

國立清華大學哲學研究所

碩士論文

麥可威廉斯對笛卡兒式懷疑論的診斷

Michael Williams' Diagnosis of Cartesian Skepticism



指導教授：趙之振 博士

研究生：霍楷元

學號：945391

中華民國一百年七月

摘要

本論文探討的是威廉斯在《不自然的懷疑》(Unnatural Doubts)一書中對笛卡兒式懷疑論進行的理論診斷之內部轉折。威廉斯在進行理論診斷時指出：笛卡兒式懷疑論必須依賴「知識論的實在論」才能成立；然而，知識論的實在論是可被捨棄的想法。本論文的主要目標，不是去評論知識論的實在論是否確實如威廉斯所宣稱的一般可被捨棄，而是去闡釋威廉斯在理論診斷中探討的各個主題是如何和知識論的實在論產生關聯，避免威廉斯在書中籠統地使用「知識論的實在論」一詞造成的混淆，希望藉此澄清「知識論的實在論」一詞的意義。

在第一章中，介紹理論診斷的基本想法，整理出理論診斷最少要經過的兩個步驟。第二章澄清了理論診斷在處理經驗優位性上的關注點；引進全體性條件來指出經驗優位性與傳統知識論計劃之間的必然聯繫。此外，對萊布里歐沒有察覺此聯繫而引發的批評進行回應。第三章的第一個重點是去闡釋實質基礎論的確切意義；先透過文獻回顧來佐證該如何理解實質基礎論的意義，再把澄清過後的實質基礎論意義與全體性條件兩者之間的必然聯繫建立起來。此外，還對於布坎南沒有察覺此聯繫而引發的批評進行回應。第三章的另一個重點是澄清實質基礎論與知識論的實在論兩者之間的區別，避免威廉斯籠統地用「知識論的實在論」一詞指涉「實質基礎論」造成的混淆。在第四章中，闡釋威廉斯的脈絡論立場如何能顯示出知識論的實在論是可被捨棄的想法，嘗試給予知識論的實在論更加清楚的刻劃，去釐清脈絡論立場與知識論的實在論兩者之間的不一致出現在哪些主張上；還援引威廉斯晚近針對脈絡論立場的進一步發展去澄清脈絡論立場，藉此來讓威廉斯宣稱知識論的實在論可被捨棄的理由更具說服力。此外，在介紹威廉斯的脈絡論立場晚近發展時，一併替威廉斯早先因為對脈絡論立場某些細節交代不清而招致的批評作出辯護。第五章則是對前四章的內容進行總結與回顧。透過本論文的探討，知識論的實在論擁有的多層涵義，以及與之對應的、用來顯示知識論的實在論可被捨棄的確切理由，獲得了更詳盡的刻劃與整理。

關鍵字：笛卡兒式懷疑論、理論診斷、知識論的實在論、脈絡論、威廉斯

誌謝

本論文得以付梓，必須感謝指導教授 趙之振老師的指導與鼓勵；若不曾與您一塊針對文獻進行逐節討論，我勢必無法掌握威廉斯在著作中旁徵博引的諸多哲學論證之確切涵義；若沒有您在我撰寫論文初稿期間的來信鼓勵，我或許沒有勇氣將自己在心中反芻許久的想法化為文字。更感謝您在百忙中抽出時間對論文初稿進行逐字逐句的審閱，指出我在撰寫時沒有意識到的錯誤和推論過程上模糊不清的瑕疵，讓本論文的疏漏可修訂到最低。並藉此機會感謝口試委員 何志青老師對本論文思路轉折上的補充，提醒我修訂部份論述細節上的跳躍。同時感謝口試委員 陳思廷老師仔細地指出了在初稿中，我因為撰寫上的粗心而未留意到的錯誤。也感謝大綱口試委員 鄭喜恆老師建議我使用圖解的方式，讓文中提到的某些概念區分更易於瞭解。

在清華哲學研究所就學期間，感謝所上各位老師所傳授的專業知識。也感謝所上學長姐重榮、啟鴻、蕙容、雅心、維真、淑惠、微喬、一平在我初入研究所期間的照顧。並且感謝昱璋、國琛、銘源等人在日常生活上的陪伴與支持。尤其感謝顏鳳同學和所辦秘書劉秋宜小姐，在我經手布蘭登哲學研討會庶務期間慷慨地對於各項工作給予的協助和建議。

此外，由衷感謝政治大學 汪文聖老師在我大學求學階段的指導，讓我得窺現象學的堂奧；且感謝您為我撰寫的推薦函，讓我有幸進入研究所繼續修習碩士學位、完成本篇論文。同樣要感謝高中導師 張英聲老師在我高中求學時讓我有機會發展出對西方哲學的興趣；且感謝您為我撰寫的推薦函，讓我通過面試進入大學接受哲學教育。

另外，感謝政大的學長黃哲翰在我升上大三前的暑假進行的西哲史讀書會，那對當時的我來說具有彌足珍貴的意義，至今仍令我感念在心。除此之外，還要感謝從大學以來一直與我保持聯絡的薛明立，您長年的友誼是讓我得以完成學業的精神支柱。

最後，特別感謝我的家人自我高中決定修讀哲學那刻至今的長年支持，讓我能最後完成碩士學位，將本論文呈現在讀者眼前。

目錄

摘要	i
誌謝	ii
第一章 對理論診斷的背景與架構之介紹	1
第一節 哲學懷疑論	2
第二節 最小公分母特性	3
第三節 直觀性要求	6
第四節 笛卡兒式懷疑論論證	9
第五節 威廉斯的理論診斷工作	12
第二章 經驗優位性與全體性條件	16
第一節 經驗優位性	16
第一項 經驗優位性的第一種涵義	18
第二項 經驗優位性的第二種涵義	20
第二節 極端非證成式談論與外在論式談論	22
第三節 萊布里歐的批評與可能回應	25
第四節 全體性條件	29
第三章 實質基礎論與知識論的實在論	33
第一節 對實質基礎論想法的澄清	33
第二節 全體性條件和實質基礎論者的格律兩者間的關聯	36
第三節 為何實質基礎論者的格律無法滿足直觀性要求	41
第四節 實質基礎論者的格律和知識論的實在論之間的差別	46
第四章 哲學反省的脈絡與威廉斯的脈絡論立場	54
第一節 哲學反省的抽離態度	54
第二節 重新考慮知識論的實在論	59
第三節 格魯德曼對方法學必然性的批評與可能回應	62
第四節 重新考慮脈絡論式的證成概念	65
第五節 威廉斯的脈絡論立場	70
第五章 結論	76
第一節 威廉斯認為可以拒絕懷疑論預設的理由	76
第二節 評論威廉斯對知識論自主性的挑戰	79
第三節 對理論診斷的回顧	82
參考文獻	85

第一章 對理論診斷的背景與架構之介紹

我們能夠擁有關於世界的知識嗎？幾世紀來的科學進展，我們自信對於世界上的各種現象獲得更為深刻的掌握，知識不斷地累積。這一切顯示出的是，我們不僅是擁有關於世界的知識，甚且擁有超乎前人所能想見的關於世界的知識。但在哲學上，當我們反省「我們是否擁有關於世界的知識？」時，我們希望這個問題能以一個特殊的意義被了解。我們所提出的，其實不是「我們有哪些關於世界的知識？」的問題，而是「我們所謂關於世界的知識之所以是知識，憑藉的是什麼？」的問題。

傳統上對這一問題的探索，與關於知識本質的分析相結合。在此分析中，曾經被廣為接受的看法是：知識就是被證成(justified)的真信念；所以，關於世界的知識之所以是知識，必須滿足三個必要的條件：一、那些關於世界的命題為真；二、人們相信那些命題；三、人們對那些事情的信念，是受到證成的。假定我們接受這樣的看法，那麼針對「我們是否擁有關於世界的知識？」這一問題的探索，就可以進一步被細分為三個子題：「那些關於世界的事情是否為真？」、「人們是否相信那些事情？」、「人們對那些事情的信念，是否是受到證成的？」哲學中知識論的討論上，對最後一個子題的探索一度被認為面臨極大的挑戰；這挑戰被稱作是知識論上懷疑論的挑戰，它斷言：雖然人們相信那些關於世界的事情，但是人們沒有能力去證成這樣的信念。

然而，隨著我們對於「知識」、「真」、「相信」和「證成」等概念進一步的理解，懷疑論的挑戰對我們來說似乎已不再那麼具有威脅了。如果有人在今日仍然企圖認真看待那個挑戰的話，我們或許會抱怨他浪費時間在反駁一個其實不存在的敵人。儘管如此，導致有些人想認真看待那挑戰，其實是有理由的。或許這些人的想法是：如果允許用某種方式去問「是否能證成關於世界的信念」這類問題，那麼將無可避免地再度面臨懷疑論的挑戰；偏偏用那種方式去問那問題，似乎是可以被理解的，甚至被認為是基於人類本性所提出的問題。

對於這些人可能主張的想法，威廉斯(Michael Williams)在《不自然的懷疑》¹一書中給予相當的重視。在該書中，他從一開始的目標就是去評價這個可能的想

¹ Williams, M. (1996b). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

法所具有的意義。不過，威廉斯是在一套相當特殊的看法下進行此一評價的。這使得他的評價過程出現很複雜的處理步驟，導致人們對威廉斯立場的勾劃產生相應的多面性。為了避免理解上的困難，在第一章中，我們將援引威廉斯在《知識的問題》²一書中確立的概念架構，來介紹威廉斯探討此一議題的特殊方式。

第一節 哲學懷疑論

在《不自然的懷疑》一書中，威廉斯把焦點放在笛卡兒式懷疑論上，最核心的問題是：一、要滿足什麼要求，笛卡兒式懷疑論才有資格被視為問題？二、理解這些要求後，檢討笛卡兒式懷疑論是否滿足這些要求？在之後的兩節中，我們只關心第一個問題。至於第二個問題，我們要等到第四節才會開始初步地探討。在正式進入第一個問題前，我們在本節裡要先來掌握兩個概念。

何謂「笛卡兒式懷疑論」？威廉斯宣稱「懷疑論問題有兩種基本的家族，它們分別是『阿格里帕式』(Agrippan)和『笛卡兒式』，兩者各別來自於獨特的論證方式」(Williams, 2001: 61)。這表示，威廉斯將笛卡兒式懷疑論理解成一種由特定論證方式產生的懷疑論問題。另外，必須強調一點：威廉斯主張該論證所企圖達到的結論，其實是哲學懷疑論。對威廉斯來說，「哲學懷疑論的本質特徵在於它是對人類知識的普遍觀點：廣義地說，該觀點主張知識是不可能的」(Williams, 2001: 58)。這表示，威廉斯主張笛卡兒式懷疑論所企圖達到的結論，必須是「人們雖然認為自己能獲得知識，但其實人們是沒有能力去獲得知識的」。³

何謂「讓笛卡兒式懷疑論有資格被視為問題的要求」？這表示如果它滿足這樣的要求，則雖然人們實際上不見得會視之為問題，但人們應該要視之為問題。舉例來說，假設我們認為一個有道德的人才資格要求擁有幸福，這就表示雖然一個有德的人實際上不見得會擁有幸福，但人們會認為他應該要擁有幸福。

另一方面，威廉斯宣稱「…哲學懷疑論是會構成問題的，僅當它是直觀的、很普遍的、且極端的」(Williams, 2001: 63)。這表示，威廉斯認為笛卡兒式懷疑論被視為問題，必須滿足三個要求；如果三者中任一要求未被滿足的話，則它就

² Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

³ 筆者此處將威廉斯所宣稱的「知識是不可能的」一語，理解為「沒有能力獲得知識」。

沒有資格被視為問題。⁴這三項要求，也就是評判笛卡兒式懷疑論是否有資格被視為問題的最低標準。這三項要求之間的關係，目前唯一確定的只有：如果笛卡兒式懷疑論無法讓這三項要求同時被滿足的話，則它將沒有資格被視為問題。

第二節 最小公分母特性

接下來，正式進入第一個問題：那三項要求究竟是什麼？何謂「笛卡兒式懷疑論是直觀的、普遍的、極端的？」我們將直觀性放在下一節再處理，在本節中只處理普遍性和極端性。

首先來談普遍性。

威廉斯主張「哲學懷疑論是很普遍的：懷疑論想知道的是，我們是否知道任何事情，或在很廣泛領域內的任何事情。…哲學懷疑論不僅是宣稱，我們實際上所知道的比我們以為知道的來得還少，而是宣稱我們對知識的追求打一開始就是成問題的。這個問題並非我們給予更多注意或付出更多的努力便能解決的」(Williams, 2001: 59)。這主張的兩個主要重點是：一、懷疑論宣稱其所談的範圍，是我們針對某個廣泛領域內所有事情是否擁有知識，而非針對特定個別事情是否擁有知識。二、懷疑論宣稱他所指出的，並不僅是「對於這個廣泛領域內的事情，我們實際上所知道的遠比我們所認為的來得少」，而是「想要對這廣泛領域內的任何事情擁有知識，從一開始就是成問題的」。這兩點背後有個核心假定是：存在著某種同質性，是某個廣泛領域內的一切知識無一例外會擁有的，而不僅是其中某部份才有的。而懷疑論的起點，便是針對所有被認為是知識的東西擁有的某種相同性質進行研究。因此，普遍性的要求不僅涉及範圍上的多寡，而且還假定了，針對該範圍內事物的所有知識具有同質性。然後，懷疑論針對這樣的同質性進行研究後發現，任何與這範圍內的事物有關的知識都是成問題的。

現在，來稍微檢視一下，如果笛卡兒式懷疑論不具有普遍性的話，是否將沒

⁴我們需注意，如果滿足了這三個要求的話，笛卡兒式懷疑論只是有資格被視為問題而已，而非實際上會被視為問題。威廉斯並沒有計劃指出，人們有何充份的理由來將笛卡兒式懷疑論視為問題；他僅企圖指出，有資格將笛卡兒式懷疑論視為問題的最低標準。採取這樣的方式，來探討人們將笛卡兒式懷疑論視為問題的理由，其實是有目的的。一方面，威廉斯認為，有的人會批評說：某些立場之所以可以不把笛卡兒式懷疑論視為問題，是因為不瞭解讓它有資格被視為問題的最低標準；威廉斯同意這樣的批評，認為有些對懷疑論的回應犯了攻擊稻草人謬誤。在另一方面，威廉斯則企圖指出，最終來說，那些讓笛卡兒式懷疑論有資格被視為問題的要求，似乎很難被同時達成。隨著之後論述的進展，這兩點會逐漸明朗。

有資格被視為問題呢？答案是肯定的。

首先，威廉斯認為如果懷疑論無法顯示出在哲學與日常生活之間有任何深刻的衝突，那麼懷疑論就不是什麼嚴重的問題。⁵換言之，如果笛卡兒式懷疑論論證結論沒有在常識與哲學之間製造出衝突，則它沒有資格被視為問題。這裡的衝突指的是：它的結論與在常識中所必須作出的宣稱並不一致。⁶接著，威廉斯認為，假如它不具有普遍性的話，那它的結論就僅是宣稱，對於這範圍內的事情，「我們實際上所知道的，比我們認為自己所知道的還來得還少」(Williams, 2001: 59)。可是，我們在日常生活中或多或少也認為，我們所知道的其實沒有如我們所認為的那麼多。既然如此，就表示懷疑論的結論與常識是一致的，那麼笛卡兒式懷疑論就沒有資格被視為是問題了。

接下來談極端性。威廉斯主張「極端懷疑論的重點是，藉由證成(justification)來闡述其立場。知識是不可能的，因為不論那樣的證成多麼夠資格算是所謂的知識，信念都不可能得到證成的地位」(Williams, 2001: 59)。威廉斯在這個主張中去詮釋懷疑論立場時，先是引入了證成概念，來和知識概念相區別；然後再把「沒有能力獲得知識」與「沒有能力加以證成」兩者緊扣在一起。但引入證成概念的用意是什麼？在「沒有能力獲得知識」之外，進一步指出「沒有能力加以證成」的用意是什麼呢？我們可透過下述討論，來找出線索去解答這問題。

或許我們可用下述方式來理解威廉斯談論極端性要求的用意：他想提醒我們不要混淆了笛卡兒式懷疑論本身和笛卡兒最早在運用它時的論述方式。儘管笛卡兒在《沉思錄》曾經主張知識必須要求絕對確定性。然而，威廉斯認為笛卡兒式懷疑論本身不用受到這樣的知識概念的約束。⁷但是，為何要作這樣的提醒呢？

威廉斯的考量是，倘若我們將笛卡兒式懷疑論本身與要求知識必須具有絕對確定性的想法兩者緊扣在一起，又或者將它與某些在今日看來較為嚴格的知識概念－例如：知識是不可錯的－緊扣在一塊，則會給人「一種懷疑論對於知識的要求比較高」的印象。這個印象或許會讓人認為，雖然我們擁有的證成(justification)

⁵ 參見 Williams (1996b: 49)

⁶ 參見 Williams (1996b: 49)

⁷ 這段的想法是基於威廉斯對阿格里帕式懷疑論的談論所延伸出來的。參見 Williams (2001: 64)

達不到嚴格的知識要求，但我們擁有的信念依舊是被證成的(justified)。可是，威廉斯批評，這個看法等於是「在否定知識的可能性的同時，卻容許了證成的可能性」(Williams, 2001: 60)。而懷疑論若容許這個看法，那就不會和常識產生衝突。但是，為何懷疑論容許這個看法就不再和常識產生衝突呢？

對此，威廉斯給出的理由是：「即使我們仍無法避免懷疑論的結論，但我們總是可以…為了贊成有關被證成的信念之談論，而拋棄有關(以嚴格的方式來理解的)知識的談論。或者我們可以用更加寬鬆的方式來使用「知識」一詞。如此一來，責任將變成是在懷疑論者身上，他們有責任去指出我們這麼做會帶來真正意義上的損失」(Williams, 2001: 60)。在這裡威廉斯似乎是認為，如果我們可以主張人們有能力對信念加以證成，那麼我們或許可以說懷疑論所謂的「沒有能力獲得知識」是指沒有能力獲得嚴格標準下的知識；再藉由區分人們對知識採取的是「嚴格標準」還是「寬鬆標準」，我們就可以去對笛卡兒的知識概念與常識上的知識概念作出區別；最後，我們就可以說，雖然懷疑論宣稱我們沒有能力獲得嚴格標準下的知識，但是我們其實是有能力對信念加以證成的，而這樣的能力就足夠讓我們獲得(在常識中被人們所接受的)寬鬆標準下的知識；從而消除懷疑論結論與常識間的衝突。

可是，如果懷疑論本身與常識之間沒有衝突，那麼它就沒有資格被視為問題了。為了避免這對懷疑論者來說不利的結果，威廉斯在設想「笛卡兒式懷疑論該如何被理解才具有威脅」時宣稱：不管笛卡兒本人最早在論證時是否曾用這樣的方式來看待其論證，笛卡兒式懷疑論本身具有能力論證出滿足極端性要求的結論——我們認為夠資格算作是知識的信念，他們在證成上是註定有缺陷的，以致於無法得到被證成的地位。⁸因此，威廉斯才會提醒我們，不要混淆了笛卡兒式懷疑論本身和笛卡兒最早在運用它時的論述方式。

透過上述威廉斯提醒我們要避免混淆的討論，我們得以回頭來解答早先的兩個問題。第一個問題是：對威廉斯來說，為何懷疑論除了要主張「人們沒有能力獲得知識」，還有必要進一步指出「人們沒有能力對關於世界的信念加以證成」？因為，如果不這麼要求，那麼認為懷疑論沒有威脅的人可以宣稱，常識上的知識

⁸ 此想法結合了威廉斯對極端性要求與阿格里帕式懷疑論的談論。參見 Williams (2001:60, 64-65)

概念在懷疑論結論的適用範圍之外；如此一來，懷疑論和常識將不會產生衝突，從而使懷疑論沒有資格被視為問題。第二個問題是：威廉斯引入證成概念的用意是什麼呢？他引入證成概念的目的，是為了指出：僅透過拋棄笛卡兒對知識的看法(或某些傳統上對知識的特殊看法)，主張人們對於知識的要求不必如笛卡兒所設想的那麼嚴格，仍然無法消除笛卡兒式懷疑論的威脅。

經過上述討論可以看出，極端性要求與普遍性要求有著相似的假定。極端性要求破除了「懷疑論的知識概念給出較嚴格的標準，日常生活的知識概念則給出較寬鬆標準」的區別，但這背後的核心假定是：存在著某種同質性。不管是懷疑論對知識的概念，或是日常生活上對知識的概念，這兩類不同的知識概念都擁有某種同質性；以致當它們在這同質性上面臨懷疑論的挑戰時，人們不能說「雖然在嚴格的知識標準下我們沒有知識，但在寬鬆的知識標準下我們擁有知識」。

對於極端性要求在知識概念上所假定的同質性，和普遍性要求在知識範圍上所假定的同質性，被威廉斯統稱為「知識的『最小公分母』特性」(Williams, 2001: 61)。⁹針對這類特性的探討，對威廉斯來說相當重要。因為對這類特性的探討，是評估笛卡兒式懷疑論能否滿足直觀性要求的關鍵。在下一節中，我們回過頭來談「什麼是直觀性？」這個問題。

第三節 直觀性要求

針對「笛卡兒式懷疑論具有直觀性」這點的討論，因為摻雜了許多面向的論述而顯得複雜。威廉斯對直觀性要求的理解是：「懷疑論是一個具有直觀性的問題，它不必在事前引入可疑的理論想法，就能夠被提出且得到人們的理解」(Williams, 1996b: xv)。威廉斯這樣的理解，有其論證策略上的考量。他將「是否直觀」與「是否引入了可疑的想法」作出概念上的連結；這使他對「直觀性」下的定義，不可避免地無法顧全其它面向的論述。但是，這也表示他的定義能夠讓討論變得較為簡單。稍後，透過對直觀性要求所摻雜的諸多論述進行概略地檢視，應當就能體會到威廉斯在定義上所作的特殊處理。

⁹ 威廉斯在對懷疑論進行診斷的過程中，他會把不同東西稱為是「知識的『最小公分母』特性」；該特性有時是指「經驗優位性」，有時是指「知識論上的全體性」；我們在之後探討威廉斯的診斷工作時，會對這些特性的意義進行釐清。

認為笛卡兒式懷疑論具有直觀性的觀點，有部份是來自它的論證過程給人的印象。其論證給人一種簡練、清楚明白的印象，因此讓人覺得它相當直觀。然而，這種印象是相對的；因為那些企圖論證出「關於世界的知識是可能的」來反駁懷疑論的競爭理論，這些理論依據的前提常給人一種不易理解且複雜模糊的印象，所以才反襯出懷疑論論證的簡練與清晰。若深入地觀察形成如此印象的原因，會看出癥結點在稍早提及的「知識的『最小公分母』特性」上。懷疑論在論證其結論時，似乎僅僅訴諸於所有被認為是知識的東西都具有的最低限度的共通性。但是，與之相對立的理論在論證時則會引入除了那共通性之外的額外設定；因而造成論證上的複雜，且增加了理解上的難度。這樣的看法，是從論證過程給人的印象來表達的直觀性論述。¹⁰

另外，還有種訴諸人類本性來談的方式，則將論述帶向另一個層面。這種論述針對懷疑論所訴諸的「知識的『最小公分母』特性」，賦予額外的詮釋：它被詮釋成是深植於人類本性之中的。這導致，如果訴諸此點作為前提的懷疑論，在論證上又是正確的話，那麼懷疑論的結論所揭露的便是有關人類處境的深刻且令人不安的情況。在這樣的論述中，直觀性被追溯到人類本性上：人類這種生物，很自然地就會提出與那特性有關的問題。而且，一旦那樣的問題被提出了，就不可避免地會達到懷疑論的結論。¹¹

當然，這個論述牽涉兩個不同的部份：一、自然性部份：人類提出與那特性有關的問題是很自然的；二、不可避免性部份：提出那樣的問題後，不可避免地會達到懷疑論的結論。¹²威廉斯在對直觀性要求的討論上，焦點放在自然性的部份；至於不可避免性部份，遺憾地並沒有予以重視。有的人主張「威廉斯接受了不可避免性的部份」(Okasha, 2003: 613)；再進一步，以此為根據來批評威廉斯在這點上犯了錯，因為「不可避免性部份是可以且應該被駁斥的」(Okasha, 2003: 614)。我們或許可以認為，這樣的批評是有待商榷的；理由有兩點：一、這批評

¹⁰ 本段論述增加部份個人理解，原文請參見 Williams (2001: 61)和 Williams (1996b: xv)

¹¹ 本想法，可參見 Williams (1996b: xv)

¹² 「不可避免性」(inevitability)是 Okasha 所提出的想法，參見 Okasha, S. (2003). *Scepticism and Its Sources. Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 610-632. 主要參考第 613 頁的內容。在 Okasha 原本的文章裡與之成對的概念是「本質上依賴」(Essential dependence)；他將兩個成對的概念分別縮寫為「INEV」和「ED」。然而，在他的文章中並未特別關注「自然性」這一概念，這是筆者額外刻劃出來的另一項概念。

誤將威廉斯在回應別人的主張時所暫時接受的前提，當成是威廉斯真的接受了的前提。因為，威廉斯在立論上經常採取的作法是：先同意對手的論述，然後在該論述架構下去提出自己的獨特的切入點；所以，容易使人誤解威廉斯實際上擁護的立場。二、與其說威廉斯接受了不可避免性部份，不如說他在判斷懷疑論的威脅時，認為同意了自然性部份會比同意了不可避免性部份更加危險。因為，威廉斯將討論的全部重點都放在自然性部份，而未對不可避免性部份表示看法；所以，這才讓人誤會了。在經過上述澄清後，我們回頭來看看威廉斯對自然性部份說了些什麼。

威廉斯主張：「與一個訴諸深植於人類本性之中的某物為前提的論證相反的，是一個立基在特殊理論性前提之上的論證。……懷疑論的論證不需要是完全沒有前提的論證。然而，它必須在論證上只利用那些深植在我們對知識的日常概念之中特性來作前提。…如果懷疑論所依賴的是那些我們可以毫不在乎地捨棄的特殊理論想法的話，就沒有理由去害怕懷疑論會讓人類擁有知識的夢想破滅了」(Williams, 1996b: 18)。在這段表面上看來清楚的文字中，包含兩組被威廉斯設定在一塊的概念聯結：一、「訴諸可不在乎地被捨棄的理論想法」在概念上被認為和「訴諸人類本性之中…」是對立的；二、「利用那些深植在我們對知識的日常概念之中…」在概念上被認為和「訴諸人類本性之中…」是等價的。提到這兩組概念聯結的用意是為了指出，不管起初對直觀性要求的論述為何，威廉斯最終是設立了兩個標準，作為判斷懷疑論是否沒有滿足直觀性要求的基準：在懷疑論論證前提中所隱含的想法(1)是否不可被捨棄？(2)是否就是人們對知識的日常概念？如果那隱含的想法是可被捨棄的、或者並非人們對知識的日常概念的話，則懷疑論沒有滿足直觀性要求。

接下來，考慮一下在上述兩個標準下，如果懷疑論無法滿足標準的話，是否將沒有資格被視為問題呢？威廉斯似乎認為，如果論證前提中所隱含的想法是可被捨棄的，則該前提不過是人們可以不去接受的論證假設。既然僅是為了論證需要而設立的假設前提，那麼基於這樣的假設前提能推論出什麼怪異的結論便不是什麼會讓人訝異的事。況且，除非懷疑論能說明人們為什麼要接受這樣的前提，否則人們只會將這前提視為懷疑論者任意作出的假設；根據任意的假設推論出來

