

米建国教授讲学活动日程

“鹭岛哲谭”杰出学者讲座

题目：Reflective Epistemology: A Better Virtue Epistemology

（省思知识论：一个较好的德性知识论）

时间：2016 年 10 月 25 日（周二）14:30-17:00

地点：华侨大学厦门校区教学楼 F1-401

主持：李忠伟 副教授

德性知识论系列讲座

第一场：知识的本质

时间：2016 年 10 月 25 日（周二）8:10-10:00

地点：华侨大学厦门校区教学楼 C4-102

主持：李忠伟 副教授

第二场：知识的价值

时间：2016 年 10 月 27 日（周四）10:10-12:00

地点：华侨大学厦门校区教学楼 F1-401

主持：王洪光 博士

第三场：知识论的怀疑论

时间：2016 年 10 月 28 日（周五）10:10-12:00

地点：华侨大学厦门校区教学楼 F1-401

主持：王洪光 博士

活动联络人：王洪光（hgwang@hqu.edu.cn）

主讲简介

米建国，美国爱荷华大学（University of Iowa）哲学博士，主攻知识论、语言哲学和逻辑哲学。现为台湾东吴大学哲学系教授兼系主任，曾任台湾哲学学会会长（2014—2016），美国 APA 哲学总会国际合作委员会（International Cooperation Committee）委员，国际科学史与科学哲学学会逻辑方法学与科学哲学组（LMPS）委员会常务委员，是华人世界顶尖的英美哲学专家和知识论学者。在国内外著名刊物、会议上发表论文 80 余篇，著有《意义、真理、与信念：语言哲学论文集》（2005），主编论文集 *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*（2007），以及 *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: A Turn toward Virtue*（2016）。由他发起和主持的“东吴哲学讲座”，目前已经与牛津大学“洛克哲学讲座”、哥伦比亚大学“杜威哲学讲座”并驾齐驱，成为最有影响的国际知名哲学讲座之一，为东西方学人搭建了良好的沟通渠道。

什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題*

米建國

東吳大學哲學系副教授

內容摘要：本文將以「知識的本質」與「知識的價值」為主軸，以「本質問題」與「價值問題」為討論的核心，特別將專注於「Gettier 難題」與「淹沒難題」。由於這個研究是在知識的本質與價值這個主軸下進行，所以當我們面對本質與價值問題時，我們意味著「知態的本質」與「知態的價值」：也就是我們把知識當作是一種成就，或者是一種由人類認知能力所獲致的成功，而不只是一種運氣或偶然所得到的結果，我們將著重這種成就與認知成功本身的價值所在。這個研究的最終目標是希望，在我們為 Gettier 難題與淹沒難題尋求回應的同時，也能為知識的本質問題，以及有關知識價值的相關難題，都能提供一個令人滿意的解決途徑與方案。

有關知識本質與價值的問題，一個最直接與最普遍的問題在於：「什麼是知識？」與「什麼是知識的價值？」這兩個問題。伴隨著這兩個普遍問題而來的，是在不同序列所出現的本質與價值問題。其中包括知識本質與價值的主要問題：如果知識並不同於真信念，那麼知識是什麼？知識如何能比僅僅只是真的信念還要有價值？接下來要問的是第二序的知識本質與價值問題：知識如果不同於證成的真信念，那麼知識是什麼？為什麼「知識」比起「那些近乎於知識卻又禁不起 Gettier 反例測試的真信念」還要有價值？最後還有第三

* 本文是作者在 100 學年度(NSC 100-2410-H-031-041)國科會補助研究計畫案中的主要成果，本研究計畫案的主題為「知識的價值：淹沒難題」，感謝國科會對本研究案的支持。

序的問題：為什麼知識具有優先性與不可定義性？為什麼「知識」比起「那些近乎於知識卻又禁不起 Gettier 反例測試的真信念」不僅具有更高的價值，而且還具有其自身獨特或最終的價值？本文希望能夠釐清這些不同序列的知識本質與價值問題，同時也能展現這些不同問題的哲學意涵。

本文的真正核心問題在回答：「什麼是德性知識論？」這個問題。透過鋪陳知識的本質與知識的價值問題，我們一方面可以掌握 Sosa 的德性知識論在當代知識論發展過程中的獨特地位，另一方面也可以看出回應本質問題與價值問題的最新創見。

關鍵詞：德性、德性知識論、Ernest Sosa、本質問題、價值問題、知識、淹沒難題、Gettier 難題

壹、前言

當代知識論最主要的三大議題分別是：「知識本質」的問題、「懷疑論」的問題、與「知識價值」的問題。其中「知識價值」的問題，是近二十年來新興的議題。任何一個完整而且足以令人滿意的知識理論，都必須要能夠同時面對這三個問題，並且可以提供一套解決或回應這三個問題的方式。

本文的主題，以「什麼是德性知識論？」（What Is Virtue Epistemology?）這個問題作為標的，特別是針對二十世紀以來，以 Ernest Sosa 為首所發展出來的德性知識論為主，嘗試探究這個當代在知識論領域中，最新的一個主流發展趨勢。本文的目的在於，一方面仔細瞭解這個當代最新知識理論的內容與特質，另一方面也將以哲學辯證的方式，反覆探索這個知識理論如何面對並回應「知識本質」與「知識價值」這兩個當代知識論的主要議題，至於「懷疑論」的問題，則無法在本文中一併討論（雖然德性知識論也有一套回應懷疑論的策略與方法）。

一開始我們將以「知識的本質」與「知識的價值」（the nature and value of knowledge）為討論的主軸，以「本質問題」（the nature problem）與「價值問題」

（the value problem）為討論的核心，特別對於「Gettier 難題」與「淹沒難題」（the swamping problem），進行比較深入的反省。由於這篇論文的討論主軸是在知識的本質與知識的價值這兩個議題下進行，所以當我們面對本質問題與價值問題時，我們意味著「知態的（構成）條件」（epistemic conditions）與「知態的價值」（epistemic value）：也就是如果我們把知識當作是一種成就（achievement），或者是一種由人類認知能力所獲致的成功（success），而不只是一種僥倖或偶然所得到的結果，那麼我們將著重於這種成就與認知成功本身的本質條件及其價值所在。

貳、首要問題

有關知識本質與價值的問題，一個最直接與最普遍的問題在於：「什麼是知識？」與「什麼是知識的價值？」雖然幾乎每一個人都會同意人類具有知識，而且知識是有價值的，但是對於知識的定義與知識的價值到底何在，卻有非常不同的意見與看法。然而這個（知識本質與價值的）普遍的問題（the general question）本身，並不能使我們真正看清楚本質問題與價值問題的癥結所在，也不能真正呈顯其中的問題意識與哲學意涵（philosophical significance）。為了看清問題的真正重點所在，我們可以先回溯這個問題的源頭所在（也就是有關知識的本質與價值的「首要問題」）：也就是，我們必須追溯到希臘時期柏拉圖的兩個對話錄：「西依提特斯篇」（*Theaetetus*）與「邁諾篇」（*Meno*）。

柏拉圖在西依提特斯篇中，企圖回答「什麼是知識？」這個問題，在反覆對話與論辯之後，柏拉圖確切地指出，知識既不是感官知覺，也不僅是真的信念。如果知識不等於真的信念，那麼我們該如何定義知識呢？知識的本質究竟是什麼？另外，柏拉圖也在他的邁諾篇中，透過蘇格拉底與邁諾的對話，提出了歷史上有名的「價值問題」（the value problem）。蘇格拉底在這個對話錄中想知道為什麼知識是有價值的，而且是什麼使知識成為有價值的。在對話錄中，蘇格拉底與邁諾正在討論如果要去 Larissa 這個地方，哪一種導遊是比較適合的。一開始的建議是，似乎「知道」如何去 Larissa 這個地方的導遊是比較好的。但是蘇格拉底對這個提議的挑戰是：一個導遊僅有如何抵達 Larissa 這個地方的「真信念」（true belief or opinion），和「知道」如何去 Larissa 的導遊似乎是一樣好的。邁諾對於蘇格拉底所提出來的挑戰，提出了兩個相當重要的關鍵問題：什麼是知識的本質（如果它不同於真信念），什麼又是知識的價值（如果我們對它的評價高過於僅僅只是真的信念）。柏拉圖在

這個對話錄中表達出對此問題的初步解決方式，是藉由一個隱喻或類比來達成。柏拉圖舉出古代的雕像家 Daedalus 的許多雕像，如果不把這些雕像用鎖鍊緊緊地拴在地上，這些 Daedalus 的雕像就會很容易逃脫。這個比喻是把知識的地位類比於 Daedalus 的雕像，只有知識（緊緊拴在地上的雕像）才能緊緊地和真理綁在一起，而真信念（沒有拴緊的雕像）卻非常容易脫逃。

柏拉圖在西依提特斯篇與邁諾篇中究竟如何解決知識的本質與價值問題，並不是本文的重點所在。在此我們想聚焦的重點在於，柏拉圖在這兩個對話錄中，同時指出了知識本質與知識價值的首要問題（the primary problem）：如果知識並不同於真信念（true belief），那麼知識如何能比僅僅只是真的信念還要有價值？值得注意的是，柏拉圖試圖提出的解決方案似乎有兩個很基本的預設：（1）知識以獲致真理為其目標；（2）知識（不同於真信念）在獲致真理的過程中具有較高的「實用價值」，也就是說知識比起真信念在獲致真理的過程中，是更穩定與更可靠的。

其實，透過邁諾對蘇格拉底之挑戰所提出之關懷（concerns），我們就已經能窺出知識的本質（the nature of knowledge）與知識的價值（the value of knowledge）之間的密切關連。另外，從柏拉圖對於解決價值問題的兩個預設中，我們也再一次看到知識本質與知識價值的相互影響。如果上述的預設（1）為真，那麼這個預設不僅一方面指出「真理」是作為知識追求的一個最主要的價值（我們可以把此預設稱為真理價值的一元論）；另一方面也指出「真理」作為構成知識的必要條件之一（信念是另外一個必要條件）。如果預設（2）為真，我們則必須在面對知識本質的問題時，尋求除了「真理」與「信念」之外，構成知識的其他必要條件（如果知識並不同於真的信念）；而且在面對知識價值的問題時，我們又必須尋求這些「其他知識構成的要件」，為什麼具有額外的價值，而這些額外的價值又是些什麼樣的價值（如果我們要面對與回答「為什麼知識會比僅僅只是真的信念還要有價值？」這個主要的價值問題的話）。

為了敘述與討論的方便，也為了使問題討論更清楚呈顯，我們可以一開始先透過以下的兩個例子，來進行比較與說明：

【好運的麥可】（Lucky Mike）

蘇格拉底與邁諾想要雅典到 Larissa 這個地方，他們找來了麥可當他們的導遊。沿路經過了幾個叉路，麥可在經過這些叉路時，總是以擲銅板來決定走哪條路。最後麥可很順利的把蘇格拉底與邁諾帶到了目的地。

【專業的麥可】（Able Mike）

蘇格拉底與邁諾想要雅典到 Larissa 這個地方，他們找來了一個經過專業評定的麥可當他們的導遊。沿路經過了幾個叉路，麥可在經過這些叉路時，總是能詳細分辨與敘述哪條路通往那個城市，並選擇通往 Larissa 正確的叉路。最後麥可很順利的把蘇格拉底與邁諾帶到了目的地。

從以上兩個例子的對比，我們並不難掌握蘇格拉底在邁諾篇所提出的挑戰。畢竟，好運的麥可與專業的麥可最後都順利地把蘇格拉底與邁諾帶到了 Larissa 這個地方。但是，我們也不難看出邁諾的憂慮所在，畢竟，我們不會認為好運的麥可具有知識（雖然他具有真的信念），我們卻會認為專業的麥可具有專業的知識。此外，我們似乎也會給予專業的麥可比較高的評價，而好運的麥可則在相較之下顯得較無價值。但是專業的麥可（比起好運的麥可）到底具備了哪些額外的條件（除了真信念之外），才會使我們認定他具有所謂的專業「知識」呢？這是個有關知識本質的問題，我們似乎必須提出這些額外的條件，才足以完全說明構成知識的充分與必要條件（如果知識真的能夠被所謂構成知識的充分與必要條件來加以定義的話）。另外，在探究知識的價值這個議題時，我們也必須經常觸及知識本質的問題，而且有時也不得不帶入與這個問題相關的討論，畢竟除了上述提及知識價值與知識本質這兩個問題之間的密切關連之外，還有許多重要的論證與洞見可以支持這兩者之間的相互影響力。¹

其實，在我們的研究當中，我們更加關懷的是，如果要對好運的麥可與專業的麥可進行評價時，直覺上我們似乎會給予專業的麥可更高的評價。然而蘇格拉底的挑戰是，如果他們兩人都已順利的把蘇格拉底與邁諾帶到了目的地，這兩位導遊以其自身的功能性而言，不是都已經達成任務、不辱使命了嗎？為什麼我們還會給予專業的麥可更高的評價呢？如果知識的任務與使命就是要獲致真的信念，那麼一旦我們已經具有了真信念，我們何必在乎它們是否被歸類為知識呢？如果我們希望說明一般人對於知識價值的直覺，也就是我們要說明知識為什麼比起僅僅只是真的信

¹ 有關這方面的最重要討論與代表著作，請參考 Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*。

念還要有價值，我們就必須要說明構成知識的其他條件（除了真理與信念外）到底具有什麼樣的「知態的價值」，而加上了這個額外的知態價值，會使得知識比真信念還具有價值。

柏拉圖在邁諾篇所遺留下來的知識價值之首要問題，一直到現今仍然是個令人疑惑的難題。但當今研究知識論的哲學家所必須面對的價值問題，卻又比柏拉圖所處的希臘時期更複雜、也更具挑戰性。造成這個現狀的理由，最主要還是與當代知識論討論有關知識本質的問題，特別是對「知識」這個概念的定義問題，具有直接密切的關連。

參、第二序問題

自從 Gettier 在 1963 年出版了“Is Justified True Belief Knowledge?”這篇簡短卻又深具時代意義的文章之後，一般都已經同意，「真理」、「信念」、再加上「證成」（或者「有理由接受」、「有證據支持」）這個所謂額外的條件，還是無法充分的說明構成知識的完整條件。讓我們再以下列的兩個例子，加以說明「Gettier 式的反例」對知識的本質與知識的價值這兩個問題所形成直接的衝擊（這個衝擊也引發了有關知識本質與價值的「第二序問題」）：²

【專業又好運的麥可】（Able and Lucky Mike）

蘇格拉底與邁諾想要雅典到 Larissa 這個地方，他們找來了一個經過專業評定的麥可當他們的導遊。沿路經過了幾個叉路，麥可在經過這些叉路時，雖然總是能詳細分辨與敘述哪條路通往那個城市，並選擇通往 Larissa 正確的叉路，但是不為麥可所知的是，其中有一個通往 Larissa 的叉路入口最近剛好封閉修

² 本文區別知識價值的首要問題、第二序問題與第三序問題，這個區別主要引用來自於 Duncan Pritchard 在 *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*（與 Alan Millar、Adrian Haddock 合著）一書中的區別，請參見由 Duncan Pritchard 在該書中所負責的「Knowledge and Understanding」這一個部份。然而本文之主要貢獻之一，在於更進一步提出知識本質的首要問題、第二序問題與第三序問題之間的區別，並且在兩相對照「知識價值」與「知識本質」的三序問題之際，加以論證從傳統以來知識本質問題與價值問題之間交錯複雜的辯證關係。

路，而且將封閉一個月之久，完全不准人車進入，但是為了方便前往 Larissa 的旅客，每天只有在中午時刻開放通行，開放的時間為十分鐘。很巧的是，當麥可帶領蘇格拉底與邁諾經過這個路口時，正好是開放的時間。最後麥可很順利的把蘇格拉底與邁諾帶到了目的地。

【專業又可靠的麥可】（Able and Reliable Mike）

蘇格拉底與邁諾想要雅典到 Larissa 這個地方，他們找來了一個經過專業評定而且謹慎小心的麥可當他們的導遊。沿路經過了幾個叉路，麥可在經過這些叉路時，總是能詳細分辨與敘述哪條路通往那個城市，並選擇通往 Larissa 正確的叉路，除此之外麥可也事先查清所有通往 Larissa 路口的路況，他已事先知曉其中有一個通往 Larissa 的叉路入口最近剛好封閉修路，而且將封閉一個月之久，完全不准人車進入，但是為了方便前往 Larissa 的旅客，每天只有在中午時刻開放通行，開放的時間為十分鐘。所以麥可算好了時間，在帶領蘇格拉底與邁諾經過這個路口的時間，正好是開放的時段。最後麥可很順利的把蘇格拉底與邁諾帶到了目的地。

在上述這兩個例子當中，專業又好運的麥可雖然已具有如何到達 Larissa 的真信念，而且也有很充分的理由支持他所相信的事情為真，也就是他已經具備了如何到達 Larissa 的證成的真信念(justified true belief)。但是從這兩個例子的對比之中，我們還是會認為所謂「專業又好運的麥可」並不是那麼的專業，因為在這個個案中，他並沒有完全表現出他應有的完整專業「知識」，過程中還是依賴某種程度的運氣或巧合，才使他完成任務。相較之下，專業又可靠的麥可則展現了他充分的專業能力，不需依賴運氣的成分，順利而可靠的把蘇格拉底與邁諾帶到目的地。大家應該都很熟悉，從 Gettier 的反例所證明出來的是，即使以證成的真信念(justified true belief)做為構成知識的條件，還是無法正確的定義知識，也不足以成為構成知識的充分與必要條件。面對這個知識的本質與定義的問題時，post-Gettier 的哲學家還是依循著柏拉圖對話錄中的精神，繼續加以詢問：如果證成的真信念不足以構成知識（知識不等於證成的真信念），到底還需要加上哪些「額外的」條件，才能幫助我們充分的說明知識是什麼？這個由 Gettier 反例所引發出來當代知識的議題，是針對知識的本質或定義所出現的問題，因為它並不完全等同於柏拉圖當時所提出之知識本質的首要問題（the primary problem），我們可以把這個當代自 Gettier 以來所爭論

的知識的本質問題(the Gettier problem)，稱為知識本質的第二序問題(the secondary problem)。(嚴格來說，當代眾多知識論理論的發展，這個問題的發問方式，並不見得要完全依循柏拉圖原來的發問模式。有些知識論學者也許還會繼續承認真信念是必要的，但不願意接受「證成」作為知識的必要條件之一，例如當代知識論中外在論(externalism)的作法。或者認為「證成」這個概念的使用過於寬鬆，而需要加以嚴格的限定。更重要的是，有些學者甚至認為知識是個不能定義的概念，或者這個概念本身並不具有所謂構成的元素或必要條件，例如 Tim Williamson 所主張「知識優先」(knowledge first)的這個進路。³

如果知識並不等於證成的真信念，而且我們在評價「專業又可靠的麥可」時，又會比「專業又好運的麥可」還要高的時候，那麼我們也必須繼續再提出與面對知識的價值問題(the value problem)。但是這一次我們的問題已經不再只是停留在像邁諾篇中所出現之價值的首要問題(the primary problem)而已，因為我們在這裡並不是要問「為什麼知識比起僅僅只是真的信念還要好？」這個問題。我們在這裡所要問的問題是：為什麼「知識」比起「那些近乎於知識卻又禁不起 Gettier 反例測試的真信念」(這裡可以包括「證成的真信念」、「具有完整基礎的真信念」、「具有適當因果連結的真信念」、「不被擊敗的證成真信念」、「可被保證的真信念」、「可靠的真信念」、「符合敏感性原則或安全性原則的真信念」等)⁴還要好？由於這個經過當代有關知識本質的「Gettier 難題」洗刷後的價值問題，並不完全等同於柏拉圖當時的價值的首要問題，我們可以隨著 Duncan Pritchard 把這個當代的價值問題稱之為第二序的價值問題(the secondary value problem)。

³ 對於 Tim Williamson 這個獨特的主張，請參考其在 *Knowledge and Its Limits* 一書中的討論。本文稍後也將提及 Williamson 這個主張，對當代知識論所產生之重要影響與貢獻。

⁴ 有關「證成的真信念」這個傳統對知識的看法，主要來自於 Gettier 在 “Is Justified True Belief Knowledge?”一文之中對傳統看法的一個敘述方式，而這個看法最主要的代表人物，應該算是 Roderick Chisholm，請參見他在 *Perceiving: a Philosophical Study* 一書之中的敘述。「具有完整基礎的真信念」這個主張，主要來自於 “Michael Clark 在 *Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier’s Paper*”一文中的看法。「具有適當因果連結的真信念」這個主張，則是 Alvin Goldman 在 “A Causal Theory of Knowing”一文中所提出的。對於「不被擊敗的證成真信念」的主張，請參見 Keith Lehere 與 John Paxson 在 “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”一文之中的討論。而「可被保證的真信念」的主張，則來自於 Alvin Plantinga 在 “Warrant and Accidentally True Belief”一文之中的討論。最後，有關「可靠的真信念」與「符合敏感性原則或安全性原則的真信念」的主張，主要是 Alvin Goldman、Robert Nozick、Fred Dretske 與 Ernest Sosa 等外在論者的不同之理論。

隨著當代 post-Gettier 以後所出現的知識本質的第二序問題，知識價值問題也進入了一個新的階段。由於這個第二序知識本質與價值問題的引入，我們將開始進入當代討論知識價值問題的一個最核心的問題，也就是本文也十分關心的一個焦點問題：亦即，「淹沒難題」（the swamping problem）。對於到底什麼是知識本質與價值的問題與討論，雖然起源於希臘時期，但是當代對於價值問題的討論，反而受到 Gettier 問題的影響（至今西方知識論的主流討論，仍然是處於 post-Gettier 的時期），一直到二十世紀的九〇年代之後才開始慢慢受到重視。而最近十年則逐漸有較多的學者加入討論，使價值問題益顯重要，也吸引越來越多知識論主流哲學家，加入這個問題的討論。雖然目前我們還無法斷言知識的價值問題是否也已經變成現今西方哲學的主流之一，但確實有哲學家已經提出了「知識論中的價值轉向」（the value turn）的這個名詞。⁵或許我們也可以稱呼這個以價值問題為主軸所進行的知識論發展，為一種價值驅策的知識論（the value-driven epistemology），相較於之前（Gettier 以來）本質驅策的知識論（the nature-driven epistemology）。我們很難斷定這個價值轉向的起始到底應該歸屬何人，但是有幾個重要的代表人物是絕對無法忽略的。首先是 Ernest Sosa 與 Linda Zagzebski 這兩人所帶動起來的德性知識論（Virtue Epistemology），是這個價值驅策知識論出現不可或缺的重要元素，他們同時也都加入這個價值問題的討論洪流之中，並引發許多價值問題的相關問題之討論（例如，Linda Zagzebski 就是我們要討論「淹沒難題」的引發者）。另外，Jonathan Kvanvig 更是這個運動最有影響力的推動者之一，他的 *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* 這本著作，可能將成為後來繼續討論價值問題的必讀經典之一。而 Duncan Pritchard 近十年來的豐富著作，更具有推波助瀾的作用。其他如 John Greco、Wayne Riggs、Richard Swinburne 與 Ward Jones 也都有許多實質的貢獻（有關這個價值驅策的知識論與「價值轉向」的運動與發展，密切關聯著以下第三序的知識本質與價值問題的出現與發展）。

以上提出有關當代知識本質與價值的第二序問題出現的背景，目的就是要說明：「淹沒難題」的出現，主要是在當代以本質驅策的知識論為主流的討論氛圍中，一個反本質驅策知識論（或者一個積極主張價值驅策知識論）的新趨勢正式形成。「德性知識論」是當代知識論發展過程中，晚近（二十世紀八〇年代以後）才出現

⁵ 請參考 Wayne Riggs 的“The Value Turn in Epistemology”收錄於由 V. Hendricks 與 D. H. Pritchard 合編的 *New Waves in Epistemology* 一書之中。

的一個重要代表理論，而 Linda Zagzebski 除了一方面積極推動德性知識論的發展外，另一方面也提出對當時幾個知識論代表理論的攻擊與批判。其中最具代表性與影響力的一個批判，就是針對「可靠論」（reliabilism）所提出來的「淹沒難題」⁶。依據 Zagzebski 在“The Search for the Source of the Epistemic Good”這篇文章所提出來的論證，她以兩杯 espresso 咖啡為例，來討論信念形成的可靠過程到底有什麼獨特的價值可言。假設現在有兩杯咖啡，它們看起來的顏色、聞起來的味道、嚐起來的口味、與其他相關的質與量的考量因素都一模一樣，照理說我們會給予這兩杯咖啡相同的評價，我們會說這兩杯咖啡是一樣好的。但是如果後來我們又得知其中有一杯咖啡是由一個非常可靠的咖啡機器所做出來，另外一杯則不是。這裡我們要提問的是，這杯由非常可靠的咖啡機器所做出來的咖啡，會不會因為它是由這個可靠的過程所製作出來，而使得我們對於這杯咖啡的價值予以提升呢？很明顯的，如果我們已經評價這兩杯咖啡是一樣好的咖啡時，我們並不會因為後來知道其中一杯是由可靠的機器所做成的，而賦予它更好、更高的評價。也就是說透過一個可靠咖啡機器所製造出來的咖啡，並沒有賦予一杯被評價為很好的咖啡更多的價值，咖啡機本身的可靠價值已經被一杯具有價值的咖啡（這個結果）所淹沒。

以這個例子為基礎，我們可以進一步考量在當代知識論中可靠論者的主張究竟會面對什麼難題。知識論中的可靠論者主張，只有透過可靠認知過程與機制所形成的真信念，才足以成為所謂的知識。若是如此的話，由於知識並不等於真的信念，而我們又認為知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，那麼這個知識的額外價值勢必是由「可靠的信念形成機制」所添加。但是如果知識的主要追求目標是真信念，一旦我們有了真信念，當我們把它拿來和「僅僅只是真的信念」相比較，它們之間是一樣有價值的，作為知識的真信念所透過的「可靠的信念形成機制」，並沒有賦予這個真信念額外的價值，也就是原本我們認為「可靠的信念形成過程與機制」所能添加的價值，已經被「真信念」這個結果所淹沒。如果這個淹沒難題可以成立的話，那麼可靠論所主張的「知識」本身（也就是由一個可靠過程與機制所獲得的真信念），似乎並沒有比「僅僅只是真的信念」更有價值，這個結果非常違反我們對知識價值的直覺。所以，「淹沒難題」如果成立的話，可靠論做為一種知識的理論，

⁶ Linda Zagzebski 是第一個提出「淹沒難題」的哲學家。她最先提出這個難題時，主要是針對當時的可靠論者的理論而發，請參見 *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

就會在這個價值問題上難以立足，也因此無法為知識本質的問題，提供一個令人滿意的回答。姑且不論「淹沒難題」究竟是不是會對可靠論產生真正的威脅，行文至此，我們已經可以窺出，對於知識價值問題的探索與研究，也會影響我們對於知識本質問題的反省，這再一次說明了知識本質與知識價值兩者之間的密切關連。

雖然 Linda Zagzebski 是這個「淹沒難題」的發起人，但是後續的 Richard Swinburne、Jonathan Kvanvig 與 Duncan Pritchard⁷才是使這個問題發揚光大的哲學家。Richard Swinburne 認為這個難題不僅只是可靠論者才會面對的難題，而且也是所有知識論的外在論者都會遇到的難題。他認為這個難題對外在論者來說，是個無法解決的問題，而如果無法面對知識價值的問題，外在論者也將無法對知識的本質提出令人滿意的回答。所以 Richard Swinburne 主張為了避免「淹沒難題」，知識論的內在論似乎是一個比較能令人滿意的選擇。Jonathan Kvanvig 基本上認為淹沒難題是「價值問題」的一個分支，而且他也試圖論證可靠論並還沒有針對這個難題，給予我們一個滿意的回答。雖然 Jonathan Kvanvig 認為價值問題是一個大家都必須面對的難題（a problem for everyone），但是 Kvanvig 似乎有他自己的解決方案，這也是最近許多人都注意有關「悟性」（understanding）問題的重新復甦。然而，把「淹沒難題」討論的最詳細、最清楚、而且也試圖檢討幾種解決方案的人，應該屬於 Duncan Pritchard。他提出了所謂的「淹沒論證」，企圖利用三個表面上看似可以接受的主張（一個是對價值的普遍看法，另一個是有關知態價值的一個更具體的主張，最後是一個在一般知識論上廣受同意的看法），結果卻會產生彼此不一致的情形，以此論證的型態，清楚呈現出淹沒難題背後真正的問題根源所在。他認為透過這個論證呈現的方式，我們可以更清楚地看出如何回應淹沒難題的各種不同可能之方案。Pritchard 對於這個價值難題的論證與貢獻，將在下一節討論知識價值的第三序問題中加以討論。⁸

⁷ 有關 Richard Swinburne 如何論證這個價值難題，請參考他在 *Providence and the Problem of Evil* 與 *Epistemic Justification* 這兩本書中的討論。而 Jonathan Kvanvig 對此問題的貢獻，請參見他在 *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* 一書中深入的探討。而 Duncan Pritchard 的詳細論證，會在本文中加以討論。

⁸ 「淹沒難題」提出以後，在近十年來有比較多的討論，也有一些直接來自於可靠論者所做的回應。本文無法在此探討其間的論辯與發展，但是，本文的最後也嘗試以德性知識論的立場與觀點，對此難題提出一個解答的方案。

肆、第三序問題

依循以上討論「Gettier 難題」與「淹沒難題」的脈絡，我們希望能夠清楚地分辨這兩個難題與一般知識本質與價值問題之間的相互關連，並指出這些不同序列本質與價值問題的背後，究竟隱藏著哪些不當的預設與不同的直覺。經過比較與分析的過程，本文初步指出：其實一般對於知識的認定通常包含了兩個重要的直覺：一個是「表現人類認知能力的直覺」（the ability intuition），另一個是「反運氣直覺」（the anti-luck intuition）。這兩個直覺的反覆出現與交互影響，使得當代在面對知識本質與知識定義的問題時，產生內在論與外在論的爭辯。⁹我們也可以預見，未來在面對知識價值的問題時，也有可能出現「到底知識的價值是內在於認知行為自身、或外在於認知者的掌握」之間的爭辯。

當代知識論的發展中，第二序的本質問題基本上仍然承續著柏拉圖以來的本質首要問題，繼續追問：如果「知識」不等於「證成的真信念」，那麼知識的定義究竟是什麼？（就像本質的首要問題提出：如果「知識」不等於「真信念」，那麼知識的定義到底是什麼？）Gettier 的“Is Justified True Belief Knowledge?”當然是這個發展的啟動者，然而經過將近五十年的爭論與辯證的過程之後，不管在著重「認知能力的直覺」之知識內在論的發展，或者是在著重「反運氣直覺」之知識外在論的發展，Gettier 式的反例與魔咒，似乎不斷地支配與糾纏著這個後 Gettier 知識論發展的命運，每一個試圖為「知識」這個概念進行分析或定義的理論，最後總難逃被推翻的結果。這個結果讓一些哲學家開始憂慮與反省，究竟柏拉圖以後（不管是本質的首要問題或第二序問題），回答本質問題的進路與方式是否可行？試圖為「知識」進行概念的分析與提供本體論的定義，是否是個正確的作法？基於這些考量，晚近知識論的發展似乎出現了一些比較根本性的改革與創新性的思路：一個是根本懷疑「知識」這個概念是需要被定義與加以分析的；另一個則是從「知態規範性」（epistemic normativity）著手，重新反省與檢視知識的本質問題。

「知識」是可定義的嗎？什麼是「知態的規範性」？這些問題的提出，引發了當代知識本質的第三序問題。和前兩序本質問題的討論進路與解決方式不一樣，Timothy Williamson 提出「知識優先」（knowledge first）這個主張：也就是「知識」

⁹ 對於當代知識論如何在「表現人類認知能力的直覺」與「反運氣的直覺」之間，產生內在論與外在論的論辯與發展，請參見 Duncan Pritchard 在 *Knowledge* 一書中詳細的討論。

這個概念是不可分析的；雖然「知識」和「證成」、「真理」、與「信念」仍然維持著某些邏輯的關連性，但是相較起來，「知識」具有概念上的根本原初性（primitive）。「知識」對 Williamson 來說也是一種「心靈的狀態」，就像信念、慾望、或感覺一樣。作為一個心靈的狀態，當然知識在存有學上並無法直接被還原成「證成」、「真理」與「信念」這些傳統所謂構成的成份（constitutive components）。如果「知識」這個概念真如 Williamson 所言是不可分析的，那麼相對地，有關知識價值的問題勢必也將有所改觀，而如何說明知識的獨特價值（而不只是在追求真信念的過程中，知識具有較高程度的穩定性），一方面是 Williamson 必須面對的難題，另一方面也將開啟知識價值的第三序問題。由於本文主要的目的是在闡述「什麼是德性知識論？」這個問題，對於 Williamson 在當代所開發出來對於知識本質的最新進路，與其對知識價值所產生的連帶影響，將無法在此深入說明與探究。

另外一個開創當代第三序本質問題的根源，來自於一個對於「什麼是知識？」這個問題的創新思路。這個思路在回應「什麼是知識」這個問題時，並不立刻採取傳統的（存有學構成條件的）進路，直接為「知識」這個概念進行分析與定義；反而是以「知態的規範性」為主軸，提出「什麼是構成知識基礎的規範性」這個反思。這個問題意識的背後，是希望回答「為什麼我們會對知識的評價（比起真信念或證成的真信念）較高」，並藉由回答這個問題，進一步揭露「什麼是知識」這個問題的真正意涵。這個創新思路，其實就是 Ernest Sosa 自 1980 年以來所倡導的德性知識論。¹⁰我們也可以說，1980 年以來 Ernest Sosa 所倡導的德性知識論，開啟了當代知識論上「德性」（virtue）的轉向，而這個轉向同時也啟動了知識本質的第三序問題：如果知識不等於真信念、也不等於證成的真信念、或者不等於那些無法迴避 Gettier 式反例的那些「尚不足以成為知識的其它真信念」，那麼構成知識基礎的規範性到底是哪種類型的規範性？這個問題就是要把知識的本質難題與知識的價值難題同時加以並列，並透過對於知態規範性的探討，逐步獲得能夠同時處理這兩個難題的方式與令人滿意的解決方案。

另一方面，隨著當代知識本質的第三序問題，知識價值的討論與發展，也進入了第三序的問題。這個知識價值的第三序問題的出現，固然與上述提及的知識本質之第三序問題息息相關，因為 Williamson 所主張的「知識優先」與 Sosa 所提出的德

¹⁰ 請參見 Ernest Sosa 在 1980 年所出版的“The Raft and the Pyramid”這篇具有歷史意義的文章。該文後來也被收錄在 Sosa 的 *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* 這本書中。

性知識論，不僅是知識本質問題上的革命性主張，同時也是知識價值問題上全新的挑戰；特別是德性知識論以「知態規範性」來面對「什麼是知識」這個根本的問題時，同時要處理與解決的，既是知識本質的問題，也是知識價值的問題。

然而，真正把知識價值問題帶入一個新的紀元，同時也啟動了當代知識「價值」的轉向之關鍵，一開始是奠基於 Jonathan Kvanvig 在 *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* 這本著作中所做的努力與宣揚，他認為知識的價值問題是一個大家都必須面對的難題（a problem for everyone）。然而，進一步把知識的價值問題討論的最詳細、最徹底、而且也帶動了知識的價值進入第三序問題的人，應該非 Duncan Pritchard 莫屬。他利用 Linda Zagzebski 所提出的「淹沒難題」，進一步建構他所謂的「淹沒論證」（the swamping argument）。¹¹這個論證企圖利用展示三個表面上看似可接受的主張或直覺（一個是對價值的普遍看法，另一個是有關知態價值的一個更具體的主張，最後則是一個在一般知識論上廣受同意的看法），結果卻會產生彼此不一致的情形，以此論證的型態，清楚呈現出淹沒難題背後真正的問題根源所在。以下是這個論證的一種論證形式：

- (1) 在知態價值的真理一元論這個預設之上：一個信念若因為擁有某些知態性質而具備了某些知態價值，這些價值在相對於獲得真信念這個最終的知態價值而言，都只具有工具性的知態價值。
- (2) 對於工具性價值的一般理解：當某個東西所擁有某些性質的價值，只是作為獲致另一個更高價值的一種工具性價值時，那麼當這個東西在獲致這個更高的價值以後，原來具有這個工具性價值的性質並沒有賦予這個東西更多額外的價值。
- (3) 一般在知識論上對於知識價值的看法：一般都會同意，知識如果不見得總是比起「僅僅只是真信念」還要好、或者還要有價值，那麼最少有時候知識還是比起「僅僅只是真信念」還要有價值。
- (4) 從上述的(1)與(2)，我們可以得到的結果是：如果獲致真信念是一個信念最終的知態價值，而其它信念所具備的知態價值都只是工具性的價值，那麼知識（最終在獲致真信念時）並沒有比「僅僅只是真信念」還要有價值。

¹¹ Duncan Pritchard 對 Linda Zagzebski 之「淹沒難題」所進一步建構的「淹沒論證」，詳見他在“*What Is the Swamping Problem?*”一文中所做的論述。

(5) 第(4) 這個結果和第(3) 我們一般對於知識價值的看法，會產生不一致的現象。

(6) 為了避免(5) 這個不一致的現象出現，我們必須在(1)、(2) 與(3) 之間做選擇，最少必須放棄其中的某個直覺。

Duncan Pritchard 透過這個論證呈現的形式，一方面可以直接指出傳統以來知識論學者可能都普遍存在著一些對於知識不當的預設，另一方面也可以清楚地看出如何面對與回應 Linda Zagzebski 所提出來的「淹沒難題」，在論證步驟(6) 已經指出了各種不同可能之解決方案。

Duncan Pritchard 在這個論證中，很明白的指出了傳統以來許多知識論學者的一個共同的預設，這個預設自從柏拉圖提出了首要價值問題以來，一直到當代的第二序價值問題的出現，似乎都普遍地存在於一般哲學的對話之中，不論是提出問題的人，或者是企圖解決問題的人。這個預設就是所謂的「知識價值的真理一元論」(epistemic value truth monism or veritist monism)：也就是說，絕大部分的人似乎都隱含地認定，知識是以獲取「真信念」為唯一最終的知態價值(或目標)。因此，在這個預設之下，不管我們主張知識的構成單位是「證成的真信念」、「不被擊敗的證成真信念」、或者「透過可靠機制或過程所形成的真信念」(以這三者為主要例子)，當我們獲致了「真信念」之後，「證成」、「不被擊敗的證成」、或者是「具有形成信念的可靠機制或過程」所具有的價值(在此瞭解下都意指工具性的價值)，都將被最後所獲致「真信念」這個知態價值所吞沒。果真如此的話，這些理論(不管是傳統對知識的主張、Keith Lehrer 的理論、或者是 Alvin Goldman 以來的可靠論)都必須遭遇 Linda Zagzebski 所提出來的「淹沒難題」，而產生「知識」並不會比「僅僅只是真信念」還要有價值的這個結論，而這個結果想必不是這些知識論學者所希望見到的結論。所以，「淹沒難題」並不只是可靠論者才會遇到的難題，而是 post-Gettier 以後所有內在論者與外在論者都會遭遇的難題，只要這些理論對於知識價值所採取的立場，預設著一種(知態價值)真理的一元論。

從傳統以來的知識論主張，如果真如 Duncan Pritchard 所揭露：都預設知識所追求的最終知態價值是在獲取真理，而知識之所以不同於「真信念」(如一開始柏拉圖所言)，只是在程度上具有更穩定的價值，而後續更多理論的提出，也都只是在獲取「真信念」這個前提之上，希望不斷加強這個穩定的程度。那麼不論是首要的知識價值問題、或者是知識價值的第二序問題，到頭來都只是在追問構成知識的一種工具性的知態價值，其中明顯的差異只在於做為工具性價值的不同信念之間，何者是更穩定的、何者又具有較高獲得真理的可能性，最後的結果是：如果獲致真

信念是我們最終唯一的知態價值，那麼在獲致了「真理」之後，不管過程如何，每一種理論下形成真信念的方式或過程都不會附加給這個最終結果（亦即，真信念）額外的價值，我們也將無從比較究竟那個理論才是比較好的理論，因為這些理論的差異都只是在知識工具性價值上的差異而已。這個結果將把我們帶回到最初的原點，也就是蘇格拉底所提出來的挑戰：透過知識引導我們到達 Larissa 與透過真信念把我們引導到 Larissa 之間到底有什麼兩樣？第二序的價值問題似乎並沒有幫助我們超越首要知識價值問題的範疇以外，而只是在（獲得真信念過程）穩定或可靠程度上的差異而已。這個結果很自然的把我們帶向了當代知識價值的第三序問題：也就是，如果我們認為知識是有價值的，而且我們也認為知識比起「僅僅只是真信念」還要有價值的話，我們就必須詢問「到底知識本身的獨特價值何在」？或者，如果真信念仍然是屬於知識所追求的知態價值的話，我們還有哪些屬於知識的額外知態價值（而這些價值並不是作為獲致真理的工具性價值而以）。簡單的說，「知態價值的真理一元論」這個預設，似乎是引發傳統以來「知識價值的首要問題」與當代以來「知識價值的第二序問題」的罪魁禍首之一。如何檢視我們對於知識價值的一般直覺與預設，又該如何定位人類知識的知態價值與知態規範性，似乎是面對與解決當今「知識價值的第三序問題」之首要任務。至於該如何達成這個任務，德性知識論似乎已經為我們指出了一條可能的道路。

我將在本文的最後，以 Ernest Sosa 的德性知識論為基礎，提出：如果我們能對人類認知行為的「智能德性」（intellectual virtues）加以掌握，我們似乎就可以針對知識本質的第三序問題與知識價值的第三序問題，同時提供了一條創新的進路與一個解決的方案。而且藉由回應當代這些最棘手也最熱門的知識難題，我們也為「什麼是德性知識論」這個問題，找到一個完善與適切的解答途徑。

伍、什麼是德性知識論？

為了瞭解當代德性知識論的主要內涵，同時也希望能夠掌握到後續的最新發展，Ernest Sosa 所提出之觀點與想法，將是我們不可或缺的一個研究素材，這也是我們接下來關注的焦點所在。雖然德性知識論在二十世紀的九〇年代之後有快速驚人的發展，並且也出現許多分歧的流派，但是 Sosa 的德性知識論主張不僅是這整個當代新潮流的創始人（1980 年開始），即使在三十年後的今天，他仍然持續發揮深遠的影響力、並不斷拋出引人深省的新議題。因此，如果能夠掌握 Sosa 思想脈絡的

