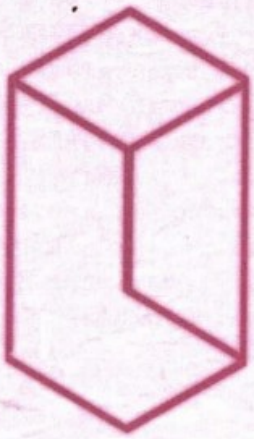
G302/6
2008

国外经典哲学教材译
Philosophy Textbook Translation Ser

知识论导论(第2版)
——我们能知道什么?

[美] 路易斯·P·波伊曼(Louis P.Pojman) 著
洪汉鼎 译



What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge (Second Edition)

中国人民大学出版社

序　言

xi　我曾经想写一部教科书，一方面分析知识论的根本问题，另一方面又会令那些一般只读过哲学初级课程的大学生感兴趣。虽然毫无疑义的，在许多地方我自己的偏爱是明显的，但我仍试图公平地对待所讨论的各种立场。本书的写作本是想它或者用作单纯的教科书，或者是对我编选的读本《知识理论》（Wadsworth，初版 1993，第二版 1999）的补充。那本书中的大部分论著在本书中进行了讨论。每章最后都有研究问题，以便学生能掌握重要观点。

总起来说，本书比起其他知识论教科书篇幅要广得多。首先，它包括一些标准材料，诸如怀疑论，知觉，知识分析，先天知识，基础论－融贯论之争论，以及内在主义－外在主义之争论。其次，它处理一些曾被忽视的材料，诸如记忆，他人心灵，信念的本性，信念与意志，以及信念伦理学。再次，它讨论一些新的材料，诸如普兰廷加的保证与适切运作功能理论，以及自然化的知识论。最后，每章都有问题讨论以及进阶读物。

第 2 章怀疑论传统力求为大学生指明怀疑论在哲学史上所起的重要作用。第 9 章是对阿尔温·普兰廷加最近提出的保证与适切运作功能理论给出一种批判的分析。第 11 章是对最晚的一种认知理论即德性知识论作一简单概观。本书最冗长的一章，即第 13 章，是讨论记忆，这是在我编选的读本中未能包括，但我认为又很迷人的论题。这个论题在当代知识论里应得到比它现有的更多的注意。第 15 章讨论信念的本性，第 16 章讨论信念与意志的关系，第 17 章讨论信念是否可以被给予伦理的评价，第 18 章比较信念与命题的认可。在第 19 章里我把知识论范畴应用到宗教信念问
xii 题，发展一种包含非规则支配的推理的合理性概念。我认为，我对于宗教理论的分析可应用于所有理论的信念：科学的、政治的与道德的信念。

我编选的读本从导言到各章节的有些材料都包括在本书中。

下面是论题表，按照它们出现的章节排列：

1. 我们能够知道什么？导论
2. 怀疑论传统
3. 现代怀疑论

4. 知觉：我们关于外在世界的知识
5. 什么是知识？一种分析
6. 证成理论（Ⅰ）：基础论
7. 证成理论（Ⅱ）：融贯论与温和的基础论
8. 证成理论（Ⅲ）：内在主义与外在主义
9. 新外在主义：普兰廷加的保证与适切运作功能理论
10. 自然化的知识论
11. 德性知识论
12. 先天知识
13. 记忆
14. 他人心灵
15. 信念的本性
16. 信念与意志
17. 信念伦理学
18. 信念与认可
19. 知识论与宗教信念

词汇表

这里所涉及的材料比一门课程里所包含的要多得多。我通常对前八章需要花费8至9个星期（第3章就足要一个星期，其他章可能要超过它）。所以我根据大学生的需要并感兴趣的主题，从所列的论题里作了选择。我们每一人都有自己的专业。当然，并不必非要根据本书所用的章节次序。大多数篇章（除了第6至8章、15至18章）都可以按照你们意愿的次序加以考察。

两三年以前，Wadsworth出版社的编辑问我最喜欢写一本什么教科书，我说是知识论。“这是我喜欢的题目。我喜欢教授知识论，但我不满足于目前已有的教科书或这方面的读物。”几个星期之后，一份《知识理论》读本的合同寄到我家。在此书完成后我就开始写作本教科书。 xiii

知识论处于哲学的中心位置。它的问题与困惑常出现在几个世纪的大思想家面前，有时激起了大胆而想象的体系，有时又使他们产生绝望。对理智发展（这种发展的支流已渗透到我们生活的全部领域）来说，还有什么比理解什么是知识，什么是它的结构、范围与界限，以及什么叫做具有有证成的信念等更为重要的东西吗？

我对这一主题的理解可能是来自于对我所就读的大学老师们的观念的逆反。70 年代初在牛津大学，知识论被认为是一门垂死的学科，而且已被语言哲学所替代。但是，我当时之所以要进入哲学，就是为了更好地理解我是否能够证明我的宗教和道德的信念。我从未实际上过一门知识论课程。但是在 1976 年，阿尔温·普兰廷加作为访问教授来到牛津大学，由于他，我开始研究当代知识论，特别是罗德利克·齐硕姆与凯特·莱尔的著作。1981 年，我参加了罗伯特·奥迪的夏季研讨班“理性、证成与知识”，这是由内布拉斯加大学人文科学国家基金会（NEH）所主办的。这个研讨班是我的学术生涯的制高点，因为正是在那里，我开始看到各种不同方面的知识理论如何能进入一种融贯的模式。

正是因为我从未上过一门知识论的正式课程，但又必须通过我自己的阅读学习它的大多材料，因此我对于理解知识论某些很专门问题的困难方面特别敏感。我只能希望这表现在本书中。没有什么东西比下面这点更使我感到高兴，即希望通过这本书能再度激起研究者对此一主题的兴趣，而这个主题我认为是哲学的中心焦点。

正如任何可信赖的哲学家一样，我曾经努力证明（至少对于我自己是这样）本书中所提出的每一个肯定陈述，并且我也非常想能够确保每一个这样的陈述是真的。的确，我相信每一个个别的肯定陈述是真的，然而如果我有错，我也相信有些错误陈述被包含在这里。这就是说，我相信某些（我希望非常少）我信以为是真的命题其实是错的。我将不告诉你们这些错误的命题是哪些，但是，如果能由你们把这些命题找出来并告诉我，那我将非常感激。

xiv 好几位学者通读过本书不同章节的初稿。罗伯特·奥迪、约拉塔·克凡维基（Jonathan Kvanvig）、吉姆·兰德斯曼（Jim Landesman）、密恰尔·李文（Michael Levin）、汤姆·森若（Tom Senor）与瓦莱士·马特森（Wallace Matson）曾对不同章节的初稿提出有益的评论。另外罗切斯特大学的爱尔·柯内（Earl Conee），南美特斯国立大学的彼特·胡特森（Peter Hutcheson），拉·克洛斯的维斯可辛大学的爱立克·克拉墨（Eric Kraemer），以及奥斯汀·佩尔州府大学的马克·A·密恰尔（Mark A. Michael）都对本书提供了不少有益的建议。我也要感谢那些在我研究期间曾给予我影响的知识论研究学者（除了上面已提到的名字外）：阿尔温·哥德曼（Alvin Goldman）、阿尔温·普兰廷加与恩勒斯特·苏萨

（Ernest Sosa）。他们的影响力对于有理解力的读者将是很明显的。本书写于三个地方，它开始于1993年春季密西西比大学。第5至9章写于内布拉斯加大学NEH自然主义夏季研究所，这个研究所是由罗伯特·奥迪领导的。其他章节包括论怀疑派两章，都写于伯克莱加利福尼亚大学，在这里瓦莱士·马特森友好地允许我使用了他的办公室。本书第2修正版写于美国西点军事科学院。Wadsworth出版社哲学编辑彼特·亚当（Peter Adams）真诚地促进此一计划，使我避免了许多不便。对这一版我曾作了如下修订：第1章补充论真理理论一节，修正了论怀疑派两章的秩序（第2、3章），修正了第5章与第7章（融贯论）、第8章论外在主义、第10章论自然主义的论证。在序言里我还增加了“写给大学生的话”。我认为并相信这些修订以及其他些微的改进将使本书成为更好的读物。

我要感谢Wadsworth出版公司哲学编辑彼特·亚当，以及加尔·沙凡杰（Gail Savage），后者为此书能出版做了卓绝的工作。

本书曾在我的知识论课上为军校学员讲授过，他们的参与为本书的内容增色不少。

路易斯·P·波伊曼
美国军事科学院
西点，NY
2000年3月28日

写给大学生的话

XV

为真理而追求真理是人类在这世界上完美性的一种根本表现，也是一切其他德行的种源。

——约翰·洛克

知识论对于哲学来说是很重要的，但要理解它有时却很困难。不过，对于愿意在这方面下工夫的人来说，报酬是相当大的。其主题看来似乎单调乏味，但是对于那些已经就生活及其问题进行深思的人而言，知识论的主题却可以具有一种解放的性质。为了给这本书加入一些作者个人的色彩，我希望这里的序言也能够一并给你们作为参考。

当我还是小孩子的时候，大人们告诉我，我的宗教是基督宗教中的一种，也是唯一真正的宗教，所有其他的宗教都是错误的。神创世说是真的，而进化论则是错的，美国政府所做的事总是对的。

后来我逐渐怀疑这些说法。我碰到许多来自不同宗教信仰的人，就如同我的许多认为基督教是唯一真正宗教的朋友一样，这些人也深信他们自己的宗教也是唯一真正的宗教。然而，这些不同宗教所宣称的信条往往彼此互斥，它们显然不能同时为真。我也注意到人们拥有对立的政治信念。我的生物学教科书中所讲的达尔文进化论很有道理，会不会是我的宗教权威们误解了进化论？当越战如火如荼展开时，我开始质疑这样一个前提，亦即美国政府的所作所为都是对的。我也遇见过许多马克思主义者，他们宣称资本主义不久会被其所施加的压迫而引发的反抗力量所倾覆，资本家则声称资本主义是唯一正确的经济理论，它能够促进自由、繁荣和责任的实现。所有的人生而平等并具有积极的价值，我的老师都这么教导，我同辈也如此肯定，但真的是这样吗？我很怀疑。在我看来人们各有不同的价值所趋。有的道德高尚，有的普通，也有的道德低下或甚至一点都不道德。人们的智力、潜能和智慧看来也是如此。他们的价值似乎也各有不同，无法均等。此外，当到西部旅行时，我注意到有时候我会看错某些表象，例如以为自己在莫扎瓦沙漠中看到一个湖。12 岁在化学实验室做实验时，我注意到不管哪一个实验，都有一种因果的联结穿透其中。每一个

事例都有一个原因。然而，我自问道，如果在自然界中这种因果原则为真，那么同样的原则是否也适用于人类行为的世界？我们所有的行为是否皆由相应的先行事件所造成（所充分决定）？上物理课时我理解到所有物质由次原子所组成，但是没有人真的看到过这些次原子粒子。科学家的说法会不会是错的？我又问，我们为什么从不质疑科学家的说法？是因为他们有着这样那样的博士学位吗？有时候我甚至怀疑外在世界是否真的存在，我看到的每样东西会不会只是自己的幻想。被上述问题以及诸般不确定所困扰，我在所读高中的文学杂志上发表了一首诗。 xvi

我信步至此犹彷徨疑惑
何者为前，何者为后
无人能云亦无人能解
何为真理又孰以致之

真理是什么？我们真能知道什么？我们如何确信我们具有真理？我们如何确定我们能完全知道任何事物？何为知识？它为什么重要？知识是一种心理的状态或只是一种信念的形式？如果我们知道某事，那么我们必然知道自己知道此事吗？

我认为这些问题是如此的重要，以至于我决定贡献一生来追求这些以及其他的形上学事物的真理而不管其代价如何。

本书通篇主旨在于知识与真理的追求。为了使你更好地理解你的信念体系，并在真理的追求中取得进步，本书对你个人提出了邀请，邀请你一起加入这个知识论的旅程。我诚挚地希望这本书能够使你在改善你的信念体系方面有所进展。

首先让我们一起来检视不同类型的知识之本性。

目　录

序　言 …… 1

第 1 章　我们能够知道什么？ …… 1
知识及其类型 …… 3
什么是知识？ …… 5
真理理论 …… 5
真理符合论 …… 6
真理融贯论 …… 9
真理实用论 …… 10
知识与信念 …… 13
知识与证成 …… 15
我们能完全知道任何事物吗？ …… 16
我们如何获得知识？ …… 17
知识的类型 …… 18
本书大纲 …… 21
问题讨论 …… 22
注释 …… 23
进阶读物 …… 24

第 2 章　怀疑论传统 …… 27
古代怀疑论学派 …… 29
古代怀疑论：学院派和皮罗派 …… 34
问题讨论 …… 36
注释 …… 37
进阶读物 …… 38

第3章 现代怀疑论 …… 39
怀疑论的挑战 …… 41
我们是否具有外在世界的知识？ …… 52
追踪真理 …… 54
相关的其他可供选择模式 …… 56
摩尔的保卫常识 …… 59
总结 …… 62
问题讨论 …… 64
注释 …… 65
进阶读物 …… 66

第4章 知觉：我们关于外在世界的知识 …… 69
现象与实在 …… 71
知觉理论 …… 72
洛克的表象论 …… 74
贝克莱唯心论对表象论的攻击 …… 77
现象论 …… 79
总结 …… 83
问题讨论 …… 84
注释 …… 84
进阶读物 …… 85

第5章 什么是知识？一种分析 …… 87
三要素分析 …… 90
四合一解决 …… 91
解决盖梯尔问题的其他尝试 …… 97
总结 …… 103
问题讨论 …… 103
注释 …… 104
进阶读物 …… 105

第6章 证成理论（Ⅰ）：基础论 …… 107
古典基础论 …… 109

无穷倒退问题 …… 115
基础论批判 …… 117
总结 …… 121
问题讨论 …… 121
注释 …… 122
进阶读物 …… 123

第 7 章　证成理论（Ⅱ）：融贯论与温和的基础论 …… 125
融贯论种种 …… 127
对融贯论的反驳 …… 129
某些融贯论者对批评的答复 …… 131
融贯论的另外问题 …… 134
温和的基础论 …… 135
非信念论的基础论和所与 …… 138
总结 …… 140
问题讨论 …… 140
注释 …… 142
进阶读物 …… 143

第 8 章　证成理论（Ⅲ）：内在主义与外在主义 …… 145
内在主义 …… 148
可信赖论 …… 155
外在主义—内在主义的协调？ …… 164
总结 …… 169
问题讨论 …… 170
注释 …… 172
进阶读物 …… 174

第 9 章　新外在主义：保证与适切运作功能理论 …… 177
拒斥内在主义 …… 179
新外在主义 …… 182
对普兰廷加的新外在主义之批判 …… 187

总结 …… 197
问题讨论 …… 197
注释 …… 198
进阶读物 …… 199

第 10 章　自然化的知识论 …… 201
奎因的自然主义 …… 203
总结 …… 212
问题讨论 …… 213
注释 …… 213
进阶读物 …… 215

第 11 章　德性知识论 …… 217
德性功利主义 …… 219
德性可信赖论 …… 220
德性视角主义 …… 221
关于德性知识论的问题 …… 222
问题讨论 …… 223
注释 …… 224
进阶读物 …… 224

第 12 章　先天知识 …… 227
引论：历史争论 …… 229
存在先天知识吗？ …… 236
作为分析真理的先天 …… 238
有否先天综合知识？ …… 242
天赋观念（又述） …… 245
问题讨论 …… 247
注释 …… 248
进阶读物 …… 250

第 13 章　记忆 …… 253
记忆作为认知的方式 …… 256

何为回忆？ …… 264
问题讨论 …… 273
注释 …… 274
进阶读物 …… 275

第 14 章 他人心灵 …… 277
类推的论证 …… 279
行为主义论证 …… 281
进化论论证 …… 285
问题讨论 …… 289
注释 …… 290
进阶读物 …… 291

第 15 章 信念的本性 …… 293
休谟的困惑 …… 295
偶发论的衰落与信念倾向性理论的兴起 …… 299
信念分析 …… 303
问题讨论 …… 308
注释 …… 308
进阶读物 …… 309

第 16 章 信念与意志 …… 311
引论：意志论种种 …… 313
直接描述性的意志论 …… 315
旨在反驳直接的描述性意志论的现象学论证 …… 316
笛卡儿俱乐部 …… 324
反驳意志论之信念论证的逻辑 …… 325
问题讨论 …… 330
注释 …… 330
进阶读物 …… 332

第 17 章 信念伦理学 …… 333
间接意志论 …… 335

自由主义论者对于信念的责任之观点 …… 336
对麦兰自由主义论据的批判 …… 339
问题讨论 …… 349
注释 …… 349
进阶读物 …… 350

第 18 章 信念与认可 …… 353
问题讨论 …… 360
注释 …… 360
进阶读物 …… 360

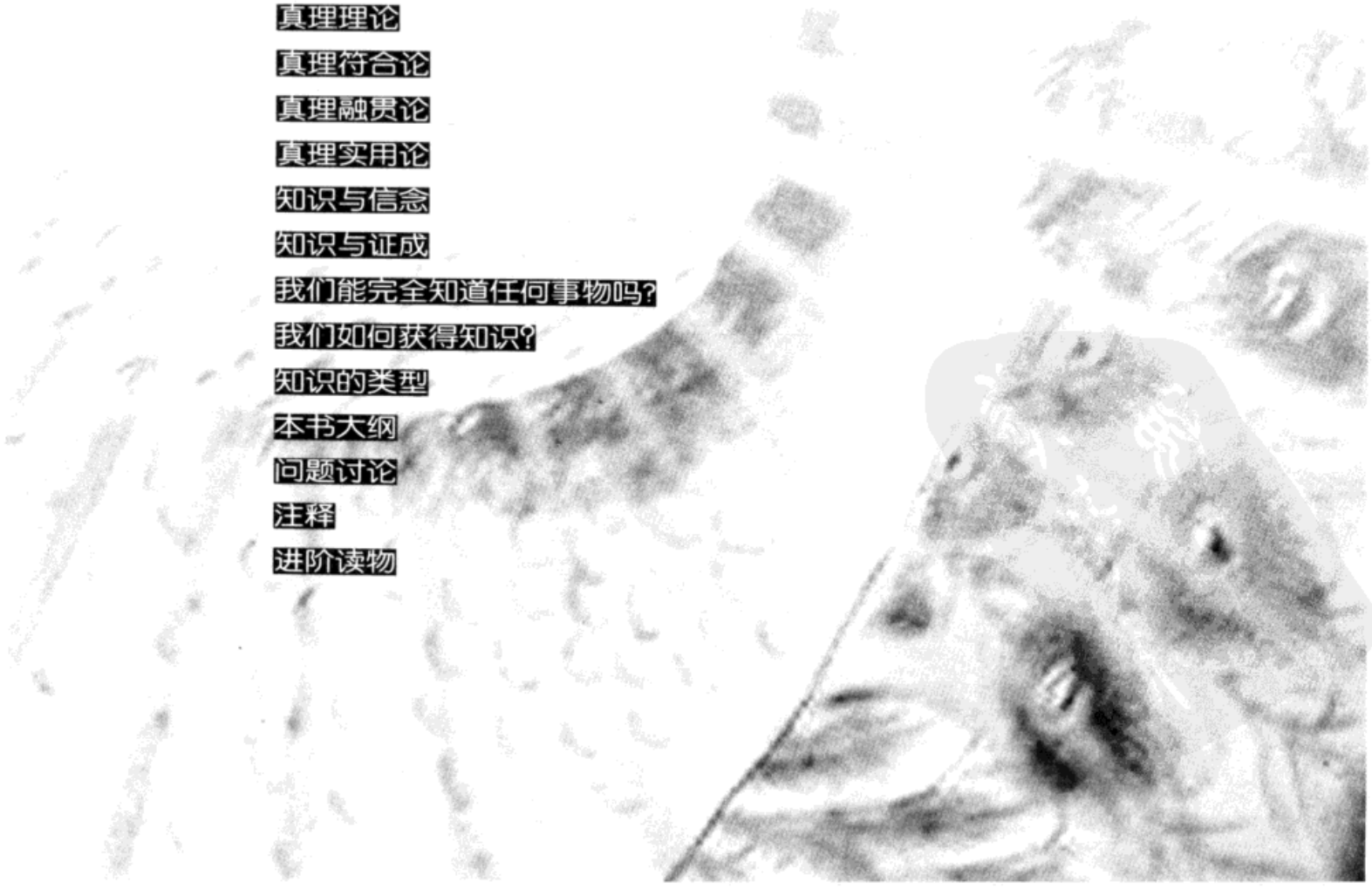
第 19 章 知识论与宗教信念 …… 363
信仰与理性之争论 …… 366
合理性与概念构架 …… 367
合理性蕴涵一种与宗教信仰不相容的中立性吗？ …… 369
走向合理性的理论 …… 371
结论 …… 376
问题讨论 …… 377
注释 …… 378
进阶读物 …… 379

词汇表 …… 381
索 引 …… 388
译后记 …… 400

第1章

我们能够知道什么?

知识及其类型
什么是知识?
真理理论
真理符合论
真理融贯论
真理实用论
知识与信念
知识与证成
我们能完全知道任何事物吗?
我们如何获得知识?
知识的类型
本书大纲
问题讨论
注释
进阶读物



1 我们真正能知道（认识）什么？我们如何能确定我们具有真理？我们如何能确定我们完全认识任何东西？什么是知识，它如何与信念相区分？如果我们知道某事，那么我们必定**知道**我们知道它吗？对外在世界可能有真正知识吗，或我们必须只满足于现象？

知识及其类型

知识理论（the theory of knowledge）或知识论（epistemology）——从希腊文 episteme 或“知识”、logos 或“科学”而来，即认知科学——探究知识的本性和信念的证成。许多哲学家（我也是其中一个）认为它是哲学的中心领域，因为，如果哲学是探寻真理和智慧，那么我们就必须知道我们如何能获得真理和证成我们的信念。我们必须知道如何区分真信念和假信念，证成的信念和无保证的信念。

如果我们请教《牛津英语辞典》，我们将发现“知道”（know）这一动词有如下定义：“对事实或真理的承认，识别，分辨，熟悉，了解或理解”。这定义使我们用理解语词的方法进入棒球场，但它也对哲学目的太宽广。所以让我们注意动词“知道”的几种典型的用法。

1. “我非常知道我的朋友约翰”。
2. “我知道如何讲英语”。
2 3. “我知道华盛顿是美国首都”。

这三个语句说明三种不同的知识类型：熟悉的知识、有能力的知识和描述的或命题的知识。我们可以这样来说明它们每一种。

1. 熟悉的知识（Knowledge by Acquaintance） 人 S 知道某事或某人 X，这里 X 是语句的直接对象。我们对世界里的对象、我们的思想、感觉有个人的和直接的经验。我知道我的朋友罗伯特。我知道芝加哥（即我熟悉它）。我知道对那个问题的回答。我们知道我们的头疼，我们个人的强势和弱势，以及我们自己的身体和感官经验；例如，我熟悉面前出现的计算机白色屏幕。我们对我们内省状态——我们的爱和恨，欲望，希望，记忆状态，信念和

怀疑——有直接熟悉的知识。熟悉的知识的一种观点有时被称为**对象知识**，这里知识的对象不是命题，而是个别对象或事物。**知觉知识**常是这种类型：我们看见我们面前的一个蓝点或听到一种声音。那些不用命题来思考的动物和小孩也有这类信念和知识。

2. 有能力的知识（Competence Knowledge，有时称之为技巧知识） 人 S 知道如何做 D（这里 D 代表不定的东西）。这是**知道如何**（know-how）。你知道如何讲英语和如何清理校园或至少你的房间，假如它不是太乱七八糟的话。你可能知道如何骑自行车，驾小轿车，使用计算机，讲外语和你的母语，弹钢琴或游泳。有能力的知识包含一种掌握某种技巧的能力并可以有意或无意地做。你可能不能解释你如何打败他人。我们将在本书最后一章考察这种类型的知识。

3. 命题的知识（Propositional Knowledge，或描述知识） 人 S 知道 p（这里 p 是某个陈述或命题），命题有真值；这就是说，它们是真的或假的。它们是命题知识的对象。当我们主张知道 p 是某事时，我们就在主张 p 是真的。命题知识用法的例子是“我知道太阳明天将升起”，“我知道 Sacramento 是加利福尼亚的首府”，“我知道我有心灵”和“我知道哥伦布在 1492 年发现美洲”。

许多哲学家认为，只有反思的生物，如人类，也许某些成熟的灵长类 3
和鲸目类动物（如猴和海豚），才能够有这种知识。重要的问题是所有命题知识是否都建基于熟悉知识之上。主张这种关系是真的的人所用的模式是知觉知识。知道我面前的树是绿的，可得出已经验性质“绿”和“树”。否认这种依赖性的人则说，我们心灵的结构是这样，以致我们能有某些并不依赖于经验的普遍命题的知识（或有证成的信念）。这些命题的例子是“每一事件都有原因”，“所有事件都在时间里发生”以及“矛盾不能是真的”。

虽然关于这三类知识还有许多话必须要说，但我认为根本区别将是一个好的出发点。知识论主要兴趣在命题知识，正是这种知识，我们将在以下各章主要讨论。但是，这只是抓住知识论里我们所研讨的东西的表面。

知识论领域试图对如下各类问题进行解释：

1. 什么是知识？这就是说，什么是知识的本质特征？什么是它的必要而充分的条件？

2. 什么是真理？因为真理是认知过程所迫切需要的东西或目的，我们将如何定义这一富有生命的概念？

3. 我们能否完全知道任何事物？或我们是否注定对生命中最重要的东西无知？

4. 我们如何获得知识？它是否通过使用我们的感官，我们的知性，或两者都要？

让我们简短地考察每一个这样的问题。

什么是知识？

你能认识某种实际是假的东西？考虑这些命题："中世纪人知道地球是扁平的，但他们是错误的"，"我知道美国独立宣言是在1945年发布的，但这不是真的"，以及"我过去一直知道芝加哥是美国首都，但现在我知道华盛顿才是美国首都"。对于你来说，这些是稀奇古怪的陈述吗？通常，
4 当我们使用"知道"或"知识"一词时，我们都有一主张，即我们拥有真理。诸如像"我知道这问题的答案"或"我知道德国发动第二次世界大战，而不是英国"这样的陈述，肯定了我们已把握对"这问题"或第二次世界大战的起因的真理。所以首先，知识导致需要真理。

真理理论

"什么是真理？"Pontius Pilate对耶稣说，正是在他把耶稣带上十字架之前。（约翰18：38）

什么是真理？像基督教、犹太教、印度教、佛教和伊斯兰教这样的宗教都主张具有真理。像自由主义、马克思主义、自由民主派、社会主义和法西斯主义这样的意识形态都主张对社会应如何统治有真理。弗洛伊德派、荣格派、行为主义者和存在主义者关于人本性的何种理论是真的展开争论。经验科学关于人本性和一般世界能否提供真理或某种接近真理的东西，或者艺术、文学和宗教对这理想能更接近地把握？真理究竟是什么呢？

整个这本书我们将援引真理观念。我们注意到这是知识的条件和我们认知过程的目的。这里我要从哲学观点简短考察真理概念的意义。哲学史上有三种主要真理理论：符合论（the correspondence theory），融贯论（the coherence theory），实用论（the pragmatic theory）。每一种都有现代拥护者。我们逐一地考察它们。

真理符合论

真理的符合论是这样一种理论，即真理在于**命题（或语句）与证实或肯定命题的事实或事态之间的关系**。一个信念是真的，是当它肯定一个符合事实的命题。这大概是最古老的一般真理理论，至少可回溯到柏拉图，他写道：

> 真（语句）陈述事实如其所是……假语句陈述不是事实的东西……换言之，它讲事物不是如其所是。[1]

亚里士多德更精确化柏拉图的定义：

> 说存在的事物不存在，或说不存在的事物存在，这是假的；但说存在的事物存在，不存在的事物不存在，这就是真的；因此说事物存在或不存在的人，他或者是说真话，或者是说假话。[2]

符合论抓住我们的常识直观，即真理依赖于世界里某种使它真的客观（或独立于心灵）之物。信念只凭渴望或想象并不成为真，而是在实在里有客观基础。路德维希·维特根斯坦说："命题是实在的图像。命题是像我们所设想的实在的模式。"[3]

考虑下面的语句：

1. 书在桌子上。
2. 美利坚合众国的国旗的颜色是红、白和蓝。
3. ____是真实的宗教。（横线上可填你愿意的任何宗教。）
4. 我们不应当造成不必要的伤害。
5. 万有引力律是真的规律。

按照这种“常识”或图像论，我们判断语句“书在桌子上”是真的，是当我们知觉到书在桌子上；判断它是假的，是当我们知觉到书不在桌子上。我们可以通过观察来检验语句和它所陈述的内容的真值。同样，我们也可观看美国国旗是否有语句（2）中所主张的颜色。关于（3），如果关于那个宗教的所有主张都证明是真的，那么整个宗教是真的。在语句（4）“我们不应当造成不必要的伤害”里，图像论似乎对这种普遍规范的陈述并不公正，它不容易通过符合方法去分析。同样（5）“万有引力律是真的规律”也不适合图像论。但是，它们仍可代表一种宽广的符合论观点（参看下面）。

真理附于命题（或陈述），而不附于事实。惯用语“这些是真事实”，有时在法庭里听到，就是一种文字误用。因为**事实**不是真或假的，而只是存在。事实是命题所关于的东西。我们现在可以问什么是**命题**？它是语句的思想、意义。例如，这两个语句“快乐舞者是 a good horse（好马）”和“快乐舞者是 a good steed（好马）”表达同一命题，因为词“steed”意指“horse”。它们是同义词。同样，语句“Es ist heisst”、“Il fait chaud”、“Det er warm”和“It is warm”都表达同一命题（“天热”），虽然它们是四种不同语言的语句（德语、法语、丹麦语和英语）。我们说命题是**真值负载者**，因为命题**或者**是真的**或者**是假的。它们力求断言真理。这样，命题不同于问题和命令句，问题和命令句不做断言（只是提问或命令）。比较：

书在桌子上。
书在桌子上吗？
把这本书放回桌子上！

我们定义里的第二个词“事实”（或“事态”）指称实在本身：桌子上的书，三色旗，太阳系行星数目。对于事实存在我们并没有实在知识。例如，我们可能不知道关于宇宙起源的事实，但是，如果宇宙确实有起源（不只是永恒的），那么它以它的方式起源，而不管任何人是否知道它。我们可能不知道上帝是否存在，但有关于此问题的事实。或者上帝存在或不存在，但不可能两者都有。

定义里的第三个词“符合”似乎最有问题。命题与事实之间符合是否是等同关系、完全类似或只是粗粗相关？命题“火鸡在烤箱里”只代表火鸡在烤箱里这一事实。与火鸡不同，命题不能被称重，被看，被吃或被品

尝。语句的所有部分是否都必须与世界里的相关项相符合？正如上面提到的，维特根斯坦把真命题认为是世界里事实的精确图像，但当我的美国国旗图像类似于一真实国旗时，语句“美利坚合众国的国旗的颜色是红、白和蓝”既不类似国旗也不像国旗那样有颜色。在命题的元素与它们所符合的事态的元素之间，没有人曾成功地证明如何得到一种精确的一对一的符合关系。但是太咬文嚼字地解释符合，可能是不必要的。

当代符合论观点试图通过限定他们的定义为一简单逻辑公式来消除符合观念里所包含的歧义，如：

（C）命题 P 是真的，当且仅当 P；

或者，如果你不喜欢命题概念，那么，

（S）语句 S 在语言 L 里是真的，当且仅当 S。

例如，语句“Snow is white（雪是白的）”在英语里是真的，当且仅当雪是白的（snow is white）。[4]

也许从符合论观点观看信念（作为命题的负载者）和命题的最好方式就是把它们视为地图。它们是表示实在地理关系的约定。我们的信念是我们得以操纵我们生活方式的地图。真的信念将指导我们达到我们的目的，而假的信念将不使我们达到目的，而会使我们失去目的。

或者我们可以借用亚里士多德简洁的定义：

> 说存在的事物不存在，或说不存在的事物存在，这是假的；但说存在的事物存在，不存在的事物不存在，这就是真的；因此说事物存在或不存在的人，他或者是说真话，或者是说假话。

所以，（4）“我们不应当造成不必要的伤害”是真的，只是在于造成不必要伤害在道德上是错误的那种情况，（5）“陈述万有引力律是有效规律”是真的，也只是在于对象总是按所要求的速度下落的那种常见情况。否则它就是假的。

真理融贯论

真理融贯论是说，讲一个命题或信念是真的，就是讲它与其他命题或信念的系统相融贯。一个真命题是真的，是由于它是系统的合法成员，而这系统的个别部分彼此以逻辑必然性相关。真理是一个其诸部分皆和谐地相联系的整体。

一个推得的论点常常是与融贯论相联系，它起因于内在关系学说。这种学说认为，系统的每一成员必然包含每一其他成员。因此真理的检验将是，陈述是否与系统中的每一其他（被知的）部分相一致。至少它一定不能与已经知道的东西相矛盾。这种学说是由数学和逻辑系统所表现的那种内在关系来说明的。但是，融贯论的拥护者主张这些科学是一切实在的模式。用黑格尔的话来说，“实在的是合理的，合理的是实在的”。

融贯论的另一特征是真理的程度学说。如果真理主要是整体，那么个别部分将不是完全真理，而只是脉络上的真，或某种程度上的真。作为有限存在，我们永不能知道整体真理，而只知部分的片断的真理。有些信念
8 集合将比其他信念集合更好融贯，但没有人会有一完全融贯集合。在某种意义上，我们所有的信念是假的，因为只有当我们知道整个整体，知道所有个别部分及其内在关系时，我们才有真理。

黑格尔的辩证法就是这种学说的结果。按照黑格尔的看法，个别部分必须被视为辩证法过程，即真理在世界实现方式的片段，而且必须在目的论上，从最后结果的视角加以解释。任一历史时期的真理只是相对地真，它要求相反的真理，并只是在绝对真理里才找到它的意义，而绝对真理把所有相对真理包括于自身。

索伦·克尔恺郭尔指出，像黑格尔体系这样的融贯系统非常适合于上帝，因为上帝能够从一种超时间的观点（sub specie aeternitates，在永恒的范型下）看整体，而它对于以部分知识和有限信息生活的人类来说却是无用的。可能存在一种宏大的事物系统，整体真理，但主张我们与这种系统紧密相连则是推测的。

融贯论的反对者指出，可能有两个不兼容的融贯系统存在，甚至美的坏话和大的谎言也是融贯的——这就是说，一致的和相互支持的——这个事实将似乎埋葬它作为真理的定义。他们说，命题之间的融贯和一致是命

题真理的必要条件，但不是充分条件。命题无论如何必须符合事实。如果我们提出问题："真理融贯论是否真"，情况似乎是我们必须用宽的符合论而不是融贯论来回答。这并不是完全抛弃融贯论标准，因为它可以是证成的重要标准，这一点我们将在第 7 章加以考察。

真理实用论

真理的实用论，正如威廉·詹姆士（William James）所提出的，是说，一个信念是真的，当它是有用的或得当的。"真在我们行为方式中只是权宜的，在几乎任何形式里是权宜的，以及最终和整体过程是权宜的。"[5]

真理似乎与实践成功同义。它是指向行动的，目的在于达到未来目的。"承认观念或信念是真的，它是真的对任何人的实际生活将有什么具体差别？……简言之，什么是真理在经验项上的兑换值？"

在客观证据对于证明宗教信念不充分的地方，詹姆士利用这种实用真理概念来证成宗教信念。我们的情感本性对于我们是否相信上帝或某种使我们快乐的东西具有一种选择权。某种宗教对于你可能是真的，但与之矛盾的另一种宗教对于我则是真的。所以实用论是一种认知相对主义形式，它否认任何客观的、独立任何兴趣（利益）的实在，有如符合论和融贯论的拥护者所主张的。在本章最后，我们将考察这种理论在理查德·罗蒂（Richard Rorty）工作中的当代解释，罗蒂把真理描述为不管发生什么我们都能为之辩护的东西（that which one can defend against all comers）。

伯特兰·罗素反对实用论说，实际的"成功"是真理的可疑标准。按照这种标准，纳粹党将会是真的，如果它成功地领导德国人赢得第二次世界大战。詹姆士的限定词"最终和整体过程"似乎太含糊而无助于他的定义，因为我们永不能够知道我们的信念是否是真的（就是说，成功的）。例如，我们将不能知道我们关于爱比恨好的信念是否是真的，除非整个的历史过程已经完成。同样，我们也不能知道分析真理是否是真的，除非我们对它们的功利性作了彻底的研究。另一方面，错误的信念，诸如中世纪对亚里士多德四元素（冷，热，湿，干）的信念，可以被说成是真的，只要它们产生成功的结果。这样一种信念可以说对于二千多年前百万人曾是真的，直到约翰·达尔顿（John Dalton）精确证明它是错误的。

即使我们决定在实用意义上使用**真**一词，我们也仍必须把它与更客观

类型的真理相区别。假设 Jim 反对一切证据而相信他是活着的最精明的一个人，一个天才。假设他的老婆和朋友声称他是正确的来哄他。对于 Jim 来说，他并不知道他只有一般智力，这种对他的天才的信念就是对他的生活给予意义的东西。因为他是如此自信，所以他通常能达到他的最佳状态。他是快乐的。但是，虽然从实用主义观点来看，他有“真”信念，但我们仍要说在他的信念和事实之间有错误关系。就**事实**而言他并不有真信念，但他却有那种构成实用上成功信念的东西。

或者假设基督教徒相信占星学。因为占星学家的预见是这样普遍，她们常设法找出某种有助于请教日常占星学的东西。占星学是给予她生活意义的东西，它起了很好的作用。没有她的占星学信仰，她的生活将是悲惨
10 的。即使她的生活因为她的信念而更好，而我们中那些相信占星学是错误世界观的人（正如我所相信的）却不能允许基督徒有**真**信念。也许我们必须把真－P(P＝实用论）与真－C(C＝符合论或融贯论）相区分。当某人说“这对于我是真的，虽然它对于你可能并不是真的”，他们可能具有真理的实用论观点。

实用论的真理观似乎把真理解释为或者（1）主体**相信**是真的东西（由符合论标准判断），或者（2）主体在相信时能被**证成**的东西。解释（1）把真理还原为信念，而解释（2）把真理还原为证成，但是我们仍需要一种指出事实的概念或事物独立于我们信念或证成的方式。所以实用理论似乎失去真理概念的客观的或独立于心灵的特征。

在这点上，我们必须区分使命题真的东西和我们如何决定它是真的。前者是语义学/形而上学概念，它与我们如何规定或刻画“真理”概念相关，而后者是知识论概念，它与解释证据、证成信念诸如此类相联系。有些哲学家调和这两个概念。实用主义者理查德·罗蒂说“真的”大致意指“不管发生什么情况，你都能为之辩护的东西……是我们同辈想……让我们不再谈论的东西”。他进而说“一个信念被证成与该信念是真的之间的界限是很薄弱的”，另一个可供选择的定义是“我们最好去相信的东西”（what it is better for us to believe）和“有保证的可断定性”（warranted assertibility）。[6]同样，亨利·普特南这样讲过“内在实在论”是我们相信它是有证成的东西，正如真理的特征。

但是把真理与证成相调和，似乎是一种错误。首先，罗蒂的定义似乎是自我反驳的。我并不认为他不管任何情况都能为他的定义进行辩护，所

以，如果它是真的，那么它是假的。

a. 真理＝df“无论发生什么情况，我们都能为之辩护的东西”。

b. 罗蒂并不曾正确地针对许多人（其中包括我在内）而辩护（a）。

如果你坚持罗蒂已经不管发生任何情况而为（a）辩护，只是我们未认识它，那么你岂不是在求助于真理的客观标准，即是说某物是真而不管任何人认识它与否？如果是这样，那么罗蒂的定义是错误的。

对于罗蒂的主张，即真理是“我们同辈想让我们不再谈论的东西”，我们为什么不能回答“作为罗蒂同辈之一，我不想让他不再谈论”？

同样，我们可以对罗蒂的真理第二定义即“对我们来说相信它是更好 11
的东西”指明其自我指称问题。

c. 真理＝df. 命题“我们最好去相信的东西”。

d. 但是，我并不认为相信（c）是比某个其他“真理”定义更好。

因为我们对（c）有冲突，我们就需要一种客观标准来判定相信（c）或不相信是否实际更好，但什么能是真理的客观观念。我们必须知道相信（c）比不相信更好，这是否是客观真的。

但是，即使你不满意这类论证，这里仍是真理与证成之间区分的具体例子。假设这是奥克兰甲队和纽约大都会队世界级棒球总冠军赛的最后一场。每一队都赢了三场。现在第9局最后有两个出局，你的队赢3比2，但垒上满垒，且击球员球数是二好三坏。投手投出一个曲线球，刚好是在好球带的内角低球边缘。但是，正当你大概会掷你的手套到天空以庆祝冠军时，裁判却说“四坏球”，现在成了平手。你抗议，但无助。你的队抗议原则，但只有你实际相信球是在好球带内。当混乱过去了，下一位击球员上场并且击出制胜一分的一垒安打。不管你如何抗议，那都无助。裁判员的话是最终的，成功地对一切人而不是对你而被辩护，因为没有人真正相信你。

假设你是正确的，而且球确实是在好球带内。你不能成功地辩护你的

立场是不幸的，甚至是可悲的，如果考虑所包含的奖金的话，但没有什么与你缺乏事实相关。的确，球在好球带内，不管其他人相信否。能够有真的信念和命题不能被成功地辩护（或证成）以“对付一切情况”，但怎么样呢？证成与真理不是一回事。对于问什么命题“相信是更好的”并不重要，因为它能证明在这种情况中遵循裁判的判决有积极的功利结果。但是，这与真理本身毫无相关。也许我们是讲“社会真理”，你的同辈在任何时候都相信的。但我们需要指出，从客观观点看，**社会真理**可能是错误的。最好保留“真理”一词为那种与事实沟通或符合的东西。

12 让我们概括我们关于真理理论的讨论。三种经典的真理理论是真理符合论，它把真理视为陈述与它所表象的事实之间的合适关系；真理融贯论，它整体性地观看真理，认为真理是相互支持的陈述集合，而这些陈述一起描述实在；真理实用论，它将真理等同于功用，这种功用表现在“最终和整体过程中”。我们注意到每种理论的优点和缺点。

本书我跟随 J. L. Mackie，主张真理的常识看法，这看法最初是由亚里士多德表述的。这看法与阿尔弗雷德·塔尔斯基的去引号的或语义学的理论和托马斯·阿奎那、伯特兰·罗素和其他人的古典符合论相一致。虽然我接受了符合论观念，但我不把符合论解释为陈述与事实之间的同位元关系。我宁可说，语句正确地表象事物所是的方式。

当然，我们关于我们的知识主张可能是错误的。喝醉的人声称知道在房间里有一红象与他在一起，孩子声称知道 Santa Claus 存在，两个见证人在报道一事故时做了相互矛盾的知识主张。我可能有很好的证据，我将继承一笔巨款，所以我声称知道它，但是错误的。我们常常错误地相信我们知道。有时，我们的知识主张所基于的证据是不正确的或误导的，或我们记错或是错误知觉。有时，我们的知识主张是与别人的知识主张相矛盾的，例如，当两个不同宗教信仰的人主张他的或她的宗教是唯一真的宗教时，或者当一个人确信地声称堕胎是道德犯错，而另一人同样确信地主张堕胎在道德上是许可的。

知识与信念

知识包含拥有真理，但知识如何拥有真理？当你知道某物时，你必须处于某个特殊的心理状态吗？或认识就是一种特殊的正确相信？柏拉图和

笛卡儿认为知识不同于相信，它包含不可错的心灵状态，所以，如果你发现你自己在那种心灵的知识状态里，你将被保证拥有真理。反之，信念是一种不确实性，一种“意见”。当知识包含绝对确实性，信念则只包含高盖然性。毫无怀疑，存在自明的真理，如关于你自己存在的知识，简单的数学真理，以及可能的某些心理状态（例如“我知道我惊奇”），但是，要 13
能划出一明确的界限，则似乎是可疑的。人们关于一切事物常感到绝对确实。Mary 绝对确信天主教是唯一真的宗教，而 Hussein 则确信只有伊斯兰教才获得此殊荣。中世纪的人可能绝对确信地球是扁平的而太阳围绕地球转，而我们可能绝对确信相反的观点。

把知识状态视为一种相信真的东西的类型，这似乎是明智的。也许它是具有**确实性**的真相信典型。有多少确实性？绝对确实性？这似乎太强了。有些像约翰·波洛克（John Pollock）和菲力普·格里菲斯（A. Phillips Griffiths）这样的哲学家说，知识不需要信念。你可以知道命题 p 的真理而不相信它。菲力普·格里菲斯说，对于某人来说可能知道 p，即使他怀疑 p。他让我们考虑一个被残忍教师施暴的孩子。“他可能这样由于那种恐惧而离开，以致他对他本知道很好的东西弄错或犹豫。作为一个有教养的自觉的明智的孩子，他实际上是知道回答的；然而在特殊的时态情况下，他实际怀疑他嘴上给出的正确回答是否正确。”[7]

菲力普·格里菲斯是否正确关于不相信你知道的东西？我认为这些界限情况是难以确定的，在我们能确信我们的回答之前，我们需要一种盛开的认识论。然而，为了解释这个问题，让我们做一重要区分，假设在一种情况下，被施暴的孩子不知道回答，以及在另一种情况下，他知道回答。我们可以把信念分为两类：**偶然发生的**（occurrent）和**倾向性的**（dispositional）。一个偶然发生的信念是你目前意识到的信念。如果我问你，“你现在感到怎样?”你大概将发现你自己正在相信你现在的某种心灵状态。我现在正确地相信我每只手上有 5 个手指，现在外面在下雨。这些是偶然发生的信念。

但是，也有不同类型的信念，在适当情况下我们将意识到的信念。很久我未想到我的最年轻的弟弟 Everett，但突然间我知道今天是他不幸死亡的十周年。即使我很久不曾想到这个事实，但过去十年每一天我都相信这一事实。你也有倾向性信念。你后来大概不曾想维纳斯或丘比特，但你大概曾经有倾向性信念，即它们每个都是星辰，它们距地球很远。关于爱比恨好，快乐比痛苦好，和平比暴力好，在比赛中赢得 A 队比输给他们 14

更令人满意，你都有倾向性信念。我们可以储存所有倾向性信念，而我们只能在任何一个时候处理一些偶然发生的信念。在第 15 章我们将讨论信念概念。

让我们回到我们被施暴的自觉的明智的男孩。我们可能推测他在**倾向性上**知道对问题的回答，因为他以正确方式相信它，但我们也可能说，他有意识地在情感紧张条件下这样做，以致他缺乏通常伴随这些信念的正规心理确实性。相信的**偶然发生**方面不是完全成功的，但他确实拥有他的材料，有如他确实拥有他的性、大小和名字。这个例子的教训就是，我们为了有知识不必总是**知道我们知道**。

不知道你知道的知识，其例证是丰富的。孩子知道谁是他们的母亲，并逐渐地得知位于他们背后的大厦在他们几分钟离开时将仍在那里，但没有自我意识到他们的知识。我相信我的记忆报道有许多是知识，但我不可能给出这些第二级信念（关于我的记忆主张）以知识所需要的背景。在你认识到你知道你知道你存在之前，你大概知道你在读这一节。但现在你想到它，你大概知道你知道这一点。当然，你能怀疑它。马上我们将考察这可能性。

知识与证成

至此，我们得出结论说，知识是一种真信念类型。但它比只是真的相信要多一些。想象我这样抓起 4 张牌，我能看它们的正面而你只能看它们的背面。我请你猜我在抓的牌是什么。你有一种预感或弱的信念：我在抓 4 个 A 并正确地宣布“你手中抓了 4 个 A”。虽然我们双方都拥有真理，但我有你没有的东西——对我的信念（我手上有 4 个 A）的正确证成。偶然的，你也猜到了正确的答案，而我通过更可信赖的过程肯定它。但即使一停止的钟，偶尔也一天两次正确。所以知识不同于只是真信念，因为认识者对有真信念的主张具有非偶然的根据，或用正规的哲学用语，具有正确的“证成”。

现在问题转到证成的本性。什么是**证成**？一般来说，证成是一种规范词汇，意指满足（符合）可接受的标准或做正确的事。在伦理学中使用证成语言的例子是“目的并不证成手段”以及“总统特鲁曼 1945 年炸 Hiroshima 的决定是（或不是）有证成的，如果所有事情都加以考虑的话”。

15

证成也有一种实用的或谨慎的用法，如“琳达加入 MBA 的决定是有证成的，因为她因而得晋升的机会”。

知识的证成（epistemic justification）意指满足可接受的知识标准和具有积极的认知状态。作为具有理性的创造物，我们力求支持我们的信念和知识主张，其方式类似于我们支持道德的和谨慎的主张。如果某人问你“你为什么相信 X 将赢得选举”，你引用了你的信念的根据或证据“因为民意测验证明 X 有高于其他候选人的票数”。同样，我们力求用好的证据支持我们的道德的、宗教的、政治的和哲学的信念。一般的假定是，所有事物是平等的，你关于假设信念的证据更多或证成更好，你的信念是真的就更多。但是，我们能证成这种假定吗？

猜测我手中有 4 个 A，并不是知识的例子。预感、猜测、推测和想望都不产生知识事情，即使它们是真的，因为它们不是证成信念的那类事物。但究竟什么类事物才能证成信念呢？证据一定是不可否认的吗？如当我们相信 2＋2＝4 或当我们感到疼，不能不相信我们在疼？我们能有证成关于物理对象信念的充分根据吗？我们对他人心灵的信念呢？诸如上帝存在或意志自由这类形而上学命题的信念呢？在某人能主张知道信念是真的之前他或她必须有多少证据？在第 6 章直至第 9 章我们将考察证成问题，并在第 5 章详尽地分析知识概念。

我们能完全知道任何事物吗？

让我们回到我们的第三个问题：我们**能完全知道任何事物吗**？或者我们注定关于生活中最重要主题是无知的吗？我们最珍贵的信念只是未证成的偏见，甚至我们是一自我的感觉也只是一种幻觉，这可能吗？难道我们实际上完全一无所知吗？如果知识等于我们的信念完全有证成，那么我们对信念有完全证成？我们能否被自然或恶魔有系统地欺骗？**怀疑论**是这样一种理论，即我们没有任何知识或至少我们并不知道我们认为知道的大多数事物。温和怀疑论主张，关于我们的任何信念我们不能完全证成。弱的怀疑论主张，我们能知道某些明显的真理，如数学的和逻辑的真理，但不知道形而上学的或经验的真理。彻底的怀疑论走得更远，它主张甚至我们不能确信这一信念，即我们不能完全确信我们的任何信念是真的。我们甚至不能知道我们不能具有知识！

16

你能打败怀疑论者吗？我们在第 2 和第 3 章将考察肯定和反对怀疑论的论据以及怀疑论在历史上的意义。

我们如何获得知识？

我们转到我们的第四个问题：**我们如何获得知识**？它是通过使用我们的感官或我们的知性，或两者都用？关于知识获得有两种经典理论：**理性论和经验论**。“理性论”对第一种理论可能是一错误名称，因为按照这两种理论，我们在获得知识时都使用理性。理性论者只是相信理性对于发现真理是充分的，而经验论者则主张一切知识都通过感官知觉（这就是说，通过看、听、触、尝和嗅）而起源。

第一个全面的理性论理论是由柏拉图（公元前 427—前 347）提出的，他区分了两种把握知识的途径：感官知觉和理性。[8]感官知觉对于拥有真理不能是正确的，因为它的对象受制于变化和衰退。我们以这种方式理解事物所得到的都是关于个别对象的信念。反之，知识超出个别事物并把握普遍的**观念或形式**。柏拉图论证说所有认识都是关于对象的认识，所以这些观念必须存在于真正实在世界，即存在世界。哲学家则是那种通过变易世界——经验世界——而走向这更高实在的人。柏拉图用洞穴比喻来说明他的学说：

> 想象一批自幼就被关进黑暗洞穴的囚徒，他们的脖子和腿都被捆绑着。在他们后面是一高走道，许多人和动物来来往往并带着各种东西。在走道之后是一团火，它把人、动物和东西的阴影投射在囚徒前面的墙上。墙上的阴影随着对象后面的火的变动而增大和缩小，上升和下降。但囚徒不知道阴影只是实在对象的现象。他们认为阴影是实在的，谈论它们好像它们是实在的，称呼它们，重新识别它们，并把他们关于各种形式的知识用于他们的社会生活中。他们的生命集中在阴影上。
>
> 现在想象某人想把一个囚徒从洞穴中解救出来。首先，当囚徒被强迫从他熟悉的家和社会环境中出来时，他脚踢和号叫。在他被强迫地从洞穴中拖出来，最后走到外面时，耀眼的日光使他睁不开眼。我们的囚徒乞求回到洞中他安全的座位，但通道被关

闭了。逐渐他的眼适应了日光，他能看到栎树的美丽的颜色、鲜艳的花朵和茂盛的枝叶，听到鸟的歌声，看到动物的嬉戏。很高兴，他的视力增强了，最后以至他能看到光亮的太阳本身而眼不受到伤害。

现在他的解救者成为他的益友和老师，他指示这位学生回到洞中去教导其他囚徒认识真实世界，并让他们解开链锁走到日光之下。但是，我们的英雄对这考验怕得发抖，因为他不想成为那黑暗的阴沉的存在部分，他宁愿在光亮之下而不愿去到地洞的黑暗里。

有人告诉他，他有义务这样做，所以他又进了洞中。当回到他的链锁位置之后，他告诉他们，影子只是幻觉，光亮和美丽的真实世界存在于洞穴的外面和上面。当他宣告这一福音时，他以前的同伴却因为他诽谤他们的信仰和价值体系而打他，抓他，并把他弄死。

但此刻解救者回来了，并强力地把一二个囚徒拖出洞穴，教导他们享受日光。这就是灵魂知觉真理、善形式的教育过程。在这比喻里柏拉图在说什么呢？

存在世界（the world of being）与变易世界（the world of becoming）之间的桥梁是**天赋观念**。柏拉图主张学习其实是对我们以前存在所知道的东西的回忆。他相信灵魂再入肉体（reincarnation），即在以前存在时，我们看到一切本质真理，而由于再生我们失去对它们的认识。教育家应当是精神的助产士，她刺激灵魂的阵痛，从而使人回忆起他或她本来是有的但后来忘记了的东西。在《美诺篇》里，苏格拉底（柏拉图的代言人）试图通过向一个未受过教育的奴隶教授几何，来证明这种天赋观念回忆学说。在沙土上画一方形，苏格拉底要求孩子做两倍此图形的面积。通过问和答过程——在此过程中孩子请教他自己的未受教的知性——他实际上完成这一仗。他似乎“从内部产生知识”。同样，苏格拉底说，我们也可以只通过让我们的听众回忆他们关于善所忘记的东西来教导德行。

知识的类型

柏拉图认为一切知识都是**先天的**（即在先的东西）知识，即我们不依

赖感官经验而拥有的知识，它与**后天的**（即在后的东西）知识相对，后天知识是偶然的、经验的知识，它是从五种感官而来的经验而得到的知识。按照柏拉图的看法，日常的经验信念，除非它们与形式相关，否则就不是知识，而只是不稳定的现象。先天知识的候选者例子是数学等式 2＋2＝4，陈述“没有绿色的东西是红色的”和陈述“P 和 $-P$ 不能同时真”。为了看出这些命题是真的，你不必求助于经验。正如伊曼努尔·康德（1724—1804）所说：“虽然我们的一切知识都开始于经验，但我们不能得出它们全都是从经验产生的。因为即使我们的经验知识很可能也是由我们通过印象而得到的东西与我们自己的认识能力从自身提供的东西所共同形成的。”[9]

康德精练了这些概念，让后天知识指称那些依赖于感觉经验的判断，先天知识指称那些不依赖于感觉经验的判断。[10]但他还进一层。他提出语言学的或语义学概念分析陈述和综合陈述，并把它们与先天知识和后天知识相结合。分析陈述是那些谓词已包含在主词里的陈述（例如“所有母亲是女人”，在这里主词“母亲”已经包含“女人”观念，所以我们在我们的陈述中没有学到什么新东西）。综合陈述正相反，谓词给主词加上某种新东西。例如“玛莉现在是母亲”，就是我们关于玛莉学到某种新东西的句子。

经验论者约翰·洛克（1632—1704）和大卫·休谟（1711—1776）说，在我们诞生时，我们的心灵是一空石板，一白板（tabula rasa），世界通过我们感官在它上面做印象，而后产生观念。[11]所有的世界知识是后天知识与纯粹分析、先天的逻辑和数学知识。

相关概念分类如下：

认识论范畴

1. 先天知识不依赖于从感官经验而来的证据（柏拉图的天赋观念和莱布尼茨的“理性真理”，如数学和逻辑）。

2. 后天知识依赖于从感官经验而来的证据（柏拉图的现象和莱布尼茨的“事实真理”，如经验知识）。

语义学范畴

1. **分析的**，谓词被**包含**在主词里（阐明的，不是扩充的；例如“所有母亲是女人”）。

2. **综合的**，谓词不被包含在主词里，而是把某种东西加到主词里（扩充的，而不是阐明的；例如“玛莉现在是母亲”）。

康德拒绝只有两种知识（先天的和后天的）的理论。他把先天知识与综合知识相结合，他说我们有了第三种知识，**先天综合知识**（synthetic a priori knowledge）——即可能开始于经验但不从经验产生，然而是直接被知的知识。

主张先天综合知识的人的本质要求是，心灵能把握观念（概念）之间那些在分析上不紧密相关的联系。例如，根据反思我们就知道一切事件都有原因或时空是实在的，而无须有经验证明或逻辑论证。康德认为，我们的数学真理知识实际上是先天综合的，而不是分析的。同样，道德律——我们应当这样行动，以至我们能把我们的行为准则带进宇宙规律里——被认识而不求助于经验。其他哲学家，如笛卡儿和索伦·克尔恺郭尔，相信我们具有上帝存在和灵魂不朽的先天综合知识。我们将在第 12 章考察先天知识概念。

让我们转到经验论。经验论，作为理性论的古典对手，是这样一种学 20
说，即主张一切知识都起源于感觉。约翰·洛克系统地攻击天赋观念和先天知识概念，他论证说，如果我们的知识主张是要有意义的，那么它们必须从感官经验世界而推导得来。

> 让我们假设心灵是像我们所说的那样，是一张白纸，它上面没有任何记号，没有任何观念；心灵是怎样得到那些观念的呢？它是从哪里获得由人的忙碌而不受约束的幻想以几乎无限多的花样描画在它上面的那许多东西的呢？它是从哪里得到理性和知识的全部材料的呢？我用一句话来答复这个问题：是从经验得来。我们的全部知识是建立在经验之上的。[12]

一切知识通过感官经验而来。我们的观念是感官印象的产物，并从简单观念如褐色、硬性和方块，构造复杂观念如“硬的褐色的方块”。如果观念或信念不能用这些基本的基础观念加以分析，那它就不能成为信念。

洛克进而提出一种知识表象理论，它主张，我们所知东西的核心是由

世界本身所形成的，虽然某些性质是我们知觉机制被世界所影响的方式的产物。前一种性质，所谓**第一性质**，如运动、大小、形式和数目是知识的真大厦基石，因为这些性质是世界客观特征的精确表象。反之，**第二性质**则是理解第一性质的模式。这些性质的例子是味道、颜色、气味和声音。因为同一对象的颜色或味道对不同的人或对不同时间的同一人可能表现不同，第二性质是主观的，即使它们是由客观的第一性质所产生的。我们在第 4 章处理知觉问题时将进一步考察这些概念。

本书大纲

我们已经描述了知识论的基本概念和问题，这些概念和问题在本书其余章节里将更详尽地被分析。在下两章考察了怀疑论问题之后，我们将讨
21 论知觉，我们关于外面世界的知识（或知识主张）。在第 5 章我们将试图分析知识作为真的有证成的信念的观点，注意这一观点充满着问题（其中大部分都是基于哲学家爱德蒙·盖梯尔［Edmund Gettier］——此人首次揭露了知识标准定义的问题——之后出现的“盖梯尔问题”）。

第 6 章至第 9 章研讨证成理论或这概念的替代问题。第 6 章和第 7 章分别讨论基础论和融贯论，我们问证成过程是否更像在基石上建房子或更像蜘蛛网，这种网在一宽阔的网络里整体性地联结本质的组成部分。第 8 章考察证成是否内在于认识者的问题——某种他或她必须能把握的东西——或者证成是否外在于认识者的问题——某种不必为认识者所把握的东西，只要它是由可信赖过程所产生。第 9 章考察外在主义更复杂的观点，阿尔温·普兰廷加的“保证与适切运作功能”（Warrant and Proper Function），在这里他用**保证**概念替代更传统的**证成**概念。第 10 章我们考察 W. V. 奎因和其他人想通过把知识论归于心理学领域来摆脱我们知识主张必须证成的试图，在第 11 章我们将注意一下德性知识论观念。

第 12 章讨论先天知识概念，这种知识不依赖于知觉，包含天赋观念与先天综合知识。第 13 章考察记忆概念，这些经验如何在我们明证的基石上发生作用？第 14 章考察一个困惑问题：你如何知道有他人心灵，你周围的人是具有疼痛、感觉和其他心理经验的人？你只经验你自己的心理状态，所以你为什么要假设那些别的身体有心理经验？

最后几章让我们回到信念观念。第15章分析信念本性，考察休谟的偶然发生理论和最近的倾向性理论。第16章考察信念与意志的关系。我们是否对我们信念的形成具有某种直接控制，如笛卡儿、克尔恺郭尔一样，皮普（Pieper）和齐硕姆认为我们可以，或者信念形成是自愿的？第17章探究一种伦理度向是否触及我们的某些或所有信念状态。违反证据去相信——或不证成是否不道德？人如果不知道真理将是更快乐，那么我们应当离开真理或有义务尽可能提供完全的掩蔽？第18章把信念命题与认可命题进行比较。通过分析L. J. 柯恩最近的工作，某些批判的区分被提出。第19章表明我们如何可以把知识论考虑应用到其他领域。它取宗教信念为例，研究并分析我们如何可以证成这种信念。

我希望你们对理解知识论完全是什么的探究感到满意。如果我成功了，当你读完本书，你将知道知识理论的本性并理解为什么每个有理性的人应当有兴趣于它。 22

问题讨论

1. 区分我们用“知道”动词的三种方式，从知识理论观点看哪一种方式更重要？

2. 有人认为我们应当把重点放在有能力的知识上，甚至认为它是基本的认识类型（密恰尔·波兰依［M. Polanyi］似乎有时就这样认为，参阅“进阶读物”）。知识是整体能力的结果，即知觉、反思和正确行动的能力的结果。以骑自行车为例。在这过程中我们不能容易地把命题知识、熟悉知识和能力知识区分。我们整体性地行动，整合所有这些类型，这过程包含个人兴趣，注意力，甚至情感——反对分开的不片面的推理的标准模式。你是否发现这种更具生存性的知识类型？解释你的回答。

3. 能有错误的知识吗？为什么或为什么不？

4. 能有错误的信念吗？你能列举你的任何错误信念吗？为什么或为什么不？试定义“信念”概念。

5. 什么是真理的最好定义？批判地考察本章讨论的三种真理理论。当人们说“这对于我是真的，虽然对于你不必然是真的”，他们的意思是什么？（某些）真理能依赖心灵吗？考虑想象中的观念并解释。

6. 讨论证成与知识的关系。所谓信念的证成我们意指什么？这包括

我们相信命题而不能给出我们的证据这种不负责任的态度吗？洛伦斯·邦久写道：

> 至少在大多情况里，我们不能直接认为我们的信念是真的，但是我们能大致地认为……它们在知识论上是被证成的。
>
> 这可推知我们的认识努力在认知上是有证成的，仅当并且在它们瞄准这目标这一范围内，这目标大概意指我们接受所有信念
> 23 和仅仅那些我们认为是真的有好的理由的信念。要接受一个没有这种理由的信念……就是忽视真理追求；我们可以说，这种接受在知识论上是不负责任的。这里我的想法是，在我们相信过程中避免这种不负责任、在知识论上负有责任的观念，乃是认知证成概念的核心。（《经验知识结构》，8 页）

尽你努力评价邦久的主张。我们通过整本书（特别是第 9、16、17 章）将返回的一个问题，就是我们是否有认知责任。在什么意义上我们能被认为对我们所有的信念负有责任？我们能被认为对我们的信念有说明吗？取先人之见的信念为例。抱有偏见的人对他或她的先入之见信念负有责任吗？

7. 读前面莱辛、威廉·詹姆士和洛伦斯·邦久三人关于真理与证成之关系的引文，并分析它们。你认为他们的差别在于何处？这些差别是否反思了根本区别，或者他们是兼容的反思，仅在强调上有差别？

8. 怀疑论者问，完全认识任何事物，这如何可能。怀疑论的问题对你有意义吗？“整体怀疑论”对他或她意味什么？我们在下一章将考虑这问题，所以在你读下章前，如果你表述你原初的回答，那将是有帮助的。

9. 什么是理性论与经验论的差别？

10. 区分先天知识和后天知识。然后考察康德的先天综合知识概念。你是否同意他的观点，即我们不能离开这些概念思考世界？你是否同意时间、空间、因果性和算术是这种知识的例子？

11. 经验论者为什么要拒绝先天综合知识概念？

注　释

[1] Plato, *Sophist*, 263 (author trans.).

[2] Aristotle, *Metaphysics* IV: 7, 1011b.

[3] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1921), 4.01.

[4] 这种真理符合论观点首先是由阿尔弗雷德·塔尔斯基提出的，通常被称为真理的语义理论。

[5] William James, *Essays in Pragmatism* (New York: Hafner Publishing Co, 1948), 170. 24

[6] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 176, 308. 他反对真理作为表象的形而上学/语义学概念，他说："所有这种（表象的）解释的目的都是制造真理而不是杜威所谓'有保证的可断定性'的东西：不是我们同辈想让我们不再谈论的东西。这种解释，如果从本体论上说，通常采取重新描述知识对象的形式，以便在它与认知主体之间建立桥梁。在观点中进行选择，就是在真理作为'我们最好去相信的东西'与真理作为'与实在的联系'之间进行选择。"(176) 杜威的"有保证的可断定性"一语意指讲话者在某既定社会脉络中有证成地肯定的东西。意思是说，社会脉络，而不是某个永恒的视角，才规定证成，并且是我们得到真理最紧密的东西。See also Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) and *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

[7] A. Phillips Griffiths, *Knowledge and Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 10.

[8] Plato, "The Republic." In *Plato: The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982). See especially Books VI and VII.

[9] Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1969), 41.

[10] Ibid., 41–44.

[11] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1924), Book Ⅱ, chapter 1, 121.

[12] Ibid.

进阶读物

Audi, Robert. *Belief, Justification and Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988. An excellent short introduction to the subject.

Audi, Robert. *Epistemology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1998. A thorough, penetrating contemporary introduction to epistemology.

Blanshard, Brand. *The Nature of Thought*. Vol. 2. London: Allen & Unwin, 1939.

BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. A comprehensive treatment. Advanced but well written.

Capaldi, Nicholas. *Human Knowledge*. New York: Pegasus, 1969. A helpful, accessible introduction to the subject.

Chisholm, Roderick. *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1988. A rich exposition of the major problems.

Dancy, Jonathan. *Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell, 1985. This book defends a coherentist position against foundationalism.

Dancy, Jonathan, and Ernest Sosa, eds. *A Companion to Epistemology*, London: Basil Blackball, 1992. An excellent comprehensive encyclopedia of epistemology.

Davidson, Donald. *Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Horwich, Paul. *Truth*. London: Basil Blackwell, 1990.

James, William. *The Meaning of Truth*. London: Longmans Green, 1909.

Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview, 1990. A thorough and thoughtful survey of the subject.

Moser, Paul, Dwayne H. Mulder, and J. D. Trout, *The Theory of Knowledge*. New York : Oxford University Press, 1998.

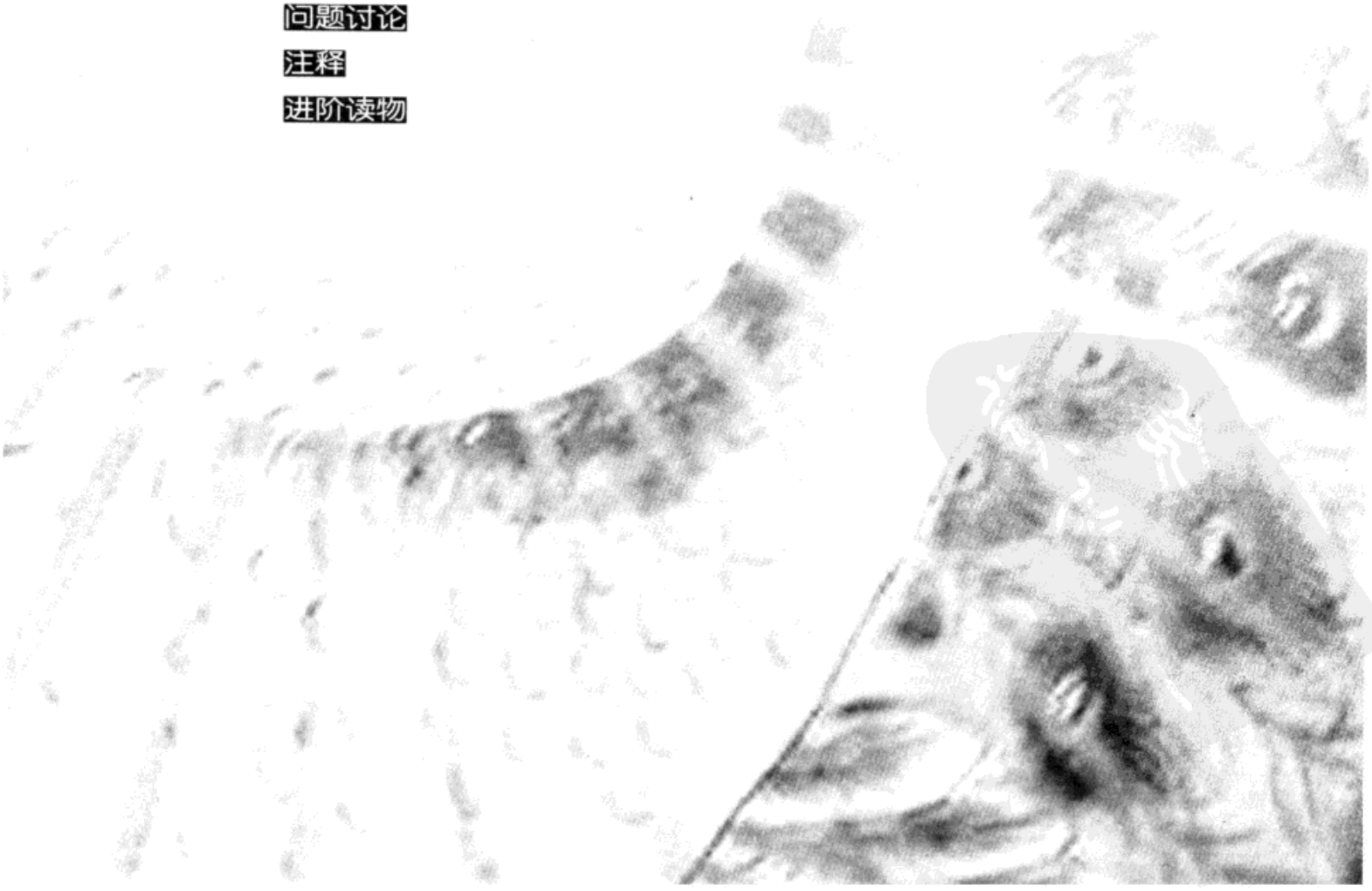
O'Connor, D. J., and Brian Carr. *Introduction to the Theory of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. A good survey of the basic issues.

Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993. A penetrating and comprehensive work in contemporary epistemology.

第2章

怀疑论传统

古代怀疑论学派
古代怀疑论：学院派和皮罗派
问题讨论
注释
进阶读物



26 苏格拉底开始于试图找到一位有智慧的人，最后却终止于把人的智慧与怀疑论相等同。在他的辩护里，柏拉图在《自辩词》里提出的，苏格拉底说，Chaerephon 从德尔斐神庙带回一神谕，说苏格拉底是活着的最有智慧的人。苏格拉底坚决不赞成这一神谕，他来到市场试图找到一位比他更有智慧的人。他询问政治家、诗人和艺术家，把他们归到沉默的混淆，并发现，当他们所有人认为他们自己是智者时，他们却所知极少。所以他得出结论说，他们和他自己本质上都是无知的，但当他们一无所知并对他们缺乏知识也是无知时，他自己却既一无所知同时也知道他一无所知。所以他比他们多知道一个东西。这对于智慧的本质却是非常重要的。

skeptic 一词（希腊文意思是“研究”或“探究”）是从苏格拉底常说的叠句“我们应当探究这”取得它的原动力的（塞克斯都·恩披里柯说“怀疑学派，由于它的追求和研究活动，也被称为‘研究派’”。——译者注），他说这是每一个重要哲学主题所具有的东西。对于苏格拉底来说，没有哪个主题面对理性探究是太过神圣。系统愈大，对于怀疑论者来说，挑战也愈大。在古代世界，首先在公元前一二世纪，没有比斯多葛派更大的体系存在了。怀疑论是在这巨物中一点点啃吃的蠕虫，直到它被颠覆为止。

古代怀疑论学派

与主张独断形而上学的斯多葛派极端相对，柏拉图学院逐渐发展到怀
27 疑论学派，这学派贬低柏拉图的积极形而上学并以苏格拉底的不可知论（agnoia）作为它的模式。它的成功的领导人阿塞西劳（Arcesilaus，约公元前 315—前 240）和卡尼德斯（Carneades，约公元前 214—前 129）反对斯多葛派的自明的知觉知识概念。阿塞西劳引用苏格拉底争论说：“只有一件事我知道，这就是我一无所知”，并补充说：“我甚至连这一点也不知道”。卡尼德斯一定是一位有名的辩证法家。在公元前 155 年，他作为外交使节来到罗马。在业余时间他作了两次讲演。第一天他颂扬正义，给他的听众留下深刻印象。第二天使他们大为吃惊的是，他嘲笑了正义，说不承认正义也有同样好的理由。从而他使罗马人抛弃所有他们的掠夺物并返回他们简单的生活。这种对一个问题的两方面论证的平衡使罗马人精通诡辩，不久之后通过一项反对哲学家的法律。因为这些怀疑论者是在柏拉图学院产生的，所以他们被称为“学院怀疑派”。

在同一世纪，爱利斯的哲学家皮罗（Pyrrho of Elis，约公元前360—前270）提出一种更具彻底形式的怀疑论。当学院派主张知道一件事（即他们没有任何知识）时，皮罗派则否认我们甚至连这也不能知。古希腊皮罗主义者塞克斯都·恩披里柯（公元2世纪）描述皮罗主义是一消除任何事物甚至自身的净化器。但这两派怀疑论在古代世界并不明显区分。以后我将更多地讲它们的差别。

斯多葛派知识论

怀疑论是作为它那时代最突出和最独断的哲学即斯多葛主义的对立面而出现的。斯多葛派主张一种可以说似乎是矛盾的立场，他们是精神的唯物论者。一方面，他们坚持一种唯物主义的世界观。每一存在事物都是物质实体并被决定律所支配。另一方面，他们相信天启的上帝，上帝为人的善而统治世界。上帝有一物质身体，由火所构成，所有原始的物质对象就是从这主动的火得来的。在每人内部居有少量火，即神圣火花或理性，正是这种上帝的种子给予我们内在价值，使所有人成为普世国家的平等公民。斯多葛派是最早的世界主义者，世界的公民。

一种丰富的乐观的形而上学产生于一种自信的理性主义的“独断的”知识论。“独断（教条）”（意见或信念）观念是一种积极观念，表示我们信念中的内在确实性。古代世界所有积极的哲学家在这种意义上都是独断的。斯多葛派只是更自觉些，他们根据一种全面的融贯的论证系统（他们 28
认为这得自于上帝本身）证成他们的确实性感觉。上帝统治宇宙的法则是理性，逻各斯，上帝本性的火本身。内在地居于每人心中的乃是此理性的一部分，神圣火花（logos spermatikos，“理性精子”）。理性如果正确地使用，它就指导我们达到一切本质真理的知识，其中包括上帝、灵魂、天道的存在和本性，以及其他形而上学的和道德的真理。

这种丰富的形而上学的斯多葛派知识论所专注的中心在于确实性概念或“确实的表象”。在知觉时，被知觉的对象把自身从物理上与精神沟通就如在蜡上封铅。只要我们注意，我们就不会被这些基本现象所欺骗。事实上，我们能对物理实在，从最小的对象到最大的对象即上帝本身，具有确实性。这里标准被解释是建立在清楚而明晰的观念上，有如以后笛卡儿标准的观念一样。[1]

凡是对我们非常清楚而明晰出现的东西是自明真的。从这种标准出

发，论证被构造来不仅使人相信上帝的存在，而且也相信上帝的本性。知觉理论提供了关于外在对象的自明表象。这样，斯多葛派知识论肯定了丰富的自信的全面的斯多葛派形而上学。

正是这种导致确实性和独断论的自明真理标准引起怀疑派的愤怒并使柏拉图后继者转向怀疑论者。怀疑派论证说，我们不仅犯错误，而且我们实际上关于斯多葛派如此自信知道的事物是一无所知的：事物的内在本性，上帝，灵魂，道德，因果，决定论，以及物理世界的本性。即使知觉可以满足于斯多葛派理想的条件（感觉器官正当地起作用，环境是合作的，对象处于非常之近等等），我们仍能在我们判断时犯错误。我们仍能错误地把苏格拉底的双胞胎弟等同于苏格拉底。斯多葛派答复说，没有两个事物是同一的，所以我们能常常分辨这种差别。怀疑派却反驳说这种可分辨的非同一学说本身就是一种形而上学教条。

怀疑派立场 古希腊怀疑论者和物理学家塞克斯都·恩披里柯曾给予我们关于怀疑派立场最完整的概述，他对“怀疑派”作了如下定义：“怀疑派是一种以任何一种方式把现象和判断放置在反题上的能力并且——因
29 为对象和反对的论证的力的同等——首先造成对判断的悬置，然后达到精神的宁静。”[2]

怀疑派承认现象但不承认肯定的信念。世界存在方式的现象是被动的知觉方面。我们被迫或不自愿地以我们的方式观看世界，但怀疑派却主动地拒绝从这种认为的真实存在作出结论。“当非独断地生活着，我们就对现象给予适当的尊敬。”（40）

由于使用了被称为“转义”（平衡论证方式）的方法，像阿奈西德谟（Aenesidemus，约公元前 90）这样的怀疑论者要求注意信念和解释的相对性和不可判定性。他们说，对于每一物理的或非物理的事态，都有无数对它解释的可能性，并且没有理由假设我们能知道哪一种是正确解释。当怀疑派承认某些现象的相似性时，他们却怀疑这些相似性是否导致本质知识。“在我们看来，蜂蜜是甜的。我们承认这点，因为我们通过感觉体验甜味。但是，我们怀疑它是否由于其本质而是甜的，怀疑不是对现象的疑惑，而是对现象被肯定有的东西的疑惑。”（40）他们指出动物和人类以不同方式知觉事物，在人类当中，其判断、评价、味觉、能力和习惯存在无数差别。“不同的人以不同行为取乐”，以及“如果漂亮与智慧对一切人都

意味同一的，那么反抗与惩罚就不再是同一的”（55）。

不同的哲学和宗教对生命的起源和实在的本性都提出同样独断的说明。因为存在知识和习惯的相对性，所以我们不可能决定任何事情的真理。这种内在不可决定性导致一种混淆状态。这里怀疑派建议对任何意见不加赞同或反对。他们为这种悬置判断所给予的名称是 epoche（悬置），即一种对形而上学事情有意地拒绝给予意见的状态。这倒不是说，他们否认诸神或灵魂，他们只是拒绝对它们的存在或不存在表示赞同。他们拥护一种自觉的不可知论。怀疑一切！对形而上学事情保持一种内在的 aphasia（宁静）！怀疑被刻画为灵魂的净化或放松，它使灵魂清除了污秽它的瘤。

怀疑派不仅用 epoche 埋葬了感觉。他们还攻击哲学的要塞，理性。卡尼德斯说理智并不比感觉更有价值，同样好的理性都能在争论的每一方找到（他在罗马论正义的两次讲演中有所说明）。甚至三段论推理的神圣 30
方法也处于 epoche 的监视之下。如古典三段论：

1. 所有人是有死的。
2. 苏格拉底是人。
3. 所以，苏格拉底是有死的。

我们如何建立第一个前提，即所有人是有死的呢？我们必须知道每一个体人包括苏格拉底在内，是有死的。但是，知道苏格拉底是有死的，正是我们试图要证明的东西。论证显然是乞求问题（beg the question，用未经证明的假定来论辩）。卡尼德斯论证说，所有演绎推理或者是循环（问题乞求）或者包含无穷倒退“证明”。利用这种论证，他主张把斯多葛派认作上帝本质的神谕，理性都让位于怀疑。

但怀疑不能被视为目的本身。正如古代世界的斯多葛派、伊壁鸠鲁派、柏拉图派和亚里士多德派一样，怀疑派也追求幸福。怀疑是达到此目的的手段。通过这种 epoche 态度，神恩，目的产品即 Ataraxia（宁静或冷静——一种怀疑派的快乐观点）被达到了。我们由于怀疑而被导致摆脱对形而上学问题的烦恼，并宁静地满足于日常普通的常识世界。正是由于对神祇的恐惧，对未来可能降临我们身上事情的恐惧，才造成灵魂的不安。一旦我们注意到不同的宗教对相互排斥的神祇赋予不同的信念并对宗教整个事业中止判断，那么我们就可从深深而不必要的烦恼中摆脱出来。

这里是塞克斯都·恩披里柯对此所说的：

> 事实上，怀疑派具有艺术家 Apelles 故事里所有的同样的经验。他们说，当 Apelles 在画马时，他想在画里表现马的涎沫。他的尝试是这样不成功，以致他放弃了并同时在画上扔海绵，这海绵本来是他用来擦画的。当他擦打画时，海绵却产生一种马涎沫形象。怀疑派正是这样。他们希望得到精神的宁静，认为他们可以通过达到某种合理判断而这样做，这种判断驱散现象与思想里所包含的不一致性。当他们认为这是不可能的，他们拒绝判断。当他们处于这种状态，他们得到一种偶然发现。他们发现他们被精神宁静所伴随，正如身体被其影子所伴随一样确实。(41—42)

达到宁静是一个包括六个步骤的过程。

31

1. 哲学家寻求知识和宁静。
2. 他不可避免地发现知识是不可能的，因此知识不能带来宁静。
3. 所有发现知识的尝试，除非把宁静建立在它上面，否则都会导致失望和受苦。
4. 当这一真理成立，哲学家接受知识的不可能性。
5. 这导致拒绝判断（悬置）这一步，这样阻止了进一步失望。
6. 作为一种偶然发现，哲学家得到宁静状态，这正是他通过追求知识所寻求的东西。

怀疑派与信念 怀疑派是否有信念？这里塞克斯都·恩披里柯指出信念这词的歧义。语词“相信”有几种意义。

> 首先它有不反对而只是跟随的意义，没有强烈的倾向或依恋，好像说一个男孩去“想着”他的老师。但是，有时它意指有选择地赞同某事，带有一种来自强烈想望它的吸引力，好像放荡的人相信那种拥护奢侈生活的人。所以 Carneades 和 Clitomachus 以及他们的跟随者都肯定，当他们相信一事和当他们肯定它的盖然性时，他们的行动是由某种强烈这样做的倾向所伴随。反

之，我们这样做好像只是产生而没有依恋。因此我们的立场在这方面将与他们的立场不同。(95)

当学院派怀疑论与皮罗派怀疑论都拒绝成熟的信念或那些主张知识的信念时，学院派怀疑论却接受盖然性观念。有些命题比其他命题更多盖然性和应当更多考虑行动指导。反之，皮罗派怀疑论则拒绝相信中的盖然性观念，而只承认某种“好像”某命题是真的生活方式。皮罗派怀疑论将肯定他相信它“而没有强烈倾向”或“没有任何依恋”。

问题是怀疑派是否能没有强烈的信念概念，至少没有学院派的盖然性概念而活着。当一只据说有狂犬病的狗要咬皮罗的小孩时，皮罗难道不采取行动去保护他的小孩？当蘑菇似乎引起你邻居的死时，吃水果和蔬菜不是比吃蘑菇更合理吗？怀疑派难道不相信他的怀疑论点实际上比他的对手更正确吗？

对于这些问题，皮罗派怀疑论似乎要回答说，当然，他倾向于做常识 32
建议的事，但是他对这些事没有任何强烈的确信，甚至拒绝用任何盖然性来处理这些实际事。

对于这种回答，批判者可以答复说：“是的，但在做常识建议的事时，你确实在相信好像这些事是盖然的。你与学院派的差别是微乎其微。”

你们可以自己决定这种谈话将如何继续进行。

古代怀疑论：学院派和皮罗派

古典怀疑论与现代或当代怀疑论之间的关系是什么？现代怀疑论否认知识——不是信念。古代怀疑论与现代或当代怀疑论的主要差别是，当现代怀疑论否认知识却允许信念时，古代怀疑论则不允许信念，特别是形而上学信念。当代怀疑论指出，当我们的信念可以部分被证成时，它们是不正确地被证成，缺乏知识所必需的完全证成。

这里我们可以区分苏格拉底、阿塞西劳和卡尼德斯的学院派怀疑论（这起源于柏拉图学院）与皮罗、阿奈西德谟和塞克斯都·恩披里柯的皮罗派怀疑论。学院派怀疑论，建基于苏格拉底否认知识上，不像皮罗主义那样彻底。它否认我们有任何关于实在本身或形而上学真理的知识，但主张我们能知道我们没有这种知识（“我知道一件事，即我不知道任何事……”）。另

外，它接受盖然性概念，即当我们不能知道任何事时，某些事物是比其他事物更可能的观念，并且我们必须让盖然性成为生活的指导。

皮罗派怀疑论似乎更多是从前苏格拉底哲学家赫拉克利特发展而来，赫拉克利特教导说，任何事物都在流逝，我们不能两次踏入同一条河，意指人没有能力发现实在的任何固定的不变的真理。皮罗派者谴责学院派是“消极的独断论者”，半个怀疑家。当阿奈西德谟达到这一结论，即这种不纯的怀疑论是太近于它的敌人斯多葛派，他从学院派怀疑论转向皮罗派怀疑论阵营。在他的领导下，皮罗主义在公元前 1 世纪获得再生。由于拒绝
33 盖然性学说，他也拒绝赞同归纳推理的解救，尽管他继续跟随它作为生活的非正式指导。阿奈西德谟提倡对一切判断进行悬置。我们甚至对我们不知道任何事物也不知道，但更为重要的是，我们自愿地中止一切关于形而上学事物的判断。

其次，当现代怀疑论是纯粹形式的和完全消极的，描述我们缺乏知识，但不在其位置上对我们留有任何东西时，古代怀疑论则是实质的，提倡一种可引导到宁静的生活方式。这产生怀疑的“圣者”，如何生活的范例：苏格拉底、皮罗、阿奈西德谟和卡尼德斯。的确，他们不是现代宗教或道德意义上的圣者，但他们被看作生活方式的范例。在这方面看一下爱利斯的皮罗是有教益的。

爱利斯的皮罗　爱利斯的皮罗，有时被说成怀疑论的奠基者，他之所以有名是因为他的特殊生活方式，即他的 agoge。要成为一个皮罗主义者就是要过一种简单的非思辨的宁静的生活，对苦与乐漠不关心，对危险无动于衷。古代著作家第欧根尼·拉尔修告诉我们说，皮罗根本不考虑他要往何处去，只因他忠诚的朋友的小心谨慎，他才在他根本不关心的“撞车，摔倒，狗咬和其他危险”中活了下来。[3]

另一故事是说有一天，皮罗被一野狗攻击。他逃跑并爬到一棵树上。在被救下来之后，他为自己的惊骇对他的朋友辩护说，人要去掉他的人性是很难的。

但哲学家阿奈西德谟——此人在公元前 1 世纪重整了皮罗主义——提出的第二个传说，主张皮罗事实上是一个具有评价生活和健康的很有常识的人。他避免撞车，摔倒，狗咬；乐于帮助他的朋友；并过一种实践生活，但避免一切形而上学教条和任何事的幻想。他过一种中庸的实践生

活，面对诱惑和社会大变动而表现无动于衷。

在第欧根尼所讲的一则故事里，有一次皮罗乘船旅行，遭狂风暴雨，其他旅客皆惊慌失措，恐慌得大声号叫。皮罗却平静地观察风浪和旅客的惊慌。当风浪变得更厉害，旅客的哀叫更激烈时，皮罗指着他们面前的一只正安静地在甲板上吃它的食物的小猪。他告诉他们说，那只猪的冷静是智能的标志。“按照这第二个传说，皮罗并不剥夺他的情感或试图这样做；他是这样地牵挂他的旅伴的情感，以至足以给他们一点证明，他赞成一种仿效猪平静地吃食物的生活，而不赞成仿效苦行者试图像没有自己身体那样行动。”[4]

考虑如下情况：有三个人聚集在一幢大厦，一个是木匠，一个是盖屋顶的，另一个是砌砖的。他们一起快乐而幽默地工作，通过常识过程解决他们的矛盾，分享他们的食物和利润。他们的事业是成功的。有一天宗教问题出现了。木匠是一新教基督徒，盖屋顶的是正统犹太教徒，而砌砖的是无神论者。不久他们关于上帝的存在和真的宗教发生了争论。基督教徒宣称他的看法是绝对确实的，即耶稣基督是救世主，上帝之子，三位一体的第二人，如果不信仰基督，就不会有拯救。犹太教徒反对说犹太人才是选民，救世主至今也未来，基督教徒是异教徒，真理的敌人。他们只同意一件事，即砌砖的无神论者是该罚入地狱。砌砖的人，正如他的同伴一样激烈，论证说不存在上帝，他们是愚蠢的，用过去的迷信神话浪费他们的精力。论证继续着，不久他们动手打架。最后一天是困难的。他们发现他们不能和谐地一起工作，因为他们不再把对方看成共同事业的合作者，而是看成敌人，主张对立的世界观。工作已消除了伙伴关系。这是注定了的。

解释古典怀疑论的一种方式是把它视为拒绝本故事里所讲的各种独断论。三个人不一定对所做的观点是宗教性的。他们可能是三位教导孩子的教师——一个是彻底的女权主义者，一个是马克思主义者，另一个是政治保守派——他都反对他们的学派和意识形态。古典怀疑论的标志是拒绝独断论并赞同常识的实践的生活；赞同中庸；当面对超出我们控制的力量时能让情感保持在控制之下。的确，怀疑论在其为自满的形而上学所累之前，类似于斯多葛派的原来目的。

问题讨论

1. 基督教存在主义者索伦·克尔恺郭尔深受希腊怀疑论的影响。他遵

循他们把感觉和理性的救助，特别是黑格尔哲学的“理性主义”置于悬置领
35 域，所以中立化希腊怀疑论，以便为宗教信仰留下地盘。信仰主义（参看词汇表）似乎在这过程中给出无疫证书。这是否有效地利用怀疑论的方式？

2. 克尔恺郭尔写道：

> 希腊怀疑论是一种撤回怀疑论（悬置）；他们不是由于知识而是由于意愿而怀疑（否认赞成）……这表示怀疑只有在自由中，由于意愿行动而可终止，某种每一个希腊怀疑论者将理解的东西，因为他理解他自身，但他不终止他的怀疑论，正是因为他意愿要怀疑……显然，信念不是知识而是自由行动，意愿的表现。[《哲学断片》，trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985)，82～83 页]

两个问题提出来了：（A）这是对怀疑论者的正确解释吗？从你关于怀疑论者所知的，他们是否认为我们能意愿中止判断并能成功吗？（B）这真有可能吗？怀疑和信念是意愿行为或强迫我们的命题态度？

3. 人是否可能像皮罗派怀疑论者建议我们的那样生活？解释你的回答。

4. 评皮罗在船上遭遇风浪指出安静的猪是正确生活范例的故事。把这与穆勒的名言相比较：“宁成为不得满足的人而不愿做得到满足的猪；宁成为不得满足的苏格拉底而不愿为得到满足的愚人”（《功利主义》，1863）。讨论这两种观点。

5. 注意本章对皮罗派怀疑论所给出的描述：“他们拥护一种自觉的不可知论。怀疑一切！对形而上学事情保持一种内在的 aphasia（宁静）！怀疑被刻画为灵魂的净化或放松，它使灵魂清除了污秽它的瘤。”如果你关于东方宗教知道一些情况（如诸种形式佛教），请比较这两种观点。

注　释

[1] 对于这一点有帮助的讨论可参阅 Michael Frede，“Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impression”，in *The Skeptical Tradition*，ed. Myles Burnyeat (Berkeley: University of California Press, 1983)。此后对此书的引文页码放在正文中的括号内。

[2] Sextus Empiricus, *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God*, trans. Sanford G. Etheridge, ed. Philip P. Hallie (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1968), 32. 36

[3] 我关于皮罗与许多怀疑论的描述受惠于 Philip P. Hallie 的 "Introduction" to *Sextus Empiricus: Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985) 以及在那里的塞克斯都·恩披里柯的著作。

[4] Philip P. Hallie, "Introduction" to *Sextus Empiricus*, ibid., 12–13.

进阶读物

Annas, Julia, and Jonathan Barnes, eds. *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Burnyeat, Myles, ed. *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1983. Contains an excellent set of articles, especially on the Greek skeptics.

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. 2, trans. by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. Contains a sketch of the lives of two skeptics, Pyrrho and Timon.

Frede, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. An important collection of essays, including three on ancient skepticism.

Matson, Wallace. "Certainty Made Simple." In *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method: Essays in Honor of Avrum Stroll*, edited by A. P. Martinich and Michael J. White. Lewiston. NY: Edwin Mellen Press, 1991.

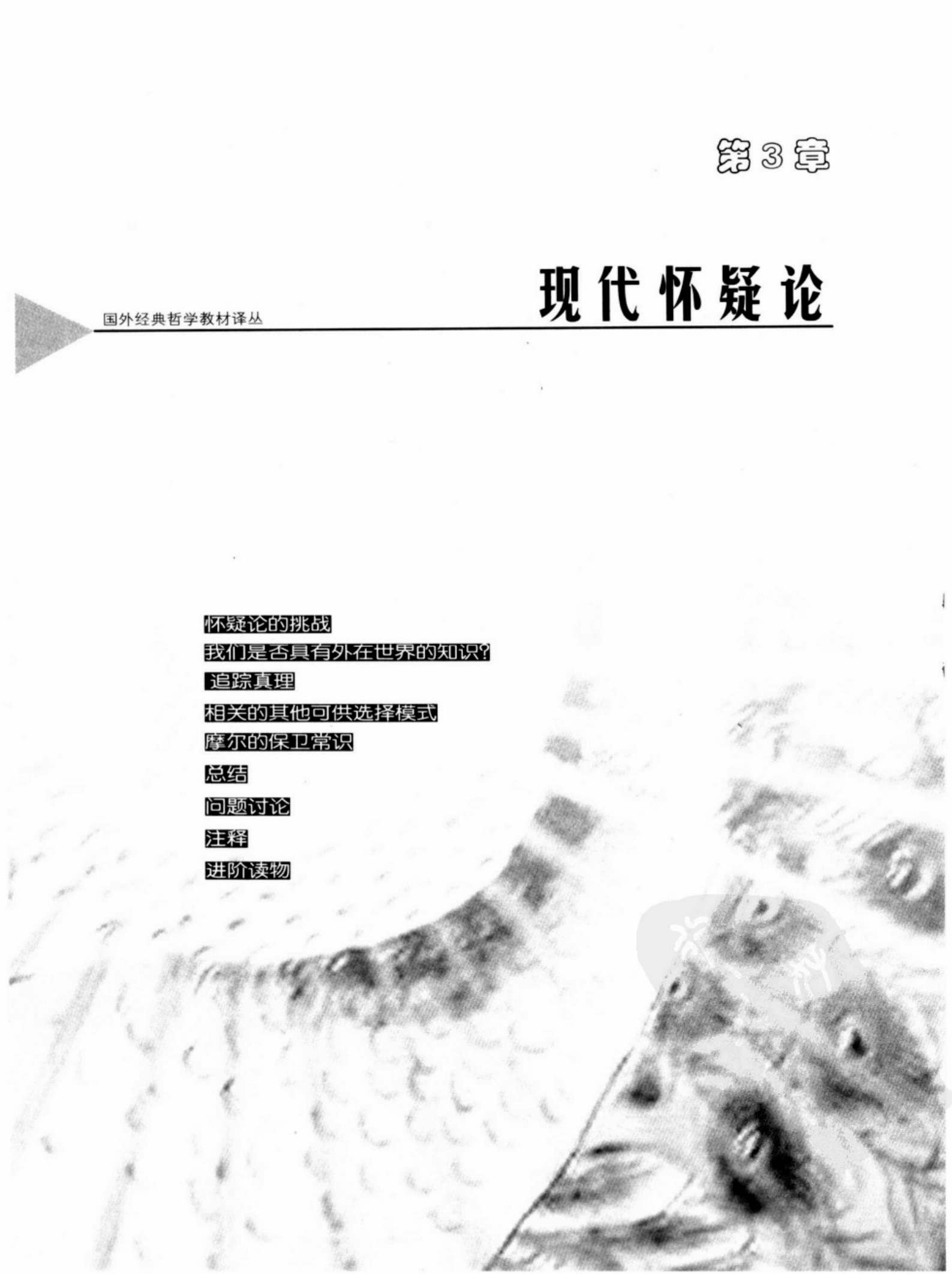
Sextus Empiricus. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God*, trans. by Sanford G. Etheridge, edited by Philip P. Hallie. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1968. A good selection at an affordable price. Hallie's introduction is outstanding.

