

《歐美研究》第二十九卷第一期(民國八十八年三月), 57-81

© 中央研究院歐美研究所

## 裴爾士的批判常識論\*

趙之振

國立清華大學哲學研究所

### 摘要

本文之主要目的，是對裴爾士的批判常識論作詮釋與釐清的工作。在展示批判常識論的一些特點的過程當中，我們著重在發掘並檢視裴爾士主張根源信念存在之理論依據，以及釐清根源信念所具的一些性質；最後我們也指出批判常識論與知識的基礎主義之異同。

關鍵詞：裴爾士、批判常識論、知識的基礎主義

---

投稿日期：民國八十七年十一月七日；接受刊登日期：民國八十八年二月九日。

責任校對：蔡佩庭

\* 本文承蒙多位匿名審查人提供寶貴意見，謹此致謝。其中兩位審查人所提供細心的建議，作者已於相應之處作更正與補充，這使本文得以減少一些錯誤與令人誤解之處，作者尤為感激。又本文之完成，乃得力於國科會專題計劃之補助(計劃編號 NSC 85-2411-H-007-005)，於此併致謝忱。

作為實用主義之奠基者，裴爾士 (Charles S. Peirce) 在美國本土的哲學思想發展史上具有不可忽視的地位。自從哈茨宏 (Charles Hartshorne) 與外斯 (Paul Weiss) 在一九三一年至一九三五年根據裴爾士的一些已發表的著作與部分未發表的手稿依類編纂而成 的六卷《裴爾士文輯》 (*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*) 問世以來，有關裴爾士之研究便逐漸發展起來。<sup>1</sup> 隨著研究的進展，裴爾士哲學的系統性格，也慢慢為學者所認識。<sup>2</sup> 然而，在有關其知識理論之研究當中，批判常識論 (critical common-sensism) 雖不至於完全受到忽略，卻也沒有獲得應有的重視。其所以如此的一個主要原因，可能是因為在已印行的裴爾士著作當中，相對於他對實用主義或範疇理論等眾多的論述來說，關於批判常識論的文字，在數量上確是比較少。但是我們認為：即使是如此，如果把批判常識論本身放在當代知識論的脈絡來看，則裴爾士對其理論所作的簡要的陳述，也是相當有意義的。本文的工作，便是試圖以當代知識論上的基礎主義 (foundationalism) 為背景，來審視裴爾士的批判常識論，希望在如此的對比之下，能讓我們對裴爾士的這一學說，有進一步的理解。

在展開我們的工作之前，首先必須要對本文的幾點限制略加

---

<sup>1</sup> 在一九五八年，Arthur W. Burks 又編輯第七與第八卷，此八大卷遂成為研究裴爾士哲學的基本文獻。

<sup>2</sup> 有些早期的研究者對裴爾士哲學的系統性格並沒有很充份的了解，一個明顯的例子是 Goudge (1950)。該書作者主張裴爾士的著作具有一種基本上不可調和的內在矛盾，因而有「兩個裴爾士」之說——一個是自然主義者 (naturalist)，一個是超驗論者 (transcendentalist)。針對此一主張，Savan (1981) 認為這種基本的矛盾並不存在，而且提出一種所謂「記號學的唯心論」 (semeiotic idealism) 來作為裴爾士哲學之統一基調。其實早期學者如 Murphey (1961) 也是認為裴爾士的哲學具有系統性，但他認為每當裴爾士在邏輯方面所作的研究有重大的發展，他的哲學系統也就隨之作相應的修改。目前學者們大抵都贊成裴爾士是一位系統性的哲學家，但是該如何去理解他的系統，卻仍是眾說紛紜。

說明。第一，我們上面曾提過，裴爾士的哲學具有一種系統的性格，也就是說，他企圖將自己對各種哲學課題的思考，建立成一個有組織的體系。從今日來看，他的企圖並沒有完全成功；可是，無可否認地，他的哲學裡的許多理論，卻是相互有密切的關係。就這一點來說，批判常識論也不例外。舉例而言，他明白地聲稱批判常識論可以看作是其實用主義 (pragmatism) 的一個結果。<sup>3</sup> 倘若是如此，則要對批判常識論在裴爾士哲學中的定位有充份的理解，便無可避免地要涉及他的實用主義。然而，本文的工作焦點，僅僅是放在批判常識論身上，所以，在我們的論述過程當中，即使是牽涉到裴爾士哲學的其他側面，也不外是試藉著對這些側面的陳述，來幫助我們闡釋批判常識論這學說本身而已；至於對這些側面作比較完整的刻劃，便只能留待日後的工作。第二，從青年時期開始，裴爾士便對哲學問題有濃厚的興趣，而且已經透露出一種營造哲學系統的強烈企圖。<sup>4</sup> 隨著年齡、知識與個人經驗的增長，他的哲學也有所發展變化，因此，在討論裴爾士一些哲學理論的時候，往往不能不照顧到這些理論的發展問題，因為對於同一課題，裴爾士在不同的時期可能有不同的看法。然而，就本文之目的而言，我們只關心批判常識論本身之要旨；至於這理論是否有一個演變的過程，若有，此中的細節該如何，則不在本文論述之列。<sup>5</sup> 復次，裴爾士很早便注意到蘇格蘭的常識哲學 (Scottish common sense philoso-

<sup>3</sup> 參看 CP 5·439, 1905 (“CP”為 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*，依引文慣例，以“CP x·y, z”形式出之，此中x為卷數，y為頁數，z為引文之年份)。裴爾士稱自己的實用主義學說為“pragmatism”，以別於當時開始流行的 pragmatism。

