

貶低一個人的人性，  
並且剝奪一個人力量的最好方法，  
就是剝奪他的發言權。

著 || 米蘭達·弗里克  
MIRANDA FRICKER



# 知識的不正義

## EPISTEMIC INJUSTICE

偏見和缺乏理解，如何造成不公平？ POWER AND THE ETHICS OF KNOWING

譯=黃珮玲 審訂=賴天恆

"Overall, *Epistemic Injustice* is an exciting examination of a widespread problem that is rarely discussed in such terms so that it can be understood and communicated, and perhaps, someday, solved." — *Feminist Review*

一個黑人因為膚色，他的證言在法庭上不被陪審團採信。  
兒童對於遭受性騷擾的指控，卻被大人漠視。

為什麼有時我們受了冒犯，卻講不出來，  
自己無法全然理解那份痛苦，講了別人也聽不懂？

| 衷心推薦 | · 朱家安 沃草公民學院主編  
· 林雅萍 長庚大學醫學系人文  
及社會醫學科副教授  
· 吳秀瑾 中正大學哲學系暨研究所教授

# 瞭解不正義， 才能真正瞭解正義！

著=米蘭達·弗里克  
MIRANDA FRICKER

# 知識的不正義

EPISTEMIC INJUSTICE

偏見和缺乏理解，如何造成不公平？ POWER AND THE ETHICS OF KNOWING

譯=黃麗玲 審訂=賴天恆

## 目次

推薦 看見不義——知識／權力／倫理

推薦 概念的力量

前言

導論

### 第一章：證言不正義

1.1 權力

1.2 身分權力

1.3 證言不正義的重要案例

### 第二章：可信度經濟中的偏見

2.1 刻板印象與帶有偏見的刻板印象

2.2 不帶有偏見的證言不正義？

2.3 證言不正義的傷害

### 第三章：德行知識論證言的說明

3.1 簡述辯證立場

3.2 負責任的聽眾？

### 3.3在道德和認知層面具有德行的感知

### 3.4訓練理解能力

## 第四章：證言正義的德行

### 4.1修正（認知者的）偏見

### 4.2歷史、譴責和道德失望

## 第五章：證言正義的系譜學

### 5.1第三個真理的根本德行

### 5.2智識與倫理混合的德行

## 第六章：原初的重要性：再探不公正的對待

### 6.1兩種沉默

### 6.2什麼是認知者？

## 第七章：詮釋不正義

### 7.1 關於詮釋不正義的重要案例

### 7.2詮釋邊緣化

### 7.3詮釋不正義的錯誤

### 7.4詮釋正義的德行

## 結論

## 注釋

## 參考書目

獻給  $K$ ,  $G$ , 和  $A$



推薦  
看見不義  
——知識／權力／倫理

林雅萍（長庚大學醫學系人文及社會醫學科副教授）

米蘭達·弗里克（Miranda Fricker）2007年出版的《知識不正義》（*Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*）一書提供新穎且極有價值的理論資源，揭示知識的倫理與政治向度，細膩描述社會權力如何介入人與人之間的知識互動過程，以看似日常卻強勢的文化與社會集體想像，形塑出一種夾帶身分偏見的負面刻板印象，貶低個人與某些群體作為知識給予或社會理解主體的能力，導致認知層面的不公平對待。本書最大的貢獻正是在於為傳統知識論補足缺漏，發展出一套嶄新的概念語彙，幫助我們看見並對抗發生在知識互動、意義生產與溝通實踐中的不義。

如同其他女性主義學者，弗里克並不想建構一套宏大、抽象的正義理論，而是關注於活生生的個人如何在壓迫性的社會結構與不對等的權力關係當中蒙受不義與傷害。本書點出知識的社會性與政治性，提醒我們人際之間的知識傳遞從來不可能是在價值中立的客觀環境進行，而是坐落於社會情境脈絡中，帶著社會身分與他人在權力關係中互動，無法排除社會意涵的運作。弗里克援引諸多當代英美哲學家，例如 Bernard Williams、Iris Murdoch、Martha Nussbaum、John McDowell、Linda Zagzebski、Edward Craig等，並結合社會知識論、道德心理學、道德認知主義、德行倫理學、德行知識論等理論立場，

行文中使用不少艱澀的哲學概念，論證嚴謹，真要能讀通全書並不容易。以下建議幾個重點問題，或許能幫助讀者理解。

首先，**什麼是知識不正義**？根據弗里克的界定，知識不正義可分為兩種類型：「證言不正義」（testimonial injustice）是指聽者對於發言者特定的社會身分懷有偏見，例如階級、性別、種族、國籍、宗教等，並由此產生負面的刻板印象，貶低發言者的知識可信度。本書引用小說《梅岡城故事》（*To Kill a Mockingbird*）被雇主控告性侵殺害白人女孩的黑人青年湯姆為例，在審訊過程中，由於種族歧視的偏見深刻影響著陪審團的觀感，導致湯姆的證詞不被採納，有利於他的事證亦不被接受，最終被判決有罪。「詮釋不正義」（hermeneutical injustice）則是源於集體詮釋資源的闕漏，使得發言者的重要社會經驗找不到適當的概念與詞彙，既無法自我理解，也無法為社會大眾所理解。像是過去在還沒有「性騷擾」這個關鍵概念之前，社會缺乏理解及詮釋不當身體碰觸與言語騷擾的概念，受害者不知道如何解釋發生在自己身上的事，更難以向他人清楚表達與溝通其處境。

第二，**知識不正義為什麼是一個重要的問題**？無論是「以人廢言」的證言不正義，或是「無語可表」的詮釋不正義，所造成的過失不只在於錯待發言者的認知能力，而是根本將其排除在知識互動、意義創造與對話溝通之外。而當某些特定群體被排除，無法參與社會想像與意義詮釋的共構時，該群體的重要社會經驗便因為其不平等的參與，不被看見、不受傾聽，在詮釋上被邊緣化。這種對發言者的不信任、排除與噤聲，深深傷害他們作為認知主體與作為一個人的自我認同與自我價值，造成認知的物化與人性的降格。知識不正義不只錯失知識，而且屈辱人性。

最後，**我們要如何對抗知識不正義**？本書回歸亞里斯多德的德行



倫理學傳統，要求我們培養一種「反偏見的德行」（anti-prejudicial virtue），運用具備反思（reflective）與反身性（reflexive）的批判意識與敏銳知覺力，辨識並化解偏見對於可信度判斷所造成的負面影響，達到相互理解與信任的目標。至此，我們或許可以更進一步思考，倘若知識不正義不僅是個人層次的誤解與過失，而是根本上源自於整個社會制度結構與權力關係的不平等，那麼以個人的德行實踐作為反制策略是否真的有效？弗里克自己也坦承，要真正消除知識不正義，最終還是需要集體的社會政治改革。

本書在十年前以創新的解釋觀點與社會關懷，引起學界熱烈討論，影響廣泛。如今中文版問世，期盼台灣讀者透過其理論洞見，對於知識、權力與倫理的關係持續探討辨析，並起而行動。

## 推薦 概念的力量

朱家安（沃草公民學院主編）

從性別、環保到人權，現代社會的種種爭論持續出現、難以消失，因為這些爭論都有道德價值的面向。有些人對道德爭論的進程悲觀，因為他們認為道德「沒有對錯」，因此沒有「真正公平」的解決方案。這些人不見得注意到，但是我認為這個想法本身，才真正凸顯了道德爭論為何困難，因為「真正公平」的判準長怎樣，也需要道德討論。

面對種種道德爭論，我並不悲觀，而且我認為，一些來自科學哲學的洞見，可以讓我們明白自己有理由不悲觀。

孔恩（Thomas Kuhn）用「常態科學」和「科學革命」的交錯來說明科學的進程：在常態科學時期，科學社群對基本的世界觀有共識，這個共識讓他們順利合作，藉由大家都同意的一套科學方法迅速擴展科學眼界。當他們的眼界超過既有的世界觀守備範圍，科學方法會出現異例，科學革命隨之而來。科學革命反思方法、質疑世界觀，這些反省深及本質，通常不會讓那些擁抱既有觀念的人感覺太舒服，但每個科學革命時期的爭論，都是開啟下一個常態科學成長期的契機。

從哥白尼到愛因斯坦，每次科學革命到來，以微觀的時代來看，當時的社群整體在理智上都一片混亂，難以辨別哪些想法值得接受，就像一個謹慎的人面對真正難解的道德爭議一樣。但事後，以巨觀的

歷史回顧來看，人類的科學進程很好，而且越來越好。每次科學革命之後，人們獲得新的世界觀和科學方法，能做的事情只有更多沒有更少。以科學來說，如果你誕生在哥白尼之後，不會想回到哥白尼之前；如果你誕生在愛因斯坦之後，不會想回到愛因斯坦之前。

以不嚴謹的比喻，我會說，人們的道德爭論隨時都在「科學革命」時期。在多元社會，我們隨時都會撞上世界觀的衝突。以微觀的時代來看，現在的社群整體在理智上一片混亂，難以分辨同性戀有沒有權利結婚、女權是否過度高漲、國家能否以死刑剝奪人命。然而，以巨觀的歷史回顧來看，人類的道德進程很好，而且越來越好。十九世紀晚期，人們爭論女性公民有沒有權利投票，這個問題的答案在現代已經是常識，並且我們也無法想像，有人能提出合理的論證，支持大家回到女性沒有投票權的時代。黑奴、裹小腳和自由戀愛都曾是難解的道德爭議，但現在它們不再是，而我們進入一個更好的社會，讓更多人能更容易實現自己想要的美好人生。

科學進程需要爭議，道德進程也是，我們仰賴人們發現衝突，提出知識方案來協助大家理解問題，一起設法解決。這種知識方案有時涉及新概念，例如幾十年前，社會上還沒有「性騷擾」這個概念，這對受害者非常不利，他們陷入困境，但難以讓其他人明白他們所受到的傷害，甚至無法理解自己遇到怎樣的困境，畢竟拍肩膀不是什麼大不了的事，除非你是323占領行政院事件的當事人。我們可以想像，在「家暴」這個概念出現之前，當家長暴打小孩、丈夫暴打太太，恐怕頂多就是被認為「管教過當」。

在《知識的不正義》裡，弗里克試圖做的事情，就是提出一套新概念，來協助我們理解新問題。

公民課讓我們知道人類互動倚賴刻板印象，而刻板印象有時候會

帶來不公平的結果，例如讓人認為原住民學生的強項是運動而非課業。在這本書裡，弗里克試圖說明，刻板印象帶來的一種不公平後果特別值得注意——「證言的不正義」：社會上有些族群，在特定議題上難以有效發言和人溝通，因為多數人會因為刻板印象而認定他們說話不可靠。證言的不正義重要，因為有效發言和人溝通，不但是民主社會裡人們爭取權益的重要途徑，也是一般來說人在社群中建立自我的重要途徑。

在同一本書裡，弗里克的另一洞見，是提出「詮釋的不正義」來描述上述「因為概念不足，人們無法理解自己或別人遇到的問題」這樣的情況。在缺乏「性騷擾」、「家暴」、「情緒勒索」等概念的社會，這些行為的受害者會因為詮釋的不正義而無法理解和說明自己的困境。在缺乏「證言的不正義」概念的社會，證言不正義的受害者，會因為詮釋的不正義而無法理解和說明自己的困境。更宏觀來看，在缺乏「詮釋的不正義」概念的社會裡，人們更沒機會有效瞭解自己或別人遭遇的詮釋不正義。

弗里克值得閱讀，因為他把兩種不正義刻劃清楚，豐富了我們的語言和概念，讓我們在不限於刻板印象和言論權力的場域，都更有機會發現和解決問題。正如同你不會想回到愛因斯坦和哥白尼之前，透過這本書掌握了兩種不正義，你也不會想回到弗里克之前。這就是道德的進展。

如果說哲學有什麼力量，這種概念的力量，一定不會缺席。

每本道德哲學書籍都至少有一章涉論正義，更有許多關於正義的專書。那麼不正義呢？宗教佈道.....戲劇和小說都多少提到，可是藝術和哲學似乎迴避討論何謂不正義。不正義被理所當然地認定為不過就是缺乏正義，一旦我們知道什麼是正義，我們就會知道所需瞭解的一切。然而這種信念不盡然為真。只關注正義，會讓人錯過其他許多事物。諸如不正義的感受、辨識不正義受害者的困難，以及我們學著與彼此的不正義共處的眾多方式，往往都被忽視。私領域的不正義與公共秩序之間的關係也不例外。

——朱迪絲·施克萊（Judith Shklar），《不正義的面貌》（*The Faces of Injustice*），頁15。

## 前言

倫理學家們不時會回顧該學科曾經歷過的崩盤狀態，當時哲學倫理的生存空間一度因為實證語言分析盛行而被壓縮，令人感到寬慰的是倫理學最終找回自己，主要透過重新關注被泛稱為倫理心理學（ethical psychology）的層面——即人類對倫理價值的真實體驗而做到了這點。因此，一個本來停滯不前的哲學領域，透過更貼近關注生活經驗而得以復甦。有時我會好奇知識論者們（epistemologists）是否很快也會在概念分析當道的情況下，對知識論進行類似的回顧。雖然我們不該過度比較，但我認為，就如同倫理學界曾有過的情況，知識論透過種種努力，深入耕耘實際層面上的認知活動（epistemic practices）<sup>1</sup>，使得該學科逐漸擴展並且更加活躍。這本書要獻給這些努力，當我們更認真地看待知識心理學（epistemic psychology）時，亦即，當我們聚焦在促成知識獲取與否的人類活動（human practices）上，會開啟知識論的更多可能性。更具體地說，本書焦點在認知活動本身，而它們必然是透過處在社會情境（socially situated）中的主體發揮作用。這種社會情境的概念，讓社會身分和權力的問題成為我們的重點，它也是揭示認知生活中特定倫理面向——諸如正義與否——的先決條件。而這正是我在本書中探討的範圍。

我探討的目標並非正義，而是不正義。正如朱迪絲·施克萊（Judith Shklar）所提出的，哲學界有很多關於正義的討論，卻很少談論不正義。雖然在藝術方面她的觀點確實有誤，但她也真的指出哲學的一大問題。哲學跟其他領域不同、獨特之處，在於以理性去理想化



人類以及人類的活動。哲學家們非常渴望理解如何能清楚無誤地認識事物。能做到這點當然很好；但是如果我們想要認識距離「哲學家理想化的人」遙遠的人類行為，我們就不該只關注「理想化的人」。聚焦正義促成一種印象，即正義是正常的，而不正義是不幸的反常。但顯然這可能是非常不正確的。聚焦正義也促成另一種印象，就是我們應該先理解正義，就能以否定的方式來理解負面的不正義。但是，理解的途徑有時可能正好顛倒過來，而這一點卻較難看出。在這本書中，我特別關注認知活動領域中的不正義，我認為在這領域中有些方面出現不正義是正常的，而且透過觀察負面的知識不正義，是展現知識正義內容，甚至是知道有知識正義存在這件事的唯一方式。這本書就要探索這樣一個負面空間。

我在柏貝克學院（Birkbeck）哲學院以及藝術與人文研究委員會的學假期間起草本書，我非常感謝這兩個機構給予我的支持。在此之前，我於英國國家學術院擔任博士後研究員（1997年至2000年）時構思書中部分基本想法，我也要感謝學術院給予我的機會和榮幸。書中大部分內容都是首次發表，儘管第三章中的部分內容是進一步擴展〈認知政治下的知識不正義與德行任務〉<sup>2</sup>文中的討論，第四章和第六章各自包含來自對〈理性權威與社會權力：邁向真正的社會知識論〉<sup>3</sup>一文的回響；第七章大部分內容曾發表在〈沒有權力與社會詮釋〉<sup>4</sup>。我的文章以不同形式發表於伯明翰（Birmingham）、劍橋（Cambridge）、鄧迪（Dundee）、赫爾（Hull）、里茲（Leeds）、牛津（Oxford）、薩塞克斯（Sussex）和華威克（Warwick）等大學以及倫敦政治經濟學院（LSE）和倫敦大學柏貝克學院舉辦的研究研討會，還有2006年在多倫多大學舉行的知識論年會。非常感謝與會者在這些場合提出寶貴的建設性意見和問題。特別是那些熱心閱讀和評論

草稿章節的同儕和朋友：珍·霍斯比（Jen Hornsby）、蘇珊·詹姆斯（Susan James）、薩賓娜·羅維邦德（Sabina Lovibond）和凱特·莎莫史克爾（Kate Summerscale）；我特別感謝安妮·凱勒埃（Anne Kelleher）、凱斯·威爾森（Keith Wilson）以及牛津大學出版社的兩位（當時為匿名）審稿人，克里斯·胡克威（Chris Hookway）和瑞·朗頓（Rae Langton），感謝他們對全文草稿提出極具助益和鼓勵的評論。感謝珍·凡艾特娜（Jean van Altena）細心處理我的打字稿。最後，我衷心感謝我的編輯，彼得·莫奇洛夫（Peter Momtchiloff）。

米蘭達·弗里克

## 導論

本書要探討的觀點，是認知層面獨特的不正義現象。知識不正義可能概括很多現象。考量到哲學界思索何謂正義的一般性作法，知識不正義的觀念可能首先引發思索資訊或教育等知識商品的分配性不公。在這種情況下，我們先設想對各種商品皆感興趣的社會行為人（social agents），這些商品當中也包含了知識商品，再來探究是否人人都能公平獲得所需。這種形式的知識不正義，並不具有非常獨特的知識論成分可言，只不過是我們所討論的商品恰恰是知識商品而已。相比之下，本書的研究焦點是兩種特定形式的知識不正義，而這兩種形式的知識不正義本質上來說，是錯待一個人作為認知者的身分。我稱它們為**證言不正義**（testimonial injustice）和**詮釋不正義**（hermeneutical injustice）。證言不正義發生於聽眾因偏見貶低發言者的可信度時；詮釋不正義則發生在理解自身社會經驗的初期階段，因為缺乏集體詮釋資源，導致某人處於不公平的劣勢。證言不正義的例子就像是警察因為你是黑人而不予採信；詮釋不正義則可能是你遭受性騷擾，可是卻身處在仍然缺乏這個關鍵概念的文化中。我們可以說，證言不正義是由於可信度經濟（the economy of credibility）中的偏見所造成的；而詮釋不正義是由集體詮釋資源經濟中的結構性偏見所引起的。

本書總體目標是揭露兩種最為根本的日常認知活動所具有的倫理面向：一是透過告知他人傳遞知識，二是理解我們自己的社會經驗。既然我們所討論的倫理面相源於認知活動中社會權力的運作，那麼揭

露它們，也就是呈現認知活動的政治。關於我們如何思考與自身相關的知識關係，我提出具有政治意涵的觀點——諸如認知信任（epistemic trust）之類的觀點可能與社會權力具有密不可分的聯繫，或者社會劣勢可能導致不公正的認知劣勢——這在英美知識論的脈絡下常常被忽視。它們沒有被重視，也許是因為它們被認為必然與視後現代主義為典範的相對主義觀點有關連，或者僅僅因為知識論傳統上自我開創出的個人主義路線，以及強制以理性進行概念化的理論框架，使得我們很難看出這些問題如何會與知識論有清楚關連。無論理由為何，催生本書的動力，來自傳統知識論受到的限制，因為它缺乏任何有助於揭示我們認知行為中倫理和政治方面的理論框架。在英美傳統中，女性主義知識論因為勇於堅持這一點，故而向來相形孤單。我希望在此呈現德行知識論提供全面性的知識論用語，可以針對這些問題進行富有成效的討論。

我們也能在倫理學中發現類似的盲點，因為似乎同樣令人遺憾的是，倫理學傳統上並沒有將我們的認知行為納入檢視的範圍。然而在倫理學的情況中，似乎是出於偶然才忽略了人類獲取知識的是非對錯，因而未能提出有所助益的特定針貶。這個偶然出自於，歷史上倫理學家的注意力已被二階（second-order）倫理議題占滿。無論如何，就哲學傳統而言，這本書不能被直接劃歸倫理學或是知識論作品。反之，它重新議定這兩個哲學領域之間的邊界。

特別是對於許多女性主義哲學家來說，後現代主義哲學似乎確實許諾了一個理論空間，來研究認知活動的倫理學和政治學。後現代主義哲學思想的重要魅力，在於它將理性和知識完全置於社會權力的脈絡下。長久以來對理性權威的擔憂，在一種嶄新並看似激進的理論脈絡下，可以發揮更具政治性的關鍵作用。但事實證明這大抵是徒勞的

期望，因為極端主義者過於傾向於後現代主義式的書寫，常導致過度簡化；由於過去我們對「理性」能力的期望過高，而在失望後轉向後現代主義；然而後現代主義的動力僅止於此，並沒有真的延伸到認真去質疑理性與社會權力糾結中的正義與不正義。<sup>1</sup>先針對理性作為一個類別本身提出質疑，並出現將理性簡化為權力運作的傾向後，事實上預先制止人們思索那必需被回答的問題：身為理性的主體，權力如何影響我們的運作？因為它消除，或者至少模糊了「我們有理性思考」和「僅是權力關係作用在我們的思考上」兩者之間的差別。如果有人對正義問題呈現在認知活動中的面貌感到興趣，那麼過度簡化的傾向就會混淆諸如：是出於正當理由，還是僅憑偏見否定他人的發言？後現代主義不僅沒有開闢理論空間來探索認知活動中的正義和權力問題，反而實際上先排除了這些問題，因此它在知識論上的陳述最終並未導向進步的新局；就算有發展，也是走回頭路。

但是，在後現代主義曾經發聲之處，我們不能只是保持沉默，因為我們一定可以找到其他更好的方式來討論理性與社會權力的糾結。我們可能會問，這種討論應採取什麼形式？一個答案是，在考量我們認知活動所處的社會情境脈絡下提出第一階（first-order）的倫理問題。<sup>2</sup>一個社會情境脈絡下的解釋，是要指出當事人並非抽象存在於社會權力關係之外（這是他們在傳統知識論以及大多數社會知識論中扮演的角色），而是以其社會類型在權力關係中和他人互動。當我們試圖說明認知活動本身時，這種社會情境的概念讓權力相關問題，以及權力時而理性、時而則否的步調自然浮現。

遵循傳統，採用極其抽象的人性主體（human subject）概念，可能是回應眾多哲學問題最好的方式，但是局限在那樣的概念上會限制我們能夠提出的各類哲學問題和見解，從而使哲學作品產生不必要的

匱乏。相比之下，從社會情境的概念出發，我們可以發現權力、理性和知識權威之間相互依賴的某些特性，以揭示我們認知活動中不可或缺的倫理特徵。最後，關鍵在於明白我們的認知行為如何能變得更加理性和更富正義。

我使用社會權力的概念貫穿全書，因此本書第一章的首要之務是定義一個可行的概念。我採用廣義的概念，其核心在於權力是一種控制他人行為的社會情境能力。接著，我介紹一種社會權力的分支，我稱之為**身分權力**（identity power）——這是一種社會權力的形式，它直接取決於權力運作涉及的社會身分，後者是參與者共享的社會想像概念。我在第一章剩餘的部分致力介紹本書的主要觀念，描述知識不正義的主要形式：**證言不正義**。基本概念在於指陳，如果聽眾的偏見導致他貶低發言者應得的可信度，那麼發言者便承受了證言不正義。由於偏見會以不同形式呈現，因此證言不正義的概念便涵蓋眾多現象。我將**身分偏見**（identity prejudice）的概念視為針對他人所屬社會類型的偏見，這使我能夠處理證言不正義的重要案例：發言者的可信度遭到貶低，是因為聽眾所抱持的身分偏見，就像警察不相信黑人是因為他的膚色。所以，證言不正義的重要案例可被定義為（以迂迴方式顯示的）**身分偏見所導致的可信度貶損**（identity-prejudicial credibility deficit）。符合這個定義的證言不正義，會與主體可能承受的其他形式社會不正義掛勾，這就是它之所以成為重要案例的原因——它的重要性在於揭露了知識不正義如何在更廣泛的社會不正義模式中起著作用。

第二章討論了身分偏見如何影響聽眾判斷發言者的可信度，以致他們的判斷通常出於無視，而非出自自身的信念。我主張這種偏見通常以帶有偏見的刻板印象這種社會想像（social imagination）的形式涉



入聽眾的可信度判斷，扭曲發言者所屬社會類型的形象。在此我提出一項初步建議（並在第三章提供完整的論證），即自發地產生的可信度判斷是聽眾**感知**對話者的可信程度。因此當偏見涉入時，它通常是以帶有偏見的刻板印象去扭曲這種認知層面的社會感知（social perception）。

任何有關不正義的主張必須仰賴共享的道德直觀（ethical intuition），但如果我們能分析遭受不公正對待的本質，我們就能更清楚地瞭解為什麼某些事情會構成不正義。我對發言者遭受證言不正義錯待的分析，可與知識的不正義連成一氣：無論是何種形式的知識不正義，其錯待他人作為認知主體的能力，也就等同低估他人這項在人性價值上至關重要的能力；證言不正義運作的特殊方式，是聽眾錯待發言者身為資訊提供者傳達知識的能力。我將論述說，遭受這種不公正對待所帶來的主要傷害是最根本的一種不正義（intrinsic injustice）。顯然，這可能會或多或少傷害主體心靈，我探討當傷害過深時，會阻礙自我發展，從而使人可能真的無能成為他自己。

在第三章中，我將證言不正義的現象置於證言知識論（epistemology of testimony）中。將聽眾對發言者的感知與道德認知主義者（moral cognitivist）認為有德者具有道德感知能力的概念進行類比，透過這種方式在德行知識論的框架中發展非推論主義者（non-inferentialist）立場。我論述說，正如道德主體（moral subject）被描述為以道德的方式去理解世界一樣，所以有德聽眾在證言交流（testimonial exchange）中，是在認知層面感知對話者，感知到對方在某種程度下是可信的。我提出**證言理解能力**（testimonial sensibility）的觀念，這是一種理性的敏感度（rational sensitivity），這種形式透過社會情境下無數個人和集體的證言交流經驗來培育與訓練。這種現實

生活的訓練能灌輸有德聽眾，形成穩扎於豐富經驗的習慣，以進行認知層面的社會感知（social perception），並據以對發言者的可信度進行可靠的感知判斷。但是，身為聽眾的困境是，即使我們個人未抱持偏見的信念，我們必需判斷發言者可信度的社會氛圍，仍然不可避免地存在許多可能影響我們可信度判斷的殘餘偏見，引人誤入歧途；所以，有德聽眾的首要觀念必須是能夠可靠地修正偏見對自己可信度判斷造成的影響。處理好有德聽眾這個廣泛的概念，我繼續在第四章中提出一種特定的證言德行：即證言正義（testimonial justice）的德行——這種德行能查明並修正身分偏見對聽眾的可信度判斷所造成的影響。在第五章中我繼續追溯這種德行的系譜起源。先後運用伯納德·威廉斯（Bernard Williams）與愛德華·克雷格（Edward Craig）的知識論自然狀態（State of Nature）說明，我論證在自然狀態中，證言正義顯現為一種原初的「真理德行」（virtue of truth）。我接著具體說明該德行的架構，並彰顯德行的混合性質：它既是知識的也是倫理的德行。

在第六章中，我重新審視證言不正義造成的過失，此處我從自然狀態說明知識概念起源的角度，檢視何謂證言不正義過失。我主張我們可以從認知物化（epistemic objectification）的觀點理解這種不公平的對待，並透過類比於女性主義性物化（sexual objectification）概念以及相關的「噤聲」現象，來解釋這個觀點。我將繼續論述說，從克雷格對知識概念的實際爬梳解釋中可以看出，證言不正義的錯待產生的影響，比我們迄今為止所設想的任何東西都更深刻：事關被排除在構成知識的核心活動之外。

最後，在第七章中討論我想要探索的第二種知識不正義：詮釋不正義（hermeneutical injustice）。我們在一名女性蒙受性騷擾的故事中

找到這類不正義的重要案例，她的遭遇發生在我們有「性騷擾」這個關鍵概念之前，所以她無法正確理解自身經歷，更不用說面對他人清楚表達溝通她的處境。我將這種知識不正義解釋為源於集體詮釋資源的缺口——存在我們共享的社會詮釋工具中——這種缺口導致的認知劣勢對不同社會團體造成不平等的衝擊並非偶然。相反地，不平等的劣勢源於最受差距影響的劣勢群體成員在某種程度上遭受**詮釋邊緣化**（hermeneutically marginalized）——也就是說，他們不能平等地參與生產社會意義的活動。這種邊緣化意味著結構性的偏見，造成我們集體形式的理解內容和／或風格：蒙受詮釋邊緣化的群體成員，其社會經驗未得到充分的概念化，並因此幾乎無法被理解，甚至可能連主體本身也無法理解；還有／或者這些群體企圖溝通，並對他們意圖傳達的內容有適當的理解，但是由於聽眾無法恰當地瞭解他們的表達風格，所以不認為他們做出了合理的陳述。正如在證言不正義的討論中，我提出錯待他人涉及哪些特徵。分析詮釋不正義造成的主要危害，其特色在於**詮釋不平等落實在某人身上**：他們面臨的社會狀況是集體的詮釋差距妨礙他們理解經驗，特別是清楚表達與他們自身利益切身相關的時候。

雖然詮釋不正義不是個人造成的，但它通常會出現在個人與個人之間的論述交流上。因此，我們需要討論聽眾所需要的德行。如果發言者的溝通努力受到詮釋不正義的阻撓，以致聽眾一開始就對其證言缺乏信任，那我們不該指責聽眾，因為這種信任的缺乏在認知層面上是正當的——發言者和聽眾到在努力運用同樣不適當的工具。但是在聽眾的證言理解能力中納入作為智識德行的**詮釋正義**，能體現理解的認知目標。這種德行意味著聽眾運用具有反思批判的敏感度，去面對發言者因為集體詮釋資源的差距而無能清楚表達的任何部分。也就是

說，聽眾警覺到因為集體詮釋匱乏的後果，發言者可能相對來說無法清晰說明，所以聽眾相應調整或擱置可信度判斷。從表面上看，這種德行是智識德行而非倫理德行。但我認為，這種德行自我展示的方式顯然也是一種倫理德行。就像證言正義一樣，詮釋正義也具有混合的德行。

本書的主要目的是描述兩種形式的知識不正義：其一是證言不正義，亦即某人身為知識提供者的能力遭受不公正對待；再來是詮釋不正義，亦即某人身為社會理解主體的能力遭受不公正對待。我認為，哲學可以藉由專注不正義的常態獲致眾多進展，其中一個收穫是我們更加明白如何能在實際運作層面對抗不正義。抱持這種希望激發我們討論兩種具有修正功能的倫理——智識德行，這類德行能改善我們同時作為認知主體和客體的生命。知識不正義的根源是不平等權力的結構以及該結構所產生的系統性偏見，在這種情況下，個人可以實現的德行當然有限。消弭這些不正義最終不僅需要更多有德聽眾，也需要集體的社會政治變革。在知識不正義的議題上，倫理的即是政治的。儘管如此，這只是強調了這樣一個事實：即必須先將證言和詮釋不正義視為倫理問題來探討，因為這是它們最根本的面向。就我們對這些現象的哲學理解來看，政治是奠基在倫理之上。

## 第一章 證言不正義

在安東尼·明格拉（Anthony Minghella）的劇本《天才雷普利》（*The Talented Mr. Ripley*）中，赫伯特·葛利（Herbert Greenleaf）用一種常見的奚落，讓瑪姬·雪伍德（Marge Sherwood）這位要不是因為他兒子迪基（Dickie）不幸失蹤，就快要當他媳婦的年輕女子閉嘴。「瑪姬，女性直覺是一回事，事實又是一回事。」<sup>1</sup>葛利以此回應瑪姬懷疑深獲老葛利青睞、同時是迪基和瑪姬友人的湯姆·雷普利（Tom Ripley），實際上就是謀殺迪基的兇手。不難看出葛利讓瑪姬閉嘴的方式涉及了權力運用，特別是性別權力的運用。但是權力在此的意義為何？而性別權力與一般的社會權力的概念有何關連？為了理解證言不正義及其獨特重要性，我們需要解釋一般性的社會權力，以及我稱之為**身分權力**（identity power）的特定社會權力（性別權力是其中一例）所具有的性質。

### 1.1 權力

就從一個我認為非常符合直覺的觀念談起，來開啟權力的討論：所謂的社會權力，是身為社會行為人的我們，如何在社會世界中影響事物運作的能力。在此我首先要指出，權力的運作可以是**積極的**，或者是**消極的**。例如，考量交通警察對車輛駕駛執行的權力，當中包括

針對違規停車祭出罰單。有時候這種權力是積極的，好比實際開罰的時候。但是這種權力消極的運作面相也很重要，就像警察有能力開罰單會影響他人的停車行為。積極和消極的權力模式相互依賴，因為降低權力的積極運作也會削弱其消極運作的面相：除非祭出一定數量的停車罰單，否則交通警察影響駕駛停車行為的權力也會消極地削弱。我要說明的第二點是，由於權力是一種能力，並且是在沒有運用時還能持續存在的能力，所以即使是在非實際運作的情況下，權力也仍舊存在。

再回到交通警察的例子，如果駕駛處於瘋狂的城市脫軌狀態，某天下午完全不甩交通警察，大肆在紅線和雙黃線上無法無天地停車，那麼我們就有了下列情況：交通警察的權力（暫時性）完全起不了作用，處於閒置狀態。但權力仍然存在。照理這應該是一個無可置疑的形上學觀點，但不可否認地還是有意見相左者，因為傅柯（Foucault）著名地聲稱「權力只有在它付諸行動時才存在。」<sup>2</sup>然而我們應該拒絕這種主張，不只是因為它與權力是種能力的觀點不相容，也因為即使在傅柯的關注脈絡下，權力不是一種能力而是在實際運作時冒出與消逝的這個觀點，並不具備動機。因此，如同我們即將看到的，傅柯所許諾的形上學式權力概念，以及權力是以社會傳播的「網狀」方式運作的觀點無以為據。

到目前為止，我們都是從社會行為人（不管是個人、團體或機構）的角度，考量權力作為一種能力是如何在彼此間行使。這種權力通常被稱為「雙邊成對」（dyadic）的權力，因為它將行使權力的一方與被影響的另一方連結起來。但是，由於我們也同樣能設想權力能影響許多方（如交通警察的權力限制了該區的所有駕駛），故而我將專注於一個重點：即這種權力是由一個行為人所行使的，所以我們將



之稱為**行為人權力**（agential power）；相較之下，權力也可以純粹在**結構層面**上運作，因此沒有特定的行為人在行使它。設想某個特定社會群體被非正式剝奪公民權的情況，不管是出於何種複雜的社會因素，他們往往都不投票。沒有特定的社會行為人或單位將他們排除在民主進程之外，但他們的確被排擠，當中便可看出社會權力的運作。在這種情況下，影響他們投票行為的權力在社會系統中如此徹底地擴散，讓我們認定並非某個主體行使權力的結果。傅柯的作品以歷史實例呈現權力如何單純透過結構運作的模式，當他描述促成制度化論證與想像慣習產生歷史轉變的權力時——例如在專業的醫學—法律論述（medical-legal discourse）中，把某些罪犯貼上「違法者」的作法<sup>3</sup>——他說明了權力如何能單純在結構層面上運作的方式。

這些變化是因為權力關係系統全面運作而產生的，無助於解釋特定行為人（不管是人或是機構）擁有權力與否的原因。此外，純粹在結構層面運作的權力，完全適於將人視為權力的「載體」，<sup>4</sup>而非成對存在的主體與客體。因為在這種情況下，社會權力能夠在沒有主體的情況下運作——也就是有能力在整個社會系統中散播開來。我們可以這樣說，權力的運作可以是單一或多個社會行為人（無論是積極或消極）在其他社會行為人身上行使社會權力；除此之外，也有純粹結構層面的權力運作稱得上是無主體的。

然而，即便是由行為人施行的權力，其運作方式也是一種結構現象，因為權力永遠是取決於與其他社會行為人間實際上的合作關係。如同湯瑪斯·華騰伯格（Thomas Wartenberg）所提出的，雙邊成對的權力關係取決於與「社會他者」（social others）的合作，從某種意義上講，即「社會情境」。<sup>5</sup>將權力置於其社會情境的觀點，大體而言強調社會脈絡作為整體的重要性：任何權力運作都是在社會世界的脈絡

中發揮功能——當中的機制、意義、期待等等都是共享的。

華騰伯格的觀點不僅止於此。他認為，任何特定的權力關係都會跟部分特定的社會他者間，有著更為重要且直接的合作關係。他舉了一個例子，說明大學教師有權力針對學生的表現評分。這項權力當然大體上端視整個大學機構和評分系統……等社會脈絡，但它更直接取決於與某類特定社會他者間的合作行為：好比是注意成績表現的潛在雇主。如果沒有與特定其他社會行為人團體合作，教師的行動就不會影響學生的行為，因為教師的評分將不致影響學生的前途。這種更具針對性的合作構成了必要的社會串連（social alignment），<sup>6</sup>在此基礎之上，任何特定的權力關係能直接發揮作用。或更確切地說，社會串連在一定程度上建構了權力關係。

華騰伯格的觀點顯然是對的。這也有助於我們瞭解傅柯式（Foucauldian）權力觀念的正確之處，即權力被解讀為一種社會散播的「網狀組織」——雖然這一點同時也可能讓我們拒絕接受他「權力從不操在任何人手中」的誇大說法。<sup>7</sup>個別教師確實擁有給學生打分數的權力；但教師的權力直接取決於與一連串社會他者的實際合作。你也可以這樣說，教師擁有的權力來自教師在更廣大的權力關係網絡中所占據的地位。現在，這種考量實際層面權力合作關係的觀點很普遍，適用於討論在社會世界中要完成任何事情所需的權力——我兌現支票的權力，取決於與銀行櫃員還有一連串其他社會行為人的實際合作。但在此我們試圖建立一種被稱為「社會權力」（social power）的概念，不管對任何人來說，這種概念都比「社會能力」（social ability）的概念（例如我兌現支票的舉措）更為明確。那什麼是社會權力的獨特之處呢？典型答案是：社會權力是牴觸某人客觀利益的權力。<sup>8</sup>但這似乎是一種過度狹隘且負面的權力概念，因為有許多權力運作並不違背任

何人的利益——在評分學生時，大學教師不需違背學生的利益。華騰伯格對這個問題回應是，教師評分學生的能力之所以是一種社會權力，原因在於就學生而言，他們遭遇到的權力「可以掌控某些他可能需要或想要的事物。」<sup>9</sup>

這種論述方式適用於許多權力關係，但我們當下的目標是建立一個恰當的概念，以便理解社會權力。而這概念要廣泛到不僅能夠涵蓋行為人的權力運作，也能涵蓋純粹結構性的權力運作模式。華騰伯格的社會串連概念在此並不適用，然而我認為可以找到一組概念，讓控制的觀點在稍加整飾後仍保有其核心的重要性。華騰伯格的社會串連概念反映出社會權力的基本特徵：任何社會權力運作的關鍵在於**實現社會控制**（effect social control）。在行為關係權力模式中，一方控制其他方的行動。在純粹結構性的權力運作中，雖然權力並不具備主體，卻必有行動受到控制的客體存在——在前述非正式剝奪公民權的例子中，受到控制的客體就是被剝奪權利的團體。此外，還有傅柯《規訓與懲戒》（*Discipline and Punish*）書中提到的違法者。在這類例子中，我們總是可以恰如其分地聲稱有個社會團體受到控制，即使背後並無特定的權力行為人。因為純粹結構性的權力運作，總是以創造或是保有既定社會秩序的方式進行。隨著「違法者」的誕生，某個主體位置（subject position）也隨之建立，以作為特定專業理論論述的對象；當特定社會群體的權利被剝奪，該群體的利益在政治上隨即變得無足輕重。

總結上述討論，我提出以下關於社會權力的可行概念：

在社會情境下能實際控制他人行動的能力，這種能力可由特定的社會行為人行使（不管是積極或是消極的），又或者可以在純

粹結構層次上運作。

雖然我們傾向於將社會權力概念視為一種與抗爭（protest）有關的觀點——一般來說，只有當我們意欲反對時才會呼求權力——我所提出的概念反映了社會權力本身較為中性的面相，即使它永遠不會像社會能力的概念如此中立。就這點而言，允許權力行使無需損害任何人的看法並無不當。另一方面，當我們將焦點放在控制概念時，將會引發相應的批判自省：無論權力在哪裡運作，我們應該準備好發問：是何者或是何種機構出於何種原因，在控制著哪種對象？

## 1.2 身分權力

到目前為止，我所提及的社會協調（social co-ordination）只針對實際層面，因為這完全是與他人行動協調的問題。不過至少有一種社會權力的形式不僅需要實際的社會協調，還有賴想像居中作用。這是指具有共有的社會身分概念的行為人主導權力運作——比方在集體社會想像中出現的概念：何謂男女？如何區分同性戀或異性戀？年輕或衰老的定義……等等。每當權力運作在很大的程度上取決於社會身分（social identity）的共同想像概念時，那身分權力就會發揮作用。性別（gender）是身分權力的舞台之一，而且就像是更普遍的社會權力，身分權力可以積極或消極地行使。性別身分權力積極運作時，例如當一個男人（可能是無意的）運用他身為男性的身分來影響一名女性的行為，好比要對方聽從。舉例來說，他可能只因為兩人間男女有別的事實，就能若無其事地採用一種高踞的姿態。「瑪姬，女性直覺

是一回事，事實又是一回事。」正如葛利在《天才雷普利》對瑪姬說的，<sup>10</sup>他透過行使身分權力來噤聲她對雷普利犯下謀殺的懷疑。相較於她身為女性，這是他身為男性無可避免擁有的身分權力。即便是像這樣公然利用身分權力的例子，也可能是在無意下發生的——小說故事發生在五十年代，而葛利巧妙地試圖說服瑪姬去相信他自認對整個情勢較為客觀的解釋，誠如他所研判，這種情勢讓她產生龐大壓力而帶來不安的情緒。他可能沒有意識到，他正運用性別議題來壓制瑪姬，他的所作所為也許出於身為父親的善意，但還是一種身分權力的運作手法。

葛利在此積極行使身分權力，透過行動去實現他的權力：讓瑪姬閉嘴。他運用眾人認定女性特質缺乏理性並過度仰賴直覺的集體概念來達成目的。<sup>11</sup>但在另一種社會環境中，男性可能不需要做任何事就能讓她閉嘴。「他是男的而她是女的」，很可能光是這樣的事實就足以叫她閉嘴。想像有一種性別建構的社會脈絡認定女性依賴直覺而不夠理性，而且她們永遠不應該反駁男性的言論。正是在這種社會情境下，赫伯特·葛利對瑪姬行使相同的權力——消極地以他身為男性的權力讓身為女性的她保持沉默。身為男性的事實，讓他可以輕易達成目的。

無論身分權力的運作是積極的還是消極的，它都相當直接取決於想像的社會協調（imaginative social co-ordination）：雙方都必須分享相關的集體概念，亦即何為男性？何為女性？這樣的概念就像（有可能經過扭曲也可能並沒有）刻板印象，認為男女在不同議題上各有擅長。在這裡值得注意的是，這樣的身分權力運作並不要求任一方有意識地接受這種刻板印象為真。即便我們將瑪姬理解為她完全意識到那讓她噤聲的刻板印象具有扭曲的本質，她因此而被噤聲一事仍不足為

奇。促成身分權力運作不同社會身分概念，無關主體或客體的信念，因為身分權力主要在集體社會想像的層次上運作。因此，不管我們所持信念為何，身分權力還是可以掌控我們的行為。

身分權力通常與其他形式的社會權力一起運作。試想在階級制度壁壘分明的社會秩序下，身處不同階級的成員其言談舉止皆被迫服膺不對等的規範，例如（在不久之前）曾有過一段時期，所謂的英國紳士可能會指責工人階級成員「無禮」或「放肆」，如果對方用如同紳士般的態度攀談。在這樣的社會中，這位紳士可能會對該名工人行使一種明顯的實質權力，比如解雇他（也許他來自該名紳士有權任命人事的商行）；但身分權力的運作卻可能支持和非實質地合理化紳士的行為（一方為紳士而另一方為普通商賈的社會觀念，部分說明了紳士何以有能力反擊他人的「無禮」）。紳士的身分背後有一套關於不同社會階級該如何對待紳士的假設。憑藉這些規範性的特徵，光是「紳士」的身分類別，就能強化更多實質形式的社會權力運用。然而，身分權力本身並非實質之物——它完全是論述或想像的事物，因為它在「何謂紳士、什麼又是平民」的共享概念層面運作，這是種想像性的社會身分（imagined social identity）層面。因此，身分權力只是好比階級或是性別這類社會認同類別的一個面向，因為這些類別既具有實質的意涵也有想像面向。

那麼是否存在著純粹在結構層面運作的身分權力？這是有可能的。事實上，身分權力往往採取純粹的結構形式。再以我們提過的剝奪權利案例為例，我們可以想像一個非正式被剝奪權利的群體，他們不投票的傾向來自他們對自己社會身分的集體想像是他們不是那種參與政治思辯的人。「我們這樣的人不參與政治，」所以他們不投票。相反地，我們可以想像，身分權力在那些投票的群體中也發揮作用。

鼓動許多人投票的部分原因是集體想像中的社會自我概念（social self-conception），即「像我們這樣的人參與政治」。身分權力，就如同一般的社會權力，可能是透過行為人行使或是純粹在結構層面運作；它可能會帶來正面的行動或負面的約束；它可能為行動受到權力掌控的行為人帶來好處，又或是正好相反。

我們之所以對於身分權力特別有興趣，是因為我們將關注身分權力如何影響知識從發言者傳遞給聽眾的論述交流——廣義來說，這就是證言交流（testimonial exchange）。我將論述說，身分權力是證言交流機制必需的一部分，因為它需要聽眾運用社會刻板印象，自發性地啟動他們對發言者可信度的評估；這種刻板印象的運用可能完全正確，也可能會產生誤導，端視刻板印象而定。

我們可以明顯看到，如果刻板印象體現了一種針對發言者的偏見，那麼要注意以下兩件事：交流中存在著一種認知失衡（epistemic dysfunction）——聽眾貶低發言者的可信度，結果可能錯失了知識；而聽眾因為低估了發言者作為認知者（knower）的能力，使得該作為在倫理上也有瑕疵。在此我將轉向探索這種認知和倫理層面的雙重障礙。這項任務著重在也許是身分權力影響人類論述和認知層面互動最具倫理和社會意義的重要要素，並描繪其獨特的非正義面貌：證言不正義。

### 1.3 證言不正義的重要案例

廣義而言，證言實踐（testimonial practice）中的偏見失衡（prejudicial dysfunction）有兩種。一是偏見導致發言者獲得較實際偏



高的可信度——可信度過高（credibility excess），二是偏見導致發言者獲得較實際偏低的可信度——可信度貶損（credibility deficit）。例如，考慮發言者口音對其發言內容所直接造成的影響。口音附帶的社會評價，不僅會影響聽眾如何看待發言者（口音可能暗示某種教育／階級／區域背景），口音也通常附帶認知層面的評價。口音對聽眾接受發言者可信度的高低具有重大影響，特別是在雙方交流僅此一次的情況下。我並不是說某個人的口音特別有可能主導聽眾去主動拒絕相信明顯可信的主張，或相反地，讓聽眾完全信服某些難以置信的主張，即使這是一位充滿偏見的聽眾。雖然這些狀況毫無疑問都有可能發生，但有鑑於在大多數情況下，聽眾通常都是根據自身利益去相信何者為真、何者為假，只有在特別脈絡下的強烈偏見才會強大到足以產生這種效果。我要強調的是，偏見會暗地誇大或貶低發言者的可信度，有時這會讓聽眾跨越相信或接受的門檻，而讓偏見導致他錯失了知識。

在面對面的證言交流中，聽眾決定自己要多相信發言者。<sup>12</sup>這種歸因過程肯定不受精確科學的控制，並且顯然會造成可信度偏高或貶損的差錯。<sup>13</sup>整體而言，可信度過高往往帶來優勢，可信度貶損當然就導致劣勢。但有些例外要提一下，我們應當注意，在特定脈絡下可信度過高的結果可能帶來劣勢，而可信度貶損可能帶來優勢。關於前者，試想有一個工作負擔過重的醫生，他的病患向他諮詢需要更專業培訓才能回答的醫療問題。他無法對他的回答完全負責，但是他必須盡力回答這些問題，因為病患需要答案，而他是病患唯一的資訊來源。病患認定醫生能夠提供他們所需要的資訊，因此他們認為醫生的回答具超高可信度。讓我們補充一點，任何試圖改變病患對醫生專業知識看法的嘗試，都會不當破壞病患對醫生的信心而損害醫病關係。這些全都是醫生的倫理負擔，因為他知道他的最佳建議有可能會在某

個重要的健康議題上誤導病患。對於這個醫生來說，他從患者身上獲得的過高可信度會帶來不必要的倫理負擔，因此我們認為過高可信度可能不見得有利。<sup>14</sup>另有一位教授的例子是，她請新進同事對某些作品提供意見，她仰賴這位同事的批判性意見好在研討會發表前搞定一切。如果這位新進同事是教授的崇拜者，他會在有疑處不疑，使得他的意見不像原本假定的那般具有批判性，教授會因而大為失望。教授在此獲得的過高可信度反而對她不利，在這個情況下，過高可信度是缺點，雖然整體來說過高可信度通常會帶來優勢。

在非尋常的情況下，可信度貶損卻帶來優勢的可能性又是怎樣？命中注定要成為羅馬皇帝的克勞狄烏斯（Claudius），因為患有口吃被大家當成傻瓜，所以登基之路上能夠一再避開政治謀殺。或者，回想出現在七十年代犯罪偵探電視影集中獨樹一格的角色——神探可倫坡（Lieutenant Columbo），他笨拙混亂的風格使得接受他調查的嫌犯卸下心防，因而能趁其不備地進行詰問。在這種特定的脈絡下，可信度貶損有可能是項利多。但是總體來說，我們應視可信度為一種優勢，人們需要足夠的可信度在各方面有效運作，相應之下我們通常視可信度貶損為缺點。

表面上看來，人們可能會認為可信度貶損和可信度過高都是一種證言不正義。在可信度過高的例子中，「不正義」的感覺油然而生，這是相當恰當的；就像有人可能會抱怨某某只因為講話帶某種口音，他的發言內容就獲得過高可信度，這相當不公平。<sup>15</sup>我們可以勉為其強地說，但這與我們的概念不符，因為可信度不是公平分配形式的利益——不同於那些可以用分配圖表有效處理的利益（例如財富或醫療保健），可信度的公平分配很清楚，它是一個講求正確分配的概念。除了認知上的細微差別之外，聽眾的任務很清楚：她賦予發言者的可信

度必需等同於他說實話的程度。此外，有些利益之所以如此適合以分配的模式討論，主要是因為原則上這類利益是有限的，並至少有可能供不應求（回顧休謨 [Hume] 在《論正義的系譜學》提到：在充沛的情況下，分配概念不會被理所當然地拿出來討論）。<sup>16</sup>這些利益會或是很快就會導致某種競爭，並興起何種分配方式才公平的道德難題。反之，可信度通常不像上面這類利益般有限，因此沒有類似的競爭需要以分配的方式處理。

