

先驗認知的神秘性 與心理表徵理論的困境*

彭孟堯

國立中正大學哲學系

摘要

本文旨在探討如何理解先驗認知的現象以及當代心理表徵理論能否予以適當的理論解釋，特別是針對「任何東西不可能同時既紅又藍」這種具有模態性的命題在知識論以及認知科學中要如何處理。我首先主張不要從知識對象的類型來瞭解「先驗／後驗」的區分，而是從認知的方式來瞭解：後驗認知就是非先驗的認知方式，而先驗認知則以「經驗對稱性」來理解。我進而論證當代認知科學無法為先驗認知現象提供理論解釋。而邦究爾雖企圖以「立即理性洞見」以及一套基於阿達那斯的形上學所建立的心理內容理論，來理解先驗認知或理證。但我論證他的作法只是將問題轉移到阿達那斯形上學中對於「意向存在」與「自然存在」的區分而已，並沒有解消先驗認知的神秘性。

投稿日期：民國八十八年七月二十八日；接受刊登日期：民國八十八年十月十二日。

責任校對：徐秀儀

* 本文為作者國科會三年研究專案「The Natural-Teleological Approach to Mental Representation」的部分研究成果。又，本文承兩位匿名評審提供寶貴意見，謹此誌謝。

關鍵詞：先驗知識、經驗對稱性、分析命題、理性洞見

壹、前言

先驗知識究竟是什麼樣的知識？我們是如何先驗認知到除了數學跟邏輯之外的其他真理的？讓我從一個想像的情境開始。假想我們對於人類認知活動的研究已經相當深入而精緻，認知科學幾乎已經到了徹底揭露認知本質的階段，對於表徵、概念、知覺、推論、問題解決、語言能力、溝通理解能力……等人類認知的現象，都有了充分的瞭解與成熟的理論解釋。將這一套幾近完善的有關認知的理論稱為 **T**。認知理論 **T** 所遵循的或許是古典論 (Classicism) 的進路，或許是聯結論 (Connectionism) 的進路，也或許是其它的理論進路，這些都可暫時擱置一旁。認知理論 **T** 自然是相當複雜的，不過它的內容不脫離兩大要素，亦即對於心理歷程 (psychological processes) 或機制以及心理表徵 (mental representation) 的解釋。

現在，認知科學家老哲基於這個認知理論 **T** 建造了一個機器人，取名大正。機器人大正相當聰明，他在認知活動方面的表現跟正常人類沒有什麼兩樣，甚至有些方面的認知表現比常人還好。他具有推論的能力 (包括演繹以及歸納推論)；他能夠藉由他的知覺系統來觀察探索外在世界。更重要的是，他能夠表徵外在世界並形成相關的概念與信念。鮮紅的玫瑰、翠綠的草原、湛藍的海水……等，都是他所相信的事，都是他對於外在世界的認知。

直到有一天，認知科學家老哲跟機器人大正說：「你知道嗎？沒有任何一個東西能夠同時既是紅的又是藍的！」機器人大正呆滯了一會兒，顯然老哲所說的對他構成了困擾。大正努力思考是不是沒有任何東西能夠同時既是紅的又是藍的。他首先反省

〔紅〕概念與〔藍〕概念的內涵，¹ 但是無法判斷究竟是不是沒有任何東西能夠同時既是紅的又是藍的，究竟是不是一個東西只要是紅的，就不會同時是藍的。大正於是想，做個簡單的實驗不就知道了嗎？於是他拿了紅漆和藍漆塗在一塊木板上，使得這塊木板有些地方是紅的，有些地方是藍的。大正因此認為老哲所說的是錯的（別忘了大正具有推論能力）。他「發現」有些東西能夠同時既是紅的又是藍的。老哲立刻加以澄清，他指的是：沒有任何一個東西能夠全部的表面都是紅的，卻又同時全部的表面都是藍的。於是大正重新做了一個實驗：他換了一塊木板，先將它塗成藍的，等乾了之後再將它塗成紅的。大正相信這一次老哲所說的是錯的，因為他「發現」有些東西能夠同時既是紅的又是藍的。老哲搖搖頭說：「不對！你還是沒有理解我所說的。這塊木板並不是**同時**既是紅的又是藍的。」

大正仍不灰心，他終於想到了（大正果然是有相當智力的機器人）。他再做了一次實驗：他將紅漆和藍漆混在一起，調勻之後再塗到木板上。大正心裡想著：「這一次老哲所說的確實是錯的，因為這塊木板的確同時既是紅的又是藍的。」老哲深深嘆了一口氣，說道：「不對！現在這個木板是紫色的了！」不過有趣的是，這一次大正認為自己的想法才是正確的：同時既是紅的又是藍的東西就是紫色的東西，紫色的東西就是同時既是紅的又是藍的東西。

老哲心裡想：究竟他的認知理論 **T** 出了什麼問題？

¹ 為了方便討論，本文使用〔紅〕來表示心理表徵或概念，用／紅／表示屬性；其它依此類推。

貳、問題剖析

認知理論**T**真的有問題嗎？爲了方便討論，我將認知科學家老哲的立場稱爲「立論**T**」，大正的立場稱爲「反論**A**」，同時將所爭執的兩個命題重新陳述如下(以t表示時間)：

命題(T)：沒有任何東西能夠在t時是紅的，在同樣的t時又是藍的。

命題(A)：任何在t時是既紅又藍的東西都是在t時是紫色的東西；而且任何在t時是紫色的東西都是在t時是既紅又藍的東西。

根據立論**T**，命題(T)不僅爲真，而且是必然真(necessarily true)，而且是先驗可知的(*a priori* knowable)，或者說，對於命題(T)的信念具有先驗可理證性(*a priori* justifiability)。令老哲困惑的是：爲什麼機器人大正看不到命題(T)所表達的這樣一個「顯而易見的事實」？爲什麼依據認知理論**T**所建造的機器人大正竟然無法認識這個命題，反而會去接受命題(A)這個「顯而易見的錯誤」？從立論**T**的立場，這個幾近完善的認知理論**T**仍有缺陷：它對於先驗認知的現象並沒有足夠的掌握。

另一方面，機器人大正顯然並不同意老哲的立場。他不僅不接受命題(T)，反而認爲經過他的經驗探究建立了關於命題(A)的知識。根據大正所代表的反論**A**，命題(T)爲假，而且是後驗可駁斥的(empirically refutable)；換句話說，命題(T)的否定，即(\sim T)，是一後驗可知(empirically or *a posteriori* knowable)的真命題，對於命題(\sim T)的信念是可被後驗理證的。² 這是由於反論**A**

² 英文的“empirical”與“experience”在中文裡都譯爲「經驗」，但其實兩者的用法不同。為了區隔兩者，我對前者用「後驗」表示，後者用「經驗」表示。

主張命題 (A) 為真，而且它具有後驗理證，是後驗可知的。不但如此，命題 (A) 配合後驗命題 (P)：「有些東西是紫色的」，就可以有效推論出 (\sim T)。事實上，哲學家哈定 (C. L. Hardin, 1988) 不僅論證不存在命題 (T) 之類的先驗可知的真理，他甚至認為命題 (P) 的成立根本就否證了命題 (T)。

從反論 A 的立場所突顯的是認知理論 T 並沒有缺陷，因為並不存在先驗認知的現象是有待認知科學加以解釋的。畢竟，一方面命題 (T) 為假，而它之為假可從命題 (A) 以及後驗命題 (P) 推論出來；另一方面，命題 (A) 本身也是一個經由後驗探究而建立的真理。由於這裡不存在先驗認知的現象，認知理論 T 並不需處理先驗認知的問題。³

從以上的剖析不難發現，正論與反論兩方爭執的焦點在於先驗知識的問題，不僅涉及是否有這類知識存在，也涉及認知科學處理這類知識的侷限。我們可以說老哲與大正所爭論的核心問題是：

核心問題 C：究竟有無先驗認知的現象？如果存在這種先驗認知的現象，認知科學是否有可能予以理論解釋？

這個核心問題雖然精簡，其實卻涉及了形上學、知識論、語言哲學、數學哲學以及心靈與認知哲學等諸多層面的考慮。由於本文僅著重在認知的層面，以及命題 (T) 之類命題在知識論中的先驗性問題，所以在以下各節對於其它層面的討論將盡量簡略。我將

³ 嚴格來說，這裡依然存在一個先驗的成素，亦即大正對於邏輯規則的認識與運用。不過一方面我遵循邦究爾 (L. Bonjour, 1998) 的說法，如果至少有一前提是後驗的，則經由邏輯推演所得的結論仍然當作是後驗的；另一方面，對於邏輯規則所產生的先驗知識究竟要如何處理，囿於篇幅，只有另文探討。

