

# 资产阶级哲学资料选辑

第十八辑

(内部读物)



# 資產階級哲學資料選輯

## 第十八輯

~~~~~  
本書是供內部參考用的，隨  
章引用時務請核對原文，并  
在註明出處時用原著版本  
~~~~~

資產階級哲學資料選輯

第十八輯

《哲學研究》編輯部編

\*

上海人民出版社出版

(上海紹興路54號)

1966年2月第1版

1966年2月上海第1次印刷

統一書號：2074·330 定價：1.15元

## 編者說明

本書是《資產階級哲學資料選輯》第十八輯，選的是劉易士和莫里斯的一些著作。

克萊倫斯·歐文·劉易士(Clarence Irving Lewis, 1883—)，是美國哈佛大學哲學教授，邏輯學家和實用主義哲學家。他自稱他的學說為“概念論的實用主義”。

查理·威廉·莫里斯(Charles William Morris, 1901—)，也是美國的邏輯學家和資產階級哲學家，曾就學於芝加哥，後任芝加哥大學教授，現任美國佛羅里達大學教授。他特別受實用主義者米德和邏輯實證主義者卡爾納普等人的影響，企圖把實用主義和邏輯實證主義結合起來，并把這樣結合成的哲學叫做“科學的經驗主義”。莫里斯更以倡導所謂“指號學”(Semiotic)聞名，“指號學”包括“語形學”(Syntactics)、“語義學”(Semantics)和“語用學”(Pragmatics)，也就是想把實用主義和邏輯實證主義熔為一爐這種企圖的表現。

劉易士的著作，這裡只選譯了他的主要哲學作品《心靈與世界秩序》及《關於知識和評價的一個分析》兩書的序和引論，以見其觀點之一斑。莫里斯的著作，這裡全文譯出了他的《邏輯實證主義、實用主義和科學的經驗主義》這本論文集，和收入《統一科學國際百科全書》中的《指號理論的基礎》這一作品和《科學的經驗主義》一文；《指號、語言和行為》一書是莫里斯的主要著作，因篇幅較多，這裡只選譯了其中較重要的若干章節。此外，其《開放的自我》一書，另輯(第十七輯)印行。

莫里斯的著作中有許多術語，目前尚無通行譯法，在本書中雖曾力求加以統一，也恐尚有疏漏以致仍有不一致處，而與其他譯本(如

收入这套资料第十一辑的杜威、班特里：《认知与所知》一书中有关章节的中译文以及第十七辑莫里斯：《开放自我》的中译文）的译法则颇多不同，并未强求一律，但已注明原文以便对照。

本书是内部发行书籍，公开引用译文时务请查对原书并用原书页码。

本书编辑和翻译等方面，可能存在不少缺点，敬请读者指正。

《哲学研究》编辑部

1965年8月

EL73/11

# 目 录

(一)克萊伦斯·欧文·刘易士:心灵与世界秩序(选译)	
序	1
第一章 引論 泛論一般哲学,专論形而上学。哲学的固有方法	4
(二)克萊伦斯·欧文·刘易士:关于知識和评价的一个分析(选译)	
序	25
引論	30
第一章 知識、行动和评价	30
第二章 知識、經驗和意义	50
(三)查理·莫里斯:邏輯实証主义、实用主义和科学的經驗主义	
序	59
I. 科学的哲学和哲学的科学	63
II. 实用主义与邏輯实証主义关于意义的概念	78
III. 实用主义与形而上学	86
IV. 科学的經驗主义内部形式科学与經驗科学的关系	103
V. 指号学与科学的經驗主义	112
1. 經驗主义历史摘要	112
2. 指号学,关于指号的科学	120
3. 科学的經驗主义	123
4. 結論	127
(四)查理·莫里斯:指号理論的基础	
I. 引論	129
1. 指号学与科学	129
II. 指号过程与指号学	132
2. 指号的性质	132
3. 指号过程的方面和层次	135