<sup>4</sup> 最早注意到這點的可能是 M. G. Murphey，請參看 Murphey (1961) 的第一與第二章。

<sup>5</sup> 我在另一篇論文中曾指出裴爾士的批判常識論可以追溯至其青年時期的思想。參看 Chiu (1995), pp. 404-6。

phy),<sup>6</sup> 但「批判常識論」一名之成立,卻是在相當後期之事。<sup>7</sup> 我們主要的討論對象,乃是這後期的理論,即使有時追溯至前期的一些看法,也是為了透過對比而作釐清觀念的工作;我們絲毫無意要對批判常識論的發展,作一詳細的回顧與分析。第三,眾所周知,在當代知識論的領域裡,除了基礎主義之外,尚有其他種種的理論,但是我們祇選擇了基礎主義作為背景,理由有二:一方面是如果我們把其他知識理論也引進討論,而又希望能與裴爾士之哲學作對比,則行文勢必枝蔓,不僅是因為我們必須花費篇幅去陳述這些理論,更是因為如果這些理論與裴爾士之哲學作有意義的對比,我們便不能只限定在他的批判常識論。舉例而言,當我們要以知識融貫論 (epistemic coherentism) 與裴爾士之知識理論作對比時,我們便必須注意其真理觀念,因而無法將焦點只放在批判常識論身上。職是之故,對於基礎主義以外的知識理論與裴爾士哲學的對比工作 (如果這種對比是有意義的話),只能另文處理。另一方面,基礎主義之所以引起我們興趣,是因為在一般的裴爾士研究當中,大致都認為裴爾士是一名反基礎主義者;可是,初步看起來,批判常識論卻好像是一種基礎主義的理論。要對這種表面的不一致作進一步探討,無可避免要觸及基礎主義之基本論點。第四,裴爾士的知識理論內容頗廣,包括了知覺理論、可錯論 (fallibilism)、探究理論 (theory of inquiry) 等等學說,因此,本文只能看作是對裴爾士知識論的一個側面所作的探討,而絕不能涵蓋他全部的知識理論。

在一九〇五年至一九〇六年間,裴爾士曾在《一元論者》(*The Monist*) 雜誌上發表三篇有關實用主義的文章,而其中的第二篇

<sup>6</sup> 最早見諸一八六四年之手稿“On the Doctrine of Immediate Knowledge”,參看 *W* 1:153, 1864 (“*W*”為 *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* 一書簡寫,引文形式為“*W*x:y, z”,此中 x 為卷數, y 為頁數, z 為引文之年份)。

<sup>7</sup> 約在本世紀之初一九〇五年左右。

實用主義之諸課題 (“Issues of Pragmaticism”)對批判常識論之要旨有所陳述。現在讓我們來看看，根據裴爾士自己的說法，批判常識論所具備的一些特點：<sup>8</sup>

- (1) 批判常識論承認：不僅是有不可懷疑的命題存在，而且也有不可懷疑的推論存在。
- (2) 從一個世代到一個世代，這些不可懷疑的命題改變不大；但即使是在一個短時期之內，這種改變卻又不是不可察知的(imperceptible)。
- (3) 蘇格蘭的常識哲學家主張我們具有一些根源的信念(original beliefs)，而它們都具有本能的一般性質。可是批判常識論認為這些哲學家忽略了一點：只有在把根源信念應用到一種跟基本的生活方式(primitive mode of life)之事情相類似的情況下，這些信念才會是不可懷疑的。
- (4) 與蘇格蘭的常識哲學相反，批判常識論認為不可懷疑的東西總是含混的(vague)。
- (5) 批判常識論對於真正的懷疑予以很大的價值。
- (6) 批判常識論本身即接受嚴格的批判。

裴爾士在鉤勒其批判常識論時，不時與傳統之常識主義哲學家(尤其是 Thomas Reid)比較異同，但是在這裡我們並不探討「裴爾士如何來理解傳統的常識主義哲學家」或「他對這些哲學家的理解是否恰當」這類的問題，我們的重點無甯是要放在闡明裴爾士自己的批判常識論身上。上面所陳述的六個特點，可以說是批判常識論之要旨：第一點即標明批判常識論主張有不可懷疑的命題與推論存在，它們廣為人所相信，可以說是人所具有的根源信念。<sup>9</sup> 第二點至第四點則是要指出這些根源信念的一些性質。第

<sup>8</sup> 參看 CP 5·438-52, 1905。

<sup>9</sup> 這裡所說的「根源信念」，是取比較廣泛的意義，它包含了人們所深信不疑的命

五點其實與根源信念的一些性質也是有關係的。最後一點則是批判常識論對自己所作的後設論述。然而，以上這些陳述最多只能讓我們知道批判常識論的基本主張是甚麼，卻不能告訴我們這些主張的論據是甚麼。因此，我們的工作有二：一方面要發掘出裴爾士依於甚麼論據而主張有根源信念存在；另一方面則是釐清裴爾士所說的這些信念所具有的一些性質。這兩者雖然有密切的關係，但現在讓我們以前者來開始。

根源信念之存在可以說是批判常識論的核心主張，而所謂「根源信念」是指一些不可懷疑的命題與推論，於此，我們至少要回答兩個問題：第一，裴爾士根據怎樣的論證來支持根源信念之存在？第二，所謂「不可懷疑」到底是甚麼意思？後面這一個問題之所以被提出來，是因為裴爾士自早期開始即秉持反笛卡兒主義 (anti-Cartesianism) 的主張，<sup>10</sup> 而笛卡兒主義的一個基本論點卻是要通過方法學的懷疑以達到不可懷疑的命題，並以這樣的命題來作為人類整體知識之基礎。因此，表面看起來，裴爾士是一方面自己主張有不可懷疑的命題存在，而另一方面又反對主張有不可懷疑的命題存在之笛卡兒主義，這似乎是一個矛盾。要解開這樣的一個困惑，其中的一個入手處，便是先釐清裴爾士所說

---

題或推論。事實上，裴爾士也把這些命題與推論形容為「根源的」(CP 5·442, 1905)。這樣的作法，並不意味著信念就等同於推論或命題。對於裴爾士來說，推論是一個信念以一種審慎、合理的方式來對另一信念作決定；但是，這不妨礙我們對一推論具有信念，亦即我們相信這推論是正確的。其實這樣的信念往往也可以視為對一命題的信念。在有些脈絡當中(如 CP 5·442, 1905)，裴爾士把某些根源信念跟其他的命題或推論並列，這種情形下的「根源信念」，是比較狹義的。在本文的論述當中，當我們用到「根源信念」時，一般都是取廣義。

