

# 论价值论领域的休谟问题

颜青山

(湖南师范大学哲学系, 湖南长沙, 410081)

**摘要:** 在元伦理学中, 休谟的“是”与“应该”问题与事实与价值的二分问题联系起来, 并成为其一个重要的教条。本文通过逻辑史考察, 将实践的结构解析为“应该”、“做”与“是”相联系的环节, 并在此基础上尝试解决价值论的休谟问题: “是”与“应该”的逻辑关系是一种偶然的、经验的关系而不是必然的、先验的关系。

**关键词:** 休谟问题; 实践; 应该-做-是

**中图分类号:** B018      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1672-3104(2004)02-0152-05

休谟因为提出两个著名的难题而在哲学史上独树一帜, 这两个难题分别属于认识论和价值论领域。前者是著名的因果问题, 据说它“把康德从‘独断的睡梦’中唤醒过来”<sup>[1](196-197)</sup>, 现在被更经常地称为归纳问题。后者就是“从事实出发推不出价值”的难题——这个难题在哲学史上的著名没有前者那么早, 它之广为人知是元伦理学兴起以后的事情。两个休谟问题具有某种一致性, 即都是休谟从其“印象”与“观念”的区分中产生出来的, 因果问题或归纳问题针对的是从“印象”到“观念”的合理性和确定性<sup>[2](1-38), [3](19-23)</sup>, 而他面对道德问题时, 所提出来的第一个问题也是与这种区分相联系的, 他问道: “我们是借我们的观念, 还是借印象, 来区别德和恶, 并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的?”<sup>[2](496-502)</sup>

我们通常根据休谟在《人性论》第三卷“道德学”的第一章(“德与恶总论”)第一节“道德的区别不是从理性得来的”中的论述来确定这个价值论“休谟问题”。其最明确的和后来被元伦理学家所广泛讨论的地方在于, 他在一条附论中区分了“是”与“应该”的问题: “在我所遇到的道德学体系中, 我一向注意到, 作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的……可是, 突然之间, 我却大吃一惊地发现, 我所遇到的不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等连系词, 而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。”<sup>[2](510)</sup>

但是, 令人困惑的是, 在《道德原理探究》中, 休谟只将自己的这种观点作为理性论与情感论之争论的一方, 并进行了有限的反驳, 似乎这个“休谟问题”压根儿不是自己提出来的。他认为“道德区别可以通过纯粹的理性辨别出来, 要不然, 在哲学和日常生活中盛行的关于这个问题的许多争论从何引起呢?” “为了使它(指道德美)对人类的心灵产生恰当的影响, 它需要我们的智力支持。”“把所有的道德决定都消解成情操的那些人, 可能会努力证明, 理性永远也不可能得出这种性质的结论。”<sup>[4](2-5)</sup>

现代伦理学家中, 明确“是”与“应该”问题的是摩尔所开创的直觉主义元伦理学, 但摩尔似乎没有明确地将这个问题归于休谟门下。艾耶尔是较为明确地提到“休谟问题”的元伦理学家, 他在《休谟》一书中介绍了休谟的贡献<sup>[5]</sup>。1956年, 他还在《维也纳学派》一文中谈到了休谟的“是”推不出“应该”的问题: “规范陈述不能从描述陈述推出, 或如休谟指出的, 你不能从‘是’推出‘应该’来。”<sup>[6](60)</sup>

在现代(元)伦理学中, “休谟问题”与“事实与价值的二分”相联系, 并被当作是一个基本的教条。

## 一、为什么是“休谟问题”

下面的问题也许是一个愚蠢的问题: “是”与“应该”这样简明的关系为什么直到休谟才被关注, 而以前的哲学家从未看到它们的差别? 这个问题还可以

更具体一点,即发现了更为复杂的逻辑推理形式的亚里士多德为什么没有区分“是”与“应该”?