核心，我們便掌握這個德性知識論發展的動脈。但是，什麼是 Sosa 發展德性知識論的主要問題所在呢？¹²

Ernest Sosa 也回溯到上述柏拉圖那兩個最廣為人知的對話錄，並也認為它們都是對於知識的研究：其中，「西依提特斯篇」是對知識本質的研究，「美諾篇」則是對知識價值的研究。然而，Ernest Sosa 認為這兩篇對話錄同時都涉及到一個更基本的問題：那就是，知識的構成基礎到底是那一種類型的規範性呢？一個還稱不上知識的信念是較低劣的，知道總比弄錯好，知道也更勝於僅僅只是靠運氣而猜對答案。在這樣的好壞評價當中，到底蘊含著什麼特別的問題呢？Sosa 認為對這個更為基本問題的答案，剛好能夠同時解決柏拉圖的兩個難題：也就是知識的本質問題與知識的價值問題。

Sosa 並不否定知識最基本的要求條件必須是真的信念，然而對於知識本質的研究，他認為必須採取一個更特定的形式。但是為了要構成知識，除了真的信念之外，還要增加什麼條件呢？當代知識論的討論中，知識本質的問題已經變成知識論研究的中心議題，就如同柏拉圖在「西依提特斯篇」的對話錄中所關心的問題一樣。Gettier 對於傳統知識定義所提出的反例，其中心難題來自於：信念若要成為知識，不能只是我們具有適當的能力來接受、獲得或支持那個信念而已，而且還必須要滿足進一步的條件。這是很顯而易見的，只要我們瞭解：一個信念即使是適得其所的，但卻仍然可能是錯誤的。如果具有此信念的人有能力從他錯誤的信念中，推論出某些真理，這個為真的結論仍然無法等同於知識。然而，如果我們具有適當的能力來相信某個前提，並且有能力從這個前提推論出某個結論，那麼我們應該也有能力來相信此一結論。

後 Gettier 時代，柏拉圖式的難題可以由下列這種新的形式加以出現：為了要構成我們所謂的知識，一個真的信念必須要滿足哪些額外的條件，才能用來取代或增

¹² 本文對於 Ernest Sosa 的德性知識論的主張與看法，並不依賴他在 *Knowledge in Perspective* 這本書中的用辭與觀點。本文主要的切入點，將以 Sosa 最新的出版著作 *Knowing Full Well* (Soochow University Lectures in Philosophy) 一書為主要依據，輔以 *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Vol.I* 與 *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Vol.II* 這兩本書的相關材料。這麼做的理由在於，一方面這三本著作都是最近兩三年的最新出版書籍，內容最能代表 Sosa 最新的看法；另外，*Knowing Full Well* 這本書的內容是 Sosa 受東吳大學哲學系之邀，到臺灣來所做的一系列演講的內容。其中的內容深為本文作者所熟悉，也是本文作者認為最能代表 Sosa 近年來德性知識論主張的一本代表著作。

益原來只是「我們具有適當的能力來接受某個信念」這個條件而已呢？在當代的討論中，柏拉圖的第二個難題，也就是知識價值的問題，已經逐漸成為備受矚目的焦點所在。對於柏拉圖而言，這個難題主要的重點在於，如果當「真的信念」和「知識」都一樣有用的時候，知識如何能夠在相較之下，還是比「真的信念」更具有價值呢？

現在我們把上面這兩個難題（知識的本質與知識的價值）連結在一起來看，我們可以假設：為了要構成知識，我們不僅要求一個信念必須為真，還必須滿足一些更進一步的條件（無論是多麼簡單或複雜）。這個條件不僅必須加上規範性地實質內容，還要能夠充分地解釋，當滿足了這個更進一步的條件之後，這樣的知識如何能夠優於僅僅只是真的信念。就好像當我們在思索一個問題的時候，就某個意義來說，能夠以一種博學多聞的方式來回答這個問題，總是優於只是憑藉著運氣好而答對這個問題。Ernest Sosa 的德性知識論的主要內涵，可以在同時回答「什麼是知識的本質？」與「什麼是知識的價值？」這兩個問題中，展現其特殊的貢獻。

從上述對於 Ernest Sosa 所提出對於知識本質與知識價值的初步看法，我們不難看出：Ernest Sosa 一方面仍然是在 Post-Gettier 的知識論傳統下，提出了他的德性知識論之主張，用以說明他對處理知識概念（與知識本質）的方式；另一方面他也以「知態規範性」的創新想法，回應柏拉圖以來知識的「價值問題」。在「德性」(virtue) 這個傳統復古的概念與「知態規範性」(epistemic normativity) 這個當代創新的想法交互解釋之下，解決知識本質的問題與知識價值的問題似乎出現了一個新的轉機，也為當代哲學發展開創出一個新的視野。只是，我們該如何瞭解這個「知態的規範性」呢？在這裡 Ernest Sosa 提出了一個「以表現為基礎的規範性」(performance-based normativity) 作為模型，企圖說明這個知態規範性究竟該如何瞭解。但是更重要的是，這個模型的提出，也為當代解讀「德性」這個概念，提供一個對話的平台與理論的基礎。

「表現」(performance) 這個概念是個比較普遍的概念（特別是在英文的用法中），它可以是一種藝術的表演(performing)，也可以是一種運動的競技(playing)，還可以是一種道德的行為(behaving)，甚至是一種知識的認知(knowing)，最後（即使是非人類的表現）也可以是一種事物器具的功能(functioning)。只要是具有目標性的行動或運作，都可以被視為一種表現。所以，我們可以說藝術表演的目標(goal) 是在追求美的藝術價值，運動的競技目標是在追求展現能力的運動價值，道德行為的目標是在追求善的倫理價值，而知識認知的目標是在追求真的知態價值。這些不同種類的「表現」都各自有其追求的目標與價值，而作為這些表現的行

動與運作，就必須在其獲致目標的追求過程當中，以相對於這些不同種類表現的規範性，來加以衡量與評價這些表現的價值，也因此表現之所以做為一種表現，其自身的本質與特性才能夠被加以彰顯。所以，我們現在需要繼續追問的是，用來評量一個「表現」的一般規範性究竟是什麼？

Sosa 舉出弓箭手的射擊，作為說明的例子。我們都知道，弓箭射擊的目標在於擊中標的，並且它的成功可以由它是否達到目標來判斷，這就是它的精準度（accuracy）。然而不論它有多麼精準，還有另一個評估的面向：那就是，這個射擊包含的技巧有多麼地純熟，這個弓箭手在射擊時展現了多少的技巧，又有多麼地熟練（adroit）。正中紅心的一擊，也許展現了高超的技巧，然而從另一個角度來看，做為一個射擊，它有可能是全然失敗的。例如某一個射擊因為一射出時就被一陣強風影響而轉向，因而它偏離了箭靶之標的，但是第二陣風吹來卻彌補了這個偏差，又將它帶回軌道因而正中紅心。這個射擊雖然是既精準而且又熟練的，然而它的精準結果卻並不是因為熟練而來，也不是因為弓箭手所展現的熟練技巧與能力所獲致。因此，除了精準度和熟練度之外，從第三個評估角度而言，它是失敗的：它不是適切的（apt）。透過這個例子，我們可以歸納的結論是，所有的表現一般都有這種三個評價層次的區別：也就是，精準度（Accuracy），熟練度（Adroitness），與適切性（Aptness）。這就是 Sosa 近年來所提出的「以表現為基礎的規範性」中之「三 A 架構」（AAA structure），利用這裡所得出之規範性架構，我們可以試著把這個結果應用到知識的例子。

知識的例子在這裡可以被當作是「表現」的一個特例，這種例子中的表現是認知的或是信念上的表現。信念的目標在於真理，如果一個信念是真的，那麼它就是精準或正確的。因此信念在認知的表現上，就具有這麼一個獲致真理的目標作為其知態的主要目的（epistemic goal）。然而，就像射箭的例子一樣，我們在評估一個認知者的認知表現時，還要評估這個認知者究竟有沒有充分表現出其自身的認知能力，同時也要衡量究竟這個認知者在獲得真理目標的結果，是不是藉由其自身的認知能力所達致。如此一來，信念（作為一種表現）將不只是以精準為目的（真理），同時還要以熟練度與適切性（知識）為目的。對於真理和對於知識，如果一個認知者的信念同時達到這兩個目的，將會比那些只達到前者目標的信念還要好。這也是為什麼我們可以說「知識比起僅僅為真的信念還要來得好」的理由所在。

因此，如果我們把知識論的規範性當做是一種表現的規範性，這樣的說法到目前為止就會具有兩個優點。首先，它可以提供對知識本質的解釋，也就是我們可以視知識相當於一種適切的信念（an apt belief）：一個在知態上表現適切的信念，並

且展現出相信者在獲取真理時的相關認知能力。其次，它也可以解釋何以知識可以超越僅僅只是真的信念之額外價值所在，因為適切的信念比起只是真的信念還要具有更高的評價。「適切性」作為一種知態的規範性，不僅要求一個信念必須為真（精確性），同時也滿足「我們是具有適當的能力來接受某個信念」（熟練性）的要求，更重要的是，它還能避免絕大多數 Gettier 式的反例。一個真信念的獲得，如果符合適切性這個條件，不僅能為此信念加上規範性地實質內容，也能夠充分地解釋，當滿足了這個更進一步的條件之後，這樣的知識（一個適切的信念）如何能夠優於僅僅只是真的信念。

現在還有一個問題需要加以面對：也就是，假設我們的弓箭手是一個獵人，而不是一個參加競技的選手。比賽進行當中，競技的參賽者在輪到他出場時就必須要射擊，沒有其他相關的射擊可供選擇。當然，他也許可以選擇退出比賽，但一旦參加了，他便不被允許有任何關於射擊的選擇。相較之下，獵人的情況就有所不同了，獵人必須考量他可以投入的技巧與專注力來選擇他的射擊。選擇具有適當價值的獵物，也是打獵活動中所不可或缺的一種特殊能力，而且獵人也必須謹慎選擇他的射擊，以確保合理的成功機會。比起參賽中的射擊選手，我們因而可以從比較多的角度來評估一個獵人的射擊。獵人射擊所展現的表現可以有雙重的評估面向：不只是他的執行射擊能力（第一層次上能力的表現），還有這個射擊所展現出獵人選擇獵物、選擇射擊的能力（第二層次或者後設層次上能力的表現）。

知識的規範性在此仍然只是這兩種層次表現上的一個特殊例子。第一層次上適切的信念，也就是 Sosa 所謂的「動物的知識」（animal knowledge），比起不適切、但成功達到目標的真信念還要來的好。然而以第二層次適切地注意到而獲得的第一層次之適切信念，也就是「反省的知識」（reflective knowledge），比起只是第一層次適切的信念或者動物的知識還要來的好，尤其是當這個反省的知識有助於引導第一層次的信念，而使它成為適切的。如此一來，這個在第二層次適切地引導之下所獲得第一層次的適切信念便是完全適切的，並且這個認知主體也可以說獲得了完全

適切的信念，也因此他可以「知之甚好」（*knowing full well*）。¹³

一般來說，完全適切的表現比起那些成功但卻不適切的表現還要好，而且也比那些不具有完全適切的適切性還要好。一樣是成功地擊中獵物，比起那些只是僥倖而非由於射擊者的能力的射擊來說，獵人的射擊如果是適切的，就是比較好的。再者，如果他的成功也來自於他自己選擇目標和選擇射擊的能力，那麼這就會是更好的表現，是更令人佩服、也更值得稱讚的一擊。我們於是發現了一個以表現為基礎之規範性的更高層次。知識的規範性也是這種比較複雜而且更不容易看清楚的特例。動物性的知識是第一層次適切的信念。反省的知識則是由主體適切地後設支撐著動物的信念。現在我們可以看出，完整充分地知道某事，不僅需要當事人對該事擁有動物性及反省性的知識，還需要當事人是完全適切地知道它。也就是說，這要求某人第一層次信念的正確性不只展現了動物的、第一層次的能力而已，那種足以可靠地製造出信念正確性的能力。如果一個人的第一層次信念不是適當地被他的相關後設能力所引導，那麼他的第一層次信念就無法真正成功。第二層次後設的能力，決定了一個人是否應該相信某事，或者應該採取保留態度。唯有當此人在相信某事時運用了他的後設能力，他的信念才能算是達到了真正知識的高度。某人的第一層次信念是適切的，依賴於第一層次能力在它的成功過程中所展現的可靠能力。並且，它還需要是更加完全適切的，這則有賴於第二層次後設能力在它的成功過程中所展現的可靠度。然而，這個後設能力其實是很明顯的，因為「這是一個在基礎層次上相當可能適切的信念」的後設知識，是由相應的後設信念本身所展現出此主體的相關後設能力所構成的。

「表現規範性的 AAA 架構」（精確性、熟練性與適切性）與「知態的兩個層次上不同能力之展現」（動物性知識與反省性知識），共同支撐起 Ernest Sosa 建構與解釋其「德性知識論」的基礎藍圖。而試圖以「知態規範性」同時解消「知識的本質問題」與「知識的價值問題」，更是德性知識論為當代知識論所帶來的活泉。我們把德性知識論這個在當代新興的運動，稱之為當代知識論的「德性的轉向」(the

¹³ 「知之甚好」（*knowing full well*）是 Sosa 在討論他的兩層知識（動物知識與反省知識）區分之後，為一個知識的概念所提出的一個簡潔而完整的結論。*Knowing Full Well* 甚至是後來 Sosa 完成東吳大學國際哲學講座（*Soochow University Lectures in Philosophy*）之後，將講座內容出版成書籍的標題。此舉，主要是因為本文作者在 Sosa 演講完後，為他所做的一個最後註解，作者建議他，如果有哪一句話最可以作為他的德性知識論的代表口號，那麼「知之甚好」（*knowing full well*）似乎是一個完美的選擇。看來，Sosa 接受了這個建議。

virtue turn)，其實一點也不為過。這個轉向不僅把當代對於「證成理論」(theories of justification)的討論，轉向對於「德性理論」(theories of virtue)的討論；也把知識論中以「知識本質」為焦點的討論(nature-driven epistemology)，轉向以「知識價值」為焦點的討論(value-driven epistemology)；最後還把知識構成的基礎條件問題，由「產品輸出」(true belief)為導向的知態規範性討論，轉向以「主體德性」(virtuous agent)為導向的知態規範性討論。¹⁴

參考文獻

- Chisholm, Roderick. *Perceiving: a Philosophical Study*. Ithaca, New York Cornell University Press: 1957.
- Clark, Michael. "Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper," *Analysis* 24(1963): 46-48..
- Dretske, Fred. "Conclusive Reasons," *Australasian Journal of Philosophy* 49(1971): 1-22.
- Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge," *Analysis* 23(1963): 121-123.
- Goldman, Alvin. "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64(1967): 357-372.
- Greco, John. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge University Press, 2010.
- Jones, Ward. "Why Do We Value Knowledge?", *American Philosophical Quarterly*, 34.4(1997): 423-439.
- Kvanvig, Jonathan. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*,

¹⁴ 本文的完成，作者特別要感謝由東吳大學哲學系幾位教授共同組成的研究團隊，這個團隊在「德性知識論與中國哲學」這個主題下，進行一項由蔣經國基金會所補助的國際合作研究案（編號：RG003-D-08）。本計畫案由米建國教授擔任國內總主持人，與美國羅格斯大學哲學系講座教授 Ernest Sosa 共同合作，研究團對成員還包括王志輝教授、沈享民教授、蔡政宏教授、與陳瑞麟教授。由於這個研究團隊每個月進行的讀書會，使作者能夠在研究、教學、與行政的繁忙事務壓力下，還能繼續吸收新知，汲取許多寶貴的意見，在此深表感謝。

- Cambridge University Press, 2003.
- Lehere, Keith and Thomas Paxson. "Knowledge: Undefeated Justified True Belief," *The Journal of Philosophy* 66(1969): 225-237.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, 1981.
- Plantinga, Alvin. "Warrant and Accidentally True Belief" *Analysis* 57(1997): 140-145.
- Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds.; W. K. C. Guthrie, trans. Princeton University Press, 1963.
- Pritchard, Duncan. *Knowledge*. Palgrave Macmillan, 2009.
- Pritchard, Duncan, "What Is the Swamping Problem?" collected in A. Reisner and A. Steglich-Petersen, *Reasons for Belief*, Cambridge University Press, 2011.
- Pritchard, Duncan, Alan Millar, and Adrian Haddock,. *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*. Oxford University Press, 2010.
- Riggs, Wayne. "The Value Turn in Epistemology," collected in V. Hendricks and D. H. Pritchard, *New Waves in Epistemology*. Palgrave Macmillan, 2007.
- Sosa, Ernest. "The Raft and the Pyramid," collected in Sosa, 1980.
- Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge University Press, 1991.
- Sosa, Ernest. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Vol. I. Oxford University Press, 2009.
- Sosa, Ernest. *Knowing Full Well* (Soochow University Lectures in Philosophy). Princeton University Press, 2010.
- Sosa, Ernest. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Vol. II. Oxford University Press, 2011.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, 1998.
- Swinburne, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford University Press, 2001.
- Williamson, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford University Press, 2002.
- Zagzebski, Linda. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press, 1996.
- Zagzebski, Linda. "The Search for the Source of the Epistemic Good," collected in Brady, M. S. and Pritchard, D. *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Zagzebski, Linda. *On Epistemology*. Wadsworth Cengage Learning, 2009.

初稿收件：2011 年 12 月 07 日

審查通過：2012 年 01 月 21 日

責任編輯：張雅嵐

作者簡介：

米建國：

美國愛荷華大學哲學博士

東吳大學哲學系副教授

通訊處：臺北市士林區臨溪路 70 號

E-Mail：cmi@scu.edu.tw

What Is Virtue Epistemology? The Nature Problem and Value Problem of Knowledge

Chienkuo Mi

Associate Professor, Soochow University, Department of Philosophy

Abstract: What is knowledge? Why is knowledge valuable? In what way is knowledge more and better than merely true belief? This is a primary nature and value problems posed in Plato's Meno and Theaetetus. This paper focuses upon the nature problem and value problem of knowledge,

especially upon “the Gettier problem” and “the swamping problem”, which are the central problems in the new value-driven epistemology. It is hoped that a general solution to the Gettier problem and the swamping problem can be found, and that the nature problem and the problem regarding the value of knowledge in epistemology will be satisfactorily addressed.

There are different levels of suspicion concerning the nature and the value of knowledge, beginning with the most general suspicion that knowledge has any nature and any distinctive value at all. It then follows with the primary concern that why knowledge is more and better than merely true belief, the secondary concern that why knowledge is not justified true belief and why knowledge is more valuable than that which falls short of knowledge, and the tertiary concern that why knowledge cannot be defined and why knowledge has not just a greater degree but also a different kind of value than whatever falls short of knowledge. This paper also attempts to explore what those different levels of suspicions or the nature and value problems of knowledge really involve, and to show the philosophical significances of them.

As we shall see, the question regarding “what virtue epistemology is” plays a central role in this paper. By exploring the nature problem and the value problem of knowledge, not only can we grasp the unique position of Sosa’s virtue epistemology in the current development of epistemology, but also get a clear perspective of facing the nature problem as well as the value problem.

Key Terms: Virtue, Virtue Epistemology, Ernest Sosa, Nature Problem, Value Problem, Knowledge, Swamping Problem, Gettier Problem

两种德性知识论：

知识的本质、价值与怀疑论

米建国/文

提 要：当代德性知识论的发展出现了两种不同的方向：一种是由索萨所开创的“建立在卓越能力基础上之德性知识论”，另一种则是以扎泽博斯基为首的“建立在人格特性基础上之德性知识论”。本文的主要目的，在于展现存在于这两种进路之间的根本差异。一开始先从对比与对照索萨的德性可靠论与扎泽博斯基的德性责任论，前者以知识的本质为主要考虑，后者则强调在一个更广的框架下知识的价值问题。然后建立在索萨所谓的“超验论证”这个反怀疑论的想法，试图论证扎泽博斯基也同样运用了相同的反怀疑论策略。本文的最终目标在于彰显两种德性知识论个别的贡献，并企图为当代知识论的重要议题（特别是怀疑论）提供一个比较合理可能的解决途径。

关键词：德性知识论；索萨；扎泽博斯基；价值问题；葛梯尔问题；怀疑论；超验论证

中图分类号：B017

文献标识码：A

一、前言

在当代所谓“德性的转向”这个趋势之下，德性知识论所代表的意义主要有三项：首先，在当代知识论的发展中，德性知识论的出现不仅把原先对于“证成理论”的讨论，转向为对于“德性理论”的讨论；其次，也把知识论中以“知识本质”为焦点的讨论，转向为以“知识价值”为焦点的讨论¹；最后，还把知识构成的基础条件问题，由“真信念”这个认知产物为导向的知态规范性讨论，转向为以“具有认知德性主体”为导向的知态规范性讨论。在这个具有争论性与前瞻性的转向运动与发展过程之中，德性知识论内部也开展出两个不同的主要派别分枝：一个是以索萨（Ernest Sosa）为首的“建立在卓越能力基础上之德性知识论”（competence-based epistemology），另一个则是以扎泽博斯基（Linda Zagzebski）为首的“建立在人格特性基础上之德性知识论”（character-based epistemology）。前者有时也可被称为“德性可靠论”（virtue reliabilism），是一个强调以知识理论为发展基调的知识论；后者则亦可被称为“德性责任论”（virtue responsibilism），是一种着重以智性伦理学为讨论焦点的知识论。这两者之间各有所长，虽然其间存在着一些差异与歧见，但两者的关系未必是一种全然冲突对

作者简介：米建国，东吴大学哲学系教授。

¹ 对于当代知识论由以“知识本质”为焦点的讨论（nature-driven epistemology），转向为以“知识价值”为焦点的讨论（value-driven epistemology）的说法，请参考瑞格在《知識論的價值轉向》（Wayne Riggs, “The Value Turn in Epistemology”, in *New Waves in Epistemology*, V. Hendricks and D. H. Pritchard, eds., Palgrave Macmillan, 2007）中的详细论述。

立的表现，反而可以视为是一种兼容互补的主张。²本文的目的除了一方面叙述并讨论这两种德性知识论的发展方向与理论重点之外，另一方面也希望积极提出存在于这两中知识论间的根本冲突与差异所在，藉以提供后续发展的焦点论旨。

索萨的德性知识论基本上还是在一个后葛梯尔的知识论传统中所发展出来的理论，这个理论的出发点主要是对“知识”（其中也包含着“真理”）这个概念进行分析，并强调解决知识本质问题的重要性，但是在利用知态的规范性解决葛梯尔难题的同时，也同时解决了知识的价值难题。索萨解决知识的本质问题与价值问题的方式，主要在于避开了以“真信念”做为我们追求知识的唯一基本目标，而强调“适切信念”才是我们追求的主要目标，在追求适切信念的这个目标之下，我们不仅需要获得真信念（精准性的要求），我们还要求具有知态的智德（*intellectual virtues*）来形成我们的真信念（熟练性的要求），最后更要求我们所获得的真信念是因为藉由我们的智德所获致的结果（适切性的要求）。这是一种“把知识视为行动或表现”（*knowledge as an action*）的研究进路。为了能够适切获得真信念，索萨认为我们必须具备相当可靠的信念形成的机置，也就是要有相当熟练与相当卓越能力的智能德性，这些德性包括第一序的智德（例如，我们的五官知觉能力、记忆、推理能力、证词、直觉等）与第二序的反省机置（例如，我们的省思能力与风险评估能力）。所以，索萨的德性知识论也被称为“德性可靠论”，因为“知识”（对索萨而言也就是“适切信念”）的获得，才是索萨最主要的关怀所在。

扎泽博斯基虽然也重视真信念的基本知态要求，同时也重视获得知识的重要性，但是她最终着眼点在于强调个人做为一个主体（*agent*）如何获得一个“美好（或幸福）的人生”。如果我们真的在乎并关怀过一个美好的生活，并获得幸福这个最终的目标，那么我们必须更重视一种“具有良知的信念”，这种信念（的形成）是以追求真信念（甚至知识）为依归，而其目的是为了要确保我们能够获得我们真正关怀或在乎的事物与标的，确保我们（做为一个认知主体或行动的主体）在与世界接触的过程之中，不致于产生错误的联结（由于错误的信念）或失去联结（由于不相信）。所以知识的价值（而不是知识的本质）是扎泽博斯基的最主要关怀重点。这是一种对“行动或表现所需求之知识”的研究进路。不同于索萨宣称我们第一序与第二序的认知机置是可靠的，扎泽博斯基认为我们并没有可靠的证据来支持我们的认知官能是可靠的，她所要宣称的是，为了生活在一个正常一般的生活世界之中，也为了要实现一个我们所关心的美好生活，我们必须具备知态的自我信赖，不仅信赖我们的感官知觉与认知官能，也必须信赖我们（做

² 在最近的发展与讨论之中，贝尔（Jason Baehr）站在一种立足于人格特性基础上之德性知识论立场，主张扎泽博斯基这种类型的德性知识论，可以做为其辅助理论。相对地，索萨也提出以人格特质为基础的德性知识论，可以做为他自己所主张的以能力为基础的德性知识论的辅助理论。双方之立场表面上看似互不冲突，其实还是存在着一些潜在的对立与争论。

为一个认知主体和行动主体)和这个世界(被认知的对象与行动的对象)互相联结的其它机置(包括情绪、选择与行动),也因为如此,我们必须也得信赖其它人(包括他们的认知官能、情绪与选择)。但是自我信赖与信赖他人并不是一种盲目的举动,一个具有良知的认知者与行动者都会有一些内在的证据证明自己曾经犯过错误,所以如何从这些错误的经验中,学习一方面规范自己,一方面又要信赖自己,使自己在信念形成的过程之中,避免不可靠的情形发生,这就需要积极养成(或培养)许多知态上所需具备的智德,用以避免自己过度信赖自己不当的认知行为,同时又能强化自己信赖自己可靠的认知机置。对扎泽博斯基来说,这些智能德性包括我们是否能适度地关注、智性上的付出关怀、思虑缜密与全面、勇敢追求真理、坚持、稳固、谦卑、慷慨与开放心灵。具有以上这些知态上智德特征的人,就是一个能够以具有良知地方式而产生自我信赖的人,而在以获得真理与知识为依归的认知过程中,拥有这种知态良知(并自我信赖)的人,才是一个知态上负责的人,也是一个能为自己关怀的对象与追求自己想过的美好人生真正负责的人。这也是为什么扎泽博斯基的德性知识论会被称为“德性责任论”的主要原因,可以看出在追求一种实践智慧与美好幸福人生中,认知者(生活在一个智性的伦理学环境之中)在形成信念与完成关怀的行动时所需担负的知态责任。

二、索萨的德性知识论

索萨德性知识论的主轴在发展一种以表现(performance)为基础的规范性,并且把“知识”当作一种“表现”来看待,因此知态的规范性就会成为表现规范性这个模型下的某种特例。索萨以弓箭手的射击,作为说明“表现规范性”的例子。索萨指出,弓箭射击的目标在于击中标的,并且它的成功可以由它是否达到目标来判断,这就是它的精准度。然而不论它有多么精准,还有另一个评估的面向:那就是,这个射击所包含技巧的纯熟度。这个弓箭手在射击时展现了多少的技巧,又有多么地熟练,也是我们评估射击的另一个重要依据所在。正中红心的一击,也许展现了高超的技巧,然而从另一个角度来看,做为一个射击,它还有可能是全然失败的。例如某一个射击因为一射出时就被一阵强风影响而转向,因而它偏离了箭靶之标的,但是第二阵风吹来却弥补了这个偏差,又将它带回轨道因而正中红心。这个射击虽然既精准而且又熟练,然而它的精准结果却并不是因为熟练而来,也不是因为弓箭手所展现的熟练技巧与能力所获致。因此,除了精准度和熟练度之外,从第三个评估角度而言,它是失败的:也就是它并不具备適切性。透过这个例子,我们可以归纳的结论是,所有的表现一般都具有包含这三个评价层次的区别:也就是,精准度(Accuracy),熟练度(Adroitness),与適切性(Aptness)。这就是索萨近年来所提出的“以表现为基础的规范性”中之“三A架构”(AAA structure),利用这里所得出之规范性架构,他企图把这个结果应用到知识作为一种表现的例子,并且也加以处理许多相关的知识论问题。

索萨并不否定知识最基本的要求条件必须是真的信念，然而对于知识本质的研究，他认为必须采取一种更特定的形式。但是为了要构成知识，除了真的信念之外，还需要增加什么条件呢？对于索萨来说，信念也是一种“表现”（一种认知的表现）。信念的目标在于真理，如果一个信念是真的，那么它就是精准或正确的。因此信念在认知的表现上，“获致真理”是个知态的主要目的。然而，就像射箭的例子一样，我们在评估一个认知者的认知表现时，还要评估这个认知者究竟有没有充分表现出其自身的优秀认知能力，同时也要衡量究竟这个认知者在获得真理目标這個结果的過程中，是不是藉由其自身的认知能力所达致。如此一来，信念（作为一种表现）将不只是以精准（真理）为目的，同时还要以熟练度与适切性（“知识”）为目的。对于真理和对于知识，如果一个认知者的信念同时达到这两个目的，将会比那些只达到前者目标的信念还要好。这也是为什么我们可以说“知识比起仅仅为真的信念还要来得好”的理由所在。

在索萨的德性知识论中有两项基本的要义：第一项是把知识定义为适切的信念；第二项是区分动物之知（animal knowledge）与反省之知（reflective knowledge）。前者主要的目的是用来回答有关知识的本质问题与价值问题，后者则是用来解决知识论传统中的怀疑论问题与当代的葛梯尔难题。³

以下来自于索萨最近的一本新著《完好之知》中的一段文字，最能够简短清楚地表述出他理论中的主要发展要旨：

“适切的信念，动物之知，比起只是成功地达成目标的信念，却不具有适切性的真信念还要好。适切地关注到适切的信念，反省之知，又比起仅仅只是适切的信念或动物之知还要好，特别是当反省之知帮助引导第一序的信念而使之成为适切的。在这个情况下，这个信念是完全适切的，而且这个主体具有完好之知。”⁴

在这段文字中不仅表现出索萨对于知识本质的观点，同时也透露出他对知识价值的展望，更重要的是，建立在对知识本质与价值的看法之上，他似乎标示出三个不同阶层的知识：

1. 第一层：动物之知，这个第一阶层的知识可以被定义为“适切的信念”，也就是第一序的信念之所以为真，是经由认知主体透过相关第一序的认知能力所

³ 有关索萨德性知识论中进一步的“知识本质问题”与“知识价值问题”，也请参考本人的《德性知识论的难题：反省知识》（“The Problems of Virtue Epistemology: Reflective Knowledge”）（in *Monthly Review of Philosophy and Culture*, no. 478, pp. 67-95, 2014）一文。

⁴ 请参考索萨的《完好之知》（Ernest Sosa, *Knowing Full Well*, Princeton University Press, 2010）一书，第12—13页。

获致⁵。这个对于知识的定义，不仅一方面解释为什么知识并不只是真信念而已，同时另一方面也可以说明为什么知识比起真信念还要好。

2. 第二层：反省之知，这个第二阶层的知识必须透过相关第二序的认知能力，特别是反省的能力，才能掌握、照亮或关注第一序的适切信念，而获致第二序的适切（或者是后设适切）信念，同时也享有比第一序适切信念更高的知态地位。

3. 第三层：完好之知，这种最高阶层（或完好）的知识必须同时包含第一序的适切信念与第二序的适切信念，同时也要求第一序信念的适切性是藉由第二序适切信念的实际引导所获致，也因此完好之知同时超越了动物之知与反省之知，具有最高的知态价值。

目前大部分哲学家在讨论索萨的德性知识论时，几乎都只专注于动物之知与反省之知的区别，而完全忽略“完好之知”的独特地位。作者本人的立场更倾向于积极主张：“完好之知”（超越了反省之知）其实可以帮助我们看清索萨整个知识理论的图像，也可以有助于解决蕴藏于德性知识论中更进一步的“本质问题”、“价值问题”与“怀疑论问题”，甚至可以用来面对与回应一般针对索萨的动物之知与反省之知这个区别所提出之挑战。也是基于这个理由，本文作者认为，索萨的《完好之知》这本最新著作最主要的贡献有两个部分：首先，“以表现为基础的规范性”（加上其中的“三A架构”）的想法，提供“知态规范性”一个非常独特的模型，这个模型对于处理许多相关知识论的难题，有很多值得深入思索的深刻内容；其次，在动物之知与反省之知的区别之外，最新加入的“完好之知”，确实可以弥补索萨之前德性知识论中许多不足的地方，更为未来的哲学讨论中，注入了许多新的元素（包括“理解”、“智能”、“实践知识”与“专家与专业技能”的重要议题）。一个以“完好之知”为终极追求知态目标的知识论研究，将会是一个比较好的德性知识论。作者本人同时也认为，理解与掌握完好之知与反省之知两者的差异，将可以为我们发展出一套较为完善的德性知识论，也可以为我们解决两种不同德性知识论间的冲突与差异⁶。

三、扎泽博斯基的德性知识论

不同于一般知识论的主流研究方向，扎泽博斯基把知识的“价值问题”放在首要的位置，从一开始她就对什么是理想的知识论与为什么知识是有价值的这两个议题，进行非常独特的宣称与论述。在提出了“知态价值”与“关怀知识论”（care epistemology）的议题之后，还继续对怀疑论的问题提出探讨，然后才进

⁵ 请参考索萨的《怀疑论与德性知识论》（Ernest Sosa, “Skepticism and Virtue Epistemology”, in *Monthly Review of Philosophy and Culture*, no. 453, pp.7-22, 2012）一文，第10—11页。

⁶ 最后这个宣称需要加以较多的论证与说明，但是由于篇幅有限，作者无法在此加以发挥。作者本人正在进行的一项研究，主题是“Skillful Reflection as an Epistemic Virtue”，其中将以“省思”这个概念为首，发展一套“建立在卓越能力基础之上（并且可以发展为一种人格特质）”的知能德性，以此而得到“完好之知”的德性知识论。

入“什么是知识”这个有关知识本质问题的议题讨论之中，但最终她还是返回到“知识的价值”问题，以“知态的好”与“好的人生”为讨论的最后焦点所在。这是一种传统与复古的进路（返回像亚里士多德讨论实践智慧与幸福人生的德性伦理学观点），相当不同于笛卡儿以来西方哲学“知识论转向”的进路，也不是20世纪后葛梯尔传统中（以知识本质为首要议题）的知识论探讨，这和索萨德性知识论的发展，形成一个强烈的对比。

扎泽博斯基一开始就试图论证知识论是在研究：“我们关怀我们所相信的事情，并且也因为我们所在乎的其它事情，使我们必须形成信念”⁷。前者着重我们所在乎与关怀的事物，后者则强调我们（因为我们在乎）所使用的（形成信念）方式。这个论述什么是“知识论”的方式，同时结合了“知识”、“信念”、“良知”、“关怀”、“信赖”与“德性”这些重要的概念，初步形成扎泽博斯基德性知识论中一种特殊的“关怀知识论”，进而为“信赖”（同时包括自我信赖与对他人的信赖）这个新颖的知识论议题，提供一个哲学论辩的舞台，最后也为她自己最新近的理论“典型的德性理论”（*exemplarist virtue theory*）奠定发展的基础。

首先，针对“知识”这个概念，扎泽博斯基认为它是联结自我与这个世界或实在界的重要桥梁之一。她提出了一般哲学家都会同意的“知识”的几个特征：

1. 知识是在一个意识主体与存在于实在界中某个对象之间的一种关系；
2. 上述的这种关系是一种认知的关系（思想、感知或感觉）；
3. “知道”包含“相信”；
4. 知识的对象是一种命题；
5. 更重要的是，知识的对象是一种真的命题；
6. 知道代表着一种好的状态（亦即它是可欲求的、值得羡慕的）。

把这些具有相当共识的特征聚集在一起，可以得出扎泽博斯基心目中对于“知识”的一个基本想法，也就是：“知道就是以一种好的方式来相信一个真的命题”。这种对于知识的了解方式，**相较葛梯尔以来所谓的传统瞭解（“知识等于证成的真信念”）**，唯一的差别在于“好的相信方式”与“证成的相信”这两者之间的差距。这个差别显示出扎泽博斯基对于知识看法的两个特殊面向：第一个面向，就是对于知识价值的看法，一个重要的知识规范性条件，在于它是透过一种“好的”相信方式来获得；第二个面向，就是“好的相信方式”比起“证成的相信”具有较广义的意涵，好的方式当然可以包含（或意指）这个信念是可以被证成的，可以被证据所支持，或者可以有充分的支持基础，但是它还可意谓着更多其它好的方式。为了说明其它种类的“好的相信方式”，扎泽博斯基回归历史，简要地提供了她对于希腊时期以来，西方哲学史发展过程中有关“知识”的

⁷ 请参考扎泽博斯基的著作《论知识论》(Linda Zagzebski, *On Epistemology*, Wadsworth Cengage Learning, 2009) 一书，第23页。以下引自扎泽博斯基的文字，来自于此书的页数。

两种相当不同的看法。一种是以柏拉图为代表的“知识”立场：“知识非常接近于所谓的理解（understanding）”；另一种则是以笛卡儿为代表的“知识”立场：“知识非常接近于所谓的确定性（certainty）”。这两种对知识不同的看法，将会产生不同“好的”方式下所形成的真信念。

在笛卡儿的知识论传统中，捍卫知识的确定性，而不致招受怀疑论的极端怀疑立场，是这种知识理论的主要任务。“证成性”的概念就是要用来捍卫我们有权来确立我们所相信的，为了使我们获得具有确定性的真信念，透过证成的方法，使我们确认我们所相信的为真，这种方式才是相信真理的“好的”方式。然而在柏拉图的知识论传统中，“知识”被定义为一种“真信念加上 logos（意味着说明或解释）”，在这种意义下的知识，怀疑论并不是知识主要的敌人，确定性也不是我们形成知识过程中的主要追求目标，对于能不能理解我们所相信的，为我们相信的真理提供一个合理适当的说明，才是这种知识论的主要任务。为我们所接受的信念，在我们的理性系统中寻求一种定位，加以合理的解释，藉以达成适当的理解状态，才是使我们真信念得以提升为知识的“好的”相信方式。

在这两种传统对于知识的不同理解，我们可以看出知识的价值并不仅仅只是在追求真理（获得真信念），或者确定性的真理，更重要的是，我们如何透过一种好的方式来形成信念，进一步和这个世界或实在界产生适当的（认知）联结，藉以正确的掌握这个世界的真相，进而过着一种知态上好的人生。但是，也许一个更基本的问题是，为什么我们总是需要获得“真信念”？

对于这个议题，扎泽博斯基特别用所谓的关怀知识论来加以回复。她认为，为了过一个好的人生，人总是很自然地会去关怀或在乎一些东西。但是如果我们真的在乎一些东西，我们就必须对于我们所在乎的具有真信念（不仅要确认自己的信念是真信念，而且也要更进一步追求其它的真信念），例如，如果我关心我的小孩身体的健康状况，我一定会希望具有对于我小孩身体健康方面的一些真信念，否则我将无法对我真心的关怀采取适当的应对措施与行动。我们关怀的越多、越深，就更会要求自己对我们所关怀的事物知道的更多，扎泽博斯基把一个以真理为依归的信念，称之为是一个透过具有良知意义下所形成的信念，这里的“良知”（conscientiousness）是指知态上的一种要求，是一种在形成日常信念时，以真理为规范与依据的认知活动，具有（知态上）良知的信念，就是以真理为追求目标的一种认知行为，以获得真信念做为相信任何事物的目标所在⁸。

对于我们所关怀与在乎的范畴领域中，我们不仅需要具有良知地追求获取

⁸ 值得注意的是，“真信念”与“知态上具有良知的信念”是两个不同的概念，也是两种不同的知态的要求。前者是大部分知识论哲学家所认为人类追求知识的主要目标，而后者则是为了要获得这个目标的最基本知态要求之一，也可以算是一种智性上的德性。

（在该领域中）真的信念，扎泽博斯基还提出一系列的知态要求，这些要求都是用来确保我们可以获得我们所需要的真信念，而这些真信念是用来帮助我们在日常所关怀与在乎的范畴领域中，获得我们想要达成的目标。也因为这一切都是为了想要过一个自己所在乎的人生，我们人生中会关怀与在乎的许多事情，都是追求一个美好人生所需具备的条件，所以在形成信念过程中许多知态要求，对于一个好的认知者在拥有一个好的人生这个前提下，同时也具有它们应有的知态价值。在这个关怀知识论中的知态要求，除了真信念与知态良知之外，还得包括必须对于我们所相信的内容具有相当的信心、有能力加以区别真与假的信念、具有获得真信念的智德与信用，具有（对自己与对他人）信赖感与值得信赖的倾向、以及具有可预期性。

透过我们对于真信念所具有的良知，并加上其它知态要求或智能德性，使我们在所关怀与在乎的范畴领域中，有效获得真信念。然而，我们想获得真信念只是一个基本的要求而已，我们更希望获得真正的知识，这一切除了是为了要让自己获致一个美好的人生之外，当然我们也有可能是为了知识本身而想要获得知识，有些人也会把知识做为人生追求的基本目标之一，并肯定知识本身所具有的价值。知态的良知与其它知态的要求，确保我们具有可以获得在我们关怀的领域中相关真信念的有效方法，但是，要透过什么“好的方法”才可以使我们的真信念提升到知识的层次？我们如何得以确信我们可以获得真信念？我们又如何能确定所谓“好的方法”可以帮助我们获得真信念？更重要的是，我们真可以获得知识吗？

四、怀疑论与超验论证

接续着上面一连串的问题，接下来的重点，似乎很自然地把我们的焦点引领到西方哲学史上最重要的知识论主题之一：也就是“怀疑论”。在当代的知识论讨论与发展的脉络中，哲学怀疑论还可以被视为某种知识论的立场，其角色主要在于挑战人类认知这个世界的能力，特别是针对“我们能够知道什么？”与“我们如何能够获得知识？”这两个主要的问题，怀疑论者抱持着比较消极的态度，随着不同程度的怀疑内容与范围，会出现各种不同怀疑论的主张。

扎泽博斯基认为怀疑论是存在于人类众多生存条件中（包括一般会遇到的不同情境）的一个普遍问题。在我们的实际生活中，我们总有许多想要达成或获致的目标，但我们却经常无法保证或确认我们是否能够成功。如果这里的目标指的是我们的真信念、证成的信念、或者是知识，那么在哲学上（或者特别是知识论中）当我们无法保证或确认是否能够获致这些目标时，这种态度或立场通常就是所谓的怀疑论（或者知识论上的怀疑论）。