<sup>10</sup> 裴爾士的反笛卡兒主義最早正式表達在他著名的文章「論某些被視為人所具有的能力」("Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man")與「四種無能的一些結果」("Some Consequences of Four Incapacities")。參看 W 2:193-242, 1968。

的「不可懷疑」是甚麼意思。但是在此之前，我們先討論上述的第一個問題。

裴爾士主張有根源信念之存在的論證(R)是這樣子的：<sup>11</sup>

- (1) 知識可以以命題來表達。
- (2) 我們對命題之知識是通過推論的證成而得到的。
- (3) 此一推論之所以證成上述的命題知識，必須依於其他的命題作為前提。
- (4) 這些前提本身也必須是我們所相信的，因此它們的證成如若需要的話，又是依於其他的推論與我們相信的前提，如此可以再層層後退。
- (5) 然而無限的後退是不可能的。
- (6) 因此終極來說，我們具有一些根源的信念，此即一些不可懷疑的命題與推論。

就上述論證(R)的結構而言，它跟當代知識論上所常論及的後退論證(regress argument)頗有類似之處，而且論證的結論似乎

<sup>11</sup> 此處的論證是我們對裴爾士的論證之重構。在裴爾士有關批判常識論的陳述當中，對於根源信念之存在提出論證而不僅僅是斷言的，似乎只見於 CP 5·442, 1905，但它的論證結構以及前提之間的意義關聯卻不是十分明顯。在這段文字裡，裴爾士之大旨是說：他的實用主義是把符號(symbols)之知性意義(intellect purport)追溯至自我操控的(self-controlled)行為，再從操控本身能被操控、批評本身能被批評而引伸出無窮後退的問題；然後指出這一無窮系列雖然理想上來說是沒有界限的，但實際上卻有所終止，因而得出結論說有不可懷疑的信念與推論存在。要釐清這一段文字，我們至少要說明：作為一套意義理論的實用主義，其主要內容是甚麼，以及主張不可懷疑的信念與推論之存在是以如何的方式跟實用主義相關聯起來。此一說明的工作固然是超出本文的範圍，但是這一段文字卻透露出一點：不可懷疑的信念與推論之存在，是跟操控的無窮後退之終止有密切關係的。我們對於裴爾士的論證之重構主要便是以這一點為依據。雖然(R)中所提及的推論並不是 CP 5·442 中所曾提到的，但是裴爾士在談到操控時，其實便是把推論也包含在其中，這一點我們在扣緊相關文獻來對(R)之前提作闡釋時，便可以清楚地看到。不過有一點必須承認的是：我們的重構論證是把 CP 5·442 的知識論的意涵給突顯出來，至於其中有關實用主義之意義理論性格部分，卻只能留待另文來討論。

是偏於基礎主義的立場。關於後面這一點，我們會在最後處理，目前我們所關心的是這論證是不是一個健全的 (sound) 論證。很明顯地，這並不是一個有效的論證，因為即使上述五個前提皆真，並不能邏輯地保證可以結論說我們具有一些不可懷疑的命題，因為層層後退所得的終極前提，或許就是我們原先要證成的命題；又或許這些終極前提是我們所懷疑的。換言之，縱使裴爾士在前提 (5) 否定無限後退的可能性，我們至少仍有「後退回原處」與「我們止於某些命題而這些命題卻不是不可懷疑的」這兩種情形，裴爾士至少要把這兩種情形加以排除才有可能得到他的結論。現在讓我們來檢視其他的前提。前提 (1) 的陳述間接地透露出批判常識論的一項基本預設，此即我們所說的知識是限定在命題性的知識範圍裡，因此，所謂知道如何、如何 (knowing how) 這類的知識，除非可能被化為命題性的知識，否則似乎是被排除在討論之外。這一點並不足怪，至少自康德以降，以命題作為知識之表述已經為大多數人所接受，裴爾士的預設最多表明他是跟隨著這個傳統而已。

前提 (2) 可以說是開展整個論證的一個主要支點，也是我們需要稍加說明的地方。裴爾士哲學中所說的推論共有三類：<sup>12</sup> 一是演繹推論，二是歸納推論，這兩種都是我們比較熟知的。第三類的推論名為「逆推」(abduction)，其推論形式是：

- (i) 令人驚訝的事實 C 被觀察到；
- (ii) 但是如果 A 為真，則 C 乃是當然的事；
- (iii) 因此我們有理由去猜想 A 乃是真的。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 「推論」一詞是指裴爾士哲學中的“inference”，但此字有時也與“reasoning”互用，故本文不加以區別。

<sup>13</sup> 見 CP 5·189, 1903。嚴格說起來，論證形式應是：

$$\frac{\begin{array}{c} C \\ \text{若A則C} \end{array}}{A}$$



此一推論的作用是要去設立一個假設(亦即 A)來解釋一項事實(亦即 C)，至於這樣被設立的假設是否成立，則需要透過別的程序來決定，逆推只是負責讓我們找到一個跟既與事實相關的假設，但並不負責證成這一假設，後者需要涉及另外兩類的推論。在裴爾士看來，自然科學知識之成立，這三類推論都是不可免的。在這裡，我們無意對裴爾士的推論學說作探究，但卻要提出一個問題：前提(2)所說的「推論」是不是包括上述第三類的推論，而不僅是普通所說的演繹與歸納而已？裴爾士本身似乎沒有自覺到此一問題。依照上述關於逆推的說法，僅憑這類推論我們並不能獲得任何知識，因為它只能帶給我們假設，可是卻不能告訴我們這假設是否成立。縱然如此，我們卻也不必將這類的推論排除於前提(2)所說的推論之外，因為至少在自然科學知識的形成過程當中，往往需要假設之逆推。然而，是不是每個命題知識的證成，都需要包含上述的逆推過程呢？裴爾士在談到批判常識論時，雖然並沒有提出這一點來討論，但是我們似乎可以說答案應當是否定的，因為從逆推的目的看來，假設 A 之提出，是為了解釋一件被觀察到的事實 C，但是我們並沒有理由要把命題知識只限定在關於事實的命題，因為我們有一部分的知識，是屬於或關於邏輯或數學的，這一部分的命題，其本身並不是要對任何觀察到的事實作解釋，它們的證成，也許可以追溯至一些終極的命題，但這些命題卻不是對已被觀察的事實的描述，也不是對世界作任何的解釋。因此，前提(2)應當是容許我們依於不同類的命題知識而可以有不同的推論過程來證成這些知識。但是無論如何，前提(2)肯定了知識之獲得，都是要透過推論之證成。

