

《歐美研究》第三十卷第三期 (民國八十九年九月), 1-39

© 中央研究院歐美研究所

知識論悖理之解消*

彭孟堯

國立中正大學哲學系

摘要

黑樂林頓論證所有的知識論思維都會產生他所謂的「知識論悖理」，而陷入悖謬、不可能的窘境。這是由於任何知識論思維都必定預設「知識論上的區隔」以及「知識論上的自我優先性」，而這兩預設卻是互不相容的。我在本文論證他的知識論悖理不必被解決，而可被解消。我指出黑樂林頓的論證一方面有雅爾斯東所謂層次混淆的問題，一方面又將這種後設知識論的問題與實質知識論中有關複知原則的問題相混淆。由於他的論證有這兩種混淆，因此我們可以解消他的知識論悖理。

關鍵詞：知識論悖理、層次混淆、複知原則、後設知識論

* 本文初稿原發表於「南台灣哲學研究 1997」研討會，作者感謝與會的教授及研究生所提出的寶貴意見。另，作者亦感謝幾位匿名評審之建議，使作者得以對本文的問題做更細緻的思考。

投稿日期：民國八十九年三月三日；接受刊登日期：民國八十九年六月二十七日。

責任校對：徐秀儀

壹、前言

這是一篇第二階知識論的文章。為什麼要進入這麼高階的探討呢？問題過於複雜，還是從頭說起吧。

「知識可能嗎？」是知識論這門領域探討的一項核心課題。對於這個問題持負面看法的是懷疑論，例如皮羅主義以及笛卡爾式的懷疑論。此外，我們也可以將「蓋提爾之難題」(Gettier's problem)當作是對知識可能性的質疑。這當然是間接的，因為蓋提爾的反例以及許多其它知識論文獻裡的反例都是直接針對「識知理證」(epistemic justification)所提出來的，¹ 而傳統知識論一向主張「識知理證」是構成知識的一項必要條件。² 另一方面，也有許多哲學家對於這個問題持正面的看法，並企圖建構一套知識如何成立的理論，例如條件知識論(conditional theory of knowledge)、識知因致論(causal theory of knowing)、可靠論、基礎論、融貫論、以及其它充斥知識論文獻的各種理論。³ 同樣地，除了條件知識論與識知因致論之外，其它的理論也都由於是直接探討識知理證的本質，而間接是有關知識本質的理論。

不論你對於「知識可能嗎？」這個問題是抱持正面的看法還是負面的態度，只要你是在針對知識或人類認識外在世界活動的本質和可能性進行反省、提出一些看法、乃至於建構論證、發展理

¹ 本文將「epistemic」譯為「識知的」、「know」譯為「知道」或「認識」，有時也譯為「識知」。譯名雖略異於尋常，但主要是希望藉這樣的譯名較能方便形容詞、副詞以及動詞的使用。

² 由於「識知理證」這一觀念本身在知識論的討論裡就占有重要的地位，所以即使有些知識論學者並不認為「識知理證」是構成知識的要素，單獨針對「識知理證」觀念進行探討還是有價值的。所以除了問「知識可能嗎？」這個問題之外，也可以問：「有識知理證以相信是可能的嗎？」

³ 當然，這並不表示這些哲學家已經成功地拒斥了懷疑論。

論，你都是在從事所謂的「知識論思維」(epistemological thinking)。⁴ 當某人主張「我知道有些玫瑰是紅色的」時，從事知識論思維的人就是去探索這個「知道」的關係是否真地可能成立(懷疑論與反懷疑論的立場)；以及如果有可能成立，它必須滿足哪些條件(上述的各個知識理論)。這些探索構成了當代知識論的主要課題。當然，知識論的思維是有程度之分的。知識論學者固然是提出各種精緻而複雜的理論或論證，使用「知識」、「識知理證」、「證據」、「識知理性」等觀念來理解人類的識知活動，不過這裡並未將一般人排除在外。即使是一般未受過哲學訓練的人，只要他開始反省「知道」是怎麼一回事、「知識」究竟是什麼，只要他開始思考「知識的成立包括哪些條件」的時候，儘管他的反省可能較知識論學者來得粗糙，他仍然是在進行這裡所謂的「知識論思維」。任何人(或心靈)只要開始進行這種對於人類識知活動的反省，就是在進行知識論的思維，都是某種程度的知識論學者。

「知識論可能嗎？」則是一個完全不同的問題。它所關切的不再是人類識知外在世界的活動，而是「對於人類識知活動的關切」這個課題。它是從後設知識論(metaepistemology)(亦即第二階知識論)的角度來追問：從事知識論的思考是可能的嗎？有可能出現知識論的思維嗎？這樣的一個探索乃是對於第一階知識論，亦即實質知識論(substantive epistemology)，就是上面提到的各種正反面的知識理論，進行反省。這種反省是屬於第二階知識論的層面。照理說，知識論學者是不應該提出「知識論可能嗎？」這種問題的。因為提出這種問題就等於是質疑他們自己研究領域的正當性；而萬一對於這個問題的答案是否定的，那豈不就等於是葬送知識論，將這門領域從哲學乃至於人類整個學術活動中驅逐！然

⁴ 這裡所謂的外在世界按照通常的說法指的當然是外在的物理世界。不過嚴格講，這裡的討論並不需侷限於有關經驗知識的理論，也包含有關先驗知識的理論在內。

而真的有這種甘願自砸飯碗的知識論學者嗎？黑樂林頓 (S. C. Hetherington) 在 1992 年撰書指出：任何一項知識論思維都會導致他所謂的「知識論悖理」(the Epistemology's Paradox)；任何一個人(任何一個心靈)在進行知識論思考的時候，都不可避免地會陷入這種悖謬的結論之中。果真如此，知識論將是一門不可能的研究領域。上面所提到的各種正反面的知識理論，都將失去它們的理論力量；固然一方面懷疑論的論證再也無庸畏懼，可是另一方面我們也失去了對於知識究竟如何才能成立的理解了。

其實知識論悖理的破壞力遠甚於此。照黑樂林頓的說法，並不只是上述的知識理論會產生悖理而已，也並不是只有某些知識論思維會產生知識論悖理而已，而是所有的知識論思維都會產生這悖理。任何知識論思維，不論是粗糙的還是精緻的、淺顯的還是複雜的、初階的還是高階的，都必定會產生知識論悖理。不但如此，如果知識論悖理真地成立，由於悖理的本質是反理性的，然而任何知識論的思維活動本質上就是一種對於合理性的要求，所以如果知識論悖理成立，則要求合理性的知識論思維本身由於會導致悖理，因此也將會是反理性的——我們又發現了一個矛盾。更糟的是，黑樂林頓的論證也由於本身是一個知識論的思維活動(屬於第二階知識論的層面)，所以也面臨了同樣的悖理和矛盾。如果是這樣，我們似乎不必去理會他的論證了。不過，別高興太早！如果你下了「不必理會他的論證」的結論，那麼你依然陷入他的知識論悖理。理由是：當你判定黑樂林頓的論證面臨自我駁斥，據此你下了「不必理會他的論證」的結論時，你仍然是在進行知識論的思考(屬於第二階知識論的層面)，所以你這項知識論思維也會產生他所說的知識論悖理。當然，最糟糕的是，如果知識論悖理真地成立，由於我現在正在討論這些問題，我現在正在進行的也是知識論的思考(屬於第二階知識論的層面)，所以不論我的討論

成敗與否，我的討論也面臨同樣的悖理和矛盾。這篇文章似乎註定要棄置一旁；而我的讀者也跟我一樣已經陷入反理性的處境而不自知！比起羅素悖理對於佛列格 (G. Frege) 集合論的威脅，知識論的命運顯然更坎坷許多。那麼這個知識論悖理究竟是怎麼一回事呢？它真地成立嗎？我們有可能擺脫它嗎？

貳、知識論悖理

假想現在張三主張：「我知道有些玫瑰是紅色的。」知識論學者所探討的是：張三的主張如果要成立，必須要具備哪些條件？介於張三和「有些玫瑰是紅色的」這件事之間的「知道」這個識知活動，究竟要如何加以理解？⁵ 在知識論學者的探索當中，有一個非常重要的區別，就是「識知主體」(epistemic subject)與「識知對象」(epistemic object)的區分。在上面的例子裡，張三就是一個識知主體，「有些玫瑰是紅色的」這件事就是被張三所宣稱認識到的識知對象，是張三的思維所「識知關涉」(epistemically about)到的。這個有關識知主體與識知對象的區別，即使是懷疑論者也必須要承認的，因為懷疑論所主張的正是：介於該兩者之間的那種具有知識論性質的關係對任何人都不可能出現。事實上，任何人(或心靈)在進行識知活動的時候，不論他自己有沒有意識到，他的識知活動勢必預設了這種對於識知主體與識知對象的區別。這裡必須強調一點：任何知識論的探討都是針對這種具有知識論性質的關係來進行的，而不是處理介於識知主體和識知對象兩者之間非屬知識論性質的關係，例如形上關係、物理關係、知覺關係、意向性關係、或者因果關係等等。這種知識論所探討的關係

