

第三章 關於自身呈現性質及其相關之問題

在上一章我們詳細說明齊桑姆關於經驗知識的理論。從他的理論中，我們可以知道的是，我們的經驗具有呈現其自身的特性；而且當我們處在某種經驗之中，是沒有人可以否證我們當時所擁有的經驗。由此，我們可以問一些問題：我們如何去判斷我們的經驗是自身呈現的呢？到底自身呈現性質是怎麼樣的性質呢？我們將在本章的第一節中，試著回答這些問題，並且試著釐清關於自身呈現性質的誤解。一旦我們清楚地知道何謂自身呈現性質，那麼我們就能進一步地瞭解那些關於自身呈現性質的信念之本質。再加上，齊桑姆主張那些關於自身呈現性質之信念是基礎信念。因此，如果我們能夠更清楚地知道何謂齊桑姆關於自身呈現性質的本質，那麼我們就能更精準地擁有關於自身呈現性質的信念。如果我們能夠擁有那些信念，那麼我們就能夠證成關於外在世界的信念。因此，在本章的第二節中，我們試著解釋齊桑姆關於自身呈現性質之信念的本質。在此，薛利（E. S. Shirley）認為我們即便認同齊桑姆關於經驗知識的主張，也把那些關於自身呈現性質的信念當作基礎信念，但這樣的主張仍是有問題的。因為這些基礎信念有一個共通的特點，反而使得我們無法透過這些基礎信念來證成關於外在世界的信念。接下來，讓我們來看看齊桑姆如何回應這些問題。

第一節 關於自身呈現性質的問題

在齊桑姆的理論中，他認為自身呈現性質是經驗知識重要的基礎。如果沒有這個基礎，那麼某些經驗知識將無法被證成。為什麼自身呈現性質可以是經驗知識的基礎呢？在這一節我們所要做的工作是，首先我們將檢視第二章第二節所提及的定義是否恰當，以及瞭解我們是否真的擁有這樣特殊的性質。接著，我們要討論卡爾西（Marie-Luise S. Kalsi）對於齊桑姆所定義的“自身呈現性質”之看法；她認為在某些例子裡，我們的經驗是無法被解釋為自身呈現的。在我們陳述卡爾西的意見之後，我們將會發現在某些地方，卡爾西背後的直覺似乎抓住了齊桑姆企圖想要表達的想法，但是由於她誤解齊桑姆的意思，以致於她的主張是有待商榷。最後，我們將具體討論幾個自身呈現性質的例子，釐清一些對自身呈現性質

的誤解。就拿備受爭議的斑點母雞的例子來說，齊桑姆認為斑點母雞不是自身呈現性質的例子。其實我們將會發現齊桑姆在論證過程中是有問題的，使得原本是自身呈現的性質，被他自己誤解為不是自身呈現的。

第一項 兩種版本的「涵衍」

由於齊桑姆認為我們的經驗有一種特殊的性質，為了讓我們能夠更瞭解我們的經驗，所以他給出一個定義，以期讓我們透過定義就知道這些經驗的一個特殊性質——自身呈現的。根據齊桑姆的定義：P 是自身呈現的，意即每一個被 P 所涵衍之性質，這些性質都包含[思想]。檢視這個定義，我們將會發現我們很難直接藉由這個定義找到自身呈現性質。因為我們必須要去檢查每一個被 P 所涵衍的性質，確認這些性質都包含[思想]。倘若其中有某個被 P 所涵衍的性質沒有包含[思想]，那麼 P 就不是自身呈現的。由此，我們衍生出一個可能的問題：我們可能無法窮盡每一個被 P 所涵衍的性質。所以從齊桑姆所給的定義，我們無法直接發現自身呈現性質。然而，這並不表示沒有自身呈現性質存在，只是我們很難直接找到這樣的性質。雖然我們無法直接找到齊桑姆所說的自身呈現性質，但是關於齊桑姆的定義，是否還有其他的訊息，可以幫助我們認識這種特殊的性質呢？

我們回頭來看齊桑姆的定義：P 是自身呈現的，意即每一個被 P 所涵衍之性質，這些性質都包含[思想]。在這裡“F 包含 G”的意思是，任何東西凡是有 F 者必然地有 G（在這裡 F、G 是同一個東西的性質）；而“F 涵衍 G”的意思，我們先前在第二章第二節的第一項有提到過，他先後曾給過兩種不同版本的定義，而這兩種版本是否皆可說明什麼是自身呈現性質呢？而這兩種版本差異在哪？接下來，我們便要討論這兩種版本各自的優缺點。

第一種版本是指齊桑姆在 1989 年所出版的第三版《知識理論》所定義的，“F 涵衍 G”為：凡是相信某些東西是 F 者，必然地也會相信某些東西是 G。例如：我相信有一個人 S 在作惡夢，必然地也會相信 S 在作夢；根據定義，[在作惡夢]涵衍[在作夢]。我們要特別注意的是，這個定義並沒有限定 F、G 必須是同一個東西的性質，所以可能會出現兩種情況：第一種是某些東西有 F，而其他東西有 G；而第二種是某些東西既有 F 也有 G。此外，根據這個定義，如果性質之間的涵衍關係要成立，那麼所有相信某些東西是 F 的人，一定也要相信某些東西是 G。然

而，我們總是能想像這樣的可能性：有一個人，他老是有一些很奇怪的信念，導致他相信某些東西是 F，而不會相信某些東西是 G。如此一來，性質之間的涵衍關係就不容易成立。如果性質之間的涵衍關係不容易成立，就表示齊桑姆關於「自身呈現性質」的定義將會是一個很難被滿足的概念。到底是什麼原因讓「涵衍」成了不容易被滿足的概念呢？主要原因在於，這個定義涉及主體的信念，再加上 F、G 不一定屬於同一類的東西。我們往往可以設想有某個人有錯誤或特殊的信念，讓他相信某些東西是 F 而不相信某些東西是 G，而使得性質的涵衍關係不成立。但是性質之間的涵衍關係並非一定不能成立。舉例來說，根據齊桑姆所給的例子：[騎腳踏車]涵衍[是腳踏車]。那麼根據定義，凡是相信有某些東西是[騎腳踏車]的人，必須也要相信某些東西是[是腳踏車]，也就是說我們不可能相信有人騎腳踏車，而不相信有東西是腳踏車。因為我們要是知道什麼是「騎腳踏車」，就蘊含我們已經知道什麼是「腳踏車」。所以，[騎腳踏車]涵衍[是腳踏車]。

假設有某個怪異的人，他就是相信有人騎腳踏車，卻不相信有東西是腳踏車。那麼我們可以說，或許這個人根本不知道「騎腳踏車」的意思，亦即他的「騎腳踏車」和我們一般人說的「騎腳踏車」的意思不一樣，以致於他相信有人騎腳踏車，而不相信有東西是腳踏車。萬一這個怪異的人真的知道什麼是「騎腳踏車」，也就是說他和我們一般使用「腳踏車」的意義是一樣的，不過他還是堅信有人騎腳踏車，而不相信有東西是腳踏車。在這個情況下，也許我們還可以說，這個怪異的人是而非理性的，譬如說：他接受一條奇怪的原則：如果我相信 p，也相信「如果 p 則 q」，那麼我相信¬q。因此，當他相信有人騎腳踏車，根據這條原則，他相信沒有東西是腳踏車。如此一來，因為這個怪異的人相信有人騎腳踏車，卻同時相信腳踏車不存在。然則，在這個情況下，[騎腳踏車]就不涵衍[是腳踏車]嗎？齊桑姆可能會認為在這種情況之下，我們假設這個人是而非理性的；然而，齊桑姆可以認為基本上人是有理性的，而如果一個有理性的人知道什麼是「騎腳踏車」，那麼他不可能相信有人騎腳踏車而不相信有東西是腳踏車。因此，給予「人是有理性的」這個前提下，[騎腳踏車]還是涵衍[是腳踏車]。

