

前 言

我本打算将此书写成一部清晰简明而又有可读性的伦理学导论，使之能让初学者尽可能直接把握到这一学科的基本问题。因此，我将原已准备的材料减少到最初篇幅的一半左右，并省略了原有的绝大部分证明程序，对一些次要的反对意见和其它一些辩护亦略而不论，而对于这些内容，那些较为谨慎的哲学家们则往往容易给予很大的篇幅，再三地加以论述。尽管我以为本书所勾勒的探讨伦理学的方式一般来看还是卓有成效的，但读者对我持有异议，要比对我的不理解更让我宽慰。在本书中，也和和其它哲学著作中一样，差不多每一段落都需要一些证明，但要在每一场合都提供这种证明，就会使读者很难把握我的主要论点。因之，我力图自始至终采用一种尽可能明确的观点，因为我相信，讨论本书中所提出的各种要旨，比保全我自己免受批评更为重要。

就我的设想而论，伦理学乃是对道德语言的一种逻辑研究。一般说来，如果一个人熟悉一些较为简单的逻辑，就更容易理解那种非常复杂的道德术语的逻辑。但因为许多哲学初学者由于某种原因而不得不在毫不熟悉这些简单逻辑的情况下学习伦理学，所以我并没有把这种假设看成是理所当然的事情。倘若某位读者是在以前毫无哲学阅读经历的情况下来探讨本书的，我希望，如果他遵循下述简单规则，他就会发现本书是可以理解的。该规则是：对他觉得困难的地方先省略过去，坚持读下去，过后再反过来阅读这些困难的部分。为了有益于那些可能感到兴趣的读者，我在本书中粗略地提到了一些为人们所熟悉的“伦理学理论类型”，也提到

了一些最为著名的伦理学作家们的作品。但读者即使忽略了这些内容，也不会错过我论点的任何本质性方面。我首先花了一节的篇幅来讨论“祈使语气”，这是因为，在我看来这个问题是最基本的。但是，由于这一问题也许又是最困难的，故在本书第二部分，我并未把第一部分的论证视为理所当然的事情。因此，任何一位读者若想将这两部分倒过来看，都尽管这样做好了。

我有意回避涉及那些道德心理学问题，特别是不去触及人们通常所称作的“意志自由”问题。在绝大多数伦理学导论中，这个问题都占有一席之地，它也是亚里士多德常常称之为意志随意 (*Akrasia*) 的问题。尽管这个问题应该予以更多的讨论，我也只能在本书中附带地提及。^{*}这并非因为我认为这些问题不很重要，也不是因为我对这些问题无话可说，而只是因为：它们毋宁是道德心理学的语言问题，而非道德本身的语言问题。

首先，我得感谢波利奥尔学院的院长及诸位学者，因为他们的慷慨大度，给我提供了宝贵的时间，使我从 1950 年至 1951 年间摆脱了各种教学义务，没有他们的这种慷慨扶携，本书的工作永远也无法完成。其次，我必须感谢“T. H. 格林道德哲学奖”的评委们：H. J. 白顿教授、G. 赖尔教授和 P. H. 诺维尔 - 史密斯先生，对我的参赛论文提出了许多有帮助的评论，本书的第一部分就是这篇论文的缩略。再次，我还得对牛津和其它地方的诸多朋友们表示谢意，在和他们的讨论过程中，我学到了我在本书中所陈述的绝大部分东西。比如说，我从 J. O. 厄姆逊先生那里就获益匪浅，这一点是显而易见的。我还要特别感谢 D. 米切尔先生、H. L. A. 哈特教授、A. J. 艾耶尔教授和 A. E. 丹肯 - 琼斯教授，他们阅读了我的部