的結論，人們沒有理由要將之視為需要認真看待的問題。¹³因此，如果沒有滿足標準(1)的話，懷疑論的結論就不會有資格被視為問題。另外，如果論證前提中所隱含的想法並非人們對知識的日常概念，則「有可能去刻劃出(與『日常證成活動所具有的明顯特性』能流暢地配合的另一種知識)圖像，這可能性揭露出懷疑論的立場奠基於某種人造的理論偏見，這樣的偏見是我們能夠合理地加以摒棄的」(Williams, 2001: 197)。¹⁴因此，如果沒有滿足標準(2)的話，懷疑論的結論將被視為帶有偏見的知識看法，不會有資格被視為問題。

到此為止，我們討論了當笛卡兒式懷疑論有資格被視為問題時，所必須要滿足的三項要求。目前，可以將威廉斯的看法總結如下：如果懷疑論的結論有資格被視為問題，則懷疑論論證在前提中引入了某種知識特性，該特性滿足了三個要求：一、該特性是某個廣泛領域內的所有知識都擁有的；二、不管是在嚴格標準或寬鬆標準下的知識都會擁有這樣的特性；三、該特性是無法被人們捨棄的、與日常知識活動所具有的特性一致的。

第四節 笛卡兒式懷疑論論證

在本節中，我們將開始探討：笛卡兒式懷疑論是否滿足上述三項要求？威廉斯宣稱：一、就某方面來看，笛卡兒式懷疑論可以滿足普遍性要求。二、某種被視為笛卡兒式懷疑論的論證形式，似乎不能滿足極端性要求；但滿足極端性要求的笛卡兒式懷疑論論證是存在的。三、我們無法簡單地斷言笛卡兒式懷疑論是否滿足直觀性要求，對這問題需要進一步的思考。

首先，來看威廉斯關於普遍性要求這點的看法。威廉斯認為笛卡兒式懷疑論雖然被視為關於外在世界知識的問題，但其論證結構可以應用到關於他人知識的問題、關於未來事件知識的問題和關於歷史事件知識的問題上。從這方面來看，「把我們的這些問題放在一塊，我們得到這樣的結論：我們對於他人一無所知，甚至連是否有他人存在都不知道；我們對於外在世界的事物一無所知，甚至連是否有這樣一個世界存在都不知道；我們對於未來會發生的事和歷史上已發生過的

¹³ 原文是「既然可不受控制地去假定前提，那麼也就能論證出任何結論：這樣的結論就不會讓人訝異也不會是個問題了」。參見 Williams (2001: 197)

¹⁴ 引文中，括號內的文字是筆者按上下文意所添加。

事一無所知。…我們只能知道關於自己瞬間心靈狀態的內容。這相當接近於普遍的懷疑論了」(Williams, 2001: 73)。這裡所指的普遍的懷疑論，就是滿足普遍性要求的懷疑論結論。威廉斯在檢討普遍性要求上，剛開始並沒有額外的討論。

接著，來看威廉斯關於極端性要求這點看法。我們如果還記得的話，他曾提醒我們：不要混淆笛卡兒式懷疑論本身和笛卡兒最早在運用它時的論述方式。這表示，雖然某些論述方式可以從笛卡兒的文本中得到支持，但威廉斯不一定會認為它可代表笛卡兒式懷疑論。於是，我們有需要釐清何種論證形式，被威廉斯認為是笛卡兒式懷疑論的代表。

值得強調的是，被威廉斯視為能代表笛卡兒式懷疑論論證的，是艾耶爾(A. J. Ayer)對懷疑論所作的分析。¹⁵在艾耶爾的分析中，認為懷疑論的論證主要包含三個步驟：

- (1) 假定有某種我們不用給任何恰當理由、反正「就是知道」的事情，那麼第一步就是去否定「關於世界(或他人內心、過去與未來之類)的事情能算是那樣的事情」。這表示：關於世界的知識是「推論性」的知識-關於世界的信念只有在受到恰當理由證成的時候，才能算作是知識。至於，傳統知識論將所謂的知覺經驗當成是理由，懷疑論暫時接受這樣的作法。
- (2) 假定關於世界的信念與證成它的理由之間的關係是演繹式的話，那麼第二步就是去論證出在這兩者之間不存在著邏輯上的關聯。既然傳統知識論將知覺經驗當成是這樣的理由，那麼懷疑論就利用其惡魔欺騙或桶中腦之類的假設進行論證：「桶中腦的故事描述了這樣一種情況，在這情況中，外在世界和我們通常認為的非常不一致，但卻與我們曾有過的所有經驗證據是一致的。如果這一點被同意了，…嚴格來說，任何關於經驗的資訊都不會在邏輯上蘊涵有一個如我們通常所想像的那樣的世界存在。那麼，就無法透過演繹的途徑，從經驗出發來得出關於世界的事實了」(Williams, 2001)。

- (3) 假定關於世界的信念與證成它的理由之間的關係是歸納式的話，那麼第三步

¹⁵我們甚至可以認為威廉斯對於「笛卡兒式懷疑論的論證形式該如何呈現」這一問題，很大程度上是以艾耶爾的分析為基本框架的。這點從他最早的著作《無基礎的信念》一書中可見開端。參見 Williams, M. (1999). *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology* (2 ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp.14-15.

就是去論證出在這兩者之間的歸納關係是可疑的。既然傳統知識論將知覺經驗當成是這樣的理由，那麼懷疑論就利用其惡魔欺騙的假設去論證出：經驗進行系統性欺騙的可能性，使得我們無法有獨立於經驗的途徑去接近經驗和世界這兩個相關項。如此一來，我們就不能像獨立於煙的視覺直接走近看看在煙的下方是否有火那樣，去檢證相關項彼此之間的經常性關聯。那麼，就無法透過演繹的途徑，從經驗出發來得出關於世界的事實了。

首先，我們來看看，上述論證能否滿足極端性要求呢？假設關於世界的信念被證成的方式不外乎 1.藉由自己本身是非推論的直接知識；2.藉由其它直接知識演繹地得到知識地位；3.藉由其它直接知識歸納地得到知識地位。那麼根據(1)(2)(3)，我們已知關於世界的信念無法用上述任一方式來被證成。因此，關於世界的信念是不可能被證成的。對威廉斯來說，這樣的論證模式滿足了極端性要求¹⁶。

接著，這個論證要進一步滿足普遍性要求是很容易的；只要將原本提到的「關於世界的…」置換為「關於他人內心…」、「關於過去事件的…」和「關於未來事件的…」，再將原本當成是理由的「經驗」置換為「他人外在行為」、「歷史文件與考古資料」和「發生過的事情所具有的規律性」，就可讓論證結論總合在一起具有普遍性了。

最後，來看威廉斯關於直觀性要求這點的看法。我們已經知道威廉斯所認定代表笛卡兒式懷疑論的論證了，接下來要探討：前提中引入的某種知識特性是否為不可被捨棄、且與日常知識活動具有的特性一致呢？在這裡，得先弄清楚，威廉斯認為懷疑論在前提中引入了何種知識特性？由於，威廉斯特別強調「關於世界的信念只有在受到恰當理由證成的時候，才能算作是知識」這點；再加上，傳統知識論將經驗當成是那恰當的理由；所以，最初威廉斯在探討「懷疑論引入了何種知識特性」時，他把焦點置於主張「經驗是證成關於世界的信念之最終基礎」的經驗優位性(priority of experience)上。針對經驗優位性的實質討論，我們留到第二章再來處理。

目前我們瞭解到威廉斯把經驗優位性，視為懷疑論在前提中引入的特性。依照直觀性要求的標準，經驗優位性假如是可以被捨棄，或與日常知識活動的特性

¹⁶ 本段落的内容出自 Williams (2001: 75-77)，少部份經由筆者改寫。

不一致的話，那麼懷疑論的結論就沒有資格被視為問題。因此，我們似乎只要去指出經驗優位性達不到那樣的要求，我們就可以安心地將懷疑論拋諸腦後了。不幸的是，為了指出這點所需做的事情是相當多的。第一、我們須先確定經驗優位性是否為懷疑論必須堅持的論點；或者，其實是從論敵手中借來當成前提的論點；第二、即便我們找到了懷疑論必須堅持的論點，我們還需要去給出理由說明這樣的論點為何是可被捨棄的；第三、即便我們給出這樣的理由，我們還得進一步說明，這理由如何顯示出懷疑論的論點與日常知識活動並不一致；第四、我們還需不時地檢查，有無其它懷疑論論證方式所利用的不同論點，是與日常知識活動特性相一致而不可被捨棄的。

從上述四點可以發現，並非簡單地就能判斷出直觀性要求是否被滿足。威廉斯將這整個過程，稱為對懷疑論進行理論診斷的工作。他認為要能成功地回應笛卡兒式懷疑論，就有需要去從事這樣的工作。我們將在下一節說明這種回應方式的目的、產生背景和特色。

第五節 威廉斯的理論診斷工作

威廉斯在思考應該如何回應笛卡兒式懷疑論時，認為最要緊的是去否定懷疑論滿足直觀性要求。他宣稱，對這點置之不理，會讓懷疑論者可以不用承擔說明論證前提的責任。「當我們打一開始就同意懷疑論的結論來自於我們實際上擁有的知識概念之特性時，為什麼懷疑論者還必須去為此進行論證呢？」(Williams, 1996b: 21)因此，威廉斯希望透過去考察：懷疑論是否滿足直觀性要求，來重新評估：懷疑論者是否不用承擔說明論證前提的責任。假設能夠發現懷疑論沒有滿足直觀性要求，就能要求懷疑論者承擔起，他原先沒有被人要求過的說明責任；威廉斯將如此結果稱之為舉證責任的重新分配。但為什麼有需要進行舉證責任的重新分配呢？難道沒有其它方式能更好地回應懷疑論了嗎？為了答覆這樣的疑問，需要補充讓威廉斯產生如此想法的背景。

威廉斯在撰寫《不自然的懷疑》一書時，將回應懷疑論的方式區分為三類。¹⁷他自己所採取的回應方式為「理論診斷取向」(theoretical diagnostic approach)，

¹⁷ 參見 Williams (1996b: xv-xvii)

有別於「建構性取向」(constructive approach)和「治療診斷取向」(therapeutic diagnostic approach)兩者。他認為，建構性取向企圖建構出一套正確的知識理論，好讓我們能解釋知識為何是可能的；藉以「解決」懷疑論問題。治療診斷取向企圖教導我們一套正確的意義理論，好讓我們看出懷疑論搞錯了語言的使用方法，作出讓人無法理解的宣稱；藉以「消解」懷疑論問題。至於理論診斷取向，則企圖顯示出懷疑論論證的力量並非來自於直觀，而是來自於我們不見得必須接受的想法。

威廉斯認為理論診斷取向在回應懷疑論方面，比另外兩者做得更好。建構性取向不成功的理由是「它或多或少只是從表面上去理解懷疑論問題」(Williams, 1996b: xvi)，故無法化解認為懷疑論應被認真對待的人心中的疑慮。而治療診斷取向雖然沒有只從表面上去理解懷疑論，但該取向不成功的理由為「我們很難讓自己相信我們其實並不理解懷疑論者」(Williams, 1996b: xvi)。因此，理論診斷取向企圖去深入地理解懷疑論論證力量的來源，並說明在什麼樣的想法下懷疑論是可理解的，似乎是更好的回應方式。

此外，理論診斷取向有別於其它兩種取向在舉證責任方面對懷疑論作出的讓步，有意識地試圖去改變那不對等的舉證責任。因為，不管那兩種取向所提出的是正確的知識理論、或意義理論，都讓懷疑論在舉證責任方面佔有優勢，去要求提出理論的人說明該理論的正確性。然而，理論診斷取向則反過來檢查：懷疑論所依賴的想法是否為我們必須照單全收的？尋找可疑之處，來要求懷疑論承擔起他不曾被要求過的說明責任。

到此為止，我們瞭解企圖去否定懷疑論滿足直觀性要求，採用理論診斷取向來回應可得到的好處。但是，就算我們退讓地假設懷疑論滿足直觀性要求，除了舉證責任方面的不對等之外，又會有什麼壞處呢？威廉斯認為，如果作出退讓後又不可避免地達到懷疑論結論的話，我們將面對知識論者的兩難(epistemologist's dilemma)：「我們要麼接受懷疑論，要麼改變我們在未進行反思前對知識的想法，或修正我們先前認為是關於客觀事實知識的東西所具有的知識地位…(換言之)我們要麼直接同意懷疑論，要麼不情願地以迂迴的方式同意懷疑論」(Williams, 1996b: 22)。要避免兩難的辦法有二：一是打一開始在直觀性這點上就不要讓步；二是在讓步之後，再去主張即使論證前提所隱藏的想法是直觀的，仍然可避免懷

疑論從前提得到其結論。威廉斯在這點上，更傾向採取第一個辦法。或許這是因為從歷史討論來看，他認為第二個辦法招致雙方永無休止的論戰，所以他希望透過第一個辦法來反省「為什麼我們認為這樣一場論戰得以被進行」(Williams, 1996b: 46)。

不過，威廉斯並非頭一個在回應懷疑論上採取理論診斷取向的人。「懷疑論曾經被追溯到誤入歧途的知識『旁觀者理論』、主客二元論、對確定性的追求、認為「經驗」是阻擋在我們和「實在」之間無法穿透的面紗這類想法、或真理的符應理論上」(Williams, 1996b: xviii)。威廉斯認為前人所追溯到的源頭，雖不能說完全錯誤，卻並不適切。與前人所作的理論診斷結果相比，威廉斯宣稱他所追溯到的，才是懷疑論論證要具有威脅性所必須隱含的想法。

威廉斯在理論診斷取向上獨特的地方，在於他從最初便把注意焦點放在知識概念上；他堅持懷疑論前提中隱含的是關於知識和證成方面的想法。由於這樣的堅持，加上他宣稱懷疑論對於真理(truth)的看法並非該注意的焦點；所以他進行的理論診斷工作，避開了在語言哲學中有爭議的議題¹⁸。這種將核心關懷限制在知識論上，與語言哲學的討論切割開來的作法，使得威廉斯的理論診斷在當代對懷疑論的回應中獨樹一格。

隨著威廉斯理論診斷取向的切入點產生知識論的轉向，他首先面臨的任務，是去澄清：什麼樣的想法，才是懷疑論論證在本質上所依賴的想法？所謂「懷疑論在本質上所依賴的想法」，是指「如果該想法被拒絕了，則懷疑論論證就不能再進行下去」¹⁹。這提醒我們注意到，在進行理論診斷取向的回應時，第一步關鍵的問題是：被診斷為前提中所隱含的想法，是否就是懷疑論論證在本質上所要依賴的想法？如果我們從一開始就弄錯該注意的焦點，那麼即便成功指出該想法無法滿足直觀性要求，整個理論診斷工作依舊無法讓我們去判斷：懷疑論是否應該承擔說明前提的責任？因此，可將威廉斯的理論診斷簡化為兩個階段的工作：

第一階段，找出懷疑論論證在本質上所依賴的想法。

第二階段，檢驗該想法是否滿足直觀性要求：

如果該想法是人們不可捨棄、且與日常知識概念一致的話，

¹⁸ 參見 Williams (1996b: xvii)

¹⁹ 「本質上依賴」這一用語的意義，參考了 Okasha(2003)提出的概念-「Essential dependence」。

則該想法滿足直觀性要求。

如果在第一階段所找到的想法，不能通過第二階段的檢驗的話，那還不能斷言理論診斷工作已被完成了。接著還要繼續回到第一階段，進一步思考懷疑論前提中在本質上所要依賴、卻在之前可能被我們忽略的想法。

威廉斯反覆進行著這樣的工作，逐漸揭露出隱藏在懷疑論論證的直觀性背後的各種知識概念。在第二章開始，將隨著威廉斯的討論順序，探討他的理論診斷取向，對笛卡兒式懷疑論的各種發現與回應手法。



第二章 經驗優位性與全體性條件

笛卡兒式懷疑論論證本質上要依賴於什麼樣的想法？那樣的想法是否無法滿足直觀性要求？威廉斯從這兩個核心問題出發，展開理論診斷的工作。在第一節中，我們將介紹威廉斯如何去論證：經驗優位性似乎是笛卡兒式懷疑論在本質上所要依賴的想法。在第二節中，我們將介紹一個似乎顯示出經驗優位性無法滿足直觀性要求的看法－對知識的外在論式談論，再說明對知識的外在論式談論為何還無法讓人滿意。在第三節中，針對萊布里歐對威廉斯的批評進行檢討，之後我們將修正理論診斷工作的方向。在第四節中，開始探討傳統知識論企圖去對知識全體進行檢驗，和經驗優位性兩者之間的關係。以全體性條件為討論主軸，再介紹威廉斯如何去對全體性條件進行理論診斷的工作。

第一節 經驗優位性

在上一章第四節有提到，威廉斯將艾耶爾對懷疑論的刻劃，視為笛卡兒式懷疑論論證的代表。在該論證第一個步驟中有兩項主張：在一方面，懷疑論者主張，關於世界的信念只有在受到恰當理由證成的時候，才能算作是知識；另一方面，傳統知識論者似乎認為，知覺經驗便是這樣的理由。威廉斯認為懷疑論者接受傳統知識論者的想法，在第一步驟中引入了經驗優位性：經驗是去證成關於世界的信念之最終基礎。

威廉斯的理論診斷最初把焦點放在經驗優位性上。但在進行診斷之前，我們必須先針對「經驗優位性」中的「經驗」一詞所具有的兩種不同涵義進行釐清；因為根據奧卡夏(Samir Okasha)所作的整理可知，對於經驗優位性會有兩種不同的解讀方式。

奧卡夏認為，存在著兩種對經驗優位性的解讀方式。在第一種解讀下，經驗本身能夠作為支持關於世界的信念之基礎。在第二種解讀下，並非經驗本身，而是關於經驗內容的信念，能夠支持關於世界的信念。這兩種解讀的差異，來自於是否接受以下的想法：在信念與本身並非信念的事物之間，存在著理據支持關係(the relation of evidential support)。對經驗優位性採取第一種解讀方式的人，會同意「在信念與非信念的事物之間存在著理據支持關係」。然而，不同意「在信念與非信念的事物之間存在著理據支持關係」的人，則會採取第二種解讀方式。

因此，對經驗優位性採取何種解讀方式的差異背後，隱含著在「是否主張：理據支持關係只能是信念與信念之間的關係」這議題上的對立看法。奧卡夏認為威廉斯在這議題上的態度是相當曖昧的。因為威廉斯明顯沒有注意到這兩種解讀方式的差異，而在提到「經驗優位性」這一概念時，相當自由地在這兩種解讀方式之間轉換(Okasha, 2003: p.612)。

可是，我們或許可認為，威廉斯在這議題上的曖昧態度，並不是因為他忽略解讀差異，而是因為他雖然清楚解讀差異，但它隱含的議題和他所關心的議題之間沒有交集。針對經驗優位性，威廉斯並不關心「支持關於世界的信念的，究竟是經驗？還是關於經驗內容的信念？」他關心的是「懷疑論論證是否必須主張『支持關於世界的信念的，只能是除了關於世界的信念以外的事物』？」在此議題中，不論威廉斯是否主張「理據支持關係只能是信念與信念之間的關係」，都對懷疑論是否必須主張「理據支持關係只能是兩類不同類型的事物之間的關係」不會有影響。畢竟，假設威廉斯主張「支持關於世界的信念的，是經驗」，那麼經驗與關於世界的信念仍然是不同類型的事物；假設威廉斯主張「支持關於世界的信念的，是關於經驗內容的信念」，那麼關於經驗內容的信念與關於世界的信念也仍然是不同類型的信念；因此，即使在前一議題上去明確地表態支持任一立場，在處理後一議題上都是沒有幫助的。

在釐清經驗優位性的兩種不同解讀方式之後，開始進入理論診斷第一階段工作。我們將面對的議題是：是否有任何笛卡兒式懷疑論，可以不依賴經驗優位性來進行論證？²⁰

威廉斯認為，討論這議題前要先弄清楚「依賴」的意思。倘若在論證前提中，出現了經驗優位性的想法，那這樣還稱不上「要依賴經驗優位性進行論證」。我們必須區分「在論證前提中出現了經驗優位性」和「笛卡兒式懷疑論者依賴經驗優位性來作論證」的差別。如果沒有區分清楚的話，我們就會「把懷疑論者強迫其辯論對手接受的前提，誤解為是懷疑論者自己接受的前提」(Williams, 1996b: 59)。因為，即使在論證過程中出現了經驗優位性，但這麼做的意圖也可能是要「在第一步驟中，…為了迫使我們同意：只能透過把關於世界的知識奠基在關於

²⁰如果有的話，就表示經驗優位性並非笛卡兒式懷疑論在本質上所依賴的想法。

經驗的知識上才能回應懷疑論……。之後才在第二步驟中，懷疑論者再去論證說這樣的(奠基)構想不可避免地會失敗」(Williams, 1996b: 59)。但是，假如懷疑論者在第一步驟中，去迫使我們同意經驗優位性時所給的理由，並沒有預設經驗優位性成立的話，那麼我們就沒道理把經驗優位性當成是懷疑論者所接受的前提。所以，僅從發現在論證中有出現經驗優位性作為前提，還不足以讓我們判斷：懷疑論者究竟是要依賴它作論證，或僅是策略性地設想反對懷疑論的人所提出來的恰當理由再進行反駁？

於是，要判斷懷疑論者是否依賴經驗優位性作論證前，我們要先弄清楚：懷疑論者是不是有給出理由，可以(1)既不預設經驗優位性的成立，又能(2)在探討去證成關於世界的信念之恰當基礎時，說服我們接受把經驗(或關於經驗的信念)當作是此恰當基礎？針對這個議題，威廉斯企圖告訴我們，他看不出懷疑論者給的理由如何能同時辦到這兩點。

第一項 經驗優位性的第一種涵義

因為，在對經驗優位性的解讀上，可將「經驗」進一步分為「經驗」和「關於經驗的信念」兩種涵義；所以，為了對應這兩種涵義，接下來將用兩小節分別探討。在本小節中，將探討對知識來源的談論是否給出了理由，說服我們把經驗當作是關於世界的信念之證成基礎；在下一小節中，則探討對懷疑論的思想實驗的解讀是否給出了理由，說服我們把關於經驗的信念當作是關於世界的信念之證成基礎。經過這兩小節的探討後，我們將發現它們所給出的理由，都不足以說服我們把經驗或關於經驗的信念視為關於世界的信念之恰當證成基礎。

在本小節中會把重點擺在透過對知識來源的談論所給出的理由：所有經驗性知識(empirical knowledge)在某種意義上都依賴於感官。雖然這個理由似乎能支持經驗優位性所宣稱的：經驗是關於世界的信念的證成基礎。但是，威廉斯認為，只要對此宣稱進一步詳加刻劃，就能看出這個理由不足以支持經驗優位性。以下讓我們來看威廉斯如何去探討知識來源與經驗優位性的關係。

所謂的經驗性知識，是指依賴於透過五官感知獲得的經驗為來源的知識。一般認為，關於世界的信念屬於經驗性知識；需要透過感官的正確作用，才能讓人形成關於世界的信念。威廉斯也同意「如果沒有感覺器官的運作，我們將永遠不

能形成任何關於世界的信念」(Williams, 1996b: 69)。但他宣稱：「這所顯示出的不過是：擁有運作正常的感覺器官，是擁有關於世界的知識在因果上的先決條件；它無法告訴我們：關於世界的知識，其一般理據基礎(evidential basis)究竟是什麼，甚或是有無這樣的基礎存在」(Williams, 1996b: 69)。這表示，當我們在探究信念的理據基礎時，形成信念背後的因果機制並非我們關心的重點。我們並不是在探討，經過怎樣的因果關係讓人形成某一信念，而是在探討有什麼理由，讓人有資格去宣稱他所擁有的信念應該被視為知識。這個澄清的重要性在於，提醒我們區別出「作為原因(cause)的經驗」和「作為基礎(ground)的經驗」兩者之不同。威廉斯認為，在所謂「知識的來源」這一用語中，常常把兩者混淆了。

那麼，在掌握這樣的區別後，我們接著問：對關於世界的知識之基礎來說，難道經驗不是不可或缺的嗎？無法否認，一個因為感官受損、而天生無法擁有視覺、聽覺、觸覺經驗的人，很難、甚至不可能學到在這世上的許多知識。威廉斯則主張，即使經驗是不可或缺的，這也無法說服我們接受經驗優位性。因為經驗優位性是主張，在關於世界的知識之基礎方面，「經驗所扮演的不僅是不可或缺的角色，甚至必須是最終的(ultimate)角色」(Williams, 1996b: 72)。這表示，就算退讓一步，去同意經驗能扮演重要的理據角色，但威廉斯認為重要的是經驗能否作為最終的基礎。這兩者的區別在於是否必須接受以下想法：透過感官運作所獲得的經驗，是某種具有獨佔性的經驗；只有以這種經驗作為基礎，才能讓人有資格宣稱他所擁有的信念應該被視為知識。這顯示出在「經驗是不可或缺的基礎」與「只有經驗是基礎」之間的不同。

威廉斯認為，從知識來源方面著手，就算我們同意：關於世界的知識是經驗性知識，而經驗性知識是依賴於透過五官感知獲得的經驗為來源的知識；但這最多只能說服我們接受：經驗，是擁有關於世界的信念在因果上的先決條件，或是擁有關於世界的知識在理據上不可或缺的條件；因此還不能說服我們接受：經驗是擁有關於世界的知識在理據上的最終基礎-只有經驗能作為它的基礎。

於是，我們進一步發現威廉斯對於經驗優位性的理解為：經驗是關於世界的信念，在證成上的最終基礎。在此小節中，我們瞭解到：關於知識來源的談論，無法說服我們接受經驗作為證成關於世界的信念之最終基礎；除非事先就預設了經驗優位性的成立。

第二項 經驗優位性的第二種涵義

以上的探討方向，偏向以經驗為主軸，以下將側重在關於經驗的信念上。關於經驗的信念和關於世界的信念之區別，在於信念內容上的不同。所謂的信念內容，廣義來說是指被人們相信的事情。由於人們所相信的事情，可以用命題來加以表達；因此，我們可以說信念內容上的不同，是指被表達的命題上的不同。關於世界的信念和關於經驗的信念之區別，就在於前者的信念內容所表達的是關於世界的命題，而後者的信念內容所表達的則是關於經驗的命題。威廉斯認為，信念內容上的差異，無法作為理由說服我們接受經驗優位性；他透過去澄清在懷疑論論證中，兩者信念內容上的差異所具有的意義，來論證這點。

懷疑論者利用思想實驗，假設當人在受到惡魔欺騙或處在桶中腦的情境下，處在一個與常識上的世界圖像截然不同的世界中，「我們的經驗可能如其所是，而所有我們關於世界的信念可能都是假的」(Williams, 1996b: 74)。對於這樣的可能性，可以作出許多種不同解讀。

