

《歐美研究》第四十一卷第一期 (民國一〇〇年三月), 281-307
© 中央研究院歐美研究所
<http://euramerica.org>

笛卡爾懷疑論論證的模態議題*

侯維之

國立中正大學哲學系
62102 嘉義縣民雄鄉三興村 7 鄰大學路一段 168 號
E-mail: hou190506@ccu.edu.tw

摘要

本文在第二、三節試圖以知態可能性來分析笛卡爾的惡魔論證，主張該論證的重點，在於無法區分我們是在知態惡魔世界或正常世界。第四節探討笛卡爾的知態可能性概念，強調以知態可能性分析笛卡爾的知識概念，再佐以現行分析知態可能性的理論，會形成新的笛卡爾循環。第五節則討論笛卡爾循環在知態模態上的問題，指出除非訴諸導致新笛卡爾循環的知態原則，原有的循環依然成立。第六節針對笛洛思的詮釋，探討其嘗試以外在論來解決笛卡爾循環的問題；並再次指出，除非訴諸新笛卡爾循環，這種作法註定失敗。

關鍵詞：知態可能性、惡魔論證、脈絡原則、笛卡爾循環

投稿日期：99.7.21；接受刊登日期：99.12.22；最後修訂日期：100.1.18

責任校對：張文綺、林鈺婷、汪盈貝

* 本文承蒙國科會研究計畫 (98-2410-H-194-088-; 99-2410-H-194-016-) 補助，作為其部分研究成果，特此致謝。本文同時是教授「笛卡爾」的成果，該課程承蒙教育部中綱計畫之經典研讀計畫 (MOE-098-01-02-2-11-3-22) 的教學補助，於此一併致謝。同時要對二位匿名審查人的建議與批評深表感謝。又，本文曾於「中正哲學講座」(九十九年五月二十九日)、「台灣哲學學會年會」(九十九年十月二十三日至二十四日) 與「第一屆兩岸認知與邏輯會議」(九十九年十一月二十七日) 發表，謹對參與討論與提供建議的與會學者表示謝忱。

壹、前言

笛卡爾 (René Descartes) 的兩個懷疑論論證——夢論證 (the dream argument) 與惡魔論證 (the demon argument)——其魅惑的力量，纏磨了哲學家幾個世紀。本文的目標是針對笛卡爾本身提出的解決方案，以知態可能性 (epistemic possibility) 來說明其牽涉到的模態議題，並論證以知態可能性為出發點的懷疑論論證，在相關知態議題未獲解決前，是不可能被祛退。

以歷史的角度來看，笛卡爾是否**事實上**以知態可能性來考慮懷疑論，這當然是見仁見智；尤其是對知態可能性的模態概念，在當時並無理論上的專門研究。但是由哲學的角度來看，以新的概念與理論來探討過往提出的難題是為常態。所以本文並非探討歷史上的笛卡爾懷疑論，而是針對笛卡爾所提出的懷疑論，利用知態模態概念做概念上的分析。所以，本文的目標是基於知態模態，提出對笛卡爾懷疑論論證的某一種特殊看法。

本文不試圖回應上述二懷疑論論證，而是指出在接受了笛卡爾對知識必要條件的設定下，除非相應的模態問題獲得解決，想要消解懷疑論論證無異是緣木求魚。也因為這樣的考慮，本文並不會就**不可懷疑性** (indubitability) 或**確切性** (certainty) 進行複雜的討論，在第四節中，我將會論證此二概念就是知態必然性的概念。在第二節，將設定對笛卡爾懷疑論論證的解釋。第三節則是說明兩個懷疑論論證所用的模態概念，為何是知態模態。第四節則是針對笛卡爾的懷疑論，探討如何分析其知態模態概念。第五節則是基於第二節到四節的說明，論證笛卡爾循環 (Cartesian Circle)——即笛卡爾解決懷疑論的疑似循環推論——的發生，其實是接受了錯誤的知態模態原則的結果。第六節則以提出知態模態理論的重要哲學家笛洛思 (Keith DeRose) 為代表，就其所提出解決笛卡爾循環的外在

論方案，論證其訴諸了同樣的錯誤模態原則，並指出除非避免類似的錯誤知態模態原則，笛卡爾循環的解套方案並不會成功。最後一節是簡短的評論與結論。

貳、笛卡爾的懷疑論論證

由於本文並不嘗試解決夢論證與惡魔論證，將此二論證清楚敘述就足以達到協助論證的目的。¹ 由於此二論證是在《沉思錄》(*Meditations on First Philosophy*) 中率先提出，所以本文的討論以《沉思錄》為主，並佐以必要的其他原典。此二論證陳述如下：

夢論證 (DMA)

沉思者無法區辨她是在作夢 (可能) 世界或清醒 (可能) 世界——所以關於她睜開雙眼、移動雙手或她有雙眼、雙手等等的經驗信念，都有可能為假。(Descartes, 1990: 89, 91)²

惡魔論證 (DNA)

沉思者無法分辨她是在惡魔 (可能) 世界或是正常 (可能) 世界，其認知本性 (cognitive nature) 因此可能是有瑕疵的，以至於所有被認定為真的數學或概念命題都有可能為假。(Descartes, 1990: 93, 95)

第一個論證的版本通常無甚爭議，但第二個論證有時被認定為欺騙惡魔論證 (the Deceiving Demon Argument)，現代版則是桶中腦 (the brain in a vat) 或是《駭客任務》中的母體 (Matrix)。但如果 DNA 被如此認定，除了加上惡魔、邪惡科學家、或電腦的蓄意欺瞞

¹ 為討論方便起見，爾後夢論證縮寫為 DMA，惡魔論證縮寫為 DNA。

² 本書係由 Heffernan 所編譯的拉丁文、英文對照本，所以英文部分的頁碼都隔頁出現。

之外，這個論證其實一變而為懷疑外在世界知識的DMA的複雜版而已。³ DMA以及桶中腦之類論證的特色，正在於假設沉思者在認知本性毫無瑕疵的情況下，僅依其內在資訊狀態，仍然無法區分身處哪一個可能世界，也因此無法產生**外在世界的知識**。DNA則是藉由沉思者無法區分身處哪一個可能世界，來說明其認知本性**可能有**瑕疵，並由此來反駁**先驗知識**的可能性。桶中腦與類似論證是用來懷疑外在世界知識，而非先驗知識，因為懷疑論者通常並不會否認知態行為者有正確先驗知識的可能，以免模糊了這類論證的焦點。如果將DNA解釋為與桶中腦之類的論證，DNA中的沉思者如同DMA下的沉思者一般，其認知本性都是正常無瑕疵，則一來論證的焦點模糊，二來無法懷疑先驗知識如何可能。