雖然對齊桑姆來說，上述的例子不一定構成“[騎腳踏車]涵衍[是腳踏車]”的反例，但是從這個例子來看，如果有一個人是而非理性的，則他的信念可能無法使得齊桑姆「涵衍」的定義得到滿足，連帶地他本身所具有的性質也無法滿足自身

呈現性質的定義。簡言之，依照齊桑姆對自身呈現性質的定義，一個非理性的人有可能沒有自身呈現性質。可是齊桑姆之所以主張我們有自身呈現性質，乃因為我們都是透過感覺來接觸這個世界；而且我們有各種的感覺，這些感覺都是很容易被我們抓住的，再加上我們一旦有這樣的感覺，是沒有人可以否定的。因此，這一切似乎和我們的理性沒有直接關係。所以，從齊桑姆最初的動機，我們看不出自身呈現性質必須和我們的理性有關，更何況他的定義也沒有清楚說明這一點。

齊桑姆用主體信念之間的必然關係來定義「P 涵衍 Q」，而主體信念之間的必然關係還是有可能成立。如果主體信念之間的必然關係成立，就表示主體性質之間的涵衍關係成立，則我們還是可以找到某些是自身呈現的性質。那麼有沒有可能有一種情況是，P 是自身呈現的，但是 P 涵衍一個不包含[思想]的 Q 呢？假設 X 是[相信 $1+1=2$]，Y 是[是東西]。⁴⁴原則上，齊桑姆應該會同意 X 是自身呈現性質。另外，他也應該會同意 Y 不包含[思想]，因為有某些東西是東西，但它不一定會思想，如“腳踏車”。然而，如果 X 是自身呈現的，那麼 X 不能涵衍 Y；否則，根據齊桑姆關於自身呈現性質的定義，X 就不是自身呈現性質。因此，我們現在的問題是：X 和 Y 是否有涵衍關係呢？假如我相信有人相信「 $1+1=2$ 」，我也會相信有人是東西；因此，按照「涵衍」的定義，X 應當涵衍 Y。而且我們已經知道 Y 不包含[思想]。所以，根據自身呈現性質的定義，X 不是自身呈現的。這樣一來，齊桑姆認為『「相信 p」是自身呈現性質』這樣的想法會和他自己關於自身呈現性質的定義有矛盾。除此之外，從這個例子得知，我們可以利用“[是東西]”這個性質，使得應當是自身呈現性質卻涵衍一個不包含[思想]的性質，也就是說“[是東西]”這個性質會讓任意一個性質不會滿足齊桑姆關於自身呈現性質的定義，是自身呈現的。

雖然性質之間的涵衍關係並非不能成立，可是齊桑姆的定義又無法排除自身呈現性質涵衍一個不包含[思想]的性質，導致自身呈現性質的定義好像不能被滿足，那麼有沒有其他方法可以確認性質之間的涵衍關係，而且還可以說明齊桑姆的自身呈現性質呢？在《知識理論》中，齊桑姆曾提到如果 F 涵衍 G，則 F 邏輯上蘊含（logically imply）G；但是如果 F 邏輯上蘊含 G，則 F 不一定涵衍 G。⁴⁵由

⁴⁴ 在這裡“[是東西]”是泛指所有廣義的存在物，不只是物質或物理性的東西而已。

⁴⁵ See Chisholm, 1989, TK. p.51.

此推知，「F 邏輯上蘊含 G」是「F 涵衍 G」的必要條件；如果 F 不會邏輯上蘊含 G，則 F 不會涵衍 G。在這裡我們要特別注意的是，齊桑姆“F 邏輯上蘊含 G”並不是指我們一般邏輯上“F 蘊含 G”的意思，而是在說明任意兩個性質之間的關係，意即：任何東西有 F 者就一定會有某些東西有 G。⁴⁶引用前面的例子來說，[在作惡夢]涵衍[在作夢]。當我有[在作惡夢]，必然地會有某些東西（其實這裡指的就是主體本人）有[在作夢]，亦即「F 邏輯上蘊含 G」。

性質之間有涵衍關係，是涉及主體的信念；而性質之間有邏輯上蘊含關係，是涉及世界的樣態。為什麼如果性質 F、G 之間的涵衍關係成立，則 F、G 之間就有邏輯上蘊含關係呢？我們假設現代醫學提供一個大家接受卻事實為假的學說，認為凡是有甲狀腺亢進的人，他的身體發展會異於常人，譬如說：他的身高就會有三公尺高。因為我們都受到此一學說的影響，都會相信若有人得了甲狀腺亢進，那麼我們就會相信他有三公尺高；相當於我們相信某些人有甲狀腺亢進，必然地我們也相信有人是三公尺高的人。然而，世界上我們找得到[有甲狀腺亢進]的人，但是找不到有人有[是三公尺高的人]。所以，[有甲狀腺亢進]涵衍[是三公尺高的人]，可是[有甲狀腺亢進]邏輯上不蘊含[是三公尺高的人]。於是，我們無法用「邏輯上蘊含」當作「涵衍」的必要條件。

也許齊桑姆會反駁上面的例子不是自身呈現的，而只要是自身呈現性質就一定會符合齊桑姆所主張的：「如果性質之間的涵衍關係成立，那麼性質之間的邏輯蘊含關係就成立」。或許我們從《知識理論》可以間接發現這一點。根據文本，我們發現齊桑姆可能有這樣一個暗示性的原則 α ：若有一個性質 Q，P 涵衍 Q，但是 P 不包含 Q，則 P 不是自身呈現的。

[騎腳踏車]不像[想像騎腳踏車]，[騎腳踏車]涵衍一個它所不包含的性質，也就是[是腳踏車]。為了想像騎腳踏車，我們不需要是腳踏車。(Chisholm, 1989, p.19)

讓我們回想我們所說的自身呈現之性質：如果某個性質是自身呈現的，那麼

⁴⁶ See Chisholm, 1989, TK. p.51. If one property entails another, then the first property also logically implies the other; that is to say, the first property is necessarily such that if anything has it then something has the second. 我們要注意的是，這裡“邏輯上蘊含”的意思並沒有邏輯上的意思。通常，如果條件句 ($P \rightarrow Q$) 是恆真句，亦即 p 邏輯上蘊含 q，也就說 p 為真，q 不可能為假；這裡說的是命題之間的關係。然而，齊桑姆的「邏輯上蘊含」是說的是性質之間的關係。因此，我們無法用一般邏輯的意思來解釋齊桑姆的意思。

它所涵衍的每一個性質，這些性質都包含[思想]。這個意思是說自身呈現性質是一種相當簡單且容易抓住的性質。現在[包含 48 塊斑點]涵衍[是斑點]（因為任何相信某些東西有包含 48 塊斑點，也會相信某些東西是斑點）。但是[包含 48 塊斑點]並不包含[是斑點]（一個人可以有 48 塊斑點，而他不是斑點）。因此，[包含 48 塊斑點]不是自身呈現的。（Chisholm，1989，p.25）