威廉斯似乎從史陶德(Barry Stroud)認為該思想實驗顯示出「所有可能的經驗既與世界的存在是相容的，且又與世界的不存在是相容的」(Williams, 1996b: 73)這種解讀出發，進一步延伸出威廉斯自己的「關於經驗的命題和關於外在世界的命題似乎是不相上下的：如果經驗沒有決定世界的情況，則世界的情況同樣也沒有規定經驗」(Williams, 1996b: 77)的看法。我們或許可用下述方式去表達威廉斯的看法：威廉斯把懷疑論者所假設的可能性解讀為，在關於經驗的命題之真假與關於世界的命題之真假間，沒有邏輯的關聯。所謂「沒有邏輯的關聯」是指，關於經驗的命題並不蘊涵關於世界的命題；反之亦然。威廉斯將之稱為兩類命題在邏輯上的鴻溝。威廉斯根據這樣的解讀，進一步去問：是否能從中看出說服我們接受經驗優位性的理由？

可能有其它解讀認為，這可能性其實顯示出：關於世界的命題超出經驗所能表達的命題之外。「關於世界的陳述句『超出』經驗陳述句之外；也就是說，世界就算可能會變得非常不同，甚至根本不存在了，但是我的經驗仍會和它過去一樣毫無差別：經驗事實不需要世界以特定方式存在就能成立」(Williams, 1996b: 75)。因此，既然它超出了經驗所能保障為真的範圍之外，那麼關於世界的命題

比起關於經驗的命題也就更加容易受到質疑和挑戰。相對地，既然關於經驗的命題比起關於世界的命題更不容易被挑戰，那麼關於經驗的信念在知識上就是更具優位性的。於是，我們似乎得到理由接受經驗優位性了。

但是，威廉斯認為在此一解讀中，利用「超出」這一語詞，掩蓋了兩種不同的宣稱。第一種宣稱指出，在關於世界的命題與關於經驗的命題之間，存在著邏輯鴻溝。第二種宣稱指出，關於世界的命題在理據上超越了關於經驗的命題所能保障的範圍之外。威廉斯認為第二種宣稱是說服我們接受經驗優位性的關鍵，但該宣稱其實預設了經驗優位性的成立。如果沒有引入第二個宣稱的話，從兩類命題間的邏輯鴻溝，能導出另一個相反的解讀：「經驗陳述句超出關於世界的陳述句之外；因為世界以特定方式存在，在邏輯上未決定世界以何種方式被經驗、甚至能否被經驗」(Williams, 1996b: 75)。因此，關於經驗的命題比起關於世界的命題，更加容易受到質疑和挑戰同樣是可能的，因為它超出了世界所能保障為真的範圍之外。

威廉斯導出相反解讀的用意，是要顯示出兩類命題間的邏輯鴻溝，最多僅能表現出經驗在理據關係上的中立性(neutrality)。但從經驗中立性是無法論證出，關於這兩類命題的信念，在知識論地位上具有的不對稱性。²¹威廉斯質疑我們是否有其它理由，可以不預設經驗優位性，來論證出這點。

威廉斯考慮除了經驗中立性之外，其它可能的、對於思想實驗具有的意義之不同解讀，並非從信念內容的邏輯鴻溝著眼，而是去指出這兩類信念在知識論地位上的差別。「我可以在不知道事物事實上是如何之際，卻知道事物呈現為如何；然而，卻不能知道事物事實上是如何，除非我們已經知道事物呈現為如何」(Williams, 1996b: 77)。這表示，如果沒有關於經驗的知識，則我們無法擁有任何關於世界的知識；然而，卻可以在擁有所有關於經驗的知識時，並沒有任何關於世界的知識。²²因此，這兩類信念在知識論地位上是不對稱的。接著威廉斯再去問，是否從這裡能找出說服我們接受經驗優位性的理由？

²¹ 此處的「不對稱」所指的是「在知識論地位上，關於經驗的信念比起關於世界的信念具有更高的地位 – 不需要先擁有關於世界的信念便能擁有關於經驗的信念，因此產生兩者地位不對稱的情況」。亦可延伸地指涉到「關於世界的信念要由關於經驗的信念加以證成；但反之不然」的不對等情形。

²² 這句話是筆者針對引文內容的解讀，把引文中的「知道事物事實上是如何」解讀為「關於世界的知識」，「知道事物呈現為如何」解讀為「關於經驗的知識」。

威廉斯認為就算同意這樣的解讀，但他看不出來這如何能說服我們接受經驗優位性。即便，「沒有任何關於世界的知識卻擁有關於經驗的知識」是可能的，但反之不然；但威廉斯認為這頂多表示：關於經驗的信念之自主性(*autonomy*)。因為，當一個人有資格宣稱關於世界的信念稱得上是知識時，總是也有資格宣稱關於經驗的信念稱得上是知識；這並不代表他宣稱前者為知識的資格，是基於他有資格去宣稱後者為知識。也就是說，關於經驗的信念之自主性「不等於指出了經驗知識是客觀知識的最終基礎」(Williams, 1996b: 77)。²³

因此，威廉斯認為，上述對於懷疑者思想實驗的解讀，無法說服我們接受，關於經驗的信念作為證成關於世界的信念之基礎；除非事先就預設了經驗優位性的成立。

第二節 極端非證成式談論與外在論式談論

在先前的討論中，我們看不出懷疑論者針對經驗或關於經驗的信念內容所作的刻劃，有給我們足夠的理由，將經驗或關於經驗的信念視為關於世界的信念之恰當基礎，除非他所給的理由中，隱含有經驗優位性的想法。既然如此，似乎顯示出懷疑論者的論證必須依賴經驗優位性的成立。假如是這樣的話，我們接著要進行第二階段的工作：檢驗經驗優位性是否滿足直觀性要求。

是否有什麼理由，能說明經驗優位性是可以被捨棄的想法？威廉斯在討論這一問題時的作法是較為複雜的，因為他對經驗優位性從很多不同層面進行分析。我們暫且只從一個較單純的層面切入，針對「只有經驗能作為關於世界知識的基礎」來開始討論。

如果，經驗優位性宣稱：只有經驗是關於世界的知識的基礎，那麼，我們首先要能提出反對這一宣稱的其它看法，顯示出並非只有經驗能作為基礎。在傳統知識論討論中，反對這一宣稱的其它看法是：並非只有經驗能作為基礎，甚至經

²³ 威廉斯對於自主性與優位性的區分，可視為他對於史陶德針對經驗優位性看法的進一步澄清。史陶德認為「去說一類事物『在知識上優位於』或在知識順序上優位於另一類事物，也就是說不知道後者也能夠知道前者，但反之不然。因此，在這一意義上，後者比起前者來是更間接被知道的，或者是只有基於前者才能被知道」。參閱：Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press. p.141

在這段文字中，「不知道後者也能夠知道前者」，接近威廉斯對於自主性的理解。而「後者只有基於前者才能被知道」，則接近威廉斯對於優位性的理解。史陶德的用語雖然有表現出兩者在意義上的差異，但似乎不認為對於知識優位性(*epistemic priority*)來說，兩者有明顯的區別。

驗根本無法作為最終基礎，而是理性才是其基礎。雖然這個看法在當時被廣泛討論，但威廉斯無意從傳統知識論上的經驗主義和理性主義之爭來進行探討，而是把焦點放在傳統知識論未碰觸過的其它當代爭議上。

不管是理性還是經驗，這兩者都屬於人的內在狀態。因此，雖然傳統知識論對於哪種內在狀態才算是基礎有所爭論，但至少都宣稱：只有信念持有者的內在狀態，才能作為關於世界的知識的基礎。當代出現反對該宣稱的其它看法，認為「一個信念能否稱得上是知識，本質上要依賴於信念持有者的處境和與外部對象的關係上，而非僅僅依賴於他的內在狀態」(Williams, 1996b: 95)。

威廉斯重視這樣的看法，但他並非簡單地把此看法視為反對經驗優位性成立的理由，而是將此看法作為切入點去探討：在我們評價經驗優位性是否可被捨棄時，有哪些可取代的選項是我們要注意的？倘若，一個信念能否稱得上是知識，本質上要依賴於信念持有者的實際處境和與外部對象的關係，而非僅依賴他的內在狀態，那麼，我們要注意到，對所謂的「本質上要依賴於信念持有者的實際處境和與外部對象的關係」有兩種可能的解讀。

一種解讀是宣稱：一個信念能否被稱得上是知識，與信念持有者能否給出理由去證成它，兩者是無關的；決定他的信念能否稱得上是知識，要視乎他與外部對象是否處於恰當的關係。

這樣的解讀，隱含有對知識的極端非證成式(radical non-justificational)談論。這類談論，有的會宣稱「知識的概念比起被證成的信念的概念，是『更基本的(primitive)』」(Williams, 1996b: 95)。因此，關於世界的信念不需要被證成就有資格被稱作是知識。這是否足以顯示出經驗優位性是可被捨棄的呢？

答案是否定的。雖然這解讀確實是可取代經驗優位性的其它看法，但卻有一個問題：它無法顯示：經驗優位性隱含的知識的證成式談論，會和人們日常知識概念的想法不一致；因此不足以說服我們捨棄經驗優位性。威廉斯指出，「即使存在著某類更為基本的知識-例如動物或小孩所擁有的知識-但是，人類成熟的知識卻是與證成緊密關聯的」(Williams, 1996b: 95)。因此，針對「需不需要證成」這方面來看，對知識的極端非證成式談論還不足以作為理由，令我們捨棄經驗優位性。

另一種解讀是宣稱：一個信念能否被稱得上是知識，雖然需要信念持有者能

給出理由去證成它；但決定他所給的理由是否達到了標準，讓該信念夠資格被稱作知識，要視乎信念持有者實際上與外部對象處於何種關係而定。在這樣的解讀中，「內在狀態」被理解為「已被信念持有者掌握的狀態」，而「信念持有者與外部對象的關係」則被理解為「尚未被信念持有者掌握的關係」。也就是說，信念達到知識標準的條件，不必限定在信念持有者所能掌握的範圍內。只要信念持有者實際上滿足特定條件，即便滿足了那樣的條件並非信念持有者所能掌握的，那他的信念仍然有資格被稱作是知識。

這樣的解讀，隱含有對知識的外在論式(externalist)談論。所謂知識的外在論式談論，是說當我們知道一件事時，並不要求我們需知道「令我們知道這件事所需滿足的那些條件，事實上是否已滿足」。與外在論相對的、對知識的內在論式談論，則要求這點。這兩種談論的差異為：對於外在論者來說，知道那些條件事實上是否已滿足，只是與「知道『信念持有者知道某件事』」有關，而與「信念持有者知道某件事」無關；但內在論者則認為，信念持有者是否知道那些條件已滿足，會影響信念持有者算不算是知道某件事。因此，對知識的外在論者來說，只要事實上滿足了那些條件，而不需要信念持有者對此有所掌握，信念持有者本人所擁有的關於世界的信念，就有資格被稱作是知識。

外在論所面臨的外部挑戰是，我們是否僅僅滿足於知道某件事，卻不想進一步知道我們是否知道某件事情呢？如果無法僅滿足於此的話，則對知識的外在論式的談論，只提供我們另一個角度來切入原本的問題。我們原本關心的議題是：我們是否擁有關於世界的知識？現在的議題只是退後一步變成「我們是否知道，我們擁有的關於世界的知識，滿足那些令它有資格被稱作是知識的條件？」即使我們正確地描述出，在何種條件下我們會擁有關於世界的知識，但這仍未給人理由去認為自己所處的情況滿足了如此的條件。因此，在後一議題上，仍沒有答案。威廉斯認為「這樣的挑戰將再度碰上外在論的回應-人們不用理由，只要在信念與事實之間有恰當的聯結即可；然後，這樣的回應又會再度碰上其它新的挑戰」(Williams, 1996b: 99)。我們將認為這樣的回應只是讓議題又往後退了一步而已。

問題的徵結點是，即使某人擁有的信念有資格被稱作是知識，但是有何理由讓人承認這點呢？不管是信念持有者本人或其它人去嘗試回答這問題，一旦他訴諸於信念持有者的信念與事實間的聯結，那就不再處於原先討論某人是否知道某

事的議題上，而是自己承擔了去給出理由說明某人如何知道某事的責任。外在論即使主張信念持有者本人沒有義務承擔這責任，把責任轉移到嘗試提出理由的人身上，仍然無法解決總有其它人要承擔此責任的問題。要避免這樣的結果，在一開始便該把想問理由的企圖給打消掉。在還沒有打消這企圖前，外在論的回應總會讓抱有這企圖的人感到不滿意。

因此，即使對知識的外在論式談論是可以取代經驗優位性所隱含的內在論的其它選項，但在對外在論的外部挑戰仍未解決之際，在「可否捨棄經驗優位性」這一問題上還沒有辦法讓人作出決定。雖然外在論的看法，讓我們看出信念持有者本人不必承擔過多的責任，想給理由的人才會有義務承擔責任。但要進一步評價此看法的恰當時機未到；我們會在探討威廉斯的脈絡論式證成概念時，再提到威廉斯對於外在論的主張。

第三節 萊布里歐的批評與可能回應

現在的問題是，如果我們擱置了外在論，那麼該如何檢討經驗優位性可否被捨棄呢？難道除了訴諸外在論之外，還有其它方式能顯示出經驗優位性是可被取代的嗎？萊布里歐(Brian Ribeiro)認為這是不可能的，但其實萊布里歐沒有理解威廉斯的理論診斷工作的細節才有此誤會。本節將說明這點。

萊布里歐企圖質疑威廉斯，是否真的能不訴諸外在論而顯示出經驗優位性是可被取代的。萊布里歐認為「問題是這樣的：如果我們不從關於經驗的知識推論出經驗性知識的話，我們如何能得到經驗性知識呢？」(Ribeiro, 2002: 578)此處所謂的經驗性知識，指的就是關於世界的知識。而值得注意的是，此處把理據上的依賴關係，理解為推論(derivation)關係；他認為在推論關係間只有三種可能的立場：第一、拒絕關於世界的知識和關於經驗的知識之間存在著推論性關係；第二、兩者間關係是純粹推論性的；第三、兩者間的關係並非純粹推論性的。

第一種立場，他認為就是外在論的立場。「我們能不依賴任何基礎地擁有經驗性知識。這明顯是某種形式的極端非證成式的外在論-我們捨棄把證成當作是知識條件的想法，而採取某種可靠性作為知識的條件」(Ribeiro, 2002: 578)。雖然這樣的刻劃，似乎把將外在論限縮為，對知識採取非證成式談論的可靠論主張：只要形成信念的機制實際上滿足可靠性條件，那麼該信念不必被證成就有資

格被稱作是知識。但將之當成狹義的外在論也無妨。

第二種立場，他認為就是經驗優位性的立場。「一種從關於經驗的知識到經驗性知識的『純粹』推論(即經驗優位性所要求的)」(Ribeiro, 2002: 578)。雖然這樣的刻劃，僅是從推論關係上來描述經驗優位性，沒有掌握到其它面向。但為了理解萊布里歐的論證，我們可以暫時接受這樣的刻劃。

第三種立場，是在第一種和第二種立場之間。「如果我們採取這樣的中間物，則我們說某特定的經驗性知識，是從某些關於經驗的知識和某些其它經驗性知識上推論出來的」(Ribeiro, 2002: 578)。因此，所謂非純粹推論性的立場其實是指，關於世界的知識並非僅從關於經驗的知識推論而來，而是還要附加上某些關於世界的知識才能推論出來的。

既然只有這三種可能的立場，而第一種立場是外在論，第二種立場是經驗優位性的立場，那麼既不訴諸外在論又能取代經驗優位性的其它選項，就只剩下第三種立場了。但萊布里歐認為，第三種立場最終來說，仍然會訴諸外在論。

萊布里歐試著去問：第三種立場中，在推論出特定關於世界的知識時，所依賴的其它關於世界的知識是從何而來的？「如果它完全來自於關於經驗的知識，則第三個立場就不是可取代經驗優位性的其它選項」(Ribeiro, 2002: 578)。因為這中介的關於世界的知識，若在最終還是來自於關於經驗的知識，那麼並沒有違反經驗優位性的主張。因此，第三個立場要能取代經驗優位性的話，就必須是「(1)不從任何其它東西上推論出來，或者(2)是其它『非純粹』推論的結果」(Ribeiro, 2002: 578)。問題是，(1)雖然顯示出某些關於世界的知識是從其它關於世界的知識推論而來，所以不算極端非證成式的立場，因而不是狹義的外在論。但既然最終來說仍不從其它東西上推論出來，萊布里歐認為這仍等同是某種形式的外在論。那麼就只能考慮(2)，但這樣一來之前第三個立場遇到的問題再度出現了，只會造成無限後退的結果。為了避免關於世界的知識無限後退下去、永遠只是被假定為真而無法被證成，只好訴諸於外在論或經驗優位性來解決；於是，拒絕經驗優位性而採用的第三種立場一定會瓦解為某種形式的外在論。

因此，萊布里歐主張「他(威廉斯)必須在暗地裡依賴於它(外在論)，因為如果不這樣的話，就無法提出相競爭的經驗性知識(關於外在世界的知識)是如何可能的談論」(Ribeiro, 2002: 579)。

不幸地，萊布里歐的論證過程中，隱含了一個威廉斯企圖質疑的想法，故他最後的主張是很可疑的。萊布里歐論證中的盲點在於，認為在推論關係間只有三種可能的立場。但是，從威廉斯的觀點來看，如果沒有偷渡某種想法，只就純粹推論關係來看的話，不會只有三種可能的立場。我們接下來將從這一角度，提出威廉斯對於萊布里歐的批評之可能回應。

威廉斯或許會這樣來回應萊布里歐的批評：其實萊布里歐在論證中偷渡了「企圖解釋關於世界的知識全體如何被推論出來」的想法，否則萊布理歐沒有道理認為在兩類信念間的推論關係，只可能有他所提出的那三種立場。意思是，若我們沒有想追問「一切關於世界的信念是從何處推論而來的」，而只是在問「關於世界的個別信念從何處推論而來」，那麼在萊布里歐所舉出的三種立場之外或許還有其它立場同樣是可以成立的。

為了討論方便，我們把在前述三種立場以外的可能立場稱為第四種立場。第四種立場和第三個立場有些類似，既不像第一種外在論立場那樣否定推論關係，又不像第二種經驗優位性立場那樣將推論起點限定在關於經驗的知識上；可是，第四種立場又和第三種立場主張「關於世界的知識要從關於經驗的知識和其它的關於世界的知識上推論出來」有所不同，第四種立場會去主張「關於世界的知識只要從另一些關於世界的知識上推論出來即可」。

乍看之下，第四種立場似乎是不容易讓人接受的。因為第四種立場的主張等於允許去用關於世界的知識來證成關於世界的知識，這裡似乎出現了循環論證的問題。即便想要主張我們是用某部份關於世界的知識來證成另一部份關於世界的知識，所以沒有循環論證的問題，可是似乎還是免不了會面臨其它的質疑：這裡提到的另一部份關於世界的知識，仍要用其它關於世界的知識來證成它們，之後又免不了要繼續用另外一些關於世界的知識來證成它們，這似乎會造成無限後退的問題。因為人們想要避免循環與無限後退這類問題，所以第四種立場似乎是不容易讓人接受的。

但是，威廉斯或許可以這樣來回應：這些人會面臨這類問題，是因為他們已不再只是想問「關於世界的個別信念從何處推論而來」，而是進一步追問「一切關於世界的信念是從何處推論而來的」。正是因為這些人所關心的是「一切關於世界的信念是如何被推論出來的」，所以他們才認為不該把推論起點設定在其它

關於世界的知識上，並且才會認為任何作為推論中介的關於世界的個別知識都要再一次地被追問其來源，否則「有部份關於世界的知識如何被推論出來」沒有被說明。這意謂著，若人們關心的不再是關於世界的知識全體，則人們可以接受第四種立場，而不會面對循環與無限後退的問題。

回過頭來說，正因為萊布里歐在論證中隱含「企圖解釋關於世界的知識全體如何被推論出來」的想法，所以他才會在單純地討論兩類信念間的推論關係時，隱約地認為第四種立場是不會被接受的，因而主張只可能存在三種立場。在萊布里歐論證中所隱含的想法，正是威廉斯認為有待商榷的想法。

威廉斯認為，「解釋關於世界的知識全體如何被推論出來」的企圖其實來自傳統知識論的計劃。因為在傳統知識論計劃中企圖解釋我們如何知道關於世界的任何事情，所以想去一次性地檢驗所有這類知識。威廉斯認為「以『完全普遍』的方式去理解這類知識，這樣一個特殊的哲學目標，導致人們企圖去將這類知識立基於另一些『在知識論上優位於它』的知識上；因為除此之外，沒有其它方式可推導出適當的普遍性」(Williams, 1996b: 90)。也就是說，威廉斯認為這樣的計劃是會讓人去接受經驗優位性的可能理由。

當威廉斯探討的方向轉移到傳統知識論的計劃上時，他對經驗優位性的解讀也轉變了。考慮到進行普遍理解的企圖和經驗優位性有關聯時，經驗優位性將被視為對「假如不能用某些關於世界的知識去證成另一些關於世界的知識的話，那麼要用什麼知識來作為關於世界的知識之基礎」此一問題的回答。在如此探討方向上，威廉斯會去質疑經驗優位性的焦點，不再是因為經驗優位性假設了：信念持有者本人必須拿出理由說明自己的信念。而是因為它假設了：當我們談論的個別信念被歸類在「關於世界的信念」這一類別下時，那麼拿來說明它的理由，無一例外地只能是不同類別的東西。

在這裡我們注意到，威廉斯認為除了從外在論著手之外，還可從其它方面來檢討經驗優位性可否被捨棄？也就是去探討，我們是否能提出理由反對懷疑論者希望我們接受的下述看法：被歸類在「關於世界的信念」此一名下的個別信念無差別地應由另一類東西來作為證成基礎。

第四節 全體性條件

本節先討論，傳統知識論進行普遍理解的企圖，與經驗優位性之間的關係。為了避免含糊，可以把經驗優位性的主張區分為兩個部份：關於世界的信念由另一類東西來作為證成基礎；還有，經驗或關於經驗的信念就是這另一類東西。

威廉斯比較關心的是前一部份，而非後一部份。他似乎認為懷疑論者對前一部份的看法是這樣的：「如果我們想理解我們如何可能知道任何關於外在世界的事情，我們必須追溯到那些，即使我們對關於世界的事情一無所知時，卻仍然會擁有的知識上」(Williams, 1996b: 89)。而對後一部份的看法則是「關於經驗的知識是那些『當關於世界的知識被置於一旁時，仍然繼續存在的』知識」(Williams, 1996b: 90)；因此，傳統知識論進行普遍理解的企圖，似乎會迫使人們接受經驗優位性。再加上，威廉斯有時又主張「試著去理解我們如何可能知道任何關於外在世界的事情，迫使我们承認，最終來說經驗構成了一切我們所能擁有的理據」(Williams, 1996a: 363)，這顯示出威廉斯籠統地將經驗或關於經驗的信念兩者當成同一回事，並沒有特別區分對後一部份的不同看法。反倒是明確主張「…我們的問題變成是，去解釋關於外在世界的知識基礎，這樣的計劃如何會是恰當的？」(Williams, 1996a: 363)這表示，威廉斯將理論診斷的焦點放在前面的部份，對後者的討論則不是他關心的主題。

把這兩部份作出區分的用意，是為了避免針對經驗優位性的診斷產生混淆。針對不同部份的主張，可以有不同的診斷方式。如果針對的是後一部份，那麼可提出的問題是：經驗(或關於經驗的信念)是否為我們對關於世界的事情一無所知時，仍然會擁有的東西？如果針對的是前一部份，那麼可提出的問題是：當想要理解我們如何擁有關於世界的知識時，是否必須將理據追溯到那些「即使我們沒有任何關於世界的知識時，卻仍然會擁有的」東西上？威廉斯理論診斷工作重點就在這後面的問題上。

威廉斯認為，傳統知識論進行普遍理解的企圖會迫使人們接受經驗優位性的理由，在於他企圖檢驗的是關於世界的知識全體。威廉斯認為這種檢驗「在對關於世界的知識進行恰當地哲學理解時，加上了一個全體性條件(*totality condition*)」(Williams, 1996b: 90)。把全體性條件特別提出來，是為了突顯出在此理解中，關於世界的信念不是以個別信念，而是以種類來加以理解。也就是說，在此理解下，

談論的是關於世界的信念這一類的信念類型，而不是談論特定的個別信念。為了指出傳統知識論是用類型來理解「關於世界的信念」此一概念，威廉斯用笛卡兒和休謨為例作說明。

威廉斯先提出這樣的觀察，「笛卡兒同意靠著一次一次地質疑其信念去進行普遍的懷疑不是那麼容易；因為也許這樣的檢驗將永遠無法完成。休謨也駁回這項『進展緩慢、拖泥帶水』地逐一質疑的作法」(Williams, 1996b: 103)。這表示，如果傳統知識論是針對關於世界的個別信念進行理解，那麼它的作法可能是對於個別信念逐次加以檢驗。雖然笛卡兒和休謨說他們拒絕此作法是因為這太費時，試圖用一次性地檢驗來節省時間。但威廉斯認為，這說法使人誤以為，在逐次檢驗與一次性地檢驗之間的差異只是所費時間的差別。若被這說法誤導的話，就看不出這兩種作法所檢驗的對象根本是不同的。當我們是進行一次性檢驗時，所檢驗的對象就不再是個別的信念，而是某種的信念類型。因為，此時「我們必須在想檢驗的那類信念上，顯示出它們具有某種理論整合」(Williams, 1996b: 103)，一次性檢驗的對象，不再是擁有個別要素的信念，而只是擁有這類理論整合、捨去除此之外的其它個別要素的信念。因此，在作一次性檢驗時，討論的是擁有特定理論整合的信念類型；除此之外針對個別信念互相區別的其它性質進行討論都是多餘的。

既然傳統知識論是用信念類型來理解「關於世界的信念」此一概念；威廉斯認為這表示，之所以我們必須追溯其理據到另一類不同的東西上，是因為我們用信念類型來理解關於世界的信念所致。倘若我們可以捨棄用這樣的方式來理解的話，或許我們將不再會被迫接受經驗優位性所要求的：只能用另一類不同的東西為理據。

因此，威廉斯理論診斷的焦點從原本的經驗優位性，轉移到全體性條件上。我們要先進行第一階段的工作：懷疑論是否可以既不預設全體性條件的成立，又能在企圖理解我們如何擁有關於世界的知識時，說服我們將其理據追溯到另一類不同的東西上？

一個可能的看法是：在進行普遍性理解時，僅是要求我們去對所有關於世界的個別信念無一例外地加以檢驗。當所有個別的信念都要接受檢驗時，似乎不能先把某些個別信念視為理所當然地接受下來，再用它們去證成其它信念；因此，

我們只能用除了關於世界的個別信念以外的東西來證成它們。這表示，被檢驗的對象仍然是個別信念，而非某種信念類型。這似乎顯示，不必預設全體性條件，只要能無一例外地對個別信念進行檢驗，最後就會迫使我們將其理據追溯到另一類東西上。

然而，上述看法會面臨一個問題：如果在進行普遍性理解時，僅是要求我們對於個別信念無一例外地加以檢驗，那麼被檢驗的範圍為何只限於關於世界的個別信念，而不會進一步涵蓋其它個別信念呢？意思是，按照無一例外加以檢驗的要求來說，沒有必要只是針對「關於世界的個別信念」加以檢驗，而是可以針對任何個別信念加以檢驗。假設被檢驗的範圍不只限於關於世界的所有個別信念，則不再是只能用除了關於世界的個別信念以外的東西來證成它們，甚至是只能用一切個別信念以外的東西來證成它們。如此一來，會變成要到一切信念之外去追溯它們的理據，而非只追溯到關於世界的信念之外的另一類東西上。然而，傳統知識論計劃卻限定將理據追溯到關於世界的信念之外的另一類東西上。