Stough, Charlotte. *Greek Skepticism: A Study in Epistemology*. Berkely: University of California Press, 1969.

第3章

现代怀疑论

怀疑论的挑战
我们是否具有外在世界的知识?
追踪真理
相关的其他可供选择模式
摩尔的保卫常识
总结
问题讨论
注释
进阶读物



37 我们能完全知道任何事物吗？我们能确信我们具有真理吗？如果我们知道某物，我们就一定知道我们知道它？如果是这样，我们就能知道我们有知识吗？任何真理是否这样确实得能排除一切合理的怀疑？某种知识是否就不可错的，或者说，任何事物都要经受某种合理的怀疑？我们是否能知道有一个外在世界存在，我们是否能知道我们真的知觉到我们似乎在知觉的对象？我们能否系统受骗，以致我们似乎在看、听、触摸等的事物没有一个是它们似乎所是的东西？关于我们所有的经验信念我们能否有错？我们如何知道未来将像过去一样，或过去完全存在着，只要我们似乎在回忆它。我们关于他人心灵能有知识吗？或他人能够只是我们想象的机器人或虚构物？我们能知道什么，我们如何能确信我们有知识？

怀疑论的挑战

怀疑论是一种主张我们没有任何（或几乎没有）知识的理论。我们不能完全确信我们任何信念在实际上都是真的。更确切地说，存在两种类型的怀疑派。**全面的**怀疑派肯定并一般说我们不能知道任何东西或几乎不知道任何东西。**局部的**或温和的怀疑派则说当我们对某种一般的和特殊的真
38 理有知识时，我们关于外在世界、归纳法、他人心灵、自我、不朽性、自由意志和其他形而上学真理却没有任何知识。在传统上，那种拒绝怀疑论并主张我们确有知识的人是“独断论者”，这来源于希腊文 dogma，意思是意见或信念。我将在其原本知识论意义上使用独断论者一词。

我在加利福尼亚伯克莱一幢房子我的研究室内（至少我强烈地相信我在）。我看见我面前白色墙壁和棕色书橱。书橱左边是六个俄罗斯娃娃（一系列地大的套小的）。我如何知道我实际上是在我的研究室或我所在的房子是在伯克莱？我能确定我面前的墙是白色的或有六个俄罗斯娃娃在凸出的墙的书橱上？正如大多数人一样，我有时做梦。也像大多数人一样，我的梦是如此生动，以至于当我在做梦时，我就相信我梦中的事件是在发生的。我甚至有我梦中的梦。我现在能是在做梦吗？我如何证明我不是在做梦？

或者我能否产生幻觉呢？我的母亲说，在我的一位 20 岁的哥哥车祸丧生后，当她单独坐在她的寝室时，我的哥哥曾对她出现过两三次。我认为她是在产生幻觉。我现在能否产生幻觉？你如何知道你现在不是在产生幻觉？

或者假设一个不怀好意的恶魔存在，它使你具有你现在正有的一切现象。你如何确实知道，这恶魔不是在影响你，使你具有你现在正有的各种感觉经验呢？

或者你能否是神经学家实验室里一个悬浮在充满化学溶液的大瓮中的脑袋，并连接到一台计算机，这计算机使你具有你现在似乎在经验的刺激经验。神经学家设置了你的脑去“感到”、“触到”、“看到”和“听到”你现在所有的现象。你能告知这些现象与实在的差别？你能否证明你不是一个由神经学家（或他们一组）操纵的瓮中之脑？即使你试图证明你不是一个被神经学家安置给你的瓮中之脑。即使你把你的信念与你这种由超安排所形成的知觉加以比较。你的瓮就是你的命运。

你如何知道你不是唯一存在的一个人，每个他人不是一个被设置去“倾听”一个机器人老师的机器人；讲话，问问题，笑；坐在班上，做笔记和答试卷；课后站起来并走出课堂？你能证明其他人有意识吗？你是否 39
感到他们的意识、他们的疼痛或他们对蓝色的感觉？你如何知道他人实际存在着？

你对这些问题是否有任何回答？你是否有证据证明你有某种知识？你能驳斥怀疑派吗？

笛卡儿

论全面怀疑论的经典著作是《沉思集》，在此书中，勒奈·笛卡儿（1596—1650）对他所有以前的知识都加以怀疑，以便建立一个确实的知识大厦。

> 我在好多年以前就已经觉察到，我从早年以来，曾经把大量错误的意见当作真的加以接受，而我以后建立在一些这样不可信赖的原则上的东西，也只能是极其可疑，极不确实的；从那时起，我就已经断定，如果我要想在科学上建立一些牢固的经久的东西，我就必须在我的一生中有一次严肃地把我从前接受到的一切意见一齐去掉，重新开始从根本做起。

他以证明感觉经验是不可信赖的开始。

> 直到现在我所认为是最真和确实的一切东西，我得知它们或者是从感觉或者是通过感觉；但有时被证明给我，这些感觉是靠不住的，最好的办法就是不要完全相信任何我们曾受欺骗的东西……理性劝告我说，我应当放弃我从那些不完全确实的和可疑的事物得来的赞同。[1]

确实性要求可信赖的源泉，但感觉是变化无常的和可错的——是不可信赖的——并且智慧教导说，不可信赖的证据一定不是完全可信的，所以我应当放弃从它们而来的赞同。[2]不可信赖的证据论证可以像这样来表述：

> 1. 凡是建立在不可信赖证据上的东西应当（在法律上）永不再是可信的，因为我从不能确定它现在不是在欺骗我。
> 2. 感觉有时就建立在不可信赖的证据之上。
> 3. 因此，感觉不应当是可信的。

这是健全的论证吗？不。从某人或某物有时欺骗我这一事实，我不能推出它可能一直欺骗我——至少不是没有补充理由的。我可能有证据表明感觉或证据有时并不欺骗我。笛卡儿承认有些经验只有精神错乱的人才怀
40 疑，如这身体是属于我的，我有双手和双脚。所有不可信赖的证据论证确实使我们知道我们的可错性，我们有时会犯关于我们认为自己是知觉或记忆的东西的错误。可错性并不推出普遍怀疑，但它可能使我们意识到怀疑情况的可能性。它制止独断论者，即那种确信他或她的信念的人，并迫使他或她考虑怀疑假说的可能性。

我说笛卡儿承认有一些经验只有精神错乱的人才会怀疑，如这个身体是属于我的，我有双手和双脚。但如果深刻反思，这些信念也应当说是可疑的。因为我有时睡着并做梦。

> 这常常是如何发生的呢，在夜晚我做梦，梦见我在这特别地方，我穿着衣服，坐在火炉边上，而其实我是未穿衣躺在床上！当时在我看来，我似乎睁着眼睛醒着，我在看这张纸；我运动的头不是在睡着，我是有意地和有目的地伸展我的手并感知它；在梦中发生的事似乎不是像所有这些这样清楚和明晰。但在思考这时，我回

忆在许多情况里我在睡梦中被同样幻觉欺骗，在醒时仔细反思，我如此明显看到，没有确切地教导我可以区分醒和梦，我已惊讶。我的惊讶是这样，以至于几乎有可能使我相信我现在是在做梦。[3]

巴利·斯特劳德（Barry Stroud）对这段话评论说：

对于这种思想，如果他是正确的，笛卡儿就失却了整个世界。他知道他在经验，他知道事物如何对他呈现，但他却不知道他实际上是否靠火边坐着，手里还拿着这张纸。对于他来说，情况只是好像他靠火边坐着，手里拿着一张纸，但他不知道实际上是否有火或纸在那里；他并不知道围绕他世界里实际发生的事。他认识到，如果关于围绕他的世界里的所发生的事，他能知道的任何东西都是通过感觉而到达他的，但他不能通过感觉告诉他是否在做梦，那么他所有的一切感觉经验都与他关于围绕他的世界的梦相适应，而事实上那个世界与他认为它是的东西是非常不同的。这就是为什么他认为他必须找到某种方式告诉他不是在做梦的原因……他认为这是完全合理的，即主张如果他可以知道他靠火坐着，他必须知道他不是在梦见他靠火坐着。[4]

我能在做梦或产生幻觉，或恶魔关于我的经验能欺骗我。关键是我们并 41
不具有一标准，使幻觉经验与真实知觉区别出来。论证可以这样来表述：

1. 为了有知识，我们必须能告知幻觉（欺骗）与知觉之间的区别（在这里没有任何重要的区别，没有任何知识论区别可以提出）。

2. 在幻觉（欺骗）与正常知觉之间不可能进行区分。

3. 因此，我们不知道我们的任何知觉信念是否真的。

如果情况是这样，那么我们就没有任何外间世界的知识。所有我们的经验都能是幻觉。不仅笛卡儿，而且我们所有人都“失却了整个世界”。

但是，笛卡儿继续甚至怀疑我们的数学判断。他想象一个可恶的魔鬼关于任何事都欺骗他，甚至最精确的数学加法，以致他关于 2+2 也可能算错。

这似乎是十分荒谬的。的确，我们知道2+2=4以及许多其他逻辑的和数学的真理。的确，我们知道矛盾不能是真的，逻辑规律是有效的，黑色的东西绝不同时又是白色的。但也许怀疑派的挑战对于你来说，就是给出有力的理由去击败他或她的挑战。如果你不能证明或给出有力理由来表明你不是在做梦或不是瓮中之脑，那么你如何能确定你知道任何你似乎知道的东西？

笛卡儿自己认为他能挫败怀疑派。首先，他推理说，如果他在怀疑任何事物，他就能确知一事物，即他存在。因为如果我在怀疑，我就必定存在以便怀疑。怀疑是思想的形式，所以我必须存在，以便思想。“Cogito ergo sum”；我思，故我在。

> （假设）有某个欺骗者或别的什么，非常有力和非常狡猾，他使用他的机灵来欺骗我。毫无疑问，如果他欺骗我，我也存在，让他随他意欺骗我，但只要我思想我是某物，他就永不能使我成为无。所以在作了很好反思和仔细考察一切事物之后，我们必须得到这一确切结论，即“我是，我存在”这一命题必然是真的，只要我宣称它或我思想设想它，它就是真的。[5]

42 当我思想我在思想，我不能怀疑我的存在。我对我自己的存在具有确实的不可怀疑的知识。

从这一确实知识项，他得出一个确实性标准。自我知识是自我证实的。它是清楚而明晰的，自明的。从这加以概括，笛卡儿得出结论说，凡是清楚而明晰的东西，就是真的，绝不能被怀疑。它就是知识。他认为上帝的存在就是清楚而明晰的观念，或者是从清楚而明晰的观念演绎出来的。如果提出问题，“你如何知道不是一个魔鬼在欺骗你，使你认为凡是清楚而明晰的东西总是真的？”笛卡儿回答说，上帝是善的和全能的，它绝不允许我们这样受欺骗。有人注意到，笛卡儿在这里是循环推理。从清楚而明晰的观念是真的这一前提，他推出上帝的存在，但要推知清楚而明晰的观念总是真的这一前提的真理时，他又求助于上帝存在和上帝不是骗子的前提。所以笛卡儿的论证并不确立凡是清楚而明晰的东西是真的。有些事物虽能表现出是清楚而明晰的，然而是假的。它可以表现出似乎是清楚而明晰的，但不是清楚而明晰的。另外，正如许多批评家指出的，“清楚”和“明晰”这些概念本身就不是清楚或明晰的，而是含糊、不清楚

的。笛卡儿从未规定这些概念的特质，但它们似乎指称自明性、显然性以及与他物的区分性。但是，这些性质似乎在语境上是有条件的。关于我的计算机，凡是对计算机专家是自明的东西，可能对我是不可理解的。

笛卡儿关于我们具有外间世界的知识这一论点的证明，最终依赖于上帝存在和不是骗子这一观念。如果世界并不像我们的批判知觉（我们的最好科学）所说的存在，而是它并不存在，那么上帝就会是骗子。既然情况并不如此，我们对外间世界实在的信念的最好解释就是，世界实际上就存在。除非你认为笛卡儿已确立了上帝的存在，几乎所有研究者都同意他并没有确立，否则他对外间世界实在的论证是失败的。他并不曾击败关于外间世界的怀疑论。

但是，我认为笛卡儿机灵的论证至少确立了一小点知识：如果我在思想，那么我必定存在——这对于你来说也同样适合。如果你在思想，那么你必定存在（这对练习你关于你存在的思想是一个好的理由）。但严格说来，它并未证明“我”存在，因为“我”仍是未规定的。但是它指明**某种**自觉的和可思的**东西**存在，我们可以与这种东西等同，无论它是何物。但离开这，笛卡儿实际上就不曾挫败怀疑派。

休　谟

下一位伟大怀疑论者是大卫·休谟，他比笛卡儿更狭窄但又更深刻。 43
他更深刻或更有权威（在把怀疑论假说作为说得过去的选择的意义上），这在于当笛卡儿只是一种**方法论的**怀疑论者时，休谟就是一位**实质的**怀疑论者。笛卡儿试图用怀疑论过滤出错误并达到不可怀疑的形而上学真理的知识时，休谟却相信形而上学要被怀疑论假说摧毁。另一方面，休谟在范围上又比他的法国对立面要狭窄些，因为他承认我们能知道数学和逻辑真理以及常识真理（例如记忆报道和关于我们印象的报道）。对于笛卡儿的有系统地运行以欺骗我们的魔鬼，休谟也没有相应物。简言之，我们可以把笛卡儿称为全面的，然而是方法论的怀疑派，而休谟则是局部的或缓和的，但是实质的怀疑派。

休谟的知识论是建立在具有感官印象的经验之上——具有视觉、听觉、嗅觉诸如此类的现象的经验之上。他假设所有我们的信念（或观念）都是由内在和外在的印象——情感和知觉所造成。但是我们不能走到印象背后去检验世界是否实际像我们所经验的那样，所以我们永不能知道我们的印象和观念何种程度类似于世界（假设有一世界在印象之后）。休谟进

而论证说，既然我们的所有信念都建立在这些不确实的印象之上，所以我们不能有任何形而上学知识。我们甚至不能把我们对因果、归纳法、物质、自我、上帝存在或者自由意志的信念追溯至印象。因此，它们缺乏证成，我们缺乏它们的知识。下面是休谟关于这些主题的怀疑论的简括。

因与果 休谟指出，我们关于因果性所做的推论不是逻辑的推论，而是从经验而来的。为反对他那时代的标准观点，即原因与结果之间的联系是必然的，如三角形与三边的联系一样，休谟把我们的因果信念归于对事件的有规则联系的观察。“如果许多一致的事例出现，同样的对象总是伴随同样的事件；那么我们就开始持有原因和联系的概念。于是我们**感到**一种新观点或印象，即在对象与它的经常伴随物之间有一种思想或想象上的习惯联系。”[6]我们不能证明每一事件都有一原因，我们也不能证明同一
44 原因将总有同样结果，但我们看到两个事件处于经常联系中，并非**证成地**推出它们之间的必然联系。但是，这种联系却没有**必然性**。我们并没有这种联系的先天知识，我们也不能从其他真理推知它。我们关于每一事件都有原因的信念只是一种心理学习惯推理，它是从我们经验得来的。我们关于事物本身如何是一无所知的。[7]

关于我们的泛因果性（omnicausality，即每一事件都有原因），现代量子物理学得到与休谟同样的结论。它指明在原子内部出现非因果的事件。机遇是实在的核心。但如果机遇是物理学的核心，那么我们为什么要坚持宏观宇宙里的泛因果性观念呢？

归纳法 休谟论证说，我们没有好的理由相信归纳法。下面是他的《人类理解研究》（1748）中的引文：

> “原因与结果的发现，是不能通过理性，只能通过经验”这一命题，如果就我们记得曾经有一个时候完全不为我们所知的那些事物来说，是很容易被人接受的。因为我们必须意识到，我们那时候是绝无能力预言，从那些事物中将产生的东西是什么。拿两块平滑的大理石放在一个完全没有自然哲学常识的人面前，他绝不会发现这两块石头会黏合在一起，而且黏合得如此坚牢，以致从纵的方向将它们分开来费很大力，但是从横的方向对它们施

加压力所遇到的阻力则很小。这些事件与自然中经常发生的事件很少有类似之点，所以我们很容易明白，只有通过经验才能认识这些事件。没有人可以想象，火药的爆炸或磁石的吸引可以用先天的论证来发现。同样的，如果假定某种作用是以复杂的机构或各个部分间的秘密结构为依据的，我们就不难将关于这种作用的知识归于经验。谁敢断言他能提出最后的理由来说明牛奶或面包只是人的适宜营养品，而不是狮子或老虎的适宜营养品呢？

但是，这个真理乍看起来，似乎并没有像我们有生以来就熟悉了的那些事件那样明显，那些事件与整个自然过程非常类似，是被认为以那些并无任何部分间的秘密结构的事物的简单性质为依据的。我们很容易想象，我们单凭我们理性的活动，不靠经验，就可以发现这些结果。我们心里以为，假如我们突然来到了这个世界上，我们立刻就可以推论出，一个弹子撞上另一个弹子后，就会把运动传给那一个弹子；而且以为，我们不必等到这件事出现，就可以确定地宣布这件事一定会发生。这是受了习惯的影响。习惯到了最深的程度，不但掩盖了我们天生的无知，甚至隐蔽了习惯本身，好像没有习惯这回事似的，这只是因为习惯已经达到了最高的程度。

要使我相信所有的自然规律和所有的物体活动都毫无例外地仅仅由经验所认识，作下面的这些思考大概也就够了。如果有一件事物呈现在我们面前，如果我们必须说出从这件事物中将要产生的结果，而不要诉诸过去的观察，那么我要问你，心灵应当以什么方式来进行这种活动呢？它必须拟想或想象出一个事件，把它当作那个事物的结果；很明显，这种拟想一定是完全任意的。心灵就是用最精密的考察也绝不能在所假定的原因里面找出结果来。因为结果是与原因完全不同的东西，所以我们绝不能在原因里面发现结果。第二个弹子的运动是一件与第一个弹子的运动完全不一样的事件，在前者中间也没有任何东西指点出后者的丝毫迹象。一块石头或一块金属抛到空中，如果没有任何东西支持它，便立刻会落下来。可是，假如先验地来考虑这件事，我们在这种情况下，是不是可以发现一种东西能够使我们得到石头或金属降落的观念，而不是上升或者别种运动的观念呢？

> 实际上，由经验所得来的一切论证，都建立于我们在自然对象间所发现的那种相似关系；而且因为有这种相似关系，我们才期望将来所发生的结果也和我们所见的由同样对象而来的结果相似。除了愚人或疯子，虽然没有人会否认经验的权威，或排斥人生的那个大指导，但我们却不能不让哲学家本其大的好奇心来考察人性中究竟有什么原则，可以给经验以这样大的权威，并且使我们由自然界各种不同对象间的相似关系来求得一些利益。有似乎相似的原因，我们便期望有相似的结果。这就总括了我们一切根据经验的结论。不过我们似乎明白看到，这个结论如果是为理性构成的，则它一开始并且在一种例证下，就会达到完全的地步，而且完全的程度应该和我们经历了长期的经验一样。但是实际情形完全不是这样。蛋类的形象是非常相似的，但是没有人会只因为这种貌似的相似关系，就期望它们有同样的滋味。只有在长时期中，并且在各种情形下，我们都经过一律的实验以后，我们才可以坚决地想念一件特殊的事情。但是以前的一百个例证既然和现在这一个例证没有任何差别，那么我们又凭什么推论步骤来由这一个例证推得异于我们由那一百个例证所得的一个结论呢？我所以要提出这个问题来，一则是要启发人们，一则是意在
> 46 提出一些难题来。我不能发现，也不能想象任何那一类推论。但是，如果有任何人肯指教我，则我仍是虚心接受的。[8]

休谟在同意我们活着不能不假设归纳推理的有效性的同时，他又论证说，我们不能对我们关于这种假设的信念给出合理的证明。他指出，在否认归纳法或自然的齐一性时并没有矛盾。我们不能因为太阳在过去总是升起而推论说它明天将升起，因为这假定了未来将与过去一样，而这又进一层假定了自然的齐一性。我们可以这样来表述此论证：

1. 太阳在我生活的每一天都升起。
2. 因此，太阳明天将升起。

但这里似乎有某种东西失落。我们需要一个把过去与未来行为联结起来的前提。我们需要命题：1 * 未来将与过去一样。但是休谟问，我们如何知

道1*？它不是必然真理。我们求助于一切过去的未来，它们将像过去那样过去。换言之，我们求助于自然律的齐一性：1** 自然律在明天或未来将是与过去一样的。但我们如何知道这一点呢？我们有什么理由要相信自然的齐一性？有人说“很好，这些律则在过去总是在起作用”。但这是循环推理，可压缩为一同语反复，即未来之所以将像过去一样，是因为未来曾经像过去一样。事实上，未来并不总是像过去一样。正如伯特兰·罗素所指出的，农民的小鸡每天被喂，一天发现它成为喂的对象。同样，在上星期六的球赛势均力敌的情况下他很紧张地赢了一球，但本星期六他却输掉了球。

考虑一下你是否能构造一论证，证明我们相信未来将类似过去的信念。

自我 甚至**自我**的实在和人格同一性也受到怀疑。如果一切关于实在的知识都是通过印象而来的，那么产生随时存在的自我概念的印象在何处呢？

> 从什么印象能得出（自我的观念）？……能产生每一真实观念的，一定是某种印象。但自我或人不是任何印象，而是我们几种印象和观念被假设与之有联系的东西。如果任何印象都产生自我观念，那么那种印象就一定是不改变地继续是同一的，通过我们生命的整个过程；因为自我被假定以那种方式存在。但是没有印象是恒常的和不变的。
>
> ……对于我来说，当我亲切地体会我所谓**我自己**时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉的任何时候，我总不能抓住一个没有知觉的**我自己**，而且我也不能观察到任何事物，而只能观察到一个知觉。……任何人在认真而无偏见的内省之后，认为他有一个与此不同的**他自己**的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或许和我一样正确，我们在这一方面是有本质上的差异的。……不过这些形而上学家们不谈，我可以大胆地对其余的人们说，他们都只是那些以不能想象的速度互相接续着，并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。[9]

自我是一虚构，这是我们的想象根据各种知觉而设计的东西，为了融贯和经久不变的必要。心灵只是“一种舞台，几种知觉连续不断地在那里

进行表演，这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种状态和情况之中”[10]。当然，我们可以问谁是“我们的”想象管理着由特殊知觉形成的自我？

上帝的存在 休谟主张，古典的证明，即宇宙论的证明和目的论的证明，都不能确立宇宙的全能全善的设计者的存在。因为所有我们的观念都是从原始印象得出来的，上帝的观念一定是最先基于印象的简单观念（力量、知识、善等等）的一种想象构造。

自由意志 也许所有我们的行为都是由先行的事态所规定的，以致我们不是自由的。假设一个行为，如决定举起我的手以便投某候选人的票，是有意的，就是假设我能做别的选择，对我的行为我是负有责任的。但是，如果是某物使我举起手，那么自由派的自由意志就是一虚构，而责任性无非只是因果过程的轨迹。

所以，自然似乎在系统地欺骗我们。我们不能不相信我们在行动时是自由的，但一反思，自由意志的概念就似乎不是有意义的。它确实不是有意义的，不仅因为它与因果决定（休谟非常怀疑的）概念相对立，而且也
48 因为机遇概念并不给予我们自由或责任性的概念。如果我的行为不是由决定性原因所产生的，而是被偶然事件引发的，那么这行为就是任意的，任性的，没有合理根据的。所以，或者我的行为是以准规律方式被造成的，我不是自由的，或者我的行为是机遇的产物，它们实际上并不是**我的**行为，而是偶然化自然的非理性产物。不论哪一种方式，我都是不自由的。然而，当我行动时，我感到我是在控制，我能选择别的方式做，如果我想做的话（我能够以另外的方式做）。

按照休谟的推理，这种感觉不是被反思支持的。然而，休谟不是强硬的决定论者，而是一位兼容者（试图调和决定论与意志自由）。他认为我们必须为我们的自愿行为负有责任，因为我们**选择**做它们——虽然我们是被指使去选择做它们。

但是，如果我们不能不相信因果律、归纳法、物质、自我的同一、意志自由（至少当行动时）和更高东西的存在，尽管它们缺乏合理的证明，那么怀疑派就对他或她的观点，即我们知道很少且我们可能系统地被自然所误导（或许是为了我们自己的善），有坚实的基础。

> 只要我们的注意力放在主题之上，哲学的和研究的原则就可能流行；但目前我们松弛我们的思想，自然将显示它自身，使我们回到我们以前的意见……怀疑派的怀疑，不论是对理性还是对感觉，都是疾病，这种疾病永不能彻底被医治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。……怀疑派的怀疑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的内省，所以我们越是加深内省（不论是反对着或符合了这种怀疑），这种怀疑总是越要加剧。**只有疏忽和不注意，才能给予我们任何救药。**[11]

幸运的是，休谟得出结论：

> 理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事物和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双陆棋，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。[12]

一种自然的倾向使我们拒斥怀疑论，并且迫使我们去行动，仿佛这种怀疑论的想法是怪谈一样。但是，当我们回到哲学反思，我们就必须怀疑，即使不是深刻的结论，我们也只能说我们确实所知甚少。 49

我们是否具有外在世界的知识？

假设我们跟随休谟，并允许我们知道数学和逻辑的真理。现在问题是我们是否能知道其他东西。例如，我们确有外在世界的知识吗？我们似乎知觉的个别事物实际上就是它们似乎是的东西吗？假设我们正在看一个味美的红色的麦金托什苹果。我们拿它在手中，感到它的坚硬，放在我们嘴上，咬它，以及经验它的香甜的味道。我们的感官在和谐中工作，好像它在传达关于麦金托什苹果的有力经验。但是，关于所有这一切，难道我们

不能受骗？味道难道不是由于我们的味蕾——香甜不是苹果的特质，而是我们的味觉机制；红不是世界里的性质，而是在我们心灵里加工的结果；坚硬同样是我们自己的性质，而不是苹果的性质（物理学告诉我们，它主要是由空间与量子力学微粒组成）？或者我们难道不会产生幻觉或是瓮中之脑吗？

我们可能提出如下论证：

1. 如果我知道我手中有一麦金托什苹果，那么我知道我不是在产生幻觉或梦到这苹果。

2. 但是，我确实不**知道**我不是在产生幻觉或梦到这苹果，因为知识可推知对于所认识的东西具有完全证成，并且我对我不产生幻觉没有完全证成。

3. 因此，我确实不知道我有麦金托什苹果在手中。

对于这论证我们能做什么呢？它似乎是有效的。前提（1）似乎真。如果我手中实际有麦金托什苹果，那么我不只是在产生幻觉我有（当然，我能产生幻觉并且依旧有麦金托什苹果在手中，但让我们忽略此际的复杂情况）。

前提（2）也似乎真。我不能证明我不是在产生幻觉或做梦，因为即使我不产生幻觉或做梦，我也不会知道如果我是在产生幻觉的差别。我的经验将是非常类似于它们现在所是的东西。

50 所以论证似乎是正确的，如果我不知道我不是在产生幻觉或梦到所有这一切，我如何能知道我实际上有麦金托什苹果在手中？如果我不能证明或不知道我在我生命任一特殊瞬间不是在产生幻觉，我如何能知道任何外在世界的事情呢——即使我不产生幻觉？

论证力并不在于我们并未**证成**信念或甚至真的有证成的信念。我们在做我们尽力所能的，也许这足以给我们真理。但怀疑派说，给予我们知识或关于我们经验真理的有证成确实性，这不是充分的。我们关于我们的任何现象可能是错误的。所以我们并没有知识。

当然，反怀疑派将试图反击怀疑派的论证。他或她将主张这论证是不正确的。我能够知道我有一个麦金托什苹果在面前，即使我不能知道我不是在产生幻觉。这是基于前提 H：如果我知道麦金托什苹果在我面前，并且我知道如果麦金托什苹果在我面前，那我不是在产生幻觉，那么我就知

道我不是在产生幻觉。让 K 代表“我知道”，p 代表命题“麦金托什苹果在我面前”，q 代表命题“我不产生幻觉”，以及“→”代表“推出”。我们得到下面肯定前件的形式论证：

1. $Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$（命题 H 的形式表述）。
2. Kp（基于我的常识知觉的知识陈述）。
3. $K(p\rightarrow q)$（关于认识关系的分析陈述：我知道如果 p 那么 q，并且我知道这是因为，给出 p 和 q，条件句 $p\rightarrow q$ 是分析的）。
4. 因此，Kq（我知道我不在产生幻觉）。

当然，怀疑派用否定后件来论证相反观点。

1. $Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$（$H$ 的表述）。
2. 非-Kq（我不知道我不在产生幻觉，因为我不能反驳怀疑派）。
3. $K(p\rightarrow q)$（像上面的分析真理：我知道如果麦金托什苹果在我面前，那么我不在产生幻觉）。
4. 因此，非-Kp（我不知道麦金托什苹果在我面前）。

所以，我们似乎遇到一个矛盾。这是可兑现的东西。——谁能首先拿出他的逻辑手枪呢？在怀疑派拿出他的否定后件式之前，相信者能拿出他的肯定前件式？显然，这里有一方是错误的。或者反怀疑派必须找到摆脱这矛盾的道路，或者怀疑派靠违约（缺席）而赢，因为怀疑派不主张我们没有真信念，而是主张我们没有完全证成或确实性——知识。 51

追踪真理

罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）曾对此论证进行挑战[13]，他主张反怀疑派论证可以被证明是有效的。他的论证是建立在对 H 里的前提（1）$Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$ 的否认上。

我能知道麦金托什苹果在我面前，并且我能知道，如果这种苹果是在我面前，那么我不是在产生幻觉，但是知道所有这些，并不推出我知道我

不在产生幻觉。这就是说，知识并不封闭在已知的推出关系下。我并不必反驳怀疑派以便知道我真的在知觉。

这如何可能呢？这必须与诺齐克的理论即知识**追踪真理**（tracks truth）相关，按照诺齐克的观点，人 S 知道 p，当且仅当

1. p 是真的。
2. S 相信 p。
3. 如果 p 不是真的，S 就不相信 p。
4. 如果 p 过去是真的（在些微改变了的环境里），S 将仍相信 p。

条件句 3 和 4 是由虚拟的条件句组成，而虚拟的条件句是无值的，但依赖于“闭合的可能世界”的观念。闭合的可能世界是这样一种情境，它非常像实际情境，但有某种些微变化。说我在闭合的可能世界里将做某事，就是说，即使在与这个实际情境些微不同的情境里，我也将仍做此事。所以诺齐克的条件句 4 意指，即使事物有些微不同，我也将仍相信 p。我们可以这样来解释条件句 4。假设你相信麦金托什苹果在你面前。在一种情境中，这个孤立的麦金托什苹果在你面前，但在第二种情境中，单个的真正的麦金托什苹果乃是在蜂蜡模仿的麦金托什苹果的容器内。如果你误认为蜂蜡苹果是真的苹果，那么就不能说你知道真正麦金托什苹果实际上就是麦金托什苹果。为了考察条件句 4，我们必须做一些相关的辨别。

52 按照这种理论，条件句 3 和 4 取代了标准条件句，即 S 在相信 p 时必须有证成（参看本书第 5 章）。既然知识被规定为真理追踪，那么它只关心所说信念是否真，如果信念不是真的，它就不能被相信，并在些微改变的情况里它仍是真。

问题出现了：什么促使诺齐克说你能知道 p 和知道 $p \rightarrow q$，但不知道 q？情况正是这种考虑。假设我知道我在吃苹果。如果我不在吃它，我就不会相信我在吃它，如果我在些微不同的情况里吃它，我将仍相信我在吃它。同样，我知道如果我在吃苹果，我就不会被魔鬼所欺骗。但是现在，让我们转到我是否被魔鬼所骗的探究检验。假设我过去曾被魔鬼骗过。如果我曾是这样被骗过，他的欺骗之一，从假定上说，将使我相信我不曾被

魔鬼所骗。所以，如果我过去曾被魔鬼所骗，我将不相信我过去曾被魔鬼所骗。因此，我不是被魔鬼所骗的信念不能追踪真理。我不知道我不被魔鬼所骗。

尽管诺齐克的解决初看起来好像有吸引力，但我们仍犹豫地抛弃封闭在已知推论条件下的知识观念。通常，我们假设情况是这样。注意下面两个公式的差别

a. $Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$

和

b. $Kp\&(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$

b 说，如果我知道 p（例如，太阳是星）和如果 p 推出 q（例如，太阳是星推出它是由分子组成），那么我知道 q（即太阳是由分子所组成）。但是我可能不理解分子概念（正如 19 世纪大多数人都不理解），然而相信太阳是由它们所组成。知识不是封闭在推论之下的。

但 a 把 K 操作数加在第二合取上。如果我知道太阳是星并且知道太阳是星推出它是由分子组成的，那么我知道太阳是分子所组成的。如果诺齐克的论证只需要 b 作前提，那么它将是正确的论证，但是，既然它需要 a，所以它似乎是不正确的。因为通常我们主张在已知推论下的知识才是封闭的。如果我相信你昨天去打棒球，并相信如果你去你会快活，那么我相信你会快活。抛弃知识是被封闭在已知推论之下的看法的主要理由是，它将提供一种拒绝怀疑派的方法。但是我怀疑这是一种成功的反驳。这里是诺齐克建议的一个反例。它攻击条件句 3——如果 p 不是真的，S 就不相信 p。让 p 代表命题："我知道我有头"，S 代表我自己（I）。那么 3 就变成：如果命题"我知道我有头"是假的，我将不相信"我知道我有头"。 53

但是，这是明显错误的。如果魔鬼在欺骗我或我在产生幻觉，我将仍相信我知道我有头，即使我并不知道。所以，除非诺齐克能修改条件句 3，否则它就不能替代知识的必要条件，所以它就不能用来打败怀疑派。知识似乎是封闭在已知推论之下的。怀疑派解除了诺齐克的真理追踪的策略。

相关的其他可供选择模式

解决怀疑论问题的类似尝试是由弗理德·德雷兹克（Fred Dretske）

提出的相关的另一种选择模式。[14]德雷兹克请你想象你带着你的儿子去动物园，在那里你看见几只斑马。当你的儿子问你，你告诉他，在你面前栅栏内的动物是斑马。你是否知道它们是斑马？我们大多数人将会毫无疑义地说我们知道，因为我们关于斑马看上去像什么具有很好的观念，栅栏标志写着“斑马”，如此等等。德雷兹克说：“是的，某物是斑马表示它不是骡，特别不是被动物园管理员精心装扮非常像斑马的骡。但你是否确实知道这些动物并不是被动物园管理员精心装扮非常像斑马的骡？”不，你不知道。如果它们是精心装扮的骡，你将不知道差别在何处。

> 你与管理员检查了吗？你是否对这些动物进行足以发现这种欺骗的严密考察？当然，你可能这样做，但在大多数情况下，你却未做任何这类事。你具有你一般所依赖的齐一性，那些你用如下说法所表达的规则，如“这不很像”……假设(“斑马”是伪装的骡）不是很有理的，即使我们关于人和动物知道的东西。但这里的问题不是这另一选择是否有理，不是它比栅栏内真的斑马或多或少有理，而是**你是否知道**这另一种假说是错误的。我不认为你知道。[15]

但是，这是否表示你和你的儿子都不知道斑马在你们面前呢？不，你们确实知道（我们假定它们是斑马）。关键只是说，为了被说成具有知识，
54 你不必排除说不过去的另一选择的可能性。“知道 x 是 A，就是知道在某相关选择 B、C 和 D 的框架内 x 是 A”。只要你能从马或象或榆树中分出斑马，并正确地辨识它，就可以说你知道你在看斑马——即使你不能排除它有可能是一只画上颜色的骡或一张全息图或 Steven Spielberg 史诗中的机器物。

德雷兹克的论证强调说，知识具有语境方面。你对于外在世界所知道的东西，在某种程度上依赖于你在各种语境中的分辨能力——你对真正对象与相关选择之间进行区分的能力——但是，我们的知识并不依赖于能在实在对象与所有逻辑上可能现象之间进行分辨的能力。知识是一种实际的事务，它必须只能适应实际的反驳和实际的可能性。

语境理论 在第 5 章我们将考察知识的语境理论，但在这里我们将指

出语境理论有三个问题：

1. 相关的另一选择是什么不清楚。相关这一概念是含糊的。我们如何知道骡被画成像斑马的可能性对识别斑马是相关的呢？如果我相信魔鬼在干预人的事务，魔鬼使这些动物看上去像斑马的可能性是否成为相关的选择？这导致第二个问题。

2. 语境论以一种可能是过分主观的方式相对化知识。你所知的东西可能依赖于你是否具有某种背景信念。可以说我知道在我们面前的斑马真是斑马，因为我能勉强地把斑马与画上颜色的骡区分出来，因为我不相信魔鬼。但是，不可以说你知道在我们面前的同一斑马是斑马，虽然你能把它与画上颜色的骡区分出来，甚至比我还好。我们可以假设，你相信魔鬼能把骡伪装成斑马，因此你的增加的信念剥夺了你的知识——即使你的知觉机制比我的更有分辨性。

或者，当我在车库外建一台子或修理椅子，可以说我知道有外在世界，但在我的研究室里或知识论班里，这里有可能出现关于我的经验我可以系统地犯错误，知识突然中断——因为系统的可能错误现在是一相关的选择。通常我们认为，我们反思愈多，为我们信念找出证据愈多，我们得到确实性和知识就愈近。但矛盾的是，相关选择观念似乎使知识远离我们。似乎我关于对象知道愈多，反思愈多，能够说我知道它愈少。正如伯纳德·威廉（Bernard Williams）所说，“反思摧毁知识”[16]。

初看起来，把我们的知识属性与带有这种荒谬结果的含糊的和相对的概念相结合，似乎是使知识成为一种完全不稳固的东西。但是，如果它是这种不稳固的东西，怀疑派岂不就赢了吗？

3. 对相关选择理论的第三个批评，涉及知识是否是外在主义的或内在主义的，并当知识是外在主义的时候起作用。有两种彻底不同的证成和/或知识理论（详尽的考察在第8章）：内在主义和外在主义。内在主义者说我们必须或能为自己的信念给出理由，以便具有所说命题的知识。但是，外在主义者说为了具有那个命题的知识，我们不必对信念有理由。一切必要的东西是，真

信念是由可信赖的（非偶然的）过程而产生的。

如果内在主义是正确的，并且我们接受闭合的论证（例如，如果 $Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$；非-$Kq$；因此，非-$Kp$），陈述“如果你不知道你面前的动物不是画上颜色的骡，那么你不知道它不是斑马”，就势必保卫怀疑派结论。你不知道你面前的动物是斑马。

但是，如果外在主义是正确的，只要你关于斑马是在你面前的信念是以正确方式形成的，你就不必排除所有选择。你知道你面前的动物是斑马，因为这知识曾是以正确方式形成的。因为你知道，如果它是斑马，它就不是画上颜色的骡、斑马全息图或可恶魔鬼所造成的幻觉，诸如此类，可以说你知道它不是画上颜色的骡、斑马全息图或幻觉等等。当然，这种反怀疑派论证只有当外在主义形式是真的才起作用。

对于所有它的问题，相关选择观念在打击怀疑派中可能起了作用。不是一切怀疑都是合理的怀疑或有证成的。证明的负担似乎放在怀疑派的肩上，至少给予我们积极理由去怀疑关于外在世界的自明的常识的信念。

摩尔的保卫常识

56 你能打败怀疑派？曾尝试过两个别的相关的对怀疑论的反驳。

G. E. 摩尔（1873—1958）主张，我们能知道有外在世界存在，因为我们能知道我们有身体。我能知道我的身体是在过去某一时刻被生下并自那时一直继续存在。

> 当它被生下来时以及以后一段时期，它比现在要小得多。自它生下来以后，或者它与地球表面相接触，或者与地球表面相距太远，自它生下来每一时刻，也有许多其他事物存在，它们在三维中有形状和大小，它与它们有各种不同距离。[17]

在一篇很有名的讲演里，摩尔说他要在此时此地证明两个东西：他有两只手。如何做？这里是摩尔的证明：

> 我现在能证明……两只人手存在。如何做？通过举起我的双手，当我用右手做了一种姿势，我说："这里是一只手"，当我用左手又做一种姿势，我又补充说："这里是另一只"。但现在我完全意识到，尽管我已经说了一切，许多哲学家仍将感到，我对上述问题仍未给出任何满意的证明……如果我已经证明了在我的两证明中作为前提所使用的命题，那么他们或许将承认我已经证明了外在事物的存在……他们需要当我举起我的手并说"这里是一只手，这里是另一只手"时我现在所肯定的东西的证明……他们认为，如果我不能给出如此例外的证明，那么我已经给出的证明就完全不是最终的证明……这样一种观点，虽然它曾经在哲学家中间非常流行，但我认为，可能被证明是错误的……我能知道我不能证明的东西；在我确实知道的事物中有我的两个证明的前提。因此，我将说，那些仅仅根据我不知道它们的前提而不满意这些证明的人，如果有的话，他们对他们的不满意也没有好的理由。[18]

摩尔主张，我们并不必能够证明我们论证的所有前提，以便结束一个稳固的论证。如果我们的前提是自明的，我们可以认为它们是无害的，直至已证明的有效。因此，摩尔主张用这方法已经对一个外在世界给出了一个严格证明，因为知道前提是真的（即使我不能证明它们），而结论又是通过有效推理从这些前提得出的。

摩尔策略的一般形式是：

1. 如果怀疑论是真的，我们就没有外在世界的知识。
2. 但是，我们确实具有外在世界的知识（例证被给出）。
3. 因此，怀疑论是错误的。

57

所以，为了知道我的某些自明知觉是真实的，我们不必对做梦状态（或幻觉状态）与真实经验之间的差别提供完全的解释。常识是无害的，直至证明有效。

怀疑派并不同意摩尔的反驳，他们主张它具有所有"偷窃胜过诚实劳动"（罗素语）的德行。他们说，摩尔反驳怀疑派是乞求问题，因为摩

尔——或那些“观看”他的人——是否做梦或产生幻觉的问题不能如此容易地被排除。

我们能证明归纳法而反对休谟的批评吗?

我们必须回到休谟的归纳问题。正如你将从我们前面讨论回忆到的，休谟说，既不是演绎推理也不是归纳推理能建立归纳原则。自从休谟以来，有许多想证明归纳法的尝试。有一种一致意见，即我们虽然不能为归纳法构造一种演绎证明，但有其他证明办法。汉斯·赖欣巴哈说，我们有归纳法的实用论证明。它起着作用，它是城里唯一的游戏。它的另一选择就是好像未来将不类似过去那样地活着。[19]昨天，一个人跳出摩天楼并摔死，他的运动遵循重心引力律。反归纳主义者将对我们假设，今天自然律将被推翻，以致如果你想飞，你就应跳出摩天楼。虽然我们不能证明我们通过跳出高楼大厦去飞将会失败，但这行为似乎是谨慎的，好像这些规律是无例外的。我们预期重心引力律将支配物理对象。在过去我们常常是正确的。既然所有过去的未来都证明是由归纳推理支配的，那么我们应当打赌，所有未来的未来也将是这样。当然，休谟并不否认靠盖然性生活是实用的。只有愚人和疯子才想别的方式生活。所以，一方面，休谟的观点仍成立。休谟可能被批评的地方，是假设实用论的证明对于哲学证明是不正
58 确的。的确，我们的证明或明显支持概念本身似乎就预设了归纳观念。如果我请约翰证明他的信念，即纽约扬基棒球队赢了 1999 年世界杯，他大概这样出示证据：报纸、论文、别的证据，也许如果可能，球赛纪录片，都证明扬基棒球队的胜利。他将用归纳法证明我们为相信扬基棒球队赢了世界杯有好的根据。但是，如果对他以好的归纳证据证明他的信任施以足够压力的话，我假设约翰将回到实用论论证。只有它起作用而没有任何别的可利用的东西。

弱与强的知识

反驳怀疑论的第二个尝试——这与第一个尝试有关，是由美国哲学家诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm，1911—1990）提出的，两种类型的知识被区分：**弱的知识**与**强的知识**。[20]有一些知识主张，关于这些知识如果被挑战，承认我可能是错误的将是明智的；这些就是“弱的”知识。例如，我相信太阳离地球大约 90 000 000 公里远，但如果有人在这方面要挑

战我，我可能承认我对此不是确知的。同样，我自称知道我生于芝加哥，伊利诺伊，路易斯和海伦·波伊曼家庭，但如果有人挑战我，说有证据表明我在6个月时被收养，或不生在芝加哥，而是生在麦迪逊，威斯康星，我可能就撤回我的知识主张。

但是也有其他一类知识主张，它们是如此确切，以至于没有任何可设想的挑战会使我抛弃它们；“强的知识”就是摩尔如此强硬地主张的这一类知识。例如：我有身体；我有两只手；我的狗叫恺撒；我现在正读一本哲学书；我现在坐在椅子上；我不在睡觉或做梦。

所以，当我们在弱的知识例子中想让进一步的研究来决定我们是否实际有知识时，我们确实不承认在强的知识情况里能有任何东西可以证明我们犯的错误。

马尔科姆的论证实际上是摩尔论证的加工，但其差别也是重要的。存在一些经验，我们不能想象它们是错误的。我们要说，证明的担子是在怀疑派告诉我们，我们为什么应当怀疑这些事物。

如果情况果真是如此，那么当怀疑派不能被反驳时，他或她却能**被驳回**。我们可以承认我们的知识主张是作假说，挑战怀疑派指明的我们的任何特殊知识主张中什么是错误的。如果我们至少在作知识主张时首次被证 59
成了，如果我们不能在好的信仰里发现对这些主张的挫败者，那么我们终究可能具有知识。

当然，怀疑派关于这类知识主张并不得到确信。怀疑派的观点是，在我们的知识主张里我们不是完全有证成的。因为我们可能有错，所以我们应当抑制知识主张。

凡是事情真理都在作知识主张，至少怀疑论的一个价值乃是使我们关于我们的知识主张要谦虚一些。要证明我们的知识主张，比我们大多数人想象的要困难得多，我们主张知道的东西有很多可能是错误的。这种谦逊的课程乃是走向智慧的一步。马克·吐温（Mark Twain）曾说：“实在的困惑并不在我们所相信的东西里，而是在我们知道它不是如此的东西里。”

总　结

怀疑论是这样一种理论，即主张我们完全没有任何知识。知识论目的

之一就是与怀疑论进行辩论——或者打败它或者承认它的力量。全面怀疑论否认我们能完全知道任何东西——也许除了数学的和单纯逻辑的真理。局部怀疑论承认我们能有经验知识，但否认我们能有形而上学知识。勒奈·笛卡儿代表全面怀疑论，他说魔鬼可能欺骗我们甚至关于单纯数学陈述。大卫·休谟，当否认我们能有经验知识时，却承认我们在我们经验信念里有证成，但否认形而上学知识。关于因果、归纳、自我同一、物质实在、自由意志和上帝存在，我们系统地被自然所欺骗。哲学反思告诉我们，我们没有任何形而上学知识，但我们必须行动好像我们确实行动一样。我们不能像怀疑派那样生活。

罗伯特·诺齐克和弗理德·德雷兹克试图通过否认知识是封闭在已知推论之下，以及当评价知识主张时重要的选择才应加以考虑，他们以此来破坏怀疑论的观点。这两个试图充满重重困难，其中包括这一问题，即说知识不被封闭在已知推论之下，究竟是否有意义。

G. E. 摩尔和诺曼·马尔科姆各自试图通过把证明的负担转回到怀疑派，要求他或她告诉我们，我们为什么不应相信我们的常识判断（这里没
60 有特殊的打败者来临），以此来埋葬怀疑派的论证。他们主张，当怀疑派不能被反驳时，他或她却能被驳回。

也许看一下本章讨论的三个主要立场，是有帮助的，这三个立场是对下面命题的回答：如果你知道 p 并且知道 p 推出 q，那么你就知道 q（例如，如果我知道我有身体，并且知道如果我有身体，那么我不是瓮中之脑，这样我就知道我不是瓮中之脑）。

$$Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$$

标准的独断论者摩尔和马尔科姆，直接地肯定我们有知识。所以他们只是肯定前件：

$$Kp\&K(p\rightarrow q)$$

我确实知道我有身体，并且知道如果我有身体，我就不是瓮中之脑。因此，通过肯定前件式，Kq：我知道我不是瓮中之脑。

非闭合论论者诺齐克和德雷兹克，否认前件与后件之间的推论关系：$Kp\&K(p\rightarrow q)\ \rightarrow Kq$。

他们承认 Kp 和 $K(p\rightarrow q)$，但否认我知道我不是瓮中之脑。他们主张非-Kq。

怀疑派通过否认后件来对命题 $Kp\&K(p\rightarrow q)\rightarrow Kq$ 予以回答，这样，通过否定后件式否认前件，$Kp\&K(p\rightarrow q)$。他们承认第二个合取，但否认第一个 Kp。我确实不知道我有身体。

怀疑论问题似乎在于我们是否接受封闭在已知推论之下，如果我们接受，我们是否想作出肯定前件式或否定后件式论证。也许在我们能完全评价这个争论之前，我们必须理解知识、知觉和证成的各种特征。所以在你们阅读本书其他章节之后，你们还必须再回到怀疑论问题。

问题讨论

1. 考察各种类型的怀疑论。区分笛卡儿的方法论怀疑论与休谟的实质怀疑论。最强有力的类型是哪一种？

2. 你能反驳怀疑派吗？反对怀疑论的什么论证似乎最有理？

3. 笛卡儿说智慧教导我们，我们应永不相信那欺骗我们的证据。他用这一观念来怀疑感觉的主张。但是这一肯定岂不预设我们（或笛卡儿）知道我们的感觉有时欺骗我们吗？ 61

4. 休谟说怀疑派论证“不承认任何回答，不产生任何信任”。你认为休谟说的是什么意思？

5. 全面怀疑论与局部怀疑论的区别是什么？你认为哪一种更有理或有说服力？

6. 什么是诺齐克的真理追踪方法的优点？什么是它的主要问题？

7. 考虑德雷兹克的知识的相关选择模式。解释它的优缺点。

8. 你是否认为摩尔的方法是可信的？怀疑派为什么不能控告摩尔反对怀疑论是乞求问题？难道怀疑派只能说摩尔对于他为什么相信他有双手并未提供证成？

9. 评价马尔科姆的弱的知识和强的知识概念。

10. 怀疑派能靠他或她的怀疑论生活吗？考察休谟《人类理解研究》中的一段话：

> 斯多葛派或伊壁鸠鲁派所召示于人的原则可能不是经久的，但是它们在人类行为上还可以有一种影响。但是一个皮罗主义者并不能期望他的哲学在人心上会有任何恒常的影响；纵然它能有

那种影响，他也不能期望那种影响会有益于社会。正相反，他还必须承认，如果他可以承认任何事情的话，他的原则如果有了普遍的稳定的影响，则人生必然会消灭。一切推论、一切行动都会立刻停止下来，一切人都会处于浑然无知状态中，一直到自然的需要，因为不满足之故，了结他那可怜的生涯。的确，这样不幸的一种事件是不必怕的。自然的强力常不是原则所能胜过的。一个皮罗主义者虽然可以借他自己的深奥的推论使他自己或别人陷于暂时的惊讶和纷乱中，可是人生中首要的些小的事情就会驱散他的所有犹豫和怀疑，使他在行动和思想的每一方面都同一切其他派别的哲学家，甚至同未曾致力于哲学研究的人们，处于同一情势之下。当他由他的梦中惊醒时，他一定是第一个同人一道非笑自己的人，并且承认他的一切反驳只是一种开心的玩意，并没有别的倾向，它们只足以指示出人类的奇怪状态来，因为人类虽然不得不行动，不得不推理，不得不信仰，但是他们却不能借他们的最精勤的考察，使自己完全明了这些作用的基础，或者免除
62 反对这些作用的那种理论。（休谟：《人类理解研究》，第 12 章）

你是否同意休谟说我们不能像怀疑派那样生活？那么，什么是怀疑论的教益？如果有的话。

注　释

[1] René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. Elizabeth Haldane and G. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1931), 145.

[2] 注意笛卡儿的论证似乎假定我们知道我们的感官有时欺骗我们。

[3] Descartes, 148.

[4] Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 12.

[5] Descartes, 150.

[6] David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1748), 78.

[7] 密恰尔·李文曾指出（在通信里），当休谟讲到关于未来的信念是从经验推来的，他似乎自己在假定因果性。

[8] Hume，15.

[9] [10] Hume，*Treatise of Human Nature*（Oxford：Clarendon Press，1739），252.

[11] Ibid.，218. 休谟关于形而上学的结论是值得引用的：

> 如果我们相信这些（经验论）原则，则当我们巡行各个图书馆时，我们必将会起什么样的破坏作用呢？我们如果拿起一本书，例如神学的或经院哲学的书，我们就可以问："其中包含有关于量或数方面的任何抽象推理么？"没有，"其中包含关于实际的事情和存在的任何经验的推理么？"没有。那就可以把它投到烈火中去，因为它所包含的，没有别的东西，只有诡辨和幻想。（*Enquiry*，165）

[12] Ibid.，269.

[13] Robert Nozick，*Philosophical Explanations*（Cambridge，MA：Harvard University Press，1981），166－247. 参见 *The Possibility of Knowledge*，ed. Steven Luper-Foy（Totowa，NJ：Rowman & Littlefield，1987），这是一本关于诺齐克的知识论的批判论文集。

[14] Fred Dretske，"Epistemic Operators，" *Journal of Philosophy*（December 24，1970）；Gail Stine，"Dretske on Knowing the Logical Consequences，" *Journal of Philosophy*（May 6，1971）. 关于相关的另一选择观点的批判，可参阅 Palle Yourgrau，"Knowledge and Relevant Alternatives"，*Synthese* 55（1983）。

[15] Ibid.，1016.

[16] Bernard Williams，*Ethics and the Limits of Philosophy*（Cambridge，MA：Harvard University Press，1985），167.

[17] G. E. Moore，"A Defense of Common Sense，" *Philosophical Papers*（London：Allen & Unwin，1959）.

[18] Ibid.，144f.

[19] Hans Reichebach，"The Pragmatic Justification of Induction" in L. Pojman，ed.，*The Theory of Knowledge*（Wadsworth，1999），497－501.

[20] Norman Malcolm，*Knowledge and Certainty*（Englewood Cliffs，NJ：Prentice Hall，1963）.

进阶读物

Burnyeat，Myles，ed. *The Skeptical Tradition*. Berkeley：University of California Press，1983. A set of scholarly essays on the skeptical tra-

dition from the Greeks to Kant.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*, trans. by Elizabeth Haldane and G. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1931. Especially Descartes's classic *Meditations on First Philosophy*.

Hookway, Christopher. *Scepticism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1990. Contains both an important historical survey, especially of Pyrrhonism, Descartes, and Hume, and a philosophical analysis of the problem of skepticism.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1896.

Hume, David. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Klein, Peter. *Certainty: A Refutation of Scepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. A clear and cogent argument against skepticism.

Pojman, Louis, ed. *The Theory of Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1999. 2nd ed. Part Ⅱ contains several relevant essays.

Sextus Empiricus. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man & God*, trans. by Sanford G. Etheridge; ed. by Philip Hallie. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984. A sympathetic exposition of the major skeptical arguments.

第4章

知觉：我们关于外在世界的知识

现象与实在
知觉理论
洛克的表象论
贝克莱唯心论对表象论的攻击
现象论
总结
问题讨论
注释
进阶读物



64 在日常生活中，我们认为许多事物是确实的，而这些事物，如果经过严密考察的话，可以发现它们充满了许多如此明显的矛盾，以致只有大量的思想才能使我们知道什么才是我们可以相信的。在对确实性的探究中，我们自然而然地开始于我们现在的经验，在某种意义上，毫无疑义知识是从它们推出的。但是关于我们直接的经验使我们知道的究竟是什么的任何陈述，却很可能是错误的。在我看来，我现在坐在椅子上，在某种形式的桌子上，我看到一张写了字或印了字的纸……我相信如果任何别的正常人来到我的房间，他将看到同样的椅子、桌子和书，如我所见到的，我看到的桌子是像我所感到的对我手臂有压力的同一张桌子，所有这些似乎是如此明显，好像是不值得陈述的，除非在回答一个怀疑我是否知道任何事的人。然而，所有这些都可以合理地加以怀疑，在我们能确定我们已经以完全正确的形式陈述它之前，所有这些都需要非常仔细的讨论。[1]

现象与实在

现象不同于实在。一个对象可能以不同于它实际所是的方式去观看、倾听、触摸、品尝或嗅闻。我们看两条平行的铁路轨道好像它们在远处交会。我们听到救护车的声音在接近我们时逐渐增大，而在离开我们时逐渐
65 减小，虽然声音对于救护车里的人来说总是一样的。我们一只手放在火炉上，另一只手放在冰水里，然后我们两手都放进温水容器里。发生什么了呢？原来在火炉上的手感到水好像是冷的，而在冰水里的手则感到水是热的，尽管水的温度总是一样的。阳光充足的夏天在沙漠或路上出现海市蜃楼。一枚硬币在从一角度看呈椭圆形，一些比太阳大好几倍的星星在天空里看上去就像小小火星一样。我们从未观看这些巨大对象像它们实际所是那样。（这将是什么尺寸？我们如何能看到星星的实际大小？）一根直棍在水里呈弯的。白的衬衫、墙壁和纸在红光下呈红色，在蓝光下呈蓝色。当我们戴上太阳镜，我们周围的颜色显出不同于它们实际的颜色。在我们用辛辣的牙膏刷牙前后或我们发烧时，菠萝和酸奶酪的味道就有不同。

在更严重的事情里，在幻觉里，我们看见鬼魂和已不在的人。回忆莎士比亚的《麦克白》：

这是否就是我在我前面看到的匕首，
把柄来到我手？来，让我抓住你：
我没有抓住你，然而我仍看到你。
你不是，致命的一见，可感的，
触摸像看见？或你不是
心灵的匕首，假的创造物，
从热压的大脑前进？（Ⅱ，1.41—47）

我们需要区分这些现象与真实知觉。显然，这些幻觉现象不是世界实际所是的方式，它们是在我们心灵内的形象（image），虽然是由世界所引起的，但不存在于世界之中。哲学家称这些形象或现象为“感觉材料”（sense data）或“感觉印象”（sense impressions）。

至此，真正的问题出现了。我们如何知道我们确实有世界的真实现象呢？我们如何知道我们认为是非幻觉现象的东西实际上就是那样的呢？在幻觉的现象与真实的现象之间似乎并没有什么内在的差别。在蓝光下我们看一个“白桌子”为蓝色的，在红光下看它为红色的；但我看它为白色的唯一理由，是因为光波反射在桌子平面进入我们视网膜的方式，它把信息送到我们大脑背后的视觉中心。桌子实际上完全是无色的。同样，声音只是声波在空气中振动我们的耳膜并被转到我们大脑的听觉中心。

所以问题逼近我们：我们关于外在世界究竟知道什么？

知觉理论

当我们知觉时，直接知道的对象究竟是什么？传统上对此问题有三种回答：（1）直接实在论（Direct Realism，有时指“朴素实在论”或“常识实在论”）；（2）表象论（Representationalism）；以及（3）现象论（Phenomenalism）。直接实在论主张，知觉的直接对象是不依赖于我们对它的知觉而存在的物理对象，而表象论和现象论均答复说，知觉的直接对象乃是**感觉材料**（或**感觉印象**），即一种不能离开我们对它的知觉而存在的对象。按照这两种理论，感觉材料是内在表现，例如我们心灵中关于现象的颜色、形式和大小。 66

但表象论和现象论在感觉材料与物理世界的关系上存在分歧。对于表

象论者来说，物理世界独立于我们的知觉而存在，并且是我们知觉的原因。物理对象引起我们所知觉的感觉材料，所以我们只有外在世界的中介知识。反之，对于现象论来说，物理对象只是感觉材料的构造。它们并不独立于感觉印象而存在。但这两种理论都同意：所有我们的经验都被限制于感觉材料，只是表象论主张确实有一物理世界独立于我们而存在，而现象论则主张在世界里除感觉材料外无他物存在。

常识拒绝表象论和现象论，常识告诉我们，通过我们的五种感觉，即视觉、听觉、触觉、味觉和嗅觉，我们确实直接知觉到**实在的**世界。常识告诉我们，物理世界不依赖于我们对它的知觉而存在，不管我们知觉事物的方式，我们知觉的事物就像我们知觉它们一样，它们存在于这里和现在。常识支持朴素实在论或直接实在论。

但对于常识不幸的是，科学对这种我们与世界的关系的单纯图像加以怀疑。正如伯特兰·罗素所简洁说的，“朴素实在论导致物理学，而物理学如果是真的，它将表明朴素实在论是错误的。因此朴素实在论如果是真的，则它是错误的；因此它是错误的”[2]。科学告诉我们，我们所知觉的物理对象并不是它们所似乎是的东西，也不是我们现在所看到的事物。对象并没有颜色，颜色是对象反射光线时所表现的方式。因为光速每秒186 000公里，它到达我们的眼睛需要时间，所以我们实际看到的一切都存在于过去。光从太阳到达我们需要 8 分钟，而它从远的最光亮的星天狼
67 星（Sirius）到达我们需要 8 年多，而从远星参宿七（Rigel）到达我们需要 650 年，所以当我们观看天上的星星，我们并没有看到它们任何像它们现在所是，看到的是它们存在于或近或远的过去。的确，有些星甚至可能不再存在。事实上，既然光到达我们需要时间，所以我们从不看到事物像它现在所是，甚至近的对象也不被看作像它们现在所是。一切都是关于过去的。

同样，科学告诉我们，我们听到的声音，我们品尝的味道，我们触摸到的感觉，我们嗅到的气味，都不是它们似乎是的东西，它们是通过我们知觉它们的方式而传介的，所以我们很少或从未经验它们像它们本身实际所是那样。

因此，表象论似乎在对知觉的解释上是成功的，从科学上说，这种解释似乎比直接实在论更可信。表象论主张实在世界引起我们的现象或知觉，而我们通过感觉材料表象物理世界，感觉材料对于个别知觉者是私有的心理东西。

洛克的表象论

约翰·洛克提出这种观点的经典表述。为了攻击我们具有形而上学真理的天赋知识的观点，洛克论证说，所有我们的知识最终都是来源于感觉经验。“让我们假设心灵如我们所说的那样，是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念；心灵是怎样得到那些观念的呢？它是从哪里获得由人的忙碌而不受约束的幻想以几乎无限多的花样描画在它上面的那许多东西的呢？它是从哪里得到理性和知识的全部材料的呢？对此我用一句话来回答：来自于经验，所有我们的知识都是建立在经验之上的。”[3]

洛克主张知觉因果理论，外在世界的过程作用于知觉者的感觉器官，而感觉器官再将信息送到大脑，在那里它们转变为心理事件，我们可以用如下方式描绘洛克的知觉因果理论：

实在世界里的对象与事件

↓（能［Energy］来到感官：不可见的微粒从对象反射到感官，或与感官发生联系）

感觉器官

↓（传递信号到大脑）

脑事件

↓（从物理事件转换为心理事件）

知觉经验

↓（机械输入在心灵里产生非机械的观念）

虽然过程是物理的和机械的，但它产生非物理的结果，心理事件——知觉经验，这被后来的哲学家描述为 percept（感觉材料或感觉印象）。

我们知觉到的不是事物本身，不是被知觉的对象、在我们心中产生观念的对象，而只是对象的观念或**表象**，我们直接知觉到的是观念，但由于对象乃是观念的**原因**，所以我们可以说是间接地知道对象。

现在问题出现了，在心灵中出现的这些观念确实是可信地、正确地表象了那个被认为是它们的原因的外在世界？

洛克说是又不是，他的回答与物理对象的两种性质有关。让我解释一下。

洛克把物理对象的性质分为两种基本类型：**第一性质（初性）**和**第二性质（次性）**，下面是洛克的一段经典论述：

> 这样被认为存在于物体中的性质有：第一种是这样一种性质，不论物体处于何种状态，它都绝对不能与物体分开；不论物体遭受什么改变或变化，受到什么力量压迫，它都仍然为物体所保持；在每一个大到足以被知觉到的物质粒子中，感官经常可以发现它；心灵也发现它与每一个虽然小到不足以单独被知觉到的物质粒子不可分。例如，取一粒麦子，把它分为两部分，每一部分仍然具有**体积**、**广延**、**形状**、**可动性**等等；把它再分一次，它仍然具有这些性质；把它一直分到各个部分都看不出来的程度，每一部分必定仍然保持着这一切性质。因为分割……绝不能除去任何物体的体积、广延、形状或可动性，而只是把原来的一个物体变成两块以上分明的、分离的物质，这些块物质分割之后，一块一块地计算起来，就造成了一个数目。这些性质我称之为物体的**原初的**或**第一性的质**；我想，我们可以观察到这些性质在我们心中产生以下这些简单观念：体积、广延、形状、运动或静止、数目。[4]

第一性质实际存在于它们的对象里，并与它们的对象不可分离，所以我们关于它们的观念真实地表象了对象，这类性质是固体性（体积）、广延、形状、运动（静止）以及数目。这些性质是知识建筑的真基石，因为
69 它们精确地表象了世界的特征。最终，世界是由不可分的微小原子（这些是物理对象的基础）所构成。第二性质不存在于事物本身中，而是在我们心中引起各种感觉的能力（powers），这些能力本身存在于对象之中。第二性质是不在对象中存在的东西，但我们的第二性质的观念却表象它们存在于对象中。

例如，对象的颜色是对象在我们心中引起颜色观念的能力，它通过反

射某种光不反射其他光来做到这一点。它反射某种光，因为它的表面有某种结构。这种表面结构是第一性质。在正常情况下，我们观看对象，它具有某种颜色，如红色。我们所熟识的红性不是在对象本身中，而是光反射对象到我们眼中，再传入我们大脑。第一性质（表面结构）是给予对象反射某种光因而也引起某种感觉（观念）的能力的东西，但第一性质并不实际产生第二性质。对于对象来说，所有真实存在的是它们的第一性质，正是因为它们的第一性质，那些相同的对象才有能力产生某种感觉（观念）。它们真的具有能力。能力真是存在于对象里。但是，那些观念中某些观念表象对象具有性质——颜色、气味、声音、味道等等——这些并不真的存在于对象中。这些第二性质属能力类型，或能力性（potentialities）或**倾向性**（dispositions），这些都存在于物理对象之内。

洛克还增加了第三性质，即倾向（disposition），它具有在外在世界引起变化的能力，例如火有能力把液体变为气体，把糖溶化在热水里，使玻璃汽化。凝固性、易燃性和易碎性都是物体里的倾向性性质。

洛克的二元论　洛克表象论存在一个问题；如果我们除了我们心灵中的观念外从不直接知觉任何事物，那么我们如何能证明我们关于外在世界的任何知识主张的正确性呢？这是很难理解的。洛克自己意识到这一问题，他说，我们具有与我们条件要求一样多的确实性，但实际上我们不能认识很多。我们的感觉只是表象较大对象，而不表象它们更小的微粒，所以，自然世界的神秘永远躲在我们观点之外。

但批评家可能反对这点，他们提出一种曾被称为“持久画廊”（permanent picture gallery）的反驳。通常，我们可以针对被描画的场景而检查风景画，但在知觉上，如果洛克是正确的，我们从未看到场景本身。所 70
以，我们如何能知道图画是否正确地表象了风景呢？没有任何比较似乎可能，所以我们不得不惊奇洛克理论是否真的不导致怀疑论，或者如不是怀疑论，是否导致非唯物论。

洛克认为，讲性质本身独立存在是不确当的，所以他依赖于亚里士多德的实体概念，即实体作为一切其他性质的基石，是物质本身的基础。实体是不被认识的“某种我们不认识的东西”。

由于皈依基督教，洛克推知，这种机械唯物论不能是实体主题的定论，所以他提出第二种具有非物质性特征的精神实体，包括灵魂、意识和

感觉。洛克知道他对这种区分没有哲学根据。信仰导致二元论。

贝克莱唯心论对表象论的攻击

洛克认为，他以这种二元论对科学和信仰都公正加以对待了，但他的理论不久就作为危险的、矛盾的和背理的东西受到攻击。主导这次攻击的哲学家是爱尔兰主教乔治·贝克莱（1685—1753）。贝克莱不休止地致力于摧毁这种该死的机械唯物论学说。按他的目的，他要建立一种可称之为非唯物论（Immaterialism）的真正唯心论。首先，让我们引用贝克莱对洛克表象论的批判：

1. 洛克的思想是**危险的**，因为它们使宗教（和上帝）成为不必要，把一切都简化为牛顿的机械的受制于物理因果律的宇宙模式。一切都是在运动中的物质，其中物体按照严格表述的机械律相互作用。如果这是真的，上帝何处适用？

洛克的上帝被还原为第一推动者（或“Big Push”），对于日常的目的，完全是多余的。

另外，洛克的原子论想法和他的混乱的实体概念实际就是一种精心伪装的唯物论（但他不认为洛克自己认识到这点），因为洛克有可能使世界成为唯一的物质，没有灵魂或精神，而意识只是物质的一种性质。所以，心灵死后将不存在。

贝克莱是虔诚的基督教徒和主教，感到他有责任与这种不敬神的唯物论、世俗论和无神论作斗争。洛克虽然也是基督教徒，但却倒入敌人一边，引导了怀疑论或唯物论。

71

2. 洛克的思想是**讨厌的**，因为它们排除了物理世界的美。常识奇怪地假设，如洛克理论所说的，创造物的可见的美只是“一种假的虚构的炫耀陈设”（例如我们花园里的花实际并没有颜色，也没有香味）。

3. 洛克的思想产生**荒谬的结论**。首先，贝克莱注意到，洛克的第一性质/第二性质的区分是没有根据的。第一性质“在”知觉对象里并不比第二性质有更多的存在。两种类型或者性质对于知觉的心灵来说都是相对的。

他们说，热和冷仅仅是心中的一些变化，而全然不是真实事

物的模本，它们并不存在于引起它们的有形实体之中；因为同一个物体，对于一只手是冷的，而对于另一只手又可表现为热的；那么，为什么我们不可以同样说，形状和广延也不是存在于物质中的性质的模本或肖像呢？因为同一只眼睛在不同的地方，或不同结构的眼睛在同一个地方，其所看到的形状和广延都是各不相同的。所以，它们都不能是任何存在于心外之确定的事物的图像。[5]

其次，他论证说，在我们的知觉类似于物理对象的理论中存在逻辑问题（“观念可以是不像任何东西而只像观念”）。洛克的理论导致怀疑论，因为它并不为表象与其对象的比较提供任何基础。回忆我们的持久画廊反驳。

再次，贝克莱埋葬了实体整个概念，而洛克维持他的理论需要实体概念。贝克莱曾讥讽地问道，什么是“我不知道什么的某物”（即洛克的实体概念）与完全无的东西的差别？归根结底，洛克的因果理论实际支持唯物论。

4. 最后，贝克莱批评说，洛克的体系是一种**解释失败**。洛克说心灵中的观念是由机械行为在我们感官和头脑里引起的，但贝克莱指出，这不能在细节和原则上解释心理事件：在**细节**上，因为它不能解释某物理事件为什么会产生某种完全不同的（在性质上）心理状态（如光波产生红色）；在**原则**上，因为整个二元论交感说观念是不正确的，误用了“原因”这概念。一原因使某物产生，但为此你需要有一意愿或能概念——所以因果性是主动的因果性。但是，自然中的事件并不产生其他事件；我们只是看到两个事件在时间上连续——具有规则性。但这只标志原因的实在；它不是 72
原因，因为它不是主动者，不产生意愿。如果洛克的世界模式是时钟，那么贝克莱的世界模式就是一种具有彻底自由意志的主动者。

什么是贝克莱自己对我们如何知道外在世界问题的回答呢？非常简单，否认该问题。一旦我们设定物质实体不存在，那么实体、二元交感、因果性和外在世界知识诸复杂问题均可迎刃而解。[6]

贝克莱主张，只存在两种实在：心灵和心理事件。观念只存在于心灵里。所有性质本质上都是附属的，它们是靠被知觉才获得它们的实在（esse est percipi——存在就是被知觉），不存在物质世界。物理对象只是

心理事件。“我写字所用的桌子存在，这是因为我在看它和感觉它；如果我离开我的研究室，我也会说它存在——意思是说，如果我在研究室里，我可以知觉它，或者某个其他精神实际知觉它。”[7]一切物理对象都是心理现象，如果它们不被知觉，它们就不存在。当没有人知觉它们时，它们为什么还继续存在呢？当我们不观看树或山时，它们会发生什么呢？它们不再存在？不，某个东西总是在知觉它们。上帝的眼睛一直在隐暗处观看世界。

有一年轻人说：“上帝，
一定认为它是非常奇怪的，
如果他发现这树
一直存在，
当在铅块里没有什么人时”。
亲爱的先生，你的惊奇
我常常在铅块中。
这就是树为什么继续存在的理由，因为
被尊敬的你被上帝所观察。

因此，我们把上帝作为保持我们世界原样的必然存在带回到哲学和科学。这种思想立刻使我们摆脱了机械论、怀疑论和无神论，并赋予我们以尊严——因为我们不只是机械的东西，而是无限有价值的灵魂，有限的和无限的精神。

上帝通过观念的中介直接与我们有限的心灵交往——观念的有秩序的、有规则的和可赞美的联系形成无限创造者与有限精神的合理的交谈(discourse)。

贝克莱也试图摆脱这种指责，即他的理论排除了科学研究的必要。他
73 论证说，他的理论把科学还原为一般规则（工具主义）。原子的理论则是一种有用的神话（有用的虚构）。

现象论

当代现象论不同于贝克莱仅仅在于他的神学附加物。当代现象论并不

设定上帝对于主张物理世界存在是必要的。相反，它把物理世界视为观念的构造。用约翰·斯图加特·穆勒的话来说，对象是“感觉的恒久可能性”，意思是说，如果我们进入合适的条件，我们就会经验感觉材料。像W. T. 斯退士（Stace，1886—1967）这样的哲学家论证说，实在论的那种把物质对象包含在被知觉世界背后的世界观是不可证明的信仰。科学论述的世界（如“原子”、“引力”和“能量守恒”）文字上虽然不被认为，但工具上却可认为它提供了有助于我们预期经验的有用虚构。考虑他的论证：

> 就我所知，科学家仍讲电子、质子、中子等等。我们从不直接知觉这些东西，因此，如果我们问我们如何知道它们的存在，唯一的回答似乎是，它们是我们直接知觉东西的一种推论。这是一种什么推论呢？显然是因果推论。原子实体以某种方式刺激动物器官的感觉并使（它）知觉桌子、椅子等熟悉的世界。
>
> 但不清楚的是，这种因果概念，无论怎样解释，都是无效的？我们相信因果律的唯一理由是，我们**观察**某种合规则性或连续性。在某种条件下，我们观察 A 总是被 B 所跟随。我们称 A 为原因，B 为结果。序列 $A-B$ 成了因果律。由此推知，一切**被观察**的因果序列都是存在于我们熟悉的知觉世界里的被感对象之间的，所有已知因果律只应用于感觉世界，而不应用于任何越出感觉或在其背后的东西。这又进一步意指，我们没有也永不会有一点证据，使我们能相信因果律能被应用于知觉领域**之外**，或领域能有任何不被本身知觉的原因（如被假设的物理对象）。[8]

严格地说，斯退士继续说，“**除了感觉**（和知觉它们的心灵）**之外，无物存在**，其余的乃是心理构造或虚构”。一切所谓科学规律确实能够使我们组织我们的经验和预期未来的感觉。

伯特兰·罗素曾捍卫表象论的实在论，以当代科学的水平发展洛克的知觉因果论。按照罗素的观点，我们关于物理对象的知识是从我们大脑中的知觉（感觉材料）推论出来的。我们可能问为何罗素不是简单地接受现象论，因为他使知觉对我们知识是首要的。罗素承认说，现象论不是不可能的，但拒绝它也有深深的理由。让我提出其中三点理由，以及现象论的

答复。[9]

1. **现象与实在** 水中棍子呈现弯曲，我们都认为这是假象，但现象论者可能认为这与我们关于水外棍子的视觉（或我们关于即使在水中棍子直的触觉）之间并无本质区别，它也是棍子实际所是的方式，因为现象论者可以承认现象与实在之间没有区别。实在—非实在和真实—非真实之间的区别消失了。物质事物是由感觉材料组成，而不是由其他材料组成。

但是现象论者回答说，日常关于实在与现象的区分不是形而上学的区分，而是实践的区分，它使我们能研讨我们所遭遇的经验。

> 使我们把经验责为“假象”的东西是它使我们迷惑。海市蜃楼是一假象，因为它使我们犯错误。但这是一种什么样的错误？的确，不是我们在想我们现在看树和水的错误，而是期待我们不久能喝酒并坐在荫凉处的错误。错误在于错误地期待某种其他感觉材料。因此，虚假不存在于感觉材料本身里，而是存在于我们感觉时我们所形成的期待中。[10]

水中曲棍是假象，因为“看上去弯曲”通常“感觉弯曲”，所以我们惊奇地发现它是直的。

2. **物质事物的恒久性** 感觉是流逝的、断断续续的，依赖我们的感觉器官，但我们的直觉假设的物质对象却是恒久的事物，长时间不毁灭的（以及不依赖精神的）。

当我闭上我的眼睛，我并没有消灭这房间和所有你们。但按照现象论的观点，如果石头没有观看者围绕着旋转以保持存在，我们可能就不说这石头已存在十年或一百万年。

现象论者和穆勒答复说，感觉材料是“感觉的恒久可能性”，所以我
75 们可以区分实际的感觉材料或可能的感觉材料。说现在在我的办公室里有一桌子，就是说，如果在房间里有任何人，他将有我们称之为看桌子的那种经验。“有一桌子”意思是“去看看，你将看见一桌子”。

然而我们可能问，究竟什么感觉可以被给予这句话“去看看，你将看见一桌子”？这是否意味着你将有好像你正在去看的经验和你将有好像你正在看桌子的经验？问题是，你在做梦或产生幻觉时能否有如此经验。

3. **因果主动性** 自然中的因果交感说似乎被现象论埋葬了。正如C. H. 怀特勒（Whiteley）说："确实，房间不能由于我关于火的视感觉材料而变暖和！然而当我离开时，我不看火，它难道就能被火的视感觉材料的可能性变暖和吗，但房间一直是同样暖和的。"观念是惰性的，绝不能做什么。

现象论者答复说，如斯退士在上述引文中所说，我们应重新解释因果性概念。我们从未看到"原因"，看到的只是事件的有规则的连续。

我认为这种答复是不正确的，因为我们一般相信，原因是某种实际存在的东西，而且某种并不实际存在或出现的东西不能有任何结果。现象论者不正确地使因果性成为某物与无之间的关系，因为绝大多数原因是未被知觉的。

我们认为，表象论导致现象论，而现象论似乎使世界脱离我们，如果不是完全回到怀疑论，就迫使我们走向唯我论。唯我论就是这样一种观点，没有任何其他人存在于我之外。如果我只能有我自己的感觉经验，我如何能对他人经验说明呢？

回到直接实在论 至此我们将走向何处？也许你会在现象论和表象论之间进行选择，但像D. M. 阿姆斯特朗（Armstrong）、约翰·塞勒（John Searle）和威廉·阿尔斯顿（William Alston）这样的哲学家已经回到直接实在论，虽然不是一种"朴素的"变形，但是由长期问题史所磨炼的一种。阿姆斯特朗把知觉规定为获得关于我们身体或环境的当下状态的信念（真或假）。在知觉时，我们直接面对世界，虽然常通过我们心灵的解释力量。

阿姆斯特朗拒绝表象论和现象论的一个理由是感觉材料这一有问题的概念。这些中介东西似乎不必要，甚至是荒谬的。它们之所以不必要，是 76
因为我们对我们知觉存在于世界对象中可以直接给出说明。它们之所以荒谬，是因为如下两种方式：

第一是知觉的非转换性（nontransitivity）。设有三张红色纸块，假设我们不能区分其中A和B，它们似乎完全是同一颜色。同样，B和C也是不可区分的。但是我们能区分A和C！设感觉材料概念是背理的，因为我们能区分我们的各个感觉材料。第二是不定性（indeterminateness）。假设我们看到一只小斑点鸡，许多小斑点如何使我们的感觉材料成立？如果我

们说它是不定性的，我们似乎在不定性的感觉材料与所谓被表象的定性的对象之间有一悖论。[11]

状语（adverbial）知觉 许多哲学家曾想通过简单使用状语（副词）语言，避免对知觉哲学采取强的立场。例如，当我看一本红色书，我就用现象语言陈述我的知觉，“红色的和书样的东西呈现在我面前”（I am appeared to redly and bookishly）。或当我看红球，我会说“红色的和球形的东西呈现在我面前”（I am appeared to redly and ballishly）。这被认为是“知觉的状语理论”，在罗德利克·齐硕姆（1916— ）和罗伯特·奥迪的著作中有其最完满的表达。[12]这种理论的优点是没有复杂的感觉材料概念，并与直接实在论协调。的确，状语理论主张一种更融洽的直接实在论观点，主张我们是直接地接触外在世界的对象。这种理论指出我们是以特殊方式经验事物这一事实。但我们很难看到状语理论能解决任何问题，因为关于这些出现（appearings）有问题：它们是真实的或虚假的？对我们出现的真是对象现在存在的方式还是光波（或声波）所揭示的最近过去的方式？如果光波在到达脑后之前到达视网膜并经过视神经（在那里它们被意识所解释）需要时间，那么我们不是又回到我们为表象论而拒绝直接实在论所出发的地方？这两个问题，区分真实的和非真实的（虚假的）现象的必要，以及光波和声波要传送到我们大脑需要时间这一事实，似乎迫使我们或者到表象论或者到现象论。也许这倒是一种智慧，即承认我们关于知觉本性知道很少，选择至少客观的理论并相应地解释日常语言。

总 结

77 知觉问题涉及我们关于外在世界的知识。为解决这问题曾提出三种理论：（1）直接实在论，它认为我们直接认识世界并与它实际所是一样；（2）表象论，它主张我们间接认识世界并与它实际所是一样——至少关于第一性质是这样；（3）唯心论或现象论，它主张我们实际所认识的一切都是感觉材料。洛克提出表象论的经典表述，并区分第一性质和第二性质。贝克莱批评洛克理论是危险的、令人讨厌的和荒谬的，他提出唯心论的经典表述，他的名言是“存在就是被知觉”。上帝永远在知觉我们和世界这一事实保证我们继续存在。现代现象论者跟随贝克莱，但从认识论领域排

除了上帝。当代像阿姆斯特朗和塞勒这样的知识论者有一种动机，就是想回到直接实在论，但争论仍继续存在。

问题讨论

1. 知觉主题为何是哲学问题？你是否认为科学对此有了回答？请解释。

2. 解释直接实在论，对它的反驳是什么？你是否能捍卫直接实在论来反驳对它的批评？解释知觉的状语理论。

3. 考察洛克的间接实在论（表象论）。它的优点和缺点在哪里？你同意贝克莱对它的批评吗？

4. 什么是感觉材料，对它们存在的反对意见是什么？

5. 考察现象论，它的优缺点是什么？

6. 考察知觉问题，其中什么理论最有意义？

注　释

[1] Bertrand Russell, *Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1912), 7, 8.

[2] Bertrand Russell, *Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen & Unwin, 1940), 15.

[3] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, vol. Ⅱ (London: Awsham & John Churchill, 1689), 104.

[4] Ibid., Ⅱ. Ⅷ. 9.

[5] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, n. d.), par. 14.

[6] 贝克莱在他的笔记里写道："我并不奇怪我明智地发现这个明显的但令人惊异的真理，我倒是奇怪我如此粗心而未在以前发现它。"贝克莱对他的立场受到如此强烈的反对感到惊异。

[7] Berkeley.

[8] W. T. Stace, "Science and the Physical World," *Man Against Darkness and Other Essays* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).

[9] 我受惠于 C. H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics* (London: Methuen

& Co.，1950）一书。他指出现象论有三个优点。它消除怀疑并摆脱怀疑论。我们不能真的怀疑我们面前有一张桌子，而表象论的纲领则使我们怀疑它。存在的一切都是感觉材料，所以没有原因去怀疑——除非我们怀疑有伪感觉材料。现象论也答复欺骗问题，但它是否解决笛卡儿的魔鬼问题或梦幻假说？它也使我们摆脱与不可观察的物质纠缠的烦恼。我们能感知我们的经验论。科学成为“人类经验的记录、整理与预见”。

[10] Ibid. See also A. J. Ayer, *Central Questions of Philosophy* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973), 106.

[11] D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961). See also John Searle, *Intentionality* (Oxford: Oxford University Press, 1983) and William Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

[12] Roderick Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957) and *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989). Robert Audi 在 *Belief, Justification, and Knowledge* (Belmont, CA: Wadsworth, 1988, 21–24) 中对此理论有很好的讨论。

进阶读物

Alston, William. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. Alston argues that we must rely on circular arguments to defend the view that sense perception is a reliable source of beliefs.

Armstrong, D. M. *Perception and the Physical World*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. A thorough defense of direct realism. Advanced.

Audi, Robert. *Belief, Justification, and Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.

Audi, Robert. *Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1998.

Berkeley, George. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Oxford: Oxford University Press, 1713. The classic defense of idealism.

Heil, John. *Perception and Cognition*. Berkeley: University of California Press, 1983. A clear, thoughtful presentation.

Landesman, Charles. *Color and Consciousness*. Philadelphia: Temple University Press, 1989. A provocative defense of representationalism.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Awsham & John Churchill, 1689. The classic defense of representationalism.

Pojman, Louis, ed. *The Theory of Knowledge*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1999. Contains several relevant essays on the topics discussed in this chapter.

Price, H. H. *Perception*. London: Methuen & Co., 1932. A classic study of the topic.

第5章 什么是知识？一种分析

三要素分析
四合一解决
解决盖梯尔问题的其他尝试
总结
问题讨论
注释
进阶读物



80 什么是知识标准？我们能否对**知识**给出一种正确的分析，这就是说，我们能否精确地陈述什么是知识的必要而充分的条件？认识是否导致需要绝对确实性？为了认识，我们难道非要知道我们的知识所基于的证据？

Jack 看见 Jill 乘上 101 航班去迈阿密并正确地相信 Jill 现在已在迈阿密，但 Jack 不知道，101 班机曾被劫持并转到哈瓦那。不过，Jill 幸运地乘船回到迈阿密，两天后，他原乘坐的飞机也到达了迈阿密。在这种情况下，Jack 是否知道 Jill 在迈阿密？许多人认为，他对这一事实确有一种真实的证成了的信念。他关于 Jill 是在迈阿密的信念是证成了的，因为一架飞往迈阿密的飞机正常将到达迈阿密。但是，当 Jack 关于 Jill 是在迈阿密的信念是真的和证成了的，他的信念所依据的理由却是错误的。

Jane 真实地相信乔治·华盛顿是美国第一任总统。但她是从她的兄弟约翰那里得知这一信息的，而约翰是在许多选择中对它进行猜测的，并没有以一种相信某一种选择的方式，把他的回答是什么告诉了 Jane。Jane 虽然错误地相信约翰知道他所讲的事（约翰通常是这种事情的可信赖证人），却真实地相信约翰的证词，但她是否确实知道乔治·华盛顿是美国第一任总统呢？

81 Joe 在两篇不同的新闻里读到波士顿塞尔提克队昨夜以 100 比 99 打败洛杉矶湖人队，因而他相信塞尔提克队昨夜赢了。塞尔提克队昨夜确实赢了，但他们是打败底特律活塞队，而不是湖人队。一位喝醉了的体育新闻记者犯了错误，把失败的一方写成湖人队，而不是活塞队，并且比分是 101 比 99。第二种报纸只是照抄他原来的报道。Joe 真知道塞尔提克队昨夜赢了？

根据这些报道，Joe 也相信湖人队昨夜并未赢，他关于这是正确的，因为湖人队昨夜并未打球，但 Joe 真知道湖人队昨夜未赢吗？或他真仅有一个证成了的真的信念？

当我大约 9 岁或者 10 岁时，圣诞节前一天或两天，我告诉我的兄弟 Vincent，我曾偷偷进了父亲的工作室，这是被禁止进入的地方，并且发现了 Vincent 的圣诞礼物，一个玩具火车。我实际并未去父亲的房间，而是编了一故事骗我兄弟。但是，我是正确地猜对了；Vincent 确实在圣诞节得到了一玩具火车。Vincent 告诉父亲，他知道他在圣诞节将得到什么，而我的父亲，他把圣诞节礼物的知识视同于德尔斐神庙的神谕，把他的工作室视为德尔斐神庙本身，因而为我亵渎神圣而愤怒地打了我。当我被打

时，我抗辩说我并未去父亲的房间，也并未看到圣诞节礼物。我父亲问："那你如何得知 Vincent 将得到一个玩具火车呢?"我答复说："我并不知道它，我只是编了一故事"。问题是 Vincent 是否由于在圣诞节前两天相信我的谎话而知道他将得到一个玩具火车?

