

第二章 價值語句的認知問題

價值中立的意含，涉及幾個相互關連的層面，其中一個層面乃指，價值語句不具認知意義，因此，政治科學的著作不得包含價值語句。

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，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「證明」，或者，我們可用相同的事實特徵、作為反面的價值語句的「證據」。顯然的，價值語句不具認知意義，政治科學的著作不得包含價值語句。

就由於這個緣故，早在一九四三年，懷特（W. Whyte）便告誡政治學家不得以「好」或「壞」等語詞來處理政治現象。懷特說：「在政治學中，當政治組織並不依循正式規則而發生作用時、當政治組織中的人際關係是被法律或某倫理標準所禁止時、當從所禁止的人際關係中獲得利益時，『腐敗』便被說成普遍存在了。這種界說，將所有的政治行為區分為兩個類別：一為好的，一為壞的。誠然，根據這類語詞而來處理社會現象的企圖，具有悠久的歷史，但是，這個悠久的歷史在告訴我們，這種研究法乃是不適當的。」〔註一〕在一九五三年，伊斯登（D. Easton）不但指出價值語句僅是一種「情緒反應」，並且認為他的說法正是社會科學界所普遍採用的「工作假定」（working assumption）。伊氏說：「關於價值判斷的性

質，爲了避免任何可能引起的懷疑，……我必須詳述我的工作假定。……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，在終極上，價值可被化爲各種情緒反應，而各種情緒反應，係受個體的全部生活經驗所限定。」〔註二〕

然而，懷特與伊氏的上述見解，並未得到所有政治學家的贊同。例如，亞蒙（G. Almond）雖然認爲「科學不能創造價值，價值來自人們的需要與熱望」，但是他却指出，政治著作中包含「好」或「壞」等語詞，乃是政治科學家的特殊責任。亞蒙說：「政治學家非常關懷不同公共政策的後果分析，正如他們非常關切決策上所運用的種種手段。而在分析政策的各種後果中，去判斷某一特定政策是否導致了公善（public good）……正是政治學家的工作。在這個關連中，尤其爲了答覆懷特，我們必須指出，於處理這些『倫理問題』上，哲學家缺乏所要求的知識與技巧，而政治學家，若受過適當的訓練，則他具有所要求的必要能力。……在公共政策的領域中，『善』與『惡』的實踐上的判斷，乃是社會科學家的特殊責任，這不能將之讓給哲學家……。就某特定公共政策可能具有各種危險的後果而言，當一位政治學家已經獲得結論時，不讓他明白說出來，乃是毫無道理的。若他的感情強烈的話，則他不會變成一位熱心的提倡者，也是毫無道理的。進一步說，熱心的提倡與冷靜的客觀性，不能混合在相同的演講、文章、及書籍中，仍然是毫無道理的。」〔註三〕

歐德金斯（F. Watkins）則指出，當代所謂「價值中立的科學」，業已導致了奇怪的「癱瘓」。當一位社會科學家沿循某些適於其學科的檢證規則，而發現各種能使人們更合理反應其環境的方式時，他幾乎不得不認爲其發現「應該」訴諸實行；但是，所有科學必須是價值中立的觀念，却時常橫加阻礙。在批評「價值中立的科學」後，歐氏指出，於實際上，價值語句描述人類的普遍性質，因而具有經驗基礎；所有人分享著某些共同目的的觀念，完全符合當代學術界的發見。歐氏說，誠然，現代歷史學與人類學的首要影響，促使了人們產生一個強烈印象，這一強烈印象，不但指明人類經驗的複雜性與分歧性，並且鼓勵人們去採取一個斷然的「文化相對主義」。可是，更爲精通這些新知識之後，我們便可對人性的基本一致性，獲得了新

的瞭解。例如，西方世界自滿的「種族中心主義」已經大為衰微。種族不平等的理論，雖曾廣被接受，但科學上的發見，却無法支持種族不平等的理論。因此，各種「原初文化」或「異國文化」，雖曾被西方世界視為不合理的、任意的，但現在已被視作人們對於特定時空的合理調適了。換句話說，當代歷史學與人類學在在指明，人類都具有相似的能力，而在十分不同的條件下，企圖運用共同人性的資源，藉以滿足人類共同的需要。就在這個意思上，歐氏遂說：「經由廣泛地擴展了我們關於人性與人類需要的知識，現代科學已對許多可檢證的命題，提供了基礎，這使得我們（比起以前任何時代來）更能適當地界定人類行動的潛在性與限制性。我相信，這些命題完全可為規範研究，提供一項基礎，此項基礎，正是以前各個時代中人們探討自然法所依循的基礎。」〔註四〕