事實上，笛卡爾在提出了DMA以懷疑（外在世界）知識是否可能之後，他藉由畫家譬喻（the painter's analogy），論證先驗知識並未受到DMA的威脅（Descartes, 1990: 91, 93）。爰此，他才進一步提出所謂的**惡魔論證**，經由認知本性有瑕疵的可能性，來對先驗知識是否可能提出懷疑。⁴ 即便受到廣泛關注的是DMA，真正造成笛卡爾循環的原因卻是DNA。為了驅除懷疑論論證，笛卡爾的策略是利用先驗的宇宙論與存有學論證，來證明上帝存在並且是全善，再以此來保證人類認知本性不可能如DNA所謂是有瑕疵的。而笛卡爾論證策略之所以有循環的問題，正在於給定認知本性有可能有瑕疵，以至於先驗知識受到懷疑的情況下——即兩個證明上帝存在並稟性全善的先驗論證的前提有可能為假的情況下——該二論證的健全性要如何獲得保證，人類認知本性之不可能有瑕疵又如何由此建立。

³ 對於《駭客任務》中電腦是否有意志一事，我並無預設立場。

⁴ 這個論證或許最好被稱為「認知本性論證」，但為配合一般使用，仍稱其為「惡魔論證」。

在此做一點釐清，笛卡爾雖然使用先天知識 (innate knowledge) 的術語，其實所探討的是先驗知識 (*a priori* knowledge)。先天知識與先驗知識的區分，在於信念形成的原因與理據的不同。先天知識是關於知識的形成是否以經驗為其原因，先驗知識則是知識的形成是否以經驗作為理據。數學需要教育與經驗才逐步學會，但卻不以經驗作為其理據的來源，所以它不是先天知識卻是先驗知識。爰此，笛卡爾真正關切的應是先驗知識，而不是先天知識，所以以下的討論概以先驗知識為對象。

在此二論證中，接下來討論的對象將以 DNA 為主。一部分的原因如同前一段所述，笛卡爾對懷疑論的解決策略，係以證明上帝存在以致全善為依歸。這個策略的對象正是 DNA，不是 DMA，而其成功的關鍵亦在於是否可以非循環的方式來建立論證。此外，真正有模態問題的是在解決 DNA 上，討論的重點自然會集中在此。最後，這也可以經由六個沉思的順序來看出，針對 DMA 與外在世界知識如何可能的問題，是放在最後的〈第六沉思〉當中，亦即對笛卡爾而言，唯有 DNA 獲得解決（〈第四、第五沉思〉），才能進一步探討如何解決 DMA。由於外在世界知識唯有在建立上帝存在並全善之下才能成立，所以此後關於笛卡爾對知識認定的討論，將以先驗知識為主。

接著要釐清的問題是，如果笛卡爾解決懷疑論論證的方案有模態問題，將是與哪一種模態相關。

參、知態可能性與惡魔論證

一般說來，與 DMA、DNA 的懷疑論可能性相關的模態關係，是反事實的可能性 (counterfactual possibility) 或知態可能性。前者是客觀的可能性，是在給定的現實性 (actuality) 之下，一個可能世

界如何與現實世界不同。後者一般認為是關於確切性 (certainty) 的主觀可能性，相對於一個或一組的知態行動者，現實世界會是什麼樣子。然而，笛卡爾的懷疑論論證到底是哪一種可能性呢？

我認為在DMA與DNA所談論的可能性，笛卡爾視其為知態可能性。理由有二，其一是王一奇與戴安邦 (以下簡稱王與戴) 清楚的區分與論證道，笛卡爾的懷疑論屬於所謂的內在懷疑論 (inner scepticism)，而非有限的外在懷疑論 (limited outer scepticism) (Wang & Tai, 2010)。前者係將可能性解釋作知態可能性，後者則是反事實的可能性。由於兩種懷疑論的結論不同——內在懷疑論是**S不知道是或不是P** (*S does not know whether P*)，有限的外在懷疑論則是**S不知道P** (*S does not know that P*)——他們將笛卡爾的懷疑論論證歸類為內在懷疑論，其立論基礎在於**S不知道P**必須預設 (presuppose) *P*為真，而**S不知道是或不是P**則不必。⁵ 其理甚明，說「某人不知道*P*」但不預設*P*為真，則當*P*為假，豈非正是某人不知道*P*理所當然的原因。再者，假若笛卡爾設定其懷疑論是有限的外在懷疑論，亦即他的懷疑論論證是在強調**S不知道P**這樣的結論，那根據王與戴的分析，笛卡爾的懷疑論者必須預設*P*為真。⁶ 由於DMA是針對外在世界知識如何可能的問題，笛卡爾必須預設所有關於外在世界的真命題，這明顯是錯的。笛卡爾認為凡是不是確切的 (certain) 或不是無可懷疑的 (indubitable)，都應該被視為是假的，所以笛卡爾根本不是在問**S知不知道P**這樣的問題，而是**S知不知道是或不是P** (Descartes, 1990: 87, 89)。

第二個理由則是根據笛卡爾在〈第一沉思〉一開始的設定。他強調只要有任何理由提出**懷疑**，他的任一給定意見都應被堅拒。**懷**

⁵ 請參考 Wang & Tai (2010: 179-189)，尤其是第二節。

⁶ 我以「假若……」條件句代表虛擬條件句 (subjunctive conditionals)。

疑表示的正是知態可能性，當我說「我懷疑王建民受到洋基隊公平的對待」時，我表達的是，我認為有知態上的可能（或就我所知），洋基隊並未公平對待王建民。但我並未預設洋基隊實際上未曾公平對待他。所以， P 可被懷疑，當且僅當非 P 是知態上可能的， P 不可被懷疑，當且僅當 P 是知態必然的。⁷

爰此，DMA 與 DNA 所談論的可能性，將全部視為是關於知態可能性。接下來的問題是，如何具體說明所謂的「知態可能性」。

肆、笛卡爾的知態可能性概念

現行對於知態可能性的分析主要有三種理論。首先是脈絡主義 (contextualism)，其背後的基本原則為：

基本脈絡原則

「命題 P 是知態上可能」為真，當且僅當，相關知態行動者或相關知態群體中的知態行動者不知道 P 為假，並且沒有其他可以知道 P 為假的相關方法。⁸

(代表性人物有Keith DeRose [1991]、Ian Hacking [1967]、Michael Huemer [2007]、Paul Teller [1972])。⁹ 第二種是相對主義 (rela-

⁷ 由於我將 DMA 與 DNA 中的「懷疑」視為是代表知態可能性，關於心理上的不可懷疑或確切等複雜的討論，茲不贅述。就英文“doubt”一字而言，是對其後子句的否定強調其可能性。「懷疑」作為中文的動詞，係對被懷疑的對象句表示其可能、亦或是對被懷疑對象句的否定表示其可能，似乎沒有特定的用法。本文參考英文用法，將「懷疑」視為表示其對象句的否定的可能性。