4. 語言 .....	139
III. 語形学 .....	143
5. 关于語言的形式概念 .....	143
6. 語言的結構 .....	146
IV. 語义学 .....	152
7. 指导过程的語义方面 .....	152
8. 語言的和非語言的結構 .....	157
V. 語用学 .....	161
9. 指导过程的語用方面 .....	161
10. 指导过程中个人的和社会的因素 .....	165
11. 关于指导的实用主义的用法和誤用 .....	169
VI. 指导学的統一性 .....	174
12. 意义 .....	174
13. 共相和普遍性 .....	179
14. 关于指导的諸科学的相互关系 .....	183
VII. 問題与应用 .....	186
15. 关于指导的諸科学的統一 .....	186
16. 指导学作为諸科学的工具科学 .....	188
17. 指导学在人文科学方面的含义 .....	189
精选书目录 .....	191
主要譯名表 .....	192
<b>(五) 查理·莫里斯: 科学的經驗主义</b>	
I. 科学中的方法 .....	195
II. 科学方法的概括 .....	197
III. 科学經驗主义的观点 .....	200
IV. 科学和实践 .....	203
V. 科学的經驗主义和百科全书主义 .....	205
<b>(六) 查理·莫里斯: 指导、語言和行为 (选譯)</b>	
第一章 指导和行为 .....	207
二、初步的对指导-行为的抽象 .....	207
三、更精确地确定指导行为 .....	210
六、指导学的基本术语 .....	213

七、术语的扩充 .....	217
第三章 意謂的方式 .....	222
一、問題的說明 .....	222
二、意謂方式的来源 .....	224
三、区别各种意謂方式的行为标准 .....	226
四、表现、感情和用法 .....	229
六、指句 .....	231
七、定位指号、指謂指号和指謂語句 .....	235
八、评价指号和评价指句 .....	238
九、规定指号和规定指句 .....	243
十、形式指号和形式指句 .....	246
十一、各种意謂方式的相互关系 .....	248
第四章 指号的恰当性、真实性和可靠性 .....	252
一、关于指号用法的意义 .....	252
二、四种主要的指号用法 .....	255
第五章 論域的类型 .....	258
一、分类的根据 .....	258



## 序

在精确邏輯的領域及其在数学上的应用中，先已开始了种种研究，本书中所呈述的思想即由这些研究产生。数学和精确科学对有关知識的思想之間存在着的历史联系，无需乎強調說明：从柏拉图到现在，一切主要的認識論理論，都是受当时的数学观所主宰，或在其观点下表述出来的。这种联系的理由也无需乎远求；在一切人类事务中，数学最明白地显示出确实性和精密性来。如果我们找出这种理想性的基础，則認識論的關鍵概念便可以揭露出来。因此，理論数学中每一种大的发现，和数学观的方式中每一种根本变化，或迟或早，总会把它的结果表现在認識論中。凡曾追踪过近二十余年来邏輯理論和数学理論的发展的人都不会不相信，这些发展的结果必然是革命性的。人們曾經以一种从来少达到的精密性和定局性程度証明，数学的确实性之所以产生是由于它的純分析的性质，并由于它和經驗的事实沒有任何必然的联系。数学的最初前提既不是鼓舞大陆上理性主义者去摹仿几何方法的那些自明的理性的真理，也不是直观的构造原則（那些原則对康德說来就确保了在一切可能經驗上的应用的基础）；它們甚至也不是經驗的概括，如穆勒和其他經驗主义者所曾想的那样。毋宁說，它們是一些定义和設准，那些定义和設准展示出为数学体系的目的或多或少任意选定的抽象概念。它們与經驗的內在联系或是微弱到难以捉摸的，或是完全沒有的。

