

第五章 自我知識的認知權利

我們在第三章的時候，討論過博之所主張的基本自我知識。根據博之的說法，自我知識就是我們對自己的一階思想進行二階的自我歸屬，而這個二階的判斷之所以能夠成為知識，是因為我們做出二階判斷本身就使得此判斷為真。然而，有人或許會質疑說，我們對自己的思想內容的判斷或許總是為真或者不會出錯，但我們說自己知道自己在想什麼的理由何在呢？為什麼我們認為自己知道自己的想法，是有道理的？憑直覺來說，上述的問題顯得有點荒謬，因為我們在日常的溝通活動中，即便有相干的證據或理由，我們也不會要求一個人要能夠給出這些理據來說明自己為何知道自己在說什麼或想什麼。不過這些質疑不全然是沒有道理的。

在知識論上，「知識」一般意指有理由的真信念。以關於世界的知識來說，一個人除了要對世界的狀況形成真信念之外，通常還要能給出相干的理由，他的信念才具有知識的資格。假設有一個人 O 說他知道清華大學人稱「楓林小徑」的路上，所種的路樹實際上是槭樹而非楓樹，但是當我們問他是如何知道這件事時，他卻答不出個所以然來。直覺上，儘管楓林小徑旁的樹木真的是槭樹而非楓樹，我們寧可認為 O 是瞎猜到的，也不會認為 O 的信念可以算是知識。然而，就算這個人給出某些理由，我們也不會輕易認定他有知識；這些理由必須要與信念的主題相干。如果 O 只是說因為他心情好所以他知道這件事，我們肯定不會接受他的說法。O 如果能夠顯示出他有分辨槭樹與楓樹的能力，或者說是某個有如此能力的人告訴他這件事的，那麼我們通常才會同意他**知道**楓林小徑上的樹是什麼樹。給出相干的理由似乎是構成我們的知識的必要條件之一。這個例子顯示出，有能力分辨相干的事物的替選項(alternatives)⁴³，是我們具有相干知識的理由。相對的，為什麼我們的自我知識通常不需要理由就可以成知識呢？

博之對此的答覆是，一思想者要具有某思想，不需要他事先知道使得此思想

⁴³ 以上述的例子來說，一個人要有理由知道一棵樹是否為楓樹，必須有能力或借用別人的能力，排除掉這棵樹是槭樹這樣的事實：亦即他不會把槭樹誤認為楓樹。在這個意義下，槭樹就是楓樹的一個相干替選項。

可能的成立條件；就像一思想者要有知覺知識，在一般的情形中，不需要他能事先知道相干的成立條件、排除所有可能的認知替選項。而由於思想者的二階判斷是在一個反思性的思考中設想這個一階思想，思想者做出二階的自我歸屬判斷時，同樣不需要事先知道這些成立條件為何。然而，如果要以這種方式來回答上述的問題，會引起了下列的疑慮：博之似乎是主張，自我知識在構成上不需要思想者知道相干的理由；這是不是意味著，自我知識是沒有根據的呢？如果博之不這麼認為，那自我知識的認知資格又從何而來？我們有什麼理由說一個人一定知道自己在想什麼？

伯侯申(Paul Boghossian)基於這些考量，對基本自我知識的觀念提出種種質疑⁴⁴。他的論證焦點集中在博之舉出的緩慢轉換(slow switch)思想實驗⁴⁵。他指出，在涉及經驗性內容的情況中，一個人在可能的環境轉變之後，由於無法排除掉認知上的替選項，而沒有理由說他知道自己在想什麼樣的思想。他並且論證，在轉換的情況中，一個人無法利用他對過去知識的記憶，在新的環境中知道他原先所知道的自我知識。如果這些論證成立，就顯示出博之的外在論與基本自我知識的觀念一定在某些地方是不相容的。

伯侯申引發的議題包括兩方面，第一是關於自我知識的認知資格：如果外在論為真，我們的思想隨著環境而改變，那麼為何我們有權（有理由）說我們知道自己的想法為何？第二個議題，是關於記憶在自我知識中所扮演的角色：如果我們的思想內容隨著環境的改變而有所不同，那麼我們對過去思想的記憶是否也會發生改變呢？我們的記憶能夠保有我們對過去思想的自我知識嗎？這兩個議題引發了一系列的辯論，我們將會做簡短的討論，並且討論博之對這兩個議題的回應。本章分為四節，第一節討論伯侯申對第一個議題所提出的論證，並簡述此議題所引起的辯論；第二節我們要以博之的認知權利(cognitive entitlement)觀念，為

⁴⁴ Boghossian, P. (1989), 'Content and Self-Knowledge', *Externalism and Self-Knowledge*, ed. by Peter Ludlow and Norah Martin. Stanford, California: CSLI Publications, 1998. 以下簡稱本文為'CSK'。

⁴⁵ 緩慢轉換思想實驗，是相對於快速轉換的思想實驗。快速轉換是指，一個人瞬間被轉換到雙生地球上，然後立刻回來。這種情況中，我們一般很難說他的思想和雙生地球有什麼關連。緩慢轉換則意指，一個人不知不覺地被轉換到雙生地球上，待了夠長久的時間，和當地的居民與事物發生夠多的關係，而得到了新的一組（雙生地球人）思想。緩慢轉換不一定限制一個人不會回到地球；在相對短的時間內（足夠學到新思想的時間），一個人也可以來來回回地在兩地進行轉換。我們會在第四節討論兩種緩慢轉換會有的可能結果。

博之進行辯護；第三節討論伯侯申的記憶論證以及此論證所引起的辯論；在第四節，我們則要以博之提出的保存性記憶(preservative memory)觀念來回應伯侯申的論證。