继本书后，黑尔教授在其第二部重要伦理学著作《自由与理性》 (*Freedom and Reason*, 1963) 中集中探讨了这一问题，可资参阅。——译者

分或全部打印稿，帮我矫正了一些严重错误——本书可能还留有这样一些错误，为此，我得请诸位原谅。丹肯·琼斯教授给亚里士多德研究联合会提供的论文《真理与命令》发表太迟，使我无法在本书中作出评论，埃弗雷特·霍尔教授的《什么是价值》一书亦复如此，该书在一个更为雄心勃勃的范围里，考察了本书的主题。有关霍尔教授观点的评论，我只得让读者去参阅我即将在《心灵》杂志上发表的有关评论。我还得感谢 B.F. 麦克金勒斯先生，他帮助我编制了本书的索引。最后，万一本书的仓促简陋导致了在处理那些仍然健在和已经仙逝的哲学家们的作品时有教条武断之嫌，或对他们的学说有不公正之处的话，我必须坦白承认，我从我可能持有异议的那些著作家们那里所学到的东西，和我从我赞同的那些著作家们那里所学到的东西难分伯仲。

我谨以本书关于道德语言的研究奉献给那些善良的男人们和女人们，尤其是我的爱妻。如若没有他们提供的各种经验，道德学家也就只有空费神思了。

R. M 黑尔

于波利奥尔学院，1952年。

再 版 序 言

在本书第二版中，我作了一些轻微改动，而未对原文作大刀阔斧的改写。倘若我再有机会重写本书，我会把它写成一部面貌不同的新作，因为我现在对那些存有误解和使读者误解的问题有了新的认识。不过，尽管我的观点某些细节已有改变，但在我认为基本的方面并无变化。我最衷心地感谢那些通过评论我的各种论点来帮助我廓清这些问题的人们。关于我现在的观点，我必须请读者参阅我的另一部新作，它是本书的继续，我希望这部新作能于近期间世。*

R. M. 黑尔

于波利奥尔学院，1960年。

* 黑尔教授这里所指的新作，即是他于1963年发表的《自由与理性》一书。——译者

第一部分 祈使语气

“德性是一种支配我们选择的气质。”

—— 亚里士多德《尼可马
克伦理学》1106^b 36

一、规定语言

1.1 如果我们问某人的道德原则是什么，我们最有把握作出正确回答的方式，是研究他的所作所为。当然，他可以在他的谈话中主张各种原则，而在行动中又完全无视它们；但当他了解到与某一境况相关的全部事实、并面对行为的各种选择性方式和对“我将做什么？”这一问题的各种选择性答案之间作出选择或决定时，他实际所相信的行为原则就会显现出来。行为之所以能以独特的方式展示道德原则，其原因正在于，道德原则的作用就是指导行为。道德语言是一种规定语言。这即是使伦理学值得研究的缘由所在：因为“我应做什么？”这一问题，是一个我们无法回避太久的问題。尽管行为问题有时并不及填字谜游戏那么妙趣横生，但行为问题必须得以解决这一点也与填字谜游戏不同。我们不能等待下回分解，因为下回讨论的问题也有赖于这些问题的解决。因之，在行为问题日益复杂而令人烦恼的这个世界里，存在着一种对我们据以提出并解答这些问题的语言进行理解的巨大需要。因为有关我们道德语言的混乱，不仅导致理论上的混乱，而且也会导致不必要的实践中的困惑。

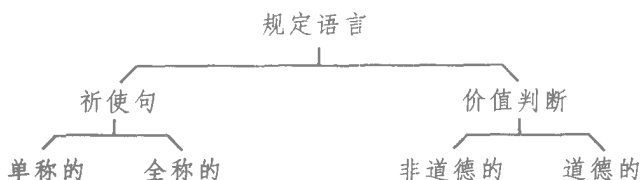
一种业已过时但却依然有用的研究方式是种加属差；如果道德语言属于“规定语言”一类，倘若我们先把规定语言与其它类语言，然后将道德语言与其它类规定语言相互比较和对照一下，那么，我们就很易于理解道德语言的本性。简言之，这即是本书的计划。我将从简单到复杂，先论及最简单的规定语言形式，即通常的祈使句。。道德语言的研究者对这类语句的逻辑行为颇有兴趣，因为尽管它比较简单，但它却以一种易于识别的形式，提出了许多困扰伦理学理论的问题。因此，尽管把道德语言“还原”为祈使句并非我的目的之一，但祈使句的研究却是伦理学研究迄今为止最好的开篇。假如读者不能马上明白本书前面部分的讨论与伦理学的相关性，我得要求他不必心急。忽略本书第一部分所阐述的原则，乃是伦理学中许多最隐秘有害的混乱之源。