⁵ 本文和絕大多數知識論學者一樣，以命題知識 (propositional knowledge) 為主，亦即具有命題內容的知識，而不涉及技能知識 (competence knowledge)。

主要是「知道」以及「有理證以相信」(be justified in believing)兩種識知活動，在底下用「 E 」來表示。⁶

我將「張三知道(或有理證以相信)有些玫瑰是紅色的」這類活動稱為「一般性的識知活動」。一般性的識知活動不僅包括經驗知識，也包括先驗知識，例如知道 2 是最小的質數。接著，任何知識論學者在探索 E 本質的時候，他就是在從事知識論的思維，以張三或任何人的「一般性識知活動」作為他知識論思維的對象，藉此以對於張三或任何人的「識知處境」(epistemic status) 提出反省 (Hetherington, 1992: 3)；也就是檢視介於張三跟「有些玫瑰是紅色的」之間的知識論上的關係 E 是不是成立，以及如果要成立，要具備哪些條件。為方便起見，我將用「 s 」來泛指任何進行識知活動的主體、用「 e 」來特別表示進行知識論思維的主體，亦即各種程度的知識論學者，有時也用來表示那個知識論思維本身。由於知識論學者所進行的知識論思維乃是識知地關涉到任何識知主體的識知處境，尤其是以一般性識知活動作為思維的對象，所以知識論學者的思維活動本身也是一種識知活動。

知識論學者針對一般性的識知活動提出反省，就是第一層的知識論思維，而思維的結果就是提出一套理論或論證來說明， E 必須要滿足哪些要求才能成立，或者說任何識知主體要具備什麼知識論上的屬性 才算是真地擁有知識 (或者他的相信才算是真地擁合理證)。這是一種屬於實質知識論層面的工作。進行知識論思維的人(或心靈)藉著這些要求來決定理證(或知識)的可能性，以及理證或知識如果可能，任何識知的活動是否已經到達了足以具有理證(或知識)的地步。我將知識論學者的思維概括描述如下(以

⁶ 本文的討論適用於「有理證以相信」以及「知道」兩類識知活動。當然，針對「知道」我們還得增加「 p 為真」這條條件；但由於這條條件與本文的討論無關，將略而不提。

「p」表示任何被識知的命題)：

(式一)任何主體 s 有理證以相信(知道)p，若且惟若，s 關於 p 的相信滿足屬性。

其中「 ϕ 」指的是該知識論學者所主張的，足以使得「知道」(或「理證」)成立的那些要求，是任何識知主體要具備的知識論上的屬性。不同的知識理論自然會要求不同的 ϕ 。讓我簡單舉融貫論、懷疑論以及識知因致論等三個例子來說明。

融貫論的主張簡單來說是：任何識知主體 s 知道 p，若且惟若，若，他對於 p 的相信跟他自己的整個相信系統 (belief system) 相融貫 (BonJour, 1985)。⁷ 懷疑論則主張：任何識知主體 s 知道 p 的必要條件是：他必須要知道他沒有受到惡魔的欺瞞(且沒有作夢、且不是桶中腦)。⁸ 任何識知主體 s 要擁有知識，所必須具備的屬性就是：「s 知道他沒有受到惡魔的欺瞞(且沒有作夢、且不是桶中腦)」。⁹ 再以識知因致論為例：任何識知主體 s 知道 p，若且惟若，p 適當地因致了 s 對於 p 的相信，而這種「適當因致」的關係則主要建基在 s 的知覺與記憶之上 (Goldman, 1992: 80)。所以，s 要到

⁷ 當然，「融貫」這一觀念還必須再發展，參閱邦究爾(BonJour, 1985)第5章的闡述。此外，邦究爾的融貫論僅限於經驗知識；他對於先驗知識則採基礎論的觀點，參閱 BonJour (1998)。

⁸ 這裡之所以只是必要條件，而不是充分且必要條件，是由於即使拒斥懷疑論，而承認任何識知主體都能夠滿足懷疑論的要求，任何識知主體仍然需要滿足其它的條件，如基礎論、融貫論等所要求的，才能夠到達「知道」或「有理證以相信」的地步。

⁹ 懷疑論的論證有許多不同的版本，這裡以黑樂林頓的陳述為準 (Hetherington, 1996, p. 114)。類似的說法也出現在雅爾斯東的敘述 (Alston, 1980, p. 167)。其它版本的懷疑論所要求的必要條件並不是「s 知道他沒有受到惡魔的欺瞞(且沒有作夢、且不是桶中腦)」，而是「s 沒有受到惡魔的欺瞞(且沒有作夢、且不是桶中腦)」關於這版本，請參閱齊生 (Chisholm, 1989, p. 3) 及莫哲 (Moser, 1989, p. 161) 的說法。

達「知道」的程度所需具備的屬性是：「p 適當地因致了 s 對於 p 的相信」(不過這裡的 p 僅侷限於經驗命題，並不包括先驗命題在內)。¹⁰ 在這些例子裡，提出各種不同的哲學家就是在實質知識論層面進行知識論的思維，以企圖建構一套知識如何可能的理論。

黑樂林頓指出，在上面的解說裡有兩個非常重要的論點隱而未現，這是他論證知識論悖理的開始。首先，知識論思維必定與一般性的識知活動具有知識論上的差異。進行知識論思維的人 e 乃是針對張三或任何進行一般性識知活動的識知主體的識知處境來做反省的。既是如此，e 勢必認為他自己看到了一些知識論上的重要性質，而這性質是被他討論到的張三或任何識知主體所未曾看到的。也就是說，不論 e 自己是不是意識到，e 的一個預設是：他看到了一個要點，就是任何進行一般性識知活動的主體必須要具備他所要求的，才能享有知識(或者才能夠有理證以相信被認識的對象)，而這一點卻必定是張三沒有看到的，否則 e 之提出理論是多餘的。不但如此，不論 e 自己是不是意識到，e 還預設不會有什麼知識論上的性質是只有張三才看到，而 e 自己卻反而沒有看到的。這並不是 e 自大，也不是 e 有意忽略他自己會犯錯的可能性。相反地，這是由於如果 e 居然同意有一些知識論上的性質是被他所討論的張三有看到，而他自己卻沒有看到的，e 所提出來的理論或論證對 e 自己來說，就不再有理論意義了。這是由於如果 e 在提出他的理論時，承認有些知識論的性質是張三有看到而 e 自己沒看到的，e 等於是已經先承認他自己的理論必定有缺陷，因為他的理論必定涵蓋不到那項他已承認自己沒看到的知識論性質。

¹⁰ 不過黑樂林頓認為外在論的知識理論，或他所謂的「非反省論」(non-reflectivism)，是有問題的。關於這點我稍後會再討論。

這裡必須注意一點，這說法當然並不是認為張三不能從事知識論的思維，來發現一些知識論上的性質。任何一個人(或心靈)都能從事一般性的識知活動，也能對一般性的識知活動進行知識論的思維，甚至對這知識論思維本身再進行(高階的)知識論思維。但是，從事一般性的識知活動跟進行知識論的思維兩者是不同的，儘管有可能是同一個人(或心靈)在進行這兩種識知活動。張三當然可以進行一般性的識知活動；張三當然也可以對這類一般性識知活動(不論是別人的還是他自己的)進行知識論的反省。當然，如果張三再對他的知識論思維進行知識論的反省，他便是在進行更高層次的知識論思維。這些可能性並未被否認。這裡的說法是：就一個人之進行知識論思維這個角度來看，他必定比身為從事一般性識知活動的人(也許正好是他自己)，多看到了一些知識論上的重要性質，亦即該項一般性識知活動必須滿足他所提出的；而且必定不會有一些知識論上的性質是他沒看到，但卻是身為從事一般性識知活動的人有看到的。不論 e 自己是不是意識到，從知識論的角度來看，e 自己勢必預設他自己比被他所討論的任何識知主體都要多了一些性質。黑樂林頓將這個預設稱為「知識論上的區隔」(presumption of epistemological detachedness or distinctness)，我將它簡稱為「ED 預設」(Hetherington, 1992: 97)。根據這個預設，使得 e 知道有關被他討論的識知主體的識知處境的一項必要條件是：e 預設他和被他討論的識知主體從知識論的角度來看是不同的。既是如此，e 不可能成為被他自己討論的對象；任何一項知識論的思維 e 不會被他自己的思維識知地關涉到。

然而，另一方面，似乎我們也同意：任何進行知識論思維的人可以對他自己的知識論思維本身提出反省，將他自己的知識論思維作為他自己思維的識知對象。任何知識論思維 e 應該也能識知地關涉到它自身。尤其，我們當然可以合法地追問：e 既然提供