第一節 伯侯申的轉換論證

伯侯申認為，權威性自我知識一般被描繪成一種直接的、非推論的知識。這是說，自我知識的認知地位，並不從其他的信念推論而來。而這蘊含了，要知道我們的心理狀態為何，我們要嘛是根據某種形式的內在觀察(inner observation)，要嘛是沒有根據什麼(on the basis of nothing)。(CSK, p.149)

不同於博之的基本自我知識觀念，伯侯申認為「自我知識」並不意指一個有關我們一階思想的真信念，而是指一個被證成(justified)的信念。他本著一個證成關係的內在論(internalism of justification)，認為如果從一個人的主觀觀點來說，他接受某一信念時表現出認識論上的不負責任(irresponsible)或不理性，那麼我們不能說他證成了這個信念。(CSK, p.153)比方說，我們可以假設一個證成關係的外在論會同意的情況，某個人 S 具有可靠的千里眼能力，當其他人被媒體欺騙說他們的國家元首被送往醫院檢查槍傷時，他卻以千里眼的能力看到總統在總統府裡面辦公。按證成外在論的觀點，S 有資格具有一個觀察性的知識。但伯侯申認為，即便 S 所接受的信念為真，但 S 由於無法在主觀上能給出相干的客觀理由，所以他不能算是有這樣的知識。(Ibid.)

根據這些看法，伯侯申指出，給定外在論為真，亦即我們的思想內容部分是由某種關係性的性質來加以個別化的，我們就不能靠著僅僅對自己心理狀態的內在觀察，來得知自己的心理內容為何。當然，如果我們不依靠任何東西，那我們更沒理由說自己知道自己在想什麼。下面分別敘述這兩方面。

1. 自我知識是沒根據的？

首先，如果說我們的自我知識不根據什麼就具有認知資格，合理嗎？一般來說，要知道一些偶然命題，需要做出一些觀察或者一些基於觀察的推論，才能獲得證成。在這個意義下，日常的經驗判斷就是一種認知成就(cognitive

achievement)，其認識論總是實質的(substantial)。相較於此，我們有時不需要做出觀察或推論，就能獲知某些偶然命題。例如我現在在這裡、我正在吃醋等，這些判斷在思想者下判斷時就被證成，並且為真。他獲得這些知識的證成，只需要依賴他對這些判斷內容的理解。伯侯申稱這些判斷為「認知上不實質的判斷」(cognitively insubstantial judgement)。

伯侯申指出，博之與戴維森主張我們不能以知覺觀察的模型來理解自我知識，而這就好像是說自我知識並非一種認知成就，不需要根據其他的理由—至少是不根據經驗—就具有權威性、非推論性的特色。他認為，博之這類的主張，會把自我知識說成一種認知上不實質的知識(cognitively insubstantial self-knowledge)。問題在於，我們能夠以這種方式理解自我知識嗎？伯侯申認為不行。他的理由有二：第一，說自我知識是不實質的，就好像是說我們對自己的思想沒有注意力(attention)可言。如同在經驗認知中，我們可以自由地決定對一枚硬幣的哪些側面投注多少的注意力一樣，伯侯申認為，我們對自己的思想也有這樣的能力。他說：「有些成人比起其他人，能更好的報導他們的內在狀態。大多數成人又比小孩來得好。如果自我知識不被設想為一個對資訊敏感的能力，可以由教化或疏忽所支配，這又要怎麼解釋呢？」(CSK, p.167)

伯侯申的第二個理由是，自我知識若要成『知識』，一定是可錯且不完整的。他指出，一個人有可能疏於注意某些物理事件與心理事件的發生；而即便此人注意到這些事件的發生，他仍可能搞錯這些事件的特徵，誤以為他們具有事實上沒有的性質。伯侯申認為，只有我們將自我知識理解為一項認知成就，才有指望能說明這樣的認知缺陷(Ibid.)。

基於上述的兩個理由，他指出博之所謂『自我證實的、不可錯的基本自我知識』觀念，無法說明我們一般的自我知識。一般的自我知識可粗略分為兩種，第一種是關於穩定的心理狀態的自我知識，例如關於自己的信念、欲望等傾向性心理狀態的知識。第二種自我知識，是關於當下發生的心理事件的知識。例如我判斷我害怕上學會遲到。伯侯申指出，當我判斷我相信寫作需要專注時，我不需要實際上相信寫作需要專注，才能去讓我思考這樣的思想。同樣的，當我判斷我害怕上學會遲到時，我實際上不需要害怕任何特定的事情，才能讓我判斷我害怕如此。問題是，我們一般的確能以權威的與直接的方式來知道我們相信什麼、欲求

什麼，但博之關於基本自我知識觀念似乎無法說明這些一般的自我知識是如何可能的。(CSK, p.169)

2. 內在觀察模型與外在論不相容

接著，我們要探討為何內在觀察模型與外在論是不相容的。如果我們是以內在觀察的方式——以伯侯申的話來說，以內省式的覺察(introspectively aware)——來認識自己的心理狀態，我們不可能在外在論成立的情況下，知道自己的思想為何。表面上來看，有人或許僅僅根據博之與普特南的外在論與雙生地球思想實驗，就做出以下的推論：

- (1). 要知道我有水思想，我必須要知道他們是包含水⁴⁶概念而非雙生水概念。
- (2). 但沒有研究過我的環境，我就不知道我的思想是包含水概念還是雙生水概念。
- (3). 因為我需要去知道，我的思想是典型地關於H₂O還是典型地關於XYZ的；而我要知道這點肯定要研究我的環境。
- (4). 我基本上不能透過內省知道這些事實。

