

第一章 導論

形上學是什麼？

本書介紹的是西洋哲學中「形上學」(Metaphysics) 這個研究領域。形上學是一門歷時悠久的研究；它的歷史與西洋哲學史一樣久遠。從古代希臘哲學家泰里斯 (Thales of Miletus) 開始，形上學的問題就一直是西方哲學所關心的一些重點。但形上學究竟是一種什麼樣的研究？或者說，Metaphysics 的本質為何？要回答這個問題，我們最好不要從它的當代英文字義或中文翻譯裡尋求解答。從當代英文字義來說，“Meta-physics” 這個字是由“meta-” (後設) 與“physics” (物理學) 這兩個字所組成，因而指的似乎是有關物理學的「後設」研究，也就是對物理學的基本概念、假設與方法的一種研究。但事實上，Metaphysics 在西方哲學史上從來就不是這樣一種狹隘的學門¹。而就中文翻譯來說，「形上」一詞來自《易經繫辭傳》，指的是無形無狀的「道」，因而形上學似乎是針對抽象的「道」所作的一門專門研究。但西方的形上學也從來就不光只是研究無形事物的一種學問。

要了解形上學的本質為何，也許我們應該從它實際所探討的問題來加以理解。不幸的是，長久以來，哲學家對於形上學研究的本質，以及附帶地對於它所討論的問題為何，始終存著一些不同的看法。早期的哲學家（如亞里斯多德以及中世紀哲學家）似乎認為，形上學研究的主要對象是上帝或第一因；但他們有時也說它所探討的對象是「作為存在物的存在」(being qua being)²。啟蒙時代以及之後的哲學家則認為，除了上帝和第一因之外，形上學研究的對象還包括物質、靈魂與自由意志。當代（指廿世紀以後）對於「形上學研究的本質究竟是什麼？」這個問題，基本上有兩種看法。第一種認為，形上學研究的是「這個世界本身最基本的結構」。第二種則認為，描述這個世界本身的結構這件事，其實超越了人類的認知能力，因而一個更為正確的形上學研究，應該是去描述我們思考這個世界時所使用的最一般性「認知結構」或「概念架構」。本書基本上採取當代哲學家中的前一個看法，認為形上學所研究的，「主要」是這個世界本身的最基本結構，但除此之外，我們認為它的討論對象

¹ 西方的形上學最早被稱為「第一哲學」(first philosophy)。有關於“Metaphysics”這個英文字來源是這樣的：西元前四世紀時，希臘哲學家亞里斯多德 (Aristotle) 寫了一本名叫「物理學」(Physics) 和一本名叫「第一哲學」(First Philosophy) 的教學講義；後者所討論的問題，在某個程度上乃是對柏拉圖 (Plato) 理論的一些回應，但從當代的角度來看，它們屬於「形上學」這個領域中所探討的問題。亞里斯多德死後多年，「亞里斯多德學校」第十一任校長安卓尼可斯 (Andronicus) 將他原本散亂的講義編輯成書。由於「第一哲學」就編在「物理學」之後，所以他的學生有時又稱「第一哲學」為“Ta Meta ta Physika”--意指「在物理學『之後』」(meta-) 的那卷書」。

² 在“Being qua being”這個片語中，“qua”是「作為」(as) 的意思，而“being”則是「存在物」或「存在」的意思；因而我們將整個片語翻譯作「作為存在物的存在」。有哪一些東西是存在的事物？當然一切存在的東西都是！因此，說形上學的對象是「作為存在物的存在」，也就是說它的研究對象是一切的存在物之所以存在的根本理由。亞里斯多德似乎認為這個根本理由或根源是「第一因」(the first cause)、或「本身不動的驅動者」(the unmoved mover)。讀者們應該不難看出，這個想法會多受到中世紀神學家們的歡迎。

還有其它的事項。

作為這個世界本身的基本結構的研究，形上學所關心的核心問題是：（1）到底有哪一些最基本的種類的事物存在於這個世界上？以及（2）這些不同種類的事物的最根本特徵、或本質為何？而它們之間的關係又如何？研究（1）和（2）這兩個問題的學問，通常又被稱為「本體論」（Ontology）。由於一個最為基本的種類通常也被稱為是一個「範疇」³（category）；因此，我們也可以說，形上學（以及本體論）研究的核心目標，在於描繪一切存在的東西所歸屬的基本範疇，並說明這些範疇的基本特性和它們之間的關聯。同時，由於每一個存在的東西都至少落入一個範疇之內，因此，我們也可以像亞里斯多德一樣地說，形上學（以及本體論）所研究的對象也就是「作為存在物的存在」。

當我們說形上學（或本體論）研究的核心問題是一切存在的事物所歸屬的範疇時，讀者們的第一個反應可能是：「哈！這個研究再也簡單不過：這世界有山、有水、有人、有蟲魚鳥獸、有桌有椅、有原子、電子等等！而如果我們有一本巨細無遺的科學百科全書的話，你只要翻翻那本書，就會知道這個世界有什麼樣的東西存在。」但對於哲學家來說，這些事物基本上可以歸結為同一個基本的類、或同一個基本的範疇：也就是物理的事物、或佔據時間空間的物理事物那一類；或歸結為另一個基本的類或範疇：也就是物理的殊相、或在同一個時間上只能整個地、全部地出現在一個地方的物理事物那一類。然而，對於許多的哲學家來說，這個範疇內的事物並沒有窮盡我們所相信存在、或構成這個世界的一切存在事物。除了具體的物理殊相之外，在形上學史上曾經被哲學家認為是構成這個世界一部份的基本範疇還至少包括：數目、集合、共相、靈魂、天使、上帝、事件、事態、命題等等。這些哲學家之所以這樣主張的理由，我將留到本章稍後再來說明。不過，讀者們應該開始感覺到，問題並沒有他們所想像地那樣單純。

儘管本體論的問題是形上學研究的一個核心，但形上學的探究往往並不止於上述（1）和（2）這兩個問題。古代以及十九世紀的西方形上學家還經常討論（3）有哪一些規律是一切存在的事物都奉行不逾的規律？或有哪一些規律是宰制著歷史的規律？然而，由於（3）這個問題過於迂闊不當，因而在廿世紀初期經過分析哲學家的猛烈攻擊後，當代的形上學家多半已不再關心這個問題。當代形上學中另外還有一個問題是上述的（1）和（2）所未涵蓋的問題；亦即（4）這個世界的本質為何？當然，這個世界是所有的存在物、或所有的事實、或所有取得的事態的一個總和，但這個世界當中所包含的事物或事實是獨立於人類的心靈而存在呢？還是（至少部分是）人類認知結構的一個建構物呢？有

³ 「範疇」這個字在形上學中有幾個不同的意思。亞里斯多德有時用它來指涉事物最基本的類（這也是本書的用法），但有時似乎將它們當作是語詞的分類。對於康德來說，範疇則是我們概念架構的先天圖式，它們適用在事物所呈現給我們的方式，而不適用在客觀事物本身。

關於這個問題的爭論，在當代通常被稱為「實在論」與「反實在論」之間的爭論⁴。但這仍然未能涵蓋所有當代形上學的議題。我們剛才說過，這個世界是所有存在事物的一個總和，然而，有一些哲學家認為，「存在的事物」這個範疇還是未能窮盡「一切的事物」；他們主張：在實際存在於這個世界的事物之外，還「有」一些可能存在但不存在的事物（如其它可能的世界和其中的事物），甚至一些根本不可能存在的事物（如方的圓）。因而，作為研究「一切事物」的當代形上學，除了前述的問題之外，還通常關心（5）有沒有可能存在、但實際上不存在、甚至不可能存在的事物？以及（6）存在究竟是什麼的一種什麼的性質？而等同又是一種什麼樣的關係？等等這樣的問題。當代形上學家之所以關心（6），一部分是因為它與（5）這個問題息息相關；一部分是因為「存在」和「等同」這兩個概念是形上學裡最經常被使用的兩個基本概念，因而有加以說明的必要；另一部分則是由於這兩個概念雖然看起來簡單，但它們在日常的使用上卻有一些令人極為感到困惑的地方。但（1）至（6）這些問題仍然沒有窮盡所有的當代形上學問題；在當代形上學的討論中，我們還可以發現許多有關於價值、真理的本質、自然律、因果、改變的本質、依附（supervenience）等等問題的討論。

看起來，列出一個當代形上學所討論的問題的清單是不實際的，但我們還是可以概括地說：形上學的研究在於說明「一切事物」（包括一切實際上存在的、可能存在的、和不可能存在的事物（如果有的話））所歸屬的基本範疇，這些範疇之間的關係，以及這個研究本身所使用的基本概念。乍看之下，形上學的研究儘管對象龐雜，但問題清楚，目標明確，因而似乎不應該有太多值得爭議的地方。但事實上是，哲學家們對於到底有哪些範疇是基本的這件事，往往持著不同的看法，而當兩個哲學家彼此都同意某些基本的範疇時，他們對於這個範疇內事物的根本特性、以及它們與其它範疇內事物之間的關係，也未必有著相同的看法。因而，形上學的討論往往充滿了爭議性，而這或許是它的研究之所以持續了兩千多年的主要原因。

幾個術語使用上的問題：

形上學中有幾個常見、但糾纏不清的術語，我們在這裡說明它們經常被使用的意義，並說明它們在本書中的用法。這些術語包括“thing”（常見的中譯為「事物」、「東西」）、“object”（常見的中譯為「對象」、「事物」、「東西」）、“entity”（常見的中譯為「元項」、「元目」）、“existent”（常見的中譯為「存在物」）、“being”（常見的中譯為「存在」、「存在物」、「存有」、「有」）、“there exists”（或複數的“there exist”，常見的中譯為「存在」）和“there is”（或複數的“there are”，常見的中譯為「有」）。

⁴ 但「實在論」與「反實在論」這兩個名詞也經常以不同的意義被使用著。舉例來說，當代科學哲學所討論的一個形上學問題是：科學中所假設的、無法被觀察到的理論性事物是真實的事物呢？還是只是理論上方便的假設？支持前者的看法，也被稱作是「實在論」或「科學實在論」。

形上學家對“thing”一字的用法不盡相同。有些哲學家用它來泛指一切的事物（Inwagen 2004: 110; Loux 2002: 14），其他的哲學家則將它用來指稱某一類特定的東西，也就是具體的、非事件類的事物，比方說個別的人、桌、椅等等（Lowe 2002: 16）。同樣的，形上學家對“object”一字的用法也不盡相同⁵。有些哲學家用它來泛指一切的事物（Inwagen 2004: 110; Loux 2002: 14），但其他的哲學家則用它來指稱相對於概念或性質的東西，也就是任何能夠承載性質的事物，如個別的人和抽象的數目等等（Frege 1892b; Lowe 2003: 77）。對於這兩個字，我們在本書中採取前者的用法，用它們來泛指一切的事物。由於「東西」和「事物」這兩個中文語詞似乎也有相同的用法，所以我們將“thing”和“object”不加區別地翻譯為「東西」或「事物」。注意，在本書中，「東西」和「事物」泛指「一切的事物」，而不僅僅是實際上存在的事物。

“Entity”這個字則是哲學家特別創造用來泛指一切事物的一個通名（有時哲學家也使用“item”這一個字）。但一個例外是布曲瓦洛夫（P. Butchvarov 1979）。布曲瓦洛夫使用“entity”這個字去指稱存在的東西，而用“object”這個字去指稱存在的和不存在的事物。這一個字的通常中譯是「元目」或「元項」，但這幾個翻譯在中文裡原來並沒有意義，念起來也十分佶屈聱牙。為了避免使用上的混淆不清，同時為了避免佶屈聱牙的說法，所以我們在這本書中幾乎完全不採用這些字彙。

對於大部分的哲學家來說，“existent”和“being”這兩個字（以及“to exist”（或“existing”）和“to be”（或“being”）這兩個詞）有著相同的意思，指稱一切存在的東西（或存在）。但一個例外是麥農（A. Meinong 1904）。麥農認為“existent”這一個字只適用於具體的事物，而“being”一字則普遍適用於抽象⁶與具體的事物。現在哲學家多半不採取麥農的區分，而將抽象與具體的存在物都看作是“existent”；據此，我們在這裡將這兩個字同樣翻譯為「存在物」（除了在討論麥農理論的那一章之外）。注意，這兩個字不但泛指一切抽象與具體的存在物，同時也泛指所有過去曾經存在、現在存在、或將來會存在的事物。

類似地，對大部分的哲學家來說，“there exists”和“there is”這兩個詞也有著相同的意思。但一個例外仍然是麥農。麥農認為“there exists”一詞只適用於存在的具體事物，而“there is”一詞則普遍適用於存在與不存在的事物。現在哲學家由於多半不相信有不存在的東西，因而並不接受麥農的這個區別。為了保留這個區別以便於討論麥農的理論，我們在這本書裡將它們分別翻譯為「存在」和「有」。不過，除了在討論麥農理論的那一章以外，「存在」和「有」這兩個詞在本書的其它部分可以看作是有相同的意思。

簡單地說，對於許多並不相信有不存在的東西的哲學家來說（以及對於本

⁵ 在認識論中，“object”一詞通常用來代表相對於認知主體的認知對象或「客體」。但由於我們這裡所討論的是該字在形上學中的常見用法，所以我們可以忽略這個認識論中的特殊用法。

⁶ 麥農稱抽象的事物為“subsistent”。

書的大部分章節來說），事物=東西=元項=元目=存在物，而說一個東西「存在」和說它「有」是同一回事。但在一些哲學家的看法中（以及本書一些特定章節中），事物=東西（=元項=元目），但它們未必等同於存在物。對於後者這些哲學家來說，由於有不存在的東西，因此，說一個東西「有」和說一個東西「存在」，並不是同樣的一件事。

形上學研究的種類與範疇的層級⁷：

有時候，研究一切事物歸屬範疇的形上學又被稱作是「一般形上學」（general metaphysics）。一般形上學所研究的，基本上是相當「一般性」的問題：有沒有共相？有沒有可能的事物？有沒有命題？有沒有抽象的事物？有沒有事件？有沒有事實？有沒有時間？有沒有空間？有沒有不存在的東西等等。而如果有這些東西的話，它們的基本特性為何？它們之間的關係又如何？與一般形上學相對的是「特殊形上學」（special metaphysics），也就是專門哲學學門當中所研究的形上學問題。舉例來說，數學哲學家探討有沒有數目⁸這樣的東西？邏輯學家及語言哲學家探討真理是不是一個性質？如果是的話，它是一種什麼樣的性質？心靈哲學家質問有沒有心靈？或心靈特性是一種什麼樣的特性？科學哲學家探討有沒有理論上所假設的、不可能被觀察到的事物？以及因果關係是一種什麼樣的關係？道德哲學家探討有沒有客觀的倫理性質？人類有沒有自由意志？神學家探討這個世界有沒有上帝？上帝是一種什麼樣的實體？有沒有天使？天使與上帝的關係為何？美學家則探討有美是一種什麼樣的性質？本書在選材上，不但涵蓋了一些（但非全部）「一般形上學」所關心的範疇，也涵蓋一些（但非全部）「特殊形上學」中所討論的問題。我們之所以這樣取材，一方面是因為上面這個有關「一般」與「特殊」的區分，並不排斥這兩種形上學有共同議題的可能性；二方面是為了避免涉及一些過於專技性的討論（例如有關於時間和空間的問題）；最後一方面則是出於作者本身的偏好。

對於上述提到的、這些林林種種的範疇，我們可以根據它們之間的「從屬關係」，而劃分出一定的階層來。讓我們首先定義說，「範疇 A 從屬於（is subsumed under）範疇 B」的意思是：「不管是什麼東西，只要它是 A 類的東西，則它必然是 B 類的東西，但反之則不然」。在這個定義下，任何一個範疇（只要它不是「東西」或「事物」這個範疇）都從屬「東西」或「事物」這個範疇；因為，不管 A 是個什麼樣的範疇（只要它不是「東西」或「事物」這個範疇），任何是 A 類的東西都必然是東西，但反之則不然。因此，我們可以

⁷ 本節當中所提到的幾個概念都沒有進一步的說明，這使得讀者們在閱讀時可能次感覺困難，但讀者們只要知道概念可以依從屬關係分為幾個層次就好了。在第七章和第八章中我將利用這個層級的概念去說明抽象事物與具體事物、以及殊相與共相之間的區別。其它的概念則會在本書適當的地方加以說明。

⁸ 「數目」（number）不同於「數字」（numeral）。後者是書寫的符號，前者則是這些符號所代表的東西。我們在此必須還給蒯因一個公道的地方是（詳見以下有關他的看法的討論）：蒯因其實認為，當代物理學不只承認有物理事物，它同時還承認有抽象的數目，而這是因為當代物理學在描述這個世界時，無可避免地得承認有些存在量化數目的語句為真的緣故。

說：「東西」或「事物」是最高的、或第一層的範疇。在第一層的範疇下，我們有兩種主要的區分方式，可以將事物進一步劃分為兩個互相排斥而又共同窮舉的範疇⁹。一種是將它們劃分為抽象（abstract）的事物與具體的（concrete）事物，另一種則是將它們劃分為共相（universal）與殊相（particular）¹⁰。像「共相」、「殊相」、「抽象事物」、「具體事物」這樣的範疇，我們可以稱它們為第二層的範疇。至於其它的範疇，像事件（event）、命題（proposition）、事實（fact）、事態（state-of-affairs）、數目（number）、集合（set）、時間（time）、空間（space）、實體（substance）、殊質（trope）、性質（property）、關係（relation）、種類（kind）等等，則分別從屬於某個第二層的範疇，因而我們可以稱它們為第三層的範疇。當然，如果我們願意，我們還可以繼續區分第四層、第五層的範疇等等。但是，對本書的目的來說，這樣的繼續劃分是不必要的。有關範疇的種類和它們之間的從屬關係，請參見以下的圖一及圖二。

第一層範疇	事物	
第二層範疇	抽象事物	具體事物
第三層範疇	命題、數目、集合、性質、關係等等	事件、實體、時間、空間、殊質等等

圖一

第一層範疇	事物	
第二層範疇	共相	殊相
第三層範疇	性質、關係	事件、實體、時間、空間、殊質等等

圖二

從上面所例舉的、個別哲學學門中的形上學議題，讀者們應該不難看出，形上學的問題其實穿透到每一個哲學的領域中。不但每一個哲學領域最終都免不了進行形上學的討論，每一個哲學理論也都多多少少預設了一定的形上學立場、或可能對於某些形上學問題產生一定的衝擊。形上學研究的重要性，由此不言可喻。

當代分析形上學簡史：

⁹ 當兩個範疇沒有共同的事物作為其分子時，我們便說它們是互相排斥的（mutually exclusive）；而當每一個事物都是這兩個範疇之一的分子時，我們說它們是共同窮舉的（jointly exhaustive）。

¹⁰ 但在我看來，這兩種區分方式只是哲學家的習慣，具有一定的獨斷性。如果我們願意，我們也可以將事物區分為「物理的」與「非物理的」這兩個範疇，或「實體」與「非實體」這兩個範疇。前面這兩種區分方式是否是窮盡與互斥的，也有一定的爭議存在；有關於這些爭議，詳見本書的第七及第八章。

我們在一開始時說過，西方的形上學有著兩千多年的歷史；因而，即使只對這個歷史作一個簡單的摘述，也勢必十分冗長；我們在這裡選擇只簡介廿世紀分析哲學的形上學發展歷史。這樣的作法有幾個用意：（a）劃定討論的範圍：我們的討論將只限於當代分析哲學中的若干形上學看法；（b）澄清一些誤會：說明分析哲學並不是反對形上學的一種哲學潮流；以及（c）說明當代分析形上學裡的一些方法論規求，特別是史陶生（P. F. Strawson）的描述性形上學（descriptive metaphysics）與蒯因（W. O. Quine）的「本體論承認標準」（criterion of ontological commitment）¹¹。

廿世紀分析哲學的幾個創始者（像羅素、摩爾等）都以反對十九世紀末觀念論者的形上學為己任，但這並不意味說分析哲學是反形上學的。事實上，羅素和維根斯坦的邏輯原子論（logical atomism）本身就是一個標準的、系統性的形上學理論。而廿世紀早期的一些分析哲學家，像亞歷山大（S. Alexander）、色勒斯（R. W. Sellars）、皮爾斯（H. H. Price）、威廉（D. C. Williams）和布勞德（C. D. Broad）等等，也都各自有其形上學看法。但在邏輯實證論（logical positivism）流行的 1930 和 1940 年代，以及日常語言學派風靡的二次世界大戰之後，英美分析學界對於形上學可說是極不友善，他們或者認為形上學的主張是完全沒有意義的，或者認為形上學的看法祇是一些混淆的說法而已。在這一時期中，形上學的研究變成了一種禁忌，而整個時期成了形上學研究的一個黑暗時代。

這個情形直到 1960 年代初期才有了一些改善。1960 年代開始，學者們開始致力於擺脫邏輯實證論與日常語言學派的影響，放膽開始討論形上學問題。此期間，兩個學者的影響力最大：英國的史陶生和美國的蒯因。他們兩位主張，哲學家在一定程度內，還是可以從事正當的形上學研究。對史陶生來說，正當的形上學也就是描述性的形上學，其工作是在描述我們日常思考世界時的實際概念架構、或談論世界的實際語言架構中最普遍的範疇和它們的結構特徵，而不是去修改它們（史陶生稱後者為「修正性的形上學」（revisionary metaphysics））。蒯因則特別強調理論所帶來的本體論承認，重視存在與等同標準之間的關係，並強調當代物理學將可以提供我們一個最好的、有關這個世界的本體論看法。不過，在這個時期當中，系統性的形上學仍然不是主流，哲學家從事的主要是一些小規模的、單一形上學問題的處理。

到了 1980 年代中期，新一代的哲學家們開始放膽研究形上學，他們不僅完全擺脫了邏輯實證論和日常語言學派的影響，也敢於提出系統性的形上學主張。這個時期的形上學家大膽地將他們的理論建築在先驅者們的看法上。路易士（D. Lewis）、阿姆斯壯（D. Armstrong）和曲森（R. Chisholm）都受到了蒯因影響，接受他有關於本體論承認的看法。但當蒯因認為當代物理學將可以提

¹¹ 蒯因最早（1953）使用“ontological commitment”一詞，但後來（1960）改用“ontic commitment”。不過，當代大多數相關的討論仍繼續使用前者。

供我們最佳的本體論理論時，路易士等人則像史陶生一樣訴諸於我們的常識。他們的目標一方面在於接受本體論承認標準所設定的方法論要求，另一方面則在於致力提供一個能夠說明我們常識的本體論。但與史陶生不同的是，這些哲學家們並不認為形上學的研究只能是描述性的；提出一個修正性的形上學對他們來說不但不是罪惡，反而往往是一件必要的事情。

當今的分析形上學家大多受到路易士等人的影響，也接受他們對形上學研究所設定的規求。接受這些規求意味著他們接受蒯因的本體論承認標準，同意存在與等同標準之間的密切關聯，同時也意味著他們的努力大多在於提供一個能夠說明常識的本體論¹²。但本體論承認標準是一種什麼樣的標準？存在與等同之間的關聯為何？又為什麼哲學家要致力於說明我們在常識上的看法呢？在說明這些問題之前，讓我們先略微討論史陶生的描述性形上學，並說明它的不合理之處。

描述性 v.s.修正性的形上學：

有關於描述性形上學與修正性形上學之間的區分，史陶生（1959: 9）寫道：「描述性的形上學，以描述我們對於這個世界的實際思想結構為滿足，修正性的形上學，則關心於製造出更好的結構來。...修正性形上學是為描述性形上學來服務的」。此處，所謂「思想結構」，史陶生指的是：基本的概念、以及這些概念之間的關係。史陶生相信，在人類思想當中，有一些核心的概念是從來都不改變的。這些概念不僅是我們日常所使用的概念，也是最精密、最專業的人類概念配備中不可或缺的核心部分。而「一個描述性形上學主要關切的，也就是這些概念、它們之間的關連、以及它們所共同形成的結構」（Strawson 1959: 10）。

但令人好奇的是：如果果如史陶生所說，修正性形上學所關心的，是去製造出「更好的」（或「更真實的」）概念架構，那麼，為什麼史陶生還要堅持描述性的形上學才是正當的形上學呢？史陶生並沒有回答這個問題；事實上，他對於這個問題的態度是很曖昧的。他有時謙遜地說描述形上學只是描述我們實際上所擁有的概念架構，而其它的概念架構並非不可能。但他有時似乎認為，他所描述的概念架構是人類各個歷史與文化階段所共同擁有的、一個「不可避免的」的部分。哪一個看法才是史陶生真正的看法呢？如果他的看法是前者，那麼，史陶生就應該提供我們一些好的理由去認為說，我們實際上所擁有的概念架構至少是和其它可能的架構一樣地好；否則的話，去提倡這樣一個實際上的概念架構的價值何在？但這將會自然地將我們引導到另外的一些問題：什麼是一個概念架構？如何區分兩個不同的概念架構？兩個不同的概念架構之間是不是總是可以互相比較？而如果可以的話，這樣比較的基礎為何呢？而如果是後者的話，我們有什麼理由說，我們實際上所擁有的概念架構是人類不可

¹² 除此之外，還意味著他們接受經驗論的看法以及概念分析的方法。但這兩點幾乎是所有當代分析哲學共同接受的部分，我不必在此特別強調。

避免的架構呢？事實上，許多的文化研究似乎指出，不同的民族可能有著非常不同的、看待世界的方式。更何況，修正性形上學之所以被提出，正是因為有許多的哲學家認為，我們實際的思想結構有著許多令人覺得困惑的地方，有時候甚至會產生悖論，並給予懷疑論有機可乘的空間。雖然對於史陶生來說，這些困惑、悖論、或懷疑論其實都不是問題；它們之所以產生，並且看似無法解決，那是因為對「它們的陳述涉及了對某一概念架構的假意接受，但同時卻悄悄地拒絕了其存在的某個條件。這就是為什麼對它們所賴以陳述的架構來說，它們是無法被解決的」（Strawson 1959: 106）；但這樣的看法並不是一個普遍被哲學家接受的想法。我想，或許正是由於這些未回答的問題，因而當代形上學家並不接受史陶生對描述形上學的評價，也不懼怕於提出史陶生所謂的修正性形上學。

本體論承認的標準：

現在，讓我們回到蒯因的幾個看法；讓我們先從本體論承認標準的問題開始。如果我們要決定一個理論背後所假設的本體論是什麼，或者說，如果我們要決定一個理論到底假設了哪些種類的東西存在，我們應該如何進行呢？蒯因的建議是，我們應該先檢視在該理論當中被接受為真的那些語句，然後將它們「改寫」（paraphrase）到「標準的量化語言」（canonical language of quantification）中，也就是將它們翻譯（translate）為初階邏輯（first order logic）的語言裡。如果我們發現有些這樣改寫後的語句具有下列的形式：

(E) $(\exists x)(\dots x \dots)$ （讀作：「至少有一個東西是這樣的：...它...。」）

那麼，滿足「 $\dots x \dots$ 」的東西也就是該理論所假設存在的東西，換句話說，這些東西就是該理論承認存在著的東西。但為什麼要將這些語句改寫到「標準的量化語言」中呢？為什麼使用「標準的量化語言」就可以讓我們得知一個理論所假設的本體論呢？理由很簡單。首先，用來陳述一個理論的語言（比方說，日常語言）可能是不精確的，它可能有著令人誤導的文法形式，而這在標準的量化語言中是可以被避免的。其次，“ $(\exists x)$ ”這個符號在「標準的量化語言」中具有極為清楚的意思，它的意思是：「論域中至少有一個東西」；因而，除非“ x ”這個拘束變數（bound variable）（或代名詞）論及某些存在著的東西，而這些東西又滿足「 $\dots x \dots$ 」所描述的條件，否則的話，像（E）這種類型的語句就不可能為真¹³。因此，當適當地被翻譯之後，如果一個理論認為某些具有（E）這樣形式的語句為真，那麼，該理論便承認說：實際上存在著滿足「 $\dots x \dots$ 」這類的

¹³ 我們在這裡假設量化詞“ $(\exists x)$ ”應該做「客觀的解釋」（objectual interpretation）。在這個解釋下，像（E）這種類型的語句是否為真，得看論域內是否至少有一個東西滿足「 $\dots x \dots$ 」而定。另一個解釋量化詞的方式則是所謂的「替換的解釋」（substitutional interpretation）。在替換的解釋下，像（E）這種類型的語句是否為真，則看「 $\dots x \dots$ 」的某些替代例子（substitutional instance）是否為真而定，而所謂「 $\dots x \dots$ 」的替代例子，指的是以某個常名“ a ”替換「 $\dots x \dots$ 」中的“ x ”之後的結果。如果量化詞的替換解釋是對的，那麼，蒯因的本體論承認標準將會有問題。不過，許多學者認為量化詞的替換解釋是錯的，如應韋根（Inwagen 1981）。

東西。用蒯因自己的名言來說：「存在就是作為拘束變數的值¹⁴。」（To be is to be a value of a bound variable.）在這裡，蒯因要強調的重點是：只有被存在量化詞“($\exists x$)”拘束的變數才是一個語言中真正用來指涉事物的工具，因而，也只有（E）這種類型的語句，才是我們應該拿來判斷一個理論本體論承認的標準所在¹⁵。

蒯因的這個本體論承認的標準，要放在相關的討論脈絡下才更能反映出它的意義與重要性。蒯因之所以提出以拘束變數的值來作為決定理論本體論承認的標準，主要是因為他想反對麥農主義學者和共相實在論者的看法。前者認為專有名詞及確定描述詞都是一個語言中用來指涉的詞，而後者則認為述詞也有指涉的功能。對持這兩種理論的學者來說，包含專名、確定描述詞以及述詞的語句，都是我們可以拿來判斷一個理論本體論承認的語句。蒯因認為這些學者由於訴諸了錯誤的本體論承認標準，因而發展出了錯誤的形上學¹⁶。有關這兩種理論，我們將在第三章和第七章中進一步加以說明。

存在與等同之間的關係：

當代的形上學家不但大多接受蒯因的本體論承認標準，也大致接受蒯因對形上學研究所設下的另一個要求：「沒有等同，就沒有元目」（no entity without identity）。詳細一點地說，該規求要求：如果我們不能夠提出某類事物的等同標準的話，我們就不應該去接受該類事物的存在。蒯因以這樣的語氣提出了該規求的理由（在下面這段話中，蒯因所批評的是一個假想中的哲學家「威曼」（Wyman）；威曼主張「有」一些可能存在、但實際上不存在的事物）：

讓我們舉那一個可能的、在那個走廊上的胖子，和那一個可能的、在那個走廊上的禿子作為例子。他們是同一個可能的人嗎？還是兩個不同的、可能的人呢？我們如何決定？在那個走廊上有多少個可能的人呢？可能的瘦子是不是比可能的胖子還多呢？他們之中有多少人是彼此相似的呢？他們

¹⁴ 這句話更準確的意思是：一個理論所承認是存在著的東西，也就是作為該理論所接受的（E）語句裡拘束變數的值的東西。注意，這句話並不是在定義「存在」這個詞的意義、也不是在界定存在這個性質。

¹⁵ 但稍微想想，我們就不難明白，要求這些語句當中的一部份實際上具有（E）這種形式其實並不必要；如果該理論中的某些語句蘊涵（E）這種形式的語句，這樣的語句也會揭示說：該理論承認有滿足「...x...」這類的東西存在著。比方來說，如果一個理論接受為真的語句包括（1）：

（1） 救火車是紅色的而且消防栓也是紅色的。

而且如果（1）蘊涵（2）：

（2） ($\exists x$)(x 是顏色，而且救火車和消防栓共同擁有 x)。

那麼，我們就可以說這個理論承認了有顏色這類的東西存在著。不過，上面的這個觀察並不是在抱怨說蒯因忽略了這一點。因為，對蒯因來說，一個理論所蘊涵的語句也都是這個理論的一個部分。

¹⁶ 我要提醒讀者們的是：並不是每一個哲學家都接受蒯因在這裡的批評、以及他對本體論承認所提出的標準。

之間的相似性會不會讓他們成為同一個人呢？沒有兩個可能的東西會是彼此相似的嗎？這是不是等於在說：不可能有兩個東西是相似的嗎？最後，或許等同的概念就是不能應用在不真實的可能事物之上？但是，我們能夠發現什麼意義去說到這樣的元目呢：他們不能夠有意義地被說成是與他們自己等同，而又彼此不同呢？

蒯因因而結論說：由於缺乏了一個對可能事物的等同標準，因而我們不應該去接受這樣的一個本體論。而當代的許多形上學家也都認為，這個邀求是合理的。

從常識出發的形上學：

蒯因不但提出了本體論承認的標準，提出了存在的等同性要求，他同時還深信，當代的物理學將可以提供我們一個最好的、有關這個世界的本體論看法。但蒯因這個有關物理學的信念是值得爭議的。畢竟，物理學研究的似乎只是這個世界的一小部分，也就是自然界中的物理事物，而我們的常識所承認的事物，在乍看之下卻遠遠地超乎於此。比方來說，下面這些語句表達了我們日常深切接受的信念的一部分：

- (1) 有一個是數目是最小的質數。
- (2) 有思考這種心理現象。
- (3) 有一個顏色是救火車和消防栓共同具有的顏色。
- (4) 有一種可能性是這樣的：台灣與大陸在 2050 年時統一了。
- (5) 有一個共同的內容是「王文方是男人」和“Wen-fang Wang is a man”這兩句話所共同表達的。
- (6) 有一個集合是空集合。
- (7) 有一些東西並不存在，比方說，孫悟空。

如果我們將這些語句改寫到「標準的量化語言」中，直覺上它們都應該被改寫為具有前述 (E) 形式的句子；而根據蒯因的本體論承認標準，這樣的改寫將揭露說，我們的常識似乎認為：除了有物理的事物以外，還有像數目、心靈現象、紅色的性質、可能性、內容、集合、虛構事物等這類的東西。因此，儘管物理學是目前我們已知最進步的科學，但它畢竟只是關於物理事物的理論。除了物理學之外，我們還有一個關於「一切事物」的理論，也就是我們的常識。對於這兩個理論，我們有什麼好的理由可以說：只有前者才能夠提供我們一個關於一切事物的最好的本體論，但後者卻不能呢？

當然，蒯因可以試著論證說：如果我們仔細考察上面這些語句的內容，我們就會發現，它們真正的意思其實和表面上的意思很不相同，因而在改寫或翻譯的時候，這些語句並不應該被改寫為具有形式 (E) 的語句。而就算其中一部分的語句的確具有 (E) 這樣的形式，一個細膩的考察也終將讓我們了解，它們所承認的事物其實都只是些物理的事物罷了。不過，許多哲學家並不同意

這樣的看法。有些哲學家認為，前述那些語句都是不折不扣形式（E）的語句，而更多的哲學家則樂於去爭論說，至少有些事物不能「被化約」（reduced to）為純粹物理的事物。更重要的是，這樣的爭論不能僅憑先入為主的意見來解決。要解決這樣的爭論，我們必須進行形上學的研究，尤其我們得從常識的看法——亦即對這個世界的看法——出發，並且考察這些常識的內容。

當然，蒯因也可能說，就算常識上我們似乎承認了上述事物，但由於這些事物缺乏一個清楚的等同標準，因而我們應該放棄將它們看作是真正的事物的企圖。但這樣的批評只會使得哲學家更加努力去提出這些事物的等同標準而已。實際上，有些主張有可能事物、性質、或不存在的事物的形上學家便無懼於提倡一些有關這些事物等同的標準¹⁷。

或者，蒯因可以說，現在我們有兩個關於這個世界的理論：物理學和常識。但兩相比較，我們不難看出，只有物理學才是一個比較好的理論。大概所有的哲學家都會同意，純粹就「物理事物」來說，物理學的理論是比常識來得好的理論，但現在我們的問題是「一切事物」所歸屬的範疇，而非只是物理事物！我們有什麼好的理由可以說，只有物理學才會是一個比較好的、關於一切事物的理論呢？我們又應該如何比較兩個理論的好壞呢？（稍後我將對兩個理論如何比較的問題加以說明。）

不過，我們應該注意的是，雖然當代形上學的研究往往從常識出發，但這並不表示說，這個研究的結論不能夠是「常識的看法是錯誤的看法，而所有的事物都是物理的事物」。它最多只是強調說，如果我們果真獲得這樣的結論的話，那麼，我們的理由必須是哲學的，而非物理學的。同樣地，從常識出發也不表示說，形上學不能使用經驗科學（甚至非經驗科學，如數學）——如物理學、腦神經科學和心理學——的證據。畢竟，越來越多經驗科學（和非經驗科學）所獲得的知識，已經逐漸成為我們常識的一個部分。

形上學討論的基本策略：

由於接受了前述的兩個規求：本體論承認標準和存在與等同的關係，並且由於接受常識作為形上學討論的出發點的緣故，當代形上學的討論通常是這樣開始的：主張有 X 類（共相、命題、事件、時間、空間、可能世界、虛構事物、心靈、數目、集合）事物的哲學家——讓我們稱他們為「X 論者」——通常會從常識中擷取相關的「資料」；他們會宣稱說：某些常識上被大家深切接受的看法，或者本身具有「至少有一個東西是這樣的，它是一個 X 而且...」這樣的形式，或者在邏輯上蘊涵這種形式的語句。直覺上來說，當這樣的句子被翻譯到標準的量化語言中時，它們應該被翻譯為形式（E）的句子。接著，X 論者會進一步宣稱說，由於這些語句都是常識上被認為是真的語句，因而假設「有 X 類的東西」應該是一個合理的假設，否則的話，我們將無法說明為什麼我們會

¹⁷ 例如帕森斯（Parsons 1980）以及宙塔（Zalta 1983）。

認為這些語句為真。有些時候，X 論者還會引用弗列格 (G.. Frege) 的「脈絡原則」 (the context principle) 來進一步支持他的論證 (詳見本章以下的說明)；有些時候，這個論證則可以被進一步強化為「不可避免性論證」 (indispensability argument) (詳見第八章中相關的說明)。

當 X 論者採取本體論承認標準去論證有 X 類的事物時，反對有這種東西的哲學家——讓我們稱他們為反 X 論者——能夠怎麼說呢？一般說來，他們可能採取下面這幾種反應 (我們假設反 X 論者同樣接受本體論承認標準)：

- a. 轉變立場成爲一個 X 論者。
- b. 試圖展現說：這些常識上被接受的語句只是看起來具有 (E) 這樣的形式而已，但如果我們真正了解它們被用來表達的意思，我們就會發現，它們其實並不是 (E) 類的語句，也不蘊含任何 (E) 類的語句。
- c. 同意它們是 (E) 類的語句，也同意的確有 X 這類的東西，但論證說：X 類的東西其實可以在本體論上被「化約」爲一些更基本的類 Y，而這些 Y 類的東西則是 X 論者和反 X 論者都同意存在的東西。
- d. 同意它們是 (E) 類的語句，也同意 X 類的東西不能在本體論上被化約爲其它的類，但論證說：我們其實不需要假定有 X 類的東西，也能夠說明爲什麼這些語句是真的。
- e. 放棄這些常識上被接受的信念，認爲我們應該修改我們的常識看法。
- f. 承認自己無法反駁 X 論者，但堅持相信 X 論者的想法中一定有些詭異之處。

這裡，b 到 e 這四種反應是比較有趣的反應，而 e 又與其它的三種反應相容：一個反 X 論者可能同時採取，比方說，c 和 e。如果反 X 論者採取 b 作爲他的反應，他的展現手法通常是訴諸於所謂的「改寫」 (paraphrase)。如果反 X 論者採取 c 作爲他的反應，我們便說他的基本策略是「化約」 (reduction)。如果反 X 論者採取 d 作爲他的反應，我們則說他企圖以其它種類的事物去取代 (replace) X。最後，如果反 X 論者採取 e 作爲他的反應，那麼，我們就說它的理論是「修正性的」，因爲他的理論迫使他修正了某些原先接受的信念¹⁸。以下我們分別說明「改寫」、「化約」與「取代」這三者。

改寫、本體論上的化約與取代：

改寫的目的在說明一個語句被使用時的「真正」意思。改寫策略有兩種，一種是語意上的 (semantic) 改寫策略，另一種則是語用上的 (pragmatic) 改寫策略。如果 X 論者訴諸某個常識上被深切接受爲真的語句 P，採取語意改寫策

¹⁸ 修正式的理論並沒有什麼罪惡的地方；畢竟，我們的常識性看法並非總是正確的。一個極端的修正方式是採取排除論 (eliminativism) 的立場，認爲所有看似指涉 X 的詞其實都不指設，因而包含了這些詞的簡單語句事實上都是假的、或沒有真假值的語句。另一個極端的修正方式則是所謂的表達論 (expressivism)，認爲所有的資料語句都沒有真假，它們只是被用來抒發一定的情感、或表達一定的態度等等。

略的反 X 論者通常會努力去顯示說：P 這個句子其實和某個不指設 X 的語句 Q 有著相同的意義，（大部分的哲學家通常追隨蒯因而認為，只有可以被個體量化詞所取代的詞才是指涉的詞，而述詞則不是指涉的詞）；而採取語用改寫策略的反 X 論者則通常會指出：雖然 P 和 Q 在意義上並不相同，但當說話者說出前者的時候，「他們的意思」往往只是後者。改寫的策略要能夠成功，至少原來的語句和改寫後的語句要有相同的真假，否則，這樣的改寫會是不可信的。（我們在第七和第八章中對此還會有進一步的說明）。

所謂「化約」，也就是「等同」（動詞）的意思。將 X 類的事物在本體論上化約為 Y 類的事物，也就是將 X 類的事物等同於 Y 類的事物。化約的反 X 論者所訴諸的 Y 類事物，通常是爭論雙方都共同接受為存在的事物，或至少是爭議性較小的事物。化約要能夠成功，一個必要條件是：X 這個範疇和 Y 這個範疇的事物要有相同的基本特性；否則的話，將它們等同的說法就會是不可信的。（我們在第七和第八章中對此還會有進一步的說明）¹⁹。

「取代」則是企圖去顯示說：X 類事物所具有的「功能」或所扮演的「角色」，Y 類的事物也同樣具有或可以扮演，但 Y 類的事物是本體論上較不受爭議的一類事物。在前述 X 論者的論證中，X 論者之所以認為我們必需假設有 X 類東西的存在，那是因為這類的東西具有說明或解釋常識資料的功能，或者說，能夠扮演說明性或解釋性的角色。但反 X 論者有時會指出，X 類的事物並不是唯一一種具有這樣特性的事物，Y 類的事物也同樣可以說明或解釋我們常識中的資料。有些時候，一個哲學家到底是想將 X 類的事物在本體上化約為 Y 類的事物呢？還是只想用 Y 類的事物去取代 X 類的事物呢？這並不是一件很清楚的事情。因而一個反 X 論者的策略有時可以被解讀為是化約的策略，有時則可以被解讀為是取代策略。

以上反 X 論者的三個主要策略所共同預設的原則是奧坎剃刀（Ockam's Razor）原則²⁰：「不要去假設在解釋上不必要的東西存在」（Do not multiply entities beyond necessity），而這個原則也是大部分 X 論者會同意的原則。我們也可以說，奧坎剃刀原則是當代形上學的第三個要求。不過，值得注意的是：奧坎剃刀是一把兩刃的刀：它一方面建議我們直接剃除在解釋上沒有必要去假

¹⁹ 在許多書裡，「化約」和「改寫」被當作是同義字，經常交換來使用。在其它的書裡，化約和改寫也被認為是密切相關的兩個策略，彷彿所有的改寫都涉及化約，而所有的化約也都涉及改寫。但在本書中，我們嚴格地區分這兩者。在我們的用法中，改寫是將看起來談論某類事物的語句翻譯為並不談論該類事物的語句，而化約則是將該類事物等同於一些沒什麼爭議性的事物。改寫未必涉及等同，而等同也未必涉及改寫。比方來說，羅素將「法國的現任國王是禿頭」改寫為「剛好有一個東西是法國的現任國王，而該事物是個禿頭」，這樣的改寫並沒有將「不存在的東西」化約為（等同於）我們已經熟悉的事物。而觀念論者（idealist）或現象論者對於物理事物的化約，也不表示說所有關物理事物的語句，都可以被同義地翻譯為有關於知覺的語句。當然，在另一個意義下，採取化約策略的哲學家，的確經常可以將有關於被化約事物的語句「改寫」為有關於化約事物的語句。但這種改寫並不是我們這裡所說的改寫。

²⁰ 這個名稱是為推崇中世紀的邏輯學家和神學家奧坎的威廉（William of Ockham）而取的名稱。

設的事物，另一方面卻暗示我們應該去假定在解釋上「不得不假定」的事物。因而，一個 X 論者也可以援引奧坎剃刀去爲他自己的立場辯護。

形上學討論的一個例子：洞是什麼？

爲了要讓讀者們更能夠深刻了解形上學的討論實際上是如何進行的，我們在這裡給一個簡單的例子。路易士夫婦（D. Lewis & S. Lewis）曾經有過一篇膾炙人口的小品對話錄，它的主題是「洞」（Holes）這種東西，而對話中的兩位主角則分別是阿哥（Argle）和巴戈（Bargle）²¹。阿哥認爲這個世界上只有物質性的事物，但巴戈反對他的看法²²。在對話的一開始，巴戈拿了一些起司片和餅乾邀請阿哥一起分享。爲了引誘阿哥入彀，巴戈拿起一片起司對阿哥說：「有好多的洞在這片起司中。」

阿哥：的確。

巴戈：逮到你了。

巴戈：你承認有許多的洞在這片起司中。因此，有一些洞在這片起司中。因此，有洞這種東西。換句話說，洞存在。但洞不是物質構成的；相反地，它們是因爲缺乏物質才形成的。

阿哥：我的確說過有洞在這片起司中；但這並不蘊涵有洞這種東西。

巴戈：爲什麼不？如果你說有 A 這種同時也是 B 的東西時，邏輯上你得承認這個結論：有 A 這種東西。

阿哥：當我說有洞在某個東西中的時候，我的意思不多不少只是說它是被透過去的（perforated）。「是被透過去的」和「有洞在...中」這兩個同義的形狀述詞²³（shape-predicates）—就像任何的形狀述詞一樣，比方說，「是一個十二面體」—都可以拿來真地斷說起司片，但這樣的斷說並不蘊涵說：它們之所以是被透過去的，那是因爲某些神秘的、非物質的事物出現在其中的緣故。我很抱歉我這個單純的述詞，由於聽起來像是存在量化片語的緣故，因而誤導了你，致使你認爲某些有關它的無效推論其實是有效的。但我這樣做是有理由的²⁴。

巴戈：噢，非常好。但看著：有一樣多的洞在我這片和你那片起起司中。你同意嗎？

阿哥：我不用數了；我相信你說的話：有一樣多的洞在我這片和你那片起起司中。但當我這樣說時，我的意思是：或者它們同樣是被透過去一次、或者它

²¹ 路易士與路易士（Lewis, David & Stephanie Lewis 1970）。以下我只節錄對話的重要部份。

²² 事實上，阿哥認爲這個世界上只有具體的（concrete）、物質性的東西，而巴戈反對他的看法。但以下的討論只涉及是否有非物質性的東西，比方說，洞的存在，所以我不提「具體的東西」這個想法。有關具體的東西和它們的相對物—也就是抽象的東西—的說明，詳見本書第八章。

²³ 述詞是可以用來斷說某個、或某些東西的語詞或片語。

²⁴ 阿哥接著說明了他這樣作的理由。簡單地說，阿哥的理由是爲了要迎合巴戈的說法。由於相信洞是存在的，巴戈使用「有洞在起司中」這樣的存在語句。雖然阿哥也使用看起來相同的語句，但他們使用該語句時所表達的意思並不相同。對阿哥來說，說「有洞在起司中」並不是說「存在著一些洞在起司中」，而是說「這個起司是被透過去的」。

們同樣是被透過去兩次、或者它們同樣是被透過去三次...等等。

巴戈：你可真是知道一大堆的形狀述詞。你哪來那麼多時間去學全這些述詞？「...等等」又是什麼意思？

阿哥：讓我這麼說吧：這兩片起司被透過去同樣多次。這次，我可只用了一個二位述詞（two-place predicate）²⁵。

巴戈：但除非我把每個餅乾都只穿一個孔，否則你要怎麼說我起司中洞的數目和餅乾的數目²⁶一樣多呢？好心一點，不要當場再發明另一個述詞了。

阿哥：啊，老天...（陷入沉思）²⁷。

阿哥：我之前錯了。的確有洞這種東西。...但它們是物質的東西。...物質環繞著洞。你同意，環繞著洞的「圈」（hole-lining）是物質的東西。每一個洞都有一個環繞著它的圈，每個圈也都有一個洞。我說圈就是洞。

論證的方向：

讀者們現在應該能夠看出，在上述的討論裡，爲了論證說有「洞」這種東西，巴戈一開始所使用的武器就是蒯因的「本體論承認標準」，而阿哥起初的策略則是「改寫」，並且是語用的改寫。當改寫失敗時，阿哥改而採取「化約」的策略。在這裡，阿哥的改寫之所以失敗，並不是因爲原來的語句和改寫後的語句沒有相同的真假值，而是因爲這樣的改寫有些不可信的邏輯蘊涵——它蘊涵說，我們的語言裡有無限多個不能進一步解釋的初基（primitive）述詞²⁸——並且因爲這樣的改寫並不能適用在所有的情形下；比方來說，它似乎無法不訴諸「有洞」這個說法，來說明「起司中洞的數目和餅乾的數目是一樣多的」是什麼意思？讀者們應該注意，雖然阿哥在這裡很快就放棄了原先的改寫策略，但這並不是反 X 論者的典型處境。在某些形上學的討論中，改寫策略始終就是反 X 論者的主要策略（有關「共相」的討論就是一個例子。詳見第七章中的說明。）

阿哥和巴戈對於「洞」的討論，給了我們一個有關 X 論者與反 X 論者間形上學辯詰的極好例子。而一旦 X 論者與反 X 論者的策略像阿哥與巴戈般確定之後，精采的論證與雄辯的攻防便隨之而來。這些論證與攻防雖然沒有固定的準則，有時得靠天才的靈光一現，但我們仍然可以看出有一定的方向。簡單地說，X 論者的論證方向包括²⁹：

²⁵ 二位述詞指的是可以用來斷說兩個東西的述詞，如「a和b被透過去同樣多次」。

²⁶ 注意，這裡談的是餅乾的數目，而不是餅乾中洞的數目。

²⁷ 這裡，阿哥的困難是：如果所有餅乾的孔數的總合等於巴戈手中起司孔數的總合，那麼，阿哥也許可以說：「這片起司中洞的數目和餅乾的數目一樣多」的意思是「它們被透過去同樣多次」。但如果所有餅乾孔數的總合並不等於巴戈手中起司孔數的總合，那麼阿哥就再也不能這樣說了。

²⁸ 指得是「被透過一次的」、「被透過兩次的」等等這些述詞。這裡的想法是：有限的人類不可能學會無限多個最基本的語詞。

²⁹ 我要請讀者們注意的是，我並不認爲以下所列有關於X論者與反X論者的論證方向的清單是一個完整的清單。形上學的討論令人可喜之處往往就在於：新一代的哲學家總是有一些出人意

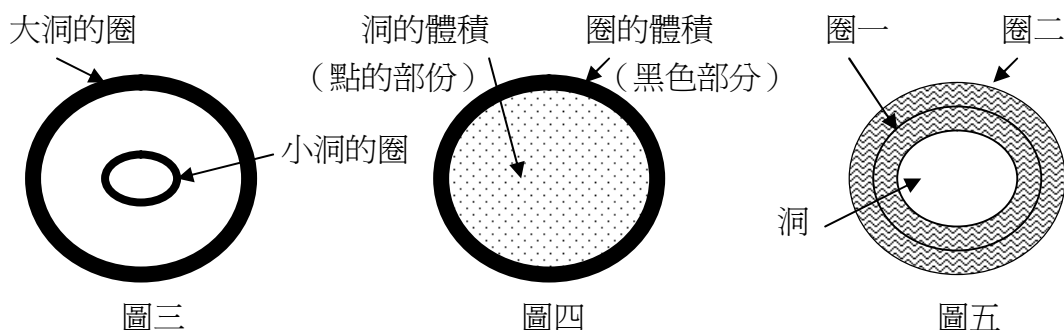
- (X₁) 找出更多難以改寫或取代的「資料」（如果反 X 論者的策略是改寫或取代的話）。
- (X₂) 使用萊布尼茲定律（Leibniz's Law）或其它的方式去論證說：X 類的事物不能在本體論上被化約為 Y 類的事物（如果反 X 論者的策略是本體論化約的話）³⁰。
- (X₃) 指出反 X 論者的理論有違反常識或難以令人接受的結果，並說明自己的理論所具有的「理論優點」。

而反 X 論者的論證方向則包括：

- (反 X₁) 指出 X 論者的理論有違反常識或難以令人接受的結果。
- (反 X₂) 指出自己的理論所具有的「理論優點」。

洞的討論（繼續）：

爲了進一步說明上述 X 論者與反 X 論者的論證方向，讓我們再度回到路易士夫婦有關於「洞」的討論上。在「洞」這篇文章的後續討論中，我們發現，巴戈對於阿哥的理论至少作出了幾點攻擊：（a）洞不會旋轉，但圍繞洞的圈會旋轉；（b）如果一個小洞在另外一個更大的洞之內（比方說，將一根吸管插入一根水管內），那麼，小洞就會是大洞的一部分，但組成小洞的圈卻不是組成大洞的圈的一部分（如下圖三）；（c）洞的體積和圍成洞的圈的體積往往不同（如下圖四）；（d）如果洞就是圍繞洞的圈，那麼洞——也就是圈——就會圍繞它自己（因爲圈圍繞著洞），但沒有東西可以圍繞它自己；（e）如果起司的洞就是圍繞起司的圈，那麼我們得說起司的洞是起司做的，但我們平常不會這樣說；（f）圍繞洞的圈有無數個；因此，如果洞就是圈，那麼，我們得說穿有一個洞的起司其實有著無數多個洞（圖五例示了圍成洞的兩個圈，但我們其實還可以再劃分更多的圈出來）；（g）如果穿有一個洞的起司其實有無數個洞（圈），那麼，當我們說它「只有兩個洞」時，那是什麼意思？說「起司洞的數目和餅乾的數目一樣多」，那又是什麼意思？



表、才氣十足的新論證方式。

³⁰ 所謂「萊布尼茲定律」指的是這樣的一個定律：如果 a 等同於 b，那麼，所有 a 所具有的性質 b 也會具有。換言之，如果 a 和 b 至少有一個性質是不同的，那麼，a 就不會等同於 b。有關這個定律的進一步討論，詳見第六章。

巴戈的攻擊 (a) 至 (c) 的目的在於點出：洞和圈有許多性質上不同的地方；因而，根據萊布尼茲定律，它們不可能是相同的東西。而 (d) 至 (f) 的主要目的，則在於指出將洞等同於圈之後的不良結果。對阿哥來說，這些問題雖然困難，但卻不是不能夠回答；事實上，阿哥對這些問題一一做了許多天才的答覆（但基於篇幅限制，我們不在這裡逐一列舉）。不過，我們發現，當阿哥企圖去回答這些問題的同時，他的理論不但因而變得越來越複雜，而且它和常識的看法也逐漸愈行愈遠。但儘管如此，阿哥最後還是堅持：他的理論比巴戈的常識理論具有更多的「理論上優點」。

形上學理論的比較：

我們說過，當 X 論者和反 X 論者反覆辯詰時，雙方都會強調，只有自己的理論才是具有較多「理論上優點」的理論³¹。但什麼是一個理論上的優點？當兩個理論彼此競爭時，我們要如何決定哪一個理論才具有較多的優點？一般說來，我們應該考慮的事項包括：

1. 可以被這兩個理論加以解釋的資料（一個資料也就是被常識所深切接受的看法）數量各有多少？佔全部資料的比例有多高？「當其它條件均等時」，能夠解釋越多資料的理論，通常也就被認為是越好的理論。有的時候，雖然兩個理論 A 和 B 能夠解釋的資料數量一樣多，但 A 所能夠解釋的資料卻只是 B 能夠解釋資料的一個「常義部分」³²，這個時候，「當其它條件均等時」，B 會被認為是比較好的理論。
2. 每一筆可被說明的資料直覺上的可信度如何？它們的重要性又如何？如果一個理論能夠解釋的資料，是我們有較好的理由、或有比較堅強的直覺去相信的資料，或者被認為是較為「核心」的重要資料，而另一個理論卻不能解釋這些資料時，那麼，「當其它條件均等時」，前者通常會被認為是比較好的理論。
3. 這個理論是否牴觸或修正了我們常識上深切接受的一些看法？如果一個理論要求我們放棄太多常識上深切接受的信念，而另一個理論則否，那麼，「當其它條件均等時」，後者通常會被認為是比較好的理論。
4. 這個理論是否牴觸其它領域中一些普遍被接受的想法或理論？或者說，它是否能夠得到來自其它領域中的理論的支持？如果 A 理論受到來自其它領域的理論 C 的支持，而 B 則否，而且如果 C 理論具有相當

³¹ 當任何一方這樣作時，我們便說他所作的論證是「最佳解釋」（best-explanation or abduction）論證。

³² 這種情形發生在雙方能夠解釋的資料都是無限多的時候。當兩個理論能夠解釋的資料都是無限多時—比方說，都和自然數一樣多—其中一個理論能夠解釋的資料是另一個理論能夠解釋資料的一個常義部分（proper part），這種事情仍然是有可能的。讀者如果對此感覺到疑惑，他只要想想自然數和偶數的例子就會明白了。自然數和偶數都有無限多個—事實上，它們的個數都是最小的無限大—但偶數卻只是自然數的一個常義部分。

多的「理論優點」，那麼，C 理論的理論優點通常會被認為可以轉移到 A 理論來。

5. 這個理論是否比其它競爭中的理論來得更簡單？這裡所謂的「簡單」可以分成兩類：(a) 本體論上的簡單：它是否假設了較少種類的東西存在？而這也就是之前我們提過的「奧坎剃刀」原則；以及 (b) 解釋上的簡單：它是否在解釋上更為簡潔？「當其它條件均等時」，一個越簡單的理論，通常就會被認為是越好的理論。
6. 這個理論是否比其它競爭中的理論來得更具有應用的潛力？如果這個理論，或類似的理論，還能夠用來解釋其它問題領域（比方說，倫理學或知識論）中需要被解釋的資料，而另一個理論則否，那麼，前者通常會被認為是比較好的理論。
7. 理論的清晰性與嚴謹性如何？它所使用的概念（除了最初基的概念之外）是否都有清楚的定義而不含混？它的主張是否都有明確的內容？它是否可以用標準的量化語言來加以形式化？「當其它條件均等時」，一個越清晰、越嚴謹的理論，通常會被認為是越好的理論。
8. 當資料彼此牴觸時，這個理論是否比其它理論更具有「解消」牴觸的能力？有的時候，我們可能會發現，某些資料似乎是彼此衝突或不一致的（inconsistent）——它們不可能同時都為真。當這種情形發生時，一個好的理論不但要能對它們作出說明，同時還要能夠解消這些資料間的緊張關係。至於一個理論如何解消這些看起來衝突的資料，則沒有一定的方法。有些理論否認某些牴觸中的資料的真實性，有些理論說明它們只是「看起來」衝突而已，但實際上不然。還有些理論則將問題歸咎於其它我們所預設的事情上，比方說，邏輯。一般而言，一個越具有解消牴觸資料能力的理論，也就越會被認為是一個比較好的理論。

由以上這個考慮的清單來看（我並不認為它窮舉了一切應該考慮的事項），比較兩個理論的優劣是一件非常複雜的事情。這或許是形上學的研究之所以持續了兩千多年的另一個原因。

形上學的努力與果實：

我說過，形上學的問題往往爭議性高，而各種理論之間的比較也十分複雜，因而某些議題的討論持續了兩千年之久。讀者們會很自然地想：形上學研究之所以有這樣的處境，也許是因為它的問題並沒有「真正的」答案使然，因而這樣的研究終究只是徒然。廿世紀 30 年代的邏輯實證論者也曾抱持著類似的看法。他們認為形上學的問題都是些假的問題（pseudo-question），而形上學的理論則都是些沒有意義的陳述。根據他們的看法，只有分析的（analytic）語句

³³或可以決定性地證明其真假的語句，才真正具有意義，但形上學的理论並不屬於這兩種之一。這些哲學家像蒯因一樣，相信只有自然科學才可以真正提供我們關於這個世界的真相。

對於這樣的看法，我們要指出幾個問題。首先，當代幾乎已經沒有哲學家會再接受邏輯實證論者對於「意義」所抱持的看法。畢竟，許多經驗科學中的陳述也都是無法「決定性地證明」其真假的語句，但沒有人會因此說這些語句都是些沒有意義的語句。其次，「自然科學才可以提供我們一個正確的世界圖式」的這個想法，本身就是一種形上學的看法。因而，這樣的看法不但不構成反對形上學的理由，反而增強了形上學研究的必要性。最後，認為形上學問題並沒有「真正的」答案這個想法，本身也是在企圖提供一個有關形上學問題的「真正的」解答。我認為，形上學研究之所以困難，一方面是因為它的議題艱澀、一方面是因為它的理論複雜、另一方面則是因為人類思想上的侷限所致。我們的理性往往容易被情緒、成見、教條、宗教信念等所矇蔽，被習性、惰性等非理性因素所引導，因而不容易跳出思想的窠臼。要擺脫這些非理性因素的拘絆，我們需要的不是放棄形上學的研究，而是更深入和更透徹的形上學討論。

研究形上學會帶給我們什麼樣的好處？就像其它哲學研究一樣，形上學並不會帶給我們任何實用性的技術，也不會帶來太多的資訊（除了有關誰曾經主張過一些什麼看法，又曾經提出過一些什麼樣的理由之外）。但亞里斯多德說過，形上學研究的目標是純粹真理本身，而認識真理本身所帶來的收穫則是「智慧」。的確，探究「萬有」的深層結構、反覆思索各種的主張與論證、揚棄膚淺的意見與看法，獲致合理的結論，就算不能讓人因而獲致真理，至少也會使人因而更趨近於真理。如果所謂「智慧」，就是指日漸明白事理而脫離愚昧，那麼，研究形上學的結果當然就是這「智慧」。

形上學與語言：

當代分析形上學的研究和語言的研究兩者之間有十分密切的關連。這種密切的關連之所以產生，有幾方面的原因。首先，當代分析哲學誕生於「語言學的轉向」（linguistic turn），這樣的轉向使得分析哲學家們深信，哲學問題的解決，得先從語言意義的分析開始著手。但這並不是說，一旦了解了所使用的語言的意義，我們就可以解決所有的哲學問題。意義的釐清只是（分析）哲學的起點，它一方面去除不必要的誤會，另一方面則使我們的討論更為精確。哲學問題的解決主要仍然要靠理論的提出與論證的支持。

³³ 分析的語句指的是僅憑意義就可以決定其真假的語句。與此相對的是綜合的（synthetic）語句，也就是那些必須依憑世界的實際情況來決定其真假的語句。哲學家認為是分析的語句，通常包括像邏輯真理、邏輯假理和數學中所使用的語句。而哲學家認為是綜合的語句，則通常包括像經驗科學中的語句。不過，也有哲學家反對這個分析和綜合的區別，比方說蒯因（1954）。

其次，語言的功能之一在於描述客觀的事物、它們的特色、以及它們之間的關係；語句的真（或假）也符應了客觀事實的存在（或不存在）。語言與事物之間的這個關連，也就是一般所謂的語意（semantic）關係。掌握我們日常所使用的語言的重要性在於：如果我們堅信這個語意關係宰制了我們對語言的使用，以及對於語句真假的評價，換句話說，如果我們堅信我們常識的看法並非偶然，而是受到了客觀世界的宰制，那麼，對於我們所使用的語言所作出的研究，便提供了我們一個間接研究這個世界結構的一個工具。簡單地說，語言描述事物，也反映了世界的實際狀況；透過對於語言的了解，我們可以認識客觀世界的結構。

最後，與上述兩點都有關係的是：分析哲學的先驅弗列格曾經提出過所謂的「脈絡原則」³⁴，而這個原則對於當代形上學的討論來說，可說是十分深遠。弗列格的脈絡原則說的是：「絕不要尋求一個單獨的字的意思，我們只能尋求它在一個命題脈絡中的意思」（never to ask for the meaning of a word in isolation, but only in the context of a proposition），而當代的哲學家通常將它理解為「一個字只有在句子的脈絡中才有意義」（only in the context of a sentence does a word have meaning）。由於「脈絡原則」本身語焉不詳，而弗列格對它也沒有進一步的闡釋，因而後來的哲學家對它有許多不同的揣測。不過，當代的哲學家大致同意，該原則呈現了一個重要的洞見，亦即：有關於「有哪些種類的東西存在」這個問題，並不能夠獨立於語言的邏輯形式分析而被單獨的處理，也不能夠獨立於「某些語詞出現的語句是否為真」這個問題。換句話說，要了解到底有那些東西存在，我們得看哪些語句為真，而每個語句的各個部分又對該語句的真值條件作出了什麼樣的貢獻。只有那些其貢獻在於指涉事物的語詞，才能夠真正告訴我們到底有哪些東西存在。脈絡原則的一個結果是：在某個意義下，形上學的問題是附屬於語言的邏輯形式與真理的問題。

讓我們舉一個例子來說明弗列格的脈絡原則。毫無疑問地，「 $2+2=4$ 」為真。假設在對該語句的邏輯分析中³⁵，我們發現，”2”這個詞是一個單稱詞（singular term）³⁶，而它對該語句的真值條件所作出的貢獻，則在於指涉一定的事物，也就是2這個東西；那麼，根據弗列格的脈絡原則，我們便應該合理地

³⁴ 詳見弗列格（1884: p. x）。

³⁵ 語句的邏輯分析如何進行？這部分得看我們對它們的意義的理解，而後者的功夫往往是哲學論證的功夫。一個例子是羅素的確定描述詞理論。該理論將包含有描述詞的句子都分析為複雜的量化語句（詳見第三章），因而該分析顯示出：確定描述詞的功能並不在於指涉事物。但這種分析的結果並不是沒有爭議的。

如何確定一個語詞是否是個單稱詞？是否是個指涉特殊事物的詞？一般而言，我們有語法和推論兩個標準。如果一個詞A能夠出現在單數句的主詞位置，而且它允許我們從「...A...」這樣的語句推論出「有一個東西x是這樣的...x...」，那麼，我們就可以說它是單稱詞。但這樣的標準同樣並非沒有爭議（詳見Szabo 2003）。

³⁶ 單稱詞是指稱一個個別事物的詞。一般而言，專有名詞、確定描述詞（definite description，如「法國的現任總統」、「馬英九的太太」等等）、指示詞（demonstrative，如「這個」、「那個」等等）、索引詞（indexical，如「妳」、「我」、「他」等等）都是單稱詞。

結論說：有2這種東西。

讀者們應該注意的是，弗列格的脈絡原則告訴我們的事情是哪些，而它沒有告訴我們的事情又是哪些。簡單的說，該原則告訴我們的是：如果在對語句作過邏輯分析之後，我們發現部分語詞的功能在於指涉，而該語句又為真，那麼，該語句中指涉的語詞便指涉一定的存在物。但該原則沒有告訴我們的是：語句的邏輯分析應該如何進行？而一個語詞是否指涉某個東西這件事，又該如何決定？這兩件事在哲學上都是具有爭議性的³⁷。

弗列格的脈絡原則與蒯因的本體論承認標準，無疑有一些相似的地方。但當蒯因認為只有拘束個體變數才是一個語句中真正用來指涉事物的詞時，弗列格的原則本身對於到底哪些詞（在一個語句中）才指涉這件事，則沒有說些什麼。不過，事實上，弗列格本人認為，（語句中的）名詞、述詞和語句本身都具有一定的指涉功能：名詞指涉對象、述詞指涉概念或性質、而語句則指涉真假值。雖然當代的哲學家多半不再接受弗列格「述詞指稱概念」或「語句指涉真假值」的說法，但大多數仍然認為：「脈絡原則」是一個直覺上可以接受的原則。

由於形上學與語言的這些親密關係，讀者們將會發現，語意的分析或語言邏輯結構的分析，在本書當中佔有相當的重要性。

形上學與認識論：

哲學中另一個與形上學有著親密關係的學門是認識論（epistemology）或知識論（theory of knowledge）。傳統上，認識論是討論知識要素、認識方法、以及知識是否可能等等問題的一門學問，但最近則有涵蓋了研究概念架構、甚至一般性的認知科學議題的傾向。無論如何，知識論仍然是與形上學非常不同的兩個學門。但這並不是說兩者是無關的。

知識論的一個核心議題——知識要素的問題——涉及了某個形上學家關心的問題。傳統上，知識被認為是「證成的真信念」，但「真理是什麼？」則是一個形上學的問題（儘管它也是一個知識論者經常討論的問題）。真理是一個（關係）性質嗎？如果是，它是一個什麼樣的性質呢？是符應於客觀的事實呢？還是容貫於一定的信念系統呢？還是只是對某個目的來說有用而已？這些都是嚴肅的形上學家會去認真思考的問題。而如果史陶生是對的，那麼，唯一恰當的形上學研究將會是去研究我們如何思考這個世界的概念架構，而這似乎將模糊了認識論與形上學之間的界線。但就算史陶生是錯的，仍然有些哲學家相信，所謂的「世界」，也就是不同的概念架構下所「建立」起來的事物；對於這些

³⁷ 一般的看法是以文法及推論關係來決定一個語詞是否指涉。如果一個語詞，在經過邏輯分析以後，被發覺是句子當中真正的主詞，那麼，該詞指涉。或者，如果該詞所在的位置可以被量入（quantified in）的話，則該詞也指涉。

哲學家來說，認識論與形上學之間的界線依然是模糊的。

不僅認識論的研究涉及了一些形上學的問題，在某種程度上，認識論上的常識性看法也規範了形上學的研究。首先，「這個世界究竟是什麼樣子？」這個問題，似乎不可能不透過研究我們對它的認知而獲得解答。其次，我們不僅對這個世界有著一定的信念，對於許多這樣的信念來說，我們還相信我們知道它們為真，也知道我們之所以知道它們為真的可能管道有哪一些。而如果一個形上學研究的結果是：我們其實並不知道那一些我們相信我們知道的事情，或者我們其實可以知道一些我們知識管道所不允許知道的事情，那麼，這樣的形上學看法多半會被款待以懷疑的眼光。

當然，這並不是說，形上學只與知識論以及語言哲學有關而已。我們在稍早已經看到過，形上學幾乎與每個哲學的領域都有關。只是，形上學與其它哲學領域的關係不如前者與知識論以及語言哲學的關係來得密切罷了。

本書的規劃：

本書除了這一章導論以外，其餘共分成八章。在第二章至第五章這四章當中，我所討論的，乃是在本章一開始時所提到的「特殊形上學」當中的一些重要議題。我在第二章中所討論的問題，乃是有關於模態性的哲學討論中最重要形上學問題之一：是否存在著可能世界或可能事物這一類的東西？如果存在著這一類的事物的話，它們的本質究竟為何？我在第三章中所討論的問題，乃是當代語言哲學中的一個相當重要的形上學問題：是否有不存在的事物、甚至不可能存在的事物？我們要如何理解有關於它們的談論？特別是有關於故事的談論？我在第四章中所討論的問題，乃是當代倫理學中一個重要的形上學問題：我們是否擁有、或是否可能擁有自由意志下的行動？而我在第五章中所討論的問題，則是當代語言哲學中另一個重要的形上學問題：真理是否是一個性質？如果是的話，它又是種什麼樣的性質？這個部分的討論，主要在例舉說明形上學在各個哲學學門討論中的重要性，同時也例舉說明：對於形上學問題的討論，往往涉及了專業的哲學學門背景。

在第六至第九這四章當中，我所討論的，乃是所謂「一般形上學」當中的一些重要議題。我在第六章當中所討論的問題，乃是一些有關於「等同」這個關係的問題：這些包括跨世界的等同、跨時間的等同、以及個人的等等。我在第七和第八章當中所討論的問題，則是一般形上學裡的第二層範疇：具體的事物與抽象的事物這兩個範疇之間的區分、以及共相與殊相這兩個範疇之間的區分：這些區分是一個良好的區分嗎？承認抽象事物或共相這種範疇的看法，是否擁有好的理由作為其支持？我在第九章當中所討論的問題，則是這個世界本身的問題：這個世界當中的事物是否是獨立存在於心靈之外的事物？還是它們只是我們人類的概念架構或心靈的建構物而已？第六至第九這四章，共同形成了當代一般形上學討論中的一個重要代表部分。

但上述這些討論的問題並未窮盡所有被當代的形上學所討論的問題。基於篇幅與技術性的限制，我在本書中避開了有關於時間、空間、因果、數目等專技性的特殊形上學問題，也避開了有關於實體、事件、事態等一般形上學中的艱深問題。我對有興趣於這些問題的讀者們表示抱歉，並希望將來能夠還有機會，另外再撰寫一本有關於這些本書中遺漏的問題的形上學書籍。

爲了方便讀者們查閱，我在這本書的每一章之後，都附上了該章重要的詞彙摘要。在本書的參考書目中，我則僅條列了我在寫作本書時所引用過的文章、書籍、以及網路資料，該參考書目並不想包含所有的重要形上學文獻。

本章重要詞彙摘要：

- 形上學（Metaphysics）：研究一切事物所屬的基本範疇、根本特性、範疇與範疇之間的關係、以及該研究本身所使用的基本概念的一門學問。
- 本體論（Ontology）：研究一切事物所屬的基本範疇、根本特性，以及範疇與範疇之間關係的一門學問。
- 描述性的形上學（descriptive metaphysics）：相對於修正性的形上學（revisionary metaphysics），前者旨在描述我們思考這個世界時所使用的最一般性的認知結構或概念架構，後者則往往修改我們的概念架構，企圖達到一個更好的架構。
- 蒯因（Quine）的本體論承認標準（criterion of ontological commitment）：存在就是作為拘束變數的值。或者說，只有被存在量化詞“($\exists x$)”拘束的變數才是一個語言中真正用來指涉事物的工具。
- 沒有等同，就沒有元目（no entity without identity）：蒯因的另一個名言，其意思是：如果我們不能夠提出某類事物的等同標準的話，我們就不應該去接受該類事物的存在。
- 排除論（eliminativism）：對X類事物的排除論是這樣的一個立場：它認為所有看似指涉X的詞其實都不指設任何東西，因而包含了這些詞的簡單語句事實上都是假的、或沒有真假值。
- 表達論（expressivism）：對X類事物的表達論是這樣的一個立場：它認為所有涉及X的語句都沒有真假，它們只是被用來抒發一定的情感、或表達一定的態度等等。
- 改寫（paraphrase）：說明一個語句被使用時的「真正」意思。改寫策略有兩種，一種是語意的（semantic）改寫，另一種則是語用的（pragmatic）改寫。
- 化約（reduction）：就是「等同」的意思。將X類的事物在本體論上化約爲Y類的事物，也就是將X類的事物等同於Y類的事物。
- 取代（replacement）：企圖去顯示說：X類事物所具有的功能或所扮演的角色，Y類的事物也同樣具有或可以扮演。
- 奧坎剃刀（Ockam's Razor）原則：不要去假設在解釋上不必要的東西存

在。

- 弗列格的脈絡原則（The context principle）：一個字單獨沒有意義，只有在句子的脈絡中才具有意義。

第二章 模態性與可能世界

真理的不同模式以及各種不同的模態：

一個真理為真的模式 (mode) 有兩種：它可以是必然地為真或偶然地為真；或者說，所有為真的命題³⁸可以區分成兩種：不可能為假的真命題、以及可能為假的真命題。前者通常被稱為「必然為真的命題」(necessarily true propositions)，而後者則通常被稱為「偶然為真的命題」(contingently true propositions)。同樣地，一個假理為假的模式也有兩種：它可以是必然地為假或偶然地為假；或者說，所有為假的命題也可以分成兩種：不可能為真的假命題、以及可能為真的假命題。前者通常被稱為「必然為假的命題」，而後者則通常被稱為「偶然為假的命題」。(偶然為真及偶然為假的命題合起來又被稱為「偶然命題」，而必然為真及必然為假的命題合起來又被稱為「必然命題」。)舉例來說：像「 $E=mc^2$ 」(或「 $E\neq mc^2$ 」)、以及「王文方是一位教師」(或「王文方不是一位教師」)這樣的語句所表達的命題，雖然實際上為真(或假)，但它們卻不是無論這個世界變得如何都會為真(或假)的命題：假如這個世界的自然律改變了，而且假如我在四十歲的時候選擇了不同的職業，那麼，這兩個實際上為真(或假)的命題就會變成是假(或真)的命題。因此，它們都只是偶然為真(或假)的命題。但像「所有的王老五都是單身漢」(或「有些王老五不是單身漢」)、以及任何數學中為真(或假)的語句所表達的命題，不但實際上為真(或假)，而且不管這個世界變得怎麼樣，它們仍然會繼續為真(或假)³⁹。因此，它們都是必然為真(或假)的命題。在哲學中，凡是用來述說真(假)理模式的詞，都被稱作是「模態詞」(modal term)。模態詞的基本特性是：它們的意義都涉及到可能發生的情形。「必然」及「偶然」因此是兩個重要的模態詞。其它重要的模態詞還有：「依附」(supervenience)⁴⁰、「傾向性語詞」(dispositional terms)，如「易碎的」、以及虛擬條件句(subjunctive conditional)中的連接詞「假如...則...」等等，我將在本章的最後一部分中討論最後這兩個詞。

³⁸ 我在本章之所以選擇命題作為真理的承載者，只是為了敘述上的方便，而非顯示我對於「命題」這種東西、或真理承載者的立場。有關於這些問題，詳見本書第五章中相關的討論。

³⁹ 讀者可能會抗議說：假如這些語句中的某些語詞改變了意義——舉例來說，假如「王老五」的意義變成了「結過婚的男人」，那麼，它們的真假就會不同了。但是，當語詞的意義改變時，包含了它們在其中的語句所表達的命題，就會不同於實際上所表達的命題；所以，嚴格地說起來，原來的命題並沒有因為語意的改變而改變真假。

⁴⁰ 「依附」是一個哲學的專門術語，它通常指的是兩類現象、或兩類性質之間的某種親密關係。有些心靈哲學家主張心靈現象依附於物理現象之上，而他們的意思是：如果沒有某種的物理現象，也就不會有相關的心理現象；因而，如果兩個人的物理現象完全一樣，那麼，他們的心理現象也就會完全一樣。類似地，有些倫理學家主張倫理性質依附在自然性質之上，而他們的意思是：如果沒有某種的自然性質，也就不會有相關的倫理性質；因而，如果兩個世界的自然特性完全一樣，那麼，它們的倫理特性也就會完全一樣。乍看之下，「依附」這個詞並不像是一個模態詞。不過，由於上述斜線的「如果...那麼...」其實帶著很強的「形上學必然性」意涵，因而「依附」的概念仍然被當作是一個模態概念。但由於這個概念涉及了一些複雜且專技的問題，所以我將不會在本書中討論它。

基於邏輯討論上的便利性，當代哲學家所關注的模態詞並不是「必然」及「偶然」這兩個模態詞，而是「必然」及「可能」。一個命題是可能的（possible），若且唯若，它有可能為真，或者，它在某個可能的情形下為真。由於循環的關係，這個對於「可能性」的說明看起來似乎沒有多大的價值，但它容易使我們理解哪一類命題算是可能的命題：必然為真的命題、偶然為真的命題、以及偶然為假的命題都有可能為真，因此它們都是可能的命題；只有必然為假的命題才是不可能為真的命題，所以它們又被稱作是「不可能的」（impossible）命題。如果我們想要一個不循環的定義，我們可以利用「必然」去定義「可能」：一個命題是可能的命題，若且唯若，它不是必然為假的命題。事實上，利用「必然性」這個概念，我們不止可以定義「可能性」，還可以進一步定義「偶然性」與「不可能性」。偶然為真的命題是實際上為真、但不必然為真的命題；偶然為假的命題則是實際上為假、但不必然為假的命題；而不可能的命題則是其否定必然為真的命題。不過，如果我們從「可能性」或「偶然性」這兩個概念當中的任何一個出發，我們同樣可以定義其它的模態詞⁴¹。所以，理論上來說，我們只需要關注於一個模態詞就可以了。但為了以下討論上的方便起見，我將繼續使用「必然」及「可能」這兩個模態詞。

「可能」（或「不可能」、或「必然」等等）是語用上非常歧義的詞；每次當我們使用這些詞的時候，我們藉著它們所要表達的意思究竟是什麼，往往得靠脈絡才能決定。當我們說某件事、或某個命題是「（不）可能」的時候，有時候我們指的是「邏輯上（不）可能」，有時候我們指的是「認知上（不）可能」，有時候我們指的是「物理上（不）可能」，有時候我們指的是「科技上（不）可能」，有時候我們甚至指的是某種我們這裡沒有列出的（不）可能。這些不同的（不）可能性之間的差別大致是這樣的：邏輯上（不）可能的命題是不牴觸（或抵觸了）邏輯規則或邏輯字詞意義的命題，認知上（不）可能的命題是不牴觸（或抵觸了）我們已知事項的命題，物理上（不）可能的命題是不牴觸（或抵觸了）這個世界的物理法則的命題，而科技上（不）可能的命題則是不牴觸（抵觸了）現行科技水準的命題。舉例來說，當我說「我不可能在下一小時抵達倫敦，但卻可能抵達台中」時，我所指的可能性通常是科技上的可能性；當我說「給定這個世界的物理規律，一個人不可能在下一小時抵達天鵝座，但卻可能抵達倫敦」時，我所指的可能性通常是物理上可能性；當我說「假如這個世界的物理規律改變的話，那麼，一個人將有可能在下一小時

⁴¹ 如果我們選擇「可能」作為最基本的概念，我們可以定義其它的模態詞如下：一個命題是必然為真的命題，若且唯若，它的否定不是可能的命題；一個命題是偶然為真（假）的命題，若且唯若，它是一個可能的、而且實際上為真（假）的命題；一個命題是不可能的命題，若且唯若，它不是一個可能的命題。而如果我們選擇「偶然」作為最基本的概念，我們則可以定義其它的模態詞如下：一個命題是必然為真的命題，若且唯若，它的否定實際上為假但卻不偶然為假；一個命題是可能的命題，若且唯若，它或者是一個偶然的命題，或者它的否定實際上為假但卻不偶然為假；而一個命題是不可能的命題，若且唯若，它不是一個偶然的命題，而且它的否定實際上為真但卻不偶然為真。