尽管问题愚蠢,但答案却可能涉及到对哲学史的洞察。这个问题有两个可能的答案。第一,在亚里士多德时代,这两者并不存在区别;第二,在亚里士多德的逻辑推理中,前提中的某个“是”包含了“应该”。

要考察在亚里士多德是否区分了“是”与“应该”的问题,就必须考察其关于理论科学与实践(生产性)科学的区分。因为“实践”一词与道德科学密切相关,所以,一般人就自然而然的认为,亚里士多德区分了“是”与“应该”的问题。这其实是一种误解。在亚里士多德那里,“实践”就是“做”,是行为,不仅指道德的方面,也包含生产的方面。

我们可以说,亚里士多德区分的是“什么”和“如何”的问题,或者说“是”与“做”的问题。这一点也可以从其对苏格拉底关于“知识就是德性”的质疑中看出来。“高年的苏格拉底以关于美德的知识为目标,常常探讨什么是正义、勇敢以及各种美德。……但是实践性科学的目的不同于理论性科学,例如健康不同于医学,法律、秩序等类似的东西不同于政治学。……因为我们不只是要知道勇敢是什么,而是要成为勇敢的人,不只是要知道正义是什么,而是要成为正义的人。”<sup>[7](437-438)</sup>这就是说,伦理学本身也可以区别为两个部分,“知道什么是德性”和“如何实践德性”。更进一步地说,亚里士多德并没有区分事实与价值问题,而只是区分了知识问题和实践(行为)问题。

现在,我们讨论第二种可能性。

卢卡西维茨仔细地研究了亚里士多德的三段论逻辑,他所找到的真正的亚里士多德演绎三段论(后来称之为“Barbara”)的形式是“如果所有的B是A,并且所有的C是B,那么所有的C是A”;但根据亚里士多德的表述习惯,其精确译文应该是“如果A表述所有的B,并且B表述所有的C,那么A表述所有的C”。因为亚里士多德在《前分析篇》中没有提到到任何带具体词项的三段论,而只是在《后分析篇》的几个段落中才有这样的具体词项的三段论<sup>[8](10-11)</sup>,所以,我们在讨论亚里士多德的三段论是否包含了价值判断时,就主要地依据其一般形式。

我们首先来考察两个前提中的“是”是否存在区别。“是”的语义学是复杂的,我们这里并不打算一般地关注其语义学,而是从其在逻辑推理中的语形学结构入手来分析它的语义差别。我们从 Bar-

bara 式中可以看到,B和C都有一个限定的量词“所有的”,这说明B和C只能是名词;而A却从未被这样的量词限定,这就暗示,A可以是其他词性的,如形容词。从亚里士多德的《后分析篇》中可以找到这样的实例:“如果所有的阔叶树(B)都是落叶性的(A),并且所有的葡萄树(C)都是阔叶树(B),那么所有的葡萄树(C)都是落叶性的(A)”;在这个实例中,A是形容词。这样的考察使我们发现,大前提和小前提中的“是”具有语形学差异。在大前提中,“是”与形容词相联系,构成“是+形容词”结构;而在小前提中,“是”与名词相联系,构成“是+名词”结构;这种差异也使得它们具有语义学差别。大前提中的“是”表示主词与谓词之间的内涵关系;而小前提中的“是”则表示两者的所属关系(或种属关系)。我们也看到,结论中的“是”与大前提中的“是”语形学和语义学结构都是一样的。

既然两个前提中的“是”并非同一含义,那么,其中一个“是”是否可以置换为其他结构,如一个动词词组呢?小前提中的“是”表示所属关系,不可能置换为其他结构。而大前提的A既可以是形容词性的(如落叶性的),也可以是名词性的(如落叶树),也就是说,前提中的“是”既可以表示内涵关系,也可以表示所属关系。注意到大前提中“是”的可变性,我们可以尝试将主词和谓词的关系置换为行为关系。如在上面的实例中,我们可以将“是落叶性的(A)”置换为“在秋天里落叶”这样一个动词词组——它的结论将是“所有的葡萄树都在秋天里落叶”。因为“应该”所结成的语形学结构事实上属于行为关系,所以,大前提的“是”完全可以置换为“应该”,只不过其主词一般为价值主体(人),如“如果所有的人应该行善,并且所有的哲学家都是人,那么,哲学家应该行善”。

