

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(二十四)

論價值中立：三民主義的認知意義

郭 秋 永

中 華 民 國

臺 灣 臺 北 南 港

中 華 民 國 六 十 八 年 一 月

論價值中立：三民主義的認知意義

目 錄

一、前言	1
二、價值非認知論	3
(一)、情緒說	3
(二)、修正的情緒說	8
(三)、規約說	16
三、價值認知論	24
(一)、直覺說	25
(二)、描述說	33
四、價值語句的意義	40
五、結語	

論價值中立：三民主義的認知意義

郭 秋 永

一、前 言

價值中立 (value-free, or value- neutrality) 的意含，涉及幾個相互關連的層面，^①其中一個層面乃指，價值語句不具認知意義，因此，科學著作不可包含價值語句。^②

不論在學術討論上或在一般言談上，人們常說，經驗述句 (empirical statement) 的真偽，^③可以透過事實特徵來證明，因此，兩個人說出相同的經驗述句，而却以不同的事實特徵來加以支持，乃是不可能的事，一旦發生這種情形，那麼，在這兩個人之中，至少有一個人違犯語言上的無知；但價值語句則不一樣，當某人說某事物是好的時，他只不過在抒發自己的情緒，或在誘導聽者的情緒而已，假使他指出某些事實特徵，而作為其價值語句的證據，那麼，我們不但可以拒絕接受這些事實特徵，而且可以另找其他事實特徵，作為同一價值語句的證據，或以相同的事實特徵，作為反面的價值語句的證據。如此一來，價值語句，只是先入為主的語句，不具認知意義，科學著作必須保持價值中立，千萬不可包含價值語句。因此

，賴興巴哈（H. Reichenbach）教導我們說，無論何時，一旦你遇到一位哲學家，當他告訴你，他已經發現最後真理時，不要相信他。如果他告訴你，他知道終極的善，或他能證明價值語句為真時，也不要相信他。這個人只不過是在重犯二千年來一直在犯的錯誤而已。現在正是拋棄這種哲學的時候了。請這位哲學家和科學家一樣的謙虛謹慎，然後他就會變得和科學家一樣的成功。但不要向他請教你應該作些什麼。（Reichenbach, 1968 P. 302）如此，若依照這樣的說法，則「三民主義是好的」或「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，只不過在抒發說者的情緒，或在誘導聽者的情緒，或純屬隨意定奪的語句。這就是說，若為三民主義「辯護」，則科學家就失去科學家的身份；身為科學家，並無適當的理由去支持價值語句。

顯然的，許多社會科學家認為這種說法，乃是科學研究的基本前提。政治學家伊斯登（D. Easton）就明白地指出：

關於價值判斷的性質，為了避免任何可能引起的懷疑，……我必須詳述我的工作假定（working assumption）。……這個工作假定，正是今日社會科學界所普遍採用的工作假定，它指出，價值可被化為各種情緒反應，而各種情緒反應，係受個體的全部生活經驗所限定。依此詮釋，……在邏輯上，事實與價值是異質的類別。

因為科學判斷受證據所支持，而道德判斷只受偏愛所辯護，所以，這兩種命題以及相關的討論，在邏輯上必須加以分離，尤須謹慎地予以分開。科學判斷奠基在證據之上，可以主觀互證地（intersubjectively）決定，因而適於課堂內的傳授；道德判斷乃是一種偏愛的鼓吹，因而只適於政壇或聖職上的勸導。（Easton, 1971, PP. 221, 358）

然而，價值中立雖是一個尚未證明為真的「工作假定」，但許多社會科學家，却相信它已被邏輯規則或經驗證據，所完全證明了，（Nelson, 1978, P. 28）以至於將某些反對意見，置諸一旁，不加埋睬。

本文的目的，乃在敘述正反雙方的說法，探討其中的某些困難，進而澄清價值語句的意義，表明價值中立是多餘的假定，並據此而指明三民主義的認知意義的所在，以及其學術化的一個方向。

二、價值非認知論

依據價值語句是否肯定事象的實況為標準，我們可將正反雙方的論點，區分為價值認知論 (value cognitivism) 與價值非認知論 (value noncognitivism) 。價值認知論主張價值語句肯定或否定事象的實況，而價值非認知論則主張價值語句既未肯定又未否定事象的實況。

按照價值非認知論，價值語句既未肯定又未否定事象的實況 (N_1)，因此，價值語句並無真偽可言 (N_2)，而價值語句既然無真偽可言，則價值語句不能被知為真或偽 (N_3)，如此，價值語句不具認知意義，科學研究必須保持價值中立。就推論形式說，價值非認知論的推論形式為：

$$N_1 \supset N_2$$

$$N_2 \supset N_3$$

$$N_1$$

$$N_3$$

由此看來，價值非認知論的論證，繫於 N_1 是否為真之上； N_1 是價值非認知論的主旨。而在 N_1 的說明上，價值非認知論者並未有一致的看法，因此，依據 N_1 的不同說明，我們可將本世紀中的價值非認知論，再細分為情緒說 (emotivism)、修正的情緒說 (modified emotivism)、以及規約說 (prescriptivism)。

(一) 情緒說

情緒說的宗旨，奠基於經驗論者的意義判準 (empiricist criterion of meaning) 之上，而以為一個認知上有意義的語句，只有兩種：一為分析述句 (analytic statement)，一為綜合述句 (synthetic statement) 或經驗述句。

若且唯若（if and only if），一個語句的效力，端賴所含符號的意義，則該語句是為分析述句。換句話說，我們使用分析述句以指派字彙的意義，並用來澄清語言意義及其邏輯意含。就在這種情況下，分析述句具有邏輯意義。由於它只是記錄符號用法的決定，而未對經驗作任何斷言，因此，它獨立在經驗之外，缺乏事實內容，④既不能藉經驗來加以印證，也不能藉經驗來予以駁斥，只靠符號意義的分析，就能確定它的真偽。由於它容納或排斥所有可能的情況，因而它的真偽，乃是必然的真偽，違反它便陷於自我矛盾；這就是說，它在任何可能的情況下，皆為真或偽。例如下述語句：

- (1) 單身漢是未婚男子。
- (2) 昨天下雨或沒下雨。
- (3) 若非有些馬是白的，則無馬是白的。

這三個語句，只是記錄符號用法的決定，要確定其真偽，毋須進行經驗的考察，只要知道字彙的意義就足夠了。例如，要確定(1)語句的真偽，只要知道「單身漢」、「是」、以及「未婚男子」的意義就可，不用實地考察所有的單身漢是否都為未婚男子；要確定(2)語句的真偽，只要知道「或」等字彙的意義就可，不必實際調查昨天是否下雨；要確定(3)語句的真偽，只要知道「若」、「則」等字彙的意義就可，不必實地研究馬的顏色。進一步說，(1)(2)(3)語句，容納了所有可能的情況，在任何情況下，這些語句皆為真，沒有任何可能的情況，會使這些語句為偽。例如，如果不是未婚男子，我們就不會稱作單身漢；如果昨天下雨，則(2)語句為真，如果昨天沒下雨，(2)語句仍然為真；如果有些馬是白的，則(3)語句為真，如果無馬是白的，則(3)語句仍然為真。因此，這些語句的真，為必然的真。同理，「單身漢不是未婚男子」、「昨天下雨且沒下雨」、以及「若非有些馬是白的，則無馬是白的」等分析述句的真偽，也獨立在經驗之外，只藉字彙意義的分析，便可斷定它的真偽。其次，這些語句排斥了所有可能的情況，在任何情況下皆為偽，因而是必然地偽。

若且唯若，一語句的效力，在原則上係受經驗所決定，則該語句是為綜合述句

。由於綜合述句涉及「實然」，因此，除了知道字彙意義外，還須藉經驗的考察，才能確定它的真偽。就在這種情況下，綜合述句具有經驗意義。由於它涉及「實然」，而容納某些情況又排斥另外一些情況，因此綜合述句的真偽，只是適然的（contingent）真偽。例如：

(1) 有些馬是白的。

(2) 昨天下雨。

這兩個語句的真偽，不能僅靠符號的意義來加以確定，否定它們，只不過得到另外的綜合述句（無馬是白的；昨天未下雨），而這些另外的綜合述句，雖未必合乎事實，但卻不會陷於矛盾。換句話說，有些馬是白的，昨天下雨，並不是邏輯的必然。其次，(1)(2)兩個語句，容納了某些情況（有些馬是白的；昨天下雨），又排斥了另外一些情況（無馬是白的；昨天未下雨），而提供一些特定的訊息，因此，它們的真偽，乃是適然的真偽。這就是說，如果它是真的，則只是事實真，而不是必然真；如果它是偽的，則只是事實偽，而不是必然偽；其真偽的範圍，介於必然性與不可能性之間。

如此，依據經驗論者的意義判準，只有分析述句與綜合述句，才具認知意義或嚴格意義（literal meaning）；而前者所具有的意義，乃是邏輯意義，後者所具有的意義，乃是經驗意義。但價值語句，只是「應然」語句，既非記錄符號用法的決定，又未涉及「實然」，根本不是述句，並無真偽可言，因此缺乏認知意義。例如：

(1) 張三是好人。

(2) 偷竊是不應該的。

這兩個語句不是分析述句，也不是綜合述句。我們不能藉符號意義的分析，來確定它們的真偽，又不能藉經驗的考察，來確定它們的真偽。詢問它們的真偽，徒屬茫然。依情緒說，「甲是好的」、「甲是主流的」、或「甲是不應該的」等形式的語句，不是用來指派字彙的意義，也不是用來澄清語言的意義及其邏輯意含。換句話

說，它們不藉同義語、界說、邏輯字彙、自我矛盾等，來加以詮釋；「好的」、「主流的」、「不應該作的」等，不是「甲」的同義語或界說，更不用邏輯字彙（如「是」）來確定甲的真偽。進一步說，否定這些語句（如「張三是壞人」或「偷竊是應該的」），我們並不會陷於自我矛盾。其次，有些人把「甲是好的」，界定為「我贊許甲」或「我們贊許甲」，或將「甲是善的」，界定為「甲令人快樂」。然而，在實際上，我們時常稱呼所贊許的事物為「壞的」，或時常稱呼某些令人快樂的事物為「惡的」，在這樣稱呼時，我們並未陷入自我矛盾。因此，價值語句不是記錄符號用法的決定，它不具邏輯意義。再次，「甲是好的」、「甲是主流的」、「甲是不應該的」等概念，雖然跟綜合述句同具直述形式（declarative form），但却不指涉特定對象或物理過程，不論「好的」、「主流的」、「不應該的」等到底是什麼，它們都非可見、可聞、可觸、可摸的性質，因此，它們是一種虛擬概念（psuedo - concept），徒有概念的外形，而無事實內容。例如，若張三說「你不應該偷錢」，則張三只不過在說「你偷錢」而已，價值語詞（如「不應該」）的出現，並未增加任何事實內容，前一語句與後一語句，完全相同。若張三以厭惡的語調說出「你偷錢」，或以特定的感嘆號寫出「你偷錢！」，則其效果完全等於「你不應該偷錢」這一語句。因此，純粹的價值語句，例如「偷錢是不應該的」，乃是應然的語句，只用來表示說者的情緒，進而引起聽者的情緒而已，並不涉及實然，因而不具經驗意義。葉爾（A. Ayer）說：

它們是純粹的情緒表示，因而不可歸入真偽的類別中。由於不是真正的命題，所以它們是不可檢證的，正如呻吟或命令一樣。（Ayer, 1946, P. 109）

如此，依情緒說，價值語句既未肯定又未否定事物的實況，因而不具認知意義。而價值語句既然不具認知意義，則科學著作當然必須保持價值中立，不可包含價值語句。換句話說，應否維持政治穩定，應否降低犯罪，應否推行現代化……等問題，並非科學問題，科學所要探討的，乃是政治穩定與土地改革，犯罪率與人口密度，現代化與教育程度……等可以檢證的各種關係。奧本漢（F. Oppenheim）說：

政治學能夠且必須「價值中立」。這種觀點，將政治學限定在客觀的事實斷言上，……價值判斷只是政治學家的主觀偏見，不可且不該干涉政治現象的科學研究。（Oppenheim, 1973, P. 54）

但不具認知意義，並非完全無意義。依情緒說，價值語句是用來吐露說者的情緒，或引起聽者的情緒，因而具有情緒意義。而吐露或引起情緒，乃是修辭作用，如此，價值語句實是偏愛表式（expression of preference）或「偽裝的祈使句或偽裝的吶喊」，根本不是述句。（Toulmin, 1958, PP. 46 - 50）因此，在這種說法下，「三民主義是好的」或「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，只在抒發或引發情緒而已。

情緒說雖然奠基於經驗論著的意義判準上，^⑤但却認為他們的說明，符合日常用語（Ayer, 1946, P. 105），這就是說，在日常用語中，我們的價值語句只具情緒意義，除此之外，別無其他意義。然而，在日常生活中，我們為何會有價值問題的爭論呢？有所爭論，不是就意含有真偽可言嗎？對此異議，情緒說答道：日常生活中永無價值問題的爭論，所謂「價值問題的爭論」，實際上都屬事實問題的爭論。依情緒說，在所謂「價值問題的爭論」中，為使對方同意己方，我們的確訴諸論證，但是，我們的論證，並非指出對方的錯誤是在於情緒上的錯誤，而是指出對方誤解了行動者的動機、誤判了行動後果、誤用了經驗知識、誤斷了事例的歸類等等。葉爾說：

我們如此作，乃是希望對方在經驗事實上，採取相同的道德態度。若對方接受相同的道德教育，並生活在相同的社會秩序中，則我們的希望，常可證明為正當。若對方經歷一個不同的道德「制約」過程，那麼，在價值問題上，即使對方承認所有的事實，對方仍然可跟我們相持不下。……我們無法提出任何論證以指明本身的價值系統的優越性……因此，價值系統的優越性的判斷，乃在爭論範圍之外。就是由於無法論證，所以當處理純屬價值問題時，我們最後總是訴諸謾罵。……我們只是依據自己的情緒來歌頌或譴責價值原

則。(Ayer, 1946, PP 110 - 112)。

可是，在日常用語中，價值語句並不等於吶喊、祈使句或偏愛表式，也不僅在抒發或引發情緒。即使是詩句，也不僅在抒發情緒而已，例如，「朱門酒肉臭，路有凍死骨」這一詩句，除了抒發情緒外，還是社會現象的一種寫照。范迪黎 (D. VanDeVeer) 指出，價值語句除了含有情緒意義外，尚具有事實特徵，例如，當張三向李四說：「令妻是位淫蕩的女人」時，這一價值語句，不僅在抒發張三的情緒或引發李四的情緒，而且還含有真偽可言。顯然的，除了「噓聲掌聲」的情緒意義外，價值語句尚具有其他意義。(Cf. Van De Veer, 1971a, P. 1108, 1971b, P. 1117; Oppenheim, 1971, P. 1115) 爲了闡述價值語句的「其他意義」，史蒂文生 (C. Stevenson) 提出了修正的情緒說。

(二) 修正的情緒說

修正的情緒說，奠基在意義的心理論 (psychological theory of meaning) 之上。依史氏看來，一個符號的意義，不在於它的指涉項 (referent)，因爲某些符號，如「天呀！」，雖無指涉項，但仍然具有意義 (情緒意義)，也不在於符號使用者的心理過程上，因爲符號使用者的心理過程變動不居，而「意義」的界定，至少要求某種固定性。一個符號的意義，端在於符號的傾向性質 (dispositional property)；符號的傾向性質，引起了聽者的某種心理過程，或者，說者的某種心理過程，表達了符號的傾向性質。對聽者來說，心理過程是反應，聽到符號是刺激；對說者來說，心理過程是刺激，說出符號是反應。因此，把符號看成具有傾向性質的項目，而以符號的這種傾向性質來界定符號的意義，不但在沒有刺激反應的事例中，保留了符號的傾向性質，而且心理過程的變動，可藉環境的變動來說明，因而或多或少地固定了符號的意義。依這種意義論，當指出符號的傾向性質，已經引起了聽者的某種心理過程時，或當指出說者的某種心理過程，業已表達了符號的傾向性質時，我們便已說明了符號的意義。

由此看來，字彙的情緒意義，係指字彙的傾向性質，引起了聽者的情緒反應，

或指說者的情緒反應，表達了字彙的傾向性質；而字彙的認知意義（或描述意義），係指字彙的傾向性質，引起了聽者的認知反應，或指說者的認知反應，表達了符號的傾向性質。但一個字彙可能具有情緒意義與描述意義，這就是說，一個字彙可能具有影響我們情緒的傾向性質，而同時也具有影響我們認知的傾向性質。例如，「民主政治」這一價值字彙，便是這種字彙，不但具有情緒意義，而且具有描述意義。然而，一字彙的情緒意義與描述意義，雖然時常一起伴隨，但却未必一起變動，其中之一可能變動，而另外一個可能保持不變。例如，在十八世紀中，「民主政治」這一價值字彙，具有「多數統治」的描述意義，而這一描述意義，如同二十世紀西方國家所使用的描述意義，但十八世紀的作家與佈道家，却以輕蔑的弦外之音，來使用該字彙。再如，於二十世紀中，「民主政治」這一價值字彙，具有贊美的情緒意義。但共產國家與西方國家，却各自使用不同的描述意義。

