

第三章 價值語句的推論問題

價值中立的另外一個意含，係指單從「實然」不得推論出「應然」。這也就是說，在邏輯上，只從事實述句（經驗述句）不得推論出價值語句；若從事實述句推論出價值語句，則引入了推論者的價值判斷，而違反了推論規則。因此，科學研究必須保持價值中立，不可單從事實述句推論出價值語句。價值中立的這一個意含，通常可以追溯到十八世紀英國政治思想家休謨（D. Hume）的論旨。休謨曾經指出：

我無法忍受這種添加：將某一觀察（或許被認為具有某種重要性的觀察）添加在這些推論之上。在我所探討過的每一道德系統中，有時，我總覺得，這些作者是以一般的推論方式來進行推論，因而建立了上帝存在的結論，或者作了某些有關人類事務的觀察；突然，出乎意料之外的，我竟然發覺到，我所面對的這些命題，並不用通常的繫辭「是」與「不是」來相互關連，反而都以「應該」或「不應該」來彼此連接。這種變換雖屬微小，然而却產生重大的後果。因為，當這種「應該」或「不應該」表達了某一新的關係或斷言時，我們必須加以觀察並予以解釋；同時，對於這種似乎全然不可思議的事物——這個新關係如何可從完全不同的其他關係中演繹出來——必須提出一個理由。可是，這些作者通常都不使用這種謹慎的辦法，因此，我將假定他們乃在向讀者推薦它，並且我深信稍加留意之後，就可推翻道德上所有的一般體系。讓我們指出，惡德與美德之間的差異，既不僅僅植基在諸對象的關係上，也不受理性所察覺。〔註一〕

對於休謨這一論旨，一般所接受的標準闡釋乃是：休謨所謂的「演繹」（deduction）係指「邏輯衍遞」（logical entailment），而「似乎全然不可思議的」

(seem altogether inconceivable)則指「是全然不可思議的」(is altogether inconceivable)。如此，一則由於「實然」不衍遞「應然」，再則由於論證乃限於演繹論證，所以在價值語句與事實述句之間，存著一個不可逾越的邏輯鴻溝(logical gulf)。反過來說，價值語句與事實述句之間，既然存著一個不可逾越的邏輯鴻溝，那麼，從事實述句無法推論出價值語句；若果如此推論，顯然「是全然不可思議的」。因此，奧本漢稱此邏輯鴻溝為「休謨柵欄」(Hume's hundle)。^{〔註二〕}

這一種「標準闡釋」，近十年來備受詰難。有些學者指出，休謨所說的「似乎全然不可思議的」，乃意指「實際上並非全然不可思議的」(it is not in fact altogether inconceivable)；從「實然」推論出「應然」，雖然困難，但並非不可能，而對於「應然」的新關係，休謨以前的學者，雖然無法解釋，但休謨本人已經成功地加以解釋了。換句話說，由休謨的所有論著看來，休謨認為價值判斷只是「偽裝的實然命題」(disguised is-proposition)，而為事實判斷的一個次級類別，因此，從事實判斷推論出價值判斷，對他人來說，雖是「似乎全然不可思議的」，但對休謨本人來說，則屬「實際上並非全然不可思議的」。^{〔註三〕}有些學者則指出：在十八世紀中，「演繹」乃是「推論」(inference)的同義語，而非「衍遞」的同義語，至於今日我們所謂的「演繹」，休謨特別稱作「證明論證」(demonstrative argument)，因此，休謨的論旨，不在討論「實然」衍遞「應然」的問題，而是在探討「實然」推論出「應然」的非演繹方法(non-deductive method)；依休謨看來，這種非演繹的方法，實在是一種困難的轉換過程，休謨以前的學者，都以「不合宜的方式」(illegitimate way)來進行這種轉換過程，所以顯得「似乎全然不可思議」，但休謨本人則以「合宜的方式」(legitimate way)來進行轉換過程，因而「實際上並非全然不可思議。」^{〔註四〕}值得注意的，上述兩種新近提出的闡釋，如同「標準闡釋」一樣，都引用休謨著作中的某些文字來立論。

我們或許要問，在這些不同的闡釋中，是否有一個正確的闡釋？或者，由於休謨學說本身的前後不一致，方才產生了這些都可「自圓其說」的不同闡釋？然而，

本文並不關切休謨本身的學說，本文所關懷的，乃是休謨所提出的問題：我們是否可從事實述句推論出價值語句？一般說來，依據此一問題的不同解答，我們可將正反雙方的論旨，區別為分離論（separability thesis）與不可分離論（inseparability thesis）。

第一節 分離論

分離論主張，價值語句不同於事實述句，因此，在邏輯上，從事實前提不可能推論出價值結論。分離論者稱此邏輯不可能性為「休謨鐵則」（Hume's Law）。〔註五〕若從事實前提推論出價值結論，則引入推論者本人的價值判斷，而違反推論規則。簡單說，科學研究必須保持價值中立，不可從事實前提推論出價值結論。

一般而言，分離論將推論的意義，限定在演繹推論和歸納推論上，從而認為其他的「推論」方式，皆屬不當。因此，他們時常引用休謨的一段話，來強調其宗旨：

如果我們手持卷帙，比如說，手持那些論及神或玄學的一些書籍，那麼我們要問，它們是否包含著任何有關量或數的抽象推論？沒有！它們是否包含著任何有關事實與存在的實驗推論？沒有！既然如此，將它們丟進火堆中吧，因為它們除了巧詞與幻想外，並不包含任何事物。〔註五〕

然而，分離論雖然將推論的意義，限定在演繹與歸納上，但在論述價值語句的推論問題時，則僅就演繹推論來考察。這主要是由於演繹推論具有必然性，因此，古今來的許多學者都企圖從某些事實前提，「演繹地」推論出價值結論，以資奠定價值語句的必然性，而這正是分離論者認為不可能之事。

依分離論，演繹推論在特性上係屬分析的。這就是說，演繹推論處理字彙的意義，而其效力端賴所用字彙的意義，尤其依賴在否定記號（如「不」）、肯定記號（如「是」）、連接記號（如「若」、「且」、「或」）、以及量化記號（如「所有」、「有些」）等邏輯字彙的意義上。因此，無法確認衍遞關係或矛盾關係，便是無法理解所用字彙（尤其是邏輯字彙）的意義。例如，「若凡人皆有死且孔子是

人，則孔子有死」這一分析述句，並非在說「凡人皆有死」，也非在說「孔子是人」，又非在說「孔子有死」，它僅根據「凡人皆有死」這一述句的意義，進而說，若孔子是人，則孔子有死。因此，假使張三承認「凡人皆有死，孔子是人」，但不承認「孔子有死」時，則我們指責張三的理由，並非張三「不懂邏輯」，而是張三不知道「凡」字的意義。

進一步說，演繹推論是分析的意思，既然是指它對某一特定語詞或語句的意義，並不增加任何事物，而只是闡明該意義所衍遞的事物，那麼，演繹推論的規則便是：

除非我們能夠增加語句的界說力量，否則，在一個中效的演繹推論裏，諸前提所未曾明示或暗示的事物，不得出現在結論之中。〔註七〕

如此，演繹推論的真，是為「必然的真」。但此「必然的真」，只是指涉分析的推論，亦即只是指涉「甲語句的意義衍遞乙語句的意義」，至於甲語句是否為真，因而乙語句是否也隨之為真，並不受此分析推論所保證。而所謂衍遞，係指「一語句P衍遞一語句Q，若且唯若，某人同意P但不同意Q這一事實，乃是此人誤解P或Q的一個充分判準。」〔註八〕因此，在這個意思下，事實述句並不衍遞價值語句，因為我們同意事實述句但不同意價值語句，並未構成我們不理解事實述句或價值語句的充分判準。例如，「秦始皇曾經統一古代的中國」並不衍遞「秦始皇是一個偉大的帝王」，同意前一語句而不同意後一語句，並未構成不理解前一語句或後一語句的充分判準。

由此看來，在一方面，事實述句不但有別於價值語句，並且不衍遞價值語句，而在另一面，於一個中效的演繹推論裏，諸前提所未曾明示或暗示的事物，不得出現在結論中；因此，從事實前提推論出價值結論，乃是不中效的推論。若果如此推論，例如從「秦始皇曾經統一古代的中國」推論出「秦始皇是一個偉大的帝王」，則其推論形式為：

A是B。

故A是C。

顯然的，這是一個不中效的推論。韋伯就曾經根據這個觀點，指責其時的許多德國學者都犯了這一邏輯謬誤。在韋伯時代，由於各種前所未見的因素，而使得國家的權威凌駕一切，德國人民的生死與自由，皆掌握在國家手中。在戰時，國家運用這些無限的權威來抵禦外侮，並獨占經濟物質的控制權；在平時，國家不但是蒐集人民財富的最有力的蒐集者，而且是經濟生活中的最大企業家；而不論在平時或在戰時，國家則運用這些權威以壓制內部的反抗。簡單說，在韋伯時代，德國乃是「現代合理化的組織形式」(modern rationalized form of organization)。因此，許多德國學者就從這些「時代潮流」的事實前提中，推論出某些價值結論，進而認為國家代表「終極價值」(ultimate value)，或以為「不可避免的展現」(inevitably emergent)乃是「好的展現」，或主張「不變的存在」(immutably existent)即是「好的存在」。可是，韋伯指出，即使我們暫且不論這些價值結論的歧義性(ambiguity)，而單就演繹推論來說，從事實前提推論出價值判斷，即是一個「無法容許的演繹」。韋伯說：

我們應該(或必須，或能夠)從有關「時代潮流」的事實斷言，推論出價值判斷……，這一信念至今仍然甚為風行。……，然而，評價本身不能從「時代潮流」中推論出來。

實然知識與應然知識之間的邏輯區別，……業被兩個觀點所矇蔽。首先被「不變的自然法」所妨礙，其次被「明顯的演化原則」所阻碍。……在前者，「不變的存在」等同了「應然上的正當」，在後者，「不可避免的展現」等同了「應然上的正當」，……。在原則上，我們……必須拒斥這種觀點。

〔註九〕

布雷琪特也指出，演繹的分析邏輯，不能增加命題的意義，僅能明示原先命題所隱含的意義，因此，單從人類存在的事實，不得推論出人類應該存在的結論，正如只從蚊蚋或吃人鯊魚的存在，不能推論出蚊蚋或吃人鯊魚應該存在的結論。〔註十〕

奧本漢則指出，古今來的許多政治學家，時常進行這種不中效的推論。例如，有些

政治哲學家認為「人生而平等」這一語句，指涉「不論在心智上或肉體上，人類都是平等的」，而將它當作一事實述句，但他們却時常從此事實述句，推論出「人類應該具有平等權利」這一價值語句。奧本漢說，即使我們一方面主張人類的心智或肉體有所差別，而在另一方面則主張人類應該具有平等權利，我們仍然不會陷入自相矛盾中。〔註十一〕

進一步說，某些政治哲學家，雖然承認從事實前提，不得推論出價值結論，但却認為可從一個或幾個自明原則（self-evident principle）——不待推而知的真理——推論出價值結論。例如，從「趨善避惡」這一自明原則，推論出「我們不應該殺人」的價值結論，或從「人是目的而非手段」這一自明原則，推論出「民主政治是好的」的價值結論。這種觀點，即是所謂的「倫理認知平行說」（ethico-cognitive parallelism）。

依據倫理認知平行說的觀點，首先，幾何知識不但是知識的最高形式，並且支配著經驗世界；其次，根據「理性之眼」，我們可以「慧觀」幾個公理（axiom）——不待推而知的真理——，進而推論出各種定理（theorem），以構成一套必然為真的幾何系統。因此，依同理，我們可以依據一個或幾個自明原則——不待推而知的真理——，將它們視作演繹建構的起點，經由一連串的推論後，便可以構成一套價值語句的系統。恰如幾何系統，此套價值語句的系統，乃是必然為真的系統，因為其自明原則即是不待證明的真理，而自明原則和諸價值語句之間的網狀關係，正是透過推論技巧，層層前進以建立起來的。如此，人們由於無知，才有了不道德的行為，正如由於無知，才犯了幾何學上的錯誤一樣。

然而，倫理認知平行說並未能站得住腳。首先，倫理認知平行說誤解了幾何知識。依據分離論，幾何系統的「真理」，端在於公理與定理之間的關係，而不在於公理本身。公理之被稱為公理，僅是針對所考慮的系絡來說，我們不加以置喙而已，並非不待推而知的真理。而幾何的證明，只是推論「若-則述句」（if-then statement），這就是說，其證明乃在於「若接受公理，則必須接受定理」，從而將定理