根據自身呈現性質的定義，照道理來說[是腳踏車]或[是斑點]不是自身呈現的，理由在於[是腳踏車]或[是斑點]不包含[思想]。但是從上面的描述來看，齊桑姆宣稱：因為[包含 48 塊斑點]不包含[是斑點]，所以[是斑點]不是自身呈現的。雖然我們可以同意，[是斑點]不是自身呈現的，但是齊桑姆採用的理由卻不是按照他自己對自身呈現性質的定義而來的。因此，或許我們可以推測齊桑姆有其他的意思，他假設有一條原則 α ：如果我們找到一個 P 所涵衍，但不被 P 所包含的性質，那麼 P 就不是自身呈現的。由此，我們推斷出如果 P 是自身呈現的，那麼 P 所涵衍的性質都要被 P 所包含。

現在我們來檢視上述的原則是否成立？如果 P 是自身呈現性質，且 P 不包含 Q ，那麼 P 是否涵衍 Q 呢？比方說[相信司馬遷是司馬子長]是自身呈現的，且[相信司馬遷是司馬子長]不包含[相信司馬遷是史記作者]，那麼[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[相信司馬遷是史記作者]嗎？我相信我相信司馬遷是司馬子長，但我不一定會相信我相信司馬遷是史記作者。所以，[相信司馬遷是司馬子長]不涵衍[相信司馬遷是史記作者]。因此，如果 P 是自身呈現的，且 P 不包含 Q ，那麼 P 也不涵衍 Q 。從這裡來看，原則 α 似乎是成立的。

如果齊桑姆真的在心中接受原則 α ，那麼在 1989 年關於「涵衍」定義的脈絡之下，有沒有可能我們採用原則 α 比他原先的定義更適切地說明他的自身呈現性質呢？舉例來說，假設 F 是[相信司馬遷是司馬子長]； G 是[具有信念]。第一：根據自身呈現性質的定義，只要任何人相信有人相信司馬遷是司馬子長，也會相信有人具有信念；因此，[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[具有信念]。第二：任何人相信司馬遷是司馬子長，也會具有信念；因此，[相信司馬遷是司馬子長]包含[具有信念]。依據上述兩點，[相信司馬遷是司馬子長]既涵衍也包含[具有信念]，所以[相信司馬遷是司馬子長]是自身呈現的。如果我們用原則 α 找到[相信司馬遷是司馬子長]是自身呈現的，那麼先前討論關於自身呈現性質會涵衍一個不包含[思想]的性

質之困難，是否也會使得應當是自身呈現性質無法滿足原則 α ？引用上述的例子，如果[相信司馬遷是司馬子長]不但涵衍也包含[是東西]，那麼根據原則 α ，[相信司馬遷是司馬子長]就不是自身呈現的嗎？首先，我相信有人相信司馬遷是司馬子長，我也會相信有東西是東西；根據「涵衍」的定義，[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[是東西]。其次，如果我有[相信司馬遷是司馬子長]，那麼我也有[是東西]；根據「包含」的定義，[相信司馬遷是司馬子長]包含[是東西]。因此，[相信司馬遷是司馬子長]既涵衍也包含[是東西]。根據原則 α ，[相信司馬遷是司馬子長]還是自身呈現的。所以，我們知道先前討論的那種情況並不會構成原則 α 之反例；在這個情形下，原則 α 似乎比齊桑姆原先的定義更能解釋何謂自身呈現性質。

然而，原則 α 還是有問題的。因為原則 α 是要求**所有**被 P 所涵衍的性質，也要被 P 所包含，也就是說我們必須檢視每一個 P 所涵衍的性質，是否都被 P 所包含。當然，只要我們找到一個 P 所涵衍而 P 不包含的性質，那麼 P 就不是自身呈現的。只是不論我們採用先前的定義還是原則 α ，我們都可以很輕易地找到一個不是自身呈現的性質；但是我們卻很難找到一個滿足齊桑姆先前的定義或原則 α 的自身呈現性質。此外，原則 α 並沒有說明性質 P 、 Q 必須要和我們的思想有關。這樣一來，有可能連非心理性質都是自身呈現的。比方說有[是紅色]和[有顏色的]兩種性質。我們相信有東西是紅色，就會相信有東西是有顏色的；凡是也紅色的東西，也是有顏色的東西。根據原則 α ，初步來看[是紅色]是自身呈現的。然而，[有顏色的]不包含[思想]；理當[是紅色]不是自身呈現的。為了解決這個矛盾，我們必須檢查所有被[是紅色]涵衍的性質，是否也被[是紅色]所包含，否則我們無法因此判斷[是紅色]是自身呈現的，反之亦然。因此，我們無法檢證[是紅色]是否為自身呈現性質。從上述的例子來看，雖然我們無法舉例說明非心理性質有可能是自身呈現的，但是根據原則 α 的內容，我們似乎也無法排除一個非心理性質有可能是自身呈現的。

既然齊桑姆第一個版本的定義是有問題的，接下來讓我們來看看，或許可以從 1990 年齊桑姆發表的〈知識原則的地位〉找到他所描述的「自身呈現性質」。在第二個版本，他定義“ F 涵衍 G ”為：不管任何人，凡是會設想到 F 者也會設想到 G ，且不管任何東西，只要有 F 的也會有 G 。例如：[在作惡夢]涵衍[在作夢]；根據第二個版本的定義，任何人只要他設想某人 S 在作惡夢，也會設想 S 在作夢；

而且只要有[在作惡夢]的人也會有[在作夢]。因為齊桑姆 1990 年的定義並沒有牽涉到主體的信念，所以這個定義無須說明信念之間的必然關係如何成立。但是這個定義是否也會碰到和第一個版本類似的問題呢？換言之，有沒有可能有人設想到 F，但是他不設想到 G 呢？有一種可能的答案：齊桑姆認為這個版本的「涵衍」是概念上的涵衍（conceptual entailment）。⁴⁷這個意思是說，如果在概念上，從性質 P 可以分析出性質 Q，那麼我們會設想 P，也就會設想 Q。回到 “[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[具有信念]” 的例子，不管是誰，只要他會設想到自己相信司馬遷是司馬子長，他也會設想到自己具有信念，而且有[相信司馬遷是司馬子長]者，也會有[具有信念]。因此，根據第二種版本的定義，[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[具有信念]。

如果第二種版本的定義能夠解釋“相信司馬遷是司馬子長”的例子，那麼是否同樣地也能解釋「若性質有涵衍關係，則性質有邏輯上蘊含關係」呢？引用相同的例子—[有甲狀腺亢進]和[是三公尺高的人]。我們會設想有人有甲狀腺亢進，但不一定會有人是三公尺高的人，而且我們發現世界上有甲狀腺亢進的人，卻沒有人是三公尺高的人。所以，根據第二種版本的定義，[有甲狀腺亢進]不涵衍[是三公尺高的人]。因為[有甲狀腺亢進]不涵衍[是三公尺高的人]，所以[有甲狀腺亢進]和[是三公尺高的人]不會成為齊桑姆解釋性質如何同時有涵衍關係和邏輯上涵衍關係之反例。由此可知，第二種版本的定義不但能夠說明性質之間的涵衍關係，還能解釋若性質之間有涵衍關係，則性質之間有邏輯上蘊含關係。

我們再回過頭來看先前討論[騎腳踏車]和[是腳踏車]的例子。同樣地，我們會設想有人騎腳踏車，也會設想有東西是腳踏車。但是我們可以騎腳踏車，而不是腳踏車。因此，[騎腳踏車]不涵衍[是腳踏車]。我們再一次驗證，若齊桑姆採取第二種版本的定義，則他可以解釋許多自身呈現呈現，而排除掉那些不是自身呈現的性質。

到目前為止，如果我們用第二種版本的定義來解釋齊桑姆的自身呈現性質，那麼我們似乎比較容易找到那些自身呈現的性質。可是我們也發現這個定義也是和前一個版本有相同的困難，那就是自身呈現性質可能會涵衍一個不是心理的性

⁴⁷ See Chisholm, 1990. p.210.