不考慮其它例如數學與邏輯領域中先驗知識的問題。讓我在下兩節就先驗認知的對象及方式加以說明，以便利後續的討論。

參、先驗認知的對象

一般有一種想法，是將分析真的命題當作先驗知識的對象。當然，哲學界也非常清楚哲學家蒯因(W. V. O. Quine)對於「分析命題／綜合命題」的區分曾經提出強烈的質疑(Quine, 1951)。哲學界對於蒯因的極端立場也有不同的意見，例如史溫本(Swinburne, 1975)、帕南(Putnam, 1962, 1979)。我不準備在本文捲入這場爭議，而只將簡單說明我的立場。我認為蒯因在該文所質疑的並不是：不存在分析命題。我認為他所質疑的是：不存在(甚至不可能存在)任何對於「分析命題／綜合命題」區分的理證(justification)。換句話說，的確存在異於綜合命題的分析命題，只不過對於這個區分我們無法提出充足的理由來加以說明而已。由於不存在任何理證，所以對於這個區分的接受乃是經驗論的一個獨斷教條。(否則蒯因的結論應該是：這個區分不成立，所謂的分析命題其實跟所謂的綜合命題並不構成兩種不同的類型，並不需加以區分。)⁴ 其實，邦究爾曾經指出哲學界對於「分析命題／綜合命題」的解釋不外乎三大類型，並指出其中的問題，一一加以批駁(BonJour, 1985, pp. 199-207)。似乎目前為

⁴ 我這裡僅就蒯因在該文關於「分析——綜合之區分」所抱持的立場加以詮釋。不過蒯因後續的說法似乎稍有改變。例如他後來曾經主張所謂的分析性是視社會齊一性而定的(hinges on social uniformity)，並明顯表示「分析——綜合之區分」不是截然的，有些語句是較其他語句幾近於分析的(nearly analytic) (Quine, 1974, pp. 78-80)。由於這裡一方面涉及如何詮釋蒯因的哲學立場，一方面也涉及是否要接受或反對蒯因的主張，已經不是本文所能處理的範圍，只得略過。幸好不論「分析——綜合之區分」是不是截然的，不至於影響本文的主要論點。

止，即使承認「分析命題／綜合命題」的區別，對於這個區分我們仍然沒有一個清楚而可接受的瞭解。

無論如何，假設我們接受分析命題的存在，它會是先驗知識的對象嗎？依據康德的說法，一個命題是分析的，若且唯若佔據該命題中主詞位置的概念(或表徵)「包含」佔據述詞位置的概念(或表徵)(Kant, A6-7, B10)。(關於康德所謂的一概念「包含」另一概念，我會在第五節再來討論。)分析命題的典型例子是：

命題(B1)：單身漢是男的。

命題(B1)之所以是分析的，是由於「單身漢」概念包含了「男性」概念，而這是由於下列命題成立的緣故：

命題(B)：所有單身漢都是未婚的成年男性；而且所有未婚的成年男性都是單身漢。

命題(B)指出「單身漢」與「未婚成年男性」乃是同義的(synonymous)概念，因而能使命題(B1)是分析的。不過這裡必須指出，自亞理斯多德以來，傳統邏輯與哲學對於命題是採取所謂的「主詞——述詞分析」(the subject-predicate analysis)。康德也受到這個影響，以至於他對於分析命題的說法也侷限在只由具有主詞——述詞型態的語句所表達的命題。⁵ 這種情形一直要到佛列格(G. Frege)改採用「引元——函數分析」(the argument-function

⁵ 康德曾經以「矛盾原則」來說明分析命題：一命題是分析的，若對它的否定會導致矛盾(Kant, 1787, A151; 1783, sec. 2)。但是何以對一命題的否定能導致矛盾？這仍然是由於該命題的主詞包含了述詞的緣故，康德這說法並未超脫他原來的說法。另外史溫本也採取矛盾原則來解釋分析命題(Swinburn, 1984, p. 38)。不過他的說法並不侷限於具有主詞——述詞形式的語句，而是企圖以必然性來理解分析性。由於這些議題不在本文討論範圍內，只得略過。

analysis) 才放寬了命題的範圍，連帶也放寬了對於分析命題的說法。根據佛列格，分析真的命題有兩類：(一)邏輯真理，以及(二)可經由同義概念的替換而轉型為邏輯真理的命題。由於有關第一類命題的認知問題不在本文的討論範圍內，我只著重於有關第二類分析命題的認知問題(Frege, 1884/1980, pp. 17e-24e)。

佛列格的說法顯然較康德來得寬鬆，因為他已經不再受限於只由具有主詞——述詞型態的語句所表達的命題。儘管如此，佛列格對於分析命題的說法大致上跟康德的說法類似，仍然需要同義概念的輔助。例如：

命題 R：如果張三是有錢的單身漢，則張三是未婚的。

這個命題並不是由具有主詞——述詞型態的語句所表達的，它反而是一個由條件句所表達的命題。從康德的觀點，命題 R 既不能歸類為分析命題，也不能歸類為綜合命題。但是從佛列格的觀點，命題 R 是一個分析命題，因為〔單身漢〕與〔未婚成年男性〕是同義概念，經由替換的程序，命題 R 可以被轉型為邏輯真理。

無論如何，傳統知識論的一個立場是分析命題可以成為先驗認知的對象。然而，如果將先驗認知的對象侷限於分析命題未免過於狹隘。首先，有太多的數學真理與邏輯真理都不是康德與佛列格意義下的分析命題，因為它們之為真並不是來自於所使用概念之間的關連，例如，「2 是質數」。其次，形上學原則也都不是分析命題，例如，「任何事件的發生都有原因」。再者，命題 (T) 以及其它相類似的命題也仍然不是康德與佛列格意義下的分析命題。但絕大多數哲學家都同意以上這幾類命題都是先驗認知的對象。顯然先驗認知的對象既包括分析命題也包括綜合命題。其實，康德不僅早就已經在探討非分析的命題，亦即綜合命題，是否有可能是先驗可知的，他更關心的是如何說明先驗綜合

知識的現象。既是如此，從「分析命題／綜合命題」的區分來瞭解先驗認知的對象並沒有太大的幫助。

那麼，先驗認知的對象會不會是必然真理呢？有鑑於傳統公認數學真理與邏輯真理這類必然真的命題是先驗認知的對象，再加上所有分析真的命題皆可經由同義概念的替換，而轉型為邏輯真理，乃至於形上學原則也都被視為必然真理，似乎我們可以將先驗認知的對象範限在必然真理。⁶ 然而當代也有不少哲學家持反對的意見，其中最有名的莫過於哲學家克里普奇 (S. Kripke, 1972) 所提出的挑戰了。另外哲學家奇邱 (P. Kitcher) 也提出論證指出：必然性不蘊涵先驗性，亦即從存在必然真的命題以及它們是可知的，不能有效推論出它們是先驗可知的。不僅如此，先驗性也不蘊涵必然性，亦即，從一命題是先驗可知的，無法有效推論出該命題是必然真的 (Kitcher, 1983, pp. 28-35)。由於他們的論證都已是知識論學界耳熟能詳的，我這裡不再贅述，僅指出他們的立場：必然真的命題並不是先驗認知的唯一對象。

討論到這裡，不僅先驗性與分析性沒有對應的關係，先驗性與必然性也同樣沒有對應的關係。先驗認知的對象可說是分別「跨領域切割」(cross-cut)了「分析／綜合」的區別以及「必然／偶然」的區別。然而如此一來，我們豈不是反而愈來愈不瞭解先驗知識了？其實不然！我們已不再受限於傳統的錯誤，將「先驗／後驗」配對(map)到「分析／綜合」或配對到「必然／偶然」，這大大拓寬了我們思考先驗認知的範圍。更有甚者，正如奇邱所指出的，承認某些命題是先驗可知的，並不排除這些命題也能夠是後驗可知的 (Kitcher, 1983, p. 22)。我們不得不重新檢討從知識對象的類別來理解「先驗／後驗」的區別是不是會有實質的收穫。

⁶ 其實康德早就指出先驗知識與必然真理之間的關連 (Kant, B4)。

這一切都使得我們必須反省，也許我們不應再侷限於只從知識的對象來瞭解先驗認知的現象，而能夠重新思考其它理解先驗認知的可能方式。其實，嚴格來說，對於先驗認知與後驗認知的劃分並不是一種針對知識類型而做的區別，而是一種針對認知方式所做的區別。「先驗」與「後驗」指的是兩種不同的成立知識的方式或者兩種不同的理證知識的方式。

肆、先驗性即經驗對稱性

無疑地，誠如康德所說 (Kant, B1)，所有知識都起自於經驗。⁷ 但這並不表示對於先驗知識的否定。這裡我們要注意的是必須區辨「知識的肇因」(causal origin)以及「知識的成立或理證」。⁸ 的確，所有知識都起因於經驗，沒有經驗就不可能產生或因致(cause)知識。但這並不表示所有知識的成立或理證都來自於經驗。例如，雖然阿基米德的浮體定律知識起因自他在洗澡時對於水溢出澡盆現象的觀察，但浮體定律知識的成立或理證卻與這現象無關。浮體定律知識的成立乃是在於阿基米德或任何人對於重量與體積之間關連的掌握。我們現在所考慮的「先驗／後驗」的區別並不與知識的肇因有關，而是與知識的成立或理證有關。那麼，我們如何瞭解這個區別呢？讓我先做一番摸索，然後再整理出一些幫助思考這個問題的線索。

概略來講，「後驗知識」指的是這類知識成立的方式或理證涉及到認知主體的經驗；「先驗知識」則是指沒有涉及到認知主

⁷ 原文是：“In the order of time therefore we have no knowledge antecedent to experience, and with experience all our knowledge begins.”