當然，在這裡我們可以提這樣的問題：根據裴爾士的看法，

---

但是裴爾士把 C 形容為「令人驚訝的事實」，這不是論證形式的一部分，不過下面我們將會看到，這樣的形容是有意義的。

是不一切的命題知識都是通過推論之證成而被獲得的？在回答這樣的問題之前，讓我們先來檢視裴爾士之論證的前提 (3) 與前提 (4)。如果我們上面對前提 (2) 的說明是正確的，則無論何種推論，都是依於其他命題為前提，<sup>14</sup> 演繹與歸納固無論矣，即使是逆推，亦是如此。不過要知識能通過推論而被證明，其中的一個條件是這推論需要是正確的方可。如果它是演繹的推論，我們要求它是有效的；如果是歸納的推論，我們要求它有足夠的強度。然而這對逆推而言似乎是一個問題，因為從形式來考察，它是一個無效的論證，人們甚至可以說它犯了肯定後件之謬誤 (The Fallacy of Affirming the Consequent)。即使從歸納的角度來衡量，往往也不見得是一個足夠強的論證。然而我們已經說明過，僅僅通過逆推，我們並不會獲得知識，因為即使逆推的前提皆為真，它也只能告訴我們可以猜想 A 為真，而不能肯定 A 就是真的。所以逆推無甯只能說是一個啟發式的原則 (heuristic principle)，幫助我們尋找一假設來試圖解釋一些被觀察到的事實，至於這些解釋是否成功，至少還要訴諸於另外兩種推論才可定奪。可是接著的問題是：如果我們認為逆推只是一條幫助我們尋找假設的啟發式的原則，則它可以告訴我們的假設有無限定數目那麼多個！因為除了 A 之為真可以使 C 成為當然之事，我們也不難找到 B<sub>1</sub>、B<sub>2</sub> 等等，而它們也使 C 成為當然之事；換言之，可以用以解釋被觀察事項的假設原則上其數目可以甚多。那麼，我們又為甚麼只選擇 A (或者少數其他的命題) 來作假設，而忽略了其他絕大多數也有資格作為假設的命題呢？裴爾士承認有這樣的問題存在，而且有趣的是，他觀察到通常我們不僅只在少數幾個假設之間作猜測，並且往往在這幾個假設當中便有一個是對的。對於這種現象，裴爾士的解釋是：人類具有一種本能性的猜測能力

---

<sup>14</sup> 演繹推論容許沒有前提的情形發生。

(guessing power),<sup>15</sup> 尤其是一些天才(譬如科學上的天才)往往只需在兩、三個之中作選擇,便可以找到恰當的假設。<sup>16</sup> 對於裴爾士這種回答是否令人信服,暫且不論,我們想要回來強調的是:儘管逆推並不是有效的,甚至也不一定是很強的論證,但只要我們施行這種推論,我們也是如在作演繹與歸納那樣,需要依於其他的命題作為前提,此即對於被觀察的事實作描述的「C」,以及「若A為真則C乃是當然之事」這個命題。

然而,即使推論為正確的,如果我們推論所依的前提不全為我們所相信,則作為結論的命題,也不一定為我們所相信,從而對該命題之知識即無法證成。舉例言之,假設我們具備一般的邏輯知識,包括了知道甚麼是有效論證,怎樣的推論是有效的等等,若一論證有效而我們並不相信其前提全部為真,則我們可以說這些前提並不能支持其結論為真。歸納推論的情形也與此相類。因此,要透過推論來證成一命題知識,則推論之前提必須是我們的信念。當然,我們相信這些前提,並不表示這些前提都是真的,要證成這些作為前提的信念,我們又需要作另一番的推論,而後者本身又需要一些前提,如此便再後退。此即是前提(4)所言。在以上的陳述當中,我們只提到演繹與歸納兩類推論,至於逆推的推論,是不是也要求其全部前提都必須為我們所相信呢?裴爾士似乎沒有意識到這個問題。但是我們認為在逆推當中,命題C不一定是我們所相信,也可以是我們所懷疑的。裴爾士在說到逆推之形式時曾提到C是令人驚訝的。令人驚訝的事可以使人相信它,也可以使人懷疑它(「懷疑C」不等同於「相信C為假」),我們可以因為懷疑C,所以尋找假設A來對C作解釋。於此,命題C之不被相信並不妨礙知識之證成,因為我們已經說過:逆推本身並不能證成知識,它是要結合其他的推論才形成整

<sup>15</sup> 參看 CP 6:530, 1901。

<sup>16</sup> 參看 CP 7:220, 1901。

個對知識作證成的歷程。但是，只要這證成的歷程需要依於一些推論和我們的信念，則如前提 (4) 所說的，對於此中所涉及的信念，如果它們本身也需要證成的話，則又需要訴諸另外的推論與信念，這樣似會產生無限後退的可能性。

然而，前提 (5) 卻認為這樣的無限後退是不可能的。裴爾士何以如此主張呢？這牽涉到他對推論活動之性質的看法。根據裴爾士，推論基本上是一種審慎的 (deliberate) 思維，而邏輯便是「審慎思維之理論」(the theory of deliberate thinking)，<sup>17</sup> 所謂「審慎的思維」，是指這思維「為了符合於一個目的或理想而被操控」，裴爾士甚至聲稱「思維被公認是一種主動的運作 (active operation)」。<sup>18</sup> 我們可以稍進一步以演繹推論這種活動為例來說明上述的說法。依裴爾士，當我們從事推論的時候，我們從前提推導出結論，而這一推導，是依據某些推論規則。<sup>19</sup> 假使前提都是我們的信念，則由於依據這些規則作推論，我們對結論的信念，也因此得以決定。再者，推論的活動，在裴爾士看來，必須是有意識的，而且是有目的性的。這目的，可以是為求達到真的結論，也可以是為求說服別人以達到共識。無論如何，推論是在一個目的或理想之下依於規則而進行的活動，因此，推論可以說是一個受理性所操控的活動，而推論者對這活動是有所自覺的。尤有進者，推論者不僅是意識到自己所作的推論，裴爾士甚至認為推論者要意識到他的推論所依據的普遍規則之存在，「因為否則的話，他不會知道他自己在作推論，而且也不能專注或者施行操控；對於這樣一種不隨己意的運作 (involuntary operation)，不名其為

---

<sup>17</sup> CP1:573, 1906.