的可靠性，轉移到公理之上。因此，幾何知識本身，並未提供經驗世界的定律，它只是陳構某些空虛關係（empty relations）：結論所陳示的，即是前提所隱含的。這種空虛關係，可由各種幾何系統（如歐氏幾何和非歐幾何）同具邏輯一致性，而明白地看出來。或許，有些人會說，幾何學中的圖形使用，表明了幾何推論不是陳構某些空虛關係。然而，就幾何學來說，圖形的使用，並非不可缺少的條件；引入圖形，主要在幫助我們的推論，藉以察覺公理所包含的某些結果。換句話說，多數人須要藉助圖形這一事實，並不足以表明公理與定理之間的關係不是空虛關係，它只是表明我們的智慧不能勝任非常抽象的推論過程罷了。當然，幾何知識本身，雖然只是陳構某些空虛關係，但當對諸公理作了經驗闡釋後，則我們可將某一幾何系統，應用到滿足公理的各種對象上。顯然的，某一幾何系統是否可應用於某一經驗世界，乃是幾何系統本身之外的一個經驗問題。葉爾指出：

詰問各種幾何中那一種幾何為真或偽的問題，乃是一個無意義的問題。在它們本身不矛盾的範圍內，各種幾何都可為真。我們所能問的問題，乃是在何種特定情況下，那一種幾何最為有用？那一種幾何最易於且最有效地應用到某一實際情境中？但陳示某一幾何之應用性的命題，不是該幾何本身的命題。

〔註十二〕

因此，依據經驗闡釋的有無，我們可將演繹系統，分成兩類，其一為經驗上相干的演繹系統，例如經驗知識的系統，另一為經驗上不相干的演繹系統，比如各種幾何系統。總之，某一幾何系統的「真理」，端在於公理與定理之間的關係，而不在於公理本身；在未賦給經驗闡釋之前，幾何知識本身不足以支配經驗世界。

其次，既然幾何系統只是陳構某些空虛關係，則依據幾何方式，從「自明原則」而來建構一套價值語句的系統，便為不可能之事。價值語句不但具有描述意義，並且具有規約意義，因而可以引導我們的行為。然而，即使有了「自明原則」，則此「自明原則」至多只是分析述句，而無法推論出引導行為的價值判斷。例如，姑且認為趨善避惡是一「自明原則」，但在何種情境中應該採取何種行動，此一「自明

原則」並未能提供任何的引導。這也就是說，在趨善避惡的「自明原則」下，其「善惡」並無特定內容，因此，我們既可從該原則，推論出「我們應該殺人」的價值語句，又可從該原則，推論出「我們不應該殺人」的價值語句。反過來說，一旦我們對「是否應該採取某種行動」有所置疑時，那麼我們便是在懷疑「自明原則」，因此，「自明原則」顯非不待推而知的真理。換句話說，縱然有了「自明原則」，並且即使此一原則衍遞了某一價值語句，例如，「趨善避惡」衍遞「我們不應該殺人」，然而，當處在一個須要自衛的情境中時，我們仍然可能懷疑「我們不應該殺人」這一價值語句，而對這一價值語句有所置疑時，即在懷疑「趨善避惡」這一原則，因此，所謂「自明原則」顯非不待推而知的「真理」。這正如「凡馬都是不孕的」與「這是一匹馬」衍遞「這匹馬是不孕的」，當我們懷疑「這匹馬是不孕的」之時，我們即在懷疑「凡馬都是不孕的」或「這是一匹馬」，因此，大前提不是不待推而知的「真理」。魏爾頓（T. Weldon）指出，從這些所謂「自明原則」，推論不出任何事物，或者，若你高興的話，可以推論出任何事物；易言之，我們不能將它們當作公理，而從中推論出實際上的結論，它們就像空白的表格，並未使任意填寫成爲不可能。〔註十三〕

由上述看來，從事實前提不得推論出價值結論，從「自明原則」也不得推論出價值結論，那麼，如何進行價值語句的推論呢？依據分離論，演繹推論的規則是，「除非我們能夠增加語詞的界說力量，否則，在一個中效的演繹推論上，諸前提所未曾明示或暗示的事物，不得出現在結論中」，如此，若前提中含有價值語句，因而結論中也含有價值語句，則這種推論並不違反演繹推論的規則。因爲前提中出現了一個價值語句，而結論中的價值語句，「隱含」在前提的價值語句中：結論所陳示的，並非不隱含在前提中的「進一步事物」（something further）。顯然的，由上述演繹推論的規則，可得另一個演繹推論的規則：

在中效的演繹推論裏，一個價值語句不得出現在結論中，除非前提中至少包含一個價值語句。〔註十四〕

如此，雖然單從事實前提不得推論出價值結論，但從事實前提可以「間接地」推論出價值結論。奧本漢說：「在多數事例中，一個應然陳述，不能單從另一個應然陳述推論出來，只能從另一個應然陳述結合著另一事實前提，而被推論出來。」

〔註十五〕這種推論形式，即是「實踐三段論」(practical syllogism)或「混合三段論」(mixed syllogism)。〔註十六〕例如，

凡民主政治都是好的。

英國政治是民主政治。

英國政治是好的。

大前提是全稱的價值語句，小前提是事實述句，結論是特稱的價值語句，結論所陳示的意義，隱含在前提中。如此，在價值語句的意義中，包含了描述意義這一事實，可由實踐三段論裏明顯地看出來。在一方面，小前提是事實述句，其所包含的「民主政治」語詞，必然具有描述意義；在另一方面，推論是中效的，大前提中「民主政治」語詞，必定具有小前提中「民主政治」語詞的相同意義；因此，大前提具有描述意義。其次，大前提是用來保證小前提的相干性而已，因此，若拒斥結論，則是在拒斥大前提，但並不一定是在拒斥小前提。例如，若拒斥「英國政治是好的」，則在拒斥「民主政治是好的」，但並不一定在拒斥「英國政治是民主政治」。顯然的，大前提結合著小前提，而衍遞結論，但小前提與結論之間，並無衍遞關係；小前提與結論之間的關連，既不是「邏輯的」(logical)，也不是「不合邏輯的」(illogical)，而是「非邏輯的」(nonlogical)。肯定小前提而不肯定結論，並未陷入自相矛盾，例如肯定「英國政治是民主政治」但不肯定「英國政治是好的」，並未陷入自相矛盾。因此，若單從事實前提（如「英國政治是民主政治」）推論出價值結論（如「英國政治是好的」），則實際上是在作另一個價值判斷（如「民主政治是好的」）而已。這就是說，單從事實前提「推論」價值結論，其「推論」實際上等於在作另一個價值判斷。就在這個意思上，科學研究必須保持價值中立，不可從事實前提推論出價值結論，若從事實前提推論出價值結論，則引入研究者本身

的價值判斷。

對於上述的推論規則，泰勒（P. Taylor）認為太嚴格，進而企圖加以修正。如同赫爾與奧本漢，泰勒也認為事實述句與價值語句之間的關係，永非分析的，接受事實述句而否認價值語句，絕不陷入自相矛盾之中，因此，從事實前提（如「甲行動將使他人快樂」）不得推論出價值結論（如「我們應該去作甲行動」），除非增加另一個可當作大前提的價值語句（如「我們應該去作那使他人快樂的行動」）。可是，泰勒主張，在一個演繹推論中，其前提未包含價值語句，而其結論是一個價值語句，這種推論也可能構成一個中效的演繹推論。例如：

我們採取那使他人快樂之行動，為判斷行動的標準。

甲行動將使他人快樂。

我們應該去作甲行動。

泰勒稱此推論形式的大前提為「決定語句」，進而認為此種不包含評價語詞的決定語句，不但可以當作大前提，並且也可應用到結論上。因為，在一方面，決定語句表示一種標準的採取，而在另一方面，所採取的標準是判斷價值結論的標準。簡單說，當以決定語句取代價值語句，並作為推論的大前提時，結論中所陳示的，仍然隱含在前提中。因此，泰勒將上述的推論規則（在中效的演繹推論裏，一個價值語句不得出現在結論中，除非前提中至少包含一個價值語句）修正為：

在一個演繹推論裏，若所有前提都是經驗上可檢證的（empirically verifiable），而其結論却是一個價值判斷，則其推論不中效；或者，在一個演繹推論裏，當諸前提中至少有一個前提是受確認、辯白、及合理選擇等過程所證明為正當時，一個具有價值結論的推論，乃是一個中效的推論。〔註十七〕

然而，平實說來，價值語句是用來教導標準，以便引導選擇。這就是說，價值語句是被用來表示說者選擇某事物而不選擇其他事物的「決定」，或是被用來表示說者採取某行動而不採取另一行動的「決定」。如此，「決定語句」乃是價值語句的另一種形式，因而泰勒的修正式不過是另一種表達方式罷了。

進一步說，在實踐三段論中，結論的接受既然繫於大前提的接受上，那麼，當詰問大前提時，我們可能以相同的推論形式，訴諸較高層次的大前提以資答覆。例如，當詰問「民主政治是好的」時，我們可能訴諸「凡理性統治的政治都是好的」，而來答覆：

凡理性統治的政治都是好的。

民主政治是理性統治的政治。

民主政治是好的。

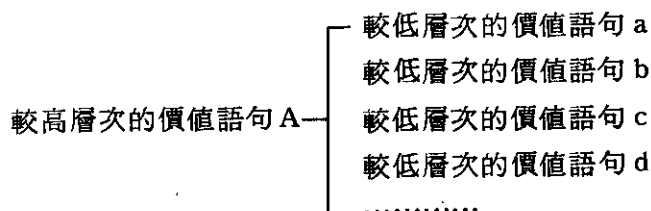
同理，若詰問比較高層次的大前提時，則我們可能訴諸更高層次的大前提以資答覆，而其實踐三段論可能是：

凡尊重人民的政治都是好的。

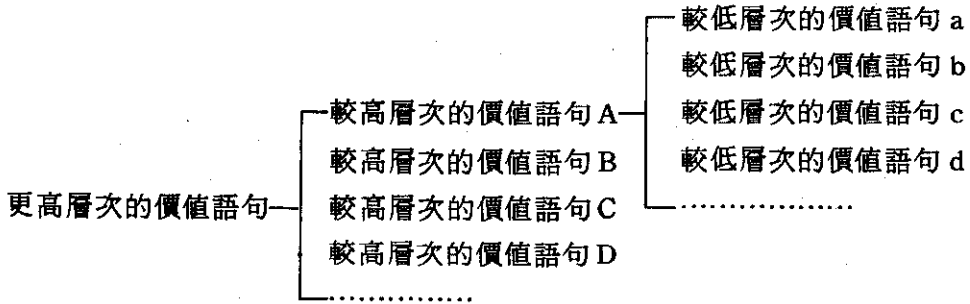
理性統治的政治是尊重人民的政治。

理性統治的政治是好的。

如此，一直繼續下去，但最後終要止於一個終極的價值語句上。因此，依據這些價值語句彼此間的地位，這些價值語句或可構成一套系統。在此套系統中，終極價值語句乃是各種層級的價值語句的基礎。這就是說，訴諸較高層次的價值語句，我們可以證明較低層次的價值語句；訴諸更高層次的價值語句，我們可以證明較高層次的價值語句；……；一直到終極的價值語句上。就一套價值系統內的證明來說，訴諸高層次價值語句以證明低層次價值語句的方式，泰勒與費格（H. Feigl）稱為「確證」（validation）。〔註十八〕在基本上，若要進行「確證」，則必須表明高層次價值語句的相干性，亦即，必須表明高層次價值語句的「應用範圍」，包含了低層次價值語句。以簡單的圖來表示，則為：