我将从单称祈使句入手，进而到全称祈使句或普遍原则。对这些语句或原则的讨论、以及对如何逐步取用或反驳它们这一问题的讨论，将使我有机会来描述教与学的程序，描述我们出于这些目的而使用的语言逻辑。因为道德语言最重要的效用之一就在于道德教导，故尔，这种讨论与伦理学的相关性将是显而易见的。

然后，我将继续讨论一种规定语言，这种规定语言与道德语言的关系比简单祈使句与道德语言的关系更为接近。这就是非道德价值判断语言——所有那些包含着像“应当”、“正当”、“善”这类词但不是道德判断的语句。我将试图确立这样一些语句所展示的许多特点，这些特点已使得伦理学研究者烦恼不堪——我们能在多大程度上合理地理解这些特点，也就能在多大程度上阐明伦理学本身的问题。我还将依次探讨“善”和“应当”这两个最为典型的道德词，先探讨它们的非道德用法，然后讨论其道德用法；并希望在这两种情形中都能表明这些用法具有许多共同的特点。在结论中，我将通过建立一种逻辑模式，把道德语境和非道德语境中的

“应当”和“善”的逻辑与祈使句的逻辑联系起来，在这种逻辑模式中，人工概念可以在某种程度上取代日常语言中的价值词，人们是依照一种修正过的祈使语气来定义人工概念的。对于这种逻辑模式，人们大可不必过于严肃对待，我只是把它当作前面讨论的内容非常简略的图式来看的，它本身包含着我必须论述的实质内容。

因此，可以将我所提出的规定语言分类表述如次：



这种分类只是粗略的，在本书中我将逐步使它更精确一些。比如说，读者将会看到，日常语言中的所谓“全称祈使句”就不是严格意义上的全称语句。我也并不以为这种分类已经穷尽所有规定语言的种类，例如，单称祈使句和非道德的价值判断就有许多不同的类型，而且，除了单称祈使句和全称祈使句之外，还有其它类型的祈使句。但这种分类已足以让我们着手研究并说明本书的计划。

1.2. 有时候，一些基础语法书的作者们根据语句所表达的陈述、命令或疑问，将语句划分为陈述句、命令句或疑问句。对于逻辑学家来说，这种划分既不够透彻，也不够严格。比如说，逻辑学家们就花费了大量精力力图表明：在陈述语气中，各种语句可能有颇为不同的逻辑特征；把这些语句统统归类于“陈述句”，会让我们忽略它们之间的一些重要区别，从而可能导致严重错误。在本书的后一部分，我们将会明白，那种表达价值判断的陈述句，在逻辑上是如何以一种完全不同于日常陈述句的方式来起作用的。

同样，祈使句也是一种混合语句。一些语法学家在其著作中的相同部分是把“如若我在格兰彻斯特的话！”这类语句作为祈使

句来处理的。即使我们撇开这类句子不说，在各种严格意义上的祈使语气的语句中，我们依旧有许多不同的表达（utterance）。诸如军事命令（在阅兵场或其它场合）、建筑师的工程设计书、煎蛋卷和真空吸尘器的使用指南，各种忠告、要求、恳求，以及其它不胜枚举的语句类型，它们的许多功能彼此间都相互重叠。这些不同类型的语句之间的区别，可能会给一位细心的逻辑学家提供在哲学杂志上大作文章的素材，但要做这种性质的工作，还必须大胆才行。因此，我将依照语法学家们的做法，用“命令”这一单称语词来概括语句用祈使语气表达的所有这些类型的东西，而在命令式这一类中，我只作一些很宽泛的划分。我采取这种程序的理由是，我希望引起读者对所有或几乎所有这种类型的语句都共有的特点产生兴趣，读者对这类语句之间的区别无疑是足够熟悉的。基于同样的理由，我将用“陈述”这个词概括由各种典型陈述句所表达的一切，倘若有这种语句的话。这就是说，我将在像“关上门！”这样的语句与“你将要关上门”这样的语句之间作一个对照。