我在这篇文章中，并不准备仔细讨论与探究这些怀疑论的内涵与论证（特别

是扎泽博斯基所指出前两个阶段的难题与挑战)，也不打算针对其相对应的反怀疑论论证进行深入的讨论。我反而想要在众多反怀疑论的论述与尝试中，特别指出一种“超验论证”（transcendental argument）的反怀疑论论述。选择讨论这种反怀疑论论证的主要理由在于，我深觉大部分回应怀疑论的论述中，不是容易犯了丐题谬误的毛病，不然就是会不自觉地陷入更深层的怀疑论陷阱之中。然而超验论证的优点在于，如果这种反怀疑论的论证真的可以成功的话，不仅可以避免上述一些反怀疑论的窘境，反而还可以使得怀疑论的立场陷入相对不利的状态。在讨论这个怀疑论 / 反怀疑论（特别是超验论证）的论述过程中，我将特别着重论述索萨所提出来德性知识论中的一个特殊型态之超验论证，并将立基于他对于怀疑论的描述方式（“瘫痪药物”的场景），阐释这种在德性知识论中所发展出来的超验论证。很巧合也很有趣的是，在扎泽博斯基提出了第三阶段的怀疑论攻击与挑战后，她也应用了一个非常特殊的论证手法，来响应她心目中最困难的怀疑论难题，这个响应方式非常类似索萨的超验论证的手法。

扎泽博斯基所提出来的第三个阶段之怀疑论攻击，是建立在一个对于“绝对的实在世界想法”之上。这个怀疑论立场，可以代表一种具有形上学立场的知识论之怀疑论。一开始，一般哲学家都会同意，“知识”的本质基本上是一种主体与客体的关系：“某个有意识的认知主体”与“某个对象”（做为一个实在世界的某个部份）之间的关系。如果建立在以下对于知识的两个假设之上，那么对于绝对的实在世界想法似乎很自然就会出现：

1. 如果知识是可能的，它就可能对其对象形成一个融贯一致的想法；
2. 知识的对象是某些独立于知识本身之外的东西，而且也独立于任何的思想与经验之外。

建立在“绝对的实在世界想法”之上，如果我们不能对一个独立于心灵之外的实在界形成一个融贯一致的想法，那么我们就无法获得“知识”。但是扎泽博斯基所担心的怀疑论，正好会在这个所谓独立于心灵之外的实在世界的想法中逐渐浮现。理由很简单，因为如果知识是一种主体心灵与客体对象之间的关系，而知识的对象又是一种独立于认知心灵之外的实在界中某个部份，那么认知主体与被认知的对象间就很自然地出现了一个鸿沟。虽然这个鸿沟似乎还是有可以跨越与联结的可能，但是问题是必须建立在什么合理的基础之上，才可以使我们信赖我们的心灵具有能力来建构跨越与联结这个鸿沟的桥梁（在这个桥梁的一端是我们的心灵本身，而另一端则是一个完全独立于我们心灵之外的实在界）？在这里真正的困难并不在于：我们有个论证可以证明弥补与跨越这个鸿沟是不可能的；真正的困难反而在于：我们需要一个论证来告诉我们跨越这个鸿沟是可能的，但是这个论证在哪里呢？由于“独立的实在世界想法”背后所隐藏的困难，怀疑论的出现与挑战似乎是很自然的结果。

这个由绝对的实在世界想法所引发出来的怀疑论挑战，比起由笛卡儿所设立的恶魔论证之场景与帕特南“桶中大脑”论证之场景，似乎更符合我们日常一般的直觉，也因此似乎更具威胁性。毕竟恶魔论证与桶中脑论证之场景过于远离我们的常识，它们威胁与挑战的问题，主要是在我们是否有获得真信念的可能，或者我们似乎无法完全证明我们所获得的信念是否为真（如果我们无法证明我们不被恶魔欺骗或不是个桶中脑）。但是建立在这个绝对的实在世界想法之上，我们似乎一方面很自然地可以接受：有个实在世界独立我之外；但另一方面却又无可避免地需要面对：我似乎无法确定我所认知到的这个世界是否就是那个独立的实在世界。这种十分贴近于我们常识直觉所形成的怀疑论，不仅威胁我们具有真信念的可能，也威胁到我们知态上的良知，存在于“认知主体的心灵”与“独立于心灵之外的实在世界”之间的鸿沟，似乎一蹴可几，却又遥不可及。心灵与世界之间的沟通桥梁该如何搭起？即使我们搭起了这座桥梁，又如何能确信这座桥梁是通往真实的实在世界之路呢？

在正式处理与评价扎泽博斯基响应怀疑论（特别是所谓第三阶段的怀疑论）的想法与论证之前，让我们先检验索萨的德性知识论之中所提出的一个十分独特的反怀疑论的论证**型态**（亦即“超验论证”）。如此作法是希望藉由索萨的“超验论证”，使我们更清楚掌握蕴含于扎泽博斯基的反怀疑论想法中，也有一个十分类似于“超验论证”的反怀疑论论证**型态**。

索萨提供了一个相似的怀疑论场景，我们可以把这个场景称为“瘫痪药物（Disablex）”（这个场景的出现，似乎比起恶魔论证与桶中脑的场景还要贴近我们日常生活的实况）。这个场景要我们面对一个认知瘫痪的药物之例子。服用这个药物会彻底瘫痪人的认知的官能（不论是第一序或第二序的认知官能），以至于它们会产生一种对经验事实的一致性的幻觉，同时也造成一个人的官能极可能出错的，并且常常处于误导的状况。现在我们如何确定我们从来没有吃过这种药物呢？诉诸于我们现在知觉官能的正常运作似乎会产生恶性循环的结果，因为如果我们确实吃过那些药，那么这些药物极有可能会使我们目前的认知官能运作有所误导。我们究竟应该如何来响应这个来自于怀疑论的挑战？

首先我们不得不承认“我们的确曾吃过这颗药物”是有可能性的，如果我们要反驳我们曾经吃过这颗药物是假的，那么这个偶然为假的命题需要一些证据来支持我们这样的信念。但是我们如何能够适当地假设它事实上是假的呢？或者“我们的确曾吃过这颗药物”，或者“我们不曾吃过这颗药物”，这两者之间在第一序的客观事实层面上都是有可能性的，我们很难衡量哪一个在事实上可能性更高，毕竟在衡量各种可能性与证据的同时，我们都必须使用我们的认知官能来执行，但是这里的问题正好在于我们是否可以信赖我们的认知官能（如果我们曾服过这个药物，我们并不足以信赖我们的认知官能，如果我们不曾服用过这个

药物，我们也许有充足的理由来依赖我们的认知官能）。如果我们只是在第一序的客观层面来考虑“瘫痪药物”这个场景的问题，这个“瘫痪药物”的例子为什么会是个问题呢（就像“恶魔论证”与“桶中脑”的例子一样）？就客观的事实来考虑，就像我们所熟悉的世界，我们每天所经历的情境，和这些各种不同的怀疑论场景加以并置，在事实上都是具有可能性的，面对这些客观可能性的问题，怀疑论如何形成一种威胁？如果怀疑论只是站在第一序的客观事实层次来极力鼓吹“我们的确曾吃过这颗药物”（或者有一个恶魔、或者我们是桶中脑），那么这个第一序的事实宣称似乎并不能引起太大的恐慌（不论对一般人、或者是对哲学家，更不用说对一般的科学家）；很明显地，怀疑论之所以可以形成威胁，并促使我们（最少对哲学家而言）进一步去考虑究竟我们是处于什么样的世界、什么样的情境，主要关键在于：怀疑论的立场是站在一个第二序反省的层面来考虑这个问题，也就是反省地意识到我们有可能“的确曾吃过这颗药物”，这个经过反省的可能性带领我们进一步思索，在这个可能性之下，我们是否还可以信赖我们一般信赖的认知官能，也因此我们是否还能宣称我们有能力获得知识（认识这个世界）。这个经过反省的第二序怀疑论立场，是我们（最少做为一位哲学家，或者做为一位在扎泽博斯基意义下有良知的认知者）值得反省与深思的问题与挑战，如果我们还希望继续（有良知地）信赖我们的认知官能，也希望继续（有良知地）宣称我们具有对这个世界的知识。面对这种站在第二序反省层面所形成的怀疑论威胁，如果我们还是只停留在第一序的客观层面，继续论证并提供我们认为有利的事实与证据，那么我们还是无法超越怀疑论所涵盖的范围，毕竟所有第一序的认知官能与客观事实都是在怀疑论所提出（第二序）反省与怀疑的范围之内。如果我们无法让我们立场与想法进行“知态升扬”，提升到和怀疑论一样的第二序反省的层面，深思究竟“我们的确曾吃过这颗药物”，或者“我们不曾吃过这颗药物”，并考虑评估这些可能性所带来的后续结果，似乎就无法和怀疑论进行一场公平有效的论战。这就是接下来索萨所要进行的“超验论证”，一种超越第一序（依赖客观经验）认知层面所提供的论证，一种在第二序反省层面对怀疑论与反怀疑论立场所做的全面的反省与评估。

对于我们是否吃过“瘫痪药物”这个事实，（从第二序的反省层面来考虑）我们可以相信“我们的确曾吃过这颗药物”，我们也可以不相信“我们的确曾吃过这颗药物”（也就是相信“我们不曾吃过这颗药物”），当然我们也可以采取不予响应的一种判断（既不相信、也不怀疑），现在我们要评量与思索的是：上述这三种可能的态度中，哪一个是比较合理的？当然有一些可以想象的场景，可以用来提供我们确实曾经吃过这颗药物的更多证据。即使在这样的场景中，我们还是无法完全证成地相信事实上我们已经吃过了这个药物。也无法完全证成你对这个问题采取不予回答的判断。因为宣称你已经吃过这种药物是一个自我推翻的宣称。相信你确实曾经吃过这颗药物和对这个问题采取不予回答的判断，都是知态上自我推翻的一种主张。而相反的宣称，也就是你不曾吃过这种药物，这个

宣称是建基于知识论上所谓的义务式的和自我信赖的前提，也就是你为“反对你的知觉官能是完全不可靠的”所做的一种表现与承诺。那么，在知识论上你如何可能在肯定你的知觉官能是可靠的这件事上出错呢？你又如何会在肯定“你从未吃过这颗药物”这个结果上出错呢？对于“是否一个人的知觉官能是认知上可靠的”这个问题，我们理性的回答既不是否定的，也不是存而不论的。针对这个问题，索萨德性知识论可以提问的是，“是否这些知觉官能真的能够可靠地引导我们朝向**获得一个认知上适当地信念形成基础**”。有时候**适当地基础**是去相信，有时候**适当地基础**是采取不相信的态度，有时候这个基础会要我们采取不做判断的方式。为什么我们对于有关我们认知可靠性的问题，只能持肯定的态度，却没有其它理性的选择呢？让我们考虑其它的选项。假设我们说“不”。那么我们将如何一致地信赖支持这个答案的知觉官能呢？事实上，假如说我们对于这个问题采取保留的态度而不做判断，耸耸肩说“也许是，也许不是”，或者甚至有意识地拒绝做判断。即使如此，我们如何能够一致地抱持这个态度，同时还说我们并不能判断这个问题的是非（**在这个态度持续进行的过程中我们在认知上是正确的**）？这似乎仍然无法是个完全一致的响应方式。所以，对于这个问题的回答，似乎采取肯定的态度是唯一完全一致的立场。一旦我们看到这个立场是对完全一致性的理性要求，将可使我们合理地推论出以下的结果：首先，我们从未吃过任何使人瘫痪认知的药物；其次，我们的认知官能并不具有那些无法正常运作的根源（瘫痪药丸、欺骗的恶魔、桶中脑）。

索萨在面对“我们如何能确保我们的认知机置是可靠的”这种怀疑论的质疑时，他以“瘫痪药物”的场景，进行他的超验论证，并得出**我们**（建立在第二序的反省层面上）**选择信赖我们认知机置是可靠的，才是一种最理性的选择**。对于扎泽博斯基质疑我们并没有可靠的证据来支持我们的认知机置是可靠的，索萨并没有直接响应，但是就如同我已经在上述提出，这种要求在第一序客观**层面**提供适当的证据与支持，其实是无法逃脱怀疑论的怀疑范围，这点索萨是很清楚的！现在扎泽博斯基要面对她自己所提出的由“绝对的实在世界想法”所出现的怀疑论，她所要面对的不仅是我們是否能够获得真信念，还要面对我们如何以知态上具有良知的方式来形成信念。以下是我尝试**为扎泽博斯基所建构的一种“超验论证”**，这个论证是建立在索萨的论证**基本形式**之上，再加上扎泽博斯基自己所提出的实质内容与想法（特别是在一种关怀知识论下所提出“信赖”的观点）。

由于扎泽博斯基要面对的怀疑论是**她**所提出“绝对的实在世界想法”中所自然出现的怀疑论想法，也因为她想要在一个更大的架构下（不仅是认知的问题意识下）来响应这种怀疑论的主张，一开始她便提出自我心灵与世界之间的联结除了是一种透过知觉与知态的认知所形成的关系之外，也还可以透过其它的“情绪”与具有选择性的“行动”来达成。人类在面对这个世界时，总会有许多的需求或欲望，我们很自然地想要获得知识，就好像我们想要获得幸福、获得爱，并

且也希望有免于受控制的自由与免于害怕的自由。但是我们的经验也告诉我们，任何人都没有办法保证我们许多自然的需求一定能够获得满足，对扎泽博斯基来说，怀疑论的立场刚好是对“我们可以满足获得知识这个自然需求”（极度地）缺乏信心。扎泽博斯基认为“我们到底欲求什么？”与“我们是否可以获得我们想要的？”这两个问题同时会出现在伦理学与知识论当中（也许她希望我们透过伦理学的视野来反省知识论的问题），只有针对第二个问题才有可能出现像怀疑论的回答方式，但是她似乎强调只有在反省第一个问题的脉络下，我们才能对第二个问题提供最好的答案。这个想法，铺陈了以下扎泽博斯基对怀疑论的响应方式，我把她的反怀疑论论述方式，也解读为一种（类似于索萨的）“超验论证”。详细的论证可以分为两个部分，第一个部分是针对“我们如何确认我们所相信的为真”，第二个部分则是针对“我们如何信赖**本身具有获得真信念的可靠认知官能**”：

第一部分

1. 怀疑论会自然地引导我们走向怀疑，而怀疑某个命题 p 是一种心灵的状态，这种状态会损害我们相信 p 的动机。
2. 相信某个命题 p 本身也是一种心灵状态，这种状态是和怀疑相对立的心灵状态。
3. 从相信（例如 p ）转移到怀疑，会出现两种可能：第一种可能是我们从原本相信某些真理（当 p 为真）的状态，转变到怀疑的状态；第二种可能是我们从原本相信某些错误（当 p 为假）的状态，转变到怀疑的状态。
4. 如果是第一种可能，怀疑反而使我们失去了和世界正确的联结。
5. 如果是第二种可能，我们只是从一种错误的联结，转变成另一种错误的联结（因为怀疑本身就是不去相信，而不去相信会使我们失去和世界的联结）。
6. 怀疑本身（比起相信）并不能享有知态上具有良知的的一种心灵状态。（但是如果我们真的在乎或关怀我们对周遭世界的一切，具有良知的相信状态是一个必然的要求。怀疑论所采取的怀疑态度并不是我们最好的理性选择。）
7. 所以，相信我们所相信的（比起怀疑我们所相信），还是一种比较理性的选择。

第二部分

1. 怀疑不仅可以损害我们的信念，也可以损害我们的良知。
2. 我们的行动依赖于我们所具有的信念。我们如果不能具有良知地相信某些东西，也就无法具有良知地采取某些行动。而当我们不相信的时候，我们更无法具有良知的信念。
3. 如果怀疑论是正确的，我们根本无法信赖自己的（感官的或任何知态的）认知官能，我们同时也将无法信赖其它的行动机置与能力，这些包括我们的情感、自由选择的行为、与做为一个认知或行动的主体性。

4. 我们似乎永远无法获得适当的证据来证明：我们的各种机能可以使我们和世界之间具有恰当的联结，当然我们也没有更有利的证据来证明我们做不到。（相信与怀疑在第一序的**层面**上来说，虽然直觉上都是可能的，但却都缺乏充足的证据来支持。）所以我们只能在经过反省的（第二序）**层面**上来决定是否我们要信赖我们的各种机能足以可靠地在主体与世界之间建立起正确的联结。（做为一个理性的认知或行动的主体，在日常面对这个生活世界似乎就已经具有对于“信赖”的基本要求。）

5. 面对这个第二序反省层面上考虑“自我信赖”的问题，我们或者接受并实际采取自我信赖的选择，或者我们也可以怀疑是否应该“自我信赖”。

6. 自我信赖似乎是具有理性的选择，因为如果我们允许理性去阻扰影响我们的本性或本质，这个作法本身就已经是不理性的。

7. 采取怀疑论立场的人（或者认真考虑怀疑论立场的人），基本上就是允许我们的理性影响到我们对于日常信念、情绪、与行动的自我信心（甚至失去信心），这种怀疑的立场基本上就是允许理性来阻扰与影响我们的本性或本质。

8. 所以，选择自我信赖（比起怀疑论来说）是较有理性的作法。

扎泽博斯基的反怀疑论策略，是把知识当作认知主体与实在世界之间的桥梁之一（情绪与自主的行动也是重要的沟通桥梁），第一部分的论证着重于“真信念”的概念，她强调（似乎十分类似于索萨的看法）在认知第一序客观的层面上，我们无法确认日常所形成的信念一定会是真的信念（就如同在绝对的实在世界想法下怀疑论的怀疑一般），但是**从第二序反省层面的考虑**，究竟我们应该相信我们所相信的（也就是相信我们第一序的信念是可靠的）或者是我们应该怀疑我们所相信的（就是不相信我们第一序的信念是可靠的，并因此而取消我们原本的信念）？一个比较理性的选择似乎是：继续保持我们原本透过（最少是我们认为）可靠认知机置所形成的第一序信念。第二部分的论证则着重于“良知的信念”**（或者我们其它官能或行动的良知）**，并且还是从第二序的反省层面考虑，究竟我们应该“自我信赖”，还是应该采取怀疑的态度？最后，一个比较合乎理性的作法，还是采取自我信赖的选择，而不是怀疑论的立场。扎泽博斯基的整套论证，就如同索萨的反怀疑论证，也是一种超验论证的反怀疑论主张，在这个类型下的反怀疑路立场，其实并没有主张怀疑论是个错误的立场或主张，因为从第一序的客观层面来考虑，其实我们所能获得的所有证据，并不见得一定可以支持反怀疑论或怀疑论的场景或想法，而从第二序的反省层面来考虑，我们也没有证明怀疑论的立场是错的，只是超验论证在这里所要主张的是：比起怀疑论的立场，我们相信或自我信赖“我们的第一序认知能力是可靠的”这个立场是比较合理的选择。

五、结论

在 20 世纪当代知识论的发展过程中，德性知识论的出现，为许多传统以来的知识论难题（包括价值问题、葛梯尔难题、特别是怀疑论）铺陈出一个崭新的

进路，并且也展现了很好的问题解决能力。索萨的德性知识论做为一套“知识理论”，建立在“智能德性”这个基本概念之上，为后葛梯尔的知识论发展，指出了一个分析知识本质的合理想法，并且进一步为面对知识的价值问题与怀疑论问题，提供了一个合理有效的解决途径。扎泽博斯基的德性知识论做为一套“知识的伦理学”，奠基于“关怀人生”与“追求卓越”的理想目标，为德性理论的当代发展，开创了一个属于知识论研究的新颖想法，并为知识的价值问题，拓展了一个既复古、又创新的见解视野。

（责任编辑：王喆）

德性知識論與懷疑論： Linda Zagzebski 《論知識論》*

米 建 國**

摘 要

除了當代德性知識論創始人 Ernest Sosa 之外，Linda Zagzebski 是二十世紀 80 年代以來，德性知識論發展過程中最具代表性的哲學家之一。本文將從論述 Zagzebski 的新著《論知識論》開始，特別針對「知識的價值（與本質）」和「懷疑論」這兩個議題，提出本文作者的理解與討論，一方面努力展現 Zagzebski 在這本書所標示出的重要宣稱與獨特見解，另一方面也藉由對比 Sosa 德性知識論的主張與想法，企圖為當代知識論的重要議題（特別是懷疑論）提供一個比較合理可能的解決途徑。

關鍵詞：德性知識論、懷疑論、超驗論證、Linda Zagzebski、Ernest Sosa

* 投稿日期：102 年 11 月 17 日。接受刊登日期：103 年 01 月 11 日。責任校對：陳怡仲、楊雅婷。

Linda Zagzebski 的 *On Epistemology* 一書，為作者於 100 學年度在東吳大學哲學系大學部「知識論」這門必修課中所使用的指定教科書。感謝該堂課的幾位課堂教學助理與修課學生所做的努力與貢獻。另外這篇書評論文也是作者在 98、99 與 100 學年度（計畫編號分別為 NSC 98-2410-H-031-038、NSC 99-2410-H-031-010 與 NSC 100-2410-H-031-041）國科會補助研究計畫案的研究成果之一，此研究案是在「懷疑論、先驗論證、與德性知識論」這個主題下進行，在此感謝國科會的支持。

** 東吳大學哲學系副教授

Linda Zagzebski 是二十世紀 80 年代以來，德性知識論發展過程中最具代表性的哲學家之一（除了當代德性知識論創始人 Ernest Sosa 之外）。在過去二十年之中，Zagzebski 最主要的代表著作，當推 *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Zagzebski, 1996) 這本書。《論知識論》則是近五年來 Zagzebski 的新作，它不僅是本獨特又有趣的知識論教科書（大學部與研究所皆適用），而且也是瞭解以 Zagzebski 為首的德性知識論兩大分枝之一的重要經典文獻。不論在內容章節的安排、不同知識論議題的選取、與論證和解決知識論難題的方法，Zagzebski 在《論知識論》這本書中，都展現出他獨具特色與獨領風騷的一面。

德性知識論在當代所謂「德性的轉向」(the virtue turn) 這個趨勢之下所代表的涵意，主要有三項：首先，在當代知識論的發展中不僅把對於「證成理論」(theories of justification) 的討論，轉向為對於「德性理論」(theories of virtue) 的討論；其次，也把知識論中以「知識本質」為焦點的討論 (nature-driven epistemology)，轉向為以「知識價值」為焦點的討論 (value-driven epistemology)；¹ 最後，還把知識構成的基礎條件問題，由「真信念」(true belief) 這個認知產物為導向的知態規範性討論，轉向為以認知「德性主體」(virtuous agent) 為導向的知態規範性討論。在這個具有爭論性與前瞻性的轉向運動與發展過程之中，德性知識論也開展出兩個不同的主要派別分枝：一個是以 Sosa 為首的「建立在卓越能力基礎上之德性知識論」(competence-based epistemology)，另一個則是以 Zagzebski 為首的「建立在人格特性基礎上之德性知識論」(character-based epistemology)。前者有時也可被稱為「德性可靠論」，是一個強調以知識理論 (theory of knowledge) 為發展基調的知識論；後者則亦可被稱為「德性責任論」，是一種著重以智性倫理學 (intellectual ethics) 為討論焦點的知識論。這兩者之間各有所長，雖然其間存在著

¹ 對於當代知識論由以「知識本質」為焦點的討論 (nature-driven epistemology)，轉向為以「知識價值」為焦點的討論 (value-driven epistemology) 的說法，請參考 Wayne Riggs 的 “The Value Turn in Epistemology” 一文中詳細的論述 (Riggs, 2007)。

一些歧見，但兩者的關係未必是一種衝突對立的表現，反而可以視為是一種相容互補的主張。

在「德性的轉向」這個趨勢之下，Zagzebski 的《論知識論》這本書（不論做為一本教科書或德性知識論的經典代表之作），益發顯得具有時代的意義，也具有推波助瀾的積極價值。從整本書的架構與順序安排，就可以看出 Zagzebski 對於以「知識價值」為焦點的知識論討論，提供了一個標準的典範。就像大部分的知識論學者都會認同的（包括 Zagzebski 自己在內），「知識的本質問題」、「知識的價值問題」與「知識的懷疑論問題」是當代知識論的三大主要問題，任何一個好的知識理論，都必須對這三個問題加以省視，並提供適當且合理的解決方式。然而不同於一般的知識論教科書或專書與論文，Zagzebski 把知識的「價值問題」放在首要的位置，一開始就對什麼是他心目中理想的知識論與為什麼知識是有價值的這兩個議題，進行非常獨特的宣稱與論述。在提出了「知態價值」與「關懷知識論」(care epistemology) 的議題之後，緊接著安排（佔據全書三分之一的）懷疑論的問題討論，然後才進入「什麼是知識」這個有關知識本質問題的議題討論之中，最後還是返回到「知識的價值」問題，以「知態的好」與「好的人生」為整本書進行結論。這個安排顯然是要以處理「知識的價值問題」著手，進一步解決「知識論中的懷疑論問題」，最後再面對「知識的本質問題」（特別是 *Gettier* 難題）。而結論的章節則以「好的人生」為焦點，更顯示 Zagzebski 探討知識論的方式與重點，是一種傳統與復古的進路（返回像亞里斯多德討論實踐智慧與幸福人生的德性倫理學觀點），相當不同於笛卡兒以來西方哲學「知識論轉向」的進路，也不是二十世紀 *post-Gettier* 傳統中（以知識本質為首要議題的）知識論探討，這和 Sosa 德性知識論的發展，形成一個強烈的對比。

這篇書評論文² 將特別針對「知識的價值（與本質）」和「懷疑論」

² 這篇文章的型態我把它定位成一種「書評論文」(Review Essay)，顧名思義，它既不只是一般單純的書評，也不能算是嚴格意義下的專著論文，而是介於這兩者之間的一種論文型態。它不是一般單純書評之理由在於，它並不只是簡單地介紹《論知識論》

這兩個議題，提出本文作者的理解與討論，一方面努力展現 Zagzebski 在這本書所標示出的重要宣稱與獨特見解，另一方面也企圖為當代知識論的重要議題（特別是懷疑論）提供一個較合理可能的解決途徑。

壹、知識的價值（與本質）問題

Zagzebski 一開始就試圖論證知識論是在研究：「我們在乎 (care about) 我們所相信的事情，並且也因為我們所在乎的其它事情，使我們必須形成信念」(Zagzebski, 2009: 23)。前者著重我們所在乎的事物，後者則強調我們（因為我們在乎）所使用的（形成信念）方式。這個論述什麼是「知識論」的方式，同時結合了「知識」、「信念」、「良知」、「關懷」、「信賴」與「德性」這些重要的概念，初步形成 Zagzebski 德性知識論中一種特殊的「關懷知識論」，進而為「信賴」（同時包括自我信賴與對他人的信賴）這個新穎的知識論議題，提供一個哲學論辯的舞台，最後也為他自己最新進的理論「典型的德性理論」³ (exemplarist virtue theory) 奠定發展的基礎。

首先，針對「知識」這個概念，Zagzebski 認為它是聯結自我與這個世界或實在界的重要橋樑之一。他提出了一般哲學家都會同意的「知識」的幾個特徵 (Zagzebski, 2009: 3-5)：

這本書的大意，而稍加評述而已；它不是嚴格意義下專著論文之理由在於，畢竟它還是從評論《論知識論》這本書著手，然後深入這本書中的幾個（而非全部）重要議題，從一個比較批判的角度來對比 Linda Zagzebski 與 Ernest Sosa 這兩位當代德性知識論（兩個主要派別代表）哲學家的立場與主張。其中，「批判」並不等於「批評」，所以在這篇書評論文中，我未必是站在反對 Zagzebski 的哲學立場而書寫這篇論文，基本上我很同情、並基本上贊同 Zagzebski 的許多觀點，我的立場反而是從一個反省的角度，在一個比較大的框架之下，為 Zagzebski 的德性知識論主張，尋求一個比較適當的定位，並給予一個比較清楚的詮釋與理解。

³ 這裡中文翻譯所使用的「典型的德性理論」一詞，主要是應用中文「哲人日遠，典型在夙昔」這個語句中「典型」的意思。它也可以被瞭解為「典範」或「範例」的意思。

- (1) 知識是在一個意識主體與存在於實在界中某個對象之間的一種關係。
- (2) 上述的這種關係是一種認知的關係（思想、感知、或感覺）。
- (3) 「知道」包含「相信」。
- (4) 知識的對象是一種命題 (proposition)。
- (5) 更重要的是，知識的對象是一種真的命題。
- (6) 知道代表著一種好的狀態（亦即它是可欲求的、值得羨慕的）。

把這些具有相當共識的特徵聚集在一起，可以得出 Zagzebski 心目中對於「知識」的一個基本想法，也就是：「知道就是以一種好的方式來相信一個真的命題」(*To know is to believe a true proposition in a good way*)(Zagzebski, 2009: 5)。這種對於知識的瞭解方式，比較 Gettier 以來所謂的傳統瞭解（「知識等於證成的真信念」）之間，唯一的差別在於「好的相信方式」與「證成的相信」這兩者之間的差距。這個差別顯示出 Zagzebski 對於知識看法的兩個特殊面向：第一個面向，就是對於知識價值的看法，一個重要的知識規範性條件，在於它是透過一種「好的」相信方式來獲得（暫時先不管這種好的方式是指什麼）。第二個面向，就是「好的相信方式」比起「證成的相信」具有較廣義的意涵，好的方式當然可以包含（或意指）這個信念是可以被證成的，可以被證據所支持，或者可以有充分的支持基礎，但是它還可意謂著更多其它好的方式。為了說明其它種類的「好的相信方式」，Zagzebski 回歸歷史，簡要地提供了他對於希臘時期以來，西方哲學史發展過程中有關「知識」的兩種相當不同的看法。一種是以柏拉圖為代表的「知識」立場：「知識非常接近於所謂的理解 (understanding)」；另一種則是以笛卡兒為代表的「知識」立場：「知識非常接近於所謂的確定性 (certainty)」。這兩種對知識不同的看法，將會產生不同「好的」方式下所形成的真信念。

在笛卡兒的知識論傳統中，捍衛知識的確定性，而不致招受懷疑論的極端懷疑立場，是這種知識理論的主要任務。「證成性」(justification) 的概念就是要用來捍衛我們有權來確立我們所相信的，為了使我們獲得

具有確定性的真信念，透過證成的方法，使我們確認我們所相信的為真，這種方式才是相信真理的「好的」方式。然而在柏拉圖的知識論傳統中，「知識」被定義為一種「真信念加上 *logos*（意謂著說明或解釋）」，在這種意義下的知識，懷疑論並不是知識主要的敵人，確定性也不是我們形成知識過程中的主要追求目標，對於能不能理解我們所相信的，為我們相信的真理提供一個合理適當的說明，才是這種知識論的主要任務。為我們所接受的信念，在我們的理性系統中尋求一種定位，加以合理的解釋過程，藉以達成適當的理解狀態，才是使我們真信念得以提升為知識的「好的」相信方式。

在這兩種傳統以來對於知識的不同理解，我們可以看出知識的價值並不僅僅只是在追求真理（獲得真信念），或者確定性的真理，更重要的是，我們如何透過一種好的方式來形成信念，進一步和這個世界或實在界產生適當的（認知）聯結，藉以正確的掌握這個世界的真相，進而過著一種知態上好的人生。但是，也許一個更基本的問題是，為什麼我們總是需要獲得「真信念」？

為什麼在知識論中我們總是把「真信念」當作是最基本的「知態要求」(epistemic demands) 呢？對於這個議題，Zagzebski 特別用所謂的關懷知識論來加以回覆。他認為，為了過一個好的人生，人總是很自然地會去關懷或在乎一些東西。但是如果我們真的在乎一些東西，我們就必須對於我們所在乎的具有真信念（不僅要確認自己的信念是真信念，而且也要更進一步追求其他的真信念），例如，如果我關心我的小孩身體的健康狀況，我一定會希望具有對於我小孩身體健康方面的一些真信念，否則我將無法對我真心的關懷採取適當的應對措施與行動。我們關懷的越多、越深，就更會要求自己對我們所關懷的事物知道的更多，Zagzebski 把一個以真理為依歸的信念，稱之為是一個具有良知意義下所形成的信念，這裡的「良知」(conscientiousness) 是指知態上的一種要求，是一種在形成日常信念時，要求必須以真理作為相信的規範與依據，具有（知態上）良知的信念，就是以真理為追求目標的一種認知行

為，以獲得真信念作為相信任何事物的目標所在。⁴

對於我們所關懷與在乎的範疇領域中，我們不僅需要具有良知地追求獲取（在該領域中）真的信念，Zagzebski 還提出一系列的知態要求，這些要求都是用來確保我們可以獲得我們所需要的真信念，而這些真信念是用來幫助我們在日常所關懷與在乎的範疇領域中，獲得我們想要達成的目標。也因為這一切都是為了想要過一個自己所在乎的人生，我們人生中會關懷與在乎的許多事情，都是追求一個美好人生所需具備的條件，所以在形成信念過程中許多知態要求，對於一個好的認知者在擁有一個好的人生這個前提下，同時也具有它們應有的知態價值 (epistemic value)。在這個關懷知識論中的知態要求，除了真信念與知態良知之外，還得包括必須對於我們所相信的內容具有相當的信心、有能力加以區別真與假的信念、具有獲得真信念的智德與信用，具有（對自己與對他人）信賴感與值得信賴的傾向、以及具有可預期性。

透過我們對於真信念所具有的良知，並加上其他知態要求或智能德性，使我們在所關懷與在乎的範疇領域中，有效獲得真信念。然而，我們想獲得真信念只是一個基本的要求而已，我們更希望獲得真正的知識，這一切除了是為了要讓自己獲致一個美好的人生之外，當然我們也有可能是為了知識本身而想要獲得知識，有些人也會把知識作為人生追求的基本目標之一，並肯定知識本身所具有的價值。知態的良知與其他知態的要求，確保我們具有可以獲得在我們關懷的領域中相關真信念的有效方法，但是，要透過什麼「好的方法」才可以使我們的真信念提升到知識的層次？我們如何得以確信我們可以獲得真信念？我們又如何能確定所謂「好的方法」可以幫助我們獲得真信念？更重要的是，我們真可以獲得知識嗎？

⁴ 值得注意的是，「真信念」與「知態上具有良知的信念」是兩個不同的概念，也是兩種不同的知態的要求。前者是大部分知識論哲學家所認為人類追求知識的主要目標，而後者則是為了要獲得這個目標的最基本知態要求之一，也可以算是一種智性上的德性 (intellectual virtue)。

貳、懷疑論問題

接續著上面一連串的問題，接下來的重點，似乎很自然地把我們的焦點引領到西方哲學史上最重要的知識論主題之一：也就是「懷疑論」。

當代知識論發展脈絡中的懷疑論議題，包含著許多爭議的論點與混淆的內容。其實，傳統以來，哲學家對於懷疑論的主張，原本就有各種不同的觀點與態度，有些哲學家認為懷疑論並不值得注意與回應，因為懷疑論者的極端否定立場根本無法在日常實踐與生活常識中立足；有些哲學家則認為我們必須認真反省與答覆來自於懷疑論的質疑，因為懷疑論的問題指出了人類理性中最深層的困惑。雖然懷疑論的精神與態度一直和從事哲學活動有著密不可分的關係，然而哲學懷疑論一開始的發展可以被視為一種哲學的學派，而懷疑論這個學派的標籤之出現，也可以追溯到希臘時代的一些哲學想法。到了近代、特別是當代的知識論討論與發展的脈絡中，哲學懷疑論還可以被視為某種知識論的立場，其角色主要在於挑戰人類認知這個世界的能力，特別是針對「我們能夠知道什麼？」與「我們如何能夠獲得知識？」這兩個主要的問題，懷疑論者抱持著比較消極的態度，隨著不同程度的懷疑內容與範圍，會出現各種不同型態的懷疑論主張。⁵

Zagzebski 則認為懷疑論是存在於人類眾多生存條件中（包括一般會遇到的不同情境）的一個普遍問題。在我們的實際生活中，我們總有許多想要達成或獲致的目標，但我們卻經常無法保證或確認我們是否能夠成功。如果這裡的目標指的是我們的真信念、證成的信念、或者是知

⁵ 近年來，針對懷疑論作為一種哲學學派 (skepticism as a philosophical school) 與懷疑論作為一種知識論主張 (skepticism as an epistemological position) 這兩種敘述，前者可以參考由 Richard H. Popkin 與 Jose R. Maia Neto 合編的 *Skepticism: An Anthology* 這本書 (Popkin & Maia Neto, 2007)，獲悉一個由柏拉圖以來所謂哲學懷疑論的發展概況；後者則可參考 C. Landseman 與 R. Meeks 共同編輯的 *Philosophical Skepticism* (Landseman & Meeks, 2003)，獲得傳統哲學懷疑論對當代懷疑論立場的影響，與當代知識論中懷疑論／反懷疑論的爭辯主要議題來源所在。

識，那麼在哲學上（或者特別是知識論中）當我們無法保證或確認是否能夠獲致這些目標時，這種態度或立場通常就是所謂的懷疑論（或者知識論上的懷疑論）。

針對懷疑論許多複雜的議題與混淆的內容，需要相當深入的研究與討論，才能提供一個比較完整的澄清與整理的工作。一般哲學家一開始對於懷疑論的認知與印象，主要可以追溯到古代的懷疑論者像 Gorgias 的一些想法，當時他似乎已經清楚地意識到不同層次的懷疑論主張，在他非常著名的一段立論文字中，就可以幫助我們進入這個複雜的討論之中：⁶

1. 沒有任何東西存在 (Nothing exists)，
2. 即使存在著某些東西，也無法對它有任何認知 (Even if something exists, nothing can be known about it)，
3. 即是我們可以對它有些認知，這些知識也無法與其他人溝通 (Even if something can be known about it, knowledge about it can't be communicated to others)。

這段文字我們可以將它解讀為：把懷疑論的立場分別呈現在三個不同的層次之中，第一個層次是屬於形上學（或存有學）的層次，第二個層次是知識論的層次，第三個層次則是語言溝通的層次，我的簡單分析如下：

1. 針對外在世界的存在與否，形上學中的懷疑論認為並沒有任何事物存在，最極端的結果就是一種虛無主義。
2. 針對我們是否可以獲得對於外在世界的客觀知識，知識論中的懷疑論認為人不可能形成對於外在世界的知識，最極端的結果就是一種不可知論。

⁶ Gorgias 的主要文字，來自於他的 *On Nature or the Non-Existent*，詳細的討論，可以參考 Bruce McComiskey 的 *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric* 一書的討論 (McComiskey, 2002)。

3. 針對我們是否可以透過語言溝通傳遞我們的思想，語言哲學中的懷疑論認為人與人之間是無法真正溝通的，最極端的結果就是一種相對論或獨我論。

其次，懷疑論還有許多不同的面貌，扮演許多不同的角色，也具有許多不同的功能，以下我們可以把這些不同懷疑論的角色，以「懷疑論作為……」（“skepticism” as ...）的呈現方式，簡單的表現如下：

1. 懷疑論作為一種生活的形式或態度（例如畢羅或畢羅主義者）
2. 懷疑論作為一種方法學上的懷疑（例如笛卡兒與笛卡兒學派）
3. 懷疑論作為一種哲學的立場或理論（例如 Peter Unger 與 David Hume）
4. 懷疑論作為一種從事哲學的態度（具有其哲學的意涵或從事哲學正確的態度）（例如 Barry Stroud 與許多哲學家）。

在這些懷疑論所扮演的不同角色中，有些類似像畢羅或畢羅主義者，把懷疑論的主張帶入類生活的型態，對他們而言，懷疑論的哲學主張提供了一種正確的生活態度。有些哲學家像笛卡兒與笛卡兒學派，採取以懷疑論作為其方法學上的進路，懷疑論的主張未必是這些哲學家最後的結論，但是作為一種方法學，懷疑論卻是他們必須跨越與克服的難題。此外，也有像 Peter Unger⁷ 或 David Hume 這樣的哲學家，不僅以懷疑論作為立論之根據，更認為懷疑論足以作為一種哲學理論，是他們哲學論述最後的結論所在。最後，還有像當代的 Barry Stroud⁸ 與許多哲學家，雖然未必採取懷疑論作為其方法學的進路，也未必主張一種像懷疑論的哲學理論，但卻強調懷疑論是一種研究哲學的重要態度，甚至對哲學研究有其重要的貢獻與意義。在這些不同角色扮演的情況之下，我們必須注意在懷疑論／反懷疑論的爭辯中，反懷疑論所針對的對手，主要應該是那些採取懷疑論作為一種結論或哲學理論（特別是一種知識理論）立場的哲學家。

⁷ 請參考 Peter Unger 在他的 *Ignorance: A Case for Scepticism* 一書中的立場 (Unger, 1978)。

⁸ 例如，在他著名的 *The Significance of Philosophical Scepticism* 一書之中所主張的想法 (Stroud, 1984)。

懷疑論依據其論述的主題與其討論的範圍，還可以加以區別在不同主題與範圍下的懷疑論。針對懷疑論所談論的主題內容，我們可以看到有各種不同的對象，上述提到 Gorgias 的三個不同層次的懷疑論，就已經蘊涵著在形上學、知識論、和語言學中，對於「客觀世界」、「人類知識」、和「日常語言」三個不同主題的懷疑論調。除此之外，針對懷疑論所談論的範圍，我們至少還可以區別局部（或者狹隘的）懷疑論與整體（極端的）懷疑論。當我們再進一步把不同的主題與範圍結合在一起的時候，懷疑論的複雜內容與混淆根源就可以很清楚的呈現出來。對於「客觀世界」這個主題的懷疑論，整體的懷疑論質疑整個客觀世界的真實存在，而局部的懷疑論則只是針對像「其他心靈」(other minds) 或「科學的元目」(scientific entities) 是否存在，提出他們懷疑論的主張。對於「人類知識」這個主題的懷疑論，整體的懷疑論質疑人類是否有獲得任何知識的可能性，另外有一種當代比較為人所知的整體懷疑論，主要是針對「外在世界知識 (knowledge of the external world) 的可能性」所提出之懷疑論立場。對於「人類知識」的局部懷疑論，還有所謂對於他心知識的可能性、宗教知識的可能性、甚至對於自我知識可能性的一種懷疑論主張。

Zagzebski 把西方哲學的懷疑論問題，分成三個階段來處理 (Zagzebski, 2009: 25-76)，這個區分方式未必是建立在西方哲學史的發展順序，反而可以視為三種不同程度的威脅與挑戰（由弱到強）：

第一階段的懷疑論攻擊，主要來自於希臘時代以來畢羅主義對於「證成信念」所提出的挑戰，亦即理由的後退問題 (regress problem of reason)。這個後退問題也稱之為 *Agrippa* 的三難 (*Agrippa's Trilemma*)，由於一般的哲學家大都認為一個能被證成的真信念才足以成為知識，而一個信念要被證成，就必須要求有相當的理由或證據來支持，但是用來支持信念的理由或證據也需要被加以證成，所以又要求其他的理由或證據來支持，如此一來就會開始出現「後退的問題」。面對這個後退的難題，只會出現三種可能的結果，第一種是會出現無限的後退，第二種就是會產生循環的現象，第三種則是必須任意的停留在某一點上。這三種

結果對於懷疑論者而言，或者會出現無限後退的難題，或者會出現惡性循環的難題，也或許會出現專斷停止後退的選擇難題，三者都是難以接受的結果，所以懷疑論者的結論是：由於我們並無法為我們的信念提供適當的理由與證據，所以我們無法獲得證成的信念，也因此人類的知識是不可能的。當代知識論中的無限主義、融貫論、與基礎論這三種對於信念理性之結構所提出三種不同的理論，即是對這三難的不同回應方式，雖然這些回應似乎都還存在著一些難以解決的難題。

第二階段的懷疑論攻擊，主要來自於笛卡兒式的惡魔論證，這是對於我們是否有證據來支持我們真的擁有真信念的一種挑戰。一般可能會認為惡魔論證所設置出來懷疑論的場景過於荒謬或遠離常識，以致於忽略了它真正的威脅所在，但是如果我們加入了「知識的封閉原則」(the principle of epistemic closure) 這個直覺上可以被接受的共識，那麼惡魔論證的挑戰將會變得更明顯，也更具殺傷力。例如，

- (1) 如果我知道我現在正坐在書桌前，那麼我就可以知道並沒有一個惡魔正在欺騙我。
- (2) 我並不知道沒有一個惡魔正在欺騙我。
- (3) 所以，我並不知道我現在正坐在書桌前。⁹

針對這個懷疑論的論證形式，引發了許多當代知識論中懷疑論／反懷疑論的論辯，一個最直接與立即的反應，是以 G. E. Moore 為首的實在論式的反懷疑論論述，這種論述型態對以上的懷疑論論證，提供了一個建立在一般常識基礎上的反懷疑論論證：

- (1) 如果我知道我現在正坐在書桌前，那麼我就可以知道並沒有一個惡魔正在欺騙我。
- (2) 我知道我現在正坐在書桌前。
- (3) 所以，我知道並沒有一個惡魔正在欺騙我。¹⁰

⁹ 這裡所使用的封閉性原則，可以用英文表達如下：If I know that p entails not q, and if I don't know not q, then I don't know p.