上述討論顯示出，進行普遍性理解時不僅只是要求無一例外地加以檢驗，而是多增加了額外的要求。對關於世界的所有個別信念無一例外地加以檢驗，與對關於世界的信念全體進行檢驗，其實是兩回事。²⁴除非被檢驗的個別信念被視為信念類型來理解，否則具有個別差異性的信念不能統一地被另一類東西證成。因此，似乎有必要在無一例外地加以檢驗之外，再額外要求全體性條件，才能在企圖理解我們如何擁有關於世界的知識時，說服我們將其理據追溯到另一類不同的東西上。

既然如此，這或許顯示出經驗優位性在某方面必須依賴全體性條件的成立。假如是這樣的話，我們接著要進行第二階段的工作：全體性條件是否滿足直觀性要求？是否有什麼理由，能說明全體性條件是可以被捨棄的想法？

在考慮這議題時，威廉斯的切入方式是去問：關於世界的個別信念之所以能被懷疑論或傳統知識論理解為某種信念類型，是憑藉何種理論整合來使它成為可被檢驗的對象呢？因為在日常生活中的關於世界的個別信念，涵蓋了各種不同主

²⁴ 此區分參見 Williams (1996b: 113)：「…它們(基礎論預設)不僅僅來自於，當我們企圖去得到對那知識的反省性理解時，全體性條件將訴諸關於世界的知識的任何企圖排除在外。它們來自於牽涉到認為有東西可被檢驗的想法」。

題：物理化學、歷史事件、天文地理等諸多主題。威廉斯認為「在某種意義上，我們的信念明顯沒有顯示出任何的理論整合性…我們還沒有得到一個『關於實在的觀點』，而是有不限定多數的許多個不同觀點」(Williams, 1996b: 104)。這表示，關於世界的個別信念似乎不是透過信念內容在學科主題方面的整合性，而被理解為同類的信念類型。威廉斯替懷疑論設想，它們的理論整合性或許來自於知識論上的整合性；也就是說，所有個別的信念都隸屬於同樣基本的、知識論上的限制。

這麼看來，問題就變為：所有關於世界的個別信念，是透過什麼樣的知識論上的限制，形成一個具有整合性的全體？如果這樣的限制是可以被捨棄的，那麼關於世界的個別信念或許就不再具有知識論上的整合性。威廉斯認為，這個知識論上的限制，其實是實質基礎論(substantial foundationalism)的想法。在下一章將針對這想法進行討論。



第三章 實質基礎論與知識論的實在論

第一節 對實質基礎論想法的澄清

在上一章最後提到，笛卡兒式懷疑論所預設的經驗優位性，是從傳統知識論企圖對關於世界的信念全體獲得普遍性理解而產生的。威廉斯認為，在談論「關於世界的信念全體」時，懷疑論者是將「關於世界的信念」視為一種信念類型而非個別信念來理解的。雖然，懷疑論者辯稱，普遍性理解是要求去對「關於世界的所有個別信念」無一例外地加以檢驗；可是，威廉斯反駁說，僅僅要求無一例外地檢驗，不會讓我們在追溯理據時只去針對關於世界的信念進行檢驗，而是會對一切信念都進行檢驗；但對一切信念都進行檢驗並非傳統知識論者企圖進行的工作。藉由此反駁，威廉斯澄清了「全體性條件」與「無一例外地進行檢驗」兩者間的差異。

在回應了懷疑論者可能的辯解之後，威廉斯宣稱，懷疑論者在普遍性理解中必須把關於世界的個別信念整合為某種信念類型，才能要求去檢驗它們是否稱得上是知識。可是，因為關於世界的個別信念涵蓋各種不同的主題，所以它們不具有主題上的整合性。既然它們不具有主題上的整合性，懷疑論又必須將它們整合起來，威廉斯能替懷疑論設想到的辦法是去透過知識論上的整合性來予以整合。威廉斯進一步指出，這樣的整合是基於「所有關於世界的個別信念都擁有相同的知識論地位」此一共通點來進行整合的；儘管它們的信念內容涵蓋不同的主題，但因為它們在知識論地位上都是相同的，所以它們可以被整合為一類信念。也就是說，懷疑論者會認為關於世界的信念可被視為一個全體加以檢驗，是因為懷疑論者認為所有關於世界的信念都擁有相同的知識論地位。

威廉斯在指出「懷疑論所要求的普遍性理解，會把關於世界的信念全體視為在知識論上具有整合性的全體」後，進一步企圖指出「懷疑論者會認為所有關於世界的個別信念在知識論地位上都是相同的，這是因為懷疑論者先接受實質基礎論的想法」。於是，我們在判斷「普遍性理解中的全體性條件是否可被捨棄」時，要先去看看，威廉斯所謂的「實質基礎論」是怎樣的一種想法，能使個別信念獲得相同的知識論地位而被歸屬到某一種信念類型之下。

實質基礎論的核心主張是：「有某類信念，依其本性而在證成鏈上扮演著停止點的角色。這些信念在知識論上是基本的，因為它們是*固有地可信的*或*自我明*

證的(*intrinsically credible or self-evidencing*)」(Williams, 1999: 191)。所謂的「證成鏈(chains of justification)」，是形容證成推論(*justifying inference*)具備的特徵：某些被視為是知識的信念 – 或至少在某種程度上是合理地持有的信念 – 需要由其它的信念來證成它，因此信念與信念間具有類似鏈條般一環扣一環的證成結構，故被稱為證成鏈。一個信念在證成鏈上扮演停止點的角色，也就表示該信念雖然證成了其它的信念，但該信念本身不需要進一步由其它信念去證成它。這種具有能證成其它信念，但自身不再需要被其它信念證成的信念，威廉斯將之稱為「在知識論上的基本信念」。解釋這些信念為何不再需要進一步由其它信念證成時，常見的看法是認為：因為這些信念是固有地可信的，或是自我明證的。實質基礎論的主張，就是去肯定被如此描述的基本信念是存在的。

雖然威廉斯常用前述的核心主張去刻劃實質基礎論，但這樣的刻劃無法讓人清楚看出「信念會擁有共同的知識論地位」與「實質基礎論的想法」兩者間的關聯。造成兩者關聯不夠清楚的原因，或許來自於實質基礎論的形成背景。早先威廉斯是在其它議題的討論過程中形塑出實質基礎論的；所以導致對實質基礎論的核心主張較適合於當時的議題。因此，該核心主張與威廉斯後來才發展的理論診斷工作在理路銜接上產生落差。這或許表示，我們需要補充額外的說明，來讓實質基礎論想法和當前主題清楚關聯在一塊。

首先，來回顧一下形塑出實質基礎論的議題背景。實質基礎論原先針對的是與現象論(*phenomenalism*)有關的議題。對此議題的討論，可見於威廉斯早期著作《沒有基礎的信念》。在該書中，威廉斯對現象論作出特殊的刻劃：「…現象論背後有此基本想法：有某些知識論上基本的信念，這些信念是知覺信念，而且對我們關於物理世界的信念來說是作為基礎-或者至少是部份基礎-的信念」(Williams, 1999: 25)。另一方面，「對非基礎論者(*non-foundationalist*)來說，沒有某類信念是具有特權，且能讓證成『最終』停止在屬於該類信念的信念上」(Williams, 1999: 83)。從這兩個不相容的意見我們可看出，當時威廉斯所探討的議題是「是否有某類知識論上基本的信念？」針對此議題有兩種立場：在現象論背後的基本想法-基礎論-站在肯定的立場，非基礎論則站在否定的立場。威廉斯後來回顧這時期的看法有提到：「實質基礎論才真的是基礎論。它是我在《沒有基礎的信念》一書中攻擊的目標」(Williams, 1999: 191)。我們或許可由此看出：因為實質基礎論

的核心主張在刻劃上受到早先探討的議題影響，所以它看起來較著重在「肯定基本信念」上。

接著，我們或許可以認為：當實質基礎論在目前的理論診斷工作中被引介到「如何整合出一種信念類型」的討論時，著重的就不再是「有某類基本信念」，而是「這些信念依其『本性』而為基本信念」。我們可從威廉斯《不自然的懷疑》一書出版後、過了幾年才完成的另一本著作《知識的問題》，注意到他之後刻劃實質基礎論時出現的變化。在書中提到，「有某類信念(或意識狀態)，依其本性 – 亦即，透過其內容 – 而適合扮演在證成鏈中的停止點這一角色。這些信念(或意識狀態)在知識論上是基本的，因為它們是固有地可信的或自我明證的」(Williams, 2001: 83)。我們應該重視威廉斯在刻劃上所增加的補充：「依其本性 – 亦即，透過其內容」。此一補充之所以值得重視，是因為那是威廉斯在《不自然的懷疑》進行理論診斷時，順利將實質基礎論想法與「如何整合出一種信念類型」的討論清楚關聯在一塊的媒介。

簡單來說，我們可以認為，威廉斯在進行理論診斷工作時，重新界定了實質基礎論的涵義。我們可以注意到，在理論診斷裡提到的「個別信念是透過其信念內容，而被整合為一種擁有特定知識論地位的信念類型」所含有的想法，與實質基礎論 – 認為信念透過其信念內容而為基本信念 – 是類似的想法。我們或許可以透過下述方式來解釋「這兩個想法為何會是類似的」：這兩個想法會是類似的，是因為它們都接受實質基礎論者的格律(maxim)。「基礎論者的格律是『內容決定地位』。」(Williams, 1996b: 116)該格律指出，在信念的命題內容和信念的知識論地位兩者間，存在一種決定性關係：個別信念所具有的知識論地位，僅僅取決於該信念的命題內容。在對實質基礎論的刻劃裡，我們看到所謂的「知識論地位」指的是，在推論證成中「基本信念」與「非基本信念」兩類信念類型具有的不同地位；另一方面，此時所談的「信念的命題內容」，重點不在命題內容的「細節」²⁵；而是在於命題內容的「抽象特性」²⁶(Williams, 1996b: 116)。

故我們或許可認為，威廉斯主張「全體性條件源自於實質基礎論的想法」時，他所謂的「實質基礎論的想法」嚴格來說並不是指實質基礎論的整個核心主張，

²⁵ 例如：信念的命題內容是「這一隻鳥」、「那一個杯子」、「這塊石頭」。

²⁶ 例如：信念的命題內容中談到的對象，是屬於「外在世界中的對象」，還是「經驗中的對象」。

而是指「內容決定地位」這一條實質基礎論者所接受的格律。亦即，他在作理論診斷時認為：基於此格律，個別信念得以擁有共同的知識論地位。我們或許可以視這格律為推論起點，串連起實質基礎論和全體性條件的關聯：因為個別信念的信念內容之抽象特性都是相同的，故依據此格律而有共同的知識論地位；因為，個別信念有著共同的知識論地位，故可被整合為一種信念類型；因為個別信念可以被整合為這種信念類型，所以具有知識論上的整合性；基於這樣的整合性，使得關於世界的個別信念被理解為同一信念類型，成為能夠接受全體檢驗的對象；所以全體性條件才能夠成立。

根據這條格律與全體性條件兩者間的關聯，威廉斯把探討「全體性條件是否滿足直觀性要求」的議題轉換為探討「實質基礎論者的格律是否滿足直觀性要求」的議題。但這個轉換的成立，需要立基在「全體性條件在本質上依賴於此格律」之上。倘若就算不依賴此格律，全體性條件依舊成立的話；那麼即使威廉斯成功顯示此格律無法滿足直觀性要求，也未必表示全體性條件無法滿足直觀性要求；如此一來，威廉斯轉換議題的作法或許是白費力氣的。因此，接下來有需要先去說明為何實質基礎論者的格律對全體性條件而言是不可缺少的。

第二節 全體性條件和實質基礎論者的格律兩者間的關聯

第二章第四節討論經驗優位性與全體性條件的關係時，曾將經驗優位性區分為兩個部份：(1)關於世界的信念由另一類東西來作為證成基礎；(2)經驗或關於經驗的信念就是這另一類東西；並指出人們接受(1)的理由，在於人們企圖檢驗的是關於世界的知識全體，也就是屬於某種信念類型的信念全體。但是，在當時我們並未針對這種信念類型的特殊性詳加說明²⁷。到上一節在討論全體性條件與實質基礎論的關係時，才開始針對這種信念類型的特殊性進行描述。但是，在上節也沒有解釋，為何只有憑如此特殊的方式整合出的信念類型，全體性條件才能成立²⁸。在理論診斷上，若不先去解釋這點，則無需進一步探討實質基礎論者的

²⁷ 在當時只是強調，必須先接受全體性條件。如此一來，才能在要求無一例外地進行檢驗時，把接受檢驗的對象限定在某類信念而非不特定種類任何個別信念上。因此，除非接受了全體性條件，否則(1)是不會被接受的。

²⁸ 在上一節僅僅是考察了實質基礎論的核心主張與其格律之差異；並指出實質基礎論者的格律，才是整合出這種信念類型時依據的原則。

格律是否滿足直觀性要求。因此，本節將解釋為何全體性條件要求的信念全體，只能透過實質基礎論者的格律來完成整合。

令該格律與全體性條件緊密結合在一起的關鍵在於，全體性條件所要求的是關於世界的個別信念必須被視為一個全體來檢驗。

既然個別信念被視為一個全體來檢驗，就表示它們會接受同樣的檢驗標準，並由這唯一的標準來檢驗它們是否夠資格稱得上是知識。而當威廉斯認為「宣稱『個別信念接受同樣的檢驗標準』的想法，在本質上要依賴於經驗優位性」時，那唯一檢驗標準乃是「針對經驗(或關於經驗的信念)能否提供那些個別信念在證成上足夠的支持」。此時，那些個別信念該透過什麼方式才能顯示出它們有資格被稱為知識，已經被限制在特定的方式上；因此這樣的限制被威廉斯稱為「知識論上的限制」。那些個別信念藉由隸屬於同樣的知識論上的限制而具有知識論上的整合性，進而被理解為同類的信念類型。然而，如何判定個別信念隸屬於同樣的知識論限制？威廉斯指出，傳統知識論賦予個別信念同樣知識論限制的基準，是只從個別信念的內容來考量。也就是實質基礎論所說的「信念的知識論地位僅取決於信念的內容」。於是，全體性條件若想要讓那些信念內容涵蓋不同主題的關於世界的個別信念，被限定只能用特定的方式來檢驗其知識論地位，必須依賴實質基礎論者的格律來對這些信念的知識論地位作出統一規定。

在解釋了「實質基礎論者的格律」與「全體性條件中的知識論整合」兩者的關聯之後，接下來我們要進一步處理另一個議題：「以信念所擁有的共同知識論地位作標準，去對信念作分類」的知識論整合，對全體性條件來說為何是必要的？雖然威廉斯是訴諸「預設了『實質基礎論者格律』的知識論整合」，去滿足全體性條件的要求；但除此之外，是否還有其它方式，同樣能把關於世界的個別信念整合成一個全體呢？若有其它方式的話，則「實質基礎論者的格律」對全體性條件而言就不是必要的。布坎南(Reid Buchanan)正是認為有其它方式同樣可以把關於世界的個別信念整合成一個全體。讓我們來看看他的想法。

布坎南認為關於世界的信念全體不必照威廉斯所設想的那樣接受知識論整合。他宣稱：「我相信威廉斯的反對意見 – 若存在著被反省的對象，則基礎論必須被假定 – 忽略了其它可能產生『關於世界的知識』這範疇的方式。…我認為或許有其它統一原則能起作用」(Buchanan, 2002: 69)。布坎南所建議的、有別於

知識論整合的其它整合方式，是訴諸信念內容所談論的對象在形上學範疇方面的差異，進而讓個別信念得到形上學整合。布坎南宣稱：「我看不出為何有必要透過知識論上的整合來理解『關於世界的知識』此一範疇，...我認為或許可以讓『關於世界的知識』此一範疇的整合立基於形上學的區分」(Buchanan, 2002: 70)。布坎南所謂的形上學區分，是對信念內容所談論的對象進行區分；他將對象分為兩類事物：一類是在心靈中存在的事物，例如：像概念、思想、信念、欲望之類的心靈存在；而另一類是在世界上存在的事物，例如：像物理對象、物理事件之類的外在於心靈的存在。此一區分所依據的判別基準是「信念內容所談論的對象，在存在上是否要依賴於心靈而存在」。布坎南認為透過這種形上學區分，同樣可以整合出「關於世界的知識」這一範疇；並且，在去整合出該範疇時，不必提到「如何獲得該範疇中的知識」之類的知識論假定，因此關於世界的信念全體自始便沒必要得到知識論的整合。去探討被形上學整合出的信念全體的知識基礎，只是在問：「像人類這樣的生物，如何能獲得關於存在於心靈之外的事物的知識」(Buchanan, 2002: 71)。布坎南認為這樣的探討，並沒有立基在值得爭議想法上。

布坎南的看法顯示出他對「全體性條件」的理解，與威廉斯的理解截然不同。對布坎南來說，「全體性條件」的意思雖然是對關於信念的全體加以檢驗，但並沒有額外指定信念全體是透過何種特定方式、或者是否要透過一個還是兩個以上的方式來檢驗。對威廉斯來說，「全體性條件」的意思則不僅是對某範圍的信念全體加以檢驗，更進一步指定這些信念接受檢驗時所用的檢驗方式都是相同的。在理解上的不同，導致兩人對於「知識論整合是否是必要的」和「全體性條件是否立基在值得爭議的想法上」抱持相反的立場。對布坎南來說，既然全體性條件沒必要在一開始就指定信念全體將根據何種檢驗方式來檢驗，那麼威廉斯所要求的知識論整合就是不必要的；而且，因為布坎南的整合過程沒有事先假定被整合出的信念全體將統一地由經驗(或關於經驗的信念)來加以證成；所以，布坎南認為全體性條件既然沒有立基在經驗優位性這類假定上，威廉斯也就沒有成功地指出懷疑論必須依賴在有爭議的想法上。

我們或許可以認為，布坎南的見解對於威廉斯來說是有失偏頗的。如果威廉斯的真正想法是如布坎南所設想的：全體性條件必須立基在經驗優位性上，那麼布坎南藉由指出全體性條件可以透過形上學的整合、不需要依賴經驗優位性來進

行知識論整合，將如布坎南所認為的那樣「已經將威廉斯攻擊懷疑論最強的武器給繳械了」(Buchanan, 2002: 73)。然而，我們從第二章開始至今的討論已經指出，威廉斯的真正想法或許是：經驗優位性必須立基在全體性條件上，在全體性條件中又隱含著有爭議的實質基礎論者的格律；威廉斯攻擊懷疑論最強的武器其實是要去指出實質基礎論者的格律無法滿足直觀性要求。

但若更仔細地檢視布坎南的看法，則我們會注意到他提出了一些重要的想法從反面彰顯出威廉斯的看法要被如何解讀，讓我們更清楚威廉斯可能如何去處理「為什麼懷疑論必須要求一個被知識論地整合出的信念全體」這議題。

布坎南認為透過其形上學區分可以整合出「關於世界的知識」這一範疇，形上學的區分中還未牽涉到知識論的考量；「然而，當我們開始去評價在這範疇中的東西具有的知識地位(如果我們有打算這麼做的話)，那麼我們也許將發現必須把此普遍範疇切割為進一步的範疇(例如關於他心的知識、關於過去的知識之類的)，然後才牽涉到有關『我們如何知道在這些範疇中所提到的東西』這類的考量。再一次，知識論考量是到後來才涉入的」(Buchanan, 2002: 72-73)。雖然布坎南寫這段話的用意為了指出：第一、全體性條件在一開始沒必要透過知識論整合來達成，因此威廉斯認為「全體性條件預設了優位性」的看法是站不住腳的；第二、就算可能產生經驗優位性之類的知識論考量，那也只是在後來想要評價已經整合完成了的信念全體之知識地位²⁹時，才可能附帶產生的想法；而不是如威廉斯所主張的那樣，從一開始就引入了特定的知識論考量。

不過，針對第一點，我們先前提過，布坎南對全體性條件有著與威廉斯不同的理解；在他評論威廉斯宣稱「全體性條件預設了優位性」時，有打稻草人的嫌疑。第二點反倒更值得我們注意；因為它主張，知識論的考量是在我們開始對知識地位進行評價後才引入的考量。

假如全體性條件僅僅要求找到一個方式，去把某些信念整合為擁有同類內容的信念類型的話；那麼，確實就如布坎南主張的，全體性條件不需要一開始就引入知識論考量。但是，我們必須注意到，當企圖去評價這些僅在內容上有共通處

²⁹ 在此對用語作一下澄清。此處的「知識地位」(epistemic status)，是指「是否在地位上有資格被視為知識」。與先前的「知識論地位」(epistemological status)不同，知識論地位是指在推論證成中處在需接受其它信念來證成的「需被證成的地位」，還是處在不需要接受其它信念來證成的「不需被證成的地位」。

的信念之知識地位時，假如這類信念沒有額外引入進一步的知識論整合，那麼這一類信念可能將被按照不同的知識評價方式，而切割為不同的信念類型；例如，假設我們應該透過「去看這信念是否得到經驗觀察方面的支持」或者「去看這信念是否從已被接受的理論假設上得到演繹推論方面的支持」之類不同的評價方式去評價原本同樣屬於「關於世界的信念」此類型的信念之知識地位；那麼，原本「關於世界的信念」這樣的信念類型，在知識地位評價方面將不再具有整合性，因此將可能進一步被切割為其它的信念類型。一旦它們可以被切割，則將不再有所謂「把關於世界的信念全體一塊加以檢驗」這回事，而僅會是「把關於世界的信念全體視為需要接受(不同方式來)檢驗的對象」。

因此，我們可以同意布坎南說得沒錯：只有當我們企圖去評價時，信念全體才需要接受知識論整合，而非從一開始就只能透過知識論整合的方式整合出關於世界的信念。可是布坎南所提出的整合辦法，沒有回應到懷疑論所提出的要求。相反地，威廉斯是盡可能地在為懷疑論設想出，能去滿足其全體性條件所需要的整合是怎樣的一種整合；所以，威廉斯才會主張「懷疑論在企圖將關於世界的信念全體一塊加以檢驗時，這樣的信念全體必須具有知識論的整合性」。

我們或許可以設想威廉斯會這樣來回應布坎南的看法：倘若按照布坎南建議的方式去整合出信念全體，那麼這樣的全體還不是懷疑論企圖檢驗的對象。布坎南只是把信念全體必須被知識論地整合的時機，推遲到懷疑論開始去作檢驗後；但到了要作檢驗的時候，信念全體依舊會照威廉斯所設想的那樣必須要求被知識論地整合起來。

威廉斯可合理地要求布坎南去回應下面這樣的質疑：我們要如何讓按照信念內容整合出來的信念全體可以合理地接受統一的檢驗標準呢？顯然，並不是任何自成一類的東西都可接受統一的檢驗標準，除非它們自成一類的方式是與我們的檢驗方式有關的。好比我們不會認為同樣是白色的貨物就都可以接受統一的計價標準，除非我們知道這些貨物自成一類的方式是和其擁有的經濟價值有關的。在確定關於世界的信念具有相同的知識論地位之前，我們不會認為這些信念應該接受相同的檢驗標準；一如我們不會想把外觀同樣為白色的鹽和棉花放在同一個箱子中一塊秤斤論兩地評估價錢。這表示，即使布坎南提出了其它的方式來整合關於世界的信念全體，但這樣的整合卻缺乏與全體性條件的關聯。在檢驗進行時，

依舊是要預設被整合出來的信念全體具有相同的知識論地位才行。

上述討論讓我們注意到，懷疑論之所以必須要求威廉斯設想的全體性條件(即，關於世界的信念全體是被知識論地整合)，是因為如果關於世界的信念全體只是依靠信念內容整合出來的話，那麼去檢驗這樣的全體之恰當方式，只能是將這全體中的個別信念一個一個挑出來作檢驗，而不會是像懷疑論所要求的那樣一次性地對全體信念加以檢驗。就好比如果我們只知道箱子中裝的貨物都是白色的物品，那麼去評估這箱貨物的價值時，我們一定會去把物品一件一件地挑出來評價，而不會隨便將搞不清楚裡面裝了多少鹽與棉花的整個箱子拿來作為估價單位。換言之，既然懷疑論要求對其知識地位進行一次性地評價，也就預設了被評價的對象是在知識論上可以被整合成具有同質性的東西；那麼，關於世界的信念全體必須如威廉斯所言在接受評價之前已先被知識論地整合了。

現在，透過上述討論，說明了為什麼懷疑論所要求的全體性條件必須是被知識論地整合。而且，讓我們更清楚，威廉斯在處理「關於世界的信念全體如何被知識論地整合」這議題時，為什麼會提到實質基礎論者的格律：既然，關於世界的信念全體原先只是根據信念內容而整合出來的，不具備知識論整合性。然而，被一次性檢驗的對象，必須滿足「具備知識論整合性」的要求。那麼，藉由實質基礎論者的格律(信念內容決定了信念的知識論地位)作為中介，關於世界的信念全體將可透過「其信念內容與世界有關」的共同點來獲得相同的知識論地位，因而得到知識論的整合性。所以，實質基礎論者的格律將是讓關於世界的全體得到知識論整合的關鍵。

第三節 為何實質基礎論者的格律無法滿足直觀性要求

在展示了「實質基礎論者的格律是什麼、在什麼意義下對全體性條件來說是必要的」之後，本節將去探討為什麼實質基礎論者的格律是有爭議的？亦即，去說明威廉斯為何認為它無法滿足直觀性要求。

實質基礎論者的格律主張「內容決定地位」。威廉斯則主張「內容並不完全決定地位」，這主張可作為理由說明為何實質基礎論者的格律是可以被捨棄的；此外，人們對知識的日常概念顯示出「信念所具有的知識論地位會受抽象的信念內容以外的、具體脈絡因素影響」，這表示實質基礎論者的格律與日常知識活動

不一致；所以，實質基礎論者的格律無法滿足直觀性的要求。

在開始探討威廉斯的主張前，先澄清「地位」這個概念。威廉斯沒有特地為「地位」下一個確定的定義，而且也沒有區分「知識論地位」(epistemological status)和「知識地位」(epistemic status)兩個用語間的差別。然而，在這看似有些含混的語詞使用中，仍然可以發現「地位」這個概念粗略來說是指「信念在一個與證成有關的知識論關係中所處的位置」。如果以經驗優位性的推論證成結構為例，那麼這個地位就是指信念處在「需要被經驗(或關於經驗的信念)證成的非基本信念地位」或「不需要被經驗(或關於經驗的信念)證成的基本信念地位」。然而，我們或許應該進一步區分出兩個層次：一、信念是否需要被證成？二、若需要被證成的話，則信念需要被什麼東西來證成？根據這兩個層次的分別，實質基礎論者的格律可以被分為兩個主張：一是「信念是否需要被證成」僅由信念內容的成份來決定³⁰；另一是「信念需要由什麼東西來證成」僅由信念內容的成份來決定³¹。當威廉斯企圖提出「內容不完全決定地位」作為實質基礎論者的格律可被捨棄的理由時，主要是主張「信念是否需要被證成」不僅僅是由信念內容的成份來決定。因此，雖然「內容決定地位」這條格律中的「地位」一詞，原本既可指「是否需要被證成」，亦可指「需要由什麼東西來證成」；但在威廉斯主張「內容不決定地位」時，「地位」一詞所指的是「是否需要被證成」。