結論：因此，我不能以內省的方式知道我的思想內容：我必須從關於環境的事實推論我在想什麼。(CSK, p.158)

伯侯申指出，這個論證基本上是過度急促而不合理的。XYZ 只是 H₂O 的可能替選項而非相干替選項。這個論證假設了說，我們要能夠在認識上排除認知對象所有的可能替選項，才有理由接受自己關於該對象的知識。然而，我們在認識論上一般只要求，思想者只要能夠排除實際上的相干替選項，他就有理由接受某一信念。我們在前言中舉出的要能分辨槭樹和楓樹的例子，表明了這個要求。在實際情況中，會不會分辨槭樹與楓樹可能構成一個人是否知道某物是楓樹的相干理由；然而，我們通常不會要求此人要能夠分辨楓樹在所有可能世界中會有的相干替選項，才認為他有資格接受某棵樹是楓樹的信念。

然而，伯侯申卻進一步指出，雙生水有可能成為一個人在認知自己思想時必須排除的相干替選項。按照博之所提到的緩慢轉換思想實驗，一個人 O 可能被

⁴⁶ 底線標出原作者所強調之處；斜體為作者所加，表示主體的特定思想。

轉換到雙生地球上，並且遭遇到表面上一模一樣的社群成員與雙生水。如果 O 在這個環境中待的夠久，O 會學到雙生水的概念。在這種情況中，通常會有兩個結果：O 同時具有地球人的概念與雙生地球人的概念，或者在漫長的轉換經歷之後，O 的所有概念被換成雙生地球人的概念，而不會同時擁有兩種概念。伯侯申認為，博之通常會主張 O 會有的結果是第二種。(CSK, p.159)在這樣的基本條件中，伯侯申要求我們設想 O 處在一個很頻繁的轉換情況：O 不知不覺的、而且來來回回的在地球與雙生地球之間進行轉換，每次都待上夠長的時間，換掉了之前的概念。現在，假設 O 從雙生地球被轉換回實際的世界，而他的雙生地球概念被換回地球的概念，並假設有人問他：「你之前有一個和水概念很像、然而不是水概念嗎？」這個問題。伯侯申主張，直覺上，O 對這樣的問題一定回答：「沒有！」，但是根據外在論，他其實有過雙生水概念。這顯示出 O 似乎不知道自己的相干思想為何。伯侯申主張，這不是因為 O 記不起來他過去的思想，而是 O 從來不知道他有這樣的思想。因為 O 在思考的時候，無法光靠內省而排除掉『我的思想是包含水概念而非雙生水概念』的可能性。O 必須透過一些經驗調查，才能排除掉雙生水這個替選項，這顯示出 O 對自己的思想無法具有非推論性的自我知識。(CSK, p.160)

第二節 我們對自我知識的認知權利

在第三章我們討論博之的基本自我知識觀念的時候，就有提到說博之反對以笛卡兒式的內省或者以知覺知識的模型，來理解自我知識。博之事實上也注意到了，如果以伯侯申主張的內在觀察模型來理解自我知識觀念，勢必會產生伯侯申所顯示出的那些問題。問題是，根據伯侯申，如果不採簡單觀察模型，博之的基本自我知識觀念就會被說成是認知上不實質的：思想者沒有給出理由或沒有負起認知上的責任。這似乎與一般的（內在論的）證成觀念有所衝突。

下面，我們要以博之的認知權利(epistemic entitlement)觀念來回應上述的種種質疑，並且說明為何伯侯申以及其他人所根據的觀察模型，對正確說明自我知識的觀念而言，是不恰當的。

1. 認知權利

博之將證成(justification)的觀念區分為兩種。第一種是一般的(伯侯申所主張的)證成觀念,也就是要求人們對自己所接受的命題或認知活動,要具有理由或者事先取得理由。第二種是他所謂認知權利(epistemic entitlement)的觀念,這是指一種不需要被主體理解或取得(accessible)的認知權利或者保證(epistemic right or warrant)。博之指出,兩者在合理性地支持一命題態度或者認知活動上,以及在構成認知的權利(right)上,都具有正面的力量。差別在於,一個人對某些認知活動或結果具有認知權利(entitlement),他可以不知道這些權利為何以及從何而來(哲學家或可能夠解釋這點。)博之主張,在一般的情況下,我們有權依賴我們的知覺、記憶、演繹與歸納推理,甚至他人的話語,而不需要給出理由或者能設想出相干的證成關係⁴⁷。

認知權利不等於透過可靠的認知機制產生認知結果。光是說我們有權形成某些可成知識的判斷,但又說我們不需要知道此權利為何,看起來好像在主張一個證成的外在論或可靠論:以上述千里眼的例子來說,似乎我們的相干認知機制正常運作,我們的知覺信念就獲得保證。然而,認知機制只是形成判斷的原因之一,而不等於形成判斷的權利來源(如果情況並非如此,那連攝影機也算是有關於視覺方面的知識)。博之對認知權利的描繪是:「我認為認知保證(warrant)的觀念比起日常的證成觀念還要廣泛。一個體的認知保證或許在於一個證成,讓此個體擁有一個信念或者其他的認知行動或狀態。不過認知保證也是一個權利(entitlement),此關係在於根據理性的規範以一個適切的方式進行運作的資格,即便這些規範無法被具有該資格的個體明說出來。我們對於某種知覺信念或者某種邏輯推論具有一個權利,即便我們對它們並沒有理由或者證成。這個權利想必在原則上能夠(雖然只是說經常有著極大的哲學困難)被某人明說出來。不過這樣的清楚說明,不需要是具有此權利之個體的能力的一部分。」⁴⁸