由上述看來，顯然的，關於價值語句是否具有認知意義，從而政治科學著作中是否可以包含價值語句，政治學者之間的意見，並不一致。本章的目的，乃在敘述正反雙方的根本說法，探討其中的某些困難，進而澄清價值語句的意義，藉以奠定後行為論（post-behavioralism）的「人文主義者的概念」的基礎，並表明政治科學著作中可以包含價值語句。

第一節 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。

按照價值非認知論的說法，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。但在 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，〔註五〕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，要確定其真偽無須進行經驗的考察，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，分別容納了各自的所有可能情況，在任何情況下，這些語句皆為真，沒有任何可能的情况，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，這些語句分別排斥了各自的所有可能情況，在任何情況下皆為偽，因而是必然的偽。

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，則是經驗意義。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，徒屬枉然。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。〔註六〕

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。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、應否降低犯罪率、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。〔註七〕

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示（expression of preference）或「偽裝的祈使句或偽裝的吶喊」，根本不是述句。〔註八〕因此，在這種說法下，「民主政治是好的」或「民主政治是二十世紀的主流」等價值語句，只在抒發或引發情緒而已。

情緒說雖然奠基在經驗論者的意義判準上，〔註九〕但却認為他們的說明，符合日常用語。〔註一〇〕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。〔註十一〕

可是，在日常用語中，價值語句並不等於吶喊、祈使句或偏愛表示，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。〔註十二〕為了闡釋價值語句的「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），因為某些符號，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，因為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。〔註十三〕

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探討，我們永無價值問題的討論。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」，另一方則相信「非甲」，並且在爭論過程中，雙方都企圖爲其觀點提出證明，或沿循進一步的資料來修正雙方的觀點，但雙方的信念，不能同時爲真。因此，信念紛歧主要涉及描述和解釋。所謂態度紛歧，係指慾望、偏愛、目的等的對立，一方贊許「甲」，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。〔註十四〕

(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，因此，我們改變了有關事物上的信念，我們對該事物的態度也就可能隨之改變。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，它也包含了信念紛歧，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。〔註十五〕

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。若無此假定，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」，而當李四問爲什麼時，張三答說「因爲甲是乙」，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」，而當李四問爲什麼時，張三答說「因爲甲是乙」，但李四可以指出張三實際上忽視乙的可能後果，而這些可能後果不爲張三所贊許，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」，而將分析模式區別爲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，區分爲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。」〔註十六〕

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，以致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：王五是位好人。 (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，王五從未口出惡言，並且時常暗中接濟貧民、捐助孤兒院。 (E)

李四：我承認未了解王五，他是位好人。(F)

在上述的價值問題的討論中，(A)句表示「張三贊許王五」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，導致了態度一致。因此，這種方式，降低明顯的祈使成分，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，除了第一分析模式外，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為：

「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。」〔註十七〕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，但我認爲他是一位文化人。

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，不足以稱爲文化人。

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，「民主政治是好的」或「民主政治是二十世紀的主流」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、丙兩委員的評語時，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。〔註十八〕

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。〔註十九〕

(三)規約說

規約說將符號的意義視作符號的用法，而認爲符號的意義，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，而認為符合所指明的標準（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，可稱為評價語詞，而包含評價語詞的語句，可稱為價值語句。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「為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：「為了取得情報，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。〔註二十〕

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，而認為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「你應該付出裁縫費」，總可被問「為什麼？」，而其答案總是涉及標準（事實特徵），例如，「這本書非常滑稽」或「裁縫師已經如約製成衣服了」。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，因而附加了描述