⁸ 不過，區別「知識的肇因」與「知識的成立或理證」並不因而排除某些知識的肇因本身也可能恰好構成這些知識的成立條件或理證。例如「我知道我聞到香味」的肇因（「我聞到香味」這件事）正好也是這項知識的理證。

體經驗的知識。讓我先簡要釐清「經驗」在知識論裡的意義。最廣義的「經驗」是指「意識經驗」(conscious experience)。在這意義下，經驗的範圍不僅包括知覺經驗，更包括一切我們意識到的當下的心理活動。不過，這說法未免過於寬容，不符合知識論的需求。因為在這意義下，所有知識的成立或理證都必定會涉及到經驗，因此都會是後驗的，即使像數學和邏輯這類公認的先驗知識也不例外。當一個人在作數學或邏輯證明的時候，他也是意識到他當下作證明的心理活動，具有這種做證明的意識經驗，但知識論傳統裡並不因此將這種從作證明所獲得的知識當作是後驗知識。

在知識論裡相當常見的說法是主張「經驗」指的只是感官經驗 (sensory experience)，也就是由五官所產生的經驗。基礎論所謂的「後驗知識」是來自於由這類感官經驗對於基礎信念所提供的後驗理證 (Moser, 1989, p. 44)；可靠論則認為如果感官知覺系統或歷程是可靠的，則由感官系統所產生的信念具有後驗理證 (Goldman, 1986)。然而，這個說法卻使得「經驗」過於狹隘。例如，「我很高興」是一個可經由內省而獲得的後驗知識，但這知識的成立或理證卻與感官經驗或感官知覺系統不相干。

我建議將知識論所要談的「經驗」類同於當代心靈哲學所謂的「感質」(qualia)，包括感官知覺經驗、身體感覺 (bodily sensations)、情緒 (emotions)、感覺 (feelings) 等，非概念性的心理狀態 (non-conceptual mental states)。

接下來，讓我們來看看所謂「先驗／後驗」兩種認知或理證方式的區別。首先我將「後驗認知或理證的方式」理解為任何純粹的非先驗的認知或理證的方式。而所謂一項知識是純粹以先驗方式成立或理證的，依據康德的說法，是指該項知識的成立 (或理證) 是「絕對獨立於所有經驗的」(absolutely independent of all

experiences)(Kant, B2)。康德強調「絕對」的用意在於指出，先驗認知或理證並不是只獨立這項個別經驗或那項個別經驗 (this or that particular experience)而已，而是獨立於任何個別的經驗。

那麼，到底所謂「獨立於任何個別經驗」又是什麼意思呢？史溫本從康德的討論中抽取了三種關於「先驗」的不同含意 (Swinburne, 1975, p. 185)：

- (一) 一命題是先驗可知的，若且唯若，該命題可被一完全沒有經驗的認知主體所認知。
- (二) 一命題是先驗可知的，若且唯若，該命題可被認知主體所認知，且該認知主體對於該命題的知識宣稱 (knowledge claim)是後驗之不可駁斥的。
- (三) 一命題是先驗可知的，若且唯若，該命題是必然的，而且其必然性可被認知。

在前面我已經指出(三)這個意義下的先驗性已經受到當代哲學界的嚴厲反駁，所以已經不適合用來理解先驗性。不過，其中有一點特別值得注意，就是「其必然性可被認知」這一段話。必然性如何可被認知？這正是本文討論的一項關鍵，我將留到第六節與第七節再來探究。

至於(一)之對於先驗性的理解，我認為它或者是錯誤的，或者是不相干的。為什麼(一)是錯誤的？別忘了我在前面借用康德的話來指出的：所有知識皆起自於(肇因於)經驗。因此，一個完全沒有經驗的認知主體，即使可能存活，也不可能產生任何知識。當然這裡的認知主體指的是我們人類。如果這裡所謂的認知主體指的是超越人類的某類存有，例如神，那麼或許這類超越存有可以在完全沒有經驗的情形下，仍然擁有知識，因而他們擁有

的知識是先驗的。然而這是不相干的。畢竟知識論所關心的是**我們人類**可不可能擁有知識(懷疑論的爭辯)、人類知識的範圍與侷限、人類知識的來源、人類知識的成立或理證條件等問題。關於先驗認知是否可能的問題也是針對我們人類來探究的。承認神之類的超越存有具有先驗知識並不能滿足知識論對於人類知識的探索。

另外要補充一點：即使組成一命題的概念是後驗的，並不表示該命題就不是先驗可知的。一命題若是先驗可知的，其先驗性不受到其組成概念是不是後驗的影響。這一點常常被大多數人所忽略。究其因在於一般對於先驗知識的探討往往只著重在數學與邏輯等形式科學的領域。但是，別忘了自康德以降，「先驗分析」的知識幾乎不曾被否定過。像命題(B1)和命題(T)等一般承認為先驗認知對象的命題，都是使用了後驗概念的命題。

最後，(二)是將先驗性等同於後驗之不可駁斥性。所謂一個命題是先驗的，在這意義下，是說不可能存在一後驗真的命題使得對於該命題的知識宣稱為假。後驗之不可駁斥性是許多人對於先驗知識的基本看法。這個意義也符合大正的立場(亦即反論A)。大正就是認為他所做的第三次實驗(將紅漆與藍漆混在一起)後驗駁斥了命題(T)；哈定就是認為命題(P)這一後驗命題(亦即「有些東西是紫色的」)的成立後驗駁斥了命題(T)。反論A主張，命題(T)由於是後驗可駁斥的，因此不是先驗可知的。

「後驗之不可駁斥性」的說法確實適用於數學與邏輯知識上。不過，這似乎對於理解先驗性並沒有太大的幫助。首先，數學與邏輯真理本來就是非關經驗世界的命題。既然這類真理不具備經驗內容，對於它們的知識宣稱自然不會被任何後驗命題所駁斥。更重要的是，如史溫本所指出的，的確存在有後驗不可駁斥的命題，但卻是後驗可知，而不是先驗可知的。例如：

(Swinburne, 1975, p. 185)

命題E：經驗是存在的。⁹

如果有任何人宣稱他知道命題 E，則他這個知識宣稱不可能被任何後驗真的命題所駁斥。但是對於這個命題的認知或理證顯然是後驗的，而不是先驗的；對於這項知識的理證來自於認知主體自己擁有經驗。

從以上的探討，我整理出幾條線索來幫助思考先驗性的問題：

- (1) 經驗是產生知識的必要肇因。
- (2) 先驗知識與後驗知識的劃分不在於知識對象類型上的不同，而在於知識的成立或理證的差異。
- (3) 所謂一知識是先驗的，是說它是以絕對獨立於任何經驗的方式而成立或理證的。所謂一知識是後驗的，是說它的成立或理證 (至少部分) 直接或間接地來自於經驗，或來自於產生經驗的心理歷程。
- (4) 以後驗之不可駁斥性來理解先驗性並不完全恰當。
- (5) 先驗認知或理證不是僅獨立於這一個別經驗或那一個別經驗，而是獨立於任何經驗之外。

基於以上的考慮，尤其是(5)這條線索，我建議以「經驗對稱性」(symmetry to all experiences)來理解康德從「絕對獨立於所有經驗的」所提供的對於先驗性的說明。所謂一命題是先驗可知的，是說對該命題的認知或理證是絕對獨立於所有經驗之外的，

⁹ 原文是：There are experiences.