簡單來說,認知權利指的是某種認知資格,只要思考者滿足某些條件,他進

⁴⁷ Burge, T., 'Content Preservation', *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 4. (Oct., 1993), p.458. 以下簡稱本文為'CP'。

⁴⁸ Burge, T. (1996), 'Our Entitlement to Self-Knowledge', *Externalism and Self-Knowledge*, ed. by Peter Ludlow and Norah Martin. Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p.241. 以下簡稱本文為'OES'。

行相干的判斷或推理活動，就是合理的。現在我們要問：根據外在論，為什麼當我們的思想隨著環境而轉變時，給定我們的認知能力對環境的變遷並不敏感，我們還有理由或權利知道自己的思想為何？這種權利從何而來？這種權利又為什麼能在一階思想的變遷中留存下來？博之認為，這種權利的來源是：(1)二階判斷在批判推理(critical reasoning)中所扮演的角色，以及(2)二階判斷與『何者使得二階判斷為真』之間的構成關係。(OES, pp.245-246)

博之的想法是：一思想者要能進行批判性的推理，並且隸屬某種與這個推理必然相干的理性規範，那麼這個思想者的某些心理狀態與行動，必須能夠可成知識地被回顧(knowledgeably reviewable)。而這種回顧關連到一個比我們對知覺判斷的權利還要強的認知權利：在被回顧的思想與回顧的觀點之間，一定要有非偶然的、理性的關係。(OES, p.246)以下我們一一說明這些重點。

2. 我們對自我知識的認知權利

伯侯申認為博之的基本自我知識觀念，無法說明我們其他的自我知識，例如關於自己的信念、欲望為何的知識。這樣的批評只有部分是合理的。合理的地方是，實際上，博之本就認為基本自我知識的特徵不同於關於信念、欲望等心理狀態的自我知識。基本自我知識是指我思般的判斷—如我想說、我判斷說等—具有脈絡上自我證實的、不可錯的特徵，是說明自我知識的特殊認知地位的典型例子。其他類型的自我心理歸屬—像是我相信說、我欲求說、我害怕說...等等—並不具有上述的特徵，但一般來說當我們如此判斷時，這樣的判斷也構成知識。這些非「基本」自我知識意義下的判斷會構成知識，不是因為它們有自我證實的特色、也不是因為它們是認知上不實質的判斷（僅憑著理解就能得知），而是因為它們與基本自我知識共享的一個重要的認知地位。(OES, p.241)這個認知地位，來自於這些判斷在批判推理(critical reasoning)中的角色。

博之認為即便是懷疑論者都承認我們有批判推理的能力。批判推理是一種思想者能夠認識到理由與推理過程，能夠有效地評估這些理由與推理，並進行合理的批評或支持的推理。「它是一種由領會、使用與評估如此之理由與推理，所引導的推理。作為一個批判性的推理者，吾人不只是在推理。吾人認知到理由作為理由。吾人評估、檢視、權衡、批評，補充一個人的理由與推理。顯而易見，這需要一個二階的能力去思及思想的內容或命題，以及它們之間的關係。」(Ibid.)

批判推理不只是一要能夠評估思想內容的真假值、內容之間的證據關係、涵衍關係而已，在我們形成論證時，評估並區分思想內容為斷言、否言或假言等等形式是很必要的。類似的，在批判的實踐推理中，一個人也要能夠評估與鑑別出某些命題在表達正面態度(pro-attitude)，將它與表達信念的命題區別開來。(OES, p.247)

作為一個批判推理者，一個人還必須能夠（有時要真的做到）使用他對理由的知識，對某些命題做出承諾(commitment)，或者批評、改變，或肯定這樣的承諾，根據這些理由產生心理上的變化(changes of mind)。在這樣的過程中，批判推理者必須能夠區分主觀上的承諾以及有客觀支持的承諾，並明確表現出改變前者以偏好後者的行為。如果僅僅只是評估一項推理好或不好，卻不涉及將這樣的標準應用在涉及這些評估的承諾上，一個推理就不是批判推理。博之認為任何批判推理，都涉及了推理者的承諾，而批判地評價一個人所具有的承諾，對形成一個承諾以及合理地改變一個他的心意、或者堅持原有的看法，都是主要的部分。(OES, p.248)

博之指出批判推理需要一個人去設想他的一階思想，而且這樣的二階思考一定是合理的。為什麼呢？因為一個人要批判地評估理由與推理，他必須要對關於他的思想、理由與推理的判斷，具有認知權利。詳言之：一個人對自己的思想、理由與推理的判斷，是構成批判推理整個推理程序的必要部分。由於整個推理程序的過程是合理性的，這個本質部分也一定要是合理性的。相對的，如果在批判推理中，一個人對自己思想與推論的判斷並不合理（對他們不具有認知權利），那麼此人對自己的態度以及態度與態度之間的關係的反省，就不會增加批判推理的合理性成分。這顯示出，如果一個人是一個批判推理者，那麼此人一定對自己的思想、理由與推理的二階判斷，具有認知權利。博之認為，如果一個人對自己思想的回顧缺乏認知權利，那麼就不可能有任何理性的規範，能夠管制一個人應該如何進行批判推理。(OES, p.249)（更強地說，在缺乏理性規範下，一個人如此進行的推理根本不是推理，或者他根本無法進行推理。）然而由於我們的反省回顧在實際的批判推理中的確會增加合理的成分，所以我們對自己的思想與推論，一定是合理的（擁有認知權利）。

博之更強的主張說，批判推理不僅需要一個人合理的設想自己的思想，還需要這個人知道他思想；亦即他的反思判斷也一定為真。理由在於，一個人如果系

統性地搞錯自己的思想為何，那麼他的反省肯定不會為自己的批判推理增加任何合理性，也沒有任何理性規範能控制與導引被反思的心理態度。但是上面指出了，我們一般的批判推理都是合理的，而我們的反思判斷在批判推理中扮演一個增加合理性成分或融貫性的必要角色，這蘊含了一個人在批判推理中所具有的反思判斷一般都是真的。(Ibid.)