在《不自然的懷疑》一書中，威廉斯提到了三種除了信念內容以外也會影響到信念是否需要被證成的限制：一、學科限制(disciplinary constraints)；二、對話限制(dialectical constraints)；三、處境限制(situational constraints)。

在科學和日常生活中，證成的限制是各式各樣的。不僅如此，證成限制甚至會隨著可能不能憑規則化約的脈絡而變動。確實，人們在討論中所宣稱的特定內容，在某種程度上會對證成限制造成影響。但是，討論中的宣稱屬於何種探究主題(例如：史學、物理學、鳥類學)，也是會決定性地影響到證成限制。我們可將這類限制稱為主題限制，或因為它

³⁰例如：若一個信念的內容是「那是一隻鉛筆」，則需要被證成。若一個信念的內容是「眼前有一個極亮的亮點」，則不需要被證成。

³¹例如：若一個信念的內容是「那是一隻鉛筆」，則需要透過觀察去比較它和其它類的筆(例如：原子筆、鋼筆等)在外形上的不同來證成它；若一個信念的內容是「第一次世界大戰的導火線是巴爾幹半島的爭端」，則需要透過文獻考證來證成它。

們涉及到特定主題或特定的探究方式而可將之稱為學科限制。…學科限制確定了可允許提問的範圍。但是，針對給定的宣稱或信念已經加入了什麼樣的特定反對意見，可能也會影響到其證成方式之適切與否。因此我們在學科限制之外，還必須加入對話限制：這是指那些會反映個別的論證或個別的問題情境之當下狀態的限制。…現在注意這件事，在日常中要求和提出證成的例子上，一個給定的宣稱之知識論地位，也可以依賴於加入該宣稱時所處的個別處境，所以證成也受限於各式各樣的處境限制。在這裡所談處境，我心中想到的是世界的、而不僅僅是對話的情境。(Williams, 1996b: 117)

學科限制指的是在各門學科內，為了從事該學科所要求的探究活動而遵守的先決條件。遵守那條件所從事的學科活動不會去對某些宣稱要求證成，也不能去懷疑；否則該學科活動將無法繼續進行下去。例如：在進行史學研究時，不會去懷疑地球的年齡。對話限制指的是在進行對話活動中，說話者彼此溝通時所隱然共享的對話默契。在有些日常對話過程中，作出某些宣稱的人不會在對方沒拿出合理的質疑理由前，就認為自己的宣稱是需要被證成的；否則，日常對話活動中為了對話的順利進行、原先雙方所隱然接受的默契將無法維持。例如：在進行日常對話時，不會毫無理由地認為自己所說的話需要在對方要求解釋前，自己就主動提出理由進行解釋。處境限制指的是在學科限制和對話限制之外，一個宣稱被提出來時實際上若處在與宣稱配合的世界處境中，則該宣稱可能會是不需要進一步被證成的。例如：若天開始下起雨來，我說出「下雨了」這句話，那麼這宣稱是不需要被證成的。

上面提到的三種限制，是威廉斯在《不自然的懷疑》書中主張「信念內容不完全決定關於世界的信念是否需要被證成」時提到的。此書中威廉斯對這些限制沒有更仔細的介紹，要直到《知識的問題》一書才將之整理得更全面³²。目前暫時不去對之加以深究，我們先來弄清楚威廉斯所提出的這些限制的意涵。

威廉斯似乎認為「信念是否需要證成」的問題，與「是否需對一個宣稱要求理由或證成的支持」的問題是一樣的。威廉斯所談論的這些限制，基本上是影響

³² 詳細內容可參見 Williams (2001: 159-164)

一個說話者在作出宣稱後會不會被人要求他提供理由的脈絡性因素。在不同脈絡下，有些宣稱會被參與對話的人一致地認為是不需要提供理由支持的。從這樣的日常對話現象出發，威廉斯認為這些現象顯示出「被宣稱的內容不保證宣稱具有特定的知識地位。這不僅僅是說，地位通常不依賴於內容的細節；甚至於，地位從來不曾由內容所單獨決定」(Williams, 1996b: 118)。這表示，提出一個宣稱的人是否還需要提出支持其宣稱的理由，不可能只由他所宣稱的內容為何來判斷。根據上述從日常對話中獲得的見解，威廉斯似乎毫無困難地延伸出另一項主張「在缺乏對一個特定探究脈絡的詳細描述－這類描述能確定那些會影響證成的脈絡性因素－時，『哪些東西該由哪些東西來檢驗』的問題是無法被回答的。與證成有關的問題在本質上是受限於脈絡的(context-bound)」(Williams, 1996b: 118)。這表示，如果沒有考慮到和脈絡有關的因素，則「信念需不需要被證成」或「哪些信念證成了哪些信念」之類的、和知識地位有關的問題，都是不可能被回答的。也就是說，威廉斯談論那三種除了內容之外也會影響知識論地位的限制時，是將之視為支持脈絡論式證成概念的的理由的。「接受脈絡論不僅僅只是認為，一個命題的知識地位容易因為處境因素、學科因素和其它隨脈絡而變動的因素而產生轉變；而是認為，獨立於所有這些影響之外，一個命題根本沒有知識地位可言」(Williams, 1996b: 119)。這表示，脈絡論式證成概念不僅是主張「信念是否需被證成是會隨著脈絡不同而產生變化的」，更是主張「離開了具體脈絡就沒有辦法說一個信念是否需要被證成」。

倘若沒有考慮脈絡因素便不能決定一個信念是否需要被證成，那麼像實質基礎論者的格律那樣不去考慮任何脈絡因素、僅憑信念內容來決定的想法，或許是應該被捨棄的。那麼，威廉斯提出這樣一種與實質基礎論者的格律相對立的主張希望能達到什麼結論呢？從理論診斷的風格來考慮的話，我們可以認為威廉斯並非認為「既然知識論地位無法獨立於脈絡因素的影響，那麼實質基礎論者的格律就是錯的」。而是去指出，將關於世界的信念視為全體來加以檢驗的傳統知識論計劃中，存在著實質基礎論者的格律這樣的想法；若拿該想法來和日常生活中對證成的看法作對照，會發現該想法不是那麼容易被人們接受的。威廉斯認為辨識出實質基礎論者的格律之存在，也就是注意到傳統知識論計劃中所隱藏的預設。

「傳統知識論者認為脈絡論者竊取論點的指責，現在可以用『竊取論點的是另一

方的人』來加以回應」(Williams, 1996b: 119)。

現在，威廉斯藉由脈絡論式證成概念顯示出實質基礎論者的格律是可以被捨棄的想法。並舉出三種日常知識活動中與脈絡有關的限制，顯示該格律與日常生活中的知識活動不一致。理論診斷進行至此，似乎成功地指出了，懷疑論在本質上所依賴的實質基礎論者的格律無法滿足直觀性要求。

然而，威廉斯留意到懷疑論可能的反駁：即便從威廉斯所舉的例子可觀察到脈絡在證成上的限制，但舉出這些限制，還不足以讓我們判斷日常生活中人們對證成概念的理解是否為脈絡論式的。因為，日常生活中人們對許多概念的理解是不夠精確的；想從日常生活中的知識活動現象得出人們實際上對證成概念的理解，不是那麼直接了當的。或許有許多個人心理或社會性因素，會把與證成概念無關的非理性考量放入人們判斷一個信念是否需要去證成的決定上，導致日常中名為知識活動的現象不見得能作為人們對證成概念的實際理解之可信佐證。也就是說，實質基礎論者的格律依舊可以滿足直觀性要求。

對於這樣的反駁，威廉斯最後透過對日常知識活動中的學科限制，作進一步的擴充，得出清楚的一套脈絡論立場來予以解決。我們在下一章中才會完整說明威廉斯的脈絡論立場。威廉斯還未形成一套清楚的脈絡論立場之前，當理論診斷面臨上述懷疑論可能的反駁時，威廉斯認為這樣的反駁要能成立，在本質上依賴於知識論的實在論，然而知識論的實在論是無法滿足直觀性要求的；因此，懷疑論者提出的反駁對威廉斯不構成威脅。這表示威廉斯針對如此反駁所立基的論點再度進行理論診斷，然後指出如此反駁不是那麼直觀的。³³

不過，因為威廉斯在行文中使用「知識論的實在論」一詞經常會和「實質基礎論」一詞交替的使用；可是，筆者認為含混地使用這兩個語詞容易讓人看不出知識論的實在論為什麼是前述反駁必須預設的想法；所以，在下一節中將先針對「知識論的實在論」與「實質基礎論者的格律」不同之處予以澄清。經過澄清後，再去說明知識論的實在論為什麼是前述懷疑論的反駁必須預設的想法。

³³ 筆者感謝口試委員何志青老師在此處補充的：理論診斷對象從「實質基礎論者的格律」過渡到「知識論的實在論」的轉折，或許是和「懷疑論用如此反駁來捍衛格律的直觀性」有關。這個補充將理論診斷產生轉折的理由闡述得更加清楚。

第四節 實質基礎論者的格律和知識論的實在論之間的差別

先前在解釋實質基礎論者的格律「知識論地位由抽象信念內容所決定」時，聚焦在關於世界的信念如何能整合為具有相同知識論地位的全體上，認為要藉由實質基礎論者的格律來確保這點。現在，我們要注意威廉斯談論這議題時引入了「知識論的實在論」此一和「實質基礎論者的格律」在表面上雖看來相似、但有差別的想法。在威廉斯討論「內容決定地位」時，他指出被知識論地整合出來的信念具有類似於自然類的特性：擁有不論在任何脈絡都固定不變的證成結構，該結構之所以是不變的是因為它符應於知識論上的事實，好比名為碳的物質類型擁有不論在任何情況下都不變的分子結構；分子結構之所以是不變的，是因為它符應於自然界中分子結構是不變的事實。威廉斯將「關於世界的信念作為一種在證成結構中需要被證成的類型，而此類型符應於客觀的知識事實」中主張「類型符應事實」的部份，稱作是「知識論的實在論」。³⁴

知識論的實在論與實質基礎論有許多相似之處，但是兩者側重點並不一樣。若將形式基礎論所刻劃的推論證成結構拿來作為比較兩者同異的起點，則較容易注意到兩者間的差別。推論證成結構中區分出一類信念是需要被證成的信念，而另一類是不需要被證成的基本信念。由於不需要被證成的信念被認為是在知識論上享有特權、免於受到懷疑的，所以有所謂知識論地位高低的說法，認為不需要被證成的信念屬於特權階級。威廉斯採用這樣的用語，把對於知識論地位的區分也稱為知識論階級(epistemological class)的劃分。實質基礎論認為，這樣的知識論階級劃分是僅根據信念內容來做判斷的；因此個別信念所具有的知識論地位無論在什麼脈絡中都是相同的³⁵。知識論的實在論則認為，這樣的知識論階級劃分

³⁴ 參見 Williams (1996b, 108-109)。知識論的實在論透過與「自然類」作類比，企圖主張「證成的結構就類似於自然類的結構，如同碳的分子結構是不變的、符應於自然事實一樣，證成結構也是不變的、符應於知識論事實」。

這個類比中的主要項(primary subject)是「證成結構」，類比項(analogue)是「分子結構」，類似點(similarity)是「類型(type)具有的結構」，目標性質(target property)是「在任何脈絡中都固定不變，以及符應於事實」。筆者認為此類比中的目標性質「脈絡不變性」和「與事實符應」在概念上並不一樣；實在論立場的核心主張是「與事實符應」，而「脈絡不變性」是附帶的主張且容易和「實質基礎論者的格律」主張的「脈絡不變性」產生混淆；為了避免混淆，筆者特別針對「與事實符應」這部份加以強調，並盡量不使用「脈絡不變性」一詞來表達「知識論的實在論」的主張，而改用「在哲學反省與日常生活兩者脈絡中都適用」來表達它。

³⁵ 此處對實質基礎論的描述，出自威廉斯所說：「那令所有命題-因而衍生到所有的信念-自然落入的概括、基礎知識論階級再成了一個知識階層，在剛才的分析中有提到，這階層決定了什麼東西可以被要求拿來證成什麼東西。這表示，對基礎論者來說，每個信念都有一個無法被褫奪的知

有不隨脈絡變動的特性，是因為知識論階級構成的知識層階(epistemic hierarchy)客觀地反映出所有證成中都有的基礎結構。

雖然威廉斯沒有明顯把實質基礎論的格律與知識論的實在論當成不同的主張；但是我們或許可以認為威廉斯對這兩者的差異是清楚的。因為，威廉斯說：「基礎論者是一個知識論實在論者；因為，他的觀點不僅僅是坦然接受知識論層階的想法—這個層階遮蔽了日常議題中的區分，且獨立於所有脈絡因素自行運作—更對這個層階之地位，以特定的概念來把握。這個知識論類型的層階，被認為是補捉到了在所有經驗性證成中隱含的基礎結構；且因此被實質基礎論者認為是完全客觀的結構」(Williams, 1996b: 121)。在這裡我們發現了威廉斯的兩個主張：一、知識階級劃分獨立於脈絡因素且不受其它日常生活中既有的信念區分影響；二、知識階級構成的知識論層階是證成的基礎結構且具有客觀性。我們或許可以認為前者是實質基礎論者以「內容決定地位」的格律作為理由來支持的主張，而後者是實質基礎論者以「僅僅由信念內容來決定知識論地位而形成的層階結構，符應於客觀的知識事實」這樣的知識論實在論立場作為理由來支持的主張。

雖然上述兩個主張表面上似乎與實質基礎論認為「信念的知識論地位不會隨脈絡變動」有關，但實質基礎論者的格律所主張的是：個別信念屬於何種知識論類型的區分方式，只會以信念內容作考量，因此個別信念屬於何種知識論類型是不會隨脈絡變動的。而知識論的實在論所主張的是：個別信念所從屬的知識論類型處於何種知識論地位，是對應於事實上存在的知識論類型的階級架構，因此知識論類型之間的階級架構是不會隨脈絡變動的。若以威廉斯曾舉過的例子來類比，「信念更像是身處有高度階級意識社會中的成員，在這社會中一個人不管他做了什麼都無法抹去其血緣所背負的汙名。…一個信念，儘管在許多方面都是有用的，(在恰當的脈絡中)一般來說被適當地視為理所當然且不會受到指責；但人們絕不會被允許去忘記這信念預設了外在世界的存在，且就因為這件事而讓它不能免於任何一絲殘存的懷疑」(Williams, 1996b: 116)。實質基礎論者的格律若像是在主張個別信念的知識論地位受固有的信念內容所決定；如同在傳統印度種姓制度中人的社會地位受到固有的血統所決定。那麼，知識論的實在論則像是在主

識特性；不論信念走到任何地方，這個特性都會緊緊跟著它而且決定了最後要到什麼地方去找它的理據(justification)」(Williams, 1996b: 116)。

張個別信念的不同知識論地位是對應於事實上存在的知識論架構中的階級，而非只是在特殊知識論探究的脈絡中設定出來的；如同種姓制度將人按血統分為四種不同的地位是對應於事實上存在於自然界裡的階級，而不是因應具體特定時代和社會情勢的需要才通行的制度。³⁶

在介紹了知識論的實在論與實質基礎論者的格律之間的差異後，接著要探討為什麼知識論的實在論是懷疑論者所必須依賴的想法呢？威廉斯認為，這是因為「如果沒有一個知識論關係是如我所指出的那樣完全是客觀的，則沒有一個想把那類有問題的知識立基在那類優位知識上的企圖，稱得上是想要作檢驗的企圖。因此，…如果(將一類知識立基在另一類知識的)企圖失敗了，甚至不可避免地會失敗，那麼懷疑論者所獲得的是無害的邏輯－概念性論點，而無法達到他悲觀的知識論結論」(Williams, 1996b: 127)。也就是說，因為懷疑論者企圖得到「關於世界的信念無法被證成」這樣的悲觀結論，所以必須要求「透過某種檢驗方式，能夠判斷關於世界的信念是否得到證成」。然而，該檢驗方式在下判斷時所引入的知識論關係(經驗優位性)如果不是一種客觀的關係，那麼這個檢驗還稱不上是對關於世界的信念全體作檢驗；而僅僅是對按照理論假定所設想出來的關於世界的信念全體作檢驗。因此，如果知識論關係(經驗優位性)不是客觀的，則經驗優位性關係將只是一種理論上可能存在的證成關係，而關於世界的信念全體不過是按照理論所設想出的檢驗對象。既然關於世界的信念全體只是按照理論所設想出的檢驗對象，那麼即使懷疑論者在檢驗後發現人類關於世界的信念全體無法由另一類東西來證成的，但是這樣的檢驗結果還不見得能適用到在知識論探討以外的日常脈絡上，所以還稱不上是對一切關於世界的知識進行檢驗。如此一來，檢驗結果將不會對認為「人類具有關於世界的知識」的普通常識構成威脅，也就無法達到懷疑論者的悲觀結論。

³⁶ 筆者認為「知識論的實在論」的核心主張是「某種證成結構符應於客觀事實」，而不是「證成結構是不變的」(此為實質基礎論者的格律之核心主張)。雖然知識論的實在論也包含「證成結構是不變的」這部份，但這並非必要的部份。若藉由科學實在論與反實在論的區別作類比，類似於主張科學實在論的核心主張是「碳的分子結構符應於客觀事實(碳具有如此這般的分子結構，指涉到自然界中的實存物)」，而不是「碳的分子結構是不變的(碳具有如此這般的分子結構)」；雖然科學實在論包含「碳的分子結構是不變的」，但這並非必要的部份。之所以說它不是必要的，是因為「科學實在論者即使接受『碳的分子結構是會變動的』，但只要他繼續主張『碳的分子結構符應於客觀事實』，他的立場依舊是個實在論者的立場」。

筆者感謝口試委員陳思廷老師提出的問題，讓筆者在闡述實在論立場時能用上述方式來澄清。

我們或許可以這麼認為，威廉斯認為知識論的實在論對懷疑論者之所以是必要的，是因為懷疑論者只有在假定知識論的實在論成立後，才能讓從哲學反省或知識論探究中得到的檢驗結果，就算放到普通常識或其它學科探究中也能成立。而懷疑論者又必須要求哲學反省中的檢驗結果就算放到其它脈絡下也能成立，他的檢驗結果才稱得上是悲觀的結論。但是，為何這檢驗結果必須在其它脈絡下也能成立，才稱得上是悲觀的結論呢？這是因為，懷疑論者的結論之所以稱得上是悲觀的結論，不僅由於其結論是和普通常識所樂觀地認為的「人類具有關於世界的知識」相對立的看法，更是由於「懷疑論者的結論是真的」(Williams, 1996b: 9)，這導致對於知識感到悲觀的看法到頭來還是站了上風。³⁷

我們會發現威廉斯將懷疑論者的結論是真的，詮釋為檢驗結果能適用到不同的脈絡中對關於世界的知識之評價上。雖然，傳統知識論者或許認為「檢驗的結果是真的」代表「檢驗的結果符應於知識上的事實」。但是，威廉斯是否也企圖指出懷疑論者必須假定所謂「知識上的事實」存在？這點並不清楚。即使威廉斯主張「僅當，關於經驗的知識真的 – 作為客觀的知識論事實 – 比關於世界的知識更基礎，[傳統知識論檢驗的結果]是成功或失敗，才能具有懷疑論者和傳統知識論者所指出的意思」(Williams, 1996b: 127)。這顯示出威廉斯或許有那樣的企圖；但是，威廉斯也可能只是在援引傳統知識論的觀點來作談論。因此威廉斯是否是把「懷疑論者的結論是真的」詮釋為「懷疑論者的結論符應於知識上的事實」這點並不明顯。比較確定的是，威廉斯認為「懷疑論者必須主張，在他的哲學反省中出現的關於世界的知識之限制有一個完全獨特的特權地位。…這些限制必須是不隨脈絡變動的…而既然它們是和興趣(interest)無關的，那麼他們必須是完全客觀的。換言之，懷疑論者必須是知識論的實在論者。只有知識論的實在論者，能使他從非常特殊的哲學反省脈絡中得到的結果，可以有效地推論出關於世界的知識普遍來說是不可能的。」(Williams, 1996b: 130)。這顯示，當威廉斯在表達「知識論的實在論」時所談到的「關於世界的知識之限制具有特權地位、是不隨脈絡變動的、是和興趣無關的、完全客觀的」這類語詞，都是針對哲學反省中的檢驗結果能否適用到哲學反省脈絡之外來談的。既然知識論的實在論是針對檢驗結果

³⁷ 威廉斯把「懷疑論的結論是真的」理解為「懷疑論的結論揭露出的是客觀的知識事實」。因此對威廉斯來說，「是真的」一詞和「是客觀的」一詞兩者似乎是可以互換使用的語詞。

在各脈絡都同等適用的立場；而檢驗結果只有在各脈絡都同等適用時，才能達到懷疑論者的悲觀結論；那麼我們或許可以認為威廉斯把「懷疑論者的結論是真的」詮譯成「懷疑論者的結論不僅是在哲學反省的脈絡中成立，在所有其它的脈絡中同樣也成立」。而知識論的實在論把知識論類型與自然類作類比的用意，是企圖把在哲學反省中對關於世界的知識作檢驗的結果能適用於有關的日常情境，類比成在自然科學研究中對自然類作檢驗的結果能適用於有關的各種自然情境。

到此為止，已說明完知識論的實在論在什麼意義上會是懷疑論者所必須依賴的想法。接下來要探討的是，懷疑論者必須依賴的知識論的實在論是否不能滿足直觀性要求？威廉斯認為知識論的實在論不能滿足直觀性要求，因為它是可以被捨棄的想法。為何知識論的實在論可以被捨棄？因為，威廉斯認為存在著與知識論的實在論對立的看法。這看法認為懷疑論者在檢驗關於世界的信念全體時，所引入的知識論關係(經驗優位性)不是客觀的，而是為了進行傳統知識論探究而作的方法學上的假定。

所謂方法學上的假定，就是早先提到的「各門學科基於學科探究上的限制而不會要求某些宣稱需要被證成的那些宣稱」。換言之，為了從事該學科的探究，基於方法學上的考量所必須假定為真的那些宣稱，屬於方法學上的假定。威廉斯將這些方法學上的考量統稱為「方法學的必然性」(methodological necessity)。基於不同學科不同的方法學必然性，同樣的命題內容在某些學科中是需要被證成而在另一些學科中是不需要被證成的。「擁有相同信念內容的信念，基於方法學的必然性而有可能不需要被證成」被威廉斯用來反駁實質基礎論者的格律。在討論知識論的實在論時，威廉斯雖然再度提到方法學的必然性，卻是為了指出「把關於世界的信念視為全體加以檢驗」和「關於世界的信念全體被認為需要由另一類信念來加以證成」是基於傳統知識論探究的方法學必然性而被假定為真的。雖然這兩個地方威廉斯都用到方法學必然性進行反駁，但一個是說「基於方法學的必然性，有些信念在特定脈絡中是不需要被證成的」，另一個是說「基於方法學的必然性，經驗優位性之類的知識論關係是被假定為真，而非確實是真的」。

回頭繼續來談知識論的實在論不能滿足直觀性要求的理由。從剛才的說明中我們只得知：如果那些在檢驗時所引入的知識論關係是懷疑論者基於方法學必然性假定為真而不見得是真的，則還沒有理由認為那些關係是如知識論的實在論所

必須主張的那樣是真的或客觀的。可是，如果威廉斯要說服我們接受知識論的實在論是可捨棄的想法，僅僅指出與它對立的其它看法是不夠的，還需要進一步提出理由顯示出這個與它對立的其它看法才是我們應該接受的看法。

威廉斯沒有明確提出這樣的理由，因為他似乎認為指出「『內容決定地位』與日常知識活動中所隱含的脈絡論式證成概念不一致」便足以顯示出「那些在對信念全體作檢驗時被引入的知識論關係最多只會是被假定為真的」。然而，如果仔細一點的話，是可以找到威廉斯在如此認為時所沒有明確闡述的想法。我們或許可以認為「『內容決定地位』與日常知識活動中所隱含的脈絡論式證成概念不一致」這點顯示出那被引入的關係在本質上是一種理論性的關係。而如果它在本質上是一種理論性的關係，則它不是客觀的，因而最多只會是被假定為真的。

懷疑論者在檢驗時所引入的知識論關係不是客觀的關係，反倒在本質上是一種理論性的關係。然而，威廉斯有什麼理由認為懷疑論者在檢驗時所引入的知識論關係在本質上是一種理論性的關係？在回答這個問題時，會發現實質基礎論者的格律在回答這問題上所扮演的重要角色。威廉斯主張，把個別信念依信念內容來作知識論地位劃分的分類方式預設了實質基礎論者的格律「內容決定地位」。

「這種分類信念的方式無法透過常識的、前理論的實踐來加以合理化：它唯一的功能是讓某類-檢驗關於世界的知識本身-理論探究成為可能」(Williams, 1996b: 110)。在一方面，所謂「在本質上為理論性的」，是指它所依賴的理論一旦被拒絕後，繼續使用此分類方式去劃分信念便不再有意義了。另一方面，「在本質上為理論性的」這個概念，與下述概念是對立的：曾經被理論合理化，卻能在它所依賴的理論被拒絕後，仍保持著效用(utility)而不必依賴已被拒絕的理論才能具有效用。從這裡我們看出，威廉斯主張「懷疑論者所談到的知識論關係在本質上是理論性的」理由為：一、將信念按照信念內容來分類的作法，不能以常識和前理論的實踐來合理化；二、將信念按照信念內容來分類的作法，在傳統知識論探究被拒絕後無法保持該區分所具有的效用。這表示，「內容決定地位」這一格律若不能透過常識和前理論的實踐來合理化，又無法在傳統知識論計劃被拒絕後仍保持效用，則關於世界的信念全體和此信念全體需要由另一類東西加以證成的知識論關係，在本質上將會是理論性的。

如果實質基礎論者的格律在本質上是理論性的，那麼預設了實質基礎論者的

格律之知識論關係在什麼意義上不是客觀的呢？或許這是因為，既然在傳統知識論探究被拒絕後，按照信念內容所作的知識論地位區分不再具有效用，就表示必須依賴此區分的知識論關係在傳統知識論探究以外的脈絡也不具有效用。

倘若，因為實質基礎論者的格律在本質上是理論性的，所以預設了實質基礎論者的格律之知識論關係不是客觀的、僅是在傳統知識論探究中被假定為真的，那麼，在對知識論的實在論進行理論診斷去考慮知識論的實在論是否滿足直觀性要求時，最終所要處理的關鍵問題是「實質基礎論者的格律是否在本質上是理論性的？」畢竟，最終來說我們是由「實質基礎論者的格律是否如威廉斯所認為的那樣在本質上是理論性的」，來決定出該被捨棄的是知識論實在論的想法，還是認為「將關於世界的信念視為全體加以檢驗；這只是方法學上的假定」的想法。

威廉斯對這關鍵問題，持有相當明確的主張。他提到：對於懷疑論者或傳統知識論者提出的「關於世界的知識」此一概念，「我看不出這概念有任何前理論的效用，或有任何獨立於理論的方式能劃出近似如此範圍的界線…我所質疑的是認為知識擁有固定的、獨立於脈絡的結構之類的想法」(Williams, 1996b: 110)。因此，我們可以認為，威廉斯主張知識論的實在論不能滿足直觀性要求的理由，是因為他認為，「可獨立於脈絡來談信念是否需要被證成」的想法不僅在前理論的日常知識活動中是無效的想法，而且是只在傳統知識論的理論假定下才能進行的談論。