人们很难否认陈述与命令之间存在一种差别，但更难说出这种差别究竟是什么。它不单是一种语法形式的差别，因为，如果我们不得不去研究一种新发现的语言，我们就应该能够识别（identify）那些分别用来表达陈述和命令的语法形式，而且应该把这些形式称之为“陈述的”和“祈使的”（假如这种语言是以一种使该区区分有效的方式来建构起来的话）。这种区分存在于不同语言形式所传达的各种意义之间。人们用这两种语句谈论同一主题（subject-matter），但谈论的方式有所不同。“你将要关上门”与“关上门！”这两个语句所说的，都是指你在即近的将来去关门，但它们对此意的所说所云却大相径庭。一陈述句被用来告诉某人某事是事实，而一祈使句却不然——它被用来告诉某人去使某事成为事实。

1.3. 关于人们所主张的或可能会主张的有关祈使句具有意义

的方式的理论，是很值得道德哲学家们去考察一番的。道德学家们提出了一种非常引人注目的关于道德评价的相似的理论。这种理论表明，在两种语句之间，可能有某种重要的逻辑相似性。让我们先考察一下两种理论，它们与我将在后面称之为“自然主义的”伦理理论类型相似（5.3）。这两种理论都试图把祈使句“还原”为陈述句。第一种理论通过把祈使句描述为表达说话者心灵的陈述来进行这种还原。该理论认为，正如“A是正当的”意味着“我赞同A”，一样，我们也可以认为，“关上门”同样意味着“我要你去关上门”。在口语层次上这样说无伤大雅，但在哲学上却很容易引起误解。它会产生这样一种后果：如果我说“关上门”而你却（对同一个人）说：“别关门”而我们之间不发生矛盾。这种情况是荒唐的。支持这种理论的人可能会说，尽管没有矛盾，但却有一种愿望上的分歧，而这也足以说明我们的这种感觉：这两个语句彼此间多少有些互不相容（这种“不”具有在“你将不去关门”这个语句中的“不”同样的功能）。但是，这里仍存在困难之处：“关上门！”这个句子似乎是关于关门的事，而不是关于说话者的心灵状态；这如同煎蛋卷的指导（“拿四个鸡蛋……”）是关于煎蛋卷所需鸡蛋的指导，而不是对比顿女士[煎蛋卷时]的心灵之反省分析一样。说“关上门”与“我要你去关门”意思相同，正如说“你将要关上门”与“我相信你将要关上门”两者的意思相同一样。在这两种情形中，把一种关于关门的评论描绘为一种关于我心灵中打算去做的事情之评论，似乎是令人感到奇怪的。但事实上，“相信”或“要求”这两个词都不能作这种解释。“我相信你将去关门”并不是一种关于我的心灵的陈述（除非用一种高度比喻的方式），而是一种关于你关门的试探性陈述，是对于“你将要关上门”的一种更为不确定的说法。同样，“我要求你去关门”也不是一种关于我的心灵的陈述，而是“关上门”这一祈使句的有礼貌的表达方式。除非我们理解了“你将要关

