

中央研究院

三民主義研究所叢刊

(23)

杜威的評價理論

李 常 井

中華民國 臺北

中華民國七十八年四月

杜威的評價理論

李常井

杜威的評價理論

目 次

序言	1
壹、價值的起源及性質	5
貳、價值命題的性質及成立理由之檢討	14
參、建構價值命題的理論及方法	25
肆、價值判斷的標準、客觀性及相對性	36
伍、結論	48
註釋	57
參考文獻	65

序 言

(一)

杜威有關價值及評價理論的最早的一篇論文，可能是一九一五年九月發表的「實踐判斷的邏輯」一文^{〔註1〕}，該文指出價值判斷是一種實踐判斷，並說明價值判斷之內涵及判斷之標準。一九二五年出版的《經驗與自然》第十章，從形上學的觀點，說明價值與自然的關係，以及哲學與評價之關係。^{〔註2〕}在一九二九年出版的《確定性之追求》^{〔註3〕}第十章「善的重建」之中，杜威指出「被欲求的」(desired)與「值得欲求的」(desirable)的區別，並以此為論據，說明「直接的喜好及享受」與「經過反省或判斷的價值」二者之不同，這是杜威評價理論的核心概念。在一九三八年出版的《邏輯：探究的理論》^{〔註4〕}第九章「實踐判斷：評價」中，杜威具體說明評價命題的性質，評價發生的條件，以及評價探究的運作過程。

本世紀三十年代至四十年代，邏輯實證論開始崛起，此派理論的擁護者，以「一種命題之有意義與否，端看是否有經驗上的檢證可能性而定」的論據，標榜所謂可檢證性原則，企圖掃蕩所有形上學、倫理學等學科的哲學性質。邏輯實證論的健將卡納普(Rudolf Carnap)、葉爾(Alfred J. Ayer)等，斷言倫理及價值判斷祇是情感的吐露、命令的肯定、勸誘的界說，因而有關價值事件的陳述完全沒有認知的意義，甚至不能夠稱為命題。針對這種非常極端可是在當時卻所向披靡的理論，杜威堅定地予以駁斥。一九三九年發表的《評價理論》這篇長達三萬餘字的論著^{〔註5〕}，可以說是為了此一論戰而作。在其中，杜威力言「評價」是一種可以公開觀察的行為模式，它可以被人探究；關於評價的命題，和其他命題一樣，它的真假可以試驗和證明，因此價值命題是真正的命題，具有認知的意義。

在一九四四年發表的「關於價值的若干問題」^{〔註6〕}這篇論文裡，杜威提出了四個有關評價理論的重要問題：(1)珍視、鍾愛的行為，與欲求、喜好、興趣、享受

的行為之間，有何關係？(2)以上所說的行為傾向，不論那一種是最初發生的，它們本身就是價值存在的充分條件嗎？或者它們祇是一種必要條件，價值的發生還需要有一種屬於評價或評估性質的條件？(3)作為一種評價的判斷 (judgment) 或評價的命題 (proposition)，它們的邏輯地位與科學地位，和其他的判斷或命題的地位有什麼不同嗎？(4)科學的探究方法，就廣義而言，可否應用於價值問題的探究？價值判斷的題材本身，會排除應用這種方法的可能性嗎？在杜威發表這篇論文之後的第二年秋天，有人提議以杜威所提出的四個問題為範圍，進行一次合作的研究，此一建議獲得杜威的首肯，並邀集到連同杜威本人在內的十四位哲學家，撰寫了十四篇論文，然後彼此交換，互相批評，這些論文的修正稿連同評論與答辯的文字，最後由黎普理 (Ray Lepley) 教授編輯成書，於一九四九年出版，書名《價值：一個合作的探究》^{〔註7〕}。其中，每一位作者各自用不同的研究方法，對於杜威的問題，提出不同的觀點與答案，頗具參考價值。

(二)

本文對於杜威評價理論的處理，分為五個章節，第一章「價值的起源及特徵」，首先說明杜威價值理論的形上基礎，就是我們所經驗的自然世界，價值經驗和我們其他的經驗，都是發生在自然之內的自然事件。（這與傳統哲學將價值排除於自然世界之外是完全不同的。）然後說明價值與欲望的關係，以及價值成立的條件。第二章「價值命題的性質及成立理由之檢討」。杜威指出，價值命題並不是純然主觀的（像羅素所說的），也不是不可認知的（像史蒂文生所說的）。價值命題與其他命題的區別，主要是題材上（比其他判斷的題材範圍較廣）和功能上（價值判斷在決定行為的方針）的不同，它的主要特色是指向未來的結果。在「價值命題的成立理由」方面，則分別檢討了後設倫理學的幾種主要理論：定義主義，直觀主義，以及非認知主義。在這裡，我們扼要地引述了杜威反駁邏輯實證論的文字。第三章

「建立價值命題的理論及方法」，分為兩小節，第(一)小節是對於杜威的「價值命題成立理由」之分析，首先指出杜威的理論是一種「修正的自然主義」，因為他並不企圖自僅是事實判斷的前提，推衍出含有價值判斷的結論，但卻不排除將事實判斷關聯到價值判斷的可能性。然後分析杜威如何從區別事實命題與價值命題著手，一步一步將事實關聯到價值的判斷，以及在尋找成立理由的過程中，事實、思考、知識三者之關係。第(二)小節是對於「價值命題建構方法之分析」，也就是說明如何將杜威的探究方法應用於價值判斷。根據分析，我們發價值判斷與其他判斷，在方法上有若干相同之處。第四章討論「價值判斷的標準、客觀性及相對性」。講到價值判斷的標準，我們再度發現杜威的觀點與傳統哲學大相逕庭，後者往往認為，為了確保價值的客觀性，必須要有一個先驗的、固定的、絕對的價值或目的，作為一切價值的最高的標準；而杜威則指出，目的與標準，都是在解決問題的歷程中形成的，而不是某種絕對的、超乎脈絡的東西。關於價值判斷的客觀性，我引述了當年杜威與賴斯（Rice）二人饒有趣味的辯論，來突現杜威的觀點。關於價值判斷的相對性，我認為杜威一方面主張個別價值判斷的相對性，另一方面卻主張基本倫理信念的一致性。在第五章「結論」中，我的主要着眼點是：杜威的評價理論，在(1)理論上有無貢獻？在(2)實踐上有無困難？總結我的看法是，杜威關於價值命題成立理由之論據，是相當具有說服力的；但是他所提議的探究方法，在實踐上卻不是一件容易的事。

我們知道，價值判斷可以分為「道德價值的判斷」與「非道德價值的判斷」，前者即「倫理判斷」，後者即「一般價值的判斷」。嚴格說起來，將這兩種判斷連在一起來講是相當危險的，因為兩者的性質不完全相同，例如：(a)「我不應該去偷別人的東西」（倫理判斷）和(b)「我應該偷珠寶呢？還是偷電視機？」（價值判斷）的含意就不同。因此，兩者的成立理由可能也不同，例如(a)「我不該偷別人的東西，因為這是不道德的。」和(b)「我應該偷珠寶才對，因為珠寶比電視機值錢得多。」兩種判斷的理由顯然是不同的。但是，包括杜威在內的絕大多數哲學家，不論是傳

統的還是當代的，幾乎都是將倫理判斷與一般價值判斷連在一起來討論的，因此本文也不得不採取這種方式。此外必須附帶聲明的是，由於考慮到篇幅的關係，有兩個相當重要的問題未能納入本文之內。一個是關於價值的分類（如「目的價值與工具價值」之區分，「內在價值與外在價值」之區分）的問題；一個是關於「科學方法應用於倫理及價值領域的有效性及妥當性」的問題。杜威對於前者持否定的觀點，對於後者則抱肯定的態度。但是，如果要加以充分的討論，這兩個問題的任何一個都必須單獨以一篇專文來處理，若是勉強將它們減縮為兩個小節放在本文之內，顯然是一種不負責任的做法。

壹、價值的起源及特徵

當人們提及「價值」的時候，往往會聯想到以下的問題：價值是什麼？價值的起源是什麼？它是我們經驗世界中的現象呢，還是屬於超經驗或超自然的實體？價值是一種客觀的性質呢，還是一種主觀的感受？一件事物，是因為它有價值所以我們才選擇它呢，還是因為我們選擇了它所以它才有價值？這一章將首先討論與上述問題之解答有關的一些觀點及理論。

一、價值發生的母體

根據杜威的自然主義經驗論^{〔註一〕}，人的思想與行為等一切經驗活動，都是發生在自然之內的「自然事件」。價值經驗也是人類經驗的一部份，人在自然之內發現價值，就如同在自然中發現其他事實一樣。換言之，「自然」是經驗的母體（matrix），也是價值的母體，「倘若經驗實際上呈現審美的與道德的特徵，那末這特徵也可以設想為落到自然之內，證明它們是屬於自然的特徵，就像物理科學將機械的結構賦予自然，同樣真實。」^{〔註二〕}杜威指出，遠在人類把自然加以數量化之前，或把它視為一大堆「次級」性質（如顏色）與形狀的總和之前，自然原本是仁慈而又懷有敵意的，溫和而又乖僻的，激惱人而又撫慰人的。自然的「事物都是既美又醜，既可愛又可恨，既昏昧又光明，既吸引人又排斥人。刺激與激動固然存在於人心裡面，也存在於其他事物身上，猶如長寬厚之存在於它們身上。」^{〔註三〕}杜威並不是把一般以為自然物本來沒有的各種性質附會到自然之內，相反的，他祇是把那些原本就存在於自然之內的特徵指示出來。他祇是想告訴我們，人類的經驗（當然包括價值經驗）確實分享了這世界的特徵，它確實是發生在自然之

內的事件。

然而，除了表明自然主義的立場之外，更重要的是如何將價值關聯到自然。根據杜威的理論，自然是由無數的「事件」所構成，而不是由所謂的「實體（Substance）所構成。而事件是一種過程，一種歷史，一種連續的變化，由一個起點朝向一個終點，這個終點又成為另外一個事件的起點。在實際經驗中，作為終點或目的（暫時的）的事物具有實現和完成的價值；然而在事件發展過程中，會出現種種不確定的、危險的因素，使得目的或具有價值的事物之實現及保持，變得不可靠和容易消失；因而（在人類的情形）就會產生一種「傾向」，即企圖使這些基本上不安定的事物（有價值的），轉變為比較穩定的存在。換言之，價值的建立，以及實現價值的努力，都是在自然之內進行的。〔註四〕在杜威看來，自然充滿了偶然性（不確定性）以及充滿了變化的可能性「這一事實，正是價值及其不安定性的來源，同時也是偶然的直接擁有與反省的來源。」〔註五〕

二、價值發生的範圍

杜威在《人性與行為》這本書裡有一段話說：「一種以研究人性而非忽視人性為基礎的倫理學，將可以發現：關於人的種種事實，都是和關於自然的其他事實相連續的……。」〔註六〕的確，經驗與自然的連續性，以及價值事實與其他自然事件的連續性，乃是杜威的價值理論的基本預設。根據這項預設，杜威主張人類的價值行為可以追溯到低等生物的「迎——拒」（selection—rejection）行為。一個有生命的機體（organism），經由與環境的交互作用（interaction）而維持其生存，環境中充滿著對生命漠不相關甚至是敵對的事物，機體本身則有一股向前發展的衝動（impulse）。〔註七〕機體對環境的適應，最初祇是一種單純的試探與撤退，就像阿米巴（amoeba）的活動。但在較高等的生物身上，這種「迎——拒」的本能便以一種較複雜的方式，表現為「需要——努力——滿足」的過程。〔註八〕

譬如有許多生物，不僅是被動地順應環境所加諸牠的作用，而且能夠主動地克服對立及抵抗的因素以利於自己的生存。生物的等級愈高，對環境的適應愈能採取主動的形式。

然而，低等生物的「迎——拒」活動以及高等生物的「需要——滿足」模式，祇不過預示了價值發生的生物學的基礎而已。具有價值資賦（value-qualification）的行為，不可能發生在非人類的一般生物身上。譬如一隻知更鳥（robin），小心的坐在鳥蛋上直到孵出雛鳥，然後又餵以食物，保護幼鳥不受敵人侵害，並教幼鳥學習飛翔。從我們人類的觀點來看，這是母鳥在「照顧」（caring-for）牠的幼鳥，但是杜威認為這與人類照顧孩子的行為不可相提並論。因為上述知更鳥的一切活動，並非以「對於行為結果的認知」作為牠採取行動的「根據」或「理由」，牠也不能根據「對結果的預見（foresight）」來修正或指導牠的行動（換言之，知更鳥的行為缺少了目的意識。）所以知更鳥的那些活動，不能歸入價值領域。〔註九〕

人類的行為與動物不同之處，是因為他能夠(1)超過物理與生物層次的那種強迫的或本能的適應，(2)預測或預期未來的結果，並以對結果之認知，作為採取行動之根據並擬定行動之方針。〔註一〇〕

由此可見，人類的行為模式，要比單純的「需要——滿足」的過程複雜得多。由於有「思想」的介入，使得人類的「迎——拒」行為發展為「需要——方法——目的」的行為模式。杜威指出，「目的」意識的出現，乃是人類的生命活動（life process）關聯到價值事件（value-event）的關鍵所在。〔註一一〕

因此，價值事件的發生，不但(1)以人類的行為為其範圍，而且(2)限於人類行為中有目的意識的行為。

三、價值和欲望的關係

在心理學未發達的時代，道德家往往將人性分為「理性」（reason）和「欲望」（desire）兩個部份，並以理性為一切價值或善的來源，而欲望則為惡的種子

。凡是遵從理性指導的行為便是道德的或是有價值的，順從欲望的行為便是反道德的或沒有價值的。理性與欲望，乃是完全相離而且相反的兩種力量。如果上面這種觀點不先予以拋棄，杜威的價值理論根本無從建立。在杜威看來（我們不要忘記，杜威也是一位心理學家），人類行為的動機，根本離不開欲望，任何觀念，除非是和某種欲望相關聯，否則不可能成為行動的目標。當然，價值行為也不例外。因此，杜威在建構其價值理論的時候，第一件基本的工作就是將「價值」和「欲望」兩個觀念連接起來。不過，這祇是一個出發點，倘若要了解欲望對於價值理論之重要意義，需要說明的事情還很多。

他首先指出，我們要避免像培理（R. B. Perry）那樣的定義：「價值是一切興趣的一切對象」。^{〔註一二〕} 因為這種說法太過廣泛，好像每一個興趣（欲望）都是孤立的心理狀態，與環境的條件毫無關係。果真如此，則這種興趣或欲望的存在，就唯有藉助於一種內省主義的心理學（introspectionist psychology）的推論，才能解釋。因為這種心理學把欲望和興趣看成祇是一些「情緒」（feelings）而不是行為的方式。^{〔註一三〕} 如果將培理的定義修改為：「價值是某種特殊興趣的特殊對象」，那就沒有問題了。其次，杜威又指出，將價值與欲望相連，不是意味著價值是「發自」（spring）直接的、不可理解的生機衝動（vital impulse）。雖然生機衝動確是欲望的先存條件，沒有衝動，也不會有欲望。但是，衝動和欲望是分屬於兩個不同的層次的：衝動是最初的（original），是一種尚未有思想介入的自然狀態；欲望是後起的，是思想介入之後的一種複雜的行為方式。價值發生的基礎，是「理智的欲望」（intelligent desire）而不是「生機的衝動」。

依杜威的分析，欲望祇有在「有問題」的時候，當現存的情境有某種「困難」的時候，才有「可能」發生。當現存的情境有某種欠缺或需要，導致某些因素互相衝突，需要解決，或是某些不順利的事情需要改善，這時，事情的發展可能有兩條途徑：一條是順從自己的衝動和習慣，或聽從習俗、傳統或權威的命令來行事；另一條是透過探究（inquiry）的方法，即理智的方式，來解決問題。祇有在第二種

情形，欲望才會出現。當我們發現自己處於「有問題」的情境，並開始運用探究的方法來解決問題之後，欲望便開始形成。理智的功能在於：(1)將沒有定向的衝動集中於一個「擬想的」目的；(2)考慮各種可用的因素以擬定達成目的之計劃。然後，一個「目的觀念」(end-in-view)或「理智的欲望」便告形成。〔註一四〕 欲望乃是思考和理智的產物，不能再還元為衝動。價值是「欲望」的實現，但不能說是「衝動」的實現。杜威說，如果堅持將價值等同於衝動，那無異是說：「所有的樹都是種子，因為它們來自種子。」〔註一五〕 這種說法顯然是荒謬的。

四、價值成立的條件

杜威在《有關價值的若干問題》一文所提出的問題之一就是：評價活動(evaluating)與價值的存在有沒有關係？他接著指出：有些人主張，除非有評估、衡量、比較等因素介入，否則不會有價值存在。另外又有人主張，價值可以、而且的確是，離開評估、衡量、比較等因素而存在，因此，評價活動祇是對於既有價值的一種追認罷了。〔註一六〕 這是一個相當複雜的問題，而觀念上的混淆不清，則是引發各種爭論的主要原因。至於這種觀念上的混淆，大部份是來自大家對於價值語詞的用法或語意的解釋不一致。由於這個問題牽涉到價值的主觀性、客觀性、以及「直覺」等問題的解釋，所以顯得格外重要。現在我們就根據杜威所提出的理論，先討論價值的性質，再討論價值與判斷之關係。