經過本章的討論，我們可以注意到威廉斯的理論診斷最後能否成功顯示出懷疑論無法滿足直觀性要求，決定性的問題是「『可獨立於脈絡來談信念是否需要被證成』的想法，是否真的如威廉斯認為的那樣是可以被捨棄的想法？」

要回答這個問題，不是單單靠著指出日常知識活動顯示出「擁有相同信念內容的信念是否需要被證成，會隨不同脈絡而有所不同」就足夠了。因為，懷疑論者可能主張，雖然日常知識活動表面上看來確實如威廉斯所認為的那樣，但那是因為日常生活中被視為知識活動的現象混雜了與知識考量無關的其它因素才造成的結果；而人們得要在哲學反省中才能夠摒除這些與知識考量無關的因素；因此，哲學反省的檢驗結果可以適用於日常脈絡，並且比起日常知識活動表面上所呈現的樣子，更符合人類知識的實際情況。

下一章將探討，威廉斯對懷疑論者可能提出的這一主張如何回應。他的回應

仍與脈絡論式的證成概念有關。在瞭解威廉斯如何運用脈絡論式的證成概念回應懷疑論者的主張後，將把探討方向從他對懷疑論的理論診斷，轉移到威廉斯的脈絡論立場上。要這麼做的理由是，即使理論診斷透過脈絡論式的證成概念顯示出我們可以捨棄懷疑論者必須依賴的想法，但若脈絡論式的證成概念本身有某些更嚴重的問題，那麼我們是否真的可以捨棄懷疑論者必須依賴的想法便不再是那麼明顯的了。



第四章 哲學反省的脈絡與威廉斯的脈絡論立場

第一節 哲學反省的抽離態度

威廉斯認為，儘管日常知識活動顯示出「沒有考慮脈絡因素便無法決定一個信念是否需要被證成」，但懷疑論者或許可以主張：雖然日常知識活動支持脈絡論式的證成概念，但這不足以作為理由主張「懷疑論者在哲學反省中得到的檢驗結果，和人類日常生活中的知識處境是無關的；哲學反省中對人類知識的評價，不適用日常生活中的知識活動」。假如上述懷疑論者的主張成立，那麼威廉斯的理論診斷還沒有成功顯示出，「懷疑論者必須依賴的知識論實在論」這樣的想法是可以被捨棄的想法。

問題是，懷疑論者有何理由主張「即使日常知識活動所支持的是脈絡論式的證成概念」，在哲學反省中－依據與脈絡論式證成概念不一致的證成概念進行的傳統知識論檢驗－所得到的檢驗結果，仍然與人類日常生活中的知識處境有關？懷疑論者所提出的理由，要能顯示出「與脈絡論式證成概念不一致的證成概念，才是在日常生活中對證成概念一向具有的理解」。換言之，懷疑論者要提出一種解釋，能說明為什麼儘管日常知識活動表現得像是擁護脈絡論式證成概念，但是非脈絡論式的證成概念才是人們對證成概念一向具有的想法。

威廉斯替懷疑論者設想出下述解釋：「懷疑論(或說傳統知識論者)認為日常證成受兩個不同考量影響：一是知識考量，亦即與我們信念為真有關的一切事情；另一是實踐考量，亦即與我們去作決策有關的成本效益。…當我們的目標是去要求對關於世界的知識有一反省性的理解時，我們只對於在這範圍內的信念之知識地位感興趣。」(Williams, 1996b: 181)。這表示，受實踐考量的影響，日常知識活動無法完全反映出一個信念確實具有的知識論地位。即使一個信念從哲學反省的角度來看，是需要提出理由加以證成的；但是，「基於有限的時間和資源，暫停日常知識活動轉而去深入反省將喪失大量機會，因此我們註定將以彷彿知道那些我們也許不知道的事物的方式來進行活動」(Williams, 1996b: 172)。這導致在日常生活脈絡中擁有相同信念內容的信念基於不同脈絡下的實踐考量，會在某一個脈絡中是需要被證成的，在另一個脈絡中卻不需要被證成。如此一來，儘管日常知識活動看似支持脈絡論式的證成概念，卻不見得能代表人類對證成概念擁有的真正想法。相反地，在一開始就免除實踐考量影響的哲學反省中，由於僅僅

關心與信念為真有關的知識考量 – 信念「是否達到我們不再考慮實踐考量時所能認為適當的標準」(Williams, 1996b: 181)，或許才有機會揭露出人們對證成概念一向具有的想法。

威廉斯把「哲學反省企圖免除實踐考量的影響」稱作是對日常知識活動採取「抽離的態度」(Williams, 1996b: 174)。倘若哲學反省中的抽離態度真的如懷疑論者聲稱的那樣，僅是抽離於一切實踐考量之外、純粹從知識考量出發探討日常知識活動是否稱得上是知識，那麼哲學反省所得到的檢驗結果揭露的似乎是人類實際的知識處境；亦即，從哲學反省脈絡中得到的結果能夠適用到其它脈絡上。

威廉斯針對上述懷疑論者關於哲學反省脈絡的談論，進行了仔細的回應。先來概述一下威廉斯的整個回應架構。我們或許可以把威廉斯的回應分為兩個階段。

在第一階段，威廉斯先去反駁懷疑論者對於抽離態度的說明。威廉斯不認為抽離態度僅是如懷疑論所聲稱的「抽離於一切實踐考量之外」。威廉斯主張，就算我們同意，日常生活中的知識活動確實會受實踐考量的影響，所以要從事哲學反省的第一步就是將實踐考量加以擱置。但是，懷疑論者對抽離態度的說明 – 僅是免除實踐考量的影響去對知識本身進行研究 – 不符合實情。意思是，威廉斯想主張，抽離態度所要求的，除了擱置實踐考量的影響，還有其它額外的要求³⁸。如果抽離態度所要求的確實如威廉斯所主張的那樣，不僅只是擱置實踐考量，則即使排除了實踐考量的干擾，哲學反省也可能因為抽離態度的額外要求，導致在哲學反省中的獲得的懷疑論結論和日常生活中的證成概念沒有關聯。

在第二階段，威廉斯企圖指出，懷疑論者在抽離態度中所作出的額外要求：是去擱置日常生活中一切關於世界的信念(或和世界有關的事實承諾)。在指出這點後，威廉斯聲稱「如果知識論地位從來不是由內容所單獨決定的，那麼自所有關於世界的知識中抽離出來，將不會留給我們任何純然知識論的東西來作反省」(Williams, 1996b: 200)。目前還不容易瞭解威廉斯如此聲稱是想表達什麼想法，我們在後面再將之說清楚。粗略地說，威廉斯這個聲稱的大意是，他認為懷疑論把日常生活中一切關於世界的信念擱置起來的要求，預設了非脈絡論式的證成概

³⁸ 這個額外要求是什麼，在接下來談第二階段時會再說明。另外可參見 Williams (1996b: 194)

念；可是，非脈絡論式的證成概念與日常生活中的脈絡論式證成概念相衝突；那麼，把一切關於世界的信念都擱置起來的要求，就不是在揭露人們於日常生活中對證成概念一向具有的想法。

經過上面的概略說明後，我們可將威廉斯的回應架構簡述如下：威廉斯提出兩個看法來回應懷疑論者對哲學反省的解釋。第一，因為抽離態度除了擱置實踐考量，還擱置了所有關於世界的信念，所以懷疑論者還沒有成功指出「哲學反省能揭露出人們對證成概念一向具有的想法」。沒有成功指出這點，就表示在哲學反省中產生的懷疑論結論不一定能適用於日常生活脈絡。第二，因為「擱置所有關於世界的信念」預設非脈絡論式的證成概念，所以哲學反省甚至假定了和人們對證成概念一向具有的想法不相容的想法為真。這將會導致在哲學反省中產生的懷疑論結論甚至不能適用於日常生活脈絡。

在概述了威廉斯回應的架構後，接著要仔細來看看威廉斯如何論證出抽離態度不僅只擱置了實踐考量，又是如何論證出擱置所有關於世界的信念預設了非脈絡論式的證成概念。

威廉斯的論證圍繞著一個核心想法：在各門學科中，對於某些命題，我們不會被要求拿出支持它的理據；這種想法被威廉斯稱為「方法學的必然性」。懷疑論者認為，在日常生活中某個信念不需要被證成的理由全然是基於實踐考量下的結果。但是，威廉斯認為並非如此。儘管有時候某個信念不需要被證成的確是基於實踐考量，但在不少時候它之所以不需要被證成是基於方法學的必然性。

這個區分的意義在於，按照懷疑論的看法，在不考慮實踐因素、只將知識因素視為唯一需要考慮的純粹理論反省中，我們或許會發現，那些基於實踐考量而被視為不需要被證成的信念，其實是需要被證成的。可是，威廉斯不接受懷疑論此處的看法。威廉斯聲稱，就算按懷疑論所說的不去考慮實踐因素而純粹只考慮知識因素，在純粹理論反省中也仍存在著某些基於方法學的必然性而被視為不需要被證成的信念，它們之所以不需要被證成的理由是和實踐考量無關的。

我們要注意威廉斯對實踐因素的說明，以免對這裡討論的「實踐」一詞有所誤解。仔細去看威廉斯如何談論懷疑論者所謂的「不考慮實踐因素」，會注意到威廉斯替懷疑論設想的「基於實踐考量而不需要被證成」的情況是「在日常生活中受限於資源和時間，…迫使我們以通常可識別為較不足夠的證據來作為接受或

拒絕命題的基礎」(Williams, 1996b: 181)。我們若稍加注意這裡所談的「信念基於實踐考量而不需要被證成」，就會看到威廉斯巧妙地將之限定在「實踐的成本考量」上。下述這種判斷是「根據實踐的成本考量來說信念不需要證成」的例子：考慮一個信念需不需要被證成時，若拿出充分理據支持它所花費的資源和時間，造成實踐上的困難；或沒有拿出充分理據支持它在實踐上不僅沒有壞處，甚至能在實踐上帶來節省時間與資源成本的好處；則我們會判斷說去接受這些信念是不需要被證成的。然而，威廉斯聲稱方法學必然性和實踐上的成本考量沒有關係。威廉斯認為，當我們在進行個別學科探究之類的實踐性活動時，是必須接受某些信念是不需要被證成；否則我們根本不是在進行那類學科探究的活動。對威廉斯來說，這表示「實踐的興趣」(practical interests)會迫使我們在從事該活動時不去質疑某些信念。對威廉斯來說，「實踐的興趣」和「實踐的成本考量」是不同的。因為威廉斯之前巧妙地將實踐考量限定在「實踐的成本考量」上，所以此時威廉斯提出了一個饒富趣味的說法：我們會在進行學科探究之類的實踐性活動時不去質疑某些信念，「但這僅僅是因為它們(即實踐的興趣)是興趣，而非因為它們是實踐的」(Williams, 1996b: 214)。或許威廉斯這麼說，主要是想強調，「基於實踐上的興趣(interests)」是和懷疑論者提到的「基於實踐上的成本考量」有所不同的。威廉斯似乎因此主張方法學必然性在「決定哪些信念不需要被證成」上是與實踐的成本考量無關的，雖然在「要接受哪一門學科探究的方法學必然性」這點上是會和實踐興趣有關的。

我們或許可以這樣來理解威廉斯的看法。在一開始，人們隨著不同興趣選擇進行不同學科活動，此時的選擇是和實踐興趣有關的。而在作出選擇後人們進行特定學科的探究，在探究時人們會為了讓他們選擇從事的活動順利進行，而不得不接受某些信念，對之不能加以質疑。這些信念之所以不能被質疑的理由，是和懷疑論者所談的「實踐的成本考量」無關的，而是和實踐興趣有關的。

指出「實踐的成本考量」和「實踐興趣」兩者間的區別，威廉斯或許是企圖去論證出「抽離態度不僅只擱置實踐的成本考量」。懷疑論者若想主張「把實踐因素置於一旁就足夠讓人進入哲學反省中發現其結論在日常生活中的適用性」，那麼這裡的「實踐因素」單單是指「實踐的成本考量」是不夠的。假如懷疑論者只是把實踐的成本考量置於一旁，那麼他最多可得到純粹理論性的反省。可是，

從純粹理論性的反省出發，不能確保我們會進行傳統知識論意義下的哲學反省。各門學科同樣可以進行純粹理論性的反省。歷史學家可以不計成本地檢驗其立論依據的文獻是否為特定歷史時期文獻，物理學家可以不計成本地用更精良的儀器來檢測特定物理現象是否符合理論預測。這些都可算是純粹理論性的，但這些都不是像哲學反省那樣去對於所有關於世界的信念進行檢驗。這讓我們注意到，哲學反省不僅只是純粹理論性的反省，甚至是和所有學科探究有別的另一種探究。因此，懷疑論者所要擱置的「實踐因素」除了「實踐考量」之外，還包含了所有學科活動在進行時所不能質疑的「方法學上的預設」。例如，進行歷史考據的時候，不去懷疑世界是在五分鐘前形成的。

下一步，威廉斯要論證的是，擱置各門學科的「方法學上的預設」，和實質基礎論者的格律有什麼關聯。

威廉斯似乎認為，方法學上的預設其實不是被假定為真，而是各門學科在進行探究時被認為不需要去證成的信念。因此，擱置方法學上的預設，不僅只是開始探究「那些原先被假定為真的信念是否確實是真的」。而且還開始要求各門學科要提出理由去支持那些它們從來不需要去提供理由加以證成的信念。

可是，威廉斯質疑懷疑論有什麼根據去提出這樣的要求呢？威廉斯替懷疑論進行設想：首先，這樣根據不會來自於各學科內部，畢竟在學科內部是不需要為之提供理由的。那麼，根據就只能來自於學科之外，但是威廉斯質疑：在離開學科內部後，還有什麼根據能拿來判斷特定的個別信念是否需要被證成？

威廉斯會提出這樣的質疑，是因為他主張「按照知識與證成的脈絡論式觀點來看，證成的限制總是取決於『非語義的實踐』面向。它們會取決於議題、學科與處境考量，這些考量永遠是外在於任何被證成的內容」(Williams, 1996b: 199)。這表示，完全不考慮正在進行何種學科探究或處在什麼樣的世界環境中，是無法判斷出一個信念是否需要被證成的。這類判斷上必須考慮的面向，被威廉斯稱為「非語義的實踐」面向。「非語義的」所指的是「與信念內容沒有關係的」，「實踐」所指的是「各式各樣知識探究的實踐活動和在實踐進行時所處的世界環境」。

威廉斯進一步主張，按照證成的脈絡論式觀點：判斷個別信念是否需要被證成時，不去考慮這類無關乎信念內容為何的額外條件就不能作出判斷；所以，威廉斯認為：當懷疑者企圖擱置各門學科方法學上的預設，其實是主張：可以僅僅

根據信念內容是什麼，來判斷信念是否需要被證成；在哲學反省中考慮那些額外條件是不必要的。然而，認為可以僅僅根據信念內容來判斷個別信念是否需要被證成，便是威廉斯所謂的「實質基礎論者的格律」。因此，透過證成的脈絡論式觀點，威廉斯論證出，擱置所有關於世界的信念預設了實質基礎論者的格律。

第二節 重新考慮知識論的實在論

到此為止已經說明了，懷疑論者透過哲學反省所作的解釋為什麼無法顯示出「與脈絡論式證成概念不一致的證成概念，才是在日常生活中對證成概念一向具有的理解」。接著，我們可以從哲學反省中抽離態度的特徵，得到另一個角度來澄清威廉斯之前就提到過的：假如在哲學反省中獲得的結論要能適用於日常生活，那就必須預設知識論的實在論。

知識論的實在論其實可以分成兩個涵義：一、哲學反省中探討的知識論限制是和實踐興趣無關的、客觀的。二、哲學反省中的檢驗結果能夠適用到哲學反省以外的脈絡。威廉斯似乎沒有特意作出這樣的區分。我們現在要把知識論的實在論分析為兩個主張，以便弄清楚為什麼「若哲學反省中獲得的結論要適用於日常生活，則必須預設知識論的實在論」。以下我們先介紹知識論的實在論的第一個涵義。

抽離態度中對一切關於世界的信念進行擱置的作法，顯示出哲學反省和日常生活中的知識活動從最根本的地方就有所差別。因為，哲學反省在進行檢驗時是把所有關於世界的信念(包含那些在方法學上被認為不需要被證成的信念)都當成是需要提出理由證成的信念。威廉斯對於這樣的做法至少提出了兩個分析：

第一、在原本立基於實踐興趣所進行的學科探究中被理所當然地接受下來的有關世界的信念，在哲學反省中無一例外地受質疑。可是，去質疑那些信念不光只是透過擱置了實踐成本考量就能進行的，而是要跨越出所有學科探究之外進行一門特別的知識論探究。這門特別的知識論探究「不論是多麼地理論性，仍必定是跨出所有探究之外的。因此，懷疑論者必須假定有一個關於世界知識自身的結構」(Williams, 1996b: 200)。也就是說，因為在一門特別的知識論探究中，判斷信念是否需要被證成時不再涉及學科考量，所以這是門能夠獨立於各門既有學科探究之外、去探討關於世界知識本身結構的知識論探究。

第二、在這樣一門獨立於各門學科之外的知識論探究中，它要求在不預設任何世界事實的條件下來對所有關於世界的信念進行探究。然而，威廉斯認為「如果我們認真考慮知識宣稱受限於各種脈絡限制，在這些限制中有許多是依賴於世界事實上是如何的，則懷疑論者去反省我們關於世界的知識的企圖似乎更有問題」(Williams, 1996b: 204)。「傳統計劃認為，我們可以抽離於任何與世界本身有關的事情來反省『我們如何擁有關於世界的知識』是很理所當然的。這個想法被我稱為『知識論的自主性』(epistemological autonomy)，它內建於想針對關於世界知識本身進行反省的想法中」(Williams, 1996b: 205)。也就是說，在判斷信念是否需要被證成時將不再涉及和所處世界環境有關的處境考量，威廉斯認為這是在主張，傳統知識論探討的「關於世界知識自身的結構」是屬於獨立於具體世界環境而仍然成立的「自主的知識論事實領域」(Williams, 1996b: 194)，因而可以擱置對「身處在何種世界環境」的處境考量進行探討。

從上述兩個分析可知哲學反省所追求的是一門獨立於所有和實踐興趣有關的日常學科之外、以自主的知識論事實為研究對象的特殊學科。進行此特殊學科的探究時，一開始就把日常生活和證成有關的學科和處境考量都加以排除。於是在這門學科中探討的知識論限制既是和實踐興趣無關的，又是客觀的(在此指的是自主的知識論事實)。威廉斯之所以有時會將「知識論的實在論」和「實質基礎論」兩個術語混用的理由，正在於知識論的實在論主張的「客觀知識論限制」和實質基礎論主張的「內容決定地位」，都是和「『主張信念是否需要被證成總是由學科和處境考量所決定』的脈絡論式證成概念」不相容的。換言之，我們也可以說：知識論的自主性³⁹是知識論實在論的第一個涵義，而且知識論的自主性和實質基礎論者的格律同樣是與證成的脈絡論式觀點不相容的主張。

不過，知識論的實在論還有第二個涵義，即在前一章就已提過的「哲學反省中的檢驗結果能夠適用到哲學反省以外的脈絡」。在前一章中，我們是把實質基礎論者的格律「內容決定地位」詮釋成是在傳統知識論探究中被假定為真，以便顯示知識論的實在論的看法是去要求它不僅是被假定為真，而且事實上是真的。

³⁹ 知識論的自主性是指：因為知識論探究的是在自主的知識論事實領域中的客觀知識論限制，這些限制不但和學科探究的實踐興趣無關，而且還獨立於和世界環境有關的處境考量，所以知識論探究抽離了任何和「學科探究取向」與「世界具體處境」有關的脈絡性因素，是一門擁有自主性的學科。

現在，我們則要把上述知識論的實在論第一個涵義(知識論所探究的客觀知識論限制)，詮釋成是在哲學反省的抽離態度中被假定為真的。再一次地，知識論的實在論會去要求在哲學反省的抽離態度中它不能僅是被假定為真，更必須在事實上是真的。我們為了避免使用同樣的語詞可能造成的誤解，也為了要讓「知識論的實在論」這個語詞能與它在上一章的用法一致，之後「知識論的實在論」將專門用來指第二個涵義。針對前述知識論的實在論具有的第一個涵義，之後將用「知識論的自主性」一詞來表達。

如此一來，我們就可以避免威廉斯在論證時引入的各種繁雜用語，把他的概念區分簡化如下：威廉斯使用「知識論的實在論」一詞，有時是指「知識論的自主性」，有時又是指上述「知識論的實在論」的第二個涵義。但在經過上述澄清後，我們可以這麼解讀：「知識論的自主性」和「實質基礎論者的格律」兩者同樣是與「脈絡論式的證成概念」不相容的想法。「知識論的實在論」則是與主張「非脈絡論式的證成概念(包含『知識論的自主性』與『實質基礎論者的格律』兩者)僅是傳統知識論在方法學上假定為真的而非確實是真的」相對立的想法：「知識論的實在論」認為非脈絡論式的證成概念是真的，所以哲學反省中的檢驗結果能適用到其它脈絡；可是，按照脈絡論的觀點來看，哲學反省只是在特定脈絡中按照自身特殊的方法學必然性去假定「可以脫離脈絡來談證成」，所以「非脈絡論式的證成概念」並非確實為真。

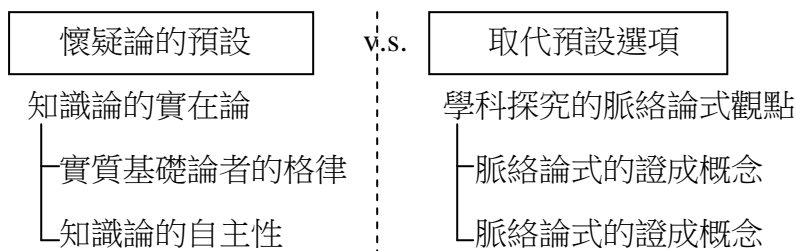
因此，我們可以發現脈絡論觀點也有兩個涵義，分別是「脈絡論式的證成概念」，以及「對關於世界的知識作檢驗的結果，只在哲學反省脈絡中適用」的「學科探究的脈絡論式觀點」。這讓我們可以區別出在「脈絡論觀點是能取代知識論的實在論的真正選項」⁴⁰此一想法中的不同層面：「脈絡論式證成概念」是能取代「知識論的自主性」和「實質基礎論者的格律」的真正選項；「學科探究的脈絡論式觀點」則是能取代「知識論的實在論」的真正選項。區分出不同的層面就能把對「方法學的必然性」有所質疑的反對意見安置到恰當的層面上，去評估反對意見所論證的是「非脈絡式的證成概念」可以成立，還是「知識論的實在論」

⁴⁰ 原文是「脈絡論是對抗知識論實在論的手段」(Williams, 1996b: 134)。本論文是根據原文前後文意對這句話進行改寫。原文此處「知識論實在論」一詞籠統地泛指筆者所努力區別的「實質基礎論者的格律」和「知識論的實在論」兩者。故本論文在這句引言後，又一次對之進行澄清。

可以成立。

用圖解的方式來理解的話，可整理為如下的圖表：

(左邊區塊是懷疑論所必須預設的想法，右邊區塊是取代預設的對應選項)



圖一、懷疑論預設與取代選項之間的對應關係

第三節 格魯德曼對方法學必然性的批評與可能回應

至今為止的討論，讓我們很清楚威廉斯對懷疑論者的理論診斷裡最為關鍵的問題是：日常生活中的證成概念是否為脈絡論式的？在作理論診斷時，威廉斯將大部份的心力放在去指出：懷疑論者的結論，只有在我們接受非脈絡論式的證成概念後才具有威脅性；可是我們可以不必接受它，因為脈絡論式的證成概念是可取代它的選項。即使如此，我們卻不清楚威廉斯所謂的「脈絡論式證成概念」是什麼意思。所以，就算瞭解脈絡論式的證成概念是可以替代的選項，對於是否應該接受這個選項仍是有疑義的。在本節，將去指出脈絡論式證成概念面臨的挑戰，然後探討威廉斯可能的回應方式藉以更清楚地刻劃出脈絡論式的證成概念。

脈絡論式的證成概念會面對的第一個質疑是「證成的相對主義」。相對主義有許多不同的版本，這裡要談的是針對威廉斯所主張的「在特定學科中一個信念可以因為該門學科的方法學必然性而不需要被證成」而引起的批評。格魯德曼 (Thomas Grundmann) 在探討威廉斯的脈絡論立場時曾以占星學為例子去說明方法學必然性具有證成相對主義之嫌：「在占星學的脈絡中有許多事情是可以被批評的，但可被批評的絕不是其方法學必然性 – 星體的運行會影響我們的生命。一旦質疑這個預設，就已經捨棄了占星學的脈絡。…我們必須認同占星學家在其脈絡中擁有被證成的信念，即便同樣的理據對於在科學中算是被證成的信念來說是不充份的」(Grundmann, 2004: 204)。這表示，如果我們同意，在特定學科探究中某些信念是不需要被證成的，那麼，只要不脫離該探究所處的脈絡，我們就無法質疑那些基於方法學必然性而被視為不需要被證成的信念。格魯德曼似乎認為，

這有可能會讓信念免於遭受來自脈絡外部的批評。免於外部批評的意思為「如果科學家說占星學家擁有的是未被證成的信念，則我們甚至不能說科學家是正確的」(Grundmann, 2004: 204)。

格魯德曼認為威廉斯也想避免上述的結果：

他明確聲明他的脈絡論版本並未承諾讓人去「認為證成的脈絡可以免於外部的批評」(Williams, 2001: 227)。但威廉斯如何能保護自己免於相對主義的牽連呢？我認為他對證成要求的外在論條件能做到這點。因為，信念要在一個給定的脈絡中被證成，…信念必須在客觀意義上是可靠地形成的(Williams, 2001: 149)。為此，一個探究中的方法學必然性為真乃是有必要的。…如果星體運行沒有影響我們的生命，則占星學家的預測就不是可靠的。所以即使在一個給定的探究中，方法學必然性是不必被證成的，但必須是真的。而這正是外部批評可以應用之處。在科學研究的脈絡中，一個人可獲得如下被證成的觀點：占星學整個都是不可靠的，因此沒有產生出被證成的信念，畢竟星體運行不會影響我們的生命。(Grundmann, 2004: 204-205)

上述評論，有不少需要澄清的地方，讓我們先從方法學必然性開始談起。

威廉斯的確是主張基於方法學必然性，在特定學科中一個信念是不需要被證成的，並在遺詞用字上會說「這是基於方法學必然性而被證成的信念」。可是，威廉斯有提到過在「被證成的信念」一詞中隱含的歧義。「被證成的到底是什麼：是被相信的命題？還是我們相信它這回事？…對一個命題的接受是被證成的，不總是等同於能夠替被接受的命題提出理據來支持它」(Williams, 1996b: 125)。這表示，威廉斯在「對某命題的相信是被證成的」和「被相信的某命題是被證成的」作出區分。當去說一個信念基於方法學的必然性是被證成的時候，我們的意思是基於方法學的必然性，對這命題內容的「相信」是被證成的，而不是說我們能夠提出理據證成被相信的「命題內容」。