<sup>18</sup> 同上。

<sup>19</sup> 這些推論規則，裴爾士通常稱之為「導引規則」(leading principle)。請參看 W4: 164, 1880 或 CP2:588, 1902。

『推論』，是十分恰當的。」<sup>20</sup> 因此，推論可以說是受推論者自我所操控的活動。不過此處要稍加釐清的一點是：推論不能是不隨己意的，並不表示我們可以任意地操控推論而皆為正確。上面已經提過，推論是要依於普遍的規則。只有這規則是正確的，我們的信念，才可以被前提所正確地決定。如果我們不依據正確的規則，那麼，我們作推論所要追求之目的便很可能無法達到，譬如說，我們無法從作為前提的真信念而得到另一個真的信念（結論）。裴爾士之堅持推論為一種自我操控的活動，其實也可以從另一角度來說明。基本上，推論是一種有對錯可言的活動；但是，如果它像是我們的心臟跳動或條件反射那種不能由自我操控的活動，則便沒有對錯可言了。「去批評一個不能受操控的思想運作是邏輯地健全或不健全 (unsound)，其荒謬不下於去宣稱你的頭髮之生長是道德上好的或壞的。」<sup>21</sup> 因此，推論必定是一種自主的運作，而且可以受推論者所操控。

如果推論本質上是審慎的從而是自我操控的，則它可以有如下兩個側面。一方面它可以用作批評。透過推理，我們可以批評論證之好壞(正確)與否。另一方面，推理本身也可以被其他推理所批評。裴爾士聲稱：「操控本身也可以被操控，批評本身也可以遭受批評；而在理想上 (ideally) 來說，那樣的序列並沒有明顯的有限的極限。」<sup>22</sup> 這樣看來，裴爾士似乎是承認「在理想上」來說(或在理論上)推理之無限後退是可能的。但是，這僅僅是就理想上來說；另一方面，裴爾士卻同時認為「在實際上」我們不可能去完成這樣的一個無限序列。當我們實際上去從事於推論活

<sup>20</sup> *W* 4:412, 1883。這裡談到的「專注」究竟專注於甚麼，並不清楚。後來裴爾士說到「審慎」時提到專注「當前之目的」、「過去經驗之記憶」等等，參看 *CP* 5:538, 1902。

<sup>21</sup> *CP* 5:109, 1903。

<sup>22</sup> *CP* 5:442, 1905。

動的時候，不管如何追溯，總會有一個終極的始點，而不可能是沒有開始的。<sup>23</sup> 於此我們要注意裴爾士所作「理想上」與「實際上」這一個區分。他認為在理想上，不可能有一個推論之極限，到了這個極限之後，我們便無法再作任何推論了；但是在實際的推論活動當中，我們總是有一個始點的。因此，前提(5)所說的無限後退不可能，是指實際上的不可能，亦即當我們真正去從事推論時，如果往前追溯其前提之理據，則最終會停止於某些信念，此即是我們上面所說的根源信念。

然而，上文已經指出過，無限後退之不可能，即使是實際上的不可能，最多只能表示我們必須停在某些信念上，至於這些信念為何是裴爾士所描述的根源信念，我們還需要作進一步的說明。裴爾士描述這些根源信念為不可懷疑的，但是所謂「不可懷疑」是甚麼意思呢？現在首先讓我們來說明根源信念之為不可懷疑的真實涵義，然後再來看為何裴爾士主張推論之終極信念不會「回到原處」，也不會是可懷疑的命題或推論。

裴爾士以「不可懷疑」來形容根源信念，其實是蠻容易引起誤解的，因為他所說的「不可懷疑」，並不是具有如笛卡兒所主張的「絕對不可置疑」的意思，而是意謂「非批判性的」(acritical)。<sup>24</sup> 根源信念是我們在作實際推論時所終極依據的信念，它們之具有非批判性的這種特點，是表示我們實際上不會對這些信念施以任何批判，也可以說實際上我們不會對之加以懷疑。這一點也可以從甚麼是「懷疑」來稍加解釋。簡單來說，「懷疑」是與「相信」相互對立的。裴爾士認為，「張三相信 P」與「張三懷疑 P」的一個分別是兩者處於不同的心理狀態。他認為「懷疑」是一種我們要極力擺脫的不安或不滿足的狀態，而如果我們處於一種相信的狀

<sup>23</sup> 參看 CP 5·442, 1905。裴爾士原文中談的「系列」是指“a completed series of actual efforts”，所以他要談的是我們實際上的情形，不是理想上的情形。

<sup>24</sup> CP 5·440, 1905.

態，則會感到平靜與滿足，而且不希望改變現有的信念。<sup>25</sup> 復次，懷疑與信念之間，實踐行動上也有所不同。懷疑所產生的不安會促使我們去進行探究活動 (inquiry)，以期獲得新的信念而使懷疑能被消除。擁有信念則會建立某一種決定我們行動的習慣 (habit)，使我們在一定的情况之下會有一定的行動，這種跟行動習慣的關聯，是我們在擁有懷疑時所不具備的。<sup>26</sup> 在這裡我們無須詳述裴爾士的探究理論與其中有關信念與懷疑的學說，因為這不是我們所關心的重點。但是從上述對信念與懷疑所作簡略的陳述當中，我們可以看到兩者所具有的不同特點，並以此回過頭來闡明裴爾士所說的根源信念。上面已經提過，根源信念是我們實際上不會加以批判或懷疑的。推論活動之所以至此而停止，正是因為這些信念為我們所相信而無須再繼續作探究或批判。為甚麼呢？由於只有消除懷疑、穩定信念才是作探究活動之動因，因此，如果我們到達了一些實際上並不懷疑的命題，則我們心裡不會感到不安與困擾，自然也就無須對之作探究或批判，因而推論活動也就停止於此。反過來說，假使根源信念所表達的命題仍是被懷疑的，則依裴爾士之探究理論，我們必須對這些命題繼續作探究，因而推論便不可到此為止。現在裴爾士認定，在實際的推論中我們會停止於某些信念，則他把這些信念描述為不可懷疑的，亦即我們不必繼續對它們作探究或批判的活動，便是十分可以理解的，同時，這便也回答了上述「為何根源信念不會是可懷疑的」這樣的問題。而且，這些根源信念也不會是「回到原處」，因為原處命題是我們要求證成的，而根源信念卻是一些我們實際上