一套標準來評估張三或任何識知主體的識知活動， e 自己的識知活動是不是也通過了他自己所設定的標準呢？ e 的內容既然指出某個知識論的性質， e 這項知識論思維是不是也具備呢？ e 不可避免地也會預設他之有關任何識知主體都必須滿足的要求也適用在他自己，以求評估 e 自己的識知處境，看 e 自己當下的思維活動是不是已經達到「知道」或者「有理證以相信」的地步。事實上，不論 e 自己有沒有意識到，他自己產生理論的識知活動本身必須先滿足，他的理論才能適用於其它的識知主體；尤其， e 根本就必須認定他自己也滿足他理論的要求，否則他的知識論思維將是識知地不理性的。黑樂林頓將這個預設稱為「知識論上的自我優先性」(presumption of epistemological preoccupation)，我將它簡稱為「EP 預設」。¹¹ 不論 e 自己有沒有意識到， e 在進行知識論思維的時候，他當下的思維也要滿足他自己理論或論證所設定的標準。換句話說，不論 e 自己有沒有意識到， e 勢必預設他自己也是(式一)的一個個例：

(式二) e 知道 p ，若且惟若， e 對於 p 的相信滿足屬性。

注意這裡的 p 已經不再是指像「有些玫瑰是紅色的」或其它經驗命題與先驗命題而已。 p 在這裡特別指的是這個命題：

任何識知主體在識知「有些玫瑰是紅色的」之類命題(或其它經驗與先驗命題)的時候，要達到「知道」或「有理證以相信」的地步必須滿足 e 理論所說的。

¹¹ 黑樂林頓對於 ED 預設有多次的描述(Hetherington, 1992, pp. 39, 93, 97, 201)。不過隨著他討論內容的變動，他對於 ED 預設跟 EP 預設的描述也略有差異，例如 ED!、ED+。對於 EP 預設也是一樣的情形。由於這些變動不會影響他的論證，所以本文不針對這些不同描述的 ED 預設以及 EP 預設分開討論，而一併處理。

根據 EP 預設，e 之滿足他自己所主張的 乃是 e 自己追求合理性的最先決條件，因為 e 如果不能滿足他自己主張的所有識知主體都應該滿足的要求，e 又如何能要求其它識知主體呢？而 e 的思維本身也勢必將是自我駁斥的。因為他既然主張任何識知主體都應滿足他的理論要求，他自然認為只有滿足他自己理論要求的識知活動才是真正識知地合理性的。當然，我們更沒有道理要求 e 具備其它從事知識論思維的人所提出來的屬性。提出這種要求就等於是要求 e 承認他自己所提出的 比起其它人的知識論思維來說，是錯誤的或不足的。這是荒謬的！又有哪一個知識論學者會在提出他自己知識理論的時候，預設自己的理論是錯誤的或不足的呢？所以每一個知識論學者，每一個知識論的思維，必定預設這種知識論上的自我優先性。

現在問題的癥結就在這裡。從(式二)不難發現，如果我們接受任何知識論思維都必定隱含 EP 預設，我們就等於是承認 e 是被而且也一定會被自己的思維識知地關涉到。也就是說，一定會出現 e 是自己知識論思維所識知關涉的對象的情形。可是我們才剛剛說過，根據 ED 預設，e 不會也不能成為自己的思維所識知關涉的對象。結論：EP 預設和 ED 預設是不相容的。然而正如我們剛剛力圖說明的，這兩個預設卻偏偏都是任何知識論的思維所不可避免的！¹² 這就是黑樂林頓所謂的「知識論悖理」(Hetherington, 1992: 204)。任何知識論的思維 e 都會導致矛盾的結果，因為它都必定預設 EP 以及 ED，但是 ED 預設跟 EP 預設卻是不相容的。所以任何知識論思維必定會產生悖理，任何進行知識論思維的人(或心靈)都勢必會陷入這種悖謬的窘境！尤其這是一個全面性的現象，並不是只有某些知識論思維才會有這悖理，而是任何知識論思維

¹² 這裡不排除其它可能的預設。不過不論是否還有其它預設，都不影響黑樂林頓對於知識論悖理的論證。

都會產生這悖理，因為黑樂林頓認為所有的知識論思維都隱含了 ED 預設以及 EP 預設。

參、可能的回應

我們有可能解決知識論悖理嗎？或者，知識論悖理其實是不恰當地被導出來的，因而只需被解消，不需被解決？黑樂林頓曾經簡短地考慮並拒斥了三種回應方式，其中前兩種回應方式都是類比於回應羅素悖理的方式而提出來的 (Hetherington, 1992: 206-208)。讓我們先看看這三種回應，在後面幾節我再來發展我的觀點。

第一種回應知識論悖理的方式是這樣的：我們可以主張知識論學者或者任何進行知識論思維的人(或心靈) e，就他在進行知識論思維的當下，不能夠是一個識知主體；任何知識論思維不能同時以其自身作為他自己的識知對象。這個回應是對於(式二)的否認。顯然這是從拒絕接受 EP 預設的角度來回應知識論悖理。這回應不認為 e 在進行知識論思維的時候，不論有沒有意識到，e 都預設了自己的理論或論證是適用在自己身上的；它不認為 e 必須具備 e 他自己所設定的。

然而，黑樂林頓認為這種回應方式等於是說：e 不能以他自己所主張的任何識知活動都應該滿足的要求 來檢視他自己的識知處境。這等於是說，e 可以免除於他自己對於合理性的追求，這是荒謬的。正如前面所指出的，既然 e 主張只有滿足他自己理論要求的識知活動才是真正識知地合理性的，由於 e 所進行的知識論思維本身也是一項識知活動，所以 e 應該也要檢視他自己的識知處境。如果 e 不能以他自己所主張的理論要求來檢視他自己的知識論思維，他就不能考慮他自己的思維是不是合理的。

第二種回應方式是主張存在有一個知識論思維的層級：知識論思維(第一層的)、後設的知識論思維(第二層的)、後設後設的知識論思維(第三層的)。這種回應方式和第一種一樣，也是從拒絕接受 EP 預設出發。不過和第一種回應方式不同的是，第二種回應方式假定了一個知識論思維的層級。進行知識論思維的人(或心靈)是可以同時成為識知主體的，只不過前一層的知識論思維本身的識知處境只能用高一層的知識論思維來處理。張三可以是進行一般性識知活動的識知主體，但是張三也可以是進行第一層知識論思維的主體，而以一般性的識知活動為思維的對象。不但如此，張三還可以是進行第二層知識論思維的主體，而以第一層知識論思維當作他思維的對象；依此類推。原則上可以有無限多層的知識論思維，而構成一個層級。由於這個緣故，第二個回應並沒有直接否認(式二)，而是將它稍做修改，對每個「有理證以相信」或「知道」都要標明所屬的層級。

黑樂林頓對於這個回應只給了簡單的答覆。他認為假定一個知識論思維的層級並不能解決知識論悖理，相反地，它只會導致一個不良的無限後推而已。然而，知識論的探究既然是追求合理性的，是不能容許這種不良無限後推的。

另外還有第三種回應方式，採取所謂的「你也一樣」(*tu quoque*)的策略(Hetherington, 1992: 208)。既然黑樂林頓在提出知識論悖理的時候，也是在進行知識論的思維，我們可以使用相同的論證來指出：他這項知識論思維不例外地也會導致矛盾的結果，黑樂林頓的論證本身一樣也不能避免知識論悖理。因此不能接受他的論證。事實上，黑樂林頓也承認他自己面臨了自我駁斥的窘境，而認為這是他必須付出的代價(Hetherington, 1992: 208)。

我對於黑樂林頓處理這三種回應的方式有贊成的，也有不滿意的地方。我同意第一種回應方式的確是有待商榷的。說 e 在進

行知識論思維的當下，不能夠是一個識知主體，顯然是太強的主張。當然，第一種回應方式並不是說，任何一個知識論學者都不能進行一般性的識知活動，來宣稱：「我知道有些玫瑰是紅色的。」任何人在撇開知識論學者身份的時候，都可以是這種層次（一般性識知活動）的識知主體。所以用這種方式來理解第一種回應並不恰當。它似乎應該理解為：任何一個人（或心靈），就他之為知識論學者，進行知識論思維的當下，是不能夠成為識知主體的。然而這是非常令人困惑的主張。究竟在這理解下，第一種回應方式所謂的識知主體是什麼呢？既然不是指從事一般性識知活動的識知主體，似乎它指的是「我知道 s 的識知處境是」這種情形下的識知主體。然而第一種回應方式如果指的是這種意義下的識知主體，我們並沒有理由主張進行知識論思維的人 e 不能夠是識知主體。相反地，e 正是他當下知識論思維的主體，而以一般性識知活動作為他的思維所識知關涉的對象。