关门”的逻辑，否则就无法理解“我相信你将要关门”的逻辑；同样，除非我们理解了“关上门”，否则就不能理解“我要求你去关门”。因此，这种理论并没有说明任何问题，而与其平行的伦理学理论也同样如此；因为“我赞同 A”仅仅是说“A 是正当的”一种更为复杂和迂回的方式。通过上述观察便可证实：这种表达方式不是一种我具有某种可认知的感觉或经常发生的心灵构架的陈述，而是一种价值判断。倘若我问：“我赞同 A 吗？”我的回答就是一种道德决定，而并非一种对可反省事实的观察。“我赞同 A”对于某个并不理解“A 是正当的”人来说是无法理解的，而作为一种解释则比原来的句子更难于理解。^①

1.4. 我想考察的第二种把祈使句还原为陈述句的尝试是由 H.G. 波耐特博士 (Dr. H. G. Bohnert) 所提出来的。^② 我希望能够将这种颇有意义的见解 (不带偏见地) 以下述陈述来加以概括。这个陈述即：语句“关上门！”与语句“或者你将去关门，或者 x 将要发生” (x 对于被告知者来说是某种坏事情。) 的意义相同。有一种相似的理论这样主张：它 (该语句) 所表示的意思与“如果你不关门， x 将会发生”的意思相同。这种理论与那种使“A 是正当的”和“A 是有益于 y 的”相互等同的伦理学理论是一致的。在这里， y 一般被认作是好事情，比如说快乐或避免痛苦。稍后我们将会看到，价值表达往往获得——由于用来衡量它们的标准固定不变——某种描述的力量。因此，在一个明显以功利主义为标准的社会里，如果我们说“公共医疗事业做了大量有益的事”，大家都会明白，我们的意思是说公共医疗事业防止了大量的痛苦、忧愁等等。同样，就具有高度“假设性”的祈使句来说 (3.2)，波耐特的分析似

^① “*obscurum per obscurius*”为拉丁文，其意为“解释得比原来更难懂”。——译者

^② 《命令的符号学特性》见《科学哲学》杂志 1945 年 Xii, 第 302 页。

乎可以成立，因为我们很快就会认识到，人们用祈使句所指向的要么是实现某种目的，要么是防止某种趋于发生的结果。用他自己的例子来说，在一所燃烧着的房子里说“跑！”其意图多少类似于说“你要么快跑，要么就被烧死”。但是，这种意指的目的并不那么容易为人们认识到（祈使句只是在很小的范围内才是“假设的”，或者根本不是“假设的”），在此情况下，根据上述分析，听者很可能对说话者想在“要么”这个词后面添加的东西莫名其妙。人们很难明白，像“请告诉你父亲我打过电话”这样的语句，又如何按照波耐特的理论来加以分析？当然，人们总是可以用“要么某种坏事情将会发生”这样的句子来终止这种分析。但是，这种便宜只有通过把一个规定词加进分析之中才能获得，因为“坏的”是一个价值词，因而是规定性的。同样，伦理学目的论把“正当”解释为“有益于 Z 的”这里的“Z”，是一种价值词，诸如“满足”或“幸福”之类，这也只是给这些理论本身增加分析此类价值词的困难而已。

把祈使句还原为陈述句颇有诱惑力，且与那种以所谓“自然主义的”方式来分析价值词的诱惑力具有同一来源。这就是人们关于陈述句的那种感觉，即，被认为是唯一的那种“严格的”陈述句是不容怀疑的，而其它语句则恰恰相反。因此，为了使其它语句也无可怀疑，就需表明它们是真正的陈述句。当所谓意义的“证实主义”理论普遍流行时，人们的上述感觉更加深了。证实主义理论在其本身的范围内是一种卓有成效的理论。粗略地说，这种理论主张，若某一语句为真，则必定存在某种与之相应的事实，否则它就没有意义。现在，这种理论是对于某类语句（典型的陈述句）获得意义方式的解释理论中颇有前途的一种。显而易见，如果我们宣称某一语句表达了一种事实陈述，而我们不了解当该语句为真时的实际情况可能如何，那么，这一语句（对我们来说）就是无意义的。就陈述事实来说，这种意义标准是有效的，但倘若我们不加区

