

裴爾士難題以及邏輯情操*

鄭喜恒

國立清華大學哲學研究所
30013 新竹市光復路二段 101 號
E-mail: hshcheng@mx.nthu.edu.tw

摘要

裴爾士在 1878 年提出了一個跟「機率觀念」以及「個人在什麼條件下有正當性依據機率來進行推論」有關的難題，並且提出了「社會情操」（或稱「邏輯情操」）來作為解答方案。雖然美國當代著名哲學家蒯因與帕特南都曾經評論與詮釋過這個難題以及裴爾士的解答方案，而且帕特南將此難題稱為「裴爾士難題」並給予相當的重視，但是他們的評論與詮釋都不夠清晰，也未盡忠實。筆者在本文中區分了「邏輯」與「合乎邏輯性」，將「邏輯情操」從「利他的道德關懷」及「個人利益」中區隔出來，並且直接根據裴爾士的機率觀念汲取出他所提出的這三個邏輯情操的內容；藉由這些做法，筆者得以給出一個更為可信與忠實的詮釋。

關鍵詞：裴爾士、帕特南、邏輯、情操、機率

投稿日期：106.7.17；接受刊登日期：106.9.27；最後修訂日期：106.10.11
責任校對：張文綺、吳智偉、呂采穎

* 筆者非常感謝匿名審查人的指正與建議。本文初稿曾發表於 2014 年 11 月舉辦的「紀念裴爾士逝世百年學術研討會」（國立清華大學哲學研究所主辦），筆者非常感謝與會者的提問與討論。

壹、前言

裴爾士 (Charles S. Peirce, 1839-1914) 是美國實用主義哲學的創建者之一，他在 1877 年底到 1878 年間接連發表了六篇期刊論文，他將這系列論文命名為「科學之邏輯的例示」(Illustrations of the Logic of Science)。〈信念之固定〉(“The Fixation of Belief”) 與〈如何使我們的觀念澄澈〉(“How to Make Our Ideas Clear”) 這兩篇著名論文即是這系列論文的第一篇與第二篇。裴爾士的好友，美國實用主義哲學家詹姆士 (William James, 1842-1910) 在他出版於 1907 年的《實用主義》中指出，實用主義即是誕生於〈如何使我們的觀念澄澈〉這篇論文之中 (James, 1978: 28)。這系列論文的重要性與經典意義由此可見一斑。

這系列論文的第三篇〈有關機運的原則〉(“The Doctrine of Chances”) (刊登於 1878 年) 中包含有美國當代哲學家帕特南 (Hilary Putnam, 1926-2016) 所說的「裴爾士難題」(Peirce’s puzzle)；裴爾士在文中訴諸三個邏輯情操 (logical sentiment) 來解答此難題，但是他只用了兩頁多來陳述這個難題，而且只用了一頁多來陳述他的解答方案 (1992: 147-151)；雖然裴爾士早在 1869 年的著作中就已經提出相似的主張，但是他也只用了兩頁的篇幅來陳述 (Peirce, 1984: 270-272)。這個難題不易詮釋，部分是因為裴爾士的論述實在非常精簡。仔細討論這個難題的二手文獻也不多，不過這並不表示這個難題不重要，而是表示當代學界對於裴爾士這位具有原創性的重要哲學家的研究仍然不夠多。

裴爾士自己使用「社會情操」(social sentiments) 來指稱這些情操 (Peirce, 1992: 150)，這個語詞明白指出這些情操是社會性的。但是由於「邏輯情操」這個語詞也可見於一些二手文獻 (Kemp-Pritchard, 1981)，而且能夠明白地指出這些情操跟邏輯推論有關，

因此筆者採用這個語詞。

帕特南認為，裴爾士的偉大貢獻在於他提出許多深刻的難題，儘管他提出的解答並不令人滿意；帕特南在檢視裴爾士對於「裴爾士難題」的解答後，認為他的解答並不可信 (Putnam, 1987: 84)。事實上，美國著名哲學家蒯因 (W. V. Quine, 1908-2000) 也曾評論過裴爾士提出的邏輯情操，但是他對於邏輯跟情操之間能有什麼實質關連不僅感到困惑，而且也不表贊同，因此他的評論也未能幫助我們了解裴爾士的論述。筆者將仔細解讀裴爾士的論述，以釐清他的主張，並且希望能說明為何他認為他所提出的邏輯情操能夠解答「裴爾士難題」；筆者認為，筆者的詮釋更優於帕特南的詮釋，而且也使得裴爾士的解答更有說服力。

筆者將在第貳節中說明裴爾士提出的這個難題，以及勾勒出他的「邏輯情操」解答方案。第參節討論蒯因與帕特南的解讀與詮釋。在第肆節中提出筆者的詮釋，並且仔細檢視裴爾士對於邏輯情操的描述。第伍節是結語。

貳、初步勾勒裴爾士難題與他的解答方案

本節中將介紹「裴爾士難題」，以及大致描繪出裴爾士的解答方案，至於對這個解答方案的仔細詮釋則留待之後的各節。

一

裴爾士是在探討機率的脈絡中提出「裴爾士難題」的，因此我們首先必須先介紹他在〈有關機運的原則〉中對於機率的刻畫。不過讓我們先來看裴爾士對於邏輯與推論的看法。

他在〈信念之固定〉中指出，邏輯是研究推論的學問，而推論

的目標是從考慮我們所已知者去發現我們所未知者；因此，如果一個推論從真前提中給出真結論，而沒有其他情況（「其他情況」是指「從真前提中給出假結論」的情況），則這個推論是有效的推論；推論的有效性是事實問題，而不是我們如何去看待與設想它的問題，無關乎「當我們接受前提時，我們是否感受到推動我們去接受結論的衝力 (impulse)」。裴爾士同意我們天生擁有大致地做出正確推論的能力，但是他認為這是個偶然，因為推論的有效性不是由人的天性所決定的，而是事實問題。人的確擁有關於推論的心靈習慣 (habit of mind)，這些習慣決定了我們從所給定的前提會做出什麼推論；這些習慣的好壞則是由「這些習慣所決定之推論的客觀有效性」來決定 (Peirce, 1992: 111-112)。

由此可見，裴爾士提出的邏輯情操不會是作為推論之客觀有效性的基礎，邏輯情操的作用得在他處尋找。但是他同意，人在進行推論時，的確有心靈習慣在決定人會採取與做出什麼推論；初步來看，邏輯情操的作用可能相近於心靈習慣的作用，兩者都是人在進行推論活動時的依憑，而不是用以決定推論的客觀有效性。這裡有兩個層次需要區分開來，第一個層次是對於推論的研究（屬於此層次的問題有「某推論是否是客觀有效的？」），第二個層次是對於人的推論活動的研究；我們將會看見，依據筆者的詮釋，裴爾士難題是位於第二個層次的議題；裴爾士難題所問的是：「即使機率具有客觀有效性，但是人們為何會依據機率來進行推論呢？」。在筆者看來，裴爾士設計這個難題的目的是要藉此手段揭露那掩蓋在日常實踐活動與思維模式背後的緣由與根據。¹

¹ 雖然我們區分出這兩個層次，但是這並不表示這兩個層次是完全無關的。至少當我們在研究人的推論活動時，在第一層次之對於推論的研究中所得到的成果是會有助益的，甚至是不可或缺的依憑。

接著讓我們開始介紹裴爾士對於機率的看法。在他看來，機率理論不過就是量化地論述的邏輯科學，機率問題就是廣義的邏輯問題；機率問題旨在從一組給定的事實出發，去決定出某個可能發生的事實的數值機率；這等於是在問說：這組事實若是被當作證據（作為前提），對於證明此可能事實（作為結論）有多大的價值。數值一與數值零分別用以標示出一個假設的「確切為真」與「確切為假」，而在一與零之間的數值則可以籠統地說成此假設往「確切為真」或「確切為假」傾斜的程度 (Peirce, 1992: 144)。

儘管我們在形式上可以如此來界定機率推論與機率數值，但是機率數值的意義仍舊需要被辨明。裴爾士承接洛克在《論人的理解力》(*An Essay Concerning Human Understanding*) 中的論述來指出：

在邏輯心靈中，一個論證總是被設想為一類論證中的一個成員；這類論證中的每個論證皆以相同的方式被建構，而且使得：當前提為真實事實時，結論也是真實事實。如果這論證是直證的 (demonstrative)，則結論總是為真實事實；如果這論證只是或然的 (probable)，則結論在大部分情況下為真實事實。如同洛克所說的：高度或然的論證「在大部分情況下攜帶有真理。」 (Peirce, 1992: 146)