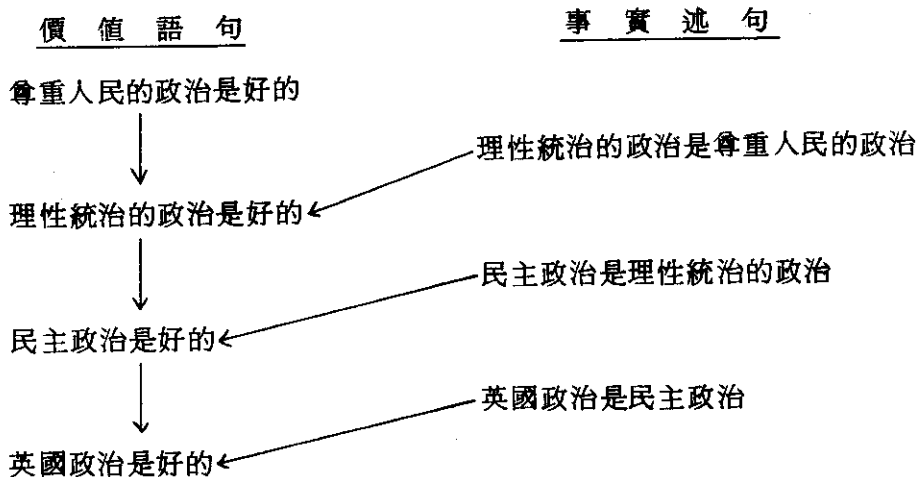


顯然的，較高層次的價值語句，乃是較低層次的價值語句的證明依據。若詰問較高層次的價值語句，則其證明便得訴諸更高層次的價值語句。以簡單的圖來表示，則為：



如此，一直繼續下去，直到終極的價值語句。簡單說，在「確證」之中，價值語句的證明方式，預設一個終極的價值語句。但終極價值語句的證明方式，並非「確證」。我們證明那採取整套價值系統（包含終極價值語句）的行為的方式，乃是「辯白」（vindication）。「辯白」或稱「實效證明」（pragmatic justification），其方式是：依循整套價值系統而生活，其生活是否符合所選擇的生活方式，或者，是否推進了所選擇生活方式的理想；若符合了所選擇的生活方式，或推進了所選擇生活方式的理想，則我們便證明了該價值系統的採行。顯然的，「辯白」與「確證」雖然同屬證明價值語句的方式，但兩者有所差異；前者並不預設一個至高標準，其證明方式，乃在系統之外，而後者則預設一個至高標準，其證明方式，乃在系統之內。

由此看來，在一套價值系統內，各種層次的價值語句，當結合著事實述句時，都可自終極價值語句推論出來，而構成一串連鎖的實踐三段論的系統。設「尊重人民的政治是好的」、「理性統治的政治是好的」、「民主政治是好的」、「英國政治是好的」等價值語句，構成了一套價值系統，並設「尊重人民的政治是好的」為一終極價值語句，則其連鎖的實踐三段論為：



平實說來，日常生活中所隱含的一序列連鎖的實踐三段論，可能遠比上述例子還要複雜，以致於很難使用清晰的、有秩序的方式，來構成實踐三段論的系統。這是因為系統內所包含的評價語句，可能十分混淆與歧義，或因為一般人總在某套系統下成長，而很少自覺其各種價值語句與事實述句，可以構成一套實踐三段論的系統，或因為一般人未能察覺諸價值語句間的衍遞關係，或因為難以檢證事實述句的真偽。然而，這些困難，正是科學可以為力之處。韋伯指出，在價值問題的討論中，科學可以發揮下述的作用：

第一，明示並琢磨那內在上前後一致的價值公理（value-axioms），進而推論出各種分歧的態度。不論在自己的評價上或在對於其對手的評價上，人們時常犯錯，因此，這種程序……始於具體的特定評價，並分析其意義，然後推向不可化約的、更普遍層次上的評價……。第二，從不可化約的價值公理上，演繹出各種「蘊涵關係」。……第三，決定各種事實後果。

在分析工團主義（Syndicalism）上，當將工團主義的觀點，化約成最合理的、內在一致的形式時，並當在經驗上已經調查其存在的先行條件與實際後果時，便已完成一個倫理中立的科學工作了。〔註十九〕

依據本文前一章的結論看來，價值語句不但具有規約意義與描述意義，而且這兩種意義係高度地連結在一起，因此，若單從僅具描述意義的事實述句，推論出價

值語句，則顯然地引入了推論者本人的規約，而違犯了價值非認知論者與莫爾所謂的「自然論的謬誤」(naturalistic fallacy)。就在這個意思上，價值中立的主張遂能成立。可是，若小前提與結論保持不變，而在大前提上增加一個適當的價值語句，則可構成一個中效的實踐三段論。由此看來，假使自然論者的推論(從事實前提推論出價值結論)，只是省略大前提的推論，那麼，所謂「自然論的謬誤」，實際上不是一種邏輯謬誤。佛蘭科納(W. Frankena)指出：

從非倫理前提推論出倫理結論，這是一種謬誤嗎？試考察伊壁鳩魯(Epicurus)的論證：因為所有人追求快樂，所以快樂是善的。伊氏的論證，係從一個非倫理前提推論出一個倫理結論。誠然，嚴格說來，這是一個謬誤的論證。但它成為謬誤，不是因為「倫理」語詞出現在結論而出現在前提中，而是因為任何「A是B，因此A是C」的論證形式是不中效的論證。……然而，這種論證是包括一個隱含前提的省略三段論，而當明示這個隱含的前提(「凡人所追求的，皆是善的」)時，則這種論證是中效的，而且並無邏輯謬誤。
〔註二十〕

然而，若自然論的推論是一種實踐三段論，則自然論的立場——一旦得知事實述句，就知道應該去作什麼的結論——便站不住腳，因為在實踐三段論中，結論的意義隱含在大前提之中。

第二節 不可分離論

依據分離論，價值語句不同於事實述句，因此，在邏輯上，單從事實前提不可能推論出價值結論；若只從事實前提推論出價值結論，則引入推論者本人的價值判斷，而違反推論規則；如此，科學研究必須保持價值中立，不可單從事實前提推論出價值結論。在政治學中，對於分離論的這個「休謨鐵則」，當代政治學家米漢(E. Meehan)認為是政治學界常說的「口頭禪」。(註二一)

然而，這個人人信以為真的「休謨鐵則」，近幾十年來却備受不可分離論者的

詰難。不可分離論者雖然認為事實述句不同於價值語句，但却以為這兩者之間，具有某種不可分離的關係，進而可從事實前提推論出價值結論；同時，事實述句與價值語句之間的「邏輯鴻溝」，在指明某種不可分離的關係後，就可「架橋」相通，使之連接在一起。因此，單從事實前提推論出價值結論，未必引入推論者本人的價值判斷，價值中立遂為錯誤的觀點。

至於事實述句與價值語句之間所具有的某種不可分離的關係，究竟是何種關係，以及從事實前提推論價值結論的推論方式，究竟是何種推論方式，各種不可分離論者之間，並未有一致的見解。有些不可分離論者認為事實述句與價值語句之間，具有「隱含的必然性」（latent necessity）或「實際上的必然性」（virtual necessity），因而可從事實前提演繹地推論出價值結論。有些不可分離論者，將事實區別為「粗略事實」（brute fact）與「制定事實」（institutional fact），進而認為，「粗略事實」與價值語句之間雖不具衍遞關係，但「制定事實」與價值語句之間具有衍遞關係，因此，單從「粗略事實」的前提雖不可能演繹地推論出價值結論，但從「制定事實」的前提却可以演繹地推論出價值結論。有些不可分離論者則認為，從事實前提可以「一般而自然地」推論出價值結論。本節依次討論這些不可分離論者的見解。

布雷克（M. Black）認為事實述句與價值語句之間，具有「隱含的必然性」，因此，單從事實前提便可演繹地推論出價值結論。布氏首先界定事實述句與價值語句的意義，進而指出「休謨鐵則」是一個必須加以拋棄的武斷（dogma），並嘲笑它是「休謨的斬首機」（Hume's Guillotine）。

依布氏看來，事實述句是以「是」或「不是」來表示的語句，價值語句則以「應該」或「不應該」來表示的語句。^{〔註二二〕}如此，從一般的推論看來，分離論所謂的推論規則（除非我們能夠增加語詞的界說力量，否則，在一個中效的演繹推論裏，諸前提所未曾明示或暗示的事物，不得出現在結論中），實在是一種武斷。例如下述的推論：

一位公民是一位國民。

因此，一位已婚的公民是一位已婚的國民。

在這個推論裏，「已婚」字彙雖然首次出現在結論中，而未出現在前提上，但這個推論却是一個中效的推論。顯然的，分離論所謂的推論規則實在是一種武斷。其次，分離論所謂的「休謨鐵則」——單從事實前提不可能推論出價值結論——也是一種武斷。例如下述的推論：

活體解剖引起動物的痛苦。

因此，若不應該作些引起痛苦的事，則不應該作活體解剖。

在這個推論裏，雖然前提是事實述句，結論是價值語句，但這個推論却是一個中效的推論。顯然的，在布氏看來，由這個反例，就可拒斥「休謨鐵則」了。但布氏承認，凡是「若甲則乙」皆衍遞「若不應該去作乙，則不應該去作甲」，而「若不應該去作乙，則不應該去作甲」是一個工具性的價值判斷，因此布氏說，他不依賴這個反例以拒斥「休謨鐵則」。布氏所憑恃的反例，乃是奕棋中的一個推論：

張三要將死李四。

唯一將死李四的棋步乃是車二平五。

因此，張三應該走車二平五的棋步。

在這個推論裏，第一個前提是事實述句，因為它表示一個採取必要步驟以達成目的的意思，而不是表示一個漂浮不定的慾望。若張三本人說：「我要將死李四」，則這或可被視作一種決心（*resolution*）的表示，因而不是一個事實述句。但本例中的第一個前提，乃是使用第三人稱的陳述，表達了有關張三的事實，而受經驗證據所支持。其次，第二個前提，顯然是一個事實述句。再次，推論中的結論，不是一個「偽裝的事實述句」，這就是說，「張三應該走車二平五的棋步」並不等於「張三可以贏棋的唯一方式，就是走車二平五的棋步」。布氏認為「張三應該走車二平五的棋步」這一語句，具有顯著的履行面相（*distinctively performative aspects*）。所謂具有履行面相的語句，乃指說者在說那多過真偽可言的事物，其主要作用是在

促使聽者去採取某一行動。在第二人稱的語句中，這種履行面相就更為明顯。例如「你可以贏棋的唯一方式，就是走車二平五的棋步」這一語句，乃是「非履行面相」的事實述句；「車二平五！」這一語句，即是一個祈使句；而「你應該走車二平五的棋步」這一語句，則係介於上述兩個語句間的一種混合，不但在事實基礎上意含一個評價，並且含有激勵行動的祈使力量，因此，它使得說者具有促使聽者去履行某行動的理由，而該行動正是說者所贊許的。簡單說，「應該」含有「忠告」的實踐作用，而「你應該走車二平五的棋步」這一語句，乃是一個價值語句。

為了更加顯現上述推論中結論的履行面相，布氏認為上述的推論，可以改寫為第二人稱的推論形式：

你要達成甲。

作乙是達成甲的唯一方式。

因此，你應該作乙。

布氏指出，對此推論來說，分離論者或會以為它是一個省略形式的實踐三段論，隱含著一個未明示的大前提，而當指明其所隱含的大前提，則其推論形式為：

每人都應該去作那可達成所要事物之唯一方式的事。

你要達成甲，而作乙是達成甲的唯一方式。

因此，你應該去作乙。

然而，布氏以為這個推論中的大前提，是一個分析述句，其出現與否，並未影響推論的中效性，因而是一個不必要的前提；同時，將原先的推論還原為實踐三段論，只不過是將效力問題，轉移到一個隱含的大前提之上而已，並未解決效力的實質問題，這正如將歸納論證還原為演繹論證的企圖一樣，只不過將所要證明的歸納斷言，轉移到一個仍待證明的大前提罷了。

進一步說，布氏認為其推論中的結論（「你應該作乙」或「張三應該走車二平五的棋步」），並不是假設語句（如「若你要達成甲，則你應該去作乙」，或「若張三要贏棋，則他應該走車二平五的棋步」）的省略形式，因為倘使推論中的結論

是假設語句的話，則第一前提（「你要達成甲」或「張三要將死李四」）便為無關緊要，而假設語句的結論遂可自第二前提直接推得。顯然的，推論中的結論不是假設語句，也不是假設語句的省略式，而是範疇的價值判斷：當一個知道聽者目的的說者在說「你應該作乙」時，說者係在無條件地忠告聽者；這就是說，在奕棋中，當棋手請教有關棋步的忠告時，則只要車二平五就可將死對手這一事實，提供了說者去促使聽者如此作的一個「決定性理由」（conclusive reason）。

或許，分離論者可能指出：設張三與李四正在奕棋，王五與陳六在旁觀棋，而當張三請求王五提出忠告時，王五看出唯一將死李四的棋步，乃是車二平五，因而王五說「你應該走車二平五的棋步」；但陳六知道李四的身體甚甚壞，李四若敗在低級棋手（張三）的手中，則將受到很大的刺激，以至於死亡，因而當張三請求陳六提出忠告時，陳六說「你不應該走車二平五的棋步」。如此，分離論者或會強調，若從事實前提「推論」出價值結論，則可「推論」出兩個相互衝突的價值結論（「你應該走車二平五的棋步」與「你不應該走車二平五的棋步」）；顯然的，從事實前提不可能推論出價值結論。