与此同时，物理科学的发展，如相对論，已強調了这样一个事实，就是，在这里，抽象性和系統的精密性也是携手并进的，而且精确的演繹程序可以不产生有关經驗界的相应的确实性。邏輯的完整性和具体的应用性是截然分开的两回事。几何学的經驗真理，甚至也不

是由其(作为一个演繹体系)絕對有效性(validity)所保證的,也不是被任何空間的直觀所保證的,而是依靠于进一步的考慮的。(这些考慮的性质不是完全明白的,不过观察和实验的結果在決定它們方面显然一定有某种作用。)因此,精确体系的分析性和抽象性(这確保它們有它們所具有的那种确实性)就使它們有脱离經驗真理的傾向——經驗的真理是自然科学的对象,并且是人类有关自然的可能知識的内容。

现在,我們和这些发展极为靠近,所以它們的影响远及的結果或許不会引起我們的注意。它不单是与自然现象的研究天南地北的一、二门狹窄学科中的变化;凡影响基本学科(如数学和物理学)的东西,最后必然反映在全部科学中。事实上,这个观点的改变是迅速地推广到其他科学上的,而且概念的东西和經驗的东西之各自独立也正在逐漸被人认为是一种常識。如果說,科学所建造的建筑是否牢固地建立在地球上,还是柏拉图天堂中的一所宮殿,或者只是一座空中樓閣,都已变得在疑問之列;我想,这話并不算过分。至少,我們似乎必須接受一种双重真理:有些确实性,例如数学的确实性,只是直接有关于抽象的东西;此外又有我們的感官—經驗的直接呈现,我們企图把上面这些确实性应用到它們上面,不过由此所产生的經驗的真理只不过是概然的。那样一种經驗上的知識的性质和有效性成了关键性的爭点。先驗真理的傳統的根据已經被迫放弃了。是否还可以有其他什么根据;是否沒有先驗的东西,也还毕竟能够有任何真理:这就成了我們的問題。

既是这种情形,所以突出的問題就牽涉到我們抽象概念的性质(例如在数学中和理論物理学中出現的那些概念)和那些概念与具体經驗及实在的关系。在这些点上,现代科学发展的含义完全不是那样明白的。如果我能够希望,我把这些含义理解正确,并且稍尽我的綿薄使这些含义显得明显而一貫些,那我自然就喜出望外了。

这里所企图建立的看法,主要关键就在下列三个論点:(1)先驗真理的性质是定义性的,并且专由概念的分析发生。实在之所以可

以先驗地加以定界，那并不是由于限制着經驗內容的直观形式或范畴，而只是由于下面这个事实，即凡称为“实在”的东西，必然是依先前所决定的标准在經驗中所辨别出来的某种东西。(2)概念的划定是先驗的，而任何特殊概念在特殊的既定經驗上的应用，則是假設性的；为了那样一类应用所进行的概念系統的选择是工具性的，或实用性的，而經驗的真理永远只是概然的。(3)一般經驗要能够用概念加以解释这件事，并不要求关于經驗之契合于心灵(或其范畴)的任何特殊的和形而上学的假定；經驗不能被人設想为另一个样子。如果說最后这个陈述是一个同語反复，那么它至少必須是真的，而一个同語反复的論断也是有意义的，如果假定它能够有意义地被人否定的話。这三个論点，主要将在第 III, VIII, 和 XI 各章加以發揮。

这个观点既然無論如何似乎总要获得某种名称，所以我大胆自己給它命名，而称它为“概念論的实用主义”(conceptualistic pragmatism)。如果没有皮耳士，詹姆士和杜威——尤其是皮耳士——的先前思想，这个主义可能不会发展出来。不过我們并不能使这些更为正統的实用主义者，对这个见解全部、尤其是对于其中所包括的先驗真理的学說負責。