或許關鍵在於第一種回應所說的：任何知識論思維不能同時以其自身作為它自己的識知對象。我提到黑樂林頓的答覆是：根據第一種回應，我們將可以免除對於合理性的追求，任何知識論思維將不能就「它本身究竟是不是合理的？」這問題來思考。我認為黑樂林頓的答覆是正確的。第一種回應方式至多承認任何知識論思維的合理性只能被其它的知識論學者來判定，作為其它人知識論思維的對象，但不認為任何知識論思維能夠以它自身作為思維的對象。然而，如果知識論學者不同意其它知識論學者對於他自己知識論思維合理性的判斷呢？他當然可以提出辯護。但是如此一來，他就會以他自己的知識論思維作為他自己的思維對象。這背離了第一種回應的立場。

任何知識論學者都能為自己的知識論思維辯護，以他自己的知識論思維作為他自己的思維對象，這使得我們不得不考慮知識

論思維層級的假定，也就是第二種回應。黑樂林頓對於第二種回應的答覆是指出：知識論思維層級的假定會造成不良的無限後推。但是他的答覆未免過於簡化，令人難以信服。他並沒有指出為什麼在假定知識論思維的層級之後，所造成的無限後推是不良的。由於我同意黑樂林頓的答覆，所以我試圖為他補充說明如下。

第二種回應方式既然承認知識論思維的層級在理論上是無限多層的，因此每一層級的知識論思維本身至多只是有條件地成立而已，至多只是有條件地滿足而已，而不可能會是真正成立、真正滿足的。換個方式來說，第一層的知識論思維如果要成立（滿足 ϕ ），必要條件是以它為識知關涉對象的第二層知識論思維先成立（滿足 ϕ^* ）；而第二層的知識論思維如果要成立（滿足 ϕ^* ），必要條件是以它為識知關涉對象的第三層知識論思維先成立（滿足 ϕ^{**} ）；依此類推。¹³ 由於無限後推的緣故，使得任何一層知識論思維成立的必要條件始終不可能被滿足。因此，沒有任何知識論的思維本身是無條件地成立的；沒有任何知識論的思維本身是有可能真正滿足的。這個說法跟實質知識論所探討並力圖解決的「識知理證之無限後推難題」（the infinite regress problem of epistemic justification）頗有異曲同工之妙。¹⁴ 「無限後推」所造成的困難不在於我們無法處理無限大的現象或層級。它的困難在於：每一件相信由於無限後推的關係，至多只會是有條件地被理證，而不可能會是真正地被理證。因此，第二種回應方式之假定一個

¹³ ϕ 、 ϕ^* 、 ϕ^{**} 等或許是相同的屬性，或許是不同的屬性，這裡暫不考慮這項變數，待第八節會再處理。

¹⁴ 不過，「理證之無限後推難題」是在實質知識論層面的問題，這裡關於知識論思維層級的無限後推是屬於後設知識論層面的問題，兩者有重要的理論差異。其實這裡有雅爾斯東指出的「層級的無限後推」的問題（Alston, 1986, p. 211）。Fumerton (1985) 更指出像這樣的無限後推其實有無限多個。

無限大的知識論層級是有理論困難的。

至於第三種回應的確是一大敗筆。首先，「你也一樣」的論證策略是一種非形式謬誤 (informal fallacy)，是種不合理的思考，任何從事知識論乃至於各種嚴謹思考的人都不應該犯下這種謬誤。這是純粹方法論上的考量，與所涉及的内容無關。其實，正如黑樂林頓所答覆的，用這方式來駁斥他的論證，據以反對知識論悖理的可能性，將是行不通的。雖然他承認他自己的論證面臨自我駁斥的窘境，但這並不表示知識論悖理就消失了。因為我們在指出他的論證面臨自我駁斥的時候，我們的論證本身正是一項知識論思維，所以這項駁斥仍然會隱含 ED 預設以及 EP 預設。而由於這種回應方式並沒有關於如何排除 ED 預設或 EP 預設的說法，所以仍然會產生知識論悖理。說黑樂林頓本身的知識論思維也不例外地會陷入知識論悖理之中，正好是再一次承認他的結論而已，正好是再一次承認知識論悖理的存在。

討論到這裡，似乎我們仍然沒能擺脫知識論悖理的糾纏。不過，在這些討論中值得注意的是：前兩種回應知識論悖理的方式都是建立在對於 EP 預設的拒絕或修改。我認為這個方向是正確的。我想關鍵在於 EP 預設本身是有疑問的，而它的問題則來自於 ED 預設本身只是部分有效而已。之所以出現這些困擾是由於黑樂林頓的論證其實涉及了雙重的混淆：一個是雅爾斯東 (W. Alston) 所極力釐清並避免的「層次混淆」(level confusion)，這是一個後設知識論的課題；另一個則是將這種後設知識論的課題跟實質知識論中有關「複知原則」(the knowledge-knowledge principle) 的課題相混淆。由於黑樂林頓的論證摻雜了這兩大混淆，所以知識論悖理其實可以被解消，我們也無須嘗試加以解決。底下讓我開始逐一鋪陳我的論證，我先用三節分別說明「實質知識論」跟「後設知識論」的差異、雅爾斯東所謂的「層次混淆」、以及「複知原

則」，然後再看要如何解消知識論悖理。

肆、實質知識論與後設知識論

實質知識論的研究跟後設知識論的研究到底有什麼差異呢？蘇格拉底的兩大探問：有什麼是你知道的？你是如何知道的？可說定義了幾千年來西方哲學對於人類識知活動的探索。自蘇格拉底至今，哲學家莫不在思考知識的可能性、知識的來源、知識成立的條件等問題，尤其當代哲學界更使用了一套知識論的語言，如「識知理證」、「識知理性」、「證據」、「融貫」、「可靠性」等，來思考這些問題，並嘗試建立一些有關人類一般性識知活動的通則。這些構成了實質知識論的內容。後設知識論則不同。它不是直接研究人類識知活動的現象。相反地，實質知識論層面在探討這些現象的時候，所使用的觀念、應用這些觀念的方法、程序與規準、乃至於所建構的通則，才是後設知識論的題材(Alston, 1989a: 1-2)。不但如此，邦究爾更明白指出：後設知識論的工作在於辯解(vindicate)實質知識論層面所提出的有關「識知理證」的標準與原則(BonJour, 1985: 9)。

對於後設知識論的工作葛德門(A. I. Goldman)做了更細緻的勾勒。他指出「科學知識論」的研究可以分為兩部分(Goldman, 1986: 1-9; 1992: 155-156)：其一是針對所謂的「大眾知識論」(folk epistemology; the epistemic folkways)進行描述的工作；也就是試圖對一般人有關「知識」、「知道」、「理性」等觀念，一般人對於人類識知活動的省察，做恰當的描述與說明。科學知識論的另一部分則是他所謂的「規範的科學知識論」(normative scientific epistemology)，或他所謂的「識知學」(Epistemics)。這一部分的探究並不是要建立一套規範，用以引導人們應該如何進行識知活動，

或者應該如何相信才是有理證的，才是達到「知道」的地步。相反地，識知學的工作就是去發展他所謂的「理證規則之架構」(the justification-rule framework)，任何知識論的探究依據這架構才算是完整的(Goldman, 1986: 59-80)。根據葛德門，這架構共有三個階段(或包含三個側面)。第一是有關理證規則架構之形式規則；第二是有關理證規則是不是恰當的規準(criterion of rightness)；第三是能夠滿足該恰當性規準的理證規則系統。這三個階段(或側面)適用於任何對於知識論的研究。實質知識論層面的各種理論就是屬於第三階段的工作，後設知識論的層面則包括第一階段以及第二階段的理論。當然，對於這三階段的提出與分析本身也是後設知識論的工作。

一般來說，知識論學者很少完全發展出這三個階段，至多只著重在第二及第三階段。這是由於知識論學者對於他自己在第三階段所建構的理論往往還必須提出辯解(vindication)。例如：莫哲提出他所謂的「解釋殊項論」(explanatory particularism)來辯解他的基礎論，強調「識知直覺」(epistemic intuition)以及「解釋之識知原則」在後設知識論中所扮演的角色(Moser, 1989: 260-265)。又例如，邦究爾提出了一套先驗的、有關「真理引導性」(truth-conduciveness)的論證，來支持他自己在實質知識論層面所建構的融貫論(BonJour, 1985: 169-178)。他認為在配合「符應假設」的情形下，一個滿足「觀察必備性」(observation requirement)的融貫系統，將可以被導引向對於真理的相信，而達到「知道」的地步。¹⁵ 葛德門自己的知識論探究呢？他既論證只有可靠論才可作為理證規則的恰當性規準，也論證只有他的實質知識論層面的可靠論

¹⁵ 「觀察必備性」是一個約制性(regulative)的後設原則。簡單講，任何有關經驗命題的相信都是可用觀察來考驗，而藉以印證(confirm)或拒斥的。參閱 BonJour (1985), pp. 140-143。