價值字彙既然具有情緒意義與描述意義，而其情緒意義與描述意義，時常伴隨或變動，那麼，說價值語句的意義，「純」屬情緒，實在是「毫無辨別力」的說法，說價值概念，乃是虛擬概念，完全是無稽之談。（Vid., Stevenson, 1966, pp. 132-133, 214-220, 266-268, 1967, P. 9）

史氏將其修正的情緒說，奠基在意義的心理論之上，而指出情緒意義與描述意義的密切關連後，進而分析日常生活中的價值問題，企圖說明價值語句的意義。根據史氏的觀察，價值問題的討論，主要包含下述三大特徵：

(1) 爲了說明價值問題中的一致（agreement）與紛歧（disagreement），史氏區別了信念（belief）與態度（attitude），而將價值字彙中的描述意義對應著信念，情緒意義對應著態度。

早期的情緒說，認爲價值問題的討論，實際上只是事實問題的討論，我們永無價值問題的討論，而史氏則認爲價值問題的討論，含有兩種紛歧（或一致），其一是信念紛歧（或信念一致），其二是態度紛歧（或態度一致），進而以爲只有確認這兩種紛歧（或一致），才能符合日常用語。史氏指出，當人們爭論價值問題時，

彼此之間的紛歧，通常包含態度紛歧與信念紛歧。所謂信念紛歧，係指信念上的對立，一方相信「甲」，而另一方則相信「非甲」，並且在爭論過程中，雙方都企圖為其觀點提出證明，或沿循進一步的資料來修正雙方的觀點，但雙方的信念，不能同時為真，因此，信念紛歧主要涉及描述與解釋。所謂態度紛歧，係指欲望、偏愛、目的等的對立，一方贊許「甲」，而另一方則贊許「非甲」，雙方中至少有一方企圖改變對方的態度，但雙方的態度，不能同時被滿足，因此，態度紛歧主要涉及贊許或不贊許的評價。但信念紛歧包含著有關態度上的信念紛歧，例如，張三相信選民贊許甲法案，而李四不相信選民贊許甲法案，則張三與李四之間的紛歧，乃是有關選民態度的信念紛歧，可是，這未意含雙方存在著態度紛歧。（Stevenson, 1966, PP. 2-8, 1967, PP. 1-3）

(2) 價值語句，具有「動態特性」；價值問題的討論，基本上是創造影響力，而非表達事實。

依史氏看來，價值問題的討論，不但含有信念紛歧與態度紛歧，而且態度與信念之間，具有一個緊密的因果關連；態度時常影響信念，因而常有一廂情願的想法，但信念也時常影響態度，因而改變了有關事物上的信念，我們對該事物的態度可能隨之改變。然而，尤須注意的，一旦介入價值問題的爭論中，態度紛歧却是關鍵所在；態度不但決定信念的相干性，而且決定爭論的中止與否。例如，在某一勞資代表會上，勞方認為資方應該提高工資，而資方則認為不應該提高工資；這種爭論是態度紛歧，勞方贊許工資的提高，資方則不贊許，雙方都企圖改變對方的態度。其次，除了態度紛歧外，也包含了信念紛歧，例如雙方可能對於生活費用、物價上漲、工廠財務狀況等有所爭論。可是，在這兩種紛歧中，態度紛歧扮演「居優角色」，例如資方肯定目前的工資遠超過五十年前的工資，而勞方則可爭說，這個數目即使是真的，但跟本案無關，可見態度決定信念的相干性。再次，縱然雙方都認為物價上漲是爭論中的相干信念，但對物價上漲的情況，雙方仍然會有信念紛歧，然而，一旦資方贊許工資的提高，則爭論便告中止。反之，即令雙方對引入爭論中的

所有信念，業已達成一致，但態度仍然紛歧時，爭論仍將繼續下去，最後可能訴諸法庭或暴力。史氏說：

價值語句用來改變或強化人們的態度，而非用來描述人們的態度。但影響人們的態度，不是透過價值字彙的某種神秘性質，而是利用價值字彙的「情緒」意義。（Stevenson, 1967, P. 138）

簡單說來，價值語句發揮「動態特性」，因而使得說「甲是好的」或「甲是應該的」之人，具有強烈實現「甲」的傾向。

(3) 科學方法不足以解決價值問題的爭論。

科學方法是支持信念的唯一合理方式，因而是解決信念紛歧的唯一合理方式。然而，價值問題的爭論，不但包含信念紛歧與態度紛歧，而且態度紛歧扮演「居優角色」，如此，價值問題的解決，端賴雙方或一方的態度變動，因而要求態度紛歧的解決。顯然的，科學方法不足以解決價值問題的爭論。可是，在信念變動引起態度變動，或在信念一致導至態度一致的假定上，科學方法可以解決價值問題的爭論。若無比假定，則即使爭論雙方並未疏忽任何相干的證據，也未抱持不同的信念，更未觸犯任何邏輯的謬誤，雙方仍然可能繼續爭論下去。不幸，這個假定，只不過是「啓發性的格言」，信念與態度之間的關係，絕非邏輯關係，因此，科學方法至多只是解決價值問題的間接方式。在解決態度紛歧上，除了間接方式外，尚有邏輯方式與心理方式。邏輯方式要求價值語句中賓詞的一致性。例如，張三說「甲是好的」，而當李四問為什麼時，張三答說「因為甲是乙」，那麼，若丙也是乙，但張三否認丙是好的，則李四可以指出張三犯了不一致的謬誤，而中止爭論。心理方式分爲合理的方式與非合理的方式。合理的方式，係指理由的廣泛性。例如，張三說「甲是好的」，而當李四問為什麼時，張三答說「因為甲是乙」，但李四可以指出張三實際上忽視乙的可能後果，而這些可能後果不為張三所贊許，若張三承認李四的指明，則爭論便告中止。但邏輯方式與合理的心理方式，也要植基在「只不過是啓發性的格言」的假定上，因此，這兩種方式，實際上也是間接方式。非合理的心

理方式，端賴價值字彙的情緒意義，而來終止價值問題的爭論，它是解決態度分歧的直接方式。例如，若張三說「他不應該一意孤行」，李四答道「他畢竟是本部的主管」，而張三再說「主管又不是獨裁者」，那麼，藉「獨裁者」的情緒意義，可以改變李四的態度。簡單說，非合理的心理方式，乃訴諸態度，而非訴諸信念。

依史氏看來，在日常生活中，價值問題的討論，包含上述三大特徵，而這三大特徵，可藉「分析模式」再予以澄清。但由於價值語句的含混性與歧義性，所以符合日常用語的分析模式，並不限於單一的分析模式。我們可以根據「語言形式」，而將分析模式區別為第一分析模式與第二分析模式，前者不以界說方式來影響態度，後者則以界說方式來影響態度；又依信念的顯現與否，可以再將第一分析模式，區分為意義分析與方法分析，前者的信念層面未顯現，後者則顯現信念層面。

就第一分析模式中的意義分析來說，日常生活中的某些價值語句，可以看成下列形式：

「這是好的」意指「我贊許這個；你也如此作吧。」

「這是壞的」意指「我不贊許這個；你也如此作吧。」

「這是正當的」意指「我贊許這個；你也如此作吧。」

「這是不正當的」意指「我不贊許這個；你也如此作吧。」^⑥

若將上述形式的右端部份，看成(a)(b)兩個部份，則(a)部份（「我贊許這個」或「我不贊許這個」）描述說者的態度，具有描述意義，而(b)部份（「你也如此作吧」）是祈使句，用來引導、改變、或強化態度，因而使得價值語句不同於綜合述句。例如，若張三說「這是好的」，而李四說「不，這是壞的」，那麼，依據意義分析，張三的意思是「我贊許這個；你也如此作吧」，而李四的意思是「我不贊許這個；你也如此作吧」。顯然的，價值語句，不但用來表示有關態度上的信念，並且用來影響態度，因而包含了信念與態度。但態度扮演「居優角色」。

然而，在意義分析中，祈使成分(b)太明顯，以至未能掌握態度更動的暗示性；其次，祈使句的影響力，只是單向的，以至未能把握態度更動的交互性；再次，描

述成分(a)，只是有關說者的態度上的信念，以至忽視價值問題討論上的其他信念。因此，史氏再引介方法分析：說者認為可能改變對方態度的任何事實，都可被用來支持或拒斥價值判斷的理由。例如下述的價值問題的討論：

張三：王老是位好人。 (A)

李四：爲什麼？ (B)

張三：他表面看來嚴肅，其實心地善良。 (C)

李四：但他爲何沒有什麼善行呢？ (D)

張三：有啊，他的僕人說，王老從未口出惡言，並且時常暗中接濟貧民、捐助孤兒院。 (E)

李四：我承認未了解王老，他是位好人。 (F)

在上述的價值問題的討論中，(A)句表示「張三贊許王老」與「李四你也如此作吧」；(B)句表達李四的遲疑，而顯現態度紛歧；(C)句表明張三的理由，而此理由可能改變李四的態度；(D)句表示李四承認該理由是相干的，但懷疑其真，因而顯現信念紛歧；(E)句指出經驗證明，但此證明，不是(A)句的直接證明，而是直接證明(C)句；(F)句指明信念一致，導至了態度一致。因此，這種方式，降低明顯的祈使成份，使得對方未有單向的壓迫感，並涉及其他的信念。當然，即使李四接受張三的證明，李四與張三仍然可能處於態度紛歧中，換句話說，信念一致，未必導至態度一致，李四可能抱持相反的價值判斷。

在價值問題的討論上，除了第一分析模式，尚有第二分析模式。第二分析模式以界說方式來影響態度，因而增加了描述意義。然而，這兩種分析模式之間的差異，雖然顯著，但對價值語句的性質與後果，並無影響，兩者都在左右態度，並且都容許相反的誘導。第二分析模式的形式爲：

「這是好的」意指「這個具有 x、y、z……等性質或關係」，此外，「好的」含有贊許的情緒意義，而可用來表達說者的贊許，並引發聽者的贊許。在這種形式中，當以一般字彙代替 x、y、z 等變數後，則上述形式成爲一個界說

；其次，情緒意義被分別地加以提起；再次，情緒意義的強調，雖然提示說者的態度，但未明顯地強調說者的態度；因此，第二分析模式，不但保留情緒意義，容納各種認知的性質或關係，而且提示一個常被應用但少被考察的界說。簡單說，第二分析模式，即是誘導界說（*Persuasive definition*）的運用。史氏說：「在誘導界說中，被界定的語詞，總是一個常見熟知的語詞，而該語詞不但具有描述意義，而且具有強烈的情緒意義。界定的主旨，乃在更動該語詞的描述意義，……，但保留該語詞的情緒意義。經由情緒意義與描述意義之間的交互作用，我們自覺或不自覺地用來改變人們的態度。」（*Stevenson, 1966, P. 210, 1967, P. 32*）例如：

張三：從王五的談吐看來，他的教育程度不高。王五所用的語詞粗俗、引喻失據，實在不是一位文化人。

李四：雖然你對王五的評語是對的，但我認為他是一位文化人。

張三：修辭典雅、引經據典，不就是文化人所要具有的特徵嗎？

李四：你所強調的，只是文化人的外在表象而已，文化人的真正意義，乃是具有原創力之人，徒具外在表象，不足以稱為文化人。

顯然的，李四在界定「文化人」時，主要是企圖改變張三的態度，希望張三的贊許，從「修辭典雅、引經據典」，轉向「原創力」。換句話說，在誘導界說中，被界定項（如「文化人」）是一個常見熟知的語詞，具有模糊的描述意義，更具有強烈的情緒意義，而透過界說，其強烈的情緒意義保留不變，但却轉向界定項所提供的性質（如「原創力」）。因此，誘導界說的效果，乃在於情緒意義與描述意義的「結合」使用。當然，張三可能堅持他的界定項（「修辭典雅、引經據典」），並強調他的界說才是「真正的」界說，因而雙方陷入難以解決的態度紛歧中。

由此看來，在一方面，史氏強調價值字彙，既包含情緒意義又包括描述意義，或價值問題的討論，既包含態度又包括信念，因而修正了早期的情緒說，而在另一方面，史氏認為價值字彙，雖然包含情緒意義與描述意義，但情緒意義扮演「居優角色」，或價值問題的討論，雖然包含態度與信念，但價值語句主要用來影響態度

，而非在於肯定或否定事象的實況，因此保留了情緒說的宗旨。如此，「三民主義是好的」或「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，雖然包含描述意義，但主要是用來抒發或誘導情緒而已；科學著作必須保持價值中立，不可包括價值語句。

然而，修正的情緒說，仍然站不住腳。首先，史氏混淆了符號意義的邏輯解釋與因果解釋。依史氏的意義論，符號的意義，端在於符號的傾向性質；符號的傾向性質引起了聽者的某種心理過程，或說者的某種心理過程表達了符號的傾向性質，可是，符號的傾向性質，是否引起聽者的某種心理過程，或說者的某種心理過程，是否表達了符號的傾向性質，乃是適然事實（*a matter of contingent fact*），並非符號的意義。設某一教授升等委員會，正在審核甲的升等論文，而乙委員與丙委員都說：「甲的論文內容空泛，不應該升為教授。」在這種情況下，乙委員可能是甲的世仇，而丙委員可能是持平而論。換句話說，乙與丙兩位委員的心理過程，可能完全不同，但他們所說的意義，却屬相同。顯然的，說者的心理過程不一樣，但所表達的符號意義却可相同；語詞的意義，不等於表達語詞的原因。進一步說，當丁委員聽到乙、丙委員的評語時，可能引起各種心理過程，如驚訝、憎恨、輕視、愉快等等，但不論這些心理過程是什麼，乙、丙兩委員所說的意義仍然保持不變。這就是說，語詞的意義，不在於引起聽者的心理過程上；語詞的意義，不等於語詞所引起的後果。（*Cf Hadson, 1970, PP. 37-44, 140-142, 160-164*）

其次，史氏認為他的分析，符合價值語句的日常用法，而以爲價值語句主要在引導或表達情緒。然而，在日常用語中，價值語句乃告訴我們何種事物是好的，或我們應該採取何種行動，這隱含著評價標準或「良好理由」（*good reason*）的要求。例如，當我們問道「這是好的嗎？」或「我應該採取這個行動嗎？」，我們的遲疑，乃在評價標準上的懷疑，而不是情緒上的懷疑，我們所企求的，乃是一個「良好理由」，而不是「花言巧語」的誘導界說。赫爾（*R. Hare*）指出，將價值語句的作用，視作因果地影響聽者的情緒，則很難區別價值判斷與宣傳；我們可以告訴聽者應該去作某事或採取何種行動，若聽者不去作該事或不去採取該行動，則我

們方才訴諸修辭、宣傳、詭計、威脅、賄賂、拷打、挖苦等權宜手段，但這些權宜手段，不是價值判斷。（Hare, 1964, PP. 12 - 16）

（三）規約說

規約說將符號的意義視作符號的用法，而認為符號的意義，端在規則內的用法上。換句話說，規則的種類，決定意義的種類；而規則，係指實際用法中的一致性，因而成爲了解符號的條件。

詳細說來。依實際用法，「甲是一部紅色的汽車」這一語句，常被用來傳達事實特徵，因此，「紅色的」這一語詞，具有描述意義，可稱爲描述語詞，而該語句，由於是直述形式且其賓詞包含描述語詞，因此可稱爲描述語句。若聽者不知道「紅色的」意義，則說者可以繼續指明，直到聽者獲得事實特徵爲止；若爲了某一目的，則可將紅色的標準（事實特徵），再加以精確地指明，而認爲符合所指明的標準，才是紅色汽車，介於紫色與橙色之間的汽車便不是紅色汽車。再如，「甲是一部好的汽車」，也常被用來傳達事實特徵，因爲聽者若知道說者的標準，則可自說者的言辭中獲得事實特徵；若聽者不知道「好的」意義，則說者可以繼續指明，直到聽者獲得事實特徵爲止；若爲了某一目的（如賽車），則可將「好的」標準，再加以精確地指明，而認爲符合所指明的標準（如時速超過一百公里等）才是好的汽車，載重量大的汽車則不是好的汽車；因此，「好的」這一語詞，具有描述意義。但是，在實際用法中，「好的」意義，除了可指明的標準（事實特徵）外，尚有推薦、贊許、引導等規約意義，以資推薦、贊許、引導該標準，否則，我們會使用或創造另外一個只具有描述意義的語詞，來代替「好的」這一語詞。簡單說，僅僅知道「好的汽車」的標準，並不知道「好的汽車」的意義。因此，一個具有描述意義又具有規約意義的語詞，可稱爲評價語詞，而包含評價語詞的語句，可稱爲價值語句。但在某些用法上，包含「好的」、「應該作的」等語詞的語句，可能不是價值語句。例如，「甲是一部好的汽車」，有時是說者在提示社會上所接受的標準，有時是反諷的用法，而沒有推薦、贊許、引導等規約意義。再如，「我應該去作甲」

這一語句，它可能是表示社會事實的語句，在意義上等於「爲了尊從人們普遍接受的標準，而要去作甲」，因此，一位反戰者可能說：「我們應該齊赴戰場，但這是對的嗎？」；它也可能是表示心理事實的語句，在意義上等於「我具有應該作甲的感覺」，因此，一位人道主義者可能說：「爲了取得情報，我應該拷問犯人，但這是對的嗎？」；它也可能是價值語句。由此看來，包含「好的」、「應該作的」語詞的語句，可能是這些語詞的「引號用法」(inverted - commas use)，只是表達出某種社會事實或心理事實，而不具規約意義。因此，依日常用語，價值語句是指那包含非引號用法的評價語詞的語句，不但具有描述意義，而且具有規約意義。(Vid., Hare, 1952, PP. 111-126, 163-179, 1963, PP. 7-10, 26-27)