在写这部书的过程中，我在闡述我的思想方面碰到很大困难：即我不論从这些論点中哪一个开始，而总归或多或少先要提到其他論点。鉴于这个困难，所以我力求在保持明白无誤、并作适当强調的范围内，使行文簡洁敏捷。关于爭論的問題，若非討論起来，有助于主要的发展，一概略而不論。有些問題虽然和中心論題无关，可是仍然过分重要，不容漠視，所以我在附录中对它們略加論述。

# 第一章

## 引 論

### 泛論一般哲学，專論形而上学。 哲学的固有方法

任何哲学的一般性质，大概是由其最初的假設及其方法来決定。当笛卡尔提議借着怀疑一切可怀疑的事物，来扫清舞台，并且声言，人类理性的內在光亮就是确定性的最初标准时，他这样就确定了继之而来的哲学运动的显著特征。同样，由洛克到休謨的发展大部分也是主张心灵是經驗在其上写字的一张白紙的那个学說的合乎邏輯的結果。当康德提議探索科学如何可能（不是其是否可能），并把科学的可能性认为就是先驗綜合判断的有效性时，于是就注定了十九世紀层出不穷的企图——即把重要的哲学真理当作經驗的前提条件加以演繹。

由于方法在哲学中有这种特殊重要性，所以我相信，任何哲学书的讀者都有权利預先知道什么是作者所据以出发的这种基本确信。所以，人們的正确而适当的作法就是先陈述一番綱領和方法。

依我所见，哲学的显著特征就是：它是每个人的事情。一个人如果自己当自己的律師或医生，那他一定会弄不好；但是人人既能够是，也必然是他自己的哲学家。他所以必然是，正是因为哲学所研討的是目的，而非手段。它包括着这样一些問題，如說什么是善的？什么是正当的？什么是有效的？各人对自己的生活所負的責任最后既然完全落到各人的肩上，所以沒有人能够把答复这类問題的任务推到別人身上。說到达成人生的有效目标的方法，那么，我們就可以請专家指教。自然科学及其所产生的各种技术，虽然也服务于其他某

些利益，而其主要目的却是来发现那类手段。不过說到被服务的那个最后有效的目的問題，那么它既是一切問題中最属于个人的，也是最为一般的問題。

人人之所以能够成为他自己的哲学家，那是因为在哲学中，我們是研究我們所已經知道的事情。哲学的任务并不是給人們所已熟知的现象总体上加添什么，这是自然科学的任务。哲学所研討的是人們已經熟悉的东西。熟知一事和以明白观念理解一事，自然是十分不同的事情。行动先于反省，甚至行为的准确性往往也跑在思想的准确性前面——这对我們是一种幸事。如果不是这样，朴素的常識就会和哲学合而为一，那就沒有問題了。把我們处理熟悉现象时默默中所遵循的原則加以明白意識和联貫表达，这种职务是专系哲学的事业。

例如，人人都知道是非的分別；如果我們沒有道德感，則哲学不会給予我們这样一种感觉。不过誰能够陈述出道德判断的恰当而一貫的根据，使自己完全滿意呢？同样，人人也知道确凿的推理和錯誤的區別。邏輯的研究也并不訴諸不在学者心中預先存在的标准。邏輯上的錯誤，归根到底是一种疏漏：这是邏輯研究的一个不可缺少的假定。这个假定纵然有几分是一种未經証明的假定，可是我們也逃不了它，因为通过反省或討論而进行学习的这件事本身，就把我們的邏輯感，假定为一个可靠的指导。

因此，人們通常已經承认，伦理学中和邏輯学中所寻求的知識，是已經隱含在我們与熟悉事物的交接中的。不过这个說法也同样适用于形而上学一事，則不是为人所同样明白認識到的。形而上学研究一般实在的本性。人們大抵认为实在是独立于我們自己的任何原則以外的，这里所謂独立的意义，正如說正当和有效不是这样独立的一样。至少說，与此相反的最初假設可能是有害到令人失望的程度的。此外，实在永远逸出慣熟經驗的有限园地以外。我們怎能希望，宇宙之謎能够借自我考問解决了呢！我們所寻求的秘密或許处在尚未妥善发掘出甚至处在尚未打开以供人考察的园地中。或者，