然而，布氏指出，陳六所推論出的結論（「你不應該走車二平五的棋步」），係變動主題後的結果。當張三要求王五的忠告時，王五正確地假定張三是位棋手，因而提出「你應該走車二平五的棋步」的忠告。對此忠告，陳六只能提出另外的棋步來加以反對，或指出「車二平五」不會達成張三的目的，但一旦陳六引入道德上的考慮，便改變了主題。顯而易見的，當張三在問「於這樣的棋局中，我應該走何種棋步」時，陳六的回答，實際上是在說「不要下棋！」，因而是一個不相干的答覆。如此，分離論者的異議，遂為不相干的異議。

由上述各個論述看來，布氏認為其反例中的第一前提與第二前提，都是事實述句，其結論則是價值語句；同時，這兩個前提的真，構成了說出該結論的「決定性的理由」。然而，這種「決定性的理由」，是否就具有「邏輯必然性」（logical necessity）？這就是說，這兩個事實前提是否衍遞價值結論呢？

布氏指出，在從事實前提推論出事實結論中，例如在「若 p 則 q ; p ; q」的推論形式中，當某人承認「若 p 則 q ; p」為前提時，則拒絕去下「q」的結論，乃是邏輯上的不可能（logically impossible）。換句話說，在這種推論中，若某人斷言事實前提為真，但拒絕去下結論，那麼，此人不理解所說語詞的意義，或此人患有「認知上的缺陷」。但在從事實前提推論出價值結論中，即使我們肯定事實前提，而使得事實前提的真，構成了說出價值結論的「決定性理由」，我們仍然可以拒絕去下價值結論。換句話說，在這種推論形式中，若某人斷言事實前提為真，但拒絕去下價值結論，那麼，此人不一定不理解所說語詞的意義，也不一定患有「認知上的缺陷」。這主要因為提出忠告，乃是履行一種「意志的行動」；一個人在某系絡中不提出忠告，並不會被責為不理解所說語詞的意義，也不會被指責為患有「認知上的缺陷」。顯然的，「從事實前提推論事實結論」與「從事實前提推論價值結論」這兩種推論之間，的確具有差異。例如，當某人接受「若 p 則 q ; p」為前提時，不得不下「q」的結論，但當某人接受「張三要將死李四；唯一將死李四的棋步乃是車二平五」時，該人可以不說出「張三應該走車二平五的棋步」。然而，布氏強調，在從事實前提推論出價值結論中，我們雖然可以不說出價值結論，而不會被指責為不理解語詞的意義，也不會被指責為患有「認知上的缺陷」，但是，一旦要說出結論時，則對於所要下的價值結論，我們並無選擇的餘地。因此，布氏認為，在其所舉的反例中，事實前提與價值結論之間的衍遞關係，雖非明顯的衍遞事例（straightforward case of entailment），但却是具有「隱含的必然性」（latent necessity）或「實際上的必然性」（virtual necessity）的衍遞關係。這就是說，事實前提與價值結論之間，的確具有衍遞關係（隱含的衍遞關係），一旦說者要下結論，則諸前提的真，將說者所要下的結論，限制於單一的可能性上。例如，若承認「你要達成甲」與「作乙乃是達成甲的唯一方式」為事實地真，則不下「你應該作乙」的價值結論，雖然不會被指責為不理解所說語詞的意義，也不會被認為患有「認知上的缺陷」，可是，一旦要有所述說，則必定說出「你應該作乙」的價

值結論，此外別無他途。如此一來，「從事實前提推論事實結論」與「從事實前提推論價值結論」這兩者之間，雖然有所差別，但其演繹的推論規則却是一樣的，我們並不須要特殊的「實踐三段論」的邏輯。布氏說：

某些事實前提，係述及有關某人的目的，以及獲取該目的的充要條件，……在這種事實前提為真下，並在第二人稱的「應該陳述」下，我們必須說「你應該作乙」，而不說出其他任何事物。那麼，此處的「必須」是什麼意思呢？當我們說「在一中效的演繹論證裏，肯定論證的諸前提的人，也必須肯定論證的結論」時，這正是此處所說的「必須」的意思。……因此，在這種事例中，並不須要任何特殊的實踐邏輯（practical logic）；其相干的原則，正是那運用在演繹推論上的、熟知常見的原則。〔註二三〕

由此看來，布氏雖然認為事實述句不同於價值語句，但却以為，在某種事例中，事實述句與價值語句之間，具有「隱含的必然性」或「實際上的必然性」，因而主張，單從事實前提就可推論出價值結論，而其推論規則，正如從事實前提推論出事實結論一樣。

然而，布氏的主張並未能成立。

首先，布氏認為，凡以「是」或「不是」來表示的述句，皆為事實述句，而凡以「應該」或「不應該」來表示的語句，皆為價值語句。顯然的，布氏是以文法判準（grammatical criterion）來區別事實述句與價值語句。可是，依據本文前一章所述，在日常生活中，包含「應該」或「不應該」的語句，有時是「引號用法」，用來表達某種事實（社會事實或心理事實），而不是價值語句，因此，「文法判準」不足以區別事實述句與價值語句。退一步說，即使承認「文法判準」的適當性，可是布氏本人却未遵守自己所提出的判準。例如，在布氏所舉的反例中，其第一前提（「張三要將死李四」或「你要達成甲」）並未包含繫辭「是」或「不是」，但布氏說它為一個具有真偽可言的事實述句。又如其推論中的結論（「張三應該走車二平五的棋步」或「你應該作乙」），雖然包含「應該」語詞，但布氏却不因而斷定

它為價值語句，反而以「履行面相」來說明。

其次，依布氏的說明看來，布氏實際上用來區別事實述句與價值語句的判準，乃是：一語句是事實述句，若該語句在經驗上具有真偽可言，並且不具履行作用；一語句是價值語句，若該語句具有履行作用，並且其意義「多過真偽可言」。然而，縱然接受布氏實際上所使用的這個判準，布氏的推論仍難成立。布氏認為第一前提的真與第二前提的真，限制了結論的「單一可能性」，因而在前提皆為真之下，若要下結論，則必須下「你應該作乙」或「張三應該走車二平五的棋步」的結論；若下「你不應該作乙」或「張三不應該走車二平五的棋步」的結論，則可合理地假定說者失言、或在開玩笑、或在傳遞秘語，而當這些假定皆為妄時，那麼，這必是說者不理解所說語詞的意義，或說者患有「認知上的缺陷」。可是，平實說來，布氏實際上並未根據事實前提與價值結論之間的邏輯關係，來「架橋」溝通這兩者之間的鴻溝。菲力普斯（D. Phillips）與柯漢（M. Cohen）指出，在布氏所舉反例中的兩個前提下，並非只有一個「單一的可能性」而已。^{〔註二四〕}設A與B兩人在奕棋，B的身體甚壞以至於輸棋可能導致死亡；並設C、D、E、F、G、H等觀棋者，都知道B愛棋甚於愛生命，且向來是「輸棋不輸氣」，若B知道被人「讓棋」，則打擊甚大以至於可能導致死亡；再設A向所有觀棋者問：「在這樣的棋局中，我應該下什麼棋步？」而旁觀者都知道唯一將死B的棋步，乃是車二平五。如此，旁觀者會提出何種忠告？顯然的，所提出的忠告，不會限於「單一的可能性」。例如：

C可能說：你應該走車二平五的棋步。

D可能說：奕棋雖是一種消遣活動，但B一旦輸棋，則很可能導致死亡。

不應該走車二平五的棋步。

E可能說：B愛棋甚於生命，因而寧願輸棋也不願苟且偷生。你應該走車二平五的棋步。

F可能說：你太好強，為了修心養性，你不應該走車二平五的棋步。

G可能說：你時常疏於防守策略，為了激勵你的棋力，你不應該走車二平五

的棋步。

H可能說：這是價值判斷的問題，你自己決定吧。

由此看來，在第一前提與第二前提皆為真之下，並無拘束說者去下該結論的「單一可能性」；事實前提與價值結論之間，並無所謂的「隱含的必然性」或「實際上的必然性」，因而布氏的論旨未能成立。若布氏堅持其所謂的「單一可能性」，進而認為上述所舉的各種其他可能性，乃是「變動主題」，那麼，我們可以指出其所謂「推論」，實際上引入了推論者本人的價值判斷。因為第一前提與第二前提的真，對贊許張三目的的人來說，將是忠告張三去走車二平五的「決定性的理由」，但對不贊許張三目的的人來說，將是忠告張三不走車二平五的「決定性的理由」。顯然的，所謂「我們必須說出該結論，此外別無選擇」，乃在贊許前提之下所得的結果。

再次，布氏另外所舉的例子（一位公民是一位國民；因此，一位已婚的公民是一位已婚的國民），並不足以拒斥分離論所說的推論規則。因為已婚的公民，包含在公民之內，已婚的國民，包含在國民之內，所以「已婚」語詞雖然首次出現在結論中，但却早已隱含在前提內。

總之，事實前提與價值結論之間，並無布氏所說的「隱含的必然性」或「實際上的必然性」，因而其駁斥「休謨鐵則」的反例，並未能成立。

如同布氏，席爾（J. Searle）也認為可從事實前提推論出價值結論，但席爾用以推論的根據，則不同於布氏。

分離論者將自然論的一個主張（單從事實前提就可推論出價值結論）稱為「自然論的謬誤」（naturalistic fallacy），而席爾則稱分離論的論旨為「自然論謬誤的謬誤」（naturalistic fallacy fallacy），因為依照席爾看來，雖然從「粗略事實」的前提，不可能推論出價值結論，但「粗略事實」引入制度後，就成為「制定事實」，而可從「制定事實」的前提，推論出價值結論。

席爾指出，所謂「休謨鐵則」，係奠基在實然與應然之間的嚴格區別，而此嚴格區別，則建基在古典的世界圖像上。根據這種世界圖像，世界是由各種「粗略事

實」所構成，或者，有關世界的知識乃由各種「粗略事實」的知識所組成，而組成這種知識的各種概念，基本上是物理概念。這就是說，自然科學即是知識的型模；知識的基礎端在於經驗觀察。在這種世界圖像下，諸如「某汽車時速八十公里」、「張三身高六呎」、「李四藍眼碧髮」等語句，皆係可客觀地斷定為真或偽，而為事實述句，但諸如「某汽車是一部好的汽車」、「張三應該付給李四拾元」、「王五是位卑鄙小人」等語句，並非客觀上可斷定為真或偽的語句，而為價值語句。如此，事實述句是用來描述世界的特徵，價值語句則用來表達情緒、或用來贊美或譴責。若價值語句是客觀上可斷定為真或偽，則價值語句便不再發揮評價作用了。換句話說，價值不能存在於世界之中，若價值存在於世界之中，則價值已非價值，而只是世界的一部分了；並且我們不能使用描述語詞來界定評價語詞，因為若果如此界定，則評價語詞便不再發生評價作用了。因此，一旦得知事實述句與價值語句之間的不同作用，就可明白它們彼此間具有一個邏輯鴻溝，因而從事實前提推論出價值結論的一切努力，皆屬枉然。即使「推論中效」，其所推論出的價值結論，只不過是一個偽裝的事實述句罷了。

然而，依席爾看來，這個古典的世界圖像無法說明不同類別的事實述句。例如，「張三在投票」、「國會通過勞工法」、「李四有拾元」、「王貞治擊出全壘打」……等語句，如同「某汽車時速八十公里」、「張三身高六呎」、「李四藍眼碧髮」等語句一樣，皆是事實述句，可是，這兩類事實述句雖然都是陳示某種客觀事實，但前一類事實述句預設了某種制度，後一類事實述句則不預設某種制度。比如說，在選舉制度下，具有選民資格的張三，於指明的時間（當局所指定的投票時限）、地點（當局所指定的投票所）、紙張（當局所印製的選票）上，劃了一個記號，則張三的「物理運動」才可被描述為張三在投票，若不預設選舉制度，則相同的「物理運動」（張三在一張紙上劃了一個記號），並不能被描述為張三在投票。再如，於貨幣制度下，我們才可說「李四有拾元」，若不預設貨幣制度，則李四所擁有的，只不過是一張花花綠綠的長方形紙張罷了。又如，在棒球制度下，我們才可說「王

貞治擊出全壘打」，若不預設棒球制度，則王貞治的「物理運動」，只不過是以一根棍子，把一個圓形的東西打到某一距離之外而已。顯然的，投票、立法行為、棒球比賽……等等，包含著各種「物理運動」，但這些「物理運動」並不足以描述立法行為、投票、棒球比賽等等的事實；只在預設某種制度之下，這些「物理運動」才構成了事實。因此，我們可以依據是否預設制度，而將事實區別為「粗略事實」與「制定事實」兩種：前者不預設制度，後者則預設制度。顯然的，古典的世界圖像無法說明這個區別。