⁸ 參考自笛洛思 (Derose, 1991: 593-594)。所謂的「相關方法」是相對於脈絡而改變。由於三種理論皆接受脈絡主義對知態可能性的哲學直覺，所不同意之處在於如何給出正確的語意論 (semantics)，所以下對知態可能性的定義概以脈絡主義式為藍本。

⁹ 為行文簡便起見，我只談論命題相關的知態可能性，然這並不代表我對何為知態可能性基本承載者的立場。

tivism)，其不同於脈絡主義之處，在於主張前述定義中的知態行動者，不是斷言該命題的說話者，而是評斷它的評價者（代表人物包括Andy Egan [2007]、Iris Einheuser [2008]、John MacFarlane [in press]）。最後一種是混合策略，主張要由說話者或評價者方面來決定，必須有賴於對話的特性來決定（代表人物是Kai von Fintel與Anthony S. Gillies [von Fintel & Gillies, 2008]）。三種理論都接受基本脈絡原則，差別在於對知態行動者的歸屬有所差異。¹⁰

但無論是哪一種，在笛卡爾設定的懷疑論脈絡下，它們都殊途同歸。原因是在第一到第五沉思中，笛卡爾所設定的沉思者，完全未曾考慮她自身以外的任何資訊或任何思考者。因此我們並不需要去煩惱，到底哪一種知態可能性理論才符合需要。

真正的問題其實在於，上述任一種理論都不足以捕捉笛卡爾所謂的知態可能性。首先，我們要給出上述三種理論所共同隱含的笛卡爾版本。

笛卡爾版脈絡原則

「命題 *P* 是知態上可能」為真，當且僅當，沉思者不知道 *P* 的否定。

由於在笛卡爾的設定下，沉思者僅僅以她的心靈內容作為考慮的對象，沒有其他脈絡相關但不在沉思者心靈內的相關方法可茲考慮，所以這一部分在定義中予以刪去。茲舉一例說明，**我懷疑我有雙手**之為真，是源自我不知道**我有雙手**。但為何說現行理論不足以說明

¹⁰ 這是稍嫌簡略但不影響本文論證的說法。相對主義與脈絡主義的另一個重要不同點，在於前者主張上述原則決定的是一個語句個例 (sentence token) 的真假值，後者則是語句類型 (sentence type)。前者認為不同的評價者是對於同一個命題給出不同的真假評斷，後者則是不同的說話者基於其特殊的知識狀態而表達不同的命題。但由緊接著的討論，可以看出此項差異並不扮演任何重要角色。

笛卡爾的知態可能性概念呢？因為現行理論皆預設我們對何謂知識已經有清楚的認識，以此來定義知態可能命題的真值條件。以笛洛思為例，他特別強調他並非預設他所探討的可能性是知態可能性，他表示：「這些可能性與知識、證據等等相關，這是他要是有所論證而非僅僅予以假設的」(DeRose, 1991: 581)。所以他是有一套完整的知識理論，並由此來論證這些可能性是知態而非其他可能性，並由此給出知態可能性宣稱的真值條件。但這與笛卡爾的設定完全相反，他反而是藉由知態可能性概念來探討知識為何。所以，我們不能利用現行的三種理論來說明笛卡爾的立論。

王與戴將笛卡爾懷疑論論證歸入內在懷疑論，係以提出知態可能性來質疑人類如何可以得到確切性。他們指出，就命題 P (我有雙手) 對一個給定知態行為者來說，提出**非 P** 是知態上可能，以此來懷疑 P ；論點在於當 P 對給定知態行為者來說是事實，意謂 P 是在她的知識狀態內，**非 P** 對她來說就不會是知態上可能，否則**非 P** 將與宣稱者的知識狀態 (包括 P 在內) 相容。所以反之當**非 P** 是知態上可能時， P 是可以被懷疑的 (Wang & Tai, 2010: 196)。他們並沒有不一致地訴諸本節一開始所提到的基本脈絡原則，並沒有以此來解釋知態可能性。相較於現今的知態模態理論，笛卡爾並非相對於一個知識概念，來說明他的知態可能性概念，而是利用知態可能性來建立他對知識的概念。然而許多對笛卡爾懷疑論的分析，卻非如此，他們都以基本脈絡原則來解釋笛卡爾式懷疑所代表的知態可能性，這等於製造了一個**新笛卡爾循環**：

新笛卡爾循環

利用知態可能性來定義知識，再利用知識來定義知態可能性。

尤有甚者，這似乎是主流的解讀方式，在第六節討論笛洛思的理論

時，我們可以看到這種作法的實例。

在界定了笛卡爾係利用知態可能性來提出懷疑論論證，而且他的知態可能性概念無法由現行理論加以解釋之後，接下來的問題，是說明笛卡爾的知態模態概念，以及他反對懷疑論論證的論證策略為何。同時，我將指出如何利用接受知態必然真理 (epistemic-necessity-truth; ENT) 原則——即所有知態必然命題皆為真，來避免笛卡爾循環，以及此項作法為何將不可避免地再次墜入新笛卡爾循環的陷阱。在第六節，我將以笛洛思對笛卡爾循環的詮釋為例，說明他如何以新笛卡爾循環來解決舊笛卡爾循環。

伍、笛卡爾循環與知態模態問題

何謂知識？笛卡爾對此的答案為何？他顯然視不可懷疑性或確切性為知識的必要條件，因為他認為凡不是不可懷疑或不是確切的，就要堅拒其為真。¹¹ 他對知識的定義與現代相距不遠，當然，葛棣爾問題 (Gettier problem) 在此無需考慮，所以，知識的充分必要條件應該是：被主體 S 知道的命題 P 為真， S 有很好的理由接受 P ，以及對 P 的信念不受到DMA與DNA的威脅。¹² 由於我們現在考慮的對象侷限在先驗知識，所謂的好理由必定與獲致對命題 P 的不可懷疑性或確切性有關。

經由何種方式，可以獲致對給定命題的不可懷疑性或確切性呢？對笛卡爾而言，自然就是他所找到的方法學上的阿基米德基點 (the Archimedean Point)。這個基點或說起點，就是透過 “*Cogito, ergo sum*” 或「我思故我在」的*Cogito*論證，得到凡是被清晰而分明

¹¹ 我將不可懷疑性與確切性視為同一個性質，不再進一步論證。

¹² 本定義參考自 Hatfield (2003)。

地覺察到 (clearly and distinctly perceived) 的命題，就是不可懷疑的或確切的；而清晰分明的覺察 (clear and distinct perception)，是來自於理性之光 (the light of nature)。¹³ 由於在第三節我已說明懷疑代表的正是知態可能性，不可懷疑性或確切性可被視為是知態必然性。所以我們可以得出更進一步的知態必然性定義。