三要素分析

在 1963 年前，知识概念或者无分析地被放置一边，或者多少定义为真的，有证成的信念。柏拉图是第一位提出知识三要素分析的人，他把知识定义为具有合理解释或证成（希腊文 logos）的真信念。引文可以在 C. I. 刘易斯（Lewis）、罗德利克·齐硕姆和 A. J. 艾耶尔（Ayer）那里以熟悉的定义找到。大致地说，*S* 知道 *p*，当且仅当：

（1）*S* 相信 *p*。
（2）*p* 是真的。
（3）*S* 关于 *p* 的信念是有证成的。

这三个条件构成知识标准说明的必要和充分的条件。如果三者中有一 *82*
个没有，那么 *S* 就不知道 *p*，如果三者都有，那么 *S* 就不能不知道 *p*，让我们把这称为知识的"三要素分析"（tripartite analysis）。

阿尔温·普兰廷加报道了下述逸事。1962 年，他正在韦恩国立大学的咖啡馆里与他的同事爱德蒙·盖梯尔喝咖啡，当时盖梯尔提到他在为自己没有许多出版物而想明年取得职务感到忧虑，他有一想法，即提出和发表一些与传统知识定义相反的小例证，但他认为那是小事情。第二年，盖梯尔关于知识定义的论文（不到 3 页）发表于《分析》上，知识论完全是另一种的。

盖梯尔的分析基于两个对三要素分析的反例上。第一个反例是：（G）Smith 和 Jones 都在申请一份工作，并且 Smith 对这合取命题 *d* "Jones 是将得到工作的人，并且 Jones 口袋里有 10 元硬币"有充分的证据。

命题 *d* 推出 *e* "将获得工作的人口袋里有 10 元硬币"。我们可以假设 Smith 看到这推论并相信 *e*。

但 Smith 并不知道他将得到工作，并在他的口袋里碰巧也有 10 元硬

币。所以当 d 是假的，e 却是真的，并且 Smith 真地和有证成地相信 e，但我们不会说，Smith 知道那个将获得工作的人口袋里有 10 元硬币。

所以三要素分析失败，因为他既不知道他将获得工作，也不知道他口袋里有 10 元硬币。

凯特·莱尔（Keith Lehrer）对盖梯尔的第二个反例作了如下改动：(L) S 公司里的一个学徒 Nogot 先生曾给 S 以证据 e，使 S 有理由相信“他公司里的 Nogot 先生拥有一部 Ford 车”，S 从这命题演绎出 p：“公司里某人拥有一部 Ford 车”。但 S 未怀疑，Nogot 先生是在欺骗，而 p 是真的仅因为公司里另一人 Havit 先生拥有一部 Ford 车。[1] 三要素分析似乎再次失败，因为真的有证成的信念是建基于一个假命题之上。

盖梯尔的反例有如下形式：

1. S 相信 p。
2. p 是真的。
3. S 的信念 p 是有证成的。
4. p 是从某一命题 q 推出或大致推知的。

83

5. S 是有证成地相信 q。
6. q 是假的。

因此

7. S 不知道 p。

注意，盖梯尔并不论证说，三要素分析是完全错误的，他的反例的力量只是说，三要素分析也许是知识的必要条件，但不是知识的充分条件。

四合一解决

对付盖梯尔式的反例曾有几个建议被提出。其中大多数承认三要素分析是完整知识说明的主要部分，不过它需包含一个必要的第四条件。四个条件合在一起才提供知识的完全分析，其中包含它的必要条件和充分条件。我们可以把这些建议称为**四合一解决**。让我描述四个这种想通过用第四个条

件补充来救助三要素说明的尝试。在此分析之后，我将转到我们完全抛弃三要素分析这样一个建议。这四个策略是：(1) 非假—信念条件；(2) 决定性理由条件；(3) 因果条件；(4) 可挫败性条件（defeasibility）。

非假—信念条件

早先有人认为盖梯尔的反例可以通过单纯规定信念 p 一定不是由假信念或者基于假信念而造成而被挫败。在前面的例子中，信念 p 是基于假信念 q。在（G）里，Smith 错误地相信 Jones 将得到工作，并在（L）中，S 错误地相信 Nogot 拥有一部 Ford 车。但是，这一解决尝试立刻被认为是既太**强**又太**弱**。

它之所以太强，是因为我们能想到有假信念出现而仍知道的事例。例如，我之所以相信 h 即 Joan 将被选为学生会主席，是因为我有证成地相信：a. 所有兄弟会成员——这构成大学生团体的 30%——都支持 Joan；b. 所有女生联谊会成员——也是大学生团体的 30%——都支持 Joan；c. 所有在校园独立运动者——也是大学生团体的 30%——也支持 Joan；我相信 d，即只有非在校园的独立运动者——这只构成大学生团体的 10%——才反对 Joan。但我关于 c 可能有误。最后一分钟变化使独立者改变他们的投票。然而，我可能基于我的有证成的真的信念而仍知道 Joan 将赢得这次选举。如果对 h 的信念是基于证据 a、b 和 c，而其中任何两个的合取将证成 h，那么我将主张一个假信念并仍被说知道 h。我们可以把这一情况称为**超决定论情况**，在这里有一个以上的证据证明一个信念。 84

马歇尔·斯汪（Marshall Swain）提出另一个包含一个假信念的证成例子。[2]假设你正在参加你的朋友 Jack 和 Jill 的教堂婚礼。你仔细地注意到仪式被主席毫无错误地主持进行。根据这一证据，你开始相信 Jack 和 Jill 举行仪式结婚，所以你得出结论说，他们已结婚。但你不知道，你的朋友在一个月前已公开举行婚礼，因此他们并不是在你所目击的仪式上结婚。你仍知道他们已结婚，即使你的信念是基于一个你所目击的他们是在教堂举行婚礼的假信念。这是一个超决定论的例子，因为如果他们并没有已经结婚，教堂仪式也会联结婚姻。

非假—信念条件也可被证明是太弱，非假—信念出现的例子曾被提供。最著名的一个例子是由卡尔·吉奈特（Carl Ginet）提出的（并且被阿尔温·哥德曼所发展）。Henry 正驾车进城并正确地识别了远处的一座

红色谷仓。但 Henry 不知道，有人在附近也设立了一座红色模拟谷仓，因而 Henry 不能区分真正的谷仓与模拟谷仓。因此，我们不能说 Henry 知道他正看一座红色谷仓，即使他具有一个有证成的真的信念。但是，Henry 之所以不能知道，不在于任何他的信念所基于的假命题。所以，非假—信念条件在救助三要素分析方面不能成功。

决定性理由条件

在 1971 年，弗理德·德雷兹克指出，三要素分析允许那些只是偶然真的信念作为知识。需要一个补充条件保证该信念为真。他对盖梯尔的难题提出一个如此精巧的解决，即提出这样一个说明，论证 S 知道 p，是当 S 有一为 p 的理由 R，使得，如果 p 不是事实，S 也没有 R。[3] 靠反事实支持的这种理由（如 p 不是事实，那么 S 就没有 R）确保了 S 相信 p 的真
85 理。这是相信 p 的决定性理由。在反例（G）中，Smith 相信将获得工作的人口袋里有 10 元硬币，并不基于一个决定性理由，因为 Smith 仍有同样理由相信 p，即使他（Smith）口袋里没有 10 元硬币。在（L）里，S 关于某个在公司里的人拥有 Ford 车的信念，并不基于一决定性理由，因为 S 将会相信某个在公司的人有 Ford 车，即使 Havit 先生并不在公司里。

但决定性理由条件也存在问题。乔治·帕伯斯（George Pappas）和马歇尔·斯汪说它太弱。假设 S 正在观看一张上面有一杯子的桌子。[4] S 真地和有证成地相信杯子在他来之前就在桌子上了，但他不知道他正在观看的东西并不是杯子本身，而是光线被杯子反射所形成的 hologram（全息图）。所以决定性理由说明失败，因为 S 并没有相信 p 的理由，如果 p 不是事实，但是我们将不想说，S 知道杯子是在桌子上。

或者，你真的相信你正在与你朋友通电话，但一个世界级的恶作剧者已安排了，在你与朋友讲话 10 分钟之后，他将截断那线路并假冒你朋友与你讲话。你却不知道这不同。但是，正是在你那线路被截断时，一位修理工在你与你朋友之间装置了一新线路，以致恶作剧者愚弄你并未得逞。然而，假如他成功，你却未知道它。所以按德雷兹克的分析，你并不知道你在与你朋友讲话。

德雷兹克将如何回答这些反例呢？他可能说，具有一个决定性理由并不在逻辑上就保证信念的真，一个信念必须是可信赖地与某人相信它的理由相联系。两个反例之所以失败，是因为得出的信念并不以可信赖的方式与它

们的理由相联系。在第8章当我们讨论可信赖论时，我们将回到这一争论。

即使德雷兹克可能（通过可信赖论）找出一种摆脱全息图和电话反例的方法，我们可能仍认为他的解决太强。我们常常应用知识归属到那些我们可能没有德雷兹克所要求的决定性理由的地方。我们主张知道我们具有心和肾，存在他人心灵，水在海平面100摄氏度沸腾，我们将会死，有些记忆和证据信念是真的。德雷兹克谨慎的条件将排除这些信念，并把知识限制于铁板一样有保证的信念集合内。如果没有更好的方案出现，也许我们将感谢这种解决，但这样一种限制论点似乎是反直观的。我建议，我们虽然同意德雷兹克至少已证明我们具有某种知识，可称它为“得到保证的知识”或“知识G”，但我们要探究一个更广的知识领域。

因果条件

在一篇具有划时代的论文《知识的因果理论》（1967）里，哥德曼提 86
出这样一个假说，即信念的证成依赖于它所形成的方式。[5]如果 S 知道 p，那么 S 关于 p 的信念一定是由相应 p 的事态所形成。回到盖梯尔的例子（G），Smith并不知道将得到工作的人口袋里有10元硬币，因为这一信念并不以正确方式而形成。同样，在（L）里，S 关于某个在公司的人拥有Ford车的信念也不是以正确方式而形成。对于某一个知道某事的人来说，在证据与信念之间一定要有正当的因果联系。

首先以知觉信念为例。假设你看到你面前桌子上的一个玻璃杯，并且这种知觉使你相信一个玻璃杯在你面前的桌子上。让 p 代表玻璃杯在桌子上这一事态，让 q 代表从玻璃杯反射到你眼睛的光的媒介状态，并假设信息是在视神经到你脑后的合适位置时所传达的。让 S 代表相信者（在此例中就是你），b 代表相信状态。那么你关于玻璃杯是在桌子上的信念，之所以是知识事情，是因为它以正确的方式被形成。

同样，哥德曼论证说，证据信念构成知识，当且仅当它们附属于一正当的因果模式。假设 p，Mary看见Jack谋害Jill。如果 q，Mary告诉Sam她看到的情况，并且Sam因为知道Mary通常是诚实的，就相信她，这样Sam的信念，Sbp，就是知道事情。最简单扼要的模式可以用下面方式表现：

事态→媒介阶段→得出信念

p q Sbp

我们的两个例子以这种方式来表现：

A. 知觉

p 玻璃杯在桌子上→*q* 光使桌子上的玻璃杯形象到达你的视网膜，等等→*Sbp* 你相信玻璃杯在桌子上

B. 证据

P Mary 看见 Jack 谋害 Jill→*q* Mary 告诉 Sam 她看到的情况→*Sbp* Sam 相信 Jack 谋害 Jill

这似乎有希望，也许它能最终精练到哥德曼所想的工作，但很快地就
87 有人指出，因果性概念在这里是含糊的，通过因果性进行解释的知识乃是一种 obscurum per obscurius 解释（通过更模糊东西来解释模糊东西的解释）。例如，我们不清楚数字 2 和 3 如何使我们相信它们合成为 5，或者，我将会死这一未来事实如何使我知道这事实，或者所有人都是有死的这一全称命题如何使我知道这一真理。

而且，要把高概率的信念与知识分开，这也是很困难的。假设你已经买了 1 000 张彩票中的一张。我相信你将不会赢，而且我这一信念是有证成的，不管情况如何。假设我是正确的而且你未赢。许多人将会说我知道你会输（给出你赢的最远可能性）。如果我确实知道这一点，那么要看到你不赢的事实如何使我有那一正确信念，这是很难的。正是我的盖然性知识使我有那一信念。也许你反对并认为我并没有你不赢的知识——我只有 0.999 的确实性。但是，如果我们对知识都是苛求的，那么我们难道就不会抛弃全称未来事件的知识——即使科学和经验全都支持的全称命题？凭这些严格条件，我不知道我从现在一秒之后我还活着，或我将有死或任何事将在未来发生（或将会有一未来）。什么是更多的警告，你不知道这些事。这样一条路将导致怀疑论。

鉴于所有这些理由，大多数知识论者都不满意知识的因果理论。吉尔伯特·哈曼（Gilbert Harman）在他的书《思想》（1973）里试图提出一种近乎相对的、**达到最佳解释的推论**（inference to the best explanation）来补救因果理论的本质。[6]理论似像这样进行：为了知道 *X*，我们不必能重构导致事件 *X* 的因果链。

哈曼说，考虑狂怒恶魔的事情。Omar 在街上由于心绞痛而死。一小时后狂怒恶魔来到街上，看到 Omar 躺在沟边。他剁下 Omar 的头。一小

时后你散步到街上，看到 Omar 躺在那里并头已分开，你直接从这一事态推出 Omar 已死。哈曼指出，在 Omar 已死与他的头被剁之间并没有任何因果联系。剁下他的头并不造成 Omar 的死，而是心绞痛使他致死。因此，知识不能被建立在信念与事件的任何因果联系之上。你知道 Omar 死了，不是因为他死的原因与你的信念之间有任何联系，而是因为一种正确的解释推论，“按正常的情况，如果某人的头被剁下，这人就死”。按偶然的情况，这也可作为非假—信念条件的反例；你可以相信，Omar 死是因 88
为某人剁下他的头，但事实是他的头被剁是因为他已死。即使你关于 Omar死的原因的看法是错误的，你仍知道他已死了。

哈曼把他对知识的解释性的说明视为哥德曼因果说明的扩大。导致最佳解释的推论是知识的一般理论，其中因果说明功能是一特殊情况。但不清楚的是，我们是如何在许多情况中达到最佳的解释。所包含的标准究竟是什么？融贯性，简单性，预期性，可理解性？这些概念难道比知识概念更易理解？如果这些标准矛盾，我们以什么次序排列它们？

以古典的形而上学问题为例。什么是宇宙的最佳解释？上帝，物质永恒，或某种其他东西？诉诸最佳解释在这里如何使我们得到知识？而且，除非我们乞求问题，情况可能常常不是这种情况，即依据明证性的“最佳”解释就是正确的解释（某些很不规则的事件可能实际上是该事件的说明）。所以，当我们在解释事件时试图找到标准，那是不清楚的，即哈曼的理论救助或改进了知识的因果理论。

可挫败性条件

莱尔和托马斯·帕克森（Thomas Paxson）提出的可挫败性条件是说，如果没有其他真理 q 使得 S 相信它将摧毁他为相信 p 的证成，那么这一条件以及三要素条件，就推出 S 知道 p。[7]莱尔和帕克森提出下面可挫败性说明。S 看见一个名叫 Tom Grabit 的男人偷一本书。但是 S 不知道，Tom 的精神错乱的母亲说谎并证明 Tom 是在 1 000 公里之外，所以一定是他的双胞胎兄弟 John 偷了那本书。如果 S 已经知道 Grabit 太太已证明她所说的方式，那么他将不会有证成地相信 Tom 偷了那本书。陈述“Grabit 太太证明 Tom 那时在 1 000 公里之外这一事实是有问题的”，将挫败 S 的知识。但是我们在这里能设想挫败者的挫败者。如果 S 知道 Grabit 太太是一个精神错乱的说谎者，那么他将会正当地忽略她的证词，并继续

地坚持他原来对 Tom 的信念。

这种可挫败性标准的问题是，它可能正是没有真命题这一幸运情况，这种真命题，如果被知道，将会挫败你的证成。它正是 Tom 没有一个双
89 胞胎兄弟在图书馆附近这一幸运情况，因为如果他有，那么 S 将不能区分他们。如果在对象之间能分辨他们对于知识是必要的，那么每一知觉实际上将会有一可能的挫败者——某些非常相似的知觉。

情况似乎是可挫败性标准必须假定相关的另一选择概念。只有与实际情况相关的另一选择才算作可挫败者。既然 Tom 实际上并没有双胞胎兄弟，所以 S 将不能区分他们，如果他是有的这一事实，是与 S 知道 Tom 偷一本书不相关的。同样，在 Henry 和他的红色谷仓事例里，Henry 不能分辨红色谷仓与模拟谷仓这一事实，是与 Henry 知道他看一红色谷仓不相关的——如果在附近实际上并没有模拟谷仓。

这些考虑指明，可挫败性标准是含糊的和无终点的（open-ended）。哈曼说，对于任何归纳的信念，总会有某种真的命题，使得如果某人知道它，他或她的证明（辩护）将被挫败。对于大多数知识要求来说，我们可能想象某真的命题，这真命题，如果我们想念它，将挫败我们对知识的主张。但是这样一来，我们可能想到某进一层的真信念将挫败挫败者，某一其他真信念将挫败那反挫败者的人，如此以至无限。我们可以怀疑这一条件真正诉诸全知。只有全知者，即上帝才能以正确秩序整理所有挫败者。然而，许多认识者如莱尔和托马斯·帕克森，相信我们能区分挫败的和非挫败的条件。而像哈曼这样的其他人则坚持说我们能做的最好的是作为这样一种条件提出，即如果某人推知对某一真的有证成的信念存在没有挫败的反证据上有证成，那么那人就知道所说的命题。

解决盖梯尔问题的其他尝试

盖梯尔问题的其他解决方法，即不依赖第四条件的方法，已经被提出。在 1981 年，德雷兹克提出一种关于知识的语境说明（contextual account），在此说明中，证成被认为是相对于特定语境的。[8]德雷兹克论证说知识是绝对的并承认无程度差别。但是，对于一信念我们是否有充足证成把它算为知识，这依赖于语境和所论及的主题。首先，他让我们考虑其他一些概念。

以“平”概念为例。某物是平直的，仅当它不是颠簸的或不规则的。如果我们在文字上取这意义，那么没有任何东西是平的，因为所有表面在放大镜或显微镜下都会发现不规则性。绝对的平并不存在。但德雷兹克论 90
证说我们只需要一相对概念。当作颠簸或不规则的东西依赖于所给的表面类型。较小不规则的路相对于我们路的标准可以是真正平的，虽然同样不规则的镜子或镜头将不被认为是平的。德雷兹克把这称为相对性地绝对概念。

同样的讨论可以应用于“直”、“圆”、“好”、“精确”、“富”诸如此类的概念。第三世界富有的人在欧洲或美国可能被认为是中产阶级或小资产者。

德雷兹克把这种相对性应用于知识的证成。使一信念正确地得到证成以使该信念作为知识的东西，乃是我们能消除一切相关的其他选择。在（G）里，Smith 一定能排除如下相关选择，即 Jones 将得到工作。在（L）里，S 一定能排除如下选择，即 Nogot 拥有一部 Ford 车。在 S 看见 Tom Grabit 偷书的事例里，S 将必能排除 Grabit 太太的证词。Henry 在相信所说谷仓实际是这个谷仓时，将必能够区分模拟谷仓与真正谷仓。德雷兹克给出 Henry 和他的儿子在动物园里看斑马的事例。儿子问他的父亲，这动物是否能够是一匹画上条纹的骡子。在儿子问之前，Henry 知道他在看一匹斑马而现在被迫区分斑马与一匹画有条纹的骡子。既然 Henry 承认他不能这样做，所以他就没有知识。在他考虑相关选择之前，他是具有知识。但在他考虑相关选择之后，他却没有。现在你知道 p，但在一新的语境中，你不知道。知识如何能是这样相对的和随情况而定的呢？

我们一定不能排除一切证据或那些我们对之具有与他或她的相关选择信念不一致的证据的选择，而只能排除相关的选择。这些选择基于相信者能得到的证据。例如，S 一定不能排除 Grabit 太太的证词，如果他不知道 Grabit 太太曾证明那偷书的人不是 Tom。只有当他质疑那一新闻时，Grabit 太太的证词才成为相关的。所以，知识虽然是绝对的，但它依赖于语境和质疑的相对性。只要我对 p 的真的有证成的信念不被质疑，就可以说我知道 p。但一当它被质疑了，我就失去那知识，除非我能消除任何相关的质疑。

德雷兹克的语境论对盖梯尔问题确有提供一种解决办法的优点，因为它指明算作知识的东西可依赖于情况，证成的标准可以依据问题和所想要 91
的东西而改变。例如，一位研究生被要求给出一安全系统的说明，他可能达到一种使他心理过程得以满意的回答，但在医学院口试里却不是正确（缺乏证明）的回答。但是，语境论似乎也太含糊和相对了而不能成为我

们的目标。含糊性有时对主题（例如“大胆”或“财富”概念）是合适的，但在这里它似乎超过主题所应有的含糊性。如果语境论是真的，我们难道不可得到某些荒谬的结论？语境论者将如何回答这困难：如果一位精明的数学家提出 1 + 1=3 的详尽“证明”，并且你不能证明他或她的证明是错误的，难道你就不知道 1 + 1=2 吗？或者，如果一位诚实的人提出证词反对你的某个记忆信念（并且说你去年在某餐馆吃饭），你会突然不知道你去年是否在餐馆里吃饭吗？语境论不是有很多怀疑之处吗？语境论本身是否也必须是随语境的吗？当常识核心存在，作为一种理论，语境论可能是太含糊，以致不能作为一种完整的知识理论。

最近凯特·德娄斯（Keith DeRose）试图提出一种受限制的语境论。为响应 Peter Unger 和 Palle Yourgrau 所提出的批评，即语境离开知识：“现在你知道它，现在你不知道它”，德娄斯区分了低的语境和高的语境。[9]为满足低语境的证成或知识所需要的比满足高语境的要少。（想想大学生描述安全系统的工作或 Henry 和斑马的事例——这两者上面已提到。）在低语境里，我们可能把知识归给大学生或 Henry，这知识不被算作高语境的知识。语境论是否能遇到所有可能的批评并构造一种正确的理论，我必须让你们来决定。

许多不满足于这些所提出的解决办法的知识论研究者，在试图解决盖梯尔问题上已产生绝望。而且，在盖梯尔第一次提出他三页论文之后三十多年里，在见解上没任何东西得到同意。无数通过迷宫的推理和对反例的反例的报道都被报道在 Robert Shope 的《认识之分析》一书中。大多数知识论者得出结论说，对盖梯尔问题不存在任何解决办法，因为错误的模式正被利用。代替使知识依赖于那些我们为所与真信念所具有的理由，某些知识论者争论说知识依赖于由可信赖过程所产生。认识者一定不能说他
92 或她为什么相信 p 以便具有知识 p。所有我们必须做的就是通过一个正确的程序得到信念。我们在第 8 章再对可信赖论（或外在主义，如它常常被称谓的；这与内在主义相对，内在主义强调主体一定能与推理并行）进行批评性讨论。

多元论的正确途径 我自己的看法是，不可能存在一种巧妙的涵盖所有“知识”事例的必要而充分的条件集合。知识是一种包含我们与不同类型知识境况的关系的多面的或家族相似的词项（在语境论里有某种真理——证成将随境况而改变）。可能存在一种捕捉范例的核心意义——虽

然会有一些并不完全合适的事例以及我们很难能在哪一个方向上判定的边界事例。跟随这一思考路线，将导致我们采用一种并不提供单一标准的一般规则。我建议，如果加上如下规定，即真信念的证成必须以**正确的方式**被形成或建立（其语境使我们能理解正确类型的方式），那么我们可以把三要素分析（即知识是真的有证成的信念）作为本质上正确的分析加以接受，至少对于知识的核心观念而言。有时这将意味着，跟随哥德曼，信念是由正当的事态所形成的。这就是知觉知识、记忆知识和证据知识的情况。在另外一些时候，知识可能包含某种像哈曼的“最佳（正确）解释”说明的东西，那里因为我们做了正确的推论，可以说我们知道，即使我们并不完全正确地把握因果链（例如 Omar 的事例）。再有一些时候，它将意味我们逻辑上进行的推理（如 1 + 1=2 的事例或某演绎论证）。笛卡儿的我思，关于我（或一种能思物）存在的知识，将作为自明的直观而被证成。如果你同意推论是一个因果机械过程（像我所做的），那么我们必须作出结论说我的分析只是哥德曼的原创的知识因果理论的扩大版本。

这种多元的正确方式说明将解决盖梯尔的反例，指明在（G）中，Smith 并不知道“某个口袋里有 10 元硬币的人将得到工作”，和在（L）里，因为因果说明所提供的理由类型，将不说 S 知道某个在公司的人拥有 Ford 车。真的有证成的信念并不以正确方式而形成。

这种说明在对知识的因果说明的主要反驳的回答上有优点。它能够处理未来事件的知识，如我们的死。通过归纳推理和演绎推理的结合，我们可以达到“我将会死”的结论。由于理解生命的性质，即它包含一个死的过程和实际上的死，以及观察到没有一个生物能超出有限时间而活着，我 93
们概括出如下结论：一切生物有死。论证可以这样来理解：

1. 一切生物有死。
2. 我是一个生物。
3. 所以，我将有死。

如果一切生物有死有时会变成错误的，那情况可能仍是这样，即一切哺乳动物（或甚至人类）有死，在这里我们可以用“哺乳动物”（或“人类”）来代替“生物”。我们仍会知道我们会死，因为我们通过合法工具达到第一真的前提。如果一切事物有死（或我们将会死）只有 99%概率，

那么我们就不能用这一论证去形成真正知识要求。

现在，这里有一反例给予我的说明以某种困难。回到 Mary 看见 Jack 谋杀 Jill 的例子。Mary，一个可信赖的目击者，告诉你谋杀案，以及你根据她的证词相信 Jack 谋杀 Jill。按正常情况，我们可能说你知道 Jack 谋杀 Jill。但假设几个小时过后，19 位你知道是可信赖的人告诉你，他们看见 Jack 于犯罪时间在其他地方。我们可能假设他们对他们的错误有不同的理由。有些人是想保护 Jack。另一些人忘了更改他们的时钟，不知道昨夜时间改了。还有一些人混淆了 Jack 和他的双胞胎兄弟 John，如此等等。但是，你对这些不合常规的情况没有任何知识。

这 19 个通常可信赖的人的证词对于你知道 Jack 谋杀 Jill 的主张产生什么效果？通常，这种反权威的证据将会使我们怀疑或否认 Jack 谋杀 Jill，并且抛弃我们可能以前具有的任何知识。但是假设你仍坚持你关于 Jack 谋杀 Jill 的信念。这是一个合理信念吗？一个你有证成去相信的信念？对于这一问题的回答，可能依赖于你是否接受知识和证成的内在主义说明或外在主义说明。一个内在主义者，即一个相信证成依赖于能达到某人信念根据的人，可以得出结论说你的信念是未证成的。一个外在主义者，即一个说只要信念是由可信赖过程形成的，那信念就是有证成的人，可能得出结论说它是有证成的。情况是困难的、界限不清的，但也许内在主义者和外在主义者都同意，19 个人的证词的重量远超出一个人的证词的重量。如果这样，你并没有 Jack 谋杀 Jill 的知识。

比此更困难的情况是这样。19 位目击者正在到处讲他们免除 Jack 罪
94 行的故事。证据是公开的，但你未听到。既然有非常有力的证据反对你关于 Jack 谋杀 Jill 的信念，那你对那信念还有证成吗？你是否仍知道 Jack 谋杀 Jill，尽管所有这些证据。

不管你对这些困难事例如何判定，我的说明仍能适应各种特殊认识（知道）情况，如忘记知识情况。假设好多年以前，你对第一次世界大战做过深入研究，并得知这次大战的许多详情，包括德国失败的事实。现在你实际上已忘了所有证据，包括你得出德国失败结论的证据。你是否仍知道这些事实？有些知识论者会说“不，既然你不能得到你的证据，你就根本不知道那些事实”。另一些人则说“是的，但这正表明，不是所有知识都需要证成”。按我的说明，你知道事实并有证成地相信它们，因为它们是以正确方式形成的并且你没有理由抛弃这结论。知道和被证成并不依赖

于知道你知道或知道你有证成。

第二个困难问题是著名的彩票悖论。假设彩票是由 1 000 张票组成，而你有一些。你是否知道你不会赢？你知道有人会赢，而你赢的可能性是非常小的。通常，我们关于归纳证明会说，1 000 个正确机会里的 999 构成知识。如果那 1 000 个跳出帝国大厦的人中有 999 人死了，那么我们许多人将一定会说我们知道最后跳出的那一个人将死。即使逻辑上有可能出现一次灾害使我们的主张发生错误，我们中大多数人仍会说我们知道太阳明天将升起。彩票事例的差别在于，我们知道某人将赢，所以我们可能会倾向说“我不知道我不会赢，只知道我只有千分之一赢的机会”。

我们会犹豫说，我们知道甚或相信任何假设的人他或她将不会赢彩票，因为我们知道某人将会赢，所以我们自己陷入矛盾之中。我们相信这 1 000 人中有人将会赢，但对 1 000 人中每一人而言，我们相信他或她将不赢。情况似乎是，我们可以有不一致的信念，也许有无确实性的知识。

这同一点也适合本书序言里所引用的悖论。我曾写道，我相信我在本书中所做的每一主张（当我在报道我自己的观点时）是真的，然后我又继续说，假如我犯错，“我也相信某些假陈述被包含在这里”，这意味着，在 95
此书中我的主张至少有一个是错误的（当然，我不想告诉你哪一个是错误的）。为什么我要告诉你哪一个是错误的呢？因为如果我知道，它将不会是我的信念之一。所以，我具有矛盾的信念。如果我的错误主张被证成，我是否知道我有某些假信念（在本书中所陈述的）呢？

我们可能具有无完全确实性的知识吗？我们可能在不知道我们知道的情况下知道吗？回忆一下强知识与弱知识的区分。强知识是那种我们知道我们知道的知识，如我知道我知道我存在，2 + 2=4，或无矛盾律是普遍有效的逻辑原则。关于这些事情我有完全的确实性。它们是不可疑虑的，自明的。但是，关于我的记忆信念我不是同样确实，它们是弱的知识。我相信我知道我是在内布拉斯加的林肯城，时间是在 1993 年 7 月，当时我写了本书这一章的初稿，但是在这事情上我可能误记，我并不知道我是在内布拉斯加的林肯城。关于许多我自认为知道的事我可能是错误的，所以，你也能这样。然而，如果它们已经被形成并被以正确方式保存，那么我们确实会知道它们。除非我们承认这两种知识类型（也许还有其他知识类型），知识概念还原到德雷兹克称之为“得以保证的知识”的东西。早先我们曾有理由怀疑这是否是一种足够宽广的说明。

对有些人，这可能是烦恼的，即我们不能精确地说出所有可能知识都能满足的一切可能条件，但为什么我们就应有这呢？我们关于证据如何支持我们信念具有一个好的直观观念。对于我们的目的这可能是充分的。但是我把下面一点留给你们去判断，即“正确方式”分析是否充分地满足我们对知识的必要而充分的条件的探求。

总　结

从柏拉图直到20世纪中叶，标准的知识概念一直是，它是**真的、有证成的信念**。盖梯尔的反例指明这一定义存在的问题。几种理论曾试图迎接盖梯尔的挑战。内在主义理论主张证成依赖于我们对某真信念所具有的理由。内在主义者典型地规定了挫败疑难反例的第四条件：因果条
96 件，可挫败性，诸如此类。我们看到困难一直存在于每一个想解决盖梯尔反例的尝试中，并提出一种一般的“正确方式”分析，这种分析承认三要素分析是本质上正确的，但也考虑到了我们知识概念所固有的相对性。

问题讨论

1. 讨论盖梯尔反例。什么是它们的一般形式？它们为什么在知识论上引起这样一种革命？

2. 这些反例在攻击标准的知识说明上如何有效？所讨论的四个策略中哪一个最好地解决盖梯尔反例？

3. 我们可能简单地采用了本章讨论的某个说明就节省了时间和精力并击中了所谓的反例？例如，假设我只是主张知识是由所说的事实而形成的真的信念。这样我只能忽略所提出的反例。哪一个反例我将必须忽略呢？这样一种动机是怎样吸引人的？

4. 评估德雷兹克的语境论。什么是它的优点和缺点？

5. 考察哈曼导致最佳解释的推论观念并对它的批评。哈曼可能怎样回答我的批评，即我们所具有的最佳解释不必然是正确的解释？他能否争论说，这不是忽视它的理由，因为它仅指明，真理在某些情况里是不可知的？

6. “正确方式”分析——我认为是对盖梯尔事例的一般策略——是否是一种有助于观看问题的方式或它只是忽略问题？

7. 我们能有归纳知识？看一下彩票悖论并讨论它存在的问题。假设你知道（通过神圣权威或清楚的新科学律）一个荒诞的遗传事件将造成至少一个（但不多于两个）现在活着（地球的居民现在大约是 60 亿）的人在 1 000 年之后仍不死。无人知道此人是谁。你对任何人（不是最终生病）会说你知道他或她在他或她活到 1 000 岁之前将会死？在 1 000 年到达之前你会知道你将死？

8. 你可能已注意到的一个问题是，实际上知识概念的每一定义都依 97
赖于求助某种直观，但常常可发现某些其他直观却服务于对假设理论的反例。这关于直观与理论的关系告诉我们什么？

9. 考察作为解决盖梯尔问题的语境论。它的优缺点是什么？

注　释

[1] Keith Lehrer, “Knowledge, Truth and Evidence,” *Analysis* 25, 5 (1965), 169 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981), 149f.

[2] Marshall Swain, *Reasons and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981), 149f.

[3] Fred Dretske, “Conclusive Reasons,” *Australasian Journal of Philosophy* 49 (1971). Reprinted in *Essays on Knowledge and Justification*, eds. George Pappas and Marshall Swain (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

[4] George Pappas and Marshall Swain, “Some Conclusive Reasons Against ‘Conclusive Reasons.’” In Pappas and Swain.

[5] Alvin Goldman, “A Causal Theory of Knowing,” *The Journal of Philosophy* 64, 12 (1967). Reprinted in *The Theory of Knowledge* 2nd ed., Ⅳ. 2, ed. Louis Pojman. 我已简化了哥德曼的图表，略去了重要的背景知识要素。

[6] Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973). The relevant section is reprinted in Pojman Ⅳ. 4.

[7] Keith Lehrer and Thomas Paxson, “Knowledge: Undefeated Justified True Belief.” In Pappas and Swain. Reprinted in Pojman Ⅳ. 3.

[8] Fred Dretske, “The Pragmatic Dimension of Knowledge,” *Philosophical Studies* 40 (1981), 363-378.

[9] Palle Yourgrau, "Knowledge and Relevant Alternatives," *Synthese* 55 (1983); Peter Unger, *Philosophical Relativity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Keith DeRose, "Contextualism and Knowledge Attributions," *Philosophy and Phenomenological Research* (1992) and "Now You Know It, Now You Don't" (unpublished manuscript, 1999).

进阶读物

Audi, Robert. *Belief, Justification, and Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.

BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. A strong internalist account of knowledge.

Carrier, L. S. "The Causal Theory of Knowledge," *Philosophia* (1976).

Fumerton, Richard. *Metaphysical and Epistemological Problems in Perception*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1973.

98 Moser, Paul. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. A clear comprehensive defense of a foundational theory of knowledge.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, 167–290. A defense of a conditional theory of knowledge similar to Dretske's account of conclusive reasons.

Pappas, George, and Marshall Swain, eds. *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978. Contains excellent articles on the analysis of knowledge.

Pojman, Louis, ed. *The Theory of Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1993. Parts Ⅳ and Ⅵ contain important papers by Gettier, Goldman, Lehrer, Paxson, Harman, Quine, Kim, Pollock, Plantinga, and others.

Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986. A provocative, original study of most of the issues discussed in this chapter.

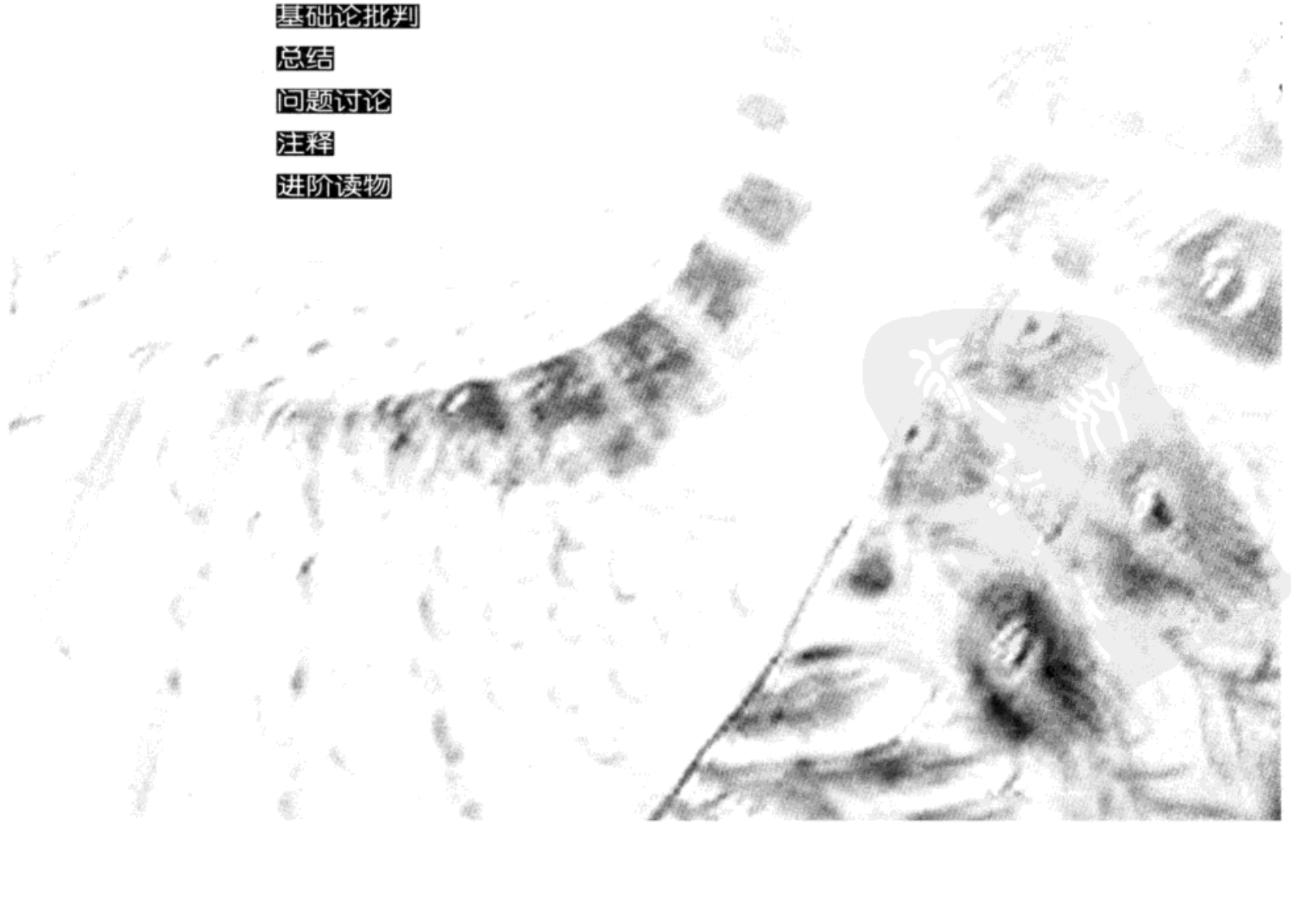
Shope, Robert. *The Analysis of Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton

第6章

国外经典哲学教材译丛

证成理论(Ⅰ):基础论

古典基础论
无穷倒退问题
基础论批判
总结
问题讨论
注释
进阶读物



99 我们得以把握真理的思考状态中，有些始终是真的；另一些承认有错误——例如意见和计算，而科学知识和直观则总是真的；另外，除非直观，否则没有其他种类思想是比科学知识更精确，而最初的前提是比证明更可知，一切科学知识都是推论的（discursive），从这些思考可推知，不存在关于最初东西的科学知识，并且既然除了直观之外没有任何东西比科学知识能更真，那么理解最初前提的就是直观。（亚里士多德：《后分析篇》，卷二，19节）

古典基础论

直到最近为止，大多数知识论者一直主张有自明的第一原则，这些原则对于知性是直接知道的，并对建构一完整知识体系是充分的。对于柏拉图来说，这些原则就是型式，型式的知识作为天赋观念潜在地存在于我们心中。我们天生就有**平等**、**红**、**三角形**、**善**、**正义**诸如此类的天赋观念。对于亚里士多德来说，正如上述引文所示，自明的第一原则，如数学与逻辑学的公理，可以被知性直接把握，一切其他知识都是从它们推出的。它们是永远真的并形成一切科学知识的基础。跟随亚里士多德，托马斯·阿奎那（1225—1274）写道：

100 真理可以以两种方式进入心灵，即可以在自身中被认识，以及通过他物而被认识。在自身中被认识的东西是诸如原则的东西，它们被心灵直接所知觉。所以使理智在考虑这种真理时臻于完美的习惯被称为**知性**（understanding）；它是洞察原理的心灵的坚固而容易的性质。但另一种真理，即通过他物而被认识的东西是被理智所理解，但不是直接地，而是通过理性的探究，它是理性的词语。[1]

对于阿奎那来说，知性能够使用这些第一原则去演绎形而上学真理的知识，其中包括上帝的存在和属性的知识。

勒奈·笛卡儿进一步发展了基础学说，主张自我的存在和精神本性的知识是由知性非推论地把握的。而且我们可以具有关于我们自己

心理状态，即我们的信念和欲望的确实可信赖的知识。我能确实地知道我在疼，我在思想，我相信我有一身体，我似乎看见我面前的一棵树。另外，笛卡儿认为，我们具有某些形而上学真理的直接知识。整个原因和后果命题一定都具有同样的实在，这使他能够演绎出完美神圣物的存在，这完美神圣物反过来又保证我们经验信念的真实可信赖。自明的真理是清楚而明晰的，它们具有光亮的气氛，以至于直观可以无错误地把它们作为明显真理来把握，并且它们也是**不可怀疑的**，超出一切怀疑可能性。我可以确实知道，我**似乎**在看我面前的一棵树，但我不能直接知道实际上有一棵树在我面前，因为经验信念易于错误，而知识一定是无可怀疑的。

按照笛卡儿的看法，只有两种方法保证我们达到知识：直观和演绎推理。

> 所谓**直观**我理解为不是流逝的感官证词，也不是从想象的浮躁构造而来的错误判断，而是一种由平静的专注的心灵所给予我们的概念，它给予我们是如此有序和明晰，以至使我们对我们所理解的东西不会有丝毫的怀疑。同样的，**直观**是一个平静而专注的心灵的不可怀疑的概念，单独从理性之光跃出；它比演绎本身更确实，这在于它是更简单……所以每一个体可能在精神（心理）上对他的存在和思想这事实有直观，同样他也直观到三角形只是被三条线封住，而球体是由一个面形成。[2]

直观，即理性的自然之光，提供的只是非推理的、确实不可错的信念，而演绎推理服务于把从直观而来的知识转换到我们直观所推出的东西。演绎推理保证真理。没有任何其他方法保证知识。难道真有不易犯错的归纳！ 101

像约翰·洛克和他之前的托马斯·阿奎那这样的经验论者，把知识的范围扩大到包括知觉信念。虽然不像直观的自明的真理（数学，逻辑，上帝存在）那样确实，经验知识仍是知识。大卫·休谟坚持类似的立场，把知识建立在感官印象之上，但不扩大到形而上学信念。

所有这些哲学家共同之点是这样一种理论，即我们可以具有直接的、不可错的第一原则或基本命题的知识，我们可以从这些知识演绎出进一层

真理。由于我们是在不可怀疑的第一原则或直观的不可错的基础上进行建构，所以我们可以通过演绎推理过程构造一幢坚固的知识大厦。

在这种直接的和不可错的或不可怀疑的知识概念里存在两个相关的观念：**自明性**（明证性，self-evidence）和**不可纠正性**（incorrigibility）。一个命题是自明的，是当我们——如果我们理解和思考它——不能不相信和知道它。它是明显的，光亮的，确实的。[3]这些命题的例子是无矛盾律或像 1 + 1=2 这样的算术基本真理。对于某人 S 来说，一个信念是不可纠正的，是当且仅当我们不可能向那个人指明他或她犯错误了。[4]这方面的例子是如“我好像看见一个红东西”、“我感到疼”和“我存在”这样的现象陈述。所有这些概念曾被认为是确实的，但只有命题才是自明的。不可纠正性首先是信念的性质，但这些词常常重叠。我解释笛卡儿对**不可怀疑的**（indubitable）用法包括自明性、不可纠正性和不可错性（infallibility）概念，但这不是我的不可纠正的信念之一。在这些概念的定义上并没有清楚的一致意见，读者将会发现知识论者是非常不同地使用它们的。

我们把传统观点——我们可以具有所有其他知识都建基于上的不可错的非推论的知识——称为**古典基础论**（classical foundationalism）。注意建筑学的比喻**基础**一词。笛卡儿讲到拆除上层结构和摧毁我们在知识论上未证成的知识大厦的基础，以及以不可怀疑的命题建立一个新的不可错的基础并在此基础之上建立一个坚固而确实的上层结构，一幢知识大厦。

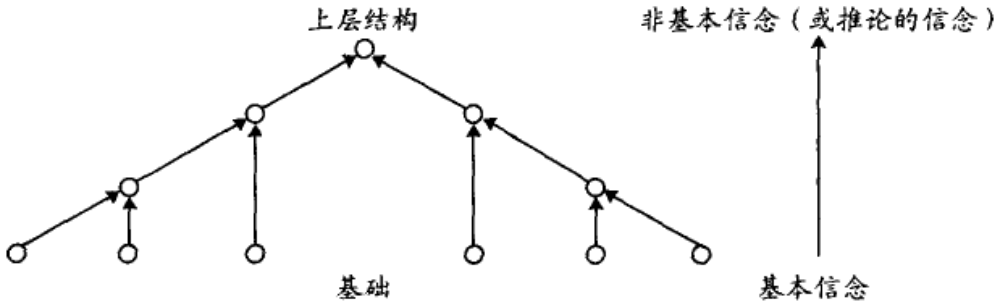
基本的和非基本的信念

102 我们可以把所有信念分为两类：基本信念和推知的信念。我们可以以如下方式规定最初的认知单元为**真正基本信念**。

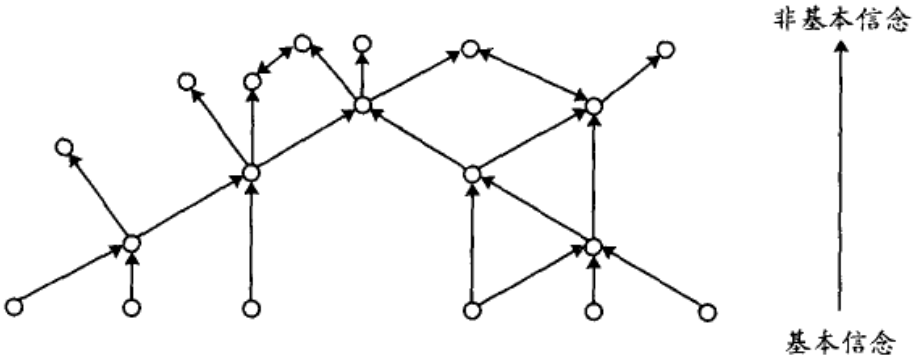
> 信念 P 对某人 S 是真正基本的，当且仅当它（1）对于 S 是基本的（非推论的），（2）是真正如此（非推论地有证成的）。

非基本的有证成的信念乃是这样一种信念，它在推论上建基于一个或多个真正基本的信念之上。

关系是非对称的，这在于基本的信念可把证成和知识**转换**（或**传递**）给推导的信念，但相反则不行。在古典基础论里，真理是在从不可错的第一原则到上层结构的转换过程中以一种似树的关系被保存：



更精确的图形将在上层结构里有更多的词项和联结。我们可以把这称为复杂的似树的关系：



笛卡儿从不可怀疑的第一前提演绎出上帝的存在，上帝作为全知 *103*
全能的存在，其本性排除了欺骗。他的一个论证是依赖于这一前提，即在有效的和整体的原因里的实在一定与在结果里的实在一样多。[5] 从这清楚而明晰的观念，他推理出最高存在，即一切实在的原因的存在。因为上帝把我们知觉的机能注入我们心中，所以可以推知，我们能知道我们在相信世间对象事物时我们不是被欺骗地存在。一般来说，如果我似乎看见一棵树，我就实际在看一棵树。只有在非正常的情况下，我才会在这些事情上被欺骗。然而，因为我能被欺骗，我将不把知识隶属于这种经验判断。归纳法永不能是知识的工具，而只是信念的工具。

我们可以用如下方式定义笛卡儿真正基本信念的基础概念：

（D）信念 B 对于某人 S 是真正基本的，当且仅当 B 对于 S 是不可怀疑的或自明真的。

对于另一些古典基础论者，他们是经验主义者，诸如阿奎那、洛克、休谟和克利福德，我们一定要补充一个对于感官是明显的求助经验的解救

方案：

（E）信念 B 对于某人 S 是真正基本的，当且仅当 B 是不可怀疑的或自明的或对感官明显的。

当代哲学家发现这两种论点存在问题。他们指出笛卡儿（1）在上帝存在的论证，（2）他的“在整体原因里的实在至少一定与在结果里的实在一样多”的看法里，（3）他的清楚而明晰的观念，以及（4）他的不可错（或不可纠正性）概念里存在问题。一般承认，笛卡儿不能建立（1）、（2）和（3）。[6]看法（4）被许多哲学家主张，但被另一些哲学家所否认。我们的现象信念，如“我感到疼”，“我好像看见一个红东西”和“我感到热”，是否真正是不易错（或不可纠正）的，这是有争论的。

考虑这个陈述“我感到疼”。如果我相信我感到疼，我是否必然感到疼？我是否不会错地知道，当我在相信我感到疼时，我感到疼？考虑从凯特·莱尔那里取来的这个反例。一位肩膀疼痛的易受骗妇人来看医生，这医生认为这妇人是疑病症患者，并告诉她，她关于自己的疼是误解了。“它们其实是瘙痒”，他说。“瘙痒有时类似于疼痛，但它们其实是更舒适的”。这位易受骗妇人相信医生并在第二天告诉她的丈夫，在她左肩膀处有瘙痒感觉。

104

再考虑陈述“我有热感觉”，说这话的人以一种不可错的确实性相信这一点。对这信念也可能有这样的反例。我过去曾听到下面这个关于兄弟会的故事。当某人要入会时，被告知这样一个誓言，在他的臀后将要有兄弟会的希腊文烙印。应征人看到烧红的烙铁在炉中并听到它嘶嘶响，他气喘并转后臀给兄弟会成员以接受烙印。于是一个冰冷的金属用于他的背后。应征者报道说，几秒钟，他感到一种难以忍受的热感觉。

同样，我们可以问，现象信念“我好像看见一个红东西”是否不易错或不可纠正。关于颜色我是否会混淆，以至我实际是有一橙黄色感觉？或者说，好像在看 X 是否充足得使这种信念难以纠正？

但古典基础论还有更根本的问题。公式（D）和（E）并未通过检验。考虑（D），信念 B 对于某人 S 是真正基本的，当且仅当 B 对于 S 是不可怀疑的或自明真的。

（D）对于你来说是不可怀疑的或自明的吗？你是否完全把握它并毫

无怀疑，所有而且只有不可怀疑的或自明的信念是这样确实可以保证真理？我可能认为知觉信念和记忆信念也可以给我们以知识。我回忆 10 秒钟前我看见我的狗并听到它吠，所以我现在认为知道短时间前我看到和听到它。这似乎构成知识。如果是这样，那么我将怀疑（D）。所以（D）不通过检验。它是自我涉及不融贯的。

同样，（E）——信念 B 对于某人 S 是真正基本的，当且仅当 B 是不可怀疑的或自明的或对感官明显的——本身既不是不可怀疑的、自明的，同时也不是对感官明显的。所以它不能实行它自己的标准。它也是自我涉及不融贯的。

可错论（Fallibilism）

大多数当代基础论者，由于被这些或类似的反例和考虑的力量所说服，都抛弃了这一论点，即我们所有真正基本的信念必须是不可错的，不可纠正的，自明的或对感官是明显的。这就是说，大多数当代基础论者并不是古典基础论者的变种。他们倾向于相对化个体的自明性或真正基本性观念。对你是自明的东西对我可能就不是自明的。你可直接看出 13×13＝169，或甚至看出 69×69＝4 761，而我只能从简单自明真理推出这些总数（如 3×3＝9；3×10＝30；10×13＝130；等等）。

也许存在某些自明的、不可纠正的真理，如简单的数学陈述和逻辑真理，以及 cogito（我思故我在），但这并不给予我们足够基础以建筑可信赖的上层结构。它甚至不包含经验信念，所以不能提供外在世界的不可错知识。 *105*

我们一定要承认，古典基础论已经证明是一种令人沮丧的失败。但是我们所有人喜欢具有绝对确实性，试图去追求：对于上帝、不朽性、自由意志、他人心灵和道德秩序的存在的坚固证明。

所以，对于基础论者来说，发展的倾向变得更温和，丢弃真正基本信念必须是不可错或不可纠正的这样的必要条件。他们反而采取一种**可错论**，即几乎我们所有的基本信念都可能变成错误的这一论点。温和的基础论者所继续主张的东西就是支持所有其他非基本信念的真正基本信念（即不动的推动者，但不是不可动的推动者）的本质结构。他们为什么继续主张这本质结构呢？主要理由是**无穷倒退问题**。我们现在考察它。

无穷倒退问题

在当代基础论者后面的推动力是制止推论证成无穷倒退的问题。假设你相信吃蔬菜会增进你的健康。我问你，你为什么相信这点。你回答说，你的信念是基于你的营养学信念。蔬菜具有人体正常维持所必要的某种维他命。但假设我再问你，你为什么相信蔬菜包含人体正常维持所必要的某种维他命。那一来，你或者求助于普通知识，或者开始讨论化学和生理学。证成要求究竟在何处停止？情况究竟怎样呢？

从结构上说，你的信念 A 即蔬菜增进健康，是基于你的信念 B 即蔬菜包含必要的维他命，而这一信念又是基于信念 C 即要与化学和生理学打交道。你是否必须再进一步，把 C 即你对化学和生理学的信念，建立在 D 即对物理学的信念上？

另一种提出问题的方式是说，我们从信念 B 推知信念 A，从信念 C 推知信念 B，如此等等。我们可以分辨四种这样的推论链接：

106

1. 信念 A 本身是直接从信念 B 推论出的，而 B 是未证成的。

2. 信念 A 把自己的证成归于信念 B，而 B 是建立在信念 C 上的，如此以至无穷。

3. 信念 A 把自己的证成归于信念 B，而 B 是建立在信念 C 上的，而 C 是建立在信念 A 上的，如此来回循环。

4. 信念 A 把自己的证成归于信念 B，而 B 是建基于无须再进一步证成的基础信念或非推论信念之上。

每一类型的推论链都有问题。

路德维希·维特根斯坦似乎采取第一种选择，因为他令人迷惑地说过，在很有根据的信念的基础上有着未被建立的信念。也许语境论（参看第 8 章或词汇表）适合这一范畴，但如果没有更多的说明，要看出未被证成的信念如何能产生证成的信念，这是很困难的。如果我们所有信念都终结于未证成的信念，我们似乎预先就陷入怀疑论。

第二种选择等同于无穷倒退链。要相信像我们这样的创造物具有

无限系列的信念，这是困难的，即使我们能有，要表明这种有证成的信念是被证成的，也是不可能的。有人说我们具有一无限系列数学信念：

1. 2 大于 1，
2. 3 大于 2，
3. 4 大于 3，

如此以至无穷。

但是，如果信念被规定为相应于个别的命题或语句，那么我们具有这种无穷系列是可疑的。甚至我们具有无穷系列经验信念，更为可疑。有限的人的心灵如何能包含这种无穷系列信念呢？我们没有证据证明我们（能）具有无限系列信念。而且，如果我们的所有信念都是由其他媒介信念所证成的，那么我们永不能达到证成所需要的东西，即非媒介的信念。无穷系列（或我们无限系列的证成了的信念）的概念很少委任它。没有人能给出一良好论证来支持无穷倒退链，虽然它并未遭否认。

现在来看第三推论链模式，即循环模式，我们可以说，它似乎乞求命题。如果信念 A 被信念 B 所证成，而信念 B 又是被信念 C 所证成，而信念 C 乃是由信念 A 所证成，我们似乎就陷入一种循环论证。例如，假设你 *107*
问我，我为什么相信《圣经》，我说："因为它是被上帝所激发"。于是你又问我，我为什么相信上帝，我说："我之所以相信上帝，是因为《圣经》说上帝存在"。循环论证可以为任何愚人所做，它根本不证明什么。但是，正如我们将看到的，如果循环圈是足够大，内在关系是足够复杂，那么许多哲学家将会接受某种类似循环格式的东西。这被称为**融贯论**（coherentism），在下一章我们将考察这一理论。

最后一种模式，即主张自我证成信念（用齐硕姆的话说，不动的推动者）是每一推论链的基础的模式，乃是基础论者所选择的一种模式。每一有证成的信念或者是真正基本的（证成了的）信念，或者终结于某信念链，这链的最后项是自我证成的。从表面上，基础论似乎是对无穷倒退问题最满意的解决。它制止了证成链并以一种不乞求问题的方式这样做。

基础论批判

基础论尽管原有结构的吸引力，但存在许多问题。首先，正如我们已经注意到，古典基础论或强基础论，由于它要求不可错的知识，使我们太少满意去支持知识大厦或我们内省判断认为是知识大厦的东西。诉诸不可错的知识似乎对产生更多推论知识或有证成的信念不合适，而是倾向于关于外在世界、知觉、记忆信念、他人心灵和归纳法等的怀疑。另一方面，批评家继续说，温和的基础论并不给予我们以强证成，更不用说我们喜欢有的知识。事实上，因为它妥协并承认融贯强制力，它势必成为与温和融贯论无区别的。所以基础论似乎导致要么怀疑论要么融贯论的选择。

其次，威尔弗理德·塞拉斯（Wilfred Sellars）和洛伦斯·邦久提出的认知上升论证（Epistemic Ascent Argument）主张，如不诉诸一种无保证的（unwarranted）规定，基础论就不能解释经验证成是如何终止的。让 A 代表真正基本信念的性质，那么对信念 B 来说要获得真正基本的性质，以下用以证成论证 S（代表 Sellars）的前提本身必须是被证成的。

108

上升论证

1. S 的信念 B 具有性质 A。
2. 具有性质 A 的信念极可能是真的。
3. 因此，S 的信念 B 极可能是真的。
4. 因此，S 的信念 B 在知识论上是被证成了的（由于知识论上被证成的意义）。[7]

邦久论证说，对于基础论者来说，要有证成地相信 B 是真正基本的，他必须依赖于论证 S，所以他的证成不是直接的或基本的，而是推论的。

让我们更仔细考察这个论点。注意我们是在讨论经验信念，这就是说，是关于外在世界的信念，但包括知觉信念、记忆信念和内省信念（关于某人当前心理状态的信念）。邦久主张，如果 B 是基本的，前提（1）将一定是同样有证成的，如果接受 B 是合理的，那么我们必须把握前提(1) 和(2) 之间的关系，来推论出（3）。这就是说，为了有证成地接受 B 为真正基

本的，S必须在认识上拥有接受B的理由，在此情况里B不是基本的而是被其他信念所证成的。我们得到一个困惑的结果，即B根本不是基本的，因为它的证成依赖于至少一个其他的经验信念的证成。这将推出，温和的基础论作为对无穷倒退问题的解决是不可信赖的。[8]邦久下一步把这些基本想法发展为一种完全的反基础论论证，我们把它称为J（代表BonJour）。

反基础论论证（J）

1. 假设存在**基本经验信念**，即这样一些经验信念（a）在知识论上是有证成的，并且（b）它们的证成并不依赖于任何进一层经验信念的证成。

2. 一个信念在知识论上是有证成的，这需要有一个它为什么好像是真的理由。

3. 一个信念对于某个别人在知识论上是有证成的，这需要这个人自己在认识上拥有这个理由。

4. 要在认识上拥有这个理由的唯一方式，就是**有证成地**相信那些由之推知信念好像是真的前提。

5. 这种为经验信念进行证成论证的前提不能完全是先天的，至少一个这种前提必须是经验的。

6. 因此，所假设的基本的经验信念的证成必须依赖于至少一个其他经验信念的证成，但这与（1）相矛盾；所以推知不能有任何基本经验信念。

109

前提（1）只是陈述基本基础论论点。前提（2）说每一信念必须被一理由所证成，即使这一理由是自明或该基本信念所固有的。前提（5）是说经验信念必须有某种经验输入，否则它们就不会是经验的。所以邦久认为，基础论者必须找到一种拒绝（3）或（4）的方法。

外在主义的答复

关于（3），基础论者可能反对说，某个信念对是基本的那个人并不必然（更不用说对他人证明）能知道那基本信念是有证成的。这可以称之为**外在主义的**（或**可信赖论的**）手法。在这种外在主义观点里，只要信念是

以正确方式产生的，主体是否知道这信念，就无关紧要，更不用说他能解释它如何是一基本信念。所以，我们在认识上必须拥有证成的理由这一论点要被拒绝。这种立场的支持者是 D. M. 阿姆斯特朗、阿尔温·哥德曼、威廉·阿尔斯顿和弗理德·德雷兹克。这里我们将简短地考虑这一立场，但更为详尽的考察是在第 8 章。

外在主义有某些弱点。首先，究竟什么算作可信赖信念的形成过程或机械程序是含糊的。详述可信赖过程的充分而必要的条件已经使这计划窒息。而且，我们可以想象这样一个可信赖过程，它虽然能产生真信念，但我们不会想说主体在那里被证成了。阿尔温·普兰廷加给出一个在神经结构上受到伤害的大脑受损的例子，它绝大部分产生错误信念，除了一个明显的例外，它使主体相信他的大脑受损。主体在相信他有脑瘤时并未被保证，即使它是可信赖地产生的。其他的反例也曾被提出过。在第 8 至 10 章我们将考察可信赖论或外在主义观点。现在让我们看看基础论的另一种答复。

内在主义的答复

拯救基础论的第二种方式就是拒绝前提（4）。这是一种普通的内在主义的答复，它同意邦久的观点，即主体在认识上拥有合适的证成时一定是
110 有**某种感觉**。但是，它继续基础论者的观点，对基本信念的理由的知道乃是一种直接的知道或自明的直观，这无须进一步证成。有时这被称为所与观念，即经验上基本的信念仅是被给予的或被呈现的，它们不能有（或不必有）任何进一步证成。内在主义者罗德利克·齐硕姆和保罗·莫塞主张这种观点并试图捍卫这观点以反对像邦久这样的批评家。他们论证说，上升的论证反对它们不是决定性的。[9]

所与概念涉及对我们感官经验的内容的直接把握。它总是以第一人称、现在时态来表达、报道直接现象，如“我好像看到一个红柿子在我面前”，“红的东西好像出现在我面前”或“我感到在我左眼上方跳动着疼”。古典基础论者主张，这些把握是绝对确实的，不可错的，不可纠正的，以致如果主体相信他或她是如此看到或感到的，那么他或她就是这样并能够说他或她知道这。

正如在本章我们前面所提到的，这论点可追溯到笛卡儿，他在《沉思录》（II）里说过，他似乎看到光，听到声音，有甜的味觉和触到对象的纹理，这些都超出一切可能的怀疑和错误。经验论者洛克和休谟，进一步完全在这些基础印象上建构他们的体系。在 20 世纪，C. I. 刘易斯、H. H.

普莱士（Price）、A. J. 艾耶尔和其他人求助于所与，认为所与是自我证成的，它为经验知识提供一种本源基础。[10]

所与概念第一次被康德在其《纯粹理性批判》（1781）里加以挑战。他说，无内容的思想是空的，而无概念的知觉则盲。因为是非认识的（noncognitive），所以知觉或感觉不能作为认识基础。正如阿兰·哥德曼所争论的，当我们承认我们必须把知觉概念应用于现象，我们必须在现象能起任何认识作用之前利用这些概念表述信念，这些信念是可错的则更为可能。[11]康德的见解被威尔弗理德·塞拉斯所发展，他首次在 1963 年把它称为“所与的神话”。塞拉斯说，所与学说包含一种混淆，即（1）非认识的感觉微粒（仅知觉或感官印象）和（2）具有指称现象的命题的非推论的知识之间的混淆。感觉印象对于获得知觉知识是必要的，但印象本身却不是一种知识（knowing）。使它们免除错误的同样性质——它们的直接的、前内容负载方面——也使它们不适合于知识论基础。另一方面，非推论的知觉知识是可错的，需要得到由公共 111
语言作为中介的概念。这样，在经验中无独立的所与。我们视为所与的东西乃是对公共物理对象的有训练答复的结果。这里是阿兰·哥德曼对所与（或神话）批判的观点。

> 现象报道是可错的这一争论可以从几个方面找到支持。首先，这似乎是可疑的，即我们能超出我们的信念去将它们与非概念的实在（不论是心理的或物理的）加以比较。其次，要判断包含某现象的任何东西是 F，我们必须记住 F 是何性质，并且记忆被所有人承认是可错的。我们的归属 F 通常不是明显可比较的，但它的修正需要记忆，至少如果我们想一致地归属概念 F，并且要一致地应用它似乎总是至少在逻辑上是不可能的。如果后者不可能，例如，如果我在指涉现象时只想论证地看出何性质出现，那么我似乎并不在表达一个真正信念。我对现象的把握将不证明任何其他信念。它再次是不适合作为认识基础。[12]

你是否认为所与是神话或基础论的有效基础，将依赖于你是否相信感觉本身能为基础知识提供充足内容，或非信念状态（nondoxastic，例如知觉）对于建立知觉知识是恰当的。

在我们判决所与概念是否可拯救之前，让我们在下一章考察一下基础论的主要对手，即融贯论。

总　结

基础论对无穷倒退问题提供一种吸引人的回答。它的结构似乎反映我们从更基本或更确实的其他信念推出某些信念的自觉经验。但是，古典基础论以及它的自明性和不可纠正性的要求，存在许多问题。当代基础论者曾经选择可错的基础论观点。在这章里我们已经注意两种有说服力的基础论批判：认识论上升论证和基于所与神话的论证。在下一章考察证成的融贯论说明之后，我们将回到基础论。

问题讨论

112

1. 分析自明性和不可纠正性概念，它们是清楚的概念？或它们应被更恰当的概念所代替？

2. 什么是古典基础论与当代基础论的关键区别？当代基础论者为什么曾修改古典的立场？

3. 什么是无穷倒退问题？讨论各种理论如何试图解决它。

4. 考察基础论批判。什么是上升论证？评价它的贡献。

5. 解释所谓所与神话。它如何对基础论主张有影响？基础论者可能如何答复它？

6. 克理斯平·沙特威尔（Crispin Sartwell）认为，那种主张知识论证成只是对知识具有工具价值，却对知识有逻辑必要性，乃是矛盾的看法。

> 这是矛盾的说法，即把某物的特殊性仅仅作为一种完成目的的工具带入对目的本身的描述中；在这种情况里，目的可能不依赖于工具而被描述。所以，如果证成被要求是因为它是达到真信念的工具，那么我们就不能认为知识就是有证成的真信念。[13]

沙特威尔是正确的吗？讨论这种对知识产生证成的观念的批判。

注　释

[1] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (London: Benziger Brothers, 1911), I2ae, Q57, a2.

[2] René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind* (1644). In *The Philosophical Works of Descartes*, trans. by G. Ross and Elizabeth Haldane (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), vol. 1:7.

[3] J. Dancy and E. Sosa ed., *A Companion to Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1992). 这里是 *A Companion to Epistemology* 对自明性的定义：

> 自明命题是那些本身明显并且不依赖于所有其他命题和证据而被知的命题。理解这样的命题就是完全有证成地相信它或知道它。这类命题首先可以包括逻辑的某些必然的真理，例如无矛盾律和同一律；其次分析的真命题，诸如“所有单身汉都是不结婚的男人”；再次某些偶然的命题，诸如“我存在”或“某个红的东西在我面前”。（阿兰·哥德曼，466）

[4] *A Companion to Epistemology* 关于“不可纠正性”的定义是：

> 在一个信念里面的被拒绝的修正了的被证明是错误的东西具有不可修正的不可能性，尽管经常存在对是错误的不可能性的语词的误用（不可错性）。正如不可错性一样，不可纠正性常常大多是对我们关于意识的发生状态的信念的肯定。认为某人在他正在思考、当下感觉的事物上有最后权威，他的认真的报告将总是胜于任何相反的证据，这是可能的。反之，假设生理学的心理学能够发展到我们可以有证成地对主体的报告（他们是有冲突的）宁愿采取中立的态度，这也似乎是可能的。（威廉·阿尔斯顿，195）

[5] Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1: 162.

[6] 对于这些观点的讨论可参阅 A. K. Stout, Harry Frankfurt, Emile Brehier, Anthony Kenny, and Alan Gewirth in *Descartes: A Collection of Essays*, ed. Willis Doney (London: Macmillan, 1968)。

[7] Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 31-32. 我对论证作些稍微改动，以便显示其更完全的意义。

[8] Ibid.

[9] See Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3d ed (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1985) and Paul Moser, *Epistemic Justification* (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1985), chapter IV. My discussion is indebted to Alan Goldman's article in *A Companion to Epistemology*, ed. J. Dancy and E. Sosa (Oxford: Blackwell, 1992), 159-162.

[10] H. H. Price, *Perception* (London: Allen & Unwin, 1932); C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, IL: Open Court, 1946); A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1969).

[11] Goldman, in *Companion A*.

[12] 哥德曼自己拯救所与的尝试是用导致最佳解释的论证策略：

> 一个好的策略就是把自我证成的说明与一个宽广的认知保证的解释连在一起。一个这样的说明把证成视为一种导致最佳解释的推论。一个信念被证明是有证成的，是当它的真被证明是关于它为何被主张的最佳解释的部分。一个信念是自我证成的，是当它是它的真正唯一的最佳解释。对于有个红东西在我面前这一信念的最佳解释，可能就是我存在。这种说明力求把知识建立在知觉经验上而不求助于现在普遍被忽视的不可错的所与。(Goldman, 159-161)

[13] Sartwell, "Why Knowledge is Merely True Belief," *Journal of Philosophy* 89 (1992), 167-180.

进阶读物

Alston, William. "Two Types of Foundationalism." *Journal of Philosophy* 73 (1976). Reprinted in his book *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990).

114 ____. "Concepts of Epistemic Justification." *The Monist* 68 (1985). Also in *Epistemic Justification*.

Ayer, A. J. *The Foundation of Empirical Knowledge*. New York: St. Martin's Press, 1955.

BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Butchvarov, Panayot. *The Concept of Knowledge*. Evanston, IL:

Northwestern University Press, 1970.

Chisholm, Roderick. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Chisholm, Roderick, and Robert Schwartz, eds. *Empirical Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973.

Foley, Richard. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Lehrer, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

____. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview, 1990.

Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, IL: Open Court, 1946.

Moser, Paul. *Empirical Justification*. Boston: D. Reidel, 1985.

Moser, Pau, ed. *Empirical Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986.

Pappas, George, ed. *Justification and Knowledge*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1979.

Pappas, George, and Marshall Swain, eds. *Essays on Knowledge and Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978.

Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman&Littlefield, 1986.

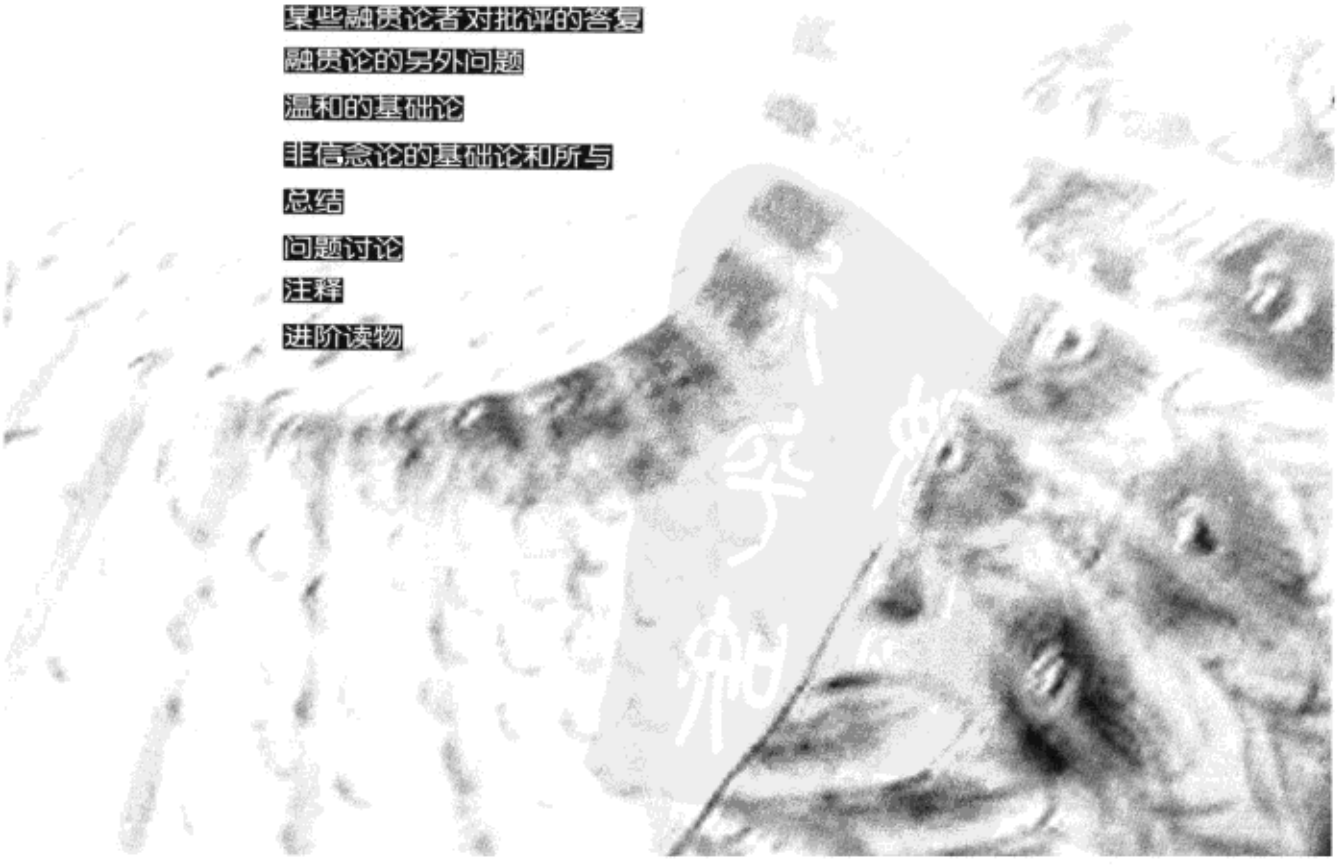
Sosa, Ernest. "The Foundations of Foundationalism," *Nous* 14 (1980).

Van Cleve, James. "Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle," *Philosophical Review* 88 (1979).

第7章

证成理论(Ⅱ):融贯论与温和的基础论

融贯论种种
对融贯论的反驳
某些融贯论者对批评的答复
融贯论的另外问题
温和的基础论
非信念论的基础论和所与
总结
问题讨论
注释
进阶读物



115 我们所谓知识或信念的总体，从地理学和历史学最偶然的事物到原子物理学甚或我们数学和逻辑的最深奥法则，乃是沿着边缘在经验上撞击的人为的结构。或者换一种说法，整个科学类似一种力场，其边缘条件是经验。与在周边的经验相冲突造成内部领域的再调整。我们某些陈述的真理价值必须再分配。某些陈述的再评价之所以产生另一些陈述的再评价，是因为它们的逻辑相互联系——逻辑规律转而是体系的某些进一层陈述，领域的某些进一层要素。由于再评价某个陈述，我们必须再评价某些其他陈述，这些陈述可能是与前面的陈述有逻辑联系的陈述，或可能是逻辑联系本身的陈述。但是，整个领域却被它的边缘条件即经验规定得如此不充分，以致根据任一单一的相反经验要给哪些陈述以再评价的问题有很大的选择自由。除了由于影响到整个场的平衡而发生的间接联系外，任何特殊的经验与场内的任何高一阶特殊陈述都没有联系。

如果这观点是正确的，那么讲个别陈述的经验内容——特别是当它是完全远离领域的周边经验的陈述——就是错误的。另外，试图找寻综合陈述（这种陈述对可能的东西都成立）之间的边界也是愚蠢的。任何陈述都能够对可能东西都是真的，如果我们在体系内其他地方做足够激烈的调整
116 的话。即使一个对周边很封闭的陈述，也能通过抵御幻觉或修正某些所谓逻辑规律的陈述而面对不服从的证据被认为是真的。反之，根据同一理由，没有任何陈述能免除修正。即使逻辑学排中律的修正也作为简化量子力学的方法而被提出；这种转向与开普勒接替托勒密的转向，爱因斯坦接替牛顿的转向，达尔文接替亚里士多德的转向在原则上有什么不同吗？（W. V. 奎因）[1]

融贯论种种

一直存在真理的融贯论，即主张真理存在于绝对的知识体系里的理论。柏拉图的实在理论可以被解释为绝对的真理体系，其中型式在一巨大统一的设计中融贯。在近现代，乔治·W·F·黑格尔（1770—1831）、弗兰西斯·H·布拉德雷（1846—1924）和布兰德·布兰夏尔德（1892—1987）都主张这一观点，即真理不能被规定为命题与事实的符合，而是应被规定为整合的和绝对的整体，其中个别命题得到证成，相对真理得到肯定。[2]在其强的观点里，每一真的信念是通过融贯体系内的每一其他信念

或命题被推出的。绝对真理（有死的人所不拥有的）在于认识大全（All）即宇宙内每一真命题。我们有限的知识仅仅接近这种绝对真理。在一种意义上，我们并不认识任何事物，因为所有我们的信念都是不完全的，但却能说我们是在部分上，在程度上能认识，并且通过增加我们的知性，我们能增加认识的程度。在本书第 1 章时我们已经考察了真理的融贯论及其对手。

但是，当代大多数融贯论者，如 W. V. 奎因、威尔弗理德·塞拉斯、吉尔伯特·哈曼、凯特·莱尔和洛伦斯·邦久却拒绝作为一种难以置信的形而上学学说的真理融贯论而坚持一种证成的融贯论。[3]个别信念是通过它们在其中所融贯的整个信念体系而被证成的。所有证成都是推论的，所以真正的基础性概念在词汇上说是矛盾的。

存在几种融贯论观点。最基本的两种是线性的（linear）融贯论和整体的（holistic）融贯论。在线性的融贯论里，信念 B_1 是从信念 B_2 得到其证成的，而 B_2 则是从 B_3……B_{n1} 得到其证成的，而 B_{n1} 是从 B_n 得到其支持的，而 B_n 则最后是从 B_1 得到其支持的。过程是第 6 章所讨论的循环格式的例子。我们认为它是一种想摆脱无穷倒退问题的难以置信的尝试，因 117
为它并不解释单纯圆圈运动何以会证成任何事物。如果 B_1 在其自身并没有任何积极的认知保证，并且 B_2……在其自身也并没有任何保证，那么整体如何能得到积极的认知状态呢？

整体融贯论是非线性的。一个信念仅来自其他信念并不得到积极的认知状态，但是通过在整个信念体系里起一种重要的作用可得到积极的认知状态。画一个三向度的网，如蜜蜂窝或蜘蛛网，在这里每一信念都是一联结点，被其他信念所一起联结。大多数当代融贯论者都拒绝单纯的线性推论模式，而是接受这种整体模式，其中目标信念可以从许多不同种类命题得到支持。与基础论不同，支持是对称的和相互的。这就是说，信念 A 可以支持 B，并在一种复杂方式里 B 可以支持 A。融贯论是这样一种理论，它需要我们的信念体系作为整体起作用，它或多或少是一致的，并对相关事实提供最好的解释。

考虑一下你在看你面前某个对象的信念。例如它是一个红西红柿。融贯论者断言似乎像一单纯知觉的东西实际上是一很复杂的过程。首先，要理解**红**和**西红柿**意味什么：包含丰富的概念格式，这在于理解（到某正当程度）颜色、蔬菜、食物与物理对象等观念。一婴儿缺乏这些概念，大多

数动物也可能没有。你的信念必须与其他信念相一致，诸如你是清醒的而不是有幻觉的，即西红柿不单纯是蜡制品，光是正常的，你是在与西红柿有一合适距离去观看它，并将它与（例如）红胡椒相区别。

关于融贯证成更为理论的例子，就是夏洛克·福尔摩斯查找谋杀者。他取各种不同线索——犯罪场地所留下的各种脚印，新闻用纸的印刷体类型，处死的动机和方法——他不知怎么地把它们连在一起，论证出最好的解释，达到关于谋杀者是谁、为何和如何谋杀的合理判断。

或者再考虑一下：你在深夜被门厅的声音所惊醒。你的最初想法就是闯入者进入你家。但你也记起你的猫有一个它喜欢玩的系上线的橡皮球。你反思闯入者可能发出不同种类的声音，也许更规则和更重。你的邻居不常被窃贼闯入。你的信念使这更有可能，即它是你的猫而不是窃贼在你房
118 间外发出声音。如果你突然听到重的脚步声走向你的房间，这将驳斥关于猫的假设。如果你听到咪咪声，那将确证关于猫的假设。

这种说明刻画了融贯论的几种性质。首先，猫发出声音这信念并不是基础的或基本的信念，它也不是从一信念推论出的。其次，信念是一组复杂相关信念的产物，这包含排除闯入者假设。再次，接受猫的假设肯定了支持它的信念，即猫好像在玩球和它们可能在弱光下看的信念，我以前关于闯入者和窃贼不常往邻居家的信念，以及他们不能如此安静地在我房间里行动的信念。最后，融贯论说证成是程度问题。如果我听到咪咪声，证成的程度就会增加。如果我听到一灯掉下和坠落在地板上，我的证成程度将会减低。

对融贯论的反驳

问题是融贯是否是证成的必要而充分的条件。对融贯作为充分条件曾提出三种经典批判：孤立的，或可选择系统的反驳；缺乏输入的反驳；无穷倒退的反驳。我们将依次考察这三种反驳以及第四种更为一般的反驳。我们对融贯作为必要条件将提出两种反驳：彩票反驳和反融贯反驳。让我们转到对充分条件的批判。

可选择系统反驳

可选择系统（或世界）的反驳是说，理论的融贯正如证成理论一样是

不恰当的，因为它本身并不告诉我们如何在可选择的、相互不兼容的融贯信念系统之间进行区分。的确，无限数目的信念系统可以一致并相互支持，但我们如何可能决定其中谁是真的或最接近真理？每一个别的解释或理论有非常多的竞争者。好的故事有时可以是融贯的，如梦和幻想。占星术有时可能像天文学一样融贯，或者托勒密物理学也许像爱因斯坦物理学一样融贯。但确实，反驳出现了，如果我们不能决定这些内在一致的系统哪一个更像是真的，我们就在相信一个系统而不相信另一系统上未得到证成。我们被留给了怀疑论。一般来说，一致性可能是证成的必要条件（这 119
需要看下面的讨论），但它不是证成的充分条件。

布鲁斯·罗素（Bruce Russell）这样说明这种反驳：

> （融贯）不是充分的，因为我们能想象我们的信念总是融贯的情况，但像我们的经验改变一样固定的。假设我爬上了华盛顿州巴克山附近的斯开来山脊（Skyline Ridge），并且形成那种与上山相联系的经验所典型地产生的信念。例如，我相信我正沿着森林小径轻快地散步，空气是清凉的，太阳正通过树照耀在一斜角。现在假设我正坐在一汽车的后座位上回家，我的经验就是我们通常单独旅行所典型具有的经验。但是，由于某种奇怪的理由，也假设我的信念仍是我在走下山中小径所具有的一致的信念。尽管有看平路、路旁栅栏、草地，嗅到车中雪茄烟味等的经验，我仍然相信我走下了野外的林荫小道。虽然我的信念形成一个融贯集合，但我走下林荫小道的信念却不被证成和不是真正基本的。因此，融贯对于某个要对某人是证成的信念不是充分的。[4]

可选择的、相互不兼容的诸融贯信念系统，按整体融贯论的说明却是同样证成的。但这一定或者是错误的或者留给我们以怀疑论。的确，某物——即区分各种信念系统的标准——是缺乏的。融贯论者能否为区分有效和非有效的系统提供附加的标准？如果不，那么我们如何能在它们之中作出判决？也许融贯论者不得不接受一组基础信念或先天核心，但那么一来，它就不再是纯粹的融贯论。它是基础论与融贯论的混合系统。这导致第二种反驳。

输入反驳

融贯论**完全**在于一组信念的相互支持的和内在的联系。这样，融贯论缺乏将它与外在世界联系起来的标准。正如我们考虑可选择系统反驳里所看到的，这导致荒谬的结论。所缺乏的东西是从世界输入的。我们的经验信念为了是真的必须要由外在世界以正确方式而形成。否则它们是超脱实在的。在性质上是**非推论**的可观察信念起这种因果作用。它们必定是正确信念系统的基础。

无穷倒退反驳

120 整体融贯论最严格的（按我的看法）有说服力的观点之一就是邦久的观点。正如大多数现代融贯论观点一样，它是内在主义的观点。这就是说，它需要相信者接受那些使他或她的信念得以证成的信念。我们知道这种观点是如何在邦久反对基础论的认知上升论证中工作的。相信者必须能证成那种把基础信念与证成结果联系起来的推论过程。但是上升论证也可以被用来摧毁融贯论，正如保罗·莫塞所指出的。[5]

回想一下，整体内在融贯论主张我们的整个信念系统是经验证成的源泉。所以任何个别信念必须从它与整体系统融贯推出其个别证成。正如邦久所说，当批判基础论时，“如果个别信念 B 可以由于具有（某种）性质而对某个别人证成，那么（如果外在主义可以被避免）那人就一定有证成地相信 B 事实上确有这性质”[6]。但给出把握的条件，个人也一定能把握某人的整个系统或至少表明所与信念 B_1 与信念集合 S 融贯。我们可以称这第三信念为 A。但是我们必须继续去通过求助 A 在融贯系统 S 的证成来证成 A。称这新的信念为 A_1。但是 A_1 也必须在集合 S 里被证成等等。

A：我的信念集合是 S 并且 B_1 与 S 融贯。

A_1：我的信念集合是 S 并且 A 与 S 融贯。

A_2：我的信念集合是 S 并且 A_1 与 S 融贯。

……

某些融贯论者对批评的答复

融贯论者对所有这些反驳作了回答。对于**无穷倒退**反驳，融贯论者可能回答说，这种反驳把发现信念是否被证成的过程与实际被证成的状态相混淆。我可能从不对我自己或任何他人完成完全证成所有我的信念的工

作。正如在时间中活着的具有有限能力的有限生物一样，我们必须在某地方停止证成过程，但一个信念是否被证成的问题却是由它是否与整个信念系统融贯的客观事实所决定的。它或者融贯或者不融贯。如果它不融贯，那么它不被证成。如果它融贯，那么它被证成。

对于可选择系统反驳，这反驳主张可能存在许多相互不兼容的融贯系 121
统，但它们是同样融贯的，布兰夏尔德曾提出这样一个回答：

> （融贯）理论并不主张任何系统和每一系统都是真的，不管它们是如何抽象和有限制；它主张只有一个系统是真的，即每一实在和可能事物是融贯地被包含在内的系统。[7]

毫无疑问，我们永远不能区分两个外表融贯但不兼容的系统，但实际上它们将**不同样地**融贯。通过严密的考察，我们可以容易地发现两个系统中谁更接近真理。

这种理想化的真理与证成概念的问题是，它使概念摆脱了易犯错的个体所做的正规用法。我们确实可以相信，真理最终是这样一种真理，而无须相信我们有证成的信念依赖于它们在真系统内的最终融贯。注意布兰夏尔德的系统包含**命题**之间的融贯关系，但它是我们关于研讨证成的信念。我们可以提出反驳：由于做证成在于一组融贯命题而不是信念，布兰夏尔德把证成主体从我们关注的正规日常世界中排除出去。我们如何知道我们的任何信念是关于真正的融贯系统里的正确命题呢？正如克尔恺郭尔对于黑格尔体系所说的，上帝可能有这样一个真理系统，但我们人类必须与更多生存的、部分证成的信念一起活着。证成似乎不是我们可把握的。我不想继续追寻这种批判，只是把它留给你们去考虑。

莱尔试图克服对融贯论的反驳，他的方法是把陈述 P 的融贯规定为 P 被相信在某个意见系统中比任何它的竞争者有更好的是真的机会，而这个意见系统只包含那些坚持找寻真理基础的信念。

> （cj）S 完全有证成地相信 P，当且仅当在 S 的正确意见系统内，P 被相信比 P 的否定或任何其他与 P 竞争的陈述有更好的是真的机会。

完全证成的说明是一种融贯理论，其中融贯关系是用这样一

> 种陈述被解释，这种陈述被相信具有比它在某特殊系统内的竞争者有更好的是真的机会。系统是一组描述某人将保有的信念的陈
> 122 述，如果他要净化他的信念使它们与一种全面而无私的追求真理相一致的话，也就是说，他作为一个诚实的人将保有信念。[8]

莱尔进而允许这种系统多元化。“我们的知识论是信念论的（doxastic），同时又是多元的（pluralistic）。它假定了人在其探索真理中的能力。”[9]但是问题是，有什么理由支持我们正确系统是真的呢？我们为什么应当相信某人在正确融贯系统内的信念 P 是比他的对手在某非正确系统内的信念非 $-P$ 更像是真的呢？在以后的工作中，莱尔发展了他的深一层理论，主张高层次融贯包含**可合理性**（reasonableness）。

> P 与 S 的接受系统在 T 时融贯，当且仅当对于 S 来说，在 T 时接受 P 比接受基于 S 而接受系统的任何竞争主张更可合理。[10]

如果莱尔只是告诉我们他所谓的**可合理性**指什么，这可能是有帮助的，但不幸的是，他并未这样做（他认为它是前提）。从表面上看，对于莱尔来说，什么使信念成为可合理的，似乎是这一事实，即它与某个其他信念更好**融贯**！所以我们又处于循环中。我们为了证成融贯又假定融贯。

其他融贯论观点，有一个我们需附带指出，它曾试图面对这些反驳（特别是孤立反驳和非输入反驳），这就是邦久的适度（或不纯的）融贯论。[11]邦久试图指出观察信念如何进入融贯网络。他求助于内省原则（合适种类的内省信念很可能是真的）并从这里到关于物理世界的自发信念。如果某个是融贯的但不与世界相符合的信念系统从世界接受知觉输入，那么这个系统将或者改变，变成更融贯，或者被认为是不融贯。

但这为什么如此呢？人为什么不能划分他或她的知觉信念和他或她的其他信念呢？或者说人为什么不能被对某错误融贯系统的观察所指导呢？邦久似乎假定融贯倾向于真理，但他宁愿把比他给出的更好的对它的捍卫归功于我们。

另外，在融贯为什么应需要这种输入问题上，邦久是含糊的。事实上，邦久的系统，由于它的强的经验要求（他说它是先天的），反而实际上与弱的基础论系统不可区分。（在本章最后我将讨论这一点。）

融贯论的另外问题

融贯不仅对证成不是**充分的**，而且也可能不是**必要的**。在某些情况里 123
我们可以获得那些似乎没有与我们其余信念相融贯而证成了的信念。假设在1493年，哥伦布的姐姐在听到哥伦布发现美洲的有说服力的证词时，突然相信世界不是平的。假设她的内心仍有一种融贯的平的地球图像。也许在时间上融贯图像是正确的，但当时她在接受有新大陆的地球是圆的证明时（尽管那信念并不与她的全部系统相融贯）她难道不是有证成的吗？事实上我们大多数人在心里都有那种不正确的世界地形的图像，但是我们仍然可以有证成地相信布基纳法索（Burkina Faso）连接加纳（Ghana），即使我们对这两个国家处于非洲何地有不正确的图像，甚至我们关于非洲国家的相对大小和位置的信念是不融贯的。

融贯理论的拥护者坚持说，证成至少需要逻辑一致性。但情况可能是，证成并不总是需要这种似乎基本的条件。理查德·福勒（Richard Foley）说，彩票悖论表明我们可以有不一致的证成了的信念。假设你知道1 000张彩票已卖给1 000个不同的人，并且只有一人将会赢。你相信人1（P1）会输，人2（P2）会输……人1 000（P1 000）会输，然而你也相信这1 000人中有一人将会赢。这就是一矛盾，因为你既相信不是P1、P2……P1 000将赢，同时也相信P1或P2或……P1 000将赢。然而，你的信念似乎是有证成的。[12]

几位哲学家试图解决彩票悖论。融贯论者莱尔说，我们相信在P1到P1 000任何个人中他或她会输时不能完全是证成的，所以理想的相信者将不会同意。但是莱尔也主张，理想的合理的相信者将有兴趣于最大化真信念并最小化假信念数目。因此，相信1 000个参与者中没有一个将会赢，是有意义的，因为那样我们就会最大化真信念数目（我们将有999个真信念和1个假信念，而不是0个假信念和0个真信念）。[13]而且，我确实看不到我们如何能有助于相信每一参与者将会输彩票。如果今天将下雨有99.9%机会，我会自发地相信它？我相信将下雨有证成吗？我假设跳下帝 124
国大厦会死的可能性大约是999比1。如果我只相信完全证成的东西（在莱尔的意义上），那么我将不相信跳下帝国大厦的人将会死，因为有一种无法想象的机会他或她会活下来。

对于我有充足明证的经验信念，也可能有 0.001 的机会我有错误。所以莱尔对于使我们陷入怀疑论形式的彩票悖论给予了融贯论的辩护。当然，怀疑论可能是真的（什么是它不是真的可能性?），但是如果我们拒绝怀疑论有证成，我们大概也是在相信概率小于 0.999 的命题上有证成。

在这些事情上直觉就不同。例如，我有一次问吉尔伯特·哈曼，他如何对每个彩票参与者会输有 99.9%的概率提出证明。他答复说他看不到这里有任何问题。他对于参与者赢或输没有任何信念。[14]如果你能以一种确信的方式解决这悖论，那么你不会认为它是对融贯论的攻击。但是，如果你认为它证明我们在主张不一致信念上能有证成，那么它就对拒绝融贯论提供一种附加的理由。我自己的观点是，悖论可以通过对信念仔细地分析而解决。在彩票事例上，可以说我们不仅相信任何彩票会输而且也相信它输的可能性（likelihood）有某种概率。如果你有 1 000 张彩票中的一张，我相信你和每一个只有一张彩票的人，不仅你会输（粗粗的分析），而且你输的概率是 0.999。但是，这种观点是有争论的，所以我把它留给你们自己去判断。[15]

温和的基础论

由于这些批评，许多哲学家（虽然不是全部）抛弃了融贯论。这并不是否认融贯论在证成过程中能有辅助的作用，或否认融贯在我们信念系统里提供内在一致性的重要性。许多哲学家，包括罗伯特·奥迪、威廉·阿尔斯顿和阿兰·哥德曼，曾经试图把融贯元素包含进基础论观点中。[16]奥迪把消极的融贯视为对基础论系统的限制（约束）。这就是说，如果我们发现他或她的信念系统是不一致的（inconsistent），并因此是不融贯的（incoherent），那么它就不是被保证的（warranted）。奥迪说，在与一
125 致性明显相反的例子中，如彩票悖论，我们不知道我们会赢，因为有我们将赢的机会。我们只应当相信，我们大概不会赢彩票。情况也可能是，融贯论为信念提供一种一般的框架，这种框架有助于它们的证成。

像奥迪和阿尔斯顿这样的基础论者——他们试图把融贯论的洞见带入他们的知识论——提供了一种高质量的温和的基础理论。这种理论具有如下特征：

1. 在基础与上层结构之间存在非对称的关系。基本信念支持推论信念，但无须从这些非基本信念获得支持。当然，基本信念可以从非基本信念得到支持，但在这种情况下证成是**超决定的**（overdetermined）。附加的证成不是本质的。

2. 对于任何心理学的信念（关于我们的心理状态，如我们的欲望的信念）——这是不可怀疑的或不可纠正的——的怀疑是允许的。基本信念不一定是不可错的，它们也不必产生完全真的系统。所需要的一切是，基本信念是指示性的真理，它具有预先真理规定。

3. 基本性对于人是相对的。几乎所有信念对于某人在一定情况下都是基本的。没有特殊类型的内容是需要的。

4. 最先的基础关系是信念的证成，而不是知识，虽然知识是相信的目的并可以被认为是基础的。

5. 古典基础论只承认从基本信念到上层结构信念的演绎推论，而温和基础论者则允许上层结构信念只是归纳地基于基本信念。这就是说，从基本信念到非基本信念的证成传递比古典基础论所允许的更加灵活。这是与第 2 特征相关的。由于为扩大归纳法——归纳的信念的范围而放弃演绎确实性，认知的确实性将让位于基于概率的信念系统。

6. 在证成过程中融贯在某些范围内是允许的。它在基础结构里起了一种消极的作用。如果证明我们的信念集合是非融贯的，那么它就不能被证成。对于奥迪和阿尔斯顿来说，信念的证成可能是超决定的。这就是说，信念可以通过求助于真正基本的信念而被证成，但另外，它也可能通过它在一全信念系统内的融贯而被证成。后一种证成是增强而不是替代前一种基础证成。 126

7. 我们必须区分一信念有证成和能够指明我们有证成。温和基础论者说，对于某人要获得证成来说无须要他能够指明他或她被证成。在相信哥伦布于 1492 年发现美洲时我可以有证成，虽然我不能当下指明我有证成。

特征 1、2 和 4 似乎是自我解释的，比其他各点更少争论。引起特征 3 的东西（几乎把任何信念视为基本信念的允许程度）是证成的一种可错

的、因人而异的看法。对于某一个人来说，经验信念可能只是在基础里被允许的非逻辑假设，而对于另外一个人来说，肇始于神秘经验的信念则可能进入基础。一旦我们抛弃了古典基础论不可错的条件，我们就自由地允许不同的证据能不同地打动不同的人。这也许就是因为我们认知结构里的一般融贯特征（特征 6）。事物使意义成为整体，所以我们不能把我们的基本信念的内容与较大的语境分开。例如求生权利的拥护者可能认为一切人生命的神圣不可侵犯性是证成一般禁令的基本信念。但这种基本信念也可以（虽然不一定）在一整体世界观，也许在一个像天主教神学的宗教信念系统里是融贯的。另一方面，现世主义者可能把不杀无辜的道德原则不应用于胎儿认为是基本信念，因为他或她的人性定义乃基于人权或人格理论，这种理论需要某些特征被表现（如合理的自我意识）。这种关于人格性的观点本身可能存在于一种宽广的进化世界观里。

再转到特征 5，这扩大了可以作为真正基本信念的东西，最谦虚的基础论者允许上层结构里可归纳地推出信念。统计的和盖然的信念通过从观察信念推出而证成，不过要承认，我们有证成相信的东西可能不产生真理。

可错论的基础论想通过去除我们信念需要的不可错基础来解决**所与**问题（在第 6 章里讨论）。我们的基本信念只是自我证成的——直到证明有罪都是清白无辜的——或被假定是由非信念状态（nondoxastic states，即直接经验，其中融贯论格言“只有一个信念能证成一个信念”将是错的）所造成的。

127 我们不必坚持不可错的或不可纠正的信念对于个别信念对我们在时间这点上是基本的被证成，更不用说经验上不可纠正的信念。我们昨天允诺帮助我们邻居的记忆信念在今天证成我们相信今天我们有义务去帮助我们的邻居。我们的记忆信念不必是不可纠正的，更不用说是不可错的。它仍以一种证成角色起作用。

特征 7 在谦虚的基础论里也是重要的。一方面，它争取了上一章所讨论的上升论证。回忆邦久的反驳，即对于基础论者，要证成地相信信念 B 是真正证成的，他或她必须能证成所与信念是具有相关证成类型的。谦虚基础论者在**具有**证成与**能指明**所与信念是有证成之间作了区分。但你可不能精确地说你的信念如何被证成——也许你不理解证成的逻辑，更不用说基础论。或者，你可能忘记作为你推出信念基础的基本信念；证成仍是从被忘记的信念到推出信念的传递。在证成的外在主义观点里，我们没必要意识到为推出信念证成其根据（参看第 8 章）。

但只要我们达到这一接受谦虚基础论的关键点（假设我们达到），一个问题就出现了。我们必须问自己："对于我接受谦虚基础论什么才是证成?"当我问自己这个假设性问题时，我不能找到基本的答案。我反而被迫得出结论说，证成的意义是由谦虚基础论最好地解释的。但它为何对有证成的信念集合的意义提供最佳的解释呢？因为它比其他理论更好地与我们总体认识论信念相融贯。

有时我倾向于作出区分。基础过程似乎在逻辑的、知觉的、记忆的和证据的信念层次起作用；但融贯过程似乎支配理论信念，如数学的、宗教的、政治的和形而上学的信念。某些知觉信念似乎基于非信念状态：蓝光使我相信我正在看蓝色。我的记忆信念对此具有自我本真的感觉，并且逻辑信念（例如形式的信念：P 与非—P 不能同时为真）是不可怀疑的。我发现自己毫不犹豫地相信某人的证词，或从更基本的前提推出证词报告。

另一方面，我的道德的、政治的、形而上学的和宗教的信念一般都建立在复杂的考虑上，这必须与材料的最佳解释和相关特征的融贯打交道。 *128*
如果它们有基础方面，它们大概就因为我已忘记以前我如何证成它们而具有那种现象。谦虚基础论者将会大概地说，如果我根据证据接受这些高一层信念，那么原始证据信念（例如我母亲告诉我上帝存在）对真正基本性就是充分的。也许对一孩子或受庇护的成年人是这样，但我们很难看到我们社会里的沉思的年轻的成年人如何会继续仅根据别人的证词去坚持形而上学信念。我们太多地知道满足于这种问题的人的错误性。所以，与笛卡儿的古典基础论者相反，我们可以失去我们基本的信念并改变任何个别信念证成的结构。在本书最后几章里我将说明信念被证成的途径。

非信念论的基础论和所与

本章有一个进一步问题需讨论：关于融贯论者对基础论的批评的第二种响应。回忆我们从上一章关于所与的讨论。我们注意到，塞拉斯曾经说过非推论的知觉知识需要一种通过概念中介的认知方面，但基础论者在经验基础里所能使用的一切却是非认知的感官印象。所以基础论，就其似乎依据于所与概念，乃是一种缺乏支持的学说。

我们看到有人试图在捍卫基本信念是自我证成的（不动的推动者）谦虚基础努力中对付这一反对意见。融贯论者和温和基础论者都同意只有信

念才能证成另一信念，但他们对这种证成如何能产生问题有不一致。有些基础论者承认概念的意义是从语言学习推出的并不必然是基础的，但概念意义所附的信念可能是基本的，即使它们的意义依赖于准融贯的特征。这具有某种有理性。

但是，对于需要基础结构里基本的东西必须是信念这一点，有一种批评。这里我们来到了建立基础论的第二种方式：非信念论的策略（non-doxastic ploy）。约翰·波洛克虽然把他的系统称为直接的实在论而不称为非信念论的基础论，但他说推出的信念可以基于非信念论的信念。首先，
129 波洛克论证说，我们常常感知事物而不意识它们。他给出下面的例子：

> 假设……你在结了冰的路上开车并且你的车开始打滑。当你正努力重新控制你倾斜的车时，你经过了一红光闪闪的广告牌。因为你集中注意力控制你的车，可能你未注意到广告牌，如果你确实未注意，那么你似乎关于你如何相对这广告牌出现并没有形成信念。后来，当你把你的车安全地停在路旁时，你可能重新回忆（relive）你努力控制车的经验。在你再想起之前，全部事件可能已过去，这时你可能注意到广告牌。情况似乎是这东西现在才实际发生。但为了使广告牌能出现，显然你必须在你经过它时对它有知觉。所以，你能具有知觉经验而不意识到它们。[17]

我曾经有这样的经验，即当我在一条我以前从未经过的高速公路上驾驶时，在与我的伙伴讲话时我有在右出口出的经验。我的伙伴问我，“你是否看到告诉我们出口的标牌？我可未看到”，我说，“我必须看到”，好像我一开始看到其他一些标牌一样，它们告诉我，我确实在右出口出发。我们记起人们面貌的特征而不能精确地陈述它们是什么。我们无意识地注意房间的陈设，并对自己以后离开房间而能描述它感到惊异。

传统的古典的基础论和温和的基础论都是信念论的，把关于现象的信念设立在我们认知结构的基础里，但正如波洛克所论证的，我们几乎没有关于事物如何对我们显现的信念。然而，这些现象是我们从之推出信念的基本感觉。例如，从我基本无意识的关于高速公路标牌的知觉，我推出我正在右出口出发的信念。如果情况正是这样，那么非信念论状态就能作为我们信念系统基础里的基本设定。如果这个结论是有效的，那么塞拉斯对

所与的批判就是错误的。我们能有不是信念的感觉经验，这种感觉经验能以正确方式产生信念。

所与神话的批评家将拒绝波洛克的分析，他们坚持说，在无意识的知觉里仍有一种认知因素，可从融贯系统推知它的意义。争论归结为：基础论者在论证意义的融贯并不影响基础关系的结构特征上是否能成功。

总　结

在本章以及最后，我们已经考察了两种主要证成结构理论——基础论与融贯论——的各种不同观点。我们看到，古典基础论，由于它的完全确实性的大胆要求，根本不能证成自身。凡是和只是不可错的某些信念才被允许作为证成和知识理论的基础这一命题是自我涉及地不融贯的。命题不被它自己的标准所证成。可错论似乎是更合理的立场。我们也注意到对所与观念的攻击，而古典基础论就依赖于所与观念。 130

其次，我们考察两种融贯论形式：线性的融贯论和整体的融贯论；我们判断只有整体的融贯论才有更多成功的机会。但是，几种论证都反对它：孤立的反驳，输入的反驳，以及无穷倒退的反驳。另外，我们论证融贯不是证成的必要条件。

所以，我们提出温和的基础论，这是这样一种理论，当基础论为证成提供占优势的结构时，融贯论特征可作为全部系统的有生命部分。我建议真理应当是，这两种理论都可以有助于证成的理想的或完全的理论。我们很难没有基础观念，即某些信念是比其他信念更占优势或更基本的。然而，我们理论信念的结构似乎在意义上是融贯的。挑战是要用更多的细节去解释这种完整证成理论里精确的关系是什么。

最后，我们考察温和的基础论的第二种观点，即波洛克的非信念状态论点，在这种论点里，不是信念，而是感觉经验构成基础结构的基础。我们把这视为打击所与神话的第二个尝试。

问题讨论

1. 融贯真理理论与证成的融贯理论之间的区别是什么？
2. 解释线性的融贯论与整体的融贯论之间的区别。

3. 考察本章三种主要的对融贯论的批判。融贯论者对这些反驳可能如何响应？

4. 讨论对融贯不是证成的必要条件的反驳。你是否接受本章关于彩票悖论的分析？它是否可推出有时我们也可以相信矛盾的认识？

131 5. 阿尔温·普兰廷加提出下面作为对融贯是证成的必要条件的论点的反例（他称之为**保证**的东西；参看第 9 章）：

> 你是一位卓越而有特异功能的牛津知识论研究者，我是一个过于敏感的研究生。你对于没有人能看到红色的东西这一结论，向我提出了一组复杂而又有力的证据。我无能力抵制你的论证的力量并完全相信了。第二天我沿着大街漫步，反思你对我证明的东西的意义，突然一辆大型的红色双层汽车驰上了我身后的人行道。我惊骇地转过身，看到这辆车，并且（强烈地）面前出现了红的东西；既然我曾经反思这类事情，我注意（就是说，相信）它这样出现在我面前。除非我的认知结构立刻经历了魔术般的变形（我们能规定它不是这样），否则我关于我面前出现红色东西的信念将与我的认知结构不融贯；然而它将有相当程度的保证。[18]

这是对融贯是证成的必要条件这一论点的好的反例吗？融贯论者可能怎样回应？

6. 解释温和的基础论。它的优点和缺点是什么？对构成重要的认识理论，它是否太弱？

7. 什么是波洛克的非信念论状态的证成？它是否是基础论形式或完全不同的理论？

8. 回顾上升论证（从第 6 章）。温和基础论者如何尝试用此论证反对基础论？你是否认为它是成功的？

9. 什么是波洛克的非信念论状态的基础论？它是如何合理的？它能挫败那些持所与神话埋葬基础论的人的批评吗？

10. 在本章末尾，我建议我们摆脱融贯论与基础论的区分，利用基础论洞见去证成逻辑的、知觉的、记忆的和证据的信念，以及利用融贯结构去证成理论信念。你是否认为这是合理的？这里的问题是什么？融贯结构

能否用来证成基础信念？解释你的答复。

11. 考察本章一开始奎因的引语。你能应用它到你的信念系统吗？每一信念是否对修正开放？任何信念能否不管明证性而被拯救，可能出现什么呢？

注　释

[1] W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956). 132

[2] Georg W. F. Hegel, *Science of Logic* (1813); Francis H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (Oxford: Clarendon Press, 1914); and Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, vol. 2 (London: Allen & Unwin, 1939). See the appendix for a description of coherence theories of truth.