抵達天鵝座，但卻不可能同時抵達天鵝座而又未抵達天鵝座」時，我所指的可能性通常是邏輯上的可能性；而當我指著一個人說：「那個人不可能是愛因斯坦，因為，就我所知，愛因斯坦早就死了」時，我所指的不可能性通常是認知上的不可能性。雖然可能性有許多不同的種類，但哲學家真正關心的是所謂的「形上學上的可能性」。一個形上學上可能的命題可以被一般性地理解為不牴觸形上學原則的命題。但哪些原則算是形上學的原則，則往往是有爭議的。要了要瞭解哪些命題是形上學上可能的命題，我們可以反方向地問：哪些命題會是形上學上不可能的命題。一般來說，牴觸邏輯規則或邏輯字詞意義的命題、以及語意上自相矛盾的命題都是形上學上不可能的命題。比方來說，「有些男人不是男人」這個邏輯上為假的語句，以及「有些單身漢是已婚的男人」這個語意上自相矛盾的語句，都表達了一些形上學上不可能的命題。至於是不是還有其它種形上學上不可能的命題？（比方來說，「有些有顏色的東西沒有面積或體積」、「王文方是一隻青蛙」、「水不是 H_2O 」、「有一些既全部是藍色的、又全部是綠色的東西」等等，是不是也表達了一些形上學上不可能的命題呢？）則是哲學家們討論與爭論的焦點。在以下討論中，當我使用「可能」或「必然」這兩個詞的時候，我的意思一律指的是「形上學上的可能」和「形上學上的必然」。

兩種對模態性質的歸屬：

在前一節中，我們說到：某個命題是可能為真的命題、必然為真的命題、或必然為假的命題等等；但在日常生活中，我們除了會將這些模態特性歸屬給一個命題之外，還會將它們直接歸屬給個體；我們可以談論某個或某些個體，並且說它或它們是這樣的：它或它們有可能是、或必然是、或不可能如此如此、這般這般。因而，歸屬模態特性的語句，可以依據這些模態特性被歸屬的對象而區分為兩類：歸屬模態特性給命題的語句、和歸屬模態特性給個體的語句。我們稱前者為「命題性的模態」（*de dicto modality*）語句，而稱後者為「事物性的模態」（*de re modality*）語句。這兩者之間的區別可以用下面這兩個例子來加以說明：

- (1) 必然地，行星的數目大於七。
- (2) 行星的數目是這樣的，它必然大於七。

(1) 中的必然性所歸屬的對象是「行星的數目大於七」這個語句所表達的描述性命題；該語句說的是：不論在何種可能的情形下，「行星的數目大於七」所表達的命題都為真。由於我們可以不矛盾地假設行星的數目只有七個、或六個、或更少，因此，在某些可能的情形中，「行星的數目大於七」所表達的命題為假；所以，(1) 這個命題性的模態語句也為假。自另一方面來說，(2) 中的必然性所歸屬的對象的是「行星的數目」這個詞所挑出來的東西，也就是九這個數目。該語句實際上說的是：行星的數目，也就是九這個數目，必然地

大於七這個數目。如果我們像大多數的哲學家 and 數學家一樣，相信所有的數學真理都是必然的真理，那麼，上述（2）這個事物性的模態語句便為真：九的確必然大於七。

如何檢測一個歸屬模態特性的語句究竟是一個事物性的模態語句呢？還是一個命題性的模態語句呢？蒯因（1953）曾經提議過一個區分事物性語句和命題性語句的標準^{42,43}。根據該標準，如果一個語句不違反替換原則（**substitution principle**），那麼，該語句便是個事物性的語句；否則的話，它便是個命題性的語句。所謂「替換原則」指的是這樣的一個原則：

（SP）如果該語句包含了某單稱詞 *t*，而且如果我們使用任何一個與 *t* 具有相同指涉的詞 *t'* 去取代該語句當中出現的 *t*，那麼，這樣的作法將不會改變該語句的真假值。

比方來說，如果我們的語句是「王文方這個人是這樣的：他有可能是一個男人」這個為真的語句，那麼，不論你使用哪一個與「王文方」具有相同指涉的詞——「毛六」（作者的外號）、「中正大學哲學系中那一個服了廿五年兵役的老師」等等——去取代它在該語句中的出現，其結果都還是一個為真的語句。因此，根據這個標準，「王文方這個人是這樣的：他有可能是一個男人」這個語句是一個事物性的模態語句。同樣地，不論你使用哪一個與「行星的數目」具有相同指涉的詞——「九」、「9」、「中正大學哲學系在 2005 年 9 月時教師的數目」等等——去取代它在（2）中的出現，其結果也都還是一個真的語句。因此，根據同樣的標準，（2）也是一個事物性的模態語句。但如果你使用「九」這個字去取代「行星的數目」在（1）當中的出現，那麼，這樣作的結果將會形成一個新的真語句：「必然地，九大於七」。由於原來的語句（1）為假，因此，（1）違反了替代性原則；因而，根據這個標準，它是一個命題性的模態語句。

在當代形式化的模態語言中，邏輯學家們通常使用語法的標準去區分命題性的模態語句和事物性的模態語句。根據這個語法上的區分，事物性的模態語句是其模態詞的範圍內有自由變元出現的語句，而命題性的模態語句則是其模態詞的範圍內沒有自由變元出現的語句⁴⁴。舉例來說，前述的（1）和（2）在

⁴² 當代的邏輯學家以及哲學家則將以下的這個檢測方法當作是區分外延性脈絡（**extensional context**）與內涵性脈絡（**intensional context**）的一個標準：不違反替代性原則的語句脈絡是外延的語句脈絡，違反替代性原則的語句脈絡則是內涵性的語句脈絡。

⁴³ 事實上，蒯因提供了兩個標準：是否違反替代性原則，以及是否可加以量限（**quantifiability**）這兩個標準。根據後一個標準，如果我們將一個語句中出現的單稱詞以變數加以替換、並且在整個語句之前加上存在量化詞，而如果這樣形成的新語句將會是一個有意義的語句的話，那麼，它就是一個事物性的語句；而如果這樣作之後，這樣形成的新語句會是一個沒有意義的語句的話，那麼，它就不是一個事物性的語句。但蒯因假設，量入任何的模態脈絡都是沒有意義的，而這與當代大部分的哲學家或邏輯學家的看法都不同，所以我不在此加以討論。

⁴⁴ 如果模態詞的範圍中只有個體常元而沒有個體變元，這樣的語句將被算作是事物性的模態語句。

形式化的模態語言中的表示法分別是（ $\square(\exists^1x)$ 」讀作「存在著一個獨一無二的 x 是這樣的：」）：

（1'） $\square(\exists^1x)(x \text{ 是行星的數目 } \& x \text{ 大於七})$ 。

（2'） $(\exists^1x)(x \text{ 是行星的數目 } \& \square x \text{ 大於七})$ 。

（1'）中模態詞 \square 」（讀成：「必然地」）的範圍內並不含有任何自由變元的出現，因此是一個命題性的模態語句。相對地來說，（2'）中模態詞 \square 」範圍內則包含了一個自由出現的變元 x ，因此是一個事物性的模態語句。不過，由於形式語言並不是本書的重點，所以我們只在此簡略提及。

模態概念的重要性：

模態概念之所以在當代哲學中受到特別的重視，主要有幾個理由⁴⁵。首先，邏輯上重要的概念，如「蘊涵」（implication）⁴⁶、「語意一致性」（semantic consistency）⁴⁷、「有效性」（validity）⁴⁸等等，都是一些模態的概念；因而，缺乏了對一般性的模態概念的精確理解，我們也就無法正確地掌握住語句之間的邏輯關聯。甚者，許多「好的」或有效的推論本身涉及了一些模態的概念，（舉例來說，直覺上，從「必然地， P 」或「事實上 P 」我們可以推論出「可能的， P 」，但反之則不然），而邏輯學家們的工作則在於有系統地去整理這些有效的推論。但再一次地，如果我們缺乏了對模態概念的精確理解，這樣的系統化工作勢必不可能完成。事實上，廿世紀初期開始發展的模態邏輯，已經被當代的哲學家、邏輯學家、語言學家、以及電腦學家共同認為是當代最重要的邏輯發展之一，而這一個發展的基礎，就在於對一些模態詞的精確分析之上。

其次，從許多哲學家的角度來看，哲學主張之所以異於其它科學（數學除外）主張的地方在於：前者著重於概念分析，因此大多數其中的主張都或者是必然為真、或者是必然為假的主張；而後者則著重於經驗性的研究，因此大多數科學研究的成果最多都只能是偶然為真、或偶然為假的主張⁴⁹。哲學家的這

句呢？還是命題性的模態語句呢？在本書中，我們將這類的語句也都當作是事物性的語句。讀者們應該注意的是，當代邏輯學家的這個文法標準與前述蒯因的標準未必完全一致，但為了本書的目的，我們不必進入這個細節。

⁴⁵ 當然，也有一些哲學家—例如蒯因—認為，模態概念是不清楚的、甚至在某種程度上沒有意義的概念，因而哲學家最好避免去使用它們。但蒯因的這個看法，在當代並未獲得太多的重視。

⁴⁶ 邏輯上來說，命題 A 蘊涵命題 B ，若且唯若，不可能 A 為真 B 卻為假（或必然地，如果 A 為真則 B 為真）。

⁴⁷ 一個命題的集合在語意上是一致的，若且唯若，該集合中的命題皆為真這件事，是有可能的。

⁴⁸ 一個論證是有效的，若且唯若，其前提都為真而結論卻為假這件事，是不可能的。

⁴⁹ 但如果克里普齊（1980）和帕特南（1975）是對的話，那麼，有關於「 $A=B$ 」的經驗發現、和有關於自然類的「隱藏機制」（hidden mechanism）的科學研究，也都能夠告訴我們一些必然的真理。

類宣稱如果要有任何好的理由根據的話，這些根據當然得奠基在對於模態概念的精確分析之上。

第三，「必然性」這個形上學的概念與認識論中所謂的「先驗性」（*a priori*）⁵⁰概念、以及語言哲學中的「分析性」（*analyticity*）⁵¹概念，都有著為極度密切的關係。十七世紀至十九世紀之間，哲學家多半假設先驗的命題也都是必然的命題，而廿世紀初期的邏輯實證論者則認為，這三個概念之間有著共同的外延。但 1970 年代之後，哲學家們開始有了不同於上述這些人的看法；直至今日，這三者之間的關係仍然是形上學與語言哲學中最重要的議題之一。

最後，也是對於本書來說最重要的，將模態特性歸屬給命題或事物的作法，是我們常識作法的一個部份；我們認為有些事情或事物是必然如此或不可能不如此，而有些事情或事物則只是偶然或可能如此而已。但對這些歸屬的初步分析（詳見以下萊布尼茲的分析）似乎顯示出：除了現實世界以外，我們還相信有其它的可能世界、或可能的情形存在著。哲學家們普遍相信，對於這些模態詞的進一步分析，將有助於瞭解我們常識的看法當中究竟承認了一些什麼樣的事物。

對模態詞的初步分析：

有關於模態性的一個主要問題是：是不是所有的模態詞都可以使用非模態詞來化約地加以定義。我們之前已經看到過，模態詞之間可以互相地加以定義，但我們現在的問題是：它們是不是還可以進一步使用非模態性的語詞來加以定義或分析？⁵²主張所有的模態詞都可以使用非模態詞來加以定義的哲學家，我們稱之為「模態化約論者」（*modal reductionist*），而主張至少有些模態詞是無法用非模態詞來加以定義的哲學家，我們則稱之為「模態初基論者」（*modal primitivist*）或「模態論者」（*modalist*）。除了上述這兩種哲學家之外，還有一些哲學家主張根本就沒有模態性這種特性：有關於它們的陳述都或者為假、或者沒有真假、或者沒有意義。最後這類的哲學家有時又被稱作是「模態排除論者」（*modal eliminativist*; 如 Field 1989, Blackburn 1993），但基

⁵⁰ 一個命題是先驗的命題，若且唯若，它的真假可以不透過經驗而加以得知。與此相對的是後驗的（*a posteriori*）命題，也就是必須透過經驗才能得知其真假的命題。

⁵¹ 一個命題是分析性的命題，若且唯若，它的真或假是概念分析上可以決定的事情。與此相對的是綜合的（*synthetic*）命題，也就是其真假是由這個世界的實際狀況來加以決定的事情。

⁵² 哲學家們為什麼想要去化約模態詞？一部分的理由是形上學的，另一部分的理由則是認識論的。形上學家們一般都接受奧坎剃刀的工作性假設，認為最簡單的理論也就是最好的理論。因此，只要化約可以成功，形上學家們通常會毫不猶豫地進行化約的工作。就認識論上來說，我們是如何認識有關於模態性的真理這件事，是一件極為令人困惑的事情。畢竟，乍看之下，大部分有關於模態的真理都是有關於非事實的、可能情形的真理，而實際的世界所顯示給我們的只是事實性的、非模態性的真理。因此，有關模態真理知識來源必須有個說明。更何況，大部分的哲學家相信，我們對模態真理的知識是先驗的，這種先驗知識是如何可能這件事，更是需要一個說明。化約論者通常企圖將模態語句化約到一些在認識上沒問題的語句上去。

於篇幅和重要性的理由，我將不會在這一章中討論模態排除論者的看法⁵³。

最常見的一也是乍見之下最可信的一對模態詞初步化約的方式，是利用所謂的「可能世界」這個概念。一個可能世界也就是這個世界的任何一種完整的可能情形或方式（a complete way that the actual world might have been）。由於現實世界本身或現實世界的實際情形也是它自己的一個完整的可能情形，所以現實世界也是一個可能世界。其它不是現實世界的可能世界則通常稱為「僅僅可能的世界」（merely possible world）。用「可能世界」這個概念去化約模態詞的想法最早來自於萊布尼茲，根據萊布尼茲，有關於命題性模態的分析是這樣的⁵⁴：

(DM₁) 一個命題 ϕ 是必然為真的命題，若且唯若， ϕ 在所有的可能世界 w 中都為真。

(DM₂) 一個命題 ϕ 是可能為真的命題，若且唯若， ϕ 至少在一個可能世界 w 中為真。

而有關於事物性模態的分析則是這樣的：

(RM₁) a 必然是一個 F ，若且唯若， a 在所有它存在的可能世界 w 中都是 F 。

(RM₂) a 可能是一個 F ，若且唯若， a 至少在一個它存在的可能世界 w 中是 F 。

這樣的分析方式基本上是將「必然」當作是全稱量化詞、將它當成是涉及了「所有的」可能世界，而將「可能」當作是存在量化詞、將它當成是涉及了「至少一個」可能世界。

我們可以很容易看出，為什麼這樣的分析會涉及到形上學（以及知識論）的問題。常識上來說，我們相信「有藍色的天鵝」這件事至少是可能的（儘管事實上沒有）。而根據 (DM₂) 這個分析，這意味著「有藍色的天鵝」這個語句所表達的命題在至少一個可能的世界當中為真；換句話說，至少「有」一個可能世界是這樣的：其中存在著藍色的天鵝。因此，承認藍色天鵝的可能性等於是去承認說：「有些」可能世界當中「有」藍色的天鵝。而根據我們在第一章中所提到的「本體論承認標準」，這等於是在承認說：存在著可能的世界和可能的藍天鵝這樣的東西。同樣地，我們也都相信陳水扁有可能在 2004 年總統大選時落選（儘管事實上他當選了）。而根據這個分析，這意味著陳水扁在至

⁵³ 另外一個劃分這些哲學家的方法，是將它們區分為「真實論者」（actualist）與「可能論者」（possiblist）；前者主張只有實際的事物才存在，後者則主張：除了實際的事物之外，還存在著一些可能的事物。

⁵⁴ 以下這兩個分析是對於形上學的必然性和可能性的分析；但其它種類的模態性也可以依類似的方式來加以分析。舉例來說，我們可以說：一個命題 ϕ 是物理上必然為真的命題，若且唯若， ϕ 在所有與我們有著相同物理定律的可能世界 w 中都為真。一個命題 ϕ 是科技上必然為真的命題，若且唯若， ϕ 在所有與我們有著相同科技水準的可能世界 w 中都為真等等。

少一個可能的世界當中落選了，而這個可能世界當然不是我們實際的世界；換句話說，至少「有」一個可能世界是這樣的：陳水扁在其中 2004 年的總統大選時落選了。而同樣根據我們在第一章中所提到的「本體論承認標準」來看，這蘊涵說：存在著一個不同於現實世界的可能世界存在著。因而，如果上述的分析是正確的話，那麼，除了實際的世界和真實的事物以外，我們似乎還承認有其它的可能世界和可能的事物。但這些僅僅可能的事物是一些什麼樣的事物呢？我們又是如何認知到任何有關於它們的真理呢？相信這些可能事物的存在是不是太過於違反了我們的常識呢？在探討這些問題之前，讓我很快地指出一件事：上述（DM）和（RM）的化約並不是完全的化約。因為，「可能」這個模態詞仍然出現在「若且唯若」的右方，而可能世界究竟是什麼東西也沒有進一步的說明。大多數主張化約論的哲學家都企圖更進一步用非模態的語詞來說明什麼是僅僅可能的事物；他們相信，這個進一步的化約將能夠顯示出我們常識所承認的事物究竟是什麼。

但僅僅可能的世界是些什麼樣的事物？光說它們是「任何一個這個現實世界的完整的*可能情形*」顯然是不夠的，我們還得進一步地排除在其中出現的模態詞。對於可能世界究竟是什麼的說明主要有兩種：一種是將它們當作是具體的東西，另一種則是將它們當作是抽象的東西⁵⁵。前者我們可以稱之為有關於可能世界的「具體論」（concretism）或「模態實在論」（modal realism）⁵⁶，而後者則可以稱之為有關於可能世界的「抽象論」（abstractionism）。

路易士的模態實在論：

模態實在論的主要提倡者是路易士。根據路易士（1968, 1973, 1986），一個可能世界，包括現實世界，也就是一個「由具有時空關聯的一切事物所形成的整體（mereological sum）⁵⁷」。現實世界是由所有與我們有著時空關聯的事物所形成的整體，其中的任何兩個東西都有一定的時空關聯（不管它們在時間上或空間上有多麼遙遠）；但除了現實世界之外，還有許多其它這樣的「整體」、或世界存在著，其中，任何一個世界中的任何兩個部分也都有著一定的時空關聯（同樣不管它們在時間上或空間上有多麼遙遠）。然而，雖然任何一個世界中的任何兩個部分都有一定的時空關聯存在，任何兩個不同的世界之

⁵⁵ 將可能世界當作是具體事物的哲學家主要是路易士，但路易士（1986）對稱呼它們為「具體的」事物這件事，其實是有所保留的。（主要是因為路易士認為：具體的一詞有許多不同的意義。）

⁵⁶ 「模態實在論」這個詞，是路易士最早用來稱呼自己理論的一個詞。福布（Forbes 198?）又稱模態實在論為「模態絕對實在論」（modal absolute realism），而稱抽象論為「模態化約實在論」（modal reductive realism）。這些不同的稱呼非常容易讓人混淆，讀者們在閱讀其它相關文獻時應該要非常小心。

⁵⁷ 整體是與部分相對的東西。一個整體可能具有許多部分，而一個事物的各個部分則形成一個整體。整體的概念必須與集合的概念區分開來：具體的部分所形成的整體仍然是一個具體的事物，但它的各個部分所形成的集合則是一個抽象的事物。有關於抽象與具體的分別，詳見本書第 一 章的說明。

間、以及任何兩個存在於不同世界中的事物之間，則是在時空上完全隔離的。（否則的話，它們就會是同一個世界當中的兩個部分。）根據路易士，「現實世界」（the actual world）一詞其實是一個索引詞（indexical term）：就像「我」這樣的索引詞總是指涉著說話者一樣，「現實世界」一詞總是指涉著說話者所處的那一個世界。因此，對於每一個世界中的「居民」來說，它所處的世界都是「現實的世界」，而其它的世界則是「僅僅可能的世界」。以此而論，所有世界在本體論上都是平等的，並沒有哪一個在本體論上優先於哪一個的問題。同時，由於世界之間彼此是隔離的，而且由於一個具體的事物通常都是一個殊相，因此，一個具體的事物不可能存在於兩個不同的世界當中；跨世界的等同嚴格來說都是假的，而一個事物最多只在其它世界中擁有所謂的「副本」（counterpart）：如果世界 w_2 中的 y 在重要的方面相似於世界 w_1 中的 x ，並且 y 至少和 w_2 中其它的東西一樣地相似於 x ，那麼 y 就是 x 在 w_2 當中的一個副本。每一個事物都是它自己在其所處的世界中唯一的一個副本，而一個事物可能在其它某個世界中擁有一個或好幾個副本、但也有可能一個副本也沒有。路易士對「命題性可能」和「命題性必然」的分析，基本上符合於前述的語架（DM）⁵⁸，但由於沒有任何事物可以存在於不同的兩個世界中，因此他對「事物性可能」和「事物性必然」的分析只好透過「副本」的概念來加以進行：如果 x 在每個世界當中的每個副本都是 F ，那麼， x 就必然是 F ，或者說，【 x 是 F 】是 x 的一個本質性質（essential property）；而如果 x 至少在世界當中有一個副本是 F ，那麼， x 就可能是 F ；而如果 x 只在某些（而非全部）世界當中的有某些副本是 F ，那麼，【 x 是 F 】就是 x 的一個偶有性質（accidental property）。由於在說明什麼是可能世界的時候，路易士能夠完全避免使用模態詞，因此這樣的化約可以說是完全的化約。

對大部分的哲學家來說，路易士的化約論雖然是完全的化約，但它的代價是一個過度膨脹的本體論、和難以理解的認識論。許多哲學家認為，對於主張在這個世界之外還有許多具體世界存在的瘋狂哲學家來說，我們除了給他一個「白眼丸」（blank stare）之外，實在不能再說些什麼。而大多數的哲學家則假設，我們能夠認知的事物，一定是和我們有因果關聯的事物，因而是和我們有時空關聯的事物。而如果我們和其它可能的世界、以及可能的事物之間並沒有任何時空關聯的話，那麼，我們是如何可能知道有關於它們的任何事情呢？此外，有些哲學家還懷疑說，如果有關於陳水扁的可能性其實只是有關於某個他的副本的情況，那麼，為什麼陳水扁要去擔心他的任何可能性呢？為什麼他要去擔心他可能落選這件事呢？對於路易士來說，上述這些反對雖然有力，但卻不是不能夠回答的問題（詳見其 1986）。在仔細回答了這些問題、並且詳細地比較了其它理論之後，路易士相信，只有將可能事物當作是具體事物的理論，

⁵⁸ 更精準地說，在路易士的分析下，「若且唯若」右測的 ϕ 當中的任何量化詞都必須侷限在 w 當中的事物。

才會是能夠解釋我們日常模態直覺的最佳理論，而其它的想法則會導致相當大的困難。以下我們便來看看這些其它的理論。

有關於可能事物的抽象論：

有關於可能世界的抽象論者企圖用現實世界中真實、但抽象的事物，去解釋什麼是一個可能世界。他們當中有些人將一個可能世界等同於某個由許多語句所形成的集合（如 Jeffrey 1965），有些人將它等同於某個由許多命題所形成的集合（如 R. H. Adams 1974），有些人將它等同於現實世界的某一個性質（如 R. Stalnaker 1976），而有些人則將它等同於某一個事態（state-of-affairs）（如 A. Plantinga 1974）；另外，還有一些人則將它等同於真實事物的某個組合方式（Wittgenstein 1921, Carnap 1947, Cresswell 1972, Armstrong 1989）。要詳細說明每一個這裡的理論勢必不可能，我因而將只舉其中的一些作為代表。我們將會發覺，這些理論在形式上大致是相同的，而它們所遭遇的困難因而也類似。

路易士稱呼那些將可能世界等同於一些語句集合的想法為「語言的代用品理論」（linguistic ersatzism）。根據這個代用品理論，每一個僅僅可能的世界都只是一些語句的集合，而現實世界則不是。這個理論還可能進一步將一個僅僅可能的事物（如會飛的馬）等同於是一些開放語句（如「它是一匹馬」、「它會飛」等等）的集合。根據這個理論，前述萊布尼茲的分析基本上是正確的，但所謂「 ϕ 在可能世界 w 當中為真」的意思，也就是「 ϕ 這個語句屬於 w 這個集合」。因而，必然為真的語句是屬於每一個「世界」的語句，可能為真的語句是至少屬於一個「世界」的語句，而不可能為真的語句則不屬於任何的「世界」。類似地，如果「王文方是一個人」屬於每一個世界，那麼，【 x 是一個人】就是我的一個本質性質；而如果「王文方是一個男人」只屬於某一些世界，那麼，【 x 是一個男人】就只是我的一個偶有性質。

但這個理論的一個問題是：並不是每一個語句的集合都可以看作是一個可能的世界；否則的話，任何的矛盾語句都會至少屬於某個「世界」，因而可能為真，但這是荒唐的。因此，如果這個理論要可信的話，它至少得說明：哪一些語句的集合可以被看成是世界？而哪一些語句的集合則不能？而一個合理的想法似乎是這樣的：要成為一個可能的世界，一個語句的集合至少要描述出現實世界的一個「完整」情形，而且該描述要有可能為真。讓我們說一個語句的集合 S 為一個「極大的」（maximal）集合，若且唯若，對於任何語句" P "來說， S 或者包含" P "、或者包含它的否定。並且讓我們說一個語句的集合 S 為一個「一致的」（consistent）的集合，若且唯若，有可能該集合中的語句全部為真。藉著這兩個概念，語言的代用品論者或許可以說：一個可能的世界也就是任何一個極大的、一致的語句的集合。問題是：在這樣的定義中，「一致的」一詞仍然是藉由「可能」這樣的模態詞來加以定義，因而這樣的化約並不是完

全的化約。推廣地來說，抽象論者想要將可能世界等同於某類真實、但抽象的事物（如語句集、命題集、性質、事態）當中的一些份子。但問題是：並不是任何這類事物中的任何元素都可以被看作是一個可能世界（不完整及不一致的語句集、命題集、不可能被例化的性質、以及不可能取得的事態都不能夠被算作是一個可能世界）；因此，這個理論必須得說明：在這些類型的事物當中，哪一些元素可以，而哪一些元素卻不能被看作是一個可能的世界。麻煩在於，在這樣劃分的過程當中，抽象論者往往得訴諸於模態性質來作出想要的區分，因而這樣的化約會變得無法成功。有鑑於此，一些通常被歸類為化約論者的哲學家（如 Plantinga）乾脆宣稱有些模態詞不可能被化約，因而成了初基論者。

但似乎不是每一種的抽象論都會碰到上述的困難；將可能世界當作是一些真實事物組合方式⁵⁹的哲學家（如 Armstrong 1989），似乎就不需要去劃分可能的組合方式與不可能的組合方式。事情之所以如此，那是因為對於某些事物來說，它們的每一種組合方式都是可能的。舉例來講，阿姆斯壯（1989）便建議我們將這一個世界想像是由一些殊相和一些「基本的」共相所共同組成，而除了它們實際上的組成方式之外，任何一種它們的組成方式也都是可能的。不過，這個建議似乎並不可行；因為，我們常識的看法是：有些可能世界當中包含了比實際上的事物還要多的東西，而有些可能世界當中則包含了比實際上的事物還要少的東西；但在阿姆斯壯的理論中，我們要如何以實際事物的組合去組合出這些可能的情形呢？類似地，蒯因也曾經建議我們將一個可能世界等同為任何一個由一些時空點（space-time point）所形成的集合，或任何一個由一些四位實數序列所形成的集合（a set of quadruple of real numbers）。當我們將這樣的集合等同為可能世界時，我們無須區別哪些這樣的集合會是可能的世界，而哪些則不是；因為，任何一個這樣的集合 S 都可以看作是代表了一個這樣的 possible world：該世界中的時空點 $\langle t, p_1, p_2, p_3 \rangle$ 被物質所佔據，若且唯若， $\langle t, p_1, p_2, p_3 \rangle$ 屬於 S 這個集合。因此，我們無需去擔心如何劃分可能的集合和不可能的集合的問題。蒯因同時認為：必然為真的命題也就是在所有這樣的集合當中都為真的命題，而可能為真的命題則是至少在某些這樣的集合當中為真的命題。但蒯因這個想法的困難在於如何去說明：一個命題，比方說，「王文方是女人」這個語句所表達的命題，在某一個這樣的集合當中為真是什麼意思？該集合是一個由一些時空點或四位實數序列所形成的集合，其中並不包含這個命題、也不包含王文方這個人；因而，在假設上，該集合的作用在於用來「代表」某個可能的情形。但我們不能說：一個命題在這樣的一個集合中為真，若且唯若，該命題在該集合所代表的某種可能世界中為真；因為，這樣說會再度引進模態詞來。同樣地，我們也不能說：一個命題在一個集合當中為真，若且唯若，假如該集合所代表的情形是真實的情形，那麼，該命題就會為真；因為，這裡的虛擬條件句連接詞「假如...那麼...」仍然是一個模態詞。由此看

⁵⁹ 注意，事物的組成「方式」是抽象的事物，儘管組成的事物可能都是一些具體的事物。

來，抽象論者似乎無論如何都會碰到無法完全化約的困境。

除了無法完全化約模態詞的問題之外，抽象論還有一些基本上的困難。范恩（K. Fine 2003）質疑說：將可能世界「等同」於某種抽象事物的作法一定是不恰當的；因為，任何一個可能的世界都有可能是真實的世界，但沒有一個抽象的東西——語句集、命題集、性質、事態、組合方式等等——有可能是真實的世界。因為，實際的世界是具體的事物，但抽象的事物則不可能是具體的事物。基於相同的理由，任何一個可能的人都有可能是真實的人，但卻沒有一個抽象的東西——開放語句集、性質集、性質的組合方式等等——會有可能是真實的人。因此，根據萊布尼茲定律，可能世界不可能等同於任何的抽象事物，可能的事物也不可能等同於任何的抽象事物。所以，所謂的「化約」，最多只能是比等同還來得更薄弱的一種關係。但不管這個關係是什麼，范恩認為，抽象論者還是會碰到兩個主要的困難。首先，不相同的可能事物似乎會被化約為相同的抽象事物。舉例來說，如果某個世界當中的時空是循環的，那麼，那個世界裡就會有無數個在性質上無法被分別的可能個體⁶⁰。而如果抽象論企圖將這些可能事物化約為——比方說——性質的集合，其結果將會是：不同的個體將會被化約成相同的性質的集合，但這是在化約上無法被接受的結果。其次，這樣的作法無法確保有夠多的抽象事物可以一一對應到每一個可能的事物。為了要說明這樣的一一對應是有困難的，范恩舉了一個例子。試考慮下面這三個語句：

- (3) 至少有一個可能的靈魂；
- (4) 對於任何數量的可能靈魂的集合來說，都有一個世界裡包含了這些靈魂；
- (5) 如果一個可能世界裡包含了一定數量的靈魂，那麼，就會有另一個世界包含了更多的靈魂。

任何一個熟悉悖論的人都會知道，(3) - (5) 是不一致的，因此至少有一個為假⁶¹。范恩認為(3) - (5) 當中比較可以被挑剔的是(4)，理由是所有的可能的靈魂所構成的集合是一個太大的集合，以至於沒有任何的世界可以包含它們。但這蘊涵說：對於任何一個世界來說，可能東西的數量都遠遠超過在該世界中實際存在的東西的數量。

最後，哲學家一般的看法是：抽象事物是不佔據時空、也不具有因果關係的事物，因而我們是如何具有有關於它們的知識這件事，本身也缺乏一個可信的說法。此外，還有一些具有唯名論傾向的哲學家則堅決反對有抽象事物這種

⁶⁰ 范恩（2003）另外給了兩個例子，一個是有關於無法區別的可能性質的例子，另一個則是有關於無法區別的可能粒子的例子。范恩（2003）還討論了抽象論者可能作出的一些答覆，但他認為這些答覆都是站不住腳的。

⁶¹ 這個證明如下：根據(3)，至少有一個可能的靈魂存在著。假設S是所有的可能靈魂的集合，那麼，這個集合S是非空的。而根據(4)，有一個世界包含了所有S當中的每一個靈魂；令這個世界為w。但根據(5)，有另外一個世界（讓我們稱之為u）包含了比w還要多的靈魂。因此，S不是所有可能的靈魂集合；但這和我們之前的假設相抵觸。

類型的東西，他們認為抽象事物在形上學上都是可疑的事物。有關於最後這兩個問題的說明，詳見本書第八章中相關的討論。

有關於模態詞的約定論：

以上我們所提到的模態實在論與抽象論大致都遵循萊布尼茲對於模態詞的分析方式；在這樣的分析當中，「可能世界」的概念是一個重要的概念。但是，對於模態詞的化約未必非得使用「可能世界」這個概念不可。一個成功的化約可以是任何下列這種形式的語句：

(DM*₁) 一個命題 ϕ 是必然為真的，若且唯若，……。

(DM*₂) 一個命題 ϕ 是可能為真的，若且唯若，……。

(RM*₁) a 必然是 F，若且唯若，……。

(RM*₂) a 可能是 F，若且唯若，……。

其中「若且唯若」的右邊，在最後的分析下，都不應該包含任何一個模態詞。二十世紀初期至二次世界大戰之後—特別是 1930 和 1940 年代邏輯實證論最興盛的時期、以及二次世界大戰之後日常語言學派影響力極大的時候—大部分的哲學家相信：「必然性的命題」和「分析性的命題」（以及「先驗的命題」）這兩（三）個概念之間有著相同的外延：所有必然性的命題都是分析性的命題，反之亦然。由於他們同時相信分析性的命題可以藉著語言的約定來加以說明，因而同樣的說明應該也可以應用在必然性（以及其它模態）的命題之上。這個主張通常被稱為「約定論」（conventionalism）。跟據約定論：

(DM^c₁) 一個命題 ϕ 是必然為真的，若且唯若， ϕ 是基於語言的約定而為真。

(DM^c₂) 一個命題 ϕ 是可能為真的，若且唯若， ϕ 的否定不是基於語言的約定而為真。

(RM*₁) a 必然是 F，若且唯若，「a 是 F」是基於語言的約定而為真。

(RM*₂) a 可能是 F，若且唯若，「a 不是 F」不是基於語言的約定而為真。

如果，在最後的分析下，「基於語言的約定而為真」這個片語並不包含任何的模態詞，那麼，這個化約將會是一個完全的化約。約定論的一個好處是：由於一個語句是否是基於語言約定而為真這件事，對我們的認知來說似乎是一件沒有問題的事情；因此，約定論似乎提供了「為什麼我們會具有模態性的知識？」這個問題一個良好的解答。

但在 1970 年代之後，大部分的哲學家開始認為：將必然性的命題等同於分析性的命題，或者將必然性的命題等同於「基於語言的約定而為真」的命題，其實是不恰當的。哲學家之所以開始有這樣的看法，主要來自於兩方面的影響。其一是蒯因（1954）對於分析命題/綜合命題區分的懷疑，以及他對於「邏輯真理是基於語言的約定而為真」的觀點的攻擊。另一方面則是來自於克里普

齊（1980）和帕特南（1975）等人的討論。跟據蒯因的看法，沒有任何一個語句，包括邏輯真的語句，會是基於語言的約定而為真的語句，而所謂分析命題與綜合命題的區分其實並不是真實的區別。克里普齊則嚴格區分了「必然命題」與「分析命題」這兩個概念。根據克里普齊，「必然為真的命題」是形上學的概念，指的是在任何可能情形下都為真的命題，而「分析上為真的命題」則是語意學的概念，指的是基於語言的約定而為真的命題。由於這兩個概念在內涵上很不相同，因此他們是否在外延上相同這件事，並不能被視為一件理所當然的事情，而必須依靠論證。事實上，克里普齊、帕特南和許多哲學家發現，許多非分析的、或綜合的命題其實是必然為真的命題，而這顯示說：並不是所有必然為真的命題都是分析上為真的命題；因而，上述（DM*₁）以及（RM*₁）中從左到右的方向是假的。但是，有哪些綜合的命題被發現是必然真的命題呢？哲學家經常提出的例子包括：數學上的命題，如「 $5+7=12$ 」⁶²、形上學的原則，如「所有有顏色的東西都有面積或體積」、整體學（mereology）上的原則，如「任何兩個事物的合或整體都是另外一個事物」⁶³、以及克里普齊和帕特南所給的例子：「晨星是（等於）暮星」、「水是（等於） H_2O 」、「尼克森是人類」等等。由於這許許多多的例子，當代的哲學家大致都不再接受約定論的看法。

另外一個有關於約定論的問題是這樣的。一般而言，哲學家認為：一個命題是必然的真（假）或偶然的真（假）這件事，本身是一件必然的事情，而不是偶然的事情。舉例來說，「 $5+7=12$ 」這個語句所表達的數學命題，通常被認為是必然為真的命題，而「『 $5+7=12$ 』是必然為真的」這個語句所表達的命題，也被認為是必然為真的命題。同樣地，「王文方是一位教師」這個語句所表達的命題，通常被認為是偶然為真的命題，但「『王文方是一位教師』是偶然為真的」這個語句所表達的命題，則被認為是必然為真的命題。但如果約定論是對的，那麼，一個命題是必然為真（假）或偶然為真（假）這件事，乃是依照我們對於語言的約定來決定的；但我們採取一種什麼樣的語言約定這件事，只是一件偶然的事情。因此，約定論的一個結果似乎是：一個命題是必然為真（假）或偶然為真（假）這件事，只是一件偶然的事情，它並不是必然的——但這違反了許多人的看法。

模態虛構論：

⁶² 康德認為數學（包括算術和幾何學）的命題是綜合但先驗的命題。由於康德認為先驗的命題也就是必然的命題，因此，康德也會認為數學是綜合但必然的命題。但弗列格及羅素反對康德的看法，他們認為，算數命題其實是邏輯上為真的命題，因此也是分析、必然、且先驗的命題。弗列格及羅素的看法一般被稱為「邏輯主義」（logicism）。邏輯主義的主要問題是：它似乎容易導致悖論。因此，當代擁護邏輯主義的人並不多（除了像克其瑞拉（N. Cocchirella）以及藍迪尼（G. Landini）這樣的新邏輯主義者之外）。當代的一般性看法是：數學命題可以被化約為集合論的命題，而集合論的命題則是必然但綜合的命題。

⁶³ 這個原則在整體學上被稱作「無限制的融合原則」（unlimited principle of fusion）。有些哲學家認為這樣的原則應該有所限制。但不論它是否應該受到限制，這個原則通常被認為是必然的、綜合命題。

看起來，無論是哪一種的化約論，都有一些值得反對的地方。也許一個比較好的立場，是去採取主張至少有些模態詞是初基詞的模態論。但在檢視一些模態論的看法之前，讓我們先來看一個介於化約論和模態論之間的有趣理論，也就是一般被稱為「模態虛構論」（modal fictionalism）的理論。我之所以說它是「介於化約論與模態論之間」的理論，主要是因為它究竟應該算是哪一種理論，得看我們是否將「根據模態實在論」算作是一個模態詞而定。

「模態虛構論」的主要提倡者是羅森（G. Rosen）。根據羅森（1990），通常當我們說出某個有關於虛構事物的語句時—比方說，當我們說「福爾摩斯住在倫敦貝克街 221 號 b」的時候—我們通常並不是真的想要用它去斷說某個人住在倫敦的某個地方這件事；我們通常想要表達的其實是：「根據科南道爾的小說，福爾摩斯住在倫敦貝克街 221 號 b」。羅森認為，就這一方面來說，談論可能世界的語句和談論虛構事物的語句其實是很相似的：通常當我們說出某個有關於可能世界的語句”P”時，我們真正的意思其實是：「根據多重世界的哲學虛構小說，P」。注意，如果”P”是像「有一個可能世界 w 是如此這般的...」這樣的語句，那麼，”P”邏輯上蘊涵可能世界的存在，但「根據多重世界的虛構哲學小說，P」卻不蘊涵這樣的事情；這就好像「福爾摩斯住在倫敦貝克街 221 號 b」在邏輯上蘊涵「有某個人住在倫敦貝克街 221 號 b」，但「根據科南道爾的小說，福爾摩斯住在倫敦貝克街 221 號 b」並不蘊涵「有某個人住在倫敦貝克街 221 號 b」是一樣的道理。但這裡所說的「多重世界的哲學虛構小說」指的是一本什麼樣的小說？事實上，羅森所謂的「多重世界的虛構哲學小說」，指的就是路易士的模態實在論。羅森提議，對於任何一個模態語句 ϕ ，如果模態實在論對 ϕ 的分析是 ϕ^* ，那麼，一個更正確的、對 ϕ 的分析應該是將之分析為「根據模態實在論（有關多重世界的虛構哲學小說）， ϕ^* 」。據此，一個語句 ϕ 是必然的，若且唯若，根據模態實在論， ϕ^* 在所有的可能世界中都為真；而一個語句 ϕ 是可能的，若且唯若，根據模態實在論， ϕ^* 在至少一個的可能世界中為真。藉著這種「寄生的」分析方式，羅森希望模態虛構論能夠擁有所有模態實在論所具有的優點，但卻沒有後者在本體論上的負擔。

模態虛構論是不是應該被看成是化約論的一種，這件事得看「根據模態實在論」這個詞是個什麼樣的詞而定。羅森自己認為這個詞是個不能再進一步被化約的模態詞，因此模態虛構論是模態論的一種。但如果該詞其實可以再進一步地以非模態詞加以分析，那麼，模態虛構論仍然可以看作是一個化約的理論。

在過去近廿年間，羅森的模態虛構論曾經遭遇到幾項難以化解的攻擊（詳見 Rosen 1990, 1993, 1995; Brock 1993; Noonan 1994; Divers 1995; Hale 1995; Nolan & Hawthorne 1996; Sider 2003; Fine 2003）。首先，許多哲學家認為，把一個命題是否可能為真或是否必然為真這件事，看作是等同於某個虛構小說會如何論述該命題這件事，這樣的想法在乍聽之下就是荒唐的。直覺上來說，一

個命題是否可能為真、或是否必然為真，是該命題本身的一個本有與必然性質，但某個虛構小說會如何論述該命題這件事，則是該命題的一個關係與偶然性質。其次，「根據某某虛構小說」一詞，本身似乎就可以再利用其它的模態詞、或「可能世界」這個詞來進一步加以說明⁶⁴，但前者的作法會使得模態虛構論的分析變成是循環性的分析，而後者的作法則會使得模態虛構論最終無法避免承認可能世界的存在。第三，模態虛構論對於某些語句的分析是否恰當，也是一個常被攻擊的問題。比如海爾（Hale 1995）便認為，模態虛構論者雖然將模態實在論當作是一個事實上為假的虛構哲學小說，但如果要他們回答該小說是必然為假呢？還是偶然為假呢？那麼，不論模態虛構論者如何回答這個問題，他們的回答在他們自己的分析當中都會是有問題的⁶⁵。最後，羅森自己也提出了一個這樣的問題：不論一個模態虛構論者將如何說明「模態實在論」這本小說，仍然會有一些模態語句和它們的否定在模態虛構論的分析下同時為假，但這顯然違反了排中律⁶⁶。有關於最後這一點，我們可以舉「有一個可能世界中包含了 N_{17} 個個體」（縮寫為" ϕ "）以及其否定「沒有一個世界含了 N_{17} 個個體」（縮寫為" $\sim\phi$ "）作為例子。路易士的模態實在論既沒有肯定前者，也沒有肯定後者，因此，

(6) 根據模態實在論， ϕ ；以及

(7) 根據模態實在論， $\sim\phi$ 。

兩者都為假。但根據模態虛構論，(6) 縮寫了「可能有 N_{17} 個個體」⁶⁷ 這個語句，而 (7) 則縮寫了「不可能有 N_{17} 個個體」這個語句。由於兩者在模態虛構論的分析下都為假，因而模態虛構論違反了排中律⁶⁸。

初基論或模態論：

有鑒於化約論所遭遇到的種種困難，有些哲學家因此提倡某些模態詞是初基的、無法再進一步化約的詞。至於哪一個、或哪一些模態詞是初基的？這並不是一件太重要的事；因為，如同我們之前已經看到過的，我們可以拿任何一個模態詞作為初基的詞，並用它來定義其它的模態詞。

在哲學的討論中，每當某個概念的分析變得十分困難時，就會有一些哲學家宣稱該概念是初基的。通常，當一個哲學家宣稱某一個概念是初基的概念時，該哲學家並不需要進一步辯護些什麼；但模態概念的情形則略有不同，而

⁶⁴ 詳見路易士（1978）及本書第三章中的相關說明。

⁶⁵ 由於這個問題涉及一些專技性的討論，我將不在這裡加以說明。有興趣的讀者請參考王文方（2005a）。

⁶⁶ 此處所謂的排中律（Law of Excluded Middle）指的是這樣一個定律：對於任何一個語句（或命題）以及它的否定來說，它們當中至少有一個為真。

⁶⁷ N_{17} 是一個很大的無窮數： N_0 是自然數的個數， N_1 是 2 的 N_0 次方， N_2 是 2 的 N_1 次方，...，而 N_{17} 則是 2 的 N_{16} 次方。

⁶⁸ 范恩（2003）雖然批評羅森的模態虛構論，但他自己也提出了一個他認為較為可行的虛構論。

這是因為我們似乎已經有了一個可信的、有關模態概念的初步分析，也就是前述的 (DM₁) 和 (DM₂) (以及 (RM₁) 和 (RM₂))。模態初基論者因此必須要能夠說明：如果模態概念真的是初基概念的話，那麼，為什麼對它們所進行的「可能世界」分析會在直覺上是那麼地正確，而在實際上又是那麼地有用？這樣的「分析」不僅可以用來判斷模態命題的真假，同時也是在模態邏輯中普遍被接受的一種分析方式。這樣的有用性不太可能是湊巧使然，它需要進一步的說明。

對於這些問題的說明有幾種不同的方式 (詳見 Fobes 1985, 1989; Fine 2003)，但其中最直接的方式是像范恩一樣地去宣稱說：(DM₁) 和 (DM₂) (以及 (RM₁) 和 (RM₂)) 中的「化約方向」其實是從右到左的、顛倒過來的。大部分的哲學家認為模態概念可以用「可能世界」的概念來加以說明，因此，對大部分的哲學家來說，(DM₁) 和 (DM₂) (以及 (RM₁) 和 (RM₂)) 中的化約方向是由左至右的；但范恩認為我們其實應該將模態詞看成是初基詞，而將「至少有一個可能的世界是這樣的： ϕ 在其中為真」理解為「 ϕ 是可能為真的命題」。更普遍而且更精確一點地說，范恩提議：「至少有一個可能的事物 x 是這樣的：它...」應該被理解為「下面這件事是可能的：至少有一個 x ...」；在後者當中，「可能的」一詞是一個初基詞，而「至少有一個」則是一個真實論者的量化詞；換句話說，該量化詞所涉及的範圍只包括存在的事物，而不包括可能的事物。

乍看之下，范恩的「化約」有一個問題：在這樣的化約下，「至少有一個可能的事物 x 是這樣的：它不是實際上存在的東西」將被化約為「下面這件事是可能的：至少有一個 x 不是實際上存在的東西」。這個化約在乍看之下似乎不可能是正確的，而這是因為：最後這個語句是個必然為假的語句 (而這是因為「至少有一個 x 不是實際上存在的東西」是一個矛盾的語句)，但前者不但是必然為假的語句，反而會是一個我們在常識上認為是 (必然) 為真的語句。但范恩認為這個問題不難修補，我們只需要在語言中增加一個能夠用來指涉現實世界的設計就可以了。如果我們以 w^* 作為現實世界的專名，那麼，前述的語句「至少有一個可能的事物 x 是這樣的：它不是實際上存在的東西」將可以被理解為「下面這件事是可能的：至少有一個 (在這樣可能性下存在著的) x 不存在於 w^* 中」；而後者跟前者一樣是一個 (必然) 為真的命題。

但這樣的「化約」可能還有其它的問題；舉例來說，范恩 (2003) 本人就曾經提到過如何化約有關於量化可能事物集合的問題，並且使用了相當聰明的技巧去解決這個問題。但不論如何聰明，仍然可能會有些哲學家認為，這種模態論的化約方式無論如何不會是正確的方式；而他們的理由可能是：模態概念向來就被哲學家認為是意義上不清楚的、必須加以說明的概念，而量化詞則被認為是意義上清楚、不需要特別說明的概念。哲學的解析通常被認為是將不清楚的概念以清楚的概念加以說明，因而，(DM₁) 和 (DM₂) (以及 (RM₁))

和 (RM₂)) 從左到右的化約方向被認為是直覺上正確的方向，而從右到左的「化約」則違反了許多人的直覺。其次，福布斯 (1989) 指出，雖然模態語言加上像 "w*" 這樣的設計後，可以和包含了可能論量化詞的語言有著相同的表達能力，但如果後者也加上相同的設計，那麼，仍然會有些後者所能表達的語句將會是前者所不能表達的。換句話說，有些談論可能世界和可能事物的語句將不能夠只使用模態概念和真實論者的量化詞來加以理解。由於最後這個問題涉及到過於專技的問題，我的說明也就將到此為止。不過，我們至少可以公平地說，爲了要展現出模態論是一個可信的理論，模態論者必須要更具體地去說明去「化約」所有可能論者的語句的問題。

一個小的插曲：兩種的量化詞：

在結束有關於「必然性」和「可能性」的討論之前，讓我簡單地插入一個對「可能論者的量化詞」的說明。

在上述的討論中，我們發現，主張有可能事物的模態實在論者想要說：「有一些東西，如僅僅可能的世界和可能會說話的猴子等等，是實際上不存在的」是一個爲真的語句，而主張只有真實事物的真實論者則想論證說：該語句爲假。對於模態實在論者來說，有時候，當我們使用「有一些」或「有一些東西」這樣的量化詞時，它們所論述的範圍及於所有實際上存在和僅僅可能存在的事物，但對於真實論者來說，由於並沒有僅僅可能存在的東西，所以這些量化詞所論述的範圍總是限於實際存在的事物而已。模態實在論者當然不滿意真實論者的看法，但他們也想尊重真實論者的這個直覺。因此，模態實在論者多半會主張說：「有一些」這個詞是一個歧義的詞；這個詞所量限的範圍可以是實際存在於某一個世界中的所有東西，但也可以是所有的可能的東西。對於模態實在論來說，有一些東西是實際上存在的東西，而有一些東西則不是。既然「有一些」和「實際上存在」這兩個詞的外延可以不同，它們的意義當然也就不同。模態實在論者大抵會抱怨，當代哲學家和邏輯教科書大多忽略了「有一些」在「實際上存在」之外的另一種意涵。爲了區分這兩種不同的意涵，他們建議哲學家在邏輯中採用兩種量化詞符號以作區隔："∃" 代表了真實論的量化詞，而 "Σ" 則代表了可能論的量化詞；前者量限了所有實際上存在的事物，而後者則量限了所有實際上存在和僅僅可能存在的事物。當然，對於真實論者來說，這兩個量化詞所量限的範圍其實是一樣的。

虛擬條件句與傾向性語詞：

我在本章一開始的時候說過，除了「必然」、「偶然」、「可能」等等片語之外，虛擬條件句中的連接詞「假如...則...」、以及「傾向性語詞」等等也都是涉及了其它可能情形的模態詞。我將在最後這一節中簡略說明這兩者。

在日常的言談中，我們可以「假設」某一件實際上爲假的事情是真的，然

後看看：在這樣的「假設」下，還有什麼其它的事情會為真。舉例來說，我們可以「假設」馬英九是個女人，然後問自己或他人：在這樣的「假設」下，馬英九是不是還會如此受到女性的青睞。在英文裡，這些「假設性」的思考結果通常可以透過虛擬條件句來加以表達⁶⁹；在中文中，一個類似的設計則是去使用「假如...則...」這樣的語句。舉例來說，我們可以說：「假如馬英九是個女人，那麼，她就會很難找到婆家（因為她會太高壯了）」，而大多數人也可能會同意這樣的看法。而如果有人抗議說：「但是馬英九並不是女人啊！」我們則可以很適切地回答說：「拜託，我們只是說『假如』而已；我們只是在虛擬他是個女人，然後看看什麼樣的事情會在這個虛擬的情況下發生。」

有關於虛擬條件句的一個基本問題是：一個虛擬條件句所表達的命題究竟應該如何被理解？傳統（1950 年代之前）的看法是將一個「假如 P，則 Q」這樣的虛擬條件句，理解為與「或者 P 為假，或者 Q 為真」有著相同的內容，而後者（以及前者）在 P 為假或 Q 為真的情況之下為真，而在其它的情況之下則為假。但這樣的看法當然是一個有問題的看法。虛擬條件句的前件通常在事實上為假，但並非所有前件為假的虛擬條件句都會被我們認當作是在表達某個為真的命題。比方來說，「假如馬英九是個女人，那麼，她就會長了一臉的大鬍子」這個語句，似乎就會被認為是一個假的虛擬條件句。但如果傳統對於虛擬條件句的看法是一個錯誤的看法，那麼，什麼樣的、對於虛擬條件句的看法才會是正確的看法呢？

表面上看起來，一個虛擬條件句並不是在談論實際世界中的情況；它談論的是一個假設中的、可能的情形。在這個直覺的引導下，「可能世界」的概念再一次地提供了我們一個分析虛擬條件句的方便之門。史多內克（Stalnaker 1968, 1970, 1976）要我們想像，所有的可能世界可以依照它們相似於現實世界的程度而作一個線性的排序：最相似於現實世界的世界、次相似於現實世界的世界、第三相似於現實世界的世界...等等；而對於史多內克來說，一個「假如 P，則 Q」這樣的虛擬條件句在實際上為真，若且唯若，在那一個“P”在其中為真、而且比其它“P”在其中為真的世界更相似於現實世界的世界當中，“Q”在其中也是真的。雖然路易士（1973）反對史多內克的這個看法⁷⁰，但他仍然提供了一個類似的、有關於虛擬條件句的分析。對於路易士來說，一個「假如 P，則 Q」這樣的虛擬條件句在實際上為真，若且唯若，某個“P”且“Q”都在其中為真的世界比任何一個“P”在其中為真但“Q”卻在其中為假的世界都來得更相似於現實世界。利用這兩個分析，史多內克和路易士還各自提出了一個有關於條件

⁶⁹ 在英文中，虛擬條件句是一種具有虛擬語態（subjunctive mood）的條件句，它們通常使用像“would”、“might”、“should”這樣的助動詞，而其中的時態或人稱則不是一般的時態或人稱。有關於這方面的說明，詳見拙著（2007）。

⁷⁰ 更具體地說，路易士反對我們可以將所有的可能世界依照它們相似於現實世界的程度而作出「線性的」排列；他認為這樣的看法是不實際的。路易士認為，兩個或多個世界有可能同樣相似於現實世界，而也有可能沒有一個世界會是“P”為真、而且比其它“P”為真的世界都來得更相似於現實世界。有關於這方面的討論，詳見拙著（2007）。

句的邏輯系統。值得注意的是：在這樣的系統中，「假如 P，則 Q」與「假如非 Q，則非 P」並不是邏輯上等值的語句⁷¹。儘管不是所有的哲學家都完全同意史多內克和路易士的看法，但哲學中大部分對於虛擬條件句的分析仍然訴諸於「可能世界」這個概念。而可能世界的分析途徑也因而儼然是哲學家對於虛擬條件句分析的主流（詳見 Gauker 2005）。

一旦我們有了一個對於虛擬條件句的正確分析，對於傾向性語詞的理解也就唾手可得。我們說某個玻璃瓶是「易碎的」或具有易碎性，但這樣說是什麼意思？易碎性是哲學家所謂「傾向性性質」當中的一個，而其它的傾向性性質還有【x 是可溶解的】、【x 是易致癌的】等等。一般而言，傾向性性質是一個事物在特定情況下將會展現出來的性質，而這些特定的情況則是一些實際上並未發生的情況。早期分析哲學家對【x 是易碎性】的一個看法是：a 是易碎的，若且唯若，如果我們將 a 擲落在地上，或對它施以一定的壓力，那麼，它就會破碎。此處，再一次地，斜線部分的「如果...，那麼...」被認為與「或者...為假，或者...為真」有著相同的意思。但這樣的看法當然不會是正確的。根據這個看法，吳淑貞手上的鑽石戒指將會是易碎的，因為它從來沒有被擲落在地上，也從來沒有被施以過一定的壓力。但這樣的結論當然是荒唐的。不過，如果我們注意到，上述的「如果...，那麼...」其實是「假如...，則...」的虛擬條件句，那麼，問題也就迎刃而解了。在最相似於現實世界、而且吳淑貞手上的戒指被擲落在地上的世界中（假設上，這個世界和我們的世界有著相同的物理定律，而鑽石也有著相同的物理成分），那枚鑽石戒指仍然完好無恙地躺在地板上。因此，它不是易碎的。但是在最相似於現實世界、而且我家中的花瓶被擲落在地上的世界中，那只花瓶卻四分五裂、破片四濺。因此，它是易碎的。根據這個分析，我家花瓶在現實世界中的易碎性，也就是它在其它可能世界中發生的情形。類似的分析也適用在其它的傾向性性質之上。

更好的事情是，上述這些對於虛擬條件句的分析方式，將有助於我們解決一個科學哲學上有關於證據的困惑。在科學中，許多的定律具有「對於任何的 x 來說，如果 x 是一個 F，則 x 會是一個 G」這樣的形式。讓我們假設「所有的烏鴉都是黑色的」是這樣的一個科學定律（儘管它可能不會是；但為了說明上簡單的理由，讓我們假設它是）。根據哲學家的習慣，這個語句也可以被寫成「對於任何的 x 來說，如果 x 是一隻烏鴉，那麼，x 會是黑色的」。但最後這個語句似乎與「對於任何的 x 來說，如果 x 不是黑色的，那麼，x 不是一隻烏鴉」是邏輯上等值的。現在，我們可以說明這個困惑如下。對於任何具有「對於任何的 x 來說，如果 x 是一個 F，則 x 會是一個 G」這種形式的語句來說，一個實際上是 F 而且是 G 的事物通常會被認為是對於前者的一個證據，而且也會被認為是對於任何與前者邏輯上等值的語句的一個證據。因而一張白色的桌子、一條紅色的絲巾、一方綠色的旗幟等等，都會被認為是對於「對於任何的

⁷¹ 所謂「P與Q邏輯上等值」的意思是：在任何的情況下，它們總是有著相同的真假值。

x 來說，如果 x 不是黑色的，那麼，x 不是一隻烏鴉」的一個證據；但由於最後這個語句在邏輯上等值於「所有的烏鴉都是黑色的」，因而一張白色的桌子、一條紅色的絲巾、一方綠色的旗幟等等，也都會構成對上述這個科學定律的證據。但這樣結論當然是瘋狂的：當科學家在蒐集「所有的烏鴉都是黑色的」這個定律的證據時，他們當然不會去考察這些不是白色的、也不是烏鴉的東西。因而，前述的論證當中一定有些錯誤的地方，但這些錯誤的地方在哪裡呢？

要解開這個困惑，我們只需要注意：「對於任何的 x 來說，如果 x 是一隻烏鴉，那麼，x 會是黑色的」之所以被認為與「對於任何的 x 來說，如果 x 不是黑色的，那麼，x 不是一隻烏鴉」在邏輯上是等值的，那是因為其中的「如果...，那麼...」被當作是——再一次地——與「或者...為假，或者...為真」有著相同意思的緣故。但許多哲學家相信，科學定律之所以有別於一般的全稱語句或全稱偶然推廣，就在於前者蘊涵了一些虛擬條件句，而後者則不然。因而，對於上述兩個語句一個更恰當的解讀，是將它們理解為具有「對於任何的 x 來說，假如 x...，則 x...」這種形式的虛擬條件句。而我們之前看到過，無論是在史多內克或路易士所倡議的虛擬條件句邏輯系統當中，「假如 P，則 Q」和「假如非 Q，則非 P」這樣的兩個虛擬條件句並不是在邏輯上等值的語句。因而，構成對「對於任何的 x 來說，假如 x 不是黑色的，那麼，x 不是一隻烏鴉」的證據，並不構成對於「所有的烏鴉都是黑色的」的證據。

對於本書的目的來說，我們並不需要去討論哪一個訴諸可能世界的、對於虛擬條件句的分析才是最可信的分析，也不需要去討論是否還有其它不需要訴諸「可能世界」這個概念去分析虛擬條件句的方式⁷²。我在此要強調的是：首先，如同我們已經看到過的，「可能世界」這個概念對於許多哲學概念——可能性、必然性、虛擬語句、傾向性性質、科學定律——的分析來說，是一個很有用的概念⁷³。就是由於這樣的實用性，因而路易士認為，承認具體可能世界的存在將會是一個哲學上「最佳的理論」。其次，如果某種訴諸於「可能世界」、對於虛擬條件句的分析方式是正確的，並且如果上述對於傾向性性質與科學定律的看法是正確的，那麼，讓某個虛擬條件句為真的「事實」、以及讓某個事物具有傾向性性質的「事實」，將會是某個或某些事物在其它可能世界中的情形；而這意味著，承認可能世界以及可能事物的存在將會是一件無可避免的事情；否則的話，我們將無法說明：為什麼有些有關於虛擬語句或事物的傾向性性質的「資料」，會是我們常識上視為理所當然的事情。當然，這樣的承認並不要求我們去接受模態實在論，但這樣的承認至少會要求我們將可能世界、以

⁷² 事實上，我們至少有兩種不訴諸於「可能世界」的、對於虛擬條件句的分析方式：信念修正途徑的分析（如Gondenford, 1988）和機率途徑的分析（如Edgington 1995）。由於對它們的說明過於專技的緣故，我將不會在此說明它們。但我們可以指出的一點是：前一個分析途徑與可能世界的分析途徑是彼此相容的。

⁷³ 路易士（1973a, 1978）還進一步使用虛擬條件句以及可能世界的概念去說明因果關係與有關小說的討論。由於前者涉及的問題太過複雜，我將不在此說明；有關於後者，讀者請參見本書第三章中相關的部分。

及可能事物當作是一個基本的範疇。最後，這樣的承認不僅會導致一些形上學的結果，也會導致一些認識論上的問題。如果虛擬條件句是有關於其它世界中的情形語句，而事物的傾向性性質則是有關於它們在其它世界中所發生的事情，那麼，被囚禁在現實世界中的我們是如何能夠知道這些發生在其它世界中的情況呢？

本章重要詞彙摘要：

- 模態詞 (modal term)：用來歸屬真(假)理模式的詞；模態詞的基本特性是：它們的意義都涉及到可能發生的情形。
- 事物性模態 (de re modality) 命題：有關於實體的模態特性的命題。
- 命題性模態 (de dicto modality) 命題：有關於命題或語句的模態特性的命題。
- 模態初基論 (primitivism)：又稱為模態論 (modalism)，主張有些模態概念無法進一步地使用非模態概念來加以定義。
- 模態化約論 (reductionism)：主張所有的模態概念都可以使用非模態概念來加以定義。
- 模態排除論 (eliminativism)：主張並沒有模態性這種特性，模態性是哲學家的虛構物。
- 具體論 (concretism)：又稱為模態實在論 (modal realism)，是可能論 (possibilism) 的一種，主張可能世界以及可能的事物都是一種是具體的東西。
- 抽象論 (abstractionism)：是真實論 (actualism) 的一種，主張可能世界以及可能的事物都是一種實際上存在的、抽象的東西。
- 索引詞 (indexical term)：隨敘述脈絡而改變指涉的詞，如「這個」、「那個」、「這些」、「那些」、「你」、「我」、「他」等等。
- 本質性質 (essential property)：一個事物不可能存在卻不擁有的性質；或者，只要該事物存在就必然擁有的性質。
- 偶然性質 (accidental property)：一個事物可能存在卻不擁有的性質。
- 真實論 (actualism)：主張一切存在的東西都是真實 (actual) 事物的一種主張。
- 可能論 (possibilism)：主張存在著一些非真實 (non-actual) 事物的主張。
- 模態虛構論 (modal fictionalism)：主張模態語句應該被分析為有關於可能世界的虛構故事的語句。
- 約定論 (conventionalism)：主張必然的命題也就是分析的命題，它們是因為語言約定而為真的命題。
- 真實論的量化詞 (actualist quantifier)：量限範圍僅及於實際存在於某一世界中的事物的量化詞。

- 可能論的量化詞（**possibilist quantifier**）：量限範圍及於所有可能存在事物的量化詞。
- 虛擬條件句（**subjunctive conditional**）：是一種具有虛擬語態（**subjunctive mood**）的條件句，在英文中，它們通常使用像"would"、"might", "should"這樣的助動詞，而其中的時態或人稱則不是一般的時態或人稱。在中文中一個類似的設計是「假如...，則...」這樣的形式。
- 傾向性性質（**dispositional properties**）：是一個事物在特定情況下將會展現出來的性質，而這些特定的情況則是一些實際上尚未發生的情況。

第三章 不存在的東西

存有與存在的困惑：

直到目前為止，我一直將「存有」（to be; being）與「存在」（to exist; existing）、以及「有」（there is; there are）與「存在」（there exists; there exist）當作是有著相同意義、可以互相交換使用的詞，但在這一章的討論中，我要請讀者們暫時放棄這個看法。

在許多哲學家看來，「存有」（或「存在」）這個看似簡單的概念，實際上有著一些令人困惑的地方，而這些困惑的起源或許可以追溯到古希臘時代。在對話錄「辯士」（*Sophist*）篇中，柏拉圖紀錄了詭辯派哲學家巴曼尼底斯（Parmenides）所提出的「不存有的悖論」（the paradox of non-being）⁷⁴。根據這個悖論，不存有（或不存在的東西）—比方說，孫悟空—一定存有（或存在），否則的話，我們甚至不能有意義地、或嚴肅地否認孫悟空的存有（或存在）。因為，如果孫悟空不存有（或不存在的話，那麼，「孫悟空」將會是一個不指涉任何事物的詞，因而，說「孫悟空不存有（或不存在的）」將會是沒有意義、或至少沒有真假可言的說法。但我們當然可以有意義地、而且真地去否認孫悟空的存有（或存在）。因此，不存有（或不存在的東西）一定存有（或存在）。

上述這個論證也可以以一種不同的、有關於「單稱詞」⁷⁵語意的方式去理解，並獲致不同的結論。根據這個理解，沒有人可以真地去否認任何事物的存有（或存在）；或者說，所有「N 不存有（或不存在的）」（其中，「N」是一個單稱詞）這樣的語句都一定是自我矛盾的語句。因為，如果任何人想要去否認任何東西的存有（或存在）的話，他必須先使用某個單稱詞去指涉這個東西。但除非該事物已經存有（或存在），否則，我們就根本無法使用任何的單稱詞去指涉它。因此，如果任何人想要否認任何東西的存有（或存在）的話，那個東西必然已經存有（或存在）了，因而，「N 不存有（或存在）」這類的語句必然總是自我矛盾的語句，而任何的單稱詞「N」也一定指涉某一個存有（或存在）的東西。早在 1903 年之前，羅素似乎就是因為這個論證的力量而去相信說：就算是「方的圓」這樣的詞，也一定指涉某個存有的東西。

上述這些結論的令人困惑之處是很明顯的。如果不存有（或不存在的）孫悟空一定得存有（或存在）的話，那麼，我們似乎會被迫去承認說：「孫悟空既是存有（或存在）的事物，也是不存有（或不存在的）事物」—而這顯然是

⁷⁴ 蒯因（1954）稱這個悖論為「不存有的悖論」並戲稱它的結論—「不存有的東西一定存有」—為「柏拉圖的鬍子」（Plato's beard）。蒯因說這把鬍子是如此地堅硬，以至於弄鈍了許多奧坎的剃刀。

⁷⁵ 單稱詞是指稱一個個別事物的詞。一般而言，專有名詞、確定描述詞、指示詞、索引詞等等都是單稱詞。

一個矛盾的說法。自另一方面來說，有些中文（或英文）裡的單稱詞—比方說，「孫悟空」或「方的圓」這些詞—並不指涉任何的事物這件事，似乎是一個普遍被接受為真的事實，而承認「方的圓」指稱一定的事物這件事，除了明顯違反這個普遍被接受的直覺之外，也會將我們推向矛盾的邊緣。

上述這一個有關於存有（或存在）的困惑，是一個涉及了「否定存有（或存在）語句」的困惑。另外一個有關於存有（或存在）的困惑，則是一個涉及了「肯定存有（或存在）語句」的困惑。根據這個新的困惑，如果所有的東西都存有（或存在）的話，那麼，任何一個斷說某個事物存有（或存在）的語句將會是一個瑣碎的、沒有重要認知價值的語句。但當然，像「會下蛋的哺乳類存在」、或「麒麟存在」這樣的語句並不會只是一些瑣碎的語句而已（如果它們為真的話）。因此，不可能所有的東西都存有（或存在）；一定有（或存在）一些東西是不存有（或不存在的）東西。這個結論的令人困惑之處與之前的困惑一樣明顯。如果一定有（或存在）一些東西是不存有的（或不存在的）東西，那麼，我們似乎就得被迫去接受一些矛盾為真，而這是一個不能被容忍的結果。

事實上，要感受到有關於存有或存在概念的困惑，我們並不需要太多哲學家的論證。在日常的言談中，說出「孫悟空或方的圓這些東西實並不存有（或不存在的）」這樣的語句，是一個很自然的、並且會被認為是真的斷說；但這樣的斷說似乎同樣蘊涵著：有些東西並不存有（或不存在的）。因為，當我們這樣斷說時，我們難道不是在稱呼孫悟空和方的圓為一些「東西」嗎？而一個「東西」難道不就是一個存有（或存在）的東西嗎？因而說這些東西不存有（或不存在的），不正是在說這些存有（或存在）的事物不存有（或不存在的）嗎？而這不同樣會導致矛盾嗎？這樣看起來，對於存有或存在的概念來說，無論是對日常的语言一些反省或哲學上的論證，都同樣都會引起一些令人困惑的結果。

有些哲學家認為，解開這些困惑的一個方法是去接受所謂的「麥農式理論」（Meinongian Theory），儘管這種理論的原始動機並不在於解答這樣的困惑。麥農式的理論是否真的足以解開我們對於存有或存在的有關困惑？我將在解釋完這樣的一個理論後再來評論這個問題。

麥農的麥農式理論：

麥農式理論有許多不同的形式，我將從最原始的麥農式理論—也就是麥農（A. Meinong）本人所提倡的理論—開始說起。奧地利的哲學家麥農是德國哲學家布倫塔諾（Brentano）的學生，而布倫塔諾最著名的主張則是有關於「心靈活動的意向性特徵」的主張。根據布倫塔諾的這個看法，心靈活動之所以有別於其它種類的活動或事物，就在於心靈活動具有意向性的特徵，而所謂意向

性特徵指的是：心靈的活動總是⁷⁶指向於（direct towards）某些事物的活動；或者說，心靈活動總是有關於（about）某些事物的活動。舉例來說，愛慕總是對某些事物的愛慕，而信念也總是對某些事態的信念等等。不過，對於布倫塔諾來說，心靈活動所指向的這些事物乃是內在於心靈的（immanent）事物或觀念，因此我們不必假設有外在的客觀事物來作為其所指向的對象。布倫塔諾的這一個理論後來被稱為「AC 理論」（Rapaport, 1979），其中「A」指的是心靈活動（mental act），而「C」則指的是作為心靈活動指向對象的「思想內容」（content）。

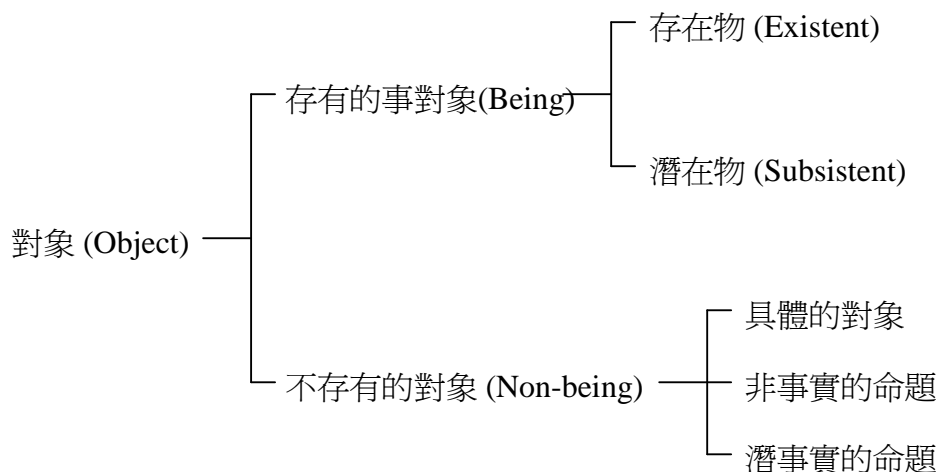
作為布倫塔諾的學生，麥農接受他的老師對心靈活動特徵的界定，也不否認思想內容的存在，但與布倫塔諾不同的地方是，他認為心靈活動所指向的對象乃是外在的（external）事物⁷⁷。因而，對於麥農來說，心靈的活動總是藉著思想內容而指向於某些外在客觀事物的活動（Meinong 1904）。麥農的這一個理論後來被稱為「ACO 理論」（Rapaport, 1979），其中「A」指的是心靈活動，「C」指的是「思想內容」，而「O」則指的是心靈活動藉著思想內容所指向的客觀對象（object or Gegenstand）。

麥農還認為，心靈的活動可以根據其所指向對象的種類，而進一步區分為四種不同的類型（Simons 1998）。根據麥農的這個區分，心靈的這四種活動分別是意念（idea）、思想（thought）、感覺（feeling）與欲望（desire），而與這些活動相對應的對象則分別是（具體的）事物（thing or objekte，如台北市、馬英九的父親等等）、命題（proposition or objektive，如湯姆是個胖子、台北市在台灣北部等等）、美感的對象（dignitatives，如阿里山之美、西施之美等等）、以及可欲的對象（desiderative，如高速公路交通狀況應予改善、人不應該殺人等等）。這林林種種的對象，麥農（1904）又依據他們在「本體論上的狀態」（ontological status）區分成下列兩種：（1）存有的對象（being）和（2）不存有的對象（non-being）。其中存有的對象又區分為（1a）具體的存在物（existent）（如蘇格拉底、法國巴黎的鐵塔等等）和（1b）抽象的潛在物（subsistent）（如關係、性質、集合、數目等理想性的對象（ideal object）、和真的命題（factual objektive），如台北在台灣北部等等）。而他所謂不存有的對象也可以再區分成三種：具體的不存有物（如金山（the golden mountain）和方的圓（the round square）等等）、非事實的（unfactual）或假的命題（如王文方是女人）、以及潛事實的（subfactual）或可能的命題（如柯賜海可能會在

⁷⁶ 當代的心靈哲學家已經不會像布倫塔諾一樣地認為「所有的」心靈現象都是意向性的現象。當代的心靈哲學家多半認為：涉及到感質（qualia）的心靈現象，如痛感，就不是指向其它事物的心靈現象。（你不能說痛感指向痛，因為痛感和痛其實是同一件事）。不過，感質的存在並無損於以下的討論，布倫塔諾和麥農可以將它們所討論的心靈現象限制在意向性的心靈現象之上。

⁷⁷ 我相信麥農有好的理由去反對他的老師布倫塔諾。畢竟，愛一個人並不是愛一個觀念，而崇拜一個人也不是崇拜那個人在某個人心靈中的表徵而已。同樣的說法適用在其它的心靈現象。

2008 年當選中華民國總統)。爲了簡便起見，我們將麥農所承認的對象以下圖來表示。由於對於麥農來說，「有些」思想的對象既不是存在的事物⁷⁸，也不是潛在的事物，而所有存有的事物又被後面這兩類所窮盡，因此，麥農說道：「那些喜歡弔詭模式表達的人」或許會說他的理論所主張的乃是：「有一些對象是這樣的：其實並沒有這樣的對象」(There are objects of which it is true that there are no such objects)。爲了以下討論上的方便起見，讓我們稱這個「弔詭的」說法爲「弔詭的麥農式主張」。



麥農的本體論無疑「看起來」很龐大，不過，我們可以提醒讀者兩件事情，以消除一些這樣的感覺。首先，對於像蒯因這種不承認有關係、性質、命題等等抽象事物的唯名論哲學家來說，（蒯因並不是在所有的問題上都持著唯名論的立場，比方來說，他對集合和數目的觀點便是實在論的），麥農的本體論當然是「過於肥胖」的本體論。但對於許多對抽象事物具有實在論傾向的哲學家來說，除了所謂的「具體的不存有事物」之外，麥農的本體論並沒有什麼不能忍受的成分在內。其次，麥農非常堅持地說，不存有的事物雖然是事物，但它們卻沒有任何種類的存有可言：它們既不存在、也不潛在⁷⁹。因而，麥農可以抗議說，純粹就「存有」的領域來看，他的理論並沒有增加額外的東西。

柏拉圖的鬍子：

在看完麥農本人的麥農式理論之後，讓我們短暫地回到柏拉圖的鬍子上，並看看麥農的剃刀如何剔除這些惱人的鬍鬚。

根據本章一開始的第一個論證（有關於否定存有或否定存在的論證），不

⁷⁸ 在本書中，我將「事物」和「對象」當作具有相同意義的詞。有關這兩個詞的用法，詳見本書第一章的導論。

⁷⁹ 麥農對這件事情的論證 (Meinong 1904) 很難讓人理解，而羅素 (Russell, 1903) 則認爲麥農的這個看法絕對不正確。對於羅素來說，任何本體論上承認的東西都至少是一種存有。而帕森思 (Parsons, 1980: p.10) 認爲羅素與麥農在這裡的爭執只是文字之爭。我並不同意帕森的這個說法；我將在稍後時說明這個問題。

存有（或不存有）的東西—比方說，孫悟空—一定存有（或存在），否則的話，我們甚至不能有意義地、或嚴肅地否認孫悟空的存有（或存在）。（因為，如果孫悟空不存有（或不存有）的話，那麼，「孫悟空」將會是一個不指涉任何事物的詞，因而說「孫悟空不存在」將會沒有意義、或至少沒有真假可言。）但從麥農的角度來看，這個論證的錯誤之處，在於假定所有有指涉的詞都指涉存有（或存在）的事物。顯然，「金山」和「方的圓」都不指涉存有（或存在）的對象，但這並不是說它們沒有指設：它們指設不存有的對象，而這些不存有的對象並不存有（或存在）。同樣地，麥農的理論也不否認我們可以真地去否認某些事物的存有（或存在）：當 N 是一個不存有的對象時，說「N 不存有（或不存有）」，這樣的斷說在麥農的理論中總是真的。

而根據本章一開始的第二個論證（有關於肯定存有或存在的論證），如果所有的東西都存有（或存在）的話，那麼，任何一個斷說某個事物存有（或存在）的語句都將會是一個瑣碎的、或沒有重要認知價值的語句。但從麥農的角度來看，當然不是所有的東西都存有（或存在），因而「金山存在」、或「麒麟存在」這樣的語句將不會只是一些瑣碎的語句。（如果它們為真的話，它們恐怕會嚇你一跳，不是嗎？）

最後，從麥農的角度來看，在日常的言談中說出「孫悟空或方的圓這些東西並不存有（或不存有）」，的確是一個很自然的、並且為真的說法，如果「東西」一詞的意思涵蓋了所有的對象的話。儘管這樣的說法可以被「弔詭地」說成是：「有些東西並不存有（或不存有）」，但我們卻不應該認為它的真正意思是：「有些存有（或存在）的事物並不存有（或不存有）」。畢竟，這些不存有的事物並不是存有的事物。（但麥農的最後這個說法有一些困難的地方，我將在稍後時回到這個問題上。）

看起來，麥農的麥農式理論似乎可以、而其它只承認存有對象的理論似乎不能夠刮乾淨柏拉圖的鬍子。

語言的資料：

雖然麥農本人的麥農式理論的動機來自於他對於認識論或心靈哲學的看法，但一個至少部分動機來自於語言的麥農式理論並非不可能。比方來說，帕森斯（T. Parsons）的麥農式理論就是這樣的一種理論。但在說明這樣的動機之前，讓我們先作出一些區別。讓我們說，一個語句是一個內部語句（internal sentence），如果該語句是明白地記載在某個故事（story）⁸⁰內部的語句，或者是可以從這些明載在故事內部的語句「合理地」⁸¹推論出來的語句。讓我們

⁸⁰ 這裡的「故事」泛指任何的小說、戲劇、神話、傳說等文學虛構產物。

⁸¹ 此處，「合理地」一詞是一個模糊的詞，而我並打算將它的意義削尖。一般說起來，凡是從明載在故事中的語句邏輯地推論出來的語句，或加上我們的「背景知識」後可以從明載在故事中的語句邏輯地推論出來的語句，都是可以從明載在故事中的語句合理地推論出來的語句。

說，一個語句是（故事之間的）交互語句（inter-story sentence），如果該語句不是一個內部語句，但卻是可以從幾個不同的內部語句合理地推論出來的語句。最後，讓我們說，一個語句是一個外部語句（external sentence），如果該語句不是一個內部語句、也不是一個故事之間的交互語句，但卻描述有關於真實事物和虛構事物之間關係的語句⁸²。有關於這三種語句的例子，我們可以簡單給幾個如下：

- (1) 郭靖是男人。
- (2) 郭靖比福爾摩斯強壯。
- (3) 王文方喜歡郭靖。

其中（1）是一個內部語句，（2）是一個交互語句，而（3）則是一個外部語句。

簡單的內部語句具有「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」這樣的邏輯形式，其中「 F^n 」是一個 n 位述詞，而「 a_1 」...「 a_n 」等等則是 n 個單稱詞。許多簡單的內部語句無疑都是為真的語句，舉例來說，上述的（1）就是如此⁸³。問題是，當這樣的語句為真，而「 a_i 」是一個似乎指涉虛構事物的單稱詞時，「沒有（或不存在） a_i 這樣的事物」也是一個為真的語句。因此，內部語句似乎是有關於某些不存有（或不存在）事物的「事物性」（de re）語句⁸⁴，因而表面上構成了對麥農式主張的大量證據。不過，我們得指出，如果麥農式主張的所有證據都來自於內部語句，那麼這樣的證據力其實是很薄弱的。因為，所有為真的內部語句「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」都可以被理解為「根據某某故事， $F^n a_1, \dots, a_n$ 」或「『 $F^n a_1, \dots, a_n$ 』是在某某故事中為真的語句」這種「命題性」（de dicto）的語句⁸⁵，而後面這

句。這些背景知識包括了一些我們共同的信念、以及某些有關於故事的約定。

⁸² 克理特登（Crittenden 1991）區分了所謂的「外在判斷」（external assertion）與「內在判斷」（internal assertion）。前者相當於我們在這裡所說的外部語句，而後者則相當於我們在這裡所說的內部語句。