知態必然性

命題P (對沉思者來說) 是知態必然的，當且僅當，它被清晰而分明地覺察到；或說凡知態必然命題皆為清晰而分明的覺察，反之亦然。¹⁴

既然本文的目標在於探討笛卡爾解決懷疑論論證方式的模態問題，茲不再對 *Cogito* 論證多做分析。不過，我們可以把笛卡爾對先驗知識的定義重述如下。

先驗知識的定義 (第一版)

S知道P，當且僅當，P為真、P對S來說是知態必然的 (或S清晰分明地覺察到P)、而且S對P的信念不受制於DMA或DNA的攻擊。¹⁵

¹³ Descartes (1990: 101) (〈第二沉思〉) 與 Descartes (1990: 127) (〈第三沉思〉)。

¹⁴ 此處有兩點值得說明，其一是「對沉思者來說」是可以省略的，因為對笛卡爾而言，他並未考慮到沉思者以外的知態行為者。第二，根據此定義，是否可能會有可以被沉思者清晰分明覺察到但尚未被如此覺察到的命題，而這些命題是否依舊是知態必然的？這可以分兩種方式回答：(1) 就一般對笛卡爾理論的詮釋，沉思者對自己的心靈狀態可以完全掌握——即不會有可以被清晰分明覺察到但沉思者不知道它可以被如此覺察到的命題——所以對他來說，應不至有這樣的情況發生，當然，如果沉思者不具備此項特性，則笛卡爾可能會面對這個問題；(2) 大部分現行知態可能性理論認為這種可能性僅僅與某一個知態行為者或團體有關，換言之，沉思者無法清晰分明覺察到的命題，對她來說就不是知態必然。事實上，支持 (2) 的理論會面臨極大的困難，此點將在後面說明強知態必然真理 (strong-epistemic-necessity-truth; SENT) 原則時予以進一步討論。

¹⁵ 參考並改寫自 Hatfield (2003: 226)。

不過，我們必須思考的是，得到清晰而分明覺察的認知官能是否就是理性之光呢？笛卡爾認為，當理性之光對思考主體顯示某命題時，該命題是完全不可懷疑的（我們也可以因此認為它是知態必然的）。對笛卡爾而言，理性之光已經是人類認知能力的最後一道防線，我們已經沒有像理性之光一樣值得信賴的其他認知手段，可以用來懷疑理性之光所顯示的命題不是真的。¹⁶ 由此看來，得到清晰而分明覺察的認知官能應該就是理性之光。由於本文並不是針對笛卡爾的全盤思慮做細緻分析，我傾向於給予肯定的答案，因為如此認定並不會影響對笛卡爾論證策略的理解。¹⁷

下一個要說明的對象，是笛卡爾解決懷疑論的論證策略。他在〈第三沉思〉中，試圖透過我們心中有無限的上帝的觀念這樣一個**事實**，配合理性之光所顯示的因果對當原則 (the causal adequacy principle)，提出宇宙論論證來試圖證明上帝之存在與全善 (Descartes, 1990: 129, 137, 139)。在〈第五沉思〉中，再次利用我們心中的上帝觀念，經由理性之光顯示其**內容**是一個無限完美的存有，提出存有學論證來證明上帝存在並是全善 (1990: 173, 175, 177)。兩個論證的主要前提都是仰賴理性之光來顯示，也因此都是知態必然的。藉由上帝存在並為全善的證明，笛卡爾進一步保證了我們的認知本性不會有瑕疵。假若瑕疵是存在的，那麼上帝作為我們的創造者，就必須為我們經由有瑕疵的認知官能來產生虛假的信念而負責，也因此上帝是個欺騙者，但這與上帝的全善相互矛盾。爰此，由理性之光顯示的清晰分明的覺察作為起點，經由證明上帝之存在與全善，消除了 DNA 所提出對我們如何可能獲取知識的懷疑。

¹⁶ Descartes (1990: 127) (〈第三沉思〉)。

¹⁷ Hatfield (2003: 156-157) 認為二者是一樣的。

緊接而來的疑慮是，上述這樣的論證策略是否有循環之虞。簡言之，笛卡爾利用理性之光來協助證明上帝存在並為全善，再利用上帝存在並為全善來保證理性之光不可能有瑕疵，由其所顯示的命題皆為真。但除非理性之光所顯示的命題不僅僅是不可懷疑或知態必然，而且是真的，否則兩個證明上帝存在的論證皆（在知態上）**有可能**是不健全的。但是理性之光是否真實地顯示了真理，卻必須有賴於上帝存在並全善來保障。

要破除上述循環的疑慮，方法之一是接受下述原則：

知態必然真理 (ENT) 原則

一個 (先驗) 命題 P 是知態必然的 (或是被清晰分明地覺察到)，則它為真。

如此一來，所有上帝存在論證前提之為真，是來自於ENT，而非上帝存在並為全善所提供的保證，以至於這些論證不再是（在知態上）有可能不健全。然而，ENT是錯誤的。第一，如果知態必然命題隱含該命題為真，而所謂的知態必然在此代表理據 (justification)，那就不會有被證成但為假的命題，這違反了現今知識論上的基本看法。¹⁸ 第二，唯有在接受基本脈絡原則的情況下，ENT才為真，因為根據基本脈絡原則，凡對 S 為知態必然的命題 P ，皆代表 S 知道 P ，正如前一節所述，這代表接受以知識概念解釋知態模態概念，但現在又以知態模態原則來論證知識如何可能，此所以必須訴諸新笛卡爾循環才能成立。¹⁹

¹⁸ 知態必然性應該代表極強的理據，但是在笛卡爾的脈絡中，所有先驗知識都是由理性之光獲得，亦即理性之光的顯示正是接受該命題的理據。所以，「知態必然的」與「有理據的」在先驗知識的範圍內，對笛卡爾來說是有相同的外延。

¹⁹ 另一個理解方式，是將 P 與 P 為真視為在知態內涵脈絡 (epistemic intensional context) 可自由替換並保全真值。此點是建立在將所有 T 語句視為是知態必然之

笛卡爾的確認為，如果清晰分明覺察到的命題卻是假的，那清晰分明的覺察不足以提供給沉思者以確切性（或說知態必然性）；並且由此宣稱他建立了一個普遍原則：凡被清晰分明地覺察到的命題都是真的。²⁰ 要注意的是，在介紹理性之光之後，有一個很重要的新論點於焉產生。既然理性之光已是人類認知能力的極致，它所給予的似乎不僅僅是被清晰而分明地覺察到的是不可懷疑的，而且它似乎是獲得真理的一個來源。但首要的問題，也是整個笛卡爾論證策略的問題，在於我們**如何確定**清晰分明的覺察會帶來真理，或說，**為何**知態必然命題就是真的。笛卡爾同時也考慮到，如果有一個全能的上帝，只要祂意圖欺騙我們，那我們所清晰分明地覺察到的命題依然會是假的。²¹ 這正是DNA的來源，即清晰分明的覺察本身亦在知態惡魔的控制之下，這也正是促使他採取建立上帝存在並全善的論證策略的原因。