因此，在可信度貶損的例子中，我們要追查的不正義並非指沒得到公平分配的利益（在此為可信度），因為這無法完全掌握發言者被不公正對待的特殊性。我們想探討證言不正義作為一種獨特的知識不正義，其中某人身為認知者的能力遭受特定的不公正對待。可信度貶損顯然會造成這種錯誤，雖然可信度過高（在較不尋常的情況下）也可能有各種缺點，但並不會損壞、羞辱或是撤回對發言者身為認知主體該有的尊重。所以在此，發言者並未蒙受知識不正義，更別說證言不正義。反之，我們假想中的教授和醫生，他們作為認知者的能力被過於推崇。

然而，我們應追問的是，有沒有可能在某些情況下，身為認知者的能力被過度推崇反讓人蒙受「證言不正義」的害處？假設有一個人，他在成長過程中大舉獲利於各類社會偏見所賦予他的優勢，身旁的人經常吹捧他的智識能力。讓我們假定他是統治精英階級的成員，而他的整個教育和培養過程都幽微地傳遞這樣的訊息，在他心裡種下堅信的果實。也許跟他同校的學生到最後都帶著獨特的口音，當然還有那有助他們被視為知識權威的自信氣息。無疑地，他在所處的階級分化社會中，從大多數與談者那裡獲得的過高可信度是項優勢：他很可能在眾多論述交流中獲得利潤豐厚的工作，位居高位手到擒來……

諸如此類。但是，如果這一切也讓他發展出一種認知上的傲慢（epistemic arrogance），以致他無法獲得認知德行，變得思想封閉，遵循教條主義並對批評無動於衷呢？這樣的人是不是在某種程度上確實被愚弄了？如果過高可信度扭曲他在認知層面的本質，這樣難道不也是種證言不正義嗎？究竟他身為認知者的能力是否確實受到誤判？我認為答案可能為肯定的。在此，我們可能面臨到一個證言不正義的有趣特例。但請注意，知識的不正義是累積而來的結果，而我們此處的焦點是不正義的個案。我不認為把這個人在個別時刻所獲得的過高可信度認定為證言不正義是正確的，因為錯待他的程度實屬輕微。只有當我們用可說是想像的方式將足夠的類似事件加總起來，我們才能說長期看來，當中的每一個可信度被過度推崇的時刻，都會造成主體蒙受知識不正義的對待。

因此我要指出，雖然這個例子的確點出某些占據社會權力優勢地位的人也有可能會遭受特定型態的證言不正義，但卻是一種必須透過累積的方式產生影響的證言不正義。儘管如此，這並不表示任何可信度過高的代表性案例都構成了證言不正義。也就是說，證言不正義的主要特徵仍然在於可信度貶損的問題，而非可信度過高。

現在讓我們專注於證言不正義的概念上，並且明確地認定為一種可信度貶損的形式。我們首先需要注意的是，偏見並不是導致可信度貶損的唯一因素，因此並非所有類型的可信度貶損都是證言不正義的情況。可信度貶損可能只是出於失誤：亦即在道德和認知上都無過失的錯誤。無罪錯誤案例層出不窮的原因之一是人的判斷難免有誤，因此即使是最老練和洞察力最好的聽眾，也不可避免地會對發言者的可信度做出錯誤的判斷。更具體地說，聽眾可能只是誤判發言者的專業水準或動機，因此給予他較低的可信度。只要這項誤判本身在道德上

和認知上都無過失（例如，它不是由不道德的仇恨或認知上的粗心大意引起的），那麼聽眾誤判發言者的可信度就沒有任何過失可言。這只是一種常見的認知錯誤。

設想以下例子中的聽眾，讓我們假設她是一個哲學家，而且是倫理學家——她知道她的對話者是來自某個機構的學者，並且已在網上搜索過他的資料，她相信他是一名醫生，因為他名列醫學相關網頁上。當他們的談話轉向關於她的專長領域——道德虛構主義（moral fictionalism）文獻中的某項爭議時，她驚訝地發現對方直率地批評了虛構主義者（fictionalist）的研究取徑。她對他的發言給了評價，然而如果她認定對方是倫理學家同行，她會給他更高的可信度評價。然而她對於對方是任職於醫療部門並具有醫學倫理專長的倫理學家有所不知，由於她誤判了對方的專業身分，所以在對話過程中誤判了他的可信度。然而，我認為她的誤判並未真正造成證言不正義，這只是個無辜的錯誤。因此，這種不幸的錯誤雖可能導致可信度貶損，但不會造成證言不正義的情況。至少，我建議我們以此方式定義這個概念。當然，我們假想中的聽眾在得知她的對話者實際專業身分後會覺得尷尬，要她在口頭上為自己的不公對待表達過意不去也不為過；但這只是一種非常薄弱的不公之感，不僅遠不及我們日常使用「不正義」一詞時附帶的倫理和政治意涵，也缺乏常見的不道德指涉。這主要是用字遣詞的問題，所以如果有人持相左意見，那麼他們可以將無罪錯誤的例子視為一種較不充分的證言不正義。但是我會將證言不正義這個專有名詞，應用在聽眾的錯誤判斷涉及道德過失的情況。

那麼，要是削弱對方可信度的原因在倫理上無過失，而只是認知層面的過失所造成的呢？若我們重新檢視上述例子，並改為設想因極度粗心的網路搜尋才致使哲學家犯下錯誤，那我認為我們應該認定她



雖然削弱了對方的可信度，但仍稱不上證言不正義。她偏頗地判斷了對方的可信度，並沒有侮辱或損壞他身為一名認知者的地位，因為她只是犯了一個愚蠢的錯誤。雖然她在認知層面有所過失，但就倫理上而言並無過錯，所以她削弱了對方的可信度卻不構成證言不正義：倫理上無過失的錯誤不會貶損講者的地位，或在其他方面錯待講者。證言不正義的倫理傷害，必定來自聽眾採行判斷時所持的負面道德立場，而一旦聽眾的錯誤不涉及倫理層面時，也就不致犯下證言不正義。我想提出的是，**偏見**才是倫理傷害。在不同的時代都出現許多令人沮喪的例子，可以明顯看出偏見如何左右可信度的判斷，例如認為女性是非理性的、黑人智力低於白人、工人階級的道德不如上流階級、猶太人詭計多端、東方人很狡猾……等等，這些討厭的陳腐分類，多少投射出可信度的判斷在不同歷史時刻下的面貌。但是，為了要讓我們的哲學想像更細緻，讓我們來看一個為我們提供虛構史實的文學例子。

這個例子來自哈波·李（Harper Lee）所著的《梅岡城故事》（*To Kill a Mockingbird*）。小說的場景是在一九三五年阿拉巴州馬州梅岡郡（Maycomb County, Alabama）的法庭上。一個名叫湯姆·羅賓遜（Tom Robinson）的年輕黑人被控強姦白人女孩梅耶拉·艾薇（Mayella Ewell）。女孩住在黑白種族隔離區邊界的郊區，湯姆每天上班途中都會經過這棟房子。對於讀者以及在法庭上任何無預設立場的人來說，湯姆·羅賓遜很明顯完全是無辜的。說話進退有據的被告辯護律師阿提克斯·芬奇（Atticus U-Finch）已經證明湯姆無法毆打艾薇並造成她受害當天留下的傷口和瘀青，因為無論是誰毆打她，這人一定是左撇子，但是湯姆小時候因機械事故受傷造成左臂殘廢。審判過程中，證據的力量與種族偏見的力量直接交手，而清一色白人組成

的陪審團所做出的判決最終屈服於後者。相形之下，場景中呈現的心理過程卻很細膩。作為一名發言者，湯姆如何被陪審團所認識，這個過程中有著相當複雜的社會意涵在運作。在一名黑人和一名可憐白人女孩的證詞攻防戰中，法庭的氣氛瀰漫種種種族政治下可做跟不可做的事情。要在這樣的氛圍下陳述事實，對湯姆來說是步步危機。因為如果他出言反駁白人女孩，他將被視為一名無禮又撒謊的黑人。然而，如果他沒有公開梅耶拉試圖親吻他的事實（這才是真正發生的事），那他更可能被判刑。這種論述困境反映了在命中注定的那日，當梅耶拉在家中伸手抓他時他所面臨的實際困境。如果他推開她，人們會認為他侮辱她；然而，如果他保持被動，同樣會視為是種侮辱。因此，他所能採取最中立的行動是拔腿就逃，儘管他知道逃跑也會被視為是種犯罪的表現。吉爾默先生（Mr. Gilmer）質問湯姆時，就十足抱持著他逃跑就意味著他有罪的看法：

「.....你為什麼跑這麼快？」

「我說了我那時很害怕。」

「如果你沒有良心不安，你為什麼害怕？」<sup>17</sup>

看起來似乎梅岡城的黑人男性只要逃跑就會被牽連有罪。同樣地，他在法庭上也不能完全吐實，因為他的話可能不被採信。例如，在法庭審訊期間的關鍵時刻，湯姆犯了一個錯誤，他誠實地說出他在梅耶拉家中逗留，是出於善意幫她打雜。如同整個故事一樣，這個場景是從阿迪克斯·芬奇的小女兒思葛（Scout）的角度來記述，她和她的哥哥傑姆（Jem）一起偷偷從「有色人種專席」那裡監聽審判過程。檢察官吉爾默先生設下圈套抹黑湯姆：



「你為什麼這麼想替那女人打雜？」

湯姆·羅賓遜猶豫地想著如何回答。

「看起來好像沒有人幫她，就像我說的那樣……」

……吉爾默先生冷酷地對陪審團微笑。「這麼說來，你是一個大好人，你做這一切都分文未取吧？」

「是的，好吧。我可憐她，她比她家的其他人要多做很多事。」

「你可憐她，你可憐她？」吉爾默先生激動到像是要衝到天花板。

證人這時意識到自己的錯誤，在椅子上不安地移動。但傷害已經造成。坐在我們下方的聽眾沒有人喜歡湯姆·羅賓遜的回答。吉爾默先生停頓了很長一段時間，好讓大家意識到發生了什麼事。<sup>18</sup>

作者在這裡所討論的「傷害」，是指白人陪審團先前基於人性，對黑人證人所抱持的認知信任被傷害。如果你身為黑人卻同情一名白人，那麼，這樣的憐憫是不被允許擁有的情緒。根植於白人優越教條的種族意識形態脈絡下，尋常人類同情心的基本道德感在白人眼中已經變調，因而此處它被解讀是黑人自我感覺優越的指標。黑人不被允許感到比任何白人優越，無論她的生活有多困難或孤單。

湯姆·羅賓遜公開表達他的感受致使事態擴大，這對法律正義和其所依據的知識正義帶來嚴重後果。這場審判是黑人與白人女孩（或是她那上告法院的父親）兩造證詞間的零和競爭（zero-sum contest），而要陪審團中有人對黑人持有認知信任而去懷疑白人女孩的證詞，就心理上來說幾乎是不可能的——湯姆出於憐憫對一名白人女

孩展現同情心，這點只會加劇這種不可能性。

結果證明，陪審團成員堅持他們對被告所持的偏見，而這類偏見主要來自當時的種族刻板印象。阿提克斯·芬奇對陪審團提出的挑戰，要他們設法不受這類刻板印象的影響；他要免除一種惡劣的「假設」——亦即**所有**黑人都說謊，**所有**黑人基本上都是不道德的，**所有**黑人男性接近我們的女人時，我們都不能相信。<sup>19</sup>但是到了判決的時候，陪審員受偏見左右，對發言者自發性地產生不信任感。他們判定他有罪。我們詮釋這部小說時，重點在於指出陪審團確實認定被告有罪；也就是說，陪審團並不是私底下覺得被告無辜，卻憤世嫉俗地無論如何都要判他有罪。如果是後者，他們可能心態上還帶點不確定性。關鍵在於陪審團真的無法承擔阿提克斯·芬奇在結辯時所提出的「責任」：

「……以上帝之名，盡你的責任。」

阿迪克斯降低音量了，當他轉過身去背對陪審團時，他說了些話我沒聽到。他講給自己聽的成分多於說給法庭聽。我打了傑姆一下。

「他說什麼？」

「『以上帝之名，相信他』，我想他是這麼說的。」<sup>20</sup>

芬奇力圖讓陪審團明白，他們有**責任**相信湯姆·羅賓遜，這點支持我如何解讀陪審團的心態。芬奇顯然認為，需要力勸陪審團做出認知上的正確判斷。陪審團不該只著眼自身的道德和法律義務，他們只能在認定被告確實犯罪的情況下做出有罪判決，因為他知道心理層面根深蒂固的偏見會影響陪審團的判斷力。

當他們真的作出有罪判決時，這證明他們沒有盡到責任根據證據作出正當的證言判決。正如阿迪克斯·芬奇所擔心的那樣，他們失敗了，無法盡責去相信湯姆·羅賓遜。面對眼前的證據，他們墨守社會對羅賓遜作為發言者所持的偏見，立即導致重大的認知過失，以及後果嚴重的道德疏失。事情後來的發展是，湯姆·羅賓遜沒能活到繼續提出任何上訴。身為讀者的我們被告知，後來當他在守衛面前試圖攀越圍欄逃獄時，守衛從背後射殺他。

或許值得一提的是，即使是帶有仇恨偏見的意識形態，也不會只是透過明確的仇恨思想和談話加以維持，而是藉由相形之下幾乎不會讓人感到不快的日常生活刻板印象持續下去。貫穿本書的主旋律是相形之下較不顯眼的認知可靠度議題，輕輕地回應最終導致湯姆·羅賓遜被殺的嚴重種族主義排擠。我們可以在下面例子中觀察到這一點：思葛與她的家庭朋友，同時也是鄰居的茱笛小姐（Maudie）談論到隱居的神秘年輕男子布·拉德利（Boo Radley，又被稱作亞瑟先生）。有關於布·拉德利的可怕故事比比皆是，孩子們從不倦於想像發生在他身上的故事。思葛向茱笛小姐詢問關於他的事：

「你認為那些是真的嗎？他們所說的關於布.....亞瑟先生的那些事？」

「什麼事情？」

思葛告訴她了。

「這些事有四分之三是黑人說的，有四分之一是史蒂芬妮·克勞福德（Stephanie Crawford）說的。」莫迪小姐嚴厲地說道。<sup>21</sup>

身處白人自然而然會將「有色人種」與不負責任的八卦聯想在一

起的文化中（即使具有獨立思考的精神，好比回答思葛問題的茱笛小姐），不難想像這種相對鬆散的意識形態如何支持著更為嚴苛而直接的不正義，削弱黑人的認知可靠度（epistemic trustworthiness）。雖然這類較不起眼的態度可能不帶任何仇恨，但它仍然可能是整個仇恨意識形態的重要元素。

湯姆·羅賓遜的案例是個極端例子，呈現我想以哲學刻劃的證言不正義。透過簡述故事的方式，或許可以讓我們捕捉到當中帶有偏見的可信度貶損（prejudicial credibility deficit）的面相。但是雖然這可以作為證言不正義的一般性定義，卻沒點出湯姆遭受的那種證言不正義的重要特色。有各種各樣可能導致可信度貶損的偏見，但所造成的證言不正義其影響範圍極為有限，因此缺乏如湯姆·羅賓遜的例子所明顯具有的任何結構性社會意義。設想（在此我改寫某位科學家提供的例子）一個科學期刊的評審小組，他們對某種研究方法持有武斷的偏見。想要投稿的人可能合理地抱怨那些根據不受歡迎的方法提出假設的作者，其可信度會因評審偏見而大打折扣。因此，偏見就導致了真正的證言不正義（寫作是提出證言的一種媒介）。儘管這種證言不正義可能嚴重影響潛在投稿人的職業生涯，甚至是科學的進步，但是讓我們假設它對主生命的影響範圍只在這個特定的領域；也就是說，偏見（在此指針對某種科學方法的偏見）並不會致使主體因而易於受到任何其他形式的不正義（如法律、經濟、政治）的影響。我們可以說這裡產生的證言不正義是相對較小的（incidental）。

相比之下，透過共同偏見與其他形式的不公正相連的證言不正義，可以稱為是系統性的（systematic）。因此，造成系統性證言不正義的不單只是偏見，還特別指在各種不同社會活動中「如影隨形」依附主體的偏見——經濟、教育、專業、性別、法律、政治、宗教等等。

被偏見「盯上」使人不僅容易受到證言不正義的影響，也容易受到各種不公正的影響，因此當這種偏見造成證言不正義時，會與其他類型的實際或潛在性不公正有系統地聯繫在一起。顯然，湯姆·羅賓遜所蒙受的是系統性的證言不正義，因為種族偏見使他承受證言不正義之外的許多不公平。系統性的證言不正義構成了我們的重要案例——其重要性在於引領我們關注知識不正義該如何融入範圍更廣的社會正義模式。

會這般如影隨形的偏見，其主要類型（或者該說就是唯一的類型？）是與社會身分相關的偏見。讓我們稱這種偏見為**身分偏見**（identity prejudice）。這種偏見可能是正面的也可能是負面的，亦即根據社會身分的某類特徵偏頗地贊成或反對他人。不過，既然我們的興趣是探討可信度貶損而非可信度過高，在此重點將擺在負面的身分偏見上（事實上，我傾向於使用「身分偏見」作為「負面身分偏見」的簡稱）。影響聽眾判斷可信度的身分偏見，是種身分權力的運作。因為在這種情況下，身分偏見足以影響一方或多方控制發話方所為——例如，不允許對方傳達知識——這在某種程度上取決於所涉入的社會身分承載何種集體概念。在我們所舉的《梅岡城故事》例子中，陪審團以這種方式行使種族身分權力，因為他們對湯姆·羅賓遜做出了讓人氣餒的可信度判斷，使其無法傳達他對艾薇家中所發生事情的瞭解。這是身分權力在法庭中主要的運作方式，湯姆的命運因此被定奪；不過這當然不是故事的全貌，因為吉爾默先生簡單而有效的起訴策略，對於這種身分權力的運作也起推波助瀾之功：他訴諸在黑人身上常見的負面集體想像。吉爾默蓄意操控陪審團，陪審團顯然也接著控制了湯姆·羅賓遜，拒絕接受他傳達的知識。

憑藉身分偏見和系統性的概念，在證言不正義的重要案例上，我

們現在能夠提出更為精準的特性，也就是其系統性。這是指發言者承受這類的證言不正義的充分必要條件，是聽眾因為身分偏見而認定發言者可信度貶損；因此證言不正義的核心是身分偏見所造成的可信度貶損。但是，我們應該注意到可能的例外情況；也就是說，人們可以想像身分偏見所造成的可信度貶損，也有可能不是系統性的證言不正義所導致，這種情況就不構成我們的重要案例。試想以下情況（我從一位科學哲學家那裡聽來的軼事）。有一個由科學研究者和部分科學史學家主導的大型國際會議，只有少數科學哲學家與會。很明顯地，大多數的其他代表都認為科學哲學家與科學的實際發展脫節，以致我們可以直白地說，後者受到了學術界的蔑視。在這種情況下，似乎單單只是被套上「科學哲學家」這個身分類別，就會使人成為象牙塔裡的學者，發言也成了空洞推論而被摒棄。這確實是身分偏見造成可信度貶損的案例。然而，此處的證言不正義因為不具系統性，所以不足以成為我們討論的重要案例。儘管這是一種身分偏見，但它並不涉及導致偏見如影隨形的廣義身分類別；相反地，它的社會意義被高度局限於故事中所描述的特定會議脈絡中。因此，它產生的只是偶然的證言不正義。

被歸類為相對較小（不涉及其他重大價值）的證言不正義，也有其不容低估的倫理內涵。它們所導致的偏見與不正義雖然影響有限，但也可能會為主體招來大禍，特別是如果它們一再發生致使不正義的狀況持續存在。設想一個實際的脈絡，不公正情事發生在對當事人的人生至關重要的規劃、專業領域或是其他方面，那麼偶然的不正義積累下來也可能造成生活的分崩離析。從形式更廣泛的社會正義角度出發，只有系統性證言不正義才是值得關注的重點，這就是系統性概念的重要之處。「持續發生」標示證言不正義在歷時面向上的嚴重程度

和重要性。而「系統性」則是共時面向的特色。情況最為嚴重的證言不正義形式，是既持續發生又具有系統性特質的，這就是湯姆·羅賓遜身處的狀況，社會偏見在各方面不斷地貶低他的發言，並且阻礙他在生活中尋求正義。相較之下，既非持續發生也非系統性的證言不正義情況，總體來看不太可能造成過於不利的影響。一般而言，系統性的不正義比較可能持續發生，因為當中涉及的偏見如影隨形，並帶有社會身分想像概念，後者很可能就是社會想像持久的面向。

既然我已經確認我們的重要案例是系統性的證言不正義，現在讓我們進一步探討身分偏見如何涉入並影響論述交流。要做到這一點，我們必須探討聽眾所持有的刻板印象如何影響他判斷發言者的可信度。



## 第二章 可信度經濟中的偏見

### 2.1 刻板印象與帶有偏見的刻板印象

在證言交流的機制中，偏見如何腐化聽眾對說話者可信度判斷？偏見可以透過眾多方式潛移默化發生作用，但是我將特別深究，偏見如何利用刻板印象作為主要的手法，促成我們對可信度進行判斷。沿襲過往，我將「刻板印象」視為中性的字眼來使用，亦即刻板印象可靠與否不一而足。雖然我認為可靠的刻板印象，是聽眾判斷發言者可信度時一個理性資源中的適當工具，但我將試圖描繪身為聽眾的難題，也就是我們永遠難以避免受到帶有偏見的刻板印象影響。

讓我們首先釐清「刻板印象」較為精確的意義。社會心理學文獻對於何謂刻板印象提出眾多不同觀點。<sup>1</sup>我主張採用中性的定義，就表示有實證上可靠的刻板印象以及不可靠和扭曲的刻板印象，這是個相當廣泛的概念。本書稍後當我將刻板印象視為形象（images）時，我會談到更多刻板印象的本質。但現在我主張刻板印象是指我們廣泛認定（或接受）**一個特定社會群體有一個或多個屬性**。

這個概念概括三點：首先，它是否中立取決於透過刻板印象所做的歸納陳述是否可靠。其次，這顯示刻板印象不僅存在信念之中，也存在其他認知作為（cognitive commitment）的層面上——特別是那些可能具有情感因素，例如來自集體想像的認知作為，它可能不像信念那般清楚可見。<sup>2</sup>第三，刻板印象可能具有正面或負面效價（positive or

negative valence），又或者其實兩者皆無，這取決於所涉及的屬性是否是帶有貶損或恭維之意，又或者不偏不倚。<sup>3</sup>某些刻板印象可能會無法納入任何明確的分類，它們可以帶有正面或是負面效價，這點端視情況而定。女性依賴直覺的刻板印象就是一個例子。在假設「直覺」暗示非理性的情況下，刻板印象是一種貶損；但在直覺被視為一種認知資產的情境中，刻板印象是一種恭維。也可能有正面和負面效價都起作用的情境，例如，刻板印象可能像帶刺的恭維。

如果眾人接受群體和屬性之間的刻板印象，那麼實際上要歸納陳述某個特定社會群體的屬性時，會運用到刻板印象來認知（比方說「女性依賴直覺」）。這樣的歸類效應當然可大可小，不一而足。也就是說，在極端情況下，刻板印象可能會被認定為普世通行（「所有女性都依賴直覺」）；又或者出現另一種完全相反的情況（「許多女性依賴直覺」）；也有介於兩者之間的刻板印象（「大多數女性都依賴直覺」）。

我們使用刻板印象進行可信度判斷的觀點符合社會心理學的潮流：

過去幾十年我們見證了以下的轉變：研究觀點從認定偶而夾雜非理性需求和動機的理性與邏輯決策過程促成人類的判斷行為，變成關注人類如何進行捷思（heuristics）。關於非社會性判斷的實證研究指出，感知者會利用捷思或過往經驗，盡快減輕負擔並傳遞資訊。而最近的社會心理學研究也表示，這些過程也適用於社會性判斷的形成和使用。<sup>4</sup>

我們想像聽眾面臨的當下任務，是衡量發言者所言有幾分真實

性。除非我們對於發言者個人有夠多的認識，否則這種可信度判斷必定是基於與認知可靠度有關的某種社會歸納，也就是這類發言者的能力與真誠度。因此，不可避免地（並被賦予期待地）會自發地運用速成的（可靠）刻板印象做出相關的歸納。沒有這種啟發式的輔助，將無法實現尋常自發的可信度判斷，這正是日常證言交流的特徵。試想刻板印象中值得信賴的家庭醫生；只要相關聯想在這種刻板印象中浮現，就意味著它實際上體現了家庭醫生是可靠的歸納結果。從認知的角度來看，我們期待這種刻板印象在我們面對這類醫生提出一般性的醫療建議時，有助於我們形塑對於對方可信度的判斷。大多數日常證言都需要聽眾分辨發言者的社會類型，刻板印象就是這樣促成了證言交流。

但是，如果刻板印象中夾帶身分偏見呢？歷史上有許多弱勢群體像是女性、黑人或工人階層，他們所承受的刻板印象在不同程度上讓人聯想到某種缺乏能力或誠意的屬性，又或是兩者兼具：過度情緒化、缺乏邏輯、智力低下、演化落後、淫蕩、「品種」不良、沒有道德規範、好逐名利等等。關於這種帶有偏見的刻板印象首先要說的是，只要當中的關連是錯誤的，就表示這個刻板印象被用來對涉入其中的社會群體進行不可靠的普遍化歸納。但僅憑這點並不足以讓刻板印象變成一種偏見，因為使人在實際概括歸納時犯下錯誤的刻板印象，可能只是完全無過失的錯誤——也許是集體認知厄運（collective epistemic bad luck）的結果，例如是被手邊的證據所誤導。偏見根本上是一種未審先決（pre-judgement）的概念，內在論者（internalist）會理所當然地解釋為在沒有適當考量證據下做出或維持判斷，因此應該將偏見視為一種認知過失（epistemically culpable）。<sup>5</sup>但這是有限定條件的，我們應當注意，這項認知過失的常規可能有極少數的例外情

況。例如，在情有可原的情況下，當主體的判斷模式受到當下偏見的影響時，此時需要認知上額外的勇氣來克服這些偏見。在這種情況下，希望主體能夠意識到某種偏見建構了他的社會意識已經很困難，更不用說期待他重新調整自己判斷可信度的習慣。在這種情況下，犯下偏見錯誤的人遭逢與情境相關的認知厄運——在知識論上對應內格爾（Nagel）所稱的與情境相關的道德厄運。<sup>6</sup>我們將在第四章中舉例探討這種無罪的情況。我們會重溫赫伯特·葛利以及他對瑪姬·雪伍德所施加的證言不正義。

諾蜜·阿帕麗（Nomy Arpaly）構想了一個有趣的例子來說明無過失錯誤（non-culpable mistake，或一個「誠實的錯誤」）和偏見之間的區別。試想有位「生活在貧窮國家某個孤立農業小社區中的男孩」叫做所羅門，他「相信女性在抽象思維方面的能力不及男性的一半，或者至少不善於這類思考活動。」<sup>7</sup>他從來沒遇過進行抽象思考的女性；當地圖書館只有男性書寫的書籍，他遇到了許多男性的抽象思想家，而他們當中似乎存有一種共識，即女性無法勝任抽象思考。阿帕麗表示，到目前為止，我們無法指責所羅門特別不理性，但她要我們想像所羅門上了大學後和有能力的女學生一起學習。如果這種反證改變了他的觀點，那麼他原本的信念就會被呈現為一個誠實的錯誤（honest mistake）。然而，如果這種信念沒有改變，那麼它就會被顯示為非理性的，並且是一種偏見：所羅門面對明顯反證時的故步自封，會立刻顯示出他在認知上和倫理上都有瑕疵。倫理瑕疵（ethnically flawed）源於所羅門在反證面前想保有自己的信念，此舉不僅是非理性，更是一種具動機的非理性，而其動機（可能是某種針對女性的蔑視）是不道德的。

到目前為止，我贊同阿帕麗想要傳達的訊息，我認為她的例子說

明帶有偏見的判斷（通常）會錯誤地抵制證據，所以它是非理性的。我也同意所羅門預設的偏見顯示他的倫理瑕疵，而且這種倫理瑕疵來自於非理性背後的錯誤道德動機。然而，阿帕麗似乎進一步暗示，主體的倫理瑕疵**本身就是**偏見的明確特徵。我不確定她是否打算繼續發展這個論點，但這點值得提出討論。雖然將所羅門的想像偏見視為他的道德過失是全然正確的，但廣義而言，並非所有偏見皆如此。不是所有的偏見都涉及主體的倫理瑕疵。世界上有各式各樣的偏見。就我而言，所羅門對女性智力的偏見是負面身分偏見的一個例子，而這種偏見背後確實往往具有不道德的動機。負面身分偏見誠然是最具倫理爭議的偏見，也是我們最感興趣的偏見種類（回想白人陪審團對湯姆·羅賓遜抱持的身分偏見，其背後存在著一種或多種不道德的動機，例如種族仇恨或蔑視）。然而一般而言，偏見是更為廣泛的概念。

偏見在兩種層面上是更為廣義的。首先，雖然偏見肯定是一種以抵制證據的方式形成或維持的判斷觀點，並且這種抵制出自主體的某種動機，但是動機可能並非不道德的。回想前述科學期刊評審小組對某類科學方法持有偏見的例子。我們不必預設評審要抱持不道德的動機，才能說他們具有偏見。他們對投稿期刊文章的評語已足以讓我們認定，評審是出於某種對抗的動機在抵制證據——也許評審們對正統方法論保有根深蒂固的忠誠，故而無能敏銳看出嶄新科學方法的優點；又或者他們感受到來自創新知識的威脅。這些動機雖然不值得欽佩，但也非不道德的。其次，偏見並不總是**反對**某人或某事，因為有的偏見是種**偏好**。設想另外一組同樣帶有偏見的評審小組，成員們未因偏見而反對任何特定的科學方法，但他們偏袒支持某個方法，因此當有此類文章來稿時，他們自發性地給予過高的評價。這就是偏見可

能具有的正面效價。

我們可以總結到目前為止，談論到偏見的一般性概念如下：

偏見可能具有正面或負面效價的判斷，由於主體的某種情感投入而（通常在認知層面有誤的）抵制反面證據。

這種情感投入可能是不道德的，也可能並非如此；但有鑑於我們對系統性證言不正義的關注，我們對負面身分偏見特別感興趣，我認為這些偏見總是由某種不道德的情感投入所致。負面身分偏見是對人身為某個社會類型所抱持的負面偏見。現在，如果我們將負面身分偏見與刻板印象兩個概念結合起來，我們就能說明何謂帶有負面身分偏見的刻板印象（a negative identity-prejudicial stereotype）：

社會群體與一個或多個屬性之間被眾人所相信、帶有貶損意味的聯結，這類聯結是種概括歸納的體現，顯示由於不道德的情感投入，（通常在認知層面有誤地）抵制反證。

這就是作用在系統性證言不正義之上的偏見。

我們現在可以進一步探討帶有偏見的刻板印象如何實際影響聽眾對可信度進行判斷。我已經提出日常證言交流中的聽眾通常會借助刻板印象的啟發，來判定發言者的可信度。聽眾和發言者涉入一種社會互動，而不可避免地針對彼此的社會感知進行了交流。在此預告我將在下一章中論證提出可信度判斷的感知模型（perceptual model），讓我們暫時接受這樣一種觀點，即在那些日常的證言交流中，聽眾並未細思對發言者該持有多深的信任，聽眾會於在被告知的事情上察覺自



己可以信任發言者到這樣或那樣的程度。她根據一連串背景知識的假定來認識他：像他這樣的人在這類事情上的意見，值得像她這樣的人何種程度的信任？我已經提過，可靠的刻板印象在這裡扮演重要的作用。發言者和聽眾之間相互作用的這種模式，有助我們看到身分偏見如何扭曲聽眾判斷可信度的機制：它扭曲了聽眾對發言者的看法。

將感知用語應用於我們的重要案例，我們可以說，梅岡郡陪審團的判斷力被帶有偏見的種族刻板印象大為扭曲，以致在法庭中他們只將湯姆·羅賓遜視為撒謊的黑人。在這個例子中，陪審團的看法部分受到帶有偏見的信念所影響——帶有種族偏見的刻板印象左右他們如何做出可信度判斷——部分是透過信念影響的。但是，我們的重點將放在非信念層面的偏見如何運作；因為專注於信念會導致我們低估證言不正義的影響。我相信對認知關係的正確洞察是：大多數時候證言不正義都是持續存在的，雖然我們可能很難監督一個人對偏見的信念，但是要在未經信念介入（doxastic mediation）的情況下，濾除人們社會感知、帶有偏見的刻板印象更加困難。許多證言不正義的例子都跟湯姆·羅賓遜的案件大不相同，因為許多案件根本不涉及帶有偏見的信念，而只出於隱密殘留的偏見，其內容甚至可能與主體實際持有的信念不一致。當然，我們有時可能會基於我們的信念而犯下證言不正義；但更具哲學意味的設想是，我們的所作所為可能經常無視我們持有的信念。

為了釐清有時候帶有偏見的刻板印象之所以特別難被發現，是因為它們不涉及信念就直接影響我們判斷可信度，因此提醒自己社會刻板印象這個概念的起源可能有所助益。一般認定，政治記者沃特·李普曼（Walter Lippmann）讓「刻板印象」的隱喻使用法意味著社會類型而變得廣為流傳。<sup>8</sup>它的字面意涵是指印刷使用的模具，因此李普曼



將社會刻板印象描述為「我們腦海中的畫面」（pictures in our heads）。這似乎是一個很好的即興描述。如果我們將社會刻板印象，視為表達社會群體與單一或多個屬性之間關連的形象，從而歸納出該社會群體的單一或多個具體特質，那麼我們就會比較清楚，與內容相當的信念相較，刻板印象對判斷的影響何以較難發現。形象能夠從內在影響判斷，這使得形象能在我們沒有意識到的情況下左右我們的判斷，這相當於無意識的信念進行的方式。

關於這一點，最顯而易見的例子是，當出於社會想像的偏見形象內容與聽眾的信念相衝突時，仍能持續影響聽眾的判斷模式。設想一名已經擺脫性別歧視信念的女性——如他們所稱的，一位典型的女性主義者——她的心理在許多情況下仍受到女性缺乏從政所需必要權威的刻板印象影響，所以她往往不像對待男性政治候選人那樣認真對待女性政治候選人。這樣一個具爭議性的例子就說明了（我們可能稱之為）殘餘型內化（residual internalization）的現象，即一個位階較低群體的成員繼續支持苟延殘喘的壓迫性意識形態，即使她的信念真的在持續進步。有時這可能只是因為個人的情感狀態落後於信念（像是背棄信仰的天主教徒仍自覺是罪人、同性戀人權活動者具有羞恥感）。但其他時候，即使在任何相關信念逐漸消弭後，我們想像中的認知作為（cognitive commitments）仍然會影響我們對社會世界的看法。這些作為會以殘餘形式迴盪在我們的心中，並落後於信念的發展，從而影響我們對社會的認識。

當偏見形象與衝突信念並存，往往很難辨識它們的影響。畢竟，為什麼人們可以不去論及對方所相信的一切，而去懷疑他的判斷可能事實上是被相反的想法所形塑？回到上述典型女性主義者的例子，設想她在1970年代時受到政治意識啟蒙，因此所有當初形塑她身為一名

女孩的性別相關（gender-related）信念，都發生了根本性的轉變。考量到她新建立起的女性主義信念細緻而堅定，她何須懷疑自己對社會的認識可能仍受到性別歧視刻板印象的影響？一個人需要特別傑出的自我意識才能警惕到自身思考中帶有這種偏見，更不用說修正它了。然而，也許她注意到自己的信念與感知判斷之間存在某種不協調，並自問為什麼往往不認為女性政治候選人擁有必要的莊嚴風度。讓我們樂觀地想像，她向別人吐露了自己的感受和懷疑，她的自我覺醒也逐漸抬頭，這有助於限制偏見殘餘（prejudicial residue）影響她的判斷可信度。但許多偏見無法輕易地消除。社會想像是社會變革的強大資源，這顯然是由於其直接通達思想的能力，因此獨立於可能仍受到當時偏見汙染的信念。但是，如果形象本身受到偏見的汙染，那麼同樣未經主體意識就直接影響判斷的能力，會使社會想像成為倫理上和認知上的缺失。<sup>9</sup>集體社會想像力不可避免地包含各種刻板印象，這就是聽眾與對話者必須面對的社會氛圍。難怪社會想像中的偏見因素可以在未經我們許可的情況下影響我們對可信度的判斷。

集體社會想像中的偏見殘餘，可能以兩種不同的方式存在於主體的社會意識中，即便它與主體的信念相互衝突。我們可以分別從歷時性和共時性的面向描述它們。我們所舉的典型女性主義者例子說明了歷時性的情況。她的信念已然發展，但她的社會想像所夾帶的內容並沒有，後者因而構成了一種殘餘的偏見力量，持續形塑她的判斷和動機——就嚴格的心理分析意義上來說她並非無意識的，但我們可以說這沒有涉及任何意識專注其上，也未經她的認可。關於共時性，我們可以舉一個終生獻身反對種族主義者為例，其社會判斷模式洩漏了來自集體社會想像中的種族主義要素殘餘。在這種情況下，個別主體無法完全有效地消除社會判斷氛圍中的偏見，因此，同樣在未經他認可的

情況下，偏見的殘餘會影響他自身的判斷模式。無論是以歷時性還是共時性形式存在的殘餘的偏見，都會導致最隱秘和微妙地存在心中的證言不正義形式。

透過支持不同程度的證言不正義一直在發生的觀點，我們覺察到這類偏見如何未經我們許可，就影響我們對可信度做出判斷。正如朱迪絲·施克萊所指出的，哲學史使我們錯誤地認為正義是常規，而不正義是反常：

這是一般思考正義的取徑，這種取徑雖然不是亞里斯多德發明的，但他肯定系統化編纂此觀念，並讓我們永遠銘記在心。這種正義的一般形式並沒有忽視不正義，但它確實傾向於將不正義簡化為正義的前奏，或是正義受到了抵制和破壞，就好像不正義是一種令人訝異的異常。<sup>10</sup>

施克萊令人信服地發展了這樣一種觀點，即不正義實際上是一種正常的社會基線（social baseline），而積極的憤慨呼求與尋求改正則是罕見的例外。我認為證言不正義是論述生活（discursive life）的正規內容，儘管憤慨呼求實屬罕見。我們可能會為此提供各種解釋，包括抱怨你的老闆因為你是殘障而沒有給予你應得的可信度，這點不僅不太可能輕易被證實，還可能帶來重大的社會風險（你可能會被稱作麻煩製造者而錯失升遷機會）。但我認為另一個原因是，光靠我們日常倫理論述的方式，很難完善理解這種錯待（傷害）他人的形式。

（我所稱的）證言不正義構成了一種重要且極具有破壞性的道德錯誤，甚至有系統地與社會上其他形式的不正義掛勾。但這一觀點並不十分受到重視。如果是這樣，也許我們更應該表達我們的憤慨，並在

某種程度的整頓後據理力爭，也許社會轉變就會因應而生，發展出更恰當的語彙和討論，以便提出和回應此類投訴。也許我們也更能準備好去改變我們判斷可信度的模式，從而降低其他人遭受證言不正義的可能性。

在本節中，我持續主張當偏見以刻板印象形象運作於集體社會想像中時，往往最不受制約，因為形象可以避開我們一般信念的自我省察，有時甚至與信念反道而行。在偏見確實直接影響到聽眾對發言者看法的情況下，希望必定來自聽眾的信念在某種程度上能加以修正

（就像我們的典型女性主義者的例子一樣，她克服了自身對女性政治候選人的偏見）。然而我應該指出，相反地，不帶偏見的社會感知糾正偏見信念的可能性是另一個希望的來源，而社會想像力能否成為社會變革的強大正面力量就取決於此。阿帕麗討論的一個例子說明了這種可能性。根據阿帕麗對馬克吐溫（Mark Twain）《頑童歷險記》

（*Huckleberry Finn*）的解讀，哈克貝利（Huckleberry）始終堅信，出於道德要求他應該將逃脫的奴隸吉姆（Jim）交給有關當局，以歸還給他的合法所有者。但是，哈克貝利的行為背叛了這些信念與他的感知能力之間的衝突：當機會來臨時，他並沒有舉發吉姆。阿帕麗認為，儘管哈克貝利持有傳統且強烈的種族偏見信念，他對吉姆的認知卻不帶道德偏見，而是視對方為完整的人。她令人信服地主張，他在道德上是值得被稱許的。我們可以說，哈克貝利沒有舉發吉姆，因而證明自己的認知是不帶偏見的，而且在道德上的確有德行的，儘管他確實持著帶有偏見的信念。

我認為，主體能夠戰勝自身帶有偏見的信念，不持偏見認識他者的可能性，對於我們理解社會變革如何可能，至關重要——這裡提到的社會變革，包括改變我們判斷可信度的模式。無論在任何情況下，聽

眾能夠有效地自我批評的期望，不管是來自信念改變認知，或者認知改變信念的可能性，籠統來說是兩種認知作為形式之間不協調的可能性，對於那些致力於減少可信度判斷偏見的人來說，是一種重要的認知和倫理資源。

## 2.2 不帶有偏見的證言不正義？

我們持續探討偏見的性質及其對可信度判斷的影響，因為我們致力透過涉及身分偏見的重要案例，將證言不正義定義為必然與偏見有關。但可能會有人反對說，在認知厄運的情況下，聽眾似乎可能不懷任何偏見就犯下證言不正義。在下面的例子中，之所以會出現這類認知厄運的原因在於，即使是最可靠並且不帶偏見的刻板印象也會出現例外。想像有位聽眾因為發言者避開眼神接觸、經常斜眼瞄人，並且話講到一半故意停頓下來，好像在編造故事一樣。<sup>11</sup>發言者的行為讓聽眾的判斷得到證成，因為該行為符合實證上可靠的缺乏誠意之刻板印象。然而，事實上這個人講話非常誠懇，他閃躲的姿態只是他極端害羞個人特質的獨特顯現方式。讓我們假設，這位發言者是實證上可信賴法則的例外，因此他所承受的證言不正義並非偏見造成，而只是運氣不佳的結果。我們該怎麼解釋這樣的例子？

如果我們將這個害羞的例子視為證言不正義的案例，那麼這是無過失的證言不正義（non-culpable testimonial injustice）：顯然，無論是從認知還是倫理層面來看，聽眾的作為沒有任何應受譴責之處。雖然特別敏銳的聽眾可能能夠辨別出與之對話者的特殊舉止是出於害羞而非不誠實，但我們不會在尋常聽眾身上套用特別高的標準，就好像

我們進行道德評斷時也不會對一般對象訴諸高人一等的準則。如果我們不去指責讓聽眾對可信度產生錯誤判斷的理由（無論是體現在應用經驗摸索的啟發過程，還是仔細討論的論證中），那麼聽眾就不該因為可能造成的傷害受到譴責。在本例中，聽眾的可信度判斷過失源於一種偶然的認知厄運：她訴諸值得信賴的刻板印象以判定發言者是否誠懇，但實際情況是刻板印象不幸地造成誤導。

但我最終傾向認定，我們不應該將此例視為證言不正義案例。因為如果我們認為這位害羞人士被誤解的話，那麼在認知上因非己之過而錯待某人似乎太過容易發生，證言不正義會因此成為一個不甚明確的道德觀念。如果我們認為這位害羞人士遭到誤解，那麼換作是一名誠實的二手車推銷員呢？考量到他也是可靠刻板印象的例外，我們是否也不該讓他同樣遭受聽眾懷疑誤解？再接著去想謊話連篇的瑪蒂達，當她在窗邊大喊房子著火時，即使她說的是真話，說謊成性的臭名卻讓聽眾無法相信她，難道她也受到了不公正對待，雖然聽眾並無過失？顯然不是，沒有人相信她的話是出於她自己犯下的過錯；二手汽車推銷員也沒有遭受到不公正對待，儘管他的情況不那麼嚴重，因為這比較像是厄運使然（可以說是在這次交易中運氣不佳）。上述提到的害羞人士比誠實的二手車推銷員運氣更糟，因為我們通常無法控制自己的害羞程度或是因為害羞導致的行為表現。儘管如此，接連三個例子引導我們得出的結論：在我們害羞人士的例子中也不存在證言不正義，因為這三個案例的共同點是，聽眾並沒有犯錯——聽眾做出與證據一致的可信度判斷，然而，由於運氣不好，結果該案例是準則的例外。

## 2.3 證言不正義的傷害

我各方嘗試，催生一幅關於人類論述關係的畫面，當中的證言不正義是證言實踐的典型特徵。有時候證言不正義可能造成微小的傷害——實際上它的影響可能微不足道——但有時它可能造成嚴重有害的影響，特別是當它系統性地持續發生。我們能否更加細數這類傷害的本質？當帶有偏見的刻板印象扭曲了可信度判斷，此時當然會產生純粹的認知傷害（epistemic harm）：聽眾並未接收到傳達的知識。這不僅是聽眾個人的認知損失，也是認知活動或知識系統整體的一時失衡。證言不正義對知識系統的損害，正是社會知識論要處理的相關議題，如戈德曼（Goldman）的求真主義（veritism），<sup>12</sup>亦即認定偏見對於真理來說是一個障礙，它可以直接導致聽眾錯失某一特定真理，或間接阻礙重要思想的流通。此外，偏見足以使發言者無能將知識帶入公共領域的這點事實，顯示在我們的集體言論情境中，證言不正義是一種嚴重的不自由形式——而在康德式（Kantian）的觀念中，言論自由是我們政治組織權威的基礎，甚至是理性權威本身的基礎。<sup>13</sup>這是一個豐富的領域，我相信證言不正義的觀念有助於我們理解公正而良好運作的認知信任活動所具有的政治重要性。然而，當前任務是聚焦倫理層面；在此我們所關注的傷害，不是聽眾或知識系統在認知層面所造成傷害，也不是對政治組織的根基與機構所造成的任何必然傷害，而是聽眾直接錯待了承受證言不正義的發言者。

我們應該區分傷害的主要面向和次要面向。主要的傷害是一種本質性的（essential）傷害，這種形式的傷害在定義上被決定為屬於知識不正義的類別。在所有這類不正義中，主體作為認知者的能力被錯待。作為認知者的能力被錯待，等同對人性價值至關重要的能力被錯



待。當一個人被低估，或是換個方式說，對人性價值至關重要的能力被錯待時，這個人就承受了根本性的不正義（intrinsic injustice）。

這種根本性的不正義在證言不正義的情況下以特定形式呈現，即主體作為知識提供者的能力受到錯待。向他人提供知識的能力對人類而言是非常重要的一種能力：這是理性的能力。我們向來熟悉理性賦予人類獨特價值的觀點，哲學史上也以眾多形式發揮這個理念。這是何以當一個人作為知識提供者的能力遭受侮辱、低估或是錯待時，可以如此傷人。也難怪，在壓迫存在之處，掌權者肯定會質疑沒有權力者的這項能力，因為這樣做可以直接貶低對方的人性。

主要的不正義涉及在對人類價值至關重要的能力方面侮辱別人，即便在最無害的例子中都會帶來一股象徵性力量增加另一層的傷害：認知錯誤具有社會意義，它貶低主體完整的人性。當某人遭受證言不正義時，他們作為認知者的能力也被貶低，他們的人性也象徵性地受到貶損。在所有證言不正義的例子中，不只是人的認知能力遭到錯待，被如此對待的意義也具有傷害性。這種人性受到剝奪所代表的意義，特別當它呈現在他人面前時，可能會帶來極度的羞辱，即使在其他方面的不正義程度相當輕微時也不例外。當證言不正義涉及的刻板印象偏見明確帶有一種觀念，認為對方的社會類型具有較低下的人性時（想想湯姆·羅賓遜所背負的那種種族主義——「**所有**黑人都說謊」）<sup>14</sup>，人性受到屈辱就不單只是象徵性的；相反地，這是貶損認知能力的核心真相。

認知可靠度具有兩個獨特的組成要素：能力和誠意。現在，在證言不正義的情況下，通常這兩個部分都可能受到聽眾偏見的影響，在這種情況下，不正義的發生過程將具有某種綜合特徵。然而，同樣地，也可能存在這樣的情況：偏見只破壞其中一個獨特要素，在這種

情況下，不正義的發生過程可能具有其中一種相當不同的特徵，這取決於遭到貶損的是一個人的能力還是誠意。伊莉莎白·揚·布魯爾（Elisabeth Young-Bruehl）描述了三種偏見形式，其中兩種與我們的討論相關：痴迷的偏見（the obsessional）和歇斯底里的偏見（the hysterical）。持有痴迷偏見者，通常會將他們的目標群體建構或想像成「過往偉大文明的繼承者——所以是高度文明的」；他們被建構為「既具有超凡的智力……又具有超凡的物質文明。而中間沒有任何矛盾之處，並且他們極力爭取完全的主控權」。相比之下，歇斯底里的偏見持有者將他們的目標群體建構為「天生是農奴或奴隸的料」，只能透過體力勞動來賺活。他們缺乏藝術性、民智未開、靈性缺乏發展，或者只具無需識字書寫的藝術能力，好比音樂。<sup>15</sup>我們可以看到這兩種不同的偏見刻板印象是如何與認知可靠度的兩種成分交互聯結：第一種對應到誠意，第二種對應到能力。

但是，儘管偏見可能將認知可靠度的兩個元素分開考慮，我認為站在被誤解的知識提供者角度來說，證言不正義的經歷仍然一致到足以據以提出綜合的倫理特徵。由於認知可靠度有賴能力和誠意的結合，因此抨擊任何一個部分都足以貶損發言者的能力。傷害以不同的形式出現，但它們都是來自認知信任社群夾帶身分偏見的排擠，因此它們都屬於同類型的不正義（相比之下，侵犯人權可歸屬於單一道德議題類型，即使它們可能涉及攻擊人格的不同面向）。

霍布斯完全清楚（我所描述的）可信度判斷涉及評估兩種不同事物：「信任包含兩類評價，一是關於這個人；二是關於他的德行。」然而，我們在他先前對證言的評論中發現一個例子，在偏見降低信任的損害上，可以對應前述的一致概念。他描述當我們相信對話者時我們所賦予的榮譽：

當我們無視內容地相信一種說法為真，我們採信的是來自權威的論據，外加我們對發言者的正面評價，而非來自事物本身或是運用我們自身的理性原則；也就是說，我們信仰的對象是我們相信或信賴的發言者所說的話語，這份信賴就是我們賦予對方的榮譽。<sup>16</sup>

當一個人遭受錯誤懷疑時，無論是他的能力還是誠意都被抨擊，他被「侮辱」——當談到證言不正義的主要傷害時，這是個適當的說法。

現在轉而討論這類傷害的次要方面，我們看到它由一連串可能衍生出來的劣勢所組成，這些損害是不正義主要傷害的外在因素，是由主要傷害所致而非其部分內容。損害可分為兩大類，用以區分實踐層面和認知層面的傷害。首先來談談實際面向的傷害：如果有人在法庭上僅僅因為遭到一次證言不正義的錯待，就被判有罪而非無罪，他可能會面臨罰金或是更糟的狀況；或者另一種情況是，持續經歷證言不正義可能意味著某人在職場上無法表現出管理階層所需的篤定判斷和權威感，這可能使她看起來（事實上在重視外表的脈絡下，這可能真的使她被扣分）不是塊當經理的料。我曾兩度以偏見和可信度為題進行演講，聽眾是任職於一家男性主導大型跨國公司的女性專業人士。那些讓她們產生共鳴的故事顯示她們遭受相當嚴重的職業損害，我會說她們在職場上忍受的是日常證言不正義（the everyday testimonial injustices）。<sup>17</sup>