⁸³ 這個說法得加上一些限制。大部分討論故事的哲學家都同意，當故事的作者寫下或說出故事中的一個語句時——舉例來說，當金庸寫下「郭靖是男人」的時候（當然，金庸並沒寫下這麼平庸的句子，但讓我們假設他有）——這樣寫下或說出的語句是沒有真假值的；因為，故事的作者本人並不是企圖使用去這些語句來作出任何的判斷。但是（這些哲學家繼續說著），當我們在討論故事而使用相同的語句時，我們所寫下或說出的這些語句則是有真假值的。舉例來說，當我們在討論金庸小說而說出「郭靖是男人」這個語句時，我們所說的為真，而當我們說出「郭靖是女人」時，我們所說的則為假。顯然，在這裡有真假可言的乃是語句的個例（token），而不是其類型（type）。

⁸⁴ 所謂「事物性的語句」，它的大致意思是：斷言有關於某個、或某些事物如此這般的語句。此處有關的事物，指的是 a_1 至 a_n 。參見前一章中相關的說明。

⁸⁵ 所謂「命題性的語句」，它的大致意思是：斷言有關於某個語句或命題如此這般的語句。此處有關的命題或語句，指的是「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」這一個語句、或它所表達的命題。參見前一章中的說明。請讀者注意的是，當我說所有為真的內部語句「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」都可以被理解為「根據某某故事， $F^n a_1, \dots, a_n$ 」時，此處所謂的「理解」，指的是語用上的改寫，而非語意上的改寫。將之理解為語意上的改寫將會有無窮後退的問題：如果「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」與「根據某某故事， $F^n a_1, \dots, a_n$ 」同義，那麼，由於後者中仍然出現了「 $F^n a_1, \dots, a_n$ 」這個語句，因此後者又與「根據某某故事，根據某某故事， $F^n a_1, \dots, a_n$ 」同義，而這又與「根據某某故事，根據某某故事，根據

兩個命題性語句並不蘊含說它們是有關於 a_1 至 a_n 這些事物的語句⁸⁶。但是，類似的說法卻無法應用在交互語句和外部語句之上（以及以下的（7）和（8））。舉例來說，我們不能夠說「王文方喜歡郭靖」之所以為真，那是因為它是「根據某某小說，王文方喜歡郭靖」的簡略說法，因為後者事實上是假的但前者卻是真的。同樣地，我們也不能說「郭靖比福爾摩斯強壯」之所以為真，那是因為它是「根據某某小說，郭靖比福爾摩斯強壯」的簡略說法，因為並沒有這樣的一本小说讓後者無真，但前者卻是真的。因此，如果麥農主義者相信他們擁有語言上的證據的話，這些證據最好是來自於內部語句之外的其它語句。

對帕森斯來說（1980: p.32），支持麥農式理論的主要證據在於下列這樣的「事物性」真語句：

- （4）福爾摩斯比任何真實的偵探都來得更有名。
- （5）宙斯（Zeus）依然被某些歐洲人所崇拜。
- （6）任何一個好的現代犯罪學家都比福爾摩斯更懂得如何作化學分析。

帕森斯要我們比較（4）至（6）和下面這三個同樣是事物性的真語句：

- （4'）柏拉圖比任何當代的哲學家都來得更有名。
- （5'）耶穌依然被一些當代人所崇拜。
- （6'）任何一個好的現代化學家都比亞理士多德更懂得如何作化學分析。

直覺上來說，（4）-（6）和（4'）-（6'）似乎都為真，而且這兩組語句看起來有著相同的邏輯結構。但（4'）-（6'）是有關於（某些獨立於心靈之外的）事物的「事物性」語句⁸⁷，因此，一個合理的結論似乎是：（4）-（6）也是有關於（某些獨立於心靈之外的）事物的「事物性」語句。因此，有（或存在）福爾摩斯、宙斯等這些東西作為（4）-（6）所斷說的對象。這個結論加上我們普遍分享的直覺—實際上並沒有（或不存在）福爾摩斯、宙斯這樣的事物—因而共同支持了我們前述所謂的「弔詭的麥農式主張」。注意，這裡的（4）-（6）都是我們在前面所說的外部語句。

某某故事， F^{a_1, \dots, a_n} 同義...等等，以至於無窮。

⁸⁶ 一般而言，從「根據某某故事， F^{a_1, \dots, a_n} 」這樣的語句，我們不能有效地推論出「 F^{a_1, \dots, a_n} 」。舉例來說，從「根據《一九九五年潤八月》這本小说，台灣與大陸於一九九五年時爆發戰爭」，我們不能有效地推論出「台灣與大陸於一九九五年時爆發戰爭」；前者事實上為真，而後者實際上為假。

⁸⁷ 如何檢測一個語句是否是事物性的語句？我們在前一章中曾經提到過蒯因（1953）倡議的兩個標準：不違反替換原則以及可量入性（quantifiability）。前者指的是：將其中出現的單稱詞以任何其它具有相同指稱的單稱詞加以替換之後，並不會改變原來語句的真假值。後者指的是：將其中出現的單稱詞以變數加以替換、並在整個語句之前加上存在量化詞之後，其結果將會是一個有意義的語句。以這兩個標準來說，（4'）至（6'）都不違反替代性原則以及可量入性；因而，其中出現的專名是指涉性的（referential）；因而，這些語句都是事物性的語句。

此外，有些哲學家，如應韋根（P. Inwagen 2003），雖然反對麥農式的理論，但他們仍然認為，對於麥農式理論最堅強的支持證據來自於「虛構性的討論」（fictional discourse）。應韋根所謂的「虛構性討論」，指的是一些有關於虛構故事的、具有一定特性的語句，但不是構成小說內容的語句。這些虛構性的討論的例子包括：

- (7) 有些虛構人物是其他小說作者寫作時的一個模型。
- (8) 有一些虛構人物是這樣的：對於每一本後來同類型的小說來說，或者這些虛構人物本人出現該小說中，或者該小說的主角是以這些虛構人物作為寫作時的模型。

注意，上述（7）和（8）這兩個語句，都是我們之前所說的、故事之間的交互語句，並且似乎在邏輯上各自蘊含「有一些東西是虛構的人物」這樣的語句。更仔細一點地說，應韋根所謂的「虛構性的討論」，指的是具有下述幾個特徵的一些語句：（i）這些語句最主要的連接詞是「有一個」或「有一些」這樣的量化詞；（ii）這些語句有複雜的量化結構；（iii）有關於它們的一些推論似乎在邏輯上是正確的；（iv）它們包含了像「是虛構的」、「在第六章才出現」、「是作者的創造物」等等這種「文學上的述詞」（literary predicate）；以及（v）它們在直覺上為真。應韋根的看法是：第一、許多這樣的虛構性討論是真的語句；第二、這些真的虛構性討論蘊涵了「有一些東西是虛構的人物」這個語句；第三、這些真的虛構性的討論都不容易用字面以外的其它方式去理解；第四、在一般的看法上，虛構性的東西是不存有（或不存在的）；因此，第五：這些「虛構的討論」似乎蘊含了有（或存在）一些東西是不存有（或不存在的），因而構成了對弔詭的麥農式主張最堅強的支持證據。

解消麥農式理論資料的一些企圖：

乍看之下，支持麥農式理論的證據是相當豐富而堅強的，但大多數的哲學家並未被這些「證據」所說服；他們或者致力於解消這些「證據」的支持力量，或者致力於攻擊弔詭的麥農式主張本身（或者同時從事於這兩者）。在這一節中，我們先看看前者。

我們已經考慮過一個不成功的、解消上述資料的方法，也就是將所有的資料語句「P」都（在語用上）改寫為「根據某某故事，P」的方法。另外一個同樣不成功的、解消這些資料的企圖則源自於弗列格的一些想法：一個語句所指設的是它的真假值（如果它有真假的話），而它的指設究竟是真還是假，則由它的各個部分的指設來決定；因而，當一個語句中包含了一個本身並不指涉任何存在（或存有）事物的單稱詞、或所謂的「空名」（empty name）時，這樣的語句在整體上並沒有指設，因而並沒有真假可言。有些哲學家認為，像（1）這樣的內部語句和像（2）這樣的交互語句，都是因為其中包含了一些空名的緣故，而在嚴格的意義下是沒有真假的語句。對於這些哲學家來說，我們之所以

在直覺上誤以為它們為真，或許是因為我們將它們分別與「根據某某故事，(1)」和「根據某些故事，(2)」相混淆的緣故。現在，如果所有的資料語句都因為至少包含了一個空名而沒有真假的話，那麼，嚴格地說起來，我們並沒有支持麥農式主張的「資料」。不幸的是，這樣的想法並不能適用於外部語句之上：我喜歡郭靖這件事是一個心理事實，這樣的心理事實並不能輕易地被解釋為假。類似地，這樣的想法似乎也不能適用在像(7)和(8)這樣的交互語句之上。

一個比較被哲學家所廣泛接受的解消式企圖，乃是羅素的單稱詞理論，特別是他的確定描述詞理論與專有名詞理論。羅素在 1903 年寫作《數學原則》(*Principles of Mathematics*)時，仍然相當同情麥農的看法。但與麥農不同的地方在於：羅素在當時認為，作為思想對象的噴火龍雖然不存在，但它們仍然具有某種的存有。不過，到了 1905 年羅素發表「論指稱」(*On Denoting*)一文時，羅素已經改變了他先前的看法，並提議哲學家在研究哲學問題時要保持「堅強的現實感」。根據羅素在 1905 年時的本體論看法，存在和存有是同樣的一件事，而承認有不存在事物的哲學家都是缺乏了堅強現實感的哲學家。而根據羅素(1905)的專有名詞理論與確定描述詞理論，(i)日常英文中的每一個專有迷曾 N 其實都是某個確定描述詞"the F"的縮寫；(ii)確定描述詞是語意上不完整的語言項目，它們的功能並不在於指稱(*denote*)，而在於與語句的其它部分共同形成一個唯一性的斷說。更詳細地說，任何一個在其中包含了某個英文確定描述詞的句子"The F is G"，它真正表達的意思是下述(a) - (c)三個語句的合取：

- (a) 至少存在一個東西是 F；
- (b) 最多存在一個東西是 F；
- (c) 每一個存在的東西都是這樣的：如果它是 F 則它是 G。

舉例來說，假設「福爾摩斯」和「柏拉圖」分別是「住在貝克街 221b 的那一個偵探」和「蘇格拉底的那一個學生」這兩個確定描述詞的縮寫，那麼，根據羅素的確定描述詞理論，「福爾摩斯是一個男人」和「柏拉圖是一個男人」這兩個句子實際上所斷說的分別是(9a)和(9'a)：

- (9a) 存在而且只存在一個住在貝克街 221b 的偵探是這樣的：他是一個男人。
- (9'a) 存在而且只存在一個蘇格拉底的學生是這樣的：他是一個男人。

其它涉及專名或確定描述詞的簡單語句⁸⁸都可以依此類推⁸⁹。羅素認為，在經過

⁸⁸ 在羅素的分析下，包含了專有名詞或確定描述詞的複雜語句則都是歧義的，而且可能有不只兩種以上的分析方式。舉例來說，"The F is not G"的一個可能分析方式是" $\sim(\exists x)[Fx \ \& \ (y)(Fy \supset x=y) \ \& \ Gx]$ "，另一個可能分析方式則是" $(\exists x)[Fx \ \& \ (y)(Fy \supset x=y) \ \& \ \sim Gx]$ "。而"If the F is not G, then Q"的三種可能分析方式則分別為： $\sim(\exists x)[Fx \ \& \ (y)(Fy \supset x=y) \ \& \ Gx] \supset Q$ 、" $(\exists x)[Fx \ \&$

確定描述詞理論的分析之後，所有表面上包含了似乎指稱不存在事物的「空名」的語句，在最終的分析上，都成了只含有量化詞和一般述詞的語句；因而表面上看起來涉及了不存在事物的語句，實際上都只是指稱一般性（存在）事物的量化語句。在羅素的分析下，前述的資料語句（1）-（8）都為假（儘管（4）-（6）這些複雜語句是歧義的），而這是因為並不存在著任何一個滿足相關描述詞的事物所致；因此，一旦我們接受羅素的專有名詞理論與確定描述詞理論，我們將不必假設有任​​何不存在的東西來作為日常語言的指稱對象。

（讓我們附帶在此提一下：羅素相信，他的專有名詞理論和確定描述詞理論也可以用來解消我們在本章一開始時所提到的、有關於存在⁹⁰的困惑。對於羅素來說，一個具有「N 存在」或「The F 不存在」這種形式的語句（其中「N」是「the F」的一個縮寫），它所表達的內容其實是「存在著一個獨一無二的、是 F 的事物」。如果這樣的語句為真的話，那麼，它之所以真這件事，多半是一個經驗上需要去發掘的事實，因而並不表達一個瑣碎的命題。而對於羅素來說，「N 不存在」或「The F 不存在」（其中「N」是「the F」的一個縮寫）所表達的內容則是「並不存在著一個獨一無二的、是 F 的事物」。根據這個分析，如果這個世界上並不存在著任何一個是 F 的東西，或者如果這個世界上存在著二個以上是 F 的東西，那麼，這樣的語句便為真。而事實上，有許多這樣的語句是真的語句，比方來說：「福爾摩斯不存在」或「並不存在著一個獨一無二、住在貝克街 221b 的偵探」便是其中之一。）

不過，許多學者（Howell 1979; Parsons 1980; Inwagen 1977）指出，羅素的理論在碰到像（3）-（8）這樣的語句時，其實是行不通的。除了克里普齊（1980）對羅素的前述理論所作的著名批評之外⁹¹，這些學者至少又加上兩點評論：第一、在羅素的分析下，（3）-（8）這些表面上指稱不存在事物的簡單語句都為假，但這顯然違反我們的直覺；將它們依照羅素的理論而理解成為假的句子，似乎缺乏堅強而又有力的理由。第二、直覺上來看，「佩格薩斯（Pegasus）⁹²是一匹會飛的馬」為真而「宙斯是一匹會飛的馬」則為假，但羅素的分析將兩者同樣地分析成假的句子。可見羅素的分析即使拿來分析一般小說

(y)(Fy ⊃ x=y) & ~Gx] ⊃ Q"、以及"(∃x)[Fx & (y)(Fy ⊃ x=y) & (Gx ⊃ Q)]"。

⁸⁹ 在羅素的確定描述詞理論中，將一個含有確定描述詞的日常語句翻譯至形式化語句的一般性翻譯架構如下：

The F is G=df. (∃x)[Fx & (y)(Fy ⊃ x=y) & Gx]或(∃x)[(y)(Fy ≡ x=y) & Gx]。

The F exists=df. (∃x)[Fx & (y)(Fy ⊃ x=y)]或(∃x)[(y)(Fy ≡ x=y)]。

讀者應該注意的是：羅素這裡所使用的策略，是我們在第一章中所說的語意上的改寫策略。⁹⁰ 或存有的困惑。但我們不必再提到後者，因為，如同我們稍早已經說過的，在1905年之後，羅素認為這兩者乃是同一件事。

⁹¹ 克里普齊的批評原先是以演講的形式呈現的，因而顯得較為雜亂無章。薩蒙（Salmon 1982）第一部份及萊肯（Lycan 1999）第四章對克里普齊的批評有一些較為條理的說明，但我將不會在此重述這些評論。

⁹² 「佩格薩斯」是希臘神話中一匹會飛的馬的名字。

內部的討論也是不正確的^{93, 94}。

對麥農式理論一些不成功的批評：

從上述的說明來看，麥農的麥農式理論似乎具備了一些其它理論所不具備的優點，但這樣的理論本身是不是有它特有的困難呢？我想，這個答案是肯定的。但在說明這些困難之前，讓我們很快地先排除掉一些對它所作出的、不成功的批評。

首先，羅素（1919）曾經批評說，麥農的理論缺乏堅強的現實感。但布區瓦若夫（P. Buchvarov 1979）——當代少數僅存的麥農主義者之一——抗議說：如果麥農的理論主張說：像金山、佩格薩斯這樣的東西都是存有的、或存在的東西；那麼，這樣的理論當然可以被說成是缺乏了堅強的現實感；但麥農當然沒有這樣說，也沒有任何麥農式的理論家會這麼說。相反地，他們主張的是：這些東西都是不存有或不存在的東西。蒯因（1954）則批評麥農式的理論說：它們當中有些人將不存有的事物當作是心理性的觀念，因而混淆了事物與我們對事物所擁有的觀念之別。但再一次地，我們發現麥農本人並沒有這樣的混淆，也沒有任何的麥農式理論家曾經顯示出這種混淆的徵兆。

蒯因（1954）另外一個對麥農式理論的批評是：它們當中有些人將不存在的事物當作是可能的事物，但卻無法對它們提出等同的標準。因而，根據我們在第一章中所提出的「沒有等同就沒有元目」這個口號，我們應該堅決拒絕這些理論家的主張。但帕森斯——另一個當代少數僅存的麥農主義者——抗議說：蒯因有什麼好的理由說：麥農式理論家無法提出一個有關於不存有的事物的等同標準呢？蒯因說，根據有些麥農式的理論，蒯因的研究室走廊至少有一個可能的胖子，也至少有一個可能的禿子。但蒯因問道：他們是同一個人嗎？還是不同的人呢？到底有多少個可能的胖子和多少個可能的禿子在走廊上呢？在這些人當中，是可能的胖子比可能的禿子多呢？還是可能的禿子比可能的胖子多呢？蒯因假設麥農式理論家沒有辦法回答這些問題。但帕森斯這個實際上的麥農式理論家便這樣回答蒯因說：我們所談論的並不是「可能的」胖子或禿子，而是一些不存有或不存在的胖子和禿子。的確，蒯因的研究室前走廊上至少有一個不存在的胖子，也至少有一個不存在的禿子。它們是否是同一個人這件事，端視它們是否具有完全相同的性質而定；換句話說，它們是否等同的標準

⁹³ 但這裡的第二點其實不是很嚴重的缺點。羅素可以（但他沒有）說：這兩個語句其實分別是「根據某某神話，佩格薩斯（Pegasus）是一匹會飛的馬」和「根據某某神話，宙斯是一匹會飛的馬」的簡略說法。直覺上前者為真而後者為假；這樣的說法不但符合我們的直覺，也不需要去假設有不存在的事物。

⁹⁴ 除了羅素的專有名詞與確定描述詞理論之外，我們還有許多類似但不同的專名理論、或確定描述詞理論，如蒯因（1954）、Searle（1958）、路易士（1973）等等。這些理論的目標多半在於回答不同的哲學問題，而非企圖去解消麥農式理論的資料。基於篇幅以及相關性的理由，我將不在這裡說明它們。但我想簡單地指出一點：對於本段落中所提到的其它的評論來說，這些理論有著相同的問題。

和一般存在的胖子及禿子是否等同的標準是一樣的。理論上來說，蒯因的門前走廊上有無窮多個胖子，有的禿，有的則否。他的門前走廊上也有無窮多個禿子，有的胖，有的則否。而這無窮多個胖子和這些無窮多個禿子在數目上是一樣多的，並且是一樣的無窮多。

看起來，麥農式理論的問題既不在於缺乏堅強的現實感，也不在於缺乏等同的標準。但羅素（1919）還說麥農的理論容易導致矛盾，而這或許就是它們真正問題的所在⁹⁵。我相信這的確是麥農式理論真正的問題之一，但羅素給了兩個很壞的例子，他說，根據麥農的理論，「方的圓」既是方的、又是圓的，因此它會是既方的又不是方的，但這是一個矛盾的說法。他還說，依據麥農的理論，「存在的金山」（the existent golden mountain）會既是存在的、又不是存在的事物，而這同樣是個矛盾的說法。麥農本人並不介意說：有些不存有的事物會導致矛盾，因為他認為，矛盾律⁹⁶並不是一個對一切事物來說都為真的定律；它只在存有的領域當中才為真。不過，一個麥農式理論家，包括麥農本人，其實並不需要去限制矛盾律的適用範圍，便可以對羅素所給的這兩個例子提出反駁。因為，他們可以簡單地反駁說：首先，雖然方的圓既是方的、又是圓的，但我們卻不可以因此就推論說：它會既是方的「又不是方的」；因為，並不是「所有」圓的東西都具有【x 不是方的】的性質，方的圓就是這樣的一個東西：它只具有【x 是方的】和【x 是圓的】這兩個性質，而不具有其它的性質，更不具有【x 不是方的】這個性質⁹⁷。可見並不是「所有」（存有的和不存有的）圓的東西都不是方的；因而，承認方的圓這種不存有的對象並不會導致矛盾。其次，你可以稱呼某個不存有的東西為「存在的金山」，而這個東西或許會有【x 是金的】和【x 是一座山】這樣的性質，但它絕不會具有「存在」這一個性質。理由很簡單，正如康德（Grayling 1997, p. 89-90）和弗列格（Frege 1892b）等人所指出的，「存在」並不是一個可以被用來謂述個體的「述詞」，因此並不代表一種性質。所以，或者「存在的金山」並不指涉任何對象，或者它只是指涉金山這個不存有的對象而已。如果是前者，當然沒有存在的金山這種會令羅素感覺到困惑的東西；而如果是後者，這個被叫做「存在的金山」的不存有對象並不會導致矛盾。（我將在本章的最後一個部分再回到這個問題來。）

⁹⁵ 羅素的另一個批評是說麥農的理論違反了排中律（Law of Excluded Middle）。該律的一個表述方式是：對於任何一個事物和任何一個性質來說，該事物或者具有該性質，或者不具有該性質。

⁹⁶ 矛盾律—或更正確地說：「非矛盾律」（Law of Non-Contradiction）—的一個表述方式是：沒有一個事物可以同時具有一個性質，又不具有那個性質。

⁹⁷ 方的圓因而屬於當代麥農式理論加所謂的「不完整的對象」（incomplete object）。簡單地說，一個不完整的對象是這樣的一個對象：對於某個性質【x是P】和它的否定【x不是P】來說，該對象同時缺乏這兩者。在這個定義下，金山和方的圓都是不完整的對象；但有些不存有的對象則是完整的對象，舉例來說，具有一切性質的那一個對象（如果它是一個對象的話）會是個完整的對象。

麥農式理論的第一個困難：

前一節討論的目的，只是想澄清一些問題，而非替麥農式的理論作出任何的辯護。我相信所有的麥農式理論都有二個難以解決的共同困難，讓我們先從第一個困難開始說起。

首先，讓我們回憶一下我在之前所謂的「弔詭的麥農式主張」。麥農說，「那些喜歡弔詭模式表達的人」或許會說他的理論所主張的乃是：「有一些對象是這樣的：其實並沒有這樣的對象」（There are objects of which it is true that there are no such objects）。這個說法的「弔詭」之處在於它似乎是一個明顯的自我矛盾：它既說了「有」一些如此這般的對象，又說其實並「沒有」這樣的對象。而應韋根（2003）也論證說，這個主張和「有一些東西是這樣的：它們並不等於它們自己」是邏輯上等價的；然而，後者卻是一個邏輯上明顯自相矛盾的命題。當麥農稱呼這樣的說法為「弔詭的說法」時，他似乎清楚地意識到這個「弔詭說法」的問題。

對麥農的主張一個較為同情、也較為不弔詭的說法也許是：「有一些⁹⁸對象（例如金山和方的圓）是這樣的，它們並不存有」（There are objects which do not have being）⁹⁹；而當代所謂的「麥農主義」（Meinongianism）或「麥農式理論」，則通常指的是這樣的一個主張：「有一些對象是這樣的：它們並不存在」（there are objects which do not exist）。從我們之前對於麥農本人的理論的說法來看，讀者們或許會懷疑、而麥農似乎也會認為：這裡的這兩種說法並沒有相同的意思。而這是因為：（1）麥農認為抽象的事物，像性質、關係、數目之類的東西並不存在，它們只是潛在而已；換句話說，麥農似乎認為「存在」只是佔有時空而已；（2）麥農真正想要主張的是：像金山和方的圓這樣的對象不只是不存在而已，它們甚至不潛在。因此，光說這些對象並不「存在」，似乎並不能完全表達出麥農的意思。不過，我們要注意的是，對於當代的哲學家來說，「存在」這個詞不只適用於佔據時空的具體事物，同時也適用

⁹⁸ 這裡的「有一些」可以作兩種不同的解讀：對象性的解讀（objectual reading）和替代性的解讀（substitutional reading）；而這兩種解讀之間的差別如下。當作對象性的解讀時，「有一些事物x是這樣的：Fx」的意思是：論域中有些事物滿足“Fx”這個詞；而當作替代性的解讀時，該語句的意思則是：有些具有“Fa”這種形式的句子是真的，其中“a”是一個專名。如果論域中的每個事物都有一個名字，而且每一個名字都指稱論域中的某個事物的話，那麼，這兩種解讀是等價的。否則的話，它們便是不等價的。顯然，作為一種本體論的主張來說，這裡的量化詞不應該作替代性的解讀。但如同我們以下將會看到的，將它作對象性的解讀一樣會有困難。

⁹⁹ 另外一些有關於麥農式理論的說法來自於啓森（Chisholm 1973）。啓森說道：

也許[有關於麥農看法]最清楚的說明還是來自於麥農的追隨者莫力（Ernst Mally）：「具有特性（Sosein）這件事獨立於一個事物的存有（Sein）。」我們也可以這樣重新說明莫力的聲明：「一個事物，不論它是否存在或者具有某種的存有，仍然可能具有一組的特性。」麥農及莫力稱上面的這個聲明為「獨立性主張」（the doctrine of Aussersein）；邏輯上來說，「獨立性主張」比「麥農式主張」來得更為強一些：前者在邏輯上蘊涵後者，但反之則不然。因而，對於應韋根（2003）來說，上述這個段落中的「獨立性主張」仍然是自我矛盾的。

於不佔據時空的抽象數目、性質、和關係等等。因此，當當代麥農主義者說「有一些東西是這樣的：它們並不存在」的時候，他們的主張和我們在這個段落裡所重新表述的麥農的看法，在意義上其實是一致的，只是文字用法有別罷了。真正的問題是：對於許多的哲學家來說，這兩個新的說法和「弔詭的麥農式主張」之間，不但沒有什麼太大的差別，而且一樣是自相矛盾的主張。因此，對於麥農式理論的第一個挑戰是：如何清楚地說明它們的主張，卻不至於陷入自我矛盾當中。

爲什麼許多的哲學家會認爲，前一個段落中的那兩個說法仍然是自我矛盾的說法呢？讓我們取「有一些對象是這樣的：它們並不存有」來作說明。對於大多數的哲學家來說，說「有一些 x's」（there are x's）、和說「x's 存有」（x's have being）、或「x's 是些東西或事物」（x's are objects or things）乃是一樣的意思；因此，說「有一些對象是這樣的：它們並不存有」等於是在說「x's 存有而且不存有」，而後者是一個明顯的矛盾。由於當代麥農式理論家的說法與這裡的說法實質上並沒有不同，因而他們的說法也會是自我矛盾的。

不過，主張麥農式理論的人會抗議說：前一段落中的這個論證，其實是出自於一個誤解；而這個誤解來自於將「有一些 x's」（或「至少有一個 x」（there is an x））當作是與「x's 存有」有著相同的意思。對持麥農式理論的人來說，「有一些 x's」（或「至少有一個 x」）這個詞是歧義的。這個詞雖然通常與「x's 存有」有著相同的意思，但它的另外一個意思則是量限了所有存有與不存有的事物、並且不蘊涵存有的「有些」或「有個」（some）；對於麥農式理論家來說，「有些」東西存有，如蘇格拉底，而「有些」東西則不存有，如金山。既然「有些」和「存有」這兩個詞的外延不同，當然它們的意義也就不會相同。當代的麥農式理論家大多會抱怨，當代哲學家 and 邏輯教科書大多忽略了「有一些」在「存有」之外的另一種意涵。爲了區分這兩種不同的意涵，他們建議哲學家在邏輯中採用兩種量化詞符號以作區隔：” \exists ”代表具有存有或存在意涵的「至少有一個」、「至少存有一個」、或「至少存在一個」，而” Σ ”則代表沒有存有或存在意涵的「有些」或「有個」。在採取這樣的記號法下，麥農的主張可以被理解爲下述的（1）：

$$(1) (\Sigma x)\sim(\exists y)(x=y),$$

而（1）應該讀成「有個（some）東西 x 是這樣的：x 並不是（等於）任何存有或存在的東西 y」；而這個讀法在形式上是不自相矛盾的。

也許一個進一步的類比，可以用來幫助我們瞭解這裏有關於「兩種量化詞」的說法。對於有些模態哲學家來說，「有一些」這個詞也是歧義的。這個詞所量限的範圍，可以是實際上存在於某一個世界中的所有東西，也可以是所有可能世界中的所有東西。這些模態哲學家同樣可能會抱怨說，當代哲學家 and 邏輯教科書大多忽略了「有一些」在「實際上存在著一些」之外的另一種意

涵。爲了區分這兩種不同的意涵，他們建議哲學家在邏輯中採用兩種量化詞符號以作區隔：“ \exists ”代表真實論的量化詞，而“ Σ ”則代表可能論的量化詞。

我不認爲上述麥農式理論家有關於「兩種量化詞」的說法、或者前述有關於模態的類比，會讓麥農式的理論變得更可信一些；我認爲，主要的問題或許出在麥農不願意承認像金山這樣的對象也具有某種的存有。但無論如何，在接續下去的討論中，我將假設這個困難已經獲得完美的解決。稍後在討論應韋根的看法時，我將再回到這個問題。

麥農式理論的第二個困難：

我們之前提到過羅素對於麥農的理論的批評；它們之所以不成功，那是因爲麥農本人的理論至少在一件事情上是不清楚的：除了給出一些零星的例子之外，麥農從來就沒有明白地說明過：除了存有的東西以外，到底還有哪一些具有什麼樣性質的不存有的東西。由於這個理論上的缺口，因而想要對麥農的理論提出致命的批評並不是一件容易的事。不過，羅素至少對了一點：如果麥農嘗試把這個缺口補齊，那麼，他的理論就會很容易陷入矛盾之中。爲了看出這一點，讓我們假設麥農會這樣說¹⁰⁰：

(NM) 對於任何一組（可以作爲思考對象的）性質來說，都剛好有一個（也許是不存在的）對象擁有多不少這些性質。

讓我們暫停一下，思索一下這個原則告訴了我們一些什麼樣的事情。（以下我們假設所提到的各組性質，都是可以作爲思考對象的性質組。）根據(MN)，剛好有一個對象不多不少地擁有了{【x 是金的】，【x 是一座山】}這一組性質，而我們可以適當地稱之爲「金山」。同樣地根據(MN)，剛好有一個對象不多不少地擁有了{【x 是圓的】，【x 是方的】}這一組性質，而我們可以適當地稱之爲「方的圓」。注意，由於方的圓「不多不少」只具有這兩個性質，因此它並不具有【x 不是方的】這個性質，也不具有其它的性質¹⁰¹。同樣值得注意的是，由於「存在」或「存有」並不是任何一個個體可以具有的性質，所以(NM)不會論斷說，有一個東西恰好具有「存在」和其它某些性質。因此，這個原則似乎適合麥農採取以便於回答之前羅素所作的批評；而羅素也認爲，麥農似乎暗中假設了一個類似(NM)的原則。

¹⁰⁰ 帕森斯(1979)另外提到兩個麥農有可能會接受的原則：“ $(\exists x)\phi x$ ”和“ $\phi((\exists x)(\phi x))$ ”。前者說的是：對於任何可以敘述的條件“ ϕx ”來說，都至少有個（未必是存在的）事物滿足該條件。後者說的是：對於任何可以敘述的條件“ ϕx ”來說，那一個獨一無二滿足該條件的事物都滿足該條件。但這兩個原則和(NM)一樣，都是不一致的；有關於這一點，我留給讀者們作爲一個練習。

¹⁰¹ 換句話說，(MN)允許有些事物是我們之前所說過的「不完整的」事物。但(MN)同樣允許有些事物是完整的事物。舉例來說，根據(MN)，剛好有一個對象不多不少地擁有了{F: F是王文方的一個性質}這一組性質，而這個對象就是我。（此處，{F: ...F...}這個集合符號的讀法是這樣的：那一個由滿足了...F...的性質F所形成的集合。）

不幸的是，接受（NM）這個原則會導致一些不一致的結果。我把這些不一致的結果分成兩種，並分別稱它們為「性質的悖論」（so-sein paradox）和「基數悖論」（cardinality paradox）¹⁰²。

首先，讓我們看看性質的悖論。雖然方的圓並不會依照羅素所說的方式引起矛盾，但「方且非方的圓」卻似乎會！根據（NM），剛好有一個東西——亦即，方且非方的圓，讓我們稱它為「C」——不多不少地具有【x 是方的】、【x 不是方的】和【x 是圓的】這三個性質¹⁰³，但這似乎蘊涵說，C 是方的而且 C 不是方的。因為，說「C 具有【x 是方的】的性質」等於說「C 是方的」，而說「C 具有【x 不是方的】的性質」則等於說「C 不是方的」¹⁰⁴。因而，同時斷說這兩者將會是在斷說一個矛盾的語句。不過，事情似乎更糟，似乎就算是方的圓本身也會導致矛盾的結果（雖然它不會依照羅素所說的方式引起矛盾）。因為，根據（NM），方的圓不多不少地只具有【x 是方的】和【x 是圓的】這兩個性質而已，因此，它不具有【x 是紅的】這個性質，也不具有【x 不是紅的】這個性質。而這似乎蘊涵說：這個方的圓既不是紅的也不是不是紅的。因為，說「方的圓不具有【x 是紅的】的性質」等於說「方的圓不是紅的」，而說「方的圓不具有【x 不是紅的】的性質」則等於說「方的圓不是不紅的」。因而，再一次地，同時斷說這兩者將會是在斷說一個矛盾的語句。

簡單的說，麥農式理論的第二個問題在於它們都¹⁰⁵允許有不可能的事物（如方且非方的圓）和不完備的事物（如金山），但允許這樣的事物似乎會導致矛盾的結果。

其次，讓我們來看看基數悖論（不喜歡集合論的讀者可以跳過下面這兩的

¹⁰² 我在「麥農主義真正的難題」（2002）一文中分別稱它們為「性質的悖理」和「對角性悖理」（diagonal paradox）。除了這兩種悖理之外，我在該文中還談到第三種我所謂的「本體論上的悖理」（sein-paradox）。本體論上的悖理與前兩種悖理最大的不同點在於：嚴格地說起來，它並不是一個理論內部的不一致，但它會導出與事實明顯相抵觸的結果來。比方來說，根據（NM），剛剛好有一個事物不多不少地具有了【x是一個陳水扁正在想著的裸體女人】這個性質。讓我們稱這個東西為**b**，那麼，**b**是一個陳水扁正在想著的裸體女人。但如果事實上阿扁正在忙著國家大事，無暇遐想，那麼，阿扁便不是正在想著任何的裸體女人。因此，（NM）的一個結果似乎與事實相抵觸。有關這些悖論更進一步的說明，我要請讀者們參考該文。

¹⁰³ 方且非方的圓因而屬於當代麥農式理論家所謂的「不可能的對象」（impossible object）。簡單地說，一個不可能的對象是這樣的一個對象：對於某個性質【x是P】和它的否定【不是P】來說，該對象同時具有這兩者。更一般性地說，（MN）允許：有些對象是可能的、而且完整的對象，如王文方；有些對象是不可能的、但完整的對象，如具有一切性質的那一個事物；有些對象是可能的、但不完整的對象，如金山；而有些對象則是不可能、且不完整的對象，如方且非方的圓。

¹⁰⁴ 更一般性地說，說一個物體A（不）具有【x是F的】的性質，邏輯上等值於說A（不）是F，而說A（不）具有【x不是F的】性質等值於說A（不是）不是F。這個原則一般稱為「λ-轉換」，詳見以下的討論。

¹⁰⁵ 但布區瓦落夫的理論是一個例外：他的本體論（1979）以「可設想性」（conceivability）作為標準，並因而排除了不可能的事物。不過，遺憾的是，布區瓦落夫對於「可設想性」這個概念並未作出太多的說明。

段落)。爲了要使我們能夠更進一步了解這個悖論如何產生，我們不妨先看看康托（Cantor）是如何使用了「對角性論證」（diagonal argument）以證明他的「冪集合定理」（Power Set Theorem）。康托的證明是這樣的。對於任何一個被宣稱是從某一集合 S 至其冪集合 $\wp(S)$ 的一對一函數 f 而言，我們可以問道：每一個 S 中的元素 x 是否同時是 $f(x)$ 中的一個元素？讓我們稱所有是 $f(x)$ 中元素的、而且是 S 中的元素所形成的集合爲「 S 的對角性集合」，換言之， S 的對角性集合 $= \{z: z \in S \ \& \ z \in f(z)\}$ 。讓我們稱 S 中的其它元素所形成的集合爲「 S 的反對角性集合」，換言之， S 的反對角性集合 $= \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 。顯然，這個 S 的反對角性集合是 S 的一個子集合。但這個 S 的反對角性集合不可能是 f 對任何 S 中的元素所賦予的值，因爲如果這個 S 的反對角性集合是 f 對 S 中的某個元素 y 所賦予的值的話， y 會屬於這個反對角性集合若且惟若 y 不屬於這個反對角性集合¹⁰⁶。所以，並不存在著任何一個從某一集合 S 至其冪集合的一對一函數。所以， S 的冪集合會比 S 具有較大的基數。

現在我們可以來看看，基數的悖論會如何地在這個麥農式理論中產生。我們說過，（NM）這個原則說的是：對於任何的一組性質來說，都剛好一個（也許是不存在的）東西不多不少地擁有這些性質。假設所有性質的集合爲 P ，而 P 的基數（ P 中性質的數目）爲 n 。依據康托的對角性論證， P 的所有子集合的集合，也就是 P 的冪集合 $\wp(P)$ ，會擁有比 n 還要大的基數 $k (= 2^n)$ 。由於根據（NM），每一個性質的集合都對應於一個不多不少地擁有這集性質的事物，所以，所有事物的集合的基數亦爲 k ，而 $k > n$ 。不幸的是，直覺上來說，任何的事物 a 都至少對應於一個【 x 等同於 a 】（或【 x 思考著 a 】、或【 x 與 a 有著時空關聯】、或【 x 與 a 是因果上相關的】）這樣的性質，而不同的事物則對應於不同的這樣的性質。換句話說，至少會有和事物同等數量的性質存在，因而 $n \geq k$ 。但這和之前 $k > n$ 的結果是相矛盾的。值得注意的是：在這個論證中，我們訴諸了「直覺上來說，任何的事物 a 都至少對應於一個【 x 等同於 a 】（或【 x 思考著 a 】、或【 x 與 a 有著時空關聯】、或【 x 與 a 是因果上相關的】）這樣的性質，而不同的事物則對應於不同的這樣的性質」這個原則；讓我們稱這個原則爲（CP）¹⁰⁷。

顯然，麥農式理論家必須捨棄或修正（NM）或（CP）這兩個原則當中的至少一個，以便於避開基數的悖論。但問題在於，（NM）和（CP）看起來都是相當自然的原則，因而任何對它們的修正或放棄，除非有良好的哲學上的理

¹⁰⁶ 假設 $y \in S$ 而且 $f(y) = \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 。如果 $y \in \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 則 $y \notin f(y)$ 。但 $f(y) = \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ ，所以 $y \notin \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 。所以，如果 $y \in \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ ，則 $y \notin \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ ；但這是不可能的。因此， $y \notin \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 。但如此一來，由於 $y \in S$ ，因而 $y \in f(y)$ 。但 $f(y) = \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ ，所以 $y \in \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 。但這與之前的結果 $y \notin \{z: z \in S \ \& \ z \notin f(z)\}$ 相矛盾！

¹⁰⁷ 它之所以被稱爲（CP），那是因爲在二階邏輯中，我們有著一個類似、但更廣泛的原則，也被稱爲（CP）的緣故。二階邏輯中的那一個原則是否可以用來支持這裡所謂的（CP）？這是一個複雜而專技的問題，我將不在這裡討論這個問題。

由，否則的話，都是哲學上值得懷疑的作法。而且，就算他們能夠找到好的理由去拒絕或修正（NM）或（CP），這樣的理由最多只能保證他們免於基數的悖論；它們是否能夠同時保證麥農式理論家擺脫性質悖論的困擾，仍然不是一件太確定的事情。因此，我們可以將我們在這一節中的結論以這樣一種兩難式的方式重新加以敘述：或者一個麥農式理論家得接受（NM）、（CP）、以及其它上述推論中所使用的原則，或者他得捨棄它們當中的至少一個。如果他選擇接受這些原則¹⁰⁸，那麼，他的理論將會導致一些悖論，因而不可能為真。但如果他選擇放棄或修正它們，那麼，他必須要能夠提出一些哲學上站得住腳、而又非「專職性的」的理由來。無疑，麥農式的理論家將會選擇第二個途徑；但在我看來，這將會是一個不容易的途徑。

當代麥農式理論家的修正：

爲了要看出爲什麼上述的第二個途徑會是一個不容易的途徑，讓我們簡略地考慮一些當代麥農式理論家的想法。

勞特力（Routley, 1976, 1980）曾經建議我們去拒絕一個通常被認爲是有效的「 λ -轉換」（ λ -conversion）原則，以避免前述的性質悖論：

「 λ -轉換」：y具有【x是一個 ϕ x】若且唯若 ϕ y。

拒絕「 λ -轉換」的效果是這樣的：如果「 λ -轉換」是一個無效的原則，那麼，從「C具有【x不是方的】這個性質」，我們將不能推論出「C不是方的」來；同樣地，如果「 λ -轉換」是一個無效的原則，那麼，從「方的圓不具有【x不是紅的】這個性質」，我們也不能推論出「方的圓不是不是紅的」來¹⁰⁹。因而，前述的性質悖論將無法簡單地產生出來。類似地，帕森斯（1980）區分了兩種的性質：核心性質（nuclear property）和外核心性質（extra-nuclear property）。前者是構成（存在及不存在的）事物的性質，而後者則否；前者並不遵守「 λ -轉換」原則或（CP原則），而後者則不然。由於「 λ -轉換」對核心性質來說是一個無效的原則，而外核心性質又不構成事物，因而前述的性質悖論便無法以之前所說的方式產生出來。

但這些想法，除了使得一個麥農式的理論更爲複雜之外，似乎並沒有解決問題。首先，拒絕「 λ -轉換」原則的想法，除了只是在爲麥農式理論解套之外，似乎缺乏堅強的、非專職的理由¹¹⁰。其次，棄絕了這個原則、或區分兩種原則上不同的性質，將使得一個麥農式的理論變得複雜而難以理解。比方來

¹⁰⁸ 這些其它的原則至少包括：古典邏輯邏輯中的一些推論原則，以及前述和以下將談到的「 λ -轉換」原則。

¹⁰⁹ 甚至，從「B具有【x是方的且不是方的】這個性質」，我們也不能推論出「B是方的且不是方的」來。

¹¹⁰ 一個想法是不是專職的，主要得看：它除了解決了它所想要解決的問題之外，是否還有其它好的理由去支持它，或者是否能夠有更進一步的應用。以此而論，一個想法是不是專職的，似乎是一個程度上的事情。有關於這個「專質性」的說法，詳見科克漢（Kirkham 1993）。

說，如果性質真有兩種，那麼，它們的基本特性是如何地不同？它們之間的關係為何？而我們又將如何判斷一個日常述詞所指涉的是哪一種性質？這些似乎都是不容易回答的問題。最後，也是最重要的，簡單地拒絕「 λ -轉換」原則並不能保證基數悖論不會發生¹¹¹。

另外一種企圖避免悖論的麥農式想法則是去區分兩種不同的、擁有性質的方式（Zalta¹¹² 1983, Rapaport 1979, Castaneda 1989）。根據這個想法，一個事物可以以「例化」（*exemplifying*）的方式去「擁有」一個性質，也可以以「編碼」（*encoding*）或「被構成」（*being constituted by*）的方式去「擁有」一個性質。例化一個性質並不蘊涵被該性質所構成，而被一個性質所構成也不蘊涵例化該性質。方且非方的圓被【*x* 是方的】和【*x* 不是方的】所構成，這並不蘊涵它既是（例化）方的又不是（例化）方的，更不蘊涵它既被【*x* 是方的】所構成、又不被【*x* 是方的】所構成。同樣地，方的圓既不被【*x* 是紅的】所構成，也不被【*x* 不是紅的】所構成，但這同樣不蘊涵它既不是（例化）紅的、也不是（例化）不是紅的，更不蘊涵它既被【*x* 是紅的】（或【*x* 不是紅的】）所構成、又不被【*x* 是紅的】（或【*x* 不是紅的】）所構成。因而，前述的性質悖論無法以它被敘述的方式簡單地產生出來。

但類似地，這些想法除了使得一個麥農式的理論更為複雜之外，似乎並沒有解決問題。首先，區分兩種擁有性質的方式，除了在為麥農式理論解套之外，似乎並沒有其它堅強的、非專職的理由。其次，區分兩種原則上不同地擁有性質的方式，將使得一個麥農式的理論變得複雜而難以理解。比方來說，如果擁有性質的方式真有兩種，那麼，它們的基本特性是如何地不同？它們之間的關係為何？而我們又將如何判斷一個日常謂述所指涉的是哪一種方式？這些似乎都是不容易回答的問題。最後，也是最重要的，簡單地區分兩種擁有性質的方式並不能保證基數悖論不會發生¹¹³。

有關於虛構故事的理論：

我們現在似乎到了一個尷尬的處境：一方面，我們似乎有許多堅強的證據

¹¹¹ 簡單地拒絕「 λ -轉換」原則並不能保證基數悖論不會發生，但在帕森斯的理論中，基數悖論並不會產生，而這是因為他還區分了兩種原則上不同的性質的緣故。在帕森斯（1980）的理論中，任何一組的核心性質都構成一個事物，因而事物的基數大於核心性質的基數。但（CP）原則只對外核心性質才成立，而我們能夠結論的只是：外核心性質的基數至少和事物的基數一樣多。從這裡我們無法繼續推導出基數悖論來，除非核心性質與外核心性質有著一一對應的關係。但帕森斯這個理論的代價，是使得這兩種性質之間的關係變得複雜而又難以理解。

¹¹² 宙塔（E. Zalta）的理論（1983）可以解讀為某種的麥農式理論，也可以解讀為類似於應韋根的理論；後一種解讀似乎較為自然。

¹¹³ 簡單地區分兩種擁有性質的方式並不能保證基數悖論不會發生，但在宙塔的理論中，基數悖論並不會產生，而這是因為他還限制了（CP）的緣故。在宙塔（1983）的理論中，任何一組的性質都構成一個事物，因而事物的基數大於性質的基數。但（CP）原則只限制在「命題性的」述詞上，這使得我們無法從他的理論中繼續推導出基數悖論來。宙塔的這個限制是完全專職性的，我想不出任何的其它理由去支持這個限制。

去提倡一個麥農式的理論，另一方面，詳細說明這樣的理論則會面臨著可怕的困難。有鑒於語言資料——特別是那些有關於虛構故事討論的資料——對於麥農式理論的重要性，任何一個想要支持或反對麥農式理論的人，最好都有一個關於虛構故事及虛構人物的理論，以便於支持他的看法。以下我將簡單說明幾種當代有關於虛構事物的理論。從邏輯的角度來看，對虛構事物的理論只可能有三種。第一種認為所有虛構事物的名稱並不指涉任何存在或不存在的東西。第二種認為虛構事物的名字指涉一些不（實際）存在的東西。第三種則認為虛構事物的名字指涉一些存在的東西。我將從第一種開始說起。

認為虛構事物的名稱並不指涉任何存在（或存有）或不存在（或不存有）事物的看法，基本上是一個常識性的看法，但這樣的常識並不構成一個對於虛構故事的理論¹¹⁴。當代有關於這個看法的一個最好理論家，首推渥爾頓（K. Walton）。

根據渥爾頓（Walton 1990）的看法，有關於虛構事物的寫作及討論，其實都不是在作論斷，而是在依循一定的規則而假裝（pretend）¹¹⁵去作論斷¹¹⁶。虛構故事的創作提供了「假裝遊戲中的道具」（props in games of make-believe），而有關於虛構故事的討論則是在以這些道具和約定的規則來進行假裝的遊戲。從事小說的討論和玩家家酒的遊戲其實差不多。在玩家家酒時，一個小女孩可能指著一塊泥巴說道：「這個壺子裡面的茶很好喝」，但當然她不是在斷說茶壺裏的茶真的很好喝，她只是在假裝作斷說而已。這個遊戲的規則則是：一定形狀的泥巴塊代表了茶壺，而一個這樣的泥巴塊的出現可以讓玩遊戲的人假裝說：有一個茶壺在她的面前。就算小女孩所說的話在「某個意義下」¹¹⁷是真的，這也不蘊涵說：她的面前真的有茶壺，而裡面的水真的很好喝。同樣地，有關虛構故事的討論也只是一種依循規則而假裝作出的討論：當作者認真地描述福爾摩斯、郭靖這樣的人物時，作為讀者的我們便假裝這世界真的有福爾摩斯、郭靖這樣的人，假裝他們分別住在他們的領域中，具有小說所說他們具有的特性等等。當我們在從事有關於小說的討論時，如果我們說出「郭靖是男人」這樣的話，我們並不是真的想去描述某個人，我們只是在假裝描述而已。同樣地，就算我們所說的話在某個意義下是真的，這也不蘊涵說真的有一個東西是「郭靖」這個詞所指涉的對象。渥爾頓甚至進一步認為，當我們看恐怖電影而對某些虛構的事物感覺到害怕的時候，我們其實也不是真正在害怕，因為我們的行為傾向與真正害怕所表現出來的行為傾向並不相同；我們並不會

¹¹⁴ 克里普齊（1980）中有一個更強的主張，他認為虛構事物的名稱不但實際上不指涉任何東西，更「不可能」指涉任何的東西。但克里普齊並沒有將這個主張進一步發展成一個詳細的理論。

¹¹⁵ 但這並不是指說話者在刻意欺騙自己或他人。

¹¹⁶ 而根據克力（Currie 1985）的看法，虛構故事的作者並不是在假裝，而是在企圖去讓讀者藉著瞭解作者的企圖而假裝相信這些故事的內容。

¹¹⁷ 如果我們將它理解為有關於相關遊戲的一個簡略說法的話。

逃跑、也不會傾向去消滅那些讓我們害怕的事物；我們只是假裝害怕，或者，充其量，我們只是「準害怕」（quasi-fear）而已。因此，並沒有什麼東西是我們真正「害怕」的對象。

許多哲學家認為上述的這個理論很有吸引力，但也有一些哲學家相信它並不是一個正確的理論。對它常見的一個批評是：當我們說出像（3）至（8）這樣的交互語句或外部語句時，我們一點都不是在假裝作斷說，而是在認真地斷說一些有真假的事情。對它常見的另一個批評則是：我們害怕、或喜歡、或討厭一個虛構的事物的方式，在心理現象的反省上，與我們害怕一個真實事物的方式並沒有什麼不同；兩者都不是在假裝。

認為虛構事物的名稱指設不實際存在事物的看法，並不是麥農式理論獨有的看法；承認有可能世界及其中存在物的路易士認為，它們指涉實際上不存在、但可能存在的事物。根據路易士（1978）的看法，一個具有「在小說 f 中， ϕ 」這種形式的語句為真，若且唯若：

在所有產生小說的社群之「集體信念」都為真的世界中，「假如 f 被當作是已知的事實被告知，那麼，“ ϕ ”便會是真的」這句話都為真。

我們已經在上一章中看到過，路易士認為所有的可能事物都是存在的事物，儘管它們不是實際上存在的事物，也看到過路易士如何將虛擬條件句當作是談論可能世界的語句。因而上述說法的實際效果是：一個有關於虛擬故事的談論，其實是在談論該故事為真的那些世界中的事物所發生的事情。路易士這個理論的一個結果是：明顯矛盾的小說並不談論任何的事物，也沒有真假可言。而它最被人批評的地方也正在於此。

最後，讓我們看看那些認為虛構事物的名稱指涉存在事物的哲學家的理論。應韋根（1977, 1983, 2003）雖然認為有些為真的「虛構性的討論」蘊含「有一些東西是虛構的人物」這樣的語句，因而它們構成了對麥農式理論最強而有力的證據，但他也堅持，「有一些」並沒有「存在」之外的意涵，因而麥農式理論若不是個自相矛盾的主張，便是個無法被理解的說法。應韋根因而認為，我們應該接受有些虛構性的討論為真這個事實，也應該接受它們的確蘊涵「有一些東西是虛構的人物」這個事實。並且，由於「有一些」就是「存在」的意思，因此，我們得結論說：虛構的事物是存在的東西。由於「福爾模斯」、「郭靖」之類的名字都是在虛構性的討論中用來指涉虛構事物的名字，因此，這些名字也指涉一些實際上存在的東西。但當然，沒有一個實際上存在的具體事物有可能會是像郭靖這樣的虛構事物，因此虛構事物只能是一些存在的「抽象事物」，應韋根稱它們是「文學批評的理論元目」（theoretical entities of literary criticism）。

但應韋根並沒有告訴我們說，虛構事物是哪一類的抽象事物，也沒有告訴

說，我們有哪一些抽象事物存在著¹¹⁸。相對來說，瓦特史道夫（N. Wolterstorff 1980）和湯瑪森（A. Thomasson 1999）便說得仔細地多：前者將虛構事物當作是抽象的、必然存在的「類」（kind），而後者將它們當作是偶然存在的「抽象人工製品」（abstract artifacts）。但不論他們將虛構事物等同於哪一種的抽象事物，他們似乎都被迫去將事物與性質之間的關係區分為兩種。而這是因為，抽象事物雖然具有一定的性質，但卻不可能具有【x 是一個男人】、【x 娶黃蓉為妻】、【x 喝過蟒蛇血】、【x 練過降龍十八掌】等這些具體事物才會具有的性質，但我們在虛構的討論中卻能夠真的說出：「郭靖是一個男人、娶黃蓉為妻...」等等。應韋根等人對這個問題的解決方式是去區分兩種事物與性質之間的關係；應韋根稱第一種關係為「擁有」（have），而稱第二種關係為「持有」（hold）。根據應韋根，抽象的郭靖具有【x 是抽象的事物】、【x 等同於自己】這些邏輯與本質特性，也具有【x 是金庸筆下的人物】、【x 出現在《神雕俠侶》這本書】這類「文學上的述詞」所代表的性質，但它只持有（而不具有）【x 是一個男人】、【x 娶黃蓉為妻】、【x 喝過蟒蛇血】、【x 練過降龍十八掌】這類小說歸給它的性質¹¹⁹。對應韋根來說，日常語言的問題在於：不論我們想要說的是 A 具有【x 是 F】還是 A 持有【x 是 F】，我們所使用的語言形式總是一樣的。

將虛構事物等同於抽象存在物的理論有幾個基本的問題。首先，它們得說明為什麼我們通常會認為虛構事物是不存在的¹²⁰。其次，「持有」這個概念在這類理論中通常是一個初基的概念，無法再進一步加以說明，但這給了許多哲學家一個印象，認為這樣的關係是專職的、刻意製造出來的關係。最後，它們必須要能夠說明，在何種意義下，一個作者可以「創造出」必然存在的抽象事物來¹²¹。

存在是不是一個性質？

在結束本章之前，讓我們回到之前提到過、但未詳細加以說明的一個問

¹¹⁸ 如果他接受一個類似（NM）、但有關於抽象事物的原則，那麼，他的理論同樣會產生基數悖論的困難。有關於這個問題，詳見拙著（1996）第二章。

¹¹⁹ 宙塔（1983）關於虛構人物的理論至少有兩點和應韋根是一樣的：第一、他們都將虛構人物等同於某種的抽象事物；第二、他們都區分兩種事物與性質之間的關係。宙塔認為這兩種關係都是謂述（predication）的關係，並分別稱它們為「例示」和「編碼」；前者相當於應韋根的「具有」，而後者相當於他的「持有」。應韋根認為只有「具有」才是謂述關係；不過，我認為這個差別沒有什麼實質的重要性。

¹²⁰ 應韋根認為，當我們說「虛構人物不存在」時，通常我們所表達的是像「並沒有具體的人具有這些虛構人物所持有的特性」等等，因而，嚴格地說起來，虛構人物不存在這件事並不是形上學的基本資料。

¹²¹ 最後這個問題在湯瑪森的理论中不成問題，因為她將虛構人物當作是偶然存在的「抽象人工製品」。但問題是，「抽象的偶然存在物」這個想法，對很多哲學家來說是難以接受的，甚至是自相矛盾的。除了上述這些一般性的問題之外，應韋根等人個別的理论還有其各自的問題；基於篇幅限制，我無法在此詳細討論。

題：「存在」是不是一個性質¹²²？這個問題對於麥農式理論來說是一個重要的問題。因為，如果「存在」是一個性質的話，那麼存在的金山就會既是存在的、又是不存在的事物。

許多哲學家相信「存在」不是一個述詞（或性質），而其中最著名的是康德。康德的理由似乎是這樣的：「存在」並不是任何概念的一個部分，否則的話，我們就不能有意義地、或不瑣碎地去爭論是否存在著任何的事物實現了該概念。對於康德來說，一個概念似乎是由指涉著性質的部分所組成，因而存在不是一個性質¹²³。康德並且進一步用這個想法去駁斥有關於上帝存在的「本體論論證」¹²⁴。

另外一些著名的、主張存在不是（個體的）性質的哲學家則包括弗列格和羅素。根據弗列格（1892b），說「會生蛋的哺乳類存在」是有意義的，但它的文法形式卻會誤導人。表面上看起來，該語句似乎是在斷說一些有關於個別的、會生蛋的哺乳動物，但在正確的分析下，該語句的主詞應該是【x 是會生蛋的哺乳類】這一個「概念」或性質，因而「存在」一詞應該被看作是謂述在某些一階性質（也就是有關於個體的性質，如【x 是會生蛋的哺乳類】）之上的一個「二階」性質。羅素（1905）同意這個看法，並將它應用在他的確定描述詞理論之上。根據他們兩個人的共同看法，謂述一個個體存在或不存在都是沒意義的，因為【x 存在】雖然是一個性質，但它只能謂述在一階性質之上，而不能謂述在個體之上。

如果存在不是一個性質，或不是一個個體性質，那麼，麥農式理論或許可以不必擔心存在的金山所引起的困難。然而，並非所有的哲學家都同意存在不是一個性質¹²⁵。顯然，我們可以有意義且真的說「這個東西存在」或「那個東西存在」，而這些語句似乎不容易被分析為有關於某個概念的斷說，也不容易被分析為沒有歸屬任何性質給任何東西。在這個問題上，我們現在只能這樣說：對於「存在」是不是一個（個體）性質的看法，哲學家間並沒有一個一致的意見。

本章重要詞彙摘要：

- 不存有的悖論：古希臘哲學家巴曼尼底斯所提出的一個悖論，其結論是：不存有的東西一定存有。蒯因又稱這個結論為「柏拉圖的鬍子」（Plato's beard）。
- 麥農主義（Meinongianism）：主張有些對象是不存在的對象。

¹²² 在哲學史上，這個問題通常被表示為「存在是不是一個述詞？」此處，述詞與性質有相同的意義，而非指「文法上的述詞表達式」。

¹²³ 此處對康德的這個說明，來自於（Mackie 1998）。

¹²⁴ 詳見拙著（2005）第八章。

¹²⁵ 但也有一些麥農式理論家認為存在是一個個體的性質，如布區瓦若夫（1979）。

- 意向性 (intentionality)：指向事物的特性，通常被認為是心靈現象的一個特徵。
- AC 理論 (act-content theory)：主張心靈活動指向的對象是觀念或思想內容。
- ACO 理論 (act-content-object theory)：主張心靈活動是藉著觀念或思想內容指向的外在客觀的事物。
- 內部語句 (internal sentence)：明載在故事內的語句，或者是可以從這些語句合理地推論出來的語句。
- 小說間交互的語句 (inter-story sentence)：不是內部語句，但可以從幾個不同的內部語句合理地推論出來的語句。
- 外部語句 (external sentence)：不是內部語句、也不是交互的語句，而是描述有關真實事物和虛構事物之間關係的語句。
- 虛構性的討論 (fictional discourse)：指的是具有下述幾個特徵的一些語句：(i) 這些語句最主要的連接詞是「有一個」或「有一些」這樣的量化詞；(ii) 這些語句有複雜的量化結構；(iii) 有關它們的一些推論似乎在邏輯上是正確的；(iv) 它們包含了像「是虛構的」、「在第六章才出現」、「是作者的創造物」等等這種「文學上的述詞」(literary predicate)；以及(v) 它們在直覺上為真。
- 不完整的對象 (incomplete object)：一個不完整的對象是這樣的一個對象：對於某個性質【x 是 P】和它的否定【x 不是 P】來說，該對象同時缺乏這兩者。
- 不可能的對象 (impossible object)：一個不可能的對象是這樣的一個對象：對於某個性質【x 是 P】和它的否定【x 不是 P】來說，該對象同時具有這兩者。
- 獨立性主張 (the doctrine of Aussersein)：主張有些東西雖然不存在，但仍然有一定的特性。

第四章 自由意志

有關於自由意志討論上的幾個術語：

大部分的人相信：我們擁有自由意志（free will），或者說，許多我們實際上的行動是自由意志下的行動（freely willed action）。大部分的人相信，我們可以自由地選擇今天晚餐要吃什麼，或吃完晚餐後要不要去散個步；而如果我們決定晚餐吃碗牛肉麵，並且在之後散個步，我們相信，這樣的行動是出於自由意志下的選擇，而我們也可以選擇不這樣做。同樣地，大部分的人相信，我們可以自由地選擇待會兒要不要換個姿勢站著或走走，還是繼續原來的樣子呆坐在電腦或書桌前；而如果我們決定繼續坐在電腦或書桌前，我們相信我們之所以繼續坐著這件事，是出於自由意志下的選擇，而我們也可以選擇不這樣做。但有關於自由意志的一個困惑卻是：某些哲學上的論證似乎顯示說，擁有自由意志是一件「不可能的事情」。而如果擁有自由意志是一件不可能的事情，那麼，當然，實際上我們也就沒有自由意志、沒有自由意志下的行動可言。我們在導論中曾經說過，常識或直覺雖然是形上學最基本的資料，但它們卻不是不能夠被挑戰、也不是一定不會錯誤的資料。也許，我們其實只是像是淑本華（1985: 47）所說的水塘中的死水，誤以為自己只要願意，就可以「選擇」掀起波濤巨浪、或「選擇」成為潺潺溪流、或「選擇」成為萬丈巨瀑，但最後卻「選擇」靜靜地躺在水塘裡。或者，我們其實只是像維根斯坦所說的飄零的落葉，誤以為自己之所以以如此的方式飄落，乃是因為我們一會兒「選擇」向東、一會兒「選擇」向西，而最後「選擇」降落在某個地點的緣故。也許自由意志只是我們集體的幻覺。不過，似乎在這件事情上，大部分的哲學家還是選擇與常識站在一起，主張我們的確擁有自由意志，或至少主張擁有自由意志不是一件不可能的事情。

中世紀之前對於自由意志的挑戰，主要來自於神學和邏輯上的討論，而啓蒙時代之後對於自由意志的挑戰，則多半來自於決定論（determinism）與機械論的主張。不過，當代對於這個問題的討論，似乎已經慢慢從「自由意志是否可能？」這個問題，逐漸轉移到自由意志是否與決定論相容（compatible）的問題。這裡有幾個術語以及爭執的重點必須先加以說明。

首先，所謂「自由意志下的行動」，我指的是：行動者在行使該行動前，除了該行動以外，還有其它不同的可能行動（包括不行使該行動）是開放（open）給他、供他選擇的行動¹²⁶。當一個人至少曾經作出過至少一個自由意志下的行動時，我們就說他擁有自由意志；否則的話，我們便說他缺乏自由意志。其次，所謂「決定論」，我指的是這樣的一種主張：在任何一個時刻，這個世界在該時的狀態以及它的自然法則共同「決定了」下一時刻的世界狀態；

¹²⁶ 此處對於自由意志的說明，不應該當作是對於自由意志的完整定義，而應該當作是擁有自由意志下行動的一個充分條件。有關於充分條件和必要條件的說明，詳見以下相關的註釋。

或者說，使得下一時刻的世界狀態只有一種物理上的可能性；或者，更簡單地說，過去的世界和它的自然法則共同決定了未來。請讀者們注意的是，如果決定論是一個正確的、有關我們這個世界的主張，那麼，不但這個世界的現狀和它的自然法則會決定「下一時刻」的世界狀態，它們也會決定了之後每一個時刻的世界狀態。「非決定論」（indeterminism）則是相反於決定論的一種主張，認為至少有一個時刻是這樣的：這個世界在該時刻下的狀態和它的自然法則，並不足以決定下一時刻的世界狀態，或者說，至少有兩種以上的未來可能性，和這個世界在該時刻的狀態以及它的自然法則是相容的。

在繼續說明幾個相關的概念之前，讓我提醒讀者們幾件事情。首先，有些哲學家（如 Nagel 1987: 50）將「自由意志下的行動」簡單地定義為「非決定的行動」，或認為後者至少是前者的一個必要條件。但以下我們將會看到，這樣定義並不是可信的，而且這樣定義的一個結果是：許多哲學上重要的、有關自由意志的討論將會變得不可理解。為此之故，我並不採取這些哲學家的定義方式。第二，有些哲學家（如 Taylor 1992, Morris 1999: 133, Abel 1976: 9）將決定論簡單地看作是「普遍因果原則」（the principle of universal causality）：每件事都有其原因（everything has its cause）。但這個說法太過於鬆散：如果原因和結果之間並沒有某種必然性連結的話，那麼，普遍的因果原則將不會蘊涵前述我對於決定論所作出的定義。為了精確上的理由，我也不採取這些哲學家的說法。第三，對於我們的世界來說，究竟是決定論正確呢？還是非決定論正確呢？這通常是科學家們努力去探索的問題，而當代的哲學家們則通常不會明白地去主張決定論或非決定論¹²⁷；哲學家們真正關心的問題是：這兩個主張中的哪一個才和有擁有自由意志、或自由意志下的行動這件事，在邏輯上是相容的？第四，由於量子力學的發展，越來越多的科學家相信非決定論至少在基本粒子（電子、質子、光子、夸克等等）的層次上是正確的（Nagel 1987: 55）。但這個看法與自由意志的討論未必有直接的關聯，因為我們現在考慮的問題，並不是基本粒子層次的問題，而是有智慧的生物的行動的問題。討論自由意志的人真正關心的是：在我們—而不是粒子—似乎可以在幾個開放給我們的行動選項之間自由地作出選擇時，這些時刻之前的世界狀態和它的自然法則是否共同決定了我們的選擇？（如果是，自由意志如何可能？而如果不是，自由意志

¹²⁷ 並不是所有的哲學家都認為決定論或非決定論的問題是一個科學問題。舉例來說，自由論者就認為：由於決定論與自由意志的存在並不相容，而我們實際上又擁有自由意志下的行動，因此，這個世界一定是個非決定論的世界。不過，其他的哲學家對此似乎就採取一種開放的態度。反倒是一些近代的科學家，特別是量子力學發展以前的自然科學家和心理學家，似乎明顯地持著決定論的立場。一些鮮明的例子包括：流行於十七世紀至十九世紀的機械論、廿世紀精神醫學家佛洛伊德（Freud）所主張的童年經驗與潛意識驅力決定論、拜內特（Binet）所提倡的IQ決定論、以及心理學家史基納（B. F. Skinner）著名的行為主義環境制約論等等。我強調我在這裡所說的是當代和近代的哲學家。在十八世紀之前，許多的哲學家主張這個世界是個決定論的世界，這些人包括先蘇期的畢達哥拉斯（Pythagoras）和賀拉克里圖斯（Heraclitus）、後蘇期的芝諾（Zeno）和斯多葛學派的哲學家、中世紀的奧古斯汀（Augustine）、以及十七世紀的霍布斯（Hobbes）等等。

又如何可能？）由於上述斜體字中所說的限制，一般所謂的「非決定論」有時又被稱作「在正確場合下的非決定論」（*indeterminism-in-the-right-places*，該術語見 Ginet 2003）。在以下的討論中，我所謂的「非決定論」指的就是這個「在正確場合下的非決定論」，但爲了敘述上簡單起見，我仍然稱它爲「非決定論」。（當然，我們也可以區分「決定論」與「在正確場合下的決定論」，但當代有關於自由意志的討論中，幾乎都不作出這個區分，而我在本書中遵循這個作法。）

有關於決定論的一個重要問題是：決定論與自由意志的存在是否相容？相容論者（*compatibilist*）者¹²⁸主張這兩者是相容的，但不相容論者（*incompatibilist*）者反對這樣的看法。此處所謂「相容」，它的意思指的是：有可能兩者都爲真；而所謂的「不相容」，它的意思則指的是：不可能兩者都爲真。如果我們回憶起第二章中有關於可能性的說明，那麼，我們也可以說，相容論者主張至少有一個可能的世界（它不需要是現實世界）是這樣的：該世界既是決定論的世界，又是我們人類、或類似的生物能夠在其中擁有自由意志的世界。但不相容論者認爲這樣的世界是不可能的，沒有一個這樣的可能世界存在著。不相容論中主張現實世界是決定論的（因而我們沒有自由意志可言），通常又被稱爲「硬性決定論者」（*hard determinist*）；而不相容論者中主張我們的確有自由意志，因而這個世界一定得是非決定論的，則通常被稱爲「自由論者」（*libertarianist*）¹²⁹。不過，「不相容論」這個名稱，有時也被用來指稱一種更強的看法（Ginet 2003）；根據這個看法，自由意志不但與決定論不相容，而且由於道德責任的存在蘊涵自由意志存在的緣故，因而道德責任也與決定論不相容。相對的來說，反對不相容論的相容論就可以分成兩種：認爲自由意志與道德責任兩者都與決定論相容的「傳統相容論」，以及認爲決定論與自由意志不相容、但與道德責任相容的「半相容論」（*semi-compatibilism*）¹³⁰。爲了以下命名精確起見，我所謂的「相容論」，指的是下述這個較弱的主張：「決定論與自由意志的存在是相容的」；而我所謂的「不相容論」則反對這個看法。不過，爲了討論上完整起見，我還是會略微提及道德責任在有關於自由意志討論中的一些角色。

一些邏輯上的準備：

以下我先從中世紀之前對於自由意志的挑戰開始說起。但由於我在這一章中（以及接下來的幾章裡）將經常使用像「論證」（*argument*）、「有效的」（*valid*）、「無效的」（*invalid*）、「健全的」（*sound*）、「不健全的」

¹²⁸ 有時又被稱「軟性決定論」（*soft determinism*）者，但這個稱呼已經越來越不流行。

¹²⁹ 讀者應該注意的是，在倫理學以及經濟學的討論中，「自由論者」通常有另外一個涵義；它指的是支持自由貿易、反對任何國家干涉的一種主張。

¹³⁰ 邏輯上來說當然還有第三種：認爲決定論與自由意志相容但與道德責任不相容。但哲學家幾乎找不到好的理由去接受這種的半相容論。

(unsound) 這樣的術語，同時爲了要讓讀者們能夠看出有關於自由意志的真正困惑所在，我將在這一節中先說明這些術語的意義，並說明一些可以從這些術語的定義邏輯地推論出來的重要結果。

在以下的討論中，所謂「一個論證」，我指的是由一組有真假可言的語句所構成的集合。通常，一個人之所以作出一個論證的目的，是想要去使用一些語句去支持某一個特定的語句；前者我們稱之爲該論證的「前提」(premises)，而後者則稱之爲該論證的「結論」(conclusion)。一個論證是一個「有效的」論證，若且唯若，必然地，如果它的前提都爲真，那麼，它的結論也會爲真；或者說，它的前提都爲真但它的結論卻爲假這件事，是一件不可能的事情。而一個論證是一個「無效的」論證，若且唯若，它的前提都爲真但它的結論卻爲假這件事，是一件可能的事情。一個有效的論證，它的前提並不需要實際上都爲真（這就是前一句話中「如果」兩個字以協體強調的緣故）；但如果一個有效論證的前提事實上都是真的，那麼，這樣的有效論證就被說成是一個「健全的」論證。一個無效的論證、或有效但部分前提爲假的論證，則都是一個不健全的論證。最後，讓我們說：一個語句”P”蘊涵另一個語句”Q”，若且唯若，由”P”和一些必然爲真的語句爲前提、而”Q”作爲結論所形成的論證，是一個有效的論證。上述這些定義的一些重要結果是這樣的。首先，說一個論證是一個無效的論證，也就是說：就算它的前提都爲真，這件事也不足以保證它的結論爲真。因而，就算我們接受它的前提全部爲真，我們也不需要去接受它的結論爲真。其次，承認某個論證是一個有效的論證，並不等於承認它的結論爲真。說某個論證是一個有效的論證，只是說它在推論上沒有問題；而它的結論是否爲真，則要看它的前提是否也都在事實上爲真而定。最後，如果我們說某個論證是一個健全的論證，那麼，我們不只承認它的前提都爲真，而且承認它的前提可以保證它的結論也爲真。

根據這些定義以及一些連接詞的意義，邏輯學家們往往會進一步地去指出：具有某些形式的論證是有效的論證，而具有另外一些形式的論證則是無效的論證。通常，當一個論證具有某個有效的形式時，所有和它具有相同形式的論證也都會是有效的論證。反過來說，如果兩個論證具有完全一樣的形式，而其中之一卻是明顯無效的論證時（比方說，它具有明顯爲真的前提和爲明顯假的結論），那麼，另外一個論證也會是一個無效的論證。不過，邏輯學家們雖然可以告訴我們哪些論證是有效的論證，它卻不能告訴我們哪些論證是健全的論證；而這是因爲一個前提是否爲真這件事，並不是邏輯學家們所關心的問題：這件事往往需要經驗上的考察、或哲學上的論證。爲了以下說明上方便起見，我們可以在此很快地指出一個在邏輯上有效的論證形式是這樣的（在這個論證的形式中，「必然地，Q」是結論）：

(CD) 必然地：或者 P 爲真，或者非 P 爲真。P 蘊涵了 Q。非 P 也蘊涵了 Q。因此：必然地，Q。

而如果一個具有這種形式的論證的每一個前提也都為真，那麼，這樣的一個論證就會是一個健全的論證。

現在，我們可以說明我在本章一開始所說的、有關於自由意志的困惑了。有些哲學家（如 Inwagen 1983, 1993）相信，決定論蘊涵了自由意志並不存在，而非決定論也蘊涵了自由意志並不存在，（由於他們同時相信，必然地：決定論和非決定論兩者當中至少有一個為真），因而他們結論說：自由意志是必然不存在的！注意，這個論證是一個有效的論證，而如果它的幾個前提也都為真，那麼，我們也就只好接受這個結論：自由意志不僅實際上不存在，而且它不可能存在！在以下大部分的討論中，我將會仔細檢視這個論證中的這兩個主要前提：決定論蘊涵了自由意志並不存在，而非決定論也蘊涵了自由意志並不存在。

神學對自由意志的挑戰：

中世紀的神學家，以及十八世紀的萊布尼茲，似乎都擔心：上帝的全知與人類自由意志的存在是不相容的兩件事情。對於中世紀歐洲的僧侶來說，上帝的存在和祂的全知似乎都是一些必然的事情¹³¹，而如果祂的全知與自由意志的存在並不相容，那麼，我們也就只能結論說：自由意志不但實際上不存在，而且不可能存在。這個從神學教條到自由意志不可能存在的論證，可以明白地表示如下：

(P₁) 必然地，上帝存在而且預知所有將會發生的事情。

(P₂) 「上帝預知一件事情的發生」蘊涵「該件事沒有其它的可能性」。

(C) 因此，必然地，每一個我們所作出的行動都沒有其它的可能性。

而如果每一個我們所作出的行動都沒有其它的可能性，那麼，根據我們稍早對自由意志所作出的說明，這樣的行動就不會是自由意志下的行動，因而我們將必然地沒有自由意志可言。注意，這個論證是一個有效的論證，而前提 (P₁) 中「必然地」一詞在該論證中則是緊要的；省略了該詞，該論證的結論最多只能是：「因此，每一個我們實際上作出的行動都沒有其它的可能性」；而這是因為，在省略了該詞的情形下，(P₁) 只敘述了現實世界中的情形，但在上帝不存在或不全知的其它可能世界中，我們的行動仍然可以有其它的可能性¹³²。

這個論證至少有兩個值得反對的地方。首先，我們可以說上帝的存在或它的全知，並不是一件必然的事，甚至實際上是假的。但這樣的討論會將我們帶入到神學的爭辯中，而這是我想要在這本書中避免的。其次，我們可以說：預知一件事的發生，並不蘊涵該件事沒有其它的可能性。畢竟，一件事的「可能

¹³¹ 詳見拙著（2005），第八章。

¹³² 所以，如果有這樣的一個「半仙」宣稱說他可以預見未來，那麼，就算他所說的都為真，這個「事實」最多也只證明了（如果該論證是有效的話）：現實世界中的我們不幸沒有自由意志。但這並排除我們仍然可能有自由意志。

性」乃是它在其它世界裡的情形，但預知一件事的發生（或不發生），只不過是事先知道了現實世界裡某個未來的事態罷了。知道某一個事態將在現實世界的未來某一時刻中為真，並不排除該事態在某個其它可能世界的那個時刻中為假。所以，上述的前提（ P_2 ）並不是一個真的前提，而整個的論證則是不健全的。

以下的比喻或許可以進一步幫助讀者們了解：為什麼（ P_2 ）是一個假的語句¹³³。假設你正在讀一本小說；你知道小說的作者有絕對的自由去決定小說人物的命運。你饒有興致地讀著，並佩服作者的想像力。事後，你決定再讀一遍。這一次，你「預知」了作者的每一個情節安排，但你並不會因此就結論說：該小說的作者並沒有自由去決定這些小說人物的命運。上帝的情形也是如此：祂或許能夠預知每一件我們將在自由意志下所產生的行動，但不論祂預知與否，這些行動仍然可能是我們自由意志下的行動。

邏輯對自由意志的挑戰：

亞里斯多德似乎認為，接受排中律（Law of Excluded Middle）¹³⁴的一個結果，將會是被迫去接受宿命論（fatalism）。而他對於這件事情的論證大致是這樣的：對於任何談論未來的語句“P”來說，

（ P_1 ）必然地：或者“P”將為真，或者“非 P”將為真。

（ P_2 ）“P”將為真這件事蘊涵說：不論我們在 P 成為事實之前作些什麼事情，這些事情都將無法避免 P 成為事實。

（ P_3 ）同樣地，“非 P”將為真這件事蘊涵說：不論我們在非 P 成為事實之前作些什麼事情，它們也都無法避免非 P 成為事實。

（C）因此，必然地，每一個未來的事實都會是這樣的：無論我們在它成為事實之前作些什麼事情，它們都將無法避免它成為事實。

最後這個結論也就是所謂的「宿命論」¹³⁵。宿命論是我們在失意時偶而會抱持的想法，但它和我們在一般時刻所持有的常識則互相抵觸。我們平時所相信的是：我們現在的所作所為，至少有可能會對我們的未來產生一定的影響力。請讀者們注意的是：上述這個論證在形式上是有效的，而它的第一個前提則是當代古典邏輯中的一個原則，亦即排中律。由於反對該論證的結論的緣故，亞里斯多德以及當代的一些邏輯學家認為：我們必須去反對（ P_1 ）。他們的這個想法促成了當代多值邏輯（many-valued logics）的發展，但我現在並不想去討論

¹³³ 這個比喻來於自東吳大學的彭孟堯教授。我強調這個段落中的文字只是一個比喻，它並不是用來論證（ P_2 ）為假的論證。

¹³⁴ 排中律是這樣的一個原則：對於任何的語句“P”來說，“P”和它的否定“非P”之間，至少有一個語句會是真的語句。

¹³⁵ 「宿命論」這一個詞，在哲學中可能還有其它的使用法，但本書中所謂的「宿命論」，指的就是上述那個論證中的結論。

這些發展¹³⁶；我認爲該論證還有其它值得反對的地方。

首先，我們應該注意：說一件事情將會「無法避免」地成爲事實，也就是說它「不可能¹³⁷不」成爲事實，因而，此處的「無法避免」一詞其實是一個模態詞。其次，我們可以問：我們有什麼好的理由去接受這個論證中的（ P_2 ）（或（ P_3 ））呢？畢竟，我們不是認爲說，我們現在所作的事情至少「有可能」會影響到未來事態的發展嗎？就算我們現在所作的事情「實際上不會」影響任何未來事態的發展，但這並排除它們「有可能」（亦即，在其它的可能世界中）會有這樣的影響力。事實上，如果 P 或非 P 只是一個有關於未來的偶然事實，那麼，它當然「有可能」不成爲事實；因而，說它「無可避免地」成爲事實、或「不可能不」成爲事實，似乎只是在說一些明顯爲假的事情而已。而如果支持（ P_2 ）（或（ P_3 ））理由只是：「如果 P （或非 P ）將會爲真，那麼，無論我們在它成爲事實之前作些什麼事情，它都仍然將會爲真」，那麼，雖然這個「理由」毫無疑問爲真，而且是在邏輯上必然地爲真，但它卻不能被拿來作爲支持（ P_2 ）（或（ P_3 ））的理由¹³⁸；因爲，說 P 「仍然將會爲真」，只是說它在事實上將會爲真，而這與我們在該論證中所看到的「不可能不」爲真，並不是同樣的一件事情。最後，就算這個論證是一個健全的論證，這個論證的結論似乎也不蘊涵我們缺乏自由意志、或自由意志是不可能的。爲了要看出這一點，讓我們想一想這樣的情形：某個人被困在一個沒有出口迷宮當中，而迷宮裡則有許多縱橫交錯的小道。當他走到任何一個岔路口時，他都具有絕對的自由去選擇採取哪一條道路。但顯然，無論他如何地自由選擇，他都將「無可避免地」被困在迷宮當中。這個例子企圖顯示的是：就算每一件未來的事情對我們現在來說都是「無可避免的」，但這並不蘊涵說：我們現在並沒有自由意志可言。

相容論者的論證：

在看過上述那兩個較爲傳統的、有關於自由意志的論證之後，讓我們從現在起專注於當代有關於決定論（或非決定論）與自由意志之間的關係的討論。根據我們在本章第二節最後所提到的那個論證，如果決定論蘊涵了自由意志並不存在，而且非決定論也蘊涵了自由意志並不存在，那麼，自由意志便不可能存在。第一個蘊涵關係有時又被說成是「自由意志排除了決定論」、或「自由意志需要非決定論」，而第二個蘊涵關係則被說成是「自由意志排除了非決定

¹³⁶ 我將在第五章中討論多值邏輯與有關於真理悖論之間的關係。

¹³⁷ 此處的「不可能」一詞，或許不是指邏輯上或形上學上的不可能性，而是指某種較弱的不可能性。但它指的究竟是哪一種的不可能性，則不是一件太清楚的事情。因此，一個哲學家也可以這樣反對這個論證：除非論證者說清楚它是哪一種的不可能性，否則的話，我們將無法評估該論證是否是一個健全的論證。