别地把这种标准运用于各种并不表达事实陈述的语句时，就会招致麻烦。祈使句不符合这种标准，那些表达道德判断的语句也可能不符合这种标准。但这仅仅表明，它们不能在这一标准规定的意义上表达陈述，而这一意义可能是一种较正常用法的意义更为狭窄的意义。所以，这并不意味着它们是无意义的，或者甚至也不意味着它们的意义具有一种任何逻辑规则都无法适合其应用的特点。^①

1.5. 那种对于唯有“严格意义上的陈述句”才不容怀疑的感觉居然可以（令人惊奇地）经受住了这样一个发现，即：我们日常语言中的许多完全有意义的语句并不能还原为陈述句。这种感觉之所以保存下来，在于这样一个假设：我们所发现的这些语句的任何意义都必然地在逻辑上处在低于陈述句的地位。该假设已经导致像 A. J. 艾耶尔教授这样的一些哲学家们在将其极有价值的研究扩展到阐述道德判断之本性的过程中，做出了一些无关紧要却又引起许多不必要的抗议风潮的评论。^② 艾耶尔的理论实质是：道德判断在日常生活中发挥作用的方式是不同于陈述语句的；他的证实标准提供了划分这种区别的依据。但是，由于其陈述观点的方式，由于他把道德判断与其它那些（完全不同的）按照证实标准不属于陈述句类型的语句等同起来，从而引起了一场至今尚未平息下来的混乱。由于对祈使句的处理方式相似，所有这些争论都密切平行——似乎与艾耶尔站在同一条战线上的作者关于祈使句的看法都为同一类型，如同他们对道德判断的看法也同样如此一般。假定我们认识到了祈使句不同于典型陈述句这一明显事实，进而

见拙文《祈使句》，载《心灵》，lviii（1949年），21。在这里，我使用了该文中的—些材料。

请特别参见《语言、真理与逻辑》，第二版，第108—109页。另见《论道德判断的分析》载《哲学论文集》第231页以后，这是一篇稍后的、而又更有分量的阐述。

言之，假定我们只是把典型陈述句视为无可怀疑的；那么，我们就会很自然地说：“祈使句并不陈述任何事情，它们只表达愿望”。正如我所考察的第一种理论那样，在口语范围内，说祈使句表达愿望乃是平常的；如果某人说：“把我的名字从这上面删掉”。那么，我们确乎可以说他所表达的是一种将其名字从这上面删掉的愿望。但尽管如此，“表达”这个词的极端暧昧性可能会带来哲学上的混乱。如果我们谈到表达陈述、意见、信念、数学关系等等，而且假如我们只是在这些意义中的一种意义上来使用表达这个词，那么，尽管这种理论告诉我们的东西寥寥无几，也无妨碍。然而不幸的是，人们也把这个词用于不同于这些意义的方面，而且，艾耶尔（在谈到道德判断时）还把“表明”（*evince*）这个词作为表达一词的近似同义语来使用，这就很危险了。我们可以说艺术家、作曲家和诗人们表达着他们自己的感情和我们的感情；也可以说诅咒表达着愤怒，而在舞台上跳舞则表达着欢乐。因之，说祈使句表达愿望可能使粗心大意的人设想我们在使用某一祈使句时发生的事情是：我们内心涌动一种渴望，当压力大得无法忍受时，便通过说一句祈使句来给这种渴望制造一个发泄渠道。当我们把这种解释应用到像“给门装上撞锁和塑料把手”这样的语句中时，就显得不真实可信了。况且，价值判断似乎也不符合这种证实标准，在某种意义上，价值判断确实像祈使句那样具有规定性，而且没有我们所说的那类问题。在口语范围内，说“A是善的”这一语句是被用来表达对A的赞同，这完全无可厚非（《简明牛津英语辞典》上说：“赞同：……即宣布……为善”）；但如果我们以为所表达的这种赞同是我们内心的一种特别热烈的感情，就会在哲学上导致误解。如果地方政府的长官通过指派其下级写信给我，表达他对我的城市计划的赞同，信中说：“长官赞同你的计划”，或者说：“长官认为你的计划是最好的一个计划”，这时候，我总不至于去雇用一位私人侦探