1.價值的性質：

以往對於這個問題有兩種極端相反的主張，有的認為價值是一種客觀的性質，不論我們知不知道它的存在。素樸的實在論(naive realism)便持這種看法。有的認為價值乃是一種主觀的感覺，每個人的感覺不可能完全相同，對甲有價值的事物，對乙就未必有價值。例如羅素(Russell)就持這種看法。杜威對於這個問題

的處理，是採取「行為的」分析方法。這種方法的特徵就是認為價值不是一種抽象的概念，價值的發生離不開特定的「行為系絡」。杜威的解釋可以簡括如下：

(1)珍視 (prizing)、鍾愛 (holding dear)、喜好 (liking)、關懷 (caring-for) 等價值語詞所代表的，並非祇是一種心理狀態，而且是一種行為傾向或態度——趨向某些特定的對象 (特定的事物、行為或人)。

(2)這些行為傾向一旦付諸實施，便在某些可指明的 (specifiable) 時空條件下，將某種價值賦予特定的對象。而這種行為是一種可以觀察並說明的事件。〔註一七〕

依照這種觀點，價值既不是完全客觀的，也不是完全主觀的。它是基於某種特定的關係，在特定的行為系絡中所發生的一種事實。也許我們可以稱之為「歸屬的性質」 (ascribed property)。例如森林、礦產、寶石等東西，在人們沒有發現它們之前，它們祇是如其所如地存在，不能說是有價值或沒有價值。(譬如我們不能說，在一個無人的荒島上，土地有什麼價值。) 祇有當它們受到注意，受到重視 (例如森林的一部分被砍下來做建材、煤礦被挖出來做燃料) 之後，才被「賦予」種種的價值。

對於這種歸屬價值的說法，派克 (D. H. Parker) 曾提出質疑，他認為價值不可能是歸屬的性質。譬如說，我們認為麵包是有價值的，因為在某種時空條件下 (我們感覺肚子餓時)，它可以滿足我們的需要 (充飢)。但是我們並沒有賦予麵包任何新的性質，它之所以能滿足我們的需要，完全是由於它原有的物理、化學性質；當我們享用麵包的時候，這種物理、化學的性質既沒有增加，也沒有減少。同理，鴉片煙之所以具有使人睡眠的作用，是由於它的化學結構，並不是由於人們賦予它催眠的性質。〔註一八〕 派克以為麵包可以充飢，鴉片煙可以催眠，都是它們本身固有的性質，這是對的。然而他未認清「因需要 (價值行為) 而生的性質」和「事物本身具有的性質」二者之區別：前者是一種擬想的 (putative) 性質，後者是一種真實的 (real) 性質，前者是「賦予的」 (ascribed) 性質，後者才是「固有的」 (intrinsic) 性質。人們對麵包、煙土的需要，的確沒有改變它們原有的物

理、化學性質，但是缺少了「需要」的因素，它們的「價值」就不會發生，因為價值是因需要而生。當然價值也不完全由主觀的需要所決定，例如飢餓一定要用「可食之物」來充飢，石頭就不行。一種事物之所以被賦予「價值」，是因為它符合了某些特定的條件。

2. 價值與判斷：

在杜威看來，某些事物或事件被喜好，被欲求，被享受，乃是很平常的事情。但是這些事情的存在並不等於價值的存在。因為最初的、直接的喜好及享受，與經過反省、批評之後的喜好及享受，是不同的。他說當時流行的價值的經驗理論（empirical theory of values）的缺憾，就是沒有將這兩種極為不同的享受予以區別。他認為那些理論祇不過反映了社會上普遍的習慣——將實際上被經驗的種種享受都視為價值——罷了。而這種觀念所帶來的後果是不可忽視的，因為：

倘若一切享受「都是」價值，那末，對於價值的判斷就變成多餘的了，它不能規制（regulate）喜好所採取的方式；而喜好又不能規定它自己的條件。欲望（desire）與目的（purpose）都祇好任其自然，沒有指導了；雖然規制欲望與目的之形成乃是實際生活中最重要的（supreme）問題。〔註一九〕

根據杜威的分析，價值行為可以區分為兩個層次：第一個層次是直接賦予價值（valuing）的行為，第二個層次則是一種評價（valuation）的行為。這兩者的不同，在於：(1)前者是一種直接的、自然發生的、未經「反省思考」的行為，例如前面所說的珍視（prizing）、喜好（liking）、鍾愛（holding dear）、關懷（caring-for）等行為傾向；這些行為發生的時候，往往是祇顧專注於某種對象（例如一個人，一種行為，一片自然的風景，一件藝術作品等等），而不顧它與其他事物的關係，也沒有考慮這種行為的後果；(2)評價乃是間接引起的「價值判斷」（value-judgment），也就是對於「被直接賦予價值的對象」加以反省思考，分析它與其他事物之間的關係，以及對它的喜好（或拒絕）可能發生的後果。評價的結果，

往往會在某種程度上改變或修正最初的行為傾向或態度。〔註二〇〕在杜威看來，沒有經過「判斷」的直接的「珍重」、「喜好」等等，其所帶來的滿足或享受都是「可疑的價值」，以嚴格的意義而言，它們還不能稱為價值。當杜威反駁賴斯（P. B. Rice）批評他忽視直接的價值經驗之重要性時，他這樣寫道：「我對於價值判斷（理論）的一個基本觀點，就是認為滿足、喜好、享受的本身並不是一種『價值』，除非是用一種比喻的方式，就像我們把一個（競選中的）演說者稱為『候選者』那樣。」〔註二一〕

何以未經反省思考或判斷的直接喜好與享受不能稱為「價值」，而祇能稱為「價值的候選者」呢？杜威給我們的回答是：我們在實際上所珍視的（prized）或享受（enjoyed）的事物，與我們在道理上「應該珍視」或「應該享受」的事物，往往是不一致的，有時甚至是相反的：

平常的經驗告訴我們：喜好與享受有各式各樣，而許多是被反省的判斷所斥責的。……價值可以生來與喜好相連結，但並非與每個喜好相連結，而祇是在檢討事物所依存的關係後，與判斷所認可的那些喜好相連結而已。一個既不知其如何發生，也不知其有何結果的，偶然的喜好，和一個經過判斷而知其為值得努力以赴的喜好，這二者之間的不同就在於：一種是偶然的；一種是有價值的，因而對於我們的態度與行為有資格提供意見的。〔註二二〕

在喜好的行為發生之後，被喜好的事物之價值往往要接受判斷之檢查，看看它們是否應該被喜好，以及是否在未來應該繼續維持對它的喜好。……「對於一度喜歡過的事物，我們應當繼續喜歡它。」這句話，即使是最信奉「享受與價值完全是一回事」這種觀點的人，也不敢說的！〔註二三〕

關於「直接的喜好」與「經過判斷的喜好」的區分，以及我們將在第二章論及的，「曾經欲求的」（desired）與「值得欲求的」（desirable）的區分，乃是杜威價值理論中的一對核心概念。倘若忽略了這種區分的意義及其重要性，我們將無從理解他的價值理論。

但是，一個新的問題來了。根據一般人的經驗，我們對於道德或價值的判斷通常是直覺的（intuitive）。在日常生活中，我們對某些事物的贊成不贊成（道德上）或喜歡不喜歡（價值上），通常是一種直接反應，並沒有經過反省或判斷的程序，而且，有時候事情的急迫性也不容許我們從事反省思考。如果堅持價值都是判斷的結果，直接的喜好與享受不是價值，豈非與日常經驗的事實相違背？

杜威承認我們大多數的道德判斷和價值判斷是直覺的，我們不需要對每一件事都找一個理由，而仍然可以做一個正確的決定。但是他不認為這種事實可以證明，我們具有某種叫做「直覺」的特殊的能力。事實上，這種直覺乃是由過去累積的經驗所建立的。舉例言之，一個不動產的專家，往往可以比一般人遠為快速而正確地估算出土地或財產的價值（金錢上的）。一個訓練有素的科學家，可以直覺地看出某種研究方向之意義及其可能性，但是一個沒有受過同樣訓練的人，可能需要許多年的研究才能夠做到。亞里斯多德（Aristotle）老早就說過，一個有經驗的人對於好壞的直接判斷，要比一個沒有經驗的人細心推論衡量的結果，還來得可靠。可見所謂直覺，是後天的而非先天的。杜威同時指出，基於直覺的行為並非沒有危險的，正因為直覺是建立在過去的經驗之上，一旦環境變遷之後，這種依循往例的直覺如果不加以修正，很可能淪為一種僵化的專斷的意志而不自覺。〔註二四〕

貳、價值命題的性質及成立理由之檢討

一、價值命題的性質

杜威在《關於價值的若干問題》一文中，所提出的第二個重要問題是：「價值命題」是不是一種命題？假如它是一種命題，那麼這種命題的性質與其他命題有什麼不同？杜威的意思是，價值命題與一般所謂的事實命題或科學命題有何相同及相異之處？〔註二五〕他之所以提出這樣一個問題來討論，是鑑於當時哲學界（現在亦然）流行一種「事實——價值」的二分法，即主張「事實命題」是基於事實的，它所使用的語句是描述的，科學的；「價值命題」不是基於事實，它所使用的語句是規範的，情感的。前者有「真」「假」可言，所以是真正的命題；後者因為無法證明其真假，所以嚴格說來，不能稱為命題。

現在我們舉兩個大家較熟悉的哲學家的觀點來討論一下。例如羅素（Russell），他和杜威同樣重視「欲望」在價值行為中的地位，但是，由於他將欲望的性質視為純粹主觀的心理狀態，以致他對於價值命題的看法便與杜威完全不同。他說：「當一個人說『這個東西本身是好的（this is good in itself）』這句話時，我想他真正的意思是：『我希望每一個人都想要它』，或者更好說是『但願每一個人都要想它』。」又說：「假如我說『我所挑的東西是好的（what I want is good）』，我的鄰居一定會說，『不，我挑的東西才是好的』。」〔註二六〕這就是說，倫理或價值語句是一種主觀意願的表示，當我們斷言某種事物為有價值時，事實上這祇是一種情感的表示。這是因為，倫理陳述或價值陳述乃是有關欲望（desire）的表示，「假如我們所有的人欲望都相同，那就沒問題啦。不幸的是，我們的欲望是彼

此衝突的。」〔註二七〕在杜威看來，這種理論的「混淆和錯誤，主要是未能從欲望（desire）與興趣（interest）所由發生的脈絡情境去理解它們，因而將它們看成最初也是最後的（心理狀態）」；但「在實際的經驗事實中，不可能會有這種完全脫離行為範疇的欲望。」〔註二八〕

史蒂文生（C. L. Stevenson）則強調倫理（價值）語句的特殊目的及用途使其含有情感的（emotive）成份，因而有別於一般的事實命題或科學的命題。他說：「我們不能把倫理語詞看成是完全可以同科學語詞相比較的，因為倫理語詞具有類似命令的『功能』。」「命令的語句和倫理的語句，多數是『用來』鼓勵、改變、或修正人們的目標與行為，而不祇是用來描述人們的目標或行為。」〔註二九〕由於倫理語句具有這樣的功能和用途，所以「倫理判斷超出認知的範圍，涉及情意（conative-affective）的性質」〔註三〇〕杜威認為史蒂文生的理論犯了一個根本的錯誤。他指出，倫理語句（依杜威，價值語句亦同）就其目的或用途而言，的確具有「祈求和勸告的功能」，的確涉及「情意的性質」，它們的用途是屬於引導的（derivative）和實踐的（practical），這些我們應完全同意！但是，「將倫理語句的功能與用途的不同，倒轉（convert）為倫理語句的結構和內容的構成要素之不同，則是另外一回事。」〔註三一〕杜威在批評史蒂文生時，有一項基本的觀點沒有明白說出來，那就是：關於倫理或價值判斷，不論其目的為何，有關為何以及如何實現該目的的「理由」和「方法」都是可以在事實上加以說明或證明的；而這些植基於事實上的理由，也就是用來引導或修正倫理或價值行為的方法。當我們在陳述一個倫理或價值語句的時候，我們真正要表達的是這種理由，而勸告、推薦等因素祇是一項附加的功能罷了。根據杜威的分析，史蒂文生顯然是將這種「伴隨著」理由或方法而出現的附加因素（即態度），看成是理由和方法（即判斷）固有的一部分。這不但是「一種理論上的錯誤」，而且倘若這種觀點被廣泛採用，那將是「一種道德崩潰的根源」〔註三二〕

在一篇針對賴斯（P. B. Rice）的批評（有關價值判斷的客觀性之討論）而

答辯的論文中，杜威這樣寫道：

我一向不認為，價值判斷作為一種判斷，以及有關它的探究試驗與證明的方法，有什麼特別或獨特的地方。當然，就其所處理的題材來說，價值判斷是和其他的判斷不同。但就這一點而言，有關馬鈴薯、貓兒，以及分子的判斷也是彼此不同的。真正重要的區別是在於這一項較為重要的事實——即價值判斷的題材是與生命活動的行為有關。這就是說，價值判斷的題材在人性的意義上較具深度與廣度，與此相較，則其他判斷的題材就顯得相對地狹隘了。
〔註三三〕

這段話指出價值判斷與其他判斷之區別，主要是(1)價值判斷的題材範圍較廣，(2)價值判斷與人的行為有關。在《評價理論》一書裡，杜威曾經指出：價值命題的功能就是「基於對某些擬想中的行動方針之價值的判斷，來設定某種原則或準則，以規範未來的行為方式。」〔註三四〕這裡所說的原則、準則、規範，與傳統倫理學中所說的規範不同，因為後者是指在價值判斷之前就已存在的一些規則或教條。這裡所謂「設定原則」，是指在價值判斷過程中，對於作為目的的事物（欲望的對象）與作為方法的事物之關係，經過反省分析之後，作成正確的判斷，價值命題就是有關這種「目的——方法」關係的陳述。換言之，價值命題的功用不在表示某種行為是否與習俗，習慣，或傳統相符合，而在「說明作為方法的事物與作為結果的事物之間的關係。」〔註三五〕既涉及「目的——方法」的說明，這種判斷便能影響個人的行為傾向與態度，即在某種程度上修正或改變個人的原始欲望，就此而論，「價值判斷……也就是關於規制（regulate）我們的欲望，情感與享受之形成（formation）的判斷。凡是能決定我們的欲望、情感與享受之形成的，也必能決定我們（個人與社會的）行為的主要方向。」〔註三六〕

價值判斷或價值命題既然涉及個人的行為傾向或方向，因此它的基本形式是指向未來，是對未來的預測與設計，它所考慮的不是過去已經完成的事情，而是未來可能實現的事情。杜威說：價值命題或語句，是在「陳述有關決定要被執行的行為

之原則（rule），它所指涉的是未來，而不是已經完成或已經做了的事情……它不是關於已經發生或已經存在的事件之命題，而是關於尚待設法使其發生的事件之命題。」〔註三七〕此外，價值判斷或價值命題還有一項最重要的特色，就是這種命題所指涉的事件，必須有實際「行動」的介入，才有可能實現或發生。「雖然價值命題在邏輯上必須以對事實之預測為基礎，但它不祇是單純的預測而已。因它所預測的事情，除非在所與的條件之下，經由某種個人行動的介入，是不會發生的。」〔註三八〕譬如說，「明天台北地區會下雨。」以及「如果你能經常運動，就可擁有健康的身體。」這兩個命題是不同的，前者是一個科學的命題，其中包含一個基於事實（氣象學的事實）的預測，後者是一個價值命題，其中也包含了一個基於事實（生理學的事實）的預測，但是前者所預測之事，它的發生不需要人為因素的介入，也不是人為因素之介入所能改變；而後者所預測之事，沒有人的因素介入就不會發生，但從另一角度來看，它卻是可以為人所控制的。

從以上的討論，我們得到一個較具體的概念，即杜威所理解的「價值命題」或「價值判斷」，具有以下幾個特徵：(1)價值命題與個人的生命活動或行為有關，(2)價值命題之內容在說明特定行為之「目的——方法」的關係，(3)價值命題之功用在於引導或修正個人的欲望或目的之形成，(4)價值命題之實現，有賴具體的實踐行動。因此，杜威將這種判斷稱為「實踐判斷」（a practical judgment）。不過這些特徵雖然說明了「價值命題」與「事實命題」的重大區別，但是並沒有完全解答杜威所提的問題（如本章開始時所提示的）。因為杜威所要問的不僅是二者有何不同？並且更關切二者有何相同之處？在杜威心目中，後面這個問題，其重要性遠超過前面那個問題。事實上，他的價值理論的重心和大部份的篇章，都在企圖闡明一個觀點：即「價值命題」與「事實命題」二者，它們的邏輯地位，以及所使用的探究方法，並無不同。這個問題牽涉到價值命題的成立理由，以及價值命題的建構理論，我將在本章第二節以及本文第三章，分為兩部分來討論。

二、價值命題成立理由的檢討

在後設倫理學（meta-ethics）的領域中，「倫理判斷與價值判斷的成立理由」是一個極為重要的研究課題。雖然其目的僅在於哲學的分析與理解，而不在提供任何倫理或價值的原理與目標。但其研究結果仍然與實際上的指導有關，因為凡是有理性的人都應該對他所做的倫理或價值判斷之成立理由，有某種程度的了解。事實上，杜威一向就十分重視這個問題，並且對於和他同時代的哲學家所提出的某些觀點，如史蒂文生（Stevenson）與葉爾（Ayer）等人的觀點，也曾認真地予以研究和批評。因此，將後設倫理學在這方面的若干重要理論提出來檢視一下，對於彰顯杜威的立場必將有所幫助。