它也許永远超出人类感官所能及的范围以外。

不过哲学的任务也不是到時間和空間以外去冒险。如果有关实在的本性的真正知識依靠于尚未确定的现象事实的問題的决定，那么哲学家并没有特殊的洞见，使他能以先知的姿态出现。我們只好等待特殊科学的进步。纵然我們必須凭空玄想，而那一类玄想至少在任何特殊意义下說都不是哲学家的事情。形而上学誠然一向是堆放仅仅部分地是哲学的問題的垃圾场。例如，有关生命和心灵的本性的問題就属于这种混杂問題之例。这类問題一部分須等待从科学，从生物学、物理-化学和心理学得到更进一步的材料；一部分，它們是真正哲学的問題，因为它們是依有关分类的基本标准和解释原則的問題为轉移的。科学材料不論堆积多少，也不能决定这些問題。

举例說罢，如果心理学中的极端行为主义者由于对“心灵现象”进行分析时，終于得用身体行为的名詞，因而否认意識的存在，那么，哲学的任务就是改正他們的錯誤，因为那种錯誤只在于一种邏輯分析的謬誤。对于任何直接呈现出的X所作的分析必然得以它和其他事物(Y和Z)的恒定关系的名詞來說明。分析中用的这些端一名詞(end-terms)——Y和Z——一般說来，不能是X的時間的或空間的組成分子，而可以是与它有一种經常的相互关联的东西。这就好象人們由于为了精确研究的目的，不得不把顏色定义为波动的頻率，而就否认顏色的存在一样。一般說来，如果那类分析作出結論說，“X是某种Y-Z复合物，因而X并不作为一个独立的实在存在”，那么，这种錯誤就在于忽略了邏輯分析的一般特征——它不曾发现了现象(现象的性质是被分析的)的“实体”或宇宙要素(cosmic constituents)，而只是发现了它所出现于其中的經驗的恒常的周围联系。

因此，各种心理学派(由以物理行为解释心灵的行为主义到把許多生理活动吸收于心灵中的下意識的学說)虽有差异，而就这种差异并不代表有关实验事实的爭执，只代表定义和方法論标准的差异而言，心理学和形而上学是有共同基础的。划定“心灵”和“心灵的”两个基本概念的工作，是一种真正哲学的事业。在其他科学方面，也可

以发现类似的事情。

新发现的科学資料或許能够使有关基本概念和分类的問題显得容易些——或更困难些——不过科学資料本身并不能解决这些問題，因为就情形的性质而論，那些問題是在研究之前就存在的。这一类概念不单纯是被实验室内的发现所促成的，或被任何感官經驗所促成的。它們的来源是社会的和历史的，并表现着某种經久的人类兴趣。正是人类心灵本身把它們帶給經驗，虽然心灵并不是在一个真空中发明它們，也并不是从整幅布上把它們切下来。人們每易忘掉，原始的概念永远不单是由經驗上的发现所促成的，这个傾向正好說明主张科学“只是事实的报告”的那个謬见——这个謬见幸而已經逐漸被废弃了。这也有助于說明下面一个事实，即一般人們都不曾分辨那些完全非哲学的宇宙論的思辨（因為它們只是对于将来的观察或經驗所可能揭露的事物的<sup>1</sup>一种猜测）和有关一整套基本范畴的合法的、必然的哲学問題——这些基本范畴，就如“生命”，“心灵”和“物质”，而經驗是可以一貫地，方便地用这些概念得到解释的。