¹³⁸ 任何具有「如果 P 將會爲真，那麼，無論...， P 仍然將會爲真」這種形式的語句，都是邏輯上必然爲真的語句。但請讀者們注意的是：（ P_2 ）中的命題並不具有這樣的形式；（ P_2 ）的形式是「如果 P 將會爲真，那麼，無論...， P 將會不可能不爲真」。

論」、或「自由意志需要決定論」；如果自由意志既排除了決定論又排除了非決定論、既需要決定論又需要非決定論，那麼，除非邏輯上矛盾的世界是可能的¹³⁹，否則的話，自由意志便不可能存在。在這一節以及下一節中，我將先討論自由意志的存在是不是需要非決定論的世界的問題。

相容論者主張：自由意志並不排除決定論，也不需要非決定論；換句話說，自由意志的存在與決定論有可能同時為真。根據相容論，就算我們的行動都是因果地被之前的世界狀態與自然律所共同決定的行動，但只要它們被決定的方式是「正確的」，這樣的行動仍然會是自由的行動。相容論者的主要動機是想結合因果決定論與自由意志的存在，而古希臘哲學家伊比鳩魯（Epicurus）似乎是最早的一個相容論者¹⁴⁰。我們現在並不太清楚伊比鳩魯如何去論證他的相容論主張，但根據渥菲德（Warfield 2003）的整理，當代的相容論者則至少有四個清楚的論證；他分別稱它們為「認知可能性」論證、「這裡有個分析」論證、「責任—自由」論證、以及「需要」論證。我將在這一節中說明其中的前三個¹⁴¹。

「認知可能性」論證是相容論者最直接了當的論證方式，而它的謬誤也同樣的直接了當。該論證說的是：

- (P₁) 我們知道（相信、或認為）我們擁有自由意志。
- (P₂) 我們不知道（相信、或認為）這個世界是不是決定論的。
- (C) 因此，「擁有自由意志」和「這個世界是決定論的」這兩件事是彼此相容的。

不幸的是，這個論證是無效的，而它的無效性可以簡單從下面這個具有相同形式的論證看出：

- (P'₁) 小毛知道（相信、或認為）今天下雨或不下雨。
- (P'₂) 小毛不知道（相信、或認為） 7^5 是不是等於 16808。
- (C') 因此，「今天下雨或不下雨」和「 $7^5=16808$ 」這兩件事是相容的。

哲學家一般相信，像「今天下雨或不下雨」這樣的邏輯真理都是必然為真的（亦即，在每一個可能的世界當中都為真），而像「 $7^5=16808$ 」這樣的數學假理則都是必然為假的（亦即，在每一個可能的世界當中都為假）；因而，並沒有一個世界是兩者都為真的世界，而這也就是說它們並不相容。現在，上述第二個論證的兩個前提（在假設上）都為真，但它的結論卻為假；因此，該論證

¹³⁹ 有關於這樣的一個世界，詳見下一章中有關真理的討論，特別是該章的最後一個部分。

¹⁴⁰ 伊比鳩魯一方面相信自由意志，另一方面卻相信原子論與決定論。為了說明這兩者如何可能相容，伊比鳩魯認為構成人類的原子具有某種的「自發性」（spontaneity），因而與一般的原子不同。但說「人類的原子具有某種的自發性」，只不過是「人類具有自由意志」的另一種說法罷了。這樣的說法對於解釋人類如何可能具有自由意志下的行動這件事，是毫無幫助的。

¹⁴¹ 我將在下一節中相關的地方說明渥菲德所指出的第四個論證。

並不是一個有效的論證。但由於這兩個論證完全具有相同的形式，因此，第一個論證也是一個無效的論證¹⁴²。

「這裡有個分析」是相容論者最經常使用的論證方式；這種類型的論證包含了兩個步驟。首先，相容論者會先提出一個有關「自由意志」的分析，或至少提出一些有關於自由意志行動的充分條件¹⁴³。然後，相容論者會論證說，滿足這個分析（或這些充分條件）與決定論為真這兩件事是相容的。舉例來說，一個相容論者可能會簡單地定義說：所謂「自由意志下的行動」（或自由意志下行動的一個充分條件）也就是「行動者想要（或決定要、或在充分思考後選擇要）作出、而且實際上也作出的行動」。在這個定義下，他會進一步地去爭論說，就算這個世界是一個決定論的世界，就算在這個世界中我們是被（這個世界之前的狀態與自然律）決定地去想我們所想要作出的行動（或被決定地要作出這樣的決定、或被決定地在充分思考後選擇要去作出這些行動），而且是被這樣的想法（決定或思考）決定地去作出這些行動，但這仍然無損於下列的事實：在這樣的世界中，我們實際上所作出的行動乃是我們所想要（或決定要、或在充分思考後選擇要）作出的行動。因此，自由意志下的行動與決定論在這樣的世界中同時為真；因而，它們是相容的。不過，不相容論者通常會很快地指出，一個對於自由意志的定義或分析，不能夠是一件任意的東西，它必須要符合我們對於自由意志所擁有的大部分直覺。而這個過分簡單的、對於自由意志的分析的問題在於：假設我們是在被催眠的情況下希望去作一定的行動（或被催眠地去作出這樣的決定、或被催眠地去充分思考後選擇要去作出這些行動），並且是在被催眠的情況下去作出我們想要作出的行動，那麼，直覺上，我們的行動並不能算是自由意志下的行動，因為，在被如此催眠的情況下，我們甚至沒有不這樣作（或不這樣決定、或不這樣充分思考後選擇）的選擇。因此，「作自己想要（或決定要、或在充分思考後選擇要）作出的行動」似乎並不構成自由意志行動的一個充分條件，也不構成一個對於自由意志的分析；而自由意志行動的一個必要條件似乎是：該行動必須是「非被迫的」、或我們至少可以選擇不去作它、或「有其它的可能性（*alternative possibility*）開放給行動者」的行動¹⁴⁴。

¹⁴² 當然，一個主張我們實際上擁有自由意志的人可以更直接了當地這樣去論證：我們知道我們擁有自由意志，而知道一件事蘊涵該事為真；因此，我們擁有自由意志。雖然這個論證是一個有效的論證，但在當前的脈絡中，它存在著兩個問題。首先，我們知不知道我們擁有自由意志這個問題，乃是一個正在爭論中的問題，因而這個論證的前提犯了丐題的毛病。其次，我們現在所討論的問題，乃是決定論與自由意志的存在是否相容的問題，而這個論證的結論與當前所討論的這個問題並沒有任何的關聯。

¹⁴³ 一個自由意志行動的充分條件（*sufficient condition*）S是這樣的一個條件：任何人只要擁有S就必定會擁有自由意志下的行動。相對於此的是自由意志行動的必要條件（*necessary condition*）N：任何人只要擁有自由意志下的行動就必定會擁有條件C。相對於相容論者的作法，不相容論者往往提出的只是一些有關自由意志行動的必要條件，然後藉此爭論說：決定論與滿足這些必要條件是不相容的。

¹⁴⁴ 當然，自由意志下的行動還有其它的必要條件。比方來說，該行動至少必須是行動者生理上能夠作出的行動。但為了簡單起見，讓我們忽略這些其它的條件。

大多數的相容論者同意，前一個相容論者的分析是一個太過簡單的分析；他們也同意，對於自由意志的分析應該要能夠顯示出：「能夠作出其它行動」（could have acted otherwise）或「有其它的可能性開放給行動者選擇」是自由意志行動的一個必要條件。但對於許多的相容論者來說，所謂「能夠作出其它行動」，無非就是「假如我們決定選擇其它行動，那麼，我們就會作出這些其它的行動」罷了¹⁴⁵。比方來說，穆爾（G. E. Moore 1912：131）便曾經這樣主張¹⁴⁶：

通常當我們說「能夠」的時候，我們的意思只是「假如我們選擇如此這般，那就會如何那般」。如果這個看法沒錯，那麼，在這個「能夠」的意義下，「能夠作出其它我們實際上沒作出的行動」和「每件事都有其原因」的這個原則，是完全相容的。

注意，穆爾所謂的「每件事都有其原因」，也就是我們在這裡所謂的「決定論」。穆爾似乎認為，一個比較好的、有關自由意志的分析是這樣的：自由意志下的行動也就是（i）該行動是行動者想要作出的行動¹⁴⁷；（ii）假如行動者選擇不作出該行動（或選擇作出其它行動），他就不會作出該行動（或他就會作出其它的行動）。讀者應該注意的是，這裡的條件（ii）是一個虛擬條件句，而根據我們在第二章中所作出的一個說明（亦即，史多內克的虛擬條件句理論¹⁴⁸），它的內容相當於：在最近似於現實世界、但行動者選擇不作出該行動（或選擇作出其它行動）的世界 w 中，行動者在 w 中並未作出該行動（或行動者在 w 中作出了其它行動）。穆爾的看法是：條件（ii）容納了「其它可能性」的這個想法，而上述這兩個條件似乎就算在一個決定論的世界中也能夠被滿足。試想想這樣一個決定論的世界 w_1 ：你在 w_1 當中被（之前 w_1 的狀態和其中的自然律）決定地去想那些你想做的事情，而且你被決定地去作出它們。在 w_1 中，每一個你所作出的行動都是你想要作出的行動（因此（i）被滿足了），而且，在最近似於 w_1 、但你選擇不作出某個在 w_1 被作出的行動的世界 w_2 中，你在 w_2 中並沒有作出這些行動（或許是因為 w_2 有完全不同於 w_1 的歷史，或許是因為 w_2 是一個非決定論的世界的緣故）。如果這樣一個決定論的世界 w_1 和最接近它的世界 w_2 是可能的，那麼，上述的（i）及（ii）以及決定論就有可能同時在 w_1 當中為真；因而，決定論與自由意志的存在這兩件事是相容的。

不過，不相容論者大概會指出，上面的這個分析並不見得比前一個簡單的

¹⁴⁵ 除了訴諸於虛擬條件句的「假設性分析」（hypothetical analysis）之外，相容論者可以採取的另一種策略是訴諸於「擊潰者」（defeater）的分析。根據後者，如果一個人在作出X時，並沒有任何的擊潰者存在，那麼，他的行動就是自由意志下的行動。顯然，這裡的「擊潰者」還需要再進一步的說明。（詳見Goldman 1970以及Dennett 1984。）

¹⁴⁶ 這個觀點在當代仍然有它的支持者，比方說，布克（Bok 1998）和布雷克進（Blackburn 1999）。

¹⁴⁷ 或決定要、或在充分思考後選擇要作出的行動等等。為了敘述簡單起見，我們省略這些其它的說法。

¹⁴⁸ 對於以下的討論來說，採取其它人的虛擬條件句理論，並不會改變這些討論的實質內涵。

分析高明到哪裡去。回到我們之前所使用的例子：假設我們是在被催眠的情況下希望去作出一定的行動，而且是在被催眠的情況下作出了它們。直覺上，我們說過，這樣的行動並不能算是自由意志下的行動。問題是，在這樣的假設下，上述的 (i) 和 (ii) 卻能夠同時被滿足。(i) 在這個假設下能夠被滿足是很明顯的。而 (ii) 之所以能夠被滿足，或許是因為在最近似於這個世界、但你想要不作出某些你實際上作出的行動的世界 w 中，你是被催眠地想要不作出這些行動，而且你的確沒有在 w 中作出這些行動來。不過，它也有可能是因為你在這個最近似的世界 w 當中並沒有被催眠，而你也沒有作出這些行動的緣故。但不管是哪一種情形，(i) 和 (ii) 似乎都可以同時被滿足。因此，無論是穆爾對於「能夠作出其它行動」，或上述 (i) 和 (ii) 對於自由意志下的行動所作出的分析，都不能夠算作是一個正確的分析。

當然，相容論者還可以進一步尋求其它的分析方式以避開上述的反例¹⁴⁹，但這樣的作法有兩個明顯的問題。首先，它必須要能夠提出一個直覺上可信、並且與決定論相容的、有關自由意志的分析（或充分條件），而這絕對不是一件容易的事情。第二，有關於過度決定（over-determination）¹⁵⁰的例子似乎顯示說，訴諸於虛擬條件句來「分析」自由意志的方式不可能是正確的。舉例來說，假設 A 在考慮了很久之後決定推 B 一把，而實際上 A 也推了 B 一把，這讓 B 跌得頭破血流。A 知道他可以選擇不動手推 B，但他最後還是決定這樣作。直覺上，A 應該為他的行動負責，畢竟，是 A 自己選擇了推 B 一把。但責任的存在蘊涵了自由意志的存在，因而，我們也可以說，A 的行動是自由意志下的行動。但 A 不知道的是，某個科學家在他的腦袋裡裝置了某種的遙控設備。這個設備的作用在於：如果它發現 A 最後決定不去推 B，那麼，它會讓 A 的大腦對他的手發出指令，以作出推 B 的行動。不過，由於實際上 A 並沒有決定不去推 B，因而這個裝置始終沒有被啟動過。現在，讓我們看看這個虛擬條件句：「假如 A 選擇不去推 B，他就不會去推 B」。在我們剛才所假設的情況下，我們必須得說這個條件句是假的，而這是因為在最近似於我們的假設、而且 A 決定不推 B 的世界中，該裝置會被啟動，而 A 最後還是會去推 B 一把。因此，這個虛擬條件句為真的條件並沒有被滿足；而如果相容論者以這種形式

¹⁴⁹ 布雷克进 (1999:102) 就是一個例子。根據布雷克进在該處所謂的「修正的修正相容論」(revised revised compatibilism)：

一個行動是自由的，若且唯若，(i) 假如行動者選擇去作出其它行動，那麼，他就會作出其它行動；(ii) 在既是真的又能夠被取得的想法和考慮之沖擊下，行動者會作出不一樣的選擇。

此處所謂「既是真的又能夠被取得的想法和考慮」，指的是那些正確表徵了行動者的處境，而又可以合理地期待行動者列入考慮的事實。而在正確的理解下，第二個條件也會是一個虛擬條件句。布雷克进似乎認為，加上了上述的條件 (ii) 將可以讓相容論者避免我們所提到的反例。其它的例子還包括羅哈特 (Rauhut 2006:143-9) 所謂的「深刻的自我相容論」(deep self-compatibilism)。基於篇幅上的理由，我將不會對這樣的理論作出任何的評論。但以下所說的第二個問題毫無疑問地都適用在這些理論之上。

¹⁵⁰ 當 A 單獨足以導致 C 的發生，B (或 D、或 E 等等) 也單獨足以導致 C 的發生，而且 A 和 B (和 D、E 等等) 都事實上發生時，我們便說 C 是被過度決定的。

的虛擬條件句去「定義」自由意志下的行動的話¹⁵¹，那麼，他們就得說：A 的行動不是自由意志下的行動。但最後這一點顯然違反了我們剛才所說的直覺。

上述這個例子是所謂「法蘭克福故事」（Frankfurt story）的一個例子。有些哲學家企圖利用這樣的故事去論證相容論，而這種論證也就是渥菲德所謂的「責任—自由」論證。更詳細一點地說，「責任—自由」論證是這樣的一個論證：

- (P₁) 道德責任蘊涵自由意志的存在。
- (P₂) 道德責任與決定容相容。
- (P₃) 如果道德責任蘊涵自由意志的存在，而且道德責任與決定容相容，那麼，自由意志的存在也與決定論相容。
- (C) 因此，自由意志的存在與決定論相容。

請讀者注意的是；上述的（P₃）乃是下面這個邏輯真理（L）的一個例子，因此它本身無可置疑：

- (L) 如果 p 蘊含 q 而且 p 與 r 相容，則 q 與 r 相容。

而大部分的相容論者與不相容論者似乎也都接受（P₁）。畢竟，如果我們要將某個行為（比方說，推了 D 一把）的責任歸屬給某個人 C，但 C 卻沒有自由不去作出該行為（比方說，E 用槍指著 C 的頭要他去推 D），那麼，這樣的責任歸屬似乎是不適當的；而這意味著：道德責任要求行動者要有行動的自由。因此，整個論證的重點就在於論證（P₂）：「道德責任與決定論相容」這件事。

有些相容論者企圖訴諸於類似之前 A 和 B 的「法蘭克福故事」，以論證「道德責任與決定論相容」。但認真地說起來，前述 A 和 B 的「法蘭克福故事」最多只證明了：「道德責任的存在並不需要其它開放給行動者的可能性」。不過，就算在這一點上，事情仍然是有爭議的。一個不相容論者可以指出說，在前述的那一個故事裡，A 並不是毫無選擇的。A 可以選擇出於他自己的自由意志而動手去推 B 一把，也可以選擇自己不去推 B（因而讓遙控設備啟動，不論 A 是否知道該遙控設備的存在）。但假如那一個故事真的證明了：「道德責任的存在並不需要其它開放給行動者的可能性」，這樣的故事也不會讓上述這個論證變得更可信一些。因為，在這樣的假定下，我們只能被迫去結論說：道德責任的存在並不蘊涵自由意志的存在；而這是因為：如果 A 真的沒有任何開放給他的選擇的話，那麼，根據我們在本章一開始的說明，A 也就沒有自由意志下的行動可言。因而，那個故事將會是一個道德責任存在、但自由意志卻不存在的例子。或此或彼，一個法蘭克福故事似乎不能暨支持（P₂），

¹⁵¹ 但如果相容論者認為這種虛擬條件句只是擁有自由意志的一個充分條件，而非其必要條件，那麼，他們將不會面臨我在這裡所指控的問題。但這樣的一個作法，將會使得對「自由意志下的行動」的完整定義仍然付之闕如。

同時又支持 (P₁)。

不相容論者的論證：

到目前為止，我們並沒有看到任何非常可信的、支持相容論的論證。但如果一個不相容論者因此就結論說：「相容論事實上為假」，那麼，他便犯了一個邏輯上的謬誤。而這個謬誤就像是一個數學家在 1993 年之前作出下述論證時所犯的謬誤是一樣的：「由於並沒有任何到目前為止已知的證明可以去證明費馬的最後定理 (Fermat's last theorem)¹⁵² 為真，因此，費馬的定理事實上為假」。該數學家的謬誤是很明顯的：它的前提為真，而它的結論卻為假：在 1993 年那一年，我們終於有了一個有關於費馬最後定理的證明。因此，為了要主張「自由意志排除決定論」、或「自由意志需要非決定論」，不相容論者必須要能夠提出有力的論證。

不相容論也有幾種常見的論證；我們可以分別稱它們為「直接訴諸於定義的論證」和「遙遠的過去論證」。

「直接訴諸於定義的論證」是不相容論者最直接了當的論證方式，這種類型的論證或者直接訴諸於「自由意志下的行動」（與「決定論」）的意義，或者訴諸於該詞使用上的一個必要條件。以下是它的一個例子¹⁵³：

- (P₁) 根據定義，自由意志下的行動就是非決定的行動。
- (P₂) 決定論蘊涵：一切的事件都是被（之前世界的事態和自然律則所）決定的。
- (C) 因此，決定論與自由意志的存在是不相容的。

這個論證雖然乍看之下具有一定的說服力，但前提 (P₁) 中這個有關於「自由意志下的行動」定義卻有三個問題。首先，它並不符合一些人的直覺：休模、彌爾、和羅素都曾經指出，自由意志下的行動並不是全然沒有原因、或非決定的行動，而是未受到外在力量強迫下的行動 (Abel 1976: 244, Scruton 1994: 230)¹⁵⁴。其次，如果這個定義是可信的，那麼，我們將會很難理解，為什麼哲學家對於自由意志下的行動與決定論是否相容的問題，會進行了這麼久的爭論。最後，如同我們將會看到的，將自由意志下的行動定義為非決定的行動似

¹⁵² 指的是這樣的一個猜想：對於任何的 n 大於 2 來說，並不存在著三個自然數 x 、 y 、 z 是這樣的： $x^n + y^n = z^n$ 。該猜想於 1637 年時由法國數學家費馬 (Pierre de Fermat) 所提出，但直到 1993 年時，美國數學家威理斯 (Andrew Wiles) 才證實了該猜想為真。

¹⁵³ 請讀者們注意的是：在這個論證中，(P₁) 被認為是一個必然為真的語句。因此，如果該論證是健全的話，那麼，我們也可以結論說：「決定論蘊涵自由意志是不存在的」。同樣的評論也可以應用在以下幾個不相容論者所提出的論證之上。

¹⁵⁴ 因此，史古力圖 (Scruton 1994: 230) 說道：「的確，如果我們檢視我們對於一個自由行動的日常概念，我們將會認識到：由於我們對人們自由的作為所作出讚美和譴責，我們會熱切地想要去確定他們的行動的確是他們的。我們將他們的自由行動歸屬給那些人物——說他導致了這個，或她導致了那個。自由的行動源自於行動者的深思熟慮，後者因而必定是它的一部份原因。自由蘊涵了因果關係存在，而非因果關係不存在。」

乎有一些直覺上不能忍受的結果：它意味著自由意志的行動是隨機式的（random）、無法控制的（uncontrollable）行動。以下是另一個這種類型的論證（Inwagen 1993）：

- (P₁) 自由意志下的行動蘊涵該行動具有其它的可能性。
- (P₂) 決定論蘊涵：在任何時刻下，一個世界的狀態只有一種的可能性。
- (C) 因此，決定論與自由意志的存在是不相容的。

就形式上來看，這個論證是有效的，而它的兩個前提似乎可以從我們之前所給的、有關於「自由意志下的行動」與「決定論」的定義當中直接地推論出來。不過，相容論者會指出，這個論證只有在 (P₁) 和 (P₂) 這兩個前提中的「可能性」都有相同意義的時候，才會是一個有效的論證；否則就是犯了歧義或四名詞（four terms）的謬誤。問題是，我們有什麼理由可以說它們具有相同的意義呢？(P₂) 中所謂的「可能性」無疑指的是「物理上的可能性」，但 (P₁) 中的「可能性」指的則是哪一種的可能性呢？如同我們之前已經看到過的，相容論者相信對於自由意志行動的正確分析將會顯示出：(i) 自由意志下的行動蘊涵該行動有著其它的可能性，而且 (ii) 該可能性的存在與決定論是相容的。雖然我們到目前為止並沒有看到任何一個成功的相容論的分析，但現在就斷言說這樣的分析不可能，則似乎犯了丐題（begging the question）的謬誤。而如果這樣的一個相容論的分析是可能的，那麼，其中所涉及的「可能性」將不會是「物理上的可能性」，也不會蘊涵著「物理上的可能性」。因此，如果不相容論者想要使用上面這個論證，去說服我們去接受他們的觀點，那麼，他們似乎得對 (P₁) 中所使用的「可能性」這個字眼作出再進一步的說明。

「遙遠的過去論證」訴諸於我們與遙遠的過去（以及律法則和邏輯規則）之間的某種關係，而它的一個簡單形式是這樣的（Inwagen 1993, Blackburn 1999: 83, Warfield 2003: 629-30）：

- (P₁) 在一個決定論的世界中，遙遠的過去（透過自然法則與邏輯）決定性地控制了它們之後的世界。
- (P₂) 我們無法控制遙遠的過去。
- (P₃) 我們無法控制遙遠的過去控制在它們之後的世界的方式，也就是自然法則與邏輯。
- (C) 因此，如果決定論為真，那麼，我們將無法控制任何我們實際上的行動。

直覺上來說，一個自由意志下的行動，至少是一個我們可以控制的行動。因而，如果我們無法控制任何我們實際上的行動，那麼，我們似乎也就沒有自由意志下的行動可言。注意，上面的這個論證是一個有效的論證，而它的每一個前提也都看起來是可信的：前提 (P₁) 直接來自於「決定論」的定義，因而是一個必然為真的語句；而 (P₂) 和 (P₃) 則表達了一些有關於人類的有限能力

的事實。不過，相容論者將會很快地指出說，由於訴諸了（P₂）和（P₃）這兩個事實上為真的前提的緣故，這個論證最多只證明了：事實上，決定論和自由意志不會兩者都為真；這個結論並沒有排除它們在其它世界中同時為真的可能性，因而並沒有論證出「決定論與自由意志的存在是不可能同時為真」這個結果。要想證明出後者這個結果，我們不但得證明決定論與自由意志不會兩者事實上都為真，而且得證明它們不會在任何一種可能世界中同時為真，而下面這個論證或許能夠達到這樣的一個效果：

（P'₁）必然地：在一個決定論的世界中，遙遠的過去（透過自然法則與邏輯）決定性地控制了它們之後的世界。

（P'₂）必然地：我們無法控制遙遠的過去。

（P'₃）必然地：我們無法控制遙遠的過去控制在它們之後的世界的方式，也就是自然法則與邏輯。

（C'）因此，必然地：如果決定論為真，那麼，我們將無法控制任何我們實際上的行動。

但是，當我們這樣重新表述之前（P₁）-（C）的論證時，（P'₂）似乎（儘管（P'₃）或許會）就再也不會看起來為真了：在一個純粹由上帝或超人所組成的世界當中，一個智慧的生物似乎能夠控制遙遠的過去¹⁵⁵。但我們應該注意的是，就算上面這個（P'₁）-（C'）的論證是有效的，一個類似的論證似乎也可以用來顯示說：「自由意志排除了非決定論」或「自由意志需要決定論」¹⁵⁶：

（P*₁）必然地：在一個非決定論的世界中，遙遠的過去（透過機率法則與邏輯）非決定性地控制了它們之後的世界。

（P*₂）必然地：我們無法控制遙遠的過去。

（P*₃）必然地：我們無法控制遙遠的過去控制在它們之後的世界的方式，也就是機率法則與邏輯。

（C*）因此，必然地：如果非決定論為真，那麼，我們將無法控制任何我們實際上的行動。

對於想要證明「擁有自由意志是不可能的」的哲學家來說，最後這個形式上相同的論證（P*₁）-（C*）將會受到歡迎：它和前一個論證（P'₁）-（C'）共同蘊涵了自由意志下的行動是一件不可能的事情。但對於既想擁抱不相容論、又想承認自由意志行動的自由論者來說，同時接受這兩個論證則是一件不能忍受的事情。

在有些哲學家看來看來，不相容論者最強的論證似乎是以下的這個結果論證（Warfield 2003; Ginet 2003）：

¹⁵⁵ 但這是一件可爭議的事情。有些哲學家認為，控制過去或改變過去都是一件不可能的事情。

¹⁵⁶ 而這個論證也就是渥菲德所謂的「需要」論證中的一個部分。

(P₁) 決定論蘊涵：我們沒作出的行動都是不相容於（過去歷史+自然律）的行動。

(P₂) 必然地：在一個決定論的世界中，不相容於（過去歷史+自然律）的行動不會是開放給我們的行動。

(C) 因此，決定論蘊涵：所有我們沒作出的行動都不是開放給我們的行動。

而如果所有我們沒作出的行動都不是開放給我們的行動，那麼，根據之前我們對於自由意志下的行動的說明，我們也就沒有任何自由意志下的行動可言。這裡，(P₁) 背後的想法是這樣的：在一個決定論的世界中，我們不可能從事抵觸已知事實和自然法則的行動（比方來說，你不能讓開水在適當的條件下在 100°C 時不沸騰）；(P₁) 似乎是一個合理的看法，也似乎是一個可以從「決定論」一詞的意義中推論出來的看法。而 (P₂) 背後的想法則是這樣的：開放的行動蘊涵該行動至少是不抵觸已知事實和自然法則的行動。(P₁) 和 (P₂) 這兩個前提看起來都是可信的，而該論證則看起來是有效的；因而，該論證的結論似乎也是可信的。我相信這個不相容論的論證是非常有力的一個論證，而相容論者似乎不容易找到可信的、反駁它的方式¹⁵⁷。

悲觀論者：

前兩節的討論所顯示的結果是：自由意志下的行動的存在與決定論似乎是兩個不相容的主張，因而自由意志下的行動的存在需要一個非決定論的世界。但有些哲學家認為，自由意志下的行動的存在不但與決定論不相容，也與非決定論似乎不相容，因而我們必然不可能有自由。這樣的哲學家通常又被稱為悲觀論者 (pessimist)。

為什麼悲觀論者會認為自由意志下的行動的存在與非決定論也是不相容的呢？有些哲學家似乎認為，一個非決定論的世界也就是一個「凡事」都是「隨機的」世界；而一個隨機的事件，也就是其發生沒有任何原因、就只是發生了而已 (just happen) 的事件。在這樣一個非決定論的世界中，我們所有的行動將都會簡單地只是發生了的事件而已，因而很難說是自由意志下的行動。但這樣的看法當然是不可信的。一個非決定論的世界未必是一個「所有」我們的行動都是非決定的行動的世界（它只需要至少有一個非決定的行動而已），而一個非決定的行動也未必能夠等同於一個「隨機的」、只是發生了的行動而已。重要的問題是：當我們的某些行動並不是由之前的世界狀態以及自然法則所決定的時候，這樣的行動可不可能會是自由意志之下的行動？

悲觀論者的答覆當然是：「不！」而一個較好的、支持這個答覆的悲觀論

¹⁵⁷ 基內特 (Ginet 2003) 中討論了兩個相容論者對於這個論證的攻擊，但他同時也一一對這些攻擊提出了反駁。但該處的討論對於本書來說過於複雜，所以我將不在這裡作進一步說明。

論證也許是訴諸於前述 (P*₁) - (C*) 的論證，但我們已經表達過對其中 (P*₂) 的懷疑。應韋根 (1993) 另外提供了一個論證是這樣的¹⁵⁸。讓我們假設：珍妮現在對於她應該去作 A 還是去作 B 這件事，是處在一個「非決定的」狀態下；亦即，無論她作出 A 或作出 B，這都與之前這個世界的狀態和其中的自然法則是相容的。現在，應韋根說道 (1993: 211)：

下面這是一個可信的想法：只有當一個行動者能夠以使得這個結果的出現變得無可避免 (inevitable) 的方式去安排事情，或能夠以使得那個結果的出現變得無可避免的方式去安排事情時，某個程序的結果將會是什麼這件事，才能夠被說成是由該行動者來作主 (up to the agent)。如果這個可信的想法是正確的，那麼，某個非決定的程序的結果是什麼這件事，將不可能由珍妮 (或其它任何人) 來作主。從此，我們似乎可以推論出：如果當一個人正在決定該作什麼，而「他的思慮結果會是什麼」這件事，真的是非決定的時候，那麼，「他的思慮的結果會是什麼」這件事，就不可能由他來作主。

應韋根在這一段話中的論證或許可以以下面的方式加以重述：

- (P₁) 必然地，一個人可以作主的行動，是他可以使之「一定會發生」的事件。
- (P₂) 一個非決定的狀態蘊涵：其結果為何是沒有人可以使之一定會發生的事件。
- (C) 因此，在一個非決定的狀態下，沒有人可以作主決定實際上會發生的行動。

而如果沒有人可以在非決定的狀態下作主決定他自己的行動，那麼，他在該時刻下的行動似乎就不是自由意志下的行動。因而，非決定論的時刻似乎也不足以產生出自由意志下的行動。應韋根說他看不出上面這個論證有什麼問題，他也看不出某些不相容論者的論證有什麼問題，因而這些哲學上的論證似乎迫使我們去否認自由意志下的行動的存在。但我們又是如此堅決地相信自己擁有自由意志下的行動，因而自由意志下的行動是一件神秘的事情，而他所能作的只是將有關於自由意志下的行動這個「神秘」留給讀者去思考。但我們當然可以公平地說，在上述這個論證當中，「作主」、以及「一定會發生」（或「無可避免」）這些詞都需要再進一步的說明。所謂「一個人可以作主的行動」，是不是也就是他在自由意志下可以採取的行動呢？所謂「一定」，指的應該不是邏輯上、或形上學上的必然性，但它是指物理上的必然性嗎？如果對於這兩個問題的答案都是肯定的，那麼，(P₁) 所說的似乎只是：「必然地，一個人在自由意志下可以採取的行動，乃是物理上必然的行動」，而這在邏輯上等於在

¹⁵⁸ 我不太確定應否將應韋根當作是一個悲觀論者。他無疑是一個不相容論者，但他的最終看法是：自由意志是一個神秘的事情 (mystery)；一方面，我們有很好的論證去結論說「自由意志下的行動不可能存在」、「自由意志下的行動是一個自相矛盾的概念」，而另一方面我們又堅信自己擁有自由意志下的行動。

說「必然地，在一個非決定的狀態下，一個人可以採取的行動不會是自由意志下的行動」。但最後這句話不正是犯了丐題的毛病嗎？因為，它所斷說的正是該論證想要去論證的事情：非決定論與自由意志是不相容的。因此，在這些重要的語詞詞義不清楚的情況下，我們實在很難去評估上述這一個應韋根所提供的悲觀論者的論證。

史陶生（G. Strawson）¹⁵⁹另外提供了一個與非決定論無關、而且乍看之下也與自由意志下的行動無關的悲觀論論證。根據這個論證（Strawson 1998），

- （P₁）一個人之所以以某種方式行動，那是因為他就是那樣的人。
- （P₂）因此，要真正地對他自己的行為負道德責任，一個人得對他是那樣的人這件事負責，或至少得對他自己的某些心理特質負責。
- （P₃）說一個人對他自己是那樣的人這件事負責，也就是說他是自己的原因。
- （P₄）沒有一個人能夠是自己的原因。
- （C）因此，沒有人能夠真正負有道德責任。

雖然這個論證的結論是「沒有人能夠真正負有道德責任」，而非「沒有人能夠真正擁有自由意志下的行動」，而且我們也不能直接從前者推論到後者¹⁶⁰，但如果這個論證真的是一個健全的論證的話，那麼，下面這個形式相似的論證似乎也一樣地有資格說是一個健全的論證：

- （P'₁）一個人之所以以某種方式行動，那是因為他就是那樣的人。
- （P'₂）因此，要真正地擁有自由意志下的行動的話，一個人必須要能夠決定他是那樣的人，或至少能夠決定他自己的某些心理特質。
- （P'₃）說一個人能夠決定他自己是那樣的人，也就是說他能夠是自己的原因。
- （P'₄）沒有一個人能夠是自己的原因。
- （C'）因此，沒有人能夠真正擁有自由意志下的行動。

如果上述（P'₁）至（C'）的論證和史陶生（P₁）至（C）的論證一樣可信，那麼，我們就不僅有了一個關於「道德責任」的悲觀論論證，同時還有了一個關於「自由意志」的悲觀論論證。

史陶生認為上述的第一個論證「似乎是一個非常強的論證」，而他也可能會去支持上述的第二個論證。但在我看來，這兩個論證有著一些共同的、值得反對的地方。首先，讓我們注意，這兩個論證的結論都是一個模態性的語句：「沒有人能夠真正負有道德責任（或擁有自由意志下的行動）」，或者「必然

¹⁵⁹ 這個史陶生並不是我們在本書的導論當中所提到的史陶生，而是後者的兒子。

¹⁶⁰ 我們說過，道德責任的存在蘊涵自由意志的存在，因而缺乏自由意志蘊涵道德責任不存在。但反過來的蘊涵關係卻是不成立的：道德責任不存在並不蘊涵自由意志不存在。我可以自由選擇待會兒要不要舉起手臂，但這裡並沒有道德責任的問題。

地，所有人都不負有道德責任（或並不擁有自由意志下的行動）」¹⁶¹。但除非這兩個論證的前提也都是些必然為真的語句，否則的話，這樣的一個結論將不會是它們的前提的邏輯結果。但如果我們檢視這兩個論證中的第一個前提，我們將會很難說服自己，說它們是必然為真的語句。畢竟，一個人的行動方式和他是什麼樣的人之間，似乎並沒有一個必然的關聯存在著：一個吝嗇的人在我們的世界當中會傾向於不借錢給他的朋友，但在別的世界中，這樣的行動或許會使它的存款自動增加兩倍，並因而使得他樂意借出它的財富。其次，如同我們以下將會看到的，有些哲學家——特別是那些被稱為「自由論者」的哲學家——似乎並不在意認為人類可以成為自己的原因。

自由論者：

我在本章最後這個部分想要檢視的理論，乃是不相容論當中的自由論。根據這個理論，自由意志的存在與決定論並不相容，自由意志的存在需要非決定論，而我們也的確擁有自由意志；因此，這個世界一定是一個非決定論的世界。自由論者的主要困難在於說明：在一個非決定論的時刻之下，擁有自由意志下的行動這件事如何可能？

在這個問題上，大多數的自由論者（如 Taylor 1966, Reid 1969, O'Connor 2000）訴諸了「行動者」（agent）這個觀念。根據這種想法，在一個非決定的時刻下——比方說，當珍妮在「非決定地」思考去作 A 或作 B 的時刻，亦即，當之前世界的狀態和自然法則並不會共同決定珍妮將會如何行動的時刻——珍妮最後所採取的行動並不是任意的、不受控制的、「僅僅發生了而已」的行動，而是受到了珍妮這個「行動者」個人控制下的行動。該行動之所以是自由的，就在於珍妮在選擇她的行動時，不僅可以選擇去作出這個行動，她還可以選擇去作出不同的行動來。以下讓我們再仔細一點地說明這些想法。

一般而言，珍妮的決心決定了她會作出什麼樣的行動：如果她最後決心作 A，她就會去作 A；而如果她最後決心作 B，她就會去作 B。注意，此處「珍妮最後決心去作 A」或「珍妮最後決心去作 B」都是一個（心理上的）事件（event）；同樣地，「珍妮作了 A」和「珍妮作了 B」都是一個（物理上的）事件。但根據自由論者，珍妮最後的決心會是去作 A、還是去作 B 這個事件，則不是由之前世界的狀態以及自然法則所決定的；因此，就珍妮決心這個事件出現的必然性來看，非決定論是對的：在許多我們作出決定的時刻下，這個世界的狀態和規律並未為我們決定出一個唯一的決心來。但如果之前的世界狀態以及自然法則並不必然產生某一個我們行動的決心，那麼，它們的出現難

¹⁶¹ 事實上，這兩個論證中的結論「沒有人能夠真正負有道德責任（或擁有自由的行動）」可以有兩種解讀方式：事物性的解讀和命題性的解讀（詳見本書的第二張）。在前者的解讀下，它們的意思是：「所有實際上的人都是這樣的：他們必然都不負有道德責任（或必然不擁有自由的行動）」；後者的解讀則與我在本文中所說的相同。我之所以將它們做出命題性的解讀，那是因為只有命題性的解讀才是悲觀論證真正想要論證的結論。

道不就只是「發生了而已」嗎？對於這個問題，自由論者的答覆是：這個決心的產生來自於行動者，而這個行動者不是一個事件、或世界的某個狀態。但如果我們繼續問說，這個行動者產生這個決心的方式是「決定論式的」呢？還是「非決定論式」的呢？自由論者的答覆則會是：它是非決定論式的。假設珍妮最後決心作 A，這樣的決心的出現並不是一個必然的事件，珍妮也有可能決心去作 B。由於珍妮這個行動者在產生某個決心時，具有至少兩個以上的可能性是開放給她的可能性，因而珍妮具有自由意志，而她決心下的行動將會是自由意志下的行動。

對於這樣訴諸於「行動者」的自由論，形上學中有幾個常見的批評。首先，讓我們注意到，行動者是一個實體或一個具體的事物，而不是事件或狀態。因此，說「行動者」導致了某個決心的發生，也就是說因果的關係可以是一個介於實體和事件之間的關係。這樣的看法通常被稱作是「行動者因果」（agent causation）論；而對於許多哲學家來說，這是一個無法被接受的理論。許多當代的哲學家（如 Inwagen 1993）認為，因果關係一定是事件與事件之間的關係，而有些哲學家（如 Lowe 2002）則認為，該關係可以是事件或事態與事件或事態之間的關係。對於許多的哲學家來說，所謂事態，乃是一個（或一些）實體的狀態，如「約翰是個男人」、或「約翰和瑪莉是夫婦」這樣的狀態。一個事態雖然包含了一個（或一些）實體作為其中的部分，但事態本身並不是像約翰或瑪莉這樣的實體。類似地，對於許多哲學家來說，所謂事件，乃是一個（或一些）實體在狀態上的改變，如「約翰長了鬍子」、或「約翰和瑪莉在 2007 年時結了婚」這樣的事件。一個事件雖然包含了一個（或一些）實體作為其中的部分，但事件本身同樣不是像約翰或瑪莉這樣的實體。對於許多哲學家來說，我們的語言、以及我們的直覺都支持「事件（或事態）因果論」（event causation），也就是主張只有事件或事態才可以產生事件或事態的理論。例如，我們會說：「臭氧層的破壞導致了輻射線的直接射入地表」，或「瓦斯的的存在使得該處發生氣爆」等等。在這些說法中，做為原因或結果的，都是事件或事態，而不是實體。現在，自由論者的看法等於是去承認說，除了事件和事態以外，作為實體的個人也可以是一個原因，而這種看法對於許多哲學家來說，是一個無法理解的事情。我們有什麼證據去說一個人可以是一個原因呢？如果我們的證據只是因為我們相信自己有自由意志下的行動，那麼，這樣的證據將會是「專職的」（ad hoc）¹⁶²。自由論者這時通常會爭論說，我們語言中的確有一些證據支持：實體可以是一個事件的原因。舉例來說，我們會說：「約翰的車把牆壁撞倒了」，此處，約翰的車是一個實體，而它似乎導致了某個事件的發生，也就是牆壁倒塌這個事件。同樣地，我們也會很自然地說：「約翰打翻了桌子上的茶杯」，此處，約翰仍然是一個實體，而他似乎導致了某個事件的發生，也就是茶杯的翻倒。但這樣的說法通常被認為是不可信

¹⁶² 意思是：除了為了解決該問題之外，並沒有其它用途或支持的看法。

的。反對行動者因果論的人會指出說，認真地說起來，上述的第一個語句只是「約翰車子的撞擊把牆壁撞倒了」這個語句的簡略說法；因此，嚴格說起來，是「約翰車子的撞擊」這個事件，而不是約翰的車子這個實體，導致了牆壁的倒塌這個事件。類似地，上述的第二個語句也只是「約翰的手的揮動打翻了桌子上的茶杯」的簡略說法；因此，嚴格地說起來，是「約翰的手的揮動」這個事件，而不是約翰這個實體，導致了茶杯的翻倒這個事件。所以，我們語言中似乎缺乏支持行動者因果論的證據，而訴諸於行動者因果論的自由論者，因而必須得尋找更堅強的理由去支持他們的看法。

其次，讓我們回到珍妮的例子；讓我們假設說，珍妮最後的決心是去作 A。自由論者會說，珍妮作 A 的決心是由珍妮所導致的。但「珍妮導致了作 A 的決心」是一個事件，因此，讓我們問道：是什麼樣的事情導致了這個事件呢？自由論者最好不要說是由之前世界的狀態以及自然法則所共同導致的，因為，這樣說將會使得該事件變成了「被決定的」事件，並使得珍妮因而失去了自由。但自由論者最好也不要說它不是由任何的事物、事件、或事態所導致的，因為這樣說將會使得該事件聽起來就像是「只是發生了而已」，因而同樣會使得珍妮失去了自由。因此，自由論者最好說：該事態是由珍妮所導致的；珍妮導致了「她導致了作 A 的決心」這個事件。但如此一來，「珍妮導致了『珍妮導致了作 A 的決心』」仍然是一個事件，而我們還可以繼續追問，這後一個事件是由什麼樣的事情所導致的呢？而自由論者唯一可以去選擇的答案似乎是：這仍然是由珍妮所導致的。如此一來，在珍妮決心去作 A 的時候，珍妮不但導致了「作 A 的決心」，還導致了「珍妮導致了作 A 的決心」、導致了「珍妮導致了『珍妮導致了作 A 的決心』」、導致了「珍妮導致了『珍妮導致了作 A 的決心』」...等等這無窮多的事件。當然，這裡未必有壞的無限後退的問題，但一個人總是可以懷疑：一個能力有限的人類，是否能夠在決定的一剎那之間，便導致了無窮多的事件的發生。

最後，布雷克遜（1999）認為，假設有個「真正的我」作為自由意志下的行動的主體，以便於堅持自由意志行動的可能性的主張，似乎只是「另外一個心物二元論」。除了實體二元論常常見到的問題之外（比方來說，兩種不同的實體如何可能產生因果關聯？）這個理論還多了兩個值得反對的地方：首先，我們如何理解這個「真正的我」的自由何在？它又如何避開了決定論的兩難困境？（亦即：如果決定論為真，那麼，我們便失去了我們的自由和道德責任；而如果決定論為假，那麼，有些事件就只是發生了而已，因而我們似乎同樣失去自由和道德責任。）自由論的主張似乎只是在宣稱我們可以自由地決定我們的行動，但我們不清楚的正是這樣的自由如何可能？而它又如何可能避免決定論的困難？其次，這個「真正的我」的自由，似乎只能透過人類的自由模式去理解，而後者正是我們想要去瞭解的東西；因而，訴諸於這個「真正的我」並無助於我們理解人類的自由。

或許是由於上述這些困難的緣故，有些自由論者（如 Clarke 1993, Kane 1996）因而想要避開「行動者因果」的概念，而去說明人類的自由如何可能。對於這些哲學家來說，在一個非決定的狀態下，一個自由意志下的行動也就是由行動者的動機和理由「非決定地導致」（*indeterministically caused*）的行動（而這些動機和理由還可以解釋該行動何以發生）。一般說來，在從事某一個行動時，行動者多半會具有一定的動機和理由去從事該行動，而「行動者具有某個動機」和「行動者具有某個理由」等等都是一些事態，而不是實體。自由意志下的行動不是由這些動機和理由所「決定」出來的行動，但卻是由它們所「非決定地導致」的行動；換句話說，這些動機和理由未必會決定出一個獨一無二的行動來，但它們和最後的行動之間還是有著因果關聯的存在。但這種自由論的說法當然不會讓反對自由論的哲學家覺得滿意。許多哲學家認為，這個說法只是讓自由意志如何可能這件事，變得更加神秘而已。我們原來就不瞭解人類自由意志下的行動是如何可能的，而這種自由論者告訴我們說，這些行動是「非決定性地」由之前的動機和理由所導致的行動，但我們要如何瞭解這裡所謂的「非決定性地導致」呢？而如果我們不瞭解後者，我們仍然不會瞭解自由意志下的行動如何可能。因而，這個說法看起來只像是用一個我們不懂的詞，去替換另一個我們不懂的詞而已。

看起來，不論是上述哪一種類型的自由論，都會面臨一些困難。無怪乎應韋根要說：自由意志是一個神秘的東西。

本章重要詞彙摘要：

- 相容論（*compatibilism*）：主張決定論與自由意志的存在是相容的。
- 半相容論（*semi-compatibilism*）：主張決定論與自由意志不相容但與道德責任相容。
- 不相容論（*incompatibilism*）：主張決定論與自由意志的存在是不相容的。
- 決定論（*determinism*）：主張在任何一個時刻，這個世界在該時刻的狀態和它的自然法則「決定了」下一時刻的世界狀態，或者說，使得下一時刻的世界狀態只有一種可能。
- 非決定論（*determinism*）：主張在至少一個時刻，這個世界在該時的狀態和它的自然法則並不能決定下一時刻的世界狀態，或者說，至少有兩種以上的可能和這個世界在該時刻的狀態和它的自然法則是相容的。
- 在正確場合下的非決定論（*indeterminism-in-the-right-places*）：主張至少在大部分我們似乎可以在幾個開放給我們的行動之間自由地作出選擇時，這些時刻之前的世界狀態和它的法則無法決定我們會做出什麼樣的選擇。
- 自由意志下的行動（*freely willed action*）：一個行動是自由意志下的行動，若且唯若，行動者在行使該行動之前，除了該行動以外，還有其它不同的可能行動（包括不行使該行動）是開放給他供他選擇的。
- 法蘭克福故事（*Frankfurt story*）：泛指企圖用來證明「道德責任的存在並

不蘊涵其它可能性存在」的一種思想實驗。

- 自由論（libertarianism）：是不相容論的一種，主張自由意志與決定論不相容，但我們實際上擁有自由意志。
- 悲觀論（pessimism）：是不相容論的一種，主張自由意志與決定論不相容，但也主張自由意志與非決定論也不相容，因而主張不可能有自由意志。
- 事件因果論（event causation theory）：認為因果關係一定是介於事件與事件之間的關係。
- 行動者因果論（agent causation theory）：認為行動者也可以是因果關係的關係項。

第五章 真理

真理的弔詭特性：

「真理是什麼？」這個問題困惑過許多人。每一年大學或研究所徵試入學的時候，許多申請哲學系、或哲學研究所的年輕學生都異口同聲地說道，他們之所以申請哲學系所的主要動機之一，便是想要深入地去探究「真理是什麼」這個問題。但這個問題不只困惑了年輕的學者，也困惑了法官、律師、檢警等辦案人員，困惑了受過謊言欺騙的人，更困惑了無數的哲學家。不過，不同的人對於真理所感到的困惑，源自於不同的、有關於真理的問題。檢警、司法人員、以及受過謊言欺騙的人主要關心的是真理的知識論問題：事情的真象究竟為何？他們要如何才能夠發覺事實的真象？年輕的學子好奇的是真理的價值問題：那些真理才是他們可以為之而生、為之而死、終身信守不渝的、普世而又深奧的真理？但哲學家們困惑的則是真理本身：真理究竟是一種什麼樣的東西？它是一種性質嗎？如果是，它是一種什麼樣的性質呢？又是什麼東西所具有的性質呢？為什麼真理這個看起來簡單的東西會有一些令人感到弔詭的特性呢？

（我在此必須先行抱歉的是：以下兩節有關悖論的討論可能會使得有些讀者感到頭昏眼花。但悖論的存在對於有關於真理的討論來說，是一件非常重要的事情，因而必需先行說明。我請對這個問題有興趣的讀者們耐心地閱讀完以下兩節的討論。）

真理這個東西有什麼令哲學家感到弔詭的特性呢？主要是這個：某個在直覺上看起來相當明顯為真、有關於「真理」這個概念的看法，似乎會導致矛盾；而這是一件相當令人驚訝的事情！該直覺的看法似乎是如此地明顯為真，但它所蘊涵的矛盾卻又是如此地令人難以逃避！但我們怎麼可能從一個明顯為真的事情推論出矛盾來呢？從古代希臘時期開始，哲學家們就已經意識到了真理的這個弔詭特性，而最早發現真理這個特性的哲學家，似乎是西元前四世紀的希臘哲學家馱布里底司（Eubulides of Miletus）。馱布里底司認為：

（1）我正在說謊。

這個簡單的語句會導致邏輯上矛盾的結果。不過，嚴格地說起來，（1）這個語句並不會導致邏輯上的矛盾¹⁶³，儘管下面這個被稱為「加強型說謊者」（the

¹⁶³ 馱布里底司似乎是這樣推論的：假設（1）這個語句為真。但（1）說的是它自己是一句謊話，而一個謊話一定為假；因而，在這個假設下，這個語句既為真（這是我們的假設）又為假（因為它會真的是一句謊話），而這是不可能的。因此，這個語句不可能為真，它一定為假。但如此一來，（1）會是一句謊話。然而，由於（1）說它自己是一句謊話，因而（1）所說的並沒有錯；而這也就是說，（1）並不是一句謊話。因此，我們有（1）既是謊話、又不是謊話的矛盾結果。細心的讀者應該很容易看出來上面這個論證的錯誤之處：從（1）為假這件事，我們並不能推論說：（1）是一句謊話；因為，並不是所有為假的語句都是謊話。要成為一個謊言，一個語句不僅得為假，還至少得被以存心欺騙的方式說出來才行。

strengthened liar) 的語句 (2) 會¹⁶⁴：

(2) (2) 不是真的¹⁶⁵。

爲了要看出那一個「有關於真理的、在直覺上明顯爲真的看法」是如何地導致矛盾的結果，讓我們在此仔細看看 (2) 所引起的問題。首先，讓我們假設語句 (2) 爲真。但語句 (2) 和「(2) 不是真的」乃是同一個語句。因此，在我們的假設下，「(2) 不是真的」爲真。但「(2) 不是真的」爲真這件事，似乎蘊涵說：(2) 不是真的。因而我們的假設導致了語句 (2) 既爲真（這是我們的假設）又不爲真的結果，而這顯然是一個矛盾。因此，語句 (2) 不可能爲真 (*)。但再一次地，語句 (2) 和「(2) 不是真的」是同一個語句；因此，根據 (*)，「(2) 不是真的」不爲真。但最後這一結論似乎蘊涵說：語句 (2) 不是不是真的（或語句 (2) 是真的），而這和我們之前剛推論出來的 (*) 相抵觸¹⁶⁶。

在前述這個小小的推論中，我們使用了兩次「似乎」這個詞。我們說：「(2) 不是真的」爲真這件事，似乎蘊涵了：(2) 不是真的；我們還說：「(2) 不是真的」不爲真這件事，似乎蘊涵了：(2) 不是不是真的。但是，是什麼樣的理由去讓我們說這樣的蘊涵關係是成立的呢¹⁶⁷？對於這個問題，我們的答覆是：我們暗中假定了前面所提到的那一個「在直覺上明顯爲真的看法」；亦即：對於任何的語句 P 來說，

(TS) 「P」爲真，若且唯若，P¹⁶⁸。

(TS) 語架說的事情很簡單，它說的是：對於任何的語句 P 來說，「『P』是真的」這句話、和「P」這句話總是有相同的真假值¹⁶⁹；因而我們可以從其中的

¹⁶⁴ 一個更簡單的例子是通常被稱爲「簡單型說謊者」(the simplified liar) 的語句：「這個語句爲假」。我之所以不使用這個例子，主要是因爲它的推論過程中假設了（而加強型的說謊者則不假設）「二值原則」(bivalence)：任何一個語句都是這樣的：它或者爲真、或者爲假，沒有第三種可能。在顯示真理概念的弔詭性時，我希望我們所預設的事情越少越好。

¹⁶⁵ 換句話說，這個名字叫做「(2)」的語句說它自己並不爲真。

¹⁶⁶ 爲了讓學過當代符號邏輯的讀者更能理解這個推論的有效性，我在此將這個論證以更嚴謹的方式表示如下：

1. (2) = 「(2) 不是真的」	已知的事實
2. (2) 爲真	假設
3. 「(2) 不是真的」爲真	1, 2 萊布尼茲定律
4. (2) 不是真的	3, (TS), 邏輯
5. (2) 爲真且不爲真	2, 4, 合取
6. (2) 不爲真	2-5 歸謬
7. 「(2) 不是真的」不爲真	1, 6 萊布尼茲定律
8. (2) 不是不是真的	7, (TS), 邏輯
9. (2) 不爲真且 (2) 不是不是真的	6, 8, 合取

¹⁶⁷ 熟悉古典邏輯的讀者應該可以很容易檢查：在上述的推論中，除了這4和8這兩個步驟以外，其它所有的推論步驟都是古典邏輯所允許的步驟。

¹⁶⁸ (TS) 這個語架源自於塔斯基 (A. Tarski 1944, 1983)，而學者們多半稱之爲「T-語架」。不過，塔斯基的語架與這裡的 (TS) 略有不同。詳見拙著 (2006)。

¹⁶⁹ 我在此依照大多數學者的慣例，將其中的「若且唯若」解釋爲實質蘊涵。但貝爾那普和古樸塔 (N. Belnap & A. Gupta 1993) 認爲，當如此解釋時，(TS) 是一個可以反對的語架。詳見以

一個為真（或假），推論出另外一個也為真（或假）。舉例來說，「『雪是白的』是真的」和「雪是白的」這兩句話有著相同的真假值，亦即，兩者都為真；而「『雪是黑的』是真的」和「雪是黑的」這兩句話也有著相同的真假值，亦即，兩者都為假。在面臨矛盾之前，幾乎沒有人會懷疑（TS）是一個明顯為真的語架。

在上述這個悖論（矛盾）的導出過程中，我們只使用了一個個別的、純粹有關於語言的經驗性事實（亦即：語句（2）和「（2）不是真的」是同一個語句），以及（TS）和古典邏輯中的一些推論規則。但其它一些涉及了真理概念的悖論，則除了上述這些東西之外，還涉及了一些其它的、不純粹有關於語言的經驗性事實，因而被稱為「偶然的說謊者」（contingent liars）。一個著名的例子是耶穌的門徒保羅在《新約》「提多書」（Epistle to Titus）所說的一段話；根據保羅在該書中的說法，克里特島人當中某位先知曾經說：「每一個克里特島人所說的每一句話都不是真的¹⁷⁰。」這樣的控訴並不會直接地導致悖論，除非我們同時假設說：事實上，每一個克里特島人所說的其它每一句話都不是真的。偶然的說謊者在最近有關於真理的討論中變得相當重要（而我們稍後將看到它們的重要之處）；它們的重要特性在於：一個偶然的說謊者是不是會導致矛盾這件事，得看實際上世界的狀況而定¹⁷¹。

對真理悖論的進一步探討：

前述有關於真理的加強型說謊者悖論和偶然的說謊者悖論，容易使人產生兩個錯覺。其一是認為所有有關於真理的悖論都一定會直接導致「P 且非 P」這樣的結果（其中的 P 是某一個語句，而非 P 則是 P 的否定）；另一個是認為所有有關於真理、而且能夠導致悖論的語句一定都涉及了某種的自我指涉（self-referential）：（2）這個語句直接指涉了它自己，而「每一個克里特島人所說的每一句話都不是真的」則量限了包括它自己在內的語句。但事情恐怕沒有這裡所想的那麼簡單。

首先，讓我們讓看一看所謂的「科里悖論」（Curry's Paradox）。根據這個悖論，從任何一個具有下述形式的語句的存在本身¹⁷²（其中 Q 是任何的語

下有關於的討論。

¹⁷⁰ 事實上，保羅說的是：「有克里特人中的一個本地先知說：『克里特人常說謊話，乃是惡獸，又饞又懶。』」。但基於與本章第一個註釋所說的相同的理由，這個控訴並不會直接導致矛盾。因此，我將它改成了目前本文中的版本。

¹⁷¹ 不只有關於克里特島人的語句是一個偶然的說謊者。許多具有「B所說的話為真（或假、或不為真）」或「所有具有F特性的語句都為真（或假、或不為真）」這種形式的語句也都可以是一個偶然的說謊者。舉例來說，如果A說：「B所說的話是真的」。A的這個語句是不是會導致矛盾的結果，得看實際上B怎麼說而定。如果B說的是：「雪是白的」，那麼，A所說的為真；而如果B說的是：「雪是黑的」，則A所說的為假。在這些情況下，A所說的話沒有什麼弔詭的地方。但如果B說的是：「A所說的為假」，那麼，一個類似之前加強型說謊者的推論將會讓我們結論說：A（和B）所說的話都是既為真、又為假的語句。

¹⁷² 注意，我們在這裡假設的只是：存在著像（C）這樣的語句。我們既沒有假設它們為真，也沒有假設它們為假。

句)：

(C) 如果 (C) 為真，那麼，Q¹⁷³

我們都可以邏輯地推論出「Q 為真」，而這個推論是這樣的。首先，讓我們假設 (C) 為真。由於 (C) 就是「如果 (C) 為真，那麼，Q」這個語句，因此，我們的假設等於是在假設「如果 (C) 為真，那麼，Q」為真。從後者以及 (TS)，我們可以推論出：如果 (C) 為真，那麼，Q；而從我們最早的假設和最後這個語句，我們則可以推論出：Q。由於我們的假設導致了 Q，因此我們可以結論說：如果 (C) 為真，則 Q (#)。而再一次根據 (TS)，我們則可以結論說：「如果 (C) 是真的，那麼，Q」為真。不過，由於 (C) 就是「如果 (C) 為真，那麼，Q」這個語句，因此，我們也可以簡略地結論說：(C) 為真。現在，我們已經結論 (C) 為真與 (#) (亦即：如果 C 為真，則 Q)，因而根據邏輯上的離斷律，我們可以結論出 Q，亦即 Q 為真¹⁷⁴。由於上述的 Q 可以是一個語言中任意的一個語句，而我們的語言中當然包含了所有 (C) 這種形式的語句¹⁷⁵。因而，我們可以結論說：我們語言中的每一個語句都是真的一而這顯然是一個不能接受的結果。讀者們應該注意的是：在上述的推論當中，我們並沒有要求一個語言裡要有否定的連接詞，也沒有使用歸謬法這個古典邏輯當中的證明規則。

但任何一個具有 (C) 這種形式的語句也都是一個自我指涉的語句，而這只會使得許多人更加深信：有關於真理的悖論之所以會產生，一定是因為我們允許語言當中包含有自我指涉的語句的緣故。而如果我們將這樣的語句從我們的語言當中驅除出境—比方說，將它們規定為不合乎文法規則的字串—那麼，這樣的作法將可以保證真理的悖論不再來騷擾我們。但我想在這裡很快地指出：基於以下的幾個理由，這樣的想法是不會成功的。首先，將自我指涉的語句驅除出境的作法將會有「過度屠殺」(overkill) 的毛病：這樣的作法會讓許多在直覺上為真的、自我指涉的語句—例如：「這個語句是中文語句」、「這個語句超過八個字」等等—也都一併驅除出境；而這將會使得我們無法解釋為

¹⁷³ 換句話說，(C) 這樣的語句說的是：如果它自己為真，則Q也為真。而這裡的「它自己」指的是「如果它自己為真，則Q也為真」這整句話。

¹⁷⁴ 同樣為了讓學過當代符號邏輯的讀者更能夠理解這個推論的有效性，我在此將它以更嚴謹的方式表示如下：

1. (C) = 「如果 (C) 為真，那麼，Q」	已知的事實
2. (C) 為真	假設
3. 「如果 (C) 為真，那麼，Q」為真	1, 2, 萊布尼茲定律
4. 如果 (C) 為真，那麼，Q	3, (TS), 邏輯
5. Q	2, 4, 離斷律
6. 如果 (C) 為真，則Q	2-5 條件證法
7. 「如果 (C) 是真的，那麼，Q」為真	6, (TS), 邏輯
8. (C) 為真	1, 7, 萊布尼茲定律
9. Q	6, 8, 離斷律

¹⁷⁵ 我在此依照大部分哲學家的想法，將一個語言看作是由抽象的語句類型所形成的集合。一個語言當中到底包括哪一些語句類型這件事，完全由它的文法規則所決定。在假設上，我們語言的文法允許自我指涉的語句，因而它包含了無數多個像 (C) 這種類型的語句。

何這些語句在直覺上為真。其次，在哥德爾（1931）證明他著名的「不完備性定理」（incomplete theorem）的過程中，哥德爾顯示我們說：就算是在一個純粹算數的語言當中，我們也可以把一些語句看作是自我指涉的語句¹⁷⁶。因而，犧牲了所有自我指涉的語句，將會使得我們的語言貧乏到了連算數都不能夠表達的境況。最後，也是最重要的，有些有關於真理的悖論，似乎無論如何也不涉及到自我指稱的語句。有關於這種悖論的一個例子是下面這一個被稱為「亞布羅悖論」（Yablo's Paradox）的悖論。根據這個悖論，我們的語言當中似乎至少包含了和自然數一樣多個下面這樣的語句：

- A₁：A₂ 以及 A₂ 以下的語句都不是真的。
- A₂：A₃ 以及 A₃ 以下的語句都不是真的。
- A₃：A₄ 以及 A₄ 以下的語句都不是真的。
- A₄：A₅ 以及 A₅ 以下.....
-

顯然，這些語句當中沒有一個直接或間接地指涉到它自己。現在，假設 A₁ 為真。由於 A₁ 就是「A₂ 以及 A₂ 以下的語句都不是真的」這個語句，因而，我們等於是在假設「A₂ 以及 A₂ 以下的語句都不是真的」為真。而根據（TS），我們可以推論說：A₂ 以及 A₂ 以下的語句都不是真的。而這蘊涵說：A₂ 不是真的；同時它也蘊涵說：A₃ 以及 A₃ 以下的語句都不是真的。但 A₃ 以及 A₃ 以下的語句都不是真的這件事，正是 A₂ 所斷說的。因此，A₂ 為真。但如此一來，A₂ 既為真又不為真。由於我們的假設導致了這一個矛盾的結果，因此，該假設不可能是真的。因此，A₁ 不為真。因而，A₂ 以下至少有一個語句為真。假設這個語句為 A_i。所以，A_i 為真。但 A_i 說的是：A_{i+1} 以及 A_{i+1} 以下的語句都不是真的。而這蘊涵說：A_{i+1} 不是真的；同時它也蘊涵說：A_{i+2} 以及 A_{i+2} 以下的語句都不是真的。但 A_{i+2} 以及 A_{i+2} 以下的語句都不是真的這件事，正是 A_{i+1} 所斷說的。因此，A_{i+1} 為真。但如此一來，A_{i+1} 既為真又不為真；而這是一個矛盾的結果¹⁷⁷。

¹⁷⁶ 這樣的語句之所以可能，部分是透過所謂的哥德爾數碼（Godel numbers）來進行的。（詳見 E. Nagle and J. R. Newman 1958 以及 R. Smullyan 1992, 2001。）

¹⁷⁷ 再一次地，為了讓學過當代符號邏輯的讀者更能理解這個推論的有效性，我在此將它以更嚴謹的方式表示如下：

- | | |
|---|---------------|
| 1. A ₁ = 「A ₂ 以及 A ₂ 以下的語句都不是真的」 | 已知事實 |
| 2. A ₂ = 「A ₃ 以及 A ₃ 以下的語句都不是真的」 | 已知事實 |
| 3. A _i = 「A _{i+1} 以及 A _{i+1} 以下的語句都不是真的」 | 已知事實 |
| 4. A _{i+1} = 「A _{i+2} 以及 A _{i+2} 以下的語句都不是真的」 | 已知事實 |
| 5. A ₁ 為真 | 假設 |
| 6. 「A ₂ 以及 A ₂ 以下的語句都不是真的」為真 | 1, 5, 萊布尼茲定律 |
| 7. A ₂ 以及 A ₂ 以下的語句都不是真的 | 6, (TS), 邏輯 |
| 8. A ₂ 不是真的 | 7, 邏輯 |
| 9. A ₃ 以及 A ₃ 以下的語句都不是真的 | 7, 邏輯 |
| 10. 「A ₃ 以及 A ₃ 以下的語句都不是真的」為真 | 9, (TS), 邏輯 |
| 11. A ₂ 為真 | 2, 10, 萊布尼茲定律 |
| 12. A ₂ 既為真而且不為真 | 8, 11, 合取 |

從以上各種形式、有關於真理的悖論來看，真理的概念的確是一個令人困惑的概念，而解開這個困惑似乎不是一件容易的事情。無怪乎，真理的問題困擾了哲學家兩千多年之久。

真理概念的重要性：

真理的概念的確很困惑人，但哲學家為什麼會特別重視這個概念呢？一部份的原因當然是想要藉著理解它，而去解開上面這些有關於真理的迷團。許多的哲學家相信，解決這些迷團的關鍵就在於正確理解：「真理」這個概念究竟是一個什麼樣的概念，或【 x 是一個真理】這個性質究竟是一種什麼樣的性質。但除此之外，有些哲學家還相信，對於真理概念的正確理解，將有助於實現一些在哲學上非常重要的計畫。因此，在說明各種對於真理概念的看法之前，讓我們先來檢視一下真理這個東西與其它哲學計畫之間的關係。

與真理有關的一個計畫是知識論上的計畫。知識論學者普遍關心的一個問題是懷疑論的問題，而根據克科漢（1992）的看法，知識論上的懷疑論可以被定義為這樣的一個看法：「沒有任何一個我們對於外在世界的信念，會比它的否定在客觀上更被證成為（justified）較可能為真的信念。」而為了要反駁這樣的懷疑論，一個知識論學者不僅必需要能夠提出一個可信的、有關於證成（justification）概念的說明，他還必需要能夠提出一套對於真理的看法。而這是因為，自一方面來說，所謂「證成的信念」，其實也就是證成為較可能為真的信念（justified as more likely to be true），因而當一個知識論學者將信念的證成等同於某一個性質時，他其實是在主張：該性質的出現乃是該信念為真的充分且必要條件的一個可靠指標。但一個信念的證成性質是否是該信念為真的充分且必要條件的可靠指標這件事，顯然必需透過對於真理的充分且必要條件為何的理解來加以光照。就此而論，真理理論在證成理論上具有著控制性的角色。自另一方面來說，有些傳統的真理理論—例如以下我們將會看到的容貫論與實用論—似乎希望藉著重新界定「真理」這個概念，而去確保知識與證成的可獲取性。「真理」的概念因而形成了知識論上回答懷疑論的一個重要環節

178。

13. A_1 不為真	5-11, 歸謬法
14. 「 A_2 以及 A_2 以下的語句都不是真的」不為真	1, 13, 萊布尼茲定律
15. 並非 A_2 以及 A_2 以下的語句都不是真的	14, (TS), 邏輯
16. A_2 以下至少有一個語句為真	15, 邏輯
17. 令某一個 A_2 以下為真的語句為 A_i	16, 存在例化
18. 「 A_{i+1} 以及 A_{i+1} 以下的語句都不是真的」為真	3, 17, 萊布尼茲定律
19. A_{i+1} 以及 A_{i+1} 以下的語句都不是真的	18, (TS), 邏輯
20. A_{i+1} 不是真的	19, 邏輯
21. A_{i+2} 以及 A_{i+2} 以下的語句都不是真的	19, 邏輯
22. 「 A_{i+2} 以及 A_{i+2} 以下的語句都不是真的」為真	21, (TS), 邏輯
23. A_{i+1} 為真	4, 22, 萊布尼茲定律
24. A_{i+1} 既為真而且不為真	20, 23, 合取

¹⁷⁸ 不過，克科漢（1992: 112）認為，容貫論和實用論者利用重新定義「真理」概念的方式來回答懷疑論的作法，是值得反對的。

另一個與真理有關的計畫是邏輯學上的模型論計畫。邏輯學家主要關心的是論證的有效性與無效性，但不幸的是，在 1933 年之前，邏輯學家所擁有的工具只是像真值表這樣的簡單工具。這個工具所能處理的語言，只是一個相當貧瘠的語言，根本不符合科學家和哲學家討論上的需要。爲了更進一步滿足這個需求，塔斯基（A. Tarski）在 1933 年時提出了一個對「真理」的看法（詳見以下有關於塔斯基理論的說明）。這個看法本身同時提供了邏輯學家處理更豐富的語言的一個工具。利用這樣的工具，邏輯學家們不僅可以用有限的方式去說明無限多語句的真假，更可以利用它進一步地來證成一個推論的有效性或無效性、以及兩個語句之間的邏輯蘊涵關係，而且還可以利用它來建立起邏輯系統與語意論之間的健全性與完備性關聯。這些都是在邏輯上可欲的目標，而在塔斯基給出他的理論之前，對於邏輯學家來說，這些邏輯目標的達成似乎都還是一件遙遙無期的事情。

另一個與真理有關的計畫是物理論（physicalism）的計畫。此處「物理論」一詞，指的是將語意論概念（semantic concepts）¹⁷⁹化約爲經驗與邏輯性、數學性概念的企圖，而非當代物理論者的主張¹⁸⁰。這個物理論的主要提倡者是塔斯基；塔斯基相信，大部分的語意概念都可以用「真理」這個概念來加以定義，而「真理」概念（以及「指設」概念）可以用「滿足」概念來加以定義。而最後，「滿足」的概念則可以進一步地使用純粹經驗的、邏輯的或數學的概念來加以說明。對於塔斯基來說，這一系列定義所顯示的是：所有在語意論中原先被懷疑是「形上學」的概念¹⁸¹，其實都可以被賦予經驗性、邏輯性或數學性的意涵，因而這樣的定義足以建立起它們在科學上的合法地位。塔斯基（1983）因而自陳其真理理論的目標之一，乃在於將「科學的語意論」奠基在一個穩固的基礎上，並且將語意學「與科學統合，和物理論的基本假設帶入和諧的境界」¹⁸²。

最後一個與真理有關的計畫是意義理論計畫，而這個計畫的提倡者是戴維森（D. Davidson）。戴維森（1967）認爲：一個「類似於塔斯基式的」（Tarskian-like）¹⁸³真理理論本身，同時也會是一個對於某個語言的意義和理解

¹⁷⁹ 所謂「語意論概念」，指的是涉及了語言項目與客觀事物之間的關係的概念。哲學家認爲是語意的概念通常包括：「意義」、「真理」、「滿足」、「指稱」等等。

¹⁸⁰ 當代的物理論者主張：這個世界當中的所有事物都是物理的事物，而所有我們認爲它們爲真的信念，則都可以用物理的語言來加以重新表述。但塔斯基物理論所處理的信念僅限於涉及了語意學概念的信念；同時，它也不要求所有這樣的概念都能夠用「物理的」概念來加以說明，而僅要求它們能夠被經驗性的、數學的、和邏輯的概念來加以說明。

¹⁸¹ 所謂「形上學的概念」，塔斯基以及與他同時期的哲學家——特別是邏輯實證論者——指的是：無法被化約爲純粹經驗性、邏輯性或數學性概念的概念。在他們看來，所有的形上學概念都是沒有意義的概念，哲學家最好不要去使用它們。

¹⁸² 但菲爾得（H. Field 1972）認爲，塔斯基的物理論計畫無法透過其真理理論而獲得成功。

¹⁸³ 就戴維森來說，一個「類似於塔斯基式的」真理理論，並不是一個以滿足性的概念去「定義」真理概念的理論，而是一個由有限多個、有關於滿足性、真理和指稱等概念的公理所形成的理論。戴維森認爲這些公理不應該被看作是對於真理概念的定義；與塔斯基式理論不同之處在於：對戴維森來說，真理是一個初基的、不可再被定義的概念。

(understanding) 的理論。戴維森是從這樣的考慮出發的：乍看之下，一個有關於某個語言 L 的意義的理論，應該蘊含所有「X 意即 P」(X means that P) 這種形式的語句，其中，X 是對 L 中某個語句的結構描述詞¹⁸⁴ (structural description)，而 P 則是在該理論中用來表達 L 中 X 所指涉的那個語句意義的語句。但這樣的要求顯然並不合理。因為，「意即」這個概念正是一個意義理論必需提供說明、因而不能使用的概念。但如果我們賦予該結構描述詞自己的語意述詞 T，並且用外延上的等值關係來取代 X 與 p 之間的語意等值關係，那麼，我們的要求就變成了：一個有關於某個語言 L 的意義的理論，應該蘊含所有「X 為 T 若且唯若 P」這種形式的語句，但這正是塔斯基對於一個合格的真理理論所做出的實質恰當性要求（詳見以下有關於塔斯基的討論）。因此，對於戴維森來說，一個類似於塔斯基式的真理理論不僅能夠適用在自然語言之上，而且本身就會是一個對自然語言的意義與理解提供說明的理論。克科漢 (Kirkham 1992) 稱戴維森的這個想法為「戴維森計畫」¹⁸⁵。

由以上種種說明來看，真理的概念似乎與許多哲學上的重要計畫都有著非常大的關聯，因而，對於真理概念的釐清，以及有關於真理悖論的解決，都是對哲學家來說十分迫切的問題。不過，由於本書關心的主要是形上學的問題，而不是上述的這些計畫；因此，從以下起，讓我們再度回到真理本身、以及悖論的問題之上。

作為真理承載者的候選者有哪些？

有些哲學家認為，解決真理迷團的關鍵，並不在於正確掌握「真理」的概念是一個什麼樣的概念？或【x 是一個真理】這個性質是一個什麼樣的性質？而在於正確理解真理的承載者 (bearer) 究竟是什麼，或者說，真正具有【x 是真理】這個性質的東西到底是些什麼樣的東西。我將在這一節以及下一節中討論這個問題。

在日常的言談中，我們將【x 是一個真理】這個性質所歸給的事物的種類有很多種。比方來說，我們可以說某個人的「信念」或「信仰」是一個真的信念或信仰，但我們同樣可以說某個人所說的「話」、或所寫下的「語句」是真的。我們甚至可以說：當我對妳說「我是男人」、而妳對我說「你是男人」的時候，雖然我們所說出的是不同的兩個語句，但它們所表達的「內容」則都是真的。最後，我們還可以說：儘管「王文方是一個男人」和“Wen-fang Wang is a man”這兩個語句是不同語言中的兩個語句，但它們所表達出來的「意思」是一樣的，而且它們所表達的意思都為真。這些日常對於真理所作出的不同歸屬，在哲學上都有相對應的說法。讓我們仔細地看看這些說法。

¹⁸⁴ 也就是一個描述該語句的文法結構的片語。

¹⁸⁵ 但譚美 (M. Dummett) 反對這種戴維森計畫。譚美 (1975a,b) 認為，對語言意義的說明並不應該透過「真理」或「真值條件」(truth condition) 這樣的概念來進行，而應該透過「證成」的概念來加以說明。

首先，在哲學裡，不論是被寫下來的一串符號，或是被說出來的一串聲音，只要它合乎一定的文法規範，就會被稱爲是一個「語句」（sentence）。不過，在哲學中，「語句」這一個詞是一個歧義的詞，而哲學家通常還會再區分語句的個例（sentence token）和語句的類型（sentence type）這兩種東西。語句個例是個別說出的一串聲音、或個別寫下的一串符號，而語句類型則是由多個語句個例所共同分享的形式，或具有相同（或相似）形狀（或聲音）的語句個例所形成的集合。舉例來說，如果你和我分別在紙上寫下「雪是白的」這樣的語句，那麼，你所寫的那一串符號會是一個語句個例，而我所寫下的這一串符號則會是另外一個不同的語句個例，儘管它們擁有相同的形式，因而是（或屬於）相同的一個語句類型。用哲學家的專門術語來說，語句個例是一個具體的事物，而語句類型則是一個抽象的事物¹⁸⁶。一個語言中的語句，不論它們是個例還是類型，通常還可以再根據它們的功能區分爲直述句、疑問句、祈使句、命令句等等。通常，只有直述句才被認爲是有真假可言的語句；所以，當哲學家關心真理問題的時候，他們所關心的只是直述句的個例或類型。

在哲學中，我們藉著某個類型的直述句在某個場合中所表達的內容（亦即，該語句談論的是些什麼東西？又說了一些什麼有關於它們的事情？）通常被稱之爲一個「陳述」（statement）。同一個直述句類型可以在不同的場合中表達出不同的內容來；而不同的語句類型也可以在不同或相同的場合中，表達出相同的內容來。舉例來說：「我肚子餓了」這一個語句類型，當由張三說出來時，表達的是張三肚子餓了這件事，而由李四說出來時，表達的則是李四肚子餓了這件事。而當我對妳說：「妳是學生」，而妳對我說：「我是學生」時，這兩個不同類型的語句在該場合中所表達的陳述（內容）是相同的。一般而言，某個類型的直述句在一個場合中所表達的陳述，是由該語句的意義和說話時的（環境）脈絡來共同決定的。

在哲學中，「命題」（proposition）這個詞有許多不同的用法，有的哲學家（如 Horwich 1998, Haack 1978）將它當作是一個直述語句所表示的意義¹⁸⁷，有的哲學家（如 Frege 1892a）將它當作是一個直述句所帶有的訊息內容（informational content）¹⁸⁸，而有的哲學家則將它當作是英文中的 that-子句所指設的對象。但不論是哪一種看法，大部分的哲學家認爲：命題（如果有這種

¹⁸⁶ 有關於具體與抽象事物之間的區別，詳見本書第八章。

¹⁸⁷ 克科漢（1992: 55）認爲，當命題被當成是一個直述句的意義時，它和陳述並沒有區別。但我們還是得說：這裡仍然有細微的差別存在著。「我肚子餓了」這句話的意義是「說話者肚子餓了」；這個意義並不隨著說話的場合而改變，但它所表達的內容則會隨著不同的說話者而不同。

¹⁸⁸ 這裡所謂的訊息內容，要比之前陳述的內容來得更豐富些。一個陳述的內容指的是該語句所談論的事物爲何，又談論了一些什麼有關於它們的事情。兩個語句所表達的陳述內容可能完全相同，但仍帶有不同的訊息內容。一個明顯的例子是：「孫文是男人」和「中華民國的國父是男人」。這兩個語句所談論的事物、以及對他所談論的事情是一樣的，因而表達了相同的陳述。但後者似乎比前者包含了更多的訊息內容；後者還告訴我們說，那一個談論中的人是中華民國的國父。

東西的話）是一種獨立於心靈之外的、抽象的事物，它是中介於語句與事實之間的一種東西。有些哲學家（如 Frege 和 Horwich 1998）甚至認為：就算從來沒有被一個語言中的任何語句所表達過，一個命題仍然可以獨立地存在著。

最後，哲學家所謂的「信念」，與一般人所謂的「信念」，基本上沒有什麼不同的地方；他們一樣指的是某種主觀的、心理上的狀態，相對於客觀的、物理世界中的狀態。信念同樣可以被區分成信念個例與信念類型。如果你相信地球是圓的，而我也相信如此，那麼，我們的信念是（或屬於）同一個類型，儘管你的信念和我的信念是佔據了兩個不同時空的心理狀態。當代哲學家對於信念有許多重要的討論，如：信念可不可能被化約為物理的狀態呢？信念的內容是由外在的世界所決定的呢？還是由內在的心理狀態所決定呢？但這些討論都與真理的問題無關，所以我們在這裡也無需討論它們。研究知識論的哲學家通常認為信念是真理的承載者，而這主要是因為他們普遍相信知識就是「證成的真信念」（justified true belief）的緣故。

在作出了這些區分之後，我們可以明顯看出兩件事情。首先，語句個例、語句類型、陳述、命題、和信念等等，都是些不同種類的事物。信念是一種心理性的事物，因而與非心理性的語句個例、語句類型、陳述、和命題有別。語句個例是一種具體的事物，因而與抽象的語句類型、陳述、和命題有別。語句類型是一種語言的項目，因而與非語言項目的陳述與命題有別。最後，陳述是語句意義和說話脈絡的一個函數，因而也與獨立於脈絡之外的命題有著分別。第二，在語句類型、陳述、和命題這三種密切相關的事物當中，我們發覺它們之間的關係並不是一個簡單的對應關係。同一個語句類型可以在不同的脈絡中被用來表達出不同的陳述，也可以被用來表示出不同的命題（特別是當該語句是歧義的時候）；同一個陳述可以由不同意義（因而表示不同命題）的語句類型來加以表達；而同一個命題也可以藉由不同的語句類型（如不同語言中的語句）來加以表示。

真正的真理承載者是什麼？

對於這些不同的、有關於真理承載者的候選者¹⁸⁹，哲學家主要關心的問題是：哪一種才是「真正的」真理承載者？而這個問題有時候又被說成是：哪一種才是「主要的」（primary）真理承載者，而其它類型的事物則是因為與這些主要的真理承載者之間有一定關係（比如說，表達關係）的緣故，才會衍生地（derivatively）具有【x 是一個真理】這個性質^{190, 191}？

¹⁸⁹ 其它曾經被哲學家當作是真理承載者東西還包括：理論、發言（utterance）、以及斷說（assertion）等等。後兩者是說話者所作出的行動，因而與上一節中所討論的各種事物都不同。主張只有理論才是真正真理承載者的哲學家，主要是整體論者（holist）；而主張發言或斷說是真理承載者的哲學家，主要是言行理論家（speech act theorist）。基於在這一節中所說的理由，我並不認為繼續討論這些看法是重要的。