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，並且是獨立地變動。

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。」〔註二一〕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），赫爾將評價語詞分爲主要的評價語詞（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。這不但因爲主要的評價語詞，其規約意義是恒常的，而且因爲其描述意義的變動，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，我們在早先學得「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，使得我們不再贊許這些事實特徵，可是我們却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。」〔註二二〕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，語詞要成為有意義的，用語要成為可了解的，則須根據規則來使用。雖然語詞的意義可以變動、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為紅色的書。再如，若張三說「乙是一本好書」，則張三必須稱相似乙的事物為好書。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，這兩者之間具有這種關係：當說「甲是好的」時，總是可問為什麼，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，任何人都可對其描述意義，抱持反面的規約意義，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，「民主政治是二十世紀的主流」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，規約說仍然遭遇到某些困難。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：

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

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：

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

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。〔註二三〕

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(C_1), 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(C_2), 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：

$$\begin{array}{l} P \supset C_1 \\ C_1 \supset C_2 \\ C_2 \supset T \\ P \\ \hline T \end{array}$$

然而，T可以是(a)——T是人們實際上用來批評他人之價值語句的判準。T也可以是(b)——T是我們應該用來批評他人之價值語句的判準。(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，並非排斥其他判準；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。〔註二四〕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。〔註二五〕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。

第二節 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 C_3 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：

$$\begin{array}{r} C_1 \supset C_2 \\ C_2 \supset C_3 \\ C_1 \\ \hline C_3 \end{array}$$

當 C_3 中的「可被知為」，係指實際上業有一種已知的方式時，則當 C_2 為真時， C_3 未必為真。這就是說，即使 C_3 為偽， C_2 仍可為真，顯然的， C_2 不衍遞 C_3 。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 C_3 中的「可被知為」，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）的直覺說（intuitionism），一為描述說（descriptivism）。

(一)直覺說

莫爾的直覺說，〔註二六〕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，並非快樂是否曾是某種心理事實、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。莫爾的旨趣，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。（註二七）

既然「善的」、「好的」等符號，有所指涉而爲客觀地存在著，那麼，「民主政治是好的」等價值語句，必肯定或否定事象的實況，而有真偽可言，且可被知爲真或僞。價值中立遂爲錯誤的說法。

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、嚐、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，而向那些不會知道黃色性質的人，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，某種「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，某種「光振動」符合了我們實際察覺的黃顏色。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，但黃性質是自然性質（natural property），而善性質，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。善性質係非自然性質，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「善」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。〔註二八〕

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；既然善性質係非自然性質，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：

$$(X) [G_x \supset H_x] \quad (a)$$

$$(X) [H_x \supset G_x] \quad (b)$$

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：

$$(\exists x) [G_x \cdot \sim H_x] \quad (c)$$

$$(\exists x) [H_x \cdot \sim G_x] \quad (d)$$

(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，此事例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，既能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，莫爾的直覺說未必妥當。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「在都拉威斯城被暗殺的美國總統」，其指涉項（甘迺迪）相同，但意義卻不一樣。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。〔註二九〕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」，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，但莫爾只是類比（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，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。〔註三十〕

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。〔註三一〕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，這兩個詞句相類似。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，這便是它的深層文法。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，故不得不假定(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，描述說却認爲，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，「民主政治是好的」或「民主政治是二十世紀的主流」等價值語句，如同「有些馬是白的」等描述語句，具有認知意義，而價值中立遂爲錯誤的說法。

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，即使他人認爲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爲好人，但張三仍可稱該人爲好人，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，即使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」而稱某事實特徵爲勇敢的，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，描述說認爲規約說的分析，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，乃是必然連結在一起，

而非任意地連結在一起。

描述說指出，在「……是一A B」中（A為形容詞，B為名詞），若可以分成「是一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「……只是毫無見識地使用某些字彙，而使得混淆的問題，更加混淆而已。」〔註三二〕

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」，或將「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……），「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」等價值語句，不能獨立運用，那麼，當說者說出「它是好的」等價值語句，聽者總是可問為什麼，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。^{〔註三三〕}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，因為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，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，因為否定前者(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，我們不但不了解張三的語言，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，並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，又因判斷各方分享著共同的經驗（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，而制裁模式包括諮詢權、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，可具交互主觀性（intersubjectivity）的認知地位。〔註三四〕

然而，描述說仍然不健全。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。可是，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，爲了說明該字彙，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。可是，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。〔註三五〕