以此論述為基礎，兩個機率數值的差別就在於，在頻繁使用兩個不同類型的推論時，其中一個類型的推論會比另一個類型的推論更常攜帶有真理（這裡的「真理」指的是「真結論」）。裴爾士認為，這兩個推論類型的不同機率數值之「實在與可見的差別」(real and sensible difference) 就在於此 (146)。

他在此論述基礎上認為：

當我們持續不斷地做出所給定之類型的一個又一個推論時，在最初十個或百個案例中，成功的比例可預期將顯現出相當

大的波動；但是當我們來到上千與上百萬個案例時，這些波動變得越來越小；而且如果我們持續夠久，這比例將會逼近某個固定的極限值。我們因此可以將一個模式的論證的機率界定為此模式的論證攜帶有真理的比例。(Peirce, 1992: 146)

也就是說，「機率」觀念本質上只能應用在可以不限次數地重複的推論類型之上，而不能應用在單一推論上；機率只能指定給推論類型，而不能指定給不可重複的單一推論。這是裴爾士指出的另外一個重點；他寫道：「一個個別推論必定不是真就是假，而且無法顯示出機率的效應；因此，就單一一個推論本身而言，機率不會有意義」(147)。

裴爾士接著提出了帕特南所說的「裴爾士難題」，這個難題跟機率推論有關。他首先設定：這裡有兩副牌，其中一副牌有二十五張紅牌與一張黑牌，相反地，另一副牌則有一張紅牌與二十五張黑牌（為了方便指稱，我們將這兩副牌分別稱為 X 與 Y）。而且他規定，如果抽到紅牌，則個人將可得到永恆的至高幸福；如果抽到黑牌，則個人將會遭受無止境的痛苦不幸。他最後指出，從這個賭局的設定來看，這次抽牌乃是單一不可重複的事件（因為個人只有一次的抽牌機會）。

裴爾士現在設定有個人必須決定要從哪一副牌中抽出一張牌（讓我們設定這個人是威廉）。他指出，我們的直覺顯然會是「威廉應該從 X 中抽牌」，因為我們會認為，紅牌在 X 裡有較高比例，在 X 裡抽到紅牌的機率要比抽到黑牌的機率高很多；但是在 Y 裡抽到紅牌的機率要比抽到黑牌的機率低很多，故從 X 中抽到紅牌的機率比較高。然而他又指出，既然這次抽牌乃是單一不可重複的事件，所以我們不應該將機率觀念應用在這次抽牌上。

這就產生了一個難題：我們一方面（應用「機率」觀念）認為威

廉應該從 X 中抽牌，我們對於這個想法的確定性似乎是非常高的；但是另一方面，根據上述對於機率的闡釋，「機率」觀念是不能應用在「威廉抽牌」這個單一不可重複的事件上的，這個事件沒有機率可言 (Peirce, 1992: 147)；我們要如何脫離這個困境呢？²

值得注意的是，帕特南清楚地指出，裴爾士在這裡並未質疑推論類型的機率值的客觀性 (Putnam, 1987: 81)。裴爾士所要問的是：為何我們會認為，在「威廉抽牌」這個單一不可重複的事件中，威廉應該根據機率來進行推論，儘管這樣的事件沒有機率可言？

有人可能會批評說：「『威廉的抽牌是不可重複的單一事件』這樣的假定是有問題的，因為沒有不能被歸到某些推論類型裡去的個別推論」。但是，同類型的其他事件絕不會是由威廉這個特定的個人來抽牌，而必定是由其他人來抽牌，所以「威廉抽牌」這個事件的確是在此意義下「單一不可重複的」。而且根據上述我們對於兩個層次的研究的區分，威廉抽牌時進行的推論的確可被客觀地歸入某個類型的推論中，這是在第一個層次（對於推論的研究）上所做的歸類，但是裴爾士是在第二個層次（對於人的推論活動的研究）上討論說：威廉明白自己只有一次的抽牌機會，那麼他有什麼理由依據機率來進行推論。

裴爾士繼續在這一點上說明這個難題：假定威廉選擇在 X 中抽牌，而且還抽到唯一的那張黑牌，那麼他能夠如何安慰自己呢？他

² 我們可能會在看到裴爾士提出的這個難題時想到「巴斯卡的賭局」(Pascal's wager)。這個跟宗教信仰有關的賭局也是個使用了機率的案例；巴斯卡的賭局中的其中兩個後果也是「永恆的至高幸福」與「無止境的痛苦不幸」。依據筆者將會提出之對於裴爾士的解答方案的詮釋，面臨巴斯卡的賭局的個人並未在推論上認定自己面臨一個單一不可重複的情境，儘管這個個人關心的是自己的利益與命運，但是他乃是作為探究者社群中的一個成員來進行推論的。裴爾士的難題與他的解答方案提供了一個觀看「巴斯卡的賭局」的有趣觀點。

可能會說他是根據理性來行事，但是那只會顯示出他的理性是完全沒有價值的（因為如果他只關心自己的命運的話，理性並不能保證他能得到幸福）。而且如果他抽到紅牌，他也只能將此視為（幸運的）偶然，因為他無法去說「如果他當時是選擇從 Y 中抽牌的話，那麼他很可能就會抽到黑牌」，這是由於機率觀念無法有意義地應用在「威廉抽牌」這個事件中（Peirce, 1992: 147）。在此情境中的威廉可說是處在盲目的處境中，因為他得不到機率的指引，而只能受到純粹偶然性的擺佈。

裴爾士接著指出，上述案例並非只是一個沒有現實意義的假想案例：

個人在他的一生中所冒的風險的次數，他所做的或然推論（probable inference）的次數，都是有限的，而且他無法絕對地**確定**得到的平均結果會符合於機率。因此無法確定他所冒的所有這些風險不會完全失敗，而且他的案例，除了在程度上，與上述所假定的抽牌者案例沒有差別。（Peirce, 1992: 148）

由於每個人在一生中所做的每個類型的推論的次數都是有限的，個人無法確定自己實際上所做的那些推論的平均結果會接近於它們所屬的推論類型的機率值。裴爾士指出，這也是為何「每個賭徒只要賭夠久的時間，最後必定會完全破產」，因為每個賭徒都只能賭有限次，即使是使用「持續加倍賭注」（the martingale）的策略，還是可能輸光全部的籌碼而一文不名，儘管根據機率理論，「持續加倍賭注」的策略最終將能把輸掉的籌碼全部贏回來，而且還會比開始賭時更為富有（148）。

根據以上所述，這時就出現了這個實際的（而不再只是假想中的）難題：機率的客觀性是已給定的，而且我們都實際上同意我們

應該依據客觀的機率值來進行推論，但是既然我們每個人在一生中所做的推論次數是有限的，「機率」觀念嚴格說來無法應用在我們每個人所做的推論上，那麼為何我們會實際上同意「我們應該依據推論類型的機率值來進行推論」呢？

雖然嚴格來說，我們在此有兩個難題，但是它們指出的是同樣的困境：第一個是帕特南所說的「裴爾士難題」，也就是跟假想中的威廉有關的難題；第二個難題則是我們每個人都實際上面臨到的難題。為了論述方便起見，我們在提到「難題」時所指的都是跟假想中的威廉有關的「裴爾士難題」。

二

面對上述難題，裴爾士提出了下列解答方案：

似乎對我而言，我們被迫得接受說：合乎邏輯性 (logicality) 冷酷地要求我們**不可以**去限制我們的益趣與關懷 (interests)。我們的益趣與關懷不可僅止於我們個人的命運，而是必須包括整個社群。這個社群也不可以被侷限住，而是必須延伸到我們能與之產生直接或間接的智性關連的所有族類的存有者。不管如何地模糊，這社群必須超越出這個地質時代，超越出所有的界限。「不願犧牲自己的靈魂以拯救整個世界」的人，似乎對我而言，在他所做的所有推論中，都是不合乎邏輯性的 (illogical)。邏輯乃根植於社會原理 (the social principle)。為了具有合乎邏輯性，人不應該自私；而且，事實上，人們也不是如同他們被認定的那樣地自私。(Peirce, 1992: 149)

簡言之，裴爾士對於自己所提出的這個難題的解答方案是：處在上述那種單一不可重複之處境中的個人，若將自己的益趣與關懷擴展到整個社群的話，就有正當性依據機率來進行推論，而選擇從 X 中