由此我们也看到,演绎推理之所以具有真理性,乃在于小前提稳定的所属关系,至于大前提谓词的词性,则是无关紧要的。如果我们将亚里士多德大前提中的“是”看作是一个谓词符号,而不是具体语义的“是”,那么,这个“是”就包含了“应该”——因为亚里士多德在一般论述逻辑推理的《前分析篇》中并没有具体的实例,我们完全可以这么做。

从上述分析中,我们已经看到,在亚里士多德的体系中,“应该”只是“做”的一个特例,它们又包含在广义的“是”中——尽管亚里士多德并没有明确这一点。今天,我们更多地将“做”当作“是”的特例,即对行为的一种描述,如“我正在读书”——事实上,“是”与“做”之间也存在着类似于“是”与“应该”之间的鸿

沟,因为我们不能从“我是读书人”必然地推出“我读书”,而只能在特定语境中推出。由此也可以看出,休谟关于“是”与“应该”的区分在逻辑上是不完全的,而应该作出三分,即“是”、“应该”与“做”的区分,纯粹的“是”、“应该”和“做”不能相互推出。

## 二、“休谟问题”与“事实与价值二分”

将“事实与价值二分”的教条等同于“休谟问题”的直接推论,即所谓的“休谟规则”,并不是我们的观点。事实上,我们认为这是一种误解,因为从“休谟问题”到“事实与价值的二分”并没有得到逻辑的证明,也无法得到逻辑的证明。

“休谟问题”的直接结论仅仅是指,从纯粹的事实出发不能在逻辑上必然地推出价值,即两个逻辑相关的事实性前提的合取不能推出一个价值性结论。事实命题与价值命题的关系同特称命题与全称命题的关系有类似的地方:从特称命题推不出全称命题,但一个全称命题合取一个特称命题是可以推出特称命题的。同样地,事实命题推不出价值命题,但一个价值命题合取一个事实命题,可以推出一个价值命题(常常是特称的)。休谟本人是承认这一点的:“是非的错误可以成为不道德的一种,不过,它只是次生的一种不道德,依据于在它以前就存在的别的不道德上面的。”由此可见,“休谟问题”并没有表明事实与价值无涉。也就是说,从“休谟问题”不能必然地到达“事实与价值的二分”教条。

那么“事实与价值的二分”又是如何获得的?

首先,我们应该看到,事实与价值的二分有一个历史过程。在人类远古的神话时期,知识与伦理是一致的。而在人类文明的初期,这种统一性依然保留着,就西方文明而言,古希腊著名哲学家苏格拉底的“知识德性论”就集中体现了这一点:“一个人的行为取决于他的知识状况,这对于荷马的诗人们,就如同对于苏格拉底一样,是不言而喻的”<sup>[9](9)</sup>。整个中世纪的主流思想是强调知识服从于价值(信仰)。中世纪后期,处于边缘状态的异端分子开始质疑信仰与知识、科学与宗教之结合的可能性(如圣维克托的虔诚的神秘派)。到了文艺复兴时期,科学家开始小心翼翼地将信仰与科学区分开来,伽利略1613年12月13日在给弟子卡斯泰里的信与1615年3月和6月给库利斯契娜的信中写到:“圣经是为拯救灵魂而写的”,“关于自然的一切不应该从圣经的权威出发,

而必须从经验和论证开始。”<sup>[10](83)</sup>直到经典科学的体系即将建立,笛卡儿才在理论上将主体和客体二分开来,这种二分已经蕴涵了科学研究的“客观性”原则,即人是自然的冷静的旁观者。可以说,笛卡儿是“事实与价值二分”的始作俑者,“事实与价值二分”应该恰当地称为“笛卡儿问题”或“笛卡儿二分”。