才是一套能滿足這個恰當性規準的理證規則系統 (Goldman, 1986: 80, 106)。

從以上的說明，對於實質知識論跟後設知識論的區別我們應該有比較清楚的理解了。接下來，讓我們來看看雅爾斯東如何從後設知識論的角度探討「層次混淆」。

伍、層次混淆

雅爾斯東首先區別「直接理證」(immediate/direct justification)與「間接理證」(mediate/indirect justification)。所謂一件相信是被直接理證的，是說用以支持該相信的理證並不包含其它已經被理證的相信。所謂一件相信是被間接理證的，是說用以支持該相信的理證包含了其它已經被理證的相信 (Alston, 1980: 154)。舉例來說，張三相信有些玫瑰是紅色的。這個相信如果純粹只是被張三有關紅玫瑰的知覺經驗所理證 (依據某些基礎論的主張)，或者純粹只是被張三的可靠知覺系統所產生的 (依據可靠論的主張)，那麼張三的這個相信就具有直接的理證。但是假設張三從來沒有看過紅玫瑰，他的這個相信其實是從推論而來的，而且推論的前提也都已經有理證了。例如他的前提是「他鄰居的女孩只喜歡紅色的花，不喜歡其它顏色的花」、「這女孩在她家花園種滿了玫瑰」等。假設這些前提都已經被理證了，而且張三從這些已經被理證的前提推論出並相信「有些玫瑰是紅色的」，那麼張三的這個相信就具有間接理證。

在分梳這個區別之後，雅爾斯東接著指出，大多數在實質知識論層面探討「理證」成立條件的知識論學者關於直接理證的討論都犯了「層次混淆」的錯誤。¹⁶ 這些學者主張：如果 *s* 對於某

¹⁶ 雅爾斯東的批評主要是針對齊生的基礎論。

個命題 p 的相信是被直接理證的，則要求 s 有關「 s 對於 p 的相信有被理證」這一件事的相信也必須是被直接理證的；也就是說，後者是前者能夠成立的一項必要條件。然而，這裡的問題涉及了兩個不同層次的相信的理證問題。第一層次是「 s 相信 p 」這一件相信的理證問題；第二層次是「 s 相信 s 對於 p 的相信是有理證的」這一件相信的理證問題。就「直接理證 - 間接理證」這一課題來看，對於第一層次的相信所探討的是：相信之被直接理證是可能的嗎？ s 對於 p 的相信如何可被直接理證？對於第二層次的相信所探討的是： s 對於「 s 對於 p 的相信是有理證的」這一件事的相信本身是否能被直接理證？有些知識論學者主張：第一層次的相信要被直接理證，其條件之一必須包括對於第二層次的相信具有直接理證。雅爾斯東所謂的層次混淆就是指這些學者將這兩種不同層次相信的理證問題混淆在一起，當作是同一層次的問題來處理。

雅爾斯東認為那些哲學家之主張「 s 有關『 s 對於 p 的相信有被理證』這一件事的相信是有直接理證的」乃是「 s 對於 p 的相信是有直接理證的」之必要條件，乃是錯誤的。首先，前者恐怕為假。其次，不論前者是否為真，前者並不構成後者的必要條件。莫哲更明白指出，這種主張是太強的要求 (Moser, 1989: 151-153)。我們只需要要求 s 對於 p 的相信有被理證就夠了，不能進一步要求 s 有關「 s 對於 p 的相信有被理證」這一件事的相信要被理證。這不僅是由於後者涉及了「理證」的概念，更是由於這要求等於是認為任何識知主體都要有能力展現他的相信是如何被理證的。但是「擁有理證」(having justification) 跟「展現理證」(showing justification) 是完全不同的要求 (Moser, 1989: 170)、(Alston, 1980: 166)。

我這裡要再提醒讀者一次：探討這兩層次的相信如何被理證的問題是屬於實質知識論層面的工作；對於這兩層次的提出、釐

清、分析與探討，則是屬於後設知識論的工作。雅爾斯東的研究是指出：當你在實質知識論層面建構知識理論的時候，你不能錯將這兩種問題混在一起。讓我舉幾個例子來說明並強化這兩層次的對比，其中融貫論對於第一層次相信的直接理證問題持否定的看法，基礎論與可靠論則持肯定的主張；但是它們對於第二層次相信的直接理證問題則都持否定的看法。¹⁷

一、融貫論認為根本不可能有任何相信是被直接理證的。依據融貫論，任何一件相信如果要被理證，由於要求融貫的緣故，勢必涉及其它已被理證的相信。所以不論是第一層次的相信還是第二層次的相信都不可能是被直接理證的。

二、某些版本的基礎論，例如莫哲的理證解釋論 (justification explanationism)，主張非概念的知覺經驗可以對知覺相信 (perceptual belief) 提供直接理證，其它的經驗相信則是被這些基礎信念所理證的，所以是被間接理證的 (Moser, 1989: 157)。例如，「我感到很高興」這一心理狀態(感質)就足以作為「我相信我很高興」這一相信的直接理證。但是，「我感到很高興」這一心理狀態(感質)能夠作為「我相信我對於『我很高興』這件事的相信是有理證的」這一相信的理證嗎？不能！對於後者，我們至少需要「理證」這個觀念，才有可能形成後者的相信；甚至於我們需要關於「理證」性質的理論才能形成後者的判斷，亦即「我相信我對於『我很高興』這件事的相信是有理證的」這一件相信。因此，對於後者的理證勢必涉及我的其它已被理證的相信，如「我相信任何一件相信要滿足 才是被理證的」、「我相信『我感到很高興』這一心理狀態理證了我之相信我很高興」。在這版本的基礎論裡，第一層次的相信是可被直接理證的，但是第二層次的相信只能是間

¹⁷ 雅爾斯東也曾經約略提及這幾種承認直接理證的主張 (Alston, 1983, p. 59)。

接被理證的。

三、另外一些版本的基礎論，如齊生所主張的，存在一些關於自我呈顯性質 (self-presenting properties) 的相信可以作為其它相信的理證 (Chisholm, 1989: 19-22, 85)。其它相信的理證都來自於這些關於自我呈顯性質的相信，因而都是被間接理證的。而這些關於自我呈顯性質的相信由於不涉及其它已被理證的相信，所以是被直接理證的。至於「我相信我之關於那些自我呈顯性質的相信是有被理證的」，在齊生的主張裡，則是可被原來那些自我呈顯的性質所直接理證的 (Chisholm, 1989: 15) (這一點正是雅爾斯東所批評的)。

四、再例如，對可靠論來說，如果我關於「有些玫瑰是紅色的」的相信是從可靠的心理機制 (如知覺) 產生的，則我這個相信是有直接理證的。但是，「從可靠的心理機制 (如知覺) 產生」並不足以作為「我相信我對於『有些玫瑰是紅色的』的相信是有理證的」這一相信的理證。理由跟前面基礎論的例子一樣。尤其，由於這裡所考慮的是可靠論，我之關於「我之相信有些玫瑰是紅色的是有理證的」這一件事的相信，由於涉及「可靠」、「心理機制」等可靠論的重要觀念，所以必定是間接理證的，而不會是被直接理證的。可靠論沒有必要再加入「『我相信我相信對 p 的相信是有理證的』是被理證的」來作為「『我相信 p』是被理證的」的必要條件。

五、有些哲學家主張「主要模態知識」(primary modal knowledge) 是可被直接理證的。¹⁸ 例如邦究爾主張，對於主要模態知識的理證來自於我們所擁有的「理性洞見」(rational insight)。理性洞見分為立即而非論思的 (immediate and non-discursive) 運作

¹⁸ 所謂「主要模態知識」依據 Kitcher 的說法，是指該知識的對象是必然真理，而且這種知識的理證或成立並不透過證明的程序 (Kitcher, 1980, p. 206)。

方式，以及展論式的 (demonstrative) 運作方式 (BonJour, 1998: 102)。邦究爾從基礎論的立場指出，立即而非論思的理性洞見提供了我們對於主要模態知識的理證。這類理證由於不涉及其它已經被理證的相信，所以也是直接的，而不是間接的。¹⁹ 但是展論式的理性洞見所提供的理證由於以主要模態知識作為展論的前提，所以必定是間接理證的。

在上面的討論裡我刻意舉不同的例子來凸顯兩點：第一，我舉的例子包括了經驗知識以及先驗知識，用意在於凸顯不僅一般性的識知活動包括這兩類知識，也在於凸顯知識論思維的層次之分並不受到識知對象究竟是經驗可知命題還是先驗可知命題的影響。第二，我舉的例子包括內在論取向的基礎論，也包括外在論取向的可靠論。這是為了凸顯這些知識理論 (知識論思維) 都是屬於實質知識論的層次，探索「s 知道 (或有理證以相信)p」這種一般性識知活動的性質，也就是第一層次的相信所需的理證應滿足哪些條件。但是，「s 知道 (或有理證以相信)p」這種第二層次的相信所需的理證則是另外的考慮。不論是內在論還是外在論，對於這一層次相信的考慮都跟對於第一層次相信的考慮不同。