¹⁰ 這個回應懷疑論的論證型態，其封閉性原則可表述如下：If I know that p entails not q, and if I know p, then I know not q.

這兩個論證（懷疑論或反懷疑論）在邏輯上都運用了合法的邏輯推理型態（前者使用 *Modus Tollens*，後者則使用 *Modus Ponens*），而且也都假設了「知識的封閉原則」，只是懷疑論者宣稱我們並沒有充分的證據來支持並沒有一個惡魔正在欺騙我，而反懷疑論者則宣稱我們可以很清楚地接受我現在正坐在書桌前的這個事實。當然，大部分的哲學家還是會認為，在這個對峙的情形中，懷疑論的宣稱並沒有被擊敗，而且懷疑論的場景仍然是一種可能的情境，我們並沒有足夠的證據來支持「並沒有一個惡魔正在欺騙我」。顯然，一個最容易解消這裡的對峙與爭論的方式，就是放棄所謂的「知識的封閉原則」。然而，這種作法未必是一種最明智的措施，畢竟在沒有面對這個懷疑論與反懷疑論的爭辯之前，封閉原則並還不算是一個不合理的原則，反而它在一般哲學家的心目中，是個相當具有直覺與共識的原則，如今爲了要打開這個爭論的癥結（或者基於反懷疑論的心態與立場），反而要放棄一個相當合理的原則，這似乎有本末倒置之嫌。

當然，當代爲了逃脫懷疑論在這裡所帶來的挑戰與威脅，還有許多不同的嘗試與回應，其中在近幾十年來知識論的討論中最著名的回應方式，當推「可靠論」與「脈絡主義」的反懷疑論立場。但是這兩種立場與主張，或者只是轉移了情境，或者只是暫時迴避了問題，原來的懷疑論難題還是沒有被解決。我在這篇文章中，並不準備仔細討論與探究這些懷疑論的內涵與論證（特別是 Zagzebski 所指出前兩個階段的難題與挑戰），也不打算針對其相對應的反懷疑論論證進行深入的討論。我反而想要在眾多反懷疑論的論述與嘗試中，特別指出一種「超驗論證」(transcendental argument)¹¹ 的反懷疑論論述。選擇討論這種反懷疑論論

¹¹ 自從康德提出了他的超越哲學的構想之後，超驗論證就已經變成哲學家用來反駁懷疑論的一個主要武器。這種型態的論證形式與基本精神，其實在康德之前的近代哲學就已經出現過，例如笛卡兒對於 *Cogito* 的論證形式，還有休謨所提出來的 *A Priori Reasoning*，都可以視為超驗論證的前身。這種型態的論證形式，又在當代哲學的討論中重新出現，P. F. Strawson 在他著名的 *Individuals* 一書之中特別使用「超驗論證」這個用語，來描述這本書前半部分所做的工作 (Strawson, 1955)。在當代知識論的懷疑論與反懷疑論的論辯之中，「超驗論證」甚至還被一些重要的哲學家加以運用，企

證的主要理由在於，我深覺大部分回應懷疑論的論述中，不是容易犯了 begging question 的毛病，不然就是會不自覺地陷入更深層的懷疑論陷阱之中。然而超驗論證的優點在於，如果這種反懷疑論的論證型態真的可以成功的話，不僅可以避免上述一些反懷疑論的窘境，反而還可以使得懷疑論的立場陷入相對不利的狀態。在討論這個懷疑論／反懷疑論（特別是超驗論證）的論述過程中，我將特別著重論述 Sosa 所提出來德性知識論中的一個特殊型態之超驗論證，並將立基於他對於懷疑論的描述方式（「癱瘓藥物」的場景），闡釋這種屬於德性知識論中所發展出來的超驗論證。很巧合也很有趣的是，在 Zagzebski 提出了第三階段的懷疑論攻擊與挑戰後，他也應用了一個非常特殊的論證手法，來回應他心目中最困難的懷疑論難題，這個回應方式非常類似 Sosa 的超驗論證的手法。

Zagzebski 所提出來的第三個階段之懷疑論攻擊，是建立在一個對於絕對的實在世界想法 (the absolute conception of reality) 之上。這個懷疑論立場，可以代表一種具有形上學立場的知識論之懷疑論。一開始，一般哲學家都會同意，「知識」的本質基本上是一種主體與客體的關係：「某個有意識的認知主體」與「某個對象」（作為一個實在世界的某個部分）之間的關係。如果建立在以下對於知識的兩個假設之上，那麼對於絕對的實在世界想法似乎很自然就會出現：

- (1) 如果知識是可能的，它就可能對其對象形成一個融貫一致的想法。
- (2) 知識的對象是某些獨立於知識本身之外的東西，而且也獨立於任何的思想與經驗之外。¹²

建立在「絕對的實在世界想法」之上，如果我們不能對一個獨立於心靈之外的實在界形成一個融貫一致的想法，那麼我們就無法獲得

圖徹底駁斥當代的知識論中的懷疑論主張，這些哲學家可能包括了像 D. Davidson, H. Putnam 與 Ernest Sosa 這些著名的反懷疑論者。

¹² 依據 Zagzebski 的詮釋，這是來自於 Bernard Williams 在他的 *Descartes: The Project of Pure Enquiry* 一書之中的想法 (Williams, 1978)。

「知識」。但是 Zagzebski 所擔心的懷疑論，正好會在這個所謂獨立於心靈之外的實在世界的想法中逐漸浮現。理由很簡單，因為如果知識是一種主體心靈與客體對象之間的關係，而知識的對象又是一種獨立於認知心靈之外的實在界中某個部分，那麼認知主體與被認知的對象間就很自然地出現了一個鴻溝。雖然這個鴻溝似乎還是有可以跨越與聯結的可能，但是問題是必須建立在什麼合理的基礎之上，才可以使我們信賴我們的心靈具有能力來建構跨越與聯結這個鴻溝的橋樑（在這個橋樑的一端是我們的心靈本身，而另一端則是一個完全獨立於我們心靈之外的實在界）？在這裡真正的困難並不在於：我們有個論證可以證明彌補與跨越這個鴻溝是不可能的；真正的困難反而在於：我們需要一個論證來告訴我們跨越這個鴻溝是可能的，但是這個論證在哪裡呢？由於「獨立的實在世界想法」背後所隱藏的困難，懷疑論的出現與挑戰似乎是很自然的結果。

這個由絕對的實在世界想法所引發出來的懷疑論挑戰，比起由笛卡兒所設立的惡魔論證之場景與帕特南「桶中大腦」(brains in a vat) 論證之場景，似乎更符合我們日常一般的直覺，也因此似乎更具威脅性。畢竟惡魔論證與桶中腦論證之場景過於遠離我們的常識，它們威脅與挑戰的問題，主要是在我們是否有獲得真信念的可能，或者我們似乎無法完全證明我們所獲得的信念是否為真（如果我們無法證明我們不被惡魔欺騙或不是個桶中腦）。但是建立在這個絕對的實在世界想法之上，我們似乎一方面很自然地可以接受：有個實在世界獨立我之外；但另一方面卻又無可避免地需要面對：我似乎無法確定我所認知到的這個世界是否就是那個獨立的實在世界。這種十分貼近於我們常識直覺所形成的懷疑論，不僅威脅我們具有真信念的可能，也威脅到我們知態上的良知，存在於「認知主體的心靈」與「獨立於心靈之外的實在世界」之間的鴻溝，似乎一蹴可幾，卻又遙不可及。心靈與世界之間的溝通橋樑該如何搭起？即使我們搭起了這座橋樑，又如何能確信這座橋樑是通往真實的實在世界之路呢？

參、超驗論證

在正式處理與評價 Zagzebski 回應懷疑論（特別是所謂第三階段的懷疑論）的想法與論證之前，我想先引入來自於 Sosa 的德性知識論，與他所主張的一個十分獨特的反懷疑論的論證型態（亦即「超驗論證」）。如此作法是希望一方面可以提供一個不同型態的德性知識論，和 Zagzebski 的德性知識論互相比照，另一方面則希望藉由 Sosa 的「超驗論證」，使我們更清楚掌握蘊涵於 Zagzebski 的反懷疑論想法中，一個十分類似於「超驗論證」的反懷疑論論證型態。¹³

一開始我將先略述 Sosa 德性知識論中的主要內涵，然後鋪陳 Sosa 談論懷疑論的方式，最後我將討論一種屬於 Sosa 德性知識論中特有的反懷疑論之「超驗論證」。

爲了瞭解 Sosa 德性知識論的主要內涵，我們有必要知道他所關懷的主要問題所在。這些問題可以回溯到柏拉圖兩個最廣爲人知的對話錄，它們都是對於知識的研究：其中，「西依提特斯篇」(*Theaetetus*) 是對知識本質的研究，「美諾篇」(*Meno*) 則是對知識價值的研究。這兩篇對話錄同時都牽涉到一個更基本的問題：那就是，我們知識的構成基礎（到底）是哪一種類型的規範性呢？一個還稱不上知識的信念相較之下是比較沒有知態價值的，我們一般的直覺總會認爲知道總比弄錯好，知道也更勝於僅僅只是靠運氣而猜對答案。在這樣的好壞評價當中，到底蘊涵著什麼特別的問題？對這個更爲基本問題的答案，對 Sosa 而言剛

¹³ 對於「超越論證」的目的何在，似乎有比較一致的共識。也就是大部分的哲學家都會同意，超越論證的主要目的在於作為某種反懷疑論的論述，它是一個反駁懷疑論的重要利器，但是這個反懷疑論的主張是屬於哪個主題之下的論述，則需要依據這個論證出現的脈絡與其主旨而定。這和我們前面提到有各種不同主張的懷疑論息息相關，當我們面對懷疑論／反懷疑論之論辯時，我們必須密切注意這個論辯的主題何在，才不致出現不必要的混淆與誤解的情形。當我們要清楚掌握先驗論證作為一種反懷疑論的論述之際，我們需要知道這個論證所要反對的懷疑論是在什麼範圍與主題之下。所以針對「客觀世界」這個主題的懷疑論、針對「其他心靈」的懷疑論、與針對「外在世界知識的可能性」的懷疑論，我們分別可以發現在各個不同主旨下的先驗論證，用來提供相對應主題的反懷疑論論述。

好能夠同時解決柏拉圖的兩個難題。

就像大部分知識論學者都會同意的，知識最基本的知態要求必須是真的信念，因此對於知識本質的研究，必須採取一個更特定的形式。爲了要構成知識，除了真的信念之外，還要增加什麼其他條件呢？當代知識論的討論中，知識本質的問題已經變成知識論研究的中心議題，就如同柏拉圖所關心的問題一樣。*Gettier* 對於傳統知識定義所提出的反例，其中心難題來自於：信念若要成爲知識，不能只是我們具有適當的能力來接受、獲得或支持那個信念而已，而且還必須要滿足的進一步的條件。這是很顯而易見的，只要我們瞭解：一個信念即使是經過適當的程序（不論是證成的或可靠的）所形成，但卻仍然可能是錯誤的。如果具有此信念的人有能力從他錯誤的信念中，推論出某些真理，這個爲真的結論仍然無法等同於知識。然而，如果我們具有適當的卓越能力來相信某個前提，並且有能力從這個前提推論出某個結論，那麼我們應該也有相當的卓越能力來相信此一結論。

後 *Gettier* 時代，柏拉圖式的難題可以由下列這種新的形式加以出現：爲了要構成我們所謂的知識，一個真的信念必須要滿足哪些額外的條件，才能用來取代或增益原來只是「我們具有適當的卓越能力來接受某個信念」這個條件而已呢？在當代的討論中，柏拉圖的第二個難題，也就是知識價值的問題，已經逐漸成爲備受矚目的焦點所在。對於柏拉圖而言，這個難題主要的重點在於，如果當「真的信念」和「知識」都一樣有用的時候，知識如何能夠在相較之下，還是比「真的信念」更具有價值呢？

把上面這兩個難題（本質問題與價值問題）聯結在一起，我們可以假設：爲了要構成知識，我們不僅要求一個信念必須爲真，還必須滿足一些更進一步的條件（無論是多麼簡單或複雜）。這個條件不僅必須加上規範性地實質內容，還要能夠充分地解釋，當滿足了這個更進一步的條件之後，這樣的知識如何能夠優於僅僅只是真的信念。就好像當我們在思索一個問題的時候，就某個意義來說，能夠以一種博學多聞的方式來回答這個問題，總是優於只是憑藉著運氣好而答對這個問題。Sosa

的德性知識論的主要內涵，可以在同時回答「什麼是知識的本質？」與「什麼是知識的價值？」這兩個問題中，展現其特殊的貢獻。¹⁴

有關知識本質的問題，或如何定義知識這個概念，Sosa 的回答建基於一種以表現為基礎的規範性與 AAA (Accuracy, Adroitness, and Aptness) 模型之上。一方面 Sosa 認為知識是一種特殊的認知表現，這種認知表現應該被視為一個適切的信念，用他的 AAA 模型來說，也就是一個信念獲得它的精準性（為真），是因為展現出認知表現者的熟練性（認知者的智德或良好的認知能力）。¹⁵ 另一方面，Sosa 也認為在第一序所獲得的適切的信念（動物知識），還需要進行一種知態的昇揚 (epistemic ascent)，¹⁶ 或者透過一種反省的掌握與引導，用以達成第二序的適切信念（反省知識），也就是對於（第一序）適切的信念適切地加以關注或照亮，進而獲得「完好之知」。

有關知識價值的問題，或者如何解釋知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，Sosa 的解決方法和他解釋知識本質的問題之間，具有一種並行的主張與看法。一方面，知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，是因為適切的信念比起一個信念只是獲得「真」這個目標（卻不能展現出良好的認知能力）還要來的有價值。另一方面，反省知識（對於第一序適切信念適切地加以關注）又比起動物知識（僅僅只是第一序適切的信念）還要有更高的知態地位與價值。而「完好之知」則具有最高的知態價值。¹⁷

自從笛卡兒在他的沉思錄提出他著名的方法上的懷疑論之後，笛卡兒式的懷疑提供了日後知識論上懷疑論／反懷疑論爭辯的重要依

¹⁴ 有關 Sosa 對這兩個問題的論述與其代表的哲學意涵，請參考拙著〈什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題〉一文中的詳細討論（米建國，2012）。

¹⁵ 有關 Sosa 的「以表現為基礎的規範性」和他的 AAA 模型，最清楚描述與討論的來源，請參考他在 *Knowing Full Well* 這本書中的第一章 “Knowing Full Well” (Sosa, 2010)。也請參考拙著〈什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題〉（米建國，2012）。

¹⁶ 對於什麼是「知態昇揚」與如何達成「知態昇揚」，請參考 Richard Fumerton 在 “Achieving Epistemic Ascent” 一文中很有用的討論 (Fumerton, 2004)。

¹⁷ 對於 Sosa 最新的德性知識論的發展與主張，請參考他在 *Knowing Full Well* 一書中的最新論述 (Sosa, 2010)。

據。在沉思錄一開始笛卡兒就抨擊感官作為知識的來源這件事。他關注的並不是日常的合理信念。他並不懷疑我們對於週遭物理世界的日常信念普遍來說可以是相當合理的，而且他也認為去懷疑這點是很可笑的。他要論證的是，感官也許不能提供知識來源的確定性。這些懷疑來自於各種笛卡兒設計的懷疑論場景，其中最著名的就是夢的論證以及惡魔的論證。特別是「惡魔論證」，是其中最具威力與攻擊性的一個懷疑論場景，這個場景在當代懷疑論的論述中，曾經被轉換成不同類型的場景，例如「桶中大腦」的場景、瘋狂科學家的場景、「駭客任務」的場景，Sosa 也提供了一個相似的懷疑論場景，我們可以把這個場景稱為「癱瘓藥物 (Disablex)」(這個場景的出現，似乎比起惡魔論證與桶中腦的場景還要貼近我們日常生活的實況)。這個場景要我們面對一個認知癱瘓的藥物之例子(把這個藥物稱為 Disablex)。服用這個藥物會徹底癱瘓人的認知的官能，以至於它們會產生一種對經驗事實的一致性的幻覺，同時也造成一個人的官能極可能出錯的，並且常常處於誤導的狀況。現在我們如何確定我們從來沒有吃過這種藥物呢？訴諸於我們現在知覺官能的正常運作似乎會產生惡性循環的結果，因為如果我們確實吃過那些藥，那麼這些藥物極有可能會使我們目前的認知官能運作有所誤導。我們究竟應該如何來回應這個來自於懷疑論的挑戰？

首先我們不得不承認「我們的確曾吃過這顆藥物」是有可能性的，如果我們要反駁我們曾經吃過這顆藥物是假的，那麼這個偶然為假的命題需要一些證據來支持我們這樣的信念。但是我們如何能夠適當地假設它事實上是假的呢？或者「我們的確曾吃過這顆藥物」，或者「我們不曾吃過這顆藥物」，這兩者之間在第一序的客觀事實層面上都是有可能性的，我們很難衡量哪一個在事實上可能性更高，畢竟在衡量各種可能性與證據的同時，我們都必須使用我們的認知官能來執行，但是這裡的問題正好在於我們是否可以信賴我們的認知官能(如果我們曾服過這個藥物，我們並不足以信賴我們的認知官能，如果我們不曾服用過這個藥物，我們也許有充足的理由來依賴我們的認知官能)。如果我們只是在第一序的客觀層面來考量「癱瘓藥物」這個場景的問題，這個「癱

「癩藥物」的例子為什麼會是個問題呢（就像「惡魔論證」與「桶中腦」的例子一樣）？就客觀的事實來考量，就像我們所熟悉的世界，我們每天所經歷的情境，和這些各種不同的懷疑論場景加以並置，在事實上都是具有可能性的，面對這些客觀可能性的問題，懷疑論如何形成一種威脅？如果懷疑論只是站在第一序的客觀事實層次來極力鼓吹「我們的確曾吃過這顆藥物」（或者有一個惡魔、或者我們是桶中腦），那麼這個第一序的事實宣稱似乎並不能引起太大的恐慌（不論對一般人、或者是對哲學家，更不用說對一般的科學家）；很明顯地，懷疑論之所以可以形成威脅，並促使我們（最少對哲學家而言）進一步去考量究竟我們是處於什麼樣的世界、什麼樣的情境，主要關鍵在於：懷疑論的立場是站在一個第二序反省的層次來考量這個問題，也就是在反省地意識到我們有可能「的確曾吃過這顆藥物」，這個經過反省的可能性帶領我們進一步思索，在這個可能性之下，我們是否還可以信賴我們一般信賴的認知官能，也因此我們是否還能宣稱我們有能力獲得知識（認識這個世界）。這個經過反省的第二序懷疑論立場，是我們（最少作為一位哲學家，或者作為一位在 Zagzebski 意義下有良知的認知者）值得反省與深思的問題與挑戰，如果我們還希望繼續（有良知地）信賴我們的認知官能，也希望繼續（有良知地）宣稱我們具有對這個世界的知識。面對這種站在第二序反省層面所形成的懷疑論威脅，如果我們還是只停留在第一序的客觀層次，繼續論證並提供我們認為有利的事實與證據，那麼我們還是無法超越懷疑論所涵蓋的範圍，畢竟所有第一序的認知官能與客觀事實都是在懷疑論所提出（第二序）反省與懷疑的範圍之內。如果我們無法讓我們立場與想法進行「知態昇揚」（epistemic ascent），提升到和懷疑論一樣的第二序反省的層次，深思究竟「我們的確曾吃過這顆藥物」，或者「我們不曾吃過這顆藥物」，並考量評估這些可能性所帶來的後續結果，似乎就無法和懷疑論進行一場公平有效的論戰。這就是接下來 Sosa 所要進行的「超驗論證」，一種超越第一序（依賴客觀經驗）認知層面所提供的論證，一種在第二序反省層面對懷疑論與反懷疑論立場所做的全面的反省與評估。

對於我們是否吃過「癱瘓藥物」這個事實，（從第二序的反省層面來考量）我們可以相信「我們的確曾吃過這顆藥物」，我們也可以不相信「我們的確曾吃過這顆藥物」（也就是相信「我們不曾吃過這顆藥物」），當然我們也可以採取不予回應的一種判斷（既不相信、也不懷疑），現在我們要評量與思索的是：上述這三種可能的態度中，哪一個是比較合理的？當然有一些可以想像的場景，可以用來提供我們確實曾經吃過這顆藥物的更多證據。即使在這樣的場景中，我們還是無法完全證成地相信事實上我們已經吃過了這個藥物。也無法完全證成你對這個問題採取不予回答的判斷。因為宣稱你已經吃過這種藥物是一個自我推翻的（self-defeating）宣稱。相信你確實曾經吃過這顆藥物和對這個問題採取不予回答的判斷，都是知態上自我推翻的一種主張。而相反的宣稱，也就是你不曾吃過這種藥物，這個宣稱是建基於知識論上所謂的義務式的和自我信賴的前提，也就是你為「反對你的知覺官能是完全不可靠的」所做的一種表現與承諾。那麼，在知識論上你如何可能在肯定你的知覺官能是可靠的這件事上出錯呢？你又如何會在肯定「你從未吃過這顆藥物」這個結果上出錯呢？對於「是否一個人的知覺官能是認知上可靠的」這個問題，我們理性的回答既不是否定的，也不是存而不論的。針對這個問題，Sosa 德性知識論可以提問的是，「是否這些知覺官能真的能夠可靠地引導我們朝向一個認知上適當地信念基礎」。有時候適當地基礎是去相信，有時候適當地基礎是採取不相信的態度，有時候這個基礎會要我們採取不做判斷的方式。為什麼我們對於有關我們認知可靠性的問題，只能持肯定的態度，卻沒有其它理性的選擇呢？讓我們考慮其他的選項。假設我們說「不」。那麼我們將如何一致地信賴支持這個答案的知覺官能呢？事實上，假如說我們對於這個問題採取保留的態度而不做判斷，聳聳肩說「也許是，也許不是」，或者甚至有意識地拒絕做判斷。即使如此，我們如何能夠一致地抱持這個態度，同時還說我們並不能判斷這個問題的是非（在這個態度持續進行的過程中我們在認知上是正確的）？這似乎仍然無法是個完全一致的回應方式。所以，對於這個問題的回答，似乎採取肯定的態度是唯一完全一致的立場。一旦我

們看到這個立場是對完全一致性的理性要求，將可使我們合理地推論出以下的結果：首先，我們從未吃過任何使人癱瘓認知的藥物；其次，我們的認知官能並不具有那些無法正常運作的根源（癱瘓藥丸、欺騙的惡魔、桶中腦）。

Sosa 的德性知識論基本上還是在一個後 *Gettier* 的知識論傳統中所發展出來的理論，這個理論的出發點還是要對「知識」這個概念進行分析，並強調解決知識本質問題的重要性，但是在利用知態的規範性解決 *Gettier* 難題的同時，Sosa 的「適切性信念」想法也同時解決了知識的價值難題。Sosa 解決知識的本質問題與價值問題的方式，主要在於避開了以「真信念」作為我們追求知識的唯一基本目標，而強調適切信念才是我們追求知識的主要目標，在追求適切信念的這個目標之下，我們不僅追求真信念（精準性的要求），我們還要求具有知態的智德（intellectual virtues）來形成我們的真信念（熟練性的要求），最後更要求我們所獲得的真信念是因為藉由我們的智德所獲致的結果（適切性的要求）。為了能夠適切的獲得真信念，Sosa 認為我們必須具備相當可靠的信念形成的機制，也就是要有相當熟練與相當卓越能力的智能德性，這些德性包括第一序的智德（例如，我們的五官、記憶、推理能力、證詞、直覺等）與第二序的反省機制（例如，我們的反省能力與風險評估能力）。不論第一序或第二序的認知機制與智德，都是為了要能夠可靠地協助我們獲取真信念，進而達成適切的信念這個最終的目標。所以，Sosa 的德性知識論也被稱為「德性可靠論」，因為「知識」（對 Sosa 而言也就是「適切信念」）的獲得，才是 Sosa 最主要的關懷所在。

Zagzebski 雖然也重視真信念的基本知態要求，同時也重視獲得知識的重要性，但是他的最終著眼點並不在「知識」本身（雖然他也同意我們可以為了追求知識而追求知識），而在於如何獲得一個「美好的人生」。如果我們真的在乎並關懷過一個好的生活，那麼我們必須更重視一種「良知的信念」，這種信念（的形成）是以追求真信念（甚至知識）為依歸，而其目的是為了要確保我們能夠獲得我們真正關懷在乎的事物，確保我們（作為一個認知主體或行動的主體）在與世界接觸的過程

之中，不致於產生錯誤的聯結（由於錯誤的信念）或失去聯結（由於不相信）。所以知識的價值（而不是知識的本質）是 Zagzebski 的最主要關懷重點，因為在追求美好人生的過程中，如何確保可以獲得我們所關懷的對象與目標，才是我們尋求知識、形成信念的依歸所在。不同於 Sosa 宣稱我們第一序與第二序的認知機制是可靠的，Zagzebski 認為我們並沒有可靠的證據來支持我們的認知官能（不論第一序或第二序）是可靠的，Zagzebski 所要宣稱的是，為了生活在一個正常一般的生活世界之中，也為了要實現一個我們所關心的美好生活，我們必須具備知態的自我信賴（epistemic self-trust），不僅信賴我們的感官知覺與認知官能，也必須信賴我們（作為一個認知主體和行動主體）和這個世界（被認知的對象與行動的對象）互相聯結的其他機制（包括情緒、選擇、與行動），也因為如此，我們必須也得信賴其他人（包括他們的認知官能、情緒與選擇）。但是自我信賴與信賴他人並不是一種盲目的舉動，一個具有良知的認知者與行動者都會有一些內在的證據證明自己曾經犯過錯誤，所以如何從這些錯誤的經驗中，學習一方面規範自己，一方面又要信賴自己，使自己在信念形成的過程之中，避免不可靠的情形發生，這就需要積極養成（或培養）許多知態上所需具備的智德，用以避免自己過度信賴自己不當的認知行為，同時又能強化自己信賴自己可靠的認知機制。對 Zagzebski 來說，這些智能德性包括我們是否能適度地關注、智性上的付出關懷、思慮縝密全面、勇敢追求真理、堅持、穩固、謙卑、慷慨、與開放心靈（很明顯得是，Zagzebski 心目中理想的智德，幾乎和 Sosa 所列出的智德完全不同）。具有以上這些知態上智德特徵的人，就是一個能夠具有良知地自我信賴的人，而在以獲得真理與知識為依歸的認知過程中，擁有這種知態良知（並自我信賴）的人，才是一個知態上負責的人，也是一個能為自己關懷的對象與追求自己想過的美好人生真正負責的人。這也是為什麼 Zagzebski 的德性知識論會被稱為「德性責任論」的主要原因，也可以看出在追求一種實踐智慧與美好人生中，認知者（生活在一個智性的倫理學環境之中）在形成信念與完成關懷的行動時所需擔負的知態責任。

Sosa 在面對「我們如何能確保我們的認知機制是可靠的」這種懷疑論的質疑時，他以「癱瘓藥物」的場景，進行他的超驗論證，並得出我們（建立在第二序的反省層面上）選擇信賴我們認知機制是可靠的是一種最理性的選擇。對於 Zagzebski 質疑我們並沒有可靠的證據來支持我們的認知機制是可靠的，Sosa 並沒有直接回應，但是就如同我已經在上述提出，這種要求在第一序客觀層次提供適當的證據與支持，其實是無法逃脫懷疑論的懷疑範圍，這點 Sosa 是很清楚的！現在 Zagzebski 要面對他自己所提出的由「絕對的實在世界想法」所出現的懷疑論，他所要面對的不僅是我們是否能夠獲得真信念，還要面對我們如何以知態上具有良知的方式來形成信念。以下是我嘗試為 Zagzebski 所建構的某種型態之「超驗論證」，這個論證是建立在 Sosa 的論證基本型態之上，再加上 Zagzebski 自己所提出的實質內容與想法（特別是在一種關懷知識論下所提出「信賴」的觀點）。

由於 Zagzebski 要面對的懷疑論是他所提出「絕對的實在世界想法」中所自然出現的懷疑論想法，也因為 Zagzebski 想要在一個更大的架構下（不僅只是認知的問題意識下）來回應這種懷疑論的主張，一開始他便提出自我心靈與世界之間的聯結除了是一種透過知覺與知態的認知所形成的關係之外，也還可以透過其他的「情緒」與具有選擇性的「行動」來達成。人類在面對這個世界時，總會有許多的需求或慾望，我們很自然地想要獲得知識，就好像我們想要獲得幸福、獲得愛，並且也希望有免於受控制的自由與免於害怕的自由。但是我們的經驗也告訴我們，任何人都沒有辦法保證我們許多自然的需求一定能夠獲得滿足，對 Zagzebski 來說，懷疑論的立場剛好是對「我們可以滿足獲得知識這個自然需求」（極度地）缺乏信心。Zagzebski 認為「我們到底欲求什麼？」與「我們是否可以獲得我們想要的？」這兩個問題同時會出現在倫理學與知識論當中（也許 Zagzebski 希望我們透過倫理學的視野來反省知識論的問題），只有針對第二個問題才有可能出現像懷疑論的回答方式，但是 Zagzebski 似乎強調只有在反省第一個問題的脈絡下，我們才能對第二個問題提供最好的答案。這個想法，鋪陳了以下 Zagzebski 對懷疑

論的回應方式，我把他的反懷疑論論述方式，也解讀為一種（類似於 Sosa 的）「超驗論證」。詳細的論證可以分為兩個部分，第一個部分是針對「我們如何確認我們所相信的為真」，第二個部分則是針對「我們如何信賴我們足以具有獲得真信念的可靠認知官能」：

第一部分

1. 懷疑論會自然地引導我們走向懷疑，而懷疑某個命題 p 是一種心靈的狀態，這種狀態會損害我們相信 p 的動機。
2. 相信某個命題 p 本身也是一種心靈狀態，這種狀態是和懷疑相對立的心靈狀態。
3. 從相信（例如 p ）轉移到懷疑，會出現兩種可能：第一種可能是我們從原本相信某些真理（當 p 為真）的狀態，轉變到懷疑的狀態；第二種可能是我們從原本相信某些錯誤（當 p 為假）的狀態，轉變到懷疑的狀態。
4. 如果是第一種可能，懷疑反而使我們失去了和世界正確的聯結。
5. 如果是第二種可能，我們只是從一種錯誤的聯結，轉變成另一種錯誤的聯結（因為懷疑本身就是不去相信，而不去相信會使我們失去和世界的聯結）。
6. 懷疑本身（比起相信）並不能享有知態上具有良知的一種心靈狀態（但是如果我們真的在乎或關懷我們對週遭世界的一切，具有良知的相信狀態是一個必然的要求。懷疑論所採取的懷疑態度並不是我們最好的理性選擇）。
7. 所以，相信我們所相信的（比起懷疑我們所相信），還是一種比較理性的選擇。

第二部分

1. 懷疑不僅可以損害我們的信念，也可以損害我們的良知。
2. 我們的行動依賴於我們所具有的信念。我們如果不能具有良知地相信某些東西，也就無法具有良知地採取某些行動。而當我

們不相信的時候，我們更無法具有良知的信念。

3. 如果懷疑論是正確的，我們根本無法信賴自己的（感官的或任何知態的）認知官能，我們同時也將無法信賴其他的行動機制與能力，這些包括我們的情感、自由選擇的行動、與作為一個認知或行動的主體性。
4. 我們似乎永遠無法獲得適當的證據來證明：我們的各種機能可以使我們和世界之間具有恰當的聯結，當然我們也沒有更有利的證據來證明我們做不到（相信與懷疑在第一序的層面上來說，雖然直覺上都是可能的，但卻都缺乏充足的證據來支持）。所以我們只能在經過反省的（第二序）層面上來決定是否我們要信賴我們的各種機能足以可靠地在主體與世界之間建立起正確的聯結（作為一個理性的認知或行動的主體，在日常面對這個生活世界似乎就已經具有對於「信賴」的基本要求）。
5. 面對這個第二序反省層面上考量「自我信賴」的問題，我們或者接受並實際採取自我信賴的選擇，或者我們也可以懷疑是否應該「自我信賴」。
6. 自我信賴似乎是具有理性的選擇，因為如果我們允許理性去阻擾影響我們的本性或本質，這個作法本身就已經是不理性的。
7. 採取懷疑論立場的人（或者認真考慮懷疑論立場的人），基本上就是允許我們的理性影響到我們對於日常信念、情緒、與行動的自我信心（甚至失去信心），這種懷疑的立場基本上就是允許理性來阻擾與影響我們的本性或本質。
8. 所以，選擇自我信賴（比起懷疑論來說）是較有理性的作法。

Zagzebski 的反懷疑論策略，是把知識當作認知主體與實在世界之間的橋樑之一（情緒與自主的行動也是重要的溝通橋樑），第一部分的論證著重於「真信念」的概念，Zagzebski 強調（似乎十分類似於 Sosa 的看法）在認知第一序客觀的層面上，我們並無法確認日常所形成的信念一定會是真的信念（就如同在絕對的實在世界想法下懷疑論的懷疑一般），但是從第二序反省的考量，究竟我們應該相信我們所相信的（也

就是相信我們第一序的信念是可靠的)或者是我們應該懷疑我們所相信的(就是不相信我們第一序的信念是可靠的,並因此而取消我們原本的信念)?一個比較理性的選擇似乎是:繼續保持我們原本透過(最少是我們認為)可靠認知機制所形成的第一序信念。第二部分的論證則著重於「良知的信念」(或者我們其他官能或行動的良知),並且還是從第二序的反省層面考量,究竟我們應該「自我信賴»,還是應該採取懷疑的態度?最後,一個比較合乎理性的作法,還是採取自我信賴的選擇,而不是懷疑論的立場。Zagzebski 的整套論證,就如同 Sosa 的反懷疑論證,也是一種超驗論證的反懷疑論主張,在這個類型下的反懷疑論立場,其實並沒有主張懷疑論是個錯誤的立場或主張,因為從第一序的客觀層面來考量,其實我們所能獲得的所有證據,並不見得一定可以支持反懷疑論或懷疑論的場景或想法,而從第二序的反省層面來考量,我們也沒有證明懷疑論的立場是錯的,只是超驗論證在這裡所要主張的是:比起懷疑論的立場,我們相信或自我信賴「我們的第一序認知能力是可靠的」這個立場是比較合理的選擇。

在二十世紀當代知識論的發展過程中,德性知識論的出現,為許多傳統以來的知識論難題(包括價值問題、*Gettier* 難題、特別是懷疑論)鋪陳出一個嶄新的進路,並且也展現了很好的問題解決能力。Sosa 的德性知識論作為一套「知識理論」,建立在「智能德性」這個基本概念之上,為 *post-Gettier* 的知識論發展,指出了一個分析知識本質的合理想法,並且進一步為面對知識的價值問題與懷疑論問題,提供了一個合理有效的解決途徑。Zagzebski 的德性知識論作為一套「知識的倫理學」,奠基於「關懷人生」與「追求卓越」的理想目標,為德性理論的當代發展,開創了一個屬於知識論研究的新穎想法,並為知識的價值問題,拓展了一個既復古、又創新的見解視野。¹⁸

¹⁸ 本文之完成,要感謝兩位匿名外審的寶貴意見與支持肯定。另外,也特別感謝蔡政宏教授、沈享民教授、馬愷之教授、陳瑞麟教授、與 Ernest Sosa 教授,由於這些人的智慧與學識,使本文作者得以不斷學習,增長見聞。

參考文獻

米建國 (2012)。〈什麼是德性知識論？知識的本質與價值問題〉，《哲學與文化》，39, 2: 23-46。

Fumerton, R. (2004). Achieving Epistemic Ascent. In J. Greco (Ed.), *Ernest Sosa and His Critics* (pp.72-85). Blackwell Press.

Landesman, C., & Meeks, R. (Eds.). (2003). *Philosophical Skepticism*. Blackwell Press.

McComiskey, B. (2002). *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois.

Popkin, R. H., & Maia Neto, J. R. (Eds.). (2007). *Skepticism: An Anthology*. Prometheus Books Press.

Riggs, W. (2007). The Value Turn in Epistemology. In V. Hendricks & D. H. Pritchard (Eds.), *New Waves in Epistemology* (pp.). Palgrave Macmillan.

Sosa, E. (2010). *Knowing Full Well (Soochow University Lectures in Philosophy)*. Princeton: Princeton University Press.

Strawson, P. F. (1955). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Unger, P. (1978). *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, B. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. NJ: Humanities Press.

Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

Zagzebski, L. (2009). *On Epistemology*. CA: Wadsworth Cengage Learning.

Virtue Epistemology and Skepticism: *On Epistemology* by Linda Zagzebski*

Chienkuo Mi^{**}

Abstract

Linda Zagzebski is one of the two main figures in the contemporary development of Virtue Epistemology, the other is Ernest Sosa. This critical review begins by offering some brief descriptions of Zagzebski's recent book *On Epistemology*, and moves forward to discussions on two important issues regarding "the value (and nature) problem" and "the skeptical problem" in epistemology. By comparing and contrasting with Sosa's ideas of "what knowledge is" and "the transcendental argument (against skepticism)", I will point out what Zagzebski's contributions really are and also provide a rational consideration in which the skeptical problem can be better dealt with.

Keywords: virtue epistemology, skepticism, transcendental argument, Linda Zagzebski, Ernest Sosa

* Received November 17, 2013; accepted January 11, 2014

Proofreaders: Yi-Chung Chen, Ya-Ting Yang

** Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University

德性知識論的難題：反省知識*

米建國

東吳大學哲學系副教授

內容摘要：在 Ernest Sosa 的德性知識論中有兩項基本的要義：第一項是把知識定義為適切的信念；第二項是區分動物知識與反省知識。本文將指出德性知識論提供給我們一個面對與回答 Gettier 難題與價值難題的嶄新進路與合理方式，而這兩個難題長久以來一直糾纏著許多的哲學家。無可諱言，這是德性知識論對當代知識論最大的貢獻之一。然而，不幸的是，如果我們追隨這個進路並仔細思考其中的主張，我們將發現新的本質問題與價值問題又會出現在德性知識論的理論之中，特別是 Sosa 所主張與提議的「反省知識」，將難以避免地重新面對這兩個新的難題，這也是本文將論證的重點所在。

關鍵詞：德性知識論、Gettier 難題、價值問題、反省、知識

壹、前言

德性知識論在八〇年代出現以後，為當代 Post-Gettier 的知識論傳統所面臨的本質問題、價值問題、與懷疑論問題，提供了一個嶄新的發展進路與回應方式。然而，就如同本文即將論證，德性知識論也會面臨到它理論自身所產生之難題，特別是有關「反省知識」（reflective knowledge）的本質問題與價值問題。

在 Ernest Sosa 的德性知識論中有兩項基本的要義：第一項是把知識定義為適切的信念（apt belief）；第二項是區分動物知識（animal knowledge）與反省知識（reflective knowledge）。前者主要的目的是用來回答有關知識的本質問題與價值問題，後者則是用來解決知識論傳統中的懷疑論問題與當代的 Gettier 難題。

* 本文是作者在 2012-2015 學年度國科會補助「提升私校特色研發能量專案」多年期整合型計畫：「德性：智德與道德」（NSC 101-2632-H-031-001-MY3）的主要研究成果之一，感謝國科會對本研究案的支持。

以下來自於 Sosa 最近著作中的一段文字，最能夠簡短清楚地表述出他理論中的主要發展要旨：

適切的信念，動物知識，比起只是成功地達成目標的信念，卻不具有適切性的真信念還要好。適切地關注到適切的信念，反省知識，又比起僅僅只是適切的信念或動物知識還要好，特別是當反省知識幫助引導第一序的信念而使之為適切的。在這個情況下，這個信念是完全適切的，而且這個主體具有完好之知。（Sosa，2011：頁 12-13）

在這段文字中不僅表現出 Sosa 對於知識本質的觀點，同時也透露出他對知識價值的展望，更重要的是，建立在對知識本質與價值的看法之上，他似乎標示出三個不同階層的知識：

1. 第一層：動物知識，這個第一階層的知識可以被定義為「適切的信念」，也就是第一序的信念之所以為真，是經由認知主體透過相關第一序的認知能力所獲致（“the first-order belief that is true in virtue of the relevant first-order competence”）。¹這個對於知識的定義，不僅一方面解釋為什麼知識並不只是真信念而已，同時另一方面也可以說明為什麼知識比起真信念還要好。

2. 第二層：反省知識，這個第二階層的知識必須透過相關第二序的認知能力，特別是反省的能力，才能掌握、照亮、或關注第一序的適切信念，而獲致第二序的適切（或者是後設適切）信念，同時也享有比第一序適切信念更高的知態地位（epistemic status）。

3. 第三層：完好之知（knowing full well），這種最高階層（或完好）的知識必須同時包含第一序的適切信念與第二序的適切信念，同時也要求第一序信念的適切性是藉由第二序適切信念的實際引導所獲致，也因此完好之知同時超越了動物知識與反省知識，具有最高的知態價值（epistemic value）。

因為第三階層的完好之知同時包含並超越第一層的動物知識與第二層的反省知識，為了要清楚揭露這三層知識彼此之間的差異與個別的性质，如果我們能夠先澄清與理解動物知識與反省知識之間的差異與關連，才能進一步掌握完好之知的性質

¹ Sosa, “Skepticism and Virtue Epistemology,” pp.10-11.