其次，描述說指出，當價值語句所含的描述意義，涉及人類的基本需要時，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)爲人類的基本需要。例如，張三可以選擇痛苦爲人類的基本需要，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，因爲一般人不會以爲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，而認爲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)。因爲自張三看來，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。

第三節 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，而四周環繞著許多新社區，新社區又有筆直的大道以及整齊的樓房，簡直就像一座迷宮。^{〔註三六〕} 語言十分複雜，因而用語規則也十分複雜。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。這種重疊交錯的相似性，就如「家族相似性」 (family resemblance)，因為家族成員間的各種相似點 (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。^{〔註三七〕}

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。^{〔註三八〕} 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。描述意義係指某些標準或事實特徵；而規約意義則指思辨為「正當的偏愛」，藉以推薦、贊許、引導某些標準或事實特徵。進一步說，維氏引出的要旨，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，但規約意義可能隨著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。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；但李四的行為，雖非「邏輯的荒謬性」，却是「適

然的不可能性」。

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，其規約意義保持恒常，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，但其事實特徵只具「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。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）為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，一般人認為「身體健康是好的」，但張三可說「身體健康是壞的」，因為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。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，可能為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，變成反面規約意義。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。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。

由上述看來，價值語句並非如同「噓聲掌聲的情緒表式」；它不但具有規約意義，並且具有描述意義。一般認為政治科學著作不得包含價值語句，這或因說者在作價值判斷時、通常未指明其描述意義，或因囿於「情緒說」的見解，或因拘泥於過份的嚴格要求。可是，依據上述的分析，不論這兩種意義的連結程度，價值語句既然包括某種可加指明的、具有真偽可言的描述意義，那麼，在指明其描述意義後，「政治科學著作不得包含價值語句」這一觀點，乃是多餘的假定。就在這個意思上，著名的行為論者達爾（R. Dahl）遂於一九六七年的論著（「政治系統的評價」）中，一方面驚訝大多數美國政治學者拋棄價值判斷的作法，而認為這種拋棄乃是「離奇的隔絕」；另一方面則肯定政治研究既包括描述政治系統，又包含評價政治系統，進而指明評價政治系統的三個元素（亦即，可欲的標準、政治系統的資料、以及應用可欲標準於政治系統的方式）。〔註三九〕值得注意的，達爾在一九七〇年「現代政治分析」一書的修訂本中，坦承他是一位「價值非認知論者」，〔註四十〕但在一九七六年的修訂本內，却取消了這一段「坦承」的文字。〔註四一〕

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。〔註四二〕

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，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。〔註四三〕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。有些學者甚至指出，歷史告訴我們，價值中立與極權政治，乃是攜手並進的：在韋伯(M. Weber)時代，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北河岸，更令中國淪入共黨手中。〔註四四〕

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。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。〔註四五〕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，且為之奮鬥不已。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。」〔註四六〕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為真的，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？歷來的暴君不是認為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，乃是膽大妄為的，在另一方面，它使得人們能夠獨立自主，而不須藉助「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，為何選擇民主政治，而不選擇極權政治呢？我們為何可以「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。」〔註四七〕其次，規約說既然認為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）。〔註四八〕

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」、「無恥的」、「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，又意含社會科學家有意無意地自欺欺人。而原先要求直截了當地描述，却變成拐彎抹腳地報告。由此可知，排除了價值語句，便剔除了整個社會科學的著作。〔註四九〕

贊成規約說的納格爾（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，

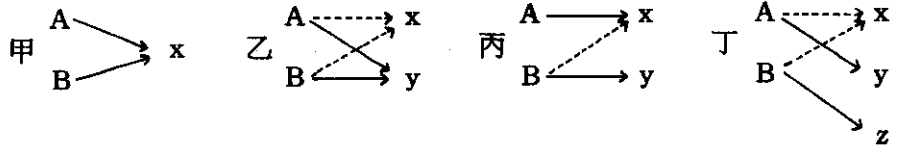
此種價值判斷，可稱為鑑賞的價值判斷（appraising value judgment）；在第二種意思上，價值判斷，乃指我們對於某行動或制度等所表達出來的一種程度上的評估，而我們能夠表達這種價值判斷，乃因某行動或制度等具有衆所確認而可以指明清楚的特性，此種價值判斷，可稱為特性的價值判斷（characterizing value judgment）。特性的價值判斷，既然是以「共同確認而可以指明清楚的特性」，來評估對象，那麼，它是一種價值中立的判斷。例如，物理學家在判斷某一時計（chronometer）為不精確時，他是在作特性的價值判斷，而不是在作鑑賞的價值判斷。如此，若說社會科學家在作特性的價值判斷時，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。可是，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。然而，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。〔註五十〕

