

哲學叢書 54

彭子孟堯◎著

哲學入門

——
想想哲學

第二版

哲

學不是高高在上、神祕莫測，特別值得拿來炫耀的學問。它的內容雖然深奧難懂，表面看來很難讓人親近，但那是因為大多數人沒有機會正式接觸哲學的緣故。

本書內容淺顯易懂、概念清楚、廣泛周全，書中討論的問題重要適切，論述條理分明。透過生動有趣的舉例、旁徵博引的相關文獻，以及最新的研究成果，循序漸進地引發讀者對哲學研究與閱讀的興趣。想知道哲學是什麼嗎？現在，就來一趟「想想哲學」之旅！

ISBN 978-986-6001-61-1



9 789866 001611 00320

彭子孟堯◎著

哲學入門

——
想想哲學

第二版

哲學入門——想想哲學

作 者／彭孟堯

編 輯／薛克強、劉家瑜

封面設計／洪祥閔

發 行 人／洪有道

出版發行／洪葉文化事業有限公司

登記號：局版北市業字第1447號

地 址：106台北市羅斯福路三段283巷14弄18號3樓

電 話：02-23632866

傳 真：02-23632274

e-mail：service@hungyeh.com.tw

http://www.hungyeh.com.tw

劃 撥：1630104-7 洪有道帳戶

版 次／2006年11月 初版一刷

2015年01月 二版一刷

I S B N／978-986-6001-61-1

定 價／320元

◀ 版 權 所 有 · 翻 印 必 究 ▶



Hung Yeh

王序

研究分析哲學不是一件容易的事，對於初學者來說尤其是如此。初學者研究分析哲學最大的難題，在於不容易找到一本適切的入門書。對於初學者來說，讀了錯誤的第一本書，比不曾讀過那本書還糟。一本不好的入門書，不但讓學習者花了不必要的時間，走了不該走的冤枉路，還可能誤導他的觀念，讓往後的研究更加困難。初學者讀錯了入門書，就像是拿了錯誤的地圖進入迷宮一樣，不但會茫然不知所從，還可能一輩子困在迷宮裡。許多人並不是對哲學不感興趣，但往往一開始就被不好的入門書給嚇壞了。從此以後，不是自嘆缺乏學習哲學的天分，便是覺得哲學深奧難懂。由此可見好的哲學入門書籍的重要性。因此，一本適切的入門書，至少得滿足幾個條件。首先，它必須在文字上淺顯易懂；其次，它必須在概念上清楚、內容上正確；再者，它必須要涵蓋廣泛，普遍周全；最後，它所討論的問題必須重要適切，而它的論述也必須條理分明。如果除了這些條件之外，它還能夠在舉例上生動有趣、在文獻上旁徵博引、並追隨最新的研究成果、引發讀者進一步研究與閱讀的興趣，那就更可喜了。我發覺，《哲學入門——想想哲學》這本書兼具有這些優點。

要寫出這樣的一本入門書，不能像坊間許多「哲普」的書籍一樣，光靠譁眾取寵的文筆，而要靠「功力」。功力正是本

書的作者彭孟堯教授所特別具備的。彭教授是我在美國愛荷華大學哲學博士班求學時的學長、是我在國立中正大學教書時多年的同事、也是我長期以來在哲學討論上的良師益友。從學生時代開始，我對他努力鑽研學問的精神，以及廣博而又深入的哲學見識，就始終佩服不已。他在中正大學任教的時候，由於講課總是清晰深入、教學方式又生動有趣，所以每門課總是爆滿，同事們因而常笑稱他是「補教名師」。多年來，我有幸拜讀一些他的論文，也曾閱讀過他為了推廣哲學而寫的一些普及性小書。在閱讀的時候，我總會不自禁地讚歎他在文筆上的流暢生動、分析上的清晰犀利，以及思考上的創新周全。在今天國內的分析哲學界，如果我們需要挑出人來寫一本適合初學者的哲學入門書，彭教授無疑就是最佳的人選。

出於對國內哲學教育的使命感，多年以來，我也一直以寫一本適合當代讀者閱讀的哲學的入門書來自許。但我自知學力有限、不敢冒然誤人子弟，總覺得需要再假以十年，等學養充足了之後，再來撰寫這樣的一本書。但讀完了彭教授《哲學入門——想想哲學》的手稿，我知道這個時代性的使命已經完成。雖然它不是完成在我的手上，但我仍然有如釋重負的感覺。有這樣的一本入門書，當代的讀者顯然比我當年學習哲學時，來得更幸福許多。

王文方

2006年8月序於國立中正大學哲學系

莊序

——哲學貴乎能理解

好的科普書固然難得，好的哲普書更是一書難求。畢竟，科學的問題、領域、解答等，總是較為明確；反觀哲學，這些不僅不明確，甚至每個時代都在意圖打破僵固的窠臼。或許可以更徹底地說，藉由養成專業訓練而達到潛移默化的科學觀，難得有激烈的革命式翻轉；但哲學卻不然，代代都能迸出新穎激進的哲學觀，乃至同時代中相互質疑根本問題、預設和基礎，竟是司空見慣的常態發展。

有鑑於此，科學的易學而難精，一般都視為理所當然；面對學有專精、術業有專攻、甚乃有崇高專業獎勵獎章的科學家，社會一般都會毫無二致地稱揚讚賞。但對比來看哲學，不唯學術專業評價標準並不如此劃一，社會的評價水準也多偏向「文人相輕」。

這些理論的窘困和現實的難題，更註定了哲普書的噩運。可憐的是，哲普書的噩運並非中文世界所獨有，而是普遍在不同語文國家地區的共同現象，只不過中文哲普書的噩運尤為慘烈罷了。

當然，坊間也有像《蘇菲的世界》這樣賣座奇佳的哲普翻譯書。但老實說，有多少人真切理解把握了其中形形色色的哲



學論辯呢？若否，則縱使大賣過，也不能算是成功的哲普書。甚至以同質性的哲學史書來看，同樣有譯成中文流通，裝飾既美且圖文並茂的《哲學的故事》（布萊恩·麥基著），以及風行許久仍歷久不衰的《哲學史話》（威廉·杜蘭著），都絕對在一些標準上是更佳、更成功的哲普書。

至於市面上許許多多「哲學概論」、「人生哲學」、「哲學與人生」等書籍，更猶如龍蛇雜處，質量水準不一，魚目混珠的更所在多有。但學習哲學的慘痛經驗都讓我不得不說：「哲學的難，不怕不懂，最怕的是懂錯了」；甚至還要進一步說：「唉，不！最怕的還不是懂錯了，而是把懂錯了的東西教給學生，誤導、扼殺下一代學習哲學的興趣和激情。」太大部頭的書，固然是一種罪；不懂裝懂、貽笑世人的書，更是不可原諒的罪。在這樣的警惕下，用更審慎的方式來檢視哲普書的出版和傳播，不但是哲學學門自律自清的責任，威信也是最具體的「智識真誠」（intellectual honesty）之表現。

彭孟堯教授這本《哲學入門——想想哲學》的哲學入門導讀書，是不是真的夠好？是不是能更成功？這都仍待學界和讀者的評價。但至少有一點很重要，就是這本書基本上守住了「智識真誠」，讀書如讀其人，不做作、不造假，至少免除了曲解、懂錯、進而誤導、扼殺哲學學習的罪過。

彭教授深入淺出，例示與析論並行的撰寫方式，猶如他平常成功的教學模式，循序漸進，娓娓道來，在嚴肅的論證過程中，總予人一分輕鬆駕馭、游刃有餘的優雅、從容與自在感。這是他把教書匠的純熟和老練，巧妙融合於邏輯解析、概念和理論分析中；讓不同問題能逐次深化，讓不同思想主張能長短互見、優劣對顯的寫作手法。唯有善於教人者，才能寫出好的

入門書；好的科普書作者是如此，好的哲普書理當也是這樣！

在打破傳統哲學概論分為形上學、知識論、倫理學的僵固藩籬後，《哲學入門——想想哲學》各章係以當代哲學領域備受研究爭論的問題或議題為標題，基本上則仍涵蓋了上述領域。只是，當代哲學許多課題，乃至課程或學程學分的設計，早已打破傳統僵化的區分，彭教授此書不過是更適應潮流變化和時代需求。所以，在討論知識的章節中，有些固然專究知識的性質或條件分析或理論論辯（如第3、4章），但有些則破除知識論與形上學的疆界，使知識論和本體論問題一併得到討論（如第6、8章）；至於心靈哲學（或稱「心與認知哲學」）和科學哲學的討論（第9、10、11、12章），更是難用傳統知識論與形上學的劃界來處理，反倒如彭教授這樣凸顯議題式的討論，會更符合初學者的閱讀興味和知識理解。最後，關於道德哲學（倫理學）和政治哲學的討論，篇章分量雖然相對地少（第14、15、16章），但內容仍維持一貫的清晰曉暢，論據和論點的理論扣連也保持嚴謹且優雅的品質格調。短小細緻的精實而不譁眾取寵，遠勝乎什麼都寫、卻什麼都寫不清楚的華而不實。終究而言，哲學的學習貴乎能理解，這是哲學和科學並稱知識的最大特點。

彭孟堯教授是兩位我所熟知的、也是國內哲學界「唯二」未屆退休即由公立大學轉到私立大學任教的好朋友之一。另一位是在中央大學哲研所教了多年後，帶著拓展哲學的使命轉任南華大學的袁保新教授（現已轉任醒吾技術院校長）。彭教授於1994年從美國愛荷華大學取得哲學博士學位返台後，自該年至2005年在中正大學哲學系參與創系的艱難過程和任教；之後毅然放棄公立大學可享之更多福利，轉入東吳大學哲學系。

若說袁保新教授是執意以使命感要破除公私立大學教師的交流障礙，則與其說彭孟堯教授有任何目的存心，倒不如說他是很自然地、毫無遲滯地完成了這種交流。誰說只有私立大學教師跳槽公立大學？誰說公立大學教授唯到屆退時才會到私校任教？台灣各個學門是不是都需要更多更多這樣的學者教授！？

彭教授研究成果豐碩，年年榮獲國科會獎勵；自2000年出版《符號邏輯》以來，更迭有譯著面市，如2003年翻譯《羅素的早期邏輯哲學》、2003年著作《教育哲學》、2005年出版《人心難測》等。更高興的是，自2006年8月起，彭教授繼本人出任東吳大學哲學系主任，可為東吳大學奉獻更多的服務，相信也必能為台灣哲學界提供更多的貢獻。除了慶賀彭教授這本新著出版、成功之外，我更要為彭教授的貢獻哲學衷心銘謝並用力鼓掌！

莊文瑞

2006年8月序於東吳大學哲學系

再版序

時間過得真快，一轉眼這本《哲學入門》已經出版十年了。很感謝讀者以及洪葉文化的支持。當初這本書的撰寫是個偶然的機遇，在好友鼓勵下，將自己多年講授哲學的講義逐步整理，然後才有了一本書的樣子。

原本寫這本書的時候，就沒有規劃要將這本書寫成很專技的教科書，主要的理由是：衷心希望能有一本談談「哲學是什麼」的小書，既不會太專技，以至於嚇走一堆讀者；也不會太膚淺，以至於隔靴搔癢，引不起閱讀思考的興趣。我不知道我做到了沒有，從這本書能夠再版來看，我想我多少做到了當初的目標。

這次再版，主要是更正一些文字上的錯誤，並做了少許的補充。雖然我有心重寫一次，畢竟十年了，我的哲學成長了些，我的教學經驗更豐富了些，但很無奈，一直忙於各種雜務，沒有時間再重寫了。衷心期許自己將來找時間再來寫一次，更衷心期待國內比我更好更好的哲學家也來寫一本談哲學的書，帶著更多人想想哲學。

哲學是很有趣的一門學問，只可惜長期以來被太多人誤解。這其中的原因很多，其中一項是國內哲學界對於普及哲學所做的努力還不夠。我們的學生還是被教導去記誦一大堆專有名詞的定義、一大堆理論，去背一大堆這個哲學家說了什麼、

那本哲學書寫了什麼。可是，我們的哲學教育沒有讓學生去動腦、去思考哲學問題，我們的哲學書籍幾乎不曾帶領讀者「想一想哲學」！

我知道並不是每個人對於哲學都有興趣，這本書是給對哲學有點興趣的讀者的。但我深信：每個人都有某些時刻是很「哲學」的，會忍不住對某些現象有些深深的疑惑，偏偏困擾的是沒有適當的概念來說清楚自己的疑惑，沒有太多的資源來幫助自己思考這些疑惑。希望這本《哲學入門》能夠有些幫助。

很感謝這些年很多朋友給我哲學上的回饋，讓我的哲學一直在增長著。尤其，不少學生開始放大膽子，敢在課堂上東問西問的，然後常常讓我招架不住，這些學生真的學會哲學思考了。看著他們的成長，讓我更覺得我寫這本書是有價值的。

我喜歡想哲學問題，也期盼讀者跟我一起想想哲學！

彭孟堯

台灣大學哲學系

2014年10月24日

自序

很多人覺得，很多學哲學的人很喜歡說一些很奇怪的話，很喜歡故意將自己弄得很邈遠，很喜歡賣弄一些很詭屈聱牙的專有名詞。這些人藉著標新立異的言詞、與眾不同的行為，來顯示自己的特殊，來吸引別人的目光。這是很奇怪的。用「學過哲學」來炫耀自己，實在是滿無知的；用「學過哲學」來顯示自己的特殊，實在是滿愚蠢的。哲學家之所以是哲學家，不是因為他學過哲學，而是因為他的哲學讓他對於跟人有關的種種一切做了很深的反省，他的哲學帶動了人類的歷史發展。

很多人都認為學哲學的人腦袋總是跟一般人不太一樣。這種不太一樣的「哲學腦袋」大概有兩種：第一種是沒有弄清楚哲學的。由於腦袋裡只有一堆哲學名詞，既沒有常識，也不會思考，當然跟一般人不太一樣。另外一種是將哲學弄得很清楚的。這種哲學腦袋分析事情來鞭辟入裡，不僅思考嚴謹，而且看得遠、想得深，能在一般人習以為常的地方察覺其中啟人疑竇之處，並提出理由來論辯（辯護、駁斥），乃至於發展一套思想，建立一套學說，來說明人所關心的種種現象。這種哲學腦袋充滿了批判性與創發性，當然與眾不同。歷史上的大哲學家都是這種腦袋。

很多人覺得哲學很難、很深奧，是一門艱澀難懂的學問。我剛開始學哲學的時候，也有相同的感受。學了幾年的哲學，

我慢慢發現，其實哲學並不難。我們會覺得哲學很難，是因為在我們讀大學之前，從來不曾正式學過哲學。只要受過中學教育，我們多多少少知道物理學在研究什麼，化學在研究什麼，我們或多或少知道一些生物學、一些數學、一些歷史、一些天文地理……。不過我們就是不曾學過哲學，我們對於哲學概念、哲學學說、哲學問題幾乎從來沒有接觸過。難怪每個人翻開哲學書的時候，讀到的都是一大堆陌生的專有名詞，一大堆讓人覺得不知所云的學說，一大堆讓人無法理解的問題。

哲學跟其他學問有一項重大的差異：哲學從來沒有「統一」過！隨手翻翻生物學的教科書，我們不會讀到兩本內容截然不同的生物學。但是隨手看看兩本哲學書，我們不得不感到困惑，怎麼對於哲學的說明有這麼大的不同？如果連哲學教科書的內容都那麼不一樣，如何學哲學？不過，我不得不說：哲學恐怕是不可能統一的！這是哲學的本質。至於這是什麼緣故，只有請你親自走一趟哲學思考的路！

想寫這樣一本介紹哲學的書已經很久了。這不是因為我的哲學學識已經使我能夠告訴別人哲學是什麼樣的一門學問。坦白說，只有哲學大師才有資格教「哲學導論」的課、寫「哲學入門」的書，因為只有哲學大師才有那麼深的素養與學識來引領初學者。我想寫這本書，只是因為我總覺得翻譯的書詰屈聱牙，而目前為止我所讀到的以中文撰寫的哲學入門書，深奧難解，連我自己也讀不懂。我只好嘗試寫一本我自己和我的讀者都讀得懂的哲學入門書。我的目的有沒有達成，只有等讀者給我回饋了。

寫這本書是以沒有學過哲學的人為對象的。但是我不想走老套的路，按照哲學領域一門一門介紹，如形上學、知識論、

心靈哲學等。我也不想介紹哲學史，引經據典，套用太多哲學家說過的話。哲學跟哲學史畢竟是兩回事。我採取了我習慣的方式，以思考主題的方式來寫這本書。其實，這不是一本介紹哲學的書，而是一本邊讀邊思考哲學問題的書。這就是為什麼取了「想想哲學」這個書名的緣故。

我很幸運，在學哲學的過程中，遇到一群和我一樣熱愛哲學的同道。我們常常在一起討論哲學，天馬行空，無所不談，使我對於哲學的瞭解受益良多，也使得我更有信心撰寫這本書。在這群同道中，我最要感謝的首推陽明大學的洪裕宏教授。當初畢業回國時，頗有目空一切的自豪。回國後，洪教授讓我知道什麼是「人外有外」。多年來跟洪教授的互動讓我見識到我離真正的哲學家還有很長一段距離，至今我仍望塵莫及。另一位我非提到不可的是中正大學的王文方教授。每當我有困惑不解的難題，我就向他求援；每當跟他討論我的新想法，我經常被他駁斥到啞口無言（還好，他總會留我一點面子）。我想，學問就是這樣長進的！其他像是東吳大學的米建國教授和台灣大學的梁益培教授，都是我的良師益友。還有一群優秀的研究生，戴良友、蘇玉馨、蔡蕙芳、胡印群、施彥仰、蘇慶輝等，他們都證明了「教學相長」。（還有一些名字沒有提到，原諒我的記性變差了。）

洪葉文化的主編郭淑玲，是我的多年老友，也促成了這本書的撰寫與出版。她有很深的人文素養與社會關懷，是藝術家，是社會行動者，帶著一股努力、堅持與理想。多謝了！

彭孟堯

東吳大學哲學系 2006年8月

目 錄

王序	I
莊序——哲學貴乎能理解	III
再版序	VII
自序	IX
第1章 哲學究竟是一門什麼學問？	1
第一節 哲學不是這個樣子！	2
第二節 哲學思考的本質與問題	7
第三節 哲學的「好處」	10
第2章 知性的渴求	15
第一節 求真與除錯	17
第二節 理性、盲從與獨斷	18
第三節 知識的價值	20
第3章 如何研究知識？	25
第一節 知識的類型	26
第二節 知識的來源	33
第三節 「知識」的傳統分析	35
第四節 蓋提爾難題	41
第4章 知識的結構	47
第一節 無限後推難題	47
第二節 知識的金字塔	51



第三節	還有別的說法嗎？「融貫」概念的引進	54
第四節	換個方向來思考——「可靠」概念的引進	59
第5章	要獲得知識有多難？	65
第一節	辨別錯誤	66
第二節	夢、惡魔與桶中腦	69
第三節	進一步分析懷疑論	75
第6章	客觀與主觀	81
第一節	「客觀」的第一種意思：不偏頗義	83
第二節	「客觀」的第二種意思：程序中立義	85
第三節	「客觀」的第三種意思：方法論角度的研究中立義	87
第四節	「客觀」的第四種意思：方法論角度的普遍義	88
第五節	「客觀」的第五種意思：知識論角度的管取義	90
第六節	「客觀」的第六種意思：形上學角度的實在義	92
第七節	「客觀」的第七種意思：形上學角度的非心理義	94
第7章	語言與意義	97
第一節	語言的特徵——表徵與組構性	98
第二節	歧義與含混	100
第三節	語詞及其意義	103
第四節	羅素怎麼說？	109
第五節	雙生地球	115
第六節	孔明與「孔明」	119

第8章	真理是相對的還是絕對的？	123
第一節	真理的分類	126
第二節	真理是相對的還是絕對的？	132
第三節	相對的脈絡	134
第四節	真理相對論的進一步反思	140
第9章	心與認知的問題	145
第一節	心智與人的行為	147
第二節	研究心智的第一個哲學挫折	150
第三節	心與物究竟有多大的差異？	154
第10章	從機器人到真人	161
第一節	會思考的機器人	163
第二節	第一個困境	169
第三節	房子裡的美國人——第二個困境	172
第11章	科學：真的假的？	175
第一節	不科學與假冒科學	176
第二節	偽科學：驗證原則	183
第三節	偽科學：否證原則	186
第四節	科幻與科學	188
第12章	科學理論	191
第一節	什麼是科學理論？	191
第二節	歸納法的難題	196
第三節	何時接受一個科學假設？	202
第四節	科學家如何解釋發生的現象？	205
第13章	因果概念	209
第一節	因果概念的分析	211



第二節	因果概念的「依那斯條件」分析	215
第三節	因果必然性	218
第四節	因果關係的三個原則	225
第14章	我有多自由？	231
第一節	消極意義的自由	232
第二節	積極意義的自由	238
第三節	決定論與形上的自由	243
第15章	「道德」有什麼好研究的？	251
第一節	「道德」最好不是相對的	254
第二節	應該不應該？一個哲學實驗	258
第三節	道德思考	261
第16章	胖子與囚犯	267
第一節	那個無辜的胖子	268
第二節	非常非常簡短的歷史	271
第三節	從行為後果談道德——效益	273
第四節	義務論	277
第五節	囚犯兩難	280
第六節	道德與自我利益	283
第17章	「我」的問題真多	289
第一節	我的宿命	291
第二節	我是誰？	297
第三節	同一個我	299
第四節	我活著有何意義？	305
中英對照		309



1



哲學究竟是一門什麼學問？

「哲學」聽起來就很深奧，很讓人肅然起敬。清道夫有他的一套處世哲學，成功的企業董事長有他的一套經營哲學，果農種水果有他的一套哲學，電影導演也有他自己一套拍電影的哲學。

「哲理」聽起來就是很深奧的道理。有些寓言和笑話隱藏著許多哲理，有些詩詞讀起來充滿了哲理，有些繪畫充滿了哲理，有些戲劇與電影都會展現出一套哲理，有些歷經風霜的老人家也不時說出一些頗富哲理的話。看來很多人都有他自己的一套哲學，很多人都能說出一套哲理。

這些「哲學」和「哲理」寓意頗深，耐人尋味。有些是對人事的感慨，有些是自我多年歷練而得的為人處世之道、是一種生活觀，有些是對年輕人的期勉，有些是歷經滄桑後對於生命的體悟。不容否認地，這些修身養性、安身立命的「哲學」和「哲理」確實對個人修養有很大的意義，這在中國哲學尤其明顯。

西方哲學卻像是另外一片天地。西方人所探討的哲學議題繁多，探討的方式著重對於議題進行辯駁與論思。表面來看，中國哲學缺乏這種思辯論述的傳統，西方哲學則鮮少著重在個



人修養有關的層面。畢竟，個人的修養是要實際去做的，是要身體力行的，「安身立命」與「修身養性」不是可被拿來討論與思辯的「議題」。不過這可能只是表面而已，等我們對於西方哲學有更多瞭解之後，或許會有不同的想法。

這本書著力在西方哲學上面。西方哲學從大約西元前600年起，由泰利斯發端，經由古希臘的蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德三人，奠定了西方哲學的思考基調¹：以論思的方式探索真象。雖然是很簡短的一句話，卻不好懂。我們循序漸進，就會逐步瞭解這句話的意思，逐步感覺出西方哲學的意涵。也許你會擔心不知道如何進行哲學思考。在我的瞭解，想要知道哲學是什麼，最好的方式不是去背誦一些哲學的名詞和理論，而是實際去思考哲學的問題；而學習如何哲學思考的最好方式，莫過於實際跟著做。我們不如就來實際進行論思的工作，我們實際來走一趟哲思的路。讓我們來想想哲學！

☐ 第一節 哲學不是這個樣子！

打從我們讀書識字開始，雖然學了很多的古人思想、很多的文學創作、很多的英文、很多的數學、很多的物理學，我們卻一直不曾實實在在地接觸過哲學。你可能期待立刻就能知道哲學到底是什麼樣的一門學問。不過我並不急著現在就來進行解說。相反地，我想先從「哲學不是什麼」這個話題開始。不知為什麼，很多人對於「哲學」存在著極偏頗的誤解。先拋棄

¹ 第一次出現的人名和專有名詞本書以不同字體表示，以提醒讀者，其原文請參考書後所附之中英文名詞索引。

一些不必要的錯誤與偏見，對於瞭解哲學是一件好事。

許多人將哲學當作算命，認為「哲學」跟易經八卦、紫微斗數、占星術等總是脫不了關係。這真是很奇怪的。翻翻哲學史，還沒有哪個哲學家大談算命，推斷一個人的一生命運，生死禍福。如果你肯到書店或者圖書館，查一查哲學概論或哲學史的書，或者翻一翻哲學辭典，你會發現哲學完全不是這麼一回事。

哲學當然不是研究算命的學問！不要被「哲學算命」這種虛假的名詞騙了。不但如此，哲學家認為「算命」的想法，其背後有一些預設，在哲學上是錯誤的。

許多人認為，哲學不過是一大堆脫離社會的冥想。哲學是一種玄之又玄，專講一些大道理的「學問」，是一種用一些沒有幾個人聽得懂的名詞，將大家耍得團團轉的「學問」。其實，不只哲學，其他學問也是如此。天文學家關於宇宙起源所提出的大霹靂學說，數學家所說的「虛數」和「無限」，物理學家關於「光」所說的「波粒二面論」，量子物理學著名的「薛丁格的貓」，天文學家關於宇宙是有界限但無限大的說法，有哪一項不是玄之又玄、「脫離社會」的？有哪一項不是用了一大堆沒有幾個人聽得懂的名詞？

哲學不是高高在上、神祕莫測，特別值得拿來炫耀的學問。它的內容雖然深奧難懂，表面來看很難讓人親近，但那是由於大多數人從來沒有機會正式接觸哲學的緣故。我們很早就已經在國小國中時，就開始學習數學、物理學、生物學。儘管這些學問也有許多專業術語，許多深奧難懂的理論和問題，但我們並不覺得陌生，並不覺得它們是神祕的學問。同樣地，哲學雖然深奧難懂，雖然有許多專業術語，但沒有必要因此認為

哲學是一門玄之又玄的學問。

當然，不時將哲學名詞掛在嘴邊，以一些專業術語故弄玄虛，並不是在做哲學思考。盡說一些玄之又玄的冥想，也確實不足以成為一門真正的學問。天文學、物理學和數學之所以是真正的學問，不是由於它們用了一堆玄之又玄的名詞，而是由於它們確實是企圖要瞭解真象，它們的研究確實讓我們認為是採取了可靠的、有可能得知真象的方法。

哲學之所以被批評為一種脫離社會的、玄之又玄的冥想，是由於有太多人認為哲學研究跟探索真象無關；探索真象是科學家的工作，哲學家沒有插手的餘地。這樣的斷言太快了。做實驗未必是探索真象的唯一方法。事實上，哲學的本質就是一門探索真象的學問。哲學家探索真象時，不做實驗，不製造研究工具，也不需要精密的儀器。但這不表示哲學研究只是胡思亂想、胡言亂語。正相反地，哲學思考不是關在象牙塔裡進行的！哲學思考不僅引發科學的研究，愈來愈多當代哲學的研究引入科學研究的成果，而且哲學家也不斷探討科學本身所涉及的哲學問題。「閉門造車」絕對不是哲學家做的事。哲學和科學的差異在於哲學還會探討一些不屬於科學研究的對象，哲學家甚至會質疑科學研究是不是真能讓我們得知真象。我不期待現在就能說服你，等我們對於哲學瞭解更多之後，再來想想為什麼哲學的本質是追求真象，再來想想哲學和科學雖然都是追求真象的學問，兩者會有什麼差異。

在許多人印象中，哲學只是空洞的幻想。哲學不像其他研究領域，不像自然科學和數學，它們的問題都有標準答案，哲學家所提的一大堆問題都沒有標準答案。哲學只有一大堆的思想、理論和主義。

這種印象只是片面的，我想從兩方面來回應。首先，在我們所問的問題當中，有些問題確實是有標準答案的。在數學是如此，在物理學是如此，在哲學也是如此。如果你問：「什麼是分析真的句子？」你會得到這個答案：「如果一個句子之所以為真，純粹是由於它所用到的語詞意義的緣故，這句子就是分析真的句子。」如果你問：「哲學家笛卡爾的知識論立場是什麼？」標準答案是：「笛卡爾主張的是不容錯基礎論。」如果你進一步問：「什麼是不容錯基礎論？」知識論教科書也會給你一個確切的說明。我知道你現在還問不出這些問題，也看不懂這些答案。沒關係，我只是舉例說明有些哲學問題是有答案的。

另一方面，在我們所問的問題當中，確實有些問題是沒有標準答案的，有些問題仍是在爭議之中，有些問題則連如何找出答案都還不清楚。在數學是如此，在物理學是如此，在哲學也是如此。例如，數學中的哥德巴哈臆測，目前仍然沒有數學證明²。大多數科學家都接受了天文學中的大霹靂學說，但當代物理學大師霍金卻不同意。又例如，「光」是粒子還是波仍是有爭議的（新近的說法是所謂的「波粒二面說」）。就這方面來說，哲學只不過比起其他領域提出更多難以處理的問題而已。相較於其他的學問，哲學有比較多的爭議，對於同一問題的解決有比較複雜而難有定論的各種立場。這是哲學思考的本質！哲學思考正是對於各種哲學問題嘗試提出看法，不斷對某些不恰當的看法提出質疑與反駁，不斷提出新看法。哲學問題沒有標準答案是很正常的。

² 哥德巴哈臆測：任何大於2的偶數都等於兩個質數的和。



其實我們應該想想，為什麼我們要那麼堅持每個問題都必須有標準答案？沒有標準答案的問題有什麼不妥當的地方嗎？長期以來，我們其實一直是在畸形的教育中長大的。考試題目如果沒有標準答案，就會引起主觀、評分不客觀、不公平的質疑，就會讓人不知所措。沒有標準答案的問題讓人感到不安，擔心無所適從。

可是，有很多問題本來就不會有標準答案，最好也別去要求有標準答案。有許多問題是談道理的，是在對一些重要的課題做深刻反省的。將道理談清楚，比起強行要求標準答案更為重要。

許多人覺得哲學這門學問一點進步都沒有，一提到哲學就好像提到一門古老但沒有長進的學問。哲學書總是會談到幾千年前的柏拉圖、亞理斯多德等哲學家，彷彿哲學到現在還是停留在古老的時代。比起物理學、天文學、心理學、生物學等，哲學幾千年來根本沒有進步。這真是誤會哲學了。回顧哲學史，我們知道有些哲學學說由於衍生的困難太多，不能解決，已經放棄了。在哲學史上，有許多新的哲學主張都曾不斷出現過，而且往往較舊的主張更細緻、更完善、更嚴謹。當代哲學的蓬勃發展更是不可言喻，不但開創了許多新的哲學議題，發展出許多新的哲學概念，而且哲學思考的工具更為犀利。就這點來說，哲學研究當然是在進步中的。研究哲學時之所以有時候會追溯到哲學史上的重要哲學家，或者重要的哲學學說，往往是由於他們有不可抹煞的貢獻，他們提出的問題非常深刻難解，他們提出的解決仍有價值；以至於到了今天，我們仍然不得不重視他們的主張，對於他們所提的問題仍然不得不思考要如何才能找出滿意的解決。

要追溯這些對於哲學的誤解與偏頗的來源，恐怕不容易。哲學問題的深奧、哲學著作的艱澀難懂，當然要負相當的責任。大學教育的失敗，也是難辭其咎。有幾個大學生真正學過哲學方面的課呢？一門哲學概論怎麼可能讓人對於哲學有正確的認識呢？而大多數人喜歡將凡是深奧難懂的、不屬於科學的、乃至於神祕的、怪誕的，通通歸類到哲學，也使得哲學蒙上了惡名，背負了不該有的誤解、輕蔑與鄙視。

☐ 第二節 哲學思考的本質與問題

那麼，哲學究竟是什麼樣的一門學問？古希臘人將對於智慧的熱愛稱為「哲學」。希臘人所說的智慧，包括了對於人所居處世界的瞭解、對於人自己的瞭解、以及對於人在這個世界如何定位的思索。哲學家對於這些議題的探究，力求觀念清晰、推論嚴謹，思考精緻細膩，主張明確、論述趨向完備與周延。

雖然要做哲學思考，對於前賢大哲努力成果的掌握是不可或缺的，更是源源不斷的問題來源與靈感來源；做哲學思考卻不能僅僅停留在熟悉哲學史上的學說，更不能自滿於為這些學說做註腳、訓詁、考據。別忘了，哲學這門學問的基調是：以論思的方式探索真象。反省、論辯、批判與創發是哲學思考的本質。在柏拉圖《對話錄》裡，蘇格拉底經常在街上「請教」別人一些哲學問題，在話題打開後，他持續不斷提出他的「困惑」與質疑，盡量將問題逼到最深的地步，將思考逼到最深刻的結果。這種反覆思考論辯的方式建立了西方哲學思考的傳統。



哲學思考是一種心智的啟蒙，以理性來探索真象的心智活動。真正會做哲學思考的人具有提出問題的能力、解決問題的能力、批判分析的能力，以及接受批判的涵養、開放包容的胸襟，並能發展出宏觀的視野、建立深邃的世界觀與人生觀。哲學家的傳記是由啟蒙和批判寫下的。

從一個角度來看，哲學思考是一種破除迷信與獨斷的過程。哲學思考是要挑戰道德、政治、宗教、社會，乃至於各門科學中不合理、不講理的迷妄信念和獨斷教條。這種挑戰並不是盲目的、為反對而反對的，而是發自於一種執著於理性的氣質與勇氣。

從另外一個角度來看，哲學思考開啟了反省生命與世界的重要課題的大門。哲學家所關心的問題雖然很多，就其核心而言，哲學家主要關心的是世界的本質、人的本質，以及人與世界之間的關係，也就是反省這個世界到底具有什麼性質、人到底具有什麼特性、人在這個世界中占有什麼樣的地位、人是如何認知這個世界、人與人之間具有什麼樣的互動關係等。

哲學傳統上區分了幾個不同的研究領域：形上學、知識論、心靈哲學（心與認知哲學）、語言哲學、科學哲學、價值哲學、藝術哲學、道德哲學等，其中最基礎的是形上學和知識論。形上學研究什麼才是真實存在的，它研究的核心概念包括實在、共性、同一、本質、存在。知識論研究與「知識」概念有關的議題，它研究的問題包括：知識成立的條件、知識的來源、證立、識知理性、知識的可能性（懷疑論對於知識的挑戰）等等。

哲學家思考的問題非常多，難以窮盡。這裡列出一些哲學問題，我不準備在本書全部加以討論，畢竟每個研究領域、每

個探討的議題本身，就有豐富的題材值得深究。

- ✪ 什麼才是真實存在的？
- ✪ 什麼是「我」？
- ✪ 認知與意識的本質：人的心智是如何運作的？
- ✪ 我們是如何獲得關於這個世界的知識？
- ✪ 我們有可能擁有知識嗎？
- ✪ 人是理性的嗎？
- ✪ 因果概念與世界結構：我們所居處的世界是什麼樣的一個世界？
- ✪ 科學如何提供解釋？如何決定要不要接受科學假設？
- ✪ 我們如何用語言來論述這個世界？
- ✪ 真理的本質與判準是什麼？
- ✪ 人有沒有自由？
- ✪ 人類如何定位自己在這個世界中的地位？
- ✪ 我們如何理解美感與道德等價值？
- ✪ 歷年來的哲學家對於這些問題提出了什麼樣的見解？

哲學家對於這些問題並不冒然提出「答案」，也不會盲目而固執地堅守某個立場。相反地，哲學家從不斷的反省思考中進行理性論辯，以發現問題和解決問題。哲學家企圖對這些每個人或多或少都曾經思考過的基本問題提出他的主張。對於這些問題的探索，迫使我們進一步以批判的態度來檢驗我們平常所具有的偏見。尤其哲學的思考不會輕易放過任何可以質疑之處，即使是我們一般人平常都非常熟稔、不覺得有什麼值得疑問的地方，也都有哲學家提出挑戰。對於知覺、存在的物體、權威、自由、理性、義務、思考、國家權力，以及宗教等等，

都有哲學家在思考其中的問題。即使目前哲學家對於這些問題還沒有提供令人滿意的答案，哲學家的探索至少提供了不同的思考方向以及思考的材料，因而豐富了我們對於世界的瞭解，擴大了我們知性想像的空間。

☞ 第三節 哲學的「好處」

常常聽人家說：「哲學沒什麼用！」哲學通常被認為是很含混的學門，或許深奧，但卻沒有什麼實用的價值。大多數人在規劃未來生涯時，鮮少將哲學當作一生的志業。研究哲學有可能帶給我們什麼實質上的好處嗎？坦白說，研究哲學就像其他大部分的學術領域一樣，並不會帶給我們什麼「好處」——如果所謂的「好處」是指能夠找到很好的工作、領高薪、住上億豪宅。精通哲學並不會讓人發明新器具，不會讓人因而懂得待人接物之道，更不會讓人因而學得可以謀生的一技之長（除了那些在大學中教授哲學的老師以外）。除了成名的、甚至早已作古的哲學家以外，哲學家很少受到社會大眾出於真實瞭解的尊重。跟生物科技、律師、醫藥、會計、企管、貿易、資工、航太相比，哲學真的是一點「好處」也沒有。如果你想賺大錢、享大名，不必考慮哲學了。不！就連物理學、數學、天文學、生物學、地質學、考古學、人類學等，通通都不必考慮了。

那麼，何必做哲學研究呢？何必思考什麼哲學問題呢？亞理斯多德說，形上學的研究對象是純粹真理本身，而不是實用知識；認識真理，就是獲得智慧。哲學思考純粹在於滿足人類知性的好奇心！研究哲學讓我們深入瞭解自我以及這個世界，

讓我們發現常識背後所蘊涵的深刻道理，也讓我們不輕易接受膚淺的想法和獨斷的教條。哲學的好處之一是知性上的，不是名聲、地位、權勢、財富。

另一方面，哲學的力量比起生物科技、航太科學、核子武器等，都要強大太多。回顧人類文明史，重大的變革，不論是好是壞，都來自於思想的變革。二十世紀馬克思主義尤其見證了思想的力量如何影響人類歷史的發展。哲學不僅是有好處，哲學更有力量。

其實哲學研究還是有實用價值的。對於哲學問題進行思考與探索，會培養出一些知性的能力、知性的敏感度，對於每個人的知性發展都非常重要。這些能力包括：如何提出有趣又有深度的問題、如何對探討的議題進行縝密的分析、如何建構發展出自己的立場、如何批判不恰當的說詞、如何不囿於俗見而有創新的想法、如何找出隱藏的假設、如何用精確的語言文字來清楚表達自己的見解。尤其，真正進行哲學思考的人，必然會有開放的胸襟，包容不同的意見。

例如有一種歪理說，人一生會走幾步路的數字是固定的、一生當中心臟跳動的次數是固定的。所以平常少走幾步路、心臟少跳幾次，就可以延長壽命。很不幸的，這個歪理居然是出自大學哲學教師，難怪哲學在國內會讓人如此瞧不起。當一個人「掛掉」的時候，他的一生已經結束，當然他一生走路的步數、他一生心跳的次數已經是固定而無法改變的。不過那個數字是什麼，只有在那個人「掛掉」的時候才能決定。在人還活著的時候，那個數字會不斷增加，在人「掛掉」之前，那個數字始終是不確定的。簡單說，你活多久決定了你心跳的次數，而不是你心跳的次數決定你活多久。精確的思考與敏銳的反省

使得我們能夠脫離歪理的糾纏，保持思想的清晰。

學哲學所發展出來的這些理性思維能力對於我們在其他領域的學習也有非常大的助益。在美國許多知名大學，邏輯與哲學課已經是通識教育的核心。這其中的理由不外乎，一流大學培養的是思考靈活、能清晰的表達、推論嚴謹、分析縝密、具有深厚人文素養的學生。這些都是真正會哲學思考的人所具有的特質。在這個急遽變遷的社會裡，僅僅獲得專業知識與技能是絕對不夠的，不斷的哲學思考使得這些能力發展得更為精煉，提供心智活動必要的彈性和遠景。你說哲學怎麼會沒有實用價值呢！

哲學思考還有一項重大的價值。哲學思考愈來愈需要各種科學的專業背景，而各種科學的研究也愈來愈企求哲學思考的成果。量子物理學、心理學、演化生物學、人工智能、認知人類學、動物行為學等，最近數十年來的發展，與某些哲學領域的研究已經息息相關，密不可分。這幾年還有一些電影特別可以看出有哲學的影子。我不是指那些試圖表達人生哲理的電影，我是指類似《駭客任務》、《楚門的世界》、《扭轉奇蹟》等片子。還有像《星艦迷航記》這個電視影集系列，也有非常豐富的哲學問題值得探討。究竟我提這些的用意是什麼，順著這本書，我會清楚交代的。

也許你覺得我對於哲學的好處，言過其實了。你可能遇到過一些哲學學者或者讀過一些哲學書，他們並不像剛剛說的真有那麼縝密的分析、那麼嚴謹的推論、那麼靈活的思考、那麼精確的論述。許多時候，他們甚至非常不理性，讓人很難相信他們是那種會做理性思考的哲學家。我同意。我只能說，醫學院也有最後一名畢業的！我對於哲學的好處太過吹噓了嗎？哲

學思考真會讓人推論更嚴謹、分析更縝密、思考更靈活嗎？我在此邀請你，親自來走一趟哲學之旅！



2



知性的渴求

我們從出生之後便開始了學習的旅程。從學走路到對於周遭親人的認識，乃至於周遭環境的熟悉，無時無刻不在學習之中。從幼稚園或小學開始，我們的學習進入了另一個階段，我們從學校教育體系中展開比較有系統的學習。在成長的過程中，我們學到了更多的技能、更多的規範、更多的知識。我們也學會了如何將所學到的知識、規範和技能進一步使用在應付日常生活的需求，乃至於尋求對於社會和大自然更深刻的瞭解。

比如說，我們會在自家附近的超商購買一些日常用品。即使我們不能精確說出超商所在的位置（它的方位與距離），我們仍知道如何可以走到那裡。此外，我們也大略知道哪些貨品在超商買得到（例如飲料），哪些買不到（例如禮服）。我們知道購買貨品是要付帳的，我們也知道如何計算應該要付多少錢，店員應該要找回多少錢。這裡我們應用了生活知識。再比如說，如果要從高雄到台北，我們知道終點站是台中的北上火車，是不能載我們到目的地的。這裡我們應用了地理知識。科學家發現大氣層中的臭氧層有破漏的現象，造成對地球生態的破壞，乃至於對人類生存的威脅。科學家發現地球磁場力量正

在急遽地削弱中，這可能意味著地球自轉速度的減慢以及地球生態的巨大改變。目前科學家正在運用他們的專業知識來研究如何解決這些問題，以期將損害減到最低。科學家已經成功將精密儀器送抵火星，以探測火星上的物理環境，以及是否有生命存在。這裡我們雖然沒有科學知識，但科學家有。

其實，現代人的日常生活幾乎完全仰賴專家所提供的專業技術和知識，以及憑藉這些知識和技術所發展出來的產品。我們信任專家所製造的火車確實是會動的、所製造的飛機確實是會飛的、所設計的電腦程式確實具有試算與資料庫處理能力、所研發的流感疫苗是有效的，所製造的手機是能通話的等等。我們極度信賴專家，因為我們相信專家擁有他們專業領域的知識，而且他們的專業知識確實保障這些產品能夠使用。

也為了這個緣故，我們常常會非常在意別人是不是真的擁有知識。你如果請我幫你理財，你最好要有虧損的心理準備，因為我是不懂理財投資那一套的。我們不會讓一個不懂建築的人幫我們蓋房子，我們也不會讓一個毫無法律專業的人幫我們處理法律問題。如果某城市的捷運系統一而再、再而三地出狀況，我們便不禁要懷疑，究竟設計與承製該城市捷運系統的人，是不是真的擁有這個專業領域所需要的技術與知識。簡單說，我們會懷疑究竟這些人是不是專家，是不是擁有其專業領域的相關知識。

知識的應用有賴於知識的建立。目前所知，只有人類具有建立知識的本領。那麼，人類是如何建立知識的呢？為什麼人類跟猩猩、老虎等動物有這方面的差異呢？

☐ 第一節 求真與除錯

有時候，我們非常在意自己是不是真的擁有知識。有時候我們會自我反省，問自己是不是真的知道一些事情。比如說，我們原本以為知道今年暑假從哪天開始、一直放到哪天為止，但有時候我們會想再確定一次自己所想的是不是確實。許多人雖然知道繳交選填志願卡的截止日期，可是又難免會不放心地再確認一次。在參加考試的時候，雖然對於一些問題的回答相當肯定，可是有時候我們也會再複核一次，究竟寫的答案恰不恰當。新聞快報說明天有強烈颱風來襲，各機關學校停課一天，有些人還是會打電話到上班上學的地方詢問，以做確認。簡單說，我們有時候希望確定自己究竟是不是真的擁有相關的知識。最近有許多人被詐騙集團透過電話、網路、或手機簡訊的方式，假借退稅、中獎等名義來詐騙錢財，上當受騙的民眾不在少數。現在民眾已經比較警覺，會查驗這類資訊的真確性，以排除犯錯的可能。其他還有很多例子，不勝枚舉。我們不斷進行「求真」以及「除錯」的知性活動，希望自己所掌握的資訊是確實無誤的。

一般來講，我們之所以會在意別人是不是真的擁有知識，我們之所以會在意自己是不是真的擁有知識，是由於我們抱持謹慎的態度：或許我們發現了一些現象使得我們不得不起疑問，或許我們擔心受騙（不論是有意的還是無意的欺騙），也或許我們自己對於一些事情也不是非常確定。

哲學家還有更深一層的解釋：我們人類的存在就是一種追求真理、避免錯誤的過程，就是一種知性渴求的過程。我們之

所以會在意別人乃至於自己是不是擁有真知識，有一個重要的因素：不論我們是不是明確意識到，我們都承認人是會出錯的。正由於我們意識到人類自己是會出錯的，所以我們更加注意自己是不是在認知這個世界的時候，出了任何錯誤。在追求正確認知這個世界的過程中，人同時會試圖避免錯誤、匡正錯誤。

其實不僅是人類，其他動物也是一樣。從生物演化的角度來說，如果某個族類的個體在覓食或避敵的過程中頻頻出錯，這個族類存活下來的機率是非常非常低的。換個方式來講，現在仍然存活的動物族群，應該都不是頻頻犯錯的生物，應該都在相當程度上對於這個世界具有正確的認知。當然，生物演化理論並不排除在某些情況下，錯誤反而有助於族群的存活。不過這裡強調的是：頻頻犯錯的族群具有極低的存活率；尤其，雖然在有些情況下錯誤反而有助於族群的存活，但是這些錯誤在生物演化上的重要性，只怕還是依附於正確資訊的掌握。避免錯誤並掌握正確資訊，恐怕是生物演化的重要關鍵。

由於我們承認人是會出錯的動物，而且人是會試圖避免錯誤、匡正錯誤的動物，不論我們是不是明確意識到這個特性，為了避免錯誤並掌握正確資訊，我們會在某些場合去質疑別人甚至自己是不是真的擁有知識，並且在發現錯誤之後，還會要求加以匡正。這是人類在知性方面的重要特質。

☒ 第二節 理性、盲從與獨斷

人會出錯乃是人性不爭的事實。發現錯誤、避免錯誤以及匡正錯誤，這種統稱為「除錯」的知性活動，則展現了人性的

另一特質：理性。我們藉由理性的運作才有可能獲得關於這個世界以及自己的真象。理性，就它的積極面來看，是指我們人類運用一切可靠的、有道理的方式來追求真理。例如，科學家必須設計非常嚴格的實驗、進行非常精密的觀察與計算，反覆求證以確認所掌握證據的真實性之後，才能發表他的發現，才敢宣稱他擁有相關主題的知識。人類這種求真與除錯的知性活動展現了理性的積極面。

另一方面，人類求真與除錯的知性活動必須不是盲從、不是獨斷、不是假借權威、也不是純粹碰運氣的。一般人常常誤以為理性跟情感是對立的，認為理性是冰冷的，理性的人是不講情感、毫無熱情的。這是誤解了理性。理性並沒有跟情感相對立，正相反地，理性跟情感是相容的。冰冷沒有情感的人不會關心這個世界、不會關心人是不是能獲得關於這個世界的知識，不會關心「人」是什麼。理性的哲學家充滿了活力，充滿了對於人與世界的熱情。理性的哲學家鄙視那些冷冰冰的人摧毀了人的活力與理想。理性的哲學思考無法忍受不理性的言行、不理性的世界。這些跟理性相對立的「不理性」，就是盲從、獨斷、教條、迷信、蠻橫、語言與肢體的暴力、威權、在該講道理的時候刻意不講理。理性的消極面向就是去除盲從、避免獨斷，以及拒絕教條，就是力圖消除這些不理性的狀態。

所謂「盲從」、「盲信」，就是人云亦云，不假思索輕易就接受了未經查證的資訊。所謂獨斷是一種態度。說某個人獨斷（抱持獨斷論），是說這個人對於自己的想法、所做的判斷、所接受的立場、所相信的事，都自以為是正確的，而且要求任何人都必須接受，而毫不考慮自己對於那些想法和判斷是不是擁有恰當的理由和足夠的證據；甚至當他面對強有力的相



反理由跟證據的時候，依然堅持自己的意見，而毫不考慮這些相反的理由和證據是不是駁斥了他自己的想法。這種反理性的獨斷態度恰恰跟哲學這門理性思辯的學問相違背。哲學思考本質上就是理性的活動，而理性的運作本質上就是反獨斷的活動。哲學家研究知識論的一個重要動機，就是對於盲從與獨斷進行批駁與拒斥，排除盲從與獨斷對於人類知性活動的干擾。

☐ 第三節 知識的價值

求真與除錯這種知性活動以及理性思維的運作是很有價值的，我們人類更是高度重視由這些活動產生的知識。擁有知識對於我們的生存來說，是一件必要而又值得高度重視的事情。

不過目前為止，我只指出擁有知識所具有的工具價值。所謂一樣事物具有工具價值，意思是說，那事物本身的價值來自於它有助於滿足我們其他的目的。例如火車和飛機就是具有工具價值的事物，能將我們載到要去的地方。擁有知識不僅是幫助我們存活，也不僅是幫助我們應付日常生活的需求。有句話說：「書中自有黃金屋，書中自有顏如玉。」它的意思就是說，讀書（受教育）是具有工具價值的，它是讀書人求取功名、升官發財、娶美嬌娘的重要管道。雖然古人讀的書多是四書五經之類的，多半與修身、齊家、治國有關，鮮少是現代人所謂的知識；但將知識當作達到這些目的的手段的想法，古今並沒有實質上的差別。現代人之讀書受教育，其學習知識的目的仍然不脫離這類追求領高薪、做大官的目的。就讀所謂的明星學校、考取所謂的熱門科系，不外乎希望將來畢業後能找到高薪、有社會地位的工作。「知識」對現代大多數人來說，具

有非常重大的工具價值。

擁有知識還有一項重大的工具價值，是我們絕不可忽略的。英國哲學家培根說：「知識即力量。」不過我們可別曲解他的原意。他的意思並不是說，一旦受過教育，擁有學位，就可以做大官，擁有權力。他不是指擁有知識的人享有較高的權威來做決策；他也不是指擁有知識就對國家社會具有影響力；或者可以製造高科技的精密武器來征服別人；或者可以享有專利，來「挾持」別的公司甚至別的國家，造成別的公司或者國家的「威脅」。如果只有你的公司擁有製造半導體的最新知識與技術，當然別的公司公司的存活會受到你的威脅。如果只有某個國家擁有某種流行病毒解藥的配方，當然其他國家必須「低聲下氣」才有可能取得配方，以免於病毒的威脅。這些都顯示了擁有知識就等於擁有了力量。

培根這句名言的意思，比起上面說的卻深刻許多。培根這句話指的是，擁有知識可以讓我們擁有改善生活的力量，因為知識使得我們可以瞭解自然界的運作，進而改變自然，或者減少自然界對於我們的危害，或者增加我們使用自然界資源的機會。比如說，一旦對於某種疾病的病因有了清楚的掌握，我們就有比較高的機會找出治療這種疾病的方法。一旦對於小行星或者彗星的大小、運動方向與速度等有清楚的瞭解，就有助於我們預測它們接近地球的軌道和時間。如果我們知道如何以低成本的方式大量使用太陽能，就可以降低對於石油的依賴，並減少對環境的污染。如果我們知道珊瑚礁的形成過程，也許就比較能發展出保護珊瑚礁的方式，進而維護（與珊瑚礁有關的）海洋生態。知識即力量，是因為知識讓我們瞭解自然，因而更能夠有效運用自然界的資源。找到好工作、領高薪、享盛

名、過好日子等，只是知識在個人（或某一群人）層次上的工具價值。在培根的說法，知識的工具價值不是針對某個人來看的，而是就人類與自然界的關係來看的。

那麼，我們之追求知識，只是由於知識所具有的工具價值嗎？擁有知識除了具有工具價值之外，是不是還有不是工具價值的價值呢？相對於工具價值，是所謂的內在價值¹。所謂某件事物具有內在價值，意思是說，那件事物的價值不是來自於其他事物，而是它自己本身就具有價值。例如梵谷的畫作本身就具有藝術價值，而且它的價值不是來自於它是否滿足了我們的其他目的。即使梵谷的畫作能幫助我們滿足其他目的，像是從事藝術買賣以便賺錢，或是附庸風雅，藉以顯耀擁有者的品味等，這些都只是它的工具價值，不是它的內在價值。

哲學家認為人類追求知識的活動，其內在價值就在於解除人類的無知。培根說：「真理雖然不會讓我們富有，卻能讓我們自由。」人類從求真與除錯的知性活動中獲得了知識，使得人類能從無知的狀態中解放出來。這是一種理性上的、知性上的自由。再加上培根「知識即力量」的名言，知性的自由使得我們得以擺脫大自然對於人類的束縛。

無知跟錯誤是不一樣的。所謂無知是指沒有擁有真實的資訊；所謂錯誤是指所擁有的資訊是假的、不真實的。要避免錯

¹ 「內在」一詞是英文「intrinsic」的翻譯，除了「內在」的意思之外，這個詞還有兩種意義。一種是針對性質來說的，這個詞要理解為一元的：用這個詞來說一個性質，就是說那性質是一元的，單獨針對一個個體使用即可，不會涉及到兩個以上的個體，例如物體的形狀就是物體的一元（內在）性質。另一種意思是指它所說的性質是必然的，例如亞理斯多德說理性是人的本質，就是說人必然擁有理性。

誤，最簡單的方法就是不擁有任何資訊、不做任何判斷，然而這等於是放棄對於這個世界的瞭解，使我們處於完全無知的狀態。另一方面，避免無知的最極端方式，就是去接受一切資訊，如此必定能夠擁有的所有真實資訊，因為所有真實資訊是所有資訊的子集合。這種不去辨別真假的知性活動，無助於我們對於世界的瞭解。「求真」與「除錯」是我們人類兩大不可分割的知性活動。

我們當然不必故作清高，刻意貶低知識的工具價值。享高薪、做大官、擁有很高的社會地位，並不是什麼不好的事，並沒有什麼見不得人的。這些知識的工具價值，無可否認地有它的重要性，哲學家並不反對這些。哲學家是在試圖提出關於人性更深刻的看法：更深一層來說，我們是進行認知活動的人，是哲學家所謂的認知主體。我們關心所居處的這個世界以及我們自己，我們亟欲從無知的狀態解放出來。我們想要知道，這個世界究竟是什麼？究竟存在些什麼？究竟發生了什麼事情？如同哲學家莫哲說的，我們是關懷世界的探詢者。我們想要瞭解這個世界和我們自己，既包括宇宙的過去、現在跟未來，也包括我們人類的過去、現在和未來。知性的渴求促發我們逐步發展並建立了天文學知識、物理學知識、化學知識、生物學知識、心理學知識、醫藥知識、考古學知識、歷史知識等等。對於知識的追尋反映了我們人類企求擺脫生而無知的原始狀態，也反映了我們渴望瞭解我們所居處的世界。擁有知識就是消弭我們人類無知的狀態，擁有知識就是掌握了這個世界以及自己的真象。人性，在哲學家看來，就是知性的渴求！



如何研究知識？

從知識論的角度來看，人性就是知性的渴求。這種知性的渴求具體反映在知識的建立。在我們發掘真象的過程中，我們獲得了許多知識。我們是如何建立知識的呢？幾千年來，哲學家下了很大功夫在探討「知識」以及跟「知識」相關的概念。哲學家對於知識的研究，探討的問題主要是：

1. 知識的類型：如何將知識分類？
2. 知識的來源：我們是如何獲得知識的？
3. 知識的要件：當一個人知道某件事時，他必須滿足哪些條件？
4. 知識的結構：我們所擁有的知識，彼此之間具有什麼樣的關係？
5. 知識的可能性：我們真的擁有知識嗎？我們可能擁有知識嗎？

接下來，我們逐個來看哲學家對於這些問題說了些什麼。
(第四項和第五項問題放在下兩章。)



甲 第一節 知識的類型

通常哲學家將知識分類為能力知識以及命題知識。當你學會游泳時，你就擁有了一項關於游泳的能力知識，簡單說，你知道如何游泳。修車工人也許說不出讓引擎運轉所涉及的物理學，但他擁有修車的技能，他知道如何讓引擎正常運轉。他擁有與修車有關的能力知識。命題知識不是指能力，而是指你知道一件事情，你所知道的事情可以用肯定句（或者否定句）來描述。

「命題」又是什麼呢？哲學家通常用命題這個名詞來代表那些可用肯定句表達的事情；簡單說，命題是語言所表達的意義。例如你知道孔明是三國時代的人，「孔明是三國時代的人」這句中文就表達了一個命題。天文學家認為宇宙形成於大約一百五十億年前，「宇宙形成於大約一百五十億年前」這句中文表達了天文學家所說的這件事。當然，不同的語言可以用來表達相同的事情。儘管不同語言所使用的符號不一樣，語法規則不相同，還是可以表達相同的意義，例如「太陽系有八大行星」和「There are eight planets in the Solar System」都表達相同的意義。

有些時候，當你學會一件事時，你同時學到了能力知識與命題知識。例如，當你學會希臘文時，你知道許多希臘文的詞彙，乃至於希臘文的文法規則；這些是關於希臘文的命題知識。不但如此，你還看得懂用希臘文寫的資料，你甚至知道如何用希臘文來寫一些評論；這些是你的能力知識。

你大概想到還有一種類型的知識。例如你說「我知道隔壁

班那個地理老師」，這知識屬於能力知識還是命題知識呢？很難講！也許你指的是：你知道跟那位老師有關的一些事，比方說他個子高大、對同學要求嚴格、最近剛剛買了一支某某牌子的手機等。這時候你的知識當然屬於命題知識。也許你想說的是：你認得那位地理老師，你能從一群人當中辨別這個人。若是如此，這知識算是能力知識。當警察要證人指認犯人的時候，依賴的就是證人的這種知識。

英國哲學家羅素曾經區別了「個體之知」與「命題之知」。「命題之知」就是這裡說的命題知識。「個體之知」是指對於某物、某個體的知識。這種知識有兩類：親知以及述知。請勿望文生義，將「親知」當作是「親自知道」的意思。「親知」是很特殊的一種知識。根據羅素，「親知」的對象只有兩種：共性以及感覺與料。我們的血液是紅色的，我們的國旗占了絕大面積的顏色也是紅色的，有些人喜歡搽紅色的口紅。這些顏色雖然彼此略有差異，基本上都是相同的，都是紅色。有些哲學家將「紅」這個字所談到的性質當作一個共性，用來表示這些個別的事物所共同擁有的性質。「感覺與料」則是羅素那個年代非常特別的概念，當時有兩派哲學家為了如何解釋感覺與料，起了很大的爭議。基本上，感覺與料就是你的感官與外在事物接觸後所產生的東西。例如心理學所說的「後像」（揉一揉眼睛後產生的視覺現象）就是一種感覺與料。

這些概念都是非常形上學的，我們現在沒有能力深入，只好作罷。等將來你多學一些形上學之後，再來思考羅素的理論，可以掌握得更好。

至於「述知」的概念，用到了羅素獨有的確定描述詞理論。「確定描述詞」是一個單數名詞片語，例如「德國現任總

理」、「電影《魔戒》的導演」、「中國最後一位皇帝」（英文通常是以「the」加上單數名詞片語來表示，例如「the present president of USA」）。確定描述詞有兩項重要的特徵：所描述的個體存在，而且只有那位個體滿足那個描述。例如，「中國最後一位皇帝」是一個確定描述詞，它描述的是：有一個人是中國最後一位皇帝，而且只有那個人是中國最後一位皇帝，其他人都不是。「述知」就是指透過確定描述詞，而知道了其所描述的個體。

羅素的理論有他的歷史地位，而且他的確定描述詞學說至今影響未減。等我們思考跟語言有關的哲學問題時，再來看羅素的學說。

哲學界傳統以來一直將注意力放在研究命題知識，沒有特別探討能力知識。還好這些年來，由於認知科學以及心與認知哲學的發展，對於人的能力已經有了比較多的瞭解。我們在這裡先集中思考命題知識，在本書後面再來看關於能力與認知的研究。

讓我們回頭繼續看知識分類的問題。傳統上，哲學家將命題知識再分類為先驗知識以及經驗知識（又稱為後驗知識）。我們依靠感官知覺系統而獲得的知識、我們透過觀察實驗等方法建立起來的科學知識，例如物理學、天文學、生物學、地質學等，都屬於經驗知識。所有不是經驗知識的知識都是先驗知識；反之，所有不是先驗知識的知識都是經驗知識。數學和邏輯所提供的就是先驗知識。還有一種知識也是先驗的：你知道沒有任何東西的表面同時既是紅的又是藍的；沒有任何東西同時既是圓形的又是方形的。簡單說，經驗知識必定直接或間接涉及人類感官知覺的運作，先驗知識則不涉及感官知覺經驗。

你大概覺得奇怪。我們要獲得數學知識和邏輯知識，必定要用到眼睛看到數學和邏輯符號，必要時還要在計算紙上演算證明。怎麼可能數學知識和邏輯知識不涉及感官知覺經驗呢？要知道沒有任何東西的表面同時既是紅的又是藍的，我當然要先知道紅色和藍色。不是嗎？如果不使用我的感官知覺，我怎麼可能知道紅色和藍色呢？

你誤解了。「先驗」和「經驗」這組概念不是用來說明我們如何「學到」知識的。要學到數學和邏輯知識，當然必須要用到我們的感官知覺系統，我們要看到文字、圖形、符號，必要時還要用紙筆來輔助我們的思考。要學到沒有任何東西的表面不能同時既是紅的又是藍的，我們當然要知道紅色和藍色。不過，這些都是從因果概念來說，在產生知識的過程中所涉及的因素。我們人類所有的知識，先驗的以及經驗的，都必定涉及感官知覺的作用，感官知覺的運作是知識的產生源頭與過程，這一點是無法否認的。

不過，「先驗／經驗」這組概念並不從因果概念來理解，並不是用來區別知識產生的源頭和過程。這組概念是用來說明證立的類型。哲學家區分信念的成因以及信念的證立，前者指的是產生信念的源頭，後者是指可以理性接受某信念的恰當理由或證據。產生信念的方式很多，不過並不是每個被產生的信念都有恰當理由或證據支持。有人會因為作夢而相信某件事，但這不足以構成相信那件事的恰當理由或證據。我們不能混淆信念的成因和信念的證立。

「先驗／經驗」這組概念同時也用來區別兩種認知的方式；認知的方式不同，所獲得的知識類型就不同。透過經驗方式認知到的，稱為「經驗知識」；透過先驗方式認知到的，稱

為「先驗知識」。

有些宗教認為，有種知識是來自於所謂的「天啟」、「頓悟」。這類知識完全不涉及感官知覺的運作。那麼，這些知識是先驗知識嗎？未必！首先，靠著所謂的「天啟」或者「頓悟」所獲得的，究竟屬不屬於知識，尚有疑問。也許這些宗教自己也不將這當作是知識，而當作是某種神祕的宗教體驗，或者某種「智慧」。另一方面，前面剛說過，「先驗」和「經驗」這組概念不是用在區別知識產生的過程，因此即使靠著「天啟」或「頓悟」可以產生知識，並不表示所產生的知識是先驗的。

說來說去，「先驗」與「經驗」這組概念究竟如何理解呢？「經驗知識」顧名思義就是關於經驗真理的知識。經驗真理描述了經驗世界，也就是我們實際生存的這個世界，例如太陽系有八大行星、鯨是哺乳動物、水具有 H_2O 的化學結構、那間教室有三十套桌椅（事實如此）、我的身高一百八十公分、月球的引力小於地球的引力、水的沸點是攝氏一百度、狗能聽到人類聽不到的聲音等。要知道這些事，就必定直接間接依靠感官知覺的運作。