與特色。²目前大部分哲學家在討論 Sosa 的德性知識論時，幾乎都只專注於動物知識與反省知識的區別，而完全忽略完好之知的獨特地位。本文的重點主要在於反省 Sosa 的反省知識，因此在進行討論的過程當中，將會特別著重於反省知識與動物知識的區別之上，但在一些必要的時刻，也會提及完好之知所扮演的關鍵角色。無論如何，作者本人的立場傾向於主張：「完好之知」其實可以幫助我們看清 Sosa 整個知識理論的圖像，甚至可以用來面對與回應一般反對 Sosa 對動物知識與反省知識所做之區別。

有關知識本質的問題，或如何定義知識這個概念，Sosa 的回答建基於一種以表現為基礎的規範性與 AAA (Accuracy, Adroitness, and Aptness) 模型之上。一方面 Sosa 認為知識是一種特殊的認知表現，這種認知表現應該被視為一個適切的信念，用他的 AAA 模型來說，也就是一個信念獲得它的精準性（為真），是因為展現出認知表現者的熟練性（認知者的智德或良好的認知能力）。³另一方面，Sosa 也認為在第一序所獲得的適切的信念（動物知識），還需要進行一種知態的昇揚（epistemic ascent），⁴或者透過一種反省的掌握與引導，用以達成第二序的適切信念（反省知識），也就是對於（第一序）適切的信念適切地加以關注或照亮，進而獲得「完好之知」

有關知識價值的問題，或者如何解釋知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，Sosa 的解決方法和他解釋知識本質的問題之間，具有一種並行的主張與看法。一方面，知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，是因為適切的信念比起一個信念只是獲得「真」這個目標（卻不能展現出良好的認知能力）還要來的有價值。另一方面，反省知識（對於第一序適切信念適切地加以關注）又比起動物知識（僅僅只是第一

² 「完好之知」是 Sosa 在動物知識與反省知識的區別上，最新加入的一層知識，也是他在 *Knowing Full Well* 這本最新的著作中（特別是該書的第一章）主要的賣點與主張。Sosa 之所以要提出這個「完好之知」的想法，主要的理由在於：他已經意識到即使加入了反省知識，還是難以避免傳統 Gettier 難題中所出現「知態運氣」（epistemic luck）的問題，似乎只有帶入完好之知，才可以徹底解決這個知識本質的難題。詳情請特別參考該書中第一章之第七頁至第十三頁。作者也曾和 Sosa 本人確認過這個最新知識三個層次的區分方式，他表示作者的瞭解是正確的。

³ 有關 Sosa 的「以表現為基礎的規範性」和他的 AAA 模型，最清楚描述與討論的來源，請參考他在 *Knowing Full Well* 這本書中的第一章“Knowing Full Well”。也請參考拙著「什麼是德性知識論？本質問題與價值問題」（Chienkuo Mi, “What Is Virtue Epistemology? The Natural Problem and Value Problem of Knowledge”）。

⁴ 對於什麼是「知態昇揚」與如何達成「知態昇揚」，請參考 Richard Fumerton 在“Achieving Epistemic Ascent”一文中很有用的討論。

序適切的信念)還要有更高的知態地位與價值。而「完好之知」則具有最高的知態價值。

德性知識論提供給我們一個面對與回答 Gettier 難題與價值難題的嶄新的進路與合理的方式,而這兩個難題已經長久以來一直糾纏著許多的哲學家。⁵無可諱言,這是德性知識論對當代知識論最大的貢獻之一。然而,不幸的是,如果我們追隨這個進路並仔細思考其中的主張,我們將發現新的本質問題與價值問題又會出現在德性知識論的理論之中,特別是 Sosa 所主張與提議的「反省知識」,將難以避免地重新面對新的難題,這也是本文將指出與論證的重點所在。

貳、什麼是反省知識的本質？

把知識視為適切的信念,也就是一位認知主體在獲得真信念的過程當中,展現了他良好的認知能力,這個想法可以有效的解釋在 Gettier 難題中大部分的反例。但是,在面對像「假穀倉」這類型的例子時,⁶這種分析知識的方式似乎就不再有用了。這也是為什麼 Sosa 需要進一步區分動物知識與反省知識的理由之一,當然,這個區分本身還可以用來解決其他存在於知識論中的一些難題,包括懷疑論的問題、價值問題、與內在論與外在論之間的衝突。在假穀倉的例子中,雖然亨利(他正開車經過一個鄉間)展現了他第一序良好的認知能力,正好看見一間真的穀倉在他開車經過的途中(但他並不知道他所處的這個鄉間充滿著許多假穀倉),而使亨利相信在他眼前出現了真的穀倉,當然這個信念(剛好)也是真的,因此他具有一個真信念,並且這個信念也展現了亨利適當的認知能力,依據 Sosa 的標準,亨利具有一個適切的信念,也因此亨利「知道」在他眼前出現真穀倉這件事。然而不為亨利所知的是,他正處於一個充滿著假穀倉的鄉間,假使亨利看到的是其他的假穀倉(事實上他也很有可能看到的是其他的假穀倉),那麼他相信他看到了真穀倉這件事就會為假,也會使他產生錯誤的信念,而無法成就知識。面對這種情形,我們該如何解釋一方面亨利好像知道他看到了一個真穀倉,另一方面卻又處於一種十分(知態上)幸運

⁵ 對於 Gettier 難題與價值問題的一些相關例子,與德性知識論如何解決這些難題,請參考拙著「什麼是德性知識論?知識的本質與價值難題」一文。

⁶ 「假穀倉」的反例(barn facades counterexample),是 Gettier 型態的反例中相當具有代表性、也相當難以回應的一個例子。這個例子是由 Carl Ginet 所提出,但最早出現在 Alvin Goldman 的“Discrimination and Perceptual Knowledge”一文之中。

的狀況才獲得的這個真信念呢？也就是，一方面亨利好像知道（因為他所見為真），另外一方面他好像又不知道（因為知識與知態運氣之間的不相容），我們該如何解釋這個現象或直覺呢？Sosa 的解釋方式剛好同時運用了「適切的信念」與「動物知識與反省知識之區分」這兩個想法：亨利運用並展現了他正常的視覺能力（也許再加上其他相關的第一序認知能力），而使他獲得「在他眼前有個真穀倉」這個真信念，這個真信念是適切的，也因此亨利擁有第一序適切的信念，也就是動物知識。然而亨利卻無知於他所處的不利環境，無法反省地認知到他正處於一個假穀倉的鄉間，使他形成的真信念中出現了所謂「知態的運氣成分」（epistemic luck），因此即使他具有動物知識，他仍然缺乏一種所謂的反省知識，一種比動物知識具有更高知態地位的知識。

所以，Sosa 提供給我們一個很好的藍圖，既可以用來分析知識這個概念（適切的信念），又可以用來克服在 Gettier 的反例中最困難的類型（區別動物知識與反省知識）。然而，近來有越來越多人開始質疑區別動物知識與反省知識的正當性，也開始探究與批判「反省知識」的本質與價值。以下我將透過 Sosa 自己對於動物知識與反省知識的區分方式，詳細檢驗這個區分的實質意涵，然後再專注於「反省」這個概念（認知能力或機制）在反省知識這個想法中所扮演的角色，藉以突顯反省知識內在的本質問題，最後並進一步引出存在於反省知識中的價值問題。

讓我們再回到「假穀倉」的例子，考量幾種不同可能的反省知識，並思索什麼意義下的反省能力（一種第二序的認知機制）能夠在這類型的例子中扮演著關鍵的角色，使透過第一序認知能力所獲得的適切信念（動物知識），能夠獲得適切的照亮與關注，並使得原來的第一序適切的信念昇揚為第二序後設適切的信念（meta-apt belief）。在亨利的例子，當他開車經過一個充滿著假穀倉的鄉間，卻很幸運地看見一間真的穀倉，憑著他第一序良好的認知能力，亨利形成了「我眼前有一間真的穀倉」這個信念（稱此信念為 B）。信念 B 為真，而且亨利是透過他的第一序正常的視覺能力形成這個信念，他有權利宣稱他知道在他面前有一間穀倉，而且他也具有適切的信念（動物知識）。但是，Sosa 會主張亨利在此只具有第一階層的知識，也就是動物知識，他仍然缺乏第二階層的知識或反省知識，因為他並不能反省地認知到他正處於一個充滿著假穀倉的環境中，這個環境將不利於他形成相關的正確知識，只是他正好幸運地目睹一間真的穀倉。如果這一切我們都還能夠接受的話，接下來的重點在於：亨利應該要做什麼、同時又應該如何做，才能使他原本只具有的第一階層的動物知識，提升為第二階層的反省知識，或者更高階層的「完好之知」？依據 Sosa 自己所訂出來知識三個不同階層的標準，蘊含在反省知識中的反省能力

（一種相關的第二序認知能力）要在什麼時間與什麼條件下介入，才會使得亨利的第一序適切信念獲得一個較好的知態地位？「反省」這個概念，依據 Sosa 對反省知識的定義（適切地關注第一序適切的信念），必須要能夠使第一序適切的信念獲得適當的關注或照亮，才能使亨利適切地掌握他的第一序適切的信念（也就是信念 B）。所以，什麼樣的「反省能力」才能幫助亨利達到這個知態的目標呢？

究竟動物知識與反省知識的差異在哪裡？我們應該如何區別這兩者的不同呢？首先，最明顯的差異似乎在於，動物知識是第一序的適切信念之表現，而反省知識則是第二序的適切信念（或後設適切的信念），一般會立即想到此二者之間的差異在於信念的「對象」之不同。在這裡，第一序信念的對象在於其信念內容所表徵或代表的客觀事實或事態（也許我們可以把這種表徵的內容視為一種「命題（proposition）」），而第二序信念的對象則為第一序的適切信念本身（其中也可以包含相關第一序的信念內容與相關第一序認知能力）。舉例來說，我可以適切地相信（以第一序的信念來看）臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓，這個信念的內容所表徵的事實（也就是「臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓」這個命題），就是這個第一序適切信念的對象。如果第二序適切信念的對象不同於第一序的適切信念，那麼在這裡第二序信念的對象就是第一序的信念，也就是對於「臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓」這個命題本身所形成的第一序信念（也許再加上相關第一序的認知能力）。以這種方式（亦即對象的不同）來區別動物知識與反省知識，通常第二序信念的出現必須要求第一序信念的預先存在，然後再對此第一序信念進行反省地思考。如此一來，即使這個第二序信念（或者更像是後設的信念）是後設適切的，它也無法使原本第一序信念變得更好，甚至難以比較這兩者之間的好壞，這個結果似乎並不是 Sosa 想要看到的。他所要求的反省知識，是能夠適切的照亮並關注第一序適切的信念，並使這個第一序的信念可以提升其知態的地位，並且成為更好、更有價值的信念。基於這個要求，動物知識與反省知識的差異，並不在於它們兩者之間對象的不同。

如果動物知識與反省知識的差異，並不建基於它們兩者之間對象上的不同，那麼我們應該如何來理解它們真正的差異呢？讓我們再回到「假穀倉」的例子，也許比較能幫我們看清反省知識如何能提升動物知識的知態地位（進行所謂的「知態昇揚」）。亨利的信念 B 具有第一序的適切性，但是卻缺乏後設的適切性，使得他只具有動物知識，而沒有反省知識。亨利在這個例子中失敗的地方，主要的癥結在於他只熟練地運用他的第一序良好的認知能力（主要是視覺能力，再加上其它相關第一序識別的能力），卻沒有適當地加入他第二序的認知能力（特別是反省地認知到

他正處於一個充滿著假穀倉的鄉間），以致於亨利無法使他對於信念 B 所形成的第一序適切性，加以提升到第二序的適切性。亨利只具有對於 B 的動物知識，但是卻沒有對於 B 的反省知識。如果這個理解方式是正確的，那麼對於 Sosa 來說，動物知識與反省知識的差異，並不在於上述所謂兩者「對象」上的不同，事實上，它們兩者的對象是一樣的，也就是形成信念 B（亨利的「我眼前有一間真的穀倉」這個信念）的相關事實之表徵內容（在亨利眼前出現的真穀倉）；它們兩者的差異在於，動物知識只運用了第一序的相關認知能力就形成 B 這個信念，而反省知識則需要再加上第二序的相關認知能力才能形成 B 這個信念。因此，第一序適切信念（動物知識）與第二序後設適切信念（反省知識）的主要差異，可以被理解為兩者之間使用了兩套不同的認知能力——第一序的認知能力與第二序的認知能力。而針對形成 B 這個信念，運用第一序的認知能力所獲得的第一序適切的信念 B，比起加上第二序認知能力所獲得的後設適切的信念 B 而言，後者比起前者具有更高的知態地位與價值。

除了對象的不同與運用的認知能力不同之外，也許還有其他的方式來區別動物知識與反省知識之間的差異。但是，到目前為止，我們可以觀察到，「反省」這個概念在其中所扮演重要的角色。反省是使動物知識轉化為反省知識的重要條件，也是使第一序適切信念「昇揚」到第二序適切信念的關鍵能力。姑且不論是否反省知識真的會比動物知識更有價值，也不論第二序適切信念真的可以幫助我們為第一序適切信念進行所謂的「知態昇揚」，讓我們適時地反省一下「反省」這個概念，或許更能幫助我們釐清動物知識與反省知識之間的差別，也更能幫助我們理解反省知識的真正本質與實際價值。究竟反省是一種認知的狀態（心靈狀態或信念狀態），還是一種認知的能力（智德或第二序的認知機制），或者兩者都是？對於這個問題的有效回答，將會進一步幫助我們揭發動物知識與反省知識這個區分的真正難題所在。

依據一般的定義，或者在心理學、認知科學、甚或電腦科技程式應用的範圍來說，「反省」可以被瞭解為一種「反省的狀態」（the state of being reflected）或者「反省的動作」（the act of reflecting）。前者可以代表一種處於思慮或沈思中的思想或心靈的狀態，後者則是專注地對某些事物進行思考（對某些事物的謹慎思慮或沈思）。因此反省（作為一種狀態）既可以是返回心靈自身的一種狀態，（作為一種動作）也可以是深思熟慮的一種心靈活動；它可以是一種（具有意識或不具意識下）仔細檢視自我內心或返回心靈自身進行沈思時的一種思想與心靈的狀態，它也可以是一種有意識地對事物進行仔細思慮與詳細評估的心靈活動。參照對於「反省」

這個概念的瞭解，反省知識如果代表一種比動物知識還要具有高階層的反省性信念（不論是具有意識或不具意識的），它可以是一種第二序的後設信念（對第一階信念進行思慮反省所形成的思想狀態），它也可以是同時運用第一序認知能力與第二序反省的能力所形成的一種適切的信念，甚至它也可以是一種運用第二序的反省能力所形成的第二序的適切信念。但是，如果依據 Sosa 自己對於反省知識的定義（也就是，適切地關照著適切的信念），一方面這個屬於更高層次的反省性信念仍然是屬於第一序適切的信念，只是另一方面這個適切的信念是被有意識地加以反省（以一種適當的深思熟慮的方式來加以關注）。所以，「反省」這個概念在 Sosa 的反省知識中所扮演的角色，似乎是當作一種反省的動作，一種第二序的認知能力或機置，用來在信念形成的過程中進行一種有意識的深思熟慮，提供一種照亮、關注、或具有背書作用的認知功能，而不致於讓自己在黑暗中盲目地摸索某些東西，也不會讓自己在無知中恣意地相信某些事物。簡單的來說，就是有意識地反省我們所要相信的事物，深思熟慮並謹慎選擇我們所要達到的目標，就認知行為與表現來說，也就是要獲致真的信念。反省知識比動物知識具有更高的知態地位，就在於反省知識比動物知識多加了反省這個認知的功能，並有意識地為自己即將選擇的信念進行多一層的再思慮與再抉擇。

順著以上的討論，我們不難發現，「反省」作為一種認知能力（或者第二序的認知機制），是 Sosa 區別動物知識與反省知識之間的一個重要概念，更是幫助我們第一序適切信念得以昇揚為第二序適切信念的一個關鍵角色。然而，這個第二序的認知機制究竟和第一序的認知機制有何根本上的差別？由於我們上述已經指出，對於 Sosa 來說，區別動物知識與反省知識的差異，主要是建基於兩者之間所運用不同類別的認知組合（第一序的認知機制與第二序的認知機制），所以，釐清第一序認知能力與第二序認知能力之間的差別，似乎是掌握動物知識與反省知識之間差異的基礎所在。Sosa 在他對於動物知識的討論時，所提到的相關第一序之認知能力與所謂的智德，包括我們的五官所形成的感官知覺、直覺、內觀的能力（*introspection*）、推理的能力、記憶、接受與選取他人證詞（*testimony*）的能力等。展現這些第一序良好的認知能力並加以適當與熟練地運用，因此而使我們所獲得的真信念，就是所謂第一序的適切信念，也就是動物知識。我們日常生活中透過視覺、聽覺與味覺所獲得的一般簡單信念（我看見一隻鳥、聽到一首樂曲、嚐到檸檬的酸味），都可以是我們的動物知識，然而賞鳥專家能夠立即快速地辨識出不同種類的鳥類，音樂專家能夠立即區別出不同作家創作的曲目，與品酒專家能立即分辨出葡萄酒的產地與年份，這些也都可以算是動物知識。專家與一般常人透過感官知覺所獲取的訊息，

只是對於相關事物的專業認知程度上的不同而已，但都屬於動物知識的範疇領域。我們不能忽略的是，觀察通常都是帶有理論負擔與支援的（theory-laden）。那麼，什麼才是反省知識？也就是那些需要透過第二序認知能力所獲得的第二序後設適切的信念呢？哪些認知能力是屬於第二序的機制呢？可以確定的是，上面所提到一般人與專家利用日常辨識與知覺的能力所形成的信念，通常是立即、快速、與未經反省的信念形成過程，當我看到一隻鳥，我立刻相信我眼前出現一隻鳥，當我聽到音樂聲，我立刻相信有樂曲出現在我周圍，這些信念的形成通常是立即與不加思索的反應。「未經反省的信念形成過程」似乎是刻畫第一序動物知識的最好方式，若是如此，「經過反省所獲得的信念」似乎是幫助我們掌握反省知識的最好工具。但是我們要反省什麼？又要如何反省呢？為什麼我們要把反省當作是第二序的認知能力呢？

一般最簡單的反省出現過程，通常是有意識地注意到我們正在知覺的事物。我不僅看見一隻鳥在我眼前出現，我也意識到我正在看一隻鳥；我不僅聽到一首樂曲正在我的身旁播放，我也意識到我正在聽音樂。這種對於自我所知覺的事物加以有意識的關注，可以算是我們反省能力的一個最簡單與最直接的一種認知反應。我有意識地認知到我正在看一隻鳥、聽一首樂曲，而且我的意識能力如果有夠專注，能正確地意識到我正在知覺的事物，如此一來，我不僅擁有第一序適切的信念（動物知識），我也擁有第二序後設適切的信念，也就是反省知識。我的意識作用，讓我仔細關注到我正在知覺的事物，如果我的意識專注能力是適切的，那麼我就能適切的關注我的第一序適切的信念，並進而獲得第二序的適切信念。這剛好是 Sosa 對反省知識的定義，把它視為是「對適切信念加以適切的關注」。「反省」這個認知能力之所以是個第二序的認知機制，是因為它是對於我們第一序的認知能力與第一序信念的形成過程加以有意識地關注與思索，而使得反省的認知昇揚到第二序的知態地位。一般第一序的認知能力與過程，是以內在或外在的事物作為認知的對象，這些認知的過程可以包括對於過去、現在、與未來的事物、事件、或事態，進行回憶、知覺與推論的認知行動。所以第一序適切信念的形成，就是以這些對象為內容，並以第一序的熟練認知機能或智德獲得客觀的真信念。反省這些自我的第一序認知行為本身，也可以說是對於自我認知的再認知，是為了要對自我的認知行為進行一種有意識地再確認，並小心仔細地檢視這些自我第一序的認知過程，藉以適切的關注與掌握自我在這個認知過程中得以形成第一序的適切信念。這個再確認、仔細檢視、與用心掌握與關注的認知過程（也許可以通稱為反省的過程），如果也是熟練並具有適當性的認知能力的認知反應，那麼經過這個省視過程所獲得的適切信念，就會

成為第二序後設適切的信念，也就是反省知識。

反省知識中的反省過程，如果只是對我們第一序的認知行為進行一種有意識地掌握、關注、或檢視，那麼它對於我們第一序的認知行為或信念形成的過程又會有什麼特殊幫助呢？可以確定的是，第一序的認知行動是為了要獲取真信念，以外在論的可靠論立場來說，就是要透過我們的可靠的認知機制，形成一個獲得真信念的可靠過程，而 Sosa 以一種熟練的認知能力藉以獲得真信念（也就是適切信念）的主張，似乎也可以把它當作是一種形成真信念的可靠認知過程，是一種以能力為基礎、以智德為核心的可靠論主張。⁷依此來看，Sosa 似乎是想提出第一序的適切信念來解釋什麼是獲得真信念的可靠認知過程，進一步又以第二序的反省過程，確保這個第一序的認知過程是可靠的，使我們獲得真信念的可靠度加以提升，在這個意義下的反省知識具有比動物知識更高的知態地位與價值，除了它把知態地位提昇為第二序的認知過程之外，它也增加了第一序認知過程的可靠度，也因此比第一序信念形成的方式還要更具（知態）價值。

無論如何，Hilary Kornblith 在他最近的新書 *On Reflection* 中，便積極地論證並批判 Sosa 對於反省知識的過度評價，並透過一些心理學與認知科學上的實驗，用來證明「反省」不僅不能增加我們原本就具有的可靠認知機制，反而有損我們在獲取真信念的過程中之可靠度。⁸Kornblith 除了質疑「反省」所具有的知態價值之外（他認為大部分哲學家都給了反省能力過高的評價），他對於 Sosa 最根本的批評在於：根本不需要對動物知識與反省知識進行區分。而 Kornblith 對此區別的最大憂慮，似乎就是來自於對反省知識的本質與價值問題的疑惑。

Kornblith 對於 Sosa 的批評與論證（特別是對反省知識）其實充滿著誤解與謬誤。他認為許多對於「反省」的認知功能所存有的遐想，多半來自於對「什麼是反省」與「反省究竟能成就些什麼」這兩個問題的模糊與無知。⁹我承認 Kornblith 提出的這兩個問題的重要性，但很不幸的是，就連 Kornblith 自己對這兩個問題也沒有很妥善的加以回答，也就是他對於「反省」這個概念，仍然沒有給出一個完善清楚的解釋，也沒有能夠公正客觀的評價反省的真正功能與價值。雖然我同意「反省」在某個意義下確實無法發揮促進我們認知可靠性的功能，但這並不表示在一個更完整與適當的意義下，「反省」就毫無任何價值，特別是知態的價值。Stephen Grimm

⁷ 這也是為什麼一般會把 Sosa 的德性知識論也稱為德性可靠論（virtue reliabilism）的主要理由之一。

⁸ 詳細的討論，請參見 Kornblith 在 *On Reflection* 一書中第一章的論證（pp.8-41）。

⁹ Kornblith, 2012, p.1。

在他“The Value of Reflection”一文中，就試圖為 Sosa 所主張之動物知識與反省知識的區別提出辯護，並力圖建議 Sosa，把反省知識的價值，定位在一種「認知的主體性與自律性」（agency and autonomy）之上，用以區別於動物知識的不加反省與立即反射性的反應。Grimm 利用西方希臘哲學傳統中對於「認識你自己」與「未經反省的人生是不值得活的」這兩句名言，來加以闡釋「反省」的功能與重點，他似乎也同意 Kornblith 主張反省並無法增加我們認知過程的可靠度，只是他同時還是支持反省知識與動物知識之間確實是有所區別的。做為一個認知的主體，只有反省知識才能表現出認知主體的自律性，這也才是人類在追求實踐知識的最大價值所在。然而 Grimm 也清楚的標明，「認知的主體性與自律性」對於一個認知者的認知過程，只具有類似像倫理學上的價值，並不具備任何知態的價值。這其實也是在說，反省知識比動物知識更有價值之處，並不在於前者具有更高的知態地位，或是前者比後者更有可靠性，只是前者表現出一個認知主體在選擇相信與不相信之間，具備了一種認知主體的選擇權力與自主權力，這在做為一個人來說，具有其相當（倫理學上）的地位與價值。所以，Grimm 才會藉此強調為什麼一個不經反省的人生是不值得活的。¹⁰

從以上的討論，我們可以暫時歸結出一般對於「反省」這個所謂認知功能或能力的理解，包含最少兩個面向。其中之一就是把反省視為一種對自我認知能力的有意識的掌握或關注，另外一種就是把反省代表一個認知主體對於認知對象之自主選擇或評估。但是，反省如果只是對自我認知的清楚掌握與自主選擇，那麼 Sosa 提出有別於動物知識的反省知識似乎並沒有太多知態上的重點（epistemic significance），也沒有辦法如 Sosa 所期待的「知態昇揚」（反省知識同時在知態地位與知態價值凌駕於動物知識之上）。讓我們再回到亨利行車經過假穀倉的例子，就可以清楚的觀察到這個重點。我們必須瞭解，亨利之所以只具有（對於他眼前出現一個真的穀倉這件事）動物知識，而缺乏反省知識，是因為他並無法知道他正處於一個假穀倉的鄉間。一方面是對於他所處環境的無知，另一方面是他獲得第一序適切信念所包含的知態運氣，使得亨利處於一個知態地位較低的情況。但是要在什麼條件之下，才能使亨利在同樣的狀況中，改善他的動物知識，提升他的知態地位，並進而獲得所謂的反省知識呢？只透過「有意識地掌握他目前正看見一間真穀倉在他眼前」與「自主地選擇相信他眼前確實出現一間真穀倉」這兩個面向的反省能力，其實都無法對

¹⁰ 詳細的討論，出自於 Grimm 的“The Value of Reflection”一文。本文為尚未出版之手稿，Grimm 發表於 2012 年由東吳大學哲學系所主辦之「德性知識論與德性倫理學」國際學術研討會中。本文之引用，已徵詢作者本人之同意。

亨利有太多的幫助，因為他仍然無知於他正處於一個假穀倉的鄉間，他表面上所獲得的「反省」的知識仍然具有相當的知態運氣。嚴格來說，亨利並還沒有獲得 Sosa 心目中真正的反省知識。所以，除了對自我認知的清楚掌握（或關注）與自主選擇（或評估）這兩個面向的反省能力之外，反省知識還需要那些第二序的認知機制，或者「反省」這個第二序的認知能力本身還有哪些為人所忽略的重要面向，才能使亨利達成「知態昇揚」，並獲致真正的第二序後設適切的信念呢？

雖然，我認為「反省」這個概念還沒有獲得真正的釐清，而且「反省」這個認知能力所能獲致的（知態）成就也還沒有真正被大部分哲學家所認可，但是本文的重點並不專注於這些工作的論辯之上。本文的重點，主要在於揭露存在於 Sosa 德性知識論中新的本質問題與價值問題。這一個章節的重點在詢問「什麼是反省知識的本質」，但是在反覆討論與反省的過程中，我們發現反省知識（在區別動物知識與反省知識這個脈絡中）的本質，確實還有待釐清之處，特別是對於「反省」這個概念，仍然有許多值得討論與研究的問題。而 Kornblith 與 Grimm 兩人對於反省知識的瞭解與批判，一方面顯示出如何理解「反省知識」的本質，有著不同的爭議與看法，另一方面也浮現出他們對於「反省知識」的價值，有著根本的質疑與異議。而價值問題的出現，更凸顯本質問題的嚴重性。如果 Sosa 不能有效地解決反省知識所面臨的價值問題，那麼他對於動物知識與反省知識的區分，也將面臨嚴重的挑戰。如果動物知識與反省知識的區分並不具正當性，那麼 Sosa 的德性知識論（做為一套知識的理論）也將失去許多解決問題的能力。以下我將正式提出屬於反省知識的價值問題，我的論證方式將有別於 Kornblith 與 Grimm 兩人的作法，以一種繼承傳統以來對於「知識」本身所提出的價值難題之方式，加以理論的論述與辯證，呈顯 Sosa 反省知識所將面臨的價值難題。我們的主要問題在於：為什麼（除了動物知識之外）我們要獲得反省知識？這個問題的背後，其實就是在問：究竟反省知識的價值何在？

參、什麼是反省知識的價值？

讓我們再看下一開始引用 Sosa 的那段文字：「適切地關注到適切的信念，反省知識，又比起僅僅只是適切的信念或動物知識還要好，特別是當反省知識幫助引導第一序的信念而使之為適切的。在這個情況下，這個信念是完全適切的，而且這個主體具有完好之知。」在這裡我們不僅看到 Sosa 主張動物知識與反省知識的區別，還有他宣稱反省知識（適切的關注適切的信念）比起只是動物知識（僅僅只是

適切的信念)還要好。上一個章節我已試圖論證反省知識(和「反省」這個概念)的本質存在著許多令人困惑的議題,也因此從整個大方向來看,動物知識與反省知識之間的區別,似乎並不是非常清楚。現在,我們必須開始進一步面對反省知識的價值問題,並考慮為什麼反省知識比起動物知識具有更多(知態的)價值。為了清楚地呈現我對於反省知識的憂慮所在,特別是反省知識的價值問題,我所採取的論證策略是,一方面透過傳統以來哲學家一直試圖解決的「價值問題」(the value problem)——包括從柏拉圖以來的傳統價值問題與當代淹沒論證所產生的價值難題——藉以論證 Sosa 對於反省知識的主張,也存在著類似的難題;另一方面將透過一種類似完好之知的專家知識,利用「反例」的方式,指出反省知識的價值問題。

在柏拉圖一篇重要的對話錄《美諾》(Meno)篇中,蘇格拉底提出了一個有關「什麼是知識的價值」的問題。為什麼知識是有價值的?或者可以更進一步地問,到底是什麼使得知識具有價值?但是為什麼回答這些和價值相關的問題,會產生所謂的困難(也就是價值難題)呢?我們都同意真信念並不同於知識,我們一般也都認為知識比起僅僅只是真的信念還要更有價值。在《美諾》篇中有一段經常被引用的文字,其中蘇格拉底指出(同時並挑戰我們一般的直覺):僅僅只是真的信念似乎和知識之間具有相同的實踐價值。例如,一個人具有「通往到達 Larrisa 之路」的真信念,和一個人具有「通往到達 Larrisa 之路」的知識,這兩個人實際上都能提供相同的服務(也就是帶領我們到達 Larrisa 這個地方)。現在的困難出現在:我們一般直覺上會認為知識比起有用的真信念還要具備實際的價值。我們應該如何解釋這個知識所具有的「額外的價值」呢?事實上許多哲學家都希望能夠好好地回答這個問題,並且也認為任何一個好的知識理論,都需要善加處理這個問題。讓我把這個價值難題的推理過程簡列如下,這同時也方便稍後我們在提出 Sosa 的反省知識所面臨之新價值難題時,運用類似的推理型態(並可以加以對比):

- (1) 知識並不等於真信念。(知識本質的宣稱)
- (2) 知識比起僅僅只是真的信念還要有價值。(知識價值的宣稱)
- (3) 一個具有「通往到達 Larrisa 之路」真信念的人,和一個具有「通往到達 Larrisa 之路」知識的人,實際上都能提供相同的服務。(蘇格拉底的挑戰)
- (4) 究竟是什麼使得知識更有價值?(價值難題)

對於這個價值難題的解決途徑,柏拉圖似乎設法想從有關對知識本質的看法著手。簡單地來說,柏拉圖把知識視為「真信念加上合理的說明(或給出一個道理)」

(Knowledge = True Belief + Giving a Logos)，也就是知識等於「真信念再加上某些條件」(“True Belief + x”)的這個思考模式。也由於知識具有比真信念更多的額外條件，這些條件(暫時先不管這些條件“x”是什麼)可以使知識比起僅僅只是真的信念還要有價值。但是這個所謂的解決途徑，畢竟只是個暫時與表面的舒緩方式而已，因為知識之所以不同於僅僅只是真信念(依據這個思考模式)，就在於這個額外多出來的條件“x”，對於柏拉圖來說，也就是那個「合理的說明」，但是給出一個合理的說明本身是有價值的嗎？在知識這個概念之中多加入一個元素，真的就會使知識變得比原來僅僅只是真的信念還要有價值嗎？姑且不論存在於 Post-Gettier 的知識論傳統中內在論與外在論之間長久的爭論，如果我們追求知識的最終目標只在於獲得真理，那麼不論我們在知識之中加入什麼多於真信念之外的元素或條件，似乎都無法為知識本身帶來比真信念之外更多的價值，這點可以從以下發展出來的「淹沒難題」中獲得支持與論證。¹¹

「淹沒難題」的出現，主要是在當代以本質驅策的知識論為主流的討論氛圍中，一個反本質驅策知識論(或者一個積極主張價值驅策知識論)的新趨勢正式形成。

「德性知識論」是當代知識論發展過程中，晚近(二十世紀八〇年代以後)才出現的一個重要代表理論，而 Linda Zagzebski 除了一方面積極推動德性知識論的發展外，另一方面也提出對當時幾個知識論代表理論的攻擊與批判。其中最具代表性與影響力的一個批判，就是針對「可靠論」(reliabilism)所提出來的「淹沒難題」。

¹²依據 Zagzebski 在“The Search for the Source of the Epistemic Good”這篇文章所提出來的論證，她以兩杯 espresso 咖啡為例，來討論信念形成的可靠過程到底有什麼獨特的價值可言。假設現在有兩杯咖啡，它們看起來的顏色、聞起來的味道、嚐起來的口味、與其他相關的質與量的考量因素都一模一樣，照理說我們會給予這兩杯咖啡相同的評價，我們會說這兩杯咖啡是一樣好的。但是如果後來我們又得知其中有一杯咖啡是由一個非常可靠的咖啡機器所做出來，另外一杯則不是。這裡我們要提問的是，這杯由非常可靠的咖啡機器所做出來的咖啡，會不會因為它是由這個可靠的過程所製作出來，而使得我們對於這杯咖啡的價值予以提升呢？很明顯的，如果

¹¹ 這裡對於傳統價值問題與當代「淹沒難題」的討論，更詳細的內容請參考拙著〈什麼是德性知識論？本質問題與價值問題〉。

¹² Linda Zagzebski 是第一個提出「淹沒難題」的哲學家。她最先提出這個難題時，主要是針對當時的可靠論者的理論而發，請參見 *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

我們已經評價這兩杯咖啡是一樣好的咖啡時，我們並不會因為後來知道其中一杯是由可靠的機器所做成的，而賦予它更好、更高的評價。也就是說透過一個可靠咖啡機器所製造出來的咖啡，並沒有賦予一杯被評價為很好的咖啡更多的價值，咖啡機本身的可靠價值已經被一杯具有價值的咖啡（這個結果）所淹沒。

以這個例子為基礎，我們可以進一步考量在當代知識論中可靠論者的主張究竟會面對什麼難題。知識論中的可靠論者主張，只有透過可靠認知過程與機制所形成的真信念，才足以成為所謂的知識。若是如此的話，由於知識並不等於真的信念，而我們又認為知識比起僅僅只是真的信念還要有價值，那麼這個知識的額外價值勢必是由「可靠的信念形成機制」所添加。但是如果知識的主要追求目標是真信念，一旦我們有了真信念，當我們把它拿來和「僅僅只是真的信念」相比較，它們之間是一樣有價值的，作為知識的真信念所透過的「可靠的信念形成機制」，並沒有賦予這個真信念額外的價值，也就是原本我們認為「可靠的信念形成過程與機制」所能添加的價值，已經被「真信念」這個結果所淹沒。如果這個淹沒難題可以成立的話，那麼可靠論所主張的「知識」本身（也就是由一個可靠過程與機制所獲得的真信念），似乎並沒有比「僅僅只是真的信念」更有價值，這個結果非常違反我們對知識價值的直覺。所以，「淹沒難題」如果成立的話，可靠論做為一種知識的理論，就會在這個價值問題上難以立足，也因此無法為知識本質的問題，提供一個令人滿意的回答。

Zagzebski 所利用的咖啡的例子，可以指出：把「知識」當作「真信念再加上透過可靠的信念形成過程」這個想法，其實是沒有什麼作用的，也就是這種可靠論的主張其實並沒有真正回應價值難題。但是如果這個「淹沒難題」的論證可以威脅可靠論的話，它也可以威脅到其他類似的知識理論。因為，可靠論對知識的定義，其實正好吻合上述「知識等於真信念加上“x”」（“Knowledge = True Belief + x”）這種定義的形式，其中“x”對可靠論來說就是所謂「可靠的信念形成過程」。這裡的「淹沒難題」所提出來的論證，就是要指出，不論我們用什麼來取代“x”的位置，當我們獲得了真信念之後，“x”的價值就會被淹沒，最後，知識似乎和僅僅只是真信念一樣，並沒有更多餘的價值。讓我把其中的推理型態，再加以條列如下：

- （1）因為知識的目標在於真理，但知識又不等於僅僅只是真的信念（而且在 Gettie 之後，知識也不等於證成的真信念），知識應該是真信念加上“x”（不論“x”指的是什麼，只要它能夠讓真信念提升到知識的地位）。（Post-Gettier 的知識本質之宣稱）

- (2) 不管“x”指的是什麼，“x”的目的在於獲得真信念這個根本的目標。（工具與目標之區別）
- (3) 知識比起僅僅只是真信念還要有價值。（價值宣稱）
- (4) “x”的價值在於帶出真信念這個根本的目標。
- (5) 當獲得了真信念的價值之後，“x”的價值就會被淹沒。（價值傳遞的單向性）
- (6) 所以，如果知識等於真信念加上“x”，知識並沒有比僅僅只是真信念還要有價值。
- (7) 但是（3）與（6）是不一致的。
- (8) 究竟是什麼使得知識（比起僅僅只是真信念）更有價值？（淹沒難題）

針對以上的價值難題，目前知識論的主流之中有兩個理論也許可以用來面對或解決這個困難。第一個是由 Tim Williamson 所提出的「知識優先」這個觀點所構成的理論，價值問題在這個進路中似乎失去了它的立足點，因為「知識優先」這個宣稱基本上並不認為信念是構成知識的基本條件或構成要素，也因此它並不要求真信念是它所追求的根本目標。換言之，知識（作為一種心靈狀態本身）具有其自身的價值，並且也可以為其他的事物帶來價值，例如知識與行動之間的關係，就是一個很好的證據（也許還有其他更多、更好的例子）。無論如何，這種處理價值難題的作法本質上是一種消極的作法，它只避免了（或消解了）這個難題，而並沒有真正的解決其中的困難（當然有可能 Williamson 也許根本不在乎這個困難，或者不認為它是個難題）。如果我們認為知識是有價值的，而且價值難題是個真正的困難，那麼「知識優先」的進路也許並不是我們最好的選項。¹³

另外一個和「知識優先」一樣熱門的知識理論，就是採取由 Sosa 首先提出德性知識論的進路所構成的理論，這也是本文所探討的焦點所在。價值難題在這個理論面前，似乎失去了它原本具備的威脅力與挑戰性，因為知識在這個理論架構下被視為「適切的信念」（而不再是真信念加上“x”），因此知識比起僅僅只是真信念還要有價值的原因，就在於適切信念比真信念還要有價值（適切信念強調真信念的形成，

¹³ 有關 Tim Williamson 的「知識優先」想法與觀點，主要來自於他 *Knowledge and Its Limits* 這本書的討論。德性知識論與「知識優先」這兩個進路之間當然存在著許多有趣的對比，也是兩個彼此競爭的知識理論。我們也許還很難斷定兩者之間最後的優劣勝敗，但是針對知識的價值問題，德性知識論確實有比「知識優先」這個主張，更具有正面的回應與積極解決的方式。

是因為認知主體展現了他熟練與良好的認知能力與智德）。智能與智德的價值並不會因為真信念的出現而被淹沒，因為「適切的信念」所要求的，並不僅只是真信念，它也要求形成真信念的認知主體展現出他熟練與良好的智能與智德，更重要的是，它強調真信念的形成「是因為」主體展現了他的智能與智德。所以，就這個主張來看，德性知識論似乎更積極正面地回應了價值難題，也似乎有效地解決了其中的困難（同時包括柏拉圖以來傳統的價值難題與當代的淹沒難題）。

如果故事就在這裡結束，那麼我們不僅對於知識的本質有了新的定義，我們也解決了知識的價值難題，那麼德性知識論就某個意義上來說，似乎就太完美了。然而，就如同我在第一部份討論時所提出的，為了真正能夠解決 Gettier 難題，Sosa 必須區分動物知識與反省知識，才能面對與避免 Gettier 式的反例再度出現，也因此 Sosa 的德性知識論必須面臨新的本質問題的挑戰，也就是要釐清並說明究竟反省知識的本質何在。除此之外，Sosa 也在這個區分之中加入了他的價值判斷，主張反省知識比起動物知識還要有知態的價值。針對這個價值的宣稱，我還要繼續論證並指出，Sosa 也將同時面對新的價值難題，也就是他必須釐清與解釋為什麼反省知識比起動物知識還要有價值，或者更簡單來說，他必須回答「究竟反省知識的價值何在？」這個價值問題。

為了凸顯與論證存在於 Sosa 德性知識論中的新價值難題，我的論證策略準備採取兩種不同的型態：第一種型態是依循傳統的價值難題與當代的淹沒難題的推理模式，針對「反省知識」的價值，質疑究竟是什麼使得它具有價值，特別是比起動物知識的價值來說。第二種型態是使用幾種不同類型的反例，用來證明「反省知識並不總是比動物知識還要有價值」，當然，如果我的證明是合法的，那麼我們還是要質疑究竟是什麼使得反省知識具有價值。以下讓我依序分別加以論證。