依據這種意義論，規約說進而分析日常生活中的價值語句或價值問題的討論，而認爲價值語句或價值問題的討論，具有下述三大特徵：

(1) 價值語句或評價語詞具有附加性 (supervenient character)。

依日常用語，當說出價值語句時，例如，「這是一本好書」或「你應該付給裁縫費」，總可被問「爲什麼？」，而其答案總是涉及標準(事實特徵)，例如，「這本書非常滑稽」或「裁縫師已經如約完成衣服了」，因此，價值語句或評價語詞，基本上雖是用來贊許、忠告、或教導標準，但標準涉及事實特徵，因此附加了描述意義。換句話說，若不涉及選擇的標準，則無價值判斷。例如，在日常用語中，由於我們並無選擇鐵線蟲的機會，並不要求鐵線蟲的標準，因而我們不說「這隻鐵線蟲是好的。」但若我們發現鐵線蟲是一種特殊的魚餌，那麼我們就有選擇的機會，便有要求的標準(如肥大而能吸引某種魚的事實特徵)，因而才說「這隻鐵線蟲是好的」。進一步說，價值判斷的差異，要藉描述判斷的差異來加以說明，而描述判斷的差異，不必藉價值判斷的差異來加以說明。例如，若我們說「除了甲書是好的，乙書是壞的之外，甲乙兩本書完全相同」，則聽者會感到莫名其妙；但若我們說「除了甲書是紅色的，乙書是綠色的之外，甲乙兩本書完全相同」，則聽者不會有所異議。顯然的，價值語句具有附加性。但是，這種附加事實特徵的性質，並未

窮盡價值語句的意義；若將價值語句的意義，等同描述意義，則放棄了價值語句的用法。例如，若「甲書是一本好書」，等同於「甲是一本書並具有事實特徵A」，那麼，便失掉原先語句的規約意義，因為，若「一本好書」等同於「一本具有A的書」，則「一本具有A的好書」便等同於「一本具有A的A書」。尤須注意，失掉規約意義的原因，不在於我們選擇錯誤的事實特徵A；即使選擇其他事實特徵B或C，我們仍然曲解價值語句的用法。簡單說，價值語句的基本用法是規約的，而其事實特徵只是附加的。

(2) 評價語詞的意義，可以區分為描述意義與規約意義，而這兩種意義，不但可以變動，而且是獨立地變動。

赫爾指出：「無論如何，若我們能在某特定系絡中，孤立這兩種意義中的一種意義，進而表明該意義於此系絡中並未窮盡語詞的意義，那麼，我們能夠指明這種區別的存在。」（Hare, "Descriptivism", in Hadson, ed., 1973, P. 241）例如，在贊許某人的勇敢時，我們可以指出許多事實特徵（如奮不顧身）；但在實際上，我們大可使用「甲的」這一符號來代替「奮不顧身」等事實特徵，而令「甲的」這一符號不具「勇敢的」這一符號的規約意義，如此，說「此人是甲的」，並不等於說「此人是勇敢的」，由此可見，「勇敢的」等於「甲的」再加上規約意義。顯然的，任何評價語詞所具有的意義，都可區分為規約意義與描述意義。其次，依據規約意義與描述意義之間的鬆緊程度（degree of tightness），赫爾將評價語詞分為主要的評價語詞（primarily evaluative term）與次要的評價語詞（secondarily evaluative term）。「好的」、「應該作的」等評價語詞，是主要的評價語詞，其描述意義是次要的，規約意義是主要的，這不但因為主要的評價語詞，其規約意義是恒常的，而且因為其描述意義的變動，必先接受其規約意義。就規約意義是恒常的說，例如「這是一本好書」、「這是一個好的行動」、「你應該說實話」、及「你應該採取行動」等價值語句，其「好的」、「應該作的」等評價語詞的規約意義總是相同的，不論各自所指明的標準（事實特徵）是什麼。再如語

言的學習過程，我們在早年先已學得「好的」、「應該作的」等評價語詞的規約意義，而保持不變，但一直在學習它們的新的描述意義，有時透過專家的教導，而以新的描述意義來使用它們，有時自己構成新的描述意義。就描述意義的變動，必先接受規約意義來說。當主要評價語詞的描述意義有所變動時，例如，一百年後，汽車的設計或性能，可能不同於現代的汽車，但一百年後的「這是一部好的汽車」的價值語句，在指明標準（事實特徵）之前，必先接受「好的」規約意義。因此，在邏輯上，其規約意義先於其描述意義。其次，次要的評價語詞，指「勇敢的」、「勤勉的」、「整潔的」、「主流的」等評價語詞，其描述意義是主要的，規約意義是次要的。例如，我們用「勤勉的」語詞，描述了某些事實特徵（如一天工作十二小時），並表達了我們對這些事實特徵的贊許；若因社會環境的變遷，我們不再贊許這些事實特徵，則我們很難改變其描述意義，而用「勤勉的」語詞來描述一天工作半小時等另外的事實特徵。簡單說，「勤勉的」所具有的描述意義，固定於「勤勉的」語詞上。如此，從主要評價語詞與次要評價語詞之間的區別，我們便可看出描述意義與規約意義，不但可以變動，而且是獨立地變動。

(3) 價值判斷衍遞祈使 (imperatives) 且具有全稱性 (universalisability) 。

在實際用法中，價值判斷是被用來教導標準，以便引導選擇。換句話說，價值判斷是被用來告訴聽者選擇某事物而不選擇其他事物，或採取某行動而不採取另一行動。因此，若同意「我應該作甲」的價值語句，則也會同意「讓我作甲」的祈使句。簡單說，規約意義展現在祈使之中，價值語句衍遞祈使句。衍遞 (entailment) 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，則這是此人誤解語句 P 或語句 Q 的充分判準。」 (Hare, 1952, P. 25) 如此，若張三同意「我應該作甲」，但不同意「讓我作甲」，那麼，不是張三不了解所用語詞的意義，就是張三不誠實。因此，價值判斷引導行動與價值判斷衍遞祈使，乃是一體二面之事。這說明了「應該意含能夠」 (Ought implies can) 的日常觀念，因為除非引起

實踐問題，否則不會引起應該問題，無實踐問題，則無應該問題。當然，在「應該」語詞的「引號用法」中，應該並未意含能夠，應該意含能夠中的「意含」，乃是一種「弱式關係」，如同「法國國王是睿智的」語句與「法國有一位國王」語句之間的關係：若法國無國王，則不會引起法國國王是否睿智的問題；若提起法國國王是睿智的，則至少「意含」法國有國王。

其次，依規約說的意義論，語詞要成爲有意義的，用語要成爲可了解的，則須根據規則來使用。雖然語詞的意義可以變動，而同樣語詞具有不同的意義，以及用語規則可能很複雜，但是，若無規則，則無意義，若無意義，則無語詞。進一步說，規則係指實際用法的一致性，因此，若語詞指涉一事物，則指涉相似的每一事物。例如，若張三說「甲是一本紅色的書」，則張三必須稱相似甲的事物爲紅色的書。再如，若張三說「乙是一本好書」，則張三必須稱相似乙的事物爲好書。這即是「全稱性」。因此，在作某一價值判斷的人，也須接受該價值判斷。換句話說，價值語句所指明的標準，在某一情境中是有效的，則在相似的情境中，這個標準也是有效的。例如，張三向李四說：「猶太人應該被處死」，那麼，若張三是一位猶太人，則張三必須確認相同的判斷也應用到他自己身上，而贊同「讓我被處死」的祈使句。

顯然的，價值語句的附加性與全稱性，兩者之間具有這種關係：當說「甲是好的」時，總是可問爲什麼，而引起了標準（事實特徵），當提出標準後，則標準是全稱性的，去否認相干層面上相似「甲」的其他事物也是好的，乃是邏輯上不適當的。

從上述三大特徵看來，規約說仍然保持價值非認知論的宗旨。就次要評價語詞看，其描述意義雖是主要的，並且固定於語詞上，但其規約意義的變動，係獨立在描述意義的變動之外，因此，接受其描述意義而不接受其規約意義，並不違犯任何邏輯謬誤。例如，張三可以接受某人一天工作十二小時的事實特徵，但可以不贊許該人；張三的判斷，雖然異於常人，但並未違犯任何邏輯謬誤。因此，若不考慮其

規約意義，則包含次要評價語詞的價值語句，肯定或否定事象的實況，而有真偽可言。但因其規約意義獨立在描述意義之外，所以價值語句雖然涉及固定的事實特徵，但整個價值語句並無真偽可言。如此，「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，既未肯定也未否定事象的實況，科學著作不可包含這種價值語句，因而保持了價值非認知論的宗旨。其次，在主要評價語詞上，其規約意義是主要的，而其描述意義不但是次要的，並且變動不居。換句話說，這種價值語句的規約意義，保持恒常而為此類價值語句的共同意義，但其描述意義，却是「一人一義，十人十義」，而不為此類價值語句的共同意義。因此，這種價值語句，雖然涉及變動不居的事實特徵，但整個價值語句，既未肯定也未否定事象的實況，而無真偽可言。於是，規約說遂保持了價值非認知論的宗旨。例如，甲說「張三是好人」，當問為什麼時，甲可以指明事實特徵A（如張三每小時雙手交握十次），而乙也可說「張三是好人」，但却指明事實特徵B（如賑濟窮人），同樣的，丙、丁……等人也可以指明C、D……等事實特徵，而說「張三是好人」。由此可見，「張三是好人」等價值語句雖然包含描述意義，但因其描述意義的變動不居，遂未肯定或否定事象的實況，而無真偽可言。因此，科學著作不可包含這種價值語句，而必須保持價值中立。

然而，規約說站不住腳。首先，霍瑞斯特（M. Forrester）指出，在條件句中，如「若P；則q」或「q；只要P」，其「若P」或「只要P」乃表示「若」或「只要」某事象如其然，則其他事象將為真或要去採取何種行動，因此，「P」是一描述語句，而為「則q」的充分條件，或為「q」的必要條件；同時，「P」不但可用價值語句來取代，並且當「P」是價值語句時，條件句的推論形式也可成立。如此，包含主要評價語詞的價值語句，其所具的描述意義不是變動不居的。例如，在下述推論形式中：

$$\begin{array}{l} p \supset q \\ p \\ \hline q \end{array}$$

以價值語句（如「啤酒是好的」）取代 p 時，則有下述的推理：

若啤酒是好的，則你可飲用。

啤酒是好的。

因此，你可飲用。

這一論證成立，由於論證成立，所以第一前提的 p ，即是第二前提的 p ，兩者意義相同或第二前提的 p 包含了第一前提的 p ；又因第一前提的 p 是描述語句，所以第二前提的 p 也是描述語句，或至少包含了描述語句。由此可見，包含主要評價語詞的價值語句，其所具有的描述意義是主要的，而非變動不居的。若其規約意義是主要的，則「啤酒是好的」的意義，即是「啤酒好！」，但若是如此，則不能用「啤酒好！」來取代 p 。因為條件句不但不是「若 p ！；則 q 」的形式，而且其推論形式也不是「若 p 則 q ； p ！； q 」。顯然的，包含主要評價語詞的價值語句，其所具有的描述意義，不是變動不居而為次要的。

又如，在下述的推論形式中：

$$\begin{array}{l} q, \text{ 只要 } p \\ \sim p \\ \hline \sim q \end{array}$$

以價值語句（如「你應該準時到達」）來取代 p ，則可有下述的推理：

你須趕快上路，只要你應該準時到達。

你不應該準時到達。

因此，你不須趕快上路。

這一論證成立。因此，包含主要評價語詞的價值語句，其所具有的描述意義，不是變動不居而為次要的。進一步說，「若 p ，則 q 」即是「非 p 或 q 」（ $\sim p \vee q$ ），而「 q ，只要 p 」即是「非 q 或 p 」（ $\sim q \vee p$ ）。而在「 $\sim p \vee q$ 」或在「 $\sim q \vee p$ 」中，也可用價值語句來取代 p 。例如，「若桌上食物是壞的，則你不可吃它」（若 p ，則 q ），即是「不是桌上食物不是壞的，就是你不可吃它」（ $\sim p \vee$

q)，而下述推理成立：

不是桌上食物不是壞的，就是你不可吃它。

桌上食物是壞的。

因此，你不可吃它。

既然「 $\sim p \vee q ; p ; q$ 」成立，而依同理，「 $\sim q \vee p ; \sim p ; \sim q$ 」也成立，因此，包含主要評價語詞的價值語句，其所具有的描述意義，不是變動不居而為次要的。(Forrester, 1974)

其次，規約說認為他們的分析，符合日常生活中的價值語句的意義。若規約說正確，則在包含主要評價語詞的價值語句的問題討論中，只要所指明的標準（事實特徵），未違背全稱性，也未違犯事實錯誤，那麼，任何人的價值語句，都無法駁斥。這也就是說，由於標準（事實特徵）乃是變動不居的、隨意定奪的，因此，駁斥對方的方式，遂只在於價值語句的形式（全稱性）。然而，在日常生活中，人們並未任意地提出「任何事實特徵」而作為價值判斷的理由。平實說來，規約說的推理是：從描述語句不能推演出價值語句（p），因此，在未違犯全稱性之下，人們可以任意地構成價值語句（C₁），如此，在未違犯全稱性之下，人們可以任意地構成價值語句，而不會被批評為誤用語言或陷入矛盾（C₂），所以，批評他人價值語句的唯一方式，乃是指明其標準未滿足全稱性（T）。由此可知，其推論形式為：

$$P \supset C_1$$

$$C_1 \supset C_2$$

$$C_2 \supset T$$

$$P$$

$$T$$

然而，T可以是(a)——T是人們實際上用來批評他人價值語句的判準——；T也可以是(b)——T是我們應該用來批評他人價值語句的判準。(a)是經驗述句，但是為偽的經驗述句，因為在實際上，T並非人們用來批評他人價值語句的「唯一」判

準；而(b)是價值語句。若T是(a)，則C₂是T的必要條件，而非T的充分條件，因為肯定C₂而否定T，並不陷於矛盾。換句話說，指明某些判準，並未排斥其他判準；即使承認全稱性是批評他人價值語句的判準，也不足以斷定它是「唯一」的判準，而無其他判準。顯然的，若T是(a)，規約說並未成立。若T是(b)，則無法從P推演出T，因為依據規約說，P是描述語句，T是價值語句，從描述語句不能推演出價值語句。顯然的，若T是(b)，規約說也不能成立。（*Vid.*, Blumberg, 1977）胡德（P. Foot）指出，在價值問題的討論中，規約說時常提出「標準」的說法，因而似乎校正了情緒說、修正的情緒說，可是，他們却說標準變動不居，因而爭論各方都是無可駁斥的。然而，我們實際上並未任意決定標準，正如我們並未任意決定通貨膨脹或腦瘤的標準。（Foot, 1958, PP. 502-505）因此，在價值非認知論中，規約說雖然較為可取，但其分析仍然不合日常生活中的價值語句的意義。

三、價值認知論

價值認知論主張，價值語句肯定或否定事象的實況（C₁），因而價值語句有真偽可言（C₂），價值語句既有真偽可言，則價值語句可被知為真或偽（C₃）。因此，價值語句具有認知意義，科學著作可以包含價值語句，而價值中立遂為錯誤的說法。

在價值認知論中，當C₃中的「可被知為」，係指「邏輯上可能被知」時，則價值認知論的推論形式為：

$$C_1 \supset C_2$$

$$C_2 \supset C_3$$

$$C_1$$

$$C_3$$

當C₃中的「可被知為」，係指實際上業有一種已知的方式時，則當C₂為真時，C₃未必為真。這就是說，即使C₃為偽，C₂仍可為真，顯然的，C₂不衍遞C₃。

。因此，指出價值認知論中的某一學說是錯誤的，並不足以證明價值認知論的所有學說都是錯誤的。同時，當 C₁ 中的「可被知爲」，係指實際上業有一種已知的方式時，則我們可根據已知方式的不同主張，再將價值認知論，細分成各種學說。本文所要探討的價值認知論，乃是二十世紀頗具影響力的兩種學說，一為莫爾（G. Moore）的直覺論（intuitionism），一為描述說（descriptivism）。

（一）直覺說

莫爾的直覺說，^⑦，奠基在意義的指涉論（referential theory of meaning）之上。依照意義的指涉論，一個符號的意義，即是該符號的指涉項（referent）；一個符號，由於指涉符號本身之外的某種事物，因而具有意義。例如，「阿花」（狗名）這一符號，由於指涉符號本身之外的事物（一隻狗），因而具有意義。可是，符號的指涉項，未必限於具體可見的特定事物（如「阿花」指涉一隻狗），它也可以是一類事物（如「狗」指涉狗類），也可以是一種性質（如「堅決」指涉堅決性質），也可以是一種事態（如「無政府」指涉無政府狀態），也可以是一種關係（如「擁有」指涉擁有關係）等。總之，不論符號的指涉項是什麼，我們都可透過符號的指涉項，來了解符號的意義；若無指涉項，則符號不具意義；一符號若有意義，則必有指涉項。