抽牌；由於我們實際上都將自己的益趣與關懷擴展到整個社群，所以我們實際上都同意依據推論類型的機率值來進行自己所做的推論。

上述那段引文中的“interest”是這裡的關鍵用詞，筆者在此引文中先用涵蓋較多意義的「益趣與關懷」來翻譯“interest”，因為這個詞可以涵蓋「利益」、「興趣」與「關懷」這些包含在“interest”中的意義，而「利益」與「關懷」等詞不僅可以有道德意涵，也可以有其他意涵。這個詞的意義需要仔細釐清，否則我們將會誤解裴爾士的主張。這個詞並非只能意指與道德考量有關的「利他的道德關懷」與「私人利益」，但是我們將會發現，帕特南只在道德利他與私人利益的層面上來理解這個詞。

筆者認為，我們在此脈絡下特別需要嚴格地區分「邏輯」(logic)與「合乎邏輯性」(logicality) (在上述引文中出現的“logicality”與“illogical”都關連到後者)，以免誤解裴爾士；前者可指邏輯學，也可指邏輯推論與機率推論，而「合乎邏輯性」指的是「個人應用機率或邏輯來進行推論的正當性」。這裡所討論的是這個正當性（或「合乎邏輯性」）所要求的條件，而不是「邏輯」的基礎；裴爾士並未質疑邏輯推論與機率值的客觀有效性。

裴爾士接著提出三個「邏輯情操」(或「社會情操」)來解釋「為何我們實際上同意依據推論類型的機率值來進行自己所做的推論」，並且主張「未抱持這三個邏輯情操的人也就沒有理由依據機率來進行推論，他所做的所有推論就都不是合乎邏輯性的」(Peirce, 1992: 149)。裴爾士的表述顯示出這三個邏輯情操是必要條件。這三個邏輯情操分別是「對一無定限的社群抱持益趣與關懷」、「承認這個益趣與關懷有可能被當成至高無上」與「希望智性活動無限制地持續下去」(150)。

在裴爾士的論述中，這三個邏輯情操是「合乎邏輯性」所要求的條件（即必要條件），但是他並未指明這些邏輯情操是否是「合乎邏輯性」的充分條件；因此筆者將這三個邏輯情操當作「合乎邏輯性」的必要條件，而不是充分條件。³

裴爾士指出，這三個情操看起來相當近似於聖保祿所說的「愛」（charity）、「信」（faith）、「望」（hope）這三個心性傾向（dispositions of the heart），而且在聖保祿的評價中，這三個情操乃是精神性的恩賜（spiritual gifts）中最為美好與最為偉大的（Peirce, 1992: 150）。聖保祿認為「愛」是最重要的，而裴爾士也認為相應於「愛」的「對一無定限的社群抱持益趣與關懷」是最為主要的邏輯情操。裴爾士最後寫道：

舊約與新約都不是科學的邏輯（logic of science）的教科書，但是後者確實是關於「個人應該擁有什麼心性傾向」之最高的現存權威（the highest existing authority）（150-151）。

筆者認為這個「後者」指的乃是新約。⁴ 裴爾士如此推崇新約，這使得我們很難避免這樣的猜測：裴爾士會提出這三個邏輯情操，多少是受到了新約的影響；而且雖然新約並不是科學的邏輯的教科書，但是裴爾士似乎認為在新約中可以發現到在科學的邏輯中具有重要性的想法。

根據裴爾士，個人若有正當性根據客觀機率值來進行推論，那

³ 讀者可能會問說：為何不將這三個邏輯情操當成「合乎邏輯性」的充分條件？筆者認為，「合乎邏輯性」是指「個人應用機率或邏輯來進行推論的正當性」，而這些邏輯情操（或社會情操）可說只牽涉到「合乎邏輯性」的社群面向，然而「合乎邏輯性」可能包含有其他的面向，因此我們不能率爾將這三個邏輯情操當成「合乎邏輯性」的充分條件。

⁴ 美國學者墨菲（M. G. Murphey）也如此解讀（1993: 177）。

麼他就不是自私的，而抱持有這三個邏輯情操；而且人們事實上並不是像人們通常所說的那樣地自私自利的。裴爾士認為上述的難題能夠以此方式來解答，但是我們的問題是：這個解答真的能夠解答此難題嗎？這個解答的本性到底是什麼？我們能夠更為清楚地陳述出此難題與這個解答之間的關連嗎？

筆者在下一節將先檢視蒯因與帕特南對於裴爾士難題與解答方案之詮釋與評論，然後在最後提出自己的詮釋。

參、蒯因與帕特南所提出的詮釋

筆者將在本節中分別檢視蒯因與帕特南對於裴爾士提出的難題與解答方案的詮釋與評論。

一

蒯因曾經在一篇書評中簡短地評論說：不加同情的評論者可能會過於直率地說裴爾士在此提出的主張是「邏輯的基本預設是信、望與愛」（“the fundamental presuppositions of logic are Faith, Hope and Charity”）(Quine, 1933: 229)。但是根據上述對於裴爾士的解答方案的描述，我們可以明白地看見，裴爾士並不是主張「邏輯推論的有效性建立在這三個邏輯情操上」。裴爾士認為，邏輯推論的有效性乃是事實問題，並不是我們如何去看待與設想它的問題，也無關乎我們的感受。

事實上，蒯因明白裴爾士的這個立場，因為他在同一篇書評中指出裴爾士反對十九世紀的德國邏輯學家們所做的「將邏輯原則的有效性最終建立在個人的某種特殊感受之上」的嘗試 (1933: 221)。但是為何蒯因還會認為裴爾士可能主張「邏輯的基本預設是信、望

與愛」呢？

蒯因在這篇書評中指出，在「邏輯有效性的判準」這個議題上，在「裴爾士的客觀論主張」跟「他所反對的德國邏輯學家以及笛卡兒式的主觀論主張」之間難以偵測出任何根本上的差異；而且裴爾士仍然保留「自明」(self-evidence) 與「本能的常識」(instinctive common sense) 等用詞 (Quine, 1933: 221)。但是蒯因接著卻又明白地指出了裴爾士的主張與他所反對的那些哲學家的主張之間還是有分別的；蒯因寫道：

在裴爾士的客觀論與德國主觀論之間的分別的基礎似乎是在於這個事實：對裴爾士而言，真理並不是在於「瞬間的為理性所接受」、或「當下發生之不可設想其為假」，而是在於「一個最終的、不可動搖的強制力」(a final, unshakable compulsion) 制止了個人去想像出該命題為假。這個無法被設想為假的命題「是根據定義而為真，如果『不可設想』意指『永久地不可設想』的話。」(221-222)⁵

蒯因認為，裴爾士的客觀論與德國主觀論之間既難以偵測出根本的差異，但是又是有分別的。蒯因的論述讓我們難以確定他對於裴爾士的主張的看法究竟是什麼，不過這所顯示的可能是：蒯因自己對於這個議題所採取的進路完全不同於裴爾士以及德國主觀論所分別採取的進路，以至於對他而言，兩者有著相似性且差異不大。

筆者認為，裴爾士的確承接了德國主觀論的語詞來表述他自己的主張，但是他的主張的確不同於德國主觀論；「永久地不可設想」與「一時地不可設想」顯然相當不同，儘管兩者皆使用了「不可設想」這個帶有主觀色彩的語詞。事實上裴爾士也隨即明白指出：「定

⁵ 蒯因在這段引文中所引的兩句引文出自 Peirce (1932: 18-19)。

義」不同於「判準」，「永久地不可設想為假的命題」是根據定義而為真，但是這個關於「真」的定義並不能當成「真」的判準，因為我們無法確定「永久地不可設想為假」在什麼情況下可被指認出來 (Peirce, 1932: 19)；但是如果將「不可設想為假」當成「真」的判準，而且又主張這「不可設想為假」之特性是「可被指認出來」的話，則誠如彌爾 (J. S. Mill) 所說，「科學史充滿了已經被攻克的『不可設想性』」 (as cited in Peirce, 1932: 18)。

不管我們最終如何評價裴爾士對於「真」與邏輯有效性的主張，我們在此所關心的問題是：為何蒯因會認為裴爾士可能主張「邏輯的基本預設是信、望與愛」？上述的介紹已顯露出可用以回答此問題的端倪：蒯因認為裴爾士對於邏輯推論之有效性的主張跟德國主觀論沒有太大差異，他會認為裴爾士是以某種情感或強制力作為這個有效性的基礎，因此他在看見裴爾士談到信望愛時，會相當自然地往那個方向去理解；但是他也相當自我克制，他只說「不加同情的評論者」會那樣詮釋裴爾士，這也顯示出他不認為那樣詮釋裴爾士真的是妥當的。不過無論如何，蒯因並未提供我們什麼有用的線索可讓我們更好地去理解裴爾士難題與他的解答方案。