也就是說，認知該命題的方式是對稱於認知主體所可能擁有的任何經驗。我這個想法基本上是來自於奇邱的觀點。¹⁰ 奇邱指出，所謂一知識是先驗的，是指從假想語態 (counterfactual) 的方式來看，即使認知主體具有完全不同的經驗，他仍然能以相同的方式來建立該知識 (Kitcher, 1980, pp. 190-191)。¹¹

讓我對「經驗對稱性」作進一步的闡釋。首先我將任一認知主體 α 自有生命到現在 t 時為止 (稱為 α 的生命史 $H\alpha$)，他所實際擁有的一切經驗 $e_1 \setminus e_2 \dots$ 等所構成的集合稱為 α 的「實際經驗史」，以 $E_{@}$ 表示， $E_{@} = \{e_1 \setminus e_2 \dots\}$ 。在維持 α 的認知能力固定不變的條件下，假設在 α 的生命史 $H\alpha$ 中， e^* 是 α 實際不曾擁有但可能擁有的一項經驗。令 $E^* = \{e^* \setminus e_1 \setminus e_2 \dots\}$ ， E^* 稱為 α 自有生命到現在 t 時為止的一個「可能經驗史」。繼續作類似的假設，我們可以建立 α 的其他可能經驗史 $E^{**} \setminus E^{***}$ ，依此類推。下列是對於「經驗對稱性」(SE) 的說明：

(SE)：所謂對一命題 ϕ 的認知或理證是對稱於 α 所可能擁有的任何經驗，是說到 t 時為止，在維持 α 認知能力不變的條件下，固然在 α 實際擁有 $E_{@}$ 的情形下， α 對於命題 ϕ 的認知能夠成立或理證，即使 α 實際擁有的經驗不是 $E_{@}$ ，而是 E^* (或 E^{**} 或 E^{***})， α 對於命題 ϕ 的認知仍然能夠成立或理證。

例如所謂老哲對於命題 (T) 具有先驗的認知或理證，是說只要老

¹⁰ 莫哲 (Moser, 1987) 所編的論文集收錄了八種關於先驗知識的理論，其中我傾向於接受奇邱的觀點，本文也以他的說法為依據。

¹¹ 原文是：“A *Priori* knowledge is knowledge obtained in such a way that it could have been obtained in the same way if the knower had had different experiences.” 在同文 pp. 197-198 也有類似的說法。

哲在擁有他實際經驗的情形下，對於命題 (T) 能認知或理證，那麼即使想像老哲不曾研究過認知科學、不曾看過紅花綠葉、甚至想像老哲是天生的瞎子，老哲對於命題 (T) 依然能夠認知或理證。畢竟，即使是天生的瞎子，完全沒有關於色彩的知覺經驗，但是只要假設他仍然能夠擁有關於色彩的概念，沒有理由否定他認知到「沒有任何東西有可能同時既紅又藍」的可能性。但是老哲對於命題 (P) 的認知或理證就不一樣了。一旦改變了老哲的實際經驗史，例如想像老哲是天生的瞎子，就有可能使得老哲變成不知道有些東西是紫色的。因此他對於命題 (P) 的認知或理證就不是先驗的。

以「經驗對稱性」來理解先驗性相當符合我在前面所收集的幾條線索。例如，經驗對稱性的說法並不否定經驗是產生或因致知識的因素。這個觀點只是不承認產生或因致某項知識的經驗必定是該項知識的成立條件或理證。再例如，後驗之不可駁斥性既不蘊涵經驗對稱性，經驗對稱性也不蘊涵後驗之不可駁斥性。依據「後驗之不可駁斥性」的說法，會不當地將對於命題 (E) 的認知或理證當作是先驗的。但依據「經驗對稱性」的說法，對於命題 (E) 的認知或理證不會是先驗的，因為對於命題 (E) 的認知或理證並不具有經驗對稱性。關於這一點，只要假想認知主體自有生命起到現在 t 時為止，一直都在作夢，由於夢中的一切經驗都虛幻不真(即為假)，因而命題 (E) 為假，認知主體自然無法以他自己之擁有經驗來認知或理證命題 (E)。或許有人會反駁說，作夢本身也是認知主體的經驗，因此經驗是存在的。認知主體之正在作夢正足以理證他對於命題 (E) 的認知。話雖如此，這個反駁忽略了一點：由於已假想認知主體一直在作夢，因此認知主體並不能察覺到他正在作夢，因而不可能以他之具有作夢這項經驗來理證他對於命題 (E) 的認知。

伍、結構與共個例化

現在我們可以回到介於認知科學家老哲以及機器人大正之間的衝突，以繼續探究我們的核心問題 C。首先，命題 (A) 真地成立嗎？我認爲機器人大正的立場 (反論 **A**) 是有問題的，因爲的確存在有對於命題 (T) 的先驗認知現象，也因此認知理論 **T** 是有缺陷的，認知科學就其爲一門研究認知本質的學問來說，必須處理先驗認知的現象。我先在本節論證反論 **A** 的困難，下一節考慮正論 **T** 關於命題 (T) 的先驗認知對象要如何理解，第七節再來探討當代認知科學是否有可能處理這類現象。

假設命題(A)成立，所以下列命題也成立：

命題(A1)：紫色的東西都是紅色的。

由於無論如何經驗觀察紫色的東西都無法觀察到紅色的性質，所以不可能從後驗研究來建立對於命題 (A1) 的知識，因此對於命題 (A1) 的知識只能以先驗的方式來建立。然而，反論**A**能容許嗎？我要指出：反論**A**只有將命題 (A1) 當作是分析的，才有機會容許以先驗的方式建立關於它的知識或理證。¹² 但如此一來，命題 (A) 就會變成是純粹關於概念的命題，反論**A**就無法維持命題 (A) 是一後驗可知命題的立場。因此，反論**A**要維持它的主張，必須否認命題 (A1) 是分析的，甚至不得不承認命題 (A1) 爲假。可是一旦承認命題 (A1) 爲假，就不得不反推命題 (A) 爲假。至此，反論**A**仍然必須被拒斥。讓我逐一鋪陳我的論證。

首先，邦究爾就指出命題 (A1) 爲假 (BonJour, 1998, p. 101,

¹² 我在前面所指出的是：分析真的命題並不是先驗認知的唯一對象，我並不因此排除分析真的命題可被先驗認知的可能性。

fn. 5)。道理很簡單，假設我知道某件物品是紫色的，當你問我那件物品是什麼顏色，而我回答「紅色」的時候，我在說謊！這個論證直接了當，相當符合常識，也相當具有說服力。不過，抱持反論 **A** 的哲學家，如哈定，未必完全信服。他們仍然可以辯解說，我並沒有真正瞭解紫色和紅色的關係，我只是誤以為我在說謊而已！畢竟，從前相信地球是方的人說「地球是圓的」的時候，也是誤以為他在說謊。

為了徹底拒斥反論 **A**，就讓我們暫時退讓一步，姑且承認命題 (A1) 為真。那麼，命題 (A1) 如何可被認知呢？讓我先處理分析命題如何可被先驗認知的問題。

康德在定義分析命題時使用了「包含」一詞，但這個用法一直飽受質疑。¹³ 由於這個疑點影響本文的討論，有必要在這裡先加以釐清。所謂甲概念「包含」乙概念是什麼意思呢？從純粹外延 (extension) 的觀點來看，所謂甲概念「包含」乙概念，意思是甲概念的外延是乙概念外延的子集合。依此，所謂甲乙兩概念相互包含，亦即兩概念相同，意思是甲乙兩概念具有相同的外延。但是這樣的說法忽略了概念具有「隱蔽性」(opacity) 的特徵。借用蒯因的例子來說，〔有一顆心臟〕與〔有兩個腎臟〕這兩個概念可能具有相同的外延，但無論如何兩者絕不會是相同的概念。畢竟，我們可以發現有人擁有前項概念，但不擁有後項概念。純粹外延的觀點無法維持概念等內涵性元項 (intensional entities) 所具有的隱蔽性；外延的等同至多只提供概念等同的必要條件而已。

那麼，所謂甲概念「包含」乙概念要如何理解呢？我認為當

¹³ 史溫本 (Swinburne, 1975, pp. 171-175) 曾將在其時對於分析命題的定義重新整理為三大類型。並不是所有的定義都使用了康德式的「包含」。由於這點對本文的討論影響不大，將予以省略。

代心與認知哲學中所謂的「組構原則」(Principle of Compositionality)可以解決這個問題。所謂甲概念「包含」乙概念，是說乙概念連同其它概念共同組構出甲概念。「單身漢」這一中文語詞不過是對於〔未婚〕概念、〔成年〕概念以及〔男性〕概念三者所組構出來的複合概念加以命名而已。所謂某人擁有〔單身漢〕概念，表示在他的認知系統中已從〔未婚〕概念、〔成年〕概念以及〔男性〕概念組構出了一個被命名為「單身漢」的複合概念。〔單身漢〕與〔未婚成年男性〕因而是同義的概念。而命題(B)只不過是指出存在於這些概念之間的這種組構性關連而已。如此一來，也說明了為何命題(B1)是分析真的。正因為這個緣故，任何具有〔單身漢〕概念的認知主體都必須先具有〔男性〕概念(以及其它相關的概念)；不可能有認知主體擁有〔單身漢〕概念卻不擁有〔男性〕概念。因此任何認知主體單單從他所擁有的〔單身漢〕概念就足以使得他擁有關於命題(B1)的知識。這類知識的成立顯然不需要透過後驗的研究，它是絕對獨立於經驗之外的，是對稱於認知主體可能擁有的任何經驗的。因而關於命題(B1)的知識是先驗的。此外，我在前面指出佛列格對於分析命題的說法大致跟康德相近，也是要靠同義概念的輔助。上述依據組構原則來理解同義概念，進而理解分析命題的方式，因此也同樣適用於佛列格的觀點。基於以上的說法，在承認分析命題存在的同時，我們也解決了分析命題是如何能被先驗認知的問題。更重要的是，這個解決方式也不會對認知科學構成障礙，因為組構原則不僅已為認知科學所接受，而且根據范·歌爾德(van Gelder, 1990)的說法，不論是古典論還是聯結論的認知建構都有具體可行的方式來展現這種組構性。¹⁴