這兩個層次相信的理證問題雖然都是屬於實質知識論的範圍，對於這兩層次的提出、分析與探討卻是屬於後設知識論的範圍。我即將指出，黑樂林頓在推導知識論悖理的過程中，並未能謹守他後設知識論的分際。而這是由於他在鋪陳 EP 預設以及 ED 預設的時候，一方面誤將不同層次的相信如何可被理證的問題混

¹⁹ 主要模態知識也具有齊生所謂的自我呈顯的性質，在齊生的基礎論中也是被直接理證的 (Chisholm, 1989, p. 28)。

在一起，另一方面又誤將這種後設知識論的反省跟實質知識論中
有關「複知原則」的課題混在一起。

陸、複知原則

「複知原則」所涉及的其實是實質知識論裡相當常見的一個
問題。依據傳統知識論的「知識三重分析」(the tripartite analysis of
knowledge)，「x 知道 p」的定義是：p 為真、x 相信 p、x 對於 p
的相信是有理證的。當然，由於蓋提爾之難題，對於這個定義我
們必須增加知識論學界所謂的「第四條件」。無論如何，根據定
義，從「張三知道張三知道 p」成立，可以有效推論出「張三知道
p」成立。然而，反方向的說法也成立嗎？如果張三知道 p，張三
知道他自已知道 p 嗎？這說法應該被實質知識論層面的理論接受
嗎？有些知識論學者主張反方向的說法是成立的，並將它當作實
質知識論層面的一條原則，稱為複知原則，因為他們認為這原則
描述了一般性識知活動的一項重要特徵：如果任何人 (或心靈) 知
道一件事，則他必定知道他自已知道那件事。

這個說法乍看之下似乎跟雅爾斯東所謂「層次混淆」的問題
相似，但其實兩者截然不同，不能混淆。雅爾斯東所關心的是後
設知識論的課題：知識論學者建構他對於「知道」及「識知理證」
的理論來評估第一層次相信的理證時，是不是該理論所要求的屬
性也適用於第二層次的相信的理證？複知原則則仍然是屬於實質
知識論的範圍：張三或任何人關於 p 的一般性識知活動如果已經
到達「知道」的地步，我們是不是可以有效推論出他必定也知道
他之知道 p？這問題跟張三是不是知識論學者無關，也不是在質疑
張三可不可能對於他自己的識知處境進行反省，產生知識論的思
維，更不是要求在實質知識論層面所建構的理論也要適用於「張

三知道張三知道 p」的分析。這只是針對一個很普通的現象來追問的問題而已。有時候我不只知道一件事，我還知道我知道那件事。我知道有些玫瑰是紅色的，我也知道我知道這件事；我不只知道今年是公元 2000 年，我還知道我知道這件事；我不只知道 2 是質數，我還知道我知道這件事。張三或任何識知主體都有這樣的現象。不僅如此，有些知識論學者提出了更強的說法，不但有些時候張三知道一件事，張三還知道他知道那件事而已；任何時候，張三或任何識知主體只要知道一件事，他必定還知道他自己知道那件事。因此，不可能出現張三知道一件事，但他卻不知道他自己知道那件事！這就是複知原則。

我們人類的一般性識知活動如果真有這種現象，則任何知識理論，不論是內在論取向的還是外在論取向的，都應該納入複知原則。不論你的理論所提出的 是什麼，都不會影響這一原則。然而，我們的一般性識知活動真的是像複知原則所描述的嗎？有沒有可能張三知道 p，但張三卻不知道他知道 p？如果承認這個可能性，我們就否認了複知原則。齊生對於這個問題的回答就是「有可能的」，他並提出了所謂的「客觀性原則」(the objectivity principle) 來取代複知原則 (Chisholm, 1989: 14-15, 98-99)。²⁰ 齊生的客觀性原則是說：如果任何人知道 p，而且他相信他知道 p，則他知道他自己知道 p。換個方式說，假設張三知道 p，但是如果「張三相信他自己知道 p」這條條件沒有滿足，張三不知道他自己知道 p。所以僅僅從「張三知道 p」不足以讓我們肯定「張三知道他自己知道 p」。要得到「張三知道他自己知道 p」我們還必須增加一個條件：「張三相信他自己知道 p」。只要有可能「張三相信他自己知道 p」這條條件沒有滿足，就有可能張三知道 p，卻不知道他自己知道 p。

²⁰ 這是我對齊生的詮釋，他並沒有明確說出這點。

由於複知原則沒有考慮這個可能性，所以是錯誤的，應該改用客觀性原則來取代。

表面來看，使用齊生的客觀性原則來取代複知原則似乎還有值得斟酌的餘地。畢竟許多人直覺上也許會認為張三既然知道 p ，他當然也相信他知道 p 。怎麼可能有人知道一件事，卻又不相信他知道那件事呢？對於複知原則的陳述沒有必要特意去涵蓋這「顯而易見的事實」。既是如此，對複知原則提出質疑，未免多慮了。

不過，這想法仍然需要加以釐清。這是由於在解說齊生的客觀性原則時，「『張三相信他自己知道 p 』這條件沒有滿足」這段話有歧義的緣故。對於這段話中的否定詞可以有強的理解，也可以有弱的理解。

先考慮「強否定」的理解。所謂「『張三相信他自己知道 p 』這條件沒有滿足」，意思是說，「張三不相信(不認為)他自己知道 p 」，也就是說，「張三相信(認為)他自己不知道 p 」。那麼，有沒有可能有人知道 p ，可是卻不相信(不認為)他自己知道 p 呢？有沒有可能有人知道 p ，他卻相信(認為)他自己不知道 p 呢？表面來看，這似乎是不可能的！所以「任何人知道 p 」必定蘊涵「他相信他自己知道 p 」。而這樣「顯而易見的事實」即使沒有出現在對於複知原則的陳述，也不表示這原則是錯誤的。正如同我們在日常生活中有許多陳述也常常省略一些顯而易見的事實，但這並不影響我們所表達的。既是如此，齊生的客觀性原則只不過是複知原則的偽裝而已，並沒有真正取代它。

儘管如此，這結論似乎言之過早。我認為是有可能有人知道 p ，可是他不相信(不認為)他自己知道 p ，或者他相信(認為)他自己不知道 p 。舉例來說，假設張三對於述詞邏輯已經相當精通，課本的證明習題也做得很好，練習了很多次，也沒有出現錯誤，對於述詞邏輯的證明可說已經是駕輕就熟了。現在張三參加考

試，輕而易舉地回答了一些簡單的證明。面對一些稍有難度的證明題他也自信滿滿地稍微花了一些時間就完成證明了。這時候我們應該可以說他知道了那些考題的證明（假設他的證明全部是正確的）。儘管如此，張三做完了證明，他仍然一再地用各種方法檢查他的證明。這種現象在真實生活中其實相當常見。然而，我們要承認張三相信他自己知道那些考題的證明嗎？張三之一再用各種方法檢查他的證明，其實正是表示張三不認為他自己已經知道那些考題的證明！張三認為他自己對於那些考題的證明還沒有到達知道的地步！所以的確有可能張三知道 p ，但不相信（不認為）他自己知道 p 。「張三知道 p 」並不蘊涵「張三相信他知道 p 」。由於這類現象並不是罕有的，所以即使大多數情形下，當一個人知道某件事的時候，他通常不會不相信他知道那件事，也不會不知道他自己知道那件事，但是由於「張三知道 p 」並不蘊涵「張三相信他知道 p 」，客觀性原則畢竟是不同於複知原則的。

另一方面，從「弱否定」的理解，所謂「『張三相信他自己知道 p 』這條件沒有滿足」，意思僅僅是，「張三並沒有產生對於『張三知道 p 』這件事的相信」。這類現象非常普遍，你只要開車在市區兜一圈就可以發現了。你沿著外側車道向前行駛；你想在前面十字路口左轉，於是你換到內側車道；在十字路口遇到紅燈停了下來；正好看到有位交通警察正在對一位沒戴安全帽的摩托車騎士開罰單。在這一段短短旅程中，你知道了多少事？太多了！你知道前面有十字路口、你知道你在該十字路口要左轉、你知道你遇到了紅燈並停了下來。現在，你是否也知道你知道前面有十字路口、你知道你知道你在該十字路口要左轉？要出現這類第二層次的知識，至少根據齊生的客觀性原則，你還得相信你擁有關於你第一層次的知識。但是，除非你自己特意去問自己：「我相信我知道前面有十字路口嗎？」、「我相

信我知道在那十字路口我會遇到紅燈嗎？」，否則你通常並沒有產生這類第二層次的相信。因此，在「弱否定」的理解下，的確有可能你知道 p ，但由於「你相信你知道 p 」這條條件沒有滿足，所以你不知道你知道 p 。請注意這弱否定的理解並不是說，你從來不會去對「我知道 p 」進行反省，它也沒有否認別人可以對你究竟知不知道 p 質疑。因為，不論是你自己去做反省或是別人對你質疑，通常所反省或質疑的是：你知道的是哪些事？你真地知道那些事嗎？而對於這些問題的回答通常是：「我知道」，而絕對不會是：「我知道我知道」。只有在特意詢問：「你相信你知道嗎？」我們才會回答：「我相信我知道」。(這種問題大概只有在研究知識論的時候，才會提出來吧！)所以即使你有了第一層次的知識，這種第二層次的相信並不是必定會出現的。「張三知道 p 」並不蘊涵「張三相信他自己知道 p 」。