二

帕特南比蒯因更為重視裴爾士提出的難題與解答方案。他在《實在論的諸多面容》(*The Many Faces of Realism*) 中將之提出來討論，並且稱之為「裴爾士難題」；在此之前，裴爾士關於這個難題的論述可說幾乎不為人所注意與重視，可能部分因為「推論與情操有所關連」的說法令人感到相當古怪與難以理解，也可能部分因為蒯因在他的書評中給出了負面的評論。

不過帕特南雖然認為這個難題具有相當深刻的意義，但是他反

對裴爾士的解答方案；我們將會看見，他不僅重新表述了這個難題，而且還提出了自己的解答與回應。筆者認為，他事實上乃是將此難題挪用去服務於他自己的目的，他並未足夠恰當地去釐清裴爾士的解答方案。

帕特南如此描述裴爾士提出的問題：

裴爾士提出的問題很清楚地顯示出，如果我們採取「機率即是長期來看的相對頻率」的主張，處在此情境中的個人 [即我們上述所假設的威廉] 知道的是一個跟「他應該如何做」**完全無關**的事實。他知道，**如果存在有**相似於這個情境的一系列情境，那麼他**會在每 25 次中的 24 次得到永恆的至高幸福**，倘若他每次都選擇 [從 X 中抽牌] 的話。但是一個人只能擁有一次永恆的至高幸福或無止境的痛苦不幸！他的問題不是如何**在每 25 次中的 24 次**得到永恆的至高幸福；他的問題是要在**這次**中得到這永恆的幸福。為何他應該 [從 X 中抽牌]？(Putnam, 1987: 82)⁶

筆者認為，帕特南對這個問題的描述其實跟裴爾士自己的描述已經有些許的差異。裴爾士所問的是「為何我們會認為威廉應該應用機率觀念而從 X 中抽牌？」或「為何威廉會認為他應該應用機率觀念而從 X 中抽牌？」，這算是知識論領域的問題；但是帕特南所描述的這個情境下的威廉所面臨的問題變成是「威廉想要在這次抽牌中得到永恆幸福，為何他應該理性地依據機率觀念而從 X 中抽牌？」；這個問題在問的是「追求幸福與理性之間的關連」。我們將會看見，帕特南其實已經將「個人主要只關心自己的幸福」這個帶有「自利」色彩的主張預設在這個問題之中，這可部分地解釋為何他並不接受

⁶ 事實上，裴爾士的例子中的那兩副牌各有 26 張牌，但是在帕特南的描述中的這兩副牌各有 25 張牌。

他所詮釋下的裴爾士的解答方案。

接著讓我們來看帕特南如何解讀裴爾士的解答方案：

根據裴爾士，如果一個人在心理上認同 (identify) 於一整個不斷持續著的——事實上潛在地無限大的——探究者社群 (community of investigators)，那麼他才能是理性的。惟因我關心處在相似情境的人們**可能會**遭遇到什麼境遇，所以我在我自己的情境中去**做有最好機會**的行動。根據裴爾士的看法，我所抱持的「在這個單一**不可重複**的情境下的我更有可能經驗到永恆的幸福而不是無止境的痛苦」之信念，基本上就如萊興巴赫 (Hans Reichenbach) 所說，乃是個 [對於機率之] 虛構的移轉 (a fictitious transfer)。然而，為真的、而不是虛構或投射的是「我的伙伴們，我所認同的社群中的成員們，將在 25 次中的 24 次得到永恆的幸福，如果他們遵守這個策略的話。」(Putnam, 1987: 83)

帕特南認為，裴爾士主張說，個人在心理上認同整個探究者社群，關心他人的境遇，因此會在自己所處的情境中去**做有最好機會**的行動；也就是說，「關心社群與他人幸福」驅動了個人去依循理性，這樣一來，個人就不是出於關心自己的利益才去依循理性。我們會注意到，帕特南使用了萊興巴赫的「虛構的移轉」論點（這是帕特南所取的名稱）來詮釋裴爾士：個人雖然看起來面臨著單一不可重複的情境，但是他出於對於他人的道德關懷而虛構地設想說「不斷地會有他人面臨著同樣的情境」，因此他有理由依據機率來進行推論；而且他認為，如果整個社群實際上持續依據機率來進行推論的話，那麼實際上會有最高比例的成員得利。⁷

⁷ 萊興巴赫在他的《機率理論》(The Theory of Probability) 中寫道：

我的論點是「只存在一個機率觀念，此觀念既應用於集合 (classes)、也應用於單一案例 (single cases)」；我的這個論點因此必須被更為準確地表述為：只存在有一個

帕特南接著做出以下的評論：

但是我會 [選擇依據理性從 X 中抽牌] 的理由真的會是「我是**利他的** (altruistic)」嗎？也許我是，但是這不是很明顯的嗎：我會 [選擇依據理性從 X 中抽牌] 最主要是因為這樣做可以避免**在我自己的案例中**得到無止境的痛苦？裴爾士的論證是，我應該出於可稱為「規則效益主義」的理由 [來選擇從 X 中抽牌]：在 [選擇從 X 中抽牌] 時，我是在支持、以及幫助使得這樣的規則持續存在：這個規則**長期來看**將會造福人類（或者理性探究者的社群）。當我所面臨的是**折磨**（「無止境的痛苦」）時，這真的是我心中所想的嗎？坦白說，並不是。我無法為我在這個情況中如此做給出理由，如果唯一能被給出的理由是用「如果如此做，則長期來看的話將會發生什麼」來表述的話。(Putnam, 1987: 83-84)

帕特南認為，處在這個抽牌情境中的個人明顯地會是出於關心自己的福祉，而不是出於關心他人的福祉，來選擇從 X 中抽牌；因此裴爾士的解答方案並不可信。

帕特南最後提出了他自己對於這個難題的回應：他認為事實是我們有責任 (obligation) 必須「明理」與「理性」，而且這個責任不是派生的、而是原初的 (primitive)；這個責任不是道德責任或倫理責任，而且不可化約到「我對於長期未來的期望、以及我對於他人福祉的關懷、或我對於我自己在其他時候的福祉的關懷」(Putnam, 1987: 84)；帕特南並不認為理性與利他的道德關懷有他所詮釋下的裴爾士所說的那種連結。帕特南繼續說：

合法的機率觀念，此觀念關連到集合；而且「單一案例的機率」這個偽觀念 (pseudoconcept) 必須用「使用集合機率 (class probabilities) 所建構出來的替代者」來取代 (Reichenbach, 1949: 375)。

我的確認為，而且我認為有理由認為，「依據機率來行動」是唯一理性的做法，而且即使是在不可重複的情境中，還是應該遵循理性的做法。(Putnam, 1987: 85)

也就是說，儘管根據上述對於機率的分析，在單一不可重複的情境下，個人缺乏恰當理由去依據機率來行動；但是帕特南訴諸了「未被形式化的理性」(unformalized reason) (84)，並且提出了上述的原初責任，來回應他所說的「裴爾士的難題」。

如果我們繼續追問帕特南如此想的理由，帕特南指出他會用維根斯坦的話來回應：「這就是我的鎊子磨鈍之地。這就是我所做，這就是我所說」(Putnam, 1987: 85)。這意思是說，在挖掘更基礎的證成與解釋的嘗試中，我已挖到了「岩床」(bedrock)，在目前的情況下無法再往下挖了，證成與解釋已經耗盡了，我的鎊子已經磨鈍了。然而帕特南也指出，這岩床是目前挖到的岩床，但是這並不表示說它就是永久的、不可能再往下挖的岩床 (85)。帕特南事實上乃是使用他所說的「裴爾士難題」作為一個例子來例示他的這個維根斯坦式的立場。帕特南認為「裴爾士難題將科學問題與倫理學問題連結在一起」(也就是說，這難題將理性與道德利他的考量連結在一起) (80)，他指出他用「裴爾士難題」也是要連結起科學問題與倫理學問題，但是他所要指出的連結是：人所面臨的倫理學困境，以及「裴爾士難題」所指出的人的知識論困境，其實是相同的；兩者都有「找不到底層基礎」的問題；儘管我們有堅信的倫理學信念與知識論信念，但是我們在為這些信念挖掘證成與解釋時，都挖到了目前無法再往下挖的岩床 (儘管這岩床不見得是永遠不能再往下挖的，而且這些信念也不是免於批評的)；也就是說，我們不知道我們如何知道我們所堅信的這些信念的內容 (85)。

簡言之，帕特南在討論裴爾士難題時，並不同意裴爾士的解答

方案，但是他也沒有提出新的解答方案，而是堅持說「我們即使是處在威廉的處境中也應該理性地依據機率來推論與行動」(帕特南認為我們事實上也都如此相信 [Putnam, 1987: 81])，並且指出我們目前對於這個堅持缺乏證成與解釋。