所謂「成立理由」（justification），主要是問：我們的倫理判斷或價值判斷，是否能夠用任何客觀的理由來使它成立？不過他們所關心的不僅是價值命題本身的「客觀性」，他們同時也要質問：我們的倫理判斷或價值判斷，是否能夠邏輯地從事實判斷或科學判斷推衍出來？換言之，我們是否能夠邏輯地從不含倫理或價值名詞的「前提」，推衍出含有這些名詞的結論？〔註三九〕後設倫理學對此問題的解釋，大致有認知主義（cognitivism）與非認知主義（non-cognitivism）兩大派，前者又分為定義主義（definism）與非定義主義（non-definism）兩派。定義主義的主要代表是自然主義（naturalism），主張「價值名詞」能夠以「事實名詞」來定義，而且「價值語句」可以還元為價值中立的「事實語句」。例如「善」這個價值名詞可以定義為「一個助益興趣（欲望）的對象」，或「在反省上所欲求者」。而「這幅畫是好的」這個價值語句可以還元為「這幅畫表現着對稱」；「這種行為是錯的」這個倫理語句可以還元為「這種行為會傷害到別人」。〔註四〇〕如果這種定義與還元可以被接受的話，我們就能夠邏輯地從「價值」走到「事實」或從「應然」走到「實然」。例如：從「 x 是反省上所欲求者」可導出「 x 是善的」，從「這幅畫表現著對稱」可導出「這幅畫是好的」。事實上這種方法是很有問題的

。因為「 x 是反省上所欲求者」以及「這幅畫表現着對稱」都不是一個純粹的事實前提，它們分別隱含了一個更基本的倫理原則（反省）與價值原理（對稱）。所以自然主義者並非依據純粹的事實前提，邏輯地推衍出含有價值或倫理名詞的結論。摩爾（G. E. Moore）將這種錯誤——以為價值名詞可以用描述其他事物的特徵來定義——稱之為「自然主義的謬誤」（the naturalistic fallacy）〔註四一〕，不是完全沒有道理的。因此，定義主義顯然不是解釋成立理由的適當方法。

非定義主義的代表是直覺論（intuitionism）。直覺論者首先否定價值名詞或倫理名詞能夠用描述自然事物之性質的語詞來定義，因為這些名詞所指涉的性質，像「善」與「對」的性質，是一種單純而不可分析的性質，就像「黃色」和「愉快」的性質是不能分析的。〔註四二〕他們接著主張，有關「善」與「對」的價值判斷與倫理判斷，都是直覺的或自明的（intuitive or self-evident），因此不須要用什麼論證來使它們成立，因為它們是「自己成立的」（self-justifying）。換言之，我們不需要用邏輯的或是其他的方法來解釋我們的價值判斷或倫理判斷的理由，因為我們可以「自明地」知道有某種性質的事物是善的或對的。〔註四三〕這種直覺論曾經一度是倫理學家們的標準觀點，可是現在已找不到幾個支持的人了。這是由於：第一、直覺論完全排除「推論」的能力，而代之以「直覺」的能力，可是在人類學上的以及心理學上的證據，似乎都反對這種能力的存在。第二、直覺論堅持有某種非自然的、不可分析的、價值或道德的性質存在，可是許多哲學家都不能在他們的經驗裡發現如此奇特的性質。第三、儘管我們可以同意直覺論的「前提」，即價值或倫理名詞不能用事實名詞來定義；然而直覺論的「結論」——我們不能、也不需要任何理由或證據來支持我們的價值判斷或倫理判斷，這一點卻無法令人同意。（事實上，杜威的價值理論就堅決反對這一點。）

非認知主義的首要代表是情緒論（emotivism）。這種理論主張價值與倫理判斷並非祇是將某種性質（不論是自然的性質或非自然的性質）歸之於某種事物或行為，換言之，它們不僅僅是性質歸屬的陳述（property ascribing statement）而

已。價值或倫理判斷有一種很不同的邏輯、意義、或用法：例如，史蒂文生(Stevenson)認為價值與倫理的判斷表現了說話者的態度，而企圖引起聽者也有相同的態度；葉爾(Ayer)則認為這些判斷祇是情感的表示(expressions of emotion)，就像叫喊(cries)的聲音。^{〔註四四〕}在如此的觀點下，價值判斷與倫理判斷當然不可能有什麼客觀的或理性的成立理由了；而且，若是依照葉爾的觀點，「價值的表示」(即情感的表示)根本不能成為「命題」。對於他們二人的見解，杜威都曾一一加以駁斥。

史蒂文生在《倫理學與語言》一書中曾說：「在大多數典型的規範倫理學的領域內，倫理語詞具有一種『雙重的』功能：既是情感的(emotive)，又是描述的(descriptive)。」^{〔註四五〕}杜威以為，史蒂文生能夠看出並承認倫理語詞中含有「描述的」成份，這是他比其他情緒論者高明之處。^{〔註四六〕}可是，由於史蒂文生強調倫理語句的根本功能是在「表示某種態度」，而不在「描述某種態度」，所以他的理論仍被歸入「非認知主義」的陣營。^{〔註四七〕}杜威對他的批評主要有兩點：第一、他「將倫理語句的功能與用途，看成是倫理語句的結構和內容所固有的成份」。關於這一點，我們在本章第一節業已說明。第二、他將表示情感的語言等同於發洩情感的聲音和表情。現在我們僅就第二點來說明。杜威指出：史蒂文生關於倫理語句的非認知成份之論據(grounds)是與「語言意義」的討論有關。在《倫理學與語言》這本書裡，史蒂文生將具有情感意義的字詞(如感歎詞)與「自然」表現情感的動作(聲音和表情)作對比：前者是語言的一部份，有「發洩」情感之功能，後者雖非語言的一部份，然而笑聲、呻吟聲、嘆息聲，以及身體的表情，都有直接「發洩」情感之功能。因此，他認為兩者的性質完全相同。由於倫理語句中有表示情感的字眼，其作用猶如情感的「發洩」，所以沒有認知意義。^{〔註四八〕}杜威接著指出：「情感的發洩」(聲音和表情)與「情感的表示」(感歎詞及其他表示情感之語詞)是不同的，前者是一種自然的活動而非語言，故沒有認知意義，但後者是一種經過約定的語言符號，具有認知的意義。因此，倫理或價值語句不會因為含

有「表示情感」的語詞而成為「不可認知的」。^{〔註四九〕}

葉爾（Ayer）是從邏輯實證論（logical positivism）的立場來否定倫理與價值命題的認知性。他說，一項陳述，祇有在兩種情形下才可以說是有意義的：一是分析的（analytic），一是經驗上可檢證的（empirically verifiable）。^{〔註五〇〕}所謂「經驗上可檢證」的意思，就是可以直接或間接地加以「觀察」（以證明其真假）的。^{〔註五一〕}由於倫理判斷祇是情感的表示，不符合經驗上可檢證的原則，所以不具認知性。杜威卻認為，即使是以這樣嚴格的要求作標準，價值語句或價值命題仍然可以具有「經驗上的認知意義」。因為價值命題是屬於「實踐命題」，誠如我們在前面所分析的，它是指向未來的行動方針，「我們可以研究它是否具有它所期望的效果。經過進一步的檢查，我們可以發現，在特定的情境中，有那些條件能夠成功地導致所期望的結果，而那些條件則不能。」^{〔註五二〕}當一個人大聲喊叫「失火啦！」或者「救命！」的時候，他的用意當然是要影響別人的行為。倘若我們把這種「表示」放在一個脈絡情境中來加以分析，當可推知「失火啦！」或「救命！」所代表的意義為：(1)有一種情況存在，這種情況可能會導致一種可怕的後果；(2)那個大喊失火（或救命）的人，自己無法應付當時的情況；(3)假如有別人的幫助，情況將會改善。這三項事情都是可以經由觀察所得的證據而予以證明或否證的。因此，杜威說，「即使價值表示（value-expression）是企圖影響別人行為的一聲尖叫，有關這種表示的『真正的命題』仍然是可能的。」^{〔註五三〕}

從以上的討論，可見後設倫理學並沒有解決「成立理由」的問題，但這並不表示它所提出的那個問題是不能解決的。其次，我們在前文中已多次提到杜威對於某些哲學觀點的批評，但要了解這些批評的立論基礎，並進一步考察杜威如何處理「價值命題成立理由」的問題，不能不注意杜威思想的兩項基本的特徵。首先，我們要指出，杜威的哲學思想，從形上學到知識論，從倫理學到價值理論，都拒絕接受任何形式的二元論——例如心靈與物質，主體與客體，價值與事實，道德與科學，目的與手段等等的二元對立。杜威曾經說過：

主體與客體的關係，向來被認為是哲學理論的建構所必須的「知識論—形上學」基礎，我有關知識、判斷與證明的一般理論之基本特點（basic feature），就在否定這種關係的首要性與終極性。而我的價值判斷理論不過是我的一般理論的一個特例罷了。〔註五四〕

這段話裡面的「主體與客體」，祇是一切二元對立理論的代稱。在杜威看來，關於「價值——事實」的問題完全是人為的，因為這種區分根本建立在毫無事實根據的假定之上。這個假定一開始就認定事實與價值是對立的，但是這種看法本身就有待證明。〔註五五〕正如我們在本文開頭所指出的，依杜威的自然主義經驗論，價值經驗乃是人類經驗的一部份，人類所經驗的「價值事實」與人類所經驗的「其他事實」是相連續的。所謂「相連續」，除了意謂價值經驗與其他經驗都是來自一個共同的母體（即自然）之外，若將它引申至價值理論，至少有以下幾點含意：第一、倘若人類的其他經驗領域是可以研究和批評的，那麼，人類的價值經驗的領域必定也是可以研究和批評的。第二、倘若關於其他經驗事實的批評或判斷是有理由可以解釋的，那麼，關於價值事實的批評或判斷必定也有其理由可以說明的。第三、倘若其他事實的判斷之真假是有方法可以檢證的，那麼，價值事實的判斷之真假必定也是有方法可以試驗的。〔註五六〕

杜威哲學思想的另一項基本特徵，就是把每一個事件（不論是一個觀點還是一個問題）都放在具體的行為背景和社會背景中來考察。這個原則可以稱為「系絡主義」（contextualism）或「情境主義」（situationism）。他對於價值問題的處理，當然也離不開這個原則。杜威說：

在我的關於判斷與證明的理論中，「情境」是一個關鍵性的字眼……情境引起探究，而止於「判斷」。〔註五七〕

「情境」一詞所指示的，不是一個單獨的對象或事件，也不是一組單獨的對象或事件。因為我們決不可能經驗到孤立的對象或事件，或對它們下判斷；而唯有當它們和一個系絡的全體（a contextual whole）相連結時我們才

經驗到它們或對它們下判斷。這一系絡的全體就是所謂的「情境」。^{〔註五八〕}

杜威曾經指出，心理學常犯的一個錯誤，就是「把一個『單獨的』對象或事件作為分析的題材」，以及「用分析知覺歷程的結果，去描述被知覺的對象」。然而在實際經驗上，決不會有這樣孤立的單獨的對象或事件，「『一個』對象或事件，永遠是一個複雜的經驗世界（一個情境）中的一個特殊的部分、狀態、或方面。單獨的對象之所以會突現出來，乃是因為在某個時候，當『整體的』複雜環境中呈現出某種應用或享受的問題時，這個對象在我們作決定的時候佔有特別突出而重要的位置」；至於「把知覺的對象和生命行為的歷程分開，這不僅是無益的，而且是有害的，在許多事例上且是致命地有害的。」^{〔註五九〕}我們在第一章裡已經看到，杜威如何從「情境」及「行為系絡」的觀點來解釋「欲望」及「價值」的發生，現在我們再來看看杜威如何用系絡主義的觀點來解釋「價值判斷」的形成。

價值行為，如珍視（prizing）或鍾愛（hold-dear），它的發生必定有一種情感的動因（affective-motor），最基本的動因就是喜歡和不喜歡（liking and disliking），「當任何對象被歡迎或留戀時，價值便發生；當它引起厭惡和排斥時，價值亦發生」。^{〔註六〇〕}當某種直接的喜好付諸行動而受到阻礙，使這種喜好不能得到滿足，或者直接的喜好在付諸實施之前（或在獲得滿足之後），迫起對它的反省思考的時候，一個企圖解決問題的「欲望」（desire）便告發生。欲望發生之後，便進入「目的——方法」關係的反省過程，當解決問題的方案決定之後，「價值判斷」便告形成。這個「價值判斷」乃是有關「欲望」（經過反省的）之實現的「條件」及其「後果」之判斷，因此，這個判斷是不是適當（adequacy），就在於它能否滿足或適應「現存情境」中的需要或要求。由於後者（現存情境）是可以公開觀察的，因此前者（價值判斷）的適當性便能在經驗上加以試驗或檢證。^{〔註六一〕}既然「價值命題」是關於價值判斷的陳述，而價值判斷的形成及試驗，又是經驗上可以觀察的，因此，「價值命題」也和事實命題一樣，它的成立理由以及它的有效性，都是可以說明、可以試驗的。杜威說：

在事實之中已有價值評估存在，對這種價值評估可加以經驗的觀察。因此，有關價值評估的命題也是可以根據經驗而加以檢證的。個人和群體所鍾愛和珍視的事物，以及他們之所以鍾愛或珍視這些事物的理由，原則上都可以確實查明，不管在「實際執行」時有多大的困難。（註六二）

總之，這就是杜威的觀點：無論從人類經驗的連續性或是從價值行為的系絡來看，關於「價值命題的成立理由」之解釋及證明，都不是不可能的。至於這個「理由」究竟是「如何」成立的？要詳細說明這一點，我們便進到杜威價值理論的核心，即有關方法論的討論。這將是第三章的主要論題。

參、建立價值命題的理論及方法

(一)價值命題成立理由之分析

一、修正的自然主義

一般地說來，自然主義的理論都主張：我們可以用經驗的探究來使倫理與價值的判斷成立，正如以經驗的探究來證實日常的事實與科學的事實一樣。在這個主張的背後有一項基本的假設：即倫理的判斷與其他價值的判斷實際上是植基於事實的。自然主義者進而主張倫理或價值名詞可以用描述事實的語詞來定義，例如將「善」定義為「助益欲望的對象」。以為這樣便可以由事實導出價值，從實然得到應然，例如從「 x 是助益欲望的對象」可以導出「 x 是善的」，從「社會要求我們要守承諾」可以導出「守承諾是對的或應該的」。但是，如我們所已指出的，這種結論其實並非完全依據一個事實前提所導出，因為它的前提隱含了一個不是從事實得來的倫理原理或價值原理。

杜威的價值理論，也主張我們可以用經驗探究來建立我們的倫理或價值判斷，如同我們可以用經驗探究來建立我們的事實判斷或科學判斷一樣。因為他反對「在道德或價值的領域與科學或事實的領域之間有着不同的邏輯或探究方法」的傳統成見。^{〔註六三〕}但是，他不認為我們能夠將「價值名詞」還元為「事實名詞」，或是將「價值陳述」還元為「事實陳述」。他也不曾說過我們可以邏輯地從純粹是事實判斷的前提，推衍出含有價值判斷的結論。這是他與一般「自然主義者」不同之處

。從另一方面來看，雖然他不認為我們能夠從僅是事實判斷的前提推衍出價值判斷的結論，但他並不完全排除，將「事實」關聯到「價值」，以及將「事實判斷」關聯到「價值判斷」的可能性。事實上，他的價值理論就是企圖說明：(1)價值判斷包含了有關經驗事實的陳述或判斷，(2)價值判斷的正當性或有效性，一部份是植基於經驗的陳述或判斷之是否正確。這是他與一般「非自然主義者」不同之處，因為根據後者的主張，價值判斷是不可能用任何基於經驗事實的陳述來支持的。因此，杜威的價值理論應該稱為「修正的自然主義」。

二、價值命題與事實命題

既然價值判斷的成立不能不關聯到對經驗事實的判斷，如何辨明「價值命題」與「事實命題」之區別，便成為討論價值判斷問題的首要步驟，因為這種區分乃是進一步討論價值命題的成立理由時所必須的。為了這個緣故，杜威曾經使用過若干組對比的概念，來說明這兩種命題之區別。這幾組概念就是：「被欲求的（desired）—值得欲求的（desirable）」；「被享受的（enjoyed）—值得享受的（enjoyable）」；「滿意的（satisfying）—令人滿意的（satisfactory）」。其中每一組都包含兩個「判斷用語」，這兩種用語的區別在於：前者乃是關於「一個既存事實」的報導，後者乃是關於「促成一個事實發生的重要性與需要性」的判斷——這是一種真正的實踐判斷。杜威說：「我們對於後者是否保留『價值』這個名稱（以我看來是正當的），不是一件重要的事，重要的是對於這種區別的認識，因為這種區別乃是理解價值對於行為方向的關係之樞紐。」^{〔註六四〕}為了更具體的說明價值判斷與事實判斷之區別，杜威不厭其煩地寫道：

說「某事物被享受」，乃是做了一個關於事實（即某事已經發生）的報導，並非對於這個事實的價值有所判斷。這樣的一個命題，和「某物是甜的或酸的，紅的或黑的」這種命題並沒有什麼區別。那祇是正確或不正確而已，而

這便是事情的終結。……

在另一方面，關於何者將會被欲求與何者將會被享受的判斷，乃是一項對於未來行動的主張（claim）；它具有「權利的」（de jure）性質而不僅是「事實的」（de facto）性質……它是一個判決（decision），宣示某某對象有存在的權利，並有資格要求行動以促進其存在。……