一、第一種論證型態：新價值難題（傳統的進路與當代的進路）

首先，讓我們追隨蘇格拉底（在柏拉圖的《美諾》篇中）的步伐，檢視存在於 Sosa 德性知識論中的新價值難題。一開始，我們應該先問：為什麼反省知識是有價值的？是什麼使得反省知識具有價值？但是為什麼回答這些問題會是個難題呢？

如果我們都同意在動物知識與反省知識之間有所區別，直覺上我們似乎也該同意（如同 Sosa 所建議的）反省知識比起僅僅只是動物的知識還要有價值，那麼來自於蘇格拉底相似的挑戰就會出現，也就是動物知識似乎和反省知識具有相同的實踐價值——一個人具有「通往到達 Larrisa 之路」的動物知識（運用第一序認知能力所

獲得的適切信念），和一個人具有「通往到達 Larrisa 之路」的反省知識（運用第二序反省認知能力所獲得的適切信念），這兩個人實際上都能提供相同的服務（同樣地，他們都能正確的引導我們到達 Larrisa 這個地方）。我們從蘇格拉底的挑戰所看到的困難在於：我們直覺上認為反省知識具有比動物知識更高的知態地位與知態價值，我們該如何解釋這個屬於反省知識的額外價值呢？這個屬於德性知識論中的新價值難題，也可以透過以下的推理加以突顯出來：

- （1）動物知識和反省知識之間是有所區別的。（Sosa 知識本質的宣稱）
- （2）反省知識比起僅僅只是動物知識更具有價值。（Sosa 的知識價值宣稱）
- （3）一個具有「通往到達 Larrisa 之路」動物知識的人，和一個具有「通往到達 Larrisa 之路」反省知識的人，實際上都能提供相同的服務。（追隨蘇格拉底的挑戰）
- （4）究竟是什麼使得反省知識更具有價值？（新價值難題）

對於這個針對德性知識論所提出的新價值難題，似乎有個直接而簡單的答覆，也就是：反省知識仍然享有一個比起動物知識還要高的知態地位，因為它在形成真信念的過程之中，展現了一些「反省」（第二序的認知能力）的智德，而這種能力是在動物知識中所不具備的（在動物知識形成真信念的過程中僅僅使用了第一序的認知機置）。隨著運用這個第二序反省認知的機置，而使我們獲得的真信念，因此可以在知態上使認知主體獲得更有價值的知識（比起動物知識而言），或者最後甚至可以獲得最高階層的「完好之知」。然而，就如同我在上一個章節已經指出，我們對於反省知識的本質，尚有許多需要釐清之處，我們不清楚反省知識究竟能提供什麼樣的「知態昇揚」？我們也不清楚反省知識（特別是「反省」這個第二序的認知能力）如何能在動物知識之外，提供更可靠或更有（知態）價值的認知功能？而且如果依據 Sosa 對於反省知識的定義來看，它不同於動物知識（第一序適切信念）主要的重點，在於它是對這個第一序的適切信念加以適切的反省，藉以有意識地關照這個第一序的適切信念，而形成所謂的「適切的關注適切信念」。如果反省知識只是對適切信念加以適切的關照（或者再加上認知主體的主性與自律性），而沒有任何其他認知上的功能或意義，也就是它只是用來幫助照亮第一序的真信念之形成，並達到所謂「適切信念」這個根本目標（我們的適切信念是在一種有意識的狀態之下所形成），或者最終我們獲得了「知識」（「知識」等於「適切信念」），那麼我們馬上就可以看到「淹沒難題」將獲再次出現在德性知識論中。

我相信臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓，這個信念不僅是真的，也是適切的。它可以是我第一序適切的信念（也就是我的動物知識），因為這個信念是真的，而且我形成這個真信念的過程是透過我第一序的認知能力所致，包括我親眼目睹過臺北 101 大樓，我從其他的證詞（包括電視、專家與網路訊息）獲知它的高度，並獲知它（做為一棟摩天大樓）在當時的高度是世界第一，也許再加上其他第一序的認知能力，最後我形成了臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓這個真信念。現在，我要如何使這個第一序的適切信念提升它的知態地位？我要透過什麼第二序的反省機制，才能使原來只是所謂的動物知識變得更好、更有價值？有意識的關照？還是謹慎的思慮？多一點時間思索、反省、和沈思，或者一而再、再而三的進行確認？我認為這裡我們應該認真地探詢，到底反省知識的重點在哪裡？為什麼除了獲得動物知識之外，我們還要追求反省知識？反省知識到底能帶給我們什麼特殊的知態價值？如果最後我們只是要一再確認我們確實獲得了有關「臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓」這個適切的信念（不只是真信念而以），那麼不管我們在反省知識中運用了什麼第二序的認知機制，最後當我們獲得了「臺北 101 大樓曾經是世界最高的摩天大樓」這個適切的信念之後，所有第二序認知能力與智德的價值都將被這個適切的信念所淹沒。這就是出現在德性知識論中的「淹沒難題」！我們也可以把其中推理過程，再一次清楚的條列出來：

- (1) 反省知識（或者適切的關注適切信念）並不僅僅只是動物知識。（Sosa 知識本質的宣稱）
- (2) 不論第二序的反省機制或認知能力（稱它為“x”）是什麼（這個第二序的認知能力是用來適切的關照第一序適切信念，並進行知態昇揚），“x”的目的是用來達到獲致適切信念（或知識）這個根本的目標。（工具與目標之區別）
- (3) 反省知識比起動物知識還要有價值（Sosa 的知識價值宣稱）
- (4) “x”的價值在於帶出適切信念（或知識）這個根本的目標。
- (5) 當我們獲得適切信念的價值之後（確認我們獲得了適切信念），“x”的價值就會被淹沒。（價值傳遞的單向性）
- (6) 所以，如果反省知識是指適切的關照適切信念，它並不會比僅僅只是適切的信念（動物知識）還要有價值。
- (7) 但是（3）和（6）是不一致的。
- (8) 究竟是什麼使得反省知識（比起僅僅只是動物知識）更有價值？（德性知識論的淹沒難題）

二、第二種論證型態：完好之知作為一種完美技能的專業表現（skillful expertise）

即使允許在動物知識與反省知識之間是有所區別的，而且也同意反省知識似乎比動物知識還要有價值，我們仍然可以從另外一個角度來質疑 Sosa 德性知識論對於價值問題的看法。這一次我們的策略並不單就「反省知識本身的價值何在」這個問題著手，而將專注於反省知識與動物知識之間的比較，提出「反省知識總是比動物知識更具有價值（並享有更高的知態地位）嗎？」這個問題，做為我們深入反省的標的。我將提出以下幾種不同類型的個例表現（performance），目的是用來證明一件事：也就是，第一序的「動物」表現有時候也可以比第二序的「反省」表現還要有價值。這些表現之中，同時也包括所謂的認知表現（一種形成信念的認知活動），所以，這也將幫助我們更進一步證明：第一序的信念形成認知表現（動物知識），有時候會比第二序的信念形成認知表現（反省知識）還要有（知態）價值。如果我的證明是有效的，那麼「反省知識總是比動物知識還要有價值」這個直覺就會產生動搖；而且如果這個推理是可以接受的，那麼我們也可以繼續在結論中提出「究竟是什麼使得反省知識（比起僅僅只是動物知識）更有價值？」這個質疑。德性知識論的新價值難題於是再度出現！

個例一

在中國哲學的道家思想中，莊子在他的內七篇之一的《養生主》中，提到了一個有關「庖丁解牛」的著名故事（也可以視為一段有關技能與道的隱喻故事）。這個故事大致的描述如下：

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非〔全〕牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤、導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然以解，如土委地。提刀而立，為之四顧，

為之躊躇滿志，善刀而藏之。（莊子，《養生主》）

如果我們把這個庖丁解牛的故事當作一種「表現」來看，它是一個有關主廚或屠夫解牛技藝的表現，庖丁知道如何屠宰並支解一整頭牛的專業表現。庖丁在這個故事中的專業解牛技術已經達到出神入化的境界，他的完美技能表現獲得了文惠君的極力賞識，做為一個主廚或屠夫，庖丁展現了這個專業中最熟練與最完美的技能（*adroit and competent skill*）。但是，依據 Sosa 對於表現的分類，我們應該將庖丁的解牛行動當作是第一序的動物表現，還是第二序的反省表現？如果我們把這種解牛的工作也當作一種專業的知識來看待，究竟庖丁在這個例子中擁有的是動物知識還是反省知識？依據這個故事本身，庖丁在一開始還是個新手的時候，當他屠宰一頭牛，他必需仔細地看著整頭牛，然後再小心翼翼的把牛加以支解成塊。過了幾年之後，他已經累積相當的經驗，透過不斷地反省他的表現，掌握他對牛的理解，並能夠善加控制運用他的知覺與動作，使他解牛技能的表現不斷的精進與改善。現在，庖丁的技巧已經到達「出神入化」與「游刃有餘」的境界，既不需目視，也不需反省，每一個動作都是如此自然、直覺、與完美，我們可以說庖丁對於解牛的技能之知已經臻於「完好之知」，他可以稱得上是一位具有完美技能的專家。這樣的知識與技能表現，如果把它視為反省知識或第二序的反省表現，似乎並不是恰當的歸類，畢竟現在庖丁的表現與反應，是如此的直接與自動，是不經反省的自然表現，是不需深思熟慮的立即反應，也是無須加以意識的當下直覺。唯一最好的解釋與歸類，似乎庖丁解牛的專業技能表現，又回歸到一種「不需反省」的第一序動物知識或表現，而這種動物知識在專業技能的表現上，是比反省知識更好、更有價值的知識與表現。所以，我們有了第一個例子（「知道如何解牛」的表現）來證明，反省知識未必比動物知識還要更有價值。

個例二

接下來讓我們考慮一個有關消防隊救火的例子，這是一個來自於 Gary Klein 的報導：¹⁴

在一個住宅區裡有一棟一層樓的房子發生了一個一般住宅的火災。火發生在房內的後面，在廚房的區域。消防隊的隊長帶領著他的消防隊員進入建築物，直往屋內前進，開始對著火噴水，但是火勢卻不斷地朝著他們反撲回來。消防隊長心想：「奇怪！」噴水應該對火勢有一些作用。於是他們

¹⁴ 本文引用此例，主要來自於 Holton（2009）一書之中的討論。

設法再試一次，結果還是一樣。他們退後了幾步，重新整頓一下。然後這個隊長開始覺得好像有點不對勁。他並沒有任何線索，他只是覺得不該繼續待在這個房子裡，所以他命令他的隊員撤退，立刻離開這棟建築——一棟沒有什麼特別不同、相當一般的建築物。就在這群消防隊離開退出這棟建築的同時，他們剛剛站立的地板立刻垮了下去。如果他們還留在屋內的話，他們都將葬身於火海之中。（Holton, 2009: 62-63）

在這則報導中，消防隊隊長的表現，做為一位消防隊員來說也展現了他的專業的技能，他的經驗與專業知識證明他是一位十分優秀的消防隊員。他能夠做出正確的判斷，適時地命令他的隊員撤離火場，並因此而拯救了所有隊員的生命。但是，在這個情境下，這位消防隊隊長所表現出來的專業能力與知識，究竟應該歸屬於第一序的動物知識或表現，還是第二序的反省知識或表現？可以確定的是，這位消防隊長知道在適當的時候，做出正確的判斷，下達適時的命令，而這個近乎完美的反應，這位隊長並沒有任何線索讓他加以反省，他也沒有時間來進行深思熟慮，他只能依賴他在這個危險處境中所感覺到的一切，憑著他的「直覺」，一種未經反省的認知表現，然後立即做出反應，採取行動。他的表現就像一位具有完美技能的專家，一位具有專業技能的消防隊員。如果直覺與感覺是這位消防隊長在做出判斷與命令時，主要的認知機置表現，那麼這個表現應該被視為第一序的認知表現，而這個表現比起第二序的反省表現還要有價值，是個更好的表現。如果這個表現也代表著這位消防隊長的專業知識，那麼我們還可以進一步說，他的這個動物知識比起反省知識還要有價值。我們於是又有另外一個個例，可以用來證明第一序的動物知識或表現，可以超越第二序的反省知識或表現，並且比它還要好、還要有價值。

個例三

還有一個例子是來自於 Bernard Williams 的「一念過多」（“one thought too many”）的想法，這個例子不同於前面兩個屬於專業表現的個例（庖丁解牛與消防隊長），是屬於道德表現（或行動）的範疇。透過這個例子的對比，也許有助於更進一步幫我們強化論證的效力，更有助於認清「價值難題」（或新價值難題）也許也會在其他領域（例如倫理學）帶來新的衝擊。讓我們繼續使用 Williams 自己提出來的例子，加以說明我所要論證的重點：

假設有個男人遇到其他兩個人正處於危險的處境，而這個男人可以輕而易舉地拯救其中一人，甚至兩人，而這兩個人之中，其中有一個是他自己的

太太。這男人應該先救哪一個人呢？而他是依據什麼來決定呢？（我們在採取行動前應該先評估結果或功利？或者我們在作決定之前應該順從某些道德規則或原理？）

Williams 試圖利用這個例子，論證並反駁倫理學當中的義務論或者結果論的主張，他認為這些主張在本質上都蘊含著以下的想法：假使這位解救者（這個男人）最後選擇先拯救他自己的太太，一個合理化這位解救者的選擇方式，就是要透過適當的道德原理，也就是基於某些道德規則（這其中可能包含著某些複雜的因素與選擇的條件或背景），使得這個男人做出正確的選擇或決定，也使得這個選擇成為道德上可以接受的表現。無論如何 Williams 認為這些宣稱或想法都會導致這個解救者犯了「一念過多」的弊病：也許有些人會希望（例如他自己的太太），他的選擇或行動的動機是來自於他的太太，也就是他之所以先拯救他太太的理由並不是因為這是道德上許可的，也不是因為這會使他獲得最大的利益，而是因為他先拯救的人就是他自己的太太，是他太太本身，促使他採取這個行動。（Williams, 1982: 17-18）所以，如果 Williams 的觀點是正確的，在類似像救人這種道德表現（特別是解救自己的太太這樣的例子），援救者的道德性為、選擇、或決定如果是基於他的自動自發或自然的回應，比起如果他是基於謹慎的考量或計算道德的原理或功利的結果，前者似乎比起後者還要具有道德的價值，也會是個比較好的道德表現。救援者的第一序道德表現（一種自動自然的反應），比起他的第二序反省的道德表現（「一念過多」），前者是更好的道德表現。當然，如果這種道德表現本身也蘊含著某些道德知識，那麼第一序的道德動物知識比起第二序的道德反省知識還要有價值。

個例四

最後，再考慮一個例子。這個例子是有關「心算」的表現，是一種不透過任何外在的計算工具，並且只憑藉著人的大腦的算數計算方式。這個例子可能是目前所有四個例子中，最能表現一種人的認知功能的例子，也可以算是最能代表屬於「knowing-that（知道如此）」（而不僅只是「knowing-how（知道如何）」）的命題知識。它可以用來說明形成信念的適切性問題，因為這種心算的表現不僅需要針對類似「 $x + y = z$ 」這種算式做出精準正確的回答，也需要表現出心算者的熟練技巧與心算能力，更重要的是，在許多場合之中（特別是心算的競賽）它還需要心算者既快速又正確的形成信念，回答計算等式中要求的答案。心算的最完美表現（當然特別是在比賽的過程中），總是要求心算者在心中迅速地計算，甚至沒有任何反省或猶豫的時間，就要立即給出正確的答案。對於一個具有完美心算技能的專家而言，

為了確保答案的精準性，反省或反省知識的形成有時候也許有助於改善心算的技巧或能力，但是終究來說，「反省」很有可能反而是阻礙這種心算表現（達到最頂尖的專業表現）的一個致命功能，也就是一個完美的心算表現，或者要成為這個領域中頂尖的表現者，立即與不經反省的自動計算過程可能才是最好的表現，深思熟慮與費時過多的心算過程，反而會傷害這個表現（作為一種專業的技能）自身的價值與地位。因此，這個例子又幫助我們說明，第二序反省的認知表現未必總是比第一序的（未經反省）認知表現還要有價值，這種心算的知識（由大腦計算而形成的算式信念），第一序的動物知識反而比第二序的反省知識還要好。

為了總結以上提出的四個例子，並串連出其中的共同關連性，我想要利用一個用來描述思想過程的模型——一般稱為二元過程的模型（the dual-process model）——藉以說明我所要證明的重點。這個模型是由二元過程理論所提出，進一步被 Daniel Kahneman 加以詮釋並應用在心理學的領域中。在本文所使用的二元過程模型的版本，來自於 Richard Holton 的敘述方式。在他最近的一本著作 *Willing, Wanting, Waiting* 中，Holton 設法區別「經由我們自己的選擇所執行的行動」與「未經選擇的行動」兩者之間的差異。他認為這個區別建議了某種二階的系統（two-level system）。第一階——一般稱為系統 I——是屬於一種以啟發式為基礎的自動回應系統，這種回應一般是很快速的、直覺的、認知上很經濟的、範圍上很有限的。這個系統的反應，通常我們只要挑出一點線索，就會立即做出回應。第二階——所謂的系統 II——是一種具有意識的考量與深思熟慮的選擇：它通常顯得緩慢、費力、耗時、但是卻較有彈性。

Holton 還特別強調，即使那些屬於比較自動的行動，也可以被納入仔細的考量，並加以有意識地控制。同樣地，一開始需要透過系統 II 所加以控制的行動或活動，也可以變得很自動化，只要該行動的主體變得越來越有經驗，越來越熟悉他所執行的行動（例如開車就是一個很好的例子）。Holton 主張，一般而言，這兩個系統被當作兩種極端不同與相互對立的系統，實際上它們更像是兩個具有連續性的系統（由系統 I 延伸到系統 II，再由系統 II 返回系統 I）。¹⁵

現在我們應該可以很明顯的看出，Holton 對於行動或表現所提出的兩個系統，就像 Sosa 區別動物知識（或表現）與反省知識（或表現）之間的差別。動物知識或第一序的認知表現，就像系統 I 一樣，是一種快速、自動、或直覺的認知表現；而反省知識或第二序的反省認知表現，則像系統 II 一樣，是需要深思熟慮、謹慎思考、

¹⁵ 請參考 Holton 在 *Willing, Wanting, Waiting* 這本書中的詳細討論（p.54）。

費時耗力的認知過程。所以如果我們把這個二元過程或二階系統應用到上述提到的四個個例，我們可以歸結出：庖丁解牛的完美表現、消防隊長對於危險環境的快速反應、解救者「一念過多」的道德表現、與心算者的快速計算技能，都是屬於系統 I 的行動或表現，它們都是一種自動、直覺、與當下立即（simultaneous）的反應與能力。當然，這四種專業表現的個例也許都曾經經歷過長時間訓練與培養的過程，也就是必須經歷一般所謂系統 II 的行動與歷程，或者所謂第二序反省認知能力的養成習慣，並要求執行行動的主體能深入地反省、仔細的思考與慎重的選擇。但是，如果這些個例中的專業與表現想要變成該專業的頂尖專家或優秀人才，透過系統 II 所控制沈思與反省的過程，必須要轉化成自動、直覺與自然的行動表現（就像透過系統 I 所表現出來的行動過程）。藉由這些系統描述的例子，我們可以發覺：反省知識（由系統 II 所產生的表現）並不見得總是會比動物知識（由系統 I 所產生出來的表現）享有更高的知態或道德地位，也不見得會是更好與更有價值的認知或道德表現。所以，現在可以對我所採取的第二個策略，提出論證的結論，它的推理過程可以依序簡述如下：

- （1）知識比起僅僅只是真信念還要好（Sosa 的理論已經證明獲得適切性這個目標比起僅僅只是獲得真這個目標還要好）。（價值宣稱）
- （2）適切的關注適切的信念（反省知識）又比僅僅只是適切的信念（動物知識）還要好。（Sosa 的價值宣稱）
- （3）Holton 的二階系統可以用來對比 Sosa 的動物知識（如同系統 I）與反省知識（如同系統 II）的區別。
- （4）建立在許多專業的個例上，在系統 I 運作之下的表現可以比在系統 II 控制之下的表現還要好、還要有價值。（上述個例一到個例四）
- （5）反省知識並不總是比動物知識還要好。
- （6）究竟是什麼使得反省知識更有價值？（Sosa 德性知識論的新價值難題）

肆、結論

本文聚焦於 Sosa 的德性知識論，一開始我們探究存在於動物知識與反省知識這個區別中的諸多問題，主要的問題包括：反省知識的本質究竟是什麼？「反省」這個概念的意義何在？究竟我們為什麼要形成反省知識（我們獲得反省知識的重點何

在)？這些其實都是針對「反省知識」的本質難題所提出的一連串問題。這些問題很自然地把我們進一步引領到有關「反省知識」的價值難題，如果我們接受動物知識與反省知識之間的區別，直覺上我們也會認為反省知識比起動物知識還要有價值，但是究竟是什麼使得反省知識具有知態上更高的地位與價值呢？本文的策略是透過兩個不同的論證型態，一方面追隨傳統以來價值問題（與淹沒難題）的推理形式，論證反省知識似乎和動物知識具有相同的實踐價值；另一方面透過一些專業的完美技能展示與表現，論證反省知識未必總是比動物知識更有價值。這兩個型態的論證最後都指向同一個結論，也就是 Sosa 所提出的「反省知識」存在著新的價值難題。

最後還有兩個附加重點需要在結論中加以提出，一方面是為了避免不必要的誤解，另一方面是為了提供面對「反省知識」的本質問題與價值問題的一個前瞻視野。

首先，雖然本文同時提出了存在於 Sosa 德性知識論中的本質難題與價值難題，特別是存在於反省知識中的諸多難題，但是這並不意謂著作者的立場根本上反對 Sosa 對於動物知識與反省知識的區分。作者基本上仍然傾向於接受動物知識與反省知識的區別，甚至接受「完好之知」作為一種同時超越反省知識與動物知識的最高階層知識。作者在本文所提出的批判與質疑，是為了要促成對於「反省知識」的再反省，也就是作者認為 Sosa 與他的追隨者都有義務要對「反省知識」本身，進行更進一步的解釋與釐清，對於「什麼是反省知識的意義」與「究竟反省知識能夠為我們的認知成就些什麼」這兩個問題，提出更令人滿意的回答。

其次，先前作者已經指出，一般哲學家大都忽略 Sosa 所提出的「完好之知」，而只專注於動物知識與反省知識之間的差別。當然，「完好之知」的出現，勢必同時也將面對本質問題與價值問題的挑戰，我們需要更進一步說明完好之知與反省知識之間又有什麼差別，甚至還要說明完好之知如何同時超越反省知識與動物知識的知態地位，並享有最高的知態價值。完好之知的出現，也許表面上使得整個 Sosa 的德性知識論圖像更加複雜化，但是如果仔細深究，完好之知也許是拯救 Sosa 德性知識論最好的一個出路，特別是用來回答價值難題時，完好之知剛好可以解釋專業的

完美技能之表現。這個重點是本文結束的終點，也是下一個研究的起點！¹⁶

參考文獻

- Fumerton, Richard. "Achieving Epistemic Ascent," *Ernest Sosa and His Critics*. Malden, MA: Blackwell, 2004, pp.72-85.
- Goldman, Alvin. "Discrimination and Perceptual Knowledge," *The Journal of Philosophy* 73(1976): 771-791.
- Grimm, Stephen. "The Value of Reflection," manuscript.
- Holton, Richard. *Willing, Wanting, Waiting*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Kornblith, Hilary. *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Mi, Chienkuo. "What Is Virtue Epistemology? The Nature Problem and Value Problem of Knowledge," *Monthly Review of Philosophy and Culture* 39.2[453](2012.2): 23-46.
- Sosa, Ernest. *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Sosa, Ernest. "Skepticism and Virtue Epistemology," *Monthly Review of Philosophy and Culture* 39.2[453](2012.2): 7-22.
- Williamson, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Zagzebski, Linda. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Zagzebski, Linda. "The Search for the Source of the Epistemic Good," collected in Brady, M. S. and Pritchard, D. *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Blackwell, 2003.

¹⁶ 本文的完成，作者特別要感謝由東吳大學哲學系幾位教授共同組成的研究團隊，這個團隊在「德性：智德與道德」這個主題下，進行由國科會所補助的多年期整合型研究案。本計畫案由米建國教授擔任總主持人，研究團對成員還包括莊文瑞教授、王志輝教授、沈享民教授、蔡政宏教授、馬愷之教授與馮耀明教授。由於這個研究團隊定期進行的讀書會與工作坊，使作者能夠在研究、教學、與行政的繁忙事務壓力下，還能繼續吸收新知，汲取許多寶貴的意見，在此深表感謝。除此之外，也要感謝兩外匿名外審委員的寶貴意見，還有陳瑞麟教授、方萬全教授、傅皓正教授、郭世平教授、Ernest Sosa 教授的問題與討論，在此也一併感激。

初稿收件：2013 年 10 月 20 日

審查通過：2014 年 01 月 28 日

責任編輯：劉耀仁

作者簡介：

米建國：

美國愛荷華大學哲學博士

東吳大學哲學系副教授

通訊處：11102 臺北市士林區臨溪路 70 號 東吳大學哲學系

E-Mail：cmi@scu.edu.tw

The Problems of Virtue Epistemology: Reflective Knowledge

Chienkuo MI

Associate Professor, Soochow University, Taipei, Taiwan, R.O.C.

Abstract: There are two important tenets of (Ernest Sosa's) virtue epistemology: one is the idea that knowledge is apt belief, the other is the claim that there is a distinction between animal knowledge and reflective knowledge. The approach of virtue epistemology helps us find a way out to both of the Gettier problem and the value problem (in its traditional version and its contemporary counterpart), both problems have been bothering epistemologists in the field for long time. Unfortunately, I will point out and argue in this paper, if we follow this approach, we will face a new nature problem as well as a new value problem of knowledge. Both of the problems come from some reflections on the alleged reflective knowledge deeply seated in Sosa's virtue epistemology.

Key Terms: Virtue Epistemology, Value Problem, Knowledge, Gettier Problem, Reflection

Reflective Knowledge: Knowledge Extended

CHIENKUO MI and SHANE RYAN

Soochow University - Taipei

In this paper, we defend the claim that reflective knowledge is necessary for extended knowledge. We begin by examining a recent account of extended knowledge provided by Palermos and Pritchard (2013). We note a weakness with that account and a challenge facing theorists of extended knowledge. The challenge that we identify is to articulate the extended cognition condition necessary for extended knowledge in such a way as to avoid counterexample from revamped Careless Math Student and Truetemp cases. . We consider but reject Pritchard's (2012) epistemological disjunctivism as providing a model for doing so. Instead we set out an account of reflection informed by Confucianism and dual-process theory. We make the case that reflective knowledge offers a way of overcoming the challenge identified. We show why such knowledge is necessary for extended knowledge, while building on Sosa's (2012) account of meta-competence.

Extended Knowledge

A number of theorists have accounted for extended knowledge via the thesis of extended cognition thesis. (Palermos (2011), Palermos and Pritchard (2013), Pritchard (2010a,), and Vaesen (2011)). Extended cognition as a thesis denies that cognition must completely reside within a cogniser's head. (Clark and Chalmers (1998). The cogniser's body outside the brain sometimes plays a role integral to the cognitive process, or, as Palermos and Pritchard (2013, 110) put it, “literally speaking, with

respect to several cognitive operations, our bodies are part of our minds”. For example, an agent's use of her fingers may play an integral part in her performing a mathematical calculation. (Bender and Beller, 2012). However, the thesis of extended cognition goes beyond this still, both figuratively and literally. According to defenders of extended cognition, it's not just the cogniser's body beyond the brain that can play an integral part in cognising, the world beyond the body itself may also do so. For example, the notebook of Otto, who is suffering from Alzheimer's disease, plays an integral role in his cognising about the location of the museum. The parity principle offers a basis for attributions of cognitive processes:

If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, were it to go on in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim) part of the cognitive process (Clark and Chalmers 1998: 8).

The moral drawn is that just as the body beyond the brain may play an integral part in cognising, so too may artefacts.¹

But how does this relate to epistemology and knowledge more specifically? The link is with the justificatory requirement for knowledge. Pritchard (2010a) and Palermos and Pritchard (2013, 110) link extended cognition to reliabilism, first process reliabilism and then virtue reliabilism. According to process reliabilism, “S knows that p, if and only if S's true belief is the product of a reliable belief-forming process”. (Palermos and Pritchard 2013). Process reliabilism doesn't exclude extended cognition. In fact, if a particular case of extended cognition is such as to meet the requirements of process reliabilism, then we'll have a ready account of when extended cognition

¹ In fact, Palermos and Pritchard (2013, 110) hold that an agent's cognition might even extend to other agents with whom she interacts.

yields epistemic justification.

We have reason, however, to reject process reliabilism as an account of epistemic justification. (Pritchard 2010a, Palermos and Pritchard 2013). There are a number of counterexamples in the literature that process reliabilism appears ill-equipped to handle in that process reliabilism yields intuitively the wrong results. Consider the following cases:

Serendipitous Brain Lesion

Suppose that S has a rare brain lesion, one effect of which is to reliably cause the true belief that one has a brain lesion. Even if the process is perfectly reliable, it seems wrong that one can come to have knowledge that one has a brain lesion on this basis. (Greco 2010: 149).

Careless Math Student

Suppose that S is taking a math test and adopts a correct algorithm for solving a problem. But suppose that S has no understanding that the algorithm is the correct one to use for this problem. Rather, S chooses it on a whim, but could just as well have chosen one that is incorrect. By hypothesis, the algorithm is the right one, and so using it to solve the problem constitutes a reliable process. It seems wrong to say that S thereby knows the answer to the problem, however. (Greco 2010: 149).

John Greco (2010) cites the first two cases as providing motivation to move away from process reliabilism and to a virtue-based reliabilist approach. In these cases, the agent believes truly and believes from a reliable belief forming process. Intuitively these are not cases of knowing, and, as such, they appear to provide counterexamples to a process reliabilist account of knowledge. For Greco, the cases are cases of strange and fleeting processes. Greco argues that virtue reliabilism

avoids possible cases in which strange and fleeting processes are the cause of true beliefs reliably being produced. The moral that Greco draws is that the sort of reliable processes that are knowledge conducive are ones which are grounded in the agent's cognitive abilities.² Greco (2010: 150) holds virtue, of which ability is a species, to be such that it "must be stable across close possible worlds". Greco's (2010) position is that knowledge is true belief because of ability.³

There is disagreement, however, as to what strength to attribute to the ability requirement and how exactly to spell it out.⁴ Pritchard (2010a) and Palermos and Pritchard (2013) put the following weak cognitive ability (COGA_{weak}) requirement forward as a necessary condition for knowledge:

If S knows that p, then S's true belief that p is the product of a reliable belief-forming process, which is appropriately integrated within S's cognitive character such that her cognitive success is to a significant degree creditable to her cognitive agency. (Pritchard 2010a, 136-7.)

The authors point out that this requirement is compatible with cognition extending beyond the head.⁵ For cognition to qualify as cognitive ability, that cognition would have to be integrated in the right way into the relevant agent's cognitive character, as well as constitute a reliable belief-forming process. As it stands, however, defenders of an extended cognition thesis already employ a requirement very much like the appropriate integration requirement. This requirement has sometimes been expressed as a coupling relationship. (Clark and Chalmers, 1998).⁶ The requirement is that for extended cognition to take place, the organismic agent must be properly integrated with an object (or subject) beyond that organismic agent. For example, giving a child a

2 One might challenge the claim that knowledge can't be gained from so called strange and fleeting processes. For such a challenge, see Goldman (2011).

3 See Greco 2012 "A Different Virtue Epistemology" for an updated proposal.

4 Elsewhere Pritchard (2012a) has argued that knowledge requires an anti-luck condition in addition to an ability condition.

5 For an argument against a stronger version of the cognitive ability requirement, see Pritchard 2010a, and for a defense, see Kelp 2013.

6 See Menary (2007) for an articulation of the requirement as "cognitive integration".

thermometer who knows nothing about a thermometer, will not lead to extended cognition taking place. On the other hand, giving someone a thermometer who does know what it's for and how to use it may lead to extended cognition.

Now, with all this in place we're in a position to set out the extended knowledge claim. An agent whose cognition is extended may gain knowledge on the basis of that extended cognition. Palermos and Pritchard (2013, 152) illustrate the claim with an example of someone coming to know the location of a satellite through the use of a telescope, writing that “the belief-forming process in virtue of which the subject formed his true belief is for the most part external to his organismic cognitive agency, it still counts as one of his cognitive abilities as it has been appropriately integrated within his cognitive character”.

Virtue Reliabilism

On the authors' account, an agent is in the running for knowledge if her belief is formed by an ability, a particular sort of reliable process. Reliabilist accounts represent the standard form of epistemic externalist accounts of epistemic justification. On the typical externalist view what matters for justification is that one's beliefs are reliably formed. In other words, what matters is that one's beliefs are hooked up to the world in a way that produces an abundance of true beliefs over false beliefs. For the virtue reliabilist, what's required is that the agent's beliefs be reliably formed from processes that are constitutive of an agent's abilities. What's going on in the mind of the agent need not be of importance, the agent needn't, say, have access to the basis for her belief, though the cognitive agent should be significantly creditable for the truth of her belief in cases in which that

agent has knowledge.

As we shall see, an attractive feature of the account is that it appears well positioned to provide a virtue reliabilist account of testimonial knowledge.⁷ Consider the following case, originally from Lackey (2007) and reformulated by Pritchard (2010b: 40):

Our protagonist, whom we will call “Jenny”, arrives at the train station in Chicago and, wishing to obtain directions to the Sears Tower, approaches the first adult passer-by that she sees. Suppose further that the person that she asks has first-hand knowledge of the area and gives her the directions that she requires. Intuitively, any true belief that Jenny forms on this basis would ordinarily be counted as knowledge.

Pritchard (2010b: 41) further describes the case in a way that seems natural. Let's call the case with these further descriptions the Jenny case*. Pritchard writes that it is right to think that Jenny's true belief is of some credit to her. After all, having arrived in the city and not knowing where one of the city's famous sights is, asking someone how to get to that sight is the right kind of thing to do; and it's not as if she would ask a young child, she asks adult, and she didn't ask one who obviously looked like a tourist. Furthermore, Jenny wouldn't have believed the testifier she asked no matter what that testifier said. Had the testifier given Jenny directions while say trying to suppress sniggers, then Jenny wouldn't have believed him. As well as how the testimony is delivered, what testimony is delivered, or in other words the content of the testimony, may also influence Jenny's belief. If Jenny were told, upon asking how to get to the Sears Tower, to take the next train back to New York, then she wouldn't have believed the testifier. If all this is right then it seems correct to say that Jenny's true belief is of credit to her.

⁷ Palermos and Pritchard (2013) certainly take their account of extended knowledge to be able to handle cases of testimonial knowledge.

But now there's a problem. Recall the Careless Math Student case. The kind of things we say about the Jenny case* can be said about a Careless Math Student case*, but we don't think such a case is a case in which the protagonist is in the running for knowledge.

That, as Greco (2010) puts it, “S has no understanding that the algorithm is the correct one to use for this problem”, doesn't imply that an internalist condition for knowledge is required, rather it indicates that S stumbles across the algorithm. For the case to do the work it's intended to do, i.e. show that simple process reliabilism provides the wrong analysis of knowledge and that an ability condition, with ability implying reliability, is needed, then it must be the case that S believes the answer, even if he has just chosen the algorithm on a whim; perhaps he thinks he's choosing according to a finely honed mathematical intuition but is in fact, as stated, choosing on a whim. Applying the algorithm, he believes the resulting answer he arrives at and that answer is arrived at in a reliable way – by using the correct algorithm. Despite S having a reliably formed belief as to the answer, he does not know the answer.

The Careless Math Student case can be revamped so as to be analogous to the Jenny case*, Pritchard's further description of the Jenny case, such that the contribution of the abilities of each to their respective beliefs is the same. First, even if the student chooses the algorithm on a whim, we can stipulate that he is somewhat discriminating; for example, he's not going to believe that just any algorithm will do, he'll be able to see if an algorithm is obviously suspect. Jenny is similarly discriminating; just as the student can spot an obviously suspect algorithm, so too Jenny has some idea what a suspect testifier looks like. Second, the student may give up on an algorithm on the basis of how it delivers the answer, say that when he sees what's involved in applying the algorithm he may in some cases no longer believe it's the right one, just as Jenny may not believe what the

testifier says on the basis of how the testimony is delivered. Third, just as the student may discard an algorithm if it yields an obviously incorrect answer, so too Jenny may disregard testimony if it's obviously not correct.

One response to the Careless Math Student case*, given its symmetry with the Jenny case* and a concern to get the right intuitive result in the Jenny case*, might be to say that the student does satisfy the ability condition and is so is in the running for knowledge. Even if the student exercises like abilities as Jenny, however, there is still plenty of room for him to end up believing truly a particular algorithm and the result it yields, without us having the intuition that his belief was produced by ability. His abilities only limit the range of what he might believe, it can't be said to have produced the particular belief that he has. The same goes for Jenny.⁸ When put like this, in neither the Jenny case* nor the Careless Math Student case*, does the $\text{COGA}_{\text{weak}}$ requirement appear to be satisfied. We, therefore, need an account that can give us the result that Jenny knows and that the Careless Math Student does not know.

Christoph Kelp (2013: 269-270) has also made basically the same point, albeit by drawing on the Truetemp case and directing the point at Pritchard's account of knowledge. What I say about the Careless Math Student also applies to the Truetemp case. The Truetemp runs as follows:

Suppose a person, whom we shall name Mr. Truetemp, undergoes brain surgery by an experimental surgeon who invents a small device which is both a very accurate thermometer and a computational device capable of generating thoughts. The device, call it a tempucomp, is implanted in Truetemp's head so that the very tip of the device, no larger than the head of a

8 Think of a contestant on a quiz show answering a question with a multiple choice of answers who can rule out some answers on the basis of his ability. This ability to filter out and perhaps even have positive reasons to believe some of the answers needn't be sufficient to know. Say if he rules out three of six possible answers, on the basis of his cognitive ability he may have no grounds for choosing one particular answer from the remaining three. If he does pick one of those three, believes the answer to be right, and it happens to be right, we wouldn't say that he knows.

pin, sits unnoticed on his scalp and acts as a sensor to transmit information about the temperature to the computational system of his brain. This device, in turn, sends a message to his brain causing him to think of the temperature recorded by the external sensor. Assume that the tempucomp is very reliable, and so his thoughts are correct temperature thoughts. All told, this is a reliable belief-forming process. Now imagine, finally, that he has no idea that the tempucomp has been inserted in his brain, is only slightly puzzled about why he thinks so obsessively about the temperature, but never checks a thermometer to determine whether these thoughts about the temperature are correct. He accepts them unreflectively, another effect of the tempucomp. Thus, he thinks and accepts that the temperature is 104 degrees. It is. (Lehrer 1990, 163-164).

A further worry, which we shall see is ultimately related, is that while there is a long-standing debate between defenders of epistemic externalism and epistemic internalism, Palermos and Pritchard's account of extended knowledge appears hitched to a particular controversial position in epistemology. This has the unfortunate dialectical consequence of making what they say about extended knowledge of less interest to those who deny epistemic externalism and seeming to make their account of extended knowledge dependent on epistemic externalism being true.

In linking extended knowledge with epistemic externalism, as the authors do by defending the claim that the reliabilist ability condition has to be satisfied, the authors ignore or at least don't mention considerations that lend plausibility to epistemic internalism and pose a challenge to epistemic externalism. Translated into traditional epistemological terminology, the cognitive ability condition, which the authors regard as a necessary condition for knowledge, plays the role of the justification condition. So if an agent isn't exercising a cognitive ability, then that agent doesn't have a justified belief. Of course, this isn't an internalist conception of epistemic justification. Palermos and

Pritchard (2013) don't attempt to respond to the internalist in their paper. There is, therefore, work to be done to show whether and, if so, how internalism and extended knowledge might be compatible, and, relatedly, as we shall see, there is also work to be done to show that we can distinguish the Careless Math Student case* from the Jenny case* in the appropriate way.

Fortunately there are resources available in the literature to help us with these tasks, and, to begin with, we need look no further than Pritchard's (2012b) epistemic disjunctivism. Pritchard (2012b) sets out an account of perceptual knowledge that attempts to reconcile externalist and internalist differences. His “core thesis”, as he describes it, runs as follows:

In paradigmatic cases of perceptual knowledge an agent, S, has perceptual knowledge that ϕ in virtue of being in possession of rational support, R, for her belief that ϕ which is both factive (i.e., R's obtaining entails ϕ) and reflectively accessible to S.

That her rational support is factive satisfies an externalist requirement that she form her belief on the basis of a reliable process. What's more, given that she forms her belief on the basis of the rational support provided by a perceptual fact, she's forming her belief in a way that satisfies COGA_{weak}. Finally, given that her rational support is reflectively accessible to her, her justification meets an internalist requirement for epistemic justification.

Pritchard's motivation for the inclusion of this internalist requirement is that reflective accessibility saves the intuition that she can be held responsible for her belief and allows us to make sense of thinking of her belief as rational. As Pritchard (2012b, 14) points out, if we were to say that someone didn't have reflective access to what makes her belief rational, then it's mysterious why we would count the relevant belief as rational. Pritchard highlights that on his view one can have

rational support that is factive, which means that the target proposition is true. In the perceptual case it's the *seeing that* which makes one's belief both rational and true. Were the agent not to *see that*, though say what she did see was indistinguishable introspectively from the good case, then she wouldn't have the same rational basis for her belief as a person who does *see that*. (Pritchard 2012b, 15).

The promise of Pritchard's epistemic disjunctivism for our concern is that it could offer a way of accounting for extended knowledge in such a way as to reconcile epistemic externalism with epistemic internalism. A further promise, however, is that it looks like a useful point of distinction between the Jenny case* and the Careless Math Student case*; Jenny's belief enjoys factive rational support that is accessible to her, while in the Careless Math Student case* this is absent.

The challenges of making this work, however, are obvious. Pritchard's epistemic disjunctivism is too modest, as it stands, for our purposes in that it is attempting to account for cases of perceptual knowledge, and paradigm cases of perceptual knowledge at that. The difficulty here is that cases of extended knowledge need not be cases of perceptual knowledge. Nevertheless, perhaps one could abstract from Pritchard's account so as to provide an epistemic disjunctivist account that handles all varieties of knowledge in a way that reconciles salient aspects of internalism and externalism. That this might be done is certainly a possibility to which Pritchard (2012b, 6-7) seems open.

Nevertheless, it's not clear how this might be done and done in such a way that it'll apply to cases of knowledge as a class rather than just paradigm perceptual cases.