去观察这位长官的情绪表征，以证实其部下的信函吧。在这种情况下，他让部下给我写这封信也就是赞同我的计划。

1.6. 就单称祈使句来说，不存在任何可与表示“态度”的那种价值判断之赞同论相类似的东西。^① 但关于全称祈使句却有可能建立这样一种理论。假如某人说：“不要对人落井下石”，我们就会很自然地说，他表达的是关于落井下石之行为的一种态度。要准确地定义这种态度或建立一种认识该态度的标准是极端困难的，正如我们很难准确地说道德赞同相对于其它类型的赞同而言是什么一样。要刻画由全称祈使句所表示的态度之特征，唯一可靠的方式是说“人们不应该（或应该）做某事”；而要刻画由一道德判断所表示的态度之特征，唯一可靠的方式则是说“做某事是错误的（或正当的）”。对某一确定的实践持一种“道德赞同”态度即是具有一种在适当时机认为该实践是正当的气质倾向；或者说，如果“认为”本身是一个倾向性的词，那么，这种道德赞同态度就是认为该实践是正当的；而我们认为其正当的想法，可能是由我们的行为以某些方式泄露或展示出来的。行为主义者可能会说是由我们的行动以某种方式构成的（首先，当时机来临之际，我们便做出这种行动；然后说它们是正当的，继而又用别的方式来赞许这些行为；如此等等）。但在所有这些情况下，当某人认为某一类型的行为是正当的时候，他究竟在想什么？对此我们是无法解释的。同样，如果我们说：“不要对某人落井下石”表示了要人们不应该打他之类的态度（或者说，这句话表示了憎恶打人的态度或对于打人的一种“反态度”）那么对于某个并不理解我们正在解释的语句的人我们原本就不应该对他说任何可以理解的事情。

我想强调的是，我并不是企图反驳这些理论。它们都具有这

例如，我们可以参见 C.L. 史蒂文森的《伦理学与语言》一书。

样一种特征，即：如果用日常语词来说，就它们的主要论点来看，它们所谈的并没有什么可以反对的地方。但是，当我们试图理解它们是如何解释那些致使它们苦恼的哲学困惑时，我们不得不把它们解释为是不可信的；或者发觉它们只不过是正在用一种更为复杂的方式解决这些相同的问题而已。。包含着“赞同”这一术语的语句是如此难以分析，以至于用这种概念去解释道德判断的意义已不合常情。因为在我们知道“赞同”这个词以前，我们早已学会了道德赞同；同样，用愿望或者别的感情或态度来解释祈使语气的意义，也可能有悖常理。因为在我们知道“愿望”、“欲望”、“憎恶”等比较复杂的概念之前，我们早已学会了如何对各种命令作出反应，又如何去使用各种命令。

1.7. 现在，我们必须考察另一类理论，这些理论是与我们刚才考察的那一类理论同时提出来的。其主张是，道德判断或祈使句在语言中的功能（此类理论常常将这两者等同起来），是在因果意义上影响听者行为或情绪的。R. 卡尔纳普教授就写道：