一名在開羅工作的埃及婦女說，當她在會議中想對公司策略提出建言時，她實際採取的作法是在一張小紙條上寫下意見，然後偷偷地

將它遞給支持她的男同事，讓他去提出建議，在看到她的提議受到大家贊同後，她才會加入討論。日積月累的挫折促使她採行這項策略，因為每當她自行提出想法時，男同事們典型的反應就是不予採信。可以這樣理解：對於必須這樣以退為進，她感到十分無奈。或許只有透過這樣的過程，她才能得到體制下所不允許展露的肯定。然而她很清楚，針對她身為女性的偏頗態度對她相當不利。

另一位在美國公司工作的女士告訴我，她不會過分擔心誰會從她所提出的想法獲得功勞，只要這些想法能夠付諸實現。即使她所提出的建議要等到某位男性團隊成員也表達相同意見之後才會被接受，這樣也沒關係，因為她在意的是完成任務與否，這是她工作滿意度的來源。然而，她確實注意到，這可能是她職業生涯發展的一個障礙，因為在她的年度績效評估中，她的經理不止一次地論斷，她能加入所處團隊是多麼「幸運」——這個團隊各方面表現都非常成功！要是企業方針和機會平等機構能讓員工抱怨職場偏見導致女性獲得偏低的可信度並且阻礙了職涯發展，那這些女性肯定能提出充分理由申訴。她們的經驗可說是證言不正義引起的實際次要傷害的例子。

第二種由證言不正義引起的次要傷害是（更純粹地）認知層面的傷害：承受單單一次證言不正義的當事人可能會對自己的信念或為信念辯護失去信心，因此他不再去追求知識；或者，另一種情況是，持續承受證言不正義的經驗可能會使人對自身整體的智識能力失去信心，情況可能嚴重到確實阻礙其教育或其他智識的發展。發言者蒙受證言不正義，可能是因為他所說的某件事，或是他在特定社會角色上的威信，或者出於各種情況；但是，由身分偏見引發的系統性證言不正義的例子中，這三種形式的損害往往會合體，因此帶有身分偏見地看待發言者所提出的特定主張，通常代表損害發言者的知識威信。

琳達·馬丁·阿科芙（Linda Martín Alcoff）講述了一個故事，這是關於一位尚未獲終身職的哲學教授朋友，身為拉丁裔女性，她深受一位白人男研究生助教惡意抱怨之害。根據這個高度可信的故事，她相信他的抱怨完全沒有根據；然而阿科芙提到當這位年輕教授說出實情時，同事們並不太相信她。直到該學生也同樣抱怨一名資深白人教授；「這位資深教授隨後得出的結論是，這名學生並非真的要找我朋友麻煩，他是針對任何形式的權威找碴。然後她其他同事也改變對她的看法，並張開雙臂歡迎她回歸……她遭受了兩年的痛苦和自我懷疑，就因為她在職涯中遇到了這個障礙。」<sup>18</sup>在這個例子中，如其所述，我們看到人們如何可能遭受雙重的證言不正義（首先是教學助理質疑她講授哲學的內容，接著是她的同事懷疑她對事件的陳述）。<sup>19</sup>這使得她作為知識的提供者受到雙重損害，因而蒙受長期的自我懷疑，並且失去了智識上的信心。

這些可能伴隨證言不正義而來的實踐和認知上的次要傷害的例子，說明遭受到這種不公正的對待，可能對一個人的生活產生廣泛的負面影響。但是正如我所說，這類損害是根本性的不正義所造成，這意味著嚴格來說，它們應該被理解為是非本質的（extrinsic）（這並不會讓任何此類影響就此變得公正，因為它們通常會從造成影響的原因承擔不正義的狀態。它們本身也可能構成另一種不正義，如在湯姆·羅賓遜案中，證言不正義的實際結果本身就是一種法律上的不公正）。間接的後果往往會在一個人的生活中產生影響，其影響之廣足以令人擔心；它們的影響也可以比人們預期的更深入，當我們進一步追究傷害的認知面相，我們將見識到這一面。

許多關於知識的定義和概念將某種認知層面的信心（epistemic confidence）作為獲取知識的前提，無論這是有助於信念還是為信念辯

護。如果我們要在這方面舉出一個開創性的知識論觀點（epistemological view），那麼笛卡爾關於個人的信念中帶有絕對信心的觀點——一種篤定的狀態，是知識的必要條件。在他之後的許多知識觀念都相信笛卡爾內在主義（Cartesian internalist）的假設。現今討論的重要意義在於，在任何納入信心條件的知識概念中，經歷持續證言不正義的人受到的影響都很令人擔憂：他不僅不斷受到主要不正義這種根本性的認知層面侮辱，遑論這種持續的智識貶損，使他失去了對自身所持信念以及／或者為自身信念辯護的信心，他實際上失去知識（loses knowledge）。只要一次信心低潮就可能讓他失去他所擁有的某些知識。又或者他可能蒙受長期的認知信心毀壞，以至他持續遭受打擊，不斷錯失他本來可能獲取的知識。<sup>20</sup>

失去認知信心以致妨礙一個人特定質性德行的發展，會較間接地讓人持續無法獲取知識。比方說最值得一點是，失去認知信心可能會抑制智識勇氣的發展，這種德行使人在面對挑戰時不會太快放棄自己的信念。這也是智識功能的一個重要特徵。詹姆斯·蒙馬凱特（James Montmarquet）將認知德行分類為「公正性」、「智識清明」和「智識勇氣」，其中最後一類包括「最重要的是，有意願去構想和檢視大眾信念是否有其他可能，面對他人反對時能堅持不懈（直到證明自己是錯的），以及確定完成這個計畫所需要的決心。」<sup>21</sup>這些與智識勇氣有關的不同德行有賴認知信心，並且顯然容易因為持續的證言不正義而受到打擊。因此，如果這種不公正的經驗扼殺了一個人的智識信心，或者其智識信心從一開始就無能發展，那麼這通常會損害他的認知功能。

信心低落的主體往往一面對挑戰就認輸，甚至只要預期可能會遇到挑戰就會畏縮，這種傾向可能會剝奪他本來可以獲得的知識。在這



種情況下，將會有一連串特定的認知剝奪——這裡指的是太快被主體放棄的信念或假設——其中一些認知剝奪可能會構成重大損失。更廣泛而言，除了信心低落的感覺本身通常令人不快的明顯事實，主體的智識品格也會蒙受認知損失。認知德行的價值不可被化約為它可能帶來的那些特定知識項目的價值，而是源於它在個人整體智識品格和諧發展所占的地位，這份和諧會被持續證言不正義所導致的智識信心喪失所破壞。

在某些情況下，很難斷定在特定時刻發生的認知層面自信低落是一次性的，還是應該被視為持續損害過程的一環。西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）的《西蒙·波娃回憶錄：一位嫺靜淑女的自傳》（*Memoirs of a Dutiful Daughter*）中有一個引人注目的例子。她在書中講述一場發生在她與當時的同窗友人沙特之間的哲學衝突，讀者不禁揣測（儘管身為作者，波娃的觀點不帶批判）他讓她蒙受證言不正義。<sup>22</sup>這件事最讓人同情之處，在於即便事後成熟的波娃仍用相當天真的口吻寫下沙特對她不公正的貶低對待，更不用說她用令人厭倦的樂觀態度來面對此事，她如此回顧這段經歷：

日復一日，我整天都在跟沙特較勁，當我們討論時，我根本不是他的對手。有一天早上，在盧森堡花園（Luxembourg Garden）附近的梅迪奇噴泉旁邊，我向他概述我所打造的多元化道德觀念（pluralist morality）來解釋為何雖然我欣賞某些人，但我不會想要變跟他們一樣：他猛烈抨擊我的觀念。我則認為我的觀念很重要，因為它讓我用我的心來作為善惡的仲裁；我跟他拼搏了三個小時，最後我不得不承認我被打敗了。此外，在我們的討論過程中，我意識到我的許多觀點僅僅只基於偏見、惡意或粗心，我的



推理站不住腳，我的觀念也很混亂。「我不再確定我思考了什麼，或甚至我真的有思考過，」我這樣寫下，我完全無能回應了。<sup>23</sup>

身為一個（非常出色的）哲學系學生，她明顯感到自己完全被證言不正義的經驗給擊倒——她不確定她是否甚至在思考。令人欣慰的是，她具有彈性和智識訓練可以讓她重振旗鼓，但至少正如回憶錄中所呈現的那樣，這個經驗標誌著她智識發展的轉折點，她決定自己不是讀哲學的料，而是注定要成為作家。這可能是全面考量後的正確決定；但之所以正確，不會是因為她對善惡的想法「僅僅基於偏見、惡意或粗心」，她的推理「站不住腳」和觀念「混亂」。<sup>24</sup>證言不正義，以及它對智識信心造成的損害，都能一擊中的改變智識軌跡，無論是作為單一事件，或是更可能發生的情況——作為智識被持續細微損害過程的最後一根稻草。我們究竟如何判定是很重要的，很明顯地當時的經驗可能構成錯誤的認知羞辱，造成個人和職業選擇上嚴重的後果。

這是證言不正義次要面相的實踐和認知效應。我持續論證它們對個人生活的損害既深且廣。但現在我想回到證言不正義的主要面向，看看在認知面相上被貶低的經歷對主體的心理所產生的意義，是否會比我們到目前為止所認可的更加深刻。根據伯納德·威廉斯（Bernard Williams）的心理機制模型，我們的各種心理內容被粗略分類為信念與欲望，我們發現可以將心靈描述為包含著一層內容，這些內容並未持有明確的態度：這就是「願望」。願望是等待中的信念或欲望，因此任何特定的願望也可能仍在形成中。而願望被分類為此種或他種類型的過程（並非主體慎思後的活動，不消說，比較是主體心理的過

程)，威廉斯稱之為「穩定心靈」（steading the mind）：

基本機制取決於他人需要信賴我們的性情，我們希望他們能夠信賴我們的性情，因為我們在某種程度上也想要信賴他們。我們學會在他人面前表現，因此也是向我們自己展示，我們是持有溫和穩定觀點或信念的人。<sup>25</sup>

心理狀態根本不能當作是一種信念，除非它具有合理的預期壽命。它必須是我們不僅在現在，而且未來也願意堅持之物。威廉斯的建議是，與他人互信互賴的對話，是心靈安頓過程的主要推動力。因為如果我的對話者問我一個問題，在心靈的框架下，我有意與對方發展信任關係來進行交流（在適當的時候，她可能可以告訴我某些我需要的東西），然後她的問題讓我自問世界是何種樣貌，以便我可以據實回答。這給我帶來了壓力，讓我在思考中避免幻想（特別是避免讓欲望偽裝成信念，而讓我產生一廂情願的想法），透過告訴對方我相信的實情，從而有助於穩定我的心靈。我們可以說，與他人間保有信任的對話是穩定心靈的基本機制。這種對話迫使主體只對那些有意義的主張保持信念。它使主體遠離斷言式的突發奇想並使信念趨向穩定：

[主體] 與信賴自己的對方進行可信賴的對話，問題在於他能否讓對方相信這個論點。這麼做的話，他可能可以在此情況下讓自己也相信該論點。他人的存在和需要有助建構甚至是我們自身的真實信念。<sup>26</sup>

但是現在我們必須延伸可信對話影響心理形塑中這個概念。威廉斯認為，我們之所以能成為今天的自己，最基本的機制就是透過這種心靈安頓的過程。它不僅安頓個人的心靈，還有認同（的某些根本面相）。因為藉由社會對話，不僅我們的信念和欲望，還加上我們的意見和價值承諾，都安頓在多少較為穩定的狀態，因而形成我們認同的重要面向：「參與我自己與他人共享的價值觀，讓我自身的信念和感受更穩定……隨著俱增的穩定度，我成為我所能真誠宣稱之物；我成為我真誠地向他們所宣告的東西。」<sup>27</sup>過程中涉及的認同概念，是個人社會身分最重要的部分：個人對群體身分（種族、政治、性別、宗教）的自我認可，至少在我們的文化中，與群體產生連結的這種經歷，對於個人的真實認同至關重要。我們可以看到，我們或他人對這個連結的本質抱持錯誤的看法，這給了下列觀點根據：我們不僅建構了自己，也發現了自己。那麼，心靈穩定的過程也是我們成為更深刻，也許更本質的自我的過程。

現在，我們的心理和社會認同對證言不正義現象的深度意涵也許清楚可見了。證言不正義將主體排除在可信賴的對話之外。因此，主體在參與對穩定心靈和形塑認同根本面相來說很重要的活動時被邊緣化——對個人來說，這兩個過程具有不可或缺的心理重要性。此外，證言不正義不僅只是一時將主體從這種具有雙重心理重要性的活動排除，還是一種帶有偏見的排除。我先前指出，某些偏見其影響相對而言是比較局限的，造成次要的證言不正義，而其他（身分偏見）則更具社會結構性，因此它們產生的是系統性的不正義。但威廉斯的認同概念使我們能夠看到在特定的論述交流中，發言者遭遇的偏見如何可能牽涉到某種社會身分類別（種族、政治、性別、宗教），對發言者的認同還有他是誰都至關重要。因此，我們現在更加理解，在這種情

況下不正義深深傷害了他。不正義不僅貶損他對人性價值而言至關重要的能力（獲取知識的能力），而且這種錯待立基在歧視他身為社會性存有的某些基本特質。當人性面對這種雙重侮辱，尤其當受到持續性和系統性的侮辱，要保持個人的尊嚴需要很大的勇氣。像湯姆·羅賓遜這樣的角色如果要做到這一點，只能靠社會身分本質中令人喜悅的片段完整發揮作用。他所屬的種族社群意味著他認同的根本面相，其中有部分是透過可信任的對話，以及社群內其他彼此相信和尊重的活動而來，在這些活動中他可以找到一體感與心理抵抗的共享資源。

如果每當有人遭受證言不正義，就認定他們的自我認同會受到一點點傷害（無論那意味著什麼）因而受到局限，這是太過戲劇化的誇大說法。但我認為下面的說法很中肯：一個人持續在認知層面蒙受錯誤排除，特別是當這種情況是系統性發生時，真的會局限個人自我認同重要面向的發展。受到這種不公正待遇的人可能沒有某個社群提供抵抗資源，因為這樣一個社群的形成本身就是一種社會成就，而不是社會既有之物。單單是身旁圍繞著其他困境相同的個體這點事實，在相關意義上來說並不足以產生社群的連結。設想一名19世紀的中產階級女性，熱中但氣餒於政治事務，在當時的社會氛圍下，女性無法投票，並且被認為不該介入公共領域，理由是她們的智識和性情上都不利於政治評斷。如果當這位女性在餐桌上表達她的信念和意見時，她從她希望能產生對話的對象那裡得到無法克服的懷疑隔閡，那麼時日一久，她是否很可能在關於她是誰（並非因為她搞不懂自己是誰，而是她的自我認同受傷）的相關重要發展上受到局限？她被排除在那些唯一被允許談論政治者的可信任談話之外，那麼在某些重要面向上，她是否被禁止成為她自己？除非她承擔社會風險，搖身成為一位身掛配條的女性參政權提倡者。她是否正缺乏那種有可能為一體感和抵抗

提供資源的社群？這些問題的答案當然都是肯定的，因此可信任對話在穩定心靈和形塑認同方面的作用，有助於我們理解持續的證言不正義經驗可能會如何深刻地滲透到個人心理，以及當主體身處於連心理抵抗（psychological resistance）的社會成就都力有所不逮時，有多麼讓人覺得無力。持續的證言不正義的確能局限自我的形成。

最後要談的一種扭曲是，在某些脈絡下，對發言者的偏見可能具有自我應驗（self-fulfilling）的力量，因此蒙受不正義的主體是社會形構的，就像是用來描述主體的刻板印象（就是社會認定的她），又或者她可能實際上是被促使去相似於套用在自己身上的刻板印象（就是她成為的樣子）。當社會形構或是促成的結構產生時，如傅柯式術語所稱，我們有一個「有效」運作的身分權力案例。<sup>28</sup>術語會引人聯想，但我們最好不要太認真地將其運用於本案例中，因為在當前脈絡下的重點是，身分權力同時構成並扭曲了主體真正的面目，這是一個無法容身在傅柯式概念中的想法。再以我們那位尚未取得參政權、胸懷政治的女性為例，在缺乏社群的情況下，她在政治方面持續蒙受證言不正義的經歷，不僅僵化她能為人所接受的社會存在類型，還可能實際上致使她變得更像直接套用在她身上、帶有偏見的刻板印象：一種在智識和性格方面無能做出政治評判的社會類型。性別是如此建構而來；身分權力就是用這個方式塑造了它要限制的人。<sup>29</sup>

本質的建構很難透過經驗實證。但是討論刻板印象自我應驗威力的實證文獻說明了因果建構機制。人們在期待中感受到刻板印象，而期待可以對人們的表現產生強大的影響。在許多涉及智識與論述表現的脈絡中都可以看到這種現象。例如，教育研究的證據表明學生會回應教師對學生的期望。在羅伯特·羅森塔爾（Robert Rosenthal）和莉諾·雅各布森（Lenore Jacobson）的討論中，<sup>30</sup>他們總結了一項實驗結

果如下：

某小學的教師獲知，有百分之二十的孩童顯示出不尋常的智力發展潛力。這百分之二十孩童是隨機數挑選的，也就是說沒有任何依據來挑選的。八個月後，這些不尋常或「神奇」孩童的智商明顯地高於其餘沒被揀選的孩子。教師對這些所謂「特殊」孩童的智力表現有了不同的期望，導致這些隨機挑選的孩童在智力表現上真的產生變化。<sup>31</sup>

這項研究並著眼於帶有偏見的刻板印象如何影響教師的期望，因為相關教師獲得的假資料只是學生相對而言的能力表現。但不難想像，一般來說，帶有偏見的刻板印象，可能會以負面和不公正的方式來協助決定教師的期望（如果不這樣想，就表示教師的反應非常不合情理地跟我們其他人不一樣）。我們設想在課堂上，教師要求學生針對問題回答確實的答案、提出解釋、觀點和意見，我們可以想像帶有負面偏見的刻板印象往往會做兩件事。首先，它常會導致教師貶低學生所表達觀點的可信度。到目前為止，這很容易辨識出來，這情況是證言不正義中存在著帶有偏見的刻板印象。但其次，刻板印象實際上可能會對其自身的應驗施加一種因果力，就像上述的實驗一樣。就好像我們開車的表現，可能會反應出一名苛刻乘客對我們表現的負面預期，以致我們的開車技術實際上在這人的陪伴下變得很糟。在教育脈絡下似乎也是如此，我們的智力表現可能也因循著同樣的路徑，更不用說一般的情況了。例如，有其他更近期的實證研究，旨在確定對非裔美人智力的負面刻板印象，是否會對他們的學業表現產生因果影響。結果的確發現，如果該測試對外宣稱為學業能力方面的測驗，黑



人學生的表現比白人學生差；而如果被公告為非智力的測驗，則會得到不同結果。此一研究結果被認定顯示出「刻板印象威脅」（stereotype threat），也就是群體中的成員蒙受負面刻板印象（我稱為帶有負面身分偏見的刻板印象）後，行為表現會傾向於應驗該刻板印象。「刻板印象威脅」有效地標示出某種社會困境：易受不利因果結構影響的困境。<sup>32</sup>

持續證言不正義意味著受試者的智力表現可能會被長期抑制，他們的信心受到貶損，發展也受到阻礙。關於這情況會如何發展下去而又與誰相關，這些當然是實證問題，但社會心理學研究是非常具有啟發性的。我提供帶有偏見的刻板印象在信任度方面具有自我應驗威力的看法，我們可以藉以預料持續性的證言不正義，會如何影響個人生活甚至群體的社會軌跡。根據情況的不同，證言不正義可以發揮真正的社會建構力量，並且在這種結構發生的地方，不正義的主要危害也嚴重增加——認知層面的侮辱也是社會建構過程中的一環，它限制了一個人的可能性。將主要傷害與其可能造成的次要傷害聯結在一起，我們現在就能拼湊出不正義如何能夠在一個人的心理和實際生活中造成既深且廣的影響。不僅持續而且系統性的證言不正義是以壓迫的面貌顯現。

壓迫可以是明確的壓制（就像湯姆·羅賓遜那樣）或者它可以是自由社會中殘餘偏見的無聲副產品。艾莉斯·瑪麗恩·楊將後者描述為「某些人承受劣勢和不正義，並非出於專制權力壓制的企圖，而是立意良好自由社會下的日常實踐。」<sup>33</sup>我們在本章中持續探討，善意聽眾的日常活動如何在殘餘偏見的社會想像氛圍中運作。因為就是在這樣的社會背景下，我們發現最玄和哲學上形式最複雜的證言不正義。在討論壓迫的本質時，桑德拉·李·巴特基（Sandra Lee Bartky）



引用了弗朗茲·法農（Frantz Fanon）關於「精神異化」（psychic alienation）的觀點，其中所討論的異化在於「將一個人與某些人性的根本屬性隔離」。<sup>34</sup>我認為，很明顯地，人性的一項根本屬性是能夠透過證言參與知識的傳播，並享受作為其前提的適當信任關係所包含的尊重。當文化中的某些群體因為一再被排除在知識傳播之外的經驗，而與這方面的人性隔離，這個文化就是在認知上和倫理上有嚴重缺陷的。他們提供的知識和其他理性意見，被他人有時甚至被身為主體的自己所忽略；他們在關鍵的人類能力上，即人性的根本屬性方面受到持續的貶損。這樣的文化當中確實有種知識不正義承擔了部分的壓迫。

## 第三章

# 德行知識論證言的說明

### 3.1簡述辯證立場

我稱之為證言不正義的現象實際上並不只限於證言交流，甚至所有告知（telling）的情況，都容許被納入廣義的證言。畢竟，當發言者不過是向聽眾表達個人意見、發表價值判斷，或者在特定聽眾身上試行自己的新想法或假設時，偏見就可能貶低可信度。告知是證言不正義的案例之本，因為證言不正義的基本錯誤是貶低身為認知者的發言者（Speaker *qua* knower），並且，雖然其他語言表達的方式有時也能傳達知識，但告知的特出之處在於傳達知識就是它最基本和直接的特徵——語內表現行為的特徵（illocutionary point），正如我們可能會說的那樣<sup>1</sup>（我希望這種說法本身足夠直觀，但無論如何我們會在第五章用特定的知識概念系譜學證明這一點）。因為這個理由，證言知識論是收納所有偏見貶低可信度案例的相關體系。

證言知識論的說明可分為兩大類別：推論主義（inferentialist）和非推論主義（non-inferentialist）。當中當然有多種可能的觀點存在，但無論採行何種觀點，主要動機都來自於作者偏向以推論主義或非推論主義的方式，決定聽眾從對話者身上獲得知識時該擔起何種責任。一類作者可能傾向於將焦點放在常見的證成景象，論證為了從告知他  $p$  的人身上獲得知識  $p$ ，聽眾必須以某種方式（也許非常迅速，甚至可能是無意識地）演練出結論是  $p$  的論證；<sup>2</sup>另一類則可能傾向於將焦點

放在現象學式的考量，認為我們每天自發性接受別人的話語就會帶來知識，甚至無需任何論證過程。

傾向後面這種非推論主義的人，主張我們對於他人告知的內容有某種預設的輕信傾向或接納。也許這點預設是根據我們傾向誠實（作為發言者）和輕信（作為聽眾）的天性。因此一般來說，前者在實證上證成了後者，<sup>3</sup>又或者這點是預設為先驗證成的（a priori justified），所以在先驗上我們被預設成能不加批判地接受他人告知我們的內容。<sup>4</sup>無論如何，我們看到非推論主義的形式是預設聽眾會不加批判地接受，以致知識論看來似乎與現象學並無二致。那麼，約略說來，在證言知識論中，我們必須在兩個知識論說明中選擇支持的對象。第一個說明中，聽眾只有在他演練適當推理時才能獲得知識；另一個說明中，聽眾是以某種既有而不帶批評的接納來獲得知識，這樣他便有資格接受別人告知的內容，卻無需運作任何批判能力。

一個理論的弱點，就是另一個理論吸引人之處。如同推論主義正如科迪（Coady）所說的那樣，「所有證言知識都是間接或推論而來的。我們獲知  $p$ ，是因為有可靠消息來源告知我們  $p$ ，所以我們已經對消息來源的可靠性跟真實性做出某種推論。」<sup>5</sup>在另一種表述中，約翰·麥克道爾（John McDowell）基於以下假設提出了推論模型：

如果在理性空間中針對一個命題在認知上具有令人滿意的立場，是已經調解各方理由而非未加斟酌的，這就意味著這個立場之所以能成立，是因為持有者在過程中展現的論證說服力，而該命題就是論證的結論。<sup>6</sup>

無論是何種表述方式，推論主義者的模型顯然是設計來證成「接

受他人告知這個行為」以平息焦慮，它要求聽眾參與做出一些推論來提供這樣的證成。不可避免地，這通常會是某種歸納論證：例如，論證個別發言者過去在這方面的表現是否可靠，或是論證（一般而言）這類人等在這類事情上的表現是否足堪信任。現在的問題在於，要聽眾自行做出這類認知上過於耗時費力的論證，似乎是太過分的要求。它完全不適用我們非正式證言性交流的日常現象，也就是透過被告知的方式，確實做到不費力和自發的學習。接受知情人士告知這種跟人類生活一樣基本的認知活動，當然不能要求那種程度的認知努力，更不用說能力。如果我們真的認定聽眾能勝任處理（不管是以何種經驗法則的方法）被告知實情的可能性，那麼這將需要一些時間來執行某種專注而投入的理性評估，這與我們日常證言交流中常見的那種輕易流露的自發性特徵全然不同。推論模型擁護者的回應，自然會強調成熟聽眾通常能駕輕就熟地演練自己的論點。但擁護者越是努力強調這樣的證成論證過程可以非常迅速地發生而幾乎不引起注意，甚至可能完全出自無意識，就越加凸顯這個模型作為一種唯智主義（intellectualism）的困難處境。

推論主義模型的這個問題，促使人們另覓非推論主義作為替代方案。根據非推論主義，對於被告知的內容，聽眾某種程度上已預設該不加批判地接受——這似乎確實更符合我們日常交流的現象。如果沒有疑慮，我們當然接受被告知的大部分內容，而不會進行任何主動的批判性評估，因此我們身為聽眾的經驗似乎是信任他人，除非並且直到某些疑點出現。這個觀點將我們描述成天生對他人的話語持開放態度——就像是湯馬斯·里德（Thomas Reid）已經指出的——而這點有待解釋。日常生活的相關例子像是：當我匆匆趕到火車站時，我詢問一名陌生人現在幾點，他說是下午兩點，而我完全不經思索地接受他的說

法。如果我注意到某些引人疑竇的線索，這種不加思索的過程就被突顯出來——例如他說是下午兩點，但因為天色變暗，所以我知道實際時間一定比他說的更晚——然後我會經歷一種認知轉換，從那種不加思索的模式轉而進行主動批判評估這種較費力的反思模式。只有通過這種轉換，我才會開始主動反思對話者是否值得信任。

但是現在我們可能會覺得，在尋常不加思索的例子中，這項觀點無法顯示過往經驗如何制約我們直覺接受他人話語的這種關連。身為聽眾，形塑我們回應的不僅是我們是否意識到天色的明暗，還包括我們對這樣一名發言者是否可能在那樣的事情上說實話的背景假設。這些假設一定可以扮演一些證成的角色吧？如果我們未經思索的交流中全然缺乏這種廣泛的歸納考量，完全不限制聽眾可以適當接受的內容，那麼我們尋常不加思索的交流，肯定會處於讓人無法接受的理性真空中。其他認為既有預設在實際運作時應該是正當合理的觀點，當然也同樣引發我們的憂慮，因為用人們天生傾向說出真相的觀點，來證成不加批判接受被告知內容的常見作法，似乎過於樂觀，而這還是客氣的說法。天生傾向是一回事，但論述生活中參雜太多因素，抵消了這種潛在傾向的可靠性。當然，在有限的情況下，這樣的作法不會導致太糟的結果，但是一般而言，這種輕信別人的方式不會帶來成功。首先，人不會永遠是對的——我們會犯錯，我們也有運氣不佳的時候，有時也許我們明明不知情卻幻想自己知道；其次，有時人們蓄意誤導他人或隱瞞資訊，因為這樣做符合他們的利益。籠統預設接受他人話語全然無需其他因素居中斡旋的必要，是在得到證成這關上面打馬虎眼。我們的證言交流總是會受制於運氣，但這種預設會讓我們難以置信地對慣常的證言危害毫無防備。

然而，一如同泰勒·伯濟（Tyler Burge）的說明，如果認定這項

預設是先驗證成的，過度樂觀的問題就沒有出現的必要。如同伯濟的做法，我們可以強調發言者在實際狀況下是否告知實情，完全不影響該預設的證成，藉由這種方式來避開問題。<sup>7</sup>證成要從其他地方而來，它存在於理解、理性和真實性之間的概念連結（儘管最後一項徹底有問題，因為正如伯濟所察覺的，理性與真理之間的概念聯繫，也可能導致理性謊言是表露真理的例子）。<sup>8</sup>即便在特定脈絡下，常見情況是發言者並不能被信任，接受被告知內容這樣的先驗預設資格依然成立。在通常需要抱持懷疑勝過信任的脈絡下，這項預設的先驗資格仍然存在；這只是因為實際狀況是，預設功能通常有誤。<sup>9</sup>因此，過度樂觀的問題僅適用於我們預設「輕信他人告知」時的實證狀況。但是有個密切相關的問題發生在關於預設的兩種說法：兩者都有效展現聽眾從對話者獲取知識的那一刻，其批判能力還在打盹。這應該是最令人不滿意之處，因為預設說法的這個面向表面上可能看來符合聽眾自發而不加思索地接受他人話語的現象，但這與該現象的其他兩個重要面向顯然不相符。

首先，聽眾採取不帶批判的預設立場這個觀點，錯誤呈現了發現懷疑理由時所經歷的心理轉換。任何預設模式——無論是採用里德（Reid）雙重原則中天生的輕信和誠實，還是伯濟的先驗證成接受原則——都呈現出聽眾處在淺眠狀態、尚未喚醒批判能力，除非並直到他警覺有疑之處，他的批判意識才會被重新被喚醒。在任何像這類的描述中，轉換意味著從不加批判到批判性地接受被告知的內容。但我認為，更詳實的特性描述（它確實像其他描述一般詳實）是呈現聽眾從不加思索到反思的模式轉換，其中任何一種模式的聽眾都可以批判性地接受對話者的發言。

其次，我認為將批判能力顯現為完全不起作用的說明，畢竟不是

描繪我們未經反思接受被告知內容這類經驗最佳的方式；最佳方式應該是將我們的批判能力呈現為較自動地在較低層次持續運作。如果沒有主動評估或反省對話者是否值得信賴，負責任的聽眾仍會繼續不加思索地警覺諸多跡象、提示和暗示，以衡量信任的程度。我認為，這是對這類現象更詳實的描述，所以接下來我將提出一個具有知識論意涵的觀點。我們將繼續前一章提出的觀點，即可信度判斷可以是一種感知（perception）。更具體地說，這種判斷是滿載「理論」的感知，這裡所謂的「理論」是指，概括人類認知能力和與信任度，能力和誠意這兩個面相相關的動機狀態。將可信度判斷視為對發言者的感知，這種觀點有助於描繪負責任聽眾的立場，是帶有批判地對他人的話語開放，這種立場讓聽眾能夠像現象學所假定的那樣毫不費力地接納知識。實證和先驗預設的說明似乎都假設，如果聽眾沒有作出推論，那麼必定是不帶批判地接受對話者的說話內容，因此才需要暗中有天生傾向或者在先驗事物上尋求證成來源。實際上，這是他們與推論主義對手共享的假設，而推論主義者的回應是要求聽眾進行論證。不過這個假設為假，我也將會試圖說明。

### 3.2 負責任的聽眾？

麥克道爾認為，聽眾透過實踐「信念責任」（doxastic responsibility）的德行證言來獲得知識；他用典型的塞勒斯式（Sellarsian）用語來解釋，所謂的實踐信念責任，就是能夠對於一個人所處的「理由空間」（space of reasons）有一定的敏感度（sensitivity）。「在理由空間中斡旋出來的立場」觀念，是一種關於



狀態的觀念——好比說是一種認知狀態——透過贊成與反對一個命題的理由之適當敏感度而產生。這種敏感度不需要藉由推論或論證來自我展示。事實上完全不需要。正如麥克道爾所言：

我提出一種不同的概念來說明，如何斡旋得出位於理由空間中的立場。理由空間中的立場可透過調解周遭種種考量的理性力量得出；也就是說，這種立場的概念不適用在無法回應理性力量的主體。<sup>10</sup>

因此，如果在理由空間中的立場是「知道  $p$ 」，那麼麥克道爾提議「知道  $p$ 」的前提是：認知者已經以某種方式動用其敏感度，來理解周遭支持和反對接受  $p$  的理由。

如果人們接受這個非常令人滿意的提議，就會很自然地繼續追問：如果不是藉由我們一般的論證和推理能力，那麼聽眾是利用何種理性能力才能回應周遭理由的理性力量？對於解釋證言知識如何可以是斡旋得出但又直接得出（或者正如我架構這個議題的方式是批判卻又非推論的），完成信念責任無需論證這個概念至關重要；但我們還需要更多的說明來解釋聽眾如何做到這一點。如果聽眾並未運用推理和論證能力，那麼是何種理性能力在運作？

麥克道爾似乎有意地指出這裡沒有什麼可解釋的：

如果我們不藉由論證的力量去解釋「從別人聽到的事情，如此這般也是一個認知立場」……那我們還需要其他解釋嗎？我很想說我們不需要。通過證言傳遞知識的想法是，如果一個認知者以可理解的方式展現知識，將知識傳達到公共領域，只要有機會，

能夠理解這種表達方式的人都可以獲悉該知識。因為只是相信發言者是信念上不負責的行為。<sup>11</sup>

在發言者使用語言將知識傳達到公共領域，以便另一位發言者也可以獲悉知識的過程中，是什麼構成了轉換？假定我們同意寂靜主義（quietism）在這個問題上起著作用，可以說是以正確方式表達了這個難題，免去某些致使我們墜入幻想深淵的特定哲學煩擾，我們就不用再陷入迷惑。我們贊成這一點。儘管如此，在如何行使信念責任的問題上，肯定需要更多的思考。這個問題仍然令人費解，而這無疑地是非推論主義者需要應付的難題。如果聽眾實踐信念責任無涉推論，那是怎麼做到的？我們當然可以這麼說，聽眾能夠不做任何推論就負起責任；但這讓人好奇，該透過怎樣的理性能力做到這一點？

柏濟對既有預設的說明中出現了同樣的問題，但以約略不同的名稱來顯示。他主張接納原則（Acceptance Principle），根據該原則，「除非有更好的理由去反對，否則當一個命題被呈現為真實且可理解時，聽眾有權接納這個命題。」<sup>12</sup>因此，我們有權接納他人告知的內容，只要這個接納的預設存在；或者，如同柏濟對此的注解，我們接受的權利「同樣適用於其他事項」。但是，我們越是關注這個關於預設的問題，柏濟的說法似乎就越無法實現非推理主義的企圖。聽眾不加推論地接受他人告知的內容如何得到證成？這個傳統難題沒有被解開，而是被取代了——因為我們仍然完全不瞭解聽眾如何實踐接納原則。在談到聽眾在任何情況下無論預設功能存在與否，有公开展現敏感度的義務時，我們仍在尋找答案。

對於聽眾如何能夠不加推論地敏感到既有預設的狀態，只是換個方式重新指陳非推論主義必須解決的問題：即聽眾如何能不進行推

論，就能運行敏感度在接受與否的理由中獲致平衡。接納原則要求我們「接受……除非有更好的反對理由」，當我們對預設接受狀態運行一種敏感度時，聽眾不過就是對接納原則所免除的東西運行敏感度，即在是否接受被告知內容的理由中取得平衡。當然在柏濟的解釋中，聽眾運用敏感度不是證成的來源——要點是從聽眾表現的蛛絲馬跡中，去獨立找到證成的來源。但現在人們想知道，在檯面下取得證成可以獲得什麼？因為我們看到，聽眾**仍然**需要運用未解釋的非推論性理性敏感度，在是否接受的理由中取得平衡。唯一的區別是，聽眾必須根據預設的狀態（它是否成立？）而不是在證言本身的狀態（它是否被接受？）來實踐。重新直接審視負責任的聽眾在舞台上的表現，似乎有益於非推論主義。事實上，我建議如果我們能夠釐清負責任的聽眾在舞台上運作理性敏感度所扮演的角色，那麼我們將獲知：非推論主義對聽眾責任的說明，提供了超出所需的先驗證成（更確切地說，任何檯面下的證成）。

讓我們繼續探討聽眾對被告知內容持批判性開放態度的想法，這想法可能能說明不加思索地警覺到諸多提示和暗示，以衡量信任程度的現象（正如我所描述的那樣）。我們尋求一種理性的敏感度，以便聽眾可以無需主動反思或任何形式的推論，仍能批判性地過濾被告知的內容。科迪的簡短評論提供了一個具啟發性的起點。他描述一種「學習機制」（learning mechanism），這種機制能讓聽眾以批判卻非推論的方式，來決定信任的平衡。科迪是這麼說的：

在接收證言時，典型的狀況是觀眾運作著某種內建批判能力的學習機制。我們可以設想這種機制儘管是透過經驗來修正，卻有部分與生俱來的，特別是在批判能力方面。在這裡援引機制的

模式是有用的，因為接收證言通常是未經反思的，但並不因此而不帶批判。<sup>13</sup>

我認為這個說法完全正確，然而它本身無法讓我們更進一步往前。我們仍然需要為這個學習機制的形成和運作找出更完善的解釋，以便瞭解它是如何自發地運作，讓我們能免除任何主動反思；更有甚者，它如何回應新的論述經驗，據以自行發展和修正。讓我們再回到現象本身，並看看羅伯特·奧迪（Robert Audi）的例子。他想像有個人在飛機上與鄰座乘客交談，在談話開始時，對方並沒有完全認真看待這個人的發言，而是要到最後，對方才發現其全然可信。他在認真思索可以用來解釋這種態度轉變的各種不同方式時說：

無意識的推論是一種可能性，從她敘述的整體可信度，到關於重點所在的這個命題為真的結論。但也許我的信念造成了認知上的影響，像是「她是可信的」這個新形成的信念，而不需要透過推論來進行。另一種可能的解釋比較溫和：即使不考慮我對她的信任正在形成信念，最終在我眼裡她成為一個可信賴的人，這以一種頗為直接的方式，在我身上產生一種相信她的整體意向。<sup>14</sup>

但是，應該如何解釋這種「頗為直接的方式」，即在對話者眼中，發言者本來就是——或是變成——值得更多或是更少信任的人？正如霍布斯所說，在證言中最重要的是被評斷的那個人：

當一個人開口不談定義，而是從他本身的其他思考理路開始談起……或是援引他人的說法，談論像是誰有知道真相的能力，以

及誰是誠實不欺的，他對這些沒有懷疑；並且這些談話的內容重點在於人而非事件；這個堅定的態度稱為信念和信任——對人的信任。<sup>15</sup>

在最後一章中，我們開始探討這樣一種觀點，即我們應該根據聽眾感知發言者在所討論的問題上值得多少信任的角度，來考慮聽眾的可信度判斷。感知的模式當然適合奧迪描述的這種現象，也就是聽眾在談話中對發言者的可信度看法以「頗為直接的方式」改變。因此，讓我們進一步發展這種觀點，即聽眾能理解眾多衡量信任程度的提示和暗示能力，就是他的某種社會感知能力。這是什麼樣的感知能力（perceptual capacity）？讓我們這樣說，為了使聽眾能夠從認知層面來理解他的對話者，感知能力必須藉由背景「理論」（給出普遍性的論述）來充分瞭解情況；該理論不只針對人類的能力和動機本身，更具體地說，是種社會情境理論，解釋不同脈絡下不同社會類型的的能力和動機。他必需依照在這樣的情況下，像對話者這樣的人（能夠並且願意）把真相告訴像他這樣的人的可能性，去接收對話者的言論。因此，聽眾的可信度判斷，必須折換不同社會類型的可能能力和動機，包括發言者對聽眾可能產生的社會感知，會影響他誠實與否的動機。聽眾必須以這種方式進行社會類型的轉換，這就是為什麼在前一章中我們發現，刻板印象實際上是可信度判斷實質的一環——更確切地說，是必要的一環。只有當刻板印象夾帶偏見時，才會滲入不相容之物——一種反理性的身分權力傾向。

我們在本書前一章已經提過很多了，但現在我們要尋求具有啟發性的倫理學類比，好能更充分地證實這個觀點：負責任的聽眾是在認知層面感知對話者告知內容所具有的可信度。在德行倫理傳統中存在

一種道德認知主義（moral cognitivism），它提出道德感知（moral perception）的觀念。這種新亞里斯多德式（neo-Aristotelian）的傳統認為，具有德行的主體，其理解能力是受過訓練或經歷過社會教育的，因此主體看待世界的眼光具有道德色彩。透過類比具有德行的社會行為人在倫理方面的理解能力，我們希望能說明負責任的聽眾如何在沒有推理的情況下實踐理性敏感度，以對他人的話語抱持批判性的開放態度。我們提出的解釋因此能為證言的德行知識論說明提供架構。重點在於，當聽眾抱持適當的批判性去接收對話者的話語，而不進行任何推論時，聽眾憑藉的是訓練有素的證言理解能力（testimonial sensibility）去感知的。

### 3.3在道德和認知層面具有德行的感知

我將具有德行主體的道德感知能力，和有德聽眾的證言感知能力做了類比，這個作法取決於五個密切相關的相似之處。它們分別是：

（1）在證言跟道德領域中，判斷的模式都是感知的，因此是非推論式的；（2）在這兩個領域中，良好的判斷都是無法系統條列的（uncodifiable）；（3）在這兩個領域中，判斷本質上會激發行動和（4）提供理由；（5）在這兩個領域中，判斷通常包含對認知來說合宜的情感面相。讓我在此詳細說明。

根據從倫理學德行傳統產生的那種認知主義（cognitivism），有德行的主體意味著一個具有道德感知判斷能力的人。由於適當的道德教養或是（我傾向的）道德社會化，具有德行的主體帶著道德色彩來觀看世界。當他面臨帶有某種道德特色的行為或情況時，他不必去推



算該行為是殘忍、善意、寬厚或自私的，他只是如實判定。這種感知判斷是自發而不加反思的；它不涉及主體的論證或推論。對於具有德行主體的感知能力的解釋，需要考量他對所屬情境中的明顯道德特徵的敏感度。在證言的例子裡，平行的假設就成為「要瞭解有德聽眾的感知能力，需要考量他對明顯的情境與發言者表現的認知特徵所具有的敏感度」。這些認知層面的明顯特徵，是與可信度相關的各種社會提示有關——在眼前這件事情上，是指發言者是否誠懇並有能力等提示。不同社會類型在不同脈絡下具有的可信度，是擔保這種敏感度的背景假設。正如我所說的，這是一種關於可信度的社會情境「理論」。正如具有德行主體的感知能力滿載道德，有德聽眾的感知能力則富含認知上的考量。這個類比為我們指出一條哲學路徑，能證實「可信度判斷其實可以是感知」的觀念，我認為在此我們得到了證言知識論迫切需要的非推論判斷模式。

然而在這個關頭上，我們應該特別謹慎使用「理論」和「理論負載」這樣的慣用語，因為現在使用這類用語，可能會帶來誤導的嚴重風險。它是我們現正聚焦的道德認知主義（moral cognitivism）的一項重要特徵，也是我們進行類比的第二項關鍵特徵，即無論是在道德上具有德行的社會行為人或是認知層面的有德聽眾，在面臨情況時都沒有應用歸納陳述來做出感知判斷（分別是道德判斷和可信度判斷）。對主體而言，既無理論也沒有應用與否的考量，因為這無關理論，而主體也沒有要應用理論。相反地，雖然我們當然可以建構出某些相關的泛論或原則（而且當情況需要轉換至更富反思性的判斷模式時，這些泛論或原則顯得非常寶貴），但具有德行主體做出感知判斷時，並未順從任何由無數複雜規範編纂而成的隱含系統。主體完全不受任何既有規則的限制，面對無限多樣可能會發生的情況，其思維能



夠適應並修正。依賴規則相形之下標示出一個人仍處於模仿階段、尚未具備完善德行。瑪莎·納斯邦（Martha Nussbaum）以藝術即興創作上的對比，讓我們看出這點事實：

優質的思考就像戲劇或音樂即興創作，重要的是彈性、敏於反應和對外開放；在這裡，依靠演算法不僅不夠，還是不成熟和懦弱的標誌。我們當然可以視譜來演奏爵士樂獨奏，只稍稍更動樂器的特色。問題是，誰會這樣做，而且為什麼要這樣做？<sup>16</sup>

當然，我們可以用概括性的用語，來描述眾多德行感知能力的表現，但這並不意味著任何類似的系統條列都是可行的——沒有一套規則可以事先捕捉到，德行道德感知敏感度是以經驗為基礎的即興創作；任何這類規則都是隨著德行判斷的事實而來。這些規則可能為那些尚未具備完善德行的人提供指引，正如全然具備德行者的行為和判斷對正邁向完善德行的人是有益的指引，但它們永遠不能取代德行。我們現在建議的這種判斷，在道德及證言的例子中很常見，不可被簡化成就是判斷而已。再次引用麥克道爾的敘述如下：

對於一個沒有偏見的人來說，應該極不可能有任何理性的成人道德觀會承認任何這類法條。正如亞里斯多德常說的那樣，關於人們應該如何表現的最佳歸納陳述，也只適用於大多數情況。如果有人試圖將自己認定德行所需的概念化約為一套規則，那麼無論他多麼微妙和深思熟慮地制定規範，實際狀況也會不可避免地顯示機械性地應用法條會導致錯誤——這並不一定是因為有人改變了心意；恰恰相反，沒有任何普遍性公式能捕捉個人的心意。<sup>17</sup>

如果人們牢記具有德行的道德感知能力，是對於道德特徵模式具有敏感度，是面對嶄新情況、行動或甚至是人，能敏感不同的價值如何參雜其中，這樣道德知識無法系統條列的觀點就會變得更加清楚。這種敏感度使得有德者能以某種觀點來看待世界，這具有根本性的實際含意，但將這種敏感度歸結為只不過取代了審慎考量則會產生誤導。倫理意識不僅是決定該做什麼。<sup>18</sup>德行感知使我們能夠從道德層面去理解經驗、人、情境和事件——正如我所說的，帶有道德色彩的世界觀——這種觀看的方式部分促成即使是在道德上最明智的人，仍能對意外之事持開放態度。或者該說，這種開放的心態正是道德智慧的至高皇冠，足以抵制僵化道德理解提供的不實安全感。這就是艾瑞斯·梅鐸（Iris Murdoch）所說：「道德任務的特徵是無窮無盡的，不僅因為在這個既有概念之下，我們的努力注定無法臻於完美，也因為隨著我們的舉止觀看，我們的道德觀念本身也在變化。」<sup>19</sup>用這種方式理解德行感知，我們可以更清楚地看到，要以系統條列的方式納入德行道德感知的概念多麼令人反感。我們不該混淆法條化的渴望與（全然高尚的）企圖，去凸顯任何可能從德行敏感度中有效推論出來的廣泛原則。法條化的渴望顯示出一種以虛假客觀性尋求掩護的衝動；這種衝動就是在逃避倫理生活對一個人所提出的無限創造性要求。

倫理知識終極而言是無法系統條列的這項特性，是與證言案例相似的第二點。在對比之前，我們來看看科迪的評論：

數學傳統常提到的說法，像是目擊者說真話的比例比謊話高出兩倍，或是他們的可信度高達八成……等等，但正如查爾斯·桑德斯·皮爾士（C. S. Peirce）早就指出的，這類說法幾乎可稱為

幻想。不僅如此，在真實例子裡，我們無法在人類身上計算出這樣的比率。更重要的是，這種比率的觀念助長了一種錯覺，即人們就像硬幣一樣，大體有個一般性的趨勢，拋擲落地時不是傾向這一面就是另一面，只要對他們的表達進行長時間的試驗，就能看出這樣的結果。但人並不是如此。無論處於何種脈絡或是面對哪一類事件，人們都沒有相當一般性的說謊傾向，他們所犯的錯誤也受到特定環境的影響。<sup>20</sup>

這似乎是正確的，儘管我們應該促使對精確可信度比率的追求，能與某種對脈絡的敏感度妥善結合，而且我們也應該注意機率模型不需考慮真實的發言者所具有的可信度比率，或是聽眾做出任何這類計算——因為機率模型的考量更傾向於以圖表方式列出合理性，說明證據顯示了何種改變，增加或減低多少內容的可信度，並到何種程度。<sup>21</sup>我認為在此採取懷疑態度的重點是：尋常聽眾判斷可信度時需要理解的脈絡範圍如此廣大，這些脈絡又可以用不同社會情境下無數與可信度相關的暗示與提示來細膩劃分差異，因此認為只要法條夠複雜就能處理，又或者認為如果有這樣的法條存在就一定能起作用，這些想法都是不切實際的。這是道德認知主義中非法條化觀點的核心，它也精準對應了與之類比的證言領域。有德聽眾並沒有應用任何既有的法條來判斷可信度，因為沒有任何足夠精確或廣泛的法條能夠完成這項工作。聽眾不過是以某種眼光看待對話者，並據以回應對方的話語。當然，證言和道德方面的情況相同，我們可以得益於凸顯支配我們做出判斷的普遍性法則。關鍵在於是先有德行判斷才出現這些普遍法則；法則不能替代德行。<sup>22</sup>我們在道德的例子中解釋了對於情況、行動或甚至是人的道德特徵模式的敏感度，所以現在我們可以在證言的例子

中看出，聽眾必須相應地具有對於認知層面特徵的敏感度——意即在與可靠性相關的脈絡下，發言者諸多面相的表現。

有德主體的道德感知，以及和有德聽眾在認知上對於發言者的感知，都不能以系統條例的方式來處理，這一點就構成了我們類比的第二個相似之處。但也許應該補充一點，要注意這裡有種更密切的關係。有德聽眾需要敏感的部分，有些只是發言者是否有能力知道自己談論的內容；但其他則牽涉到發言者是否真誠。真誠與否關乎道德，既是認知層面的特徵也構成了道德特徵，暗示了發言者面對聽眾的道德態度：例如發言者輕易找到欺騙聽眾的動機，或是發言者在多大程度上認為聽眾值得獲知有益的事情全貌，又或是發言者考量聽眾在面對令人不快的事實時，是否有與自身相當的能力。認知信任包含了倫理信任，因為在認知層面值得信任就是真誠這種道德信任的體現。與此相應地，有德聽眾對於認知層面特徵的敏感度，也就涉及理解某些道德特徵的能力——即帶知識論色彩地看待發言者，也會牽涉到某種道德色彩。