至於先驗知識，十八世紀的德國哲學家康德提出了哲學史上非常知名的說法。所謂一項知識是先驗的，意思是說，對於那項知識的認知「絕對獨立於所有的經驗」。康德強調「絕對」的用意，在於指出：先驗的認知並不是只獨立於這項個別經驗、或者那項個別經驗而已，而是獨立於任何個別的經驗。

剛剛已經說過，感官知覺經驗是產生任何知識的必要起因。因此康德所說的「獨立」於任何感官經驗，不是因果意義的。那麼，所謂「獨立於任何個別經驗」又是什麼意思呢？

有一個簡單的回答是這樣的：先驗知識是一種完全沒有感官知覺的個體也能擁有的。對於這種個體來說，由於他根本沒有任何感官知覺，所以他的知識一定是絕對獨立於所有經驗的。這個說法符合康德的主張。只可惜我們人類不是這種類型的個體，我們所有的知識都必須起因自感官知覺系統的作用。

還有一個想法是目前比較受到注意的：以經驗之不可駁斥作為先驗知識的要件。如果一件事情是先驗可知的，則不可能存在任何經驗真理能使得我們對於那件事情的判斷為假。「經驗之不可駁斥」概念確實適用於數學知識和邏輯知識。這是由於這類知識都是抽象的，都與經驗世界無關。例如，我們知道三角形內角和等於一百八十度。這項知識是先驗的，因為這項知識滿足了「經驗之不可駁斥」要件，也就是說，沒有任何經驗真理可以反駁這件事。在黑板上畫了一個三角形，用尺量它的三個內角，相加之後發現其總和是一百七十九度。這確實是事實，這確實是必須使用感官知覺經驗才能獲得的知識，畫在黑板上的這個三角形內角和是一百七十九度，確實是經驗真理，但這卻不足以反駁我們關於三角形內角和等於一百八十度的知識。（請你回想你在數學課時，是如何經由證明來學到這知識的，這證明的方式就是建立這知識的方式。）

那麼像「任何東西不可能既是圓形又是方形」這種知識呢？這項知識的成立必定涉及「圓形」與「方形」的概念。由於「圓形」和「方形」都是數學概念，有精確的幾何定義，所以我們並不需要透過經驗觀察才能擁有這兩項概念。既是如此，這項知識不會被任何經驗真理駁斥，它是一項先驗知識。退一步來說，即使要擁有這項知識必須要擁有「圓形」和「方形」等概念，即使要擁有這兩概念必須要有感官知覺的運作，

即使你要看過圓形和方形的東西才能擁有這兩概念，這項知識仍然是先驗的。「任何東西的表面不可能同時既是紅的又是藍的」，這個真理雖然用到了「紅色」和「藍色」這兩個經驗概念，這個真理仍然是先驗可知的。即使構成真理的概念是經驗的，並不表示那真理就不是先驗可知的。它的先驗性不受到其組成概念是否屬於經驗概念的影響。理由很簡單：先驗知識的要件是「經驗之不可駁斥」，關鍵在於這要件有沒有成立，而不在於構成該知識的概念是不是經驗的。有沒有任何經驗真理可以駁斥「任何東西不可能既是圓形又是方形」呢？有沒有任何經驗真理可以駁斥「任何東西的表面不可能同時既是紅的又是藍的」呢？

最近天文學家重新定義了「行星」概念，進而將冥王星排除在外，所以按照最新的說法，太陽系只有八大行星。這是很有趣的。我們現在知道了「太陽系有八大行星」這件事。然而，這項知識是先驗的，還是經驗的？會有這樣的疑問是由於表面上「太陽系」和「行星」概念都是有天文學定義的，我們是根據定義而知道這件事的。所以，這項知識似乎是先驗知識。別急！這項知識仍然是經驗知識，因為究竟有哪些星體滿足這定義，仍然必須透過科學的研究。

儘管以「經驗之不可駁斥」這概念作為先驗知識的必要條件，看起來相當好了，可惜這主張仍然失敗了。你能說明為什麼嗎？（提示：想想這項知識：「人有感覺經驗。」）哲學家只好另尋解決之道。從消極角度來看，這麼多年這麼多的哲學研究還是失敗了，不免令人沮喪；從積極面來看，這也算是一種進步吧！如果你想研究哲學，你至少知道這是值得繼續挑戰的一項主題。

提醒你：「經驗之不可駁斥」這概念只能作為先驗知識的必要條件，不足以構成它的充分條件。你能說明為什麼嗎？（提示：想想這個真理：「人有感覺經驗。」）

第二節 知識的來源

知識的來源是什麼？這是一個初步比較容易回答，深思後卻愈來愈困難的問題。我們按照剛剛將知識分為經驗知識以及先驗知識，也將知識來源的問題分開來考慮。

經驗知識的來源，簡單說，包括我們感官知覺的運作、推論、理論的構作，以及證詞。我們五官知覺系統的運作提供了我們許多感覺知識。我們因為看到桌上的一封信而知道了桌上有一封信，我們因為聽到了樓下的狗叫聲而知道了有隻狗在樓下叫，我們因為聞到了臭豆腐的味道而知道附近有人在吃（賣）臭豆腐。

「證詞」是指透過別人而獲得的知識。最典型的證詞當然莫過於法院傳喚證人，藉由他的證詞以瞭解實情了，哲學家所說的「證詞」意思則更廣一些。凡是透過別人而得到的知識，都是透過證詞而得到的知識。我們如何透過別人來獲得知識呢？最直接的方式，當然就是由對方親口告訴我們。

當然，別人不一定用說的，也可以用寫的，不一定要當面告訴你，也可以事先錄音好再播放給你聽。我們之所以能有歷史知識，知道許多過去曾經發生的人和事，一個重要的因素就是古人留下了文字紀錄。由於現代科技發達，將來的人要知道現代的人以及發生的事情，所依靠的就不只是文字紀錄，還包括我們使用錄音帶、錄影帶、相機、錄影機、光碟等科技產

品，所留下的紀錄。證詞其實是我們獲得關於遠方知識以及過去知識的重要方式。運用證詞使得我們不必事事依賴自己的五官知覺。

推論是另外一種獲得知識的方法。歸納推論當然可以讓我們獲得經驗知識。將我們的感覺知識作為前提，經由歸納思考就有機會找出一些通則。

邏輯演繹推論和數學推論也可以讓我們獲得經驗知識。舉例來說，你知道公園旁邊那支電線桿有多高嗎？雖然直接丈量就可以知道答案，利用電線桿影子的長度以及幾何學，同樣可以推論出它的高度。邏輯演繹和數學推論之所以能提供經驗知識，是由於在推論中使用了一些（至少一個）前提本身就是經驗真理的緣故。

我們是如何用先驗的認知方式來獲得知識？剛剛說的那種推論由於其前提使用到了經驗真理，所以稱為不純粹推論。相對地，純粹推論就是其前提完全沒有使用到經驗真理的推論。像純粹數學定理的演算、邏輯真理的證明，以及哲學思辯所進行的推論，都是純粹推論。使用純粹推論建立的知識就是先驗的知識。可是這還不夠，因為所有推論都有前提。純粹推論的前提都是被其他前提推論出來的，但追根究柢，一定有一些前提是不再需要證明就被接受的真理，姑且稱之為「基礎真理」。關於這些基礎真理的知識是如何建立的呢？這真是難倒人了。哲學家對於這個問題一直感到困惑。既然這些真理不是經驗真理（因為是純粹推論的前提），也不是經由推論得到的，顯然有關它們的知識一定來自於人類其他的心智運作。哲學家主張我們人類有一種稱為理性洞見（有時稱為純粹直觀）的認知能力，經由這種能力的運作使得我們可以建立基礎的知

識。這種基礎知識是先驗的。基於這些先驗知識，然後再經由嚴格演繹邏輯的推論（純粹推論），就可以建立其他的先驗知識。

感官知覺、記憶和不純粹推論是我們建立經驗知識的主要管道，理性洞見和邏輯演繹推論（純粹推論）則是我們建立先驗知識的認知能力。最近幾年發展了所謂的認知科學，對於我們的認知能力做了許多科學研究，對於感官知覺、記憶、推論能力都做了許多研究，有了一些不錯的成果。可惜，我們對於理性洞見的認知能力所知太少。或許將來認知科學家能回答，我們是如何以先驗的方式來獲得知識的。

☒ 第三節 「知識」的傳統分析

在什麼條件成立下，我們才算真正獲得了知識？哲學傳統認為知識有三大要件：真理、信念，以及證立。所謂知識，簡單說，就是有證立而且確實為真的信念。這是哲學界有名的知識三重分析。如果我真的知道隔壁開了一家牛肉麵店，隔壁就是真的有開一家牛肉麵店，而且我相信、判斷隔壁有開一家牛肉麵店，而且我是有證據的，不是瞎猜的，不是無的放矢。

幾千年的哲學史並沒有哪位哲學家曾經明確列出這三項知識的要件。一般公認柏拉圖應該是最早觸及這三項知識要件的人。在當代大概英國哲學家艾爾是最早明白講出知識有這三項要件的人。

如何說明一個語句為真，是當代真理理論的研究領域；如何說明信念，屬於當代心與認知哲學的研究範圍。如何理解「證立」概念則從二十世紀七〇年代開始，成為知識論領域的



重大研究課題，有許多著名的理論提了出來，有許多重大的爭議一一開展，非常熱鬧。

這三項知識的成立要件應該是相當明顯的。既然有件事情被知道了，那件事情當然是真的。要知道那件事情，當然你一定相信、判斷了那件事情是真的。你之所以相信、判斷那件事是真的，當然不是瞎掰、胡扯的，一定有一些根據。讓我做進一步的說明。

真理要件：如果有人真的知道一件事，那麼這件事一定是成立的（是真的）；不會有一件事不成立（為假），而我們卻還能說我們知道這件事。如果你真的知道水的沸點是攝氏一百度，當然水的沸點是攝氏一百度。相反地，如果事實上水的沸點不是攝氏一百度，不會有人知道水的沸點是攝氏一百度。如果事實上孔明是三國時代的人，你不可能知道孔明是宋朝人。

很多時候我們會說：「我知道那件事是假的、不成立的。」似乎我們有時候會承認我們知道一些假的事情。不過這個想法不夠細緻、不夠精確。因為當我們說：「我知道那件事是假的、不成立」，我們是以「那件事是假的、不成立的」作為此時所知道的內容，而不是以那件事作為此時所知道的內容。如果那件事為假，「那件事是假的、不成立的」就為真。舉例來說，我們知道月球上有生物是假的，沒有那回事。此時我們的知識內容是「月球上有生物是假的，沒有那回事」，而不是「月球上有生物」。由於「月球上有生物」為假，所以「月球上有生物是假的，沒有那回事」為真。所以我們所知道的還是一件為真的事情。知識成立的第一要件就是被知道的事情為真。

另一方面，有時候我們會發現我們原本知道一些事，後來

發現那些事其實是錯誤的、是假的。例如，古人以為他們知道太陽系有五大行星，現在我們發現這是錯誤的，其實太陽系有八大行星。似乎我們承認有一些知識後來會被推翻，不再被承認是知識。若是如此，「真理」就不構成知識的要件。

這個說法也不夠細緻。我們必須要將「知識」與「知識宣稱」區別開來。所謂「宣稱」是指對某件事提出一個主張或立場，例如交通部宣稱春節高速公路壅塞的現象已經解決。所謂「知識宣稱」就是指某人自稱他知道一件事。例如，某報社記者自稱他知道某某影星已經祕密結婚。不論提出這類宣稱的背後用意或動機是什麼，我們都清楚不是所有的宣稱都是符合事實的。有些宣稱經由查證是符合事實的，有些宣稱在經過查證之後發現不是事實。所以當某人自稱他知道某件事的時候，並不表示他真的知道那件事，也不表示那一件事一定成立、一定為真。宣稱自己知道一件事跟自己是不是真的知道那件事並不是對等的。古人只是以為太陽系有五大行星，並進而宣稱他們知道太陽系有五大行星。但根據現在的天文學，這個知識宣稱是錯誤的。

信念要件：「知識」的第二項要件是相信那件事為真、判斷那件事為真、或者接受那件事為真。當我們真的知道一件事的時候，我們當然已經相信並接受那件事，判斷那件事是成立的。不會有人在知道某件事的同時，卻又不相信、不接受、不判斷那件事為真。

這項知識要件在什麼時候是沒有滿足的呢？當然是在你不相信那件事情的時候。這又有兩種情況：第一種，你既沒有相信那件事，也沒有相信那件事的否定。這是一種較弱的對於「否定」的理解。第二種，你相信的是那件事情的否定。這是

一種較強的對於「否定」的理解。

先考慮「弱否定」下的理解。說你不相信某件事情，就是說你沒有產生關於那件事情的信念，你並沒有對於那件事情做判斷，你對於那件事情沒有具體的主張。例如，當你在小吃店吃飯時，電視裡播出一小段某地發生車禍的新聞插播。由於你並沒有專心看新聞，所以你既沒有相信有這回事，也沒有相信沒有這回事。

在這意義下，有可能你知道某件事情，但卻不相信那件事情嗎？顯然這是不可能的。你怎麼可能一方面對於那件事情是不是為真的，不置可否，一方面卻又知道確有那件事情發生呢？

再看「強否定」下的理解。說你不相信某件事情，意思是說，你相信、判斷、主張、認為那件事情是假的、不成立的。例如，當你認為某人不相信汽油會浮在水面時，在這意義下，你的意思是說，那人相信汽油不會浮在水面。

那麼，有沒有可能有人知道一件事，可是他卻同時相信、判斷、主張、認為那件事是假的呢？這也是不可能的。當你相信或判斷汽油不會浮在水面時，你又怎麼可能還能主張你知道汽油會浮在水面？

照這麼看來，顯然我們應該承認知識的一項要件是：他必須相信、接受、主張、或者判斷那件事情為真。

證立要件：雖然有些哲學家對於前兩項要件仍有意見，大部分的研究還是集中在探討知識的第三項要件——證立。「證立」基本上就是提出道理和證據來支持某個主張的意思。這觀念的用法很廣，像是道德證立、法律證立、實用證立、宗教證立等，這些用法通常跟所接受或判斷的事情的真假無關。「道

德證立」涉及道德規範和道德原則等相關的理由，用來支持人的行為是不是合乎道德的判斷。法律證立跟法律規範與法學原理相關，是指用來支持行為是不是合法的理由或證據、或者考量法律規定是不是有道理的、或者考慮某項法律主張或法律判決是不是合乎法理。

知識論所討論的「證立」，稱為識知證立。「識知證立」是知識的最後一項要件。任何人之相信、接受或判斷一件事為真，必須是有充分證立的。初步來講，就是對於所相信的事必須要具備充足的理由或證據來加以支持。「識知證立」跟其他類型的證立有一項基本的差異：知識論所討論的「證立」概念只跟信念或判斷本身的真假以及能不能促使知識成立有關。用哲學術語來說，「識知證立」具有真理傳導性。如果某件事為真，你的理由或證據之為真，足以讓你相信那件事為真。

為什麼知識成立的要件還必須包括「識知證立」呢？究竟「真理」和「信念」這兩個條件還有什麼不足的地方？不是所有的認知活動都能讓我們獲得知識的，例如想像、揣測、質疑、瞎猜、碰運氣等。這些認知活動並不會帶給我們知識，因為這些方式都是沒有根據的，沒有適切的理由，沒有恰當的證據。羅素曾經舉了一個例子可以用來說明（本例已經過修改）：

掛鐘案例

你邀張三到你家吃中飯。他在將近十二點整時到了你家。你跟張三一陣寒暄之後，下意識抬頭看了看牆上的掛鐘，指著十二點整的位置。你對張三說：「十二點整，你真準時。」



不過，事有湊巧，你家的掛鐘在昨天半夜十二點整的時候，因為機械故障的關係，早就已經停了半天了，只是你因為事情忙，一直沒有發現。而且你家的掛鐘是才剛買不久的，你也沒想過它會這麼快故障。

請問：當時的你知道當時是中午十二點整嗎？

在這個例子裡，「當時是中午十二點整」這命題為真，而且你接受、判斷、相信當時是中午十二點整，所以知識的前兩個要件都滿足了。但是看起來你並不知道當時是中午十二點整。畢竟你之所以相信當時是中午十二點整，是由於你家掛鐘故障的時候湊巧指著十二點整，而且你產生該判斷的時間（你抬頭看掛鐘的時間）湊巧是十二點整。我們並不願意主張在產生知識的過程中夾帶有這一類「湊巧」的成分。

讓我再舉一個例子：

買彩券案例

張三逛街時看到有人賣彩券。他一向是不買彩券的，因為他認為中獎的機率太低，而且他自認沒有偏財運。不過不知道為什麼，也許是一時興起吧，張三買了一張。他看了看彩券，知道了上面的號碼。雖然張三不曾想過自己會中獎，幸運之神還是眷顧了他。張三中頭獎！

請問：在張三買了彩券、知道上面號碼的當時，他知道那是中獎的號碼嗎？他當時知道那是中獎的彩券嗎？

也許事後張三會說：「我早就知道這張獎券會中！」這難道不是張三後知後覺的閒話而已？張三其實並不知道那張獎券會中獎。

如果某人對於真理的掌握居然是碰運氣、瞎矇到的，我們通常不太願意承認他獲得了知識。似乎我們還要求當一個人知道某件事的時候，他擁有相當充足的理由或證據。我們之要求信念要有證立，就是因為我們要求信念不是未經深思熟慮的、沒有根據的、盲從的、輕信的、毫無道理的、瞎矇的、碰運氣的，也不是獨斷的、訴諸威權的、訴諸神祕力量的。這是為什麼「證立」會構成知識的第三項要件。

這種對於理由和證據的要求，在科學研究以及法庭辯護尤其明顯。尤其最近幾年的新聞節目常常看到某些人大放厥詞、肆意指責，卻不曾提出具體明確的證據，甚至只是引用新聞雜誌的報導內容而已；更荒唐的，還有人自行捏造事實，假造證據。不論在背後的動機是什麼，從這些行為都可以看出，追求真理、獲得知識的一項重要條件，就是所做的判斷必須是有恰當根據的。

☐ 第四節 蓋提爾難題

從知識的傳統三重分析來看，一個人知不知道某件事，取決於這三大要件是否全部都滿足。當我們說某個人不知道某件事情時，表示他至少有一項知識要件沒有滿足。我要特別提醒你兩種情形值得思考：一、「證立」要件成立，但「真理」要件不成立：某件事為假，可是卻有人不但相信那件事，而且關



於那件事的信念是有證立的，是有理由或證據支持的。這種情形是有可能發生的。許多冤案，不論是被構陷的，還是無意造成的，都屬於這類情形。二、「真理」要件成立，但「證立」要件不成立：即使某件事為真，而且你相信那件事為真，但有可能你是碰運氣的，你並沒有理由或證據來支持你為什麼相信那件事。在這種情形下，你若還相信、判斷那件事情為真，你是相當不理性的。

這兩種狀況是傳統的知識三重分析在理論上無法避免的。傳統的學說將「證立」和「真理」當作是分開的、可獨立的要件，因此傳統理論不得不承認上述兩種狀況是有可能發生的。這迫使我們必須進一步思考，如何使「真理」和「證立」有緊密的關聯，究竟如何說明「證立」所具備的真理傳導性。

更嚴重的困難還在後頭。在1963年，哲學家蓋提爾對於傳統的知識三重分析提出了挑戰。他在一篇約兩頁左右的論文裡指出：即使這三大要件都滿足了，未必就表示知識成立了。即使有件事為真，即使你相信那件事，而且你的信念是有證立的，未必就表示你知道那件事。簡單說，這三項條件合起來仍然不足以構成知識的充分條件。以下是他舉的兩個非常有名的反例（我做了一些調整）：

汽車案例

老王事實上並未擁有某家廠牌的車子，但張三卻誤以為老王有一輛那家廠牌的車子。張三的朋友丁二曾經跟他說，他看過老王開過好幾次那家廠牌的車子。老王曾經好幾次親口告訴他說，他這一陣子就準備要買一輛那家廠牌的車子。張三甚至親眼看過幾次老王開著那廠

牌的車子上下班。難怪張三會相信老王有一輛那家廠牌的車子。

不知為什麼，張三從他所相信的事做了一個推論：老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎。張三其實根本不曉得丁二實際上人在哪裡，他只是無聊隨意做了一個邏輯推論而已。有趣的是，很湊巧的，丁二真的已經到巴黎去了。

請問：張三知道「老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎」這件事嗎？

在這個故事裡，知識的三項要件似乎都滿足了。首先，由於丁二人在巴黎是真的，根據邏輯，「老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎」這命題是真的。其次，張三確實相信「老王有一輛那家廠牌的汽車或者丁二人在巴黎」。最後，張三有相當理由相信「老王有一輛那家廠牌的車子」，而「老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎」是依據邏輯推論出來的，所以張三有相當理由相信「老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎」。然而雖然知識的三項要件都滿足了，我們似乎並不認為張三知道「老王有一輛那家廠牌的車子或者丁二人在巴黎」，畢竟對於丁二人在巴黎這件事，張三一無所知。

再看蓋提爾的下一個故事：



求職案例

某公司正招募人員。老王和張三都在大廳等候面試。由於老王認為張三的工作經驗豐富，又是這家公司老闆的姪子，他相信張三會拿到這份工作。他無聊地看著張三手裡拿著一些硬幣在玩。老王無聊地看著，無意中在數張三手上大概有幾枚硬幣。後來張三將硬幣全放進了衣服口袋裡。老王想著：「張三衣服口袋裡有十枚硬幣。」於是他想著：「拿到這份工作的人在衣服口袋裡有十枚硬幣。」

令老王意外的是，他自己拿到了這份工作！令他更意外的是：事實上他的衣服口袋裡恰好有十枚硬幣。

請問：老王知道「拿到這份工作的人衣服口袋裡有十枚硬幣」這件事嗎？

在第二個故事裡，「拿到這份工作的人衣服口袋裡有十枚硬幣」這命題是真的，因為老王就是拿到這份工作的人，而他的衣服口袋裡確實有十枚硬幣。其次，老王確實相信拿到這份工作的人衣服口袋裡有十枚硬幣。最後，老王確實有相當理由支持他所相信的這件事。所以知識的三項要件都滿足了。然而我們還是不認為老王知道拿到這份工作的人衣服口袋裡有十枚硬幣。畢竟老王心中想的是張三，並不是他自己。

哲學界公認蓋提爾的挑戰確實對於傳統的知識三重分析構成威脅，這個挑戰因此被稱為蓋提爾難題。有些哲學家企圖修改對於「證立」的說法，有些則認為僅僅要求知識的那三項要件是不夠的，這些哲學家開始思考應該還要考慮增加什麼條件

才能構成知識，故而蓋提爾難題又稱為「第四條件難題」。

我稍早曾經提到，有兩種狀況迫使我們必須進一步思考，究竟要如何做才能說明「證立」所具備的真理傳導性。因為在傳統的分析裡，「真理」和「證立」是獨立分開的兩項要件。蓋提爾難題看來是知識三重分析不可避免的理論結果，因為蓋提爾難題之所以造成困難，就在於「證立」並沒有傳導真理。

你對於如何解決蓋提爾難題有什麼想法嗎？初步來看，要解決這個難題有兩個方向：一、承認「真理」以及「證立」兩者是可以獨立分開的；但是我們轉而要求第四項要件，並且做到當第四要件滿足時，保障第一要件跟第三要件同時也會滿足。二、或者設法提出關於識知「證立」的理論，在這理論裡，「證立」要件的成立足以使得認知主體所相信的確實就是真理。這些思考促使了哲學家在1970年代和1980年代，在知識論的研究中，將重點全力放在探討「證立」的問題，發展有關「證立」的理論，其中最知名的包括基礎論、融貫論以及可靠論。讓我從知識結構的問題，來說明這些哲學家是怎麼想的。



4



知識的結構

對於知識的研究，必定要回答知識結構的問題。所謂「知識的結構」是什麼樣的問題呢？簡單說，我們擁有這麼多知識，它們彼此之間具備什麼樣的關係？一種說法是我們的知識系統具備類似金字塔的結構；另外一種說法是我們的知識系統宛如環環相扣的排筏¹。前者稱為知識的基礎論，後者稱為知識的融貫論。

由於傳統上知識是指有證立的真實信念，知識的結構與信念的證立結構是同樣的。我們可以從如何決定證立結構的問題來思考知識結構的問題。這是由於在當代哲學裡有一個難以克服的障礙，稱為證立之無限後推難題，解決這個難題的方式意味著承認某種類型的知識結構。

☒ 第一節 無限後推難題

關於「證立」概念，我們說過要真正獲得某件事的知識，我們之相信那件事不應該是盲從的、瞎瞞碰運氣的，也不應該

¹ 這兩個比喻來自於哲學家梭沙。

是獨斷的、訴諸威權的、訴諸神祕力量的。我們要求信念要有根據、要有理由、要有證據，然而我們的要求還不僅於此。固然當你相信某件事時，應該是有理由支持的，你也得相信你的理由本身也是有根據的，而且你更得相信你所說的理由確實能夠用來支持你的信念。用文字敘述似乎有點繁瑣，所以讓我稍微使用一些簡單的符號。

假設你相信某件事，用A來表示。再假設你之所以相信那件事，是由於你相信的兩個理由A1和A2。試考慮兩個問題：一、我們是不是要求你相信（A1且A2）共同支持了你的信念A？二、我們是不是要求你所相信的理由，A1以及A2，各自也是有理由支持的？

如果不做這兩種要求，似乎很難承認你的信念A是有證立的。你能肯定（A1且A2）確實共同支持了你的信念A嗎？或許你的理由事實上並不足以支持你所相信的事，你只是誤以為這種支持關係成立而已。若是如此，實在很難說你獲得了關於那件事的知識。那麼，你憑什麼認為你所相信的理由真的支持了你所相信的事呢？你是不是還要再提出理由來說那個「支持」的關係真的成立呢？「（A1且A2）共同支持了你的信念A」這件事似乎也是需要理由的。照這個方式不斷追問下去，問題就出現了。我們似乎陷入無限後推的窘境。

另一方面，我們是否要求你的理由本身也是有理由支持的？例如你的理由A1其實只是別人憑空妄想，在無意中誤導你的。在這種情形下，要承認你的信念A是由A1和A2所證立的，似乎說不通。顯然我們應該要求你所相信的理由本身也是有理由支持的。但是，如果我們做這要求，我們將陷入另一個無限後推的窘境。因為如果要求你的兩個理由本身也要有理由支

持，我們是不是也要求用以支持你的兩個理由的理由本身也要有理由支持呢？按照這樣不斷地要求，我們勢必面臨一個無限長的考慮。

要求具備無限多的信念以及無限多的支持關係，並不是無限後推難題的重點。關鍵不在於我們人類有沒有可能擁有無限多的信念，也不在於我們有沒有能力處理無限多的證立關係，更不在於我們有沒有足夠的時間來處理。一方面，人類是不是有這種能力，大概得等待認知科學的研究才能得到答案；我們沒有必要劃地自限，斷定人類沒有這種能力。第二方面，即使人類沒有處理這類無限現象的能力，也不表示無限後推會造成知識論的困難。無限後推難題的癥結在於：任何一個信念的證立都將只是「有條件的證立」而已，沒有一個信念有可能是無條件地被證立的、真正能被證立的。

我們應該要求信念的「證立」是無條件的。為什麼呢？讓我做個類比。你跟銀行貸款買房子。雖然那房子已經過戶到你名下，但你只是有條件地擁有那房子而已，你並不是真的擁有那房子。同樣地，你的信念應該是有恰當理由或證據支持的，而且是無條件的，否則你的信念就不是真正有根據的。

從這個觀點來看，即使我們只處理有限多的信念，我們仍然會面臨相同的困難，就是每一個信念仍然至多只是有條件地被證立而已；沒有一個信念是真的被證立的。假設只考慮A、B和C三個信念，而且A是支持B的理由，C是支持A的理由。那麼，C究竟有沒有被證立呢？有五種可能性：

1. C缺乏證立，沒有任何理由支持C。
2. A是支持C的理由。
3. B是支持C的理由。

4. 單獨A無法支持C，單獨B無法支持C，（A且B）共同才支持C。
5. C不需要來自其他事物的證立，C是自我證立的。

第一個情形是無法接受的，就不予考慮。第二個情形迫使我们面臨一個循環的證立關係。根據假設，C是支持A的理由，可是在第二個情形裡，A是支持C的理由。所以C是支持C的理由。不但如此，我們還可以推論出：A也是接受A的理由。這太沒有道理了。我們之所以接受C，到頭來只是由於C的緣故嗎？我們之所以接受A，到頭來也只是由於A的緣故嗎？同樣的質疑也出現在第三個情形。至於第四個情形，A和B單獨都不能證立C，（A且B）共同證立了C，但這說法並沒有解除我們的質疑，因為接下來我們將繼續面對一個困擾：有什麼理由支持（A且B）這個複雜信念？

如果將例子限定在有限大的信念集合裡，早晚會遇到以上的困難；如果是就無限大的信念集合來思考，每個信念的證立都導致無限後推的窘境。總結來說，不論我們是就有限多的信念還是無限多的信念來考慮，只要我們要求任何信念的證立都依賴於其他的信念，我們便或者陷入無限後推的窘境，或者被迫承認有些信念是缺乏證立的。

看來似乎除了接受第五種可能性，別無其他選擇了。有些信念不需要其他事物來提供證立。用哲學術語來說，這些信念是「自我證立」的。這跟剛剛說的第二種情形不一樣。在第二種情形裡，我們是被迫推論出有些信念是自己支持自己的理由，而且這推論並沒有針對哪些信念（別忘了，我們之使用ABC這些符號來表示信念，就沒有針對哪些特定的信念來做推論）。在第五種情形裡，當哲學家承認有些很特別的信念是自

我證立時，他們會對這些信念做進一步的要求。不是所有信念都是自我證立的，這些信念必須要滿足一些條件。哲學家將這些信念稱為**基礎信念**，其他的信念則是「非基礎」的信念、「上層」的信念。所謂的「基礎論」就是這種立場²。「金字塔」就是用來比喻基礎論所主張的知識結構。

我想接下來你也看得出來，基礎論必須回答兩個問題：一、這些基礎信念究竟有什麼特別的地方？二、基礎信念和非基礎信念之間的關係是什麼？

▣ 第二節 知識的金字塔

笛卡爾是哲學史上知名的基礎論者。他要求基礎信念本身必須是**確定的**，而且基礎信念必須能夠將它們的確定性傳遞到其他非基礎的信念，使得其他的信念也具有確定性。他認為如果我們之相信一件事並不是來自於確定的基礎，就不足以讓我們獲得知識。

除了基礎知識之外，當然還有非基礎知識（上層知識）。笛卡爾主張，基礎知識跟上層知識之間純粹是演繹邏輯的推論關係。我們的所有知識構成一個嚴密的邏輯系統。這當然是因為笛卡爾認為，只有邏輯關係才能保障上層知識也是確定的，其他演繹邏輯以外的關係，例如歸納關係，都不能提供這種保障。

基礎知識所具備的確定性與自信滿滿究竟有什麼不同？笛卡爾所說的「確定性」是一個專門術語，不是僅僅指個人的自

² 當然基礎論還有不同的版本，這裡就不過問了。



信滿滿而已，因為有可能我們對於某件事情自信滿滿，但那件事情仍然是錯誤的。笛卡爾要求知識所應具備的確定性，是指關於那件事的信念是不可動搖的、無可懷疑的、不可能出錯的。舉例來說，你相信比爾·蓋茲今天下午人在東吳大學，你對於這件事抱著非常確定的態度，因為你看到海報宣傳說他今天下午會在東吳大學演講，學校的網頁也明確列出他的行程。時間快到的時候，你看到演講廳已經擠滿了人。你非常篤定今天可以聽到他的演講。可惜你這個自信滿滿的信念並不是無可懷疑的，並不是不可動搖的，並不是不可能犯錯的。也許你將海報宣傳看錯了；也許你弄錯了時間，其實今天不是他的演講時間；也許他因故在最後一刻取消了演講，而沒有到東吳大學來。你的自信滿滿並不能保障你的信念具備笛卡爾所說的確定性。甚至即使他人已經到了東吳大學，甚至你已經在東吳大學親眼看到他，也無法排除你犯錯的可能！那個人可能是化妝得維妙維肖的演員；或這一切可能是愚人節的安排。（笛卡爾用了兩個非常有名的論證，試圖說服我們這些都是可被懷疑、可動搖的：夢論證以及惡魔論證，我晚一點再說明。）

照這個例子看來，似乎沒有什麼信念具有笛卡爾所要求的確定性，似乎很難找到什麼信念是無可懷疑、不可能有誤的。笛卡爾在一番思索之後，提出「我正在思考」是一項無可懷疑、不可動搖的事情。他接著從這個信念出發，來繼續建立他的知識學說。

現代的哲學家已經不再接受笛卡爾的主張，因為對於知識提出「確定性」的要求太過嚴苛，是太強的要求。現在的說法是以關於直接知覺經驗的信念作為知識的基礎。什麼是直接知覺經驗呢？這有點複雜，我不得不提到一點形上學。

在形上學的傳統裡有一項很重要的區別：表象與實在。我們從幻覺和錯覺比較容易瞭解。我坐在公車上，低頭讀書。就在此時，旁邊另一輛公車向前緩緩移動，我略略覺得我坐的公車正在向後移動。但是事實上我所坐的公車此時是停止不動的。我當時之覺得我坐的公車在向後移動，只是我的錯覺而已。開車的人大概都有這種經驗：在大熱天的時候，不遠的前方柏油路上好像濕濕的、下過雨的樣子，但其實那是一種錯覺，等你開車經過那個位置，你會發現那裡一樣乾燥炎熱。當你看著遠方的火車鐵軌時，你會看見兩條軌道在很遠處交會，但事實上兩條鐵軌當然是沒有交接的。在「表象」上呈現出來的是兩條鐵軌在遠方交會，在真實世界裡則不是如此。事實跟你所經驗到的是不一樣的。讓我用「你表象上看到兩條鐵軌在遠方交會」來描述你的這項視覺經驗。借用這個名詞，哲學家說：你表象上看到兩條鐵軌在遠方交會，但你並沒有（真正）看到兩條鐵軌在遠方交會。

在幻覺和錯覺的情形裡，「表象」和「實在」的區別應該相當容易瞭解的。不過重要的是，有些哲學家認為這組區別也一樣適用於真實知覺的情形。當實際上有朵玫瑰花，而且你也正看著那朵花時，我們一樣要使用這組區別來說明：那朵玫瑰是實在的（真實的），而且你不僅表象上看到那朵玫瑰花，你還（真正）看到那朵玫瑰花。

我用這兩個例子來說明「表象」概念和「實在」概念，形上學家所說的，又比我說的要更深刻得多。有些形上學家主張，我們平常所說的真實世界其實都還只是表象世界而已，真正的真實世界（實在界）超出了我們的感官知覺範圍。形上學的討論過於深奧，不是我們初學者現在就能思考得很深的，讓



我們回到剛剛談的基礎論。

一些接受基礎論的哲學家主張，知識的基礎在於涉及直接知覺經驗的信念。當實際上有朵紅色玫瑰，而且你正看著那朵花時，你表象上看到了那朵紅色玫瑰。你之相信你表象上看到了那朵紅色玫瑰，就是一項關於你直接知覺經驗的信念，就是你的一項基礎信念。請留意，這個信念的內容不是「那裡有朵紅玫瑰」，也不是「我看到那朵紅玫瑰」，而是「我表象上看到那朵紅玫瑰」。這個基礎信念是不再需要其他信念作為理由的。你之相信你表象上看到了那朵紅色玫瑰，本身就是自我證立的。（你認為這種信念還需要理由嗎？為什麼？）然後，這個基礎信念提供理由讓你相信你（真的）看到一朵紅色玫瑰，進而提供你理由讓你相信那裡有一朵紅色玫瑰。你之所以知道那裡有一朵紅色玫瑰，依據傳統分析，是由於知識的三項要件確實都滿足（暫時擱置蓋提爾難題）：「那裡有一朵紅色玫瑰」這命題為真，你相信那裡有一朵紅色玫瑰，而且你之相信那裡有一朵紅色玫瑰是有證立的、有相當理由支持的。到此，基礎論者算是對於「知識」提供了一個相當清楚的說明。

☐ 第三節 還有別的說法嗎？ 「融貫」概念的引進

基礎論並不是唯一說明知識結構的學說。在哲學界還有兩套跟基礎論齊名的學說：融貫論以及可靠論。先說融貫論。

融貫論對於知識結構有不同的說法。這些哲學家認為信念構成一個系統。你的某個信念是不是有證立的，就要看你那個

信念是不是跟你整個信念系統相融貫。這派哲學家不承認有所謂的基礎信念，不同意將信念分為「基礎的」和「上層的」。

還記得之前提到的無限後推難題嗎？基礎論以承認存在有基礎信念的方式回應這個問題，其理論將知識結構類比成一座金字塔。融貫論的主張則對於無限後推難題採取了完全不同的回應。哲學家梭沙用排筏來比喻融貫論所主張的知識結構，我有更好的比喻。我最近看到給小朋友玩的一種組合式積木玩具。用不同形狀的積木，東拼西湊，經過適當的組合後，就可以組出一座立體實心的金字塔、一隻立體實心的恐龍、一架立體實心的噴射機。沒有哪些積木是基礎的，每個積木都需要其他積木的支撐，每個積木也都支持了其他的積木。融貫論所主張的知識結構就好像這種組合後的系統，沒有哪些信念是基礎的，每個信念都需要其他信念的支持，每個信念也都支持其他的信念。知識的結構交代了，無限後推的困難也解決了。

用組合式積木做比喻，大致上應該可以顯現出「融貫」的意思。不過，哲學思考應該盡量避免僅僅停留在做比喻的層次，如何對於融貫概念提出一套恰當的理論說明是有必要的。

如何理解這個概念呢？初步來說，「融貫」是指邏輯一致（沒有矛盾）的意思。你的某個信念是不是跟你整個信念系統相融貫，首先要考慮的是：將你那個信念加入你的整個系統之後，會不會造成邏輯不一致？畢竟沒有人會主張造成矛盾的想法是恰當的。當然，僅僅要求邏輯一致不足以用來證立信念。這道理不難明白。兩個完全不相干的信念在邏輯上是一致的，例如你既相信那裡有朵玫瑰花，又相信宇宙約在一百五十億年前形成。這兩件事互不相干，不會是邏輯不一致的。對於「融貫」概念還需要進一步的要求。

哲學家從兩個方向來加強對於「融貫」概念的說明。第一個是邏輯方向的。你的某信念跟你整個信念系統相融貫，意思是說，你的信念系統邏輯蘊涵你那個信念，或者你那個信念邏輯蘊涵你信念系統中的某個部分。「蘊涵」是邏輯的專業術語，指的是介於兩個或者兩組命題之間的邏輯關係。當某個命題邏輯蘊涵另一個命題時，第一個命題之為真，邏輯上保障第二個命題為真。例如「張三是還沒結婚的男人」這個命題邏輯蘊涵「張三是個男人」，因為「張三是還沒結婚的男人」這個命題之為真，在邏輯上保障了「張三是男人」這命題之為真。

採用邏輯的方式來說明「融貫」似乎不太恰當。主要理由有兩點：首先，在邏輯裡，任何數學真理和邏輯真理都可以被任何命題蘊涵。所以不論你相信哪些事，即使是荒誕不經的，你之相信某些數學真理，仍然是跟你荒誕不經的信念相融貫的。大概不會有任何人同意你之相信某些數學真理是受到這些荒誕不經的信念所證立的。主張融貫論的哲學家為了避免這種質疑，將他們的學說侷限在經驗知識的範圍，對於邏輯數學知識等，則允許採取不同的立場。

其次，以「邏輯蘊涵」來說明「融貫」似乎排除了某些信念之間在邏輯以外的關係，例如歸納關係。當你相信某政黨的從政人士甲貪污、從政人士乙貪污、從政人士丙也貪污等等。當你這些信念愈來愈多的時候，你大概會歸納出，當該黨又有人要從政時，有很高的機率他是會貪污的。如果僅僅從「邏輯蘊涵」的角度，我們只得承認這些信念是不融貫的。這判斷不太合乎我們日常的想法。

從以上的觀察，顯然我們需要進一步考慮邏輯以外的概念。哲學家訴諸解釋概念來說明「融貫」概念。舉例來說，你

母親回家看到客廳非常整齊乾淨。你母親相信你今天有整理家裡、打掃地板，做了一些家事。她的信念有沒有證立呢？她這信念有沒有和她的信念系統融貫呢？你母親看到並因而相信家裡的客廳很整齊乾淨，你母親本就已經相信你人今天在家裡、她相信她出門前曾經交代你將家裡打掃打掃、她相信你是很勤勞的人、她相信你是喜歡乾淨的人、她相信你既然答應要整理家裡，你就會做到等。她的這些信念解釋了為什麼在她回家後，她相信你今天有整理家裡。

「解釋」概念其實是很困難的一個概念。等我們思考有關科學的問題時，我們再進一步討論什麼是「解釋」，現階段靠我們平常對於「解釋」概念的瞭解就夠了。

融貫論的主張看起來也是自成一家之言，有其歷史地位。當然跟所有學說一樣，它也面臨一些挑戰，其中最知名的莫過於孤立駁論以及不相容駁論。

孤立駁論的想法不難。試假想一個跟現實世界完完全全無關的故事。故事裡的人、時、地、事、物沒有一件是出現在真實世界的。《西遊記》雖然夠幻想了，其中終究還有一些是跟真實世界有關的，例如故事中的唐三藏是唐朝時代的和尚，這一點是真實世界中的一件事實。《封神榜》的故事雖然夠幻想了，其中還是有涉及實際世界的人與事。《山海經》所記載的神話夠荒誕不經了，裡面還是描述了一些跟實際遠古歷史有關聯的人與事。但是我要請你假想的是徹徹底底完完全全和現實世界無關的故事，一個完全「孤立」的世界。《魔戒》或許是這樣的一個故事吧！無論如何，假想有這樣的一個故事，徹徹底底完完全全描述了一個和現實世界無關的孤立世界；這個故事也寫得很好，其內容具備融貫論所要求的「融貫」特徵。由



於這個故事是融貫的，滿足融貫論的要求；但由於這個故事所描述的跟真實世界無關，故事中的每句話都為假，這個故事並沒有提供知識。

現在，設想有這樣的一個人，他所有相信的事全部都像那個故事一樣，跟真實世界完全無關，他完全活在他的幻想世界裡，而且他的所有信念滿足了融貫論的要求。我們會因此說他擁有知識嗎？當然不會！顯然融貫論並不足以說明「知識」概念。由於融貫論無法排除孤立世界，這個假想反駁了融貫論。

另外一個反駁融貫論的是「不相容駁論」。大意是這樣的：假設有這樣一個信念系統：相信A是真的、相信B是假的、相信C是真的等等。而且這個系統滿足融貫論的要求。另外還有一個系統跟它完全相反：相信A是假的、相信B是真的、相信C是假的等等；而且這個系統也滿足融貫論的要求。這兩個系統是不相容的，將兩個系統合併就會產生矛盾。但是由於兩者都滿足融貫論的要求，所以融貫論無法區別哪個系統才是提供知識的系統，哪個系統不是。既是如此，融貫論不足以說明「知識」概念。由於兩個自身是融貫但互不相容的信念系統是可能的，融貫論無法排除這個可能性，所以反駁了融貫論。為什麼提出孤立世界的可能性以及不相容系統的可能性，就會造成融貫論的困難呢？僅僅提出可能性當然沒有太大的理論意義。這兩個可能性之所以會造成困難，是由於這兩個可能性所描述的都符合融貫論的要求，但是在這兩個可能性裡的人是沒有知識的。如果融貫論無法回應，當然就有其理論缺陷。

「孤立駁論」和「不相容駁論」在哲學界非常知名，抱持融貫論的哲學家也一直慎重思考要如何回應。你會如何為融貫論辯護呢？

第四節 換個方向來思考—— 「可靠」概念的引進

大概是受到七〇年代哲學氛圍的影響，對於「知識」以及「證立」產生了一套迥異於以往的學說。有位哲學家葛德門從另外的角度提出了這個領域有名的學說：可靠論。他並不是第一位提出可靠論學說的人，但他是將可靠論的學說發揮得淋漓盡致的哲學家。葛德門哲學學說的發展時間很長，中間經過一些理論轉折，我們現在只看他學說的基本想法就夠了。

在他的理論發展中，遇到了底下這個例子（我做了一些調整）：

假穀倉案例

假想你開車載老王在鄉間小路行駛，附近都是稻田、農舍、和放養的雞鴨。你們兩個一路上聊天，偶而還對路邊的景物感到好奇。（兩個都市佬！）你看到路邊一座建築物，你問：「那是什麼？」老王說：「那是一座穀倉。」一路上你們看到了兩三個跟剛剛看到的穀倉非常類似的建築物。你不知不覺說：「你看那裡又有一座」，手指著右前方不遠一棵大樹旁邊的建築物。在這之後，你們再也沒有看到任何類似穀倉的建築物了。

可是你和你的朋友並不知道，某位大導演正在這附近拍電影。在這附近到處都是假的穀倉，是拍電影用的道具，用保麗龍和三夾板簡單搭起來的。假穀倉混雜在真穀倉之間，設計得很好，從路上開車的角度來看，絕



對不會拆穿。可是不知為什麼你們兩人運氣真好，你們兩人一路上看到的那兩三個居然都是真的穀倉，你們不曾看到任何道具穀倉。

請問：你和老王知不知道右前方不遠那棵大樹旁有座穀倉？

如果按照知識的傳統分析，「那棵大樹旁有座穀倉」是真的，你和老王也都相信那是真的。尤其，你們的視力正常，當時風和日麗，那座穀倉距離你們並沒有太遠，你們視野相當清楚。那座真穀倉確實是引發你們這項知識的物體。你們之相信那件事應該是有充分理由支持的。所以照理說，你和老王是知道那棵大樹旁有座穀倉。可是，這裡似乎有一點運氣的成分。在那附近有許多道具穀倉，你們只是運氣好，遇到的都是真的穀倉，而沒有碰到任何道具穀倉。如果你們碰巧遇到的是假穀倉，你們那項信念就不構成爲知識了。

這個故事想說的是，即使我們的知覺系統一切正常，即使知覺的環境條件（光線、距離等）一切正常，即使所知覺到的確實是事實，仍然不表示你真正獲得了知識。葛德門的分析認爲，這其中的關鍵在於我們應該多一項要求：我們能夠區辨當時的知覺情境，尤其我們實際上能夠從各種相干選項中將被知道的事情區辨出來。在上面「假穀倉」的例子裡，除了真穀倉之外，事實上還有許多道具穀倉在附近。「有假穀倉在附近」就是一個相干的選項。由於故事裡你和老王兩人的認知活動中，「附近有些假的道具穀倉」這個選項沒有被排除，因此不能說你和老王知道那棵大樹旁有座穀倉。想想看，如果事後告訴你 and 老王，那附近有許多假穀倉混雜在真穀倉之中，你和老

王還會那麼肯定地說：你們知道右前方不遠那棵大樹旁有座穀倉嗎？我相信你們在獲得這項資訊後，必定開始猶豫了。葛德門的理論所要求的這項知識成立的要件稱為無相干選項要件。要獲得知識，除了要滿足「真」以及「相信」兩大要件之外，還必須滿足在當時情境下並沒有相干的選項。

葛德門這個理論當然有很大的限制。首先，他這理論只侷限在與知覺直接有關的知識，可是我們有許多知識不是直接與知覺有關的，例如我們知道所有老鷹都會飛、我們知道有些鳥類（例如雞和企鵝）是不會飛的。畢竟沒有人能夠知覺到所有的老鷹，也沒有人能夠知覺到所有那些不會飛的鳥。我們如何從看到幾隻會飛的老鷹，進而獲得「所有老鷹都會飛」（強調「所有」）這項知識呢？僅僅從知覺的運作來談知識顯然是不夠的。看來，葛德門還要進一步發展他的理論。

葛德門發展他理論的方向，就是延續他所引進的可靠性概念。除了仍舊保留「無相干選項要件」的要求之外，他提出的基本想法是：你的信念是不是有證立的，決定於你那信念是不是由可靠的認知機制或方法產生的。一般人大致上承認心電感應、千里眼、作夢、瞎矇……等是不可靠的機制，知覺和推論是可靠的認知機制，通常我們也承認記憶是可靠的認知機制（當然它的可靠度低多了）。所以，只要承認產生信念的認知機制確實是可靠的，只要無相干選項這條件滿足，而且「真」這條件也滿足，我們是有關於「所有老鷹會飛」的知識。這項知識是從我們的知覺知識（看到這隻老鷹會飛、看到第二隻老鷹會飛、看到第三隻老鷹會飛……）經由歸納推論而產生的。

「可靠性」是用來評估認知機制和方法的概念。要如何計算一個認知機制的可靠度？比較直接了當的方式就是計算其產

生真信念的總量，總量愈高，其可靠度愈高。不過以這個方式理解可靠度，問題很大。除非一個認知機制只會產生錯誤的信念，否則只要認知機制持續不斷地生產信念，其所產生的真信念只會愈來愈多，其生產之真信念總量自會不斷增加，因而其可靠度會愈來愈高。如此一來，恐怕所有認知機制遲早都會是可靠的。我們當然不會這麼想，這類認知機制很難說是可靠的。如果你新買的筆記型電腦每開機五次只有一次正常運作，只要在這台電腦報廢之前，你持續不斷開機，它開機成功的次數會不斷累積，遲早它開機成功的次數會很高。不過沒有人會認為這台機器是可靠的。道理你知道，這台機器開機不成功的次數更為驚人！

顯然，改以認知機制所生產的真信念與假信念的比值，作為計算可靠度的方式，是比較恰當的。以 $R(M)$ 表示某個認知機制 M 的可靠度，其可靠度可以理解為： $R(M)=n/m$ ，其中 m 為認知機制 M 所產生的信念總數， n 為 M 所產生的所有信念中真信念的總數（當 m 趨向無限大時，取極限值）。

你大概能看出來這裡用到「機率」的概念³。既然是以機率概念來理解「可靠」概念，由於機率是有程度的，可靠自然是一個有程度之分的概念。這也符合我們日常對於可靠概念的想法。有些人做事非常可靠，有些人做事不太可靠，有些人做事一點也不可靠。葛德門主張，認知機制至少必須有0.5以上的可靠度才具有可靠性，才可以說是可靠的認知機制。所以，每個認知機制都有其可靠度，但不是每個認知機制都是可靠的。

³ 葛德門建議使用「機率」的頻率理論來計算可靠度，至於這是什麼理論，我們現在不必計較這麼多。

你大概看得出來「0.5」這個數值未必恰當。認知機制的可靠度僅僅稍稍大於該門檻值（例如0.5001），或者稍稍小於該門檻值（例如0.4999），似乎沒有什麼差異。我們很難說其中一個是可靠的，另一個是不可靠的。不過我想這應該是一個理論上不必解決的問題。正如葛德門所說的，對於這些連我們的常識都傾向認為是模糊地帶的概念，沒有必要非得要求哲學家給予精準的說明。

可靠論如何說明知識的結構呢？它有沒有解決無限後推的困難呢？有一些哲學家將可靠論歸類到基礎論那個派別，這其中道理不難理解。我們將產生信念的認知機制分為兩類：第一類是以感覺經驗作為輸入，以信念作為輸出的認知機制；簡單說，就是能從知覺產生信念的認知機制。第二類是以信念作為輸入，也以信念作為輸出的認知機制，例如推論就是這種認知機制。所以我們可以說，被第一類可靠的認知機制產生的信念是基礎信念，被第二類可靠的認知機制產生的信念屬於上層信念。當然，這種基礎論跟我們之前談過的幾種是非常不一樣的。因為信念的證立不是訴諸其他的信念，不是訴諸自我證立的基礎信念，而是訴諸產生的可靠認知機制。無論如何，我們可以放心地將可靠論的知識結構類比為金字塔的結構。

可靠論是個好理論嗎？目前可靠論遭遇到的最大問題在於：它無法說明如何個別化認知機制（哲學文獻裡稱為普遍性難題）。例如，視覺算是一個認知機制？還是色彩視覺才算是一個認知機制？還是針對紅色的視覺才算是一個認知機制？還是針對那件衣服的那個紅色的視覺才算是一個認知機制？

「這算是什麼問題！」我感覺得出你心中的抱怨。我們當然不會將針對那件衣服的那個紅色的視覺當作一個認知機制。

這點大致上沒有人反對。哲學家不是要強詞奪理，硬說「針對那件衣服的那個紅色的視覺」也是認知機制。哲學家想問的是：我們為什麼不會這麼主張？我們是根據什麼原則來區別不同的認知機制？我們以及認知科學家是根據什麼來說：這是一個認知機制、那是另一個認知機制、再那個則不算是一個認知機制？換一個問題來想想。狗、貓、虎、豬都是不同的。同意。但是，我們以及生物學家是依據什麼原則來區別的呢？恆星、行星、彗星是不同的星體，我們以及天文學家是依據什麼原則來區別的呢？

如何個別化認知機制的難題之所以必須要給個回答，是由於可靠度的計算會因為如何認定認知機制而有差異。如果我們的認定過於狹隘或者過於寬鬆，就可能造成對可靠度的計算產生偏差，進而影響我們對於認知機制是不是可靠的判斷，這將進一步影響我們對於一個信念是不是有證立的判斷。這個問題到現在仍然是可靠論必須解決的。

我們看過了幾種關於證立以及知識結構的學說。你認為哪種立場最符合你的想法？你能替這些學說所面臨的困難提出一些辯護或者解決之道嗎？你對於知識結構有其他的想法嗎？



5



要獲得知識有多難？

我們從小到大花了很多時間、金錢和精力在追求知識，卻偏偏有哲學家說，事實上我們人類沒有任何關於外在世界的知識，甚至於我們人類根本不可能擁有知識，我們人類不可能知道任何事！這種哲學立場稱為懷疑論。

怎麼會有這種哲學主張？我知道你在某大學讀書，我知道他今天早上修車去了，我知道將水加熱到攝氏一百度時，水就到達沸點（在常溫常壓下）。我有太多知識了。難道這些抱持懷疑論的哲學家對於這些都視而不見嗎？難道這些哲學家不知道他自己家住哪裡嗎？

話雖如此，懷疑論在西方哲學有很悠久的歷史。事實上，即使到了今天，對於懷疑論的討論與回應仍然是西方哲學的重大研究問題。在大約西元前三百年，有位哲學家皮羅以及相關的一群哲學家，在皮羅的名下發展出歷史上有名的皮羅主義，主張我們不會有任何知識，所以我們能做的是對於任何事情都應該懸而不決、不做判斷。

不過，將懷疑論推到極致的應該是笛卡爾。我們曾經提到笛卡爾的基礎論。有趣的是，笛卡爾在嘗試為知識建構穩固基礎時，他的思考過程卻無意中逼到了懷疑論的地步。雖然笛卡

爾自己已經注意到這一點，但他並沒有因而成為懷疑論者。是笛卡爾的哲學可以解除懷疑論的威脅？還是由於笛卡爾沒有繼續深究，以至於他沒有看到懷疑論的威力竟然如此強大呢？要知道究竟是怎麼一回事，必須進入對於笛卡爾哲學的探討。既然當代哲學家還是承認懷疑論會帶來重大的挑戰，現階段我們還是先別管笛卡爾自己的哲學發展，將重點放在懷疑論如何將我們逼迫到困境之中。

☐ 第一節 辨別錯誤

有時候，我們會自以為知道某些事，後來卻發現自己弄錯了。例如我本來以為門前那輛車是鄰居的，後來才知道那輛車其實是鄰居親戚的。這種弄錯事情的現象是相當稀鬆平常的。此外，我們有時候為了慎重起見，也會對於自己的知識宣稱或別人的知識宣稱做檢討，然後有時候會發現自己的或別人的一些知識宣稱是錯誤的，必須加以更正。有時候科學家在描述或解釋一些現象的時候，雖然已經有相當證據，還是會審慎做進一步的研究，以免研究結果經不起考驗。最常見的是法官和律師在審案的時候，對於各種證詞總要詳加檢驗，以確定哪些是真實的、哪些是虛假的。這些日常會出現的現象，其實都反應出一點：一般人有時候確實會對於知識宣稱（自己的和別人的）要做反省，對其真實性提出質疑並試圖加以求證。

抱持懷疑論的哲學家跟一般人一樣，對於自己究竟有哪些事是知道的、有哪些事是自以為知道但其實是不知道的，總是會進行反省與檢討。不過跟一般人不一樣的地方是，這些哲學家的反省並沒有停留在僅僅希望確定哪些事是他知道的，哪些

事是他自以為知道但其實不知道的。他更進一步自問：如果我們能夠確定哪些事是我們知道的、哪些事是我們自以為知道但其實不知道的，那麼究竟我們是如何能夠確定的？是不是有什麼方法或程序可以確保我們掌握真理、獲得知識？畢竟人是會犯錯的，我們又如何能確定我們的反省與檢討確實帶給我們知識？會不會我原先以為我知道某件事，後來我認為弄錯了，再後來卻又發現我其實沒有弄錯？究竟我如何才能確定哪一次的說法才是正確的？

假設你將筷子插進水中，雖然筷子在插進水裡之前是直的，表面看來筷子在水中是彎的。在這個例子裡，我們有方法區辨錯覺的現象與真實現象。大熱天在高速公路開車，我們「看到」前面柏油路面上有水，但其實前面的柏油路面是乾燥的。在這個例子裡，我們還是有方法來區辨錯覺的現象與真實現象。簡單說，只要我們能夠區辨錯誤的現象與真實的現象，我們就會知道筷子插進水裡其實不是彎曲的，我們就會知道大熱天的時候，前面的柏油路面並不是濕的。相反來看，如果對於筷子插進水裡「看起來」是彎曲的這個現象，我們沒有任何方法或原則能夠加以區辨，也就是說，如果我們完全沒有方法或原則來決定究竟這個現象是錯覺還是真實的，那麼我們就不知道筷子插進水裡不是彎的。這就是在主張知識成立的時候，必須強調的辨誤原則。

皮羅主義這種懷疑論的主張就是來自於這個基本想法。這個世界對於不同的人會呈現出不同的面貌，相同的事物對不同的感覺系統會產生不同的感官知覺經驗，甚至對於相同的感官知覺系統，在不同的時刻也會呈現不同的面貌。例如剛剛提到的，筷子在插進水裡之前是直的，但是筷子插進水中之後，看



起來是彎的。筷子究竟是直的還是彎的？我們憑什麼認為「筷子是直的」這說法是正確的？又例如，將冰冷的右手放進三十度的水中會感覺溫熱，將烘烤取暖的左手放進去卻會覺得冰涼。水究竟是溫熱的還是冰涼的？

皮羅主義哲學家收集了許多例子，並分成了十類，以探求隱藏在這些例子背後、與知識有關的重要因素。皮羅主義的哲學家在分析這些例子之後，認為我們並沒有明確的方法來決定，在每類例子裡，究竟哪種呈現方式才是正確的，哪些則是不正確的。水究竟是溫熱的還是冰涼的？我們既覺得那水是溫熱的，又覺得它是冰涼的。既然只有一個答案是正確的，我們卻又沒有能力分辨，我們只好不做判斷、懸而不決。「不對任何事情的真假下判斷」成為皮羅主義哲學家的生活信條。

剛剛舉的這些例子當然不足以建立皮羅主義的結論。將冰冷的右手放進三十度的水會感覺溫熱，將烘烤取暖的左手放進去卻會覺得冰冷，這是沒錯的。然而，如果你的思考細膩一點，你會發現這個例子誤導了許多人，因為「水究竟是溫熱的還是冰冷的？」是一個錯誤的問題。嚴格來說，恰當的問題應該是：「你的右手感覺溫熱嗎？」「你的左手感覺冰涼嗎？」當我們這樣問時，我們當然能夠做判斷。

儘管許多皮羅主義哲學家對其引用例子的分析都嫌粗糙，這些哲學家的想法仍引發了更深的思考。皮羅主義不但指出了辨誤原則對於知識的重要性，更點出了我們人類可能沒有辨誤的能力。這些說法大大影響了後續懷疑論的發展。

第二節 夢、惡魔與桶中腦

將懷疑論的想法推到極致的，非笛卡爾莫屬。笛卡爾並不是懷疑論者，他所發展的夢論證以及惡魔論證，原初用意也不是要推導出懷疑論的立場，而是以他所謂方法論的懷疑來建立他的知識基礎論。儘管如此，他這兩大論證實在太強而有力，現代的懷疑論哲學家將他這兩個論證發揮得淋漓盡致，以至於如何回應懷疑論的挑戰，仍然是當代哲學界的重大課題。

除了這兩項論證之外，哈佛大學的哲學家帕南提出了另外一個有名的假想故事，稱為桶中腦論證。（其實帕南的原意是在思考形上學關於實在論的問題，與懷疑論不相干。他的桶中腦故事被某些哲學家借用來支持懷疑論的主張。）這三大論證是當代懷疑論哲學家極為有力的武器，用來懷疑我們人類所擁有的一切知識，並用來建立懷疑論的主張：我們人類沒有知識，甚至我們人類不可能擁有知識。

懷疑論哲學家是如何思考的呢？除非他們能夠將自己的所有信念逐一查核完畢，他們怎麼能斷定自己沒有任何知識呢？不！他們甚至應該將所有人的所有信念全部查核完畢，否則他們憑什麼認為人類沒有任何知識，甚至斷定人類不可能擁有知識？懷疑論勢必要全面否認知識，否則他們推導不出他們的結論。

讓我岔題一下。由於知識分為經驗知識以及先驗知識，所以懷疑論可以是局部的，僅僅否認經驗知識，或者僅僅否認先驗知識；懷疑論也可以是全面的、否定所有知識。雖然哲學界並不要求懷疑論非得全面否認知識不可，最徹底的懷疑論是不

留餘地的。我們現在要談的就是這種最徹底的懷疑論立場。

我自己是個懷疑論的哲學家。讓我來試圖說服你，跟我一起接受懷疑論。要否定所有的信念不是一件容易的事。畢竟我既做不到逐一檢查我所有的信念，我也不可能逐一檢查所有人的所有信念。所以懷疑論哲學家最好能有某種方式可以系統地否定人類的知識。夢論證、惡魔論證以及桶中腦論證就是這種方式。事實上，這三個論證都試圖做一次的、徹底的否認，而不必一一檢查所有的信念。

夢論證的內容是這樣的¹：假想我此時此刻正在作夢。當我現在「看到」紅玫瑰的時候，我其實並不是真的看到紅玫瑰，我是在作夢中夢到我看到紅玫瑰；當我「聽到」狗叫的時候，我其實也不是聽到狗叫，我是在作夢中夢到我聽到狗叫；我現在記得早上曾坐捷運到車站，但其實我是正在夢中夢到我記得早上曾坐捷運到車站等。如果我現在真的正在作夢，當然我不會有知識，因為夢中的一切並不是真實的，那視覺經驗、那聽覺經驗、那個回憶，無論如何生動，都不是真實發生的。

我知道你大概很快就有不同的意見。大多數情形下，夢境的確是不真實的、虛幻的。但是萬一夢境跟真實情境一樣呢？萬一我現在所作的夢正好就是實際發生的事呢？例如我現在夢到東京正在發生大地震，而碰巧東京真的發生大地震？

我同意有這種可能性，但無妨。還記得知識有三項要件嗎？除了那件事情為真之外（真理要件），我們還要求必須有恰當理由或證據相信那件事為真（證立要件）。即使我此時此刻的夢與真實情境完全相同，這頂多滿足真理要件而已，我還

¹ 夢論證和莊周夢蝴蝶的故事一點關係都沒有，請別將兩者聯想在一起。

必須要滿足證立要件。然而我自己之夢到一件事並不足以當作我相信那件事為真的恰當理由。夢境與真實情境相同之所以令人驚訝，就是由於我們認為夢境通常是與真實不符的，我們不會將作夢夢到的事情當作那件事為真的恰當理由。

不但如此，夢論證所提的作夢的可能性，是指我自己現在正在作夢（強調「正在」）。既然我現在正在作夢，我就無從知道我夢中的事情究竟是不是實際發生的事。純粹反省夢境本身的一切，無從讓我判別所夢到的究竟是真實的還是虛幻的。我必須在醒來之後，比對發現實際上確實是出現了夢裡的景象之後，才足以讓我判定夢的真實性。這正是夢境之所以只是夢境，而不會等於真實情境的一項特性。夢畢竟只是夢！懷疑論哲學家所提的作夢的可能性，正是利用了夢的這個特性來思考我們平常所謂的「真實景象」：會不會我們平常承認的、自以為知道的真實世界，到頭來仍然只是我現在正在作夢的夢中場景而已？

如果無法排除這個「我正在作夢」的可能性，似乎只好得出這個結論：我沒有知識。由於懷疑論哲學家認為「我正在作夢」這個可能性只能用懷疑經驗知識，不能用懷疑先驗知識，所以這是一種局部的懷疑論，它的結論精準來說便是：我沒有任何經驗知識。（為什麼「我正在作夢」的說法不能用來懷疑先驗知識呢？請你想一想！）