[3] Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1974); Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973); W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953); and Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

[4] Bruce Russell, "Two Forms of Ethical Skepticism." In *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1989), 462.

[5] Poul Moser, *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 173-176. Richard Fumerton 在 "A Critique of Coherentism" 中做了同样批评，见 *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1993), 242。

[6] BonJour, *Structure*, 80.

[7] Blanshard, *The Nature of Thought*, vol. 2, 276.

[8] Lehrer, *Knowledge*, 198.

[9] Ibid., 198.

[10] Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview Press, 1990), 117. 关于可合理性与盖然性的讨论可参看第 127 页以下。因为对莱尔复杂的理论进行完整的分析乃超出本书的范围，所以我一定要对你们指出这一卓越的全面的但又复杂的工作。

[11] BonJour, *Structure*, 尤其是第 5 至 7 章。邦久理论的早先可接近的著作

Holistic Coherentism 被重印在 Pojman 的 *The Theory of Knowledge*（Belmont，CA：Wadsworth，1993）。

[12] Richard Foley，"Justified Inconsistent Beliefs，" *American Philosophical Quarterly* 16（1970），247－258.

[13] Lehrer，*Knowledge*，191－208. 我的讨论受 Richard Fumerton 的"A Critique of Coherentism" 的影响，见我的选集 *The Theory of Knowledge*。

[14] 在 1993 年 7 月初内布拉斯加大学 NEH 自然主义研讨班上。

[15] Richard Jeffries 说盖然性是合理信念形成过程所必需的（"Dracula Meets Wolfman：Acceptance vs. Partial Belief"），In *Induction，Acceptance and Rational Belief*，ed. Marshall Swain（Boston：D. Reidel，1970），157－185。信念概念在第 15 章里有详尽的讨论。

[16] Robert Audi，*Belief，Justification and Knowledge*（Belmont，CA：Wadsworth，1988），Also，Audi，"Contemporary Foundationalism，" in Pojman，*The Theory of Knowledge* 2nd（Belmont，CA：Wadsworth，1999）；William Alston，*Epistemic Justification：Essays in the Theory of Knowledge*（Ithaca，NY：Cornell University Press，1989）；and Alan Goldman，*Empirical Knowledge*（Berkeley：University
133 of California Press，1988）. 关于基础论的非信念状态观点（虽然波洛克不这样称呼它），参阅 John Pollock，*Contemporary Theories of Knowledge*（Totowa，NJ：Rowman&Littlefield，1986）。

[17] Pollock，*Contemporary Theories of Knowledge*，59. 波洛克实际想把他的观点与基础论区别开来，但我认为这是错误的。它正是基础论的一种不同的变种。它具有同一本质的结构。

[18] Alvin Plantinga，*Warrant：The Current Debate*（Oxford：Oxford University Press，1993）.

进阶读物

Alston，William. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca，NY：Cornell University，1993.

Blanshard，Brand. *The Nature of Thought*. 2 vols. Allen&Unwin，1940.

BonJour，Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge，MA：Harvard University Press，1985.

Goldman，Alan. *Empirical Knowledge*. Berkeley：University of California Press，1988.

Haack, Susan. "A Foundherentist Theory of Empirical Justification" in Louis Pojman, ed., *The Theory of Knowledge* (see below). An illuminating attempt to combine foundationalism with coherentism.

Lehrer, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

____. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview, 1990.

Plantinga. Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Pojman, Louis, ed. *The Theory of Knowledge*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1999. Part V contains several readings in this area.

Pollock, John L. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986.

Rescher, Nicholas. *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

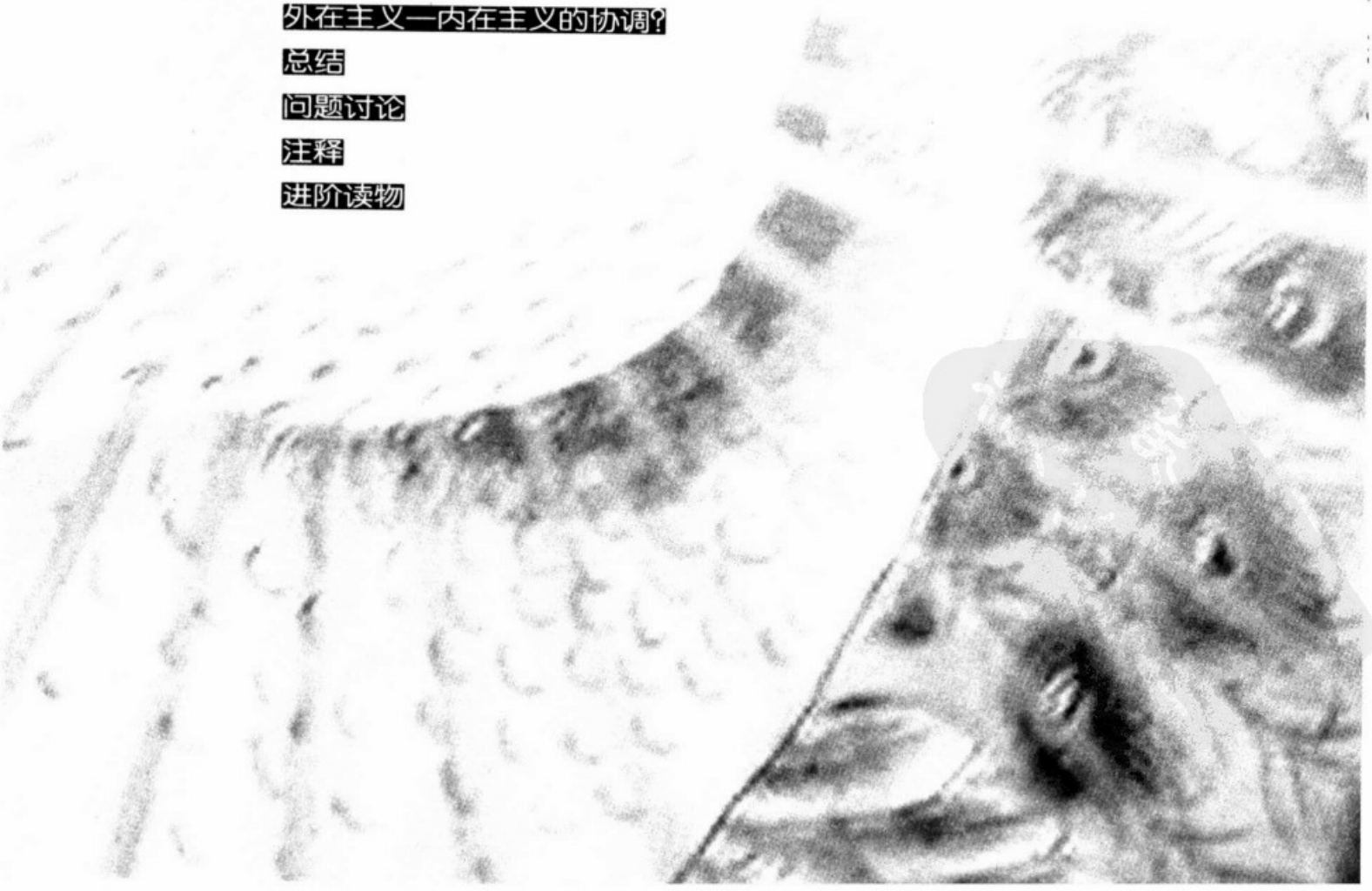
Sellars, Wilfred. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

In addition consult the For Further Reading section at the end of chapter 6.

第8章

证成理论(Ⅲ):内在主义与外在主义

内在主义
可信赖论
外在主义—内在主义的协调?
总结
问题讨论
注释
进阶读物



134 詹姆士·乌席尔（James Ussher）主教（1581—1656），爱尔兰大主教，曾计算《圣经》所载的创世史，并规定宇宙的创造，包括天、地和原人的创造，是在公元前4004年发生的（10月23日至30日一星期）——大约6 000年以前。现代科学完全否定了乌席尔的理论。化石记载石头的年代（其设定地球大约500万年历史），天文学关于宇宙至少1 500万年历史的证明，以及我们进化论的最好证据，所有这些都旨在拒绝乌席尔的计算。

但是，假设乌席尔关于宇宙的年代是正确的，他对创世的说明是准确的，那么所有我们关于宇宙的演化和漫长历史的证据是完全错误的。鉴定有机物质的碳14检验在大约5 500年后并不可信赖地起作用。恐龙化石被隐藏在地下误导怀疑者。我们关于古代宇宙的证据是骗人的，而像我们这样的有限心灵永不能够理解不靠启示帮助的真理。如果我们并不曾犯罪，那么我们的认知机制将可信赖地拥有所有这种信息，但正如现在这样，原罪腐蚀了我们形成信念的机能，所以它们对于这些事情是不可信赖的。只有通过转换，其中神恩使我们极力回到正当的工作秩序，我们才能对隐藏的真理有知识：世界是在公元前4004年创造的。

假设所有这些都是事实，我们最好的科学解释不只在细节上是误导的而且整体完全是错误的——一种巨大错误理论。我们这些把自己的信念建
135 立在我们自由支配的证据之上的人，难道会证成我们的错误信念吗？按照内在主义者的观点，只要我们遵循我们可得到的最佳证据，我们在相信科学说明上就被证成，而创世论者在他们幸运为真的信念里就不被证成。反之，外在主义者则说，情况并非如此。只要一种可信赖过程使创世论者相信他们所主张的方式，那么他们就具有知识和证成。内在主义者强调**主体的**观点，他或她为自己信念所实际拥有理由或根据；而外在主义者则强调**客观的**因素：一个理想观察者的观点，一个完全有见识的观察者所具有的证据，而不管相信者是否把握这种证据。外在主义者是典型的自然主义观点，凡是有证成或有积极认知状态的东西是由自然性质或过程所决定的。

实际上，存在两种主要外在主义者类型：可信赖论者（reliabilists）和实质自然主义者（substantive naturalists）。前者以阿尔温·哥德曼、马歇尔·斯汪和恩勒斯特·苏萨为代表，他们主张可信赖过程是有证成信念的必要条件。[1]信念是有证成的并且产生知识，是当它们被联系到以正确方式即用可信赖过程或机制使它们成真的东西时。与内在主义者不同，可

信赖论者否认认知者必须处于某种内在状态或能把握他或她的信念的根据。第二种类型的外在主义者，即**实质自然主义者**，如 D. M. 阿姆斯特朗、W. V. 奎因、弗理德·德雷兹克和罗伯特·诺齐克，则拒绝证成对知识是必要的论点。[2]阿姆斯特朗和德雷兹克主张在被相信东西的真理和人的信念之间必然有一种自然的或合规律的联系。诺齐克，正如我们在第 2 章里所注意到的，则主张证成对于知识不是必要的。真信念只要对付恰当的反事实条件。以后奎因和哥德曼建议知识论要被移交给认知心理学。他们争辩说，规范的知识论是一种过时了的事业，它应当下降到这样的位置，“有如心理学因而也是自然科学的一章。规范知识论研究自然现象，也就是，物理学的人的主体”[3]。这就是说，它研究感觉输入与理论输出之间的因果关系。当描述方式取代了评价方式，证成概念也就从知识论中摆脱出来。实质自然主义比可信赖论更彻底，所以对它的考察要延至后面直至第 10 章。

一个其他的知识观点最近在知识论里被提出来。阿尔温·普兰廷加的“保证”或“正常的认知功能”（Proper Epistemic Function）理论，这种理论强调认知者的机制。保证是做证成工作，但这概念要求摆脱唯意志论、信念论负责任性和证据主义的“去本体框架”（deontological stable），而唯意志论、信念论负责任性和证据主义，按照普兰 *136*
廷加的看法，由于它们不能担负起的负担而阻碍了积极的认知状态。[4]问题是普兰廷加的理论是否比可信赖论观点有更多一点东西。在下一章我将研究普兰廷加的观点。这里我们首先要研究一下可信赖论者与内在主义者之间的主要争论。

内在主义

在历史上，从柏拉图到当代，大多数知识论研究者都是内在主义者的一种或另一种。托马斯·阿奎那是内在主义者。勒奈·笛卡儿和约翰·洛克，现代知识论的两大台柱，也主张内在主义，同样伯特兰·罗素也是。当代知识论研究者罗德利克·齐硕姆、凯特·莱尔、约翰·波洛克、洛伦斯·邦久、威廉·阿尔斯顿、罗伯特·奥迪、理查德·福勒、爱尔·柯内和理查德·费尔德曼（Richard Feldman），所有这些人都主张这种理论的一种或另一种。柯内和费尔德曼这样陈述它：

> 一个人具有一个有证成的信念，仅当这人对此信念是真的证据能有反思的把握（reflective access）……这些例子使我们可以合理地得出结论说，信念有认知的证成，仅在人能对支持信念真的证据有认知的把握（cognitive access）。进行证成的证据必须是内在可把握的。[5]

可把握性（Accessibility）

内在主义强调，对于我们的信念我们必须具有确立或证成该信念的理由。正如上面引文所说的，你对你的信念“具有理由”，一般被解释为你能够**把握**那些理由，能从记忆里召唤它们，当被问时能引用它们，并在论证中取它们作为前提。你能够单独通过反思决定所与信念是否对你是证成的。最初一看，就直观而言，似乎这里有某种正确的东西。我们询问他人主张某立场的理由，是因为该立场不明显，当立场明显时，那是因为我们意识到这些立场的根据。如果我相信候选者 X 将比候选者 Y 更适合做总统，而你则相信相反的，那么我们每人都对我们的信念提出我们的理由和反理由。通常，我们怀疑那些不能对他们信念给出良好理由的人，他们说他们在争论所持的立场是正确的，他们的宗教比所有别的宗教都好，或他们的政治观点是正确的，但在主张他们信念时却不是有证成的。同样，我们必须主张，那些给出好的理由或证明他们证据的人是有证成的，即使他们不是正确的。

137 对我们信念具有根据，这就假定了我们已经把握它们。通过内省我们不仅能发现我们所相信的东西，而且也能发现我们为什么相信它。信念可以根据知觉、记忆报道、情感、证言或从一组其他信念的推论而被证成。我们可能意识到我们信念的根据。进而，它们或其中许多重要的，都能够被说成是我们容易接近的（transparent to us）。

当笛卡儿主张我们的基本信念必须是不可错的时，当代内在主义者则只要求它们必须是我们可把握的最好理由——或者从基础论观点或者从融贯论观点。因为内在主义首先是一种证成理论，证成理由不必是真的。它们只必须基于可达到的最好证据。请考虑，当傻瓜学者（idiot savant）被问 2500 年 7 月 1 日是星期几，如果他回答了并给出正确答案，他对他的信念是有证成的吗？他真有知识或正确信息吗？或者假设夏洛克·福尔摩斯和他的助手华生医生正在调查一件谋杀案。福尔摩斯相信 Ken Keller 犯罪因为有情况的证据。Ken 是烟斗吸烟者，他只吸 Dunhill 烟丝。Dunhill

的气味弥漫在空气里，烟灰分散在地板上。Ken穿了一双11号尺码的鞋，这尺码的足迹在死者旁边被发现。Ken有使用匕首刺杀其他受害者的习惯，因此，可以从这个受害者胸口的那把匕首推出就是他干的。更何况，Ken还欠了债，而他则是死者遗嘱中主要的受益者。所以夏洛克·福尔摩斯完全正确地推理说，所有有效的证据都指向Ken Keller。他得出结论说Ken怯懦地做了此事，另一方面，华生有一种直觉，是Moriarty做了此事，并对这结论有很强的确信。假设他是正确的，Moriarty确实杀了受害者并设下所有虚假的证据，以使聪明的福尔摩斯误入歧途。华生具有真信念（幸运地），但福尔摩斯却有一个基于推理证明的有证成的信念。虽然我们认为证成一般必与真理相联系，实际上情况常常不是这样。没有任何保证说最有证成的信念必将是真的，但经过长时间的考虑之后，我们发现接近或达到真理的最好方式就是具有最好有证成的可能信念。

负责任性（Responsibility）

与内在主义相联系的第二个条件是**负责任性**。可把握性只是证成的必要条件。相信者必须通过追求真理的过程达到他或她的信念。这就是说，即使我可能为我的信念（例如上帝存在）有证据，如果这证据还不曾得到，或不被追求真理的倾向所支持，那么我就不是有证成地主张该信念。 *138*
没有人比邦久更清楚地提出这立场。提出问题，证成为什么是某种要被追求和评价的东西呢？他回答说：

> 使我们完全成为认知存在的，是我们信念的能力，而我们明确认知努力的目标是**真理**：我们要我们的信念正确地和精确地描述世界……（与上帝或理想的观察者不同）我们没有直接和无问题地对真理的把握途径，正是这一理由，证成进入图像。证成的基本作用就是达到真理的**工具**（媒介）作用，一种在我们主观出发点和我们客观目的之间更直接可达到的中介联系。至少在大多数情况下，我们不能直接地表明我们的信念是真的，但我们可以在假定上直接地表明……它们在知识论上是有证成的。
>
> 由此推出，我们的认知努力在知识论上是被证成的，仅当在某种程度上它们目向这一目标，这目标大致意指我们认可一切和

> 仅仅那些我们具有好的理由认为是真的信念。缺乏这种理由而认可信念，不管是请求的还是强迫的而立于某些其他立场，都是忽略真理的追求；我们可以说，这种认可**在知识论上是不负责任的**。我这里的想法是，在我们相信时避免这种不负责任，在知识论上承担责任的观念，乃是认知证成概念的核心。[6]

认知责任性类似于道德责任性。它们两者都由责任而来。正如我有第一级道德责任去告诉真理一样，我也有第一级认识责任去追求真理。正如我们在道德上应当告诉真理一样，我们在认识上也应当以如下方式调整我们形成信念的机制，即我们最大化我们真信念的数目，并且最小化我们假信念的数目。正是通过我所支配的追求真信念（避免假信念）和使我的信念的力量与可达到的证据力均衡的一切能力，我对我的信念是有证成的。在第 9 章和第 16 章我们将考虑的问题将是我是否（在某种程度上）自愿地控制我的信念。以后，内在主义者主张认知责任性推出我们必须自愿地控制我们的信念获得（至少他们中某些）。正如约翰·波洛克所说，“我认为知识论的基础问题是决定要相信什么的问题”[7]。

意志与信念之间的关系问题是复杂的。**主要的**争论是我们对于我们某
139 些信念获得是否具有**直接**控制。我能否愿相信上帝存在，即使我看到证据在两方面都是平衡的。我能否使我自己相信我的朋友在他被人控告的罪行上是无辜的，即使从总体上看，证据是反对他的。关于我们是否能使自己间接地通过采取有利步骤去获得信念，存在小争论。例如，假设我想相信候选人 X 是比候选人 Y 更好的候选人。我集中注意有利于 X 的证据，去到他或她的政治联盟，与他的支持者联合，避免 Y 的观点，直到最后我形成所欲的信念。

虽然内在主义者曾被解释为主张**直接**和**间接唯意志论**，我认为他们只需委身于间接唯意志论。这里他们只需主张我们有认知责任去追求真理，以及我们有责任去注意问题两方面的证据。我们有责任去做凡是对获得真信念是合理的事。虽然我们没有责任去实际得到真理（坏的命运可能破坏我们），但我们对我们曾获得我们信念的方式可以被认为是负有责任的。这种责任性条件的解释似乎是一个合理的条件，这条件赋予了内在主义者所持立场的说服力。我们在第 15 章将更仔细地考察这个问题。

内在主义批判

但对于内在主义所有原本说得过去的地方，内在主义也被问题所包围，它的反对者认为这些问题是不可克服的。主要的困难是与可把握性条件相关的。

正如古典基础论者一样（参看第 6 章），人们常常说认知者具有不可错的内省把握或一组自明的信念。柏拉图认为我们具有理性的不可错知识，笛卡儿认为我们具有上帝存在、自我本性和外在世界实在性的不可错知识（虽然不是知觉知识）。最近时代，哲学家捍卫这种第一人称报道作为提供确实性或不可纠正性："我知道我有绿色感觉材料"，"我觉得我在疼痛"，"我通过内省确实知道我在发怒"，以及"我知道我在悲痛"。按照齐硕姆的看法，在 T 时间被 S 所相信的命题"我感到悲痛"是自我表现的或自明的。我不可能相信我在悲痛是错误的。另外，在考虑我是否在悲痛和是否不相信它时，我不可能感到悲痛。[8]许多这些不可错知识或自明的主张曾出现问题。心理学家已经证明，关于什么似乎是确实知识这一点 *140*
上我们常是错误的，或者甚至是自我欺骗的。

我们可以构造所有上述"自明的"或"自我表现"的陈述的反例。例如，假设 Ruth 是忧虑的，考虑她是否实际如此。她的精神科医师，是一位真理实用论者，他认为 Ruth 最好是通过积极思考去克服其忧虑情绪，以最高权威使她确信，她正有的感觉实际上乃是深度平静和幸福的感觉。Ruth 对她的精神科医师有许多错误信仰，她相信他，最后，当"忧虑"感觉来到时，她让自己相信这些感觉乃是深度平静和幸福的感觉。

或者考虑下面"自我呈现"信念"我在疼痛"的反例。假设 Paul 来到他的精神病医师面前，说他背后肝脏处疼痛。精神科医师认为 Paul 是忧郁症病人，让他确信他是错误的。首先她让 Paul 做一些活动放松自己，并使他确信他关于感觉的位置是错误的。的确，在活动 20 分钟之后，Paul 不再感到他的肝脏疼痛而是背中间疼痛。

进而，精神科医师告诉 Paul，他实际上背上也没有疼痛，只是个别类型 C 瘙痒。"这些类型瘙痒非常类似于疼痛。但是，你必须克服你与疼痛的联系，使自己相信这些感觉是 C 类瘙痒。"于是精神病医师进行许多神经解释。Paul 被精神病医师的报告——证明他关于"疼痛"感觉的位置是错误的——所信服，被他的神经学知识所感染，从而接受他的话，即他感到的东西实际上是一种瘙痒。所以每次疼痛来时，他都握紧他的拳头，当

感觉折磨他的背时，他就不断重复这句话，“这些感觉是瘙痒，不是疼痛。这些感觉是瘙痒，C类瘙痒”，直到他直接地和无推论地相信他正在感到的东西是一特殊类型的瘙痒，而不是疼痛。[9]Paul实际上开始感到像瘙痒这样的神经性状态吗？

或者考虑下面的实验。Sally被带到一房间，那里她的10位陪客坐着，并被要求告诉光闪多少次。Sally观看光并正确地报告它闪了11次。她的陪客对这回答表示惊异并答复说“不，Sally，它闪了10次，再仔细地看”。光又闪了11次，Sally还是像上次一样回答。她的朋友重复说，她是错误的并要她再努力试试。这过程继续着，直到（典型地）Sally得
141 到“看”光闪了10次，虽然它实际仍是闪了11次。的确，客人们报告他们绝对确信他们看到光闪了10次。权威的证词——不管是媒介、教育人或我们的陪客——会影响我们看的东西或我们认为我们看的东西吗？Sally确实开始看到光闪了10次，在此问题上她是否有证成地改变她的思想？

另外，认知心理学在内省幻觉上的工作对我们内省报告的可信赖性提出怀疑。在一个实验里，百货店里的顾客被征求对衣服类进行评价。在两种不同的研究里，四种不同的睡衣或袜子被陈列。有人告诉顾客这些东西是由不同工厂生产的，并请他们识别质量最好的衣服。受问者一般都是依照从左到右的顺序对衣服进行评价，他们对于放在最右边的那件衣服总是青睐有加。最右边的袜子被几乎四分之三的人所选中，即使衣服在此位置被随便放置着。如果问他们为何选择这种行为，430位受问者没有人会说对象的位置与他们的选择有任何联系，如果硬加给他们什么，他们就嘲弄地拒绝这种观念。[10]这种实验表明我们对自己信念的原因并不总是有意识的把握，关于这些信念的根据我们常常是错误的。

这些实验的教益似乎是这样，我们认为是自我呈现或自明的东西可能是假的。它们指明我们关于自己内省报道的可信赖性是错误的以及我们可能对我们信念的原因并未把握。尼斯彼特（Nisbett）和威尔森（Wilson）以如下方式对内省把握的研究作一总结。

> 证据指明，可能很少或没有对高层次认知过程的直接把握。受问者有时是（A）对反应有重大影响的刺激的存在是不知道的，（B）对反应的存在不知道，并且（C）对刺激影响反应之过程不知道。建议是，当人们试图根据他们的认知过程，即根据传

> 递刺激结果作出反应的过程，进行报道时，他们并不根据任何真内省这样做。他们的报道宁可说是根据先天（知识）、内在的因果理论或关于某一个别刺激可能是所与反应的似乎是原因的判断。这表明，虽然人们不可能直接观察他们的认知过程，但他们有时却能够对这过程精确报道。精确的报道出现是当有影响的刺激是沉默的并是它们产生反应的可能原因，精确的报道不出现是当刺激不是沉默的或不是可能原因。[11]

当刺激是沉默的并很引人注意的，如疼或明亮的色彩，我们可能做可 142
信赖的识别，以后会可信赖地内省，但存在巨大领域，我们无意识的心灵在那里将为自己做大部分分析和判定工作。

但我们甚而能进一步走到埋葬可把握性论点。具有可把握的证据本身并不是证成的充分条件。考虑夏洛克·福尔摩斯的助手华生医生的情况，他有一串证据指明 Moriarty 犯罪，但他却不以正确方式安排证据以得出正确推论。反之，他正确地相信 Moriarty 犯了罪，不过是出于错误的理由。华生对他的信念有理由，但它们并不以正确方式支持他的信念，所以他是没有证成的。[12]

证据也不总对证成似乎是必然的。以我们在第 5 章最后讨论的忘记了的证据为例。我们常常忘记我们为什么相信我们所相信的东西的理由。不过我们感到对我们的信念是有证成的。例如，一位数学家可能作出一精确的证明，检验它并成功地应用它来解决问题。后来他可能忘记证明步骤但仍记得结论。他难道不是对他的信念仍有证成吗？即使他已经忘记他是如何达到这一信念的。假设我的国家与国家 X 打仗，我想知道我是否应当根据道德立场来反对战争或支持它作为正义事业。我就有关的复杂问题做了一个彻底的研究，并得出结论说它是正义的事业。我参加军队并为我的国家而战。有次夜里在散兵坑，我的散兵坑伙伴问我，我的事业是否正义。我告诉他“是的”，但我不能回忆理由。我是否仍有证成地相信我的事业是正义的呢？我不能回忆知道 50 个国家的首都，但我仍点出所有它们的名称并且我相信我的回忆是正确的。假设我是正确的并且我确实知道首都的名称，那么我关于 50 个首都的信念是否证成呢？

或者假设你做了某个实验以证明某科学理论 T。你成功地完成了实验

并确信你已证明了理论，但几年之后你忘记你的实验。你是否知道理论是真的？你是否有证成地认为它是真的？

某个观察读者可能回答说，我在这些事情上有证成，因为我有归纳的证据，在我回忆作出证成的事情中，通常可证明我有证成。但是我们可能假设，或者我在这些事情上没有这样归纳的证据，或者这种归纳的证据不够强到足以证成肯定的回答。

143 我们回到我们的问题：在遗忘证据的情况下——这时我们把我们的结论建立在证据之上但我们不能回忆它是什么——我们有时被证成吗？情况是这样吗，只要信念原本是通过被建基于正确证据之上而形成的（例如关于理论 T 的相关实验）并且信念不被挫败，那么它仍是证成的？如果情况是这样，那么把握我们的证据就既不是证成或知识的必要条件又不是充分条件。

可信赖论

认知责任性的去本体论说明的问题，关于认知可把握性的可错性以及在解决盖梯尔问题（参看第 5 章）中所包含的困难，都导致许多哲学家拒绝内在主义以支持外在主义说明，特别是所谓“可信赖论”的观点。按照可信赖论观点，问题的关键不是能否引证或把握你的证成，而是信念是否由一个可信赖过程产生（或支持）。[13]关键的问题不是你是否能为信念给出你的理由的正确说明，而是你的形成信念的机制过程（例如 5 种感觉、记忆、内省、证词报告以及进行有效推理的能力）是否在一适合的脉络中正当地运作。阿尔温·哥德曼，一位早期可信赖论拥护者，是这样说的：

> 考虑某些形成信念的有问题过程，例如其信念输出将被归为无证成的过程。这里是某些例子：混淆的推理，任意的思考，对情感附加物的依赖，单纯的预感或猜测，以及草率的概括。这些有缺陷的过程有哪些共同之点呢？它们分享了**不可信赖性**（unreliability）的特征：它们势必高比例地产生**错误**。反之，什么样类型的形成信念（或支持信念）的过程是直觉地赋予证成的？它们包括正规的知觉过程、记忆、良好的推理和内省。这些过程似乎共同具有的东西是**可信赖性**：它们产生的信念一般来说是可信

赖的。[14]

可信赖论者试图通过取消或更改第三条件来对付盖梯尔反例，即陈述“行为者 A 有证成地相信 p”应当用能为信念 p 给出理由来解释。可信赖论者说为了有知识，我们并不必知道或把握我们信念的根据。例如，与业余爱好者不同，艺术批评家知道他面前的画是毕加索的赝品，但他不一定能告诉我们他如何知道，只要信念是以一种正当方式形成就行。我知道今天是星期二，虽然我记不起我是如何推出的（今天早晨我看我的日历表）。我们认得朋友、以前的同学和熟人的面孔，有时在看过他们之后好多年也能记得，虽然我们不能为这种记忆给出我们的证据。我们知道他人的心灵存在，即使我们不能为这种知识给出好的论据。而且，可信赖论有如下优点，即它把有证成的信念归给动物和小孩，他们不能为他们的信念给出理由。 144

虽然波洛克的非信念状态的基础论（我们将在最后一章结尾处加以考察）宣称是一种内在主义观点，但它与外在主义观点是兼容的。产生我们信念的过程本身并不必是信念。

阿尔温·哥德曼为他的证成可信赖理论提出三个条件。

> 行为者 A 的信念 p（ABp）被证成，是当
>
> 1. 信念 p 是可信赖过程的结果。
>
> 2. 给出 A 的相关的选择项，没有任何知觉的等值物能使 A 有假信念。例如，援引我们在第 5 章讨论的吉奈特例子，或者 Henry 能区分他在市郊看到的红色谷仓和它周围的模拟谷仓，或者在附近根本没有这样的模拟物。或者援引第 3 章的德雷兹克的例子，附近没有用黑条纹画的骡子，可以与你在看的斑马相混淆。
>
> 3. 信念 p 是真的。

没有必要对我们信念的根据有认知的把握。相反，可信赖论者强调了信念状态（S 相信 p）和使 p 成真的事态之间的因果关系或正规（nomological，合规则）的联系，以致假设 S 相信 p，情况就必须是 p。D. M. 阿姆斯特朗提出温度计比喻作为理解知识的正当模式。有些温度计功能比其他温度计好，在某些情况下，即使一好的温度计也能给出一种不符合实际温度的读数（例如当温度低于 50 摄氏度时）。这种读数就类似于

非推论的假信念。在另一时候，读数就符合实际的温度。这种读数就好像是非推论的真信念。

145 正确的读数可以进一步被分为两类：偶然给出正确温度的读数和典型给出真正温度的读数（因为它们是正当地运作或是可信赖的）。前一种类型是不合适的温度计，它偶然靠幸运正确——例如在 74 摄氏度，它偶然地就是正确的温度。后一种类型的温度计在绝大部分的时间里都能测量出正确的温度，特别是在标准条件的情况下运作时。这种精确的读数可以与非推论知识相比较。当一个不被理由支持的真信念代表一事态，有如一好的温度计的读数代表实际温度时，我们就有非推论的知识。[15]

所以，我们不仅由于可信赖过程对我们的信念有证成，而且我们也具有知识。知识只是这种由可信赖过程所形成而有证成的真信念。

外在主义优点

外在主义有几个优点。它对怀疑论提供一种解决方法，消解了归纳法和他人心灵的问题，并解释了知觉和记忆知识。它自称打败几种形式的怀疑论。因为知识被规定为以正当方式形成的真信念，所以它不管主体是否能对他或她的信念给出说明，或是否意识这些信念。同样，外在主义消解了归纳法和他人心灵问题，因为这些信念被视为由于可信赖过程而形成。让我们考察这些观点。

取怀疑论问题为例。正如我们在考察诺齐克的知识追踪真理理论时所看到的，你能知道你有头和正在读这本书，即使你不能知道你不是瓮中之脑或被一个恶魔所欺骗。为了知道你所知道的东西，你不必知道怀疑假说是错误的。所有必要的东西是，你的信念是真的并以合适方式形成或被支持。如果我看到我面前的一条狗，我知道狗在我面前，即使我不能拒绝怀疑派。所以，即使可信赖论不能反驳怀疑假说，但与笛卡儿派相反，它主张骗人的魔鬼的可能性并不表明我对外间世界没有任何知识。

关于知觉，我们常常不能对我们信念给出说明。我们可能不知道我们为什么主张它们。假设你在我家吃中饭，饭后我带你到另一间房间并对你作一测试。“你是否知道墙壁是何颜色以及什么画挂在上面?”我问道。你
146 暂停，因为你未记着注意墙壁或画，但你正确回答说：“墙壁是红的，一对牛津画在墙一侧，另一侧是 Renoir 的画。”“你如何知道这些?”我问。你承认你不知道你如何知道。你的知觉机制得到信息，储存在你的心灵或

大脑里，在适当时机允许你回忆出来。你是否有证成地相信墙壁是红色的并一侧有牛津的画？难道你会认为你只是猜测？难道你不是真的相信自己所说的东西，而这只是在无意识下顺口说出的？

可信赖论者说你知道墙壁的颜色和什么画挂在上面，只要可信赖机制形成你的信念。当然，你可能是错误的。你能知道而不知道你知道。内在主义者对这类事情有困惑，或者说它是证成的极限情况，或者说它实际上是一种未证成的真信念。

同样，对于记忆知识——例如我们忘记自己对理论 T 的证明——可信赖论主张我们不一定能为相信我们的记忆报道给出我们的理由。只要它们是由可信赖过程所形成的，我们就知道我们真记住的东西。

关于他人心灵问题，内在主义者在提供认知论证上有困难。什么证成我相信有他人心灵呢？我从未感到你的疼痛，感受你的愉悦，经验你的欲求或拥有你的个别信念。我经验到的唯一疼痛、愉悦、欲求和信念乃是我自己的。标准的类推论证认为，因为其他人表现了我在疼痛时所有的同样行为形式，不是因为它是某种从一例推理到许多例的草率概括事例。由于类推论证，我才能够很好地下结论说世界上每一疼痛乃是我身上的疼痛。它像这样论证：

1. 我在世界上发现的每一疼痛乃存在于我的身上。
2. 因此，世界上每一疼痛大概都发生在我的身上。

可信赖论者在这里通过陈述我不必然能说出我为什么相信他人心灵的证成（以便证成该信念）解决了棘手问题。只要信念是由可信赖过程所形成的，我就是有证成的。我知道存在他人心灵。可信赖论者可能说我们具有自然的形成信念的机制，这使我们有这些自明的信念。我们将在第 14 章进一步讨论这题目。

同样的困难也存在于归纳法问题。内在主义者在为相信归纳法给出非循环推理上有困难，但是可信赖论者消除了这必要方面并主张可信赖的自然过程（归纳法本身所固有）使我们有这种信念。 147

可信赖论批判

可信赖论作为一种外在主义形式，对知识论研究者有很大吸引力。它似乎回避了知识论多年有的许多问题，它在科学上之所以受重视，在于它

用由心理、生理性质所决定或归之于心理、生理性质的自然过程解释了知识论的特征。但外在主义也有弱点。

首先，究竟什么算作可信赖的形成信念机制，这是含糊的。在过程被承认为可信赖的之前它一定能产生真信念究竟有多大比例——80%，95%，99.9%？情况似乎是，某人经由一个可信赖过程首先获得一个信念，但却不能说这信念已经是被证成的，因为众多足资确认的记录还没有被建立起来。如果针对可被证成过程的一次性之性质，可信赖论者诉诸虚拟条件句（如果必须经历相当一段时间的多次验证，这个虚拟条件句如何成立），那么我们可以质问："如果还要试许多次，到底在什么条件下这个条件句才能成立？"

另外，要陈述一个可信赖运作过程一定要有什么标准条件，也是困难的。Henry 在相信那不是建筑物目标时必须要离目标多近？在我的形成信念机制被谴责是不可信赖的之前，野兔或老鼠必须以怎样的速度跑呢？所与对象在不隶属可信赖过程之前必须离我多大距离？对这些问题也许有回答，但可信赖论者却未给出清楚答案。他们一般给我们一种期票，即心理学将实际解决这些问题。

第二个问题涉及可挫败性，我们在第 5 章考察过可挫败性。注意哥德曼关于可信赖论对证成的表述。

> 如果 S 的信念 p 是从某可信赖的认知过程而来，并且没有可信赖的或条件上可信赖的过程为 S 所达到，而这过程（除了实际被使用的过程外，不管它是否被 S 用）将使 S 在 t 时不相信 p，那么 S 在 t 时的信念 p 就是有证成的。[16]

148

这就是说，如果我能用另外一个将会挫败我现在信念 p 的正常可信赖的过程，这个信念 Bp，就不是有证成的。例如，假设我从正常可信赖途径得知隔壁小女孩被绑架。在相信这一证词时我不是有证成的。因为有另一个我可达到的过程将挫败这一证词，如我能去到隔壁并看看她是否在她的沙箱里玩。

阿尔温·普兰廷加曾经指出，另一可信赖过程概念对哥德曼的说明提出问题。

> 这里另一问题仍是这一事实，即可能有多于一的可信赖过程

> 为 S 可达到；也许有一可信赖过程 P 使得如果他要用它，那么他将不相信 p，但另一可信赖过程 P^* 使得如果他要用 P 和 P^*，那么他将会相信 p，并且［一个］可信赖过程 P^{**} 使得如果他要用所有 P、P^* 和 P^{**}，他将不相信 p；因此也许哥德曼将想说 S 的信念最终将是有证成的，尽管有一可信赖过程可为他达到，使得如果他要用它，那么他将不相信 p。[17]

让我们这样来表述这观点。我认为哥德曼想说某相信者 S 对这样一个事件是有证成的，即他或她的信念是从一可信赖过程得来的，并且 S 没有他或她的信念的挫败者。把这压缩为一公式，让 Bsp 指 S 的信念 p，CRP 代表“由可信赖过程所形成”，那么 Bsp 有证成是当

1. Bsp（CRP），和
2. 没有挫败 Bsp（CRP）的 S 状态。[18]

挫败者问题是，我们通常拥有与我们信念相对立的其他信念或考虑。假设我相信我上星期帮助你做家务。即使我的信念是由于一可信赖形成信念过程所形成的，我也可能有相反证据。我回忆我有时弄错时间，以致那不是上星期，而是前天，你否认我帮助你，说我帮助的乃是另一个人，或我可能只是想象我帮助你。所有这些都起了作为对我曾帮助你这一信念的可能挫败者的作用，但没有一个是充分推翻我帮助你这一我的信念。

也许我们可以说，只有**重要的**或**未被挫败**的（undefeated）挫败者算数。这可能是正确的，但困惑的是，重要和未被挫败这两概念是非常模糊的。就我所知道的而言，没有一个人曾对这些词或它们的必要而充分条件（这些条件不是琐细的）给予清楚分析。但是，我认为我们对于什么算作 149
重要的挫败者的具体事例（例如去到隔壁门口并查看女孩就确实可算为挫败者）确实具有非常好的直觉观念。情况似乎是可信赖论者在这里并不比任何其他那些使用挫败者或另一重要选择或最初证据的知识论研究者有更大的困难。在这些事情上直觉起了一个不可消除的作用。

这样出现了第三个问题——概括性。我们如何规定什么是自然过程呢？任何形成信念的事例将是许多不同过程类型的事例。正如理查德·费尔德曼所指出的，“导致我当前的信念今天阳光普照的过程乃是所有下面

类型的事例：知觉过程，视觉过程，星期三出现的过程，导致真信念的过程等等”[19]。

哥德曼将求助于重要性观念，主张某些类型或过程比其他类型或过程更重要。但是概括性问题存留了。什么是重要的过程类型，以及我们如何把它与其他重要类型区分开来？如果我们太窄地规定过程，那么很可能每一真信念都是可信赖过程的产物。如果我们太宽地规定过程，我们就得到许多显然未有证成的信念。例如，知觉通常被视为可信赖过程，但它除产生有证成的信念外也产生未有证成的信念。这里可信赖论者用下面过程提供一种解决，如在一合适环境中正常观察条件下工作的视觉。但是，正如费尔德曼指出的：

> 不管观察条件如何复杂，〈哥德曼的公式〉是易于打倒反驳的：无数视觉信念在同样观察条件下可以形成，这些信念中的某些可能比其他更有证成。例如，当观看远处山羊，我可能既相信我看见一个动物又相信我看见一山羊。这些信念都是正确地在同样观察条件下形成的，所以按照〈哥德曼的公式〉，它们两者或者是有证成的或者是没有证成的。但这的确是错误的。在相信我看见一动物时我可能完全有证成，但在认为我看见一山羊时却不是有证成的。[20]

可信赖论者可能以可信赖性条件相对于信念种类来回答，但这样我们就有区分信念重要类型的困难任务。可信赖过程宽和窄的规定相互竞争，就我所知，没有一个人曾成功地对可信赖过程如何工作提出详尽的说明。甚至用可信赖标准我们也总是犹豫不决地接受可信赖论纲领。

150 同样严峻的问题是，外在主义在其典范形式里似乎消解或严重低估（1）规范性（normativity）和（2）可把握性概念。

内在主义拥护者论证说，知识比单纯有真信念或正当形成的信念还有更多的内容。古老的传统——我们可以回到柏拉图的《泰阿泰德篇》——主张知识需要给予理由、证成的能力。证成概念是规范的或有评价的。如果你相信你在哲学课里将得到A分是因为占星图这样指明，那么你并没有好的理由并且不是有证成地相信这，即使这是真的。反之，如果你相信你将得到A分是因为你的平均分最后可达到A+并且你完全可以按A+水平理解一

切材料，那么你就为你的信念有好的理由，即使它证明是假的（例如在最后你得了心理阻隔病，并得到一个低分使你留在B或C等级内）。

外在主义或者把规范性转换成原因（哥德曼）、条件（诺齐克）、信念形成机制（普兰廷加），或者其他的，如奎因的办法，把它还原为心理学（如它对信念形成给出的排除认知证成的必要或使用的科学说明）。可信赖论把规范性转换成因果的或持续的过程，而自然主义（或“实质自然主义”，参看第10章）威胁要完全消除规范性。

存在好的或坏的信念形成过程，如前面哥德曼的引文所解释的，所以可评价的方面似乎是不可还原的。内在主义者和可信赖论者在这种观点上都一致。他们不一致的是规范性如何得到。内在主义者坚持包含有能引证我们信念根据的可把握性条件，而可信赖论者则坚持规范性必须与信念产生和持续里的因果链或外在联系相关。如果你的信念是由合适原因所产生的，你就对它有证成，而不管你是否能把握这原因与否。

但是，内在主义者指出这里有一个问题。像莱尔这样的内在主义者取消了因果观念作为证成的必要条件。充其量，内在主义者可以承认，某信念的合适因果性对于证成是必要的但不是充分的。我们可能想象反例，其中信念 p 正当地是有原因形成的，但我们并不想说主体知道 p。洛伦斯·邦久提出下面反例。

> Samantha 相信她有超人的视力，虽然她没有理由肯定或反对这一信念。一天她（没有明显的理由）开始相信，总统现在在纽约。她坚持这一信念，求助于她的所谓超人的视力，尽管她同时也知道许多显然有说服力的证据，包括新闻报道、出版信息、所谓生动的电视图片等，指明总统当时是在华盛顿。现在总统事实上是在纽约，但为了防止暗杀危险，故意放置了许多相反的官方证据。而且，Samantha 事实上在被满足的条件下具有完全可信赖的超人的视力，以及她关于总统的信念乃是这种超人的视力作用的结果。[21]

151

在这事例中，可信赖性条件被遇见了，但我们难道会毫不犹豫地说 Samanha 知道总统在纽约或她的信念有证成吗？[22]

同样，即使结果证明乌席尔主教把天地创造时间定为公元前4004年

是正确的，现代的创世论者具有他们的以可信赖方式所形成的正确信念（他们的形成信念机制是无意识地联系到那种返回到创世的信息模式，虽然他们对他们相信这没有好的理由），但只要他们不能为他们的信念给出好的理由，那么我们将否认他们在知识论上对他们的信念是有证成的。

考虑凯特·莱尔所说的 Truetemp 先生的例子。回忆阿姆斯特朗的论点，即正常起作用的温度计是知识的模型。正如一只可信赖的温度计在报道精确的温度读数时包含一种与温度准规律的关系，认知者的信念也是以一种准规律方式被外间世界形成。莱尔论证说，这种模型之所以失败，是因为温度计并不知道它所提供的信息。他以 Truetemp 先生的故事使我们相信这一点。

> 假设一个人，我们将称他为 Truetemp 先生，经受一位实验外科医生所作的脑外科手术，这位医生发明一种小设备，既是一只精确的温度计又是一种能概括思想的计算机设置。这设备称为温度器（tempucomp），被移置在 Truetemp 的头脑里，使得这设备的尖端（不大于针头）不引人注意地在他的头皮上，它就像一个传感器一样，把关于温度的信息传递到他脑中的计算机系统里。进而，这设备传送命令给他的脑，使他思考由外在传感器所报道的温度。假定温度器是很可信赖的，所以他的思想是正确的温度思想。所有人都说，这是一种可信赖的信念形成过程。最后
>
> 152
>
> 想象一下，他没有温度器曾插入他的脑中的观念，关于他为什么会如此着迷地这样认为温度，他只是很少迷惑，但从不以温度计来决定这些关于温度的思想是否正确。他非反思地接受它们，温度器的另一结果。这样他认为并接受温度是 104 度。情况是这样。他是否知道它是这样？确实不。他对于他或他关于温度的思想是可信赖的没有任何观念。他接受的东西，即温度是 104 度，是正确的，但他并不知道他的思想是正确的。虽然他因为温度器的操纵而报道了信息，但他却对温度器和他的温度报道可信赖性却无知。然而，外在主义所需要的因果的、合规则的、统计的或反事实的关系的种类可能都在场。当流浪于 Pima Canyon 思想出现时，他是否知道温度是 104 度？他对他为何有这思想或这些思想几乎总是正确的没有任何观念。[23]

所以 Truetemp 先生并不知道他报道的温度是正确的。我们倾向说 Truetemp 对他关于温度的信念没有证成，尽管它们曾经是以正确方式形成这一事实。某种比正确信息更多的东西对于知识是必要的，某种比可信赖过程更多的东西对于证成是必要的。我们必须具有知道或相信信息是精确的知道或相信方式。

如果情况是这样，可信赖性就不是证成的充分条件，更不用说是知识的充分条件。然而，其他的反例也指明可信赖性对于证成也不是必要的。一个信念不是由可信赖过程所形成也可能是有证成的。考虑下述情况。

假设你的双胞胎（让我们称他或她为“I-2”）在另一个星球或可能世界上，他被给予与你一样的经验——同样的思想和信念——除了当你的信念是真，I-2 的则大多是假。I-2 关于他或她的周围事物完全是误解的，他做错误的推论并对于他或她的内省报道也是错误的。虽然 I-2 的信念形成机制与你的是一样的，具有完全好的秩序，I-2 像你一样献身于追求真理，但一个可厌的魔鬼却使得 I-2 的信念大部分是错的。我们能主张你的信念是有证成的而 I-2 的是没有证成的吗？你们两人完全是同一内在状态，只有你是幸运的，没有被魔鬼所欺骗，而 I-2 则是不幸的，为魔鬼所欺骗。除非我们认为幸运对于证成是重要的，否则我们似乎不得不得出结论说，I-2 在相信他或她相信的事情上与你一样是有证成的。但是这样一来，可信赖论对于证成就不是必要的。

当然，可信赖论者对所有这些批评都有响应，其中有些将在下一节考 *153*
虑。他们有时指出，给出理由的过程只是可信赖论的亚种类。这就是说，具有好的理由或论证的必要条件的内在主义本身乃是可信赖过程。内在主义者的错误是认为只有给出理由的过程才是有效的证成过程。当然，内在主义者把这种做法看成是，类似商场上以操作财务杠杆方式兼并其他公司，或根本就是认识论的帝国主义。

外在主义—内在主义的协调？

可信赖理论似乎有真理。我们并不总是知道我们如何或为什么知道我们知道的东西。正如我们已经说的，知觉信念似乎以适合可信赖论者分析的非认知方式出现，记忆信念也可以很好地被分析通过一种可信赖理论，

虽然它包含可把握性。但是当它评价宗教的、哲学的和科学的理论（包含可信赖论自身）或对我们如何在一复杂法律情况中作出决定给以说明时，我们就想能够对我们的决定给出一合理的说明。我们是给出理由的创造物，我们用论据论证和反驳。内在主义者或证成论者的观点的特征，就是在我们承认内在主义纲领的限制时也必须不能失去。这两种理论似乎相互补充，每一个应用认识或证成过程的一个方面，但它们在解释知识或证成的意义上都不完全成功。

整个来说，可信赖论似乎是对什么是知道（know）一个命题做了很好说明，而内在主义似乎是对什么是有证成地相信一个命题作出很好说明。一旦你抛弃了笛卡儿不可错性，知识似乎就接受了外在主义度向。你的真信念是否真是知识事情，并不单独依赖于你或你的内在状态，而是依赖于幸运。你在知识论上幸运，因为不是魔鬼而是实际世界正在造成你现在所处的信念状态（至少我希望情况是如此）。而且我们能够不知道我们知道，能够不把握我们信念的理由而知道，例如艺术批评家的情况，那个对于她几乎不可区分的双胞胎具有内在认识过程的母亲，或那种知道我的餐厅的墙是什么颜色的人的情况。

154 另一方面，内在主义似乎很好适合于证成概念。从基本信念作出推论是自觉过程，正如为我们信念给出理由也是自觉过程，这两个过程都以可把握我们信念的根据为前提。如果这是正确的，那么认为内在主义和可信赖外在主义是相互排斥的，则是错误的。它们两者都抓住知识的重要方面。因此实际要做的真正任务就是找出可信赖论与内在主义在认知过程的不同层次与不同脉络里得以运作的那些方式。

强的或弱的证成

这是沿着阿尔温·哥德曼最近对于强的或弱的证成所做的区分路线。哥德曼请我们考虑那种“对于形成未来的和未观察的东西的信念使用极不可信赖的方法”的科学上蒙昧的文化。

> 他们的方法求助于指称学说、星占学和神谕。这种文化成员从未想到概率理论或统计学，从未梦想任何可以被归为“实验方法”的东西。现在假设在一个别情况里，这种文化的某个成员用一种前面所说的方法对即将来临的战争的结果形成一个信念，例

如用一文化赞同的方式考虑黄道符号。把这方法称为 M。这个人的信念是有证成或保证的吗？[24]

哥德曼注意到，我们被推到这问题的相反方向。反之，我们要说，“不，证成只有通过正当的或正确的方法才产生，考虑黄道符号在任何地方都不是这种方法”。另一方面，我们对相信者感到某种认知上的同情。每一个其他人在他的文化里运用这些方法，他在做他认知上有真信念的最好的工作并且似乎是无过错的。所以在这种意义上他是有证成的。

哥德曼认为，我们其实有两种不同的（但相关的）认知证成概念：（1）**强的证成**（strong justification）得到是当有证成的信念是“（大致）很好形成的信念，以正当的、合适的或正确的方法、程序或过程形成（或持续）的信念”[25]。另一个概念，（2）**弱的证成**（weak justification）出现是当假信念是“无错误的、无过错的或不受谴责的信念”。所以，我们的占星说拥护者在弱的意义上是有证成的，但不是在强的意义上。

哥德曼结合外在和内在考虑的建议是有希望的。它解决了魔鬼假说的问题，那里你的双胞胎 I-2 具有与你一样的信念，但他是通过不可信赖的方法 155
得到它们的。他或她是弱地有证成，但不是强地有证成。相反的东西适合于 Samantha 所说的超人的视力。她是强地有证成，但不是弱地有证成。

现在考虑本章一开始说的乌席尔主教的创世说，创世论者幸运地正确得出这种创世说，而科学家虽然使用正常可信赖的信念形成过程，有好的理由但却错误地对待这种创世说。弱/强区分可应用于这种情况？

一个倾向于内在主义的人可能说，“强”与“弱”标志倾向于两种证成类型，所以更好的标志应当替代“强”和“弱”—— 例如“客观的”和“主观的”，类似于伦理学里所做的区分。以堕胎为例，关于这问题有道德的不一致。假设为了论证的缘故，说堕胎其实是不道德的，并有好的理由相信它是这样，只是不是任何人把握相关的假定或论据，因而是难于构造和跟随的。进而假设基督有见识地考虑证据并得出结论说堕胎在道德上是允许的。由于对相信堕胎是允许的具有初步理由，所以她对堕胎有好的信仰。我们可以说基督所主张的在客观上是错误的，但主观道德上却是正确的或允许的。

把这种区分应用于本章所讨论的事例。不相信乌席尔创世说的科学家在主观上是有证成的，即使情况证明他们是错误的，而创世者则是正确

的。另一方面，如果创世论是错误的，正如大多数生物学家相信它是这样，那么情况可能仍是，任何所与的创世说者因为做了他或她的最好的工作，在主观上而不是在客观上是有证成的。

我的目的是说，我们可用“主观的”和“客观的”证成概念代替“弱”和“强”证成概念，这样获得了已表现在我们概念格式中的区分。这样做将使我们能沿着与伦理学评价相联系的另一方向运动。在伦理学里，目的是对我们行动具有主观的和客观的证成。伦理学不足于有客观的证成——具有基于正确理由的正确回答——但我们也必须有合适的态度、善良的意志和做最好的欲望。这可能被称为完全**伦理的**证成。同样，完全**认知的**证成在于对于我们的信念有正确的理由或具有由可信赖过程形成的信念。但是，我们也必须具有他或她的想以这种方式形成的意志，这种方式使我们追求真理或使最好证成信念有可能。如果是这样，情况就会是认知的证成乃是内在主义因素与外在主义因素的结合。

动物的或反思的知识

156 存在另一种区分可以有助于完全解释内在主义—外在主义争论——这种区分我要归功于恩勒斯特·苏萨——即在**动物的**（animal）知识与**反思的**（reflective）知识之间的区分。[26]动物知识是动物与小孩以及我们自己所有，它包含我们由可信赖过程形成的无意识的和直接的正确信念。我们的非反思的真的知觉信念、记忆信念、疼的感觉、颜面上认出和直接的直觉都是动物知识的事例。它们是由可信赖过程或我们在适当条件下以正当方式运作的机能所形成的。这是外在过程或状态的典范，无须反思的知识。反之，反思知识，除了是由可信赖过程或在正当情况下正当运作的机能所形成的真信念外，它还需要信念是有证成的。一个信念有证成，是当它在其推论中有其基础或与相信者心灵中的其他信念有融贯关系。这种证成可以是基础性的或融贯论的。这种证成的（虽然不是必然真）信念就是你的反思的宗教的、科学的和政治的信念；你关于怀疑论是错误的信念（基于融贯论的或基础论的推理）；或者你关于蘑菇会使你生病的信念（如果你吃的话），因为你朋友吃的那最后十种类型蘑菇曾使他们生病，并且你与他们是非常相似的。这些信念似乎依赖于语言（或典型地做）并在正常成熟的人中发现，但在动物和小孩中找不到。

所以动物知识依赖于（机能和过程的）可信赖性和所相信的东西的真

理。它完全是外在主义的。反思知识依赖于可信赖性、真理和证成，这样它既是外在主义的又是内在主义的，证成方面给它以其内在主义成分。

这种区分具有解决那些使其他证成和知识理论麻烦问题的优点。取Truetemp先生为例，他总是得到正确的温度，但却不知道为何或如何。Truetemp有正确的信念，这是由可信赖过程所形成的，但不是我们能称为有证成的那种。利用动物知识—反思知识的区分，我们可以下结论说，Truetemp具有动物知识，但不具有反思知识。

或者取在魔鬼世界里的你的双胞胎I-2的问题为例，他或她对于他或她的信念具有与你同样的内在理由，但不具有知识，因为不幸的是，理由全是错误的。我们看到由于应用哥德曼的区分，我们可以说I-2是弱地有证成。使用我们新的区分，我们可以同意说，I-2在他或她的环境中不是 157
（知性上）正确地运作，但是I-2是完全（反思上）有证成的，不只是弱地如此（这表明I-2可能做更多，即使他或她是无过错的）。

取Samantha我们的超人视力例子。按照苏萨的区分，她具有一种新的（至今未认识的）类型动物知识，因为她的真信念是可信赖地被形成的，但她缺乏证成，因此不具有反思知识。她的情况类似于Truetemp的情况。

这种格式可应用于我们的创世论者？他们对世界是公元前4004年被创造这一论点的真理具有特殊的把握，但他们却不能把这明确地表述出来。情况可能是，上帝曾在我们身上置入因果过程，使得，如果正当使用，它将是一个使我们所有人都相信这论点的可信赖过程，在这种情况里，我们可以称它为“动物知识”，虽然它听起来有些奇怪。或者它可能是我们早先所描述的情况，即真理是上帝插入选民中的东西，所以它不是芸芸众生都共同具有的。也许我们应当把这称为**超自然的知识**，这是由可信赖的超自然的过程所不可思议地形成的。当然，如果没有上帝，也就没有超自然的知识。但是如果有，我看不到有任何理由否认特殊把握的可能性。不管哪种情况，稀奇古怪的信念将都是由可信赖过程和机制所形成的，但相信者将仍缺乏反思知识，而我们的进化论者将缺乏知识但有证成。情况正如魔鬼世界受骗者一样，进化论者也是不幸的。

反思的或非反思的知识

这种讨论使我们修正苏萨关于反思的知识与动物的知识的区分。我们看见超自然的知识不能被这些类型的任何一种说明。也许有其他并不适合

他的二分法的认知类型。我建议我们把地形分为**反思的**和**非反思**（nonreflective）的知识，以不改变苏萨反思知识概念。但在非反思知识中我们可以包含：动物知识、超自然知识，以及第三种类型，**特异知识**（fortuitous knowledge）。

也许 Truetemp 的温度器和 Samantha 的超人视力都可很好地被描述为特异知识，因为它们并不正常地在人或动物中出现。一位聪明的神经学家把温度计置入 Truetemp 脑中，使得它成为一个极好的、可信赖的信念形成机制。我们可以假设，Samantha 曾得一种罕见病——也许她是第一个有这种病的人——使得一种绝对不可能的脑事件结合使她对电磁波敏
158 感，这种电磁波把超人的视觉波传递给她。她具有可信赖的机制，这机制既不典型地是动物的也不典型地是超自然的。我建议我们把它称为特异的可信赖过程，并承认 Samantha 具有非反思知识的类型。如果 Samantha 想理解这过程的原因，了解超人视力事件之间的归纳相关关系，并把这些程序综合于她的整体认知结构里，那么这些过程可能实际上成为反思知识的事例。

而且，也许这些可信赖机制是环境敏感，以致 Samantha 只成为在海平面和 500 英尺之间阳光下的超人视力者。这将只意味着我们有些可信赖过程是相对于环境特征的。

所以我们看到，知识可能完全是外在主义的并以某种方式依赖于幸运或良机（我们的信念形成机制正常地工作，环境与这些过程相适应），但反思知识包含内在主义成分。为了在这种深层意义上知道，我们必须有证成，虽然我们也必须幸运地有世界，以及我们信念形成机制合拍。

总　结

在第 5 章，我们考察了从柏拉图直到 20 世纪中叶关于知识是真的、有证成的信念的标准看法。盖梯尔的反例证明这个定义有问题。几种理论试图迎接盖梯尔的挑战。内在主义理论主张证成依赖于我们为自己信念所拥有的理由。内在主义者典型地表述了消除有问题反例的第四条件。外在主义理论争论说，盖梯尔的反例指出内在主义框架的基本问题并选择一种说明知识的过程。按照像阿尔温·哥德曼这样的外在主义者的看法，知识的关键是真信念被可信赖过程所产生。像洛伦斯·邦久、理查德·费尔德

曼和凯特·莱尔这样的哲学家曾经指出可信赖论的问题，这在于决定什么才算可信赖的形成信念的机制或过程，什么才算可挫败过程，过程必须是怎样普遍的，以及什么构成我们信念根据的规范性和可把握性的范畴。

最后，我们考虑了可信赖论与内在主义之间的协调，区分弱的和强的（或主观的和客观的）证成，以及反思的或非反思的知识。我们在下两章将继续我们对不同的外在主义理论的考察。 159

问题讨论

1. 什么是内在主义的主要优点和缺点？什么是可信赖论的主要优点？
2. 考察洛伦斯·邦久关于我们为什么应当找寻认知证成的引文：

> 使我们完全成为认知存在的，是我们信念的能力，而我们明确认知努力的目标是**真理**：我们要我们的信念正确地和精确地描述世界……（与上帝或理想的观察者不同）我们没有直接和无问题地对真理的把握途径，正是这一理由，证成进入图像。证成的基本作用就是达到真理的**工具**（媒介）作用，一种在我们主观出发点和我们客观目的之间更直接可达到的中介联系。至少在大多数情况下，我们不能直接地表明我们的信念是真的，但我们可以在假定上直接地表明……它们在知识论上是有证成的。
>
> 由此推出，我们的认知努力在知识论上是被证成的，仅当在某种程度上它们目向这一目标，这目标大致意指我们认可一切和仅仅那些我们具有好的理由认为是真的信念。缺乏这种理由而认可信念，不管是请求的还是强迫的而立于某些其他立场，都是忽略真理的追求；我们可以说，这种认可**在知识论上是不负责任的**。我这里的想法是，在我们相信时避免这种不负责任，在知识论上承担责任的观念，乃是认知证成概念的核心。[27]

你是否同意邦久的证成必然引起真理的看法？如果是，为什么你认为是这样？你是否同意邦久说我们有认知责任去追求真理并把我们的信念建立在最好证据之上？所谓“强迫的而立于某些其他立场”他指什么？解释你的回答。

3. 考虑反对“自明的”和“自我表现”陈述而提出的反例。你信服它们吗？你是否认为 Ruth 真的相信当她有忧虑感觉时她就能使她相信这些是“深度平静和幸福的感觉”？讨论这几个例子的可行性。

160 4. 斯特瓦特·柯恩（Stewart Cohen）对可信赖论提出下面的反例。假设在世界 W 中，Rene 是一位细心推理者，而 George 通过痴想、迅速概括和猜测获得他的大部分信念。假设两人都被一魔鬼欺骗，以致他们两人都得到假信念。我们难道仍想说 Rene 的信念是有证成的，而 George 的信念则不是？柯恩指出，如果是这样，认知的证成与非证成之间的区别就不依赖所与世界里认知过程的客观可信赖性，而是依赖于某种对相信者更内在的东西。可信赖论者将如何答复这问题？

5. 讨论哥德曼关于强的证成与弱的证成之间的区别。它有助于内在主义与外在主义之间的调和吗？

6. 内在主义者认为外在主义不能满足我们的直觉——推理是一自觉过程。密恰尔·李文指出有些可信赖论者说推理是一机械过程。我们的心灵工作像计算机，它做计算或演绎推理以及某种类似我们从事归纳推理时进行的事。内在主义者如何回答这种主张？

7. 亨利·普特南（Hilary Putnam）对可信赖论提出如下反例。假设达赖喇嘛在信仰与道德上是不可错的。按照可信赖论的逻辑，普特南主张，将可推知，任何相信达赖喇嘛和相信他任何关于信仰与道德的陈述的人就使用了一种绝对可信赖的方法。假设一个真的相信者 Trudy，他相信达赖喇嘛关于无痛致死术、堕胎和神存在所说的话，但她相信这些话的理由是，“达赖喇嘛这样说的”。普特南说，显然 Trudy 的信念是没有证成的，所以可信赖论也是错误的。普特南是对的吗？可信赖论者对这反例将如何回应呢？（参看 Putnam，“Why Reason Can't Be Naturalized”，*Realism and Reason*[Cambridge：Cambridge University Press，1983]。关于可信赖论的回答，可参看 Alvin Goldman，*Epistemology and Cognition*[Cambridge，MA：Harvard University Press，1986]，109－110。）

8. 考察可信赖论者拒绝怀疑论的主张。这是真的吗？或对于怀疑论为什么不可严格取用我们还仍需给出理由？例如，可信赖论者应能告诉我们他的“可信赖地产生的信念”为什么是真的？

9. 本章所讨论的证成理论哪一种似乎最说得过去？或你是否认为它
161 们两者在不同的认知现象领域内是坚固的。请解释你的回答。

注　释

[1] 参阅 D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968); Alvin Goldman, "What Is Justified Belief?", 载于 *Justification and Knowledge*, G. S. Pappas 编 (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1979) 以及 *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); Marshall Swain, *Reason and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981); Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。

[2] D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); W. V. Quine, *Ontological Relativity* (New York: Columbia University Press, 1969); Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981); and Robert Nozick, *Philosophical Explorations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981). 阿姆斯特朗处于两种外在主义之间不明确地带。知识是真信念，这里似规律的必然性联结被相信的命题与人对命题的相信，但它是再现而不是可信赖的过程。本书第 5 章所考察的哥德曼关于知识的因果说明乃是外在主义的例证，这不是可信赖论观点。知识的因果理论可以被认为是第三种外在主义形式。

[3] W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 82.

[4] Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* and *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

[5] Earl Conee and Richard Feldman, "Evidentialism," *Philosophical Studies* (1985), 15. 虽然内在主义必要条件的精确陈述被不同的内在主义者以不同的方式陈述，这里的引文却抓住大部分的中心要素。对这主题的深入分析可看威廉·阿尔斯顿的 "Internalism and Externalism in Epistemology" 与 "An Internalist Externalist"，载于他的 *Epistemic Justification* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989)，阿尔斯顿说："在我知道（我的信念得以被形成的过程的可信赖性）之后，我确信有了一个正确的理由，这应当满足内在主义的顾虑。"(225)

[6] Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 7–8.

[7] John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986), 10. 也见 Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977), 6f, and Paul Moser, *Empirical Justification* (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1985), 126–127。

[8] Roderick Chisholm, *Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 12. 这里是齐硕姆的表述：

162 如果 F 的性质是自我呈现的，那么对于每一个 X，如果 X 具有 F 的性质并且如果 X 考虑他具有这性质，那么 X 确实就是 F。

作为这原则的例证，齐硕姆写道：

如果忧虑的性质是自我呈现的，那么对于每一个 X 来说，如果 X 具有忧虑的性质并且如果 X 考虑他具有这性质，那么 X 确实就是忧虑的。

[9] 这个反例是 Keith Lehrer 的 *Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1974) 里同样例子的改编。参看问题 3 对这种类型例证的评论。

[10] Richard E. Nisbett and Timothy Decamp Wilson, "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes," *Psychological Review* 84, 3 (May 1977), 243-244.

[11] Ibid., 231.

[12] 这例子是基于 Roderick Firth 的同样例子，"Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?"，载于 *Values and Morals*，A. Goldman 与 J. Kim 编 (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1978)。内在主义可能在这里加上一个条件——行动者必须评价他或她具有的证据。这就是说，他或她必须看到它如何联系的，但这样一来，它就不是充分的证据，而是正当被评价的证据。

[13] 我的真信念可能是由一个不可信赖的过程所形成，但被一个可信赖的过程支持，在这种情况里，它就是有证成的。假设上帝存在，但我之所以相信上帝存在，只是因为随心欲想或因为我的母亲（她不是权威）告诉我这样。以后我为自己这种信念有了正确理由，虽然我的信念最先并不是以正确方式形成的，但它为证据所支持。

[14] Alvin Goldman, "What Is Justified Belief?", in *Justification and Knowledge*, ed. G. Pappas (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1979). Reprinted in *The Theory of Knowledge* 2nd ed., ed. Louis Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1999).

[15] D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, 162-177.

[16] Goldman, "What is Justified Belief?".

[17] Alvin Plantinga, "Positive Epistemic Status and Proper Function." In *Philosophical Perspectives, 2: Epistemology, 1988*, ed. James E. Tomberlin (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1988), 25.

[18] 基于一个报告和讲演，“Naturalistic Epistemology”，这是阿尔温·哥德曼于1993年6月30日在University of Nebraska（Lincoln）举行的有关自然主义的NEH研究所上所作的。

[19] [20] See Richard Feldman, “Reliability and Justification,” *The Monist* (1985) for a development of this objection.

[21] Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 38.

[22] 哥德曼如下讲到类似于邦久的例子：

> 让过程是按照超人视力感觉形成信念的过程。这样一种过程大概在现实世界没有高的真比例，它在正常世界也不会有高的真比例。但是假设W包含超人视力波，类似于声波或光波。由于具有超人视力波，W中的人精确地发现他们环境的特征，正如我们靠光与声音发现我们环境的特征。的确，W世界里的人的超人视力信念形成过程能够产生有证成的信念（“Strong and Weak Justification,” in *Philosophical Perspectives*, 62）。

哥德曼在这里似乎是正确的，但Samantha在相信她的超人视力实践是可信赖的实践方面却不是有证成的，至少在实质的报告或真比例建立之前是这样。

[23] Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview, 1990), 163-164.

[24] Alvin Goldman, “Strong and Weak Justification.” In *Philosophical Perspectives, 2: Epistemology, 1988*, ed. James E. Tomberlin (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1988).

[25] Ibid., 52.

[26] 参看Ernst Sosa's “Reliabilism and Intellectual Virtue” and “Intellectual Virtues in Perspective”, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。我的翻译不同于，或者说至少不依赖于苏萨的德性融贯论。

[27] BonJour, 7-8.

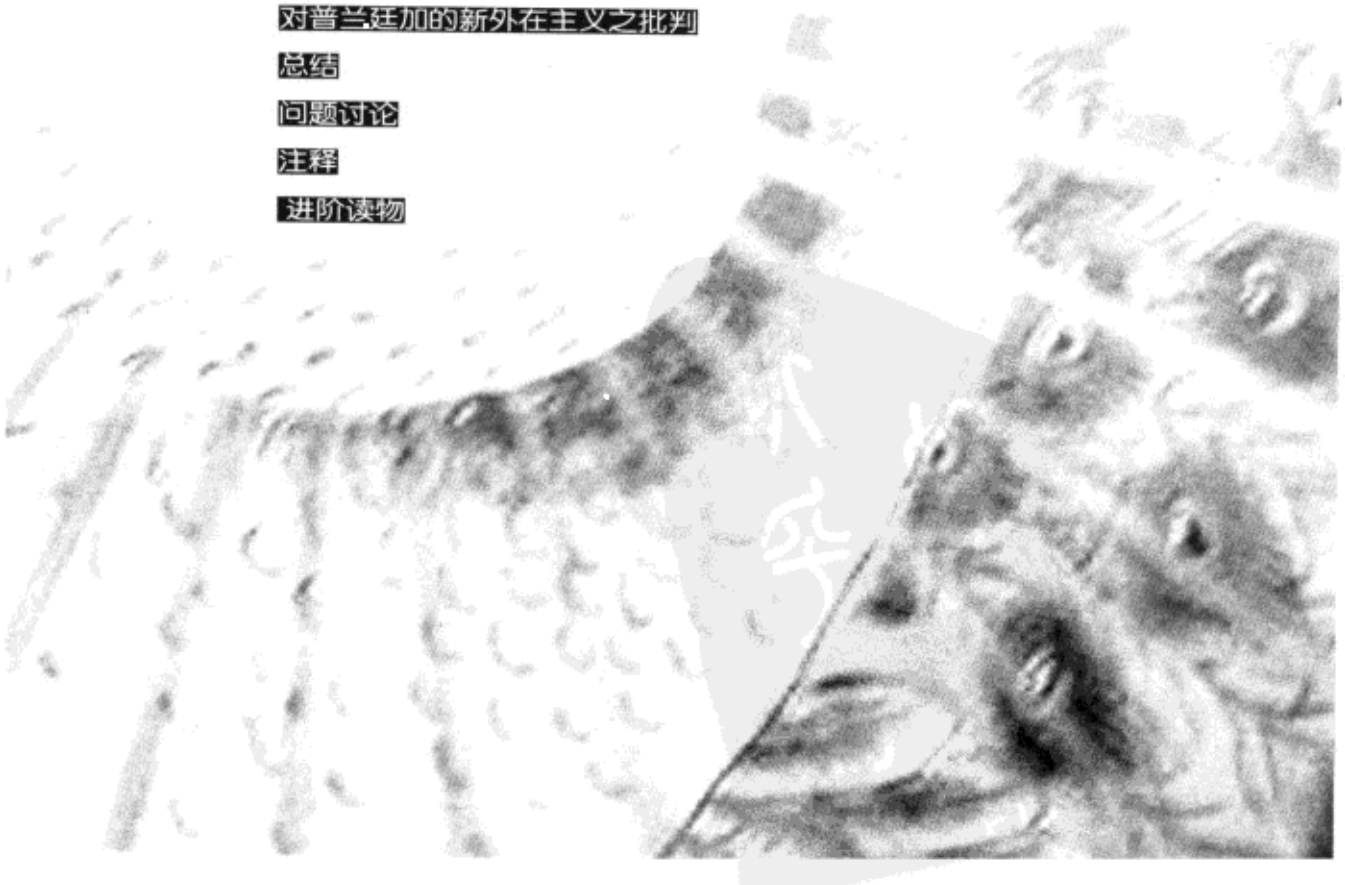
进阶读物

Alston, William. *Epistemic Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Armstrong, David M. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge:

第9章 新外在主义：保证与适切运作功能理论

拒斥内在主义
新外在主义
对普兰廷加的新外在主义之批判
总结
问题讨论
注释
进阶读物



164 20世纪最复杂、最全面和富有挑战性的认识理论是阿尔温·普兰廷加的保证和适切运作功能系统，见他两部著作《保证：当代之争论》(1993)和《保证和适切运作的功能》(1993)(对此两书所引的页码在文中圆括号里)。为了超越可信赖论，普兰廷加提出了一种自然化的知识论观点，这种观点如果成功，将解决知识论许多难题，并因而作为最全面的(虽然仍是不完全的)系统。

这里关键的观念是**保证**与**适切的运作功能**(proper function)，他以保证观念取代知识分析中的**证成**观念。当普兰廷加倾向于提交概念的定义时，保证被刻画为一种性质，当这种性质被加到真的信念上时就产生知识。普兰廷加也采用了一个更一般性的名词，即**积极的认识状态**(positive epistemic status)，此一状态处于证成和保证之间的中立位置，当讨论某物为何(whatever it is)时，将此一状态加到真的信念中即得到知识。至于第二个观念，亦即适切的运作功能，它包含我们的认知能力概念，这些能力系在一特定环境中为达成某一意图根据**预为设计的筹划**(design plan)而运作，这是一种典型地导致真信念产生的功能。以下我们对此系统的重要特征进行考察，以便了解它如何具体运作。

拒斥内在主义

如上章我们所看到的，内在主义理论认为我们信念的证成乃在于对那些信念的理由具有可接近性。普兰廷加将**内在主义**定义为这样一种观点，
165 即认知的保证与“达成此一保证的性质乃是**内在的**，亦即它们都是认知者所知的或能够所知的状态或条件……内在主义者认为，我本身对保证以及为保证建立基础的性质具有某种特殊的认知通道”[1]。普兰廷加以我们在第8章所讨论的同样方式论证说，可接近性条件对于积极的认识状态既非充足也非必要的条件。在拒绝可接近性条件方面，普兰廷加甚至走得比典型的可信赖论者更远。他把整个的证成概念作为误导而加以拒绝，因为它与一种他认为已经破产的体系相联系，此一体系强调认识的意志、职责与责任性。他从伦理学借来一个名词，把它称为**去本体论系统**(deontological system)。就如伦理学中的去本体论主张我们有责任以某种特殊方式行动并对自己的自愿行为负有责任一样，认识论的去本体论则强调，我们有责任根据证据去相信并对我们的信念负有责任，好像它们是

与行为类似。

按照笛卡儿、洛克、克利福德以及当代的齐硕姆这些古典基础论者的观点，我们能够在某种程度上直接或间接地控制我们的信念状态，并且对这些最终所采取的信念负有责任。我们有责任按照证据去相信。正如克利福德所说："无论何时何地，任何人相信没有充分证据的事物就是错误的。"[2]

普兰廷加同时反对认识的去本体论（他说，因为我们无法控制我们的信念，因此我们没有责任去相信某些事物）与附丽于其上的证据论（evidentialism）的学说。首先，让我们先检视他对证据论的批评，亦即克利福德派所主张的观点，即具有证据是保证的充分而必要的条件。普兰廷加认为证据并非保证（或积极的认识状态）的充分条件，因为一个人或许有证据，但因为他的认知能力有所缺陷或无法正常运作，所以他不能获得对于自身信念的保证。笛卡儿的魔鬼与普特南的瓮中之脑（brain-in-the-vat）就是例证。

普兰廷加在这里举了一个他父亲所遇过的例子。他父亲在格兰瑞比精神医院服务时碰到一个患者，这人一直抱怨说，自己发明了一种制造人类的新机器，叫做旋转制造机，但并没有得到应有的奖励。据他说这机器从此使得性行为成为无用之事。这机器如何运转？首先，你把一个女人吊在天花板，让她高速旋转，然后就会掉出一堆小孩，数量足够塞满芝加哥。"事实上，他说道，芝加哥人就是从这里出来的。他说，这个病患认为，把所有的功劳都归于他身上似乎有点过分，但他的确为自己发明这重要机 166
器却没有得到足够的肯定而愤愤不平。毕竟没有它，芝加哥的人要从哪来？"[3]

普兰廷加用这个例子来说明，证据并不包含认知的保证。

> 很明显，他的这一组信念符合证据支持；也许完全符合。对他来说或许有两种情况，或者他记得自己曾在书上读过这种生产人类的方法（当时流行于整个芝加哥城），或者他自己发明了那种机器，虽然并未获得奖励。即使他的这种信念的确有这些证据支持，但显然它们只有很少或者根本没有保证；它们并不具备相关性质……足以确证其真信念，使其成为知识。问题不在于他的信念与他内在可达到的根据是否符合：真正的问题在于他的认知

能力不能正常运作，他是个疯子。[4]

普兰廷加也反对认知责任论（epistemic duties）的说法，他认为不管我们有什么样的认知责任，“它们皆不足以作为知识的足够保证”[5]。他还举出几个反例来说明认知责任的实现对于积极的认识状态不是充分和/或必要的。

1. 认知责任的实现对于积极的认识状态不是充分的。例如下面这个例子，当保罗以一种模式存在于某种处境时，却以为自己以另一模式存在于另一种处境中。

> 当他像其他人一样身处于教堂钟声鸣响中，他却以为有某种东西向他显现，譬如眼前出现一片耀眼的橘光。

保罗并不知道他的认知功能出了问题，这并非他的错。

> 确实，保罗这种不寻常的、忠于其认知责任之实现的态度是很少见的，但实现这种责任乃是其生命热情所在……于是，保罗当然**尽其所能地**完成他的认知责任，并衷心支持该一信念。但是他所声称的命题却很难作为他真正的积极的认识状态。(41—42)

因为保罗的认识官能是有问题的，他的信念缺乏保证。

2. 但是认知责任的实现也并非就是积极的认识状态所必需。假设我并非无缘无故地相信来自人马座的外星征服者不让我相信我正在看到红色的东西。

> 我还相信他们正在监视我心中的信念，只要我心中形成我在看某种红色东西的信念，他们就会使我有一组信念，其中大多是
> 167
> 荒谬错误的，以至于我不能由之产生任何正确认识的机会。因此我便被赋予一种认知责任，亦即我必须否定我所看到一个红球、一辆红火车或其他什么的诸信念。但是我与其他人一样具有一种认识倾向：当红色的东西呈现在我面前，我有一种强烈的倾向，相信我在看某种红色的东西。然而，通过极大的挣扎与努力，我

> 仍然能够使自己去否定我在看某种红色东西（在此情况里）的信念，不过这需要极大的意志力才能做得到。有一天早上我在伦敦街头散步，许多红色的东西（红色的信箱，红灯，穿着红色制服模仿美国大革命时的士兵）呈现在我面前，每次当我产生这些印象，我都能成功地抵制我在看某种红色东西的信念，只是每次都要花很大的力气说服自己。我觉得这样实在很累，而且有点气愤。最后终于在伦敦街头行驶的一辆显眼的红色公交车呈现在我面前之后，我决定“把认知责任抛诸脑后”，让自己比较轻松一点地接受这个信念，即我现在正看到某种红色的东西。(45)

这将是一个对我来说未被证成的信念。虽然因为相信我所看到的东西而违背了我的认知责任，但是对于我来说，这信念是有保证的。尽管我违反了该一认知责任，我却知道一个红色的东西呈现在我面前。

普兰廷加的结论是，既然内在主义大多是建立在去本体论里有其根源的证成观念的基础上，并且既然穿上其认知责任礼服的去本体论是一种错误的学说，那么内在主义就一定要被我们拒斥。

新外在主义

具有其证成概念的去本体论之内在主义的意志规范性的否定导致外在主义的出现。如果外在的条件能产生正确的结果，那么我们便得到保证并获得知识。如果缺乏外在条件，无论我们多么努力实现认知责任，我们始终缺乏保证。

普兰廷加虽然被可信赖论所吸引，认为它很接近真实的理论，但是却因为它不能解决普遍性（generality）的问题（如第8章所述）以及属于挫败反例而拒绝它。所谓普遍性问题，如读者所见，与信念形成的过程有关，而这些过程若非太特殊，就是太过普遍。可信赖理论只以一种输出的信念来解释信念的形成过程，这是有问题的，因为每一个真的信念都是某些特定认知过程的结果。我们必须避免用太过普遍化的过程来解释，例如知觉（perception），因为它既可以产生有证成的信念，也可以产生未证成的信念。

普兰廷加认为，可信赖论也非积极的认识状态的必要或充分的条件。

168 哥德曼的可信赖论主张，一个信念只要是由可信赖的过程所产生，它就是有证成的。“信念的证成状态乃是由产生它的一个或多个过程的可靠性的功能，而可靠性（在其第一次的趋近）则在于这个产生真而不是假信念的过程的倾向。”普兰廷加认为，许多由可靠的过程所提供的结果并不能加以保证。例如下面这个无意间发现的认识障碍。

> 有某种类型罕见而特殊的脑部功能障碍，这种障碍（我们可以假设）总是伴随着一系列特定程度的认知过程，而这些过程的大多数造成病患坚持其荒谬错误的信念。但是，其中有一个过程使病患认为自己的脑子有障碍。假设S有这种情况，而坚信自己有脑部的障碍，但是对此信念他却没有任何证据，也没有什么外在症状显示如此，医生和其他专家更没有发现任何问题，一切OK（或者你也可以这么说，其实有足够的证据显示，但S受限于脑部的障碍，无法辨识这些证据）。于是，相关的类型……将是高度可靠的。但是其信念——他脑子有问题——S则是没有什么保证。(199)

总之：既然普遍性问题无法克服，并且我们能有某些信念尽管是由可靠过程产生，但却不是保证的，那么可信赖论就必须予以拒斥，即便它对于形成真理的满意程度令人侧目。撇开认知的可靠过程，普兰廷加把焦点放在认知机制上，这些机制相适应于在某种环境之下的特定筹划而发生的功能。

> 适切的运作功能这种概念……对于知识和保证的中心范例来说是非常关键的。但是该概念又与其他的概念分不开，例如我们所谓器官或有机体乃至体系的**特定筹划**概念——某种东西应该如此如此运作，即当它正常运作的那种状态，也就是说这时它没有失去其所具备的任何功能。**特定筹划**和**适当功能**是可以彼此界定的概念：某种东西（有机体，器官，系统，任何人造事物）当它按照其特定筹划正常运作时即称为适当功能之展现。而此事物的特定筹划则是事物正常运作时展现功能作用的特殊方式……我认为，信念具备保证的第一个条件就是，该信念乃出自于正常运作

> 的认知机制。但这还不够。第二个条件则是，该信念据以产生的认知环境必须符合其原先所筹划的某些条件。你的认知机制也许正常运作，你或许能够通过麻省理工学院的年度认知能力测试，然而，要是换了一个完全陌生的异文化认知环境，你对于自己信念的保证可能不再这么理所当然或根本不具备任何效力。关键在于，我们的认知机制相适应于我们的生活环境或认知环境（借助上帝或演化，或两者皆是）。当我们的认知机制按照其应有的筹划适当运作，我们便获得保证。（213—214）

顺便我们应该注意适当的认知环境这一要求使得普兰廷加可以围绕着盖梯尔类型的反例（Gettier-type counterexamples）做文章。我们视为筹划的认知机制在一段距离外把某些物体看成是中等大小的东西并不代表可以把它们看成是谷仓。现在我们暂且搁置这个部分的问题，先回到主要的论题。

提出了特定筹划与适当功能作为保证的两个条件之后——普兰廷加现在加上第三个要素。须特别注意某些信念具有实用的价值（例如，当我们相信自己可以从疾病中康复，并且此一信念系依据一定的证明而来，如此，这种信念本身也就提供了我们康复的条件），他说："要得到保证，信念则必须是这样，使得认知机制模式的目的即产生信念，乃是产生真信念。换言之，只有在支配信念产生的特定筹划的功能与真理的产生相联结时，我们之信念才具有保证。"（214）最后，他又加了一个规定：这些认知机制的特定筹划必须是好的筹划（good design）。

> 设若某一个天使设计了我的认知机制，他的目的在于制造一个理性的生物，而这个生物的信念大部分是真的。但如果这天使是休谟的懒惰的、无能力的或不成熟的天使，那么当我们说，我的信念系来自于认知机制的正常运作……此一机制乃相适应于某特定环境，并且其目的在于达到正确认识——这种说法尚不足以作为保证的依据。我们必须要加上另一个条件，即此一筹划还必须是**好的**筹划，也就是说此一信念之真系源于我们肯定它本质上"真有其事"的可能。我们可以把它称为**可信赖性的预设**。这也是可信赖论者所主张

的得到保证的条件。(214)

所以，普兰廷加按照特定筹划进行的适当功能机制系统体现了可信赖论的优点，同时也避免了它的缺点。我们可以这么总结他的理论——S 的信念 B 是有保证的，仅当

170

1. B 是由适切的运作功能运作的认知机制在 S 心里产生的。

2. B 是在与这一认知机制相适应的认知环境里所产生的，也就是说，环境必须是它为之而筹划的一种环境。

3. 支配产生该信念的特定筹划模式目的在于产生真信念；并且

4. 如此产生的信念将高概率地是真的。

对于特定筹划概念我们还需要作一些补充。普兰廷加认为它是有机体的蓝图或规格表，这个蓝图使得有机体得以按照既有的规划运作，并且界定了适当功能（正常运作）的方式。这似乎是我们按照特定筹划所构造的观念沾上了一丝神学的色彩（特定的筹划乃是上帝的筹划）。但可能并非如此，普兰廷加说：

> 我这个术语的意思并不是说人类是（例如）按照上帝的计划所筹划出来的。我这里用“筹划”一词系采自丹尼尔·丹内特……他认为任何有机体都具备一定的内在筹划，而演化使得此一筹划达到最佳化的结果：“最终，我们希望以这一内在筹划来解释人类或动物的智慧，此筹划系自然演化的结果使然。”我们主张，当人类的器官或其机能体系……正常运作时，它们乃是**以一特定的方式**运作。那些器官有其特定功能或目的，更确切地说，它们具备多种功能或目的，包括明显的（proximate）或较不明显的（remote）目的。心脏的终极目的是维持健康并支持整个机体的正常运作……不过心脏比较直接而特定的功能是输送血液。一般而言心脏如此完成其功能，但是这只不过是它许多可能的功能之一罢了。[6]

我们的认知系统的功能以类似的方式组织起来并在与其相适应的环境下正常运作。对此，也许上帝和演化都帮了大忙。

最后，普兰廷加认为自己的理论在某种程度上可说是更彻底的自然化的知识论观点，而这与奎因的自然化知识论有几分相似（见第 10 章）。

> 我所采取的是极端的自然主义：打击自然主义伪装似乎是最近的流行趋势，但我乐于加入此一战局。我的观点最好是被当成自然主义知识论的一个例子来看待，这里我主要是跟随奎因的想法（虽然仍然有一些差距）。不过，自然主义知识论是一个不确切的说法。首先，譬如说，它与超自然主义的有神论并无不合之处，事实上，从有神论的观点来说，达到保证最好的方法即是通过自然主义知识论。其次……知识论的自然主义在人们所采取的有神论观点的脉络当中得到最好的发挥：对于发扬知识论中的自然主义来说，我们需要人类学的超自然主义。[7] 171

在普兰廷加的《保证和适切运作的功能》一书第十二章中（“自然主义或适切的运作功能”），他有关特定筹划、适当功能，以及保证的理论所具有的极端自然主义的意涵很清楚地被表现出来。到这里为止，自然主义论者已经将“特定筹划”和“适当功能”等概念做了一种自然主义式的转化，认为我们的“认知机制相适应于我们的生活环境或认知环境（借助上帝或演化，或两者皆是）”，当此一机能正常运作，就能产生保证。主要的论题在于，知识必然具备保证，而保证则必以适切的运作功能为其前提，后者并且预设了某一特定的筹划，这便使得此一论旨具有了某种形上学意味的自然主义式的世界观。

但就在这里，普兰廷加毫不保留地批评了这些具有形上学意味的自然主义论者。普兰廷加集中地考察了几个采取这种取向来解释适当功能的做法，并且也提供了相应的反例。功能这一概念对科学来说甚为重要（特别是生物学与心理学），但它本身不能缺少特定筹划这个概念，而特定筹划又进一步需要某种非自然乃至超自然的东西。形而上学的自然主义以演化的理由来解释具有意识的理性存有者的发展过程，普兰廷加认为，这种解释缺乏融贯的功能概念，更不用说适当功能概念。但是如果真如此，自然主义论者就必然无法声称他们能够为其信念建立保证。既然保证是知识所

必需，自然主义者就面临了知识无由成立的问题。这当然也包括了他们所声称的自然主义的真理。换言之，当普兰廷加稍早之前提出“对于发扬知识论中的自然主义来说，我们需要人类学的超自然主义”，他并非纯粹出于修辞的需要。如果我们的知识能够成立，那么某个超自然的事物必然早已把我们设计成那样，所以我们才能去认识。

普兰廷加在该书最后一章中彻底地批判了自然主义自身所具有的一种自我否定倾向，“自然主义是非理性的吗?”他不仅认为有神论比起一般世俗性的自然主义理论能够使认识的自然主义与适当功能得到更好的解释，并且事实上，设若进化论是正确的，即我们的认知机制的演化仅仅是通过几率与必然性的过程而完成，既然这样的过程是生存抉择的结果，那么此
172 过程不太可能产生多少真实的信念。也就是说，演化的目的在于使我们信念形成的机制与其产物在最大的程度上有利于生存，而非追求真理。但是进化论乃是这样一种信念。所以，如果非有神论的进化论是真的，那么我们相信它就不是有证成的。

总而言之，普兰廷加的理论历经三个阶段。在第一阶段，他拒斥内在主义及其证成、明证论与去本体论等学说。在第二阶段，他采纳外在主义所提出的这样一种观点，即认知机制在适切的环境中正常地运作（为适应环境而被设计成如此）。在第三阶段，他提升到具有形上学意味的超自然主义观点，并以此为基础建立其认知的自然主义。外在主义的知识论离不开超自然的形上学。普兰廷加的目的乃在于将知识论奠基于基督教有神论之上。

对普兰廷加的新外在主义之批判

普兰廷加对于当代主要知识论流派的批判以及他自己所发展的理论体系可说是一种有力的新兴趋势。但是如同本书中提到的诸多知识论体系一样，他自己的理论也同样有其优缺点。他对于普遍性问题的处理似乎要比可信赖论的处理更为成功。也就是说，借由区分某一信念是否系于某一适切环境下正常运作之认知机制所产生的结果，以便解决特殊性与普遍性问题（尽管我们可以问到底某一特定认知功能的作用为何——普兰廷加承认他不能对此给予整体说明，此乃其理论不足之处）。他的新外在主义欲解决盖梯尔的问题。此理论对积极的认识状态也提供了详细的分析。就某种程度而言，这一理论目前看来是在这方面最好的系统。然而，在接受它成