Reflective Knowledge and Extended Knowledge

Fortunately there is an account that can do this which is structurally similar to Pritchard's own

account. Elsewhere, we have developed our account of skilful reflection as an epistemic virtue.⁹ We argue for the plausibility of John Dewey's (1933) characterisation of reflection as “active, persistent, and careful consideration” while at the same time elaborating the conception of reflection that we find in the *Analects of Confucius*.¹⁰ Reflection, on this conception, has a retrospective component and a perspective component.¹¹ The retrospective component involves looking backwards or into the past carefully. Such looking back elicits what has been learnt or believed when appropriate. In words, by looking back relevant lessons or beliefs come to the fore. The perspective component, in contrast, is forward looking; it is the disposition to think carefully ahead. In fact, to be a reflective person, and so possess both components, is to possess a virtue. The Chinese word “省” is used for the first component while the Chinese word “思” is used for the latter component.¹²

Confucius also addresses the relationship between reflection and learning: 'The Master said, “Learning without thought is labour lost; thought without learning is perilous.”’ (Analects, “Wei Zheng”: 15). The thought here is that without learning, many desirable qualities of character or performance, moral as well as intellectual, will become defective. It is learning that gives appropriate direction to thought.¹³

Confucian thought here is in keeping with the role of second-order cognition envisaged by Confucius in the virtuous agent.¹⁴ The superior man subjects the product of first-order cognition, such as sense perceptions and the fruits of cognitive inquiries, to careful scrutiny, though knowledge

9 This paper builds on the work done by Ernest Sosa (2011) on reflective knowledge. (Mi and Ryan 2016).

10 For more on the Confucian conception of reflection, see Mi (2015).

11 Interestingly, the distinct components of reflection identified by Confucius are identifiable in Descartes' *Meditations*. Descartes both looks back at when he was mistaken in the past, in order to avoid repeating such mistakes, and looks forward at what beliefs won't be found wanting in the future.

12 For textual support of this interpretation of Confucius' conception of reflection, see (*Analects*, “Xue Er”: 4, “Gong Ye Chang”: 20, “Li Ren”: 17).

13 Confucius gives six examples of the flaws that result from supposedly good qualities when combined with a lack of effort at learning.

14 Note, however, that Confucius did not have the terminology of first-order and second-order.

is possible without such scrutiny. (Mi 2015). In fact, we find two different levels of knowledge in Confucian thought. The source of one is our sense-perceptions, everyday cognitive inquiry, or learning (without reflection) and the source of the other is the result of careful thinking and cautious examination directed at those sources. Thus we find a distinction between “recognising” or “identifying” (識) and “knowing” (知), which maps on to a two orders of knowledge distinction – first-order and second-order knowledge.¹⁵

Further elaboration of Confucian epistemological thought can be found in *The Great Learning*.¹⁶ *The Great Learning* addresses not only the issue of reflection, but also the idea of “extended knowledge”.¹⁷ The text begins: “The way of great learning consists in the manifestation of manifesting virtue, in reaching out to others, in achieving ultimate goods.” Here we find an indication of the main themes of *The Great Learning* – reflection and extending knowledge. When both directions are followed in the right way we can achieve ultimate goods.

The theme of *The Great Learning* is virtue of a second-order nature – reflection in particular. In the way to, or processes of, great learning, second-order virtue is claimed as a higher kind of virtue than first-order virtue. Relatedly, according to *The Great Learning*, it is second-order virtue that can allow us to start on the path to the achievement of the best kind of epistemic goods, such as understanding and wisdom. *The Great Learning* instructs us that we should begin with the comprehension of things. This means that we should, in a systematic way, take in a subject matter or information. Eventually this will allow us to correct our own mind through reflection, and so facilitate the strengthening of open-mindedness and intellectual fairness and cooperation with others.

15 This distinction also has a bearing on action, see *Analects* (“Shu Er”: 28), though as this is not the focus of our paper we will not discuss this here. For how the distinction bears on action, see Mi (2015).

16 The interpretation of *The Great Learning* discussed here is original.

17 Aside from the *Analects*, there are three other texts that are commonly regarded as canonical in the Confucian tradition. *The Great Learning* is one such text.

The other theme of *The Great Learning* regards “extended knowledge”. The explicit theme is epistemic cooperation with others, which requires reflection and consensus. Consensus within a group ensures a peace or harmony, allowing a social unit to form and cooperation in learning to take place. Consensus therefore plays a crucial role on the way to great learning.¹⁸

We elaborate the Confucian conception of reflection by way of a dual process theory hypothesis of skilful reflection. In other words, our account of skilful reflection is one that draws on the Type 1 and Type 2 distinction found in the human cognition literature.¹⁹ (Mi and Ryan 2016). According to this account, Type 1 processes may be informed by reflection and reflective knowledge. For example, learning done by the paramedic or grandmaster chess player may allow her to see the significant features of a paramedical case or a chess scenario. In such cases second-order competences guide first-order competences, where second-order competences include knowledge. The thought is that where an agent's Type 1 belief responses have been properly informed by reflective knowledge, then that person's belief is knowledge conducive.

In the Careless Math Student Case*, the agent's belief hasn't been guided by reflective knowledge but by a mistaken belief about the possession of a mathematical intuition. Similarly, in the Truetemp case, the beliefs that pop into the agent's head about the temperature aren't guided by reflective knowledge. There is no knowledge about the source of the temperature beliefs. In the Jenny case*, however, the agent's belief is guided by reflective knowledge. Her Type 1 testimonial beliefs have been informed by her Type 2 reflective knowledge. More specifically, her belief about the location

18 It is useful to note that consensus is also of political and moral significance in Confucianism, but that *The Great Learning* shows the epistemic significance of consensus and Confucianism generally – something historically overlooked by many Confucian scholars.

19 Dual process theory holds that two qualitatively distinct modes of cognitive processing are present in human cognition. Type 1 processes are characterised as “intuitive” which are “fast, automatic, high capacity” while Type 2 processes are characterised as “reflective” which are “slow, controlled, low capacity”. (Evans 2014, 130).

of the Sears Tower has been informed by her reflective knowledge about the reliability of testimonial knowledge in the sort of circumstances that she is in.

So how does this help provide an account of extended knowledge that reconciles externalism and internalism? Within this account we have a factive element that is also present in Pritchard's account. Reflective knowledge about the basis of belief provides rational and factive support for a belief that *p*. Once this factive element is present, then we have a belief being formed on a reliable basis – and there really is an appropriate connection between the basis for belief and getting true beliefs. In other words, an epistemic externalist requirement is satisfied. Similarly, that the agent's belief is the result of learning is reflectively accessible to the agent. Were it not reflectively accessible, then plausibly the agent doesn't know – without reflective accessibility the agent would find herself with beliefs popping into her head.

While not all cases of knowledge may be like this, it is the case that all cases of extended knowledge have this structure. Why is this the case? Extended knowledge requires extended cognition, extended cognition in turn requires an appropriate coupling relation. One can't have an appropriate coupling relation without reflective knowledge. The Truetemp case is a case in point. Absent knowledge about the reliability of what's causing his beliefs about the temperature, we don't think he has knowledge of the temperature. Otherwise he's simply someone who has beliefs popping into his head that are inexplicable as far as he is concerned. If he has a false belief about what's causing his beliefs about the temperature, say he believes a comic book story that he was exposed to radiation and as a result has gained these special powers, then we wouldn't think that he's in a position to gain knowledge even if he's reliably getting true beliefs about the temperature. Besides, if the absence of a belief about the reliability of what's causing his temperature beliefs means that he doesn't have knowledge, then having a false belief instead of no belief isn't going to

mean that he has knowledge.

So will a true belief about the reliability of his temperature beliefs be sufficient? Plausibly not.

Suppose he dreamt that a scientist inserted a chip into his brain that causes him to have reliable true beliefs about the temperature, but getting confused he fails to remember that this was a dream and so believes it happened; we can further suppose that, in fact, a scientist did insert such a chip into the protagonist's brain. It's hard to see why this should be better than a false belief about the reliability of his temperature beliefs. It's just lucky that this particular belief happens to be true. If he had a justified true belief the same worry would remain, his true belief wouldn't be down to him having a justified belief. Finally, what if he had knowledge that the scientist inserting the chip into his brain is the cause of his reliable temperature beliefs? If he knows that, then he'll know how the chip works and why he's having the beliefs that he's having. His reflective knowledge about his reliable basis for belief may inform his temperature beliefs. When this happens his cognition will extend to the chip and he will have extended knowledge.

Building on and Departing from Sosa's View

Reflective knowledge provides a necessary basis for reliable coupling and so also for knowledge conducive extended cognition. In the absence of the relevant reflective knowledge we are claiming that no knowledge or, if one accepts the category, there can only be what Sosa terms “animal knowledge”. That there is only animal knowledge or no knowledge rather than standard knowledge is in fact a plausible diagnosis of the Truetemp case. Indeed, Sosa's theory of knowledge can help us develop our own account of the role of reflective knowledge in extended knowledge conceptually, but, as we shall see, also offer a point of contrast.

Sosa (2011, 2015) articulates the triple AAA performance account of knowledge. According to this account (animal) knowledge is apt belief.²⁰ A belief is apt, when the belief is accurate because adroit. In other words, for a belief to amount to knowledge it must not only be accurate (true) and adroit (competent), it must be accurate because it's adroit (apt).

Sosa draws our attention to component requirements that bear on competence, or adroitness.

According to Sosa (2015; 2012), apt belief requires complete, or full, competence, where complete competence involves three components being properly present. The three components are constitution (or seat), shape, and situation. In the case of vision perception, the constitution component includes “one's brain, eyes, and optic nerves”. (Sosa 2012, 7). For a belief to be apt, that belief be because of a competence properly seated in an agent. Meeting the constitution component is required in order to be in the running to meet the shape component. In the case of visual perception in order to meet the shape component one must, say, be awake with eyes open and not say asleep, for which one of course needs to have eyes, and so on. The final component is the situation component which requires both the constitution and shape components to be present, if this final component is to be present. The situation component requires that an agent be appropriately placed for the exercise of their competence, and as such this is a recognition that full competence can't be manifest in the wrong environments – for example, *Une Larme* won't be competently played under the water by a typically well-trained pianist. In the case of visual perception, this component requires that there isn't, say, a coloured light shining on the object of visual perception when one is forming a belief about the colour of that object.

Sosa's position is that in cases of animal knowledge, say in the Fake Barn County case, all three components are present and so full competence is present. This leaves him with the challenge of

20 In Sosa's (2015) work, action and judgement receive increased attention than previously.

accounting for the intuition common among epistemologists that Barney doesn't know. It is here that Sosa deploys the distinction between animal knowledge and reflective knowledge. While animal knowledge is apt belief, reflective knowledge is more demanding, it is "apt belief aptly grasped". (Sosa 2012, 10). Such a grasp requires the competent grasp that the relevant first-order belief is apt or that one's belief would be apt. While Barney's belief is apt, the belief falls short of what is required for reflective knowledge on Sosa's account. Barney cannot competently grasp that his first-order belief is or would be apt. The problem facing Barney is that he is inappropriately situated such that he doesn't have the complete second-order competence. (Sosa 2012, 12).

An important point to note here is that Sosa's reflective knowledge isn't second-order knowledge as second-order knowledge is traditionally understood. Traditionally understood, second-order knowledge has first-order knowledge as its object. In contrast, reflective knowledge need not have animal knowledge as its object, reflective knowledge and animal knowledge may share the same object. This means that in the Fake Barn County case, that there is a barn in the field is the potential object for either animal or reflective knowledge. In other words, animal knowledge and reflective knowledge may share the same object. However, they differ with regard to competences – animal knowledge only involves first-order competencies, whereas reflective knowledge involves competencies that go beyond this. Of course, according to Sosa, Barney only manifests his first-order competence.

To see that second-order competence need not have first-order knowledge or first-order belief as its end, consider the Archer case. (Sosa 2011). An archer simply fires his arrow and hits the target because of the first-order competence of the archer. Now consider that a more skilled archer may get the same result. He too may hit the target, and it may be said that he too hit the target because of ability. But it's plausible that the more skilled archer's greater skill may be manifest in his

performance, and that at least some of this greater skill may be accounted for as second-order competence. While the more skilled archer may fire his arrow in just the same way, the thought is that when manifesting greater skill he will be sensitive to matters such as whether the wind is likely to effect his shot, whether there are any unseen obstacles to a successful performance. As such the exercise of his second-order competence involves a sort of risk assessment of factors bearing on a successful performance. By competently carrying out such risk assessment the more skilled archer is manifesting his greater competence.²¹ This contrasts with the first archer, who it turns out is lucky in a sense that he could hit the target because of ability without carrying out such a risk assessment.²²

What should we say about the other cases? In the Truetemp case the protagonist plausibly does have animal knowledge. Like Barney he doesn't, however, have the kind of knowledge that is reflectively defensible – he can't explain that he knows because of the chip in his brain. He has no knowledge of why he believes as he does with regard to the temperature, therefore he's not in a position to grasp when he is competent and when he is not. In the Careless Math Student case* the protagonist doesn't just lack the relevant meta-belief, but he in fact has a false meta-belief if we take him to believe that he has a finely honed mathematical intuition. He is not in a position to manifest the appropriate second-order competence.

In the Jenny case*, Jenny plausibly has an apt belief, her belief is accurate because it's adroit and so is apt. Jenny, given the description of the case, plausibly also qualifies as enjoying reflective knowledge. It's not as though she doesn't know why she believes as she does, she would presumably

21 Past experiences and trial and error may plausibly inform second-order competence. This gives us a neat way of accounting for the difference between a virtuous agent who has what has been called a robust virtuous trait, and an agent whose trait is less robust. That an agent can manifest her virtue across a greater number of situations would on this view be down to that agent having a second-order competence that takes situational factors into account.

22 This is our reading of what Sosa has in mind in the various passages that we reference. Of course, there may be other readings of Sosa's position, and Sosa's position may change. It is, however, this reading that we find interesting and relevant for our purposes in this paper.

say something along the lines of she believes as she does because she knows testifiers are reliable about the location of famous landmarks in their city. In this way her case is not like the Truetemp case. Neither is her case like the Careless Math Student case*. She doesn't have a false belief as to why she has the belief that she has. In fact, if we think that Jenny knows, we think she has full competence at the second-order level. We think that her situation, in an environment with a preponderance of reliable testifiers, is such that she can competently grasp that her first-order belief is competent.²³

Now the question is whether we should prefer Sosa's meta-competence requirement for the reliable coupling necessary for extended knowledge, or whether we should prefer our reflective knowledge requirement described earlier. In fact, our requirement entails Sosa's meta-competence requirement but also more than that requirement.

Reflective knowledge, by having both a factive element and a reflective element, is better positioned to accommodate internalist and externalist intuitions while providing the right results to the various cases. While we concur with Sosa that an agent must manifest full competence at the second-order level, we think that it is problematic that such competence could be of a purely externalist variety. In other words, such a competence might not be such that the agent has reflective access for the grounds for her first-order belief, in which case she won't be in a position to provide reflectively defensible knowledge. Furthermore, aside from accommodating internalist intuitions being dialectically advantageous in the discussion of extended knowledge, reflective accessibility is exactly what the Truetemp case lacks and would need in order for us to attribute knowledge in the case. Sosa's account doesn't give us this, which is a significant cost of the view. By requiring

23 Cases of testimonial knowledge are particularly difficult cases for virtue reliabilist and credit accounts of knowledge to handle. After all, at first blush it seems that in such cases that the truth of the agent's belief is down to another agent rather than an ability or faculty of the testimonial recipient. This remains the case even if we flag the contribution that the testimonial recipient does make. Our account puts virtue theory in a better position to account for the truth of the agent's belief being significantly down to that agent and so retain a credit account of knowledge.

reflective knowledge, in the way that we understand the reflective element, as either arising from a Type 2 process or a Type 1 process that has been appropriately informed by a Type 2 process, we ensure that reflective defensibility is possible.

Conclusion

In this paper we have detailed the recent articulation of extended knowledge by Palermos and Pritchard. We have looked at two challenges to the view. One challenge described is to provide a theoretically satisfying response to the apparent symmetry between the Jenny case* and the Careless Math Student case. A second challenge described is to articulate an account of extended knowledge that doesn't require the rejection of epistemic internalism. We met these challenges in a theoretically unified way by arguing that it is precisely an internalist account that is required to deal with the difference between plausible cases of extended knowledge such as the Jenny case, and cases that plausibly aren't, such as the Truetemp case. More precisely, we argued that reflective knowledge is a requirement for reliable coupling, which in turn is a requirement for extended knowledge. Our account of reflective knowledge was developed by drawing on a Confucian conception of virtuous reflection and Sosa's theory of knowledge, while marking how our account also contrasted with Sosa's own theory of knowledge.

References

- Analects (2009). *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, trans. by James Legg. New York: Cosimo.
- Bender, Andrea & Beller, Sieghard (2012). "Nature and culture of finger counting: Diversity and representational effects of an embodied cognitive tool", *Cognition* 124 (2):156-182.

- Clark, Andy & Chalmers, David J. (1998). "The extended mind", *Analysis* 58 (1):7-19.
- Descartes, Rene. (2008). *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, trans. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press.
- Dewey, John (1933). *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process* Vol. 8. Southern Illinois Up, 1986/2008.
- Evans, Jonathan St BT (2014). "Two minds rationality", *Thinking & Reasoning* 20.2: 129-146.
- Goldman, Alvin, "Reliabilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/reliabilism/>.
- Greco, John (2010). *Achieving Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelp, Christoph (2013). "Knowledge: The Safe-Apt View", *Australasian Journal of Philosophy* 91 (2):265-278.
- Lackey, Jennifer (2007). "Why we don't deserve credit for everything we know", *Synthese*, 158: 345-361.
- Lehrer, Keith (1990). *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
- Mi, Chienkuo. (2015). "What Is Knowledge? When Confucius Meets Ernest Sosa", *Dao*, 14(3), 355-367.
- Mi, Chienkuo and Ryan, Shane (2016). "Skilful Reflection as an Epistemic Virtue", in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy* edited by Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa. New York: Routledge, pp. 34-48.
- Palermos, Spyridon Orestis & Pritchard, Duncan (2013). "Extended Knowledge and Social Epistemology", *Social Epistemology Review and Reply Collective* (8):105-120.
- Pritchard, Duncan (2012a). "Anti-Luck Virtue Epistemology", *Journal of Philosophy* 109, 247-79.
- Pritchard, Duncan (2012b). *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press
- Pritchard, Duncan (2010a). "Cognitive ability and the extended cognition thesis", *Synthese* 175

(1):133-151.

Pritchard, Duncan (2010b). “Knowledge and Understanding” in Haddock, A., A. Millar and D.

Pritchard, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, 3-88, Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest (2015). *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.

Sosa, Ernest (2012). “Skepticism and Virtue Epistemology”, *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 39(2): 7-22.

Sosa, Ernest (2011). *Knowing Full Well*. New Jersey: Princeton University Press.

Synthese

Skilful Reflection as a Master Virtue

--Manuscript Draft--

Manuscript Number:	SYNT-D-16-00506R2	
Full Title:	Skilful Reflection as a Master Virtue	
Article Type:	S.I. : Knowledge, Virtue and Action	
Keywords:	Virtue Epistemology; Reflection; Confucius	
Corresponding Author:	Chienkuo Mi, Ph.D. Soochow University Taipei City, TAIWAN	
Corresponding Author Secondary Information:		
Corresponding Author's Institution:	Soochow University	
Corresponding Author's Secondary Institution:		
First Author:	Chienkuo Mi, Ph.D.	
First Author Secondary Information:		
Order of Authors:	Chienkuo Mi, Ph.D.	
	Shane Ryan	
Order of Authors Secondary Information:		
Funding Information:	Ministry of Science and Technology, Taiwan (104-2632-H-031-001-MY3)	Professor Chienkuo Mi
	Ministry of Science and Technology, Taiwan (104-2811-H-031-006)	Dr. Shane Ryan
Abstract:	This paper advances the claim that skilful reflection is a master virtue in that skilful reflection shapes and corrects the other epistemic and intellectual virtues. We make the case that skilful reflection does this with both competence-based epistemic virtues and character-based intellectual virtues. In making the case that skilful reflection is a master virtue, we identify the roots of ideas central to our thesis in Confucian philosophy. In particular, we discuss the Confucian conception of reflection, as well as different levels of epistemic virtue. Next we set out the Dual Process Hypothesis of Reflection, which provides an explanation of the workings of reflection in relation to Type 1 and Type 2 cognitive processes. In particular, we flag how repetition of Type 2 processes may eventually shape Type 1 processes and produce what we call downstream reflection. We distinguish competence-based epistemic virtues from character-based intellectual virtues. We also explain how our metacognition account of reflection, drawing on a Confucian conception of reflection and the Dual Process Hypothesis of Reflection, explains skilful reflection as a master virtue. Finally we outline an application of our metacognition account of reflection to a current debate in epistemology.	

Paper Title: Skilful Reflection as a Master Virtue

Authors: Professor Chienkuo Mi and Dr. Shane Ryan

Affiliation: Soochow University, Taipei, Taiwan

Contact Number: Chienkuo, +886 (0)922929612;

Shane, +886 (0)978211894

Contact Address: Soochow University, Department of Philosophy

Skilful Reflection as a Master Virtue

ABSTRACT

This paper advances the claim that skilful reflection is a master virtue in that skilful reflection shapes and corrects the other epistemic and intellectual virtues. We make the case that skilful reflection does this with both competence-based epistemic virtues and character-based intellectual virtues. In making the case that skilful reflection is a master virtue, we identify the roots of ideas central to our thesis in Confucian philosophy. In particular, we discuss the Confucian conception of reflection, as well as different levels of epistemic virtue. Next we set out the Dual Process Hypothesis of Reflection, which provides an explanation of the workings of reflection in relation to Type 1 and Type 2 cognitive processes. In particular, we flag how repetition of Type 2 processes may eventually shape Type 1 processes and produce what we call downstream reflection. We distinguish competence-based epistemic virtues from character-based intellectual virtues. We also explain how our metacognition account of reflection, drawing on a Confucian conception of reflection and the Dual Process Hypothesis of Reflection, explains skilful reflection as a master virtue. Finally we outline an application of our metacognition account of reflection to a current debate in epistemology.

1. Introduction

Reflection plays a central role in our epistemic lives and yet there has been relatively little investigation into the nature of reflection and its precise epistemic significance by epistemologists.¹ This paper goes some way to redressing this. We set out our metacognition account of reflection, which is based on a Confucian conception of reflection as well as the Dual Process Hypothesis of Reflection.² Having set out the theory, we focus on the role of skilful reflection as, what we call, a master virtue.

1 A notable exception to this is the work of Ernest Sosa (2011; 2012; 2014; 2015).

2 Our discussion of metacognition is grounded in epistemological concerns. We're not attempting to stake out a position in philosophy of mind. For the latter sort of position, see Proust (2013), who draws on psychology and neuroscience to develop an account of metacognition.

It's our position that while there are competences that directly enable the gaining of true beliefs and so promote learning, there are also other competences that allow us to develop further competences. It is through such competences that we learn some of the competences that directly enable the gaining of true beliefs. Skilful reflection is a competence that we learn on the basis of other competences, and it is a competence that can allow us to directly gain true beliefs and to develop further competences. This isn't, however, the full story. The virtue of skilful reflection draws on competence-based virtues and character-based virtues.³ What's more, it's also our position that skilful reflection is a master virtue in so far as it shapes and corrects the other virtues. Having developed our account of skilful reflection as a master virtue, we show how that account is equipped to deal with two cases that have proven to be particularly troublesome for virtue epistemology to handle.

2. The Confucian Conception of Reflection

Our account of skilful reflection is based in part on an interpretation of discussions of reflection in the *Analects* and *The Great Learning*. The purpose of this paper isn't, however, to propound a particular interpretation of reflection ahead of other interpretations of those texts. Rather, our purpose is to make the case that reflection plays a particular epistemic role as a master virtue. Making this case depends on our particular account of reflection and that account of reflection is informed by our reading of reflection in the *Analects* and *The Great Learning*. It is therefore appropriate to detail this reading of those texts.

The *Analects of Confucius* presents us with a conception of reflection with two components, a retrospective component and a perspective component. (Author A 2015; Author A and Author B

³ This maps onto the faculty and trait distinction in the virtue epistemology literature, such as in Greco and Turri (2011).

2016; Author B and Author A forthcoming). The former component involves hindsight or careful examination of the past and as such draws on previous learning and previously formed beliefs to avoid error. The latter component is foresight, or forward looking, and as such looks to existing beliefs and factors in order to achieve knowledge.⁴ “省” is the word for the retrospective component and “思” is the word for the perspective component.⁵

Confucius identifies a particular relationship between reflection and learning. In the *Analects* Confucius is recorded as saying that “[l]earning without thought is labour lost; thought without learning is perilous”.⁶ (*Analects* 2009, “Wei Zheng”: 15). Without learning, many desirable qualities of character or performance, moral as well as intellectual, will become defective.⁷ Confucius gives six examples of the flaws that result from supposedly good qualities when combined with a lack of effort at learning.⁸ Our view, in line with the view quoted above, is discussed later in the paper.

In *The Great Learning*, another canonical text in the Confucian tradition, there is both a discussion regarding reflection and “extended knowledge”: “The way of great learning consists in manifesting the manifestation of virtues, in reaching out to others, in achieving ultimate goods”. (*Analects* 2009). Great learning is achieved by an individual agent manifesting requisite virtues and the whole world manifesting those virtues. The themes of *The Great Learning*, as indicated by the foregoing is

4 “Perspective” rather than “prospective” is chosen so as to indicate the progression from and completion of Sosa's (1991) own position on reflection.

5 In fact, it's our position that the retrospective component provides for sensitive beliefs, while the perspective component provides for safe beliefs.

6 All translations, except *Analects* (2016), are the authors' own.

7 We can imagine the agent who just learns from others without reflection on her learning to be unable to act independently and appropriately in novel situations. The agent who just thinks but doesn't learn is in danger of missing out on the accumulated wisdom of others and is susceptible to going very wrong.

8 The examples are as follows: “If you love being kind to others, but don't like to study, then your kindness will be distorted into simplicity. If you love wisdom, but don't like to study, then your wisdom will be distorted into aimlessness. If you love trustworthiness, but don't like to study, then your trust will be distorted into harm. If you love candor, but don't like to study, your candor will be distorted into rudeness. If you love boldness, but don't like to study, your boldness will be distorted into unruliness. If you love persistence, but don't like to study, your persistence will be distorted into rashness.” (Muller 2016).

second-order virtue, particularly reflection, and the processes of great learning, which involves cooperation with others to achieve important epistemic ends – particularly “extended knowledge”, among other ends, and for which reflection is necessary. (Author A and Author B forthcoming).⁹

Both *The Great Learning* and Ernest Sosa identify four levels of virtue. Sosa categorises these four levels as The Primary Level – seat, shape, and situation competences are all satisfied and so animal knowledge is possible; The Secondary Level – risk assessment is competently undertaken which allows for reflective knowledge; The Tertiary Level – this level involves virtue that encourages the acquisition and sustainment of primary and secondary levels of virtue; The Quaternary Level – selecting what is of appropriate value for the application of virtues.¹⁰

According to *The Great Learning* four levels of virtue must be manifest at both the individual and collective level in order for great learning to take place. While Sosa's own four levels of virtue has influenced our particular interpretation of the text, we believe that our interpretation of the four levels of virtue is in harmony with the rest of the text.¹¹ First Level – Attainment Virtue: This is the sort of virtue that is sufficient for the attainment of some basic goods such as true belief and/or animal knowledge. Such a virtue may operate and have always operated at an entirely sub-personal. Second Level – Achievement Virtue: This virtue is such as to allow a success because of reflection to be reckoned an achievement. In other words, an agent who has such a success deserves credit. This is in contrast to success because of Attainment Virtue. Achievement Virtue therefore requires personal level involvement at least somewhere along the line. Third Level – Intellectual Character

9 Our aim in this paper is not to provide a definitive defence of these interpretations of the *Analects of Confucius* or *The Great Learning*. Rather we're providing background to the conception of skilful reflection as a master virtue. For further discussion of the interpretation of *Analects of Confucius*, see Author A (2015) and Author A and Author B (2016; forthcoming), and for textual evidence in support of the interpretation, see *Analects* (2009, “Xue Er”: 4, “Gong Ye Chang”: 20, “Li Ren”: 17).

10 Sosa provided this taxonomy to Author A in personal communications.

11 The following passage sets out the individual level of the four levels of virtue: 古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知，致知在格物。(Analects 2009).

Virtue: This virtue maps closely onto how intellectual character-based virtues have been described in the virtue responsibilist literature. In order to sustain the prior two sorts of virtues, this virtue, particularly epistemic humility, is required. Fourth Level – Meta-Character Virtue: This virtue selects appropriate value-based responses in a given situation. The virtue will help determine whether, for example, a situation calls for intellectual engagement or not, whether one should act on moral or prudential considerations in a given situation. Again, the point here isn't to provide the definitive interpretation of a Confucian text, rather it is the scholarly task of identifying the intellectual source for the theory of reflection that we develop in this paper.

3. The Dual Process Hypothesis of Reflection

While in this paper we develop our account of skilful reflection as a master virtue, elsewhere, we have developed our Dual Process Hypothesis of Reflection, as well as our account of skilful reflection as an epistemic virtue. (Author A and Author B 2016; Author A and Author B forthcoming). Owing the centrality of the Dual Process Hypothesis of Reflection to the account of skilful reflection as a master virtue, we summarise the hypothesis below.

On this account, following John Dewey (1933, 9), reflection is understood as “active, persistent, and careful consideration”.¹² The Dual Process Hypothesis of reflection is a hypothesis of how reflection works. The hypothesis draws on dual process theory, according to which there are Type 1 processes which are intuitive and automatic and Type 2 processes which are reflective and effortful. (Evans 2014; 2008). Here elements of that hypothesis will be highlighted in order to support later argumentation that skilful reflection unifies competence and character virtues.¹³

12 We take this to be a characterisation of **reflection: a set of jointly sufficient conditions for reflection**.

13 For a full examination of the dual process hypothesis of reflection, see Author A and Author B (2016).

While reflection primarily involves Type 2 processes, there is important interplay between the two types of processes. Type 1 processes generally explain why we start to reflect when we do.¹⁴ (Evans and Stanovich 2013, 236-237). While Type 1 processes play a role in alerting us to reflect, they also supply the reflecting agent with relevant memories, associations, ideas, and hunches, which can inform that reflection.

The way Type 1 processes work can be expected to have an effect on the quality of reflection undertaken. If relevant memories don't come to mind, then the reflection, at least in one respect, won't be as good as reflection where relevant memories do come to mind. Type 1 processes, which in turn bear on the quality of instances of reflection, are constituted by native and learnt cognitive processes. (Hogarth 2005; 2001). Repeated training of what starts out as a reflective process may, for example, result in a Type 1 process. A cognitive performance needed to complete some task that started out as slow and effortful may, after sufficient repetition, become quick and automatic. We refer to such quick and automatic responses as downstream reflection.

It's to be expected that instances of reflection may be of better or worse quality depending on a range of factors, such as the habits of the agent's mind, or dispositions, and the agent's native responses. Higher quality reflection or more skilful reflection is the result of habits of mind and native responses that are epistemically virtuous. Such higher quality reflection produces more positive epistemic standings, than lower quality reflection that is the result of vicious habits of mind, vicious native responses, or both. Imagine an agent who, for example, reflects on whether to trust a testifier in an important but contentious matter. Let's suppose his reflection is guided by accurate memories of the testifier's previous testimony, and who possesses the virtues of open-

14 Evans and Stanovich (2013, 236-237) favour what they call “default interventionism”. According to the authors, the evidence supports the view that when an agent feels confident about an initial (Type 1) response, they're less likely to reflect on that response. On their view, intervention (Type 2) will only occur “when difficulty, novelty, and motivation combine”.

mindedness and intellectual courage. Now imagine another agent who reflects on the same matter. Let's suppose his memory is inaccurate, and he is of a closed minded and intellectually cowardly character. We have **good reason to expect that the reflection** of the first agent in this matter is superior to that of the second agent.

Reflection bears on metacognition.¹⁵ We predict that generally second-order cognitive processes involve Type 2 processes. Second-order processes are processes used in a meta-stance. This is a stance, which may be a belief, judgement, doubt, and so on, about a first-order stance. Such meta-stances typically involve reasoning, and as such involve processes that are effortful and slow. That meta-stances involve Type 2 processes is plausible given that meta-stances entail mental activity, stances about other stances, associated with humans and not non-human animals. This is mental activity that non-human animals generally seem to be incapable of and our prediction explains this incapacity – non-human animals don't possess the cognitive tools, Type 2 processes, generally required for such activity. Sometimes, of course, meta-stances are arrived at very quickly and aren't effortful. In such cases, Type 1 processes that have been shaped or trained by Type 2 processes are often in play.

4. Competence and Character Virtues

Virtue epistemological approaches are typically categorised as virtue reliabilist approaches, according to which virtues are competence-based, or virtue responsibilist approaches, according to which virtues are character-based.¹⁶ Philosophers taking one of the two approaches in virtue epistemology in general tend not to say much about the other.¹⁷ In this paper we're going to treat

¹⁵ Later we discuss how downstream reflection plays a crucial role in our metacognition account of reflection.

¹⁶ An exception to this taxonomy is provided by Battaly (2016), who includes personalism, alongside reliabilism and responsibilism as virtue approaches in epistemology.

¹⁷ For discussion of the relationship between the two approaches, as well as how other philosophers have seen the

both as virtues. We regard both as being of epistemological significance and will treat both as virtues, albeit of different sorts, for the purposes of this paper.

Competence-based virtues include perception, introspection, memory, and reasoning. The agent who believes reliably by perception, introspection, and so on, is held to believe competently so far as **so believing reliably provides** the agent with true beliefs. These virtues may be regarded as uncultivated competences in that they are virtues that many people have without any special effort. While many people have such competences, the excellence of such competences may differ from person to person. Some who have perceptual competence will have that competence to a greater degree than others who have that competence. For example, one agent's visual perception of distant objects may be more acute than another agent's visual perception, though the **second** agent's visual perception may still rightly be regarded as reliable.

Competence-based virtues may also include competences that are unlike the competences described above. There are competences that are cultivated, some of which may be quite common, some of which may not be quite common. For example, owing to mathematical education, it is now quite common for people to be competent in dividing one large number by another large number. There are other competences that are, however, much less common. A number of agents have developed the competence to identify bird species on the basis of very little visual and aural information. There are many such competences we acquire through learning.

Standard character-based epistemic virtues include open-mindedness, intellectual courage, intellectual conscientiousness, and intellectual humility (Roberts and Woods 2009; Baehr 2012). Here a distinction between cultivated and non-cultivated virtues is more controversial. Plausibly

relationship, see Sosa (2015).

these are all character traits that require learning and practice before they develop into virtues. The open-minded person, perhaps learning from an exemplar with this trait, will have learnt when open-mindedness is called for and how far open-mindedness goes. The same point is apt for the other character-based virtues. In other words, we also learn when and how to apply those character-based virtues

There may, however, be uncultivated character-based virtues that require no such learning.

Curiosity may be one such character-based virtue. Slote (2016). Certainly, curiosity is a character trait that seems to be common in young children – young children don't seem to learn curiosity. It is also epistemically appropriate for young children to be curious. Given the kind of beings that they are, beings with little experience and knowledge of the world, having curiosity as a character trait is beneficial to them as epistemic agents.¹⁸

So far we've identified various virtues, both competence-based virtues and character-based virtues, that are uncultivated and cultivated. While there are competence-based virtues that directly enable the reliable gaining of true beliefs, for example perception, and so promote learning, there are also competence-based virtues and character-based virtues that allow us to develop further competences. For example, the birdwatcher's competence at identifying birds plausibly depends on competence-based virtues such as visual perception, aural perception, inferential reasoning, and, perhaps in difficult cases, character-based virtues such as open-mindedness and intellectual conscientiousness. It's plausible that reaching the level of a competence-based virtue at identifying birds, of the sort typical of the seasoned birdwatcher, would require lots of practice involving perception, inference, as well as depend on intellectual tenacity, intellectual humility and other character-based virtues.

¹⁸ One way of thinking of the curiosity of young children is to see it as the manifestation of a natural desire for truth. For more on the natural desire for truth, as well as natural desires generally, see Zagzebski (2012).

5. Reflection as a Master Virtue

In section 3 we outlined the Dual Process Hypothesis of Reflection. According to the hypothesis, both Type 1 and Type 2 processes are involved in reflection. While we don't take reflection itself to be a virtue, we outlined the way in which other virtues may play a role, via Type 1 and Type 2 processes in determining whether reflection is skilful. Type 1 processes provide stimuli for reflection and the habits of mind that inform the execution of reflection. Undertaking reflection, which involves “active, persistent, and careful consideration”, requires Type 2 processes.

Skilful reflection then, differs from mere reflection in so far as the processes that inform skilful reflection are epistemically good processes. For example, skilful reflection requires competence-based virtues and character-based virtues, as stimuli and habits of mind will bear on the epistemic quality of reflection. More specifically, competence-based virtues enable the epistemic quality of reflection to be good in a substantive way – those virtues allow for reflection to be informed by truth conducive cognitive process and so enable reflection to be a truth conducive cognitive process. On the other hand, character-based virtues enable the epistemic quality of reflection to be good in a formal way – those virtues are conducive to reflection involving good reasoning. It's plausible, for example, that an open-minded person will consider a wide variety of relevant perspectives on an issue, not just a narrow few that ultimately conform to her own perspective.¹⁹

While there are a variety of background processes in play in the operation of reflection, reflection itself is not a reactive process as is plain from its characterisation as articulated by Dewey. Whether reflection in a particular instance is skilful or not will depend on the actual active, persistent, and careful consideration that is undertaken in that instance. If an agent's processes that provide stimuli

¹⁹ As a character-based virtue, skilful reflection is not merely a competence that may be employed. Rather, an agent with the virtue of skilful reflection is one who is disposed to reflect. As we shall see, skilful reflection as a master virtue is both competence-based and character-based.

for reflection, their perceptions, memories, and so on, arise from competence-based virtues, if their habits of mind encourage taking epistemically good steps, if the actual steps taken in an instance of reflection are good, then, and only then, does an agent exercise the virtue of skilful reflection.²⁰

This, however, isn't the end of the story. As we can see, skilful reflection is both competence-based and character-based. This distinguishes reflection from the other virtues that have been described in the literature on virtues. Aside from the virtue of skilful reflection playing a role in epistemically good belief formation. The virtue also has a role to play in providing Type 2 process feedback for Type 1 processes. In fact, the virtue of skilful reflection plays a feedback role in honing both competence-based virtues and character-based virtues and endorsing or otherwise the output of those virtues. It's this feature that makes the virtue of skilful reflection a master virtue rather than a mere virtue. The virtue has an authority in this respect over all the other epistemic virtues.

To see how this works, let's consider a few examples. First let's consider how reflection can play a feedback role in honing other virtues. Think of a philosophy student who receives feedback on an essay. The good student will reflect on any critical comments of her work. If the student is a skilful reflector, then the stimuli for her reflection **feed** reliable belief-forming processes and her habits of mind are virtuous. She'll competently read the comments and perhaps try to take on the perspective on the commentator if the point of some of the comments is unclear to her. Her reflection on the critical comments, assuming the critical comments are well-founded and the relevant belief-forming mechanism is not particularly entrenched, can be expected to improve the way she forms her philosophical beliefs in the future. At some point, the lessons learnt from the critical comments will simply be internalised; she won't even need to try to avoid a particular error, say, of reasoning or of perception.

²⁰ Note that we don't use the term "the virtue of reflectiveness". This seems appropriate as reflection is more abstract and allows for the possibility that an aspect of the virtue of skilful reflection is reflecting when appropriate and not reflecting when not appropriate.

Similarly consider the chess player. It's quite standard for professional chess players to reflect on their completed matches. A significant portion of this reflection will focus on successes and errors. Of course a chess player may make the same sort of error a number of times. The process of reflection, however, allows him to attempt to curtail such errors. Eventually, with experience and reflection, the chess player will simply be able to “see” that a particular move is a mistake or risky and that another move is very promising. Again the lessons learnt through the process of reflection become internalised so as to hone the agent's other cognitive processes, whether they be competence-based or character-based processes.²¹

Now consider an example in which reflection plays a role in the endorsement of a belief. Imagine an agent looks at the Mueller-Lyer illusion. She may initially form the belief that one line is longer than the other. Upon reflection, however, she may not endorse her initial belief due to an awareness that many people are susceptible to illusions when viewing such images. She may reach this judgement without knowing that the image in front of her is actually just such an image.

The role that reflection can play in the endorsement of beliefs is part of the role that reflection plays in metacognition more generally. In the example above the agent realises that there's a feature of her situation that gives cause for extra care in the formation of any relevant beliefs. In the Barney case, a full description of which is provided later, it is just such a failure of metacognition that prompts epistemologists either to deny that the protagonist has knowledge or to say that he only has animal knowledge, or low grade knowledge.

A feature of metacognition is, however, that it may occur in a particular instance without reflection

21 This is not to say that such processes cannot be honed without reflection. Reward and punishment regimes can be set up by others to train an agent's cognitive responses without relying on that agent's reflection.

occurring in that particular instance. Just as other cognitive processes may be trained by reflection, metacognition too may be trained by reflection. This means that very quick judgements of metacognition may be made without those judgements qualifying as active, persistent, and careful consideration.²² Still such judgements may be termed downstream reflection so as to highlight their cognitive origin. Consider again the agent in the Mueller-Lyer case described above. Rather than reflecting on her particular situation, she may simply, and quickly, recognise a feature of her situation is such that she should withhold belief. This downstream feature of reflection with regard to metacognition will be important when we return to the Barney case later.

6. Safety and Sensitivity

Epistemologists, at different times, have appealed to sensitivity and safety in an attempt to account for the gap between justified true belief and knowledge. The more recent **focus by virtue theorists on reliability** has marked an interesting shift away from what was standard. Safety and sensitivity principles are principles the satisfaction of which appear to go beyond the competence of an agent. Pritchard (2010) favours safety, in particular basis safety, as a requirement for knowledge.²³ According to basis safety, a belief is safe if the way the belief has been formed is such that the belief couldn't easily go wrong. Sosa (1999, 376-377) has argued that it's better for a belief to be safe than sensitive.²⁴ Note that a belief can be safe without that safety being down to an epistemic contribution from the believing agent.

The same can be said of the principle that Sosa argues against. The sensitivity principle requires that

²² Similarly, the agent who has the virtue of skilful reflection will automatically engage in reflection given relevant cues.

²³ Sosa (2015, 72) distinguishes between first-order safety and second-order safety. Sosa's (1991) work, *Knowledge In Perspective*, foreshadows this.