剛剛說的夢論證是針對「正在」作夢來說的，懷疑論哲學家還發展出另一個略有不同的夢論證。假設我實際上一直都不是清醒的，一直都是在作夢的狀態（強調「一直」）。所以一切事情一直都是在夢中發生的，而不是發生在真實世界的。當我早上「看到」紅玫瑰的時候，我早上並不是看到紅玫瑰，而



是作夢夢到的；當我早上「聽到」狗叫的時候，我其實並不是聽到狗叫，而是夢到早上「聽到」狗叫等。當我記得昨天中午吃了一碗牛肉麵時，我其實並不是真的記得那件事，我只是夢到我記得那件事而已。不但如此，科學家所建立的各種定律、所描述的各種天文現象、量子現象、生物現象等，同樣都只是我夢中出現的內容而已。既然我一直都在作夢當中，而不曾處於清醒的狀態，則我沒有任何知識。

懷疑論哲學家認為這個「我一直在作夢」的可能性不僅可用來懷疑經驗知識，還可以用來懷疑先驗知識，所以這主張是徹底的全面的懷疑論。為什麼這個「我一直在作夢」的可能性可以用來懷疑先驗知識？這個「我一直在作夢」的說法跟「我正在作夢」的說法究竟有什麼重要的差別？我們先看看另外兩個有名的懷疑論論證，再一併來想這些問題。

假想這個世界其實是由某個具有強大魔力的惡魔控制的。這個惡魔控制了我能知覺到什麼、能思考什麼，但他是惡意地在欺騙我的知覺以及認知系統。也就是說，當我「看到」紅玫瑰的時候，我所看到的其實不是紅玫瑰；當我「聽到」狗叫的時候，我所聽到的其實不是狗叫等等，依此類推。不但如此，科學裡的定律，如重力加速度定律，都是假的；科學家所說的粒子也根本不存在；水電解後也不是產生氫氣和氧氣。尤有甚者，當我「計算出」 $1+1$ 的數值時，我誤以為答案是2，但其實真正的答案不是2；我以為正方形內角和等於三百六十度，但其實不是等等。總之，我所獲得的一切資訊、我所自以為擁有的知識全部都是假的，都是被惡魔欺騙的。

惡魔論證不僅否定關於過去的知識，而且也否定關於未來的知識、關於外在世界的知識（包括知覺知識與科學知識）、

乃至於數學知識。如果這個惡魔的可能性成立，我不但沒有經驗知識，我也不會有任何先驗知識。所以惡魔論證也是一種全面的、徹底的懷疑論立場。你有沒有想起《楚門的世界》這部電影？或者《扭轉奇蹟》這部電影？

桶中腦論證是由當代哲學大師帕南在1979年提出來的。這個論證其實只是惡魔論證的變形。假想有一天科學發達，我們的大腦可以單獨放在某種可以維持大腦正常生存與活動的桶子裡，不再需要四肢軀幹，就連外部的五官也都不需要了。我們人類只是一個「桶中腦」。再假想這個大腦是由某個科學家以高科技連接到超級大電腦，這位科學家透過他的超級大電腦控制了這桶中腦所能獲得的各種資訊（這位科學家就是扮演惡魔的角色）。當我們自以為「看到」紅玫瑰時，其實是這位科學家透過他的電腦系統傳給我們的錯誤資訊；當我們「聽到」狗叫時，也是這位科學家透過他的電腦系統傳給我們的錯誤資訊等等。不但如此，我們所「發現」的科學定律也都是假的，仍然是這位科學家透過他的電腦系統傳給我們的錯誤訊息。尤有甚者，我們所學的數學也全部都是這位科學家透過他的電腦系統傳給我們的假數學，乃至於那些天才所「想」出來的數學理論等，都是假的。總之，我們所獲得的一切資訊，全部都是假的，都是這位科學家欺騙我們的。如果這個假想成立，我們自然不會有任何知識。

桶中腦論證跟惡魔論證一樣，不僅否定關於過去與未來的知識，也否定關於外在世界的知識（包括知覺知識與科學知識）、乃至於數學知識。所以桶中腦論證也用來支持徹底的、全面的懷疑論立場。「桶中腦」有沒有讓你想起《駭客任務》這部電影？

如果我真的一直在作夢，如果我一直被惡魔欺騙，如果我自始至終都只不過是個桶中腦，我當然沒有知識。可是，憑什麼要接受這麼多個「如果」呢？憑什麼要說我一直在作夢？憑什麼要說我被惡魔欺騙？憑什麼要說我是個桶中腦？總不能僅僅提出一些可能性，然後就否認我們擁有知識吧！

我還曾經聽過有人反駁：「這世界沒有惡魔，因為有上帝。」我曾經聽過有人嗤笑地說：「哲學家淨想一些荒謬的事，毫無意義。」是嗎？如果你認為「惡魔」、「桶中腦」只不過是哲學家的玄想，我們換個方式來看看懷疑論這些故事的真正意涵。

我提過，懷疑論對於知識的質疑是採取一次解決的做法，而不是逐個檢查所有人的所有信念。上面所談的三大論證就是懷疑論一次否認知識的方式。這就好像如果要確定一家工廠的產品是不是沒有瑕疵，與其去逐一檢查它所生產的每個產品，還不如直接去查核製造這些產品的機器在設計和運作上是不是沒有瑕疵。同樣地，與其去逐一查核每一個信念的真實性，不如直接去查核這些信念的源頭，也就是產生這些信念的認知機制或方法（讓我們將這些統稱為「產生信念的管道」）。如果我們能確保所有這些產生信念的管道確實能產生真實的信念，就可以確保我們擁有知識了。

信念的源頭是什麼呢？由哪些管道來產生信念呢？其實我們之前已經談到這個問題了。知識有經驗知識以及先驗知識兩種。產生經驗知識（信念）的管道當然是指我們的感官知覺的作用。關於外在世界的信念起於、肇因於自己的感官知覺系統對於外在世界的直接知覺接觸，或者是間接的、透過別人對外在世界的知覺接觸之後再告知我們而產生的。至於產生先驗知

識的管道，則是那種我們目前還不清楚究竟如何運作的「理性洞見」。「我正在作夢」這個可能性明顯是這種一次否認知識的方式，「我一直在作夢」、「我被惡魔欺騙」，以及「我是桶中腦」這三個可能性也一樣。

☐ 第三節 進一步分析懷疑論

很多人對於懷疑論所提的這些可能性，其回應都是認為這些是荒謬的、只是哲學家的妄想而已。惡魔不存在、桶中腦只是科幻小說、我現在沒有在作夢、更不是一直在作夢。表面看來，這幾個懷疑論的論證都只是提出一個可能性而已，所以即使承認這種可能性也沒有什麼了不起。你甚至還會反駁說：也有可能我們並不是在作夢啊！也有可能沒有惡魔欺騙我們啊！也有可能我們的認知系統是正常的！為什麼不從這個可能性來談我們人類的知識呢？為什麼哲學家如此重視懷疑論呢？哲學家沒有理由純粹因為有這些可能性，就否定了人類實際擁有知識、甚至於認為我們人類根本就不可能擁有知識。

對於這些懷疑論論證的理解如果只到這種層次，未免小看了懷疑論。這些回應並沒有掌握到懷疑論的精髓。其實這些論證都是在指出：有可能我們的認知系統天生就有缺陷，使得我們無法正確知覺到外在的事物，無法進行正確的思考，無法做出正確的推論，甚至就連所謂的「理性洞見」也不會讓我們獲得先驗知識。「作夢」、「惡魔」、「桶中腦」，只不過是要凸顯這種可能性罷了！從知識論的角度來看，懷疑論所提出的這些可能性，其意義是非常重大的。這些懷疑論論證的關鍵不在於僅僅承認這些可能性而已，更在於：從知識論的角度來

看，我們沒有、也不可能有任何方法或原則，來排除懷疑論所提出的可能性。

為了更精緻地展現懷疑論的威力，讓我以夢論證作為例子，並以 p 來表示任何命題（包括知覺命題、科學命題、有關過去的命題、有關未來的命題、數學命題等等）：

前提一 我不知道我不是一直在作夢。

前提二 如果我不知道我不是一直在作夢，則我不知道 p 。

結論 我不知道 p 。

其他的懷疑論論證都有共通的推論架構，就不寫出來了。

這個基本懷疑論論證架構在邏輯上是有效的。「有效」是邏輯的核心概念。說一個推論或論證是有效的，就是說，不可能出現前提都真、結論卻假的情形；在前提都成立的情況下，結論不得不成立。因此，如果我們不肯接受結論，就必須拒絕至少一個前提。就懷疑論的推論來看，同樣地，如果我們不肯接受它的結論，就只有想想它的兩個前提有沒有根據？是不是要接受前提一，會涉及之前提過的辨誤原則；至於是不是要接受前提二，則涉及了知識封閉原則。

懷疑論論證的前提一說：「我不知道我不是一直在作夢」。為什麼要接受這個前提？大多數人的直接反應是：我們怎麼會不知道我們並不是一直在作夢！同樣地，我們當然知道我們不是正在作夢，我們當然知道我們並沒有被惡魔欺騙，我們當然知道我們絕對不是桶中腦！然而，懷疑論者會反問我們：究竟有什麼方法或原則可以讓我們如此肯定？（請回顧剛剛對於辨誤原則的說明。）根據懷疑論的主張，我們的知覺不足以用來肯定這點，我們對於往事的記憶並不能用來肯定這點，物理學、天文學、考古學、生物學、生理學等科學，也全

都不足以用來肯定這點。

最主要的關鍵在於，所有一切我們藉著感官知覺作用和回憶來產生的認知結果，所有一切我們用科學實驗和理論建構所產生的認知結果，所有一切我們用「理性洞見」產生的認知結果，都跟「我一直在作夢」這個假設相容！我們似乎找不到任何方法、程序或原則，來判別認知結果的真假。

哲學家史朝德指出，不可能有這樣的一種方法或程序，因為任何方法、程序或原則都仍然無法擺脫「我一直在作夢」這假設的糾纏。他的思考是這樣的：

假設有這樣一種方法、原則、或者程序M。我必須要知道這方法的確實施得很成功，否則我如何能依據這方法來判別我認知系統的運作是在真實情境中的，還是在夢中的？但是，我有可能知道這方法或程序實施得很成功嗎？不可能！因為仍然有可能我是在夢中夢到這方法或程序實施得很成功而已。不論是什麼方法或程序，我如果要知道它的確實施得很成功，我必須要先確定我不是在夢中夢到這方法的實施，而是在真實情境中實施的。但是我如何能確定這點呢？按照目前的思路，似乎我必須找到另外一個方法M1，來確定我原先所找的M的確實施得很成功。但是我又如何能確定M1的實施是成功的呢？我要如何確定M1的實施是在夢境中，還是在真實情境中？依此類推，我就面臨一個理論上的困境。我不可能找到任何方法來判定，我認知系統的運作是在真實情境中還是在夢中。

同樣地，我們也找不出任何原則和方法來排除「我被惡魔欺騙」以及「我是桶中腦」這兩個可能性。就不再多說了。

所有這些懷疑論論證的背後，都涉及前面所說的辨誤原則。懷疑論論證的前提一就是認為：由於我們沒有任何原則或

方法，來將這個世界（由自然科學與數學等所描述的世界）與懷疑論所說的作夢的可能性、被惡魔欺騙的可能性，以及桶中腦的可能性等區辨開來，所以我們不會有任何關於這個世界的知識。

為什麼我們的知覺與記憶、科學與數學等等，不可能提供我們區辨這個世界與懷疑論世界的原則或方法呢？因為懷疑論的論證正是在質疑知覺、記憶、理性洞見、自然科學和人文社會科學的研究、數學思考等，是不是能夠提供我們關於外在世界的正確資訊，是不是能夠提供我們關於數學的正確資訊。所有這些知覺、科學活動與數學思考都是我們人類的求知活動，都需要認知系統的運作，都是我們人類獲得知識的途徑。而懷疑論正好就是對於人類求知活動有沒有可能獲得知識抱持懷疑的立場。所以不論我們找的方法是什麼，不論我們用什麼科學方法或理論，都必定落入夢論證、惡魔論證、與桶中腦論證所質疑的範圍內。

我們還有什麼知覺和科學以外的方法、原則或理由，能將真實世界與懷疑論所說的世界加以區辨嗎？如果沒有，我們只得接受基本懷疑論論證的前提一了。

提醒你在探討懷疑論的時候，必須謹慎不要將懷疑論的主旨弄錯。在這個懷疑論基本論證裡，「我被惡魔欺騙」、「我正在作夢」，以及「我是桶中腦」等等，並不是前提。就連較弱的主張：「我可能被惡魔欺騙」、「我可能正在作夢」、「我可能一直正在作夢」，以及「我可能是桶中腦」（強調「可能」）等，也仍然不是懷疑論論證的前提。不要再誤以為懷疑論是從「我可能在作夢」來推論出「我沒有知識」。實際上作為懷疑論論證前提的是「我不知道我沒有被惡魔欺騙」、

「我不知道我沒有作夢」、或者「我不知道我不是桶中腦」。

除此之外，懷疑論者既不要求將「我不知道我正在作夢」作為前提，更不可能要求將「我知道我不是正在作夢」作為前提（請注意否定詞的位置）。如果懷疑論的前提是「我知道我不是正在作夢」，那麼懷疑論哲學家就有必要告訴我們這個知識是怎麼來的，為什麼要接受這個前提。如此一來，懷疑論至少承認有一項知識存在，而違反懷疑論的基本主張。不但如此，接受這種前提也導不出懷疑論的結論，對於懷疑論沒有幫助。

懷疑論的第二個前提涉及知識封閉原則。這個原則是說：如果我知道某件事 p ，而且我也知道「如果 p 為真，則 q 為真」，則我知道 q 。當你知悉如果外面下雨，他出門就會打傘；而且你知道外面確實在下雨，則你知道他會打傘。根據這個原則，邏輯上可以推導出懷疑論的第二個前提。（由於這個推論過程會用到比較難的邏輯，我就不在這裡說明推導的過程。）知識封閉原則看起來似乎是可以接受的。由於從知識封閉原則確實邏輯上可以推導出前提二，所以如果我們無法否認這原則，我們勢必要接受前提二。

既然懷疑論的兩個前提都有理由支持，而這個論證邏輯上是對的，我們只得接受懷疑論的結論了，我們只好承認我們人類沒有知識，甚至人類不可能擁有知識。

我還要請你注意另一件事。有些人反問，既然懷疑論的論證如此有力，會不會連懷疑論的主張也一併否定了？所謂「持子之矛，攻子之盾」，用哲學術語來說，懷疑論會不會是一個自我駁斥的學說？還好，只要你還記得懷疑論的主張是否認任何知覺知識、任何科學知識、任何數學知識，由於哲學學說不

屬於以上任何一種知識，所以懷疑論不是自我駁斥的。

可是，你一定不服氣：難道懷疑論者不知道他們的結論「我們人類沒有知識」？他們總得知道這件事吧！面對這樣的質疑，如果你是懷疑論者，你該怎麼辦？

我相信很多人不願意接受懷疑論，畢竟實在有違常理。如果我們不願意接受懷疑論的結論，如果我們認為至少擁有一些知識，懷疑論的思考必定有問題。那麼問題會出在哪裡呢？當我睜開眼睛，看見我的書桌上有一個圓柱形筆筒的時候，我當然因而知道我的書桌上有一個圓柱形的筆筒，我當然擁有關於這件事的知識。當你看到桌上有顆紅蘋果時，你當然因而知道桌上有顆蘋果。難道懷疑論哲學家看不到這麼顯而易見的事實嗎？懷疑論哲學家如果連我們這點知識都要否定，他的哲學思考恐怕真是出了大問題了。被否定的不應該是我們對於外在世界的知識，而是懷疑論哲學家的思考、懷疑論哲學家的結論！可是懷疑論的思考究竟哪裡出錯了呢？懷疑論的思考真的出錯了嗎？



客觀與主觀

你大概不覺得客觀和主觀這個主題有什麼特別值得研究的。沒關係，先讓我描述一個發生在某公司的事情：

某家公司的高級主管正在進行會議，討論是不是要將王先生升為某部門的經理。其中一位主管甲說：「王先生個性孤僻、又不喜歡喝咖啡。我不喜歡孤僻的人，而且他不喜歡喝咖啡更證明了他的孤僻。」另一位主管乙說：「我雖然也不同意將王先生升為經理，不過你太主觀了！我們不應該用個人的好惡來做決定。他喜不喜歡喝咖啡為什麼要列入考慮呢？看起來，你對他有一些成見。他其實個性也不是太孤僻。他有時也會跟同事一塊吃飯的。我建議我們客觀一些。至於他適不適合升經理，就我的瞭解，王先生經常遲到早退。我想這樣的人不適合升為經理。」第三位主管丙說：「我們還是依據客觀的事實吧！根據打卡紀錄，王先生並沒有遲到早退的情形，而且他這一年來既沒有請過假，也沒有曠職的事情發生。」主管乙反駁說：「這些資料其實不客觀，王先生經常遲到早退，他有可能常常找人幫他打卡。」在旁邊很久沒有出聲的主管丁終於說話了：「我們還是投票吧！用投票來決定是最客觀的做法了！誰都沒有話說。」

這個會議接著如何進行，王先生會不會升為經理？只好請你自己繼續去發展這個故事。我的用意不是要寫小說。我要請你想想的是：我們通常是怎麼理解「主觀」和「客觀」這兩個概念的？你認為在這個故事裡，有哪些是客觀的，哪些是不客觀的（主觀的）？你是如何進行評估的？

在日常生活中，我們經常使用「客觀」和「主觀」這兩個概念，也經常遇到它們。這兩個詞的使用非常頻繁。我們有時候會抱怨有些人的想法太過主觀，缺乏根據；我們希望新聞報導應該要力求客觀；我們要求警察辦案要站在客觀的立場；我們認為科學是客觀的；我們主張做研究時應該要採取客觀的方法；我們要求老師打成績時，應該依據客觀的標準。其實很多人認為考試題目要有標準答案，這樣才能客觀地評分。因此像作文、申論題之類的考題總是不客觀的。乍看之下，在使用「客觀」一詞的時候，我們似乎抱持比較正面的態度，只要是客觀的，都是比較「好」的；而在我們使用「不客觀」或者「主觀」一詞的時候，似乎帶有貶抑的意思。

有趣的是，最近幾年來，許多人覺得似乎沒有什麼是真正客觀的。不少人覺得主觀是難免的，要達到絕對的客觀是不可能的。不僅所謂的真象往往因人而異，就連科學研究也是受到歷史文化社會的影響。真是這樣嗎？在這些想法的背後，有一個假設是：幾乎沒有什麼事情是所有人都同意的。我想先很快地指出一點：客觀的不一定是大家都同意的，大家都同意的也未必就是客觀的。

仔細想想，在我們說一件事情是客觀的，或者一件事情是主觀的時候，我們究竟是在進行什麼樣的判斷呢？稍加反省就會發現，我們對於這兩個概念的使用常常有許多混亂和誤解。

讓我來做一些整理。

我們的第一步當然是要先弄清楚，我們是在對哪些類型的事情做「客觀」或者「主觀」的評斷。大致上，這組概念用來描述的對象，比較常見的包括：態度、事實、知識、方法、判斷、標準和立場；比較不常見的，大概有程序和研究等。在哲學裡，還有一些比較特殊的用法，是用這組概念來說世界、現象和真理等。現在我們可以看看這組概念的幾種用法。由於這組概念使用的範圍很廣，因此它們的意義也隨著使用對象的不同而有差異。我在底下整理了七種意義。

☐ 第一節 「客觀」的第一種意思： 不偏頗義

我們常有類似「力求客觀」、「以客觀的方法」、「保持客觀的態度」、「立場客觀」、「做出客觀的判斷」的說法。我們對於一件事情的進行是客觀與否的判斷時，所考量的是有沒有受到個人成見的影響，有沒有攙雜個人的情緒，有沒有受到個人偏好的左右，乃至於有沒有受到外來壓力的影響。簡單說，我們將「客觀」當作是「不偏頗」的意思。相對地，「不客觀」或者「主觀」指的是帶有成見的、偏頗的、受情緒影響的。由於我們認為偏頗是不好的，這也解釋了為什麼一般大眾通常認為客觀是好的，不客觀（主觀）是不好的。

許多人之所以認為老師打成績應該要有客觀的標準，就是擔心老師受到自己情緒影響，或者因為某些成見，以致於沒有恰當地給出成績。又例如，進行民意調查的時候，為了偏袒某

個特定立場或者某個既定團體，問卷的設計以及問卷的實施對象就已經做了刻意的選擇、刻意的操弄。因此，問卷的結果並沒有客觀顯示真象。再例如，新聞媒體基於商業競爭的考量，或者自身的政治立場，或者受到政治的壓迫、財團的收買，以致於經常對某些特定人物和團體做負面的報導，對另外一些特定人物和團體做正面的報導。即使它所報導的一切都是事實，即使它的報導沒有使用情緒的語言、價值判斷的字眼，這種新聞報導仍然是一種偏頗，所以都是不客觀的。

從「客觀」的這個意思來反省上面的故事。主管甲對於王先生的評斷，顯然受到他個人偏好的左右，所以他的說詞是對於王先生不客觀的（主觀的）評斷。主管乙說的沒錯，依個人喜惡來做決定是主觀的。至於他提到的：「王先生經常遲到早退」，由於這判斷本身沒有涉及情緒或者偏好，表面來看，我們應該說他的評斷是客觀的。不過我們還得考慮一點：他的評斷有根據嗎？如果他的評斷毫無根據，我們不會認為他是客觀的。主管丙所說的，則是訴諸打卡紀錄以及請假紀錄，不但沒有摻入他的情緒、成見或偏好，而且具體訴諸打卡紀錄等資料，所以他的評斷是客觀的。當然，究竟主管乙還是主管丙所說的才是事實，有待進一步查證。

至於主管丁所提的投票決定，有不少人對於投票有一種迷思，認為用投票來做決定，是最客觀不過的做法。小至班會選班長，大至全民公投，投票似乎是解決爭議的客觀手段。這想法有待商榷。

投票其實是一種妥協的手段，藉以停止紛爭。畢竟每個人都有自己的喜惡，每個人理性思考的程度不同，每個人所擁有的資訊也不盡然相同。但為了做出決定，總是要有一個方式來

處理個別差異。在專制社會（團體）裡，這是由該社會（團體）裡的最高權力者來決定；在民主社會（團體）裡，就是由投票來做決定，但是投票卻不一定是民主的、客觀的。是否要將「投票」當作一種民主的制度，這得看在投票之前是否提供了足夠的理性討論的空間，因為缺乏理性討論的投票行為不是客觀的，缺乏對於相關資訊的溝通與檢討。

☐ 第二節 「客觀」的第二種意思： 程序中立義

「客觀」的第二種用法是指程序的中立；也就是說，在程序上禁止人為的操控，不論這種操控是刻意的，還是無意的。例如在議事進行時，主席對於某個議案不顧程序上應該要表決，就逕行宣布該案不通過。又例如，一般開會的慣例是：在會議的某個決定會對當事人產生負面影響時，為了顧及當事人的權益，往往會在決議之前邀請當事人列席說明。如果開會時居然沒有按照程序邀請當事人列席說明，就逕行表決或者決議，這項決議便罔顧當事人的權益，違背了程序中立的要求。這項決議是不客觀的。因為程序不中立的緣故，使得開會的人沒有獲得來自於當事人的意見，提供開會的人參酌考量。程序的不中立當然還是一種偏頗。

詳細來說，我們應該分開考慮程序的制訂以及程序的實施。一項程序的實施會是不客觀的，有可能是出自於無心的忽略，也有可能是人為刻意的，為了個人的利益、個人的恩怨等，而罔顧程序的要求。在這些情形裡，程序本身沒有問題，



有問題的是進行程序的人。

一項程序的制訂會是不客觀的，有可能是無意中造成的，例如訂定程序或者法規的時候，沒有察覺到性別歧視、種族歧視、年齡歧視、或者其他歧視等，因而造成了所制訂程序的不恰當，以至於依據這種程序所做的決議是偏頗的、不客觀的。例如有些大學設有學生事務管理委員會，但是只讓學生代表列席，而不是出席。由於依照法規，列席者沒有提案權和投票權，造成學生無權參與有關學生的事務，因而無法讓他們的意見經由會議來決議。學校未必是刻意歧視學生的，或許只是由於某些教師的觀念保守，認為學生只要讀書就好，不需參與這些事情，因而訂了這種規定。無論如何，這種做法仍然是一種偏頗。

又例如，考試時刻意以某種不通行的文字來出題，造成某些考生的不利。我們也會說，這樣的考試是不客觀的，因為這是一種嚴重偏頗的做法。

不論這種偏頗是刻意的，還是無意的，由於這種偏頗是與程序或者具體措施有關，所以我特別將它從第一種意義分開來，稱為客觀的程序意義。不過，從這意義來說「不客觀」，似乎沒有「主觀」的意思；說一項程序或者措施是主觀的，似乎有些奇怪。

由於第一種和第二種「客觀」的用法都是「不偏頗」的意思，來說一個方法、標準、程序、態度、立場是客觀的，就是說「公平」、「公正」的意思。

現在我們可以想想，以投票方式做決定，是不是一種客觀的手段。舉行投票自然是要針對某議題做決定，議題的選擇有可能受到人為的操控（也許是無意的，也許是刻意的）。投票

必須有一套程序，規定哪些人有資格投票、哪些人沒有，但投票資格的決定未必是客觀的，因為這裡就有可能受到人為的操控（也許是無意的，也許是刻意的）。此外，投票的實施方式，例如記名投票或舉手投票等，會暴露投票人的選擇，進而影響投票人的行為。因此，投票程序的實施未必是不偏頗的、未必在程序意義上是客觀的。

好了，這些「客觀」的用法大致上是我們平時較常遇到的。接下來的幾種則是屬於學術界的用法。雖然哲學味道比較重，其實我們平常使用「客觀」和「主觀」這組概念時，往往涉及這些哲學上的意義而不自知。瞭解它們的哲學意義，有助於我們做正確的評斷。

☐ 第三節 「客觀」的第三種意思： 方法論角度的研究中立義

「客觀」的第三種用法跟認知（知識的獲得）有關，是指我們認知（獲得知識）的方法是中立的；也就是說，對於研究對象或研究情境排除人為的介入和干擾。相對地，所謂「不客觀」或者「主觀」，是指研究方法的使用是不中立的。

社會科學研究的一項重要的方法論規範，就是對於研究對象或者研究情境排除人為的介入或干擾。例如，對於某原始部落的研究，主張研究者的活動不應涉入被研究的族群，更不應讓被研究的族群發現他們是正在被研究的對象。這是由於當研究對象發現他被人研究時，往往會呈現出不同於以往的行為。（想一想，當你旁邊一直有個人盯著你的時候，你會多不自

然！）尤其，研究者的出現對被研究的對象來說，是新的事物，往往使得被研究對象產生新的行為。因此，這種做法無法獲得關於被研究對象的真正知識。

這個方法論的規範不僅用來規約對於原始部落的研究，也包括用來規約一般社會科學的研究，如教育情境的研究、動物研究（例如對於野生黑猩猩的研究）等。這是從方法論的角度來說研究方法是不是客觀的，或者研究的進行是不是客觀的。「方法論」是屬於知識論的一門哲學領域，探討我們各種獲得知識的方法，其所具有的理論基礎，以及所面臨的理論問題。

近年來，這種研究規範受到了許多衝擊。許多社會科學家採取所謂「質性研究」的方法論，並不接受這種方法論的規範，他們因此不同意會有任何研究結果具有這意義下的客觀性。

☐ 第四節 「客觀」的第四種意思： 方法論角度的普遍義

從方法論的角度來看，「客觀」這個概念還有一層用法。假設採取某個方法就可以知道某件事，則任何人只要依據相同的方法、以及相同的資訊，都能獲得相同的認知結果，都可以知道那件事。這意義下的「客觀」也是方法論的，涉及的是普遍性這概念。怎麼說呢？讓我們觀察下面的例子：

假設就張三所知，從甲地到乙地共有三種方法：一、搭船，票價五百元，費時五小時；二、搭飛機，票價八百元，費時半小時；三、搭火車，票價六百元，費時三小時。如果張三

被要求盡快到達乙地，顯然張三應該採取搭飛機的方式。如果張三考慮的問題是：什麼是從甲地到乙地最省錢的方式？顯然張三應該採取搭船的方式。這種考慮方式換了任何人都是一樣的。同樣地，在做研究時任何人都一樣，只要給予相同的研究對象、提供相同的資訊、採取相同的研究方法（沒有出現其他的干擾因素），應該會獲得相同的研究結果。（我這裡的說法將所謂的研究過於簡化了，請你掌握其基本精神即可。）只要有相同的資訊，使用相同的研究方法，只要沒有干擾，任何理性的人都會獲得相同的解決問題方法。這就是所謂的「普遍性」。如果進行兩次研究，有相同的對象、相同的資訊、而且沒有干擾因素，居然研究結果不一樣，這研究方法大概很有問題¹。在評斷一件事是不是客觀時，有時候我們的考量就在於這種普遍性。尤其，要達到這種普遍性，必須要「不任意而行」，而是用理性思考才能達到的。這就是為什麼我們不將任意的決定、立場、標準等，當作是客觀的緣故，這也是為什麼我們認為「客觀」是比較好的、「不客觀」（或者「主觀」）是不好的。

¹ 這種完全相同的研究出現的機率太低，我只是在從理想狀況來陳述主要的論點。

☐ 第五節 「客觀」的第五種意思： 知識論角度的管取義

接下來談到的「客觀」一詞的用法，則跟管取這個概念有關。這是從知識論的角度來說的。「管取」就是擷取資訊、獲得資訊的意思。資訊的取得有兩種管道：一種是開放的，一種是不公開的。有些資訊是開放給大眾的，例如報紙和電視新聞的報導；不能公開的資訊則只有具備特殊身分的人才能獲得，例如國防部和國家安全局的機密檔案，只有少數具備特定身分的人才能取得。美國的法律規定，諮商師和心理治療師關於病患的醫療紀錄，除非有法院的命令，否則不可以交給任何人；而且就算法院取得這些紀錄，也不能公開給社會大眾，以維護當事人的人權。簡單說，要獲得不公開的資訊必須要具備特許的身分。在哲學家而言，這類資訊具有特許管取的性質。

從「管取」的意思來說，所謂一件事情是客觀的，也就是關於這件事情的資訊是可被公開管取的。相反地，所謂一件事情是不客觀的（主觀的），意思是說，關於這件事情的資訊是不可被公開管取的，那資訊具有「特許管取」的性質。

當然在我提到的例子裡，某些資訊之具有特許管取的性質，是來自於人為規範的約束，如政府的規定或者國家法律的約束。這種「特許管取」還不具備更深的哲學意涵。哲學家用「特許管取」的概念，主要是為了說明人的內心世界與外在世界之間的差別。外在物理世界是客觀的，是因為它的資訊是可被公共獲得的。但是每個人的內心世界就不同了，只有自己才能取得關於自己內心世界的資訊，例如自己具有什麼想法，自己的情緒、欲望，自己對某些人事物的喜好與厭憎。由於每個

人的內心世界具有這種「特許管取」的性質，我們說，在這意義下，每個人的內心世界是主觀的。

你可能會有意見，為什麼關於自己內心世界的資訊只有自己才能獲得？雖然每個人對於自己內心世界的知識是透過內省得來的，別人可以經由我自己的述說而知道我自己的內心世界，或者別人可以透過觀察我的行為而獲知我的內心世界。所以每個人內心世界的資訊還是公開的，自己的內心世界並不具有特許管取的特性。在「管取」的意義下，這種關於內心世界的知識不會是主觀的。

你還可以進一步質疑：我們可以依據剛剛從方法論角度所說「客觀」的普遍義來思考。如果關於內心世界的知識是可公開管取的，即使獲得這知識的管道不同，這只表示對於任何一個人內心世界的知識，其產生方式不同。我對於我內心世界的知識來自於我的內省；別人對於我內心世界的知識來自於觀察。只要這種行為觀察是可靠的知識來源，則不同的人對於相同個體行為的觀察，在擁有相同背景資訊的條件下，應該會獲得相同的、關於內心世界的知識。所以，從方法論角度的普遍義來看，如果這種行為觀察是可靠的，關於他人內心世界知識的來源，其所獲得的知識仍然是客觀的，因為其獲得知識的方法具有普遍性。

這個質疑問到了心與認知哲學裡一個很深刻的問題：主體性。為了不中斷現在的思維，我們先將這個問題放下，等本書稍後再來思考。我最後要從形上學的角度來說明兩種「客觀」的意義。

☐ 第六節 「客觀」的第六種意思： 形上學角度的實在義

由於是從形上學角度來看，所以「客觀」和「主觀」這組概念在這裡是用來談論存在的事物，被承認是真實的事物。簡單來說，哲學家將「世界」區分為外在世界，統稱為物理世界；以及人的內心世界，統稱為心理世界。人所處的各種心理狀態以及人所擁有的各種認知機制都屬於心理世界。像人的喜怒哀樂、七情六欲，人的思考、判斷、懷疑、記憶、想像、推理等，都屬於心理世界。至於所有存在於大自然的一切事物，植物類、爬蟲類、鳥類等各種生物，礦石、塵沙、山川、日月星辰、乃至於整個太陽系、銀河系，甚至於人的五臟六腑、四肢軀幹、大腦頭殼，通通都屬於物理世界。除此之外，還有所謂的抽象世界，例如自然數、集合等都屬於抽象世界。從形上學的角度來看，就是問哪些世界是客觀的，哪些世界是主觀的。

若說一個世界是客觀的，就是說那個世界是真實的（實在的），是哲學學說承認存在的事物、現象、和性質。相反地，若說一個世界不是客觀的，意思是說它是虛幻不實的。例如，幾乎所有人（除了某些哲學家以外）都同意武俠小說和科幻電影所描繪的世界是虛幻不實的，因此這些世界不是客觀世界。

提醒你，在這意義下，「客觀」一詞並不跟「主觀」相對，因為在這裡跟「實在」相對立的概念是「虛幻」。虛幻不實的世界並不是主觀的。你也許想到，武俠小說和科幻電影不都是人類想像出來的嗎？不都是人類主觀創造出來的嗎？怎麼會說，虛幻不實的世界不是主觀的世界？

沒錯！我同意你的想法。不過哲學家所說的「實在」以及「虛幻」不是這個意思。我舉柏拉圖的哲學作例子。柏拉圖主張，我們所居處的這個外在物理世界是虛幻的世界，它不是客觀實在的。日月星辰、山川河海，這一切在柏拉圖哲學裡都不是真實存在的。柏拉圖主張，只有他所謂的理型世界以及數學世界，這兩種抽象世界才是客觀實在的世界。在他的哲學裡，物理世界不是主觀的，而是虛幻、不真實的。

柏拉圖的想法不是大多數人能夠接受的，不過他也不是隨意提出這主張，他有他自己的一套說詞。我舉柏拉圖哲學作例子，是要說明「虛幻」是跟「實在」相對立的概念，它跟「主觀」的意思是不一樣的。

從形上學的角度，哲學家所謂「客觀」就是真實存在的意思。凡是在哲學學說裡，被承認是真實存在的事物、現象、或性質都是實在的，都是客觀的。所以，對於承認物理世界是真實的哲學學說，物理世界就是客觀世界，所有關於物理世界的真理和知識都是客觀的。不但如此，從這個角度來說，只要承認人的心理世界是真實的，心理世界也同樣是客觀的，人的喜怒哀樂、七情六欲、人的情感、情緒等，都是客觀的、真實存在的。所有關於內心世界的真理和知識也都是客觀的。簡潔一點來說，客觀的就是真實存在的，不客觀的就是虛幻的；反之亦然。

☐ 第七節 「客觀」的第七種意思： 形上學角度的非心理義

你可能覺得奇怪，我們一向都是說，人的內心世界是主觀的，為什麼剛剛又說它是客觀的呢？人的情感、情緒怎麼會是客觀的呢？表面看來，這確實跟我們平常的說法不同，不過那是由於我們平常的說詞，並不是從形上學所謂的「實在」意義來理解「客觀」，我們是從另外一層意思來使用「客觀」這個詞的緣故。

這層意思是這樣的：所謂一件事物是客觀的，意思是說，它的存在或者它的出現與否，跟人的心智活動無關。客觀的事物就是獨立於人的心智活動而存在的事物。相反地，所謂一件事物是主觀的，意思是說，它的存在或出現與否，必定涉及人的心智活動。從這層意思來看，物理世界是客觀的，因為日月星辰、花草樹木、山川河海等事物的存在，與人類的心智活動無關。（儘管如此，還是有某些哲學家不同意。）而人的喜怒哀樂、七情六欲等，這些現象本身就是人的心智活動，所以人的內心世界是主觀的。我們平常說，人的情緒、情感是主觀的，就是這個意思。（不過，將人的內心世界稱為「主體世界」會更為恰當。）我們有時候說：「某人活在他的主觀世界裡」也是這個意思。「主觀」一詞也因而有「不切實際」的衍生意義。

依據這個角度，人的情感情緒當然是主觀的。此外，還有什麼是在這個角度下是主觀的嗎？這要看你的哲學立場了。例如，有人認為語詞的意義和概念是心理的產物，所以兩者都是主觀的。但是德國哲學家佛列格則主張兩者都是抽象的，不涉

及人的心智活動的事物。所以在他的學說裡，這兩者是客觀的。

再例如，價值、道德規範等，究竟是不是主觀的呢？從這角度來看，如果我們認為價值與道德的存在不涉及人的心智活動，則它們是客觀的；如果我們主張價值與道德等都是人心智活動的產物，則它們是主觀的。

從形上學的角度，以是否涉及人的心智活動來考量，「客觀知識」和「客觀真理」指的是關於外在物理世界的知識和真理；「主觀知識」和「主觀真理」指的則是關於個人內在心理世界的知識和真理。因此我們可以說：有些真理和知識是主觀的，因為這些真理和知識描述了認知主體的心理狀態，例如「張三深愛他的妻子」。同時有些真理和知識是客觀的，因為這些真理和知識所描述的，不涉及任何認知主體的心理狀態，例如「太陽系有八大行星」、「水的沸點是攝氏一百度」。

最後補充一小點：在「客觀」的這個理解下，「人獲得知識」本身是主觀的，因為知識的獲得必定涉及人類的認知活動。



7



語言與意義

使用語言大概是我們人類跟其他動物的一項巨大差異。我們天天都在使用語言，還有不少人會兩種以上的語言。我們用語言溝通，表達想法，交換意見，獲得一些資訊。哲學家對於人類這個最常見的現象充滿了好奇。哲學家對於語言的研究稱為語言哲學。對於語言的哲學研究，尤其是語意學的探討，對當代英美哲學界的發展影響很大，甚至形成哲學研究的「語言轉向」，對於語言進行哲學研究成了上個世紀的第一個重大轉折與貢獻（另一個是轉向到對於心與認知的哲學研究）¹。語言哲學的研究甚至影響了形上學、知識論、和倫理學。

語言是什麼呢？我們是如何學到語言的？語言有什麼作用？我們使用語言的方式，主要是寫的和說的。寫的，就是要使用符號；說的，就是要發出聲音。所謂「符號」，嚴格來說只是某個形狀而已，不論是中文的文字還是英文的字母，都只是一些畫出來的形狀而已。然而，中文和英文不論是畫出來的形狀還是發出來的聲音，都有那麼大的差異，為什麼兩者都是語言呢？它們有什麼共通的地方嗎？憑什麼這些畫出來的形狀

¹ 語言哲學的研究領域除了語意學之外，還有語用學和語法學，本書略過。

和發出來的聲音，竟然可以讓我們表達思想，讓我們溝通，讓我們獲得一些資訊？

你對老王說：「別亂丟保特瓶！」老王只好乖乖地將保特瓶丟進資源回收桶裡。你不過是發出某些聲音而已，為什麼可以影響老王的行為？老王說：「那罐飲料是我在附近的便利商店買的。」在老王發出的這些聲音裡，你獲得了一個資訊：附近有家便利商店。這是怎麼辦到的？你對老王說：「你打算一輩子做個王老五嗎？」我在旁邊聽到了，我獲得了一個資訊：老王還沒結婚。我是怎麼辦到的？

相信你很快就可以給出答案，因為這些問題太淺了。我們聽得懂說出來的這些話是什麼意思。語言文字所畫出來的形狀和所發出的聲音表達了思想，我們能掌握所表達的思想，所以我們會將某些聲音當作是命令或勸告，將某些聲音當作是傳達某些資訊。這些形狀和這些聲音是有意義的，如果它們用來描述一些事情或現象，它們是有真假值的。可是，這是怎麼辦到的呢？

☐ 第一節 語言的特徵——表徵與組構性

語言是一堆符號構成的。這些符號是一種表徵。「表徵」就是用某種東西來代表另外一種東西。關於「表徵」，哲學家提出三個問題：

1. 表徵有哪幾種格式？
2. 表徵的承載者是什麼？
3. 表徵內容如何決定？

表徵格式有兩種：語言式以及圖像式。我們使用的語言當然是語言式表徵，照片和地圖則是圖像式表徵。表徵承載者的問題則是問：使用什麼東西來作為表徵。地圖是用一些顏色畫（印）在紙上的，那些顏色的墨漬和那張紙就是地圖的承載者。語言表徵的承載者就是寫出來的字跡或者說出來的聲音。至於第三個問題是最重要的。一張畫了某些特定線條、上了某些顏色的紙，是如何用來代表某個都市的街道結構呢？一堆字跡是如何用來代表「那朵玫瑰花是紅色的」呢？我很快就會談到哲學家如何思考這個問題，現在先讓我回到第一個問題。

語言式表徵和圖像式表徵不難分辨。一般大眾都知道語言和圖像是不同的。但是究竟如何不同呢？哲學家提供了這個分析：語言式表徵具有語意組構性，圖像式表徵具有共構性。

圖像式表徵缺乏「語意組構性」特徵。幾個簡單圖像的內容未必組構出複雜圖像的內容。不過圖像式表徵具備共構性，就是相同結構的意思。例如台北市街道圖（如果畫得很精確），反映了實際的台北市街道結構。這些例子很容易掌握。另外還有比較難理解的表徵也是圖像式的，因為具有共構性的特徵。例如，解析幾何就是用代數來表徵「點」、「線」（包括直線、拋物線等）、「面」這些幾何概念的一種方式。

「語意組構性」是說，一個複雜語詞的意義是由其組成元素的意義以及組成的方式決定的。請想想「花」、「紅花」、「香香的紅花」、「又大又香的紅花」這幾個語詞。「紅花」這語詞的意義是由「紅」和「花」共同決定的；「香香的紅花」的意義是由「香香的」、「紅」、和「花」這三個語詞的意義決定的。換個方向來說，簡單語詞的意義可以在合乎文法規則的情形下，組構出複雜語詞的意義。語意組構性的說法當

然也用在對於複雜語句意義的說明。例如，「除了水是液體之外，還有汽油也是液體」，這個複雜語句的意義就是分別由「水是液體」和「汽油是液體」兩個語句的意義，以及「除了……之外」這個邏輯概念，來共同決定的。

語言式表徵有一個重要的特徵：用語句描述的事情可能是錯誤的。例如「孔明是宋朝人」這個句子是錯誤的，跟真實不符。圖像式表徵的一項重大特徵則是，圖像不見得是精確的。我很清楚我畫的台北市街道圖沒人敢用。

「手語」是不是語言？「蜂舞」是不是一種語言？動物有沒有語言？你要如何回答這些問題呢？如果你同意剛剛說的，語言具有結構性以及會有錯誤這兩種特徵，你接下來該查什麼資料，該研究什麼，才有可能回答這些問題呢？

ㄅ 第二節 歧義與含混

在針對某件事情進行爭論的時候，你常常會發現對方使用的語詞含混不清，你因而要求對方先將他所使用的語詞定義清楚。確實，有時候要求清楚說明所使用的語詞是有必要的，這不僅是為了避免爭論雙方各說各話，也是為了避免討論失去焦點。

另外，有些語詞是歧義的，有些是含混的。說一個語詞有歧義，是指那個語詞有兩個以上的意義，例如英文裡的「bank」（兼具「河岸」和「銀行」兩個意思）、「bat」（兼具「蝙蝠」和「球棒」兩個意思），中文裡的「將軍」（既指一種高階軍職的身分，又是下象棋的術語）。辨別歧義需要考慮那個語詞使用的脈絡，也就是背景知識。如果有人問你：

「我國有幾位將軍？」他當然是在問擁有那個軍階的人數，而不是在問下棋的事。

至於含混的語詞，倒不是指它的意思不清楚，而是指它的使用在某些情形下變得不確定。那輛砂石車將滿滿的砂石倒在地上，堆滿一地。我們使用「一堆」來形容那一地的砂石，「一堆」就是一個含混的語詞。這語詞之所以是含混的，是由於在很多情形裡，我們明確知道可以使用「一堆」來形容，例如剛剛說的，砂石車將砂石倒滿一地後的那堆砂石，就可以用「一堆」來形容。當然在很多情形裡，我們明確知道使用「一堆」來形容是不恰當的，例如在那輛車將砂石倒下的時候，噴濺到你鞋子上的那幾粒砂石，實在很難說用「一堆」來形容。

初步來看，含混語詞造成的困難是這樣的：如果那輛車倒下一地的砂石足以用「一堆砂石」來形容，從這堆砂石中移走一粒，仍然可以算是「一堆砂石」；再移走一粒，還是可以形容為「一堆砂石」；再移走一粒，還是可以形容為「一堆砂石」……；到了某個程度，是不是還能用「一堆砂石」來形容，我們似乎開始猶豫了。

換一個方向來看含混語詞的困難。「頭禿禿的」也是一個含混語詞。頭上完全沒有頭髮的人（但不是像出家人一樣剃光的那種）是禿頭的，頭上只有一根頭髮的是禿頭的，只有兩根頭髮的還是禿頭的。照理說，每增加一根頭髮還是禿頭的，可是到了某個程度之後，究竟算不算是禿頭的，我們似乎又開始猶豫了。不過可以保證，滿滿一頭秀髮的人絕對不是禿頭的。

以這個方式所說的困難好像算不上是什麼理論上的重大問題。哲學家注意到的是很麻煩、很棘手的難題，稱為連鎖悖論。讓我們看看底下的推論：



前提一 頭上完全沒有頭髮的人是禿頭的。

前提二 如果頭上有 n 根頭髮的人是禿頭的，則頭上有 $n+1$ 根頭髮的人也是禿頭的。

結論 頭上有十萬根頭髮的人是禿頭的。

這個推論在邏輯上是正確的。在前提一裡，沒有頭髮的人，其頭髮數字 $n=0$ 。所以依據前提二，可以推論出只有一根頭髮的人是禿頭的；依據這個結論，再使用前提二，可以推論出有兩根頭髮的人是禿頭的。按照這推論一直做下去，就可以推論出結論。可是我們都同意有十萬根頭髮的人絕對不是禿頭的，所以結論為假。根據邏輯，任何一個正確的推論，如果結論為假，表示它至少有一項前提為假，我們勢必要否定至少一個前提。哪一個呢？前提一是無庸置疑的，大家都得接受，所以前提二才有問題，必須否定。

目前看起來一切順利，但接下來問題就出現了。根據邏輯，否定前提二之後，我們導出這句話：

頭上有 n 根頭髮的人是禿頭的，但是頭上有 $n+1$ 根頭髮的人不是禿頭的。

這句話表示什麼呢？不論 n 是什麼數字，這句話表示比這數字多一根頭髮的人就不是禿頭的。從沒有頭髮（ $n=0$ ）的人開始，到有很多很多頭髮（ $n=十萬$ ）的人，在這之間一定有一個數字 n ，擁有 n 根頭髮的人是禿頭的，但是比這個人多一根頭髮的人就不是禿頭的。你同意嗎？

如果你接受以上的思考，表示你得承認「禿頭的」這個語詞不是含混的。但這跟我們的瞭解完全相反。所以究竟這個語詞是不是含混的？

這個問題之所以棘手在於，「禿頭的」只是一個例子而

已，所有我們本來都同意是含混的語詞，都可以用相同的思考方式來「證明」它們不是含混的語詞；也就是說，不可能有任何語詞的意義是含混的。怎麼會這樣？這怎麼可能？

☞ 第三節 語詞及其意義

在探討語詞意義的問題之前，讓我先說一點點形上學。

哲學家說，這個世界存在的東西有幾種類型。第一種是所謂的個體。初步來說，個體是存在於時空當中的東西，例如那張桌子、火星、寫在黑板上的那個英文字、那束花、那根草、那隻汪汪叫的狗、那條緩緩蠕動的毛毛蟲。這些是具體存在的個體。哲學家說，還有一些東西雖然不是存在於時空當中的，仍然是個體，例如空集合、自然數7、最小的質數（亦即自然數2）。這些是抽象存在的個體。

第二種是個體所擁有的性質，以及個體和個體之間所具有的關係²。例如〔白色的〕是那隻狗的性質、〔正在跑步〕是你擁有的一個性質；〔住在隔壁〕是你和你的鄰居之間所具有的關係，〔大於〕是介於自然數9和自然數7之間的關係³。

第三種是由個體所構成的類，包括本來就存在於大自然的

² 形上學裡，關於「性質」是什麼有不同的主張。有的哲學家說，性質是共性，〔白色的〕是那一群白色的東西所共同擁有的；有些哲學家則否認有所謂的共性。這個形上學的課題太過艱澀，不是現在能討論的，只好以後再說了。

³ 由於這一章的討論有些特殊，容易引起困擾，我必須在行文上區別語詞以及被語詞表示的東西；前者用引號表示，後者用中括號表示。在本書其他地方的討論通常不會有困擾，就不在行文上做區別了。



自然類以及由人工製造出來的人工類。例如水、玫瑰和老虎都是自然類，而桌子、手錶和電視則是人工類。

相對於形上學的說法，可以將語詞做一些分類。只使用在單一一個個體的語詞稱為單稱詞；用來表示性質和關係的語詞統稱為述詞；用來表示一個自然類的語詞就稱為自然類詞。

依據傳統的說法，每個述詞都有內涵和外延。例如「紅色的」這個述詞，它的內涵是指它所表示的性質，也就是〔紅色的〕這個性質；它的外延則是任何具有這個性質的個體，所有紅色的東西，所構成的集合。

每個自然類詞就是表示自然類的語詞，例如「狗」和「dog」都表示狗類，「老虎」和「tiger」都表示老虎類。

在二十世紀的英美語言哲學界，對於單詞和自然類詞意義的問題做了非常多的討論。

單詞又分為專名和確定描述詞。「專名」就是一個東西的名字，例如你我的名字、都市的名字、太陽系八大行星的名字、你家養的那隻聖伯納狗的名字、那棟你買不起的豪宅可能也有個名字。「確定描述詞」用英文比較容易說明。通常定冠詞「the」加上一個單數的名詞或名詞片語就可以產生一個確定描述詞，例如「the author of *Harry Potter*」、「the (present) president of USA」。中文由於沒有定冠詞，所以比較難辨識。大致來說，只談到一個個體的名詞或名詞片語大概都是確定描述詞，例如「《三國演義》的作者」。

首先對於專名的意義提出理論說明的是德國哲學家佛列格。他的思考起源於一個問題：「孔明等於孔明」和「孔明等於諸葛亮」這兩個語句有什麼不同？乍聽之下，這個問題不太有趣。誰在乎這兩句話有什麼不同呢？如果請你試著列舉這兩

語句之間的一些差異，你能指出哪些？很明顯的差異就是，第二句話出現了一個名字是第一句話沒有的。這有什麼值得重視的嗎？不過哲學問題總有一些道理在的。

還有一個比較深刻一點的觀察。佛列格提出更重要的一項觀察：不會有任何人會質疑「孔明等於孔明」會不會為假，但是我們確實可以質疑第二句話所說的是真的還是假的。換個方式來說，第一句話之所以為真，是不需要去發現的；但是第二句話是真是假，卻需要去研究的。（如果你不認為「孔明等於諸葛亮」有什麼好研究的，請你回答：司馬相如是不是司馬長卿？要知道這件事的真假，查查歷史書就知道了。）第一句話之為真，並沒有提供我們有關孔明這個人的任何新資訊；它根本就沒有提供任何歷史的、邏輯的、或者任何新的知識。但是如果第二句話為真，則它提供了一項有關孔明這個人的新資訊，它提供了一項歷史新知識。同樣的說法也適用在天文學、生物學、化學等科學領域。佛列格說，第二種語句和第一種語句不同的地方在於前者具有增知性。

好了，我們回答了第一個問題，「這兩種語句有什麼不同？」那麼如何解釋它們為什麼會有這種差異呢？或者這樣問：如何解釋第二種語句具有增知性？佛列格主張，每個專名都有意涵和指涉；「指涉」是指專名所談到的個體，「意涵」是指對那個體一項獨特的描述。「孔明」這個專名指涉的自然就是孔明這個人，它的意涵則是對於孔明這個人的獨特的描述，例如「發明木馬流牛的人」、「三國時代擺八卦陣的人」都是「孔明」這個專名的意涵。此外，佛列格還主張專名的意涵決定了它的指涉：任何兩個專名如果具有相同的意涵，則具有相同的指涉。假設「Cicero」和「西塞羅」這兩個專名都具有



「古羅馬最偉大的演說家」這個意涵，則它們談到的是同一個個體。

佛列格的學說有個好處，就是可以說明他發現的所謂指涉隱蔽的現象。請你試著回答我：你相不相信司馬長卿有跟卓文君私奔？想想底下這個推論：

前提一 你相信司馬相如有跟卓文君私奔。

前提二 司馬相如跟司馬長卿是同一個人。

結論 你相信司馬長卿有跟卓文君私奔。

這個推論是正確的嗎？雖然前提二為真，但是確實是有人相信司馬相如有跟卓文君私奔，但卻沒有相信司馬長卿有跟卓文君私奔。他根本沒聽過司馬長卿這個人，又怎麼會相信這件事？所以即使兩個前提都成立，不表示結論就因而成立。因此這個推論是不對的。換句話說，即使事實上司馬相如就是司馬長卿，即使「司馬相如」和「司馬長卿」這兩個專名有相同的指涉，都是指那個個體，在人類進行認知活動時，這兩個專名之具有相同指涉這件事卻是被隱蔽的。

指涉隱蔽的現象一向是出現在內涵的脈絡，主要是指涉及到「必然」以及「意向性」的脈絡。（「意向性」是人類思維活動的一項基本特徵，跟人的「相信」、「希望」這類思維活動有關，在本書稍後會有比較清楚的說明。）

如何決定一個脈絡是不是內涵的？哲學家提出兩個規準：一、共指涉詞互換原則不成立。二、存在通則化的推論不成立。

「共指涉詞互換原則」是說兩個有相同指涉的語詞在同一個語句裡可以互換，而不會改變該語句的真假。例如，「孔明」和「諸葛亮」兩個詞是共指涉的，都談到相同的那個人。

在「孔明是三國時代的人」這個句子裡，改用「諸葛亮」這個詞來替換「孔明」這個詞，得到「諸葛亮是三國時代的人」這個句子，而這個句子跟替換之前的句子兩者同樣都為真（或者同樣都為假），不會因為做了替換之後，本來為真的句子變成假的，本來為假的句子變成真的。

所以，如果這條原則在某個脈絡下失效了，那個脈絡就是一個內涵脈絡。

「存在通則化」是一條邏輯推論規則。從「孔明是劉備的軍師」，可以推論出「至少有一個人是劉備的軍師」。如果這條推論規則在某個脈絡下失效，那個脈絡就是一個內涵脈絡。

佛列格的學說如何說明指涉隱蔽的現象？他主張在不涉及內涵的脈絡裡，專名的指涉是沒有改變的，但是一旦進入內涵脈絡之後，專名的指涉就改變了，專名的指涉變成了它本來所具有的意涵。

假設「司馬長卿」這專名的意涵是「《子虛賦》的作者」。「司馬相如」這專名的意涵是「鼓琴《鳳求凰》一曲的西漢文人」。由於前提二不是內涵的脈絡，「司馬相如」和「司馬長卿」兩個專名有相同的指涉，都是那個個體（至於你想如何描述那個個體則毫無關係）。但是由於前提一是個內涵的脈絡，「司馬相如」一詞的指涉就變成了「鼓琴《鳳求凰》一曲的西漢文人」這個意涵。由於結論也是內涵的脈絡，所以結論中的「司馬長卿」這專名的指涉不是那個人，而是「《子虛賦》的作者」這個意涵。既然兩個專名的指涉不一樣了，難怪這推論是不正確的。

由於佛列格將所有確定描述詞都當作專名，所以他的理論一併適用在有關確定描述詞的思考。



我猜你可能想問：「福爾摩斯」呢？這是一個專名，可是它沒有指涉，因為根本沒有這個人。福爾摩斯只是小說裡一個虛構的人物而已。「美國現任女皇」呢？這是個確定描述詞，可是它也沒有指涉，美國根本沒有女皇。類似「美國現任女皇」、「太陽系的第二顆太陽」、「阿里山上的那所大學」、「最大的質數」等，是沒有指涉的描述詞，是一種「空詞」；類似「福爾摩斯」、「孫悟空」、「楚留香」等沒有指涉的專名稱爲「空名」。使用到空詞或者空名的語句應該都爲假。

這看不出來有什麼問題。不過再仔細想想，事情沒那麼簡單。請想想「美國現任總統是佛教徒」這個語句。不管這句話是真是假，「美國現任總統」這個主詞是有談到某個個體的。如果他在我面前，我還可以指給你看，「我說的就是那個人！」可是「美國現任女皇是佛教徒」這個語句？既然美國沒有女皇，它的主詞是在談哪個個體？這個語句是在說誰呢？既然「美國現任女皇」這個語詞沒有談到任何個體，這個語句的意義從哪裡來？難道我們要說類似「美國現任女皇」這類空詞確實有談到東西，只是那種東西不存在？「不存在的東西」是什麼東西？

如何解決這個哲學界所說的空詞難題呢？

佛列格注意到了空詞和空名帶來的問題。他的想法是逕行規定它們的指涉是「空集合」這個東西。這當然是很奇怪的。試想，「福爾摩斯很聰明」這句話的意思難道是在說空集合很聰明嗎？「孫悟空會翻筋斗」難道意思是空集合會翻筋斗嗎？由於佛列格的學說主要是在討論數學的邏輯基礎，或許他的規定還有一些道理，不過當我們開始思考一般語言裡的空詞和空名時，他的學說難免有缺憾。

▣ 第四節 羅素怎麼說？

我們看到佛列格的學說企圖解決兩個跟語言有關的哲學困難：如何說明某些陳述「等同」的語句之所以具有增知性？如何說明內涵脈絡所造成的指涉隱蔽現象？不過他的學說留下了「空詞」的困難有待解決。哲學家羅素對於這幾個問題提出了他獨到的看法。

羅素首先對於確定描述詞提出了一套邏輯分析。確定描述詞具有兩大預設：有個個體符合確定描述詞（存在預設），而且只有那個個體符合該描述詞（獨特預設）。按照這個想法，羅素將「《子虛賦》的作者很聰明」分析為：一、存在有這麼一個人是《子虛賦》的作者；二、只有那個人是《子虛賦》的作者，其他人都不是；三、那個人很聰明。他同時主張每個專名都是「偽裝的確定描述詞」，意思是說，每個專名都會連結至少一個描述詞以作為它的意義。例如如果與「孔明」這個專名連結的是「發明木馬流牛的人」，這個專名就是這個描述詞的一種偽裝而已；如果與「司馬相如」這個專名連結的是「《子虛賦》的作者」，這個專名就是這個描述詞的一種偽裝。

羅素的確定描述詞學說可以用來回答至少五個和語言有關的哲學困難：

1. 空詞難題。
2. 排中律的困難。
3. 指涉隱蔽性。
4. 等同語句的增知性。



5. 否定存在句。

我們剛剛已經看到，第3和第4兩項是佛列格學說有討論並試圖解決的，他對於第1項的說明並不讓人滿意，至於第2和第5兩項，佛列格並沒有考慮。讓我們從空詞難題開始。

空詞難題：請想想「美國（現任）女皇是佛教徒」這個語句。「美國（現任）女皇」是一個空詞，所以這句話為假。羅素的確定描述詞理論可以說明這點，因為「美國（現任）女皇」這描述詞沒有滿足存在預設。

排中律的困難：我們知道「美國（現任）總統是佛教徒」這句話為假。所以它的否定為真，也就是說，美國總統不是佛教徒。現在請想想「美國（現任）女皇是佛教徒」這個語句。既然美國根本沒有女皇，這句話為假，所以它的否定為真，亦即「美國現任女皇不是佛教徒」為真。然而這是不對的，既然美國沒有女皇，這個否定句仍然為假。

羅素的解決方式是指出「否定」有兩種方式。通常我們在否定一件事情的時候，我們是說那個個體沒有那個性質，就像我們說美國總統沒有「佛教徒」這個性質。但是對於沒有指涉的確定描述詞來說，我們做否定時，是針對那個個體不存在來說的，就像美國現在沒有女皇一樣。

讓我們來對照使用羅素確定描述詞理論分析下列兩個語句後，所發現的差異：

（甲）美國（現任）總統是佛教徒。

（乙）美國（現任）女皇是佛教徒。

按照羅素的理論，（甲）語句分析為：

1. 存在有這麼一個人是美國（現任）總統。
2. 只有這個人是美國（現任）總統，其他人都不是。

3. 這個人是佛教徒。

當我們否定這句話時，所否定的是3這個部分。對照來看，羅素的理論將（乙）語句分析為：

1. 存在有這麼一個人是美國（現任）女皇。
2. 只有這個人是美國（現任）女皇，其他人都不是。
3. 這個人是佛教徒。

當我們否定這語句時，所否定的是1這個部分，而不是3。

羅素的學說聽起來很複雜，經過舉例分析之後，卻又發現相當稀鬆平常，好像沒有什麼大道理。他的學說怎麼會影響力這麼大呢？羅素的貢獻在於指出，我們對於語句意義的掌握不能停留在表面的語言文法的層次，而必須看到其深層的邏輯結構。請你比較（甲）（乙）兩個語句。從文法來看，這兩個語句都具備「主詞＋繫詞＋述詞」的結構（「繫詞」就是中間那個「是」字，用來聯繫主詞和述詞用的）。純粹從表面的文法結構來看，（甲）（乙）兩個語句是一樣的，因此對於兩者的否定應該也是一樣的。可是我們看得出來，表面文法結構根本不足以區別它們。羅素主張只有將這種「主詞—述詞」語句的邏輯結構找出來，才能夠說明（甲）（乙）兩個語句的實質差異。羅素的學說定義了當代英美哲學的研究主軸：語言是哲學研究的主要對象，而且對於語言進行邏輯分析是哲學研究的主要方法論。簡單說，哲學家研究問題時，就是在進行哲學分析。

借用羅素所說「否定」有兩種方式，他的確定描述詞理論得以說明指涉隱蔽的現象，也就是上述第三個問題。依據羅素的分析，「相信」也有兩種理解方式。請想想底下的推論：

前提一 你相信《子虛賦》的作者是西漢人。

前提二 《子虛賦》的作者跟那個和卓文君私奔的是同一個人。

結論 你相信那個和卓文君私奔的人是西漢人。

這個推論不是正確的，因為有可能兩個前提都為真，但結論為假。也就是說，有可能你雖然相信《子虛賦》的作者是西漢人，但你不相信那個和卓文君私奔的人是西漢人，你根本不知道他和卓文君這段故事。

使用羅素的理論，第一種理解「相信」的方式會將前提一做如下的分析：

你相信：

1. 存在有這麼一個人是《子虛賦》的作者。
2. 只有這個人是《子虛賦》的作者，其他人都不是。
3. 這個人是西漢人。

結論則是做如下分析：

你相信：

1. 存在有這麼一個人是那個和卓文君私奔的人。
2. 只有這個人是那個和卓文君私奔的人，其他人都不是。
3. 這個人是西漢人。

按照這個分析，剛剛那個推論之所以是不正確的，是由於在第一種理解「相信」的方式裡，「相信」造成了內涵脈絡，共指涉詞互換原則在這脈絡中失效。羅素的理論清楚說明了指涉隱蔽的現象。

但是還有第二種理解「相信」的方式。前提一重新分析如下（請注意「相信」出現的位置）：

1. 存在有這麼一個人是《子虛賦》的作者。
2. 只有這個人是《子虛賦》的作者，其他人都不是。

3. 你相信這個人是西漢人。

結論則是重新分析如下：

1. 存在有這麼一個人是和卓文君私奔的人。
2. 只有這個人是和卓文君私奔的人，其他人都不是。
3. 你相信這個人是西漢人。

在第二種理解「相信」的方式下，剛剛的推論是正確的，因為在這個分析裡，「相信」並沒有造成內涵脈絡，共指涉詞互換原則是可以使用的。

你一定會感到困惑。我們不是說過，意向性脈絡是內涵脈絡嗎？「相信」既然是意向的，在羅素第二種方式的理解下，共指涉詞互換原則怎麼會成立呢？這說起來有點複雜，讓我試著用例子來說明。