¹⁴ 儘管如此，認知科學仍然必須解釋為什麼有些概念會「湊」在一起而組構出複合概念，例如〔未婚〕概念、〔成年〕概念以及〔男性〕概念之於〔單身漢〕這複

我們剛剛曾經退讓一步，暫且承認命題(A1)為真。反論 **A** 如果要辯護我們對於命題(A1)擁有先驗知識，似乎只有將它當作跟命題(B1)一樣，都是分析命題，因而可以根據上述依組構原則對於命題(B1)的分析，來說明我們如何能夠以先驗的方式擁有對於命題(A1)的知識。但是將命題(A1)當作分析命題的想法真地可行嗎？

讓我們假想一個可與命題(A1)與命題(B1)相對照的例子，以展現命題(A1)與命題(B1)的不同，進而更能彰顯命題(A)與命題(B)的差異。我們都承認「有些東西既紅又圓」是一個經驗真的命題。現在假想有某個屬性 \mathcal{M} ，它的外延等同於 \mathcal{R} 屬性的外延以及 \mathcal{C} 屬性的外延所構成的交集。所以「有些東西既紅又圓」邏輯等值於「有些東西是 \mathcal{M} 」。基於這假設，下列命題為真：

命題(M)：所有是 \mathcal{M} 的東西都是紅的。

再假設對於 \mathcal{M} 屬性我們擁有相對應的 [M] 概念。是否命題(M)是分析真呢？我們可以分別從兩個方向來考慮。

第一個方向：假設 [M] 概念其實是由 [紅] 概念以及 [圓] 概念所組構出來的複合概念，那麼命題(M)就是分析真的命題。就這假設來看，命題(M)跟命題(B1)具有相同的特徵；對於命題(M)的知識也將是先驗的。其道理跟前面對於命題(B1)的分析完全相同。第二個方向：假設 [M] 概念其實並不是由 [紅] 概念以及 [圓] 概念所組構出來的複合概念。[M] 概念跟 [紅] 概念等

合概念，而有些概念並沒有「湊」在一起，例如 [紅] 概念與 [圓] 概念，或者 [花] 概念與 [網] 概念。這不是語言的問題。我的初步揣測是，這現象可能具有社會的與實用的(social and pragmatic)因素，不過我不擬繼續討論這個問題。

一樣，其實是一個原子概念。¹⁵ 那麼雖然命題(M)為真，它卻不是分析真的。有沒有這種可能性呢？有沒有可能在假設/M/屬性的外延等同於由/紅/屬性與/圓/屬性所共同決定的外延的情形下，有人擁有[M]概念，卻缺乏〔紅〕概念(或〔圓〕概念)呢？這可能性是存在的。舉一例子來說：/獅子/屬性跟/萬獸之王/屬性具有相同的外延，但是〔獅子〕概念並不包含〔王(亦即統治者)〕概念。

命題(M)的例子所要指出的是：概念組構性與屬性之共個例化(co-instantiation)所發揮的作用不同。上述第一個方向是從概念組構的角度來看待命題(M)；第二個方向則是從屬性共個例化的角度來看待命題(M)。此外，概念組構性蘊涵屬性之共個例化，但屬性之共個例化並不蘊涵概念組構性。設若甲概念是由乙概念和丙概念所組構的，則落入甲概念的物體必定共個例化了相對應的乙屬性以及丙屬性。但是從某物體共個例化了乙屬性和丙屬性，以及我們具有相對應的乙概念和丙概念，並不能有效推論出我們擁有從乙概念和丙概念組構出來的複合概念。畢竟我們未必實際進行過這種組構的程序。〔紅〕概念與〔圓〕概念就是這種情況。另一方面，我們也沒有理由排除下列可能性：我們可能另行發展出某個概念 X，這個概念雖然不是由乙概念和丙概念所組構出來的，其外延卻正巧與乙概念之外延與丙概念之外延的交集相同。像這類例子不勝枚舉，除了上面的〔獅子〕概念之外，其它例如〔月球〕與〔嫦娥飛奔的地方〕等，都是這種情形，這裡不再贅述。

我們可以相當肯定命題(B)是屬於第一個方向的情況，它敘述了一個由三個概念(即〔未婚〕、〔成年〕、〔男性〕)所組構出

¹⁵ 不論〔紅〕概念是不是原子的，本文的意思是，[M]概念與〔紅〕概念是具有同等複合度的概念。

來的某個複合概念(即〔單身漢〕)的現象。由於這個緣故，命題(B1)是分析真的。但是命題(A)呢？命題(A1)呢？如果將命題(A1)當作是分析真的，就可以同樣從第一個方向，根據概念組構性來瞭解它的分析性。然而這個解法面臨嚴重的困難：主張命題(A1)是分析真的，就等於是主張〔紫〕概念包含〔紅〕概念，就等於是將命題(A)當作是關於〔紫〕概念的定義了。然而這是不正確的。

首先，如果將命題(A)當作是關於〔紫〕概念的定義，如同命題(B)是關於〔單身漢〕概念的定義一樣，如此一來關於命題(A)的知識就會是純粹概念性的知識，而不是關於外在世界的知識，關於命題(A)的知識就不應該會是以經驗研究的方式建立的。別忘了我們並不需要去經驗觀察未婚的成年男性，然後再建立起關於單身漢的知識。因此，機器人大正將紅漆和藍漆混在一起之後所做的觀察就不能夠作為構成關於命題(A)知識的成立條件或理證。這和反論A的最初立場並不一致。

其次，命題(A1)之於命題(B1)以及命題(A)之於命題(B)在表面上都具有相同的結構，但這是非常容易令人誤導的。雖然命題(B)是關於〔單身漢〕概念的定義，命題(A)卻不是關於〔紫〕概念的定義。我們不能將命題(A)當作是對於〔紫〕概念、〔紅〕概念與〔藍〕概念之間關係的陳述，這是由於雖然紅漆與藍漆混合可以產生紫漆，但是概念與概念之間絕對不是以這種「混合」的方式來產生複合概念的。〔紫〕概念並不是由〔紅〕概念與〔藍〕概念所組構出來的複合概念；〔紫〕概念既不包含〔紅〕概念也不包含〔藍〕概念，因為我們不得不承認的確有可能有人擁有〔紫〕概念但不擁有〔紅〕概念(或〔藍〕概念)。

那麼，第二個方向呢？會不會命題(A)是關於／紅／屬性與／藍／屬性之共個例化的現象？而這個共個例化的現象可經由大

正的實驗被發現？從這個方向來看，命題 (A) 將不再是與概念之間的關連相干的命題，反而是與外在世界的某種物理現象相干。「紫」一詞不過是用來指涉／紅／屬性與／藍／屬性共個例化於同一物體的結果罷了！大正之將紅漆與藍漆混在一起以產生紫漆，就是最好的實驗證明。因此，命題 (A) 是一後驗可知的真命題；而命題 (T) 則為假。

然而這種說法實在太過牽強。首先，如果這說法成立，命題 (A) 將會是一個必然命題。但是我在前面已經指出，純粹後驗研究是不足以提供對於必然真理的認知的。除了知覺等作用之外，必定還涉及某種心理歷程或機制。對於必然真命題的認知必定涉及先驗的成素。即使混合紅漆與藍漆的實驗能夠使我們認知到命題 (A) 為真，也不足以使我們認知到命題 (A) 是必然的。其次，如果我們考慮下列類比，就更清楚這個說法牽強的地方了：

命題 (S)：沒有東西能夠同時既方又圓。

這個命題跟命題 (T) 完全相同。如果反論 **A** 能夠作實驗來反駁命題 (T)，就應該也能夠作實驗反駁命題 (S)。然而，沒有人能夠仿造大正的實驗來建立一個類似命題 (A) 的命題，然後主張：

命題 (AS)：所有 x 形的東西都是同時既方又圓的東西；所有同時既方又圓的東西都是 x 形的東西。

命題 (AS) 當然為假，這也反襯出主張命題 (A) 為真的立場之荒謬。

基於以上的討論結果，我認為反論 **A** 的主張是錯誤的，必須加以拒斥。這當然沒有解決關於命題 (T) 的知識是如何成立或理證的問題。再以命題 (B1) 為例。它之所以為真是由於〔單身漢〕

概念包含〔男性〕概念。任何人如果擁有對於命題(B1)的知識，這知識也來自對於兩概念之間關係的掌握，這種知識可說是純粹關於概念的知識。然而一方面數學命題、邏輯命題以及形上學命題並不是關於概念的命題；我們所擁有的數學知識、邏輯知識以及形上學知識等，也不是關於概念的知識。再退一步來說，即使否認數學、邏輯與形上學能提供我們任何知識，我們關於命題(T)所產生的依然是知識。更嚴格講，命題(T)不是對於兩個概念之間關係的陳述，它不是分析命題。它反而是關於外在物理世界的某種必然特徵(necessary character)的主張；對於命題(T)的知識也不是對於兩個概念之間關係的理解，而是對於外在物理世界該必然特徵的認知。這個必然特徵就是：沒有任何東西有可能同時共個例化／紅／屬性與／藍／屬性。而且，我們也只能以非後驗的方式，亦即先驗的方式來認知到外在世界的這種必然特徵。這種先驗認知的方式究竟是什麼樣的方式呢？當代認知科學能夠予以理論解釋嗎？