筆者認為，挖掘證成與解釋的確是非常困難的工作，因此很重要的一點是不能忽視過往的哲學家的貢獻對於這項工作的可能助益；如果裴爾士的解答方案並不是像帕特南所說的那樣不可信，那麼如果我們不仔細去考察裴爾士的想法的話，我們將很可能會錯失裴爾士的珍貴洞察。哲學家不太可能在一生之中將自己提出的重要想法與探索進路完全窮盡地發展與遍歷，世代之間的傳承與接續在哲學研究中是不可或缺的，哲學史並不是過時思想的集合體，而是有著許多有待繼續開採的寶貴思想礦脈。從帕特南對於古典實用主義哲學家裴爾士與詹姆士的重視程度來看，他並非不重視哲學史的價值，但是筆者認為他對於裴爾士的解決方案的詮釋的確仍嫌過於粗糙。

三

在說明帕特南如何表述與利用裴爾士難題、以及指出他對於裴爾士的解答方案的詮釋之後，我們可以看見，帕特南對於裴爾士的解答方案有三個表述；這三個表述大致上分別是針對裴爾士的三個邏輯情操的詮釋，這是帕特南的詮釋的巧妙之處，但是他是從道德利他關懷之角度來詮釋裴爾士：(1) 如果個人在心理上認同於整個潛在無限大的探究者社群，則他就應該依據機率來進行推論；(2) 個人的這個對於社群的認同是指「個人關心處在相似情境的他人可能遭遇什麼境遇」；由於個人有這樣的道德關懷，所以他應該依據機率來進行推論；(3) 個人之所以依據機率來進行推論，乃是由於

「希望」透過自己這樣做來幫助維持這種理性做法持續存在於社群中，而且由於個人認為長期採用這種理性做法將會造福整個社群。

帕特南接著批評說，裴爾士難題中的個人其實主要是出於關心自己的個人命運而選擇依據機率來進行推論，而不是出於道德上的利他與造福社群的動機，也不會是出於對於社群的認同與道德關懷；因此，上述的三個表述都不會是恰當的解釋。帕特南特別強調「個人在此情境中最大的關心乃是個人自己的命運」，「道德利他的關懷」難以跟這個對於自己的關心相匹敵。但是，筆者認為，既然在此處境中的威廉在進行著推論，威廉必然會使用到許多用以決定推論的心靈習慣（我們在第貳節第一小節第二段曾談到這些心靈習慣），「威廉採取這些心靈習慣」並不會與「威廉對於自己的命運的關心」相衝突；那麼如果裴爾士所說的邏輯情操比較相似於這些心靈習慣的話（也就是說，邏輯情操不是道德利他的關懷，而是與這些心靈習慣同樣地關連到個人的推論活動），那麼我們就能避開帕特南的批評，而使得邏輯情操與「對於自己的命運的關心」共存於威廉的心中。這將會是筆者所採取的詮釋途徑，而且筆者認為這也正是裴爾士的真正想法。

讓我們來初步檢視帕特南的詮釋。筆者在此只做簡單的檢視與概要的預先評論，因為如果提不出更忠實且更好的詮釋的話，不管如何批評帕特南的詮釋，都無法幫助我們理解裴爾士的論述（筆者將在下一節提出自己的詮釋）。

表述 (1) 所說的「個人對於社群的心理上的認同」勉強可說能在裴爾士的論述中看見，但是帕特南並未仔細去分析這個認同的具體內容，不過根據他的詮釋，這個認同會是對於社群的道德認同與利益認同。

表述 (2) 使用了「關心他人處境」之語詞，所以跟裴爾士所說

的「為了具有合乎邏輯性，人不應該自私」(1992: 149) 有所關連，也跟第二個邏輯情操「承認對於社群的益趣與關懷有可能被當成至高無上」有關連。

表述 (3) 則看起來是帕特南自己進一步發展出來用以詮釋裴爾士的想法，雖然跟裴爾士提出的第三個邏輯情操「希望智性活動(在社群中) 無限制地持續下去」有關，因為都是「對於社群的希望」，但是我們並未看見裴爾士提出過「長期進行智性活動將能夠造福社群」的說法。

表述 (2) 與表述 (3) 都是以對於他人或社群的道德關懷來直接作為個人根據機率進行推論的理由。但是將道德考量與推論活動如此直接地連結起來的做法，不免讓人懷疑是否將「道德理由」與「進行邏輯推論的理由」拉得太近了，以至於抹煞了兩者之間應有的區別。事實上，帕特南也反對如此連結起道德考量與推論活動，然而這並未驅使他嘗試在文本的基礎上以別的比較可信的方式來詮釋裴爾士。

綜上所述，筆者難以被說服說「帕特南有忠實地詮釋出裴爾士的立場」；如果連忠實的詮釋都付之闕如，則我們也沒有立場去結論說裴爾士的解答方案真的是不可信的。但是我們是否有可能給出既忠實於裴爾士的論述、而且又不至於有明顯缺失的詮釋呢？這正是筆者在下一節嘗試要做到的。

肆、筆者對於裴爾士的解答方案的詮釋

裴爾士對於自己所提出的這個難題的解答方案是：處在單一不可重複之處境中的個人若有正當性依據機率來進行推論，那麼他其實抱持有那三個邏輯情操；我們實際上都同意依據推論類型的機率

值來進行自己所做的推論，這顯示的是我們實際上都抱持有那三個邏輯情操。我們也已看見，崩因的評論以及帕特南的詮釋與批評，似乎都無法忠實地呈現出裴爾士提出的解答方案。

筆者將在本節中提出筆者的詮釋。筆者將先勾勒出這個詮釋，讓讀者能先得到大致的掌握；然後筆者接下來將仔細檢視裴爾士在〈有關機運的原則〉中對於邏輯情操的一頁多的論述。

—

裴爾士提出的這個難題的基本設定是他所說的「機率或推論的觀念乃是建立在『推論的數量是無限定地大的』之假定上」(1992: 149)。我們得從這個關鍵點著手，才能真正了解裴爾士所說的邏輯情操的內容。

如果個人認同於探究者社群，認定自己是其中的一個成員，並且是以這樣一個成員的身分來進行推論的話，那麼「個人所做的有限數量的推論」就可歸屬到「這個探究者社群的所有成員所做的所有推論」所形成的集合之中。由於這個探究者社群的成員數量是無限定地多的，這個推論集合中的推論的數量將會是無限定地多的，所以機率的觀念就可以正當地應用在這個集合中的推論上。透過對於探究者社群的這個認同，個人遂將機率應用在他自己所做的推論上，儘管個人一生中所做的推論的數量是有限的。這個社群認同即是裴爾士提出的第一個邏輯情操。

在此意義下「認同於」探究者社群的個人，也就不會將自己所做的推論看成比其他人所做的推論都更為重要或優先，而是會一視同仁地看待所有的推論，甚至可能會認可說「可能存在有比自己所做的推論更為重要或優先的推論」；這個認可即是裴爾士提出的第二個邏輯情操。

萬一這個探究者社群未來有一天停止存在，到時將不再有探究者進行推論，則依據裴爾士的機率觀念，所有目前的探究者都將無法有意義地應用機率到他們所做的推論上；因此個人會希望這個探究者社群能夠持續地存在下去，希望未來會持續不斷地有探究者做出推論來；這個希望也就是裴爾士提出的第三個邏輯情操。

這三個邏輯情操分別是「認同於探究者社群（作為社群的成員來進行推論）」、「同意可能存在有比自己所做的推論更為重要的推論」以及「希望探究者社群持續地存在下去」。

簡言之，只要我們堅持住裴爾士的機率觀念，我們就能夠將這三個邏輯情操的內容順利地汲取出來。儘管機率推論具有客觀有效性（裴爾士並未質疑這客觀有效性），但是根據裴爾士的機率觀念，如果個人並未滿足某些條件的話，那麼個人就沒有正當性根據機率來進行推論，也就是說個人所做的邏輯推論就不是「合乎邏輯性的」；因為個人一生中所做的推論的數量是有限的，個人無法確定自己實際上所做的推論的平均結果會接近於這些推論所屬的推論類型的機率值。「合乎邏輯性」要求「進行推論者得抱持有這三個邏輯情操」。裴爾士並未如蒯因所猜測的那般，將這些邏輯情操當成「邏輯推論的有效性」的基礎，因為裴爾士在此所關心的是「合乎邏輯性」，而不是「邏輯」，兩者必須仔細地區分開來。如此一來，我們就釐清了「邏輯推論（包括機率推論）」、「合乎邏輯性」以及「邏輯情操」之間的關連。