假設你知道司馬相如就是司馬長卿，而且你知道他曾寫《子虛賦》，再假設你知道你的朋友老王最近讀了司馬相如的《子虛賦》後很喜歡。你說「老王相信《子虛賦》的作者是西漢人」，跟你說「老王相信那個和卓文君私奔的是西漢人」，似乎沒有什麼兩樣。這是由於你是在說，針對那個人來講，不論那個人是描述成「《子虛賦》的作者」還是「那個和卓文君私奔的人」，老王都相信那個人是西漢人。羅素的第二種理解方式就是在掌握這點。在這種情形下，說「老王相信《子虛賦》的作者是西漢人」跟說「老王相信那個和卓文君私奔的是西漢人」是一樣的；也就是說，在那推論中，前提一和結論是一樣的，同樣都為真。所以，在那個推論裡，共指涉詞互換原則是成立的。

讓我們再看看羅素理論如何說明「否定存在句」所造成的困擾。底下幾個語句都是否定存在句：



1. 福爾摩斯不存在。
2. 孫悟空不存在。
3. 美國現任女皇不存在。

這一類型語句特殊的地方在於它們都使用了空詞以及「存在」這個詞，而且它們都為真。問題是，這類語句如果為真，它們自然是在對於主詞所說的個體做一些主張，可是主詞沒有談到任何個體啊！比較一下這個語句：「美國現任總統年紀大了」。如果這句話為真，它是針對美國現任總統這個人，說他年紀大了。同樣地，如果「美國現任女皇不存在」這個語句為真，它應該是在針對美國現任女皇這個人，說她不存在。可是，既然美國現在沒有女皇，這句話怎麼還能針對美國現任女皇這個人？這類「否定存在句」究竟在說什麼呢？

按照羅素的分析，這種由「否定存在句」所造成的困惑也不難解決。「美國現任女皇不存在」的分析如下：

1. 存在有這麼一個人是美國現任女皇。
2. 只有這個人是美國現任女皇，其他人都不是。
3. 這個人不存在。

從這個分析可以發現，1和3是矛盾的。難怪我們會對於「否定存在句」感到困惑！

我將最後一個問題留給你，請你試著想想羅素的理論如何說明某些等同語句所具有的增知性。例如，羅素的理論如何說明「司馬相如是司馬長卿」這個等同語句增加了新資訊？

現在我們總算見識到了羅素確定描述詞理論的威力，這五個和語言有關的哲學困難在他手上看來都迎刃而解了。即使你不覺得羅素的學說是沒有破綻的，他的理論所處理的這五個問題顯然是任何想要瞭解語言的哲學家都必須好好思考的。這可

說是羅素哲學的另一項貢獻。

羅素的學說跟佛列格的學說其實是有一些差異的，不過哲學界都將他們視為同一種學說，統稱為「傳統語意學」。他們的學說精華是這兩大主張：每個單詞都有意義和指涉，而且意義決定指涉。這是將他們的學說歸類為同一種的主要理由。當然這做法的另外一個理由，是後來的哲學家發展出了另一套反對傳統語意學的、不同的語意學理論。這套新的學說是由普林斯頓大學的哲學家克理普奇和哈佛大學的哲學家帕南開創的。

☐ 第五節 雙生地球

水就是那個無色無臭無味的液體。化學家還說，水就是具有 H_2O 這種分子結構的東西。水會有什麼哲學問題！當然有！哲學家對於水問了兩個問題：水的本質是什麼？（這是形上學的問題。）「水」（或者英文的「water」）的意義是什麼？（這是語意學的問題。）雖然現在是在談意義的問題，我想先談一點點形上學。

用哲學的術語來說，水、老虎、人、黃金都是自然類。傳統上自然類是由其本質來定義的。自然類是由個體組成的，自然類的本質就是：一、它的所有個體都擁有的性質；二、那性質是只有它的個體才擁有的；三、它的所有個體必定擁有那個性質。哲學家帕南主張，自然類的本質是由科學家來決定的，自然類的本質是科學研究所發現的隱藏結構，通常是那類事物的微觀結構，例如水的本質就是 H_2O 的分子結構。「水」這個詞的意義就是指任何具備這種分子結構的東西。

你可能不覺得帕南的主張有什麼創新之舉。不過讓我們先



看看他說的雙生地球的故事，再來評斷他的主張。這個故事有幾個版本，各有其不同的哲學用意，底下是其中一個，其他的不在這裡討論：

我們實際生存的這個宇宙有個銀河、有個太陽系、有個地球。地球上有一個台灣島，島上有日月潭、有曾文水庫、有淡水河。我們用水泡茶、洗澡、澆花；我們在下雨天被雨水淋得一身濕答答的；我們將水灑在燥熱的地面上來降低熱氣；我們知道水是無色無臭無味的液體。（雖然根據化學，這液體是具有 H_2O 這種分子結構的東西，本故事將排除這項知識，在本故事裡，化學還沒有發展出來。）還有，我們會用中文「水」這個詞（或者英文「water」這個詞）說一些話，例如：「水很乾淨。」

現在，假想一個情況，這個宇宙的一切都沒有改變。日月潭、淡水河裡的液體（在純淨的狀態下）仍然是無色無臭無味的，仍然是下雨天將我們淋濕的東西，仍然是用來泡茶、洗澡、澆花的東西。不過有一點除外：在這假想的情形裡，日月潭裡的無色無臭無味的液體其化學結構不是 H_2O ，而是很複雜的化學結構，簡稱XYZ。這個假想的地球由於跟實際地球幾乎一模一樣，所以稱為「雙生地球」。仔細一點來說，凡是實際地球上出現 H_2O 的地方，在想像的雙生地球上，都是出現XYZ；反之亦然。不但如此， H_2O 和XYZ都是無色無臭無味的液體，都是可以拿來泡茶喝、拿來洗澡、拿來澆花的。（不過由於化學還沒有發展出來，大家並不知道任何東西的分子結構。）

在這假想的雙生地球裡的我，稱為「雙生我」，也會用中文「水」這個詞說一些話，例如：「水很乾淨。」

請問：實際的我所說的「水」這個詞以及雙生我所說的「水」這個詞，兩者的意義是不是相同的？

先別說這個假想的宇宙是不可能的。根據現在的物理學化學知識，你大概會起疑，既然XYZ和H₂O是不同的分子結構，它們應該有不同的物理化學性質，跟別的東西交互作用而產生的物理化學變化也會不一樣。所以一個除了那個無色無臭無味的液體其化學結構不同之外，其他一切都相同的世界，是不可能想像的。從自然科學的角度來看，這個想像的宇宙似乎是不可能的。我並不同意，這個想像的世界未必不符合自然科學。不過我現在不想爭辯這個問題，以免岔題。（你如有興趣，不妨想想，有什麼方式可以辯護說：雙生地球的假想沒有違反我們現在的自然科學？）

這個雙生地球的故事僅僅是從邏輯可能的角度來假想的（但也可以是從科學可能的角度來假想）。由於目前所想像的雙生地球是邏輯意義的，只要對於這個假想情形的說明沒有邏輯矛盾，在邏輯上就是可能的。

要如何回答故事裡的問題呢？在實際世界裡，如果我跟我的朋友說：「水很乾淨」，我的朋友同意，他也說：「是啊！水很乾淨。」我們兩人不是在表達相同的意思嗎？不是在講相同的東西嗎？按照同樣的道理，我跟雙生地球的我所用的「水」這個詞應該有相同的意義，應該是在講相同的東西。畢竟在故事裡，我們兩人沒有任何不同的地方，我們兩人對於那杯子裡的東西也沒有絲毫不同的觀察，沒有絲毫不同的看法。可是根據故事，在實際世界裡，那杯子裡裝的是具備H₂O分子結構的東西，在雙生地球裡那杯子裡裝的是具備XYZ分子結構的那種東西。看起來平常有關語詞意義的想法可能有些問題。

回頭想想佛列格和羅素的學說。雖然他們的學說是針對單詞的，許多哲學家也將他們的理論用來談自然類詞。所以使用他們的理論來討論「水」這個語詞的時候，「水」的意義是指與其相連結的描述，而它的指涉就是滿足這個描述的東西。例如與「水」這個詞相連結的描述是「無色無臭無味的液體」，則這個描述就是「水」的意義。由於實際上只有具備 H_2O 分子結構的東西滿足這個描述，所以具備 H_2O 分子結構的那種東西就是「水」這個詞的指涉。

將佛列格和羅素理論用來談雙生地球的我所使用的「水」這個詞，會有什麼結果呢？根據他們的理論，雙生地球的「水」這個詞的意義仍然是指無色無臭無味的液體。然而，由於在雙生地球上只有具備XYZ分子結構的那種東西滿足那個描述，所以具備XYZ分子結構的那種東西才是雙生地球的「水」這個詞的指涉。

從以上的說明可以發現，「水」這個詞在地球和雙生地球上都有相同的意義，但卻有不同的指涉。這是違反佛列格和羅素理論的。雙生地球的故事就是用來指出傳統語意學的不當。別忘了，他們的一項主張是：意義決定指涉；也就是說，兩個語詞如果有相同的意義，則有相同的指涉。看來傳統語意學無法面對雙生地球故事帶來的挑戰。

當然，僅僅指出傳統語意學的錯誤是不夠的，總還得另外提出一套有關自然類詞的學說吧！帕南提出了他創新的想法，他說：「意義不在頭裡面！」這聽起來還真是有點怪異！其實他的意思是：自然類詞的意義是由那個語詞和外在環境之間的關聯來決定的，而不是由個體有關那類東西的描述來決定的。這個學說稱為語意外在論，在二十世紀後期成為主流的思想。

佛列格和羅素關於「意義」的學說由於不考慮外在環境的因素，而僅僅考慮個體心中所連結的描述，所以他們的學說和語意外在論是不同的。

說到這裡，讓我們先轉到克理普奇的學說，稍後再回來。

☐ 第六節 孔明與「孔明」

克理普奇的學說也是對於傳統語意學的反對。嚴格來說，他並沒有反對傳統關於確定描述詞的理論，他反對的是佛列格和羅素關於「專名」的主張。克理普奇認為專名沒有意義，只有指涉；而且專名和擁有該專名的個體之間的指涉關係是由因果關係來決定的。怎麼說呢？

通常每個人剛出生時，就被父母取了一個名字。當然也有人出生後一段時間才有名字的，也有人還在娘胎裡的時候，名字就已經取好了；而且有些人的名字不是父母取的，而是祖父母取的，或者經過宗教儀式而定下來的。這些都無所謂。每個人都會有被取好名字的時刻，稱為命名。命名者有個意圖，是將一串符號作為某個人的名字。命名之後，那一串符號就成了那個人的名字。孔明這個人的名字是「孔明」。雖然我不知道誰給他這個名字的，但是一旦命名之後，「孔明」這個專名的指涉就是孔明這個人。命名者的意圖決定了一串符號變成一個個體的名字。雖然大多數情形下，命名者的意圖是清楚的，不過不能排除有時候命名者並不是刻意在選擇適當的符號，而只是隨意選擇而已。

不但如此，克理普奇提出所謂嚴格指稱詞的概念，主張所有的專名都是嚴格指稱詞。「嚴格指稱詞」的意思是說，當一



串符號經過命名過程而成為某個個體的名字之後，那串符號就必定指涉那個個體（強調「必定」）。「孔明」這串符號一旦成為孔明這個人的名字，就必定指涉孔明這個人。

請注意，克理普奇並不是說人不能改名字，也不是要否認不同人但同名同姓的情形。這些是不相干的。他的主張是，如果某串符號經由命名的過程已經成為某個個體的專名，亦即那專名的指涉已經固定，則那個專名必定是指涉那個個體；不論世界如何改變，那個專名的指涉都是同樣的那個個體。

剛剛說明佛列格的學說時，提到他在比較「孔明等於孔明」以及「孔明等於諸葛亮」這兩個語句。稍稍觀察一下便不難發現，不管孔明是誰，不管「孔明」這個專名的指涉是什麼，第一個語句是必然真的。但是第二個語句卻似乎不太像表達了必然真理，似乎有可能孔明不是諸葛亮。將「孔明等於諸葛亮」這個語句跟「孔明等於劉備」這個語句做個對照：兩者具有相同的結構，但後者為假。所以用到兩個不同專名的等同句是有可能為假的。還好，克理普奇在主張專名是嚴格指稱詞的時候，他並不是主張「孔明等於諸葛亮」是必然真的語句。他的主張是：如果「孔明等於諸葛亮」為真，則它是必然真。

克理普奇的學說被引用到自然類詞。所以「水」也是一個嚴格指稱詞。既然「水」這個詞實際上已經指涉到具備 H_2O 分子結構的那種東西，這指涉關係是必定的。不論世界如何改變，「水」的指涉都是同樣的，都是指具備 H_2O 分子結構的那種東西。所以，對實際地球人來說，既然「水」已經指涉具備 H_2O 分子結構的那種東西，在假想的雙生地球上，我所說的「水」仍然指涉具備 H_2O 分子結構的那種東西，而不是具備XYZ分子結構的那種東西。即使我人到了雙生地球，我用的

「水」這個字指涉的仍然是具備 H_2O 分子結構的東西，而不會是具備 XYZ 分子結構的東西。對於實際地球人來說，一旦「水」這個字指涉了具備 H_2O 分子結構的東西，不論世界如何改變，這個字仍然指涉相同的那種東西。相對地，雙生我在說「這杯子裡的水很乾淨」時，他的「水」指涉的則是具備 XYZ 分子結構的東西。即使他到達了實際地球，當他用「水」這個字時，還是指涉到具備 XYZ 分子結構的東西，不會有所變化。

克理普奇的學說跟帕南的理論相結合，他們關於單詞和自然類詞意義的學說很快成為哲學主流思想，傳統語意學因而沉寂了近四十年。有趣的是，最近幾年傳統語意學似有回復的趨勢。想必最近幾年有些哲學家對於雙生地球的故事有了新的看法，認為傳統語意學應該不至於就此被擊倒，對於傳統語意學有了新的理解、補充或者修改。你能想出如何重新為傳統語意學走出一條路來嗎？



8



真理是相對的還是絕對的？

「真」和「假」是我們經常使用的概念。哲學家對於這兩個概念有許多討論，由於這些討論繁瑣而專技，我們才剛剛開始思考哲學問題，目前暫時沒有必要將時間花在這上面。所以我將重點放在如何對「真理」進行哲學的分類，以及「真理是不是相對的」這兩個問題。

在這之前，讓我從一件很有趣的推論故事說起，這故事是邏輯學家史牧力恩提出來的（我稍稍做了修改）：

假想這世界有兩種類型的人，其中一種是永遠說謊的，另外一種是永遠誠實的。

甲說：「乙說的都是謊話。」

乙說：「甲和丙是同一類型的人。」

請問：丙是哪一類型的人？

你要如何思考呢？這個推論很簡單，你先想一想，待會告訴你哲學家的思考方式。

在什麼情形下，一句話為真？前面有一朵紅玫瑰。你說：「前面有一朵紅玫瑰。」你的老外朋友也說：「There is a red rose.」通常我們會說這是兩個不同的句子（因為用不同的符號文字），但是兩者表達相同的意義。為了方便起見，哲學家將

這兩種句子所表達的意義稱為命題。雖然也有哲學家對於「命題」心存疑問，這裡暫時按下不提。我們接受通常的講法，將「命題」當作具有真假值的東西。

在什麼條件下，一個命題為真？簡單說，當那個命題所說的事情確實成立的時候，那個命題為真；否則那個命題為假。例如，「陽明山在台北市內」這個命題為真，因為它所說的事情成立；「 $2+2=4$ 」這個命題也為真，它所說的事情確實成立。再例如，「太陽系共有五個行星」這個命題為假，它所說的事情並不成立；「2的平方大於5」由於所說的事情不成立，是一個假的命題。

回到剛剛的故事。我的思考是這樣的：

甲或者是永遠說謊那一類型的人，或者是永遠誠實那一類型的人。假設是前者，則甲所說為假，所以乙不屬於「永遠說謊」這個類型。既是如此，乙說的是真話。既然乙說甲和丙是同一類型的人，丙屬於「永遠說謊」這一類型的人。但是如果甲是屬於永遠誠實那一類型的人呢？根據這假設，甲說的是真話。所以乙是屬於「永遠說謊」這個類型的人，乙所說為假。既是如此，甲和丙是不同類型的人。因此在這假設下，丙是屬於「永遠說謊」這一類型的人。結論：不論是哪一個假設，丙都是屬於「永遠說謊」這一類型的人。

你有沒有其他思考方式來解答這個問題？

我提這個故事是有用意的。在這故事裡，我們可以對別人是不是說謊提出判斷。那麼，我們應該同樣可以對於自己是不是說謊提出判斷。假設我現在告訴你：「我正在說謊。」你該做什麼判斷？

假設我說的是真話，亦即「我正在說謊」是真的。這表示

我正在說謊，也就是說，我說的那句話為假，亦即「我正在說謊」為假。這假設竟然導致了矛盾。那麼我說的是謊話嗎？如果我說的是謊話，表示「我正在說謊」這句話為假，所以我沒有說謊，既是如此，我說的那句話「我正在說謊」為真。這又是一個矛盾！怎麼辦呢？

這是很有名的說謊者悖論。說一個語句是悖論，就是說無論這個語句是真還是假，都會產生矛盾。「悖論」是理性上不能接受的。

在哲學界流行這麼一個例子，一向被錯誤地當作是說謊者悖論。這例子是剛剛所說的真正說謊者悖論的前身，請你不妨對照一下。

古希臘有位哲學家，是克里特島人。他說：「所有克里特島人都說謊。」

長久以來，這個例子一直被當作是無解的困難，一個理性上不知該如何處理的狀況。尤其，按照自亞理斯多德以降的傳統邏輯，不論假設那句話為真還是為假，確實都可以推論出不一致的結果。可惜，這套傳統邏輯是錯誤的，也已經被現代符號邏輯所取代。按照現代符號邏輯，這個克里特島人的例子並不是真正的悖論。真正的悖論是之前「我正在說謊」的例子。

在說謊者悖論的例子裡，隱藏一項預設是一般人都接受的：任何命題不是為真就是為假。這是所謂的二值原則，任何命題不是具備「真」這個值，就是具備「假」這個值。假設現在有個新主張，任何命題有三種值：「真」、「假」，以及某個第三值。請問，「我正在說謊」還會不會構成悖論？（答案：還是會的！你何不試試能不能推論出來。）

真正的說謊者悖論對於哲學家如何瞭解「真理」構成一大

挑戰，當代許多真理理論的重要工作之一，就是解決這個真正的悖論（以及相關的其他悖論）。讓我們轉到如何分類「真理」的問題。

☐ 第一節 真理的分類

命題有好幾種。基本上哲學家從兩個方向來分類命題。第一個方向是從語意學的角度來做的，從意義的角度來將命題區分為分析命題以及綜合命題兩種。另外一個方向是從形上學的角度，將命題分類為必真命題、偶真命題以及可能真命題三種類型。

先看第一個分類的方向。從語意學的角度來說，命題分為「分析命題」以及「綜合命題」兩類。所謂一個命題是分析的，意思是說，那個命題之為真，純粹是決定於組成該命題的組成元素其意義之間的關係，並不需要意義以外的事情才能決定它是真的還是假的。例如：

所有單身漢都是男的。

這是一個分析真的命題，因為從它的組成元素的意義就可以決定它的真假。既然「單身漢」的意思就是「未婚的成年男性」，所有的未婚成年男性當然都是男的。這個命題之為真，並不需要靠我們將每位單身漢逐一檢查之後，才能做決定。

任何不是分析的命題都是綜合命題。所以綜合命題就是指它之所以為真，不能僅僅靠其組成元素意義之間的關係就能決定。例如「太陽系有八大行星」就是一個綜合真的命題。從這個命題的組成元素「太陽系」、「八」、「行星」等語詞的意義，不足以決定這命題為真。

第二個分類命題的方向是形上學的角度，依據命題的模態性來區分：有些真命題是必然真的，有些真命題是偶然真的，還有一些是可能真的。「模態」就是指必然概念以及涉及到這個概念的其他相關概念。如何理解「必然」這個概念呢？哲學家從可能這個概念來瞭解「必然」這概念¹。

為了方便說明，讓我們假想一個小宇宙，對於這個小宇宙有而且只有兩個命題 p 和 q 來加以描述。由於 p 不是為真就是為假， q 也一樣不是為真就是為假，所以對於這個小宇宙一共只有四項描述：1. p 真而且 q 真；2. p 真但 q 假；3. p 假但 q 真；4. p 假而且 q 假。每一項描述就是一個可能世界；此外，這四項描述當中有一個是對於這個小宇宙實際狀況的描述，稱為「實際世界」。

將這個想法擴大來看。假設有 n 個命題可以用來描述我們所居處的世界（包括整個宇宙的過去、現在與未來），由於每個命題不是為真就是為假，所以一共有 2^n 項描述，亦即有 2^n 個可能世界，而且其中有一個是真實描述了這個世界。如果用無限多個命題來描述我們所居處的世界（包括過去、現在與未來），就一共有不可計數無限多個可能世界²。

¹ 「可能」一詞在中文裡有時候是「大概」的意思，例如：「可能今天就可以將熱水器修好」的意思是「大概今天就可以將熱水器修好」；「明天可能會下雨」的意思是「明天有相當的機率會下雨」。不過在英文裡「possible」跟「probable」的意思不一樣，在哲學裡這兩個語詞的意思更是差異極大。我們現在要談的是「possible」這個概念。如何分辨這兩個語詞呢？一個簡單的辨識方法是：「probable」跟機率有關，「possible」則跟機率毫無關聯。為了避免混淆，我將盡量使用「可能」來表示「possible」的哲學含意，用「大概」或「概然」來談「probable」的含意。

² 「不可計數無限多」是數理邏輯的概念。實數的集合就是不可計數無

為了避免太多哲學的專技概念，簡單來說，所謂「可能世界」就是對於我們所居處的實際世界做一些不同的假想。例如，假想地球有兩個月亮，但是宇宙的其他一切則跟實際情形一樣。這個假想就構成了一個可能世界。又例如，假想地球有兩個月亮，而且太陽系只有三顆行星，但是宇宙的其他一切則跟實際情形一樣。這個假想就又構成了另外一個可能世界。「可能世界」的最廣義是指不違反邏輯定律的假想，稱為邏輯可能世界；其次是形上可能世界，就是不違反形上學原則的假想；再其次是科學律則可能世界，又稱為物理可能世界，就是不違反科學律則的假想。例如，我們可以假想有比光速還快的東西存在。這個假想違反了科學律則，所以不是一個科學律則可能世界；但是這個假想並沒有違反邏輯定律與形上學原則，所以既是邏輯可能世界，也是形上可能世界。在這裡我們只從邏輯角度來使用「可能世界」這個概念。

現在我們可以借用「可能世界」的觀念來理解什麼是必然真的命題、什麼是偶然真的命題，以及什麼是可能真的命題。所謂一個命題是必然真的，是說這個命題所說的事情在每一個可能世界裡都成立，這命題在任何可能世界裡都為真。例如「 $2+2=4$ 」就是必然真的命題，不論假想這世界如何變化， $2+2=4$ 。跟「必然真」相反的是所謂「必然假」的命題，就是在任何可能世界裡都為假的命題。例如「 $1+1=3$ 」就是必然假的命題。「單身漢是女的」是另外一個必然假的命題（只要這些字的意思沒變）。所謂一個命題是可能真的，是說它在至少一個可能世界裡為真。例如「太陽系有三顆行星」和「孔明是宋朝

限多的集合，質數的集合則是一個可計數無限多的集合。

人」雖然實際上為假，但是一個可能真的命題。所謂一個命題是偶然真的，是說(1)它不是必然真的命題，以及(2)它實際上為真；換句話說，它在實際世界為真，而且它在至少一個可能世界裡為假。例如「孔明有老婆」是一個偶然真理。

顯然所有偶然真的命題都是可能真的命題，但是可能真的命題不一定是偶然真的命題。此外，所有必然真的命題都是可能真的命題，反之則不成立。

既然「可能世界」分為邏輯意義的、形上學意義的，以及科學（物理）意義的，所以必然真的命題也可以分為「邏輯必然真」、「形上學必然真」，以及「科學必然真」三種。

「必然真理／偶然真理」的區別以及「分析真理／綜合真理」的區別有沒有什麼關聯？如果你還記得，我們曾經提到「先驗／經驗」的區別，是知識論裡用來區別知識類型，而不是用來區別真理類型的。不過由於知識的對象是真理，所以這個知識類型的區別，會不會跟「必然真理／偶然真理」的區別以及「分析真理／綜合真理」的區別也有一些關聯？哲學傳統承認這三組區別確實有關聯的。（這個傳統包括洛克、修姆、笛卡爾、史賓諾沙、萊布尼茲）。

分析真理 ↔ 必然真理 ↔ 先驗可知
 綜合真理 ↔ 偶然真理 ↔ 經驗可知

我簡單寫下來：

- (1)所有分析真理都是必然真理；反之亦然。
- (2)所有綜合真理都是偶然真理；反之亦然。

(3)所有分析真理都是先驗可知的；反之亦然。

(4)所有綜合真理都是經驗可知的；反之亦然。

(5)所有必然真理都是先驗可知的；反之亦然。

(6)所有偶然真理都是經驗可知的；反之亦然。

我們也可以這麼說：真理分為兩個集合。第一個集合裡的真理都是分析的、必然真的、先驗可知的；第二個集合裡的真理都是綜合的、偶然真的、經驗可知的。

這個傳統的說法在十八世紀的哲學家康德手裡起了改變。康德認為有些綜合真理是先驗可知的。他舉了一些幾何學的真​​理，例如：「直線是兩點間最短的路徑」。這個真理看起來是先驗可知的，但卻不像是句分析真理。所以並不是所有綜合真理都是經驗可知的。這否定了(4)。

二十世紀的哲學家克里普奇認為有一些偶然真理是先驗可知的。在他那個年代，對於「一公尺」的長度是用藏在巴黎的鉑銱棒長度來定義的。既然如此，「鉑銱棒的長度就是一公尺長」為真，而且這件事情並不需要去丈量那根鉑銱棒就能知道的；可是這個真理卻不是必然真。所以並不是所有偶然真理都是經驗可知的。這否定了(6)。

我知道現在物理學家已經不再用鉑銱棒的長度來定義「一公尺」。不過這不影響克里普奇的主張，因為同樣的思考仍然可以用在新的對於「一公尺」的定義。

克里普奇還指出有一些必然真理是經驗可知的，而不是先驗可知的。水不僅事實上是 H_2O ，而且必然是 H_2O 。「水等於 H_2O 」是必然真理。不過我們關於「水等於 H_2O 」的知識卻是靠科學研究才獲得的，僅僅靠理性洞見或者純粹推論不可能讓我們知道這件事情。所以並不是所有必然真理都是先驗可知的。

這否定了(5)。

你同意嗎？你覺得還有沒有其他傳統的說法可以反駁？

哈佛大學哲學家蒯因在更早的時候提出了一個質疑：究竟如何區別「分析真理」與「綜合真理」？他檢討了一些當時用來說明分析真理的一些想法，發現都有問題。我舉他的一項討論來說明。

我們用「同義」概念來說明「分析真」概念。「單身漢是男的」之所以是分析真的句子，是由於「單身漢」跟「未婚成年男性」具有相同的意義。但是蒯因質問：什麼是「同義」？當我們試圖解說「同義」概念的時候，我們似乎沒說什麼。換個方式來問：我們是依據什麼來主張「單身漢」跟「未婚成年男性」具有相同的意義呢？你大概想到，查字典啊！字典會告訴我們這兩個概念有相同的意義。可是這並沒有回答到蒯因的問題。試想，如果你是編字典的人，你如何回答蒯因的疑問？編字典的人只不過是依據已知的字詞意義來整理分類這些字詞罷了，並沒有告訴我們為什麼「單身漢」跟「未婚成年男性」具有相同的意義！

蒯因繼續檢討了幾種說法，發現沒有一項能夠成功說明「分析」概念。由於「分析／綜合」這個區別是當時哲學界影響極大的邏輯實證論（邏輯經驗論）用以支持其學說的重要而不可放棄的主張，卻偏偏找不到足以說服人接受這區別的理由，所以蒯因將這個區別稱為「經驗論的教條」³。

讓我們轉到「真理是相對的還是絕對的」這個問題。

³ 蒯因其實指出了兩個教條，另外一個與「化約論」有關，在本書稍後會提到一些。

▣ 第二節 真理是相對的還是絕對的？

你認為真理是絕對的嗎？很多宗教都說，它們宣揚的教義是絕對的真理。很多人花費一輩子的心力，想要探索究極的真理。可是也有很多人說，沒有什麼真理是絕對的：有些我們認為是真理的，在別的文化並不認同；有些古人認為是真理的事，在現代已經禁不起批判。

很多人會說：「道德是相對的。」因為不同的文化、不同地區的人，對於道德的看法不盡然相同。甚至你和你父母之間，對於道德和價值的想法就已經非常不同。還有人說，「是非對錯也是相對的。」理由也類似，不同文化、不同宗教、不同種族，乃至於不同時間的人，對於同一件事情各有其判斷。對於藝術美感更是如此。所謂的「情人眼裡出西施」，固然有時候只是一句自我安慰的話，不過說實在的，一件作品是不是有藝術價值，常常沒有一定的標準，藝術與否常常因人而異。許多人觀看世界選美大賽的電視節目，對於參賽者品頭論足，對於誰才是最美的，卻不見得有一致的看法。

是這樣嗎？真理是相對的嗎？道德是相對的嗎？藝術美感是相對的嗎？「絕對」與「相對」這一組概念應用到的地方，包括：「知識」、「真理」、「規準」、「價值」、「道德」、「藝術」等。對於這些概念，在哲學上分別有哲學相對論跟哲學絕對論兩個相對立的立場。我在這一章會說明這兩種立場，不過我只針對「真理」概念來思考究竟採取相對論的立場比較合適，還是採取絕對論的立場比較恰當。至於「道德」和「價值」這些要採取哪種立場，這裡的討論可以作為範本。

通常我們使用「絕對」這概念時，我們的意思是「不相對」。但由於「絕對」一詞有一些不同的意思，許多無謂的爭議往往因此而起，甚至流於字面之辯，口舌之爭。先行破除這些觀念障礙，有助於我們更精準地瞭解，究竟我們在主張一件事物是絕對時，我們想主張的是什麼？

「絕對」這概念不完全是指「不相對」。在我們說某件事物是絕對的時候，我們並不一定是說，那件事物是相對的。「絕對」一詞還有其他的意義。例如，我們是想強調那件事物是不可改變的、或者想強調那件事物是必然的、或者想強調那件事物是確定的、是不容質疑的，甚至是想強調那件事物是神聖的。宗教教義最為特殊，對於信仰該宗教的人來說，其信奉的教義是絕對的，不但是神聖的、而且是必然的、是確定的、是不容許一絲絲懷疑的。

許多人之所以主張真理是相對的，而不是絕對的，往往是從這些意義來理解的，他們也基於這種理解來反對「真理是絕對的」這種說法。從這些意義來理解「絕對」這個概念時，真理是不是絕對的，確實是有商榷的餘地。不過若因此而接受真理相對論卻未免過於輕率。因為真理相對論並不是主張真理是可以改變的、是不必然的、是不確定的、甚至是不神聖的。畢竟並不是所有的真理都是必然的，而有哪些真理是神聖的，仍有爭議的空間。（我們真要說有些真理是神聖的嗎？）至於「確定」以及「不容質疑」這兩個概念是屬於知識論的，不用來談「真理」概念，我們已經談過，就不再重複。

目前要指出的是，哲學相對論和哲學絕對論之間的爭議，是僅僅針對「絕對」的相反是「相對」這層意思來說，而不涉及上面提到的「絕對」的其他意義。



我需要釐清另外一件事。許多人將「絕對」視同「客觀」，將「相對」視同「主觀」，又進一步將「主觀」視同「因人而異的」，甚至等同於以自我的標準作為一切的尺度。說一件事物不是絕對的，就是說也許不同的人，在不同的場合，對於同一件事物有不同的看法。因為對於事物的看法往往是因人而異的，所以必定摻有主觀的因素，是無法避免的。在進一步將這種想法用到「真理」時，由於許多人認為「真理」一定摻雜有主觀的因素，因此它們都不會是絕對的。然而我們之前曾經看過「主觀」和「客觀」這一組概念，應該可以發現「絕對／相對」這組概念跟「客觀」和「主觀」這一組概念是截然不同的。尤其我們已經知道「主觀」不一定是「因人而異」的意思，也不見得是「以自我的標準作為一切尺度」的意思。所以我們不應該再將「客觀／主觀」這組概念跟「絕對／相對」這組概念混淆在一起。

☐ 第三節 相對的脈絡

讓我們進一步來看「絕對」和「相對」這一組概念，應該如何精確地加以理解。

首先，我們僅僅就「絕對」不是「相對」這一層意思來思考。說一件事物是絕對的，意思就是「那件事物不是相對的」。因此，只要我們能夠弄清楚，說「一件事物是相對的」是什麼意思，我們自然就能理解這一組概念。哲學相對論主張，「某事物是相對的」是一個不完整的敘述，正確的表達應該是：「某事物相對於某類型的脈絡成立」（就如同「他是個」是不完整的中文句子，「他是個學生」才是完整的中文句

子)。同樣地，「某事物是絕對的」也是不完整的敘述，它的完整表達應該是：「某事物的成立是不相對於任何類型的脈絡的」。

哲學相對論的兩個基本主張是：

1. 承認多種脈絡並存。
2. 任何事物的成立與否，必須是相對於某個特定脈絡的。

將這主張拿來談「真理」概念，真理相對論主張：所有真理必定是相對於某個類型的脈絡；任何命題之為真或為假，必須要訴諸某個類型的脈絡來決定。真理絕對論由於是反對真理相對論的，其主張因而是：有些（其實是大部分）命題之為真是跨脈絡的，也就是與脈絡無關的。

有哪些真理是絕對論承認不是跨脈絡的呢？這類真理都涉及到了索引詞和指示詞的使用。「我」、「你」、「他」、「現在」都是索引詞；「這」、「那」則是指示詞。請想想，我說：「他肚子餓」，你也說：「他肚子餓」。我們說的是真還是假，涉及到其中的「他」指的是誰，這一點只有靠說話的脈絡才能決定。因為有可能我說的「他」跟你說的「他」不是同一個人，其中一個肚子餓，另一個才剛吃飽，一點也不餓。

讓我改從語言的角度來說。「__是圓形」是一個真正的述詞，它談到了〔圓形〕這個性質。在空格裡填入某個東西的名字或確定描述詞之後，如果那個名字所指涉的個體是圓的，這語句就為真，否則為假，根本無須考慮脈絡。這是一般人的想法，也是真理絕對論的主張。然而真理相對論會主張「__為真」不是一個真正的述詞，只有「__在某脈絡下為真」才是一個真實的述詞。在後者的空格裡填上某個命題的名字，才能造出完整的敘述。簡單說，令「 p 」表示任何命題的名字，「 p 為

真」只是一句殘缺的敘述，「 p 在某脈絡下為真」才是一句完整的表述⁴。

有哪些脈絡呢？我列舉以下五種可能的脈絡類型：

一、地點與空間位置

真理相對論主張：每件真理都是相對於某個地點的；有可能某命題在甲地為真，在乙地為假。換句話說，一個命題的真假是由地點來決定的。

以地點為脈絡的真理相對論是明顯的錯誤。例如，「水的分子結構是 H_2O 」這一命題的真假並不會因為是太平洋的水還是北極的水而有變動，也不會因為說這話的人所處的地理位置不同，就改變了它的真假值。其實就算是「陽明山在台北」這樣的命題，它的真假值也不會隨著地點而改變。所以我們可以很快放棄以地點作為脈絡的真理相對論。

另外有一種真理相對論的說詞是跟空間位置有關的。姑且假設在張三旁邊有一輛車，但他的另一邊沒有。有些人說，「張三的右邊有一輛車，但他的左邊沒有」這命題的真假值是相對的，因為這命題究竟是真還是假，要看張三面對哪個方向。這些人因而主張真理是相對的（至少這類真理是相對的）。

對於這種主張的一個簡單回應是：真理相對論所主張的是所有的真理都是相對的（強調「所有」）。因此，即使描述空

⁴ 當然沒有人會給命題取名字，但是哲學家為了討論命題，只好給它們名字，其做法是約定將命題放入引號內來作為命題的名字。例如，我們用中文（也可以用其他語言）「孔明是三國時代的人」來作為〔孔明是三國時代的人〕這命題的名字。

間位置的句子，其真假值是相對的，並不足以建立真理相對論的立場。

另一方面，以空間位置來辯護真理相對論其實站不住腳。理由很簡單。空間位置本來就是相對的，我們在描述空間位置的時候，已經預設了空間參考點。假設事實上張三面朝正南方，而車子在張三的西方。我們是在這事實之下來說「張三的右邊有一輛車，但他的左邊沒有」這命題為真。既然對於空間位置的描述必定要相對於某個參考點，僅僅說出「張三的右邊有一輛車」這樣一句話，並不是完整的表達，而是一個省略的句子，被省略的就是所採用的參考點。舉例來說，你正在搭捷運的車上，你對旁邊的朋友說：「這輛車不會遇到紅綠燈。」這句話在場的人都聽得懂，也都同意，因為大家都知道捷運的車子有其固定專用的軌道，並不像路面上的道路有交叉，而必須設置紅綠燈。這部分的背景知識在你說的話裡是省略不提的。同樣地，表達空間位置的句子通常都省略了所採用的參考點，將這參考點補上，才是一句精確表達的完整句子。因此表達空間位置的句子，其真假並不是相對的。

二、時間

真理相對論主張：每件真理都是相對於時間的，或者每個命題的真假都是相對於時間來決定的。

確實，某些真理是相對於時間的。例如「張三肚子餓」、「諸葛亮是劉備的軍師」等，這些命題的真假確實要相對於時間才能決定（張三吃飽飯的時候肚子並不餓；諸葛亮在劉備三顧茅廬之前並不是劉備的軍師）。但是還有一些真理並不相對於時間，例如「純水是透明的」之為真，與時間無關。尤其還有真理本身雖然涉及到時間，它們之所以為真並不相對於時



間。例如「諸葛亮是三國時代的人」、「柏拉圖是古希臘雅典人」、「南亞大海嘯發生於西元2004年」等。由於並不是每一個命題的真假都是相對於時間的，所以將時間作為脈絡的真理相對論是錯誤的。

三、個人自身的喜好、品味和態度

一個命題是真還是假，是相對於每個人自己的喜好、品味和態度。由於各人有各人的喜好和品味，因此真理是相對的。然而這說法是徹底的混淆。真理的成立與否明顯跟認知者自身的喜好和品味沒有什麼關聯，這種類型的真理相對論明顯是錯誤的，並沒有理論價值。話雖如此，這裡我還是要釐清一個因為思考粗糙而產生的混淆。

大家都同意，對於同一件事物每個人的喜好常常不相同。例如，有人喜歡喝咖啡，有人對於咖啡的味道就是受不了。「海畔有逐臭之夫」是用來描述這種各人有各人品味和喜好的常用成語。然而這不表示「張三喜歡喝咖啡」以及「李四討厭喝咖啡」這兩個命題的真假都是分別相對於張三和李四的。使得一個命題為真所涉及的致真項，是有可能因狀況而異的。「致真項」就是指使得一個命題為真的事情。要使得「張三喜歡喝咖啡」這命題為真，就必須要張三真的喜歡喝咖啡才行，別人喜不喜歡喝咖啡則沒有什麼關聯。所以「張三真喜歡喝咖啡」，如果他事實上喜歡喝咖啡，是一句絕對真理，而不是相對真理。

同樣地，有可能同樣那朵花有人覺得聞起來很香，有人覺得聞起來沒有什麼香味。然而這也同樣不表示「張三聞那朵花覺得很香」以及「李四聞（同樣的）那朵花覺得沒什麼香」這兩個命題的真假是分別相對於張三和李四的。

一般人之所以會誤以為這類命題的真假是相對於個體的，是由於將命題的真假、以及命題的致真項有可能會因個體的不同而不同，這兩件事相混淆了。

不但如此，還有很多事情其實跟個人的喜好和品味無關。「太陽系有八大行星」這命題之所以為真，跟我們喜不喜歡太陽無關，跟我們喜不喜歡「八」這個數無關，也跟我們在不在乎天文學無關。

四、個體自身接受的規準

包括個體所接受的文化社群中的規準、個體自己所建立的規準（故而，即使甲乙隸屬同一文化，仍可有不同的規準）。

最極端的哲學相對論主張：一件事物是相對於個體自己，甚至是相對於每一個時刻的自己。但是這種極端哲學相對論是荒謬的，因為關於知識或真理的評估都有賴於一套規準。儘管評估的規準不是一成不變的，儘管每個人都可以採用不同的規準，但是採用規準就是保障規律性，沒有規律性就沒有規準可言。

舉例來說，所謂「贏一盤象棋的棋局」不可能是相對於個體的。象棋的規則當然不是一成不變的，當然每個人都可以自行規定一套新的象棋的規則，當然第一盤棋局跟第二盤棋局的規則可以不同，但是不可能在同一個棋局裡不斷變換規則。若如此，沒有一盤棋局是有意義的。然而一旦有了規則，即使只有一盤棋局，任何人都可以依據該規則來下棋，並依據該規則來決定輸贏。同樣地，不論我們對於知識或真理的本質如何理解，知識和真理不可能是相對於個體自身所接受的規準的。事實上，只要考量「太陽系有八大行星」這項真理，就會發現所謂真理是相對於任何個體所採取規準這種說法的荒謬。

五、社群，包括國家、社會、文化、或者某個較小的社群 (例如科學社群、宗教團體等)

真理相對論主張真理是相對於不同社群的。有一種哲學立場否認對於「知識」和「知識宣稱」的區別，主張每一項知識都是在某特定脈絡下所做的知識宣稱，將真理等同於一個社群文化所接受為知識的命題。真理就是知識，知識就是被該社群文化宣稱為知識的命題。這類說法較深刻的理論基礎莫過於孔恩的典範說：科學知識是相對於典範的，在一特定典範下被接受為真的命題，亦即被宣稱為知識的，就是知識。孔恩論述他的不可共量性這個語意學的主張，來進一步支持真理相對論（關於「不可共量性」，稍後在思考科學問題時，我會做一些說明）。

這個說法所導致的理論結果是：隸屬於不同社會文化、不同脈絡、或不同典範的個體，將不可能進行任何對錯的評估與比較。如果真理是相對的，只要你我分屬不同脈絡，採用不同的「真」、「假」的規準，當我說：「水是具有 H_2O 分子結構的東西」時，你既不能主張我說對了，也不能主張我說錯了——因為我們分屬不同的脈絡。這不是很荒謬嘛！

☐ 第四節 真理相對論的進一步反思

檢討過以上五種可能的脈絡之後，真理相對論是站不住腳的主張。雖然倡議真理相對論的人還有可能提出其他的脈絡來考量，在新的脈絡提出之前，我們是沒有理由接受真理相對論的。其實，不論真理相對論還能提出多少脈絡來考量，也不論

真理相對論是不是有能力回應以上對於各個脈絡主張的批駁，我們還可以採取另外的方式來徹底拒絕真理相對論。我提出以下兩種困難。

第一、真理相對論面臨無限後推難題。前面已經說過，依據真理相對論，「__為真」是殘缺的表達，「__在某脈絡下為真」才是真實的述詞。將命題的名字填入空格內，並指出其脈絡，才是完整的敘述，真正表達了一個命題。但是這樣一來，真理相對論會面臨無限後推的困難。

令 p_1 為某個命題、 C_1 為其脈絡。依據真理相對論，「 p_1 在某脈絡 C_1 下為真」構成一個完整的命題。然而我們可以追問：「 p_1 在某脈絡 C_1 下為真」這個命題為真嗎？令 $p_2 =$ 「 p_1 在某脈絡 C_1 下為真」這命題，我們可以追問： p_2 為真嗎？但是這樣的問題在真理相對論下是不恰當的，必須要指出其脈絡才行，否則「 p_2 為真」就會是真理相對論可以接受的表達方式，而不是殘缺的。令 C_2 為其脈絡，依據真理相對論，「 p_2 在某脈絡 C_2 下為真」才是完整表達了一命題。然而如果這個命題為真，仍然需要一個脈絡。令 $p_3 =$ 「 p_2 在某脈絡 C_2 下為真」、 C_3 為其脈絡。依據真理相對論，「 p_3 在某脈絡 C_3 下為真」才是完整表達了一命題。這個命題如果為真，還是需要一個脈絡。依此類推，我們必須永遠無限地追問下去。以下是真理相對論所產生的無限後推：

p_1 為真
 \Rightarrow 真理相對論要求必須指出其脈絡
 $\Rightarrow p_1$ 在某脈絡 C_1 下為真
 令 $p_2 =$ 「 p_1 在某脈絡 C_1 下為真」
 p_2 為真



=>真理相對論要求必須指出其脈絡

=> p_2 在某脈絡 C_2 下為真

令 p_3 = 「 p_2 在某脈絡 C_2 下為真」

p_3 為真

=>真理相對論要求必須指出其脈絡

=> p_3 在某脈絡 C_3 下為真

⋮

由於真理相對論不承認真理是跨脈絡的，同樣的思考仍然必須持續下去，真理相對論因而無可避免地會面臨無限後推的狀況。在這個無限後推中，真理相對論沒有辦法回答一般人在正常情形下所追問的問題：「某命題 p 為真嗎？」，因為每個在正常情形下追問的問題都必須修改並增加「在某脈絡下」的語詞，而對於每個修改後的問題的回答都必須再被做同樣但更複雜的修改。

第二個困難。既然真理相對論是哲學相對論的一種，讓我們先看看哲學相對論的基本想法。哲學相對論是從「差異性」來論證「相對性」，它的基本論證形式如下（令 C_1 、 C_2 為 C 型的脈絡）：

前提一 在 C_1 脈絡下，某事物成立。

前提二 在 C_2 脈絡下，該事物不成立。

結論一 所以，該事物在 C_1 和 C_2 脈絡下是有差異的。

結論二 所以，該事物的成立與否是相對於 C 型脈絡的。

哲學相對論的基本論證有許多破綻。首先，如果將該論證當作是演繹論證，則它是無效的。要有效推論出結論二（哲學相對論的基本主張），必須增加這個原則：如果 x 在同一類型的不同脈絡下是有差異的，則 x 的成立與否相對於該類型的脈絡。

然而，這個前提應該接受嗎？哲學相對論必須要提出能令人信服的理由，因為這個原則正是哲學相對論跟反對哲學相對論之間的爭執所在。

其次，即使接受這個原則，我們仍然必須確保在前提一和前提二出現了兩次的「事物」都是表達相同內容的、沒有歧義的。但是很不幸地，真理相對論不能主張這點。怎麼說呢？舉例來說，將〔孔明是三國時代的人〕代入上面的推論：

前提一 在 C_1 脈絡下，〔孔明是三國時代的人〕為真。

前提二 在 C_2 脈絡下，〔孔明是三國時代的人〕為假。

結論一 所以，〔孔明是三國時代的人〕在 C_1 和 C_2 脈絡下是有差異的。

結論二 所以，〔孔明是三國時代的人〕是真還是假，是相對於 C 型脈絡的。

從以上我們發現，〔孔明是三國時代的人〕這個命題是跨脈絡的，不論是在 C_1 脈絡還是 C_2 脈絡，它都是相同的命題。既是如此，哲學相對論者等於是承認我們可以在不同的脈絡下，談論相同的事情，我們有一個超越脈絡的方式來認定相同的命題。簡單說，我們不需要脈絡就可以找出一個命題。若是如此，為什麼對於那件事情真假的判斷所需的標準卻必須是要依靠脈絡呢？類比來說，如果你父親和你母親站在你面前，對於他們誰比較高的判斷需要什麼脈絡呢？他們兩人誰比較高的事實需要依靠什麼脈絡來認定呢？

最後，我要補充一點：一般認為將真理等同於共識的主張，是一種真理相對論的立場。其實，正相反地，將真理等同於共識的主張反而是一種反對真理相對論的立場，而不是贊同真理相對論的說法。在觀念上，「真理」和「共識」是不同



的。為什麼對於某個命題會有共識呢？最佳的解釋莫過於大家都同意該命題為真。我們用「真理」的概念來解釋共識的出現。其次，有可能大家對於某個命題有共識，但是該命題實際上為假。最後，任何一個命題所可能獲得的最大共識，莫過於不論處於任何脈絡的認知主體都同意並接受該命題。不論事實上這種橫跨任何脈絡（不受脈絡影響的）最大共識會不會出現，真理即共識的理論並沒有排除這種跨脈絡的最大共識的可能。因此，究極來說，真理即共識的主張只是在表象上是一種真理相對論而已，實質上仍然是一種真理絕對論的立場。



心與認知的問題

我們談過了跟知識有關的一些問題，其中一個問題與知識的來源有關。要獲得知識，就要進行認知的活動。接下來要思考的就是：我們是如何進行認知活動的？哲學家對於認知活動做了哪些探討呢？

人是有喜怒哀樂、七情六欲、會思考、會推論的動物。有一門哲學研究領域稱為「心靈哲學」，就是研究人的這些心理現象。現在這個研究領域也稱為「心與認知哲學」，因為這個領域除了研究我們所擁有的各種思想、情緒、感覺、情感、感受等各種心理狀態之外，還研究人類的認知活動，人的認知構造以及各種認知機制的運作，如概念的獲得、語言的理解、推論機制、決策機制、問題解決的機制、學習機制、知覺系統的運作等。

哲學家將各種心理狀態分為兩類：意向性狀態以及感質。像知覺經驗以及各種七情六欲和喜怒哀樂，情感、情緒、感受、身體感覺（例如痛覺、癢覺、喝醉酒的感覺、觸電的感覺……）等各種意識經驗，通稱為「感質」。至於具有內容、有對象的心理狀態，則稱為「意向性狀態」，包括相信、欲望、判斷、質疑、欲求等。由於意向性狀態主要是具有命題內



容的狀態，所以哲學家羅素稱之為命題態度。例如，當你相信時，你一定是相信某件事，當你希望時，你一定是希望某件事。你相信水的沸點是攝氏一百度，你希望過幾天放假時天氣不要太冷，你正在思考待會要如何向老闆交代今天上班遲到的事。這些心理狀態都是有內容的，都是關於某件事的；哲學家說，這些心理狀態具有意向性。

哲學家有可能說明這些嗎？你可能會問：對於這些的研究不是屬於心理學的範圍嗎？若是如此，心與認知哲學的研究還有必要嗎？這個問題只有等到我們對於心與認知哲學的研究知道得多一些之後，才能回答。所以我們暫時先將這問題擱置一旁。

研究心智，就是提出一套理論來說明：一、人的認知構造；二、認知機制的運作；三、各種心理狀態所具有的基本特徵。

讓我們將各種認知活動以及人所擁有的各種思想、情緒和感受，統稱為「心理現象」。心理現象來自於人的心智（心靈）作用。就某個角度來說，心理現象是很神祕的，因為似乎只有人類才會有認知的活動，像是推論、判斷、做決定等，而且人的思想、情緒和感受非常錯綜複雜，「七情六欲」、「喜怒哀樂」這幾個名詞實在不足以說盡我們的心理世界。從前的人認為人有靈魂，所有的心理現象都是靈魂的作用。不過，靈魂太神祕了。如果我們想要瞭解這些心理現象，訴諸靈魂的作用，並沒有太大的幫助。現在雖然還是有很多人相信靈魂的存在，已經有愈來愈多人相信大腦神經系統的活動跟心智的作用有非常密切的關聯。當然，也有愈來愈多的人認為人腦就跟電腦一樣，人的心智就是一種電腦程式。有愈來愈多「會思考的

機器人」出現在科幻電影裡，彷彿遲早有一天你會在街上遇到一個會思考的機器人跟你搭訕似的。如果有一天在你面前有個機器人痛哭流涕，跟你訴說他（它？）如何飽受失戀的折磨，那會是個多麼不可思議的情景啊！

先別擔心萬一真的出現了這種機器人會不會天下大亂。有些人常常大驚小怪，盡做一些不著邊際的幻想。擔憂萬一真人與機器人談戀愛怎麼辦？機器人有沒有道德問題？機器人受不受法律規範？萬一機器人叛變將人類當成奴隸怎麼辦？這些是拍電影的題材。可惜我們是在做哲學思考，不是在寫電影劇本，更無需杞人憂天。你會苦惱萬一外星人入侵地球怎麼辦嗎？你會苦惱萬一外星人跟地球人談戀愛怎麼辦嗎？你會擔心萬一有一天基因科技發達，花草樹木都活了起來，不但到處行走，有些花還跟人類談戀愛（別忘了，很多人很愛花的），有些樹會搶銀行，有些蔓藤「狗仔隊」會爬到二樓偷窺你的隱私嗎？你要開始煩惱這些可能性所引起的道德問題、政治問題、社會問題嗎？別傻了，你想太多了！我們在做的是哲學思考，不是天馬行空的胡思亂想。

好了！來想想比較有深度的哲學問題：人腦、電腦、人的心智，究竟有什麼關係？

☐ 第一節 心智與人的行為

要研究心智作用、研究人的心理現象，首先就得弄清楚究竟要針對什麼來進行研究。二十世紀前期，所謂的行為主義思潮主宰了心理學以及各種社會科學的研究。行為主義對心理學的影響來自其對於「科學」的想法：科學研究的對象必須是可

觀察、可測量的；科學研究的方法講求客觀，藉由可操控的因素，來進行可公開的、可重複的實驗；科學研究的結果在於找出所研究現象之間的關聯。所以心理學要成為一門科學，其研究對象必須具備這些特徵。可是我們心智的運作怎麼會具有這些特徵？我們的心智就像是個黑盒子，在其內的心智活動與心理現象並不是可觀察、可測量的。行為主義的解決之道，就是主張心理學的研究應該從人的行為著手，因為心智活動會因致（因果上導致）行為，而行為是可觀察、可測量、可重複的。行為主義主張，心理學的研究就是要找出行為與環境刺激之間的關聯。



請別說你觀察得到人的內心世界。嚴格來說，你看不到你朋友內心那個「歡樂」的心理狀態，你觀察不到你鄰居內心那個「想要大聲怒吼」的心理狀態。即使你看得到他的臉部表情，乃至於他手腳的動作、身體的移動，你頂多觀察到這些而已，但行為跟心理狀態是兩種不同的事物。雖然我們通常說能觀察到一個人的喜怒哀樂，其實我們是從觀察他的行為而推論出來的（當然，我們通常沒有意識到自己在進行推論）。

行為主義雖然在二十世紀產生了巨大的影響，但在七〇年代已經沒落，心理學的研究進路已經轉向到認知論。在哲學界，行為主義更早在六〇年代就已經飽受哲學界的嚴厲批判。

對於行為主義的批評很多，我不需要在此一一介紹。我提供你兩個簡單的說法。假設地震來襲，震倒了許多樓房。地震

的發生是這些樓房倒塌的原因。如果你盡心研究這些樓房的結構、這些區域的地質、使用的建材（鋼筋水泥還是磚瓦）等。就算你對於這些都研究透徹了，難道就表示你瞭解地震了嗎？要瞭解地震，應該研究地震的現象與性質，包括地震的成因、地震帶的分布與地質的關係等。對於那些倒塌樓房的研究怎麼能讓我們瞭解地震？簡單說，對於結果的研究怎麼能讓我們瞭解原因？同樣地，即使我們對於行為都瞭解得非常透徹，並不表示我們就能知道造成行為的原因（我們的心智活動）具有什麼樣的性質。研究行為反應並不能讓我們知道黑盒子是什麼。

另外一個想法是這樣的。哲學家迭尼特曾經將行為分成三類：本能的行為、制約的行為，以及意向的行為。本能的行為比較容易懂。當有支筆尖刺向你的眼睛時，你不由自主地會眨眼、轉頭；當你快摔倒時，你會不由自主伸手抓住身邊任何構得到的東西。所謂的「意向行為」就是指受到我們的思想、企圖、願望、欲求等引發的行為。人類比較複雜的社會行為也屬於這一類。例如你為了趕時間搭飛機，叫了一輛計程車到機場；你在選舉日當天到投票所投票，這些都是意向行為。至於「制約」，這是行為主義的概念，大意是說：原本某類型的環境刺激並不一定會讓個體產生某類行為，但是經由適當使用獎勵與懲罰的方式，可以使得個體在遇到那類環境刺激時，就會出現那類特定的行為反應。這類環境刺激與行為反應建立起了連結。這種連結不一定是人為的，也可能是無意中造成的行為反應模式。

根據迭尼特的分類，顯然採取行為主義的立場作為心理學的研究進路並不恰當。本能的行為跟心理現象無關，研究本能行為不會讓我們瞭解心理現象。意向行為是心智作用的結果。

雖然研究意向行為有助於發現心智作用與這類行為之間的關聯，仍然無助於我們瞭解心智是如何作用的。對於制約行為的瞭解僅僅止於對於環境刺激與這類行為之間的連結，並不考量心智的作用。簡單說，僅僅研究行為是不夠的，我們要做的是如何拆開中間的那個黑盒子。

其實你也大概也想到，大腦跟心智活動有密切的關聯。那個黑盒子會不會就是我們的大腦？研究大腦活動比起研究行為應該更能幫助我們瞭解心智？有些人甚至主張，我們的心智活動其實不過就是大腦活動而已。這有點道理，但也有不恰當的地方。讓我從頭說起。

☐ 第二節 研究心智的第一個哲學挫折

在心與認知哲學的領域裡，有一個非常知名的困難，稱為心物難題（這個困難源自笛卡爾的哲學思考）。要瞭解這個難題，我得先說明三個原則：心物因果原則、物理因果封閉原則、以及心物差異原則。

首先，心物因果原則是大家都很熟悉的。我的心智作用會使我產生某些行為。我想擦擦汗，我就做出拿毛巾擦汗的行為；我相信有人在按門鈴，我就做出回應的動作（包括問：「誰啊？」）。行為反應是物理的現象。一般來講，哲學家對於「物理」這個詞採取比較寬鬆的說法，舉凡生理的、生物的、天文的、地質的，大至宇宙的運行，小至腦神經細胞的活動，乃至於微觀層次原子的活動等，都算作是物理的。

不僅我的內心想法和感受會引發我做某些行為，物理現象也會引起我產生一些心理現象。當閃爍的強光不斷照著我眼睛

時，我會覺得不舒服。如果有人用指甲刮黑板，發出尖銳刺耳的聲音，我不止聽到那聲音，產生那聽覺經驗，我還覺得極度難受。心理現象會因致物理現象；物理現象會因致心理現象。簡單說，心與物之間具有因果交互作用的現象。

至於第二條物理因果封閉原則是說：在任何一條因果鏈上，只要其中有一個節點是物理的事件或現象，則這條鏈上的所有節點都是物理的事件或現象。擴大來說，在任何一個因果網絡裡，如果其中某個節點是物理的事件或現象，則這整個網絡的所有節點都是物理的事件或現象。換句話說，任何物理現象的發生一定來自於物理現象為其原因；任何物理現象也只能產生物理現象為其結果。所以不會有下列兩種因果關係存在：以物理現象為原因，但產生不是物理現象的結果；以及不是物理現象的原因，但產生物理現象為其結果。

你能同時接受這兩條原則嗎？心物因果原則應該是沒問題的。我想擦擦汗，我做出拿毛巾擦汗的行為。「拿毛巾擦汗的行為」是一種物理的動作（你至少必須舉起你的手臂，彎曲你的手指頭），所以根據物理因果封閉原則，這個行為的原因必定是物理的。這個行為的原因是「我想擦擦汗」，所以「我想擦擦汗」是物理的現象。可是，「我想擦擦汗」不正是我心中的一個想法嗎？這裡似乎出現了一個矛盾。

哲學史上曾經有哲學家反對心物因果原則。除此之外，絕大多數人是願意承認心理現象跟物理現象之間是有因果交互作用的。看來要消除這個矛盾，我們只有兩個選擇：否認物理因果封閉原則，不然就主張所有的心理現象都不是「非物理」的現象，心理現象只是物理現象的一部分。乍聽之下，這是個不錯的說法，尤其跟那種將心智作用當作是大腦活動的想法非常

契合。可惜不是所有人都這麼想。這兩個消除矛盾的思考方向都有哲學家提出辯護，也都有哲學家反對。

先看第一個方向。我不建議輕易否認物理因果封閉原則。如果你否認這個原則，就表示你必須容忍有些物理現象是由非物理的原因造成的。古代的人將日蝕現象說是天狗食日，閃電打雷是因為雷公打鼓、電婆敲鑿子的緣故，地震是地牛翻身造成的，瘟疫來自於瘟神，生怪病是邪魔附身。這些對現代人當然是荒謬的迷信了。然而如果允許某些物理事件或現象來自於非物理的原因，或者某些物理的事件或現象可以產生非物理的結果，我們還如何能排除這些迷信呢？如果以上的「解釋」是可以接受的，我們還需要科學嗎？

我不是要唱高調，主張科學萬能。科學不是萬能的，因為人類不是萬能的，人類的認知能力是有極限的。超出認知極限之外的，就不是我們人類能掌握的。沒有人知道我們人類的認知極限到哪裡，不過我們可以如此肯定：

一、超越人類認知極限的事，無論是什麼，都不是我們人類可能知道的。所以將這些事情訴諸神鬼、靈異、奇蹟，還是任何神祕超自然的非物理力量，都沒有意義。

二、在人類認知極限之內的事，是我們人類有能力瞭解的。既是如此，沒有必要訴諸神鬼、靈異、奇蹟，還是任何神祕超自然的非物理力量來解釋這些事。

總結來說，不論是什麼現象，我們都沒有必要訴諸神祕的非物理力量來說明。對於任何現象的理解，既然我們不知道究竟是不是超越了認知的極限，我們何不繼續探索其物理的成因，對其做物理的描述與解釋呢？

要消除前述矛盾，看來第一個方向不太可行。第二個方向

會不會比較好？我們能不能主張所有的心理現象都是物理現象？這種主張在哲學界稱為物理論（大家比較熟悉的名詞是唯物論）。例如有一種稱為心腦同一論的學說，就是物理論的一個派別，主張我們人類的心智作用就是大腦的活動。

現在確實大多數哲學家都抱持物理論的立場。不過，要接受物理論也不是那麼容易。仔細想想，你應該會覺得我們的內心世界有太多地方實在很難說是大腦的活動。那種愛恨交織的哀怨、那種欣喜若狂的喜悅、那種惆悵與惘然、那種無以名之的感動，怎麼會是大腦的活動呢？就算將人的大腦神經系統都研究透澈了，我們就能瞭解人的內心世界嗎？如果你是這種想法，認為心理現象跟物理現象實在是非常不一樣，你就是接受了心物差異原則。既然如此，你不會選擇第二個消除前述矛盾的方向。

我很快就會提供接受心物差異原則的理由，讓我先將心物難題做個了結。

從以上的思考不難得知：如果接受心物因果原則、物理因果封閉原則，以及心物差異原則，必定會產生矛盾。我們要怎麼做才能避免矛盾？我們能解除這個困境嗎？

按照思考的道理，既然這三條原則合在一起會造成矛盾，解決矛盾的方式就只有放棄至少其中一條。因此，究竟要放棄哪一條，即成為下一步繼續思考的問題。尤其，由於每一條原則似乎都相當有道理，所以不論要放棄哪一條原則，都是非常大的挑戰。

☐ 第三節 心與物究竟有多大的差異？

如果能夠放棄心物差異原則，否認兩者之間有重大的差異，或者能對這些差異提出適當的物理解釋，就可以解開心物難題。抱持物理論的哲學家就是這麼想的。但你也知道，這不是容易的事，畢竟，直覺上心和物兩者之間差異太大了。心理現象和物理現象之間究竟有多大的差異？我從空間性、私密性、透明性、主體性以及意向性，這五項來說明（「意向性」留到下一章再談。）

笛卡爾曾經指出，「物」的最核心性質是它具有「擴展性」，也就是占有空間，但是「心」不占有空間、不具有擴展性¹。我想絕大多數人都會同意他的說法。你心裡的想法、你下的決定、你做的判斷、你感受到的悲傷與歡樂，好像都是不占有空間的。如果它們占有空間，就應該可以定出空間座標來表示它們的空間位置。這未免太荒謬了點！反觀「物」確實都是占有空間的，大至星球、小至微塵，哪些不是呢？物理狀態是這些占有空間的物體所處的狀態，物理現象也是由這些占有空間的物體所呈現出來的。所以「空間性」似乎可用以區別心與物。是嗎？

別急！想想看，當你的右手食指割傷時，你哪裡覺得痛？當然是右手食指。這麼說，痛覺就有空間位置了嘛！這個痛覺出現在右手食指的位置。當有人拿羽毛搔你癢的時候，癢覺出現在搔癢的部位。所以是有一些心理現象占有空間位置。空

¹ 笛卡爾只考慮「心」的思想層面，並沒有考慮情緒、情感等層面。

間性不足以區別心理現象跟物理現象。

還是有哲學家持不同的看法。曾經發生過這種病例：幽靈肢痛。有人因故（戰爭、車禍）而失去右手。在失去右手的當時，傷者感到劇痛，右手緊握拳頭不放，指甲甚至掐進肉裡。那真是痛到了極點！經由治療後，傷者雖然康復了，他仍舊感覺到右手握緊拳頭，指甲掐入肉裡的那種疼痛。可是他的右手早已切除了，哪來的右手拳頭呢？既然已經沒有右手拳頭了，怎麼還會覺得右手拳頭的那種疼痛呢？這現象稱為「幽靈肢痛」現象。