其次,在现实的实践生活之中,事实与价值从来就不是无涉的。如果我们在法庭将“这辆车是黑色的”说成“这辆车是白色的”,我们就可能被指控为伪证罪。如果我们对着一个行人说“你是一条狗”,那么我们不可能只是用一个“假命题”就可以搪塞了它的伦理责任的。因为,在法庭上,在我们的生活实践中,存在着一个全称的价值语境(如“法庭上禁止说谎”),也正是这个价值语境使得我们常识中的事实命题常常是涉及价值的。

既然历史和常识都不能辩护元伦理学的这个教条,那么这个教条是否是不存在的呢?当然不是。其实,我们在历史的考察中已经暗示,这个教条与近代科学的兴起有关——事实上,它就存在于科学中:几乎所有的科学家都赞同,我们不应该在科学陈述中混迹价值色彩。这个教条在科学知识中通常被表述为“事实对价值的中立性”,即客观性原则。面对这个教条在科学中的有效性,我们可以提出这样一个问题:为什么同样一个命题,在科学史前史和生活实践中是涉及价值的,而在科学中就成了价值中立的呢?这个问题可以更明白地表述为:科学知识是如何“成为”价值无涉的?

在这里,我们首先要看到科学史前史和生活实践同科学活动存在着的差别。科学活动的显著特征是其客观性,其客观性原则的否定性表述是,“禁止在科学事实的探索中渗透价值倾向”。从“禁止”这个价值词中,我们看到,客观性本身就是一种价值准则。也就是说,科学知识的价值无涉正是通过一个特设的价值语境来实现的,而这个语境就是客观性原则。

我们已经看到,在常识中,涉及价值是事实命题的普遍形式,而科学知识的价值无涉是特意营造出来的一种“无价值”的乌托邦,是人工价值语境(禁止)对抗自然(常识)价值语境(应该)的结果,“科学的价值中立性”正是通过价值不中立的“客观性原则”来实现的。

既然科学知识的价值无涉是通过特设的价值语境来实现的,那么,科学知识之价值中立性也就失去了其普遍性,而事实与价值的二分也就不具有绝对

性。特设语境的“客观性原则”对科学知识之价值无涉的“保护”是脆弱的,当科学知识通过普及的方式还原到常识之中时,知识又将获得其涉及价值的特性。因此,人们日常生活对科学的理解总是带有价值色彩的。历史上,科学一直在与某些价值观念斗争着,先是宗教,后是反科学和伪科学,期间还夹杂着与政治权威的冲突。如果科学知识真的是价值无涉的,那么它怎么会同一种涉及价值的观念或行为发生矛盾呢?

需要指出的是,我们并不否认科学知识可以是价值中立的以及这种追求的恰当性,我们只是强调这种中立性得不到普遍的辩护,并且具有价值性的起源。

### 三、事实与价值的逻辑联系

指出事实与价值区分的非绝对性或事实对价值中立的非普遍性,并没有说明价值与事实是如何发生联系的,也就是说并没有“解决”“休谟问题”。尽管“休谟问题”与“事实与价值二分”问题并不等同,但对“休谟问题”的“解决”却可以导致“事实与价值二分”问题的不成立,因为事实与价值之间的联系将说明事实与价值绝对二分的不可可能。

关于对休谟价值论难题的解答,也许我们同样应该记住罗素评价认识论休谟问题的话:“重要的是揭明在一种完全属于或大体属于经验主义的哲学范围之内,是否存在对休谟问题的解答。”