而在日常用語中，「善的」、「好的」等符號，是有意義的符號，因而必有所指涉。莫爾指出，常人都瞭解「它是善的嗎？」這一問題，每當人們談及某事物應該存在，或想到某事物是善的之時，在人們的腦海中必浮現一個獨特的對象或事物的獨特性質，此即「善的」字彙所指涉的性質。例如，當張三問「快樂是善的嗎？」張三所懷疑的，並非快樂是否會是某種心理事實、或現在是某種心理、或將來是某種心理事實，而是懷疑快樂是否「應該」成爲某種心理事實，換句話說，張三所懷疑的，並非「快樂是否快樂的」，而是另外一個獨特的性質。由此可見，善性質是獨立存在著，而爲「善的」字彙所指涉。莫爾的興趣，就是在探討這種指涉項，他說：

我將依日常用法來使用字彙，但並不急於探究日常用法是否正是如此。我的工作，只在處理日常用法中……字彙所代表的對象或觀念。我希望發現的，乃是該對象或觀念的性質，對此，極望能得大家的贊同。（Moore, 1968, P. 6）

既然「善的」、「好的」等符號，有所指涉而為客觀地存在著，那麼，「三民主義是好的」等價值語句，必肯定或否定事象的實況，而有真偽可言，且可被知為真或偽。價值中立遂為錯誤的說法。

然而，「善的」、「好的」等符號的指涉項，是一種特殊的性質，無法見、聞、嗅、嘗、觸，不是一般感官所能了解。這就是說，它的性質是自成一格的。這種自成一格的性質，既非一般感官所能了解，那麼，只能透過直覺的當下洞察，才能掌握。因此，價值語句雖是有真偽可言的述句，但只被直覺掌握，而不能根據經驗證據來加以檢證。

依莫爾看來，這種自成一格的性質，乃是單純的（simple）、不可分析的（unanalysable）性質。「善的」是一種單純性質，就像「黃色的」是一種單純性質一樣。我們無法透過任何方式，而向那些不曾知道黃色性質的人，解釋黃色性質；同樣的，我們也不能經由任何方式，而向那些不曾知道「善的」性質的人，說明「善的」性質。這就是說，在日常用語上，我們不提及單純性質本身，就無法解釋該單純性質。例如，看見領帶，我們即可分辨黃色領帶與紅色領帶等，並可引導常人去作相同的辨別，然而，不使用「黃色的」、「紅色的」等字彙，就無法解釋「黃色的」、「紅色的」性質。或許有人會說，我們可藉某程序，例如某種「光振動」（light-vibration）刺激常人的眼睛，產生了某種性質的感覺，而來說明黃色性質。但是，稍加思考後，即可知道，「光振動」本身，既非我們所意指的黃色性質，也非我們實際上所見的黃色性質。除非早已有了不同顏色之間的差異經驗，否則我們永不能發現它們的存在；我們至多只能說，「光振動」符合了我們實際所察覺的黃顏色。顯然的，在日常生活中，我們透過黃色事物來認識黃色性質，但黃

色事物不是黃色性質的本身。同樣的，在日常生活中，我們也透過善事物來認識善性質，但善事物不是善性質本身。因此，「善的」、「黃色的」，是一種單純而不可分析的性質。若張三與李四兩人，對單純性質有所爭議時，例如，張三說「甲是紅的」而李四說「甲是黃的」，那麼，除了語言差異或不誠實外，至少，其中之一方必患色盲。再如，若張三說「甲是善的」而李四說「甲是惡的」，那麼，除了語言差異或不誠實外，至少，其中之一必患「價值盲」。

至於另一種性質，乃是複雜的性質（complex property）。對此種複雜性質，我們可透過分析或某種程序來加以說明。例如，對於一個具有固定邊數（即複雜性質）的多邊形，我們以實際計數的程序，來確定它的實際邊數（如九十八個邊）。再如，若張三不曾看過「吐火獸」是什麼動物，但我們可以透過分析，來告訴張三說，吐火獸是一種獅頭、羊身、蛇尾的動物，而使張三了解吐火獸。值得注意的，吐火獸是具有複雜性質的複雜對象，這種複雜對象，係由許多我們所熟知的各個部份（如獅、羊、蛇）所構成，且以我們所熟知的結合方式（如頭、身、尾）而組成，因此，張三雖然未曾看過該複雜對象，但經由各個「部份」與組合方式的說明，張三便了解複雜對象所具的複雜性質。進一步說，若張三不了解獅（或羊、蛇），則我們用相同的方式，將獅（或羊、蛇）這一複雜對象所具有的各個「部份」，再一一列舉，而使張三了解。但終竟上，我們必定止於各個「單純部份」。總之，黃性質與善性質，不是複雜性質，而是單純性質，本身即是「單純部份」，無法再加分析。

可是，黃性質與善性質，雖然都屬單純而不可分析的性質，但黃性質却是自然性質（natural property），而善性性質，則屬非自然性質（nonnatural property）。所謂「自然」，係指自然科學與心理學的題材，不但包含過去曾經存在的、現在存在的對象，而且包括未來將存在的對象。因此，要判斷一件事物是否為自然對象，首先要從「存在於時間中」來著手。同樣的，要考察一種性質，是否為自然性質，也要從「存在於時間中」來著手。明白說，自然性質存在於時間中，而

非自然性質不存在於時間之中。因此，黃色性質既是單純的、不可分析的、自然的性質，那麼，若以其他自然性質來加以界定，則必定犯錯，但這種錯誤，不同於善性質的界定。善性質是非自然性質，若以存在於時間中的自然性質（如快樂）來加以界定，則犯了「自然論的謬誤」（*naturalistic fallacy*）。而黃色性質的界定錯誤，不屬於「自然論的謬誤」的事例，因為界定項與被界定項都是自然性質。

善性質既是單純而不可分析的，因而是不可界定的（*indefinable*）。莫爾認為界說有三種，第一種界說是字義界說（*verbal definition*），第二種界說是任意的字義界說（*arbitrary verbal definition*），第三種界說是描述對象的真實特質（*real nature*）的界說。字義界說，係字典界說（*lexical definition*），任何人翻閱字典，都可找到一般習以接受的字彙用法的規則。例如，「馬」意指「四蹄的動物名」。但這種界說，只是以其他字彙來表示某一字彙的意義，除了編纂字典外，對任何研究來說，都不具重要性。因此，善性質雖在字典上是可界定的，但莫爾說善性質是不可界定的，不是針對字典界說來立論。任意的字義界說，係約定界說（*stipulative definition*）。莫爾認為任何人在邏輯上或在經驗上，都可對某一字彙，任意地約定一個界說。例如，張三可以說，當我提及「馬」時，我是在談及快速度的獸類。同樣的，任何人都可任意地約定「馬」的意義。因此，莫爾說善性質是不可界定的，不是針對約定界說來立論。顯然的，就任何研究而言，描述對象的真實特質的界說，最為重要。因為這種界說，不但不是任意的，而且除了表明一般用法上的字彙意義外，更指出字彙所指涉的真實特質。這種界說，即是分析；這就是說，它將一個字彙所指涉的對象，作為分析對象，盡可能地將它分成許多單純部份，而這些單純部份的組合，即是該字彙的意義。例如，將「馬」界定為「具有四肢、一頭、一肺……等的動物，而這些部份彼此間，以某種明確的關係組成一體。」因此，只當所探討的對象是複雜對象時，這種界說方屬可能，莫爾說：

由於馬具有許多可加列舉的性質，所以我們可以提出馬的界說。但當我們業

已列舉窮盡時，當我們已將一匹馬的概念分析成單純的語詞時，那麼，對這些單純語詞，就不再能夠加以界定了。（Moore, 1968, P. 7）

由此看來，莫爾說善性質是不可界定的，即是就這種界說來立論。在一方面，最重要的界說，乃是陳示某一整體的各個單純部份，而在另一方面，善性質是單純而不可分析的；因此，善性質如同黃性質，乃是一個不可界定的終極語詞（ultimate term）。

既然善性質，乃是單純的、不可分析的、不可界定的性質，那麼，若以其他性質來加以界定，便犯了錯誤；既然善性質是非自然性質，那麼，若以自然性質來加以界定，便犯了「自然論的謬誤。」

莫爾認為古今來的許多學者，都犯了「自然論的謬誤」。例如，有些學者將「善的」（不存在於時間中的非自然性質），界定為「帶來快樂的」（存在於時間中的自然性質），亦即，將「甲是善的」，界定為「甲帶來快樂的」。如此，若問某件事物是否為善的，實際上是在問該件事物是否帶來快樂的；若問帶來快樂的事物是否為善的，實際上是在問帶來快樂的事物是否帶來快樂的。因此，若這種界說成立的話，那麼，日常生活中的重要問題（帶來快樂的事物是否為善的？），就變成不重要的重言問題（帶來快樂的事物是否帶來快樂的？）。顯然的，這種界說無法成立。莫爾指出，凡是懷疑「帶來快樂的事物是否為善的」的任何人，不僅僅在懷疑「帶來快樂的事物是否帶來快樂的」；當在問「帶來快樂的事物是否為善的」這個問題時，我們瞭解為何懷疑，而從這項懷疑的事實中，可以清楚地看出，在我們的腦海裏有兩個完全不同的性質，一為善的性質，一為帶來快樂的性質。換句話說，「帶來快樂的事物是否為善的」的問題，不等於「帶來快樂的事物是否帶來快樂的」問題，前者是重要問題（significant question），後者是不重要的重言式（insignificant tautology）。簡單說，對於善性質，無論提出多少個界定項，我們總可反問該界定項所指涉的性質是否為善的，因此，對於善性質的任何界說，都是不正確的。總之，善性質是不可界定的，只能透過直覺而知。

換另一種形式來說，若將「x 是善的」，界定為「x 帶來快樂的」，那麼，被界定項等於界定項。其形式為：

$$(x) [Gx \supset Hx] \quad (a)$$

$$(x) [Hx \supset Gx] \quad (b)$$

x 代表任何事例。

G 代表「是善的」。

H 代表「帶來快樂的」。

換句話說，若如此界定，則(a)式是指，對任何一個事例 x 來說，假使 x 是善的，則 x 能帶來快樂的；(b)式是指，對任何一個事例 x 來說，假使 x 能帶來快樂的，則 x 是善的。但若(a)、(b)兩式成立，則下述(c)、(d)兩式，各自跟(a)、(b)兩式成矛盾關係

$$(Ex) [Gx \bullet \sim Hx] \quad (c)$$

$$(Ex) [Hx \bullet \sim Gx] \quad (d)$$

(c)式是指，存在一事例 x，此事例 x，既是善的，却不能帶來快樂的；(d)式是指，存在一事例 x，此事 x，既能帶來快樂的，却不是善的。因此，若(a)式成立，則(c)式不能成立，這就是說，對任何事例 x 而言，若它是善的，則它能帶來快樂的，如此，一定不會有某些事例 x，既是善的却不能帶來快樂的。若(b)式成立，則(d)式不能成立，這就是說，對任何事例 x 而言，若它能帶來快樂的，則它是善的，如此，一定不會有某些事例 x，既然帶來快樂的却不是善的。然而，在日常生活中，(c)式與(d)式都可成立。因為，在日常生活中，有某些事例 x，既是善的，却不能帶來快樂的，例如，殺身成仁是善的，却不能帶來快樂的；而在日常生活中，又有某些事例 x，既能帶來快樂的，却不是善的，例如，幸災樂禍，可以帶來快樂但却不是善的。因此，不能將「x 是善的」，界定為「x 帶來快樂的」。

其次，有些學者將「它是善的」，界定為「它能帶來快樂的」，而指出這樣界定的理由，乃因大多數人早已使用「善的」來指涉能帶來快樂的。莫爾則認為這種

界定的「理由」很荒謬。因為，堅持這種界說的自然論者，其目的乃在告訴我們善性質究竟是什麼，而不在描述多少人如何使用「善的」字彙，但當如此界定時，却只是在告訴我們很多人如此地使用「善的」字彙。

再次，莫爾指出，有些學者將「甲是好的」，界定為「我贊許甲」，把「甲是壞的」，界定為「我不贊許甲」。但這種界說，依莫爾看來，乃是曲解價值語句的意義。因為，當張三說「我贊許甲」，而李四說「我不贊許甲」時，若該界說成立，則張三是在說「甲是好的」，而李四乃在說「甲是壞的」；如此一來，甲既可以是好的，又可以是壞的，因而違反了價值語句的意義；在日常生活中的價值語句，甲不能是好的又是壞的。可見，這種界說不能成立。

尤其有趣的，這些違犯「自然論的謬誤」的學者，彼此之間的界說，並不一致。例如，甲學者將「它是善的」，界定為「它能帶來快樂的」，而乙學者則把「它是善的」，界定為「它是所欲的」，甲、乙兩學者都急於證明對方是錯的，而自己是對的。這種情形，就像張三說三角形是圓形，而李四說三角形是直線一樣，兩人停留在界說上打轉。由此看來，若有人認為善性質能被界定，且將它界定為某種自然性質，則此人不能既支持自己的界說而又駁斥他人的界說。總之，「好的」、「善的」等字彙所指涉的性質，乃是單純的、不可分析的、不可界定的、非自然性質的，只能藉直覺而知。因此，價值語句的真偽，可藉直覺而知，價值中立遂為錯誤的說法。

然而，莫爾的直覺說站不住腳。首先，符號的意義，並不僅由符號的指涉項所給與。例如「一九六二年的美國總統」與「在都拉斯城被暗殺的美國總統」，其指涉項（甘迺迪）相同，但意義却不一樣。再如，「縣長」這一符號，可以指涉台北縣長、桃園縣長、台中縣長……等不同的縣長，但意義却是相同。又如，「在」、「於」……等介系詞，「與」、「若」、「則」……等連接詞，雖無指涉項，但却有意義。（*Vid.*, Alston, 1964, PP. 12-19）因此，若張三提到「善的」這一符號，一方面承認該符號是有意義的，而另一方面却否認他腦海中浮現一個獨特性

質（指涉項），那麼，莫爾很難反駁張三。

其次，莫爾認為古今來的許多學者都違犯了「自然論的謬誤」，^⑥其理由是，這些學者(1)依據某一自然性質，來界定一種非自然性質；或(2)根據「其他」性質，來界定另一性質；或(3)界定一個不可界定的性質。那麼，莫爾要成立(1)，則必須證明「善的」、「好的」等，乃是一種非自然性質，但莫爾只是陳示而已，並未作任何證明。要建立(2)，則必須證明善性質是某一性質，而「其他性質」不同於此一性質，但莫爾只是類此（類比為黃性質）而已，並未提出任何證明。要成立(3)，則必須證明善性質是不可界定的性質，但莫爾只是肯定而已，並無任何證明。若先肯定善性質，乃是非自然性質、另一種性質、不可界定的性質，然後再說(1)(2)(3)的情形，都犯了「自然論的謬誤」，那麼，這是丐辭（*begging the question*）。進一步說，自然論者可以答覆，當他們將「它是善的」，界定為「它能帶來快樂的」時，並不是說界定項等於被界定項，而是指明界定項與被界定項，都代表一個相同的性質而已。若依莫爾的看法，評價語詞（如「善的」、「好的」），由於找不到同義語，因而是不可界定的，那麼，依據同樣的理由，任何語詞都是不可界定的。顯然的，莫爾批評自然論的觀點，未能成立。

再次，莫爾認為不可將「甲是好的」，界定為「我贊許甲」，不可把「甲是壞的」，界定為「我不贊許甲」，因為若可這樣界定，則甲既可以是好的，又可以是壞的，而違反日常用語。然而，史蒂文生指出，當張三說「我贊許甲」，李四說「我不贊許甲」時，依該界說，則張三是在說「甲是好的」，李四是在說「甲是壞的」，因此，「甲是好的」，只是張三的說法，而非莫爾等其他人的說法，而「甲是壞的」，只是李四的說法，而非莫爾等其他人的說法。但是，「甲既可以是好的，又可以是壞的」說法，說者不是張三，也不是李四，而是莫爾或任何說該語句的人。因此，從張三說「甲是好的」與李四說「甲是壞的」，不能推出「甲既可以是好的，又可以是壞的」，因為前者的說者是張三與李四，而後者的說者是莫爾等人。莫爾假定前後說者相同，因而使得不中效的步驟，顯得似乎是中效的。（Steven-

son, 1967, PP. 117 - 137)

最後，莫爾認為我們可以透過直覺，而知價值語句的意義。然而，當張三直覺某價值語句的意義為甲，而李四直覺同一價值語句的意義為乙時，莫爾的論點，並未提供一個決定兩者效力的判準，因而陷入困境之中，張三可說李四患了「價值盲」，李四也可說張三患了「價值幻覺」。依據維根士坦（L. Wittgenstein）看來，莫爾混亂了淺層文法（surface grammar）與深層文法（depth grammar）之間的區別。（Wittgenstein, 1968, I. Sec. 664）淺層文法，係指語句中使用字彙的方式；深層文法，乃指語言遊戲（language game）中使用字彙的方式。例如，「甲是紅色的」與「甲是好的」這兩個語句，在造句上類似，都有一個名詞（甲），而以現在直述的動詞（是）連結一個形容詞，亦即，在淺層文法上，這兩個語句相類似。然而，淺層文法上相類似的兩個語句，未必在深層文法上也相類似。「甲是紅色的」這個語句描述甲，而將正常眼力上可見的特徵歸屬於甲，因此，此語句隸屬於那根據顏色來描述物理對象的語言遊戲之內，這就是它的深層文法。就在這個層次上，由於淺層文法上的類似，因而誘使人們認為「甲是好的」。這一語句，在深層文法上也類似「甲是紅色的」這一語句。可是，每人都知道「好的」不同於「紅色的」，後者可見，前者不可見，因而不得不假定(1)「好的」與「紅色的」雖然同是單純性質，但前者是自成一格的性質，可稱為非自然性質，而後者是自然性質；(2)在「看見」這一字彙的某種意思上，我們必定可以「看見」好的性質，如同看見紅色的性質。顯然的，莫爾的直覺說不能成立。