幽靈肢痛的現象是真實的，所以那痛覺一定不是發生在右手的拳頭。曾經有科學研究報導，有位腦科醫生治好某位幽靈肢痛患者的真實例子。他的治療是這樣的：他要患者將左手伸出，反覆做出緊握拳頭、然後慢慢放鬆拳頭的動作。同時，他在病患的右方，跟左手相對稱的位置，擺了一面鏡子，要患者注視那面鏡子。由於鏡子照出的是反像，所以患者看到的雖是左手拳頭的鏡像，那鏡像對患者來說，卻相當於他的右手。患者彷彿從鏡子看到他右手拳頭握緊、然後慢慢放鬆。這樣的治療持續了約六個月。患者的幽靈肢痛治好了。那位醫生說，他成功地「欺騙」了患者的大腦！

究竟是這位醫生真的欺騙了患者的大腦，還是幽靈肢痛經過幾個月的時間療養就會自動慢慢消失，還是有其他解釋，不得而知。究竟幽靈肢痛是如何出現、如何消失的，都有待醫學界和腦神經科學界進一步的研究。不過從幽靈肢痛的現象，可以肯定幽靈肢痛沒有空間性。既然如此，沒有理由認為其他的痛覺有空間性。當你的右手食指割傷時，那痛覺不在你的右手食指。不但如此，你的思想、你的欣喜快樂、你的悲傷憂慮更

不會具有空間性。

無論如何，如果你仍然覺得空間性難以區別心理現象和物理現象，讓我再繼續說明幾項性質，是只有心理現象才有，物理現象沒有的。只要對於這些性質的主張具有說服力，就很難不接受心物差異原則。

首先，心理現象具有「私密性」。還記得之前關於「客觀／主觀」的討論嗎？「私密性」這個性質涉及之前提到的「特許管取」概念。「管取」就是擷取（獲得）資訊的意思；「私密」就是不公開的意思。有些資訊是公開的，任何人都可以自己獲得那些資訊。如果有人跟你說今天的報紙報導下週油價上漲，你自己可以去讀報紙，一樣可以獲得這份資訊。報紙上的資訊是開放給所有人的。有些資訊則受到了管制。國防部的某些檔案只有某些特定身分的人（例如國防部長）才能獲得，其他人即使是在國防部工作，如果不具備特定的身分，仍然不能獲得這些資訊。這時候，我們說這類資訊具有特許管取的性質，必須循特定的管道才能獲得這類資訊。

這些特許管道當然來自於人為的規定。哲學家想說的，比這更深一點。所有的物理現象都是可公開的資訊，原則上，任何人都可以自行去獲取關於任何物理現象的資訊。凡是可以被人類知道的物理現象，並不限制要具備某種特定身分才行。

但是心理現象就不同了。每個人自己的內心世界是只有自己才能知道的，並不是公開的。別人不可能自行獲得你內心世界的任何訊息（強調「自行」）。你自己的內心世界只有你自己才有特許管道去獲得其中的資訊。你有什麼想法、什麼欲望、你有什麼情緒、什麼感受，都只有你自己才有管道去瞭解。別人頂多只能透過對於你行為的觀察，和你自己親口、親

筆的敘述，才有可能瞭解你的內心世界。尤其就「感質」這類心理狀態來說，即使別人有可能藉由觀察你的行為（包括你的臉部表情）而推知你現在很快樂，但別人沒有辦法知道你感受到的那個樣子的快樂。哲學家說，只有你對於你自己的內心世界具有真正的特許管道，你的內心世界是私密的。

你同意嗎？你的內心世界是不是只有你自己才能瞭解，而別人至多只能間接透過你才有可能瞭解？

另外一項區別心理現象和物理現象的性質是「透明性」。每個人的內心世界對他自己都是透明的，但是所有的物理世界都是不透明的。「透明」在這裡是一個哲學專有名詞，我舉例子來說明。

假想你跟你的朋友約今天中午在某地見面。當你此時此刻心中想著中午要準時赴約時，你必定知道你有這個想法，你必定知道你此時此刻心中想著中午要準時赴約。反過來說，如果你相信你此時此刻有準時赴約的念頭，你此時此刻必定有準時赴約的念頭。簡單說，如果你心中有什麼想法，你一定知道你心中有那個想法；如果你相信你心中有某個想法，你心中一定有那個想法。

不僅意向狀態是透明的，感質也是一樣。當你此時此刻感覺心情輕鬆愉快時，你必定知道你此時此刻感覺心情輕鬆愉快。不但如此，如果你相信你此時此刻感覺心情輕鬆愉快，你此時此刻必定真的感覺心情輕鬆愉快。由於每個人的內心世界都有這樣的特徵，哲學家說，每個人的內心世界對他自己是透明的。

但是物理現象就沒有這種特徵了。你此時此刻的血壓有個數值，但是你不見得知道你此時此刻血壓的數值（你得靠儀器

來測量)。你此時此刻胃裡的細菌總量有個數值，但是你不見得知道那個數值，恐怕目前也沒有任何儀器來測量。另一方面，即使你相信你此時此刻胃裡的細菌總量是某個數值，你所相信的也未必正確。所以物理現象是不透明的。

心跟物的另一項差異在於感質或者意識經驗具有主體性，而沒有任何物理現象具有主體性。「主體性」是什麼？哲學家納格用蝙蝠作例子。蝙蝠是靠牠的回音偵測系統來行動的。這是人類沒有一種知覺方式。納格要我們想一想：身為蝙蝠的那個樣子是什麼樣子？他當然不是要我們想像自己擁有蝙蝠長相的樣子。他要我們思考的是，蝙蝠以其回音偵測系統行動時，所產生的那種知覺經驗，那是什麼樣子的經驗？你也許會說，這是很難想像的，畢竟人類沒有這種回音偵測系統，無從想像起。不過，納格提醒我們，他要問的問題跟我們的想像力無關。即使有人能想像自己是隻蝙蝠，這個人也一定是將他自己帶入他的想像，他還是無從感受蝙蝠那個樣子的知覺經驗。哲學家說，知覺經驗具有主體性，所有的意識經驗都具有主體性。

讓我進一步從理論的角度來說明意識經驗所具有的主體性。當我感覺高興時，那個高興的感覺是我所獨有的感覺，不是你所擁有的感覺。此外，我這個高興的感覺不可能轉移到你身上。也許你會感覺到我很高興，也許你會因為我高興而感到高興，但是你絕對不可能感覺到我的那個高興的感覺。哲學家用「嚴格擁有者」這概念來定義「主體性」。你買了一本書，你就是那本書的擁有者；不過你不是那本書「嚴格」意義下的擁有者，因為你可以將那本書賣給別人、送給別人，使得那本書的所有權轉移給了別人。如果你在「嚴格」意義下擁有某樣

東西，表示那樣東西的所有權不可能轉移給別人。這時候我們說那樣東西具有主體性。感質或者意識經驗就是如此。它具有「主體性」這個特徵，它具有這種嚴格意義下的擁有者。換句話說，如果有個意識經驗出現，則必定有個主體擁有那個意識現象。意識經驗的出現，跟它的擁有者之間有必然的連結，不可能轉移到別人身上。沒有這個主體，就沒有這個意識經驗。

我的意識經驗只有我能夠擁有，別人不可能擁有我的意識經驗；我是我意識經驗的嚴格意義下的擁有者。這就是意識經驗所具有的主體性。顯然，沒有任何物體具有主體性，沒有任何物理現象和物理狀態具有主體性，因為這些物體、物理現象和物理狀態並不見得會有擁有者；即使它們有擁有者，還是可以將它們的所有權轉移到不同的擁有者。意識經驗所具有的這種主體性，同時解釋了為什麼意識經驗（感質）是私密的。

雖然我還沒有提到「意向性」這項只有心理現象才有的特徵，從心理現象所獨具的空間性、私密性、透明性、和主體性，我希望已經說服你「心」跟「物」是有很大差異的。你還想否定心物差異原則嗎？如果你終於同意接受這原則，如果你也願意接受物理因果封閉原則以及心物因果原則，心物難題怎麼解？



10



從機器人到真人

「會思考的機器人」這個詞在五十年前恐怕是非常聳動的，現在這個詞大家相當習以為常了。有趣的是，這並不是由於我們已經造出這種機器人了，而是因為這種機器人在科幻電影和科幻小說裡出現得太頻繁了，以至於我們不再覺得新奇而不可思議。最有名的大概是《星艦迷航記》裡的機器人百科。他有驚人的記憶和超快的心算。這就算了，他居然還能與人交談溝通、討論問題、提出建議、下達命令。百科是一個會思考的機器人，至少電影裡是這麼演的。

做得到嗎？我們人類造得出會思考的機器人嗎？

最近幾年開始出現了所謂「機器人大展」，許多電腦科技公司開發了一些新穎的電腦機器人，企圖打入市場，藉由商業展示的方式引起一般民眾的注意。除了造型可愛的機器人之外，還有多功能的管家機器人，他們會做出一些表情以及與主人做簡單的「交談」。展示場的人潮證實了商業宣傳的效果，更證實大眾對於現代機器人的發明不僅已經到了強烈好奇的程度，而且已經到了期待在不久的將來，機器人將納入人類生活的一部分。或許你已經覺得「很像人的機器人」是遲早的事。

「很像人的機器人」不是指外型和說話的聲音像我們人類

而已，不是指觸摸起來像我們人類而已。很像人的機器人是跟人一樣，會思考、會溝通的聰明機器人；很像人的機器人是跟人一樣，有情緒、有感情的機器人。如果真有那麼一天造出了這種機器人，展示場想必擠爆了。（也許不該拿他們來展示了，因為他們已經是「人」了，他們也有人權。是嗎？）

有可能嗎？我們人類造得出這種會思考、有情感的機器人嗎？

讓我們回到問題的起點。當我們要研究心智時，具體一點來說，我們要研究什麼呢？既然不走行為主義的路，研究對象不再僅僅是人的行為反應與環境刺激，而是那個產生人類行為的心理世界。在前一章已經提過，要瞭解人的心靈，一方面要研究認知構造和認知機制，另一方面則是要研究人所處的各種心理狀態，所有的感質和意向性狀態。

在我簡述行為主義的時候，我提到「黑盒子」，也提到「認知論」這個名詞。在二十世紀後半期出現了一門新興的科學，稱為「認知科學」。這門科學是一門真正科際整合的研究，結合了哲學、心理學、語言學、資訊科學、人工智能、腦神經科學、生物學等，可說是最近四十年來非常熱門的新興研究領域。認知科學試圖解開黑盒子的祕密，心與認知哲學家則發展出認知論的理論基礎，奠定了認知科學的研究基調。在這發展過程當中，將圖林算機理論引進，對於心智的研究是最大的關鍵。哲學家發展出所謂的算機功能論（又稱為計算心理學派）來說明這個黑盒子，包括其中的認知機制以及各種心理狀態。相較於行為主義，功能論的提出可說對於人類心靈的研究跨出了全新的一大步！

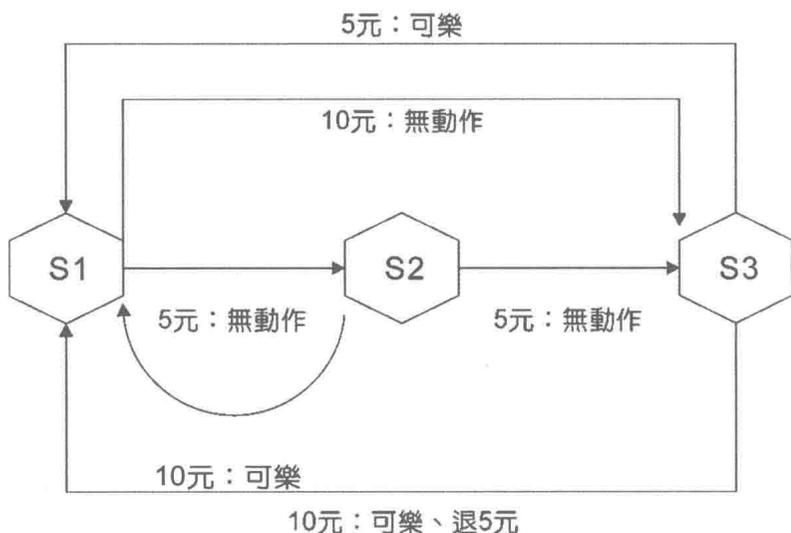
☐ 第一節 會思考的機器人

二十世紀有哪些發明是最偉大的？雖然很難完整列出一份清單，我肯定電腦的發明絕對是其中一項。「電腦」是什麼？你可能曾經聽別人說過「人腦像電腦」之類的話。這句話並不精確。嚴格來說，應該是人的心智如同電腦程式（軟體），人的大腦則如同執行電腦程式的硬體。所謂製造一台會思考的機器人，是指設計一套「思考」程式，並使用適當的材質製造出來。這個電腦程式會是什麼呢？在六〇年代，哈佛大學的哲學家帕南倡議：以圖林算機的概念架構來理解我們人類的心智。簡單說，人的心智系統其實就是一個（普遍）圖林算機；心理狀態就是算機的「計算狀態」，認知機制就是算機的「計算歷程」，而整個心智系統就是一套符號操作的系統。由於這個緣故，這套理論稱為「算機功能論」或者「計算心理學派」。

這套學說開啟了「人工智能」的研究。如果算機功能論是對的，或許將來就有這麼一台會思考、具備心智能力的機器人站在你身邊！

我沒辦法在這裡跟你介紹「圖林算機」的理論，「算機」、「符號操作系統」這些都是相當專技的學術名詞，沒有花幾個學期從基礎邏輯逐步學起，恐怕沒有辦法進入狀況。所以我只好用舉例的方式讓你「感覺」一下。這個例子是紐約大學哲學家布拉克提出來的，我做了一些調整。

讓我們想像一台非常簡單的自動販賣機，它只接受5元硬幣和10元硬幣，它只賣每罐15元的可樂。我用流程圖來表示它的運作方式：



這台可樂販賣機有三個狀態：S1、S2和S3。這台販賣機在還沒有開始做生意的時候，規定是處於S1狀態（稱為「初始狀態」），每做完一筆生意，結束交易後，仍舊回到S1狀態（稱為「結束狀態」）。在這個例子裡，初始狀態和結束狀態是同一個狀態。

由於這台販賣機只能接受5元硬幣和10元硬幣，所以每個狀態都有兩個箭頭：一個箭頭表示販賣機收到5元硬幣時要做的事（或者不做動作），以及販賣機下一個要進入的狀態；另一個箭頭表示販賣機收到10元硬幣時要做的事（或者不做動作），以及販賣機下一個要進入的狀態。在「10元：可樂」中，以冒號分開，左邊是「輸入」，右邊是「輸出」。所以「10元：可樂」表示輸入為「10元」，輸出為「可樂」；依此類推。

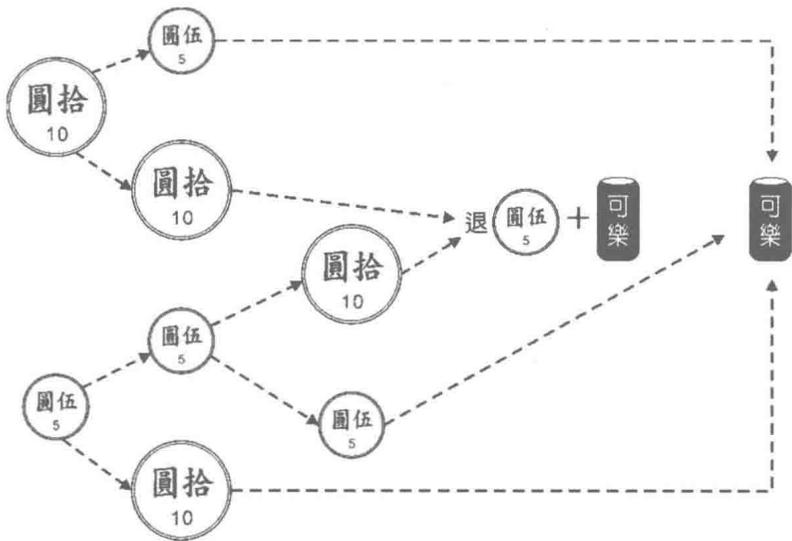
這台機器如何運作呢？如果你要從這台販賣機買一罐可樂，你只有兩種做法：一開始投入的是一個5元硬幣，或者一開

始投入的是一個10元硬幣。讓我們分開來思考。

假設你一開始就投了一個10元硬幣。由於一罐可樂15元，所以這台販賣機沒有動作，進入S3狀態，等待你再繼續投硬幣（請看「10元：無動作」那個箭頭）。你接下來有兩種可能：一、接著投的是一個5元硬幣。你所給的錢剛好買一罐可樂。所以這台販賣機輸出一罐可樂，回到S1狀態，買賣結束（請看「5元：可樂」那個箭頭）。二、但是如果你接著投的是一個10元硬幣，表示你一共給了20元。所以這台販賣機輸出一罐可樂，並退回5元，回到S1狀態，買賣結束（請看「10元：可樂、退5元」那個箭頭）。

如果你一開始先投入的是一個5元硬幣呢？由於每罐可樂賣15元，所以這台販賣機沒有動作，進入了S2狀態，等你再投入一個硬幣（請看「5元：無動作」那個箭頭）。你接下來會投什麼硬幣呢？兩個可能：一、你接著再投入的是10元硬幣，這表示你總共給了15元。所以這台販賣機輸出一罐可樂，回到S1狀態，買賣結束（請看「10元：可樂」那個箭頭）。二、你接著再投入的是5元硬幣。由於還不夠，所以販賣機仍然沒有動作，而進入S3狀態，等你再繼續投入硬幣。此時如果你繼續投入一個5元硬幣，你總共給了15元，所以輸出一罐可樂，然後回到S1狀態，買賣結束（請看「5元：可樂」那個箭頭）。但是如果你此時投的是10元硬幣，你總共給了20元。所以這台販賣機會輸出一罐可樂、退還5元（請看「10元：可樂、退5元」那個箭頭）。

剛剛的說明可能有點繁瑣，讓我畫一個樹枝圖解：



這台可樂販賣機用一些簡單的技術和材料就可以做出來（不妨將它當作工藝課的作業）。哲學家說，我們用這些技術和材料具現（具體實現）了這個可樂販賣機的程式設計。由於原則上可以使用各種不同的材料和科學原理來製造這台販賣機，哲學家便說，這台機器具有多重可具現性。

當然你可以設計功能較強的販賣機，它接受的輸入不僅是這兩種硬幣，還可以接受50元硬幣，乃至於各種幣值的紙鈔。以目前的科技來說，使用晶片卡也未嘗不可。至於這機器賣的物品，當然不一定是可樂，還可以是其他的東西。原則上只要有價錢的物品都可以當作輸出。

我想你應該看得出來，對於「算機」的瞭解，顯然重點既不在於要將哪些物品當作輸出，也不在於要以哪些東西作為輸入。輸入和輸出的類型並不影響對於算機的設計。此外，對於「算機」的瞭解也不在乎我們採用什麼硬體來加以具體實現。

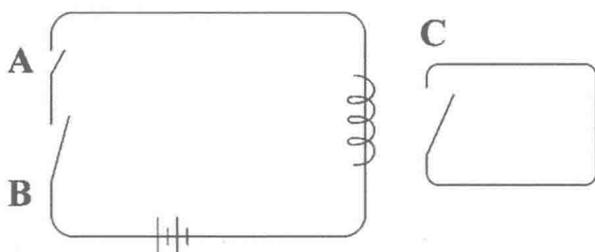
「算機」（或者「機器」）在這裡是純粹抽象的概念。事實上，根據相同的原理，我們不一定要設計販賣機，原則上我們可以設計出許多做不同工作、具備不同功能的機器。

算機功能論就是這種想法。各種環境刺激構成我們心智系統的輸入；我們的行為反應，包括臉部表情以及發出的聲音，就是這系統最後的輸出。在環境刺激和行為反應之間，就是我們的心智系統所處的各種不同的狀態。算機功能論的主張就是：每個認知機制都是一種計算的機制，每個心理狀態都是一個計算狀態。此外，每個狀態跟其他狀態之間都有一些關聯。在上面的流程圖裡，每個狀態都送出一些箭頭到別的狀態，每個狀態也都接收一些來自其他狀態的箭頭。

由於算機在執行時，僅僅依據規則來操作符號，所以算機又稱為符號操作系統。既然我們的心智就是一台算機，心智是一個符號操作系統，我要對「符號」做些說明。在可樂販賣機的例子裡，5元硬幣和10元硬幣是它所能接受的輸入類型。事實上在設計程式時，我們只不過是用適當的符號來表示輸入和輸出而已，只有在我們尋找材料來實際打造這台販賣機時，我們才將輸入裝置打造成只能接受5元硬幣和10元硬幣。更精確一點來說，我們只是要求這台販賣機能接受兩種不同直徑的圓形物體；這兩種圓形物的直徑、厚度、上面的花紋、乃至於材料都不同。這些差異是就這兩種物品的「物理性質」來說的。（所謂「偽幣」，就是在這些物理性質上跟真幣幾乎一模一樣、但並不是由政府發行的東西。）算機在操作符號時，其實不在乎符號的意義，不在乎符號究竟是代表5元還是10元，不在乎那些作為輸入和輸出的東西代表什麼意思。哲學家說，算機的設計與操作只考慮符號的語法性質，不考慮它的語意性質，更不必

考慮實際用來執行的物品究竟有什麼物理性質。

讓我再舉另外一個例子：連言閘。



連言閘

在這張圖裡，有三個門是開著的，如何讓C門關閉呢？根據物理學，只要A和B兩個門都關閉，造成通電後，使得線圈產生磁場，就可以關閉C門。換句話說，C門的關閉表示A門和B門是同時關閉的；如果A門和B門至少有一個沒有關閉，C門必定不會關閉。從邏輯角度來說，這個電路圖具現了連言。C就是「A和B的連言」，也就是指必須在A和B兩者都為真時，C才為真；而且C為真時，A和B同時為真。至於A、B、C代表什麼意思，則完全不在考慮之中。

事實上，這個連言閘是將邏輯裡的「A且B」（亦即「連言」）具體實現的一個方式。你想不想得出用其他方式來具體實現「A且B」？不但如此，既然有連言閘來實現「A且B」，想必也有某種方式來表示「A或B」（稱為選言）。你能設計出來嗎？

對於算機功能論的說明大致如此。這個學說並不是將人的心智系統比喻成電腦而已，而是主張心智系統根本就是電腦，更精確來說，心智系統就是一套程式。所謂的人工智能就是在

這種哲學思考之下興起的科學理論與科技發展。

那麼，人類的大腦呢？我們不是也認為心智的作用跟大腦活動有密切關聯嗎？對於心智的理解，似乎大腦研究是不可或缺的。臨床證據顯示，某些部位的腦傷會引起認知的障礙。既然我們已經主張心智是電腦程式，大腦自然是執行這程式的硬體。硬體故障會造成軟體無法執行。

不過我還要多補充一個概念。原則上，程式是可以由不同的硬體來執行的。你還記得，那台可樂販賣機是可以由不同的材料和技術打造出來的。它具有多重可具現性。同樣地，人腦具體實現了那個「心智」程式，由於心智程式原則上允許用不同的材料來執行，所以我們的大腦和我們的心智系統之間是具體實現的關係，既不是相等的關係，也不是因果關係。

「多重具現」概念最大的好處是我們不必再因為一堆冷冰冰的金屬會思考而感到驚愕。如果真的可以打造一台機器人，我們不必擔心因為它的「大腦」是金屬、半導體等東西做的，就不會有心智；如果真的有外星人，我們也不必在乎它的「大腦」因為跟人腦不一樣，就沒有心智。有沒有心智的關鍵不在於硬體，而在於程式。

☐ 第二節 第一個困境

從機器人到真人（會思考的人）在理論上似乎已經跨了一大步。從科幻電影到真實人生，會思考的機器人彷彿不再是遙遠的夢。

我實在不想潑你冷水。問題還很多。我們來談影響較大的兩個問題：感質對調以及意向性。

「感質對調」的問題最早源自十七世紀的英國哲學家洛克。洛克提出了一個假想，是這樣的：

有甲乙兩人。甲一切正常。他看到紅色玫瑰的時候，所產生跟顏色有關的視覺經驗，姑且稱之為「紅_甲」經驗；他看到綠色樹葉時，所產生跟顏色有關的視覺經驗，姑且稱之為「綠_甲」經驗。甲當然懂中文和英文。他會用「紅色」這個中文字或者「red」這個英文字來描述他所看到的聖誕紅的紅色，包括像你身上穿的紅色毛衣的顏色。甲會用「綠色」這個中文字或者「green」這個英文字來描述他所看見的聖誕紅葉子的綠色，包括你圍在脖子上的綠圍巾的顏色。他當然會有「聖誕紅是紅色的」、「聖誕紅的葉子是綠色的」這些想法。

乙也是懂中文和英文的。他也會用「紅色」和「red」來描述他所看見的聖誕紅的紅色；他也會用「綠色」和「green」來描述所看見的聖誕紅葉子的綠色。跟甲一樣，乙也有「聖誕紅是紅色的」、「聖誕紅的葉子是綠色的」這些想法。

不過，乙跟甲有一點非常不一樣。不知為什麼，當乙看見聖誕紅的綠色葉子時，他所產生的色彩經驗（姑且稱之為「綠_乙」經驗），居然跟甲看到聖誕紅所產生的色彩經驗是一樣的。也就是說，「綠_乙」經驗跟「紅_甲」經驗其實是完全相同的。不但如此，當乙看見聖誕紅時，他所產生的色彩經驗（姑且稱之為「紅_乙」經驗），居然跟甲看到聖誕紅的葉子所產生的色彩經驗是一樣的。也就是說，「紅_乙」經驗跟「綠_甲」經驗其實是完全相同的。簡單說，他們兩人的「紅」和「綠」的色彩知覺經驗是對調的。

從這個假想我們得出：「紅_甲」經驗和「紅_乙」經驗是不同的；「綠_甲」經驗和「綠_乙」經驗也是不同的。不論你相不相信

有沒有這種事發生，洛克的假想企圖指出一件事：甲和乙兩個人接受相同的環境刺激，做出相同的行為反應（包括語言的使用），他們甚至有相同的想法，可是他們兩人的知覺經驗是不一樣的。

乙有沒有可能發現他的色彩知覺經驗跟甲的是不一樣的？有沒有任何人可能發現甲乙兩人的色彩知覺經驗是對調的？看來是不可能的，因為觀察環境刺激和行為反應（包括語言的使用），都找不到任何差別。

現在，根據算機功能論，各種心理狀態都是計算狀態，像知覺經驗這種感質也是一樣。所以每個知覺經驗也都是由輸入、輸出，以及跟其他狀態的關聯所共同定義的。洛克「感質對調」的假想恰恰跟算機功能論的說法相反：甲的「紅」經驗和乙的「紅」經驗是不同的，儘管這兩個知覺經驗有相同的輸入、輸出，以及相同的跟其他狀態的關聯。

我無意說服你接受洛克「感質對調」的真實性。我要說的是算機功能論面臨的理論困境：它無法排除感質對調的可能性。借用洛克「感質對調」的假想，並不是要用一個可能性來否定一個理論。這個假想的用意在於質疑算機功能論不足以說明知覺經驗，因為它無法區別紅色的視覺經驗以及綠色的視覺經驗。知覺經驗是一種心理狀態，所以至少有些心理狀態是算機功能論無法說明清楚的。

其實我們還可以說得更強一點。根據算機功能論，「紅_甲」經驗和「紅_乙」經驗必須是一樣的（強調「必須」），然而洛克的故事卻指出「感質對調」是可能的。因此不可能同時接受算機功能論以及感質對調。兩者勢必得放棄一個！

你也許會這樣反駁：如果甲乙兩人的色彩知覺經驗是對調

的，他們兩人大腦神經系統的運作一定有所不同。說得好！你已經學到試圖對心理現象的差異提供物理的解釋，你已經傾向於物理論的哲學立場了。不過我要提醒你，即使你的想法是對的，你並沒有為算機功能論解套。別忘了算機功能論主張心智是一套抽象的程式，對於心智的瞭解並不涉及執行（具體實現）這套程式的硬體，也就是人的大腦。所以即使感質對調的現象可以用大腦神經系統運作的不同來說明，仍然無法解除「感質對調」對於算機功能論造成的理論困境！

☒ 第三節 房子裡的美國人 ——第二個困境

哲學家瑟爾作了一個假想，對於算機功能論有很大的衝擊。

如果算機功能論是可行的，讓我們假想終於有人寫了一套「懂中文」的程式，並且用英文寫了一份操作手冊（大概是為了商業行銷吧！）。找一個完全不懂中文的美國人，關在某個房間裡，讓他依據手冊來執行這套「懂中文」的程式。在門口有扇窗子是輸入和輸出的通口，我們用中文寫的卡片作為輸入和輸出（房間裡有許多夠用的中文卡片）。

根據一篇簡單的中文報導，我們從窗口將寫了中文的卡片遞進去，作為輸入。房間裡的美國人在接收到輸入後，依據他的手冊來操作那個所謂「懂中文」的程式，然後按照程式執行的結果，將適當的中文卡片從窗口遞出。

瑟爾要我們想的問題是：這裡真的有人或者有什麼東西是

懂中文的嗎？單純從輸入和輸出來看，不明就裡的旁觀者可能會以為房間裡有個懂中文的人。不過，我們已經約定好，在房間裡的是完全不懂中文的美國人。會不會是那個會執行程式的美國人懂中文？這也說不通。別忘了，算機是一個符號操作系統，算機的執行並不考慮符號的意義。房間裡的那個美國人只是將他看到的中文卡片依據指令遞出適當的卡片而已。瑟爾因而下了結論：人的心智不會是電腦程式。瑟爾的說法在哲學界稱為中文房間論證。

我從這裡繼續來說明心物差異原則。有些心理狀態是有對象、有內容的。我看著桌上的蘋果，聞到了一點酸腐的味道，我心中想著：「這顆蘋果大概壞了。」我這個想法是針對桌上這個蘋果的，我這想法的內容是「這顆蘋果大概壞了」。哲學家說，這些想法所具有的特徵就是布倫他諾和胡塞爾所說的「意向性」。所有意向性的心理狀態都有對象，都「指向」一件事情，以那件事情作為它的內容。布倫他諾因此說了他的名言：「意向性乃是心靈的標記」。

每個意向狀態都具備這種「指向一件事情」的性質，而且是必定具有這個「指向」的特徵。反觀所有的物理狀態或者物理現象卻沒有意向性，因為它們並不會「指向」一件事情，更不會必然指向一件事情。蘋果壞掉了，就是壞掉了，並沒有指向什麼事；外面下雨了，就是下雨了，並沒有指向什麼事。這是我想說的造成心與物有差異的最後一項性質。

從意向狀態再重看瑟爾的中文房間論證，我們可以重新陳述他想問的問題。我們人類有些心理狀態具有意向性，它們有對象、它們指向某件事。簡單說，它們是有內容的心理狀態。然而算機功能論在這方面是不足的，算機只是依從指令來操作



符號而已，而且它操作的方式並不考慮符號的意義。不但如此，不論你接不接受算機功能論，任何對於心與認知的研究都必須能夠說明這類意向性狀態，都必須能夠說明心理狀態與其內容之間的關聯。這個問題非常龐大複雜，我只好就此打住。如果你想繼續思考這個問題，你會從何開始呢？

會思考的機器人是可能的嗎？根據感質對調和中文房間論證的故事，似乎這種機器人是不可可能的。不過我們還得謹慎一點。所謂「這種機器人」是指算機功能論所說的機器人。如果將來發展出新的學說，不再將人的心智僅僅當作程式，或許將來還是有可能造出會思考的機器人。這其中的關鍵還是要回到問題的起點：心智是什麼？人的思維和情緒等有什麼特徵？心智和大腦之間究竟有什麼關係？



11



科學：真的假的？

我想「科學」一字大概是二十世紀最偉大的字眼！在現代社會，「科學」一詞幾乎已經變成「可信賴」、「掛保證」的代名詞。科學廣泛受到尊重，被我們當作是獲得知識的典範。任何說詞和主張只要掛上了「科學」，立刻變成一門讓人「肅然起敬」的學問。尤其傳統醫藥、江湖郎中、乃至於各種新發明，如果掛了「科學」的保證，似乎就讓人安心許多。這種對於科學的高度讚歎與堅強的信心，到現在仍然深植人心。

為什麼我們這麼推崇科學？科學研究以及科學方法、科學解釋、科學理論和假設的提出等，並不是憑空臆測的，也不是毫無根據的玄想。科學的研究成果是值得我們肯定、不容忽視的。儘管科學的研究還有許多錯誤或不足，但是它有嚴謹的研究方法、可靠的研究成果。這是為什麼許多自認為是提供我們知識的學說，為了爭取一般大眾的信任，總是會試圖以科學的身分出現：做了很多實驗，找了很多證據，使用很多昂貴的儀器，建立了很多令人眼花撩亂的數據，以獲得更多來自於群眾的注意，甚至於獲得政府的支持。但是，有多少打著「科學」名號的說詞是真的獲得科學的支持呢？

「不科學」可說成了一種貶抑的形容詞。也因此你會看到



許多電視廣告打著科學的名號，使用某些響亮流行的科學字眼，來為某些產品做宣傳，「奈米」、「生物科技」、「基因改造」等，大概是近年最流行的幾個名詞。無論如何，這種假借科學之名的現象至少反映了我們對於科學的重視與珍惜，只要是科學的，我們都傾向於接受。

可是另一方面，讓我們訝異的是，許多人有時候並不相信科學，即使科學證據言之鑿鑿，許多人仍然不願接受科學的判斷。更令我們訝異的是，在絕大多數人都學過科學的同時，卻還接受一些反科學的說詞而不自知。就連醫學院和理工學院畢業的人，也常常忘記他們的科學背景，他們有時候所採信的說詞是反科學的、所抱持的立場是反科學的、甚至接受一些違背他們科學背景的作為。像隔空取物、超能力、訴諸神鬼、分身、相信靈異和中邪的現象、迷於算命、星座等，竟然連高級知識分子都承認有這種現象，竟然連自稱是科學家的人都深信不疑，糊里糊塗為其背書。著實令人感嘆！

我不是高唱科學萬能，我也不是說科學是人生唯一重要的，其他都不重要。我只是想說，還給科學應有的地位！什麼樣的說法是不科學的、反科學的？什麼樣的說法才是科學的？

☐ 第一節 不科學與假冒科學

讓我從「不科學」這個形容詞說起。在我們說某件事情或現象是不科學、沒有科學根據的時候，有兩種意思。第一種意思是說，那件事情或現象沒有科學依據，或者還沒有得到科學的證實。第二種意思是說，那件事情或現象跟科學研究的成果是相反的，它違背了科學理論；更明白說，它違反了自然律

（大自然的法則）。

以前中醫被認為是不科學的，許多西方人對於中醫嗤之以鼻。這是不恰當的指控。中醫不是不科學的，只是中醫的醫學與醫藥理論還沒有以現代人熟悉的醫學概念，來給予系統性的闡述與整理，以現代的醫學科技來進行實驗研究而已。現在科學家對於中醫有更多的瞭解，也不再認為中醫是不科學的。

尚未得到科學證實的事情還很多。畢竟沒有那麼多的科學家做那麼多的科學研究，畢竟現代科學與科技的發展才一百多年，畢竟不必要對所有的事情與現象都進行科學研究。例如最近電視報導，有人可以經由身體通電，讓燈管發亮，而不受到傷害。有人身體似有磁力，可以讓鐵製的小東西吸著在身上。這類現象並不是違反科學的，而只是還沒有科學的探討，來瞭解其中的道理。為了更瞭解人體的奧秘，對於這些現象進行科學研究當然是好事，也期待科學家能告訴我們更多有關人體的結構與運作原理。（畢竟科學家對於人體的研究才不過數十年的歷史而已。）

儘管如此，有一些事情或現象之所以是不科學的，不是由於還沒有得到科學的證實，而是違反了科學理論以及科學研究的成果，其說詞違反了自然律。如果有人說他可以穿透牆壁，他的說詞違反了自然律。所謂的「分身」是一個例子，所謂的「靈異現象」是一個例子，「隔空抓藥」是另一個例子，電影裡演的特異功能、超能力（能看透撲克牌、能讓東西變大縮小等）又是另外一個例子。

稍加反省，我們可以將各種所謂「不科學」的情況做這樣的分類：

第一種情況：有些事情或現象沒有科學的支持，但這是由

於沒有科學家去研究那些事情或現象的緣故。只要有科學家去研究那些事情或現象，就可以提供科學的支持（或者反對）。

第二種情況：有些事情或現象目前還沒有科學的支持，但是科學家還在努力當中。或許有一天科學夠發達了，科學家就能對於這些事情或現象提供科學說明。是不是真的有飛碟？是不是真的有外星人？金字塔是如何建造出來的？太陽黑子的爆炸除了干擾地球的通訊之外，還有什麼其他的影響？這些問題屬於這一類。

第三種情況：這個宇宙也許存在有許多謎團，是完全超出我們人類認知極限的，是我們人類不可能瞭解的。所謂「科學不是萬能的」就是這個意思。也許天文學家談的黑洞是個例子，雖然也可能黑洞的例子屬於第二類。我舉不出真正的例子，既然是人類不可能理解的，恐怕連如何描述它，都有困難。

這種狀況還反映了一件事：雖然人類的認知是有極限的，但沒有人確切知道這極限究竟在哪裡。這應該是件好消息。人類不僅有天生的強烈求知欲，而且人類不必顧慮，當遇到認知的困境時，究竟是我們遇到了認知極限，還是我們還沒有找到恰當的方法來進行瞭解。

第四種情況：有些事情或現象根本就是虛構的，有些對於真實現象的解釋是不科學的、違背科學理論與科學研究結果、違反自然律。這些虛構的事情可能是刻意的，也可能是無心的。有些是有人為了私人的利益、自私的目的，所進行的刻意操弄；有些來自於對真實發生的事情做擴大的渲染誇張、加油添醋、穿鑿附會；有些來自人類的無知所造成的；還有一些來自於我們認知系統在某些場合運作時所產生的某些現象，例

如當晚上有人背對著光向你走過來時，你會看不太清楚對方的臉和穿著等。如果你碰巧在驚慌之中，你大概會誤判。無論如何，這些虛構的、出自無知的、或者違反自然律的說詞都是不科學的。例如古代人對於日蝕的解釋是天狗食日，他們相信只要敲鑼打鼓趕走天狗，就可以讓日蝕現象消失，現代人當然不接受這套說詞了。「天狗食日」只是人類無知而編出來的說詞，是不科學的。

這幾年有一些奇怪的產品號稱能吸收「宇宙能量」，有些人號稱練有某種氣功，也可以吸納宇宙能量，同樣也可以祛除疾病、強身保健。是嗎？不曉得他們知不知道物理學家說的「能量」是什麼意思？你聽過「太陽能」吧！現在已經有許多產品是使用太陽能的，台灣南部某科技大學也利用太陽能來提供學生宿舍的熱水。科學家花了許多心血，才逐步將太陽能轉換成電能，進而加以利用。即使如此，目前所能做到的，距離充分使用太陽能的階段還差一大截。至於所謂的宇宙能量，如果是指宇宙射線，要如何加以有效利用，還是很遙遠的事。真看不出來這些號稱能吸收宇宙能量的產品，其科學理論與科技的發展已經超越世界最優秀科學家數十年，甚至數百年。我們該讚歎呢？還是該感到無比的荒謬與可笑？如果這些人所說的「宇宙能量」並不是科學家所說的，那會是什麼？又是一個誣人的伎倆？我可以確定一件事：人類使用科學字眼的的能力，遠大過使用科學的能力！

讓我再舉一個例子。在一般民眾流傳所謂的「鬼壓床」，就是晚上睡覺時，突然感到手腳無法自主移動，無法開口講話，全身動彈不得，有些人甚至還有幻覺。有趣的是，幾千年來，不論中西，甚至北極的愛斯基摩人和南美洲的土著，都有

關於這種現象的報導，只不過隨著文化的差異，對於這種現象各民族有不同的說法。中國人認為這是鬼上身造成的。美國人認為這是人在睡覺時遭到外星人綁架到實驗室裡，被外星人用各種儀器對人體做實驗而造成的。但事實是，這只不過是醫學界所說的「睡眠癱瘓」現象。雖然科學界還沒有進一步找出明確的成因，目前已知這是一種睡眠障礙的疾病，出現在睡眠的「快速眼動期」階段，跟大腦神經活動與身體動作控制的不協調有關。

嚴格來說，前兩種情況並不是不科學的、反科學的，而只是還沒有科學研究的支持或反對而已。第三種情況既不能說是科學的，也不能說是反科學的，因為沒有任何人能夠知道那是什麼。只有第四種情況才是真正不科學的、反科學的。

剛剛是從現象的角度來談「不科學」這形容詞的適當用法，接著我想談的是冒充科學的說詞、主張、學說——偽科學。我們平常所謂的「假科學」是指明明不是科學，卻假借科學之名。其用意通常是企圖詐騙錢財，希望打著「科學」的名號來說服大眾。我想說的不是這個意思的「假科學」。有一種假科學是由於不瞭解什麼是科學而造成的。例如自以為只要有做統計與數據分析，就是有科學的支持；進行所謂的「量化」，就是科學的分析；只要使用了一些精密儀器，就是科學研究。這些想法都是對於「科學」不恰當的理解。

並不是所有量化分析都是科學研究。例如對於彩券中獎率的研究是量化的，許多人都在計算各個數字出現的頻率、各個數字連續幾期都出現的次數等。最近社會上的一個亂象是出現所謂的「卡奴」，這亂象還引起了另一個亂象：有些算命的自稱經過統計後，可以推算出什麼名字（筆畫）的人最有可能成

為卡奴。這些「量化」都跟科學無關，都不是科學。科學與否的關鍵不在於量化，而在於量化的理論依據。中獎與數字出現頻率之間的關聯有何理論依據？名字（筆畫）和刷卡負債之間的關聯有何理論依據？

在什麼意義下，科學的研究是量化的研究？你大概立刻想到，科學有許多公式，而且能針對數據進行許多數學演算。使用哲學的語言，我們說：科學的研究如果是量化的研究，是由於科學理論所承認的觀察項和理論項的性質，或者所研究的物理現象都是可度量的，並且可以找到其中的關聯，用數學概念來描述。「項」是東西的意思，「觀察項」是指可被觀察到的東西，「理論項」是指不可能被觀察到的東西¹。如果科學的研究是這個意義下的量化研究，哲學家說：科學所研究的世界最終是一個可以使用數學概念來描述的世界。有趣的是，六千多年前的古希臘哲學家畢達哥拉斯就是抱持這種哲學主張，雖然他的哲學帶有濃厚的神祕色彩（畢氏定理就是他的學派建立的）。

是不是所有的科學研究都是量化研究呢？似乎有一些科學研究不是量化研究，演化生物學、人類學和地震研究等大概都不是。無論如何，「量化」不是科學研究的重點，科學研究與其他研究的一項重要差異在於：科學研究試圖找出具有必然性的規律，也就是自然律、大自然的法則（暫時不考慮機率現象），對於這些規律的描述就是我們一般說的科學定律，對於這些法則彼此之間關聯的描述，構成了科學理論。（我們稍後還會再回到如何理解「科學定律」和「科學理論」的課題。）

¹ 不是所有的科學哲學家都接受這個說法，不過我們此時不必考慮這點。



科學家藉著所建立的科學定律和科學理論來描述和解釋已經存在或發生的現象，並進一步做各種預測。

當有人宣稱出現了某些我們不瞭解的現象時，例如分身、隔空取物、算命、風水、在半空中漂浮，當有人訴諸神祕超自然的力量來「解釋」這些現象時，很多人會深信不疑，甚至於將倡議者奉若神明，當作教主一樣來崇拜。可是實在看不出有什麼道理要以近似宗教的方式做偶像崇拜，將提倡者奉若神明。儘管有許多信徒信誓旦旦，說他們親眼看到這些特異的現象，說實在的，「眼見」不足以為憑。魔術之所以令人好奇，就是因為用了一些障眼法來欺瞞我們的眼睛。

我們能有什麼依據來判斷有關特異現象的說詞是反科學的？很簡單，對於這些現象的描述會跟科學定律產生矛盾。一個反科學的說詞，無論未來如何發展，都是反科學的，會跟現在或者未來的科學所發現的自然律相衝突。

你也許很快就會反駁：說不定科學家所建立的科學定律其實是錯誤的。不容否認，歷史上確實出現過科學界終究放棄了某些原本被承認的科學理論。不過我要提醒你，說一個科學理論是錯誤的，跟說一個理論是反科學的，是不同的。我們現在思考的問題是：當有人提出某些說詞、並主張他的說詞是科學的，我們如何分辨真偽？要評斷一個說詞有沒有違反科學，當然只能依據我們目前接受的科學。我們不可能依據未來的科學來做評斷，因為我們不知道未來的科學會說些什麼。更何況，如果有個現在是不科學的說詞，其所說現象最終能由科學來解釋，我們又何必訴諸神祕超自然的東西呢？

☐ 第二節 偽科學：驗證原則

如何分辨真科學與偽科學？如何分辨科學與非科學？這是二十世紀初期的一項重大課題，稱為科學劃界難題。當時的科學觀認為，只有可觀察、可度量的現象才是科學研究的對象。科學觀就是一套關於「科學是什麼」的想法。科學家提出假設，靠著觀察與實驗來做客觀的研究，他們的實驗是經由操控一些變數來進行的，這些實驗都是公開的、可重複進行的，目的則是要找出現象之間的關聯，然後核驗假設，以決定應該接受還是放棄假設。科學研究的最終目的則在於提出理論以解釋現象，發掘真象。這種對於「科學」的想法，到現在仍然影響著大多數人。

當代科學哲學界最早對於真科學與偽科學做出劃分的，是歷史上著名的邏輯實證論，其前身是德國一群共同進行學術研討的哲學家、物理學家和數學家所組成的團體，稱為維也納學圈，當中最有名的是卡那普。這群哲學家對於十九世紀主宰德國哲學的思潮極度反動，批駁當時流行的黑格爾學派的形上學，並重新反省什麼才是真正的知識²。

邏輯實證論哲學家提出所謂的經驗檢證原則，簡稱驗證原則，來區別科學與偽科學、區別科學與非科學，甚至進一步推

² 另外還有一個著名的立場，稱為「邏輯經驗論」，以萊興巴哈為首。許多人都將邏輯實證論和邏輯經驗論混在一起談。雖然它們有許多共通的主張，但它們其實是不同的學說。這兩哲學立場的主要差別在於前者預設現象論，後者反對而改採物理論的主張。這涉及相當複雜的形上學討論，只能在此點過。



動以科學研究作為所有知性活動的模式。他們所說的知性活動是指能夠獲得知識的活動。他們主張任何說詞或理論都必須滿足驗證原則才是科學的，違反驗證原則的都不是科學。一個滿足驗證原則的理論或說詞就是具備經驗意義、認知意義的理論。只有這種理論才能提供知識，發掘關於世界的真象。

由於理論或說詞是由語句構成的，我們可以從「語句」來說，會更清楚。所謂語句是可驗證的，意思是說這語句具有經驗認知意義。什麼時候語句具有經驗認知意義呢？一、這個語句不是為真就是為假，而且其真假原則上是可訴諸經驗觀察來決定的。或者二、這個語句可以在邏輯上推論出具有經驗認知的語句，或者可以被具有經驗認知意義的語句推論出來。例如「所有烏鴉是黑色的」，在邏輯上可以推論出「那隻烏鴉是黑的」（即使你看不到那隻烏鴉的顏色），而從後者邏輯上可以推論出「有些烏鴉是黑色的」，所以這些語句都具有認知意義，都滿足驗證原則。（當然有一些推論是比較複雜的。）

如何訴諸觀察來決定呢？有一種語句稱為觀察語句，描述我們使用五官知覺所觀察的事物和現象，例如「那隻烏鴉是黑色的」、「爐子上的那鍋水開始冒出氣泡」。由於觀察語句的真與假是可由經驗觀察決定的，所以觀察語句滿足驗證原則。

邏輯實證論哲學家提出驗證原則的一大用意，是為了批駁當時流行的形上學。他們認為像「上帝是完美的」、「歷史是走向絕對精神的實現」這一類說詞，儘管它們具備其他的意義，但都不具備認知意義，從這類說詞既推論不出任何觀察語句，也沒有任何觀察語句可以將它們推論出來。因此這類說詞都不是科學的，不是人類的認知活動，也不會提供我們知識。

你大概立刻想到，數學知識怎麼辦？邏輯知識怎麼辦？邏

輯和數學真理都不是經驗真理，它們都跟經驗世界沒有關係。然而，如果邏輯和數學真理不滿足驗證原則，豈不是不具有認知意義？邏輯實證論豈不是要反對邏輯和數學知識？不但如此，科學理論的建構必定使用到數學和邏輯真理（例如非矛盾律），科學豈不是因而無法滿足驗證原則？科學豈不是變成了偽科學？這不僅是荒謬的，更完全違背了邏輯實證論的初衷。

還好，邏輯實證論哲學家可以從邏輯角度來解決這問題。根據當代邏輯學，數學和邏輯真理都是邏輯必然真，而所有邏輯必然真理都可以從任何語句推論出來。所以數學和邏輯真理可以從任何觀察語句推論出來。既是如此，邏輯和數學真理滿足驗證原則，都具有認知意義。哲學家說，這類語句之滿足驗證原則的方式是「瑣碎的」，亦即不是實質的。

然而根據驗證原則，還有許多論調，例如算命、占卜、風水學、占星術等說詞，都是無法被驗證的，既無法推論出任何觀察語句，亦無法被任何觀察語句推論出來。所以這些都不屬於我們人類的認知活動，都不可能提供我們知識。如果這些論調以科學的姿態出現，偽裝成科學的面貌，或者號稱受到科學的支持，或者認為可以提供我們知識，這些論調就是偽科學。

請注意邏輯實證論的驗證原則是一個語意學的原則，不是方法論的原則。說一個原則是語意的，就是說那原則是從「意義」、「真假」等概念來做一些主張。方法論是針對研究方法的理論問題進行探討的一門哲學領域。驗證原則是針對理論中的語句意義進行分析，而不是針對如何做科學研究這個問題所涉及的研究方法提出主張。從方法論的角度來看，「驗證」概念是邏輯實證論用來說明何時應該接受某個科學假設的，何時應該放棄某個科學假設的。（更通用的是「核驗」這個概

念。)就這個方法論的角度來看，「驗證」概念或者「核驗」概念並沒有涉及如何分辨真科學與偽科學的議題，我會在下一章做一些說明。

從研究方法論來分辨真科學與偽科學和非科學的是另外一個立場，來自於波柏著名的否證論。讓我們來看看。

☐ 第三節 偽科學：否證原則

波柏區別科學和偽科學的說法跟邏輯經驗論大相逕庭。他並不同意邏輯實證論的驗證原則，一個理論或說詞是不是科學的，並不能用「驗證」概念來說明。為了區別真科學與偽科學，他提出了有名的否證原則。波柏的學說跟邏輯實證論確實有許多共通的地方。不過，波柏的否證原則跟邏輯經驗論的驗證原則在哲學上有基本的差異。正如我剛剛提到的，邏輯實證論的驗證原則是一條語意學的原則，是從語句是不是具有認知意義來區分真科學與偽科學的。但是波柏的否證原則是一條方法論的原則，跟語句的認知意義不相干。所以否證原則跟驗證原則兩者並沒有理論上的衝突對立。

否證原則之所以是方法論的原則，是由於這原則使用測試、核認，以及拒斥等方法論的概念，來決定一個說詞究竟是一個科學的假設，還是一個與科學無關的說法而已。否證原則是說：如果某個說詞是可被否證的，表示存在有（或者潛在有）這麼一個測試來拒斥該語句。波柏的想法是：在方法論上滿足否證原則的才是真科學，不滿足否證原則的就不是科學，而是偽科學。

讓我說詳細一點。想像有個假設H是這樣說的：任何東西

只要具有F這種特徵，則它具有G這種特徵（其實所有假設都具備這種基本形式）。假想我們找到某個個體 a_1 ，發現它事實上具有F這性質，而且也具有G這性質，則這個假設H通過了這次測試。我們將這發現寫成一個語句：「 a_1 既是F也是G」，我們說H被這個語句核認了。再假想我們又找到某個個體 a_2 ，發現它既具有F這性質、也具有G這性質。這個假設H就通過了第二次測試，它被核認了兩次；依此類推。原則上，這個假設H可能會通過非常非常多的測試，經過非常非常多次的核認。

儘管如此，波柏主張無論這個假設H被核認了多少次，我們都不能因此就主張這個假設是科學的。真正的科學假設必定是可被否證的。假想我們又找到了某個個體 a_{100} 。這個個體具有F這性質，但不具有G這性質，則該假設沒有通過這個測試，它被這個測試所拒斥。換句話說，「 a_{100} 具有F但不具有G」這語句否證了該假設。波柏將類似「 a_{100} 具有F但不具有G」這種語句稱為「否證句」。

波柏主張，即使一個理論的所有語句都被核認非常多次，並不表示該理論是科學的；但是如果原則上有可能會有拒斥該理論的測試，原則上可能有潛在的否證句，則該理論具有否證性，它是一個科學的理論。所以，如果有理論以科學的姿態出現，或者號稱受到科學的支持，但是它其實不具備否證性，那麼這個理論或學說就是偽科學。一個學說、一套理論究竟是不是科學的，就要看它是不是原則上允許潛在的否證句。

我最後還是要提醒你一點：說一個理論、說詞或活動「不是科學的」，完全沒有貶抑的意思，也沒有刻意抬高科學的身價。文學、藝術和宗教都不是科學，這並不影響它們的價值。不過，如果有一些主張明明不是科學的，卻硬要以科學的姿態

出現，主張可以提供我們知識，這樣的做法是不足取的。

對於科學與偽科學的區別，究竟要採取邏輯實證論語意學角度的可檢證原則，還是波柏方法論角度的否證原則？或者你認為這兩個原則都不恰當？你在思考其他的原則嗎？已經有哲學家提出理由反對這兩條原則，你能想到嗎？

☐ 第四節 科幻與科學

《哆啦A夢》裡有許多道具是很多人想要的。「任意門」可以讓我們隨時到想要去的地方，包括外太空的某個遙遠的星球。《星艦迷航記》裡，有個機器可以將人分解，傳送到目的地之後再合成為原來的人。從科幻小說到科幻電影，各種稀奇古怪的「科學」產品令人驚異。

有些不錯的科幻小說是相當好的文學創作，有些科幻電影充滿了娛樂性。這是無庸置疑的。有些科幻的內容為大多數人帶來歡樂，幫助一般人釋放想像力。科幻讓人跳脫現實，而能在思想上遨遊各種可能性。

許多人認為科幻畢竟只是幻想，幻想畢竟是脫離現實的。科幻不是科學。也有些人認為科幻跟科學只是一線之間。又有誰知道現在的幻想不是未來的科學呢？這兩方面的想法表面來看，是有衝突的。不過，我認為不盡然如此。

科幻和科學的界線在哪裡呢？科幻並不全然是反科學的。畢竟科幻是來自人類的思想活動，人類天馬行空的幻想未必就是反科學的。科學既然是發現大自然法則的研究，只有違背大自然法則的玄想才是反科學的科幻。如果大自然的法則包括汽油必定浮於水面，幻想有人能將汽油跟水結合，產生大爆炸，

這是科幻，不是科學。如果大自然的法則包括任何物體都受到萬有引力的作用，幻想人類可以不藉助器具就能遨翔天際，這是科幻不是科學。如果大自然的法則包括任何生物的存活必須依靠氧氣，幻想人類能不藉助器具就能生存於外太空，這也是科幻，不是科學。

當然現在的科學未必全是正確的，也許將來科學的發展會使得我們放棄某些我們現在接受的科學理論。由於我們只能依據現在科學家所接受的定論來作為依據，所以一件科學幻想是不是反科學的，就勢必只能依據現有科學所發現的大自然法則來決定。違反目前所知的科學定律的幻想就是反科學的科幻。

另一方面，我們現在的科學還有太多太多值得發展的地方，也沒有人知道科學將來會發展到什麼地步。所以也沒有人知道究竟還有哪些大自然法則等待我們的發現。不容否認的，很多科幻小說、科幻電影的奇想帶給科學家新點子。畢竟提出科學幻想的人，跟科學家一樣，都是有心智能力的人、有創造能力的人。科幻小說和科幻電影的作者比起任何科學家都更有想像力、更有不受限制的思考空間。就科幻之為人類的思考活動來說，科幻還有激發科學研究的可能性。雖然科幻未必要全然當真，有時正視科幻的題材反而有科學創新的機會。就這點來說，科幻的價值不是僅僅只在文學創作、電影創作而已，不是只有娛樂價值而已。科幻多多少少還有啟發的價值。



12



科學理論

一門科學是由一組科學理論構成的；一個科學理論是由一組科學通則（包括科學定律或假設）構成的。任何學門要構成一門科學當然必須要建立定律。科學定律是如何建立的呢？在什麼條件下接受一個理論或假設才是恰當的呢？科學理論如何用來進行科學解釋呢？

☐ 第一節 什麼是科學理論？

我們常常使用「理論」這個名詞，但若要說「理論」究竟是什麼，說實在的，還真的不太清楚。在二十世紀的科學哲學傳統裡，對於「理論」有三種研究進路：語法的、語意的和認知的。這些討論太專技了，需要比較難的邏輯概念以及心與認知哲學的概念，例如公設系統、釋模、克雷定理、同構、表徵等，不是我們現階段能夠掌握的。既然我在先前曾經談過邏輯實證論，我想我們就從這學說是如何理解科學理論的，作為未來進一步思考的出發點。

邏輯實證論的哲學家對於「理論」發展的是語法的研究進路，也就是從科學語言來說明科學。這群哲學家主張，「理

論」是一個具備嚴謹邏輯推演結構的語句系統。

科學語言使用的詞彙分為邏輯詞、觀察詞和理論詞。觀察詞是用來談可以被我們的五官知覺到的事物、性質和現象；像「電子」、「磁場」、「夸克」等，所談到的不可能被觀察的事物和性質，就是理論詞¹。科學理論的語句分為三類：觀察語句（不包含理論詞的語句）、理論語句（不包含觀察詞的語句），以及混合語句（同時有理論詞和觀察詞的語句）。

觀察語句描述了我們用五官知覺觀察到的現象²。理論語句就是科學定律，又分為嚴格律以及附掛律兩種。所謂「附掛律」是指附加但書的定律，就是指在該定律的描述中必定會指出必須滿足的附掛條件，而且這附掛條件的敘述必定涉及到其他的領域。「嚴格律」就是指不需附掛條件的定律。除了基礎科學領域中的少數定律是嚴格律之外，大部分的定律都是附掛律，在各個特殊科學中的定律更是屬於附掛律的型態。在科學哲學界將物理學和化學等稱為「基礎科學」，所有其他科學則稱為「特殊科學」，例如心理學、生物學、經濟學、地質學等，都是特殊科學。嚴格律只出現在基礎科學裡，特殊科學的定律則是附掛律。

那麼，混合語句又是怎麼回事呢？混合語句其實稱為符應規則。我曾經提過，邏輯實證論主張科學語句就是具有認知意

¹ 這個將「理論詞」等同於「非觀察詞」的說法在後來有科學哲學家反對，不過由於不影響本章的討論，予以略過。

² 我之前已經提到：邏輯實證論走現象論的立場（如早期的卡那普），認為觀察語句描述的是我們的立即知覺經驗；邏輯經驗論（如萊奧巴哈）則主張觀察語句描述的是物體和它們的性質，或者物體所處的狀態。這裡我們忽略這個細節。

義的語句、而具有認知意義的語句其真假終究可以訴諸經驗觀察來決定。觀察語句當然是可以訴諸經驗觀察來決定真假的。理論語句呢？邏輯實證論的哲學家所說的理論語句就是描述不可觀察事物的語句。但如此一來，科學的理論語句豈不是違背了他們的驗證原則？難道邏輯實證論認為科學定律都沒有真假嗎？都沒有認知意義嗎？都沒有提供知識嗎？

邏輯實證論是這樣說的。符應規則是用來指出理論項和觀察項之間的對應關係的。每個理論詞理想上都可以對應到一組觀察項。既然如此，理論語句原則上如果能夠透過符應規則而轉換成觀察語句，則理論語句的真假值原則上也是可被經驗決定的，理論語句就也是可驗證的。

剛剛談到科學定律，有一件事一直深深困擾著哲學家：如何區別科學定律跟一般性的通則？例如「所有烏鴉都是黑的」、「所有學生都有學生證」、「所有蚊子都會咬人」都不是科學定律，只是一般性的通則。但是像重力加速度定律、理想氣體定律等，都是不折不扣的科學定律。儘管我們大致上分得出來哪些是一般性的通則，哪些是科學定律（最簡單的方式莫過於查科學教科書），不過真要我們說清楚兩者之間的基本差異，卻不太容易。

換個方式來問：科學定律有什麼特徵呢？既然是定律，自然都是真實的描述，沒有人會將假的描述當作定律。哲學家韓培爾提出了他的看法。他認為科學定律除了為真之外，應該還有一些特徵。第一，任何科學定律都具備普遍性。例如，重力加速度定律不能只對於某些物體有效，對於其他物體無效。表達科學定律的語句因此具備邏輯學家所謂全稱語句的形式：如果任何一個東西具有性質F，則那個東西具有性質G。但是這個



條件是不夠的，例如「所有圖書館裡的所有書都有編號」雖然是全稱語句，但並不是科學定律，這是因為這個全稱語句的使用範圍受到限制。所以科學定律的第二個特徵是：表達科學定律的全稱語句不應該有使用範圍的限制。但這樣還是不夠。所以韓培爾要求科學定律的第三項特徵是：科學定律的描述不應涉及某個特定的個體，包括不應該限制在某個特定的時空。這應該是可以接受的。重力加速度定律不應該是在美國有效，在歐洲無效，也不應該在十年前有效，在現在無效。不但如此，科學定律不應該有使用範圍的限制。

儘管韓培爾的說法聽來是不錯了，可惜他所提的幾項特徵還是不足以說明科學定律。別的不說，你應該可以從物理化學的教科書找到幾條確實是科學定律的語句，但卻沒有韓培爾所說的那些特徵。韓培爾的說法是接受萊興巴哈所做的區別：基礎律和衍生律。衍生律是指能從基礎律邏輯推論出來的定律，基礎律則是具備他所說的那幾項特徵的定律。

除此之外，一般認為科學定律應該具有必然性。我們之所以認為「所有烏鴉都是黑的」不是科學定律，其中一個理由是我們不認為烏鴉必定是黑的、烏鴉非得是黑色的不可。有人可能立刻想到，數學真理都具備必然性，但都並不是科學定律；「沒有任何東西的表面能夠全部既是紅的又是藍的」也具備必然性，但也同樣不是科學定律。還好，這兩類例子沒有用處。還記得我們曾經區別過「必然性」的幾種不同意義嗎？數學真理表達的是邏輯必然性，「沒有任何東西的表面能夠全部既是紅的又是藍的」表達的是概念上的必然性，而科學定律應該是表達物理必然性。

話雖如此，由於韓培爾那個年代受到十八世紀英國哲學家

修姆的影響，除了承認數學和邏輯的必然性以及概念的必然性之外，並不認為還有其他意義的必然性，尤其並不承認大自然具有所謂的物理必然性。既然科學定律描述大自然的法則，難道要說科學定律並不具備必然性嗎？若是如此，我們仍然無法將科學定律和一般性的通則區別開來。韓培爾以及當時的邏輯實證論哲學家因而主張：科學定律是可被假想語態條件句支持的，但是一般性的通則不具備這項特徵。

什麼是假想語態條件句呢？可惜中文沒有適當的文法可以表達，所以我只好用英文說明。假想語態條件句就是指在英文裡使用反事實條件句的文法結構造出來的語句。例如，「If the earthquake had not occurred, then this house would not have collapsed.」從這句英文可以看出來，事實上發生了地震，而且事實上地震的發生造成了這棟房子的倒塌。由於中文沒有這種文法表達方式，所以我將刻意使用以下列方式來表達假想語態條件句：「如若……，則必當……。」剛剛的英文就可以用中文表示為：如若地震沒有發生，則這棟房子必當不會倒塌。我提出這點是因為不希望大家誤以為假想語態條件句只是英文的問題，與哲學無關。

無論科學定律必須擁有哪些特徵，「可被假想語態條件句支持」是直到目前為止仍然為大多數哲學家接受的。「所有烏鴉是黑的」不是科學定律，因為它無法被假想語態條件句支持，也就是說，「如若任何事物是烏鴉，則該事物必當是黑的」為假。