質。假設 P 是[相信司馬遷是司馬子長]，Q 是[是東西]。如果我們會設想我們相信司馬遷是司馬子長，則我們也會設想有東西嗎？如果有[相信司馬遷是司馬子長]的人，也會有[是東西]嗎？對齊桑姆而言，「S 相信 t」的意思是說：S 有一個性質，這個性質就是[相信 t]。因此，當我們相信司馬遷是司馬子長，就表示我們有[相信司馬遷是司馬子長]。另外，我們設想我們有[相信司馬遷是司馬子長]，我們也會設想有[是東西]。因此，[相信司馬遷是司馬子長]涵衍[是東西]。然而，[是東西]不包含[思想]，例如：[是紅蘋果]有[是東西]，但是紅蘋果不會思想。如此一來，[是東西]這樣的性質，使得任何一個性質不符合齊桑姆關於自身呈現性質的定義；也就是說就算根據 1990 年關於「涵衍」的定義，理當是自身呈現的性質也會涵衍非心理性質—[是東西]，而不是自身呈現的。⁴⁸

雖然這兩種版本都無法直接讓我們發現何謂齊桑姆的自身呈現性質，也無法讓齊桑姆關於自身呈現性質的定義排除這樣一個問題：自身呈現性質涵衍非心理性質—[是東西]。但是兩個版本相較之下，我們發現齊桑姆關於 1989 年的定義有其他問題無法解決，例如：一個非理性的人可能沒有自身呈現性質。而反觀他 1990 年的定義，我們至少還能找到某部分符合他定義的自身呈現性質。另外，一方面從齊桑姆的《知識理論》來看，他似乎心中暗自接受原則 α ，用以輔助說明他的自身呈現性質；另一方面，我們發現他在 1990 年的版本裡也清楚地說明部分關於原則 α 的內容。因此，基於以上幾點看法，我們接受齊桑姆 1990 年的版本，似乎是比較合理的。故稍後若我們討論到自身呈現性質，則多半採用第二種版本的定義來解釋或延伸討論。

第二項 卡爾西的回應—直接意識

關於齊桑姆的基礎論，其中最主要的核心概念就是自身呈現性質；這種性質是主動地（向我們）顯現他們自己本身。比方說我以為看到貓，就齊桑姆而言，關於“以為看到貓”的經驗，不僅向我顯現那裡有某個像貓的東西，也告訴我有什麼樣的視覺經驗。不僅如此，齊桑姆還認為這些性質具有很高的知識地位；

⁴⁸ 齊桑姆在〈他的哲學發展〉中有提到，他稍稍改變他的想法。他把“現象”當作是一個獨立的東西。不過這部分涉及形上學的範疇，在此我們僅限於討論齊桑姆的知識理論，故不多做說明與討論。不過我們補充這一點只是想要說明，或許齊桑姆可以利用他後期的想法，使得感覺性質還是有可能是自身呈現的。

換句話說，沒有其他信念比關於這些性質的信念之知識地位還要高。譬如說我以爲我看到貓，不管事實上有沒有貓，沒有任何人可以否認我有[以爲看到貓]的視覺經驗；用齊桑姆的話來說，如果我真的以爲我看到貓，那麼對我來說，「我以爲我看到貓」是確定的。

綜合上述所言，卡爾西推測齊桑姆的自身呈現性質是被我們直接意識到的一種心理的性質。由此，卡爾西嘗試從齊桑姆的自身呈現性質之定義中驗證她的想法，然後再根據她的推測，提出一些對齊桑姆的質問。接下來，讓我們來看看卡爾西如何詮釋齊桑姆的自身呈現性質。

關於自身呈現性質，齊桑姆定義爲：若 **P** 是自身呈現的，意即每一個被 **P** 所涵衍之性質，這些性質都包含[思想]。檢視齊桑姆的定義，卡爾西認爲他在定義項的前半段（每一個被 **P** 所涵衍之性質）插入“涵衍”，是爲了確保我們能夠直接意識到自身呈現性質。但是在卡爾西的文章中，我們發現她並沒有多做解釋，她如何從定義裡得到這樣的結論。或許我們可以試著替卡爾西解釋看看，由於她是採用齊桑姆 1989 年版本的定義，而 1989 年版本的「涵衍」是涉及主體的信念，所以她可能是利用這一點來說明自身呈現性質是被我們直接意識到的。另外，定義的後半段（這些被 **P** 所涵衍的性質都要包含[思想]）插入“包含”，卡爾西認爲齊桑姆是要保證自身呈現性質是心理的（*mental*）。因爲定義項有提到“每一個性質”，而按照一般我們用“每一個性質”指的是所有的性質，也就是說心理的或非心理的性質都包含在內，所以卡爾西斷言齊桑姆用“包含[思想]”來排除自身呈現性質涵衍非心理性質之可能性。

卡爾西詮釋齊桑姆的定義後，她認爲這樣的定義是有問題的。首先，卡爾西認爲不是所有的心理性質或思想性質都是自身呈現的；理由在於，有某些心理性質或思想性質不是被我們直接意識到的，所以這些性質就不是自身呈現的。舉例來說，我看到那裡有一隻貓。一般而言，[看到那裡有一隻貓]是心理性質；但是我們不是直接意識到「我看到那裡有一隻貓」。再者，她認爲齊桑姆的定義會排除一些我們直接意識到的心理性質，而將之視爲不是自身呈現的。譬如說：「我相信我在痛」包含「我相信有東西傷害我」，也就是說[在痛]涵衍[傷害我]。然而，有東西有[傷害我]，可是它不包含[思想]。因此，根據齊桑姆的定義，[在痛]不是自身呈現的。卡爾西認爲如果[在痛]不是自身呈現的，那麼我不會直接意識到[在痛]。關