二

不過「這三個邏輯情操與道德情操之間的關連為何？」仍是我們需要考察的問題，因為裴爾士看起來是將這兩類情操混合在一起論述，而使得這兩類情操之間的關係成為一個有待釐清的議題。我

們在上一節已經看見過，帕特南將這三個邏輯情操詮釋為「利他的道德關懷」，但是這樣的詮釋恰當嗎？筆者將會指出，裴爾士其實有將「邏輯情操」從「利他的道德關懷」及「個人利益」之中區隔出來。筆者將在仔細檢視〈有關機運的原則〉中對於邏輯情操的一頁多的論述後提出這個結論。這一頁多的論述有六個段落，筆者將依序來檢視。

第一個段落的重要文句是：

機率或推論的觀念乃是建立在「[推論]的數量是無限定地大的」之假定上。……而針對這個難題，我只能看見一個解答方案。似乎對我而言，我們被迫得接受說：合乎邏輯性冷酷地要求我們不可以去限制我們的益趣與關懷。我們的益趣與關懷不可僅止於我們個人的命運，而是必須包括整個社群。這個社群也不可以被侷限住，而是必須延伸到我們能與之產生直接或間接的智性關連的所有族類的存有者。不管如何地模糊，這社群必須超越出這個地質時代，超越出所有的界限。「不願犧牲自己的靈魂以拯救整個世界」的人，似乎對我而言，在他所做的所有推論中，都是不合乎邏輯性的。邏輯乃根植於社會原理。(Peirce, 1992: 149)

在這個段落，裴爾士指出這個探究者社群包含過去、現在與未來，不分種族的所有智性探究者。而這裡所說的「益趣與關懷」因為是針對「合乎邏輯性」而言，所關懷的對象乃是「推論」，而不是別的對象；但是因為只有探究者才能進行推論，所以探究者社群也因而成為關懷的對象。裴爾士提出的解答方案即是「個人不應該只關懷自己的推論，而應該關懷所有探究者所做的推論」；如果個人只關懷自己的推論，那麼他的所有推論就都不是合乎邏輯性的。⁸

⁸ 裴爾士在 1869 年的期刊論文〈邏輯法則之有效性的基礎〉(“Grounds of Validity of

由於“interest”有太多意涵，而且裴爾士的「不願犧牲自己的靈魂以拯救整個世界」這個片語更直接地引導讀者往道德的方向去做詮釋，所以讀者難以不誤入詮釋的歧途。但是這個引人注目的片語在這裡就只是要指出「個人不應該只關懷與看重自己所做的推論，否則個人的推論就不是合乎邏輯性的」。事實上，我們將會發現，裴爾士在第三個段落收回了「『不願犧牲自己的靈魂以拯救整個世界』的人的所有推論都是不合乎邏輯性的」這句話，而改換成比較低的要求。

裴爾士在第二個段落中嘗試要指出「人並非如通常所想的那麼自私」：

為了具有「合乎邏輯性」，人不應該自私；而且，事實上，人們也不是如同他們被認定的那樣地自私。對於自己的欲望的固執執行並不同於自私。吝嗇的人並不自私；他的錢財並未為他帶來利益，而且他關心在他死後他的錢財將會流落何方。我們不斷地談到**我們**在太平洋上的屬地、以及**我們**這個共和國的命運，而並未牽涉到個人的益趣，這種談論方式顯示了我們擁有更為寬廣的益趣。我們帶著焦慮討論著數百年後煤炭可能會消耗殆盡、或數百萬年後太陽將會降低溫度，

the Laws of Logic”) 中有一個有類似意義的段落：

簡言之，我們每個人都是一家保險公司。但是，假設有家保險公司，在它的所有保險對象中，特別挑選出一個保險對象，而且對於此保險對象的保險金額超出所有其他保險對象的保險金額的總和。坦白說，這公司這樣一來就沒有任何保障可言。每個單一個人不就是這樣一個保險對象嗎？這對個人有什麼益處呢，如果他獲得了全世界，卻失去了自己的靈魂？如果個人抱持無限制之對於自己的益趣的關懷，而且這關懷無限地超出所有其他的關懷，那麼，根據這裡所發展之推論有效性的理論，他就缺乏任何的保障，而且無法做出任何有效的推論。由此可得到什麼結論呢？邏輯嚴格地要求「沒有任何發生在個人自己身上的事，對他而言，會比所有其他的一切都更為重要」。不願犧牲自己的靈魂以解救整個世界的人的所有推論，都是不合乎邏輯性的。(Peirce, 1984: 270-271)

而且在宗教之最為流行的教義中，我們能夠設想這樣的可能性：個人降到地獄中，為的是要解救他的伙伴們。(Peirce, 1992: 149)

這個段落嘗試要指出：「個人的益趣與關懷事實上並非僅限於自己，而是更為寬廣的，這顯示出人並不是自私的」。

但是，有人可能會認為：裴爾士暗中使用了「自私」的一個少見的意義來說「人是不自私的」；個人所能察知到的益趣的確可能(如裴爾士所說)相當寬廣，但是個人真正會採取行動去追求與保全的卻只有個人的益趣；前者是「不自私」的一個可能的、但少見的意義，然而後者才是一般所說的「自私」的意義；裴爾士的論述並未觸及到後者。

事實上，裴爾士在 1869 年的一篇論文中曾寫道：「有一個心理學理論宣稱『人無法在不考慮自己的愉悅的情況下』進行行動」。這個理論是建立在一個錯誤地假定的主觀論之上的」(Peirce, 1984: 271)。這個心理學理論所談的「自私」即是一般所說的「自私」。但是筆者認為，這兩個意義下的「不自私」可以如此關連起來：只要我們同意「個人所能察知到的益趣是相當寬廣的」，那麼個人至少就有可能為了追求與保全個人自身以外的益趣而採取行動，這就表示個人並非必然地是一般所說的意義下「自私的」，也就表示個人並非在心理上被塑造為在一般所說的意義下必然地「自私的」。筆者認為，裴爾士是以此方式來批評上述的心理學理論的。

第三個段落相當簡短：

現在，為了擁有「合乎邏輯性」，個人並不是非得自己能夠做出自我犧牲的英雄行徑才行。只要他認可有如此做的可能性，意識到「只有能做出此英雄行徑的人的推論才真正地是合乎邏輯性的」，並且因此認為他自己的推論只有在能被英

雄所接受時才是有效的，那就足夠了。只要他將他自己的推論關連到那個標準，他就變成認同於這樣的心靈。(Peirce, 1992: 149-150)

裴爾士在此段落中指出，只要個人能夠認同做出自我犧牲的英雄的無私態度與情操，則個人的推論就可以是合乎邏輯性的，儘管個人不見得能真正地做出自我犧牲的道德行動。自我犧牲的英雄同意「可能存在有比自己的益趣與關懷更為重要的益趣與關懷」，而認同於英雄的個人應該立即就能同意「可能存在有比自己的推論更為重要與優先的推論」(這即是第二個邏輯情操)；在態度上，兩者都是無私，不過所針對的對象有所不同。抱持邏輯情操的人所展現的無私是智性上的無私，而抱持道德利他情操的人展現出的是利益考量上的無私，道德上的自我犧牲可說是最高等級的無私。因此，在筆者看來，裴爾士並未將道德情操與邏輯情操等同視之或混為一談，而是藉由我們比較熟悉的道德情操、甚至宗教情操，來引介與說明邏輯情操。

第四段的內容如下：

這使得「合乎邏輯性」足夠地容易被獲得。有時候我們個人能夠做到英雄行徑。急奔過去攀爬一道牆的士兵知道他有很高的機率中槍，但是他不是那麼在乎這一點。他也知道，如果他在情感上所認同的這整個作戰單位的士兵都一起往前衝鋒的話，那座堡壘將會被攻陷。在其他案例中，我們只能夠模仿這個美德。我們假定中的那個必須從兩副牌中抽牌的人，如果不是邏輯學家的話，將會是僅僅出於習慣而從紅色牌較多的那副牌中抽牌；但是如果他算是邏輯學家的話，他將會看出「他無法合乎邏輯性，只要他只關心他自己的命運；然而同等地關心在那類的所有可能案例中將會發生什麼的人，能夠合乎邏輯地行動，而且將會從紅色牌較多的那副牌

中抽牌」；因此，雖然自己無法做出這樣的崇高行動，我們的邏輯學家將會模仿那個人的勇氣所產生的效應，以便去分享他的合乎邏輯性。(Peirce, 1992: 150)