在進入下一節探討知態可能性與笛卡爾循環的關係之前，我要指出笛卡爾的另一個模態問題。在探討清晰分明的覺察與先驗知識的關係時，笛卡爾似乎訴諸強過 ENT 的原則：

強知態必然真理 (SENT) 原則

一個先驗命題 *P* 是知態必然的（或是被清晰分明地覺察到），則它是先驗形上學上必然為真或概念上必然為真。

然而一旦考慮知態模態與其他模態的關係時，SENT明顯為假，而

上。所以對 *P* 清晰分明的覺察，即是對 *P* 為真清晰分明的覺察。但由 *P* 為真被清晰分明地覺察到，推論出 *P* 事實上為真，似乎依然是大有問題。更不用說，正是因為上述保全真值的替換，而誤以為清晰分明的覺察就**代表**了可以提供被覺察到的命題為真。

²⁰ Descartes (1990: 119, 121) (〈第三沉思〉)。

²¹ Descartes (1990: 123) (〈第三沉思〉)。

且支持它會有災難性的結果 (Hou & Wang, 2010)。²² 首先考慮邏輯必然性，一個命題是為知態上可能蘊含它在邏輯上有可能為真。此點亦應為笛卡爾所接受，因為他利用DNA所懷疑的先驗知識，並不包含邏輯真理在內，因為對他來說，一旦去除了邏輯，則心靈（在形上學上）不可能有任何認知結構，也就不可能提出懷疑論論證。所以所有的邏輯真命題，都會被沉思者清晰而分明地覺察到，因此對他而言，邏輯上不可能為真的命題亦會是知態上不可能。拒絕接受此點會導致災難，就談論知態模態概念的可能世界語意學，必須因此包括邏輯上不可能的世界在內。這個直覺可以延伸到先驗形上學必然命題與概念必然命題。²³ 即先驗形上學的必然假命題與概念必然假命題，都是知態上不可能為真。²⁴ 反之，知態上可能的先驗命題，都是邏輯上或先驗形上學上或概念上可能的命題。然而，SENT是反其道而行，它宣稱形上學或概念上可能的命題，都是知態上可能，這是完全不可信的。譬如台北在形上學上是有可能在台南的南邊，但這是知態上不可能的，因為我們知道台北不在台南的南邊。²⁵

許多哲學家認為笛卡爾誤用了笛卡爾循環，以致其反駁 DNA

²² 關於不同模態之間相互關係的討論，本文並未採取二維語意論 (two-dimensional semantics)。

²³ 後驗形上學必然命題在此不適用，因為像**水不是H₂O**這樣的後驗必然假命題，在確認此項事實之前可以是知態上可能的。又，我們把數學命題視作邏輯或先驗形上學或概念命題，所以並未包括數學命題在討論之內。

²⁴ 不同於註 14，此處並不需要認定**所有**先驗形上學必然命題或概念必然命題，都為沉思者所清晰分明地覺察到。關於沉思者對所有先驗命題的可及性 (accessibility) 問題，仍有待進一步釐清。但 SENT 的要求並未如此之強，它僅指出，當沉思者思考到先驗形上學必然命題或概念必然命題時，她一定是清晰分明地覺察到它們。

²⁵ 作為反例，這在直覺上的確比較不清楚，因為不確定笛卡爾對形上學偶然命題在知識上的看法。但重點是，如果訴諸了 SENT，則此例正反映了對知態模態與形上學模態與概念模態的關係，而所反映出來的關係是有問題的。

的論證無效。訴諸 ENT 的確可以避免是項循環，但卻無可避免地導致知態模態的問題，並且製造了新笛卡爾循環。下一節要討論的是笛卡爾循環的複雜版，儘管有許多令人擊節的精彩分析，我將指出它們都直接或間接的訴諸 ENT，並且使用了新笛卡爾循環。

陸、外在論與笛卡爾循環

笛洛思 (DeRose)、馮克立夫 (Van Cleve) 與其他許多人，都試圖解決或解釋笛卡爾循環的問題。馮克立夫對笛卡爾循環的敘述如下：

- (一) 我能夠知道 (確定 [be certain]) (P)——凡是我清晰分明地覺察到的為真，僅當我先知道 (確定) (Q)——上帝存在並且不是欺騙者。
- (二) 我能夠知道 (確定 [be certain]) (Q)——上帝存在並且不是欺騙者，僅當我先知道 (確定) (P)——凡是我清晰分明地覺察到的為真。(Van Cleve, 1979: 55)

他進一步就「凡是我清晰分明地覺察到的為真」區分為兩個命題：

- (1) 對於所有的命題 P ，如果我清晰分明地覺察到 P ，則 P 對我是確切的。
- (2) 對我來說，下面這點是確切的——對於所有的命題 P ，如果我清晰分明地覺察到 P ，則 P 。(Van Cleve, 1979: 67)

馮克立夫認為，笛卡爾接受 (一)，但不接受 (二)，所以循環並不成立。而且笛卡爾從未懷疑過 (1)，而只懷疑 (2)，所以將任何個別的清晰分明的覺察視作上帝存在論證的前提，都是合法的使用。(1) 顯然就是前一節就笛卡爾理論所定義出的知態必然性，即凡清晰分明的覺察都是確切的、不可懷疑的，因此是知態必然的。但是除非馮

克立夫接受ENT原則，否則個別清晰分明的覺察並不保證被覺察到的命題為真。笛洛思認為這樣的詮釋，與〈第一沉思〉中所強調——「上帝可能在人把二加到三、或數四邊形的邊的時候，讓他出錯」——無法相容，因為這裡所談到的都是個別案例而非普遍原則。²⁶

笛洛思認為笛卡爾透過上帝存在並全善的論證，是要追求完美的知識 (scientia or perfect knowledge)。笛洛思認為笛卡爾提出了兩個層次的確切性，低層的確切性是指**個別的清晰分明的覺察**，高層的則是**所有清晰分明的覺察皆為真**這樣的普遍原則。只要將馮克立夫在 (一) 與 (二) 之中的「知道 (確定)」改寫為「清晰分明地覺察」，即

- (一') 我能夠清晰分明地覺察 (P)——凡是我清晰分明地覺察到的為真，僅當我先清晰分明地覺察 (Q)——上帝存在並且不是欺騙者。
- (二') 我能夠清晰分明地覺察 (Q)——上帝存在並且不是欺騙者，僅當我先清晰分明地覺察 (P)——凡是我清晰分明地覺察到的為真。

則他同意馮克立夫的主張，認為笛卡爾只接受 (一') 而不接受 (二')。即由上帝的存在暨稟性全善，沉思者才有可能清晰分明地覺察到 (2) 這個普遍原則。笛洛思更進一步提出，如果將 (一) 與 (二) 之中的「知道 (確定)」改寫為「擁有完美知識」，則笛卡爾可以被視為拒絕二者。原因是，一旦我們清晰分明地覺察到 (2) 這個普遍原則為真，所有擁有低層確切性的清晰分明的覺察，就都被提升到高層次的完美知識 (DeRose, 1992: 223-224)。