現在來談論我們類比的第三和第四點，在道德方面，具有德行主體的一項特色在於，她對道德特徵的敏感度帶有一股動力，即道德感知本質上能激發行動。即使我是對被告知發生在過去的事情做出道德回應，這樣就不會有任何實際上我是否要插手干預的問題，可是我對善惡、不公正、仁慈、勇敢或卑鄙的看法，仍然是一種激發行動的感知。用道德眼光看待情況，是將其視為要求相關各方做出某種實際回應。然而，除此之外，道德感知也因而帶來了證成，因為所提供的動機是理性的：道德感知的事實構成了以某種方式行事的理由。這也是為什麼人們可以透過引用德行主體所感知的相關情況，從道德角度解釋和證成行動。所以麥克道爾說：「如果行動顯現有德者的獨特視

角，那麼它們必定是可解釋的……依據那種感知能力的實踐，並不需要補充完整的詳述理由。」<sup>23</sup>

關於激發行動和證成這兩點，可以直接在證言的例子中找到相似處。有德聽眾在認知層上對發言者具有豐富感知——例如，感知對方所告知的內容值得信賴——提供他接受發言者所告知內容的動機。這是顯而易見的：當你感知到某人提供你知識，那麼你就有動機去接受告知的內容。再來，有德聽眾感知到對話者值得信賴的這一點，就為接受對方所言內容提供了合理性，所以接受的動機是理性的。我們在此強化的這個觀點，對於一般的證言情況至關重要。有德聽眾感知到對話者值得信賴，這點不僅提供動機去接受對方所言內容，並且能證成這個行動。如果事後受到質疑，也許聽眾不一定能夠重現自己的理由，但只要聽眾的可信度判斷是出於訓練有素的敏感度，是針對該脈絡中證言表現在認知層面的重要特徵——也就是說，如果這項判斷是具有德行的證言敏感度之產物——那麼它就得到了證成。因此，提供給有德聽眾的知識就是她所接收的知識。無需論證，她可以接受別人所給她的。

在道德脈絡下討論何以某種認知——即一種感知——本質上可能會激發行動，當然會引發爭議。讓人傷腦筋之處在於道德認知主義者致力於這樣一種觀點，即德行主體不需要獨立的某種欲求狀態以付諸行動；感知本身就足夠了。相較之下，對比這一點，在證言情況中也並不嚴格依賴表明這種感知就足以激發行動，因為我們沒有特別聚焦在呈現有德聽眾不需透過尋求真理或知識這種可見的欲望，才能讓他在信任的情況下有接受的動機。然而，也許這一點值得探討，因為我確信與道德認知主義的類比，在這點上特別站得住腳，只要我們正確理解情感在某些認知狀態中的構成作用。如果我們採用經驗主義者的成

見來面對這項議題，認為認知跟情感是分離的，並且前者具有意圖性內容，後者則無，那麼提出諸如感知的認知狀態可以激發行動的觀點就很令人費解。<sup>24</sup>但是，如果我們在這個議題上運用的概念是情感帶有認知內容，而／或認知可能有情感內容，那麼動機的問題就不成立了。<sup>25</sup>納斯邦對亞里斯多德的解釋在這方面很有幫助：

[亞里斯多德]認為，真正善良的人不僅表現良好，並會對自己的選擇滋生適當的情感.....。情感是人類個性中回應與選擇的要素，這個畫面支持了上述觀點。這不是柏拉圖式的衝動或推力，這些要素具有高度的教育性和區別性。對亞里斯多德來說，即使是食欲也有意向性，並且能夠做出區分；它們能告知行為人所需客體的存在，並與感知和想像力相互回應。它們意圖的目標「顯然是好的」。情感是信念和感覺的複合體，透過發展思想並且極其重視區辨它們的理由來形塑。.....簡而言之，亞里斯多德並沒有在認知和情感之間做出明顯的區別。<sup>26</sup>

認定情感具有意圖並且是道德感知的實質內容，這讓我們得出一幅哲學景象：不需苦思道德感知狀態如何能夠激發行動。答案內含在道德認知的實質內容中。如果從感知中抽走情感，那這不再是一種德行感知。

情感是道德感知實質內容的這項觀點，如何吻合我們的有德聽眾概念？關於告知的內容是否可信，發言者的表現中包含諸多暗示與提示，有賴有德聽眾理解。如果聽眾感知發言者是值得信賴的，那麼在其他條件相同的情況下，聽眾確實會信任對方並接受被告知的內容。現在這種對他人的信任態度不只是純粹的智識態度；這種信任態度還



包含了一種信任的情感。我認為即便只考量發言者的能力也不會改變這一點，但是聽眾事實上必須也要理解發言者所抱持的誠意，更使得我們必須接受這個觀點。發言者的誠意是種態度，讓我們懷抱某種個人情感做出回應。當有德聽眾感知到對話者值得信任到某種程度時，這種認知活動便不可避免地部分是由信任這種情感所構成。因此，聽眾就像道德主體一樣做出（至少是典型的）具有情感面向的判斷。

但是這個相似之處可以進一步由下述事實來證實：聽眾感知對話者是否具有誠意，涉及更廣泛的情感參與：聽眾必須對發言者產生足夠的同理心才能夠去判斷，而同理心通常帶有某種情感衝動。<sup>27</sup>幾乎不具備同理心，會使導致聽眾在判斷可信度時處於明顯劣勢，因為這通常表示無法採用適當觀點來理解發言者的表現。例如，如果聽眾缺乏同理的技能，導致無能理解對話者面對聽眾的恐懼（也許發言者是學生而聽眾是主任），那麼聽眾可能會誤解對話者的態度，比方說誤以為對方並不誠實。我認為同理心是一種情感上的認知能力，所以在這方面，訓練有素的證言理解能力帶有某種訓練有素的情感，而聽眾對發言者的感知也包含與涉入特定同理心（可能是一種同情或懷疑的感覺、覺得彼此具有共同目的或是競爭關係的感覺，或是尊重或蔑視的感覺.....等等）相關的無論何種情感反應。如果我們支持經驗主義者分離認知和情感的二分法，聽眾感知對話者這項事實可能就讓人感到為難，只能辯稱是伴隨產生的情感。

但亞里斯多德式的情感概念使我們能夠將聽眾信任與否的感受，或任何涉入特定同理心的感受，呈現為對聽眾認知層面的感知做出正面認知的貢獻。有時這甚至可能正好是感知最主要的面向。當談到認知及純粹道德層面的信任，傾聽一個人的情感可能是一項好建議，因為有德聽眾對不同脈絡下不同發言者的情感回應，是受到經驗訓練和



磨練而出的。有德聽眾的信任感是一種精細的情感雷達，用於探測發言者是否值得信任。因此，我們所要類比的第五點就是：具有德行的道德感知與證言感知特徵，都是將情感視為正面的認知輸入來源。

有關聽眾身上發生的現象，我們最後得出什麼結論？以上我們所探討的五點類比——道德／證言判斷是非推論式、無法系統條列、本質上能激發行動與提供理由，並且通常具有情感面向——這些都與自發且未經反思的證言現象一致，並為非推論主義提供龐大的推動力。它們確實解釋了發生在聽眾身上的現象，能夠是一種完全未經反思和自發的認知活動，即使它是一種批判性活動。更具體地說，這些相似點符合我先前描述的現象：聽眾通常以一種未經反思的警覺，去面對與發言者可信度相關的諸多提示與暗示。如果認定人類在日常生活中判斷可信度的臨場表現如我所描述——受過訓練並反應社會情境的感知判斷，通常是自發地產生的——那麼，這個現象應該是未經反思並（如我所提到的）被誤以為全然不帶批判一事就不足為奇了。如果我們接受道德與證言感知模型間的類比，將發生在聽眾身上的事情詮釋為是一種未經反思但帶有批判性警覺的現象，就有道理並證明是正確的。

### 3.4訓練理解能力

為了提出將證言感知能力類比於有德者的道德感知能力的這想法，我一直在援引亞里斯多德的道德訓練概念。但我需要稍加說明這個概念如何類比應用在證言的情況。在亞里斯多德的描述中，有德者的訓練包括透過實踐和典範來養成習慣。亞里斯多德這樣對比德行與感官：

但是，我們先透過實踐獲致德行，就跟藝術實踐一樣。我們需要學會去做的任何事情都是透過實際操練來學會的：人們透過蓋房子來成為建築工，還有透過演奏樂器成為音樂演奏家。同樣地，我們透過表現正義的舉措來成為正義之士，透過表現溫和的行為來成為君子，透過表現勇敢的行動來成為勇士。<sup>28</sup>

我們還在他的描繪中發現了人們的訓練可能無法達到標準的風險，因為不僅是德行，惡習也會養成習慣：

再一次，帶來任何形式卓越表現的原因或手段也是毀壞的力量，這就類似藝術的例子；彈奏豎琴的結果，會使人成為優秀或者差勁的豎琴家。同樣的原則也適用於建築工和所有其他工匠。房子蓋得好的人成為優秀的建築工，房子蓋不好的人則是技術不良的建築工……這也可以應用在德行上。<sup>29</sup>

這與我試圖提出的聽眾證言理解能力有關。到目前為止，我們都聚焦在訓練有素的理解能力這個想法上，但我們要牢記不良訓練的來源——偏見，是我們的核心任務，尤其是帶有偏見的刻板印象。聽眾對發言者的看法可能是道德的，又或者可能因為種種緣故無法正直以對。偏見一直都存在（想想亞里斯多德對奴隸和女人的看法），但無論何時，流傳的偏見會隨著歷史而改變。我們需要一種概念來說明，人類是被身處時代的態度所形塑，但還是能對這些態度採取批判立場，因此我們需要一種比亞里斯多德更具史觀和反思性的倫理訓練概念。

倫理理解能力最初因為我們被反覆灌輸要採取所處時代的態度而成型。但我們很快就有立場批判這些態度，致使我們可以在社會壓力允許的情況下，與任何特定的忠誠義務保持距離。歷史主義讓我們為自己的倫理生活方式負起責任——那是在我們是誰這件事情上，一種讓我們沉浸其中或是內在的責任感。<sup>30</sup>因此，我建議將倫理理解能力的訓練視為至少涉及兩個不同的來源——按順序為社會的和個人的輸入來源。反覆對個人灌輸一種特定歷史和文化的生活方式，使其發展出倫理理解能力——又或者如阿拉斯代爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）所說的那樣，透過倫理的「傳統」<sup>31</sup>——可以解釋為一種持續的倫理社會化。再一次，從不可化約的個人生命經歷中，人們得到特定的情感教育，如此持續成型的理解能力明顯是個人的。集體的和個人的這兩種來源一同持續地形塑個人的道德理解能力。因此，個人理解能力的展現是由一組提供解釋和動機的態度所支持塑造，這些態度首先是被動地從倫理社群繼承而來，但之後會透過具有反思性的個人主動以某種方式進行反省並實踐。倫理責任要求個人產生適當的批判性，來連結使其獲致初步倫理社會化的傳統與生活經驗之間的間隙——這些生活經歷與倫理社會化之間有時可能存在緊張關係，從而促使採取批判性觀點反思理解能力，不然個人只能以繼承的方式取得這項理解能力。

32

我認為，有德聽眾透過認知層面的社會化獲取證言理解能力也有類似的結構。正如所舉的道德例子，我們應該將有德聽眾的理解能力，設想成藉由參與、觀察與實踐證言交流而形成。也就是先有被動繼承而來的社會遺產，然後是聽眾的自身經驗作為一種時而被動、時而主動的個人輸入來源。個人的和集體的輸入來源加總起來，解釋了我們通常不經反思地接受他人告知的內容，是如何受限於大量的附帶

經驗——這就是社會情境下有關可信度的非正式背景理論。正如有德者的理解能力內化了倫理德行訓練相關的經驗，有德聽眾也內化集體和個人的整體證言經驗，並顯現在其證言理解能力中。藉由這種整體經驗廣泛的歸納影響，我們才能足夠確實地學會，只有在這樣的條件下去假定該採取信任態度。因此，豐富的個人和集體經驗所提供的資訊，催生我們對發言者及其主張的感知，這些經驗涉及不同類型的發言者在不同背景下、在不同類型的議題上所具備的可信度。身為聽眾，我們對對話者的感知是一種受到大量個人與集體的多樣性證言相關經驗所制約的判斷。

聽眾如何能夠與這種制約我們判斷可信度的被動繼承傳統形成批判性的連結？在這裡，我們要再一次與倫理方的情況做個類比。我已經提過，個人的證言理解能力首先是被動繼承而來。但是，一旦聽眾知道其中端倪，她就會發現有時證言交流的經驗與被動獲取的理解能力表現之間存在緊張關係，在這種情況下聽眾有責任自我調整理解能力以適應新的經驗，例如對她來說，比例上值得尊重的男性與女性政治人物一樣多。聽眾可能會注意到自身信念與自發顯露的證言理解能力兩者之間存在著某種認知上的不協調——例如一方面聽眾的信念是男女在政治上的表現是平等的，但另一方面聽眾的理解卻又一再顯示女性政治人物的發言不需認真看待。當聽眾反省自己的判斷過程時，可能會發現傳統的女性刻板印象影響自己在政治上的看法。即使自身經驗促使聽眾相信刻板印象只是偏見。注意到任何這類不和諧時，負責任的聽眾可能會發現自身的證言理解能力直接與信念保持一致，這種新浮現的一致性可能不需要任何批判性反思居中斡旋。然而，更可能發生的情況是，聽眾需要主動地將批判性思維帶入內化的反應習慣，以便充分鬆動後者以進行任何調整。

如果是直接的調整，那麼聽眾在政治方面感知女性發言者時將經歷一種型態（gestalt）轉換，以便證言理解能力的調整多少能是即時的。如果是間接的調整，聽眾主動批判反思自身的可信度判斷模式時，可能首先會產生某種外於理解能力的修正策略（也許在聽到女性談論政治時，會主動將心思聚焦在男女的智識能力相當這一點上，又或者會在事後試圖修正偏見對判斷產生的影響）。如果有足夠時間，這種修正的策略可能內化成聽眾證言理解能力不可或缺的一部分，因而內含在新成型的證言理解能力動力中去面對女性政治人物。無論是直接的還是間接的方式，都可看出負責任聽眾的理解能力，如何能夠根據持續的證言經驗而變得成熟與適應。聽眾藉由這種自我批判成熟和適應的過程逐漸具備德行。認為證言理解能力是一種理性能力的主張，重要在於這種適應的能力，否則它只不過是一種沉重的社會條件，威脅聽眾反應的正當性，而不是這種正當性的來源。

從這樣的適應性上也能看出，我們的證言理解能力概念如何證實科迪對批判性學習機制的描述。他設想聽眾運作的機制是「透過經驗改造，特別是在批判能力方面」，我認為我們已經獲致滿足這項要求的觀念：所謂的證言理解能力，就我們而言是一種自發性的批判性敏感度，永遠都會依據個人與集體的經驗進行訓練並不斷調整。歸納理性體現在證言理解能力的自發性感知流露中，這項提議顯示明確的推論步驟，並不是聽眾接受他人所言唯一得到證成的方式。經過適當訓練的證言理解能力，使聽眾回應他人話語時能抱持批判性的開放態度，這是全然不費力的知識分享方式所需要的條件。這種證言理解能力的觀念，顯示判斷如何可能是理性卻不帶反思，批判卻非推論式的。我們看到具備德行的理性能力，是透過社會化過程反覆灌輸給主體，然後容許依照經驗和批判性反思進行持續的修正和調整。因此，

我們面對的理性能力，不同於知識論本身持有的任何常見之物，但在道德知識論中已有先例可循。我們也許能將證言理解能力視為認知層面「第二天性」的一部分——確實必要的部分。<sup>33</sup>

## 第四章

# 證言正義的德行

### 4.1修正（認知者的）偏見

到目前為止我們所呈現的，是聽眾如何在認知層面上感知發言者的圖像，亦即聽眾如何看待發言者所告知資訊的可信度。這種感知能力是在真實的人類歷史社會中訓練得出的，意味著在證言理解能力（testimonial sensibility）持續養成的過程中，存在於集體社會想像中的身分偏見會帶來特定危害。只要言談環境中存在著身分偏見，我們主要關注的證言不正義（亦即身分偏見貶低可信度）風險隨之而起。由此衍生我們要追問的問題：我們能否辨識出聽眾需要具有的特定德行，以減低這類偏見扭曲聽眾看法的風險？我們需要探討具體的**反偏見**（anti-prejudicial）趨勢，也就是有德聽眾需要具備何種理解能力，才不致被誤導犯下證言不正義的過失，甚至還可能錯失寶貴的知識。要瞭解這項特殊德行的本質，我們需要比先前更進一步分析明格拉（Minghella）的電影劇本《天才雷普利》。在劇中，赫伯特·葛利不公正地讓瑪姬·雪伍德噤聲。<sup>1</sup>我將先著重討論他所犯下的證言不正義，以便繼續探討葛利在認知層面欠缺的是何種德行（epistemic virtue），並納入歷史背景說明葛利的道德地位究竟為何。

故事發生在五十年代，富有的美國實業家赫伯特·葛利造訪威尼斯。偕同前往的是受雇於他的私人偵探，目的是要協助解開葛利的叛逆兒子迪基下落不明的謎團。迪基·葛利（Dickie Greenleaf）最近剛



與女友瑪姬·雪伍德訂婚，但隨即花了很長一段時間與他們的「朋友」湯姆·雷普利一起旅行——直到迪基神秘地消失。瑪姬對雷普利的懷疑日益加深，因為他似乎迷戀迪基，並可疑地牽扯上迪基詭異的失蹤。她也非常清楚，儘管迪基無疑是名不可靠的花花公子，卻不會在這種事情上開玩笑，更不用說自殺了；迪基已經自殺身亡是雷普利設法要人相信的假設。然而，雷普利從一開始就成功地巴結住老葛利，所以只剩瑪姬隻身一人抱持懷疑，而她的懷疑是對的——迪基被謀殺了，兇手正是雷普利。

赫伯特·葛利才剛要求雷普利盡可能地提供協助，向私人偵探麥卡倫（MacCarron）說明「迪基生活不為人知之處」，而雷普利回答：

雷普利：「我會盡我所能，先生。能幫上迪基的事我當然都會做。」

瑪姬鄙視地看著他。

赫伯特·葛利：「從這點推測，考量到他留給你的信，警察認為這是個明確的跡象，顯示迪基那時正計畫拿自己開刀。」

瑪姬：「我就是無法相信！」

赫伯特·葛利：「是妳不想相信，親愛的。我想和湯姆單獨談談——也許今天下午？妳不介意吧？瑪姬，男人對愛人說的話和他向另一個人承認的事是——」

瑪姬：「你想說什麼？」<sup>2</sup>

書中此處，老葛利溫柔好意地勸退瑪姬。瑪姬斷定迪基萬不會自殺的信念，對老葛利來說只是她身為愛人一廂情願的想法。此外，至

少在某種程度上，他還錯誤地假設瑪姬對迪基低俗的生活面相一無所知，所以一方面是出於他對她抱持的主要態度，另一方面是考量需要保護瑪姬不去揭露迪基的真面目（雷普利利用並強調了這一點。當天稍後，當葛利和雷普利獨處時，葛利陰鬱地反思：「不，瑪姬不知道另一面。」而雷普利回答：「我認為她知道後可能會受到傷害。」）<sup>3</sup> 老葛利所言「男人對愛人說的話……」等等司空見慣的言論雖然很可能屬實，卻削弱了瑪姬對於共同生活相當時間的情人所擁有的認知效力。葛利只曉得自己對兒子所知甚微，他可悲地熱衷於聘請私人偵探，指望能彌補自己認知上的空白，然而他卻無能看出瑪姬顯然是瞭解迪基的知識來源。

瑪姬正確地推定迪基死於雷普利之手，當中一項關鍵理由就因葛利的上述態度而遭到擱置：她在雷普利的住所找到好幾枚迪基的戒指，其中一枚是她送的禮物，迪基曾發誓永遠不會把這戒子拿下來。葛利忽視這點，有部分原因是他看輕了迪基對瑪姬的承諾，所以在他眼中，迪基對瑪姬許下的諾言幾乎毫無價值；但主要原因是雷普利成功營造出瑪姬「歇斯底里」的形象。事實上，不僅是葛利，連瑪姬的朋友彼得·史密斯—金斯利（Peter Smith-Kingsley）也開始這樣看待她，因此最後的結果是男人聯手看輕瑪姬的發言。知識的主題在對話中浮上檯面。我們一度聽見她的弦外之音，就在她發現戒指後不久，她的表達力似乎淪為一種自相矛盾的口號，她反覆地對心有疑慮的葛利強調，「我不知道，我不知道，但我就是知道是這麼回事」；就在此時，葛利以常見的奚落回應她：「瑪姬，女性直覺是一回事，事實又是一回事。」這些往返過招催生出了故事中的這一幕：當瑪姬被護送上船帶回美國時，她突然掙脫撲向雷普利，大聲喊著：「我知道是你，我知道是你，湯姆。我知道是你。我知道你殺死了迪基。我知道

是你。」私人偵探麥卡倫從等候啟航的船上走下，出手制止了她，劇本上給演員的指示寫著：「雷普利看著他，好像在說：『你能怎麼辦，她就歇斯底里啊！』麥卡倫點點頭，將她拉上船。」<sup>4</sup>

在這裡，我們看到可憐的瑪姬在某種程度上確實成為他人所營造的歇斯底里女性：明顯半帶矛盾地表達自己、堅持以直覺面對他人的理由、無法控制自己的情緒。這就是因果結構的惡毒機制。在這裡，我們看到一絲不尋常之處：這類因果結構如何為原本帶有偏見的可信度判斷提供最後的證成——也就是某些偏見所具有自我應驗的力量。我們不能回溯然後證成葛利貶低瑪姬的可信度這件事，因為當時他並未掌握證據支持他的判斷；儘管如此，我們必須承認，瑪姬的懷疑是透過既不成功也不夠清晰的形式表達，致使可怕的證成循環產生，所以根據葛利的觀點，如果他判定她不值得信任的觀察透過她的行為獲得證實，那麼他的看法就是經過證成的。然而正如讀者所見，這種建構不管在過去還是現在都非常不公平。瑪姬是對的。她非常瞭解迪基，包括他的不忠和所有其他事情，她都心知肚明，而這點在很大程度上促成她現在擁有永遠只有她一人知道的知識：雷普利殺了他（她知道她不能指望迪基對她忠誠，但她也知道他不會放棄那個戒指）。瑪姬的懷疑應該被當作一回事；所有人之中就她值得一定的信任。但雷普利肆無忌憚地利用當時的性別差異態度，讓她周圍那些善良和好意的人與他串通，有效地導致她在認知層面看來不值得信任（epistemically untrustworthy）。

這個例子，就像我們之前提到湯姆·羅賓遜遭受致命性證言不正義一樣，呈現了聽眾的證言理解能力對發言者持有偏見。因此，我們看到的判斷錯誤是自發而未經反省的。葛利的證言理解能力之所以自發性地出現運作過失，部分是當時性別偏見養成的結果。然而，有時

過失也可能在反省後出現，這取決於聽眾在該情境中具有何種責任該做出認知轉換，以主動並帶有自我批判的態度參與，反思自身的證言理解能力。當然，例如在像是法庭這樣的正式情境下，陪審員有義務主動反省其證言理解能力的自發呈現，如果他們不這樣做，他們就會犯下嚴重錯誤。無論從哪個方面來看，上述兩則故事都顯示聽眾未能修正自身證言理解能力中所抱持的身分偏見。在這兩個例子中，聽眾並未帶著批判性的察覺，來看待偏見如何扭曲他們對發言者的感知，因此他們的證言理解能力自發運作的結果是扭曲而未經檢視的。接下來，我將說明因為歷史背景之故，葛利對瑪姬帶有偏見的感知終究稱不上是有罪的。但是兩相比較之下，審判湯姆·羅賓遜的陪審團就不能說是沒有過失的，針對他們有誤的理解能力所自發呈現的不信任，與妥當關注證據所喚起的信任——無論白人或黑人，顯然其他在場人士都能給予這樣的適切關注——這兩者之間的衝突，他們是有充分機會去掌握並彌合的。考量到陪審團成員的理解能力一直到審判當日都被彼時強大的種族偏見滲透，這部分值得原諒；但即便如此，他們仍然犯下明顯過失，因為他們無能適當地回應這場審判的關鍵證言經驗，也就是考量壓倒性的證據來判定湯姆說的是實話。

聽眾需要什麼樣的批判意識，才能修正既有可信度判斷中所包含的身分偏見？以赫伯特·葛利為例，他身為聽眾的慣性反應中充滿性別歧視主義所建構的性別觀念，而他無能修正——特別像是女性對於男性的真面目一無所知的觀點，以及她們有待保護以遠離這類真相的必要性；另外，還有女性直覺有礙理性判斷的看法，甚至女性容易歇斯底里的想法。類似的情況也發生在梅岡郡的陪審團身上，他們未能修正自身的聽眾慣性反應，當中充滿貶低黑人（Negro）的種族歧視主義——「所有黑人都撒謊，所有黑人基本上都是不道德的，所有黑人來接

近我們的女人時都不值得被信任。」<sup>5</sup>兩個例子都呈現帶有偏見的刻板印象如何影響聽眾的證言理解能力，讓我們看見發言者和聽眾間的身分權力偏差運作。「黑人」或「女人」的社會想像觀念，讓聽眾在可信度的判斷上產生偏頗，而這種身分權力的運作，控制了誰才是知識的傳遞與獲取者。依據我們想要強調的情境面向，我們可以將焦點擺在葛利對瑪姬積極行使的行為人身分權力（agential identity power）以及陪審團對湯姆·羅賓遜的態度上；又或者我們可以專注於身分權力的純粹結構性運作，是如何有效地控制了像是葛利與瑪姬，還有陪審團和像湯姆·羅賓遜這樣的人。如果我們希望強調，各方人馬在某種程度上都受性別或種族意識形態控制的事實，那麼後面這項純粹的結構性描述就很恰當。但是，既然我的目標是凸顯不正義的發生，以及聽眾阻止發言者傳達知識的意義，行為人描述（agential description）在這裡就最為切題。無論何種取徑，聽眾都被認為無能修正身分權力的反理性（counter-rational）運作，因而扭曲了他們對可信度的判斷。

要讓聽眾辨識出身分權力如何影響自己對可信度做出判斷，聽眾不僅必須警覺發言者的社會身分所帶有的影響力，也要留意聽眾自己的社會身分對可信度判斷的影響。陪審團面對湯姆·羅賓遜作為一名發言者時，他們並未將社會身分的差異納入考量，不僅包括湯姆是黑人這點事實，還有同等重要的，陪審團成員自己是白人。葛利沒有考量到，瑪姬是女性這點差異使得身為男性的他以懷疑的看法回應對方的證言。

所以我們的兩個例子都顯示，證言責任有賴於特定的批判性社會意識進行反思。也就是聽眾必須將他的自發性感知（spontaneous perception）可能影響自身判定可信度這點納入考量——如果可能的話，還要考慮到這項自發性感知如何影響發言者的實際表現——它如何

自發地感知連結聽眾與發言者的身分權力關係。如果有某種機緣讓瑪姬能夠改向葛利夫人提出指控，也許她的說法會被接受。如果陪審團成員都是黑人，湯姆·羅賓遜面對的審判理所當然會有不同。不管是聽眾或發言者，在證言交流中沒有一方是中立的；每個人都有自身的種族與性別背景。為了避免證言不正義——以及滿足自身認識真理的興趣，聽眾需要的是一種能夠正確對抗偏見的德行，如此便能在結構中進行特定的反思。

要修正一個人判定可信度時所帶有的偏見，先決條件就是要像這樣抱持批判性意識去反省可能存在的偏見。但這裡所稱的「修正」究竟是什麼意思？當聽眾自我懷疑在判定可信度時夾帶偏見——無論是感覺到自身的感知、信念和情緒反應之間存在著認知上的不和諧，還是透過自覺反思的方式——都應該將認知焦點從自發而缺乏反省的模式，切換到主動進行批判反思，以確定招致疑慮的偏見在多大程度上影響了自己的判斷。如果聽眾發現自己貶低發言者的可信度判斷有部分是出於偏見之故，要修正這點錯誤，聽眾可以向上調整可信度作為補償。雖然沒有演算法可以用來決定修正幅度，但有明確的理想準則。理想準則是抵消偏見對可信度判斷帶來的任何負面影響，補償方式是讓可信度向上提升到偏見不存在的程度。這至少是可以規範可信度判斷的理想。在任何情況下，接近此一理想的結果，可能會確實提升判斷中的可信度水準；又或者，也許我們只能做出較不明確的判斷。如果判斷可信度這整件事變得充滿變數，我們可能需要完全中止判斷；另一種情況是，如果我們肩負達成某種明確判決的責任，我們可能握有資源尋求進一步的證據。無論如何，由於並不總是能夠通過巧妙地補償可信度來「修正」偏見的影響，我們或許能這樣說，有德聽眾會以某種方式，抵消偏見對自身判斷可信度的影響。



這就是我們尋找的反偏見德行。它要求值得信賴的聽眾在判定可信度時消除偏見。讓我們稱之為（不然還能稱作什麼？）證言正義的德行。不過，為了避免混淆，我們應該釐清這個名稱也帶出一項較為籠統的觀點：即在一場完全公正的證言交鋒中，不僅有我們特定的反偏見德行在運作，還包括其他與接受他人話語有關的所有德行——這是完整的證言德行知識論說明會提供的內容。亞里斯多德在正義概念方面做出了這樣的區分。他區分作為德行整體的「普世正義」（universal justice）和作為一種特定（針對個別情況而非普世通用）德行的「特殊正義」（particular justice）。所以讓我們回到我們自己的用語，採用廣義的證言正義概念，也就是說它既是聽眾接受他人話語的智識德行綜合體，也是一種特定的證言正義。論及負面身分偏見形塑可信度判斷所帶來的特殊風險，後者正是我們所關心的德行。

那麼，對於聽眾如何表現證言正義的特殊德行一事，還有什麼該討論的呢？我們已經提過，聽眾必須運用某種批判意識進行反省；但該採取何種形式？德行永遠端賴有意識的審慎反思，還是有時可以更自發性地流露？這種德行根本上要做到不帶偏見地判定可信度。能做到這點的人也許是因為他們從一開始就不帶偏見，也可以是偏見造成的影響以某種方式被抵消了。因此，讓我們首先承認這點：德行可以完全素樸地展現出來——也就是說，主體判斷可信度從一開始就不夾帶偏見，不需要進行任何自我監控（不管有意識於否），更不用任何修正；又或者另一種情況是，德行是以修正的形式呈現，主體藉以進行某種自我監控，並視情況決定修正自身的判斷與否。

人如何能夠素樸地擁有這項德行呢？我們可以想像，比方說，在一個完全沒有偏見的社會中（如果我們能夠想像出這樣一個社會），這樣的德行被素樸地呈現出來。更實際一點，在自具一格偏見氛圍的



社會或次文化中長大的聽眾，顯然至少能豁免於來自另一個社會或文化的部分特定偏見。因此，比方說，在英格蘭南部長大的某些人，或許有可能全然不在意北愛爾蘭新教徒和天主教徒之間存在的各種身分偏見，因為這些偏見對他們本身的社會意識來說是很陌生的。當然，塑造他們認知特質的社會世界中涵蓋這些類別，但他們並沒有被賦予任何足以影響可信度判斷的重要社會組織角色。要堪當這項德行，有賴適當而既存的一般性動機去做出不帶偏見的可信度判斷，而我們在這個例子中所考量到的特定宗教偏見正好不會構成威脅。因此，面對這些特定的偏見，英格蘭南部人可以素樸地擔起證言正義的德行。

另一種德行會素樸呈現的情況，是某人在較具有偏見的社會中成長，但是他不帶偏見的社會感知能力仍然保持素樸未受影響。回顧第二章中我們討論偏見和帶有偏見的刻板印象。信念和可信度判斷之所以能分道揚鑣，是因為可信度判斷所涉及的察覺不僅是由信念所形塑，還受到情緒反應和社會想像內容的影響。能夠以較不帶偏見的態度來感知發言者的人，即便持有針對發言者的偏見信念而貶低其可信度，但是他們素樸的感知能力卻能以某種方式擺脫當時的偏見危害。考量到他們的信念並未擺脫偏見，這些人的信念和其感知判斷之間難以協調，因而相較於大多數同時代的人，仍持續保有偏見的認知能力，這種不和諧就是他們的成就所在。這樣的人在認知上的表現一如阿帕麗筆下的哈克貝利·費恩（Huckleberry Finn），他對吉姆（Jim）的道德感知以某種方式擺脫了影響他信念的種族主義偏見。

也許我們能以一個在較具偏見社會中成長的孩子做為例子——她正身處於倫理和認知社會化快速發展的初始階段——呈現人如何能多少算是素樸地展現證言正義德行。在《梅岡城故事》中的審判過程中，

我們發現了年輕的思葛——阿提克斯·芬奇（Atticus Finch）的女兒，扮演一個有趣的中間人角色，正要獲取證言正義的德行。年紀使然，她仍然處於模仿、主動反省和實驗何謂德行的階段。在審判中，阿提克斯要求湯姆·羅賓遜說：

「你是否曾經……在任何時候，踏上艾薇家的土地——你是否曾在未得到其中一名家庭成員的明確邀請下，踏上艾薇家的土地？」

「不，芬奇先生，我從來沒有。我不會這樣做。」

阿提克斯曾說，分辨證人說的是謊言還是實話的方式，是聆聽勝過觀察：我用他的方式測試——湯姆一口氣否認了三次，但口氣平靜，聲音中沒有一絲哀鳴，儘管他多所抗議，但我覺得我相信他。他似乎是個值得尊敬的黑人，而一名讓人尊敬的黑人是永遠不會自行踏入他人的院子。」<sup>6</sup>

思葛讓她的社會經驗指引她做出不帶偏見的判斷——她如何經歷社會中不同類型的人實際上為人處世的方式——以致得出「值得尊敬的黑人」會有何種動機反應；我們看到她給出了合理的歸納陳述。這段小說的節錄內容顯現，她雖然在極富偏見的社會世界中成長，但是她已然逐步承擔起反偏見的證言正義德行。當然，父親對她的證言理解能力成型明顯有著重大影響，而其他親近的反偏見人物也發揮著影響力，像是為她家雇用的卡布妮雅（Calpurnia）。不過不可避免地，其他人物和梅岡郡大眾的態度也影響著她。因為思葛還太年輕，無法有意識地反省周遭偏見的力量，或是審慎地修正這些偏見，所以她在這裡流露出的良善是非常素樸的。所幸當下她的證言理解能力能以不帶

偏見的方式直接感知湯姆做為一名發言者（她告訴我們她聆聽他的聲音「覺得自己相信他」）。但她的判斷中也帶有修正的觀點——她進行了一項測試，對發言者的膚色視而不見——因為她無法，也不可能完全擺脫偏見。她的想法自然是用當時陳腐的遣詞用語來表達，所以她偶而會從正統種族主義的角度發言。這一點有部分是因為小孩會嘗試幾乎任何可得的思想形式，就是為了成為具有批判力的存在者（critical beings），但也有部分原因來自他們的意識不可避免地透過這些態度首度成型。

書中有一幕讓我們看清這點：當年輕的迪爾（Dill）陪著思葛和傑姆去有色人種專席時，吉爾默先生帶著恨意對湯姆·羅賓遜講話引他哭泣，結果思葛不得不把迪爾帶到法庭外。當她試著在老橡樹下安慰他時，出於善意，她嘗試解釋吉爾默的舉動，她話中的想法涵蓋了必然是他們共同成長環境中的種族主義氛圍：「好吧，迪爾，畢竟他只是一個黑人。」<sup>7</sup>

到目前為止，思葛所流露出的證言正義德行既富有修正觀點又非常素樸。不過，我們更常見到的是德行以修正的形式顯示。實際上，人們可能會預期隨著她年齡的增長，她素樸地展現德行的可能性就會降低，從而強化具備修正形式的德行有其必要。我們應該記得厭世的道菲斯·雷蒙（Dolphus Raymond）先生——身為白人，他本來出身「良好的大戶人家」，但現在把自己搞成「喜歡跟黑人鬼混」<sup>8</sup>的社會棄兒。他預料年輕的迪爾會逐漸習慣種族仇恨的日常景象，很快就再也不會為此落淚。無意中聽到迪爾哭訴抗議吉爾默在法庭上對湯姆·羅賓遜展現的恨意，道菲斯從樹後現身，與兩個孩子交談。說到迪爾，他說：「他的本性還沒被這些事情汙染。等他長大一點，他就不會再感到厭惡和流淚了。也許這類事情會讓他覺得可能並不完全正

確，但是，當他再大個幾歲，他就不會為此哭泣了。」<sup>9</sup>如果這是人要成熟進入社會一開始不可避免的一部分，那麼證言正義唯一的希望就是讓人肩負起一種修正的德行。不過一般而言，德行就具有修正的形式，因為人類社會到處有偏見，這些偏見往往會影響聽眾的可信度判斷，無論他們是否成功地消除自身信念中的偏見。我們身為聽眾的難處是需要消除瀰漫在證言交流氛圍中各式偏見的影響。

聽眾可以採取何種形式正確地展示證言正義德行呢？顯然可以透過主動反省向上修正可信度判斷，但是否有其他更自發的形式呢？有的，而且我們觀察到兩種可能方式。首先，人與人之間單純的熟悉親近（familiarity）就能消融最初構成障礙的偏見，達致不帶偏見的可信度判斷：一開始顯露發言者社會身分的口音，習慣後就不覺得異常；讓社會感到怪異的對話風格也會變得親切；他人的膚色變得無關緊要；他們的性別不再影響我們的判斷；他們的年齡也被遺忘了。假設出於某些偏見或其他原因造成聽眾的第一印象是：對於發言者所告知的事不會給予太高的可信度。然而，透過持續的談話或是日益加深的認識，彼此間的熟悉度滋長了，帶有偏見的第一印象會消融，而聽眾的可信度判斷會自發地修正。聽眾對發言者的感知由於熟悉度的力量（影響充分接受的理解能力）而免除了某些偏見。我們可能會認為，在社會氛圍中存在各種偏見的社會背景下，衡量聽眾的證言正義德行，恰恰該取決於隨著實際證言接觸的熟悉度增加，以及該熟悉度可能提供的可信任證明，聽眾偏見自發消失的速度。這點必定是正確的，但附帶條件是，聽眾要堪當這項德行，偏見的消失不僅必須夠迅速，而且還要夠可靠，能經得起時間的考驗，並且橫跨不同偏見的適當範圍。

聽眾自發地運用德行，在判斷可信度時不帶偏見的第二種方式，

就是我們全然具備證言正義德行的理想。如果我們的理想就是全然具備德行，那麼理想中的聽眾會完全自發且立即地展現德行——不再有需要消融任何夾帶偏見的第一印象，也不用任何主動反省、模仿或演練。根據這樣的理想，有德聽眾其證言理解能力會自發地提供已修正過的可信度判斷。我之前說過，聽眾的證言理解能力是透過無數個人和集體的證言相關經驗訓練而成的，聽眾因而可以據以直接在認知層面感知發言者。而現在我們看到，反思修正自身自發性的可信度判斷，有助不斷修復證言理解能力的經驗，這種經驗能夠彌補偏見的反理性影響。比方說，也許某人意識到自己過度貶低可信度，並且辨識出部分原因是出於偏見之故。又或者某人反思覺察到偏見形塑了自己當下如何看待對話者，所以對自己的判斷持保留態度。

其他類型的經驗也會產生影響。例如，聽眾作為發言者的經歷也會回饋這個過程。也許聽眾曾遭逢某種偏見的證言不正義，因而更能理解其他種類的偏見如何暗中影響自身的證言理解能力。那麼，當談到證言正義德行時，全然具備德行的聽眾其證言理解能力已經藉由充足的修正經驗適當地進行修復，所以現在能信任其發表已修正過的可信度判斷。這樣的人所持有的自發性可信度判斷模式，已經根據過往的反偏見修正而改變，並持續回應這類經驗。因此，在充滿各式各樣偏見的社會氛圍中，全然具備德行的聽眾已然內化了反省的需求，而在這樣的社會氣氛下做出可信度判斷。在此，作為聽眾必備的社會反思性（social reflexivity）已然成為其第二天性。

社會上的偏見具有不斷改變和自我更新的本質，這可能意味著我們真正能寄予厚望的是透過持續批判反省的努力，以獲致必需的社會反思判斷力，在這種情況下，我們所能實現的德行將只是片面而非完整的。當然，在運用證言理解能力面對每一種偏見時，似乎沒有任何

聽眾具備的德行能夠時時起著作用（除非聽眾的社會經驗仍然相當狹隘），因為這需要足夠的證言交流經驗來支持，才能藉以瞭解所有偏見氛圍針對的社會類型。個人證言經驗的廣度很明顯地取決於生命機遇和社會體制中的地位。但一般來說，如果我們的證言經驗不是那麼廣泛，那麼面對各式身分偏見，我們可以（自發而不加思索地）展露這類德行的程度仍不完整。因此，片面具備德行似乎就已經很理想了，因為這給了我們一個普遍的理由去期望大多數的有德聽眾偶爾也需要主動地進行批判反思。自發性和反思性的某種結合也許也很理想：我們或許應該設想理想的聽眾，已經將修正常見的偏見變成自己的第二天性，而面對不那麼熟悉的偏見所造成的影響，則有賴持續主動地批判反思以保持必要的警覺。這樣應該就錯不了了。重要的是，無論如何，有人成功地自行修正可信度判斷中的偏見並且能值得信賴（經得起時間的考驗，並橫跨不同偏見的適當範圍）。在這方面成功的人，就懷有證言正義的德行。

## 4.2 歷史、譴責和道德失望

由於偏見的本質在心理上隱而不顯，在歷史發展過程又不斷變化，致使現在呈現在我們眼前的證言正義德行注定難以實現。偏見是一種強大的內在力量，特別是當它透過社會想像和情感支持來表達時，會暗中影響聽眾對發言者的看法，其效力更勝於信念。即使我們只需在信念的層面修正偏見，這也可能非常困難，因為支撐這些信念是想像和情感的內容（如克里斯多福·胡克威 [Christopher Hookway] 所認為，實際管理人們的認知慣性 [epistemic habit] 時，

就會發現意志薄弱 [akrasia] 是很常見的<sup>10</sup>)。然而在大多數情況下，它仍然是我們可以而且應該致力實踐的目標。即便我們面對各式不同偏見時只能不完整地實現證言正義德行，然而卻是具有相當價值的成就。

不過，在某些情況下德行無法被實現，是因為這類德行在倫理上具重要性的特徵，使得它特別受到文化歷史機運的影響。為了解釋這一點，讓我們來看看琳達·薩克哲波斯基 (Linda Zagzebski) 如何解讀亞里斯多德，將德行定義為具有兩個部分／成分，一個是具有動機或者推力、驅使力的成分；另一個則是穩定地實現該動機所追求的目的的能力。<sup>11</sup>在探討智識德行時 (intellectual virtues)，無論德行是以何種型態顯示，必定具有獲致真理的動機，通常也會有一個有助於獲取真理的中介性目標——在此特指消除偏見的影響，有助於正確地判斷可信度。因此，依照這個定義，有德聽眾能可靠成功地消除偏見而實現這項目標。聽眾的成功在於面對扭曲其與特定對話者之間的偏見時，能運用某種批判反思意識改變判斷，如此來修正這種扭曲。就像大部分的時候一樣，有些人就是比較有動機和能力做到這一點。但在證言正義的例子中，要說明何以某些人具備這類德行，人與人之間的差異不是唯一因素，文化歷史背景也要納入考量。比方說，身處在對性別建構幾乎毫無批判意識的環境中，人們在面對女性背負的身分偏見時，通常不具備證言正義德行。

在某種意義下，幾乎任何德行都可以被認為是歷史機運的產物：我們總是能想像有個社會，當中沒有任何人表現出特定的倫理或智識德行——比方像是慈善或心胸開放的特質——並且認定幾乎任何人都不可能在這樣缺乏前例可循的貧瘠環境中養成德行。但是，歷史背景決定證言正義能否實現的特殊之處是遠超過這種常見的連結關係，因為



它涉及實現這個德行所需的特定批判性反思工具。即使在社會中，因應某些偏見的證言正義德行已然具備，還是有可能存在著德行無法克服的其他偏見（除非是素樸的有德者；但我已經提過，德行的素樸形式必定不是常態）。這似乎顯示這種德行並不常見，但（留意一下）正義這個倫理德行也因為同樣的理由同樣地（特別）倚賴歷史脈絡，儘管正義的倫理德行可能出於同樣原因，而表現出相同的歷史背景影響：正義的判斷可能無法實現，是因為它們有賴一連串的反思，但社會與歷史的環境無法提供這些概念。如果還有其他正義的德行（其他以正義為最終目標的德行），那麼也許也能從其實現中看出同樣的歷史偶然因素在作用。無論如何，從表面上看，當我們談論正義時，這種特定形式的歷史機運如何作用看來是很特別的因素。

在赫伯特·葛利的例子中，我們看到形塑他倫理和認知第二天性的社會環境對性別偏見缺乏批判意識，這就是歷史機運的作用。雖然這世上像赫伯特·葛利這樣的人總是因為無能展現德行而犯錯，但我認為在他們具備性別批判意識之前，他們無過（not culpable）。就像我們說的，在他們有辦法知道之前，他們無過。要到怎樣的狀況，才能說赫伯特·葛利有辦法知道實情，以致無法忽視瑪姬可能是對的？關於這個問題，我們沒有標準答案。比較妥當的發問方式是關注在程度問題上，尤其是因為所需的集體性別意識需要時間逐漸滋長。但無疑地像赫伯特·葛利這樣的角色，若逐漸給他更多能力和背景知識，那麼在實際上反思批判之前，他會先達到一個「有能力知道」的程度。因此，往往會有一段歷史過渡時期，像赫伯特·葛利這樣的人雖然可能繼續保持善意，但已從無過變成有錯。儘管他從頭到尾缺乏性別偏見證言正義的德行，但我們需要相關集體意識的進展，才能譴責他在認知上錯誤的行為。考量到歷史環境因素，我認為葛利不該因為

他強加在瑪姬身上的證言不正義而受到譴責。

既然責備是不適當且不是我們要談論的，葛利在認知層面貶低瑪姬，就提供我們一個真實的無過證言不正義案例。<sup>12</sup>我之所以這樣認定，是因為在一個人有理由去做一件事之前，我們不該譴責那個人的不作為。在這裡出現一個「應該」其實就蘊含著「可以」的特殊情況，因為在我們的例子中，「可以」的部分是指我們能合理地期待葛利實踐性別批判觀點，因而能以必要方式自我質疑何以對瑪姬缺乏信任。我們不會因為客觀上無法做到或無法不去做的事情而責怪人們——儘管這並不代表他們的生活不會蒙受道德汙點（在極端情況下，儘管人們完全認定自己的所作所為無需受到責備，仍可能心理上備受煎熬）。<sup>13</sup>葛利無法消除性別偏見影響他對瑪姬的評斷，因為當時的歷史環境並未提供他所需的批判概念。

這指出了認知和道德上一種有趣的壞運氣。如果從外在來解釋何謂有理由，情況就很清楚了。葛利有理由懷疑自己何以自發性地質疑瑪姬所言，但他所處的歷史環境使得他找不到這麼做的理由。葛利因而遭逢認知和道德的壞運氣。如果要從內在來解釋何謂理由時，情況就比較複雜了。雖然葛利有主觀的動機要瞭解兒子失蹤的真相，而不是被奉承他的殺手所欺騙，但從這個動機出發，他需要採取「健全審慎的途徑」（sound deliberative route），才有可能獲致另外的動機去質疑自己對瑪姬不信任，而這條途徑被他身處的歷史環境所阻擋了。因此，如果要從內在理由的觀點來看，葛利無法找到理由質疑自己對瑪姬的不信任。客觀地說，儘管在葛利的主觀動機中，有著實際的動機能沿著一條審慎的途徑找到理由，但葛利所處的歷史環境阻止他踏上那條審慎途徑，這意味著他無法找到這項理由。葛利遭逢的認知和道德壞運氣因此增添了另一個面向，壞運氣在此不僅影響他能找到什麼

理由——這決定了他的作為；壞運氣更影響了他可以使用的理由——這決定了他是誰。<sup>14</sup>

無論人們如何看待內在和外在此理由學者之間的分歧，如果一個人傾向於用內在的術語來描述諸如葛利所犯下的證言不正義，那麼證言不正義有爭議的地方不會那麼嚴重，不會像純粹倫理案例那樣不可避免地引起爭議。這是因為我們可以合理地假定，認知主體不僅擁有追求真相的一般性動機，**更具有**追求有助於釐清真相（的工具／能力）的動機（例如，消除偏見影響人們挹注多少信任的習慣）。這就是為什麼無論人們打算用內在或外在理由的模式來解釋我們現在的例子都沒有差別，因為一般來說所有人都同意，任何認知主體都有理由要瞭解真相。這並不是低估我們與真理之間複雜並且常常糾纏混亂的本質。人類顯然不僅受制於各種強大的動機還有理由，還會透過否認或壓抑的機制來保護自己免受痛苦真相的傷害。然而整體來說，人們必須看穿這種機制，瞭解追求真理是更常見的動機背景。有鑑於此，很明顯地，不要說是劇中描述的赫伯特·葛利，即使他是更加惡毒且頑固的性別歧視者，也有（追求真理的）動機讓他能出發踏上健全審慎的途徑，追問自己何以自發地質疑瑪姬。

所以，在這個對葛利的道德狀態相當寬容的解釋中，無論是就認知還是道德層面上而言，他都是不幸的。較為確切的說法是，他承受兩種道德和認知的壞運氣：一種來自環境——社會歷史背景帶來的壞運氣，意味著他所需的批判意識反思超出能力所及；另一種是本質（constitutive）的因素——他的為人就是壞運氣本身。我們可以更精準地指出，他的案例結合了環境與本質的壞運氣，因為特定的歷史環境，使他成為一名無能找到理由自我懷疑何以對瑪姬缺乏信任的人。所以我們可以這樣說，葛利承受一種**歷史—本質**（historical-

constitutive) 形式的認知和道德的壞運氣。這種運氣的重要性在於，它構成個人本質的力量並不是發揮在行為人的個性層次上（這個人剛好是這樣的人），而是在歷史類型的層次，亦即一個人的歷史定位限制他能獲取的想法，以及所能找到的理由。葛利的結局是他錯失自己特別想要知道的真相（瑪姬是對的；雷普利就是殺害迪基的兇手），並且對他關心的對象做了一件非常糟糕的壞事。值得保護和同情的瑪姬被認為是一名無法面對真相的歇斯底里女性，在認知層面上不值得信賴。如果說理性是人性的重要組成部分，那麼葛利便溫柔地貶低瑪姬的根本人性。