可是，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，因而可以排除了史氏所說的困難。

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，並非為了任何進一步的後果；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。〔註五一〕

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。

爲了排除這些困難，規約說中的某些學者，提出科學價值相對說（scientific value relativism）。科學價值相對說認爲，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詞。

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，具有延伸的認知意義（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；坐著是有價值的，乃因可以休息；休息是有價值的，乃因可以保持健康；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，每一層次都可以視作目的，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。〔註五二〕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，行動者盡可能地考慮一行動選項（alternatives）……以及這些選項所導至的各種後果。」〔註五三〕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，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，從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策，因此尤勞說：「在價值問題上，倫理學並未取得版權。」〔註五四〕

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？或在我們所追求的各種目的中，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。〔註五五〕

由此看來，科學價值相對說企圖擴大描述領域，進而強調理性行爲。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」。〔註五六〕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，或因科學方法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。」〔註五七〕

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，並且描述意義只是「附加性」的，任何人可以任意選擇描述意義，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為理性判斷呢？

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準，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，而不曾任意選擇某一手段。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，常人不曾任意地選擇。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。

由上述看來，本文所採取的觀點，或可排除規約說的兩大難題。進一步說，若「後行為論」仍然堅持價值非認知論的嚴格論旨，則無法為其「保護人類文明的價值」，提供一個合理的基礎。但是，若採本文這一修正的觀點，則或可奠定其「人文主義者的概念」的基礎。〔註五八〕

註 釋

- 〔註 一〕 William Whyte, "A Challenge to Political Scientists," *American Political Science Review*, 37 (1943), pp. 692-697, p. 694.
- 〔註 二〕 David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, 2nd edition (New York: A. A. Knopf, 1971), p. 221.
- 〔註 三〕 Gabriel Almond, "Politics, Science, and Ethics," *American Political Science Review*, 40 (1946), pp. 283-293, p. 292.
- 〔註 四〕 Frederick Watkins, "Natural Law and the Problem of Value-Judgment," in Oliver Garceau, ed., *Political Research and Political Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 58-74, pp. 69-70.
- 〔註 五〕 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，又未肯定張三有死，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」）。所以，在披露符號用法的意义上，分析述句提供了「新」知識。

〔註六〕 Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd edition (London: Victor Gollancz, 1946), p. 109.

〔註七〕 Felix Oppenheim, " 'Facts' and 'Values' in Politics: Are They Separable?" *Political Theory*, 1 (1973), pp. 54-68, p. 54.

〔註八〕 Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (London: Cambridge University Press, 1958), pp. 46-50.

〔註九〕 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、自我矛盾等而成為真句，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. Stevenson）認為該判準即是一種誘導界說（persuasive definition）。因為該判準只不過在說：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，但認為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。萊爾（A. Ayer）則認為該判準是一種約定（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。本文贊同萊爾的說明。參見 Alfred Ayer, "Introduction," in Alfred Ayer, ed., *Logical Positivism* (New York: The Free Press, 1958); Charles Stevenson, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, 3rd Printing (New Haven: Yale University, 1967), pp. 42-44.