为正确的理论之前，我认为必须先解决一些重要的难题。下面将提出五个问题来进行讨论。

问题一 普兰廷加理论主张，我们是这样被设计以致我们的认知机制在某些适当的环境得以正常运作。但是真如他所说我们的认知机制确实正常运作吗？还是先暂时对此存疑，或许此机制并不如其所说如此单纯？首先，我们要问，有哪一个系统不是设计来正常运作的？对于有效的知识体系而言，仅论及适切的筹划似乎不够充分。普兰廷加承认并曾提到这点，他说休谟的天使可能故意把我们设计成那样，以致我们不能充分发挥认知 173
机制良好的功能。

但是何以要预设我们的认知功能被设计成如此适切地运作？或是说为什么我们的认知机制的运作被设计成这样，以至于可以达到非常高比例的真信念呢？我们只能区别一小部分的电磁光谱，但是如果我们可以区别伽马射线和紫外线，对自己而言会是一件好事。我们的耳朵其实并不灵光，许多低频和高频的声音都听不到。和狗相比，我们的嗅觉并不好，碰到许多危险不像狗那样可以及早发觉。我们的感官或许可以被设计成能够察觉敌人伪装的声调，或者也可以被设计成能侦测有毒物质或瓦斯乃至于有害的细菌。我们的情绪会影响我们的判断（神经学家说脑部边缘系统之区域的影响力大于主掌主观认知记忆的大脑皮层），所以我们经常无法清楚地观察证据并作出有效的推论。我们的认知过程并未达到功能最佳化（do not function optimally）。它们经常是脆弱的，并且因为疾病与年龄增长而发生故障，我们并不清楚这些认知过程是否真的产生了足够高比例的真信念，使我们得以将之称为**正常的**运作。也许某些情况下我们有些认知过程的确正常运作，但是在其他大多数的情况下并非如此。

这些反思对普兰廷加关于正当运作的有神论说明将有如下的指涉。如果我们是由一个完美的存在所设计的，那么我们的认知过程为什么还会出错？既然这些认知机制并非完美，那么预设一个有大能的造物主似乎并不恰当。这样一个完美的造物主怎么会造出有缺陷的我们？这就显示了他能力的有限，不复称其为完美。而进化论，即以非目的论的环境适应与生存抉择观点来取代认知机制最佳化的论点，在这方面的解释似乎更合理一些。对于这一点，我将不予讨论，因为这已经超出知识结构而进入宗教哲学的问题了，但是这的确还是一个问题。在问题二与问题五中，我将再回到进化论与

造物主的设计这些题目上来进行讨论。

问题二 我们的第二个批评将讨论筹划与正当功能之间的关系。特定筹划是否为保证的必要条件？我们的认知机制有可能正常运作但却并非来自造物主预先的妥善筹划吗？普兰廷加把保证定义为，我们认知机制在适
174 当环境里正常运作而达到的信念形成，而这个内在的机制系按照特定筹划，此设计的目的就是达到真理。然而，我们可以想象一种情况，即我们具备可加以保证的信念，但却不必预设特定的筹划。

假设人工智能的认知机制被上帝设计成能够正常运作。科学家发明了一台机器，这机器可以复制人，某人不小心打开开关，人工智能正好掉进这台机器，于是复制出和他一模一样的人工智能二号，这就是说，人工智能二号处理信息的过程和人工智能一样，在相同的境况下产生相同的信念等。有只狗在房间里，他们两人都看到狗并相信有只狗在房间里，因为他们看到了狗。我们很难认为人工智能知道房间里有只棕色狗，而人工智能二号不做如是想。然而，人工智能二号的产生信念的认知机制却并非以产生真信念为其设计的目的。[8]

詹姆士·泰勒请我们想象一个人，就叫做西奥多，他获得信念的方式和我们一样。但与我们不同的是，这并非源于造物主的设计，也非来自于演化的原因。他的存在是源于“某个带有意图的行动无意间造成的副产品”[9]。是天使在做另一件事时无意间制造出来的东西。他的各项机制顺利地运作并且也能获得有保证的信念，但是其认知机制并非特定筹划的结果。

普兰廷加回应这个假定的反例，他论证道，一个存有者是否可以是另一个存有者的副产品，值得存疑。因此，创造西奥多或许是不可能的。除非我们有理由相信这从广义来说是在逻辑上可能的事情，否则此例论证力量不足。[10]

这种响应是否恰当？当然，人们可以指出（tu quoque）普兰廷加自己反驳可信赖论者的反例（譬如说前述那种奇怪的脑部功能障碍）一样不具备现实性，但是这类例子却提出了一种有效的逻辑观点，即对于知识的保证来说，仅凭可信赖性或许是不足的。同样的，西奥多的例子显示适切的筹划（proper design）在逻辑上来说未必足以成为保证所必需。如果普兰廷加的科学虚构反例可以成立，泰勒的西奥多有何不可？两者并没有显著的不同。

考虑另一个反例。假设有一个叫做 Samantha 的女人，我们曾在第 8 章讨论过。她是一个没有特别才能的普通人，在某次车祸中，她的脑部受

到某种冲击，使得她从此具有千里眼的超人能力。千里眼这能力本非其所具有，也不是造物主一开始在她身上的设计与安排，现在成了她认知能力的一部分。她现在可以可靠地通过这种能力接收信息。

普兰廷加也拒斥像 Samantha 这类例子。他提出另一个例子加以反驳。想象有一台收音机不小心从屋顶掉下来，结果反而使得收音机的收听 175
效果大为提升，现在它可以收到来自像东欧那么远的广播信号。从某种意义上来说，我们可以认为这台收音机实现了它原先设计的目的，即便去除这些增加的性能，仍然可以说它运作正常。或者也可以说，当它从屋顶掉下来的时候，一种新的筹划或设计蓝图加入了它之中。

乍看之下，我们或许不能赞同普兰廷加的意见，因为他对特定筹划的解释未免太失之于宽泛，以至于几乎可以把它套用在任何运作的功能机制当中。一个能适切运作的机制指的是这样一种机制，即该机制可以实现它原先被设计完成的目标。

值得注意的是，在其书中某些段落，普兰廷加似乎有意让他的论点能够被自然主义（即非超自然主义）的进化论者以及创世论者，或是有神论观点的进化论者所接受。然而，我们不由得担心，是否筹划的比喻在支持有神论观点时乞求问题。达尔文的进化论中没有某些先验目的或筹划的地位。人造物有其实用目的，如刀子、车子等，但是进化论的产物则无。

按照自然主义进化论的观点，自然规律和几率决定了复杂存有者即人类的出现，这是一个由简单到复杂的漫漫过程。人类的存在是适者生存的体现，也就是说，我们愈能适应环境，生存能力就愈强（个人生存和种族的生存）。我们具备了这两类生存过程中许多起工具作用的机能，例如视力（以便辨别不同的电磁频谱），以及听力（区辨或控制音波以与他人沟通），还有消化系统（使我们获取养分和排泄废物）、循环系统（把养分送到全身各处）乃至认知系统（获取信息，处理信息，从而指导行动）。

某些主要的机能或系统对个体的生存、营养以及生育来说比起其他次要的机能更为重要。良好的视力比近视眼更有助于我们的生存。40 至 120 分贝的听力范围比起 60 至 90 分贝的范围当然对我们生存能力的提升更好。狗敏锐的嗅觉比起人类，更加符合适者生存的原则。能够区别伽马射线、X 光、紫外线或者是具备某些能够辨识出敌人意图的颜色及声音的机能，都有助于我们生存的目的。

按照进化论的观点，获得真的信念只具有限的生存价值。我们必须注

176 意四周环境并留意掠食者以获得营养。为了达到这个目的，我们需要某些确信不移的信念，而这些信念有时可以转化成某种“更高一级”的假的信念或不可能的信念，而后者或者有助于我们的生存。（威廉·詹姆士曾提到一个例子，即便事实上非常困难，登山者仍然必须相信自己可以跳过一道很宽的裂隙，这是他生存所赖以维系的动力。）在其他条件相同的情形下，因为相信死后可以进入天堂，那些高举圣战旗帜的战士比起没有这种信念的人更勇敢，从而更容易在战场上胜过后者（因其较为怯懦，一遇硬战或者丢盔弃甲投降或者临阵脱逃）。相信有神鬼幽冥之界赏善罚恶有助于遏制伤害社会的行为并促进正面的行为举措。

但是如果普兰廷加把“筹划”这个概念一直适用于上面这些事例，那么等于说，“任何可以起作用的机能”都是预先筹划的结果。西奥多和 Samantha 的例子也不例外。什么东西都离不开筹划。只有通过特定筹划，事情就或多或少成功。世界如果在五分钟前被创造出来，毫无疑问，它必然预先就被植入特定筹划蓝图。[11]

此一议题尽管复杂，但我仍然希望由读者自行判断此一特定筹划观点是否仍属功能论范围。果如是，则此一正当功能理论就可被归类为某种形式的可信赖论，即可信赖的功能主义观。在问题五中，我会继续考察将筹划看成一种比喻的观点。

问题三 普兰廷加太过急于拒斥可信赖论。如果我们在第 8 章所说的区别是正确的（在动物的知识、偶然的知识与反思的知识之间），那么意外障碍（Serendipitous Lesion）的例子或许可以通过可信赖论获得解决。意外障碍其实是奇谈怪论（或动物知识），而非反思的知识。近来，阿尔温·哥德曼和恩勒斯特·苏萨就采取了接近可信赖论观点，绕过适切运作之功能（和筹划），并转而强调认知的德性。

按照苏萨所说，认知德性乃是一种“这样的能力，由于这能力我们大多在命题 F 域中并于一定条件 C 下达到真理以及避免错误”[12]。当人 S 处于某种适当的认知状况与适切的认知环境下，S 在相信某一类命题中的某些命题上是得到保证的，以至于使得 S 相信该命题时最有可能是正确的。这种德性知识论，作为一种形式的可信赖论，声称具有避免求助于适
177 切运作之功能与特定筹划的德性，而能在不增加多余无用概念的情形下达成普兰廷加理论同样的效果。当然，德性知识论仍处于萌芽期，尚未完全发展，因此尚待检验。我们将于第 11 章进一步检验之。

问题四 普兰廷加对于内在主义的拒斥则是一个更基本的问题。他拒绝内在主义是因为它所谓的去本体论，一种认为我们具有认知责任并且这种责任是证成的充分而必要的条件。普兰廷加认为这些责任对于积极的认识状态来说既非必要也非充分的。

此处我们必须注意在本书第 8 章中提到的主观证成与客观证成的区分。实现我们的认知责任就包含了主观的证成，虽此则尚不足以形成知识。至于有没有客观的证成，即超出主观的证成，则依赖于我们是否是内在主义者（只采取主观的证成）或可信赖论者（有时两种证成都接受）。内在主义者从未主张认识证成对知识的形成来说是充足的，有些内在主义者承认此一证成也非必需。他们所坚持的观点是以下论点，即在某些适当时机，至少我们一开始有责任（prima facie duties）要去查核证据（尤其是当我们被我们的认知同伴所质疑时），或是培养我们的认知德性、注重证据的建立并公正地下判断，等等。

该理论以为，在诸多认知责任之间存在着重要的因果联系，这种联系形成了主观证成和知识。当然，这些责任可以被其他的考虑所取代，如前所述，我相信所看到的红色是因为外星人改变我的认知机制所致。但是这个欺骗事例不是正常的例子。有时候我们有最充分的证据，但却误入歧途，这个问题对于相信保证与适切功能的知识论者来说一样成立。在不恰当的环境中，我们信念形成的机制无法正常运作。同样的，在这种情形下遵循认知责任就很有可能使我们误入歧途。

我想引入功利主义的伦理学理论来继续就这一点予以扩充。跟随 C. I. 刘易斯，功利者对于道德的正确性经常区分成三种类型：

1. 主观正当行为
2. 客观正当行为
3. 绝对正当行为

假设阿尔道夫·希特勒的祖母 Schicklgruber 夫人带着小希特勒下楼梯时忽然摔了一跤。她不但滑倒并且小希特勒的头就要撞在楼梯上，后者很可能会因此死亡。但在千钧一发之际他的祖母向前扑倒，并且及时用手 178
护住小希特勒的头从而救了他一命，虽然她的手因此骨折。

Schicklgruber 夫人所做的这件事符不符合道德上正当要求？答案是既

符合也不符合。从主观正当性来说，她出于善意作出一件自己认为可以避免小希特勒受到伤害的行为，因而她做了道德上正当的事。主观的正当行为系指，出自欲达到某些功利效果的主观善意的行为。

客观的正当性就不仅止于主观意图，它主要关注行为者所认定的客观证据或是行动的理由。一个行为是客观正当的，当且仅当该行为是按照所能取得的最佳证据而行动，所谓的证据则是指能确认该行为可以最大化某些功利而言。希特勒祖母的行为是符合道德正当的。她有任何理由可以确认伸手去救小希特勒免于受伤或死亡乃是一件好事。

至于绝对正当性行为则是另一回事了，以此观点视之，Schicklgruber夫人所做之事却很可能是错的。所谓绝对正当行为指的是，那些事实上可以带来最好功利结果的行为。或许事前我们很难或从未能知道哪些行为属于这种绝对正当行为，但是总有后见之明能够加以判别何者为是。我们有很好理由可以说，如果希特勒祖母不去救他，对之后的世人应该是一件好事。

我们可以将此一区分应用在认知证成上。同样的，有三种意义的认知证成：主观的，客观的，绝对的证成。主观证成焦点集中在认知的意图，此意图系指，尽我们最大的可能追求最佳的认识结果，而此认识结果包括了一系列的真实信念，这些信念具有内在的圆融性或一致性（a coherent set of mostly true beliefs）。这便是内在主义者所谓去本体论的证成所追求的目标。

至于客观认知正当性或证成系在于，我们的信念乃是基于最佳的证据，或由一个可靠的过程或是一个可靠的信念形成机制（即适切运作之机能）所形成的。它是可信赖论与一般外在主义所强调的东西。但是此一客观正当性依然不能确保知识或真实信念之形成，因为即便是一个可靠的信念形成过程或适当地运作机能，仍然有可能造成错误的信念。

绝对认知正当性或证成则是内在主义与外在主义所急需，这里经过保证或证成过的信念产生知识。这便是成功的相信。

普兰廷加和外在主义者一般只强调客观的证成和绝对的证成，并不注重主观的证成，而后者则是内在主义者的重点所在。他们（普兰廷加等人）正确地指出，具有好的认知意图（epistemic intentions）并非建立绝对证成（完全知识）的充足而必要的条件，但此意图却与知识之形成高度相关。在以下这些方面，例如协助我们聚焦于证据之取得、完整评价此类

证据，以及完善我们的认知机制以便使我们得到更为正确的知识与信念，此一意图有其根本的重要性。

用哈姆雷特的话来说，不接受主观证成的人比接受此证成的人更容易陷入谬误。就好像一个坚持己见拒绝接受摆在眼前证据的人一样。这样的人无法进一步完善自己的认知机制，这就使得他不能客观地看待事物，从而也无法建立更为正确的知识体系。

如果这是正确的——即主观证成与绝对证成具有因果的联系——那么普兰廷加无疑忽略了内在主义者所主张的主观证成与他所称为保证之间的密切关联。我们终究只能诉诸追求最佳的认识，而这却有赖于主观的证成。

问题五 回想普兰廷加的绝对要求，即既然知识需要保证，而保证需要适切运作之功能（按照相应的某种环境的特定筹划而运作），既然世俗论者不能合法地使用功能的概念，那么世俗论者便不能将保证归之于其信念——或是宣称（或否认）任何人可以知道任何事物的合法要求。许多哲学家，例如拉瑞·韦特（Larry Wright）、约翰·波洛克、罗思·米尔干（Ruth Millikan）、约翰·毕奇洛（John Bigelow），以及罗伯特·帕特吉（Robert Partgetter）等人，也都对正常运作功能提出修正的自然主义的说明。从波洛克关于一个东西的功能就是其正常运作之展现的定义开始，普兰廷加发展出更复杂的定义，他振振有词地用反例来驳斥许多有名的自然主义的功能解释。在这方面，他提到韦特关于功能的自然主义说明，这是被许多哲学家认为是最完善的观点，虽然普兰廷加并未就此深入分析。韦特如此定义一个结构或过程的功能：

> *X* 的功能是 *F* 意味着（a）*X* 存在是因为 *X* 展现了 *F*，（b）*F* 是 *X* 存在所造成的结果。[13]

换言之，一个 *X* 结构或过程的功能 *F* 既是此一结构的结果，也是 *X* 存在的原因。让我们现在把这个定义用在机械和生物学的过程中。例如，刀子的功用在于切割东西，此**意味**（a）刀子之所以存在是因为它切割东西，并且（b）切割乃是刀子存在的一个结论或结果。把这个定义用在生物学实体，我们可以说“心脏的功能是输送血液”，则**意味**（a）心脏之所以是心脏乃因为它输送血液，并且（b）输送血液乃是心脏存在所产生的结果。

180

这个对功能的解释似乎比普兰廷加所批评的那些观点要好些，但是它仍然有某些问题存在。据此，克理斯多佛·波尔斯（Christopher Boorse）提出一个例子：有根输送管有裂隙所以漏气，结果把修理的技工给气昏了。我们对此可运用韦特的定义："漏气管子的功能**意味着**（a）裂隙存在是因为那里有漏气，以及（b）漏气乃是因为裂隙存在的关系。"[14]这的确有点奇怪，说管子上的裂隙有漏气的功能听来似乎有点荒谬。密恰尔·李文认为，韦特的解释可以保留波尔斯的反例，只要我们注意到其间的差别。

> 这差别系源于下面两者之间的不同，即裂隙的动力因——也许是气压增加——和心脏的动力因，即基于蛋白质种种作用以构造心脏的过程。不只是心脏因为输送血液而存在，心脏的构造过程也因为构造心脏所以存在。这些过程可以通过其发挥的良好效用而得到解释，亦即其良好运作促进了有机体的生存利益。相形之下，管路的气压导致漏气，而并不是使气压增加。[15]

让我们暂停讨论韦特和李文，或者波尔斯与普兰廷加等人有关自然主义的功能解释的观点是否正确的议题。或许我们不该期待能够提出准确的生物学概念的定义。毕竟，对于大部分重要的生物学概念，我们很少有滴水不漏的定义，例如"生命"，"种"，"属"，等等。也许对于功能的概念来说也是一样。不过我把这个问题留给读者自行判断。相反的，我要论证的是，即便普兰廷加的观点是对的，以及其他自然主义论者对"功能"的定义都是错的，这并不造成多大影响。如此至多反映了普兰廷加这种把保证概念建基于对功能的超自然解释之上的做法是有问题的。

正如我想做的，假设我们承认特定筹划与认知的**适切运作之功能**等概念预设了人类本质超自然（有神论）起源或创世论的观点。如前所述，特别是在问题二中提到，达尔文进化论完全避开了筹划这一概念。在生存斗争中人类经过适者生存原则的偶然汰选从低等演化到高等的生命形态。此一过程的主要关键是几率与必然性，而非目的性与筹划。虽然当谈论诸如
181 心脏的功能时，似乎意指某些目的性，这是因为我们倾向用一种形上学（或目的论式的）观点来解释人类本质，或是说我们用一种隐喻的方式来形容心脏的运作，听起来就好像它有一种内在的功能一样。

普兰廷加主张，科学从理论上来说不需要功能的概念，但这样它似乎

要付出很高的代价。

> 对于诸如生物学、心理学、社会学、经济学，以及其他相关的类似学科，基本上都蕴涵了我们所说的功能的概念，而这些概念又涉及适切功能、损害、故障、目的性、特定筹划和相关的类似概念。

问题的关键到底为何？难道有人看不出来，不管他是不是有神论者，当一匹马生病了，会显示出某些病理的征候？难道他看不出来一只翅膀不能正常动作的鸟，应该是受伤了？或是看不出得了关节炎的手不能正常动作？乃至于坏掉的纽扣不能发挥它的功用？[16]

盲目的钟表匠[17]和无目的的天择等假设使得我们完全没必要使用功能的术语。于是疾病、病态、疯狂状态，以及保证本身，再加上使用功能概念的知识概念，便一起被排除在我们的概念架构之外。

但如果真是这样，“可怜的自然主义论者还能做些什么？”（引自普兰廷加所说。）我的看法是，形而上学的自然主义者应该承认功能论的讨论是有问题的，并且需要进一步诠释，或是使用时要注意其隐喻式的本质，甚至为了科学的目的，也可考虑予以废除。这种功能论的语言由来已久，远自神学君临天下之时便已如此。严格来说，对自然主义论者而言，没有什么自然的功能，只有出自人类利益考虑时所归之于各种机体与体系的所谓功能。

但是，既然世俗论者在知识论上不能使用功能的概念，他们也就同样不能采用普兰廷加建立在功能概念之上的特定筹划和保证等概念。然而这并非代表普兰廷加的论点一无是处。持进化论观点的知识论者仍可保留认知机制的适应性这个概念。李文认为，“只要把‘认知机制之功能在于产生真实信念’改成‘认知机制之存在乃由于它产生真实信念之故’，并且把‘机制之运作系相应于其内在筹划的某特定认知环境’换成‘机制的运作系根据其环境的生存需要而在其中演化的结果’，那么普兰廷加的保证观念仍然可以保留。生物学和认识论其实只有一字之差”[18]。

对于不接受内在主义的世俗论者而言，至少还有两条路可供选择。一 *182*
个是第 8 章提到的可信赖论，另一个则是趋向于更彻底演化观点的自然主义的外在主义。对于这类的外在主义，也就是“自然化的知识论”我们将继续探讨。

总 结

我们已经探讨了普兰廷加有关保证和适切的运作功能的理论，同时，也特别提到他对内在主义、证成主义、去本体论，以及其他论战对手的有说服力的批判。最后，我们将之视为有神论或超自然主义的知识论。如果知识的成立依赖于保证，而保证又基于其适切运作功能，那么某种超自然的实体必然存在。所谓特定筹划就是上帝的筹划，适切运作的功能就是依照上帝的蓝图而运作的功能。如此，普兰廷加的理论在幅度上超过可信赖理论，对有宗教信仰的人来说，这听来似乎是个有原创性并且可以接受的理论。但拿掉有神论或超自然的基础，这理论还能剩下什么呢？对此，也许某种类型的可信赖理论是一条出路，即汤姆·森若所谓的“目的论的可信赖理论”，而此观点接受它的筹划概念。

问题讨论

1. 讨论普兰廷加对内在主义的批判。他的论点的有力之处如何？如果你本来接受内在主义，你会因为普兰廷加对它的攻击而改变你的态度吗？如果不会，你的理由是什么？

2. 有些人，例如汤姆·森若就认为普兰廷加的理论是另一种形态的可信赖理论（例如，目的论的可信赖理论）。请讨论这个可能性。

3. 请解释普兰廷加的特定筹划概念，此概念预设了一个超自然的设计者吗？普兰廷加的理论是不是为有神论辩护？

4. 讨论本章提出的五个问题或针对普兰廷加的批评。它们的有力之处怎样？普兰廷加会怎么回应？

5. 问题五必须进一步讨论。请参阅注释［16］的讨论（最好一起阅读普兰廷加的《保证和适切运作的功能》的第十一章和韦特的《论功能》
183 一文），请讨论功能观念是否可以从生物学和知识论的讨论中排除出去？如果可以的话，我们能否继续维持普兰廷加有关保证的定义：“认知机制之功能在于产生真实信念”？密恰尔·李文则认为我们可以用下面这句非功能主义的话取代之：“认知机制之存在乃由于它产生真实信念之故。”他并建议以“机制的运作系根据其环境的生存需要而在其中演化的结果”来

取代普兰廷加的“机制之运作系相应于其内在策划的某特定认知环境”（“Plantinga on Function and the Theory of Evolution”，李文未出版手稿）。这种代换的意义何在？仅仅只是字面上的不同而已吗？

注　释

[1] Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 5.

[2] W. K. Clifford, “The Ethics of Belief,” *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879), 183.

[3] [4] Alvin Plantinga, “Why We Need Proper Function?”, *Nous* (March 1993).

[5] Plantinga, *Current Debate*, 45.

[6] Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 13-14. 应该指出，知识论也许不该直接用上帝的筹划这种概念，稍后，普兰廷加却认为唯有如此才能合理化筹划与适切功能等概念。普兰廷加是否直接从有神论观点（或是天使所创造）引出功能的概念，这倒是一个有趣的问题。

[7] Plantinga, ibid., 46.

[8] 我这里所使用的例子乃 Michael Levin 所提供，此系 Levin 引自彼特·安格（Peter Unger）。

[9] James Taylor, “Plantinga's Proper Functioning Analysis of Epistemic Warrant,” *Philosophical Studies* 64 (1991). 此处分析得益于泰勒的文章。

[10] Alvin Plantinga, “Warrant and Designing Agents: A Reply to James Taylor,” *Philosophical Studies* 64 (1991).

[11] 普兰廷加写道：

> 罗素是对的：从广义的逻辑角度来说，世界五分钟前才存在，而一存在就包含了已发生未发生的一切——尘封的书籍，破旧的房子，已成长的橡树，起伏的书峦，以及记忆的刻痕。这一切都是可能的，甚且，这完全与我此刻如其所是的存在经验兼容。（*Proper Function*, 62）

[12] Ernest Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtues,” *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 138. See also his article “Proper Function and Virtue Epistemology,” *Nous* 27, 1 (1993). Alvin Goldman, “Epistemic Folkways and Scientific Epistemology,” *Liaisons: Philosophy Meets Cognitive and*

Social Sciences (Cambridge, MA: MIT Press/Bradford, 1991).

[13] Larry Wright, "Functions," *Philosophical Review* 82 (1973).

[14] Adapted from Christopher Boorse, "Wright on Functions," *Philosophical Review* 85 (1976).

[15] Michael Levin, "Plantinga on Functions and the Theory of Evolution" (unpublished manuscript). 此处对于韦特的辩护，得益于李文的讨论。

[16] Plantinga, *Proper Function*, 197–198.

[17] 此系引自理查德·道金斯 (Richard Dawkins)：

> 所有的例证显示，自然唯一的钟表匠就是盲目的自然力量，虽然它以一种很特别的方式起作用。钟表匠制作钟表时要先在脑海里想好各种零件例如弹簧、擒纵杆等的配置安排，以及它们之间如何连接。并且在他心中事先浮现出这些机件配置所欲达到的目的。我们用天择的观点，即达尔文所发现的大自然盲目的力量以解释各种似具有目的性之生命形态的存在，这里没有什么目的可言。天地不仁，以万物为刍狗。在大自然中，未来没有事先的安排。没有未卜先知，没有先见之明，甚至没有任何的知与见可言。如果硬要说有什么钟表匠（自然的设计者），那就只有自然自己这个盲目的钟表匠。(*The Blind Watchmaker* [New York: Norton, 1986], 5; quoted in Plantinga, *Proper Function*, 197.)

[18] Levin, op. cit.

进阶读物

Feldman, Richard. "Proper Functionalism," *Nous* 27, 1 (1993).

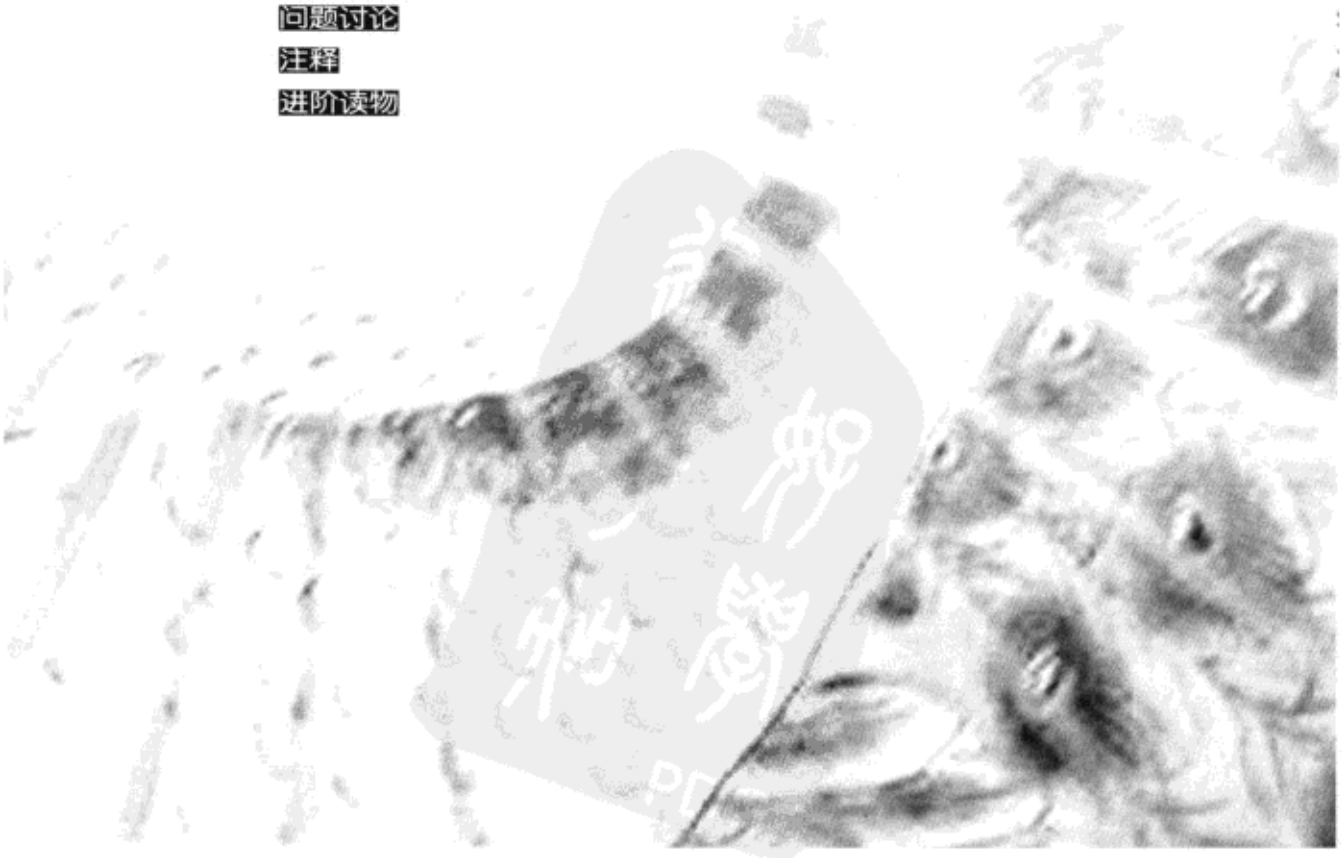
Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

第10章

国外经典哲学教材译丛

自然化的知识论

奎因的自然主义
总结
问题讨论
注释
进阶读物



185 我们就像航海员一样，他们必须在开放的海洋上修理他们的船只，而不能在一个陆地船坞上拆卸它，并用最好的材料重新构造它。（奥托·纽拉特）[1]

我不把哲学视为科学的先天基础，而是视为科学的继续。我把哲学与科学视为好像在同一条船上——为了回复纽拉特的比喻，有如我常做的那样，这条船当漂浮在海上时，我们只能在海上重新建造它。没有外在的优点，也没有第一哲学。因此在我看来，所有的科学发明和所有那些目前还说得过去的科学猜测都像在其他地方一样，在哲学中运用也是受欢迎的。对于我来说，归纳问题就是关于世界的问题：正如我们现在所是（由于我们目前的科学之光）一样，在一个我们从未创造的世界里，当我们通过那种基于我们天赋的并未由科学证成的类似标准的归纳法进行预期时，我们怎样处于一个比任意的或掷钱币得正面机会更好的处境的问题。达尔文的自然选择就是一个说得过去的片面解释。（W. V. O. 奎因）[2]

奎因的自然主义

1968年，重要逻辑哲学家之一的W. V. O. 奎因作了一个“知识论自然化”的讲演，在此讲演中，他为研究重心在证成规范概念的古典认识论敲起了丧钟。奎因认为，因为古典基础论从笛卡儿到鲁道夫·卡尔纳普三
186 百年来在试图为我们的知识主张建立基础中已经失败，所以我们应重新认识到它的方法和目标基本上是有缺陷的。正如他所说，“笛卡儿寻求确实性——在概念方面和学术方面——曾经是知识论的遥远的动机，但是这种寻求被视为失败的原因”[3]。我们必须抛弃传统的先天知识论，抛弃那种建立知识概念标准以及把这种标准应用于科学的方法。反之，把经验心理学视为传统知识论的继续。

当“古典知识论钟情于某种自然科学，在其新建立中的知识论就被包括在自然科学中，作为心理学的一章”。作为认知心理学，新知识论是对“贫乏的（感觉刺激）的输入与迸发的输出（我们的世界图像）之间”关系的描述性考察。[4]我们经验观察的“贫乏输入”现在变成行为论自然主义的基础，即一种重心在预期和证实的主义。我们并不认识世界如其本身

（无论它可意指什么），而只是通过感觉证据：我们主动感觉接收器的报道。所以知识论成为经验论。奎因把这种新的知识论关系称为科学的女仆，**自然化的知识论**（epistemology naturalized）。

虽然是由美国实用主义者尤其是约翰·杜威的工作所预期的，但奎因的论文仍是一种实用主义想理解知识本性的自然主义尝试的分水岭表现。在这点上，自然主义知识论大多仍是维持程序编码，并且奎因自己的工作服务于不同解释。为了我们的目的，我们可以指出三个根本论点：

1. 传统或古典认识论要求为我们的知识确立基础或先天标准，这是一个失败的计划。

2. 怀疑主义促进和破坏传统知识论，这是一种胡扯，一种伪问题。

3. 作为日常感觉扩充并建基于证实方法之上的科学是我们获取真理的唯一指导，作为这样的科学、哲学，特别是知识论，必须处于它的保护之下。

我们已经指出奎因对古典基础论的反驳。他认为他的老师鲁道夫·卡尔纳普的工作为三个世纪的传统知识论作了终结。卡尔纳普试图用感觉经验、逻辑和集合论来对经验进行合理的还原的重构。重构（reconstruction）有两个目的：一是概念还原（conceptual reduction），通过这种还原，物理学词汇可还原为指称感觉经验的现象特征的词汇；二是学术还原（doctrinal reduction），通过这种还原，关于物理世界的真理可以从感觉经验**正确地**获得。

随着大多逻辑实证主义的宏大设计，这两重还原一般被宣告为失败。 187
概念还原证明是无穷劳动，而学术还原证明是依赖于一种非法的规范性或正确性的观念。描述世界不存在任何单纯正确的方式，存在的只是我们不同理论——一种“贫乏的（感觉的）输入和迸发的输出”——之间的关系。但是我们应当指出，奎因在这里并不是反现代主义者，把一切世界观作为同样证明的加以等同。科学是真理的试金石，观察陈述具有公共可证实性，所以可接受的理论的范围可还原为可接受的实践科学的范围。

科学与怀疑论

第二与第三论点是相互关联的。对于怀疑论的伪问题，奎因指责道，

我们由于想解决假的问题而被导致迷途。因为奎因是实用主义者，他关注预期和观察，所以他把怀疑论者视为无法反驳的，而不是不相干的。与其说我们预先为我们是否具有任何知识的问题所占有，毋宁说我们取科学（作为日常感觉的扩充）作为我们的出发点。所有哲学问题都出现在科学之内，而不是在科学之上。只有科学，由于其证实、解释和预期的能力，才给予我们关于世界的正确理解。关于我们确实具有知识的信心问题，奎因求助于达尔文的进化论。如果我们大多数信念都不是真的，那么我们大概也不存在于这里。

> 达尔文具有某些勇气。如果人的天赋的性质间隔是与基因相关的特征，那么为大多成功的引产所做的间隔将势必通过自然选择去支配。生物在其引产中根深的错误具有一种可怜的但值得称赞的倾向，即在重新产生它们同类之前去死亡的倾向。[5]

奎因将其信念建基于作成功预期的科学之上（相信科学具有成功的预期）。这是城市里唯一的游戏。宗教、直觉与其他认识对手都作为不值得提及的东西或者不予理睬（“我确实不相信荷马的诸神”），或者完全抛弃。

以主要是描述性的心理学和生物学来替代着重证成的规范知识论，奎因似乎完全拒绝知识论的规范作用。J. 克姆、亨利·普特南、阿尔温·哥德曼、巴利·斯特劳德、莫顿·怀特和其他人以这种方式解释奎因，并且说规范性对于调整科学主张以及传统知识论的核心都是必要的。克姆指出，奎因求助于合理性概念本身就是一种规范概念。[6]所以奎因并未证明传统知识论破产。他只是改变了主题。

但是，奎因否认这种解释，他并不拒绝规范性要求。“知识论的自然化并不放弃规范的东西，也不认可对正在进行的程序的随意的描述。”他把认识的规范性称为

> ……工程的一个分支。这是寻求真理的技术学……这里不存在终极价值的问题，正如道德一样；这是隐秘目的、真理或预见的有效性问题。正如在工程的其他地方一样，这里规范的东西成为描述性的，只要终极的参数得以表现。[7]

对奎因自然主义的分析

从这些段落我们并不完全清楚规范性如何与科学的描述作用相关。但是我用下述两种方式之一来解释这些段落和其他段落：

> 1. 它们可以视为指出可信赖论观点。归纳和其他科学的有效方法产生高比率的真信念对假信念。在这种情况下，奎因的理论将还原于一种可信赖论类型（第 8 章讨论）。但这样一来我们就不清楚了，传统知识论先从前门出去，后为何通过后门又进来。刻画知识为可靠产生的真信念的概念分析将仍是哲学家的任务。奎因也许会说，他并未完全终止概念分析，而是使它失去权势，把它移交成为保安的非技术性的任务。
>
> 2. 奎因也可能被解释为给予一种更实用的规范性理论，一种基于假设目标的理论。假设规范的人的生存与成功的目标，以及具有整体世界观，科学方法比任何其他方法集合更好地满足这些目的。这就是说，科学作为人类解释、预期与控制事业是规范的，或者建设它具有规范的标准。因为这类规范性依赖于人的价值（想解释、预期与控制的欲望）。奎因的规范性观点将是假设的，而不是绝对的。它具有这种形式：如果你想成功预期行为，那么你应当做 X 而不做 Y。如果你想预期下一次彗星出现，那么你用天文学方法而不是占星术方法。奎因否认有任何关于认识规范性的先天的或超验的基础。

实际上，这两个假设是兼容的。一个过程可能是可靠的和有用的，但 *189*
不是绝对的或对我们的兴趣有约束力的。知识论作为科学的向度，可以为我们接近真理提供一种可靠的机制，但是我们不可以永远要求真理。我们可能有趣于审美经验、享受愉悦或某种别的成功东西。因此，知识论的可信赖方面可能从属于实用的观点。如果我们用相同方式评价真理，或以此态度来面对科学，那么的确就是这样的情况。[8]

以这种实用方式来解释，科学就是证成和真理的唯一裁决者，利用纽拉特的比喻，这是我们在海上唯一可靠的筏子。我们放弃它不能没有危险。我们也不能完全拆卸它（因此拒绝怀疑主义）。我们可以考察筏的木板并在其他部分支持下更换筏的木板，但是我们永远不能完全怀疑整个的

筏。我们可以改进我们的筏，但是它是我们能保证我们需求和目的成功的一切。正如奎因所说："没有外在的优点，也没有第一哲学。因此在我看来，所有的科学发明和所有那些目前还说得过去的科学猜测都像在其他地方一样，在哲学中运用也是受欢迎的。"如果这种工具主义解释被接受，那么真理概念是否做传统工作就成为可怀疑的了。奎因的理论似乎被还原到实用主义真理理论——真理产生那种满足我们预期观察关系的结果。这似乎把真理与证成混为一谈，它们两者都必须与满足工具条件相关。但这样一来，我们仍有传统的认识疑惑任务，即怀疑实用主义理论本身是否被证成，更不必说是真的了。[9]

另一方面，传统知识论合法性的主要方面是隐藏在奎因自己反对传统知识论的论证线之间。如果我们接受可信赖论解释，我们仍必须确定有助于真理获得的可靠过程。如果我们接受实用主义假设，我们就必须精确地怀疑我们这一概念究竟意味着什么以及实用主义为何是有效的。

而且，论点 1 忽略了易错的基础论和融贯论观点的可能性，如邦久和莱尔的观点，他们以一种复杂的方式执行传统的知识论任务。许多哲学家都不主张笛卡儿的强不可错观点或逻辑实证论者的彻底还原纲领。许多哲学家也不想否认认知心理学在帮助我们理解心灵如何形成信念的重大贡献。但是，从这两个前提——基础论的不可错观点破产了与心理学曾揭示
190 了人类许多认知本性——到知识论现在必须被视为心理学的一章，这似乎为时过早。这是不合逻辑的推论。

关于论点 2——引起传统知识论的怀疑主义是伪问题这一观念——奎因主张合法地引起"知识如何可能"这一问题的唯一地方是在科学内。但是当它在科学事业内提出时，科学方法或结论则是能回答它的唯一源泉。因此怀疑派的失败乃是知识论领导权的失败。

但是，我们真不能怀疑这一点吗？奎因自己承认休谟对归纳知识的破坏让我们处于不确定性之中（"人类的困境是人的困境"）。从根本上说，奎因似乎承认怀疑主义是出发点，并把他的信仰置于科学方法上。好，但为什么他又否认与怀疑派斗争的重要性呢？正如我们在第 3 章中所指出的，对怀疑派的答复说明了我们知识的界限和合法性。

奎因的确说到怀疑论或进化论事情。达尔文理论回答怀疑派。"生物在其引产中根深的错误具有一种可怜的但值得称赞的倾向，即在重新产生它们同类之前去死亡的倾向"。正如亨利·柯恩布利斯所说："既然相信真

理具有持存价值，那么适者生存就保证了我们天赋理智能力给予我们易相信真理的癖性。所以知识不仅可能而且必然是自然选择的产物。”[10]

论证可以这样进行：

1. 如果自然并不使我们具有大多真的信念，那么我们将不存在。

2. 我们持存地经历自然选择。

3. 因此，自然使我们具有大多真的信念。

心理学给予我们关于这些信念形成机制的说明，并允许我们主张我们具有知识。

这种论证有些问题。生存可能与真信念很少相关，而更多与具有生存价值的习惯和行为相关。事实上，我们大多数的信念可能是错误的，但对于生存却是恰当的。

这里举几个例子，约翰·卡西亚（John Carcia）与他的同事进行老鼠实验，老鼠被以不同味道的水或食物喂养，然后给予引起放射病的高强度辐射。经过单一的辐射之后，老鼠对它们上面提到的不同味道的水或食物产生嫌恶。即使在吃食物或水之后长达 12 小时才给予辐射，嫌恶模式也 191
出现。正如斯蒂芬·斯梯希所指出的，“虽然老鼠认为要尝的任何东西都像它吃的不同味道的材料，但这些东西将使它染上致死的瘟病，但它却这样行动着。而且显然，这种信念，如果这是它所是，乃是一种天赋信念（或反感）的结果，这形成那种确实是自然选择结果的战略”[11]。

类似的现象也出现在人的身上。我的最早期儿童回忆之一是，在三或四岁时，如果吃油炒的鸡蛋就会得病。我从那天直到现在一直都嫌恶鸡蛋。自那时以来，我从未能吃一个油煎的炒蛋，甚至也不吃煮沸的鸡蛋（虽然我不自觉地吃过很多用鸡蛋做成的蛋糕）。我听过别人说过类似的吃蘑菇、紫葡萄或变质肉而中毒致病，以及此后不能吃那类东西的故事。我们从选择的经验形成错误的归纳的概括。也许犹太教食物法就是以这种方式形成的。但是，只要适当的食物可得到，那么就不会产生我们具有那种错误信念的事情。动物对于大多数食物可能有这种偶然错误的信念，并且只要它们有其他正当食物的源泉，它们就仍会活着。

更为重要的是，生物犯错误与否在于有错误的否定东西，而不在于有

错误的肯定东西。一切事物都是同等的，对于生存来说，错误的否定比错误的肯定更有害。避免三种有害的蘑菇比起错误地吃一种有毒的蘑菇要更好。如果某种动物如羚羊对于被吃是非常敏感的，那么它可能无须花费精力来对逃离环境时附近灌木的瑟瑟声产生反应。但这对被吃大概宁可无感觉。比起不能跑而被吃的危险来说，边奔跑边吃而消化不良似乎更好。一个错误可能是致命的，所以宁愿错误的肯定而不愿错误的否定。安全要比抱歉（拒绝）更好。

错误的信念也有可能在确保生存方面有正面的作用。诸如那种相信伟大神灵能保护部落成员的信念，或许也能够促成他们克服危及生存的险境，如不克服这些险境，就可能会毁灭他们。请考虑两个部落，乐观主义者与精确主义者，他们进行战争。他们在每一种方式里非常类似，只是乐观主义者相信，如果他们在战争中死去（尤其是为了他们的同伴而牺牲自己），他们将得到不可比拟的感性极乐后世的回报，而精确主义者则使他们信念的力量成为可得到证据的力量，从而相信在一切可能性里现时生命是他们所有的一切，死是意识的最后结束。乐观主义者更喜欢赢，精确主义者则更喜欢逃入或隶属于一种低调的处理。

192 只要我们的信念使我们在我们环境内运动和成功地再生产，在生存与真理之间就可能没有重要的关联。正如巴特·车兹兰（Pat Churchland）所说："归根结底，神经系统的功用在于使有机体在四个方面达到成功：觅食，逃命，打斗，生殖。为了使有机体能够生存，神经系统的作用就是让身体的各个部分各就各位……真理，不管它是什么，总是以最后的结果来衡量。"[12]

注意达尔文自己对于真信念与生存之关系的怀疑：

> 在我这里可怕的怀疑总是升起：人的心灵——这种心灵是从低级动物的心灵发展而来的确信是具有任何价值或完全值得信任的。任何人会信任猿猴心灵的确信，假如它们心灵里有任何确信的话？[13]

问题是困难的，但像奎因这样的自然主义者在使我们确信进化解决怀疑论问题之前，必须建立更好事务。《语词与对象》中的一段话也许对他的观点有所解释：

> 我们可以研究世界，人是它的一部分，并且找出他对他周围的事物所能具有的印象。从他的世界观减去他对这个世界的印象，我们得到人作为一个不同个体的净存在。此一不同的个体净存在标示了这个人的概念世界范围——在这里，他可以一边保存来自外在世界的资料，一边修改对于世界的理论构造。[14]

在别的地方，奎因讲到科学是我们的“自由创造”，发展理论的步伐具有一种“历史的偶然的和文化遗产的任意性格”，缺乏任何不可避免的意义。[15]

这些段落的力量似乎是，贫乏的感性的输入结束于大多是任意的自由创造的理论输出。但是，如果这就是我们所有的一切，那么它如何有别于幻觉呢？

奎因曾试图澄清他的早期工作。在对巴利·斯特劳德的回答中，他写道：

> 那么我们全部科学理论关于世界真正主张什么呢？情况只是这样，它们是这样构造，以确保我们理论给予我们期望的刺激的结果……
>
> 我以什么方式把人类的困境视为持存的？只有在预言的可错性中：在预期经验中归纳法和假设—演绎方法的可错性。
>
> 我已经描述了一种不结果的情况。我们世界的家具、人、棒、石头以及电子和分子日益缩小为讲话方式。任何别的被声称的对象也同样服务于此，同样可以说已经被这样做了。
>
> 所以，情况似乎是这样。然而按照我的观点，人、棒、石头、电子和分子确实是实在，并且正是这些东西而不是模糊的代表，科学才是一切。现在这种强健的实在论如何与我们刚才所想的东西相协调？回答是自然主义：认识到正是在科学本身之内，而不是在某种先天哲学之内，实在才可正确地被分辨和描述。[16]

193

但是，如果科学对象只是“实在事物的模糊的代表”，那么我们为何要相信它们呢？恩勒斯特·苏萨按照奎因别的著作的语境以如下方式刻画这一段：

> 按照（奎因）观点，人、棒、石头以及虚构地都确实是实在的，并且正是这些东西而不是模糊的代表，虚构才是一切。现在这种强健的实在论如何被维持？回答是虚构的实在论：认识到正是在虚构本身之内，而不是在某种先天哲学之内，实在才可正确地被分辨和描述。[17]

如果这种分析是正确的，奎因所说的并没有给真实的世界留下地盘。他的目的是赞成科学而拒绝怀疑论，但实际上，科学正是在他提出的一般怀疑论内。用他自己的话说，“人类的困境是人的困境”。科学并不是怀疑论的解决，而是一种机智的游戏，是一种摆脱由怀疑刺激而来的失望的转向。但是，传统的怀疑论问题并未从我们理智生活中排除出去。它再现于奎因的努力中，比之前更有力，更困扰。

最后，奎因的纽拉特知识观（或《信念之网》）构成融贯论的证成理论。这里是从《经验论的两个教条》里引出的受到人们称赞的段落：

> 我们所谓的知识或信念的整体，从地理和历史的最偶然的事件到原子物理学甚至纯数学和逻辑的最深刻的规律，乃是一个人工的构造物，它只是沿着边缘同经验紧密接触。或者换一个比喻说，整个科学就像是一个力场，它的边界条件就是经验。在场的周围同经验的冲突引起内部的再调整。对我们的某些陈述必须重新分配真值，一些陈述的再评价引出其他陈述的再评价，因为它们的逻辑联系——因而逻辑规律不过是系统的另外某些陈述——
> 194 包含场的另外某些元素。由于再评价一个陈述，我们就得再评价别的某些陈述，它们可能是和头一个陈述逻辑地联系起来的，也可能是关于逻辑联系自身的陈述。但是边界条件即经验对整个场的限定是如此不充分，以致在根据任何单一的相反经验要给哪些陈述以再评价的问题上是有很大选择自由的。除了由于影响到整个场的平衡而发生的间接联系外，任何特殊的经验与场内的任何高一阶特殊陈述都没有联系。
>
> 如果这个看法是正确的，那么谈一个个别陈述的经验内容——尤其如果它是离开这个场的经验外围很遥远的一个陈述，便会使人误入歧途。而且，要在其有效性视经验而定的综合陈述

> 和不管发生什么情况都有效的分析陈述之间找出一道分界线，也就成为十分愚蠢的了。在任何情况下任何陈述都可以认为是真的，如果我们在系统的其他部分作出足够剧烈的调整的话。即使一个很靠近外围的陈述面对着顽强不屈的经验，也可以借口发生幻觉或者修改被称为逻辑规律的那一类的某些陈述而被认为是真的。反之，由于同样原因，没有任何陈述是免受修改的。有人甚至曾提出把修正逻辑的排中律作为简化量子力学的方法；——这样一种改变和开普勒之代替托勒密，爱因斯坦之代替牛顿，或者达尔文之代替亚里士多德的那种改变在原则上有什么差别呢？

知识或信念的证成相对于人类的兴趣。关于我们信念体系是整体的这一点奎因可能是正确的，但在拒绝先天真理——整体核心——上他可能是错误的。逻辑规律似乎不断要修正，而且我们可能怀疑，在关于合法保留任何命题“什么都可以”的可能性上奎因是否正确，因为某些信念似乎比其他信念更经受检验。即使我们从未能达到绝对的真理体系，我们也必须为决定哪一个体系比别的体系更正确提出标准（规范）。这曾经是知识论的传统任务，一种奎因承认的任务，甚至当他否认这种功能的时候。

总　结

奎因的自然化的知识论——其中哲学知识论的规范方面被转交给科学，是一种大胆而富有挑战性的建议。然而我们已经指出，在这早期发展 195
阶段，他并未打败同时代的基础论或证成融贯论的可错论观点。考察他关于规范性的观点，我们指出，或者它们还原到可信赖论（实用主义可信赖论）的观点（在第 8 章和第 9 章中讨论），或者不能满意地迎接怀疑论的挑战。注意甚至评定奎因体系也包含我们从事于规范分析，因为我们想决定奎因是否对他的理论具有好的理由。

尽管这样，我们仍要考察奎因纲领是否能抵制这些反驳并在把知识论归于认知心理学方面实际获得成功。

问题讨论

1. 描述奎因自然化的知识论纲领。他为何拒绝传统知识论？如你所看到的，他的建议的优缺点是什么？

2. 考察本章一开始奥托·纽拉特的引文。对于奎因自然化的知识论的意义是什么？

3. 奎因摆脱了怀疑论问题吗？

4. 把奎因坚持进化是怀疑论的解毒药与普兰廷加在第 9 章里对进化论的使用和拒绝加以比较。

5. 奎因讲“贫乏的（感官刺激）的输入与迸发的输出（我们的世界图像）”。杰西·霍布斯（Jesse Hobbs）曾对此批评奎因，他说真理正好相反。我们的输入是迸发的，而我们的输出由于比较则是贫乏的。

> 当在本学期末评价我的学生时，我必须按 5 种评分等级给他们评分，这主要根据 3 次考试、15 次家庭作业、课堂参与以及本学期过程中其他活动。在写这些字时，我是依据我自己多年研究院的思想和经验以及在研究院以来的分析哲学工作。当然，我忘记了许多东西，并且我不知道它们怎样多地仍影响我们的行为，因为是下意识的结果，但结果就在那里。（通信，1994 年 3 月 22 日）

霍布斯是正确的而奎因是错误的吗？奎因如何对此批评加以回答？

196

6. 讨论规范性问题。在奎因的自然化的知识论里它起了什么作用？在传统知识论里它起了什么作用？你认为它在正确的知识系统里应起什么作用？

7. 分析本章末引用的奎因关于知识整体论的陈述。他的推理是如何合理的？

注　释

[1] 奥托·纽拉特，被引用在 W. V. Quine 的 *Word and Object*（Cambridge，MA：MIT Press，1960）的前部分。

[2] W. V. Quine，“Natural Kinds，” *Ontological Relativity and Other Essays*

（New York：Columbia University Press，1969）. Reprinted in *Naturalizing Epistemology*，ed. Hilary Kornblith（Cambridge，MA：MIT Press，1985），39.

[3] W. V. Quine，"Epistemology Naturalized，" *Ontological Relativity and Other Essays*（New York：Columbia University Press）. Reprinted in *The Theory of Knowledge*，2nd ed.，ed. Louis Pojman（Belmont，CA：Wadsworth，1999），322.

[4] Ibid.，325.

[5] Quine，"Natural Kinds，" 38-39.

[6] Jaegwon Kim，"What is 'Naturalized Epistemology'?"，*Philosophical Perspectives：Epistemology*（Atascadero，CA：Ridgeview Publishing Co.，1988）. Reprinted in Pojman 1st ed.，329-340.

[7] W. V. Quine，"Reply to Morton White." In *The Philosophy of W. V. Quine*，ed. L. E. Hahn and P. A. Schilpp（LaSalle，IL：Open Court，1986），664-665.

[8] 关于这种实用主义的自然主义规范性的有益讨论，可参看 James Maffie，"Naturalism and the Normativity of Epistemology，" *Philosophical Studies* 59（1990）。

[9] 奎因对于真理主题的表达，是松散的。在 *Pursuit of Truth* 一书（Cambridge，MA：Harvard University Press，1990）中，他听起来好像融贯论者。

[10] Hilary Kornblith，"Introduction：What Is Naturalistic Epistemology?". In *Naturalizing Epistemology*，ed. Hilary Kornblith（Cambridge，MA：MIT Press，1985），5.

[11] Stephen Stich，"Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality，" *Synthese*（1984）. Reprinted in Kornblith，257.

[12] Patricia Churchland，"Epistemology in an Age of Neuroscience，" *Journal of Philosophy* 84（October 1987），548.

[13] Letter to William Graham，July 3，1881. In *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*，ed. Francis Darwin（London：John Murray，Albermarle Street，1887），vol. 1，315 - 316. Quoted in Alvin Plantinga，*Warrant and Proper Function*（Oxford：Oxford University Press，1993），219.

[14] W. V. Quine，*Word and Object*（Cambridge，MA：MIT Press，1960）. Quoted in Ernest Sosa，*Knowledge in Perspective*（Cambridge：Cambridge University Press，1992），101. 这部分受苏萨分析的影响。

[15] W. V. Quine，*The Roots of Reference*（LaSalle，IL：Open Court，1974）. Also，"The Nature of Natural Knowledge." In *Mind and Language*，ed. Samuel Guttenplan（Oxford：Clarendon Press，1975），80.

[16] W. V. Quine，"Reply to Stroud." In *Midwest Studies in Philosophy*，ed. Peter A. French，Theodore E. Uehling，Jr.，and Howard Wettstein（Minneapolis：University of Minnesota Press，1981），vol. 6，474.

[17] Ernest Sosa, *Knowledge*, p. 104.

进阶读物

Almeder, Robert. "On Naturalizing Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, 27, 4 (October 1990).

Dretske, Fred. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.

Gibson, Roger. *Enlightened Empiricism*. Tampa, FL: University of South Florida Press, 1988.

Kim, Jaegwon. "What is 'Naturalized Epistemology'?", *Philosophical Perspectives 2*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1988.

Kornblith, Hilary. ed. *Naturalized Epistemology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

Kornblith, Hilary. *Inductive Inference and Its Natural Ground: An Essay in Naturalistic Epistemology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

Maffie, James. "Recent Work on Naturalized Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, 27, 4 (October 1990).

____. "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies* 59 (1990).

Quine, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

____. *Pursuit of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Siegel, Harvey. "Empirical Psychology, Naturalized Epistemology, and First Philosophy," *Philosophy of Science* 51 (1985).

Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Especially chapter 6.

Stich, Stephen. *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Chapter 6.

第11章

德性知识论

德性功利主义
德性可信赖论
德性视角主义
关于德性知识论的问题
问题讨论
注释
进阶读物



198 最近，包括阿尔温·哥德曼、约拉塔·克凡维基、詹姆士·蒙特马奎特（James Montmarquet）以及恩勒斯特·苏萨在内的一些哲学家提出了一种建基于德性与罪恶之上的独特的知识论观点。[1] 正如德性伦理学乃是使正当的品格特征，而不是使道德原则或责任成为道德性中心一样，德性知识论也是使适当的认识品格特征，而不是使认识原则或责任成为知识论中心。

德性功利主义

恩勒斯特·苏萨是第一位为德性知识论作出策略的人，他把德性知识论与德性功利主义联系起来。正如德性功利主义者强调最可能产生最高总体善的倾向一样，德性可信赖者也强调可能产生最高的真理总量的倾向。谈及那位曾给那个以后将被命名为阿尔道夫·希特勒并将扰乱整个地球的婴孩接生的妇产科医生，苏萨指出，由于是一位德性的妇产科医生，他可能不自觉地成为促进无功利的手段。但是，从另一面说，这里起作用的德性倾向类型可以是最大的功利。他把这种观念应用于认识德性：

> 在什么意义上医生照料希特勒的女人，被证成是在执行一项可产生比其他可得的选择行为更少有价值的行为？按照某种允许的观念，答案可以在他通过稳定倾向所体现的规则里找到。他的行动是某种稳固德性的结果，不能有同等德性的另一种可选择的
199 **倾向**，这种倾向，如果设定他的认识限制，他就可能以同等的或更好的整个结果去体现。对于我们的目的是重要的行动来说就是证成的分层。借由与其他可能替代方式比较，在价值方面有较大的贡献，并使行为趋于稳定的道德准则或类似的行为秉性就是第一级的可证成标准。第二级的可证成标准则属于那种根源于道德准则或基于类似秉性的特定行为。
>
> 同样的策略在知识论里也可证明是有效的，这里第一级证成将应用于**理智的**德性（intellectual virtues），应用于服务于信念获得的稳固的倾向，通过它们的更大贡献使我们获得真理。第二级证成将在于特定的信念，由于它们理智的德性源泉或其他被证成的倾向。[2]

德性可信赖论

认识德性或理智德性是形成和坚持信念的好的方式或习惯。它们是真理助手（truth conducive）或证成助手（justification conducive）。这就是说，它们能够使我们得到和坚持重要的真信念和避免假信念。恶是形成和坚持信念的坏的方式或习惯，它们有害于真理且不有助于我们避免错误。我们通过基于可信赖性标准的经验观察而达到德性。所以，我们可以把这种观点称为德性可信赖论（Virtue Reliabilism）。某预定的信念如果是由于德的性质而不是由于恶的性质而形成，那么这预定的信念就是有证成的。

德性特征包括正当的知觉实践、良好的记忆、智能、清楚的推理、批判的思考、开放的精神、不偏不倚、对证据的重视、认知的意识以及敏锐而富有洞见的观察。詹姆士·蒙特马奎特还加上理智的勇气，“设想和考察与普通认为的信念不同的东西的自愿，面对对立甚至嘲弄的百折不挠”[3]。恶性特征包括猜疑、匆忙的概括、痴心妄想、有成见的思考以及幻觉。

德性是真理助手，但它们的目的并不是辨认任何真理，也不是辨认大部分真理，而是辨认那些对思想和生命重要方面能加以说明的真理。

理智德性可能被思考为或者是**精神的力量**（powers of the mind）或者是**认识的倾向**（epistemic dispositions），也可能两者兼而有之。它们**促使**（dispose）我们有意于某种状态，诸如对证据的客观评论，对我们自己信念的批判评论。理智的意识，这是一种根本的认识德性，促使我们追求真理并使用获得真理的必要方法。但是，我们可能被促进去探求真理和坚持证成的信念，却并不能在达到这些目标上成功。不能达到真理的一种方式只是由于坏的运气。环境误导了我们，所以使用归纳法使我们迷途。但是，失败的另一种方式是缺乏公正的评论力量。我过去曾当过一场棒球赛裁判，虽然我想对每一个投球作出正确判断，球员却告诉我，我的判决很糟糕，根本没能做到这点。我缺乏分辨哪些球是投进好球界内的好球的能力。无能力作出有关的区别或无能力率直地观看争论都可能影响我们的知觉、我们的形而上学推论以及我们道德的和政治的判断——即使我们具有世界上最好的意志。我们既需要正确的倾向，一种认识的善良意志，也需要一种公正判断

的能力。我们在第 19 章将以较长的篇幅讨论认识德性这两方面。

德性视角主义

苏萨的德性可信赖论观点（“德性视角主义”），是今天最为发展的德性理论，它把理智德性定义为：

> 一种能力，由于此能力，我们大多能在某种条件 C 下并在某种命题域 F 内获取真理和避免错误。主体 S 出于理智德性在时间 t 内相信命题 p，仅当有命题域 F，并有条件 C，使得：(a) p 是在 F 内；(b) S 是在 C 内与 P 相关；(c) S 很可能是正确的，当 S 在与命题 X 有关的条件 C 内，并在 F 域内相信命题 X。[4]

苏萨的理论力求在两个主要方面使自身区别于哥德曼的历史可信赖论：(1) 不仅需要一个认识过程来产生预定信念，而且也需要一个理智德性来这样做；(2) 通过区分单纯动物性的知识与“反省性”的知识，后者在于认识者对于他或她的第一级信念享受一种正确的认识的“视角”。这种视角的必要条件是那种使观点成为一种德性视角论的东西。所以观点在几个方面使自身区别于普兰廷加的适切运作功能说，最明显的是它不使用具有争论性的功能或筹划概念。

我指出，德性知识论的力量在于它产生的回答似乎与我们的直觉有关，而不是与单纯可信赖论有关。它把有缺点的过程等同于恶的过程，即
201 使它们偶尔也产生可靠的下属过程。回忆对恶魔世界的思想实验（第 8 章），那里 I-2 具有你有的全部信念，实现他的认识责任性，但是由于恶魔，有了全部的错误信念。可信赖论主张 I-2 并未被证成，因为信念是由于错误实践而形成的，但是德性视角论说 I-2 被证成，因为当它获得信念时，他是处于认识论上的德性状态。只是他的坏运气，他才未能继续去获得真信念。

相反，在 Samantha 情况里，可信赖论判断 Samantha 被证成，因为她在纽约通过可靠的富有洞察力的实践获得她关于总统存在的信念，但是德性知识论将否认她有那种贡献，因为她并未通过德性习惯而获取她的信念。

同样，独断论者唐，此人从未怀疑他的政治信念，并且日益富有成

见，但是由于运气他得到不少真信念，在那里对证据的公正的评论将误导了他。唐并未被证成，因为他缺乏公正的德性，以及对证据的仔细注意。

你们可以应用这些德性到第 8 章一开始的创造者/进化论的争论。它如何产生的呢？

关于德性知识论的问题

但是与德性伦理学问题相似，德性知识论也存在一些问题。有人曾指出，道德德性为其作为“成善”性质的有效性依赖于道德原则。诚实是德性，因为它能使我们产生要诚实的原则或责任。贪婪是恶性，因为它使我们不公正行动，使我们得到多于我应分的数额，等等。同样，认识的德性似乎依赖于良好的认识原则：我们应当充分注意重要的材料；我们应当谨慎而逻辑地进行推理；我们不应当匆忙概括；我们不应当通过痴心妄想而形成信念；等等。所以情况似乎是这样：认识德性依赖于证成概念，离开证成概念，它们不能被理解。我们可以说，德性就是那些使其更可能的特征，我们将产生我们的认识责任，在那些情况里它们是逻辑在先的原则。

特殊的问题是与精确地决定何种认识特征是德性相关，以及在什么程度上于我们能说它是一种德性之前我们就一定具有这种特征。有时德性知识论者讲话好像拥有一种具有德性的能力或力量。例如约翰·格雷可列举 202
“看、听、反省、记忆、演绎和归纳”作为理智德性。[5]但是，这的确把能力与德性混为一谈。看或听是观看和听觉的能力，但它们不必然是德性能力。我们的观看或倾听或任何一种格雷可列举的特征都可能是欺骗的。我们必须区分具有卓越视力的人与极其近视或散光的人。不是观看，而是好的视力才是德性，对于所有其他认识特征也是同样的。

但是，一个特征，比如记忆，如何在它是德性之前一定是善的呢？简单优于平均数？可是关于特征平均是实际近乎完美的吗？例如假设比较群是由具有 20/20 视力或屏幕记忆的人组成？德性是否必须相对于语境或它应当是全球化的？例如，假设你具有良好的从乡村经验进行概括的归纳能力，但是不幸地没有城市经验。我们应如何描述你的归纳能力呢？描述为有缺点的？或者说，对一种环境是德性的，而对另一种情况则是恶性的。

苏萨主张可信赖论的德性理论。他说证成是相对于环境 E 的，所以人

S 在 E 情况下相信 P 被证成，当且仅当 S 的能力在 E 内是可信赖的。所以，为了被证成，S 实际上不必是在 E 内。瓮中之脑的人与错误地相信他或她正在观看一个红柿子的人虽然相对于正规世界被证成，但是，他们只具有在荒唐世界存在的坏运气，在此荒唐世界里，德性特征被一个疯狂的科学家所搞乱。

约拉塔·克凡维基关于德性知识论的说明不同于德性视角论。[6]他论证说，知识论应当关注证成而不是关注促成的知识或真理。另外，我们应当努力用概括或支持已证成的信念的能力来定义德性。不同于使我们的信念大概的真，德性“使我们的信念是大概的这一点成为或然的。但是，如果这样，将不会有论证去主张德性是真理助手，即使认识盖然性概念本身是真理助手。因为被证成是错误的信念一般来说是可能的，所以我们能有证成地在思考某种主张被证成并且我们能关于它是错误的”[7]。

当然，在着重信念证成而不着重真理助手方面，没有什么新的东西。内在论者曾长时期强调这种度向。大多知识论者曾维护或相信这一观念，即知识证成倾向于真理，所以具有真信念的最好方式就是具有很好证成了
203 的信念。但是，我们已证成的信念（尤其是那些关于经验事物和形而上学事物的信念）是真的这一点并没有保证。

如果德性在传统知识论里并未得到强调，那可能是因为它们被认为理当如此。正如我们在伦理生活中需要能力和好的习惯一样，我们在自己的认识生活中也需要良好的理智力和习惯。至此关于认识德性就不存在任何惊人的或反传统的东西了。

惊人的和反传统的东西乃是试图把认识德性放置在知识论中心，把明显规范和证成模式替代或还原为信念论的（doxastic）德性理论。像克凡维基这样的知识论者提出这样一种修正可能性，虽然他们承认至今一切尝试都已失败。

这种彻底的建议是否可能说得过去，乃是一个我留给你们去做的迷人的问题之一。但是，对德性在知识论里工作方式的一般作用的评价，乃是每一位哲学家需要把握的一种令人激动的挑战。

问题讨论

1. 比较认识德性与道德德性。它们如何类似以及如何区分？

2. 对德性知识论如何可能产生一种与可信赖论相关的回答进行讨论。你们同意上述诊断吗？

3. 什么是德性知识论的一般背景？它应当进一步被发展吗？它是否主要是普通理论知识论的补充？

注　释

[1] Alvin Goldman, "The Internalist Conception of Justification." In *Midwest Studies in Philosophy*, ed. Peter French, Theodore Uehling, Jr., and Howard Wettstein (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980); Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), especially chapters 8, 13, and 16; Jonathan Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1992); James Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1993). 阿尔温·普兰廷加，我们在第9章讨论他的观点，他有时被认为是德性知识论的拥护者。认识德性在他的系统里起了大作用，但关键的特征是适切功能和特定筹划的概念。 204

[2] Sosa, *Knowledge in Perspective*, 139.

[3] James Montmarquet, "Epistemic Virtue." In *A Companion to Epistemology*, ed. Ernest Sosa (London: Blackwell, 1992), 116.

[4] Sosa, *Knowledge in Perspective*, 139.

[5] John Greco, "Virtue Epistemology." In *A Companion to Epistemology*, 520.

[6] Jonathan Kvanvig, *The Intellectual Virtues*.

[7] Jonathan Kvanvig. Personal correspondence with author, February 9, 1994.

进阶读物

Goldman, Alvin I. "The Internalist Conception of Justification." In *Midwest Studies in Philosophy*, edited by Peter French, Theodore Uehling, Jr., and Howard Wettstein. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

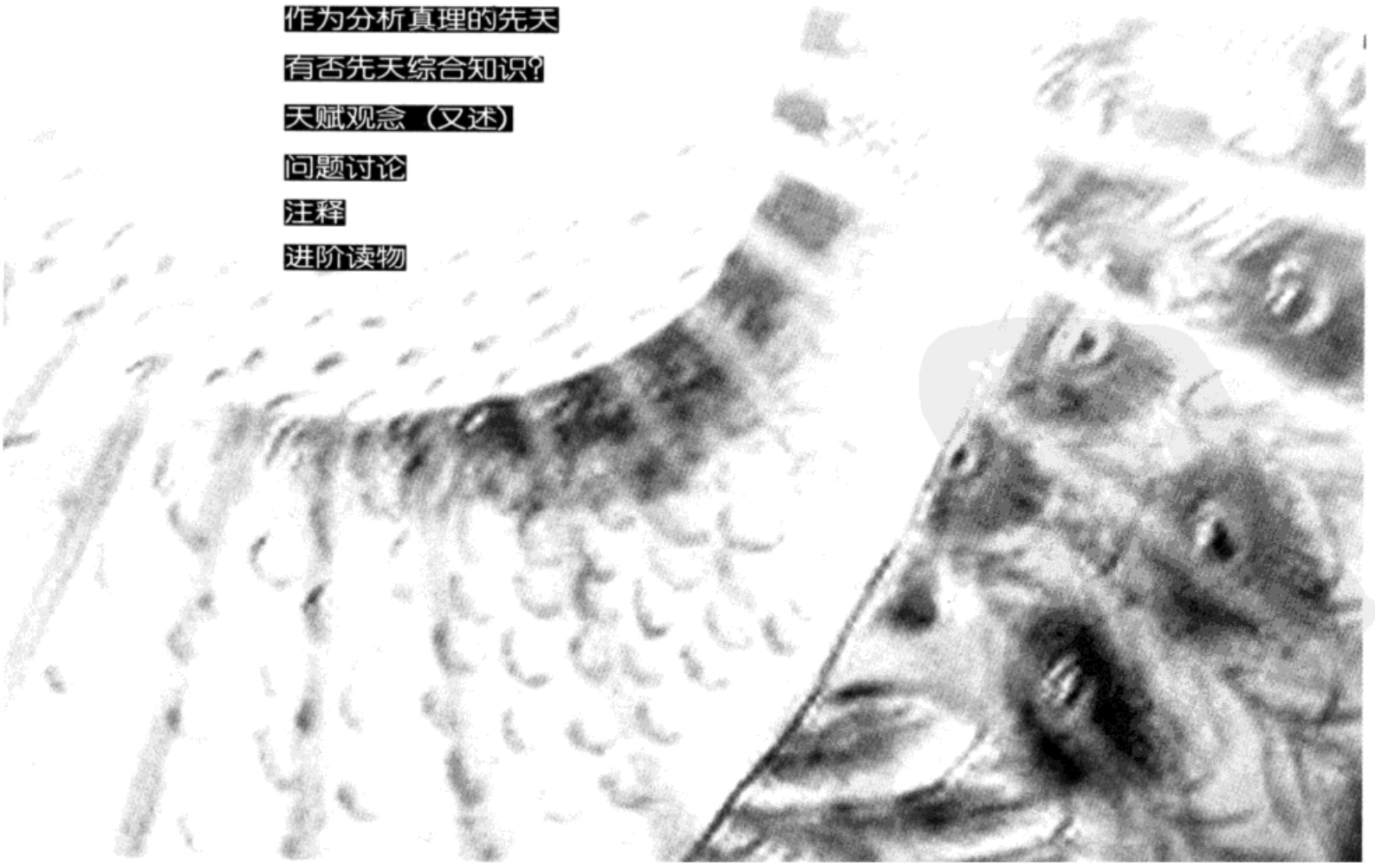
____. "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," *Liaisons*. Cambridge, MA: MIT/Bradford Press, 1992.

Kvanvig, Jonathan. *The Intellectual Virtues and the Life of the*

第12章

先天知识

引论：历史争论
存在先天知识吗？
作为分析真理的先天
有否先天综合知识？
天赋观念（又述）
问题讨论
注释
进阶读物



引论：历史争论

205 存在哪些知识类型？本书大部分都集中于一种知识类型：知觉的或经验的知识。几乎所有人都承认，如果我们完全知道任何事物，那么我们就知道世界的真理——这就是说，这世界如何呈现给我们——以及关于世界实际存在的方式的某些真理。例如，我知道某些对象运动，并且我现在正打这篇短文。但问题是，是否有其他不依赖于我们对世界的经验的知识类型？我们真具有天赋的知识或先于经验的观念吗？我们离开观察能知道必然真理？我们真有可能具有超出经验实在的东西——上帝，灵魂，自由意志，道德真理——的知识吗？

问题首先是在柏拉图的对话《美诺篇》里提出的。美诺问苏格拉底德性是否可教授，人们怎样知道德性是什么。苏格拉底回答说，他并不知道德性是什么。下面是他们的交谈：

> 美诺：苏格拉底，当你根本不知道它是什么时，你将如何追求它呢？你将如何针对研究某种你完全不认识的东西呢？如果你应当遇见它，那你将如何知道这正是你不知道的东西呢？
>
> 苏格拉底：美诺，我知道你想要说什么。你是否认识你自己正在进行一种什么样的辩证论证吗，即人不仅不能探求他知道的东西，而且也不能探求他不知道的东西？人不能探求他知道的东西——因为他知道它，就没有必要去探求它——人也不能探求他不知道的东西，因为他不知道要探求什么。[1]

206 于是苏格拉底叫美诺的一个未受过教育的奴隶过来并在沙地上画了一个正方形，然后让这孩子试做两倍此图形的面积。整个问答过程中虽然孩子使用他自己未上过学的知性，但他实际上完成了这一仗。他似乎“从内心获得知识”。

> 苏格拉底：您瞧，美诺，我并没有教这孩子任何东西，只是对他提问，他现在认为他自己知道面积为 8 平方尺的这个正方形的边长是多少。

美诺：是的。

苏格拉底：你认为他是用他的回忆力量做了这种进步吗？所有这些回答都出自他自己的头脑？……那么并不知道的他仍可能有他并不知道的东西的真实概念吗？

美诺：他有。

苏格拉底：他这种自动的知识发现是回忆吗？

美诺：的确。[2]

柏拉图论证说，关于这孩子如何能做几何题的唯一解释就是，他已经在他灵魂里具有几何学知识。所以他必定具有一个在他现世生命之前而存在，并且不知怎么学会几何学的灵魂。我们必须通过对人提问，使不明显的东西显示出来，从而唤醒灵魂获得那种本已隐藏在其灵魂里的知识。苏格拉底把他的方法与接生婆那种帮助怀孕女人生产的助产术加以联系。他在一个怀孕知识的灵魂里引出理智之产。这就是苏格拉底对美诺关于我们如何可能受教德性的问题的答复：我们仅通过使我们听众回忆他们关于善已忘记了的东西从而教导了德性。

按照柏拉图的看法，存在的世界和生成的世界之间的桥梁是**天赋观念**。正如我们所看到的，他认为学习实际上就是对我们在以前存在里所学会的东西的回忆。不朽的灵魂多次重生并具有单一的真理的观点：

灵魂曾看过所有存在的事物，无论是在这个世界还是在世界下面，所以它具有所有这些事物的知识，如果灵魂能够把一切它关于德性和所有事物所知道的东西回忆起来，那么我们对此是不必惊讶的；因为一切自然物是同类的，灵魂已经学会一切事物，所以灵魂从对所有其他事物的单纯回忆中发现事物，或人们所说的学习，是没有任何困难的。[3]

当灵魂存在，它忘记了它本已学会的一切实在的本质真理。教育者应当是一种精神的助产妇，他激起灵魂的阵痛，使人回忆起他或她实际已有但忘记了的东西。

柏拉图认为一切知识都是**先天的**（a priori，文字意义为“先于或第一的”）知识——我们不依赖感觉经验而具有的知识。与此相对的是**后天的**

(posteriori，即“后来的”)知识——这是偶然的经验的知识，它是通过五种感官从经验而来到我们的知识。按照柏拉图的看法，日常的经验信念除非是与形式相关，否则它们就不是知识，因为它们是与不稳定的现象相关。先天知识的例子是数学等式“5+7=12”。为了考察这个等式是否真，你无须求助于经验。正如美诺的奴隶例子中所看到的，在得出这种知识时，经验可能是必要的，但一旦主动地做，灵魂就能够无须感官的帮助而回忆起它。

天赋观念学说被柏拉图以后的大部分哲学家所主张，通过中世纪到勒奈·笛卡儿和莱布尼茨（1646—1716），后者给予这个学说以一种基督教的解释。与柏拉图不同，笛卡儿认为灵魂不是不朽的。灵魂并没有生前的存在，虽然它是永恒的；当它被上帝所创造，它就永远地生存下去。笛卡儿并不相信灵魂生育时带有一切本质真理的知识，而相信灵魂只有某些知识。“理性的自然之光”对那些正确使用其能力的人产生实体的形而上学真理。甚至基督教存在主义者索伦·克尔恺郭尔（1813—1855）也认为我们对于上帝存在、自由意志和灵魂不朽性具有天赋知识。

在《人类理解论》(1690) 第1卷里，约翰·洛克对天赋观念学说提出经典的批判，这是一个许多哲学家曾认为是“无可辩驳的”[4]批判。洛克论证说，如果天赋观念学说是真的，那么任何人都应当能通过接近它们而发现真理。但是天赋不是普遍的。举两个最自明的逻辑真理“凡存在的东西存在”以及“同一事物不可能既存在又不存在”。有许多人不承认这些真理：儿童、白痴和野人。“未受教育的人和野人活了许多年，即使到了他们有理性的年龄，也根本没有想到这些以及类似的普遍命题。”[5]对于洛克来说，心灵本质上是“白板”，即如果我们要知道任何事物，经验必须写在其上的空白的板上。从简单经验我们学到简单观念，并从这些简单观念我们构造复杂观念，从而我们一切知识都建立在简单知觉之上。一切世界知识都是后天的知识。

自洛克以来，回避天赋观念的经验主义传统已经统治了西方哲学，所
208 以，许多知识论者都不支持天赋性。但最近情况似乎又转到了天赋性方向上来。我将在本章最后回到这一问题。

莱布尼茨区分命题为理性真理（truths of reason）与事实真理（truths of fact）。前者是分析命题——单独由矛盾律（非（P∧－P））或同一律（A=A）就可证明的真理，后者是综合命题——其真理通过经验可

发现。所有理性真理都是必然真理，心灵没有感觉的帮助就能发现这些真理。

伊曼努尔·康德发展了这些概念，使后天知识指称那些依赖于感觉经验的判断，而使先天知识指称那些不依赖于感觉经验的判断。但是，他进一步利用语义学概念，又区分分析陈述与综合陈述——并且用先天知识与后天知识来与它们结合。他把**分析陈述**（analytic statements）定义为谓词已被包含在主词内的陈述（例如“所有母亲都是女人”，在这里主词母亲已经包含了“女人”观念，所以我们在我们的陈述中并未学到新的东西）。“包含”这一比喻等值于逻辑蕴涵。**综合陈述**（synthetic statements）乃相反，谓词把某种新的东西加入主词。“玛莉现在是母亲”就是一个我们对于玛莉有新东西学到的句子。下面概括这些观点：

认识论范畴

1. 先天知识不依赖于从感官经验而来的证据（柏拉图的天赋观念和莱布尼茨的“理性真理”，如数学和逻辑；笛卡儿的“我思故我在”）。

2. 后天知识依赖于从感官经验而来的证据（柏拉图的现象和莱布尼茨的“事实真理”，如经验知识）。

逻辑或语义学范畴

1. **分析的**，谓词被**包含**在主词里（阐明的，不是扩充的；例如“所有母亲是女人”）。

2. **综合的**，谓词不被包含在主词里，而是把某种东西加到主词里（扩充的，而不是阐明的；例如“玛莉现在是母亲”）。

康德的革新在于超越了这两类标准知识：先天分析知识和后天综合知识。通过把先天知识与综合知识相结合，他说我们有了第三类知识，即**先天综合知识**——即可从经验开始但不从经验而产生的直接可知的知识。虽然一切知识的起源可能是经验的，但不是所有判断都依赖于经验证据。

> 我们的一切知识都是从经验开始的，这是不能质疑的。因为，如果影响我们感官的对象并不产生表象，并且激起我们知性的活动来比较这些表象，而且通过结合或分离这些表象，从而把

> 感性印象的原料制成那种称为经验的“关于对象的知识”，那么我们认识的能力怎会被唤醒而活动呢？因此按照时间的秩序，在经验之先我们并没有任何知识，我们的一切知识都是从经验开始的。
>
> 但是，虽然我们的一切知识都是从经验开始，我们却不能由此推出一切知识都是从经验产生出来。因为很有可能，甚至我们的经验知识也是由我们通过印象所得的东西和我们自己的认识能力从自身提供出来的东西这两者组合而成的。[6]

康德给予先天判断两个标准：必然性和普遍性。这两个标准似乎合二为一“必然性”概念，因为所谓**普遍性**，康德只指一个普遍命题没有**可设想的**例外。最后，一个经验判断能够是普遍真的，但不是必然真的。作为先天综合判断的例子，他提出“7＋5＝12”以及“一切事物都在时间中出现”。

虽然后天分析知识这一观念在康德著作中并未讨论，但似乎很清楚，他拒绝这一观念，因为它是矛盾的。[7]这就是说，分析判断观念——这一判断唯一依赖于所含概念之关系——本质上不援引经验，而后天知识却依赖于经验。

那些承认先天综合知识的人的本质要求是，心灵能够把握概念之间那些并不是分析上相关的联系。例如，我们通过反思就知道一切事件都有原因：“对于每一种改变都有一个先前事件必然与它相联系”。同样，我们无须考虑我们的感觉来告诉我们空间是某种独立于物质而存在的东西。“如果我们从物体这个经验概念中把凡是在它里面仅是经验性的东西，如颜色、软硬、重量甚至不可入性，一一除去，仍然要留下现在已全消逝了的
210 物体所占的空间，而这空间是不能除去的。”[8]康德也认为我们关于数学真理的知识实际上也是**先天综合知识**，而不是分析知识。[9]道德律——我们应当以如此方式行动的判断，以致我们能够想我们行为的格言将是普遍规律——无须求助于经验而被认识。[10]最后，他论证说，实质的时间的存在也是先天综合概念。为了给予你一种关于康德方法和论证的感觉，让我们篇幅较长地引用他的话：

1. 时间不是一个从任何经验而来的经验概念。因为如果不

预先假定有时间的表象先天地已处在并存与相继的基础上，则并存与相继都永远不会进入我们的知觉中。

2. 时间是作为一切直观基础的必然表象。对于一般所谓现象，我们不能抛掉时间本身，虽然我们尽可想到时间没有现象。所以时间是先天被给予的。只有在时间内，现象的现实性才有可能。现象全都可以消失，但时间（作为现象可能性的普遍条件）本身不能被去掉。

3. 时间只有一个度向；不同的时间不是同时的，而是相继的（正如不同的空间不是相继的，而是同时的）。这些原理不能从经验推得，因为经验既不能给予严格的普遍性，又不能给予必然的确实性。我们只能说，人们的共同经验告诉我们它是这样；而不告诉我们它必须是这样。这些原理作为规则而有效，经验只有根据它们才是可能的；这些原理是在关于经验中教导我们，而不是用经验来教导我们。

4. 时间不是一种推论性概念或所谓一般概念，而是纯粹的感性直观形式。不同的时间只是同一个时间的各部分，而且不同的时间不能是同时的这一命题并不是从一个一般概念而引申出来的。

时间不是独自存在的某种东西，不是作为一种客观的规定性而依附于事物的东西……时间无非只是我们内在感觉的形式，这就是说，是我们自己和我们内部状态的直观的形式……时间是一切现象的先天形式的条件……因此时间是我们人类直观的纯粹主观的条件，如果离开主体，其本身就是无。[11]

我们可以想象一个具有不同物理规律的世界——那里不受爱因斯坦的规律所支配，水不是湿的，火不是热的，老鼠比人更聪敏，人的孩子是由大象生育的——但我们不能想象一个没有时间的世界。然而我们却没有确立时间实在性的论证。它是在我们所有的经验中被给予的，是我们观看世界的透镜。它可能不是实在的，但如果不假定它的实在，我们就不能生活。

正如一切事件都出现在时间中这一判断一样，所有先天综合概念也被预先假定在我们一切经验之中。它们是所有经验渗透到我们作为世界的现

象的条件。这就是说，我们是如此之构造以致我们不能具有关于世界如其实际所是（“自在之物”）的知识，而是能具有关于世界如其进入时空—因果的直观形式里的知识。正如红色的玻璃使我们看到红色的世界，所以先天综合的直观形式的强制性也规定我们因果地、在时间与空间上去经验世界。

虽然对先天综合判断由什么构成的精确地描述是有争议的，但哲学家，尤其是那些理性主义阵营的哲学家，已经把如下这样些命题包含在先天综合判断中，如“上帝存在”，“我有自由意志”，“每一件事件都有一个原因”，以及“一切事物都有充足理由去解释它们”。

如果我们把这些范畴联结起来，我们就得到下列理性论者或康德派怎样概括判断的表：

	分析	综合
先天	同一陈述句	数学
	推出关系	5＋7＝12
	同语反复	扩充性的
	定义	“没有红是绿色的”
	“所有单身汉都是未结婚的”	经验的前提
		空间、时间和因果性
	“所有物体都有广延”	道德判断
		绝对命令式
		“折磨取乐永远是错误的”
		逻辑规律
		无矛盾律
		形而上学
		上帝的存在
		（本体论论证）
		意志自由
后天	（无）	所有经验的陈述
		“所有物体都有重量”
		“所有铜都导电”
		“约翰是单身汉”

一般来说，理性论者主张（经验论者否认）先天综合知识的存在。经 212
验论者相信经验是我们一切知识（除了分析真理）的基础。但是，分析真理只是定义或伪装的同语反复。理性论者认为理性能发现那些既不是经验的又不是分析的真理。对于彻底的理性论者来说，一切知识都建基于自明的先天的非经验知识。我们现在转到对先天知识观念的批判考察。

存在先天知识吗？

这些命题被不同的哲学家（括号里指明）作为先天知识例证提出：

1. 如果约翰高于玛丽并且汤姆高于约翰，那么汤姆高于玛丽。
2. 5＋7＝12（康德）。
3. 无物既是红色又是绿色（齐硕姆）。
4. 某些语句既不是真又不是假（普特南）。
5. 如果苏格拉底是人并且一切人都是有死的，那么苏格拉底是有死的。
6. 每一事件都有一个原因（康德）。
7. 所有物体都有广延（笛卡儿与康德）。
8. 最伟大的可能存在者必然存在（安瑟伦与普兰廷加）。
9. 害人取乐是错误的（普兰廷加）。
10. 如果我相信我存在，那么我存在（笛卡儿，菲力普·克希尔）。

“如果约翰高于玛丽并且汤姆高于约翰，那么汤姆高于玛丽”，你并不知道约翰、汤姆或玛丽。为了知道这命题是否真，你也不必知道他们是否存在，或者如果他们存在，你也不必知道他们各自高多少。你只要对于理解所包含的概念（诸如“高于”）有必要的经验。

为了先天地相信这命题，我们只需要考虑它。个别的经验——知觉的，见证的，记忆的，或反省的——都不是必然的。当然，这种经验可能出现。你为何不能通过经验过程知道一个先天真理，这没有理由。假定当你还是儿童时被你父亲告知“如果约翰高于玛丽并且汤姆高于约翰，那么

汤姆高于玛丽”。你相信你父亲，这样你就通过一个后天过程认识一个先天真理。

213 相信范畴命题“约翰高于玛丽并且汤姆高于约翰”则与此相反。要相信这命题，你将需要某种经验证据（假定你不能随意编造经验信念）——或者是知觉的、见证的，或者是记忆的（或可能想象的）。

莱布尼茨把先天真理说成“理性真理”。我们现在看（2）5＋7＝12，或（3）无物既是红色又是绿色。要知道这命题是先天真的，就不仅要理解事物是以某种方式存在而且也要理解它们必须是以这种方式存在。莱布尼茨与康德，以及自他们之后的许多别的人，都认为所有先天知识都是必然真的。

这种观点的当代拥护者阿尔温·普兰廷加主张典型的先天知识除了是真的之外，还必须满足四个条件[12]：

1. 命题 P 必须被相信而且被相信是必然真的。
2. 在你理解它时你必须能够直接地形成信念。
3. 命题 P 如根据知觉、记忆或见证就一定不被人相信（否则它将不被认为是必然的，而只是偶然的）。
4. 信念必须伴随某种现象感觉，即理性论者称为**直观**的东西。

当你说“无物既是绿色又是红色”时，只是通过知道语词“绿”和“红”的意义，我们就知道这命题是真的又必然是真的。它绝不能是错误的。在凡有颜色的任何世界——在一切可能世界——它必定是真的。如果你是像我一样的人，你就确实会感到这是真的。你不能给予一个颜色的定义。你只是知道没有绿色的东西能够同时是红色的。

正如普兰廷加一样，当代大多数理性论者都是可错论者，因为他们承认关于我们认为具有直观确实性的现象感觉的东西，我们可能犯错误。这种确实性不是不可错的。你可以以最大确实性相信 P 是必然真的，并且仍是错的。你可以很弱地相信必然真理是真的，并仍有先天的知识，好像当你相信某种非直接计算的算术问题（例如 1 345＋497.4＋677.7＋67.8＝2 589.9）是某总数，但不是绝对确实的。先天知识具有程度差别。

不仅先天信念是可错的并有程度差别，而且也有必然真理没有人认

识——诸如关于哥德巴赫猜想的真理（一个大于2的数一定是两个质数的总和）或费马大定理（方程式 $X^n+Y^n=Z^n$ 对于 X、Y、Z 没有解，当 n 大于2时）。 214

正如莱布尼茨、康德和普兰廷加一样，理性论者也典型地曾主张一切先天知识必须具有必然真理。但是，我们有理由怀疑这一点。索尔·克里普克曾说，如果某人规定巴黎的吧台是一米长，并定义“米”这词，那么我们就能先天地知道这吧台是一米长，即使它是偶然真理，而不是必然真理。[13]同样，正如菲力普·克希尔，尤其是在他之前的阿尔温·普兰廷加[14]所指出的，我能先天地知道我存在。“如果我相信我存在，那么我存在”，即使我的存在不是必然的而是偶然的。

所以，必然性不是先天知识的必要条件。我们可以具有先天偶然知识。按照克里普克的看法，任何时间我们规定某一语词的定义，我们就能先天地知道这定义的真理。例如，如果我们定义“水”为分子结构 H_2O，那么我们就能先天地知道水是 H_2O，如果我们把“痛”定义为任何受伤的感觉，那么当我们痛时我们就能先天地知道——即使关于痛或关于我们痛没有任何必然性的东西。但是，这似乎把先天性还原为微不足道的琐碎事。

这样，关于先天知识究竟有什么不同呢？如果它是可错的，具有确实性程度差别，不一定具有必然真理（而是具有偶然真理），那么它如何与后天知识相区别呢？

我们返回到康德关于依赖性的单纯观点。为了知道一个命题是先天真的，我们确实不需要任何个别的经验知识。定义、我们的存在以及数学与逻辑真理，所有这些东西都具有这种性质——它们能先天地被认识。有些先天知识是没多大意思的（定义），但是有些先天知识却能够是深刻的——尤其是诸如先天综合知识这样的知识。但是，在我们转到这之前，我们必须考察某种其他规定或刻画先天知识的尝试——即把先天知识还原为分析陈述。

作为分析真理的先天

约翰·洛克和大卫·休谟，以及所有20世纪经验论者——其中最有名的有路德维希·维特根斯坦、A. J. 艾耶尔和理查德·斯温堡（Richard

Swinburne）——都主张，只有分析真理才能够先天地被认识。所有能被
215 理解的分析真理可以先天地被认识——这允许我们忽略非常复杂的真理。一般来说，经验论者否认任何先天综合真理，但他们承认分析陈述先天地被认识。这是一种相当贫乏的妥协，因为所有分析陈述都是那种谓词并未加予主词任何东西的陈述。例如，分析陈述“所有单身汉都是未结婚的”可以被分析为“所有未结婚的男人都是未结婚的”；如 A. J. 艾耶尔这样的逻辑实证论者指出的这是同语反复。这些经验论者把分析—综合区分作为他们哲学的主要纲领。

这种区别被 W. V. O. 奎因在他的被人称赞的论文《经验论的两个教条》（1953）里进行挑战。奎因不仅拒绝这种区分，而且还拒绝整个必然真理概念，以及经验陈述与观察陈述之间的界限。我们所有陈述都是由证据所不充分地规定的（underdetermined），所以，如果你想在你的系统里的其他地方作出足够的修正，那么任何陈述都可以被保留，同时任何包含逻辑规律的陈述也可受到修正或被拒绝。

> 边界条件即经验对（我们所谓知识的）整个场的限定是如此不充分，以致在根据任何单一的相反经验要给哪些陈述以再评价的问题上是有很大选择自由的。除了由于影响到整个场的平衡而发生的间接联系外，任何特殊的经验与场内的任何高一阶特殊陈述都没有联系。
>
> 如果这个看法是正确的，那么谈一个个别陈述的经验内容——尤其如果它是离开这个场的经验外围很遥远的一个陈述，便会使人误入歧途。而且，要在其有效性视经验而定的综合陈述和不管发生什么情况都有效的分析陈述之间找出一道分界线，也就成为十分愚蠢的了。在任何情况下任何陈述都可以认为是真的，如果我们在系统的其他部分作出足够剧烈的调整的话。即使一个很靠近外围的陈述面对着顽强不屈的经验，也可以借口发生幻觉或者修改被称为逻辑规律的那一类的某些陈述而被认为是真的。反之，由于同样原因，没有任何陈述是免受修改的。有人甚至曾提出把修正逻辑的排中律作为简化量子力学的方法；——这样一种改变和开普勒之代替托勒密，爱因斯坦之代替牛顿，或者达尔文之代替亚里士多德的那种改变在原则上有什么差别呢？[15]

特别要说的，奎因拒绝分析—综合区分是因为这种区分的含糊性。功能语“包含”的比喻性质漫延在整个分析—综合区分上。而且，分析性概念依赖于“同义词”或意义同一概念。这就是说，如果“单身汉是未结婚的男性”是分析的，那么这是因为“单身汉”与“未结婚的男性”这两个词已经是同义的。但是奎因说，习惯上对单身汉和未结婚男性的同义词的解释是，未结婚男性是分析的。换句话说，“解释”是循环的，奎因说，其他关于同义词和分析性的解释同样也是循环的。最后结果是，如果所有先天陈述都是分析陈述，有如经验论者所坚持的，那么也就不存在任何先天陈述。 216

自奎因以来，分析—综合区分继续受到尖锐攻击。吉尔伯特·哈曼就是这个学说的最著名的批判者。他怀疑语言的讲话者实际上能做这种区分，判断它是“训练和灌输”的结果。他把分析性概念与巫术概念加以比较：