3. 自我知識的環境中立性格

從上面的分析中，我們可以看出，博之對自我知識的認知資格，給出了一個超驗論證：我們能進行批判推理的必要條件，包括我們要能夠回顧自己的思想、理由與推理。批判推理本身是合理的且融貫的，蘊含了我們對自己思想的反思判斷一定是真的並且是合理的。下面我們要繼續說明，為何這種權利並不會隨著環境的改變而有所變動。

伯侯申質疑博之的許多理由中，包括了他認為自我知識要成知識，就是要可錯的且不完全的，而將自我知識理解為某種認知成就，會有助於我們理解這點。據此，他似乎認為內在觀察模型是說明自我知識的理想模型。然而，根據內在觀察模型，似乎我們對自己思想的認知權利，要奠基在我們是否能分辨思想與其他思想之間的關係。如果外在論為真，我們的思想會隨著環境中不起眼的變遷而發生改變，那麼我們似乎無法透過對自己思想的檢查來得到這項認知權利。這顯示出，我們對自我知識的認知權利可能會因為環境的因素而有所減損；自我知識與外在論似乎是不相容的。不過，博之對此的回應是，內在觀察模型並不是理解自我知識的好方法，並且會有損自我知識的合理性。

博之指出，內在觀察模型的理論基礎在於類比知覺知識的認知保證關係。在知覺知識中，觀察性判斷的認知保證，部分是根據這個判斷與判斷的主題（對象）之間，發生真實不虛(veridical)的但純粹(brute)、偶然、非理性的關係（亦即因果的知覺接觸）；這種關係，與我們平常是以一種非推論的方式獲得知覺知識的事實相容。博之認為，我們對知覺判斷具有權利，部分是根據我們作為知覺者的身份，這個身份蘊含了我們一定（曾經）和知覺對象（或知覺判斷所明指出來的對象）有過真實不虛的但純粹、偶然、非理性的關係。(OES, p.253)在知覺系統運作良好的情況下，不同的條件能夠導致我們形成相同的知覺判斷而不喪失認知權

利；這使得純粹的錯誤(brute error)⁴⁹成為可能。(OES, p.254)

在這樣的類比中，內在觀察模型也主張，我們對自己的思想也有著非推論的知識，而反思判斷的認知保證，部分也在於被回顧的思想與關於此思想的判斷之間，有著真實不虛的但純粹、偶然、非理性的關係。並且理所當然地認為，我們對自己的思想可能產生純粹錯誤。但是這樣的類比是不合理的。博之指出，知覺的證成與批評必然預設『個人觀點』與『知覺對象』之間的區分，而且預設了純粹錯誤的可能性不會有損思想者的認知權利或者知覺認知的運作。如果內在觀察模型套用這些預設，那麼這個模型與批判推理的活動就不相容。理由如下：

第一，在批判推理中，我們對自己的思想不容發生純粹錯誤。博之認為，由於我們是批判推理者，我們對自己的思想具有一般的認知權利，而這個權利與我們可能在批判思考中犯錯是相容的。我們可能會粗心大意、具有偏見，或者自欺欺人。不過在沒有來自這些態度的偏見時，而且我們的心理機制運作正常時，我們對自己的心理狀態是不會犯錯的。在一般的情況下，搞錯自己的心理狀態，通常是因為我們的心理機能失調或者有理性缺陷。(OES, p.251)

第二，在批判推理中，如果思想者有理由認為，一些被回顧的思想或理由不合理或不夠格，那麼就可直接根據理性規範導出說，他有一個初步的理由去修改或補充它們。例如，如果經過批判推理，我合理地結論說，我相信張三有罪的這個信念是根據不合理的前提或者無效的推論而來的，那麼這通常會直接導出說，我有理由根據這個回顧觀點，以及被回顧的信念的觀點（亦即，都是我的觀點），放棄這樣的信念或尋找新的理由基礎。(OES, pp.257)但如果根據內在觀察模型，在『被回顧思想的觀點』與『回顧的觀點』之間，只有偶然的、非理性的關係，那麼我就根據上述的理性評估，從『被回顧思想的觀點』所進行的修正或補充，就完全沒道理可言。

第三，批判推理要求思想者負起認知責任(epistemic responsibility)。這是說，我們在批判推理中能檢視與回顧『自己的』理由與推理，為被回顧的思想負起責任（亦即有必要的時候修改、補充或肯定它們）。而內在觀察模型卻蘊含了兩個觀點之間的分離，把自己一階的思想或理由，當作被研究的對象，只要求我們只

⁴⁹純粹錯誤是指，在認知機制正常運作的情況下，由於認知條件的誤導或相似所造成的錯誤。

要為『回顧的觀點』負起主要責任。此模型蘊含說，當我回顧自己的理由時，我對被回顧的對象只有衍生性的責任，就像我對自己的小孩或寵物的行為只有衍生性的責任一樣。而只有一個人的知識與理性控制能力，偶然地滿足了他相信這些思想的理由時，他才對這些思想具有主要的、完全的責任。(OES, p.258)