「那是滿意的」（It is satisfying）乃是一個事實命題的內容；「那是令人滿意的」（It is satisfactory）乃是一個（價值的）判斷……它指一個將要採取的（to be taken）的態度——一個要努力予以維持並使其鞏固的態度。〔註六五〕

上面幾段話，主要是說明「價值命題」與「事實命題」二者在功能上的不同：(1)事實命題，如「 x 被享受」（“ x is enjoyed”），「 x 被欲求」（“ x is desired”）等命題，其目的在報導或描述某種行為或事件；(2)而價值命題，如「 x 是值得享受的」（“ x is enjoyable”），「 x 是值得欲求的」（“ x is desirable”）等命題，其目的在宣示一項關於某事件應該發生（或存在）的主張或判決。

三、價值命題成立的理由

從以上的討論，我們得知一個價值命題的意義為：

「 x 是值得欲求的」這個命題是說： x 有資格（權利）要求某種行動以促使其發生或維持其存在。

然而這個命題是基於什麼理由，認為「 x 有資格要求促使其發生」？換言之，在欲望（價值）發生的特定「系絡情境」中，各種互相競爭的欲望（價值的候選者）可能有 x ， y ， z ……等等，為什麼唯獨 x 具有這種資格呢？我們為什麼非要選擇它不可呢？杜威提出如下的解釋：

當我們稱一種事物為一項價值，乃是斷言它（可以）滿足或成就（satisfies or fulfills）某些條件。迎合條件的功能與地位是和單純的存在不同的。「某事物被人所欲求」（something is desired）這個事實，僅引出了某事物的可欲性的「問題」，但它並不解決問題……宣告「某事物令人滿意」（something is satisfactory），乃是說它迎合了可列舉的條件。實在地說，那是一個「那事物『將行』」（something “will do”）的判斷。這判斷裡面含有一個預言；這判斷思及該事物將繼續在其中發生作用的一個未來：它『將』行。〔註六六〕

由於任何價值行為的發生，從最初的衝動到欲望與目的之形成，都是在一個特定的系絡情境中進行，作為「目的」的事物之實現，必須受到這個特定情境中的先在條件的限制，倘若不能迎合這些條件，任何目的都不可能實現；在反省過程中，不能實現的目的將被判定為沒有價值。因此，所謂「 x 有資格要求促使其發生」，就是說「 x 具有迎合特定條件的功能與地位」。這種「能迎合特定條件」的功能與地位，就是 x 被認為有價值（可以被欲求）和有資格（可以提出促使其發生之要求）的理由。現在我們可以將一個初步的價值命題的成立理由陳述如下：

「 x 是值得欲求的。因為 x 經過我們反省思考之後，認為它能滿足某一特定情境中的特定條件之要求。」

然而，什麼叫做特定情境中的特定條件？這個問題如果不認真加以考慮，杜威的價值理論可能受到嚴重的誤解。因為依照一般的看法，價值判斷所要判斷的，是通常所謂的「工具價值」，也就是對於「某種事物可否作為達成某種欲望（目的）的方法」之判斷。至那個欲望或目的本身，通常不是認為不必去判斷（因為傳統、習俗、權威，以及從前的道德理論家早已為我們作了判斷），就是認為不能去判斷（因為價值命題和倫理命題都沒有認知的意義）。但是在杜威的價值理論中，方法與目的，條件與結果，都要一同接受判斷：我們不但要判斷某種方法能不能適合某

種目的，同時也要判斷某種目的能不能符合某種方法。〔註六七〕杜威對「價值判斷」一詞所下的定義是：「關於價值的判斷，就是關於我們所經驗的事物之條件及結果的判斷，也就是關於規制（regulate）我們的欲望、情感、與享受之形成（formation）的判斷。」〔註六八〕杜威整個價值理論的重心，就在如何對我們的「欲望、情感、享受之形成」，作成正確的判斷。從這種觀點來看，一個擬想的價值對象（譬如說 x ）之能否滿足或迎合「特定情境中的特定條件」，所須考慮的事項可以設定為：(1)我們在一個既定情境中所要獲取的和所能獲取的是什麼？（目的的評估）(2)有那些事物可以充為達成目的之工具或手段？（方法的評估）倘若我們知道這兩個問題的答案，我們就可以說，某一個價值對象滿足了特定情境中的特定條件。

在杜威看來，這個問題的解決，唯有將(1)那些作為目的的事物（各種欲望）彼此間的「關係」，以及(2)那些作為目的的事物與那些作為方法的事物之間的「關係」，加以探究之後，才有可能。他說：

假定任何事物可以脫離與其他事物之關係而為人所認知，那是把認知與單純地有某一事物在知覺之前或感覺之中，視為同一件事……這種假定是無用的，甚至是愚蠢的。……

我們應當根據對於所喜好與享受的事物之種種關係的考慮，來構成有關這些事物之價值的判斷……對於各種事物間的關係與交互作用知道得越多，我們對這些事物本身也知道得越多。思想就是為了尋求這些關係。由控制下的動作經驗到的熱，與不知如何發生而漫然經驗到的熱，二者的意義大為不同。各種享受之間也有如此的不同：由洞察種種關係之後的行為所帶來的享受，其意義和效力是由它被經驗的方式所使然。這種享受是不用後悔的，它們不會引起後來的痛苦。〔註六九〕

如果我們承認這個看法（我們應當根據所喜好的事物之種種關係之考慮，來構成有關這些事物的價值之判斷）是正確的，那末，我們便走向杜威價值理論中，關

於價值命題成立理由的最後一個論據：即「知識與價值之關係」。對於我們所喜好或享受的事物與其他事物之關係加以反省思考，誠然是必要的，但是「思考本身並不能告訴我們那些事物的價值」；如果想要避免祇基於想像的主觀主義，那末，關於各種事物的能力與傾向的知識，就必須作為價值判斷的基礎。〔註七〇〕價值判斷不是純粹邏輯推論（「凡P，則Q」或「如果—則」）的問題，價值判斷乃是要付諸「實踐」的「判斷」。除非我們具有關於目的之知識與關於方法之知識，關於前件之知識與關於後件之知識，以及關於兩者之關聯的知識，任何關於「如果—則」的命題均將毫無意義可言。在「價值的範圍」這篇論文的結語中，杜威這樣寫道：

自方法論而言，沒有任何理由將「價值的判斷」（value-judgments）和「那些由天文學、化學、生物學的探究所得的結論」加以載然的劃分……那個「價值—事實」對立的問題完全是人為的，因為它是基於並來自毫無事實根據的假定。但是價值「事實」（value-facts）與其他事實的關係，則構成一個極為合理的問題，且是絕對必要的。價值的判斷若要達到可以被保證的地步，則唯有走出價值本身，而進到物理學、生理學、人類學、歷史學、社會心理學等等的題材之內，才有可能。唯有將發現於這些題材的事實加以考慮，我們才能對種種價值行為的條件與結果，加以確定（determine）；沒有這種確定，判斷（judgment）簡直就是神話。〔註七一〕

杜威對價值判斷與知識之關係所表示的關切與重視，不但是由於他對於「價值行為與人類所有的經驗是相連續的」這一觀點的深信不疑，同時也由於他對訴諸知識以外的其他因素來決定價值的方式，深感憂慮：

當價值的理論，對於那些適於指導行為的價值觀念或信念之形成，並不提供理智上的幫助時，其間的缺口必須用其他的方法來填補。假如缺乏理智的方法，而偏見、當前環境的壓力、個人私欲、階級利益、傳統習俗、偶然的歷史因素所建立的制度等等，則「並不」缺乏，那麼，它們將取理智之地位而代之！〔註七二〕

從以上關於「事實—思考—知識」之關係的探討，我們可以得到幾點結論：(1)價值本身就是一種事實，它與其他事實並無不同；(2)價值判斷雖然不等於事實判斷，卻必須以事實判斷為基礎；(3)知識雖然不等於價值，卻是價值判斷不可或缺的條件。簡單地說，價值判斷乃是理智參照知識，對事實所做的反省。因此，我們可以完成關於價值命題成立理由的最後陳述：

x 是值得欲求的。因為我們在有關知識的基礎上，經過理智而無偏見的思考之後，認為 x 能夠滿足所加諸的條件，因而有存在的權利。

(二)價值命題建構方法之分析

一、科學方法與價值判斷

在社威看來，科學不僅是指「有系統的知識」，並且是指一套「理智的活動」，即觀察、描述、比較、推論、實驗、證明等等，其目的在作成正確的判斷。所以科學基本上是一套方法，「對任何題材加以科學的處理，就是指運用一種工具，以控制有關該題材（的一切問題）之種種判斷的形成。」^{〔註七三〕}就經驗科學而言（符號邏輯及數學除外），它的題材是屬於經驗的範圍，它的方法是屬於邏輯的範圍，前者注重「觀察」，後者注重「推論」。而那個作為結論的判斷，在沒有付諸驗證之前，祇能視為有待試驗的「假設」。

我們知道，在科學的判斷與價值的判斷之間，有一項根本的差異：即前者乃包含「因—果」關係的判斷，例如：「若氣溫降至攝氏零度之下，則水結冰。」後者則包含了「方法—目的」的關係，例如：「你若節制飲食，則可保持身材苗條。」前者與人的行為無關，後者則與人的行為及目的有關。因此，科學方法是否適用於

價值判斷，令人感到懷疑。但是杜威卻認為，價值判斷不但可以、而且必須應用科學的方法。第一、價值判斷不但要應用「推論」，也要應用有關「因果」關係的法則，作為建立「目的一方法」關係的基礎。因為，要確定「以何種行動方針作為達成所欲求的目的之方法比較適當」，不能不依賴推論，而且，就像其他任何理智的推論一樣，這種推論也必須借助某些業已經過保證的科學知識（有關「因果關係」的知識），例如「要判斷某種東西可吃與否，唯有當我們對於它與其他東西的『關係』之知識，足以使我們預知『當它被吃到肚子裡以後會產生什麼結果』時，才有可能。」〔註七四〕而這一類知識往往與諸如「假若你要避免高血壓，則必須不吃含鈉量過高的食物」這一類的判斷有關。就是在這種意義之下，我們才可以說「價值判斷」是以「事實判斷」為基礎。第二、或許有人說，「這種評價僅適用於作為『方法』的事物，而真正的價值判斷是關於作為『目的』的事物之判斷。然而杜威卻指出，在評估方法的判斷之中，目的也已同時接受評估。因為「當我們衡量那些作為達成目的之方法的種種因素時，如果發現這個目的的實現，要化費太多的時間，或太大的代價，假如這個目的真實現了，很可能帶來某種不良的後果，和製造新的麻煩。那末，這是一個壞的目的，而應該予以拋棄。」〔註七五〕在對目的作如此的評估時，前面所說的那一類知識仍然是不可少的，「假如我們知道喜好、欲求、與享受所由發生的條件，我們就能夠知道這些行動的結果是什麼。」〔註七六^①〕

第三、價值判斷的證明，和科學命題的證明同樣要使用觀察、比較等方法。在價值判斷過程中，最重要的一件事就是「目的觀念」（end-in-view）的形成，要證明這個「目的觀念」是否正確，必須將它付諸實行之後，再比較實際產生的結果，和那個「目的觀念」所擬想（預測）的結果。這種比較必須對實際的結果加以「觀察」，經由觀察與比較，便知道這個「目的觀念」是不是一個明智的行動方針。也就是在這種意義之下，我們可以說價值判斷或價值命題是可以證明的。〔註七六^②〕

二、價值判斷與「探究」

依杜威的價值理論，價值行為（valuing）的發生，評價活動（evaluation）的進行，以及價值命題（valuation-proposition）的建立，這一連串的「價值事件」，都是在經驗的系絡中發生，更具體地說，是在一特定的「情境」（situation）中發生。因此，對於「價值」的探究，和對於其他事件的探究，祇有問題或題材的不同，並無方法上的或程序上的不同。價值判斷，正如其他事件的判斷一樣，直接經驗的最初的事物，祇是作為一種問題的來源，若要解決問題，必須設立一個探究的過程。

在《邏輯：探究的理論》一書，杜威將「探究」（inquiry）界定為：「在控制與引導之下的改造（transformation）：將一個不確定的情境，改造成一個其中一切構成要素之特徵及關係都已如此確定的情境，以致原初情境中的一切要素都已轉變為一個統一的整體。」^{〔註七七〕}在他早年的著作《我們如何思考》一書中，就已出現過類似的定義：「反省思考（reflective thought）的功能，就是把一種被經驗為晦暗、可疑、衝突、擾亂的情境，改造（transform）為一個清晰、一致、確定、和諧的情境。」^{〔註七八〕}可見「探究」和「反省思考」的意思是相通的，不過由於「思考」往往被看成是一種獨立的、自封的、與外在情境無關的、私人的心靈狀態，所以他才改用「探究」一詞。他所要表明的是，探究（即反省思考）決不是一種孤立的心靈活動，而是包含了「為解決問題而施行的一切改造措施」。根據杜威的分析，「探究」的過程大約可以分為五個步驟：(1)發現一個困難或疑惑，也就是一個「問題情境」；(2)確定困難的所在及其意義，也就是把直接經驗到的困難加以觀念化，以成為一個要被解決的問題；(3)提出解決問題的假設，即擬想各種可能的方向，作為引導的觀念，去觀察事實，收集資料，並根據所得之結果，構成解決問題的行動計劃或方針；(4)推論假設的涵義，即將各種可能的行動方針加以推論

，以便了解並比較它們付諸實施後可能的結果，而後保留其中最佳的一種；(5)實驗，以實際的行動去試驗和證明那個（被選擇的）假設之有效性。〔註七九〕

現在我們將價值判斷的過程（從價值問題的發生到價值命題的建立）也分為五個步驟，看看上面這一套程序如何適用於價值問題的探究：

情境(1)、有一個人發現自己面對兩種以上互相衝突的需要或喜好，由於不知應該如何作決定而感到困惑、苦惱。這就是價值問題發生的情境。

情境(2)、經由檢查（觀察、反省），他發現了衝突所由發生的原因及性質：譬如說，那是因為某種喜好與社會的規範不相容，或者是因為一種喜好與另一種喜好不相容，或者是某種喜好由於環境的改變，而使得繼續維持這種喜好成為可疑的，等等，這就是問題性質的確定。

情境(3)、問題的性質確定之後，便進入假設形成的階段。在價值判斷的場合，便是對「目的—方法」進行評估的階段。根據所能收集到的資料，來考慮：(a)什麼是可欲求的目的或結果？要達到這個目的或結果，有那些條件？(b)有那些可行的方法？那些充為方法或工具的事物，又必須具備那些條件？經過初步的考慮，若干解決問題的方案或假設便可形成，這種擬想的、假設的方案，杜威稱為「目的觀念」（end-in-view），它是一套計劃而不僅是一種方法，因為它包含一個「預期的目的」。

情境(4)、對於作為行動方案的各種「目的觀念」之價值，進一步予以審慎的評估，亦即推論各種「目的觀念」付諸實施以後可能產生的結果。因為價值判斷是一種實踐判斷，這種判斷一旦付諸實施即產生無可挽回的後果，因此對於每一種可能的後果都必須事先加以謹慎的評估。經過評估的結果，其中的一個「目的觀念」便可以成為某種價值行為的理由或根據，並以價值命題的形式予以表示。

情境(5)、將這個「目的觀念」或「價值命題」付諸實施，看看（觀察）它指導行動的功能到底是成功還是失敗。「假如目的觀念與實際發生的結果相符合，它就被證明（是成功的）。若與實際結果不符，則不僅被證明為失敗而已，並且，不符

合的程度經審慎觀察之後，可以為將來的欲望與目的觀念之形成，提供改進的方法。」〔註八〇〕

根據以上的分析，我們可以發現「價值判斷」與其他判斷有以下幾個共同點：第一、引起價值判斷的原因，與引起其他判斷的原因並無不同，它們都是一個「問題情境」(problematic situation)。第二、價值判斷的形成及其證明的程序，與其他判斷的形成及證明程序並無不同，它們都須要經過「探究」的程序。第三、價值判斷的結果，與其他判斷的結論並無不同，它們都是解決一個「問題情境」的可能的行動方針。因此，一個價值命題的建構，和一個不含價值名詞的其他命題的建構，其方法與過程，大致上是相同的。現在我們將這個過程，用簡單的方式予以重述：

- (1) S_1 ，有一個「問題情境」發生。
- (2) S_2 ，經過觀察及反省，得知 S_1 具有如此如此的性質或特徵。
- (3) S_3 ，以 S_2 作為引導觀念，進行「目的—方法」的評估，並形成若干解決 S_1 的「目的觀念」（其中每一個目的觀念都有一組必須滿足的條件）。
- (4) S_4 ，就 S_3 所提供之目的觀念，選擇其中之一（其所列條件是可能予以滿足的那一個）作為可能的行動方案，並建立「價值命題」。
- (5) S_5 ，將 S_4 所得之命題付諸實施，觀察它是否成功地解決或滿足了 S_1 。