休谟强调:“如果道德上的善恶区别是由那些判断的真伪得来的,那么不论在什么地方我们只要形成那些判断,就必然有善恶的区别发生。”休谟的意思是,如果能够从事实推出价值,那么这种推理就应该是普遍的和必然的。这正是休谟问题成立的条件,如果我们取消这种普遍的必然性,休谟问题就不会存在了。尽管休谟以经验主义者著称,但在事实与价值的逻辑关系问题上却持有理性主义的观点,即要求从事实到价值的逻辑关系具有必然性和普遍性。但是,这种普遍的必然性即使是在事实与事实之间的逻辑关系中也是不可能的,认识论“休谟问题”就已经表明,从事实(特称命题)到事实(全称命题)不存在必然性。根据逻辑实证主义的原则,关于综合命题的推理必然是偶然性推理,科学命题都是综合命题,因而科学推理也都是偶然性推理。

关于这种推理的偶然性,塞尔曾经有一个著名

的例证,我们这里也举一个在特定语境下从事产生价值的例子。(1)所有拥有孩子的男性都是父亲,(2)我想做父亲(并且我是男性),(3)我应该拥有孩子。在这个推理中,前提中并不包含价值词“应该”,而结论中却包含了“应该”。反驳者可能会说,前提中实际上已经隐含了价值判断“(1\*)所有想做父亲的男人应该拥有孩子”,但如果我们仔细分析(1\*)和(1)联合起来在推理中的作用时,我们会发现,两者必有其一多余的,因此(1\*)在上述推理中并不是必要的,尽管它也是充分的。也就是说,(1)合取(2)所作的推理与(1\*)合取(2)所作的推理是一种析取关系,它们可以并列成立。其实,虽然两种推理在效果上是一致的,但在形式上和结论有效性上却是有差别的。(1\*)和(2)是大前提和小前提的关系,它们所构成的推理是演绎推理,其结论具有必然性;而(1)和(2)并不是大前提和小前提的关系,因而它们所构成的推理也不是演绎推理,其结论的必然性并不能得到普遍的保证。(1)合取(2)推出(3)的非必然性可以由一个与(1)有着析取关系的前提来说明:因为“所有拥有孩子的男性都是父亲”并不意味着“所有父亲都是有孩子的男性”,所以前提“(i)某些没有孩子的男性也可以是父亲”并不与(1)矛盾;这样,“我想做父亲”也可以是“我未必应该拥有孩子”。但是,(i)与(1\*)却是矛盾的,因此(1\*)与(2)合取推理的必然性某种程度上是通过(1\*)对(i)的排斥来实现的。

更明白的说,事实与价值的连接具有偶然性和随意性,一个人完全可以这样决定“如果玫瑰今夜开放,我就应该爱她一辈子”。但这并不是说事实与价值没有逻辑联系,只要这种联系对这个人是一致的和连贯的,它就可以引导特殊的道德或价值推理。

我们还可以进一步展示事实与价值的逻辑关联。在事实-价值的混合推理中“A应该B”可以解析为“‘存在x’,‘x是A’蕴涵‘x应该B’”。在这种解析中,我们已经看到,“x是A”是一个事实命题,而“x应该B”是一个“价值命题”。这种普遍形式同样适应于“如果下雨了,我就应该收衣服”等。显然,“下雨”与“收衣服”的价值关系是偶然的,正如“玫瑰”与“红色”的事实关系是偶然的一样。

克服休谟难题还只是解决了“事实与价值二分”问题的一半(即从事实到价值的逻辑问题),还没有解决另一半问题(即从价值到事实的逻辑问题)。

思辨哲学在解决这个问题时,总是要涉及到“实践”问题。然而,笼统地用“实践”概念来解决这个

问题是不明智的。因此,我们需要进一步对实践的结构作出分析。在对亚里士多德三段论的分析中,我们已经区分了“应该”、“做”和“是”,这里,我们将把这种区分运用到实践结构的逻辑分析中。事实上,从主体的角度看,实践总是人的实践,而人的实践总是由动机出发的,动机在分析哲学那里可以用“应该”来表示。主体一旦产生动机,就会引导一种特定的行为,这种行为就是主体间性的表现,即主体与客体之间的相互作用,用分析哲学的观点看,就是“做”。任何行为都会产生一种特定的结果或后果,而这种后果被描述出来之后,就成为了分析哲学的“是”。因此,实践在经验主义或分析哲学传统那里,其逻辑结构是“应该-做-是”,用思辨哲学的语言来说就是“价值-行为-结果”。