筆者在第貳節第一小節與第參節第三小節中曾提及「邏輯情操不是關連到道德關懷，而是與決定個人如何推論的那些心靈習慣同樣地關連到推論的活動」；這一點在這第四段的內容中可以清楚地看見。裴爾士認為，人們會不假思索地出於習慣來決定從紅牌較多的那副牌中抽牌，但不明白這習慣背後的緣由，然而邏輯學家能夠看到這個緣由：人們實際上一視同仁地看待自己的推論與他人的推論，而在此意義下認同於探究者社群，並且以這個社群的一個成員的身分來進行推論；人所能察知與關懷的益趣是相當寬廣的，並非只限於個人自己的益趣。邏輯情操的必要性是源自於裴爾士的機率觀，然而邏輯情操也被說成是對於自我犧牲之道德情操的模仿；由此也可看出，裴爾士並未將道德情操與邏輯情操等同視之或混為一談，雖然他同意兩者有相似性（至少兩者都展現出無私的態度）。由於邏輯情操所關懷的是推論，因此在這方面相似於先前提及的那些心靈習慣，而不相似於道德關懷。

個人不見得會同意「自己在依據機率進行推論時，心中抱持有這些邏輯情操」，但是裴爾士的主張不見得因此為假，畢竟哲學探究的目的之一就是要去「揭露那掩蓋在日常實踐活動與思維模式背後的緣由與根據」。

第五段是在談論第三個邏輯情操：

但是這所要求的是在思想中將「自己的益趣與關懷」與「一個未限定成員數量的社群的益趣與關懷」緊密地關連起來。現在，沒有理由、而且之後的討論也將顯示出不可能有理由，去認為人類、或任何有智力的種族將會永遠地存在。另一方

面，也不可能有反對的理由；而且，幸運的是，沒有事實禁止我們擁有這樣的**希望**、或平靜與愉悅的心願：這社群的存在可以超越過任何指定的日期。(Peirce, 1992: 150)

第三個邏輯情操是「希望這探究者社群將能夠持續地存在下去」。裴爾士在此並未明確地解釋為何需要有這個邏輯情操。然而我們知道，依據裴爾士的機率觀念，機率無法有意義地應用在單一推論或有限數量的推論上，所以個人為了使得自己的推論是合乎邏輯性的，必須希望這個探究者社群能夠持續地存在下去，也就是希望不斷有推論持續地被做出來。

筆者曾指出，裴爾士所談的社群只包含探究者 (investigators) 在內，因為他認為這社群中的諸成員之間有著直接或間接的智性關連 (1992: 149)。探究者社群因此並非只包含人在內，還包括到任何有能力依據機率進行推論的存有者。「探究者社群」與「道德關懷所針對的社群」不見得完全重疊，因為後者有可能包含沒有能力進行推論、以及尚未擁有與已經失去推論能力的存有者。這也顯示出邏輯情操乃是關連到推論活動，而不是關連到道德關懷。

在第六段也是最後一段中，裴爾士做出了總結：

看起來似乎很奇怪我竟會提出三個情操來作為邏輯之不可或缺的要求 (requirements)，這三個情操是：對一無定限的社群抱持關懷、承認這個關懷有可能被當成至高無上、以及希望智性活動無限制地持續下去。但是，當我們考慮到「邏輯乃是取決於『想要脫離懷疑狀態的掙扎努力』(這掙扎必須開始於情感 [emotion]，如同它停止於行動)」以及「我們接受理性的唯一理由是『其他用以脫離懷疑狀態的方法』都因為那社會衝力 (the social impulse) 的存在而告失敗」時，為何我們還會懷疑「在推論中預設有社會情操」呢？至於另外兩個我認為具有必要性的情操，就只是作為這個情操的配角與

附加配件而已。我很感興趣地注意到，這三個情操似乎相當相似於著名的愛、信與望；在聖保祿的評價中，它們乃是精神性的恩賜中最為美好與最為偉大的。舊約與新約都不是「科學的邏輯」的教科書，但是後者確實是關於「個人應該擁有什麼心性傾向」之最高的現存權威。(Peirce, 1992: 150-151)

裴爾士在此段落中明白地列出了這三個情操，而且他的確預見到讀者會對「這三個情操與邏輯之間的關連」感到困惑，但是他的回應不是更為仔細地解釋這個關連，而是回頭去談他在這系列論文的另外兩篇論文中對於「邏輯與懷疑（作為一種情感感受）之間的關係」以及「固定信念的四個方法跟社會衝力 (the social impulse) 之間的關係」的論述。⁹ 這回應對於解答讀者在此面臨的困惑顯然沒有太

⁹ 裴爾士在〈信念之固定〉與〈如何使我們的觀念澄澈〉中論述了這兩個論點，筆者在此簡要陳述之。首先表述的是「邏輯與懷疑之間的關係」；裴爾士認為，「信念」是行動規則或習慣，能夠引導我們的欲求以及形塑我們的行動，但是「懷疑」則沒有這樣的效果，懷疑是一種不自在與令人感到不滿意的狀態，處在懷疑狀態的個人會努力掙扎 (struggle) 以求脫離此狀態而進入到相信的狀態，後者則是平靜與令人感到滿意的狀態。裴爾士稱這個掙扎為「探究」(inquiry)。探究活動是受到懷疑狀態的刺激而開始進行的，一旦達到了相信的狀態，探究活動也就終止了；而邏輯推論與思維活動則是在探究活動中使用來達成相信之狀態的 (Peirce, 1992: 114-115, 127-129)。

現在讓我們來看裴爾士所說的「理性與社會衝力的關連」；他認為，個人無法使用「固執方法」(the method of tenacity) (即「堅持自己已有的信念而不予改變」的方法) 來固定住自己的信念，個人除非是離群索居，否則無法在信念上不受他人的影響；因為當個人發現他人與自己有著不同的信念時，個人「在某個頭腦較為清楚的時刻，會想到別人的信念其實不見得比自己的信念要更差，而這將會動搖他對於自己的信念的信心」；裴爾士將此影響稱為「社會衝力」；由於人性中存在有這社會衝力，所以如果要固定住信念的話，就不能只在個人的層次上進行，而是必須在社群的層次上進行。裴爾士認為只有「科學方法」(the scientific method) 或「經驗方法」(the experiential method) 能夠穩定地在社群層次上固定信念，他所舉出的其他三個方法（「固執方法」、「威權方法」與「先驗方法」）都是失敗的；簡言之，

大的幫助。

此外，裴爾士也並未謹慎地遣詞用字；嚴格來說，他應該要寫「這三個情操是『合乎邏輯性』之不可或缺的要求」，而不是寫成「這三個情操是『邏輯』之不可或缺的要求」；後一寫法只會導致不必要的誤解而已（我們可以想像得到蒯因在讀到這句話時所感到的困惑）。

裴爾士認為，第一個邏輯情操是最主要的，而其餘兩個情操只是配角與附加配件。但是筆者認為，這兩個情操可看成是對於第一個情操的進一步具體展開，使其內容更為明朗化，所以還是很重要的，儘管是位於從屬的地位。

最後，裴爾士並未以通常的順序來排列「信望愛」（信望愛是以神作為對象，並且通常被稱為基督徒的美德或神學美德 [theological virtues]），而是將之排列為「愛信望」，為的是要對應於他所提出的那三個邏輯情操。但是裴爾士只是提及這些美德與這些情操有相似之處，並未做任何更進一步的說明；因此筆者不打算往那個方向去進行探究。

我們至此已檢視完裴爾士對於邏輯情操的論述，我們接著將回

這社會衝力的存在使得我們不得不採用「科學方法」來固定我們的信念。但是，使用科學方法的個人無法確定自己是否正確地使用了這方法，這正確與否也必須使用科學方法來探究（而不是由人所決定）（1992: 116-117, 120-121）。我們已見過，裴爾士在我們分析的這個引文段落中寫道：「我們接受理性的唯一理由是『其他用以脫離懷疑狀態的方法』都因為那社會衝力的存在而告失敗」（150）；所以對裴爾士而言，這科學方法等於是理性或理性的一種運用。

其實，「社會衝力」與「個人的信念會受到他人的影響」這個事實已經顯示出「個人在實際踐行中已是在某程度上將自己的信念與他人的信念一視同仁地看待」。懷疑與社會衝力都跟情感或感受有關，然而在裴爾士的分析中，它們跟邏輯與理性有密切的關連。如果我們對於這樣的結論感到驚訝，可能是因為我們今天往往過於孤立地設想邏輯與理性，而以為它們跟人的情感官能沒有什麼值得重視的關連。