但是現在我們需要限縮我們為葛利所做的辯解，因為他一定無法完全擺脫責任。如果因為歷史因素而讓這些人免於受到譴責，是否還存在其他形式的道德憤慨？我們應不應該譴責人們？我們可不可以對他人（以及我們自身）抱持適切的期待？當中的界線肯定是模糊的，特別是隔著一段歷史的距離。考量到葛利如何對待瑪姬，以及他實際能動用的道德概念資源（其中當然包括不該自恃優越、尊重她確實擁有的確鑿證據，以及一些一般性的觀點，諸如偏見是不公平的……等等），我們很可能會對他產生某種有條件的道德憤慨。畢竟讓人失望的是，他很快地與當時的性別意識形態串通一氣，瑪姬試圖要他注意她手邊的證據也被他輕易地忽視。至少，他支持瑪姬的時間可以再長一些，多聽聽她的意見，面對雷普利說她歇斯底里的輕蔑批評，他的態度可以更慎重。<sup>15</sup>總之，我們想抱怨他本來可以做得更好，這顯示我們的失望不只限於認知層面，還包括道德層面。那麼，我們可能會感到一種失望的憤慨——這種態度與譴責的憤慨密切相關，但程度上仍有未及。失望的憤慨重點雖然還在個人身上，但個人是由歷史情境所打造而成的。

隔著一段歷史的距離，我們還能多說些什麼，來合理解釋這種失望的憤慨嗎？我們不該將文化的道德論述（有時也稱為道德「系統」）想成有限的巨型建築。任何道德論述所提供的道德判斷和道德思想資源都不像是建築磚頭，可以讓人們用來打造有限的各式結構。無論是舊概念的新應用還是創造出新概念，概念資源可以用來產生諸多不受限定的新意義。這種意義的資源具有生產力與活力，無論在任何的歷史時刻，都不會因為意義確實實現而耗盡。有了這種道德意義具有生產力的概念，我們就能夠將道德論述中的慣例論述行動與特出而更富有想像力的行動區分開來，後者以創新的方式使用現有資源，是道德意識的進步之舉。

這類富有想像力行動的例子，就像是某人出身慣例上過去只向統治階級展現尊重的社會，他的倫理價值由此而生，卻能把這個延伸到尊重全人類。以前我們把對兒童的暴力懲罰稱為日常管教，如今我們將「殘酷」的概念延伸，以涵蓋這類行為。我們大多數人大部分時間都採取慣例行動，並表現出慣常的道德思維；如果我們身處的文化認定我們的道德思維整體而言是正派的，那我們很幸運；但有時候人們可以奮起接受挑戰，以更富有想像力的行動獲致成功。在這方面，我們可以再度於認知面向上，找到一個有助於我們理解的類比。我們可以在慣常的可信度判斷和特殊的可信度判斷之間，找到這種認知上的相關對比，這種相關的特別判斷可能成功修正迄今尚未被理解的某種偏見。

如果我們根據葛利所處時代所有的倫理資源來評判他，那麼當我們發現瑪姬遭逢知識不正義並非是葛利的過失時（他只是慣常地做出判斷），我們仍然看到不足之處（他的判斷不夠特出）。因為即便是葛利也可以做到迎接挑戰，在道德和認知層面上做出一些更富想像力



的舉措，而不是只被雷普利那套瑪姬是歇斯底里女性的陰謀故事所吸引。無疑地，我們在這方面對葛利並未抱持太高的期望，但他仍是一個正派的人，他認識瑪姬的時間長過他認識雷普利的時間，此外他有強烈的個人關注要知道真相；所以，針對他輕易在認知層面上貶損瑪姬的懷疑，我們可能會因而深刻地感受到道德憤慨的痛楚。從我們新擴展的意義來看，任何這類失望都來自於我們相信，葛利在所處的歷史環境下還是有可能做出更好的可信度判斷：即便是葛利也可能做出特別傑出的判斷。他在重大的情勢下只做出慣常判斷，這令人失望的舉措讓人覺得應當要他以某種方式擔負起責任；但是，就他只是在道德與認知上未能超脫慣常，我們也不能動用「譴責」這類這麼強烈的概念。人們不該因為做出慣常的道德判斷而受到譴責。但是，當歷史環境中有其他垂手可得、更特出的可行方案時，人們應該為自己只做出慣常道德判斷擔負責任，正如我先前已經提到的，可以適當地以失望的憤慨來顯示這種責任。因此，特出和慣常道德判斷之間的區別，指出了當我們面對隔著歷史時間和文化差距的他者時，道德態度可能可以有更細微的差別——無論是主張內在或外在理由詮釋——因為它讓我們避免了自大地譴責他們的行為，但是該行為在他們的文化中只是依照慣例並無錯誤；同時我們仍然要求他們在某種程度上承擔道德責任，端視他們該做出特出道德行動的可行性。

如果這是正確的，那麼特出和慣常道德論述行動之間的區別，有助於我們更進一步理解道德相對主義所牽涉的爭議。當我們隔著歷史或社會文化的距離來判定人們的道德行為時，我們不需要也不應該以該文化的慣常道德論述自我設限（除非我們只對譴責的議題感興趣），因為當文化相隔甚遠，要做到更適當細膩地評斷人們的道德表現，唯一方式是考量如果他們善用自己的道德資源，能否做出某些非

慣常的、更富有想像力的特出道德判斷。在後設倫理學的（meta-ethical）文獻中，我們發現了一種根本的張力以不同的方式和主張不斷出現，這種張力介於道德心理學和語言的普遍主義（universalist）以及文化和歷史機運的明顯事實之間。我們再三遭遇到看似無路可走的困境。我們可以想像在另一種文化中可行的道德實踐是我們所無法接受的，然而，雖然我們不願甚至不能採取擱置判斷的策略，我們卻同時不安地感到缺乏正當性來指責這些遠方他者的行為。不過區分慣常和特出道德行動，有助於我們看清此處道德思維不應受限，因為它為失望的憤慨開拓了一個空間——這種態度仍然針對行為人個人，但承認歷史環境的限制。

庸俗的相對主義主張，人不該對其他道德文化中的人進行道德判斷，<sup>16</sup>這主張是不連貫的，但是我們應該為其看法辯護，認定只要存在著歷史距離，就會導致「譴責」這樣的東西不適用：當人們的行為在他所處的道德文化中是慣常道德思維的產物時，譴責是不妥的。例如，當我們考量到過往的作法是逼迫未婚媽媽將嬰兒送人領養時，我們不該受限於假定是當時社會日常道德論述中慣常引用的概念、態度和感受；相反地，我們有資格訴諸他們原本可以擁有的想法。基於他們既有的道德資源，他們可以擁有那些想法，但是他們沒有動用那些資源，以致沒有那些想法。我們可以將他們審慎的表現與他們的同輩進行比較，後者成功地做出了富有想像力的特出行動，逐漸獲得臨界質量（critical mass），從而推動社群邁向更自由的實踐，當然也要考慮到最直接參與實踐本身的人所擁有的道德認知優勢——那些曾目睹或親身感受到母子分離的痛苦，以及對孩子的影響……等等的人。區分慣常道德判斷與特出道德判斷有助於解釋道德進步如何是可能的。例如強制送養以外的作法。特出的道德論述，是社群突破慣常思維的唯



一辦法。

以這種方式評判歷史上的他者並非一種傲慢，因為我們可以確認後人對我們做出的道德評價也將會是「能做得更好」——只根據慣常道德而活是否算得上是一種成就，以致讓人免於後世的失望憤慨，是運氣層面的問題。這主要取決於形塑當下人們與未來世代的歷史機運。例如我經常意識到，當我半昧著良心吃葷時，未來的素食社會將會帶著道德憎惡來評判跟我一樣的人。我相信這樣一個社會的成員可能有資格真的在道德層面感到失望，比如說，認為我沒有貫徹動物作為寵物的現有道德承諾。他們會問，我怎麼沒看出自己應該全然支持所有動物間都具有平等道德地位呢？（我也問自己這樣的問題，但從來沒有認真回答）。但如果未來世代確實認為把動物吃下肚明顯然是項道德過失，考量到我的行為雖被他們認定為道德疏失，但仍足堪納入當代慣常道德判斷的範圍，所以也許他們不會譴責像我這樣的人。我認為，要隔著歷史和文化的距離提出適當的道德回應，關鍵在於辨識出不帶譴責但仍然直接針對行為人而來的道德憤慨形式。更普遍地說，區分慣常與特出的道德判斷，讓我們能夠尊崇道德心理學和語言採行的普遍主義路線，而不用對歷史機運暴力相向。

在本章中，我描述了面對證言不正義的現象，我們需要何種德行——證言正義的德行；我探討了具備這項德行所需要的歷史機運。我們獲致的景象是在某個特定歷史時刻，該德行可能由於某些偏見之故而無能顯露。我已經從歷史情境的角度出發描述這項德行，而現在讓我們把這項德行置於全然與歷史無關的設定下——自然狀態（State of Nature）的情境設定。這樣做將顯露證言正義的德行在多大程度上是根本的知識德行——亦即目標超越歷史限制的知識德行，它源於任何人類社會中所存在的認知需要。

## 第五章

# 證言正義的系譜學

### 5.1 第三個真理的根本德行

在《真理和真誠》（*Truth and Truthfulness*）中，伯納德·威廉斯（Bernard Williams）運用一種傳統上只限於政治哲學的哲學方法。<sup>1</sup>這個方法透建立虛構的自然狀態（State of Nature）場景，以此為基礎得出既有概念或制度的哲學結論。然而，威廉斯建構自然狀態的用意不在描繪我們最基本的政治需要，而是我們最基本的認知需求，藉以闡明真理（truth）和真誠（truthfulness）的概念。雖然目的並不相同，但他的建構呼應了愛德華·克雷格（Edward Craig）的《知識和自然狀態》（*Knowledge and the State of Nature*）<sup>2</sup>。克雷格的任務（我將在下一章中更全面地加以討論）是闡明知識的概念，採用的方式是透過實際解釋，來說明何以我們擁有這個概念。威廉斯的主要目的是闡明真誠的概念，方法是透過實際解釋何以真誠是一種德行，以及真誠如何成為一種根本價值。

自然狀態被認為是一種最低限度的人類社會——一個社會組織最小化的社會——當中的人們過著群體生活，因此共享某些基本需求。當然，考量到我們的任務，此處的重點在認知層面的需求，其他的需求只有在涉及我們關注的認知面向時才會納入考量。自然狀態下的認知生活通過三個階段成立，涉及到三個集體性的認知需求：

(1) 為了促進生存，需要掌握足夠真理（而非過多的謊言）：也就是說，與實際應用相關的訊息要夠充分，例如，哪些食物是可口的、哪些是有毒的等等。

讓我們這樣比喻，不僅能運用自己的眼睛和耳朵，還能運用他人的眼睛和耳朵，顯然是一大優勢。個人主義自力更生的方針是一種糟糕的生存策略。因此，第一項需求隨即產生出第二項需要：

(2) 為了分享或匯集訊息，需要參與認知活動。

認知資源的匯集利用自其他種類勞務分工所帶來的各式認知層面的勞務分工。在最基本的層次上，存在著一種單純而非固定的認知勞務分工，源自人們在不同的時間身處不同地點的事實。因此，同伴的疑問可以利用他人在該問題上可能具備的「純粹位置優勢」獲得答案。這種位置優勢可能像是「搭便車」，以便能觀察掠奪者是否來襲；或者像是「當時正在那裡」，並因此占據了觀察事件發生經過所需的時空位置。

到目前為止，威廉斯所建構出的自然狀態與克雷格一致，而就像克雷格一樣，威廉斯觀察到稀有性和其他類型的競爭情況，更不用說純然的惡意可以產生欺騙和隱瞞的動機——威廉斯用「免費的使用者（free-rider）還自私地想占好處」的角度來描述這種利益——若非如此，認知活動應該是富有信任並共同合作的。克雷格的第三階段涉及從發言者到聽眾或詢問者觀點的劇烈改變，我們將在下面討論其重要意義。相比之下，威廉斯的第三階段保留了發言者的觀點，因為他關注的是發言者是否真誠——而這並不取決於聽眾的認可。他觀察到集體

的基本需要——意味成員都有興趣運用匯集的資訊——會產生壓力，以抵制現有信任實踐中自私的免費使用者的利益。某些引導行動（action-guiding）的壓力必須被創造出來，以鼓勵人們面對同伴的詢問時，應該當一名真誠或值得信賴的資訊提供者，即便情況並不符合自身利益。威廉斯據以提出他的第三階段：

（3）有需要在個人身上鼓勵能穩定信任關係的傾向。

威廉斯解釋說，所需的傾向可自然地分為兩種類型：

既然我們考慮的是有信念、欲望和意圖的人，並且有表達自身信念與否的可能，那麼可以自然設想這些傾向的兩種不同類型。一種傾向適用於他們自始就獲得正確信念，以及他們（有能力）以可靠形式傳遞信念並匯集信念。另一種值得擁有的傾向——所謂值得擁有，是從資訊使用者的社會觀點來看——也是必要的，既然人是會思考的生物，就有機會在這種結構中進行欺騙和隱瞞；他們有這麼做的動機，就像獵人發現獵物會比較想保留給自己和直系親屬一般（這是伏爾泰 [Voltaire] 著名評論的力道所在，大意是說，人使用語言是為了隱藏他們的想法）。<sup>3</sup>

在此，準確（Accuracy）和誠實（Sincerity）的德行因此而生（字首大寫表示此處使用的是準確 [accuracy] 和誠實 [sincerity] 的抽象意義），分別指涉一組傾向，這些傾向支撐了匯集資訊時所需的認知信任關係。準確和誠實確實是真正的德行而不僅僅是技能，因為兩者都在意志的控制範圍內。誠實顯然如此，準確也不例外，正如威廉斯所指出的，因為一個人面對同伴詢問所回報的內容是否準確，取決於

諸如他是否努力嘗試、有多執著於隱藏在背後的事實、付出多少關心，以及在認知行為的眾多其他面向。<sup>4</sup>

準確和誠實兩種德行的出現到底成就了什麼？這是個有趣的問題。我相信這項成就遠超出威廉斯所推崇的程度。為了顯示兩種根本的智識德行直接來自於絕對基本的認知需求，我們需要表明這兩種德行必定會發源於人類社會。所以，討論準確和誠實不僅涉及自然主義，也要談到普遍主義。威廉斯的觀點必定是這樣認為的；但他似乎低估了儘管真誠的出現來自於明確的工具性起源，但在多大程度上出現這兩種含有真誠（truthfulness）的德行，已說明了它是一種**非工具性或根本的價值**。<sup>5</sup>因此，我認為威廉斯做出太多讓步，當他提到他的說明在此的局限是「準確和誠實的價值觀是**非工具性的**：它們完全是以其他商品來解釋，特別是得到自己要的東西、迴避危險，以及掌握環境等等這類的價值」；<sup>6</sup>但這並非實情。有部分的解釋是，這些價值的出現，是針對要求個人要真誠的社會壓力需求做出回應，**即使有強烈的制衡工具性考慮因素**，也是為了顯示那些證言的確確實，以及真誠的人是由德行所驅使，而不只是基於工具性的原因。<sup>7</sup>

因此，準確和誠實被認為是德行，為穩定信任關係貢獻了引導行動的力量，因此它們的出現已標示著真誠的轉變，從只做為一種達成目標的有用手段去影響人們認知行為的價值，變成一種具有非工具性影響的價值；也就是說，這些真理德行的引導行動力量，已足以至少啟動真誠從工具性價值轉變為根本價值。換言之，具有準確德行之人的特徵，是為了準確本身而追求準確：個人被準確的價值所驅動，無關在任何特定狀況下準確是否能滿足其目的（我們將在下文回到德行的這項特徵）。然而，威廉斯似乎不重視德行的這個面向，因為他接著提供了一個單獨的論證，特別贊同真誠是種根本價值的觀點。<sup>8</sup>這樣

的論證顯然具有個別的旨趣，但我懷疑是否需要這種論證來強化已然成立的準確和誠實德行。而且，如果這類德行不足以穩定信任關係，那麼認為兩種德行構成根本價值的觀點能帶來社會連結（social articulation）的作法，就未必真的會有所幫助。真誠是銘記在某些德行之中的價值，對於這個想法無動於衷的人，不太可能透過強調真誠作為根本價值的地位所賦予的道德重要性而改變想法。因此我認為，只要這麼做是符合現實的，威廉斯的單獨論述中視真誠為一種可與穩定信任的關懷分開的根本價值，並透過準確和誠實作為德行的出現，便能讓自然狀態下的認知信任關係達致穩定。或者我們可以換句話說，這些德行要求人們為了真誠本身保持真誠所帶來的龐大壓力，已經導致將真誠視為根本價值。

我們現在可以追問，在自然狀態下是否有與準確和誠實並存的另一種真理德行？如果有，這將有助於切換到克雷格說明中的第三階段，這樣我們就能釐清從發言者的角度到聽眾或詢問者的角度之間必要的轉換。<sup>9</sup>

到目前為止，從發言者觀點所敘述的自然狀態提供給我們的，並未包括從他人那裡收集真相所需的材料。我們已經看到，匯集資訊的需要對發言者提出了某些要求——要具備準確和誠實的德行——但同樣也對聽眾提出了要求。而我們尚未處理與這方面要求相關的問題。顯然，自然狀態下的聽眾或詢問者需要對同伴提供給他們的真理保持開放態度——要開放又不輕信事實上為假的證言。那麼，自然狀態下的詢問者需要能夠區分資訊提供者是否值得信賴，以便他們可以盡責地區分哪些命題可以接受為真。現在，一旦準確和誠實的德行出現後，自然狀態中沒有殘餘的不準確或不誠實，那麼很明顯地，我們的聽眾／詢問者不會輕易接受非真理為真理，而且即使容易受騙也不會有附帶

損失（或者更有甚者，沒有容易受騙這種事）。但這樣就是將純粹的幻想引入我們所建構的自然狀態，使其遠離人性，而無法提供任何說明功能。準確和誠實是德行的想法，只會帶來如此巨大的壓力，以確保匯集的外部資訊是真實的資訊，因此我們面臨聽眾要區分他們從何人身上獲取資訊的需要。這種集體的認知需求，與我們提到的任何其他需求一樣基本，而且直接來自於第二種需求。因此，克雷格建構的第三階段，涉及區分資訊提供者優劣的需求。他提出如下：

3') 潛在的資訊提供者需要具備「指標屬性」：按照定義，這意味可靠地指出他們正傳達真相的屬性。

對於克雷格來說，指標屬性有很多可能，從像是「當時正望向正確的方向」這樣的屬性，到涉及個人專長，像是「過去有辦好這類事情的良好紀錄」。與任何實際的、更制度化的、社會中所具有的權威指標相較，自然狀態下的指標屬性較少也較簡單；但我們可以增添可能的指標屬性，諸如「充滿信心地回覆」或者甚至是「看似知道她在說什麼」，而不致扭曲克雷格的概念，因為這些事情是社會脈絡下人類論述的基本特徵，而且是一連串不受競爭利益等等影響的日常主題，我們確實可以依賴這些屬性作為認知可靠性的指標。

所以我們可以說，在自然狀態下，聽眾必須對指標屬性做出適當的反應，這樣才能參與資訊的匯集，從而分享知識。聽眾需要能夠可靠引導他們接受真理並拒絕謊言的傾向；換句話說，自然狀態下的聽眾需要的傾向，要能有助確保其可信度判斷是精確的。在前面的章節中，我主張真實的歷史社會環境會產生許多壓力，這些壓力可能會扭曲我們的可信度判斷，而我特別關注身分偏見的案例。現在我們透過



聚焦自然狀態來質疑：是何種原始的制衡壓力存在，扭曲了適當的可信度判斷成型？我們已經提到在自然狀態下的人們過著群體生活，群體的特點是勞務分工，並會導致特定認知勞務的區分。但是現在我們應該進一步延伸這個概念，透過設想人類群體產生了局內人和局外人的關係，以及從中油然而生的忠誠和敵意關係（雖然當威廉斯和克雷格談到競爭、稀少性和普通惡意作為欺騙或隱瞞的動機時，幾乎不曾言明這點）。因此，自然狀態下人類群體的概念中會相應出現某些至少與「局外人」和「局內人」、「盟友」、「敵人」和「競爭對手」相當的用語。這意味著自然狀態下的社會感知和判斷將涉及社會分類，表示判斷可信度時會在某種程度上依賴刻板印象。一旦我們考量到必定有某些重要的勞務分工存在（我們不特別強調特定分工），就能更清楚看出在自然狀態下，刻板印象的社會感知提供判斷可信度的資訊。更明確地說，考量到我提出的證言說明，這是自然狀態下人們如何成功滿足克雷格建構階段（3'）的實質部分——區分資訊提供者優劣的需求。

因此，儘管自然狀態維持在最低限度的社會狀態，還是包含了足夠的社會身分概念和實際壓力，催生某些帶有身分偏見的基本刻板印象（比方說無知的局外人、試圖欺騙人的敵人等等）。當然，還是會有某些刻板印象是可靠的，但是堅稱自然狀態下就沒有壓力導向帶有偏見的刻板印象，就是堅決主張自然狀態下的人在心理上是如此平衡，以致引發偏見的正常基本人類衝動根本不存在。但是，這只是換種方式將幻想引進我們細心打造出來的抽象概念中。我們必須反過來允許自然狀態下能出現某些等級有限、帶有身分偏見的刻板印象，<sup>10</sup>但這只是將幻想引進抽象概念的另一種方式。因此，相反地，我們必須讓一些限制性的身分偏見刻板印象出現在自然狀態中。一旦如此，

接著即便聽眾身處自然狀態下，其區分資訊真偽的能力就會需要納入某種反偏見的敏感度（「不能因為他不是我們的一份子，就認定他就是騙子或傻瓜」）。使人在自然狀態下能對他人話語抱持批判性開放態度的德行綜合體，必需含有特定的反偏見德行，以便聽眾能夠可靠地修正任何反理性的影響，否則身分權力就會影響可信度判斷。從本書先前的討論中，我們已經熟悉這種證言正義的德行是種具有修正功能、反偏見的德行，但是這裡我們僅討論在自然狀態下起作用的那些基本偏見，因此只顯示為真實歷史德行的抽象概念形式。讓我們用大寫字母來標明這一點（與威廉斯的說明一致）：證言正義（Testimonial Justice）。我們可以透過這類德行發展的背景看出，從匯集知識的角度出發，聽眾的德行在實質上對應發言者準確和真誠的德行。準確和真誠對知識匯集做出的貢獻是確保信任；而從匯集中獲取知識則有賴證言正義來確保信任。

因此，看來要避免發言者蒙受證言不正義，聽眾需要具備的德行是真理的第三種基本德行，因為它使自然狀態下的聽眾，擺脫會導致他們錯失所需真理的偏見。所以，穩定認知信任關係的集體需求會呈現出一種壓力，不僅有賴發言者這方面的準確和誠實，也需要聽眾方面的證言正義。正如準確和誠實，在最小限度的社會環境中，匯集資訊的基本需要衍生出這種反偏見的德行；在這種環境中人類仍然具有天生的傾向，不只是會去欺騙和隱瞞，還包括抱持偏見。值得注意的是，到目前為止我所描繪的自然狀態，顯示出與威廉斯還有與克雷格在觀念上的背離，因為我的描述幾乎沒有指標屬性本身存在的空間。根據定義，指標屬性保證是可靠的，而自然狀態中出現偏見就催生了一個概念：沒有這類指標屬性，只有與其對應、可能更動的——就讓我們稱之為權威的「標記」（可信任的跡象成為「正面標記」，而不可

信任的跡象就是「負面標記」）。克雷格指標屬性背後的實際概念是：真誠先於欺騙、信任先於懷疑——必定要有某些可靠的權威標記，否則整個資訊匯集的活動根本無法運作。這樣說沒錯，但是我們執行這個觀點卻無需堅持這類指標屬性，只需要規定自然狀態下的標記基本上是可靠的。超過這個程度就太過理想化，會模糊我們真正的主題。為了我們當下的目標，要切題地描繪自然狀態時一定不能掩蓋這樣的事實：無論是多麼單純的人類群體或社會，群體內和群體間都不可避免將會產生偏見，這就是人性。接受這一點，那麼即使在自然狀態下，人類也會出現偏見的傾向以及欺騙和隱瞞的動機，這種傾向是一種重要的反真實壓力。

我們採用威廉斯的論點來概述重點，由於自然狀態下的人類會有欺騙和隱瞞的動機，因此需要在發言者身上催生出兩種傾向，一種與準確相關，另一種與誠實相關；這些傾向構成了真理的兩個基本德行。我們現在發現另一種傾向對於掌握難以捉摸的動機同等重要，否則這些動機會破壞自然狀態下的知識分享：即聽眾判斷可信度時要有避免偏見的傾向。資訊匯集的使用者若不具備這種傾向，另一種認知層面的系統性功能失衡便容易影響到知識社群，當中的風險深植於人類動機結構，出於利己的動機去隱瞞或欺騙所造成的功能失衡也是如此。證言不正義這種功能失衡的風險，源於人類根深蒂固的偏見傾向，特別是身分偏見。而隱藏或欺騙的功能失衡風險，則源於人類根深蒂固的利己主義傾向。有鑑於許多身分偏見是根植於某種心理防禦機制的合理假設，我們有充分的理由認為，自然狀態下產生的偏見是利己主義的一種形式。但是不需要堅稱偏見完全如同（其他形式的）利己行為一樣，是基本的人性。為了完成當前的論證，我們所需的觀點是認定人們在自然狀態下不僅顯現出利己主義本身的傾向，還包括

人性中最基本的身分偏見形式。這兩者都代表了如果要讓匯集知識的活動行得通，我們必需控制這兩種人類動機的自然模式。證言正義因而顯示為第三種真理的根本德行。

這一切都是關於證言正義——自然狀態裡適用的重要抽象德行。當然，證言正義德行的真實歷史面向，也具有完全相同的架構。它從基本的原初版本發展成為更富層次的歷史形式，後者就是它實踐時的精確形式——在道德和知識論述中的地位、所具有的重要性和意義、實際上被區分或甚至命名的程度——都將根據所處的歷史文化時刻有所不同。也許在我們這個時代，最近似的概念是「公正客觀」（fair-mindedness），不然的話，我們就是採取否定的陳述方式說聽眾不帶有成見或是偏見。但是這兩者雖說近似，卻都沒有捕捉到德行重要的修正本質；當然，我們通常不會將任何這類德行凸顯為一種根本的解決之道，能處理證言不正義確實造成、影響深遠的歧視。歷史對證言正義德行的著墨有限。正如與自然狀態下的情況對比，德行的真實歷史面通常更富層次，知識權威的刻板印象也比自然狀態下的任何表現更富層次，並且有可能更讓人無法信賴。史蒂文·謝平（Steven Shapin）檢視歷史，提供我們具有說服力的例子，這是關於帶有偏見的知識權威刻板印象在17世紀的英格蘭運作的情況。看來身為紳士意味著，在能力和誠實兩方面具有正面的認知層面可靠標誌。謝平告訴我們，即使在感知能力方面，這位紳士也確實地享有優勢能力：

在早期現代歐洲具有應用價值的倫理文獻中，極少明確地探討紳士誠實文化中的優先考量因素。然而，這絕對是在評估證言時實際考量的根本特性，也有助於區分來源是否出自紳士的證言價值。這歸因於紳士的感知能力。<sup>11</sup>

我們可以從謝平的說法中推測，身為紳士有效地起著誠實標記的作用。紳士享有社會優勢帶來的經濟和社會獨立，這種高尚的社會地位意味著通常不會有人認定他擔負著某種償還義務，這可能實際上提供他欺騙的動機。此外，紳士的榮譽準則也在他是否會欺騙的爭議上支持他。他的社會特權不僅意味著人們認定他不會從欺騙中獲益，也意味著如果他被認定汙衊了這項榮譽準則，他會付出慘痛代價——這是值得保護的高尚紀錄。

如果謝平是對的，看來英格蘭歷史上曾有過這麼一個時刻，無需考量任何特定或一連串的爭議，紳士這個身分一般而言就是認知可信度的關鍵標記。如果身為紳士是權威的正面標記，那麼非紳士和／或女性就是負面標記。17世紀的女性在經濟和社會上無法獨立，意味著她們被認定缺乏理性權威大體上是不言而喻的，就像非紳士階級男性的情況一樣：

強大的排除機制，影響婦女以及非紳士男性在文化和政治上扮演的角色。但恰恰正因為這些制度化的體系如此有效，加上過度強調無法獨立就是正當性失格的情況，早期現代英格蘭的修養文化並不清楚標榜要辨識性別差異造成的行為能力不足，而主要是透過對「無知」、「奴性」和「卑賤」的評論。<sup>12</sup>

這並不表示伊麗莎白時代（Elizabethan）的詩人，在這個主題上全然默不作聲：

一個女人的臉上滿是詭計，

她的眼淚就像鱷魚一樣.....  
她的舌頭仍在聊著這個和那個，  
比白楊葉更快地搖動；  
當她開口便言不及義，  
發出了許多虛偽的聲響。<sup>13</sup>

無論歷史上帶有偏見的權威刻板印象是如何形成的，從自然狀態走向歷史社會的過渡階段，偏見腐化論述關係的力量顯著增加，只因為任何真實社會都包含更複雜的社會因素，提供產生偏見的新動機。這意味著證言正義德行甚至成為過渡階段認知生活更為重要的一項特徵。在現實世界社會混亂的背景下，它也可能成為一種更令人欽佩的德行，因為它必然會變得更難實現。證言正義主要作為一種智識德行，是我向來關注的焦點。但我們不能忘記，這種德行具有的終極價值不只一項，而是同時保護真理和正義兩者。有德者可靠地避免在認知層面貶損他人，並避免錯失對方提供的真理。但現在出現了一個問題：我們應該如何分類德行。我們是否該認定證言正義主要是對抗不正義的倫理防禦？或是對抗錯誤的智識防禦？

## 5.2 智識與倫理混合的德行

也許有人會追問，證言正義是種智識還是道德德行？如果智識德行通常是以真理作為終極目標，<sup>14</sup>而道德德行的終極目標是某種形式的美善，那麼追問哪一種價值樣貌是證言正義的終極目標就是合理的。要釐清這一點，我們就不能忘記德行的核心傾向在於主體能夠消

除偏見對其可信度判斷造成的影響，並且在正義和真理兩個面向上同樣生效。也許這就顯示我們無需回應證言正義是智識或道德德行這類非此即彼的問題。我們應該想到要回答這種表面上看似重大的問題，端賴真理或正義的特徵是否為德行的終極目標。這肯定會在某種程度上減輕問題帶來的負擔，因為這樣一來就有可能沒有明確答案是獨立於脈絡之外的。

但是讓我們放慢腳步。我們需要考量如何凸顯不同德行的特點，並更仔細地觀察比較智識德行和倫理德行的結構。琳達·薩克哲波斯基的一段話，有助於我們建立這兩方面的連結：

德行.....是人類透過學習而獲致、深刻而持久的卓越成就，當中的要素不只包含動機，還有成功實踐動機的可靠性。動機是一種情感傾向，它啟動並指導行動完成。特定德行的動機內容有所不同，但對德行的完整分類，可能會揭示出特定德行的立即與終極目的並不相同，並且某些德行具有相同的終極目的。例如慷慨、同情、好意和慈善，雖然都具有較為立即的目的，但是最終都是為了他人的福祉；像是同情是為了撫平他人的苦難。慷慨是為了增進旁人的生命財產。智識德行最終都瞄準真理，但更為立即的目的則像是分辨權威是否可靠，或是收集足夠的相關證據。<sup>15</sup>

這個概念指出個別的德行具有獨特的動機要素，在現今的脈絡下特別有用。像是同情的特點在於撫平他人苦難是其立即目的，即使它可能與其他某些德行共享促進他人福祉的終極目的。凸顯不同德行的特點（雖然薩克哲波斯基沒有明確提出這點）這觀點，在我看來非常正確。有鑑於可能有一組德行共享相同的終極目的——真理的終極目的



與諸多智識德行相同——我們不能用終極目的來分辨德行，而只能用較立即的目標或是立即目的背後的動機來做出區分，但兩者是同一回事。對於證言正義是種智識或倫理德行這樣看似重大的問題，這類看法有助進一步減輕我們的負擔。如果我們認定證言正義是種智識德行並追問其立即目的，那麼答案會是「消除可信度判斷的偏見」，而其終極目的則是真理。因為必需消除偏見才能做到對真理保持適當的開放態度，而真理是主體的終極目的所在——如果聽眾容許偏見影響自身的可信度判斷，就可能錯失真理。如果我們認定證言正義是種倫理德行，並追問其立即目的，那麼答案再一次會是「消除可信度判斷的偏見」，而其終極目的則是正義。因為必需消除偏見才能避免對話者蒙受證言不正義，因此無論我們認定證言正義是種智識或是倫理德行，兩者各自具備的動機卻是全然相同的：消除可信度判斷的偏見。我得出的結論是，它們是同一種德行，即使伴隨而來最相稱的終極目的（真理或正義）會因脈絡而有所不同。<sup>16</sup>如果實際面臨的困境，主要是難以對真理保持開放態度，那麼作為一種智識德行的考量就很恰當。而在倫理作為主要考量因素的情況下，從倫理德行的角度去思索就最為合適。

讓我們來探討下面的例子。假設我們的聽眾是一名帶有證言正義德行的偵探，試圖從一名具有輕罪紀錄的青少年身上查明事件發生當時的經過，那麼儘管倫理考量的力道未減分毫，該偵探不帶偏見地接納青少年所傳達的任何事實，其主要動機很顯然在於發現真相。在這種論述情境中，認知層面的考量最重要，因為聽眾實際上的主要目的是知道真相。因此，最適當的考量是認定偵探所行使的德行其最終目的在於真理，所以是作為一種智識德行的證言正義，使其在面對青少年時能消除偏見。

我們也可以設想另一個例子作為比較：有一名輔導員與青少年交談，雖然輔導員可能非常關心青少年是否吐實，但是關心的重點不在事實本身，輔導員聆聽是出於不同的實際目的：試圖發展兩人之間在認知層面（以及其他方面）的信任關係，青少年在這個範圍內未能獲得信任，加上伴隨而生的疏離和怨恨，促成其做出反社會行為。最重要的是，面對青少年，輔導員必須努力消除自身可信度判斷中帶有的任何偏見，以便當青少年吐露實情時，在所有人當中至少還有自己不會因為抱持偏見而不予採信。輔導員她必須將自己與所有那些不相信青少年所言的成人權威區別開來。在這種情況下，將正義視為輔導員所展現德行的終極目的是最合適的，因此我們能認定其所展現的證言正義德行是種倫理德行。

關於如何分類證言正義德行的問題，這兩個例子顯示出我所提出的情境主義式（contextualist）回答。但是應該補充一點，也有可能我們面對的脈絡，是無法清楚分辨智識或倫理考量孰輕孰重的實際情況，因此我們無法斷言證言正義的德行帶有哪方面的特徵——我們無法斷言其終極目的在於真理還是正義。例如，考慮到我們所舉例子中的青少年正與社工談話的情景。社工參與一項進行中的計畫，試圖鼓勵青少年投入尋常的（倫理和認知層面）信任關係，這種關係通常會產生社會包容和社會功能。這意味著兩人交流的重要目標是讓青少年知道自己正在獲取應得的回報，當中包括認知層面的可信度。然而，這項特殊目標另一項同等重要的面向是，不應該讓青少年把社工當做容易打發的人，所以社工必須展現自己明白對方是否說謊。青少年需要明白只有自己的所做所言值得尊重才能獲得尊重。該目標的這項特性顯示在這個脈絡下，真理與正義的考量同樣重要。兩項終極目的份量相當，因此我們應該得出結論，在這種脈絡下，真理和正義都是終

極目的，所以社工展現出的德行既是智識的也是倫理的。這類情況發生的可能性，強力支持一項更廣為接受的想法，也就是我們在證言正義中發現了某種新奇的東西：一種實質混合的德行，目標是既具真理又富正義。雖然就哲學的角度來看，這可能是個神祕的想法，但其實這個想法本身沒有任何可疑的神秘之處。德行的混合源於這樣一個事實，即負面的身分偏見——德行消除了它對判斷的影響——既是一種智識罪行，也是一種倫理罪行。考量到這一點，防範偏見的德行被證實具有倫理和智識上的特徵就再合理不過了，這項德行同時是真理的德行，也是正義的德行。

不過，有種假設可能會讓人認為我對證言正義混合德行的主張有可疑之嫌，這就是亞里斯多德式的假設，認為倫理和智識的德行屬於不同類別。然而，讓亞里斯多德得出這項觀點的考量卻全然不具說服力。<sup>17</sup>其中一項考量是：倫理德行是藉由實踐和習慣獲取，而智識德行卻是透過教導而來。<sup>18</sup>但這似乎充其量只是言過其實的說法。智識上的指導雖然能助人獲取智識德行，對於發展獲取智識德行所需的技能也很重要（這裡的技能好比像是如何運算複雜的乘法、使用正確文法與論證的技能）。然而，培養德行一事本身必定涉及透過榜樣、實踐和習慣來學習，正如培養倫理德行那樣。若非如此，人們怎能期待學會和內化該如何抵抗太快下結論的誘惑？或者如何獲得所需的非利己主義（non-egoism）立場，好在面對不同觀點的挑戰時抱持開放態度？又或者如何鍥而不捨地為具爭議的假設找出證據，而不會太倉促地做出結論了事？這些都是判斷的問題，無論是在智識還是道德方面，磨練一個人的判斷有賴時間、實踐和習慣。此外，許多智識德行中的動機因素需在行為人的心裡扎根，比方說，僅憑不充分的證據而一頭栽入令人心動的結論，有時可能是一個非常誘人的機會。單憑教

學或指導似乎不可能就此鞏固我們的動機；除非教學融入了真正有教育影響力的必要實踐和習慣。

這帶出了我們懷疑能透過教導獲致智識德行的第二個原因：智識德行的獲取顯然涉及情感訓練。因此，這項觀點與亞里斯多德支持智識和倫理德行分屬不同類型的另一項主要宣稱密切相關：也就是兩種德行屬於靈魂的兩個不同部分，其中一部分主導理性，另一部分則主導情感——關於那最根本的愉悅和痛苦的感覺。他主張智識德行「屬於理性的部分，並為具有理性的靈魂提供指引，而品格的德行則屬於非理性的部分。」<sup>19</sup>但是這個觀念嚴重低估智識德行中涉及的情感。情感表現是智識表現的實質部分，因此評估個人的情感就是在實質上評估他們作為認知者的資格。正如南希·謝爾曼（Nancy Sherman）和希斯·懷特（Heath White）所提出的：

如果羞怯或謹慎阻礙了一個人去探索新領域、提出大膽的問題、將作品提交大眾審查或讚賞，那麼這就是認知者的情感缺陷。同樣地，如果對自我的熱愛變成自大，讓人難以傾聽競爭者的觀點，從而壓制了合作的努力，並讓團隊合作變成唯命是從，那麼這樣的自戀也是認知者的情感缺陷。<sup>20</sup>

更一般而言，知識德行的動機通常可能是種情感或具有某些情感內容。想想智識勇氣或堅忍不拔的德行，很難想像這些德行具備的動機是不包含情感內容的。出於上述這些理由，亞里斯多德認為智識和道德德行之間有所差異的概念就不再困擾我們。

亞里斯多德的特定觀念可能讓我們難以認定證言正義是一種混合的德行，因為他認為它們所屬的種類根本不同。但是認為倫理德行和

智識德行是兩種不同德行的這項觀念本身，是容許某些重要的種類差異存在，並且無礙我們認為可能存在某些例外的混合德行案例。例如，茱莉亞·德萊夫（Julia Driver）提出，可以透過參考其主要價值的來源，以區分智識德行和倫理德行，所以智識德行的主要價值衍生自真理的價值，而倫理德行的主要價值則來自他人福祉的價值。<sup>21</sup>這是個具有說服力的想法，也非常符合我們宣稱在某些脈絡中證言正義的功能是種智識德行，而在其他脈絡中則作為倫理德行，並且終極目的時為真理、時為正義。看來主張證言正義是一種混合德行，原則上並沒有問題。

然而，有人可能仍舊懷疑，我們的德行怎能在智識和倫理兩端之間表現出如此幸福的和諧？畢竟，普遍而言，並不能保證智識和倫理的目標能夠協調一致。<sup>22</sup>如果缺乏道德原則的校長明白告知被他欺壓的老師，當學校督察走訪教室時，他必須向學生提出問題，並確保他從舉手搶答的學生中挑出能正確回答的人，能達成這項認知目標的最佳策略當然一點也不公正。例如最佳策略可能是選擇那個聲名狼藉的學生，因為她總是讓哥哥透過手機簡訊提供答案。認知和倫理的目的之間，並不存在普遍情況下獲得保證的和諧，而我對證言正義德行的描述，並不取決於任何這類的浪漫主義。證言正義德行是一種混合的德行，我提出這項觀點完全立基於這項事實：透過觀察，我們發現必需修正偏見，以避免錯失對話者所提供的真理，還必需避免對方身為認知者的能力蒙受不正義。最後，讓我以幾個例證徹底說明這些說法。這些例證分別將真理和正義的不同目的獨立出來，以求盡可能明顯地表示為什麼在其他條件相同的情況下，被上述目的驅使而採取行動的主體，會有動機去消除自身可信度判斷中的偏見。

首先是智識目的。我們宣稱為了不錯失對話者所提供真理的純粹

智識目的，需要個人消除可信度判斷中帶有的偏見。為了說明這一點，讓我們想像有個也許可稱為**冷血真理追尋者**的角色：這個人（在這個脈絡下）有強大的動機要追尋真理，但該動機完全與正義無關。身為一家大型廣告公司的暴君老闆，她一點也不關心員工的福祉；然而，她全心致力於對員工的可信度做出不帶偏見的判斷，因為她理解要有效利用員工知識和創意的果實，這一點是必需的。其次，讓我們獨立探討倫理目的。我們在這方面的宣稱是，避免對話者蒙受不正義的純粹倫理目的，有賴個人消除可信度判斷中的偏見。例如我們可以進一步延伸想像力，設想一個**公正的健談者**角色：他是一名焦慮的主人，唯一的目標是避免冒犯任何客人，如果他抱持偏見聆聽客人就可能冒犯對方。在晚宴上的交談中，他可能對被告知內容的真假**本身**沒有任何興趣，但他非常小心避免讓任何客人蒙受不公正。單是為了這項動機，他必需消除自身可信度判斷中的任何偏見。所以，旨在正義的純粹倫理動機，就像是旨在真理的純粹智識動機一樣，本身就足以要求主體消除自身可信度判斷中的偏見。

在我們離開這兩個奇特的角色之前，我們應該簡要地調查他們之中是否有人具備證言正義的德行。我認為，如果有看出任何德行，那麼冷血的真理追尋者表現的是一種作為智識德行的證言正義，而公正的健談者則表示出一種倫理德行。當然他們**所為**看來都是正確的（在他們各自的終極目的，也就是真理和正義的要求下，他們都消除自身可信度判斷中的任何偏見）；然而，人們肯定極不願意將**德行**歸屬於其中任何一人。行為人做了什麼固然很重要，但是談到德行，行動背後的動機狀態也同樣需要納入考量。正如亞里斯多德所說的：

德行之所以能公正或節制地進行，並不只是因為德行具有一定



的品質，而是只有當行為人也在某種狀態下行動時，亦即（1）他知道自己在做什麼，（2）他選擇了德行，並且是為了德行自身的緣故而選擇它，（3）他這麼做是出於固定而永久的傾向。<sup>23</sup>

兩個角色都無法讓我們安心地說他們具備第二或第三項要件，也就是說他們都沒有實質承諾要消除自身可信度判斷中的偏見。冷血的真理追尋者只關心獲取資訊跟想法，所以如果情況稍有變動，就可能看出她覺得消除偏見是完全沒有必要的。比方說，當她意識到不帶偏見的可信度判斷並不能滿足她想得到好處的動機時，她會立即免除反偏見的自我約束。公正的健談者大致上被描述為一名焦慮的主人，其主要關注是避免客人蒙受任何形式的羞辱，無論他們是否察覺到。因此情況的轉變可能也會讓我們對他的偏見有著相當不同的看法。當他意識到一整晚過去都沒有意外發生，他可能會從反偏見的自我約束以及其他身為主人的負擔中鬆懈下來，儘管我們刻意創造出來的角色，他們的行為完全符合證言正義的德行（有時被視為一種智識德行，有時則是倫理道德），但是我們冷血的真理追尋者當然沒有表現出德行，公正的健談者可能也不具備，因為要為行動本身選擇行動和穩定傾向的需求並沒有得到滿足，或者該說是沒有足夠明確地實踐。

我希望現在已經有足夠證據支持，證言正義的德行確實是一種混合狀態，這種混合狀態並非出於過度樂觀看待智識和倫理價值之間大體上和諧的情況。在消除偏見的特定情況下，這種混合狀態單單取決於智識和倫理目的展現出來的和諧。



## 第六章

# 原初的重要性：再探不公正的對待

理解了證言正義德行在自然狀態下的原初對應樣貌，現在我們該審視自然狀態場景如何有助我們瞭解在任何證言不正義的例子中發言者所蒙受的不公正對待。

## 6.1 兩種沉默

雖然克雷格對自然狀態的說明為威廉斯的建構提供了起點，但正如我們所見，雙方研究課題的差異，致使他們在第三階段的說明出現分歧。整體而言，威廉斯的敘述朝向準確和誠實，而克雷格則朝向指標屬性。在威廉斯的系譜學中，問題的方向是真誠在我們生活中的地位，因此他所建構的自然狀態，從匯集資訊的需求轉向施加社會壓力要求發言者誠實的需求，即使這不符合他們的利益。相形之下，克雷格的系譜學是導向何以我們擁有知識的概念——除了人們可以擁有和傳達真實信念的概念之外，為什麼我們還有一個額外的概念，讓我們能夠談論人們知情並傳達知識？為了回答這個問題，克雷格不僅用心建構自然狀態場景，更建構一個「良好資訊提供者」的概念。他運用自然狀態展現這個概念，是從最基本的人類認知需求中自然產生的。任何人類社會都會發展出這樣一個概念。然後他發展假設，認為他所建構出的這個概念，構成了「認知者」這個概念的「核心」，因此能從

實際的面向解釋知識的概念。大體而言，針對我們何以具有知識概念的解釋是，它源於我們分辨良好資訊提供者的根本需求：知識最初是良好資訊提供者與我們分享的可靠內容。在他的建構中，第一到第三階段代表了良好資訊提供者的三種不同要素：資訊提供者（1）對於你想知道的事情，在這個脈絡下有足夠的可能提供正確內容，（2）在他告訴你的內容上能開放溝通（主要在於他是真誠的），以及（3）具備指標屬性以便你能夠辨別他能滿足（1）和（2）的條件。

關於第三個條件——具備指標屬性——可以讓發問者一開始就辨識哪些人是為良好資訊提供者。我們已經觀察到，即使在自然狀態下，這種機制也可能受限於基本的偏見，因此我們必須期望能在自然狀態下，找到與證言不正義的真實生活現象相對應的原初機制。現在讓我們在克雷格設想的情境中加上一個相關的觀點，即有個不正義的重要形式在自然狀態中發生（正如我已經闡述過的那樣），這是當偏見以我稱之為可信賴標記的方式顯現，並導致了有些團體根本不會被要求提供資訊。現在，這種最直接的認知排除（epistemic exclusion）——禁止進入資訊提供者社群——顯然也是真實知識生活政治的一項重要特徵。這種排除事實上標示著一種普遍存在的證言不正義形式：那些受限於身分偏見的社會群體因而容易蒙受不公正的可信度貶損。同樣地，人們也根本不會要求他們分享想法、判斷和意見（如果像你這樣的人所講的話通常不被認真對待，那麼人們往往不會要求你發言）。這種證言不正義在沉默中發生。在潛在的資訊交流發生之前，聽眾的偏見已經先起了作用：它預先制止任何這類資訊交流。讓我們稱之為先發的證言不正義（pre-emptive testimonial injustice）。這樣的人在特定主題上的可信度所蒙受的偏見貶損，足以使人從未徵求他們可能提出的證言；所以發言者因為既存的身分偏見貶損其可信度而保持沉

默。因此，身分權力的純粹結構性運作，可以控制哪些人所擁有的潛在資訊能夠公開。

如同其他形式的證言不正義，誰會受限於先發制人的證言不正義而保持沉默，主要是取決於脈絡：如果要想像一個社會（不管是原始或有一定歷史背景的）中有某些社會群體的成員，不管在**任何**事情上都**從未**有人徵求過他們的知識或意見，那是過分悲觀的社會想像。首先，即使是在壓迫最為嚴重的社會中，大多數下層群體的成員也會在知識上**相互**依賴和合作，就算他們明顯內化了壓迫性的意識形態，這種情況也不會改變。不只如此，比方說，我們可以清楚看到，即便是梅岡郡那群徹頭徹尾的種族主義白人居民，也在特定事務上依賴並信任湯姆·羅賓遜的智識能力——無疑地，像是與他日常工作有關的事務，事實上在許多具實際重要性的日常事務上都是如此，只要不會挑戰白人說的話、不去暗示黑人的智力並不差勁，還有不要出現任何跡象顯示這個黑人自視甚高。在心理分隔機制的支持下，人類的偏見出現不一致的傾向，使得儲存認知信任的重要區塊可以相對不受影響，即使是在無數其他情況下損害同一份信任的強大種族主義意識形態也是如此。

因此，指標屬性在自然狀態中的根本重要性，讓我們關注到證言不正義的先發制人形式。還有一點也許值得注意的是，我們特別難從外部發現這種不正義的形式，因為正如其定義所表明的，人們對這個狀況不予聞問。如果我們轉向真實的社會世界，並想像先發制人的證言不正義現象發生在社會權力關係中的狀況，就能輕易看出這個機制如何發揮噤聲的功能：無人徵詢無權力的社會群體之意見，這就可能剝奪他們將自身觀點貢獻給集體知識匯集的機會（我們將在下一章探討這個廣泛的主題）。證言不正義就是透過先發制人的偏見使人保持

沉默。

要展現證言不正義可能使人保持沉默的第二種方式，我們來檢視克雷格敘述中的另一個面向，即自然狀態下認知活動所具有的倫理面向。克雷格認為在匯集資訊的過程中產生了獨特的合作精神。這是指參與資訊匯集的同伴在認知層面的合作，不可避免地在此間產生一種獨特的倫理態度。克雷格承認這種倫理態度難以捕捉，他還談到這是「社群團隊合作的特殊心理學」。<sup>1</sup>他認為，這種特殊的心理學就隱含在某人被視為「資訊提供者」和「資訊來源」之間的差異中，這項意見意義重大，我認為這是理解的關鍵，不僅針對參與實踐者所共享的正面倫理態度，也包括被偏見排除在實踐之外所蒙受的不公正待遇。廣義而言，資訊提供者是傳播資訊的認知行為人，而資訊來源則是事物的狀態，詢問者可以從中探聽蒐集資訊。因此，雖然物體只能是資訊的來源，但人卻可以是資訊提供者（就像有人告訴某人他想要知道的事情）或資訊來源（就像某人根據賓客濕漉漉地抵達會場並甩動雨傘的事實，推斷出雨下個不停）。