²⁴ Both conditions have been put forward as requirements for knowledge. (Ichikawa and Steup 2014.) We're not arguing that the two conditions are necessary for knowledge.

one's belief be formed such that were the object of the belief not true, then one wouldn't have formed that belief. (Nozick 1981). For example, if one believes that there is a chair before one, that belief is sensitive if and only if it would not have been formed if there had not been a chair in front of one. While it's natural to think that it's an agent's competence that would allow one to have a sensitive belief, just as one might think that one's competence allows for a safe belief, this isn't necessarily the case. Demon cases can be set up to show that both principles can be satisfied without their satisfaction being down to competence. Note also that without a demon guaranteeing the sensitivity of a belief, the sensitivity principle looks too demanding. Beliefs formed on the basis of perceptual experience would go wrong in brain in the vat cases. The sensitivity principle, as articulated above, would require that beliefs formed on the basis of perceptual experience be counted as insensitive.

The requirement that **agents form their beliefs based on processes that are reliable** is similar to the safety principle.²⁵ Virtue theorists typically go further than saying that the agent's belief must be formed on the basis of such a process. In addition, virtue theorists require that the process be such so as to constitute a competence or ability. In other words, they require that the process that reliably gives an agent true beliefs be the agent's process. Such competences or abilities fall under the rubric of virtues, hence theorists that defend this view are known as virtue theorists.

Pritchard (2010, 81) has argued that such an ability condition is not enough, and that a belief must also be safe. The reliability that follows from an ability condition, given the way that ability is defined, covers almost all the cases with which virtue theorists are concerned, leaving just a few sorts of case, such as the Barney and perhaps the Jenny cases, for safety to help solve.²⁶ The result

25 In fact, Palermos (2015) argues that reliability implies safety.

26 These two cases are also respectively known as the Fake Barn County case and the Chicago Visitor case.

is that requiring safety seems somewhat ad hoc.²⁷

An alternative to Pritchard's anti-luck virtue epistemology is what Pritchard (2012; 2010) has called robust or strong virtue epistemology. Robust virtue epistemology claims that we can account for all the important cases just by way of an ability condition, there's no need for an independent safety condition. Although this approach has the promise of being theoretically satisfying in its elegance, it seems to fall short in just those cases which Pritchard's safety requirement is able to handle, the Jenny and Barney cases.

Our own approach is one that similarly eschews the use of an independent sensitivity or safety principle to account for cases of knowledge. As with robust virtue reliabilist accounts of knowledge, differences in epistemic attainment, for example, whether knowledge or only justified belief has been achieved, can be explained in terms of differences in the virtue of the agent. This approach goes further than reliabilist accounts that have been offered by Sosa (2011) and Greco (2010), however, in that by providing a more fine grained account of the necessary virtue condition, we are in a position to satisfactorily explain the Barney case and the Jenny case.

7. The Cases

While there hasn't been much discussion of metacognition amongst virtue epistemologists, significant attention is given to the topic by Sosa (2012; 2015).²⁸ According to Sosa's (2015; 2012) theory of knowledge, an apt belief, a belief that is accurate because adroit (animal knowledge), is completely competent. For a complete competence requirement to be satisfied an agent must be

²⁷ For more on the ad hoc charge, see Greco (2011, 227). Pritchard (2012, 273) argues for a position whereby both safety and ability are required, though they shouldn't be thought of as conditions that are separate from one another. Rather the view Pritchard offers is: "S knows that p if and only if S's safe true belief that p is the product of her relevant cognitive abilities (such that her safe cognitive success is to a significant degree creditable to her cognitive agency)."

²⁸ For discussion on Sosa's position, see (Author A and Author B forthcoming).

doing well in three respects: constitution (or seat), shape, and situation. Constitution refers to the apparatus involved in gaining knowledge, shape refers to the condition of the agent whose apparatus it is – the agent better not be drunk, asleep, and so on, while situation refers to the environment that the agent is occupying – it better be one in which the agent's competence can be manifest.²⁹

Let's consider the Barney case, as described by Pritchard (2012: 251):³⁰

Using his reliable perceptual faculties, Barney non-inferentially forms a true belief that the object in front of him is a barn. Barney is indeed looking at a barn. Unbeknownst to Barney, however, he is in an epistemically unfriendly environment when it comes to making observations of this sort, since most objects that look like barns in these parts are in fact barn façades.

For Sosa, Barney has animal knowledge and so is fully competent though he doesn't have the complete second-order competence necessary for the apt belief to be aptly grasped.³¹ By distinguishing animal knowledge (apt belief) from reflective knowledge (apt belief aptly noted as such) and explaining the Barney case as a case of animal knowledge, Sosa provides a position that goes some way to reconciling competing intuitions with regard to the case.³²

While we concur with much of Sosa's position in this matter, we identify the problem in the Barney case as a failure to manifest a competence of metacognition. Recall the Mueller-Lyer case described previously. The agent recognises, reflectively, or through downstream reflection, that her situation is

29 For a spelling out of what constitution, shape, and situation involve, see (Sosa 2012, 7).

30 The original barn façade case first appeared in a paper by Alvin Goldman (1976). Goldman credits the example to Carl Ginet.

31 This is owing to his situation. (Sosa 2012, 12).

32 Greco (2010), by arguing that abilities are environment-relative, offers a different way for dealing with Barney-type cases. For criticism of this response, see Author B (2014).

one in which she should take extra care when forming a belief. Barney's situation is similar. Given his situation, he should take extra care when forming his belief. He isn't, however, aware of this and neither does he manifest the relevant metacompetence for this situation. Certainly Barney is unfortunate. How could he have known that he was in such a situation? This, however, is beside the point – sometimes knowledge, especially reflective knowledge, is hard.³³ That we deny that he has reflective knowledge on the basis of his failure to manifest metacognition does not imply that we think that an agent has to exercise the same carefulness in every situation. Of course, when a situation doesn't call for such carefulness, there is no need to manifest such carefulness.³⁴

Now let's consider the Jenny case for a slightly different, though related, point:

Our protagonist, whom we will call “Jenny”, arrives at the train station in Chicago and, wishing to obtain directions to the Sears Tower, approaches the first adult passer-by that she sees. Suppose further that the person that she asks has first-hand knowledge of the area and gives her the directions that she requires. Intuitively, any true belief that Jenny forms on this basis would ordinarily be counted as knowledge. (Pritchard, 2010: 40).³⁵

What is important about this case is that Jenny plausibly is required to exercise a relevant counterfactual sensitivity. (Pritchard 2010). For example, were the delivery of the testimony to be relevantly strange, say it is delivered with suppressed sniggers, or **were** the content strange, **as when the testifier tells her** to take the next train back to New York, the agent would be appropriately responsive to such factors. Such a responsiveness could involve not

33 Exercising the relevant metacognition in a given situation does not imply engaging in a lengthy process of reflection every time one forms a belief. As we have seen, reflection may lead to a metacognition that is immediate.

34 We're not saying that Barney is blameworthy. The point is purely the epistemic point as to what would need to happen in order for Barney to have knowledge. He's not in an environment in which what look like barns are barns, rather he's in an environment in which lots of things that look like barns are actually barn façades.

³⁵ This example is originally from Jennifer Lackey (2007: 352). She used the case to support her claim that we don't deserve credit for everything we know and challenge Greco's virtue epistemology.

believing the testifier. Such a response to the Jenny case is not unique but appears somewhat ad hoc in that we don't get such a diagnosis from virtue epistemologists in other cases.

Our account is different. Our response to the Barney case is in fact equipped to give us a like response to the Jenny case. An important point in the Jenny case is that no such factors that require extra care are present. Of course had such factors been present, then it would have been like the Barney case in that extra care would have been required. As extra care wasn't called for, and so neither was a manifestation of metacompetence required, we can deem the Jenny case a case of knowledge. Thus on our account we have a unified virtue epistemological response to the two problems that appeared to pose distinct challenges to robust virtue epistemology.

8. Conclusion

In this paper we've set out an account of reflection as a master virtue. We've done so by first articulating our Confucian conception of reflection and setting out the Dual Process Hypothesis of Reflection. This has allowed us to make the case that skilful reflection draws on both competence- and character-based virtues. What's more, we've argued that skilful reflection shapes the other virtues and plays a metacognitive role with regard to the other virtues. Finally, we've argued that our account of reflection as a master virtue sheds new light on virtue epistemological accounts of the nature of knowledge. More specifically, we have shown how what had been seen as two cases pulling virtue epistemological accounts in different directions can in fact be treated in a unified way by our account.

References

- Analects (2009). *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, trans. by James Legg. New York: Cosimo.
- Author A (2015). Removed for blind review.
- Author A and Author B (2016). Removed for blind review.
- Author A and Author B (forthcoming). Removed for blind review.
- Author B and Author A (forthcoming). Removed for blind review.
- Author B (2014). Removed for blind review.
- Baehr, Jason (2012). *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Battaly, Heather (2016). “Epistemic Virtue and Vice: Reliabilism, Responsibilism, and Personalism”, in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy* edited by Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa. New York: Routledge, pp 99-120.
- Dewey, John (1933). *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, Lexington, MA: Heath.
- Evans, Jonathan St. B. T. (2014). “Two minds rationality”. *Thinking & Reasoning* 20.2: 129-146.
- Evans, Jonathan St. B. T. (2008). “Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition”, *Annual Review of Psychology*, 59.
- Evans, Jonathan St. B. T. and Keith E. Stanovich (2013). “Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate”, *Perspectives on Psychological Science*, 8: 223.
- Greco, John and Turri, John, “Virtue Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/epistemology-virtue/>.
- Greco, John (2011). “The Value Problem”, in *The Routledge Companion to Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. New York: Routledge, pp. 219-231.

- Greco, John (2010). *Achieving Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 73: 771–791.
- Hogarth, Robin M. (2005). *The Routines of Decision Making*, edited by Tilmann Betsch and Susanne Haberstroh. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Hogarth, R. M. (2001). *Educating Intuition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins and Steup, Matthias, "The Analysis of Knowledge", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/knowledge-analysis/>.
- Lackey, Jennifer (2007). "Why we don't deserve credit for everything we know", *Synthese*, 158: 345-361.
- Analects (2016). *The Analects of Confucius* (2016). Translated by A. Charles Muller, <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-18>, accessed on June 6th, 2016.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Palermos, Spyridon Orestis (2015). "Could Reliability Naturally Imply Safety?" *European Journal of Philosophy* 23 (4):1192-1208.
- Pritchard, Duncan (2012). "Anti-Luck Virtue Epistemology", *Journal of Philosophy* 109, 247-79.
- Pritchard, Duncan (2010). "Knowledge and Understanding" in Haddock, A., A. Millar and D. Pritchard, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, 3-88, Oxford: Oxford University Press.
- Proust, Joëlle (2013). *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, Robert C. and Wood, W. Jay (2009). *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Slote, Michael (2016). "From Virtue Ethics to Virtue Epistemology", in *Moral and Intellectual*

Virtues in Western and Chinese Philosophy edited by Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa. New York: Routledge, pp. 16-33.

Sosa, Ernest (1991). *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sosa, Ernest (1999). "How Must Knowledge Be Modally Related to What is Known?", *Philosophical Topics*, 26 (1999) 373-384.

Sosa, Ernest (2011). *Knowing Full Well*. Princeton University Press (Soochow University Lectures in Philosophy).

Sosa, Ernest (2012). "Skepticism and Virtue Epistemology", *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 39(2): 7-22.

Sosa, Ernest (2014). "Reflective Knowledge and Its Importance", *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 41(3), 7-16.

Sosa, Ernest (2015). *Judgment & Agency*. Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Review 2:

There are totally 9 suggested reformulations. All of them have been followed. (Those new formulations are marked in red)

All the comments and suggestions are very much appreciated.

What Is Knowledge? When Confucius Meets Ernest Sosa

Chienkuo Mi¹

© Springer Science+Business Media Dordrecht 2015

Abstract In this essay I examine the role that reflection plays in knowledge. I argue that a notion of reflection grounded in ancient Chinese philosophy can help us understand second-order or reflective knowledge in both the accounts of Confucius and Ernest Sosa. I also argue that reflection can help us understand the most ideal kind of knowledge. I begin my paper by laying out Confucius' and Sosa's accounts of knowledge, while at the same time drawing the reader's attention to their common concern with reflective knowledge. Next I draw on an account of reflection from Confucius and elaborate on it. With this account of reflection in hand, I return to Confucius' and Sosa's accounts of knowledge and show how this account of reflection can help those accounts of knowledge.

Keywords Confucius · Ernest Sosa · Virtue epistemology · Reflection · Knowledge

The Master said, “You, shall I teach you what knowledge is? When you know a thing, to hold that you know it; and when you do not know a thing, to allow that you do not know it— this is knowledge.” (*Analects* 2.17)

Apt belief, animal knowledge, is better than belief that succeeds in its aim, being true, without being apt. Apt belief aptly noted, reflective knowledge, is better than mere apt belief or animal knowledge, espescmeciially when the reflective knowledge helps to guide the first order belief so that it is apt. In such a case the belief is fully apt, and the subject knows full well. (Sosa 2011: 12–13)

✉ Chienkuo Mi
cmi@scu.edu.tw

¹ Philosophy Department, Soochow University, Taipei, Taiwan

1

What is knowledge? The most common and well-known place for searching for what Confucius, a pioneering philosopher whose recorded ideas are one of the oldest surviving cultural resources in the Eastern world, thought about knowledge is probably the passage that has been quoted above. However, if we interpret this passage based on its typical translation or on what it superficially seems to mean, we may find nothing of significance.

In the original Chinese text, Confucius begins by asking a student named You 由 what knowledge is. At first glance he then seems to say something rather mundane which may be translated approximately as “if you know it then you know it, if you don’t know it then you don’t know it, and that is knowledge.” This simple answer and teaching uses the same Chinese character *zhi* 知 a total of five times. *Zhi* means something like “knowing” or “knowledge” in English. Based on this common translation, Confucius does not seem to provide an informative definition of knowledge, nor does he explicate or offer significant information about knowledge. If we think that Confucius, a great Eastern thinker, does mean to say something significant about what knowledge is, we may need to carefully interpret the words he used and consider whether and, if appropriate, what wisdom lies hidden behind them.

2

The passage quoted from Sosa shows the philosopher’s view of the nature of knowledge.¹ There are two central tenets of (Ernest Sosa’s) virtue epistemology: one is the idea that knowledge is apt belief, and the other is the claim that there is a distinction between animal knowledge and reflective knowledge. What is of particular interest to us at this point in our discussion, however, is the way, based on apt belief, knowledge may be graded, according to Sosa.²

Level One: *animal knowledge* (apt belief), the kind of first-order knowledge which is defined as apt belief (the first-order belief that is correct, i.e., true, in virtue of the relevant first-order competence).

Level Two: *reflective knowledge* (meta-apt belief), the kind of knowledge which relies on the relevant second-order competence and aptly enlightens (grasps or endorses) the first-order apt belief.

Level Three: *knowing full well* (full-apt belief), the best kind of complete (*full well*) knowledge which necessarily involves *not only* apt belief and apt belief aptly grasped, *but also* the aptness of the first-order belief being actually guided by the second-order apt (or meta-apt) belief, and therefore achieves epistemic heights that goes beyond both reflective and animal knowledge.

To be sure, it has to be explained what the natures of the three levels of knowledge are respectively, and why their values have been graded accordingly.

¹ The passage provides an indication of Sosa’s view of the value of knowledge as well.

² There will be more discussion in what follows on the differences between the three levels of knowledge, and Sosa’s AAA model for explaining the normativity of our cognitive performance. Please also find detailed discussion on the related issues in Mi 2014.

3

We have found a common topic between Confucius and Ernest Sosa—that is, “What is knowledge?” What is more, it is not unreasonable to claim that there are different grades of knowing according to Confucius as well. We may know something, or we may not know something. However, according to Confucius’ teachings, simply knowing something may not indicate that you really possess knowledge and so enjoy the kind of knowledge Confucius holds in highest esteem. It is only when you manifest the right kind of *self-knowledge*, which for Confucius requires knowing that you know something and/or you don’t know something, that you really know something and/or you don’t know something, do you possess knowledge.³ We can simply know or not know something in the sense of *first-order knowledge*. We can also know further that we know or not know something, which constitutes second-order knowledge. Confucius clearly prizes the second kind of knowledge and denies that one possesses knowledge if one doesn’t know that one knows.

In addition to these grades of knowledge, is there also a grade of knowledge in Confucius’ thought that is analogous to “knowing full well”? It would be natural to think that there is at least conceptual space in how Confucius thinks about knowledge for this third grade of knowledge. Certainly nothing Confucius says rules it out. Furthermore, while our primary concern in this essay is not the value of knowledge, there is an indication that Confucius lauds knowledge that is really possessed over first-order knowledge. It seems natural to think that like Sosa he would prize a grade of knowledge analogous to Sosa’s knowing full well over all others.

But first, what accounts for the difference between simple knowledge and possessing knowledge, or going from first-order knowledge to second-order knowledge, in Confucius’ view? Reflecting on *what we are learning* or what we know can raise the grade of our knowledge to a meta-level cognitive state or, simply put, to second-order knowledge. Reflection can be a *fixing of thoughts* on something (giving careful consideration) or a *thought* occurring in consideration or meditation. Reflection functions cognitively at a different level from vision and the other senses. We may characterize our sense perception as a first-order cognitive ability and reflection as a second-order cognitive ability. Perhaps the terminology of different orderings was not available to Confucius, but the notion of reflection was available and certainly plays an important role in his teachings.

4

How about Sosa’s position on the nature of knowledge? The way Sosa explains the nature of knowledge is simple but very insightful. In order for a belief to count as knowledge it has to satisfy a particular performance-based normativity. Knowledge, as a performance, can be evaluated based on the AAA-model (Accurate, Adroit, and Apt) designed by Sosa applicable to performances generally. More specifically, for a belief to be knowledge it must satisfy three conditions: be accurate (be true), be adroit (be

³ This kind of self-knowledge can also be represented by a common Chinese idiom: “The enlightenment or manifestation of self-knowing” (*zi zhi zhi ming* 自知之明).

competent or skillful), and be apt (be true *because of* the performer's adroitness). This means that knowledge may be described as apt belief.

By identifying knowledge as apt belief—belief that is true because of the believer's cognitive abilities or competence—we can effectively explain away typical Gettier-type counter-examples. Even using the AAA-model, however, some Gettier cases, such as the barn-façade-county-type cases, still remain problematic. The AAA-model is not Sosa's only contribution to the analysis of knowledge. Sosa also introduces a distinction between animal knowledge and reflective knowledge. In the barn façade county case, Henry, who is driving through the county, shows his first-order competence when he sees a real barn, albeit in an area full of barn façades, and believes truly because of his perceptual competence. He thus has first-order apt belief (animal knowledge), but he is without the relevant second-order competence which for Sosa is a requirement of second-order reflective knowledge. For Sosa, he cannot reflectively tell that he is in the hostile epistemic environment that is barn façade county. This explains why Henry seems to know (and has first-order animal knowledge) that there is a barn in front of him, and at the same time explains why Henry seems to be missing knowledge of a higher standing, namely, reflective knowledge.

So we have this smart way of analyzing knowledge (analyzing knowledge as apt belief *plus* distinguishing animal knowledge from reflective knowledge) which gives us the right results to Gettier cases, whether they be typical Gettier-type cases or Gettier cases with the structure of the barn façades case. However, we should identify what exactly the difference is between animal knowledge and reflective knowledge before continuing on to consider the highest level of knowledge that Sosa identifies, *knowing full well*. The key element distinguishing animal knowledge from reflective knowledge here is simply reflection.

5

Simply speaking, reflection can take two different directions. One is to look back carefully and consciously on what we have learned or believed (consciously or unconsciously). I call this direction of reflection “retrospective reflection.” The other often involves carefully thinking ahead in a meditative way. Let us call it “perspective reflection.”⁴ The former is usually characterized by the Chinese word *xing* 省, and the latter by *si* 思. Both sorts of reflection appear in Confucius' *Analects*, and deserve exploration and clarification. Let us quote two passages to begin with:

The philosopher Zeng 曾 said, “I daily reflect [*xing* 省] on myself with regard to three points: whether, in transacting business for others, I may have been not faithful; whether, in intercourse with friends, I may have been not sincere; whether I may have not mastered and practiced the instructions of my teacher.” (*Analects* 1.4)

Ji Wen 季文 thought [*si* 思] thrice, and then acted. When the Master was informed of it, he said, “Twice may do.” (*Analects* 5.20)

⁴ The reason I use the term “perspective” reflection (rather than “prospective”) here is to match and accommodate Sosa's own view of reflective knowledge rooted in Sosa 1991.

“Reflecting” in the first passage represents “reflection” as looking backward (to what we have done or learned during the day), while careful thinking or reflection in the second involves thinking in a forward directed way. Without focusing on the temporal aspect (looking forward or backward), what is the significant difference between the two sorts of “reflection” (*xing* 省 and *si* 思 in Chinese)? Do they play different roles when it comes to acquiring knowledge?

Let us consider one interesting short passage of Confucius’ abundant teachings in which the concept of reflection in both directions are shown in the same context, which allows for a good comparison:

The Master said, “When we see men of worth, we should *think* (*si* 思) of equaling them; when we see men of a contrary character, we should turn inwards and *reflect* (*xing* 省) on ourselves.” (*Analects* 4.17)

Once again, according to what Confucius has said here, we should learn from men of worth (moral or intellectual) and *think carefully* how we can in future perform as well as they do. Reflection in the perspective sense, or careful and conscious thinking, seems to direct us to look ahead and thoughtfully consider *the right way* to act or perform. On the other hand, we can also learn from men that are less worthy by reflecting upon what we have done before and examining whether we have also been similarly less worthy. Reflection in the retrospective sense, or cautious and conscientious re-examining, seems to draw us to look back and attentively inspect any wrongdoing on one’s part in the past.⁵

Reflection as thinking forward (or *si* 思) plays a guiding role in the conscious and conscientious mind of the agent. Reflection as thinking backward (or *xing* 省) plays a role like a warning alarm, drawing on beliefs, thoughts, and representations in the short-term or long-term memory of the agent. Reflection as thinking backward can warn an agent if they are moving in the wrong direction or getting close to making a mistake. Reflection can, with this dual aspect, thus guide or improve our first-order beliefs or thoughts when skillfully exercised. It can both guide us as to how we should form our belief in a given situation and also warn us off previously experienced or noted mistakes in belief formation.

6

For Sosa, what is the nature of the reflection that distinguishes reflective knowledge from animal knowledge? Furthermore, what does the nature of this reflection contribute to knowing full well, Sosa’s paragon knowledge?

Let us focus on the barn façade county case again, and consider different possibilities regarding when reflective knowledge could come into play and what kind of reflection (as a kind of second-order competence) is involved in reflective knowledge. In particular our interest here is to identify what would be able to endorse first-order apt

⁵ One may wonder what would be the appropriate object(s) of “reflection” (in both directions) here. From the passages of the *Analects* I have discussed so far, the objects could be actions, behaviors, events, or even knowledge, be they moral or intellectual.

belief and guide the first-order belief to its *full* aptness in the sense Sosa has in mind as a requirement for *knowing full well*. In Henry's case, he is lucky in a certain respect to form his true first-order apt belief that there is a barn as he drives through barn façade county and happens to see a real barn. Henry competently recognizes a barn and forms his true belief that there is a barn before him. Henry's belief is apt because he attains this true belief in virtue of his ability. He has first-order knowledge, that is, animal knowledge.

Sosa maintains that Henry has only first-order knowledge and lacks second-order knowledge, reflective knowledge. He is not in the running for reflective knowledge because he cannot *reflectively* tell that he is located in an epistemically bad environment when it comes to identifying barns. However, what could Henry have done or believed such that his knowledge status would be a grade higher? That is to say, how could reflection have been involved such that Henry's first-order belief about the barn could have been a higher grade of knowledge? Should reflection have come on the scene before the formation of the belief about the barn, or after, or at the same time? The concept of "reflection" here, following Sosa's defining reflective knowledge as *apt belief aptly noted*, implies the first-order apt belief is aptly grasped or endorsed. So, what kind of reflection can it be that would make Henry's first-order apt belief aptly noted? Is it the backward-looking reflection, the forward-looking reflection, or something else?

One difference between animal knowledge and reflective knowledge, at first glance, seems to lie in a difference of object. If this were so, then the concept of reflection involved here would be backward-looking reflection. Animal knowledge, based on this distinction, would consist in first-order beliefs with their first-order objects. Reflective knowledge, by contrast, would consist in second-order beliefs with second-order objects. Henry can competently believe (in the sense of first-order believing) that B ("there is a barn"). On this line of thought Henry has formed this belief and has attained it as animal knowledge as we have described. By contrast, after Henry has formed this belief, he might (for whatever reason) reflect upon this particular (first-order) belief. The object of his second-order belief here would be *his first-order belief that B*. If his second-order belief were to remain true and his reflection exhibits his intellectual virtues, he then would seem to have acquired *reflective knowledge*.

The type of reflection mentioned is backward-looking reflection. We reflect upon what we earlier came to aptly believe and may further aptly note that we aptly believed. If this really is the case, then we should wonder again what reflective knowledge can do or contribute to the original animal knowledge in question. Reflective knowledge in this sense does bring about the meta-level belief, because it has the first-order apt belief as its object of reflection. However, can it make our original first-order apt belief any better? Does this kind of reflective knowledge enjoy a higher epistemic status than animal knowledge? I do not see how it can and does. I do not think this is what Sosa has in mind either. The belief B may ascend to a second-order epistemic status through a second-order belief, but given the different objects, it is not clear why it should be counted as a grade above first-order apt belief.

A key feature of Sosa's distinction between animal and reflective knowledge seems to lie elsewhere. Henry's belief that B that is first-order apt but fails to be meta-apt means he possesses only animal knowledge but not reflective knowledge. His failure to have something more is due to his incompetent second-order abilities in the particular

case (or failing to manifest such a competence at least). Presumably he could have second-order knowledge if he had the right background knowledge; for example, that the county is replete with fake barns but a real barn is located at x.

Actually, for Sosa both first-order belief and second-order belief may aim at the same object, the belief that B in this case. Both beliefs aim to acquire the truth that B. However, Henry only manifests his first-order competence but not second-order reflective competence when he forms his belief that B at time t. It therefore becomes clear that the difference between animal knowledge and reflective knowledge relates to a difference in the deployment of intellectual abilities—first-order competence involves one set of competences while second-order competence involves another set of competences. The kind of reflection involved here can be characterized as the forward-directed reflection, careful and guiding by nature, identified as a kind of reflection earlier.

Knowledge in the Henry case is apt belief, which manifests the believer's relevant first-order competence without displaying his conscious and careful deliberation. Knowledge displaying a reflective competence in the right way is not only apt belief but also belief that manifests the believer's second-order competence which can aptly endorse apt belief. Henry's first-order apt belief that B at t could have enjoyed a better epistemic status, had Henry been able to skillfully reflect upon his surroundings.

By understanding reflection in the way that we do we are able to provide a better understanding and more sympathetic reading of Sosa's distinction between animal knowledge (apt belief) and reflective knowledge (apt belief aptly noted or meta-apt belief). If we follow this line of thought, then we should consider the role that the kind of reflection we have identified plays in *knowing full well*.

Sosa says, "Arguably, a shot could be both apt and meta-apt while still falling short in that it is not in virtue of being meta-apt that it is apt" (Sosa 2011: 9). He uses an archery example here to shed light on what he has in mind. Diana the huntress might take a shot which is both apt and meta-apt. Her shot succeeds in hitting the target, manifests the archer's great skill, and her success is through her skillful ground level (first-order) competence, so the shot is apt. What is more, the huntress-archer has made an excellent risk evaluation and shot selection, so the shot is meta-apt because the shot manifests her second-order risk-assessment competence. However, Diana can have both aptness and meta-aptness in her shot but still displays a kind of luck, because "Diana might assess risk aptly and then just toss a coin to decide whether to shoot" (Sosa 2011: 9). Citing this example by way of analogy, Sosa argues that a believer can possess both apt belief and the corresponding meta-apt belief while still falling short of the ideal kind of knowledge. This is because some kind of luck is still at play when the believer obtains first-order aptness without that belief being actually guided by the appropriate second-order competence. The believer in this case is not *knowing full well*, her belief is both apt and meta-apt but not *full apt*.

Knowing full well, thus characterized, is not reflective knowledge which means apt belief aptly noted, but is a grade higher than reflective knowledge and represents the best or the most ideal kind of knowledge according to Sosa. That the second-order apt belief aptly *endorses* the first-order apt belief does not guarantee the latter will be *guided* by the former. This, however, seems a bit strange in the archery case, but it is even more puzzling when it comes to the performance of "believing" or "pursuing knowledge." What does this guidance add to apt belief aptly noted, which surely

excludes any knowledge-threatening luck? What does this requirement of *knowing full well* really involve? In what follows I turn to Confucius for an answer. The thought is that with his fuller conception of reflection, we get an answer to this question. What is more, we get an answer that makes sense of why “knowing full well is the highest level” is an ideal standard of knowledge.

7

Reflection, in both directions, has a great deal to do with Confucius’ conception of knowledge. As I will show shortly, forward-looking reflection (perspective reflection) and backward-looking reflection (retrospective reflection) square neatly with the ideas of “to know that you know” and “to know that you don’t know,” which jointly contribute to our acquisition of knowledge.

To understand what knowledge is and why we should want to acquire the kind of knowledge Confucius proposes pursuing (to his students and to human beings in general), the best way to proceed is to focus on the important concept of “learning” (*xue* 學) and the relationship between learning and reflection. A key passage from the *Analects* of Confucius may help clarify matters here:

The Master said, “Learning without thought is labor lost; thought without learning is perilous.” (*Analects* 2.15)

We cannot emphasize enough the importance of learning in Confucius’ teachings and in his own career. He teaches his students (at the very beginning of the list of his teachings in *Analects*) through rhetorical question that it is “pleasant (enjoyable) to *learn* with a constant perseverance and application” (*Analects* 1.1).⁶ He also vividly describes his own autobiographic career as follows:

At fifteen, I had my mind bent on *learning*. At thirty, I stood firm. At forty, I had *no doubts*. At fifty, I *knew* the decrees of Heaven.⁷ At sixty, my ear was an obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right. (*Analects* 2.4; my emphasis)

Without learning, many desirable qualities of character or performance (moral as well as intellectual) will become defective. Confucius gives six examples of the flaws that result from supposedly good qualities when combined with a lack of effort at learning. Let me just mention the one which is related to our topic here: “There is the love of knowing without the love of learning—the beclouding here leads to dissipation of mind” (*Analects* 17.8). The love of knowing counts as a very good virtue and one of the

⁶ Some may object that the point of *Analects* 1.1 here is to emphasize “practice,” but not “learning.” However, it is quite obvious from what is being said that Confucius emphasizes that it is pleasant to “learn” and to “constantly practice what is learned.” Both “learning” and “practice” make a great contribution to our reflective knowledge.

⁷ We also need to figure out what kind of knowledge Confucius has in mind in “knowing the decrees of Heaven.”

epistemic goals Confucius has set up for pursuing knowledge, but it will lead to an empty mind and become fruitless if one has no desire to learn.

When we learn, we learn to *acquire* knowledge, to *possess* knowledge, and to *enjoy* knowledge, be it common knowledge, practical knowledge, craft knowledge, moral knowledge, or theoretical knowledge. That is why Confucius also compares different degrees of dealing with the acquisition of knowledge, which we will see reflected in three different grades of knowledge. He says: “They who know the truth are not equal to those who love it, and they who love it are not equal to those who delight in it”⁸ (*Analects* 6.20). Those who simply know the truth are people who can acquire knowledge through their basic (cognitive) functions. Those who love (not emotionally but intellectually) knowledge show their willingness and consciousness to employ a higher cognitive mechanism in order to grasp what they have learned and secure the possession of knowledge. Finally those who delight (with no doubts and no regrets) in knowledge possession can savor the love of knowledge and enjoy the highest epistemic status, that is, they can achieve comprehensive understanding.

The following two questions bring into focus the relevance of what has been discussed in the previous section. First, what role can reflection play in our overall learning and acquisition of knowledge? Second, what are the proper epistemic goals in our pursuit of knowledge? The two questions are closely related.

Let us first see how reflection and learning interact with each other, and further contribute jointly to the acquisition of knowledge. Learning, according to Confucius, requires the learner to frequently revisit what he has learned and to make good use of it. Most translations emphasize the importance of putting what you have learned to good use, repeated practice, and repeated application. However, if we take into account and consider Confucius’ observation that “learning without thought is labor lost” and his advice to “keep cherishing old knowledge, so as continually to be acquiring new” (*Analects* 2.11), then we will not only see the equal importance of repeatedly revisiting and cherishing the old knowledge we have learned, but also realize the real point of constantly practicing and applying it.

The real point of Confucius’ “learning and practice” (*xuexi* 學習) has to do with reflection in both directions (forward-looking and backward-looking). Without forward-looking reflection (careful and conscious deliberation) as guidance for learning, our pursuit of knowledge will be puzzling and fragile. Without backward-looking reflection (cautious and conscientious examination) as an inspector of learning, our acquisition of knowledge will be labor lost and go nowhere.

Learning without reflecting not only results in failure to improve, but may also lead to us making easily avoidable mistakes as well. However, Confucius also understands that we also cannot simply reflect without new learning either. Without input from learning, our reflection will become empty and eventually fade away. Without the kind

⁸ Two points should be noted here. We should see each comparison as marking a step on one journey to the highest standing. In other words, while loving the truth is superior to knowing the truth, loving the truth also involves knowing the truth; and while enjoying the truth is superior to loving the truth, enjoying the truth also involves loving the truth. The second point regards the object of each of the stages (the object of knowing, loving, enjoying). I interpret *zhi* 知 as “truth,” though my point would also hold if *dao* 道 was the interpretation. Furthermore, I am not taking truth here to refer only to empirical propositions. I take it also to include such truths as moral truths. I reject therefore a purely intellectualist interpretation of this passage, just as I reject a purely moralist interpretation of this passage.

of first-order knowledge in hand—what we learn from seeing, hearing, touching, practicing, or even reasoning—we will have no objects that we can reflect upon. While we learn, we learn our everyday knowledge, be it practical knowledge, craft knowledge, or knowledge about the external world. While we reflect upon what we have learned, we learn even more and know better. As such, reflection can help us reach the highest grade of knowledge.

The superior man, according to Confucius, must put first-order beliefs under careful scrutiny in order to be superior. Our beliefs formed through sense-perceptions and cognitive inquiry, if we are concerned with securing a superior epistemic status, must also undergo some epistemic ascent and be exposed to exploration and inspection of second-order reflection. It is again clear that for Confucius that there are at least two different levels of knowledge, one which involves knowledge acquisition through our sense-perceptions and our everyday cognitive inquiry or learning (without reflection), and the other built up and elevated from the previous level by careful thinking and cautious examination. Even though the terminology of “first-order” and “second-order” is foreign to Confucius, there is already a distinction between “recognizing (identifying)” (*shi* 識) and “knowing” (*zhi* 知) in his thought which accounts for different orders of knowledge:

The Master said, “There may be those who act without knowing why. I do not do so. Hearing much and selecting what is good and following it; seeing much and keeping it in memory—this is the second style of knowledge [or a lower level of knowledge].” (*Analects* 7.28)

There are actually two parts in this passage. Both can be explained and shown to shed light on the distinction between first- and second-order knowledge. In the first part Confucius distinguishes the kind of knowledge that is needed for action and knowledge that consciously grasps the reasons why one should act as one should. The former kind of knowledge can be categorized as first-order knowledge necessary for carrying out those actions and performances in everyday life. The latter sort of knowledge, however, requires not only that you know how to act or what to do, but also that you know that you know how to act and what to do—that is, the sort of second-order knowledge. As we see Confucius endorses the latter, which depends on second-order cognitive competence. He further subordinates first-order knowledge (*shi* 識) beneath the sort of knowledge he endorses (*zhi* 知). Of the second part, Confucius goes a step further and clarifies what first-order knowledge is like, while he also delivers his value judgment and subordinates first-order knowledge (or he may call it *shi* 識 in Chinese) beneath the sort of knowledge he is in favor of (or he may call it *zhi* 知 in Chinese). The sort of first-order knowledge is acquired mostly through our five senses—you learn from hearing much and seeing much and you keep it in your memory. The resources of what you have learned through those first-order cognitive mechanisms and then kept in your *memory* will later in your life help you *recognize or identify* them again. They are of course very useful and reliable tools of our everyday life in encountering or steering in the world. So, *shi* 識 sometimes can be understood as our memories or to memorize something, and sometimes as the ability of recognizing or identifying something. Whichever it may mean, it all stands for the kind of first-order cognitive abilities or first-order knowledge. The superior kind of knowledge or knowledge ranked as higher

level, however, will require something more which either asks for some superior cognitive mechanism or looks for some higher-order epistemic status.

It is obvious that Confucius does not concern himself too much with first-order knowledge, the kind of knowledge that helps you recognize, identify, differentiate, or simply know something. This can be seen from his very short but strong comment on what a superior man should not be limited to: “The accomplished scholar [or again the superior man] is not a utensil [*bu qi* 不器]” (*Analects* 2.12). The suggestion is (at least in the sense in which a superior man is a wise person) that we should not simply be satisfied with acquiring first-order knowledge. Our second question will naturally come in at this point—what should we be seeking? To become a better man or a superior man (*junzi* 君子) is probably the most general goal Confucius has in mind. But what is *junzi* 君子? How do we become a *junzi* 君子? What does being a *junzi* 君子 have anything to do with the issue of “knowledge”?

There are many ways to characterize what a superior man is, but Confucius explicitly raises three conditions for paving the way to becoming a *junzi* 君子: “The wise are free from perplexities; the virtuous from anxiety; and the bold from fear” (*Analects* 9.29 and 14.28). Let us focus here on “the wise” (*zhizhe* 智者) which is one of the main features of being a superior man, and appears to be closely related to our main issue here. Confucius describes himself achieving the goal of “having no doubts or being free from perplexities” at his forties, which means that he has become a wise man who really savors the love of wisdom at that stage of his life. Now, our question is: how can we always be free from perplexities? In virtue of what can we achieve this goal of having no doubts and being a wise man? The answer, I believe, lies in the different levels of knowledge and the different epistemic goals rooted in those different levels respectively. We are also on our way to finding out what the ultimate epistemic goal is for Confucius.

Let us return to what the Master has said in the *Analects* again: “They who know the truth are not equal to those who love it, and they who love it are not equal to those who delight in it” (*Analects* 6.20). We can actually claim that there are three different levels of knowledge involved here with respect to the ways in which we deal with the kind of knowledge we acquire: (1) With respect to simply knowing the truth, we can have the first-order knowledge (*shi* 識), the goal of which is pursuing the truth, to collect or aim at all kinds of objective truth in our everyday life through our first-order cognitive mechanisms. (2) With respect to loving to know, we can have the second-order knowledge which requires reflecting upon what one knows and knowing the reason why one knows, more than just simply knowing something true. The goal of performing this higher-order cognitive reflection is to make sure that we do possess first-order knowledge and do not go astray. (3) With respect to enjoying one’s possession of knowledge, we can have the highest level of knowledge which will require our comprehensive understanding (with no doubts and no perplexities) of what we have learned and possessed through reflection (in both directions) and application, and the goal of performing this highest intellectual endeavor is to become a wise person, and achieve the epistemic heights of the superior man.

But why is second-order knowledge not good enough for wisdom? When we love to know, we do not just simply know what we know but reflectively know what we know and why we know. The role that reflection plays in the love of knowledge here is just the kind of forward-looking deliberation and careful consideration previously

discussed. You consciously grasp what you are believing and know why you believe it. Putting this in a more general way, you know you are doing it right (which is different from simply doing it right). However, to comprehensively understand what we are doing, we have to know what is *right from wrong*—we know not only what we know and why we know but also what we don't know and why we don't know. We can imagine that someone may be lucky in that she has inherited a good nature or has always been situated in a knowledge-friendly environment, so whenever she acts she always acts rightly and whatever she believes she always believes aptly or even meta-aptly. However, if luck turns against her and she is misled, and crude reality is uncooperative, she may still love to know but may fall short by lacking the kind of backward-looking reflection that can help her overcome her epistemic challenges and improve upon her mistakes. It is when you know what you know and why you know and know what you don't know and why you don't know, that you are better placed to overcome the challenges of a difficult epistemic environment. This explains why Confucius emphasizes that: "To know that you know and to know that you don't know, that is knowledge (or wisdom)" (*Analects* 2.17; my translation).

8

Now, we are in a better position to deal with the difficult barn façades case. Let us consider it in a dialectical order:

(1) Henry sees a barn in front of him while he is driving through the countryside. So he knows (in the sense of the first-level knowing or simple knowing) that there is a barn in front of him.

(2) However, he does not know that he is situated in Fake Barn County. Because of his ignorance of his unfortunate situation (resulting in his only having the kind of knowledge that involves epistemic luck), Henry's knowledge still falls short. Henry does not have reflective knowledge that there is a barn in front of him.

(3) He may reflectively know, in the forward-looking or perspective sense, that he knows there is a barn in front of him. However, this may not help Henry too much.

(4) But what kind of cognitive mechanism should Henry be equipped with in order for him to realize this bad situation?

(5) The key answer lies in Henry not knowing (being ignorant) that he is situated in Fake Barn County.

(6) If he can be alerted or be more skeptical about his situation, then Henry could reflectively know that he sees a real barn despite his bad situation. But how can he be equipped with this kind of cognitive mechanism? What kind of reflection would this reflective knowledge be?

(7) It is obvious that the kind of reflection involved here is backward-looking (or retrospective) reflection. Either Henry has been in this situation (Fake Barn County), or he has been similarly ill-situated in previous scenarios, so Henry can make his *risk evaluation* before forming his belief that there is a real barn in front of him in this case.

(8) It is only when Henry can knowingly see a real barn and deliberately evaluate the situation he is situated in based on considerations of risks and skeptical scenarios (which will later guide him to form the belief that there is indeed a barn in front of him), can he achieve the epistemic heights and know it full well.

Acknowledgments For their comments on early drafts of this paper I would like to thank Ernest Sosa, Michael Slote, HUANG Yong, Eric Hutton, Shane Ryan, Duncan Pritchard, TSAI Cheng-hung, and two anonymous reviewers. I am also grateful to the NSC (101-2632-H-031-001-MY3) and CHIANG Ching-Kuo Foundation (RG003-D-08) for their support of this research.

References

- Analects*. 2009. In *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, trans. by James Legg. New York: Cosimo, Inc.
- Mi, Chienkuo. 2014. "The Problems of Virtue Epistemology: Reflective Knowledge." *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 478: 67–95.
- Sosa, Ernest. 1991. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology* (Cambridge Studies in Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. *Knowing Full Well* (Soochow University Lectures in Philosophy). Princeton: Princeton University Press.