(二) 描述說

如同規約說，描述說也將其宗旨，奠基在意義即是用法之上，而以爲日常生活中的價值語句，既具有規約意義，也具有描述意義。然而，描述說却認為，價值語句所具有的規約意義與描述意義，非但不是獨立變動，反而是必然地連結在一起，因此，肯定或否定其描述意義，即是肯定或否定其規約意義。如此一來，價值語句肯定或否定事象的實況，有其真偽可言，而可被知爲真或偽；同時，其被知爲真或

偽的方式，正如描述語句一樣。因此，「三民主義是好的」或「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，如同「有些馬是白的」等描述語句，具有認知意義，而價值中立遂為錯誤的說法。

依規約說，在價值問題的討論中，包含主要評價語詞的價值語句，其規約意義保持恒常，但其描述意義變動不居，因此，任何人可以任意地提出任何事實特徵，以支持其價值判斷，即使他人認為這些事實特徵不足以當作其價值判斷的證據，該人仍然未犯任何邏輯謬誤。例如，縱然所有人都不稱每小時雙手交握十次的人為好人，但張三仍可稱該人為好人，而不須任何解釋。換句話說，在價值問題的討論中，若未違反全稱性，任何人都可提出自己的標準或事實特徵。同時，由於描述意義獨立在規約意義之外，因此，即令在包含次要評價語詞的價值語句中，我們仍可接受其描述意義，而不接受其規約意義。例如，張三可以如同他人，而接受李四的某事實特徵（如奮不顧身），但對這些事實特徵，張三却可抱持不同他人的規約意義（即不贊許這些事實特徵），而不使用「勇敢的」一詞，或以「引號用法」來使用它。這就是說，不以「引號用法」而稱某事實特徵為勇敢的，乃是一個「增加步驟」，但張三大可接受李四的事實特徵，而不採取這一「增加步驟」。總之，依規約說，描述意義與規約意義之間的連結，乃是任意的連結。

然而，描述說認為規約說的分析，不符合日常生活中價值語句的用法。依據描述說，日常生活中價值語句所具有的規約意義與描述意義，仍是必然地連結在一起，而非任意地連結在一起。

描述說指出，在「……是—A B」中（A為形容詞，B為名詞），若可以分成「是—B」與「是A」兩個獨立訊息，則A是賓語形容詞（*predicative adjective*），否則，A是屬性形容詞（*attributive adjective*）。例如，「它是一部紅色的汽車」這一語句，可以分成「它是一部汽車」與「它是紅色的」兩個獨立訊息，因為常人或色盲的人，可以看出「它是一部汽車」，而常人也可以看出「它是紅色的」。那麼，「紅色的」便是賓語形容詞。然而，「大的」、「小的」等形容詞，乃

是屬性形容詞，不可將「是一大B」分成「是一B」與「是大的」，也不可將「是一小B」分成「是一B」與「是小的」，因為屬性形容詞必與名詞連用，而不能獨立運用；名詞所指明的事實特徵與其屬性形容詞，必然地連結在一起。例如，若我們把「它是一隻大的蚊子」，分成「它是一隻蚊子」與「它是大的」，而將「它是一隻小象」，分成「它是一隻象」與「它是小的」，那麼，一隻小象是一隻小的動物，一隻大蚊子却是一隻大的動物。同樣的，評價語詞，如「好的」，也是屬性形容詞，只有「好的事物」、「好的行動」、「好的某某」等，而無單獨存在的「好的」；知道汽車之後，就知道「好的汽車」的意義。因此，在日常生活中，我們並未將「它是一部好的汽車」，看成「它是好的」與「它是一部汽車」這兩個獨立的訊息。顯然的，價值語句的規約意義與描述意義，乃是必然地連結在一起，而非獨立地變動。

由此看來，直覺說雖然認為「好的」，乃是一種單純的、不可界定的、非自然的性質，但對此種性質，却未能提出清楚的說明。這就是因為，在一方面，直覺說將「好的」視作賓語形容詞，但在另一方面，為了規避這種「視同」所帶來的困難，遂不得不說，「好的」是一種非自然性質，而不同於「紅的」、「甜的」等自然性質。實際上，直覺說「……只是毫無見解地使用某些字彙，而使得混淆的問題，更加混淆而已。」（Geach, "Good and Evil", in Foot, ed., 1974, P. 67）

規約說也將評價語詞（如「好的」），看成賓詞形容詞，而將「它是一把好刀」，分成「它是一把刀（具有 a、b 等事實特徵）」以及「它是好的」，將「它是一部好書」，分成「它是一部書（具有 c、d 等事實特徵）」以及「它是好的」，……等等，因此便認為，若「好的」不是意義分歧的語詞，則其共同的意義，乃是不變的規約意義（即「它是好的」），而非變動不居的描述意義（即不是 a、b，也不是 c、d，又不是……等）。這種錯誤，就如說：2 的平方是 2 的二倍，3 的平方是 3 的三倍，4 的平方是 4 的四倍，因此，「平方」是變動不居的（即有時意指二倍，有時意指三倍，有時意指四倍……等），「平方」是獨立在數字之外的。

然而，知道數字後，就知道該數字的平方值，明白溫度計之後，就明白「好的溫度計」，了解刀之後，就了解一把「好刀」。換句話說，由於評價語詞是屬性形容詞，因此明瞭所接名詞（如 B）的意義，就明瞭「是一好 B」的意義。因此，價值語句所指明的描述意義，跟其規約意義必然地連結在一起。

進一步說，既然「它是好的」等價值語詞，不能獨立運用，那麼，當說者說出「它是好的」等價值語詞，聽者總是可問爲什麼，而說者回答時，必然指明好的標準或事實特徵。然而，說者所指明的標準或事實特徵，並非隨意定奪，而是基於人類的基本需要。例如，我們不能指明它是生鏽的刀，而說它是一把好刀；我們不能指明他荒廢土地，而說他是位好農夫；我們不能指明他無法控制馬匹，而說他是位好騎士；我們不能指明他虐待子女，而說他是位好父親。（Foot, "Good ness and Choices", in Hudson, ed., 1973）顯然的，在日常用語中，「一好 B」的正確用法，涉及人類的基本需要。因此，在價值問題的討論中，知道了涉及人類基本需要的事實特徵，也就知道了價值語句的意義。而價值語句所具有的規約意義與描述意義，其必然連結在一起的方式，乃是描述意義限定（determine）了規約意義。由此看來，說者並未決定（decide）價值語句的描述意義，也未選擇任一描述意義以連結所謂恒常的規約意義。簡單說，說者的選擇，既非使用評價語詞的充分條件，也非使用評價語詞的必要條件。

就充分條件說，張三可能爲了某一特殊需要，而選擇一把生鏽的刀（甲），但張三的選擇，並非「甲是一把好刀」的充分條件，因爲肯定前者而不肯定後者，並未陷於矛盾。同樣的，李四可能爲了某一特殊需要，而選擇一隻書寫不流利的原子筆（乙），但李四的選擇，並非「乙是一隻好的原子筆」的充分條件，因爲肯定前者而不肯定後者，並未陷入矛盾。就必要條件說，例如，小華的繼母說，王五是位好的家庭教師，而李四則不是一位好的家庭教師，但在選擇小華的家庭教師時，其繼母可能選擇李四，而不選擇王五。如此，說者的選擇（如繼母的選擇）不是使用價值語句（如「王五是一位好的家庭教師」）的必要條件，因爲否定前者（如不選

擇王五)而不否定後者(如肯定王五是位好的教師),並不陷入矛盾。顯然的,說者不選擇「好的」事物,也可使用「好的」字彙;說者選擇事物時,未必選擇「好的」事物。

既然說者的選擇,不是使用評價語詞的充分條件,也不是使用評價語詞的必要條件,那麼,當說者爲了其特殊需要,選擇某描述意義,而來使用價值語句時,則須陳明「特殊背景」,否則我們不但不了解它,而且它也非「人類語言」。例如,當張三選擇每小時雙手交握十次的事實特徵,而說「李四是位好人」時,則須陳明「特殊背景」,如在謀殺的場合中,這種姿勢可以分散謀殺者的注意力……等,否則,我們不但了解張三的語言,而且張三的語言也非「人類語言」。再如,當李四選擇生鏽的事實特徵,而說這是一把好刀時,則須陳明「特殊背景」,如收藏古董的興趣,否則,我們不但不了解李四的語言,而且李四的語言,也非「人類語言。」

因此,在價值問題的討論中,當價值語句所指明的事實特徵,涉及人類的基本需要時,其所具的描述意義與規約意義,必然連結在一起,而且描述意義限定了規約意義;當價值語句所指明的事實特徵,涉及說者的特殊需要時,其所具的描述意義與規約意義,任意地連結在一起,而且說者的規約用法,決定了描述意義,但要成爲可了解,則須陳明「特殊背景」。

某些描述說者,如卡勒伯(A. Kalleberg)與普勒斯頓(L. Preston),將涉及說者的特殊需要的價值判斷,稱爲個人價值判斷(Personal value judgment),而把涉及人類基本需要的價值判斷,稱爲人際價值判斷(interpersonal value judgment),前者係根據各自的「生活方式」來證明各自所作的價值判斷,其證明不涉及各自生活方式本身,而後者的證明,指向各自的生活方式。但不論個人價值判斷或人際價值判斷,都須滿足無偏性(impartiality)、全稱性(universalisability)、以及相干性(relevance),否則,不是一個有效的價值判斷。無偏性,係指說者在作價值判斷時,考慮對方的需要,若說者囿於自己的需要,則聽者將會忽視他的價值判斷,因而說者的價值判斷,不但不是一個有效的

價值判斷，而且不是日常生活中所說的價值判斷；全稱性，是指說者的價值判斷，必須運用到相似情境中的所有各方；相干性，乃指特定情境內的事實特徵。因此，若滿足這三個條件，則價值判斷「可能」具有認知地位。但個人價值判斷的證明，不涉及生活方式本身，因而雖或滿足此三個條件，可是由於囿於各自的生活方式，其認知地位遂為不普遍的。而人際價值判斷的證明，則因指向生活方式，又因判斷各方分享者共同的經驗（了解各自的生活方式，以及各自生活方式所帶來的後果），所以其認知地位可以是普遍有效的。而在政治現象上，個人價值判斷對應決策層次（*policy - making level*）的政治活動，人際價值判斷則對應憲法層次（*constitutional level*）的政治活動。決策層次的政治活動，係指分配特定價值的政治活動，關涉個人價值的實現，例如，在課徵累進的所得稅或無限制的貨物稅上，工人與商人可能植基各自的特定需要，而來作價值判斷，雖然雙方的價值判斷滿足了上述三個條件，但難以達成一致。憲法層次的政治活動，限定政治系統的運行規則、規定決策的目標與範圍，並決定政治參與的模式。政治參與的模式，涉及君主政治、代議制度等選項；決策的目標與範圍，指涉價值分配的方式；政治系統的運行規則，不但關涉基本權利，並且涉及制裁模式，這些基本權利包含集會自由、言論自由等權利，而制裁模式包括咨詢權、陪審權、懲罰規則等。如此，在政治活動中，憲法層次上的價值判斷，可具主觀互證（*intersubjectivity*）的認知地位。（*Kallebery and Preston, 1975; Pennock, 1976*）

然而，描述說也站不住腳。首先，描述說認為主要評價語詞是屬性形容詞，因而價值語句的規約意義與描述意義，必然地連結在一起。然而，規約說指出，這種觀點，只在主要評價語詞連接功能字彙（*functional word*）時，方才似乎可行。所謂功能字彙是指，為了說明該字彙，我們必須涉及該字彙所指涉的對象的作用，並預設共同的需要。例如，溫度計、僕役、軍人……等字彙，即是功能字彙，字彙本身暗示一般所贊許的事實特徵，因而主要評價語詞連接這些功能字彙後，例如，「好的溫度計」、「好的僕役」、「好的軍人」等，其規約意義與描述意義，方才

連結在一起。然而，若我們接受其描述意義，而不接受其規約意義，雖然有違常情，但却未違犯任何邏輯謬誤。因此，其規約意義與描述意義之間的連結，不是「必然」地連結。而當主要評價語詞連接非功能字彙時，例如「好的落日」，由於非功能字彙並未暗示一般所贊許的事實特徵，所以其描述意義與規約意義是獨立分開的，而「它是好的落日」，可以分成「它是好的」與「它是落日」兩個獨立訊息。顯然的，不論是連接功能字彙，或是連接非功能字彙，主要評價語詞都具有贊許、引導、推薦等規約意義，因而價值語句所具有的規約意義是恒常的，而規約意義與描述意義是獨立變動的。（*Vid.*, Hare, "Geach: Good and Evil", in Foot, 1974; Phillips and Mounce, "On Morality's having a point", in Hudson, ed., 1973)

其次，描述說指出，當價值語句所含的描述意義，涉及人類基本需要時，則價值語句所具有的描述意義與規約意義，必然地連結在一起。然而，所謂人類的基本需要，不是一個「閉口類群」(closed class)，這就是說，人類的基本需要，並無明確指定的組成份子，任何人總可選擇「新的」事物或行動，而引入人類基本需要的成份中，或者，任何人總可否認某事物(或行動)為人類的基本需要。例如，張三可以選擇痛苦為人類的基本需要，而說鞭打身體是好的。當然，張三的這種說法，乃是奇怪的說法，因為一般人不會以為痛苦是人類的基本需要。同時，誠如描述說所指出的，這要求「特殊背景」的陳明，例如張三是位苦行者，而認為鞭打身體可以贖罪或激發潛能，或者，張三是位被虐待狂。然而，必須注意的，「特殊背景」的陳明，正預設人類基本需要是一種開口類群(open-ended class)。因為自張三看來，痛苦不但是他個人的特殊需要，而且是人類的基本需要。進一步說，在日常生活中，由於痛苦並非人類的基本需要，所以不陳明「特殊背景」時，我們不了解張三的價值語句，張三的價值語句是奇怪的語句。可是，張三說法的奇怪，乃是適然的不可能性(contingent improbability)，而非邏輯的荒謬性(logical absurdity)，這就是說，張三的說法，雖然違反常情，但並未違犯任何

邏輯錯誤。總之，由於人類的基本需要是開口類群，因而當涉及人類的基本需要時，價值語句所具有的規約意義與描述意義，並非「必然地」連結在一起。因此，在價值認知論中，描述說雖然較為可取，但仍然站不住腳。

四、價值語句的意義

本文接受描述說與規約說的意義論，而將語言的意義視作語言的用法。換句話說，日常用語的規則，決定語言的意義；規則的種類，決定意義的種類。因此，語言要成為可了解，則須根據規則來使用，無規則，語言便無意義。

然而，語言十分複雜。誠如維根士坦所說，我們可將語言視為一座古老城市，其中有小街、有廣場、有新舊房屋、有歷代增添的建築物，而四週環繞著許多新社區，新社區又有筆直的大道以及整齊的樓房，簡直就像一個迷宮。（Wittgenstein, 1968, I. Sec. 18）語言十分複雜，因而用語規則也十分複雜。而用語規則既然十分複雜，我們如何確定日常生活中價值語句的意義呢？維根士坦再將語言類比為球類、牌類、奧林匹克運動……等遊戲（game）。在這些遊戲中，我們只能看到相似點（similarities）與關連性（relationship），而找不到全體的共同點（common to all）。例如，有些遊戲（如籃球比賽）角逐勝負，有些遊戲（如兒童拿球往牆上擲，然後接住，再往牆上擲）則不計輸贏，有些遊戲（如馬拉松賽跑）憑靠體力，有些遊戲（如下象棋）則賴智慧，有些遊戲（如橋牌）要求高度的技巧，有些遊戲（如檢紅點的牌戲）則靠運氣，有些遊戲（如排球賽）有對手，有些遊戲（如單人紙牌戲）則無對手。簡單說，這些遊戲，在某幾點上相似，但在其他點上可能並不相似，因此構成一個重疊交錯的相似點的網狀組織。而這種重疊交錯的相似性，就如「家族相似性」（family resemblance），因為家族成員間各種相似點（如體形、面貌、脾氣），也以相同的方式交錯重疊。如此，語言像遊戲，又像家族，而具有相似點或關連性。（Wittgenstein, 1968, I. Sec. 66, 67）

由此看來，語言或用語規則，雖然十分複雜，但至少具有相似性，相似性構成了「意義族類」(family of meaning)。而在日常生活中，價值語句的用語規則，構成了價值語句的「意義族類」。但是，除了同為遊戲外，遊戲就沒有共同點嗎？除了同為價值語句的「意義族類」外，價值語句的「意義族類」便無共同點嗎？