肆、價值判斷的標準、客觀性及相對性

一、西方傳統哲學的價值觀

在西方哲學史上，從希臘哲學、中世紀哲學、到近代哲學，都有一個相似的特徵，就是將「價值」概念與某種固定的「目的」、終極的「存有」、永恆的「實在」……等等相連結。即主張「價值」的判斷必定有一個先在的「標準」，凡是有價值的事物，必然是與這個先在的標準相符合的。在杜威的著作中，曾經指出這種主張的形成，大約有以下幾個原因：第一、是源於科學發達以前的宇宙觀。古典的希臘哲學認為自然（nature）具有某些固定的目的，自然界的一切作用與變化，都受到這些固定目的的支配，而趨向於實現這些目的。我們現在稱為「價值」的事物，完全被整合到宇宙或自然的結構中，並且從較低的價值到較高的價值構成一個價值的層級系統。在這種觀念之下，價值與自然的目的合而為一。換言之，凡是符合自然目的之行為，都是有價值的，否則便是無價值的。〔註八一〕第二、是源於宗教的教義。依照歐洲的宗教及哲學的傳統，一切最高的價值——真、善、美——的有效地位，必須與最後的、最高的存有（Being）即上帝（God）相連結，而成為它（祂）的屬性。〔註八二〕換言之，價值標準或規範的終極根源，乃是「最高的存有」，即上帝的性質。亦即價值的真實性與有效性，是以獨立於人們行動以外的「終極的存有」（ultimate Being）之性質為條件。第三、是源於對「確定性」的追求。由於人們所生存的世界，充滿了危險與不確定，當他所欲求的「好」的事物受到挫折時，往往會去尋求一種情感的代替品，即相信有一個永恆的「實在」（eternal Reality），我們在現存世界中動盪不安的價值可以在另一個領域內永遠安全，在這個世界中失敗的「好」可以那一個世界中得勝，從而獲得一種心靈上的安慰。〔註八三〕

雖然自十六世紀和十七世紀的科學革命以後，近代科學將目的因從自然中剔除，否認自然具有什麼最高的目的。但是那個根深蒂固的價值觀念，仍然在哲學中繼續發揮其影響力：「兩個領域的觀念，為自然科學之目的而取消，卻為道德與宗教之目的而保留；較高的（永恆的）領域……後來變成了有關價值的事物之專有住所，在它們與人類的關係中供備了人類命運的規範與目的。」〔註八四〕

對於這些以某種終極目的作為先在的價值標準的傳統價值觀，杜威指出：(1)以固定或永恆作為價值上追求的目標與理想，雖然可以滿足情感上的要求，但是把這種理想上的目標轉化為存有上的正真「實在」，而將變化和不確定的事物看成「非存有」或沒有價值的，則是一種「選擇的偏見」。〔註八五〕(2)以某種終極的、超經驗的存有作為價值的標準，並將價值標準看成是固定不變的這種觀念，無異是將價值等同於判斷價值的標準。其結果是等於不需要判斷。因為既然有一個先在的、現成的、固定的標準在那裡，我們只需要加以「使用」就行了，就像一個小孩也能「使用」一把尺來量某一樣東西的長度一樣，他用不著思考，也用不著判斷。〔註八六〕

二、價值判斷的標準之形成

根據杜威的理論，價值判斷的標準乃是在價值判斷的過程中所形成。因為每一個價值判斷都是關於「何事值得欲求」(what is desirable)的判斷，它必須同時考慮，在那個特定的問題情境中，有那些事情指示了什麼是要被追求的目的，有那些事情則暗示了什麼可充為實現目的的方法。例如，以一個「是否要看醫生」的判斷而言，這個判斷一方面表示有一個現存的障礙，即對於正常生活的追求，有了一個障礙——疾病；另一方面則表示了某些積極的要素的存在，即那些可以用來克服障礙、恢復正常生活的追求之要素——看醫生。發現一個人得了疾病，並不是意味著他必須忍受疾病的痛苦，或往後事件發展的方向完全由他的疾病來決定；它毋

寧是一種指標，表示有一種需要，以及一種恢復健康的可能的行動方針。（即使發現那種疾病是完全沒有希望的，這種發現也是一種指標，它告訴我們不必浪費時間與金錢去做些徒勞無益的努力，而應該去準備後事。）〔註八七〕假如是從醫生這一邊的立場來考慮，則可以被稱為「目的」的事物，並不是一個抽象意義的「健康」，而是指醫生的努力（假如成功的話）可能帶來的結果，一個「目的觀念」（end-in-view）或期望的目的：

在一個特定的病例中，醫生必須決定各種行動方針及其結果之價值。根據他的診察，發現了病人的「問題」或「麻煩」所在，然後，他衡量某種步驟——引入某種條件，病人將恢復健康——之價值，並據以形成一種「目的觀念」。他並不是先有一個關於健康的觀念，作為一個絕對的「目的實體」（end-in-itself），一個絕對的「好」，來據以決定他要做什麼。相反的，他是根據他的診察技術所顯示的，病人的麻煩所生，以及何種方法可以克服這種麻煩，來形成一個對病人有價值的目的。〔註八八〕

不論是病人（或其家屬）所做的「應該看醫生以期恢復健康」的判斷，還是醫生所做「應該採取何種治療方法或步驟」的判斷，都是有關一個「目的觀念」或行動方針的決定。一個價值判斷的正確性（accuracy），就是建立在這種行動方針的適切性（relevance）上面，而某種行動方針的適切性，則必須由實行的結果來證明——即根據某種「目的觀念」而行動的結果，是否解決了最初那個問題情境的問題，或滿足了那個特定情境的需要。如果在一個「目的觀念」的指導之下，成功地解決了既存的問題，或滿足了既存的需要，它便是一個值得欲求的事件或目的：

將一種行為傾向轉化為一個包含了特定的目的觀念的欲望，這種轉化是由一個實際情境中的需要與匱乏所支配……因此各種目的之價值，是由它們所顯示的，指導促成「好」——以其實際上的意義而言，即「滿足」現存的需要——的行動之能力，來衡量的……「目的觀念」之被評估或評價為「好」或「壞」，乃是根據它們指導某種行為以處理（由於某種欠缺或衝突而引起的）

麻煩的事件狀態之有效性而定，即根據它們對於完成這個目的（期望的目的）之「必要性」，來評估其為適合或不適合，適當或不適當，「對」或「錯」。
。（註八九）

這就是說，一個目的觀念或行動方針——價值判斷或價值命題的主題——之形成，是基於那個引起價值判斷的特定情境之需要，因此，決定這個價值判斷的正確與否的標準，就在它所陳述的目的觀念或行動方針的有效性。由於這個目的觀念或行動方針（例如「我應該看醫生」，「這個病人必須動手術」），是在特定的「時——空」條件之下所形成，它的有效性是和一個有待完成的問題情境或有待解決的問題相連結，而不是和一個先於這個特定情境而存在的某種「標準」相連結。為了對這一點作進一步的說明，杜威又舉了一個例子：關於「我應該買什麼樣的衣服？」這個問題，在某種程度上可以視為關於各種對象之價值地位的判斷：目前市面上那些成衣的價格如何？目前流行什麼樣的款式？它們的耐用性如何？它們是否適合我穿著？等等。這些價格、款式、耐用性、適用性，以及美觀等因素，構成了各種要被考慮的「價值特徵」。但是這些特徵的價值並非就那些成衣的本身來說的，而是就其對於「一個特定情境（即「我要買一套衣服」）之完成」，具有何種功能與地位來說的。對於我所要做的判斷「什麼衣服是我所要買的？」而言，那些特徵便進入我的考慮之內，而成為要被選擇或決定的項目。假如我選擇「價錢便宜」作為行動方針，那麼，「便宜」就是這個特定情境中的要求或價值「標準」，而其他項目（如耐用性、款式等）都成為次要的甚至是不重要的了。這並不是說，衣服的耐用性、流行的款式等等都沒有價值，而是說，它們對於當前這個特定情境——我要買一套「便宜」的衣服——而言，並不具有「符合要求」之功能與地位。（註九〇）

上面這個例子所要表明的是：(1)關於某種衣服的價值的考慮，不能離開「特定的問題情境」；衣服本身的價格、款式、耐用性、適用性、美觀、舒適等等特徵，離開了特定的情境，祇是一種單純的存在，而不是欲求的對象。(2)什麼樣的衣服是對某一個人有價值，其標準是取決於他在特定情境中的需要及條件。他可能注重衣

服的品牌、款式，他可能注重流行的趨勢，他可能以實用性或耐久性為選擇的標準，他也可能以價格便宜為選擇的標準。換言之，他並不是先有一個理想的模式（標準），然後根據這個模式去買衣服；而是根據他在某一特定情境中的需要與條件（例如他的身份、職業、經濟能力、以及喜好等）之考慮，來決定買衣服的取捨標準。〔註九一〕對於那些相信或習慣於依賴固定的目的作為價值標準的人，杜威特別指出，固定的目的恰好是「限制」了判斷的功能，而非「引導」判斷：

通常總是認為：評價（valuation）就是將某種固定的價值觀念加以應用的過程……就是將各種的好（goods）等同於那個（先在的固定價值的）標準……這種假定，將實踐判斷變成祇是應用既存的、外於判斷的、現成的價值，而不是（如我們實際上所做的）在實踐判斷中去做一個決定。〔註九二〕

但是，不同意杜威的觀點的人，可能會提出一個有力的反面論據：在我們所累積的社會傳統和個人經驗中，關於某些相對穩定的興趣、價值、以及價值法則，我們早已建構了一個有系統的價值網或價值背景，除非訴諸此一累積的背景，我們無法決定什麼是一個特定事例中值得欲求的事物。杜威反對一切先在的價值標準，豈非否定人們過去一切經驗的價值？對於這種質疑，杜威早已想到。事實上，他並不否認，人們過去所做的判斷的結果，以及過去所曾證明的價值，的確可以保留下來；並且可以將各種曾經判斷為有價值的事物，排列成某種等級或順序，而在往後出現的類似情境中，作為價值的標準，而加以應用。但他同時指出：當我們在利用過去所建立的價值標準來幫助現在的評價活動的時候，一方面要記住，它的價值地位是基於它在過去曾經受到批判及細心觀察之後所建立的證據力；一方面要注意，這種證據力的效力，祇有在某種範圍內——即現在的情境與過去的某一情境相同時，才不必重新加以評估。因此除非我們相信未來祇是過去的重複，在一個進步與變遷快速的社會中，對於過去所建立的價值或價值標準之接受與使用，無不經過某種程度上的再評估（revaluation）。〔註九三〕也就是說，過去的經驗，祇能作為一種理智的工具，不可作為終極的準則，它們的正確性，同樣要接受實行的結果之試驗、

證明、及修正。

三、價值判斷的客觀性

否定了固定不變的價值標準，會不會導致一種結果，將價值的判斷看成純粹是根據個人主觀的喜好所作的選擇，而完全剝奪了它的客觀性？從杜威有關價值判斷的定義看來，不可能會帶來如此的結局。杜威說：「價值判斷就是關於所經驗的事物之條件與結果的判斷，就是關於規制我們的欲求、情感與享受之形成的判斷。」「假如我們知道喜好、欲求與享受所由發生的條件，我們就能知道那個行動的結果是什麼。『曾經欲求的』與『值得欲求的』事物之間的不同……就在這一點上發生效用。」〔註九四〕什麼是值得欲求的事物，並不是完全可以由主觀的喜好來決定的；要知道某一事物是否值得欲求，至少必須先知道這個事物可不可以被欲求。換言之，在選擇目的之時，我們必須知道那些目的在特定的情境中有實現的可能性，這便涉及「方法——目的」之關係，以及「條件——結果」之關係，以及有關這些關係的知識。（詳見第三章之(-)，關於價值命題成立理由之分析。）由於那些影響價值之能否實現的物質條件與及社會條件，都是可以公開檢查的，這個事實便給價值命題提供了「客觀的」基礎。因此，對杜威而言，價值判斷的「客觀性」，實寓於「那些可以公開觀察的條件及結果」——所欲求的事物所由發生的條件及結果。杜威這種觀點，對於將目的與方法完全分離的傳統價值觀，以及主觀主義的價值理論，都有修正的作用。

但是有一位叫做賴斯（P. B. Rice）的教授，曾經兩度撰文批評杜威的觀點。賴斯的第一個論點是，由於杜威太「強調」價值判斷的客觀性，所以祇注意價值發生的條件及結果，而忽略了直接經驗的價值本身之重要性。他說：「杜威從『證據』方面去尋找價值判斷的客觀性，雖然這個方向是對的，他的社會行為主義卻使他忽略了一項非常重要的證據，就是關於價值經驗本身的直接的性質。」又說：「杜威

承認『喜好』或『享受』是價值經驗本身的一種構成要素。由於個人可以經由自我觀察而直接探知這種要素，其他的人則祇能有某種間接的探知，因此，對於一個經驗主義者而言，在其尋找價值的證據之時，竟然排除了這方面（的證據），簡直是一種不可原諒的罪過。」〔註九五〕對於這種指控，杜威認為，其中有一點（即忽略直接經驗的性質）是由於賴斯對他的價理理論的誤解，另一點則由於賴斯對於直接經驗的性質之價值地位認識不清之故。杜威一再強調，他非但沒有「忽略」，而且十分重視這種直接經驗的性質，或直接經驗的價值。根據他的觀點，這種直接經驗的價值之性質，正是價值判斷所關心的，因為它們是價值判斷所由發生的原因，也是價值判斷的題材。但是，由於它們作為一種價值的不確定的或可疑的地位，正是引起價值判斷的原因，因此，認為這種直接經驗的赤裸的事件本身能夠提供價值的證據，顯然是一種觀念上的混淆。〔註九六〕這種混淆是由於一種不當的轉換：將一個有關某種現象（如喜好、享受）之證據能力與功能的問題，轉換成一個有關某種喜好或享受業已發生的事實。這種轉換之所以不適當，是因為它以「證據能力之擁有」來取代「赤裸事件之發生」，而後者的價值地位卻是有待判斷的。〔註九七〕

賴斯批評杜威的第二個論點是，證明一個價值判斷是客觀的，主要是個人用內省的方法直接觀察所得的證據，至少有一部份是依賴此種「私人」性質的證據，而不完全是杜威所說的那種可以公開觀察的證據。（即價值判斷的證據不應該限定為可以公開觀察的那一種。）依照賴斯的解釋，一個價值判斷，祇要有真假可言，就是「客觀的」。正如科學知識以及過去的經驗可以為我們提供有關某種行為傾向的證據，我們對於過去各種價值經驗之「內在」性質的觀察（主要是內省的），以及某種行為方式的想像中的實驗（即推論），也可以為我們提供某些證據的基礎，俾能據以預測某種情感的性質，包括我們自己的以及他人的。由於價值判斷基本上是一種「單一的」（singular）判斷，而且自理論上而言，唯一能有真假可言的判斷型式也是單一的判斷，例如「這種酒是好的」這個命題，要比「所有的酒都是好的」這個命題為可信。因此，價值判斷的客觀性，基本上是屬於單一判斷，即一個「個

別的」人，在一個「個別的」情境中，所作的判斷。也因此，價值判斷所賴以建立之證據，主要是（或一部份是）私人性質的，亦即經由「內省」（introspection）的方法觀察所得。雖然由於使用了內省的方法，這種證據自心理學的意義而言是「主觀的」（subjective），也就是說，它祇能夠由一個觀察者「獨自」探知；但是它仍然不失為一種證據，而且它在某種程度上，可以經由間接的方法予以交互主觀（intersubjective）的證實。^{〔註九八〕}賴斯並以牙痛和看牙醫的例子說明了他的觀點：

引起問題的「困難」可能是公開發現的，也可能是私下發現的。在牙痛的情形而言，通常是私下發現的：我由內省觀察到一種「疼痛」，這便暗示了一個假設，「我應該看牙醫」，或者是（雖然最初不太可能），「我應該把某一個牙齒的洞補起來」。這牙痛，並非杜威所說的，僅僅是情境中的一種「不確定的」因素而已。當前的牙痛連同我從前有關類似情境的知識，為我的價值判斷（應該看牙醫）提供了「初步的」證據。然而我還要尋找其他的證據，這其他證據可能是由「非內省的」觀察所提供：看看我的牙齒上有沒有黑色的污點。這種觀察可以由別人（包括我的牙醫）來執行，也可以由我自己利用一面鏡子來執行。假如這種公開的證據與私人的證據不一致，我通常是相信牙醫的公開證據，而讓他採取必要的行動。……祇有在經過一段時間之後，我牙齒的疼痛消失了，牙齒外表的缺陷也消除了，原有的「困難」便告完全「解決」。我仍然使用內省的方法觀察到疼痛的消失，作為證據的一個重要的部份，證明困難的情境業已解決，因而那個價值判斷是正確的。因此，這兩種證據（內省的與公開的）可以互相加強和修正。我不明白為何杜威偏偏認為牙痛的知覺沒有證據的份量？^{〔註九九〕}

對於賴斯的觀點，杜威首先指出一個方法上的問題。他說賴斯先生將「主觀的」（subject）解釋為祇能夠由一個人，運用一種叫做「內省」的特殊方法，私下地（privately）觀察的；將「客觀的」（objective）解釋為可以由一般人（包括自