---

<sup>25</sup> 參看 W3:247, 1877。此處之引述雖然來自裴爾士較早的文獻，但此觀點在後來並無太大改變。裴爾士似乎忽略了「懷疑」與「相信」之心理狀態跟其懷疑或相信之內容是有關的；譬如我若相信「明天會發生戰爭」，我的心理狀態便不一定如裴爾士所言。不過有一點可以承認的是，對於同一內容，懷疑與相信之心理狀態確是有差異的。

<sup>26</sup> 參看 W3:247, 1877。

不要求證成的命題，因此，我們推論活動實際上所停止的地方，不會是原來的出發點。經過上面的闡述，我們原先對前提 (5) 的質疑都可以得到回答。當然，這回答是建立在裴爾士對「推論實際上總是有止處」的肯認，以及他對「懷疑」這觀念的理解之上。

如果說論證 (R) 經過以上的辨析之後，的確可以肯定有根源的信念存在，則這最多也只能表明有一些命題與推論是不可懷疑的。至於這些命題與推論還有一些甚麼性質，則不是 (R) 所能顯示的。因此，要了解裴爾士對這些根源信念之性質有何看法，我們必須回到他對批判常識論所描述的其他特點。

在談到根源信念的性質時，有一個問題需要稍加釐清。裴爾士強調根源信念除了包括一些不可懷疑的命題之外，也包括一些不可懷疑的推論。因此，不惟根源信念中的命題不受到批判，其中也有不受批判的推論。然而，我們卻又已經看過：對裴爾士而言，推論是一種自我操控的活動，而這種活動本身又是可以被操控的，也就是說推論本身也可以作為被批評的對象。這種表面上的不一致是可以消解的。因為根源信念是一些實際上我們不批判的信念，並不表示它們永遠不可能被批判。裴爾士肯定有一些實際上為我們非批判地接受的推論，其實也是相當可以理解的，因為在知識的證成過程當中，我們除了有一些命題不被懷疑之外，我們也必須要利用一些推論，把這些命題與其他相關的命題連結起來，否則僅有那些不被懷疑的命題，並不能構成證成活動。然則，如果我們要證成的是一個推論，情況又如何呢？裴爾士容許我們對推論作探究活動（譬如邏輯便是對推論的研究），但是，如果在這樣的探究當中，我們已經需要用到探究中的推論，則是否有巧辭 (*petitio principii*) 之謬誤？於此，我們需要觸及一個關於 *logica utens* 與 *logica docens* 之區分。裴爾士認為：每一個推論者對於甚麼是一個好的推論，都有某些一般的想法。這些一般的想



法便是 *logica utens*。<sup>27</sup> 它們並不是我們對推論作研究之後所獲得的知識，而是人類作為一個推論者本身便已經擁有的；換言之，在我們建立關於推論的理論之前，我們已經懂得運用推理了。但是，我們仍然可以對推論作系統的探究，而探究所得的結果，便是 *logica docens*。<sup>28</sup> 因此，*logica utens* 是我們一種前系統的 (*pre-systematic*) 推論能力或知識；而 *logica docens* 則是一種系統的知識。我們的問題是：如果我們對某一推論作系統的探究或證成的工作，而在這探究或推論的過程中，我們卻又利用到該被探究的推論，則這是否犯有丐辭之謬誤？我們認為裴爾士的可能回答是：用作探究的推論屬於 *logica utens*，它屬於前系統的知識；被證成的推論屬於 *logica docens*，它屬於系統內的知識。丐辭之謬誤，只發生在一系統之內——在系統內要證成命題 P 時，卻用到 P 為前提；如果我們用到一系統外的知識來證成一些關於系統內的知識，這不見得是犯了丐辭之謬誤。舉例來說，在一段陳述何以前斷律 (*Modus Ponens*) 為有效推論的語句當中，便可能出現包括有前斷律這樣形式的推論，亦即用到了前斷律，但是我們通常卻不會說這是犯了丐辭之謬誤。回到原來的問題，如果把根源信念中的不可懷疑的推論看作是屬於 *logica utens* 的，則縱使我們需要利用它們來對推論作探究，也不會產生我們在上面所提出的難題。

*Logica utens* 縱然是我們作為推論者的前系統知識，但是不是說它們便不是自我所操控的。裴爾士堅持即使是 *logica utens*，它們也是預設了自我操控。<sup>29</sup> 因為這樣，推論才有對錯可言。我們對根源信念中的那些推論實際上不加以懷疑，並不表示它們便是絕對正確的，也不表示我們將來永遠也不會懷疑它們，它們也許

---

<sup>27</sup> 參看 CP 2:186, 1902。

<sup>28</sup> 參看 CP 2:204-5, 1901。

<sup>29</sup> 參看 CP 5:130, 1903。

是較不容易受到批評，也許在世代與世代之間變動不大，但是，畢竟也是可變動的，正如裴爾士在陳述批判常識論的第二個特點時所說，它們的變動也是可以察知的。傳統邏輯中的排中律在現代之受質疑，也許正是一個例證。在根源信念，還有一些實際上不受懷疑的命題，此即知覺判斷（命題）。<sup>30</sup> 如同上述的推理那樣，這些命題之被非批判地接受，只是表示我們目前不對其質疑而已，它們本身並不是絕對地不可動搖的。對裴爾士之知覺理論，我們無法在這裡討論，我們只要指出，把知覺判斷放在根源信念的地位，正顯示出它們在知識證成的過程中所扮演的重要角色。