笛洛思的想法建立在知識的外在論 (epistemological external-

²⁶ 引文部分來自 Descartes (1990: 93)，笛洛思部分則是 DeRose (1992: 222-223)。

ism) 之上。他認為 (2) 這個普遍原則，是所有清晰分明的覺察背後的知態原則 (epistemic principle)。而所謂的知態原則，是關於形成信念的特定能力是否**可靠**的陳述。所以 (2) 的著重點，在於確立了所有清晰分明的覺察，都可靠地引導我們得到真理。所以對於 (一) 或 (二) 之中的命題 (P) 與 (Q)，我們既不是先有 (P) 的完美知識再有 (Q) 的完美知識，也不是先有 (Q) 的完美知識再有 (P) 的完美知識；而是在清晰分明地覺察到 (2)——也就是視 (P) 為普遍原則——之後，所有被清晰分明地覺察到的命題都提升到完美知識的層次，這包括 (Q)——上帝存在並且不是欺騙者——在內 (DeRose, 1992: 224-225)。

就笛洛思來看，相應於雙層次的確切性，笛卡爾顯然認為知識有兩種。這可由〈第二回應〉(“Second Reply”) 的討論看出，他承認無神論幾何學家能夠產生幾何學的知識，但是他強調，沒有對上帝存在與全善的知識，無神論幾何學家的知識無從逃脫 DNA 的懷疑陷阱 (Adam & Tannery, 1964-74: 141)。類似的看法可以在〈第五沉思〉中找到，笛卡爾認為，儘管沉思者可以構作每一個幾何學的證明，但在缺乏對上帝的知識的情況下，DNA 這樣的普遍懷疑，依然會破壞我們獲取穩定並持久的知識 (stable and lasting knowledge)；他更進一步宣稱，在 (清晰分明地) 覺察到上帝存在暨全善之後，所有清晰分明的覺察必然為真，這正是上述 (2) 這個普遍原則 (Descartes, 1990: 179, 181)。笛洛思顯然認為 (1) 本身除了提供低層的確切性之外，同時構成了一般的知識 (相較於完美知識而言)，而對 (2) 的清晰分明的覺察除了提供高層確切性之外，其與 (1) 的結合正構成了笛卡爾所追求的完美知識的充分必要條件 (DeRose, 1992: 228-229)。

雖然笛洛思沒有明言這一般知識的定義為何，但很清楚應該是：

S 知道 P ，當且僅當， P 為真、 P 對 S 來說是知態必然的（或 S 清晰分明地覺察到 P ）。

這可以更簡化如下：

笛卡爾的一般知識定義（第二版）

S 知道 P ，當且僅當， P 對 S 來說是知態必然的（或 S 清晰分明地覺察到 P ）。

除非笛洛思認為笛卡爾接受 ENT，否則「 P 為真」之為真必須另闢蹊徑，但他似乎直接認定被清晰分明地覺察到的命題是為真。一旦 ENT 被接受了，第二版就成立。癥結在於「 P 為真、 P 對 S 來說是知態必然的」是否可以直接替換為「 P 對 S 來說是知態必然的」。答案是肯定的，因為下述命題為邏輯真：

$$(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (\varphi \leftrightarrow (\varphi \wedge \psi))。$$

由於僅有當「 $\varphi \rightarrow \psi$ 」為真，而「 $\varphi \leftrightarrow (\varphi \wedge \psi)$ 」為假的情況下，這個條件句才為假；而「 $\varphi \leftrightarrow (\varphi \wedge \psi)$ 」僅有在「 φ 」為真、「 ψ 」為假的情況下才為假；但此時「 $\varphi \rightarrow \psi$ 」為假，所以條件句依然為真。以「 $\Box P$ 」代替「 φ 」，以「 P 」代替「 ψ 」，即可知在給定 ENT ($\Box P \rightarrow P$) 為真的前提之下，「 P (為真)、 P 對 S 來說是知態必然的」與「 P 對 S 來說是知態必然的」是可以直接替換的。²⁷

在掌握了第二版笛卡爾對一般知識的定義之後，就可以理解笛洛思所提出笛卡爾對完美知識的定義：

笛卡爾的完美知識定義

S 對 P 擁有完美知識，當且僅當， S 清晰分明地覺察到 P 、而

²⁷ 此處的「 \Box 」與後面使用到的「 \Diamond 」皆代表知態模態。

且 *S* 清晰分明地覺察到下述普遍原則——凡是被清晰分明地覺察到的皆為真。(DeRose, 1992: 224)

笛洛思強調說，笛卡爾並未明確定義完美知識如上，而是以**沒有理由懷疑**或**不受制於懷疑論的攻擊**。由此看來，笛洛思對完美知識的定義類似於筆者對笛卡爾知識的定義（第一版），所以爭議點就在於是否有第二版的知識定義。

視 DNA 所訴諸的可能性是知態模態，並不抵觸笛洛思的詮釋。笛洛思避免笛卡爾循環的詮釋，以至於其整個策略，可以被分析為底下幾個步驟：

- a. 透過 (1) 提供的低層確切性，上帝存在暨全善的兩個論證的前提可以得到。
- b. 上帝的存在與全善由此獲得證明。
- c. (2) 所表述的普遍原則被建立。
- d. DNA 所訴諸認知本性瑕疵的可能性就因此被排除。

他認為 DNA 所提出的**可能性**，是提供一個主體 *S* 以理由去**懷疑**她的任何信念；但是當 *S* 藉由證明上帝存在暨全善，她排除了 DNA 提出的是項**可能性**——即她的認知本性**有可能**是有瑕疵的 (DeRose, 1992: 229)。這也正是無神論者無法做到的。上述粗黑體的「可能性」都屬於知態模態。

在主張相應於低層確切性有一般知識時，笛洛思也可以依照上述理解而被視為是一致的。他同樣利用 ENT 原則，以及低層確切性所代表的知態必然性，推論出凡是知態必然的（被清晰分明地覺察到的）命題都為真。再根據第二版的一般知識定義，得出凡是對沉思者為知態必然的命題 ($\square P$)，她都知道其內含的命題 (P)。這正是笛洛思主張 a 的理由，既然沉思者可以清晰分明地覺察到上帝存在論證的前提，則這些前提皆為真。儘管笛洛思沒有明確說出此

點，但他是訴諸基本脈絡原則與第二版知識定義來分析 b、c 與 d。DNA 所訴諸的可能性之所以能被關於上帝的知識所排除，正因為上帝存在暨全善的知識，讓我們知道我們的認知本性沒有瑕疵，而根據基本脈絡原則，我們認知本性在知態上可能有瑕疵這個命題就為假。