提醒你，這裡的主張僅僅是：科學定律都是被假想語態條件句支持的；但是反過來不成立，被假想語態條件句支持的，並不表示就是科學定律。剛剛那句英文所表達的就是被假想語

態條件句支持的，但它並不是科學定律。

如何說明假想語態條件句什麼情形下為真，什麼情形下為假呢？我們憑什麼認為「如若任何事物是烏鴉，則該事物必當是黑的」為假呢？說實在的，這實在很難回答，哲學家還沒有提出令人滿意的說明。最近約三十年哲學家 and 邏輯學家開始重視條件句（包括假想語態條件句以及直敘條件句）的哲學問題，並且有了相當多的進展，看來還需要一段時間才會有比較具體的成果。（這門學問在國內才剛萌芽，稱為若學，陽明大學王文方教授極力推展。）

㊦ 第二節 歸納法的難題

科學通則是對於現象和現象之間關聯的描述。如同之前說的，通則的形式是：所有具有F的東西具有G。這些通則是如何建立的？不用說，科學家的「慧眼」為其關鍵。優秀的科學家能「看到」現象和現象之間的關聯。除了科學家的洞見之外，科學家還必須從不斷的觀察和實驗來找出可能的關聯，然後再試圖找出形成此關聯的要素（通常是所謂的「隱藏變數」），以提出理論說明。尋找可能關聯的步驟就需要使用歸納法以及其他的方法論。

其實，我們日常使用歸納法的狀況非常頻繁。你在某家咖啡店喝咖啡，你望著窗外，看到忽然有幾個人匆匆將他們停在路邊紅線區的車子開走。你心裡想著，附近一定有拖吊車，雖然你沒看到拖吊車。你用「附近有拖吊車」解釋為何忽然有幾個人匆匆將他們停在路邊紅線區的車子開走。這是一種歸納推論，稱為假設歸納法。你從現場所獲得的資訊（路邊紅線區停

了一些車子，有些人匆匆將那些車子開走），以及你原有的資訊（路邊的紅線區是禁止停車的，市政府有拖吊違規停車的措施、人們都不願意自己的車子被拖吊），產生了「附近有拖吊車」這個假設。

另外還有一種歸納法。如果你每天下午五點多在某個大樓附近都會遇到大批揹著書包的國中生進出，你大概會推斷這棟大樓有個補習班。如果最近一年來你每個星期天都會看到街角有位老婆婆在賣玉蘭花，今天是星期天你卻沒有看到她，你大概會覺得有點奇怪，因為你原本期待她會出現的。你的思考模式稱為枚舉歸納法。我們現在要談的是這種歸納法產生的哲學問題。

枚舉歸納法是很常見的一種推論形式，它的基本結構如下：

觀察到某個具有性質F的物體 a_1 具有性質G。

觀察到某個具有性質F的物體 a_2 具有性質G。

⋮

觀察到某個具有性質F的物體 a_n 具有性質G。

[r]

下一個會被觀察到的具有性質F的個體 a_{n+1} 會具有性質G。

其中，[r]表示所有這些前提支持結論的機率。當[r]大於0.5時，這個歸納是一個強的歸納。如果一個歸納推論是強的，而且它的所有前提事實上都為真，這個歸納推論是可信的。此外，前提裡的觀察並不需要都是來自於同一個人，也可以是來自不同的人，在不同的時間進行的。

枚舉歸納法如何能建立通則呢？假想上述推論的結論為真，我們觀察到具有性質F的個體 a_{n+1} 確實具有性質G，則我們



可以將這個事實放進前提裡，以便繼續對下一個具有F的個體作歸納。依此類推，哲學家說，歸納的結論可以寫成：

所有具有性質F的個體都具有性質G。

這個語句就是經由歸納法而推論出來的通則。所有的前提構成了證據，支持了結論。有許多通則都是以這種方式建立的。當然科學定律不是這麼簡單就建立了，枚舉歸納法所建立的通則還需要科學理論的思考，才有可能成為定律。

姑且不論科學定律的建立還需要哪些進一步的思考，十八世紀英國哲學家修姆對於歸納推論指出了歷史上非常著名的困難：我們憑什麼要接受歸納推論？歸納推論有什麼道理支持嗎？修姆指出，我們並沒有任何方式來辯護歸納推論是好的推論。簡單說，歸納推論的使用是獨斷的、沒有依據的。這個困難太有名了，被稱為修姆難題，或者歸納難題。修姆為什麼會這樣想呢？

修姆的思考是這樣的。對於任何一件事情，我們只有兩種進行辯護的方式：採用演繹邏輯推論的辯護，以及不採用演繹邏輯推論的辯護。然而兩者皆無法用以辯護歸納法，因此歸納法的使用是獨斷的、沒有依據的。

演繹邏輯的推論不可能用來辯護歸納法。演繹邏輯的基本概念是所謂的有效性：說一個推論是有效的，就是說這個推論不可能在假設前提全部為真時，結論居然為假。底下是個例子：

如果強烈颱風來襲，則各中小學停課。

強烈颱風來襲。

所以，各中小學停課。

這個推論邏輯上是有效的，因為在假設它的全部前提都為

真時，不可能出現它的結論為假的情形。根據演繹邏輯推論所說的「有效性」可以得知，如果接受全部前提卻又否認結論，就必定會導致矛盾的出現。所以什麼時候才可以接受一個推論呢？從演繹邏輯的角度來說，只有在一個推論是有效的時候，才可以接受一個推論。換句話說，如果在接受一個推論的所有前提的同時，又否認它的結論，但並不會因此導致矛盾，那麼這個推論是不能接受的。

演繹邏輯為何不能辯護歸納推論的使用呢？因為對任何一個歸納推論來說，在接受其所有前提的同時，否認結論，並不會產生矛盾。既然如此，當然就有可能在接受一個歸納推論的全部前提時，不接受它原本的結論，而改接受其他的結論。這不合剛剛說的演繹邏輯以有效性作為接受一個推論的標準。

如果使用不是演繹邏輯的方式，能辯護歸納推論的使用嗎？還是不行！怎麼能用歸納法來辯護歸納法的使用呢？那麼還有其他方式嗎？能不能這麼說，歸納法的使用，過去幾千年來數不盡的人一直使用得非常成功，科學家的研究使用歸納法一直有非常好的成果，這麼好的紀錄應該足以辯護歸納法了。就好像如果有個機器的使用非常理想，幾乎是零故障，就「證明」這機器是很好的。可惜，這樣的回答仍然是有缺陷的。依據歸納法過去使用的情形來「證明」歸納法是很好的方法，並不足以辯護歸納法，因為這個思考方式本身就是再一次使用歸納法。

修姆對於如何辯護歸納法所提出的質疑，至今仍然難以解決。在1955年，哲學家古德門提出了另外一個歸納推論的困境，也是哲學界非常非常著名的，稱為歸納新謎，又稱為翡翠悖論。這個困難使得如何辯護歸納法的困難雪上加霜。古德門



以翡翠為例，做了枚舉歸納法：

第一個觀察到的翡翠是綠色的。

第二個觀察到的翡翠是綠色的。

第三個觀察到的翡翠是綠色的。

⋮

第n個觀察到的翡翠是綠色的。

[r]

下一個會被觀察到的翡翠是綠色的。

所有這些前提，不論有多少，構成了支持結論的證據。這個歸納推論的結論可以成為一個通則：

所有翡翠都是綠色的。

古德門接著造了一個新字「grue」（音譯成「古魯的」³），一個形容詞：任何在現在（西元2014年）之前被觀察到是綠色的東西或者在西元2014年之後被觀察到是綠色的東西，都可以用「grue」這個詞來形容。另外一個字「bleen」（音譯成「布林」）有類似的作用，就不再說明。

古德門進一步指出，剛剛例子的前提裡提到的所有那些翡翠，由於符合「古魯的」這個詞的定義，所以都可以改用「古魯的」來形容。重新使用枚舉歸納法：

第一個觀察到的翡翠是古魯的。（綠色的）。

第二個觀察到的翡翠是古魯的。（綠色的）。

第三個觀察到的翡翠是古魯的。（綠色的）。

⋮

³ 這個英文字是將「green」和「blue」截頭去尾合併而成的。另外一個字「bleen」也是從這兩個英文字合併出來的另一個字。

第n個觀察到的翡翠是古魯的。（綠色的）。

[r]

下一個會被觀察到的翡翠是古魯的。

同樣地，所有這些前提，不論有多少，構成了支持結論的證據。這個歸納推論的結論可以成為一個通則：

所有翡翠都是古魯的。

相同的觀察證據，使用相同的方法，卻得到不同的歸納通則。「所有翡翠都是綠色的」以及「所有翡翠都是古魯的」這兩個結論都有相同的歸納法支持，然而究竟哪個通則才是恰當的呢？由於哲學家不知道如何可以滿意地解決這個困難，「歸納新謎」（翡翠悖論）成了歸納法的另一個著名的難題。

你可能立刻反駁，「古魯的」只不過是刻意造出來的形容詞，憑什麼要接受它？憑什麼要接受第二個通則？沒有錯。這個想法尤其可以從形上學來補充。「綠色的」這個詞是有真正談到性質的，「古魯的」這個詞並沒有談到任何真正的性質。

然而事情沒有那麼簡單。請你思考這個想像的故事。假設事實上英文有「grue」和「bleen」兩個字，而根本沒有「green」和「blue」兩個字。所以我們仿照剛剛的做法，使用「grue」和「bleen」兩個字刻意造出「green」和「blue」兩個字；所有原來使用「grue」做出來的歸納通則，都可以改用「green」來重新做出不同的歸納通則。相同的觀察證據，使用相同的方法，卻得到不同的歸納通則。

現在，我們該怎麼辦？

第三節 何時接受一個科學假設？

在什麼情形下可以接受一個科學假設？在什麼情形下應該放棄假設？簡單回答：當一個假設有證據支持的時候，就接受那假設，反之就不接受。就是這樣簡單。哲學家同意這個回答，但是哲學家還想多問一個問題：證據如何支持假設？哲學家將那個介於證據與假設之間的支持關係稱為核驗關係。所以我們可以這麼問：在什麼情形下，證據核驗了假設？

在思考這個問題之前，我們先來見識一下科學哲學界知名的烏鴉悖論，又稱為核驗悖論。這個悖論是韓培爾指出來的。試考慮這個假設：

一、所有烏鴉都是黑的。

我們如何核驗它呢？我們觀察了很多烏鴉，發現到目前為止，所有被觀察到的烏鴉都是黑的。所有這些觀察構成了我們的證據，我們說這個假設被這組證據核驗了。再考慮這個假設：

二、所有不是黑的都不是烏鴉。

我們需要什麼證據來支持這個假設呢？仿照剛剛的做法，我們可以觀察每個不是黑色的東西，看看牠們是不是烏鴉。例如我們觀察到那隻鸚鵡既不是黑色的，也不是烏鴉；那朵百合同樣既不是黑色的，也不是烏鴉；那件球衣既不是黑色的，也不是烏鴉；那池塘的水既不是黑色的，也不是烏鴉；那棵樹既不是黑色的，也不是烏鴉；那隻斑斕的老虎既不是黑色的，也不是烏鴉。依此類推，我們做了許許多多觀察，蒐集了許多證據，發現到目前為止，所有觀察到的不是黑色的東西都不是烏

鴉。這些觀察所得構成了證據，而核驗了「所有不是黑的都不是烏鴉」這個假設。

如果你學過邏輯，你很快就猜到我接下來要說什麼。根據邏輯，「所有烏鴉都是黑的」這句話等於「所有不是黑的都不是烏鴉」。所以用來核驗或支持假設二的證據，都可以用來核驗或支持假設一。也就是說，彩色的鸚鵡、透明的水、白色的百合、斑斕的老虎、藍色的球衣、灰色的石頭等，所有這些觀察到的不是黑色的東西，都構成了對於「所有烏鴉都是黑的」這假設的證據。這就奇怪了！百合、球衣、樹、老虎、水……這些東西跟烏鴉一點關係也沒有，怎麼能夠用來支持、核驗「所有烏鴉都是黑的」這個假設！怎麼能夠當作證據，用來支持「所有烏鴉都是黑的」這個假設？

這個哲學界有名的烏鴉悖論究竟哪裡出了錯？我們自然不可能接受用一堆與烏鴉無關的事物作為證據，來支持跟烏鴉有關的假設。可是韓培爾的思考有什麼問題嗎？

給你三個提示：第一，烏鴉悖論的出現涉及到一個原則：對任何兩個邏輯上是一樣的假設來說，如果有一組證據足以核驗其中一個假設，則相同證據核驗另一個假設。這條原則會不會是錯誤的？第二，假設一和假設二真的在邏輯上是一樣的嗎？第三，這裡使用的「核驗」概念會不會是不恰當的？

剛剛我們只是憑我們日常對於「支持」的瞭解來使用「核驗」概念，然後藉著這個日常的理解來思考烏鴉悖論。哲學傳統對於「核驗」概念，相當受矚目的說法是所謂的假設—演繹核驗法，其基本架構分為兩個階段：

第一階段：

H：擬接受核驗之某項假設



A ：一些相干的輔助假設

I ：初始條件之描述

O_1 ：描述某組被預測會發生之觀察現象的語句

第二階段：

若做實驗或觀察的結果發現 O_1 為真，則 O_1 核驗（支持）了 H 。若做實驗或觀察的結果發現 O_1 為假，則 O_1 反核驗了 H ；換句話說， O_1 支持了 H 為假的說法。重複以上步驟，直至 H 具有高核驗度為止。

第一階段是從擬核驗的假設 H 以及相干的輔助假設 A 中，依據適當的初始條件，從邏輯推演出可預測的現象。第二階段是歸納法的。在傳統科學哲學裡，如果用以核驗某項假設的實驗或觀察證據其數量多（ O_1 、 O_2 、……、 O_n ）、異質性高、而且有一些實驗或觀察是關鍵性的，則該假設具有高核驗度。這些具有高核驗度的假設，因為有很高的歸納機率支持該假設為真，會被提升到「準定律」甚至科學定律的地位。

大約最近三十年，哲學界對於「核驗」概念提出了新的思考方向。由於這個研究方向使用「貝氏律」以及機率，相當複雜，沒有辦法用一點點的篇幅說明清楚，所以就不再談。我提這件事情的用意是提醒你，隨著新理論的發展，許多舊問題或許可以得到解決，例如烏鴉悖論的問題可能就出在其使用的「核驗」概念是不恰當的。

第四節 科學家如何解釋發生的現象？

一個具備高核驗度的假設具有什麼作用呢？科學定律有什麼作用呢？提出一個理論，建立定律或者準定律，是為了提供科學預測和科學解釋。這是科學活動的基本目的。

任何解釋是由三個要素構成的：解釋項、待解釋項、以及每一項解釋所必定預設的參考類。其次，科學解釋有三種型態：對於已發生的現象找出其「為何發生」的原因、找出一事物如何運作的機制，以及找出一事物本身的性質和結構，或者現象之間存在的規律。為方便後續討論起見，我將這三類解釋依序簡稱為「原因解釋」（why的解釋）、「機制解釋」（how的解釋），以及「本質解釋」（what的解釋）。

在一項原因解釋中，待解釋項是某個已經發生的現象，解釋項是用來說明促成該現象發生的原因。例如天文學對於為什麼在某年某月某日某時發生了日蝕的現象，會提出其形成原因的解釋。在一項機制解釋中，待解釋項是某個結構，解釋項則是用以說明該結構運作的機制。例如幫浦的運作原理說明了幫浦如何打出水來。本質解釋則是對於待解釋項的性質或結構提出說明，例如化學告訴我們水就是具備 H_2O 這種分子結構的物質。

當代科學哲學界對於科學解釋的討論主要集中在因果解釋方面。科學哲學界對於這類型解釋展開有系統研究的首推韓培爾，他在1948年的一篇論文首度建立了科學解釋的演繹一律則釋模，隨後在1962年又發表了歸納—統計釋模。由於他主張科學解釋必定要使用科學定律，待解釋項必須被涵蓋在科學定律之下，因此他的兩個釋模也統稱為科學解釋的涵蓋律釋模。



解釋項

科學定律：L1、L2……Ln

初始條件：I

待解釋項：E

涵蓋律釋模主張科學解釋的關係是一種邏輯關係，也就是說，科學解釋是一種邏輯論證，解釋項構成該論證的前提，待解釋項構成它的結論。如果是演繹論證，則要求它是邏輯有效的；更嚴格來說，所要求的是邏輯的**真確性**，就是既有效、前提又全都實際為真的推論。如果是歸納論證，則要求它是強歸納的；更嚴格來說，所要求的是可信的，就是所有前提實際為真而且是強的歸納推論。

當然，並不是所有的有效演繹論證和強歸納論證都是科學解釋。韓培爾曾經分別為他的兩個釋模提出限制，稱為**妥適條件**。只有滿足這些限制才是恰當的科學解釋。哲學家沙爾曼將這些妥適條件綜合整理出五個：

邏輯妥適條件：

1. 一個科學解釋是一個具備正確邏輯形式的論證。
2. 解釋項必須包括至少一個定律或準定律的通則。
3. 該通則必須具備經驗內容。

經驗妥適條件：

4. 解釋項必須全部都為真。
5. 相干要件。

韓培爾的涵蓋律釋模影響深遠，對於這個領域的研究發展有巨大的貢獻。科學哲學界在這領域後續的研究發展，可以說都是來自於對韓培爾涵蓋律釋模的反省。後續的哲學家提出了

許多反例來反對韓培爾的涵蓋律釋模，在不斷的反駁中，對於科學解釋的性質也瞭解得愈來愈深入。你能不能找到他理論的缺點？你認為他的理論真的掌握了科學解釋的本質嗎？



13



因果概念

公園裡一群小朋友在玩棒球。小朋友用力一揮，打中了，真高興！可是球飛得好遠，竟然把對面住家的玻璃打破了。至於之前南亞大海嘯所造成的破壞，比這大得太多太多了。遭到破壞的，又豈是一兩扇玻璃而已！

我們經常使用因果概念來描述周遭發生的事。那顆球之以那種速度和方向撞擊那扇玻璃，因致（因果上導致）了那扇玻璃之散碎一地；前者是原因，後者是結果。

一般來說，因果關係是具體出現在兩個物體之間的必然關係。哲學家基於一些考量，會說因果關係是介於物體所處狀態之間的關係，或者兩個現象之間的關係，或者兩個事件之間的關係。「事件」是指一個物體所處狀態的變化。例如「那顆球之以那種速度朝那個方向移動」就是一個事件：那顆球從靜止狀態變成以某種速度朝某個方向移動的狀態。「那扇玻璃之散碎一地」是另一個事件：那扇玻璃從靜止狀態變成破碎的狀態。所謂因果關係是具體出現的，意思是說，因果關係都是出現在某個特定時空的，它不是抽象的關係。至於因果關係的必然性待會再談。

不但如此，因果關係的出現需要一些背景條件。如果當時

颳起一陣大風，那顆球飛行的方向和速度當然會受到影響。如果那扇玻璃經過強化處理，它那時候未必會被那顆球打碎。如果那顆球是早已破舊到不堪使用的，未必就會撞碎那扇玻璃。看起來我們不太容易窮盡這些因素。為了方便，我們將所有影響到因果關係發生與否的因素統稱為「背景因素」或者「背景條件」。因果關係的發生顯然都預設這些背景條件的成立。有些背景因素是正面的，因為有這些因素，才使得因果關係能正常發生。有些背景因素則是負面的，它們是干擾因素，如果出現，就會阻礙因果關係的發生。

說到因果關係的背景條件，我們就遇到了一個大難題。張三家就在公園附近。他養了好多鴿子。公園裡的小朋友打棒球的時候，正好也是他訓練鴿子的時候。大群的鴿子在附近飛來飛去。請問這件事要列入「那顆球撞碎那扇玻璃」的背景條件嗎？看起來似乎應該要將這件事當作背景條件。說不定打出去的球因為擊中了飛來飛去的鴿子，改變了方向和速度，因而沒有撞擊到那扇玻璃；這是一種干擾因素。你當時正在家裡打電腦，距離小朋友打棒球的公園其實有五十公里遠。你按了一個按鍵，下了一個指令。請問這件事要列入「那顆球撞碎那扇玻璃」的背景條件嗎？這是那件事的干擾因素嗎？在南太平洋的某個小島，有個土人正在爬樹採椰子。這件事要列入「那顆球撞碎那扇玻璃」的背景條件嗎？這是那件事的干擾因素嗎？這兩個問題似乎問得有點多餘。距離那麼遠的事情，怎麼可能對公園裡打棒球這麼一件小範圍的事，造成任何影響？怎麼會是那顆球撞碎那扇玻璃的背景條件？

不過距離好像不足以決定哪些因素是相干的，哪些是不相干的。月球之繞地球轉動是造成海水潮汐的原因，這個距離夠

遠了。太陽黑子的爆炸會干擾地球的通訊品質，那距離又更遠了。那麼，距離很近的呢？小朋友穿的襪子對於棒球打碎玻璃一事是不是相干的？似乎不是。他旁邊的朋友在那時剛好放了一個臭屁呢？我們平常輕而易舉就能回答哪些因素是相干的，哪些是不相干的。但事情沒有想像中那麼簡單。我想說的是相干性這個概念會帶來的困擾。究竟哪些事情跟這個因果關係的發生是相干的，哪些是不相干的？這是一個有高難度的問題。我們按照平常的經驗，大概可以做一些判斷。問題在於我們的判斷所依據的是什麼原則並不清楚。哲學家也還不知道究竟有什麼原則可以說清楚哪些因素是相干的，哪些是不相干的。「相干」問題一直深深困擾著哲學界、邏輯學界和人工智能學界，至今仍然無法解決。我們目前也只好保留這個問題，等你將來提出你的解答。現在我們來繼續思考因果概念的其他問題。

☞ 第一節 因果概念的分析

我們經常使用充分條件和必要條件兩個概念，尤其在使用因果概念來描述一些現象時，我們更常使用到這兩個概念來理解因果關係。有些人認為原因就是結果的充分條件，有些人認為原因是結果的必要條件，也有人主張兩種條件都是。要評斷這些說法正不正確，當然要先瞭解什麼是「充分條件」，什麼是「必要條件」。那麼，這兩個概念是什麼意思呢？

為了避免解說繁瑣，在接下來的討論裡我使用英文大寫字母A、B等，表示事件、狀態、或者現象。

所謂A是B的充分條件，是說如果A發生，則B發生；不會

有A發生，B卻沒發生的情形。但是當A沒有發生時，既不表示B沒有發生，也不表示B已經發生。例如，只要是單身漢，就是男的；不會有人是單身漢，卻不是男的。然而說某人不是單身漢，既不表示那人不是男的，也不表示那人是男的。所以，「某人是單身漢」是「同樣這個人是男的」的充分條件。

另一方面，所謂A是B的必要條件，是說如果A沒有發生，則B沒有發生；不會出現A沒有發生，B居然發生的情形。但是當A發生時，既不表示B已經發生，也不表示B沒有發生。再用「單身漢」做例子。任何人只要不是男的，就不會是單身漢；不會有人不是男的，卻是單身漢。然而說某人是男的，既不表示那人是單身漢，也不表示那人不是單身漢。

現在讓我們來看看如何使用這兩個概念來分析因果關係。

因果概念的「必要條件」分析：所謂原因是結果的必要條件，是說如果A事件沒有發生，則B事件沒有發生；不會出現A事件沒有發生但B事件居然發生的情形。在小朋友打棒球的例子裡，主張「那顆棒球之以那種速度朝那方向移動」這個事件是原因，就是主張如果這個事件沒有發生，那扇玻璃不會碎散一地。當然，這不表示如果「那顆棒球之以那種速度朝那方向移動」這個事件發生了，那扇玻璃就會碎散一地，也不表示那扇玻璃不會碎散一地。

我們要接受必要條件分析嗎？這是行不通的。畢竟，使得那扇玻璃碎散一地的可能性很多。即使「那顆棒球之以那種速度朝那方向移動」這個事件沒有發生，即使小朋友沒有在那裡打棒球，那扇玻璃還是有可能碎散一地的。例如，附近出現某種頻率的音波，就會使得那扇玻璃碎散一地。因此，我們不能主張「那顆棒球之以那種速度朝那方向移動」這個事件是「那

扇玻璃碎散一地」的必要條件。

因果概念的「充分條件」分析：所謂原因是結果的充分條件，是說如果A事件發生，則B事件發生；不會出現A事件發生但B事件居然沒有發生的情形。在小朋友打棒球的例子裡，主張「那顆棒球之以那種速度朝那個方向移動」這個事件是原因，就是主張如果這個事件發生，則那扇玻璃會碎散一地。同樣地，如果「那顆棒球之以那種速度朝那個方向移動」這個事件沒有發生，不表示那扇玻璃不會碎散一地，也不表示那扇玻璃會碎散一地。

我們要接受這種充分條件分析嗎？這仍然是行不通的，充分條件並不足以說明因果概念。即使那顆棒球之以那種速度朝那個方向移動，那扇玻璃未必會碎散一地。也許一點點的角度偏差就使得那顆棒球碰到玻璃後彈跳出來，而沒有撞碎玻璃。

謹慎的你可能已經想到，如果我們將事情講得更仔細、更完整一點，應該就可以使用「充分條件」概念來說明因果關係。那顆棒球以那種速度朝那個方向移動並在那個角度下撞擊那扇玻璃，而且其他干擾因素等都沒有出現，那麼那扇玻璃就會碎散一地。

我非常想接受你這想法，只不過還有個困難需要想想：什麼樣的描述才是對於一個事件的完整、真正的描述？

在打棒球的例子裡，什麼描述才是對於結果事件的完整描述？「那扇玻璃碎了」？「那扇玻璃碎散一地了」？「那扇玻璃碎散成115片落在地上」？還是「那扇玻璃碎散成15大片、23中片、29小片、48小點落在地上」？……哪一個說法才是真正對於結果事件的描述呢？

同樣地，如何描述才是真正對於原因事件的完整描述呢？



「那顆棒球以那種速度撞擊那扇玻璃」？「那顆棒球以那種速度朝那個方向撞擊那扇玻璃」？「那顆棒球以那種速度朝那個方向並在那個角度下撞擊那扇玻璃」？……

其實這麼做是徒勞無功的。假設你做了第一次描述，發現這樣描述的事件不足以成為結果事件的充分條件，於是你修改做了比較仔細的描述。假設你發現第二次描述後的事件，還是無法成為結果的充分條件，於是你只好繼續修改描述。按照這個思路，你持續修改對於原因事件的描述。你會在什麼時候停止呢？你只有在終於發現對於那個事件的描述確實構成結果事件的充分條件之後，才不再繼續修改你的描述。

我不是要雞蛋裡挑骨頭，我不是在爭辯一些文字上的問題。我要指出的是你的主張所面臨的理論困難。你的主張只是：只有在你找到了使得結果事件發生的充分條件之後，才完成了你對於原因事件的描述。可是這卻等於說：只有在你找到了使得結果事件發生的原因之後，才完成了你對於原因事件的描述。你的主張並沒有真的告訴我們如何分析因果關係。更何況我們平常並不會要求、也不會在乎要對事情做如此徹底的描述。此外，似乎不太可能將任何事件做毫無遺漏的描述，恐怕也沒有人知道怎樣的描述才是徹底的。既是如此，不太可能有任何事件能構成充分條件。

不但如此，你如果認為我是在爭辯文字上的問題而已，你心中想的其實是：那只不過是對同一件事情做不同的描述，有些比較粗略，有些比較精細，而後者特別顯得冗贅而已。「那顆棒球以那種速度撞擊那扇玻璃」以及「那顆棒球以那種速度朝那個方向並在那個角度下撞擊那扇玻璃」都是對於同一件事情的不同描述。同樣地，「那扇玻璃碎了」以及「那扇玻璃碎

散成15大片、23中片、29小片、48小點落在地上」也是對於同一件事情的不同描述，後者尤其囉唆。如果你真是這麼想，請你比較這兩個描述：

1. 那扇玻璃碎散成15大片、23中片、29小片、48小點落在地上。
2. 那扇玻璃碎散成10大片、8中片、25小片、72小點落在地上。

這兩個語句當然是對於不同事件的描述，因為玻璃碎成的大小碎片差別太多。如果你承認這兩個語句是對於不同事件的描述，那麼一個描述本身的細緻與否確實影響我們對於所描述的是不是同一事件的判斷。既然如此，我剛剛絕對不是在爭辯一些文字上的問題。既然我不是在爭辯文字問題，我只好再請你想想我剛剛提出的質疑。

☐ 第二節 因果概念的「依那斯條件」分析

讓我們回到原來的問題，不再煩惱如何描述一件事情的困難。將原因當作充分條件的說法還有另一個不足的地方：還有別的事情也可以是那個結果的充分條件，就像剛剛提到的「出現某種頻率的音波」這種可能性，乃至於其他的可能性，都可以構成那扇玻璃碎散一地的充分條件。這是由於我們知道確實是有相同的結果可以來自於不同的原因。為了對於因果關係做更完善清楚的說明，美國哲學家麥基在1974年提出了一套相當



細膩的分析，稱為依那斯條件分析¹。

事實上，麥基的理論來自於十九世紀英國哲學家米爾。米爾觀察到相同的事件可以源自於許多不同的事件；而且事件的發生很少是由單一事件引起的，通常是兩個以上的事件共同運作，才因致某個事件的發生，而且還需要背景因素的配合，尤其是沒有干擾因素存在。麥基將這些想法綜合起來，進一步發展出有名的「依那斯條件分析」。

麥基的第一步是先分析「完全因果」概念。假設在所有正面的背景因素 B_1 存在，而且所有干擾因素 N_1 不存在的情形下，如果某類型的事件 C_1 出現，則某類型的事件 E 出現。用符號簡單表示（「 \sim 」表示否定）：

如果 $(C_1 B_1 \sim N_1)$ ，則 E 。

再假設在所有正面的背景因素 B_2 存在，而且所有干擾因素 N_2 不存在的情形下，若另一類型的事件 C_2 出現，同樣類型的事件 E 也會出現。用符號簡單表示：

如果 $(C_2 B_2 \sim N_2)$ ，則 E 。

為了簡化說明，讓我們假設除此之外，沒有其他方式會使得 E 出現了。那麼我們可以將這些合併寫成：

如果 $(C_1 B_1 \sim N_1)$ 或者 $(C_2 B_2 \sim N_2)$ ，則 E 。

此時，某類型的事件 E 是結果，而「 $(C_1 B_1 \sim N_1)$ 或者 $(C_2 B_2 \sim N_2)$ 」就是這結果的完全原因。

接著，「依那斯條件」是什麼呢？（從註釋說的「依那斯條件」的英文，你應該有些概念）：

¹ 「依那斯」是英文「INUS」的音譯，「INUS condition」是「Insufficient but Non-redundant part of an Unnecessary but Sufficient Condition」的縮寫。

1. $(C_1B_1\sim N_1)$ 是E的充分條件。
2. $(C_1B_1\sim N_1)$ 不是E的必要條件。
3. C_1 是 $(C_1B_1\sim N_1)$ 中不可或缺的一部分。
4. C_1 單獨來看，不足以成為E的充分條件。
5. C_1 單獨來看，不足以成為E的必要條件。

麥基因此將 C_1 稱為E的依那斯條件，也就是說， C_1 是E的某個非必要但充分條件中不可或缺的一部分。所謂「 C_1 因致E」，所謂 C_1 是E的原因，就是說， C_1 是E的依那斯條件。對於 C_2 也是同樣的說法，就不重複了。

再用剛剛的例子說明。「那扇玻璃碎散一地」就是結果。為了方便起見，讓我們只考慮「那顆棒球之以那種速度朝那個方向移動」這個事件，以及「附近出現某種頻率的音波」這個事件，此外再也沒有其他事件了。根據麥基的理論，可將「那顆棒球之以那種速度朝那個方向移動」當作 C_1 ，與其有關的正面因素和干擾因素分別為 B_1 和 N_1 。「附近出現某種頻率的音波」就是 C_2 ，與其相關的各種因素則是 B_2 和 N_2 。如果此外沒有其他事件了，我們就可以說，造成玻璃碎散一地的完全原因是：

「在有 B_1 但沒有 N_1 的情形下，那顆棒球以那種速度朝那個方向移動」或者「在有 B_2 但沒有 N_2 的情形下，附近出現某種頻率的音波」。

「那顆棒球以那種速度朝那個方向移動」就是一個依那斯條件，「附近出現某種頻率的音波」則是另一個依那斯條件。哪一個依那斯條件才是導致那扇玻璃碎散一地的原因，就要看實際上是哪一個依那斯條件發生。

到此，我們算是對於因果概念有了比較細緻嚴謹的分析。

讓我簡單補充另外一個概念。哲學家還討論了一種情形，稱為多決定現象。 C_1 的發生會使得E發生， C_2 的發生也會使得E發生。如果 C_1 和 C_2 （幾乎）同時發生，E也因而發生了，則這是一種多決定的現象。舉例來說，在某個狂風暴雨的日子，一群人正打架打得起勁。警察很快趕來。沒想到其中有個人企圖持槍拒捕。這個人大概是太過緊張吧，竟然槍枝走火，打到了旁邊的張三，子彈強力貫穿他的頭部。這是致命的一擊。不知為什麼這麼湊巧，就在同一時刻，一道強烈的閃電不偏不倚地擊中張三的頭部（張三真是倒楣）。張三的死亡是結果，造成這結果的原因呢？既可以說是那槍枝走火，也可以說是那道強烈的閃電不偏不倚地擊中他的頭部。這就是哲學家所說的多決定現象。

☐ 第三節 因果必然性

我們絕大多數人都認為因果關係是一種必然的關係。原因和結果之間具有必然的連結。抽象來說，如果某類型的事件C，在某組背景因素B的情形下，會因致另一類的事件E發生，則在那組背景因素B的情形下，C類型的事件出現時，必定會因致E類型的事件出現（強調「必定」）。如果一切相干的條件沒有變化，那顆球以那速度那方向力道十足地撞擊那扇玻璃時，玻璃必定碎散一地。我們實在很難想像，在那種速度、那種力道下，在沒有其他各種干擾因素下，那扇玻璃居然沒有碎散一地。這怎麼可能！可是因果必然性卻遭到了英國哲學家修姆的強烈質疑。事實上，麥基承接了修姆哲學的想法，他使用「充分條件」和「必要條件」概念來為因果概念進行依那斯條

件分析，就是一種否認因果必然性的理論。

哲學史上對於因果概念提出重要又詳細說明的，首推修姆。他用撞球做例子。

球桿碰擊白球後，依據碰擊的力道和角度，白球以某種速度朝著某個方向撞擊黑球。黑球受到撞擊後，又以某種速度朝著某個方向滾動。

我們通常說：黑球之所以朝那個方向以那個速度滾動，是因為白球以那種速度那種力道撞擊黑球的緣故。這裡的「因為」自然是因果關係，「黑球朝那個方向以那個速度滾動」是結果，「白球以那種速度朝那個方向滾動並碰撞黑球」是原因。當然我們別忘了還有一些背景因素不能忽略。這兩顆球不是用易碎的材料做的，否則一經撞擊，它們不是滾動，而是破碎。這兩顆球的相對高度也有影響。雖然正常的撞球台是平面的，如果有人將球台稍微傾斜，白球撞擊黑球的力道就不相同了。撞球台是鋪絨布的，如果改成了光滑的玻璃，這兩顆球恐怕是「連滾帶滑」吧？還有很多其他的相干因素都會影響兩顆球的滾動方式。

修姆試圖用這個撞球的例子來顯示他的一個想法：沒有所謂的因果必然性！原因和結果之間並沒有必然的關聯。換句話說，即使背景因素都維持不變，當C類型事件出現時，還是有可能E類型的事件沒有發生，而是出現其他類型的事件。這太奇怪了！當白球以那種速度和力道碰擊黑球時，在一切背景條件都正常的情形下，如果黑球居然紋風不動，那真是太不可思議了。我們實在沒有辦法理解因果關係沒有必然性。怎麼可能原因出現時，結果居然沒出現？怎麼可能結果出現時，原因居然沒有出現？如果你家的冰箱在維持約攝氏5度低溫的正常運作



下，放進去一整天的茶葉蛋居然還是溫溫熱熱的，你會怎麼想？怎麼可能原因和結果之間沒有必然關聯呢？修姆有什麼好理由否認因果必然性嗎？

修姆會有這種想法是由於他認為「因果必然性」這種不可能觀察到的性質是不存在的，沒有那種介於原因和結果之間所謂的「必然關聯」。當那顆白球碰撞黑球造成後者的滾動時，我們觀察到的，只有白球的移動、白球碰觸到黑球，以及黑球的移動。除此之外，我們再也觀察不到介於兩者之間還有所謂的必然關聯。修姆主張：當某事件A因果上產生了某事件B時，我們能觀察到的，只有兩者之間的規律性：每當A這類事件發生時（假設背景條件沒有改變），B這類事件也隨之發生。他的學說亦因此稱為因果的規律論。

修姆所說的規律性有三項特徵：首先，原因發生的時間早於結果發生的時間。這一點除了少數哲學家在思考有沒有可能原因跟結果是同時發生之外，平常我們是不去質疑的。其次，原因與結果具有「時空鄰近性」。原因發生的時間與結果發生的時間，相隔不會太久；原因發生的空間位置跟結果發生的空間位置，相隔不會太遠。老實說，雖然這點是修姆自己提出來的，他自己也有相當的保留。最後，也是最重要的，原因和結果之間的關係是經常伴隨的關係。每當原因出現時，結果就出現。哲學家也將「經常伴隨」稱為相關。（提醒你，「相關」跟「相干」雖然中文只有一字之差，意思是截然不同的。）

再以撞球的例子來看，當我們說「白球以那種速度朝那個方向滾動並碰撞黑球」是原因，「黑球朝那個方向以那個速度滾動」是結果，按照修姆的理論就是指：「白球以那種速度朝那個方向滾動並碰撞黑球」以及「黑球朝那個方向以那個速度

滾動」這兩件事情之間具有上述三項特徵。

原因與結果之間僅僅具有這種規律的關係，兩者之間並沒有所謂的必然關聯，因為時間順序、經常伴隨，以及時空鄰近性三者都沒有必然性。

許多人對於修姆「經常伴隨」的學說相當不滿意，並且舉了一些例子來反對。例如，白天和黑夜是經常伴隨的。但是白天和黑夜之間沒有所謂的因果關係。這個例子其實不好，因為因果概念是使用在兩個事件之間的關聯的，而白天與黑夜並不是事件。又例如，交通號誌紅燈亮和綠燈亮是經常伴隨的，但是「紅燈亮」和「綠燈亮」之間沒有所謂的因果關係。這個例子也不好。雖然燈亮是一個事件，但是「紅燈亮」和「綠燈亮」確實涉及因果關係。想一想大停電、交通號誌不亮時造成的交通大混亂吧！沒有適當的電路設計、沒有通電，怎麼可能導致紅燈亮和綠燈亮呢？所以這個例子也不足以反對修姆的學說。不過這個例子倒是引起兩個有關聯的概念：共同因和篩濾。

當你進教室時，你按一下開關，教室前排的三盞電燈（甲、乙、丙）全部都亮了。雖然三個燈管彼此之間沒有因果關係，它們之所以會亮卻是來自於共同的原因：你按下了那個開關（當然這涉及到電路的設計）。哲學家說，甲燈管亮、乙燈管亮、丙燈管亮這三個事件雖然彼此之間沒有因果關係，但具有相關性，而它們的相關性可以用它們之具有共同因來解釋。

如果你家有氣壓計，從氣壓計顯示的度數下降，就知道即將變天了。有風濕痛的人在痛得特別明顯的時候，同樣也知道即將變天了。難道氣壓計上面的刻度變化因致了那個人特別明

顯的風濕痛嗎？當然不是！兩者雖然沒有因果關聯，卻是彼此相關的，而且它們的相關可以用共同因來解釋，也就是天氣的變化（低氣壓的接近）。交通號誌的紅燈亮和綠燈亮兩者之間雖然沒有因果關係，但卻有共同的原因可以解釋。

什麼是「篩濾」呢？想像一下，我們安排一位遠從非洲來的、沒有接觸過太多現代文明的酋長來這裡訪問。可想而知，從他看到飛機開始，就已經充滿了驚訝。這簡直是他的一趟驚訝之旅！我們安排他到某家便利商店參觀。不過我們事先告訴他，在靠近大門時要說一聲：「芝麻開門！」我們還派人示範了幾次。這位酋長觀察得很清楚，也很訝異科技如此發達。當他接近大門時，他照著說：「芝麻開門！」果然大門應聲而開了。他在其他的便利商店試了試，同樣有用。於是從此以後，只要他想進入便利商店時，他就會說：「芝麻開門！」他認為他之說「芝麻開門」因致了那門的開啟。

那位酋長不知道的是，便利商店的門是自動門，門上裝置有感應器，只要有物體進入了感應範圍，就會開門。不論有沒有人說「芝麻開門」，並不會影響門的開啟。當然，如果日後科技再發達，將來用這種聲控裝置來開門也不是難事。就我所知，已經有這種發明問世了！不過本故事將排除這點，我們只考慮目前便利商店的自動門設計。既然不論有沒有人說「芝麻開門」，只要有物體進入感應範圍，門就會打開，那位酋長之說出「芝麻開門」並沒有這種因果力量。那位酋長只要多試幾次，就會發現：在他接近超商自動門時，即使不說「芝麻開門」，門照樣打開。對於「門被打開」這件結果來說，哲學家說，「物體之進入感應範圍」這事件篩濾了「說出『芝麻開門』」這事件。

「天狗食日」是另外一個例子。古代人認為日蝕是天狗食日的現象。奇怪的是，古代人認為只要敲鑼打鼓嚇走天狗，就可以讓太陽出來，恢復正常。幸運的是，只要敲鑼打鼓一陣子，確實可以讓太陽出來，一切恢復正常。大家歡欣鼓舞，因為光是敲鑼打鼓就拯救了地球！

現代人當然不這麼想了！其實不需要等到天文學家將天體運行的軌道等問題都研究出來，我們就有辦法反駁用「天狗食日」來解釋日蝕的做法，就能夠推翻用敲鑼打鼓就可以讓太陽出來的迷信。試試看，下次再有日蝕的時候，不要敲鑼打鼓，太陽是不是就不出來了？不論有沒有敲鑼打鼓，太陽遲早都會出來。太陽、月球與地球之間的空間關係才是真正造成日蝕的原因，這件事篩濾了「敲鑼打鼓」。就跟剛剛「芝麻開門」的例子一樣，只要多試幾次不同的進入超商大門的方式，有時候說「芝麻開門」，有時候不說「芝麻開門」，就可以判斷究竟說「芝麻開門」有沒有因果力量。

令人好奇的是，雖然現代人都會嘲笑天狗食日、用敲鑼打鼓來讓太陽出來這一些說法，現代人卻經常陷在類似的迷思當中。某些政府或民間單位因為出了幾次婁子，就找所謂的「高人」來看風水改運。如果看過風水之後，就沒有再出什麼婁子了，就認為風水改得很好，對方果然是個「高人」。如果改風水後仍然出問題，也很少會怪到「高人」身上，只會覺得改得不夠好，還要繼續改風水。但是這些人卻不曾想過，不論改不改風水，那些問題都會照樣出現，因為那些問題與風水無關，而是與營運的方式、內部人事的問題、主事者的能力等有關。又例如，有些人覺得自己事業或者生活不太順利，就去祈神拜拜、或者試著按照風水的說法來改改家裡的布置，甚至花冤枉

錢去算筆畫改名字。這些都是現代版的「天狗食日」。其實只要使用「篩濾」觀念來思考，就不會陷入這種不理性的思維了。

不容否認，想要訴諸風水、祈神拜拜，都是一種心理自我安慰、讓自己心情平和的方法。我並不排斥這種做法的心理社會功能。只不過，身為理性的人，就得經常思考；既然思考，就得想想其中的正反道理，而不是盲目地相信一些事情。

好了，讓我們來思考最後一個與因果關係有關的問題：修姆反對因果關係具有必然性，可是我們還是認為原因和結果之間是有必然性的。修姆怎麼解釋呢？他訴諸我們的心理習慣來說明為什麼我們會誤以為因果關係具有必然性。每當我們觀察到C類型的事件出現時，E類型的事件就出現。經由多次觀察後，藉由歸納推論的運作（通常是下意識的），在我們的心中建立了C類型事件與E類型事件的連結。所以當我們再次發現某個C類型事件發生時，我們不由自主期待接著E類型事件會發生。這種「內心不由自主的期待」（也就是心理習慣）使得我們誤以為C類型事件和E類型事件之間具有必然關聯。就好像每當你聽到下課鐘聲時，心中不由自主等著老師說：「下課！」，但「下課鐘聲響」和「老師說：『下課！』」這兩件事情之間沒有什麼必然關聯可言。

修姆對於因果概念的說法在二十世紀前半期仍然主宰著英美哲學界，可以想見他的主張說服了多少能人奇才。可是你真的願意接受嗎？原因和結果之間真的沒有必然關聯嗎？

▣ 第四節 因果關係的三個原則

哲學家觀察到有三條原則跟因果概念有密切關聯：同因同果原則、普遍因果原則，以及曾經提到的因果封閉原則。

我們之前就已經遇到過因果封閉原則，所以不需要在這裡重複。至於「同因同果原則」是修姆提出來的：假設某個事件C因致了另一個事件E，假設其他相干的背景條件沒有什麼變化，跟第一個事件C相類似的事件會因致跟第二個事件相類似的結果。為了方便，我們直接說，如果有兩個事件屬於相同類型，假設其他相干的背景條件沒有變化，則它們會產生同一類型的結果；此外，如果兩個結果事件屬於同一類型，假設其他相干的背景條件沒有變化，則它們的原因是屬於同一類型的。簡單說，相同類型的原因導致相同類型的結果，相同類型的結果源自相同類型的原因。（同因同果原則是修姆所說的「因果」規律理論的另一種說法。）

否定這個原則似乎是很不明智的。假設我們否定這個原則，我們就必須承認兩種情形：一、相同類型的事件，在其他相干的背景條件沒有改變的情形下，會產生不同類型的結果；或者二、不同類型的原因，在其他相干的背景條件沒有改變的情形下，會產生相同的結果。

這兩種情形都有問題，都不是我們願意接受的。比如說，如果相干的正面因素存在而且負面的干擾因素不存在時，當那顆棒球以那速度和力道撞擊那扇玻璃時，就造成了那玻璃碎散一地。下一次再有幾乎完全類似的情形，同樣的速度、力道與方向，同樣的正面因素都出現而且干擾因素都不存在，那顆棒

球之撞擊那扇玻璃，居然不是撞碎那扇玻璃，而是讓那玻璃旋轉，我們只有覺得太不可思議了。

同樣地，如果所有相干的背景因素都沒有太大的變化，在這些背景條件下發生的事件居然不是出自相同的原因，這也是非常不可思議的。提醒你，如果背景條件有重要的改變，當然相同的原因會有不同的結果，相同的結果也可能出自不同的原因。這是無須否認的。可是怎麼可能相干的背景因素都沒有變化，相同的原因卻沒有造成相同的結果呢？相同的結果怎麼會來自不同的原因呢？

第二個原則是「普遍因果原則」。這個原則在說什麼呢？很簡單，每件事情或現象的發生都是有原因的，不會有任何事情或現象的發生是毫無原因、憑空發生的。有什麼好理由接受這個原則嗎？

否認這個原則，就等於是同意有些事情的發生是完全沒有原因的，是憑空出現的。請注意：不是還沒有找到原因，不是找不出原因，而是根本就沒有原因！找不到某些事情發生的原因（除了沒有認真找之外），大略不出下列幾種情況：

第一種情況：運氣不好，事情的發生沒有留下充分的線索，或者留下的線索被天災人禍毀掉了，或者被人為刻意毀掉了，以至於不可能找出其發生的原因。例如歷史上的許多懸案，眾說紛紜，至今無解；例如恐龍的絕跡原因至今仍沒有定論。

第二種情況：由於科學理論不足，現在的科技不夠發達，研究工具還不足以應付我們的需求，使得我們找不到事情發生的原因。在天文望遠鏡和顯微鏡等儀器還沒有發明之前，我們對於遙遠的天文現象以及肉眼難見的微小現象都無法掌握，因

此有些被我們觀察到的現象，我們不知道究竟其發生的原因是什麼。又例如從前的人不知道某些病的原因是什麼，往往歸咎於這個人要嘛前世作了孽，要嘛道德有虧，要嘛就是中了邪，要嘛就是妖魔作祟。現代醫學已經有了許多的瞭解，對於許多疾病都能找出原因。又例如在核磁共振儀發明之後，我們對於大腦的運作有了比較豐富的瞭解，因此更有助於我們尋找某些疾病與大腦失常或大腦病變的關聯。再例如，科學家最近研究發現，地球的磁場力量正逐漸在削弱當中。究竟這是什麼原因造成的，目前並不清楚；這現象會產生什麼影響，目前也不清楚。雖然還有許多事情找不到發生的原因，或許未來科學更發達、科技更成熟，就可以解開謎底。

第三種情況：那件事情的發生確實是有原因的，但是它究竟是如何發生的，卻已經超出了我們人類認知的極限，是我們人類不可能瞭解的。不論科學如何進步、不論科技如何發達，我們沒有能力找出它的原因，而不是它沒有原因。我當然舉不出例子來。因為不論我舉出什麼「找不到原因」的例子，究竟那例子是屬於前兩種情況，還是屬於這種情況，並沒有一個明確有效的原則來進行判斷，畢竟我們不知道人類的認知極限究竟在哪裡。

另外，所謂的「奇蹟」也許是指第二種情況，也許是指第三種情況。究竟是哪一種，得看我們在談哪個奇蹟。

以上三種都是確實有原因但是找不到原因的情況。然而否認普遍因果原則，並不是說有些事情的發生，我們找不到原因；而是說有些事情的發生，根本就沒有原因。這似乎不是你我所能接受的。我們對於許多現象的發生，尤其是那些引起我們關心注意的現象，總是不由自主地要追問它的原因是什麼。



即使訴諸中邪，都還是一種試圖提出原因的心態。如果已知的幾種可能情形事實上都不是原因，我們往往訴諸神祕不可知的力量。這種說法在科學不發達的時代與地區尤其明顯。例如從前人不知道如何解釋人的睡眠現象，就提出所謂的「睡素」作為原因。但是對於所謂的「睡素」，除了說它是某種使人進入睡眠狀態的東西之外，再也沒有對它有任何進一步的說明。（「睡素」不是安眠藥，因為正常人不吃安眠藥的時候，仍然會睡覺。）這種訴諸「睡素」來說明人睡眠現象的說法，當然是沒有意義的。我舉這個例子的用意在於指出：我們始終有一種想對事情的發生找出原因的心態；換句話說，我們始終不由自主地接受普遍因果原則。

究竟該不該接受普遍因果原則呢？也許我們之企圖對於每個現象的發生找出原因，只是我們有這種心態而已。會不會我們這種心態是不恰當的？會不會有些現象的發生就是毫無原因、憑空發生的？會不會普遍因果原則事實上確實是錯誤的？我無法否認這個可能性。不過，否認普遍因果原則似乎會付出很大的代價。

首先，一旦放棄這個原則，我們不但很難區別哪些現象的發生是屬於還沒有找到原因的情形（如前述第一和第二種情況）；哪些現象的發生是屬於有原因但已經超出人類認知極限的（如前述第三種情況）；我們更難區別哪些現象的發生是屬於有原因但還沒有找到的（如前述三種情況），哪些現象的發生是屬於毫無原因、憑空出現的。當我們面臨找不到原因的情形時，我們是要繼續研究呢？還是要停止探索呢？

再者，假設我們承認有些現象的發生是毫無原因、憑空出現的。對於這些現象我們甚至不可以訴諸神祕的力量，而將它

當作某種奇蹟。因為訴諸神祕力量，其實還是一種試圖提出原因的心態，這與否定普遍因果原則的立場是相衝突的。

人類天生的好奇心表現在很多地方，其中之一就是企圖對於每一件發生的事情和現象尋找原因，以解釋它們為什麼會出現。我想接受因果普遍原則，可能是出自人類這種天性吧！



14



我有多自由？

傍晚了，肚子餓了，想吃點什麼呢？牛肉麵？餛飩？炒飯？我想吃一碗牛肉麵。可是我食量這麼大，一碗麵怕吃不飽，一碗餛飩，也差不了多少。也許應該叫一大盤炒飯吧？我心中猶疑不定。最後，出乎我朋友的意料，我叫了一大盤炒米粉來吃。沒什麼好訝異的，我本來就有我的自由來決定我的晚餐要吃什麼。

早上睡過頭了，匆匆忙忙開車趕來學校，一路上闖了好幾個紅燈。（千萬別學我這麼做！）我真巴不得用飛的，直接飛來學校。為什麼還沒有發明一種機器，科幻電影裡出現的那種，只要設定好，一按鈕就可以把我瞬間傳送到我要去的地方。哆啦A夢的任意門更好。不！最好是跟神仙一樣，眨眨眼我就到了教室！眨眨眼我就到了南非。最好是像神仙一樣，可以瞬間到任何地方，而且仍然能夠活著。眨眨眼我就到了月亮上面，從那裡看看地球長什麼樣子；眨眨眼我就到了哈雷慧星上面，看看慧星尾巴是什麼玩意。「點石成金」的故事你聽過吧？手指點一下石頭，石頭就變成了黃金。多好！

我有多自由？最大的自由大概是「心想事成」吧！只要是我心裡想做的，只要是我心裡想要的，只要是我想要讓它發生



的，都會立即實現。可惜我沒有這份能耐，可惜我是人不是神。神才能心想事成！我沒有那麼大的自由。我的自由受到很多限制。有很多現狀是我沒有能力改變的；有很多行為是法律規章禁止的；有很多事情由於科技還沒有發展出來，以致於我還做不到；甚至還有一些事情是連科技再怎麼發達也做不到的。這些都限制了我的自由。從人是否受到限制來看「自由」，是從消極意義來說的。這些對於自由的限制有哪些呢？

☪ 第一節 消極意義的自由

當你全身被綁住或者被關在牢房時，你的行動受到了限制。你不能自由移動身體，你不能自由到你想去的地方，你甚至連想要好好伸展一下筋骨都有困難。如果你收入很少，你想買的東西受到了限制，你買不起大一點的房子，讓家人住得舒適一些。你每天三餐吃得比較差，你付不出讀大學的高學費，更別說是到國外旅遊深造了。當然，有些人並不受到這些限制的影響。

還有一些限制是你我都必定會遭遇到的。不管你是有錢人還是三級貧戶，不管你是一無所有的流浪漢還是享盡榮華富貴的總統，都得受到這些限制。

我們不可以說謊，不可以欺負弱小。我們不應該歧視女性，不可以虐待小孩，不可以公共場所大聲喧譁。我不可以讓你在大庭廣眾下出醜，我不可以跟人有約卻爽約不到，我不可以辱罵你的父母。你不可以趁著自己是系主任的時候胡作非為、行事自私乖戾而毀了一群人的夢，你不可以表面說一套背後做一套，你不可以因為享有一點權力就驕妄自大等。這些是

屬於社會規範、道德規範的限制。

情人節要送紅玫瑰，別的花就不對了。不可以送情侶扇子；不可以穿大紅的衣服參加告別儀式；過年要給小朋友壓歲錢；端午節照習俗要吃粽子、划龍舟；中秋節免不了要吃月餅應俗；大年夜要吃團圓飯；清明節要吃春捲。（奇怪了！怎麼在我們的文化裡，過節總是跟「吃」脫不了關係？）各種傳統規範、習俗、忌諱與禁忌等，都帶給我們一些限制。

還有一種是法規的限制。學生不可以蹺課，開車不可以闖紅燈，國民不可以逃漏稅。任何人都不可以未經許可就取用他人財物，不可以毆打任何人，不可以詐欺、不可以縱火、不可以販毒吸毒藏毒、不可以偷搶、不可以殺人、不可以盜版、不能在飛機上使用電子器材等。校規、交通規則、還有民法、刑法等各種我們沒幾個人弄得清楚的法律，規範著我們的各種行為。法律規定不可以做的事太多了，如果我們違反了法規，就會受到法律的懲罰，受到法律的制裁。我們的行為受到法規的限制，並不是那麼自由的，尤其因為違法而坐牢，更是明白剝奪了一個人的行動自由。

如果你在軍隊服兵役，你的行動自由受到了限制。如果我上班的地方規定要穿制服，我（在上班時間）穿衣服的自由受到了限制。如果你就讀的學校規定頭髮長度和髮型，你要如何處理你的頭髮就不是你自己能決定的。（這真是奇怪，自己頭髮的長短與髮型竟然不能由自己決定！）我們的自由都受到了限制。

再來是威權的限制。在奴隸社會裡，奴隸是沒有任何自由的。不要說他的行動和言論了，就連他的三餐吃什麼（如果還有三頓飯），都不是他自己能決定的。在女性地位低落的社會



裡，女性甚至可被當作貨物來買賣。她們不僅沒有行動的自由，她們甚至沒有如何決定自己身體的自由。在獨裁統治的社會裡，人的言論自由與行動自由都受到了限制，尤其人的學習更受到了限制——例如哪些是可以學習和閱讀的，哪些是禁止學習和閱讀的，更受到了政府的嚴密控管。（這真奇怪！怎麼一個人要讀什麼書，竟然不是自己能作主的。）不只是視覺方面的，連聽覺方面的一樣都被限制。哪些歌曲是可以聽的，哪些則被禁唱、禁播，甚至哪些新聞可以播出，讓人民知道，哪些則不能，都受到干預。至於批評政府的政論節目和報章社論，更是極權統治所害怕的，會想盡各種理由務必將之關閉。這其中有政治的考量，深恐統治權力受到挑戰；有些是在位者以自以為是的道德標準來考量；還有一些則是部屬為求升官發財、討好上級而做的決定。其實，不僅極權統治的社會是如此，即使是現代的民主社會還是如此。所謂「權力使人腐化，絕對權力使人絕對腐化」。孟子說：「人之患在好為人師。」但恐怕人之大患在好為人主！

這幾種對於我們自由的限制，都是屬於我們有能力做，但不可以做的。只要不違反這些限制，我們有自由做自己想要做的事。不過更重要的是，我們還擁有一種自由——違反這些限制的自由！即使受到懲罰與制裁，我仍然有這自由不去遵守這些限制。（至於哪些限制是有道理的，應該遵守，哪些限制是荒謬沒有道理的，需要進一步的思考，我們現在先別想那麼多。）

接下來幾種限制就不是那麼容易了。我們人類還面臨一種限制：心理的限制。例如，一見鍾情的情不自禁、心理疾病、催眠、走火入魔、狂熱等。先談談毒癮和藥癮。這兩種似乎涉

及心理的作用，但跟身體的生理機制關聯較深。犯有毒癮藥癮的人，無法自主地控制他的身體和行為。但有趣的是，要解除毒癮和藥癮，除了藉助醫療之外，個人的決心和意志力也是非常重要的。大致上，毒癮和藥癮這種對於個人的限制，對於「自由」概念算不上有太深的意涵。然而心理疾病似乎是很特殊的對於自由的限制。精神錯亂、精神官能症、憂鬱症、躁鬱症、強迫性偷竊等病患，常會不自主地做出一些行為。如果行為的自由意味著對於行為的負責，由於我們不認為這類心理疾病的人應該為他們的行為負責，所以我們似乎應該說他們沒有自由可言。這一類型的限制似乎不是那麼容易克服。

你能不能將你的手指頭靈活地向後扳？你能不能不轉頭（不使用任何器具）就能看到背上的毛毛蟲？辦不到的！你不會想要做這些事；即使你想，你也因為人類身體的天生結構，而不可能做到這些。如果你想要自己親生的小孩，單獨你自己一個人是不夠的；找一個跟你同性別的人也沒有用。即使你想飛，你也必須藉助一些發明的器具才有可能。僅僅靠著人類天生的身體，沒有人能飛。我們天生的生理生物結構，限制了我們的自由。如果我是天生的瞎子，我所能知道的世界受到了很大的限制。如果你天生雙足殘廢，在沒有人幫忙、沒有器具輔助的情形下，你的活動範圍非常有限，你能做的運動相對減少許多。這些都是生理和生物上的限制。

或許將來可以藉著科學理論的發展以及科學技術的進步，而使我們人類突破這些限制。例如，將來如果醫學發展到某個地步之後，可以醫好天生的瞎子。那時候，天生的瞎子可以選擇要不要接受治療，恢復視力。攝影機的發明使得我們可以當下看到遠在太平洋另一端的事物。錄音機的發明使得我們可以



聽到昨天的人所說的話。錄影機的發明使得我們可以看到被記錄下來的、過去發生的事情。如果哪一天老虎絕種了，未來的人類還是可以透過我們現有的錄影紀錄而知道許多關於老虎的事情。我們能不能當下聞到幾百公里遠正在盛開的玫瑰花香呢？目前的科學和科技幫助我們擴大了視覺和聽覺的自由度，但是對於嗅覺似乎還一籌莫展，也許將來的科技可以做到吧？

但是有一種生理生物的限制是不可能突破的。你的親生父母是誰，是無法改變的事實，你沒有自由能選擇你自己的親生父母。你沒有自由能選擇要誰做你的親生兄弟姊妹。你沒有自由能決定自己當初生下來時的性別。即使醫學科技可以做到掌控生男生女，可以改變你現在的性別，你自己當初生下來時的性別仍不是你有自由能決定的。無論科學科技如何發展，這些都是不可能突破的。（有沒有可能將來醫學發明出長生不老藥？這是屬於可突破的限制，還是不可突破的限制呢？）

既然提到科學理論以及科學技術，當然我們立刻可以想到其他一些相關的限制。一百年前還沒有任何人類能夠踏上月亮，那是科學理論與科技沒有發展出來的緣故。少了那種科技及其背後的科學理論，限制了我們行動的自由度；科技的發達則增加了我們的行動自由。我們現在還不能在火星上居住，這是對於我們生活範圍的限制。如果有一天科學理論成熟，技術發展出來，我們就能移民火星了，但在這之前，我們只能乖乖待在地球上。這些都是科學理論與科學技術的限制。只要將來突破了這些限制，我們的自由度就增加了。我們都期待高速鐵路趕快建好，因為它縮短了我們南北往返的時間，擴大了大家在同樣一段時間內所能行動的範圍。我原本不能在一小時內從北部到中部，以至於我很多想做的事情、想見的人，都得延長

安排的時間。更快速交通工具的普及，使得我可以在同樣的一段時間內做更多的事。我的自由度提高了。

不過還有一種科學理論與科學技術的限制，是我們不可能突破的：物理的限制。你能不能（不靠任何器材）就從地板跳到五層樓高的地方？你能不能點石成金（用你的手指頭一觸摸，就會讓石頭變成純金）？你能不能直接穿透牆壁？你能不能不藉助任何器具就漂浮在校園草地上的半空中？辦不到的！因為這些都違反了物理學的定律。數年前轟動一時的「分身」事件，你認為那是真的嗎？那個本尊在分身之後，他的分身居然還是穿著西裝、打著領帶、穿著皮鞋、手上戴支手錶，鼻梁上掛一副眼鏡。你有沒有想過，這是違反物理學定律的！你能不能跑得比光速還快？我們人類能不能發明比光速還快的太空飛行器具？如果物理學是對的，這是不可能的！我們的自由受到物理的限制，因為我們的身體和行為都是屬於這個物理世界的一部分，而且這種限制是不可能突破的。（請回憶上一章提到的幾種「不科學」的意思。）

雖然我們不能選擇自己的親生父母，但我們有自由能選擇跟誰來一起繁衍自己的下一代。雖然我們不可能不借外力而漂浮在半空中，但我們已經能夠搭熱氣球在空中遊玩。雖然開車不能闖紅燈，但開車使得我們的活動範圍變得更廣。雖然沒有錢到五星級餐廳吃大餐，但我們有自由能選擇附近的麵館享受一碗香辣的牛肉麵。當將來科技成熟，人類可以居住在月球上時，我們就有自由能選擇要移民到月球，還是要留在地球。雖然我們面臨許多限制，在這些限制下，我們還是有一定程度的自由。

可是我們的自由就只有如此嗎？看起來人跟狗差不了太

遠！狗雖然沒有科技，只要你不綁著牠，牠是能活蹦亂跳、四處行走的。狗雖然不會煮飯，但是狗不會放棄牠愛吃的食物。狗世界沒有法律文明的約束，狗的行為更不受到人類法律的規範。人類的法律不會規定狗不可以隨地便溺，人類的法律只會規定狗主人不可以讓他的狗隨地便溺。就狗所受到的限制來說，狗的自由比人類大得多，因為狗所受到的限制比人類少得多。然而，不論限制是多還是少，從限制的角度來看「自由」，人跟狗有多大差異呢！

是這樣嗎？我們人類的自由就只有如此嗎？

☐ 第二節 積極意義的自由

我提到了好幾種對於我們自由的限制，這些不同層面的限制都對於我們的自由程度有很大的影響。大致上，我們可以將這些限制重新分為三類：一、是我們有能力不遵守的。二、是我們有可能突破的。三、是我們不可能突破的。我要特別談談最後一類的限制。

嚴格來說，針對最後一類的限制，「自由」概念並沒有意義。完全不依靠任何外在力量或器具就要跳上五層樓是不可能的。也許有人會對於人類所受的各種物理限制不滿，覺得人類如果天生就會飛有多好，天生就是千里眼順風耳有多好，天生不需要空氣也能活著有多好。但是，若因此而說我們人類在這一類的限制上是不自由的，似乎是很奇怪的。