不論是依據「強否定」的理解還是「弱否定」的理解，齊生的客觀性原則顯然較複知原則來的有說服力。本文也因此接受齊生的客觀性原則、拒絕複知原則。現在，不論你接受複知原則、齊生的客觀性原則、或者你有其它的想法，這些都是實質知識論的討論範圍，而不是後設知識論的討論範圍。換句話說，你並不需要問你第二層的知識是不是滿足你或任何知識論學者對於第一層知識所提出的標準；你甚至根本不需對第一層知識的成立提出任何知識理論。即使在人類歷史中沒有任何哲學家提出任何知識理論，如果你知道某件事，你還是有可能知道你知道那件事的。因此，當黑樂林頓問：進行知識論思維的人(或心靈) e 是不是能滿足他自己所設定的標準時，他已經開始混淆了這兩種不同的課題了。

柒、知識論悖理的解消

我認為黑樂林頓在推導知識論悖理的過程中，並未能謹守他後設知識論的分際。而這是由於他在鋪陳 EP 預設以及 ED 預設的時候，一方面誤將雅爾斯東關於這兩層次的問題混在一起，另一方面又誤將這種後設知識論的反省跟實質知識論中有關複知原則的課題混在一起了。現在，讓我用「張三知道有些玫瑰是紅色的」做例子(以「 r 」表示「有些玫瑰是紅色的」)。

當張三相信 r 時，他所進行的是一般性識知活動。假設張三對於他自己的一般性識知活動的本質有興趣，而對該活動進行知識論的思維，張三就是在關心他對於 r 的相信是不是已經到達「知道」或「理證」的地步。再假設張三還提出了理論(或接受了某人的理論)，主張任何識知主體要到達「知道」或「理證」的地步，必須要具備屬性 F 。²¹ 就「張三相信 r 」這種一般性識知活動來看，根據(式一)我們得到(以 a^0 表示進行一般性識知活動的張三)：²²

- (1) a^0 知道(有理證以相信) r ，若且惟若， a^0 對於 r 的相信滿足 F 。

然而，就張三是進行知識論思維的角度來看，我們會得到什麼呢？(以 a^1 表示對於一般性識知活動進行反省的張三)：

- (2) a^1 知道「 a^0 知道 r 」，若且惟若， a^1 對於「 a^0 知道 r 」的相信滿足 ?。

在 (2) 裡的問題處要填入什麼呢？根據黑樂林頓對於 EP 預設的說法，從事知識論思維的人 e 都預設：他之有關任何識知主體必須

²¹ 讓我們假定「 r 為真」、蓋提爾之第四條件也不會對這些理論構成問題。

²² 這裡已經(部分)接受了第二種回應方式對於(式一)的修正。

滿足的理論要求，必定也適用於 e 自己。因此，在 (2) 裡打問號的地方應該跟 (1) 一樣，要填入 F。可是有什麼理由要接受這種主張呢？讓我們從幾個方向來思考。

第一個方向：如果我們問的是：「張三知道 r 嗎？」，那麼只要張三檢視「張三相信 r」是不是滿足他所提出的 F，張三就可以宣稱他知道 r (或者他不知道 r)。所以，這裡並不需要考慮 (2)，EP 預設在這裡不發生作用。即使 (2) 中必須填入 F，也與這個問題不相干。

第二個方向：如果我們關心的是：「張三知道他自己知道 r 嗎？」，這是一個與複知原則或客觀性原則有關的問題。至少根據齊生客觀性原則的立場，只要 (1) 成立 (亦即「張三相信 r」滿足 F)，張三就知道有些玫瑰是紅色的。而且，如果張三還相信他知道有些玫瑰是紅色的，就足以得到「張三知道他自己知道有些玫瑰是紅色的」。因此，根本就不需要進入 (2)，並將 F 填入問號處。換句話說，張三根本就不需要考慮他自己對於「張三相信 r」進行檢視時的思考活動本身是不是應該要滿足他的理論要求 E。不論張三自己有沒有提出任何知識理論，不論張三自己是不是擁有「識知理證」的概念，在這裡都是不相干的。因此 (2) 的問題在這裡沒有意義，EP 預設在這裡並不發生作用。

第三個方向：如果我們關心的是：「張三對於『張三對於 r 的相信是有理證的』的相信是有理證的嗎？」，則至少根據雅爾斯東的說法，第一層次的相信所需的「理證」跟第二層次的相信所需的理證是不同的，亦即「張三相信 r」所需要的理證跟「張三相信他對於 r 的相信是有理證的」所需要的理證是不同的。因此，在 (2) 裡打問號的地方不應該跟 (1) 一樣填入 F，而必須填入 F 之外的屬性。因此，儘管這裡隱含了 ED 預設，EP 預設是錯誤的。

第四個方向：如果我們關心的是，張三身為提出 F 理論的知

識論學者如何看待他自己的理論，則我們問的是一個後設知識論層面的問題，要求張三對於他自己的 F 理論提出辯解。例如，依據葛德門識知學的說法，張三必須辯解他的 F 理論有沒有符合某個恰當性規準。但是，這時候我們所關心的，張三所應該做的，也跟(2)無關。張三對於任何識知主體必須滿足的理論要求 F 並不能用來辯解他自己之要求任何識知主體必須滿足 F，否則將是乞辭的。因此，EP 預設在這個方向的考慮上仍然是錯誤的。

到此，不論是哪一個方向，EP 預設都不會發生任何作用，所以不可能產生知識論悖理！

捌、以外在知識論為例

上面對於知識論悖理的解消或許過於抽象，讓我以前面提到的識知因致論以及可靠論為例來做較具體的說明。

在第貳節我提到識知因致論所要求的 是：介於識知主體與識知對象之間存在一個恰當的因致關係。就張三之進行「相信 r」這類一般性識知活動的身份來看，我們得到：

(3) a^0 知道 r，若且惟若，r 適當因致了 a^0 對於 r 的相信。

對於進行知識論思維的張三，由於 EP 預設，我們必須主張下列式子成立：

(4) a^1 知道「r 適當因致了 a^0 對於 r 的相信」，若且惟若，「r 適當因致了 a^0 對於 r 的相信」適當因致了 a^1 對於「r 適當因致了 a^0 對於 r 的相信」的相信。

然而(4)是違反識知因致論的主張的。葛德門的識知因致論只針對一般性的經驗知識來談而已 (Goldman, 1992: 69)。這種經驗知識的產生，主要是靠識知主體對於外在經驗世界的知覺活動跟

記憶，至於高層的識知活動，像(4)的活動之構成為知識，則不是靠知覺活動得來的。²³ 所以對於主張識知因致論的學者，EP 預設並不成立。然而，如果 EP 預設在這裡並不成立，難道表示識知因致論學者不可能反省自己的識知處境嗎？這是荒謬的。

主張識知因致論的學者要如何反省自己的識知處境呢？這裡就是黑樂林頓產生混淆的開始。我認為所謂知識論學者對於自己的識知處境提出反省，可以有兩種理解：(一)他是對於他自己的一般性識知活動提出反省；(二)他是對他自己的知識理論提出辯解。

我在第貳節附註中曾經提到，黑樂林頓並不認為外在論取向的知識理論(即他所謂的「非反省論」)適用於知識論思維的層次。這主要是由於他所討論的是知識論學者對於自己識知活動的反省，所以他認為非反省論是行不通的 (Hetherington, 1992, chap. 6)。這正是混淆了上面所說的兩種不同意義的反省。首先，從第一種意義下的反省來看，在假設(3)成立的情形下，根據齊生的客觀性原則，如果張三進行反省，而產生對於「張三知道 r」的相信，則張三知道他自己知道 r。因此，也並不需要考慮(4)。其次，從第二種意義的反省來看，早期的葛德門的確沒有提出關於識知因致論的辯解。不過這並不意味著這種辯解是不可能的，而且(4)的成立與否也跟為識知因致論提出辯解的問題不相干。

其實黑樂林頓低估了外在論。葛德門雖然沒有在他的識知因致論中提供關於知識論思維本質的主張與辯解，在他後期發展可靠論的時候，已經在這方面作了相當詳盡的說明。我在第肆節已經提到，葛德門不僅以可靠論作為理證規則的恰當性規準(後設知識論層面)，也論證只有他的可靠論(實質知識論層面)是一套能滿足這個恰當性規準的理證規則系統。所以就可靠論來說，問進行

²³ 雅爾斯東也有類似的主張，參閱 Alston(1980), p. 160。

高階知識論思維的人對於他自己低階知識論思維的省察，是不是已經到達「知道」或「有理證以相信」的地步，其實是相當混淆的問題。較正確的問題應該是：進行知識論思維的人是如何看待他自己低層次知識論思維的？知識論學者是如何辯解他自己在實質知識論層面所提出的理論？