於這一點，似乎和我們日常生活的狀況是矛盾的，因為我們很明顯地都是直接意識到我們在痛，根本不需要依賴他人或透過其他方法得知。

依照卡爾西所說的例子，齊桑姆的定義似乎無法窮盡所有自身呈現性質，也無法排除一些非自身呈現的性質是自身呈現的。如果齊桑姆的定義無法適切地解釋自身呈現性質，那麼我們該如何定義“自身呈現性質”呢？卡爾西試著先說明何謂自身呈現性質，再嘗試對自身呈現性質下一個定義。她認為“自身呈現性質”指的是，我們不需要透過其他媒介，就可以直接察覺到的性質；而且一旦我們擁有這類性質，對我們來說就是確定的。舉例來說，我看到屋頂上有一隻貓。此時，我說「我彷彿看到屋頂上有一隻貓」，我是不需要透過他人的告知，自然而然就真的有關於屋頂上的貓之視覺經驗。而且，當我說「我彷彿看到屋頂上有一隻貓」時，沒有人可以否認我這一點。因此，就卡爾西而言，像[彷彿看到屋頂上有一隻貓]這類的性質，就是自身呈現性質。恰恰好，根據齊桑姆的定義，[彷彿看到屋頂上有一隻貓]是自身呈現的。照這樣看來，卡爾西似乎有抓到齊桑姆所想要表達的性質。既然自身呈現性質是一種我們直接意識到的心理性質，卡爾西接著就利用齊桑姆「包含」這個概念來重新定義「自身呈現性質」：假設 P 是自身呈現的，若且為若，我要覺得「我有 P 」是確定的，而且 P 包含[思想]。這樣一來，卡爾西認為他的定義不僅可以確保我們對 P 要有直接意識，而且也可以確保 P 是心理的。再次引用前面的例子—[彷彿看到屋頂上有一隻貓]，如果我覺得我真的彷彿看到屋頂上有一隻貓，而且[彷彿看到屋頂上有一隻貓]包含[思想]，那麼[彷彿看到屋頂上有一隻貓]是自身呈現的。乍看之下，卡爾西關於自身呈現性質的定義也能抓到齊桑姆所謂的自身呈現性質。然而，事實上卡爾西對於這個定義也不是很滿意，因為她認為這個定義也會包含某些不是自身呈現的性質，例如：[牙痛]。按照卡爾西的定義，我覺得我的牙真的很痛，又[牙痛]包含[思想]，所以[牙痛]是自身呈現的。但是，卡爾西用同樣的例子，再根據齊桑姆的定義，證明[牙痛]不是自身呈現的。關於這一點，對卡爾西來說，她認為齊桑姆的定義使得牙痛不是自身呈現的，可能是因為齊桑姆認為[牙痛]是物理性質，而非心理性質。所以照道理說，[牙痛]應該也要被卡爾西自己的定義所排除的，可是她自己的定義卻無法排除這樣的例子。面對這樣的兩難，卡爾西認為問題要嘛在於她自己的定義有問題，不然就是齊桑姆應該也要認同[牙痛]是自身呈現的，只是他的定義卻無法包含這樣的性質。

為此，卡爾西提出一種可能的解釋：自身呈現性質只是一種最原始的性質，是內在論的基本概念之一；而我們最多只能解釋我們有這樣的性質，而無法給出一個適切的定義。

根據卡爾西的論點，我們看出來她認為自身呈現性質具有兩種特點：一是心理的；一是被我們直接意識到的。而這兩種特點，她認為我們可以從齊桑姆的定義中找到。接下來，讓我們來看看是否可以從齊桑姆的定義中，得到卡爾西的結論呢？

齊桑姆定義“P 是自身呈現的”，意即每一個被 P 所涵衍的性質，這些性質（ $Q_1、Q_2、\dots、Q_n$ ，我們統稱這些性質為 Q）都包含[思想]。從後半段的定義項中，我們知道若 Q 包含[思想]，則 Q 必須是心理的。如若某種物理性質包含思想性質，則一定存在有某個東西有此一物理性質卻不會思想。舉例說明之，[是腳踏車]不包含[思想]，腳踏車有[是腳踏車]，可是腳踏車不會思想；[想像那裡有一隻貓]包含[思想]，不可能有人想像那裡有一隻貓卻不會思想的。因此，不可能有物理性質包含[思想]，一定是心理性質包含[思想]。然而，什麼性質必然地會涵衍心理性質呢？根據 1990 年關於「涵衍」的定義，“F 涵衍 G”意即凡是會設想者也會設想 G，凡是有 F 的也會有 G。同理可證，只有心理性質才會涵衍心理性質。⁴⁹綜合以上所說的，我們可以從後半段的定義項中得知，齊桑姆的自身呈現性質是心理的。

從齊桑姆的定義中，我們可以推測出自身呈現性質是心理的。接下來，我們將試著說明卡爾西如何從「涵衍」的定義中，導出自身呈現性質是被我們直接意識到的。由於卡爾西沒有引述齊桑姆在 1990 年所發表的〈知識原則之地位〉，所以我們只針對 1989 年關於「涵衍」的定義著手討論。在《知識理論》中，齊桑姆定義“F 涵衍 G”，意即相信某些東西有 F，必然地也會相信某些東西有 G。根據這個定義，我們得不到我們對自身呈現性質要有直接意識。除非卡爾西主張：當我們說「我們相信 p」，就是指我們對 p 有直接意識。可是我們可能對於很多東西抱持著信念，卻對這些東西沒有直接意識。例如：「我相信月球上有嫦娥」，這句話並不表示我是直接意識到月球上有嫦娥。或者卡爾西認為如果我們對 p 有直接

⁴⁹ 在這裡為什麼我們不採用 1989 年的版本呢？理由在於，1989 年的版本涉及主體的信念，而信念之間的必然關係又不是那麼明確，再加上 1990 年的版本所描述性質之間的關係十分清楚，所以我們在此改採用 1990 年的版本來做討論。

意識的話，那麼我們就會相信 p 呢？關於這一點，就更加不可能成立。因為我們可以對很多東西有直接意識，但不一定會那些東西抱持著信念，例如：我看到貓，我是直接意識到貓，但是我有可能不相信我看到貓。排除掉以上這兩種可能的解釋，是否還有其他的解釋呢？另外有一種可能的解釋：根據自身呈現性質的定義，再加上齊桑姆的一條知識原則：假設 F 是自身呈現的，如果有一個人有 F ，又如果 S 相信他自己有 F ，那麼對 S 來說，他有 F 是確定的。因為根據這條原則，我們知道 F 是自身呈現性質，且對 S 來說，「 S 有 F 」是確定的。所以卡爾西因此認為 S 是直接意識到他有 F 。然而，齊桑姆認為我們不一定會意識到某個確定的信念是確定的；也就是說我們不一定意識到確定的信念，也不一定我們意識到的信念都是確定的。因此，對 S 來說， F 是自身呈現的，且「 S 有 F 」是確定的，也不表示說 S 一定直接意識到「他有 F 」。總而言之，我們嘗試用各種方法都無法解釋卡爾西可以從齊桑姆的定義得到，自身呈現性質是我們直接意識到的。那為什麼卡爾西會認為自身呈現性質是被我們直接意識到呢？

也許從齊桑姆所舉的例子看來，他所描述的自身呈現性質都是我們直接意識到的性質。但是我們不能因此就判定齊桑姆的自身呈現性質一定要被我們直接意識到的。更何況，我們也無法從他的定義得到這樣的結果，也就是說從齊桑姆關於自身呈現性質的定義來看，他自己並沒有限制自身呈現性質得要被我們直接意識到的。舉例來說， P 是[有信念]。根據自身呈現性質的定義， P 不會涵衍一個非心理性質，也就是說 P 所涵衍的性質，這些性質都包含[思想]。所以， P 是自身呈現的。然而，我們往往擁有關於 P 的信念，但是我們不一定會意識到 P 。因此，從這個例子看來，我們發現卡爾西的批評是不合理的。因為她不能用“我們是否能直接意識到 P ”當作自身呈現性質的判準。除非 P 不符合齊桑姆的定義，但事實上 P 真的是自身呈現的。所以，卡爾西可能是誤解齊桑姆關於自身呈現性質的定義。此外，從齊桑姆的文獻中，我們也找不到他有意思傾向自身呈現性質一定要被我們直接意識到。因此，我們知道不是所有自身呈現性質都可以被我們所直接意識到。不過或許有一種可能性是，卡爾西被自身呈現性質的字面意義所誤導。因為齊桑姆認為自身呈現性質是主動地（向我們）呈現，就好像說我們是直接意識到自身呈現性質，所以使得卡爾西認為自身呈現性質就是要被我們直接意識到的。