博之主張，回顧與被回顧的思想之間的連結，完全對推理開放並允許直接的理由傳遞(transmission)，這點對於一個認知觀點在理性上的融貫性是必要的部分。由上述的討論可以看出，內在觀察模型的錯誤在於，假設了『被回顧思想之觀點』與『回顧思想之觀點』的分離，這使得在批判思考中，要求進行合理性行動的理由，無法在觀點之間有直接的轉移。只要放棄這樣的模型，並且放棄以知覺知識來類比自我知識的觀念，那麼我們就能明白為何我們不需要在思想內容隨環境轉換之後，為了對自己思想的二階判斷具有認知權利，而從事額外的經驗調查。我們是一個批判推理者這件事，已經蘊含我們對自己的思想具有認知權利。博之說：「所以，關於一個人思想與態度的知識的權利，不完全是此人做了些什麼的事情。而是與此人是誰有關。一個人如果有作為一個人格與批判推理者的地位，這個地位就涵衍了此人對某些關於他的命題態度的認知權利；也涵衍了某些關於這些態度的非觀察性知識。」(OES, p.261)

第三節 伯侯申的記憶論證

除了質疑在外在論成立的前提下，我們對自己的思想是否還具有認知權利這個問題，伯侯申提出的另一個論證引發了關於記憶的討論。由於博之主張說，基本自我知識是自我指涉與自我證實的，一個思想者 S 在緩慢地轉換到雙生地球後，S 仍然能權威性地宣稱他知道自己在想什麼。但如果 S 知道有發生轉換的情況，並且自問說：「我昨天在想水還是雙生水？」這個問題，O 要知道答案或許有時候要靠經驗的調查才能知道⁵⁰。

伯侯申指出，博之的說法好像在說，雖然 S 明天不知道他現在正在想的事

⁵⁰ Burge, T. (1988), 'Individualism and Self-Knowledge', *Externalism and Self-Knowledge*, ed. by Peter Ludlow and Norah Martin. Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p.122. 不過 O 的問題如果是：「我現在在想水還是雙生水？」博之的回答則是：「都是。」兩個概念都可用。

情，但他現在仍然知道自己在想什麼。根據基本自我知識的觀念，當 S 在時間點 t1 時，設想自己在 t1 時在想些什麼，他就有了自我證實的自我知識。但伯侯申認為，在時間點 t2，也就是 S 被轉換到雙生地球上之後，S 不會知道他在 t1 的時候所具有的自我知識。因為 S 在 t2 時，並沒有設想 t1 時的自我知識的資源（沒有水）。而 S 要在 t2 時知道自己在 t1 時在想些什麼，他必須要從事一些經驗調查，知道自己身處的環境為何，以及他待了多久的時間。現在給定一個關於記憶與知識的明顯真理：『如果思想者 S 在 t1 時知道 p，而且 S 在 t2 時記得他在 t1 時所知道的事情，那麼 S 在 t2 時也知道 p。』伯侯申問說，為什麼 S 在 t2 時無法知道他 t1 時所知道的事情呢？他認為只有兩種解釋：要嘛 S 忘記了，或者他從來不知道。伯侯申的論斷是：「不過記憶的失誤顯然不是重點。... 內容的廣義個別化並不會讓我們很容易知道此內容但很難去記憶此內容。我大膽的假設是因為他從來不知道。博之的自我證實判斷並不構成真正的知識。」(CSK, p.172)

我們可以將伯侯申的論證形式化如下：（設 p 為關於水的思想）

- (1). 如果 S 在 t1 時知道 p，而且 S 在 t2 時記得他在 t1 時所知道的事情，那麼 S 在 t2 時也知道 p。
- (2). S 在 t2 時記得他在 t1 時所知道的事情。
- (3). S 在 t2 時卻不能知道 p。
- (4). 因此 S 在 t1 時並不知道 p。

這個論證看起來有道理的地方在於，設想我們自己已經被轉換到雙生地球住了十多年，並且設想自己的相干概念已經被換成雙生地球人的概念，當我們指著雙生水說：「我記得二十年前我就知道那是水」時，在直覺上，似乎由於我現在所用的「水」在此時此地是指雙生水，我表達的思想內容似乎就並非關於過去的記憶；我好像無法依賴對過去知識記憶說，自己現在還知道二十年前我所知道的思想內容（雖然我真的什麼都沒忘記）。

然而，我們通常又依賴著對過去知識的記憶，宣稱自己在現在也有同樣的知識。這是否意味著，根據外在論，在可能的環境因素轉變之後，我們是否不再有權依賴記憶而獲得關於自己過去思想的自我知識呢？自我知識與外在論在記憶的問題上是不相容的嗎？

第四節 外在論與記憶內容

對上一節所提到的問題，我們必須先釐清一些重點。首先是關於伯侯申認為在可能的緩慢轉換之後，一個人的思想會被關於新環境的思想所替換掉的主張。在第一節的時候我們提到，伯侯申認為一個人在歷經多時的環境轉換之後，或許有兩個結果，第一個結果是此人同時具有兩種概念，第二個結果是他關於源初環境的舊概念，被替換成關於新環境的的一組新概念。由於他認為第一個結果會造成我們無法決定自己的思想為何的問題（或許和他的內在觀察模型有關），所以他選擇第二個結果來進行論證。