就第二個問題說。奎英（W. Quine）認為該判準不但不適當，甚至是一種武斷（dogma），因為依據該判準，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，也是不適當的，因為我們先要了解「分析」這一概念，建構語言的語意規則才能發揮作用。布雷琪特 (A. Brecht) 也認為該判準並不明確，因為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，若石頭被界定為具有重量的物體，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。

然而，席爾 (J. Searle) 認為奎英等人的論點，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，正是因為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。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」，其次修改為「原則上完全否認的要求」，再次修改為「弱式檢證與強式檢證的要求」，然後修改為「可譯性的要求」，後來又修改為「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」。然而，本文贊同韓波爾 (C. Hempel) 的說法：

我認為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，却是有益而具啟發性。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。

參見 Willard Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd edition (Mass.: Harvard University Press, 1961), pp. 20-46; Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, 3rd Princeton Paperback Printing (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 55; John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (London: Cambridge University Press, 1969), pp. 5-12; Donald VanDeVeer, "Rejoinder to Oppenheim's Comment," *American Political Science Review*, Vol. LXV, No. 3, (September, 1971), pp. 111-1118; Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science* (New York: The Free Press, 1965), p. 102.

[註十] Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, *op. cit.*, p. 105.

[註十一] *Ibid.*, pp. 110-112.

[註十二] Donald VanDeVeer, "Oppenheim's Defense of Noncognitivism," *American Political Science Review*, Vol. LXV, No. 3 (September, 1971), pp. 1105-1114, p. 1108.

[註十三] Charles Stevenson, *op. cit.*, p. 9; *Ethics and Language*, thirteenth printing (New Haven: Yale University Press, 1966), pp. 132-133, 214-220, and 266-268.

[註十四] Charles Stevenson, *Ethics and Language*, *Ibid.*, pp. 2-8; *Facts and Values*, *Ibid.*,

- pp. 1-3.
- [註十五] Charles Stevenson, *Facts and Values, Ibid.*, p. 138.
- [註十六] 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,史氏仍然有所疏忽。
- [註十七] Charles Stevenson, *Ethics and Language, op. cit.*, p. 210; *Facts and Values, op. cit.*, p. 32.
- [註十八] W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy* (New York: Doubleday, 1970), pp. 37-44, 140-142, and 160-164.
- [註十九] R. M. Hare, *The Language of Morals* (New York: Oxford University Press, 1952), pp. 12-16.
- [註二十] *Ibid.*, pp. 111-126, and 163-179; *Freedom and Reason* (London: Oxford University Press, 1963), pp. 7-10, and 26-27.
- [註二一] R. M. Hare, "Descriptivism," in W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question*, reprinted (New York: St. Marin's Press, 1973), pp. 240-258, p. 241.
- [註二二] R. M. Hare, *The Language of Morals, op. cit.*, p. 25.
- [註二三] Mary Frorrester, "An Argument for Descriptivism," *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXI, No. 20 (November, 1974), pp. 759-769.
- [註二四] David Blumberg, "Antinaturalism and the Subversion of Morality," *Philosophy and Phenomenological Review*, Vol. XXXV111, No. 4 (June, 1977), pp. 498-515.
- [註二五] Philippa Foot, "Moral Arguments," *Mind*, Vol. LXV11, No. 268 (October, 1958), pp. 502-513, pp. 502-505.
- [註二六] 莫爾認為他的直覺說,不同於一般的直覺說。首先,一般的直覺說以為,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。可是莫爾却以為,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) 以及自明知識; 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,有些直覺說認為直覺來自某種感官,而有些直覺說以為直覺來自理性。但莫爾對於直覺的緣起問題,既不感興趣,也未有所斷說。再次,一般直覺說認為直覺是絕對正確的,他們以為,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,直覺是絕對地正確的。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。參見 George Moore, *Principia Ethica*, reprinted (London: Cambridge University Press, 1968), P.x; W. D. Hudson, *op. cit.*, p. 81-89.