那麼，詢問者面對資訊提供者的態度具有何種倫理特徵呢？「我想到的是一種特殊的情況，在這種情況下，人類將彼此視為具有共同目標的主體，而不是可以從中提取真實信念的物體。」<sup>2</sup>克雷格還指出，這種共同目標的觀點來自事實上資訊提供者不像單純的資訊來源，他們對詢問者的困境具有某種同理心，促使他們主動提供協助。但是證言不正義——特別是在系統層面作用時——錯誤地剝奪了對主體某種根本的尊重，而區分資訊來源和資訊提供者之間的差異，有助於揭露這種剝奪也是一種物化（objectification）。主體被錯誤地排除在值得信任的資訊提供者社群之外，這意味著他無法參與知識分享（除非他被當作知識的物體來使用，他人利用他作為資訊來源）。他因而

從主體降格為物體，他的角色從主動的認知行為人被貶至事物狀態，被動接受他人探聽蒐集知識。他不能參與認知能力的合作演練，而被重新分派擔任被動旁觀者的角色——這種角色就跟物體一樣，他在認知上展現的能力不能超出潛在資訊事物的狀態。當證言不正義錯誤地否認了某人作為資訊提供者的能力，並且限制他們只能全然被動地擔任資訊來源時，就是將對方的認知地位降格到如同一棵被砍倒的樹，人們可以從年輪的數目打量樹齡。簡而言之，證詞不正義將發言者的地位從資訊提供者降格為資訊來源，也從主體貶為物體。這揭示了證言不正義作的根本危害是為認知層面的物化（epistemic objectification）：當聽眾貶低發言者作為知識提供者的能力時，發言者就遭受到了認知物化的對待。

為了探索這種認知層面的物化，我們將仔細比較另一個高度相關的物化模式，也就是來自女性主義的「性物化」（sexual objectification）批判觀點。有些意義下，性物化這個概念必然帶有貶義（表明女性被呈現和／或被視為不過是男性性滿足的對象），但是這個概念除了傳達貶義，也可以是面對另一個人時在倫理上全然沒問題的態度和行為。正如瑪莎·納斯邦（Martha Nussbaum）所提到的，性物化的概念甚至可能是「性生活美好的部分」。<sup>3</sup>納斯邦將物化他人者描述為「把一個東西當作是另一個東西來看待：把確實並非物體的對象視為物體，而這個物體事實上是一個人。」<sup>4</sup>然而，這個陳述並沒有完全捕捉到她試圖獲致的觀點。納斯邦認為，將人視為物的看法並非全然不當，更不用說會有倫理上的疑慮。她提出這項論點的脈絡是，當我們質疑某個既有案例中的物化程度是否已造成倫理方面的疑慮。這在我看來是完全正確的。就其本身而言，被視為物體對待並不是問題，因為我們可以是很多東西，其中也包括物體。也許最能捕捉

這種重要道德區別的方式，是指出一方面某人被視為是物體，但是這個脈絡或態度並未否認他**也是個主體**；另一方面，某人則被視為**僅是一個物體**——「僅是」意味著他們的主體性被更全面地否定。由於人類本質上不僅是物體，所以後面這項對待方式會導致某種人性的剝奪。事實上，我認為我們最好採用現成的康德式構想，也就是對待人的某種方式能否在道德上被接受，或是在道德上惡意物化對方，取決於人是否被視為一種手段的同時也被當成目的自身，<sup>5</sup>又或者**僅是手段**而已。既然牽涉到這麼常見的倫理概念，也就是「何謂將人視為完整的人來對待？」我認為，我們在此可以沿用康德的某些術語，但不用牽涉到其餘伴隨而來的龐大哲學架構。

利用他人與自己作為一種手段，是正常社會生活合作的面向。例如，我們利用郵差寄信在倫理上全然無虞。納斯邦有力地以性為例，指出將他人視為工具在倫理上也同樣是無害的：

如果我和情人躺在床上並把他的肚子當做枕頭使用，這麼做似乎全然無害，只要……他同意我這麼做……而且也沒有給他帶來不必要的痛苦，我這麼做是在我們關係的脈絡下，他通常不僅被視為是個枕頭。這表明問題不是工具化本身，而是主要或僅僅把對方視為工具。整體的關係脈絡因此變得至關重要。<sup>6</sup>

我認為在我們當前的脈絡下，康德式的區分方式是恰當的，特別是因為它有助於進一步披露這種區分的倫理意義，呈現出認知層面的物化：也就是區分某人被視為資訊提供者或是資訊來源。立基在康德式的區分之上，我們可以看到一種重要的道德差異：視某人為資訊來源和（我們現在會這麼說）**僅是**資訊來源。利用某人作為資訊來源，



完全不會引發倫理上的疑慮（回想前面例子，某人可能會從那位弄溼並甩動雨傘的客人身上搜集到的事實）。只要你這樣做的脈絡，並不會更全面地否定對方的認知主體性（epistemic subjectivity）；也就是說，你的對待方式，還有面對他們時所採取的更廣泛的關係和態度，都沒有貶低他們作為認知主體的整體地位。

當然，現在幾乎少有這種情況，聽眾的偏見會瘋狂徹底到完全不把發言者視為認知主體。我們已經評論造成證言不正義的那種偏見端視脈絡而定：在眾多與農作收成相關的事務上，梅岡郡的陪審員會信任湯姆·羅賓遜；而赫伯特·葛利本原本已預備好要在不那麼明顯受到女性直覺影響而扭曲的事情上相信瑪姬，不過這不包括她愛人失蹤的議題。因此，惡劣的認知物化必定標示著聽眾和發言者之間更廣泛的關係——比方說，聽眾對發言者抱持的態度——貶低了發言者的認知主體性。梅岡郡陪審團和湯姆·羅賓遜的關係中，發言者的認知主體性明顯受到貶損。我們認為阿提克斯·芬奇在結辯中提到的偏見正說明了陪審團對湯姆的看法，從根本上貶低他作為認知主體的整體地位，足以讓陪審團在認知上物化他為不道德的人。對待發言者的態度中如果存在影響深遠的偏見，總是會貶低他們作為認知主體的整體地位，所造成的認知物化現象都是不道德的。我們可以由此得出結論，這種證言不正義的重要事例總是涉及不道德的認知物化。

我們的兩個主要例子都呈現證言不正義造成的認知物化現象。那麼如果有個例子，是聽眾正確判斷發言者在當前議題中的表現，並不值得賦予認知信任，所以並無不公正可言呢？即使在這種情況下，發言者和聽眾之間的整體關係並沒有任何質疑發言者的人性之處，但是判斷發言者不值得信任並因此在認知上將他排除，也就是至少在某種程度上否定他的認知主體性，難道這樣的例子不算數嗎？的確算數，



但這並不是惡劣的認知物化，因為不帶偏見地判斷某人不值得信任，確實是因為對方不可靠的話，那麼無論在認知或倫理層面都無過失可言。相反地，這顯出判斷者在認知上所具有的優點。毫無疑問，我們應該強調倫理的面向，即判斷某人不值得信任的確暫時剝奪了他們作為資訊提供者的功能，他們的功能受限為僅是資訊的來源。所以，比方說，我們有倫理義務不去針對僅發生一次的不可靠表現過度反應，而不再去信任他們談論的任何事情——但在其他條件相同的情況下，這裡並沒有不公正的對待。

因此，某些認知物化形式在倫理上是可以接受的，更不用說在知識上是有價值的。再強調一次，關鍵因素在於聽眾做出負面可信度判斷的脈絡中，聽眾並未持有任何普遍傾向要不公正地貶低發言者的認知主體性；沒有要在更廣泛的層面上貶損他們身為認知者的能力。

康德區分視人為工具和僅僅視人為工具兩者之間的不同，我們使用他的方式來廣泛比較廣義的康德式道德過失觀念，以及我們剛剛闡明的知識不正義過失概念——不道德的認知物化。我們所關注的那種認知物化現象，在認知層面對應於康德的實踐理性概念，即什麼構成了不道德地對待他人——對待方式否認或貶低其作為理性行為人的地位。在證言不正義中，個人貶低他人作為認知主體的地位；而在康德的不道德觀念中，個人貶低他人作為理性主體的地位。這兩種過失顯然密切相關。至少都顯示出個人理性面向被貶損，而我們認定理性能力對人性價值來說至關重要。它們也都涉及到過失者錯待他人為較不具備理性者的概念。我們可以說，兩者都認為過失者冒犯他人本體論上的價值——這項侵害涉及視對方在實際或是認知上是較不（完全）具備理性的存有。

這兩種侮辱個人理性的方式有結伴出現的傾向。在系統性證言不

正義的情況下，認定某個社會類型在認知層面不值得信任的身分偏見，可能伴隨著懷疑這個社會類型實踐理性的相應身分偏見。在《梅岡城故事》的尾聲，敘述故事的孩童——思葛，提到梅岡郡對湯姆之死的態度（記得他是被監獄守衛射殺），我們被狠狠提醒，種族偏見如何打擊黑人主體的實踐理性：

梅岡郡對湯姆的死亡的消息可能只維持兩天的興趣；而兩天就足以讓消息傳遍全郡。「你聽說了嗎？……還沒有？啊，他們說他跑得跟閃電一樣快……」對梅岡郡來說，湯姆的死是種典型。典型急忙逃跑的黑鬼。沒有事先打算，也不顧後果的典型黑人心態，一逮到機會就盲目逃跑。奇怪，阿提克斯·芬奇本來可能有機會讓他無罪開釋，但是要他等待……？怎麼可能。你知道他們是怎麼樣的人，來得容易去得也快。只是要告訴你，羅賓遜已經合法結了婚，他們說他潔身自愛，會上教堂等等，但只要仔細觀察，黑人的本性總是會暴露出來。<sup>7</sup>

從概念上和歷史上來說，貶低某人作為一名認知者，與貶低他們作為一名實踐理性者密切相關。這兩種人性的侮辱關連著理性的兩種不同功能，當中有著重大區別。在我看來，道德哲學應該將這兩者都納入考量。

我們已經運用性物化的模型協助發展認知物化的觀點，這使我們能夠思索這些不同類型的物化彼此間的關連。特別是眾所周知的基進女性主義觀點指出，在女性被性物化的社會氛圍中會產生某種噤聲現象，使得女性在性論述脈絡下被賦予非常低的可信度，以致女性發言被當作噪音一般——典型的情況發生在當她們對一個男人的性挑逗說

「不」時，或者提出性侵控告時。我們討論的觀點是由女性主義法律理論家凱瑟琳·麥金農 (Catharine MacKinnon) 所提出。麥金農嚴正指控說，色情是女性從屬於男性的根本，因為色情不僅將女性呈現為享受被男性利用為性對象，有時甚至夾帶暴力，也因而在社會上將女性建構為男性的性工具，所以主流的露骨色情內容中包含的性意識形態是一種強大的力量，讓實際的男女性關係符合被情色化的支配和服從關係（這裡所指的建構最好詮釋為我們所謂的本質性建構）。<sup>8</sup>因此，某種性現實被創造出來，但是當中的女性並非她們自己——只是因為色情建構所涉及的曲解已經全然被接受，以致它往往是隱形的，甚至女性也無法明辨（至少這是我綜合出來的觀點；麥金農的文章中有時明顯帶有矛盾資訊，似乎在某方面認為女性只能符合色情的建構，即使她的批判觀點推翻這項資訊，聲稱在色情的影響下，對女性和異性戀性傾向的曲解被浮濫使用）。

認為許多色情作品情色化男女之間的支配和服從關係，這是很常見的女性主義想法，也獲得肯定。但是，我們該注意麥金農是否具備足夠條件在她的觀點上毫不讓步。關於這類色情對異性戀關係和性別關係的影響，我覺得麥金農的整體觀點在各方面都過度誇大其詞。歷史上女性從屬於男性的多樣化本質，在她的觀點下被本質化為根本上是性的臣屬臣服；當許多其他文化實踐和制度對異性戀社會建構也具有強大、有時是抗衡的影響力時，她過於強調色情的重要性；簡而言之，她所描繪的男女性關係和其他社會關係都過於悲觀——這種悲觀主義到處都有令人不快的反男性意味。儘管如此，嚴厲看待男女關係確實提出真正洞見，針對偏差的性意識形態——無疑地散播在大量色情內容中——不只影響男女間的性關係，還有認知和論述層面的關係。在我們結束認知物化的討論之前，它與性物化還有噤聲概念間的關連，值

得更仔細研究。從社會角度而言，強者的信念會成為必定為真的證據，部分原因是這個世界實際上的運作是去證實強者想要看到的東西。……然而在這之下，世界並不完全是強者所說或相信的樣子。如果世界看起來是如此，那是因為權力透過噤聲沒有權力的人，將他們排除在權威話語的管道之外，以建構現實的樣貌。沒有權力的人意味著，當你說「事情是這樣」時，事情並不被認為是那樣。<sup>9</sup>

第一項關連是，如果將麥金農的觀點與我們認知物化的說明結合在一起，某種物化可能與另一種物化具有因果關係的可能性就浮現了。如果女性蒙受物化是出於複雜的身分偏見，否定她們作為完整人類主體的地位，那麼她們更可能也蒙受認知物化。反之亦然——特定社會群體所遭受的不同形式物化，可以透過共同而如影隨形的偏見連結起來，因此沒有特別的理由認定性物化是女性可能遭受的其他形式物化的第一因（first cause）起源。我們不需要聲稱任何特定形式的物化是根本原因，因為不同形式的物化可能彼此支援。但是無論如何，針對性物化與認知物化之間的關連，我們的主要關注不在它們可能是共同偏見造成的籠統觀點，而是特別聚焦在性物化的氛圍可能造成極端的證言不正義，以致知識不正義變成了一種根本的溝通失能。

麥金農的觀點是，女性在色情社會中的無能為力，導致男性對話者給予她們很低的可信度，有效地噤聲她們的言論；這類噤聲的形式不同於先前提到的先發制人證言不正義。麥金農所謂沉默的中心概念（她以一連串不同的現象說明沉默）<sup>10</sup>涉及一種難解的可信度貶損形式，有助於說明我們持續探索的認知物化面向：「色情將女性變成物體，而物體不會說話。因此，當她們說話時便被視為物體而非人類，這就是所謂的不具備可信度。」<sup>11</sup>在這種性物化的氛圍中，女性極端缺乏可信度會導致一種特別嚴重的證言不正義。在這種情況下，女性

的證言並不是完全被預先制止（她們確實對男人說話發言），但可能還是一種先發制人的證言不正義，因為它根本不被當作是真正的證言。就像先發制人的證言不正義一樣，這種噤聲案例涉及到大量的預先貶損可信度，但在這裡它發生在即將發言之前。發言者言論的可信度並未真的受到評斷，因為這種剝奪人性的性意識形態，使得男人從未真正聽女人發言——他的證言理解能力根本沒有注意到她的言論。這是理解麥金農所謂沉默的一種方式：一種極端的證言不正義，特徵在於徹底的溝通失能。

在某些社會脈絡下，證言不正義以徹底噤聲的形式展現。要看出這種可能性，只能透過理解因為女性缺乏可信度所導致的沉默。但是，要充實噤聲這個觀點的方式不止一種，認定它是極端形式的證言不正義當然只是其中一種。因此，在接納證言不正義的說明時，我們應該牢記另一個由珍·霍斯比（Jennifer Hornsby）和瑞·朗頓（Rae Langton）提出的說明，其運作框架並非知識論，而是在語言哲學中的言談行為理論（speech act theory）<sup>12</sup>。他們都利用約翰·奧斯汀（J. L. Austin）的理論，特別是他的語內表現行為，要求對話者能理解（uptake），以保證達到溝通（聽眾的理解來自其掌握了發言者語法中確實傳達的內容——例如，當她說「小心」！表示她在警告他，或者當她說「不」表示她拒絕了他）。霍斯比提到了一種「相互作用」的概念——傳播者面對彼此所持有的原初關係立場。相互作用關係提供了理解所需的溝通氛圍，如果它到處受到色情性意識形態的侵蝕，大大小小蝕毀的損害就可能導致理解失敗，無法聽見女性原本將呈現的言外之意。至少在性的脈絡下，結果可能是女性說「不」卻未得到男性應有的理解，造成無能溝通原本將呈現的意向——甚至原本打算採取的語內表現行為也失敗（儘管如此，很可能還是被聽見了；在一份共同

撰寫的論文中，作者允許一種原本要呈現卻不被接受的意向可以是「不完全成功的」意向表達。<sup>13</sup>這似乎是正確的作法，從維護女性在這種情況下說「不」所達成的效果來看，這是非常重要的一步，在法律上也具有重要性，例如不完全成功地表達「不」的意向，可能就足以阻止合意性行為，侵犯者不能以其未能理解的事實開脫於性侵害的指控之外)<sup>14</sup>。

因此，有關噤聲，霍斯比和朗頓提出的純粹溝通概念與麥金農的偏重略有不同，也許是因為他們呈現出的溝通失敗，基本上是由於無法相互理解造成的，這比麥金農看似要強調的可信度更為根本。在霍斯比和朗頓的說明中，發言者的可信度受到爭議之前，噤聲就已經發生，因為沉默女性的問題不在於她的對話者認定她的話語毫無價值，以致當她說「不」時他充耳不聞：更有甚者，在該情境中，他對她抱持的立場使得她一開始就被防止（完全成功地）執行拒絕的意向行為。噤聲女性並不取決於男性在認知層面所抱持的任何態度，因為女性可信度的爭議根本就沒有出現。所以在他們的說明中，噤聲並不是一種證言不正義的形式。相比之下，根據我提出的解釋，可能是在某些社會氛圍下女性在某些主題上非常缺乏可信度，以致男性聽眾的證言理解能力根本沒有注意到她們的言論，由此我們可以看到噤聲如何是一種極端的證言不正義。兩種噤聲的概念都提出了一致的社會可能性，但我傾向認為認知模式描述了更多實證上可能發生的現象，只因為這個模式在女性地位尚未受到大量損害之前就呈現出噤聲的效應。

## 6.2 什麼是認知者？



關注克雷格對知識的「實際解釋」，為我們理解證言不正義過失增添兩個新的面向。他強調在自然狀態下，分辨良好資訊提供者的指標屬性有其重要性，讓我們能分辨先發制人的證言不正義——也就是我們的第一種沉默。他為資訊來源和資訊提供者之間做出準倫理的區分，帶出我們認知物化的概念，這種氛圍會導致與證言不正義有關的第二種沉默。最後，讓我們思索克雷格研究課題所提供的主要資訊，以便瞭解它在證言不正義過失的認知面向上可能提供的看法。

克雷格的研究課題包含兩個主要方面：將建構出來的「良好資訊提供者」概念與我們實際的知識概念連結起來，以便對知識概念進行實際詮釋；並將這種知識的實際詮釋與傳統的分析知識論連結起來，以便該傳統中常見的辯論形貌能透過實際的說明獲得解釋（也許無論如何都能解釋）。不過我們面臨的任務只涉及課題的第一方面。在第三章中，我們從證言知識論的脈絡探討證言不正義；現在，克雷格對知識的說明提供一個高度原創性的不同知識論框架，能幫助我們進一步探索這個現象。<sup>15</sup>

克雷格的自然狀態場景中，知識論的要點在於他所建構的「良好資訊提供者」概念，被認定就是源自最基本的認知需求，這表示這個概念會出現在任何人類社會中。但現在這個概念必須與真實的知識概念相連結。我們需要著手處理是因為「良好資訊提供者」和「認知者」兩者的延伸顯然有所不同。克雷格運用兩個例子簡潔地說明這一點，黑手黨成員路易吉（Luigi）雖然消息靈通，但絕非是名資訊提供者，因為他不會透露真相。另一個例子是瑪蒂達（Matilda，來自希萊爾·貝洛克 [Hillaire Belloc] 的同名警世故事），她那駭人的謊言紀錄意味著沒有人會去相信她所說的任何話，即使她真的知道失火了，並且就在窗口大聲喊叫也一樣。這些都不是反例，因為克雷格沒有提



出任何可能為反例的分析。反之，它們說明了「資訊提供者」這個建構出來的概念與我們實際的知識概念之間存在的差距。然後，這個差距被有關概念本質的一般性論點所消弭——即微型自然狀態系譜學。該論點認為，概念中存在一種相當普遍的趨勢，即無論原初的核心內容如何主觀，它們都變得「客觀化」（objectification），也就是內容的層次越來越豐富，以致掩蓋並推翻其原初對主觀認可能力的依賴。這個論點被稱為概念的客觀化。試以「椅子」為例：

我可能對「我現在能坐在上面的東西」頗感興趣（只適用於隨手可得的物體）。因為我預期之後想要坐下來，所以在適當的時候讓我感到興趣的，是我想要時就可以坐在上面的物體，或者當我想要時（如散步結束後想坐下來時）是否會有某個我可以坐在上面的東西。這種興趣自然會導致人們有興趣聽取別人的意見，看看哪裡有我想要時可以坐在上面的物體，無論他們是否想坐在上面：所以我也希望他們能夠運用客觀化的概念。如果我的觀點發展得再無私一些，我甚至可能會對哪裡有弗雷德（Fred）可以坐在上面的東西感到興趣，無論我是否想坐在任何東西上面。因此這樣東西的概念是抽離任何特定的人想要在任何特定時間或地點，或甚至是否有人想坐下來的背景，單只看它是否適合坐在上面。<sup>16</sup>

這是試圖以一個日常的例子，來表明這類概念呈現出邁向客觀化的一般趨勢——即當概念變成了對某種客觀事物的概念、對獨立於主體需求與能力之外的東西（的觀念）。這種趨勢可以透過各種基本實際壓力的存在來解釋。在「椅子」的例子中，實際壓力來自於人對於不

在此時此地，而是在其他時間地點有東西可以坐下的興趣；其他人有辦法讓自己知道原本一無所知的情況所引發的興趣；還有一個人可能對找到別人能坐下來的東西感到興趣。在「良好資訊提供者」的例子中，推動這個概念邁向客觀化形式（知識的承載者）的實際壓力來源有三。首先，詢問者可能並不總是在此時此地需要一名資訊提供者，而是可能需要儲備必要時該向誰徵求資訊的知識（設想遊客有興趣知道當地醫院的位置，以防萬一的情況）。其次，詢問者通常的狀況可能是需要他人推薦資訊提供者，因為他人的立場可能更能區分可靠性的相關屬性，並且／或者他人可能更清楚哪些屬性與這類可靠性相關（設想有人努力徵求他人推薦一位好律師）。最後，個人可能完全不在乎要自己來掌握這些資訊，但非常在乎社群中的某些相關人士掌握了資訊（設想社群中某人知道任何可能疾病的正確醫療方法所具有的重要性）。克雷格認為，這些壓力迫使良好資訊提供者的概念變得越來越客觀化，以致有可能有一個良好資訊提供者無法得到詢問者的承認，並且周遭的任何人也都不承認這名資訊提供者知情；更有甚者，任何地方的任何人都不承認——儘管其確實知情。這就是我們實際的知識概念，而基本的實際壓力連接了「良好資訊提供者」這個概念的起始核心到實際使用狀況間的斷裂，所以由此產生的認知者概念，才能既保有真實信念的必備條件，又附加某些與真實信念密切相關的屬性，<sup>17</sup>但是屬性要能被查明（透過指標屬性）的必備條件已經完全消耗殆盡。

在我們完整呈現客觀化的過程後，現在可以追問「良好資訊提供者」和「認知者」之間的解釋關係，如何能清楚顯示出證言不正義的現象。如果良好資訊提供者的概念能夠捕捉我們的認知概念核心，因為（正如自然狀態的敘述所示）基本上身為認知者就是參與資訊的分

享，那麼現在可以看出證言不正義危害的另一個面向。當某人被排除在認知信任關係之外，不能參與匯集資訊的合作實踐，便是被不公正地排除，無能參與界定認知概念核心的活動。

先前（第二章）我們從倫理的角度探討證言不正義的各式面貌。當我們一開始提到證言不正義的過失時，根本的不正義是主體作為知識提供者的能力被錯待，因此對人性價值至關重要的能力也被貶損。當我們進一步探究這種根本危害的本質時，我認為它會抑制主體性的形成（回顧那位女性參政權提倡者的例子）。而在本章中，我則呈現一種獨特的物化形式。但在現在，克雷格透過跟實踐有關的概念去解釋知識，終於使我們能夠提出研究不正義如何產生影響的具體知識論建議：基於克雷格的說明，承受偏見以致可信度被貶損的人，被排拒於作為「認知者」的那個獨特的實踐之外。證言不正義剝奪了人站在「成為認知者的起跑點」的機會。也難怪即使是相對而言較為無關緊要的證言不正義，也會帶來象徵性的影響，讓發言者成為不完整的認知主體：不正義所散發的訊息是，他們不夠格參與最初是為了產生認知者觀念的活動。

這一點完成了我們對證言不正義的探索。這是一種不公正的形式，對個人的心理和實際生活可能造成深刻而廣大的傷害，並經常在沉默中被忽略。面對這種可說是歧視不為人知的面向，我們能夠更清楚表達它的社會脈絡，從而更妥善地去辨認它，當它發生在我們身上時能挺身抗議，並且至少有時候我們能避免這樣對待他人。這個希望驅使我做出前述討論。

現在我們可以繼續探討第二種知識不正義。我們對社會世界的瞭解基本上是詮釋性的，如果我們用來理解事物的詮釋工具是由不同社會群體的經驗不均衡地組成，風險因而產生。在接下來的最後一章，

我將試著發展這樣的觀點，即某些群體在理解自己的社會經驗時會處於不公的劣勢。因此，我們遇到了第二種獨特的知識不正義形式：詮釋不正義。

## 第七章

# 詮釋不正義

### 7.1 關於詮釋不正義的重要案例

女性主義長期關注權力關係如何限制女性理解自身經驗的能力。早期女性主義的關懷運用馬克思主義術語來呈現，我們可以在女性主義立場論原初與明確的歷史唯物主義形式中看到這種連結：「受支配的人，活在他人為了他們自己的目的而建構的世界中，過著被支配的生活——這些目的與我們的目的幾乎無關，並且在不同程度上不利於我們的發展甚至存在。」<sup>1</sup>在這段出自南希·哈特索克（Nancy Hartsock）的引文中，「建構」這個詞有三個重要的意義，這三者都與歷史唯物主義背景相關，儘管當中只有一項與我們此處的討論有重要關連。哈特克的評論可以從物質層面來解讀，暗示社會制度和實踐有利於有權者；或是可以從存有論出發，暗示有權者以某種方式構成了（constitute）社會世界；又或者可以從知識論的角度來看，認為有權者在建構集體社會理解方面具有不公平的優勢。我們對知識不正義各種形式的興趣，自然會引導我們採取知識論的解讀方式。然而，我們永遠不會偏離相關的物質和本體論議題，因為很明顯，某些物質優勢將產生可預期的認知優勢——如果你擁有物質力量，就容易影響那些產生社會意義的活動。在社會理解的詮釋脈絡下，我們也能看出至少在某些時候，如果理解是以某種方式被建構出來，那麼社會事實也同樣如此——我們在討論證言不正義時已經遇到了社會身分的因果與本質

性建構，接下來的詮釋不正義討論，也會遇到類似案例。在詮釋的脈絡下，諸如我們對社會世界的知識以及物質和本體論議題，自然會圍繞著認識論形成，不過我們的主要焦點仍然是認知層面的實踐和倫理。

關於知識論認定社會權力對集體社會理解產生不公正的影響，我們可以解讀為人類共享的理解反映了不同社會群體的觀點，並接受不平等權力關係可能扭曲共享詮釋資源的觀點，使得有權者理解自身社會經驗時，因為已經有足夠的理解資源，以致很輕鬆就可以搞懂他們所面對的社會經驗。而沒有權力者比較有可能是透過一層玻璃隱約發現自己的某些社會經驗，並在設法清楚表達這些經驗時，充其量只能利用不夠貼切的意義。檢視女權運動的歷史，我們看到透過「說出來」的舉動以提升意識的方法，而所分享出來的東西是未能清楚理解、幾乎難以聽懂的經驗，這顯示身為孤獨的個體，女性的諸多經驗模糊不清甚至完全無法表達。對於孤立的個人來說，分享這些尚未完全成型的理解過程，喚醒了迄今仍舊蟄伏的社會意義資源，而後者帶來了清晰的思路與認知層面的自信，並增加了溝通能力。在本書第四章中，我們談到倫理相對主義，如果應用當時引介的相關用語，我們可以說，女性能夠集體克服既有的**常規**社會詮釋習慣，並對某些之前封閉的經歷作出**不同尋常**的詮釋；她們合力就能把仍然隱涵當時社會活動中的理解資源開創出來。在我們擁有相對富庶的詮釋資源的處境下，人們幾乎忘記這種認知成就如何令人訝異，並造足以造成改變生命的影響；所以我們先來簡短回顧一位女性的敘述，她在60年代後期參加一場討論婦女醫療和性議題的大學研討會，蘇珊·布朗米勒（Susan Brownmiller）在回憶錄中談到美國婦女解放運動時轉述了這位女性的發言：

溫蒂·桑福德（Wendy Sanford）出生於上流社會的共和黨家庭，她在兒子出生後與憂鬱症搏鬥。她的朋友愛斯特·羅馬（Esther Rome）是猶太東正教傳統的追隨者，拉著溫蒂參加在麻省理工學院舉辦的第二場會議。溫蒂向來與政治團體保持距離。

「我走進休息室，」她回憶道，「他們正在談論手淫，我一句話都沒說。我很震驚也很入迷。在稍後的會議上，有人示範母乳哺餵。我並沒有被嚇到，但後來我們分組討論。我這輩子從來沒有『被劃分到一個小團體中』。在我的小組中，人們開始談論產後憂鬱症。在那四十五分鐘的時間裡，我意識到一直讓我感到自責，並且讓我丈夫責怪我的事，並不是出於我個人的缺陷。這是生理上的某狀況，加上社會上的孤立所造成產後憂鬱。這種理解是讓人永遠成為女性主義者的那類時刻。」<sup>2</sup>

在這裡，我們看到一則有關女性憂鬱經歷的啟示故事，因為集體的誤解使得主體先前也誤解自己的經歷。毫無疑問地，我們能找出一系列歷史文化因素有助釐清這類理解的缺乏——像是人們普遍避談憂鬱症的發生乃是常態——但因為這些解釋的重點是某種社會不公平，諸如男女權力的結構性不平等，因此溫蒂·桑福德面對真相的瞬間，似乎就不僅是她和現場女性在詮釋上的突破，更是戰勝某種知識不正義的時刻來臨。這裡的主導直覺是，當這些女性正在摸索如何正確理解我們現在可以輕易談論的產後憂鬱症時，那個突然從溫蒂·桑德福的思想中解放的詮釋性黑暗，在先前錯誤地阻止她去理解她這樣一個社會經驗，從而剝奪了她的重要自我理解。如果我們能夠更進一步發揮這種直覺，那麼我們就會看到直到那個改變生命的四十五分鐘來臨之



前，她活在詮釋性陰影下的經驗，已損害她作為一個認知者的能力。因此有了一種特定的知識不正義——一種詮釋不正義。

讓我們延續這份直覺，來看清楚這種不正義的輪廓。布朗米勒回憶錄中的另一個例子，能讓我們審視我們今日能夠以性騷擾命名的相關歷程：

有一天下午，一位大學前雇員求見琳·法利（Lin Farly）尋求幫助。四十四歲的嘉蜜塔·伍德（Carmita Wood）在卡尤加湖（Lake Cayuga）的蘋果園地區出生長大，獨立撫養兩個孩子。她在康乃爾大學的核能物理系工作了八年，從實驗室助理升遷到處理行政事務的文書工作。伍德不知道為什麼她被挑上，或者她是否真的被挑上，但是有位傑出教授似乎無法將他的雙手從她身上移開。

伍德的講述中提到，這個學識出眾的男人站在她的桌旁閱讀信件時會晃動他的胯部，或者在他伸手拿取文件時會故意掃過她的胸部。有天晚上，當實驗室員工離開年度聖誕派對時，他在電梯裡困住她並強吻她。聖誕派對事件過了之後，嘉蜜塔·伍德特別改走實驗室大樓的樓梯，避免再度遇到這種事情，但是暗中騷擾帶來的壓力，以及努力與科學家保持距離的同時，她還是得與對方討人喜歡的太太做好朋友，她的身體因而產生許多症狀，包括慢性背部和頸部疼痛，她的右手拇指也發疼而變得麻木。她要求轉調到另一個部門，在遭到回絕後她決定辭職。她踏出辦公室大門，前往佛羅里達休息調養。回來後她申請失業保險。當保險調查員詢問她為什麼要離開工作八年的崗位時，伍德無法描述這些令人厭惡的種種片段。她感到羞愧和尷尬。在對方敦促填寫表格

上的必要欄位時，她回答離職的理由是出自個人因素。結果，她提出失業救濟金的申請遭到拒絕。

「琳的學生們在她的專題課堂上持續談到在暑假工作時遇到討厭的性挑逗，」索維涅（Sauvigne）說。「然後嘉蜜塔·伍德進來告訴琳她的故事。我們意識到，你知道的，對於一個人來說，無論是我們當中的女性工作人員、嘉蜜塔還是學生，在某些時候都有過類似的經歷。而我們都未曾開口告訴過任何人。這是那種『啊哈！』頓時豁然開朗的時刻，一種深刻的啟示。」

女人有她們的議題要處理。梅耶（Meyer）在雪城（Syracuse）找了兩位女性主義律師蘇珊·虹（Susan Horn）和妙麗·韓絲（Maurie Heins）接手嘉蜜塔·伍德的失業保險上訴案件。然後……，」索維涅報告，「我們決定也要開口打破對這類事件的沉默。」

她們要打破沉默的「這類事件」還沒有名稱。「我們八個人坐在人事部門辦公室內，」索維涅回憶道，「腦力激盪我們要在鼓勵開口的海報上寫下什麼。我們把它稱為「性恐嚇」、「性脅迫」、「工作中的性剝削」。這些名稱似乎都不對。我們想要能把一系列隱含和明顯持續性行為都包括在內。有人想出了「騷擾」。「性騷擾！」我們立刻同意了。這個名稱就是這樣出現的。<sup>3</sup>

這個故事顯示，既有的集體詮釋資源有個缺口，而為一種獨特的社會經驗命名可以填滿那個缺口。如同故事所描述的，我們可以看到像嘉蜜塔·伍德這樣的女性，因集體詮釋資源的缺口而蒙受嚴重的認知劣勢。但是這種敘述方式並沒有完整捕捉到全貌，因為如果嘉蜜

塔·伍德遭遇到的認知錯待被建構為僅是單純的認知劣勢造成的，就無能釐清何以只有她而非騷擾者也同樣蒙受認知錯待。無法正確理解女性的性騷擾經驗，這是所有人或多或少都承受的集體劣勢。根據**假設**來看，在何謂性騷擾的集體理解浮現之前，男性這般對待女性的作為普遍來說並未獲致正確的理解。不同群體處於詮釋劣勢的原因各有不同，社會世界不斷變化產生新的經驗，而我們只能慢慢理解這些經驗；但這些認知劣勢中僅有部分會使人蒙受不公正的待遇。無論是因為歧視還是出於其他方面的不公平，必定是有害與不正當的才能視為不正義。在當前的例子中，騷擾者和被騷擾者都因詮釋上的空白而出現認知障礙——雙方都沒有正確理解到他對待她的作為——但騷擾者的認知障礙對他來說並不是一項重大的缺點。實際上，很明顯可以看到，這個作為符合他的目的（或者至少符合他的立即目的，可以使他的行為不受質疑。這並不是去否認如果他骨子裡是個正直的人，那麼理解他這項不良行為的嚴重性就會讓他克制行為，詮釋上的空白對他來說是認知和道德厄運的來源）。相比之下，被騷擾者的認知障礙對她來說是極為不利的。認知障礙使她無法理解自身經驗的一項重要環節：也就是說，這項經驗與她切身相關，她迫切地想要瞭解，因為不瞭解會讓她深感困擾、困惑和孤立，更不用說容易受到持續的騷擾。但是她在詮釋上所處的劣勢，使她無法理解自己被持續錯待，而這反過來又阻止她去抗議，更不用說採取有效措施去阻止。

詮釋上的缺口在被騷擾者身上產生了這種不對稱的劣勢，這項事實已經讓我們產生一個想法，就是特別是在她的認知劣勢上有件事出錯了。要不是這**對她特別**不利的話，我們不會將之描述為她遭受了不正義的對待。她所遭受的錯待值得更進一步說明。我們在直覺的引導下看出她遭受認知層面的不正義，而我們需要找到這份直覺的深層來

源。畢竟，我們可以很容易地想像類似的嚴重詮釋劣勢，卻可能不會引發任何知識的不正義。例如，如果某人在某個歷史時刻罹患某種影響其社會行為的疾病，而這種病狀在當時仍被誤解，並且多半未能診斷出來，那麼病患就可能會遭受對他們危害特別深的集體詮釋劣勢。他們無法透過指涉自身患有疾病的想法促成他人理解其經歷，以致不僅他們自身無能知曉，還可能因為他人不理解狀況而承受嚴重的負面後果。但他們並未蒙受詮釋不正義；更確切地說，這是間接認知的壞運氣之慘痛案例。為了找到更深層次的直覺來源，幫出我們看出布朗米勒舉例中的知識不正義，我們應該關注催生出相關詮釋空白的社會條件背景。第二波女性主義時期的女性地位與男性相較仍明顯處於社會弱勢；並且權力的不平等關係特別有礙女性與男性平等參與生產集體社會意義的活動。在這些活動中最明顯的是那些由新聞、政治、學術和法律等職業所進行的活動——布朗米勒的回憶錄詳述在這些專業領域及機構內外發生眾多開創性的女性主義活動並非偶然。女性沒有權力，意味著她們的社會地位不能平等地參與詮釋，而這種不平等為詮釋不正義提供了重要的背景條件。

## 7.2 詮釋邊緣化

詮釋上的不平等必然難以察覺。我們在詮釋上付出的努力自然符合我們的利益，這就是何以我們致力於理解那些理解之後會對我們有益的事情。因此，一個群體在詮釋上不能平等參與，便會傾向局限於特定的詮釋熱點（hermeneutical hotspots）——也就是那些在社會生活中經適當詮釋後對有權者無益的位置，或是在現存的錯誤詮釋下維繫

有權者利益的位置（比如在工作場所一再出現的性暗示，永遠只不過是一種「調情」，而且女方不安的拒絕也只不過是她「缺乏幽默感」的問題）。而在這個熱點上，詮釋上的不平等參與仍因被歸因於行為的現有意義（「調情」）而被積極地掩飾，因此更難覺察。這就是為什麼揭露的時刻，對個人來說會是能改變生命意義的啟蒙光照。與醫學還無法診斷出病症的例子不同，像嘉蜜塔·伍德這樣的女性在工作中不得不與之抗衡的並不是單純認知上的壞運氣，因為她們的經歷落入詮釋的裂縫中並非偶然。當她們孤立地掙扎以理解自身經歷的各種騷擾，集體社會意義的整體機制實際上是用來讓這些晦暗的經歷不為人所見。嘉蜜塔·伍德的認知失能構成了不正義，深層原因是她在詮釋上無能平等參與。

我們可以說，當某些重要的社會經驗領域存在著詮釋上的不平等參與時，弱勢群體的成員落入詮釋邊緣化（hermeneutically marginalized）的處境。邊緣化是種道德—政治概念，表明參與者被貶低與排除在對他們來說應該是有價值的活動之外。詮釋邊緣化的案例顯然或多或少是持續性與／或廣泛的。雖然這個詞最常出現在主體於廣泛的社會經驗中，被持續否定完全參與詮釋的情況，但我們也可以將之應用在不那麼嚴重的案例中。因此，有些人可能只是短暫地蒙受詮釋邊緣化，和／或僅僅發生在他們社會經驗中非常局部的範圍。但是，詮釋邊緣化總是社會脅迫造成的。如果你單單只是選擇不完全參與詮釋活動（也許厭倦了這一切，你成為一名現代隱士），那麼你的例子不算是詮釋邊緣化——你可以選擇參與，但是你選擇退出。詮釋邊緣化向來是種沒有權力的表現，無論是結構性的還是一次性的。

社會主體當然具有多少算是複雜的社會身分，因此個人可能會被邊緣化的脈絡，是其身分的某個面相成為重點時（「女性」），但在

另一個脈絡下，是身分的其他面向決定了參與的程度（「中產階級」）。最終的結果是，蒙受詮釋邊緣化的主體在某些地方受限，但是他在其他地方仍然可以有較完整的參與。如果她在強調男性氣概職場倫理的大公司中有一份報酬豐厚的工作，那麼她可能完全無法形塑「家庭友善的工作條件」，不只是對別人，甚是對自己（這種看法只會被認定為不敬業、沒有企圖心或是對工作不投入的徵象）。然而她有理解其他領域的能力，在跟性別比較無關的工作經驗上，她仍然處在很好的理解位置。因此，社會認同的複雜性意味著，個人會遭受不同形式的詮釋邊緣化；也就是說，可能是個人身上的某種社會類型招致詮釋邊緣化，而不是另一種。

有時物質力量會讓個人遭受邊緣化，社會經濟背景導致幾乎不可能完全參與詮釋。有時是身分權力的影響，這可以部分解釋何以他們沒有得到這些工作，原因在於社會氛圍中存在帶有偏見的刻板印象，將他們呈顯為不適合該工作，並且對雇主的判斷產生負面影響。或者最有可能的情況是兩項因素的混合。身分權力可能純粹在結構上起作用，當中可能沒有社會行為人（個人或機構）被認定要對邊緣化的情況負起責任。另一種可能性是讓某方負起責任是有道理的，例如，歧視老年人的刻板印象認為年長員工缺乏企圖心，雇主不負責任地散播這個刻板印象，用以解釋為什麼他們不雇用五十歲以上的員工。在這類的例子中。雇主運用身分權力抵制老年人，（當中包括）透過排除他們從事能更全面參與詮釋的工作，使其蒙受詮釋邊緣化。詮釋邊緣化不需要是身分權力和徹底物質力量的結果，但它往往如此。

我們現在可以定義像嘉蜜塔·伍德這樣的女性所遭受的詮釋不正義：

這種不正義出於持續和廣泛的詮釋邊緣化，以致個人社會經驗中的某些重要領域被集體理解排除在外。

但是持續和廣泛的詮釋邊緣化是個累贅的觀念，我們最好能夠從這個觀念的缺點切入，使我們的定義更加明確。從認知角度來看，這種詮釋邊緣化的問題在於它讓集體詮釋資源產生結構性偏見（structurally prejudiced），因此產生對經驗具偏見的詮釋；而受偏見傷害的那個族群沒有足夠的影響力，不受具有詮釋權力族群的影響（例如，性騷擾是調情、婚姻中的強暴不是強暴、產後憂鬱症是歇斯底里、不願意在不利家庭生活的時段工作被視為不敬業等等）。此外，蒙受詮釋邊緣化的通常是社會弱勢群體，因此我們可以說，從道德角度來看，這種詮釋邊緣化的缺點在於它在集體詮釋資源中造成的結構性偏見本質上是具歧視性的：偏見會影響人們，因為他們屬於社會弱勢群體，因此也是他們社會身分的一個方面。這就類似像身分偏見一樣。我們稱之為結構性身分偏見（structural identity prejudice）。有了這個概念，我們現在可以略微改變我們的定義，以便更好地傳達詮釋不正義的歧視性質。詮釋不正義是：

由於集體詮釋資源中的結構性身分偏見，導致個人社會經驗中的某些重要領域被集體理解排除的不正義。

在闡明其歧視特徵時，這個定義突顯了與證言不正義大概算是同一類。在這兩種知識不正義的情況下，主體都遭受某種針對自身社會類型的偏見。

我們的定義源自於努力要辨識出嘉蜜塔·伍德所遭受的詮釋不正



義，因此，這並不是個通用的定義。而是特別要來描述詮釋不正義的重要或系統性案例——從社會正義的一般觀點來看是最相關的案例。那麼「系統性」在詮釋的脈絡下究竟意味著什麼呢？在證言不正義的脈絡中，只有造成不正義的身分偏見，透過不同的社會活動領域如影隨形依附主體時，這種不正義才是系統性的，使得主體除了證言不正義，還容易遭受到其他形式的不正義。正如身分偏見可能以這種方式如影隨形依附主體，邊緣化也可能發生這種情況。實際上，在系統性案例中，詮釋邊緣化蘊含了社會經濟方面的邊緣化，因為它致使人們無法投身左右重要詮釋參與的職業（新聞、政治、法律等等）。可以說，如果邊緣化除了在詮釋方面還透過不同的社會活動領域如影隨形依附主體，那麼它產生的詮釋不正義就是系統性的。一個社會群體一般來說容易蒙受不同種類的不正義，系統性的詮釋不正義是這個廣泛模式的一部分。就像系統性的證言不正義一樣，它們具有壓迫的層面。從根本上說，這兩種系統的知識不正義都源於權力的結構性不平等。

到目前為止，我們一直專注於詮釋不正義的核心案例上。相對地，有一些詮釋不正義不屬於社會權力一般模式的案例，而且通常是僅發生一次的情況；亦即並非系統性，而是偶然出現的情況。雖然系統性案例往往會涉及持續與廣泛的詮釋邊緣化，但偶然發生的案例，則通常只會涉及詮釋邊緣化和／或主體經驗中非常限定的範圍。因此，偶然的詮釋不正義，不是源於任何權力的結構性不平等，而是一次性的居於弱勢。這種偶然發生的詮釋不正義具有何種面貌？伊恩·麥克伊旺（Ian McEwan）的小說《愛無可忍》（*Enduring Love*）中，主角喬（Joe）被一青年傑德·派瑞（Jed Parry）跟蹤，他是一個宗教狂熱分子，單方面妄想自己和喬在戀愛。當喬告訴他的伴侶克萊麗莎

（Clarissa）時，對方溫柔親切地取笑他，雖然之後她接受了他的基本說法，但她的反應卻是比較關心他的心理狀況。隨後，當喬打電話報警時，發現自己的遭遇還不達法律規定的跟蹤等級，並且被視為是微不足道的事：

「你是被騷擾的人嗎？」

「是的。我被……」

「這個人正在騷擾你嗎？」

「他現在就站在我家外面。」

「他有沒有對你造成任何傷害？」

「沒有，但他……」

「他是否威脅要危害你？」

「沒有。」我明白，我的委屈必須符合現有的官僚模式。他們沒有足夠的能力可以處理每一項個人性質的說明。我的投訴被拒絕了，我試圖從容地讓我的故事呈現為大家都能理解的形式。而派瑞的行為必須被歸納為一種犯罪。

「他是否威脅要毀壞你的東西？」

「沒有。」

「或者是威脅第三方？」

「沒有。」

「他企圖敲詐你嗎？」

「沒有。」

「你認為你能證明他打算危害你嗎？」

「呃，不能。」

「那你能告訴我他到底做了什麼嗎？」

「他隨時打電話給我。他跟我說話……」

警察的聲音迅速回到預設位置，又開始跑質詢流程圖。

「他是否採取淫穢或侮辱性行為？」

「沒有。噢，警官，你為什麼不讓我解釋一下。他是個怪人。他不放過我。」

「你知道他真正想要的是什麼嗎？」

「他想拯救我。」

「拯救你？」

「你知道的，他想改變我的信仰。他很入迷。他根本不放過我。」

那聲音中斷，終於變得不耐煩。「我很抱歉，這位來電者。這不是警察的問題。除非他危害或威脅你或是你的財產，否則他不算是犯罪者。試圖改變你的信仰並不違法。」然後他帶點個人譴責意味地結束了我們的緊急談話。「我們在這個國家確實有宗教自由。」<sup>4</sup>

雖然在詮釋上得不到來自伴侶和警察的回應，喬如何理解自身被跟蹤的經驗只受到輕微的阻礙，但是集體詮釋空隙還是有礙他的經歷能藉由溝通被理解。他一開始就想與特定他人分享經驗，但是他辦不到，因為兩種不當的詮釋以不同方式貶低他被傑德·派瑞跟蹤這經歷的真實性質。根據其中一種詮釋，他似乎看不到整個經驗的趣味面向而杞人憂天；另一種詮釋是，他誇大受威脅的程度，甚至扼殺他人的宗教自由。但是，如果喬這種難以使人瞭解的經驗構成一種詮釋不正義，並不是因為他屬於任何一種常見的社會弱勢，或者因為任何能產生社會意義的統治關係，他的社會身分就是我們老是在提的那種：受

過教育的異性戀白人男性。儘管如此，他仍在反抗一次性的詮釋邊緣化。克萊麗莎認為他沒有看到事情的全貌，警察認為他大驚小怪，都意味著喬參與詮釋自身社會經驗中重要而非常限定的部分受到阻礙，因此他的案例稱得上是種詮釋不正義。不正義並非源於任何結構性的身分偏見——相反地，他會遭受不正義並不是因為他的社會類型，而是儘管他是這種社會類型，他還是遭受不正義。顯然喬遭受的詮釋不正義不是系統性的，這是一個偶發的案例。

對這些案例的認識，催生出比現行詮釋不正義定義更為通用的定義，原本的定義旨在描繪我們現在已能更清楚理解的特定系統性案例。而現在的通用定義則是描繪，詮釋不正義**本身**是：

一種因為詮釋邊緣化，以致個人社會經驗的某些重要領域被集體理解所排除／忽略的不正義。

這個定義簡單地說就是擱置系統性案例的特殊之處：即詮釋邊緣化是「持久的與廣泛的」，或者可以相等地換句話說：在集體詮釋資源中存在著「結構性偏見」。這個通用定義涵蓋了系統性案例和偶發性案例。與以往一樣，從我們的角度來看，系統性案例是很重要的。但是，類比於我們討論證言不正義的系統性和偶發性案例，偶發的詮釋不正義並不意味著它不具倫理意義。事實上，喬的經驗從一開始就沒被好好理解，這件事毀了他的生活，因為這讓傑德·派瑞的跟蹤竄升到最終成了致命威脅的程度，也造成他與克萊麗莎的長期關係後來崩解了。所以偶發的詮釋不正義可能是個人生活中的災難。它與系統性案例的區別不在於象徵性危害的嚴重性，而是更一般性的：它們有助揭露在複雜的社會不正義情況下詮釋不正義所占據的地位。

所以我們面臨兩種詮釋不正義：系統性的和偶發性的。如果有人像喬一樣處於劣勢，因為集體詮釋資源中的空白掩蓋了他的經驗，那麼這大體上足以稱為偶發性的詮釋邊緣化，即使詮釋邊緣化發生的範圍非常局限而且是一次性的。相比之下，如果某人像嘉蜜塔·伍德一樣處於劣勢，因為集體詮釋資源中的空白掩蓋他們的經驗，廣泛持續的詮釋邊緣化引發和維持了當中的這種空白，那麼這種詮釋不正義是系統性的。因為在這種情況下，詮釋邊緣化是更廣泛的不同形式社會邊緣化的一部分，因此任何特定的詮釋不正義同樣也就是更廣泛的不同種類不正義的一部分。那麼，詮釋不正義與證言不正義在形式上就具有某種相似的結構。然而對比之下我們會發現，不似證言不正義，無論是偶發性的還是系統性的詮釋不正義，都不涉及過失者。沒有行為人犯下詮釋不正義——這是一種純粹的結構性概念。詮釋不正義的背景條件是主體遭受詮釋邊緣化。但是，只有當主體嘗試使經驗為自己或是對話者所理解，卻多少注定失敗時，這個背景條件才會起作用——這就是詮釋不正義浮現的時刻。詮釋邊緣化的情況中潛存著詮釋地位的不平等，只有當這種不平等妨礙某種理解的實際嘗試時，才會以不正義的形式爆發。