我是這麼想的：如果針對某類事，「人是不自由的」是有意義的說詞，表示針對同樣那類事，「人是自由的」也是有意義的說詞。如果「我們沒有自由能闖紅燈」是有意義的說詞，

因為我們必須遵守交通規則，那麼「我們有自由能闖紅燈」也是有意義的，因為我們可以不遵守交通規則。如果因為政府禁止，使我沒有自由來讀這本書，那麼我有自由來讀這本書，是因為我可以不顧政府的禁令。（儘管有時候爭取自由往往要付出很大的代價！）

針對「親生父母」這類事來看，如果「沒有選擇親生父母的自由」這種說詞是有意義的，表示「有選擇親生父母的自由」這種說詞是有意義的。但是沒有人有選擇自己親生父母的機會，事實上不可能有人做得到能選擇自己的親生父母，所以不僅「有選擇親生父母的自由」這種說詞是毫無意義的，「沒有選擇親生父母的自由」這種說詞同樣沒有意義。既是如此，「自由」概念並不適用在這類事情上。

我特別從第三類限制來談「自由」概念，是由於它彰顯了「自由」概念的一個重要特徵：我們人類在某個方面是不是自由的，涉及到我們人類在那方面的能力。這是為什麼「自由」概念在其他兩類的限制明顯具有意義的緣故。我們之所以會認為法規限制了我們的自由，是因為我們可以不遵守法規，「不遵守法規」並不是一件我們人類不可能做到的事。我們之所以認為我們還不夠自由可以到各地旅行，是由於各種障礙在阻撓——護照與簽證、交通工具的發達程度與普及化程度等。但是這些障礙是我們人類有能力克服、有能力移除的。我們現在雖然不能移民月球，但是隨著科學與科技的發展，遲早我們做得到的。「自由」的一大特徵在於我們有能力違反這些限制、突破這些限制。

表面來看，我們有多自由，是要看我們受到了多少限制。限制愈多，自由愈少；障礙愈多，自由愈小。但是再想深一

點，加諸人類的限制與障礙愈多、愈重，表示人的自由愈多愈高。因為人類有多大能力來突破限制與克服障礙，反映出人類有多大的自由。「人的自由與人所受的枷鎖是成正比的！」你不妨這麼說。

「自由」概念還有兩項特徵。身為奴隸是不自由的，因為他的主人就是他所有行為的障礙。他只能吃主人允許他吃的食物（甚至不是食物的東西），他必須做主人命令他做的事。沒有主人的許可，他不能任意行動，他不能任意嫁娶，他甚至不能跟別人交談。他對自己的身體沒有自主權，他將自己身體的自主權交給了他的主人。但他有能力不這麼做，他可以拒絕將自己身體的自主權交給他的主人。他可以「收回」他自己的身體。

不過這樣還不夠！假想張三從小就是個奴隸。也許是從小習慣了吧！也許是從小被教導成他是個奴隸命，所以他從來沒有想過不要作奴隸。有一天他的主人為了某些緣故，決定釋放所有的奴隸，所有奴隸都將不再是奴隸。張三也被釋放了，他從此不再是奴隸了。張三獲得自由了嗎？表面來看，他獲得了自由：他可以隨意行走了，他可以隨意去做任何事了，只要不違反前面說的各種限制。但是張三並不是真正的自由，因為張三沒有思考過、沒有選擇過不要作奴隸。他並沒有思考過要移除原先作奴隸時所加諸在他身上的一切限制。

哲學家說，自由人的一項特徵，是他的行為是依他自己的慎思而來的。張三雖然因為被主人釋放而獲得了消極意義的自由，由於這並不是他自己慎思後的決定，所以他沒有得到真正的自由。「慎思」是指針對不同的可能性，經過理性思考後，而做出選擇與決定的過程。所謂「選擇」意味著別種選擇的可

能性。你之有自由做某件事，意味著你有別種選擇，而不是非得做你已經做了的那件行為。即使你已經做了某件行為，你還是可以不做這行為，而做其他行為的。一個絕對毫無選擇的決定，稱不上是個決定；一個絕對毫無選擇而做的行為，不是自由的行為，而是被迫的行為。「別種選擇」的可能性是自由人的一大前提。

舉例來說，你正在高速公路上開車。你不需要決定要往哪條路走，因為你能做的只有繼續前進而已。這時候沒有所謂的慎思、選擇與決定。但是你可以選擇要下哪個交流道。經由慎思，你可以做出選擇，決定並採取行動。甚至你即使已經選擇從這個交流道下高速公路，你即使真的下了這個交流道，你當時還是可以不這麼做的，你當時還是可以選擇下別的交流道的，你當時可以做別種選擇。更極端一點，從理論來說，你並沒有被迫非得向前開不可。你當然還是有選擇的：你可以決定停下來不開，你可以選擇倒著開，你可以選擇衝出欄柵。別誤會，我沒有鼓勵大家做這麼瘋狂而危險的事。這不是我的重點。我只是想盡量凸顯什麼時候才是真正「絕對」沒有選擇的。

將所謂的「狂熱」拿來相對照，更可以看出來「慎思」的特性。在選舉期間，政治狂熱的現象相信你是非常熟悉了。那種走火入魔的地步是一般人難以想像的。狂熱到走火入魔，更不應該是在民主自由的社會裡出現的現象。狂熱的人有極度的排他性；走火入魔的人有消除異己的強迫性思考。這些都構成了對於別人自由的限制。尤其宗教狂熱和政治狂熱一旦讓人到了走火入魔的地步，人便失去了自由，因為人已經不再依照慎思來決定他的行為。狂熱的人是不理性的、不自由的。在他面

前沒有所謂的「另類選擇」，他所狂熱的政治宗教信仰才是真正決定他的思考與行為的依據。

人或許能擺脫政治與宗教狂熱。然而人能擺脫意識形態的糾纏嗎？意識形態似乎是另一類型對於自由的限制，而且似乎是沒有人可以避免的。若是如此，每個人的慎思總是受到他意識形態的左右。我們還能夠做一個真正的自由人嗎？

自由人的最後一項特徵是他的行為出自於他的意求或者意願。你可能會覺得這項特徵似乎有點多餘。既然自由人的一項特徵是「慎思」，怎麼可能有人在慎思而理性地決定他的行為之後，卻沒有去依照他的決定來行為？亞里斯多德早就注意到「意志薄弱」的問題了。人常常認為應該這樣做，但卻沒有意志力去執行。這個問題的確引起很大的哲學困難。

不過我想說的還不僅是如此。你還記得好幾年前的電腦「深藍」嗎？它的棋力高到能打敗世界西洋棋王。經由它程式的運作，它下棋的每個步驟都是理性思考的最佳選擇。但我想我們大概不太願意承認它的行為是自由的。不是因為它外表不像人，不是因為它只是一套人類設計的電腦程式，而是因為它並沒有意求它的行為。什麼是「意求」一件行為呢？「意求」是為了達到某個目的的。例如，在會議中你意求某決議案的通過，你分析利弊得失，企圖說服一起開會的人，並在表決時以舉手的行為來試圖達到這個目的。如果你舉手只是因為當權者要你這麼做，你是不自由的。我不太願意承認深藍電腦具有慎思的能力（請你回顧前面關於「會思考的機器人」的討論）。「慎思」預設理性，而我不認為深藍電腦具備理性。當然這不表示它是不理性的，而是說它既不是理性的，也不是不理性的。即使退讓一步，我們願意承認深藍電腦有慎思的能力，恐

怕仍然很難說它的行為是出自於它的意求。「意求」不僅是個具有意向性的心理狀態，而且必定設定一個意求的目的；缺乏目的的行為不是出自意求的行為。所以我仍然得說，即使一個人的行為是經過慎思的，那行為未必是出自那個人的意求，因此未必是自由的行為。

自由人的三項特徵：能力、慎思、意求。如果我們人類確實具備這三項特徵，我們人類應該是自由的！

☐ 第三節 決定論與形上的自由

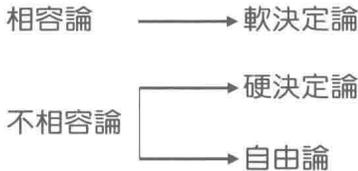
我們究竟有多自由？我已經不是在問我們人類能突破哪些限制、能克服哪些障礙。我在問：人本質上就是自由的嗎？我在問：人本質上就是能慎思並意求其行為的個體嗎？我在問：人究竟有沒有形上的自由？不必被這個名詞嚇到了。讓我先從形上學的一個重要學說談起——決定論。

決定論主張：這個世界是由因果必然的網絡構成的。抱持決定論的哲學家認為，對於這個世界的一切，包括人在內，普遍因果原則以及物理因果封閉原則是成立的。還記得這兩條原則嗎？前者說，任何事件或現象的發生，必定有一事件或現象是造成它發生的原因；後者說，在任何一條因果鏈上，如果其中有一事件是物理的，則所有其他事件都是物理的。決定論是一種形上學的學說，它提出了關於世界或者實在的一種解說。

在決定論的主張下，人還是自由的嗎？或者，你認為決定論根本就是錯誤的？在哲學傳統裡，主張即使決定論是對的，人依然是自由的，這種立場稱為相容論。當然還有不相容論的立場：決定論和人是自由的主張不能並存。如果決定論是對



的，則人是沒有自由的；而且如果決定論是錯誤的，則人是有自由的。接受相容論立場的稱為軟決定論。如果你是接受不相容論立場的，而且你承認決定論，你的主張稱為硬決定論；如果你接受不相容論的立場，但你否定決定論，你的主張稱為自由論。



不論你採取哪一種立場，你所主張或反對的自由都是「形上的自由」。由於這種自由是與決定論相對照的，而決定論是一種形上學的立場，故而這種自由是一種形上學意義的自由。不論你在深思熟慮之後接受哪一種立場，這些不同立場的出現，顯示決定論與人的自由之間有一種緊張的關係，必須加以解除。

究竟哪一種立場比較有道理，不是一個容易回答的問題。也許我們從這個角度來思考：有沒有理由不接受決定論？有可能否定決定論？

有些哲學家認為量子力學提供了否認決定論的證據。量子現象是機率的現象；量子現象的發生並不是存在有原因使其必然發生的，而且這種機率現象是一種徹徹底底的機率現象。用哲學術語來講，在這個世界存在有一些現象是不可化約的機率現象！我們不能接受決定論，因為對於不可化約的機率現象來

說，不會有任何使其必然發生的原因¹，普遍因果原則是錯誤的。哲學家將這種立場稱為非決定論。

看來我們需要思考三個問題：一、我們如何瞭解「機率」概念？二、量子現象真的是不可化約的機率現象嗎？三、即使非決定論是對的，我們能夠依據非決定論來支持人是自由的嗎？

數學家對於「機率」已經發展了很深的理論，找出許多關於機率的數理性質（就是那些你曾經背過的機率公式以及一些更難的機率公式）。至於「機率」概念的哲學研究，大約有一百多年的歷史。主要的學派包括先驗學派、相對頻率學派，以及主觀學派。對於「機率」概念採取不同的學說，會影響我們對於量子現象以及非決定論的理解，只是如果我們此時捲入這場龐大複雜的哲學討論，恐怕很難脫身了。為了不要脫離現在的思考主題，讓我從拉普拉斯的惡魔開始。

十九世紀的物理學家拉普拉斯是一個決定論者。他認為如果存在有一個「惡魔」（其實這個惡魔並不邪惡），能夠知道宇宙所有的一切規律，則只要這惡魔知道在某時某地發生什麼現象，他就可以知道在宇宙中發生的所有現象——過去、現在與未來的一切都瞞不了他。

這道理不難懂。依據決定論的說法，每一件事情的發生都具有因果必然性，不會有任何現象的發生是徹徹底底的機率現

¹ 其實這裡還有很複雜的問題。我們曾經區別過「類型」與「個例」。機率概念應用在事件或者現象的類型；因果概念則用在個例上。因此在我們討論機率現象與因果關係時，必須要在一些地方做調整。尤其約三十年前科學哲學家薩爾曼提出所謂的機率因致性概念，嚴重影響了這個領域的研究發展。看來我們現在只有將這個發展擺在一旁了。



象。在抱持決定論的哲學家來看，如果科學能窮盡宇宙的一切規律，則只要知道某時某地發生了某個現象，原則上將能依據科學定律來預測在那現象發生後即將發生的下一個（下一些）現象，以及回測（找出）造成那現象發生的原因和相干的背景因素。既然知道下一個會發生的現象是什麼，當然可以再繼續預測接續會發生的現象；既然可以回溯找出原因與背景因素，當然可以再回溯找出這些原因與背景因素的原因與背景因素。依此類推，只要能夠窮盡了宇宙的所有規律，並且知道某時某地發生的現象，當然原則上能夠知道宇宙的過去、現在和未來所有的事情。

我們人類大概沒有拉普拉斯惡魔的那種能耐，能夠知道宇宙的一切規律。不過關鍵不在於我們能知道多少，而在於「拉普拉斯惡魔」的想法所呈現的對於「機率」概念的理解。抱持決定論的哲學家認為，「機率」反映的是我們的無知程度。當我們用機率來描述一個現象時，表示我們對於造成這現象發生的原因及其背景因素並沒有完全掌握。例如，明年七夕下雨雖然有其機率，這反映的只是我們還不夠瞭解造成下雨的所有因素。一旦我們能夠發現所有的因素，掌握其間的所有規律，我們現在必定可以確定明年七夕是下雨還是不下雨。在決定論的世界裡，機率現象只是表面的，原則上我們可以放棄機率概念，而完全使用因果必然性來描述這些現象的發生。

站在非決定論立場的哲學家就不這麼想了。他們認為有一些現象的發生不具有因果必然性。即使我們能窮盡影響這類現象發生的所有因素，對於這類現象的發生仍然必須使用機率的觀念來描述。這就是我剛剛說「不可化約的機率現象」的意思。

量子現象是不是徹徹底底的、不可化約的機率現象呢？我不是物理學家，沒有資格思考這個問題。現在的物理學家傾向於將量子現象當作徹徹底底的機率現象。從哲學思考的角度，我們可以做這個觀察：如果量子現象真是不可化約的機率現象，非決定論是對的；如果量子現象並不是不可化約的機率現象，則決定論還沒有被否定，因為仍然有可能確實是有一些徹徹底底的機率現象，只是我們還沒有發現而已。

我們最後一個問題是：非決定論和人的自由之間有什麼關係？即使非決定論是對的，能不能因此而得到人是自由的結論？恐怕不能！難道我們要主張我們的行為是屬於這一類不可化約的機率現象嗎？別忘了自由人的特徵：能力、慎思、意求。我們在自由意志下展現的行為並不是機率的行為，並不是使用機率概念來描述的現象。從反方向來看：承認人有自由，也不表示非決定論是對的。如果人的自由行為不是機率的現象，那麼我們沒有理由因為人是自由的就接受非決定論。

總結來說，人是不是自由的，跟非決定論的對與錯一點關係都沒有。

這就奇怪了！我一開始不是提出，決定論跟人的自由存在著某種緊張關係？如果非決定論跟人的自由問題一點關係也沒有，決定論又怎麼會跟人自由與否的問題有關係？這是因為除了非決定論之外，似乎還有另外一種否定決定論的方式。例如，我們可以主張普遍因果原則之所以是錯誤的，是由於有些現象的發生是毫無原因、憑空發生的。

是不是有些現象是毫無原因、憑空發生的？正如我們之前就討論過的，以這種方式否認普遍因果原則是很不智的。姑且擱置這點不談，否認普遍因果原則，就能用來支持人是自由的



嗎？還是做不到！我們要主張人的自由行為是一種毫無原因、憑空出現的行為嗎？說實在的，你如果這樣想，反而是重重打擊了人是自由的主張。平常我們承認如果人是自由的，則人應為其行為負責。然而如果我們平常所謂的自由行為，居然是一種毫無原因、憑空出現的行為，我又何必為我的行為負責？我甚至不可能掌控我自己的行為。一個不可能掌控自己行為的人算得上是個自由人嗎？

看來不論是從「存在有徹徹底底的機率現象」，還是從「有些現象是毫無原因、憑空發生的」，這兩個方向來否定決定論，都不足以辯護人是自由的。

讓我們再換個方向思考是否可能辯護人類的自由。我們承認行為都是有原因的，而不是憑空發生的；自由行為的發生仍然來自於人的慎思與意求。但是決定論是錯誤的，因為人的慎思與意求不需要原因。你認為這主張能成立嗎？

還記得在我們談心與認知問題的時候，我們已經遭遇到心物問題。人的慎思與意求也是人的心智作用。顯然人是不是自由的，涉及到我們對於心智本質的哲學立場。這個問題在當代的心與認知哲學裡稱為心理因果問題：如何說明人的思想內容能在因果上產生物理的行為反應？我沒有辦法再分心來想這個問題了，所以就將它放在一旁吧！我們現在要考慮的是：我們要不要接受慎思是毫無原因、憑空出現的？這看起來是不對的。如果你真的主張慎思與意求可以是毫無理由、憑空出現的，你會發現，你突然毫無原因地開始慎思決定並意求做這件事，過了一會兒又突然毫無原因地開始慎思決定並意求做那件事，再過一會兒又突然毫無原因地開始慎思決定並意求做另一件事……。你不是自由的！事實上，在旁人眼中你是個瘋子！

在慎思的過程中，我們會考慮自己現有的信念和目的，衡量各種行為的後果。這些都是出現在我們心中的想法。然而這些想法總不能毫無原因就憑空出現吧？如果我們承認自己心中的想法都有其產生的原因，我們只好繼續接受普遍因果原則，因此我們只好繼續接受決定論。那種認為決定論和人的自由是相容的立場（相容論）是虛幻的，決定論和人的自由是不相容的。

我不否認有時候我們會突發奇想。「突發奇想」顧名思義就是「就這樣冒出來的想法」。不過我們要主張這類想法是沒有原因的，還是要主張它們的原因不詳？如果「突發奇想」只不過是原因不詳的現象，承認這種現象並不會否定普遍因果原則。如果「突發奇想」是沒有原因就憑空出現的呢？這確實否定了普遍因果原則，但是仍然不足以辯護人類的自由。我們不是已經同意，慎思是自由人的一項特徵嗎？突發奇想怎麼會是慎思呢？我們怎麼會用人類會有「突發奇想」這種現象，來辯護人的自由呢？

試了這麼多種否認決定論的方式，但都不足以支持人是自由的。我看不出還有什麼方式可以做到以否定決定論的方式來辯護人是自由的主張。

那麼，是不是可以既接受決定論又同時承認人是自由的呢？會不會當我們說人是自由的時候，我們的意思不是說我們的思想和行為的發生不需要原因，而是另有別的意涵？你大概已經想到，我們之前曾經提過，「另類選擇」的可能性是自由人的一大前提。「另類選擇」的存在是慎思所必要的，而慎思是自由人的一項特徵。從這個角度來辯護人的自由，會不會跟決定論互斥呢？



假設此時此刻，你面臨了三項選擇：A、B、C。假設你經過慎思後意求A。你接下來便是做某些事以使得A發生。雖然在你做了某事而促使A發生之後，你還是會說你當時可以不選擇A的，你當時有另類選擇。不過，你還在慎思階段的時候，你的腦海裡已經出現各種想法和欲望。所謂的「另類選擇」只不過是出現在你心中眾多想法和欲望當中的一項而已。在決定論的立場下，這些想法和欲望的出現都具有因果必然性，依據這些想法和欲望而產生的決定，當然也因而具有因果必然性。因此，你之選擇A，是你之前各種想法、欲望與所處環境的因果必然結果。在決定論的主張下，你並沒有另類選擇的可能性，你沒有真正的自由選擇，你的選擇結果都具有因果必然性。

到此，我不得不接受決定論和人的自由是不相容的。如果我接受非決定論，我無以辯護人是自由的。如果我接受決定論，我只好承認：人沒有形上的自由！所謂依據慎思決定並意求的行為只是假象；所謂人是自由的，只是假象！你呢？你怎麼說？

（動動腦：決定論和物理論並不互相蘊涵。換個方式說，接受決定論並不表示接受物理論，也不表示否認物理論；接受物理論既不表示接受決定論，也不表示否認決定論。你推論得出來嗎？）

先別太悲觀。其實在上面的思考過程中，我已經預留了伏筆，或許可以試試從那裡來重新思考自由人的問題。你找得出來嗎？



「道德」有什麼好研究的？

「道德」有什麼好研究的？「道德」不需要研究！有些人說，真正需要的是大家都有道德，而不是研究「道德」，空談無益。有些人說，「道德」是古代人的玩意兒，「道德」已經過時了，有道德的人反而是迂腐而不切實際。現代人的道德觀念已經如此薄弱，「道德」只是口頭上說說而已，還有誰在乎？甚至還有人認為道德意味著限制，不道德的就是被限制不能做的。沒有人喜歡受限制，道德限制愈少愈好！說實在的，既然已經有了法律，還需要道德做什麼？再極端一點，只要不被逮到，就算違法又何妨！

也許吧！可是你真能想像一個大家都不再在乎道德的世界嗎？那會是什麼樣的社會？你一定受不了最近詐騙集團的猖獗，你一定受不了社會治安愈來愈差。飆車族隨意亂砍人、到處砸車子，讓人咬牙切齒；歹徒隨機綁架，讓老百姓心生恐懼；政府高官貪腐，與黑金掛勾，與財團利益輸送，犧牲的是公共工程的品質，浪費的是人民辛苦的血汗錢，倒楣的是廣大的民眾。目無法紀似乎還是源自人的不道德！

雖然高喊社會和諧、世界和平在現代已經變得荒謬而諷刺，亂世絕對不是我們樂意見到的。亂世不就是一個沒有人在

乎道德的世界嗎！

最近幾年，東、西方都有某些宗教團體大聲疾呼世界末日的來臨。幾年來在世界許多地區發生的大地震、大海嘯、火山爆發等，都是世界末日的預兆，都是他們所信奉的神懲罰人類的警示，因為人類太不道德了，人類將這個世界搞得亂七八糟。是嗎？我們要將天災當作對人類不道德行為的懲罰嗎？（別忘了在古代中國，連彗星的出現都會導致宰相下台。）大自然的變化怎麼會跟人類的道德問題有關聯！「人禍」是來自於人類的自私與愚昧，通常跟人的道德與否確實是有關聯，「天災」卻只是大自然的變化而已。我們之所以將大海嘯、大地震當作災難，只不過是由於這些大自然的變化嚴重影響了人類的生命而已，這類現象的發生不涉及人類的道德問題。

虐待動物是不是不道德的？說謊是不是不道德的？在大街上裸奔是不是不道德的？一般人通常會同意這些都是不道德的行為。一般人之所以會這麼想，大概是受到從小父母老師的教育，或者受到其他人的影響，早就先入為主，認為這些都是不道德的。如果你再繼續追問，為什麼他們認為這些行為是不道德的，他們會怎麼回答呢？先將他人對你形成道德價值的影響擱置一旁，問問你自己，究竟你為什麼認為這些行為是不道德的？

我請你做這個假想：這個世界只有你自己一個人存在，沒有任何其他人。你認為在這種世界裡，還有道德問題嗎？「道德」概念還派得上用場嗎？如果你覺得虐待動物是殘忍的、不道德的。我們能不能說，在這個一人世界裡，你虐待動物是不道德的？還是說，「虐待」這個詞失去了意義，所以無所謂道德不道德？如果你認為在大街上裸奔是不道德的，在一人世界

裡，你全身赤裸裸地到處行走，是不道德的嗎？如果縱火是不道德的，在一人世界裡，你四處放火，燒掉一大片森林，是不道德的嗎？如果說謊是不道德的，在一人世界裡，假設你有語言、會思考，你明明看到樹上有三顆蘋果，卻說有五顆。這是不是不道德的？還是說，在這種情形下，沒有所謂說謊不說謊，所以也沒有所謂道德不道德？這些都不是容易回答的問題。

不過有一個觀點倒是可以想想。人有罪惡感和羞恥感。或許道德的根源就是人所擁有的這種罪惡感和羞恥感。我們之所以認為虐待動物是不道德的，恐怕是我們的那種罪惡感使然。當然，如果罪惡感和羞恥感仍然是教育的產物，是從小被教導出來的，我們還是必須再另外尋找道德的根源。我自己傾向於認為罪惡感和羞恥感是天生的，是人類經由生物演化而來的結果。這說法自然必須獲得更多研究的支持。動物認知科學家目前已有研究指出，大猩猩可能具有羞恥感，他們現在正在研究大猩猩是否也具有罪惡感。如果有更多研究發現人以外的其他某些動物具有羞恥感和罪惡感，或許有助於我們思考人的罪惡感和羞恥感是不是天生的問題。現階段我只能停住，不再思考這個問題，或許你有意在這問題上做進一步的探討。

有人一聽到「倫理道德」就聯想起八股、教條、訓話，那些大多數人聽了就厭煩的東西。道德薄弱的一個重要原因是大多數談道德的人都是在說教、在教訓，卻全然沒有想過，從小孩到老人，人性多少都帶著點叛逆。這種叛逆是自我意識的一種展現形式，是維持自我獨特性的一種方式。如何讓人重拾道德，需要道德教育專家的研究，不是我這裡要談的重點。我想談談的是哲學家如何思考研究「道德」。

「道德」有什麼好研究的？我不是要開始道德訓示。哲學家是不說教的！哲學家研究「道德」，只是想說清楚什麼是「道德」，只是想說明白我們是如何進行道德思考的，只是想知道如何做道德思考才是恰當的。

㊦ 第一節 「道德」最好不是相對的

許多人認為道德是相對的。畢竟不同地區的人有他們自己的文化和道德標準。聽說古時候的日本人在父母年老時，要將父母丟棄深山，他們認為這樣做才是孝順的行為。最近某人類學的報導指出：在南太平洋有些小島的族群，允許小孩在長大後殺死自己的親生父親。但是對中國人來講，這些絕對是大逆不道的。

隨著時代的改變，觀念變遷與社會開放，使得許多從前被認為是不道德的事，在現代已經沒有什麼好大驚小怪的。道德是相對的。道德在不同的時間、不同的文化、不同的社會，不見得都是一樣的。

如果你認為雖然沒有放諸四海、永恆不變的道德標準或原則，但是在同一個文化或社會裡，仍然有相同的一套道德標準或原則，你面臨一個困難：為什麼在同一個文化或社會裡的人，都非得接受相同那套道德規範不可？如果跟你同文化同社會的人選擇其他文化或社會的道德標準，他有什麼錯誤嗎？你不能強迫所有跟你同文化、處於同社會的人都接受這個社會的這套道德標準。你有什麼道理做這種要求？

照這個思路，我們恐怕很難有真正放諸四海的道德標準或者道德原則，我們恐怕也不該主張僅屬於自己社會文化，但不

適用於其他社會文化的道德標準和原則。更糟的恐怕是，我們很難指責別人的某個行為是不道德的，因為對方大可以說，「我跟你有不同的道德標準！」我們還有什麼立場要對方為他的行為負起責任？

我很難接受這種道德相對論的主張，認為沒有放諸四海、永恆不變的道德標準和道德原則。我倒不是否認不同文化有時候對於相同行為有不同的道德判斷。我也不想試圖說服你，有放諸四海、永恆不變的道德原則。我的簡單想法是：如果接受「我跟你有不同的道德標準」、「我跟你接受的是不同的道德原則」，因而使得道德譴責、道德責任都不可行，這個社會恐怕就要亂成一團，這不是我們樂見的。道德規範終究是維繫人際關係的重要依據。

我必須提醒一點，儘管所舉出的各種事實顯示，不同文化、不同時期、不同地區的人對於同一件事情有不同的道德評價，卻不表示道德是相對的。這些事實還不足以支持道德相對論，主張沒有放諸四海、永恆不變的道德標準和道德原則。我們可以這麼想：日本人和中國人都同意孝順父母是道德的。這主張並沒有文化差異。有差異的是哪些行為才算是孝順父母的行為，哪些行為則不能視為孝順的行為，這一點確實會因文化、時期與地區的不同而有所不同。但是「孝順父母」仍然是所有文化、時期與地區共同承認的道德原則。按照這種思考來看，即使事實上各地區、各時期、各文化對於相同的行為有不同的道德判斷，這並不表示道德是相對的。

除此之外，道德相對論還有哲學上的重大難題。道德相對論的主張會使得道德「標準」或道德「原則」變成完全無意義的說詞。

類比來說，如果麵店老闆賣你的牛肉麵收100元，對第二個人則收105元，對第三個人收80元……，隨興所至，愛收多少，就收多少。你不認為他的牛肉麵價錢完全沒有標準嗎？再換個例子。假想你在解這道簡單的代數題： $x+y=5$ ， $x=3$ ，請問 $y=?$ 你回答 $y=2$ 。如果王老師說你的答案是正確的，張老師說你的答案是錯誤的，你會怎麼想？如果他們兩人說，這只是彼此的標準不同而已，你會怎麼想？同樣地，假設依據某個道德標準或原則，偷竊是不道德的。但是這個原則卻只能適用於某個人或者某一群人，對於所有其他人皆不適用，那還算是個「標準」嗎？還算是個「原則」嗎？

我不是主張道德問題有標準答案。我要指出的是：如果沒有一套共用的原則來作為道德判斷的依據，「道德」是一個空洞而沒有意義的概念，「道德譴責」和「道德責任」同樣都是空洞而沒有意義的概念。

可能你會主張有道德原則，但你並不認為有放諸四海、永恆不變的道德原則。這是由於每個道德原則似乎都允許例外。假想麵店老闆基於反映成本以及生意競爭，將牛肉麵定價在100元。將他的反映成本和生意競爭等考量當作一條原則。這原則是有例外的。當他遇到親戚熟人時，他也許打個八折優待；或許他為人豪爽，趁著客人較少時，跟你聊天聊得非常投機，於是免費招待你；也許情人節他會九折優待。究竟還有哪些例外，不是很清楚，恐怕也很難全部列出來。交通規則是另一個例子。例如闖紅燈是法規禁止的，但允許一些例外：救護車、消防車、工務救難車、警車等，在執行任務時，允許闖紅燈（也就是說，不會受到法規的懲罰）。

許多人認為道德原則同樣也是有例外的。有些人認為「不

可說謊」這條原則是有例外的，就是所謂「善意的謊言」。也許在某些情境下說謊反而是道德的，因為你有充分的理由做善意的欺騙，而那樣的作法才是道德的。

還是你認為所有道德原則絕不允許有例外？即使是善意的謊言，說謊仍然是不道德的？我們只是在某些情境下「被迫」要以「說謊」這種不道德的方式來善意地解決問題而已？即使處於絕大部分人都認為必須隱瞞事實、必須善意說謊的情境裡，雖然大家認為此時「應該」要說謊，可是說謊仍然是不道德的？即使情有可原，善意的謊言仍然是不道德的事。

「說謊」是我用來思考的例子，你可以再舉其他例子來思考，是不是每個道德原則都有例外的時候？是不是任何例外的情境都是不道德的，即使仍然應該去做那件行為？這些例外的情境有兩類：道德上不應該做的，但是在某些情境裡應該要做；道德上應該做的，但是在某些情境裡不應該做。

不論你是否接受道德原則是有例外的，還是主張道德原則仍然不允許任何例外，這兩種立場都不能用以支持道德是相對的立場。道德相對論並不是主張道德原則允許有例外的場合；道德相對論會說，每個道德原則都是相對於不同的脈絡來決定的。哪些脈絡呢？請你回顧先前有關「真理相對論」的討論，我就不在這裡重複。

你有沒有發現一個問題：既然是不道德的，不就是不應該做的嗎？又怎麼會有一種情境是此時「應該」要說謊，但道德上仍然是「不應該」的？顯然這個「應該」來自於其他的考量，而且這個「應該」的力量在某些場合裡蓋過了道德的「應該」。

看來決定我們應該如何行為的，不只是道德的考量，還有



其他的考量在；而且這些考量之間有輕重之別，卻又彼此牽引。我們有什麼好的想法來說明這個問題？我們要如何恰當衡量各種牽引行為的力量？或者你認為無論在何種情境下，無論有其他任何考量，只要是不道德的都不應該去做？「善意的謊言」是不道德的，因此不論處於何種情境，不論基於何種善意，都仍然不應該說謊話？

☐ 第二節 應該不應該？一個哲學實驗

哲學家傅摩頓說了一個小小的哲學實驗，請你想一想：

張三家住在鬧區大馬路邊，一樓有個相當大的庭院。他將圍牆拆了，改成矮矮的花牆。然後他做了一件很奇怪的事。他在庭院擺了許多血淋淋的豬頭、雞頭等，各種張三買來的動物的頭。有些擺得高，有些擺得低，全都是血淋淋的，全部都從庭院外看得一清二楚。只要你走那條人行道，你一定會經過他的庭院，只要你稍稍向右邊看，你一定會看到庭院裡的所有擺設。

請問：張三這樣做應該嗎？

你會怎麼評斷張三在這實驗裡的做法？當我將這個實驗說給別人聽的時候，有人這樣回應：這些血淋淋的東西造成環境污染，很不衛生。所以張三不應該這麼做。又有人說，這些動物有些是非法的，所以張三這樣做是不應該的。

我們現在找到兩個判斷應該不應該的原則了：影響他人的健康（對他人身體的危害），以及違反法規。好吧！我們將實驗修改一下。張三擺設的全部都是製作非常逼真的電影道具，但仍然是做得血淋淋的（假的血），不會造成環境污染，也沒有違法。你認為張三這樣做是應該的嗎？為什麼？

這個實驗請你自己去思考，我不在這裡討論。我想對「應該」做一些說明。在多瞭解一些關於「應該」的想法後，再回頭來思考這個實驗，會有助於我們做進一步的反省。

使用到「應該」的語句稱為「規範語句」。規範並不全都是與道德有關的。有些規範是與法律或規定有關的。例如，「你不應該闖紅燈」是一句有關交通規則的語句。納稅是法律規定你應該要做的事。很多法律與規定都是從道德規範衍生而來，甚至於和道德規範相重複。但是法律上的應該畢竟與道德上的應該是兩碼子事，必須加以區分。法律上的應該也有可能是道德上的不應該。雖然惡法也是法，但我們之所以說這法規是惡的，當然是我們主張執行這法規會造成不恰當的後果。

第二類必須與「道德的應該」相區分的是「宗教上的應該」。宗教信條絕大部分都是與道德規範相關的，事實上基督教的「十誡」本身就是世俗道德規範的宗教化。每個宗教的基本教義大致上都是該宗教用以支持世俗道德規範的最終依據。但是同樣的，宗教的應該必須與道德的應該區分開來，不能相混淆。例如，基督教有不崇拜偶像的教義、佛教有吃齋的要求、回教教徒一生必須至少到麥加朝聖一次，這些表面來看都與道德的應該無關。當然，不是所有人都這麼想。例如你可以這樣思考：「吃齋」是因不殺生而來的誠律，不殺生是道德上應該的，所以吃齋有其道德的意涵。

除此之外，關於宗教本身的「道德性」，亦即「正教」與「邪教」的區分，是另外一個課題。我不是指不同宗教信仰有差異甚至衝突，我也不是指有些人假借宗教之名行斂財騙色之實，我也不是指基於政治理由而被歸類為邪教的宗教。我是指有些宗教教義就是允許教徒做一些世俗通常認為不道德的事。這一類之所以被列為邪教，大致上是由於其教義允許甚至鼓勵的行為是不道德的。其次，有些宗教教義被世俗人視為邪說異端，還有些宗教教義是有爭議的。如何區別它們是不是邪教呢？多年前曾經發生幾次某宗教教徒集體自殺的案例，這是一種異端邪說嗎？所有這些問題都在指出，宗教上的應該仍然有可能是道德上的不應該。

第三類必須與道德的應該區分開來的是「禮儀上的應該」。例如，「你應該把衣服鈕釦扣好」、「參加婚禮時不可以穿得太隨便」、「上完廁所後應該沖馬桶」等等。這些應然的規範是屬於日常生活的規範，有些與禮儀有關，有些與社交生活有關，有些與個人的生活習慣有關。但是這些社會約束既不是法律規定，亦不是宗教信條，更不是道德規範，充其量只不過是所謂「生活應該檢點」的要求。我們可以略過這種類型的「應該」。

第四類是所謂「手段的應該」，例如手電筒不亮時，你應該把電池換掉；你應該每天花三個小時準備功課，才会有好成績；你應該要踩油門才能讓車子前進。這類型的應該表面來看也與法律、宗教、禮儀、和道德無關，它只是表達手段與目的之間的關係而已。

不過我們得再想深一點。再思考一次「善意謊言」的例子。幾乎絕大多數人都會同意「善意的謊言」在某些場合は應

該的，差別只在於這類行為仍然是道德的，所以是應該的，還是說這類行為道德上雖然是不應該的，但在別的意義上，它仍是應該的。如果你是接受後者的想法，那個蓋過「道德應該」的「應該」是什麼意義呢？我認為這時候所說的「應該」是手段的應該。「善意的謊言」有助於達到某個目的，而且這個目的是我們想要達到的。所以這一類型的「應該」進一步引發的問題是：哪些目的是值得我們追求的，即使因而放棄道德的應該，亦在所不惜？生命的價值？感情？為國盡忠？請你繼續思考吧！

我沒有窮盡「應該」的意義，但是這些「應該」足夠讓我們思考剛剛那個小故事了。

☐ 第三節 道德思考

一般人會主張道德是相對的，除了注意到不同文化和社會確實會對於某些行為做出不同的道德判斷和道德評價之外，還有一個理由是：大部分的道德議題是沒有固定答案的。大部分的道德問題不是「是非題」，也不是「選擇題」，而是沒有標準答案的「申論題」。

道德判斷是指對於自己究竟如何做才是道德的，進行各種考量，而後下決斷，並據以行動；道德評價是對已經做的或準備要做的行為提出道德譴責或者道德讚揚。這些都是用規範語句表示的。要做出恰當的道德判斷以及道德評價並不容易。對於道德問題需要的是「談道論理」，每個道德決定都需要恰當的理由，提出道德證立，對於某件行為是不是道德上應該做的，提出道德的理由來支持。



當不同的情境可能造成道德原則的例外時，這種例外的情境更是需要道德證立，要經過深思熟慮，反覆推敲究竟如何來行為才是道德上恰當的。

道德衝突是另外一個問題。有時候對於某些行為以及行為的理由，你我會有不同的道德判斷或者評價。這不一定是由於你我各自有一套不同道德標準的緣故，而是由於我們對於行為的理由有所爭議，或者我們對於行為理由所依據的道德原則有不同的看法；也就是說，你我所提的道德證立各有不同。

其實道德衝突的存在反而表示「道德」不是相對的。如果「道德」是相對的，就沒有所謂的道德衝突可言。試想，你認為依據你的道德原則和理由P，應該做某行為；我依據我的道德原則和理由Q，認為不應該做那件行為。如果我們的道德判斷是有衝突的，表示你我所提出的理由或原則是具有衝突的。因此，或者我的道德原則和理由Q才是對的，你的是錯的；或者你的道德原則和理由P才是對的，而我的是錯的；當然也或者我們兩人都用錯了道德原則和理由。總之，P和Q至少得放棄一項。然而，如果道德是相對的，你我的道德判斷就沒有誰對誰錯的問題，就沒有所謂衝突，因此就沒有所謂非得放棄至少其中一項道德原則或理由的壓力。

如何解決道德衝突不是一件容易的事。道德論辯就是一種試圖解決道德衝突的方式。進行道德論辯就是指建立論證來反駁對方的說詞，或者建立論證來支持自己的主張。由於這些論證的結論是規範語句，一般倫理學家都主張前提中必須至少有一個規範語句，表達道德理由或道德原則。以下是個例子：

前提一 每個人都應該遵守諾言。

前提二 張三做了一個承諾。

結論 所以，張三應該遵守他的諾言。

在這個例子裡，「張三應該遵守他的諾言」這結論是一個規範語句。「每個人都應該遵守諾言」以及「張三做了一個承諾」則是用來支持該結論的理由。這種論證稱為實踐三段論。

既然談到實踐三段論，我就不得不引進所謂實然—應然鴻溝。有些語句是表達「實然」的，有些是表達「應然」的。這裡我們要談的不是一般文法書對於語言裡的句型分類，而是從哲學觀點來討論兩種不同類型的「判斷」。實然的判斷就是對事實的描述；這類描述或者為真，或者為假。例如，「這間教室有十個人。」是一個表達實然的語句，其為真或為假要看被其描述的情形是否實際存在。至於表達「應然」的語句則是使用到了倫理語詞的句子。這類語句是用來表達道德判斷的。例如，「每個人都應該誠實。」

假設你不認為張三應該遵守他的諾言，這表示你對於兩個前提有些意見。也許你認為前提二是錯誤的，張三事實上並沒有做任何承諾；也許你不同意前提一，你認為「遵守諾言」並不是什麼道德上非得接受的原則。對於前提二的爭辯，涉及的是對於事實的認定；對於前提一的爭辯，涉及的是對於哪些要求才構成道德規範，哪些則不構成道德規範的探討。前提二不是道德的考量，前提一才是有關道德的論辯。

有三種不同的表達道德應然的語句：「道德原則」、「道德箴規」，以及「個別道德判斷」，也就是實際指涉某個個體的道德判斷。例如：

例一：李遠哲應該遵守諾言。

「道德原則」與「道德箴規」則沒有指涉任何一個個體，兩者都是抽象的、應然的道德判斷，只不過「道德原則」是屬

於最抽象的道德主張。「道德原則」在下面會有說明，此處不贅述。所謂「道德箴規」指的是一句表達抽象的、應然的道德規範。例如：

例二：所有人都應該誠實。

例三：每個人都應該遵守諾言。

例四：你不可以偷竊。

例五：殺人是不道德的。

必須注意的是，例四中出現了「你」字，通常這是指任何人的意思。如果我們可以從討論或判斷的實際脈絡中確定「你」其實指涉了某個特殊個體，例四就不能算是一句道德箴規或道德規範，而是一句「個別道德判斷」。例五表面看來是一句表達實然的語句，但是它可以轉換為「你不應該殺人。」這種表達應然的語句，因此例五也是一個道德箴規。其實從例二、例三、例四與例五，我們應可以觀察到表達道德箴規或道德規範的語句是具有普遍性的，適用於所有的人類。

現在我們該來想想這個疑惑了：到底「道德的應該」有什麼特徵？如何評斷哪些「應該」是跟道德有關的，哪些是跟道德不相干的？我們都知道說謊是道德上不應該的，也是法律上不應該的（不能作偽證），殺人是道德上不應該的，也是法律上不應該的，也是絕大多數宗教認為是不應該的。

我從這個問題思考：如果你做了法律上不應該的行為，會受到哪些懲罰？從古到今，大致上這些懲罰包括對你財產的剝奪（罰鍰）和使用的限制，對你行動自由的限制（監禁）、對你身體的使用（勞役）或傷害（鞭笞）、對你的羞辱（遊街）、對你公民權的行使（褫奪公權）、對你生命的剝奪（死刑）。

也許我們可以說，平常所謂道德上不應該的行為是這類型

的行為：威脅到乃至於剝奪了你的財產、行動、生命的行為。不論法律的規定如何，不論是否有法律針對所有不道德的行為做出懲罰的規定，初步來說，所謂不道德的行為，所謂道德上不應該做的行為，是指這類會剝奪或威脅個體財產、行動、生命的行為。簡單說，道德上不應該的行為是指會造成傷害的行為。英國哲學家米爾就提出了有名的無傷害原則來說明道德的不應該。

關於無傷害原則可以這樣理解：凡是會造成傷害的，都是道德上不應該做的，都是道德上可譴責的；凡是不會造成傷害的，都是道德上允許的或者與道德無關的。對於這條原則還有幾點必須考慮，究竟什麼情形才算是「傷害」，有時候並不容易界定。

首先，米爾指出，即使不行動，有時也會造成傷害。所以在有些情境裡，不行動是不道德的，反而要受到道德的譴責。當你看到有人跌落山谷奄奄一息，你冷冷在旁邊看著，不做任何動作，也沒有呼救，也沒有做任何急救的處置。雖然他之跌落山谷不是你造成的，但你是道德的。

其次，我們是否要考慮心理的傷害？一件造成心理莫大創傷的行為算不算是道德的？這不是容易決定的事。因為心理是否受到傷害，涉及人的內心感受，也往往因人而異。假設有一件謀財害命未遂的行為（例如在水中下毒但幸好被及時發現），但是犯人沒有造成當事人的財產損失、也不曾限制當事人行動自由、當事人的身體也沒有任何損傷。我們通常會承認這還是不道德的行為，因為這種謀財害命未遂的行為和念頭已經令當事人痛心疾首，造成心理莫大的威脅與不安全感。

最近幾年「狗仔隊」非常猖狂，跟蹤演藝界的名人、政商

名流、社會新聞的主角等，極盡所能地偷拍、半強迫地訪問、尾隨、訪問當事人的鄰居朋友。這些行為是不道德的嗎？如果當事人感受到心理的傷害，依據米爾的無傷害原則，如果心理傷害是涵蓋在內的，這種行為是不道德的。

另外一個問題是，有時候並不太容易確定一件行為是不是會造成「傷害」，因為這涉及因果關係。我們憑什麼認定這樣做就會造成傷害呢？法律雖然不能懲罰想詐騙你錢財的人（如果他只是心裡想想，口頭說說），心裡有這種念頭的人理應受到道德的譴責。可是如果僅僅是心裡有這念頭，口頭只不過說說而已，並沒有實際的行為，所以也還沒有產生傷害。這樣的情形為什麼會受到道德譴責呢？或者你認為在這種情形下，還沒有道德不道德可言？

還有一個狀況涉及到因果鏈：也許這件行為目前沒有造成傷害，但因為這行為產生這結果，而這結果後續產生其他結果，在歷經一段因果鏈之後，出現了傷害。如果經歷了三個月才出現身體傷害呢？如果經歷了三個月才出現心理傷害呢？我同意，這些因果鏈的認定有時候不太容易。不過，由於目前我們只是針對「什麼行為是不道德的」這個問題在思考，因此只要行為與傷害之間具有明確的因果關係，依據無傷害原則，那行為就是不道德的。至於如何決定行為與傷害之間的因果關係，則是另一個問題。這個問題確實也是一大困難。雖然有許多情形是相當明顯就可以做出判斷的，不過也有許多情形是很難論斷的。

現在，你何不再思考一次剛剛的哲學實驗？



16



胖子與囚犯

兩次世界大戰，再加上科技的快速發展、社會的急遽變遷、商業與工業的興盛、大都市在短時間內大量出現，使得人際之間的互動更為密集。如何解決實際發生的種種社會道德問題，有更為迫切的需求。當前與公共事務有關的道德議題極多，如性別、種族與工作的歧視，貧富差距擴大所引起的社會不公，環境保護與動物保育的問題，安樂死（安寧死）、墮胎、藥物濫用以及死刑等涉及生命的議題，婚外情，隱私權的侵犯，戰爭以及戰爭的可能性造成生命的威脅與喪失，色情與同性戀的道德性，價值混淆與價值迷失，基因科技引起的潛在道德問題，大眾傳播媒體將傳聞當新聞、將揣測當事實的報導等等。這些議題涉及的層面很雜、很廣，科技的、法律的、政治的、道德的，如何思考這些問題，不是容易的事。

有些議題算不算是道德問題，恐怕還有爭議。同性戀是不是道德問題呢？賣淫是不是道德問題呢？婚外情是不是道德問題呢？新聞亂報是不是道德問題呢？

應用倫理學的興起，像生物醫學倫理學、商業倫理學、環境倫理學、職業倫理學、基因倫理學等，正是哲學家與其他領域的學者從哲學的角度來思索實際道德議題，所發展出來的研



究領域。這些哲學應用的發展，針對各種涉及其他領域的倫理道德議題進行反省，雖不敢說能改善道德亂象，對於引領社會大眾與政府思考這些議題，提升思考的品質與深度是有相當幫助的¹。

我無意在這裡談應用領域的議題。這些應用倫理學的發展，除了需要相關領域的知識背景之外，終究有賴於關於「道德」的一些基礎研究。少了這些基礎研究，難免造成各個哲學應用領域在思考與觀念上的混亂。基於這個緣故，目前我們將只談一些基礎的問題，思考一些有關「道德」的哲學想法。

西方哲學家幾千年來一直沒有忽略過對於「道德」的研究，道德哲學始終是傳統哲學的一個重要研究分支。為了不讓一大堆哲學的專技名詞在一開始就干擾我們有關「道德」的思考，讓我從一個想像的故事開始。

☐ 第一節 那個無辜的胖子

哲學家尼爾森說了一個簡短的故事，要我們想一想（為了方便說明，我做了一些調整）：

小張是某個小島探險隊的嚮導。有一次小林、小趙、小李等一群人共十個，來島上觀光，並且僱了小張作嚮導，帶他們探險。探險的目標是山上的一個洞

¹ 這方面的研究在國外已經有相當水準的成果，可惜不但在國內沒有受到重視，有些哲學反省也相當粗糙，惹人笑話，適得其反。只有期待將來有紮實的哲學基礎與其他領域深厚的知識背景的哲學家，能對這些領域做出貢獻。

穴，最近幾個月曾經有些探險隊探勘過，非常值得一看。小張帶著大家進入這個非常狹隘的洞穴，裡面蜿蜒崎嶇，顛簸難行。他們總算到了裡面一個稍為寬敞的洞窟，在那裡休息。這時候突然發生地震，造成出口坍塌，走道封住，使得他們沒辦法回頭，也沒有別的路可走，因為所有的通路都堵住了。更糟的是，洞窟竟然開始大量進水。

眼看著再過不久，水就會淹滿整個洞窟，空氣在幾小時內也會用盡。身為有豐富探險經驗的嚮導，小張開始尋找可能的出路。他知道在這洞窟的山壁之外不遠就是海邊，附近有人居住。小張試圖用少量的火藥來炸山壁，希望能炸開一個小洞，但不會引起坍塌。他判斷洞窟較高的地方有一處似乎山壁較薄、有點裂縫。他做到了，光線照了進來，他炸開了一個勉強可以鑽出去的洞，爆炸聲也引起了附近居民的注意。大家都很高興，心裡想著：總算得救了。

小李在地震時早就已經驚嚇得不能言語，這時候看到山壁炸開了一個洞，膽小怕死的小李竟然推開大家，不顧阻止，想搶第一個鑽出洞去。沒想到，小李原本就胖了點，最近又有點貪吃，他鑽了一半，竟然卡住了這個洞，動彈不得。大家又怨又怒。可是小李既推不出去，又拉不回來。眼看著水愈漲愈高，再過幾分鐘，除了小李因為頭已經伸出山壁不會淹到水之外，剩下的九個人都快要讓水淹蓋頂了。怎麼辦呢？時間是如此地緊迫！

有人提議用剩下的炸藥盡快再炸一次山壁。經過估算，由於在小李旁邊的山壁已經在第一次時炸裂，在那裡安裝炸藥再炸一次，必定可以炸開，讓大家順



利逃出。除了那裡，其他地方的山壁太厚，而且也沒有足夠的炸藥。可是這樣一來，小李必死無疑。怎麼辦呢？該不該犧牲小李？

小王大喊著：「炸了吧！犧牲一個，總比犧牲九個好！」小趙堅持不肯，寧可自己犧牲，也不能犧牲別人。（不過，小趙心裡也有矛盾，即使小趙願意犧牲自己，不願犧牲小李，他豈不是同時犧牲了其他的伙伴嗎？）小林建議大家投票決定。（沒幾分鐘了，還搞民主投票！？）小李大聲哭喊著：「千萬別炸我！」

你認為道德上應該不應該去炸開山壁？精確一點，我問三組問題：

第一，炸開山壁因而犧牲了小李的行為，在道德上是不是應該的？你的理由呢？

第二，假設你認為炸開山壁因而犧牲小李的行為，在道德上是不應該的，你會不會基於別種（道德以外）的考量，而主張應該炸開山壁？那會是什麼考量呢？那真的是道德以外的考量嗎？為什麼那項考量能蓋過道德的考量？

第三，如果你是那個卡在洞口的小李，你認為從道德角度來說，該不該炸開山壁，即使犧牲了自己？如果你是被困的人當中的一個，你認為從道德角度來說，該不該炸開山壁，即使因而犧牲小李？你覺得從道德的角度來說，對於究竟該不該炸開山壁的思考，會因為所處情境的不同而不同嗎（例如卡在洞口的、困在裡面的、在外面準備救人的、旁觀湊熱鬧的）？

請你思考這些問題之後，再繼續讀下去。

第二節 非常非常簡短的歷史

在我說明哲學家如何思考那個胖子的故事之前，讓我先緩衝一下，用非常簡短的方式介紹西方哲學界兩千多年來對於「道德」的哲學研究。

早在古希臘的時候，蘇格拉底、柏拉圖與亞理斯多德就已經在思考有關道德的問題。蘇格拉底一直在思考：「什麼樣的生活才是值得過的生活？」柏拉圖對於古希臘人所謂的「四德」，正義、勇氣、節制與智慧，做了相當深入的探討，並且在他的哲學裡給予善最高的地位。亞理斯多德認為「善」就是所有行為都朝向的目的，他並提出幸福是人追求的最終價值。

在古希臘之後興起的則有斯多噶學派以及快樂主義的學說。快樂主義主張「善」就是「快樂」，就是「趨樂避苦」。快樂主義原本所主張的「快樂」不是指一般所謂的肉體上的享受、放情縱欲、物欲恣流；「快樂」是指心靈上的平靜，很像亞理斯多德所說的「幸福」。可惜的是，後期快樂主義者陷於枝微末節，只知追求感官的享受。到了文藝復興與宗教改革開展之後，在十八世紀德國哲學家康德提出了義務論的學說。他認為「善」乃是發自於純粹意志。所謂「純粹意志」就是不含任何欲望、情緒、感官經驗等現實因素的意志。到了十九世紀，英國哲學家邊沁以及米爾結合了快樂主義的觀點以及社會正義的概念而提出效益論，主張所謂「善」就是最大多數人的最大快樂²。

² 「Utilitarianism」一字早期譯為「功利主義」。可能是受到漢朝董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的影響，一般人對於「功利」



到了二十世紀，在德國有謝勒站在反對康德道德哲學的立場，發展價值主觀論的立場和他的倫理學說。在他之後則是哈特曼，他從形上學的角度發展他的價值論（研究「價值」的哲學學說），進一步發展出客觀論立場的道德哲學。

對於道德的研究，在二十世紀的英國則發展出後設倫理學，又稱為「分析倫理學」，成為英美道德哲學界的主流。其中最重要的代表人物包括莫爾的「直覺論」、艾爾以及史蒂文生的「情緒論」，以及黑爾的「規約論」，都是有相當影響的後設倫理學說。後設倫理學著重於倫理語詞的意義分析（例如「善」、「對的」、「應該」），以及倫理語句的邏輯，並不直接探討「道德」，也沒有觸及實際道德議題的探討。

接下來的篇幅會談談義務論和效益論，以便對於那個胖子的故事做一些反省。在此之前，我想特別提出莫爾很有名的一個主張：「善」是不可定義的。任何想要用某個（自然）性質來定義「善」：所謂一件行為是善的，就是那件行為具有某個性質，這種理論都是錯的。他提出所謂的開放問題論證來說明他的想法。例如將善的行為定義為那件行為會帶給自己財富。莫爾問：會帶給自己財富的行為真是善的嗎？假設你改變心意了，你說：善的行為就是會帶給自己快樂的行為。莫爾仍然問：會帶給自己幸福快樂的行為真是善的行為嗎？假設你又改變想法了，你說，善的行為就是會帶給所有人（絕大多數人）幸福快樂的行為。莫爾再問：會帶給所有人（絕大多數人）幸福快樂的行為真是善的行為嗎？如果你再繼續修改，或者提出

並沒有好感，說一個人太功利了，是一個貶抑之詞。這因而連帶影響了多數人對於「功利主義」的態度，但其實這是不恰當的誤解。近幾年來，國內才將這個字改譯為「效益論」。

新的想法，莫爾仍然會繼續追問：具備你所說的那個（自然）性質的行為真是善的行為嗎？這種追問是無止盡的。

莫爾當然不是為反對而反對，他並不是故意唱反調。他想說的是，不論你所說的那個性質是指什麼，「具有那個性質的行為真是善的嗎？」這種追問絕對是有意義的問題。如果你問：「那棟房子是誰的？」這是一個有意義的問題；如果你問：「先聽到雷聲才看見閃電嗎？」這還是一個有意義的問題；如果你問：「2等於2嗎？」雖然有點無聊，仍然是一個有意義的問題。但是如果你問：「那棵樹有沒有踢倒地球？」這個問題就沒有意義了。對於一個有意義的問題，不論回答「是」或者「不是」，都可以給出理由說明其答案的。

莫爾的論證更精準一點來說，是反對用任何自然主義的概念來定義「善」。他所反對的自然主義的概念主要是指「快樂」這個概念。無論是將善的行為定義為可以帶給自己或絕大多數人快樂的行為，「可以帶給自己或絕大多數人幸福快樂的行為真是善的行為嗎？」是一個有意義的問題；也就是說，仍然可以有好的理由來爭論這個定義。不但如此，既然能夠爭論這種定義，表示我們似乎認為「善」的意義不只是「幸福快樂」，「幸福快樂」的想法不足以掌握「善」概念的意涵。

莫爾的開放問題論證是用來批評剛剛提到的效益論。先不論你接不接受莫爾的論證，讓我們看看效益論在說什麼。

☐ 第三節 從行為後果談道德——效益

效益論主要代表人物為英國的邊沁與米爾。效益論是後果論的一個分支。後果論的基本主張是說，一件行為是不是道德

的，是依據該行為的後果來決定的。後果論因為還做了一些區別，所以出現了許多不同版本的說法³。我這裡將只針對「效益」來說明其中一個比較精緻的版本。

首先效益論提出效益原則：所謂道德的，就是可以導致最大多數人的最大快樂。這裡效益論顯然將道德的善等同於快樂，不同於傳統快樂主義的地方在於它考量了社會的所有成員。

那麼「痛苦」呢？有些行為並沒有帶來快樂，但能減少一些痛苦，所以這些行為應該是可以做的。這跟效益原則不太符合。當然我們可以將痛苦的減少當作是快樂的增加，如此可以解決這個困難。不過這樣的說法有點不太恰當。舉例來說，你有三顆蛀牙在痛，牙醫幫你拔了兩顆牙，你的痛苦似乎是減少了，你也許感覺舒服一點點，不過很難說你的快樂增加了。為了避免這種困擾，讓我們改用利益來重新理解：所謂道德的，就是可以導致最大多數人的最大利益。增加快樂是符合你或者社會大多數人利益的，減少痛苦也是符合你或者社會大多數人利益的。

但是這樣還不夠。另一個問題是，這個原則似乎沒有考慮到有些行為雖然會產生許多人的快樂，卻同時引起部分人的痛苦。難道因此要犧牲這些少數人嗎？再者，如何計算最大多數人的最大利益呢？第三，很少有行為只是產生單一個後果，而是產生很多後果，其中有些會帶來利益，有些不會帶來利益，甚至帶來負面的效應。行為所帶來的所有正面利益和負面效應，稱為該行為的「總效益」。我們要如何衡量行為的總效

³ 我的瞭解，共有十二種不同版本的後果論。

益呢？第四，假想這種情形：某行為的某個後果會帶來巨大的利益，但是該後果發生的機率實在太低了；同時該行為會帶來某些負面的效應，雖然不是非常重大，但發生的機率滿高的。這種行為是不是應該做的行為？最後，我不見得知道一件行為產生的後果有哪些。我如何衡量行為的所有後果所帶來的總效益？

將這些因素放在一起考量，有些哲學家發展出一個相當精緻的效益論，引進了期望值的概念；應該做的行為，就是期望值最大的行為。為了很快看到這理論的重點，讓我們假設有某個行為A，（就你所知）產生的後果有c1、c2、c3三項，其中c1發生的機率是p1、c2發生的機率是p2、c3發生的機率是p3；而且c1會帶來正面的利益U_{c1}、c2會帶來負面的效應U_{c2}、c3會帶來正面的利益U_{c3}（所有數值都是大於或等於零）。A行為的期望值（用EU(A)表示）：

$$EU(A) = p1 \times U_{c1} + p2 \times U_{c2} + p3 \times U_{c3}$$

假設另外一個行為B，（就你所知）產生的後果有c4、c5、c6、c7四項，其中c4發生的機率是p4、帶來正面的利益是U_{c4}，c5發生的機率是p5、帶來負面效應U_{c5}，c6發生的機率是p6、帶來負面的效應U_{c6}，c7發生的機率是p7、帶來正面的利益U_{c7}（所有數值都是大於或等於零）。B行為的期望值（用EU(B)表示）：

$$EU(B) = p4 \times U_{c4} + p5 \times U_{c5} + p6 \times U_{c6} + p7 \times U_{c7}$$

比較EU(A)和EU(B)，亦即A行為和B行為的期望值，具有最大期望值的就是應該做的行為。

我還得補充三個說明。這裡使用的「機率」概念是所謂主



觀機率論的主張。關於如何理解「機率」概念，目前主要有三大學派：除了主觀機率論之外，還有先驗機率論以及相對頻率機率論。先驗機率論是純粹從抽象的角度來計算機率，例如一顆正六面體的骰子六點朝上的機率是六分之一。使用相對頻率來理解「機率」概念的學者，則是從事情發生的頻率來計算機率，例如某十字路口因設計不當而造成發生車禍的機率，就是用這方式計算的。主觀機率論則是主張：一件事情的機率是由個體主觀的認定。但這認定不是隨意的，而是有賴於個人的證據、理由或者過去的經驗，而且必須滿足最基本的要件：對於所有事情機率的計算，其總和必須等於1。

第二個要補充說明的是，如何計算正面利益和負面效應的問題。這裡也是訴諸主觀的評估。行為者按照他對於正面利益和負面效應輕重的評估，自行給予一個數值。例如行為者認為某件行為的後果c1會產生較輕的正面利益，就指定其數值為100；但它的另一個後果c2會產生巨大的利益，就指定其數值為5,000；而它的第三個後果c3會產生極大的負面效應，就指定其數值為-10,000；依此類推。

根據這兩個補充，效益論之主張，應該做的行為就是會帶來最大多數人的最大快樂，可以重新理解為：應該做的行為就是具備最大期望值的行為，而且對於正面利益和負面效應的評估必須是針對所有社會成員來思考的。這一點使得效益論跟我稍後要談的倫理自我論有所不同。

最後一個要補充的是，每個人對於同一個行為的期望值計算結果通常會不同，例如對於某後果發生的機率有不同的意見，或者對於某後果帶來的利益（或負面效應）的輕重有不同的評估。所以有可能某個行為在行為者的角度來看，期望值大

於其他行為，是應該做的；但在旁觀者來看，期望值較低，不應該做。該怎麼辦呢？這裡涉及的是觀點的問題。有哪些可以思考的觀點呢？社會觀點、個人觀點、全人類的觀點、行為者的觀點、旁觀者的觀點等。任何說明道德的理論都應該將「觀點」放進討論。究竟哪一個觀點才是適當的、用以思考基於考期望值的計算來決定行為的呢？

現在，你不妨回頭想想那個胖子。根據這裡所說的理論，你要如何思考呢？如果你是那個卡在洞口的胖子，你會做出什麼判斷呢？如果你是困在裡面當中的一個人，你會做出什麼判斷呢？如果你是在外面準備進行救援的人，你會做出什麼判斷呢？你的判斷會因為你的角色不同而不同嗎？你認為道德判斷必須考慮角色的差異嗎？還是說只要道德上是對的，則不論角色是什麼，都是應該做的？（這些就涉及到剛剛所說「觀點」的考量。）你現在的思考跟你之前的思考有什麼不一樣嗎？

讓我們來看另外一種道德思考。

☐ 第四節 義務論

十八世紀的德國哲學家康德提出了義務論的學說，主張只有在我們是基於義務而行時，我們的行為才具有道德價值。如果我們的行為只是出自於我們的情感、情緒、希求、欲望、或者是出自於我們對於該行為結果的期待，這樣的行為並不真正具有道德價值。對於行為後果所帶來效益的考量，並不能決定那件行為的道德價值。義務論當然是反對效益論的學說。

不但如此，義務論主張，「善意志」才是道德價值的泉源，任何不是發自於「善意志」的行為，即使碰巧與發自「善

意志」的行為一模一樣，也不能算是具有真正的道德價值。看到某人溺水而跳下去救他，這樣的行為究竟是否具有道德價值呢？義務論認為，如果這行為純粹是發自於為救人而救人，則具有道德價值。反之，如果這樣做只是為了貪圖回報，就算不得具有道德價值了；或如果這樣做只是由於是老師交代的，仍然算不得是道德的。

什麼樣的行為是基於義務的，是發自於「善意志」的？簡單說，應該做的事是即使天塌了也要去做的事。義務論首先區分「完善義務」和「不完善義務」。所謂「完善義務」指的是我們必須永遠遵守的義務。這些義務都是消極面的，並同時決定了相對應的權利。例如，「永遠不可傷害他人」是每一個「我」必須遵守的一項「完善義務」；相對地，他人則具有要求不被傷害的權利。至於「不完善義務」則是指在某些情境下才必須遵守的義務。例如，「愛你所愛」可以視為一個「不完善義務」，因為只有在有「所愛」的情形下才有可能去盡這個義務。