- [註二七] George Moore, *op. cit.*, p. 6.
- [註二八] *Ibid.*, p. 7.
- [註二九] William Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964), pp. 12-19.
- [註三十] Charles Stevenson, *Facts and Values, op. cit.*, pp. 117-137.
- [註三一] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G. Anscombe (Oxford: Blackwell's, 1968), I. Sec. 664.
- [註三二] P. T. Geach, "Good and Evil," in Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics*, reprinted (London: Oxford University Press, 1974), pp. 64-73, p. 67.
- [註三三] Philippa Foot, "Goodness and Choice," in W. D. Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 214-227.
- [註三四] Cf. A. Kalleberg and L. Preston, "Normative Political Analysis and the Problem of Justification: The Cognitive Status of Basic Political Norms," *Journal of Politics*, Vol. 37 (August, 1975), pp. 650-684; J. Pennock, "Comment on 'Normative Political Analysis...'," *Journal of Politics*, Vol. 38 (May, 1976), pp. 457-460.
- [註三五] R. Hare, "Geach: Good and Evil," in Philippa Foot, ed., *op. cit.*, pp. 74-82; D. Phillips and H. Mounce, "On Morality's Having a Point," in W. D. Hudson, ed., *op. cit.*, pp. 228-239.
- [註三六] Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, I. Sec. 18.
- [註三七] *Ibid.*, I. Sec. 66, 67.
- [註三八] Alfred Ayer, *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin Books, 1956), pp. 11-12.
- [註三九] Robert Dahl, "The Evaluation of Political Systems," in Ithiel de Sola Pool, ed., *Contemporary Political Science: Toward Empirical Theory* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967), pp. 166-181.
- [註四十] Robert Dahl, *Modern Political Analysis*, 2nd edition (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 106, footnote 3.
- [註四一] Robert Dahl, *Modern Political Analysis*, 3rd edition (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1976), p. 133, footnote 3.
- [註四二] 有些學者指責規約說為相對主義 (relativism)。他們認為，規約說既然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，則人類便無絕對的價值原則 (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)，從而在「理性法庭」(the tribunal of reason) 之前，所有的價值原則，就都站立在同等的地位上。這就是說，他們以為規約說是在肯定(1)在同一時間內，甲社會視作為真的價值原則，雖然跟乙社會不同，但都可被辨明為真，而立於相同的等級上；(2)在不同的時間上，辛時的甲社會所視作為真的價值原則，雖不同於亥時的甲社會所視作為真的價值原則，但都可被辨明為真，而立於相同的等級上；(3)由人類歷史，我們便可知絕對價值原則不存在。簡單說，這些學者指出，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，但都可被辨明為正當，並立於同等的地位上；如此一來，民主政治與極權政治

，都可被辨明為正當，而立於同等的地位上。

然而，這些學者推斷說，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，上述的批評，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，而皆無為真偽可言。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。參見 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp. 5 and 66; Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), pp. 12-13, and 20; David Easton, *op. cit.*, pp. 261-264; Felix Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy* (New York: Random House, 1968), pp. 163-164, and 174-178; Arnold Brecht, *op. cit.*, pp. 262-266.

[註四三] Leo Strauss, *op. cit.*, pp. 2-8, and p. 42; *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe: The Free Press, 1959), p. 19.

[註四四] Cf Thomas Greene, "Values and the Methodology of Political Science," *Canadian Journal of Political Science*, Vol. III, No. 2 (June, 1970), pp. 275-298, pp. 279-280; Barry Cooper, "Values and the Methodology of Political Science: A Comment," *Canadian Journal of Political Science*, Vol. IV, No. 1 (March, 1971), pp. 119-122, p. 120.

[註四五] Carl Hempel, *op. cit.*, p. 88; Felix Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, *op. cit.*, pp. 178-184.

[註四六] Felix Oppenheim, *Ibid.*, p. 179.

[註四七] Donald VanDeVeer, "Oppenheim's Defense of Noncognitivism," *American Political Science Review*, Vol. LXV, No. 3 (September, 1971), pp. 1105-1114, p. 1113.

[註四八] Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, *op. cit.*, pp. 18-20.

- [註四九] Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 52-53.
- [註五十] Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961), pp. 491-495.
- [註五一] Charles Stevenson, *Ethics and Language*, *op. cit.*, pp. 174-205.
- [註五二] Abraham Kaplan, *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science* (San Francisco: Chandler Publishing Company, 1964), p. 395.
- [註五三] Felix Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 171.
- [註五四] Heinz Eulau, *The Behavioral Persuasion in Politics* (N.Y.: Random House, 1963), p. 135.
- [註五五] Felix Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, *op. cit.*, pp. 10-11; Arnold Brecht, *op. cit.*, pp. 117-126; Carl Hempel, *op. cit.*, pp. 81-96.
- [註五六] Felix Oppenheim, *Ibid.*, p. 28.
- [註五七] *Loc. cit.*; Carl Hempel, *op. cit.*, p. 96.
- [註五八] 關於後行為論的見解，請參見本文的導論。