己和別人），運用科學探究的方法，公開地（publicly）觀察的。賴斯先生又認為用內省的方法所得到主觀的證據，可以並且應該加在由公開觀察得來的證據之上，而作為證明一個價值判斷之「客觀性」所不可少的兩種證據。杜威認為，這無異是用「主觀性」來解釋「客觀性」，儘管這兩者在方法上和標準上是根本不同的。〔註一〇〇〕其次，杜威再指出，賴斯先生關於「牙痛的知覺可以作為價值判斷的證據」的主張，完全是建立在包含了「連同」（“together with”）這個措詞的陳述上，那就是說：「牙痛的性質，連同從前類似情境的知識，提供了價值判斷的證據」。根據「連同」這個措詞來看，顯然賴斯先生並不是將牙痛這件事當做一個孤立的事件來看，而是將它和其他事件關聯起來。後者主要是由與過去類似情境發生之事情有關的記憶及知識所提供；唯有「連同」這些事實，一個「應該看牙醫」的價值判斷才能形成。所以真正能夠作為證據的，並不是關於牙痛的知覺（那祇是引起價值判斷的原因），而是那些與牙痛有關的事實及知識。〔註一〇一〕此外，杜威一再重覆地強調，並非每一個直接的享受或非享受（如疼痛）的發生，都意味著必然有價值判斷的介入。〔註一〇二〕杜威的意思是，一個單純的「疼痛」，既不知其如何發生，也不知其有何結果，這種直接的非反省的知覺，非但不是價值判斷的證據，反而是根據其他事件提供的證據來判斷的對象，而「牙痛」則是判斷的結果，至於「我應該去看牙醫」則是又一個判斷的結果。所以牙痛並不是直接經驗的性質。

四、價值判斷的相對性與特殊性

倫理或價值判斷是絕對的還是相對的？是普遍的還是特殊的？這是倫理學中經常被討論而又莫衷一是的問題。有些倫理學家將倫理或價值判斷的客觀性解釋為絕對的（absolute）和普遍的（universal）：前者是說，當一個人說「 x 是值得欲求的」的時候，他的意思不僅是說「 x 在某一個時期或某一個情況之下而言，是值得欲求的」，而且是說「 x 無論在任何時期或任何情況之下，都是值得欲求的」；

後者則是說：當一個人說「 x 是值得欲求的」的時候，他的意思不僅是說「我認為 x 是值得欲求的」，而且是說「張三、李四、趙五……也會發現 x 是值得欲求的」，即「其他人也會同意我的判斷」。另外有些倫理學家則主張所謂的「倫理相對主義」(ethical relativism)，認為相異的人們與社會，他們的基本的倫理信念與價值原理是不同的，甚至是相衝突的；對於此一個體或社會是好的或對的事物，對於另一個體或社會而言，卻不是好的或對的。〔註一〇三〕

杜威傾向那一種觀點呢？我的看法是，上述兩種觀點都是他所要反對的。第一、他堅持價值或價值判斷是「相對的」而非絕對的；第二、但是他決不贊成倫理的相對主義。這樣，他豈不是陷於自相矛盾的境地嗎？這正是我在下面要加以說明的。〔註一〇四〕我們先從第一點說起。根據杜威的價值理論，一切價值判斷都是發生於特定的「問題情境」，而價值判斷的成立理由，又是以「理智對於事實的反省」為基礎。由於事實總是與特定的問題情境有關，而每個問題情境總是獨一無二的，因此，這種理論便不可避免地要承認「價值判斷的理由之有效性」總是相對的。但是這種相對性不是主觀的，而是客觀的，因為每一個價值判斷都是根據對特定的條件之觀察來形成的。某一事物在某種「時—一空」條件之下，可能對張三有價值，但是在另一種「時—一空」條件之下，則可能對他沒有價值。反過來說，一個人過去曾經喜好的事物，現在未必仍然喜好，現在喜好的事物，將來未必繼續喜好。舉例來說，什麼樣的衣服對張三有價值，其標準是取決於他在特定情境中的行動方針。他可能在某一情境中是以「便宜」或「適用性」為判斷的標準，而在另一情境中則以「款式」及「美觀」為選擇的標準。換言之，他選擇衣服的標準或理由隨著「時—一空」條件的改變而可能有所不同，並不是千遍一律，一成不變的。再以看醫生的例子來說，當一個生病的人在做「要不要看醫生」的判斷的時候，他所考慮的不是「他過去擁有的健康」（已發生的事）的價值，而是「恢復健康」這件事（尚未發生的事）有沒有價值。雖然他過去的健康所產生的種種好處，可能會對他目前的判斷有所影響，而認為恢復健康是好的或有價值的；但是他也可能認為那些健康的好

處對過去而言是有價值的，對目前而言則是沒有價值的。因而「恢復健康」這件事就不會成為他的行動方針的對象，同時，「看醫生」這件事也就不會成為他的行動方針了。〔註一〇五〕

在另一方面，杜威卻提出一種意見來反對倫理或價值的相對主義，他認為從人類學的觀點來看，在不同的人（包括種族、文化的不同）之間，價值觀念的一致性並不是不可能的。他說：

至少有兩種力量有助於（價值的）穩定性。第一種力量是人性在基本需求方面的心理上的一致性。不論人類在別的方面是多麼的不同，但是他們在需要食物、保護、配偶、朋友、對某些事物的認識、對某些活動的改進與控制等方面，仍然是相同的。這些需要的一致性，往往是關於人性不變的誇張說法的根據；但這些一致性也是保證某些社會型態以不同的方式繼續重現的基礎。其次，為了維持人類一切形式的組合——不論是簡單的或複雜的，在文化上是低等的或高等的，有些條件是絕不可少的。假如人們要生活在一起，某種程度的和平、秩序、內在的和諧是絕對需要的。由於這兩個比較不會改變的因素，那種有關倫理的相對性的極端說法是不能維持的。〔註一〇六〕

這段話是以人類學的知識為基礎，指出人類為了生存與生活，某些基本的需要、條件、及能力是相同的。雖然這個問題至今仍舊爭論未決，但是「文化的差異與價值的一致可以相容」這一概念，現在已經是許多人力加護衛的一個論題。人類學家克羅孔（C. Kluckhohn）曾經舉出一個有趣的實例來說明價值的一致性（value-identity）。他指出：沒有一種文化將我群之內（in-group）的痛苦或殘酷行為視為目的的；即使是對我群之外（out-group）的人施以殘酷的行為，也被認為是一種手段而非目的。同樣的，沒有一種文化是不紀念死者的，即使是否認人類有不朽靈魂的蘇聯也不例外。〔註一〇七〕現在，一個問題來了。杜威這種拒絕價值的相對主義的意見，如何能夠和他一向堅持的「價值判斷的相對性」的觀點並行不悖呢？我認為杜威是對的，而且這兩種觀點的確可以並行不悖。所謂「倫理的相對主義」

，不僅是說：相異的人們與社會，其倫理與價值判斷是不同的。並且是說：相異的人們與社會，其「基本的」倫理信念和價值原理是不同的，甚至是相衝突的。但是文化人類學家並沒有給我們證明出這種情況，他們所能證明的，祇有概念上的了解不同與事實上的信念不同而已。例如在某些原始社會中，孩子們相信應該使其父母在未衰老之前死亡，而我們卻以為不該這麼做。這些原始社會的人們可能認為：如果當父母還未衰老的時候使他們死亡，那麼父母的來世會較好。所以他們的倫理信念和我們的倫理信念是一樣的，因為他們也相信孩子們應該孝順其父母，祇是所採用的方式和我們不同罷了。〔註一〇八〕我想杜威不可能不了解這一點，正如我們都能了解這一點。換言之，杜威知道人們的基本倫理或價值信念（如孝順）是相同的，但是由此「引申」出來的倫理或價值「判斷」（應該怎麼做才是孝順）却是不同的。因此，倫理（價值）信念的一致性與倫理（價值）判斷的相對性，二者並無衝突。即使是對同一文化之內的人們而言，這個道理也一樣可以適用。在一個社會中，某些共同的價值信念，如自由、公正、愛心等，是不可少的，但是如何實現或維護這些價值，則因人而異，因時地而異。例如，雖然我相信「贊助藝術表演可以提昇社會生活的品質」（共同的價值信念），但是我決定「不去欣賞傅聰的鋼琴演奏會，因為我今天晚上有別的事情要做」（個別的價值判斷）。又如，甲、乙、丙、丁四個人都肯定音樂的價值，但是甲喜歡鋼琴，乙喜歡小提琴，丙喜歡貝多芬，丁喜歡蕭邦，所謂「同中有異」。而且，各人視為有價值的事物（即各人的喜好）並不是永遠不變的。因為價值總是受到環境的制約，而且也受到實在世界中相互交纏的其他種種價值所制約，堅持認為某種事物「不管怎樣」都有固定的價值，不是排除「方法——目的」或「條件——結果」的關係，就是把價值領域中，除了價值對象以外的所有其他部分，都視同無物。

伍、結 論

在前面四章之中，我們詳細地討論了杜威評價理論中的主要內容：價值的特徵，價值命題的性質及其成立理由，以及價值判斷的標準等重要項目。現在我準備提出幾個問題作為本文的結論：(1)杜威對價值問題的處理方式，與傳統哲學及當代經驗論有何不同？(2)杜威的評價理論，對於「價值命題的成立理由」這個問題的解決，有何貢獻？(3)杜威所強調的探究方法，在實際應用時，會遭遇到那些困難或限制？(4)杜威強調知識的重要而排斥固定的價值標準，這對一般人而言，會是一種適當的價值理論嗎？我將經由這些問題，提出我對杜威評價理論之批評（包括正面與負面的）以及我個人的一些看法。

(一)

在西方哲學史上，傳統哲學家們曾經分別根據不同的理由，將理想的「價值」設定在一個超自然的、超經驗的領域之內，以為如此便可保證價值的客觀性與確定性。但是這樣一來，哲學家們便要面對一個新的難題：那個超經驗的領域，如何和我們實際生活的經驗世界發生關係呢？換言之，那個超經驗的價值領域中的價值，對於我們在實際的經驗世界中所作的決定，有什麼影響呢？根據亞里斯多德和康德的說法，人類有一種超乎經驗（欲望與情感）之上的特殊官能，即「理性」的能力，憑藉這種能力，人們可以認識超經驗的「實在界」（亞里斯多德）或「本體界」（康德）的真理、價值、或道德律。但是，理性既然不在經驗之內，並且是與經驗相對的一種特殊的能力，這種解釋並沒有真正解決問題，祇不過把價值判斷問題變成一種神秘的事件而已。杜威將「價值領域」歸還到自然世界、經驗世界之內，將價值的基礎建立在經驗事實（欲望、情感）上面，認為價值事件就是一種自然事件

，它就發生在自然之內，發生在我們的經驗之內。既不必訴諸一種先驗的價值作為理想與標準，也無需訴諸經驗之外的某種神奇的能力來從事價值判斷，因為理性原來就在經驗之內。〔註一〇九〕因此，傳統哲學家所遭遇的難題，在杜威的價值理論中根本不會發生。

在另一方面，當代經驗論者〔註一一〇〕對於價值問題，採取了一種與傳統哲學完全相反的觀點：他們一方面將價值與欲望及情感連接起來，同時又將理性及思想自價值經驗中分開。當代經驗論者繼承了傳統經驗論的心理學，將經驗侷限於感覺或知覺，並以此理論作為價值理論之基礎。因此，在他們看來，喜好及享受就是一種直接的感覺，而價值就是直接的喜好及享受。換言之，喜好與價值，或享受與價值，祇不過是同一件事情的兩個名稱罷了。根據這種觀點，價值完全是個人的喜好或享受，所謂價值判斷，純粹是個人主觀的好惡，結果使價值問題變成完全沒有討論的餘地。杜威的價值理論，同樣重視欲望與價值的關係，但卻拋棄了傳統經驗論的心理學及其狹隘的經驗概念。杜威強調價值不是直接的喜好或享受，而是反省思考和判斷的結果；價值的發生，不是一種孤立的心理狀態，因為它離不開具體的行為系絡及特定的問題情境；透過適當的探究，我們可以將價值發生的條件以及價值判斷的理由加以說明。杜威的主張，可說是對於當代經驗論的價值理論的一種必要的修正，因為後者完全規避了如何控制我們的喜好與享受的問題。杜威價值理論的優點，在於一方面可以避免，為了保全價值的客觀性而將它們放置在經驗和自然之外的那種極端的真理自明論，同時又可避免因為要將價值妥善地安置在自然世界中，而將它們減縮為祇是情感表徵的另一種極端的主觀主義。

(二)

尋求「價值命題的成立理由」乃是當代倫理學的主要課題，然而，正如我們在討論過程中所顯示的，無論是定義主義，直觀主義，或各派情緒論，都沒有為這個問題提出正確的答案，定義主義者企圖訴諸定義來說明價值判斷的成立理由，殊不

知它的定義卻隱含了不能夠邏輯地從事實判斷推衍出來的價值判斷。結果，這個定義本身也須要有它的成立理由，於是又面臨如何使定義成立的問題。直觀主義認為我們基本的原理與價值判斷是直覺的或自明的，因此不須要用什麼理由或論證來使它們成立。情緒論則認為價值語句完全不具認知的意義或內容，因而也不需要有什麼理由，或者是像史蒂文生（Stevenson）所說的：「關於任何事實的任何陳述，凡是說話的人所考慮到的，都可以援引來作為支持或反對一個倫理判斷的理由。」〔註一一〕這兩種理論（直觀主義與情緒論），雖然一個主張價值判斷可以認知，一個主張價值判斷不可認知，但兩者都是將思考、推論等理智作用排除於價值領域之外，因此，我們很難認為它們可以作為適當的價值理論。

杜威堅持價值判斷與價值命題的成立理由是可以說明的，並且認為這個理由與它所支持的判斷之間的關係，乃是一種「邏輯上」的關係，而不是像史蒂文生所說的任意的或偶然的關係。因為價值判斷的命題乃是關於何種目的要被選擇，何種行動方針要被採行，或何種事物值得欲求的陳述，這種陳述的確（如史蒂文生所說）表示了一種決定、推薦、或勸告的意味；但是這種陳述據以成立的理由或根據，卻不是主觀的情感，而是各種客觀的因素。一個價值判斷的形成，必須根據某一特定情境中的各種因素，來考慮諸如某種目的（欲望）之實現必須具備那些條件？一旦實現之後會產生何種結果？這種結果與其他的目的（欲望）有無衝突？等問題，進而決定何種目的（欲望）應該被選擇，以及何種方法應該被採用。價值命題成立之理由，就是有關這種「條件與結果」的關係或「目的與方法」的關係之說明，而這種關係的說明，必須以各種相關的知識為基礎，並非可以任意根據主觀的好惡來決定的，因此它完全是客觀的。當我做了一個價值判斷說：

x 是值得欲求的（或我應該做 x ），因為我根據相關的知識，對於 x 的條件及結果經過理智而無偏見的探討之後，認為它是值得欲求的。

這時我不僅認為我所說的理由是可以成立的，而且我相信，其他任何一個處於和我同樣的情境的人，採取同樣客觀的觀點對相關的事實加以探討之後，都會達到

同樣的結論。這就是說，如果一個價值判斷或價值命題，在一個人自己或他人以最沒有偏見的思考與最可靠的知識，精細的考察之下，仍然可以成立的話，那麼，這個價值判斷或命題便是客觀地有效的。杜威價值理論的貢獻，就在指出：(1)價值判斷或命題的理由是可以客觀地成立的，以及(2)為什麼可以的原因。從而，將價值判斷的問題置於理智的控制之下，對我們的喜好與欲望之形成發揮指導的功能。

但是有一位叫做懷特 (M. G. White) 的哲學教授，認為杜威並沒有真正解決「價值命題成立理由」的問題，因為他關於「曾被欲求的」(desired) 與「值得欲求的」(desirable) 這兩者的區分是不成功的。懷特提出另一對語詞：「看起來紅的」(appears red) 與「客觀地紅的」(objectively red)，來與杜威的「曾被欲求的」與「值得欲求的」這對語詞做對比。他首先指出，看起來是紅的事物不一定是「客觀地」紅的，假如我們戴上玫瑰色的眼鏡，那麼，世界看起來就會是玫瑰色。他於是論說：正如「 x 是被欲求的」這個命題並不包含「 x 是值得欲求的」的意義，同樣的，「 a 看起來是紅的」這個命題並不包含「 a 是客觀地紅的」的意義。(到此為止，懷特是對的，但是——) 他批評杜威的主要論點是：(1)「值得欲求的」與「曾被欲求的」之間的關係，就等於是「客觀地紅的」與「看起來紅的」之間的關係。(2)由於「 a 是客觀地紅的」此一事實，和「 a 看起來是紅的」此一事實，兩者都沒有「規範的」(normative) 意義，所以，「 x 是值得欲求的」此一事實，和「 x 是被欲求的」此一事實，兩者同樣沒有「規範的」意義；(3)因此，正如「 a 是客觀地紅的」與「 a 看起來紅的」這兩個命題，不能夠分別表示「權利的」(de jure) 與「事實的」(de facto) 性質；「 x 是值得欲求的」與「 x 是被欲求的」這兩個命題，也同樣不能夠分別表示「權利的」與「事實的」性質。〔註一一二〕然而，懷特的論據是建立在一種「等同的關係」上面，即將他所說的「 a 是客觀地紅的」與「 a 看起來是紅的」兩者的區別，等同於杜威所說的「 x 是值得欲求的」與「 x 是被欲求的」兩者之區別。事實上，這兩種區別是不能相提並論的。由於他據以推論的前提是錯的，所以他的結論也不能是對的。

另外還有一個問題可能會被提出。即杜威有關價值命題成立理由的論據是建立在事實的基礎之上，也就是將價值命題（「 χ 是值得欲求的」）建立在它所隱含的事實命題（「如果你要 y ，則你必須做 χ 」）的基礎之上，這種做法是不是一種「自然主義的謬誤」呢？〔註一一三〕所謂自然主義的謬誤（the naturalistic fallacy），原是摩爾（G.E. Moore）及其附從者用來批評「定義主義」的。他們以為一切以非倫理的語詞來定義而提出的「善」與「對」的定義，都可以用一個很簡單的論證，即「開放問題」（open question）的論證，來顯示他們的錯誤。根據定義主義的定義：「 χ 是善的」意謂「 χ 有性質 P （例如「導向和諧幸福」的性質）」。