經由上述討論，我們知道並非所有自身呈現性質都是我們直接意識到的，那

凡是我們直接意識到的性質是否是自身呈現的呢？先前卡爾西曾舉過一個關於“[痛]”的例子。她認為[在痛]是自身呈現的，理由在於我們都是直接意識到[在痛]。但是齊桑姆關於自身呈現性質的定義卻排除[在痛]，因為卡爾西認為[在痛]涵衍一個非心理性質—[有東西傷害我]。從而，她認為齊桑姆的定義無法涵蓋所有自身呈現性質。首先，我們回過頭來檢視這個例子，根據齊桑姆關於「涵衍」的定義，卡爾西應該正確地說[在痛]涵衍[在傷害我]，而不是[在痛]涵衍[有東西傷害我]。接著，她才能說因為[在傷害我]不包含[思想]，所以[在痛]不是自身呈現性質。乍看之下，這是一個關於自身呈現性質的反例。但是，如果我們用齊桑姆 1990 年的版來檢視這個例子，那麼我們將會發現這個例子不見得是一個反例。因為根據 1990 年的版本，[在痛]不涵衍[在傷害我]；我設想我在痛，也會設想有東西在傷害我，但是有[在痛]的，不一定有[在傷害我]。所以[在痛]不涵衍[在傷害我]。到目前為止，[在痛]並沒有涵衍一個不包含[思想]的性質。因此，我們無法判定[在痛]是不是自身呈現的。那現在的問題是，[在痛]到底是不是自身呈現的？如果我們廣義地來說齊桑姆關於「思想」的意義，那麼[在痛]也可以是心理的。而從另外一方面來看，若[在痛]是心理的，則根據齊桑姆的定義，[在痛]不會涵衍非心理性質。因為我們有可能只是單純地感到疼痛，而事實上並沒有任何東西傷害我，比方說手被截肢的人還是會覺得自己手在痛，但他不一定相信有東西在傷害他。因此初步看來，[在痛]是自身呈現的。如此一來，我們是否可以因此就認為所有被我們直接意識到的性質就是自身呈現性質呢？基本上，這個答案是否定的。一般而言，我們大部分都是直接意識到我們有什麼樣的感覺經驗，例如：「我看到貓」。但是[看到貓]不見得是自身呈現的。因為[看到貓]涵衍[是貓]，而[是貓]不包含[思想]。所以根據齊桑姆自身呈現性質的定義，[看到貓]不是自身呈現的。因此，並非所有我們直接意識到的性質都是自身呈現的。

總而言之，雖然卡爾西有些地方誤會齊桑姆的意思，以致於她的解釋和齊桑姆的定義有些許的出入。但是透過卡爾西的分析，我們可以粗略地將齊桑姆的自身呈現性質分成兩類：一類是我們可以直接意識到的，另一類是我們不會直接意識到的；前者是關於感覺性質，如[痛]、[感覺]等等，後者是關於意向性性質，如[相信]、[希望]等等。而值得注意的是，這些自身呈現性質都屬於心理的，和我們有關。另外，雖說卡爾西不同意齊桑姆的定義，但她還是間接也同意齊桑姆的想法，

認為我們真的擁有自身呈現性質，而這類特殊的性質對於知識的基礎有著密不可分的關係。最後我們再附帶一提，倘若卡爾西採用 1990 年關於「涵衍」的定義，那麼她說不定不會誤解齊桑姆的定義。

第三項 特殊例示—斑點母雞

透過前兩項的討論，我們在一定程度上已經充分瞭解齊桑姆的定義，也對他所要表達的想法也有概要性的認識。接下來，我們將利用幾個具體例子，進一步來解消我們一般對於自身呈現性質的誤解。

根據自身呈現性質的定義，凡是被自身呈現性質所涵衍的性質，這些性質都要包含[思想]。在前一項的討論中，我們已經證明自身呈現性質是心理的，並非物理的（physical）。由此推斷，凡是物理性質都不會是自身呈現的，如[有一部腳踏車]、[質量是 223 公克]等等。若自身呈現性質不是物理的而是心理的，那麼是不是所有的心理性質都是自身呈現的呢？假設我們有[想像那裡有一隻貓]，而[想像那裡有一隻貓]是心理的，接著我們就要依據齊桑姆的定義來檢查[想像那裡有一隻貓]是否是自身呈現的。然而，[想像那裡有一隻貓]所涵衍的性質都是心理性質，這些心理性質也都包含[思想]。所以，[想像那裡有一隻貓]是自身呈現的，也是心理的。

初步看來，所有心理性質都是自身呈現的。但是我們之後將會發現並非所有心理性質都是自身呈現性質。譬如說，我看到那裡有一隻貓。我們一般都會同意[看到那裡有一隻貓]是心理的，但是根據齊桑姆的定義，這個性質卻不是自身呈現的。因為[看到那裡有一隻貓]涵衍[有一隻貓]，而[有一隻貓]不包含[思想]。因此，雖然[看到那裡有一隻貓]是心理的，但它不是自身呈現的。由此可知，並非所有心理性質都是自身呈現的，像關於我們真正知覺的性質就不是自身呈現的，而關於我們感覺的性質才是自身呈現的。

誠如上述所說，如果關於我們的感覺之性質才是自身呈現的，那麼就讓我們來看看一個備受爭議的例子—斑點母雞，在這個例子中，關於斑點母雞的感覺是否是自身呈現的。

考慮一個視覺感覺，這個感覺是我們一眼掃視一隻斑點母雞而產生的。這個感覺可能說成是包含許多的斑點。然而人們可能會問：有多少斑點？如果我們判

斷，說[感覺包含 48 塊斑點]，那麼我們非常有可能犯錯：也許有更多的或有更少的斑點。但是我們的判斷是一個關於感覺與料的性質之判斷，或者關於我們所感覺到的方式之性質的判斷。這樣的判斷可能會錯，這個事實應該似乎和我們所感覺到的自身呈現性質，和確定性的來源有衝突。...如果某個性質是自身呈現的，那麼每一個被它所涵衍的性質，都要包含[思想]。這個意思是說，自身呈現性質是一個相對簡單且容易掌握的。現在[包含 48 塊斑點]涵衍[是斑點]（對任何人來說，相信有東西是包含 48 塊斑點，也會相信有東西是斑點）。但是[有 48 塊斑點]不包含[是斑點]（一個人可以有 48 塊斑點，而不是斑點）。因此，[有 48 塊斑點]不是一個自身呈現性質。而且我們的經驗包含[注視一隻斑點母雞]，並沒有和我們所說的自身呈現性質和確定性有衝突。（Chisholm, 1989, p.25）

首先，在回答前面的問題之前，我們必須排除以下這種狀況：「靈光一閃」。有時候，我們的感覺是一閃即逝，和先前所說的感覺不同。齊桑姆認為我們先前所說的感覺可以說成是關於外在世界的記號；而在靈光一閃的例子中，我們的感覺並沒有指到任何關於外在世界的記號。即使靈光一閃的例子也符合「自身呈現性質」的定義，但這樣的性質無法再進一步說明關於外在世界的狀態，因此，我們暫且擱置，不繼續討論這類「靈光一閃」的例子。