這種詮釋不正義最常發生在發言者透過證言交流試圖為人所理解的情況中，因而導致一種令人擔憂的可能性：詮釋不正義可能常會因為證言不正義而惡化。在系統性詮釋不正義的情況下，確實會出現這種傾向，因為眾多被邊緣化的群體成員都容易招致身分偏見。如果他們試圖向對話者表達一種難以理解的經驗，那麼他們的話絕對會因為不易理解，而導致一開始就被大幅貶低可信度。而如果發言者也受制於身分偏見，那麼遭受貶損的程度更為可觀。在這種情況下，發言者蒙受雙重錯待：一是共享詮釋資源中的結構性偏見，二是聽眾帶有身

分偏見的可信度判斷。

試想與嘉蜜塔·伍德有相同遭遇的人試圖向雇主告發教授的行為。「性騷擾」這個詞尚未出現所造成的詮釋空白，意味著無論她透過陳述自身經驗所企圖清楚表達的是什麼（或許她成功地說出她對他死纏爛打的「調情」感到「不舒服」），可信度都已經大打折扣。而如果我們再額外考量到性別和／或種族和／或階級方面身分偏見帶來的某些危害，我們會看到她也易於蒙受證言不正義。也就是說，遭遇相同處境的人容易蒙受雙重的知識不正義。更糟糕的是，在這裡我們看到的是會造成可信度貶損一發不可收拾的完美條件，發言者所說的話讓人無法置信，使人用有色眼光看待其個人的可信度，造成不當的貶損，這種過度貶損回過頭來，又讓發言內容變得更加不可信任……諸如此類。從布朗米勒陳述的故事來看，嘉蜜塔·伍德試圖傳達自身經歷本質的企圖，很可能就是遇到如此失控的可信度貶損。這種困境讓我們看出發言者蒙受知識不正義最糟糕的情況。

觀察到詮釋不正義往往會顯現企圖溝通的過程，我們轉而注意另一種相當不同的不正義。我們向來認為，詮釋的差距或空隙只是出於缺乏正確的詮釋，這種空白應該以該經驗該有的名稱來填補，為了主體能夠以可理解的方式進行溝通。但我們必須體認到，詮釋的差距可能同樣無關（或不僅僅是有關）內容，重點是表達內容的形式。因此，特定社會群體自成一格的表達風格，可能會不公平地阻礙他們溝通的努力，所造成的結果一如詮釋空白。如果就像是卡羅·吉利根（Carol Gilligan）著名的主張所指出的，女性（至少一度在歷史上）在倫理判斷方面有「不同的聲音」，而且這種聲音不但被視為不理性，而且受被邊緣化為不成熟的道德表現，那麼當女性企圖在道德事務上明確表達溝通時，就會遭受這類詮釋差距的阻礙。<sup>5</sup>如果阻礙源自

詮釋邊緣化，那就是不公正的——也就是說，阻礙源於這樣一個事實：弱勢地位妨礙充分參與生產社會意義的活動，因為在這類的活動中，特定的表達風格被認為是理性並合於脈絡的。回想當瑪姬·雪伍試圖明確溝通表達她對雷普利的懷疑，赫伯特·葛利的反應是：「瑪姬，女性直覺是一回事，事實又是一回事。」如果個人所生活的社會或次文化中，以直覺反映現實或富含情感的表達風格，意味著個人的發言不會被認定是充分具有理性的，那麼個人就是遭受到詮釋差異的不公正影響——也就是詮釋不正義。

### 7.3 詮釋不正義的錯誤

我談到了涉及認知劣勢不對等的詮釋不正義。基本上，集體詮釋性匱乏（hermeneutical impoverishment）以不同方式影響著不同群體的成員。騷擾嘉蜜塔·伍德的人無能正確瞭解他對待她的本質，但是他的利益並未受損；但嘉蜜塔·伍德自己無法理解，更別說讓人理解這件事，對她造成很大的危害。集體詮釋匱乏影響所及的具體社會和實踐背景，造成了這種不對等。只有當這種集體性的匱乏具體落實在特定的社會情境中時，才會讓某些群體而非其他群體淪為特定而不公正的弱勢。詮釋空白就像臭氧層的那些破洞——被曬傷的是生活在它們底下的人。根本上來說，詮釋不正義是一種結構性歧視。試比較某個社會福利國家提供免費醫療服務，但是政府規定方面出現一個缺口：沒有免費的牙齒保健。形式上來看，普遍缺乏免費牙齒保健服務這件事的本質並非不公正，因為每個人的待遇都是一樣的，可以說這是福利制度中的一項集體空白。這是一種形式的平等；但是，只要我們觀察



這種形式上的平等如何在實際生活的社會世界中上演，就會馬上看見不平等是如何落實的：無力承擔私人牙齒保健者苦於一般規定的缺失，負擔得起的人卻沒這個問題。我認為，在這種形式平等但實質不平等的情況下，詮釋不正義中的不正義之處就是全面性的集體匱乏，使得某些群體不對等地處於劣勢，而我主張詮釋不正義就是這樣發生的。當集體的詮釋差距影響到特定的某些群體時，就會造成詮釋不正義，因此集體匱乏在現實中上演的方式確實會造成歧視。

所以我們可以這樣說，詮釋不正義的主要危害是落實詮釋不平等：具體情況是，特別在主體出於自身利益要能清楚表達的事，卻無能清楚表達溝通。這就揭示了另一種與證言不正義過失之間的深層連結。證言不正義（重要案例）的主要危害，是聽眾抱持的身分偏見將發言者排除在匯集知識之外；詮釋性不正義的主要危害則是，集體詮釋資源中的結構性身分偏見將發言者排除在匯集知識之外。第一種出於偏見的排除與發言者有關，而第二種與發言者試圖陳述的內容和／或陳述的方式有關。在此，這兩種知識的不正義所涉及的過失，因為具有共同的知識層面意義而連結——因為偏見而被排除，以致無法參與知識傳播。

這就是主要的危害。那麼是否存在（由主要危害所引起的）次要危害，我們可以辨識出來以利應用？確實有的，因為詮釋不平等落實所造成的主要危害，根據定義，必然導致進一步的實際危害——這些危害使得集體詮釋匱乏不對等地錯待弱勢的一方。為了說明，我們簡單回顧嘉蜜塔·伍德的故事。她在認知上所蒙受的主要危害是，理解自身社會經驗的某個環節與她切身相關，然而不僅集體不理解這個環節，連她自己也无法理解，所以很難明確表達。這個故事讓我們看到，由此產生的次要危害包括壓力在她身上造成的生理症狀，以及因

為無法引用明確的理由，不能成功轉調工作，最終只好辭職。此外，當她申請失業救濟金時，因為造成這一切的原因無以名之，再次保證她要吃虧——她的申請被打回了票。多用點想像力就可以看出這類詮釋不正義的影響有多深遠。如果嘉蜜塔·伍德和其他遭遇類似的女性從未參加意識提升的會議，性騷擾經驗不為人所知的情況將會持續更長的時間，並造成更多的損害，包括職業升遷與個人自信，以及與我們此處的討論最相關的——女性在認知層面的整體信心。這都要感謝第二波女性主義，若非他們的參與，這些成果都不會出現。

面對某種特定經驗，你似乎是唯一感到公認的理解與切身感受之間難以協調的人，當你發現自己處於這樣一種情況，或者至少是與該事件相關的範圍時，它會使你對自己理解世界的能力失去信心。所以我們可以看到，如同證言不正義，詮釋不正義不止帶來了次要的現實劣勢，更帶來了認知劣勢。事實上，這就是我們先前花費一番篇幅討論證言不正義時所遇到的同樣一種認知劣勢，因為在這裡，最根本的發生原因也是來自主體喪失認知層面信心。使人喪失認知信心的各種方式，都會阻礙個人在這方面的發展。我要再次重申，這可能真的導致知識的損失，也可能有礙個人獲致新知識。更廣泛地說，這可能會阻止個人獲致重要的認知德行，好比是智識勇氣。

隨著詮釋不正義危害的主要和次要面向浮現，或許我們現在可以更深入瞭解主要面向的性質——詮釋不正義的落實——看它是否就像證言不正義的案例一樣，有時會擴展而影響到個人主體的建構。詮釋不正義帶來的危害是否有時會嚴重到限制自我的發展？這裡我們要看一個新例子。埃德蒙·懷特（Edmund White）在他的自傳體小說《一個男孩的故事》（*A Boy's Own Story*）中，敘述自己於20世紀50年代在美國成長的故事，書中呈現當時的詮釋資源如何以眾多不同的方式，讓

他的性經驗背上意義扭曲的枷鎖。他待在心愛的湯姆（Tom）的家裡，湯姆是他在學校認識的新朋友。這個段落為我們提供了一系列關於同性戀的當代建構，這些建構在一定程度上讓人能據以理解情況，但依然跟這男孩對自身欲望和性別認同的真實體驗相當不一致：

「你知道，」有一天湯姆這樣說，「你隨時都可以來這裡過夜，哈羅德（Harold）。」——他是牧師的兒子，我在松鼠那間學校的老同學——「他警告我，你會在我睡覺時撲向我。你得原諒我，我只是對那些奇怪的事情沒有興趣。」

我痛苦地吞嚥著，低聲說道，「不——」我清了清嗓子，過於拘謹地說，「我也沒有興趣。」

載有藥物和消毒劑的橡膠輪金屬推車靜靜地經過，那同性戀消毒藥水味的醫療氣息再次汙染了空氣。我渴望能打開窗戶，離開一個小時，然後再回到沒有那種羞恥氣味的房間。

我從不懷疑同性戀是一種病；事實上，沉思這種病症是我衡量自己能有多嚴厲客觀的一種標準。但在我心裡的某個部分，我無法相信我必需經歷消毒藥水那種氣味的洗禮，而且它那難聞的燃煤氣息必須滲透我對湯姆的愛。也許我變得如此迷糊，如此帶著迷糊的興奮，正是為了避免承認三段論的最後結論：如果一個男人愛上另一個男人，他就是同性戀；而我愛上一個男人.....。

我聽說男孩們會經歷同性戀階段，而這個階段是正常的，幾乎會發生在每個人身上——發生在我身上的事情一定就像這樣。一個階段。一個漫長的階段。很快地，這個階段就會沿著軌道轉動起來，在湯姆的臥室消失之後，就會出現緩慢移動的白薄紗和藍緞帶，會有一個張開雙臂的微笑女孩。.....但那要等到之後。至於

現在，只要我喜歡，我可以繼續望著湯姆的眼睛，那金色眉毛下方的淡青金色眼睛，他的眉毛如此金色，只看的到他鼻子兩側的眉毛根部——當眉毛稀疏地朝太陽穴蔓延時，就變成淡金色的痕跡。<sup>6</sup>

在這一系列的建構中，我們迅速從男學生煽動說故事主人翁會在睡夢中「撲向」湯姆，來到同性戀是一種疾病的想法，並進展到同性戀欲望只是通往異性戀生活常態的「一個階段」這種錯誤的正常化觀念。然而，這個段落結束在主角對湯姆五官的溫柔關注中，年輕敘述者對湯姆的欲望，終於以一種性欲之愛的形式簡單無負擔地傳達出來。他欲望中流露出的自然真實，讓對攻擊、疾病和發展階段的詮釋嘲弄顯得極其荒謬。

但敘述者正是透過所有這些建構的觀點，形成他年少時的自我觀念。因此，當涉及到他能選擇的主體立場時，他對與男性互動欲望經驗的渴望是不可行的。隨著他的成長，他必須與各種妖魔化同性戀的強大建構競爭。這些集體理解都不符合他的經驗，但是它們如此強大，而個人經驗所許諾的另類理解又是如此孤獨和不明確，它們擁有某種關鍵力量去建構主體的經驗（他的欲望變得可恥等等）與自我。這當然肯定經過一番掙扎，這個自傳性故事主要呈顯一位年輕人，以勇氣和機智對付這些競相爭奪、想要主導他自我的內在因子，時而屈從於它們的要求去宣告身分，時而抵制。這一點在回顧拜訪精神分析師歐利（O'Reilly）醫生的另一個段落中更顯明確。在這個段落中，我們看到同性戀是反常的描述——類似吸血鬼的男性——如何影響正處青春期的故事主角去害怕這個名稱，並體驗到他自己剛萌生的同性戀認同有著令人害怕的前景，這是不計一切代價要避免的情況，只要這種

情況已經存在，就要偽裝：

就在幾年前，當我七歲時，我向一位牧師描述自己的情況並尋求他的理解，現在我也一樣轉向心理分析師尋求幫助。我想要克服我就要變成同性戀這件事，並且情況危急很快就要發生，好像這個名稱是製造冰塊用的模具，最初的冰晶已經形成一層脆弱的膜。那些讓我苦惱的恐懼困惑和痛苦.....把我轉換成一個無人能懂的密碼，尤其是我自己，這密碼可能是設計來打擊最優秀的密碼學家。.....

我現在明白，我想要的是被男人所愛並且去愛他們，但不是成為一個同性戀者。因為我沉迷渴望於男人的陪伴、他們的外表、撫摸和氣味，什麼都比不上看見一個男人刮鬚和穿衣那些奢華儀式更能令我感到六神無主。讓我感到陌生和渴望的是男人，而非女人。而我偽裝成一個孩子或一個男人或任何必要的東西，好加入他們安靜莊重的聚會，我的偽裝是如此完美，我從來沒有質疑過我的認同。我也不想去研究自己面具後的那張臉，以免它最終成為帶有噁起的嘴唇、慘白臉色和特定眉毛形狀的面貌，人們總能透過這些來認出同性戀。我需要的是巧妙的手法與不在場證明或令人信服的不誠實，好說服自己我不是那個吸血鬼。<sup>7</sup>

在某種程度上，他個人的性經驗是單純愛慕男性；然而這方面的經驗是難以言喻的，否認是他唯一能寄予期望的心理抗爭手法，好去對抗這類經驗造成的認同衝擊。否認是雙重思考的第一階段（巧妙的手法、不誠實的行為），這是反抗內化同時又偽裝個人社會認同的詮釋結構所必需的。正如我們所看到的那樣，權威結構可以影響個人認

同的本質結構，以致個人在社會上被認為是一種類似吸血鬼的生物，即使這並非事實。回想（第二章）本質建構是缺乏因果關係的建構，因為前者與社會如何認定個人相關，而後者關乎個人如何成為自己所被建構的狀態。我們無法從懷特的自傳性故事中獲致特定理由，認定他受制於因果關係建構，儘管可以完全合理地推論，被本質建構成具有可恥欲望、反常一如吸血鬼般的生物，可能會鼓勵人們活出常見的反向抗爭主題，透過行為舉止越來越像這樣一種生物的方式，來大膽擁抱個人的罪惡。一個人可能可以諷刺地做到這一點，但也可能不會。無論如何，足以讓人注意到年輕敘述者在成長過程中要努力對付的大部分內容以及箝制他的社會認同，都可以被認定是權威性的——同性戀所附帶的集體意義，不僅僅具有力量能用爭相競奪想要主導他自我的內在鬼魅來困擾他，而是這實際上構成了他的社會存在。作為社會存在，他有時以嬉戲的態度抵制自身認同的建構，可是事關生死的大事。

抵抗要有發生的可能，部分原因來自歷史機遇。歷史站在我們的敘述者這邊，因為60年代即將到來，而各種各樣的性解放即將被明確地表達出來，並實際上要求履行。但是另外能讓抵抗成為真的，是個人認同的其他面向（也許是受過教育的和中產階級）可能使人具備抵抗資源，還有某些個人特質（我們的敘述者肯定相當聰明、堅強並擁有豐富的社會資源）。共享詮釋資源中的權威建構，對我們造成的影響雖然是集體的卻非制式的，這種帶有差異的威脅可以導致我們的經驗和各式建構之間出現不一致性，這些建構聯合起來壓制了新興的正確意義。某些權威的聲音對我們個人來說特殊有力量，而無論出於何種原因，其他權威則沒有這種影響力。例如，基督教對同性戀的負面建構完全沒有干擾到我們的敘述者，因為他根本不相信上天堂以及下

地獄這種事，而率直的反威權衝動使得他能堂堂正正地豁免於任何發自肺腑的宗教譴責。當他和思考特一家（教授拉丁文的舍監和他的妻子）一起度過感恩節時，這兩個狂熱的基督徒都雄心勃勃地想改變他的信仰（他們也同樣費勁地誘惑他，他們害怕物質享受遠勝過成為罪人），他們把他介紹給伯克（Burke）神父，他們的「告解神父」和「精神守護者」：<sup>8</sup>

「嗯，沒錯，」我說，「我正在看精神醫師，因為我糾結在某些同性戀傾向的感受上。」

聽到這些話，伯克神父將他的臉猛然從手中仰起。這不是他所預料的那種不安的小告解。他恢復平靜，決定大笑出聲，那種天主教歷史悠久的笑聲。「糾結？」他笑中帶淚地高呼。然後在短暫的冷靜後，神父以一種低調隨意的聲音說，「但是你知道，我兒，同性戀不僅僅是一個需要解決的糾結，」——他的音調顯得這些字眼好像是噁心的垃圾一樣——「同性戀也是一種罪。」

我認為他並不知道罪這個詞對我的影響微乎其微。他不妨也可以說，「同性戀是荒謬的東西。」<sup>9</sup>

然而，我們可以比較，不受罪的概念影響是一種防禦，但這種防禦不能抵禦所有的攻擊。因為幾乎不花神父什麼力氣——只需利用到神父的身分，或者可能單單是利用異性戀男性的告解神父身分——就構思出一種陰謀，用真正羞辱人的刻板印象在當下產生不可抵擋的身分權力運作，來控制和限制我們年輕敘述者的言語行為和自我意識。該段落繼續如下：



「但我覺得很受其他男人的吸引，」我說。雖然是出於我內心的某種挑釁迫使我說出這些話，但我覺得自己在這麼說的同時變成了一個怪人。我的頭髮變成淡金色，我的手腕軟弱無力，我的領帶變成了一朵蕾絲胸花：我是平台鋼琴上假笑賣弄的女王，為母親和她的橋牌俱樂部現場演奏去年的流行樂。我沒有辦法捍衛我是誰。我唯一能努力爭取的是我選擇流亡的權利，我的毀滅。」<sup>10</sup>

能讓個人理解到不一致性存在的勇氣卻是很脆弱的，因為在一個只會讓人覺得荒謬的建構之後，可能很快就會出現另一個撼動人心的建構。但至少個人有可能感受到這種不一致性。這種可能性來自如果我們發現一個或更多共同的建構說明我們的性傾向是可恥的，而這明顯是錯誤且荒謬的，那麼這就讓我們質疑其他相關論述是否也是不可信的。發現某些潛在權威的荒謬之處能予人一種批判的勇氣；詮釋的反叛會一個激勵一個接連發生。因此，反叛所需的批判性思維和道德智識勇氣共同的起點，就是不一致的感受。我認為這是意識提升機制的一部分。把感受到某個社會經驗領域中存在著不一致性的人聚集在一起，並考量到他們每個人各自豁免於不同的權威論述，容易受到影響的程度也不同，那麼我們無需訝異感受到不一致可以壯膽，甚至予人批判的勇氣。

因此，詮釋不正義的主要危害可以理解為，不只是主體因為某種集體詮釋空白而處於不公正的劣勢，還包括自我的（本質和／或因果關係的）建構。在某些社會脈絡下，詮釋不正義意味著某人在社會上被建構，甚至可能成為他們所不是的東西，這種狀態違背他們的利益。因此，正如我們先前討論證言正義的錯誤時所說的那樣，也許他

們被阻止成為真正的自己。證言和詮釋不正義都具有這種身分建構的權力，作為其主要危害的可能特徵。但是它們主要危害的其他面向則非常不同。證言不正義是個人錯待他人所造成，所以立即需要處理的問題是聽眾有無過失，更廣泛地說，要考量身為聽眾，我們所嚮往培育的是何種德行。相比之下，詮釋不正義並非任何行為人造成的，而是源自集體詮釋資源的一項特徵——一種一次性的盲點（在偶然的情況下），或是（在系統性的情況下）詮釋體系中的結構性身分偏見所導致的空白。因此，過失問題不會以同樣的方式出現。不過它們確實會出現，因為這種現象會激發我們思考，當一個社會中的發言者企圖理解溝通自身經驗時會蒙受不公正的阻礙，我們應該試圖扮演什麼樣的聽眾。只行使證言正義的德行是不夠的，因為這只能抵消證言不正義的風險——它只能確保我們能信任個人可能不帶偏見地接受他人話語。詮釋不正義所需要的德行，是能讓我們在接受他人話語時，多少抵消偏見的影響，而這種偏見來自發言者蒙受的詮釋邊緣化。讓我們最後轉向這個問題。

## 7.4 詮釋正義的德行

這裡所討論的德行一如證言正義的德行，因為它能在結構中進行修正。但是，正如我所主張的，證言正義面對各種偏見都可能採取素樸的形式，這樣聽眾一開始就能擺脫偏見，而不必（帶有反思地或是不加思索地）監督偏見如何影響自身的判斷。相比之下，詮釋正義的德行總是以修正的形式出現。所有這類不正義的案例中，詮釋資源的相關差距確實以某種方法（就內容或形式而言）折損發言者的明確表

達溝通，所造成的無能理解是有德聽眾也無法素樸地豁免的。反之，如果聽眾沒有注意到對話者清楚表達的努力受到阻礙的事實，那麼這就是聽眾的缺失。因此，詮釋正義的德行所必須具備的形式是種警覺或是敏感度，知道對話者試圖清楚表達溝通時所面臨的可能障礙，不是來自胡謔的內容或是對話者是個傻瓜，而是集體詮釋資源中的某種差距。重點是理解到發言者正與客觀存在的困難抗爭，而非個人的缺失。

這種敏感度再度涉及聽眾的某種反思覺察，因為對聽眾而言，在詮釋不正義的妨礙下，發言者所努力傳達的內容，對一些聽眾來說完全不可理解（就像當瑪姬以情緒化或訴諸直覺的方式向赫伯特·葛利表達她的懷疑），但是對另一些聽眾來說（也許是另一位女性），發言者表達的觀點相當清楚合理。那麼，有德聽眾必須反思意識到自己和發言者的社會身分之間存在的關係，如何影響自身理解發言的內容與方式。葛利需要注意的是，他之所以覺得瑪姬的直覺表達風格不夠理性，主要是因為身為男性的他被教導使用與理性地尊重另一種不同表達風格。詮釋正義德行自然也跟證言正義德行同樣需要反思意識，因為這兩種德行都明確地掌控了社會情境脈絡下的認知行為——它們都防範了身分偏見的形式，因此它們都是具有反思性社會覺察的德行。

這種富有反思性的敏感度能對初始判斷進行校正，彌補發言者在初始判斷中因為無法完全被理解，而導致可信度貶損的狀況。在與社會理解相關的論述交流中，描述聽眾可信度判斷的最佳方式，可能不僅是評估發言者內容正確與否的可能性，而是評估發言者所提供詮釋的真實性。重新描述何謂聽眾可信度判斷，是承認在詮釋的脈絡下定位真理需要允許這樣一種可能性：真理的解釋不只一種，並且彼此效力相當；這意味著有時候根本無法回答到底發言者 A 或發言者 B 的解

釋才是真的。那麼，在詮釋的脈絡下，負責任聽眾的可信度判斷是評估內容的合理程度，亦即真實解釋的程度。如果發言者的努力受到詮釋不正義的阻礙，那麼有德聽眾會注意這一點並加以斟酌，所以最初貶低的可信度判斷就會向上修正以彌補這個阻礙。有德聽眾的可信度判斷有可能反映，當發言者處於較富包容性的——不具結構性身分偏見的——詮釋氛圍中時，其掙扎著要表達的解釋所具備的合理性。這類可信度判斷會修正偏見對發言者詮釋邊緣化的影響。這裡的理想狀態是可信度要向上調整到足以補償在缺乏包容性的詮釋氛圍下，結構性身分偏見施加在蒙受詮釋邊緣化的發言者身上的認知和表達障礙。如同我們先前提到的，這在實際上難以精準辦到，但我認為這種理想足以直觀地確實引導我們作為聽眾的實踐。

路易絲·安東尼（Louise Antony）扼要地提出與我們的理想狀態相關的建議。她認為，也許可以合理地要求男性採用「一種認知層面的積極平權措施（affirmative action）」：即採取實用假設（working hypothesis），當一個女人或任何被貼上刻板印象標籤群體中的成員語出異常時，他們應該假定是自己無法理解，而不是那個女人發瘋了。<sup>11</sup>這種實用假設顯然相近於詮釋正義的德行，因為它們都出於這樣一種觀點，即面對在客觀解釋和表達上處於劣勢的發言者，我們判斷發言內容時應該要有適當補償。然而，我認為要發展這種實用假設模式時會有障礙，因為聽眾需要對他如何應用假設的脈絡非常敏感。我們無法正當化針對各類事務制定的積極平權措施政策，因為正如我已論證的，社會身分認同的複雜性意味著詮釋邊緣化會以不同的方式影響個別發言者。以一名白人中產階級女性為例，身為女性，她無法在特定脈絡下塑造出某些意義；但是身為白人和中產階級，這幾乎無損她在其他脈絡下塑造意義所需的能力（在第一種情況下，她看似發瘋的

情況應該讓我們反思詮釋不正義的可能性；在第二種情況下，如果她看起來很瘋狂，那麼也許她就是瘋子）。出於同樣的原因，實施在發言者身上的政策，如果只是憑藉他們隸屬某些承受刻板印象或是弱勢群體，就缺乏正當性：發言者可能是名女性，但她也是白人並屬於中產階級的事實，可能意味著沒有詮釋差距會剝奪她所需的表達資源，讓她無法在該脈絡中清楚表達自己。因此我建議，要推崇補償性想法的最佳方式，展現在以一種德行的方式對脈絡極為敏感的判斷能力上。

在讓我們想像一下有德聽眾實際上會做什麼。在時間充足且事情夠重要的實際情況下，有德聽眾可以透過與發言者進行正確的對話，來有效幫助產生更富包容性的詮釋氛圍。特別是，與直來直往的溝通交流相較，這類對話需要更積極主動與世故的聆聽。這種聆聽需要同時考量發言內容與沒有說出來的部分。依照情況的不同，聽眾的這類德行行為有時會難以實現，特別是取決於聽眾與發言者在相關社會經驗方面有多少共同點。有德聽眾的表現受限於他們自身以及發言者的社會認同。另一種可能是（也是要在實際情況允許的情況下），有德聽眾可以尋求額外的確鑿證據，例如諮詢經歷過相關處境的人士意見——這裡是指與發言者共享類似社會認同和經驗的人。我同意凱倫·瓊斯（Karen Jones）的建議，在討論驚人報告的過程中，她深富啟發性地說明，當聽眾有理由懷疑自身信任模式的可靠性時——就像詮釋不正義的情況一樣——放棄不接受的假定，並且負起更多尋找確鑿證據的重擔，對聽眾來說是合理的。<sup>12</sup>這兩項規範顯然是肩負詮釋正義的聽眾敏於脈絡所做出的部分判斷。

在時間不夠的實際情況下，又或者我們不能指望某個聽眾，無論多麼具有德行，能完全聽出發言者所言內容的內在涵義。這時候，詮

釋正義的德行可能就只能是在判斷時有所保留，聽眾對發言者的可信度持開放的態度。在論述交流的過程中，聽眾運用了根據詮釋不正義的可能性所形成的社會「理論」背景，使其能避免不當貶低內容的可信度判斷，而這樣的「理論」可能經常提點聽眾的，不僅是當面對這類的發言者談論那類的事務時，應該對自己最初自發的可信度判斷存疑。在理想情況下，赫伯特·葛利如果具有德行，就能感知到瑪姬的情感和直覺表達風格上落入了詮釋差距，而他傾聽她的方式至少要保留承認她確實有道理的可能空間。不過我們可以實際一點，葛利具有的德行只要能夠感受到瑪姬身為女性的直覺表達風格與男性的自己格格不入，並擱置他的判斷。這樣的德行表現應該就足夠了。

有趣的是，從我們先前對德行的討論中可以看出，全然擁有德行並自發地實踐，基本上很難。這是因為德行所啟發的反應，並不像是可以不經思索就辦到的事情：好比說，主動尋求額外的確鑿證據。相比之下，積極主動傾聽似乎可以訓練個人的證言理解能力自動開啟；也許實際上只有在良好自發性的情況下才做得到。這可能只是某些德行所引發的反應。因此，擁有詮釋正義的德行能以自發的形式呈現。在如此的情況下，我們對這種自發性的說明一如證言正義德行的情況：聽眾的證言敏感度已被個人和集體經驗所充分教育，使其不帶反思地修正自身的可信度判斷，或是持保留態度。在德行可能以自發的形式擁有的範圍內，形塑聽眾可信度判斷的社會「理論」（有關某些適用於發言者所屬的社會範圍）就會成為第二天性。

詮釋正義的德行是智識還是倫理德行呢？這項德行的結構究竟為何？正如我們所討論過的證言正義德行，應該依據間接目的而劃分。我們能全然依賴具有詮釋德行的聽眾實現深植心理的動機目的：這項動機使聽眾的可信度判斷反映了「發言者清楚表達自己的努力，事實

上被集體詮釋資源中的結構性身分偏見所阻礙」。因此，這類德行的間接目的是消除結構性身分偏見對個人可信度判斷的影響。那麼這類德行的終極目標為何？同樣地，根據我們對證言正義所做的討論，我們可以說，在社會理解最為重要的實踐脈絡下，可被正確解釋既然詮釋正義最終是以理解為目的，那就是一種智識德行。但是在其他情境中，理解的目標並不如正義的目標重要，因此我們應該將之解釋為最終以正義為目標，因而是一種倫理德行。同樣地，在理解和正義具有同等實際重要性的脈絡下，最正確的解釋會是該德行的最終目標既是智識的也是倫理的。

如果一如我先前所詮釋，葛利本質上是位關心瑪姬的正人君子，那麼兩人針對瑪姬懷疑雷普利一事所做的交流，提供我們材料去想像詮釋正義德行如何在這樣一個終極目標既是智識也是倫理的情況下運作。葛利需要做的，是去意識到瑪姬所遭受的詮釋邊緣化（因為她的表達風格），並以某種方式在他的可信度判斷中反映出這一點。這同時滿足了倫理和認知層面的目的，因為更具德行的可信度判斷，會有助他緩解他所關心對象所蒙受的不正義，甚至可能讓他接受她正掙扎著清楚表達的重要事實——一切都指出雷普利是兇手。在任何特定場合中，要決定詮釋正義的德行發揮著智識或是倫理德行的功用時，答案就如同證言正義德行的情況：只能依照實際情境決定。詮釋正義的德行有時是以智識德行的面貌呈現，有時則是倫理德行，有時則同時具有兩者的特徵。詮釋正義就像證言正義一樣，是一種混合的德行——我敢這樣說，任何一種抵制知識不正義的德行都具有這樣的特質。

最後，讓我們認識詮釋正義德行的次要倫理正面作用，即在特定場合中，德行發揮超越聽眾如何對待其對話者的重要作用。儘管這種德行只能減輕而非先行解決任何詮釋不正義的情況，但是集體行使德



行，最終還是可能消除詮釋不正義。在實踐德行方面，至少有時會涉及創造一個由聽眾和發言者所共享、更具包容性的詮釋微氣候（hermeneutical micro-climate），它的廣泛實踐顯然有助於產生新的意義，去填補令人不快的詮釋差距，因而有助於減輕詮釋邊緣化的影響。在這樣的情況下，德行實踐最終目標在確實消除它原本只打算修正的不正義。然而，這種令人振奮的反省需要以下面這個想法來緩和一下，亦即廣義來看，詮釋邊緣化最主要是種社會權力不平等關係的產物，因此它本身不是身為聽眾的我們實踐德行就可以消除的。要轉變造成詮釋不正義情境（即詮釋邊緣化）的不平等權力關係，光是個別有德者的個別行為還不夠；社會改革需要集體的政治行動。因此，詮釋正義德行的主要倫理作用，仍然是減輕詮釋不正義對發言者的負面影響。從社會改革的角度來看，這可能只是杯水車薪；但是，從個別聽眾所具有的德行來切入，再加上個別發言者的交流經驗，這已經稱得上是正義。

## 結論

我描述了兩種知識不正義，即證言和詮釋不正義，以及兩種分別用於預防或減輕這類不正義的德行：證言正義和詮釋正義。我論述了這些德行是混合的德行，因為它們的功能既可以是智識德行，也可以是倫理德行又或是兩者兼具。在導言中，我建議要有效回應後現代主義的衰敗，就是去開發新方法，來討論身為認知者的我們在生活中面臨的權力倫理。我們可以從這個角度，去思索我在闡述證言和詮釋不正義的概念時所做出的貢獻。更重要的，藉由德行認識論的術語來詳細闡述它們，我希望展現出強調社會情境的理論工作，如何能夠連結在價值和知識兩項議題方面，具有豐富歷史和新興發展的哲學取徑。我尤其希望表明在證言認識論中，德行認識論的框架提供了一種亮眼的非推論主義立場。無論如何，這裡探討的是認知活動的第一階倫理學。我認為，認知活動的第一階倫理學這個觀點，顯示出一種可行方式，使我們對於如何成為認知者的哲學討論，能更恰當地反映出人的處境必然置於社會情境之中。

分辨聽眾所具有的知識正義德行，有部分是要澄清和擴展我們的哲學概念：何者構成了社會情境脈絡下的良好認知行為？但它也隱含相關的制度層面德行概念所需要的基礎——比方說司法、警察以及地方政府和雇主所擁有的德行。要對付知識不正義，顯然需要機構和個人都擁有知識正義的德行。應該要思考我所建構的證言和詮釋正義德行，在個人和機構層面上可能都大體符合目的。因此，探討作為倫理現象的知識不正義時，本書還指出了一種不同的可能看法，更直接地

關注機構行為，也更直接了當地置入政治框架中。然而，正如我在一開始所說的，就我們對知識不正義的哲學理解而言，倫理是首要的，這就是為什麼倫理向來是我關注的焦點。

藉由探索不同形式的知識不正義，並採行認知主體的社會情境化概念以利這類研究，我們因而能觀察到知識正義的存在，以及抽離社會認同和權力概念的哲學框架，是永遠無法說明何謂知識正義。我認為，要充分理解我們在知識生活中所面臨的規範要求，唯一的方法是改變哲學的觀看角度，以便我們能看穿知識不正義的負面空間。這是我撰寫本書的目的。

## 注釋

### 前言

- 1 編注：Epistemic practices，嚴格來說直譯是「知識實踐」，但這裡要說的是，知識論者終於脫離概念分析，轉向關注一般人實際上、日常生活中的認知活動。因此，此處的Epistemic practices應該是指我們去認知、去理解、去感受等讓我們獲得知識與信念的活動，故譯為「認知活動」。
- 2 原注：‘Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing’, *Metaphilosophy*, 34, nos. 1/2 (Jan. 2003), 154–73; reprinted in M. Brady and D. Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues* (Oxford: Blackwell, 2003, 139–58)。
- 3 原注：‘Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, no. 2 (1998), 159–77.
- 4 原注：‘Powerlessness and Social Interpretation’, *Episteme*, 3, 1–2 (2006)。

### 導論

- 1 原注：我在〈沒有後現代主義的多元主義〉（‘Pluralism without Postmodernism’）中提出過這些主張，出自M. Fricker and J. Hor

nsby編輯的《劍橋指南之哲學中的女性主義》（*The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*）一書。

- 2 原注：「社會情境」：這個詞在女性主義哲學中被廣泛使用，但是就我所知，唐娜·哈拉韋（Donna Haraway）是第一個使用這個詞的人（〈情境知識：女性主義的科學問題和局部視角的特權〉（‘Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective’）。

## 第一章 證言不正義

- 1 原注：安東尼·明格拉（Anthony Minghella），《天才雷普利》（*The Talented Mr Ripley*），改編自派翠西亞·海史密斯（Patricia Highsmith）的小說。（London：Methuen，2000），頁130。
- 2 原注：米歇爾·傅柯（Michel Foucault），〈權力如何運作？〉，出自《米歇爾·傅柯：超越結構主義和詮釋學》（*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*）。
- 3 原注：「現在『違法者』使得加入〔刑罰系統構建的兩個人物：道德或政治「怪物」和修復的司法主體〕成為可能；並使得在醫學、心理學或犯罪學的權威下，法律罪犯和科學技術客體所堆疊出來的個體成為可能」。出自傅柯《規訓與懲罰：監獄的誕生》（*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*），頁256。
- 4 原注：「〔個體〕始終處於同時進行和實踐權力的位置……換言之，個體是權力的媒介，而不是其應用目的。」出自傅柯《權力／知識：訪談與相關寫作選集1972-1977》（*Power / Knowledge: Interviews and Selected Writings 1972-1977*）。

wledge: *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, and K. Soper, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1980) 一書，頁198。

- 5 原注：湯瑪斯·沃騰貝格 (Thomas E. Wartenberg)，〈社會權力情境〉 (‘Situated Social Power’) 一文，出自《權力反思》 (*Rethinking Power*) 一書，頁79-101。
- 6 編注：這裡翻譯成「串連」，但alignment也有對齊、各在各自的位置上等意思。此外，它也有「陣營」的意思。
- 7 原注：「[權力] 永遠不會在任何地方本地化，也永遠不操在任何人的手中，從來沒有被挪用作商品或財富。權力通過網狀組織來運用和實施。不僅是個人在其網絡之間流通；它們總是處於同時經歷和行使這種權力的位置」。出自傅柯《權力／知識》一書頁98。
- 8 原注：史蒂芬·路克斯 (Steven Lukes) 的《權力：基進觀點》 (*Power: A Radical View*, London: Macmillan, 1974)
- 9 原注：沃騰貝格，〈社會權力情境〉 (‘Situated Social Power’)，頁89。
- 10 原注：安東尼·明格拉，《天才雷普利》，頁130。
- 11 原注：關於直覺，不是認知失敗而是一種重要認知資源的論證，請參閱我的〈為什麼是女性直覺？〉 (‘Why Female Intuition?’)，頁234-248。出自 *Women: A Cultural Review*, 6, no. 2 (Autumn 1995)，頁234-48。還有一篇名為〈直覺與理性〉 (‘Intuition and Reason’) 的短篇版本，頁181-189。出自 *Philosophical Quarterly*, 45, no. 179 (Apr. 1995)，頁181-9。

- 12 原注：與證言知識論中兩個著名的觀點恰恰相反。首先是里德（Reid）的觀點，根據這一觀點，我們在證言交換中自然地運用真實性和可信性的相反原則（參見托馬斯·里德所著《人類心靈研究》（*Inquiry into the Human Mind*）第六章，第24節：〈關於感知和我們給予人類證言信賴之間的類比〉，首次發表於1764年）。其次是泰勒·伯爾吉（Tyler Burge）的觀點，根據該觀點，我們有一個先驗的資格（*priori entitlement*）可以去相信其他人告訴我們的事情，對其他事情也一樣（參見他的文章〈內容保護〉（‘Content Preservation’，*Philosophical Review*, 102, no. 4 [Oct. 1992] , 457–88）。我將在第三章討論這些觀點。因為我一般將證言不正義的現象置於證言知識論中。
- 13 原注：我支持科迪對「是否有任何精確科學和任何能決定聽眾有權得到多大程度信任的精確『可信度比率』存在」的懷疑態度（詳見賽西爾·安東尼·約翰·科迪的《見證：哲學研究》（*Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1992）一書，頁210。
- 14 原注：我感謝休·梅勒（Hugh Mellor）的這個例子，我已經對此加以闡述。
- 15 原注：在〈理性權威和社會權力：邁向真正的社會知識論〉一文中我寫道，好像無論是可信度貶損還是過高，都是知識不正義的情況（我唯一考量的類型，是我在這裡更具體地所稱的證言不正義），但我在這裡提出的考量已改變了我的想法。我也在正在使用「可信度」這個概念，比我在那篇論文中還更普遍使用。
- 16 原注：大衛·休謨（David Hume），《人性論》（*A Treatise of Human Nature*）。



- 17 原注：哈波·李，《梅岡城故事》（London：William Heinemann，1960），頁202。
- 18 原注：同上，頁201。
- 19 原注：同上，頁208。
- 20 原注：同上，頁210。
- 21 原注：同上，頁51。

## 第二章 可信度經濟中的偏見

- 1 原注：參見例如查爾斯·史坦戈（Charles Stangor）所編輯的《刻板印象與偏見：重要閱讀選集》（*Stereotypes and Prejudice：Essential Readings*，Philadelphia：Psychology Press，2000）；尼爾·馬奎（C. Neil Macrae）、查爾斯·史坦戈（Charles Stangor）和邁爾士·赫斯東（Miles Hewstone）共同編輯的《刻板印象與抱持成見》（*Stereotypes and Stereotyping*，New York and London: The Guilford Press, 1996）；克雷格·麥加蒂（Craig McGarty）、文森·艾知柏（Vincent Y. Yzerbyt）和羅素·史畢爾（Russell Spears）編輯的《作為解釋的刻板印象：對社會群體重要信念的形成》（*Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*，Cambridge: Cambridge University Press, 2002）
- 2 原注：此處為比較，例如共同作者賈克—菲利普·雷彥（Jacques-Philippe Leyens）、文森·艾知柏（Vincent Y. Yzerbyt）和喬

治·沙卓 (Georges Schadron) 以信念用語給予的定義：「對人的屬性，通常是個性特徵，但通常也是一群人的行為的共同信念」。(《刻板印象和社會認知》，倫敦：Sage Publications，1994，頁11)。對於刻板印象的這種純粹的信念概念似乎過於狹隘，當然只是出於目前的需要。

- 3 原注：將勞倫斯·布魯姆 (Lawrence Blum) 的刻板印象概念比作對組與屬性之間區分的虛假和負面的關連。這肯定會引出最具倫理問題的刻板印象，因此自然去分析了對人們保持成見的道德錯誤；但對於目前的需要來說，這太狹隘了。他所謂的刻板印象，我將其視為負面的身分—偏見式刻板印象 (negative identity-prejudicial stereotypes)。見布魯姆 (Blum) 的《刻板印象與抱持成見：一種道德分析》(‘Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis’, in Ward E. Jones and Thomas Martin (eds.), *Immoral Believing*, Special Issue of *Philosophical Papers*, 33, no. 3 [Nov. 2004]，頁251–89。
- 4 原注：雪莉·泰勒 (Shelley E. Taylor)，〈社會認知和互動中的可得性偏差〉(‘The Availability Bias in Social Perception and Interaction’)，出自丹尼爾·卡內曼 (D. Kahneman)、保羅·司洛維克 (P. Slovic) 和阿默斯·塔維斯基 (A. Tversky) 編輯的《不確定性下的判斷：啟發式和偏見》(*Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*，Cambridge: Cambridge University Press, 1982，頁190–200。另參見丹尼爾·卡內曼和阿默斯·塔維斯基合著的〈預測的心理學〉(‘On the Psychology of Prediction’) 出自《心理學評論》(*Psychological Review*, 80 [1973]，頁237–51)；以及塔維斯基和卡內曼的〈不確定性下的判斷：啟發式和偏見〉(‘Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases’)，出自《科學》(*Science*, 185 [1974]，頁1124–3

1。

- 5 原注：對於將偏見從涉及錯誤判斷的主體的觀念分離出來，以進行獨立定義的解釋。請參閱魯伯·布朗（Rupert Brown）的《偏見：其社會心理學》（*Prejudice: Its Social Psychology*，Oxford: Blackwell, 1995）。他將偏見定義為單純地「針對群體成員的負面態度、情感或行為，因為他們是該群體的成員」（頁14；另見頁8）。這取決於人們如何解釋它，對如此廣泛定義的擔憂是，這會很容易就將一個人貼上偏見的標籤。如果她對新納粹政黨的成員持否定態度，因為他們是該群體的成員——這是大多數人不會稱之為偏見的行為。在社會心理環境中可能存在方法論上的考量，利於採用這樣一個非常廣泛的定義，但從哲學角度來看，切斷偏見與錯誤判斷之間的聯繫似乎是錯誤的。
- 6 原注：見湯馬斯·奈吉爾（Thomas Nagel）的〈道德運氣〉（‘Moral Luck’）收錄在《凡人問題》（*Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979）一書。這是對伯納德·威廉斯（Bernard Williams）同名論文的回應——收錄在《道德運氣：哲學論文1973-1980》（*Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*，Cambridge: Cambridge University Press, 1981）。這兩篇論文最初都發表在《亞里斯多德學會論文集》（*Proceedings of the Aristotelian Society*，supp. vol. 50 [1976]）。關於道德和認知運氣之間類比的討論，請參閱丹尼爾·史岱曼（Daniel Statman）〈道德與認知運氣〉（‘Moral and Epistemic Luck’, *Ratio*, 4 [Dec. 1991]，146- 56.）
- 7 原注：諾蜜·阿帕麗（Nomy Arpaly），《無原則的美德：對道德行動的探討》（*Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*，Oxford: Oxford University Press, 2003, 103.）

- 8 原注：沃特·李普曼（Walter Lippmann），《公共意見》（*Public Opinion*，New York: Free Press, 1965; first published 1922.）
- 9 原注：「社會想像」這一理念的優點，在於它解釋了我們如何在無意中提供認知庇護（cognitive sanctuary）來對抗思想和／或形象。因此，例如莫拉莫伊拉·蓋滕斯（Moirá Gatens）說：「有一些人……輕率地支持和延續性幻想，在這種想像中，女性體現了被視為民主政治機構的同時自由和理性的成員，以及「自然」存在男性權威下的悖論。」（《虛構的身體：倫理，權力和肉體》（*Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*，London: Routledge, 1996, 141）。我沒有利用社會想像的概念，因為我發現在試圖將其從精神分析的根源中解脫出來時存在著真正的困難，所以人們需要或多或少地重新創造這個概念，以便獨立於精神分析理論脈絡來使用，因為人們可能不願意從精神分析理論脈絡來著手。在這種重新創造中有一些有趣的工作，但就目前而言，社會想像的重要理論概念是一個更直接的選擇（社會想像的概念起源於科內利烏斯·卡斯托里亞迪斯 [Cornelius Castoriadis] 的作品。參見例如《碎片下的世界：政治、社會、精神分析與想像》（*World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*，ed. and trans. David Ames Curtis (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997)。關於女性主義作家概念的不同發展，請參閱蘇珊·詹姆斯（Susan James）的〈自由與想像〉，蘇珊·詹姆斯（Susan James）和史蒂芬妮·帕馬（Stephanie Palme）編輯，出自《可見的女性：女性主義法律理論與政治哲學論文集》（*Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*，Oxford and Portland, Ore.: Hart Publishing, 2002）一書，頁175-195。

- 10 原注：朱迪絲·施克萊，《不正義的面貌》（*The Faces of Injustice*，New Haven and London: Yale University Press, 1990, 17.）
- 11 原注：我感謝潘妮洛普·麥奇（Penelope Mackie）提供這個例子。
- 12 原注：見阿爾文·戈德曼（Alvin Goldman），《社會世界的知識》（*Knowledge in a Social World*，Oxford: Clarendon Press, 1999）
- 13 原注：見奧諾拉·奧尼爾（Onora O'Neill），〈維護理性〉（‘Vindicating Reason’），在保羅·固爾（Paul Guyer）編輯的《劍橋指南康德專集》（*The Cambridge Companion to Kant*，Cambridge: Cambridge University Press, 1992），以及她的《理性建構：康德實踐哲學的探索》（*Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*，Cambridge: Cambridge University Press, 1989, chs.1 and 2）。在最近的一篇論文中，艾索·蓋佛（Axel Gelfert）將康德對證言的觀點及其與理性規則的關係做連結，無論是在概念上還是在公共領域中。有趣的是，康德強調不當懷疑的道德面向（其主要形式體現在一個不想接受任何事物為真的人身上，除非是在理論上具有決定性的觀點），但他認為這個道德面向並不是從傷害發言者出發，而是在聽眾無法表現出適當的道德承諾，來維持那些對社會生活至關重要的公共信任行為而喪失尊嚴。參見艾索·蓋佛，〈康德論證言〉（‘Kant on Testimony’），《英國哲學史期刊》（*British Journal for the History of Philosophy*, 14, no. 4 [2006]），頁627–52。
- 14 原注：哈波·李，《梅岡城故事》，頁208。

- 15 原注：伊莉莎白·揚·布魯爾，〈《偏見的剖析》（*The Anatomy of Prejudices*，Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996，頁344及364。）
- 16 原注：湯馬斯·霍布斯著、李察·圖克（Richard Tuck）編輯，〈《利維坦》（*Leviathan*，Cambridge: Cambridge University Press, 1991，第七章；頁48及49）。
- 17 原注：這些活動是由劍橋大學的劍橋工業計畫（Cambridge Programme for Industry）和紐霍學院（New Hall）所舉辦，我很感謝瑪麗莎·連恩（Melissa Lane）和她的共同組織幹部，讓我有機會參與活動。
- 18 原注：琳達·馬丁·阿科芙，〈認知可信度判斷：社會認同是否有關？〉（‘On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?’）出自《有色女性與哲學》（*Women of Color and Philosophy*，Oxford: Blackwell, 2000, ch. 10；quote on p248, italics added.）
- 19 原注：我假設他毫無根據的投訴是出於率直。或者，如果從他的角度來看，這些投訴完全是編造出來的，那麼當他對這位教授造成嚴重不正義時，他並沒有對她造成證言不正義。證言不正義的條件是當聽眾真心判斷發言者的可信度貶損時。
- 20 原注：像凱斯·萊爾（Keith Lehrer）這樣的觀點，例如以連貫主義用語（coherentist terms）來解釋知識，而知識取決於主體自我信任，認知信心的破壞與擁有知識的能力之間的關連是顯而易見的（我認為失去認知信心等同於，或者至少牽涉到失去自我信任）。參見萊爾的著作，〈《自我信任：對理性、知識和自治的研究》（*Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and*

*Autonomy* , Oxford: Clarendon Press, 1997) 。

- 21 原注：詹姆斯·蒙馬凱特，《認知德行與信念責任》（*Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993, 23.)
- 22 原注：我在此使用「證言」的延伸意義來包括不僅是所有告知的例子，還有對對話者表達判斷、觀點和意見的例子。我認為，證言不正義的人類的論述中的存在許可了這種延伸用法，儘管它的倫理結構甚至是知識論是最適合於告知的例子，因為告知的重要溝通要點是去傳播知識。
- 23 原注：西蒙·波娃，《西蒙·波娃回憶錄：一位嫻靜淑女的自傳》（*Memoirs of a Dutiful Daughter* , trans. James Kirkup , London: Penguin, 1959, 344）, 原本以法文出版《一個乖女孩的回憶錄》（*Mémoires d'une jeune fille range* , by Librairie Gallimard, 1958）。
- 24 原注：我在〈西蒙·波娃回憶錄中的生命故事〉（‘Life-Story in Beauvoir’s Memoirs’）一文中較詳盡說明她的推理。本文收錄於《劍橋指南西蒙·波娃專集》（*The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.)
- 25 原注：伯納德·威廉斯（Bernard Williams），《真理與真實：系譜學的散文》（*Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* , Princeton: Princeton University Press, 2002, 192.26）
- 26 原注：同上，頁194。威廉斯繼續聲稱：「類似的因素可以幫助我們構建我們的欲望」，但我不確定這些因素是什麼。我們普