維氏的類比雖然十分巧妙，但若從此類比而推論說，遊戲不具共同點，那麼，維氏的說法未必適當。維氏的分析，只是提示諸事物間是否具有共同點的問題，有別於諸事物間是否具有相似性的問題。然而，這種區別，僅是指明問題的不同方式而已。假使各種事物間的相似性，足以使我們以相同字彙來使用，那麼，我們大可說它們具有共同之處。平實說來，維氏論點所引出的要旨，乃是同一字彙所指稱的諸事物，其彼此之間的相似性，可以具有程度的差別。(Ayer, 1956, PP. 11 - 12) 在日常生活中，各種價值語句間的相似性，足以使我們以「價值語句」這一語詞來加以指稱。因此，如同描述說與規約說所言，價值語句的「意義族類」具有共同之處，這就是規約意義與描述意義。進一步說，維氏所引出的要旨，乃是相似性可以具有程度上的差別，因此，我們可根據規約意義與描述意義之間的鬆緊程度 (degree of tightness)，而將價值語句分為第一層次的價值語句與第二層次的價值語句。

第一層次的價值語句，包含「勇敢的」、「勤勉的」、「主流的」、「懶惰的」、「殘忍的」等語詞的價值語句。誠如規約說所言，在這一層次上的價值語句，其所包含的規約意義與描述意義，雖然非常固定，但規約意義可能隨者社會環境的變遷而變動，因此，這兩種意義不是必然地連結在一起。可是，這一層次上的價值語句，其規約意義與描述意義，既然十分固定，那麼，我們雖不能說這兩種意義必然地連結在一起，但至少可說高度適然地連結在一起。因此，這類價值語句，肯定或否定事象的實況，而有真偽可言，且可被知為真或偽。例如，當我們說「張三是勤勉的」，並指明事實特徵（如每天工作十二小時）時，在邏輯上，李四可以接受

所指明的事實特徵，而不接受其規約意義；但李四的行爲，雖非「邏輯的荒謬性」，却是「適然的不可能性」。進一步說，科學著作中所容許的描述語句，其真偽也是高度的適然，那麼，科學著作爲何不可包括同屬高度適然的價值語句呢？因此，在這一意思上，價值中立純是多餘的假定。

第二層次的價值語句，包含「好的」、「壞的」、「應該作的」、「不應該作的」等語詞的價值語句。當這類價值語句所指明的事實特徵，只是關涉說者的特殊需要或決策層次上的政治活動時，其規約意義保持恆常，而其描述意義變動不居。誠如描述說所言，在未陳明「特殊背景」時，我們很難了解其意義。因此，這類價值語句雖然含有事實特徵，但其實事特徵只具「附加性」，任何人可以任意選擇任何事實特徵，用以支持其規約意義。而在未陳明「特殊背景」下，價值中立遂能成立。其次，當這類價值語句所指明的事實特徵，涉及人類的基本需要或憲法層次的政治活動時，其規約意義與描述意義，固定地連結在一起。當然，人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，不是「閉口類群」，任何人總可選擇新事物或新行動，而引入人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，或者，任何人總可否認某事物（或行動）爲人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，因此，這類價值語句的規約意義與描述意義，不是必然地連結在一起。例如，一般人認爲「身體健康是好的」，但張三可說「身體健康是壞的」，因爲健康只不過是拖延一種不幸的生活。然而，在日常生活中，這兩種意義却是高度適然地連結在一起，價值中立遂爲多餘的假定。進一步說，在日常生活中，包含某一人類基本需要（或憲法層次的政治活動）的價值語句，例如「言論自由是好的」，其所具的規約意義與描述意義，高度適然地連結在一起。但在「特殊背景」下，這一價值語句，可能爲同一層次上的價值語句（如「生存是好的」）所凌駕，而使其規約意義與描述意義之間的連結，顯得似乎是任意的變動。例如，當一群觀眾正在觀賞電影時，電影院突然失火，此時，「生存是好的」凌駕「言論自由是好的」，而使得「言論自由是好的」這一價值語句所具的正面規約意義（即贊許），變成反面規約意義（即不贊許）。簡單說，在此

種「特殊背景」下，言論自由是壞的。因此，當人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，彼此發生衝突時，必須指明「特殊背景」，方可了解所說的價值語句。若不指明「特殊背景」，而令其規約意義與描述意義之間的連結，顯得任意地變動，則科學著作不可包含此種價值語句，價值中立遂能成立。當指明「特殊背景」時，則價值語句（如「言論自由是壞的」）所具的規約意義與描述意義，在此種「特殊背景」下，高度適然地連結在一起，因而價值中立遂為多餘的假定。

平實說來，規約說與描述說之間的爭論，並不如表面上的激烈。就第一層次的價值語句，或就涉及人類基本需要的第二層次的價值語句而言，規約說雖然強調其所具的規約意義與描述意義，在邏輯上，乃是獨立地變動，但並未否認這兩種意義，在經驗上，係高度適然地連結在一起。而描述說誤將人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，視作「閉口類群」，因而強調價值語句所具的規約意義與描述意義，在邏輯上，乃是必然地連結在一起；但在實際上，描述說只在強調這兩種意義，並非任意地獨立變動而已，因此才有「特殊背景」的說法。如此，在本節之中，本文所採取的觀點，或可排除雙方的困難。進一步說，若採本文的觀點，則尚可排除規約說的兩大難題：第一大難題，包括虛無主義（nihilism）與前後矛盾，第二大難題，涉及手段目的（means-ends）的關係。

就第一大難題言。依照規約說，價值語句所具有的描述意義與規約意義，乃是獨立變動的兩種意義，因此意含任何人可以任意地選擇某一事實特徵，而跟規約意義連接在一起。如此，「你應該採取甲行動」或「民主政治優於極權政治」等價值語句，完全是「個人之事」（an individual affairs），必須排除在科學著作之外，而保持價值中立。

但是，某些學者指出，在思想上，規約說導致虛無主義，助長了極權政治，而在實際著作上，規約說顯得前後矛盾。^⑨

就虛無主義說。既然價值語句，完全是「個人之事」，則「民主政治是好的」或「極權政治是好的」等價值語句，都屬隨意定奪的價值語句，而站立在相同的地

位上，人們大可選擇極權政治，拋棄民主政治，而不會違犯任何邏輯錯誤。若規約說是正確的話，那麼，我們的價值語句只是盲目的偏愛（blind preference），除了任意選擇外，別無支柱。而一旦體會到我們的價值語句，只是盲目的偏愛，則很容易培養出漫無目的、飄泊無根的心境，這即是說，盲目的偏愛，導至了虛無主義。（Strauss, 1953, PP. 2 - 8, P. 42, 1959, P. 19; Hallowell, 1944, PP. 650 - 653）進一步說，在社會科學的研究上，規約說追求人類行為的定律，而定律的建立，端賴問卷或訪問所得的行為資料，但鐵幕或墳墓內的「行為者」，無法回答問卷或為訪問對象，因此，民主政治乃是建立社會科學的必要條件。然而，規約說却意含民主政治是盲目的偏愛，這樣不但招認所建立起來的定律，竟是「盲目偏愛的結論」，而且助長了極權政治。歷史告訴我們，價值中立與極權政治，乃是携手並進的。例如，在韋伯（M. Weber）時代—從韋伯開始，學界方才有系統地大力倡導價值中立—，德國國家社會主義，繼踵「價值中立」而興起；在二次大戰後，價值中立的說法傳到美國，而在此時，美國採取了容忍共產主義的政策，不但遣散本國的軍隊，而且解除德國與日本的武裝，因而使得俄軍盤踞德國易比河岸，更令中國淪入共黨手中。（Cf. Greene, 1970, PP. 279 - 280; Cooper, 1971, P. 120）

然而，規約說反駁道，他們的看法既未導至虛無主義，也未助長極權政治。規約說指出，歷史事例的引用，只能用來例示論證，但不能用來證明論證的效力。而服膺某一價值原則（價值原則，係指終極價值，或指含攝各種價值語句的主要價值語句）是一回事，主張價值原則具有真偽可言，却是另一回事。因此，規約說並不意含虛無主義。（Vid., Oppenheim, 1968, PP. 178 - 184; Hempel, 1965, P. 88）換句話說，認為價值原則並無真偽可言，並不意含價值原則不重要；規約說只是指出價值原則並無真偽可言，因而科學著作不可包含價值原則，但規約說並未認為「民主政治是好的」與「極權政治是好的」，這兩者在實際上都立於相同的等第上。例如，韋伯雖然以為價值原則毫無真偽可言，但在實際上却固持著自己

的價值原則，且爲之奮鬥不已。簡單說，價值原則的真偽與價值原則的選擇，這兩者之間並無邏輯的關連，我們可在一方面主張所有的價值原則無真偽可言，而在另一方面，選定我們的價值原則，並指出其他價值原則的不適當。奧本漢說：「……這並未阻止我們去贊許民主政治，並斥責極權政治。」（Oppenheim, 1968, P. 179）如此，規約說不導至虛無主義。進一步說，異議者的意思是，除非價值原則是可證明爲真的，否則我們不可能服膺價值原則，價值原則是抵禦極權政治的堡壘。但是，即使規約說助長了極權政治，但異議者的看法，不是更易於導至極權政治嗎？歷來的暴君不是認爲他的價值原則絕對正確，而一再迫害「離經叛道」的人嗎？或許我們了解價值原則無真偽可言後，可能先會產生挫折感，但是規約說却是成熟文明的標幟，在一方面，它使我們了解以本身的價值原則來逼害他人，乃是胆大妄爲的，在另一方面，它使得人們能夠獨立自主，而不須借助「錯誤哲學的拐杖」的支撐，總之，規約說可使我們熱烈但謙遜地服膺人類的價值原則。

可是，異議者再度指出，贊成規約說的學者，爲何選擇民主政治，而不選擇極權政治呢？我們爲何可以「熱烈但謙遜地」服膺某一價值原則呢？簡單說，我們選擇民主政治而擯棄極權政治，究竟有什麼理由？若規約說能夠提出理由以支持他的選擇，那麼，規約說就得證明他的選擇，但這種證明，却得預設價值原則是真有真偽可言的，而此種預設，顯然違反規約說的宗旨。由此看來，規約說未能對其所選擇的價值原則，提出任何理由，其選擇竟是十分神秘的。范迪黎說：「他們棲息在自由的、人文主義的大樹上，却急於砍斷它的樹幹。」（VanDe Veer, 1971a, P. 1113）其次，規約說既然認爲價值原則無真偽可言，那麼，其價值原則的選擇，並非「真正的」選擇，而只是「堅決地」選擇，但此種「堅決地選擇」，不就是極權政治的溫床嗎？我們又如何能夠「熱烈但謙遜地」服膺所選擇的價值原則呢？史特勞斯（L. Strauss）指出，規約說的論點，只是其舌頭與嘴唇的動作的結果，他們並非不熱愛民主政治，當他們說「民主政治是好的」這一價值語句，乃是毫無真偽可言的價值語句時，他們並未熱愛極權政治，也不依違於民主政治與極權政

治之間。簡單說，他們所謂的價值中立，與其說是通往虛無主義之路，毋寧說是毫無見識的庸俗主義（*philistinism*）。（Strauss, 1959, PP. 18 - 20）

顯然的，就涉及人類基本需要的第二層次的價值語句言，若堅持規約說的宗旨，而認為價值原則所具的規約意義與描述意義，彼此任意變動，則無法說明價值原則的選擇的正當性。若採取本文的觀點，或可排除規約說的困難。因為，基於共同的經驗，當價值語句所指明的事實特徵，關涉人類的基本需要或憲法層次的政治活動時，其所具的規約意義與描述意義，雖非必然地連結在一起，但却高度適然地連結在一起，而可說明價值原則的選擇的正當性。

就前後矛盾言。規約說認為任何人說出價值語句時，都可任意地選擇任何事實特徵，而跟其規約意義連在一起，因此，科學著作，必須排除價值語句，而保持價值中立。可是，史特勞斯指出，就以韋伯來說，他的著作不是充滿「殘酷的」、「崇高的」、「貪婪的」、「無耻的」、「無與倫比的」……等評價語詞嗎？這不是前後矛盾嗎？假使社會科學的著作，必須保持價值中立，而不可包含價值語句，那麼，對於人類行為（如集中營的各種行為），我們就得以「嚴格的」事實特徵來描述，但不得提起「殘酷的」等評價語詞。但這種描述，既令讀者莫名其妙，又意含社會科學有意無意地自欺欺人。而原先要求直截了當地描述，却變成拐彎抹角地報告。由此可知，排除了價值語句，便剔除了整個社會科學的著作。（Strauss, 1953, PP. 52 - 53）

贊成規約的納格爾（E. Nagel），雖然承認社會科學內的許多描述語句，實際上是有系統地表達了價值判斷，而社會科學家所使用的語詞，究竟是描述語句，還是價值語句，也很難分辨，但却指責史氏混淆了「價值判斷」的兩個十分不同的意思。依照納格爾的看法，「價值判斷」這一語詞，具有兩個十分不同的意思。在第一種意思上，價值判斷，係指我們對於某行動或制度等所表達出來的贊許或不贊許，此種價值判斷，可稱為鑑賞的價值判斷（*appraising value judgment*）；在第二種意思上，價值判斷，乃指我們對於某行動或制度等所表達出來的一種程度上的

評估，而我們能夠表達這種價值判斷，乃因某行動或制度等具有衆所確認而可以指明清楚的特性，此種價值判斷，可稱為特性的價值判斷（Characterizing value judgment）。特性的價值判斷，既然是以「共同確認而可以指明清楚的特性」，來評估對象，那麼，它是一種價值中立的判斷。例如，物理學家在判斷某一時計（Chronometer）為不精確時，他是在作特性的價值判斷，而不是在作鑑賞的價值判斷。如此，若說社會科學家在作特性的價值判斷時，必定也在作鑑賞的價值判斷，因而社會科學無法保持價值中立，那麼，同理，物理學也無法保持價值中立。誠然，社會科學家在表達特性的價值判斷，而描述各種行動的特性時，例如描述「殘酷的」等行動的特性，時常也在表示鑑賞的價值判斷，而不贊許「殘酷的」等行動的特性。然而，從「價值判斷」這兩個十分不同的意思，我們即可得知，鑑賞的價值判斷，不是特性的價值判斷的必要條件。因此，韋伯所作的「價值判斷」，可說是保持價值中立的特性價值判斷，顯然的，韋伯並未前後矛盾。在社會科學的著作中，或許由於用語的混淆性，或許由於鑑賞價值判斷時常隱含在特性價值判斷之內，而不為判斷者或讀者所察覺，所以很難明白地區分出價值判斷的這兩種十分不同的意思。可是，這種困難，屬於實際上的困難，而非理論上的難題（theoretical problem）。因此，價值中立的社會科學，並非不可能。（Nagel, 1961, pp. 491 - 495）

然而，納格爾的論點不足以駁斥史氏的批評。首先，若價值判斷係指鑑賞的價值判斷，只是表達贊許或不贊許，那麼，便落入情緒說的窠臼中，而價值非認知論者，早已放棄此種不能成立的情緒說。其次，若價值判斷係指特性的價值判斷，而以為特性價值判斷，是一種價值中立的判斷，那麼，這種論點只注意到價值語句的描述意義，而忽視其規約意義。平實說來，史氏批評韋伯等人的主張為前後矛盾，實際上是在批評韋伯等人的著作，包含第一層次的價值語句。而第一層次的價值語句，其描述意義固定在語詞上。如此，若採規約說的嚴格觀點，由於其規約意義獨立在描述意義之外，而可任意變動，遂不得不主張價值中立，因此陷入了史氏所說

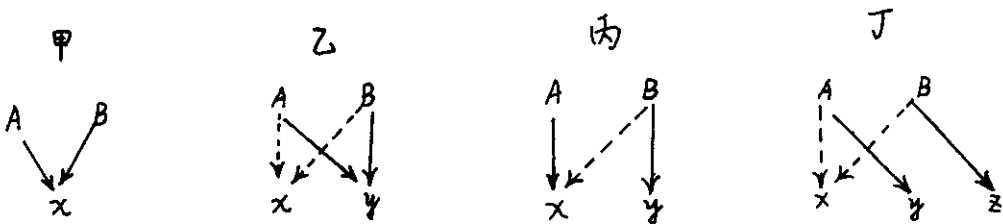
的前後矛盾中。若採本文的觀點，則第一層次的價值語句，其規約意義與描述意義，雖非必然地連結在一起，但却高度適然地連結在一起，因而排除了史氏所說的困難。

再就另一種前後矛盾言。在一方面，規約說主張價值語句既未肯定也未否定事象的實況，而無真偽可言，但在另一方面，却說價值原則的前後一致，乃是理性的要求。（Oppenheim, 1968, P. 4, 161, 171）范迪黎指出，若價值語句既未肯定又未否定事象的實況，而無真偽可言，那麼，價值語句又如何能夠構成前後一致的價值原則呢？一般說來，價值原則是由一套價值語句所組成，當諸價值語句不能同時為真時，我們才說此價值原則前後不一致，而當諸價值語句同時為真時，我們方說此價值原則前後一致。因此，若價值原則無真偽可言，則價值原則無前後一致可言，若價值原則有前後一致可言，則價值原則有真偽可言。顯然的，規約說的論點，前後矛盾。（Cf. VanDeVeer, 1971a, P. 1107, 1971b, P. 1118; Oppenheim, 1971, P. 1116）但若採取本文的論點，當涉及人類的基本需要或憲法層次的政治活動時，第二層次的價值語句，其所具有的規約意義與描述意義，高度適然地連結在一起，那麼，就可排除這種前後矛盾的困難。