依據席爾的觀點，制度是指構成規則（constitutive rule），制定事實係發生在構成規則內的事實。羅斯（J. Rawls）曾經指出，我們具有兩種規則的概念，一為概括觀（summary view），一為實踐觀（practical view）。概括觀將規則看成過去各種決定的摘要。這就是說，假使不同的人於相同的特定事例中作了相同的決定，那麼，我們常以「規則的形式」來記錄這些過去的相同決定；一旦重現了同類的特定事例，則作同樣的決定，但每一個體都可再思考規則的正確性，而於特定事例中詰問規則本身的適當性。因此，特定事例中的決定，在邏輯上先於規則本身，有了行動，才有規則。實踐觀則將規則看成「新行動形式」的指明，而從此種指明中，我們得知行動的從事方式。這就是說，規則不是來自各個個體的決定，而是源自公共的界定，有了指明行動形式的規則後，某一特定行動才可視為隸屬於該規則之下，而採取規則所指明的行動，即在遵守規則。因此，規則本身在邏輯上先於各種特定行動；於規則所指定的系絡外，去從事規則所指明的行動，乃是邏輯上不可能之事；同樣的，當採取規則所指明的行動時，而去詰問規則本身的適當性，乃是不合理之事。^{〔註二五〕} 席爾根據羅斯的說明而將規則區別為二，一為構成規則，一為調整規則（regulative rule）。調整規則，係調整先前存在的各種行動方式，或者，係調整那些獨立存在的各種行動方式。例如，餐桌上的禮儀規則，調整了進餐行動，但進餐行動則獨立在餐桌上的禮儀規則之外。又如，宴會的禮儀規則，調整了穿著的行動，但穿著行動則獨立在宴會的禮儀規則之外。因此，調整規則所調整

的各種行動方式，在邏輯上獨立在調整規則之外，縱然缺乏調整規則，我們仍可表明這些行動。同時，在特徵上，調整規則大都採取祈使形式，例如「在進餐時不可狼吞虎嚥」、「在赴宴時不可穿拖鞋」。而構成規則，不但調整行動方式，並且界定（或創設）新的行動方式。例如，奕棋規則或棒球規則，不但調整奕棋或棒球行動，而且界定奕棋或棒球行動的可能性。這就是說，根據專用的規則，各種行動方才構成了奕棋或棒球的行動，脫離了專用的規則，奕棋或棒球比賽便不存在。因此，構成規則所指明的各種行動，在邏輯上依賴在構成規則之上，而在特徵上，構成規則大都是重言式的（tautological）。例如「當帥被將而無路可走時，便是將死」，「當打擊者打不到三個好球時，便是三振出局」等語句，乃植基在意義的分析上，因而構成規則內的大部分規則，都可釋義為「在系絡甲中，乙可當作丙」的形式。由此看來，古典世界圖像的概念，不足以描述構成規則內的事實。設一群受過嚴格訓練的觀察者，只以粗略事實的述句來描述橄欖球比賽，那麼他們將如何描述呢？他們可能利用統計方法建立某些「定律」，例如，建立「正集團」的定律：在某規律性的時間中，各個穿著相同的有機體，肩並肩地堆集在一起……。然而，不論蒐集到多少資料，不論建立多少「定律」，他們的描述，仍非橄欖球比賽的描述。在他們的描述中，遺漏了構成規則內的某些概念，例如「達陣得分」、「越位」、「犯規」等概念，因而無法描述橄欖球比賽。簡單說，他們所描述的粗略事實，勢必引用制度而依照構成規則來加以釋義，否則，他們的描述徒屬枉然。

席爾指出，一旦確認制定事實的存在、並掌握其性質，則可從事實前提推論出價值結論，因為某些粗略事實可以當作構成規則內的事實（制定事實），而構成規則包含義務、責任、束縛，不但拘束我們的行動，並且告訴我們應該去作些什麼。例如，在棒球比賽中，當打擊手打不到三個好球時，便應該回到球員休憩處；若打擊手認為實然不衍遞應然，而指出，從「打不到三個好球」這個實然，不能推論出應該回到休憩處的應然，則其說法是一個荒謬的說法。

顯然的，依席爾看來，從制定事實可以推論出價值結論，並且此種推論即是演

釋推論。席爾本人舉出一個推論例子來說明他的論旨，此一推論例子所本的語句為：

- (1)張三講出這些字彙：「李四，我承諾付你拾元。」
- (2)張三承諾付給李四拾元。
- (3)張三承擔了付給李四拾元的一個義務。
- (4)張三有了付給李四拾元的義務。
- (5)張三應該付給李四拾元。

席爾指出，(1)語句是粗略事實的述句，(2)、(3)、(4)語句，皆是制定事實的述句，(5)語句則是價值結論。但在(1)、(2)、(3)、(4)、(5)諸語句中，各語句與其後繼語句間的關係，並非都屬衍遞關係，有些關係是衍遞關係；有些關係則不是衍遞關係。但不屬衍遞關係的這些關係，仍然不止於適然關係 (contingent relation)；一旦增加某些必要的附加述句 (additional statement) 後，這些不屬衍遞關係的關係，便皆成衍遞關係。尤須注意的，所引入的這些附加述句，並不包含任何評價語句，而是由「經驗假定、重言式、字彙用法的描述」所組成。例如，(1)與(2)間的關係，不是衍遞關係，但增加下述兩個附加述句後，便成衍遞關係：

- (1a) 在某些條件 C 下，講出「李四，我承諾付你拾元」的任何人，乃承諾付給李四拾元。
- (1b) 獲得條件 C。

(1a) 是語言用法的描述，因而是一種事實述句。依據語言用法，任何人講出(1a)引號內的諸字彙時，該人便在作承諾。這就是說，在「適當條件」下，某人講出「我承諾」等字彙這一粗略事實，某人即在從事承諾的制定事實。條件 C 則指，講出某些字彙就可構成承諾行動的「適當條件」。這些適當條件包含：說者站在聽者面前、兩人都具清醒的意識、兩人都未受藥物控制、兩人都不是在引用詩文、兩人都不是在練習發音、兩人都不是在演戲、兩人都理解所說語詞的意義、兩人都無物理上的溝通障礙 (如耳聾、喉炎、失語症) 等等。(1b) 則表示有了這種適當的條件，因而(1b)也不是價值語句，而是一個經驗假定 (empirical assumption)。

就由於增加了(1a)與(1b)，(1)與(2)之間的關係，遂成衍遞關係。既為衍遞關係，則可從(1)推論出(2)。其推論形式為：

若獲得條件C，則〔若任何人講出「李四，我承諾付你拾元」這些字彙，則他承諾付給李四拾元〕。

獲得條件C。

若任何人講出「李四，我承諾付你拾元」這些字彙，則他承諾付給李四拾元。

張三講出「李四，我承諾付你拾元」這些字彙。

張三承諾付給李四拾元。

至於(2)與(3)之間的關係，則為衍遞關係。依席爾看來，我們一旦答允下棋，便得接受奕棋的構成規則，而在棋局中，不能詰問或拒斥規則；同樣的，一旦作了承諾，便得承擔義務，「承諾即是承擔義務的行動」。因此，(2)直接衍遞(3)，從(2)可直接推論出(3)。但席爾認為，若為了形式的精巧(formal neatness)，則不妨增加一個重言式：

(2a) 所有承諾，皆是承擔去作所承諾事物之義務的行為。

其推論形式則為：

若任何人承諾去作某事，則他承擔了去作該事的義務。

張三承諾付給李四拾元。

張三承擔了付給李四拾元的一個義務。

(3)與(4)之間的關係，並不是直接的衍遞關係，因為李四可能向張三說「我免除你的義務」，因而取消張三付給李四拾元的義務。如此，為了獲取(3)與(4)之間的衍遞關係，就得增加一個「限制述句」(qualifying statement)：

(3a) 其他情形均相同(ceteris paribus)。

(3a)不是一個隱含價值判斷的語句。席爾指出，當李四提出理由(例如，該承諾是惡的)因而免除張三的義務時，則(3a)隱含了價值判斷；但當李四並未提出理由時，則(3a)並未隱含價值判斷，(3a)只是事實述句。因此，在「實際上並未

提出理由」的情況下，(3a)是事實述句，而非價值語句。由此看來，在增加(3a)後，(3)與(4)之間的關係，便成衍遞間，而可從(3)推論出(4)。但若爲了「形式的精巧」，則不妨增加一個重言式：

(3b) 其他情形均相同，承擔義務之人即是有了義務。

如此，從(3)推論出(4)的推論形式則爲：

若其他情形均相同，則「若任何人承擔了義務，則他有了義務」。

其他情形均相同。

若任何人承擔了義務，則他有了義務。

張三承擔了付給李四拾元的一個義務。

張三有了付給李四拾元的義務。

至於(4)與(5)之間的關係，也不是直接的衍遞關係，因爲此處可能產生諸義務間的凌駕情形。這就是說，若某人有了去作某事的義務，則此人應該去作該事，但因此人具有另一個義務，並且此義務凌駕原先的義務，而使得此人不應該去作原先應該去作的事。例如，若張三有了付給李四拾元的義務，則張三應該付給李四拾元，但張三却另具養育子女的義務，並且此義務凌駕原先義務，而在凌駕理由的考慮下——若付給李四拾元，則子女會因而餓死，因此不應該付給李四拾元——使得張三不應該去作原先應該作的事。如此，爲了獲得(4)與(5)之間的衍遞關係，就得增加一個「限制述句」：

(4a) 其他情形均相同。

(4a)不是一個隱含價值判斷的語句。席爾指出，除非張三提出某種理由（例如，子女會因而餓死）以拒斥他應該履行的承諾，否則，張三應該去履行他的承諾。因此，當張三提出相反理由時，(4a)方才隱含價值判斷，但在「實際上並未提出相反理由」的情形下，(4a)並未隱含價值判斷，(4a)是一事實述句。由此看來，在增加(4a)後，(4)與(5)之間的關係，便成衍遞關係，而可從(4)推論出(5)。但若爲了「形式的精巧」，則不妨增加一個重言式：

(4b) 其他情形均相同，我們應該去作我們有義務去作的事。

如此，從(4)推論出(5)的推論形式則為：

若其他情形均相同，則〔若任何人有了去作某事的義務，則他應該去作該事〕。

其他情形均相同。

若任何人有了去作某事的義務，則他應該去作該事。

張三有了付給李四拾元的義務。

張三應該付給李四拾元。

就上述說明而言，(1)是粗略事實，(1a)是語言用法的描述，(1b)是經驗假定，(2)是制定事實，(2a)是重言式，(3)是制定事實，(3a)是事實述句，(3b)是重言式，(4)是制定事實，(4a)是事實述句，(4b)是重言式，(5)則是價值結論。而由上述各組推論看來，整套推論的進行，首在引入制定事實，然後指明承諾即是義務，進而從義務推出「應然」。如此，依席爾的說明，在其整套推論中，由於諸前提並未包含價值語句，並且所推得的結論是價值語句，因此，「休謨鐵則」縱然不是錯誤的，至少仍須加以修正。席爾說：

我以一個粗略事實開始，……然後引用制度而使之成為制定事實。就藉制定事實，我們獲得了結論：此人應該付給另一個人拾元。全部的證明，依賴在構成規則上。此構成規則乃是：去作承諾即是去承擔義務。……我們以「除非至少增加一個構成規則，否則，一套粗略事實的述句，不能衍遞一制定事實」這一規則，來代替以前的規則（除非至少增加一個價值前提，否則，一套事實述句，不能衍遞一個價值結論。）〔註二六〕

對於上述的演繹推論，席爾本人擬想幾個異議，進而一一加以反駁。第一，分離論者或會指出(4a)是價值語句，因而在席爾的諸推論前提中，實際上包含了一個價值前提。可是，席爾說，即使(4a)是價值前提，我們仍可改寫(4)與(5)之間的形式，而將(4a)放在(5)中，遂使諸前提未包含價值語句。這就是說，取消(4a)後，(5)將為(5a)：其他情形均相同，張三應該付給李四拾元。如此，依席爾看來，

分離論者的這個異議並未能成立。

第二，分離論者或會指出，由於第一前提是事實述句，而結論是價值語句，所以在(1b)中必定隱含一個評價元素。可是，席爾說，語言行為係一種約定行為，根據約定講出某些字彙，正構成了語言行為的履行，因此，張三在某些條件中講出某些字彙時，張三乃在作承諾，而對這些條件的描述，並不引入任何評價元素。由此看來，分離論者的這個異議，只是一種巧辭：先假定「休謨鐵則」，然後再指出(1b)中必定隱含一個評價元素。