讓我改用可靠論做例子。以 G 表示可靠論的理論要求：

(5) a^0 知道 r ，若且惟若， a^0 對於 r 的相信滿足 G 。

如果我們問的是：「張三知道 r 嗎？」，則只要張三檢視他對於 r 的相信有沒有滿足 G 就行了。這是前一節所說的第一個方向。所以外在知識論學者的確能夠對於自己或任何人的識知處境（一般性識知活動）進行第一種意義下的反省。不但如此，如果他也產生對於他知道 r 的相信，則依據客觀性原則，他知道他自己知道 r （這是前一節所說的第二個方向）。然而，這並不表示他的知識論思維會產生知識論悖理，這不僅是由於 EP 預設在這層次上不成立，也是因為 ED 預設並不完全成立。讓我繼續闡述。

ED 預設至多只出現在 e 對於一般性識知活動進行知識論思維的情形下。在這時候，從知識論的角度來看，身為知識論學者的張三 (a^1) 的確比進行一般性識知活動的張三 (a^0) 要多看到了一些東西，前者的確是看到了一些知識論上的性質是後者所沒能看到的。這個性質是：要使得進行一般性識知活動的張三到達「知道」的程度，這個身份的張三必須要滿足 G 。所以進行知識論思維的張三的確跟進行一般性識知活動的張三在知識論上是不同的、有區隔的，儘管物理上及心靈上都是同一個張三。

然而這種知識論上的區隔卻沒有出現在進行更高層知識論思維的張三上。假設張三想省察他的知識論思維，看看是不是也到達了「知道」的地步。也就是說如果 a^2 要反省 a^1 ，張三 (a^2) 只需看

自己 (a^1) 有沒有滿足 G 就行了。這時候進行省察的張三並沒有比被檢視的張三要多看到一些知識論上的性質。也就是說，並沒有一些知識論上的性質是前者有看到，而後者卻沒有看到的，因為 a^2 跟 a^1 所看到的都是 G 而已。所以進行省察的張三跟被檢視的張三並沒有知識論上的區隔；ED 預設並不成立。既是如此，知識論悖理將不成立！不但如此，我們既不需要像第一種回應方式一樣，斷然否定進行知識論思維的人能夠成為識知主體，也不需要像第二種回應方式一樣，去承認一個無限多的知識論思維的層級。

假設有人真地堅持在這種情形裡 ED 預設依然成立，也就是堅持說：進行高階知識論思維的張三 (a^{n+1}) 比起進行低階知識論思維的張三 (a^n) (其中 $n \geq 1$) 在知識論上要多看到一些性質，那麼這個前者有看到後者沒看到的知識論性質不能是 G 。因為進行低階知識論思維的張三 (a^1) 是有看到 G 的，所以必須是別種知識論性質，例如 G^* 。依此類推，在知識論思維的層級裡，堅持 ED 預設的成立，不僅使得我們不得不承認一個無限多層級的知識論思維，而且我們也將被迫承認 G 、 G^* 、 G^{**} 、 G^{***} 等無限多的知識論性質。然而，第一，這是荒謬的。因為這等於是要求知識論學者去構作一個無限大的知識理論。第二，即使我們堅持知識論學者必須接受這種荒謬的後果，而使得知識論的探究變成雖然不是反理性的，卻是不可能的一門學問。但這也是由於我們堅持 ED 預設的緣故，不是由於知識論悖理的關係。第三，接受這種情形下的 ED 預設，將迫使我們放棄 EP 預設。因為在這無限大的理論裡，每一層級的知識論思維所要求的屬性 G 、 G^* 、 G^{**} 、 G^{***} 等，都是不同的。進行知識論思維的人當然可以對他自己的識知處境做反省，檢視是不是已經到達「知道」的地步。但是他雖然用

G 來檢視他的一般性識知活動，他並不是用 G，而是 G^* ，來檢視他第一層的知識論思維，用 G^{**} 來檢視他第二層的知識論思維；依此類推。所以在這情形下，EP 預設並不成立，知識論悖理仍然不會產生。

接著，假設我們問的是：「張三對於『張三對於 r 的相信是有理證的』的相信是有理證的嗎？」（這是前一節所說的第三個方向）。根據 (5)，「張三相信 r」如果要被理證，就必須滿足 G。但根據雅爾斯東的說法，「張三相信 r」所需要的理證跟「張三相信他對於 r 的相信是有理證的」這一相信所需要的理證是不同的，而且後者的成立不會是前者成立的必要條件之一。因此，EP 預設在這裡並不發生作用。

最後，如果我們要求的是外在論學者對於 G 的辯解，進行第二種意義下的反省（這是前一節所說的第四個方向），則我前面的討論曾經提到葛德門已經提出論證，主張他的 G 滿足了他所要求的恰當性規準。雖然他仍然以可靠論來作為他的恰當性規準，但是一者是屬於實質知識論層面關於一般性識知活動的理論，一者是關於任何理論是不是恰當的後設理論，兩者的理論意義不同。所以 EP 預設仍然沒有作用。

到這裡我們應該可以擺脫知識論悖理了！

我到目前為止的說明一直都是用可靠論做例子。但這並不表示可靠論是唯一能避免知識論悖理的理論，因為上述的討論並沒有依賴某些可靠論獨有的概念或原則。尤其，我曾提到不論是內在論取向還是外在論取向的知識理論，都提出一套後設的原則或規準來辯解自己實質知識論層面的主張，因此我的論證對它們都一樣適用。而這主要是因為我的討論所指出的是：知識論悖理由於涉及了雙重的混淆，其實是可被解消的，我們不需要費力去解決它。

玖、結論

如果知識論悖理真地成立，我們任何解決這悖理的一切努力都將是白費的。因為任何嘗試解決知識論悖理的思考本身就是一項知識論思維，因此都會再產生知識論悖理。所以，弔詭的是，即使有人成功地解決了知識論悖理，他的解決方案必定面臨自我駁斥的窘境！這是知識論悖理比起其它哲學中的悖理更為難纏的緣故。

我認為唯一解決知識論悖理的方式就是不去解決它，而去解消它！換句話說，知識論悖理並不是真的悖理。這是我這篇文章所試圖論證的。幸運的是，如果我的論證成功，不僅駁斥了黑樂林頓的論證，我的論證本身也不會有知識論悖理產生。

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 J. C. Ho (ed.), *Mind and Language* (Taipei: Institute of European and American Studies, Academia Sinica, 1999), pp. 151-167; (2) “Disjunction, Ambiguity, and the Problem of Content-Fixation,” *Taiwanese Journal for Philosophy and History of Science*, 5(2), 1996, pp. 25-50.

參考書目

- Alston, W. P..1980. "Level Confusions in Epistemology." Pp. 153-171 in Alston (1989b).
- _____. 1983. "What's Wrong with Immediate Knowledge?" Pp. 57-78 in Alston (1989b).
- _____. 1986. "Internalism and Externalism in Epistemology." Pp. 185-226 in Alston (1989b).
- _____. 1988. "An Internalist Externalism." Pp. 227-245 in Alston (1989b).
- _____. 1989a. "Introduction." Pp. 1-16 in Alston (1989b).
- _____. 1989b. *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell University Press.
- BonJour, L. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1998. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, R. M. 1989. *Theory of Knowledge* (third edition). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Fumerton, R. A. 1985. *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Goldman, A. I. 1986. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1992. "A Causal Theory of Knowing." Pp. 69-83 in Goldman, *Liaisons*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- _____. 1992. "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology." Pp. 155-175 in Goldman, *Liaisons*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hetherington, S. C. 1992. *Epistemology's Paradox*. New York, NY: Rowman & Littlefield.
- _____. 1996. *Knowledge Puzzles*. Boulder, CO: Westview Press.

Kitcher, P. 1980. "Apriority and Necessity." Pp. 190-207 in Moser, P. K. (ed.) (1987), *A Priori Knowledge*. Oxford : Oxford University Press.

Moser, P. K. 1989. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Resolution of Epistemology's Paradox

Eric M. Peng

Abstract

Hetherington argues that each and every epistemological thought will inevitably lead to what he calls “Epistemology’s Paradox,” and therefore that no epistemology is possible. This is because every epistemological thought, he argues, necessarily has two mutually incompatible presuppositions: the Presupposition of Epistemological Distinctness and the Presupposition of Epistemological Preoccupation. I argue, however, that Hetherington is wrong about the two presuppositions. The mistakes stem from both his confusion of the vindication of epistemological thinking with the Knowledge-Knowledge Principle (or Chisholm’s Objectivity Principle) and from his confusion about Alston’s two levels of epistemic justification. I conclude, thus, that Epistemology’s Paradox can be resolved.

Key Words: Epistemology’s Paradox, level confusion, Knowledge-Knowledge Principle, metaepistemology