笛洛思宣稱在 (一') 或 (二') 內的命題 (P) 與 (Q)——即**凡是我清晰分明地覺察到的為真與上帝存在並且不是欺騙者**，是在確立了普遍原則 (2) 之後，與其他清晰分明覺察到的命題同時成為完美知識。他的主張關鍵點在於透過 b，我們可以產生關於上帝存在暨全善的一般知識，並進一步由 c 建立了關於 (2) 這個普遍原則的一般知識，由此我們不但排除了 DNA 的威脅 (d)，而且產生了完美的知識。換言之，藉由第二版對一般知識的定義，建立普遍原則 (2)，利用基本脈絡原則排除 DNA，同時亦滿足了完美知識的充分必要條件，完美知識於焉誕生。

笛洛思這樣的分析有兩大問題。第一，在接受 ENT 的前提下，第二版知識定義正是笛卡爾版的脈絡原則，換言之，笛洛思直接訴諸最簡單版的新笛卡爾循環，即視笛卡爾的脈絡原則就是一個對一般知識的定義。²⁸ 另一個相關的模態問題是，由於在討論的知識侷限於先驗知識 (例子是幾何學)，笛洛思還把笛卡爾推上了接受 SENT 的火線。第二，在談到知態原則——即 (2)——的建立上，笛洛思顯然是以外在論的方式在處理笛卡爾的懷疑論論證，也就如同第三節的區分，他視笛卡爾在討論有限的外在懷疑論，亦即他視笛卡爾的懷疑論在主張 S 不知道 P，而不是主張 S 不知道是或不是 P，因此 P 為真是被預設的；其問題在於，這樣是否成功地捕捉到 DNA 所

²⁸ 笛卡爾版脈絡原則：「命題 P 是知態上可能」為真，當且僅當，沉思者不知道該命題的否定。這與第二版的知識定義在邏輯上是等值的。

要懷疑的對象。

無論如何，笛洛思的詮釋有其優點，考慮到笛卡爾宣稱無神論幾何學家的確有幾何知識，笛洛思的詮釋似乎與此相容；即根據第二版的知識定義，透過清晰分明的覺察的確可以獲得一般知識。但筆者的質疑分成兩個部分。其一，即便笛卡爾在〈第二回應〉似乎提出了對知識的不同看法，這是否與其在《沉思錄》中探討的 DMA 與 DNA 相一致，顯然有商榷的空間。其二，相應於雙重確切性的區分，笛洛思將笛卡爾的懷疑亦做了雙重的區分，第一種是以知態可能性對個別信念提出懷疑，此以清晰分明的覺察是知態必然來解決，第二種則是對清晰分明的覺察是否可靠地形成真信念而提出懷疑，此以上帝存在暨全善來解決；這種將笛卡爾提出的懷疑雙重化的作法，筆者不認為是合理的。

首先是第一個質疑。在〈第一沉思〉一開始，笛卡爾就清楚指出，凡不是不可懷疑或不是確切的，就要堅拒其為真。如果清晰分明的覺察，就是不可懷疑或確切的——不論這是單條件句或雙條件句——我們都得出凡不可懷疑或確切的就為真，這正是 ENT 或 SENT 的問題。更明確地說，笛卡爾認為一旦接受了「 $\diamond\neg P$ 」，就要接受「 $\neg P$ 」，也因此不會知道 P ；顯然「 $\neg\diamond\neg P$ 」在此是否定前件，得不出「 $\neg\neg P$ 」。如果清晰分明的覺察無法保證被清晰分明地覺察到的命題為真，那笛卡爾所謂無神論幾何學家可以有幾何知識，所謂可以經由每一步清晰分明地覺察到她的證明而獲得知識，就與其在〈第一沉思〉一開始的主張不一致。就笛卡爾對知識的探討，對懷疑論的嚴拒，其主要論證自然皆應以《沉思錄》為主。

正如笛洛思批評馮克立夫時所強調，DNA 是針對每一個認知活動提出懷疑，指出在每一個認知活動中，沉思者都無法區分她是在知態惡魔的世界或正常世界。所以每一個個別認知活動的對象，皆因其認知活動在知態上有可能是源自有瑕疵的認知能力，以至於

無法確認被認知的對象為真。由此連結到第二個質疑，將懷疑雙重化並非合理的作法，笛卡爾的知態惡魔所設下的懷疑陷阱只有一種，不論是個別的認知活動（譬如清晰分明的覺察），或是其後的知態原則（譬如凡清晰分明地覺察到的皆為真），都在知態惡魔的控制下。

如此對上述兩個質疑的回應，才能避免瑣細化笛卡爾對知識如何可能的論證。如果將笛卡爾的懷疑論當作外在懷疑論，視為懷疑 *S*知道*P*，則必須預設*P*為真。但是在笛卡爾的設定下，又如何可能先預設相應的先驗與經驗命題為真？正如第五節所提到，理性之光（或說清晰分明的覺察）是人類認知官能的最後一道防線，我們沒有任何認知手段可以用來懷疑理性之光；但依此類推，我們也沒有超越理性之光的認知手段，來讓我們預設相關先驗或經驗命題為真。笛洛思的詮釋有根本的困難。²⁹

前文已經提到，笛卡爾知識定義的第一版與笛洛思對完美知識的定義非常相似，但是沒有第二版一般知識定義的支持，完美知識不可能出現，因為無法證明上帝存在暨全善來保障人類擁有完美知識。去掉懷疑與知識的雙重化，去掉暗示的新笛卡爾循環，笛卡爾循環就無法以外在論的論證方式來規避。一言以蔽之，我對笛洛思論證策略的看法是，唯有將笛卡爾以知態可能性所提出的內在懷疑論曲解為外在懷疑論，唯有訴諸新笛卡爾循環，外在論式的解釋才能避免笛卡爾循環，但這無疑是飲鴆止渴。

用另一種方式來看，夏佛 (Jonathan Schaffer) (2010) 論證說，笛卡爾的知態惡魔可以被視為知態地獄中的排基惡魔 (debasing

²⁹ 也許笛洛思把笛卡爾詮釋成提出外在懷疑論的直覺是正確的，也許笛卡爾混淆了內在懷疑論與外在懷疑論。或許笛卡爾以懷疑所代表的知態可能性來建立內在懷疑論論證，但卻又訴諸上帝的存在與其全善的本性，以外在的方式來保證人類認知本性的可靠性。

demon)。³⁰ 他無邊的力量允許我們產生真信念，但永遠立足於幸運的猜測而非理據。儘管我們**認為**我們是基於某種證據而產生信念，但我們實際上是用了非證據性的方式，卻誤以為我們是基於證據而已。這其實正類似於DNA所設下的懷疑陷阱，我們在知態上無從區分我們是在知態（排基）惡魔世界或正常世界。一般說來，*Cogito*與其他清晰分明的覺察有所不同，我們很難懷疑「我思故我在」，但其他被清晰分明地覺察到的命題，卻似乎與此有別。夏佛甚至挑戰*Cogito*論證，認為即便是*Cogito*如此清晰分明的覺察，都逃不過排基惡魔的毒手。其理甚明，就算清晰分明的覺察或說理性之光的確可以給我們知識，但我們以為是用清晰分明的覺察來建立的*Cogito*，卻（在知態上）可能是訴諸猜測或一廂情願。遑論清晰分明的覺察亦不過是我們的認知能力之一，如果我們的認知本性可能有瑕疵，這項能力自然亦可能是有問題的。如果連*Cogito*都逃不過知態惡魔的羅網，其餘就更不必談了。上帝存在暨全善的論證不但有可能是健全的，它們甚至有可能是無效的。