然而，伯侯申這樣的看法是會造成不必要的誤導。博之指出合理的結果應該是第一種；我們不需要設想說思想者歷經環境的變遷之後，會失落舊有的概念⁵¹。在這個前提下，我們要怎麼認定思想者在想些什麼呢？可能會有兩個不同的應用情況。第一個情況是，一主體 *S* 被轉換到雙生地球上之後，就再也沒回來過。照外在論來說，他獲得與地球經驗足夠多（社會的、知覺的）經驗之後，他在雙生地球上會獲得一組新的概念，比方說雙生水概念。由於他沒有再回來過地球，我們可以確定他在地球上用「水」這個語詞形式所意指的都是水，他在雙生地球上用「水」指的是雙生水。在這樣的情況中，「水」表達了兩個概念，有不同的應用對象。博之稱此為「分離型情況」(Disjoint Type cases)(MSK, p.352)。第二個情況就是伯侯申主張的來回轉換：思想者在相對短暫的時間之內，不知不覺地並且來來回回的在兩地方轉換。博之認為，在此情況中，由於思想者的「正常」環境條件包括了兩個星球，思想者在雙生地球上獲得的新概念或許會擴充舊有的概念組。這是說，在兩個星球上，思想者使用「水」的語詞形式，會表達一個擴充性的水概念，涵蓋水和雙生水兩種東西。這種情況，就像我們一般實際上擁有的玉概念一樣，涵蓋硬玉與軟玉兩種事物；若此，水概念就像玉概念一樣，不是一個自然種類的概念。博之稱這樣的情況為「混合型情況」(Amalgam Type cases)(*Ibid.*)。

⁵¹ Burge, T. (1998), 'Memory and Self-Knowledge', *Externalism and Self-Knowledge*, ed. by Peter Ludlow and Norah Martin. Stanford, California: CSLI Publications, 1998, p.356. 以下簡稱本文為'MSK'。

現在，我們要澄清伯侯申所造成的第二個誤解。在伯侯申的記憶論證中，他假設思想者 S 在 t2 時被轉換到雙生地球，並假設 S 沒忘記 t1 時的自我知識，然而他卻主張 S 在 t2 時不知道他在 t1 時的自我知識為何。這是因為，他主張思想者必須要能夠分辨出某一思想與該思想的相干替選項的差別，才有理由說他知道自己在想些什麼。S 在 t2 時要知道他在 t1 時是否在想水，他要排除掉他在 t1 的時候不是在想雙生水⁵²；要做的這點，S 必須調查一下他在 t1 時的環境為何、他又待了多久。然而 S 在 t2 時並沒有這樣的資源可供他排除雙生水的思想，所以 S 沒理由知道他在 t1 時所具有的思想為何。

我們可以看出，伯侯申的記憶論證建立在他的內在觀察模型上。從我們在第二節的討論中，我們說明了這種模型對自我知識觀念的解釋來說，並不合理。尤其與我們作為批判推理者的身份是不相容的。博之指出，我們不需要能在內省中分辨自己的思想與相干的思想，我們就有權(*be entitled*)知道自己在想什麼。我們認知自己的思想內容為何的權利，並不來自於我們對於思想的類型或者成立條件(*enabling conditions*)的分辨，而來自於我們是一批判推理者；這樣的權利本身是環境上中立的。所以，無論在 t1 還是 t2，S 都會具有關於當時思想內容的權威性自我知識。

在伯侯申的記憶論證中，他引述了一個關於記憶與知識的一般原理：如果 S 在 t1 時知道 p，而且 S 在 t2 時記得他在 t1 時所知道的事情，那麼 S 在 t2 時也知道 p。我們不僅能具有關於自己思想的自我知識，也可以藉由記憶來知道過去的所知道的事情，包括對過去思想的自我知識。博之也承認這點，他認為雖然 S 在 t1 與 t2 時所具有的思想不同，相干的自我知識的內容也不同，但是 S 仍能夠靠著對於 t1 時的記憶，在 t2 時知道自己在 t1 時所知道的思想。有人或許會問說，如果我們的思想內容、包括自我知識的內容，都會隨著環境而轉換，難道記憶的內容不會嗎？如果會，我們為什麼有權依賴記憶而知道過去的自我知識呢？如果不會，這樣的權利為什麼也會有環境上中立的特質？

在替博之回答這個問題之前，我們先要瞭解博之對記憶的看法。博之將記憶

⁵²按伯侯申的看法，在轉換之後，雙生水成了 S 關於水的知識的相干替選項。

區分爲保存性記憶(preservative memory)與實質記憶(substantive memory)兩種⁵³。保存性記憶是指，思想者透記憶的機能保存了早先思想的態度承諾與內容，以便思想者在後來的推理能利用早先思想的內容與權利。這樣的記憶在涉及過去思想的推論中並未增加任何證成力量，而僅僅是將過去思想的內容，這些思想的權利（在推理中的角色）原封不動的保存下來。例如，在一個數學的演證(demonstration)或者邏輯的論證過程中，保存性記憶的角色就在於保存前提與前提之間的連結與證成力量，讓它們在後來的推論可以被用到。但這個論證並不是靠著記憶才獲得證成，而是靠著合法的推理程序與前提之間的推論轉換而得到證成。(CP, p.462)

實質記憶則是思想者關於特定事件、對象、經驗或者態度的記憶。這種記憶通常在演繹推理中是一種輔助性的角色，而不是證成的一部份。譬如說，我們在做一些數學的複雜演證時，會寫一些算式、劃一些圖形或者應用一些速記符號，以幫助我們進行有效率的推理。記住這些事情可以幫助思想者理解推理並促進推理，但是這些記憶在在推理中並不扮演任何必要的證成角色。博之指出，有時候，實質記憶可能會成爲推理中的證成元素。例如當我們合理的察覺自己的保存性記憶有所鬆動的時候，由於記憶已經被證明不可靠了，一個人依賴對於算式、圖形或速記法的記憶，來支持自己的推論是依靠正確的記憶所得出的。在這種情況中，對於某些事件或對象的記憶或許就是必要的；然而，這一般的演繹推理中並不尋常。(CP, p.464)

和自我知識類似，兩種記憶的認知權利來自於他們在推理中扮演的角色：保存性記憶是使得我們實際執行的各種演證與推論成爲可能的條件之一，由於演證與推論是合理的，那麼我們一定有權依賴保存性記憶；實質記憶有時構成證成過程中的一個獨立元素，譬如在證成某些經驗信念時，對於特定事物或事件的記憶，會是一個必要的前提(*Ibid.*)。因此，我們對實質記憶也具有認知權利。現在我們要問：爲什麼我們對記憶的認知權利，是環境上中立的？