陸、模態的認知問題：經驗論與理性論

命題(T)的一項重要特徵就是它所表達的必然性(命題(S)也是一樣)，它陳述了關於外在物理世界的一個必然特徵。關於命題(T)的知識可說是奇邱所謂的「主要模態知識」(primary modal knowledge)的一個典型範例(Kitcher, 1980, p. 206)。¹⁶ 然而純粹運用後驗研究是不足以建立關於這種必然特徵的知識的。或許有人會反駁說，經驗科學的研究建立了許多具有必然性的科學定律，這些都被公認是後驗知識而不是先驗知識。然而我認為這雖

¹⁶ 所謂「主要模態知識」是指該知識的對象是必然真理，而且這種知識的成立或理證並不透過證明的程序。

然是事實，但並未駁斥我上面的說法。這是由於問題的關鍵不只在於命題 (T) 以及科學定律是必然真的，更在於這種必然真是如何被認知、如何具有理證的。在我們「發現」外在物理世界的必然特徵時，除了必須要「藉助」經驗研究之外 (知識的肇因)，更重要的是我們能「認知」到存在於外在世界的必然特徵 (知識的成立或理證)。我在前面已經指出，誠如康德所說的，所有知識都起自於經驗。而雖然先驗知識也不例外，但先驗知識的成立或理證卻是獨立於經驗的。尤其，正如邦究爾所指出的，經驗知識本身也不可免地必定涉及先驗的要素 (BonJour, 1998, p. 3)。邦究爾雖然主要是指對於邏輯推論的認知在經驗知識中的地位，但是似乎對於複雜的必然真理的認知，追根究底仍然不得回溯到主要模態知識的成立。因此，即使科學定律是必然真的，即使關於科學定律的知識是後驗的，我們仍然不能排除其中必定涉及有先驗認知的成素。

讓我做進一步的闡析。首先我必須指出一項重要的差異。對於任一必然真的命題 ϕ 來說，認知到 ϕ 為真跟認知到 ϕ 的必然性是不同的，不能混淆 (Kitcher, 1980, p. 205, fn. 15; also, Casullo, 1977, pp. 162-163)。如果我們的科學研究是正確的，所發現的科學定律當然是必然真的命題。不過後驗研究充其量只幫助我們認知到科學定律為真而已，並不足以讓我們認知到科學定律的必然性。讓我藉命題 (T) 來作說明。

命題 (T) 其實是一個模態宣稱 (modal claim)：沒有任何事物能夠同時既紅又藍。但是純粹後驗探究至多只能建立「所有在 t 時是紅的事物在 t 時都不是藍的」(或者「所有在 t 時是藍的事物在 t 時都不是紅的」)，並無法建立「所有在 t 時是紅的事物都不可能 **在** t 時是藍的」，前者是非模態的偶性通則 (non-modal accidental generalization)，後者是具有模態性的律則 (law)。如康德所說，對於必

然性的知識不可能來自於經驗 (Kant, B15)。從非模態的實際宣稱跨越到模態宣稱還需要經驗認知以外的某種心理認知作用。

爲什麼後驗認知的作用不足以建立對於命題 (T) 的知識或理證呢？對於外在世界的後驗認知主要是來自於知覺系統的作用。然而，使用知覺系統，至多僅能觀察到實際發生的現象，卻觀察不到存在於外在世界的必然特徵。這是英國哲學家休姆 (D. Hume) 之所以懷疑因果必然性的緣故。經驗主義的知識論囿於以後驗探究爲唯一建立知識或理證的方式 (扣除對於邏輯以及分析命題的先驗認知)，以至於不得不否認外在世界存在必然的特徵，而將模態宣稱中的必然性解釋爲認知主體的心理預期作用。這種心理主義 (psychologism) 的立場使得因果性以及科學定律的必然性都來自於人的心理作用，而不是真實反映物理世界的必然特徵。然而，反過來說，如果物理世界的確存在必然特徵，則經驗主義的知識論將是值得商榷的，以知覺經驗爲基礎來進行後驗研究不會是唯一建立知識或提供理證的方式。

這裡必須釐清我所說的「我們知覺／觀察不到存在於外在世界的必然特徵」的意思。有一種論證先驗知識的對象是必然真理的方式是：我們並不能知覺到任何可能世界中的現象，但必然真理是在任何可能世界都爲真的，因此，我們不可能以知覺的方式來認知或理證必然真理。這個論證似是而非。正如大維特 (Devitt, 1998)所指出的，這是誤解了「可能世界」的意義，錯將哲學中所謂的「可能世界」當作是距離地球非常遙遠的某個星球。我同意大維特的說法，而且還要補充指出另外一項錯誤：即使錯將「可能世界」當作是距離地球非常遙遠的某個星球，在該星球上的現象對我們人類來說仍然是可被知覺／觀察的。上述論證混淆了「未被知覺的」(unperceived)與「不可被知覺的」(unperceivable)。而在我說「我們知覺／觀察不到存在於外在世界的必然特徵」時，

我指的是這些必然特徵是不可被知覺／觀察的；也就是說，無論假想我們處於哪一個可能世界，我們都知覺／觀察不到這些必然特徵。經驗主義知識論正確的地方在於指出了這一點，它失敗的地方在於基於這一點卻錯誤地做出外在世界不存在必然特徵的主張。

我這裡並不準備提出關於物理世界存在必然特徵的論證。我想命題(T)就已經是一個很好的範例。命題(T)所指出的是：任何存在於外在世界中的紅色(藍色)事物都不會同時是藍色(紅色)的，而且**不可能**同時是藍色(紅色)的。命題(T)的必然性是物理的，它陳述／紅／屬性與／藍／屬性不可能同時共個例化於任一物體的物理事實。命題(T)的必然性不是邏輯的，因為它的否定本身並不是具有標準「 $\phi \bullet \sim \phi$ 」形式的矛盾句，它的否定也不蘊涵具有這種標準矛盾式的命題。另一方面，命題(T)的必然性也不是來自於人的心理預期作用。這是由於(一)人在知覺到一件紅色事物的時候，雖然有能力推論出它不是藍的、不是黃的、不是綠的……，但通常並不會預期它不是藍的、不是黃的、不是綠的……；(二)即使人真地會出現這種心理預期，這種心理預期的現象本身便是一個必須被解釋的現象。而除了指出這種心理預期的作用源自於人能掌握外在世界的必然特徵之外，還有更好的解釋嗎？

從經驗主義知識論似乎無法解決對於命題(T)如何能有先驗認知或理證的問題。邦究爾也在他 1998 年的重要著作中對於溫和經驗主義以及徹底經驗主義提出深刻的批評。或許理性主義能帶給我們一個新的思考方向。邦究爾就認為溫和理性主義可以解決關於命題(T)的先驗認知問題。根據他的說法，先驗認知或理證來自於我們所擁有的「理性洞見」(rational insight)。理性洞見又分為立即的(immediate)、非論思的(non-discursive)的

運作方式以及展論式的 (demonstrative)、受理性主導的 (reason-governed) 運作方式 (BonJour, 1998, p. 102)。後者是對於推論、證明等程序的先驗認知，不在本文討論之列。前者是構成主要模態知識的成立或理證條件。這裡，邦究爾對於先驗知識是採取基礎論的觀點。¹⁷ 命題 (T) 之類不經證明程序所產生的主要模態命題都是自明的 (self-evident)，並構成其他須經證明程序建構的模態命題的理證基礎。邦究爾指出，所謂這類主要模態命題是自明的，是說這些命題的內容本身就足以為任何理解其內容的認知主體提供判定或相信這些命題為真的理證，這就是我們對於這些命題的立即理性洞見 (BonJour, 1998, p. 112)。¹⁸ 我想最能徹底展現邦究爾所謂「立即理性洞見」的，莫過於我們對於「肯定前項律」(*modus ponens*)的接受了。如果p成立，而且若p則q也成立，那麼必定q成立。像這樣的真理如果不是自明的，如果不是來自於我們的立即理性洞見，還有別的理證嗎？

這種「立即理性洞見」的說法的確符合以「經驗對稱性」對於先驗認知的理解。然而對於邦究爾對於他所謂的「立即理性洞見」作了許多辯護，我認為其中最引人疑慮的莫過於「立即理性洞見」是相當神秘的，不可解說 (*inexplicable*)，甚至是不可理解的 (*unintelligible*)。邦究爾對這點也有所討論，他的答覆是我們不能因為「立即理性洞見」是不可化約的，就認定它是神秘而不可解說的 (BonJour, 1998, p. 108)。我同意並不是所有不可化約的都是神秘不可解說的，我也同意「立即理性洞見」的現象所在多是，而且並不是類似心電感應那種特異的超能力。不過正如我們想瞭解語言現象一樣，我們也希望對於「立即理性洞見」的本質有進

¹⁷ 不過邦究爾對於經驗知識的主張是以融貫論聞名。

¹⁸ 邦究爾的說法跟齊生 (R. M. Chisholm) 所謂的「對認知主體S是公設的」(*axiomatic for S*)的說法類似。參Chisholm, 1989, p. 28.