那麼，我們可以提出如下兩個問題：

(1) χ 有性質 P ，但是它是善的嗎？

(2) χ 有性質 P ，但是它有性質 P 嗎？

論證是說：假如定義是正確的話，那麼問題(1)與問題(2)的意義完全相同；但是，問題(1)是一個「開放問題」，而問題(2)不是一個「開放問題」，因此兩者的意義並不相同，所以定義不可能是正確的。〔註一一四〕這種論證方式能否用來反駁杜威的定義——那個我們根據杜威的觀點所建構的定義——呢？根據杜威的觀點「 χ 是值得欲求的」意謂「 χ 是我們根據相關的知識，對於它的條件及結果經過理智而無偏見的探討之後，認為它是值得欲求的。」對於這樣的一個定義，我們是否還能夠再問：「 χ 是……值得欲求的，但是它是值得欲求的嗎？」因為根據定義， χ 的性質乃是經過理智而無偏見地探討的，任何可以顯示 χ 能不能被欲求、值不值得被欲求的理由，都已一一列入考慮了。對於經過如此精細考察的 χ ，它的「可欲性」已經沒有讓我們去懷疑的餘地，因此，關於它的定義也不能再當作開放問題來處理。

(三)

在理論上能夠說明價值判斷的成立理由是一回事，但是在實踐上，杜威所建議的探究方法是否也具有如同他在駁斥其他理論時同樣的威力，則是另外一回事。杜

威告訴我們，透過理智而無偏見的探究，我們可以分辨真正的「好」與似是而非的「好」之間的不同，值得欲求的價值與未經反省的喜好之間的不同。因此，如果大家都能夠使用理智的方法，同時又具有充分的智識，則人們對於價值的選擇或判斷，必定可以達到相當正確而又合理的程度。但是對許多人而言，杜威的想法未免過於樂觀。因為在實際上，我們都知道，並不是每一個人在面對或處理價值問題時，都能夠或願意使用理智的方法。個人先天的性格，後天的環境（社會及文化因素），以及人性中的「非理性」的力量，都可以使得理智的探討受到限制或阻撓。

約翰密爾（John S. Mill）曾經正確地指出，一個人的性格傾向，可以左右他對於行為後果的判斷。他說：「判斷一種行為對於他人的利益可能發生的結果時，具有仁慈、誠懇、正直性格的人，要比具有仇恨、虛偽、自私性格的人所做的判斷來得正確……一個具有仁慈和誠實性格但缺少計算能力的人所作的判斷，要比一個具有預見結果的能力但心腸惡毒和不誠實的人所做的判斷，更為可靠。」所以密爾認為：我們越是重視以客觀的結果作為判斷個人行為的道德價值之標準，則越是需要依賴個人的性格為唯一有效的保證。^{〔註一一五〕}密爾的說法也許稍嫌誇張，但是不可否認的，在某種程度上而言，個人的行為乃是性格的表現。

其次，環境對個人的限制也不容忽視。社會學家曾經指出，個人的各種價值觀念與整個社會的價值系統有密切的關係。價值有一部份是自由行動的個人的自發創作，但也祇是一部份而已，除了這種自發的創作以外，個人還會將自己與團體或其他個人相認同，而以這些團體或個人的標準為自己的標準。也祇有透過這些認同，個人才能夠具有價值觀。美國人對黑人的歧視，德國納粹黨人對猶太人的敵視，固然含有種族偏見的成份，但是「一個」美國人或「一個」納粹黨人之所以會具有這種偏見，主要還是環境所造成。而偏見一旦形成之後，往往會左右個人的價值判斷，使個人不能（也不願）從事理性的探討。

提到「非理性」對人的行為可能發生的影響，倒不一定要同意叔本華、尼采、齊克果這些極端的非理性主義者的看法，但是我們也不能不承認一項事實，那就是

：今天世界人類的災難，不論是局部性的還是全球性的，不論是有形的還是無形的，不論是暫時性的還是永久性的，這些災禍或不幸的形成，不完全是杜威所說的，因為無知和愚昧的結果，或是因為沒有從事理智探究的結果。理智猶如一種工具，它操縱在理性的人手中，可以作為一種基礎，幫助他判斷他能夠希望什麼，及應該做什麼；若是操縱在非理性的人手中，也可以作為一種基礎，幫助他在為非作歹時判斷他能夠做什麼，以及用什麼方法最為有效。因此，對某些人而言，問題不在於他有沒有能力（聰明智慧）預見行為的結果，而在於一種非理性的力量，阻撓了他的理智，使其不能發揮作用。

此外杜威關於價值的探究所舉的事例，大多是指「一個人」在面對一個問題情境時，如何決定什麼是他能夠欲求並且值得欲求的。然而，假如那個問題情境是「社會的」而不是個人的，杜威的探究方法可能要比在個人的價值判斷的場合受到更多的限制。關於這一點，李維（A.W. Levi）教授曾經指出：第一個困難是將社會的問題化約為猶如科學般精確的問題。要將一個社會問題加以明確的陳述，並以蒐集得來的證據，作一種精確的，在科學上說來是合理的評估，對專家來說也許是可能的，但對一般社會大眾來說則不可能。將社會問題等同於科學的探究，也許過份高估社會理性的限度。第二個困難是將社會的問題情境還元到猶如個人的問題情境。由於社會的問題情境是由許多個人的利益衝突所構成，理智的探討，祇是對於各種社會利益預先建立某種調和或妥協的可能性，俾能在各種互相衝突的利益之間尋找一個折衷的方案，卻無法完全根據證據的輕重而提出一個「合理」的決定。因此，這種決定將無可避免地會產生左右為難的情況：一個合乎科學的計劃，也許在民主方面不能被大家所信受，反之，一個在民主方面被大家信受的計劃，也許不是科學的。（註一一六）

(四)

杜威反對固定不變的、絕對的價值標準，而要求每一個人在價值判斷的過程中

去決定自己的價值標準，無異是將價值判斷的擔子，直接放在每個人的肩膀上，要他們自己負起責任，運用自己的理智，以客觀的知識為基礎，去決定特定問題情境的行動方針，而不要依賴神的意旨、權威、習俗、階級的利益、種族的偏見等等來作決定。杜威這種主張，相當富有民主的精神，即相信（假定）人人是平等的，人人都具有同樣的理性，可以由自己來作好壞對錯的判斷，因此，每個人都是行為規則的提供者，也是行為規則的操作者。民主的精神，不僅強調人的相同點（具有理性，可以作自己的主人），同時也尊重人的相異點，承認每個人的處境不同，對世界的看法不同，因而所追求的價值也不盡相同。價值的世界是一個多元的世界，不需要也不可能，有一個唯一的、不變的標準。尤其在今天，社會變遷的速度超過以往任何的時代，科學技術與工業的發達，資本的集中，人口的增加，帶來許多新的問題，產生許多新的需要。一批問題解決之後，另一批新的問題又接著發生，這些問題的解決，不能訴諸固定不變的標準，而必需依賴日新月異的新知識，在這種時代與環境之中，杜威的注重知識是極有意義的。

儘管如此，我們仍然不能不提出兩點質疑：第一、我們剛才業已指出，個性，環境，人性中非理性的力量，在在都會影響或阻撓個人理性的作用，因此，人人具有同樣的理性，不過是民主政治的一項理想的假定罷了。第二、正如本文在序言中曾經指出的，價值判斷包含(a)一般價值的判斷與(b)道德價值的判斷。對於一般價值的判斷而言，也許祇要有足夠的理智及知識便可勝任；但是對於道德價值的判斷而言，理智和知識祇是必要的條件而非充分的條件。所以世界上多的是既有理智（聰明而冷靜），又有知識（學識豐富），但卻沒有道德的人。我想杜威並非不瞭解這一點，所以他要我們好好「培養」道德的能力，並告訴我們如何培養這種能力的途徑：

密爾（Mill）曾說：「有教養的心靈……尋覓無窮的興趣之泉源於周遭的事物之中：在自然界的事物，藝術的成就，詩詞的想像，歷史的事件，人類過去及現在的經驗，以及未來的期望之中。」對於這些興趣的培養，在大多數

的時候，都不會遇到強力的阻礙。在這種情形之下（即在沒有利害衝突的情形之下）所建立和加強的習慣，乃是最好的屏障，當反省的或真正的「好」與一時的強烈的欲望相衝突之際，保障我們不致軟弱和屈服。因此，適當的行動方針就是增加欣賞這些目的（興趣）的機會，以延長並加深與它們有關的經驗。如此，道德（或價值）便成為積極的，而不是針對較小的「好」之引誘而起的掙扎。這種行動方針雖然不能保證，當衝突發生之際，一定能夠支持那較大的「好」；但是當理性所提供的目的（興趣）的本身，在先前的場合中已成為生活常態中所欣賞的「自然的好」時，那麼，附隨於這些目的上的「理智」的成份當然會大量地增加了。〔註一一七〕

假如杜威能夠將「一般價值的判斷」與「道德價值的判斷」分開來討論，將兩者的「成立理由」分開來說明，則不僅在概念上會比較明晰，而且可以避免若干理論上的困難，而使其價值理論更具說服力。

註 釋

- 註 1：John Dewey, "The Logic of Judgments of Practise," in *The Journal of Philosophy* Vol. XII, No. 19 (September 1915) 此文經杜威改寫後收入次年出版的 *Essays in Experimental Logic* (New York: Dover Publications, Inc., 1916), Chapter XIV, PP. 335-389, 未經改寫之原文後來被收入 S. Morgenbesser (ed.) *Dewey and His Critics* (New York: The Journal of Philosophy, Inc., 1977), Section VI, PP. 567-585.
- 註 2：John Dewey, *Experience and Nature* (Chicago, London: Open Court Publishing Co., 1925).
- 註 3：John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Minton, Balck and Co., 1929).
- 註 4：John Dewey, *Logic: Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Co., 1938).
- 註 5：John Dewey, *Theory of Valuation*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. II, No. 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1939).
- 註 6：John Dewey, "Some Questions about Value," in *The Journal of Philosophy*, Vol. XLI, No. 17 (1944), pp. 449-455.
- 註 7：Ray Lepley, *Value: A Cooperative Inquiry* (New York: Columbia University Press, 1949).
- 註 一：杜威將他的自然主義形上學稱為自然主義經驗論 (naturalistic empiricism) 和經驗自然主義 (empirical naturalism)，強調經驗即自然，人的自身以及人的經驗，都是自然的一部分。這種自然主義的形上學，乃是他的知識論、倫理學、價值理論，乃至宗教理論的思想基礎。而代表此種形上思想或經驗論的主要著作，則為一九二五年出版的《經驗與自然》(*Experience and Nature*)。
- 註 二：John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, Inc., 1958), P. 2.
- 註 三：John Dewey, *Art as Experience* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1980), P. 16; Dewey, *Experience and Nature*, P. 108.
- 註 四：Dewey, *Experience and Nature*, PP. Xi—Xii.
- 註 五：Ibid. P. 423.
- 註 六：John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: The Modern Library, 1948), P. 12.
- 註 七：Dewey, *Art as Experience*. PP. 13-14, 58.
- 註 八：Dewey, *Experience and Nature*, PP. 252-253.
- 註 九：John Dewey, "The Field of Value," in Ray Lepley, (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*. (Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, 1970), PP. 67-68.
- 註一〇：參看 John Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy," in John Dewey and others (ed.), *Creative Intelligence* (New York: Octagon Books, 1970), PP. 20-22.

註一：Dewey, "The Field of Value," in Lepley, (ed.), op. cit., P.65.

註二：John Dewey, *Theory of Valuation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1972), P18. 在杜威引用培理 (Perry) 這句話的時候, 我想他是將「興趣」(interest) 這個詞看成是「慾望」(desire) 的同義字, 或意義極為接近的字, 因為他本人就是將這兩個詞當同義字使用的。(參看 *Theory of Valuation*. PP. 18.19.51.53.55 等處。)

註三：Ibid, 19.

註四：Ibid, PP. 33-34. 「目的觀念」(end-in-view) 這個名詞, 與通常所使用的「目的」(end) 一詞的意義不同。「目的」是指一個行為的終點, 一個要被實現的目標 (object)。「目的觀念」則包含一個針對「慾望」而生的「擬想的目的」或「預測的目標」, 以及針對該目標而擬定的一套行動方案或「計劃」。換言之, 它既是一個擬想的目的, 又是指導的方法。「目的觀念」之形成乃是慾望經過理智化、理想化的產物, 可以說是「理智的慾望」。因此不能再視同原始的衝動。有關「目的觀念」與「目的」之區別, 以及「目的觀念」與「慾望」之關係的進一步說明 請參看 Dewey, *Experience and Nature*, PP, 101-102; *Human Nature and Conduct*, PP. 249-259; *Theory of Valuation*, PP 36-37 48-49, 52-53.)

註五：Dewey, *Theory of Valuation*, P 18.

註六：John Dewey, "Some Questions about Value," reprinted in Lepley (ed.), op. cit., P.7.

註七：Ibid., PP.6-8.

註八：D.H. Parker, "Discussions of John Dewey's 'Some Questions about Value'," in Lepley (ed.), op. cit., p 227.

註九：John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1960), P. 264.

註二〇：關於「賦予價值」(valuing) 與「評價」(valuation) 二者之區別, 請參看 Dewey, *Experience and Nature*, P.400; *Theory of Valuation*, p.72; 以及 John Dewey and James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Co., 1947,) PP. 290-291. 杜威的價值理論, 與他的經驗理論是一致的。根據杜威的經驗理論, 我們的經驗可以分為兩個層次。在通常的情形下, 一切事物都是被「領受」(having) 的對象, 我們對它祇有一種直接的感受, 祇有欣賞、享受、經歷、忍受。這是「初級經驗」或「未經反省的經驗」。但是有許多情形, 我們對事物的直接領受, 隨時都會因為有某種問題發生而迫使我們對它採取質疑的態度, 從「領受」的層次進入「反省」和「認知」的層次。(請參閱李常井著:「杜威的經驗概念」, 中央研究院三民主義研究所「專題選刊」第66號, 頁5至6)。同理, 我們對一切事物的喜好, 最初都是一種直接的喜好, 可是一旦我們對這種直接的喜好感到懷疑, 我們便立刻從單純的喜好轉變為質疑的態度, 這時「價值判斷」便開始了。

註二一：John Dewey, "Valuation Judgments and Immediate Quality," in *The Journal of Philosophy* Vol. XL, No. 12 (1943), reprinted in S. Morgenbesser, (ed.), *Dewey and His Critics*, p.643.

註二二：Dewey, *The Quest for Certainty*, P.264.

- 註二三：Dewey, "The Field of Value," in Lepley (ed.), op.cit., p.72; *The Quest for Certainty*, P.263.
- 註二四：Dewey and Tufts, *Ethics*, PP.292-295.
- 註二五：Dewey, "Some Questions about Value," in Lepley (ed.), op.cit., PP.5,9.
- 註二六：Bertrand Russell, *Religion and Science* (London: Thornton Butterworth, 1935), PP.235,231.
- 註二七：Ibid., p.231.
- 註二八：Dewey, *Theory of Valuation*, p.55.
- 註二九：Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1960), PP.36,21.
- 註三〇：Ibid., P.13.
- 註三一：Dewey, "Ethical Subject-Matter and Language," in *The Journal of Philosophy*, Vol. XLII, No., 26 (1945), reprinted in S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, P.677.
- 註三二：Ibid., P.678. 如果我們舉一個例子，杜威的意思就很容易明白。譬如說：「你應該遵照醫師的囑咐按時服藥，以恢復健康。」這句話，恢復健康是「目的」或「理由」，遵照醫師囑咐按時吃藥是「方法」，而這兩者的關係則是可以查明、說明、證明的。我們為什麼硬是要說，因為這句話中用了「應該」（表示情感和態度的）兩個字，就認為完全沒有認知的意義呢？
- 註三三：Dewey, "Value Judgment and Immediate Quality," in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., PP.646-647.
- 註三四：Dewey, *Theory of Valuation*, P.21.
- 註三五：Ibid.
- 註三六：Dewey, *The Quest for Certainty*, P.265.
- 註三七：Dewey, *Theory of Valuation*, PP.20,51-52.
- 註三八：John Dewey, "The Logic of Judgments of Practise" reprinted in S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, P.576. 杜威在此篇長文中，對於「實踐判斷」的特性有詳細而深入的分析，文章後半部並對於價值判斷「標準」的問題提出他個人獨特的見解。
- 註三九：自從休姆(Hume)在其名著「人性論」(*A Treatise of Human Nature*)中，對「應然」(ought)與「實然」(is)之間的邏輯關係提出質疑以來，哲學界似乎普遍接受「實然與應然之間有一道不可跨越的鴻溝」的說法，並視之為一項公認的預設。雖然偶而有人試圖推翻此一預設，例如瑟爾(Searle)在一九六四年提出一篇論文，宣稱他能夠對那個向來被認為從「是」推衍不出「應該」的說法，提出「反例」(counter-examples)來加以反駁。(可參看J.L.Mackie, *Ethics* (England: Penguin Books Ltd., 1985) PP.66-72; W.D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question*, New York: The Macmillan Press, 1973, PP.120-134.) 但是瑟爾的反例顯然並不成功，台灣大學的楊樹同教授就曾經採用瑟爾的論證方法，提出一個有力的論證，推翻瑟爾的反例。(請看楊樹同，「論道德推理」，〈哲學論評〉第十一期，台大哲學系，民國七十七年一月，頁81~106.)