> 长时间以来，具有超自然力量即所谓女巫的女人，不同于其他的女人。我们可以承认，在那些对某个相信女巫的人来说似乎是女巫的女人和那些并不似乎是女巫的女人之间存在区别。但是我们不应当进而假设某些女人和其他女人之间、某些有超自然能力的女人和其他没有超自然能力的女人之间真有区别。我们也不需要相信那些被巫术力信仰者称为女巫的女人全都分享了某种别的女人所缺乏的共同特性。因为下面这可能是并且确实也大概是真的，即她们只是对于某个试图从某个接受巫术力理论的人的观点去观看她们的人来说，她们将似乎具有某种共同的东西。因为她们被认为具有共同的东西是她们从事于超自然的行为，各种不同事物可能被认为是这种行为的证据。例如，一个女人以奇特方式咕哝着，然后一头牛也许死了。另一个女人似乎比她的邻居更成功。第三个看上去像某个他们在复活节燃烧的女巫。如此等等。
>
> 分析—综合区分就像女巫—非女巫区分一样，因为它以一个错误观点为前提。正如不存在实在的女巫一样，也不存在实际的分析真理。正如被称为女巫的女人证明没有任何共同的东西，所以所谓分析真理也没有任何共同的东西使它们区别于其他真理。

这就是说，除了它们对某个相信分析—综合区分的人似乎是分析的之外，毫无其他东西。[16]

217 哈曼进而指出各种分析性的候选者是如此多变以致它们并没有任何共同之点，这里是他的候选者：

1. 兄弟是男性同胞。
2. 红是一种颜色。
3. 5＋7＝12。
4. 如果 X 大于 Y，Y 大于 Z，那么 X 大于 Z。

他得出结论说，这四句话唯一的共同点乃是“它们对于某个相信分析真理的人来说似乎是分析的”[17]。

哈曼和奎因正确地指出，存在边界情况，并且某些分析类型候选者并不与其他候选者有许多共同点。但是区分不必是绝对明显有效的。思考别的情况就是处于难以解决的错误危险之中。在我看来，关于这点正确思考方式是坚持原来康德派见解，即分析命题是那种谓词已被“（隐蔽地）包含在”或蕴涵在主词中，而在综合陈述中谓词把某些信息加给主词。分析陈述应当被视为条件陈述，其形式是 modus ponens（肯定前件式）：如果 $(A\ \&B)$，则 A；或者如果 $(A\ \&B\ \&C)$，则 $A\ \&B$。当然，当我们具有某些条件句时，有时很难精确告知，但否认分析陈述似乎没有任何共同之点，而且“似乎分析”对某个相信错误理论的人而言，则似乎是过分的。

如果我们把这种检验应用于哈曼的四个例子，那么看上去前三个似乎是分析的，而第四个似乎不是这样。取（1）“兄弟是男性同胞”，什么是“兄弟”的意义呢？一个完全的兄弟是一个与另一个人具有共同双亲的男人。同胞是具有共同双亲集合的胎儿。因此我们可以说“男性同胞”的观念是用“兄弟”所意指的东西。如果我们理解了“兄弟”这词的意义，当别人告诉我说兄弟是男性同胞，我们并没学到任何新的东西。

对于（2）与（3）同样，如果我理解了“红”的概念，我也就理解它乃是一种颜色，如果我理解了 5 与 7 的概念，我也就明白它们两者一起就是 12。如果把数 12 拆成它的组成部分，例如 12 是一个数，那么拆开它就成为 5 一个数与 7 一个数；或 3 一个数与 9 一个数；或 4 一个数与 8 一

个数；如此等等。

候选者（4）有点困难，因为它并没有主词。它可能是一种极限情况。 218
它是这样一个复杂陈述，其真理似乎不由语词的意义所保证。我们是否要称它为一个大致的逻辑真理或分析真理，这依赖于我们如何规定分析性定义。对我来说，它似乎大致是分析的，因为前件逻辑蕴涵了后件的意义。如果这是正确的，那么分析—综合区分就似乎不管奎因与哈曼的攻击而继续存在。分析—综合区分不是一件像巫术力的迷信事情，对它的否认则可以更像一件错误地“观看”迷信的事情，在那里正出现了理性的仪式与真正的宗教。因为对分析—综合区分的否认在分析哲学里如此广泛，赢得西方世界某些最好的哲学家的拥护，我暂时不奇怪我为什么不认为它是一个非区分（nondistinction）。也许你将会看到另外的理由。

但是，即使证明不存在分析陈述，这也将不必然是所有先天陈述的目的。数学的和大致逻辑的真理，不管我们给予它们何种分类，它们仍可以作为先天真理而继续存在。也许我将同意康德，把它们归为先天综合真理。我们现在转到我们是否能有先天的关于事实的知识这一问题。

有否先天综合知识？

让我们回到康德的先天综合理论。《纯粹理性批判》的首要任务就是回答“先天综合判断如何可能？”这一问题。A. C. 艾温（Ewing）曾指出康德关于先天综合判断有四个要求：

1. 它们是逻辑必然的（整体规定它们自己的部分）。
2. 它们不是从个别感觉推论出来的，虽然感觉经验是使它们出现的扳机。
3. 它们被预先假定在我们一切经验里。
4. 它们是由我们的心灵所添加的。[18]

对这四个要求，我们将加上第五个要求：

5. 它们不是分析命题。

我们的先天综合“知识”只是经验的前提或条件，因此也只是世界对我们的现象的（世界被构造像我们一样）前提或条件。我们不具有关于实
219 在（自在之物）的先天知识。正如红色玻璃使我们在红色阴影下观看世界一样，先天综合范畴的强制也使我们因果地有时间地空间地去经验世界。

正如前面提到的，所有先天知识都是必然的，并具有普遍的应用。在一切可能世界里这是真的，而后天知识则是偶然的，它可以与它现在的方式不同。

对于康德来说，不仅空间、时间和因果性是先天综合知识的例子，而且数学真理也是先天综合知识。康德给予例子“5＋7＝12”作为数学先天综合判断的例证，因为如果分别取概念 5 与概念 7，它们并没有 12 的意义。概念 5＋7 只是两个数相加这一思想，它与确定数 12 的思想不是一样的。如果 12 意指的东西与 5＋7 是一样的，那么想到 12 的时候就必须同时想到 5＋7，但也可不必如此。在数字比较大的情况里这更明显，我们大多数人不会想到 53 936＋27 142 等于 81 078，虽然算过之后就会知道。

康德的几何学先天综合例子是“直线是两点之间最短的距离”这一陈述。他指出，直线概念是质的概念，而“最短”概念则是量的概念，假定量的定义永不蕴涵在质的概念中。康德只是认为它是明显的，即几何学真理给予我们关于物理空间的信息——所以是综合的或扩充的，而不是分析的。

这两个例子曾被尤其是 A. J. 艾耶尔所挑战。[19] 对于许多人来说，“5＋7＝12”似乎是一个分析陈述。正如 horse 与 steed（都是马）是同义词，所以数 12 具有许多数的同义词，5＋7 是其中的一个。数 5 和另一个数 7 相加正是 12，如果你懂得算术，你将认为这是明显真的。按照康德的看法，分析真理依赖于无矛盾律，假设 5＋7 并不等于 12，这将是矛盾。在说我们并不把加数等同于总数时，他确实没有证明这构成一个综合陈述，正像忘记“所有物体都有广延”这一陈述是分析陈述将证明它不是这样。批评家指责康德把心理关系与逻辑关系混为一谈。可能完美的理性存在物将直接允许方程 7＋5＝12。同样的情况也适合于所有数学真理。

同样，康德的几何学例子也可能被视为分析陈述。假定欧几里得框
220 架，我们可以定义“直线”这词为两点之间最短距离。几何学的特性似乎是大致分析陈述，从最初公理推出的。正如 A. J. 艾耶尔指出的，康德认为欧几里得几何学提供关于物理空间的信息，这可能会被原谅，因他生活

在证明欧几里得几何有误的非欧几何学之前。两种几何学是纯逻辑传统，它们告诉我们，如果某些情况能被带到它们的定义下，那么这些情况也将满足于定理。[20]

但是奇怪的是康德把先天综合判断称为知识。因为人们可以说康德实际上是关于先天综合命题的实在性的怀疑派。当它们是人类知性的必然条件时，它们并不反思实在（物自身）而是我们心灵赋予实在以秩序的方式。严格说来，这些命题不是真的，或者它们也不构成对于事情的知识。空间、时间以及因果性是心灵在知觉时的贡献，但它们本身不是实在的。但是，如果因果性不是实在的特征，那么说物自身使这些范畴在心灵里出现，这有何意思呢？说我们知道每一事件具有一个原因，这又有何意义呢？

自然科学或形而上学的综合判断不是真的，或者说我们不能知道它们是如此，那么我们为什么要相信它们呢？我们不应当对事情保留怀疑吗？物本身非常像洛克的实体概念（一种“我不知道其为何物的东西”）。

然而，可能有理由要保留先天综合知识观念。其他诸如 A. C. 艾温和罗德利克·齐硕姆的哲学家曾捍卫这概念以独立的基础。[21]他们不把先天综合判断与心灵的贡献相联系，但争论说，它求助于实在度向。下面的陈述就是先天综合命题的例证：

1. 没有绿色的东西可能是红色的。
2. 如果有多于 7 只的狗，那么也有多于 5 只的狗。
3. 如果或者有狗或者有牛，但没有牛，那么有狗。
4. 如果所有人都是有死的，并且苏格拉底是人，那么苏格拉底是有死的。
5. 不可能有先天综合真理。
6. P 与 $-P$ 不能同时成立。

这些都是比康德说的更好的先天综合陈述的候选者，但它们也可能被挑战。取第 1 个陈述“没有绿色的东西可能是红色的”。通过把绿色概念理解为一种颜色，我们理解颜色是排斥性，所以比起人能是岩石，一种颜色不能是另一种颜色。单纯根据适当的背景（这包含在绿色的观念里）来分析绿色的观念，我们就知道这是一个大致分析的陈述。

对于第 2 个陈述也是这样，“如果有多于 7 只的狗，那么也有多于 5 只的狗”。如果你理解前件中的语词，那么你将发现后件不过只是前件的许多推论之一。对于第 3 个和第 4 个陈述，情况也是一样的。

但是，最后两个陈述可能有些困难。取陈述（5）“不可能有先天综合真理”。首先，如果这命题是一个先天综合陈述，那么如果它是真的，它也是假的。其次，即使所有其他情况都是可疑的，但逻辑律似乎作为先天综合真理起作用。无矛盾原理对于思想（其中包含对于原理本身的思想）的可能性本身来说是必然的。对它的否定乃是自我反驳，因为要否认这一原理又依赖于它正在否认的原理。因为如果无矛盾律不是真的，那么对它的否定的否定正如否定本身一样有效。

也许先天综合的坚信不移的反对者可能找到把这陈述还原为分析判断的方式，但根据它的表面，它看上去像先天综合的维护者所要的东西。陈述（6）说明无矛盾律，它可以是另一个例子。是否有许多其他类型，这很有争议。我们关于时间、空间、因果性、道德律和其他形而上学命题的判断是先天综合真理吗？如果它们是，那将是一个深刻的发现。问题是如何使哲学探究深入而重要。

天赋观念（又述）

让我们回到经验论对天赋观念的拒斥。我们注意到，洛克和休谟拒绝我们生来就有任何实质的信息或知识的观点。我们的心灵是块白板，经验在它上面书写它的课文。经验论者承认我们的心灵具有学习的能力——人类能够，但狗类不能——学会讲一种语言并解数学方程。但是，这些能力是没有明确被给予的。

回忆洛克反对天赋观念的两个主要论证：（1）如果有天赋观念，那么
222 任何人（包括蠢人、文盲、白痴、野人）都拥有它们，但蠢人、文盲、白痴、野人并不拥有它们，所以天赋观念不存在；以及（2）如果有天赋观念，那么它们将一生下来就有。但是我们看到婴儿和小孩并没有它们，因此天赋观念不存在。

这些论证似乎太狭窄。情况可能是所有人类生而具有天赋观念，但它们是潜在的，需要适当的条件使隐含的东西突显出来——正如苏格拉底引导出美诺的奴隶的几何学能力。先天论者（即相信天赋观念的人）可能说

天赋观念是只在某种条件下展现自身的倾向。以玻璃易碎性观念为例。通常一块玻璃如果从某高度掉下来，它将破碎。但是，如果是在聚苯乙烯泡沫塑料（Styrofoam）箱子里掉下来，它大概就不会碎。同样，我们的天赋观念在某些条件下将不显露自身。正如某些人生来是盲的，某些人不能活动他们的潜在知识。儿童如果真能接受这种知识，那么他们一定是在某种适当方式里被养育。考虑洛克第2个论证——儿童并不表现天赋观念的知识。对天赋观念的理解为什么不能像我们走路或讲话的能力呢？我们必须有机会活动这些倾向（习性）。

最近诺姆·乔姆斯基、耶雷·福多和其他人在语言学、语言哲学与心灵哲学方面的工作已经提出我们生而具有关于文法和语言观念的某些基本技能。[22]乔姆斯基说我们生而具有支配一切自然语言的句法规则的知识。为了支持他的立场，他指出，儿童在一个惊人的极短时间内从文法上正确的语句以及从小说语句学习语言。他们近乎完美地把握他们民族方言的文法——虽然这种方言可能与他们在学校里受教的语言不是同样的语言。而且，具有非普遍句法的人为语言并不产生同样的结果。乔姆斯基把这称为无意识的天赋知识。

乔姆斯基关于天赋观念的理论是有争议的。许多哲学家说，他的工作只是证明一种广泛的学习能力，童年是这种能力接受得特别快的时期。另外，无意识的知识观念也有问题，它在观念（1）我们没有意识到自己具有的信息与观念（2）学习某种事物的倾向性之间有歧义。只有前者支持理性论者的理论以反对经验论者。

同样，耶雷·福多曾经论证说，对我们理解语言的能力的最好解释乃是心灵生而具有“思考语言”，这种语言具有对理解语言是必要的最初的 223
符号或概念和过程。这些过程是计算器的，因为它们在一种自然语言里构造和组织语句。正如乔姆斯基的天赋文法一样，这种思考语言知识也是无意识的。事实上，福多说这些原始的概念是不可定义的，但对于所有其他的概念则是基础。我们现在的概念只是由经验所引发（而不是学会）的原始的（或原型的）概念。

正如乔姆斯基理论一样，福多的工作已受到许多注意。许多哲学家之所以接受福多的理论，是因为它比任何流行的竞争对手更好地解释了语言能力。然而大多数哲学家和这个领域的认知心理学家建议要谨慎。我们实际上并不充分知道心灵对任何心灵理论的确信，不管它们是原始的，还是经验的。

支持一种类型先天论（生而就有语言的理论）的最后尝试是英国哲学家彼特·卡鲁特斯（Peter Carruthers）的理论，他说进化论正以一种对于生存有用的天赋信息训练了我们。[23]“大众心理学”的内容，那些我们直觉上认可的信念和欲望，产生一种可以认为是天赋的基本信念集合。大众心理学信念的例子是“躲避食肉动物”，“有时不必要地逃避反而比从未有时间去逃避要好”，“渴时就要饮”，“举一重物比举轻东西要消耗更多能量”，以及“为你们幸福而合作”。大众心理学的天赋信念也包含我们在休谟之前对归纳和他人心灵的接受。这些信念并不从哲学论据产生，而是生存选择的这一事实支持了我们是被上帝或自然训练好去接受它们的观念。另外，卡鲁特斯说，这些信念超出我们的知觉机制。知觉可能告诉我们一陌生生物正在接近我们，但告诉我们如果要生存就要逃避，这乃是一个信念。

要对卡鲁特斯的论点进行完全批判的分析，这乃超出本书的范围，但有两点可以说是对它的支持。首先，它调和了经验论与先天论，指明相信进化论并寻求对我们行为的最好解释的经验论者应当采取先天论形式。其次，我们具有基本的大众心理学“信念”——相信他人心灵，归纳法，诸如此类——这些信念显然在哲学上未证成。进化论将似乎是一种促进真实的或适应于生存的信念而超出理性能证成的东西的可靠方法。

另一方面，情况可能是我们完全没有天赋观念，而只有生物能力和倾
224 向使我们易于相信大众心理学的内容。婴儿对疼痛和跌落有反感，但这并不意味他们具有疼痛和跌落的信念。信念是后来形成的。同样，动物表现那种适应的本能的行为，但我们很难说这是信念。情况可能是大众心理学信念的基础原是本能行为，而后来知道了就成为信念。再如有智慧的人在历史这点上采取任何关于天赋信念的理论之前，应当犹豫踌躇。尽管这样，前景是令人兴奋的，像乔姆斯基、福多和卡鲁特斯提出的那些思考应当被鼓励。它们很可能暗示某种惊人的东西：心灵拥有天赋观念。如果这样，那么理性论与经验论将得到调和。将出现的进化论的经验论哲学支持了柏拉图以来理性论者所说的东西，即我们的心灵生来并不是一块白板，而是生而具有天赋知识以及形成真而有用信念的可靠过程。

问题讨论

1. 存在何种知识？论述本章所描述的各种类型知识，并且讨论你关

于那些是有效类型知识的结论。请给出你选择的理由。

2. 我们真有天赋观念吗？描述柏拉图观点并将它与乔姆斯基、福多和卡鲁特斯的观点加以比较。

3. 评价经验论对天赋观念的批判，尤其是洛克的批判。他的论证怎样有力？

4. 评价康德的先天综合判断概念。注意他的表述的争议问题。以他对 5＋7＝12 的说明为例。他主张考虑 5 和 7 概念是一回事，而下结论说它们等于 12 又是另一回事。甚至这关于更大数目的相加也是明显的。你同意康德的说法，这不只是由定义可证明的分析真理？

5. 评价奎因和哈曼关于分析－综合区分乃是无效区分的看法。支持和反对他们立场的论证是什么？

6. 存在先天综合真理吗？如果有，它们是什么？如果没有，你为什么拒绝这个范畴？

7. 我们讲到进化论为人类生存注入天赋观念。这个论点可能被说成最终上帝把这些观念注入我们心中。约翰·加尔文说上帝存在的观念是天赋在我们心里，只有罪恶才使我们不承认它。另一方面，彼特·卡鲁特斯写道："当古典理性论者主张（产生天赋知识的）过程是神圣的干预（我们的天赋信念被真诚的上帝注入我们心中），这种观念在科学世纪不再被人认真接受。"[24]评价这种主张。 225

注　释

[1] [2] [3] Plato, *Meno*, trans. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1976).

[4] D. J. O'Connor and Brian Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota, 1982), 150.

[5] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book I.

[6] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1969), 41. 为提高此段文字的可读性，我做了一些小小的修改。

[7] 一位匿名的评论者指出，索尔·克里普克曾给出所谓先天真理的后天知识的例子：

如果我相信某人详细阐述的分析主张是因为某个专家是可靠的、认真的

等，（我将知道后天分析真理）。或者如果我们编程序让计算机从其语义标志和句法结构中找出更为复杂的分析真理，那么我们对它所概括的分析真理的接受将基于我们所编程序是可靠的证据之上。

我们是否把这些接受为后天分析知识，将依赖于我们如何刻画知识。

[8] Kant，45.

[9] 这里是康德如何陈述他的论点：

一切数学的判断都是综合的。虽然这个命题是不可争辩地确实的，而且具有重要后果，但这一命题却一向没有得到从事于人类理性分析的人们的注意，而且它似乎与他们的一切意见相反。因为他们发现数学家所做的一切演绎都是按照矛盾原则（这是一切必然的确实性的本性所要求的）而进行的，他们假设公理本身是基于矛盾原则而被人认知的；这是一种错误：因为我们确实可能根据矛盾原则证明一个综合命题，但只有预先以它从之演绎出的另一个综合命题为前提才是这样，而靠其本身则永远不会被证明。（《纯粹理性批判》，导论，B—14）

我在这里用了阿瑟·巴普（Arthur Pap）的翻译。对于这些问题重要的讨论可看巴普的 *Semantics and Necessary Truth*（New Haven，CT：Yale University Press，1958）第2章。

226 [10] 严格地说，对于康德来说，绝对命令不是关于经验的判断，而是实践理性的必然的普遍的要求。但是我认为它与先天综合真理具有同一状态，既是普遍的又是必然的。

[11] Kant，74-77.

[12] Alvin Plantinga，*Warrant and Proper Function*（Oxford：Oxford University Press，1993），106.

[13] Saul Kripke，"A Priori Knowledge，Necessity and Contingency." In *A Priori Knowledge*，ed. Paul Moser（Oxford：Oxford University Press，1987），151.

[14] Philip Kitcher，"A Priori Knowledge，" *The Philosophical Review* 76（1980），3-23；Alvin Plantinga，*The Nature of Necessity*（Oxford：Oxford University Press，1973），chapter 1.

[15] W. V. Quine，"Two Dogmas of Empiricism，" *From a Logical Point of View*（New York：Harper&Row，1953），43.

[16] Gilbert Harman，*Thought*（Princeton，NJ：Princeton University Press，1973），101-102.

[17] Ibid.，103.

[18] A. C. Ewing, *The Fundamental Problems of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), chapter 2.

[19] [20] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936), chapter 4. Reprinted in *The Theory of Knowledge* , ed. Louis Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1992), Ⅶ. 2.

[21] A. C. Ewing, *Fundamental Problems*; Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989). Both reprinted in Pojman.

[22] Noam Chomsky, *Language and Problems of Knowledge* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988); J. Fodor, *Representations* (Brighton, England: Harvester, 1987).

[23] Peter Carruthers, *Human Knowledge and Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1992), especially chapter 8. 本书这一节从卡鲁特斯讨论里获益不少。

[24] Ibid., 110.

进阶读物

Carruthers, Peter. *Human Knowledge and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Chomsky, Noam. *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Fodor, Jerry. *Representations*. Cambridge, MA: MIT Press. 1987. Especially chapter 1.

Kitcher, Philip. "A Priori Knowledge," *Philosophical Review* 76 (1980).

Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

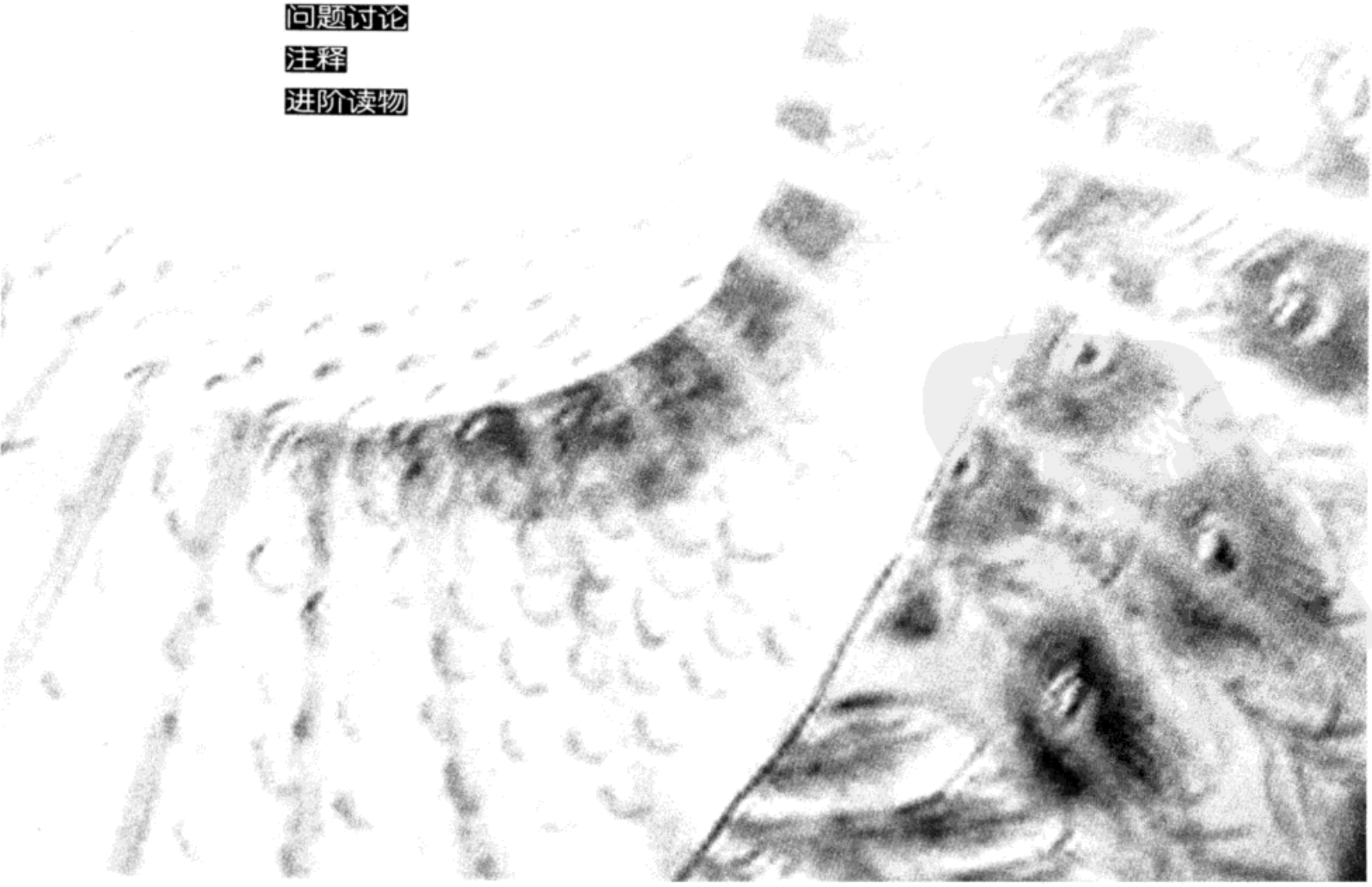
Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Awsham & John Churchill, 1690.

Moser, Paul K., ed. *A Priori Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Pap, Arthur. *A Priori in Physical Theory*. New York: King's Crown Press, 1946.

第13章 记忆

记忆作为认知的方式
何为回忆?
问题讨论
注释
进阶读物



228 记忆是一种机能，我们借此机能将过去的知觉印象拉回到眼前。（大卫·休谟）[1]

沿着荒野中的不知名小径前行，你走到一个交叉路口。突然之间你产生了一种奇特的感觉。你环顾四周，随即你的目光被前面山谷的景色所吸引，在你的右边过去一点，有着茂密的森林。隔着一段距离以外，令人印象深刻的岩石罗列于彼。本来陌生的感觉顿时变成一种熟悉的感觉。

“我们以前来过这里，”你对正在往你这边上来的同伴说道。

她环顾四周，“是的，这下面是Y山谷，左边是X山脉。”

“没错，1981年6月我们来过这里。”你如此说道。“那么这条小径就是阿巴拉契亚小径。下面那边应该有个标志，我记得大概再往前走半里左右，接着会抵达一个村落，我们上次曾在那里一家有趣的杂货店采买补给品。”

十分钟后你抵达该标志，又过了十分钟，你便到了那家杂货店所在的村子，而小店立刻映入眼帘。

在交叉路口时，你如何知道你曾来过这里？而你又怎么确定1981年6月的某一天你曾站在同一个地点？某种奇特的感觉转变成似曾相识的感觉，这又是怎么一回事？我们的心灵如何从过去的记忆中找出可靠的数据？

心灵是一个卓越的机制，它能够召唤如其通常那样可靠的记忆。我们
229 不能理解它是怎么做到的，但是同样有意思的是，我们对于所谓记忆的确实性是否能够建立一个清楚的认知准则，恐怕仍有所存疑。但对于许多的记忆内容的真实性，我们则深信不疑。我们根据记忆内容来预测将发生之事，如同前述（下面那边应该有个标志，我记得大概再往前走半里左右，接着会抵达一个村落，我们上次曾在那里一家有趣的杂货店采买补给品）。或是将它与其他人的说法联系起来（同伴的印证，某些书面资料也可有同样作用）。当然，有时候我们会犯错，或记错，乃至凭空幻想，许多我们的记忆内容是不确实的，模糊不清的。但令人惊讶的是，我们事实上是如此正确而自动地进行记忆。

某人问你如何走到你所熟悉的一个地方，你会毫不犹豫地指出正确的方向。你自己通常也能毫不思虑地找到路回到你的办公大楼或家——除非你喝醉或你的记忆受损。

有些人从我孩提时代即不曾相见，但至今我依然记得他们。显然大脑皮质层的其中一大部分是用来储存人脸的记忆。上个月我第一次遇见萨

姆。我从20尺外瞥见他的侧面，然而当我上星期遇见他并从正面看到他时，我不仅记得上个月见过他，而且还立刻认出他就是我从旁边瞥见过的人。在交谈中，你并非一直在找寻正确的字眼来表达，而是直接说出你心中所想的。然而，大部分时间，你依靠对字义、文法的记忆，以及合适文字与其相应情境的联系。你说笑话的时候不会先想好每一个字要怎么使用才正确，然而你却十分自信你可以讲下去。打字，骑脚踏车，投掷棒球，弹奏乐器，带有记忆性质的习惯直接表现这些行为。而这些习惯不就是过去训练与重复实习的记忆的再现吗？

本章我们将探讨作为认知方式之一的记忆本质。我们如何知道记忆的内容是确实的？如何区别过去的记忆和想象？能够建立有关记忆确实性的规准吗？我们如何知道有一过去之事？如何证成我们的记忆信念？什么叫做记忆？也就是说，什么叫做我记得？记忆可以作为知识的来源吗？记得某事是否代表知道某事？记忆印象是否一定表现为某人所拥有的东西？记忆必须是内在的吗——一定要用回想或是直接出现在你的脑海里才算记忆吗？带有记忆性的知识和带有习惯性的知识有何不同？

首先，我们先列出在此处所指的有关记忆的事项： *230*

1. 我记得怎么骑脚踏车。
2. 我记得四岁时与祖父一同去马戏团看表演。
3. 我记得今天早上的早餐是香蕉加麦片。
4. 我记得13×13＝169。
5. 我想了半天（持续好几分钟），才想起站在宴会厅对面的那个女人的名字。
6. 我记得亚伯拉罕·林肯是美国内战时期的总统。
7. 我记不得那栋我从小住过15年的房子的电话号码，而我（似乎记得）用过那个号码上千遍。神经生理学家或许可以把电极安置在我的大脑皮层，以刺激对它的回忆。

记忆作为认知的方式

我们大部分的信念是记忆，因知识是一种有证成的信念，大多数我们所知者皆为通过记忆知识所得。记忆并非知识的原始来源，而是知识的贮

存所。然而，记忆对于认知者却是基本源泉。我们大部分的知识都建立在记忆之上（再现知觉或例证），所以基础论者始终坚称记忆主张乃是最初一看就有保证的基本信念。

> 相信在这个意义上就是感到直接的感官印象或是该印象在记忆中的重现。正是知觉的鲜明程度，构成了第一手的判断，当我们处理因果关系时，它形成那种推理的基础，我们正是在此基础上建立该判断。[2]

我关于自己的早餐是香蕉加上麦片的记忆对我而言是一个**基本的**信念。或许加上其他人的佐证我有这记忆，但通常来说我并不需要这些。记忆印象提供了“鲜明的（始源的）知觉”。这是经过确证的信念，我可以以此为基础进一步推论（例如，我记得看到街上和草地上有水，所以推论
231 说昨夜下雨了）。如果我的记忆是经确认的信念，那么我可以说我**知道**我今天的早餐是香蕉加麦片，此系基于我的记忆所得。尽管记忆鲜明程度不如始源的知觉，但是它仍然可以作为基础论观点所说的基本信念。

不过对于记忆也存在一些融贯论的方面。通常，记忆的内容与我其他的诸信念不相冲突，以便对事物形成一种整体的模式与图像。我可以将之与他人的记忆与说法做比较。假设一位朋友很确定地告诉我，今天早上我并没有吃早餐（其实是昨天你吃香蕉加麦片），那么我便有理由质疑我的记忆。记忆信念只提供初看的证成，而这个证成却有可能被其他与之相冲突的例证置于可疑。譬如说，在第二个例子中——“我记得四岁时与祖父一同去马戏团看表演”——之后或许有人告诉我，那其实是我的表弟而不是我和祖父去看马戏团表演。不过经过了这么多年，哪些人去马戏团早已混淆不清了，又因为常听人家说我曾被祖父带去马戏团看表演，于是自己幻想出这一幕（我确曾到过其他的马戏团）。我叔叔也许向我解释这个虚构的故事是如何开始的。我一旦发现了相反的证据，便开始怀疑自己的记忆内容和其他我所知道有关自己过去的事例并不一致。

我们大部分的知识系基于记忆内容，而非当下的知觉。当下转瞬即逝，难以把捉。我们大部分的知觉其实是对于刚流逝的过去的一种记忆形式。不妨试试读一段文字，每读过一字就忘掉前面读过的字。结果如何？结果是你完全不知道读了些什么。理解一段文字意味着在记忆中掌握过去

所阅读的内容以便将其意义传达于心灵。有时当我们快速的阅读某些困难的段落时，常意外地能增加对其内容的理解，前述的解释或许正是其理由所在。

当下的情境迅速流逝，除非以过去形态展现，否则我们极难以掌握。威廉·詹姆士指出，我们所谓的现在其实是我们对于刚流逝的过去的记忆。他把此现象称为“拟似的现在。实际认识的现在并非可与过去明确区分，而是如同马鞍一样的，我们坐在上面，其往两个方向连续的过渡使我们得以在时间中把握现在与过去两个向度”[3]。如果撇开记忆，痛苦和快乐就变得毫无意义——我们将不**记得**它们的快乐或痛苦的状态。事实是，它们必须要持续一下子，然后为记忆所把捉，从而我们再感觉到它们。我们所有的概念、大多数的信念（那些当下所产生的）及其联结，为思想和行动提供了一个或多或少一致的架构，而它们正是我们记忆的产物。同样的，我们对于自己的母语、社会习俗，以及人际互动方式的认识也是由记 232
忆而来。

我们的自我认同、自我意识都与记忆联结。在那些与家庭和个人历史有关系的记忆信念的背景脉络中我们认识到我们自己。我们把自己当成是如此这般行事的人，双亲为某某，有着如此这般的信念、欲望和习惯——所有这些唯经记忆而示之于我们心灵。失忆或记忆的损失是很可怕的事，这不仅将使我们不能利用基于记忆保留而得之知识，更使自我的知识无由建立。失去记忆即失去自我。

确实的记忆与想象诸问题

我自认记得是你引起争端，而你却说是我引起争端；似乎在你我之中的记忆必有一人为非是。的确，心理学的证据显示，人们会按照自己的期望形塑记忆内容。R. A. 苏林（Sulin）和 D. J. 道琳（Dooling）描述了一个实验。一组人阅读了以下的一小段文章：

> 卡洛尔·哈里斯一出生就是一个问题儿童，既野蛮，又顽固无礼。卡洛尔八岁时，她仍然如此。父母很担心她心理有问题。在她所在的州并没有适当的研究所能解决这个问题。父母最后决定为卡洛尔聘请一位私人教师。[4]

同一段文章让另一组的人看，只是卡洛尔·哈里斯改用海伦·凯勒取代。一星期后，对两组人进行记忆测验。分别给予不同的句子并问他们是否记得读过这些句子。当被示以“她既聋又笨且哑”时，那些看过以哈里斯为名的文章之受试者中，仅有5%的人认为读过这句话，而在以海伦·凯勒为名的文章之受试者中，有50%的人认为看过这句子。很显然，后者把他们以前所知道有关海伦的故事和所阅读的文章混在一起了。

丹尼尔·丹内特描述了一个有关神经学的实验，此实验显示大脑确实会抵制某些信息并把它们按照不正确的秩序送入心灵中。例如，受试者被示以一红点，然后以很快的速度相继地于其邻近位置显示一绿点，据受试
233 者声称，他或她看到红点变成绿点的时点早于绿点实际出现的时点。这里所发生的很可能是大脑或心灵接收了两个色点的信息，然后在两者之间加进了从红点到绿点的变化过程。[5]

有可能是大脑在愚弄我们吗——如前所述，制造出一系列的信息，这些信息则是按照我们的背景信念、利益考虑和偏见所加工而来?[6]这似乎可以解释我为何坚称记得是你先动手，而你似乎记得是我先动手的原因。或者说你为何记得是我先动手，而我清楚地记得正是你先动手的原因。大脑或想象可能使我们模糊任何区分真实记忆与非真实记忆的清楚的内省标准。有时翻阅过去的日记，我往往惊奇地发现在记忆中某些事情的顺序其实刚好相反。我认为先修了化学，再修代数学，但是看了成绩单之后才发现其实顺序刚好相反。

特别注意在区分正确记忆与非正确记忆时，记忆与知觉的关系。例如，我声称看到一个白发戴眼镜的男子横过前面的马路。以下是某些主要的记忆与知觉的关系，而在这些关系中，错误有可能发生。

1. 我昨天的确看到一个白发戴眼镜的男子，但今天我却记得看到的是一个金发没戴眼镜的男子。我记错了。

2. 我昨天看到一个白发戴眼镜的男子，这其实是错的（其实是个没戴眼镜的女人），今天我却想起昨天看到的是一个白发戴眼镜的男子。错误出在知觉而非记忆。

3. 我昨天看到一个白发戴眼镜的男子，这其实是错的（其实是个没戴眼镜的女人），今天我却想起昨天看到的是一个戴眼镜的秃头男子。错误既在于知觉亦在于记忆。

4. 我昨天看到一个白发戴眼镜的男子，这其实是错的（其实是个没戴眼镜的女人）。但我的记忆却告诉我看到的是一个没戴眼镜的女人，这是正确的。在这里，知觉虽然有误，而记忆也并没有正确表现该错误的知觉，但是歪打正着之下却是正确的。

第四点到底是一种略过自觉知觉内容的次级回忆还是运气好正巧猜对了，我并不确定。两种情形都有可能。在这一点上，我们并不清楚记忆的真实作用为何。

我们一般相信知觉比记忆可靠。如同当我妻子听到我所说的这个记忆的确认判准问题时所言，“如果你连眼前所见的桌椅都不能确认，难怪你 234
会被记忆确实与否的问题所苦恼。”

重点在于，从内在的观点来说，我们无从区别什么是真实的记忆与非真实的记忆。当然我们可以通过查日记、某些笔记，或是他人的证词来检验我们的记忆，但并非所有的事例皆可如此，有时我们的日记、笔记或别人所说的可能是错误的。日记或许是最接近所发生事件的记录，不过这仍是取材自记忆。如此说来，这简直是无一可资确信——对记忆的怀疑论于焉产生。

如果我们的知觉并不可靠，我们如何确定凭记忆所得者是可靠的，如何确信已流逝的过去曾经真的存在？我们究竟如何知道它们呢？也许这完全是一种幻觉。如罗素所指出，

说世界五分钟以前才开始存在，精确地像它过去所是那样，以及有“记得”一个完全不真实的过去的居民，这个假说没有任何逻辑的不可能。不同时点上的事件之间没有任何逻辑的必然联系；因此，现在和未来所发生的任何事件都不足以否定世界在五分钟前才开始存在这个假说。[7]

遥远的过去是一种幻觉，这具有一种逻辑可能性，但相信这个说法却没有任何理由。有许多理由足以确信过去存在，而且我们对它的记忆基本上是可靠的。如上述，我可回头去查笔记或别人的证词来验证我的记忆内容。我们基于过去的记忆以预测未来。因为我记得你已经还了你上次向我借的钱，今天你再向我借，我才愿意借给你。因为我记得旧金山是在奥克

兰的西边，所以如果要从奥克兰出发前往旧金山，那就得往西走。

的确，科学本身假定了记忆的核心内容是稳定的。运动定律和地球与太阳之间相对位置的知识（都涉及了以往观察记录所获得的知识）使我们得以准确预测日升时间与日食，对过去相同因素的记忆使我们可以回溯过去的日升时间与日食。

虽然无法证明过去确实存在，我们不得不在日常生活中将这样的信念当作是理所当然。科学，常识，归纳论证，加上一大堆互有关联的诸信念与生活实践，都实在地要求我们必须肯定过去存在。

心理印象的信条

235 休谟对于区分记忆与想象建立了两个规准：显明性（vivacity）与限制性（restraint）。以下是他的讨论。

> 由经验我们发现，当任何印象显现于心灵，而印象继以观念（idea）存于心中，此系经两种途径：当印象出现心中时，它仍然保持相当程度的初始显明性，因而处于印象与观念之间的中间过渡；或者当它完全丧失了这种显明性，就成了完美的观念。凡用前者方式重复印象的机能，我们称为**记忆**，用后者方式的，我们称为**想象**。很明显，我们可以立即看出记忆的观念（idea of memory）要比想象的观念（idea of imagination）更显明与更强烈，前者刻画其对象的程度要比后者来得更清晰。当我们回忆过去之事，记忆之流将其观念强有力地显现于心灵；而在想象中，知觉是模糊无力的，无法于相当时间内以稳定一致的方式为心灵所感知。因此，两者之间存在着一种可感的差别（sensible difference）。
>
> 这里还存在着一种差别，即不管是记忆或是想象的观念，除非之前先行相继的观念已经出现，否则无论其显明与否，皆不能使它们出现于心灵之中，想象却不完全按照这种秩序，它并不一定相继地出现于其先行的观念之后；但记忆则强有力地受到这种秩序的束缚。[8]

记忆的印象通常比想象内容更为显明，更为强而有力，也更为鲜活，

并且更受到现实的拘束。对于这样的说法，需要更进一步澄清。第一，当然有许多例外。想象某个特别的敌人将来对你施加暴力，这种印象往往比你对这星期四所吃的早餐、小时候去上教堂或学校的记忆来得更为鲜明，更为有力。某些梦境、幻觉、迷幻药所产生的体验，其鲜明程度远远超过记忆的印象。如果神秘经验并没有证据，但它们却能运用想象力说服人们接受形上学观念，那这些神秘主义者往往十分确信其过去经验的存在。

第二，与亚里士多德和休谟相对照，并非所有的记忆皆涉及印象。[9] 有些人更多地使用印象来思考。我妻子能够一一指出以前前行的小径上的 236
各种景色的细节。而我只模糊地记得一路上很安静。有些人则声称不需印象便可进行回忆。我虽然无法仔细描绘朋友的面貌，但是这并不妨碍我可以马上认出他的脸。很难说“13×13＝169”或是人名有什么心理印象可言，但我们可以轻易地记起这些事情。我记得乔·蒙大拿所率领的圣母大学足球队在 1978 年 1 月的棉花杯比赛中击败得州大学，但是我对那场比赛并没有什么直接印象。心理印象似乎并非记忆的充分而必要条件，但是记忆更重要的是准确掌握过去的事例，而非掌握直接的心理印象。

伯特兰·罗素企图进一步完善休谟有关心理印象的理论架构。显明性不足以建构记忆。必须加入另外两个要素：某种熟悉的感觉（a feeling of familiarity）以及过去感（a feeling of pastness），这些过去的某些特征在某个记忆脉络里的复合，这个脉络使我们能够将记忆非常精确地放在正确的时期中。[10]

罗素的理论被批评为太过接近休谟有关心理印象的理论。[11] 然而，我认为至少对于相当大一部分的记忆信念来说，罗素的基本说法还是能够成立的——此即有别于习惯性（记得怎么游泳）或事实性记忆（记得林肯是美国内战期间的总统）的所谓**事件**（event）或**插曲式**的（episodic）记忆。当我内省时，某种类似罗素提到的两个规准的东西似乎很接近所谓的记起某些事情。让我们再回到前面前行的小径的例子（228 页——边码）。

> 沿着荒野中的不知名小径前行，你走到一个交叉路口。突然之间你产生了一种奇特的感觉。你环顾四周，随即你的目光被前面山谷的景色所吸引，在你的右边过去一点，有着茂密的森林。隔着一段距离以外，令人印象深刻的岩石罗列于彼。本来陌生的感觉顿时变成一种熟悉的感觉。

“我们以前来过这里，”你对正在往你这边上来的同伴说道。
她环顾四周，“是的，这下面是Y山谷，左边是X山脉。”
“没错，1981年6月我们来过这里。”你如此说道。

一种以前到过此处似曾相识的感觉，听见以前曾听过的声音，闻到以前曾嗅到的香味，这似乎是很基本的、无可分析的事实。再看下面这个例子：

237 在某宴会中我遇到一个很久以前曾经见过面的女人，但一时想不起她的名字。我努力地回忆。我从字母A开始，“Ann，Amy，Arlene，Audrey，Alice，Betty，Beatrice，Barbara，Carol，Cathy，Carmine，Cindy，Celeste……”，但就是记不起来。我最后放弃了，再回到宴会中。突然间，我想起来了，“Mary Baker——没错，就是她，就是Mary Baker，”我对自己说道，好像这应该就是了，但是似乎还不尽然。“不，应该是Marla……（暂停）Brrrr……Barker!!! 是Marla Barker！就是这名字。三年前在我表弟的婚礼上遇见过她。”

我怎么知道我是对的？她是Marla Barker而不是Mary Baker或者什么其他名字？我只是这么觉得罢了。就好像当Marla Barker这个名字出现，心中响起正确答案时的铃声那样。当我记起某件事或某个名字时心中浮现的那种感觉被描述成一种对于意象或思想的熟悉度。我并非选择了这种感觉，如同我可以选择想象明年芝加哥白袜队赢得总冠军一样。这感觉硬是浮现出来，我无从选择。记忆（或是现实）逼我非得如此不可。有时候我并没有这种感觉，但那或许是因为我心有旁骛，这种熟悉的感觉始终存在于我们之中，但未必为我们所用。

第二个特征是过去感，它存在于一个脉络之中，在这脉络中，诸记忆内容和意象彼此相关联。这似乎和上述的那种熟悉感一样，很难解释。虽然难以言喻，但你却可以立刻“看到”差别所在。试比较你对于明天吃早餐的想象和今天早上吃早餐的记忆。你如何区分这两者？其中一个关键，我认为便是这个与早上吃过早餐的记忆联结在一起的不可分析的过去感。

熟悉感与过去感很类似于我们所谓的当下相信概念（将在第14章中讨论），你怎么知道你相信某事物？有人会从你的行为表现去推论你相信P，但你一般并不这么做。你反而是向内找答案，你觉得有一种的确如此的感觉，一种没错的感觉。我们认为我们自己的信念再现了现实，就这词

的某种意义而言。记忆的印象正如诸种形态的信念，能够让我们捕捉到过去的经验。我们感觉到这些印象是真的或是非常似真，但对这些感觉却无法再多说些什么。这种对于记忆无可探究的特性很早以前就被托马斯·里德（Thomas Reid）所发现，这与罗素的分析相符合。[12]

尽可内观自己的记忆，看看有没有不符合这里所说的情形。现象学的分析实际上不可能被证明，因为它一切都是内观的行为。反对者只要说，"当我内观时，我并没有看到你所说的那些情形"，便可以质疑我们这里对于内观的诸多解释。至于其对错，我还是把决定权交给读者，由你们自己 238
去判断吧。

何为回忆？

我们能对"记忆"加以定义吗？首先，我们须注意有许多不同类型的记忆。考虑在本章一开始所讨论的四种记忆类型（230 页——边码）。

1. 我记得怎么骑脚踏车。
3. 我记得今天早上的早餐是香蕉加麦片。
4. 我记得 13×13＝169。
6. 我记得亚伯拉罕·林肯是美国内战时期的总统。

上述表示不同类型的记忆。记忆 1 可以称为**习惯性记忆**（habit memory），包括了所有类型的行为和能力的模式，用刀叉吃东西，开车，打字，说英文，或是说丹麦文以及德文，即便说得差一点，等等。记忆 3 可叫做**插曲式记忆**（episodic memory），亦即那些我随时可以回想起在我生活中的事件或插曲。这种记忆类型具有休谟和罗素所提到的特点（235～236 页——边码）。正常状况下，我可以形成对这些事件的记忆。记忆 4 与记忆 6 是**事实性记忆**（factual memory）事例，记忆 4 系对于抽象数学事实的事实性记忆，记忆 6 系历史事实的事实性记忆。我们可以将之称为**非个人的事实性记忆**（impersonal factual memory），并与**个人的事实性**记忆区分开来，例如：

8. 我记得小时候学过游泳，但却不记得细节。

9. 我记得一出生的头两年是住在芝加哥，但是已经忘了实际的情形。

我记得这些事件或者是通过别人的证词或者是因为它们由原始事件（例如，我学游泳）而形成，或者是因为间接的推论（既然我记得五六岁时曾在密歇根湖游泳过，我之前一定学过游泳）。

记忆的印象一般只伴随着插曲式的记忆，我们不必然具备这样的记忆，插曲式记忆和个人的事实性记忆并无明显区隔。模糊的插曲式记忆与个人的非插曲记忆混杂在一起。习惯性的记忆和其他类型的记忆也并无明显区隔。如同艾耶尔所说，

239

> 在习惯性记忆中，也许有伴随的印象产生，就像一个人借助某种内在的印象来帮助他记起一段话一样；或是反过来，不用任何印象便可记起某事。此处的关键系在于他是否适当地发挥了以下的能力，即是否展示了某种技能，以便能够陈述某事实，而此事实与过去发生之事可能有联系也可能没有联系，或者像以前那样，描述乃至缓解过去的记忆。这种能力可借由许多方式予以激发，包括映现的印象；但是即便在回想一个过去的经验时，这类的激发并不建构记忆。[13]

这些由记忆所得的知识类型（或是记忆的声称），彼此之间并无明显区隔，但是我们却可以直观地掌握其区别。

当代大概没有几个哲学家像诺曼·马尔科姆那样，对于记忆的分析下过这么大的工夫。在《事实性知识的定义》一文中，马尔科姆宣称他提供了一个对于事实性记忆的充分而必要的条件。[14]

> 我们关于事实性记忆的定义可以充分地表述如下：
>
> A B 在某一时间 T 上记得 P，当且仅当
>
> B 知道 P 以及 B 在 T 上知道 P，并且如果 B 在 T 上不曾知道 P，他便不知道 P。[15]

虽然马尔科姆环绕着这个议题的讨论对问题本身来说有一定的帮助，

但这个定义看来似乎并不恰当。该定义既太宽泛，又太狭窄。先讨论其如何太狭窄。第一，一个人可以在记得一件事实的同时不相信它，因此并不知道它——许多知识论者忽略了这一点。[16]例如上面的记忆 2，我记得祖父在我小时候带我去马戏团看表演，假设我确实记得这件事但不相信它，因为我的叔叔 Ed 曾错误地告诉我，那其实不是我，而是表弟艾尔被祖父带去马戏团看表演，其他人把这事弄错了。我和艾尔年纪、面貌相仿。我叔叔是个可靠诚实的证人（但这并非表示其记忆无误），因此我采信他的说法，对于记忆中模糊的印象，我选择不采信。既然我有证成地相信我叔叔的报道，并且不相信自己的记忆，即便我确实记得有这回事，也不能说我知道自己曾和祖父去过马戏团。但马尔科姆却说，即便我不相信自己去过马戏团，仍然可以说我知道有这回事。可以说，马尔科姆对于记忆的定义是错误的。

即使不管我们所说的这个例子，还有许多反例显示他的定义过于狭窄。例如，在我小时候的某个时间点 T 上，我知道了自己的名字。然而，许多年来人们不断地称呼我这个名字，我就算在过去那个时间点 T 不知道这个名字，在之后的 T_1、T_2，我也能够从别人嘴里得知那便是自己的名字。但是按照马尔科姆的定义，“因为我并未在某个时间点 T 上知道 P，所以我不能说我知道 P”。如果是这样，我不能说我记得自己的名字。 240

但是马尔科姆的定义也太宽泛，因为它也可被用在那些不能被算是记忆的例子。假设我六岁时的某一天，就在祖父心脏病发作死去的前一天，他带我去马戏团。当时没有人知道这件事。回来之后，我把这件事的细节写在我的稚童日记中。第二天祖父被发现死亡之后，我对父母说祖父曾带我去马戏团，而且当天他喝了很多啤酒，又吃了很多热狗（违反了医师的告诫，我发现）。许多年过去了，我也完全忘了这件事。40 年后，我发现了这本稚童日记，它给了我这件事的细节。因为对这事没有半点印象，我询问父母。他们告诉我，日记所写的内容和那次我与祖父去马戏团的第二天所告诉他们的内容一样。我实现了马尔科姆有关事实性定义所说的一切条件。我知道我去过马戏团（基于我日记的记载与父母的佐证）——并且如果我在过去某一时间点不知道自己去过马戏团，我就不能说我现在从记忆中得知此事——但我现在根本不记得此事。我之所以相信有此事系基于日记的记载与父母的佐证。

事实性记忆的必要而充分的条件可以成立吗？如果我要为它建立一个

定义，我首先要把似乎记得的记忆与实际的记忆分开，再把实际的记忆与得知的记忆予以区隔。如去马戏团此例所示，我记得 P 但是并不相信此记忆，因此不能说我知道此事。一个成功的**插曲式**记忆（从记忆中知道某事）的定义可以表述如下：

S 表示该主体，R 代表成功地记得，B 代表相信，p 代表描述此一事件插曲的命题。

SRp 当且仅当

1. 主体（S）相信（B）该命题（p）。

2. 主体（S）相信（B）该命题（p）在过去曾发生。

3. 当主体（S）几乎如此相信时（B），该命题（p）在过去的确发生过。

4. 主体（S）相信（B）命题（p）系导因于此命题之事件而成立。

5. 主体（S）相信（B）命题（p），当一切条件皆已考虑的情形下，可以被证成。

我并不确定上述条件式可以克服众多反例，但是这是我所能想出的最好的陈述。我或许需要诸如所有条件相等的情况下（ceteris paribus）的
241 这种陈述句来帮助我免受不确定因果性的干扰。当然，这只叙述了一种形态的个人式的或插曲式的记忆。至于是不是还有其他类型的记忆，目前还未充分讨论，这个问题将在本章的下一节加以讨论。

内在论以及外在论关于记忆的可接近性的讨论

以下的三个问题涉及记忆是否可以以内在（通过内省）或是外在的（例如利用电子脉冲刺激脑部）方式获得。

1. 为了从记忆中获知某些事情，因此一定要出于自己的意愿的情况下，才能获得记忆吗？或者，如果我只有通过一个外在的过程（某神经生理学家用电击刺激大脑皮层的某些部位）——这使我记起某些已经遗忘许久之事——才能接近记忆知识，那我是否仍有记忆知识呢？

2. 倾向性知识和那种仍隐藏于我的大脑神经结构中的遗忘了的知识之间有什么差别吗？

3. 我们可以记得别人体验过但是自己并没有体验过的事情吗？还是记忆必然属个人之事？

我们将在此处讨论上述三个问题。
我过去知道有许多事情，但现在已经全忘了。
回到 230 页（边码）5 和 7 的例子。

5. 我想了半天（持续好几分钟），才想起站在宴会厅对面的那个女人的名字。

7. 我记不得那栋我从小住过 15 年的房子的电话号码，而我（似乎记得）用过那个号码上千遍。神经生理学家或许可以把电极安置在我的大脑皮层，以刺激对它的回忆。

先看 7。我以前知道那间位于伊利诺伊州的西塞罗的房子的电话号码，那是我从小成长的地方。那电话号码用了 15 年（我大约还记得），我使用这号码，把这号码给朋友，写在联络簿上，也常打回家。但我现在不记得那时所用的号码了。然而，说不定这个号码的记忆还存在我脑子神经丛的某个部位——只是现在没办法接通这条线路罢了。也说不定其他的记忆状态覆盖过此一部分的记忆，使得内在获取记忆的途径无法达成它的作 242
用。假设神经生理学家在我脑袋里装上电极，这些电极的部位正好就在那些目前已遗忘但记忆仍保存的地方。30 年前，加拿大神经科大夫韦尔德·潘菲尔特（Wilde Penfield）进行了一系列的实验，在这些实验中，他以电极刺激癫痫症患者的大脑。这些病患居然记起许多往事，甚至唱起小时候的童谣，而这些事情他们早已遗忘许久。

假设神经科大夫对我做同样的事情，以至于我想起了早已遗忘的那个儿童时代电话号码。这算不算是再次记起来这个号码？能否说只要这个号码的数据被储存在我的脑中，我就**知道**它——我只是因为缺乏适当的助力，所以才记不起来吗？如何理解获致记忆途径的本质，在怎样的状况下我们可以说“不对，这不是记忆”？怎样的一种获致记忆的途径可以使我们说“我知道”，或者“我记得”？即便我们并不能直接地察觉到它。

正常状况下，我们可以在心中搜寻记忆。还记得在宴会中记起那个名叫 Marla Barker 的女人的例子吧。我有时候可以在几秒或几分钟内记起某人的名字，但有时候怎么想就是想不起来。但那天半夜我睡到一半时，突然想起来那个名字。“Marla Barker，没错！”我脱口而出。我妻子醒过来。“你在说什么呀？”我于是说对不起然后回头继续睡。

这种自我搜寻记忆的功能是怎么达成的呢？我不知道。这有点像从一台旧计算机中叫出数据一样（我有一台旧计算机用了八九年，每次要打开数据或储存都很慢）。

在我记起 Marla Barker 这个名字之前，可以说我**知道**它吗？如果你说不，那么你还需要解释为什么，因为我们已经同意（我希望）大部分我们的知识都储存在我们的记忆里。不管你是在一秒或一分钟乃至一小时之内记起学生名字或某个电话号码，这似乎要相对地纳入其他一些因素的考虑，而这种情况并不妨碍下面这个说法的成立，亦即我们仍可知道它。能够说我们对于所知道的过去，从获取记忆所需时间的意义上来看都是相对的吗？还记得在第 1 章对于**偶然发生性**（occurrent）知识和**倾向性**（dispositional）知识（或信念）所做的区分吗？我们还说我们大部分的知识或信念都是倾向性的。如果是这样，这些虽然被遗忘但仍然储存在脑中某处的电话号码和人名是否也属于某类型的倾向性知识？这里真有什么区别吗？

如果说可以知道它，亦即我一直都知道 Marla 的名字，这种说法似乎暗含着深远的意义。以下我将间接地来说明这个问题。

让我们再回到之前那位通过电极刺激大脑皮层引起记忆的神经生理学家的例子。假设他们将来真的发现了脑中储存记忆的位置，并且可以用电极刺激来恢复我们的记忆。我们可以想象一个有着惊人记忆力的间谍，他读了敌人的机密军事档案数据之后，喝了一杯“忘情水”的药，把所有的敌情数据全忘掉了。假设他被敌人逮到，通过各种酷刑和测谎机的考验，敌人认定他并不知道这些机密，于是把他放了。等他回到自己的国家，立刻到军方的单位报到（就在五角大楼里），由军方的科学家把电极放在他脑袋的某个部位予以刺激，于是他便记起了自己所看过的资料。

243

既然这个间谍可以记起敌人的机密数据，能不能说他其实一直都**知道**这件事？如果他用自我催眠的方式回忆起这些机密，这和神经生理学家用电极的方式使他恢复记忆，两者之间有何差别？如果他真的能这样做，但

是后者的方法更快更有效率，这就是差别吗？

以内在搜索的方式（自我催眠或以内在的方式集中注意力）和以通过外力帮助恢复记忆的差别又在哪里？并不能说只是因为你给我提示或帮助我回想起 Marla 的名字，所以不能认为我记得这件事。但是用电极使我恢复记忆和给我提示以想起某人名字这两者真有所不同吗？两者都是外在的方法和过程，两者的结果都是使我记起 Marla 的名字。内在的熟悉感、过去感，以及相符合感伴随着这种经验。我知道我所看到的这个人就叫做 Marla Barker。

假设神经生理学家可以用一个刚死去的小孩的脑部组织（但维持良好状态）来替换有所损害的部分，或是某种以非有机材料为基础（某种可以安置在大脑部位的硅芯片）所新发明的人体组织来更换之。假设这样的东西可以保留原来的记忆。那么原先那个小孩的记忆仍然原封不动地保留在该人体组织中。当它被移植到你的脑中，这部分的记忆也会成为你的记忆吗？

某种角度来说，它不算是你的记忆，但从另一个角度来说，它也算是你的记忆。前者系指，你并非这个记忆的原始主人，而此记忆来自这个人过去所体验的知觉。这小孩才是该记忆的主人。后者系指，你可以在心中回忆起这事，可以想到它。或许我们可以采用牛津大学哲学家德瑞克·帕菲特（Derek Parfit）的说法，这叫做“Q-记忆”，这是一种你继承自他人 244
的记忆，其记忆系来自于他人所体验之事。

假设我们查对许多 Q-记忆（比如说，问过小孩的亲戚），发现这些记忆是可靠的。既然这些记忆都已经通过查对，从而已经是有证成的真实信念。于是就可以说这些记忆已经加入到我们知识库中。出于同样的理由，对于问题 3 的答案——“我们可以记得别人体验过但是自己并没有体验过的事情吗？还是记忆必然属个人之事？”看来似乎是我们可以记得别人所拥有的记忆。这样说对吗？我真的是在回忆什么，还是这只是一种 Q-记忆？

假设物理学家史蒂芬·霍金死了之后，科学家将他脑部的某些部分移植到你的脑袋中。因为还保存着霍金旧有的记忆和知识，你也可以开始研究天文学和物理学。你没付半点学习的代价就承袭了他整套的知识，难道不是吗？

如果你的答案是肯定的（我就倾向如此说），那么一旦移除霍金的脑

组织（因为这部分的组织让我在跑步、跳舞、打篮球时很不方便），你还保有任何他的知识吗？如果那部分组织就在附近，你可以很快地取回——比你回忆起某些复杂知识所需的时间还短。假设你跑了 20 公里的马拉松，而你并没有带着霍金的脑组织。要跑多远以后你才能说你不再知道霍金脑里的知识？500 码？1 000 码？1 英里？就说是 1 英里好了。如果你能在五分钟内跑回来，那么这时间比我回忆起某些知识的速度还快。如果你开跑车回来，或许不到一分钟就可以取回那个脑组织。

假使你需要神经生理学家帮助你恢复 Q-记忆，而非靠自己直接记起，前者和后者有什么不同之处吗？他将在你脑中的适当部位安置电极刺激你回复 Q-记忆。通过一个内在的过程得到这种记忆是所谓具备真正的回忆能力的必要条件吗？哪一种是真正可靠的回忆：通过一个内在的过程或是外在的（通过某种类似大脑电极）使你能够记起过去遗忘之事，而凭一己之力，你无法恢复这些记忆。

这些思想实验可动摇我们习以为常的信念。如果你不喜欢这种想法，即由我们的前脑或脑部移植，我们也可以知道**原来**那个人脑中储存的信息，那么这与那种通过心理学家帮助，把自己潜意识中的内容（某种倾向性知识）显示于意识中的方式有什么两样？但如果你说你可以从前脑的部
245 位获得信息，这与你从日记或笔记的记载中**现在**获知某事有何不同？那些我可以容易获得的计算机中储存的信息呢？逻辑上来说，借助外部帮助以刺激记忆之恢复（朋友提醒）与通过文书处理软件打开储存在计算机里的知识，两者难道不一样？

而如果由内部获得的知识与从外部获得的知识两者之间并无本质上的不同（两者皆为由记忆获得的知识），那么你是否可以要求携带计算机来参加课堂考试？毕竟，这只是途径不同而已，从认识论的角度来看，区别是不显著的。老师为什么这么在乎你是否只靠自己内在的记忆，而不是靠速度上快上许多的计算机来获得答案？

这些都是认识论里有意思的问题。在前计算机或前神经生理学的时代，传统上获得知识，特别是记忆知识，都是基于内在的过程所发挥的功能。不过随着当代科技与哲学心理学的发展，对于这些问题的思考，我们必须有所修正。其实你无须烦恼前脑部位的问题。你可以把袖珍计算器拿来记账，打开计算机档案中你最近所写的一篇文章，去看看这篇文章讨论上述这些过程如何成为我们脑部记忆功能的延伸，以及记忆和知识库的一部分。

最近，费马大定理（Fermat's Last Theorem）得到了解答。350多年前皮耶·费马（Pierre de Fermat）发现了下列命题，$X^n+Y^n=Z^n$，不存在n大于2之整数解。数学家努力了几百年，终于，世界上最有才华的数学家普林斯顿大学的安德鲁·韦尔斯（Andrew J. Wiles）提出了证明。这证明一共有200页之多，一直到我写这篇文章为止，数学家们仍在测试这个证明。[17]假设这定理是正确的。安德鲁是否真的知道此费马大定理的解？如果知识是要通过一个内在的过程，那么我们应该说他不知道，因为如果没有查阅之前他所写的笔记和所写的材料，他不可能得到这个解。但是从他最终得到这个解来看（不管是出现在他的笔记中或计算机里），他的确知道这个证明，这样就把知识的概念扩大到内在的过程以外，包含借由外在帮助所得到的知识在内。

如果承认这点，那么界限在哪里？如果说知道我们写在笔记簿里的东西，但自己完全不记得写了什么，那么能不能以同样的方式适用在我们写过的所有笔记簿上？我认识一个学生，他主修数学物理，他退学了，六年之后又回到学校。这次他主修其他科目，问他为什么不再修同样的科目，他说因为他早已忘光了当初所学的东西。但如果他当年上课的笔记簿还在，我们可不可以说他还知道他学过的东西？或许可以把这种记忆叫做N-记忆（源于笔记簿的记忆）。

如果说虽然我们已经忘记书上说些什么，但仍然知道这些知识，那么何必停留在某一本笔记簿上？老师的笔记簿岂不更好？为什么不干脆说我们知道任何一本我们能了解的笔记簿，即便已经完全忘记它的内容为何？

我们或许应扩充我们的概念，此概念系指从记忆获得的知识。用I-记忆（内部记忆）代表自己所记得之事。E-记忆（外部记忆）代表借由外部帮助或电磁刺激所得之知识。Q-记忆代表我们所内在能获知存在于别人心中的记忆（此刻我们不予讨论）。N-记忆代表我们所有写下来的记载（包括安德鲁·韦尔斯写下的200页费马大定理证明）。O-记忆代表我们可以很容易地取得的材料——从图书馆、计算机、字典、百科全书所得到的信息。

这里的论述有问题吗？也许如此，但是我很难说清楚问题到底出在哪里。我当然要强调内在的记忆所得，而不允许学生带计算机来参加考试。能够自己记起来相关的知识和正确的信息是一件很重要的事情。这种记忆能力伴随着一种属于个人的理解状态。它和其他我们所有的基本信念与联

想结合成一个整体，而成为我们存在的根本。一种难以言喻的熟悉感和若何符节的感觉表达了与其他东西有别的早先记忆刻痕——这与真实信念也有区别。在笔记簿或计算机上的数据也不具备这种根本的理解状态。对于大部分与我们生存息息相关的重要信念而言，我们从记忆储存库中获得许
247 多奉行不疑的基本价值以及习惯，借此以理解自己是谁，我们该怎么应付各式各样的问题。存在主义论者认为情绪、热忱付出、内在生命方面是人的本质，这一点有其正确之处。记忆之为物，以其获得信息与知识的功用而言，它在我们生活中所扮演的角色是书本等其他材料所不可取代的。

不过，借助那些外部的过程诸如电极等方式来恢复记忆也没什么不好。或许应该要把这些只有借助外在帮助才能获得记忆的种种方式也包含在记忆的概念中，但这并不表示要贬低内在的过程所获得的知识。后者仍然具有关键的地位，没有它，我们将无从知道自己是谁。

问题讨论

1. 叙述一个进行回忆的例子。并将之分解为几个主要的特点，然后对之进行分析。把你的叙述与本章所给的例子做一个比较。

2. 我们如何得知我们的回忆是可靠的（veridical），而非仅只是想象所造成？

3. 记忆信念里基础论与融贯论的基本观点是什么？基础论者如何看待记忆的作用，融贯论者又如何看待呢？后者与前者有何不同？

4. 尽可能列举各种知识类型，并对它们加以区分，请给出你的答案。

5. 请参阅本章对于马尔科姆事实性知识的定义的讨论。你是否可以提出一种弥补其定义之缺失的办法？针对我的做法，你可以提出反例吗？

6. 在本章的最后，我们讨论了是否可通过外在的途径获得记忆。有两张我心爱的人的照片，一张在我皮夹里，一张在我桌上，请问有何区别？我随时可以看到它——只是一种获得它的速度比较快，一种比较慢。除了获得的速度以外，在你记忆中的印象与在桌上的照片或是储存在计算机里的影像有何区别？有时候的确借由计算机或书写下来的数据，我们可以更容易掌握困难的信息。你认为这种对于记忆扩大的解释说得通吗？

7. 倾向性信念（dispositional beliefs）与记忆性信念（memory beliefs）有何不同？

注　释

[1] David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1739), 86. My emphasis. 248

[2] Ibid., 260.

[3] William James, *Principles of Psychology* (London: Macmillan, 1890), vol. 1, 609.

[4] R. A. Sulin and D. J. Dooling, "Intrusion of a Thematic Idea in Retension of Prose," *Journal of Experimental Psychology* 103 (1974): 255-262. Quoted in Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 209.

[5] [6] Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown and Co., 1991), 111-138.

[7] Bertrand Russell, *Analysis of Knowledge* (London: Allen & Unwin, 1921), 159.

[8] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Ⅰ, Ⅱ, Ⅲ, 8-9（文内黑体字系本书作者所加）。休谟进一步说明他的观点：

> 很明显，记忆留存了某种原始的形式，在这形式中，记忆的对象被呈现出来，但不管我们的回忆从此中哪里出发，记忆的机能始终不是完美的。历史学家为了便于叙述，将原来应该在后面发生的事放在前面，把应该在前面发生的事放在后面；然而，如果他仔细的话，他便会注意到这个问题；然后把这错误修正。这正是发生在我们回忆所熟识的地点和人物时的情形。记忆首要的作用不是印象的保留，而是事物的位置和次序的安排。简言之，此原则证诸许多生活中的现象，所以我们也就不必去挑剔它的诸多问题……

[9] Aristotle, "Memory, even the memory of concepts cannot exist apart from imagery." *De Memoria* 450a13.

[10] Bertrand Russell, *The Analysis of Mind* (London: Allen & Unwin, 1921), 162-168.

[11] See Jonathan Dancy, *Contemporary Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1985), chapter 12; D. J. O'Connor and Brian Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), chapter V.

[12] Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Edinburgh: Bell,

1785)，342. 以下为其对休谟的批评：

> 所有的经验都预设了记忆；排除了自己或他人的记忆就没有经验这回事：很明显的，从休谟对这问题的解释中可以发现到，他认为确有按照他所定义和认知的那种记忆形式，但是他拒绝接受这种记忆形式以那样的方式起的作用（349）。

249 [13] A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Harmonsworth, England: Penguin, 1956), 142. 虽然一般认为，对于习惯性记忆与事件记忆的基本区分是罗素的贡献，但是完整的分析是由艾耶尔在该书的第4章所提出的，在此章中，他对记忆性知识的讨论相当引人注目。

[14] Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), 222-240.

[15] Ibid., 236.

[16] 参阅另一篇 Jim Landesman 的文章，" Philosophical Problems of Memory," *Journal of Philosophy* LIX. 3 (February 1, 1962)，他提到"记得一件事不仅仅只是对其具备真实信念，更是去知道它"（61）。此外，他又说："我认为所谓的记得一件事，并不是说我们对这事在过去有所熟悉；而是说我们的知识正在作用，此作用产生时伴随着那件过去发生之事浮现心中。从记忆中我们知道某事，这一知识代表某个命题为真。"(65)

[17] John Horgan, "Trends of Mathematics: The Death of Proof," *Scientific American* (October 1993), 94.

进阶读物

Ayer, A. J. *The Problems of Knowledge*. Harmonsworth, England: Penguin Books, 1956. Chapter 4.

Ginet, C. *Knowledge, Perception and Memory*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1975.

____. "Memory." In *The Handbook of Western Philosophy*, edited by G. H. R. Parkinson. New York: Macmillan, 1988, 159-178.

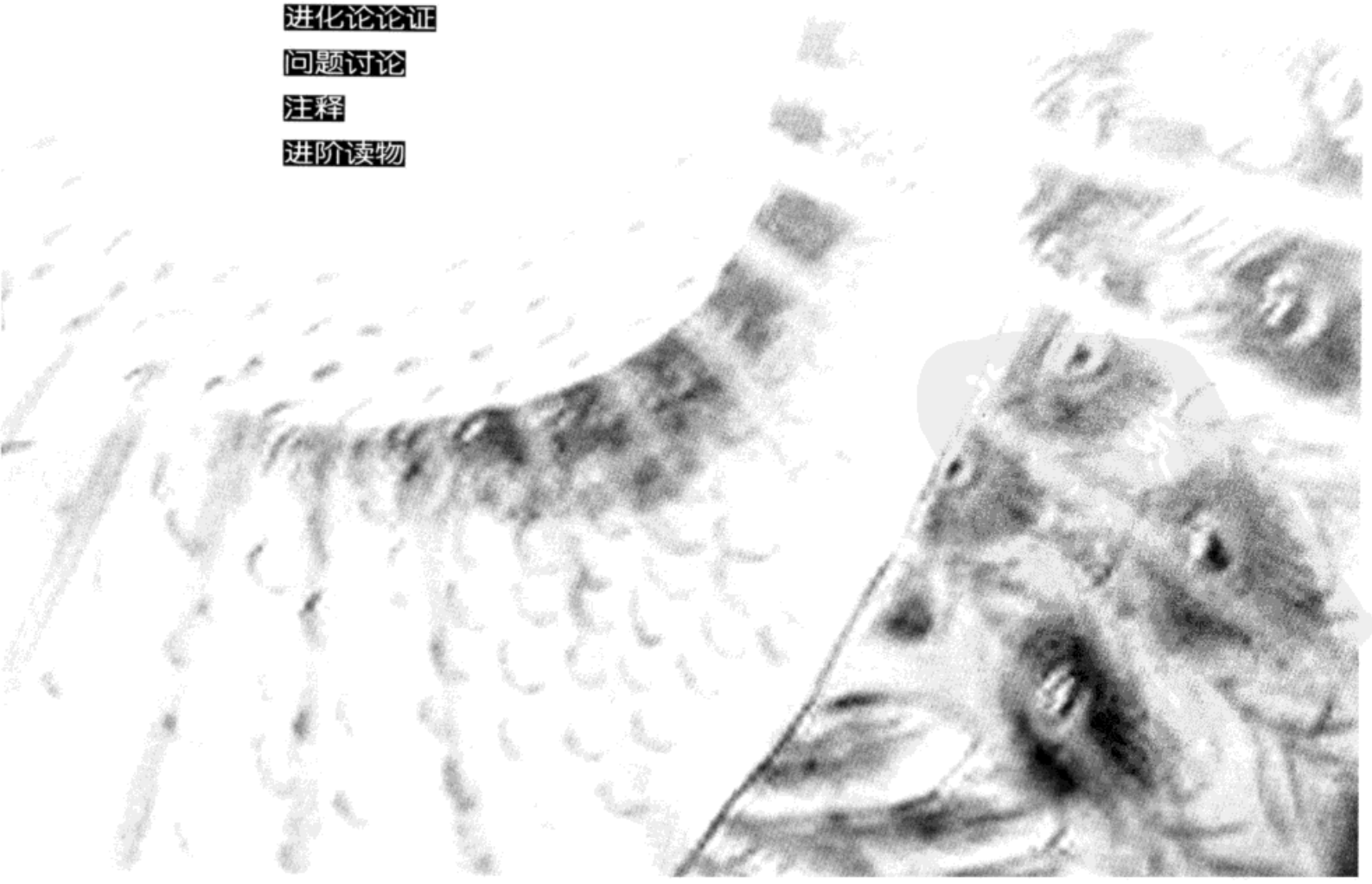
Landesman, J. Charles. " Philosophical Problems of Memory," *Journal of Philosophy* LIX. 3 (February 1, 1962).

Levensky, Mark, ed. *Human Factual Knowledge*. Englewood

第14章

他人心灵

类推的论证
行为主义论证
进化论论证
问题讨论
注释
进阶读物



250 由什么证据我知道，或者说根据什么考虑我被导致相信存在其他有感觉的创造物；我看到和听到的正走路和讲话的人，他们具有感觉和思想，或者换句话说，他们具有心灵？（约翰·斯图加特·穆勒）[1]

前几年在中西大学哲学系里有一位系成员，人们称他为哈利，他自称是一个唯我论者。他说唯有他存在，所有其他人，他的同事、家庭和学生，都是他的想象力的虚构。流行于系里的一句话是，“我们必须非常注意哈利，因为他何时走了，我们所有人也就没了”[2]。

如果真有的话，我们中只有很少的人才是唯我论者。这种立场似乎是荒唐的，对于“它安静不了”的裁判是有充分理由的。我们确信，他人与我们一样具有心灵的自觉状态和感觉，我们相信我们之外的他人具有信念和欲望、希望和恐惧，他们感到快乐和痛苦。我们大多数人确信，诸如狗、猫、黑猩猩、猿猴和大猩猩的动物都具有感觉。我们通常认可这些东西。但是，关于他人的意识状态和感觉的看法，我们能否证成自己的确实性呢？我们如何知道存在他人心灵呢？

类推的论证

传统观点是，由类推而来的论证形式可以用来证成我们关于他人心灵
251 的信念。这种观点被伯特兰·罗素、C. D. 布鲁德（Broad）、A. J. 艾耶尔以及当代知识论者中的约翰·波洛克所主张。[3]这种观点的古典表达式是穆勒在《威廉·汉米尔顿哲学考察》一书中的简短讨论：“我是从我自己感觉状态的经验证明给我是其符号的某些事物得出这个结论的。”这些符号或证据分两类：先行的身体状态与后来的身体状态。先行的状态对于感觉是必要的，而后来的状态则是感觉的结果。

我得出结论说，他人具有与我一样的感觉，因为首先他们具有像我一样的身体，就我自己来说，我知道身体是感觉的先行条件；其次，因为他们表现行为和其他外在符号，就我自己来说，我从经验知道这些行为和外在符号是由感觉所产生的。在我内心我意识到一系列由统一次序所联系的事实，次序的开端是我的身

> 体变形，中间是感觉，末端是外在行为。就他人的情况而言，我对序列的开始点和最后点有我自己感觉的证据，但没有中间点的感觉。但是我认为在他人那里开始点与最后点之间的次序是像我的次序一样有规则的、恒常的。就我自己的情况而言，我知道开始点通过中间点产生最后点的，如果没有中间点，开始点就不会产生最后点。因此经验迫使我得出结论说，一定有中间点；在他人这中间点必须是或者与我自己的一样，或者与我自己的不同：我或者必须相信他们是活着的，或者是自动的，并且通过相信他们是活着的，也就是说，通过假设节点具有同样的性质，有如我有经验的情况一样，并且在所有别的方面都是类似的，我把其他人作为现象带到同一概括，这概括我由经验知道是我自己存在的真实理论。[4]

论证可以作如下陈述。在我自身存在三个因果状态：（1）我身体里的原始变形（例如当我的脚丫被踩）；（2）由（1）引起的我的感觉（例如疼痛）；（3）我后来的身体变化（例如尖叫，扭曲的脸部表情，我的脚突然举起）。当他人脚丫被踩，我看到条件（1）和条件（3），但看不到（2）。我看到有如我在自身上经验到的同样类型的生理状态，但我并不经验他人的感觉。但是我能从下述事实推出他或她具有感觉，即这人以我在同样情况里行为的同样方式行为。当我不能证明他人有感觉时，类推论证却允许我们得出结论，他或她有很高的概率具有感觉。

关于类推存在如下问题。首先，我们不可能检验他人身体正在经验与 252
我们自己一样的感觉这一结论的正确性。为了知道我是否愤怒或害怕，我可以反省我自己的内心，但是我不能反省我邻居的内心，以便知道他或她是否愤怒或害怕。无论我怎么努力尝试，我都不能感觉到你的疼痛或感到你的痒或经验你的信念、怀疑或欲望。就检验另一个人的精神状态而言，我们每人都是一本封闭的书。

第二个问题是类推论证只给我们盖然性，而我们需要的却是确实性。我们关于异性心理状态存在这一事实根本没有认真的怀疑。当你或我看到我们的朋友在脚丫被踩或他的手指被锤猛击一下后尖叫，我们本能地知道他在疼痛。换句话说，比起对类推论证的前提的确信来说，我们感到类推论证的结论更可信。那么这论证的优点首先在哪里呢？

但是，重要问题是类推论证似乎是一种仅从一个个别事例而来的概

括。通常，归纳推理是从许多个别事例到一个归纳的概括，但关于他人心灵的类推论证是仅从一个事例，即我自己，到关于所有其他活着的动物和人的概括。它好像是我发现我不喜欢吃鸡蛋并且概括为这一结论，即因此世界上每一个人都不喜欢吃鸡蛋（其他人必须在强迫下吃它们），或者我只看到唯一的一类树即苹果树，我就推论所有树都是苹果树。

类推论证可能使我得出这一结论，世界上存在的所有疼痛都是我唯一遭受的疼痛，因为我感到的一切疼痛——不管它们是在我身体上还是在某个他人身体上——事实上都在我的身体上。我从未经验遭受任何疼痛的他人。[5]我是世界邪恶的替罪羊。后面我们将考察 H. H. 普莱士提出的一种修改了的类推论证，他的这种修改了的类推论证就是试图克服这些困难。

行为主义论证

一个对立的策略，即行为主义对于他人心灵的论证，可以说是完全不重视意识，只关心有机物的行为。如果一个人或狗在被踩脚时发生与我一
253 样的行为，那么我们就推论这就是疼痛。通过把心理状态还原为生理状态，他人心灵的问题得到解决。信念，不是内在状态，只是在某种情况下以适当方式行动的倾向。情感只是身体的表现，愤怒行为，伤心行为，疼痛行为，信仰行为，诸如此类。

但是，行为主义论证也有许多严重问题，一个是这一事实，即我们能冒充行为（伪装行为）。我可能疼痛但不表现出来，例如当我隐瞒我有头疼，或当我请求学校护士允许我早一点离开学校，我可以佯装疼痛，以得到护士的同情，所以我能按时到家去看电视节目世界职业棒球大赛。当我伤心时我可以笑，当我快乐时我可以哭，或者伪装我愤怒或痛苦，以便欺骗某人。正如哈姆雷特所说："心中所寓意者，不可捉摸，唯喜怒哀乐之形迹尔。"优秀的演员很会影响情感。同样，我可能有信念而不表现出来。例如，我可以相信旧金山在洛杉矶北，但我并不做什么。行为主义者可以怀疑，"这是因为你并不**欲想**以此做什么。如果你**欲想**去到洛杉矶，那么你将推翻这信念"。非常真实，但这样一来，你如何定义"欲望"呢？作为一种行动倾向，当你有所需要的信念时？但是，这是以循环方式定义这词。我们可以知道我们既有信念又有欲望，即使我们并不行动它们。所以行为既不是心理状态的必要条件，又不是

心理状态的充分条件。

而且，陈述“他有疼痛”当被某人说关于我时，可能似乎是关于疼痛行为，但陈述“我有疼痛”被我说时，却不是关于行为，而是关于感觉。然而，第一个陈述指称当我说“我有疼痛”时我正在公开宣称的东西。因此外表上行为陈述“他在疼痛”，事实上指称一种感觉，而不只是行为。注意，“他确实不再疼痛”，当被某人说关于我时，与我说“我在疼痛”正相反。像“我在疼痛”这样的第一人称宣称在这里是显然主要的，所以行为主义可以被反驳。但是，正如路德维希·维特根斯坦和诺曼·马尔科姆这样的修正行为主义者所说的，行为标准可以是我们心理现象属性的必要条件。用维特根斯坦的话来说，“‘内在过程’需要外在标准”。

解决他人心灵问题的其他尝试包括推出最好解释的论证，这种论证实际上是说，对于我们为什么相信他人具有像我们一样的内在状态的最好解释是，他人实际上具有像我们一样的内在状态。有时这种观点被一种关于人性的进化论或创造论说明所伴随，按照这种说明，人们说进化或上帝 254
（或者两者）使我们相信他人心灵的存在。这种理论的反对者说，这与其说是对问题的解决，毋宁说是对争论的回避。

让我们考察所有这三种观点。

普莱士修正了的类推论证

H. H. 普莱士（1899—1984）提出一种复杂的类推论证观点，它不建基于身体状态，而建基于**语言理解**。[6]这是通过能理解和证实我们推知他人具有像我们自己一样的心灵这种有意义的话而确立的。当我横过马路时，如果我听到某人喊我“注意！有车来了”，我就跑回人行道，并且看看我左边，那里一辆快速轿车正迅速地朝我驰来。我理解从这人发出的声音并且证实了它们。正是这种为实体给予新信息的能力，如果得以理解和证实，为我提供了下述假设的强烈证据，即它具有像我自己一样的内在状态。

普莱士的类推论证观点可这样陈述：“情况 a 和 b 在性质 C_1 方面彼此类似；情况 a 也具有性质 C_2，因此情况 b 大概也同样具有性质 C_2。我现在知道的声音非常类似于我以前知道的某种声音……类似性包含它们的性质和它们的联结方式。”

即使我不能看到声音所来自于的身体，我也将推知另一心灵是在附

近。这些声音所来自的身体不必一定是人体。“如果栎树叶子的瑟瑟声对我形成一种传达新信息的可理解的语言，如果有刺的灌木作出可理解的姿态，那么我应当有如下证据：栎树或有刺的灌木是有像我自己一样的理智而富有生气。”[7]如果声音正从一身体而来似乎不可能，那么我将被证成于这一结论，即它们是从一个不体现于身体的怪异的心灵而来。普莱士新的类推论证观点混合着推论出最好的解释的论证。这种从新的可证实的信息到另一心灵存在的推理，提供了另一心灵（体现于身体或不体现于身体）的解释作为对声音最好的最简单的“否则有神秘来源的解释”。“它说明了这一奇怪事实，即某种声音不是由我产生的，但对于我具有某种象征性质，而且联结成一个复杂体，这一复杂体在我看来是作为整体的符号。”[8]

马尔科姆的新行为主义批判

255 对普莱士的新类推论证的经典批判是由诺曼·马尔科姆在其论文《他人心灵的知识》里给出的。[9]在任何情况下我们绝不也不应当相信，正是因为有意义的话来自于树或有刺灌木，所以这些对象就有心灵。一棵树或有刺灌木**理解**来自于它的声音，这将表现什么？马尔科姆拒绝纯行为主义理论，但他争论说，行为主义标准对于我们相信他人心灵却是根本的。

例如，当一个红色事物出现在一个儿童面前，如果这儿童说“红”，这就是“只是在与其他的看、指、试取、接和带的活动相联系里掌握那些话的指明”。如果儿童说正确的话，但观看或指出错误对象，我们将下结论说这儿童并未掌握该话的用意，因为“话与行为之间的差距将使我们说他不理解这话”。但是，就树或灌木的情况来说，我们甚至不能说存在它的话与行为之间的差距，“因为逻辑上不可能有相关类的行为”。

所以，普莱士有混乱的图画。我们从自己的情况并不得到他人心灵。这导致唯我论、他人心灵的怀疑论。但这是无意义的，我们所有人都知道，存在他人心灵——其他人经验快乐和痛苦，感到高兴和愤怒、希望和恐惧。通过注意他人叫喊、痛苦表情、跛行或拐腿，我们得知疼痛。这些第一人称的心理符号，诸如“我疼痛”本身却是疼痛的原始的自然行为的表现。

所以，按照新行为主义者的观点，所需要的乃是我们得以检验相关心

理状态的标准，因为它是与生理状态相联系的。例如，我看到旁边的这个人在旋转、她的手臂出血、她嘴里发出叫声，这使我确信这个人在疼痛。悉尼·舒马克（Sydney Shoemaker）这样陈述这种关系：

> 如果如此情况是同一性判断的真理标准，那么它是支持判断真理的证据这一肯定是（逻辑上）必然地真而不是（经验上）偶然地真。我们知道它是证据，但不是由于观察到相关关系和发现经验概括，而是由于理解（所说的）概念……对判断真理的标准的探究就是对那种必然真的命题的探究，这种必然真命题肯定某现象或事态的存在是那种判断真理的证据。[10]

256

标准与结论之间的联系并不像在典型归纳论证中的联系，在归纳论证里，乌云密布与雨，高烧与疾病都是偶然地联系在一起的，疼痛行为标准与疼痛（对于任一心理状态—行为亦然）是非偶然地或必然地联系在一起的。行为是心理状态的证据，这是逻辑真理。行为势必明显地成为心理状态的真理——虽然它能被不理会（人能够伪装）。

维特根斯坦、马尔科姆和舒马克在说我们应当怀疑说出声音的树和灌木——或者计算器——是否能够是它们具有心理状态的证据，这似乎是正确的。除非我们具有许多信息，否则我们就应得出结论，它们没有内在感觉，虽然我们可能留给机制一种神秘感。新行为主义者在说我们从他人行为知道他人心灵存在时，也是正确的，但是不清楚的是，他们已经解释了这如何发生或我们在接受这结论时为何被证成。他们的建议最混淆的方面是，它使行为状态成为心理状态的必要（或逻辑的）条件。这大概将从有信念中排除上帝或无身体的灵魂。确实，宗教信仰者在相信非物理存在具有心理状态时可以被证成。至少我不知道无身体的精神或神性的反证明。但是，如若说即时的外在行为联结我们的心理状态的这个结论乃是必然真理，这似乎不正确。我们可以不同地被创造，所以当我们快乐时，我们哭喊；当我们疼痛时，我们精力旺盛；当害怕时，我们升空飘扬；当愤怒时，我们的头肿胀。所以心理状态与任何给定的行为状态集合的相关是否是必然真理，这是可疑的。任何给定的相关似乎是偶然的。

新行为主义也有另一种困难。它似乎太多地强调心理状态的行为表现。尽管对相反情况有偶然的否认，在解释和证成我们关于他人心灵的信

念上仍坚持推论概念。但是起作用的是行为标准的推论，而不是类推。拒绝内在过程首要地位的行为主义论证似乎使我们跟随我们经验的真理，而不是类推论证。事实是我们有时确实使用类推思考去推知他人的感觉，并且我们典型地把我们关于心理状态的思考置于我们自己经验的中心。我们求助于年长的兄长姐姐不要欺负他或她的年轻的弟弟妹妹，说："如果她这样对你，你会喜欢吗?"黄金规则说："你对他人就像你想他们对你一样"。
257 生活中深受痛苦的人一般来说对他人的受苦更为同情。如果你遭到行凶或被强奸，那么你就会比没有遭到行凶或强奸更好地理解他人所具有的感觉。而且你感到你自己的疼痛是具有那种超出你通常能在他人那里强调的强烈，你经验信念、怀疑、记忆、欲望和恐惧，是以那种不像理解这些经验必须在他人那里是一样的东西的自我指称方式。正如一个生而眼盲的人不能设想那种在雷雨后观看虹像什么，任何一个不曾有所需心理状态的人是不能理解什么是他人有的同样状态。那些承认类推论证的人对这些特征的把握要比新行为主义者好，因为现象经验对于心理状态给出正确的描述是根本的。

进化论论证

最后，我们必须考察一种新的理解他人心灵问题的观点，这种观点适应于推论出最好解释的论证，并广泛地处于可信赖论（外在主义）阵营内。按照密恰尔·李文的《我们为何相信他人心灵》一文的观点，我们之所以相信他人心灵，是因为进化在我们身上选择了这种生存指向的特征。[11]

李文说，他人心灵问题通常是以这种方式提出来的："根据什么基础我**推知**我所观察的不同有机体是有意识的，这种推论是否被**证成**?"每一个加上重点的词都包含一个被认为对解决是必要的重要假定。第一个假定预设每一个体是一种从无信念到他人心灵信念的"信息过程原子"。第二个假定假设结论得以达到的过程是推论性的。第三个假定是我们必须对我们为何相信过程是正确的过程——我们为何在他或她关于他人心灵的信念上有证成——具有一个说明。所有这三个假定都是错误的：我们并不是从无信念**进到**关于异性心理状态事情的信念；通常我们并不是使用推论过程把心理状态归给他人；在那个观念的传统意义上我们并不一定被证成，即我们对我们为何相信他人在经验痛苦或快乐，或者具有信念或欲望能够给

出理由。但是，第二个假定是错误的主要根源。它肯定其他两个假定。

> 这是相当不可能的，即任何推知他人心灵存在是作为那个不能推知（至少是不能进行复杂推知）的创造物相信他们或主张推出他人心灵存在的信念的简单理由。公狮先生确实相信母狮太太同意交配，这是当母狮太太要他时而形成的信念。当我的妻子叱骂我的16个月大的小孩时，他相信他的妈妈是愤怒的，而且是在他相信一切的全部范围内。然而公狮和婴儿不能推论，确实不能复杂推论。[12] 258

接下来，李文论证说，因为这些在动物和婴儿关于他人心灵的非推论的信念与在成人关于他人心灵的信念是不可区分的，所以后者的信念不一定是推论的。论证可以这样陈述：

1. 婴儿与动物关于他人心灵的信念大概不是推论的。
2. 婴儿与动物关于他人心灵的信念大概是可信赖的。
3. 婴儿与动物关于他人心灵的信念类似于我们自己的异性心理信念。
4. 因此，我们异性心理信念大概也是可信赖的，但不是推论的。

进而，李文提出我们相信他人心灵的最好解释的论证。这是达尔文故事，自然选择使人类相信他人心灵。

> 能发觉人和近人动物有思想与感觉的生物具有高于那些不能有这种发觉的生物的进化论优点，因为他们能更好地预言他们的同伴生物正在做什么。这是如何和为什么相信他人心灵被选择的原因。同样的优点将适合于前人类的生物，所以这假说预言前人类的生物具有由自然选择所嵌入的异性心理信念。这与以前所强调的事实相吻合，即狗与其他动物关于其他生物对它们的态度**似乎**具有信念……
>
> 更特别的，我认为自然选择曾嵌入的东西是当出现某种典型的外在的表现和身体的举止时形成某种预期和经历某种感觉的倾向。当我看到你翻滚，我**推知**不出什么；通过如此病理解神经机

制，你的翻滚使我想你在疼痛。而且我推知不出任何东西。机制本身曾被选择，因为它们帮助过我的先驱（祖先）。我的基因把这些反应联结进我的神经系统，所以它们不是我的作为。我的信念是否是知识成了一个几乎不重要的问题，因为我的异性心理信念的保证是不依赖于我的信念本身与我继续主张它们的。我并未采取这些信念，因为我看到它们的认识价值；我不继续主张它们，依赖于我继续发现它们所基于的推论的价值。不存在任何推论……

259

对这假说存在明显的休谟转变。我们关于他人心灵的信念并非建立在理性上，而是建立在本能之上、今天对休谟的“人的本性”的替代物上。[13]

李文为他的达尔文假说提出如下事实作为证据，婴儿在几个星期大的时候就对人脸有反应。他们看到脸的时候会笑，即便这脸是在一张图片上。R. L. 方茨（Fantz）已经证明婴儿对像人脸形象的反应不同于对同样部分但混乱组成的形象的反应。[14]

婴儿立刻对他人内在状态有反应。他们感觉到他们母亲的忧愁、愤怒或快乐。“快乐的符号使儿童快乐，愤怒的符号使他们害怕”。感觉到爱和怕的动物表现同样的证据。

第二，李文指出他的假说正是进化理论要引导我们期望的东西。那些能理解他人内在状态的人比不能理解他人内在状态的人有优点，因为前者能预期后者不理解的行为。

认识他人心灵是有用的，因为关于某人心灵的东西是他将做什么的良好指导，特别是如果他想攻击你的时候。任何穴居时代的人类先祖，如果碰到有人上门找他，而他却无法由外观中分辨出这个人其实怒气冲冲要找他麻烦，那么比起一位可以更清楚分辨这种情况的竞争者，这位先祖不但无法避开可能的打斗，反而更容易陷入这个麻烦之中。于是，比起他的竞争者，这位先祖的处境显得更为不利——也就是说，后者拥有后代绵延的可能性相形之下就比较低。同样的，如果对于辨识正面情绪有很大的困难（亦即从自己经验中归纳），比起可以迅速辨别女人是否落花有意的竞争者，那些在这方面有着很大困难和障碍的人在追求对

> 象的时候，无疑地会浪费很多时间。这种愚笨的性质似乎曾被选择出，如果它们以前存在的话。[15]

李文承认他的假说有困难。首先，我们可能对动物与婴儿有信念这观念有例外。这里李文暗示对信念的行为主义或**归因主义**（ascriptionalist）的说明——一种局外人把信念归因于主体的信念——与哲学上更为流行的文字的（literal）或发生主义的（occurrentist）说明比较起来，它与进化理论更为一致。动物与婴儿并不表述语句或命题，但他们这样行动以致“局外人将认为如下看法更有益，即认为主体好像他在语词上有异性心理学语句跑过他的心灵”。 260

我认为李文关于动物与婴儿虽然没有语句或命题，但有信念的看法是正确的，但我认为，我们能改进他的归因主义。我们可以讲到命题信念，belief that，以及对象信念，belief of。前者取命题作为它的对象，而后者取事物或对象作为它的内容。狄尔看到一个人带一支枪出现在他附近，他相信有危险，但不形成一个命题信念。同样，当我沿着一条路慢跑时，曾想如何把知识论引进美国来拯救世界，我避开我周围的汽车、自行车、人和狗，但我不能形成命题：“一只狗正横过我的路。如果我不慢一点，我将践踏到狗。这既不与我的长期兴趣抵触，也不与狗的长期兴趣抵触。因此我应当避免踩到狗。”我下意识地相信这实践论证，但我并未表述它，我也不必表述它。我本能地知道要采取什么行动过程。如果这是正确的，动物与婴儿具有对象信念足以为了他们的生存。

李文面对的第二个问题是，他的说明并不适应你为何相信某物给出论证或理由的典型的证成主义框架。他给出了一个因果解释，但问题仍留了下来：我们如何可能证成我关于某个他人正经验痛苦、快乐、愤怒或恐惧这一特殊信念呢？除非李文能对此给出一个说明，否则他的进化论说明就可能有如其他重要假说一样被驳斥或甚至被认为用未经证明的假定来辩论。

这里李文论证说，证成主义（以及整个内在主义观看知识论的方式）大多是错误的，并且迫使我们去接受一种对信念获得的可信赖论说明。重要的东西是他人心灵的信念已经以正确方式被形成，不管是动物，还是婴儿，或我们为我们的信念能给出一个证成。

最后，李文承认，他的达尔文说明——显然是我们能给出的最好说明——并未解决他人心灵的问题。为何不？因为问题是与如下形而上学问题相联系的，即什么使一事件成为一心理事件？

> 如果同一理论家说，脑事件类型或符号 B 是心理事件 M，我们很自然地要问：什么是 B 有而 B'——例如胃酸液——没有。为何 B 是心理事件，而 B' 却不是？一旦被问，没有回答将被认为是正确的。如果唯物主义者说，“B 是一个包含五金类的事件”，那么原本的刺激将又表现自身成如下问题：“什么是关于这
> 261 类五金如此特殊的?”如果我说 B 是有意识事件，因为 B 起了某种功能作用，那么下述问题仍是诱人的：**这种**事件为何是心理事件，**这样一种**作用为何给予事件以意识。刺激并不由于假定这些辨认这一或那一关于事实是正确的而得到减轻缓和。我感到内心的刺激，我相信任何曾想过心身问题的人感觉到它。[16]

我认为李文已经说出了关键点。正如唯物主义者一般所做的，说心灵是一个正物质的新兴性质，正如水是 H_2O 的新兴性质，这并不成立，因为意识并不像其他任何事物。我们需要意识以便经验湿的新兴性质，但我们需要什么样的经验意识的存在呢？我们被引到说意识是物质＋ ? 。除非我们比我们现在更好地理解心理与生理之间的关系，否则哲学家将对所有关于他人心灵问题所提出的解决方案保持怀疑。

问题讨论

1. 为何存在他人心灵问题？这是真正的问题吗？解释你的回答。

2. 关于他人心灵存在的类推论证的优点与缺点是什么？考虑 H. H. 普莱士的新观点。对它的批判是正确的吗？

3. 关于他人心灵问题的行为主义解答的优点与缺点是什么？评价诺曼·马尔科姆对这一理论的新行为主义观点。

4. 密恰尔·李文对他人心灵问题的标准解答的批判的根本特征是什么？评价它们。

5. 评价李文的达尔文假说。什么是它的优点与缺点？你可能考虑的一个批判是建立在信念的起源与信念的证成之间的差别的基础之上。李文解释动物与人的信念如何可能起源，但这与证成我对他人心灵的信念有何关系？例如，这种解释如何证成我相信躺在街上发出尖叫的流血身体是在疼痛中？

6. 李文为何认为他人心灵问题无法解决？讨论他对于这问题难解决的论证。

注　释

[1] John Stuart Mill, *An Examination of William Hamilton's Philosophy* (London: Longmans, 1889), 243f. 262

[2] 我把这故事归功于阿尔温·普兰廷加的影响，对于此，读者们应该可以类推出更多其他类似的讲法。还有一个故事也是这样，有一个女人写信给伯特兰·罗素，她说："我是个坚定的独我论者，但我不明白为什么其他人却不是如此?"