一步的深入瞭解。爲什麼對於命題 (T) 我們能立即地理性洞見它爲真，而對於「有些東西既紅又圓」的認知卻不來自於這種立即理性洞見？「立即理性洞見」的說法或許解決了知識論關於先驗認知如何可能的問題，但我們還想知道究竟當代認知科學如何瞭解人的這種認知能力。認知主體的認知結構是如何能夠掌握外在世界中的必然特徵呢？

柒、當代認知科學能解決嗎？

根據邦究爾「立即理性洞見」的主張，對於命題(T)的認知或理證之所以能是先驗的，是由於我們一旦理解它的內容，我們立即能理性地洞悉或認知到命題 (T) 爲真。這說法相當契合我在前面以概念組構性解釋關於分析命題的認知的想法。確實，只要認知主體擁有〔單身漢〕的概念，那麼他對於命題 (B1) 內容的理解就足以使他認知到命題 (B1) 爲真。不過對於命題 (T) 這種非分析但具有模態性命題的認知就不能用這種方式加以解釋了。認知主體如何能夠掌握外在世界的這種必然特徵呢？當然，最起碼的第一步是認知主體必須擁有相關的概念，如〔紅〕概念、〔藍〕概念等。這當然不意味著我們又回到了有關分析命題的老問題上，因爲我們不是在處理這些概念之間的關連。要能夠認知外在世界，除了要透過對於外在世界的知覺之外，更重要的是要能夠將外在世界概念化 (conceptualize)，或者說能夠概念地表徵 (conceptually represent) 外在世界。

當代認知科學界對於「概念」的理解大致上不離兩類：將概念當作一種分類與區辨的能力 (the ability to classify and discriminate)，例如，〔紅〕概念是指認知主體辨識／紅／屬性的能力。我將這種理解方式稱爲概念的「能力觀」。另一種理解方式是將概念

當作思維或命題式表徵的成素，我稱之為概念的「表徵觀」。¹⁹

將概念當作一種分類與區辨的能力可說是當代認知科學界的主流觀點，但也同時受到哲學家佛德 (J. A. Fodor) 的嚴厲批評。佛德認為概念是一種能賦予語意評價的心理個項 (semantically valuable mental particular)，而不是一種能力。他因而指出認知科學所關切的一個問題是 (Fodor, 1998, p. 24)：認知主體如何應用概念到外在世界？也就是認知主體如何概念化世界的問題。這一點尤其與知識論密切相關。因為知識論所討論的就是我們人類是如何認知外在世界的。而且，知識論裡的討論主要乃是以命題知識 (propositional knowledge) 而不是能力知識 (competence knowledge) 作為研究的主題。因此概念的能力觀並不能說明命題知識，如對於命題 (P)、命題 (E)、命題 (T) 等的認知，是如何成立或理證的。²⁰ 基於這點考慮，我傾向於接受概念的表徵觀。

概念的表徵觀將概念當作是命題式表徵的組成素，概念是語詞式 (word-like) 的表徵。這種語詞式的表徵其內容的定立 (content-fixation) 主要有功能角色語意學 (functional role semantics) 或語意整體論 (meaning holism)，以及語意原子論 (semantic atomism) 兩大立場。為了避免不必要的繁瑣與冗贅，我不準備細述這兩大立場下的各個理論，也不準備檢討各個理論的正反論辯，我只扣緊本文的核心問題逐一考慮。

依功能角色語意學的觀點，一概念內容的定立來自於它在整個表徵系統中所持的功能角色。如何理解「功能角色」呢？(一)以

¹⁹ 哲學家卡明斯 (R. Cummins) 指出「概念」在哲學與認知科學界的三種不同用法：(一)「概念」指的是一組信念、意向等；(二)「概念」指的是心理表徵，是某類心理元項 (mental entities)；(三)「概念」指的是抽象物 (abstract objects)，而不是心理元項 (Cummins, 1996, p. 88, p. 132)。本文大致遵循他的說法。

²⁰ 概念能力觀的解決方式似乎只能將所有命題知識都轉換為能力知識。不過我想這是錯誤且不切實際的作法。

最寬鬆的角度來說，任何概念X的內容＝所有以X為組成素的命題式表徵所構成的集合。據此，〔紅〕概念的內容＝〔紅〕概念的功能角色＝所有以〔紅〕概念為組成素的命題式表徵所構成的集合。根據這個說法，以命題(T)為內容的表徵(以下簡稱表徵(T))自然是構成〔紅〕概念的一個元素。(同理，表徵(T)也會是構成〔藍〕概念的一個元素)。因此，任何人只要擁有〔紅〕概念(或者〔藍〕概念)自然就已經擁有表徵(T)，亦即擁有對於命題(T)的認知。以這個說法搭配邦究爾「立即理性洞見」的主張，表面來看，似是足以說明我們是如何先驗認知到命題(T)的。然而這是一種乞辭(question-begging)的解法，它的漏洞在於：認知主體是如何擁有表徵(T)的，並沒有加以解釋，而我們所關心的核心問題轉換成表徵理論的語言正是：「認知主體是如何擁有表徵(T)的？」

(二)或許我們應該縮減「功能角色」的範圍，將之侷限在概念X所參與的(演繹及歸納)推論角色。不過，這仍然沒有解釋我們是如何先驗地認知到命題(T)的。雖然一般來講，〔紅〕概念所參與的推論與〔藍〕概念所參與的推論不同，這仍不足以說明認知主體如何能以先驗的方式認知命題(T)。畢竟，〔紅〕概念與〔圓〕概念所參與的推論也不同，但是的確有可能紅的東西同時也是圓的，而這是一個後驗可知的，而非先驗可知的現象。

(三)或許我們可以再做這樣的修正：不僅〔紅〕概念與〔藍〕概念所參與的推論不同，而且兩組推論彼此有相衝突的地方。根據這個修正，雖然〔紅〕概念與〔圓〕概念所參與的推論不同，但由於兩組推論並沒有相衝突的地方，所以「有東西同時既紅又圓」仍然是後驗可知的，而不會變成是先驗可知的。但是〔紅〕概念與〔藍〕概念不僅所參與的推論不同，而且兩組推論彼此有相衝突的地方。所以只要認知主體有〔紅〕概念與〔藍〕概念，

僅僅憑著對於命題(T)內容的理解，就足以「立即理性洞見」到或先驗認知到命題(T)。認知主體可以先驗地認知到所有紅的東西都不可能同時是藍的。

然而(三)的修正仍有疑點：如何說明〔紅〕概念所參與的推論與〔藍〕概念所參與的推論之間有相衝突的地方？除了指出〔紅〕概念與〔藍〕概念不能同時應用於同一物體之外，還有別的衝突是與對於命題(T)的認知有關的嗎？若是如此，這解法仍然是乞辭的。另一方面，表徵(T)為何不能分別出現在〔紅〕概念所參與的推論之中以及〔藍〕概念所參與的推論之中？如果主張表徵(T)是出現於〔紅〕概念(或〔藍〕概念)所參與的推論之中，則這修正不僅毫無作用，而且跟(一)的解法一樣，是乞辭的，我們仍然沒有回答認知主體是如何擁有表徵(T)的。但是如果主張表徵(T)不出現在〔紅〕概念(或〔藍〕概念)所參與的推論之中，那麼認知主體如何認知命題(T)的，仍然懸而未決。

或許功能角色語意學是不足的。哲學家佛德(J. A. Fodor)是語意原子論的主要提倡人。依據這個理論，〔紅〕概念的內容是／紅／屬性(或者個例化／紅／屬性的事物所構成的集合)。〔紅〕概念的內容並不涉及／藍／屬性或任何藍色的東西。〔藍〕概念也是一樣的情形。所以單單從認知主體擁有〔紅〕概念以及〔藍〕概念並不足以說明他是如何擁有對於命題(T)的先驗知識的。僅僅憑著〔紅〕概念與〔藍〕概念的內容不足以讓認知主體認知到或「立即理性洞見」到：沒有任何東西有可能同時既紅又藍。當代其他表徵理論由於都是持外在論的基本立場，原則上也不能解決我們如何認知到具有模態性的命題(T)的問題。

或許我們不應從表徵理論來解決命題(T)是如何可被先驗認知的問題。邦究爾就反對以心理表徵理論來理解思維的本質。他提出一個頗為奇特的思維／心理內容理論，大致如下：首先他主