頭比較筆者的詮釋與帕特南的詮釋，並且藉此機會指出筆者的詮釋的要點。

三

裴爾士在論述中提到了「邏輯情操」、「道德情操」(自我犧牲)與「宗教情操」(信望愛)。他對於「宗教情操」的討論很少，不過信望愛有可能隱約地提供了方向以引導裴爾士去表述出這三個邏輯情操；但是筆者也已指出，從裴爾士的機率觀念，就能夠直接汲取出這三個邏輯情操的內容；這樣的不謀而合的確會讓人感到驚異。或許正如裴爾士所同意的，信望愛是人的最美好與最偉大的心性傾向，因而這些心性傾向也會出現在智性領域與道德領域，只是針對的對象有所不同而已。

根據帕特南對於裴爾士的解答方案的詮釋，裴爾士難題中的個人雖然看起來面臨著單一不可重複的情境，但是他出於對於他人的道德關懷而虛構地設想說「不斷地會有他人面臨著同樣的情境」，因此他有理由依據機率來進行推論；而且他認為，如果整個社群實際上持續依據機率來進行推論的話，那麼實際上會有最高比例的成員得利。帕特南認為裴爾士提出的這些情操其實就是利他的道德情操，並且認為裴爾士難題中的個人是出於對於自身命運的關懷，而不是出於利他的道德關懷，才選擇從紅牌較多的那副牌中抽牌；帕特南因此拒絕接受裴爾士的解答方案。

但是根據筆者的詮釋，裴爾士區隔開道德情操與邏輯情操，而且「合乎邏輯性」所要求的是後者，而不是前者；儘管這兩類情操有相似性（兩者至少都展現出無私的態度），然而只有邏輯情操才針對推論與探究者社群，所以只有邏輯情操能夠解答裴爾士難題。

抱持邏輯情操的個人將會認定「他所面臨的情境不是真正地單

一不可重複的情境」，而且認為「相似的情境將會出現在探究者社群中」。這個個人因而會直接依據機率來進行推論。而且既然他關心自己的利益，所以他在裴爾士所假設的情境中將會選擇從有較多紅牌的那副牌中抽牌。個人能夠既抱持這三個邏輯情操（也就是作為探究者社群的一個成員來進行推論），而且又抱持對於自己的命運與利益的關心（故選擇對自己最有利的選項）。「對於自己的利益的關心」與「抱持這三個邏輯情操」可以共存於面臨著特定情境的個人心中，而沒有相互衝突的問題；但是帕特南的詮釋無法使這兩者共存，而是使得這兩者產生衝突，因為在他的詮釋之下，邏輯情操是利他的道德關懷，而與個人的自利關懷相衝突。筆者的詮釋更忠實於裴爾士的論述，也使得他的解答方案能夠真正地回應到他所提出的難題（裴爾士難題是基於裴爾士所接受的機率觀念，而裴爾士的解答方案所說的邏輯情操的內容可以直接從這個機率觀念中汲取出來），因此筆者的詮釋更優於帕特南的詮釋。¹⁰

¹⁰ 一位審查人提出了下列問題：在缺乏裴爾士所說的邏輯情操的情況下，帕特南所說的萊興巴赫的「虛構的移轉」論點是否即足以用來成功地回答裴爾士難題？筆者對此議題的看法是：「虛構的移轉」論點單獨並不足以回答裴爾士難題，因為這個論點僅僅指出了「我們必須為那個單一案例找到一個它所屬的集合，以使得我們能夠正當地將機率觀念應用到此案例上」，但是這個論點本身並未告訴我們如何選擇出一個恰當的集合，也並未去挑選出一個恰當的集合，然而裴爾士的解答方案，藉由邏輯情操的提出，指出了我們實際上採用的是「探究者社群所有成員所做的推論所構成的集合」這個集合。此外，另一位審查人認為筆者的詮釋似乎包含有「虛構的移轉」論點。筆者對此的看法是：筆者的詮釋並未包含或使用這個論點，因為這個論點若被納入筆者的詮釋中，則筆者似乎等於是主張「個人先將自己的推論看成屬於於自己的，然後再經由『移轉』之操作，轉而將這些推論看成屬於『社群中成員們所做的推論的集合』」，但是根據筆者的詮釋，抱持邏輯情操的個人是將自己所做的推論直接視為屬於「社群中成員們所做的推論的集合」，而並未進行上述的「移轉」之操作。

伍、結語

裴爾士所提出的這個難題源自於他所抱持的機率觀念；由於單一不可重複的事件沒有機率可言，所以面臨單一不可重複的情境的個人遂無法正當地使用機率來進行推論，但是我們的直覺卻都是這個個人有正當性如此做；我們的直覺與這個機率觀念彼此衝突。我們該如何調和這兩者以解決這個難題呢？裴爾士提出了「社會情操」（筆者稱之為「邏輯情操」）來作為解答方案，但是蒯因的評論以及帕特南的詮釋都讓我們懷疑起裴爾士的解答的合理性；蒯因猜測「裴爾士主張『信望愛是邏輯的基礎』」，而帕特南則是從道德關懷的角度來詮釋，將裴爾士詮釋為「使用利他的道德關懷作為理由來解釋這個知識論領域的難題」，彷彿裴爾士並不區分道德領域與知識論領域。然而筆者提出的詮釋能夠釐清「邏輯」與「合乎邏輯性」的差異，指出後者才是裴爾士在此所關心的觀念，以回應蒯因的評論；而且筆者的詮釋區隔開了道德情操與邏輯情操，從裴爾士的機率觀念直接汲取出他提出的三個邏輯情操的內容，並且指出了帕特南的詮釋的問題與不足之處。

既然裴爾士難題乃源自於裴爾士所抱持的機率觀念，如果我們放棄他的機率觀念，那麼我們是否就不再需要他所說的這些邏輯情操了呢？筆者認為，有時候一個觀念的有效性與合理性能夠超越出它的起源所設下的限制範圍，這在許多學科中屢見不鮮（像是「動量」（momentum）觀念起源於古典力學，但是這個觀念的有效性事實上超越出了古典力學）。「邏輯情操」能夠捕捉到「人們一視同仁地看待他人與自己的推論」的通常態度，而這個態度可說跟「相信他人的證言（testimony）」的通常傾向同出一源，兩者可說都顯示出了人在知識論上的社群面向（「人在知識論上的社群面向」在今天受到了相當多的重視，社會知識論等領域的研究正方興未艾）。或許

我們不應低估「邏輯情操」之觀念的價值。在我們從裴爾士的手中接過「邏輯情操」這個幾乎被湮沒在文獻中的觀念之際，或許我們只是很難在現在看出，這個觀念有著什麼不凡的未來命運在等待著它，不過我們總是可以抱持著這樣的希望。

參考文獻

- James, W. (1978). *Pragmatism and the meaning of truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kemp-Pritchard, I. (1981). Peirce on philosophical hope and logical sentiment. *Philosophy and Phenomenological Research*, 42, 1: 75-90.
- Murphey, M. G. (1993). *The development of Peirce's philosophy*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Peirce, C. (1932). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 2, C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, C. (1984). *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition* (Vol. 2). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Peirce, C. (1992). *The essential Peirce: Selected philosophical writings* (Vol. 1, N. Houser & C. Kloesel, Eds.). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. Chicago: Open Court.
- Quine, W. V. (1933). Review of *collected papers of Charles Sanders Peirce—Volume II: Elements of logic*. *Isis*, 19, 1: 220-229.
- Reichenbach, H. (1949). *The theory of probability: An inquiry into the logical and mathematical foundations of the calculus of probability* (2nd ed., E. H. Hutten & M. Reichenbach, Trans.). Berkeley, CA: University of California Press.

Peirce's Puzzle and Logical Sentiment

Hsi-Heng Cheng

Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University
No. 101, Sec. 2, Kuang-Fu Rd., Hsinchu 30013, Taiwan
E-mail: hshcheng@mx.nthu.edu.tw

Abstract

In 1878, Peirce provided a puzzle concerning both his conception of probability and under what conditions one is permitted to reason in accordance with probability; he then offered social sentiment (or logical sentiment) as solution. Quine and Putnam, two well-known contemporary American philosophers, commented upon and interpreted “Peirce’s puzzle” and his proposed solution. However, their comments and interpretations are neither illuminating nor faithful, leaving Peirce’s thought obscure. In this paper, a more credible and faithful interpretation is suggested with the help of the distinction between logic and logicity, of the separation of logical sentiment from both altruistic moral concern and personal interest, and of the derivation of the contents of Peirce’s three logical sentiments from his conception of probability.

Key Words: Charles S. Peirce, Hilary Putnam, logic, sentiment, probability