笛卡爾循環正是接受了錯誤的 ENT 與 SENT 模態原則的結果，誤以為命題的知態必然性保證了該命題為真，誤以為上帝存在暨全善論證的前提可以由此保證為真，也因此誤以為可以利用上帝存在與全善，作為 (2) 這個普遍原則為真的外在保證。

柒、結語

本文建立在三項設定上：

- 第一、**懷疑**代表知態可能性；
- 第二、不可懷疑性是確切性；
- 第三、笛卡爾訴諸 ENT 與 SENT 原則。

³⁰ 所謂「排基惡魔」係指排除立基條件 (basing condition) 的惡魔。

第一項設定在第三、第四節中給予解釋，應不至招致質疑；第二項設定是許多哲學家共同的想法；第三項則在第五節中予以詳細說明。在第四與第六節中，我指出了某些探討笛卡爾懷疑論的哲學家，所隱默訴諸的新笛卡爾循環，並藉由笛洛思的理論，說明其如何利用這個新的循環來試圖解決原本的笛卡爾循環。笛卡爾本身可以被視為誤用了是項知態模態循環，如果笛洛思一般知識與完美知識的區分，正是笛卡爾所訴求的。然而，笛卡爾也可能沒有訴諸此知態模態循環，如果他並未不融貫地提出前述第二版的一般知識定義。但即便如此，他還是訴諸了 ENT (與 SENT) 原則，由此試圖建立上帝存在暨全善論證的健全性。所以不論是哪一種情況，笛卡爾解決懷疑論的企圖都是失敗的。

王與戴在論文最後表示，他們傾向於認為追尋知識確切性的內在懷疑論無法被反駁。但他們同時也表示，這或許只意謂追尋確切性是不切實際的。笛洛思也表示絕對懷疑論 (absolute scepticism) 是無法被滿足的，即懷疑任何認知官能的可靠性，並在該官能被證明是可靠之前不接受該官能形成的任何命題為真。但是正如瑞德 (Thomas Reid) (1895) 所指出，在任何前提之為真都無法被證明的情況下，儘管這樣的懷疑論無法被論證為錯誤，但也沒有任何人應該試圖做此論證。這或許就是笛洛思將笛卡爾懷疑論解釋為外在懷疑論的理由。所以儘管排基惡魔的力量再強大，或許只意謂我們應該追尋不同的知識概念而已。藉由知態模態，我們可以另一種方式來說明此點：除非接受錯誤的知態模態原則 ENT 或 SENT，甚至訴諸於新笛卡爾循環，任何內在懷疑論都不可能擊退。

參考文獻

- Adam, C., & Tannery, P. (Eds.). (1964-74). *Oeuvres de Descartes* (Vol. 7, 2nd ed.). Paris: L. Cerf.
- DeRose, K. (1991). Epistemic possibilities. *The Philosophical Review*, 100, 4: 581-605.
- DeRose, K. (1992). Descartes, epistemic principles, circularity, and *scientia*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 73: 220-238.
- Descartes, R. (1990). *Meditations on first philosophy* (1st ed.). Notre Dame, UK: University of Notre Dame Press.
- Egan, A. (2007). Epistemic modals, relativism, and assertion. *Philosophical Studies*, 133, 1: 1-22.
- Einheuser, I. (2008). Three forms of truth relativism. In M. Garcia-Carpintero & M. Kölbel (Eds.), *Relative truth* (pp. 187-203). New York: Oxford University Press.
- Hacking, I. (1967). Possibility. *The Philosophical Review*, 76, 2: 143-168.
- Hatfield, G. (2003). *Descartes and the meditations*. London: Routledge.
- Hou, R. W.-T., & Wang, L. (2010, July). *A contextualist anguish at epistemic possibility*. Paper presented at the conference of the Australasian Association of Philosophy, Sydney, Australia.
- Huemer, M. (2007). Epistemic possibility. *Synthese*, 156, 1: 119-142.
- MacFarlane, J. (in press). Epistemic modals are assessment-sensitive. In A. Egan & B. Weatherson (Eds.), *Epistemic modality*. New York: Oxford University Press.
- Reid, T. (1895). *The works of Thomas Reid: Vol. 1. Essays on the intellectual powers of the human mind*. Edinburgh, UK: James Thin.
- Schaffer, J. (2010). The debasing demon. *Analysis*, 70, 2: 228-237.
- Teller, P. (1972). Epistemic possibility. *Philosophia*, 2, 4: 303-320.
- van Cleve, J. (1979). Foundationalism, epistemic principles, and the Cartesian circle. *The Philosophical Review*, 88, 1: 55-91.
- von Fintel, K., & Gillies, A. (2008). CIA leaks. *The Philosophical Review*, 117, 1: 77-98.
- Wang, L., & Tai, O. (2010). Skeptical conclusions. *Erkenntnis*, 72, 2: 177-204.

Some Modal Problems in Descartes' Sceptical Arguments

Richard Wei Tzu Hou

Department of Philosophy, National Chung Cheng University
168 University Road, Minhsiung Township, Chiayi County 62102, Taiwan
E-mail: hou190506@ccu.edu.tw

Abstract

Unlike many other sceptical arguments, little attention has been paid to Descartes' demon argument. This paper discusses how to analyse this argument via the notion of epistemic possibility, and claims that the momentum of the argument rests on our inability to determine whether we are in the epistemic demon world or in the normal world. It goes on to discuss a likely version of Descartes' epistemic possibilities, emphasizing that attempting to analyse Descartes' notion of epistemic possibility in terms of current theories creates a new Cartesian circularity. The epistemic modal problem of the old Cartesian circularity is discussed, and it is argued that the old circularity would linger unless the epistemic principle(s), on which the new circularity is based, supplant it. The paper concludes with DeRose's interpretation of Descartes' sceptical arguments and of how the old circularity can be expelled. It will be shown that the problem of disposing of the Cartesian circularity in an externalist way. DeRose's strategy seems to function only because it makes an appeal to the new circularity.

Key Words: epistemic possibility, the demon argument, contextualist principle, the Cartesian circle