遍認為，對值得信賴的命題才持信念態度的壓力，意味著人們不應該相信那些只值得欲望態度的事物。因此才有避免思維幻想和要求心理穩定的基本社會壓力。但如果威廉斯的評論意欲更具體地涉及欲望的起源，那麼也許這個想法是，信任和可靠的對話者的存在和需要，能幫助我們構建並穩定我們的欲望，因為這使得對這些欲望誠摯明確的表達有了出口。

27 原注：同上，見頁204。我們的心理穩定性與其他人信賴我們的主張和行為一致性程度能力之間的關連表明，在成為思想和語言主體與成為倫理主體（an ethical subject）之間可能存在一種內在關連。薩賓娜·羅維邦德（Sabina Lovibond）探討了這樣一種觀點，即言行合一與負責任的自我的發展之間存在著內在的關連。在她的敘述中，一個人學會成為自己言辭的「作者」——一個人學會「認真」——透過「掌握給予理由（reason giving）的社會實踐」（頁85），這種掌握被認為是實現了問責性（accountability），所以「我們只說我們準備好被召喚解釋的內容」（頁84），參見她的《倫理形成》（*Ethical Formation*）第四章（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002, ch. 4.）

28 原注：對於傅柯來說，權力至少在兩種意義上是具生產力的。例如，權力與圍繞在「違法者」的精神病學論述建立有關連，不難看出權力如何具有生產力，而不僅是壓迫性的。權力可以在創造概念和論述本身時發揮作用，從而創造出某種社會認同的概念（「違法者」）；其次，它對人進行分類，使其成為組織性的，甚至被建構為違法者。諸如「違法」或「變態」之類的概念，被重新引用作為分類和機構組織的手段，它使一種特定的社會科學論述——心理學和犯罪學——有它自己獨特的主題，從而幫助這種論述將自己建立為科學；見傅柯的《規訓與

懲罰：監獄的誕生》（*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*，trans. Alan Sheridan，London: Penguin Books, 1997, 256）。那麼，權力可以在概念實踐下製造改變；因此，它可以產生新的社會主體類別，這些類別適用於新創建的功能。

- 29 原注：關於社會建構的相關討論，請參閱瑞·朗頓（Rae Langton），〈從屬，沉默和色情權威〉（‘Subordination, Silence, and Pornography’s Authority’），《審查和沉默：文化監管的實踐》（*Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*，Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998, 261–84）；和莎莉·哈斯蘭格（Sally Haslanger），〈本體論和社會建構〉（‘Ontology and Social Construction’），《哲學主題：關於語言、知識和現實的女性主義觀點》（*Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 [1995]，95–125）
- 30 原注：本研究中使用方法的某些方面最初似乎引起爭議，儘管後來證明澄清。有關這種效果的簡短討論，請參閱李·朱西姆（Lee Jussim）和克里斯多夫·佛萊明（Christopher Fleming）的〈自我應驗預言和社會刻板印象維持：二元互動和社會力量的作用〉（‘Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces’），出自尼爾·馬奎（C. Neil Macrae）、查爾斯·史坦戈（Charles Stangor）和邁爾士·赫斯東（Miles Hewstone）編輯的《刻板印象與抱持成見》（*Stereotypes and Stereotyping*, New York and London: The Guilford Press, 1996）一書，頁161-192。
- 31 原注：羅伯特·羅森塔爾（Robert Rosenthal）和莉諾·雅各布森（Lenore Jacobson）的《課堂中的皮格馬利翁：教師期望與

學生智力發展》（*Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development*，New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968, pp.vii–viii. See esp. chs. 6–7）。理查·尼斯貝特（Richard Nisbett）和李·羅斯（Lee Ross）也引用了後來的研究，這些研究提供了「特別有說服力的證據，表明人們根據他們最初的假設反應他人行為的傾向。」出自《人類推論：社會判斷的策略和缺點》（*Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*，Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980）。一項特別相關的研究是辛德（M. Snyder）、坦克（ED Tanke）和博舒艾德（E. Berscheid）的〈社會認知與人際行為：社會刻板印象的自我應驗性質〉（‘Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social Stereotypes’），《人格與社會心理學期刊》（*Journal of Personality and Social Psychology*，35 [1977]，656–6.）。最近一項關於類似實驗的調查顯示了自我應驗刻板印象的力量，參見朱西姆（Jussim）、佛萊明（Fleming）、馬奎（Macrae）、史坦戈（Stangor）和赫斯東（Hewstone）編輯的《自我應驗預言和社會刻板印象維持》（*Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes*）。

32 原注：見克勞德·斯蒂爾（Claude M. Steele）和喬舒亞·阿朗森（Joshua Aronson）的〈刻板印象威脅和非洲裔美國人的智力測驗表現〉（‘Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans’），出自史坦戈（Stangor）編輯《刻板印象與抱持成見》（*Stereotypes and Stereotyping*），頁369-89。

33 原注：艾莉斯·瑪麗恩·楊，〈壓迫的五種面貌〉（‘Five Faces of Oppression’），收錄在湯馬斯·華騰伯格（Thomas E. Wart

enberg) 編輯的《重思權力》 (*Rethinking Power*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992) , 頁175–176。

- 34 原注：桑德拉·李·巴特基 (Sandra Lee Bartky) , 〈論心理壓迫〉 (‘On Psychological Oppression’) , 收錄在她的書《女性氣質與統治：壓迫現象學的研究》 (*Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* , New York and London: Routledge, 1990) , 頁30。

### 第三章 德行知識論證言的說明

- 1 原注：科迪 (C. A. J. Coady) , 在他開創性的著作《見證：哲學研究》 (*Testimony: A Philosophical Study* , Oxford: Clarendon Press, 1992) , 他明確地從證據提供而非傳遞知識的角度, 提出證言語內表現行為的觀點 (illocutionary) 。他有效地將知識傳達編列為特別適於提供證據的例子; 但在我看來, 這似乎言過其實。當對話者詢問我的出生日期, 而我告訴他我的出生日期時, 要將我所提供的答案描述為證據, 會給這個觀念帶來太大的壓力——這就是科迪的主要目的, 要澄清證言知識 (testimonial knowledge) 可以是直接的或者非推論而來的。

科迪對這反對意見非常敏感, 他的回應強調他意圖獲致的證據概念, 不是出於知識上的考量 (epistemologically minimal) ; 他還說, 就像斷言、反對和辯論一樣, 更為籠統的證言語內表現行為觀點就是告知, 因此證據的提供只是證言的獨特方式 (頁43) 。但我認為很難如科迪想要我們相信的那樣, 盡可能不去注意「證據」這個用詞, 而且顯然在正常情況下發言者「提供」說話內容作為證據的說法, 似乎就心理的角度來看也

不盡正確。

科迪將正式的法庭證言作為他日常非正式證言的起始模式，人們可能會認為他假定這將支持非正式證言的要點，是提供證據的觀點是正確的。我的看法不同。當然，法庭證人作證時就在提供證據；但在法庭上提出的大多數證言都是徵求來的，因為它的證據效力有其他方面的作用，而這正是法院的功能所在（被告是否有罪？），證人提出證詞  $p$  這件事本身應該被認定成也是  $p$  的證據？（譯注：也就是說，證人本身的可信度，也會影響聽眾是否接受其證詞內容為真），這點還有相當大的斟酌空間。作為非正式證言的說明，這點看來怪異，而現在即使用來說明正式證言也很不對勁。當然，正式證言在程序或是制度上的要點是提供證據，但證言語內表現行為觀點可能只是單純要傳遞知識。

- 2 原注：推理主義觀點的關鍵歷史來源，無疑來休謨，參見大衛·休謨（David Hume）《人類理智研究》（*An Enquiry Concerning Human Understanding*）第10節（首次發表於1739年）。但是，我要在此稍稍提出告誡，我認為驚奇報告（譯注：驚奇報告是科迪的作品）的詮釋策略是不當，意即假定休謨從推論主義觀點出發，就將此視為他在證言方面的普遍立場—他只有在「論奇蹟」（Of Miracles）中提到證言。人們可以很容易地想像在日常非驚奇報告（everyday non-astonishing reports）的知識論中能轉而採用另一種同樣是休謨式的觀點（Humean），大意是人類心智受到經驗制約會自發地從發言者的話語 $p$ 轉換為真理 $p$ （譯注：作者的這個假設是非推論主義立場，剛好與上述科迪在驚奇報告中的主張做對比）。邁克爾·韋爾本（Michael Welbourne）提出一個例子解讀休謨提出了這種聯結主義者（associationist）的接納預設（譯注：這也是非推論主義立場）（參見他的《知識》第五章，*Knowledge* [Chesham, Bucks: Acume

n, 2001] ) ; 保羅·福克納 (Paul Faulkner) 警告不要將休謨解釋為一個持懷疑態度的還原論者 (reductionist) (參見他的〈大衛·休謨的還原論式證言知識論〉 [David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony] , *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 [1998] , 302–13) ; 羅伯特·福格林 (Robert Fogelin) 認為在這個主題上, 休謨的立場是中立的 (參見《對休謨之論奇蹟的辯護》) (A *Defense of Hume On Miracles* , Princeton: Princeton University Press, 2003, 90, n. 3.)

想要瞭解晚近的部分推論主義取徑, 請參閱伊麗莎白·弗里克 (Elizabeth Fricker) 的〈反對輕信〉出自馬提拉 (B. K. Matila) 和查克巴提 (A. Chakrabarti) 編輯的《從言詞中瞭解: 對理解和證言的西方和印度哲學分析》 (*Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* , Dordrecht: Kluwer, 1994) , 還有〈二手知識〉 (Second-hand Knowledge) , 即將出版於《哲學與現象學研究》 (*Philosophy and Phenomenological Research*) ; 傑克·里昂 (Jack Lyons) , 〈證詞, 歸納和民俗心理學〉 (Testimony, Induction and Folk Psychology) , 《澳州哲學期刊》 (*Australasian Journal of Philosophy*, 75, no. 2 [1997] , 163–77) ; 彼得·立普頓 (Peter Lipton) , 〈證言的知識論〉 (The Epistemology of Testimony) , 《歷史與科學哲學研究》 (*Studies in History and Philosophy of Science*, 29 [1998] , 1–31.) 。

- 3 原注: 接受被告知內容的預設態度是天生具備的, 湯馬斯·里德 (Thomas Reid) 是提出這項觀點的關鍵歷史人物。參見他的《常識原則下的人類心靈研究》 (*An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*) 第6章第24節 (首次發表於1764年) 〈對比感知與我們賦予人類證言的信任〉 (Of the Analogy between Perception and the Credit We Give to Human Testi



mony)。上帝在我們的本性中灌輸了「輕信」和「誠實」的雙重原則，以共同確保我們有權接受我們被告知的內容，除非是成熟主體的經驗可能會在任何特殊情況下使其產生疑慮。對於近期的一些非推論方法，請參閱科迪的《證言》（*Testimony*）；約翰·麥克道爾（John McDowell），〈傳聞知識〉（*Knowledge by Hearsay*），《意義，知識和現實》（*Meaning, Knowledge, and Reality*，Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998，essay 19）；對於特定的社群主義形式的非推論主義，參見馬丁·庫思（Martin Kusch）《協議：社群主義知識論綱要》（*An Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*，Oxford: Oxford University Press, 2002），第一部分。

- 4 原注：泰勒·柏濟（Tyler Burge）提出接受的預設立場是先驗證成的觀點，〈內容保存〉（*Content Preservation*），《哲學評論》（*Philosophical Review*, 102, no. 4 [Oct. 1992]，457–88）；另見他的〈交談，感知與記憶〉（*Interlocution, Perception, and Memory*），《哲學研究》（*Philosophical Studies*, 86 [1997]，21–47）。
- 5 原注：科迪（Coady），《見證》（*Testimony*），頁122–3。
- 6 原注：麥克道爾（McDowell），〈傳聞知識〉（*Knowledge by Hearsay*），頁415。他認為，推論主義要求這樣的論證提供聽眾被告知的知識；但這是一種特別強硬的推論主義形式，因為它要求人透過論證來保證他被告知的真相。較溫和的推論主義則只要求論證提供聽眾一個正當化的理由去相信他被告知的內容。因此，在我看來，麥克道爾用來反對推論主義的主要論點之一——對於聽眾來說，永遠不會有足夠強大的論證來提供所需的保證——對於較溫和的推論主義形式來說是無效的。



- 7 原注：參見柏濟的〈內容保存〉一文，頁468。
- 8 原注：柏濟嘗試以一則功能性論證來平息爭議：理性的主要功能之一是獨立於特殊的個人利益之外，以呈現真理。謊言有時是理性的，因為它符合騙子的最佳利益。但說謊起於理性功能之間的不統一。它抵觸個人理性的超個人功能（transpersonal function），亦即獨立於特殊的個人利益之外以呈現真理（同上475）。
- 然而，這樣的論證無法勝任並且只能提供類似於說實話的功能先於說謊的概念，這當然是無庸置疑的。從優先性這點可以看出，不可能有一個社會的證言實踐是全然不可靠的，但並不意味著我們有資格去假設真實性的存在，這點也同樣適用於其他事項，甚至讓資格（entitlement）本身，只需保持在高度理想化的層面。對於這個尷尬的事實在任何特定情況下，概念連結的實踐可能不在理性與真實性之間，而是在理性與謊言之間。在任何特定的例子中，決定何者實際上被實現只能是一種經驗問題。
- 9 譯注：也就是原本預設該接受他人告知內容為真，在這種情況下會變成預設他人告知內容為假。
- 10 原注：約翰·麥克道爾（John McDowell），〈傳聞知識〉（Knowledge by Hearsay），頁430。
- 11 原注：同上，頁437-8。
- 12 原注：參見柏濟的〈內容保存〉（Content Preservation），頁469。
- 13 原注：科迪，《見證》，頁47。

- 14 原注：以及羅伯特·奧迪，《知識論：知識理論的當代導讀》  
*(Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, London: Routledge, 1998, 133)*
- 15 原注：湯馬斯·霍布斯，《利維坦》 (*Leviathan*)，李察·圖克 (Richard Tuck) 編輯 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)，第七章；引文出自頁48。
- 16 原注：瑪莎·納斯邦，〈對感知的辨別：亞里斯多德式的私人  
 和公共理性觀念〉 ('The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality'), 《愛的知識：哲學與文學散文集》 (*Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford: Oxford University Press, 1990*)，頁74。
- 17 原注：約翰·麥克道爾 (John McDowell)，〈德性與理性〉  
 ('Virtue and Reason')，〈心智、價值與現實〉 (*Mind, Value, and Reality, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998*) 第三章，頁8-57；最初刊登在《一元論者》 (*The Monist, 1979*)。
- 18 原注：參見科拉·狄亞蒙 (Cora Diamond)，〈維根斯坦、數學與道德：抵制現實主義的吸引〉 ('Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism')，出自漢斯·斯路伽 (Hans Sluga)、大衛·斯特恩 (David Stern) 編輯的《維根斯坦劍橋指南》 (*The Cambridge Companion to Wittgenstein, Cambridge: Cambridge University Press, 1996*)，頁60-222；薩賓娜·羅維邦德 (Sabina Lovibond) 在《道德形成》 (*Ethical Formation, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002*) 第二章中提出的支持性答辯。

- 19 原注：艾瑞斯·梅鐸（Iris Murdoch），〈完美的理念〉（‘The Idea of Perfection’），《善的主權》（*The Sovereignty of Good*，London: Routledge, 1970），頁28。
- 20 原注：科迪，〈證言〉，頁210–11。
- 21 原注：見呂克·博文斯和斯蒂芬·哈特曼（Luc Bovens and Stephan Hartmann），《貝葉斯認識論》（*Bayesian Epistemology*，Oxford: Clarendon Press, 2003），第五章。書中他們建立一個「太奇怪所以是真的」推理模式，意即由多位目擊者個別告知的事實發生經過，內容令人訝異的比平淡無奇的故事更值得信任。
- 22 原注：為了提出一些有關驚人報告的特定規範的討論，特別是在偏見可能起作用的情況下，請參閱凱倫·瓊斯（Karen Jones），〈信譽政治〉（‘The Politics of Credibility’），出自路易絲·M·安東尼（Louise M. Antony）和夏洛特·E·威特（Charlotte E. Witt）編輯《一個人的心靈：關於理性和客觀性的女權主義論文》（*A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd edn., Boulder, Colo.: Westview Press, 2002）。瓊斯也很清楚，雖然這些原則可以用於「最終可信度評估」，但他們並沒有確定這些原則。對可信度全盤考慮的判斷仍然是一種判斷問題。
- 23 原注：約翰·麥克道爾（John McDowell），〈道德要求是假設的必要條件嗎？〉（‘Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?’），出自《心靈、價值和現實》（*Mind, Value, and Reality*）第四章，頁85；最初發表在亞里斯多德學會論文集（*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1978），第52卷，頁13-29。
- 24 原注：這個實證主義的承諾主要來源是休謨的「人性論」（*A T*

*reatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn , Oxford: Clarendon Press, 1975, II. iii. sect. 3.)

- 25 原注：有關早期女性主義作品在此議題上的著墨，特別是情感力量如何告知我們有關道德與政治世界的相關事務，參見 艾莉森·賈格爾（Alison Jaggar），〈愛與知識：女性主義認識論中的情感〉（‘Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology’），以及伊麗莎白·斯佩爾曼（Elizabeth Spelman），〈憤怒與不服從〉（‘Anger and Insubordination’），都收錄在A. 蓋瑞和M. 皮爾薩編輯的《女性、知識與現實：探討女性主義哲學》（*Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*，Boston: Unwin Hyman, 1989），頁55-129以及頁74-263；還有米蘭達·弗里克（Miranda Fricker），〈理性和情感〉（‘Reason and Emotion’），《基進哲學》57期，頁14-19，1991。
- 26 原注：納斯邦（Nussbaum），〈對感知的辨別〉，頁78。對認知主義對情感的更深入論述，請見她的書《思想之劇變：情感的理智》（*Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*，Cambridge: Cambridge University Press，2003）。至於其他認為情感的意圖是依據「觀感」而來的不同的說明，請見彼得·戈爾迪（Peter Goldie），《情感：一場哲學的探索》（*The Emotions: A Philosophical Exploration*，Oxford，Clarendon Press，2000）。
- 27 原注：凱倫·瓊斯（Karen Jones）認為信任涉及同感心；見〈信任作為表達情感態度〉（‘Trust as an Affective Attitude’），《道德》（*Ethics*），107, no. 1 [Oct. 1996]，頁4–25。
- 28 原注：亞里斯多德（Aristotle），《亞里斯多德的倫理學：尼各

馬可倫理學》（*The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*），由J. A. K.湯普森（J. A. K. Thomson）翻譯。（London: Penguin, 1976），91 – 2; II. 1; 1103a），頁14–25。

29 原注：同上，92; 1103b，頁1–25。

30 原注：對於我們是誰這件事，我們該負起什麼樣的責任？這個主題貫穿薩賓娜·羅維邦德（Sabina Lovibond）的《倫理學中的現實主義與想像》（*Realism and Imagination in Ethics*，Oxford: Blackwell, 1983）一書，以及她的《道德形成》（*Ethical Formation*，見第九章第五部分）一書。

31 原注：見阿拉斯代爾·麥金泰爾（Alasdair MacIntyre），《德行之後：道德理論研究》（*After Virtue: A Study in Moral Theory*，London: Duckworth, 1981），第十五章。

32 原注：我試著在我的文章〈信心與諷刺〉（‘Confidence and Irony’）發展這個主題。這篇文章收錄在愛德華·哈寇特（Edward Harcourt）編輯的《道德、反思和意識形態》（*Morality, Reflection, and Ideology*，Oxford: Oxford University Press, 2000）。

33 原注：我贊同約翰·麥克道爾（John McDowell）對這個詞的使用方式，他認為「亞里斯多德關於倫理品格是如何形成的說明並不清楚，並延伸應用在不僅限於倫理教養（亞里斯多德所謂的「實踐智慧」），還廣及認知層面的培育。」

## 第四章 證言正義的德行

- 1 原注：安東尼·明格拉，《天才雷普利——根據派翠西亞·海史密斯的小說改編》。明格拉的劇本相當貼近派翠西亞·海史密斯的小說，儘管對瑪姬的角色以及她與迪基的關係發展有不同的偏重。
- 2 原注：同上，頁120–1。
- 3 原注：同上，頁121。
- 4 原注：安東尼·明格拉，《天才雷普利》，頁135。
- 5 原注：這段引言出自《梅岡城故事》中阿提克斯·芬奇（Atticus Finch）的結辯演說。
- 6 原注：哈波·李（Harper Lee），《梅岡城故事》（*To Kill a Mockingbird*），頁196。
- 7 原注：哈波·李，《梅岡城故事》，頁203。
- 8 原注：同上，頁196。
- 9 原注：同上，頁205。
- 10 原注：克里斯托弗·胡克威（Christopher Hookway），〈知識上的意志力薄弱與美德〉（‘Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue’），出自論文集，A.費爾威瑟（A. Fairweather）與L.薩克哲波斯基（L. Zagzebski）編輯的《德行知識論：知識論德行和責任》（*Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*，Oxford: Oxford University Press, 2001），頁182。
- 11 原注：琳達·薩克哲波斯基，《心靈的美德：探究德行的本質和知識的倫理學基礎》（Cambridge: Cambridge University Press,

1996)。

- 12 原注：之前，在第二章，我們提到一名非常害羞的發言者，他的態度符合一類不誠懇的可靠刻板印象，以至於聽眾很合理地判定他不誠實。如果我們認為這也是名副其實的證言不正義，那這算是無過的案；不過，我認為這事實上並不算是證言不正義的案例。
- 13 原注：當伯納德·威廉斯（Bernard Williams）談論伊底帕斯（Oedipus），「雖然並非他自身的過錯，但是他所做過的那些事情，就是發生在他身上的壞事。」（《羞恥與必要》[*Shame and Necessity*]，Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993，頁70）。伊底帕斯被羞恥感擊潰，不過是在另一個具有不同道德情感的歷史背景下，在我看來，一個沒有過錯的人做了壞事，可能被任何形式的道德悔恨所折磨：不僅是羞恥，還參雜著自責和內疚。不同形式的道德悔恨以略微不同方式讓主體的良心後悔自己的所作所為。羞恥感儘管是內在的，基本上是一種想要躲避非難眼神的感受；自責是針對被傷害的人而來，主要涉及分擔痛苦的同情心；帶來良心不安的內疚，特點則在於渴望精神淨化（catharsis），也許可能透過某種懺悔，從不安且「沉重」的良心中解脫（但相較於蓋塔〔Gaita〕，他廣義地認定所有「內疚感」都等同於自責：雷蒙·蓋塔〔Raimond Gaita〕，《善與惡：一個絕對的概念》〔*Good and Evil: An Absolute Conception*〕，Abingdon, Oxon.: Routledge, 2004），第二版，頁51。我相信所有這些道德悔恨的分類雖然焦點不同，但是都適用於這樣的脈絡：即便主體本身也全然意識到自己的所作所為不應該受到譴責。
- 14 原注：就像其他針對葛利事件的描述所表明的，雖然內在和外



在詮釋在實踐上的差異真的很少，但是他們各自對於個體如何與理由連結的觀點有著明顯的不同。推動內在觀點的是一種政治個人主義的精神，因為內在理由學者最根本的主張，在於拒絕不屬於自己的道德理由仍然算是一種理性的選擇，而這正是外在理由學者基本上最不能接受的觀點。當然，這裡受到了休謨（Humean）的影響，但我認為，威廉斯（Williams）倫理哲學中的尼采（Nietzschean）特色也是這種基本承諾的一部分，支持作為理由主體的個人所擁有的主權。

- 15 原注：在我與凱倫·瓊斯的電子郵件往來中，她極有助益地促成這個觀點。
- 16 原注：參見伯納德·威廉斯（Bernard Williams），〈插曲：相對主義〉（‘Interlude: Relativism’），《道德：倫理概論》（*Morality: An Introduction to Ethics*，Cambridge: Cambridge University Press, 1972）。

## 第五章 證言正義的系譜學

- 1 原注：伯納德·威廉斯（Bernard Williams），《真理與真誠的系譜學》（*Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press, 2002）。
- 2 原注：愛德華·克雷格（Edward Craig），《知識與自然狀態的概念融合》（*Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford: Clarendon Press, 1990）。
- 3 原注：伯納德·威廉斯，《真理與真誠的系譜學》，頁44。

- 4 原注：廣泛討論意志凌駕信念的方式，請見：琳達·薩克哲波斯基（Linda Zagzebski），《心靈的美德：探究德行的本質和知識的倫理學基礎》（*Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996），第一部分4.2節。至於相反的觀點，捍衛所有德行都是技能的討論，請參閱保羅·布魯姆菲爾德（Paul Bloomfield），〈德行認識論與德行的認識論〉（‘Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue’），出自《哲學與現象學研究》（*Philosophy and Phenomenological Research*, Jan. 2000）第60卷第1部分，頁23-43。
- 5 原注：威廉斯認為「非工具性」和「根本性」廣義上來說是相同的。非工具性／根本價值與純粹的工具價值之間的區分在於，雖然根本價值可以通過工具性利益來解釋，但解釋並非簡化表述。
- 6 同上，頁58。
- 7 有一個有趣的類似辯論與在現實世界中追求，讓我們這麼說，匯集科學知識有關，這引發純粹的「策略性」或工具性信任（以及各種制度約束，如複製結果和同儕審查）是否足以獲致所需的那種合作去消除錯誤和造假。認為足夠的觀點，參見：邁克·布萊斯（Michael Blais），〈針鋒相對的認識論〉（‘Epistemic Tit for Tat’），《哲學期刊》（*Journal of Philosophy*, July 1987），第84期，頁75-363。認為不足夠的觀點，參見：約翰·哈德威格（John Hardwig），〈信任在知識中的作用〉（‘The Role of Trust in Knowledge’），《哲學期刊》（*Journal of Philosophy*, Dec. 1991），第88期，頁693-708。
- 8 原注：威廉斯（Williams），《真理與真誠》（*Truth and Truthf*

ulness) ，頁92。

- 9 原注：克雷格指出認識論過度偏好前者，而威廉斯在《自我的問題》書中也注意到，這是認識論的重要議題，他觀察到哲學中存在著相當深刻的偏見，透過這個方式來呈現這一點，也就是認為知識至少要跟信念一樣崇高、知識的內涵比信念更加豐富，或者更詳細地說，知識是信念、真理與良好理由的結合。我認為這個觀點是嚴重的誤解。這個錯誤來自關注一項特定的情況，也就是以知識為題的學術著作特別喜歡探討一種或許可以稱為審查員的處境（examiner situation）：我知道  $p$  是真的，另一個人也聲稱  $p$  是真的，我質疑另一個人是否真的知道  $p$  是真的，或僅僅是相信  $p$  是真的。我在這裡審查他人是否有資格宣稱知道我已經具備的知識。……但這與我們在知識方面面臨的典型狀況相去甚遠；我們在知識方面（與他人相關）的典型狀況，比較常見到的是試圖找到某個擁有我們所不具備知識的人；也就是說，找到某人能為某事提供可靠信息來源……我們的詢問通常不是「瓊斯知道  $p$  嗎？」我們比較常問「誰知道  $p$ ？」（伯納德·威廉斯 [Bernard Williams]，〈決定相信〉[‘Deciding to Believe’]，《自我問題：哲學論文1956-1972》[*Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*]，Cambridge: Cambridge University Press, 1973)，頁146。

威廉斯認為，建構自然狀態來說明知識的概念，顯示知識是先於信仰存在的。雖然克雷格精心規畫自己的說明，為這項觀點的傳統分析承諾保留空間，也就是認為至少在人類身上，知識涉及真實的信念加上（讓我們稱之為）保證。認為知識先於信念的獨立個案，請參閱：提摩西·威廉森（Timothy Williamson），《知識及其限度》（*Knowledge and its Limits*，Oxford: Oxford University Press, 2000），第1章與第2章。

- 10 原注：偏見是人類心理的一項典型特徵，這個概念得到伊麗莎白·揚·布魯爾（Elisabeth Young-Bruehl）支持，她認為偏見不是病態。參見《剖析偏見》（*The Anatomy of Prejudices*，Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996），頁32和頁209。
- 11 原注：史帝文·謝平（Steven Shapin），《真理的社會史：17世紀英格蘭的文明與科學》（*A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1994），頁75；斜體字為原文。
- 12 原注：同上，頁88。
- 13 原注：謝平在《真理的社會史》一書頁89，引用漢弗萊·吉福德（Humphrey Gifford）作品，收錄在諾曼·奧特（Norman Ault）編輯《伊麗莎白時代的歌》（*Elizabethan Lyrics*，New York: Capricorn Books, 1960）。
- 14 原注：我認為這個想法相形之下並無爭議，但請注意蒙特馬克的例外情況。他主張的智識德行概念是無需有益真理的，而是「渴望真理的人想擁有的特性」（詹姆斯·A·蒙特馬克 [James A. Montmarquet]，〈認識的德行與信念的責任〉 [*Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*]，Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993)。以及〈認知德性〉（‘Epistemic Virtue’），《心靈》（1986），第96期，頁97-482。
- 15 原注：琳達·薩克哲波斯基（Linda Zagzebski），〈心靈德行概略〉（‘Précis of Virtues of the Mind’），《哲學與現象學研究》（*Philosophy and Phenomenological Research*，Jan. 2000），第60期，第一卷，頁77-169。

- 16 原注：我感謝安德魯·奇提（Andrew Chitty）透過電子郵件提出具有啟發性的問題，也感謝安妮·凱萊赫（Anne Kelleher）對衍生的議題進行有益的後續討論，合力幫助我釐清這些問題。
- 17 原注：參見薩克哲波斯基（Zagzebski），《心靈的德行》（*Virtues of the Mind*），第二部分第3.2節。
- 18 原注：亞里斯多德，《亞里斯多德的倫理學：尼各馬可倫理學》（*Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*，London: Penguin, 1976），91; II.1; 1103a14–b1。
- 19 原注：薩克哲波斯基（Zagzebski）在《心靈的德行》（*Virtues of the Mind*）書中頁142引用「優德勉倫理學」（*Eudemian Ethics*）II.1; 1220a5–13；但值得注意的是莎拉·布羅德（Sarah Broadie）在她所著的《亞里斯多德倫理學》（*Ethics with Aristotle*，Oxford: Oxford University Press, 1991）書中表明，亞里斯多德對非理性欲望與靈魂理性部分的區分，實際上與他對品格的德行與智慧的德行所做的區別並不一致——雖然她承認亞里斯多德曾寫過兩項區分是一致的，卻不曾寫過兩者是不一致的。她認為不一致之處在於，靈魂的理性部分為另外的部分提供指示，「本身就是欲望」。所以，「品格的德行是欲望的德行：也就是說，它們是靈魂理性回應那個部分所具有的德行，也是欲望指定的部分」（頁71）。
- 20 原注：南希·謝爾曼（Nancy Sherman）和希思·懷特（Heath White），〈智識德行：情感、運氣與古人〉（‘Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients’），收錄在M.德保羅（M. DePaul）和L. 薩克哲波斯基（L. Zagzebski）編輯，《從道德和認識論觀點看智識德行》（*Intellectual Virtue: Perspectives from*

*Ethics and Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2003), 頁42。

- 21 原注：參見朱莉婭·德立弗（Julia Driver），〈合併道德與認知德行〉（‘The Conflation of Moral and Epistemic Virtue’），出自邁克·布雷迪（Michael Brady）和鄧肯·普里查德（Duncan Pritchard）編輯，《道德和認知德行》（*Moral and Epistemic Virtues*, Oxford: Blackwell, 2003），頁16-101。
- 22 原注：在這點上，我要謝謝艾歷克·傅胡弗（Alex Voorhoeve）。
- 23 原注：亞里斯多德，《亞里斯多德的倫理學：尼各馬可倫理學》（*Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, 97; II. 4; 1105a 9–b2）。

## 第六章 原初的重要性：再探不公正的對待

- 1 原注：愛德華·克雷格，《知識與自然狀態的概念融合》（Edward Craig, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford: Clarendon Press, 1990），頁36。
- 2 原注：克雷格（Craig），《知識與自然狀態》（*Knowledge and the State of Nature*），頁36。
- 3 原注：納斯邦在此引用法律理論家卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein），出自瑪莎·納斯邦（Martha Nussbaum）所著《性與社會正義》（*Sex and Social Justice*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999），頁214。

- 4 原注：同上，頁218。
- 5 原注：納斯邦本人使用這個特定的康德式用詞。同上，頁223。
- 6 原注：同上。
- 7 原注：哈波·李，《梅岡城故事》，頁244。
- 8 原注：支持並改造麥金農的觀點，參閱和莎莉·哈斯蘭格（Sally Haslanger），〈論身為客體與客體化〉（‘On Being Objective and Being Objectified’），收錄在路易斯·M.安東尼和夏洛特·E.威特（Louise M. Antony and Charlotte E. Witt）編輯的《一個人的心靈：關於理性和客觀性的女權主義論文》（*A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*，Boulder, Colo.: Westview Press, 1993/2002）。
- 9 原注：例如，比較下列的兩個引言：[色情] 建構男性主宰的性傾向，將情色化的支配與服從和男女的社會建構融合在一起。……男性按照自己的看法對待女性。而這個看法是色情建構出來的。男性較女性富有權力，意味著男性對女性的看法定義了女性……色情並不是建構在他處、與現實維持某種關係的想像。它也不是扭曲、反思、投射、表達、幻想、表現或符號。色情是一種性現實。凱薩琳·麥金農（Catharine MacKinnon），〈弗朗西斯·比德爾的姐妹〉（‘Francis Biddle’s Sister’），《未經修飾的女性主義：生活和法律的論述》（*Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1987），頁3-172；斜體字為作者添加。
- 10 原注：這裡包含女性被迫偽裝性高潮的眾多方式，參見前引



書，頁194–5。

- 11 原注：參見前引書頁182。我要感謝瑞·朗頓讓我注意到麥金農論點的這個面向。
  
- 12 原注：參見珍·霍斯比和瑞·朗頓，〈自由言說與表意〉（‘Free Speech and Illocution’），《法律理論》（*Legal Theory*），第4期，頁21-37。其他相關論文包括霍斯比〈言語行為和色情〉（‘Speech Acts and Pornography’），收錄在蘇珊·德威爾（Susan Dwyer）編輯的《色情問題》（*The Problem of Pornography*，Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1995），頁32-220；和瑞·朗頓，〈臣服、沉默和色情權威〉（‘Subordination, Silence, and Pornography’s Authority’），收錄在羅伯特·波斯特（Robert Post）編輯《審查和噤聲：文化規範實踐》（*Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*，Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998），頁84-261。瑞·朗頓的論文和同書中的萊斯利·格林（Leslie Green）對話，後者挑戰瑞·朗頓宣稱：色情是權威的言論，並質疑在何種情況下，缺乏適當的條件結果等同沉默——參見萊斯利·格林（L.Green），〈色情、臣服與噤聲〉（‘Pornographizing, Subordinating, and Silencing’）前引書，頁285-311。
  
- 13 原注：參見霍斯比和朗頓，〈自由言說與表意〉，頁26-27。  
「不完全成功的」意向行為觀點，一如他們所指出的，出自J. R.舍爾（J. R. Searle），《言語行為：語言哲學論文集》（*Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969）。
  
- 14 原注：這方面的批評，參閱丹尼爾·雅各布森（Daniel Jacobso

n) ，〈言談行為的自由？回應朗頓〉（‘Freedom of Speech Acts? A Response to Langton’），《哲學和公共事務》（*Philosophy and Public Affairs*, 1995）第24期，頁64-79。朗頓和霍斯比在〈自由言說與表意〉中共同提出有力的回應。

- 15 原注：克雷格與邁克·韋爾本的研究課題密切相關，後者認為我們擁有知識的概念是為了反映指涉成功證言中共享或「共同擁有」的東西。參見《知識》（*Knowledge*, Chesham, Bucks: Acumen, 2001）第六章；以及《知識社群》（*The Community of Knowledge*, Aberdeen University Press, 1986）。知識提供者和認知者的延伸明顯不同。
- 16 原注：克雷格（Craig），《知識與自然狀態》（*Knowledge and the State of Nature*），頁84。
- 17 原注：克雷格傾向於將良好的資訊提供者描述為被認定有真實信念的人，這種作法是將信念置於認識的核心，信念因而事先於知識存在，所以知識就被視為是比真實信念更多一點的東西。提姆·威廉姆森針對這點批評了自然狀態說明（*Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 31 n.3）。但原則上，克雷格完全可以更加嚴格地固守良好資訊提供者的概念，視其為在脈絡中很可能知道  $p$  的人（克雷格也是這麼做），這就讓知識可以先於信念存在（認識核心的特徵就不是信念）。我認為，這是自然狀態取徑的優點，它原則上可以在這點抱持不可知論的立場，即便它也可以解釋我們直覺更常演練的方式是：知道  $p$  讓我們有權力相信  $p$ ，這是透過指涉事實上相信  $p$  的資訊提供者在提出詢問時很可能告知  $p$ ，並且有足夠說服力說服你（參見克雷格 *Knowledge and the State of Nature*, 13-14）。

## 第七章 詮釋不正義

- 1 原注：南希·哈特索克（Nancy Hartsock），《回顧女性主義立場論與其他論文選輯》（*The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998），頁241。
- 2 原注：蘇珊·布朗米勒（Susan Brownmiller），《我們的時代：革命回憶錄》（*In Our Time: Memoir of a Revolution*，New York: Dial Press, 1990），頁182。
- 3 原注：布朗米勒，《我們的時代：革命回憶錄》，頁280–1。
- 4 原注：伊恩·麥克伊旺（Ian McEwan），《愛無可忍》（*Enduring Love*, London: Vintage, 1998），頁4-73。
- 5 原注：卡羅·吉利根（Carol Gilligan），《不同的語音：心理學理論與女性的發展》（*A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982）；亦見於薩拉·拉迪克（Sara Ruddick），《母性思維：走向和平的政治》（*Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*，London: The Women's Press, 1990）。
- 6 原注：埃德蒙·懷特（Edmund White），《一個男孩的故事》（*A Boy's Own Story*, London: Picador, 1983），頁18-117。
- 7 原注：同上，頁169–70。
- 8 原注：懷特（White），《一個男孩的故事》（*A Boy's Own Story*），頁199。

- 9 原注：同上，頁204。
- 10 原注：同上。
- 11 原注：路易斯·安東尼（Louise Antony），〈姐妹們，拜託，我寧願自己來做：為女性主義認識論中的個人主義辯護〉（‘Sisters, Please, I’d Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology’），收錄在莎莉·哈斯蘭格（Sally Haslanger）編輯的《哲學主題：關於語言、知識和現實的女權主義觀點》（*Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*，Fall 1995），23期第2卷，頁89。
- 12 原注：參見瓊斯，〈可信度政治〉（*Politics of Credibility*），頁5-164。

## 參考書目

Alcoff, Linda Martín, 'On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?', in Naomi Zack (ed.), *Women of Color and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2000).

Antony, Louise, 'Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology', in Sally Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 (Fall 1995), 59– 94.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (London: Penguin, 1976).

Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1998).

Bartky, Sandra Lee, 'On Psychological Oppression', in her *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (New York and London: Routledge, 1990).

Beauvoir, Simone de, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trans. James Kirkup (London: Penguin, 1959; originally published in French as *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Paris: Librairie Gallimard,

1958).

Blais, Michael, 'Epistemic Tit for Tat', *Journal of Philosophy*, 84 (July 1987), 363– 75.

Bloomfield, Paul, 'Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue', *Philosophy and Phenomenological Research*, 60 no. 1 (Jan. 2000), 23– 43.

Blum, Lawrence, 'Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis', in Ward E. Jones and Thomas Martin (eds.), *Immoral Believing, Special Issue of Philosophical Papers*, 33, no. 3 (Nov. 2004), 251– 89.

Bovens, Luc, and Hartmann, Stephan, *Bayesian Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Brown, Rupert, *Prejudice: Its Social Psychology* (Oxford: Blackwell, 1995).

Brownmiller, Susan, *In Our Time: Memoir of a Revolution* (New York: Dial Press, 1990).

Burge, Tyler, 'Content Preservation', *Philosophical Review*, 102, no. 4 (Oct. 1992), 457– 88. 'Interlocution, Perception, and Memory', *Philosophical Studies*, 86 (1997), 21– 47.

Castoriadis, Cornelius, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psycho-analysis, and the Imagination*, ed. and trans. David Ames Curtis (Stanford, Calif.: Stanford University Press,

1997).

Coady, C. A. J., *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Craig, Edward, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Diamond, Cora, 'Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism', in Hans Sluga and David Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Driver, Julia, 'The Conflation of Moral and Epistemic Virtue', in Michael Brady and Duncan Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues* (Oxford: Blackwell, 2003).

Faulkner, Paul, 'David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony', *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (1998), 302– 13.

Fogelin, Robert, *A Defense of Hume On Miracles* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, London: Penguin Books, 1977, 256. Originally published in French as *Naissance de la prison* (Paris: Editions Gallimard, 1975).

Michel Foucault, *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings 1972– 1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, and K. Soper (Hemel Hempstead:



Harvester Wheatsheaf, 1980).

\_\_\_\_\_, 'How Is Power Exercised?', trans. Leslie Sawyer from Afterword in H. L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Hemel Hempstead: Harvester Press, 1982).

Fricker, Elizabeth, 'Against Gullibility', in B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* (Dordrecht: Kluwer, 1994).

\_\_\_\_\_, 'Second-hand Knowledge', forthcoming in *Philosophy and Phenomenological Research*.

Fricker, Miranda, 'Reason and Emotion', *Radical Philosophy*, 57 (1991), 14– 19. 'Why Female Intuition?', *Women: A Cultural Review*, 6, no. 2 (Autumn 1995), 234– 48.

\_\_\_\_\_, 'Intuition and Reason', *Philosophical Quarterly*, 45, no. 179 (Apr. 1995), 181–9.

\_\_\_\_\_, 'Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, no. 2 (1998), 159– 77.

\_\_\_\_\_, 'Confidence and Irony', in Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

\_\_\_\_\_, 'Pluralism without Postmodernism', in M. Fricker and J.

Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

\_\_\_\_\_, 'Life-Story in Beauvoir's Memoirs', in Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Fricker, Miranda, 'Powerlessness and Social Interpretation', *Episteme*, 3, nos. 1 – 2 (2006).

Gaita, Raimond, *Good and Evil: An Absolute Conception*, 2nd edn. (Abingdon, Oxon.: Routledge, 2004).

Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (London: Routledge, 1996).

Gelfert, Axel, 'Kant on Testimony', *British Journal for the History of Philosophy*, 14, no. 4 (2006), 627– 52.

Gifford, Humfrey, in Norman Ault (ed.), *Elizabethan Lyrics*, (New York: Capricorn Books, 1960).

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

Goldie, Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

Goldman, Alvin, *Knowledge in a Social World* (Oxford: Clarendon Press, 1999). Green, Leslie, 'Pornographizing, Subordinating, and

Silencing', in Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation* (Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998).

Haraway, Donna, 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, no. 3 (1988), 575– 99.

Hardwig, John, 'The Role of Trust in Knowledge', *Journal of Philosophy*, 88 (Dec. 1991), 693 – 708.

Hartsock, Nancy, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).

Haslanger, Sally, 'On Being Objective and Being Objectified', in Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993/2002).

\_\_\_\_\_, 'Ontology and Social Construction', in S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 (1995), 95– 125.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Hookway, Christopher, 'Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue', in A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Hornsby, Jennifer, 'Speech Acts and Pornography', in Susan Dwyer (ed.), *The Problem of Pornography* (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1995), 220– 32. and Langton, Rae, 'Free Speech and Illocution', *Legal Theory*, 4 (1998), 21– 37.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby- Bigge, 3rd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

\_\_\_\_\_, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Jacobson, Daniel, 'Freedom of Speech Acts? A Response to Langton', *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), 64– 79.

Jaggar, Alison, 'Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology', in A. Garry and M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* (Boston: Unwin Hyman, 1989).

James, Susan, 'Freedom and the Imaginary', in Susan James and Stephanie Palmer (eds.), *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy* (Oxford and Portland, Ore.: Hart Publishing, 2002).

Jones, Karen, 'Trust as an Affective Attitude', *Ethics*, 107, no. 1 (Oct. 1996), 4 – 25.

'The Politics of Credibility', in Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd edn. (Boulder, Colo.: Westview Press, 2002).

- Jussim, Lee, and Fleming, Christopher, 'Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces', in C. Neil Macrae, Charles Stangor, and Miles Hewstone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping* (New York and London: The Guilford Press, 1996), 161 – 92.
- Kahneman, Daniel, and Tversky, Amos, 'On the Psychology of Predication', *Psychological Review*, 80 (1973), 237– 51.
- Keller, Evelyn Fox, and Longino, Helen (eds.), *Feminism and Science* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Kusch, Martin, *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Langton, Rae, 'Subordination, Silence, and Pornography's Authority', in Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation* (Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998).
- Lee, Harper, *To Kill a Mockingbird* (London: William Heinemann, 1960).
- Lehrer, Keith, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy* (Oxford: Clarendon Press, 1997).
- Leyens, Jacques-Philippe, Yzerbyt, Vincent Y., and Schadron, Georges, *Stereotypes and Social Cognition* (London: Sage Publications, 1994).

Lippmann, Walter, *Public Opinion* (New York: Free Press, 1965; first published 1922).

Lipton, Peter, 'The Epistemology of Testimony', *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1998), 1– 31.

Lovibond, Sabina, *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Blackwell, 1983).

\_\_\_\_\_, *Ethical Formation* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002).

Lukes, Steven, *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974).

Lyons, Jack, 'Testimony, Induction and Folk Psychology', *Australasian Journal of Philosophy*, 75, no. 2 (1997), 163– 77.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1987).

Macrae, C. Neil, Stangor, Charles, and Hewstone, Miles (eds.), *Stereotypes and Stereotyping* (New York and London: The Guilford Press, 1996).

McDowell, John, *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

\_\_\_\_\_, 'Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?', in

*Mind, Value and Reality* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1998), essay 4, p. 85; originally published in *the Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52 (1978), 13– 29.

\_\_\_\_\_, ‘Virtue and Reason’, in *Mind, Value, and Reality* (1998), essay 3; originally published in *The Monist*, 62 (1979), 331– 50.

\_\_\_\_\_, ‘Knowledge by Hearsay’ in *Meaning, Knowledge, and Reality* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1998), essay 19; originally published in B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* (Dordrecht: Kluwer, 1994).

McEwan, Ian, *Enduring Love* (London: Vintage, 1998).

McGarty, Craig, Yzerbyt, Vincent Y., and Spears, Russell (eds.), *Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Minghella, Anthony, *The Talented Mr Ripley—Based on Patricia Highsmith’s Novel* (London: Methuen, 2000).

Montmarquet, James A., ‘Epistemic Virtue’, *Mind*, 96 (1986), 482– 97.

\_\_\_\_\_, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993)



Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970).

Nagel, Thomas, 'Moral Luck', in *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Nisbett, R., and Ross, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980).

Nussbaum, Martha, 'The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality', in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 54 – 105. *Sex and Social Justice* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).

\_\_\_\_\_, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

O'Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

\_\_\_\_\_, 'Vindicating Reason', in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Reid, Thomas, *Inquiry into the Human Mind*, ed. Timothy Duggan (Chicago: University of Chicago Press, 1970); first published 1764.

Rosenthal, Robert, and Jacobson, Lenore, *Pygmalion in the*

*Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development* (New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968).

Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace* (London: The Women's Press, 1990).

Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994). Sherman, Nancy, and White, Heath, 'Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients', in M. DePaul and L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 2003). Shklar, Judith, *The Faces of Injustice* (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

Snyder, M., Tanke, E. D., and Berscheid, E., 'Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social Stereotypes', *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, (1977), 656– 66.

Spelman, Elizabeth, 'Anger and Insubordination', in A. Garry and M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations In Feminist Philosophy* (Boston: Unwin Hyman, 1989), 263– 74.

Stangor, Charles (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings* (Philadelphia: Psychology Press, 2000).

Statman, Daniel, 'Moral and Epistemic Luck', *Ratio*, 4 (Dec. 1991), 146 – 56. Steele, Claude M., and Aronson, Joshua, 'Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans', in Charles Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings* (Philadelphia: Psychology Press, 2000), 369–89.

Taylor, Shelley E., 'The Availability Bias in Social Perception and Interaction', in D. Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky (eds.), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 190– 200.

Tversky, Amos, and Kahneman, Daniel, 'Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases', *Science*, 185 (1974), 1124– 31.

Wartenberg, Thomas E., 'Situated Social Power', in T. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992). Welbourne, Michael, *The Community of Knowledge* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1986).

\_\_\_\_\_, *Knowledge* (Chesham, Bucks: Acumen, 2001).

White, Edmund, *A Boy's Own Story* (London: Picador, 1983).

Williams, Bernard, 'Interlude: Relativism', in *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

\_\_\_\_\_, 'Deciding to Believe', in *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956– 1972* (Cambridge: Cambridge University Press,

1973).

\_\_\_\_\_, 'Internal and External Reasons', in *Moral Luck: Philosophical Papers 1973– 1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

\_\_\_\_\_, 'Moral Luck', in *Moral Luck: Philosophical Papers 1973– 1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

\_\_\_\_\_, *Shame and Necessity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993).

\_\_\_\_\_, 'Internal Reasons and the Obscurity of Blame,' in *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

\_\_\_\_\_, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

Williamson, Timothy, *Knowledge and its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Young, Iris Marion, 'Five Faces of Oppression', in Thomas E. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

Young-Bruehl, Elisabeth, *The Anatomy of Prejudices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1996).

\_\_\_\_\_, *Précis of Virtues of the Mind, Philosophy and Phenomenological Research*, 60, no. 1 ( Jan. 2000), 169– 77.

ALPHA 34

知識的不正義：  
偏見和缺乏理解，如何造成不公平？

Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing

---

作 者 米蘭達．弗里克 MIRANDA FRICKER

譯 者 黃珮玲

總 編 輯 富 察

副總編輯 成怡夏

執行編輯 成怡夏

協力編輯 王映凡

行銷企劃 蔡慧華

封面設計 徐睿紳

內頁排版 宸遠彩藝

社 長 郭重興

發行人暨出版總監 曾大福

出 版 八旗文化

發 行 遠足文化事業股份有限公司

231 新北市新店區民權路108之2號9樓

電 話 02-2218-1417

傳 真 02-8661-1891

客服專線 0800-221-029

法律顧問 華洋法律事務所 蘇文生律師

印 刷 成陽印刷股份有限公司

初 版 2019年01月

定 價 380元

Copyright © Miranda Fricker 2007

有著作權。侵害必究