回到斑點母雞的例子，根據齊桑姆上述所言，假設我們匆匆看一眼，遠處有一隻帶著斑點的母雞。更嚴格來說，假設這隻斑點母雞和我們相距甚遠，不管我們是掃視一眼或直盯著母雞看，我們都無法正確地看出母雞有多少斑點。在這個狀況下，當旁人問齊桑姆看到了什麼東西，是什麼樣的東西向我們呈現呢？齊桑姆的回答是「我的感覺包含 48 塊斑點」。於是有人利用這一點來批評齊桑姆。因為齊桑姆曾形構一條關於自身呈現性質的知識原則，這條原則是：假設 F 是自身呈現性質，如果有一個人 S 有 F，又如果 S 相信他自己有 F，則對 S 來說，他有 F 是確定的。又根據齊桑姆在〈我的哲學發展〉提到，如果 p 是確定的，則 p 為真。所以，如果「我的感覺包含 48 塊斑點」是自身呈現的，那麼對我來說，「我的感覺包含 48 塊斑點」是確定的。然而，事實上母雞有沒有 48 塊斑點，我們必須去數母雞身上的斑點，才能知道。這種關於「數目」的概念，我們無法光憑感覺就可以知道。由這裡，有人認為齊桑姆的自身呈現性質和確定性就不一致。我們的經驗似乎無法保證我們的信念內容。面對這個問題，齊桑姆認為他的自身呈現性

質和確定性仍是一致的，因為[感覺包含 48 塊斑點]本來就不是自身呈現性質。

其實齊桑姆這樣的回答是有待商榷的。因為當他說「我的感覺包含 48 塊斑點」，就表示他的感覺有一個性質—[有斑點]。可是一般來說，我們不會認為我們的感覺有斑點，而是我們的感覺內容是斑點。更何況，假設我們看到一隻帶有斑點的母雞，從而有人問我們母雞身上有多少斑點時，一般正常人多半會回答：「我不知道」。假如旁人硬要我們說我們看到什麼，那麼我們或許回答「我感覺到有 48 塊斑點」比較適當。在這裡「我感覺到有 48 塊斑點」的意思，是指我們有一個關於有 48 塊斑點的感覺，而“48 塊斑點”只是我們感覺的內容。所以，齊桑姆在這裡的回答似乎是有問題的。

我們暫時將上述的疑問擱置不管。稍後，他在檢查[感覺包含 48 塊斑點]是否為自身呈現性質時，他檢證所用到的性質，是前後不一致的。按照他文本所說的，他認為[感覺包含 48 塊斑點]不是自身呈現的，理由在於[包含 48 塊斑點]涵衍[是斑點]，而[有 48 塊斑點]不包含[是斑點]。由此，我們發現有以下幾個不一致的地方。第一：他所要檢證的性質是[感覺包含 48 塊斑點]，而不是[包含 48 塊斑點]。如果他用[包含 48 塊斑點]來檢證是否為自身呈現的，那麼齊桑姆就搞錯了。因為[包含 48 塊斑點]不是心理性質，所以[包含 48 塊斑點]不可能是自身呈現性質。第二：我們不會把[包含 48 塊斑點]和[有 48 塊斑點]視為同一個性質。如果我們修正這幾個不一致的地方，那麼對齊桑姆而言，[感覺包含 48 塊斑點]是否為自身呈現的呢？根據齊桑姆關於自身呈現性質之定義，[感覺包含 48 塊斑點]涵衍[有斑點]，但是[有斑點]不包含[思想]。因此，齊桑姆認為[感覺包含 48 塊斑點]不是自身呈現的。

我們發現齊桑姆在這裡反對的性質，和先前他所想要表達的自身呈現性質是不一樣的。Kennedy 同樣也反對齊桑姆上述的推論。他認為[感覺包含 48 塊斑點]和[有斑點]之間的涵衍關係是不成立的。主要的理由在於，感覺與料 (sense-datum) 的內容並不保證外在世界有相符合此一感覺語料內容之東西存在，也就是說[感覺包含 48 塊斑點]不涵衍[有斑點]（我感覺有 48 塊斑點，但是我沒有斑點）。如此一來，雖然[感覺包含 48 塊斑點]不涵衍[有斑點]，但是[感覺包含 48 塊斑點]是否會涵衍其他非心理性質呢？根據齊桑姆關於自身呈現性質的定義，如果[感覺包含 48 塊斑點]涵衍非心理性質，那麼[感覺包含 48 塊斑點]就不是自身呈現的。可是我們將會發現，[感覺包含 48 塊斑點]仍然會涵衍一個非心理性質。只要齊桑姆表達我

的感覺是指我們的感覺語料有 48 塊斑點，那麼這個[是斑點]雖然不是指到母雞身上的斑點，卻還是指到我們感覺的斑點。因此，[感覺包含有 48 塊斑點]還是涵衍一個非心理性質—[是斑點]。所以，[感覺包含有 48 塊斑點]就不是自身呈現的。不過，齊桑姆會接受這樣的說法嗎？因為這種說法似乎暗示我們：感覺與料是介於我們和對象物之間，而它具有某些性質。也就是當我們說我們的感覺包含有 48 塊斑點，和先前齊桑姆所主張的感覺經驗之性質是十分不同。所以，[感覺包含有 48 塊斑點]不是自身呈現的，也不是齊桑姆所要主張的性質。

回到齊桑姆最初的想法，當我們看到斑點母雞的時候，彷彿有某種東西以某種方式向我們呈現，而那種感覺是自身呈現的。就像我們先前所說的性質—[感覺到 48 塊斑點]，根據齊桑姆關於自身呈現性質的定義，[感覺到 48 塊斑點]會不會涵衍一個非心理性質呢？我們發現[感覺到 48 塊斑點]不會涵衍非心理性質；因此，[感覺到 48 塊斑點]是自身呈現的。照道理來說，在斑點母雞的例子裡，齊桑姆應該同意有某種自身呈現性質才對。然而，他之所以推翻這樣的想法。或許有一種可能是，他把問題搞錯了，所以才會給一個錯誤的答案。最終，我們猜想齊桑姆還是有可能會同意在斑點母雞的例子裡，我們還是可以找到自身呈現性質，例如：[感覺到 48 塊斑點]。

就算齊桑姆同意[感覺到 48 塊斑點]是自身呈現的，可是倘若有人認為我們若依據這個感覺內容而做的判斷，則這個判斷就不一定是確定的（或許母雞身上的斑點比 48 塊還多）。乍看之下，旁人以為齊桑姆似乎有這麼一個意思：如若[感覺到 48 塊斑點]是自身呈現的，那麼我們是不可能搞錯關於母雞斑點的數目。可是根據齊桑姆關於自身呈現性質的定義，我們得不到下面這個結論：[感覺到 48 塊斑點]是自身呈現的，就表示母雞身上一定有 48 塊斑點。而且假設[感覺到 48 塊斑點]是自身呈現的，如果我有[感覺到 48 塊斑點]，又如果我相信我自己有[感覺到 48 塊斑點]，那麼根據 MP1，對我來說，「我有[感覺到 48 塊斑點]」是確定的。換言之，「我有[感覺到 48 塊斑點]」為真。可是，我們要注意的是，「我有[感覺到 48 塊斑點]」為真，表示我真的有[感覺到 48 塊斑點]這樣的性質。但我們無法由此得到外在世界有東西有 48 塊斑點。