張我們的思維中至少有某些成素的內容必須是內在的 (intrinsic) (BonJour, 1998, p. 180)。所謂內容是內在的，是說內容的定立是非關係的 (non-relational)。這與當代主流的外在論之將所有內容的定立都當作是關係的觀點正好相反。²¹ 在反對心理表徵理論的立場下，由於又同時主張某些思維的成素其內容必須是內在的，因此邦究爾主張思維本身必須「擁有」或「涉及」(involve)被思維對象所擁有的屬性。邦究爾從阿達那斯 (T. Aquinas) 的形上學來說明他的想法：屬性 (properties) 或共性 (universals) 具有「意向存在」(*esse intentionale*) 以及「自然存在」(*esse naturale*) 兩種樣態 (BonJour, 1998, p. 183)。借他的例子來說：一方面，三角形的東西個例化了／三角形／這個屬性。此時／三角形／這個屬性是以「自然存在」的樣態呈現於該物體之上；另一方面，當張三在想或相信某個三角形的東西如何如何的時候，張三的思維也同樣個例化了／三角形／這個屬性，只不過此時／三角形／這個屬性是以「意向存在」的樣態呈現於張三的思維之中。根據這個理論，一方面「任何東西都不可能同時既紅又藍」描述了外在世界中沒有任何東西有可能同時共個例化／紅／屬性與／藍／屬性，亦即／紅／屬性與／藍／屬性不可能同時以「自然存在」的樣態呈現於任何東西之上；另一方面，我們之所以能先驗地認知這個命題，是由於我們的立即理性洞見的緣故，而這是由於／紅／屬性與／藍／屬性不可能同時以「意向存在」的樣態呈現於我們的思維之中。

²¹ 當代外在論的理論主要有Dretske (1986) 的標指功能論 (indication function theory), Millikan (1986) 的生物語意學 (biosemantics), Fodor (1987) 的不對稱依附理論 (asymmetric dependency theory) 以及Cummins (1996) 的表徵圖像理論 (pictorial theory)。這些理論都以心理表徵來理解思維，而以表徵關係來定立思維或心理內容。

邦究爾的說法相當有趣。不過我認為他並沒有真正解消先驗知識的神秘性，因為他並沒有真正解消「立即理性洞見」的神秘性。他的解法所依賴的形上學必須要解釋屬性或共性如何具有兩種不同存在樣態的問題。我不否認這種形上學的可行性，但我想我們需要一個清楚而詳盡的共性理論，而這一點是邦究爾還沒有提供的。

討論至此，似乎當代認知科學或理性主義式的認知科學都沒有對於先驗認知的現象提供令人信服的理論。我目前所能揣測的是，或許這個問題的解決不是直接與思維內容有關，而是與心理機制有關。或許在我們的認知系統中存在著一項限制或規則：同屬於顏色範疇的概念不能同時使用於同一件事物。不過如果要不讓這個解決方式成為乞辭的，這種限制或規則不能是以表徵的型態出現在認知主體的表徵系統中，而只能是一種心理機制。這一點不難理解。「連言」(conjunction)並不一定要以表徵方式出現在認知系統中，而可以機制的型態出現，也就是「連言閘」(and-gate)的設計。

然而這解法仍有困難。因為它只不過是企圖引進後知後覺的特定規則或機制(*ad hoc* rules/mechanisms)而已。首先，不僅同屬顏色範疇的概念不能同時使用於同一事物，同屬於長度範疇的概念、形狀範疇的概念、重量範疇的概念……等，原則上有無限多的範疇都必須做出相同的限制。這對於認知系統來說，顯然是非常不經濟的。其次，為了讓這機制能夠辨識所輸入的概念是不是屬於同一範疇，可能每個概念的編碼(coding)本身都必須加入它所屬範疇的代碼。這表示認知主體在獲得一概念時，都必定同時學到該概念所屬的是什麼範疇。這個要求似乎過強。例如在我們獲得「紅」概念的時候，我們真地必定也獲得它是一種顏色的概念嗎？如果是的，這也意味著「紅是一種顏色」是分析真的命題，

〔紅〕概念包含〔顏色〕概念。然而這似乎不是正確的。

捌、結論

我以究竟同一物體可不可能同時既紅又藍為起點，逐步探討我們對於命題 (T) 的認知或理證如何能是先驗的。經驗主義的知識論至多僅能容許我們對於分析真的命題 (以及數學邏輯真理) 具有先驗的認知或理證，但由於命題 (T) 不是分析的，經驗主義知識論對於我們如何認知命題 (T) 是無能為力的。這主要還是在於命題 (T) 的模態性要如何被認知是一個難解的問題。當代心理表徵理論對此仍然是無能為力的。

邦究爾依循理性主義知識論的立場，論證我們對於命題 (T) 之認知或理證來自於我們所具有的「立即理性洞見」。但是「立即理性洞見」是相當神秘的說法，為了解消它的神秘性，邦究爾自阿達那斯 (T. Aquinas) 引進了一套相當特殊的形上學，來支持說明思維內容是如何可能配對到外在世界的。但我認為這只是將先驗認知的神秘性先轉嫁到「立即的理性洞見」，再轉嫁到屬性如何具有「意向存在」與「自然存在」等諸多形上學的神秘而已。到頭來終究沒有解消先驗認知的神秘性。

彭孟堯先生現職國立中正大學哲學系副教授，美國愛荷華大學哲學博士。作者研究專長為心靈哲學與知識論。最近著作有：(1) “Mental Representation and Cognitive Science,” in *Mind and Language* (Taipei: Institute of European and American Studies, Academic Sinica, 1999), pp. 151-167; (2) “Disjunction, Ambiguity, and the Problem of Con-

tent—Fixation.” *Taiwanese Journal for Philosophy and History of Science*, Vol. 5, No. 2, pp. 25-50.

參考書目

- BonJour, L. 1985. "A Priori Justification." Pp. 191-211 in *The Structure of Empirical Knowledge*, Appendix A, edited by BonJour. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- _____. 1998. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casullo, A. 1977. "Kripke on the A Priori and the Necessary." Pp. 161-169 in *A Priori Knowledge*, edited by P. K. Moser (1987). Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. 1989. *Theory of Knowledge*. 3rd edition. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Cummins, R. 1996. *Representation, Target, and Attitudes*. Cambridge, MA.: The MIT Press.
- Devitt, M. 1998. "Naturalism and the A Priori." *Philosophical Studies*, Vol. 92, pp. 45-65.
- Fodor, J. A. 1998. *Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. 1884/1980. *The Foundations of Arithmetic*. Translated by J. L. Austin. Evanston, IL.: Northwestern University Press.
- Goldman, A. I. 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Hardin, C. L. 1988. *Color for Philosophers*. Indianapolis: Hackett.
- Kant, I. 1783/1950. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated by L. W. Beck. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- _____. 1787/1929. *Critique of Pure Reason*. Translated by N. K. Smith. London: Macmillan.
- Kitcher, P. 1980. "Apriority and Necessity." Pp. 190-207 in *A Priori Knowledge*, edited by P. K. Moser (1987). Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1983. *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

- Kripke, S. 1972/1981. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Moser, P. K., ed. 1987. *A Priori Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1989. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. 1962. "The Analytic and the Synthetic." Pp. 33-69 in *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, edited by Putnam (1975), Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1978. "There is At Least One A Priori Truth." Pp. 98-114 in *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Vol. 3, edited by Putnam (1983). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1979. "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine." Pp. 85-111 in *A Priori Knowledge*, edited by P. K. Moser (1987). Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism." Pp. 20-46 in *From A Logical Point Of View*, edited by Quine (1961). N.Y.: Harper & Row.
- _____. 1974. *The Roots of Reference*. La Salle, IL.: Open Court.
- Swinburne, R. G. 1975. "Analyticity, Necessity, and Apriority." Pp. 170-189 in *A Priori Knowledge*, edited by P. K. Moser (1987). Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1984. "Analytic/Synthetic." *American Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 1, pp. 31-42.
- van Gelder, T. 1990. "Compositionality: A Connectionist Variation On a Classical Theme." *Cognitive Science*, Vol. 14, pp. 355-384.

The Mystery of *A Priori* Knowability and the Predicament of Theories of Mental Representation

Eric M. Peng

Abstract

This essay discusses (1) how the phenomena of *a priori* knowledge or justification are to be understood; and, (2) whether and how theories of mental representation might provide a satisfactory explanation for such phenomena. The paradigm example is the proposition that nothing can be both red all over and blue all over—a proposition involving modality. I first propose that *a posteriori* is non-*a priori*, and that *a priori* ways of knowing/justifying are ways that are symmetric to all experiences.

I then argue that no satisfactory explanations of *a priori* cognition are given by contemporary cognitive science. Further, though Bonjour attempts to understand *a priori* knowing in terms of “immediate rational insight,” his theory is supplemented with Aquina’s metaphysics concerning how to fix mental content. I argue that his solution is equally unsatisfactory, in that he merely shifts the mystery of *a priori* to the mystery of distinguishing *esse naturale* from *esse intentionale*.

Key Words: *a priori* knowability, experiential symmetry, analytic proposition, rational insight