¹⁹⁰ 但如同我們以後將會看到的，也有一些哲學家認為，並沒有真理的承載者這種東西，因為「真理」根本就不是一個性質。

但哲學家為什麼會關心這個問題呢？哲學家之所以關心這個問題，一部份的理由與一些形上學的爭議有關，另一部份的理由則與我們之前所看到的悖論有關。就前者而言，主張以語句或信念作為真理主要承載者的哲學家，大多反對像陳述或命題這樣抽象的事物出現在我們的本體論中¹⁹²；但反對將語句當作是主要承載者的哲學家，則似乎並不在意承認抽象的事物。不過，我們發現，反對將語句當作是主要承載者的哲學家所提出的理由，似乎並不是太可信的。比方來說，有些哲學家（如 Strawson 1950, Putnam 1971）認為，語句（不管是個例還是類型）不可能是真正的真理承載者，而這是因為：（a）有些語句（如「蘇格拉底死了」）是這樣的：它們有時為真（當蘇格拉底還沒死的時候），有時卻為假（當蘇格拉底已經死了以後）；（b）有些語句—如命令句等等—則沒有真假可言。這些理由背後所假設的看法似乎是：真理的承載者不應該隨著時間的改變而改變它們的真假特性，而且所有同類型的事物也都應該一樣地具有真假。但哲學家有什麼好的理由去作出這樣的假定呢？不這樣假定又有什麼問題呢？這些似乎都不是太清楚的事情。而哈克（Haack 1978: 80-81）也曾經論證說，就算是將陳述或命題當作是主要的真理承載者，也會遭遇到相同的問題：同一個命題或陳述會在有時為真，而在其它時候為假；而且，並非所有的命題或陳述都有真假可言¹⁹³。

所以，我建議我們把上面這些哲學家的論證放在一邊，專心地看與悖論有關的論證。有些哲學家（如 Bar-Hillel 1966, Kneale 1971, 1972）認為¹⁹⁴，之前我們所看過的悖論之所以會發生，那是因為我們搞錯了真理的真正承載者所造成的。如果我們仔細檢視本章一開始的幾個論證，我們將會發現，其中的例子都是以語句作為真理承載者的例子。但真正的真理承載者乃是命題（或陳述），而非語句；而一個語句未必會表達出一個命題（或陳述）。如果一個語句在意義上是「有缺憾的」，那麼，那個語句就不表達任何命題（或陳述）。之前的例子中導致悖論的語句都是這種有缺憾的語句，它們並不表達任何命題（或陳述），因而並沒有真假。我們不必奇怪：為什麼假設它們為真，會導致它們為假的結果，而導致它們為假，又會導致它們為真的結果；因為，這些語句都是些不真不假的語句，它們都沒有表達出任何有真假可言的命題（或陳述）。

不過，其它的哲學家將會很快地指出，悖論問題的解決，並不像這些哲學

¹⁹¹ 克科漢（1992: 59-63）論證說：任何種類的事物，只要它們的數量夠多，都可以被當作是真理的承載者；因而，「真理的承載者為何？」這個問題，並不是一個真正的問題，而是一個實用上的問題。我同意克科漢的看法，認為它不是一個真正的問題，但這並不是說它只是一個實用上的問題。如同以下的討論將會顯示的，不同的選擇導致了不同的形上學問題；而有些哲學家認為，適當的選擇將會有助於悖論問題的解決。

¹⁹² 有關於這方面的討論，詳見本書的第八章。

¹⁹³ 但主張命題是真理承載者的哲學家大概不會同意這些批評；他們普遍認為：所有的命題都是有真假的。

¹⁹⁴ 巴西羅（Bar-Hillel）以陳述作為真理的真正承載者，而尼奧（Kneale）則以命題作為真理的真正承載者。

家所想像的那麼簡單。首先，上述的說法並沒有指出問題中那些語句的「缺憾」何在。是因為它們缺乏指涉嗎？但它們當然有指涉：它們談論的或者是它們自己，或者是其它的語句。是因為它們都是自我指涉的語句嗎？但我們看到過，有些會導致悖論的語句並不直接或間接地指涉自己。那麼，它們的缺憾究竟在哪裡呢¹⁹⁵？這件事似乎並不是一件太清楚的事情。

其次，將命題當作是真正的真理承載者這個說法，似乎並不會因此就解決了悖論的問題。試考慮下面這一個與之前的（2）略微不同的加強型說謊者（為了區別起見，我將用「P」代表一個語句，而用<P>代表該語句所表達的命題或陳述（如果它的確表達了一個命題或陳述的話））：

（3）（3）或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達任何的命題（或陳述）¹⁹⁶。

現在，讓我們假設（3）這個語句的確表達了一個命題（或陳述），因而<（3）>有真假可言。假設<（3）>為真，那麼，<（3）或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達任何的命題（或陳述）>為真。而根據一個與（TS）看起來同樣可信的原則（亦即（TS'）：<P>為真，若且唯若，P），我們得結論說：（3）或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達任何的命題（或陳述）。但不論是哪一種情形，這都蘊涵說：（3）並沒有表達一個真的命題（或陳述），而這與我們的假設<（3）>為真相抵觸。同樣地，假設<（3）>不為真而為假，那麼，<（3）或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達任何的命題（或陳述）>不為真。而根據（TS'），我們得結論說：（3）所表達的是一個真命題（或陳述），而這與我們的假設<（3）>為真相抵觸。因而我們最早的假設無論如何都會導致矛盾的結果。因此，語句（3）不可能表達一個命題（或陳述）（*）。但這蘊涵了：（3）或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達任何的命題（或陳述），而這正是我們的語句（3）所表達的。而這似乎意味著：（3）的確表達了一個為真的命題（或陳述），但這個結論和我們之前剛推論出來的（*）相抵觸¹⁹⁷。看起來，即使我們以命題（或陳述）作為真正的真理承載者，悖論的問題似乎並不會因此就消失了。

最後，不管我們怎樣理解「命題」這一個概念，偶然的說謊者都應該被說成是表達了一定的命題（或陳述）。試考慮有關於克里特島人的語句：「每一個克里特島人所說的每一句話都不是真的。」這個語句當然是一個有意義的語句，而且它帶著豐富的訊息內容：它談論的事物是克里特島人，說他們所說的每一句話都為假。從我們之前對於陳述和命題所作的說明來看，這樣的語句當

¹⁹⁵ 克里普齊（1975）會說：它們都是沒根基的（ungrounded）語句。我們將在稍後時討論克里普齊的這個看法。

¹⁹⁶ 換句話說，這個被叫做「（3）」的語句說它自己或者表達了一個假的命題（或陳述），或者並沒有表達出任何命題（或陳述）。

¹⁹⁷ 我把這個推論的嚴格證明留給學過符號邏輯的讀者作為一個練習。

然表達了一定的命題或陳述。問題是：如同我們之前已經看到過的，在適當條件的配合下，這樣的偶然說謊者還是會導致矛盾的結果。

類似於以上三點的批評，同樣可以適用在以信念作為主要真理承載者的哲學看法上。偶然的說謊者似乎是一個人可以適當地去相信的事情，但在適當條件的配合下，這樣的信念將會導致矛盾的結果。而下面這一個有關於信念的語句（4）似乎與（3）一樣地令人感到困惑：

（4）我不相信（4）這個語句為真。

假設我現在開始思考（4）這個語句，並且假設我並不相信（4）為真。當我反省自己並不相信（4）為真之後，我知道（4）為真，並因而相信了（4）為真！因此，我似乎不可能不相信（4）為真。但進一步的思考顯示：如果我相信（4）為真，那麼，經過反省之後，我就知道（4）為假，並因此不相信（4）！但這似乎還是一個矛盾。

有關於真理的傳統理論：

從上一節的討論來看，有關於真理的困惑似乎不能在「真理的真正承載者是什麼？」這個問題中尋求解答。我們最好是像大多數哲學家一樣，努力地去探索「【x 是一個真理】這個性質究竟是一種什麼樣的性質？」的答案。傳統上，有關於真理的理論一共有三種；它們分別是：符應論（correspondence theory）、容貫論（coherentism）、以及實用論（pragmatism or pragmatism¹⁹⁸）。我將在這一節中說明這三者¹⁹⁹。

符應論者主張，真理是信念所擁有的一種關係性質（relational property）²⁰⁰：當一個信念符應於（correspond to）某個事實時，該信念為真，否則的話，該信念不為真。符應論一般區分為兩種，而這兩者之間的差別，主要在於它們對【x 符應 y】這一個關係的要求上。羅素（1912）認為，符應的關係必需是信念內容的結構、與事實結構之間的同形性（isomorphism）關係，而所謂「同形性」的關係也就是一一對應的關係。舉例來說，如果我相信 A 比 B 高，那麼，由於我的這個信念當中包含了「A」、「B」、以及「...比...高」這三個可以區別的部分，因而，對於羅素來說，我的這個信念為真，若且唯若，這個世界中同樣包含了由 A、B、以及【x 比 y 高】這樣的關係所組成的事實。但根據奧斯丁（J. L. Austin 1950）的看法，符應的關係只是一個介於陳述與事實之間約定

¹⁹⁸ 哲學家皮爾斯（C. S. Peirce）稱他自己的理論為“pragmatism”，以有別於傳統上被稱為“pragmatism”的詹姆士（W. James）或杜威（J. Dewey）的理論。但在習慣上，大家仍將他們的理論歸為同一類的理論。

¹⁹⁹ 當代還有一個有關於真理的理論，通常被稱作「檢證理論」（verificationism）。根據這個理論，一個為真真的語句也就是一個被我們的經驗證據所決定性地證成了的（justified）語句。這個理論的提倡者主要是譚美和帕特南。我將在第九章中相關的部分再來說明這個理論。

²⁰⁰ 一個事物的關係性質乃是該事物因為與其它事物的關係而擁有的性質。比方來說，如果A比B高，那麼，A和B之間就擁有【x比y高】的關係，而A會因此擁有【x比B高】的關係性質，而B也會因此擁有【A比y高】的關係性質。

俗成的 (conventional) 關聯性 (correlation) 關係，這樣的關聯性並不要求事實的結構、與陳述的結構之間有任何同形性的關係。對於奧斯丁來說，我的「A 比 B 高」的信念為真，若且唯若，它在約定上被關聯到世界當中的某個事實之上，不論那個事實的結構是什麼樣子²⁰¹。

容貫論者如布藍夏 (B. Blanshard 1941) 主張，真理主要是一個信念系統 (或信念集合) 所具有的性質，也就是該系統的容貫性；而一個信念為真，若且唯若，該信念屬於一個容貫的系統。但容貫論者通常沒有對「容貫性」這個概念作出太精確的說明，因而我們只能大致地採取克科漢 (1992: 106) 的說法說：根據容貫論，一個信念系統是容貫的，若且唯若，(i) 該系統在邏輯上是一致的²⁰²；(ii) 該系統對這個世界給了一個完整的圖像 (不論那個圖像是對或錯)；以及 (iii) 該系統中的每一個成員都彼此蘊涵²⁰³。因此，根據容貫論的看法，一個信念為真，若且唯若，該信念屬於一個一致的、提供這個世界一個完整圖像的、而且每個成員都彼此蘊涵的信念系統。

最後，實用論者主張，【x 是一個真理】這個性質是一個信念所具有的、在實用性上的某個特性。至於這個實用的特性為何？不同的實用論者則有不同的看法。根據皮爾斯 (1931-58: 5.407)：「凡是注定會在最終被所有探討它的人共同同意的意見，就是我們所謂的真理」；而詹姆士 (1907: 97) 則認為：「擁有真思想這件事到處意味著：擁有無價的[或有用的]行動指導」²⁰⁴。但如果我們問說：什麼樣的信念才會對我們來說是有用的行動指導呢？那麼，詹姆士的答覆似乎是：任何反映了實在界的一部份、或能夠幫助我們操縱事物、或能夠幫助我們彼此溝通、或能夠使得預測成功、或能夠解釋其它事件的信念，都是對我們來說有用的行動指導，因而也都是為真的信念。

以上各種有關於真理的傳統理論都有其各自的困難。符應論的主要困難在於：(i) 如果真理就是符應於事實，那麼否定的真信念 (如我相信孫悟空不存在) 是否也符應於一個「否定的事實」？但這是一個什麼樣的事實呢？而選取的真信念 (如我相信民雄在嘉義或雲林) 是否也符應於一個「選取的事實」？但這又是一個什麼樣的事實呢？它與民雄在嘉義這個事實有什麼分別呢？對於許多的哲學家來說，接受這種否定或選取「事實」的形上學，將會是一種奇怪的形上學。(ii) 有些哲學家 (如 Davidson 1967) 曾經論證說，連事實這類的

²⁰¹ 但這樣的說法其實過於簡化了奧斯丁的理論。在奧斯丁的理論中，真理是介於語句、陳述、特殊事態和事態類型之間的四位關係：一個藉著某個語句所作出的陳述為真，若且唯若，該陳述所關聯的特殊事態屬於該語句所關聯的事態類型。

²⁰² 細心的讀者應該會記得，我們在第二章中以「(可能)為真」這個概念去定義一致性。如果容貫論者再反過來以後者來定義前者，那麼，他們的定義將會是循環的。我不知道容貫論者將如何處理這個問題，也不會去深入探究這個問題。

²⁰³ 但是，當我們加入了第三個條件時，這樣的系統幾乎不可能存在。但我將不會仔細追究這個問題；我只是在此簡單地敘述克科漢的說法。

²⁰⁴ 但詹姆士有時似乎認為：真理是相對的；對某人有用的工具，未必見得對其他的人也有用。如果我們這樣解釋他的看法的話，那麼，與其說他的理論是在解釋真理為何，我們更應該說他的理論是在解釋「對某人為真」是什麼意思。

事物，或「事實」這個概念，都是哲學家應該去反對的事物和概念²⁰⁵。最後，(iii) 對於一些哲學家來說，符合論者所謂的「符應」，並不是一個太清楚的概念，因而這個理論還算不上是一個完整的理論。容貫論的主要困難在於：(i) 「容貫」是一個模糊而又危險的概念；如果對於「容貫」的要求過於寬鬆，幾乎所有的信念都可以成爲真的信念；而如果該要求過於嚴格，則有可能使得任何的信念都不爲真。(ii) 「容貫」的概念往往需要訴諸於「一致性」與「蘊涵」關係來加以說明，但在一般的理解上，後兩者又常訴諸於「真理」的概念來加以界定。因此，對於真理的容貫論立場容易陷於循環的困境。最後，(iii) 理論上，存在著兩個各自容貫、但彼此不相容的信念系統這件事，是一件可能的事情，但直覺上不可能兩者都爲真。因此，如何區別哪一個才是「真的系統」變成一個困難的問題。最後，實用論的主要困難是：(i) 實用論者似乎混淆了一個信念的價值（實用性）與它的真理性。(ii) 直覺上，一個信念的真可以用來解釋它的實用性；比方來說，當代的科學理論之所以較以往的科學理論來得更有預測力，那是因爲前者較後者更趨近於真理的緣故。實用論者利用實用性去解釋真理的作法，似乎是倒本爲因的作法。最後，(iii) 實用論容易流爲真理的相對論，而後者對於許多哲學家來說，是一個站不住腳的理論。

但我要在這裡再補充說明一個上述理論所共同具有的問題：事實上，我們所提到的這些理論家都共同接受我們在本章一開始時所提到的語架（TS）²⁰⁶，認爲它的所有例子都爲真，但這將會使得他們的理論在解決悖論的問題上沒有什麼太大的用處。實際上，這些學者也不太不關心悖論的問題²⁰⁷，而這使得他們的理論在價值上大打了一些折扣。

塔斯基的真理理論：

塔斯基的真理理論是當代真理理論當中最具有影響力的一個理論。塔斯基（1944, 1983）真理理論的目標，不只在爲「真理」的概念提供的一個嚴格的、屬於符應論的清楚說明，他還希望這樣的一個理論能夠達成幾項額外的目標。首先，他希望這個理論能夠提供邏輯學家一個可行的、至少是對於初階量化語言的語意論²⁰⁸。其次，他希望他的理論能夠完成他所設定的物理論目標。最後，塔斯基還希望他的真理語意論能夠顯示有關於真理悖論發生的根源，並提供對於悖論問題的一個解決之道。爲了提供邏輯學家有用的工具，塔斯基認爲

²⁰⁵ 這個論證通常又被稱爲「彈弓論證」（Slingshot Argument）。由於該論證相當複雜，所以我將不在這裡討論它。

²⁰⁶ 詳見克科漢（1992）第三章以及第四章中的說明。符應論者接受（TS）似乎是一件很自然的事情；而布藍夏、詹姆士和皮爾斯之所以接受（TS），那是因爲他們對這個世界抱持著反實在論的看法（有關於這個看法的說明，詳見本書第九章）。比方來說，對於皮爾斯而言，一個事實也就是我們將會共同同意的信念；因而，「P」爲真，若且唯若，P是一個事實。但我們得提醒讀者，一個容貫論者或實用論者未必得是一個反實在論者。

²⁰⁷ 其中唯一的例外是羅素。羅素非常關心悖論的問題，並且提出了一個複雜的類型論（type theory），希望去解決悖論的問題。但由於這個理論過於複雜，所以我將不會在這裡討論它。

²⁰⁸ 也就是包含了一些量化詞和語句連接詞的語言，這樣的語言通常認爲是表述一個科學理論所需要的語言。請讀者們注意的是，塔斯基在此是以語句作爲真理的承載者。

對於真理的定義必需是一個歸納式²⁰⁹的定義。而為了達成物理論的目標，他要求用來定義真理的概念，最終只能包含經驗性、邏輯與數學的語詞。

塔斯基認為，一個正確的真理理論必需蘊涵所有具有（TS）形式的語句²¹⁰，而這是因為他認為：任何具有該形式的語句都是明顯為真的語句。在尋求一個有關於真理的歸納性定義的過程中，塔斯基發現，由於有些量化語句的組成部分並不具有真或假的性質，因而直接對一個量化語言中的所有語句給出它們為真的歸納式定義是不可能的。儘管如此，給出一個有關於所有語句的「滿足性」的歸納定義卻是可能的，而真理的概念則可以透過「滿足性」的概念來加以定義。因此，塔斯基首先給出了一個對「滿足」概念的歸納定義，而該定義是這樣的。令 D 為所有的事物所形成的集合，而 I 則解釋了每一個述詞的意義，令 s 為 D 中的事物所形成的任意一個無窮序列。那麼，（假設“ \sim ”（讀作「不是」）、“ \supset ”（讀作「如果...則...」）、“ \exists ”（讀作「至少有一個」）為對象語言中僅有的連接詞和量化詞， $x_1...x_n...為對象語言中僅有的變數）：$

- (i) s 滿足“ $\phi^0 x_{i_1}...x_{i_n}$ ”若且唯若 $\langle s_{i_1}...s_{i_n} \rangle$ 具有 $I(\phi^0)$ 這個關係；
- (ii) s 滿足“ $\sim\phi$ ”若且唯若 s 不滿足“ ϕ ”；
- (iii) s 滿足“ $\phi \supset \psi$ ”若且唯若 s 不滿足“ ϕ ”或 s 滿足“ ψ ”；
- (iv) s 滿足“ $(\exists x_i) \phi$ ”若且唯若 s 的某個 i -替代序列（ i -alternative）²¹¹ 滿足“ ϕ ”。

在歸納地定義了滿足性的概念之後，一個語句的真於是簡單地定義為：「被所有的無窮序列所滿足」。

對於塔斯基來說，上述的定義滿足了他對於真理理論所作出的實質恰當性要求²¹²，因而能夠恢復了一個從亞理斯多德以來的古老真理概念——亦即，真理的符應論概念²¹³。但除此之外，這個定義還能夠有效地達成幾項前面所提到的目標。首先，上述對於「滿足性」概念所提供的歸納定義顯示出：一個語句的可滿足性（以及其真假值）是如何被其語法結構、以及組成部分的可滿足性（以及其真假值）所決定。利用這樣的定義，邏輯學家們不僅可以用有限的方式去說明無窮多語句的可滿足性（以及其真假值），還可以進一步使用它去證

²⁰⁹ 一個歸納式的、有關於F的定義得說明兩件事情：首先，最基本是F的事物是哪些事物；其次，其它是F的事物如何透過是F的事物來加以鑑定。舉例來說，如果A只有一個子女B，那麼，「是A的子孫」可以歸納地定義為：（1）B是A的子孫；（2）任何是A的子孫所生下的人也都是A的子孫。歸納定義是在定義一個無窮大的集合時非常有用的定義方式。

²¹⁰ 這個要求通常被稱為「實質恰當性」（material adequacy）的要求。塔斯基對一個合格的真理理論的另一個要求是：它必需是形式上正確的（formally correct）。後者意味著許多事，但其中最重要的一點是：這個理論不能包含自己的真述詞。

²¹¹ 一個序列s的*i*-替代序列是任意一個滿足下述條件的序列：它和s之間最大的可能差別只在於第*i*個位置上的事物。

²¹² 亦即，該定義蘊涵了所有具有（TS）形式的語句。

²¹³ 塔斯基的理論是不是一種符應論？對於這個問題，學者之間有不少的爭論。馬其（Mackie 1973）、哈克（1978）等人認為它不是，而戴維森（1986）、巴柏（K. Popper 1962）等人則認為它是。不過，這個問題並不是本章的重點。

明一個推論的有效性、以及兩個語句之間的邏輯蘊涵關係等等。其次，塔斯基相信，大部分的語意概念都可以用「真理」的概念來加以定義，而「真理」的概念（以及「指稱」概念）則可以用滿足概念來加以定義。而如前面對滿足的歸納定義中所顯示的，(ii)-(iv)的定義最後奠基在(i)這個子句上，而在(i)左方中的「滿足」概念則可以進一步地使用右方中純粹經驗的、邏輯的或數學的概念來加以說明。對於塔斯基來說，這顯示的是：所有在語意論中原先被懷疑是「形上學」的概念，其實都可以被賦予經驗性、邏輯性或數學性的意涵，因而這樣的定義足以建立起語意學在科學上的合法地位。最後，塔斯基希望，這樣的一個理論能夠指出悖論發生的根源。透過對「塔斯基定理」(Tarski's Theorem)的證明，塔斯基證明了：在古典邏輯之下，以及在他的真理定義之下，一個在語意上封閉(semantically closed)²¹⁴而且夠豐富²¹⁵的語言不可能包含自己的真述詞(truth predicate , 亦即：「x 是這個語言當中一個為真的語句」或類似的述詞)而不產生矛盾。而語意悖論之所以出現在自然語言中，正是由於自然語言本身是一個封閉的、甚至是普遍的(universal)語言²¹⁶的緣故。塔斯基認為，要避免悖論的發生，我們唯一能作的事情就是去避免使用封閉的語言。由於自然語言是這樣的一種語言，因而，塔斯基認為，他的真理理論並不適用在自然語言之上。但在開放的(非封閉的)語言當中，塔斯基認為，我們可以區分一個語言(或稱「對象語言」(object language))以及討論該語言的語言(或稱「後設語言」(meta language))；儘管沒有一個開放的語言可以包含自己的真述詞，但一個語言的後設語言仍然可以包含它的對象語言的真述詞。在這樣的開放語言當中，有關於真理的悖論並不會產生²¹⁷。

在過去的近幾十年中，許多哲學家討論過、也批評過塔斯基的真理理論。大致說來，學者們對於塔斯基的真理定義本身並沒有太多反對的看法²¹⁸，也同意該定義的確是一個邏輯上非常便利的工具。但對於塔斯基的理論是否真能夠達

²¹⁴ 一個語意上封閉的語言，乃是一個包含了所有自己的語句的名稱、以及自己的真述詞的語言，並且所有(TS)的例子在其中都為真。

²¹⁵ 多豐富才算是夠豐富？塔斯基定理的一個結果是：該語言至少要能夠表達算數，或能夠產生自我指稱的語句。一個非常貧瘠但包含了自己的真述詞的語言的可能性，並沒有被這個證明所排除。

²¹⁶ 一個普遍的語言是一個能夠表達任何我們想要表達的事情的語言。一個普遍的語言必然是一個語意上封閉的語言，但反之不然。

²¹⁷ 真理悖論不會在這樣的語言產生的理由是這樣的。假設我們有某個開放的語言M，其中包含了一個類似於加強型說謊者的語句(S)：「(S)不是一個為真的語句」。由於M是一個開放的語言，因此，其中「是一個為真的語句」這個述詞，不能被理解為「是M當中一個為真的語句」，它只能被理解為「是L當中一個為真的語句」這樣的述詞，而L是M的一個對象語言。但「(S)不是L當中一個為真的語句」並不是L中的語句，否則的話，L就會是一個封閉的語言。現在，假如「P」是一個L當中一個語句的話，那麼，我們就可以在M中斷言：「『P』是L當中一個為真的語句，若且唯若，P」。但(S)並不是L當中一個語句，所以我們不能在M中斷言「『(S)不是L當中一個為真的語句』是L當中一個為真的語句，若且唯若，(S)不是L當中一個為真的語句」。因而從M當中包含了(S)這個語句這個事實，我們無法像以前一樣地推論出矛盾來。

²¹⁸ 但並不是所有人都同意塔斯基的定義。如同我們將在下一節中看到的，古樸塔和史陶生便不同意塔斯基對真理的定義。

成他所設定的其它目標這件事，學者們則有一些不同的看法²¹⁹；而學者之間爭議最大的問題，還是塔斯基對悖論的診斷。以下讓我們仔細看看這個問題。

對真理悖論成因的進一步討論：

根據塔斯基的診斷，悖論導因於封閉的語言，而日常語言則是一種封閉的語言；但許多學者認為這是一個誤診。他們之所以認為塔斯基的診斷是一個誤診，主要基於兩方面的理由。首先，「真理」的概念在日常的使用中似乎並沒有什麼困難。我們都一致認為，「雪是白的」在我們的語言當中為真而非假，而「雪是黑的」則在我們的語言當中為假而非真。如果日常語言果真如塔斯基所說會導致矛盾，那麼，由於矛盾蘊涵每一件事情都為真，因此，我們應該會去說「雪是白的」也為假，而「雪是黑的」也為真。但實際上，我們並不會這樣說。因此，塔斯基的理論將會很難去解釋：為什麼我們不會也去說「雪是白的」為假，而「雪是黑的」為真呢？其次，他們指出：嚴格地說起來，「塔斯基定理」真正證明的只是：

古典邏輯+塔斯基對於真理的定義+一個語意上封閉的語言⇒矛盾。

但也許問題不在於語言的封閉性，而在於我們假設了古典邏輯是一個正確的邏輯，或塔斯基對於真理的定義是一個正確的理論之上。

克里普齊（1975）認為，在日常的語言當中，有許多的語句並不表達任何的陳述，因而並沒有真假可言。所以，日常的語言是一個三值的語言。但哪些日常的語句表達了陳述，因而有真假可言，而哪一些卻沒有呢？克里普齊認為，一個有根基（grounded）的語句是表達了陳述、有真假的語句，而沒有根基的語句則否。所謂「有根基的」語句，克里普齊（1975）指的是：

...一般而言，如果一個語句...斷說了某一集合 C 的（全部、一些或大部分...）語句為真，那麼，一旦 C 中語句的真假能被確定，則該語句的真假也就能被確定。如果有些 C 中的語句涉及到真理的概念，它們的真假則須進一步透過確定其它語句的真假來加以確定。如果這樣的程序最終將停留在不涉及真理概念的語句上，則起初那個陳述的真假就能被確定，而我們也就稱那個起初的句子為「有根基的」；否則的話，我們就稱它為「沒根基的」。

舉例來說，「『雪是白的』為真」是一個有根基的語句。因為，它的真假可以藉著「雪是白的」的真假來加以確定，而後者則不涉及真理概念。但「這個語句不是真的」或任何之前我們看過似乎會導致矛盾的語句，則都不是有根基的語句，因為它們無法透過這樣的程序來決定它們的真假。克里普齊（1975）進一步利用了數學中所謂「固定點」（fixed point）²²⁰的觀念而去證明了：有些三

²¹⁹ 舉例來說，菲爾德（1972）便認為，塔斯基的真理理論並沒有達成他所設定的物理論目標，但克科漢（1992）反對菲爾德的這個看法。

²²⁰ 對於任何的假設X和任何的函數f來說，如果f(X)=X，則X是f的一個固定點。

值的語言可以包含自己的真述詞卻不至陷於矛盾；換句話說，我們可以有一個封閉的、三值的、而且是不會產生矛盾的語言²²¹。在這樣的語言中，有根基的語句都有真假，而像加強型說謊者這樣的語句、或其它看起來似乎會導致悖論的語句，則都沒有真假可言。由於這樣一個三值的、封閉的語言是可能的，而且有些古典邏輯的結果在其中並不成立，因而克里普齊的證明等於是在提供另一個對悖論的可能診斷：也許問題並不發生在語言的封閉性上，而是發生在悖論推論過程中所假設的邏輯²²²。

古樸塔及貝爾那普（Gupta and Belnap 1993）則認為，悖論發生的原因在於一般的哲學家或塔斯基都沒有真正瞭解「真理」這個概念。對於古樸塔及貝爾那普來說，真理的概念是一個循環的概念，因而只有以循環的方式才可以適當地去定義它的內涵。的確，如果我們將每一個具有（TS）形式的語句都看作是對真理概念的一個「局部性定義」（partial definition）—塔斯基有時就是這樣認為的²²³—那麼，下面這兩個「局部定義」當中的任何一個都足以顯示：日常中文裡的真理概念的確是一個循環的概念：²²⁴

- (D₁) 「這句話不是真的」為真，若且唯若 (=Df)，這句話不是真的
- (D₂) 「這句話是真的」為真，若且唯若 (=Df)，這句話是真的

事實上，古樸塔和貝爾那普認為，如果“A₁”、...、“A_n”...等列舉了語言 L 中的每一個語句，那麼，L 中所有具有（TS）形式的語句的合取，便共同固定了真理的內涵；或者，換一個方式說，古樸塔和貝爾那普認為（1993: 133），下面這個具有無限長度的定義（D）：

- (D) x (在 L 中) 是真的 =Df (x = “A₁” ∧ A₁) ∨ ... ∨ (x = “A_n” ∧ A_n) ∨ ...

不多不少地窮盡了「(是 L 中的) 真理」這個概念的內涵。如果 L 是像日常中

²²¹ 克里普齊的證明是利用了數學歸納法的一個證明，而他所使用的三值語言則是一個所謂「強的K3」的語言。該證明的結果是：在這樣的語言中，「真理」這個述詞的外延存在著一個最小的固定點，而在固定點的解釋下，「真理」這個述詞是該語言的真述詞。馬丁與伍道夫（R. L. Martin and P. W. Woodruff 1975）幾乎在同時發現了另一個、有著類似結果的證明，不過，他們的證明並未使用數學歸納法，而他們所使用的語言則是一個一般被稱為「弱的K3」的三值語言。該證明的結論是：在這樣的語言中，「真理」的外延至少有一個至高的固定點存在。由於這些證明過於專技，我將不會在這裡說明它們的細節。

²²² 克里普齊和馬丁等人的理論通常被稱為「固定點理論」；而這個理論受到了古樸塔（1993, 2001）幾點有力的批評。首先，在克里普齊和馬丁所使用的語言中，「所有為真的語句都為真」是一個既不真也不假的語句，而這違反了許多人的直覺。其次，雖然之前的加強型悖論不會在這樣的語言中造成困擾，但它們之所以不會造成困擾，乃是因為這些語言的表達力過於薄弱的緣故：它們甚至不能夠表達我們在本章中所使用的語句（2）和（3）。而如果我們強化這些語言的表達力，使得它們能夠表達像（2）和（3）這樣的語句，那麼，悖論就會重新出現在這樣的語言當中了。類似地，雖然這個語言可以包括它自己的真述詞，但它卻不能包括「既不為真也不為假」這樣的述詞。因為，一旦我們將這樣的述詞加入到該語言當中，悖論又會重新出現在這個新的語言。

²²³ 塔斯基（1944）：「每一個T-雙條件句...或許可以被看作是真理的一個局部性定義，這樣的T-雙條件句說明了個別語句為真的條件。就某個意義來說，真理的一般性定義必須等於所有這些局部定義的合取。」

²²⁴ 類似的想法亦見於亞魁柏（Yaqub, 1993: 36-42）。

文一樣，其中至少有些語句包含了「是真的」這個述詞，那麼，(D) 便很明顯是個循環的定義，而「是真的」這個述詞也就很明顯地代表了一個循環的概念。

許多哲學家認為，凡是循環的概念都是沒有用、應該被反對的概念。但古樸塔和貝爾那普並不認為所有的循環概念、或循環定義都是哲學家應該去反對的概念與定義，也不認為循環的概念會使得我們在確定它們的外延時會遭遇困難。他們認為，循環概念的用途在於提供我們一個修正性的規則：我們可以先假設某一個循環概念的具有任意的一個外延，然後看看在這樣的假設下，根據這個循環的概念，有些什麼樣的東西會落入該概念的外延之下。而如果我們仔細考慮對於某一個循環概念的所有任意假設、以及對這些假設持續不斷修正之後的結果，我們將可以在原則上區分出哪些事物是一定會落入該概念之下，哪些事物是一定不會落入該概念之下，而哪些事物則是既非一定會落入該概念之下、亦非一定不會若入該概念之下的事物。把這樣的想法用在「真理」的概念之上，我們將會發現：類似於「雪是白的」這樣的語句將會是一定為真的語句，類似於「雪是黑的」這樣的語句則會是一定為假的語句，而所有看起來似乎會導致矛盾的語句一如之前的(2)和(3)一則將會是既非一定為真、亦非一定為假的「病態語句」。而如果我們接受這個對於循環概念的看法，那麼，我們將會被迫去修正一些我們對於古典邏輯的看法²²⁵，也會被迫去修正我們對於(TS)的一些看法²²⁶。但古樸塔和貝爾那普(1993)證明：在這個修正的看法下，我們可以有一個二值的、封閉的、而且不會產生悖論的語言²²⁷。

最後，有些哲學家(如 Burge 1987)雖然完全同意塔斯基對於真理的定義，但反對塔斯基認為他的理論不能應用在自然語言之上的看法。對於這些哲學家來說，一個自然語言其實可以看作是包含了許多階層、與許多真述詞的語言。在這個階層的最底部，是一個由完全不含有任何真述詞的語句所形成的語言，我們可以稱之為 L_0 。在 L_0 之上則是一個包含了 L_0 、以及任何談論 L_0 當中的語句是否為真的語句的語言，我們可以稱之為 L_1 ，並稱其中所出現的真述詞為「真₁」。在 L_1 之上則是另外一個包含了 L_1 、以及任何談論 L_1 當中的語句是否為真的語句的語言，我們可以稱之為 L_2 ，並稱其中所出現的真述詞為「真

²²⁵ 在修正理論的觀點下，古典的邏輯將會是一個太過簡單化的邏輯。古樸塔及貝爾那普(1993)提供了一個相當複雜的自然演繹法系統，在其中，每一個推論的步驟都有一個數字作為其上標。而一個推論規則則說明：從一個具有什麼樣上標的語句，我們可以推論出另外一個具有什麼樣上標的語句來。在一個完全沒有循環概念出現的語言中，古典的邏輯與古樸塔及貝爾那普所提供的邏輯將會有相同的結果。但在具有「真理」這種循環概念的語言中，古典邏輯裡認為會導致矛盾的有效推論，在古樸塔及貝爾那普的系統中則不是有效的推論。

²²⁶ 在修正理論的觀點下，我們將不會把(TS)中的「若且唯若」一詞理解為實質蘊涵，而會將之理解為一種推論關係。

²²⁷ 類似於古樸塔及貝爾那普(1993)這樣的理論通常被稱為「真理修正論」。該理論受到了一些來自於庫克(R. T. Cook 2002, 2003)和王文方(2006)的批評。這些批評集中在挖掘一些反例，以便於證明：根據真理修正論所歸類出來的語句，並不完全符合我們的直覺。我很難評估這些批評的力量。

2」...等等，以致於無窮。在這樣的看法下，日常「是真的」這一個詞所指的是「真₁」、「真₂」...當中的哪一個述詞這件事，往往得靠說話的脈絡來決定。由於每一個 L₀、L₁ 這樣的語言，自其本身來看，都是一個開放的語言，因此，矛盾並不會在這些語言中產生，也不會在他們共同所形成的自然語言中產生。因而我們也就有封閉的、古典的、並且不會產生悖論的語言，亦即自然語言 228。

真理是不是一個性質？

看起來，真理的本質、悖論的成因、以及悖論解決之道等等，都是高度複雜、而又十分具有爭議性的問題。但在這些高度複雜的爭議中，我們還是發現了一些簡單而又有一定吸引力的想法；我們現在就來看看這些想法。

前述所有我們曾經討論過的哲學家，都可以被看作是在主張【x 是一個真理】是一個語句、或陳述、或信念、或命題的性質的哲學家。但有些哲學家主張，真理根本就不是一個性質。這個想法產生的經過是這樣的。在塔斯基的影響下，大部分的學者認為，(TS) 的確是一個真的語架：它的每個例子都為真。但有些哲學家（如雷姆濟（1978））還進一步認為，「『P』為真」和「P」這兩個語句在意義上是一樣的；因而，不僅 (TS) 的每個例子都為真，而且它們都必然為真。但如果說「『P』為真」和說「P」，在意義上是一樣的，那麼，嚴格地說起來，當我們說一個語句為真時，我們並沒有歸屬什麼性質給它（因為我們說的只是「P」，而「P」當中未必談論這個語句本身）；特別是，我們並沒有歸屬「真理」這個性質給它。對於這些哲學家來說，這件事情所顯示的是：「真理」這一個述詞，並不代表一個語句（或信念、陳述、命題）的任何性質。

持上述看法的哲學家通常被稱爲是「冗餘論者」（redundant theorist）或「去引號論者」（dsquotational theorist）²²⁹。冗餘論者的上述看法有兩個重要

²²⁸ 這樣的理論通常被稱爲「階層論」。克里普齊（1975）對階層論有一些非常有力的批評。首先，自然語言中「是真的」一詞並不像是會根據脈絡而改變其指設的詞；而當我們使用「是真的」這個詞時，我們似乎也不會明白地、或暗中地賦予一定的階層給它。其次，階層論的一些結果並不符合我們的直覺。比方來說，如果A說：「尼克森有關於水門案的話都不是真的」，而尼克森也說：「A有關於水門案的話都不是真的」，那麼，在階層論中，我們將無法分配一定的階層給這兩個語句中出現的「是真的」一詞，因而只好說它們都是不合乎文法的語句。但直覺上，上面這兩個語句當然合乎文法而且可以有真假。如果A曾經說過一句有關於水門案件的真話，那麼，尼克森所說的便爲假。而如果尼克森所說的其它有關於水門案件的話也都爲假，那麼，A所說的就爲真。第三、將自然語言看作是具有無數多階層的語言，將會使得在自然語言中表述一些普遍的邏輯真理時遭遇困難。我們當然可以在日常語言中說「所有具有一定形式的語句都爲真」，而這裡所謂的「所有」指的就是「所有」，而非某個語言部分當中的所有語句。但在階層論中，一個自然語言並沒有一個最高的階層，因而沒有一個「真_n」的述詞可以用來謂述所有的語句。（如果有的話，悖論就會再度產生。）最後，在數學的語言中，我們可以有一個語句說它自己爲真，或說它自己不爲真，但在階層論中這卻是不可能的。因此，接受階層論似乎會迫使我們放棄對數學語言的使用。

²²⁹ 蒯因（1970）中的看法有些類似於此（但他在該書的其它地方則表示同意塔斯基的立場）。蒯因（1970）曾經說，使用「是真的」一詞去談論一個語句的這一種「語意上昇」的作法，其實只是在間接地談論世界當中的事物而已。化約論或去引號論通常被歸類爲一種收縮論

的結果。首先，如果當我們說一個語句為真時，我們並沒有歸屬任何的事物給它，那麼，「是一個真的語句」或「是真的」這個述詞應該可以從我們的語言當中被排除出去，而不會減少我們的語言的表達力。其次，由於真理並不是一個性質，「是一個真的語句」或「是真的」也不是一個語言中不可或缺的述詞，因而，真理這個概念在任何事情的解釋上其實都沒有什麼實質上的作用。

認為真理不是一個性質的哲學家並不只有冗餘論者，史陶生也是持這樣一個看法的哲學家。但與冗餘論者不同的地方在於：史陶生（1950）認為，當我們說一個語句為真時，我們並不是在說該語句有什麼特性，甚至不是在說任何事情，我們只是在藉著說它「為真」而表達出我們同意它的態度。史陶生的這個看法，通常又被稱為是有關於真理的「表達論」（expressivism）。根據這個理論，說一個語句為真就好像是在對某個人所說的話點點頭、以表示同意一樣。點頭表示同意並不是在歸屬任何性質給任何的事物；同樣地，說一個語句「為真」也不是在歸屬任何性質給任何的事物。

如果這兩個理論當中有一個是對的，那麼，對真理的討論將會是對於一個並不存在的事物的討論。可喜的是，上面這兩個認為真理不是性質的理論都有一些難以克服的困難。對於冗餘論來說，一個主要的困難在於：如何才能夠不使用「是真的」這個述詞而去表達「約翰所說的話都是真的」這樣的語句。而對於表達論者來說，許多對於「是真的」一詞的日常用法，特別是當它出現在一個像「假如『王文方女人』這句話是真的，那麼，『他是男人』就會是假的」這樣的虛擬條件句、或「『王文方是女人』這句話是真的嗎？」這樣的疑問句中時，這個詞在這些句子中的用法，當然不是在表達我們對「王文方是女人」這句話同意的態度。另外，我們還得提醒讀者的是：說真理並不是一個性質這樣的說法，並不會簡單地就解決了有關於真理悖論的問題；它似乎只會使得這個問題變得更為神秘而已。

一個激烈的主張：雙面真理論

最後，讓我們來看看一個由真理問題所引發的極端理論。以上所有我們討論過的學者的一個共同看法是：「真理」的概念與正確的邏輯不應該在一個豐富的語言中產生矛盾，而且矛盾是一件要不得的事情。因而，如果有關於真理的悖論真的有解決之道的話，那麼，這個解決之道應該能夠讓我們找到引發悖論的錯誤根源，並藉著去除它而避免去斷說一個矛盾的結果。但並不是所有的哲學家都同意這樣的看法，特別是，當代以普里斯特（G. Priest）為代表的雙面

（deflationism），後者主張真理這個概念在哲學上並沒有實質的用處。除了冗餘論之外，另外還有一種收縮論叫做「代語句理論」（prosentential theory）。但由於對它的說明十分困難，所以我將不會在這裡討論它。另外一個有時也被歸類為收縮論的理論是何瑞祺（P. Horich）的最小論（minimalism）。該理論主張命題是真理的承載者，而真理的概念能夠被所有的（TS）語句的合取所窮盡。由於何瑞祺認為【真理】的確是一個性質，同時他也不反對真理在解釋上的實質用處；因此，將他的理論看作是一種收縮論是一件令人費解的事情。

真理論 (dialetheism)²³⁰便認為：有些²³¹真理悖論所使用的推論規則和 (TS) 原則本身被沒有什麼錯誤的地方，因而我們應該去接受這些推論的結論：的確有些矛盾為真²³²。

當然，主張有些矛盾為真的看法並不是當代才有的看法。古希臘的賀拉克里圖斯 (Heraclitus)、巴曼尼底斯、近代的黑格爾、馬克思，甚至有些中國古代的哲學家都曾經抱持著類似的主張。但他們的理論多半晦澀不清，所以我們的討論仍將以普里斯特為主。

根據普里斯特 (2001, 2002)，至少有四種不同的證據支持「有些矛盾為真」這樣的看法：

- (一) 道德上的兩難困境和不一致的法律。
- (二) 模糊述詞應用上的曖昧情況。
- (三) 變化的狀態。
- (四) 集合論及語意論上的悖論。

就 (一) 這一方面來說，我們經常發覺自己處於「既應該做 P，又不應該做 P」的道德兩難困境中。一個道德上的實在論與雙面真理論者可以從此結論說：這些困境顯示出有些矛盾的確為真。同樣地，當法律的規則互相衝突時，我們也會發覺自己處於「既應該做 P，又不應該做 P」的法律兩難困境中。一個法律上的實在論與雙面真理論者可以從此結論說，這些困境仍然顯示出有些矛盾為真。就 (二) 這一方面來說，由於日常語言當中許多的述詞—例如「是禿頭的」、「是大的」—是模糊的、不精確的述詞，因此我們常會發覺，某些情形似乎是一個述詞「F」和它的否定「非 F」都可以應用得上的情形。這些模糊述詞在應用上的曖昧情況，似乎也支持了雙面真理論的看法。就 (三) 這一方面來說，當一個事物由 F 轉變為非 F 的瞬間，我們似乎可以很合理地說，該事物在那一瞬間既是 F 又是非 F²³³。最後，就 (四) 這一方面來說，羅素的集合論悖論、有關於說謊者的語意論悖論、以及其他形形色色的悖論等等，似乎共同指向的一個結論是：有些陳述和它的否定都是真的，比方來說，「『這個陳述是假的』是真的」和「『這個陳述是假的』不是真的」。

²³⁰ 因此，雙面真理論者主張有些矛盾為真。請讀者注意的是，"dialetheism" 這個字係由「雙面」(di-)、「真理」(aletheia) 以及「主義」(-ism) 這三個字首、字根和字尾所組成，有時又拼作 "dialethism"。這個字和我們一般常說的「辯證法」(dialectism)，無論在字形或字義上都不盡相同。

²³¹ 請讀者注意的是，我在這裡說的是「有些」而不是「所有」。對雙面真理論者來說，我們之前看到過的科里悖論將會是一個頭疼的問題。

²³² 與雙面真理論看法不同、但容易混淆的另一個主張是齊哈拉 (Chihara 1979) 的主張。齊哈拉同樣認為，導致真理悖論所使用的推論和 (TS) 原則被沒有什麼錯誤的地方，但他並不認為我們應該因此就接受有些矛盾為真的看法。齊哈拉認為，有關真理悖論所顯示的事實只是：真理這個概念是一個不一致的概念，因而真理的悖論並沒有所謂的解決之道。古樸塔與貝爾那普 (1993) 對這個看法有過一個很有力的批評：由於矛盾蘊涵任何事情都為真，因而這個看法無法解釋為什麼我們平常並不會將【真理】這個特性歸給每一個語句。

²³³ 這似乎是賀拉克里圖斯和黑格爾所抱持的共同主張。

從這些例子來看，支持有些矛盾為真的證據似乎是多樣性的；但事情其實並沒有想像中的那麼簡單。古典邏輯中的一個看法是：任何一對互相矛盾的語句都會蘊涵：所有的語句都為真²³⁴；而科里論證所顯示的則是：從一些明顯為真的前提，我們似乎可以推論出同樣的結論來。但「所有的語句都為真」是雙面真理論者和所有的哲學家都同意為假的事情。因此，一個雙面論者不僅得反對古典邏輯中的上述看法、以及科里論證中的某些推論步驟，提出他們之所以反對的理由，而且還得提出一套自己的邏輯。的確，雙面真理論者往往有著自己的一套邏輯²³⁵，並且也對古典邏輯中的上述看法與科里論證提出批評。但由於這些邏輯上的看法過於專技，我將不在這裡討論它們。²³⁶

我想要提醒讀者的是：普里斯特認為，支持雙面真理論的證據是多樣性的，而總的來說，哲學家應該有較好的理由去相信雙面真理論。但為什麼普里斯特會這樣認為呢？我想他的想法大致是這樣的：形上學的理论主要在給我們對這個世界的信念提供一個合理的系統化說明；而哪一種形上學理論比較應該被接受的問題，其實也就是哪一種形上學理論比較能夠有系統地合理說明我們對這個世界的信念的問題。普里斯特相信，雙面真理論能合理地說明我們對這個世界的信念，特別是我們剛剛提到的那四類「證據」，而非矛盾的形上學世界觀則不能合理地說明那些「證據」。但雙面真理論是不是真的能夠合理地說明我們剛剛提到的那些「證據」，而非矛盾的形上學世界觀則不能呢？這個問題本身非常複雜，因為其中涉及到許多複雜的論證。但簡單地說，我認為，非矛盾的形上學世界觀可以很容易地說明我們所提到的前三種證據。比方來說，他們可以說，法律或道德上的「矛盾」其實只是表面的矛盾，因為「根據某法律（或道德原則），P」與「根據某法律（或道德原則），非 P」在形式上並不是真正的矛盾。他們也可以說，變化中的事物與模糊述詞在應用上的曖昧情況，其實並未顯現出矛盾的存在，因為這些情況都是一個述詞以及其否定都不

²³⁴ 根據自弗列格以降的古典邏輯，沒有任何一個陳述“P”和它的否定“~P”可以同時在同一個解釋（或模型）中為真；換句話說，不可能“P”以及“~P”都為真。因此，不論“Q”是什麼，都不可能“P”及“~P”皆為真而“Q”卻為假。因而，依據古典邏輯對有效性的定義，不論“Q”是什麼，

(ECQ) P, ~P; 因此Q。

都會是一個有效的論證。這種形式的論證通常被稱為“ex contradictione quodlibet”，簡稱為“ECQ”，有時又被稱為「爆炸」（explosion）。

路易士（C. I. Lewis）另外有一個辯護ECQ有效性的論證。根據路易士，下面這兩個論證形式在直覺上似乎是有效的：

(ADD) P; 因此P ∨ Q。

(DS) ~P, P ∨ Q; 因此Q。

其中（ADD）告訴我們，如果“P”是真的，則“P”或“Q”當中至少有一個為真；而（DS）則告訴我們，如果“P”或“Q”當中至少有一個是真的，而“~P”為真（或者說“P”為假），則“Q”必為真。

（ADD）和（DS）在直覺上似乎不成問題，但如果事情真是如此，則路易士告訴我們說，我們可以從“P”和“~P”藉著下面的有效推演而推論出任何的陳述“Q”來：

- | | |
|----------|-----------|
| 1. P | 假設 |
| 2. ~P | 假設 |
| 3. P ∨ Q | 1, ADD. |
| 4. Q | 2, 3, DS. |

²³⁵ 這樣的邏輯通常被稱為「超一致性邏輯」或「弗協調邏輯」（paraconsistent logic）。

²³⁶ 有關於這方面的討論，詳見王文方（2003）。

應該被應用的情況。但如果這三種證據都可以不訴諸「有些矛盾為真」這樣的想法來加以說明，那麼，普里斯特對於悖論的解決方案將會只是一個「專職的」解決方案：它除了解決悖論之外，並沒有其它的用處，也沒有其它證據的支持。

普里斯特在提出他的例子時還至少預設了一件事：這些「證據」或例子是接受雙面真理論的初步（*prima facie*）可信證據。我認為這個預設是錯誤的。在形上學中，看似矛盾的例子從來就不是任何理論的初步可信證據；相反地，它們往往是我們應該揚棄蘊涵該矛盾的理論的確實證據。形上學的理论固然是在給我們對於這個世界的信念提供一個合理的系統性說明，但在形上學的討論中，我們常常發現自己對於這個世界的諸多信念其實是彼此矛盾的、彼此衝突的。當信念之間的矛盾與衝突出現時，我們常自覺地被迫在理性上對某些已經被接受的信念作出修正、甚至揚棄，以消除矛盾；我們從不覺得信念之間的矛盾是一件合理的事情。如果雙面真理論真的是一個合理的形上學選擇，那麼，當有關世界的信念之間出現矛盾與衝突時，一個最自然且合理的形上學理論化態度就是不要提出任何的形上學理論：就讓矛盾存在在那裡；但這從來就不是形上學家的作法。

本章重要詞彙摘要：

- 真理的承載者（*truth bearer*）：可以被我們歸屬【*x* 是一個真理】這個特性給它的東西。
- 語句個例（*sentence token*）：是個別說出的一串聲音、或個別寫下的一串符號，具有一定文法上的特徵。
- 語句類型（*sentence type*）：是由多個語句個例所共同分享的形式，或具有相同（或相似）形狀（或聲音）的語句個例所形成的集合。
- 陳述（*statement*）：是我們藉著某個類型的直述句而在某個場合中所表達的內容。
- 命題（*proposition*）：一個直述語句所表示的意義，或一個直述句所帶有的訊息內容，或英文中的 *that*-子句所指設的對象。
- 真理的符應論（*correspondence theory of truth*）：符應論者主張，真理是信念所擁有的一種關係性質：當一個信念符應於某個事實時，該信念為真，否則的話，該信念不為真。符應論一般區分為兩種，而這兩者之間的差別，主要在於它們對「符應」這一個關係的要求上。
- 真理的容貫論（*coherentism about truth*）：容貫論主張，真理主要是一個信念系統（或信念集合）所具有的性質，也就是該系統的容貫性，而一個信念為真，若且唯若，該信念屬於一個容貫的系統。
- 真理的實用論（*pragmatism about truth*）：實用論主張，【*x* 是一個真理】這個性質是一個信念所具有的、在實用性上的某個特性。
- 實質恰當性（*material adequacy*）要求：一個正確的真理论必需蘊涵所有

具有「『P』為真，若且唯若，P」這個形式的語句。

- 有根基的語句（grounded sentence）：一個有根基的語句是可以最終透過對不包含語意概念的語句的真假而確定其真假的語句。
- 固定點（fixed point）：對於任何的假設 X 和任何的函數 f 來說，如果 $f(X) = X$ ，則 X 是 f 的一個固定點。
- 冗餘論（redundant theory）：有時又稱為「去引號論者」（disquotational theory）。該理論主張：「『P』為真」和「P」這兩個語句在意義上是一樣的，因而「為真」這個述詞在我們的語言中是多餘的，也不代表一個性質。
- 收縮論（deflationism）：主張真理這個概念在哲學上並沒有實質的用處。
- 最小論（minimalism）：主張命題是真理的承載者，而真理的概念能夠被所有的（TS）語句的合取所窮盡。
- 表達論（expressivism）：表達論者主張，說一個語句為真，並不是在說該語句有什麼特性，甚至不是在說任何事情，而是在藉著說它「為真」而表達出我們同意它的態度。
- 雙面真理論（dialetheism）：主張有些矛盾事實上為真。

第六章 等同

簡單而又令人困惑的概念：

「等同」、「同一」、或「相同」²³⁷這個概念，是我們日常都熟悉的一個概念。我們不僅熟悉這個概念，也知道如何去使用它。我們說：「孫文和孫中山是同一個人」、「二加一等於三」、「《雪山飛狐》的作者和金庸是相同的一個人」等等，我們還說「孔子和孟子不是同一個人」、「四加一不等於六」、「李安和《英雄本色》的導演不是相同的一個人」等等；毫無疑問，這些說法都是我們常識的一個部分。看起來，絕大部分的人都知道如何使用「等同」這個概念。

在日常生活中，「等同」這一個概念也是一個非常重要的概念。對於我們來說，許多具體的事物是我們非常看重的事物，而辨識它們是否是同一個這件事，則更是一件重要的事情。舉例來說，一個法官或警察得鑑定：站在他眼前的嫌疑犯是否與某件刑案的兇手是同一個人；一個造訪朋友的人得知道：他現在所站著的街道是否與他所要尋找的街道是相同的街道。不僅如此，如果我們不知道如何使用「等同」這個概念，我們也就無法學會去計算數目。在數園子裡的雞的數目時，一個農夫得知道他數的究竟是不同的雞呢？還是同一隻雞的不同次出現？

大部分的哲學家同意，「等同」的概念是一個非常重要的概念，但他們也相信，該概念是一個非常簡單的、初基的概念，無法再進一步加以定義。雖然，幾乎每一個哲學家都同意說：每一個事物都等同於它自己，而不等同於其它東西；但是，說「每一個事物都等同於它自己，而不等同於其它東西」，這樣的作法並不是在定義「等同」這個概念，因為前者當中已經使用了「等同」這個概念。事實上，越來越多的哲學家相信，所有試圖去界定「等同」的定義都將會是循環性的定義；因而，「等同」的概念只能夠被理解為一個初基的、或簡單的概念²³⁸。

但是，這樣一個熟悉、而又初基的概念，卻是當代分析形上學中最被廣泛

²³⁷ 當代哲學家通常還會區分「數目上的同一」（*numeric identity*）與「性質上的同一」（*qualitative identity*）這兩種關係，而本章有關於「同一關係」的理論都是有關於數目上的同一性的理論。西方哲學家之所以會作出這樣的區分，主要是因為：在英文中，「相同的」（*the same*）這一個詞是一個歧義的詞；有時候它指的是「在數目上是同一個」，有時候它指的則是「在性質上無法區別」。不過，中文裡類似的詞似乎沒有這樣的歧義，因而我在本章中將這個區別略去不談。

²³⁸ 比方來說，我們不能這樣去定義等同關係：「*x*等同於*y*，若且唯若，對於每一個性質*F*來說，如果*x*擁有*F*，那麼，*y*也會擁有*F*」。因為，除非這個定義中幾次出現的“*F*”指的是同一個性質，否則的話，該定義將會是不正確的。但說它們是同一個性質，將會犯了循環定義的毛病。同樣地，我們也不能將等同關係定義為「所有等值關係中最小的一個」，因為「所有的等值關係」包含了等同這個關係。以上這些「定義」，最多只能被說成是提供了一個有關於等同關係的標準。請讀者們注意的是：給出一個標準和給出一個定義是不同的兩件事情。給出一個有關於等同關係的標準只是在說：某某關係的出現將會是等同關係出現的一個可靠指標；而給出一個有關於等同關係的定義則是在說：某某關係就是等同關係。

地討論的一個概念。引起哲學家廣泛討論等同關係的部分原因，是霍布斯所提出的一個問題。根據古代希臘傳說中的一個故事，雅典的英雄賽修斯（Theseus）曾經擁有過一艘大木船。但由於老舊的緣故，該木船的船板經常被水手們加以更換。現在，假設這些被拆下來的舊船板被停放在當地的一個倉庫當中，並且假設在多年之後，賽修斯原來那艘木船的每一塊船板都遭到了水手的更換。同時，倉庫中的那些船板卻被其它人拿去，依照原來的方式另外組合成了一艘船。霍布斯問道：在我們剛剛描述的那個情形下，哪一艘船才會「是」或「等於」賽修斯原來所擁有的那艘船呢？是那艘經過了多年修補之後的船呢？還是那艘由倉庫中的船板所組合成的船呢？當考慮這個問題時，我們似乎會面臨著兩個不同、但同樣可信的原則，然而它們卻會導致對同一個問題的不同答案。其中的一個原則說：「當一個具體的事物更換了它的一小部分時，它並不會因此就停止存在，變成了另外一個不同的事物」。根據這個原則，我們似乎得說：賽修斯的船也就是經過多年修補後的那艘船。因為，如果原來的船等同於修補了第一塊船板後的船（修補了第一塊船板並不會讓它變成另一艘不同的船），而後者又等同於修補了第二塊船板後的船...等等，那麼，根據等同關係的傳遞性，原來的船就會等同於多年修補後的那艘船。而另外的一個原則說：「當兩個事物的組成部分和組成方式都相同時，它們其實就是同一個東西」。根據這個原則，我們似乎得說：塞修斯的船也就是由倉庫中的船板所組合成的那艘船；畢竟，兩者有相同的組成部分和組成方式。但顯然，經過多年修補後的那艘船並不同於由倉庫中的船板所組合成的那艘船，因而賽修斯的船不可能同時等同於它們兩者²³⁹。

爲了回答霍布斯所提出的這個問題，哲學家們對於等同的關係產生了相當大的興趣。但當代哲學家對於等同問題的討論，早已遠遠超出了霍布斯的問題所關心的範圍。當代形上學中對於等同問題的討論至少包括：與等同關係有關的一些原則是否爲真？某類有關於等同關係的陳述是否都是必然的陳述？等同的關係是否是一個模糊的、不確定的關係？構成事物跨時間等同、或跨世界等同的事實爲何？我們是否只有一個等同關係？還是有許多不同的、相對性的等同關係？雖然這些問題看起來種類繁多，但有些哲學家認爲，它們其實並不是有關於等同關係本身的問題，而是涉及了等同關係的問題。不論這個看法是對是錯，以下我將盡可能對這裡所提到的大部分問題作個簡要的說明。

有關於等同的幾個原則：

對於等同關係來說，有兩個原則是當代哲學家們普遍接受的原則：等同原則（identity principle）與萊布尼茲定律（Leibniz' Law）。等同原則說的是：每一個事物都必然地等同於它自己；而萊布尼茲定律說的則是：如果 A 這個東西

²³⁹ 另一個類似的困惑是有關於細胞分裂的困惑。當一個細胞A分裂成兩個不同的細胞B和C時，B和C中的哪一個才是（等同於）原來的A呢？或者，我們應該說：此時A已經停止存在，而B和C則都不等同於A呢？

與 B 這個東西是同一個東西，那麼，A 所具有的性質，B 也都會具有（反之亦然）。萊布尼茲定律有時又被稱作是「等同的不可區別原則」（the principle of indiscernibility of identicals）。這個定律的另外一種表達方式是：如果 A 和 B 具有不同的性質，那麼，A 和 B 便不是同一個東西。顯然，萊布尼茲定律是我們常識上接受的一個原則；我們經常藉著「A 是 F 而 B 卻不是 F」去推論出：「因此，A 不等同於 B」。舉例來說，從「開膛手傑克住在倫敦，但依凡卻不住在倫敦」，我們可以推論說：依凡不是開膛手傑克。

上述這一個萊布尼茲定律容易與另外兩個相似、但不相同的原則相混淆：不可區別的等同原則（the principle of identity of indiscernibles）以及替換原則（substitutivity principle）。不可區別的等同原則說的是：如果 A 和 B 具有完全相同的性質，那麼，A 和 B 便是同一個東西。這個原則是否可信，得看這裡所謂的「性質」，究竟包括哪一些性質而定。如果這些性質包括像【x 等同於王文方】這樣的關係性質，那麼，它所說的為真，而且是必然為真。因為，如果 A 和 B 具有完全相同的性質，包括【x 等同於王文方】這個關係性質，那麼它們就只能是同一個東西，也就是王文方。但如果這些性質並不包括關係性質，而只包括所有的本有性質，那麼，許多的哲學家（如 Black 1952）便認為：它是一個為假、或可能為假的原則。要知道該原則為何會在第二種情況下為假、或可能為假，試設想這樣的一個世界：其中只有兩個在所有本有性質上都難以區別的球。由於沒有任何的本有性質可以用來區分這兩者，因而它們構成了不可區別的等同原則的反例。

所謂的「替換原則」則是這樣的一個原則：如果兩個詞—“A”和“B”—指涉相同的事物（因而「A 等於 B」為真），那麼，它們就可以在任何它們在其中出現的語句中互換，而不會改變這些語句的真假值。當如此表達該原則時，該原則顯然是一個為假的原則。舉例來說，「孫文」和「孫中山」指涉相同的事物，但「『孫文』是兩個字」為真，而「『孫中山』是兩個字」則為假。類似地，「孫中山之所以被如此稱呼，那是因為他的日本之行的緣故」為真，但「孫文之所以被如此稱呼，那是因為他的日本之行的緣故」則為假。一個修補該原則以避免反例的方式是將它修改為：如果兩個詞—“A”和“B”—指涉相同的事物，那麼，它們就可以在任何使用（use）它們的語句中互換，而不會改變這些語句的真假值。此處，使用一個詞必需與提指（mention）一個詞區分開來；當我們使用一個詞時，我們是在談論該詞所指涉的事物，而當我們提指一個詞時，我們則是在談論該詞本身。在上述的第一個例子中，「『孫文』」和「『孫中山』」這兩個加了引號的詞並不是在使用這兩個詞，而是在提指這兩個詞。而第二個例子中的語句則應該分別被理解為：「孫中山（或孫文）之所以被稱呼為『孫中山』，那是因為他的日本之行的緣故」、以及「孫中山（或孫文）之所以被稱呼為『孫文』，那是因為他的日本之行的緣故」；這兩個語句同樣是在提指不同的詞，因而並不構成這個修正後的原則的反例。但這個修正後的替換原則仍然有一些困難存在。舉例來說，「行星的數目」與「八」這

兩個詞指涉相同的事物，但「必然地，八大於五」為真，而「必然地，行星的數目大於五」則不為真²⁴⁰。類似地，「小明正在想：行星的數目是否等於八」為真，而「小明正在想：八是否等於八」則為假。當考慮最後這兩個反例時，弗列格（1892a）主張「行星的數目」與「八」這兩個詞，在這些語句當中並不指涉它們平時所指涉的事物，而是指涉它們平常的意義（sense）；因而這些例子仍然不構成修正後的替換原則的反例。但佛列格的這個想法，是一個仍然有爭議的想法。對我們來說，不論佛列格的這個看法是對還是錯，重要的事情乃是：這個替換原則與萊布尼茲定律並不是相同的原則，因為，後者被沒有論及一個語詞在語句中的任何性質。

必然的等同或偶然的等同：

從等同原則和萊布尼茲定律這兩個原則，克里普齊（1972, 1980）推論說：如果A和B這兩個事物是同一個事物，那麼，它們必然是同一個事物。因為，如果A和B是同一個事物，那麼，根據萊布尼茲定律，A所具有的任何性質，B也一定會具有。但根據等同原則，A必然地等於A；而這也就是說：A具有【x必然地等同於A】這個關係性質。於是，根據萊布尼茲定律，B也會具有【x必然地等同於A】這個關係性質；而這也就是說：B必然地等同於A（或A必然地等同於B）。

當代的哲學家們大多同意：克里普齊的上述結論是正確的。但說「如果A和B這兩個事物是同一個事物，那麼，它們必然是同一個事物」，與說「如果『A等於B』這個語句為真，則『必然地，A等於B』這個語句也為真」，則是不同的兩件事情。克里普齊的上述結論是有關於事物的結論，而非有關於語句的結論，而前者並不蘊涵後者。不但前者並不蘊涵後者，而且後者明顯為假。舉例來說，「陳水扁等同於中華民國第十任總統（任期自2000年至2004年）」為真，但「必然地，陳水扁等於中華民國第十任總統」卻為假；因為，陳水扁有可能不是中華民國的第十任總統（假如他當年落選的話）。儘管如此，克里普齊在推論出了前一段落中的結論後，接著又主張說：如果“A”和“B”是兩個專有名詞（proper name）、或所謂的「嚴格指稱詞」（rigid designator），那麼，如果「A等於B」這個語句為真，則「必然地，A等於B」這個語句也會為真。此處，所謂「嚴格指稱詞」指的是這樣的詞：它們在每一個可能世界中都指涉相同的事物（如果該事物存在於該世界的話）。由於克里普齊認為專有名詞是一種嚴格的指稱詞²⁴¹，因而他認為，剛才所說的這個原則對於專有名詞來說是成立的²⁴²。因而，對克里普齊來說，如果「孔明等於諸葛亮」為真的話，那

²⁴⁰ 這個例子來自蒯因（1953）。

²⁴¹ 有關於克里普齊的理由，詳見克里普齊（1980）。請讀者們注意的是：除了專有名詞之外，像「加上三之後會等於五的數目」這種確定描述詞、以及（當你指著這張椅子說）「這張椅子的顏色」這樣的指示詞，也都是嚴格的指稱詞。

²⁴² 這件事情的證明如下。假設“A”和“B”是兩個嚴格的指稱詞，並且假設「A等於B」為真。根據這個假設，“A”和“B”實際上指涉同一個東西。但“A”在每一個世界當中都指涉相同的東西，

麼，「必然地，孔明等於諸葛亮」也會為真²⁴³。

但哲學家們並未完全同意克里普齊最後的這個看法。吉霸（Gibbard 1975）便提出了一個這樣的一個反例²⁴⁴：讓我們稱某一個人物的銅像為”A”，而稱構成該銅像的那塊銅塊為”B”。顯然，「A等同於B」為真，而且”A”和”B”都是專有名詞。但「必然地，A等同於B」卻不為真；因為，A這一個銅像有可能被融化成一塊大圓球，並因而停止存在。但當該銅像被融化成一塊大圓球時，B那一塊銅塊並沒有因此便停止存在。因而，在我們剛才所描述的、銅像被融化的可能情形下，「A等於B」並不為真；因此，「可能地，A不等於B」在我們的世界當中為真；換句話說，「必然地，A等於B」並不為真²⁴⁵。

涉及嚴格指稱詞的等同語句是否必然為真（如果它們為真的話）？這個問題仍然是一個在哲學中相當有爭議的問題。不過，當代分析形上學對於等同問題的討論，大多數並不集中在這個問題上，而是集中在有關於跨世界、或跨時間等同的問題之上，在以下數節中，我們便分別討論這兩個問題。

有關於跨世界等同的問題：

一個具體的事物，除了它實際上的情況之外，還有許多可能的情况。來福是我的朋友所養的一隻狗，它實際上活了十六年，最後死於車禍。但獸醫說，假如當時沒有發生那一場車禍，來福應該可以多活個幾年。同樣的，中正大學實際上設在嘉義縣民雄鄉，但它卻可能被設置在嘉義縣水上鄉。假如教育部當年決定將它設置在水上鄉，中正大學就不會位在它現在的位置上。一個具體的事物具有不同的可能性²⁴⁶這件事，乃是我們常識的一個部分。但「什麼事情使得一個具體的事物具有不同的可能性」這個問題，卻是哲學家們急於想要去尋

也就是它實際上所指涉的東西，而”B”也是如此。所以，”A”和”B”在每一個世界當中都指涉相同的東西，也就是它們實際上所指涉的東西。因此，「A等於B」在每個世界當中都為真；而這也就是說：「必然地，A等於B」為真。

²⁴³ 但克里普齊認為，孔明是否等於諸葛亮這件事，是一個需要靠經驗去發現的事實，因而是哲學家所謂的「後驗真理」（a posteriori truth）。因此，克里普齊結論說：有些必然的真理是後驗的。這個結論在相當的程度上震撼了當代的哲學家；因為，在1980年代之前，幾乎所有的哲學家都認為：凡是必然的真理，一定也都是先驗的真理；亦即，它們為真這件事，是我們可以不必透過經驗而得知的事情。除此之外，克里普齊還認為：有些偶然的真理是先驗的真理。（相對地來說，在1980年代之前，幾乎所有的哲學家也都相信：凡是偶然的真理，一定也都是後驗的真理。）一個偶然先驗的例子是「我現在在這裡」這個語句。顯然，我現在在我所在的位置這件事，只是一個偶然的事實，但它卻是不必透過經驗就可以知道為真的事情。

²⁴⁴ 另外一個反例是路易士（1983中”Counterparts of Persons and Their Bodies”一文）所提出的反例：讓我們稱我的身體為「王肉塊」。顯然，「王文方等於王肉塊」為真。但由於同一個人在不同的時間擁有不同的身體這件事，至少在邏輯上是可能的，因而「必然地，王文方等於王肉塊」並不為真。

²⁴⁵ 相信克里普齊的哲學家可能會反駁這個例子說：A和B實際上並不是同一個事物。但這樣的反駁有一些困難存在。首先，提出這樣的反駁也就是去允許說：不同的兩個事物可以擁有完全相同的組成物質部分，並且佔有完全一樣的時空位置；但允許這樣的事物似乎違反我們的常識。其次，能夠區分A和B的性質只是它們的一些可能性質，而不是它們實際上所具有的性質。有些哲學家認為，允許使用可能性質的不同來作為區分事物的標準，這樣的想法是不可信的。

²⁴⁶ 請讀者們注意的是：此處所談的可能性是我們在第二章中所說的「事物性」的可能性，而非「命題性」的可能性。有關於這兩者之間的區別，詳見該章中相關的部分。

求解答的問題。

有關於「什麼事情使得一個具體的事物具有不同的可能性」這個問題，當代有兩個主要的看法。第一個看法通常被稱為「跨世界等同」（cross-world identity）理論，另外一個看法則被稱為「副本論」（counterpart theory）。根據跨世界等同理論，一個具體的事物之所以具有不同的可能性，那是因為同一個事物本身在不同的可能世界中有著不同的性質所造成的。但根據副本論，每一個具體的事物都是「被世界拘束的」（world-bound）事物，亦即，它們只能存在於一個可能世界當中；而一個具體的事物之所以會具有不同的可能性，那是因為在其它的可能世界裡，有許多的事物是該事物的複本的緣故。我們曾經在第二章中說過，如果世界 w_2 中的 y 在重要的方面相似於世界 w_1 中的 x ，並且 y 至少和 w_2 中其它的東西一樣地相似於 x ，那麼 y 就是 x 在 w_2 當中的一個副本。因而，根據副本理論，來福之所以可能多活個幾年，並不是因為來福本身存在於另外一個可能世界，而且多活了幾年，而是因為另外一個可能世界中有一隻不同、但相似於來福的狗多活了幾年的緣故。跨世界等同理論通常被認為是符合了我們常識觀點的理論，而副本論則被認為在許多方面違反了我們常識上的直覺。

在當代的形上學討論中，跨世界等同理論與副本論這兩種理論，都各自有它們的一些支持者。支持副本論的主要論證來自於路易士（1968, 1986）。根據路易士的看法，跨世界等同理論的問題在於：它必需將「是方形的」、「是15公分長」、「是白色的」等等這些述詞，都當作是指涉了某個關係性質²⁴⁷的述詞，否則的話，該看法就會違反萊布尼茲定律。但將這些述詞看作是指涉某些關係性質這件事，似乎違反了我們在常識上的看法。常識上，這些述詞所指稱的性質是一個事物本身就可以擁有的性質，它並不需要與任何的其它事物發生一定的關係，才能夠擁有這些性質。但為什麼路易士會認為：持續論者得將這些述詞看作是指涉了某些關係性質呢？為了說明這一點，讓我們假設某張椅子A實際上是白色的。雖然A實際上是白色的，但它卻有可能是黑色的：假如當初木匠在完工時決定將它漆成黑色，那麼，它就會是一張黑色的椅子。以可能世界的說法來說，我們可以說：「A在現實世界@中是白色的」，但「A在某個可能世界w中則不是白色的」。讓我們分別稱這兩個語句中所談論的事物為「在@中的A」和「在w中的A」。現在，根據跨世界等同理論，在@中的A和在w中的A乃是同一個事物，也就是A這個東西。但是，我們可以真的說：在@中的A具有【x是白色的】這個性質，卻不能真的說：在w中的A具有【x是白色的】這個性質；因而，我們在此似乎有了一個萊布尼茲定律的反例：在@中的A=在w中的A，在@中的A具有【x是白色的】這個性質，但在w中的A卻不具有【x是白色的】這個性質。路易士認為，跨世界等同論者唯一可以避免去違反萊布尼

²⁴⁷ 所謂關係性質（relational property），指的是因為與其它事物之間的某種關係而擁有的性質。有關於關係性質與本有性質之間的區分，詳見第八章中相關的部分。

茲定律的方式是去說，這整件事應該被理解為：A具有【x在@中是白色的】這個關係性質，但它卻不具有【x在w中是白色的】這個關係性質。由於【x在@中是白色的】和【x在w中是白色的】並不是相同的關係性質，因而這樣的理解不會違反萊布尼茲定律。但像【x在@中是白色的】與【x在w中是白色的】這樣的性質，是哲學家一般稱為「世界指標性的性質」（world-indexed property），而一個事物之所以會具有某個世界指標性的性質，那是因為該事物與某個世界具有一定的關係所造成的。舉例來說，A之所以具有【x在@中是白色的】這個關係性質，是因為A與@具有【x在y中是白色的】這樣的關係所造成的，而後者則是一個不能再被化約的關係。路易士認為，雖然跨世界等同論者的上述作法可以避免違反萊布尼茲定律，但這樣的作法等於是將平時我們認為是性質的東西，都當作是二位關係，而將平時我們認為是二位關係的東西，都當作是三位關係等等，而這樣的作法似乎抵觸了我們日常的直覺。所以，儘管表面上跨世界等同理論看似符合常識的看法，但實際上它卻非如此²⁴⁸。自另一方面來說，副本論者並不需要將「是白色的」看作是指涉一個關係性質。因為，在副本論的看法下，「在@中的A」與「在w中的A」指涉不同的事物，第一個事物存在於現實世界中，並且具有【x是白色的】這個非關係性質或本有性質，而第二個事物則存在於一個僅僅可能的世界中，並且不具有【x是白色的】這個非關係性質或本有性質。由於這兩個事物在嚴格的意義下並不同，因而它們並不構成萊布尼茲定律的反例。由於副本論既不會將性質當作是關係，也不會違反萊布尼茲定律，因而，儘管它表面上看似違反我們的常識，但實際上，它才是我們的常識真正預設的觀點。

自另外一方面來說，跨世界等同論者通常認為，他們並不需要什麼特別的論證去支持他們的看法；畢竟，大多數哲學家認為，在有關於跨世界等同的問題上，違反常識觀點的人並不是他們，而是副本論者。在跨世界等同論者看來，說A的可能情況就是另外一個事物在某個世界中的情況，這樣的說法不但符合我們常識上的直覺，簡直就是頭殼壞掉以後的想法。直覺上，當我們說「A可能如何如何」的時候，我們語言中的一些約定簡單「規定了」：我們就是在討論一些有關於A的事情，而非在討論任何其它的事物。除了違反這個直覺之外，將A的可能情況當作是另外一個事物在某個可能世界中的情況，這樣的作法將很難說明：為什麼我們會去關心某些事物的可能性。比方來說，作為一個父親，我總是關心自己的兒子是否平時在學校裡專心讀書，還是偷溜出學校，在附近的網咖打電動。他在網咖打電動是他的一個可能性，也是我關心的

²⁴⁸ 但跨世界等同論者（如Plantinga 1974和Kripke 1980）對於路易士的論證，也有一些話好說。大致上，普蘭亭卡（Plantinga）會回答說，我們應該將「在@中的A是白色的」簡單地理解為：A具有【x是白色的】這個性質；而將「在w中的A不是白色的」理解為：假如w是現實世界@，那麼A就不會具有【x是白色的】這個性質。這樣的說法不但不會違反萊布尼茲定律，也不會讓我們將「是白色的」看作是指涉某個關係性質。克里普齊則會說：說A實際上具有【x是白色的】這個性質，但卻可能不具有【x是白色的】這個性質，這樣的說法同樣不會違反萊布尼茲定律，也不會使得我們將「是白色的」當作是指涉某個關係性質。

可能性；至於在另外一個可能世界當中，另外一個與他非常相似的人是否在網咖打電動這件事，則一點也不是我所關心的問題。

以上這兩個理論的優劣，不能簡單地從上述這些論證與批評而作出決定。我們在第二章中曾經看到過，路易士之所以提出副本論，主要是因為他相信：所有的可能世界都是具體的事物的緣故；而他之所以相信後者，那是因為他相信：後者是所有有關於模態特性的理論當中最好的一個。所以，對於上述這兩個理論的評估，必需放在一個更大的理論脈絡中去決定，而我對它們的討論也就將到此為止。

跨時間的等同：

許多具體的事物是持續存在（persist）於時間當中的事物。同一條河持續存在了幾億年，同一棟建築物持續存在了幾千年，同一個人持續存在數十年等等，這些都是我們在常識上所具有的看法。由於這些常識上的看法，我們很自然地會將存在於兩個不同時間中的具體事物等同在一塊；我們會說：「十五年前的中正大學和現在的中正大學是同一所學校」、「現在的中國和一九四九年的中國仍然是同一個國家」等等。像這樣的語句，在哲學上被稱為是有關於「跨時間等同」（diachronic sameness）的語句。顯然，常識的看法是：許多有關於跨時間等同的語句為真。但希臘哲學家賀拉克里圖斯（Heraclitus）卻認為，由於任何一條河在任何兩個不同時間點上的河水都不相同，因而一個人無法在不同的時間涉足於「同一條河」。類似地，休模也認為，由於一個人的知覺、思考和行動都不斷地在變化當中，因而認為有一個不變的「自我」持續地存在於這些變動不拘的意識與經驗之流裡，乃是一個虛構的想法。賀拉克里圖斯和休模的看法，似乎還可以繼續推廣到其它持續存在的具體事物之上。不過，當代的哲學家已經多半不再像賀拉克里圖斯或休模一樣地去懷疑同一個事物可以持續地存在的事實，但「什麼事情構成了同一個具體事物的持續存在」這個問題，卻是他們急於想要去尋求解答的問題。

有關於「什麼事情構成了同一個具體事物的持續存在」這個問題，當代形上學中有兩個主要的看法。第一個看法通常被稱為「接續論」（perdurantism）或四度空間理論（four dimensionalism），另外一個看法則被稱為「持續論」（endurantism）。根據接續論，一個具體事物之所以持續存在著，那是因為它有許多「時間上的部分」（temporal parts）的緣故。舉例來說，根據接續論，中正大學之所以是一個持續存在的事物，那是因為它有一些我們或許可以稱為「2007年的中正大學」、「2006年的中正大學」、「2005年的中正大學」等等的部分。對於接續論者來說，任何一個持續存在的具體事物的每一個時間部分——不論它們有多麼短暫——都是一個具體的事物，而一般常識中所謂的「具體事物」——如中正大學、長江——等等，則是由它們所有的時間部分所形成的整體（mereological sum）。（事實上，接續論者會說，任何幾個時間部分所形成

的整體也都是一個具體的事物²⁴⁹！)由於對於時間的切割，可以以任意小的時間作為單位，因而接續論者普遍認為：一個持續存在的事物實際上是由無數多個短暫的時間部分所構成²⁵⁰。一個持續存在的事物所擁有的每一個部分——不論它們有多麼短暫——有時又被稱作是該事物的一個「時間切片」(time slice)或「階段」(phase, stage)，而一個時間切片則是一個具有三個空間向度和一個時間向度的事物。對於不同的時間切片來說，由於它們所佔據的時間向度必然不同，因而它們必然是不等同的事物。值得注意的是，對於接續論者來說，一個整體必然等同於它實際上的所有時間部分所形成的整體；或者說，一個整體具有某個部分這件事，是該整體的一個本質特性。換句話說，兩個整體A和B，只要它們有可能有不同的時間切片，那麼，它們就不會是同一個事物。接續論者認為，接續論不僅能夠說明什麼事情構成了一個具體事物的持續存在，它也能夠說明「變化」是一件什麼樣的事情。對於接續論者來說，一個事物A之所以會發生性質上的變化，比方說從是一個F變成不是一個F，那是因為該事物擁有兩個時間切片：一個稍早的A'和一個稍晚的A''，其中，A'是一個F，而A''卻不是一個F。