總結來說，關於斑點母雞的例子，齊桑姆可能先搞錯問題的焦點，使得他做一連串無效的推論。如果他心中仍接受在斑點母雞的例子中，有[感覺到 48 塊斑

點]這類的自身呈現性質，那麼事實上他的自身呈現性質之主張和確定性並沒有不一致。

第二節 經驗與非比較性

我們之前在第二章第二節曾提到，齊桑姆主張我們的經驗具有一種特殊的性質；這種性質是指我們的經驗主動地向我們呈現它們自身，他稱之為「自身呈現性質」(self-presenting property)。一旦我們擁有這樣的經驗，則對我們來說，關於這樣的經驗之信念是確定的。在這裡，或許我們有些疑問：那些確定的經驗信念是怎麼樣的信念呢？我們該如何描述我們這類的經驗信念呢？

爲了回答這個問題，我們在第二章第二節的第二項已經清楚地交代齊桑姆的主張；他希望用描述性、現象式的方法來描述我們的經驗。然而，齊桑姆認為並非所有描述性語句之內容都表達自身呈現性質，例如：「她看起來像她媽媽 15 年前的樣子」。如果比照過去對象所顯現的方式（她媽媽 15 年前的照片）或平時我們想像對象的方式（回憶她媽媽 15 年前的樣子）來描述現在對象所顯現給我們的方式（她看起來像她媽媽 15 年前的樣子），那麼證成關於對象顯現給我們的方式（她看起來像她媽媽 15 年前的樣子）將部分依賴我們所談論到的對象（她媽媽 15 年前的樣子）。因此，這種描述對象所呈現的方式不是自身呈現的。從這個例子看來，如果我們描述我們經驗的方式是以過往的經驗或者是平常其他相同東西所顯現的方法而比較得來的，那麼這樣描述我們經驗的方式就不是自身呈現的。

對齊桑姆而言，我們如何描述我們經驗的方式是自身呈現呢？比方說我們要正確地表達「顯現為白色」，則我們必須先理解「這是白色」，才能理解什麼是「顯現為白色」。而什麼是「這是白色」呢？齊桑姆認為「白色的東西」是指有某種顏色的東西；這個東西的顏色是，以正常方式顯現為白色的東西之顏色。其中，「顯現為白色」是指白色東西以正常顯現之方式顯現。當我們在表達「顯現為白色」時，我們並沒有和其他包含白色的經驗內容相比較，也沒有說明外在世界有東西是白色。換句話說，齊桑姆認為我們一般在描述我們經驗內容所使用“顯現”，是以一種非比較性的方式來表達所謂的自身呈現性質。

關於這一點，薛利提出異議。他並不是反對齊桑姆主張我們有自身呈現性質，而是反對齊桑姆主張關於自身呈現性質之信念是一種非比較性的用法。他引用

Donald Scherer 的論證，來說明齊桑姆如果主張非比較性的方式來描述自身呈現性質，那麼這樣的主張是有問題的。

現在假設我們使用“我聽起來很大聲”（I am sounded to loudly）。因為這個斷言是特別的感覺，這句話蘊含我有一個聽覺是，「我聽起來很大聲」。假設我站在一個手上拿著鈸的人附近。他拿起鈸，並且開始劇烈地敲擊這對鈸。他們敲這對鈸，同時我說「我聽起來很大聲」。但事實上，這對鈸是用特殊的金屬製成，並不會製造很大的噪音。（Shirley, 1987, p.373）

從這個例子來看，爲了讓我們在表達自身呈現性質時，不和我們一般語言使用上有所混淆，薛利認爲我們的經驗內容必須加註一個下標，來表明其內容沒有和其他相同經驗內容相比較，例如：「我聽起來_n很大聲_n」（I am sounded_n to loudly_n）。接著，我們再來看看其他的例子，假設 S 看到那裡有一顆紅蘋果。用齊桑姆的話來說，S 經驗到紅紅的樣子（S is appeared to redly）。齊桑姆認爲當我們說 S 經驗到紅紅的樣子，並不是指 S 所經驗到紅紅的樣子和其他紅的東西比較得來的，而是指 S 當下的經驗內容，也就是指經驗到那個紅紅的樣子或是說在腦中出現的那個紅紅色塊。按照之前薛利的想法，「S 經驗到紅紅的樣子」就必須加註一個下標，來表明是不可比較的經驗內容，也和我們一般所使用語言有所區別，如「S 經驗到_n紅紅_n的樣子」（S is appeared_n to redly_n）。

可是這樣一來，薛利認爲齊桑姆的主張會出現一個兩難。假如我們描述我們的經驗是使用非比較性的用法，那麼我們就必須特別要在語句裡面加註下標，如「S 經驗到_n紅紅_n的樣子」。這樣一來，薛利認爲這個命題所指的是主體的經驗內容，和外在世界無關；也就是說 S 經驗到_n紅紅_n的樣子，指的是 S 有紅紅的經驗內容，而不是指外在物有紅紅的性質。然而在一般意義下，我們說 S 經驗到紅紅的樣子，是指外在世界有某個紅色東西刺激 S 的視覺器官，讓他被顯現爲紅紅的。如此一來，S 經驗到_n紅紅_n的樣子和 S 經驗到紅紅的樣子之間有概念性的缺口。一旦我們的經驗和經驗信念之間有概念性的缺口，那麼我們就不能用我們的經驗當作經驗信念的理據。

假如我們用非比較性的方式來表達我們的經驗，會產生薛利所說的困難，那麼我們採用比較性的方式來描述我們的經驗，是否就能解決我們的經驗和經驗信念之間有個缺口呢？齊桑姆反對用比較性的方式來表達我們的經驗。他的理由在

於：我們無法從相似性，得到對象物有什麼樣的性質。比方說柳丁和橘子相似。我們無法從「柳丁和橘子相似」得到「柳丁是圓的」。面對這個問題，也許我們只要在嚴格限定在哪種側面下的比較，還是可以推論得到對象物具有什麼樣的性質。例如：「柳丁和橘子相似」且「橘子是圓的」，所以「柳丁是圓的」。然而，這樣的說法還是有一個無法解決的問題：那就是如果我們描述我們的經驗是和過去、相似之物相比較的話，那麼我們的證成關係將會落入無限後退的難題。舉例來說，某一特殊對象 x ， x 有某種性質 F 。如果我們要描述我們經驗到 x 有 F ，那麼我們必須讓 x 和其他某些相似的東西 y 比較。透過 x 和 y 比較，因為 x 和 y 相似，且 y 有 F ，所以我們才能說「 x 有 F 」。可是我們相信「 x 有 F 」，是依賴「 x 相似於 y 」，所以我們要證成「 x 有 F 」是確定的，有部分的理據就必須依賴於「 x 相似於 y 」。從此我們必須回答，什麼是「 x 相似於 y 」的理據。一步步問下去的結果，無限後退的問題就會油然而生了。

或許面對這樣的兩難，齊桑姆不一定不能解決。我們猜想他可能可以利用他的知識原則來填補這個概念性缺口，也就是說運用齊桑姆的知識原則，關於自身呈現性質的信念還是有可能證成其他經驗信念或關於外在世界的信念。不過齊桑姆真的可以利用知識原則來解決薛利所提出的兩難嗎？關於這部分，我們將在第四章第二節做更多的解釋和說明。