第三，分離論者或會指出，「承諾」是一個評價語詞，而非一個描述語詞，因而席爾推論中的(2)，乃是一個價值語句，而不是一個事實述句。可是，席爾指出，雖然「承諾」語詞在邏輯上連結義務觀念，但是，某人是否在作承諾，依然是一個客觀事實，分離論者的異議遂未能成立。退一步說，即使(2)是一個價值語句，那麼從(1)推論出(2)，這不正是表明了單從事實前提就可推論出價值結論了嗎？

第四，分離論者或會指出，在終極上，席爾的整個推論，係依賴在一個價值語句（即「我們應該履行我們的承諾」）上，因而我們可將整個推論，還原為實踐三段論：

我們應該履行我們的承諾。

張三承諾付給李四拾元。

張三應該付給李四拾元。

可是，席爾堅持，「我們應該履行我們的承諾」這一語句，不是一個價值語句，而是一個重言式。依席爾看來，構成規則不但調整行動方式，並且界定或創設新的行動方式，因此，構成規則絕大部份係植基在意義的分析上，幾乎都具「在系絡甲中，乙可以當作丙」的形式，或幾乎都為重言式。而在承諾的構成規則（承諾制度）中，「承諾是義務」語句，以及「我們應該履行我們的義務」語句，正如「三角形具有三邊」語句一樣，都植基在意義的分析上，都具「在系絡甲中，乙可以當作丙」的形式，都為重言式。既然「承諾是義務」與「我們應該履行我們的義務」都為重言

式，則「我們應該履行我們的承諾」當然也是重言式。席爾指出，由於分離論者未能辨別承諾制度的外部問題（external question）與內部問題（internal question）之間的差異，因而無法看出該語句的重言特性。承諾制度的內部問題，係指在承諾制度內所問的問題，這皆關涉重言式的問題或答案。例如，若一再追問張三「你為何應該付給李四拾元」時，則張三可以根據承諾制度，而依次答說「因為我承諾付給李四拾元」、「因為我應該履行我的承諾」、「因為我們應該履行我們的承諾」、「因為這是承諾制度」。這些問題或答案，皆發生在承諾制度內。承諾制度的外部問題，係指在承諾制度外所問的問題，這並不涉及重言式的問題或答案。例如，當問張三「為何我們應該具有承諾制度」時，張三或可訴諸承諾制度所帶來的社會效果而來答覆，比如答說「若無承諾制度，則社會將陷於混亂」。顯然的，承諾制度的內部問題不同於承諾制度的外部問題，但分離論者將「我們應該履行我們的承諾嗎？」這一內部問題，看成「為何我們應該具有承諾制度？」這一外部問題，因而竟以為它不是一個重言式。如此，根據席爾的說明，分離論者這一異議仍然未能成立。

第五，分離論者或會指出，席爾整個推論中所包含的評價語詞（如「承諾」、「應該」等），皆屬評價語詞的「引號用法」，因而其整個推論實際上係以「間接語式」（*oratio obliqua*）來進行，如此，其推論中的結論，也就不是一個價值語句，而是一個偽裝的事實述句。換句話說，當一位美國政治學家觀察中國人的行為時，他也可完全使用事實述句來進行席爾的整套推論。例如，他可將(2)看成「張三作了中國人稱為承諾的事」，並將(5)看成「根據中國人的承諾制度，張三應該付給李四拾元」，而來進行整套推論，因此，(5)不是一個價值語句，而是一個有關中國社會的事實述句。可是，席爾指出，分離論者這一異議，只不過訴諸評價語句的「引號用法」，然後透過「間接語式」再建構一個平行的推論而已；嚴格說來，即使我們能夠以「間接語式」再建構一個平行的推論，但這仍然不足以駁斥原先的整套推論。因此，席爾認為分離論者這一異議，乃是一個不相干的異議。

由上述種種論證看來，席爾以爲「休謨鐵則」即使不是錯誤的，至少仍須加以修正，因而下結論說：

- (a) 古典世界圖像無法說明制定事實。
- (b) 制定事實存在於構成規則的系統內。
- (c) 某些構成規則的系統，包含義務、責任、及束縛。
- (d) 在這些系統內，仿照所舉的推論範例，我們皆能從「實然」推論出「應然」。

〔註二七〕

根究說來，席爾的論旨能夠成立嗎？若能成立，則我們勢要修正「休謨鐵則」，並改變通常接受的觀念。然而，許多學者認爲席爾的論旨難以成立；這些不同的學者，各從不同的角度，來詰難席爾的論旨。批評的角度雖然各不相同，但一般都指向席爾推論中的（3a）與（4a），或直指席爾對「制定事實」的說明。我們先論及（3a）與（4a）的批評，其次再述及「制定事實」的批評。

席爾爲了排斥義務的免除性，以使(3)衍遞(4)，因而引進（3a）；爲了排斥義務的凌駕性，以使(4)衍遞(5)，因而引進（4a）；進而認爲，「在實際上並未提出相反理由」的情況下，（3a）與（4a）都是事實述句。但席爾承認，「在實際上業已提出相反理由」的情況下，（3a）與（4a）都隱含價值判斷。

然而，批評者指出，首先，對於一個語句是否爲一個價值語句，語句的肯定形式或否定形式的考慮，乃是不相干的考慮。換句話說，若「甲」爲價值語句，則「非甲」也爲價值語句，若「甲」不是價值語句，則「非甲」也不是價值語句。因此，若「在實際上業已提出相反理由」（此係否定「其他情形均相同」）隱含著價值判斷，則「在實際上並未提出相反理由」（此係肯定「其他情形均相同」）也隱含著價值判斷；不論「其他情形均相同」語句的用法，是肯定的還是否定的，它都隱含著價值判斷。其次，張三或其他人「實際上並未提出相反理由」，可能是他們在進食、口中塞滿食物的緣故。若因此就斷定張三有了付給李四拾元的義務，顯然是荒謬的說法。再次，不論如何，席爾本人也暗示他自己的推論不能成立，因爲他

坦承(4a)「可能」隱含著價值判斷。進一步說，在坦承(4a)隱含著價值判斷後，席爾竟然指出，若(4a)隱含價值判斷，則他將取消(4a)，並把(5)改寫為(5a)；而經由這種改寫，席爾認為(4a)雖然隱含價值判斷，但改寫後的整套推論前提，由於不包含(4a)，所以其推論是由事實前提而致價值結論。可是，批評者指出，席爾的這種改寫，違反其整套推論的宗旨，因為改寫後的(5a)是工具性的價值判斷，而不是範疇的價值判斷。換句話說，(5a)係可付諸檢證的假設句(「若」其他情形均相同，「則」張三應該付給李四拾元)，而非價值語句，因此，席爾的這種改寫，違反其整套推論的宗旨。總之，批評者認為席爾的推論例子，不是(3a)、(4a)隱含價值判斷，就是席爾自毀論旨。〔註二八〕

傅德生(W. Hudson)雖未肯定席爾整套推論是中效的推論，但對上述的批評，傅氏曾替席爾提出答辯。傅氏指出，在席爾的推論例子中，取消(3a)與(4a)後，席爾的推論仍然未受影響。就(3a)來說，(3a)是用來排斥被承諾者免除承諾者的義務而已，但(3a)所要排斥的這種情形，為何不包含在(1a)的條件C之中呢？傅氏說，除了「說者站在聽者面前、兩人都具清醒的意識、兩人都未受藥物控制、兩人都不是在演戲、兩人都理解所說語詞的意義、兩人都無物理上的溝通障礙」等條件外，條件C尚可包含這個經驗假定：被承諾者並未免除承諾者的義務。如此一來，在取消(3a)，並將(3a)所要排斥的情形放在條件C中之後，席爾整套推論仍可進行。就(4a)來說，(4a)是用來排斥各種義務間相互衝突的可能性。例如，在一方面，張三有了付給李四拾元的義務，在另一方面，張三也有養育子女的義務，但若張三付給李四拾元，則其子女會因而餓死，因此，張三的這兩種義務彼此相互衝突，而在養育子女的義務凌駕承諾義務之下，張三便不應付給李四拾元。但是，傅氏指出，養育子女的義務凌駕承諾義務這一事實，並未阻止承諾義務衍遞「我們應該履行我們的承諾」這一語句，因此，取消(4a)後，席爾的整套推論仍然未受影響。首先，在養育子女的義務凌駕承諾義務時，「我們應該履行我們的承諾」這一語句，並非荒謬的說法，而是一個可理解的說法。換句話說，我們有了養育子女

的義務與有了承諾的義務，這乃是一個可理解的說法，而我們應該養育子女並且應該履行承諾，這也是一個可理解的說法。值得注意的，在席爾的推論例子中，「凌駕」並非被視作「免除義務」，而是被視為「干擾義務與應該之間的關係」罷了。因此，在養育子女的義務凌駕承諾義務之下，並未「免除」張三應該付給李四拾元的義務。總之，取消（4a）後，並未影響席爾的整套推論。其次，批評者或會指出，我們具有兩種能夠履行的義務，這或許是可理解的說法，但是，若養育子女的義務凌駕承諾義務，係指張三不能「同時」履行這兩種義務，則張三的承諾義務，並未衍遞「張三應該履行其義務」這一語句。可是，傅氏答說，誠然，在這種情形下張三便要陷入兩難之中，但是，張三陷入兩難中這一事實，並不足以破壞「義務」、「應該」等字彙的用法。依傅氏看來，若張三決定履行養育子女的義務，則張三仍然不能免除其承諾義務；若張三決定履行其承諾義務，則張三仍然不能免除其養育子女的義務；因此，取消（4a）後，席爾整套推論仍可進行。簡單說，批評者的指責，乃是無的放矢。〔註二九〕

關於（3a）與（4a）的批評，席爾本人也提出了類似傅氏的答辯。席爾認為（3a）與（4a）既然時常招致「不相干的異議」，因而決定取消（3a）與（4a），然後再行處理義務的免除性、凌駕性的情形。就（3）與（4）之間的關係說，席爾認為下述（3c）的重言式，可以取代（3a）與（3b），而不會影響整套推論：

（3c）承擔一個義務的任何人，於其承擔義務時，都有了一個義務。

如此一來，「隨後」所發生的義務免除性（例如，李四認為該承諾是壞的，因而免除張三的義務），皆跟（3c）無關，因此，在以（3c）取代（3a）與（3b）後，（3）直接衍遞（4），而可從（3）推論出（4）。但若為了「形式的精巧」起見，則可在（1）至（4）的諸語句上，加上「於該時刻」這一語詞。總之，經過這樣的重新處理後，批評者就無從指責了。就（4）與（5）之間的關係說，席爾認為，如同（3）與（4）之間的關係，下述（4c）的重言式，可以取代（4a）與（4b），而不會影響整套論證：

（4c）若我們有了去作某事的義務，則就該義務而言，我們應該去作我們有

義務去作的事。

如此一來，由於「就該義務而言」，所以義務的凌駕性，皆跟（4c）無關了。換句話說，在（4c）之下，指明其他義務的存在，不但無法限制承諾義務，並且無法否認承諾義務。進一步說，既然以（4c）取代了（4a）（4b），則在結合（4）與（4c）之後，其所推論出的結論，便為（5b），而非（5）或（5a）了：

（5b）就張三付給李四拾元的義務言，張三應該付給李四拾元。

值得注意的，依席爾看來，以（4c）代替（4a）（4b）後，不但排斥了批評者的「不相干的異議」，並且（5b）乃是一個範疇價值判斷，而非一個工具性的價值判斷。因此，席爾說：

我們依賴「承諾」、「義務」、及「應該」之間的界說關連；而所引起的唯一問題，乃是義務可被凌駕或免除，……但藉指出義務存在於承擔義務之時，……我們解決了我們的困難。〔註三十〕

由傅氏的答辯以及席爾本人的重新處理看來，批評者對於（3a）與（4a）的詰難，誠屬「不相干的異議」。然而，席爾的論旨是否就因而能夠成立？許多學者認為席爾的論旨，依然不能成立，因為「承諾制度」的引用，隱含著價值判斷。

胡路（A. Flew）認為席爾的論旨並未能成立。首先，席爾對於「古典世界圖像」的說明並不恰當。依據席爾的說明，在「古典世界圖像」中，實然與應然乃是壁壘分明的兩個元素，任何字彙既不可能是歧義的，又不可能是結合著這兩個元素。這就是說，任何字彙不是具有描述意義，就是具有規約意義，而絕無兼具描述意義與規約意義的字彙。然而，胡路指出，贊成「古典世界圖像」的學者却未如此主張過，例如規約說，不但認為評價字彙兼具描述意義與規約意義，並且以為評價字彙的「引號用法」只具描述意義。因此，席爾對於「古典世界圖像」的說明並不恰當。

其次，既然任何字彙可能是歧義的，又可能是結合著描述意義與規約意義，那麼，我們必須區別它們的用法。胡路說，「承諾」字彙不但是歧義的，並且兼具描述意義與規約意義；當以報導者（reporter）的身份使用「承諾」字彙時，則「承