但持續論者認為，具體的事物並沒有時間上的部分，它們只有空間上的部分；而一個具體事物之所以能夠持續地存在著，那是因為：在不同的時間當中，它「整個地」(wholly)存在於其中的緣故。此處，所謂「整個地」存在於不同的時間當中，並不是指它在每一個時間中的每一個佔據空間的部分，都存在於這些不同的時間當中，因為物理事物有可能會隨著時間的轉移而喪失了某個佔據空間的部分。所謂一個事物「整個地」存在於某個時間當中，只是簡單地說那個事物當時的所有部分都存在於那個時間當中罷了。根據持續論看法，中正大學之所以是一個持續存在的事物，並不是因為它有一些時空切片的部分，而是因為它整個地存在於不同的時間當中。持續論者通常認為，他們的觀點也就是常識的觀點，畢竟，如果我說：「那輛巴士從台中開了兩個小時後

²⁴⁹ 比方來說，2007年的中正大學和2005年的中正大學所形成的整體，也是一個具體的事物。實際上，接續論者會承認的具體事物遠比這裡所想像的還要多。對於接續論者來說，任何幾個不同具體事物的任何幾個時間部分——比方說，2007年八月的中正大學、2001年的台北、和1999年時王文方的左手——所形成的整體，也都是一個具體的事物。由於接續論者承認存在著這些具有分散部分(scattered parts)的事物，因而他們通常還得說明：為什麼一般人只會將中正大學所有的時間部分所形成的整體看作是一個事物，而不會將上述這幾個分散的部分所形成的整體也看作是一個事物？而他們通常的答覆是：「日常的事物」的各個部分之間，有時空上的連續關係、副本關係、或因果關係等等緊密地維持著這些部分；而具有分散部分的事物的各個部分之間，則不存在著這樣的關係。另外要請讀者們注意的是，由於任何幾個不同具體事物的任何幾個時間部分所形成的整體，也都是一個具體的事物，所以，許多具體的事物之間會彼此重疊(overlap)，亦即，它們會有一些相同的時間部分。舉例來說，由2007年八月的中正大學、2001年的台北、和1999年時王文方的左手所形成的整體，便和「日常的」台北市、中正大學、王文方等三個東西都互相重疊。

²⁵⁰ 一個持續存在的事物有沒有最小的時間部分，比方來說，瞬間的部分？接續論者對這個問題的答覆並不一致。有些接續論者同意有瞬間的部分，有些接續論者則對此採取不可知論的態度：「不知道！」請讀者們注意的是：一個持續存在事物的瞬間部分(如果有的話)將會是一個在時間上不延展、但在空間上延展的事物。

到達台北」，我的意思似乎只是：同一個三度空間的事物——也就是那輛巴士——在兩個小時之間從台中開到了台北；我的意思並不像是：那輛巴士包含了幾個時間的切片，其中的一部分在台中，另外一部份在高速公路上，還有一部份則在台北市。持續論者也相信這個常識的觀點已經足以說明變化是一件什麼樣的事情。對於持續論者來說，一個事物A之所以能夠產生性質上的變化，比方說，從是一個F變成不是一個F，那是因為：該事物本身在某個稍早的時間是F，卻在另一個稍後的時間不是F的緣故。

另外一種看待持續論與接續論之間差異的方式，則是將持續論看作是這樣的一個主張：日常的具體事物是一種實體，它們在空間中延展（因而具有佔有空間的部分），但不在時間中延展。而接續論則是這樣的一種主張：日常的具體事物並不是一種實體，而是一種事件或過程；它們既在空間中延展，也在時間中延展。後者正如蒯因（1960: 171）所說：「當我們將具體事物想作是在空間和時間上四向度的事物時，它們與事件或——以該詞的具體意義而言——程序並沒有區別。」

由於持續論和接續論對於日常事物的持續存在這件事，抱持著不同的看法，連帶地，他們對於像「2007年的中正大學」、「2006年的中正大學」、「2005年的中正大學」這樣的片語所指涉的對象，在看法上也就彼此不同。對於持續論者來說，這些片語所指涉的對象是同一個對象，也就是中正大學這個東西。但對於接續論者來說，這些片語所指涉的對象是中正大學的不同時間部分，而不同的時間部分並不是同一個東西；因而，嚴格地說起來，我們並不應該說：「2007年的中正大學和2006年的中正大學是同一個學校」。最後這個語句之所以看起來為真，那是因為我們通常將它理解為「中正大學包含了兩個時間的切片：2007年的中正大學和2006年的中正大學」的緣故。

有關於跨時間等同的論證：

在當代的形上學討論中，接續論與持續論這兩種理論都各自有它們的一些支持者。支持接續論的主要論證來自於路易士（1986）²⁵¹。根據路易士的看法，持續論的問題在於：它必需將「是方形的」、「是15公分常」、「是白色的」等等這些述詞，都當作是指涉了某個關係性質的述詞，否則的話，該看法就會違反萊布尼茲定律。但如同我們之前說過的，將這些述詞看作是指涉某些關係性質這件事，似乎違反了我們在常識上的看法。常識上，這些述詞所指稱的對象是一個事物本身就可以擁有的性質，它並不需要與任何其它的事物發生一定的關係，才能夠擁有這些性質。但為什麼路易士會認為：持續論者得將這

²⁵¹ 早期接續論的一個論證是這樣的。當代物理學的看法蘊涵：日常的事物是四度空間的事物，具有時間上的部分；而持續論的看法則與當代物理學的看法並不相容。不過，當代的物理學是否真的蘊涵日常的事物是四度空間的事物，這件事是有爭議的。晚近的接續論者多半不再強調它們的理論與當代物理學之間的關係，而這個作法的一個主要原因是：接續論者想要論證說，他們的理論雖然看起來不同於常識性的看法，但其實卻是常識性看法背後所預設的理論。

些述詞看作是指涉了某些關係性質呢？爲了說明這一點，讓我們假設某個東西A在今天早上是白色的，但卻在中午時被漆成了黑色；我們也可以說：「今天早上的A是白色的」，而「今天中午的A則不是白色的」。現在，根據持續論的看法，今天早上的A和今天中午的A是同一個事物，也就是A這個東西。但是，我們可以真的說：今天早上的A具有【x是白色的】這個性質，卻不能真的說：今天中午的A具有【x是白色的】這個性質；因而，我們在此似乎有了一個萊布尼茲定律的反例：今天早上的A等同於今天中午的A，今天早上的A具有【x是白色的】這個性質，但今天中午的A卻不具有【x是白色的】這個性質。路易士認爲，持續論者唯一可以避免去違反萊布尼茲定律的方式，是將這整件事情理解爲：A具有【x在今天早上是白色的】這個關係性質，但A卻不具有【x在今天中午是白色的】這個關係性質。由於【x在今天早上是白色的】與【x在今天中午是白色的】並不是相同的關係性質，因而，這樣的理解不會違反萊布尼茲定律。但像【x在今天早上是白色的】與【x在今天中午是白色的】這樣的性質，是哲學家一般稱爲「時間指標性的性質」（time-indexed property），而一個事物之所以會具有某個時間指標性的性質，那是因爲該事物與某個時間具有一定的關係所造成的。舉例來說，A之所以具有【x在今天早上是白色的】這個關係性質，那是因爲A與「今天早上」具有【x在y時是白色的】這樣的關係所造成的，而後者則是一個不能再被化約的關係。路易士認爲，雖然持續論者的上述作法可以避免違反萊布尼茲定律，但這樣的作法，等於是將平時我們認爲是本有性質的東西，都當作是關係性質，而將平時我們認爲是二位關係的東西，都當作是三位關係等等。這樣的作法抵觸了我們日常的直覺。所以，儘管表面上持續論似乎符合常識的說法，但實際上卻非如此²⁵²。自另一方面來說，接續論者並不需要將「是白色的」看作是指涉一個關係性質。因爲，在接續論的看法下，今天早上的A和今天中午的A是我的兩個不同時間切片，第一個時間切片具有【x是白色的】這個非關係性質或本有性質，而第二個時間切片則不具有【x是白色的】這個非關係性質或本有性質。由於這兩個時間切片在嚴格的意義下並不同，因而它們並不構成萊布尼茲定律的反例。由於接續論既不會將性質當作是關係，也不會違反萊布尼茲定律，因而，儘管它表面上看似違反我們的常識，實際上，它才是我們的常識真正預設的觀點。

另外一個有利於接續論的論證則是這樣的（詳見M. Heller 1990）。一個具體的事物，不但可能隨著時間的轉移而改變它的性質，還可能隨著時間的轉移而失去舊的、或獲得新的部分。這些都是我們常識上熟悉的事情；但是，持續論在說明這些常識時，或者得違反萊布尼茲定律，或者得拒絕一些邏輯上我們

²⁵² 但持續論者（如Merricks 1994）對於路易士的論證，也有一些話好說。大致上，持續論者會回答說，我們應該將「今天上午的A是白色的」理解爲：在今天上午時，A曾經具有【x是白色的】這個性質；而將「今天中午的A不是白色的」理解爲：在今天中午時，A已經不具有【x是白色的】這個性質。說「A曾經是P但已經不是P，儘管A仍然等同於A」，這樣的說法並不會違反萊布尼茲定律；而此處的【x是白色的】則是一個本有性質，而非關係性質。

都接受的推論形式，而接續論則沒有這樣的問題。爲了說明事情爲何如此，讓我們假設某個叫作「B」的東西在T時被切掉了一小塊。讓我們稱T時之前的B爲「T前的B」，而稱T時之後的那個東西爲「T後的B」。由於持續論者認爲這兩個東西其實是同一個事物，因此，他們得接受：

(1) T前的B = T後的B。

但現在，讓我們稱T時之前B的某個空間部分——也就是被切掉的那一小塊之外的其它部分——爲「T前的B欠」，而稱T時之後的那個部分爲「T後的B欠」。顯然，由於這兩個部分在T時之前、與T時之後並沒有差別，因而持續論者似乎也認爲它們是同一個東西，亦即：

(2) T前的B欠 = T後的B欠。

然而，B在T時被切掉了一小塊，因而，在T時之後的B與在T時之後的B欠，不僅佔據著完全相同的時空部分，而且在任何方面似乎也沒有差別；因此，持續論者似乎還得接受：

(3) T後的B = T後的B欠²⁵³。

但如此一來，T前的B = T後的B（根據（1）） = T後的B欠。（根據（3）） = T前的B欠（根據（2）），因此持續論者得說：

(4) T前的B = T前的B欠。

但是，T時之前的B與T時之前的B欠當然不是同一個東西：他們並不具有相同的組成部分，因而根據萊布尼茲定律，他們不可能是同一個東西。不過，最後這個常識的看法卻與（4）相抵觸。因此，爲了避免這個常識性的看法與（4）之間的矛盾，持續論者或者得拒絕這個常識性的看法，並因而違反萊布尼茲定律，或者得拒絕從（1） - （3）到（4）的推論。但（1） - （3）到（4）的推論乃是邏輯上有效的推論。因而，不論持續論者如何選擇，他們都會使得持續論成爲一個無法被哲學家接受的理論。自另一方面來說，接續論者則完全不必面臨這樣的困難。根據接續論者的看法，上述的（1）和（2）實際上都爲假；因爲，T時之前的B與T時之後的B，乃是B的兩個不同時間階段、或時間切片，而T時之前的B欠與T時之後的B欠，也是B欠的兩個不同時間階段、或時間切片。因而，儘管（3）對於接續論者來說仍然爲真，但我們卻不能單獨地從（3）推論出（4）。從接續論者的角度來看，日常被稱作「B」的東西，其實不過是B的所有時間切片所形成的整體，而我們剛剛稱作「B欠」的東西，其實也不過是B欠的所有時間切片所形成的整體。這兩個整體雖然有著重疊的部分（也就

²⁵³ 此處，我要請讀者們注意B的例子與之前船（或細胞分裂）的例子之間的不同之處。船（或細胞分裂）的例子是同一個之前的事物，似乎與兩個之後的不同事物都等到的例子，而B的例子則是兩個之前不同的事物，似乎與同一個之後的事物相等的例子。

是T時之後的部分)，但卻不是相同的東西，因為它們仍然有著不同的時間部分（也就是T時之前的部分）²⁵⁴。相對地來說，持續論者似乎無法避免去將B（=T前的B）等同於B欠（=T前的B欠），因而違反了我們常識上的直覺²⁵⁵。

自另外一方面來說，持續論者通常不覺得他們需要什麼特別的論證，去支持他們的觀點；畢竟，一般哲學家認為，違反常識觀點的人並不是他們，而是接續論者。在持續論者看來，接續論者或者得認為：來福的每一個階段都是一隻狗，並且是不同的狗，因而，嚴格地說起來，日常我們對於狗的計數方式是錯誤的，但這似乎違反了我們的常識；或者得認為：來福的各個階段並不是狗，但它們卻具有一般的狗所具有的性質：有四條腿、會汪汪叫...等等，但這還是違反了我們的常識；不過，應韋根（Inwagen 1990）有一個相當重要的、支持持續論的論證值得在此一提。根據應韋根的看法，接續論的問題在於：或者他們將無法說明為什麼具體的事物可以擁有某些模態性質，或者他們得訴諸於並不太可信的複本論，而持續論則沒有這樣的困難。此處所指的那一些模態性質，指的是一個事物可能存在得比實際上來得長或短的性質。試考慮來福這一隻狗：來福實際上一共只活了十六年，但它有可能多活個一年，也有可能少活個一年。這些可能性都是我們常識上不會懷疑的、有關於來福的一些可能性。但根據接續論，說來福有可能多活個一年、或少活個一年，也就是說它有可能多一些、或少一些它的時間切片。但我們之前說過，根據接續論，來福必然等同於它實際上的所有時間部分所形成的整體；而這也就是說，它不可能擁有不同的時間切片。因此，接續論者似乎無法允許來福具有多活個一年、或少活個一年的可能性，也就是不允許來福具有這些模態性質。然而，我們也說過，來福具有這些模態性質這件事，乃是我們常識的一個部份。因而，接續論者似乎無論如何都會違反我們在常識上的一些看法。應韋根認為，接續論者唯一不違反這些常識看法的作法，是訴諸於副本論。根據該理論，雖然來福仍然具有多活個一年的可能性，但嚴格地說起來，來福和它多活了一年的「可能來福」並不是同一隻狗，後者只是在某個可能世界中非常類似於前者的一隻狗罷了。不過，在應韋根看來，副本論是一個站不住腳的理論；因而，訴諸於副本

²⁵⁴ 接續論者也會類似地回答之前有關於船或細胞分裂的問題。

²⁵⁵ 持續論者有一些不同的方式可以去回答第二個論證。首先，他們可以訴諸於整體論上的本質論（mereological essentialism）：任何一個事物的任何一個空間部分，都必然是它的一個部分；或者說，任何的A和B，只要它們有可能在（三度空間的）組成部分上不同，就不會是同一個東西。從整體論上的本質論的角度來看，（1）並不是一個為真的語句；具體的物理事物不可能在失去了它的部分之後，還能繼續維持著自己的同一性。其次，他們可以訴諸於相對性的等同理論（詳見本章的最後一節）。在這個看法下，如果（1）為真的話，那麼，（1）說的是：T之前的B與T之後的B是同一個「人」；如果（2）為真的話，那麼，（2）說的是：T之前的B欠與T之後的B欠是同一個「身體部分」；而如果（3）為真的話，那麼，（3）說的是：T之後的B與T之後的B欠是同一個「人」或「身體部分」。由於（1）-（3）中涉及了兩種不同的等同關係，因而從它們到（4）的推論並不是一個有效的推論；換句話說，該論證患了歧義的謬誤。第三，他們可以說，（3）並不是一個為真的語句，因為，T之後的B與T之後的B欠有著不同的歷史，因而根據萊布尼茲定律，它們並不是相同的東西。但這個看法得允許不同的兩個具體事物—亦即，T之後的B與T之後的B欠—可以佔據著同一個空間。最後，他們可以簡單地說：像B欠這種「任意的、未分離的部分」（arbitrary undetached parts），根本就不能算作是一種東西。

論並不會讓接續論的看法變得更可信一些。

我將不會再討論有關於跨時間等同的問題。但我要請讀者們注意的是：在以上的那些例子中，我刻意地避免以人類作為例子。我之所以這樣作，並不是因為上述的這兩個理論不適用於說明個人的持續存在，而是因為在有關於個人持續存在的問題上，哲學家對這些理論往往有著不同的稱呼。以下我便簡略地說明這些有關於個人同一性的傳統形上學理論。

有關於個人的同一性問題：

就像我們相信許多具體的事物會持續存在於一段時間一樣，我們也相信，許多的個人會持續存在於一段時間當中。對於哲學家來說，重要的問題在於：這個信念是不是一個幻象？如果不是的話，那麼，造成個人持續存在的事實究竟為何²⁵⁶？

對於上述這兩個問題，傳統的看法裡有四個主要的理論：幻象論（Illusion Theory）、身體論（Body Theory）、靈魂論（Soul Theory）、以及記憶理論（Memory Theory）；其中，身體論與靈魂論又被稱為是「實體論」（Substance Theory）。幻象論者主張，實際上沒有任何東西可以被說成是持續存在著的個人。身體論者主張，一個人的持續存在也就是他在不同的時間當中擁有著相同的身體。靈魂論者主張，一個人的持續存在也就是他在不同的時間當中擁有著相同的靈魂。而記憶理論者則主張，一個人的持續存在也就是他的各個時間部分之間擁有著記憶上、或其它心理特徵上的連續性。根據我們在前面兩節中的說法，我們也可以將這四個理論分別看作是：反對個人持續存在的幻象論，主張持續論的實體論，以及主張接續論的記憶理論。由於哲學中對於這幾種理論的討論文獻相當浩瀚，以下我將只簡略地說明它們的大致看法與主要困難。

根據幻象論者的看法，平時我們所謂的「個人」，其實是一束持續在變動中的經驗之流、或意識之流，其中並沒有什麼持續的、不變動的事物、或通常被稱作「自我」的東西存在著。相信有這樣的「自我」存在這件事，乃是人類普遍的一個幻象。最早提出幻象論的西方形上學家似乎是十八世紀的英國哲學家休模，而當代的維根斯坦似乎也曾經有過一些類似的想法²⁵⁷。巧合的是，印度與中國佛教中的「無我論」，基本上也是一種幻象論。幻象論的主要困難在於：它是一種相當極端的修正論觀點。根據幻象論的看法，不僅日常有關於個

²⁵⁶ 以下的討論分別受到勞哈特（Rauhut 2006）以及派里（Perry 1978）的影響。

²⁵⁷ 維根斯坦的看法很難被歸類。他認為「我」這個字有兩種用法，在其中之一，「我」可以被「這個身體」所取代，此處他似乎是一個身體論者。但他同樣說，在另一個用法中（由「我牙痛」—相對於「我有一顆壞的牙齒」—所例舉），「我」並不指稱一個擁有者，而在思考或牙痛時，也沒有所謂的自我牽涉在其中；而且他似乎贊同地引述了李克騰堡（Lichtenberg）的名言：與其說：「我思」，我們更應該說：「有一個思想存在」（亦即，「有思」）。有關於維根斯坦的這些看法，詳見史陶生（1959: 95）。

人跨時間等同的語句都是錯誤的，並且由於「我」或「我自己」這些字眼並不指涉任何真正存在的事物，因而，我們對於自我的一些日常看法，嚴格說起來也都是虛幻的。但這樣極端的修正論立場，在當代的哲學家中並不太受到歡迎。

根據身體論者的看法，所謂個人的持續存在，也就是同一個身體完整地存在於不同的時間當中。身體論的看法接近於我們常識上的意見；法律上臉孔的辨識、瞳孔的識別、DNA以及指紋的鑑定等等，幾乎都預設了這個身體理論。但雖然這是一個常識性的理論，洛克（Locke 1959）卻至少提出了兩個反對該理論的論證。首先，洛克指出，我們可以在無需確定身體是否同一的情況下，便確定自己的同一性。舉例來說，一個人在清晨張開眼睛之前，可以很清楚地知道：今天的自己和昨天的他仍然是同一個人，但卻無需先確定自己今天的身體是否還是與昨天的身體是同一個身體。其次，如果一個人擁有完全不同的身體這件事是可能的，那麼，顯然，個人的同一性與身體的同一性並不是同樣的一件事情。爲了舉例說明一個人如何可能擁有完全不同的身體，洛克考慮了一個王子的「意識」如何被轉移到一個鞋匠身上的故事，而當代的哲學家修美克（S. Shoemaker 1963）則使用腦子移植的例子，以說明這樣的事情如何可能。所以，儘管身體論似乎是常識的看法，但該看法卻受到了一些來自哲學家的嚴肅挑戰。

根據靈魂論，所謂個人的持續存在，也就是同一個笛卡兒式的靈魂完整地存在於不同的時間當中。這個理論的好處在於能夠解釋死後重生、或輪迴如何可能，而有些宗教也的確傾向於使用這樣的理論，去辯護它們的教條。在西方哲學史上，柏拉圖和笛卡兒則是最著名的兩個靈魂論者。但靈魂論有其相當嚴重的困難：由於靈魂在假設上是一種非物質的、無法被觀察到的事物，因而，我們如何可能知道—比方說—活了九十六年的錢穆先生，他的身體內始終都是相同的一個靈魂呢？還是每五年換了一個新靈魂呢？還是每一年都換了一個新的靈魂呢？等等。同時，由於假設笛卡兒式心靈的存在將會導致許多難以解決的困難²⁵⁸，因而當代的形上學家也已經多半不再採信這個理論。

當代被討論最多的、有關於個人同一性的理論，似乎是屬於接續論的記憶論。根據這個理論，一個個人也就是他的各個時間部分所形成的整體，而一個人的各個時間階段之間的關係則是這樣的：稍後的階段仍然擁有對稍前階段的一些記憶。洛克似乎是最早提出這個理論的西方哲學家，而當代哲學家中也多有著類似看法的人，如修馬克。這個理論的主要困難在於：如何去區分真實的記憶與表面上的記憶。顯然，如果我受了催眠術的催眠而認爲自己就是馬英

²⁵⁸ 一個主要的困難是去解釋靈魂如何與物理的事物—比方說，我們的身體—發生因果關聯。另一個困難則是：就算這樣的解釋能夠說得通，假設靈魂與物理事物之間具有因果關係的想法，似乎會和我們其它的信念（比方說，因果的物理封閉原則，以及靈魂並非物理事物的想法）共同產生矛盾。

九，並且被催眠地去記得馬英九所擁有的所有記憶，這些事情並不會因此就讓我和馬英九成爲同一個人。一個補救該理論的方法是去區分真實的記憶與表面上的記憶：馬英九具有真實的記憶，而我的記憶則不是真實的記憶。但這樣修正的困難在於：我們不能將真實的記憶定義爲：馬英九那個人所真正擁有的記憶；因爲，這樣的定義將會訴諸於馬英九個人的同一性，並因而使得整個理論變成循環的理論。當代的記憶論者多半以「適當的因果關係」去定義所謂的真正記憶：一個真正的記憶必須與稍早的經驗之間有著適當的因果關係；但有些哲學家認爲，如果腦部複製的手術是可能的，那麼，我們將能夠以馬英九的實際腦子去複製出許多個和馬英九有著相同記憶的人。顯然，這些人的記憶和馬英九的過去經歷也有著「適當的因果關係」，但他們卻不會因而就成爲馬英九。

個人同一性的問題仍然是當代形上學中的一個重要問題，但近年來有些哲學家開始認爲，也許我們可以不管個人同一性的問題，而仍然保有個人持續存在的觀念。但最後這一個看法也還是一個在爭論中的看法。

等同關係是一種確定的、絕對的關係嗎？

最後，讓我們再回到等同關係本身。直到目前爲止，我們一直假設等同關係是一個確定的（*determinate*）的關係；但當考慮到霍布斯所提出的問題時，有些哲學家建議我們去將等同關係看作是模糊的（*vague*）、或不確定的（*indeterminate*）關係。在這樣的看法下，等同關係就像是相似性這個關係一樣，是程度性的東西。就像有時候我們不能確定地說：某個東西是否相似於另外一個東西一樣；同樣地，有時候我們也不能確定地說：某個東西是否等同於另外一個東西。比方來說，當賽修斯的船修補到一定程度時候，也許我們就不能確定地說：它是否還是原來的那艘船。請讀者們注意的是：這裡所謂的「確定」或「不確定」並不是一個知識論上的概念，而是一個形上學上的概念。換句話說，說A等同於B這件事是不確定的，並不是說我們對這件事缺乏足夠的證據、或可靠的消息，而是說A和B之間的關係既不是等同的關係，也不是不等同的關係；它們之間的等同狀態是處於一個不確定等同與否的狀態。

但這樣的想法普遍地受到一些哲學家的反對。許多的哲學家認爲，當我們不能確定地說A是否等同於B的時候，那通常是因爲「A」或「B」這兩個詞所指涉的對象爲何這件事，是一件不太確定的事情，而不是因爲等同的關係本身是一個不確定的關係。但這個批評似乎並不太可信。假設我們稱現在這個時刻組成玉山的某一堆石頭、泥土、樹木等等所形成的整體爲「玉山」，那麼，「玉山」和「玉山」所指涉的對象爲何這件事，是一件確定的事情，但我們仍然不能確定地說玉山是否等同於玉山。不過，依凡斯（G. Evans 1978）有一個著名的簡單論證，可以用來反對將等同關係當作是不確定關係的想法。這個論證是這樣的：假設等同關係是一個不確定的關係；因而，對於某些事物A和B來

說，我們得說：A不確定地等同於B。然而，B確定地等同於B這件事，是毫無疑問的；因而，A和B至少在下面這一點上是不同的：A不具有【x確定地等同於B】這個性質，但B卻具有【x確定地等同於B】這個性質。因而，根據萊布尼茲定律，我們可以確定地說：A並不同於B。由於我們的假設——亦即，A不確定地等同於B——導致了相反的結果，因此，將等同關係看作是不確定關係的想法，是自我擊潰式的想法。此外，郝萊（K. Hawley 2001）也有一個類似的論證，而該論證並不涉及像【x確定地等同於B】這樣的性質。這些論證的好或壞，仍然是學者們目前爭論的一個焦點。

到目前為止，我們也一直假設等同的關係是一個絕對的（absolute）關係：A是否等同於B這件事，並不相對於它們是哪一類的事物而定。但有些哲學家（如Geach 1973）認為，這個獨一無二的、絕對的等同關係並不存在，而所有的等同關係則都只是相對性（relative）的關係，它們是相對於事物的類別。由於我們對於事物的分類方式可以有許多種不同的方式，因而後者的看法等於是認為：我們其實有無數種的等同關係。我們也可以以下述的方式去理解這個絕對性等同與相對性等同的區別：對於絕對論者來說，如果A和B是同一個F類中的東西，那麼，不論G是個什麼樣的類，只要A和B都是G類的東西，那麼，它們也就會是同一個G類中的東西²⁵⁹。但對於相對論者來說，儘管A和B是同一個F類中的東西，它們仍然可能不是同一個G類中的東西。對於絕對論者來說，說「A和B是同一個F類中的東西」，也就是說：「A是一個F類的東西，B也是一個F類的東西，而且A等同於B」；但對於相對論者來說，「是同一個F類中的東西」這個述詞，是一個初基的述詞，它代表一個不能再被化約的關係：【x和y是同一個F】。乍看之下，相對論者的看法，儘管奇怪，但卻有一些日常的例子作為他們的證據：中華民國的第十一任總統和吳淑真的丈夫是同一個「人」，但他們卻不是同一個「法人」。

紀取（Geach）之所以主張等同關係是相對的關係，部分的理由是想藉此去說明一些有關於等同關係的困惑。其中的一個困惑是我們之前提到過的、有關於「B欠」的困惑。讓我們想像這樣一個叫作「楊過」的人：他在T時被他的朋友郭芙砍斷了右手臂。讓我們稱T時之後的那個人為「楊過欠」。假設楊過欠現在站在我們面前，而我們問自己說：「楊過和楊過欠是不是同一個人呢？」顯然，他們得是同一個人，否則的話，我們就會有兩個不同的人站在我們面前，而這似乎違反了我們的常識。但楊過和楊過欠有著不同的性質：楊過具有【x曾經被砍斷了右手臂】這個性質，而楊過欠則不具有這個性質；因此，根據萊布尼茲定律，他們得是不同的東西。在此，不同的想法似乎導致了矛盾的結果。為了避免這個矛盾的結果，紀取建議我們，我們應該認為：楊過和楊

²⁵⁹ 這樣的看法可以被說成是下面這個證明的一個結果。假設A和B是同一個F類中的東西；而這也就是說，假設A是一個F，B也是一個F，而且A等於B。現在，假設A和B都是G類中的東西。在這樣的假設下，A是一個G，B也是一個G，而且A等於B；而這也就是說：A和B是同一個G類中的東西。

過欠是同一個「人」，儘管他們是不同的「個體」。

另外一個有關於等同的困惑則是這樣的。假設楊過（或楊過欠）現在站在我們面前，並且假設他有一千根頭髮。讓我們稱這一千根頭髮分別為「髮1」、「髮2」...「髮1000」，並且讓我們稱這樣的事物為「楊過1」、「楊過2」...「楊過1000」等等：其中，楊過 n 和楊過幾乎一模一樣，但前者缺少了後者的髮 n ，也就是缺少了後者的第 n 根頭髮。顯然，這一千個楊過 n 都是人，因為，拔掉一根楊過的頭髮並不會使得楊過停止作為一個人。同樣明顯的是，這一千零一個楊過 n 和楊過都是不同的東西，因為他們其中的任何兩個都有著一些性質或組成成分上的不同。但楊過現在站在我們面前，而我們常識上也認為只有一個人站在我們面前。可是，當我們把上述這些看法統統放在一塊時，它們卻是互相矛盾的。為了避免這個矛盾，紀取建議我們，我們應該認為：楊過和所有的楊過 n 是同一個「人」，但它們卻是不同的「個體」。

許多的哲學家並不同意紀取的這個看法，他們認為：我們無需訴諸於相對性的等同關係，也能夠解開上述這些困惑。比方來說，我們可以堅決拒絕把像楊過 n 這種任意的、未分離的部分當作是「東西」。此外，許多哲學家攻擊說，紀取的看法有幾個明顯的缺點。首先，如果我們接受他的看法，那麼，我們似乎得被迫去拒絕直覺上很可信的萊布尼茲定律。其次，等同關係與存在之間有著非常密切的關係：我們可以以「等同於某個東西」作為一個事物存在與否的標準。但如果等同關係是相對性的，那麼，一個事物的存在與否也會變成是相對性的事情；不過，說存在與否是相對性的這個看法，似乎是沒有一個形上學家會去接受的看法。

本章重要詞彙摘要：

- 等同原則（identity principle）：每一個事物都必然地等同於它自己。
- 萊布尼茲定律（Leibniz' Law）：有時又被稱作是「等同的不可區別原則」（the principle of indiscernibility of identicals）。該原則說的是：如果 A 這個東西與 B 這個東西是同一個東西，那麼，A 所具有的性質，B 也都會具有。
- 不可區別的等同原則（the principle of identity of indiscernibles）：如果 A 和 B 具有完全相同的性質，那麼，A 和 B 便是同一個東西。
- 替換原則（substitutivity principle）：如果兩個詞指涉相同的事物，那麼，它們就可以在任何使用它們的語句中互換，而不會改變這些語句的真假值。
- 嚴格指稱詞（rigid designator）：指的是這樣的詞：它們在每一個可能世界中都指涉相同的事物（如果該事物存在於該世界的話）。
- 跨世界等同（cross-world identity）理論：主張一個具體的事物之所以具有不同的可能性，那是因為同一個事物本身在不同的可能世界中有著不同的

性質所造成的。

- 副本論 (counterpart theory)：主張每一個具體的事物都只能存在於一個可能世界當中，而一個具體的事物之所有具有不同的可能性，那是因為其它的可能世界裡有許多的事物是該事物的複本的緣故。
- 接續論 (perdurantism)：主張一個具體事物之所以持續存在著，那是因為它有許多「時間上的部分」(temporal parts)的緣故。
- 持續論 (endurantism)：主張具體的事物並沒有時間上的部分，它們只有空間上的部分；而一個具體事物之所以能夠持續地存在著，那是因為在不同的時間當中它「整個地」(wholly)存在於其中的緣故。
- 時間切片 (time slice) 或階段 (phase, stage)：也就是一個持續存在的事物所具有的任何一個時間部分；一個時間切片是一個具有三個空間向度和一個時間向度的事物。
- 幻象論 (Illusion Theory)：主張實際上沒有任何東西可以被說成是持續存在著的個人。
- 身體論 (Body Theory)：主張一個人的持續存在也就是他在不同的時間當中擁有著相同的身體。
- 靈魂論 (Soul Theory)：主張一個人的持續存在也就是他在不同的時間中擁有著相同的靈魂。
- 記憶理論 (Memory Theory)：主張一個人的持續存在也就是他的各個時間部分之間擁有著記憶上的連續性。

第七章 共相與殊相

有關於共相的問題：

如果我們仔細看看週遭的事物，我們不難看出，許多事物不僅在實際上獨一無二，而且它們必然是獨一無二。所謂「必然是獨一無二」，我的意思是：在同一個時間內，除了它們自己以外²⁶⁰，它們不可能還會有第二個、不同的例子。舉例來說，我窗戶外面的那棵木棉樹——讓我們稱它為「A」——就是這樣的一種東西：它不但實際上沒有第二個（不同的）例子，也不可能會有第二個（不同的）例子。當然，我們可能會發現別的地方還有像 A 這樣的木棉樹，有些甚至可能跟 A 長得「難以分辨」，但這些其它的木棉樹最多只能說是「木棉樹」的例子，而不能算是 A 的另一個例子。同樣的，我桌子上的這支鉛筆——讓我們稱它為「B」——也是這樣的：它不但實際上沒有第二個（不同的）例子，也不可能會有第二個（不同的）例子。雖然，實際上有許多鉛筆和 B 在造型上「一模一樣」，但它們並不是 B 的例子；它們最多只能說是某一款式鉛筆的例子。像 A 和 B 這樣的事物其實還有很多，一般說來，我們平常稱為個體（individual）的東西——個別的人、物、禽、獸——以及我們平常認為是個別機構的東西——個別的學校、機關、軍隊——等等，都是獨一無二、不可能再有第二個例子的東西。

讀者們可能會進一步想，也許「所有的」東西都是這樣的：它們不但實際上沒有兩個或更多不同的例子，也不可能會有。但這個想法不幸是錯誤的。許多東西實際上就有一或至少可能有一兩個以上不同的例子，而我們剛才就至少提到過兩個這樣的東西：木棉樹和某種鉛筆的款式。但我們還可以舉出更多這類的東西來。顏色，比方說紅色，就是有許多個不同例子的東西：這個紅色的蘋果和那個紅色的蘋果，就是同一個顏色的兩個實際例子（它們也是蘋果的兩個不同例子）。形狀，比方說正六十四面體，就算實際上沒有一個東西是它的例子，但只要我們願意，我們就可以用機器製造出許多大小不一的正六十四面體來。關係，比方說師生關係，也是實際上有許多不同例子的東西：蘇格拉底和柏拉圖這一對師生，以及柏拉圖和亞里斯多德這一對師生，都是同一個關係的兩個不同例子。同樣的， $\langle 1, 2, 3 \rangle$ 這一組數和 $\langle 4, 5, 9 \rangle$ 這一組數，實際上也是同一個關係——第一個數加上第二個數會等於第三個數 z 的關係——的兩個不同例子。再看看「的」這個類型的字，它在這本書裡至少有五十個以上的不同例子。最後，想想看，同一本書可以被印行一千本，同一首音樂可以被演奏數百次，而同一齣戲則可以被一演再演。顯然，種類、性質、關係、文字類型、音樂、戲劇等等，都是可以有許多不同例子的東西。

當一個東西可能同時存在著兩個（或更多）不同的例子，或者說，當同一

²⁶⁰ 我們將每一個事物都當作是它自己的一個「例子」。這雖然不是我們對「例子」一詞的平常用法，但這樣的說法將方便以下的討論。

個東西可能同時出現在兩個（或更多）不同的事物上，或者說，當同一個東西可能同時被兩個（或更多）不同的東西所共同展現時，我們就說它是一個共相（universal）²⁶¹；而當一個東西不可能同時有兩個不同的例子，或者說，當同一個東西不可能同時出現在兩個不同的事物上，或者說，當同一個東西不可能同時被兩個不同的東西所共同展現時，我們就說它是一個殊相（particular）²⁶²。注意，要成爲一個共相，一個事物並不需要「實際上」同時存在著兩個不同的例子，它只需要「有可能」同時擁有這些例子就行了。因此，就算這本書實際上只印行了一本，這也不妨礙它成爲共相。

例子與共相之間的關係通常被稱爲是「例化」（instantiate）、或「展現」（exemplify）的關係：我們說，例子例化了或展現了共相。大多數的哲學家認爲這個關係是一個初基的、不能再進一步說明的關係，而本書接受這個看法²⁶³。例子與共相之間的關係必須與另外兩種關係區分開來：一種是部份與整體之間的關係，另一種則是份子與集合之間的關係。部份與整體之間的關係是傳遞性的（transitive）關係：如果A是B的部份，而B是C的部份，那麼，A就會是C的部份²⁶⁴。但例化或展現的關係卻不是傳遞性的關係：就算A展現B，而B也展現C，A也不必然展現C²⁶⁵。此外，份子與集合間的關係是外延性的（extensional）關係：如果兩個集合擁有相同的份子，那麼，它們便是同一個集合。但例化或展現的關係卻不是外延性的關係：三角形和三邊形這兩個共相必然地被相同的東西所展現著，但它們卻不是相同的性質共相。

乍看之下，在常識上，共相存在這件事似乎是沒有什麼問題的事：種類（kind, species）、性質（property, quality, characteristic, attribute, feature）、關係（relation）、文字類型（type）等等，都是我們在常識上承認存在著的東西。我們說「有些特性是C和D所共同具有或展現的特性」，我們說「E所說

²⁶¹ 柏拉圖說「形式」（forms）或「理念」（Ideas）是「多上之一」（one over many）或「在許多事物之上的共同東西」，而他所謂的「形式」或「理念」，也就是當代哲學所說的「共相」。不過，有鑒於共相並不需要有實際上的例子，也許他更應該說：共相是同時在許多「可能」事物之上的共同東西。

²⁶² 我在這裡說明一下「殊相」這個詞與幾個相關的詞之間的關係。首先，在哲學中，「個體」與「殊相」這兩個詞經常被使用作同義詞。但有些哲學家將「個體」與「邏輯主詞」當成是相同的意思，而後者卻不與「殊相」同義，比方說史陶生。在史陶生的觀點下，所有的事物都是個體，不論它們是殊相還是共相。其次，由於一個殊相並不會被任何其它的事物所例化，殊相有時又被說成是「自存」（exist in itself）的事物，而共相則被說成是存在於其它的事物當中。由於這個緣故，「殊相」這個詞與「實體」（substance）這個詞又有著密切的關係；傳統上，後者指涉那些能夠獨立存在的事物。（但我們很快就會看到：對於亞里斯多德式的實在論者來說，共相不是實體；但對於柏拉圖式的實在論者來說，共相卻是實體。）

²⁶³ 說它是初基的關係，並不表示假設有這種關係是沒有問題的。有關於這個問題的討論，詳見以下的說明。由於將之當作是一種關係會產生問題，史陶生（1959）因此認爲，「例化」及「展現」都是一種「非關係的連結」（non-relational tie）。

²⁶⁴ 更正式一點地說，任何一個關係R，如果它滿足下面這個條件：「對於任何的東西x、y、和z，如果x和y有R的關係，而且y和z也有R的關係，那麼，x和z就會有R的關係」，那麼，R就是一個傳遞性的關係。

²⁶⁵ 事實上，A會必然不展現C，而這是因爲C是較B高一階性質的緣故，因而不能被與A同階的事物所展現。有關共相的階層，詳見本章最後一節中的說明。

的語句和 F 所說的語句是同一個語句」，我們說「G 和 H 都是一隻老虎」等等，這些說法似乎都蘊涵了共相的存在。但這個在常識上看起來沒問題的共相問題，卻是形上學中被爭論了最久的問題。長久以來，哲學家們不斷地爭論著有關共相的各種問題，而其中最主要的問題是：是不是真的有共相存在？認為有共相存在的主張，通常被稱為「共相實在論」（universal realism，以下簡稱為「實在論」²⁶⁶），而認為共相並不存在的主張，則被稱為「共相唯名論」（universal nominalism，以下簡稱為「唯名論」）。除了共相是否真的存在這個問題之外，其它有關於共相的問題還包括：如果真的有共相的話，那麼，有哪些共相是存在的？共相與殊相之間的區別是不是一個清楚的區別？共相的本質是什麼？在本章中，我們將從最後一個問題開始討論起²⁶⁷。

共相是一種什麼樣的事物：

實在論者可以依據他們對於共相的本質的看法而區分為兩種：柏拉圖式的（Platonic）實在論者和亞里斯多德式的（Aristotelian）實在論者。這兩種實在論者都認為共相是獨立於心靈而存在的事物，是構成這個世界當中的一個部分。但柏拉圖式的實在論者認為，共相並不依賴於展現它們的事物而獨立地存在著，或者說，共相獨立於它們的例子之外²⁶⁸。柏拉圖式的實在論者之所以這樣看待共相，或許是因為他們以幾何學中的形狀作為共相的典範的緣故。顯然，正九十九面體的存在並不依賴於任何人實際上畫出了這樣的圖形。由於共相獨立於它們的例子而獨立存在，共相並不具有空間與時間的特性，因而是無法被知覺到的、必然存在的事物。這樣的實在論有時又被稱為是「超越的實在論」（transcendental realism）。

亞里斯多德式的實在論者則認為，共相存在於展現它們的事物之內，無法獨立於它們的例子而存在²⁶⁹。亞里斯多德式的實在論者之所以這樣看待共相，或許是因為他們以生物學中的種屬作為共相的典範的緣故。顯然，除非曾經有

²⁶⁶ 但請讀者們不要將這裡的實在論與第九章中的實在論混淆在一塊。

²⁶⁷ 我們在這裡說一些有關共相爭論的歷史。柏拉圖是最早主張有共相存在的哲學家。他的學生亞里斯多德雖然贊成有共相存在，但對於共相的本質的看法則與柏拉圖大相逕庭。從亞里斯多德之後到西元前六世紀的波以西爾斯（Boethius 475/480-524）的這段期間裡，實在論是哲學家們共同預設的立場。但至少從十二世紀開始，哲學家就開始懷疑實在論的正確性。中世紀的羅色林（Roscelin 生卒不詳）、阿貝拉德（Abelard 1079-1142）和奧坎（1285-1349）都是這個時期中著名的唯名論者。唯名論的影響力從中世紀持續穿透到十九世紀，所以有關於共相的討論在這段時期並不多見。但在廿世紀之後，由於佛列格、羅素、維根斯坦、蒯因、阿姆斯壯等人的討論，共相問題才又重新復活了起來。（以上這個有關共相問題的簡史，詳見Bigelow 1998a 以及Loux 2002）。

²⁶⁸ 柏拉圖式的實在論者有時說共相是“ante rem”（拉丁文），字義是「在事物之前」的意思，但他們真正想要表達的意思則是：共相並不依賴於任何展現它們的事物而獨立地存在著。

²⁶⁹ 亞里斯多德式的實在論者有時說共相是“in rebus”（拉丁文），字義是「在事物之內」的意思。亞里斯多德之所以反對將共相看作是超越的事物，部分的理由是基於他所提出的「第三人論證」（the third man argument）。根據柏拉圖的看法，抽象的共相【x是一個人】本身是一個人，而具體的人則共同「參與」了這個共相。但亞里斯多德論證說：如果抽象的【x是一個人】和具體的人都是人，那麼，那只能是因為它們共同參與了另外一個【x是一個人】的共相的緣故。但由於另外的這個共相也是一個人，因而它會與其它的人共同參與另外一個共相。我們可以繼續這樣類推，以致於無窮。

過麒麟的例子，否則我們似乎不能說有【x 是一隻麒麟】這樣的性質存在著。對亞理斯多德式的實在論者來說，由於展現共相的例子大多具有時空的特性，因而共相也就具有時空的特性：共相所具有的時間與空間位置，也就是展現它們的事物所具有的時間與空間位置。由於共相具有時空特性，因而它們是可以被知覺到的事物；而由於它們依賴它們的例子而存在，因此共相是偶然的存在物。這樣的實在論有時又被稱爲是「內在的實在論」（immanent realism）。

如同以下我們將會看到的，不論是哪一種的實在論，都會有一些難以解決的困難。但我現在要請讀者們注意的是，不同的實在論者對於「是否有未被例化、甚至不可能被例化的共相？比方來說：【x 是一隻麒麟】或【x 是一個方的圓】²⁷⁰？」這個問題，將會有不同的答案。對於亞理斯多德式的實在論者來說，這個答案當然是否定的：共相存在於它們的例子當中；因而，沒有例子，就沒有共相；而不可能有例子的事物，更不可能是共相。但對於柏拉圖式的實在論者來說，這個答案可以是肯定的：共相的存在與否，與它們實際上是否具有例子，是完全兩回事。

我將不再繼續說明這兩種實在論的問題。現在，讓我們轉去討論共相與殊相之間的區別。

以多重位置性作為區分的標準：

就像是抽象事物與具體事物之間的區分一樣，大部份哲學家相信：共相與殊相之間的區分，是一個在所有事物之間所作出的、互相排斥而又共同窮舉的區分，因而是形上學中最基本的區分之一。同樣地，就像抽象事物與具體事物之間的區分一樣，也有一些哲學家懷疑：這個介於共相與殊相之間的區分其實是不存在的。這些哲學家認爲，雖然常識上我們會將每一個事物不重疊地歸類爲這兩種事物之一，但這樣的歸類法其實並沒有什麼正當的基礎；或者說，並沒有什麼特性是所有共相所必然擁有，而殊相所必然缺乏的，或所有殊相所必然擁有，而共相所必然缺乏的。在前一節中，我們使用「可能同時擁有兩個（或更多）例子」、或「可能同時出現在兩個（或更多）不同的例子上」來作爲這個區別的基礎，但這個區分方式並不是哲學家唯一採取的區分方式。

另外一個哲學中經常用來區分共相與殊相的標準，是利用所謂的「多重位置性」（multiple locations）這個觀念。根據這個標準，共相是可能整個地（wholly）同時出現在兩個（或更多）地方的事物，而殊相則是在同一時間內只能整個地出現在一個地方的東西。比方來說，由於四邊形這個形狀可以整個地同時出現在許多四個邊的事物上，因此【x 是一個四邊形】是一個共相。但我桌上的筆並不能整個地同時出現在兩個不同的地方，因而只是一個殊相。注意，此處「整個地」一詞相當重要：缺乏了這個詞，幾乎所有哲學家會認爲是

²⁷⁰ 【x 是一隻麒麟】是未被例化的一個共相（如果有這樣的共相的話），因爲我們假設實際上並沒有這樣的生物。【x 是一個方的圓】則是一個不可能被例化的共相（如果有這樣的共相的話），因爲不可能有任何的事物會是一個方的圓。

殊相的東西，都會被錯誤地歸類為共相。舉例來說，我桌上的這支筆可以部份地存在於筆筒內，而且部份地存在於筆筒外，因而具有某種的多重位置性。同樣地，中正大學也可以部份地存在於嘉義縣民雄鄉，但卻部份地存在於台北市²⁷¹，因而一樣具有某種的多重位置性。但嚴格說起來，它們並不能夠「整個地」同時存在於兩個位置之上，因此並不是我們在這裡所定義的「共相」。相對地來說，我們在上面所提到的形狀、顏色、種類、文字類型等等的事物，當它們出現在它的例子上時，它們並非只是部分地出現在其上，而是完整地出現在其上，因而它們才是這裡所定義的「共相」。

不過，例用「多重位置性」的標準來區分共相與殊相的作法，有幾個顯而易見的缺點。首先，許多在傳統上被哲學家當作是殊相的東西並不佔據空間；比方來說，集合、數目、或命題這類抽象的事物，以及笛卡兒式的靈魂等等，都是不佔據空間的事物，而傳統上，它們也都被哲學家歸類為殊相²⁷²。但是，根據這裡所提倡的標準，它們既不能算作是共相，也不能算作是殊相，因為它們既不整個地同時佔據多個位置，也不佔據任何一個位置。因而，以「多重位置性」去區分殊相與共相的作法，似乎違反了哲學家認為該區分窮舉了一切事物的直覺。其次，根據大多數實在論者的看法，雖然每一個性質和關係都是共相，但並非所有的性質和關係都會具有多重位置性。比方來說，亞理斯多德式的實在論者大概會認為：儘管物理的性質和關係一如【x 是一個人】這個性質、和【x 在 y 的北方】這個關係一會具有多重位置性，但數學的性質和關係一如【x 是一個偶數】這個性質、和【x 被 y 整除】這個關係一則不會具有多重位置性。對於這些哲學家來說，物理的性質和關係之所有會具有多重位置性，那是因為它們所佔據的位置也就是展現它們的事物所佔據的位置；而數學的性質和關係之所以不會具有多重位置性，那是因為展現它們的事物本身並不具有空間性的緣故。而根據柏拉圖式的實在論者的看法，嚴格地說起來，所有的性質和關係都是抽象的事物，而抽象的事物並不具有空間性，因而不會佔據任何的位置。甚者，有些實在論者認為，每一個殊相都具有某個「該殊相之所以成為該殊相（而非其它殊相）」的特別性質；他們稱呼這樣的性質為「個體本質」（individual essence, or Haecceity），並且認為每一個個體本質都是不可能同時擁有兩個例子、或整個地同時佔據兩個位置的東西。因此，以多重位置性來區分殊相與共相的一個結果似乎是：至少個體本質將無法被分類為共相（而它們同樣不會被哲學家歸類為殊相）。最後，如果時光旅行是可能的，那麼，一個人或物理事物將可以回到過去（或前進到未來），而與他過去（或未來）的自己同時地、而且整個地出現在兩個位置之上²⁷³。換句話說，如果時光旅行是可能的，那麼，多重位置性的標準將會使得所有哲學家認為是殊相的東

²⁷¹ 許多人並不知道這個事實：中正大學其實有一個很小的辦公室在台北市火車站的對面。

²⁷² 哲學家之所以把集合、數字、靈魂、和命題等等當作是殊相，他們的理由是很明顯的；畢竟，同一個靈魂、數目、命題或集合顯然不可能同時有兩個以上的例子。

²⁷³ 請讀者們注意的是：我們這裡所謂的可能性，指得是形上學上的可能性，而非物理上的可能性或技術上的可能性。有關於這些不同的可能性的說明，詳見第二章中相關的部分。

西，都被劃分為共相，但這顯然不是任何一個哲學家會接受的結果²⁷⁴。

以多重可例化作為區分的標準：

為了解決上述的困難，讓我們回到稍早所使用的「例化」或「展現」這兩個概念，而試著去作出殊相與共相之間的區分。根據稍早的那個區分，共相是可以被兩個「不同的」事物所例化或展現的東西，而殊相則不能被兩個「不同的」事物所例化或展現。換句話說，展現共相的各個例子可以是彼此不同的事物，而「展現」殊相的例子則只能是同一個事物。（請讀者們記得，我們決定說：每一個殊相都是它自己的一個例子。）由於這個區分並不要求任何的例子必需佔據一定的位置，因而前述訴諸於「多重位置性」的標準所產生的部分困難，並不會在這個訴諸於「例子」的標準中出現。任何的一個集合、數目、命題、或靈魂都不可能擁有兩個（或以上）不同的例子，因而，儘管它們並不佔據空間，它們還是會被這個標準算作是殊相。類似地，物理和數學上的性質以及關係都能夠被兩個（或以上）不同的例子所展現，因而都會根據這個標準而被算作是共相。最後，就算時光旅行是可能的，而同一個殊相可能同時佔據兩個不同的位置，但只要這些位置中的事物仍然是「同一個」東西，只要它們仍然彼此等同，那麼，該事物也就只有一個例子，因而會是一個殊相。以這個標準來看，性質、關係、文字類型、音樂作品、書籍等等仍然會是共相，而這是因為它們可以被不同的事物所例化的緣故。但不管時光旅行是否可能，我桌上的那隻筆以及中正大學仍然會被歸類為殊相。

看起來，以「多重可例化性」來區分殊相與共相的作法，似乎比以「多重位置性」作為標準的作法來得好些，但「多重可例化性」的標準還是有一個問題：有一些實在論的哲學家認為，有些共相必然沒有例子，而有些共相（亦即，前述的個體本質）則只能夠有一個例子。必然沒有例子的共相包括像【 x 是一個方的圓】這樣的性質、以及【 x 既大於 y 又小於 y 】這樣的數學關係；顯然，這些都是不可能有任何例子的事物。而如果真的有這種關係或性質的話，那麼，由於它們並不可能被例化，或只可能被一個例子所例化，因而，根據我們現在所提倡的標準，它們只好被歸類為非共相，但這個結果並不令哲學家特別滿意²⁷⁵。一個排除這個困難的方法是借助於我們在第一章中所提到的範疇的分層。讓我們說：

²⁷⁴ 麥克布莱得 (F. MacBride 1998) 另外提出了一個困難。他假設，存在著某個空間上延展但卻沒有部分的東西這件事是可能的。而如果這件事是可能的，那麼，這些事物將會整個地—而非部分地，因為它們沒有部分—同時存在於不同的位置上，亦即，每一個它所佔據的點上。由於時光旅行的例子以及沒有部分、但空間上延展的事物的例子，有些哲學家（如 C. S. Gilmore 2003）因而主張：共相所佔據的多重位置之間可以不具有任何空間上連續的關係、或因果的關聯，但殊相所佔據的多重位置之間則或者必需是連續的（如沒有部分但空間上延展的事物）、或者必需具有因果上的關聯（如時光旅行中的事物）。

²⁷⁵ 但我滿意於這樣的結果。就我的觀點來看，個體本質和不可能有例子的東西都不存在，而且它們也不是共相。但以下我還是試著去調整哲學家對於共相的定義，而將它們納入到共相的範疇裡。

一個事物 x 是共相，若且唯若， x 是某個第三層範疇 X 中的一個份子，而 X 中的某些份子可以被兩個（或以上）不同的事物所例化。一個事物 y 是殊相，若且唯若， y 是某個第三層範疇 Y 中的一個份子，而 Y 不可能有任何份子是可以被兩個（或以上）不同的事物所例化。

換句話說，如果在 x 所屬的第三層範疇中，有些同範疇的事物可以被數個不同的東西所例化，那麼， x 就是一個共相；否則的話， x 就是一個殊相。以這個標準來看，【 x 是一個方的圓】的性質是一個共相，因為它屬於「性質」這個第三層範疇，而該範疇裡有許多的性質可以被不同的事物所例化。但我桌子上的每一支筆都不是共相，而這是因為它們屬於「實體」這個第三層範疇，而該範疇裡沒有任何份子可以被不同的東西所例化。這樣看起來，最後的這個定義似乎正確反映了哲學家分類上的直覺，因而我們還是可以說：共相和殊相的區別是存在的。

但我們千萬不要忘了羅（Lowe 1995: 203）對上述這個區分所給的批評：「一個事物之所以是共相，那是因為它碰巧缺乏了屬於同一範疇的其它東西所具有的一些特性，但這是一種很奇怪的說法。」而且我們也千萬不要忘了這個層次劃分的任意性與獨斷性（詳見第一章中相關的說明）。但更嚴重的問題是：這個區分似乎會使得殊質變成共相。以下我們將會看到，殊質是可以被事物展現的性質或關係，因而根據我們現在的區分來說將會是共相（因為它們和共相屬於同一個第三層範疇，亦即「性質」這個範疇）。但所有的哲學家都將殊質當作是殊相，而非共相！顯然，這個定義在分類殊質上還是有困難的。也許殊相與共相的區別真的並不存在。

以不可區分的同一性作為區分的標準：

在走向懷疑論之前，讓我們最後再看一個區別殊相與共相的作法。有鑑於「多重位置性」和「多重可例化性」標準所引起的種種困難，有些哲學家（D. C. Williams 1986, D. Ehring 2004）主張以某個「不可區分的同一性」（identity of indiscernibles）原則來作為區分殊相與共相的標準。這些哲學家所謂的「不可區分的同一性」原則，指的是：

如果 A 和 B 擁有相同的「內在」（inherent）性質，那麼， A 和 B 就是同一個事物。

此處，所謂「內在的」性質，指的是：並非因為與其它事物的關係而擁有的性質²⁷⁶。根據這個看法，共相遵守「不可區分的同一性」原則，而殊相則否。如果我們在第六章中所說的事情為真，那麼，物理的殊相（如我們想像中的那兩顆球）的確並不遵守「不可區分的同一性」原則。但共相呢？這些學者假設共相遵守這樣的原則，但我們並沒有看到任何相關的論證。不過，讓我們跟著他們一起假設：共相的確遵守「不可區分的同一性」原則。

²⁷⁶ 換句話說，內在性質不是「關係性質」。關於後者，請讀者參考第五章中相關的部分。

這個訴諸於「不可區分的同一性」原則的標準，有許多顯而易見的好處。首先，一個靈魂不佔據空間、或一個時光中旅行的個人佔據多重空間這件事，並不是什麼問題。重要的事情是：他們是否遵守「不可區分的同一性」原則；而我們在第六章所考慮的例子所顯示的是：至少有些殊相並不遵守這個原則。其次，一個性質或關係並不具有空間性這件事，也不是什麼問題。重要的問題仍然是：它們是否遵守「不可區分的同一性」原則；而我們已經假定它們的確如此。最後，不管一個性質或關係是否只能有一個例子、還是可能有不同的例子、還是根本不可能有任何的例子，這也不是我們在歸類它們時應該考慮的事情。如果所有的性質和關係都符合「不可區分的同一性」原則，那麼，它們就都是共相。

看起來，這個以「不可區分的同一性」原則來作為區分殊相與共相的作法，的確比前面的兩種作法都來得好得多。但我仍然要提醒讀者們一件事情：共相是否遵守「不可區分的同一性」原則這件事，仍然是一件需要哲學論證的事情。畢竟，【x 身高 180】和【x 身高 179】這兩個不同的共相有什麼內在性質上的差異呢？當然，它們都是有關於高度的性質，都是測量的性質，也都是數字化的性質。但這些相同的內在性質並無法說明：為什麼它們會是兩個不同的性質。我們唯一能區別它們的似乎只是像【前者比後者高】這樣的關係、以及根據該關係所導致的其它關係性質。但根據我們現在所考慮的這個原則，關係性質並不是區分兩個不同性質的標準。因此，我們有什麼理由能夠說：性質的確遵守「不可區分的同一性」原則，因而會是共相呢？

有關於共相存在的證據：

讓我們拋開前一個問題，而暫時假設共相與殊相之間的區別是存在的。那麼，我們的下一個問題是：到底有沒有共相存在呢²⁷⁷？或者說，共相這個類是不是一個非空的類呢？

根據我們在第一章中所提到的說法，主張共相存在的實在論者通常會指出：他們之所以假設有共相存在，並不是出於什麼了不起的論證，而是出於我們的常識與直覺。首先，某些語句 P_1 、 P_2 、... 等等是我們直覺上接受為真的語句；其次，就字面上看，這些「資料」所談論的對象就是共相。因而，有共相存在的假設將可以成功地說明為什麼 P_1 、 P_2 、... 等等會是我們接受為真的語句²⁷⁸。

²⁷⁷ 說「共相與殊相之間的區別存在」，跟說「共相存在」是不同的兩件事。前者只是說，我們可以找到一些特性是共相（如果存在的話）必然有，而殊相（如果存在的話）必然無的，或殊相（如果存在的話）必然有，而共相（如果存在的話）必然無的。該區別的存在並不保證共相是一個非空的類。

²⁷⁸ 除了這裡所談的語意上的考慮外，傳統上用來支持實在論的還有所謂「多上之一」論證。這個論證並沒有一個一致的說法，但它的一個形式是：「我們實際上知覺到（或理解）不同的事物有著相同的特性；我們也可以說，我們實際上知覺到（或理解）有個相同的特性出現在不同的事物身上。我們的這些知覺（或理解）是真正的知覺（或理解）。因此，必然會有某個特性出現在不同的事物身上。」現在的唯名論者大概都不會懷疑這個結論是我們的常識的一部份，

但這些所謂的「資料」是些什麼樣的語句呢？實在論者可能會提出下面這個部份清單：

- (1) 蘇格拉底是人。
- (2) 蘇格拉底展現了人性。
- (3) 紅色是一種顏色。
- (4) 寬容是一種美德。
- (5) 紅色比綠色更近似於桃紅色。
- (6) 消防栓和救火車有著相同的顏色。
- (7) 這個東西的形狀同時被許多東西所展現。
- (8) 有些事物的特性是目前科學家還沒有發現的特性。
- (9) 獨角獸這個類不同於飛馬這個類。
- (10) 三角形這個特性不同於三邊形這個特性。
- (11) 有些顏色是沒有任何實際的東西所展現出來的顏色。

根據實在論者，(1)至(11)這些語句不但實際上為真，而且它們所「談論的對象」乃是一些像人性、紅色、勇氣、形狀、以及種類等等這些可以具有不同例子的共相；因此，它們構成了對實在論最初步與最直覺的證據。讓我們不要懷疑上述這些語句都是真的這件事，但讓我們想想這個問題：我們如何確定一個語句所談論的對象是什麼？

語句所涉及的事物：

毫無疑問，日常語言的功能之一在於描述這個世界。而為了達成這個功能，部份語詞設置的目的就在於命名或指出若干特定或不特定的事物，以提供我們描述或斷說之用。我們可以稱這些命名或指出事物的語詞為「指涉詞」(referring phrase)或「指稱詞」(denoting phrase)；一個語句中的指稱詞也可以說是該語句的「主詞」(subject term)²⁷⁹。一般說來，自然語言中的專有名詞(如「王文方」、「台灣」、「中華民國」)、單稱確定描述詞(如「王文方的父親」、「我辦公室桌上的花瓶」)、單數或複數的指示詞(如「這個」、「那個」、「這些」、「那些」)、單數或複數的索引詞(如「你」、「我」、「它們」等等)、以及量化詞片語(如「所有人」、「有些動物」)等等都是指稱詞，它們的功能在於命名或指出一個語句所討論的對象。我們可以說：一個語句所談論的對象，至少包括該語句的指稱詞所指稱的事物；或者說，每一個語句所討論的事物至少包括它的主詞所指稱的事物。注意，一個語

但問題是它應該如何被理解(改寫)。

另外一個可以拿來支持有共相存在的理由是這樣的(Armstrong 1989)：如果我們假設有共相存在的話，那麼，這樣的假設將可以拿來說明自然律(natural laws)和偶然推廣(accidental generalization)之間的區別。由於這個理由涉及科學哲學中一些複雜的討論，並且這個理由只是共相理論附帶的一個好處，所以我將不在這一章裡加以討論。

²⁷⁹ 這個「主詞」—又被稱為「邏輯主詞」—的概念與日常文法上的主詞概念不同，後者指的是在語句中佔據某個特定位置的詞。

句可能有好幾個主詞，比方來說，在「馬英九比陳水扁高」這樣的語句裡，「馬英九」和「陳水扁」都是這個語句中的主詞。

問題是：一個簡單的語句中的「述詞」(predicate)——也就是主詞之外的其它語言部分——是不是也是個指稱詞呢？或者說，它們的功能是不是也在命名或指出一定的事物呢？比方來說，在(1)「蘇格拉底是人」這個語句裡，「蘇格拉底」一詞毫無疑問是個指稱詞，但「是人」這個述詞呢？而在「馬英九比陳水扁高」這個語句裡，「比...高」這個述詞是不是也命名或指出某個東西呢？羅素和佛列格似乎認為，每個語句中的述詞也都是一個指稱詞，它命名或指出某個關係或性質²⁸⁰。如果這個看法是正確的，那麼，我們得說，一個語句的每個部份——主詞和述詞——都指稱某個東西²⁸¹，而由於述詞所指稱的東西可以有許多不同的例子，因而每個語句都至少會涉及或談論到一個共相。因而，像上述(1)這樣簡單的語句會是涉及了某個共相的語句。

但唯名論的哲學家大多會相信，羅素和佛列格對於語言的理解是錯誤的。這些哲學家通常會很快指出，一個語句的結構未必會忠實地反映出它所描述的事實的結構來；尤其，述詞本身並不命名或指出任何的東西。對於這些唯名論的哲學家來說，述詞可以正確或不正確地應用在事物之上，或者說，它們可以真地或假地拿來描述一個事物，或者說，它們可以真於(true of)或不真於一個事物，但述詞本身並不是名稱，所以並不指稱。因此，一個語句並不談論它的述詞所指稱的事物，因為並沒有什麼東西是被述詞所指稱的事物。在這樣的理解下，像(1)這樣的語句並不是有關於什麼共相的語句，因此並不構成實在論者可以拿來支持他們理論的「資料」。

實在論者可能會反駁說，由於(1)和(2)「蘇格拉底展現了人性」明顯有著相同的意義，因此，(1)所討論的對象也就是(2)所討論的對象。但(2)明顯是討論兩個事物的語句：蘇格拉底和人性，因為「蘇格拉底」和「人性」都是指稱的詞；因此，(1)中的述詞必然指稱、或至少指出一定的事物，也就是【x 是一個人】這個共相。不過，唯名論者可以類似地回答說，由於(1)和(2)明顯有著相同的意義，因此，(2)所討論的對象也就是(1)所討論的對象。但(1)中只有「蘇格拉底」才是指稱詞，因而(1)只談論或涉及蘇格拉底；所以，(2)並不是談論或涉及【x 是一個人】的語句，而其中的「人性」一詞也不指稱。

三種針對實在論的語意改寫策略：

在最後這個看起來像是在互相鬥嘴的爭論上，我相信唯名論者是對的：述

²⁸⁰ 佛列格稱述詞所指涉的對象為「概念」(concept)；但對於佛列格來說，概念是客觀的事物，而非主觀的心理狀態。

²⁸¹ 由於這個理論認為語句的成分和世界的成分之間，有著一一對應的關係，所以這個理論又被暱稱為「飛多-飛多」(Fido-Fido)理論(細心的讀者應該注意到，這個理論也就是我們在第五章中所見到的某種符應論)。我要提醒讀者注意的是：如果一個語句中的主詞和述詞都一樣命名或指出某個事物，那麼前述對於「主詞」和「述詞」的區分將會需要重新地加以界定。

詞並不指稱²⁸²。因此，在以下的討論中，讓我們決定將（1）和（2）這樣的語句擺在一邊，因為它們並不構成實在論者的證據。但其他（3）至（11）的語句就無法依照（1）和（2）的方式去處理。比方來說，（3）這個語句之所以構成實在論者的資料，並不是因為其中的述詞「是一種顏色」看起來像是在指稱某種共相，而是因為它的主詞「紅色」似乎是如此。因此，實在論者還是可以訴諸於（3）至（11）說，這些證據仍然支持有共相存在的主張。（以下，為了清楚起見，我將在每個語句中似乎是指稱詞的詞畫上底線，其它沒有底線的部份則共同構成該語句的述詞。注意，我們已經假設，述詞以及述詞的任何部份都不指稱。）

我在第一章中說過，面對實在論所提出的資料時，唯名論者經常採取的一個策略是改寫策略。在面對共相問題時，情形也不例外。一般說來，在共相的問題上，唯名論所採取的改寫策略是語意上的改寫策略，而這樣的語意改寫策略又可以分成三種。一種是將看起來似乎指稱共相的語句，改寫為實際上只指稱共相的例子——也就是殊相——的語句；這一種唯名論通常被稱為「嚴格的唯名論」（*austere nominalism*）。第二種是將看起來似乎指稱共相的語句，改寫為實際上指稱語言項目的語句；這一種唯名論通常被稱為「後設語言的唯名論」（*metalinguistic nominalism*）。最後一種則是將看起來似乎指稱共相的語句，改寫為實際上只指稱殊質（*trope*）的語句；這一種唯名論通常被稱為「殊質唯名論」（*trope nominalism*）。這三種唯名論相同的地方在於：它們都相信這個世界上只存在著殊相，而沒有共相。因而像（1）至（11）這樣的語句，如果它們為真的話，所談論的必定只是殊相。而除了改寫的手段之外，它們的不同之處還在於：殊質唯名論者相信性質和關係實際上存在，但它們是殊相，而前兩種的唯名論卻不認為我們應該假設性質和關係的存在。

但在討論這三種唯名論之前，讓我們首先考慮這個問題：什麼時候我們才可以說：一個語意上的改寫作法是成功的？語意上的改寫，主要是要將看起來指稱共相的語句，改寫成具有相同意義、但是明顯不指稱共相的語句。因而這個問題的核心在於：什麼時候我們才可以說兩個語句具有相同的意義？

不幸的事，上面這個問題是一個語言哲學中仍然爭論不休的問題，因而我們無法提供一個簡單而可信的答案。不過，我們至少可以提供兩個必要的（但非充分的）條件。首先，兩個語句如果有可能有不同的真假，那麼，它們的意義就不會相同。畢竟，如果兩個語句的意義相同，那麼，不管我們在什麼可能的情形下說出它們，它們都描述同樣的事情，因而應該有相同的真假值。當兩個語句必然有相同的真假值時，我們就說它們是「必然等值的」（*necessarily equivalent*）。因而我們可以說：兩個語句彼此同義的一個必要條件是它們必然等值²⁸³。（但必然等值的語句未必是同義的語句。比方來說，「 $2=2$ 」和「王文

²⁸² 以下我們將會看到，如果每個述詞都對應於一個關係或性質的話，那麼，矛盾將會產生。

²⁸³ 應韋根（2004: 121）提出了這樣的必要條件：「改寫不能讓原來明顯是有效的論證變得無法

方=王文方」是必然等值的，因為它們都必然為真，也就是在每一個可能世界中都為真；但它們顯然有不同的意義，而這就是為什麼我們說這個條件不是充分條件的緣故。）其次，兩個語句的所指稱的事物如果不同，那麼，它們的意義也不會相同。畢竟，兩個同義的語句所描述的事態是一樣的，而如果它們所指稱的對象不同，那麼，它們所描述的事態也不會相同。

有了這兩個語意改寫成功的必要條件，以下我們就依序討論這三種唯名論，並檢視它們的改寫是否成功。

嚴格的唯名論：

嚴格的唯名論者可以以蒯因作為代表人物。根據這種唯名論，所有像（3）至（11）這樣的語句都可以被改寫為實際上只指稱殊相的語句。比方來說，下面就是這樣一種對（3）至（11）改寫的嚐試（為了要減少篇幅，我將不再重複（3）至（11）這幾個語句，讀者們可能需要反覆對照）：

- （3a） 所有紅色的東西都是有顏色的。
- （4a） 所有寬容的人都是有美德的。
- （5a） 所有紅色的東西比任何綠色的東西都更近似於任何桃紅色的東西。
- （6a） 每一個消防栓和每一輛救火車都被著上相同的顏色。
- （7a） 這個東西和許多其它的東西在形狀上一致。
- （8a） 有些東西是這樣的：它們展現特質的方式異於所有目前發現的事物展現特質的方式。
- （9a） 可能有些東西是獨角馬但卻不是會飛的馬，反之亦然。
- （11a） 可能有些東西是這樣的：它們被著上不同於任何實際東西被著上的顏色。

這些改寫乍看之下是成功的—至少它們將（3）至（11）的語句都改寫成了真假相同的語句，而且每個改寫過後的語句的主詞似乎都只指稱殊相。不過，仔細想想，（4a）和（5a）的改寫其實並不成功。理由是：許多哲學家認為，（4）和（5）不但實際上為真，而且是必然為真的語句，但（4a）和（5a）卻不是必然為真的語句。如果某個可能世界中的某些人之所以處處寬容，乃是因為他們知道：這樣的態度將可以使得他們達成一些邪惡的目標；那麼，在這樣的世界當中，（4a）為假而（4）卻繼續為真。同樣地，下面這樣的一個世界似乎也是可能的：在該世界中，除了顏色之外，所有紅色的東西碰巧在各方面都不如綠

說明。」在外延性的語言（其中，具有相同真假的語句可以在任何一個語句中互換，而不會改變後者的真假值）和內涵式的（intensional）的語言（其中，具有必然等值的語句可以在任何一個語句中互換，而不會改變後者的真假值）中，必然等值性保證了應韋根的條件可以被達成：如果A和A'必然等值，那麼任何包含A作為前提之一的有效論證，在將其中的A改為A'後，仍然會是有效的。但如果我們的語言包含了像「相信」、「懷疑」這樣意向性的（intentional）詞，那麼應韋根所提出的要求將比我們這裡要求的來得更強一些。（比方來說，「我相信A」可能為真，但「我相信A'」卻可能為假，儘管A和A'必然等值。）

色的東西來得更近似於桃紅色的東西。在這種可能世界中，(5a) 為假但 (5) 卻繼續為真。由於 (4) 和 (4a) 以及 (5) 和 (5a) 並非在所有的可能世界中都有相同的真假值，因此，它們並非彼此必然等值。因而，根據我們之前所提到過的必要條件，它們不可能是同義的語句。

上述 (4) 和 (5) 的問題，或許可以透過下面的重新改寫來加以解決：

(4a') 當其它條件均等時，所有寬容的人都是有美德的。

(5a') 當其它條件均等時，所有紅色的東西比任何綠色的東西都更近似於任何桃紅色的東西。

而上述我們所設想的幾個世界，都不是一個「其它條件（與我們的世界）均等」的世界，因而不能構成對 (4a') 和 (5a') 的反對。但這個新改寫方法的問題是：我們將如何去理解「當其它條件均等時」這一個詞的意思呢？有些哲學家，如普里斯特 (G. Priest 2001)，提議我們使用虛擬條件句去理解這樣的片語，而後者則可以進一步使用可能世界語意論來加以說明（讀者請參見本書第二章中的說明）。但這樣的討論將會把我們帶回到有關模態問題的討論中。由於這個問題過於複雜，我將不會在這裡加以處理。不過，我可以簡單指出一點：訴諸於可能世界的作法或者根本無法避免承認共相，或者只會讓我們承認一些更有爭議性的東西罷了，比方說，可能世界²⁸⁴。

細心的讀者應該注意到，我們並沒有替嚴格的唯名論者改寫 (10)。我們之所以不改寫 (10)，那是因為我們不認為嚴格的唯名論者可以成功地改寫它。比方來說，(10) 不能像 (9) 一樣地改寫為：

(10a) 可能有些東西是三角形卻不是三邊形，反之亦然。

因為，(10) 為真而 (10a) 為假：三角形的東西必然是三邊形，反之亦然。同樣地，(10) 也不能被改寫為²⁸⁵：

(10a') 可能有些人會認為有些東西是三角形卻不是三邊形，反之亦然。

因為 (10) 顯然並不指稱任何的人，但 (10a') 卻指稱有些人。因而，根據我們之前所提到過的必要條件，前者不可能與後者同義。

後設語言的唯名論：

有鑑於嚴格唯名論的困難，有些哲學家傾向於採取不同的改寫策略。一個最古老的做法，是將 (3) 至 (11) 這些語句都改寫為有關語言本身的語句。當代哲學家採取這個「後設語言唯名論」途徑的，可以以卡那普 (A. Carnap 1959) 作為代表。根據這個理論，(3) 至 (11) 這些語句可以分別被改寫為

²⁸⁴ 有關這個論證，詳見 (Hoffman and Roseenkrantz 2003)。

²⁸⁵ 這個改寫來自 (Hoffman and Roseenkrantz 2003: 61)。

- (3b) 「紅色的」是顏色描述詞。
- (4b) 「寬容的」是德行描述詞。
- (6b) 有一個顏色描述詞可以應用在每一個消防栓和每一輛救火車之上。
- (7b) 有一個形狀描述詞可以應用在這個東西和許多其它的東西之上。
- (8b) 有些東西是這樣的：所有目前存在的述詞都不適用在它們之上。
- (9b) 「獨角獸」和「飛馬」是兩個不同的種類詞。
- (10b) 「三角形」和「三邊形」是兩個不同的種類詞。
- (11b) 可能有些東西是這樣的：所有顏色描述詞都不適用於它們所著的顏色之上。

與嚴格唯名論的改寫相同之處在於：上述這些改寫後的語句不但與原來的語句有著相同的真假，而且每個語句似乎都只指稱語言性的事物本身和其它的殊相。不過，仔細想想，(9b)和(10b)的改寫其實並不成功。理由是：如果(9)的意思和(9b)相同，那麼，「光棍這個類不同於單身漢這個類」的意思應該和「『光棍』和『單身漢』是兩個不同的種類詞」有著相同的意思。不幸的是，最後這兩個語句的意義並不相同，因為前者為假而後者卻為真²⁸⁷。因此，(9)的意思和(9b)的意思也絕對不同。同樣的理由也適用在(10)和

²⁸⁶ 如果我們認為下述語句中的部分語詞—如「紅色的」等—指涉的是我們的概念，而不是語言項目本身，那麼，這樣的理論或許相當於中世紀流行的「概念論」(conceptualism)。

²⁸⁷ 第二個語句之所以為真，那是因為我們採取語詞的形狀作為語詞類型是否相同的標準。如果我們採取語詞的意義作為語詞類型是否等同的標準(亦即，如果我們要求相同意義的語詞屬於相同的類型)，那麼，第二個語句也會是假的，因而可以避開這裡的問題。概念論者似乎沒有類似的困擾，而這是因為「單身漢」和「王老五」似乎是同一個概念的緣故。我們也可以說，概念論者其實是採取語意作為語詞類型等同標準的後設語言唯名論。

為了解決後設語言唯名論所面臨的「跨語言改寫」的問題，塞勒斯(W. Sellars 1963)曾經有個天才的語言設計叫做「點括號」；讓我們在這裡稍為說明這個問題和這個設計。跨語言改寫的問題是這樣的：中文「紅色是一種顏色」顯然與英文“redness is a color”有相同的意義。但在後設語言唯名論的改寫下，前者的意思是「『紅色的』是一個形狀描述詞」，而後者的意思則是“red' is a color-predicate”。前者所指稱的是「紅色的」這個中文語詞，而後者所指稱的則是“red”這個英文語詞。由於所指稱的事物並不相同，因而根據我們前面所說的必要條件，它們的意義並不相同。顯然，後設語言唯名論在此違反了我們的直覺。為了解決這個困難，塞勒斯建議我們將所有語詞的名稱，像「紅色的」、「red」等等，都理解為●紅色的●、●red●等等。●紅色的●在這裡是個通稱詞，它指稱所有語言裡與中文某個「紅色的」的個例在「功能上相同」的所有語詞個例所形成的集合。同樣的，●red●也是個通稱詞，它代表所有語言裡與英文某個“red”的個例在「語言角色上相同」的所有語詞個例所形成的集合。由於●紅色的●和●red●指稱相同的集合，因此，我們可以將「紅色是一種顏色」改寫為「●紅色的●是一個形狀描述詞」，而將“redness is a color”改寫為“●red● is a color-predicate”，而最後這兩個語句所指稱的事物會是相同的。塞勒斯所說的「語言角色上相同」的詞可以很自然地理解為意義相同的詞。因此，我們其實也可以說，塞勒斯其實是以意義作為語詞屬於相同類型的標準。而如果我們這樣理解塞勒斯，我們可以將「光棍這個類不同於單身漢這個類」改寫為「『光棍』和『單身漢』是不同的兩個種類詞」，而後者的意思則是「●光棍●和●單身漢●指稱不同的兩個集合」。這三個語句都是假的，因而在後設語言的改寫上似乎沒有什麼問題。

(10b) 之上。爲了改進這個缺點，(9) 或許可以被改寫爲：

(9b') 「獨角獸」和「飛馬」有可能適用在兩個不同的事物之上。

但是，雖然這個改寫免除了前述有關光棍和單身漢的問題，(10) 卻不能依照同樣的方式被改寫爲：

(10b') 「三角形」和「三邊形」有可能適用在兩個不同的事物之上。

而這是因爲(10) 爲真但(10b') 卻爲假。同樣地，(10) 也不能被改寫爲：

(10b*) 「三角形」和「三邊形」有可能會被某些人認爲適用在兩個不同的事物之上。

因爲(10) 顯然不指稱任何人，但(10b*) 卻指稱某些人。因此，我們的結論是：後設語言的唯名論者似乎無法成功地改寫(10)。

眼尖的讀者應該注意到，我們並沒有替後設語言的唯名論者去改寫(5)。我們之所以不改寫(5)，同樣是因爲我們不認爲後設語言的唯名論者可以成功地改寫它。比方來說，(5) 不能簡單地被改寫爲：

(5b) 「紅色的」一詞比「綠色的」一詞更近似於「桃紅色的」一詞。

因爲，在什麼意義下我們可以說某個語詞比另一個語詞更近似第三個語詞呢？同樣地，我們也不能將(5) 改寫爲：

(5b') 所有「紅色的」一詞能夠應用上的東西都比任何「綠色的」一詞能夠應用上的東西更近似於任何「桃紅色」一詞能夠應用上的東西。

因爲，基於與前一節中相似的理由，(5) 必然爲真但(5b') 卻可能爲假。最後，雖然我們或許可以將(5) 改寫爲：

(5b*) 當其它條件均等時，所有「紅色的」一詞能夠應用上的東西都比任何「綠色的」一詞能夠應用上的東西更近似於任何「桃紅色」一詞能夠應用上的東西。

但這樣的改寫仍然會碰到如何理解「當其它條件均等時」一詞的問題。

類型與個例：

後設語言唯名論另一個常被實在論者批評的問題是：訴諸語言項目去改寫表面上指稱共相的語句的作法，似乎並沒有解決任何的問題，而這是因爲語言類型本身就是一種共相的緣故。我們說過，「的」這個字在這本書裡至少出現了五十次，而「當其它條件均等時」這個片語到目前爲止也至少出現了五次。字、片語、語句等等，似乎都是可以例化的東西，因而就是一種共相。所以，將(3) 至(11) 改寫爲(3b) 至(11b) 只是讓事情變得更明顯一點罷了：(3b) 至(11b) 至少是關於語言類型這種共相的語句。

不過，雖然哲學家通常會區分語言項目的個例（token）與類型（type）²⁸⁸，但哲學家對這兩類事物的理解未必見得完全相同。就實在論者來說，個例是殊相，而類型則是共相，因而訴諸於語言類型並無助於唯名論者解決共相的問題。的確，一個語言項目的個例，也就是個別被寫出來的符號（序列）、或被發出來的聲音（序列）；這些符號或聲音（序列）都是佔有一定時間與空間、無法被其它東西所例化的殊相。就個例是殊相這一點來說，實在論者與後設語言唯名論者的看法並沒有什麼不同。但實在論者認為是共相的語言類型，在後設語言唯名論者看來，則不過是語言的個例所形成的集合罷了。以「的」這個字為例，就後設語言唯名論者來看，它的類型也就是所有的「的」字的個例所形成的集合。由於所有的哲學家都認為集合本身是殊相，而語言項目的個例也是殊相，因此，訴諸這樣理解下的「類型」並不違反後設語言唯名論的基本立場，而上述（3b）至（11b）中每個語句所指稱的事物，最多也不過是某一語言類型中的每個個例、或這些個例的集合罷了。以（3b）為例，該語句說的其實是：