但是，如果我們把裴爾士看成是主張一切命題知識之證成是透過推論的手段追溯至根源的知覺判斷，則無甯是一誤解，至少也是一種極端的簡化。在裴爾士所舉有關根源信念之例子當中，不乏其他非知覺性的命題，譬如說「火燃燒」<sup>31</sup> 或「宇宙裡有秩序存在」<sup>32</sup> 等等，這些都不是知覺判斷，可是都有一個跟知覺判斷共同的特色：它們都跟我們基本的生活方式相關；或者更明確一點地說，它們都是應用到我們基本的生活方式上去。如果這些根源信念發生問題，譬如「火並不燃燒」或「宇宙沒有任何秩序」，則我們的生活方式也會發生基本上的變化。因此，裴爾士在對批判常識論的第三個特點的陳述中，指出基本生活方式與根源信念之相關性，這是頗有意義的。我們已經提過，信念與行動習慣有密切的關係；如果根源信念不能應用到我們的基本生活方式或與之相類的情形，又或它們只是應用到少數極不平常的生活方式，則我們似乎很難理解為何它們可以取得根源性的地位。其次，上述根源信念與基本生活方式的關係似乎隱含著一點：如果我們的基本生活方式有所改變，

---

<sup>30</sup> 參看 CP 5-442, 1905.

<sup>31</sup> CP 5-498, 1905.

<sup>32</sup> CP 8-208, c. 1905.

則根源信念也會隨之變動，換言之，原先不受懷疑的命題或推論，會因著社會歷史的變化而遭受懷疑或批評。這與我們上面所說命題之不可懷疑並不表示它是可永遠免於受懷疑是相一致的。這也顯示出：根源信念之不可懷疑並不是它本身內在的性質，而是與「外在環境之變動與否」以及「信念之擁有者」相關的。

裴爾士認為，批判常識論與蘇格蘭常識哲學相反的一點在於前者主張根源信念是含混的。上述兩個非知覺性的命題的例子，確是顯示了這點。但即使是知覺判斷，裴爾士也認為是含混的。裴爾士這裡所謂「含混」，是指「讓其他一些可設想的符號來作進一步決定 (determination)」的意思，<sup>33</sup> 所以即使是我們知覺到的顏色，也不是完全確定的，例如「不同的視網膜看到的顏色是相當不一樣的」。<sup>34</sup> 因此，我們對有關顏色的判斷可以作進一步的決定。裴爾士認為這些根源信念之含混，正使得它們不容易被懷疑，他甚至聲稱可以先驗地 (a priori) 證明「確實地不可懷疑的信念是特別含混的」。<sup>35</sup> 我們認為這一點不無商榷餘地，因為人們也可以因為信念之含混而起懷疑。不過如果從他對「含混」一詞的涵義所作的解釋來看，倒是與其批判常識論的立場相當一致，因為根源信念中的命題原本便不是絕對確定的，故未來的思想有可能對之作進一步的決定。

從上述根源信念的性質看來，我們可以看到它們的兩層性格：一方面在一個特定的時空脈絡中實際上不遭受到懷疑，而且處於一種根源性的地位，作為其他信念之證成的依據；另一方面，這種根源性的地位之獲得，基本上卻又不是由於它們自身具有某種先天或不變的性質所造成的，而是由於它們與我們基本生

---

<sup>33</sup> CP 5·477, c. 1907. 此處所說的「符號」，可以是指思想。

<sup>34</sup> CP 5·448n1, 1905.

<sup>35</sup> CP 5·507, 1905. 可是在原文中裴爾士沒有給出這樣的證明。

活方式有密切相關之故。我們認為，根源信念之能應用到基本生活方式，表明它們不容易與外在的環境相衝突，這才是它們不容易遭受懷疑的主要原因，而它們所具含混的性質，如果有的話，也應當只是其次。正是因為這種不可懷疑的特性是依於我們所處的環境，因而它也隨著環境或生活方式之改變，而有改變的可能。裴爾士在批判常識論的第五個特點中，強調這一學說對懷疑予以極大的價值，這一方面固然是跟他的探究理論把懷疑之消解看成是探究之動力有關，另一方面，在批判常識論中強調懷疑的價值，是因為如果我們對根源信念起懷疑，使它們從不可懷疑而轉為被懷疑，則意味著我們原先知識之基礎已開始改變，這自然是值得我們重視的事，而從根源信念的性質看來，這種改變又不是不可能的，因此，批判常識論對真正懷疑之敏感，尤其是根源信念之懷疑，無疑是很可以理解的。

從以上對根源信念性質所作的陳述和所舉的一些例子當中，可以看出這些信念大體是我們日常生活中所說的常識，以此觀之，裴爾士稱其理論為一種常識論，是頗為恰當的。此外，此一理論之冠以「批判」二字，也表示這些常識並不是絕對不變地被接受，而是有可能被批判的。不僅如此，裴爾士認為批判常識論自身也是同樣處於要接受嚴格批判的地位。

我們曾提過裴爾士在論證根源信念之存在時，其論證之結構頗類似當代知識論中常見的後退論證。而且從上面的闡釋當中，我們又見到根源信念確是作為知識證成的根據。因此，從整個看來，人們似乎很容易認為批判常識論便是一種基礎主義的學說，這跟他在早期便透露出來的反笛卡兒主義的精神看來頗不一致。不過這種不一致其實並不難消解，因為笛卡兒雖然也是要尋求一個不可懷疑的命題作知識之基礎，這點看來跟批判常識論相類，但是笛卡兒的基礎卻是絕對不可懷疑的，而裴爾士雖然也主張知識有基礎，可是這基礎卻不是絕對不可懷疑的。我們需要實際上