就第二大難題言。有些學者依據我們贊許事實特徵的不同方式，而將事象區分為具有「內在價值」（intrinsic value）的事象與具有「外在價值」（extrinsic value）的事象。具有內在價值的事象，可以稱為「終極目的」（ultimate end），我們贊許這種事象，是由於事象本身的緣故，這就是說，我們「內在地贊許」該事象。具有外在價值的事象，可以稱為「手段」（means）或「居間目的」（intermediate end），我們贊許這種事象，是由於該事象可以達成我們另外所贊許的事象，這就是說，我們「外在地贊許」該事象。這些學者作這種區分的主要理由，乃是他們認為終極目的上的問題，適於哲學的「玄思方法」（speculative method），居間目的或手段上的問題，適於科學方法，因此，一旦哲學家指明終極目的之後，科學家則能依照終極目的，而設計出某些因果關係的模式

(pattern of cause and effect relations)，藉以決定手段或居間目的的採用。由此看來，他們認為終極目的的考察，可以獨立在手段或居間目的的考察之外。換句話說，在贊許上，他們作了兩個假定：(1)同意居間目的或手段，預設終極目的同意。這即是說，終極目的上的贊許同意，乃是居間目的或手段上的贊許同意的一個必要條件；否定終極目的而不否定居間目的或手段，必陷於矛盾；不同意終極目的上的贊許，則不同意居間目的或手段上的贊許。(2)終極目的上的贊許同意，並不預設居間目的或手段上的贊許同意，這即是說，同意終極目的上的贊許，並不因為任何進一步的後果；否定居間目的或手段，而不否定終極目的，並不陷入矛盾；不同意居間目的或手段上的贊許，仍可同意終極目的上的贊許。

然而，這兩個假定不能成立。一般說來，贊許上的基本同意類型，計有：



A、B 代表人

x、y、z 代表所贊許的事象

A 與 B 兩人都認為 y (或 z) 是 x 的後果

虛線代表外在地贊許

實線代表內在地贊許

甲類型，係指 A、B 兩人都內在地贊許 x，而同意 x 具有內在價值；乙類型，係指 A、B 兩人都內在地贊許 y，同意 y 具有內在價值，同時，A、B 兩人都認為 x 導至 y，而外在地贊許 x，同意 x 具有外在價值；丙類型，係指 A 內在地贊許 x，而認為 x 具有內在價值，B 則外在地贊許 x，而認為 x 具有外在價值，同時，B 內在地

贊許 y ，而認為 y 具有內在價值；丁類型，係指 A 、 B 兩人都外在地贊許 x ，認為 x 具有外在價值，但 A 內在地贊許 y ，認為 y 具有內在價值， B 則內在地贊許 z ，認為 z 具有內在價值。

就丙、丁兩類型來說，居間目的或手段上的贊許同意，並不預設終極目的上的贊許同意，缺乏終極目的上的贊許同意，仍可達成居間目的或手段上的贊許同意。因此，假定(1)並未能成立。就假定(2)來說。若我們具有終極目的，則終極目的並非永遠不變，否則道德家的努力，全屬白費功夫。換句話說，原先具有外在價值的事象，可能變成具有內在價值的事象；原先具有內在價值的事象，可能也具有外在價值。因此，假定(2)也未能成立。(Stevenson, 1966, PP. 174 - 205)

其次，這種區分誘使我們將終極目的，視作居間目的或手段的「唯一」後果，而排斥了其他的後果。這就是說，用來達成終極目的的手段或居間目的，除了終極目的外，可能尚有許多仍須考察的後果，但這種區分，不但誘使我們假定終極目的，乃是居間目的或手段的唯一後果，並且誘使我們只去考察居間目的或手段是否可以達成終極目的，而不去考察終極目的與其他後果之間的關係。

爲了規避這些困難，規約說中的某些學者，提出科學價值相對說 (scientific value relativism)。科學價值相對說認為，在經驗情境中，許多價值判斷，實際上就是相對的價值判斷 (relative judgment of value) 或工具性的價值判斷 (instrumental judgment of value)，而相對的價值判斷或工具性的價值判斷，乃是一種經驗述句。依科學價值相對說，由於價值語句所具有的規約意義與描述意義，乃是獨立地變動，因此，在經驗情境中，我們可將價值語句的規約意義，轉換到另一價值語句上，並依科學方法，把兩個價值語句的描述意義，關連在一起，而轉成一個可以訴諸檢證的假設句。例如，「甲是好的」這一價值語句，我們可以指明其描述意義，如培養子女自動自發等自由養育的方式，而「乙是好的」這一價值語句，我們也可以指明其描述意義，如適應環境等某種人際關係，如此，依據科學方法，可以建立自由養育方式與某種人際關係之間的關連，而將「甲是好的」這

一價值語句的描述意義，轉成假設句的後項：若某種人際關係是好的，則採取自由養育的方式。因此，後項的規約意義，就轉到前項上。進一步說，前項的規約意義，可以保留在行動者身上，因而該假設句可再轉成：若要達成某種人際關係，則採取自由養育的方式。如此，這個語句完全不包含評價語句。

由此看來，「甲是好的」這一價值判斷，實際上是相對於「乙是好的」的價值判斷，它只不過是說，若要達成某一目標G，則某種行動M是好的（或行動M勝過行動N），這即是在說，在當前的情境中，行動M蓋然地（*probabilisticly*）導至目標G。顯然的，這便轉成一個可以付諸檢證的假設句，因此，原先的價值判斷，具有延申的認知意義（*extended cognitive meaning*）。但目標G本身是否好的，或者另外一種目標F是否比目標G更值得追求，科學方法無法確定，這端賴行動者的任意選擇，目標本身的價值判斷，是範疇的價值判斷（*categorical judgment of value*），或稱絕對的價值判斷（*absolute judgment of value*）。

平實說來，相對價值判斷是表達一蓋然的手段目的關係。而手段與目的之間的區別標準，乃是作用（*function*）與經驗情境（*empirical situation*）。就作用來說，「好的」或「有價值的」等語詞，即是有用的，例如一張椅子是有價值的，乃因可以坐著，而坐著是有價值的，乃因可以休息，而休息是有價值的，乃因可以保持健康，而保持健康是有價值的，乃因可享高壽……等。達成一個目的，總是有用於另一個目的，因而導至一系列的目標層級（*hierarchy of ends*）或手段目的之鏈（*means-ends chains*）；相對於低一層次來說，每一層次都可視作目的，相對於高一層次來說，每一層次都可看作手段。這種關係，即是一般所說的山脈效果（*mountain-range effect*）：攀登一山峯後，所發現的，竟是遠處還有另一個高峯，不論何時停止攀登，更高的山峯，依然待在遠處。（Kaplan, 1964, P.395）就經驗情境來說，手段與目的之間的關係，乃是解決問題的設計，而某一行動是否為目的或手段，端賴經驗情境而定，目的並不獨立在經驗情境外。換句話說，我們依經驗情境的要求，而切斷手段目的之鏈，其切斷處，即是目的。如此一來，科學

價值相對說，便可排除上述(1)(2)假定下的困難。

其次，由經驗情境可知，在達成某一目的上，可能有各種可加運用的手段，而各種手段所導至的後果，除了所要達成的目的外，可能尚有許多其他的後果。因此，奧本漢說：「從直接的行動，經由居間目的，而到終極目的，這一事件之鏈，對理性行為來說，乃是不足夠的。事件的網狀圖像較為適當。因為網狀圖像係指，行動盡可能地考慮每一行動選項（ alternatives ）……以及這些選項所導至的各種後果。」（ Oppenheim, 1968, P. 171 ）而這些選項（諸手段）之間的關係，以及各種後果（包含所要達成的目的）之間的關係，都可藉科學方法來加以澄清並指明。如此，科學價值相對說，並未將目的視作手段的「唯一」後果，而排除了上述的另一個困難。

根究說來，在一方面，行動的作用確定了「手段目的」之間的關係，在另一方面，經驗情境確定了何種行動為目的、何種行動為手段，相同的行動，在某經驗情境中是目的，而在另一經驗情境中，則為手段。顯然的，科學價值相對說的宗旨，乃在擴展描述領域的範圍，而將不可檢證的種種價值語句，減少到最低的程度。因此，科學價值相對說認為，我們可以使用科學方法到許多價值問題上：

1. 在目的上：

- (1)可以指明人們正在追求的目的。
- (2)可以指明其所追求的下一步的目的，或再下一步的目的等。
- (3)可以指明人們抱持某一目的的各種因素。
- (4)可以指明同一個人在同一時間或不同時間內，其所追求的各種目的是否相互衝突。
- (5)可以指明人們放棄某一目的，轉而追求另一目的的因素。
- (6)當人們所追求的各種目的，彼此之間發生衝突時，可以指明人們對這些相互衝突的目的，所排列的先後順序。
- (7)若某人總是追求某一目的，則可稱此目的為某人的終極目的，在這種

情形下，科學方法可以指明其終極目的的意含。

顯然的，科學方法對於目的並非束手無措，因此尤勞說：「在價值問題上，倫理學並未取得版權。」（Eulau, 1963, P. 135）

2. 在手段上：

- (1) 可以指明手段可能帶來的各種後果。
- (2) 可以指明手段達成目的的蓋然性。
- (3) 可以指明是否尚有其他手段，會比所要採取的手段，更有效率。
- (4) 可以指明人們選擇某一手段的因素。

但科學方法不能確定一些價值問題，例如關於我們所追求的目的，究竟是好或是壞？或在我們所追求各種目的中，究竟那一目的最好？或在手段所導至的各種後果中，究竟那一後果最好？簡單說，科學知識不能告訴我們應該追求何種目的。（Vid., Rrecht, 1970, PP. 117-126; Hempel, 1965, PP. 81-96; Oppenheim, 1968, PP. 10-11; Weber, 1949, PP. 1-112）

由此看來，科學價值相對說企圖擴大描述領域，進而強調理性行為。在一方面，工具性的價值判斷，即是理性判斷，因為工具性的價值判斷乃在斷定，在達成某一目的上，某一行動是否有效，而理性判斷，「在達成所欲事態上，理性判斷關切那選擇某一行動的適當性，或關切那選擇某一政策的適當性。這種判斷，奠基在特定情境中行動者所能獲取的情報之上。」（Oppenheim, 1968, P. 28）如此，工具性的價值判斷，完全根據經驗與邏輯的考慮。在另一方面，範疇的價值判斷，也可以是理性判斷，因為科學方法可以指明所追求的目的，在實際上並無任何手段可資運用，而使行動者放棄該目的，並中止不理性的盲目追求，或者，科學可以指明所追求的各種目的之間的衝突與否，而使得行動者有選擇的根據。因此，對於範疇的價值判斷，科學價值相對說，「並不懷疑理性決定的可能性。」（Oppenheim, 1968, P. 28; Hempel, 1965, P. 96）

然而，由於科學價值相對說，奠基在規約說上，因而導至幾個困難。依規約說

，包含主要評價語詞的價值語句，其所具的規約意義與描述意義，不但獨立變動，而且描述意義只是「附加性」的，任何人可以任意地選擇描述意義，而跟其規約意義相連接。依照這種說法，當達成某一目的的手段，不只一種時，例如某南部旅客的目的地是台北，而到達台北的手段，可經由海線與山線，那麼，科學方法雖能告訴我們，經由海線比山線還要快速三個小時，但旅客仍然可以選擇山線，而不違犯邏輯謬誤。如此，既然在手段的選擇上，可以是任意的，則科學知識至多只是延緩了任意選擇的時限，並未剔除任意選擇的要求。因此工具性的價值判斷如何成爲理性判斷呢？

其次，科學價值相對說，一方面指出理性行爲，乃是選擇最適當的手段，以達成所欲的目的，因此，理性行爲的判準，預設一個目的；而在另一方面却又指出，目的上的選擇，也可以是理性的，但在這個意思下，理性行爲的判準，並不預設目的。因此，科學價值相對說的理性判斷，前後不一致。

再次，科學知識雖可指明各種目的之間的關係，但科學知識既然不能確定那一個目的是好的，則如何可作我們選擇目的的根據呢？其「指明」，至多只是延緩任意選擇的時限，並未剔除任意選擇的要求。

可是若採本文的觀點，當涉及人類基本需要或憲法層次上的政治活動時，第二層次的價值語句所具的規約意義與描述意義，雖非必然地連結在一起，但高度適然地連結在一起，如此，或可排除上述困難。換句話說，當價值語句轉成工具性的價值判斷時，在手段的選擇上，由於目的涉及人類的基本需要或憲法層次上的政治活動，因此，對於達成此種目的的最適當手段，常人都賦與相同的規約意義，而不會任意選擇某一手段。在目的的選擇上，由於涉及人類的基本需要或憲法層次的政治活動，常人不會任意地選擇。當然，本文並不主張科學方法足以使我們以絕對語詞（absolute term）來選擇手段與目的，本文只是強調，當涉及人類的基本需要或憲法層次的政治活動時，我們的選擇並非任意的。

五、結 語

若本文的觀點是正確的話，那麼，「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，其所具的規約意義與描述意義，高度適然地連結在一起。因此，如果說「三民主義是二十世紀的主流」等價值語句，只不過在抒發說者的情緒、或在誘導聽者的情緒、或純屬隨意定奪的語句，便為不當的說法，而價值中立遂為多餘的假定。其次，若本文的觀點是正確的話，那麼，「三民主義是好的」等價值語句，當所指明的事實特徵，涉及人類的基本需要或憲法層次的政治活動時，其所具的規約意義與描述意義，高度適然地連結在一起。因此，如果說「三民主義是好的」等價值語句，只不過在抒發說者的情緒、或在誘導聽著的情緒、或純屬隨意定奪的語句，便為不當的說法，而價值中立遂為多餘的假定。平實說來，三民主義關切人民的基本需要或憲法層次上的政治活動。國父曾指出：

三民主義就是救國主義。……三民主義係促進中國之國際地位平等，政治地位平等，經濟地位平等，使中國永久適存於世界，所以說三民主義就是救國主義。（黨史會，編，民六二年，頁一）

既然三民主義關切人民的基本需要或憲法層次的政治活動，那麼，當我們說出「三民主義是好的」等價值語句時，在指明所意含的事實特徵後，便具認知意義，而有真偽可言。由此看來，不論在闡揚上或學術研究上，澄清並建立三民主義所意含的事實特徵，乃是當務之急。

註 譯

- ① 依據作者的理解，價值中立至少包含三個相互關連的層面：認知問題的層面、推論問題的層面、以及客觀性問題的層面。本文只探討認知問題，至於其他兩個問題，將另以專文，詳加討論。
- ② 按照一般學者的論述，在本文中，價值語句包括道德語句（或倫理語句）與狹義的價值語句，這也就是價值中立，有時被稱為道德中立（moral neutrality）或倫理中立（ethical neutrality）的一個原因。關於道德語句（或倫理語句）與狹義的價值語句，這兩種語句之間的差異，請見下述專著的討論：Hare, 1945 - 1955, PP. 295 - 312; Stevenson, 1967, P. 58; Oppenheim, 1968, PP. 8 - 10; Hudson, 1970, PP. 151 - 154; Frohock, 1974, PP. 84 ff.
- ③ 在本文中，語句（sentence）乃指表達完整思想的一組語言，包含直述句（declarative sentence）、疑問句（interrogative sentence）、祈使句（imperative sentence）以及感嘆句（exclamatory sentence）等；述句（statement）是指具有真偽可言的語句；命題（proposition）係指述句所含的內容；而判斷（judgment）則指認識活動。
- ④ 當然，我們可從一個分析述句，去推論某些有關語言的事實。但此處所說的「缺乏事實內容」，只是說我們無法從分析述句獲得任何事實的情況。同樣的，當說分析述句獨立在經驗之外時，並非意指我們可以生而知之。此處所討論的問題，不是歷史問題（發現分析述句各種意含的問題），也不是心理問題（學習分析述句各種意含的問題），而是知識論的問題。這即是說，就在未將其效力歸屬於經驗印證的意思上，分析述句獨立在經驗之外。
分析述句雖然獨立在經驗之外，而缺乏事實內容，但這並非說分析述句毫無用處。由於分析述句是記錄符號用法的決定，因而它可提示符號用法的意含。例如，「若凡人皆有死，而張三是人，則張三有死」的語句，乃是一個分析述句，這一分析述句並未描述任何事實，換句話說，它並未肯定凡人皆有死，也未肯定張三是人，又未肯定張有死，它只是表明「凡人皆有死，而張三是人」，包含著「張三有死」的進一步的語句。上述例子，只是一個簡單的例子，此外尚有許多分析述句，我們通常無法一眼看出它的意含。例如，「 $91 \times 79 = 7189$ 」這一分析述句，為了確定「7189」是「 91×79 」的同義語，我們必須加以演算，而演算只是分析述句的轉換過程，這就是說，在演算過程中，我們改變表式的形式，但不改變表式的意義。其次，分析述句也可確定綜合述句的前後一致性。設「凡人皆有死」、「張三是人」、以及「張三有死」皆為綜合述句，則藉「凡」、「是」等字彙的意義，可使上述三個綜合述句，構成前後一致的形式（「凡人皆有死；張三是人；因此，張三有死」），而阻止不當形式（「凡人皆有死；張三是人；因此，張三不會死」）。因此，在披露符號用法的意义上，分析述句提供了「新」知識。
- ⑤ 經驗論者的意義判準（可以檢證的語句，即是具有認知意義的語句），引起兩個問題：第一，根據該判準而來衡量該判準本身，則它是否具有認知意義呢？第二，如何正確地指明該判準呢？