（3b'） 每一個「紅色的」類型集合的個例都是一個顏色描述詞。

而其它的語句則可以以此類推。

後設語言唯名論這種看待語言類型的方式，或許能夠符合唯名論的基本立場。但問題是：如同我們已經看到過的，這樣的做法並無助於解決前述（5）、（9）、和（10）的改寫問題。除此之外，這個說法的另一個困難是：所有語言的個例都是實際上被說出來、或被寫出來的東西，因而它們是實際上存在著的物理事物。由於實際上存在的物理事物的個數只有有限多個，因而所有語言個例的總數最多也只有有限多個而已。但我們卻可以很自然地（而且為真地）說：「文字組成語句的方式有無限多種，但實際上被說出或被寫出的卻只有有限多個」。這個說法似乎蘊涵著：語句的類型一共有無限多個，遠遠超過所有語言的個例。因此，後設語言的唯名論者似乎不容易解釋：為什麼最後這個語句會是一個真的語句？

殊質唯名論：

前述這兩種唯名論都認為，表面上似乎是在指稱性質或關係的語句，其實都只是在指稱展現這些性質或關係的殊相、或其它的一些語言項目而已。但殊質唯名論者（如 G. F. Stout 1930 和 D. C. Williams 1953）卻認為，實際上這些語句所談論的就是性質和關係本身，而不是其它的東西。和實在論者一樣，殊質唯名論者相信性質和關係都是存在著的東西；但和實在論者不同的是，殊質唯名論者相信性質和關係都是殊相、而不是共相。對於殊質唯名論者來說，每一個事物所展現的性質、和每幾個事物之間所展現的關係，都是「必然獨一無二的」，它們不可能再被其它的事物所展現。因此，我桌上這支鉛筆的形狀必

²⁸⁸ 有關於這個區分的說明，詳見本書第五章中相關的部分。

然是它的形狀，它不可能再被其它的鉛筆所例化。儘管有許多別的鉛筆可能展現出跟它「一模一樣」的形狀，但這些形狀之間最多只能說是極其相似、或無法分辨而已，但它們卻不是「同一個」形狀。

殊質唯名論者不但像實在論者一樣，相信性質和關係的存在，他們還可以（但不必要）像羅素和佛列格一樣，認為每一個述詞都指稱。不過，如果殊質唯名論者認為述詞指稱的話，它們最好不要說述詞指稱個別的殊質。畢竟，「是男人」一詞在「王文方是男人」和在「蘇格拉底是男人」這兩個語句中，並沒有不同的意思；我們不能說前者指稱王文方的男性殊質，而後者指稱蘇格拉底的男性殊質。一個比較好的說法是：述詞，比方說，「是男人」，指稱所有「相似的」男性殊質所形成的集合 X ，而像「王文方是男人」這樣的語句則應該理解為：「王文方有一個殊質 x ，而 $x \in X$ 」²⁸⁹。

我們看到過，對唯名論者來說，最困難的地方在於如何改寫像（3）至（11）這樣的「資料」。殊質唯名論者可能提供的改寫結果如下：

- (3c) 每一個紅色殊質都是一個顏色殊質。
- (4c) 每一個寬容殊質都是一個美德殊質。
- (5c) 每一個紅色殊質比任何一個綠色殊質都更近似於每一個桃紅色殊質。
- (6c) 每一個消防栓的殊質和每一個救火車的殊質都無法分辨地相似。
- (7c) 這個東西的形狀殊質和許多東西的形狀殊質是無法分辨地相似。
- (8c) 有些事物的殊質異於任何目前科學家所發現的殊質。
- (9c) 每一個獨角獸的殊質都不同於每一個飛馬的殊質。
- (10c) 每一個三角形的殊質都不同於每一個三邊形的殊質。
- (11c) 有些顏色殊質沒有任何東西實際展現出來。

乍看之下，殊質唯名論者提供了一個相當一致的改寫，而且在殊質的確存在的假設下，上述（3c）至（11c）似乎和（3）-（11）有相同的真假，甚至可能必然有相同的真假。不過，仔細想想，（9c）和（11c）並不是沒有問題的改寫。以（9c）為例，如果殊質是事物所展現出來的性質的話，那麼，一個合理的看法是：如果 X 類的事物實際上不存在，那麼， X 類的殊質也就不存在。就此而論，獨角獸的殊質和飛馬的殊質一樣，都是些不存在的東西，因而（9c）似乎並沒有表達出（9）所想要表達的意思²⁹⁰。而（11c）的問題與此類似：沒有任

²⁸⁹ 或更清楚一點： $(\exists x)(x \text{ 是一個殊質} \ \& \ \text{王文方展現}x \ \& \ x \in X)$ 。

²⁹⁰ 殊質唯名論者可能會反駁說：「（9c）的主詞因為是空類的緣故，因而（9c）是空地為真（vacuously true），就像（9）一樣。所以把（9）改寫為（9c）似乎沒有什麼不妥的地方。」但這樣的反駁對於問題的解決來說，並沒有什麼幫助。如果（9c）是空地為真，那麼，「每一個獨角獸的殊質都等同於每一個飛馬的殊質」也應該是空地為真，而最後這個語句，依照殊質唯名論的改寫，應該與「獨角獸這個類等同於飛馬這個類」同義。但它們不可能同義，因為前者是空地為真，但後者卻為假。我想，（9c）的問題是這樣的：（9）所談論的事物似乎是兩個我們承認存在的東西，也就是「種類」這種共相，但（9c）所談論的卻是不存在的東西。也許殊質唯名論者得說未被例化的性質、以及不可能被例化的性質都是存在的殊質。但我懷疑這種

何東西實際上展現出來的顏色很難說是存在著的殊質，因而（11c）似乎是一個自相矛盾的語句。也許殊質唯名論的根本問題是這樣的：如果述詞或抽象單稱詞（指稱抽象性質的單稱詞，像（3）至（11）中的主詞）指稱相似的殊質所形成的集合的話，那麼，空的述詞或空的抽象單稱詞將指稱相同的東西（亦即空集合），因而會有相同的意義；但這顯然是不正確的：我們已經看到，「獨角獸」和「飛馬」並沒有相同的意義。

其它的改寫：

如果上述這些改寫策略都不能算是成功，那麼，有沒有什麼我們不知道的改寫策略有可能會成功呢？比方來說，某些語用上的改寫策略呢？不過，有些實在論者認為，我們其實不用再考慮任何其它的改寫策略，因為，就算有一些我們不知道的改寫策略能夠成功，這樣的改寫本身也「不能證明任何事情」。但為什麼這樣說呢？

應韋根（2004）舉了蒯因和丘祺（Church）作為例子。根據蒯因的看法，所有的物理學的語言都可以使用純粹的集合論語言來加以改寫。而根據丘祺的看法，所有表面上似乎是在談論女人的語句，也都可以改寫成只涉及女人的丈夫或父親的語句²⁹¹。顯然，就算這些改寫能夠依據我們的標準而成功，它們也不能證明物理事物和女人是不存在的。對應韋根來說，這意味著這些改寫「並沒有什麼本體論上的蘊涵」。

我同意，就算這些改寫和原來的語句是必然等值的，這樣的改寫也不能證明物理事物和女人是不存在的事物。但首先，我們當然可以懷疑這樣的改寫和原來的語句間是不是必然等值的。其次，就算它們是必然等值的，這也不代表說這樣的改寫會是成功的。我們說過，改寫上的成功是要將原來的語句改寫為有相同意義的語句，而必然等值只是具有相同意義的一個必要的、而非充分條件而已。我們當然有好的理由去相信蒯因和丘祺的所提供的改寫，和原來的語句之間並沒有相同的意義。最後，如果蒯因和丘祺的改寫的確是成功的，那麼，雖然這樣的改寫並不能證明物理事物和女人是不存在的，雖然它們至少證明了這些東西其實並不是我們常識上所相信的東西。所以，對於唯名論者來說，一個成功的改寫仍然是個值得追求的目標。

不過，讓我們注意，改寫並不是唯名論者專利的手段，實在論者同樣可以訴諸於改寫去排除表面上看起來涉及殊相的語句。有些實在論者相信，每一個

說法在直覺上有多少的可信度。

²⁹¹ 蒯因的改寫詳見其（1976）。丘祺的改寫則發表於他1958年時在哈佛大學所給的一場演講。在該演講中，丘祺批評說：古德曼（Goodman）對於抽象事物的反對來自於他個人的好惡，而如果古德曼對於抽象事物的改寫能夠成功，那麼，一個憎恨女人的人也可以用同樣的方法去改寫有關女人的語句。在該篇演講中，丘祺將有關於女人的語句改寫成有關於她們的丈夫的語句，但應韋根在轉述丘祺的想法時，則將它們說成是改寫為有關於她們的父親的語句。丘祺的這個改寫法，在哲學家的網路上曾經流行了一陣子，現在大家都依照丘祺的用法而稱它為「本體論的憎恨女人論」（Ontological Misogyny）。有關該文，詳見下述網址：<http://www.jfsowa.com/ontology/church.htm>。

殊相其實都只是一束的共相（a bundle of universals）而已，因而，表面上指稱殊相的語句最終都可以被改寫為指稱共相的語句。但我將不會繼續談論這些改寫的方式。

唯名論對實在論的直接攻擊：

假設唯名論者所有的可能改寫作法最後都終將失敗，那麼，唯名論者還可以採取什麼樣的策略去支持他們的主張呢？

唯名論者通常還會採取的一個策略，是直接地去指出實在論中的一些困難。首先，他們可能會指出說，主張有共相存在的看法和日常的一些看法之間，是彼此難以相容的。比方來說，假如 A 和 B 有相同的形狀，而且假如它們的形狀是同一個東西——也就是共相——那麼，當 A 遠離 B 時，我們只得說同一個事物——也就是該形狀共相——正在遠離它自己；而當 A 圍繞著 B 運動時，我們也只得說，同一個事物正在圍繞著自己運動。但這些說法對於一般人來說都是些難以理解、或必然為假的說法；常識的看法似乎是：沒有任何的事物可以遠離它自己或繞著自己運動²⁹²。其次，他們可能會指出說，主張有共相存在的看法可能會違反「沒有等同就沒有元目」的形上學規求。畢竟，正如【x 是一個獨角獸】和【x 是一匹會飛的馬】的例子所顯示的，外延²⁹³上的相同並不確保兩個性質是同一個性質；而正如【x 是一個三角形】和【x 是一個三邊形】的例子所顯示的，即使兩個性質在所有的可能世界中都有相同的外延，這一樣不能確保它們是同一個性質。但如果外延的一致性、或外延的必然一致性都不能作為共相同一性的標準，那麼，還有什麼事情可以用來區分不同的共相，或歸類相同的共相呢？而如果並沒有這樣的標準存在，難道我們不應該放棄有共相存在的主張嗎？最後，唯名論者可以指出說，實在論的看法將會導致壞的無窮後退或產生矛盾。但最後這個困難較為難以說明，我將放在稍後時再來討論。

針對唯名論者的頭一個指控，實在論者可以有兩種不同的回答方式。認為共相具有時空性的亞理多德式實在論者可以說：由於共相所在的位置就是它的例子所在的位置，因而一個共相可以和它自己之間擁有兩個不同的例子之間所擁有的任何時空關係。如果某個共相的兩個例子彼此相聚十公里，那麼，該共相和它自己便相距十公里。而如果某個共相的兩個例子其一在上而另一在下，那麼，該共相便既在自己的上方，又在自己的下方。一般人之所以覺得這樣的說法難以理解，或必然為假，那是因為他們平時所思考的對象多半是殊相，而殊相並不具有這樣的特性。但一旦我們開始思考共相，我們就會有不一樣的想法。另一方面來說，不認為共相具有時空關係的柏拉圖式實在論者則可以簡單地回答說：說共相既在自己的上方又在自己的下方，這樣的說法簡直是一個矛盾的說法；事實其實是：共相是抽象的事物，而抽象的事物並不具有時空的位

²⁹² 一隻狗可以咬著自己的尾巴繞圈子，當它這樣做時，它是在繞著圈子運動，而不是繞著它自己運動。

²⁹³ 一個性質的外延，也就是所有實際上具有該性質的事物所形成的集合。

置。因此，所有對於共相空間性質、或空間關係的歸屬都必然為假，這樣的看法符合我們日常的看法。

針對唯名論者的第二點指控，實在論者通常也有兩種回答的方式。首先，他們可以說，「沒有等同就沒有元目」這個要求，並不是一個合理的要求；即使對於一般的殊相—比方說物理事物—來說，我們也不容易給出一個沒有問題的等同標準。比方來說，我們不能拿時空位置的同一性來作為物理事物等同的標準，因為許多哲學家認為時空位置的同一性必須依靠物理事物之間關係的同一性來加以定義，因而這樣的標準會循環地訴諸於物理事物的同一性。其次，他們可以正面地迎接這個挑戰，並致力於提出一個有關於共相的等同標準。如同我們之前已經看到過的，威廉（William 1986）（以及 Parsons 1980, Zalta 1983）似乎便是以「不可區分的同一性」原則來作為共相同一性的標準；而由於亞理斯多德式的實在論者認為共相具有時空性，他們當然也可以以多重時空位置的同一性來作為共相同等的標準。

唯名論者對實在論最猛烈的批評，乃在於指出後者會導致壞的無限後退和產生矛盾。我在（王文方 2005）的附錄中曾經說明過這些問題；現在，我將它們以不同的說法簡單地重述一遍。

實在論者認為，當不同的事物「似乎」是同一個事物的例子時，那麼，它們就「的確」是同一個事物—也就是共相—的例子。現在，假設 A 和 B 都是紅色事物的例子，那麼，根據實在論，那是因為 A 和 B 共同例化了【x 是紅色的】這個共相。但 A 和 B 不只都是紅色事物的例子，它們還都是「例化了【x 是紅色的】」的例子。因而，根據實在論，那只能是因為 A 和 B 共同例化了【x 例化了【x 是紅色的】】這個共相。但如此一來，A 和 B 還都是「例化了【x 例化了【x 是紅色的】】」的例子。因而，實在論者只好繼續說它們還例化了【x 例化了【x 例化了【x 是紅色的】】】這個共相。但我們可以繼續作這樣的推論，以致於無窮。其次，讓我們單獨看看 A。根據實在論，A 例化了【x 是紅色的】這個共相。但例化的關係—亦即【x 例化了 y】—似乎是一種共相（因為 B 也例化了【x 是紅色的】）；因此，我們也可以說：〈A, 【x 是紅色的】〉例化了【x 例化了 y】。但光這樣說是不夠的！因為當〈A, 【x 是紅色的】〉例化了【x 例化了 y】時，〈A, 【x 是紅色的】〉和【x 例化了 y】之間就有所謂「例化」的關係存在；因此我們還可以說〈〈A, 【x 是紅色的】〉, 【x 例化了 y】〉例化了【x 例化了 y】。但光這樣說仍然是不夠的！因為當〈〈A, 【x 是紅色的】〉, 【x 例化了 y】〉例化了【x 例化了 y】時，〈〈A, 【x 是紅色的】〉, 【x 例化了 y】〉和【x 例化了 y】之間又有所謂「例化」的關係存在；因此.... 等等。再一次地，我們可以繼續作這樣的推論，以致於無窮。唯名論者從此得到的結論是：實在論的看法似乎會導致壞的無限後退。

在以上的推論中，我們假設實在論者會將【x 例化了 y】當作是一種共相。但如果這是一種共相的話，那麼，【x 例化了 x】和【x 不例化 x】似乎也應該

被看作是一個共相。不過，將【x 不例化 x】當作是共相似乎會導致矛盾的結果，而其證明如下。假設【x 不例化 x】例化了它自己。但例化該共相的事物並不例化它們自己；因此，如果【x 不例化 x】例化了它自己，那麼，它將不例化它自己。由於我們的假設導致矛盾，因而我們只能結論說：【x 不例化 x】並不例化它自己（*）。但如果【x 不例化 x】並不例化它自己，那麼，它就和其它許多共相——比方說【可以用來寫字】——一樣並不例化它們自己。因而我們得說：它們共同例化了【x 不例化 x】這個共相。但這和我們剛才的結論——也就是（*）——相矛盾。

面對上述的困難，一個實在論者可以回答的方式也有兩種，首先，他可以指摘說：有些唯名論的看法同樣有壞的無限後退和產生矛盾的困難。假設唯名論者說，A 和 B 之所以都是紅色的東西，那是因為「是紅的」這個述詞同樣適用於它們的緣故，那麼，A 和 B 將不止是「是紅的」這個述詞可以應用的東西，還會是「是『是紅色的』這個述詞可以應用的東西」可以應用的東西...等等，以致於無窮。而如果這個唯名論的無限後退並不是一個壞的無限後退，那麼，實在論的無限後退也不是。自另一方面來說，「x 不例化 x」當然是我們語言中的一個述詞；而如果我們假設該述詞能夠用來謂述它自己，那麼，依照一個類似於前述的推論，我們同樣會到達矛盾的結果。所以，無窮後退和矛盾的問題似乎是唯名論者和實在論者都必需面對的問題，因而不能拿它們來單獨反對實在論。其次，實在論者可以回答說：例化的關係、或任何涉及例化的關係（和性質）都是一種很特殊的關係（和性質）；嚴格地說起來，它們並不是共相。而一旦我們瞭解它們並不是共相，上述推論的基礎就不再成立，而上述的推論也無法依照唯名論者所想像的方式去進行了。

到底有哪些共相存在？

我們已經看到，有些實在論者可能會說：「不例化自己」並不指稱一個共相。一個很自然的問題將會是：那麼，到底有哪些共相是存在的呢？

這個問題雖然是一個簡單的問題，但它卻沒有一個簡單的答案。一般而言，實在論者會根據展現共相的事物的數目，而將共相區分為性質和關係兩種。前者是單一個事物可以展現的共相，後者則是數個事物才可以共同展現的共相。舉例來說，【x 是一顆蘋果】、【x 是一種顏色】等等都是性質，而【x 在 y 的北方】、【x 坐在 y 和 z 的中間】等等則都是關係。在關係之中，我們還可以根據展現這些關係的事物的數目，而將它們更進一步區分為二位關係（兩個事物所展現的關係）、三位關係（三個事物所展現的關係）、四位關係...等等。

到目前為止，幾乎所有的實在論者都同意上述的區分。但我說過，「東西」或「事物」這兩個詞泛指一切的東西，包括共相與殊相。因此，我們還可以進一步根據展現共相的事物的種類，而將性質與關係共相區分為一階性質和一階關係（展現它們的事物都是殊相）、二階性質和二階關係（展現它們的事

物都是殊相所展現的共相)、三階性質和三階關係(展現它們的事物都是二階性質或二階關係)、四階性質和四階關係...等等。但這個分類有些複雜而又具有爭議性的地方。複雜之處在於,比方來說,實在論者是不是應該允許有這樣的關係呢:展現它們的事物當中有些是殊相、而有些則是共相呢?舉例來說,他們是不是應該允許【x 是 y 的一個例子】這樣的一個共相呢,其中 x 可以是一個殊相,而 y 則必然是一個共相呢?如果他們允許這樣的一種共相,它們應該算是第幾階的關係共相呢?有爭議性的地方在於:並不是所有的實在論者都認為共相有這麼多的階層。有些實在論者(如 Armstrong 1989)就只承認有兩個階層的共相,但有些實在論者(如 Frege 1884, Russell 1962)則認為,各種階層的共相都是存在的。

除了階層的問題之外,我們千萬不要忘了,有些共相(如果有的話)是沒有例子的共相,如【x 是一隻麒麟】,而有些共相(如果有的話)則是不可能例子的共相,如【x 是一個方的圓】。實在論的哲學家是不是應該同意有這些共相呢?再一次地,有些實在論者(如 Aristotle 和 Armstrong 1989)並不同意有未被例化的共相,但有些實在論者(如 Plato, Frege 1884)則認為有未被例化的共相。

與上述問題相關的另一個問題是:是不是所有我們語言中的述詞都指稱某個共相呢?我們已經看到過,實在論者最好不要說「不例化自己」指稱一個共相,但其它的述詞呢?比方來說,「不是一個人」是不是指稱一個「否定的」共相【x 不是一個人】呢?「是一個人或一隻貓」是不是指稱一個「選取的」共相【x 是一個人或 x 是一隻貓】呢?而「如果是人則是動物」是不是也指稱一個「條件的」共相【如果 x 是一個人,則 x 是動物】呢?再一次地,「先驗論者」(Apriorist)認為這些述詞都指稱一個共相,而有些「後驗論者」(Aposteriorist)及「科學實在論者」(scientific realist)則認為它們可能不指稱任何的共相。

對於這些問題,實在論者要如何去解決呢?大致說起來,認為凡是述詞(除了涉及「例化」的述詞以外)都指稱某個共相的實在論者,以及具有邏輯傾向的實在論者(如 Frege 1884, Parsons 1980, Zalta 1983)傾向於允許較多的共相(Loux 2002 稱他們為「豐富論者」),而具有科學精神的哲學家(如 Armstrong 1989)則傾向於允許較少的共相(Loux 2002 稱他們為「稀少論者」)。雖然允許哪些共相到他們的理論當中這件事,一部份是實在論者「口味」的問題,但我們也不難看出這些想法背後的理由。豐富論者似乎認為,為了解釋語言的現象,我們必需要假設有較多的共相。而稀少論者似乎認為,共相一定是事物之間所展現的共同相似特質,而—比方說—由於否定的述詞所指涉的事物之間並不展示出共同的相似特質,因而它們並不指稱什麼共相。不過,由於這個問題似乎沒有什麼太重要的哲學蘊涵,我們對於共相的討論也就到此為止。

本章重要詞彙摘要：

- 共相 (universal)：可能同時擁有兩個例子的事物，或可能整個地同時佔據兩個位置的事物，或遵守「不可區分的同一性」原則的事物。
- 殊相 (particular)：不可能同時擁有兩個例子的事物，或不可能整個地同時佔據兩個位置的事物，或違反「不可區分的同一性」原則的事物。
- 共相實在論 (universal realism)：認為有共相存在的主張。
- 共相唯名論 (universal nominalism)：認為共相並不存在的主張。
- 柏拉圖式的實在論 (Platonic realism)：主張共相並不依賴展現它們的事物而獨立地存在著，或者說，共相獨立於它們的例子之外。這樣的實在論有時又被稱為是「超越的實在論」(transcendental realism)。
- 亞里斯多德式的實在論 (Aristotelian realism)：共相存在於展現它們的事物之內，無法獨立於它們的例子而存在。這樣的實在論有時又被稱為是「內在的實在論」(immanent realism)。
- 個體本質 (individual essence, or Haecceity)：一個事物之所以成為該事物（而非其它事物）的特別性質。
- 嚴格的唯名論 (austere nominalism)：主張共相並不存在，而所有似乎指稱共相的語句，都可以被改寫為實際上只指稱共相的例子——也就是殊相——的語句。
- 後設語言的唯名論 (metalinguistic nominalism)：主張共相並不存在，而所有似乎指稱共相的語句，都可以被改寫為實際上只指稱語言項目的語句。
- 殊質唯名論 (trope nominalism)：主張共相並不存在，性質和關係是殊相，而所有似乎指稱共相的語句，都可以被改寫為實際上只指稱殊質的語句。

第八章 具體與抽象事物

「抽象」一詞的幾種日常用法：

在中文當中²⁹⁴，「抽象」一詞，以及相對的「具體」一詞，有幾種明顯的用法。如果你的一位朋友對你說：「我在今年的某一天，曾經在某個地方碰到某個人，他跟我說了某件有關於你的事情」，你可能會不耐煩地回答說：他的描述「太過於抽象」、或「不夠具體」。在這裡，「抽象」一詞是個形容詞，能夠應用在某些我們所使用的語句上。在日常的談話中，我們通常希望說話者能夠提供盡量足夠詳細而且足夠特定的訊息；因為，當訊息越詳細、越特定的時候，它的內容也就相對地越豐富。因而，在上述的例子中，你會希望你的朋友能夠告訴你：那個特定的時間是哪一天，那個特定的地點在哪裡，那個特定的人是誰，而那件特定有關於你的事情又是件什麼樣的事情等等。他的描述之所以是太過於「抽象」，那是因為它的內容太過於「泛泛」、「一般」、不夠詳細特定的緣故。

此外，我們也會說，我們的概念，比方說「四邊形」這個概念，是從各個特殊的方形、長方形、菱形、平行四邊形、梯形、以及其它不規則的四邊圖形中「抽象」而得來的概念。在這裡，「抽象」這個詞是一個動詞，指的是我們形成概念時「忽略個別差異、專注於共同特性」的過程。但我們也可以說：這個過程所形成的結果是「抽象的概念」，意思是說：這樣的觀念只呈現出落入該概念的事物所共同具有的特性，而不管它們個別的差別如何。

在上述這兩種用法中，「抽象」和「具體」這兩個詞都是「有程度性」的詞。顯然，「我在今年的某一天，曾經在某個地方碰到某個人」這一句話，比「我在上個月的某一天，曾經在台灣碰到某個男人」來得不特定些，而後者又比「我上週五在台中碰到你的一位男性朋友」來得更不特定。同樣地，「人」的概念比「男人」的概念來得抽象化程度高，而後者又比「亞洲男性」的概念來得更抽象些。因而，我們有時可以說：某個抽象的概念或描述，相對於另一個概念或描述來說，是「比較具體」的²⁹⁵。

上述這些有關於「抽象」和「具體」的日常用法，和哲學上有關它們的用法，雖然相關，但並不相同²⁹⁶。首先，對於哲學家來說，一般人所謂的「抽象

²⁹⁴ 以下這些用法也是英文中“abstract”一詞的常見用法。有關於英文中該字的用法，詳見任何一本英文詞典，比方說，<http://dictionary.reference.com/> 中的“abstract”詞條。

²⁹⁵ 另外一個有時也被稱為「抽象化」的理智作用則是這樣的：如果我們專注於某個具體事物的某個面相，比如說它的形狀或顏色，但忽略它的其它面相，或將它與其它面向「隔離」開來，那麼，這樣的理智活動有時也被稱為是一種「抽象」作用，而其專注的對象則被稱為是一種「抽象的」事物。前一章中所謂的「殊質」，有時又被哲學家稱為抽象的殊相（abstract particular），其理由即在於此。但這樣的事物似乎不是大多數哲學家所謂的「抽象事物」。當哲學家稱集合或幾何學上的點為一種抽象事物的時候，他們的意思並不是說：這些事物是我們從某個具體的存在物中抽離出一些面相的結果。

²⁹⁶ 中國哲學裡也有兩個概念，與西方哲學裡的「抽象」與「具體」概念相近、但不相同。它們就是「道」和「器」的概念，或「形而上」與「形而下」的概念。在中國哲學中，道是沒有形

概念」，如果指的是一種心靈狀態、或心理事物的話，其實是哲學家所謂的具體的東西；而真正抽象的東西，如果有的話，指的則是這些「抽象概念」所指涉的對象。其次，對於哲學家來說，對具體事物（件）所作出的不完整描述，對於抽象事物來說，反倒可能是個完整的描述²⁹⁷。而語句本身，如果指的是作為發出的聲音或寫出的字跡——亦即哲學家所謂的「語句個例」——是具體的東西，而如果指的是這些聲音和字跡的類別——亦即哲學家所謂的「語句類型」——則是抽象的東西。最後，大部分的哲學家似乎認為，這個世界裡的所有事物都可以被「互相排斥而共同窮舉」地區分成兩個類：一類是具體的（concrete）事物，另一類則是抽象的（abstract）事物。這個畫分之所以是互相排斥的，那是因為沒有一個事物同時屬於這兩個類²⁹⁸；而這個畫分之所以是共同窮舉的，那是因為沒有一個事物不屬於這兩個類之一。顯然，哲學家的這個區分不是程度性的，也不是相對性的，而且這個區分適用於「一切的」事物。

有關於抽象事物的問題：

問題在於，並不是所有的哲學家都同意有關於抽象事物與具體事物區分的每一件事。大部份的哲學家同意：具體事物的類是一個非空的類，其中包括了諸如發生在一定時間和地點上的事件（event）、笛卡兒式的非物質性的靈魂（如果有的話）、一般人所熟悉的物理事物：如山、水、蟲、魚、鳥、獸、原子、夸克、力場、雲河、時間（2007年1月1日等）、地點（我的辦公室等）、語句的個例等等、以及任何由前述數個具體的事物所形成的整體（mereological sum）²⁹⁹。但並非所有的哲學家都認為抽象類也是一個非空的類。當一個哲學家主張抽象事物類也是一個非空的類時，我們就說他是一個有關於抽象事物的實在論者（以下簡稱為「實在論者」）³⁰⁰，而當一個哲學家主張抽象事物類是一個空類時，我們則說他是一個有關於抽象事物的唯名論者（以下簡稱為「唯名論者」）。實在論者通常認為，假設有抽象事物存在這件事，對於解釋我們所擁有的「資料」來說是必要的，但唯名論者則否認這樣的必要性。不過，就算是在實在論者中，我們仍然會發現，哲學家們對於到底有

體、主宰世界的原則，器則是佔據空間的東西。中文中「器」的概念與分析哲學裡「具體事物」的概念相近但不相同（比方說，在西方哲學裡，笛卡兒式的靈魂是一種具體的東西，但中國哲學家可能不會將這樣的東西稱為「器」），而「道」的概念則指的是一種原則，而非實體，因而與分析哲學裡「抽象事物」的概念所有不同。

²⁹⁷ 比方來說：「是理性的動物」構成了對馬英九的不完整描述，但對於將【人類】看作是抽象事物的一些哲學家來說，該描述對於【人類】提供了完整的描述。

²⁹⁸ 有關於這兩個類是互相排斥而又共同窮舉的說法，以及以下有關於這兩類事物的清單，詳見，比方說，應韋根（2004）以及霍夫曼與羅森卡藍茲（Hoffman and Rosenkrantz 2003）。大致說來，哲學家對於這兩份清單有著約略一致的看法。

²⁹⁹ 「幾個具體的事物所形成的整體」這個概念，可以簡單地從下面這個例子來理解。有些事物具有一些在空間上分離的部份；比方來說，澎湖是由64座在空間上分離的島嶼所組成的事物。有些哲學家因此主張，任何「幾個具體的事物的總和」也都可以看成是一個新的、具體的事物；比方來說，七美島、我桌上的原子筆以及讀者手上的那一本書，這三樣東西「所形成的整體」也是一個新的、具體的事物。

³⁰⁰ 但請讀者們不要將此處的「實在論」與前一章中的「共相實在論」或後一章中的「實在論」混淆在一塊。

哪些抽象事物才真正存在這些事，也有著不同的看法。有些實在論者認為，抽象事物類當中只有各式各樣的集合³⁰¹，以及數學上的事物存在著，而另外一些實在論者則認為，除此之外，還有像命題、性質、關係、可能情形、機會、語句類型等等這些抽象的事物。顯然，哲學家對於這些問題的看法是相當分歧的³⁰²。

更糟的是，有些哲家似乎認為，這個有關於抽象事物與具體事物之間的區別是「任意的」、「歧義的」、或「不存在的」區別。讓我們小心區分這幾種說法。說某一個區分是任意的（arbitrary），指的是哲學家可以不管約定俗定、也不管被這個區分所劃分的兩類事物之間是否有真正的差異存在，而自由地去規定哪些事物屬於哪一個類；說一個區分是歧義的（ambiguous），指的是實際上有好幾種被哲學家所接受的、不同的、作出這些區分的方式，而這些方式所劃分出來的結果並不全然相同；而說一個區分並不存在，指的則是：在哲學家根據該區分所劃分的那兩類事物當中，並不存在著某種特性是其中一類事物必然擁有、而另外一類事物卻必然缺乏的特性。顯然，哲學家不能自由地去規定抽象事物與具體事物之間的區別，因為哲學的主要工作之一是在對我們的常識提供一個合理的解釋。如果我們的常識認為，像物理事物、事件這一類的東西，和集合、數目等那一類的東西是十分不同的兩個種類的東西，那麼，哲學家就應該尊重這個常識上的看法，並且提出一個有關於這個區分的解釋。當然，哲學家有時可能發覺：這個常識上的區分其實是好幾種不同區分方式混淆的結果，因而剖析這些區分方式也就成了他們工作的一部份。不過，哲學家也有可能發現：這個區分是不歧義的，但卻沒有任何客觀的基礎，或者說，並不存在著抽象（或具體）事物的充分且必要特性，因而這個區分是「不存在的」³⁰³。

這樣看起來，似乎有好些個有關於抽象事物與具體事物的問題值得在這裡仔細探討：首先，抽象事物與具體事物之間的區別是否存在？如果存在，這個區別在哪裡？其次，爲了要說明我們的「資料」，我們是否真的有必要去假設有任何抽象事物的存在？認為有這樣的事物存在這個看法，又有什麼值得反對

³⁰¹ 集合是抽象的事物，而不是具體的東西。事情之所以如此，那是因爲有些集合是由抽象的事物所形成的緣故。抽象事物所形成的集合本身是抽象的，而所有的集合都應該屬於同一個類；因此，所有的集合都是抽象的事物。但讀者們可能會認為：由具體事物所形成的集合應該是具體的事物；不過，這個想法是混淆了集合與「事物所形成的整體」的結果。集合與事物所形成的整體至少有一點不同：首先，元素與集合間的關係，也就是屬於關係，不是一個傳遞性的關係，但部份與整體之間的關係卻是。其次， $\{a, \{a, b\}\}$ 與 $\{b, \{a, b\}\}$ 這兩個集合並不是相同的集合，但 a 、 a 和 b 所形成的整體卻與 b 、 a 和 b 所形成的整體相同（等於 a 和 b 所形成的整體）。

³⁰² 其實，當代很少哲學家是完全不相信有任何抽象事物的哲學家。就算是知名的物理論者削因，也仍然相信數學的對象是存在的事物。一個特別的例外是塞勒斯。塞勒斯似乎相信，他對於點引號的設計可以幫助哲學家改寫所有似乎有關於抽象事物的語句。換句話說，他認為所有這樣的語句都是有關於語言項目的語句。（有關於塞勒斯的觀點，詳見前一章中相關的註釋。）

³⁰³ 當然，這並不是說我們在語言中沒有做出這樣的區別。我們的語言的確區別「抽象」和「具體」這兩個詞，並將它們應用在不同的事物上。只是這樣的應用沒有客觀存在的性質作爲應用的標準罷了。

的地方？最後、如果這個假設是必要的，那麼，我們究竟應該假設有哪些類的抽象事物存在著，才足以說明所有的資料？以下，我將仔細討論這裡所問的第一個問題。對於第二個問題，我則將只提出一些一般性的看法。至於對第三個問題的詳細討論，一部份已經散見於本書的其它各章（如有關於可能世界的第二章、有關於真理的第五章、以及有關於共相的第七章），另一部份則由於過於專技的緣故（如有關於集合和數目的問題），我決定不在這本導論性的書中加以說明（雖然我會在這一章中提到一些有關於它們的問題）。

歧義的區分：

在分析哲學中，抽象事物與具體事物之間的區分，並不是一個太古老的區分。根據羅森（G. Rosen 1997, 2001），這個區分的源起，可以部分地追溯至弗列格。弗列格（1884, 1918）認為「可被知覺的事物」和「心理的事物」這兩個範疇並未窮盡所有的事物，因為，數目和意義（sense）都不是可以被知覺到的事物，也都不是心理上的事物，儘管它們是實際上存在的東西；弗列格因而說數目和意義是居住在「第三領域」（the third realm）當中的事物。弗列格之後，哲學家們在習慣上便稱這些第三領域中的東西為「抽象的事物」，而稱物理和心理的事物為「具體的事物」。但從當代的角度來看，弗列格對於第三領域中的事物的界定，並不是一個太恰當的界定。因為，有些物理上的事物一如夸克和電子——並不是能夠被知覺到的事物，也不是心理性的事物，但弗列格和當代的哲學家並不會因而稱這些事物為「抽象的」事物，而會稱它們為「具體的」事物。因此，這個抽象事物與具體事物之間的區別究竟在哪裡？有些哲學家認為這個區別是歧義的。比方來說，金恩（Kim 1981: 348）便認為：

說一個東西是「抽象的」或「柏拉圖式的」究竟何指？這件事從來就沒被說清楚過。「抽象的」一詞，有時它的意思是「永恆的」；在此意義下，抽象的東西既不出生、亦不滅亡。該詞另一個密切相關的意思則是「不在時間與空間中」。在此意義下，抽象的事物是無時間性、無空間性的東西：它們在時空中沒有位置。該詞的第三個意思則是「必然的」；在此意義下，抽象事物必然存在。這三個意思絕不是等價的：比方來說，傳統概念下的上帝，在第一個和第三個意義下是抽象的事物，但在第二個意義下則不是抽象的事物。

但金恩的這個抱怨有幾個可以非議的地方。首先，上帝是否果如金恩所說是具有時空性的事物？這並不是一件完全沒有爭議的事情。根據某些神學上的看法，在上帝創造世界之前，時間和空間都不存在。而如果這個看法是正確的，那麼，上帝並不在時間與空間當中，因而上帝的例子不能作為上述三種區分不等價的理由。其次，就算哲學中有好幾個不等價的、有關於抽象事物與具體事物之間的區分，我們似乎仍然會很自然地問說：哪一個區分才是「正確的」區分呢？不論對這個問題的正確答覆最後會是如何，這樣的問法本身似乎意味著：我們相信這兩種事物之間的區分是一個客觀存在的區分。最後，金恩

的說法似乎暗示說：當哲學家最早引入「抽象」和「具體」這兩個詞、或引入它們的新用法的時候，哲學家有權利去決定它們的意思為何。然後，哲學家可以根據這些決定好的意思，去區分林林種種被提倡為存在的事物，看看它們符合了這兩個意思當中的哪一個。一旦這個用法被大多數哲學家接受了，那麼，這兩個詞就有了一個約定的意義。而如果有好幾種這樣的新用法被引介到這兩個詞上，而且都或多或少地被接受了，那麼，它們就會有好幾個約定的意義，因而是歧義的。但也許這並不是正確看待這個問題的方式。也許，一個更正確看待這個問題的方式是這樣的：各式各樣的事物在常識、或在哲學中被提出，這些事物的性質也曾經或詳或簡地被哲學家們說明過。一般人以及哲學家們似乎共同認為，這些事物可以被區分為兩種極為不同的種類：抽象類和具體類。問題是：這個區別的基礎在哪裡？或者說，這兩類事物之間必然存在著什麼樣特徵上的差異？而哲學家的首要工作，就在於找出這個差異來。如果哲學家能夠找到這個差異，那麼，抽象與具體的區別便存在；否則的話，我們就說這個區別是不存在的。而當一個哲學家似乎在「賦予」這兩個詞一定的意義時，他們其實是在試圖提出一個解釋，以說明這兩類事物之間的區別，而非在規定這兩個詞的用法。

常見的區分方式：

根據路易士（1986: 82-85），哲學中常見的、區分具體事物與抽象事物的方式一共有四種：

旁觀者也許會假設說，有關於「具體」和「抽象」的區別，是當代哲學家的共同立足點...。但如果真的有人試圖去說明那個區分，他相當可能會求助於下面一種（或多種）的說明方式。第一，舉例的方式：具體的事物是像猴子、泥巴、光子、星辰這樣的東西，而抽象的東西則是像數目這類的東西。...第二，合併的方式：具體事物與抽象事物之間的區分也就是個體與集合、或個體與共相、或殊相個體與其它東西之間的區分。...第三，否定的方式：抽象事物沒有時空位置；它們不進入因果關係；任何兩個抽象事物之間不可能沒有區別。...第四，抽象化的方式：抽象事物是我們從具體事物身上抽象化了的結果。因為這個抽象化的緣故，使得原先對具體事物來說是不完整的描述，變成了對抽象事物的完整描述。

讓我在此稍微說明一下這四種方式。首先，舉例的方式是在說明初基的詞（primitive terms）經經常使用的方式；使用這樣的方式去說明具體事物與抽象事物之間的區別，等於是在說：它們的區別「只能」藉著它們的一些例子去理解。這個想法的困難在於：當代的形上學家普遍認為，抽象事物與具體事物之間的區分有著一些重要的哲學蘊涵，而這些蘊涵似乎只能藉著這兩種事物之間一些特性上的差別來加以解釋。舉例來說，哲學家普遍相信，我們擁有對於具體事物的知識這件事，是毫無疑問的，但我們是否可以認識到抽象的事物這件事，則大有問題。同樣地，哲學家們也普遍相信，我們的語言可以指涉或談論

具體的事物這件事，是毫無疑問的，但我們的語言是否同樣可以指涉抽象的事物這件事，則大有問題。哲學家的這些看法，似乎反映了：他們已經認知到這兩種事物之間有著重要特性上的不同，而這些特性上的不同可以用來解釋他們對這些事物的這些看法。換句話說，具體事物與抽象事物之間一定有著一些特性上的重大差異，否則的話，它們和我們在認知以及指涉上的關係就不會有如此明顯的差別；因而，具體事物與抽象事物之間的區別似乎不是初基的，它們之間的差異是可以透過這些特性上的不同來加以解釋的。其次，合併的方式—比如將抽象事物等同於共相，而將具體事物等同於殊相的方式—等於是在宣稱：只有共相才是抽象的事物。由於當代的哲學家多半不會再如此宣稱，因而這種合併的方式已經不再為形上學家們所採用。第三，抽象化的方式等於是在說：抽象的事物乃是我們的抽象概念所指涉的對象；但這個說法的困難之處在於說明：什麼是一個概念？而什麼又是一個抽象的概念？除了抽象的概念之外，我們是否還有具體的概念？如果有的話，這兩種概念之間的差別何在？它們之間的區別是不是只是一種相對的、以及程度上的差別？由於這些問題是當代心靈哲學中難以回答的問題（特別是第一個問題），所以當代的哲學家也多半不再以此來解釋具體事物與抽象事物之間的區別。最後，否定的方式是當代哲學家最經常用來區分具體事物與抽象事物的方式。這個方式的重點在於指出：具體的事物具有某些特性，而抽象的事物則缺乏這些特性。但這些特性是些什麼樣的特性呢？弗列格認為它們是可被知覺性或心理性，但我們已經說過這個看法並不是一個可信的看法。但除了弗列格的看法之外，我們是不是還有其它較為可信的、否定式的、區分抽象事物與具體事物的方式呢？

走向懷疑論：

為了找出這個問題的答案，同時為了方便以下的討論，我們假設一般人和哲學家們都同意：任何一個笛卡兒式的靈魂、物理實體、物理實體所形成的整體、時間、地點、個別的事件等等，是具體類的事物（如果它們存在的話），而任何一個集合、數目、性質、關係、命題、語句類型、遊戲等等則屬於抽象類的事物（同樣，如果它們存在的話）。因而我們的問題是：有沒有什麼特性是前一類的東西所必然擁有，但後一類的東西卻必然缺乏的呢³⁰⁴？

有些哲學家認為這個特性是：具體的事物不但佔據空間，而且至少存在於某個時間當中，而抽象的事物則或者不佔據空間、或者不存在於任何的時間當中、或者兩者皆不然。或者，更簡單地說，具體的事物存在於時間與空間中，而抽象的事物則不存在於時間或空間中。但這個區別似乎是不正確的：笛卡兒式的靈魂是具體的事物，但它們並不佔據空間，因而並不存在於時間與空間中。同樣地，時間（如 2007 年 1 月 1 日）也是具體的事物，但它們本身並不佔據空間，因而並非存在於時間與空間當中。

³⁰⁴ 以下的討論主要受到霍夫曼與羅森克藍茲（Hoffman and Rosenkrantz 2003）的影響。

但也許這個特性是：具體的事物存在於時間或空間中，而抽象的事物則既不存在於時間中、也不存在於空間裡。但這個區別似乎也不是正確的：亞理斯多德的共相實在論者認為，某些性質和關係，儘管是抽象的事物，但卻佔據一定的空間；而另外一些哲學家則認為，像圍棋或中文這種抽象的遊戲與語言，它們存在的時間絕不會超過二百萬年，而且可以在某一天裡被許多人在不同的地方一起進行著，但它們顯然都不是具體的東西。

但也許這個特性是：具體的事物可以進入時間與空間關係³⁰⁵，而抽象的事物則或者不能進入時間關係、或者不能進入空間關係中。但這個區別似乎不是正確的：笛卡兒式的靈魂與時間，雖然都是具體的事物，但卻不進入任何的空間關係中，因而並不進入任何時間與空間的關係中。而根據某些實在論的看法，有些性質與關係由於具有時空位置的緣故，因而也與其它的事物具有一定的時空關係，但它們並不是具體的事物。

但也許這個特性是：具體的事物可以進入時間或空間關係中，而抽象的事物則既不進入任何時間關係中，亦不進入任何空間關係中。但這個區別似乎也不是正確的：有的哲學家認為，有些性質與關係佔據空間，因而實際上進入空間的關係中，但它們並不是具體的事物。同樣地，我們也可以說，圍棋這種古老的遊戲在明朝時由中國傳到日本，並且在十九世紀後大放光芒，但圍棋並不是具體的東西。

但也許這個特性是：具體的事物可以移動或發生本有性質（intrinsic property）³⁰⁶上的變化，而抽象的事物則既不能移動、亦不能發生本有性質上的變化。但這個區別似乎也不是正確的：時間、空間和個別的事件本身都不能夠移動，也不能夠發生本有性質上的變化，但它們仍然是具體的事物。

但也許這個特性是：具體的事物是暫時性的存在物，而抽象的事物則不然；抽象的事物是永恆的事物。但這個區別似乎也不是正確的：空間被許多哲學家認為是永恆的存在物，但它們並不是抽象的事物。而亞理斯多德式的共相實在論者則認為，某些性質或關係並不是永恆的存在物，儘管它們仍然是抽象的東西。

但也許這個特性是：具體的事物是偶然的（contingent）存在物，而抽象的事物則是必然的（necessary）存在物³⁰⁷。但個區別似乎是不正確的：有些哲學

³⁰⁵ 進入時間（或空間）關係這件事，與存在於時間（或空間）中這件事，是不同的兩件事情。比方來說，按照定義，一個數學（時間）中的點（瞬間）是不佔據空（時）間的事物，但點（瞬間）和點（瞬間）之間仍然可以有空（時）間上的關係，例如：a點在b點之上（前）這樣的關係。一般而言，存在於時空中的事物似乎必然會與其它在空間中的事物之間產生時空上的關係，但反之則不然。

³⁰⁶ 哲學家所謂的「本有性質」，指的是並非因為與其它事物之間的關係而產生的性質。舉例來說，我桌上有a和b兩支併排的筆。a是藍色的，並且在b的左方。【藍色】是a的一個本有性質，但【在b的左方】這個性質則不是。不是本有性質的性質，通常又被稱為「關係性質」。

³⁰⁷ 「偶然存在物」指的是實際上存在，但卻可能不存在的事物。「必然存在物」指的則是不可能不存在的事物。詳見第二章中相關的說明。

家認為，時間和空間都是必然存在的事物，但它們都是具體的事物。而有些哲學家則認為，某些集合、性質和關係，儘管是抽象的東西，但卻只是偶然存在的東西。比方來說，{王文方}這個集合，似乎就是因為我存在的緣故才存在的，因而只是偶然的事物³⁰⁸。

但也許這個特性是：具體的事物可以進入因果關係，而抽象的事物則不能。但這個區別似乎也不是正確的：有些哲學家認為，只有事件才能進入因果關係，而物理事物、時間與空間則不能，但後者仍然被認為是具體的東西。另外一些哲學家則認為，因果關係是抽象性質之間的高階關係，因而嚴格說來，進入因果關係的是性質，但這些哲學家並不會因此說性質是具體的事物。

但也許這個特性是：具體的事物可以不依賴其它事物而獨立存在著，而抽象的事物則必須依賴具體事物才能夠存在。但這個區別似乎也是不正確的：首先，柏拉圖式的共相實在論者認為，有些性質和關係並不依賴於展現他們的事物才得以存在³⁰⁹。其次，如果抽象事物是必然的存在物，而具體的事物則是偶然存在物，那麼，就算具體的事物不存在，抽象事物也仍然會繼續存在著，因而抽象事物的存在似乎並不依賴於具體事物的存在。

但也許這個特性是：具體的事物是我們可以用直指方式挑出（pick out by ostension）的事物，而抽象的事物則是我們只能夠使用描述方式—比方說，「這個東西的形狀」、「那個東西的顏色」等等—挑出的事物。但這個區別似乎也是不正確的。時間和笛卡兒式的靈魂都是不能以直指的方式挑出來的事物，但它們是仍然具體的事物。而如果有些性質和關係佔有空間的話，那麼，說它們不能用直指的方式來加以挑出，這樣的說法似乎沒有什麼好的理由。

具體事物與抽象事物之間的區別真的不存在嗎？

由於上述這幾種區分方式所遭遇到的挫敗，我們似乎有相當好的理由去懷疑說：具體事物與抽象事物之間的區別其實是不存在的。但在接受這個懷疑論的結論之前，讓我們再看一次，主張有這個區分的哲學家們能夠怎麼說。

他們可以採取的第一個策略是修正式的。他們可以說，也許一般人和哲學家對於某些事物的分類直覺是錯誤的，也許他們對於某些事物的特性的看法是錯誤的，而如果我們修正這些直覺或看法，我們就會發現，上述的某些區分方式基本上會是正確的。比方來說，也許時間和空間都不是具體的事物，也許靈魂也不應該被看作是具體的東西，也許性質和關係都必然地不佔據時空，而如果這麼多的「也許」都是正確的，那麼，我們就可以簡單地使用「是否佔據時

³⁰⁸ 哲學家通常會在集合中區分純粹的集合（pure set）和不純粹的集合（impure set）兩種。前者包括了空集合、空集合的集合、空集合的集合的集合...以及這些事物所形成的集合等等，而後者指的是由上述這些集合之外的事物—如王文方—所形成的集合。哲學家普遍認為純粹的集合是必然存在的事物，但有些哲學家認為不純粹的集合則是偶然存在的事物。

³⁰⁹ 特別是那些「未被例化的」的性質或關係。比方像【x是頭上有著一個角的馬】這種性質，或【x不等於y】這種關係。詳見前一章中相關的討論。

間與空間」，來作為具體事物與抽象事物之間區分的標準。這個策略在哲學史上並不罕見；畢竟，我們說過，常識與直覺並不是不能被修正的東西，而在某些問題上，我們也經常缺乏堅強的直覺。

哲學家可以採取的另外一個策略則是去接受這些直覺，勇敢地面對問題，並且不放棄地尋求對該區分的解答。一個最近的例子是霍夫曼和羅森克藍茲（Hoffman & Rosenkrantz 2003: 51），根據他們的看法，抽象事物與具體事物之間的區別在於³¹⁰：

一個事物 x 是具體的，若且唯若， x 是某個第三層範疇 X 當中的一個例子，而 X 中的某些可能例子擁有佔據時間或空間的部份。一個事物 y 是抽象的，若且唯若， y 是某個第三層範疇 Y 當中的一個例子，而 Y 不可能有任何的例子擁有佔據時間或空間的部份。

換句話說，具體事物是這樣的：它們屬於某個第三層的範疇，而它們所屬的該第三層範疇裡可能包含著一些東西是具有時空部份的東西；而抽象的事物則是這樣的：它們屬於某個第三層的範疇，而它們所屬的第三層範疇裡不可能包含任何東西是具有時空部份的東西。在這個分類下，靈魂、物理事物、物理事物所形成的整體、時間、空間、個別的事件等等都是具體的事物，而集合、數目、性質、關係、命題、語句類型、遊戲等等則是抽象的事物。（比方來說，靈魂之所以是具體的東西，那是因為：它們屬於實體這個第三層範疇，而該範疇中的某些事物，如動物，擁有佔據時空的部份，如肢體。同樣地，性質之所以是抽象的東西，那是因為：性質屬於共相這個第三層範疇，而儘管共相可能佔有時空，但共相卻不是由佔有時間或空間的部份³¹¹所組成的事物。因而，該區分似乎正確反映了我們在分類上的直覺³¹²。

指涉與不可避免性論證：

假設抽象事物與具體事物之間的區分是存在的，那麼，我們的下一個問題是：為什麼哲學家要假設有抽象的事物呢？畢竟，抽象的事物並不擁有佔據時間與空間的部份，因此似乎不是我們日常所熟悉的事物，那麼，為什麼哲學家

³¹⁰ 以下是霍夫曼和羅森克藍茲（2003）所給的定義，定義中所謂的第三層範疇也就是他們所謂的「階層C範疇」。有關於範疇的層次，詳見本書第一章導論中相關的部分。

³¹¹ 這裡所謂的「部份」指的是常義的部份（proper part），也就是不等於該事物但卻是該事物一部分的東西。在某些哲學的用法中，一個事物也是它自己的一個部份，但卻不是它自己的常義的部份。

³¹² 但我們千萬不要忘了羅（1995: 203）對這種定義所作的批評：「一個事物之所以是具體的，那是因為碰巧跟它屬於同一範疇的其它東西具有一些前者所缺乏的特性，這種說法是很奇怪的說法。」

注意，我們在第一章中所提到的「洞」，雖然它們是非物質的事物（如果巴戈是對的話），但在這裡所提出的幾種標準下，仍然算是具體的東西。比方來說，洞佔據一定的時間與空間、洞是偶然的事物、洞不是永恆的事物，洞可以用直指的方式加以指出、洞可以發生本有性質上的變化、洞進入時空關係、洞可以被感官所知覺、洞有佔據時空的部分等等。因此，在這些標準下，洞是具體的事物。但洞不會進入因果關係，也不能獨立存在，因此，在其它這兩項的標準下，洞是抽象的事物。

還要假設有這一類的東西存在呢？

我們在第一章中說過，X 論者有許多的方式去論證說：的確有 X 這一類的事物存在著，而目前我們的 X 論者也就是有關於抽象事物的實在論者。實在論者最直截了當論證有抽象事物的方式是去說：我們之所以需要假設有 X 這一類抽象事物的存在，部分是出自於我們的常識與直覺。實在論者通常會指出：首先，某些語句 P_1 、 P_2 、... 等等，是我們在常識或直覺上接受為真的語句；其次，這些語句或者露骨地說有 X 這一類抽象事物存在著，或者對它們的邏輯分析將足以顯示出：部分語詞的實際功能在於指涉 X 類的抽象事物³¹³。因而，如果我們假設有 X 這一類抽象事物的存在，那麼，這樣的假設將可以成功地說明為什麼我們會認為這些語句是真的。至於說這些語句是哪一些語句，則視我們所討論的抽象事物是哪一類而定。

比方來說，如果我們所討論的事物是像數目這一類的東西，那麼，數學的實在論者或許會說：首先，「 $5+7=12$ 」、「2 是最小的質數」、「9 是某個數的平方」、「數目是抽象的事物」、「有一個最小的質數」、「有一個自然數加上 3 以後會等於 5」... 等等，都是在常識上會被接受為真的語句。其次，這些語句或者直截了當地說有數目這樣的東西存在，或者在對它們作過邏輯分析以後，我們將可以很容易地看出，像“2”、“5”、“7”、“9”、“12”這樣的語詞，它們的功能其實都是在指涉一定的抽象事物，以作為論斷的對象。因而，如果我們假設有抽象的數學事物存在，那麼，我們就可以很容易地說明，為什麼這些常識性的看法會被認為是真的。

讓我們再舉一個例子，如果我們所討論的事物是像語句類型這樣的東西，那麼，實在論者大概會說：首先，「有些優美的句子，到目前為止仍然沒有被任何人寫出來過」、「中文裡所包含的語句，比它實際上被說出來的還要多許多」、「左邊這一句『約翰走路』和右邊這一句『約翰走路』是同一個中文句子的兩個例子」... 等等，都是在常識上會被接受為真的語句。其次，從意義上來看，這些資料語句似乎都是在談論語句的類型，而不是在談論實際上被說出、或被寫出來的語句的個例。因此，如果我們假設有語句類型這樣的東西存在，那麼，我們就可以很容易地說明，為什麼這些常識上的看法會被認為是真的。

有時候，這個基於常識的看法，還可以進一步地被強化為所謂的「不可避免性論證」（indispensability argument）。根據這個論證，當代物理學在描述這個世界的物理部分時，完全無法避免去使用數學。比方來說，萬有引力的定律 $F=Gm_1m_2/r^2$ ，便明顯地提及了乘法、平方和除法這三個函數、物體質量的數值、以及一個數學上的常數 G 等等。由於當代的數學蘊涵了抽象事物的存在，而物理學又蘊涵許多的數學語句為真；因此，接受當代物理學的理论，意味著

³¹³ 前者訴諸於蒯因的本體論承認標準，而後者則訴諸於弗列格的脈絡原則。有關這個原則和標準，詳見第一章導論中相關的說明。

說，我們必須得同時接受有某種抽象的事物，也就是數目的存在³¹⁴。雖然不可避免性論證最初只是被用來辯護數學實在論，但使用類似的方式去辯護其它種類抽象事物的存在，似乎並不是一件不可能的事³¹⁵。

唯名論者的改寫策略：

顯然，唯名論者可以用來反駁實在論的最直接方式是去說：由於並沒有任何抽象事物的存在，因此，如果這些「資料語句」真的是在談論這些抽象事物的話，那麼，它們就不應該被當作是真的語句。但這樣的說法不但和我們的常識大相逕庭，而且有巧題³¹⁶的嫌疑。也許對於唯名論者來說，一個比較好的反駁方式是說：這些資料只是「看起來」像是在談論某一類的抽象事物而已；如果我們了解它們「真正的意思」，那麼，我們就會知道，它們實際上並不是像它們表面上所說的一樣。因而，假設有抽象事物存在這件事，對於解釋我們的資料來說，其實是不必要的。這個訴諸於資料語句「真正」含意的策略，也就是我們在第一章中所說的「改寫」策略。

訴諸改寫策略的唯名論者通常會指出：資料語句 P_1 、 P_2 、... 等等，雖然看起來像是在談論 X 類的抽象事物，但它們「真正的意思」其實分別是 Q_1 、 Q_2 、... 等等，而後者明顯不是在談論 X 類的事物。不過，我們說過，改寫的策略有兩種：語意上的改寫策略和語用上的改寫策略。前者主張 P_1 、 P_2 、... 等語句分別與 Q_1 、 Q_2 、... 等在語意上是「同義」的，而後者主張，雖然 P_1 、 P_2 、... 等與 Q_1 、 Q_2 、... 等在語意上並不相同，但當說話者說出前者的時候，「他們的意思」往往只是後者。舉例來說，數學上的語意改寫策略之一，是將數學的語句「翻譯」為涉及可能性的語句，因而表面上似乎在斷說數學事物的語句，被認為實際上只是在斷說某些可能的情形而已³¹⁷。更詳盡一點地說，在這樣的看法下，像「 $2+2=4$ 」這樣的語句，或許會被認為與「可能有一個無限的 ω 序列，而假如真的有這樣的序列的話，那麼，這個序列中的 2 加上 2 本身，會等於這個序列中的 4」有相同的意思，而其它的語句則可以依此類推。由於最後這個語句所談的，都只是一些可能的事物，因此，該語句並不蘊涵說，實際上有 2、4、或 ω 這個序列存在著。至於語用的改寫策略，我們則可以舉數學虛構論（fictionalism）作為一個例子。根據這個理論，通常當我們說出數學語句 P 的時候，我們的意思其實只是「根據某某數學理論， P 」。因而，當數學家使用「 $2+2=4$ 」這個語句時，他們實際上所表達的其實只是：「根據皮亞諾算數理論， $2+2=4$ 」，而其它的語句也可以依此類推。同樣的，由於最後這個語句並不蘊含說有數學事物的存在，因此，接受數學上的資料語句為真這件事，並不

³¹⁴ 有關不可避免性論證，詳見蒯因（1951）及帕特南（Putnam 1971）。

³¹⁵ 比方來說，一個共相實在論者似乎可以說，物理學不但無法避免使用數學，同時也無法避免去量化一些特性及關係，後者顯示出，像性質或關係這種抽象共相的存在，也是「不可避免」的。

³¹⁶ 也就是假設了唯名論者所要論證的主張。

³¹⁷ 這樣的主張通常被稱為「模態結構論」（modal structuralism）、詳見帕特南（1967）。

會導致我們接受數學的實在論。這些改寫策略通常也可以用來回應實在論的不可避免性論證。³¹⁸

不論是哪一種的改寫策略，改寫的目的一方面在讓唯名論者能夠與常識站在一起，另一方面則讓唯名論者可以避免承認有抽象事物的存在。用哲學家柏克萊（Berkeley）的話來說，改寫策略使得唯名論者能夠「像學者一樣地思考，但卻像一般人一樣地說話」。但我們說過，這樣的改寫策略要能夠成功， Q_1 、 Q_2 、...等至少要和 P_1 、 P_2 、...等有相同的真假才行。不過，有相同的真假並不是改寫成功唯一的一個必要條件。如果改寫的策略是語意的，那麼， Q_1 、 Q_2 、...等還必須與 P_1 、 P_2 、...等必然有相同的真假才行。不過，有相同的真假和必然相同的真假，仍然只是語意改寫成功的必要條件，而不是充分條件。語意改寫要真正成功， Q_1 、 Q_2 、...等必須要和 P_1 、 P_2 、...等在直覺上有相同的意思。因為，所謂改寫，無非就是翻譯，而翻譯前後的語句必須要有相同的意義，（因而必須要有相同的真假，因而必須必然要有相同的真假），否則就不能夠算是正確的翻譯。雖然成功的語意改寫必須要在直覺上有相同的意思，但兩個語句是否真的有一樣的意思，往往是一件有爭議的事情。（因而我們能夠無爭議地去檢查的，只是它們是否滿足上述的必要條件而已）。而如果我們的改寫是語用的，那麼， Q_1 、 Q_2 、...等必須是當我們在實際使用 P_1 、 P_2 、...時，直覺上真正想要表達的意思。因此，一個數學的實在論者可以反駁說，前一段落中那兩種的改寫策略，並不滿足我們在這裡所說的所有必要條件。不過，這樣的討論通常會相當專技，所以我們在這裡只點到為止。

化約與取代：

我們在第一章中說過，改寫並不是唯名論者唯一可以採行的策略；唯名論者還可以採取化約或取代的策略：前者是將抽象事物等同於某類的具體事物，而後者則是將有關於抽象事物的言談以有關於功能相同的事物的言談加以取代。但我們也提醒過，有些時候，一個哲學家究竟是主張這兩個策略當中的哪一個，可能不是一件很清楚的事情，因而以下我們也就不區分這兩者。

將一種事物化約為另一種的事物，是一種哲學上常見的作法。柏克萊將物質事物化約為感官知覺、康托（Cantor）和弗列格將自然數化約為集合、物理論者將心靈事件化約為物理事件等等，都是一些鮮明的例子。但將抽象事物化約為具體事物的作法則並不多見，而且這樣的作法是否能夠成功也很難說。舉數目作為一個實際的例子（性質與關係的例子見本書第七章，可能性的例子則見本書第二章。）彌爾（J. S. Mill）³¹⁹曾經將一個數目當作是一集存在事物的某種特性（a property of a collection of existent objects），比方來說，對彌爾而

³¹⁸ 另外一個回答不可避免性論證的方式，則是去否認當代的物理學「無法不使用數學去描述這個世界的物理部分」。或者認為就算物理學真的不可避免使用數學，物理學之為真也不蘊涵數學為真。有關於這個途徑，詳見菲爾德（H. Field 1980）。

³¹⁹ 詳見弗列格（1884），第七節。

言，三這個數目就是任意三個東西所具有的這個特性：它們可以被感官知覺區分為其中的兩個和另外的一個。但像彌爾這樣的觀點有許多的困難存在。首先，自然數有無限多個，而實際存在的事物則可能只有有限多個。其次，在這樣的觀點下，零這個數目會是個什麼樣的性質呢？它不可能是任意「零個東西」所具有的性質，因為並沒有這樣的東西存在。最後，就算是抽象的事物也仍然可以被計數，但三個抽象的事物並不能被「感官知覺」區分為其中的兩個和另外的一個。

雖然，就像現在大部分數學家 and 哲學家所相信的，我們可以成功地將數目化約為集合，或用有關於集合的言談去取代有關於數目的言談，但集合本身仍然是一種抽象的東西，因而這樣的作法並不能算作是將抽象的事物化約為具體的事物。舉例來說，空集合就顯然不具有佔據時空的部分，而其它的集合也同樣不具有佔據時空的部分，因而，就我們之前所作的定義來看，它們都是抽象的事物。當然，有些人可能會懷疑說，空集合之外的其它集合真的不具有佔據時空的部分嗎？比方來說，由柏克萊和弗列格所形成的集合，它的兩個「部分」，也就是柏克萊和弗列格，不就是佔有時空的東西嗎？

但這個懷疑源自於一個混淆：將集合份子與該集合之間的【屬於】關係，誤認為是部份與整體之間的關係（我們可以稱後者為【是...的部分】的關係）。但這兩個關係不是同一個關係；他們的不同可以從下面這點簡單看出：【是...的部分】是一個傳遞性的關係，但【屬於】則不是。換句話說，如果 a 是 b 的一部分，而 b 是 c 的一部分，則 a 是 c 的一部分；但當 a 屬於 b ， b 屬於 c 時， a 未必見得屬於 c ³²⁰。因此，【屬於】關係並不是【是...的部分】的關係，而一個集合的份子也不是該集合的「部分」。因此，嚴格地說起來，柏克萊和弗列格並不是上述那個集合中的部分，因而該集合並不具有佔據時空的部分。

有些哲學家，比如列斯寧斯基（S. Lesniewski），曾經努力用事物所形成的整體（mereological sum）去替代集合論。根據這個看法，由柏克萊和弗列格所形成的「集合」，也就是他們兩個人所形成的「整體」，而這個整體本身則是具體的事物。不過，將集合當作是整體未必見得是一個好的想法，畢竟，{康托、{弗列格、彌爾}}和{{康托、弗列格}、彌爾}並不是相同的集合，但康托、弗列格、彌爾所形成的整體總是等於康托、弗列格、彌爾所形成的整體。因而這樣的替代或化約，似乎有著一些根本上的困難³²¹。

兩種簡單性：

當唯名論者使用上述的種種策略對實在論進行反駁時，他們所假設的一個原則是「奧坎剃刀」原則或「本體論上的儉約」原則；這個原則告訴我們：

³²⁰ 比方來說： $a \in \{a, b\}$, $\{a, b\} \in \{c, \{a, b\}\}$ ，但 $a \notin \{c, \{a, b\}\}$ 。

³²¹ 但古德曼（Goodman 1956）會說，這顯示出集合論是不可理解的。不過，古德曼的這個看法，並沒有受到太多的支持。

「不要去假設在解釋上不必要的東西存在」，或「當其它條件均等時，較為簡單的理論也就是較好的理論」。這個原則不但是大部份哲學家在思想上奉行的圭臬，也是科學家一致接受的準繩³²²。哲學家大多同意，我們不應該去假設有任何我們在解釋資料上不必要假設的東西。問題是：當唯名論者認為抽象事物存在的假設是不必要的時候，實在論的哲學家並不認為如此。但為什麼會這樣呢？

讓我們假設，我們現在所討論的問題是「某類抽象事物 X 是否存在？」這個問題，並且讓我們假設，哲學家們普遍同意哪些語句構成了我們的資料。實在論的哲學家用「X 類抽象事物存在」這個假設去解釋資料，但唯名論者則提出了另外不訴諸於 X 的解釋。然後呢？實在論的哲學家能夠提出什麼樣的反駁？而我們又應該如何決定去選擇這哪一個解釋呢？

實在論者可以指出說，某些資料是他們可以、但唯名論者不能利用上述策略加以說明的資料。如果真的有這樣的資料存在，那麼，實在論者可以合理地宣稱說，假設有 X 類抽象事物的存在並不是不必要的，因而唯名論者不能夠適當地使用奧坎剃刀。相對地來說，唯名論者可以說：這些無法改寫、化約或取代的資料其實並不是真正的資料，我們應該修改我們的「常識」，將它們當作是假的資料。但如果實際上並沒有這樣的資料存在呢？實在論者或許會說，雖然訴諸或不訴諸於 X 都可以解釋我們的資料，但前者與我們的其它信念——比方來說，有關語言意義的信念，或有關客觀世界的信念等等——有較為密切的配合³²³（fit together better with the rest of our beliefs）、或前者有較好的邏輯結果、或前者可以進一步用來解決其它的哲學問題等等，因而假設有 X 類抽象事物的存在仍然不是不必要的。相對地來說，唯名論者也可以論證說，不訴諸 X 的方式同樣具有這些優點，因而實在論所宣稱的理論優點其實只是一個假象。

但如果上述實在論的反駁方式都失敗呢？這時，實在論者仍然可以有兩種反駁方式。首先，實在論者可以說：基於簡單性的考慮，假設有抽象事物存在的實在論仍然比唯名論來得好些。這個說法乍聽之下似乎可疑，不過，實在論的哲學家通常會區分兩種的簡單性來消除這個疑慮：本體論上的簡單性（ontological simplicity）和解釋上的簡單性（explanatory simplicity）。根據這個區分，當 A 理論所假設的範疇較 B 理論來得少時，我們就說 A 理論在本體論上較 B 理論簡單。而當 A 理論用來解釋資料的方式較 B 理論直接、或在形式上較為簡單時，我們就說 A 理論在解釋上較 B 理論簡單。實在論者通常會說，雖然唯名論在本體論上較實在論簡單，但前者在解釋資料的方式上往往較後者曲折而複雜。因而，就解釋上的簡單性來說，實在論比唯名論來得更符合奧坎剃

³²² 但有些哲學家並不認為我們非得接受奧坎剃刀原則不可。至於為什麼較為簡單的理論就會是較好的理論呢？對於這個問題，就算是接受奧坎剃刀原則的哲學家間也沒有一個一致的看法。

³²³ 說一個理論與我們其它的信念較為密切配合，也就是說它是比較保守的（conservative）理論。一個保守的理論不會讓我們去修正其它的信念，而一個不保守的理論則否。一般說來，當其它條件均等時，一個較為保守的理論優於一個較為不保守的理論。

刀原則。當然，唯名論者可以反駁說，解釋的概念並不是一個清楚的概念，因而解釋上的簡單性也不是一個清楚的概念；而就算我們將它說清楚了，唯名論也未必在解釋方式上比實在論來得複雜。

其次，實在論者可以說：就算本體論上的簡單性才是唯一的考量，這個考量也未必有利於唯名論。因為，雖然唯名論者的策略可以使得他們避免假設有抽象事物的存在，但實在論者同樣可以利用一些聰明的改寫、化約或取代，使得一切看起來像是在指涉具體事物的語句，實際上都只是在指涉一些抽象的事物罷了。舉例來說，實在論者可以說：具體的事物其實只是一束的共相，因而，似乎指涉具體事物的語句，其實都只是指涉共相的語句而已。因此，利用改寫的策略，實在論者同樣可以避免假設有具體事物的存在。但如此一來，實在論與唯名論在本體論上是一樣簡單的，既然他們在本體論上是一樣簡單的，那麼，我們又有什麼好的理由非得去接受唯名論不可呢？³²⁴顯然，這一來一往的爭論，往往會使事情變得十分複雜。而這也部份解釋了，為什麼這個簡單的哲學問題會在哲學史上爭辯了這麼久。

因果論證：

除了上述那幾個唯名論的基本策略之外，我們發現，在有關於抽象事物的討論上，唯名論者還有幾個常常用來攻擊實在論的論證。第一個是所謂的「因果論證」。這個論證有兩種基本的形式，其中的第一種如下：

- (P₁) 抽象事物（如果存在的話）並不進入因果關係。
- (P₂) 只有進入因果關係的事物，我們才可能對它們具有知識（或可靠的信念）。
- (C) 因此，我們對抽象事物不可能具有任何的知識（或可靠的信念）。

雖然這個論證的結論並不是「抽象事物不存在」，但如果我們對抽象的事物並不可能具有任何的知識或可靠的信念的話，那麼，任何有關於它們的陳述，包括「抽象事物存在」這個陳述，也就都無法被加以證實。因而提倡有這樣的事物也就沒有任何的理性基礎可言。更一般性的說，如果一個形上學的理论蘊涵說：我們不可能對該理論所假設的事物有任何的知識或可靠的信念的話，那麼，這樣的形上學看法便是值得加以反對的看法。由於這個論證訴諸了「可靠性」或「知識」這些知識論上的概念，因而該論證有時又被稱做是「知識論上的因果論證」。有時候，知識論上的因果論證也被當作是一種歸謬論證，特別是當我們是在談論數學事物的時候。由於

³²⁴ 查伯 (Z. G. Szabo 2003: 24-5) 對於唯名論的改寫策略有另外一個有趣的反省。根據他在那裡的想法，訴諸於改寫策略的唯名論者得說：當我們「似乎」是在談論，比方說，數學事物時，其實我們並不是真的在指涉這些東西。但如果這個說法是可信的，那麼，為什麼當實在論的哲學家們似乎在談論抽象事物時，他們的意思卻應該被理解為的確是在談論抽象事物呢？（顯然他們的談話應該被如此理解，但為什麼？）而如果他們的談話不應該被理解為是在談論抽象的事物，那麼，唯名論者對他們的說法又有什麼好反對的呢？

(P₃) 我們對數學事物的確具有知識或可靠的信念。

因此，從(C)和(P₃)我們可以進一步結論說：抽象的、不進入因果關係的數學事物是不存在的。所以，或者數學事物其實是具體的事物，或者它們根本就不存在。

由於知識論上的因果論證在形式上是有效的，因此，實在論者對它的反擊只能著眼於它的兩個前提的真假上。首先，實在論者可以說：前提(P₁)是錯誤的，因為在某個「較為寬鬆」的意義下，我們仍然可以說抽象的事物進入因果關係之中。雖然嚴格地說起來，只有事件才是因果關係的關係項（詳見第五章相關的說明），但事件是部分地由展現出共相的個體所構成；因此，我們可以寬鬆地說：至少共相可以藉由其構成事件的例子而進入因果關係之中。更何況，如果我們連這個較為寬鬆的意義都不允許，那麼，不但我們對於抽象的事物不可能具有任何的知識，我們對於具體的事物也不可能具有任何的知識；因為，嚴格地說起來，具體事物也不是因果關係的關係項。而如果我們允許具體事物在較為寬鬆的意義下可以進入因果關係的話，那麼，在同樣的意義下，我們似乎也可以說抽象事物的確進入因果關係之中。此外，有些被稱為「依賴性的抽象事物」（*dependent abstracta*）的東西，在直覺上的確進入因果關係。比方來說，《人心難測》這本書就是這樣一種依賴性的抽象事物：它是一個抽象的事物³²⁵，也是東吳大學哲學系彭孟堯教授的作品之一，因而它的存在是因果地依賴於彭孟堯教授的存在。不但如此，某些讀者可能因為讀了它的緣故而因果地對分析哲學產生興趣。因此，依賴性的抽象事物似乎像一般具體事物一樣地進入因果關係之中。其次，實在論者可以說：前提(P₂)是錯誤的，因為我們的確具有有關於不進入因果關係的事物的知識或可靠信念。比方來說，數學事物以及命題都不進入任何的因果關係之中，但我們卻擁有有關於它們的知識以及可靠的信念（先別管這個知識及信念是怎麼來的；有些哲學家認為我們有獨特地（*sui generis*）認識它們的官能，有些哲學家則認為我們是藉著理性論證而得知有關於它們的事情）。同樣的，抽象的集合以及語言的類型也都不進入因果關係，但我們也的確具有有關於它們的知識和可靠的信念。因此，我們的知識或可靠信念的對象，並不限於(P₂)所說的進入因果關係刀歐的事物。不過，如果實在論者採取這個說法的話，那麼，他的負擔將會是去說明：如果我們對於不進入因果關係的抽象事物的確具有知識和可靠的信念的話，那麼，這些知識和可靠的信念究竟是如何產生的呢？

因果論證的另一個論證形式則是這樣的：

(P₁) 抽象事物（如果存在的話）並不進入因果關係當中。

³²⁵ 詳見第七章中有關共相的說明。根據共相實在論的看法，《人心難測》一書是一個共相，而共相則是抽象的東西。除了像書籍這類的共相是依賴性的抽象事物之外，語言的類型（*linguistic types*）似乎也是依賴性的抽象事物。

(P₄) 我們的語言只能指涉進入因果關係的事物³²⁶。

(C) 因此，我們的語言不可能指涉抽象的事物。

同樣地，雖然這個論證的結論並不是「抽象事物不存在」，但如果我們的語言不可能用來指涉抽象事物，那麼，任何企圖去談論它們的陳述都是徒然。由於這個論證使用「指涉」這個語意學概念的緣故，所以它有時又被稱作是「語意論上的因果論證」。語意論上的因果論證同樣可以拿來當作某種的歸謬論證使用。

由於語意論上的因果論證在形式上也是有效的，因此，實在論者對它的反擊也只能著眼在兩個前提的真假上。首先，實在論者可以說：基於前面已經說過的理由，前提 (P₁) 是錯誤的。其次，實在論者可以說：前提 (P₄) 是錯誤的，因為我們的語言的確可以指涉不進入因果關係的事物。比方來說，數學事物、命題、集合以及語言類型等都是不進入因果關係的抽象事物，但我們的語言似乎毫無疑問地可以用來談論它們。

等同條件：

其次，反對實在論的另一個常見策略是訴諸於蒯因的口號：「沒有等同就沒有元項」。根據這個口號，如果我們不能精確地說明某類事物是什麼，特別是不能精確地說明它們在什麼情形下會彼此等同或不等同，那麼，這些事物事實上存在這件事，就是一件值得懷疑的事情。值得注意的是，並非所有的抽象事物都缺乏精確地等同條件。比方來說，集合就具有十分精確的等同條件：如果兩個集合具有相同的元素，那麼，它們就彼此等同。而如果數學上的抽象事物都可以用集合來加以定義的話，那麼，數學上的事物也都會具有精確的等同條件。相對地來說，性質、關係、命題等等則不容易給出精確的等同條件。比方來說，我們不能夠比照集合的例子說：如果兩個性質被相同的事物所展現，則它們彼此等同。因為，兩個不同的性質，如【x是一個有心臟的動物】和【x是一個有腎臟的動物】，【x是一個無羽毛的二足獸】和【x是一個人】等等，仍然有可能被相同的一些事物所展現。同樣地，我們也不能說：如果兩個性質必然被相同的事物所展現，則它們彼此等同。因為，兩個不同的性質，如【x是一個三角形】和【x是一個三邊形】，仍然有可能必然地被相同的一些事物所展現。由於缺乏精確的等同條件，因而根據蒯因的口號，我們不應該假設有這些抽象的性質、關係或命題³²⁷。

主張有性質、關係或命題存在的實在論者當然不會被蒯因的這個口號所打

³²⁶ 熟悉指涉理論的讀者應該曉得，這個理論也就是通常所說的專名的因果理論。它的主要提倡者是Kripke (1980) 以及Putnam (1975)。不過，Kripke (1980) 中似乎認為我們也可以使用確定描述詞去固定一個專名的指稱，因而因果關係似乎在命名階段上不是必要的。

³²⁷ 但路易士 (1986) 中利用集合、具體的可能世界和可能事物，對性質、關係、意義、內容、命題等等都給出了精確的等同條件。比方來說，他將性質當作是可能事物的集合；因而，【x是一個有心臟的動物】和【x是一個有腎臟的動物】分別是所有可能的有心臟的動物的集合、和所有可能的有腎臟的動物的集合，因此是兩個不同的性質。

動：他們當中的有些人傾向於指出這個口號背後所預設的看法——「如果我們不能精確地說明某類事物的等同條件，則該類事物的存在就是值得可疑的」——是可疑的。畢竟，實在論者說³²⁸，當我們精確地描述一類事物的等同條件時，我們必須訴諸於另一類事物之間的等同。比方來說，當我們想要描述集合的等同條件時，我們必須訴諸於其元素之間的等同。其結果是：當我們想要給出所有存在的事物的等同條件時，或者這些描述最終會形成一個無限後退的描述序列，或者這些描述最終會形成一個描述的循環鏈，或者這些描述最後必須停留在某些最基本的、無法給出等同條件的事物上。但前兩種的可能性都是無法被接受的結果，因而我們只能承認某些基本的、無法給出等同條件的事物來。因此，並不是所有存在的東西都可以說明其等同條件，而也許性質、關係和命題等等就是一些這樣的事物。實在論者當中的其他人則致力於尋索性質、關係、命題等等的等同條件。（如Parsons 1980, Zalta 1983。）

涵蓋原則與一致性：

最後³²⁹，唯名論者還可以說，實在論者不能只告訴我們有一些X類的東西存在著，他們還得盡可能地說明：X類中的事物到底涵蓋了哪一些東西。明白地說明某一類事物當中到底包括了哪一些東西的原則，一般被稱為「涵蓋原則」（comprehension principle）³³⁰。而唯名論者可以使用的一個策略是去指出：一旦實在論者將這樣的原則明白地說出來以後，那麼，我們很快就會發現：他們的涵蓋原則多半是不一致的、或專職的。

一個有名的例子是有關於集合的例子。當弗列格（1893）試圖將數學中的數目化約為集合時，他認為，我們語言當中任何能夠被陳述出來的條件「...它...」³³¹都對應於某個集合，而該集合恰好包括了所有滿足了該陳述的事物。不幸的是，羅素在1902年時發現這個涵蓋原則是 inconsistent 的。因為，如果這個涵蓋原則是正確的，那麼，「不屬於它自己」這個陳述將會對應於這樣的一個集合R：R中恰好包括了所有滿足該陳述的事物。然而，問題在於：如果真的有R這樣的一個集合的話，那麼，矛盾就會跟著產生；以下是羅素的證明。首先，讓我們假設R是R中的一個事物，換句話說，讓我們假設R屬於它自己。但R中所有的事物都滿足「不屬於它自己」這個條件，因而，如果R是R中的一個事物的話，R也會滿足這個條件；而這也就是說：R將不屬於它自己。但這與我們的假設相矛盾。因此，R屬於它自己這件事不可能為真；因而，R不屬於它自己（*）。但如此一來，R滿足了「不屬於它自己」這個條件，因而是R中的一個事物；而這也就是說：R屬於它自己。但最後這一個結論和我們剛剛推論出來

³²⁸ 詳見霍夫曼和羅森克藍茲（2003: 69-70）。

³²⁹ 有關於抽象事物的唯名論論證其實不只這些，查伯（2003）另外還提到了物理論論證和不可理解性論證。基於篇幅限制和重要性方面的理由，我決定不在這裡討論它們。

³³⁰ 涵蓋原則通常又被稱為「存在原則」或「抽象公理」（axiom of abstraction）。

³³¹ 比方說：「它是一個偶數」對應於所有的偶數所形成的集合，而「它是一個能夠被四整除的數」則對應於所有四的倍數所形成的集合。

的（*）相抵觸。

當然，當代承認集合存在的實在論哲學家都反對佛列格的涵蓋原則。問題是：當代的集合論通常也因而或者缺乏了一個類似的涵蓋原則，或者得對佛列格的涵蓋原則作出專職的限制，這兩種情況都不是令哲學家十分滿意的情況。此外，當代的集合論並不是一個毫無爭議的理論，我們至少可以看到有兩種不同的集合論理論在彼此地競爭當中，而學者之間也仍然在爭論哪一個理論才是較佳的理論。