因此，格魯德曼在談到「威廉斯如何處理來自脈絡外部的批評」的時候，以為威廉斯訴諸的是「方法學上的預設必須是真的」，其實搞錯了焦點。雖然，威廉斯確實如格魯德曼所說的那樣是訴諸「證成的外在論條件」來解釋外部批評的有效性，可是威廉斯卻是把「證成的外在論條件」和「方法學必然性」對應到不

同的證成談論上：證成的外在論條件是和「被相信的某命題是被證成的」有關的，而方法學必然性則是和「對某命題的相信是被證成的」有關的。威廉斯在談論方法學必然性時有過如此主張「與一個命題的知識地位有關的問題，永遠必須和與一個命題是否為真的問題分離開來。…一個命題要麼是真的、要麼是假的。但是按照脈絡論的觀點，我們不能用類似地未加限制地方式去說：一個命題要麼是可以被質疑的、要麼是不可以被質疑的」(Williams, 1996b: 124)。威廉斯主張，一個命題並非因為它不需要被證成所以是真的，也非因為它是真的所以不需要被證成。這代表威廉斯不會主張「在一個給定的探究中，方法學上的預設必須是真的」，畢竟一個信念基於方法學的必然性而不需要被證成，是指在給定的一個探究中對這命題的相信是被證成的，而非被相信的這命題是被證成為真的。那麼，為何來自脈絡外部的、對於特定探究中方法學上的預設所作的批評是可以成立的？或許在某種意義上，可說是因為外部批評指出了方法學上的預設不是真的；但是威廉斯認為更關鍵的環節在於：原先承諾說方法學的預設是有適切的根據，可是這個承諾後來遭遇到外部批評，被批評說「它沒有如自己所承諾的那樣具有適切的根據」，所以才要撤銷該信念可被認為是知識的資格。

為了瞭解威廉斯究竟是如何避免「證成相對主義」的批評，我們最好要對於威廉斯的脈絡論式證成概念作一個完整的刻劃。唯有這麼做，我們才能更清楚地判斷威廉斯的脈絡論式證成概念是不是我們在日常生活中的證成概念。但在我們把議題從理論診斷上抽離出來轉向脈絡論式的證成概念前，先對理論診斷中提到的方法學必然性之意義稍微作一些澄清，對接下來的討論是有些幫助的。

在進行理論診斷時，威廉斯訴諸方法學必然性來說明一個信念為什麼可以是不需要被證成的；更極端一點，方法學必然性甚至被威廉斯援用去說明為何一個信念的信念內容就算是假的，相信這樣的信念內容仍然是被證成的。理論診斷中說得如此極端，是為了挑戰傳統知識論和懷疑論者抱持的一個最根本想法：「在知識上相信某件事是被證成的，必定是從所相信的命題的可推衍性(derivability)衍生出來的」(Williams, 1996b: 126)。這想法認為，如果一個信念的信念內容是假的，那麼這個信念最終來說是沒有被證成的信念；因此對這信念內容的相信，其實是沒有被證成的。威廉斯想要指出上述的想法太過粗糙了。他批評如此想法無視「被相信的某命題是被證成的」和「對某命題的相信是被證成的」間的差別

而誤以為：如果信念內容無法被證成為真，那麼去對這樣內容的相信也同樣是未被證成的；就算有例外的情況，也全部是基於實踐的而非知識的因素，才會認為對這樣內容的相信仍是被證成的。威廉斯聲稱這說法之所以是錯誤的理由在於：對於某件事的相信可以基於方法學必然性而是被證成的，而且方法學必然性是和知識有關而非和實踐有關的因素。

我們要注意到，威廉斯這樣的反駁，是特別針對傳統知識論和懷疑論者抱持的根本想法而提出的。倘若我們沒有注意到這樣的爭論背景，會產生一個誤解：威廉斯企圖去主張就算有理據指出一個信念內容是假的，這個信念仍然可以是被證成的。之所以說這是誤解的理由是：那是只就方法學必然性這面向來理解威廉斯對證成的看法；可是威廉斯從來沒說過「對某命題的相信是被證成的」等於「這信念是被證成的」，他只說「信念是被證成的」包含了「對某命題的相信是被證成的」和「被相信的某命題是被證成的」兩個面向，但懷疑論者卻是認為這兩個面向最終來說在知識論上是一致的。我們要避免，因為威廉斯為了反駁懷疑論者而在「對某命題的相信是被證成的」這面向上作出特別的強調，就誤會威廉斯在談論「信念是被證成的」之際，從來不把「被相信的某命題是被證成的」當成是同等重要的一個面向。⁴¹

第四節 重新考慮脈絡論式的證成概念

我們應該如何理解威廉斯對證成提出的脈絡論式看法？我們可以根據方法學必然性，去談論「對某命題的相信是被證成的」如何受到不同學科探究的脈絡所影響。我們也可以從信念形成過程是否是可靠的，去談論「被相信的某命題是被證成為真的」如何受到不同世界處境的脈絡所影響。但我們現在更想理解的是，威廉斯是如何整體地去談論學科脈絡、處境脈絡、和對話脈絡這三者對於證成的影響。為此，我們先從「對某命題的相信是被證成的」和「被相信的某命題是被證成的」這組區分出發，去檢視威廉斯自己是如何詮釋這組區分的意義的。

威廉斯也承認「如果我先區分出證成的兩個面向，則我對這些事情的討論會更加清楚。以福吉林(Robert Fogelin)有幫助的術語來說，這兩個面向就是知識責

⁴¹ 到目前為止對格魯德曼的回應尚不完整。要等到本章第四節討論過證成的「默認與挑戰結構」後，我們才能完整地釐清威廉斯有可能如何去回應格魯德曼提到的外部批評問題。

任(epistemic responsibility)和適切根據(adequate grounding)。⁴²一個人是被證成地去相信一個給定的命題 – 讓我們稱之為個人地被證成(personally justified) – , 當他或她是以在知識上可負責的方式, 去形成或擁有那信念。一個人的信念是被證成的, 如果有根據能使得被相信的命題較可能為真」(Williams, 1999: 186-187)。這表示, 威廉斯後來改成用「知識責任」與「適切根據」的區分來詮釋在理論診斷中提到的「對某命題的相信是被證成的」和「被相信的某命題是被證成的」這組區分, 並且認為這樣能讓他對證成的看法更容易讓人理解。以先前的占星術議題來說, 藉由這組新的區分, 威廉斯或許會主張: 即使占星學家所處的特定時空背景, 讓他使用的占星學預測在知識上無可指摘(因為在那情況下他是以在知識上可負責的方式去形成信念的); 但是, 我們不會想把知識歸屬給透過在事實上不可靠的方法形成信念的人。威廉斯認為, 對一個有資格被視為擁有知識的人來說, 知識責任和適切根據兩者缺一不可。

藉由「知識責任」和「適切根據」區分, 威廉斯還重新詮釋了實質基礎論者的格律的主張。威廉斯聲稱「對基礎論者來說, 被證成的信念受限於我現在稱為『先前根據要求』(Prior Grounding Requirement)的要求: 竭力主張在知識上可負責任地去相信, 永遠是基於可被提出的理據而去相信。...對『先前根據』的證成概念來說, 個人證成和根據兩者的區分沒有太大意義: 這是理所當然的, 因為先前根據要求會讓藉由理據作為根據 (grounding-by-evidence)成為可負起知識責任的唯一管道」(Williams, 1999: 188)。在這裡, 我們可以注意到這是和威廉斯早先刻劃實質基礎論者的格律時說的「如果被相信的某命題無法被證成為真, 那麼對某命題的相信也同樣是未被證成的」在概念區分架構上完全相同的想法; 只是從原本主張「『被相信的某命題被證成為真』乃是『對某命題的相信是被證成的』唯一管道」變成主張「『可拿得出理據來證成被相信的內容』是『在知識上負責任地去相信如此內容』的唯一管道」。

透過威廉斯藉由「先前根據要求」對實質基礎論者的格律進行的重新詮釋, 我們能夠進一步澄清脈絡論式的證成概念之意義。因為脈絡論式的證成概念是實質基礎論者的格律之替代選項, 所以在威廉斯用更為清楚的方式去詮釋實質基礎

⁴² Fogelin, R. J. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press. Ch.1

論者的格律後，我們也會更清楚脈絡論式的證成概念應該如何來詮釋才能把學科限制、處境限制和對話限制等脈絡因素安置在證成概念中的恰當位置。那麼，威廉斯是如何闡釋「先前根據要求」的呢？威廉斯將「先前根據要求」分析成是由四個次級原則組成的想法(Williams, 2001: 147)：

(PG1)沒有白吃的午餐原則(No Free Lunch Principle)。

知識資格(epistemic entitlement) – 個人證成 – 不是自然而然就讓人取得的：它必須是透過在知識上可負責的行為去獲取的。

(PG2)優位原則(Priority Principle)。

當一個人相信某命題為真的根據(grounding)不是那麼適切的時候，去相信該命題為真絕不會是在知識上可負責的。

(PG3)理據論(Evidentialism)。

根據即是理據(evidence)：即那些支持被相信的命題為真的其它命題。

(PG4)擁有原則(Procession Principle)。

對一個有適切根據的信念來說，光是存在著恰當的理據支持它是不夠。持有這個信念的人自己也必須要擁有(和能恰當地使用)這個能讓被相信的命題(非常)有可能為真的理據。

威廉斯認為(PG1)和(PG2)結合後會得到「是否有資格稱得上是知識要取決於是否有適切的根據」的結果。因為，(PG2)主張憑著不適切的根據去相信一件事是在知識上不負責的，而(PG1)主張去相信一件事在知識上若是不負責的，則相信這件事沒有資格被稱為是知識。威廉斯將這個(PG1)和(PG2)結合後得到的結果命名為「依賴論旨」(the Dependence Thesis)。而(PG3)和(PG4)結合後會得到「怎樣算適切的根據必須按照內在論的標準來判斷」的結果。因為(PG3)主張適切的根據即是可以支持被相信的命題之其它命題，而(PG4)更進一步要求支持所相信的命題之其它命題必須是信念持有者自己能提出來的。

此外，威廉斯還進一步指出「怎樣才算適切的根據，是不可以按照外在論的標準來判斷的」是受到依賴論旨的影響。在外在論的標準下，就算信念持有者本人拿不出理據支持其信念，但只要他是可靠地形成其信念的話，我們就可以認為他擁有適切的根據。可是，這代表信念持有者不必付出任何努力，只因為恰好可靠地形成了信念，就擁有適切的根據；如果這能算是適切的根據，那麼(PG2)就

無法消除「一個信念持有者可以沒有付出任何努力卻是在知識上可負責」的可能性。可是，這可能性會和(PG1)所說的「信念持有者必須付出努力才能被視為是在知識上可負責」的講法相衝突。因此威廉斯說(PG3)和(PG4)要排除外在論的標準，可說是「來自於依賴論旨的強烈刺激」(Williams, 2001: 148)。這或許顯示出，威廉斯認為在四個次級原則中，最為關鍵的是(PG1)。

接下來，我們來看威廉斯如何回應「先前根據要求」，從他的回應中我們將能理解威廉斯的脈絡論式證成概念是如何表述的。

威廉斯不認為(PG1)是完全正確的。威廉斯可以同意一個人在成長過程中要透過訓練與學習之類的努力，才能獲得知識的資格。但是，這不表示他會同意(PG1)所聲稱的「不管在什麼情況下，只要一個人聲稱他有知識，就必須採取正面的步驟去取得可以這麼聲稱的資格」(Williams, 2001: 149)。威廉斯反倒主張「會被要求主動地去證成—列舉理據—的情況，只有在面對一個針對他的知識責任或根據的適切性提出了合理的挑戰之際才會發生」(Williams, 1999: 189)。這是因為威廉斯認為「證成展示出一種被布蘭登(Robert Brandom)稱為『默認與挑戰的結構』(default and challenge structure)⁴³」(Williams, 2001: 149)。如果沒提出理由說明某個人為何沒有資格認為他的信念可被視為知識的話，亦即未提出合理挑戰的話，則這個人所持有的信念就會被默認具有資格被視為是知識。因此，威廉斯對於(PG1)提出這樣的對立看法「只有在遇到能指出他在知識上不負責任或其根據是不適切的合理挑戰，一個人在聲稱他有知識時才需要主動取得可聲稱其信念為知識的資格」。

威廉斯也不認為(PG2)是完全正確的。威廉斯可以接受有時候若沒有適切的根據去相信一件事則這樣的相信是在知識上無法負責的；但是，這只適用於出現恰當的挑戰、或對已出現的挑戰自己卻提不出恰當辯護的情況。威廉斯主張「在作出知識宣稱時，我只是承諾說我的信念是有適切根據的—透過可靠的方式形成的，而非我已經確定我的信念是有適切根據的」(Williams, 2001: 149)。理由同樣來自於證成的默認與挑戰的結構：「只有在給定一個恰當的挑戰—亦即有正面的理由顯示出我是透過不可靠的方式獲得信念的—之際，才有必要去作辯護」(Williams,

⁴³ Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ch.4

2001: 149)。

證成所展示出的「默認與挑戰的結構」會和脈絡論式的證成概念產生關聯。因為一個信念是否處在被默認的地位或怎樣的挑戰算是合理的，會受到脈絡因素的影響。讓我們先從早先提到的三種脈絡限制中的學科限制開始談起。在各門學科中的方法學必然性會在探究中排除某些挑戰的合理性，在沒有相應的合理挑戰之情況下，某些信念會因而得到被默認的地位。這個現象在對話限制方面或許更加明顯。在對話過程中，在我陳述了某件事之後，如果與我對話的人對我的陳述提出反對意見，則我的陳述就不再享有被默認的地位。但我可以透過舉出新的理由來消除對方的反對意見，好讓原先的陳述重新得到被默認的地位；直到又有新的反對意見被對方提出來為止。威廉斯指出，學科限制和對話限制兩者主要是關於證成的知識責任這一個側面。

威廉斯可以透過下述方式來將「默認與挑戰結構」與「脈絡論」兩者關聯在一塊⁴⁴：

在負起知識責任方面。首先，一個在特定脈絡中算是被恰當地引起的挑戰，會決定了，為確保知識資格，是否需要拿得出理據去支持被挑戰的信念。其次，像學科與對話這類的脈絡因素則會決定要拿出哪些理據才能夠支持被挑戰的信念。最為重要的是，這些脈絡因素會決定哪些潛在的反對意見是應該要被排除的。

在擁有適切的根據方面。處境因素－即事實上信念持有者所處的世界環境－同樣會影響信念的默認地位。這是因為在宣稱自己的信念是知識的同時，我們對於「這個信念擁有適切的根據」這點作出承諾。

因此，就算一個信念在負起知識責任上取得了知識資格，我們對「這信念擁有適切根據」的承諾，會讓有資格被稱作是知識的信念，具有在將來被反對意見挑戰的可能性。這就是在脈絡論中的外在論成份

上述看法顯示出格魯德曼在藉由占星學的例子來說明「外部批評」時，格魯德曼會把與知識責任有關的方法學上的預設誤解成必須是真的，是因為格魯德曼沒有先去將「知識責任」和「適切根據」兩個證成的不同面向交代清楚。威廉斯沒有說過方法學上的預設必須是真的，而是更巧妙地說：方法學必然性針對「在

⁴⁴ 參見 Williams (2001:161-162)

特定學科中那些不需被質疑的方法學預設是擁有適切根據的」這點作出承諾。所以，即便在該學科中不會要求將這預設的適切根據明示出來，但若遇到正面對抗的理由挑戰這預設的默認地位，則按照原本的承諾便應該去明示其適切根據。

因此，從科學角度去批評「占星學的方法學預設和按照此預設作出來的預測」這種外部批評，在威廉斯的脈絡論式證成概念中是可以成立的。威廉斯的脈絡論式證成概念從來不認為在特定脈絡中不需要被證成的或已被證成的信念是可以免於外部批評的。作為方法學上預設的命題，只是在那特定的探究中不需要被證成而已。威廉斯主張「從其它角度去觀看時－即經過再脈絡化後－一個方法學的必然性可以變成是一個容許被仔細地檢驗與修正的實質經驗性承諾」(Williams, 2001: 227)。威廉斯的證成脈絡論不會變成證成的相對主義。

第五節 威廉斯的脈絡論立場

在本節，我們要對威廉斯的脈絡論式證成概念和哲學反省所必須預設的兩個想法彼此間的差異進行整理，然後去指出威廉斯的脈絡論與和其它一樣被稱為脈絡論的主張間的差異。

威廉斯後來的脈絡論式證成概念納入了兩個他早先未考慮到的成份，一個是來自布蘭登的「默認與挑戰結構」，一個是來自福吉林的「知識責任和適切根據的區分」⁴⁵。藉由這兩個成份，脈絡論式的證成概念在表述上變得較清楚。

脈絡因素所造成的影響被分成兩個部份。一部份會影響「是否算是在知識上能夠負責的」；學科因素、對話因素、與經濟因素(早先提到的實踐考量)都會影

⁴⁵ 儘管在威廉斯剛開始利用「脈絡論式證成概念」來對笛卡兒式懷疑論作理論診斷時，上述兩點還未出現在他的脈絡論式證成概念中，但他已透過「去相信是被證成的」和「被相信的內容是被證成的」區分，指出了「『去相信是被證成的』不必要求『所相信的內容是被證成』」；這和後來的「『為信念負起知識責任』不必要求『能為信念提出適切根據』」是一貫的理路。而且在原本的理路中，威廉斯就已經有「被證成地去相信一件事，還不保證該信念稱得上是知識」的想法，所以才會說「基於方法學的必然性而在特定探究中接受的命題，並不能保證該探究能獲致知識；僅當那些被接受的命題為真時，該探究才能獲致知識」(Williams, 1996b: 124)。這也是和後來的「既要能負起知識責任，又要有適切根據才稱得上是知識」一貫的想法。

另一方面，被威廉斯援引來詮釋證成概念的「默認與挑戰結構」則不容易在威廉斯較早的證成概念中找到明顯類似的表述，最多是有些與之相容的看法。這主要是因為威廉斯早先的看法沒有明確指出過「信念可在未受到挑戰前擁有默認地位」這樣的可能性。然而，「如果面臨反對意見的挑戰時能夠作出辯護，則可被視為是被證成的」這點倒是威廉斯一向具有的想法。因為，威廉斯自己有提到在撰寫《無根據的信念》一書的時期，「我發現我自己受到這樣一種純粹辯證式的證成概念吸引，只要有能力對抗所從屬的知識社群拋出的反對意見就算是被證成」(Williams, 1999: 189)。

響對於「一個人算不算是已負起足夠的知識責任？在知識上是不是無可指責的」判斷。另一部份會影響「是否有適切根據支持信念」；處境因素即是此類；此外，因為「可靠與否」的基準會隨世界環境變動，所以「是否藉由可靠的方式形成信念」同樣屬於這類因素。

除此之外，儘管對判斷「一個信念是否被證成(或是否稱得上是知識)」來說，「知識責任」和「適切根據」都是需要被滿足的，但如果沒有人先提出合理挑戰去說明「一個信念為何沒有負起知識責任或沒有適切根據支持」的話，那麼一個信念在沒有被挑戰的情況下會被默認為是被證成的信念。這就是威廉斯所引入的證成的「默認與挑戰結構」扮演的功能。在這樣的證成概念下，是否有需要提出理由去證成一個信念，部份取決於該信念有沒有遇到合理的挑戰。而一個挑戰是否合理，會受到脈絡的影響。威廉斯聲稱「一個被引起的、因而是具體的挑戰會預設大量的默認資格背景(background of default entitlement)。所有的質疑 – 和相應於質疑所主動提出的理據 – 是在某些特定證成脈絡中發生的，這些脈絡由複雜且在當下未被明示的資格所組成。從所有這樣的脈絡中抽離出來，知識問題就沒辦法開始進行」(Williams, 2001: 151)。這表示，「信念是否需要被證成」部份取決於「它是否面對合理挑戰」，而「怎樣算是合理挑戰」又取決於「提出挑戰的特定脈絡所依賴的整個背景」，因此不能脫離特定脈絡來討論「信念是否需要被證成」。因此，我們可以發現，威廉斯透過將合理挑戰予以脈絡化，來讓證成的「默認與挑戰的結構」成為脈絡論式的證成概念。

透過上述對威廉斯脈絡論式證成概念的整理，我們可以看出這概念與哲學反省所必須預設的證成概念有兩個不一致的地方。這兩個不一致的地方，在於哲學反省的證成概念中涉及的「實質基礎論者的格律」與「知識論的自主性」。

實質基礎論者的格律主張「信念的知識地位由其信念內容所決定」。因為，「一個信念是否被證成」最終取決於「信念內容是否是被證成的」，所以這主張不認為「去相信是被證成的」會和「所相信的信念內容是被證成的」有什麼分別。因此，它不會容許「一個人在沒有恰當根據的情況下卻能在知識上對信念負起責任」的可能性。但對同意「『知識責任』和『恰當根據』兩者間的區分」的脈絡論式證成概念來說，這樣的可能性卻是存在的。因為影響「知識責任」和「恰當根據」的因素是不同的脈絡因素，所以在特定脈絡中，一個人可以在沒有恰當根據的情

況下，卻在知識上是無法被指責的。

知識論的自主性主張「可以抽離於任何與世界本身有關的事情來反省『我們如何擁有關於世界的知識』是很理所當然的」。這樣的想法對於脈絡論式證成概念來說卻是可疑的，因為「如何擁有關於世界的知識」這問題應該是在面對特定合理挑戰時才提出來的，「挑戰之所以是合理的」也需要預設大量默認資格背景，在這背景中往往也包含了許多與世界本身有關的事情，因此脈絡論式證成概念會對「『抽離一切與世界本身有關的事情』而進行的挑戰是否合理」有所懷疑。對同意「證成的『默認與挑戰結構』」的脈絡論式證成概念來說，抽離態度要求去抽離一切，不是那麼理所當然的。

用圖解的方式來理解的話，可歸納成如下的圖表：

脈絡論式的證成概念			非脈絡論式的證成概念	
不需被證成的默認狀態		合理挑戰	實質基礎論者的格律	知識論的自主性
知識責任	適切根據	挑戰背景	不考慮任何脈絡因素	不考慮世界處境
學科脈絡影響	處境脈絡影響	不能抽離於世界	關於世界的信念都需被證成	抽離世界作哲學反省

圖二、脈絡論式與非脈絡論式證成概念兩者的差異

脈絡論式的證成概念與哲學反省所根據的證成概念之間的差異，讓威廉斯擁護的脈絡論立場在脈絡論陣營中獨樹一幟。按照威廉斯自己的看法，他與其它脈絡論者最大的差異在於他不同意「連續性論旨」(Continuity Thesis)。威廉斯認為，其它脈絡論者「傾向將懷疑論者的懷疑視為和日常生活中的懷疑在本質具有連續性的，唯一的差別只在於懷疑論的錯誤可能性在日常情況中顯得過於遙遠而不值得認真考慮」(Williams, 2004b: 471)。威廉斯認為這種傾向令他們以為，當我們開始考慮更遙遠的錯誤可能性時，我們相應地提高了知識標準。假如我們可以將錯誤可能性加以排序的話，或許會像下述這樣⁴⁶。一本剛印好的博物館導覽手冊有可能因為下述幾種因素而在內容上有錯誤：

- 一、出版的時間太久了，而手冊中的內容卻沒有適時地更新而出錯。
- 二、儘管有適時地更新，卻因為編輯寄給出版者錯誤的訊息而出錯。

⁴⁶ 參見 Williams (2004b: 470)

三、出版手冊的出版公司被企圖破壞經濟體制的恐怖份子佔領了，破壞計劃中有一項就是去把錯誤內容放到這本世界知名的導覽手冊。

四、不存在什麼手冊和博物館，其實看著手冊的只是個桶中腦。

威廉斯認為，如果連續性論旨是正確的，我們會預期像一或二這類的可能性才是真正會讓人擔心的狀況；而像三這樣的可能性，聽來只是個非常不可能的幻想，更別提像四這種聽來只會在科幻小說中出現的情節。然而，威廉斯認為情況沒有像連續性論旨所預期的那麼簡單；在特定實踐興趣中，真正會讓人擔心的反而會是像桶中腦這樣在常識上極不可信的情況。

可惜的是，筆者認為上述威廉斯的直覺並不是那麼容易理解的，畢竟會讓人產生那種擔憂起桶中腦可能性的實踐興趣，並不是那麼普遍的。實踐興趣是隨著成長背景與所處的文化氛圍而變動的，想讓一般人擔心起桶中腦的可能性，其難度或許和想讓無信仰者擔心起死後審判的難度不遑多讓。

其實，威廉斯不同意「連續性論旨」的真正理由或許是下面這樣的。連續性論旨會讓人以為去考慮更加不可信的錯誤可能性的時候，是用更加嚴格的或更高的標準避免任何出錯的可能性。威廉斯認為，這說法在特定情況下或許是正確的，但對像桶中腦這類的情況則不適用。「在進行科學理論實驗時，我們可以不斷地提高細察程度(the level of scrutiny)……但當我們開始擔心整個實驗設置是否為桶中腦錯覺的一部份時，我們就不再是在實驗脈絡中提高細察程度」(Williams, 2001: 195-196)。這表示，在特定學科中固然可以為了追求更加審慎的研究結果而不斷提高知識標準；但是在提出像桶中腦這類假設時，不是在進行更審慎的科學研究，而是停止了科學研究、轉而開始研究知識論。換言之，威廉斯之所以不同意連續性論旨，是因為威廉斯認為：當我們被要求考慮像桶中腦這樣的可能性時，「懷疑論不是提高了標準：他是改變了整個主題」(Williams, 2001: 195)。

我們要小心解讀威廉斯這裡的意思，才能理解威廉斯與其它脈絡論立場之間最重要的分歧。以下暫且透過兩個側面區分威廉斯脈絡論立場与其它立場的差異，雖然這兩個側面都不是威廉斯的立場与其它脈絡論者的立場之間最關鍵的分歧點。

不同脈絡論者對於「(i)誰的脈絡是相關的？」「(ii)根據脈絡特性而改變的是什麼？」這兩個問題會採取不同立場」(Blaauw, 2005: III)。

在(i)這點上有「歸屬者脈絡論」(attributer contextualism)與「主體脈絡論」(subject contextualism)的不同立場：歸屬者脈絡論認為，在判斷某個人是否知道一件事時，這個人所處的脈絡是與這判斷不相關的，反倒是去把知識歸屬給這個人的歸屬者所處的脈絡才是相關的。以占星學的例子來說，在決定占星學家是否知道占星結果的時候，不必去考慮這個占星學家當時處於何種脈絡，要考慮的是準備要判斷占星結果有資格或沒資格稱得上是知識的知識歸屬者(例如科學家)處在何種脈絡。主體脈絡論則相反地認為，占星學家所處的脈絡才是和這決定相關的。在判斷某個人是否知道一件事時，把知識歸屬給這個人的歸屬者所處的脈絡是無關的。

在(ii)這點上的立場相當多樣，但在討論威廉斯和其他人的差異時，可以概括成兩個不同的立場：「對話脈絡論」(conversational contextualism)與「議題脈絡論」(issue contextualism)。對話脈絡論認為，知識標準會提高或降低，受到對話特性影響。「如果說話的人的注意力轉移到之前考慮命題 P 時未被考慮到的錯誤可能性的話，則標準會提高」(Brendel, 2004: 147)。這表示在對話過程中，每當有新的錯誤可能性被察覺時，知識標準就發生變動。在某種程度上，這表示「脈絡是否變動主要是由對話特性所決定的」(Brendel, 2004: 147)。議題脈絡論認為，「僅僅提到錯誤可能性，對提高標準來說是不夠充份的」(Brendel, 2004: 160)。被提到的錯誤可能性是否與當前討論的主題有關聯，還會受在特定議題脈絡中一個人所擁有的背景資訊與她的實踐興趣所影響。