諾」字彙只具描述意義，而其組成的語句，即為事實述句；但當以參與者（participant）的身份使用「承諾」字彙時，則「承諾」字彙兼具描述意義與規約意義，而其組成的語句，即為價值語句。顯然的，除非加上規約意義，否則，從報導者「承諾」字彙的用法，不可轉成參與者的「承諾」字彙的用法。胡路就根據這個區別，進而指出席爾推論中的（1a）係兼具描述意義與規約意義的價值語句。胡路說，在席爾推論中的（1a），其「承諾」字彙係參與者的用法；若要（1a）成為只具描述意義的事實述句，則必須出諸報導者的用法，而將（1a）改寫為：

在某些條件C下，講出「李四，我承諾付你拾元」的人，業已作了其社會成員所稱為承諾的事，而依其社會的承諾制度，該人承諾付給李四拾元。

但在席爾的論證中，（1a）却是價值語句，因而席爾的推論隱含了價值判斷。退一步說，姑且認為（1a）是一個事實述句，亦即姑且認為（1a）中的「承諾」字彙係報導者的用法，那麼，由（1）（1a）（1b）所推論出的（2），其所含「承諾」字彙必也是報導者的用法。可是，胡路指出，席爾為了從（2）推論出（3），藉以推得張三承擔了付給李四拾元的「義務」，却不得不引入價值判斷，而認為（2）中的「承諾」字彙係參與者的用法。

再次，席爾認為「我們應該履行我們的義務」這一語句，乃是一個重言式，然而，胡路則認為它未必是一個重言式。依胡路看來，若使用該語句的使用者，認為「免除義務即是取消承諾語詞的充分理由」，那麼，該語句是一重言式；若使用者認為「它指涉某些特定的描述條件，而在承認這些條件下，我們應該去作某些特定事物」，那麼，該語句的用法是實質的（substantial）；若使用者認為「假使承認這些描述陳述，則我們應該去作某些特定事物」，那麼，該語句的用法，介於重言用法與實質用法之間。但席爾並未看出這些區別，只肯定它是重言式而已。

總之，由上述各種考察看來，胡路認為席爾的論旨並未能成立。〔註三一〕

赫爾也提出類似胡路的批評。赫爾認為席爾的整套推論，就像紙房子一樣，一吹便倒。赫爾指出，從日常用語中的許多字彙來說，除非字彙使用者贊許這些字彙

所組成的語句，否則，這些字彙毫無作用。例如，除非贊許財產制度，否則「我的」、「你的」等字彙毫無作用；除非贊許貨幣制度，否則「元」、「角」等字彙毫無作用；除非贊許棒球規則，否則「三振出局」、「全壘打」等字彙毫無作用。同樣的，除非贊許承諾制度，否則「承諾」字彙毫無作用。因此，若我們都不贊許承諾制度，則去作一個承諾，乃是不可能之事，同時，說出「承諾」字彙，將只是發出一串聲響罷了。進一步說，財產制度、貨幣制度、棒球規則、承諾制度等構成規則，皆由某些語句所組成，但去贊許這些語句，並非去贊許某些重言式，而這些語句本身也不是分析述句。換句話說，只要足夠人數贊許構成規則（如財產制度、承諾制度），那麼構成規則的諸字彙或語句便發生了作用，但某些不贊許構成規則的人，也可理解地使用這些字彙或語句，而不會陷入自相矛盾，因此這些語句並非重言式。例如，一位無政府主義者仍可使用「財產」字彙，一位從未履行過承諾的政客，仍可使用「承諾」字彙。一般說來，社會上的許多構成規則早為多數人所贊許，以至於，若不贊許它們，則這些構成規則就不存在。這種情形令人以為可以從事下述推論：社會上存在著某一構成規則（如財產制度），因此，基於某些「粗略事實」（例如，我的祖先早已占有某塊土地），我們便可肯定某些「制定事實」（例如，這塊土地是我的財產），而從這些「制定事實」，就可推得某些價值結論（例如，任何人不應該剝奪我的土地）。然而，赫爾指出，這種推論並非從事實前提推論出價值結論。因為只在贊許構成規則下，並且只在構成規則不是重言式下，「粗略事實」方可為價值結論的「根據」（ground）；若某人（如共產黨員）不贊許該構成規則，則整套推論便告瓦解。就依據這種論旨，赫爾指出席爾的整套推論，乃繫於「我們應該履行我們的承諾」這一隱含的價值原則上，因而席爾的推論並未駁斥「休謨鐵則」。赫爾說：

除非我們接受這個原則，否則我們既非贊許承諾制度的成員，又不能在邏輯上被迫去接受該原則所帶來的制定事實。〔註三二〕

基於這個主要論點上，赫爾進而指出席爾推論中的（1a）是一個價值語句，因為它

表達了說者贊許承諾制度；(2a)也是一個價值語句，因為它規約了某些行動方式，若(2a)是重言式，則它將僅止於意義的分析，而不能引導任何行動。

顯然的，胡路與赫爾兩人的批評，都直指制定事實本身的說明，並且皆認為粗略事實經由承諾制度的引用，而成為制定事實時，必定隱含某種價值判斷，因此，在席爾的整套推論中，隱含了某些價值前提。

對於胡路與赫爾兩人的批評，席爾曾經提出答辯。首先，席爾認為，語言用法在任何語言理論上設置了某些限制；任何語言理論必須符合語言用法。其次，依據語言用法，「某人作了承諾」這一語句，乃是一個客觀事實，而在界說上，承諾即是「承擔了去作某事的義務」，因此，一旦沿用承諾制度而引入其所創設的行動時，我們便受語言用法的拘束，不論我們是否贊許承諾制度。席爾就依據上述兩個論點來考察胡路與赫爾的批評。他說，一位無政府主義者可能基於某些理由而不贊許承諾制度，或認為我們不應該履行我們的承諾，但是，這位無政府主義者對承諾制度的指責，乃是針對承諾制度的外部問題而發。換句話說，不贊許承諾制度或宣稱承諾制度是壞的，這不等於在否認「承諾即是承擔去作某事的義務」，因此，不論我們是否贊許承諾制度，一旦沿用承諾制度而引入其所創設的行動時，我們必然受到語言用法的拘束：在某些條件C之下，講出某些字彙的人，乃在承擔一個義務。由此看來，(1a)正是語言用法的描述，而(2a)則為重言式。進一步說，將「承諾」字彙區別為報導者的用法與參與者的用法，雖然頗具啟發性，可是，依據語言用法，「承諾」字彙的用法，並非如此歧義的。這就是說，在某些條件下，講出「我現在承諾……」的人，不僅在講出某些字彙而已，而是表示「要去履行某種行動」。因此，(1a)中承諾字彙的用法，根本不是「報導者的用法」；同時，(1a)中承諾字彙的用法，係描述語言的用法，並未隱含任何應該元素，因而也非價值語句。〔註三三〕

由上述正反雙方的論點看來，雙方皆主張「粗略事實」不同於「制定事實」，並且都肯定可從「制定事實」推論出價值結論。但胡路和赫爾兩人認為構成規則內

的「制定事實」，隱含著應然元素；席爾却以為構成規則內的「制定事實」，係語言用法的描述，而為一種客觀事實。依照席爾所舉的推論例子來說，正反雙方爭論的焦點乃是：承諾制度本身是否隱含著應然元素？在胡路和赫爾兩人看來，一旦不贊許承諾制度，則「承諾」字彙並無「束縛力」，因而引用承諾制度，使得隱含著應然元素。但在席爾看來，不贊許承諾制度，只是詰問承諾制度的外部問題而已，而外部的詰難，並不等於內部的詰難，因此，不論外部的贊許與否，在語言的用法下，一旦引用承諾制度，則「承諾」字彙不但具有「束縛力」，並且不隱含著應然元素。換句話說，席爾認為，首先，在引用承諾制度時，並未隱含價值判斷；其次，承諾制度內的事實，衍遞著應然，應然必定緊跟著承諾制度內的事實，若否認應然，則也要否認承諾制度內的事實描述，若承諾制度內的事實描述是精確的話，則應然必定緊隨著而來。而胡路和赫爾兩人則以為，否認了承諾制度的「外部」，使無所謂的「內部問題」；在不贊許承諾制度下，承諾制度對我們不具「束縛力」，承諾制度能具「束縛力」，端在於我們的決定（亦即決定去接受它的「束縛力」），而多數人接受它的「束縛力」這一事實，並不必然意指它對任何人都具有「束縛力」。

依作者看來，席爾的論旨難以成立。設在一個具有承諾制度的極權社會中，一位保安人員傳訊張三，要張三承諾提供反抗份子的名單；再設張三向此位保安人員講出這些字彙「我承諾提供反抗份子的名單」；又設張三雖然滿口承諾，但私底下却誓言保守秘密。那麼，在譴責極權社會並推崇張三保守秘密的一般判斷下，若問赫爾「為何張三不應該提供反抗份子的名單？」赫爾可以答道，只在隱含價值判斷下，講出「承諾」等字彙的粗略事實，方可成為承諾的制定事實，進而從承諾制度推論出「張三應該提供反抗份子的名單」的價值結論；但在本例中，張三並未贊許承諾制度，因此，即使張三說出「承諾」等字彙，張三仍然未在作承諾，張三不應該提供反抗份子的名單。若問席爾「為何張三不應該提供反抗份子的名單？」席爾勢必答道，由於（1a）中的條件C未被滿足，因此，張三雖然講出「承諾」等字彙，但張三並未在作承諾，張三不應該提供反抗份子的名單。顯然的，席爾的答案，必

定遭遇到一個難題：在張三講出「承諾」等字彙的粗略事實下，我們究竟要基於何種理由以否認張三在作承諾呢？換句話說，這是否意謂條件C中包含了張三的「贊許因素」呢？若條件C中包含了張三的「贊許因素」，則席爾所舉的推論例子，便隱含著價值判斷。若條件C中未包含張三的「贊許因素」，那麼，我們究竟要基於何種理由以否認張三在作承諾呢？

佛洛霍克(F. Frohock)認為席爾整套推論所面臨的一個大難題，乃是在不隱含價值前提下，很難從講出某些字彙的粗略事實而引入承諾的制定事實。但佛氏主張，我們或可使用法律制度來代替承諾制度，進而從事實前提推論出價值結論。佛氏指出，在承諾制度中，除非承諾者贊許承諾制度，否則，承諾制度對承諾者不具「束縛力」；但法律行為記載在法律制度中，法律制度對法律行為者都具「束縛力」。換句話說，履行法律行為，並不附加法律行為者的贊許條件，贊許即在法律行為中。例如，在證婚人與主婚人面前，男女雙方都不得「偽裝結婚」。又如，法律上的契約行為，一旦行為者簽署契約，則其簽署契約的「公共判準」，足以作為簽署者心理狀況的充分證明，而不必附加贊許前提——簽署契約的粗略事實，即是契約的制定事實。因此，佛氏認為，在席爾的推論中，行為者必先「自行決定」成為承諾制度內的成員，方可從(1)推論出(2)，因而常被批評為隱含一個價值前提；然而，若以法律制度代替承諾制度以行推論，則可免除這種批評。

在這個見解之下，佛氏仿照席爾的推論，認為下述諸語句，不但可以構成那同於席爾推論例子的推論，並且可以排除席爾所遭遇的困難：

(1)張三立字據：「李四，我以拾萬元購買你的房屋。」

(1a)在條件C下，寫出「李四，我以拾萬元購買你的房屋」語句、並簽名的任何人，乃出價拾萬元購買李四的房屋。

(1b)獲得條件C。

(2)張三出價拾萬元購買李四的房屋。

(2a)所有出價購買，都是承擔購買義務的一種行動。

(3)張三承擔了以拾萬元購買李四房屋的一個義務。

(3a)其他情形均相同。

(3b)其他情形均相同，承擔義務之人即是有了義務。

(4)張三有了以拾萬元購買李四房屋的義務。

(4a)其他情形均相同。

(4b)其他情形均相同，我們應該去作我們有義務去作的事。

(5)張三應該以拾萬元購買李四的房屋。

然而，依作者看來，佛氏的推論例子，或許並未「隱含贊許」，但「贊許即在法律行為中」，因此，其推論例子，如同席爾的推論例子，也不是從事實前提推論出價值結論，而對席爾推論例子的批評，也適用於佛氏的推論例子上。佛氏自己曾經說過：「法律語言是描述與規約的一種混合，這是可以確定的。在某種程度內，任何法律系統將反映其成員的行為，因為習慣法完全異於習慣行為，乃是不可想像的。……但法律也規約行為；它告訴我們應該去做什麼，或者，它建立某些我們要去什麼的基本規則。……贊許來自法律行為，因而義務源於法律行動之中。」