類似的問題也可能發生在其它種類的抽象事物上。我們在前一章中已經看到過：一個過度寬鬆的、有關於性質或關係的涵蓋原則將會導致不一致的結果；但同樣的問題似乎也會發生在命題這一類的抽象事物之上。舉例來說，如果凡是任何有真假可言的語句都表達一個命題的話，那麼，不一致似乎便會隨之產生。要看出這個不一致如何形成，讓我們回憶一下我們在第三章中曾經介紹過的康托定理。根據該定理，任何一個集合 S 的冪集合一定會比 S 具有更大的基數。現在，假設 S 是所有命題的集合。那麼，它的冪集合一定會比 S 具有更大的基數。但 S 的冪集合當中的每一個元素都是一些命題的集合，而對於任何這樣的一個集合 X 來說，我們都可以有一個語句說：「 X 中的每一個命題都為真」。顯然，不同的 X 會對應於不同的這樣的語句。同樣明顯的是：由於這些語句所談論的對象都不相同，因而我們有好的理由說它們表達了不同的命題。但這些不同的命題的數量與 S 的冪集合中的元素數量一樣多，而後者的基數又大於 S 的基數。由於所有命題的集合 S 包括了這些語句所表達的命題，因此，我們只好結論說：所有命題的集合——也就是 S ——的基數比 S 的基數來得更大，但這是一件不可能的事情。

再一次地，贊成抽象命題存在的實在論哲學家或者得專職地限制這樣的原則，或者得說並沒有 S 這樣的集合。但他們有什麼好的理由這樣說呢？在缺乏一個好的理由情況下，承認命題存在的實在論者似乎是處在一個相當尷尬的立場之上。

但不一致的產生，有時並不來自於涵蓋原則。我們在之前說過，承認有抽象事物存在的實在論哲學家，通常會認為我們可以對這些抽象的事物擁有相關的知識。不過，由於這些抽象事物的數量通常非常龐大，因而實際上我們並不知道所有有關於它們的事情。但這樣簡單的看法似乎就足以產生矛盾。更精確一些地說，相信——比方說——有抽象命題（或語句類型）的哲學家通常會承認³³²：

- (1) 每一個為真的命題（或語句類型）都可能被我們知道為真；以及
- (2) 有些真的命題（或語句類型）並未被我們知道為真。

³³² 以下這個論證來自費取（F. Fitch 1963）。這個悖論通常被稱為「可知性悖論」（knowability paradox）。

但同時承認（1）和（2）這兩件事似乎會導致矛盾的結果，而以下是這個矛盾的結果的證明。假設（1）和（2）都為真。那麼，根據（2），有些為真的命題（或語句類型）並未被我們知道為真。讓我們稱其中某一個這樣的命題（或語句類型）為P。因此，P為真並且P並未被我們知道為真。現在，讓我們考慮「P為真並且P並未被我們知道為真」這個命題（或語句類型），並且稱之為Q。Q這個命題（或語句類型）顯然為真，而根據（1）我們有可能知道Q為真。但如果我們有可能知道Q為真，我們就有可能知道P為真，而且我們有可能知道P並未被我們知道為真。由於知道一件事為真蘊涵那件事的確為真。因此，我們有可能知道P為真，而且我們有可能並不知道P為真。但最後這一句話蘊涵說：我們有可能知道P為真而且不知道P為真。但這個結論當然不可能為真：因為，「知道P為真而且不知道P為真」是一個矛盾，而任何的矛盾都不可能為真。

雖然這個證明針對的是命題或語句類型，但將之運用到其它的抽象事物之上似乎不是一件不可能的事情³³³。而如果這個延伸是成功的，唯名論者也就有了一個概括性的、對於抽象事物的一個攻擊手段。

本章重要詞彙摘要：

- 抽象事物（abstract object）：形上學的基本範疇之一；其中包括了諸如集合、數目、性質、關係、命題、語句類型、遊戲等等這樣的事物。
- 具體事物（concrete object）：形上學的基本範疇之一；其中包括了諸如笛卡兒式的靈魂、物理實體、物理實體所形成的整體、時間、地點、個別的事件等等這樣的事物。
- 有關於抽象事物的實在論（realism）：主張有一或多種的抽象事物存在。
- 有關於抽象事物的唯名論（nominalism about abstract entities）：主張不存在任何一種的抽象事物。
- 本有性質（intrinsic property）：不因為與其它事物之間的某種關係而擁有的性質。
- 關係性質（relational property）：又稱為外來性質（extrinsic property），是因為與其它事物之間的某種關係而產生的性質。
- 本體論上的簡單性（ontological simplicity）：當A理論所假設的範疇較B理論來得少時，我們就說A理論在本體論上較B理論簡單。
- 解釋上的簡單性（explanatory simplicity）：當A理論用來解釋資料的方式較B理論直接、或在形式上較為簡單時，我們就說A理論在解釋上較B理論簡單。

³³³ 我要特別感謝東吳大學哲學系彭孟堯教授兩件事情。首先，他讓我注意到了可知性論證的存在。其次，他發現這個論證可能可以成功地運用到許多不同類型的抽象事物之上。我認為他的這個發現是形上學中一個重要的發現。所有此處有關於可知性論證的討論，都歸功於他。

第九章 實在論與反實在論

各式各樣的實在論：

在當代的形上學討論中，有許多的主張都被稱作是「實在論」（realism）；相對地，也有許多的主張被稱作是「反實在論」（anti-realism）。基本上，當一個哲學家主張：X 類的事物是獨立於人類的心靈而存在時，這樣的哲學家往往就被稱作是「有關於 X 的實在論者」；而反對這樣看法的哲學家則被稱作是「有關於 X 的反實在論者」。舉例來說，主張共相是獨立於人類的心靈而存在的事物的哲學主張，通常被稱作是「有關於共相的實在論」（詳見本書第七章）；主張抽象事物是獨立於人類的心靈而存在的事物的哲學主張，通常被稱作是「有關於抽象事物的實在論」（詳見本書第八章），主張可能世界是獨立於人類的心靈而存在的事物的哲學主張，通常被稱作是「有關於可能世界的實在論」（詳見本書第二章），主張倫理性質——如【x 是對的】、【x 是錯的】等等——是獨立於人類的心靈而存在的性質的哲學主張，通常被稱作是「道德實在論」，而主張科學理論中不可能被觀察到的事物——如夸克、電子——是獨立於人類的心靈而存在的事物的哲學主張，則通常被稱作是「科學實在論」等等。相對地，反對這些實在論的對立看法，則可以籠統地被歸類為「有關於某某類事物的反實在論」，儘管實際上，由於它們主張中的一些特色、或歷史的緣故，它們往往具有別的、特別的名稱。

但本章中所謂的「實在論」與「反實在論」，與上述各種的實在論與反實在論都不相同；本章中所謂的「實在論」與「反實在論」所關心的對象，並不是某一個特別的範疇或某些特別的性質，而是這個世界本身。基本上，當代的哲學家們並不懷疑：除了我們人類之外，還有某個我們叫作「外在世界」的東西存在著。然而，這個外在的世界是由一些個別的事物（不管它們到底有哪一些）、它們的特性、以及存在於它們之間的關係所組成的世界，因而具有一定的結構。但這個世界當中的事物（不管它們到底有哪一些）以及這整個結構，是一個獨立於人類心靈之外而存在的東西呢？還是由我們人類的心靈所參與「建構」起來的、依賴於人類的心靈才得以存在的東西呢？對於這個問題，當代的形上學家有兩種主要的意見；它們可以分別被稱作是「有關於這個世界的實在論」（或簡稱為「實在論」（Realism））以及「有關於這個世界的反實在論」（或簡稱為「反實在論」（Anti-Realism））。實在論者³³⁴認為，這個世界

³³⁴ 不同的哲學家對於「實在論」以及「反實在論」有不同的定義。舉例來說，戴維特與史坦瑞尼（1999: 233）認為，實在論包含了下面這兩個主張：（1）物理事物，如猴子、花、草、樹木等等，都是真實存在的事物；（2）物理事物獨立存在於我們的心靈之外；而反實在論則反對上述的（2）。而勞克斯（M. Loux, 2002: 253）則認為，實在論包含了下面這一組看法：（1）我們的信念或陳述，以某種方式表徵了這個獨立於我們心靈之外的世界；（2）一個信念或陳述的真，也就是它與這個客觀世界之間的符應；以及（3）這個符應是否取得這件事，可能會超越了我們最佳的、探索它的方法；而反實在論反對上述的每一個看法。我在這裡所採取的是克雷格（Craig 1998c）對所謂「本體論的實在論」與「本體論的反實在論」的定義，而這也是一個較為傳統的定義。但除了「本體論的實在論（與反實在論）」之外，克雷格（1998c）還區分了

具有一個獨立存在於人類心靈之外的結構，包含了一些獨立存在於人類心靈之外的事物（不管它們到底有哪一些）；而反實在論者則認為，這個世界當中的一切事物（不管它們到底有哪一些）、以及這個世界的結構，都至少是部分地由我們的概念架構所投射形成的事物。換句話說，實在論者認為，這個世界是一個客觀存在的世界：它實際上的樣子為何這件事，與我們如何去思考或談論它無關；但反實在論者則認為，這個世界當中到底有些什麼樣的東西，或具有什麼樣的結構這件事—或者說，這個世界到底是一個什麼樣的世界這件事—部分依賴於我們如何去思考與談論它。

直覺上，實在論是一個常識的看法（因此實在論有時又被稱作是「常識的實在論」（common sense realism））。我們大多相信這個世界當中包含了形形色色、具有一定特性的個別事物，也相信它們的存在這件事，並不依賴於我們如何去思考或談論它們。舉例來說，我們大多相信，我窗戶外面的某一棵木棉樹是一個客觀存在的事物，它現在存在著這件事，與我們過去、現在、或未來如何去思考或談論它完全無關；我們相信，就算人類從來不曾存在過，或從來不曾去思考或談論過它，它還是會存在於它所在的位置上，具有它實際上所具有的形狀和部分，並且與它鄰近的一些事物有著一定的空間關係。當然，我們可以隨著我們的喜好去命名它—比方說，叫它作「老王」—或根據我們的興趣與目的，而將它歸類為「觀賞性植物」；而且我們會認為：它之所以會被叫做「老王」、或被歸類為觀賞性植物這件事，純粹是因為人類的心靈如此劃分它的緣故。但我們並不認為所有有關於那棵木棉樹的事情都是如此；特別是，我們並不認為那棵木棉樹的存在本身，以及它所擁有的形狀、高度、與其它事物之間的空間關係等等，是部分依賴於我們心靈作用的緣故才得以產生。同樣地，在一般人的看法中，我們的地球之外有多少顆環繞著地球運動的星體，或這個世界當中是否真的有原子、夸克、恐龍、鱷魚這些事情，都不是由我們的思想或語言來參與決定的，而是由獨立於人心之外的事實去決定的。由於實在論的主張乃是我們常識當中的一個部份，而且是我們常識當中非常堅定的部分，因而大多數形上學家都像戴維特與史坦瑞尼（M. Devitt and K. Sterelny 1999: ix）一樣，認為在討論哲學問題時，形上學家們「應該從實在論開始」³³⁵。我們也可以說：實在論是大部分當代、以及過去的形上學家們所共同預設的基本立場。由於實在論通常被認為是哲學討論的預設立場，因而在形上學的討論中，實在論者們多半認為，他們並不需要什麼特別的論證去辯護他們的立場；事實上，在當代有關於實在論與反實在論的論戰當中，大部分的焦點都集中在反實在論者的看法、以及他們所提供的論證之上。

柏克萊與康德的觀念論：

「認識論上的實在論（與反實在論）」以及「邏輯學與語意學上的實在論（與反實在論）」，並說明了這三者之間的關聯。有關於最後這幾個詞的意義以及這些看法之間的關聯，詳見以下相關的註釋。

³³⁵ 有關於這個說法的精確意義，詳見本章的最後一節。

在廿世紀之前，「實在論」通常被認為是與「觀念論」（idealism）相對抗的一種主張。觀念論者認為：物理的世界以及其中的物理事物，在本質上其實都是心靈性的：它們或者是由心靈中的觀念與知覺表徵所構成，或者只是我們思考內容的一些部份；而實在論者則否認這樣的看法，認為它們是獨立於我們知覺、觀念、或心靈內容的事物。在廿世紀之前，提倡觀念論的哲學家主要有英國的哲學家柏克萊（Berkeley）、德國的哲學家康德與黑格爾、以及英國的哲學家布萊德黎（Bradley）。但由於黑格爾與布萊德黎的理論太過於晦澀，所以我在這一節終將只簡略說明柏克萊與康德這兩位哲學家的看法³³⁶。

柏克萊與康德是廿世紀之前最有影響力的兩位反實在論者，但如同我們以下將會看到的，他們立論的出發點是認識論的，因而與當代從語言出發的反實在論者，在動機上很不相同。在柏克萊和康德的時代，認識論的問題是哲學家主要關心的問題，而其中最重要的問題則是有關於懷疑論的問題。根據當時流行的認識論看法，我們的心靈並沒有直接的管道去接觸物理的世界；我們的心靈是透過各種感官所獲得的資料而對物理世界有所認識。感官提供給我們有關於物理世界的訊息，而我們就好像坐在電影院中的觀眾一樣，看著我們的眼、耳、鼻、觸、舌、等官能在我們腦袋裡的「銀幕」上所播放的各種「感官資料」（sense data or given）。但這個流行看法的一個問題是：如果我們的心靈必須借助感官資料去間接地認識這個物理的世界的話，那麼，將沒有任何的事情可以保證我們說：物理世界的結構和我們心靈所認識到的結構之間，會有任何的相似性存在；我們不能排除這樣的可能性：外在的世界當中實際上並沒有蟲、魚、鳥、獸、山、水、草木這些我們以為存在著的物理事物，而我們只是被我們的粗糙感官所愚弄了而已。如何確保我們的心靈對於這個世界擁有真正的知識這件事，因而成了柏克萊與康德那個時代所有哲學家的共同問題。但除了這個動機上的不同之外，觀念論者與當代反實在論者另外一個不相同的地方在於：觀念論者似乎認為物理事物與心靈事物的劃分，是一個窮盡了一切事物的劃分；因而，為了要論證「外在的」世界是一個心靈性的世界，他們認為他們唯一需要去論證的乃是：物理的世界是一個心靈性的世界。但如同我們在第八章中已經看到過的，許多當代的形上學家認為，除了物理的事物與心靈的事物之外，這個世界還包括了存在於第三領域中的抽象事物。對於當代的反實在論者來說，所有這些似乎是外在於我們的事物（不管它們到底有哪一些），其實都至少是部分地由我們的心靈所建構起來的事物。

讓我們回到重統的觀念論看法。為了彌平物理世界的結構與我們所認識的世界的結構之間的鴻溝，柏克萊（1710）主張：「一切的物理事物」其實都是由我們的知覺所組成的事物。根據柏克萊的看法，我們平時認為是外在於我們的物理事物，其實都只是「我們的一堆感官資料」的總和而已。因而，一個蕪

³³⁶ 柏克萊的看法被稱作是「神學的觀念論」（theistic idealism），康德的看法被稱作是「超驗的觀念論」（transcendental idealism），而黑格爾的看法則被稱作是「絕對觀念論」（absolute idealism）。

果其實只是我們對它的知覺的總和，而我窗戶外面的那棵木棉樹，也只是我們對它的另外一些知覺的總和。簡單地說，對柏克萊而言，「存在就只是被知覺」（to be is to be perceived）。由於物理的事物就只是我們對它們的知覺的總和，因而，物理世界的結構也就是我們（或至少是上帝的）心靈所認知的結構，因而知識論中的懷疑論並不應該產生（它們之所以產生，是因為它們錯誤地假設了實在論的緣故）。但柏克萊並不否認，有些從來不被我們知覺到、甚至將來也不會被我們知覺到的物理事物——舉例來說，遙遠的星球上的某一塊石頭、或那顆石頭內的某一個原子——仍然會是實際上存在著的事物；對於柏克萊來說，這些從來不被我們知覺到、將來也不會被我們知覺到的事物，乃是上帝對它們的知覺的總和。在柏克萊的理論中，上帝不僅扮演了知覺那些未被我們知覺到的事物的角色，祂還負責產生我們個別的、對物理事物的知覺系統，以及這些知覺系統之間的協調一致性。由於柏克萊的理論中充滿了這些神學上的教條，並且由於他全然否認當代哲學家所強調的心靈狀態的意向性，因而當代的哲學家多半已經不再對他的理論感到興趣。

同樣爲了彌平物理世界的結構與我們所認識到的世界的結構之間的鴻溝，並進而消除一些懷疑論，康德（1781）區分了兩種的世界：現象的世界（phenomenal world）與真實的世界（noumenal world）。前者是人類的感官與認知結構所共同呈現出來的表象世界，後者則是物自身（things-in-themselves）；前者是心靈與物自身所共同創造出來的世界，而後者則是外在世界本身；前者是我們的心靈所認識到的世界；而後者則是我們的心靈不可能認識到的世界。對於康德來說，現象的世界之所以會形成，那是因爲我們的感官在接受到真實世界的刺激之後，會根據天生的理智結構而將這些訊息加以整理的結果。所以，表象的世界的結構也就是我們所認識到的世界的結構，儘管前者與真實世界——亦即，物自身——之間是否相似這件事，是我們的心靈永遠也不可能知道的事情。康德認爲，「物自身存在」這一個假設是一個必要的假設，否則的話，我們將無法解釋我們的感官資料從何而來。但這個物自身是一個無法被我們的心靈認識到的事物，而這是因爲：我們對於事物的認識永遠是透過我們的認知結構而形成，而這樣形成的世界將永遠只會是表象的世界，而非物自身本身。康德對於人類認知結構的看法經常被類比於餅乾的模子：在這樣的比喻中，真實的、不可知的世界被類比爲一團模糊的麵糊，它只有在透過我們認知結構模子的模塑之下，才會具有一定的結構。

康德的理論有許多可以批評的地方。首先，康德超驗觀念論的主要目的，是想要去解釋「先驗綜合命題如何可能？」這個問題，也就是我們如何可能擁有不必透過經驗就可以得知其真假的知識、而且是有關於這個世界的知識：如算數和幾何學上的知識？但當代的哲學家多半已經不再相信我們具有所謂的先驗綜合這一類的知識。其次，康德假設所有的人類都具有相同的一組認知結

構，但當代的哲學家，即使是當代的一些反實在論者³³⁷，對於康德最後的這個假設也普遍抱持著懷疑的態度。

邏輯實證論與可檢證性原則：

在廿世紀的30年代期間，實在論者與觀念論者之間的這個爭論，普遍被哲學家認為是一個「假的」（pseudo）、或沒有意義的爭論。事情之所以如此，主要是因為維也納學圈（the Vienna Circle）、或所謂邏輯實證論者（logical positivist）的一些看法所導致的，特別是他們所謂的「可檢證性原則」（verifiability principle）。根據這個原則，一個非分析性的、或綜合性³³⁸的陳述的意義也就是它的「檢證方法」（method of verification）；因而，缺乏檢證方法的非分析性陳述都是沒有意義的陳述。此處所謂的「檢證方法」，也就是一個能夠決定性地告訴我們該陳述是否為真的方法，而根據邏輯實證論者的經驗主義主張，這樣的一個方法必需是經驗上的方法。在檢證原則的要求之下，傳統的實在論與觀念論之間的爭論，被當時的哲學家們認為是一個沒有意義的爭論；而這是因為實在論者與觀念論者彼此都同意：不論物理的世界是獨立存在於我們之外的世界，還是由我們的知覺或認知結構所創造出來的世界，我們對它所擁有的經驗證據、或所獲得的感官資料都不會因此而有差別。既然沒有經驗上的證據可以決定性地告訴我們它們當中何者為真，而何者又為假，因而爭論它們當中的哪一個才是正確的看法這件事，是哲學上無聊透頂的爭論，也是一個沒有意義的爭論。而如果邏輯實證論者的這個看法是正確的，哪麼，我們就應該在此處結束這一章的討論。

不幸的是，如同我們在導論當中已經說過的，邏輯實證論者的上述看法被大多數的哲學家認為是個有問題的看法。首先，許多經驗科學中的陳述也都是無法決定性地透過經驗告訴我們其真假的陳述³³⁹，但沒有人會因此就說這些陳述都是些沒有意義的陳述。其次，「可檢證性原則」本身的可檢證性也受到了一些普遍的質疑：該原則本身並不像是一個分析性的陳述，因而，如果該原則有意義的話，它必需有個經驗上可以檢證它的方法。問題是，這個原則要如何在經驗上受到檢證呢？或者說，我們如何才能夠在經驗上決定該原則的真假呢？這樣的檢證方法並不是一件太清楚的事情。最後，也是最重要的，戴維特與史坦瑞尼（1999）認為，邏輯實證論者其實都是秘密的反實在論者；他們暗

³³⁷ 這些哲學家包括孔恩（T. Kaun）以及費阿本（P. Feyerabend）。對於這些哲學家來說，不同的科學理論是彼此不可共量的（incommensurable），並且造成了不同的世界。我將不會在這一章中討論這些哲學家的看法；我同意戴維特與史坦瑞尼（1999: 251-254）對他們的批評：這些哲學家只是簡單地混淆了世界觀與世界本身而已。

³³⁸ 一個分析性的陳述，也就是一個其真假是由其意義就可以決定的陳述，如邏輯上的陳述。而一個綜合性的陳述，則是一個其真假是由其意義以及這個世界的事實所共同決定的陳述，如科學中的陳述。

³³⁹ 當代哲學家大多接受蒯因（1954）的想法，認為一個陳述本身無法單獨地在經驗上作檢證；我們所檢證的永遠是一個整體的理論。在這樣的想法下，沒有一個單獨的陳述可以被我們的經驗決定性地證實為假，我們永遠可以藉著修改理論的其它部分而去保持對該陳述的可接受性看法。

中假設了：我們的感官資料才是構成這個世界的唯一材料，或至少是哲學上唯一重要的資料。但接受這個暗中的假設，也就是去接受反實在論的立場。因而，邏輯實證論者或者暗中違反了自己所宣稱的事情——亦即，實在論與反實在論之間的爭論是一個沒有意義的爭議——或者他們在這樣的爭議中預設了反實在論的立場，並因此犯了丐題的謬誤。所以，實在論與反實在論之間的爭議，並不會因為邏輯實證論的攻擊而失去了它的意義。

譚美與實在論/反實在論之爭：

我之前說過，當代的反實在論者多半從語言的角度去辯護他們的立場，而非從認識論的立場去辯護反實在論；而其中最顯著的兩位哲學家分別是英國的哲學家譚美（M. Dummett）與美國的哲學家帕特南（H. Putnam）。在以下的幾節中，我將分別說明他們的立場與論證；我先從譚美開始說起。

譚美（1976, 1978）認為，傳統上的實在論與反實在論之爭，其實也就是（等同於）有關於語言意義的兩種理論之間的爭執³⁴⁰。對於實在論者來說，一個語句的意義也就是它的真值條件（truth-condition）³⁴¹；或者說，一個語句的意義也就是會使得該語句為真的事態（state-of-affair）。舉例來說，根據實在論者，「A是方形的」這個語句的意義，也就是為了要使得該語句為真，這個世界當中必需包含的狀態：它必需包含了A這個東西，並且A必需具有某個特定的形狀。類似地，「A是圓形的」這個語句的意義，也就是為了要使得該語句為真，這個世界當中必需包含的狀態：它同樣必需包含了A這樣的東西，但A必需具有另外一個特定的形狀。但反實在論者認為，一個語句的意義並非它的真值條件，而是它的證成條件（justification-condition）³⁴²；或者說，一個語句的意義就是：為了要能夠斷說該語句我們所必需擁有的決定性經驗證據。舉例來說，「A是方形的」這個語句的意義，乃是我們為了要斷說該語句所必需擁有的決定性經驗證據（這些證據包括：任何人在正常的情形下觀察它時，都會看到一個具有一定形狀的事物）。這兩種意義理論之間的差異，或許可以使用下面這個例子來更進一步加以說明。假設小明是一個從來不曾經歷過危險的人，因而他也從來不曾展現過可以被稱作「勇敢」或「怯懦」的行為。現在，讓我們考慮「小明是個勇敢的人」這樣的語句。對於實在論者來說，這個語句的意義是小明具有某種客觀的人格特質，也就是他具有勇敢特質的這個事態。如果小明事實上具有這個特質，那麼，「小明是個勇敢的人」為真；否則的話，該語句為假。但對於反實在論者來說，該語句的意義乃是我們為了要斷說該語句所必需擁有的決定性經驗證據，而如果這樣的證據實際上不可能被發現，那麼，該語句就既不為真也不為假。此處，值得讀者們注意的兩件事情是：首

³⁴⁰ 譚美（1978: xl）甚至認為，所有傳統上有關於X類事物的實在論與有關於X事物的反實在論之爭，也都是有關於X類的語句意義的兩種理論之爭。但海爾（Hale 1997）並不同意這個看法。由於這個問題與我們這一章中的討論無關，我將不會在此評論他們誰對誰錯的問題。

³⁴¹ 這也就是前述克雷格（1998c）所謂的「語意學上的實在論」。

³⁴² 這也就是前述克雷格（1998c）所謂的「語意學上的反實在論」。

先，對於實在論者來說，一個語句的意義——也就是它所指涉的客觀事態——可能會超越了所有我們對它能夠掌握的經驗證據；而這也就是說，該事態的取得與否，可能會是一件我們不可能發現的事情。但對於反實在論者來說，一個語句的意義不可能超越所有我們對它能夠掌握的經驗證據。由於這個緣故，實在論有時又被說成是這樣的一個主張：一個語句的意義有可能是在證據上超越的（evidence-transcendent）、或在認識上不受限制的（epistemically unconstrained）³⁴³；而反實在論則反對這個看法。其次，對於實在論者來說，一個語句的意義也就是它所指涉的事態，而一個事態或者取得（因而成爲事實）、或者未取得，沒有第三種可能，因而，一個語句或者爲真、或者爲假，也沒有第三種可能；因此，實在論者得堅持二值原則（bivalence principle）是一個邏輯上正確的原則³⁴⁴。但對於反實在論者來說，一個爲真的語句也就是一個被我們的經驗證據所決定性地證成了的（justified）語句，一個爲假的語句則是一個其否定被我們的經驗證據所決定性地證成的語句，而如果我們既不可能擁有決定性地證成一個語句，也不可能擁有決定性地證成它的否定所必需的證據，那麼，該語句便既不爲真，也不爲假³⁴⁵；因而，對於反實在論者來說，二值原則並不是一個邏輯上正確的原則。

讀者們可能會好奇，爲什麼譚美會認爲：傳統上的實在論與反實在論之爭，其實也就是（等同於）有關於語言的意義理論之爭呢？畢竟，傳統的爭論是一個有關於這個世界本身以及其中的存在物的「本質」的爭論，而不是一個有關於語言的意義的爭論。因而，有些哲學家認爲³⁴⁶，譚美將這兩者等同在一塊的看法，是一個錯誤的看法。但我們或許可以這樣替譚美辯護：如果這個世界真的是一個獨立存在於我們之外的世界的話，那麼，所有我們有關於它的言談都將會是指涉一些客觀事態的言談。相對地，如果所有我們有關於這個世界的言談都是指涉某些客觀事態的言談，那麼，包含了這些客觀事態在其中的這個世界就會是一個獨立存在於我們之外的事物。自另一方面來說，提倡語言意義證成條件理論的哲學家們，不僅認爲語句的意義是由我們的經驗證據所構成的事物，也認爲真理也是由我們的經驗證據所構成的性質。如果每一個真理都對應於一個「事實」，而這個世界又是由這些真理所對應的事實所構成的話，那麼，這個世界當然是一個由我們的經驗證據所構成的世界，而這也就是傳統的反實在論主張。因此，將傳統的實在論與反實在論之間的爭論，等同於有關於語言的真值條件意義理論與證成條件意義理論之間的爭論，似乎並沒有什麼

³⁴³ 這也就是前述克雷格（1998c）所謂的「認識論上的實在論」。

³⁴⁴ 這也就是前述克雷格（1998c）所謂的「邏輯學上的實在論」。

³⁴⁵ 葛德爾的不完備性定理所顯示給我們的是：沒有一個可決定性的公理化系統可以證明所有的數學真理爲真，或它們的否定爲假。對於實在論者來說，這些無法在一個數學系統中被證明的真理仍然有真假，只是我們無法知道它們的真假而已。但對於反實在論者來說，這些無法被證實爲真、也無法被證實爲假的數學語句都是些不真不假的語句。

³⁴⁶ 例如戴維特與史坦瑞尼（1999）。

不恰當的地方³⁴⁷。的確，譚美（1978: xl）便曾經明白地表示說：

我的途徑的整個重點就在於展示出：意義理論構成了形上學的基礎。如果我對於哲學曾經作過什麼有價值的貢獻的話，那麼，我想，它一定在於以這樣的方式去提出這個問題。

語句的意義到底為何？

但譚美（1976, 1978）不僅想將實在論與反實在論的爭議等同於有關語言意義理論的爭議而已，譚美還想進一步顯示說：真值條件的意義理論是一個錯誤的意義理論，因而實在論的看法是一個錯誤的形上學看法。我們現在便來看看，譚美如何論證說：真值條件的意義理論是一個錯誤的意義理論。

簡單地說，譚美反對真值條件理論的理由是這樣的。根據真值條件的意義理論，一個語句的意義也就是它所指涉的客觀事態，而「知道」一個語句的意義也就是「知道」哪一個事態是該語句所指涉的事態。但譚美認為，我們不能夠一般性地去假設說：對於每一個說話者所理解語句來說，說話者總是能夠「知道」它所指涉的事態為何。

為什麼我們不能一般性地這樣假設？譚美給了兩個主要的論證，我們可以分別稱它們為「展現論證」（*manifestation argument*）與「學習論證」（*acquisition argument*）。讓我們先看看他的第一個論證。首先，譚美認為，一個說話者必需要能夠公開「展現」他對於某一個語句的意義的知識，我們才能夠將他對於該語句的意義的知識歸屬給他。這樣的展現方式可以是明白的（*explicit*）或暗中的（*implicit*），前者是透過說出其它相關的語句（比方說，分析該語句的內容）的方式來加以進行，而後者則是透過行為上的展現來加以進行。其次，譚美論證說，一個說話者不可能對於所有他所理解的語句，都以明白的方式去展現出他對於它們的意義的知識，否則的話，我們就會有壞的無限後退或循環性的問題。因此，對於每一個說話者來說，一定會有一些語句是這樣的：該說話者對於它們的意義的知識，必需透過一定的行為來加以展現。現在，假如真值條件理論是一個正確的理論，那麼，說話者對於最後這些語句的展現方式只能是這樣的：當該語句所指涉的真值條件出現時，說話者同意該語句為真。問題是：對於許多的語句來說（譚美稱這些語句為「不可決定的語句」（*undecidable statement*）），說話者不可能以這樣的方式去展現他對於這些語句的意義的知識。舉例來說，有關於遙遠的過去的語句，如「孔子喜歡藍色」，或有關於虛擬條件句的語句，如「假如秦始皇沒有統一中國，那麼，現在的中國就會是個分裂的國家」，都是說話者不可能以「當該事態出現時，同意該語句為真」的方式，去展現出他對於這些語句的意義的知識的語句。然而，我們當然理解這些語句的意義；因此，真值條件的意義理論無法告訴我

³⁴⁷ 但戴維特與史坦瑞尼（1999: 242-244）認為，上述的推論仍然不足以支持這兩個爭論之間的等同關係。為了簡單起見，我將不會討論這個問題。

們：展示出我們對這些不可決定的語句的意義的理解這件事，是如何可能的。

譚美的學習論證則旨在顯示說：假如真值條件理論是一個正確的理論，那麼，將沒有人能夠學會任何一個不可決定的語句的意義。因為，在學習一個語言時，我們所接受的訓練，通常是去將一定的情境與某個語句「作配對」——亦即，在一定的情境下同意某個語句為真——而這些情境必需是我們可以知道它們是否實現的情境。但根據真值條件理論，知道一個語句的意義，也就是能夠將該語句與它所指涉的事態關聯在一塊，而一個不可決定的語句所指涉的事態，則是我們不可能知道它是否取得的事態。因此，根據真值條件理論，沒有人能夠學會任何一個不可決定的語句的意義。但是，我們當然都學過這些語句的意義；因而，真值條件理論並不是一個令人感到滿意的意義理論。

自另一方面來說，證成條件的意義理論便沒有上述所提到的這些困難。對於主張意義是證成條件的反實在論者來說，知道一個語句的意義也就是學會這樣的一種能力：能夠認出什麼樣的經驗證據算是斷說該語句所必需擁有的決定性經驗證據。由於這些經驗證據都是我們在認知上能夠掌握的事情，而這些能力也都是我們能夠公開展現的能力，因而，無論是對於不可決定的語句、或對於任何其它的語句來說，反實在論者在說明我們如何可能學會它們的意義、或如何可能展現我們對它們的意義的知識上，似乎都沒有什麼說明上的困難。

譚美的這些論證看似有力，但有些實在論者（如Hale 1997）認為，譚美所提出的、有關於真值條件理論的困難，對於實在論者來說，並不是真正的困難。他們認為，語言的學習過程並非如譚美所說，總是在將語句與相對應的事態結合在一塊。語言的學習是一個組合性的過程：我們首先學會個別字詞的意義，並且學會它們的組合方式，然後藉由這些字詞的意義與組合方式，我們學會了複雜語句（不論它們是否是不可決定的語句）的意義。因此，對於真值條件的意義理論來說，說明我們如何學會不可決定的語句的意義這件事，原則上並沒有什麼特別的困難：我們知道個別的字詞的意義以及它們的組合方式，並從此學會這些語句所代表的事態。同樣地，對於真值條件的意義理論來說，要展現出我們對於不可決定的語句的意義的理解，我們也不是只有在相對的事態出現時表示同意這一個方式而已；要展現出這樣的理解，我們所需要展現的只是：能夠認出這些語句與其它語句之間的證據關係、或邏輯關係的能力；一旦我們能夠展現出辨識這種關係的能力，我們就算是展現了我們對它們所指涉的事態的知識；而這種能力的展現，無論是對於可決定的語句或不可決定的語句來說，似乎也都不是一件什麼困難的事情。還有一些哲學家（如Vision 1988）則直接攻擊證成條件理論的立場，特別是該理論有關於真理的部分。根據該理論，一個為真的語句也就是一個被我們的經驗證據所決定性地證成的語句，但這些哲學家認為，這樣的一個看法不可能是正確的看法；因為，一個對於某個語句的「證據」，也就是該語句為真的一個可靠指標，而所謂「證成」一個語句也就是使得該語句相當可能為真而已。因而，證成理論對於真理的看法，就

算不是循環的，也會陷於壞的無限後退的困境。

我將不會在這裡仔細評估譚美的這些論證與反論證的可信度；它們的可信度仍然是當代的形上學家們熱衷討論的問題。以下我轉往說明另一個當代的反實在論者：帕特南。

帕特南與桶中之腦：

帕特南（1981）有兩個主要用來反對實在論的論證，第一個是所謂的「桶中腦」（brain in a vat）論證，另外一個則是他所謂的「模型論論證」（model-theoretical argument）。在這一節中，我先說明他的桶中腦論證。

實在論者一如笛卡兒—認為，這個世界是一個什麼樣的世界這件事，與我們如何去思考或談論它無關；因而，這個世界的實際情況為何，有可能是我們永遠無法查覺到、超越了我們所有證據的事情。為了說明這樣的可能性，笛卡兒提出了兩個思想實驗：首先，我們有可能是一直在作著一個連續的、鮮明的、而又一致的夢，夢中的情景與我們現在所有的經驗都完全相符，儘管實際的世界中並沒有任何的東西存在著，或實際世界的結構與我們以為的結構其實相去甚遠。其次，我們有可能是受到了某個惡魔的愚弄，該惡魔賦予我們一些與實際上我們所擁有的知覺一模一樣的知覺，儘管這些知覺的對象實際上並不存在著。笛卡兒的這些思想實驗的現代版本，也就是一般所謂的「桶中腦」思想實驗：我們有可能只是一些浸泡在化學藥水桶中的大腦，大腦的各個部分連結著許多不同的線路，而這些線路的另一端則是一台超級的大電腦。邪惡的科學家們設計了一台這樣的大電腦與相關的程式，它們負責在我們的大腦裡產生對山、水、草、樹、以及蟲、魚、鳥、獸等等的知覺，儘管實際的世界裡並沒有任何這樣的事物存在著。（讀者們可以將這個桶中腦的思想實驗類比於《駭客任務》（Matrix）這部電影所描述的情節）。

帕特南特別考慮了桶中腦的這個思想實驗。根據帕特南的看法，如果實在論是一個正確的看法，那麼，「我們只是一些浸泡在化學藥水桶中的大腦」這個假設將有可能為真。不過，帕特南論證說：桶中腦的假設是一個「不可能的」假設；因此，實在論並不是一個正確的看法。但帕特南如何去論證說：桶中腦的假設是一個不可能的假設呢？首先，帕特南論證說：

（1）就算我們是桶中腦，我們也不能思考、或談論自己是否是桶中腦。

而他的理由則是這樣的：要思考或談論任何的事物，我們的思考及語言必需與那些事物之間有直接或間接的因果關聯；但由於桶中腦的思想及語言與實際的桶子、或實際的腦子之間並沒有這樣的因果關聯存在，因而，桶中腦既不能思考它自己是否是桶中腦，也不能談論它自己是否是桶中腦。雖然，桶中腦可以使用「我是否是桶中腦？」這樣的語句，但該語句中的「桶」或「腦」並不指設實際上的桶子或腦子；它們或者什麼也不指涉，或者只指涉那些與它們有因

果關聯的電腦以及其中的程式而已，因而這樣的語句並不是在指涉實際上的桶子或腦。其次，帕特南斷言說：上述的（1）邏輯上蘊涵（2）：

（2）我們不可能是桶中腦。

由於（1）為真，而且（1）邏輯上蘊涵（2），因此，帕特南結論說：我們不可能是桶中腦。由於實在論的主張蘊涵說：我們有可能是桶中腦；因而，帕特南認為：實在論是一個錯誤的、有關於這個世界的看法。

對於帕特南的這個桶中腦論證，學者之間有很多的批評；這些批評主要集中在（1）是否邏輯上蘊涵（2）這件事。舉例來說，戴維特與史坦瑞尼（1999）便認為：（1）在邏輯上並不蘊涵（2）；而爲了要說明爲什麼（1）在邏輯上並不蘊涵（2），戴維特與史坦瑞尼要我們考慮下面這兩個語句：

（3）就算一切的事物都是紅色的，我們也不能思考、或談論紅色的事物。
（4）不可能一切的事物都是紅色的。

戴維特與史坦瑞尼認為：（3）為真而（4）為假。對戴維特與史坦瑞尼來說，（3）之所以為真，那是因爲：要能夠思考或談論紅色的事物，我們至少得知道不是紅色的事物是些什麼樣的事物；因而，如果一切的事物都是紅色的，那麼，我們將缺乏紅色的概念，並因而不能思考或談論紅色的事物。而（4）之所以為假則是很明顯的：「一切的事物都是紅色的」這個架設，並不是一個邏輯上自相矛盾的假設。因此，戴維特與史坦瑞尼認為：（3）在邏輯上並不蘊涵（4）。但（1）-（2）和（3）-（4）具有完全相同的形式，因而，如果（3）在邏輯上並不蘊涵（4）的話，那麼，（1）在邏輯上也不會蘊涵（2）。

我相信戴維特與史坦瑞尼的這個批評是一個正確的批評，因而，帕特南並未能成功地藉著桶中腦的論證而論證說：實在論是一個有關於這個世界的錯誤理論。但帕特南還有另外一個膾炙人口的反對實在論論證，也就是所謂的「模型論論證」。我們現在就來看看他的這個論證。

兩個簡單的模型：

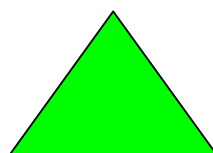
爲了要說明帕特南的模型論論證，讓我們先設想這樣一個簡單的世界：其中，有一隻貓（讓我們稱之爲“A”）在一個毯子（讓我們稱之爲“B”）上，另外，有一顆櫻桃（讓我們稱之爲“C”）在一棵櫻桃樹（讓我們稱之爲“D”）上；除此之外，這個世界就再也沒有其它任何的東西了。另外假設有一個人使用了這樣一個簡單的語言 L_1 去談論這個世界：該語言中只有「貓在毯子上」、「櫻桃在櫻桃樹上」、「貓不在櫻桃樹上」、和「櫻桃不在毯子上」這四個爲真的語句，以及「貓在櫻桃樹上」、「櫻桃在毯子上」、「貓不在毯子上」、和「櫻桃不在櫻桃樹上」這四個爲假的語句。現在，讓我們問道：語言 L_1 中的「貓」、「毯子」、「櫻桃」和「櫻桃樹」這幾個詞分別指涉A、B、C、D

嗎？當然，我們可以這樣解釋這幾個詞的指涉，但另外一個同樣可信的解釋則是：「貓」、「毯子」、「櫻桃」和「櫻桃樹」這幾個詞分別指涉C、D、A、B。儘管這兩個對L₁的解釋並不相同，但它們同樣能夠使得L₁中的前四個語句為真，而後四個語句為假。因此，L₁中前四個語句為真、而後四個語句為假這件事，並不足以決定出「貓」、「毯子」、「櫻桃」和「櫻桃樹」這幾個詞的指涉究竟分別是A、B、C、D呢？還是C、D、A、B？而且，就算我們在L₁中加入「如果...則...」、「而且」、「或者」這些連接詞（甚至「必然地」以及「可能地」這兩個模態連接詞），以及「所有的」、「有些」這些量化詞，並且允許該語言的語句可以有任意的長度，情況仍然不會有所改變：這兩個解釋將能夠將同樣的一組語句解釋為真，而將其它的語句解釋為假。更進一步地說，不僅當L₁變得複雜時，我們對於該語言的解釋可以有許多種不同的方式，使得同樣的一組語句在每個解釋中都為真，而另外的一組語句在每個解釋中都為假，而且，就算我們的目標是在於對L₁提出幾個不同的解釋，使得每一個解釋下的每一個語句在每一個不同的可能世界中都有相同的真假值（而不僅僅是在這個世界中有相同的真假值），這樣的不同的解釋不僅總是可能的，而且實際上有許多個³⁴⁸。

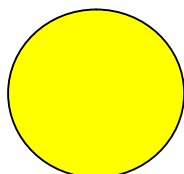
爲了讓讀者們瞭解：對於一個語言的多重解釋的現象之所以會發生，並不是因爲我們碰巧選擇了一個過於簡單的語言所致，讓我們再想像一個稍微複雜一點的世界，和一個稍微複雜一點的語言。這一次，讓我們假設我們所想像的世界中有下面A、B、C、D這四個東西，此外無它，而它們各自的特性則是這樣的：A是一個紅色的方塊，B是一個綠色的三角形，C是一個黃色的圓形，而D是一個黑色的菱形。此外，A、B、C、和D之間的空間關係如下圖所示：



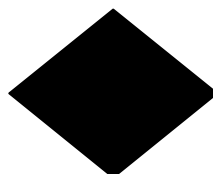
A



B



C



D

³⁴⁸ 對於最後這個斷說的詳細說明將使得我們的工作變得十分困難；所以我將不會企圖去說明這一點。有興趣的讀者可以參考帕特南（1981），第二章。

並且，讓我們想像一下這樣的語言 L_2 ：其中有「甲」、「乙」、「丙」、「丁」這四個名字，「是宏色的」³⁴⁹、「是律色的」、「是皇色的」和「是漂色的」這四個描述顏色的詞、「是一個芳形」、「是一個麤角形」、「是一個原形」、和「是一個零形」這四個描述形狀的詞，以及「...在...的尙方」、「...在...的夏方」、「...在...的誘方」以及「...在...的佐方」這四個描述空間關係的詞。我們還可以假設 L_2 中包含了「不是」、「如果...則...」、「而且」、「或者」這些連接詞（我們甚至可以假設 L_2 包含了「必然地」、「可能地」這樣的模態連接詞，但爲了簡單起見，我將忽略這些詞），以及「所有的」、「有些」這些量化詞，並且允許該語言的語句可以有任意的長度。現在，假設使用 L_2 這個語言的人認爲：下面這些語句都是爲真的語句：

甲是宏色的；乙是律色的、丙是皇色的、丁是漂色的、甲是一個芳形、乙是一個麤角形、丙是一個原形、丁是一個零形、甲在乙的佐方、乙在甲的誘方、丙在丁的佐方、丁在丙的誘方、甲在丙的尙方、丙在甲的夏方、乙在丁的尙方、丁在乙的夏方、甲不是漂色的、甲是宏色的而且乙是律色的、甲是宏色的或者乙是律色的、所有宏色的東西都在所有皇色的東西尙方...等等。

而下面這些語句則都是假的語句：

甲是漂色的、甲是律色的；乙是皇色的、丙是漂色的、甲是一個麤角形、乙是一個芳形、丙是一個零形、丁是一個原形、甲在乙的誘方、乙在甲的佐方、丙在丁的誘方、丁在丙的佐方、甲在丙的夏方、丙在甲的尙方、乙在丁的夏方、丁在乙的尙方、丁不是漂色的、甲是宏色的而且乙是漂色的、甲是漂色的或者乙是宏色的、所有漂色的東西都在所有律色的東西尙方...等等。

現在，讓我們同樣問道： L_2 這個語言中的「甲」、「乙」、「丙」、「丁」、「是宏色的」、「是律色的」、「是皇色的」、「是漂色的」、「是一個芳形」、「是一個麤角形」、「是一個原形」、「是一個零形」、以及「...在...的尙方」、「...在...的夏方」、「...在...的誘方」、「...在...的佐方」這些詞所指涉的是些什麼樣的東西、性質和關係？當然，一個很自然的想法是：這些詞分別指涉A、B、C、D、【x是紅色的】、【x是綠色的】、【x是黃色的】、【x是黑色的】、【x是一個方形】、【x是一個三角形】、【x是一個圓形】、【x是一個菱形】、【x在y的上方】、【x在y的下方】、【x在y的右方】、以及【x在y的左方】。但另外一個可能的解釋則是：這些詞分別指涉D、C、B、A、【x是黑色的】、【x是黃色的】、【x是綠色的】、【x是紅色的】、【x是一個菱形】、【x是一個圓形】、【x是一個三角形】、【x是一個方形】、【x在y的下方】、【x在y的上方】、【x在y的左方】、以及【x在y的右方】。儘管這兩個解釋（事實上，我們還有許多種不同的可能解釋）對於每一個語詞的解釋

³⁴⁹ 請讀者們不要懷疑我們是否在此印錯的一些字，這些字是我故意挑選的一些字。

都不同，但它們同樣能夠使得 L_2 中的前一組語句被解釋為真的語句，而使得後一組語句則被解釋為假的語句。因此， L_2 中前一組語句為真，而後一組語句為假這件事，並不足以決定出該語言的語詞的指涉究竟為何？甚者，就算我們的目標是在於對 L_2 提出幾個不同的解釋，使得每一個解釋下的每一個語句在每一個不同的可能世界中都有相同的真假值（而不僅僅是在這個世界中有相同的真假值），這樣的不同解釋不僅總是可能的，而且實際上有許多個。

L_1 和 L_2 的例子可以應用在*任何的*語言上。因而，上述這兩個例子所顯示給我們的啓示是：不論我們的語言有多麼複雜，原則上都將會有不只一種的、對於我們語言的解釋是這樣的：在每一個這樣的解釋中，每一個語句在每一個可能世界裡都會有著相同的真假值。

普特南的模型論論證：

現在，我們就可以來說明普特南的模型論論證了。普特南認為，實在論者假設了：存在著一個客觀獨立於我們之外的世界，而我們的語言所談論的則是這個客觀的世界；而且，如果一個語句符應了這個客觀的世界，那麼，這個語句為真，否則的話，這個語句就為假。但普特南認為，這個假設成立的一個必要條件是，我們的語言與這個世界之間必需有某種既定的（fixed）指涉關係存在於其間：每一個專名依著這個既定的指涉關係而指涉某個事物，而每一個述詞則依著這個既定的指涉關係而指涉一組的事物等等。但普特南認為，「語言與客觀世界之間有某種既定的指涉關係存在」這個想法，是一個不一致的想法；因為，如果我們仔細考察的話，我們將會發現：假如實在論者的看法是正確的話，那麼，將沒有任何事情可以決定這個指涉關係。而這蘊涵了：實在論的看法不可能是一個正確的看法。

再詳細一點地說，普特南認為，對於一個語言的解釋，通常會受到兩方面的限制：首先是操作上的限制（operational constrain）；在這樣的限制下，我們要求我們對該語言的解釋必需符合我們所有對於該語言本身、對於使用該語言的說話者、以及對於這個世界的所有可觀察性資料。其次是理論上的限制（theoretical constrain）；在這樣的限制下，我們要求我們對該語言的解釋具有一切理論上的優點，並且符合一切方法論上的原則。但普特南認為，這兩個限制最多只能決定每一個語句在每一個可能世界中的真假值應該為何；而後者一如我們在前一節中已經看到的——並不足以決定出一個獨一無二的指涉關係來。因此，如果實在論的看法是一個正確的看法，它將無法解釋指涉的關係是如何決定出來的關係。

除了這個論證本身之外，普特南還考慮了實在論者對於這個模型論論證的幾個可能答覆，並且認為它們都是不可信的答覆。首先，一個實在論者可能會答覆說：能夠固定一個語言指涉關係的，乃是我們心靈中的意向性（intentionality）特質，而一個語詞的指涉也就是我們想要它去指涉的東西。但

帕特南一方面認為，這個想法將賦予我們的心靈某種神秘的、魔術般的力量，另一方面則透過雙生地球去論證說（1975）：這個想法並不是一個可信的想法；因為，我們的腦袋中沒有任何事情可以用來固定一個語言的指涉³⁵⁰。其次，實在論者可能答覆說：決定了我們的語言與外在世界之間指涉關係的事物，乃是這個世界中發生的事件與我們對於語詞的使用之間的「因果關聯」。比方來說，某個專名的某次使用的指涉為何這件事，端視於與該使用有著一序列因果關係的事物最終為何而定。但帕特南認為，當實在論者如此答覆模型論證時，「因果關係」一詞所指設的究竟是什麼的關係這件事，理論上仍然會有許多種不同的解釋；因而，因果關係並不能拿來決定一個字詞的指涉究竟為何這個問題。

基於上述種種的考慮，帕特南最後結論說：存在著一個客觀的外在世界的假設，是一個不容貫的假設，因而我們必需放棄實在論者的想法。為了要說明語言的指涉如何可能這件事，帕特南提出了他所謂的「內在實在論」（*internal realism*）。嚴格地說起來，內在實在論並不是一種實在論，而是一種反實在論。根據帕特南的內在實在論，「客觀存在的事物」這個想法是一個不容貫的想法，因為事物的觀念總是一個相對性的觀念：它總是相對於我們描述這個世界時所使用的概念架構。不同的概念架構（如果有的話）將會導致不同的、有關於事物的觀念。帕特南相信，對於內在實在論者來說，要確定這個世界和我們的語言之間的指涉關係是如何建立起來的，這並不是一件什麼困難的事情；因為，對於內在實在論者來說，指涉關係並不是語言與客觀世界之間的關係，而是在我們的概念架構內兩類事物之間的關係：我們的語言，以及這個架構所建立起來的世界。由於指涉關係是一個內在於某個概念架構中的兩種事物之間的關係，因而「真理」這一個關係性特性也是內在於某個概念架構中的特性。而對於帕特南來說，所謂一個語句的「真」，就是該語句在認識的理想情況下會被決定性地證成（*verified in epistemically ideal circumstances*）而已。

不同的實在論者對於帕特南的模型論證有著不同的反應。最輕鬆的一種反應是無所謂地聳聳肩表示說：確定一個語句在不同世界的真假值這件事，本來就不足以決定該語句裡的語詞的指涉；這個事實並沒什麼好大驚小怪的。對於這樣的實在論者來說，帕特南的論證最多只是顯示說：能夠決定語詞指涉的東西，一定是比它們在各個世界中的真假值來得更為精緻的東西。另外一些實在論者在面對模型論的論證時則堅持說：我們的心靈就是具有能夠指涉事物的意向性能力；這種能力既不神秘，也不神奇，而是一件我們日常都已經熟悉的

³⁵⁰ 在雙生地球（*twin-earth*）的論證中，帕特南要我們去想像這樣的一個可能世界：每一個我們這個世界中的事物在那個世界裡都有個一模一樣的複本，但那個世界中的水是由XYZ所組成的，儘管XYZ的表面特性與我們世界中的水的表面特性完全相同。這個世界中的人類與我們使用類似的語言，也與我們有著相同心靈狀態，但當我們這個世界中的「水」一詞指涉H₂O時，那個世界中的「水」一詞則指涉XYZ。由於發生在我們腦袋中的事情也與發生在該世界中的人類腦袋裡發生的事情相同，因而，帕特南結論說：我們腦袋中沒有任何事情可以用來決定「水」這一個詞的指涉是H₂O呢？還是XYZ？而類似的論證可以應用的所有的語詞之上。

事實。還有一些實在論者則堅持說，能夠決定語詞的指涉的東西，也就是獨立於我們之外的、介於我們的語言與客觀世界之間的因果關係；這個關係是一個特定的客觀關係，不是我們可以任意作出解釋的關係。以上這些爭論都還是當代形上學的討論中持續存在的爭論，也都是不容易在短短的篇幅內說清楚的爭論。所以，我對帕特南的討論也就到此為止。

實在論者的論證：

我之前說過，實在論者通常認為自己是站在常識的一方，而且是正確的一方，因而往往覺得沒有什麼特別的需要去辯護他們的立場。但戴維特與史坦瑞尼（1999）與費取（1963）分別有兩個反對反實在論的論證，值得我們在結束本章之前稍微一提。

戴維特與史坦瑞尼從形上學方法論的角度去攻擊反實在論。根據他們的看法，所有的哲學理論，包括形上學理論，都是經驗性的理論，因而必需從我們的日常經驗開始出發。哲學家不能耽於作一個搖搖椅上的沈思者，企圖只從冥思中獲得真理。在日常的生活中，我們與這個世界有許多的互動，並因而獲得了許多的看法。有些看法是我們深信不疑的，因為它們在經驗上經常受到肯證，而有些看法則否。前者構成了我們哲學理論的出發點，而後者則不然。就實在論與反實在論這個問題來說，我們日常的經驗肯證了有一個獨立於我們之外的外在世界存在著，而這個信念是一個我們深信不疑的信念，也是受到了大量經驗證據支持了信念。除非我們有很堅強的理由去反對這個信念，否則的話，我們就應該繼續相信它為真，並作為我們形上學上討論的起點。但當代的反實在論者似乎沒有這種方法論上的認識，他們是關在象牙塔中的哲學家，苦思冥想語言的意義這個困難的問題，並且提出了一定的看法。他們發現這個看法違反了常識上被深切接受的觀點，並因而拒絕了這個常識上笨深切接受的觀點：存在著一個獨立於我們之外的世界。但這種從事哲學研究的方法，是腦袋壞掉以後才會從事的方法。因為，我們對於語言的意義的直覺，並不如我們對於這個世界的直覺來得更清楚；我們對語言理論的證據，也不如我們對於客觀世界看法的證據來得堅強。純粹因為我們對於語言的一些尚未證實的看法，便因而去駁斥我們對於這個世界的、有大量日常經驗支持的看法，這是最壞的哲學思辯方法。因而，當代整個反實在論的語言傾向，是一個有問題的傾向。當然，這並不是說，常識性的看法不可能是錯誤的看法。重點在於：我們不能拿一個還不成熟的、尚未有良好證據支持的理論，去反對一個比較成熟的、有著大量證據支持的理論。

費取則從我們在上一章結尾時所看到的「可知性悖論」去論證說：反實在論的整個立場是一個不一致的立場。從反實在論的立場來看，這個世界是由我們的認知結構或概念架構所參與創造的一個世界，因而並不是一個超越了我們認知能力之外的世界。這個世界中的事實，都是我們有可能知道的事實，儘管

實際上我們未必完全地知道它們。因而，反實在論者似乎得承認：

- (5) 每一個事實都可能被我們知道；以及
- (6) 有些事實並未被我們知道。

但在前一章的最後一節中，我們已經看到過類似的論證如何地導出矛盾的結果。爲了要避免矛盾的產生，反實在論者或者得放棄(5)、或者得放棄(6)。但放棄(5)等於是去承認：有些事實是超越了我們認知能力的事實，獨立於我們對它們的思考或言談的事實；而這等於是去接受實在論。而放棄(6)則是去斷言說：所有的事實都已經被我們知道了；而這是一種愚蠢的人類大沙文主義。或此或比，費取結論說：反實在論者都會面臨一些令人不能忍受的結果。

本章重要詞彙摘要：

- 實在論 (Realism)：又被稱作是「有關於這個世界的實在論」或「常識實在論」；主張這個世界具有一個獨立存在於人類心靈之外的結構，包含了一些獨立存在於人類心靈之外的事物（不管它們到底有哪一些）。
- 反實在論 (Anti-Realism)：又被稱作是「有關於這個世界的反實在論」；主張這個世界當中的一切事物（不管它們到底有哪一些）、以及這個世界的結構，都至少是部分地由我們的概念架構所投射形成的事物。
- 觀念論 (idealism)：主張物理的世界以及其中的物理事物，在本質上其實都是心靈性的：它們或者是由心靈中的觀念與知覺表徵所構成，或者只是我們思考內容的一些部份。
- 現象的世界 (phenomenal world)：人類的感官與認知結構所共同呈現出來的表象世界；在康德的理論中，現象的世界相對於真實的世界。
- 真實的世界 (noumenal world)：又稱作「物自身」(things-in-themselves)，即外在世界本身。
- 可檢證性原則 (verifiability principle)：一個非分析性的、或綜合性的陳述的意義也就是它的「檢證方法」(method of verification)，或一個在經驗上能夠決定性地告訴我們該陳述是否爲真的方法。
- 真值條件意義理論：一個語句的意義也就是它的真值條件 (truth-condition)；或者說，一個語句的意義也就是會使得該語句爲真的事態 (state-of-affair)。
- 證成條件的意義理論：一個語句的意義並非它的真值條件，而是它的證成條件 (justification-condition)；或者說，一個語句的意義就是：爲了要能夠斷說該語句我們所必需擁有的決定性經驗證據。
- 內在實在論 (internal realism)：主張「客觀存在的事物」這個想法是一個不容貫的想法，因爲事物的觀念總是一個相對性的觀念：它總是相對於我們描述這個世界時所使用的概念架構。

參考書目：

1. Abel, Reuben, 1976. *Man Is the Measure – A Cordial Invitation to the Central Problems of Philosophy*, N.Y.: The Free Press.
2. Adams, R. H., 1974. “Theories of Actuality”, *Nous*, 8: pp. 211-31.
3. Armstrong, D., 1978. *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview.
4. Armstrong, D., 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*, N. Y.: Cambridge University Press.
5. Austin, J. L., 1950. “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 24: pp. 111-128.
6. Bar-Hillel, Y., 1966. “Do Natural Languages Contain Paradoxes?” *Studium Generale* 19: pp. 391-397.
7. Beall, J. C., 2001. “Curry’s paradox”, in *Stanford encyclopedia of philosophy*, March 28th, 2005 at <http://plato.stanford.edu/entries/curry-paradox/>.
8. Berkeley, G., 1710. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, vol. 2, ed. by T.E. Jessop, London: Thomas Nelson & Sons Ltd, 1949.
9. Bigelow, John, C., 1998a. “Universals”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
10. Bigelow, John, C., 1998b. “Particulars”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
11. Black, M., 1952. “The Identity of Indiscernibles”, *Mind*, 51, pp. 53-64.
12. Blackburn, Simon, 1993. “Morals and Modals”, in his *Essays in Quasi-Realism*, N. Y.: Oxford University Press, pp. 52-74.
13. Blackburn, Simon, 1994. *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
14. Blackburn, Simon, 1999. *Think – A Compelling Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
15. Blackburn, Simon, 2001. *Being Good – A Short Introduction to Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
16. Blackburn, Simon, 2005. *Truth*, Oxford: Oxford University Press.
17. Blanshard, B., 1941. *The Nature of Thought*, vol. 2, N. Y.: Macmillan.
18. Bok, H., 1998. *Freedom and Responsibility*, Princeton: Princeton University Press.
19. Brock, S., 1993. “Modal Fictionalism: A Response to Rosen”, *Mind* 102:147-50.
20. Burge, T., 1979. “Semantical paradox”, *The Journal of Philosophy*, vol. 76: pp. 169-98.
21. Butchvarov, P., 1979. *Being Qua Being: A Theory of Identity, Existence, and Predication*, Bloomington and London: Indiana University Press.
22. Cambell, C. A., 1957. *On Selfhood and Godhood*, London: Allen and Unwin.
23. Carnap, R., 1947. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago: University of Chicago Press.
24. Carnap, R., 1959. *The Logical Syntax of Language*, Patterson, NJ: Littlefield, Adams and Co.
25. Cartwright, R., 1960. “Negative Existentials”, *The Journal of Philosophy* 57, pp. 629-39.
26. Castaneda, H. N., 1989. “Direct Reference, the Semantics of Thinking, and Guise Theory”, in Almog, J., Perry, J. and Wettstein, H. (eds.), *Themes from Kaplan*, N.Y.: Oxford. *Themes from Kaplan*, 1989, pp. 105-44.
27. Chihara, C. S., 1979. “The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation”, *Philosophical Review* 88: pp. 590-618.
28. Chisholm, Roderick, 1964. “Human Freedom and the Self”, in Pereboom, Derek (ed.): *Free Will*, Indianapolis: Hackett, pp. 143-55.
29. Chisholm, Roderick, 1973. “Homeless Objects”, *Rev. Int. Phil.* 27: pp. 207-23.
30. Clarke, R., 1993. “Toward a Credible Agent Causal Account of Free Will”, *Nous* 27, pp. 191-203.

31. Cook, R. T. 2002. "Counterintuitive consequences of the revision theory of truth", *Analysis* 62.1: pp.16-22.
32. Cook, R. T. 2003. "Still counterintuitive: a reply to Kremer", *Analysis* 63.3: pp. 257-61.
33. Craig, Edward, 1998a. "Metaphysics", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
34. Craig, Edward, 1998b. "Ontology", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
35. Craig, Edward, 1998c. "Realism and Anti-Realism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
36. Cresswell, M. J., 1972. "The World Is Everything That IS the Case", *Australian Journal of Philosophy*, 50: pp. 1-13.
37. Crittenden, C., 1991. *Unreality*, Ithaca: Cornell University Press.
38. Currie, G., 1985. "What Is Fiction", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43: pp. 385-92.
39. Davidson, D. 1967. "Truth and Meaning", *Synthese* 17: pp. 304-323.
40. Davidson, D. 1986. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in E. Lepore (ed.) *Truth and Interpretation*, Oxford: Blackwell, 1986.
41. Dennett, D., 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford: Clarendon Press.
42. Devitt, M. and Kim Sterelny, 1999. *Language and Reality*, 2nd edition, Oxford: Blackwell.
43. Divers, J., 1995. "Modal Fictionalism Cannot Deliver Possible Worlds Semantics", *Analysis* 55: pp. 81-88.
44. Dummett, M., 1975a. "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", in Rose and Shepherdson (eds.) *Logic Colloquium '73*, Amsterdam: North Holland, pp. 5-40.
45. Dummett, M., 1975b. "What Is a Theory of Meaning?" in Guttenplan S. D. (ed.) *Mind and Language*, Oxford: Oxford University Press, pp. 97-138.
46. Dummett, M., 1976. "What Is a Theory of Meaning? (II)", in G. Evans and J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 67-137.
47. Dummett, M., 1978. *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Press.
48. Edgington, Dorothy 1995. "On Conditionals", *Mind* 104: pp. 235-329.
49. Edward, Paul and Arthur Pap, eds., 1965. *A Modern Introduction to Philosophy*, N.Y.: Free Press.
50. Ehring, D., 2004. "Distinguishing Universals from Particulars," *Analysis* 64.4: pp. 326-332.
51. Evans, G., 1978. "Can There Be Vague Objects?", *Analysis* 38: p. 208.
52. Field, H., 1972. "Tarski's Theory of Truth", *Journal of Philosophy* 69: pp. 347-375.
53. Field, H., 1980. *Science without Numbers: A Defence of Nominalism*, Oxford: Blackwell.
54. Field, H., 1989. *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford: Basil Blackwell.
55. Fine, K., 2003. "The Problem of Possibilia", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 161-179.
56. Fitch, F., 1963. "Logical Analysis of Some Value Concepts", *The Journal of Symbolic Logic* 28: pp. 135-42.
57. Forbes, G., 1985. *The Metaphysics of Modality*, Oxford : Oxford U. Press.
58. Forbes, G., 1989. *Languages of Possibility*, N.Y. : Basil Blackwell.
59. Frege, G., 1884. *The Foundations of Arithmetic* 2nd revised edition, translated by J. L. Austin, Evanston: Northwestern University Press, 1980.
60. Frege, G., 1892a. "On Sense and Reference", in P. Geach and M. Black (eds.) *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Basil Blackwell, 1970.
61. Frege, G., 1892b. "On Concept and Object", collected in *Classics of Analytical Metaphysics*, edited by L. L. Blackman, pp.5-17. N.Y.: University

- Press of America, 1984.
62. Frege, G., 1893. *The Basic Laws of Arithmetic*, translated by Montgomery Furth, L.A.: University of California Press, 1967.
 63. Frege, G., 1918. "The Thought: A Logical Enquiry", in Klemke (ed.), *Essay on Frege*, Chacago: University of Illinois Press, 1968.
 64. Frost, S. E., 1942. *Basic Teachings of the Great Philosophers*, N.Y.: Anchor Books.
 65. Gardenfors, P., 1988. *Knowledge in Flux*, Cambridge: The MIT Press.
 66. Gauker, C., 2005. *Conditionals in Context*, Cambridge: The MIT Press.
 67. Geach, P., 1973. "Ontological Relativity and Relative Identity", in M. K. Munitz (ed.) *Logic and Ontology*, N. Y.: New York University Press.
 68. Gibbard, A., 1975. "Contingent Identity", *Journal of Philosophical Logic* 4: pp.187-221.
 69. Gilmore, C. S., 2003. "In Defence of Spatially Related Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 81: pp. 420-28.
 70. Ginet, C., 2003. "Libertarianism", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.), 2003, pp. 587-612.
 71. Goble, L. 2001. *The Blackwell guide to philosophical logic*, London: Blackwell Publishers Inc.
 72. Goldman, A., 1970. *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
 73. Goodman, Nelson, 1956. "A World of Individuals", in Goodman, *Problems and Projects*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972, pp. 155-72.
 74. Grayling, A. C., 1997. *An Introduction to Philosophical Logic*, Oxford: Blackwell.
 75. Gupta, A, & N. Belnap, 1993. *The Revision Theory of Truth*, London: MIT.
 76. Gupta, A. 2001. "Truth", in Lou Goble (ed.) *The Blackwell guide to philosophical logic*, London: Blackwell Publishers Inc, pp. 90-114.
 77. Haack, S. 1978. *Philosophy of logics*, London: Cambridge University Press.
 78. Hale, Bob, 1995. "Modal Fictionalism: A Simple Dilemma", *Analysis* 55: pp. 63-7.
 79. Hale, Bob, 1997. "Realism and Its Oppositions", in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, pp. 271-308.
 80. Hale, Bob, 1998. "Abstract Objects", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 81. Hawley, K., 2001. *How Things Persist*, Oxford: Oxford University Press.
 82. Hawthorne, J. 2003. "Identity", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 99-130.
 83. Heller, M., 1990. *The Ontology of Physical Objects*, Cambridge: Cambridge University Press.
 84. Hoffman J. and G. S. Rosenkrantz, 2003. "Platonistic Theories of Universals", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 46-74..
 85. Horwich, P., 1998. *Truth*, 2nd edition. Oxford: Blackwell.
 86. Howell, R., 1979. "Fictional Objects: How They Are and How They Aren't", *Poetica* 8: pp. 129-77.
 87. Howell, Robert, 1998. "Semantics of Fiction", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 88. Hume, David, 1978. *A Treatise of Human Nature*, second edition with text revised and noted by P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
 89. Jackson, Frank, 1998. "Armstrong, David Malet", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 90. James, W., 1907. *Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press.
 91. Jeffrey, R., 1965. *The Logic of Decision*, N. Y.: McGraw-Hill.
 92. Jubien, Michael, 1998. "Ontological Commitment", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 93. Kane, R., 1996. *The Significance of Free Will*, N. Y.: Oxford University Press.
 94. Kant, I., 1781. *Critique of Pure Reason*, trans. by N. Kemp Smith, London:

- Macmillan, 1933.
95. Kim, Jaegwon, 1981. "The Role of Perception in *A Priori* Knowledge: Some Remarks", *Philosophical Studies*, 40: pp. 339-54.
 96. Kirkham R. L., 1992. *Theory of Truth – A Critical Introduction*, Cambridge: The MIT Press.
 97. Kneal, W., 1972. "Propositions and Truth in Natural Languages", *Mind* 81: pp. 225-243.
 98. Kneale, W., 1971. "Russell's Paradox and Some Others", *British Journal for the Philosophy of Science* 22: pp. 321-338.
 99. Kripke, S., 1975. "Outline of a theory of truth", in R. L. Martin (ed.), *Recent essays on truth and the liar paradox*, London: Clarendon Press, pp. 53-81.
 100. Kripke, S., 1980. *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press.
 101. Kvanvig, J. L., "Epistemic Paradox", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 102. Lamarque, Peter, 1998. "Fictional Entities", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 103. Lewis, David & Stephanie Lewis, 1970. "Holes", *Australasian Journal of Philosophy*, 48.2: pp. 206-12.
 104. Lewis, David, 1968. "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *Journal of Philosophy*.
 105. Lewis, David, 1973. *Counterfactuals*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 106. Lewis, David, 1973a. "Causation," *Journal of Philosophy*, vol. 70: pp. 556-567.
 107. Lewis, David, 1978. "Truth in Fiction", *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford: Oxford U. Press, 1983: pp. 261-280.
 108. Lewis, David, 1983. *Philosophical Paper*, volume 1, Oxford: Oxford University Press.
 109. Lewis, David, 1986. *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
 110. Lewis, David, 1999. *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
 111. Lewis, Stephanie, 1996. "Casati and Varzi on Holes", *The Philosophical Review*, 105, pp. 77-79.
 112. Locke, John, 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*, collated and annotated by A. C. Fraser, N. Y.: Dover Publication Inc.
 113. Loux, Michael J. and Dean W. Zimmerman, eds., 2003. *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
 114. Loux, Michael J., 1998. "Nominalism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 115. Loux, Michael J., 2002. *Metaphysics: A contemporary Introduction*, 2nd edition, London: Routledge.
 116. Lowe, E. J., 1995. "Review of *Haecceity: An Ontological Essay*", *Mind*, 413: pp. 202-5.
 117. Lowe, E. J., 2002. *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
 118. Lowe, E. J., 2003. "Individuation", M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 75-95.
 119. Lycan, W. G.: 1999. *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, N.Y.: Routledge.
 120. MacBride, F., 1998. "Where Are Particulars and Universals?" *Dialectica* 52: pp. 203-27.
 121. Mackie, J. L., 1973. *Truth, Probability, and Paradox*, Oxford: Oxford University Press.
 122. Mackie, Penelope, 1998. "Existence", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 123. Martin R. L. and P. Woodruff, 1975. "On Representing 'True-in-L' in L", in Martin R. L. (ed.), 1984.

124. Martin R. L. ed., 1984. *Recent Essays on Truth and The Liar Paradox*, London: Clarendon Press.
125. Meinong, A., 1904. "The Theory of Objects", collected in *Classics of Analytical Metaphysics*, edited by L. L. Blackman, N.Y.: University Press of America, 1984, pp. 5-17.
126. Merricks, T., 1994. "Endurance and Indiscernibility", *Journal of Philosophy*.
127. Moore, G. E., 1912. *Ethics*, London: Williams & Norgate.
128. Morris, Tom, 1999. *Philosophy for Dummies*, N.Y.: Wiley Publishing Inc.
129. Nagel E. and James R. Newman, 1958. *Godel's Proof*, N. Y.: New York University Press.
130. Nagel, Thomas, 1986. *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
131. Nagel, Thomas, 1987. *What Does It All Mean? – A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
132. Nolan, D. & O'leary-Hawthorne, J., 1996. "Reflexive Fictionalism", *Analysis* 56: pp. 23-32.
133. Noonan, H., 1994. "In Defense of the Letter of Fictionalism", *Analysis* 54: pp. 133-39.
134. Noonan, H., 2006. "Identity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/identity>.
135. O'Connor, T., 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, N. Y.: Oxford University Press.
136. Okrent, Mark, 1998. "Being", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
137. Parsons, C., 1974. "The Liar Paradox", *Journal of Philosophical Logic*, 3rd issue, 381-412.
138. Parsons, T., 1979. "The Methodology of Nonexistence", *The Journal of Philosophy*, 79, pp. 649-662.
139. Parsons, T., 1980. *Nonexistent Objects*, New Haven: Yale University Press.
140. Peirce, C. S., 1931-58. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-8, Cambridge: Harvard University Press.
141. Pereboom, Derek, (ed.), 1997. *Free Will*, Indianapolis: Hackett, 1997.
142. Perry, John, 1978. *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis: Hackett Pub. Co.
143. Plantinga, A., 1974. *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
144. Popper, C., 1962. "Some Comments on Truth and the Growth of Knowledge", in Nagel, Suppes, and Tarski (eds.), *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, Stanford: Stanford University Press, 1962.
145. Priest, G., 2001. *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
146. Priest, G., 2002. "Paraconsistent Logic," in D. Gabbay and F. Guentner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, volume 6, Netherland: Kluwer Academic Publishers, pp. 287-393.
147. Putnam, H., 1967. "Mathematics without Foundations", *Journal of Philosophy* 64, pp. 240-247.
148. Putnam, H., 1971. *Objects of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
149. Putnam, H., 1975. "The Meaning of 'Meaning'", repr. in H. Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. ii, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 215-271.
150. Putnam, H., 1981. *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
151. Quine, W. O., 1953. "Three Grades of Modal Involvement," *Proceedings of Xth International Congress of Philosophy*, volume 14, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
152. Quine, W. O., 1954. *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press.
153. Quine, W. O., 1960. *Word and Objects*, N.Y.: MIT.

154. Quine, W. O., 1970. *Philosophy of Logic*, N. Y.: Prentice-Hall.
155. Quine, W. O., 1976. "Whither Physical Objects?" in Choen, P. K. Feyerabend, and M. W. Wartofsky (eds.), *Essay in Memory of Imre Lakatos*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 497-504.
156. Ramsey, F. P., 1978. *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, ed. D. H. Mellor, Humanities Press.
157. Rapaport, W. J., 1979. "An Adverbial Meinongian Theory", *Analysis* 39.2, pp. 75-80.
158. Rauhut, Nils CH., 2006. *The Big Question – Philosophy for Everyone*, N.Y.: Pearson Longman.
159. Read, S., 1995. *Thinking about logic*, London: Oxford University Press.
160. Reid, T., 1969. *Essay on the Active Powers of the Human Mind*, Cambridge: MIT Press.
161. Rosen, G., 1990. "Modal Fictionalism", *Mind* 99: pp. 327-54.
162. Rosen, G., 1993. "A Problem for Fictionalism about Possible Worlds", *Analysis* 53: pp. 71-81.
163. Rosen, G., 1995. "Modal Fictionalism Fixed", *Analysis* 55: pp. 67-73.
164. Rosen, G., 1997. *A Subject with No Object*, Oxford: Oxford University Press.
165. Rosen, G., 2001. "Abstract Objects", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects>.
166. Routley, R., 1976. "The Durability of Impossible Objects: A Reply to Lambert", *Inquiry* 19: pp. 247-57.
167. Routley, R., 1980. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University.
168. Russell, B., 1905. "On Denoting", collected in *Classics of Analytical Metaphysics*, edited by L. L. Blackman, N.Y.: University Press of America, 1984, pp.343-55.
169. Russell, B., 1919. "Description", collected in *The Philosophy of Language*, edited by A. P. Martinich, N.Y.: Oxford University Press, pp.212-218.
170. Salmon, N. U., 1982. *Reference and Essence*, Oxford: Basil Blackwell.
171. Schopenhauer, Arthur, 1985. *On the Freedom of the Will*, Oxford: Blackwell.
172. Scruton, Roger, 1994. *Modern Philosophy—an Introduction and Survey*, N.Y.: Penguin Books.
173. Searle, John, 1958. "Proper Names", *Mind*, 67: pp. 166-173.
174. Searle, John, 1992. *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press.
175. Sellars, W., 1963. "Abstract entities," *Review of Metaphysics*; in Castaneda (ed.) *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
176. Shoemaker S., 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press.
177. Sider, T. "Reductive Theories of Modality", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 189-208.
178. Simons, P., 1998. "Meinong, Alexius (1853-1920)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Landon and N. Y.: Routledge.
179. Smullyan, R., 1992. *Godel's Incompleteness Theorems*, Oxoford: Oxford University Press.
180. Smullyan, R., 2001. "Godel's Incompleteness Theorems", in Lou Goble (ed.) *The Blackwell guide to philosophical logic*, London: Blackwell Publishers Inc, pp. 72-89.
181. Sorensen, Roy, 2003. *A Brief History of the Paradox – Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
182. Sprigge, T. L. S., 1998. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
183. Stalnaker R. 1970. "Probability and Conditionals", in W. L. Harper, R. Stalnaker, and G. Pearce (eds.), *Ifs*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1981, pp. 107-128.
184. Stalnaker R., 1968. "A Theory of Conditionals", in Jackson, F. (ed.),

- Conditional*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
185. Stalnaker R., 1976. "Indicative Conditionals", in Harper W. L. and R. Stalnaker (eds), *Ifs*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1981.
 186. Stalnaker, R., 1976. "Possible Worlds", *Nous*, 10: pp. 65-75.
 187. Stout, G. F., 1930. *Studies in Philosophy and Psychology*, London: Macmillan.
 188. Strawson, G., 1998. "Free Will", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 189. Strawson, P. F., 1950. "On Referring", *Mind*.
 190. Strawson, P. F., 1959. *Individuals*, London: Lowe & Brydone Ltd.
 191. Strawson, P. F., 1962. "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48: pp. 1-25, reprinted in *Free Will*, ed. By G. Watson, 1984.
 192. Szabo, Z. G., 2003. "Nominalism", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 11-45.
 193. Tarski, A., 1944. "The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics", retrieved from: <http://www.ditext.com/Tarski/Tarski.html#sec1>.
 194. Tarski, A., 1983. *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*, 2nd edition (J. H. Woodger Trans.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.
 195. Taylor, Richard, 1966. *Action and Purpose*, Englewood, NJ: Prentice-Hall.
 196. Taylor, Richard, 1992. *Metaphysics*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
 197. Thomasson, A. L., 1999. *Fiction and Metaphysic*, Cambridge: Cambridge University Press.
 198. van Inwagen, Peter, 1977. "Creatures of Fiction", *American Philosophical Quarterly* 14.4: pp. 299-308.
 199. van Inwagen, Peter, 1981. "Why I Don't Understand Substitutional Quantification", *Philosophical Studies*, 39, pp. 281-5.
 200. van Inwagen, Peter, 1983. *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press.
 201. van Inwagen, Peter, 1990. "Four-Dimensional Objects", *Nous*, 24, pp. 245-55.
 202. van Inwagen, Peter, 1993. *Metaphysics*, Boulder: Westview Press.
 203. van Inwagen, Peter, 2003. "Existence, Ontological Commitment, and Fictional Entities", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 131-157.
 204. van Inwagen, Peter, 2004. "A Theory of properties", in D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies*, vol. 1, pp. 107-138.
 205. Vision, G., 1988. *Modern Anti-Realism and Manufactured Truth*, London: Routledge.
 206. Walton, K. L., 1990. *Mimesis as Make-Belief: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge: Harvard University Press.
 207. Warburton, Nigel, 1999. *Philosophy –The Basics*, London: Routledge.
 208. Warfield, T., 2003. "Compatibilism and Incompatibilism: Some Challenge", in M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.) 2003, pp. 613-630.
 209. Whitehead A. N. and Russell, B.: 1962. *Principia Mathematica to *65*, Cambridge: Cambridge University Press.
 210. Williams, D. C., 1953. "The Elements of Being I", *Review of Metaphysics*.
 211. Williams, D. C., 1986. "Universals and Existents", *Australasian Journal of Philosophy* 64: pp. 1-14.
 212. Williamson, T., 1998. "Identity", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London: Routledge.
 213. Wittgenstein, L., 1921. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
 214. Wolterstorff, N., 1980. *Worlds and Works of Art*, Oxford: Clarendon Press.
 215. Yaqub, A. M., 1993. *The Liar Speaks the Truth: A Defense of the Revision Theory of Truth*, London: Oxford University Press.
 216. Young, Robert, 1991. "The Implications of Determinism", in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, pp. 534-42.
 217. Zalta, E. N. 1983. *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic*

Metaphysics, Dordrecht and Boston: Reidel.

218. Zimmerman, Dean W., 2004. *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
219. 王文方, 1996。博士論文：*Non-actualism*, University of Iowa。
220. 王文方, 2002。「麥農主義的真正難題」《東吳哲學學報》，第七期，第 107 頁至第 128 頁。
221. 王文方, 2003。「『超一致性邏輯』與中國古代哲學思想中的矛盾觀」，《哲學與文化月刊：中國邏輯專題》，第三十卷第十二期，第 931 頁至第 944 頁。
222. 王文方, 2005。《這是個什麼樣的世界--形上學》。台北：三民書局。
223. 王文方, 2005a。「Rosen 的模態虛構主義述評」，《台灣哲學研究》，第五期，第 121 頁至第 151 頁。
224. 王文方, 2006。「古樸塔及貝爾那普的真理修正理論述評」，《歐美研究季刊》，第 36 卷第 1 期。第 75 頁至第 120 頁。
225. 王文方, 2007。「虛擬條件句理論述評」，《台灣大學哲學論評》，第三十三期，第 133 頁至 182 頁。