[3] [4] 类推论证的当代拥护者约翰·波洛克这样写道：

> 我们关于他人心理状态的知识是基于某种类似于传统类推论证的东西……在他人情况里要观察肯定的相关关系，是不能有任何问题的。对推出与他人相关关系我所能有的唯一根据是，他们在许多方面都与我一样，因此期望他们在这方面与我一样乃是合理的。("How to Build a Person." In *Philosophical Perspectives*, I, *Metaphysics*, ed. James Tomberlin (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1987), 137f.)

[5] 我把这类推论证结果归功于阿尔温·普兰廷加。参见他的 *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 70。他指出还有其他类似的论证，这些对其他心理状态的论证包括愤怒、信念，等等。

[6] H. H. Price, "Our Evidence for the Existence of Other Minds," *Philosophy* 13 (1938). Reprinted in *The Theory of Knowledge*, 2nd ed., Louis Pojman (Wadsworth, 1999), 516-527.

[7] Ibid., 475.

[8] Ibid., 479.

[9] Norman Malcolm, "Knowledge of Other Minds," *Journal of Philosophy* 56 (1959). Reprinted in Pojman, 527-532.

[10] Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963), 3-4.

[11] Michael Levin, "Why We Believe in Other Minds," *Philosophy and Phenomenological Research* XLIV, 3 (March 1984). Reprinted in Pojman, 533-542.

[12] Ibid., 489.

[13] Ibid., 490f.

[14] R. L. Fantz, "The Origin of Form Perception," *Scientific American* 204, 5 (1961), 66–72.

[15] Levin, 491.

[16] Ibid., 496.

进阶读物

Ayer, A. J. *The Problem of Other Minds*. Baltimore: Penguin Books, 1956. Chapter 5.

Broad, C. D. *Mind and Its Place in Nature*. London: Littlefield, 1960.

Buford, Thomas O., ed. *Essays on Other Minds*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 1970. Contains 16 important readings.

263 Dancy, Jonathan. *Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985. Chapter 5.

Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

Pojman, Louis P., ed. *The Theory of Knowledge*. 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1999. Contains the articles discussed in this chapter.

Russell, Bertrand. *Human Knowledge*. New York: Simon&Schuster, 1948.

Strawson, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

第15章

信念的本性

休谟的困惑
偶发论的衰落与信念倾向性理论的兴起
信念分析
问题讨论
注释
进阶读物



264 形成关于任何事情的信念的这种心灵作用，似乎从来就是哲学中最大的神秘之一：虽然任何人甚至都不曾猜想到，解释这种神秘有任何困难。就我来说，我必须承认，我在这点上发现了一个极大的困难；即使我自以为完全理解了这个题目时，我也找不出词语来表达我的意思……我承认，这种感觉或设想方式是不可能完全加以说明的。（大卫·休谟）[1]

休谟的困惑

虽然在哲学史上早在大卫·休谟之前，信念概念就被考察过，但这一概念或者处于宗教的脉络中作为**信仰**，或者处于柏拉图和笛卡儿的哲学内，作为一种低一级的认识状态，即仅仅作为意见而与知识相区别。休谟是严肃认真地按其本身对待信念概念的第一位哲学家，他不仅认识到分析这一概念的困难，而且也对它提出一种详尽描述。在他年轻时的大部头著作《人性论》（1739）中，这部书是在他20岁时写的，只有一个题目逃避了他的自我确信的把握：信念。在该书附录中他说，论信念这一节是他感到唯一要修正的一节。然而到最后，他不得不承认，在阐明信念的意义方面他仍没有成功。这概念是“哲学中最大的神秘之一……我也找不出词语来表达我的意思……我承认，这种感觉或设想方式是不可能完全加以说明的”（《人性论》，628页）。

265 休谟的洞见是要用信念来替代知识作为人类经验中根本的知识论概念。休谟在《人性论》（第1卷，第4部分）中论证道，如果我们是严格的理性的创造物，我们就会通过对每一命题的全面仔细的研究而怀疑它们。但是，这种皮罗派怀疑主义在理论上虽然是可能的，但在实践上却是不可能的。“自然将永远保持它的权力，并最终战胜任何抽象的推理类型。”[2]毫无危险，对于战胜知识的怀疑主义的有效论证，将推翻相信经验。

当休谟之前的柏拉图、阿奎那、笛卡儿和洛克这些人把信念主要看成是低于知识的等级并集中于考虑审慎的信念时，休谟却第一次专注于相信心理学，他指明信念与其说像认识，毋宁说更像感觉。我们都是易信的动物，从儿童时代起就倾向于相信证据报道的任何东西。我们有“一种相信任何报道的显著倾向，尽管这些报道十分违反日常的经验和观察”（《人性论》，113页）。

休谟问道，什么是相信，“相信任何命题与不相信任何命题之间的差别存在于何处?”他回答说，相信或者是完全地拥有观念，或者本质上主要是感觉。但是，如果它只是观念的结合，那么我们就可能随意地获得信念，只要把存在的观念加到我们的其他观念上（例如只要我们把存在的观念加到上帝观念上，我们就能相信上帝存在）。观念是隶属于想象，而没有任何东西是像想象那样自由。但是很显然，我们却不能只因想有信念而产生信念。因此相信不只是拥有观念。所以信念一定是感觉（《人性论》，94 页和 123 页以下）。

休谟的下一个问题是“……不相信与信念之间的差别存在于何处?”他回答说，这差别并不在于所相信的内容，而在于理解的方式。休谟说，很显然，区分信念与非信念或不相信的唯一事物是观念所具有的附加力和生动性。“因此，一个意见或信念可以很精确地下定义为：**和现前一个印象关联着或联结着的一个生动的观念**”（《人性论》，96 页，黑体字是休谟加的）。

他通过求助于我们在阅读小说里的普通经验来捍卫这种生动性观点。两人阅读同一篇小说，但一个人错误地认为它是历史，而另一个人则正确地读它为小说。休谟说，他们将不同地阅读它，前者对所有插曲都有生动的概念，而后者却没有。把它读为历史的人“深入到人与人的关系中：对他表现了他们的行为、性格、友谊和敌人；他因而就此形成他们的特征、空气和个人的概念”，而另一个人则对作者的证词不相信，对所有这些特殊东西只有更微弱的和倦怠的概念（《人性论》，97 页）。 266

尽管这说明更多是关于休谟和 18 世纪苏格兰关于历史优于小说的偏见，而较少是关于我们相信经验的本性，但这里他有一个重要观点，尽管它如果用期望和倾向来说明会更好些。当我们转向阅读狄更斯小说时，我们并不期望看到他的性格在世界的因缘结果，但是，当我们转向阅读战争史或某个其他事件史时，我们就要期望看到这种因缘结果。我们具有一种“这是真实的”感觉，即使我们已经读完历史，这是一种我们在阅读小说（或从梦幻中醒来）所没有的感觉。

休谟承认他并没有合适地研究相信观念，在他的《人性论》附录里他曾试图修正他的定义：

> 信念无非只是一种观念，这种观念与虚构不同之处，不在于

> 它的本性，或是它的各部分的秩序，而是在于它被设想的**方式**。但是，当我要说明这种**方式**的时候，我几乎找不到任何完全符合这种情况的词语，而不得不求助于每个人的感觉，以便使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一种与**感觉**相符合的观念和想象单独提供给我们的一个虚构的观念是有差别的：我将把这种不同的感觉称为一种较强的**力量**、**活泼性**、**坚定性**、**稳固性**或**稳定性**，以此力图对它加以解释。这批词语似乎十分没有哲学意味，我只是想用它们表示那种使实在的事物较之虚构更为亲切地呈现于我们之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中较有分量，使它们对情感和想象发生一种较大的影响。我们只要同意事情本身，那么关于词语便不必争辩。(《人性论》，629 页)

这种陈述是重要的，因为它把一种只是发生的生动感觉的信念定义改变为一种包含倾向和行为的定义。信念给予观念以更多的力量和影响，并“使它们表现更大的重要性；把它们嵌入到心灵里；并使它们成为我们一切行为的支配原则”。休谟并未发展这种洞见，所以他大部分是固守于他早期的**发生主义**模式，按照这种模式，所有相信都是一种有意识的发生事件或感觉。

在他的《人类理解研究》一书中，该书是在《人性论》出版后九年发表的，休谟考虑信念如何产生。信念如何在心灵里出现呢？他拒绝理性论
267 的说明，即审慎的推理产生信念。他以因果性概念作实验。如果一位具有最强理性的人突然地被带进世界，他或她首先将不会由于任何推理过程而达到因果观念，“因为一切自然作用得以实现的特殊力从来不在感官面前呈现；只是因为一个事件在某个事例中先于另一个事件，我们就断定一个是原因，另一个是结果，这是没有道理的”(《人类理解研究》，42 页)。

心灵里迫使我们得出结论的力量是**习俗**或**习惯**，这些习俗或习惯通过两个对象（如热与火，雪与冷，重量与固体）恒常结合的经验作用于我们。由于习惯我们被规定从一个对象的出现去期望另一个对象。

> 一切关于事实或真实存在的信念仅来自于某个呈现于记忆或感官的对象，以及某个对象与别的对象之间的习惯结合……这种信念是把心灵放进这种情况的必然结果。当我们处于某种情况，

> 正是灵魂的作用使我们不可避免地在受到恩惠时感到爱的情感，在受到伤害时感到憎恨。所有这些作用都是一种自然的本能，任何推理或思维和理解过程是不能够产生它们或阻止它们的。（《人类理解研究》，46 页以下）

在相信行为中实际发生的东西是，诸事件的被观察到的恒常结合创造了两类事物“在想象中的统一”，由于这种想象中的统一，活泼与力量的传送原则使得一个与另一个的现有力量交集。“我想把它确立为人性科学中的一般准则，即当任何印象来到对我们呈现时，它不仅把心灵传达到这些与它相关的观念，而且同样也把分享心灵的力量与活泼传达给它们。”（《人性论》，98 页）

我们以四个论点总结休谟的信念理论：

1. **反理性主义论点**。信念不只是心灵中的观念，因为如果是那样的话，我们就能仅通过直接操纵我们的想象而随意产生信念，如把存在的观念加到另一观念上并这样产生本是不可能的信念。

2. **发生主义—情感论点**。信念是心灵中的感觉或感情，它是由观念所具有的生动性和有力性来描绘并这样使它们区别于我们认为是虚构的东西。正如其他感觉（例如感激、愤怒、愉悦）一样，信念是不受命令的、自动的以及不可限定的，但我们所有人都理解它们，因为它们对于人性是共同的。

3. **因果论点**。信念是由于经验恒常结合在一起的事物而产生的，由于这种经验，对一个事物的生动性与力量的感觉传达到另一事物。 268

4. **反意志力论点**。作为心灵中生动观念的自动事件的信念乃是被动的事件，完全非自愿的，超越意志对结果的界限。说我选择相信 P，以及在某人击我胃时说选择感觉愤怒或感到疼痛，这都是毫无意义的。

论点 1 反思了休谟的彻底经验论，这种经验论我们在第 12 章中讨论过。论点 3 与论点 1 相关，也与我们在第 3 章中讨论的休谟普遍怀疑论相关。如果我们接受先天综合知识，我们将不会被休谟在这里的说明所影响。在第 16 章我们将讨论论点 4。这里我们将简短地指明第 2 个论点本身是不正确的。

休谟的信念发生主义一情感理论太狭窄。感觉的有力性和生动性既不是信念的必要条件又不是信念的充分条件。完全没有发生主义的感觉我们也能够相信。当我告诉你我相信 2+2=4 或我的名字是什么时，我完全可以感觉不到任何事物，该信念也不需要被产生。当我睡觉时，我也不会失去我的名字是路易斯·波伊曼这一信念（希望你也不会失去你对自己名字的信念）。如果发生主义是真实的，那么我们将必须这样说事物："当波普昨晚要去睡时，他失去了对天主教会的信仰"，或"当你专心于你的数学问题时，你对你是谁和你的双亲是谁停止了意识，以致你不相信你的名字是如此，你的双亲是如此"，所以发生主义感觉对于信念不是必要的。

发生主义感觉对于信念也不是充分的。你可以具有一种强烈的压倒你的想象，以致你生动地想象你自己被谋杀，第 7 场比赛第 9 局末你打了全垒打而取胜，但你并不相信这些事情有一个在发生。

然而我认为，休谟的讲法是接近于信念的真理，因为他说像感觉的某物是在相信的发生时期出现的。休谟正确地说我们能把信念的感觉从我们并不相信的命题中区分出来，或者只根据想象我们不能精确地说这种差别是什么。这似乎是某种神秘的东西，然而我们全都承认它。它与我们实在的感觉或期望相关，所以即使在你肯定像你自己的名字或简单方程式这样的牢固占
269 有的信念时你通常并不具有感觉，但你也会对于它们证明是错误的（或被别人所否认）**感到**惊奇。我的一位亲属绝对地信任前总统理查德·尼克松，所以在说"尼克松是一位正直的总统"时，她大概不会感到什么，直到有一天有人反驳这句话。所以，她在肯定它时她具有情感。但在水门事件被揭发后，她不仅**感到**非信念，而且还惊愕她以前牢固的信念竟变成错误的这一事实。

偶发论的衰落与信念倾向性理论的兴起

信念问题在 20 世纪前半叶大多被忽视。唯心主义者研讨知识，而不研讨信念，并且是从不同的背景出发。逻辑原子论者和逻辑实证论者都只研讨逻辑关系和严格地可证实的经验知识。统治这些学派的一般反形而上学态度势必因为信念与形而上学相联系（如对上帝的信念）而不考虑信念概念。在《逻辑哲学论》(1921）中，路德维希·维特根斯坦把哲学范围还原为逻辑分析，因为信念是心理学问题不是哲学问题而不考虑信念概念。

信念具有何种兴趣主要是在休谟派发生主义阵营。在牛津大学，约

翰·柯克·威尔森（1849—1915）主张知识是不可错的，而信念则是可错的并且完全不同于知识。他的学生 H. H. 普莱士说："同时知道和相信同一事物，这是不可能的。如果我知道 A 是 B，同时我就不能相信 A 是 B，如果我相信它，我就不能同时知道它。"[3]

普莱士被他自己关于信念和知识的发生主义概念的狭窄范围的结论所困扰，但正是亚历山大·贝恩（1818—1903）、弗兰克·兰姆赛（1903—1930）以及 R. B. 布莱斯威尔（1900— ）这些人使得这种联系转向信念的倾向性说明。在 1926 年《真理与盖然性》这篇论文中，兰姆赛缩小信念里的感觉或发生主义要素，并用盖然性再评价信念。按照兰姆赛的看法，不存在一般的信念，只有基于单个信念的习惯。我们并不相信水是湿的，但我们有习惯相信每一特殊量的水是湿的。单一信念是我们得以操纵我们生活方式的心灵地图，我们称之为一般信念的东西只是形成新的单一信念的习惯。当兰姆赛提出用概率度来对信念作因果说明时，他并不接受 270
对信念的完全倾向性或行为主义的说明。他认为相信与不相信之间的区别"可以很好地被认为在于反省的感觉的出现或消失中"[4]。

这个时期最主要的反发生主义的哲学家是知识论行为主义者亚历山大·贝恩，他曾经在《情感与意志》（1859）一书中写道："信念除了指称我们的行为外没有别的意义……一个理智的概念或看法，对于相信行为同样也是必不可少的，但没有那种只是间接地或不直接地蕴涵我们意愿的尽力的概念能够等于所说的状态。"[5]想象与相信之间的唯一差别在于，在相信时只要情况出现我们就准备行动。

R. B. 布莱斯威尔提出一种更复杂的行为主义观点，可以称之为**准行为主义**（quasibehaviorism），这种观点主张信念是由两部分组成：（1）主观的认知的态度，"思想里接受"，以及（2）如果 P 是真的，就去行动的行为倾向。[6]倾向态度是实际信念的**异化**（differentia），使信念从只是拥有命题中区分出来。这种说明不完全是行为主义的，因为它承认意识状态：记忆，命题的接受，意向。但是它否认休谟关于信念是感觉的学说，并强调信念的特征是"准备行动"或行动倾向。的确，通过观察我们的行为我们只找出我们是否相信命题。在我看来，我关于这是一支在我手上的笔这一命题的信念，不同于它的思想上的拥有，而进入到适当的行动（例如在试图用笔写字），我对于我之所以相信我相信它的理由是归纳的。我对我过去做这种事有证据，并且预期我将在不久的未来再这样做。

当像布莱斯威尔和以后的吉尔伯特·莱尔这样的准行为主义者作了重要贡献时，即指出发生主义是错误的并且信念包含一种倾向特征，他们的理论却出现一些问题。首先，它似乎反直观的。我们似乎是直接意识到我们的信念而没有观看我们的行为。我没有任何观察行为而基于反省就直接相信我的记忆报道（今天早餐我有橘汁和香蕉吃）。当有人问我是否想去看电影，我直接地并在我走之前或评价我将去的盖然性之前就肯定地作了回答。进而，根据强的倾向说明，意志较弱的整个概念将没有任何意义。
271 如果我说戒烟将是好事却又继续抽烟，这肯定将被我的行为打折扣。再有，在行为主义的说明中，我们不可能主张矛盾的信念（我们大多数人都相信我们在自身和他人那里发现这种矛盾信念——有些哲学家在他人那里已生动地指出它们），因为这种观点把信念还原为不能是矛盾的行动（例如我不能既**做**又**不做**同一个行动，虽然我能一方面由于我的意见结构而相信我明天将飞往芝加哥，而在另一种脉络中我又相信明天我将整天待在家里和看书）。

最后，按照准行为主义的说明，意向被给予太少的注意。我们很难看到它们在何处适应于行为主义科目；因为最终算数的只是行为，所以意向就很可能不存在。但是，意向不仅在因果方面是重要的；没有任何行动的说明（这不同于只是行为）似乎完全可能没有意向。经常我们需要求助于这种主观状态来解释某人为何做他或她做的事，因为任何给定的行为都可能具有一无限系列的解释说明。例如，我可能投一次短期生命保险金，或者是因为我想自杀并以此来帮助我的家庭使他们富有，或者是因为我想通过我死时掠夺他们的财产而伤害他们，或者是因为我认为我今年将会死这一有限机会，我要使我的家庭避免经济的灾难。或者我作出这个策略只是因为保险业务员是我的朋友，他急需做一份业务否则会失去他的工作。强的倾向论不能在调整这些观点上给予我们以指导。这似乎是对夸大的发生主义的一种过分的反动。

正是威尔森的学生 H. H. 普莱士才改变了他关于发生主义的思想并把一种温和理论带入争论。虽然从发生主义返回到倾向主义，但普莱士仍保留发生主义核心。比任何其他源泉更多，普莱士的 1960 年吉福德系列讲演“信念”对温和倾向论类型是负有责任的，这种温和类型在当今知识理论界享有霸权。[7]

普莱士同意布莱斯威尔的观点，即说“*A* 相信命题 *P*”就是做关于 *A*

的倾向性陈述，这将等值于一系列描述 A 将可能说或做什么的倾向性陈述，如果如此这般事情发生。但普莱士强调说，信念也是与情感相联系的，所以相信 P，其意义就是感到惊异，如果我们发现该命题是错误的，或者相信 P 就是感到信念的力量，如果该信念被他人否认或挑战（《信念》，20 页以下，275～280 页）。而且，普莱士同意，只要没有包含任何“矛盾的情况”，我们就不需要信念附有任何感觉。但一当有这种矛盾情 272
况，我们就可以感到怀疑与信念之间的紧张关系并因而感到惊异。在修正倾向主义使其包含发生主义感觉观念时，普莱士给予这个概念比其他人更广的意义。它可以被应用于：

> 任何心理状态或过程都是内省的。在这种意义上，被感到的东西就是能够是（虽然它不必实际是）内省对象的东西；我们感到的东西正是某种我们“经受过的”东西……确信是没有冲突或紧张的心灵状态。但是它仍可能是那种被经受过的或被具有它的人所“享有”的心灵状态；并且我认为，这就是当人们说“我确实感觉到”时“感觉”一词所具有的意义……感觉确信不同于感觉平静或感觉安静……但是（涅尔）在说感觉安静就是心神不宁的缺乏时是错误的。我们有时“经受着”，这是一种肯定状态。难道我们想说，当一个男人感到身体好，其实只是他并未完全感到病吗？（《信念》，288 页以下）

综合所有这些，普莱士把信念称为“多种形式的倾向”，因为它可能在多种形式下表现自身。

> 现在可以清楚，如果“A 相信 P”是一个关于 A 的倾向陈述，我们归属于他的这种倾向乃是一种多种形式的倾向，它以许多不同方式表现或实现出来：不仅在他的行为和他的不行为中，而且也在诸如希望与恐惧的情感状态中；在怀疑、惊奇和确信的感觉中；最后还在他的推论中，推论有两种，一种是信念正是从一命题到它的某个结论的“伸展自身”（确实的和大概的），另一种是推论是自我意识和自我批评的活动。（《信念》，294 页）

当信念不是心理的发生事件，发生主义的残余就持存着。信念首先是心灵的状态（包含低一级意识的心灵），但信念的获得、信念的实现以及信念的失落却能够是心理的发生事件。

普莱士也开始主张相信具有一种意愿的方面。“关于（获得信念）的确有某种意愿的东西。这是我们自由的练习。原始的怀疑或抑制是意愿的。”另外我们对“已经相信的命题与我们的信念将‘伸展’（如果我们已经允许）到的命题之间的逻辑联系”给予的注意，也是属于我们直接的支配之下。我们在第16章将再回到信念与意志之间的关系问题。

信念分析

273 相信究竟是什么？当某人相信某个陈述时，究竟什么发生了？当司各脱相信房间里有一把椅子，什么是司各脱的心理状态呢？在获得这一信念时究竟什么对他发生了？他可能以何种方式得到这样一个信念呢？他一定意识到这种获得吗？通过注意椅子，然后知道他注意它？司各脱能否不知道他获得信念而获得信念？或者我们的信念形成机制是否像那些首先要仔细检查所带的行李才让旅客通过的边防检查员吗？即使这种边防入境模式是真的，很显然，我们已经忘记我们许多信念的起源。

也许信念获得的最清楚的类型是发生主义相信，这在我们研究休谟时已经注意过，在那里某人接纳一个命题并判断它是真的。我们的发生主义信念是那些我们现在意识到具有的信念。我们意识到我们某些信念并能被说以不同程度相信它们。我现在意识到我面前有一台计算机，并且我相信它是一台可信赖的机器。如果它突然破裂或坏掉，有如我之前的计算机，我将会适度地惊异，因为我对它的可靠性有一种适度的确信。我们相信一个命题的程度可以通过当我们发现我们的信念是错误时我们所感到的惊异的程度来衡量。发生主义信念常有感觉所伴随。我们已经批判休谟把信念与感觉加以等同。信念常常是持存着的，即使我们不想到它们，关于它们完全没有感觉，我们已经睡了或已经暂时忘记了它们。

我们可能被这样引诱去对内省模式的弱点进行反驳，即采取一种唯物主义的心灵观点，把信念状态与大脑状态加以等同来接近相信问题。但是，这种动机的一个困难是，我们可能要说植物人和死了的人仍具有信念，因为大脑在个体死亡之后很长时间可能还活着。按照这种描述，我们

已经“忘记了的”许多事物将仍被相信，因为存在相应于“被忘掉的信念”的大脑状态。但这种信念并不是行动的指导，所以把信念与大脑状态等同似乎是错误的。

在最后一节里，我们考察各种对信念提供倾向性说明的尝试。极端的倾向论者是行为主义者（如贝恩、布莱斯威尔和莱尔），他们拒绝内省的报道并用行为来分析信念。正如我们以前所指出的，纯粹倾向论具有弱 274
点，即它在评价行为和信念时并未包含意向（或想要），但是，信念、想要与行为形成一种内在联系的网。在许多情况中，我们如果不考虑其他两个因素就不能说明这一个因素。假如我们开始于信念并看见苏以某种方式行动，我们可能推出苏一定想到某个对象或欲望某个对象。当然，我们可能不确定什么行动、信念或欲望在任一行为中发生作用。假如我们看到苏在学院注册，我们就可推知她具有某种学院是长期目标的工具的信念，但我们在这里也可能被误导。她可能只是想讨她的双亲喜欢或想离开家；她可能被迫才去注册，或者她可能只是没有更好的事情要做。行为是由信念和欲望来解释的，离开了它们，行为就不可理解。同样，欲望没有信念则盲，但信念也需要欲望以便引起行动。

倾向性说明有助于我们理解信念行为。如果我想要达到目的 G 并相信行为 A 将是达到 G 的最佳（或合适）的方法，那么我将毫无疑虑地去做 A。但是我可能从未有机会把我的信念付之于行动，或者我可能从未想要按照我的信念去行动。然而这都不是不把许多我“感到”我具有的信念归属于我自己的理由。

普莱士把信念称为多种形式倾向，这可能正确。信念表现自身于许多不同方式里，“不仅在他的行为和他的不行为中，而且也在诸如希望与恐惧的情感状态中；在怀疑、惊奇和确信的感觉中；最后还在他的推论中”。在推论中确实有两种信念，一种信念不自觉地从一个命题“伸展自身”到它的某个蕴涵，以及（另一种）是自我意识的活动（《信念》，294 页）。这种说法承认具有信念的复杂性，它包含休谟派的感觉因素、本质的倾向方面，以及信念要伸展出去的倾向，虽然要与其他信念相联系并作出推论。

在这方面，弗兰克·兰姆赛关于信念是我们用来操纵的地图的比喻是有帮助的。D. M. 阿姆斯特朗扩大这种描述——个别信念是我们用来操纵的地图，一般信念则是按照规则扩大原始信念地图的倾向。[8]信念按其本

性是行为的原因，具有精确信念的重要性大部分可以用地图比喻所提出的行动指导来解释。

信念不是也绝不是约翰·亨利·纽曼所说的那种要么全要么无的状态。[9]我们有程度地相信。作为前总统，罗纳德·里根在7月4日曾说，
275 “当我是个孩子时就相信并且今天我还更相信，7月4日是地球上最伟大国家的生日”。我相信我的妻子是完全诚实的人比我相信我的女房东是诚实的人有更大的程度。比起相信那些基于证据或记忆提供的命题来，我更相信那些基于第一手经验的命题。我们每人都有我们自己特殊的认知结构，在此结构里证据（甚至在似乎是“同一的”地方）被认为是以不同方式以及不同程度地保证结论。在你的认知结构里，上帝存在的目的论证明可能对最高存在的存在并不提供支持，在你的邻居的认知结构里，它可能提供弱的支持，而对于像威廉·帕勒这样的人，它提供了压倒一切的证明。

我们可能按照主观盖然性连续统对我们的信念进行分类。我们每一个人都将他或她自己的信念按照从0到1并以0.5作为中立意见（既相信也不相信）加以排列。只要我们同意存在一个完全确信地肯定相信 P 的状态，一个拒绝信念 P 的状态，以及信念程度概念，那么我们就有我们所需要的分类信念系统的一切。如果我们让数1代表绝对确信状态，0代表它的反面（或余数），即一种认为 P 是错误的确信；0.5将代表不确定的状态或信念的扣留；在0和0.5之间与0.5和1之间将是我们所有其余信念状态。我们可能不确定精确的数给予这些信念状态，我们的确信程度可能随时动摇不定，但我们可以用这种方法大致量化我们的信念。我们大多数人并不以这种方式量化我们的信念，虽然我曾经对我自己的信念作些尝试并且取得某些成功。

一种检验你相信一个命题的程度的方式，就是想象当你的信念证明是错误时你将如何惊异。我们可能想象某个未来社会具有高度发展的测谎器用来量度我们相信某一命题的程度。我们可以想象一个信念计量器有两个橡胶球系在它上面，当球被挤压时，一个球就量度挤压的压力。你每只手都握一个球，并被通知当你相信所说命题时，你就挤压你右手的球，当你相信该命题的矛盾时，你就挤压你左手的球，当你既相信又不相信命题或矛盾时，你就抑制不挤压任何球。你也将被通知以与你相信命题的程度相称的压力挤压合适的球。要作出相关点，一定量的经验可能是必要的，但

正确度将由真理血清含量的帮助而得到。以这种方式我们可能量化我们的 276
信念进入一种大致有序系统。这样一种系统可能对展示牧师、政治家、预言者和爱国者实际相信他们见解的程度感到惊异。为了你的享受，我邀请你用这种方法想象一次正在进行的总统竞选。在国家电视节目里，总统提名人参议员斯赖被挂到信念计算器上并且问他是否实际相信他能不提高税收等而平衡预算，当然，我们对于我们的信念仍有可能自我欺骗，特别是我们的记忆信念，但我们没有理由怀疑我们的内省报道一般来说是可靠的。

可能有人反对说，相信太简单太不精确地被看成是我们以这种方式分配盖然性的现象。我们的信念是自动突发地形成的，大致被坚持，不精确、模糊并且甚至矛盾。我们是否能用我们大多信念作为论证的前提，这是可疑的，因为我们很少自觉地一起产生它们。所以我建议的候选人居于首位，似乎很少有希望。

虽然在这种反对里具有真理——即我们的信念常常是粗糙的、偶然的、模糊的以及甚而是不一致的——但我仍抱希望。反思可以把更大的秩序和清晰性带入我们的认知结构，大致地量度我们相信命题的程度，这似乎是可能的。我已经提到这方面的某些例子，但我必须让你自己试一下，并且我一定是最终的法官。

不仅我们相信命题有不同的程度，而且我们对我们的信念有复杂的情感和价值的触及。我们可以把这种特征称为我们信念的“入口的深度”，这是我从阿尔温·普兰廷加学来的一种说法。某些这种情感和价值的触及是与我们自我理解或我们生活目的的意义相联系的。通常，今天下午将下雨或 Toronto Blue Jays 将赢得三角锦旗这种信念可能被推翻而不会对我们的认知结构有什么干扰（虽然这两个信念对某些人具有生存性的重要性）。但是挫败你对你朋友忠诚的信念，挫败你对你配偶忠实的信念，挫败你对你孩子天真无邪的信念，挫败你对你宗教信条的信念，或挫败你对你英雄气质的信念，则可能造成你的认知系统的大混乱，使你整个人性受 27
到一次破坏性的震动。我们评价信念具有不同程度，正如我们相信具有不同程度。如果我们想量化这些方面，我们可以说萨姆的信念 P 程度是 0.6，而他关于 P 的入口的深度是 0.9。这命题在萨姆生活中起了一个比许多萨姆从未怀疑但几乎不注意的命题更为有力的作用。

信念典型地显示在肯定句中，但肯定句既不是具有信念的必要条件， 277
又不是具有信念的充分条件。我们可以相信而没有肯定，我们也能不信任

地肯定。然而我们可以论证说，肯定与相信之间仍有某种概念的联系。我们通过肯定学会相信所意指的东西，并且正在发生的相信具有内在肯定、赞成、肯定感觉或同意的现象特征。

当清晰的信念获得事情常常包含接纳命题、加重证据和产生结论时，我们可以没有任何接纳的中介步伐而相信，有如通常的知觉信念，在那里“看就是相信”。而且，我们大概并不知道我们所有的信念获得，因为我们接纳巨大数目的信息，而这些信息似乎不让我们意识到获得信念就组成我们的认知结构。如果有人问我已经离开的房间的墙的颜色，我没有有意识地接纳（抱有）它就给出正确的回答，难道我们不应当说我相信它就是那个颜色，虽然我并不知道它？这似乎是正确的。知觉材料贮藏在我们的记忆中就像自觉形成的信念。更大的困难是我们是否能说相信明显地接纳他或她的明确信念的问题。短暂之前我从不想到100多于6.778 1这一命题，但是它是如此明显地从几个我感到确实的其他命题所推出，我可以尝试说我对100多于6.778 1这一命题在意识到它之前具有一种倾向性的信念。如果情况是这样，那么相信的边界入口模式就太严格。为了有信念我从不需要首先获得信念。

另一方面，罗伯特·奥迪论证说，在具有倾向性信念与相信倾向之间存在区别，并且这类命题适合于后者的范畴。在这种情况里，信念获得的收费站模式将被保留。我只有相信明显接纳信念的倾向。你们将认为如何？

信念典型地与支持它的证据相关，除非你接受基础论模式；所以，所说的信念就是基本信念或自明的，在那情况下它就以反向树状结构为别的信念提供证据。正如我们在第6章中所注意的，基本信念一般来说都是自明的或对感官是明显的。信念隐含地要求与世界相联系，去表达世界存在方式，因此包含与世界的直接或间接的关系。例如，在记忆信念中，存在
278 这样一种信念，我现在正在回忆的东西以一种像链条的方式与世界在某个过去时间的部分相联系。在证据信念里存在这样的隐含信念，即我现在正在接受的东西与我的邻居看到的并报道给我的世界有因果的联系。

最后，我们必须知道意志与信念形成的关系是什么，在什么意义上我们能被认为对我们的信念负有责任的。我们将在第16、17两章讨论这些问题。

问题讨论

1. 关于信念概念的状态休谟如何区别于柏拉图、笛卡儿和其他人的？解释这种转变的意义。

2. 描述休谟的信念理论。它的主要思想是什么？把他的发生论观点与倾向论说明加以比较和对立。

3. 解释行为论和准行为论的信念理论，并对它们加以评论。

4. 普莱士的多种形式倾向性说明的意义是什么？你同意它吗？

5. 在讨论纯唯物论信念观点时，我说它的言外之意之一将是“植物人与死了的人仍将有信念”。这是对唯物论的很好批判吗？

6. 对于我们能对自己相信各种命题的程度给予大致的评价，你将作何想法？有些哲学家反对说，我们许多信念对于我们以这种方式把盖然性分配给信念是大致被坚持、粗糙，甚至不一致。这种批判有何贡献？它能被答复吗？

7. 继续第6问题，某位大学生以及大卫·本菲尔德曾反对我用信念计算器“来吸引人兴趣”。我曾试着让它与一个完善的测谎仪作比较来捍卫它。这是合适的比较吗？

注　释

[1] David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1739), 628.

[2] David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1748), 41.

[3] H. H. Price, “Some Considerations on Belief” (1934). Reprinted in *Knowledge and Belief*, ed. A. Phillips Griffiths (Oxford: Oxford University Press, 1967), 42.

[4] Frank Ramsey, *The Foundation of Mathematics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1931). 279

[5] Alexander Bain, *The Emotions and the Will*, 1859.

[6] R. B. Braithwaite, “The Nature of Belief,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 33 (1932—1933). Reprinted in Phillips Griffiths.

[7] H. H. Price, *Belief* (London: Allen & Unwin, 1969). 也可参阅他的 "Belief and Will", In *Belief, Knowledge and Truth*, ed. Robert Ammerman and Marcus Singer (New York: Scribner's Sons, 1970)。

[8] D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 3-5.

[9] John Henry Newman, *The Grammar of Assent* (London: Westminster Press, 1870), 232.

进阶读物

Bogdan, Radu J. *Belief: Form, Content, and Function*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Griffiths, A. Phillips, ed., *Knowledge and Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1967. Contains classic articles by John Cook Wilson, R. B. Braithwaite, H. H. Price, and others.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

O'Connor, D. J., and Brian Carr. *Introduction to the Theory of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Chapter 2.

Passmore, J. A. *A Hundred Years of Philosophy*. London: Macmillan, 1957.

Peirce, C. S. "The Fixation of Belief," *Charles S. Peirce: Selected Writings*. New York: Dover Publications, 1942.

Pojman, Louis. *Religious Belief and the Will*. London: Routledge& Kegan Paul, 1986.

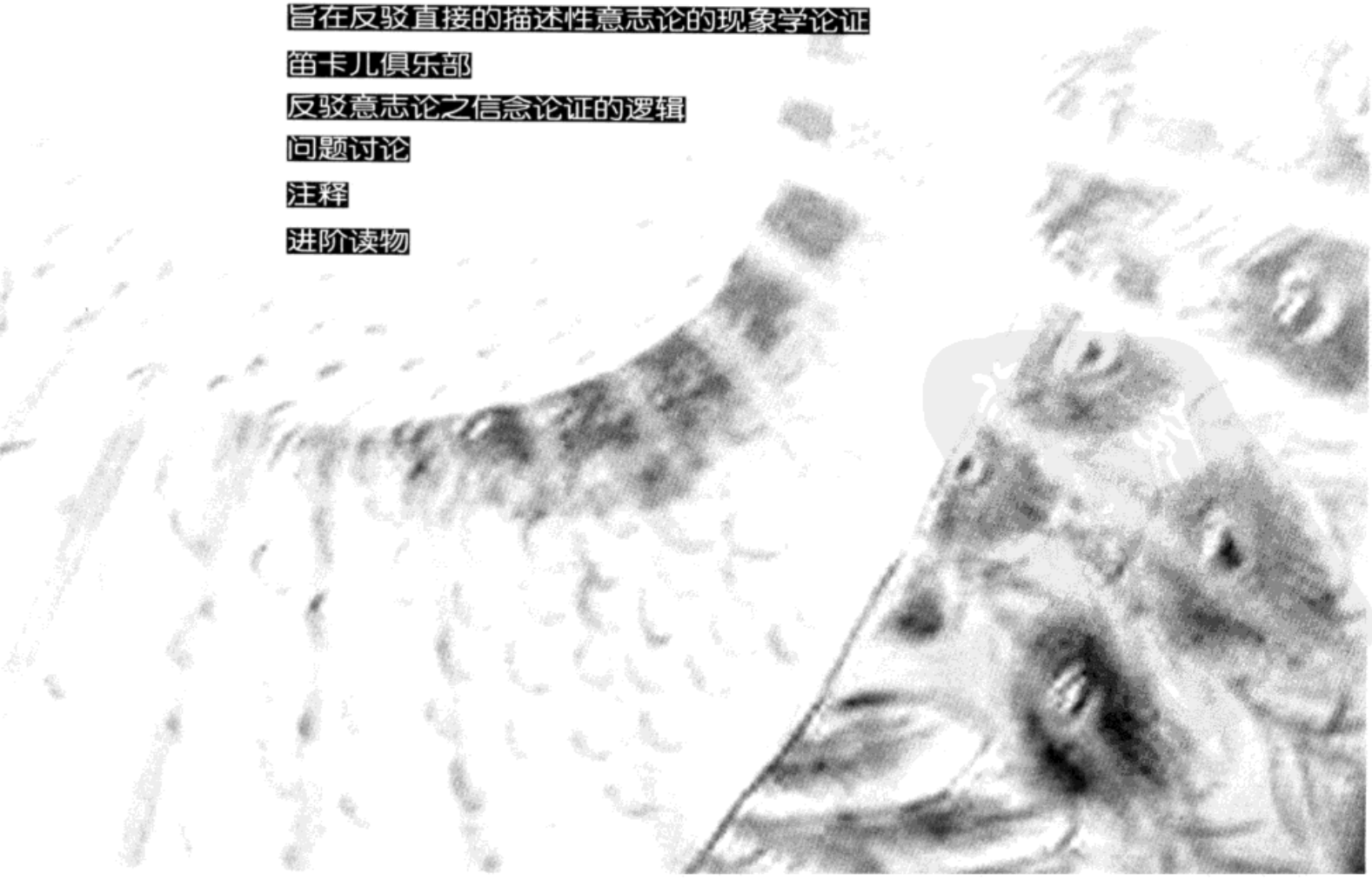
Price, H. H. *Belief*. London: Allen & Unwin, 1967.

Stitch, S. P. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, MA: MIT/Bradford Press, 1983.

第16章

信念与意志

引论:意志论种种
直接描述性的意志论
旨在反驳直接的描述性意志论的现象学论证
笛卡儿俱乐部
反驳意志论之信念论证的逻辑
问题讨论
注释
进阶读物



280 一个人只有当他意欲相信某事时，他才会去相信。也许某个信用卓著的人对我有很大的影响，以至于我不得不这么认为：不相信他是错的；我“必须要”相信他。但如此做的前提是出于我的自由意志，但这也意味着我可以选择不相信他。某个人值不值得相信或许可以讨论，但是不管讨论的结果为何，都不能强迫我们相信或不相信这个人。……自由意志是关键所在。相信与否在于意志的决定。（约瑟夫·皮特）[1]

引论：意志论种种

一个很普遍的观点认为，我们可以直接借自由意志的行动来获得信念或者拒斥信念。此一论题有时与下面这个观点不谋而合，亦即相信系一种基本行动，一种在我们意志直接控制之下的行动。对此，笛卡儿采取了一个**全面性**的观点：对于选择相信某些事物而言，意志不会受到局限，我们必须为自己所相信的信念负责，特别是那些错误的信念；否则，我们就只有把责任推到上帝身上，而这种结论是渎神的。

那么，我的谬误是从哪里产生的呢？只有当意志的影响力远大于理智，以至于我不能将其限制在自身范围，而是将它扩大到那些我并不理解的事物上，错误就产生了。若意志本质上对这种现象漠不关心，那么很容易就会偏离事实与真相，从而选择错误和邪恶的道路。于是我犯下错误，这就是一种罪恶了。[2]

281 存在主义之父索伦·克尔恺郭尔主张这种观点：“信念与其说是一个结论，不如说是一个解决办法……信念不是一种知识形式，而是一个自由的行动，是意志的表现。”[3]有时可以对这观点采取较少全局的或者说较为**局部的**看法，意即只有那些并不抵御或强迫自己的信念才是在自己控制之下的信念。托马斯·阿奎那、约翰·洛克、约翰·亨利·纽曼、威廉·詹姆士、约瑟夫·皮特、C. I. 刘易斯、罗德利克·齐硕姆、杰克·麦兰（Jack Meiland）、罗伯特·郝利尔（Robert Holyer）以及吉尔伯特·哈曼都是这种立场的代表，他们认为当证据不足或形成信念非强迫时，我们可以意愿（volit）即发挥意志的影响力（例如，用直接意欲的方式以获得信

念）。[4]我将把这种关于部分或者全部的信念都是出于意志的行动的论点称为“直接的意志主义”（Direct Volitionalism）。我也将把这个论点拿来与下面这个论点进行比较，即某些信念系间接出于个人意图（intention）与意志的基本行动。我将此论点称为“间接的意志主义”（Indirect Volitionalism）。

另外还有一种关于相信和获得信念的意欲（willing in belief acquisition）之间关系的区分，此区分乃是描述性的意志性行动和指示性的意志性行动之间的区分。我将把意志主义的某些类型称为**描述性的**（descriptive），这些类型仅描述借由**意志影响**（voliting，直接源于意愿有信念而获得信念）所产生的相信过程。而把另外一些意志主义的类型称为**指示性的**（prescriptive），这些类型包含规范性的要素（normative element）。直接的指示性意志主义认为，借由意愿有信念而直接获得信念是可允许的，或甚至是一种义务。而间接的指示性意志主义则认为，出于非认识目的的考虑而采取的某些必要步骤来获得信念乃是可允许的，或甚至是一种义务。下面是我所构想出来的一个架构，此架构代表我对诸类型之相关论题的划分。

	直接	间接
描述性的	我们能够借由意愿相信某些命题而直接获得信念。	我们能够借由意愿相信某些命题，并且接着采取必要步骤以使该信念被带入命题从而间接获得信念。
指示性的	我们能够借由意愿相信某些命题，并且这样做是有证成的而直接获得信念。	我们能够借由意愿相信某些命题，并且我们有目的使我们这样获得信念是有证成的从而间接获得信念。

上述架构不代表已经穷尽了在相信与意愿之间的所有关系，而是希望掌握 282
在哲学史上有关这种关系的中心论题。

描述性意志主义之观点对于相信的本质以及我们信念状态的自我控制类型息息相关，指示性意志主义之观点则与信念的伦理以及我们获得信念与维护信念的责任有关。我将进一步比较这两种观点，包括其间接与直接

的形式，并把它们拿来和信念获得之标准模式（standard mode of belief acquisition）做对比。在本章中，我将提出一个规范，此规范指出，一个有效的意志性的信念之获得必须满足哪些要素，并且还必须告诉我们为什么要对信念的可靠性采取怀疑的态度。然后，我会提出两种反对直接描述性意志主义观点的论据：其一，系现象学式的论据，它对于信念获得的本质采取了一种内省的方式来解释之；其二，系信念论证的逻辑，此指明，相信和非意愿状态之间有概念上的联系。在第17章中，我将转而讨论间接的指示性意志主义和信念的伦理，并且论证我们对于违反证据法则的信念有加以拒斥的责任。

直接描述性的意志论

意志在形成信念方面扮演何种角色？信念的形成在某种意义上可以为我们所直接控制吗？我们的判断是来自于对整个证据（包含背景信息和假定）的直接反应吗？当**采纳**命题时，获得证据就好像在原先平衡的天平一端加上砝码，如果是这样，意志还能够影响其结果吗？对于信念获得之标准模式来说，判断并非是一个与其分离的行动，而是上述加码过程的结果。就好像这个加码过程显示了证据的状态，而心灵仅只是登录了这个度量衡状态。对于意志论的模型来说，判断是一个特别的行动，此行动的重要性高过前述加码的过程。此论以为，心灵认识这个度量衡的状态，但是被允许去选择接受或不接受它，或者是通过在天平的这一端或那一端加入重量去影响它，一切视其意欲如何。非意志论者不需否认意欲（desire）无意识地影响着我们获得信念的过程，但他拒斥这样一种观念，即借由有意识的意志活动可形成信念。另一方面，意志论者不必坚持这样的论点，即只要我们想要影响信念，意志就可以随时起作用。也许有时候意志对于上
283 述加码的过程也不能起什么作用。这里与意志自由加以模拟是合适的。正如同形上学的自由意志论者不必坚持每个行动都处于我们的意志控制之下，大概只有一部分重要行动是如此吧；同样的，信念论的自由意志论者也不必宣称每个信念都在我们控制之下，其实只有一部分重要信念是这样。有时意志的确可以影响信念的权衡，它也可以影响判断和信念的形成。

我将试图指明意志对于信念形成的观点存在着某些问题。要证明没有人可以意欲任何事物或者不可能去意欲任何事物，这大概是不可能的（如伯纳·威廉斯所言）。[5]我也将提供两个论证来反驳我们可以借由有意识地意

欲某些信念而获得它们这一论点，但是我也必须指出，意志在获得信念方面扮演了一个合法的角色。第一个论证我称之为旨在反驳直接的描述性意志论（Direct Descriptive Volitionalism）的现象学论证，这个论点涉及对于信念获得现象的内省式分析，它表明这里存在着某种与意志欲求观念有关的心理学的偏误。第二个论证，也就是旨在反驳直接的描述性意志论的信念论证的逻辑，它试图证明信念与真理之间的概念联系，并论证下列这种观点是缺乏融贯性的，亦即我们根据自己**想要**具有信念从而决定性地把握该信念。

旨在反驳直接的描述性意志论的现象学论证

首先，我们必须先了解直接的意志论涉及了哪些要素（若无另外说明，此处所说的意志论系指直接的描述性意志论）。以下的特性似乎可以代表在最小程度下所意味之意志论的必要而充分条件：

1. 获得信念是一个基本行动。也就是说，我们某些信念被获得是借由意志直接作用在被意欲物上的行动，相信本身不一定非要是一行动不可。它可以是倾向性。意志论者不必声称所有的信念都是通过意志的命令而获得，其实只有一部分是如此。

2. 所谓获得信念，必须是在个人完全意识到他正在这么做的情况下才能实现。典型的例子是那些面对两种行动之抉择而必须有所决定的个人的意志行动。然而，意志行动之发生或许具备了程度不同的意识。此处，我们对于意志的观念模拟两可于意欲（desiring）与决定（deciding）之间。有时把意志的行动称为显示于行动中的意欲，例如说，肚子饿了去找冰箱，或是累了去找床。我们不必然总是意识到自己的意欲和意图。这类意欲和另一种类型的意欲有所不同，后者系指，当决定要采取某个行动时，我们完全意识到这个决定。如果借由意志之意欲的方式获得信念，而这意欲的强度是比较低的（我们只能模糊地察觉到），那么如何确定这信念是直接出于意志的行动所造成，如何确定此意志不是伴随信念之获得所产生的结果？也即是说，意欲相信（willing to believe）和欣然地相信（believing willingly）是不同的。后者并非借由意志之命令所造成，前者才是。对于意志论者

284

而言，他必须要同意这一点，亦即产生信念的意志的行动就是为我们所充分察觉的决定（decisions）。

3. 信念之获得必须独立于证据的考虑。也即是说，证据在形成信念方面不具有决定性。信念也许受到证据的影响（证词，记忆，归纳性质的经验，等等），以至于信仰的跳跃不能在任何越过命题的时间点上出现，而只有在越过那些具备部分证据，但不够充分支持其宣称的命题的时间点上出现。这类命题的主观几率只有0.5或低于0.5。按照笛卡儿的观点，在证据是精确同样的这种情况下，我们不应采信任何信念，而克尔恺郭尔则认为，即便命题的内容违背证据，宗教与生存性质的考虑或许还是可以证成这种相信的跳跃。威廉·詹姆士认为这种跳跃只有在个人的选择是处于被强制的、当下急迫的以及必要的情况下，才可能成立。或许缺少了上帝的恩典，要用向克尔恺郭尔所说的那种方式去意欲某些信念是不太可能的，意志论者应该说，意志所欲成就的信念超越了个人所能获得的证据之影响力。然而，此信念持有者必须借由超越证据考虑的自由抉择来获得该信念。借用之前加砝码的比喻，我们是有可能在评量证据的心灵天平中，伸手在这一边或另一边拨一下。

总而言之，**意欲**即为意志的行动，借此，我们直接以意欲该一信念而获得此信念，我们完全察觉到此行动之进行，此行动并且独立于证据之考
285 虑。获得信念的行动自身未必是一个信念，它有可能是从**命题之采纳**过渡到完全接受它的一种方式。

对于意志论这个观点，有许多值得讨论之处。这个观点似乎将人类的自由扩大到一个重要的领域，而且看来符合我们在意识到自己已做选择时相信某些事物时的经验。老师对于学生的不诚实有明确的证据，但他决定相信这个学生，尽管有明确证据，他还是选择相信这个学生是无辜的。尽管有神论者没有充分的证据，但他仍然相信上帝存在，这是个日常生活中很常见的例子，此可以证实我们确有一种倾向，意即用意志决定论来解释信念形成。有时我们会怀疑自己的许多信念，这些信念虽然并非通过被**完全**意识到的意志作用而形成，但它们往往是经由那些不完全意识到的（half-aware）意欲而被建立起来。在内省时，我们注意到，有关过去的信念之形成往往无法建立在严格的证据之上。意志论因此似乎是一个还不错

的理论，这理论解释了许多我们的认知经验。

然而，有些考虑或许会使我们质疑是否意志论是对我们处境的正确解释。我将论证这种观点所说的并不是我们一般正常获得信念的方式，虽然人们可以出于其意志意欲某事，这从逻辑上来说是可能的，但是其过程从心理学的角度来看似乎很奇怪，甚至在概念上是不融贯的。在此，我们将对获得信念的过程做一番心理学的考察，其次，也将对这种经验的逻辑进行相关检视。接下来，我们把重点转移到反驳意志论之现象学论证，此论证架构如下：

1. 从现象学的角度来说，获得一个信念就是一种发生过程（happening），在此过程中，世界将其自身强加于一主体。

2. 世界将其自身强加于一主体这一发生过程并非主体所为（非它所具备的基本行动）或所选择的结果。

3. 因此，从现象学的角度来说，获得一个信念并非主体所为或所选择的结果。

这个解释架构描述了获得信念的标准模式，并且将会被强调为所有信念发生的方式。第一个前提诉诸我们的内省的材料，并假定信念之获得具有直接的、非隐藏的、非志愿的或是被强制的性质。第二个前提仅指出主动与被动的区别；出于自己主动所为和出于事物发生于自己身上，这两者是有所不同的。因此结论是，作为一个种发生，相信并不是我们所做或所选择的事情。现象学的论证要求我们向内看，以明了是否信念之获得与**命题之采纳**有所不同，后者完全可以任意而为之。第一个前提立基于这样的 286
观点，即信念是对于事物状态（states of affairs）的心理状态。用兰姆赛的隐喻来说，信念是我们心中指引生活方向的地图。如此，信念所表现的事物状态独立于心灵之外；它们与我们意欲其存在与否无关。设若信念代表了世界的状态，并且作为行动的有效指导，那么意志似乎就是多余之物。相信某事物似乎更像是看到某事物，而非观看某事物；它更像是掉进去，而非跳出来；更像是感染感冒，而非去接一颗球；更像喝醉酒，而非去喝杯酒；更像被动涨红脸，而非主动微笑；更像是某事让自己觉得头痛，而非让人头痛；等等。的确，这种非自愿的、被动的特性对于大多数命题态度（propositional attitudes）——系指生气、忌妒、恐惧、疑虑、质疑——的内省方式似乎是真的，虽然并非对于想象命题或采纳命题是必然

的，想象命题或采纳命题是有更多主动因素出现。

论证的关键在于第一个前提，唯有借着考虑许多不同类型的信念之获得，并且检视是否它们都表现了被动的以及非自愿的特征：世界将自身强加于我们，这个前提才能得以建立。这样的检视或许永无完结之时，但我们至少可以考虑几个典型的信念之形成的类型。就从知觉的信念开始。假如我处于正常的生理状况下，当睁开眼睛，我无可避免地会看到一些东西，例如，面前的一张白纸。这看来似乎是极为明显之事，亦即我不需要在相信自己看到一张白纸之前选择相信我看到了这张纸。此处眼见**就是**相信。这并非否定知觉中主动的因素。我能够探索所处的环境，把注意焦点放在某些特性上，或把注意力从其他事物移开。我可以主导自己的知觉机制，但是当我这么做时，知觉的内容以其自身显示，无关乎我意欲如何。我甚至可能厌恶这张白纸，从而不想有这种知觉。同样的，假如我处于正常的生理状况下，有人在旁边把音响开得很大声，我听到了，我无可避免地相信自己听到了它。这个信念强加于我之上。

再考虑下一个状况，记忆性的信念。典型的例子就是相信我似乎记得之事，这并不需要什么特别的抉择。我可以搜索我的记忆库以便找出朋友配偶的姓名，但最后我得到的结果，也就是我所记得的东西，它是自己显现出来的，有它自己的轨迹。我并不是选择相信我的记忆所知，亦即我朋友的配偶名叫潘。正常的情形下，我无可避免地会如此相信它。有时候记忆难免模糊不清，事实上我们不是那么十足地相信自己的记忆所知，但这并不代表意味着在信念形成的过程中有意志的作用。在有些时点上（特别
287 是有关个人的遥远过去或者是童年所发生之事），我们并不确定自己所记得之事是否真的发生过，这似乎是典型的记忆的证据，而这些证据的印象就足以拨动判断的天平向这边或那一边移动。

这种分析可以扩大应用到抽象与逻辑的信念上。很少有意志论者赞同下面这个论点，亦即我们选择相信矛盾律或者是 2+2=4 具有普遍的有效性。这类信念似乎都毫无疑问地无关乎意志的影响，有些意志论者甚至不把它们称为信念，只把它们当成**无关乎前后文脉络的知识**（knowledge simpliciter）。无论如何，所有人都同意在这类信念中，只要了解它们所具有的意义，我们就无可回避地要相信（或知道）这些命题。这些命题是**信念论的发生的范型**（paradigms of doxastic happenings），不管我们相不相信它们，这些范型的作用仍然强加在我们身上。

同样类似的过程也发生在理论性的信念中，这包括科学的、宗教的、意识形态的、政治的以及道德的信念。在我已经具有整个背景信念的网络的情况下，某些观点或理论在我的认知结构（noetic structure）当中占有优势的地位。我们常会碰到一种情况，亦即被迫要接受某些理论，即便这些理论与我们所喜好的解释相冲突或甚至否定这些解释。接受一种理论作为最佳的解释或者是可能为真的解释，并不代表我们要以此为基础而行动。我们也许可以相信一个解释为真，但不见得会认为它有启发性，我们也有可能讨厌这个解释，以至于不知道接下来该怎么做才好。例如当自由意志论者被迫接受决定论的信条或一个信徒失去他的宗教信仰时，就是属于这种情形。在苏联“改革开放”和发生反共产主义革命之后，我见到两位优秀的苏联法律留学生哭得很难过。当被问以为何哭得这么伤心时，其中一个学生说：“我们从小就被教导共产主义是真理，必然胜过资本主义。但结果被证明是错误的，接下来真不知道要怎么办才好。”当信念的巨大变革产生时，混乱接踵而至，我们突然发现那些过去作为凭借，并使生活得以稳定运行的指引统统不见了。

在一组比较弱的假说之间，我们也可以找出其中之一并接受它作为最佳的解释，但是仍然可以不相信它。我们能接受一个命题，并且把它当作是一个实验性质的假说从而根据它而行动，但依然可以不同意它的真值。行为主义的分析会把接受该命题当成是信念，然而我们没有理由接受此种解释。有的时候我们是随着证据的累积，一点一点地接受一个理论。其他时候，又像是突然之间整个世界完全变了一个样；之前看成是鸭子的漫画现在成了兔子。**看到**是个恰当的词——其实当我们看到一个东西的时候（虽然可以把注意力集中在这东西的某个部分，忽略其他的部分，等等），并不是去选择所 *288*
看到的东西，所以我们不是选择某个理论，然后相信它。我们无法不去相信这些例子。当然，我并没说意志在获得这类信念时没有扮演间接的角色。

最后，也是最重要的，也就是因证词而来的信念，此信念系基于别人的说词而产生。约瑟夫·皮特和杰克·麦兰都强调了这种类型的信念。当然，这种信念是一种相信，而它看来比起知觉或记忆性信念更为复杂。我们时常读到报纸上说了什么，谣言和预测又如何如何说，因此往往在决定要不要相信之前有所犹豫。有时这些消息似乎颇令我们为之震惊，或者对我们的认知结构造成威胁。在这里，第一眼看去，我们会在表面上觉得个人做了某种决定。例如，一个我所认识各方面都很高尚的人竟然骗了他的公司 50 000 美金。证据相当确定，但是我就是很难接受这事是真的。我对

相信或不相信这件事意欲存疑吗？我不认为如此。虽然我对证据所示相当震惊，但是我有很多不能立即表现出来的、关系到细节方面的背景证据，这些证据潜意识地存在于我的认知结构中。在把新资料放入到一个更大的背景中去理解这方面，它们扮演了一定的角色。

尽管证据确凿，或许我仍然愿意相信朋友是无辜的。这个“愿意相信”是否抵触证据，从而建构了一个意志的行动。我不这么认为。读者应可回忆起两种有关相信的区分，（1）意欲相信，从而相信之；（2）欣然地相信，个人觉得被一种信念的状态所吸引，并乐于追随之。个人对于他所相信之事感觉很好并且相信如此，但是，意志对它们（感觉很好和相信如此）都没有直接的因果影响力。此外，这里存在着一种体验，这种体验把客观证据视为某种大略的平衡，但其中仍然感觉到某种倾向的影响。某些类似直观或是无意识的过程在信念形成方面扮演了决定性的角色，但我们对其皆无直接的控制。在我们的认知结构中，存在的是那些影响信念形成的倾向性信念和相信的倾向。用意志行动去解释那些获得信念的异常例子，这完全没必要。

正常状态下，我对别人的证词都采取直接地与自动地赞成的态度。假设我在找超级市场时迷了路，我找到一个人问路。在愿意帮忙的状况下，我相信他所告诉我的讯息，从经验中我学习到，人们一般在这种情况下都会愿意伸出援手告诉你怎么走。即便我对他所说的要多考虑一下，想想他
289 的话是否可靠，但我并不会出于意欲地相信而下结论；相反的，是因为在此情境中各种复杂的因素使得我倾向于这样或那样。其中的一个要素或许是我的愿望和要求，他们影响了我的注意力焦点。但是当信念呈现，它是由证据所产生，而非意志的选择。

如果有充分的时间和资源，我们就可以通过意愿恰当的途径并运用它们而几乎能够间接地相信任何事。例如，我们相信地球是圆的而非平的，没有什么做法能够推翻这个信念。但如果有非常好的理由这么做（比方说，如果我们可以使自己相信地球是平的，某人将给我一百万美金），那么我们也许会去找个催眠师，吃些药，甚或使用自我暗示的方式来获得这种信念。

意志论者也许会响应道，自我暗示和意志意欲某事并无不同。考虑下面的例子，这些例子显示了一个发展的过程，它是一个朝向以自我暗示（autosuggestive）方式成功地获得信念的过程。

1. 要让人用自我暗示的方式相信自己不存在大概是不可能的。

2. 一般来说，使用自我暗示的方式，要花好几天的时间才能让一个人相信地球是平的。

3. 一般来说，当相反的证据很明确时，使用自我暗示的方式，要花好几个小时的时间才能让一个人相信他的配偶不忠。

4. 可能要花好几分钟才能让一个一般的种族主义者相信另一个种族的人也是人。

5. 可能要花几秒钟的时间让一些人产生一个信念，此信念即投掷一枚硬币，结果是此硬币正面朝上。

6. 经过多次练习，有些人可以获得该一信念，即投掷出去的硬币在几乎察觉不到的短暂时间中，将出现正面。

7. 有些自我暗示的高手或许可以在不必介入从意志到信念之形成过程的情况下获得上述信念。

或许这种以自我暗示获得信念的方式既奇怪又愚蠢，甚至是不道德的，2 与 5 从心理学的角度来看还是可能的（先暂时不考虑信念形成机制和认知结构可能的损害），而我们也能够了解 6 与 7 的情况。在投掷骰子时，我们有时候会有一种感觉，亦即感觉到幸运号码（或不幸号码）将要 290
出现，这种感觉就和 6 与 7 很像。可能有一些人可以任意地相信某些命题，而当别人听到这些命题时的基本反应却是嗤之以鼻。如果 7 在心理学上是可能的，那么前述之现象学论证的第一个前提和结论就应该要加以改变，并且要考虑这里所说的异常情况。以下是修正的结果：

1. 获得信念是一种典型的世界强加自身于主体的发生过程。

2. 世界强加自身于主体的这种发生过程并非主体所为，或所选择的结果。

3. 因此，信念之获得并非典型的主体所为或所选择的结果。

然而，尽管我们永不能完全排除这种以主观行为所形成信念的可能性，但是否真能如其所说这么做，看来实在有点可疑。我们很难知道这种信念不是出于对事物状态的想象而来；在这里，现实和想象难以区分。在某些时候，对 p 的想象变成相信 p 的存在。对大多数人来说，不可能用这种方式来获得信念。考虑下列命题："硬币会出现正面。"你心中对此命题

有任何是或不是、同意或不同意的判断依据吗？或是想象一个人握着两只手在你面前对你说："猜猜看哪一只手里握有一个铜板，猜对了，送你 10 万美金，猜错了，大刑伺候一星期。唯一的要求就是当你做选择的时候，你不能只是指着那一只手，你还得心里真的**相信**自己的选择是正确的（测谎器可以测出是否如此）。"我认为大部分人碰到这种情形恐怕都要头痛了。

上面的叙述非常恰当地展示了行动（acting）和相信之间的区分。如果疯狂的事情具有某些实践基础，要做这些疯狂的事情相对来说是很容易的。当某种证据出现的几率一半一半的时候，我们要下决定并不难（例如当铜板还在空中时，就宣称铜板将出现正面），但是相信本质上是典型地被动的——它不是行为本身，而是行为的指引。此处现象学的论证显示意志主义的论点是古怪而异常的，但是对于借由意志获得信念的可能性，它并不予以排除。

关于信念之获得，意志所扮演的另一种可能的角色便是它的"否定"（veto）现象。有些哲学家（洛克和郝利尔）认为在信念的倾向方面，意志能够产生否定其成立的作用，停止相信那些在形成过程中被认为应该如此（would-be）的信念。这是意志作用之负面类型；这并不是说真的可以
291 借由意志的作用获得信念，而只是说可以借此来防止某些时候有人用一些并不恰当的信念来控制我们。这有如下情形：

1. *S* **采纳**命题 *p*（有时这可以在我们直接控制之下进行）。
2. *S* 倾向于相信 *p*，或者 *S* 怀疑 *p*（正常情形下，这不在我们的控制之中）。
3. 借由提出怀疑，质疑判断，或者是"将命题搁置于我们的注意力之中"，否定现象产生。
4. *S* 重新将注意力放在更多的证据上，或者是过去的证据上，并且形成了一个判断（将注意力放在某处（looking）是在我们的直接控制之下，"看见"（seeing）和判断则否）。

否定作用是在我们直接控制之下吗？还是说它是因为相反的事证，或是我们初始的倾向有问题所造成的结果？例如，我正在与一位申请我所在部门内某一职位的人进行面谈，我有一种强烈的倾向，亦即感觉到她就是最适当的人选，但突然间我记得还有两个应征的面试者正等待面试，并且认识到我这种相信"*A* 是该工作最佳人选"的倾向并未具备充足的证据。

我必须把命题修正为，她是一个很好的人选。此处似乎另一个信念（此即还有人正在等待面试）出现并且将原先的那个信念排除出去。意志的行动并未出现在我的意识中。在这类例子中，即便我的确感觉到有种意志意欲相信某事或者终止判断的力量，那仍然不能算是意志产生了信念。也许意志仅只是伴随信念形成所产生的东西罢了。

有许多类型的否定作用存在，在这些否定作用中，我也许能够凭借证据的基础明确地克制某个信念的形成。考虑下面这个例子，约翰告诉乔安妮，她的父亲挪用公司公款。前者还没说完他所知道的证据之前，后者便大声说道："拜托不要说了，我听不下去了！"她阻止约翰继续讲下去的反应似乎与在我们心中造成某种信念形成的状况相类似，当我们开始审视那些自己不愿正视的证据时，这种状况就会发生。在心里面，我们或许可以不理这些证据，转而注意其他的事情，以至于无法对该事物形成真正的信念。这听来像自我欺骗，然而否定作用的力量似乎有时候是在我们直接控制之下。不过，如此并不代表确实可以借由意志的作用获得信念，这只表示意志在防止我们被束缚在某些信念方面扮演了一个起着负面作用的角色。

笛卡儿俱乐部

我们的分析虽然并未完全排除意志作用的可能性，但它支持这一主 292
张，即的确存在着某种特殊的状况。如果意志论所说的那种人真的存在，那么他们就像某些人那样，可以摇动耳朵，涨红脸，呕吐，或任意操控他们的心跳。但是与这些意志性现象不同的是，任意地相信（believing at will）似乎会造成概念上的混淆。很典型的，我采取了这样的观点，亦即相信本质上具有再现（representational）的特性，系反映了我们所处的世界以及我们和这世界的关系，因此，从这个角度来说，每一个基于意志的非再现性的相信（volitional-nonrepresentational believing）基本上而言都不符合上述的那种关系。为了更好地理解这个概念，我们设想一个社团，叫做笛卡儿俱乐部，所有的会员都是意志论观点所说的那种人。他们获得信念的方式有如我们咳嗽一样，可以出于自己意志，也可以不出于自己意志。他们在考虑每一个命题时，意志的作用都将会是关键性的。当有一个会员听到他的配偶对她不忠实的传言时，她首先要问自己是否有义务即便在证据充分证明另一半不忠的情况下，也要相信配偶是忠实的。这种人完

全可以实行克尔恺郭尔那种信心的跳跃（leap of faith），更不用说当所显示的证据处于互相抵消（counterbalanced）的情况时，也是如此做。比如说，当这些人把铜板丢到空中时，在心中便形成了关于铜板落下后是哪一面的信念。毫无疑问的，他们在发动意志作用以便控制行为这方面，将具有一个强烈的规范性质（normative）的组成部分。同时，也将存在着许多诸如义务性意志、允许性的意志、有点善意的意志、不道德的意志、应被国家惩罚的非法性意志等之分类系统。

这样的一个社团是很难令人想象的，但是在其中，意志作用类型的信念和非意志作用类型的信念应该还是有所区分。后者本身即足以成为行动指导的可靠依据；意志作用类型的信念应被容忍，其范围绝大部分系属在私人领域中，而不应涉及公共领域。换言之，对于非意志作用类型的信念，此信念之获得应以在我们的社会中处理信念那样的方式来处理之。亦即如同行动的指引，而此一指引应忠实反映所得之证据。

或许这里可以提供一个演化的观点来解释我们具备非意志作用类型的信念。为了生存，动物需要获得有关这个世界正确的以及直接的再现讯息。猫捉老鼠，原始人看到熊赶快跑开，而对于认知的结果到底是老鼠或熊以及这些印象是否为真，意志在其中的介入其实没什么帮助，而我们必
293 须下定决心去相信在正常情况下的认知，就这点来说，意志的介入也没有好处。基本上而言，我们倾向于相信所看到的事物。大部分的相信明显不同于笛卡儿和克尔恺郭尔所说的那样，在其中意志的影响无足轻重。

反驳意志论之信念论证的逻辑

现象学的论证确有其道理，因为它攻击了意志行动的第二个特性：此意志之行动必须在被完全意识到的情况下才能完成。假设我的分析正确，如果意志真的存在的话，它的作用一定是个异常的现象。然而，我并未排除某些人可以这样做的可能性。在这个意义上，我的分析与休谟的论证相类似，亦即认为，我们并非借由意志的命令而获得信念，而这系一偶然之事。

此处我们的第二个论证将攻击意志论的第三个特性——那就是，意志产生的作用独立于证据和真理的考虑之外。（我所使用的这些称谓在广义上类同于证据一词，还包括了基本信念的自明性在内。）信念论证逻辑的这一论证是说，意志性的相信（volitional believing）这一说法包含一种概

念的混淆；广义地来讲，它是一个逻辑上的谬误。认为我们只要借由基本的意志行动就可以完全有意识地获得或维持信念，这种说法有一种内在的不一致性，也就是说，在此过程中，我们可以故意排除与证据的联系。此一论点并不完全排除在不被完全意识到的情况下，凭借意志作用以获得信念的可能性（并非真正的意志作用），但是它强调，当完全意识到其作用时，“信念”在我们的认知结构中将会萎缩。在缺乏真理的考虑下，我们无法在完全意识到意志的作用的情况下去相信“p 这件事和我相信 p 是真的”。如果你理解相信 p 就是相信 p 是真的，并且**从未打算实现前述条件**，那么所谓的相信 p 就缺乏认识上的理由。假设我说我相信自己在银行的账户中有 10 万美金，并且当你指出没有理由可以相信我所说的话时，我回答道：“我知道没有半点理由可以相信我所说的，但是我就是相信，唯一的理由就是我想要相信。”而如果你确定我不是在开玩笑，你大概会下结论说我是疯子，或者说我不知所云。

如果我说我相信自己有 10 万美金，但不知道理由为何，也许可以假设 294
在记忆中我记得曾在银行里存了 10 万美金，或者是在直观中类似的证据造成这样的信念。但是如果我否定此一可能性并且说：“不，我完全不记得有这件事，事实上，我确定从未在银行中存入 10 万美金。我只是发觉相信此事感觉不错，于是我决定相信有这件事。”那么你会完全被我搞迷糊了。

重点在于，信念反映世界存在的方式，而其为真（或假）系依赖于世界存在的方式，若仅只是凭借意志任意之定夺，则相信任何信念为真都将是一种混淆。假定某个人理解这些基本概念，那么只要他发现了自己信念的基础——完全来自于意志之定夺——他就必须放弃这个信念，从这一点来看，若说“我相信 p，而我之所以相信是因为我想要相信它”，这就如同摩尔所说的那种前后不一致造成的谬误，“我相信 p，但是 p 是错的”。从论证结构上来看，此两者严格来说还不算是逻辑的矛盾，不过两者都显示了一种不一致，这可以广义地被称为矛盾。

罗伯特·奥迪曾反对说，我的论证充其量适用理性的相信者，对一个非理性的相信者来说，他会以不一样的方式继续相信 p。然而，认为非理性的主体可以拥有信念，这本身就有问题。对于这个人来说，在他的认知结构中有一些基本的混淆，以至于使他完全不能获得该正确的信念。也就是说，只是因为 S 相信他自己相信 p，S **便真正**相信 p，特别是如果他也同时意识到他相信非 p 这件事。然而这并非必然如此。我们可以在本身不

知道的情况下具有彼此矛盾的信念。实在很难了解一个所谓完全被意识到的矛盾信念会是怎么一回事。同样的，当一个意志论的奉行者相信他仅凭意志作用便能获得信念，他便不能说他相信某事。这就好像说："相信某事系立基于证据所在（包括自我显明之事）E，我们因此相信它，但是相信我现在所相信之事却并非立基于证据所在。"那么何为被相信之事？

我的这个架构建立了一个对于信念和真理，或者也可以说是在证据证成信念和真理前提这方面最基本的理解，但如果读者觉得奥迪对我的批评有其道理，那么就请你把这个架构局限在理性主体身上（暂且不讨论**这种意义上的**非理性的相信如何可能）。

295 即便在信念论不能自制的情况下，相信者能相信他凭借一己意志而获得信念。我们的论证也将显示此人不能相信他的信念可以用正确方式获得或维持。一个理性的相信者，在清醒的情况下，应该会理解下面的理由，亦即在事物状态与信念之间存在着真理的联系（亦即信念借此被认为真），因此意志对于信念而言完全无关紧要。然而，主体必须进入一个心灵的适当状态以借此清楚地认知到证据所在，对于这点来说，意志或许还是必要的。正如同在睁开眼睛和看清楚所看到的东西之间存在着一种工具关系一样，在事物状态和主体所见之间亦存在着一种内在的关系，同样的，在意欲相信 p 和相信 p 之间只存在着一种工具的关系，而在事物状态 S，亦即通过它得以证成 p 为真和我对 p 的信念之间亦存在着一种内在的关系。虽然该主体相信其中有一种工具的关系，一旦主体理解到意志之意欲从未实现这个过程，他就必须放弃下面这个信念，亦即意志对于信念 p 而言是决定性的，并且是维持该一信念的内在支柱。至少，该主体将无法相信独靠意志之力即可使他相信 p，这里只有证据才是关键所在。

有关行动和获得信念的行动，前者是意志性的，而后者则是非意志性的事件或是发生的过程，这两者的区分是很清楚的。相信是带有证据性质的；所谓的相信 p，预设了我有 p 可以成立的证据，或者说 p 对于感官而言是显明的或自我显明的。为了能够去相信，我不需要已经充分发展了的证据之概念。此系关于信念的充分概念，而小孩子并不具备这样一种概念，但是这并不妨碍他们如此去相信。在进行反省的时候，理性的成人似乎能够认识到客观事物状态和信念之间的联结。从某种意义来说，相信 p 成立似意指一种因果连锁的思想，这思想由信念延伸到它与世界的关系，从而忠实地反映了这世界。或多或少，我们对于信念所表征的这个世界之

正确性有相当程度的信心，但是在每个信念状态之中，也多少有某种程度的不明确。

另外一种用来说明信念之证据性的方式便是用主观几率指数来定义有关命题能否成立的信念。如我在上一章所论证，所有的相信都是某种程度的信心水平。你可以借助下面这个想象，即如果你发现某个原先信以为真的信念突然变成是错误的，你会有多么惊讶，然后你再去测试一下自己相信某个命题的程度大概有多少。还记得我所说的思想实验吗？这实验运用了一种相信指数机，使我们得以测量信念的强度。这机器连接到两个小球上，当小球被握紧挤压时，便会显示挤压的压力有多大。受试者两手皆握 296
着球，被告以当她相信某命题就紧握右手的小球，当她不相信就紧握左手的小球。如果她相信该命题既非真亦非假，就两手都放松。同时此受试者被告以她紧握小球的力量要和相信或不相信的程度成正比。以上实验的正确度将以真理血清含量加以辅证。通过此法，我们就可以把信念转化成主观几率指数加以量化（例如，也许安发现她对上帝存在的相信程度只有0.6，而她对今天会下雨的信心程度却高达0.8）。或许安发现她对于上帝存在的信念是一种自我欺骗，其实自己并没有多相信这件事（当然她可以说这台机器不可靠，但是我们暂且假定这机器测量的结果没有问题）。

原则上，我对上述的方法亦即信念量化的可能性这点来说，没有什么异议，但是就主观几率而言，人们对于命题的相信程度是相对的，仅这一点即足以说明主观几率的观念。如果相信是我们直接意欲的结果，它将与所获得之事物状态的几率无关，而仅只关乎于主观的意欲状态。基于证据E，我判断p成立的几率有0.5，然后再加上我的主观意志，我赋予它0.6的几率。在所谓完全意识到意志作用的情况下，主体可以做这种跳跃吗？这就如同相信$2+2=4$是极为可能之事又同时说相信$2+2=5$。

也许有人会反驳说，我这个论证意味着主体必然清楚地意识到几率的概念，但我认为，我们都能够以前面我所说的那种方式获得信念的相信程度所包含的主观几率的概念。如果我的论证正确，那么很有趣，我们不只是不能意欲某个信念的形成，对于信念的相信程度，甚至也不能意欲其改变。我们不能仅凭意志之力便可以将信念的相信程度从0.6增加到0.65。

信念论证的逻辑并未排除意志之意欲的逻辑可能性；它所排除的是下面这种奇怪逻辑（在较广泛的意义上），亦即在完全意识到意志作用的情

况下独凭意志之力，不管任何真理的考虑，便能获得信念。此论证也未排除在意志并不完全意识到的情况下获得信念的可能性。这些现象似乎类似
297 于自我欺骗，在这种情况下，主体并未完全察知它所真正相信之事。一旦主体发现自己在欺骗自己，发现的逻辑似乎使主体有必要放弃此一“错误信念”（亦即主体在意识层面上所思考的或所具有的那个信念）。同样的，一旦主体理解到这一点，亦即之所以相信 p，系立基于主体想要相信它，那么这个信念 p 必定萎缩。当主体借由直接意欲某一信念而获得该信念，一旦此主体在反思中发现这个途径是不正确的，他就会放弃该一信念（当然，除非现在有证据证明）。在反思当中，主体亦当明了这个信念仅只是反映意志的内容，即该信念与幻想相去无多。

考虑一下想象与意欲相信之间的相似性。例如，有一位喜欢做白日梦的女孩子叫做伊摩姬娜，她经常如此以至于有时候真的相信她的幻想。有天上逻辑课时实在觉得无聊，她便神游太虚，幻想自己在巴哈马海边游泳，或甚至沃伦比提抱着她。她的幻想如此生动，以至于恍惚之间她相信这些事情真的发生了，直到老师大声叫她的名字，打断了她的白日梦，从而粉碎了她短暂的“信念”。或许我们有很多比起上述例子更精细，或可能从未被发现的信念便是如此形成的。但是，当发现某一信念系来自于幻想，我们随即弃之——此并非经由意志所为，而是自动如此作。对于信念之获得而言，意志之意欲和想象，此两者似乎展现了相同的逻辑。它们都独立于证据的考虑。

当然，下面这种可能是存在的，亦即把一个人对现实的想望当成是命题能否成立的**证据**。例如，某人说：“我发现只要我想望（want）某个命题为真，很奇怪的，它就真的成真……”此处，想望间接地促成了该信念的实现，而非通过意志之意欲，此想望被当成是一个可靠的与足资信赖的证据。归根究底地说，造成某人相信某事的主因仍是来自于证据，而非意志的能力。

如果此处的分析正确，下面这种看法，亦即任何信念之成立皆有赖于意志，而维系信念成立的动力亦在于意志，恐怕存在着一种概念上严重的混淆。

我的结论是，意志之意欲似乎既是心理学的偏误，又是概念上的混淆。之所以是前者乃因该一论点主张人们在完全意识到意志作用的情况下实现其意志之行使。之所以是后者系因其在信念获得与维持方面，完全忽

略了证据的重要性。[6]

问题讨论

1. 说明意志论的种种类型。什么是每一种类型的主要论证，什么是反对这些类型的主要论证？在读了下一章之后你将对此问题有更好的回答，但现在你怎样考虑呢？ 298

2. 讨论旨在反对直接描述性意志论的现象学论证。完全意志的行动需要何条件？这些条件是否太强？是否有较少完全意识的选择为这里讨论所忽略？这如何影响论证？

3. 关于现象学论证的一个问题（已被休谟所指出）是，它们都根据我们每人在自身通过内省所发现的东西。如果你在自己内部看并发现一个不同于你的邻居内心的过程在作用，你如何判定你的是否错误呢？这点如何影响旨在反对直接描述性意志论的现象学论证呢？

4. 考虑本章所讨论的否定现象。什么是它对于意志与信念的关系的重要点？

5. 分析旨在反对意志论的信念逻辑。这是如何强的？它是否太重地依赖于主观概率这一似乎不怎样有理的概念？

6. 考虑威廉·詹姆士在注释里提出的反驳，即存在自我创造的或自我证实的信念，所以决定相信实际上创造现实。这对于反意志论论证是一个好的反例吗？

注　释

[1] Pieper, Josef, *Belief and Faith* (New York: Pantheon Books, 1953).

[2] René Descartes, *Meditations*, trans. Elizabeth Haldane and G. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 175. Meditation Ⅳ and Replies.

[3] Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. D. Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1962), 102f, 104. See also his *Concluding Unscientific Postscript* for evidence for this thesis.

[4] Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (London: Benziger Brothers, 1911) Ⅱ, Q4, A. 2; John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Westminster, MD: Christian Classics, 1973), 232; William James, "The Will to

299 Believe," *Essays in Pragmatism* (New York: Haefner, 1969); Josef Pieper, *Belief and Faith* (New York: Pantheon Books, 1953), 25f; Roderick Chisholm, "Lewis's Ethics of Belief," in *The Philosophy of C. I. Lewis*, ed. A. Schlipp (LaSalle, IL: Open Court, 1968); Jack Meiland, "What Ought We to Believe," *American Philosophical Quarterly* 17, 1 (January 1980); and Robert Hoyler, "Belief and Will Revisited," *Dialogue* (1983). Gilbert Harman, "Realism, Antirealism, and Reasons for Belief", 这是1993年7月1日在内布拉斯加大学自然主义研究所发表的一篇文章。约翰·波洛克写道："我曾经认为知识论的基本问题就是决定什么要相信的问题", in *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986), 10。

[5] Bernard Williams, "Deciding to Believe," *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

[6] 对于我这里的观点，即我们在正常情况下并不借由意志之意欲而获得信念，还存在着最后一个反对的意见。此一反对意见的重点在于自我创造的或是自我证实的信念。詹姆士在他著名的《意欲相信》("The Will to Believe") 一文中描述了这种行动。在建立使得信念为真的事物状态的行动中，我们之决意相信具有主导性质。照反对意见所言，意志论这种解释看来似乎再正常不过。

假设你将下一盘棋。你使用自我暗示使自己进入一种心理状态，在此状态中，你相信自己会赢这盘棋，而这种心态实际上正是使你赢得这盘棋的主导性角色（当然也有可能因为过度自信而产生了相反的效果）。詹姆士所用的例子（加上我的诠释）是一个被困在岩石裂缝中，望着一道深谷不知道如何是好的登山者。他估计自己应该跳不过这道缺口，但他仍然可以产生相信自己可以跳过这个缺口的信念，然而这一信念却是已有的现实证据所不允许的，随着这一信念强度的增加，他跳过这道缺口的可能性也跟着变大了。因此他便意欲此一信念。再考虑另一个例子，有个学生很喜欢哲学，并且他把当哲学家定为自己的目标。但是她怀疑是否真能达成这目标。然而她相信借由相信自己能够达成此目标，她成功的机会将更大一些。即便缺乏充分证据，这个学生仍明显地意欲并相信自己会成为一个优秀的哲学家。出于此一自信，很有可能一个原本会失败的局面逆转而为成功的结果。这些例子都曾作为反例反驳我对于意志论的观点。

我用两点来说明这些反驳我的例子。第一，我自己的观点是，我们不能借由意志作用获得信念，而这些例子并不是针对我所采取上述观点的反例。似乎应该这么说，亦即在这些事例里面，个人经历了某种心理上调适的过程，在此过程中，意志借由将注意力由某些为我们所不喜的证据转移到为我们所喜的证据之上，而间接地造就信念。这里并不需要意志的作用。

例如当我被困在那道深谷前面，我问自己，怎样才能获得那个信念，亦即我可以跳过这道缺口的信念（而事实上我并没有这种信念）。我不能只是用意欲的方式获得它。因此我决定回想以前在高中跳远时所曾跳过的最长距离，然后想象自己是奥运径

赛选手。也许还需要一些催眠的帮助。于是我把注意力转移到那些成功地跳得很远的例子（或许是真有其事也可能是想象的），而不去想那些负面的东西（如果可以的话）。最后将这种自我欺骗上升到使我相信自己能够跳过那道缺口的程度。这里所说的是间接的意志之控制作用，而非直接的意志控制作用。我有个目标，我计划要进行某种行动，并且间接地达成这个目标。 300

第二点则在于，上述登山者的例子似乎是这样的事例，亦即在其中某种自我欺骗的形式反而产生有益的效果。

进阶读物

Alston, William. "The Deontological Conception of Epistemic Justification." *Epistemic Justification*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Chisholm, Roderick. *Perceiving*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957.

Firth, Roderick. "Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?". In *Value and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1978.

Heil, John. "Doxastic Agency." *Philosophical Studies* 43 (1983).

James, William. *The Will to Believe*. New York: Dover Publications, 1956.

O'Hear, Anthony. "Belief and Will." *Philosophy* (April 1972).

Newman, John Henry. *The Grammar of Assent*. London: Westminster, 1980.

Pieper, Josef. *Belief and Faith*. New York: Pantheon Books, 1953.

Pojman, Louis. *Religious Belief and the Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Price, H. H. *Belief*. London: Allen & Unwin, 1967.

Williams, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Winters, Barbara. "Believing at Will." *Journal of Philosophy* LXXVI (1979).