威廉斯將自己的脈絡論立場稱之為「議題脈絡論」。但在另一方面，因為威廉斯會主張一個人可以被證成地去相信一件事，即使從其它脈絡來看，這個信念持有者的信念稱不上是知識；因此，有人將威廉斯的脈絡論立場歸為「主體脈絡論」。⁴⁷從這兩個側面雖然顯示出威廉斯與其它脈絡論立場間的不同，但這些都不是最關鍵的分歧點。最關鍵的分歧點在於威廉斯對於其它脈絡論的批評：其它脈絡論者認為，可以對錯誤可能性作出從最接近到最遙遠的排列順序，按照這個排序可以將知識標準作出從最寬鬆到最嚴格的排序，這樣的排序在排列時卻完全獨立於特定議題的考量。威廉斯認為其它脈絡論立場在談到知識標準時，竟然「根

⁴⁷ 認為可將威廉斯歸類成是主體脈絡論立場的見解，可參見 Brendel (2004: 159-160)

據某種獨立於脈絡的排序方式來讓脈絡固定它們的嚴格性」(Williams, 2004a: 319)。然後，威廉斯質問他們「是否應該認為，知識標準隨著脈絡變動的方式是超出能夠靠著單一的嚴格性量尺來掌握的…」(Williams, 2004a: 319)。這質問讓我們瞭解到，在威廉斯主張「懷疑論不是提高標準而是改變了主題」時，威廉斯的用意不是去說知識標準沒有發生變動；而是想要去說知識標準變動的方式，不是彷彿可拿出一把獨一無二的刻度尺，去計算出這個標準比那個標準嚴格了多少，好固定住隨不同脈絡而變動的知識標準。「議題脈絡論否定存在什麼單一的、獨立於脈絡的量尺，該量尺固定了所有脈絡中的知識標準程度」(Brendel, 2004: 160)。

此外，威廉斯在主張「懷疑論不是提高標準而是改變了主題」時，他會反對上述對知識標準變動的看法，還有一個額外的理由。威廉斯認為其它脈絡論立場對懷疑論者讓步太多了。他批評這類反懷疑論的脈絡論立場的作法只是把懷疑論的威脅自日常生活中隔離出來。但對威廉斯來說，光是「指認出懷疑論受限於特定脈絡不過是完成了第一步而已，接著第二步就該去質疑懷疑論脈絡是否在理論上是站得住腳的」(Williams, 2004a: 319)。這顯示出兩件事情：第一，威廉斯認為那些主張懷疑論「只是提高了知識標準的」人無法做到第二步；第二，威廉斯自己想要去做到第二步。

「其它脈絡論立場是否真的對懷疑論讓步太多」的議題雖然值得探討，不過威廉斯自己想要做到第二步這點更該予以注意。因為，這是相當重要的線索顯示出，在威廉斯在說明議題脈絡論時會提到「懷疑論者預設了某些理論想法」，不僅是想要指出懷疑論者沒有提出理由去支持那些理論想法，更是想要去指出我們有許多理由不要去接受那些理論想法。可是，在對懷疑論進行理論診斷時，威廉斯從來沒有表現出這樣的意圖。這有可能是因為理論診斷所要達到的目標僅是「要求懷疑論者負起應負的舉證責任去說明那些理論想法」。也有可能是因為威廉斯此時產生了思想轉變，認為自己已經可以提出理由說明「為何可以不要接受懷疑論者的理論想法」。無論如何，一如威廉斯自己進行理論診斷時曾說過的，倘若威廉斯自己想主張有理由不去接受懷疑論者所預設的理論想法的話，那麼舉證責任就將落在威廉斯身上了。或許這樣的舉證責任，就是讓威廉斯在結束理論診斷的工作後，進一步發展出脈絡論式證成概念的動機。

第五章 結論

第一節 威廉斯認為可以拒絕懷疑論預設的理由

在上一章最後提到，威廉斯表述議題脈絡論時似乎開始認為懷疑論所預設的想法可以被拒絕。如果，議題脈絡論確實能提出理由顯示出懷疑論所預設的想法是可以拒絕的，則議題脈絡論會比對話脈絡論對懷疑論所作的讓步較少。威廉斯提出什麼理由來顯示出這點呢？

威廉斯沒有詳細地說明這點，或許是因為「以讓人信服的方式去說明這個計劃(知識論計劃)為何在理論上是有缺陷的會是一個冗長且複雜的事」(Williams, 2004b: 472)。雖然如此，威廉斯對於該如何說明是有個大致方向的。「…給出這樣的說明，我們必須超出被設想得相當狹隘的知識論問題，去進行有關思想和意義的議題」(Williams, 2004b: 472-473)。這表示，威廉斯將提出的理由不再只是知識論上的理由，而會進一步涉及心靈哲學和語言哲學上的理由。我們若再進一步去追溯文獻的話，會看到威廉斯可能提出的理由立基在他對塞勒斯(Wilfrid Sellars)的解讀上。

威廉斯作出這個解讀的原始目標是去回應，索沙(Ernest Sosa)對於「塞勒斯拒絕『既與者的神話』一事」而作的評論。為了避免模糊本文焦點，我們僅針對和威廉斯的解讀有關的部份進行討論，亦即只對於被威廉斯拿來顯示「傳統知識論計劃是有缺陷」的部份進行討論。

威廉斯聲稱「哲學懷疑論的特徵在於其極端普遍性。懷疑論者想要知道任何我們所相信的事情是如何被證成的。他的看法是，所有我們知道的一切，或許都只是『謠言和騙局』。但給定了塞勒斯的意義概念，這樣的擔憂將不用被嚴肅地看待。若沒有一個以某種方式輸入了直接觀察的龐大信念系統，一個人就不能處在相信這種遊戲(believing game)中。因此，擁有大量被證成的信念，乃是不管擁有何種信念的先決條件」(Williams & Sosa, 2003: 111)。以此，我們可推測，威廉斯若想要詳細說明懷疑論預設的理論想法為何是可被拒絕的，很有可能會訴諸塞勒斯的意義概念。不過，若單單就威廉斯這裡的聲稱來看，我們會有一個質疑：訴諸塞勒斯的意義概念，如何能夠顯示出懷疑論的極端普遍性是有缺陷的？這個質疑來自這樣一個問題：從「一個人必須擁有以直接觀察作為輸入端的龐大信念系統，才能處在相信這種遊戲中」如何能推論出「擁有大量被證成的信念是擁有

信念的先決條件」？

這個問題的解決方式，或許端視塞勒斯如何談論「直接觀察報告在語義上和知識上的地位」而定。可是，威廉斯似乎不容易將塞勒斯的談論和他自己所處理的懷疑論預設之錯誤銜接起來。如果威廉斯想要讓塞勒斯的談論與懷疑論的預設有何缺陷的談論相互銜接，則威廉斯要能從塞勒斯的談論中找到理由去支持他所主張的「擁有大量被證成的信念，乃是不管擁有何種信念的先決條件」。如果威廉斯能夠成功論證出這點，那麼因為懷疑論在聲稱「我們所知道的一切或許都只是謠言和騙局」時似乎需要「所有的知識都是未被證成」的假定，所以懷疑論的預設會如威廉斯所聲稱的那樣是有缺陷的。可是，威廉斯能論證出這點嗎？從威廉斯在原文中的前後文來看，似乎無法論證出這點。

此外，想要從語義學上的談論，得到關於證成的主張是有困難的。索沙就提過類似的質疑。「如何從我們語義學上的邏輯後果，得出我們的報告和信念所陳述的大多是被證成的？怎麼能認為會發生這種事情呢？倘若知識的規範性超出了語義的規範性之外，倘若即使遵守了一切語義規則和規律我們也仍然缺乏知識上的證成」(Williams & Sosa, 2003: 117)。雖然上述質疑是索沙對塞勒斯的提問，但放到威廉斯身上同樣是適用的。我們可以去質疑，若威廉斯打算「從關於思想和意義之類的議題出發，去說明懷疑論所預設的想法何以是可拒絕」的話，那麼他就必須要能解決「如何在知識規範性和語義規範性之間建立起關聯」的問題。如果這個問題沒有被解決的話，威廉斯也就還沒有提出理由讓人同意懷疑論所預設的想法是可以拒絕的。

雖然從上下文來看，威廉斯無法論證出「擁有大量被證成的信念是擁有信念的先決條件」，而且想論證出這點又要面對類似索沙所提出的「如何建立起知識規範性和語義規範性之間的關聯」這樣的挑戰；但從至今為止有關威廉斯對證成概念的討論，是否能讓我們為他設想出能讓「擁有大量被證成的信念是擁有信念的先決條件」的理由呢？我們不妨從「信念是被證成的」兩個不同側面－亦即，「知識責任」與「適切根據」－來進行思考，去考慮「對於大量的信念負得起知識上的責任是否為擁有信念的先決條件」和「擁有大量有恰當根據支持的信念是否為擁有信念的先決條件」。

假定在擁有一個信念時，需要先對於大量的信念負得起知識上的責任。那麼

這就表示我所擁有的大量信念必須先以在知識上可負責的方式形成，唯有如此我才能擁有一個信念。問題是，就算我所擁有的大量信念並非以在知識上可負責的方式形成的，我似乎仍然能擁有一個信念。例如：在我長大後，仍按照在小時候讀到的童話故事裡的劇情，去相信動物會說話或巫婆是存在的，那麼我似乎和小時候一樣是擁有信念的。不會因為在長大後那些信念不再是以我在知識上可負責的方式形成的，我就會變成不再擁有信念了。除非威廉斯認為我在小時候擁有的信念算是信念，長大後擁有的信念就不再是信念了。但這似乎對於擁有一個信念提出了過多的要求，讓人覺得並不合理。

假定在擁有一個信念時，需要先擁有大量被恰當根據支持的信念。那麼這就表示我所擁有大量信念必須先得到恰當根據的支持，唯有如此我才能擁有一個信念。問題是，就算我所擁有的大量信念並非受到恰當根據的支持，我似乎仍然能擁有信念。例如：我突然在某一天被放置到系統性欺騙的處境中，從那時起所擁有的大量信念都沒有受到恰當根據的支持，可是就算是在系統性欺騙的處境中我擁有信念這點似乎仍然是被承認的。不會因為在那處境中我大多數的信念不再具有恰當根據的支持，我就會變成不再擁有信念了。除非威廉斯認為在那之前我所擁有的信念算是信念，之後到了系統性欺騙的處境中就不再是信念了。但這同樣對於擁有一個信念提出了過多的要求，讓人感覺不合理。

雖然從上述兩方面來看，不管怎麼思考威廉斯的主張都不合理，但威廉斯會不會是想從形成一個信念的動態發生歷程，來主張「擁有一個信念的先決條件是擁有大量被證成的信念」呢？這設想似乎是不成立的。因為，假如威廉斯想要將此主張置於動態發生歷程中進行立論，那他就必須解釋在發生歷程的最初階段，還未擁有大量被證成前的信念前，如何能擁有最初始的信念？此時在立論上似乎必須主張「在擁有某個最初的信念前不需要擁有其它信念」，否則按照「要先擁有大量被證成的信念才能擁有信念」的想法，連最初的信念都不可能擁有。可是，若在最初主張了「在擁有這個最初的信念前不需要擁有其它被證成的信念」，這恰好顯示出「擁有大多數被證成的信念不是擁有一個信念的先決條件」。

綜上所述，不管如何設想，似乎都不容易找到一個讓人滿意的說明，可以讓威廉斯宣稱的「擁有大量被證成的信念是擁有信念的先決條件」獲得支持。這麼看來，企圖透過這樣的宣稱去指出懷疑論的預設是可以被拒絕的，似乎不是那麼

容易就能做到的。

第二節 評論威廉斯對知識論自主性的挑戰

在上一節中，檢討了威廉斯在「企圖顯示懷疑論所預設的想法是可被拒絕」這點上所提出的理由，並且指出他所提出的理由不是那麼容易成立的。在這一節中，將去檢討威廉斯在「企圖要求懷疑論負起責任去說明其預設的想法」時，他提出「懷疑論需要負起責任」的理由，是否如他說的那樣是可以成立的。

先來回顧迄今的理論診斷出，懷疑論或許有責任要說明哪些未明說的想法，此外，威廉斯提出什麼理由主張，對這些未明說的想法懷疑論有責任加以說明。威廉斯指出笛卡兒式懷疑論論證在本質上依賴於「實質基礎論者的格律」、「知識論的自主性」兩個想法。這兩個想法不但是懷疑論未明說出來的預設，且這兩個想法甚至無法滿足直觀性要求。按照威廉斯對直觀性要求的理解，如果它們無法滿足直觀性要求，那麼接受它們的懷疑論者就有責任提出理由說明，人們為什麼要接受這兩個想法。

這兩個想法之所以無法滿足直觀性要求，則是因為：一、日常生活中的知識活動顯示出「基於方法學必然性，一個人即使沒有提出適切根據、在知識上仍負得起責任」。而這就表示「在未主動提出理據來證成信念內容為真的情況下，可以證成地去相信某個命題」，所以「實質基礎論者的格律」無法滿足直觀性要求。二、各門學科按照各自方法學必然性的要求，會對不同的世界事實作出承諾。按照「證成的默認與挑戰結構」的想法，這些承諾只在受到合理挑戰時才是需要辯護的。可是，日常生活中所謂的「合理挑戰」都要在提出挑戰之前的背景中承諾其它世界事實，才有「一個挑戰是否合理」可言。是故，在日常生活中企圖挑戰不同學科中對世界事實的承諾時，無法將一切世界事實都擱置起來；否則根本就沒有提出過任何合理的挑戰。而這就表示，一個可脫離一切世界事實去進行探究的自主知識領域，無法從日常生活中的知識活動中獲得支持；所以，「知識論的自主性」無法滿足直觀性要求。

威廉斯認為，既然這兩個想法沒有滿足直觀性要求，就表示「實質基礎論者的格律」和「知識論的自主性」這兩個想法之為真，僅是在傳統知識論探究中被假定為真的。可是，如果它們僅是在特定脈絡中被假定為真的，則笛卡兒式懷疑

論結論對於其它脈絡(特別是日常生活脈絡)沒有威脅，而這讓懷疑論的結論不如懷疑論所主張的那樣悲觀。

想讓結論對日常生活脈絡具有威脅的話，威廉斯認為笛卡兒式懷疑論就必須預設知識論的實在論。威廉斯使用「知識論的實在論」一詞時，除了籠統地意指「實質基礎論者的格律」和「知識論的自主性」之外，還有「從哲學反省中得到的懷疑論結論，可以適用於不同脈絡中對於知識的看法，因為哲學反省所揭露的是在不同脈絡中都成立的知識事實」這層涵義。因此，我們可以這樣理解威廉斯的主張：懷疑論者除了預設「實質基礎論者的格律」和「知識論的自主性」之外，還額外預設了那樣一層涵義的「知識論的實在論」。預設了這樣的知識論實在論，實質基礎論者的格律和知識論的自主性兩點之為真，就不再僅是被假定為真，懷疑論的結論將因此對於日常脈絡中的知識活動來說也是適用的。

剛才已經提過了威廉斯認為「懷疑論者有責任去為其預設的『實質基礎論者的格律』和『知識論的自主性』作說明」的理由，現在我們要來看威廉斯提出了什麼理由，去認為「懷疑論者有責任去為其預設的『知識論的實在論』作說明」。威廉斯認為懷疑論者之所以有責任作說明，是因為：知識論的實在論作出更多的承諾，而「誰承諾更多，誰就要負更多舉證責任」這一想法對威廉斯來說是很合理的；因此，威廉斯主張懷疑論有責任主動提出理由讓人接受知識論的實在論。至於，威廉斯認為「知識論的實在論作出更多承諾」的理由，則是由於：知識論的實在論要求在哲學反省中所得到的結論是在所有脈絡中都成立的；可是威廉斯主張，若採取學科探究的脈絡論觀點，將哲學反省也視為一種學科探究，則可以認為在哲學反省中所得到的結論僅是在哲學反省中成立，不需要額外要求那結論在所有脈絡中都成立；所以，在和學科探究的脈絡論觀點相較之下，知識論的實在論得要作出更多的承諾。

在回顧結束後，接著來檢視威廉斯所給的理由，是否如他所說的那樣是可以成立的。我們可注意到，威廉斯指出笛卡兒式懷疑論預設了「實質基礎論者的格律」、「知識論的自主性」和「知識論的實在論」三個想法。威廉斯對於這三個想法分別提出理由進行反對。在威廉斯所提出的三個理由中，筆者認為威廉斯針對「知識論的自主性」進行的挑戰或許是有點問題的。

威廉斯提出「證成的默認與挑戰結構」來質疑懷疑論必須預設的「知識論的

自主性」無法滿足直觀性要求。因為在日常生活中、被各學門所承諾的不同世界事實只有在面對合理挑戰時，才有需要給出理由為其所承諾的世界事實辯護；也就是說，關於世界的個別信念唯有在面對合理挑戰時，才處於需被證成的狀態。可是，日常生活中所謂的「合理挑戰」，都需要先另外承諾某些世界事實，才有「一個挑戰是否合理」可言。這表示，要讓關於世界的個別信念處於需被證成的狀態的話，就必須容許某些世界事實先被承諾為真而不需被證成。既然如此，就無法把一切世界事實都擱置起來，去探討關於世界的信念是如何被證成的。然而將一切世界事實都擱置起來，正是知識論的自主性所主張的。因此，證成的默認與挑戰結構對知識論的自主性構成挑戰。

筆者認為「證成的默認與挑戰結構」或許是成問題的。因為，並非只有面對合理挑戰時，人們才會要求提出理由。即使沒有遇到任何的挑戰，人們或許仍會主動去瞭解有哪些理由支持那些被各學門承諾的世界事實。探究理由，不全然是為了解除挑戰的威脅因而採取的辯護行動。有時候，探究理由僅僅是因為偶然地察覺到「作出了承諾」這回事；察覺到這回事後讓人開始去探問：有何理由支持此一承諾？僅是意識到原本未曾意識到的隱然承諾，有時就足以讓人們開始探究支持該承諾成立的理由，即便沒有什麼反對理由會導致人們認為該承諾不成立。這表示，筆者認為導致默認狀態改變的因素，除了威廉斯主張的合理挑戰之外，對隱然承諾的覺察亦會導致改變。

威廉斯或許會反駁說，察覺到隱然承諾，不會導致默認狀態的改變。察覺到隱然承諾的世界事實僅會讓人們發現早先沒有注意到的承諾；但是，注意到有所承諾還未必需要去替承諾提供理由支持，除非有合理的挑戰顯示出這些承諾無法成立。筆者同意，僅是注意到有所承諾是不夠的；然而，察覺到隱然承諾的世界事實不僅是注意到有所承諾，更是注意到那僅是不假思索地被接受下來、而非有理由支持的承諾。換言之，察覺到隱然承諾時，意識到兩件事：一、被承諾的是什麼？二、那僅僅是個承諾。舉例來說，當人們察覺每天維持的例行性作息背後隱藏著「如此作息能讓身體健康」的承諾，不僅是意識到原先沒有意識到的承諾內容，而且也意識到這僅僅是個承諾，是被視為不假思索地接受下來的。意識到一個承諾僅僅是個承諾，也就是意識到它是被不假思索地接受的；意識到它是被不假思索地接受的，有時就足夠讓人開始探究支持它的理由，即使沒有出現什麼

合理的挑戰來顯示它不成立。舉例來說，當意識到「如此作息能讓身體健康」是被不假思索地接受下來時，不必有什麼合理挑戰顯示出「如此作息未必能讓身體健康」，光是意識到此承諾只是不假思索地接受下來的，就足夠讓人們開始探究有何理由支持此承諾。因此，合理挑戰對於要求提供理由來說，並非如同威廉斯所宣稱般是必要的。

既然合理挑戰不是必要的，那麼有時在察覺到被隱然承諾的世界事實之後，不必額外承諾其它的世界事實，也能讓關於世界的個別信念轉變成處於需被證成的狀態。這表示，要讓關於世界的個別信念處於需被證成的狀態的話，就不必再另外讓某些世界事實先被承諾為真而不需被證成。也就是說，有時可將一切世界事實都擱置起來，去探討關於世界的信念是如何被證成的。因此，知識論自主性有時是可以成立的。

第三節 對理論診斷的回顧

在第一章中，我們將威廉斯對笛卡兒式懷疑論的理論診斷工作簡化為兩個階段的工作：在第一階段，去找出懷疑論論證在本質上所依賴的想法。在第二階段，檢驗該想法是否滿足直觀性要求(如果滿足直觀性要求的話，該想法就是不可被捨棄、且與日常知識概念一致的想法)。在各章的討論中，我們介紹了威廉斯整個理論診斷工作的逐層進展，並且澄清了懷疑論論證在本質上要依賴哪些想法，威廉斯又是如何指出那些想法不能滿足直觀性要求。下文中，我們將對這些想法和威廉斯對它們提出的評論加以敘述。

1. 懷疑論論證在論證前提中需要主張經驗優位性，亦即經驗(或關於經驗的信念)是關於世界的信念之證成基礎。可是，要判斷懷疑論者是否依賴經驗優位性作論證前，我們要先弄清楚：懷疑論者是不是有給出理由，可以(1)既不預設經驗優位性的成立，又能(2)在探討去證成關於世界的信念之恰當基礎時，說服我們接受把經驗(或關於經驗的信念)當作是此恰當基礎？威廉斯在檢視了懷疑論對經驗和關於經驗的信念這兩者所作的刻劃後，認為懷疑論可能給出的理由都已經隱含有經驗優位性的想法，於是判斷懷疑論在本質上要依賴經驗優位性的成立。
2. 既然經驗優位性似乎是懷疑論在本質上要依賴的想法，那麼威廉斯下一步的

工作就是去檢驗經驗優位性有沒有滿足直觀性要求。威廉斯認為，迫使人們接受經驗優位性的理由，在於傳統知識論計劃對關於世界的信念全體進行普遍理解，企圖去檢驗關於世界的知識全體。可是，威廉斯認為傳統知識論的計劃，在本質上要依賴於全體性條件。所以，理論診斷的焦點從原本的經驗優位性轉移到全體性條件上。威廉斯下一步的工作就是去問：全體性條件有沒有滿足直觀性要求。

3. 因為威廉斯認為全體性條件要求的「關於世界的信念在知識論上的整合性」，在本質上依賴於實質基礎論者的格律，所以理論診斷的焦點又從全體性條件轉移到實質基礎論者的格律上。理論診斷的工作變成是去問：實質基礎論者的格律有沒有滿足直觀性要求。
4. 威廉斯認為實質基礎論者的格律是可以捨棄的，因為實質基礎論者的格律主張「信念的知識地位完全決定於信念的抽象內容」，可是日常生活中的知識概念支持的是脈絡論式的證成概念，這種證成概念主張「信念的知識地位不完全決定於信念的抽象內容，離開了具體的脈絡就不能談論信念的知識地位」。
5. 威廉斯替懷疑論設想出一種對於哲學反省的說明，這說明能顯示出儘管日常生活中的知識活動看似支持脈絡論式的證成概念，但在哲學反省中得到的懷疑論結論仍可適用於日常生活的脈絡，這顯示出實質基礎論者的格律不是那麼容易被捨棄的。然後威廉斯透過「方法學必然性」的概念來反駁說，懷疑論那種對哲學反省的說明，論證不出其結論能適用於日常生活脈絡。在討論威廉斯反駁的主張時，我們區分出了三個被他籠統地稱為「知識論的實在論」的想法：「實質基礎論者的格律」、「知識論的自主性」和「知識論的實在論」，並看出威廉斯所謂「真正能取代知識論的實在論的其它選項是『脈絡論觀點』」其實有兩個不同涵義，一個是能取代「實質基礎論者的格律」和「知識論的自主性」這兩個想法的「脈絡論式證成概念」，另一個是能取代「知識論的實在論」的「學科探究的脈絡論式觀點」。
6. 由於威廉斯在進行理論診斷工作時對於「脈絡論式證成概念」的細節沒有多作交代，因此面臨了「證成相對主義」的質疑。為了去替威廉斯辯護他為何不是證成相對主義者，我們參考了威廉斯在結束理論診斷工作後對脈絡論立場的進一步發展，引入「知識責任與適切根據」和「證成的默認與挑戰結構」

這兩組概念來介紹脈絡論式證成概念。透過這更完整的介紹，我們進一步澄清了「脈絡論式的證成概念」是在什麼意義下能夠取代「實質基礎論者的格律」和「知識論的自主性」。

威廉斯對笛卡兒式懷疑論的理論診斷最獨特的地方，在於他對於全體性條件的重視。不管是經驗優位性，還是傳統知識論的普遍性理解，威廉斯認為它們都預設了全體性條件的要求。對威廉斯來說，全體性條件的要求是人們在日常生活中找不到理由去接受的要求。在進行理論診斷時，威廉斯藉由方法學必然性說明全體性條件與日常生活裡的證成概念相悖之處。威廉斯在結束理論診斷工作後，又對方法學必然性中的脈絡論意涵加以發展，回過頭改善了原先解釋全體性條件時容易讓人誤解的地方。

在本文的論述中，致力於替威廉斯在理論診斷過程中可能會讓人誤解的地方加以解釋，並盡可能對威廉斯在診斷過程中的轉折加以說明，目的是去讓威廉斯的診斷方向在具有連貫性同時，還能顯示出各個不同議題在轉換上的關聯。對於威廉斯用詞上籠統混用的部份，盡力替他在不同議題上使用的相同語詞，所可能表達的不同涵義，給予一定程度的澄清。希望透過這樣的澄清，能捕捉到威廉斯在不同議題上的思想差異。特別是針對，威廉斯在理論診斷中認為懷疑論所預設的知識論的實在論的意義進行解釋，希望能展示出這個核心主張具有的多重意義，讓威廉斯透過理論診斷出的結果「笛卡兒式懷疑論預設了知識論的實在論」能夠讓人容易理解。

參考文獻

- Blaauw, M. (2005). Introduction: Epistemological Contextualism. *Grazer Philosophische Studien: Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie*, 69, I-XVI.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brendel, E. J., Christoph (2004). Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects. *Erkenntnis*, 61, 143-172.
- Buchanan, R. (2002). Natural Doubts: Williams's Diagnosis of Scepticism. *Synthese*, 131, 57-80.
- Fogelin, R. J. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Grundmann, T. (2004). Inferential Contextualism, Epistemological Realism and Scepticism: Comments on Williams. *Erkenntnis*, 61(2-3), 345-352.
- Okasha, S. (2003). Scepticism and Its Sources. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 610-632.
- Ribeiro, B. (2002). Cartesian Skepticism and the Epistemic Priority Thesis. *Southern Journal of Philosophy*, 40(4), 573-586.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (1996a). Understanding Human Knowledge Philosophically. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(2), 359-378.
- Williams, M. (1996b). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Williams, M. (1999). *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology* (2 ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2004a). Knowledge, Reflections and Sceptical Hypotheses. *Erkenntnis*, 61(2-3), 315-343.
- Williams, M. (2004b). Scepticism and the Context of Philosophy. *Noûs Supplement: Philosophical Issues*, 456-475.
- Williams, M., & Sosa, E. (2003). Are There Two Grades of Knowledge? *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 77, 91-130.