- 註四〇：William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1963), PP. 80-81.關於定義主義的理論，請參看R.B.Perry, *Realms of Value* (Cambridge, The Harvard University Press, 1954.)
- 註四一：G.E.Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1954) P.10.
- 註四二：直覺論者G.E.Moore說：假如有人問我：「善是什麼？我的答案是：善就是善。而這就是問題的終結。或者假如有人問我：「善要如何說明？」我的答案是：它是不能說明的。……我的意思是說，「善」是一種單純的概念，正如「黃」是個單純的概念一樣。假使一個人從來不知道黃是什麼，則無論你用什麼方法都不能為他解釋明白的。同理，善是什麼也是不能解釋的。(Moore, *Principia Ethica*, PP.6-7.)
- 註四三：Frankena, *Ethics*, pp. 85-86.
- 註四四：Ibid., P.88-89. 參看Stevenson, *Ethics and Language*, P.13. A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Books, 1974), P.112.
- 註四五：Stevenson, *Ethics and Language*, P.84.
- 註四六：Dewey, "Ethical Subject-Matter and Language," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, P.684.
- 註四七：關於「表示態度」與「描述態度」之分別，請參看Stevenson, *Facts and Value* (New Haven: Yale University Press, 1963), PP.80, 216-217.
- 註四八：Stevenson, *Ethics and Language*, PP.37-39.
- 註四九：Dewey, "Ethical Subject-Matter and Language," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., PP.684-685.關於「自然的發洩」與「語言的符號」之間的區別，杜威在《評價的理論》中有詳細的說明。他以「嬰兒語言」為例子，嬰兒的哭喊最初祇是一種自然的發洩，並無任何意義，可是做媽媽的往往「將這種哭喊當作一項信號，推想嬰兒餓了，或是有一根針刺痛了嬰兒，因而採取某種行動使嬰兒不再哭喊……等到嬰兒漸漸長大之後，他便知道某種哭喊的動作或表情，和這哭喊所喚起的行動及結果兩者之間的關聯性。於是他就懂得利用哭喊的方式來引起（媽媽的）行動並經驗到這種行動帶來的結果。「最初那種無目的的哭喊，以及後來這種有目的的哭喊，顯然是大不相同的，前者純粹是一種自然的發洩，並非情感的表示，後者則已成為一種符號，可視為語言的一部份。」杜威強調，所謂「情感的表示」(felling expressing)，祇有透過語言符號作媒介，才有可能。(Dewey, *Theory of Valuation*, PP.7-9.)
- 註五〇：Ayer, *Language, Truth and Logic*, P.9.
- 註五一：Ibid., P.13.
- 註五二：Dewey, *Theory of Valuation*, P.51.
- 註五三：Ibid., PP. 51, 12, 51.
- 註五四：Dewey, "Valuation Judgments and Immediate Quality", reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., P.646.
- 註五五：Dewey, "The Field of Value," in Lepley (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*, P.77.
- 註五六：請參看：Dewey, *Theory of Valuation*, P.58; *Experience and Nature*. P.407.

- 註五七：Dewey, "Valuation Judgments and Immediate Quality," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit, P.645.
- 註五八：John Dewey, *Logic: Theory of Inquiry* (New York: Irvington Publishers, Inc., 1982), P.66.
- 註五九：Ibid., p.67.
- 註六〇：Dewey, *Theory of Valuation*, p.13; *Experience and Nature*, p.210.
- 註六一：參看Dewey, "Some Question about Value," reprinted in lepley (ed.), op.cit, p.6; *Theory of Valuation*, pp.16-17.
- 註六二：Dewey, *Theory of Valuation*, p.58.
- 註六三：John Dewey, "Logical Conditions of A Scientific Treatment of Morality," in John Dewey, *Problems of Men* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1968, pp. 211-249.) p.216.
- 註六四：Dewey, *The Quest for Certainty*, p.261. 杜威所說的 "desirable" 這個字的含意，在中文可以譯為「可以欲求的」和「值得欲求的」，"enjoyable" 這個字，中文也可譯成「可以享受的」和「值得享受的」。但是推敲杜威的本意，他所要表達的並不是「可不可以」或「能不能夠」，而是指「值不值得」或「應不應該」的意思，因此以譯為「值得欲求」和「值得享受」為宜。
- 註六五：Ibid., pp.260, 263, 261.
- 註六六：Ibid., pp.260-261.
- 註六七：杜威關於「目的——方法」的互動關係的詳細說明，請參看Dewey, *Theory of Valuation*, pp.40-50.
- 註六八：Dewey, *The Quest for Certainty*, P.265.
- 註六九：Ibid., p.267, 265, 267.
- 註七〇：Ibid., pp.271-272.
- 註七一：Dewey, "The Field of Value", in Ray Lepley (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*, p.77.
- 註七二：Dewey, *The Quest for Certainty*, p.265.
- 註七三：Dewey, "Logical Conditions of A Scientific Treatment of Morality", in Dewey, *Problems of Men*, pp.211, 229.
- 註七四：Dewey, *The Quest for Certainty*, p.266.
- 註七五：Dewey, *Theory of Valuation*, p.24.
- 註七六^①：Dewey, *The Quest for Certainty*, p.266.
- 註七六^②：Dewey, *Theory of Valuation*, pp.23, 52-53.
- 註七七：Dewey, *Logic: Theory of Inquiry*, pp.117.
- 註七八：John Dewey, *How We Think* (Lexington, Massachusetts: D. C. Heath and Co., 1960), pp.100-101.
- 註七九：有關這五個探究步驟的說明，是根據杜威《我們如何思考》一書1910年及1933年的兩個版本中有關「反省思考」步驟的解釋，以及《邏輯：探究的理論》一書第五章中有關「探究」步驟之分析加

以綜合的結果。

註八〇：Dewey, *Theory of Valuation*, p.53.

註八一：John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston:Beacon Press,1957), P.68; *Theory of Valuation*, pp.2-3.

註八二：Dewey, *The Quest for Certainty*, pp.42,70,94.

註八三：Ibid., pp.34,35.

註八四：Ibid., p.95.

註八五：Dewey. *Experience and Nature*, pp.27,53-54.

註八六：Ibid.,425; Dewey, *Art as Experience*, p.307.

註八七：Dewey, "The Logic of Judgments of Practise", in S. Morgenbesser, ed., op. cit., pp.569-570.

註八八：Dewey, *Theory of Valuation*, p.46.

註八九：Ibid., pp.46-47.凡是加上「 」號的字，原文為斜體字。中文沒有斜體字，故用「 」號來表明其加強語氣之作用，俾能忠於原文之文意。

註九〇：Dewey. "The Logic of Judgments of Practise," in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., pp.576-577.

註九一：當然，一個人可能在他買衣服之前，就已經決定了某些事情（比如衣服的款式）作為行動的方針，而不必在買衣服的現場再作決定。但是這個行動方針仍然是判斷的結果，而在真正買衣服時加以執行罷了。Ibid., p.581.

註九二：Ibid., p.579.

註九三：Ibid., pp.582-583.

註九四：Dewey, *The Quest for Certainty*, p.265,266.

註九五：Philip B. Rice. "Objectivity in Value Judgments," in *The Journal of Philosophy*, Vol. XL, No.1 (1943), reprinted in S. Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, pp.634-635.

註九六：John Dewey, "Further as to Valuation as Judgment," in *The Journal of Philosophy*, Vol. XL (1943), reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., p.666.

註九七：Dewey, "Valuation Judgments and Immediate Quality," reprinted in S. Morgenbesser (ed.) op. cit., pp.644-645.杜威的基本觀念是：凡是具有充分的證據力的，就是「客觀的」，凡不能提供充分的證據力的，就是「主觀的」。他說：「假如命題（判斷、信念、或任何事物）是根據那些沒有真正的證據力或證明力量的偶然條件所產生的，它們便是主觀的。」(Ibid., p.641.) 反之，如果命題（或判斷）是根據那些具有真正的證據能力的條件而產生的，它們就可稱為客觀的。

註九八：Rice. "Objectivity in Value Judgments," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., pp.635,637-638.

註九九：Rice, "Types of Value Judgments," in *The Journal of Philosophy*, Vol. XL. No. 20 (1943), reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., pp.653-654.

- 註一〇〇：Dewey, "Valuation Judgments and Immediate Quality," reprinted in S. Morgenbesser (ed.) op.cit., pp.640-641.
- 註一〇一：Dewey, "Further as to Valuation as Judgment," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op.cit., p.667.
- 註一〇二：Ibid., pp.667,668.
- 註一〇三：例如，據福蘭克納 (W. K. Frankena) 的研究，在倫理學中至少有三種類型的相對主義：即所謂「描述的相對主義」(descriptive relativism)，「規範的相對主義」(normative relativism)，和「後設倫理學的相對主義」(meta-ethical relativism)。參看 W. K. Frankena, *Ethics* (1963), pp.92-93.事實上，這些相對主義都尚未確定地被樹立起來，而本文的篇幅亦不容許（也沒有必要）去詳細討論它們。
- 註一〇四：在許多研究及討論杜威哲學的著作中，雖然已經有人指出，杜威是反對倫理的相對主義的。例如 James Rachels, George R. Geiger等（參看 Steven M. Cahn, *New Studies in the Philosophy of John Dewey* [Hanover, New Hampshire: The University Press of New England, 1977], pp.166-167. George R. Geiger, *John Dewey in Perspective* [Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1974], p.130）但是卻不曾有人為杜威這兩種看來顯然互相矛盾的觀點（既主張價值判斷的相對性，又反對倫理的相對主義）提出說明。
- 註一〇五：Dewey, "The Logic of Judgments of Practice," reprinted in S. Morgenbesser (ed.), op. cit., p.578.
- 註一〇六：John Dewey, "Anthropology and Ethics," in W. Ogburn and A. Goldenweiser (ed.), *The Social Science* (Boston: Houghton Mifflin, 1927), pp.34-35.
- 註一〇七：Clyde Kluckhohn, "Cultural Relativity: Sic et Non," in *The Journal of Philosophy*, November 10, 1955, pp.636-677.此外尚可參看 Charles Morris, *Varieties of Human Value* (University of Chicago Press, Chicago, 1956); John Land, *The Structure of a Moral Code: A discussion of Navaho Ethics* (Harvard University Press, Cambridge, 1957).
- 註一〇八：Frankena, *Ethics*, pp.92,93.
- 註一〇九：根據杜威的觀點，「理性」不再是一種超經驗的實體，而是和思考、判斷有關的功能。它是一種活動的傾向，一種行為的能力，但這種傾向或能力並不是經驗以外的東西，它是經驗本身所固有的，因為它是人類在進化過程中所獲得的一項特質。杜威這種觀念，乃是一種比傳統經驗論的狹窄的經驗概念（將經驗等同於、並局限於感官的知覺）更合乎經驗事實的，修正的經驗概念。請參看 John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy," in John Dewey and others, *Creative Intelligence*, pp.6-8.
- 註一一〇：所謂當代經驗論者，在此是專指自羅素以來的經驗論者而言，這些人多半是實證主義或邏輯經驗論的擁護者。杜威在《確定性的追求》及《評價理論》中，均曾對當時正流行的這種經驗理論加以批評。
- 註一一一：Stevenson, *Ethics and Language*, p.114.
- 註一一二：Morton G. White, "Value and Obligation in Dewey and Lewis," in *The Philoso-*

phical Review, LV111, No.4 (1949), pp.321-330; and *Social Thought in America* (New York:The Viking Press, 1949), pp.212-217.杜威的學生胡克(S. Hook)教授，曾經針對懷特的批評為杜威辯護。請參看 Sidney Hook, *The Quest for Being* (New York: St. Martin's Press, 1961), pp.57-59.

註一一三：有人曾經指責杜威犯了自然主義的謬誤。參看Kai Nielsen, "Dewey's Conception of Philosophy," in *Massachusetts Review*, 1 (1960), pp.110-134.

註一一四：參見Frankena, *Ethics*, pp.81-82.

註一一五：Dewey and Tufts, *Ethics*, pp.264,265.

註一一六：Albert W. Levi, *Philosophy of Modern World* (Chicago:The University of Chicago Press, 1977), pp.322-323.

註一一七：Dewey and Jufts, *Ethics*, p.225.

參考文獻

1. Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Books, 1947. (first edition, London, 1936).
2. Cahn, Steven M. *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Hanover, New Hampshire: The University Press of New England, 1977.
3. Dewey, John. *Art as Experience*. New York: G. E. Putnam's Sons, 1980.
4. _____. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.
5. _____. *Human nature and Conduct*. New York: The Modern Library, 1948.
6. _____. *How We Think*. Lexington, Massachusetts: D. C. Heath and Co., 1960.
7. _____. *Logic: Theory of Inquiry*. New York: Irvington Publishers, Inc., 1982.
8. _____. *Problems of Men*. Westport, Connecticut: Greewood Press, 1968.
9. _____. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1957.
10. _____. *Theory of Valuation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
11. _____. *The Quest for Certainty*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960.
12. _____. "Anthropology and Ethics," in W. Ogburn and A. Goldenweiser, ed., *The Social Science*. Boston: Houghton Mifflin, 1927.
13. _____. "Ethical Subject-Matter and Language," *The Journal of Philosophy*, Vol. XLII, No. 26 (December 1945), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*. New York: The Journal of Philosophy, Inc., 1977, pp. 676-687.
14. _____. "Further as to Valuation as Judgment," *The Journal of Philosophy*. Vol. XL, No. 20 (September 1943), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*. op. cit., pp. 659-688.
15. _____. "Logical Conditions of A Scientific Treatment of Morality," John Dewey, *Problems of Men*, op. cit., pp. 211-249.
16. _____. "Some Questions about Value," *The Journal of Philosophy*. Vol. XLI, No. 17 (August 1944), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, op. cit., pp. 669-675.
17. _____. "The Logic of Judgments of Practise," *The Journal of Philosophy*, Vol. XII, No. 19 (September 1915), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, op. cit., pp. 567-585.
18. _____. "The Need for A Recovery of philosophy," John Dewey and others, *Creative Intelligence*. New York: Octagon Books, 1970, pp. 3-69.
19. _____. "Value Judgments and Immediate Quality," *The Journal of Philosophy*. Vol. XL, No. 12 (June 1943), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, op. cit., pp. 640-648.
20. _____, and Tufts, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Co., 1947.

21. Frankena, William K. *Ethics*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1963.
22. Geiger, George R. *John Dewey in Perspective*. Wesport, Connecticut: Greenwood Press, 1974.
23. Gouinlock, James. *John Dewey's Philosophy of Value*. New York: Humanities Press, 1972.
24. Hudson, W. D. *The Is-Ought Question*. New York: The Macmillan Press, 1973.
25. Hook, Sidney. *The Quest for Being*. New York: St. Martin's Press, 1961.
26. Jones, W. T. *The Century to Wittgenstein and Sartre*. (A History of Western Philosophy). New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1975.
27. Lepley, Ray. (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*. Wesport, Connecticut: Greenwood Press, 1970.
28. Levi, Albert W. *Philosophy of Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
29. Morgenbesser, Sidney. *Dewey and His Critics*. New York: The Journal of Philosophy, Inc., 1977.
30. Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1954.
31. Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. England: Penguin Books Ltd., 1985.
32. Perry, R. B. *Ream of Value*. Cambridge, Mass: The Harvard University Press, 1954.
33. Russell, Bertrand. *Religion and Science*. London: Thornton Butterworth, 1935.
34. Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1960. (first edition, 1944).
35. _____. *Facts and Value*. New Haven: Yale University Press, 1963. (first edition, 1946)
36. Thayer, H. S. *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Indiana: Hackett Publishing Co., 1981.
37. Kluckhohn, Clyde. "Cultural Relativity: Sic et Non," *The Journal of Philosophy*. (November 1955), pp. 636-677.
38. Nielsen, Kai. "Dewey's Conception of Philosophy," *Massachusetts Review*, No. 1 (1960), pp. 110-134.
39. Parker, D. H. "Discussions of John Dewey's 'Some Questions about Value'," Ray Lepley (ed.), *Value: A Cooperative Inquiry*, op. cit., pp. 223-244.
40. Rice, Philip B. "Objectivity in Value Judgments," *The Journal of Philosophy*, Vol. XL, No. 1 (January 1943), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, op. cit., pp. 630-639.
41. _____. "Types of Value Judgments," *The Journal of Philosophy*, Vol. XL, No. 20 (September 1943), reprinted in Sidney Morgenbesser (ed.), *Dewey and His Critics*, op. cit., pp. 649-659.

42. White, Morton G. "Value and Obligation in Dewey and Lewis," *The Philosophical Review*, LVIII, No. 4 (July 1949), pp. 321-330.
43. 楊樹同：「論道德推理」，〈哲學論評〉第十一期，台灣大學哲學系，民國七十七年一月，第81頁至106頁。

SUN YAG-SEN INSTITUTE FOR SOCIAL
SCIENCE AND PHILOSOPHY
ACADEMIA SINICA

MONOGRAPH SERIES

(23)

JOHN DEWEY'S THEORY OF VALUATION

CHANG-CHING LEE

TAIPEI, REPUBLIC OF CHINA

April 1989