第17章

国外经典哲学教材译丛

信念伦理学

间接意志论

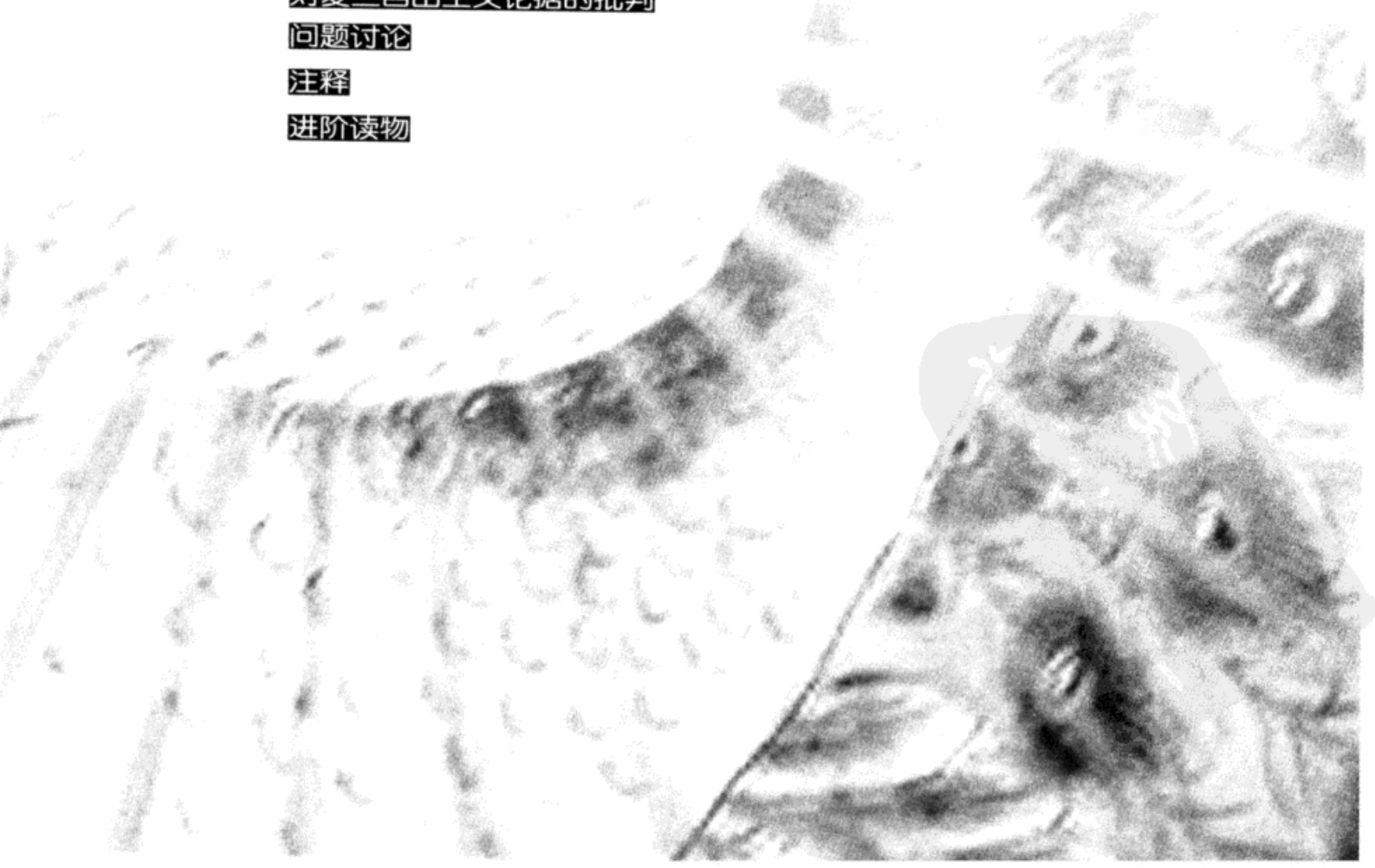
自由主义论者对于信念的责任之观点

对麦兰自由主义论据的批判

问题讨论

注释

进阶读物



301 因为信念对于相信它们的人来说，具有很重要的后续影响，我们对于一些无适当证据支持的信念还是抱持着相信的态度比较好，例如，很多人说当活龙虾被丢到开水里煮时，它不会感觉痛，若说这个理由可以成立，实在很难令人相信。但是除非不想好好享用龙虾大餐，那么抱持着相信这个信念的态度或许还是理性的……道德的考虑能否有意义地被应用于信念上，这是不清楚的。（约翰·波洛克）[1]

间接意志论

在第16章中，我提到过在正常情况下，我们不能仅凭意欲相信便能够去相信任何事；相信旨在获得真理，而非一意志之基本行动或其直接产物。如果我们只相信自己选择相信之事，所获得的信念就不再与现实相关，而是与自己的喜好有关。然而，意志在相信的过程中的确也扮演了一定的角色，许多我们所获得的信念其实最终都是我们策略判定的结果。虽然相信本身并非一个行动，但是我们的行动决定了我们最后获得哪一种信念。而有一点是很重要的，那就是我们认为信念在某种程度上是行动的间接结果，因此我们说对信念负有责任。即使不能说对这些信念负有直接的责任，使得它们好像行动那样，但是对许多的信念，我们仍负有间接的责
302 任。如果我们曾经做过不同的选择，如果我们曾是较高尚的道德主体，并注意证据所在，等等，那么我们应该会有不同的信念，它们将不同于我们实际拥有的信念。

确实，我们并非对所有我们的信念都负有责任，并且对某些信念所负有的责任是与下列考虑成比例的，此考虑系指在不同时点上我们所能获得证据的数量以及通过正确方式获得这些证据的能力。例如，对某一事物赋予足够注意力的人通常比起不注意它的人能够获得更为正确的信念。注意力一般而言是处于我们直接的控制之下。若是同意下面这个论点，亦即只要他们愿意的话，这些对事物确切证据不加以注意的人其实可以不这样做，他们亦可以多注意这些事实。因为他们如果愿意，就可以获得这些信念，那么我们必须说，这些对事实不加注意的人必须对自己不能获得真实信念负责。同样的方式，对事实加以注意的人亦须为其所有的信念负责。

对于信念负有（间接的）责任显示出这样一种情形，亦即赞美和谴责

被间接地赋予到我们认识的状态，信念可以在道德上被间接地予以评价。或许我具有许多不应该有的信念。如果我是个品德高尚的人，并且学习以正确的范畴来检视事物，这样的话，或许现在我便被赋予了一个更为正确的信念体系，并且很有可能我对自己本来所具有的许多信念的相信程度亦随之有所不同。

许多哲学家不赞成信念的伦理学这种想法，穆勒、詹姆士和麦兰认为并不存在着某种特别的信念的道德责任（doxastic moral duties）。休谟和普莱士则主张只存在着对于信念审慎的考虑（counsels of prudence）。普莱士说道：

> 即便随时保持理性是我们力所能为，但这并不表示不理性（违反证据或不管证据）便是道德上可谴责的，也不代表我们必须在道德上坚持这么做。不理性并不奇怪，但是应该说不理性违背我们**长期的利益**，为了长期的利益考虑，相信真实的信念比相信错误的信念要更为有利，而如果我们保持理性（例如按照证据所指示），很可能最终我们所相信的信念为真的比例要远大过其为伪的比例。[2]

自由主义论者对于信念的责任之观点

对于与信念之获得在道德上有所相关的“应该”一词，我们唯有从所谓审慎的角度去理解这个词的意义。个人可以自由地寻求他所意欲的目标：快乐、救赎、各种便利、审美的娱悦等等。而追求真实信念系基于个人长期最佳的利益的考虑，然而如果你发现你想要为了其他的目的而牺牲 303
真理，你尽可这么做。我们在此将这种想法称为**自由主义论者对于信念的责任之观点**。此观点认为相信系纯私人性质的事情。穆勒认为，“对于所有实践和思辨事物的意见和观点每个人都有绝对的自由”[3]。

每个人都能理解这个立场所包含的德性。我们之中大概没有很多人喜欢政府对个人信念的干预，或是对个人进行思想上的洗脑，并改变你的想法，以便帮助你获得“真实信念”。对于强调私人领域的个人自主性来说，自由主义者的观点是正确的，而且在维持社会多元意见方面也是一件好事，然而自由主义者有关信念的审慎考虑之信条却是错的。**这个论点缺乏**

真理的考虑。此反映在两方面，它一方面损害了拥有真理对于个人所具有的意义，另一方面忽略了追求真理的社会向度。就自主的人格来说，尊重被高度证成的信念是必要的。就社会的层面来说，除非社会具有正确的信息，否则它的许多目标皆无法完成；因此追求真理对社会而言也很重要。下面我将进一步讨论相关概念。

或许最清楚的信念伦理学的意志论观点是来自杰克·麦兰的一篇文章《我们应该相信什么？或信念伦理学再探》。麦兰认为，某些时候我们可以在违反证据的情况下仍然相信某事，而如此做不仅是道德上**允许的**，甚至也是道德上的**义务**。在所有信念的获得的事例中，“事实以外（extra-factual）的考虑具有一定的关联”[4]。在呈现麦兰这种反对严格证据主义和对于信念之获得采取强制性意志论观点之后，我将试图指出他的这个观点出了什么问题——新的并非是真的，真的并非是新的。特别是，我将论证在严格的证据主义（rigid evidentialism）和意志主义中间还有一条较为温和的证据主义的途径，而这个途径不会招致麦兰的批判。我并且将展示此一与信念伦理学有关的温和证据主义的大致轮廓。

按照麦兰的诠释，严格的证据主义认为只有并且唯有当命题被充分的证据所支持，我们才应该相信它。这个立场，按照麦兰的说法，来自笛卡儿、洛克、克利福德和齐硕姆。此一观点对于信念形成的主观因素大多不予讨论，齐硕姆的论点便很清楚地反映了此一立场。

1. 只要确认有证据就可有保证地接受该结论。
2. 我获得该证据。
3. 因此，我有证成地接受该结论。[5]

304

照这个观点的解释，在相同证据之下，从认识的观点来说，每个人都应接受相同的结论。这种观点的论证可以这样讲清楚。假设 A 根据证据 E 而有证成地相信 p，又假设 B 获有相同证据但相信非 p，表面上看来这两个立场似乎是矛盾的，虽然 A 根据 E 而有证成地相信 p，但 B 也根据 E 而有证成地相信非 p。这好像是说，证据 E 既证成了 p 又证成了非 p。但如此说则违反了所谓证成的观念。因此证据论者总结说，A 和 B 立基于 E 所相信之事都不能被证成。如果 A 立基于 E 而相信 p 可以被证成，则 B 立基于 E 而相信非 p 的事例不能被证成，且反之亦然。另一方面不管他

知道或不知道 p，任何人拥有 A 所有之证据，他就处于 A 立基于 E 所相信 p 被证成的事例同样的状态。

证据主义的这个论点忽略了一个观念，亦即明显相似的证据皆来自背后的一个更大的脉络。如同农夫、地产中介、艺术家，看“同一块”地，但是从他们各自眼中看到的这块地却往往天差地远。所谓的证据是相对的，它相对于个人自身的背景信念、诠释资料的能力和各自的期望。麦兰正确地指出，在证据的诠释和信念的形成方面，主观的因素扮演了一个有力的角色。但是当他将直接的意志主义，亦即通过有意识的选择而获得信念的观点也包括到此主观因素中时，他就离开证据走得太远了。古典的证据论在证成的观念（notion of justification）方面或许太没有弹性，它忽略了心理的因素，而这些因素对于信念之获得有一定的影响。所有的相信都带有一定的观点，不管哪一种类型的证据论，只要它忽略了这种背景因素就有可能变得“没有弹性”。因为这种论据对于证据收集与获得的复杂性缺乏一种正确的理解。

麦兰有关信念伦理学的立场的第二个重要的特点系在于，它将认知的责任置于一般伦理性的责任诉求之下。也就是说，每个认知责任都已被完全地覆盖在伦理原则之下。如果我们声称某人有责任要相信某一命题，则此责任必有一出于道德的而非认识的理由。以功利论为基础，麦兰论证道，从道德上来说，对于所谓依充分证据而相信某事的认知条件，我们要加以反对经常是有必要的。麦兰这里所持的立场明显要强过詹姆士、齐硕姆，或纳坦森（Nathanson），这些人允许意志之意欲扮演一定角色，但这只有当证据不够充分时方为之，此时意志之意欲是作为解决某种僵局的决定性角色。[6]麦兰认为，有时候即便证据充分证明某命题为错误，我们仍 305
有义务相信该命题。但是他不像克尔恺郭尔走得那么远，甚至允许在被证明完全错误的情况下仍相信该命题。当握有足以下结论的完全充分的证据，即便我们想要作出相信与此证据相反的事例，但那却是由不得我们任意为之的事情。

考虑下面这个命题，此命题尽管有充分的证据，我们仍然不予相信。假设有一位妻子发现她的丈夫手帕上有口红的印子，在他的外套上发现金色的头发，并且在他口袋中有一张弄皱的纸条，上面写了电话号码，而且很明显是一个女人的笔迹。这已经显示了足够的证据证明她的丈夫有外遇（从严格的证据论观点来看），而且使得这位妻子相信她的丈夫对她不忠实。

然而即便她承认证据足以让她相信丈夫是不忠实的，这位妻子也许仍有理由拒斥这些证据。而这些理由是出于实用的目的。假设她仔细地检查这些证据，并且认定一旦她相信证据所示（或是继续相信她的丈夫是不忠实的），那么她的婚姻可能会毁于一旦，从此她也会变得不快乐。从另一方面来说，如果她能让自己相信丈夫是忠实的，即便如此违反证据所示，但是婚姻却可确保。她自圆其说地认为，如此她的丈夫说不定会摆脱那女人的迷惑而重新回到她身边。

假设她有很好的证据支持第二个信念，为了挽救自己的婚姻，她难道不应该建立这个相信她丈夫对她忠实的信念吗？或许她有足够证据相信，即便不理会证据有无，只通过意志作用的过程以意欲某一信念而获得该信念，这样做不会对她的认知结构造成永远的破坏。在获得这一信念并且让这信念来导引她的行动之后，她的婚姻可望得救。婚姻挽回之后她或者会记起这一段挽救婚姻的过程，现在她可以面对这些过去让她不愉快的证据甚且公开地与她丈夫谈起这些事情。考虑所有上面这些因素，从道德义务的角度来说，难道她不该采取一些做法以相信丈夫对她的忠诚吗？

不像一般意志论者的主张，亦即仅只在某些极端情况下才赋予志愿性的意志在相信某事时的决定性作用。麦兰的宣称更为大胆，他认为在每一个令我们厌恶且证据力不足——或证据力充足的事例中——事实以外的考虑是相关的重要因素。[7]麦兰尽管同意，相信系在我们意志直接控制之下
306 （那些具有足以下结论的完全证据的事例除外），他也同意他所举的事例并不排斥下面这种可能性，亦即我们可以间接地使自己相信某些事情，即便这么做违反了证据所示。

对麦兰自由主义论据的批判

下面的大纲是我对于麦兰的信念伦理学立场的四项反驳：

1. 他对证据论的理解太过于严格，并且忽略了一种在大部分相信的事例中排除意志作用的需求，且具有更宽广形式的证据论观点。

2. 此系一次要的批评，亦即麦兰并未清楚解释为什么我们对于违反证据的事例仍具有相信的责任，而对于违反足以下结论的完全证据的事例却不需如此做。

3. 他的立场严重低估了可靠的信念形成机制的重要性，而且也误解了信念获得的本质。

4. 如果麦兰的立场按照慈善的原则予以解读成仅仅是下面这个无力的声称，亦即有时我们赋予道德责任的重要性超过对于有证成的真实信念的追求，那么可以说这里的声称了无新意。

让我们接着讨论这些批判。

太过严格的证据主义观

麦兰对于克利福德－齐硕姆的证据论之批判是正确的，此论把焦点放在证据和证成之间非背景视角的关系（nonperspectival relationship between evidence and justification）。此论似乎忽略了或是过度低估了这样的观点，亦即证据是相对于个人来说的，每一个人是在不同认知能力里观看材料的。亚里士多德派的学者和唯名论者偶然听到有人争论上帝存在的问题，他们会以其各自的方式审视此争论的正确性，但是，由于他们具备不同的世界观，两边都会认为自己的信念是可靠的。当**命题的保证**（propositional warrant）主要是提供某一命题客观的证据，证成则主要与所谓相信的合理基础有关，这种合理基础有：给定的认知结构，背景信念，集中注意力的能力，公正地衡量证据的能力，按照一定规则解释证据的能力，等等。中世纪的人或许认为，相信地球是平的这件事是有保证的——任何在理想状态下的 307
个人都能够如此——即便他们有客观证据支持地球是圆的。

麦兰对于客观（充足的）证据和借由意志决定信念的主观因素做了一个不必要的区分。严格的证据主义和意志主义并非唯一的选择。虽说客观证据并非信念获得的唯一要素，但是这并不意味着意志就能够或者应该决定这事。我们必须考虑这些已内化的主观因素的影响来自无意识的需求或长年学习所获得之经验，因此，我们并未意识到潜意识中之自我的信息处理过程。例如，分别小鸡性别的人并不能提供像强力的证据主义论者所说的那种证据之解释，然而他可能还是有证据始终作出可靠的判断，在辨别成功率很高的情况下，我们说他知道小鸡的性别，但是却无法告诉我们为什么，他只能把原因归诸意志行动导致的高比率正确辨别结果（或仅仅是运气）。

我建议采取一种温和的证据论的取向，这种证据论承认在建立信念时主观因素的影响，但避免承认意志直接造成信念，或者认为它应该间接地

造成信念。我们不必在解释信念形成的主观因素时加进意志的影响。对麦兰所举例子的另一种诠释将可说明我在这里所说的意思。想象一个这样的例子，辩护律师同意检察官和陪审团的意见，亦即有充分证据证明他的当事人有罪，然而该律师仍愿不管证据而相信他的当事人是无辜的。律师的信念多年后被证实为真。这显示即便证据确凿，此律师有权相信他的当事人是无辜的，而这么做有其实用考虑上的基础。我怀疑在这里根本无所谓意志涉入的问题，我相信这个例子可以用我修正过的证据论来解释。

史密斯律师听过并看过所有对其当事人布朗不利的证据 E。根据 E，史密斯下结论说，布朗或许有罪。但他暂时停下寻思，感觉到对此结论的某种排斥感。他发觉自己有种倾向，即拒绝原先的结论并认为布朗是无辜的。或许他一时之间在两种信念间摇摆不定，或是体验到一种相反信念状态的波动。当他在法庭看到这些证据时，他感觉到某种布朗有罪的确定感；但是当他面对布朗时，看着他的眼睛，和他说话之间，史密斯律师感觉到即便
308 证据如山，相信布朗有罪一定是错误的。或许我们可以说律师其实是半信半疑（按照普莱士的说法），不同的信念来回出现使得他无法作出最后的决定，也有可能最后布朗无辜的念头终归在史密斯心中取得胜利。

麦兰会用决意相信（a decision to believe）来解释我这个例子和其结论，我很怀疑这是否就是对其情况的正确描述，而且，我以为史密斯之前与其他人，特别是其他当事人的接触经验已经在他心中形成有关何者为犯罪者或无辜者之言行特征的可靠信念，此包括何者表面看来有罪其实无辜或表面看来无辜其实有罪的言行特征。他并未察觉到其心中贮藏的大量证据目录，也无法将之形之于明确的架构，此处我们要说史密斯对于当事人性格的判断与法定证据的可靠性确证了下面的看法，亦即他内化了经验归纳所形成的诸普遍性概念（例如从接触各类当事人的经验中获得了无辜者的面貌特征并以此判断某人是否无辜），而这导致了个别信念的产生。很可能诸如陪审团、一个比较差劲的律师甚至法官都没有史密斯所有的这些能力和数据。

我们可以从上述例子概括，并且这么说，亦即对于任一命题 p 和任一个人 S 而言，如果 S 发觉自己相信 p，并且相信 p 相对于 S 而言就是 p 之初看的（prima facie）证据；也就是说，S 在相信 p 时初看是有证成的。也许这个理由不够强，当 S 无足够证据，不能为 p 辩护其成立的理由时，S 对 p 的支持或许会被弱化，但是单凭这初看的证据便足以开始建立信念。此外，这也在于 S 发觉自己对某领域的判断之可靠性大到什么程度，

他便随之拥有相应的理由坚持此一违反证据支持的信念。经修正后的证据论承认直觉判断在相信中扮演具有证据性质的角色。如果我对证据论的解释正确，那么麦兰的意志论观点产生的动机便随之烟消云散了。光是说主观因素影响信念之获得，此不足以证成意志主义。从某种意义来说，所有的相信都涉及主观因素，而这些因素导致了信念的形成。

具有结论性质的证据

此系对麦兰立场的第二项批评。焦点集中在他对不充分证据、充分证据和关联到意欲能力的结论性证据之间的区分。按照麦兰所说，只有在证据不具有结论性质时，才有可能去意欲（或者通过意志的方式间接地使我 309
们进入一个信念的状态）。因此，只有在须以道德因素进行考虑时，我们才进行这种意欲。除非我们把“结论性的证据”化约成下面这样的真正定义，即指“那种我们不能使自己意欲不去相信的东西”，否则我们似乎面临一个问题：这就是如果我有道德义务去相信（通过意志作用）一件抵触证据的事情，那么何以不能用同样的方式去相信（以意志作用）一件抵触结论性证据的事情？不能说前者比后者容易做，或许如果我们依前者，我们必须花更多的时间和精力让自己相信抵触结论性证据的事情，或是去催眠师那里或利用什么其他的方式来达到这目的。然而就如同功利论者的代价—效益分析所标示出的那样，心理的代价是值得付出的（例如，即使手中有明确的证据证明配偶的不忠，借着继续相信配偶的忠实并维持这桩婚姻，我们或许还可以拯救孩子的心灵及生命）。于是按照麦兰的分析，我们应该付出这个代价。我看不出在相信某件抵触充分证据的事情和相信某件抵触结论性证据的事情之间存在着什么区分的标准。如果麦兰说，这样的做法将使得主体心灵的作用混淆不清。那么我们将响应道：“你如何肯定我所说的并未发生在所有下面这些例子，亦即那些有意使自己相信抵触充分证据或是缺乏充分证据的事情？”这就导致了对于信念伦理学所采取意志论立场最为严肃的批判。

得到良好证成的信念之重要性

我对类似麦兰论点（包括威廉·詹姆士的观点）的批判主要与如下两者的重要性有关，即具备良好证成的信念以及一般性的真理之追求。我们一般相信这两个概念是密切关联的，因此确保我们获得真实信念的最佳方

法就是以不同方式积极发展个人的信念形成机制，而这些方式必使得我们能够对不同类型的证据形成良好的判断，并进而在最大可能的情况下达到对信念最佳程度的证成。此一最佳证成信念的获得可能性之价值在以下两个方面都可以得到积极的支持，此即与个体有关的去本体论基础以及关联到整体社会的目的论或功利论的基础。

去本体论的论证和我们有关自主性的概念相联结。作为一个有自主性的人包含了下面这种特色，亦即他掌握了具有高度保证的信念，并且以此
310 为其行动的依据。随着个人降低下列这种重要性，此重要性关联到行动计划的良好证成之信念，他也会产生一种降低自己进行自由选择的倾向，而弱化个人的自主性或是自由人格在道德上一般来说是错误的，因此弱化个人对于重要事物的信念，并降低此一信念的证成程度也是错误的。但是借由意志意欲而获得信念，这却也抵触了信念的可能性。

带有认知性质的意欲是一种撒谎或欺骗，在其中，它对某事的相信抵触了对该事所具有真理的最佳证据。当一个朋友或医生对一位病重的患者说谎，没告诉他真实的病情，这患者便被剥夺了对他自己极有限的未来作出选择的权利。而这个选择有赖于其他人所提供有关其病情的第一手信息。他的自主性在这里受到限制。家长式作风也许有些时候得以有理由成立，但是总有某些支持真相的倾向是与这种方式相抵触的。我们甚至可以说这病患有权知道证据所指之真相。带有认知性质的意欲是某种欺骗自己的行为，从而减低了自己的自由和自主程度。这是一种信念的自杀（doxastic suicide）。唯有在某些极端状态下，它才有成立的空间。如果从内在的角度来看，说谎是错的（初看起来就是错误的），那么带有认知性质的意欲也同样是错的，不论它是间接或直接地涉入。不管是帕斯卡、詹姆士、麦兰、纽曼或克尔恺郭尔，他们这些（自觉或不自觉的）强制性意志论者都严重低估了真理性以及其与个人自主性之关系的重要程度。

功利论或目的论在反对带有认知性质的意欲这一点上，是相当直接明了的。一般性的真理是社会运作必需之物，没有了这种真理性，语言便不可能成立。因为语言的成立有赖于字与句子的信实程度，这一信实程度确切地反映了类似物体和诸事物状态。沟通能够成立端赖所接收信息的可靠性，更特定地说，以下论点是非常重要的，亦即一个社会不可缺少有关重要事项的真实信念，而这可以使得依持这些信念所采取的行动有一个坚实的基础。

一个医生若从医学院开始就习惯不说真话，其结果将会造成他对某些病征缺乏适当的信念，以至于可能危害到病患的健康。一个政客无视于某公司所造成的大量污染，这是因为这公司系支持他的背后金主，这样做的结果就会危害到其他支持者的健康和生命安全。即便是向别人问路，而被问的人却给了错误的信息，这也可能对问路的人造成莫大的不便。此处克利福德所指出的，即虽然抵触证据但仍相信某事之论点，是很可取的，尽管他的语气很强烈。船东如果无视于船本身的修护工作，并进而“选择”相信这船没有问题，这就危害了乘客的安全。“他没有任何权利根据这种在他面前的证据去相信。”[8]信念是我们行动的导航地图，我们借此操 311
控——如其所是，并试图产生行动——对于某些重要事项，在最大可能的情况下，维持具有最佳证成的信念，任何社会对此皆重视有加。

麦兰也许会答复说，虽然有责任寻求得到良好证成的信念，在一些事例中，某些其他的考虑的重要性会超过我们应依证据所示相信某事的责任。事实上类似的例子如此之多，以至于某些人似乎想下这样的结论（如麦兰那样），亦即“事实以外的考虑”与任何一个信念的获得都有所关联（并且按照此逻辑与维持任何一个信念的事例相关联）。这个说法的问题在于，它忽略了在追求真理时所必需的某种意图的技能。这是一种习惯性的东西，是一种习惯。设若它有作用，则必定隐藏于我们身心之中，因此想处理这个问题并不容易。如果前面所说的那个妻子从小就被教以追求真相为其职志，她或许根本不会相信与证据相抵触之事。这样做需要经过一种特意加以制约的过程，此过程或者会严重地影响她的人格或甚至身份认同。

此外，信念并非单独成立。因此推翻一个信念会引起在我们整个认知结构中的连锁震荡，进而影响我们其他的信念。有充分证据足以相信一事件 p，但我们无视证据存在偏不相信 p，这样一来，我们可能连带不相信已被证成的信念如 q、r、s，然后进一步影响更多其他的信念。伯纳德·威廉即指出带有认知性质的意欲

> 有如试图消灭旧政权最后残余的革命行动。一个人拒绝相信他的儿子已死这个信念，而另一个信念则强烈认为后者已死。这个人必须摒除第二种想法，因为这种想法最后很可能会陷入整个现实的毁灭并导致偏执的产生。[9]

当妻子相信她的丈夫是无辜的时候，这对她的认知结构发生了什么影响？当她每次看着那件她上次发现女人头发或是别人的手帕的外套时，她作何感想？每当她看到一束金黄头发或她的丈夫和金发美女交谈时，又会如何呢？那么看到口袋里写在纸上的电话号码呢？她是不是每次都要压抑那个不堪的记忆并否认这是她丈夫不忠的证据？我们对潜意识的自我之知识的控制力是否足以预测借由意志作用而相信某事在人格和性格上造成的最后结果？

功利论反对意志对我们信念机制的控制的论证可以用如下方式来陈述。

312

1. 只有在我们有适当证据（系经非意志性过程所获得）证明下列事项的情况下，亦即与抑制该意欲比较起来，让此意欲发挥会造成更好的结果，意志之意欲才能在道德上得到证成。

2. 但是我们的认知结构却是这样一种情形，即对于意志之意欲造成更好的结果这一点而言，我们没有适当的证据作证。

3. 因此意志之意欲不能在道德上予以证成。

我们几乎永远无法得知，借由操控正常的信念形成机制，或使之受到挫折对于我们会造成什么影响。我们的潜意识领域似乎极为复杂，而正常的信念即于此形成。于是乎在试图运用它以影响事物的时候，或许会在认知结构中（例如信念或信念形成机制的一连串组合）造成无法预估的连锁反应。

当然麦兰会说，若经反省得知，如果在多数事例中相信与证据抵触之事，则其代价极为高昂，因此不会采取这种态度。这也许是个令人满意的回答。我与他之间的主要差别在于以下这点，亦即麦兰反对无弹性的证据主义，他认为这样使得客观的证成成为绝对的责任。而我则认为真理追求当为必需的预设，这同时也使得它带有相当高的道德责任。但这两者并非绝不相容。然而我想我们之间的不同远多于此兼容的可能。此一不同植根于对下面问题的两种观点，此问题系指对于证据如何获得，以及如何看待无视于抵触其他充分证据而以意志之意欲作用所获得的信念。麦兰相信我们能够掌控信念的程度要比我来得更高。此一不同点导致我们对于意志策略的关联性也有不同的看法。

麦兰的信念的实用性证成（pragmatic justification of belief）是这样：

1. A 对于 p 有充足证据（例如有一强烈倾向使 A 相信 p 或

A 的确相信 p），但是 A 同时也具有非证据性的理由相信非 p。

2. 经过反省，A 决定让自己相信非 p 是一种义务，并且这在道德上来说也是允许的。

3. A 采取一切必要步骤以达到这个立场，并且假定其结果是他相信非 p。

这个论证有点奇怪，即明明知道可以仅凭意志之能力获得信念，还问理性主体是否可以有意识地实现带有认知性质的意志，或是持续某一信念。想象一下，当那位妻子反省她的信念，此系相信其丈夫无辜的信念，那么会发生什么事？她审视这信念，并且思量她是如何获得它的。在证据确凿的情况下，她真的能相信丈夫的清白？也就是说，即便证据显示该信 313
念为错误，仍然有意坚持该信念吗？这看来似乎有点说不通。接下来是我们对麦兰所持立场最后一点的批判。

所述为真但却没有新意

麦兰或许可以用这样的说辞来反驳我，即便实用的考虑在获得（或持续）信念方面有其重要性，但那也许并不能成为我们必尽之责任所在。他也可以如此辩护，亦即说他只是想说明真理之追求（如严格的证据论者所说的那样）并非绝对的道德责任，某些时候其他的考虑更为重要。如果这就是他所要说的，那么他坚持的立场无疑地将大失其急迫性与新鲜感。他所说的的确没错，但并非新的说词，W. D. 罗斯所支持的道德体系以及那些看来不太可能是他同道中人的理查德·布兰特（Richard Brandt）、威廉·弗兰克那（William Frankena）、R. M. 海尔（Hare）、J. L. 麦基（Mackie）等人所发展的相关理论，它们都不约而同地指出，即便真的存在绝对的道德信条，这也是很少见的。而真理之追求并非绝对的道德信条（不可违反之意），它只是一个强力的初始责任。麦兰的理论如果真要有所作为，就必须在这方面采取一个更强烈的立场，但是这似乎只会使得它的理论变得没什么道理。

具有道德强制性的间接意志论的标准

我在这里要提出一组标准，这组标准适用在这样的情况，亦即我们用它来决定何时意欲作用是道德所允许的。我反对克利福德、盖尔（Gale）

和其他一些人所说的，亦即我们不应该只是因为有需要去相信它们，就去相信那些仅凭证据尚不足以确认的事情。我在这一点上与麦兰意见一致。虽然我认为能够被证成（间接地）的意志之意欲或许极为稀有，但仍有存在的可能。如麦兰所指出的，那位为挽救婚姻的妻子可能就是这样的例子。下面是另一个例子。

假设我获得一些有关你的信息，这些信息会使得我进行某种行动，而你认为其结果对你不利。此外，我获得它们的方法是在道德上不能接受的，例如偷看你的日记或书信。如果我不去偷看，我就不会知道这些事情。再假设有一个很厉害的心理治疗师，他可以让我忘记我所知道的这些事情，并把此事之所为的风险降到最低。或者假设有一种吞下去就会使你
314 忘掉这些事情的药丸。你应不应该有权利要求我采取必要步骤忘掉我所拥有的记忆性信念？或许有某种类型的宽恕能够以自我暗示的方式来部分地忘掉那些对我们不利的行动的严重性。当然自我创造的信念似乎是对于道德所允许之意志作用的一个最佳说明。假设你必须游两英里以保命，但你从来不曾游这么远，你更没有充分证据证明自己可以做到这件事。然而你认为相信自己可以游过去的这种信心状态将有助于你增加成功的机会（虽然连一半机会都不到）。你该不该相信自己可以办到？

即便这种情况真的发生，亦即虽所示之证据抵触该信念，但在道德与义务的考虑下仍允许意志意欲该一信念。满足这个情况的条件是什么？我的建议如下，一个条件是有关审慎衡量，其他两个则与功利论的考虑有关（一个是一般性的考虑，另一个是特殊性的考虑）。

1. **审慎考虑之需要**。能被证成的意志之意欲应该要及于非意志性的成本之计算——如果主体不是一个习于相信证据的人，对于这种成本利益的计算便有所妨害。行动必须被视为可能的，并且基于可获得之证据证明实施该行动是值得的。以意志之意欲获得新信念而言，存在着一些道德上可接受的利益。这些利益的重要性高过上述成本利益之计算。

2. **一般性功效的需要**。此行动应尽可能不伤害他人——或不可以因为该行动主体所得之利益而使得他人所受伤害无法弥补——此主体所获之利益应以道德上可接受者为限。对于证据论来说，意志作用的跳跃是寄生性的。犯了这种错误将是危险的。

比如说如果我相信世界末日即将来临（出于宗教理由），而我又刚好出任内政部长，那么我可能根本不关心施政，而把状况搞得越来越糟，以至于真的使世界末日加速到来。

3. **一系列欺骗的需要**。这是一种特别的效用性需要。你试图进入一种状态 S，在这状态中你将相信 p。但是目前依照证据所示，你并不相信它，于是你将为之后一系列不必要的错误报道负责。也就是说如果你到时候告诉别人 p 是真的，那么你就是在说谎。而如果你据实报道 p，你就不算是说谎。当你在散播错误（或做错误报道），你就成了一个不可靠的证人，并且很可能也启动了一系列的错误报道。实质上来说，既然欺骗了你将来的自我，你就对欺骗他人负有责任。只有在某些极端状况 315
下，才有可能证成这样一种信念，此信念系作为一系列错误信息的起始点。

如果你可以用最严格证据论的方式作出一个成本利益的分析，从而能确定意志作用即是心理学可能的，也值得为之付出欺骗自己和别人的成本，那么这个意志作用或许就是可以被证成的。如果你确定不想伤害别人，或者不想弱化他们的自主性，同时你也不会因为做了不实的报道而伤害了你的孩子，那么对于你想要尽一切方法借由意志之意欲而获得某一信念，这么做可以说是有充分理由的。

特别是在我们对于人生中所有这些相关因素如何运作所知极为有限的情形下，有谁敢肯定说一定如何如何呢？詹姆士所说的那个在峡谷边缘进退两难的登山者，似乎是有充分理由去意欲在某种程度上抵触现实证据的信念，因为他的选择极为有限。偷读你日记的人有充分理由去忘记他对此的信念。或许某个在荒岛上隐居的人是有理由可以这么做的——虽然为了自己隐居的便利，他或许有这种义务，即在码头上放一个标志——就是说警告靠近岸边的人，上了岸就有危险。这位隐士经常有规律地这么做，并且因而对上岸的人送出许多错误信息。对我们大多数人而言，间接的意志意欲的作用几乎很少成为考虑因素，反倒是更有可能成为不审慎与不道德的行动。既然真理这么重要，并且我们可以采取必要步骤以建立一种追求真实信念的习惯，这便是我们所说的信念伦理学了。

问题讨论

1. 解释意志如何对相信起间接作用。

2. 我们真有信念伦理学吗？就是说，我们真有道德责任去试图证成我们的信念吗？或者说我们唯一的责任是相信认知的信念或理性的考虑？

3. 说明我对麦兰论证的批判。麦兰将如何回答这种批判？

4. 讨论本章最后给出的道德强制性间接意志论的标准。什么是它们的优点与缺点？

5. 约翰·波洛克对于理智的证成如何超越认知的证成提出一个说明：

> 因为信念对于相信它们的人来说，具有很重要的后续影响，我们对于一些无适当证据支持的信念还是抱持着相信的态度比较
> 316 好，例如，很多人说当活龙虾被丢到开水里煮时，它不会感觉痛，若说这个理由可以成立，实在很难令人相信。但是除非不想好好享用龙虾大餐，那么抱持着相信这个信念的态度或许还是理性的……道德的考虑能否有意义地被应用于信念上，这是不清楚的。[10]

波洛克忽视了任何对主张这种信念的伦理学的讨论。他是正确的吗？你对这一段的看法是什么？

6. 你能想到关于政治的、宗教的或伦理学的特殊信念，我们有道德责任去研究其根据吗？请给出信念伦理学将起作用的具体事例。

注　释

[1] John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986), 7-8.

[2] H. H. Price, *Belief* (London: Allen & Unwin, 1967), 238.

[3] John Stuart Mill, *On Liberty* (New York: Bobbs-Merrill, 1956). 穆勒继续写道："人类自由的合适范围……包括意识自由，就其最广的意义而言：思想与感觉自由，对于所有实践的、思辨的、科学的、道德的或神学的主题的意见的绝对自由。"这

个陈述有点含糊，似乎与那种摆脱信念压制的权利，与操纵我们心灵的权利发生冲突。

[4] Jack Meiland, "What Ought We to Believe? or the Ethics of Belief Revisited." *American Philosophical Quarterly*, 17. (January 1980). Reprinted in *The Theory of Knowledge*, 2nd ed., ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1999).

[5] Ibid., 19.

[6] Roderick Chisholm, quoted in Meiland; Stephen Nathanson, "The Ethics of Belief," in *The Theory of Knowledge*, 2nd ed., ed. Louis P. Pojman (Belmont, CA: Wadsworth, 1999).

[7] Meiland, 21.

[8] W. K. Clifford, "The Ethics of Belief." Reprinted in Pojman, X. 2.

[9] Bernard Williams, "Deciding to Believe," *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

[10] Pollock, 7-8.

进阶读物

Clifford, W. K. "The Ethics of Belief." Reprinted in *The Theory of Knowledge*, edited by Louis P. Pojman. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

Firth, Roderick. "Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?". In *Value and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1978.

Gale, Richard. "William James and the Ethics of Belief," *American Philosophical Quarterly* 17 (1980).

James, William. *The Will to Believe*. New York: Dover Publications, 1956.

Kornblith, Hilary. "Justified Belief and Epistemically Responsible Action," *Philosophical Review* xcii, 1 (January 1983).

Livingston, James C. *The Ethics of Belief: An Essay on the Victorian Religious Consciousness*. Tallahassee, FL: American Academy of Religion, 1974.

Meiland, Jack. "What Ought We to Believe? or the Ethics of Belief Revisited," *American Philosophical Quarterly* 17 (1980).

Newman, John Henry. *The Grammar of Assent*. London: West-

第18章

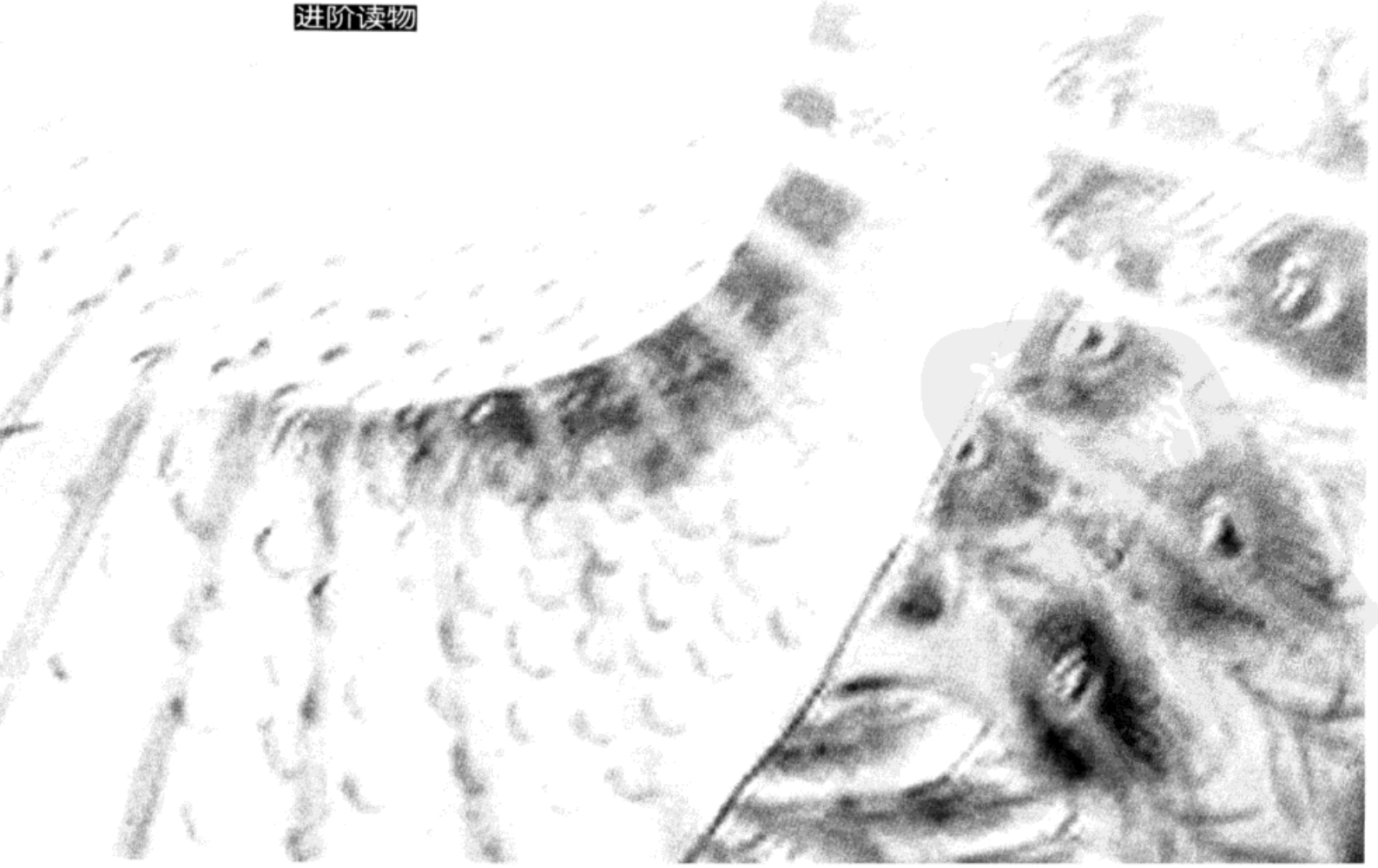
国外经典哲学教材译丛

信念与认可

问题讨论

注释

进阶读物



318 我们已经考察了信念的本性、意志与信念的关系以及信念的伦理学。还有一个与信念的进一层关系需要说明，这就是信念与认可（acceptance）之间的关系。认可是一种特殊类型的相信或完全是一种独立的认知状态呢？这一问题以及对认可观念的分析将是本章的主题。

凯特·莱尔说知识不仅需要命题是真的这一信念，而且也需要一种特殊的信念，即**认可**。认可就是对某一命题的赞同，如果我们的唯一目的乃是对真的东西的赞同，而对假的东西拒绝赞同。

> 存在一种特殊类型的认可对于知识是必不可少的。它是认可某事以便就我们认可的事而言获得真理并避免错误。更精确地说，目的是认可 p 当且仅当 p。有时为了这种认知目的我们相信我们并不认可的事物。我们可能为了幸运而不是为了真理而相信某事。我们可能相信所爱的人是安全的是因为如此相信的愉悦，虽然没有证据证成认可此事是出于真理，甚至即使有证据反对它。所以有些情况里，我们并不以合适方式认可我们所相信的东西。只有为了追求真理而认可某事才是知识的必要条件。[1]

所以，认可是一种特殊的类信念，这类信念唯一指向真理。你可以相信一个命题而不认可它，但是你不能认可一个命题而不相信它。

319 我们怎样理解这一点呢？首先，请注意它预设了一个内在主义的知识观点。我们必须认可 p 唯一是为了具有真理。外在主义者可能说，只要一个可信赖过程使你以正确的方式具有真理，你就有知识。但是内在主义者可能回避莱尔关于认可是知识标准的观点。当你正骑自行车沿着一条城市街道急驰时，一辆轿车的门突然打开在你面前。你必须绕道到左边以避免碰到门或司机。你并未形成一种仅为了真理之故而相信的想法。通常，信念并不在我们直接控制之内。它们突然发生。从内在主义观点来看，使真信念成为知识的东西并不是它们的意向方面，而是它们是否被证成。的确，动物与小孩并不表述追求真理的第二级意向，然而我们将会说他们具有知识。我的狗知道食物在它面前，我的小女儿知道她的母亲抱住她，而不必形成相信此事仅是为了拥有真理的第二级意向。知识比这更多自然些。

虽然莱尔指出认可是一种认知态度这一观点是正确的，但他把认可归为一种特殊类型的信念则是错误的。我们可能认可一个我们并不相信的假

说。我可能为了论证而认可你的假说但不相信这一假说。一位科学家可能认可一个新假说，虽然他或她对此假说是无知的，只是产生一系列实验以便观察将会得到什么反应或者由于某种习惯看它最后是否为真的。科学家认可假说是为了发现真理，而并不相信它。

而且，我们可以相信一个命题而不认可它。我知道（与相信）证据是反对我的假说，然而我对假说有一种既得利益，所以我继续坚持好像证据并不真的意味反对它。我甚至可以为了真理之故而做这一点。我相信证据在意义方面是反对我的假说，但是我也认识到虽然机会是小于50%，如果我的假说是真的并且如果我能进行另外实验去证实它，那么结果将会是对真理的更大揭示。

如果这是正确的，那么莱尔就是错误的。认可是与相信不同的认知态度。所与的命题可能既被某主体相信又被认可，但是有些命题是被相信而不被认可，另一些命题是被认可而不被相信。

我们怎样区别信念与认可呢？两者都是关于命题的认知态度，但当信念是对命题是真的一种不自愿的态度时，而认可则是一种自愿的态度。信念把自身强迫给我们，但我们是在调查研究论证或假说的前提可能产生什 320
么的结果中去决定认可它们。信念是自动地或没有我们决定相信的反思之后而出现的，但认可则总是有意的。我们讲信念是被产生，而认可是被理由所决定。当然，我们可以同时既相信又认可一个命题。

L·约拉塔·柯恩在其最近出版的《信念与认可论文集》一书中认为这两种认知态度之间存在很大区别。对于柯恩来说，信念是一种**感到**命题是真的倾向，而认可则是一种策略的采取或跟随假说。正如柯恩所说："认可 p 就是在适当情况下取命题 p 为前提的这一策略的采取。"[2]认可 p 就是把此命题包含"在我们于某个别语境里决定做什么或想什么的诸前提之中，而不管我们是否感觉到 p 是真"。柯恩在C.S.皮尔士的工作中发现他的区别的预示，皮尔士曾区分伴随有"特别情感或信服"的判断与"人将从之而行动"的判断。[3]

柯恩认为与信念之间的关键区别在于，认可是主观上被封闭在可推断性之下，而信念则不是。这就是说，必然的，如果 S 认可 p_1、p_2……p_n 的合取以及从此合取到 q 的可推断性，那么 S 也就认可 q。这对于信念就不成立，因为它是感到 p 的倾向并且感觉在我们身上出现是通过不自愿的过程，对此过程我们可能部分或完全无意识。按照柯恩的观点，信念与认

可不同，它不承担任何责任，它既不是有意向的又不是无意向的。

我怀疑这是正确的。如果我相信 p_1、p_2……p_n 的合取以及从此合取到 q 的可推断性，那么我也将相信 q——除非我是非理性的。主体的关闭在两种情况都成立。对于柯恩这里的区别论点给予某种原始可说得过去的东西是，因为认可典型地是一种有意识的活动，所以我常常完全意识到前提之间的推导关系，而相信常常只是倾向性的（对于柯恩来说，它实际完全是这样，虽然他在这里提出很少的论证）。作为一种结果，我可能不注意我的信念的内蕴。我们所有人经常主张矛盾的信念而没认识到我们这样做，但是理性存在物不能有意识地认可矛盾信念。但是这样他们就不能有意识地相信矛盾信念了。

柯恩论证说信念或认可可以作为知识的第二条件起作用。知识 p 推出主体或是认可 p 或是相信 p（这里 p 是有证成的真命题）。科学家认可他或她怀疑这一假说并按此假说而行动，可以说科学家是知道假说是真的，如果它是好的以及它的证据是好的。

321 另外，我怀疑这一点。认可是一个太中立的概念而不能承担知识的重量。假设我真的相信我有 1/1 000 机会会赢一百万美元彩票。但是，因为彩票价值只有 1 元，所以我认可我将赢这一假说并购买一张彩票。我也有我叔父正在玩并操纵彩票所以我会赢的证据。然而我不**相信**他将会成功——虽然我可以**认可**他会。假设他是成功的并且我赢了彩票。按照柯恩的认可逻辑，我完全**知道**我会赢。这似乎是十分荒谬的。一个命题的认可可能导致知识和正确的行动，但它似乎不是知识的条件。

柯恩进一步主张，划分认知地带为信念与认可可提供解决怀疑论问题的额外津贴。怀疑派主张你对于你认为知道任何所与命题 p 永不能具有根本理由。

> 你提供什么似乎是有保证的确实性的真正范例，例如当一个人认为他知道他的手在他脸的前面，因为他看见它在那里并且他的鼻子触到它。但怀疑派在每一事情上都以稀奇古怪的可能性拒绝你的范例，诸如某个邪恶的神经病学家正诱导你产生幻觉的可能性。所以你对你的范例的确信被动摇并且你势必承认，即使你事实上是知道 p，你也不能知道你知道。因此对于知识的存在持怀疑的态度，显然是正确的，尽管人们常主张具有知识这一

事实。[4]

但是，如果我们区分了信念与认可，我们就可以解决怀疑派的难题。

> 你对于命题 p 最终可证明的信念确实可能由于你对于怀疑派论证的考察而大大减弱……但是这里信念的失去并不等于认可的停止。你可能继续以这前提为策略，即 p 最终是可证明的，即使你不再有相应的信念。对这种继续可能有好的认知理由，如反例是太古怪而不能认真对待，而支持的证据乃是稳固而不错的。[5]

所以，当基于信念的知识被怀疑派的刺所戳破的时候，基于认可的知识却能够生存下来。根据我们以前的讨论，我将留给你们自己去分析柯恩关于这点的论证。

认可带有诸如澄清问题的认知性质，这有更清楚的例证。科学家检验假说就是一种事例。考虑审慎的科学家，如爱因斯坦，他自称具有某些物 322
理规律的知识。

> 在这种情况里具有知识 p（这里命题 p 陈述一物理规律），它意指科学家认可 p 并且命题 p 根据认知上相关的考虑应得到认可。科学家必定愿意赞同此命题，它作为前提，似乎可以推出任何东西，例如他的预期、解释、进一步研究等。一个不自愿的信念 p 将不是科学家自愿的认可 p 的正确代替物，因为它在选择的前提里推不出这个策略。它既得不到赞赏又得不到责备，以致负有责任的认知认可行为应得到它。……存在一种危险，即拥有命题 p 可能很少使他想改变他认可 p 的思想，即使有新的证据出现或有更好的理论可达到。甚至可能使他很少想追求新的证据或更好的理论，但如果不拥有命题 p 则他可能就会改变。所以，在确立信念 p 时，有些元素可能在科学家下意识的思想的黑盒子里有影响，以致他会把该信念作为无关的或有偏见的东西加以拒绝，如果它们在有意识的认可法庭面前被提出的话。

因此从理想上说，自然科学家将是对他或她所喜欢的假说的真理在没有任何信念下进行。他可能根据认知上相关的考虑满足

> 于认可它们。任何其他实际的研究者，如历史学家、侦探或理智分析家，则可能类似地处理他自己所喜爱的假说。[6]

当然，正如柯恩所承认的，实际相信他或她的假说的科学家或研究者可能对那位只认可它的人有优势。当证据转而反对假说时，认可者会抛弃探求，而相信者则可顽固地坚持。而且相信者的典型的较强的赞成可能把那些很少可能对只认可前提的人提供的见解带入假说的本性。然而，我们可以同时是片面的又是热情的，所以原则上没有理由即认可者关于假说必须比相信者更少热情。

也许怀疑自己信仰的宗教人士是另一种情况，在这里认可观念作为对信念的好的代替物而发生作用。琳达对于上帝的存在具有她的最喜欢的论证，而这点却被她的哲学教授所否认。她对上帝存在感到混淆和怀疑。但是直到她以更明确的这一方式或那一方式解决这问题之前，她可能在好像
323 上帝存在，或用柯恩的术语，**认可**上帝存在这一命题的生活中有证成，即在实验信仰的生活中有证成，正像科学家将自己献身于假说，直到反例推翻和完全埋葬它为止。

柯恩指明，认可概念在法律语境正当地起作用。一个法官可能指示陪审员使用某些证据规则，这些规则在发现犯罪嫌疑人是无辜还是有罪时可把某种类型考虑（例如过去的确信与他人归纳的证据）从他们的有意中排除出去。排斥规则的目的本身是阻碍成见进入陪审员的裁决，所以假信念被排除在法律过程之外。假设陪审员听到证词并根据整个证据相信犯罪嫌疑人确实是有罪的。事实上在他们任何心灵里都没有怀疑，但他们确信得以形成的证据却是规则所排除的证据。所以在认可规则时，他们被委身于发现有非充分的证据去确信犯罪嫌疑人。他们认可犯罪嫌疑人是无辜的这一命题。我们的法律系统——我们假定它是有证成的——有时要求我们反对我们的信念并认可基于有限证据的判决。有时命题的认可比信念更合适。

但是让我们提出进一层的问题。假设犯罪嫌疑人真的是无辜的，那些根据（有限）证据认可被告有罪的陪审员是否知道犯罪嫌疑人不是有罪的吗？我不认为是这样。正如我以前所说，在表述何为刻画知识里，认可并不是信念的合适代替物。也许如果陪审员根据那个证据也相信犯罪嫌疑人是无辜的，他们确实具有知识，但认可本身乃是一个太弱的认知概念，不

能使我们对认知有深入考虑。

问题讨论

1. 讨论莱尔关于认可作为一种特殊类型的信念对于知识是必要的论证。你是否看到有任何理由接受莱尔的立场？什么是反对他的表述的论证？

2. 描述柯恩关于信念与认可的区分。解释你对他的立场同意的地方与不同意的地方。

3. 评论柯恩关于信念－认可区别可克服怀疑论问题的论证。你同意柯恩吗？解释你的回答。

4. 柯恩说信念是“一种倾向，而不是发生的感觉”，就是说是一种感 *324*
到某命题是真的倾向，你是否同意？你能对这种立场提出反例吗？考虑获得一个信念的争论。柯恩对此如何说明？

注　释

[1] Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, CO: Westview, 1990), 11.

[2] L. Jonathan Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 115. See page 4 as well.

[3] C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Harshorne and P. Weiss (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934), 148. Quoted in a footnote in Cohen, *Essay*, 6.

[4] [5] Cohen, 106.

[6] Cohen, 87–88.

进阶读物

Bogdan, R. J., ed. *Belief: Form, Content and Function*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Cohen, L. Jonathan. *The Dialogue of Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

第19章

国外经典哲学教材译丛

知识论与宗教信念

信仰与理性之争论

合理性与概念构架

合理性蕴涵一种与宗教信仰不相容的中立性吗?

走向合理性的理论

结论

问题讨论

注释

进阶读物



325 我们已经考察了知识的本性以及它的组成部分、信念、证成与真理。我们已经考察过基础论一融贯论以及内在主义/外在主义关于信念的证成的争论，并且得出结论说这两对区分的每一方竞争者各为其自身利益说话。我们已经指明哪些地方一种理论胜过另一种理论，另一方面又指出每一种理论各自的问题。如果你较少满意于这种结果，如果你宁愿对所考察的问题有一个精确的解答，那么这可能是由于哲学问题本身的性质所致。对一个哲学问题一旦得到了清楚解答，那么该问题立刻失去了哲学兴趣。这常常变成一种科学的立场。如物理学、生物学、心理学和神经学的许多问题就是这样。例如一碗水对于一只手温而对另一只手凉的困惑在中世纪就是一个哲学问题，因为热与冷在当时被认为是不同的实体。的确，物理学、心理学与生物学过去曾成为哲学的部分，但当它们发展了它们自己精细的程序后，它们本身就作为不同的科学被分离出来。

哲学问题就是那些公然反抗科学或规则系统解决的问题，那些扰乱心灵而不产生清楚的和肯定解决的问题。知识论试图理解这些问题的参数并指明什么是更合理的解决以及什么较少合理的解决。

本章我想考察哲学史上曾经是最困惑问题之一，即宗教信念的知识论。我之所以想考察它，一部分是因为这主题本身具有深意，另一部分是
326 因为它可以作为一个例证，说明知识理论各种不同方面如何能被应用于一个主题。我将大致地说明我认为对于宗教信念的证成是最好的事情，并且将把自己限制于有神论的宗教，特别是犹太教、基督教与伊斯兰教，但我的论证对于其他类型的信念——科学的（例如达尔文的进化论），政治的（例如保守主义、社会主义与男女平等主义），以及道德的（例如功利主义、实在论与反实在论以及堕胎）——也有其意义。我并不认为这是一个完整的说明，更不用说是一个完全成功的说明，但我确实认为它是有教益和似乎有理的。

首先要注意的是，理论证成的试图，不管是宗教的、政治的、道德的或科学的理论，都包含融贯论：我们的目的是说明巨大数量的材料并对它们进行解释。正如奎因告诉我们的，所有理论都被证据不充分地规定，以致一种理论不可能完全战胜所有它的竞争者。我们需要的就是竞争者之中的最好解释。既然从认知的视角看不可能有最后的胜利者，那么我们关于自己的宗教信念就不可能是独断的。然而宗教是一种很有情感的主题，信仰者都是很典型地热情地相信并带有确信。因此在我看来，宗教信念知识

论具有适度温和的效果。它对反宗教人士指明，反宗教的事情不是像他们可能认为地那样强烈，但是它又对宗教独断论者（如果他们想研究哲学）指明，宗教的事情也不是像他们可能想象地那样强烈。这种适度温和的效果也包括我们所有理论的信念，或者说在我看来是如此。确实，我们不必**相信**这些理论，而只是按照我们第 18 章讨论的精神，把它们作为实验假说而**认可**它们。

信仰与理性之争论

在信仰与理性之争论中有两种对立立场统治这一领域。第一种立场肯定信仰与理性是可公度的，而第二种立场则否认这种肯定。主张第一种立场的人对于信仰和理性的兼容程度的看法有分歧，其中大多数人认为“根本的信仰”（例如，上帝存在和他的本质）与理性的兼容程度要远高于“信仰的教条”（例如，道成肉身和三位一体教义）。少数拥护者则像伊曼努尔·康德与理查德·斯温堡一样，主张理性与信仰之间的完全和谐（例如宗教信仰只在理性范围之内）。

第二种立场，即非可公度论，再分为两种下属立场：（1）一种立场肯 327
定信仰与理性相对立（这包括那些靠不住的同伴如休谟与克尔恺郭尔），把信仰置于非理性范围内；（2）一种立场肯定信仰高于理性，是超理性的。约翰·加尔文（1509—1564）、卡尔·巴特（1886—1968）、尼古拉斯·沃特斯多夫（Nicolas Wolterstorff）以及阿尔温·普兰廷加主张自然神学是不合适的，因为它力求找到基于自身根据（日常人类理性）的非信念（无信仰）。正如巴特所说的，对信仰加以理性化，就是设定非信念（无信仰）的立场；它“使理性成为高于基督的法官”。按照这些超理性主义者的看法，启示是“自我证实的”，“自身就有自己的证明”。[1]沃特斯多夫在其《宗教范围内的理性》中提倡我们所有理论考虑都应服从于我们的宗教标准。[2]按照这种观点，信仰并不真反对理性，而是超越理性，超出理性的正当要求。实际上，克尔恺郭尔与犹太存在主义者列翁·希斯多夫（1866—1938）就指明这两种下属立场是可共存的。他们既主张信仰是超越理性并反对理性，又主张理性曾被原罪所败坏。

非理性主义与超理性主义立场有时在非可公度论的论证中是难于分开的。至少对于它们来说，信仰具有这样的高价值，使得理性看起来不仅不

正确而且被谴责。在信仰所主张的地盘使用理性，就不仅是不合适而且还不虔诚甚至是渎神的。

本章我将捍卫信仰与理性的强可公度立场。我的论点是，诸如基督教、犹太教或伊斯兰教这样的有神论宗教是（当然还有其他方面）一种关于世界的解释性的理论或假说，而这种理论或假说本身正如任何其他解释性的理论或假说一样需要理性证成。这就是说，当某宗教也是一种生活形式、一组实践时，它就包含一种要求从我们自身经验进行解释的认知方面。它回答我们为何存在于这里、我们为何受苦以及世界为什么是现在这样等问题。这些回答形成一个需要说明它们为何是这样而不是别的回答（或者完全没有回答）的理由的融贯网络。这里我将间接地维护这种论点。我将试图阐明某种概念基础，以便支持理性论的宗教知识论。如果我能阐明反对可公度论立场的某种主要障碍与论证，并顺便指明这种立场的力量，我的任务就可算完成。我的假定是，除非有好的理由说明有其他评价宗教主张的方法外，否则只有这一假定，即在这里使用其他地方也使用的理性方法。

328 在简短地说明概念构架与它们如何影响合理性之后，我将讨论可公度立场的三种障碍：

1. 我的论点包含一种对宗教的中立性，这是与**信仰**态度不一致的。

2. 该论点使宗教信念隶属于整体不合适的形式（演绎与归纳）证明规范。

3. 该论点忽视这一事实，即信仰的必要条件是它缺乏证成。

合理性与概念构架

有时人们主张，当我们达到有证成的信念或真理时，那就一定存在明确地作出决定的过程，有如数学与经验科学里所运用的过程那样。人们有责任按照可达到的证据去正确地相信。因此如果有人根据不充分的证据去相信就不能饶恕。笛卡儿与逻辑实证主义者（特别是 A. J. 艾耶尔）就是这样认为的，他们的观点回响在克利福德的经典表述中："任何地方，任何人，如果根据不充分的证据去相信任何事物，那就是完全错误的。"先不管这一批评，即该陈述本身是自我指涉不融贯的（它自身并没有给我们

充分证据去相信），问题是不同的材料按照人们背后具有的信念都可以作为不同程度的证据。密恰尔·波兰依、卡尔·波普、N. R. 汉森与路德维希·维特根斯坦的贡献就是证明**视角论**（perspectivism）的力量，他们的论点是，我们评价或甚至挑选证据的方式是由我们先有的世界图像所决定，而这种先有的世界图像本身却是由松散联系并相互支持的命题网络所组成。证据是相对于人的（person-relative）并且是有语境敏感的（context-sensitive）。农民、房地产商人与风景画家观看田地是同样的吗？[3]

非视角论的立场，如在柏拉图、阿奎那、笛卡儿、洛克、克利福德以及哲学史上的大多数思想家那里所看到的，则似乎是可疑的。但是反对派（例如弗里德里希·尼采、诺曼·马尔科姆、雅克·德里达、理查德·罗蒂以及宗教信仰者）[4]则一直主张，既然根本的东西是概念构架，那么世界观之间合理的交流就是可能的。我们的语言或我们的概念体系规定了有效性。“真理是我们的同辈让我们侥幸取走的东西。”（罗蒂）“信念（信 329
仰）只能对非信念（无信仰）的传道。”（巴特）没有任何论证是可能的。我们可以把这种对理性论的后批判的批判的反动称为**强视角论**（hard-perspectivism）。

非视角论者写的好像达到真理乃是对证据的公正评价之事，而强视角论者写的好像没有任何有意义的沟通是可能的。世界观是非连续的（discontinuous）。**信仰者**说：“信仰者与非信仰者生活在不同的世界。”[5]在各种不同生活形式之间存在无限质的鸿沟，这些鸿沟是任何论证或讨论都不能沟通的。对于强视角论者来说，其中包括维特根斯坦派的信仰者，理性只能具有内部的意义。世界观之间没有沟通的桥梁。

但是，强视角论并不是唯一可能的对后批判的革命的反动。我们可以接受我们的评价证据方式是受我们概念构架强烈影响这一见解，但不排除在世界观之间可以进行沟通。我们可能承认概念构架的深度，但仍坚持构架之间的沟通是可能的，理性在过程中可以具有外部的与内部的意义。这样一种观点可以称之为**软视角论**（soft-perspectivism）。软视角论者并不幻想关于在评价巨大材料的困难中发生一个大转折，在个人身上产生新的感觉与行动模式，但他或她却确信纲领是可行的。

支持这一立场的理由之一是，有一种类似的核心合理性对于人类每一种文化是共同的，特别是关于实践生活。某些推理规则（演绎与归纳）具有实际的普遍应用。某些假定或基本信念似乎为所有文化所共有（例如存

在他人心灵、时间、事物运动、知觉一般是可靠的）。我们通过同情的想象可以达到对他人概念体系的某种理解，而通过受挫我们可以开始怀疑我们自己世界观的弱点并因而寻求一种更正确的解释。我的目的并不是对软视角论立场进行全面的捍卫，而只是指出它的似乎有理的地方。本章构思的基本假定是软视角论可以支持。如果它是真的，那么在考察、修正与拒斥我们流行信念与获得新信念中理性可能起了重要作用。

合理性蕴涵一种与宗教信仰不相容的中立性吗？

330

我们可以这样说，软视角论变种的后批判理性论者乃是力求以好的理由支持一切他们的信念（特别是他们的确信）的个体。他们试图尽可能公正不偏袒地评价证据，接受那些批评答复的挑战，并对他们自己可能错误、可能需要修正、再考察或拒绝任何一种他们的信念的可能性保持开放。这种对理性论者的典型描述常常被解释意指理性论者一定是**中立的**与超然于他们自己的信念之外的。[6]这是错误的。它把**公正性**（impartiality）与**中立性**（neutrality）加以混淆了。这两个概念包含冲突的情况（例如战争，有竞争的运动，法律审判，论证）。但是取中立意味着不偏袒一边，不做任何有影响结果的事，在辩论中保持被动；而公正性则包含在冲突中它提倡一种判断以支持正确的党派。就党派是正确或错误的（由客观标准来量度）而言，中立性与公正性是不相容的概念。是中立的就是要我们超然于斗争之外，而是公正的就要我们承担某种立场——虽然不是偏袒的（即不公正的或武断的），而是按照客观标准的。

中立人的模式是无神论者，他既不关心也不观看圣母教与南卫理公会之间的足球赛。偏袒或有偏见的人的模式则是教练，他在任何争论中总是判断他的队是正确的而别的队则是错误的，对于他来说有一条公理，这就是裁判员的任何反对他的队的判断最好也只是可疑的判断。公正人的模式是比赛中的裁判员，尽管他知道他的妻子把他们全家的生活都赌在处于劣势的一方即南卫理公会派上，但他仍设法喊出任何有理性的观看者将判断是好球的东西。他不让他的需求或自我利益进入他所做的判断里。

是理性的并不等于抵制宗教信念中所包含的激情。理性的信仰者认为他们对自己相信完美的存在存在着具有好的理由，他们并不比那些并不认为自己具有理由的信仰者更少绝对信任该存在。同样，生活在上帝存在希

望里的怀疑者可能与那些并不怀疑的人一样对他们的承担具有同样的激情。事实上，理性的希望者或信仰者将大概会对不绝对地致力于这种存在的行为判断为是非理性的。因此克尔恺郭尔与其他人对理性论者的控告， 331
即理性探究冷却了激情，似乎是不成立的。

但是，非理性论者具有稍为不同的但相关的论证。他们可能论证说，如果有充分证据可得到，那么我们可能既是宗教的又是理性的。但并没有充分证据；因此探究证据本身就只能使信仰者离开崇拜与激情献身，使他们为了并不存在的证据徒劳搜索。信仰者被卷入到冷酷的演算中而不是激情献身，被卷入到探究中而不是服从。

对这种控告至少有两个答复。首先，非理性论者如何知道宗教主张没有充分证据呢？非理性论者如何知道不仅论证的证明甚至有点力量的复证也不可能呢？这似乎是合理的期望，即善良的上帝绝不想把他的臣民对于这样重要的事情完全留在黑暗之中。非理性论者对此的答复（加尔文与克尔恺郭尔的答复，而且也被普兰廷加所建议），即原罪已经摧毁了理性的功用，或我们观看上帝的能力似乎是过分的假设（ad hoc）和不正确。按照这种观点，在非有神论的文化里很幼小的儿童就应表现某种有神论的倾向，这似乎是没有证据的。其次，探究真理本身为什么不能是一种崇拜上帝的方式呢？一种激情的献身行为呢？另外，我们想拥有坚实根据的信念也是上帝对我们的愿望。基督教哲学家戈登·克拉克（Gordon Clark）曾说过，他信任《圣经》胜过所有他的感觉。问题是除了使用和信任他的感觉外，他还能如何知道《圣经》里所记录的东西呢？

我关于公正性与宗教信念所说的是与如下观念一致的，即宗教的主张不能不感动个人。任何未看到宗教主张的重要性的人或者是对自我性没有感觉或者是不理解它们所说的，因为宗教自称超出世界（出世感）（make sense out of the world）。例如，持有一个个人的爱恋着的创造物存在这一命题，就是持有一个其内涵会影响个人对自我与世界的每一部分理解之命题。如果命题是真的，那么世界就是个人的而不是机械的，友善的而不是陌生的，有目的的而不只是机遇与偶然的旋涡。如果该命题不是真的，那么就有不同的结论推出，这些结论可能导致不同的情感与行动的模式。如果犹太教—伊斯兰教—基督教的有神论被认可，那么信仰者就为做一个道德的人、以同等尊敬对待同胞有另外一个理由：神按他的形象已经创造了所有的人，无限宝贵的，注定永远享受他的友情。有神论可能为道德提供 332

更适当的形而上学基础。因此它可能既是描述性的意义又是规范性的意义(both descriptively and prescriptively significant)。

走向合理性的理论

常常有人说，理性的人是按证据的力量制作他们的信念的力量。此话的困惑是，要对任何有关发现什么可算作证据以及什么范围内才算证据的客观标准的讨论给出意义，这显然是困难的。

要判定什么算作某个他物的证据，这部分依赖于整个考虑网络，以及要判定**什么范围**某物才可算作证据，这包含许多是主观的着重强调过程。两位法官面前可能有同一的证据，但得出不同的判决。两个有同等理性的人可能对某宗教主张具有同一证据，但仍得到不同的结论。按照证据制成我们的信念的这一规范似乎或者是空的或者是某种更复杂的事情的速写。我认为这是后者。让我说明我认为它意指的东西。

考虑我们自我兴趣可能与真理相冲突的情况。考虑三位德国妻子的事情，她们突然面临了她们的丈夫不忠实的证据。她们的姓是 Uberglaubig（坚信之义）、Misstrauish（误信之义）与 Wahrnehmen（觉察之义）。每一人都被证据所困扰并作进一步探究。Uberglaubig 夫人不久就结束了，主张拒绝一切证据，坚决地坚持她的丈夫忠实。其他两位夫人，甚至 Uberglaubig 先生的亲戚，都对她的信任感到吃惊，因为不利 Uberglaubig 先生的证据是那种将使大多数人会下结论说他不忠实的证据。不管证据怎样一再增加，Uberglaubig 夫人仍不改变她的判断。她似乎对她丈夫的忠贞具有固恋。

Misstrauish 夫人似乎具有相反的弱点。如果 Uberglaubig 夫人正如她的名字所说，是过分相信，那么 Misstrauish 夫人则如她名字所说，是太不相信。她怀疑最坏的事情，即使其他熟悉 Misstrauish 先生的人认为不利于他的证据较弱（特别与不利于 Uberglaubig 先生的证据比较起来），但她仍确信她的丈夫是不忠实的。没有任何证据足以使她放心。任何无宗
333 教信仰的建议好像都会足以激起怀疑与不信。

Wahrnehmen 夫人也考虑证据，证据是可考虑的，她作出判断，虽然带有某些保留。假设她认为自己是相信她的丈夫是忠实的。其他人在对情况的评价上可能不同，但 Wahrnehmen 夫人却愿意并能够讨论事情，给出

她的根据，考虑他人的反驳。或许我们能够说，她比其他两位夫人更自觉、更自我控制、更自有把握。她似乎有能力把她的判断与她的希望、她的愿望以及她的恐惧加以分开，这点是其他两位做不到的。

这应当对所谓理性的是什么意思提供某种线索。是理性的并不必然意指是理智的或有真信念（虽然我们会说合理性势必导致真理）；即使情况可能是，由于幸运 Wahrnehmen 先生是奸夫，而 Uberglaubig 先生倒是无辜之人。然而我们还应当说，Wahrnehmen 夫人对她的信念是有证成，而 Uberglaubig 夫人却不是有证成的。

刻画合理性判断的是两个性质，一个是意向性（intentional），另一个是行为能力（capacity behavioral）。第一，合理性包含追求真理或拥有高概率真的意向，特别是当它与我们的愿望可能出现冲突的时候。它包含高度憎恶那种与具有知识（对我们生命有影响的事情）的类似欲望相联系的行骗。Wahrnehmen 夫人与 Misstrauish 夫人关注真理，而 Uberglaubig 夫人却不关注真理。但是，第二，合理性包含公正无偏袒地判断、客观地考察证据以及知道什么种类事物属于达到所考虑的判断的技巧与行为能力。正好像只有 Wahrnehmen 夫人能够通过情感与自我利益之浓雾清楚观看，关注于某个理想的证据标准。当然，不存在这种简单的标准，不存在任何多于艺术批评家在对艺术作品的真实性做判断的标准的标准。

然而，理想标准的比喻是恰当的。它使我们注意合理性判断中的客观特征，这种特征是内化于专家人士中的。正如学会分辨艺术作品或有关犯罪证据一样，合理性也是一种学来的特征，它要求在其他有理性人的合作指导下长期学徒训练（一种生活方式）？有些很少受过正式教育的人似乎比某些“受过高等教育”的人（甚至哲学家）还更好地学到这一点，但是，尽管这种不舒适的观察，我仍要相信教育的工作就是培养人对人类广大范围的经验进行公正地判断。

正如分辨的技艺是与某种意向（或倾向）相联系，合理性也似乎处于 334
一种摇摆的情况中。我们如何判定谁具有技艺或谁把两个特征正确地加以结合？不存在任何方式，我们必须在此生中判断。我们判断的基础将是我们归为真理指向的行为的表现，注意人们用技艺找出证据，注意批评和相反主张，他们通常用可承认的好的理由支持他们的判断，他们根据新的信息修正和拒绝他们的信念。这些标准不是十分安全的，要给予理性判定或信念里所含的过程以正确的说明，这似乎不可能，但这似乎是任何技艺所共同具有

的情况。最后，合理性似乎比任何其他事情更像一组有训练的直观。

让我们把我们的比较再深入一步。假设现在 Wahrnehmen 夫人收到某些新的信息，大意是说她的丈夫是不忠实的。假设此事已被那些以前由于她认为丈夫无罪的证据而确信她丈夫的人知道了，以及假设新的证据肯定了许多这样的论证，那么第三党派现在开始相信 Wahrnehmen 先生是奸夫。难道 Wahrnehmen 夫人应当抛弃她的信念吗？也许不。至少马上抛弃它并不是一件好的事情。如果她已作出某种理论来说明她的丈夫的许多行为，那么她可能很好地坚持她的理论而不管相反的证据并作出某些附加的假说以说明这种证据。

面对相反证据而坚持自己的理论这一原则，就是 C. S. 皮尔士明确地与伊默·拉卡托斯赞成地称之为韧性原则（principle of tenacity）。[7]在拉卡托斯处理进步的研究纲领中它得到特别的注意。在科学中，理论的改变常常是由于坚持一种相当模糊表述的假说（一种核心假说）的结果，尽管有许多有益的失败，但研究者仍坚持它。科学家一定要坚持（至少一段时间内），甚至面对自己的怀疑与自己对其反对者的反驳的有效性的承认，也应如此。如果最大数量的实验结果可得到，那么当新的信息出现时你必须忍受许多改变。正如巴西尔·密特希尔（Basil Mitchell）所指出的，科学论点就像生长的婴儿，“他可能被不成熟的抗菌素所杀害”。卓绝科学家与学者的传记都充满了许多面对大量知性反对而艰苦奋斗并最后推翻普遍定论的事例。因此，研究者支持核心假说以反对那些可能迫使他们抛弃它
335 的风吹与冲击。他们发明特设的解释以希望救助核心假说。他们在核心假说周围加上许多这样的假说，当特设的假说失败了，他们就发明新的假说。密特希尔把这过程与犯罪网络加以比较，在犯罪过程中，有经验的人（核心假说）常能“通过牺牲他的不重要的下属，除非或直到最后清算日到来他的整个事业倒塌”[8]而摆脱侦查与处罚。

显然，每一个特设的假说弱化了系统，但核心假说可能证明是接近真的或正确的理论。但当它需要发明的特设假说愈多，核心假说所具有的合理性就愈少，直到研究者最后被迫抛弃核心假说并得出结论说整个计划已经渡过了它的可用性。用拉卡托斯的话来说，它已经变成了一种“退化的研究计划”[9]。没有一个人能精确地说出某个别计划何时能达到这种情况，但每一个实验的科学家却害怕这一时刻并生活在如下希望里，即进行的计划将有成果。

让我们把此范例应用于理性的宗教信仰者。一旦他们发现自己具有深度的确信，他们就有一个科学里的先例或模式，即顽强地坚持它，不断实验它，作出所有它的蕴涵，并用无数实验性的附加或特设的解释围绕着它，以便使它摆脱不成熟的抗菌素。然而，如果与科学家的模拟成立，那么理性的宗教信仰者就一定会认识到因为相反证据的大量积累，那种使他们被迫抛弃他们信仰的时代可能会来到。这些有理性的人大概不能精确地说出这时代会何时以及如何出现，并且他们也不希望它出现，但他们承认这种出现的可能性。没有清楚的判定程序可以告诉我们何时我们能克服似乎有理与不似乎有理之间的明确界限，但突然的认识却暗示我们现在不要相信理论 A 而要相信理论 B，而直到这时之前一直是相反的理论是真的。变换或范例转换每天都出现在高度理性的与低度理性的这两种人的心灵里。不过也有中间的地带，考虑两个似乎不相容的解释理论的人在每一种理论中都发现某种似乎有理的东西，所以我们就不能说他相信其中一种理论。然而，这种人可能把他们的希望放在一种理论并在一种实验性的信仰中以它为生，他们让自己对新的证据开放并坚持与那些不同观点的人进行对话以避免滑入自我欺骗的状态。

双重观点与实验信仰的整个事情是十分复杂的，但我们常能比一种方式更多地看到世界，并找到我们自己的道德支撑。我要强调的是克尔恺郭 *336*
尔派的观点（用于非克尔恺郭尔派的方式）：比我们信仰什么更为重要的乃是我们信仰的方式——**如何**信仰，心灵开放，讨论自己信念理由的愿望，我们考察新的并有冲突的证据的精心，我们追随证据而不只是追随自己情感的义务——我们培养自己成为一个能使自己认识什么算作好的证据的理性的人。

这使我对论证在合理性中的作用与方式无须再多说什么。长期困扰有关宗教哲学讨论的一个问题是，哲学家曾写的方式已经蕴涵了这一种观点，即除非我们对宗教论点有了演绎证明外，否则我们对它是没有任何证成的。这种狭窄的论证观点在宗教事务上的结果已经把那些相信宗教的人推到太多所承认的观点，即宗教不是理性的。这是非公度论立场普遍化的一个主要理由。但这是错误的。我们的论证概念必须从单纯演绎与严格归纳论证扩宽以至包括非规则支配的判断。我想说的是艺术批评家在评价真正艺术作品时所阐发的那种直观判断，小鸡性别研究者在识别幼鸡的性别时不知道或不能告诉我们他如何知道小鸡的性别识别，水探测员在发现地

下水源时不知道他如何这样发现的，或小孩发明新的语句。小孩遵循规则，这些规则好像预先是为他们编制的，但他们并不自觉地用它，他们也不能告诉我们这些规则是什么。但后来，他们却可能这样做了。

所以“非规则支配的推理”确实可能包含规则——只是我们不知道它们是什么。在学习一种技艺时，我们可能或不可能意识到履行这种技艺所需要的规则。密恰尔·波兰依说骑自行车的人默默遵循规则骑自行车，但只有少数人准确地知道这些规则是什么，更不用说理解其物理学的基础。

> 我已经得到这一结论，骑自行车的人得以保持他的平衡的原则通常是不被知道的。骑自行车的人所观察的规则就是这。当他朝右拐时，他的手把也朝右，以致自行车的路径也偏向右行驶。这种离心力的结果把骑自行车的人推向左，并抵消重心引力把他拖向右。这种机动使骑车人不平衡而向左，但由于他的手把朝左
> 337 反行动，所以他通过一系列的弯曲运动而继续保持自身平衡。简单的分析证明，对于某给定的不平衡角来说，每一弯曲的曲率是与骑车人行进的速度的平方成反比例的。[10]

但这并没有告诉我们如何骑车。我们必须自己试验甚至犯错误进行学习——即使我们可能遵循波兰依所描述的那些规则。我们具有这些规则的**缄默**知识。但它们很少得到表述或来到意识里。“非规则支配的推理”这一用语指称我们信任我们有训练的直观与本能的自觉实践，而不是指称一种实际缺乏规则支配的行为。

也许更为典型的日常非规则支配的推理的例子是当证据模棱两可或双方各有相当多的证据时，法官或陪审员得以作出判断的过程。在平衡左右与评价相冲突证据时法官或陪审员通常并不是经过标准的逻辑程序得出判决。他们依赖难以确定的与直观的权衡程序。当我们对一个结论具有好的赞成或反对的理由时，我们很难看出演绎与严格归纳论证模式能对我们的判断加以证明。同样，我们也很不容易能看出演绎与严格归纳推理如何对专家关于有价值的与低劣的东西的判断作出说明。虽然他们不能表述他们的判断，我们也不可能对它们提出说明，但我们仍然承认它们是有效的和非常合理的。

也许我们应当尽可能仔细地并使用传统的推理形式来表述我们的判

断，但要达到这一目的并不总是必要的或可能的。我们可能因为我们典型地达到其他理性生物将认为是对证据的正确评价的判决与判断（这不包括那种偶尔的特异判断——“苏是完全合理的，除了她对她自己的孩子的评价”），可能因为我们试图以我们信念的根据面对我们对手的挑战，也可能因为我们诚实地面对我们立场的不足，从而被人说是合理的。正是考虑整个家族使我们导致人们是否能提供坚固的演绎或归纳论证的全面结论。当然，归纳法在我们依据他人判断（我们称之为证词）里起了一个强的作用。这是因为我们通常发现这种人在我们准备接受他们直观的如此这般事情里通常作出可靠的判断。

关于非规则支配判断，还有更多的话要说，但是这种讨论至少指明， 338
在说明合理的论证时需要比标准动机更广的东西。非演绎推理是这种推理的一种形式，但我要说的比非演绎推理还要广，它包括诸如直观这样深度的性质。我们有必要去承认直观在推理本身或至少在受过教育的人的推理或知识要求中起的重要作用。这就是希腊人称为 phronesis（**实践智慧**）与 ortho logos（**正确思考**）的东西，在当代哲学中它应当得到更大的强调。

结　论

正如我在本章一开始所说的，我相信宗教信念（或认可）这种理性证成模式可以被应用于科学的、政治的与道德的思想。如果我关于信念伦理学所说的（第 17 章）是基本正确的话，那么我们就不仅有认知的而且有道德的义务去追求真理与证成我们的信念与认可。如果软视角论是正确的，那么证据是相对于人的，然而我们能彼此互为理性并通过合理讨论而有所改变。如果所有理论或多或少是被证据不充分决定的，如果我们对自己如何在证据与证据、卓越标准与卓越标准之间进行比较的许多事例并不完全清楚，那么我们的许多争论就一定是在可错性的精神下进行的。看来，我们没有一个人足够认识到理论上的独断。知识理论正指明我们实际具有怎样可怜的知识。当全面怀疑论没有什么去推荐它时，导致可错论的怀疑态度却这样做了。这也是穆勒自由论在观念市场的一个论证：

> 但是具有强烈意见的人不自愿地承认他的意见也许是错误的

可能性，他应当被如下考虑所感动，即无论它可能是真的，如果它不完全是真，就应经常、无害怕地讨论，它将被认为是独断行为，而不是生动的真理……如果所有重要真理的反对者并不存在，那么以最有技巧的魔鬼拥护者所能作出的最强的证据来想象它们与支持它们就是必不可少的。[11]

问题讨论

339

1. 考察本章合理性的分析。它的组成部分是什么？它留下任何重要的东西没有？

2. 把本章理性证成的讨论应用于政治与道德信念上。这种应用是否产生有益的结论，或者我们的道德与政治信念是否有要求不同类型分析的不同方面？

3. 本章是否对理性与宗教信念之间的关系做了一个正确的分析工作？宗教人士能否认为他或她的观点是被建议的“实验性假说”？

4. 你对于非规则支配的推理或论证这一概念的看法是什么？这是有效的吗？你能做比我所做的解释还更好的工作吗？你能对这类推理提出其他的说明吗？

5. 波兰依在他的代表作《个人的知识》中是这样讲到缄默的知识的：

我们已经看到找出线索并对它们进行解释的强烈要求是如何仍在我们的眼睛与耳朵以及在我们的恐惧与欲望里活跃。要理解经验以及指称经验的语言的强烈要求显然是这种要理智控制的原始追求的扩张。我们的概念结构被迫要从含糊到清晰、从不融贯到理解的运动，凭靠的那种理智的不舒适类似于我们的眼睛被迫要把我们所看到的东西弄清与融贯的方式。在这两种情况中，我们拣出那些似乎提出这样一种语境的线索，在此语境中那些线索作为它的辅助的个别东西进行解释。

一种说明可以揭示这种在学习语言中的双重理解运动。试想一位医学大学生正在听一门X光诊断肺结核的课。他在暗黑的房间里一方面观看病人胸前放着的荧光屏上的影像，另一方面听着辐射学家用专业的语言向他的助手评论这些影像的重要特征。最

初这大学生完全是困惑的。因为他在胸部的X光图像里只看到心脏与肋骨以及它们之间的蜘蛛网般的影像。专家们似乎在虚构他们想象的片段：他不能明白他们在讲的东西。这样，当他继续听了几个星期，仔细地观看新的不同情况的图像，一种缄默的理解出现在他身上；他逐渐地忘掉了肋骨并开始看到了肺脏。实际 340
上，如果他继续理智地坚持，一种丰富的由重要细节组成的全景图就会对他启示：心理的变化与病理的改变，伤痕，慢性感染与急性疾病征象。从而他进入一个新世界……

当大学生学会肺辐射学的语言这一时刻，他也学会理解肺辐射线照片。这两件事只能同时发生。通过不理解的文本，指称不理解的主题，问题对我们成了两部分，它们一起指导我们努力解决它们，它们实际上是通过发现一种观点而被解决，这种观点包括对这两者即语词与事物的结合理解。（100页以下）

这是对非规则支配的推理的一种有益的说明吗？

注　释

[1] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1536), Book I, chapter 7. See Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God." In *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983) and Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976).

[2] Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976).

基督教学者的宗教信念应作为控制信念在他的理论的设计与权衡中起作用……（他）应当允许他的基督教的真诚承诺的信念内容作为控制在他的理论的设计与权衡中起作用。因为他应当像所有其他人一样在其信念与承诺的身体上追求一致性、整体性与综合性。既然他追随上帝的基本承诺应当是他生命中的最终目的，那么他的其余生活就应当被带到与这承诺相和谐。作为控制，他的真诚承诺的信念内容就应当既消极又积极地起作用。作为消极的作用，基督教学者应当拒绝那些理论，理由是它们与他的真诚承诺的信念内

容发生冲突或不一致。(72 页)

[3] N. R. 汉森关于这一点是这样说的："让我们考虑约翰·开普勒：想象他在一座山上观看拂晓。与他在一起的是第谷·布拉赫。开普勒认为太阳是固定的：运动的乃是地球。但是第谷·布拉赫在这点上追随托勒密与亚里士多德，至少认为：地球是固定的，其他星体则围绕它而运动。""Do Kepler and Tycho See the Same Thing in the East at Dawn?" *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 5. 汉森继续说，所有观看都有理论负载。观看就是"看作为"(seeing as)。也可参阅 Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago
341 Press, 1958)。对于知觉里缄默度向，我在问题讨论部分已有长段引文（问题 5)。

[4] See Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief" (1977). Reprinted in *Philosophy of Religion*, 2d ed., ed. Louis Pojman (Wadsworth, 1994); Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989.)

[5] Plantinga, 91.

[6] J. McClendon and J. Smith 犯了这种错误，in *Understanding Religious Convictions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975), 108。但是，我听说有许多的哲学家在讨论时也做同样的事。

[7] See Imre Lakatos, "Falsification and Methodology of Scientific Research Programs." In *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 91 - 196. See also Basil Mitchell, "Faith and Reason: A False Antithesis," *Religious Studies* 16 (July 1980).

[8] Mitchell.

[9] Lakatos, 118.

[10] Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 49f.

[11] John Stuart Mill, *On Liberty* (New York: Bobbs-Merrill, 1956).

进阶读物

Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Crosson, Frederick, ed. *The Autonomy of Religious Belief*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

词汇表

342 ***Abduction*. 非演绎推理** 一种非演绎形式的推理。有时指导致最好解释的推论，其支持者说这种解释作为一种对所说事件的说得过去的说明而打败所有它的对手。

Academic skepticism*. 学院怀疑派** 怀疑论学派开始于柏拉图学园，并以苏格拉底的话作为它的格言：他知道一件事，这就是他不知道任何事物。参看 ***Pyrrhonian skepticism 与第 2 章。

***Acceptance*. 认可** 认可 p 就是采取好像 p 是真的行为策略，而不必然相信 p 是真的。

***Ad hoc*. 特设** 给一个理论加上一个命题以便使该理论摆脱被认为逻辑上不可能或说不过去。作为特设，命题本身可能很少支持或根本不支持，而只是作为避开对原理论的拒斥。

***Adverbial theory of perception*. 知觉的状语理论** 它是这样一种理论，即知觉陈述的语法对象应被分析成状词。例如，陈述“玛丽正在经验一种红色方形物的感觉”（Mary is experiencing the sensation of a red square），应被分析为“红色的和方形的东西正出现在玛丽的面前”（Mary is being appeared to redly and squarely，或译为“玛丽正被出现于红色的与方形的面前”）。这种理论的优点是绕过现象论与间接实在论在知觉上的争论。参看第 4 章。

***Agnosticism*. 不可知论** 指我们不知道上帝是否存在这样一种观点。它既与信仰上帝的有神论对立，又与没有这种信仰的无神论对立。虽然这个词被宽松地使用，描述不可知论者与信仰者、无神论者之差别的通俗方式是说，信仰上帝者主张上帝存在的概率是大于 50%；无神论者主张这概率小于 50%；而不可知论者则主张它正在 50%。T. H. 赫胥黎为不可知论创造了一个术语来描述，他说不可知论是一种比有神论或无神论还少独断的态度。

***A posteriori*. 后天** 源自拉丁语“后面”。指仅从经验而得到的知识，诸如感性知觉或疼痛感觉。

***A priori*. 先天** 源自拉丁语“前行”。指不依赖于感觉经验，而是天赋的或只通过语词的意义或定义而知道的知识。休谟把这种知识限于“观念的关系”，指分析真理和数学。

***Argument*. 论证** 从一组陈述或前提推论出结论的过程。论证或是有效或是无效。它们有效是当它们具有正当的逻辑形式，而它们无效是当它们不具有正当的逻辑形式。

***Argument from illusion*. 错觉论证** 这种论证宣称错觉的事实否证了直接实在论。这就是说，直接实在论声称我们知觉世界如其本身一样，但是，如果我们不能告知真实的知觉与错觉的知觉的区别，那么我们就应抛弃我们对世界可能直接把握（接近）的观念。

***Belief*. 信念** 一种肯定或主张所说命题是真的命题态度。信念通常分为两类：偶然发生信念与倾向性信念。偶然发生信念是那些我们现在意识到的信念，而倾向性信念则是那些在我们整个认知结构里使我们倾向于行动的信念。例如，我倾向性地相信地球是圆球形的，即使我在睡觉。参看第 13 章至第 16 章。

***Coherence theory of truth*. 真理融贯论** 这种理论主张一个命题是真，仅当它与一个命题系统相融贯，此系统内的命题相互推出和支持。

Coherentist theory of justification*. 融贯的证成理论** 这种理论主张一个信念的证成包含整个信念系统的相互支持。参看第 6 章与 ***Foundationalism。

Contextual theory of knowledge*. 知识的语境理论** 这种理论主张知识归于真信念，这要依赖于信念所出现的语境。参看 ***relevant atternatives 与第 6 章。

***Contingent*. 偶然的** 一个命题是偶然的，是当它的否定在逻辑上是可能的。它的否定不是矛盾的。一个存在物是偶然的，是当它在逻辑上不是必然的。

***Correspondence theory of truth*. 真理符合论** 这种理论主张一个命题是真的，是当它符合实在里的事实或事态。这理论可追溯到柏拉图，尤其是亚里士多德，亚里士多德曾说：“说存在的东西不存在，或不存在的东西存在，这是错误的，当说存在的东西存在，或不存在的东西不存在，这是真的。”

***Direct realism*. 直接实在论** 这种理论主张我们能直接地知觉世界里的对

象，它与间接的实在论相反，间接的实在论主张没有非物理的中介东西（如感觉材料或感觉印象）。参看第 4 章。

344 ***Disquotational theory of truth*. 最简约真理论** 这是阿尔弗雷德·塔尔斯基提出的理论，它力求简化真理概念到可露骨的地步。它说：语句 S 是真的，当且仅当 S 是事实。例如，语句“雪是白的”是真的，当雪是白的。

Doxastic*. 信念论的** 源自希腊文 *doxa*，该词指意见或信念。信念论有时被用来区别于认知理论，它着重的与其是知识，毋宁说是信念。参看第 7 章、15 章与 16 章，也可参看 ***nondoxastic。

***Empiricism*. 经验论** 这种哲学学派认为一切知识的源泉都是经验。约翰·洛克说我们的心灵正如一块白板，经验在其上面写它的信息。不存在天赋观念。经验论与理性论对立，理性论主张有天赋观念，所以心灵能单独通过理性发现重要的形而上学真理。

***Epistemic responsibility*. 认知责任性** 这种理论主张我们对于自己所获得的许多信念是有责任的。我们应当让我们信念的力量与证据的力量成正比例。

***Epistemology*. 知识论** 研究知识与信念的本性、起源与有效性。

Externalism*. 外在主义** 这样一种知识论观点，即知识不可以用证成一个真信念的理由来理解，而应当被理解为由可信赖过程而产生的信念，诸如知觉或演绎推理。参看第 7 章与 ***Internalism。

***Fallibilism*. 可错论** 这是首先由 C. S. 皮尔士表述，以后又为卡尔·波普所发展的一种观点，它认为我们关于世界的任何信念或理论都可以证明是错误的。因此我们关于任何经验的或形而上学的信念都没有权利是独断的。这理论一般也允许我们关于逻辑真理和直接经验的信念可以是确实的。

***Fideism*. 信仰主义** 这种学说主张我们对自己的宗教信仰不需要证据。理性对于宗教信念是不合适的。参看第 19 章。

Foundationalism*. 基础论** 这是一种关于证成与/或知识的结构的理论，它将信念分为两类：基本的与非基本的（或推导的）。它主张基本信念是基础的并无须另外支持，而非基本信念则是由它们与基本信念的关系来证成。一个基本信念是直接证成的，而一个非基本信念则是间接被证成。参看第 6 章与 ***Coherentist theory of justification。

***Gettier problem*. 盖梯尔问题** 传统上将知识定义为“真的有证成的信念”。1963年爱德蒙·盖梯尔在一篇研究论文中对此定义提出两个反例，从而引起改变知识定义的研究。参看第5章。

***The given*. 所与（与料）** 这是指这样一种观念，即我们对于直接经验具有不可错或确实的知识。

Global skepticism*. 全面怀疑论** 指这样一种怀疑派类型，它除了可能的逻辑真理外，怀疑每一种类型命题。参看 ***Local skepticism。

***Incorrigibility*. 不可纠正性** 如果某人不可纠正地相信某个命题 p，那么我们就不可能对此人证明他或她是错误的。此人可以是错误的，但无人能证明这一点。例如，如果我相信我正在经验一个红色的现象，就不会有人能证明我不在经验它——即使我正在知觉的对象是某种别的颜色。不可纠正的并不意指不可错的。

Indubitability*. 不可怀疑性** 笛卡儿用此词指一种不可加以任何怀疑的状态，因为该信念是自明的。笛卡儿用此词作为“清楚而明晰观念”的同义词。参看 ***Incorrigibility 与第6章。

Infallible*. 不可错的** 指这样一种观念，即我们关于该信念能是错误的，这不可能，这或者是因为该信念是自明真的，或者是逻辑必然的。它是可错论的对立面。参看 ***Incorrigibility 与 ***Indubitability***。

***Innate ideas*. 天赋观念** 首先在柏拉图的《美诺篇》中，以后在笛卡儿那里出现的一种理论，它说一切人类都与生具有某种知识。像洛克这样的经验论者拒绝这种学说，他说每个心灵生下来就如同白板。参看第10章。

Internalism*. 内在主义** 这种理论主张知识是以合适方式被证成的真信念，它与外在主义正相反，外在主义主张信念的理由对于知识都不是必要的。参看 ***Externalism 与第7章。

***Justification*. 证成** 此词意指我们对于自己的信念具有充分根据、理由或保证。有时它被说成某人“是在他或她的认知权利上相信 p”。参看第5章、6章、7章与17章。

Local skepticism*. 逻辑怀疑论** 指一种怀疑个别命题类型（例如形而上学命题）的怀疑派形式。参看 ***Global skepticism。

***Metaphysics*. 形而上学** “物理学之后”。这是对最终实在的研究，即对那种通过日常感觉经验无法接近的实在的研究。形而上学领域包含有诸

如自由意志、因果性、物质本性、不朽性与上帝存在等课题。

***Naturalism*. 自然主义** 这种理论主张认知解释只需根据实在的自然的、物理的秩序，与之相反的理论则是超自然主义（supernaturalism）。

346 ***Necessary condition*. 必要条件** 此词指称特殊的逻辑关系。条件 A 是 B 的必要条件，意指：如果 B 是真的，那么 A 一定是真的。例如，女人以及有生育的是母亲的两个必要条件。所以如果 B，玛丽是位母亲，是真的，则 A，玛丽是女人与生育过孩子，也是真的。参看 ***Sufficient condition***。这概念被用于第 5 章。

***Necessary truth*. 必然真理** 一种不能是假的真理，诸如分析命题（例如“所有单身汉都是男人”）。

***Neutral monism*. 中立一元论** 别涅狄克特·斯宾诺莎与威廉·詹姆士所主张的观点，即实在是由一个实体构成，该实体既不是物质又不是精神，而是这两者共同的某种东西。

***Noetic structure*. 认知结构** 源自希腊文 nous（心灵），与个体的信念系统相关，包含人的信念形成机制。它有时也包含欲望。参看第 7 章、15 章与 17 章。

***Nomological*. 合规则的** 任何似规律的过程。外在主义者说，只要有似规律的过程把信念与真理相联系，那么该信念就被证成。参看第 8 章。

***Nondoxastic*. 非信念论的** 意思是“非信念状态”。有时被用于知觉状态。例如，约翰·波洛克（在《当代知识理论》里）主张我们的经验信念至少部分是由非信念论的考虑所证成的。参看第 7 章。

***Normativity*. 规范性** 源自名词 Noum（规范），意指一种正当的标准、规则或原则，可用来评价或判断某种认知的或道德的情况。对立面是描述（description，摹状词）。参看第 10 章奎因的自然化的知识论，这种知识论力求减少或降低规范性以赞成获得信念的自然过程。

***Occam's razor*. 奥康姆的剃刀** 奥康姆（1290－1349）之后而定名。有时称之为“经济原则”，它说“如无必要，切勿增加实体”。剃刀的比喻是说，任何被接受的解释和最简单假说应当剃去无用的或不必要的东西。

***Ontology*. 本体论** 研究事物的本质与什么存在的学问。宇宙内存在何种事物？例如，心身问题部分就是关于心理事件是否属于独立的实体还是从物理事件或事物而来的性质的争论。笛卡儿认为存在三种不同类型的事物：上帝，被创造的心灵，被创造的物质事物。

***Phenomenalism*. 现象论** 这种理论主张，断言物理对象存在的命题可被分析为关于感觉或知觉报道的命题。贝克莱的唯心论主张物质对象只是心灵中的观念，就是这种理论的极端观点。穆勒关于物质对象是“感觉的恒久可能性”的理论则是这种理论的较少彻底的观点。参看第 4 章。

***Pragmatic theory of truth*. 真理的实用论** 这是 C. S. 皮尔士与威廉·詹姆士提出的理论，它是用一个陈述的实践后果来解释该陈述的意义。正如詹姆士所做的，他们通常进而说一个命题是按照它的结果而真或假的。诸如理查德·罗蒂这样的当代哲学家主张这种理论的变形。罗蒂说“真理”就是不管发生什么情况，我们都为之辩护的东西。参看第 1 章。

***Prima facie*. 初看时（引申为显而易见）** 拉丁语意指“最初一瞥”。它意指观念或原则的最先原始状态。在伦理学里，这开始于 W. D. 罗斯，它代表假定得到其支持的责任，但这种责任可以被另一种责任所制服。初看的责任是与实际的责任或“考虑所有事物”的责任相对立的。同样，我们可以讲到初看的认知证成，以同“考虑所有事物”的证成或实际证成相对立。

***Proposition*. 命题** 必须是真或假的语句或陈述句。每一个陈述句“陈述”世界如何是一个命题。疑问句与命令句不是命题。“你想开门吗”与“请开门”都不是命题，但是“门开了”是命题，因为它描述一种情况。

Pyrrhonian skepticism*. 皮罗派怀疑论** 由爱利斯的皮罗（约公元前360—前 270）所建立。当学院派怀疑论主张我们确知我们一无所知时，皮罗派怀疑论则连这一点也否认。我们甚至不能知道我们不能具有知识。参看 ***Academic skepticism 与第 3 章。

***Rationalism*. 理性论** 该哲学学派主张重要真理是能被心灵所认识的，即使我们从未经验它们。理性论者一般都相信天赋知识（或观念），所以我们关于形而上学真理能有确实性。柏拉图与笛卡儿是理性论的两个经典范例。

***Regress problem*. 无穷倒退问题** 认知的“无穷倒退问题”意指建立证成或知识的问题。如果信念 B 必须被某个其他信念 C 所证成，而信念 C 又必须被另一个信念 D 所证成，如此无穷，那么我们就终结于一个无限倒退或循环。融贯论是通过合适地解释宽广循环而解决此问题，而基础论力求把一切非基本信念建立在正当的基本信念之上。参看第 6 章。

***Relevant alternatives*. 相关选择** 这是首先由弗理德·德雷兹克提出的一种语境的知识理论形式，这种理论主张我们可以具有经验命题的知识，即使我们不能绝对地确信它的真理，只要我们能把它与相关选择加以区分。参看第 6 章。

***Reliabilism*. 可信赖论** 这种理论主张知识在于由可信赖过程或机制所产生的真信念。它是一种外在主义观点。参看第 7、8 章。

***Self-evidence*. 自明** 自明命题是那些不依赖所有其他命题而被知道的命题。它们自身是自明的。参看第 6 章。

***Sense data*. 感觉材料** 知觉的直接对象。这词最初是由 G. E. 摩尔与罗素提出的，以便区分我们关于物理对象的熟悉知识与物理对象本身。参看第 4 章。

***Skepticism*. 怀疑论** 我们不能有任何知识的观点。普遍怀疑论主张我们完全不能知道任何东西，而局部或特殊怀疑论则主张有些重要的实在界域我们对之是无知的（例如休谟关于形而上学）。参看第 2、3 章。

***Solipsism*. 唯我论** 这词来自拉丁语“唯我”，它意指我是宇宙里唯一有意识的存在。所有其他存在都是我的心灵的性质。参看第 14 章他人心灵问题。

Sufficient condition*. 充分条件** 该词表示一种逻辑关系。*A* 是 *B* 的充分条件，意指：如果 *A* 是真的，则 *B* 也是真的。母亲乃是生育过子女的女人的充分条件。参看 ***Necessary condition。这词被用于第 5 章。

***Transmission*. 传递** 认知范畴，意指知识或证成如何能被延伸，诸如通过演绎与归纳推理。参看第 6 章。

***Volit*. 意愿** 只由于想具有某信念而获得该信念的行为。参看第 16、17 章。

***Volitionalism*. 意志论** 这种理论主张我们通过想具有信念就能决定什么要相信并成功地获得信念。直接的意志论主张我们直接根据想具有信念而能获得信念，而间接的意志论则主张我们只能通过间接过程获得这种信念。参看第 16、17 章。