从经验主义的立场看,从“应该”到“做”到“是”的逻辑过程是一个偶然性的过程。首先,从“应该”到“做”是一个偶然过程,例如,当一个学生说“我明天上午应该考好”时,根据自己的复习情况,他就可以有两种完全不同做法:(1)今晚再看一遍书,或(2)今晚好好休息。其次,“做”与“是”的联系也是偶然的,就这个学生而言,他考试结果也可以是完全不同的:(1)考得好,或(2)考得差。

另外,从纯粹逻辑的角度看,从价值到事实可以存在一个特殊的“归纳”过程。当两个价值命题在特殊语境中具有相关性时,归纳法是可以运用于其中的,例如,当一个人同时说“我应该去北京”、“我应该去参加这次会议”时,我们可以得出一个偶然的事实性结论,说话者“去北京是参加这次会议的”。当然,这种归纳也是不具有普遍性的。

关于逻辑推理,从更为根本的立场看,归纳法和演绎法都可以看作是价值语境中的推理活动:如果

追求必然真,那么应该使用演绎法;如果追求或然真,应该使用归纳法。这就是说,价值推理具有比形式推理更基本的逻辑地位,由此派生出来的观点或许可以称为“价值理性主义”。最后,循着价值理性主义的观点,我们要强调休谟价值论难题的解决对于其认识论难题之解决的意义:归纳或因果问题看作价值的结果。但是休谟在经验主义的范围内将这个问题信念化,就会遭到误解,因为经验主义一般认为“任何信念都不会根据理性”。其实,价值自身的运动规律可以克服这种误解:原始价值的产生具有逻辑上的任意性和对事实的先在性,但并非所有的信念都具有历史的合理性,有些信念会在历史的试错过程(这个过程包含了事实对价值转化的决定作用和对价值选择的限制作用)中被淘汰,而一个被历史选择的信念会在以后的过程中建构起一个新的事实性领域,因此,信念具有历史的实在性——价值经验主义常常看不到这一点,只有价值理性主义才能洞察到这一点。

#### 参考文献:

- [1] 罗素.西方哲学史(下卷)[M].北京:商务印书馆,1996.
- [2] 休谟.人性论[M].北京:商务印书馆,1991.
- [3] 休谟.人类理解研究[M].北京:商务印书馆,1995.
- [4] 休谟.道德原理探究[M].北京:中国社会科学出版社,1999.
- [5] 艾耶尔.休谟[M].北京:中国社会科学出版社,1986.
- [6] 艾耶尔.哲学中的变革[M].上海:上海译文出版社,1986.
- [7] 汪子嵩.希腊哲学史[M].北京:商务印书馆,1993.
- [8] 卢卡西维茨.亚里士多德的三段论[M].北京:商务印书馆,1991.
- [9] 策勒尔.古希腊哲学史纲[M].济南:山东人民出版社,1996.
- [10] 大昭正刚.科学的历史[M].北京:求实出版社,1983.

## On Hume's problem in axiology

YAN Qing-shan

(Department of Philosophy in Hunan Normal University, Changsha 410083, China)

**Abstract:** In meta-ethics, Hume's problem about the relationship between to be and ought to, usually dealing with the distinguish between facts and values, is regarded as an important tenet. Through logical observation, practice is analyzed into three links such as ought to, to do and to be, based on which, an approach to solute the Hume's problem is given as follows: the logical relationship between to be and ought to is chanceful and empirical instead of necessary and prior.

**Key words:** Hume's problem; practice; ought to; to do; to be

[编辑: 颜关明]