“实际上，价值陈述不外乎是以一种使人误解的语法形式提出的命令。它可以影响人们的行动，这些影响可能与我们的愿望相符或不符；但它既不为真，也不为假。”^①

艾耶尔教授也写道：

“伦理学语词不仅仅是用来表达感情。它们还适合于引发感情，因而也适合于刺激行动。的确，它们中的一些被人们以这样一种方式给予它们所在的语句以命令的效果。”^②

在更近时期，史蒂文森教授也精心论证了这种观点。^③ 在此，我们

① 《哲学与逻辑句法》第 24 页。

② 《语言、真理与逻辑》第二版第 108 页。

③ 见《伦理学与语言》，特别是第 21 页。

又遇到这样一种理论，它在口语层次上可能无伤大雅，但由于它把使用命令或道德判断的过程等同于其它在事实上明显不同的过程，因而产生了一些哲学错误。

确实，如果一个人诚实忠厚，那么他在使用祈使句时，他的意图是想让其祈使句所指涉的那个人去做某事（即他命令该人去做某事）。就命令而言，这一点确为诚实的检验标准，正如只有当说话者相信某一陈述时我们才能认为该陈述是诚实的一样。而且，正像我们稍后将要看到的那样，对于诚实地赞成由某个其他的人所给出的命令或他所作出的陈述，也可采用类似的标准。但这些理论并不是这个意思，而是认为：一种命令的功能是对听者产生因果性影响，或者是要他去做某事，而这样说可能会使人产生误解。在日常说法中，说我们使用一种命令的意图是要某人去做某事并无妨害；但从哲学上说，却必须做一种重要的区分。从逻辑上说，吩咐某人去做某事的过程与使他去做某事的过程是完全不同的。^① 我们可以通过考察陈述情形中一种类似的情况来说明这种区别。告诉某人某事是事实，这在逻辑上不同于使他（或试图使他）相信它。在告诉某人某事是事实之后，如果不相信我们所说的，我们就可以着手以一种完全不同的过程试图使他相信这一点（试图说服他或使他相信我们所说的是真的）。任何人在试图解释陈述句的功能时，都不会说他们是企图说服某人，使他相信某事是事实。所以同样无任何理由说命令是企图说服某人或使某人去做某事。在这里，我们也是先吩咐某人去做某事，然后，如果他不打算去做我们所说的事情，我们就可以着手另一完全不同的过程试

关于这一问题，我有更详细的论述。见拙作《论意志自由》，载《亚里士多德联合会会刊》（增刊）卷 xxv（1951 年），第 201 页。在本节和第 10.3 节中，我援用了该文中的某些材料。

图使他去这样做这件事。因此，我们前面已经引述过的“给门装上撞锁和塑料把手”这一操作指南，并非想刺激木工去行动，因为我们可以使用别的方法来刺激他。

对于道德哲学来说，这种区别非常重要，因为事实上，这种认为道德判断之功能是说服的提议，导致了一种把道德判断之功能与宣传之功能区别开来的困难。^① 因为我想使人们注意命令与道德判断的某些相似性，并把这两者都划归为规定语句，所以我尤其要求我自己避免把这两者中的任何一种与宣传混淆起来。如同经常出现在哲学中的情况那样，在这里，我们也混淆了两种区别。第一种区别是陈述语言与规定语言之间的区别。第二种区别是告诉某人某事与使他相信或做别人告诉他的某事之间的区别。只要我们稍加考虑就会清楚，这两种区别既殊为不同，又相互重叠。因为我们可以告诉某人某事是事实，或者吩咐某人去做某事，在这里，不存在任何说服（或影响、或引诱、或促使）的企图。如果这个人不想同意我们所告诉他的事情，那么我们就可能诉诸夸张巧辩、宣传鼓动、额外编造事实、心理诡计、恐吓威胁、贿赂、折磨、冷嘲热讽、许诺保护、以及各种各样的其它权宜之计。所有这些都是引诱或促使他去做某事的方式，前四种也是促使他相信某事的方式，其中没有一种是告诉他某事的方式，尽管那些运用语言的方式也许告诉了他各种事情。倘若我们把这些方式视为引诱或说服的权宜之计，则这些方式成功与否就只能通过它们的效果来加以判断了，亦即通过看此人是否相信或者是否做我们正力图促使他相信或促使他去做的事，来判断这些方式是否成功。至于用来说服他的手段是公道的，还是污秽的，这无关宏旨，只要这些手段能说服他就行。因此，当某一个人意识到别人正在试图说服自己时，他对这一意识

参 见 C. L. 史蒂文森：《伦理学与语言》，第十一章。