〔註三四〕總之，不可分離論者所以可從「制定事實」推論出價值結論，只因「制定事實」隱含了價值前提。波卜爾（K. Popper）曾經指出：

不同的部落具有不同的禁忌。這些不同的禁忌，都由人們所指定並付諸實行，若能避免族人的制裁，則違反禁忌並無任何不快的回應；神秘部落主義的瓦解，正跟這樣的體認相互關連在一起。……這些經驗導致了一個自覺的區別：其一為人所實行的規範法則，另一為自然的規律性；前者奠基在決定或習慣上，後者則在人力之外。……將我們的各種標準設置在自然界之上的，乃是我們自己，而以這種方式把道德引入自然界的，仍是我們自己。……雖然決定屬於事實，但從事實或事實述句永不能推論出決定。……作一決定、採取一規範或標準，皆屬事實，但所採取的規範或標準，並非一種事實。〔註三五〕

如同布雷克與席爾，韓納福特（R. Hannaford）也認為可從事實前提推論出價

值結論，但不同於布雷克與席爾，韓氏所謂的推論，係指「一般的、自然的推演」(a normal and natural kind of derivation)，而非指演繹推論。

韓氏指出，事實述句與價值語句雖有所區別，但兩者之間却具有關連——這種關連，類似工具性價值判斷中前項與後項之間的關連。依韓氏看來，工具性價值判斷的形式乃是，若要達成某目標，則必須採取某一不可或缺的手段。如同工具性價值判斷的形式，在從實然推論應然中，若我們可以建立某些持續社區生活的必要條件，則我們便可推得價值結論。但這種推論如何成立呢？

韓氏說，在政治上，人類行為的主要特徵，乃是每一個人的行動都牽涉到其他人；「人類生活」意指著結合他人的系絡。不論在何種生活階段上（如幼年、青年、壯年、老年），不論在何種行動上（如扶養、教育、勞務），成為人類，即是成為社區生活的成員。簡單說，經由一個廣泛的互動網，社區生活方才可能。其次，若要從事社區生活，則我們應該尊重他人；珍視自己的生活而不珍視他人的生活，乃是不可能之事。換句話說，若要從事社區生活，則應該維護社區生活的各種必要條件（如言論自由）；若不加以維護，則生活將陷於霍布斯（T. Hobbes）所描繪的世界：人人自保，各自為戰。顯然的，我們應該去維護社區生活的必要條件，而不應該去破壞它。〔註三六〕

由此看來，韓氏從事實前提推論價值結論的形式為：

- (1)若我們要從事社區生活，則我們應該維護社區生活的必要條件。
- (2)我們都要從事社區生活。
- (3)因此，我們應該維護社區生活的必要條件。

對於韓氏這個推論，奧本漢提出兩點批評。首先，推論中的(1)是偽的。奧本漢說，在一個奴隸社會中，對奴隸主人而言，社區生活乃是應該儘力維護的，而奴隸制度更是社區生活所不可缺少的條件；但對奴隸來說，要從事社區生活，並不必維護奴隸制度，即使奴隸可從奴隸制度中獲得某些益處，但推翻奴隸制度而從事另一種社區生活，其所獲得的益處可能更多。其次，在韓氏的推論裏，(1)中的應然乃是工具

性的應然，(3)中的應然却是範疇性的應然，因此，不論(1)是否為真或偽，從(1)與(2)中不得推論出(3)。〔註三七〕

由於「我們要從事社區生活」這一事實，並不足以保證「所有人」都要從事社區生活，因此，韓氏本人也承認(1)或許是偽的。但韓氏認為，我們並不能因此就斷定，我們不能從事實前提推論出價值結論。這是因為韓氏所說的推論，係指「一般而自然的推演」。所謂「一般而自然的推演」係植基在這樣的肯定上：除非人們要從事社區生活，否則他不是一位健全或負責的人。因此，韓氏認為，當在討論去作什麼時，肯定人們是健全或負責的人，極為適當。就在這樣的肯定下，我們便可從事實前提「一般而自然地」推論出價值結論。如此，當張三知道李四的行為將危及他人時，張三便「一般而自然地」推論出：李四不應該作它。若張三不下「李四不應該作它」的價值結論，則張三不是健全或負責的人。韓氏說：

就那從事實前提得到道德結論的運算來說，我們或許不要使用「推演」字彙來描述它。誠然，在「推演」的標準用法下，我們所用的運算不同於嚴格的邏輯運算。……但是，從事實斷言以及意圖觀念中，推演出一個道德規範，這並非在從事一個私人的運算。它時常是「唯一的」運算，藉此運算，我們獲得一個扣緊的道德決定。〔註三八〕

顯然的，由奧本漢的批評以及韓氏的「推論」看來，韓氏雖認為可從事實前提推論出價值結論，但因其推論不指謂演繹推論，所以不足以駁斥「休謨鐵則」。退一步說，即使韓氏的推論，可以視作「非私人的運算」，但其推論，仍要隱含一個價值前提——人人應該成爲一個「健全或負責」的人——，並將此價值前提當作「一般而自然的」推論規則。

從上述各種不可分離論及其批評來說，不可分離論並不足以駁斥「休謨鐵則」。作者同意當代政治學者葛瑞歐（A. Gregor）的意見：

自從休謨時代以降，規範哲學家業已確認「事實」……不能導致規範結論。……在這個邏輯鴻溝上，嘗試架橋的許多企圖，從未成功。〔註三九〕

至於當代政治學界的某些「後行為論者」，例如克雷（G. Carey），雖然時常指責「休謨鐵則」為神學上的一種戒律（Commandment），但却未能提出其指責的依據；〔註四〇〕他們的指責，未免失諸草率。

註 釋

- 〔註 一〕 David Hume, *A Treatise of Hume Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge (London: Oxford University Press, 1955), pp. 469-470.
- 〔註 二〕 Felix E. Oppenheim, " 'Facts' and 'Values' in Politics: Are They Separable?" *Political Theory*, Vol. 1, No. 1 (February, 1973), pp. 54-68, p. 63.
- 〔註 三〕 Cf. G. Hunter, "Hume on Is and Ought," A. Flew, "On the Interpretation of Hume," and G. Hunter, "A Reply to Professor Flew," in W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy* (New York: St. Martin's Press, Inc., 1973), pp. 59-63, 64-69 and 70-72; also see Yalden-Thomson, "Hume's View of Is-Ought," *Philosophy*, Vol. 53, No. 203 (January, 1978), pp. 89-93.
- 〔註 四〕 Cf. A. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'," R. Atkinson, "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre," and W. Hudson, "Hume on Is and Ought," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 35-50, 51-58 and 73-80.
- 〔註 五〕 R. M. Hare, *Freedom and Reason* (London: Oxford University Press, 1963), p. 108.
- 〔註 六〕 David Hume, *Enquiries: Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by Selby-Bigge (London: Oxford University Press, 1955), p. 165.
- 〔註 七〕 R. M. Hare, *The Language of Morals* (New York: Oxford University Press, 1952), pp. 32-33. 在這個規則中，指明「除非我們能夠增加語詞的界說力量」這一條件的理由是，若無此條件，則該規則不足以含蓋所有的事例。例如，由「 $X = 2$ 」可以推論出「 $X^2 = 4$ 」，但瞭解「 $X = 2$ 」的意義，並不須要知道平方符號的意義。
- 〔註 八〕 Hare, *Ibid.*, p. 25. 布雷克 (M. Black) 認為赫爾這個界說相當不妥。因為某人同意 P 但不同意 Q 這一事實，並不一定代表此人不理解 P 或 Q。換句話說，此人可能理解 P 或 Q，但因失言、開玩笑、傳遞秘碼等，以至於發生「同意 P 但不同意 Q」這一事實。參見 M. Black, "The Gap Between 'Is' and 'Should'," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 93-113, pp. 109-110. 然而，在討論價值語句的推論問題時，並無「失言、開玩笑、傳遞秘碼等」的情形，因此，本文接受赫爾的界說。
- 〔註 九〕 Max Weber, *The Methodology of the Social Science*, translated and edited by E. Shils and H. Finch (New York: Free Press, 1949), pp. 22, 51-52.
- 〔註 十〕 Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political*

Thought (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 126.

- [註十一] Felix E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy* (New York: Random House, 1968), pp. 124-125.
- [註十二] Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, Ltd., 1946), pp. 82-83.
- [註十三] T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (New York: Johnson Reprint Corporation, 1975), pp. 93-101.
- [註十四] Cf. Hare, *The Language of Morals*, *op. cit.*, pp. 32-33; and "Descriptivism," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 240-258; Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 124.
- [註十五] Oppenheim, *Ibid.*, p. 31.
- [註十六] 實踐三段論並不限於分離論所說的形式。參見 Geory Von Wright, "On So-called Practical Inferences," *Acta Sociologia*, Vol. 15 (1972), pp. 39-53; and *The Varieties of Goodness* (New York: The Humanities Press, 1972), pp. 161-177.
- [註十七] Paul W. Taylor, *Normative Discourse* (Connecticut: Greenwood Press, 1975), p. 248.
- [註十八] Cf. Taylor, *Ibid.*, pp. 80-106; H. Feigl, "Validation and Vindication: An Analysis of the Nature and Limits of Ethical Arguments," in W. Sellars and J. Hospers, eds., *Readings of Ethical Theory* (New York: Appleton, 1952), pp. 667-680, pp. 674-678.
- [註十九] Max Weber, *op. cit.*, pp. 20-21 and 24.
- [註二十] W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy," in W. Sellars and J. Hospers, eds., *Ibid.*, pp. 103-114, p. 106.
- [註二一] Eugene Meehan, *The Theory and Method of Political Analysis* (Ill.: The Dorsey Press, 1965), p. 47.
- [註二二] 此處的「應該」是指英文中的 must、should 及 ought；布氏認為，在討論價值語句的推論時，must、should 及 ought 可看作同義語。B. Black, "The Gap Between 'Is' and 'Should'," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 93-113, p. 104.
- [註二三] M. Black, "The Gap Between 'Is' and 'Should'," in Hudson, ed., *Ibid.*, pp. 93-113, pp. 111-112.
- [註二四] D. Phillips, "The Possibilities of Moral Advice," in Hudson, ed., *Ibid.*, pp. 114-119; Mendel F. Cohen, "'Is' and 'Should': An Unbridged Gap," *The Philosophical Review*, Vol. Lxxiv, No. 2 (April, 1965), pp. 220-228.
- [註二五] John Rowls, "Two Concepts of Rules," in Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics* (London: Oxford University Press, 1974), pp. 140-170.
- [註二六] John Searle, *Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language* (London: Cambridge University Press, 1969), p. 185; and "How To Derive 'Ought' From 'Is'," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 120-134, p. 131.
- [註二七] John Searle, *Ibid.*, p. 186; and "How To Derive 'Ought' From 'Is'," in Hudson, ed.,

Ibid., p. 133.

- [註二八] E. McClelland and B. Komison, "On Deriving 'Ought' From 'Is'," in Hudson, ed., *Ibid.*, pp. 157-172; James and Judith Thomson, "How Not To Derive 'Ought' From 'Is'," in *Ibid.*, pp. 163-167.
- [註二九] W. D. Hudson, "The Is-Ought Controversy," in *Ibid.*, pp. 168-172.
- [註三十] John Searle, *op. cit.*, p. 182.
- [註三一] A. Flew, "On Not Deriving 'Ought' From 'Is'," in Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 120-134, p. 133.
- [註三二] R. Hare, "The Promising Game," in *Ibid.*, pp. 144-156, p. 155.
- [註三三] John Searle, *op. cit.*, pp. 188-198.
- [註三四] Fred M. Frohock, *Normative Political Theory* (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1974), pp. 49-51.
- [註三五] Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1956), pp. 61-65.
- [註三六] Robert V. Hannaford, "You Ought To Derive 'Ought From Is'," *Ethics*, Vol. 82 (1972), pp. 155-162.
- [註三七] Felix E. Oppenheim, "'Facts' and 'Values' in Politics: Are They Separable?" *Political Theory*, Vol. 1, No. 1 (February, 1973), pp. 54-68, p. 63.
- [註三八] Robert V. Hannaford, *op. cit.*, p. 160.
- [註三九] A. Gregor, *An Introduction To Metapolitics: A Brief Inquiry Into The Conceptual Language of Political Science* (New York: The Free Press, 1971), p. 288.
- [註四十] George Carey, "Beyond Parochialism in Political Science," in J. Graham and G. Carey, eds., *The Post-Behavioral Era: Perspectives on Political Science* (New York: McKay, 1972), pp. 37-53, p. 48.