博之指出，記憶可以用兩種方式保存過去的思想內容。第一種方式是，思想者將過去的思考歷程記憶爲一個事件，而在這個思考中的思想內容則以保存性記憶加以保存。在這樣的情況中，實質記憶與保存性記憶一起運作，將出現在過去

⁵³這個區分出現在 Burge, T., 'Content Preservation', *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 4. (Oct., 1993), p.464

思考事件中的概念，關連到現在所使用的概念。第二，記憶僅僅保存與提取過去思想的態度承諾與內容，而不涉及過去的思考事件⁵⁴。

博之認為，在兩種情況中，我們對這些透過記憶所產生的結果，都具有認知權利，除非在某些情形下，一個思想者有理由認為自己的記憶正在滑動或者認為他沒有維持住這樣的因果記憶鏈。(MSK, p.359)以上述的例子來說，如果 S 對過去思想的記憶良好，S 或可在 t2 時回憶起他在 t1 時在地球上自我歸屬說「我想水是濕的」，形成一個自我證實的二階自我知識，並有權相信說「水」意指當時環境中的水。嚴格來說，S 在 t2 時所記得的思想應該要表示為：「我記得我曾經想過水是濕的」，不過過去式的表述不妨礙 S 保持以當時的第一人稱現在式觀點來設想這樣的思想內容(MSK, p.360, 註 8)。在這樣的思想中，S 用「水」所表達的水概念，透過關於水的因果歷史，被固定在水上面。而 S 有權依賴這樣的因果記憶，在 t2 時知道他 t1 時所知道的思想內容。

伯侯申以為，因為一個人無法區分源初的思想與新的雙生思想，或者無法區分實際記得的思想與雙生思想，所以他無權依賴記憶以獲知過去的思想內容。不過我們顯示出，一個人不需要能做出這樣的區分，才有權依賴他的記憶，獲知他過去在想什麼。當然，可能有一些情況會顯示出，S 由於無法區分水與雙生水概念，而做出錯誤的推論。比方說，S 在 t1 時對喝過水、談過水並對水有一些想法，在 t2 時他看到了一些雙生水並記得他在 t1 看過的水，而他憑此推論說這些液體和他在 t1 時所看到的液體是相同的東西。S 根據正確的記憶卻推論出錯誤的結果，這是否意味在外在論的前提下，我們不能總是依賴記憶進行推理呢？

我們要以上述的分離型情況與混合性情況來探討這點。在分離型情況中，S 要記得他在 t1 的思想為何，他要動用關於 t1 時的實質記憶與保存性記憶兩者。以此，他將過去的水概念與現在的雙生水概念，以記憶的方式關連起來，但是他卻誤以為水的概念能應用到雙生水上面。博之指出，外在論雖說一個人的概念部

⁵⁴ 用一個例子來說明兩種方式的區分。假設我記得十年前我證明過畢氏定理，並得出結論：兩股平方和等於斜邊的平方。以第二種方式所進行的回憶結果，只包含了某一思想的內容，比如說畢氏定理的結論：兩股平方和等於斜邊的平方。而第一種方式回憶的方式，是以實質記憶將我當年的演證活動記憶成一個事件，而此事件之中的每個思想內容與認知權利，被保存性記憶保存下來。當我回想十年前的演證活動時，過去的平方、斜邊等概念透過實質記憶而關連到現在的思想。一般來說，十年前與十年後的概念應該不會有什麼差別。不過在環境變遷或者學習新知的情況下，兩個時間點的概念或許會有實質上的不同。

分是由環境所決定的，但不代表一個人所有的思想內容都是由環境所決定的。一個人在推理中經常會把前提出現的概念，拿去指認之後的推理步驟中所意指的對象。(MSK, p.367)在這種情況中，S 的錯誤在於對記憶內容的錯誤指認，而非推理上的錯誤。

在混合型情況中，S 的水概念涵蓋水和雙生水兩者，但是我們能藉由 S 和兩者不同的因果關係以及他的因果記憶，來區分 S 的水概念在不同時間地點，指涉不同的對象。如果 S 依賴記憶做出推論說：「我在 t1 時喝過的水和 t2 時喝到的水，是同樣的水。」那麼這仍舊是一個記憶指認的錯誤，而非推理上的錯誤。

我們現在以這些觀點檢視一下伯侯申的論證。若按照伯侯申的看法，我們對源初環境的舊概念會在新環境中被替換成新概念，那麼一個人就無權依賴他的記憶內容。因為 S 在 t2 時用「水」所表達的概念都是雙生水概念，當他說他記得 t1 時他認為水是濕的時，他表達的記憶內容並非關於水、而是關於雙生水的。如此伯侯申在第三節的論證的前提(2)：『S 在 t2 時記得他在 t1 時所知道的事情』，就是假的。再者，如果伯侯申堅持用內在觀察模型來說明自我知識，那麼不管 S 是否記得他在 t1 知道某思想 p，他在 t2 時的雙生地球上，總是沒有理由說他知道 p。如此，由於我們對 p 具有知識的權利並不倚賴記憶，伯侯申的前提(1)就是假的。最後，按照我們上面的討論，博之顯示出在我們的記憶機制良好的情形中，我們總是有權依賴記憶獲得對過去思想內容的知識，而不需要我們能夠辨別出這些思想內容與其他思想內容的差別。若此，伯侯申的前提(3)就會是假的。無論哪一個前提為假，伯侯申的論證都是不健全的。