就第一個問題說。該判準並未藉同義語、邏輯字彙、界說、自我矛盾等而成爲真句，因此，它不是分析述句。而該判準又未涉及經驗，因此它不是綜合述句。史蒂文生（C. S. Stevenson）認爲該判準即是一種誘導界說（persuasive definition）。因爲該判準只不過在說，長久以來，我們看不出科學語句與價值語句之間的基本差異，就是由於這種盲目，我們才將「有意義的」美名，冠在價值語句之上，那麼，讓我們強調其間的基本差異，而來界定「意義」，然後剝奪價值語句的「有意義的」美名；這種說法，正如在說，長久以來，我們無視徐志摩與李白之間的基本差異，就是由於這種盲目，我們才將詩人的美名，冠在徐志摩的頭上，那麼，讓我們注意其間的基本差異，而來界定「詩人」，然後取消徐志摩的「詩人」的美名。然而，史氏雖然惋惜該判準的草率，但認爲在區別科學語句與價值語句上，該判準還是一個有用的判準。（Stevenson, 1967, PP. 42 - 44）葉爾（A. Ayer）則認爲該判準是一種約定（convention），這種約定，對「被界定項」所具有的習用意義，已經作了相當貼切的詮釋，因而「界定項」含有經驗意義，同時，對於「被界定項」，它也作了一番合理的重建，因而又含有邏輯意義。因此，雖然每位學者未必都接受這個約定，但它並非隨意定奪的。（Ayer, ed., 1959, P. 15）本文贊同葉爾的說明。

就第二個問題說。奎英（W. Quine）認爲刻判準不但不適當，甚至是一種武斷（dogma），因爲依據該判準，我們實在無法區別分析述句與綜合述句。換句話說，以同義語、界說、邏輯字彙、自我矛盾等，來界定「分析」，但這些界定項本身，如同「分析」這一被界定項本身，同樣是尚待澄清且仍須說明的概念。進一步說，若以建構語言（constructed language）來決定分析述句的語意規則，也不是適當的，因爲我們先要了解「分析」這一概念，建構語言的語意規則才能發揮作用。（Quine, 1961, PP. 20 - 46）布雷琪特（A. Brecht）也認爲該判準並不明確，因爲一個語句究竟是分析述句，還是綜合述句，端視所用語詞的界說，而根據該判準，我們難以明確地加以斷定。例如，「人皆有死」這一語句，若人的界說，包含「有死」，則它是分析述句，否則便是綜合述句。再如，「空中石頭落於地」這一語句，若石頭被界定爲具有重量的物體，而重量是使空中事物落於地的一種性質，則它是分析述句，若不以重量來界定石頭，則它是綜合述句。因此，該判準並不明確。（Brecht, 1970, P. 55）

然而，席爾（J. Searle）認爲奎英等人的論點，奠基在錯誤的假定上，換句話說，奎英等人並未區別判準的了解與我們提供判準的能力，這兩者之間的差異。當我們知道判準不適當，並能提出不適當的理由時，正是因爲我們知道該判準的意含，若不知道該判準的意含，則我們一無所知。簡單說，未能找出適當的判準，正預設我們的確了解該判準。因此，雖然未能正確地指明該判準，但我們不必放棄該判準的概念，尚待加強的，只是我們的能力。（Searle, 1969, PP. 5 - 12）本文贊同席爾的說法。

其次，經驗論者對於判定一個語句是否具有經驗意義的原則，並未獲得一致的觀點。他們首先提出「原則上完全檢證的要求」，其次修改爲「原則上完全否證的要求」，再次修改爲「弱式檢證與強式檢證的要求」，然後修改爲「可譯性的要求」，後來又修改爲「化約的要求」。但是，對於如何正確地指明綜合述句的檢證原則，仍然是一個「未決的問題」。（VanDeVeer, 1971b, P. 1117）然而，本文贊同韓波爾（C. Hempel）的說法：

我認爲經驗論者的意義判準的宗旨，基本上是健全的，並且在使用上，雖然過份簡略，但整個說來，却是有益而具啓發性。可是，以精確形式和普遍判準的方式……來建立明確的界線，並重述普遍觀念的可能性，我們並無足夠的信心。（Hempel, 1965, P. 102）

- ⑥ 依第一分析模式的意義分析來看，「好的」與「正當的」，乃是同義語，而「壞的」與「不正當的」，也是同義語。但在日常用語中，它們却非同義語。顯然的，史氏雖然注意到價值語句的含混性與歧義性，但在意義分析上，仍然有所疏忽。
- ⑦ 莫爾認爲他的直覺說，不同於一般的直覺說。首先，一般的直覺說以爲，我們不能透過行動後果的考察，而來證明或反證某一行動的正當性（rightness）；這就是說，某一行動是否正當，或我們應該採取那一行動，只能藉直覺而知，不能加以證明也不能予以反證。而莫爾却以爲，斷言某一行動的正當性，或斷言我們應該採取那一行動的述句，乃是斷言行動與善惡後果之間的因果關連，既可證明又可反證。而其證明所依賴的證據，包含因果知識（有關行動後果的知識）以及白明知識；但對於「那一事物應該因本身緣故而存在」或「那一種事物是善本身」這種問題，只能藉直覺而知，既無法引用任何證據，又不能從其他述句推出。其次，有些直覺說認爲直覺來自某種感官，而有些直覺說以爲直覺來自理性。而莫爾對於直覺的緣起問題，既不感興趣，也未有所斷說。再次，一般直覺說認爲直覺是絕對正確的。他們以爲，由於我們以特殊方式或特殊機能（faculty）來確認「善的」或「好的」性質，所以價值語句都是真的述句。雖然在某些環境中，這些機能或可被損壞，但在排除這些環境之下，直覺是絕對對正確的。而莫爾則指出，不論以特殊方式或特殊機能來確認價值語句，我們可能確認一個真的述句，也可能確認一個偽的述句。但對於如何區別真直覺與偽直覺，莫爾並未提供任何判準。（Moore, 1968, P. x ; Hudson, 1970, PP. 81 - 89）
- ⑧ 自然論的謬誤，有時是指從經驗述句推出價值語句的謬誤。關於推論問題，將以專文來探討，此處不作評論。
- ⑨ 有些學者指責規約說爲相對主義（relativism）。他們認爲，規約說主張任何人可以任意地選擇任何事實特徵，而說出價值語句，如此，人類並無絕對的價值原則（價值原則，係指終極價值，或指含攝某些價值語句的主要價值語句），而在「理性法庭」（the tribunal of reason）之前，所有的價值原則，都站立在同等的地位上。（Strauss, "An Epilogue", in Storing, ed., P. 324; Strauss, 1953, PP. 5, 66 ; Voegelin, 1952, PP. 12 - 13, 20）這就是說，在同一時間內，甲社會視作爲真的價值原則，雖然跟乙社會不同，但都可被辨明爲真，而立於相同的等級上；而在不同的時間上，辛時的甲社會所視作爲真的價值原則，雖不同於亥時的甲社會所視作爲真的價值原則，但都可被辨明爲真，而立於相同的等級上。這由人類歷史，我們便可得知絕對價值原則不存在。簡單說，若規約說正確的話，則價值原則雖然相對於社會或文化環境，隨著時空而變動，但都可被辨明爲正當，而立於同等的地位上，因此，民主政治與權權政治，都可被辨明爲正當，而立於同等的地位上。

然而，批評者指出，相對主義不能成立。首先，所有人類的同意，並非絕對價值原則的存在條件。人們具有不同的「絕對價值原則」，只是證明人類尚未了解絕對價值原則罷了，正如

人類對宇宙具有不同的觀念，只是證明了人類尚未了解宇宙，而非證明了我們無法獲得有關宇宙的真正知識。古往今來的許多思想家都明白地指出，無法了解絕對價值原則，正預設絕對價值原則的存在，多樣性並未與絕對性相互抵觸。思想家不是早已指出，我們不可期望野蠻人發現到真正的知識嗎？其次，在不同的時空上，發現不同的「絕對價值原則」，這並不跟絕對價值原則的存在，相互矛盾。體會到不同的「絕對價值原則」，正是追求絕對價值原則的誘因；不同的社會各具不同的「絕對價值原則」，只不過是表示這些社會各自採取了「錯誤的」價值原則，正如我們不能因為各個社會皆採取同一的某價值原則，就說此一價值原則是正確的一樣。若在社會文化的環境下，要去拒斥絕對價值原則的存在，那麼，就得具有超越「不同的社會文化環境」的根據，而這種根據，正是絕對價值原則的存在基礎。

平實說來，這種批評，曲解了規約說的論旨。批評者所說的相對主義，乃是指價值原則的「真」，相對於社會文化環境，而相互衝突的價值原則，都是「同等地真」。但是，規約說並未意含相對主義。規約說只是主張，相互衝突的價值原則，皆為「同等地不可證明為真」，都未肯定或否定事象的實況，而皆無真偽可言。換句話說，規約說承認絕對價值原則的存在「可能性」，也承認這種絕對價值原則或許只有「一個」，但規約說並不認為這種絕對價值原則「必然」只有一個，也不認為這種絕對價值原則，具有真偽可言。（Cf. Hudson, 1970, PP. 136 - 137; Stevenson, 1967, PP. 76 - 92; Oppenheim, 1968, PP. 163 - 164, 174 - 178; Brecht, 1970, PP. 125, 262 - 266）

參考書目

- 黨史會，編。（民六二年）。國父來集，第一冊。台北：中央文物供應社。
- Alston, William (1964). *Philosophy of Language*. N. J.: Englewood Cliffs.
- Ayer, Alfred (1946). *Language, Truth and Logic*, 2nd edition. London: Victor Gollance.
- _____ (1956). *The Problem of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
- _____, ed. (1959). *Logical Positivism*. N.Y.: Free Press.
- Blumberg, David (1977). "Antinaturalism and the Subversion of Morality." *Philosophy and Phenomenological Review* 4: 498 - 515.
- Brecht, Arnold (1970). *Political Theory: The Foundations of Twentieth - Century Political Thought*, 3rd Princeton Paperback Printing. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Mendel (1965). "'Is' and 'Ought': An Unbridged Gap." *The Philosophical Review* 2: 220 - 228.
- Cooper, Barry (1971). "Value and the Methodology of Political Science: A Comment." *Canadian Journal of Political Science* 1: 119 - 122.
- Easton, David (1971). *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, 2nd edition. N.Y.: Knopf.

- Eulau , Heinz (1963) . *The Behavioral Persuasion in Politics* .N.Y.: Random House.
- Foot , Philippa (1958). " Moral Arguments." *Mind* 268 : 502 - 513.
- , ed. (1974). *Theories of Ethics* , reprinted. London : Oxford University Press.
- Forrester , Mary (1974). " An Argument for Descriptivism." *The Journal of Philosophy* 20 : 759 - 769.
- Frohock , Fred (1974). *Normative Political Theory* . N.J.: Prentice - Hall.
- Gewirth , Alan (1963). " Meanings and Criteria in Ethics." *Philosophy* 146 : 329 - 345.
- Glassen , Peter (1957). " The Cognitivity of Moral Judgments." *Mind* 68 : 57 - 72.
- Greene , Thomas (1970). " Values and the Methodology of Political Science." *Canadian Journal of Political Science* 2:275 - 298.
- Hallowell , John (1944). " Politics and Ethics ." *American Political Science Review* 4 : 639 - 655.
- Hare , R.M. (1952). *The Language of Morals*. London : Oxford University Press.
- (1954 - 1955). " Universalisability." *Proceedings of the Aristotelian Society* LV: 295 - 312.
- (1963). *Freedom and Reason*. London : Oxford University Press.
- Hempel , Carl (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. N.Y.: The Free Press.
- Hudson , W.D. (1970). *Modern Moral Philosophy*. N.Y.: Doubleday.
- , ed. (1973). *The Is - Ought Question* , reprinted. N.Y.: ST. Martin's Press.
- Jost , Lawrence (1976). " On a Prescriptivist Dichotomy." *Mind* 338 : 258 - 261.
- Kallebery , Arthur L., and Larry M. Preston (1975). " Normative Political Analysis and the Problem of Justification : The Cognitive Status of Basic Political Norms." *Journal of Politics* 3 : 650 - 684.
- Kaplan , Abraham (1964). *The Conduct of Inquiry : Methodology for Behavioral Science*. San Francisco : Chandler Publishing Company.
- Kirn , Michael E. (1977). " Behavioralism , Post - Behavioralism , and the Philosophy of Science : Two Houses , One Plague." *The Review of Politics* 1 : 82 - 102.
- Laslett , Peter , and W.G. Runciman, eds. (1967). *Philosophy , Politics and Society* , 3rd series. N.Y.: Barnes and Noble.

- Lundbery , George (1964). *Foundations of Sociology*. N.Y.: David Mckay Company.
- McDonald , Virginia (1975). " A Model of Normative Discourse for Liberal - Democratic Man : Another Look at the Is/ Ought Relation." *Canadian Journal of Political Science* 3 : 381 - 402.
- Meehan , Eugene (1969). *Value Judgment and Social Science*. Ill.: Dorsey Press.
- Mitchell , Dorothy (1972). " The Truth or falsity of Value Judgments." *Mind* 321 : 67 - 74.
- Moore , George (1968). *Principia Ethica* , reprinted. London : Cambridge University Press.
- Nagel , Ernest (1961). *The Structure of Science : Problems in the Logic of Scientific Explanation*. N.Y.: Harcourt , Brace & World.
- Nelson , A.D. (1978). " Ethical Relativism and the Study of Political Values." *Canadian Journal of Political Science* 1 : 3 - 31.
- Oppenheim , Felix E. (1968). *Moral Principles in Political Philosophy*. N. Y.: Random House.
- _____ (1971). " Comment : Defense of Noncognitivism Defend." *American Political Science Review* 3 : 1115 - 1116.
- _____ (1973). "'Facts' and 'Values' in Politics: Are They Separable?" *Political Theory* 1 : 54 - 68.
- _____ (1975). " The Language of Political Inquiry : Problems of Clarification." In F. Greenstein and N. Polsby , eds., *Handbook of Political Science* , Vol. 1. Massachusetts: Addison - Wesley Publishing Company. PP. 283 - 335.
- Patton , Thomas , and P. Ziff (1964). "On Vendler's Grammar of Good." *The Philosophical Review* 4 : 528 - 537.
- Payne , James (1973). *Foundations of Empirical Political Analysis*. Chicago: Markham Publishing Company.
- Pennock , J. R. (1976). " Comment on Normative Political Analysis " *Journal of Politics* 2 : 457 - 460.
- Pennock , Roland (1944). " Reason , Value Theory , and Theory of Democracy." *American Political Science Review* 5 : 855 - 875.
- Quine , Willard Van Orman (1961). *From a Logical Point of View*, 2nd edition . Massachusetts : Harvard University Press.
- Reichenbach , Hans (1968). *The Rise of Scientific Philosophy , thirteenth*

- printing. Berkeley : University of California Press.
- Searle , John (1969). *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*.
London : Cambridge University Press.
- Sellars , Wilfrid , and John Hospers , eds. (1952). *Readings in Ethical Theory*. N.Y. : Appleton.
- Simon , Herbert (1976). *Administrative Behavior : A Study of Decision - Making Processes in Administrative Organization* , 3rd edition. N.Y. : The Free Press.
- Spragens , Thomas (1973). *The Dilemma of Contemporary Political Theory : Toward a Postbehavioral Science of Politics*. N.Y. : Dunellen.
- Stevenson , Charles (1966). *Ethics and Language* , thirteenth printing. New Haven : Yale University Press.
- (1967). *Facts and Values : Studies in Ethical Analysis* , 3rd printing. New Haven : Yale University Press.
- Storing , Herbert J. ed. (1962). *Essays on the Scientific Study of Politics* . N.Y. : Holt , Kinehart and Winston.
- Strauss , Leo (1953). *Natural Right and History*. Chicago : The University of Chicago Press.
- (1959). *What is Political Philosophy? and Other Studies* . Glencoe : The Free Press.
- Toulmin , S.E., and K. Baier (1952). " On Describing." *Mind* 241 : 13 - 38.
- Toulmin , S.E. (1958). *An Examination of the Place of Reason in Ethics* , reprinted. London : Cambridge University Press.
- Urmson , J. O. (1950). "On Grading." *Mind* 234 : 145 - 169.
- VanDeVeer , Donald (1971a). " Oppenheim's Defense of Noncognitivism." *American Political Science Review* 3 : 1105 - 1114.
- (1971b). "Rejoinder to Oppenheim's Comment." *American Political Science Review* 3 : 1117 - 1118.
- Van Dyke , Vernon (1960). *Political Science : A Philosophical Analysis* . California : Stanford University Press.
- Vendler , Zeno (1963). " The Grammar of Goodness." *The Philosophical Review* 4 : 446 - 465.
- Voegelin , Eric (1952). *The New Science of Politics : An Introduction*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Weber , Max (1949). *The Methodology of the Social Science* , translated and edited by E. Shils and H. Finch. N.Y. : Free Press.

- Weldon , T.D.(1975). *The Vocabulary of Politics* , 2nd reprinting. N.Y. :
Johnson Reprint Corporation.
- Wittgenstein , Ludwig (1968). *Philosophical Investigations* , reprint. Translated
by G.E.M. Anscombe . Oxford : Blackwell's.
- Wolin , Sheldon (1969). "Political Theory as a Vocation." *American Political
Science Review* 4 : 1062 - 1082.
- Yalden - Thomson , D.C.(1978). " Hume's View of 'Is-Ought'." *Philosophy* 203
: 89 - 93.