義務論所謂的「善意志」，指的不外乎人那種獨特的、只依據道德原則來行為的能力。一個行為是否是道德的（善的），是否是發自於「善意志」，是否是基於義務而行的，端視與其相應的原則是否能毫無矛盾地適用於所有理性的動物。據此，義務論主張「善」或「道德」的本質在於人的意志之能基於最高道德原則而行。

那麼，到底最高道德原則是什麼呢？在上一章我留下了這個問題沒有回答，現在是時候了。康德說，這一最高道德原則就是：「我們行為時必須依箴規而行，而且同時務必意欲此箴規能成為普遍的法則。」「箴規」指的是我們實際在決定如何

行為時所引用的道德規範，例如「遵守承諾」就是一項箴規。至於「普遍性」，康德心中想的是像科學定律那樣，能適用於一切的那種普遍性。這條最高道德原則就是說，正如同科學定律適用於自然界一切事物和現象，道德律適用於一切人、一切理性的動物，以及一切的情境。

康德還提出另一條道德原則：「視人如人」。他說：「不論是自己還是他人，永遠要視為一個目的，而不是手段。」簡單講，就是要將人當人看，不要把自己和別人當作是達到某種目的的工具，不要利用他人。這裡很重要的是，這原則也要求不要將自己當成工具，其實就是不要讓自己「為物所役」。如果做一件行為只是為了達到某種目的，尤其如果只是為了追求快樂、滿足欲望等等，這個行為就不具有任何道德價值。

可是，對於最高道德原則的遵循，絕對不能是來自於外力強加在我們身上的。對於最高道德原則不能夠是因為父母說的、老師說的、法律規定的、社會要求的、或是其他外在力量，才去遵循的。如果是因為外在的力量才去遵循，這樣的行為仍然不具有任何真正的道德價值。為了追求快樂、滿足欲望等等而去做一個行為，其實就是將自己當成一個手段而不是目的，喪失了自己之所以為人的道德價值。這類行為都是他律的，這類道德規範也只是他律的。例如基督教的末日審判說，佛教的六道輪迴、善惡果報說，我國民間的為善升天為神、為惡下地獄的報應說等等，都只是具有他律性質的規範而已。個人依據這類道德規範而做的行為只不過是他律的道德行為而已，都不具有真正的道德價值。對於最高道德原則的遵循必須是發自個人自動自發的反省，是來自於個人對道德原則的體認與自我約束。這就是義務論所說的自律。

現在，請你再回頭想想那個胖子。根據這裡所說的義務論，你要如何思考呢？如果你是那個卡在洞口的胖子，你會做出什麼判斷呢？如果你是困在裡面當中的一個人，你會做出什麼判斷呢？如果你是在外面準備進行救援的人，你會做出什麼判斷呢？你的判斷會因為你的角色不同而不同嗎？你現在的思考跟你之前的思考有什麼不一樣嗎？義務論的思考跟效益論的思考有什麼不一樣嗎？

☐ 第五節 囚犯兩難

讓我轉到非常有名的囚犯兩難，待會你就明白，為什麼我從思考道德問題轉到表面上似乎與道德問題無關的囚犯兩難。

對於「囚犯兩難」的描述包括「背景」以及「布局」，因此「囚犯兩難」有很多不同的故事，以表達不同的理論用意。以下是一個場景：

背景：我為了某個案子而被狂人逮捕監禁。我知道有另一個人也同樣被監禁在另一個牢房，但我不知道對方是誰。此外，對方也知道我被監禁在牢房裡，但對我也一無所知。我們彼此之間被限制為沒有任何機會可以交談或溝通，我們不知道彼此的任何事情。

布局：狂人單獨對我說了下列一段話。並且狂人告訴我，他已經將這一段話絲毫不差地單獨跟對方說過了。狂人表示，他不會在對方做決定之前，讓對方知道我做了什麼決定。他也不會在我做決定之前，讓我知道對方已經做了什麼決定。狂人說的話改用我的角度來敘述是這樣的：

如果我和對方都認罪，則各判十年徒刑。

如果我和對方都不認罪，則我們各判兩年徒刑。

如果我認罪，對方不認罪，則釋放我，但處死對方。

如果我不認罪，但對方認罪，則釋放對方，將我處死。

底下用表格顯示：

	對方認罪	對方不認罪
我認罪	各判十年徒刑	我被釋放／對方被處死
我不認罪	我被處死／對方被釋放	各判兩年徒刑

請問：我應該怎麼做？

我是這樣思考的：對我最佳的結果就是我被釋放，對我最糟的結果就是被處死。由於對方如何決定將會影響到我得到什麼結果，所以我必須考慮他的決定。對方或者認罪，或者不認罪。由於我對於對方一無所知，所以我只能認為他認罪的機率是一半一半。假設對方認罪，則對我最有利、最佳的選擇應該是我也認罪。假設對方保持緘默不認罪，則對我最有利、最佳的行為應該是認罪。所以，不論對方會不會認罪，我認罪都是我最佳的選擇，我應該選擇認罪。

可惜的是，我的思考面臨一個困難：只要對方也是在進行理性的思考（而不是在用擲骰子、丟銅板的方式來決定），對方最後會做出跟我相同的決定，也就是選擇認罪。但是如此一來，我們兩人都會得到相同的結果，也就是各判十年徒刑。然而這個結果不論對我還是對方，都不是最佳的，因為對我最佳

的是我被釋放，對他也是一樣。另一方面，對我們兩人來說，我們同時被各判兩年比起各判十年當然要好得多。最符合我們雙方共同利益的是各判兩年，為什麼理性思考的結果最後卻是導致各判十年這個較差的結局呢？

在剛剛囚犯兩難的敘述中，刻意限制兩個囚犯沒有任何機會進行交談溝通。如果將這限制取消，允許我們兩人相互進行理性協商呢？這會導致不同的思考結果嗎？假設我和對方經由溝通之後，達成協議，我們同時都保持緘默不認罪，因為這是最符合我們雙方利益的決定。協議之後，我們各自回到自己的牢房，並在對方不在場的時候做出決定。不但如此，我們彼此不知道對方做了什麼決定。請問：我應該做什麼選擇？

既然我們已經協商好了，我們都要保持緘默不認罪。我該信任對方嗎？萬一他反悔呢？我的思考是這樣的：對方或者堅守協議，或者反悔。一、假設他堅守協議，則他會保持緘默不認罪。若是如此，對我最有利、最好的選擇應該是我認罪，因為這樣我就可以被釋放。二、假設他反悔，則他會認罪。若是如此，對我最有利、最好的選擇應該是我認罪。所以，不論對方會不會堅守協議，我都應該認罪。

困難又來了：由於對方也會以同樣的思考方式來得到相同的結論，做出跟我一樣的決定，也就是認罪。但是如此一來，我們兩人又都得到相同的結果，也就是各判十年徒刑。而這個結果對於我們兩人依然不是最符合我們雙方利益的決定。為什麼經由理性協商之後，我最後仍然是落到這個較差的結局？

我必須提醒你很重要的一件事。很多人都認為在囚犯兩難中，兩個囚犯之間的互信以及遵守承諾是重要的。許多人認為囚犯兩難是對於人與人之間能否互信、合作所提出的質疑，這

是對於囚犯兩難的錯誤理解。事實上，在這個允許溝通協商的兩難故事裡，兩個囚犯之間的互信與否以及是否遵守承諾，跟囚犯兩難的議題根本不相干。從剛剛的思考方式就可以發現，儘管協商的結果會列入囚犯的推論過程，儘管對方是否會遵守諾言已經列入我的考量，但是最後的推想結論仍然跟沒有協商之前的決定一樣。這是為什麼呢？我稍後會再說明。

在囚犯兩難的故事裡，還可以考慮做一些變化。例如故事裡的兩個人彼此知道對方是誰，而且彼此具有親子關係、仇敵關係等。這些變化會如何影響我們的思考呢？你不妨自己試試想一想。

囚犯兩難故事的主旨在於探討如何做決定才是理性的。傳統認為「理性」具有普遍性的特徵。任何的兩個人，只要在進行理性思考之初給予相同的資訊，並且在思考的過程中沒有出現干擾因素，就會產生相同的思考結果。所以在這個兩難故事中的兩名囚犯只要具備相同的資訊，進行理性的思考，必定會推出相同的結論。這是囚犯兩難故事的一個重要特徵。

除此之外，囚犯兩難故事還有一個特徵，跟這一章談的道德問題就有關係了：倫理自我論。

☞ 第六節 道德與自我利益

人總是自私的，俗話說：「人不自私，天誅地滅。」人在做各種事情的時候，會考慮到自我的利益，恐怕是人的天性。所謂的心理自我論就是有關人性的一種描述、一種經驗假設。人類的所有行為最終都是為自己利益的，都是在追求滿足自我的利益。這當然不是說人就不會出現利他的思考和行為，因為



「利己」和「利他」並不是相互衝突、彼此排斥的概念。例如，捐錢幫助貧窮的家庭，是一項利他的行為，但即使這麼做只是為了個人的虛名，也是一種滿足自我利益的行為。「利己」因此跟「自私」是不同的。「自私」是一種不顧他人利益是否受損，仍然堅持要做的行為。自私的行為不僅不是利他的，也有可能是不利己的。你到銀行辦事，但為了一時的方便，將車子在路邊與別人的車子並排，卻使得別人的車子出不來。這種自私的行為可能換來罰單，也可能帶來與他人的爭吵。

倫理自我論是一門道德學說，和心理自我論不同。它不是在試圖描述人性，它反而跟義務論和效益論一樣，都是企圖回答「什麼行為才是道德上應該做的」的一門道德學說。倫理自我論以英國哲學家霍布斯為代表，主張一個行為是不是道德的，要看它能不能促進個人最佳的長遠利益。倫理自我論主張：所謂道德上應該做的行為，就是能實現自己最佳長遠利益的行為。

你不難看出來，倫理自我論其實是前面所說後果主義的一個支派，因為這門學說是從行為後果來說明道德的。正如剛剛說的，「利己」和「利他」並不是相互對立的概念，接受倫理自我論並不表示個人不能也不必跟其他人互助合作、和睦相處、或者就會做出與公眾福利相衝突的事。而且這門學說並未排除諸如誠實、正直、遵守諾言等德行和各種社會道德規範。這是因為所謂「個人最佳的長遠利益」仍然同意這些德行和社會道德規範是有價值的，是能夠為個人帶來最佳的長遠利益的。倫理自我論也可以主張痛苦有其必要，甚至自我犧牲也有價值，只要痛苦或自我犧牲能帶給個人最佳的長遠利益。看得

出來，這裡所說的「利益」不見得是指財富、權勢、地位之類一般人都非常看重的東西（當然也不見得排除），「利益」或許還包括內心的平靜、家族的繁衍（自我基因的傳遞）、幸福感、良心的安慰等。

倫理自我論的主張會出現不一致嗎？例如，甲認為要打敗乙才符合甲自己的利益，乙認為要打敗甲才符合自己的利益。因此，甲應該要打敗乙，乙應該要打敗甲。如此一來，倫理自我論豈不是自相矛盾？其實不然。因為所謂矛盾或不一致是指像「A且非A」這種情形。但是在這個例子裡的兩句陳述是：「甲應該要打敗乙」和「乙應該要打敗甲」，這兩句話並不構成矛盾。

這兩句話並不構成矛盾，卻似乎顯示倫理自我論可能會導致道德衝突的困境。儘管如此，有些哲學家認為倫理自我論其實也不會導致道德衝突。他們認為表面上這個例子顯示：如果倫理自我論成立，道德衝突將是不可避免的。但是這個例子忽略了倫理自我論要求的是有關「個人最佳長遠利益」的考量。在這個考量之下，我們應該要問「甲之打敗乙」是不是符合甲自己的最佳長遠利益，「乙之打敗甲」是不是符合乙自己的最佳長遠利益。

接下來我知道你一定會問：到底什麼是個人最佳的長遠利益？如何計算個人最佳的長遠利益？對於這個問題恐怕沒有人能夠提出答案，究竟什麼事情才是真正會帶給自己最佳長遠利益，往往並不清楚。撿到一袋黃金會帶給自己最佳的長遠利益嗎？貴為總統卻留下一世臭名，是一種真正會帶給自己最佳長遠利益的事情嗎？辛苦工作而成為億萬富翁、享盡榮華富貴，是一種真正會帶給自己最佳長遠利益的事情嗎？逍遙山林、遨

遊天地之間，是一種真正會帶給自己最佳長遠利益的事情嗎？
追求世界和平，是一種真正會帶給自己最佳長遠利益的事情嗎？

另一個問題是，在考慮行為是否能為自己帶來長遠利益時，我們還得考慮機率的問題。就剛剛的例子來說，甲應該還要考慮到自己被乙打敗的可能性，乙也應該要考慮到自己被甲打敗的可能性。如果甲被乙打敗的機率相當高，那麼甲反而不應該要試圖去打敗乙。做一件事情往往會同時帶來不同的後果，有些後果會帶給自己很大的長遠利益，但出現機率不高；有些後果會帶來一些負面的效應，但出現的機率很高。因此一件行為是不是道德上應該做的，涉及對於這些後果出現機率的評估。說到這裡，相信足以讓你想起效益論了。倫理自我論的主張是，道德上應該做的行為就是會帶來自我最佳長遠利益的行為。這個學說現在可以重新理解為：道德上應該做的行為就是具備最大期望值的行為，而且必須是從自我正面利益和負面效應的評估來思考的。

在說明囚犯兩難時，我提到信任與合作並不是重點，為什麼呢？從心理自我論這個有關人性的假設來看，如果人性事實上是追求自我最佳利益的，在囚犯兩難的故事裡，我和對方當然是從自我最佳利益來思考如何選擇。既是如此，如果對方認罪，則由於我認罪被判十年徒刑，我不認罪就會被處死，所以就我自己的利益來看，我會認罪。如果對方不認罪，則由於我認罪可以得到自由，我不認罪會判兩年徒刑，所以我會選擇認罪。對方既然也是人類，跟我有一樣追求自我利益的人性，所以對方會做出跟我一樣的選擇。即使我們兩人都經過協商，同意要合作以選擇不認罪的方式來獲得共同的最大利益，但是在

人性是追求自我利益的假設下，我們各自仍然會做出認罪的選擇。

你不見得要接受這種對於人性的假設。這裡的重點只是：在接受人性是追求自我利益的假設下，我們會面臨囚犯兩難的困境。有沒有其他的人性假設呢？其他的人性假設會不會仍然面臨囚犯兩難的困境呢？

從道德的角度來看，倫理自我論主張，道德上應該做的行為就是能夠最大化自我長遠利益的行為。因此不論對於人性採取什麼假設，在囚犯兩難的故事裡，我認罪才是我道德上應該做的行為。在允許兩人互相協調的情形裡，即使我的決定會使我違反共同的承諾，道德上應該做的仍然只是能夠最大化自我長遠利益的行為。看起來，遵守承諾並不是道德上永恆的原則，它本身不是最高道德原則。遵守承諾的行為有沒有道德價值，純粹只能看是不是能夠最大化自我長遠利益而已。

義務論當然不是這種主張。義務論一定是主張無論在哪種情形下，人都必須遵守承諾。然而，儘管倫理自我論和義務論不一樣，倫理自我論的說法在許多地方似乎是滿合理的，「善意的謊言」是其中一個例子。

現在，請你回頭想想那個胖子。根據倫理自我論，你要如何思考呢？如果你是那個卡在洞口的胖子，你會做出什麼判斷呢？如果你是困在裡面當中的一個人，你會做出什麼判斷呢？如果你是在外面準備進行救援的人，你會做出什麼判斷呢？你的判斷會因為你的角色不同而不同嗎？你現在的思考跟你之前的思考有什麼不一樣嗎？倫理自我論跟義務論的思考有什麼不一樣嗎？倫理自我論跟效益論的思考有什麼不一樣嗎？



17



「我」的問題真多

我不曉得哪些哲學問題是最難的，但可以肯定跟「我」有關的問題必定是其中一項。我是什麼？我跟別人有什麼重要的差異，使得我與眾不同，使得我是獨一無二的？我為什麼那麼在乎我是個獨一無二的個體呢？現在的我雖然薪水不高，我有可能成為億萬富翁嗎？現在的我雖然只是個小職員，我有可能成為總統嗎？我有沒有可能比現在更聰明十倍？我有沒有可能不是男的，而是個女的？「下輩子吧！」免不了有人要潑你冷水。我有下輩子嗎？我有前世嗎？我有宿命嗎？我這一輩子就註定是這個樣子嗎？我有沒有可能不是現在這個樣子，而是另外一個完全不同於現狀的我？有沒有可能我有不一樣的命？如果我的一生已經註定了，我的人生還有什麼意義？人生有意義嗎？關於「我」，我有太多問題要問了。

哲學家觀察到一個現象：自我欺騙。每個人都會有點自我膨脹，每個人多多少少都會認為自己各方面都比別人要強、比別人優秀。哪個酒駕肇事的不是在上車的時候仍然自以為自己沒問題？哪個開車的不是認為自己的技術比別人好？每個人心中似乎都有那麼一點點「我是人才」的英雄意識。

認知科學家做了一些研究發現，自我欺騙的現象在小孩子



（尤其六、七歲之前）相當明顯、普遍。許多成年人認為自己能力很強，能做很多事情，小孩子也常常認為他們自己能力也很強，也能做許多事情。不過成年人這種自我高估，有時候只是打腫臉充胖子而已，有時候是為了逞強，有時候則是刻意的，自己其實心中有數。小孩子這種自我高估的現象卻是非常普遍的。（這或許也是小孩子比起成年人更勇於嘗試新奇事物的緣故吧！）當你問小孩子將來想做什麼的時候，他們的答案往往讓人非常「激賞」，因為成年人知道小孩子給的答案大部分是即使成年人也很難做到的。不但如此，對於一些照道理應該會讓他們發現有些事情是超過他們能力的困難，小孩子通常沒有太大的挫折感，「愈挫愈勇」是相當好的形容詞。

儘管自我欺騙有時候會帶來傷害，一般來說，這種自我欺騙的心理作用其實對於人的心理健康是相當正面的。試想一個人如果淨是自怨自艾、缺乏自信心，又如何生活得愉快呢？這種自我欺騙往往使人更積極奮發、更願意嘗試新奇的事物。另一方面，這種自我欺騙的心理作用或許也解釋了人所擁有的自尊心，人對於自己遭受貶抑、鄙視、忽略特別敏感，因為人這種自我欺騙的心理作用，使得他認為自己應該受到比較好的對待。自尊心似乎不是後天學來的，而是與生俱來的。那麼，這種自我欺騙的心理作用是如何出現的呢？或許演化心理學可以提供一些線索，就等你做進一步的研究了。

這麼多有關「我」的問題，想也想不完，只好選其中幾個來看看。

▣ 第一節 我的宿命

我的一生是不是註定的？我有沒有方法知道我未來的一生？我有沒有方法改變我的一生？算命？改運？身為哲學家，我想說我的一生不是註定的，你的也是一樣！既然我的未來不是註定的，我無從知道我的未來。而我唯一知道我的一生的時刻，最多最多就是我最後「掛掉」的那一刻。許多人還沒那麼幸運呢！在生命結束的那一刻，還是糊里糊塗的，不知道他自己的一生曾經是如何經過的。既然我的未來不是註定的，我無從改變我的一生。因為未來既然不是固定的、就沒有所謂的「改變」。

不知為什麼，最近幾年有愈來愈多的人喜歡算命、看風水。舉凡面相、手相、卜卦、紫微斗數、測字、占星術、星座……，多得數不清。這一類的電視節目一度風行，在網路上這類現象至今仍然吸引無數的人。許多有錢人講究身後墓地的風水；許多政治人物、公司老闆、甚至學校校長，在搬進新辦公室之前，總要「高人」指點，搬搬桌椅位置、換換牆壁顏色、擺個屏風、掛面鏡子等等。這實在是非常非常奇怪的社會現象。科學發達、教育普及、人的知識變廣變深的時候，反而有那麼多人相信這一套！最糟糕的是，竟然還有這麼多的知識分子深信不疑！

究竟有哪些社會、心理、商業、教育、政治等因素造成了這種現象，頗值得社會科學家做一些深入的探討。商業考量當然是促使這類現象擴散的主要推動力。其實許多「節日」都是在商業包裝與宣傳下，變成了社會大眾的一個必備儀式。回憶

一下你是怎麼過聖誕節的？你準備了聖誕禮物給你的親人，你寄聖誕卡給你的朋友，你們一大群人準備聖誕舞會。情人節呢？在情人節你期待與你的情人到精緻的高級餐廳享受一頓情人餐；女生會期待她的情人送玫瑰花和巧克力。商業包裝與廣告宣傳強力地洗你的腦，讓你不由自主地認為一定要做這些事才算是真正過了那個節日。（這些同時也形塑了「我」這個人。）

同樣地，這些年來算命的流行，有相當成分是由於商業包裝與宣傳的結果。但是為什麼在科學如此發達的今天，大眾仍然對於算命趨之若鶩呢？我的猜想是，現代人有一種比起從前都更為強烈的徬徨與不安定感。無論如何，讓社會心理學家來研究這種現象吧！在哲學家來看，這種社會現象呈現的是社會大眾的一種集體反智的徵候，是一個健康的文明社會所不樂見的。這才是我們要深思的。

其實算命、看風水都是很自私的行為，所考慮的只是自己、自己的親人、自己後代的利益，絕對不會將別人的利益考慮進去。

相信風水的人總是說，那是一種超出科學範圍的東西。請你回顧前面關於科學的討論，這裡就不再重提科學與不科學的問題。有一點倒是可以在這裡提出來。如果算命與風水是可以學習、可以流傳下來的，就沒有理由無法檢驗其可靠的程度。然而，不論算命的結果是什麼，無論風水如何安排，如果發現後來發生的事情並不如預期，算命的、看風水的總是有藉口可以幹旋。他們會說你不够虔誠，你沒有確實遵守他們的指示，不然就是說環境有了變化，改變了原先所算的命、所看的風水。總之，相信算命和風水的人沒有一個會質疑算命和風水這

種說法的虛假，他們至多只會說這些人是假扮的算命師、風水師，不然就是說他們「功力」不到家。這是另一種集體反智的現象。

哲學家還看到什麼呢？算命行為的矛盾！算命的人一方面告訴你他算得很準，一方面又告訴你可以注意改變你的行為，進而改變你的未來。你去找算命的，一方面想知道你的未來，一方面又希望改變你的未來；這是矛盾的。讓我說清楚一點。

你不會找算不準的人算命，算命的也不會承認自己算得不準。什麼時候算命是準的？假設算命的經過他的推算之後說：「你三十歲時會發一筆意外之財。」當你三十歲時真的發了一筆意外之財，他算的就是準的。當算命的說，你二十八歲時會有一場小車禍，而你真的二十八歲時有一場小車禍，他算的就是準的。如果你二十五歲時聽到了這個算命結果，如果你相信他算得很準，你會怎麼做呢？你不能做什麼！因為如果他算得很準，無論你做什麼，你在二十八歲時一定會有一場小車禍。假設你認為你到時候只要謹慎、做各種防範的措施，就可以避免了。假設你到三十歲時，從不曾發生過車禍。那麼你應該得到的結論是：那個算命的算得不準，因為他算的事情並沒有發生。簡單說，如果算命是準的，你不可能做任何改變；如果算命是不準的，你不該相信算命。

目前的思考還稱不上是太深的哲學反省。只要你肯思考，你自己也能推導出這些結論。我說算命是一種反智的行為，社會大眾對算命趨之若鶩是一種集體反智的現象，就是由於算命的行為是矛盾的，卻偏偏還有這麼多人（包括知識分子在內）都深信不疑。我不否認算命有其心理安慰的功能，在理性不夠發達的社會裡，算命或許還有某個程度上安定人心的作用。但

是在現今大多數人都受過教育的社會裡，算命不該是個時尚，更不該被知識分子捧在手裡，助長社會的反智現象。

隱藏在這些思考之後的，還有一些比較深刻的哲學問題值得探討。「算命」預設的哲學基礎是宿命論。宿命論主張人的一生會發生什麼事是無可逃避的。不論是從出生那一刻算起，還是在母親胎裡的某個時間算起，從有你這個人開始，所有會發生在你一生的事情都是你無可逃避的。

宿命論跟決定論不一樣。決定論主張每件事情、每個現象的發生都具有因果必然性，其主張適用於這世界一切事物。宿命論的主張僅適用在人類，你不會主張石頭還是彗星有它的宿命。

當然，這樣說還不太能顯現決定論和宿命論的基本差異。我們可以這樣想：有沒有可能不接受決定論，但接受宿命論？可以的！我們曾經提到，否定決定論的一種方式是主張有一些現象是毫無原因、憑空發生的。接受宿命論的人可以承認在人的一生當中有些事情的發生是毫無原因的（因此否定了決定論），但同時仍然主張所有會發生在人一生當中的事情都是無可逃避的。

宿命論雖然跟決定論不同，決定論卻蘊涵宿命論：如果你接受決定論，你就不得不接受宿命論。依據決定論，既然所有發生的事情都具有因果必然性，所有發生在你一生的事情自然也都具有因果必然性。既是如此，當然所有在你一生中會發生的事情都是無可逃避的。

另一方面，宿命論似乎跟人的自由是不相容的。既然發生在人一生的所有事情都是無可逃避的，不論你做什麼決定，不論你採取什麼行為，你都不可能做任何改變，你任何企圖改變

未來的作為都沒有意義。所以你不可能一方面認為人是自由的，人可以改變自己的命運，一方面卻又相信命運是無可逃避的。我曾經想到這樣一個類比：當你第一次看某本小說的時候，其中每個人物彷彿都是有自由的，彷彿都呈現出慎思意求的自由行為。然而，如果你已經看過這部小說很多次了，其實你已經知道接下來什麼人會說什麼話、會做什麼行為、會到什麼地方、會遇到什麼人、會發生什麼事情。在你眼中，小說中的人物所具有的自由只是假象而已，小說中的人物想要掙脫命運、企圖改變未來的所有作為，都只是假象而已。宿命論就是這樣的主張。

不但如此，算命要能夠成功，不僅僅是要預設宿命論，更是要預設算命者有能力知道發生在你一生的事情。當你承認某個算命者很準的時候，你是在承認他就像是「你」這本小說的讀者，知道你何時會發生何事。不！不只是你，是每個人！算命的不會只有算你的命才準，算別人的命就不準了。我不認為有什麼人有這種能耐。我不認為有什麼方法可以知道發生在所有人一生的所有事情。

是這樣嗎？其實我認為，所謂的「改變未來」是一句空洞的話。除非你是看小說的讀者，你才有可能改變小說的發展（改寫這本小說，就像金庸後來做的）。不過我們都不是站在我們人生之外的讀者，我們不知道我們的未來是什麼，即使宿命論是對的，即使我們的一生會發生什麼事都已經註定了，也沒有能不能改變自己未來的問題。沒有人能夠判斷究竟要怎麼做，才稱得上是「改變」了未來。既是如此，即使宿命論是對的，算命的目的何在？算命對你還有什麼意義？

更何況我還有更進一步的思考。我提到決定論蘊涵宿命

論。反過來說，如果你不接受宿命論，則你不接受決定論。我又提到決定論跟人的自由是不相容的。所以如果你不接受宿命論，你就得承認人是自由的。由於我想承認人是自由的，所以我不願接受宿命論。尤其，如果你認為你能改變未來，你一定得相信你是自由的！那為什麼要相信宿命論呢？有什麼哲學理由讓我們認為宿命論是有道理的嗎？你有沒有想過，好像從來沒有人告訴你，為什麼人的一生是註定的？為什麼在人一生所有發生的事情都是無可避免的？

我不是要說「你的一生掌握在你手中。」這一類激勵人心的話，這類說詞還是留給勵志小品的作者吧！我們在做哲學思考，哲學家是不做勵志小品的。我想追問的是，有沒有任何接受宿命論的道理？就如同你決定要投資之前，你會思考為何要投資這個而不投資那個。該不該接受宿命論，總得有一些理由吧？那會是什麼理由呢？

我最後想補充一點：坊間常有所謂的「哲學算命」。希望你做了這麼久的哲學思考之後可以發現，哲學是不研究如何算命的，因為哲學家不接受任何毫無道理的說詞，哲學家不接受任何不理性的主張。

好了！現在我們可以確定兩點：決定論跟自由人是不相容的，宿命論跟自由人也是不相容的。接下來，我們該如何繼續思考自由的問題？

「我」有宿命嗎？「我」的一生是已經註定好了的嗎？未來所有發生在「我」身上的一切都是無可逃避的嗎？請你這個「我」再想一想。

▣ 第二節 我是誰？

是的！我問的問題真多。我也想了不少哲學。但我還不能罷手。我還有一個問題：「我是誰？」花了大半天的時間問問題，居然連這麼根本的問題都沒有思考，豈不是太遺憾了！那麼，我是什麼東西？我是誰？

如果你也一樣，對於「我是誰」感到困惑，讓我來幫你回答：你的名字叫「某某某」、台北人、某大學一年級學生、今年十九歲、父親是某家電腦公司的軟體工程師……。雖然這個答案不完整，但應該足夠讓你知道你是誰了。如果你認為這不是你想要知道的，我只好反問你：假設有某個陌生人來拜訪你，你不太禮貌地問了一句：「你是誰？」對方會如何（誠實）回答你呢？禮貌上他大概會先自我介紹，告訴你他的姓名、來訪目的等。如果警察辦案的時候，發現錄影帶上某個可疑的人影，警察問：「他是誰？」難道警察不是想知道對方的姓名、住址、職業、家世等相關的資料嗎？對於「我是誰？」的問題不也是類似的答案嗎？

有些電影或電視節目常有這樣的情節：主角因為腦部受到劇烈撞擊、或者受到傷害，昏迷了過去。當主角醒來後，突然困惑地問：「我是誰？」當然，接下來一陣情緒的錯亂，演戲的誇張，有時頗讓人覺得好笑。但是你一定注意到了，戲裡的對白，乃至於你心中想的，不外是：「你叫某某某、是某家公司的小開，站在旁邊的是你的父母和女朋友……。」

當我們問：「我是誰？」的時候，不論我們是要自問自答，還是求教於他人，我們得到的答案大致上不脫離這些內



容。「我是誰？」的問題似乎不太深奧。

看來，你不是想問「我是誰？」這個問題。難道你想問：「芸芸眾生，哪個是我？」聽來頗有禪意，不過我不跟你談禪說玄；我們做研究，不談境界。對於這個問題的回答是：「問這個問題的這個人就是你。」然而這個回答太淺了。當我問「哪個是我？」的時候，我當然知道，芸芸眾生當中，提問這個問題的人是我；芸芸眾生當中，是我在提問這個問題。

那麼，我究竟一直在追問什麼問題呢？有一點應該可以肯定的，如果我沒有「我」的概念、沒有「我」的意識，我是問不出「哪個是我？」這個問題的。所以，也許我一直在追問的，是有關「自我」概念或者「自我」意識的問題；也或許我們一直在追問的是：「我」是什麼？

「我」包括什麼？我的名字是真正的我的一部分嗎？最近一個社會亂象是所謂「卡奴」的問題。有些人竟然宣傳能用某種能量來解脫卡奴，有些人說發明了某種方法可以算出什麼名字的人（或者什麼名字筆畫的人）最容易成為「卡奴」。為什麼名字和名字的筆畫跟人的命運有關？說實在的，使用信用卡、金融卡這類行為，是二十世紀資本主義社會才會出現的消費經濟的產物，如果人的名字和筆畫跟人會不會被稱為「卡奴」有關，中國歷史上有多少人的名字和筆畫符合這些人所說的「卡奴」？但更為荒謬的是，名字只是一堆符號而已，有什麼道理一堆符號會跟一個人的財務狀況有關聯？畢竟僅僅一堆符號並沒有真正的因果力量，如果你不會被一堆符號砸到腳腫，你怎麼會被一堆符號弄到負債累累？

我還有一個理由。名字不是真正的「我」的一部分。也許「我」包括了我的四肢軀幹、我的臉型、我的膚色、誰跟我具

有父母和兄弟姊妹的關係，但是我的名字絕對不是屬於真正的「我」的一部分。我沒有辦法改變我的父母兄弟姊妹，我的名字卻是隨時都可以改的。法律雖然規定改名字只能有兩次（或若干次），但法律的規定是人為的限制，在沒有這種限制之前，在沒有這種法律限制的地方，名字是隨時可以改的。改名字不會因而改變了我。既然如此，我的名字跟我會不會成為負債累累的「卡奴」，實在一點關係都沒有。

我的名字不是屬於真正的我，什麼才是真正屬於我的一部分呢？

☞ 第三節 同一個我

兩百多年來的哲學家，如英國的洛克和修姆，一直被一個問題困擾著：個體同一的問題。讓我們從這個問題來反省「我是什麼」。這個問題有兩類：跨時間個體同一以及跨世界個體同一。先從「跨時間個體同一」開始。

過去一分鐘前的我，跟此時此刻的我，是不是同一個我？當然是的！再過去一分鐘的我，跟此時此刻的我，是不是仍然是同一個我呢？當然是的！我們不假思索地回答這些聽起來滿無聊的問題。如果有人要「學術」一點的理由，讓我做個證明：在數學裡，如果 $a > b$ ， $b > c$ ，則 $a > c$ 。用邏輯的術語來說，「大於」是具有遞移性的。「等同」也是一樣。如果 $a = b$ ， $b = c$ ，則 $a = c$ 。假設我們用 I_n 表示此時此刻的我， I_{n-1} 表示前一分鐘的我……， I_0 表示剛開始的我（不論這是指剛出生的嬰兒、還在媽媽肚子裡的胎兒、或者受精卵，都沒有關係）。既然大部分人都同意此時此刻的我跟前一分鐘的我是同一個我，



$I_n = I_{n-1}$ ；不但如此，前一分鐘的我跟再前一分鐘的我還是我， $I_{n-1} = I_{n-2}$ ；依此類推， $I_1 = I_0$ 。根據遞移律， $I_n = I_0$ 。簡單說，此時此刻的我跟剛開始的我是同一個我。

不但如此，「等同」是沒有程度之分的。3.14159不等於3.1415900001，儘管兩者僅有些微的差異。半徑1公分的圓跟半徑1.0001公分的圓是不同的圓，儘管兩者的差異恐怕不是肉眼所能辨識的。也許我們平常不在意這些細微的差異，但所謂失之毫釐，差之千里！你不能容忍歌星唱歌時走音，因為就是差了一點，沒有唱出該唱出的音。許多工程的實施、精密儀器的製造、星象圖的繪製、精密手術的實施、電腦程式的撰寫等，差了一點點就是不一樣。姑且不論是不是每種差異都會影響我們，只要差異存在，就是兩個不同的事物。

然而，此時此刻的我跟剛開始的我之間有多大的差異啊！身高、體重、面貌的巨大差別固然是不用說了，此時此刻的我在四肢五官、五臟六腑、乃至於各種生理機能的成熟，也都遠超過剛開始的我。不僅在身體方面有很大的差異，在知識、經驗與學習各方面心智的發展，此時此刻的我也遠超過剛開始的我。既然有這麼大的差異，究竟憑什麼主張此時此刻的我跟剛開始的我是同一個我呢？如果這個思路是對的，我的這個身體、這個軀幹四肢、我的五臟六腑，並不是構成真正的我的一部分。

你有沒有注意到，在剛剛所謂的「證明」裡，已經預設了此時此刻的我跟前一分鐘前的我是同一個我，前一分鐘前的我跟再前一分鐘前的我是同一個我……。可是，這不正是我們要問的問題嗎？我們憑什麼在回答問題的時候，就先預設立場？我提出這項質疑，倒不是由於我不認為此時此刻的我，跟前一

分鐘前的我，不是同一個我。我的想法是這樣的。

首先，既然我們是在思考「此時此刻的我，跟前一分鐘前的我，是不是同一個我？」不論是給出肯定答案的，還是否定答案的，都必須要有相當的理由。對於提出否定答案的人來說，更有必要檢驗其否定的理由，畢竟大多數人是給予肯定答案的。然而給予肯定答案的人不能以「大多數人都同意」作為理由。大多數人都同意的事未必是正確的，「盲從」就是一個很好的形容詞。

再說，雖然大多數人都同意此時此刻的我跟前一分鐘前的我是同一個我，為什麼大多數人都是這樣的想法呢？這個現象反而需要一些解釋。儘管大多數人開車遇到紅燈時都會停下來，我之所以開車遇到紅燈會停下來，不是由於大多數人都這麼做的緣故，而是由於我很在意交通安全、或者我認為應該遵守交通規則、或者我不想因為闖紅燈而被罰錢。大多數人開車遇到紅燈時都會停下來，想必也是基於這些理由。同樣地，如果大多數人（包括你我在內）都同意，此時此刻的我跟前一分鐘前的我是同一個我，這是一個需要被解釋的現象。我們應該要找出為什麼大多數人（包括你我在內）都同意的理由。

我想第一步我們願意承認的是，此時此刻的我跟前一分鐘前的我，既有相同的部分，也有不同的地方，而且那個相同的部分即使是我歷經身體心理的改變，仍然是不變的。這個歷時不變的地方才是真正的我。

那個維持不變的地方會是什麼呢？一個答案是「名字」。通常人的名字是從出生到老死都沒有改變的。但剛剛也說過，改變名字不會改變了我，甚至我可以是一直都沒有名字的。第二個答案是「我的親生父母」。這倒是真的。從出生到老死，



至少親生父母是不會改變的。可是這不能說明我是什麼，因為我跟我的兄弟姐妹有相同的父母，而我跟我的兄弟姐妹是不同的。

英國哲學家洛克提出了他的看法。他認為我之所以為我的地方在於記憶的連續。此時此刻的我跟一分鐘前的我有記憶的連續，一分鐘前的我跟兩分鐘前的我有記憶的連續，兩分鐘前的我跟三分鐘前的我有記憶的連續……；依此類推，直到我剛開始有記憶的生命初期。雖然這記憶不是不變的，但是這記憶是連續的，而且這記憶跟別人的記憶不同。這是區別我跟別人的重要地方。

我不能同意洛克的說法。洛克的說法要成立，必得承認這一系列的記憶是我的記憶（強調「我的」），另一系列的記憶不是我的記憶。也就是說，必須先能夠將我和別人區別開來，才能說這是我的記憶，那是你的記憶。若如此，洛克沒有解決這個問題。

還有沒有其他的想法？請你再繼續尋找。讓我們改問另外一種問題。

即使我的身體和心智歷經各種改變，但我仍然有一個一直維持不變的特徵。這個特徵是不可能改變的嗎？我必定擁有那特徵嗎？是不是一旦失去了那項特徵，我就不再是我了？我就消失了？這個問題有點難，因為涉及了「必定」這個概念，一個相當難纏的概念。「跨世界個體同一」的問題也隨之引了進來。

老王問：「我有沒有可能做總統？」當然有可能，每個人都有可能做總統。做總統是需要有相當實力、相當條件的。只要你及早投入「政客」的行業、培養足夠的實力和條件，喔，

當然，再加上幾分運氣，你將來當然有可能做總統。「現在呢？我可不可能現在就是總統呢？」這有點奇怪了。既然你現在已經是大學生，你現在怎麼可能既是大學生又是總統呢？「我是問，我有沒有可能現在不是大學生，而是總統？」這就有點複雜了。

我們有時候難免會做一些假想。例如在讀歷史的時候，有時候會想：如果赤壁之戰打贏的是曹操，不知歷史會如何演變？在讀化學的時候，如果能將石頭提煉成黃金，就發大財了。在現實生活裡，看到有人中彩券的時候，有時候難免會想，「要是中彩券的是我，多好！如果我是那個中彩券的人，我一定要去環遊世界！」偶而也許有人會想：「如果我是總統，我就會全面減稅、我就會免除所有人的義務兵役、我就會……。」

如果所謂「我有沒有可能做總統」指的是我如何想像我現在是總統，我當然能夠做這種想像。

不過，哲學家想的問題還不止於此。哲學界流行一個「換船」的例子。先將一艘船上的某個釘子換一根新的，再將第二根釘子換新的，再將第三根釘子換新的……。釘子換過後，再繼續換其他的東西，例如將船上的木板一小片、一小片地更換。持續做這個工作，直到原來船上的一切東西全部以這方式換過。請問，最後「出現」的那艘船跟原來那艘船是同一艘船嗎？好像是，又好像不是。

哲學家齊森要我們想像另外一個更極端的例子：將亞當和諾亞「對調」。

假設底下所列出的是事實上的資料：



亞當：身高170公分，年齡18，白種人，右手腕有道疤，一頭濃密的頭髮……

諾亞：身高180公分，年齡60，白種人，左臉頰有燙傷的痕跡，頭髮稀疏……

現在想像一下，一點一點地將他們兩人的性質對調。例如，亞當原本身高170公分，想像他的身高是171公分，但其他一切不變。按照平常的說法，這還是原來的亞當。同時想像諾亞的身高是179公分，但其他仍維持不變。按照平常的說法，這還是原來的諾亞。繼續做想像，亞當的身高是172公分，但其他一切不變；諾亞的身高是178公分，但其他一切不變。

請按照這個逐步改變的方式繼續下去。到了某個時刻，你會發現原來的亞當變成了諾亞，原來的諾亞變成了亞當。

請問：原來的亞當跟改變之後的那個人是不是同一個人？原來的諾亞跟改變之後的那個人是不是同一個人？亞當跟諾亞是同一個人嗎？

這是一個想像的例子，用來說明「跨世界個體同一」的困難，這裡所說的「世界」就是我們之前說的「可能世界」的意思。我們平常都會同意，現在的你跟少了一根頭髮的你，是同一個你。我們常常做各種想像，「要是我中了今天的頭彩就好了」、「如果我昨天多讀點書，今天的考試就不會這麼糟了」。在我們進行想像的時候，實際的我跟想像情景中的我當然有不一樣的地方，但是我們還是承認那是同一個我。這些想像不只是身體的改變，也可以包括智力的改變（例如想像自己發明了改變世界的科學理論），甚至還可以想像自己的親身父母不是實際那兩人，而是別人（例如想像自己是王永慶的兒子）。

照這個思路，似乎我可以盡情想像一個跟實際的我截然不同的人，而那人依然是我。若是如此，我還有什麼地方是無論如何想像都不可改變的？還有什麼是構成了真正的我？

☐ 第四節 我活著有何意義？

這些年我常常聽到一些高中生說想讀哲學系，他們的理由是，他們想知道：人生究竟有沒有意義？人生的意義是什麼？人為什麼存在？說實在的，對我來說，這些問題滿深奧的，深奧到我聽不懂究竟這些是什麼問題。說實在的，我很困惑，為什麼年紀輕輕的高中學子會那麼在意這種問題？

我首先要釐清一件事：「人生的意義是什麼？」以及「我的人生意義是什麼？」如果是真的問題，這是兩個不同的問題。假設你提出一套說詞來回答這兩個問題。你對於第一個問題的回答是適用於所有人的，包括你自己；你對於第二個問題的回答則只適用於你自己，未必適用於其他人。你在思考的是第一個問題，還是第二個問題？

我的立場很極端。在我看來，這些有關「人生意義」的問題都是虛假的，不是有意義的問題。為什麼呢？如果你問：「除了地球上有人類這種有智力的生物，是否宇宙某處還有具有智力的生物存在？」這是一個有意義的問題。儘管目前沒有科學家能給出明確的答案（不論是肯定的還是否定的），甚至人類根本就不可能知道答案，但這仍然是有意義的問題。因為我們知道答案只有「有」和「沒有」兩種，我們也知道如何去找答案，我們唯一不知道的是，礙於人類的科學與科技發展的現況，我們還沒有具體的手段來找出答案而已。如果你問：



「閃電打雷是如何發生的？」儘管古人給的是「雷公電婆」的答案，我們只能說古人的答案荒謬，但不能說這問題沒有意義。如果你問：「李白為什麼不寫新詩？」不管你得到什麼回答，這是有意義的問題。如果你再問：「民主制度真的優於君主制度嗎？」這還是有意義的問題。儘管這幾類問題既不是是非題，也不是選擇題，甚至是不會有標準答案的。這是由於我們能判別哪些理由是相干的，哪些是不相干的，我們能夠對於這問題進行有深度的探討。然而有關「人生意義」的問題呢？這些問題既不是是非題、不是選擇題，也不是申論理由的問題。簡單說，我想質疑的是，究竟憑什麼認為這些有關「人生意義」的問題是有意義的？

換個方式來看，什麼問題是沒有意義的問題？如果你問：「2有沒有將3毒打一頓？」這當然是沒有意義的問題。如果你問：「地球為什麼不想靠太陽太近？」這仍然是一個沒有意義的問題。如果你再問：「為什麼福爾摩斯住在石頭外面？」這還是沒有意義的問題，儘管福爾摩斯是虛構的，沒有人會問為什麼人會住在石頭外面這種問題，也不知道要如何回答這種問題。

人生有意義嗎？人生的意義是什麼？我的人生意義是什麼？這些問題同樣都是沒有意義的。讓我收集一些我曾經聽說過的答案：

留名青史

享盡榮華富貴

對國家社會做出貢獻

對人類做出貢獻

做世界偉人

受人景仰
逍遙山林
自我實現
功名富貴
平平安安、快快樂樂過一生
讓自己和家人幸福美滿
⋮

這份清單不會是窮盡的。但重要的是，不論你想的答案是什麼，你總是會質疑：「這就是人生的意義嗎？」你總會情不自禁，自問：這就是我的人生意義嗎？你再提出第二個答案，你仍然會問：這就是人生的意義嗎？這就是我的人生意義嗎？即使你再提出第三個答案，仍然還是可以質問：這就是人生的意義嗎？這就是我的人生意義嗎？不論提出什麼答案，都是可以持續這樣質問下去。若是如此，這些問題是不會有答案的問題，任何支持某個答案的理由都是可爭議的，而我們無從決定究竟哪些理由是比較好的、可以接受的。

這種情形跟你喜不喜歡巧克力冰淇淋不一樣。你或者喜歡巧克力冰淇淋、或者不喜歡巧克力冰淇淋、或者無所謂。你或者本來喜歡巧克力冰淇淋，後來變得不喜歡巧克力冰淇淋，你或者本來討厭巧克力冰淇淋，後來吃過幾次後開始喜歡巧克力冰淇淋。你有你的口味，你的口味會有變化的時候。可是，你所找到的對於「人生的意義是什麼？」「我的人生意義是什麼？」的答案是不一樣的。你的答案不只是會改變的，而且不論你的答案如何改變，你的答案總是會受到質疑的，你總是有不確定的感覺：是嗎？這就是人生的意義嗎？是嗎？這就是我的人生的意義嗎？既然如此，追問「人生的意義是什麼？」，

追問「我的人生意義是什麼？」有什麼意義？
「我」的問題真多！

中英對照

- 二值原則 principle of bivalence
人工類 artificial kind
工具價值 instrumental value
不可共量性 incommensurability
不可能出錯的 infallible
不行動 inaction
不相容駁論 incompatibility objection
不相容論 incompatibilism
不容錯基礎論 infallibilism
不純粹推論 impure inference
中文房間論證 Chinese room argument
內在價值 intrinsic value
內涵 intension
分析命題 analytic proposition
孔恩 Kuhn, Thomas
心物因果原則 principle of mind-body interaction
心物差異原則 principle of mind-body distinctness
心物難題 mind-body problem
心理世界 mental world
心理因果問題 problem of mental causation
心理自我論 psychological ethogism
心理狀態 mental state
心智 mind



- 心腦同一論 mind-brain type identity thesis
心與認知哲學 philosophy of mind and cognition
心靈 mind
心靈哲學 philosophy of mind
方法論 methodology
方法論的懷疑 methodological doubt
主體 subject
主體性 subjectivity
主觀 subjectivity
主觀機率論 subjective theory of probability
他律 heteronomy
充分條件 sufficient condition
功利主義 utilitarianism
可信的 cogent
可度量的 measurable
可能世界 possible world
可能真命題 possible proposition
可普遍性 universalizability
可靠性 reliability
可靠論 reliabilism
古德門 Goodman, Nelson
史朝德 Stroud, B.
史牧力恩 Smullyan, R.
史蒂文生 Stevenson, C. L.
史賓諾沙 Spinoza, B.
囚犯兩難 Prisoner's dilemma
外延 extension
尼爾森 Nelson, Kai

- 布倫他諾 Brentano, Franz
必要條件 necessary condition
必然真 necessary truth
本質 essence
皮羅 Pyrrhon
皮羅主義 Pyrrhonism
先驗知識 a priori knowledge
先驗機率論 a priori theory of probability
全稱語句 universal statement
共同因 common cause
共性 universal
共指涉詞互換原則 principle of substitutivity of co-referential terms
共構性 isomorphism
同一 identity
同因同果原則 like cause like effect principle
因果 causality
因果的規律論 regularity theory of causality
因致 cause
多決定現象 overdetermination
多重可具現性 multiple realizability
存在 existence
存在通則化 existential generalization
有效 validity
米爾 Mill, J. S.
自由論 liberalism
自我證立 self-justification
自律 autonomy
自然主義 naturalism

- 自然律 natural law
自然類 natural kind
自然類詞 natural kind term
艾爾 Ayer, A. J.
行為主義 behaviorism
佛列格 Frege, Gottlob
克里普奇 Kripke, Saul
否定存在句 negative existentials
否證原則 principle of falsification
否證論 falsificationism
含混的 vague
妥適條件 adequate condition
形上學 metaphysics
快樂主義 hedonism
沙爾曼 Salmon, Wesley C.
決定論 determinism
私密性 privacy
事件 event
亞理斯多德 Aristotle
依那斯條件分析 INUS condition
具現 realization
典範 paradigm
命名 baptism
命題 proposition
命題知識 propositional knowledge
命題態度 propositional attitude
孤立駁論 isolation objection
定言令式 categorical imperative

- 帕南 Putnam, Hilary
 性質 property
 拉普拉斯的惡魔 Laplacian demon
 拒斥 refutation
 枚舉歸納法 enumerative induction
 歧義 ambiguity
 波柏 Popper, Karl
 物理因果封閉原則 principle of physical causal closure
 物理的 physical
 物理論 physicalism
 知識三重分析 tripartite analysis of knowledge
 知識宣稱 knowledge claim
 知識封閉原則 principle of knowledge closure
 知識論 epistemology; theory of knowledge
 空詞難題 problem of null terms
 表象 appearance
 表徵 representation
 附掛律 hedged law
 非決定論 indeterminism
 信念 belief
 哈特曼 Hartman, Nicolai
 客觀 objectivity
 幽靈肢痛 phantom pain
 待解釋項 explanandum
 後果論 consequentialism
 後設倫理學 metaethics
 後驗知識 a posteriori knowledge
 指示詞 demonstrative

- 指涉 reference
指涉隱蔽 referential opacity
柏拉圖 Plato
洛克 Locke, John
相干性 relevance
相容論 compatibilism
相對頻率機率論 relative frequency theory of probability
相關 correlation
科學哲學 philosophy of science
科學解釋 scientific explanation
科學劃界難題 demarcation problem of science
胡塞爾 Husserl, Edmund
致真項 truth maker
衍生律 derivative law
計算心理學派 computational theory of mind
述知 knowledge by description
述詞 predicate
迭尼特 Dennett, Daniel C.
個體 individual
個體同一 personal identity
修姆 Hume, David
修姆難題 Hume's problem
倫理自我論 ethical egoism
原因 cause
哥德巴哈臆測 Goldbach Conjecture
哲學相對論 philosophical relativism
哲學絕對論 philosophical absolutism
效益原則 utility principle

- 效益論 utilitarianism
核認 corroboration
核驗 confirmation
核驗悖論 confirmation paradox
泰利斯 Thales
烏鴉悖論 Ravens paradox
特殊科學 particular science
特許管取 privileged access
真假值 truth value
真理 truth
真理傳導性 truth conducibility
真確性 soundness
索引詞 indexical
純粹直觀 pure intuition
純粹推論 pure inference
能力知識 competence knowledge
偽科學 pseudo-science
假言令式 hypothetical imperative
假設—演繹核驗法 hypothetico-deductive method of confirmation
假設歸納法 hypothetic induction
假想語態條件句 subjunctive conditional
偶真命題 contingent proposition
參考類 reference class
唯物論 materialism
基礎信念 basic belief
基礎律 basic law
基礎科學 basic science
基礎論 foundationalism

- 宿命論 fatalism
專名 proper name
康德 Kant, Immanuel
排中律 law of excluded middle
桶中腦論證 brain-in-a-vat argument
梭沙 Sosa, Ernest
涵蓋律釋模 covering law model
理性 rationality
理性洞見 rational insight
理論詞 theoretical term
理論項 theoretical entity
現象 phenomenon
畢達哥拉斯 Pythagoras
笛卡爾 Descartes, Rene
第四條件難題 the fourth condition problem
符號操作系統 symbol manipulation system
符應規則 correspondence rule
莫哲 Moser, Paul K.
莫爾 Moore, G. E.
規律 regularity
軟決定論 soft determinism
連言 conjunction
連言閘 and-gate
連鎖悖論 sorites paradox
透明性 transparency
麥基 Mackie, John L.
傅摩頓 Fumerton, R.
單稱詞 singular term

- 惡魔論證 evil demon argument
 斯多噶學派 Stoicism
 普遍因果原則 principle of universal causality
 普遍性 generality
 普遍性難題 problem of generality
 期望值 expected value
 測試 test
 無可懷疑的 indubitable
 無相干選項要件 no relevant alternatives condition
 無傷害原則 no harm principle
 硬決定論 hard determinism
 程序 procedure
 結果 effect
 善 good
 萊布尼茲 Leibniz, G.
 萊興巴哈 Reichenbach, Hans
 開放問題論證 open question argument
 黑爾 Hare, R. M.
 意向性 intentionality
 意求（意願） will
 意涵 sense; Sinn
 意義 meaning
 意識 consciousness
 意識形態 ideology
 感質 qualia
 感質對調 inverted qualia
 感覺與料 sense data; sensa
 慎思 deliberation

- 概念 concept
瑟爾 Searle, John
經常伴隨 constant conjunction
經驗之不可駁斥 empirical irrefutability
經驗知識 empirical knowledge
經驗意義 empirical meaning
經驗檢證原則（驗證原則） empirical verification
義務 duty
義務論 deontology
葛德門 Goldman, Alvin I.
解釋 explanation
解釋項 explanans
跨世界個體同一 trans-world identity
跨時間個體同一 trans-time identity
道德相對論 moral relativism
道德原則 moral principle
道德哲學 moral philosophy
圖林算機 Turing machine
夢論證 Dream argument
實在 reality
實然與應然鴻溝 is-ought gap
實踐三段論 practical syllogism
演繹－律則釋模 deductive-nomological model
管取 access
算機功能論 machine functionalism
綜合命題 synthetic proposition
維也納學圈 Vienna Circle
翡翠悖論 Emerald paradox

- 蓋提爾 Gettier, E.
蓋提爾難題 Gettier's problem
語言哲學 Philosophy of language
語意外在論 semantic externalism
語意組構性 semantic compositionality
語意學 semantics
認知主體 cognitive subject
認知科學 cognitive science
認知意義 cognitive meaning
認知構造 cognitive architecture
認知論 cognitivism
認知機制 cognitive mechanism
說謊者悖論 Liar paradox
價值論 axiology
增知性 informativeness
確定 certainty
確定描述詞 definite description
箴規 maxim
獨斷論 dogmatism
篩濾 screen off
融貫 coherence
融貫論 coherentism
親知 knowledge by acquaintance
輸入 input
輸出 output
選言 disjunction
霍布斯 Hobbes, Thomas
隱藏結構 hidden structure

韓培爾 Hempel, Carl
歸納法 induction
歸納—統計釋模 inductive-statistical model
歸納新謎 New riddle of induction
歸納難題 problem of induction
懷疑論 Skepticism
羅素 Russell, Bertrand
藝術哲學 Aesthetics
識知理性 epistemic rationality
證立 justification
無限後推 infinite regress
邊沁 Bentham, Jerome
關係 relation
類 kind
嚴格律 strict law
嚴格指稱詞 rigid designator
蘇格拉底 Socrates
蘊涵 implication
邏輯必然 logical necessity
邏輯詞 logical operator
邏輯經驗論 logical empiricism
邏輯實證論 logical positivism
觀察詞 observational term
觀察項 observational entity
觀察語句 observational senten



洪葉文化事業有限公司

哲學叢書

老子新編校釋	王 埤 著	420
中國古代哲學問題發展史(上)	方立天 著	360
中國古代哲學問題發展史(下)	方立天 著	340
佛教哲學	方立天 著	350
快樂的哲學—中國人生哲學史	錢憲民 著	250
中國歷代哲學文選	馮 契 著	400
淮南子哲學思想研究	李 增 著	300
中國的知識論史觀	歐崇敬 著	330
渾沌之知的構造	歐崇敬 著	300
印度哲學及其基本精神	李志夫 著	250
良知與心體—王陽明哲學研究 (售缺)	楊國榮 著	320
後現代世界中的阿佩爾	林綺雲 著	180
論人的價值	洪櫻芬 著	220
生死學 (平)	林綺雲 主編	500
生死學 (精裝)	林綺雲 主編	550
科學主義：演進與超越(售缺)	楊國榮 著	350
形上學講義	黃慶明 編著	200
形而上學	孫振青 著	250
道德烏托邦的重構—哈伯瑪斯交往倫理思想研究	龔 群 著	350
邏輯學的故事(修訂版)	蔡承志 著	220
儒家思想的哲學詮釋	陳德和 著	280

生死教育與輔導	林綺雲、張盈 主編	280
價值與道德之融通	洪櫻芬 著	240
開創時期的湖湘學派(售缺)	王立新 著	400
陳白沙其人其學	姜允明 著	300
中國哲學的脈絡構造理論分析	歐崇敬 著	420
死亡教育與輔導(原文四版)	曾煥棠 校閱	480
當代生死學(原文四版) <i>Death and Dying, Life and Living (4 edition)</i>	吳庶深 審定 楊淑智 譯	450
生死學—基進與批判取向	林綺雲等 著	250
中國哲學史—先秦卷	歐崇敬 著	500
中國哲學史—兩漢魏晉南北朝卷	歐崇敬 著	420
中國哲學史—大乘禪佛教哲學卷	歐崇敬 著	520
中國哲學史—宋元明清的新儒與實學卷	歐崇敬 著	360
中國哲學史—上古卷	歐崇敬 著	380
中國哲學史—存有學方法論卷	歐崇敬 著	320
大道的眼淚：心學工夫論	陳復 著	420
哲學與人生(Philosophy and Life)	葉海煙 著	320
新編中國哲學史(上)	馮達文、郭齊勇等 編著	380
新編中國哲學史(下)	馮達文、郭齊勇等 編著	320
形而上學引論—面向真實的存在	楊國榮 著	350
人類死亡學	孟憲武 著	450
哲學入門	彭孟堯 著	320

中國的後形而上與境界層次哲學—二十一世紀中國存有學創造	歐崇敬 著	380
後後現代的中國存有學—後解構與後差異的中國哲學導論	歐崇敬 著	300
中國藝術哲學史—先秦卷	黃淑基 著	350
西洋哲學導論—哲思核心理念生成發展史	陸敬忠 著	320
死亡教育與研究—批判的觀點 <i>Death Education and Research: Critical Perspectives</i>	W.G.Warren 著 林綺雲 主編	280
橘枳之辨——中國哲學的名與實	許朝陽	360
生命教育——人生啟思錄	鈕則誠	280
物類與倫類：荀學觀念與近現代中國學術話語	周志煌 著	300
國學精粹叢書		
古代漢語(下)	張世祿 著	280
古籍版本概要	陳宏天 著	120
字詁義府合按	黃 生 著	250
李商隱詩歌集解(上)	劉學鍇 著	350
李商隱詩歌集解(中)	劉學鍇 著	350
李商隱詩歌集解(下)	劉學鍇 著	300
中國修辭學史	周振甫 著	450
中國古籍版本學	曹 之 著	430
詩詞曲語辭匯釋(上)(上、下不分售)	張 相 著	225
詩詞曲語辭匯釋(下)(上、下不分售)	張 相 著	225
春秋左傳注(上)修訂版 (精裝)(上、下不分售)	楊伯峻 著	400
春秋左傳注(下)修訂版 (精裝)(上、下)	楊伯峻 著	400

不分售)		
離騷纂義	游國恩 編	280
天問纂義	游國恩 編	280
中國文學理論史—先秦兩漢魏晉南北朝時期	黃保真 著	310
中國文學理論史—隋唐五代宋元時期	黃保真 著	500
中國文學理論史—明代時期	黃保真 著	350
中國文學理論史—明清鴉片戰前時期	黃保真 著	570
中國文學理論史—清末民初時期	黃保真 著	370
左傳譯文	沈玉成 著	300
中國古典短篇小說選注(修訂三版)	徐志平 編著	450
中國文學古籍選介	石 林 著	300
明清小說的藝術世界	蔣松源 著	320
中國小說史	李悔吾 著	480
書法教學	郭農聲 著	280
紅樓釋夢	嚴 明 著	350
《談藝錄》導讀	周振甫 著	400
敦煌學論述	劉進寶 著	360
文學鑑賞論	劉衍文 著	450
宋詩之新變與代雄	張高評 著	450
張東蓀知識論研究	張耀南 著	270
中國詩詞風格研究	楊成鑒 著	240
小說技巧	傅騰霄 著	350
散文技巧	李光連 著	350
詩的技巧	謝文利 著	350
語言的故事	于根元 著	300
中古文學史論文集	曹道衡 著	480
中國小說理論批評史	劉良明 著	330
李福清論中國古典小說	李福清 著	300
近體詩創作理論	許清雲 著	375
新添古音說文解字注(雙色版)	漢·許慎 撰	850

新添古音說文解字注(單色版)	漢·許慎 撰	550
實用書牘	孫永忠 編撰	220
應酬文書	林于弘 編撰	220
公文寫作 (修訂版)	孫永忠 編撰	280
實用契約	黃宏全 編撰	220
現代應用文書(修訂二版)	黃湘陽 主編	450
應用文(增訂版)	黃湘陽 主編	350
林炯陽先生六秩壽慶論文集	編輯委員會 編著	750
中國女性文學的傳統	嚴明、樊琪 著	220
中國文學的起源	張應斌 著	420
修辭論叢(第一輯)	中國修辭學會 主編	600
先秦兩漢論叢	輔大中文系 主編	450
修辭論叢(第二輯)	中國修辭學會 主編	650
訓詁學	周大璞 主編	450
紀實與浪漫—史記國際研討會論文	王初慶等 著	500
紀念陳伯教授榮譽退休學術研討會論文集	術研編委會 編	650
蔣士銓及其詩文研究—漫談清代大文豪蔣士銓之文學成就與影響	簡有儀 著	450
千古風流—東坡逝世九百年學術研討會	王靜芝、王初慶	850
修辭論叢(第三輯)	中國修辭學會 主編	900
新校本廣韻 (精)修訂版	李添富 主編	650
比較文學與當代文化批評—王寧文化學術批評文選之1	王 寧 著	450
二十世紀西方文學比較研究—王寧文化學術批評文選之2	王 寧 著	450
修辭論叢(第四輯)	中國修辭學會 主編	650
儒家經傳文化與史記	陳桐生 著	500
基礎漢字學	龍異騰 著	280
中國文字結構-六書釋例 (修訂版)	王初慶 著	550
修辭論叢(第五輯)	中國修辭學會 主編	1000

經學論叢	中國經學研究會 主編	650
道者，萬物之宗－兩漢道家形上思維研究	趙中偉 著	480
修辭論叢 (第六輯)	中國修辭學會 私立玄奘大學中文系	700
修辭論叢 (第九輯)	中國修辭學會&輔仁大學中國文學系 主編	700
庚信年譜新編及其詩歌析論	葉慕蘭 著	450
吳棫與朱熹音韻新論【精裝·附參考資料光碟】	金周生 著	700
實用訓詁學	周碧香 著	300
台灣小說史導論卷	歐崇敬 著	280
古話新說：古典短篇小說選讀(三版)	許建崑、林碧慧 等編 著	350
曙青文字論叢	王初慶 著	500
新編應用文	孫永忠、曾紀剛、詹千慧、鍾宗憲	380
新編應用文(第二版)	孫永忠、曾紀剛、詹千慧、鍾宗憲	380
文學概論(第二版)	徐志平、黃錦珠	320
國語文教學理論與應用(第二版)	王珩、施枝芳、馬行誼、楊淑華、周碧香、彭雅玲、蘇伊文、楊裕賢、魏聰祺、劉君王告 等	500
聆聽教學的理論與實務	馬行誼 著	350
讀經教育理論與實務	王財貴、馬行誼、周碧香、施枝芳、李芝瑩、陳珖華 著	320
書寫風的線條——語言風格學	周碧香 著	300
曙青春秋三傳論叢	王初慶著	650
圖解識字教學原理與實務	周碧香	350

國家圖書館出版品預行編目資料

哲學入門：想想哲學／彭孟堯著； -- 二版.

-- 臺北市：洪葉文化，2015.01

面；公分.

ISBN 978-986-6001-61-1 (平裝)

1. 哲學

100

103021856