不可懷疑之事物來作知識探究之基點，可是隨著探究之發展、時代之變遷等因素，原先不被懷疑的事物是可以變成可懷疑的。這點便與笛卡兒式之基礎主義有根本的不同。但是，在這裡我們卻想進一步指出，在當代基礎主義裡，笛卡兒那種「追求絕對不可懷疑之知識基礎」的意圖已經被揚棄。<sup>36</sup> 當代的基礎主義者並不要求知識基礎是絕對不可懷疑的，如此一來，批判常識論雖然不是笛卡兒式的基礎主義，可是它是不是一種當代的基礎主義呢？

本文並不試圖去深入探討上述的問題。我們只希望透過跟基礎主義之對比，而對批判常識論有更進一步的了解。當代基礎主義的說法不一，但大體上有如下的共同主張：我們的信念可分為基礎的信念與非基礎的信念。前者是直接地或非推論性地被證成的；後者之證成可以追溯至前者。批判常識論對我們的信念也有類似如上的二分，根源信念地位便類似上述基礎信念的地位；它與非基礎的信念之關係亦如上述的情形；但是批判常識論有一個與基礎主義不同的主張，此即在「根源信念自身是不是直接地或非推論性地被證成」這問題上。批判常識論的主張與基礎主義不同，認為根源信念根本是不需要被證成的，也就是說，它們沒有證成與否的問題，它們是我們毫不懷疑地接受的信念。但是，從裴爾士所舉的例子看來，他似乎不會否認這些信念本身也是知識。若然，則我們在前面所提出的一個問題便可以得到回答：並不是一切的命題知識都是通過推論之證成而被獲得的，屬於根源信念的知識，是我們實際上不會去要求證成的信念。（當然，這並不表示它們可以永遠不需要證成。）

如果說批判常識論最終告訴我們的是知識建立在一些不需要證成的基礎之上，那或許會是一件令人不安的事。<sup>37</sup> 但是，正如

---

<sup>36</sup> 一個明顯的例子是 Alston (1976, 1989) 中所說的「最低限度的基礎論」(minimal foundationalism)。

<sup>37</sup> 在當代知識論當中，脈絡論(contextualism)是比較接近批判常識論。關於知識論

我們先前已經說過，批判常識論是裴爾士哲學裡的一個環節，要對這學說有一個比較全面的了解，必須將之放在裴爾士整個哲學體系裡來看。例如，對於「證成之要求」的探討，跟他的探究理論很有關係，而知識與真理的關係，又需要涉及其關於社群的看法。這些都是我們目前無法在這裡處理的。不過，通過本文的闡述之後，也許我們可以說：雖然批判常識論對知識結構的看法與基礎主義相類似，但從知識基礎之性質來看，它畢竟與基礎主義是相異的。

趙之振先生現職國立清華大學哲學研究所副教授，美國紐約州立大學(水牛城分校)哲學博士。作者研究領域為知識論與美國哲學。最近著作有：(1) "The Notion of Truth in Peirce's Earliest System," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 31, 1995, pp. 394-414; (2) 裴爾士論直觀，《台灣哲學研究》第1期(1997年9月)，頁147-82。

---

的脈絡論，可參看 Annis (1978, 1993)；文中提到證成之社會性(the social nature of justification)，這點與裴爾士亦有相通之處，但詳細的申論涉及裴爾士之真理論，這將超越本文之範圍，故暫不處理。又論者或認為批判常識論其實更接近齊桑姆(Roderick M. Chisholm)型態的基礎主義而非脈絡主義。從某一角度來看，這似乎不無道理，因為齊氏的知識論預設了「我們是證成地相信某些東西，而且透過反省，我們便知道我們是證成地相信這些東西」(參看 Chisholm (1982))。這些證成的信念，似乎與裴爾士所說的「根源信念」相類似。要判斷批判常識論是否更接近齊氏的知識理論，自當需要對齊氏的理論作進一步的鋪陳，於此我們無法做到這一點。但是齊氏理論當中有兩點值得我們注意：第一，他認為透過反省，我們可以分辨證成的信念與非證成的信念，這是一種傾向內在論的立場；而裴爾士在談及探究、真理或實在(reality)等問題時，卻經常強調社群(community)之重要性。第二，上述齊氏所提到的信念是「證成的」信念，他認為我們可以發現這些信念的理據；然而對裴爾士而言，根源信念卻沒有證成與否的問題。以此兩點觀之，我們認為不宜貿然斷定批判常識論是屬於齊桑姆型態之基礎主義。

## 參考書目

### 裴爾士部分

*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6 edited by C. Hartshorne and P. Weiss, 1931-1935, vols. 7-8 edited by A. Burks, 1958. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

*Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-5 edited by M. Fisch, C. Kloesel, E. Moore, *et al.* Bloomington: Indiana University Press, 1982-1991.

### 其他部分

Alston, William P. (1976, 1989). "Has Foundationalism Been Refuted?" *Philosophical Studies*, vol. 29 (1976), pp. 287-305. Reprinted in his *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989, pp. 39-56.

Annis, David B. (1978, 1993). "A Contextualist Theory of Epistemic Justification." *American Philosophical Quarterly*, vol. 15 (1978), pp. 213-9. Reprinted in *Contemporary Readings in Epistemology*, edited by M. F. Goodman and R. A. Snyder. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1993, pp. 105-12.

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

Chiu, Chi-Chun (1995). "The Notion of Truth in Peirce's Earliest System." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 31, pp. 394-414.

- Goudge, Thomas A. (1950). *The Thought of C. S. Peirce*. Toronto: University of Toronto Press.
- Murphey, Murray G. (1961). *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Savan, David (1981). "The Unity of Peirce's Thought." *Pragmatism and Purpose: Essays Presented to Thomas A. Goudge*, edited by L. W. Sumner, John G. Slater and Fred Wilson. Toronto: University of Toronto Press, pp. 3-14.



## **Peirce's Critical Common-sensism**

*Chi-Chun Chiu*

### **Abstract**

This paper is exegetic in character. Its main purpose is to clarify Peirce's critical common-sensism. The focus is placed on how Peirce argues for the existence of what he calls 'original belief,' a notion which seems to be neglected by many Peirce scholars. After clarifying some characteristics of original belief, we show the similarities and differences between critical common-sensism and the basic version of epistemic foundationalism.

**Key Words:** Peirce, critical common-sensism, epistemic foundationalism