自然，如果我們把这个原始概念的問題专給哲学家保留下来，那就未免有些不讲道理，纵然我們記得，每个人既然可以成为他自己的哲学家，这<sup>2</sup>只意味着把它們当作一般問題保留下来。科学界的专家当然有处理这些問題的特殊本領；不过这些問題不是他的专有财产，因为这些問題不单可以借經驗的考察来解决，而且也可以借批評和反省来解决。反过來說，如果我們禁止哲学家对于尚未确定的事实进行思辨，那也未免迂腐。甚至对于那些具有这种半思辨、半批判（或反省的）性的宇宙論的和本体論的問題，如不給以“形而上学”一名，那也是有問題的。从历史上說，它們有相当充足的理由，配得上称为形而上学。我所想指出的仅仅是說：在这里的思辨的和反省的成份之間有一种实在的區別；这种區別和用以解决問題的方法上的差异是一致的；而且只有这一类“形而上学”問題中的反省成份，在其性质方面，并在其解决方法方面，与伦理学和邏輯問題互相一致。

經過这番解释以后，我希望我下面的說法不至引起混淆；就是：

本体論和宇宙論的問題只有在它們是批判的和反省的範圍以內，才是真正哲學的問題；而且形而上學作為一個哲學科目，只限於在下述範圍中處理實在的本性，就是：那個問題必須可以用反省方法來解決，並且不能侵犯只有科學研究才能在其中有所成功的那個園地。在任何一个特殊科學中都有那一類反省問題，而且這些問題可以說是構成那個科學的哲學。此外，還有一切科學和一般的人生事務所共同的最初原則和標準的那些問題。後面這些問題是真正的哲學本身的問題。

形而上學還在另一個意義下往往是思辨的，並且離開了它的固有的哲學任務和方法；那就是說，它不是力求事先擬議將來的科學，而是企圖單借理性反省的力量完全超越經驗。自從康德以來，獨斷主義就過時了<sup>①</sup>。不過我們現在仍然有那種哲學的騙術，那種騙術雖然只以經驗為其材料，可是竟然把這個經驗斥為只有現象的地位，而要揭示一種更能啟發人的實在。這種態度的動機其實是人性中生來就具有的，而我也<sub>不</sub>願責難那曾給現在一代哲學家起過老祖宗巴門尼德那樣的作用的唯心主義。不過至少我們必須說，這樣的形而上學離開了一類實在而可以解決的問題轉到另一類非實在而且不可以解決的問題上了。縱然一切經驗都是現象，縱然一切日常的和真理都沾染上了矛盾的病毒，我們至少總必須承認，某些現象比其他現象好些。關於經驗以內實在和非實在的世俗區別也有其重要性，並要求把它的標準表述出來。以黑體字寫出的（原文為以大寫字母開頭的——譯者）那種**實在**，即超乎一切現象並為其基礎的那個作為具體-共相的**實在**，可能是一種哲學的鬼火。或許“全體”觀念只能應用於經驗以內，而除了與其他某種東西對立並有具體界限的全體

---

① 我也許應當說，“曾經過時了”，因為正在現時就有種種新的獨斷主義形式，擺在我們面前。不過，據我想，這一部分是挺而走險的主意，一部分是對於“唯心主義”和康德以後的“批判主義”的誇大妄圖的一種反動——它們自命能夠不參照於經驗科學的特殊結果而先驗地進行推論。



以外，再沒有任何全体能够有效地被人設想。实在的全体，或許如康德所思想的，是一个不可避免的观念，不过也是一个必然空虛的观念，它使我們永远想起还有更多的东西需要学习，并且和我們先前的知識联系起来。不过不論究竟是否如此，而这里有一个野心較小而却更为重要的問題，即是要决定正确使用“实在”这个形容詞的标准問題，也就是抽象的共相問題。倘或有任何人倾向于以为这个問題对于哲学这样一种學問說來过分簡單，过分貧瘠，那么，我希望指出他的錯誤來。

一种把这个問題作为它的問題的形而上学將严格地停留在反省方法的范围以內。它要对不超过平常經驗以外的事物进行批判考察并企图单凭这样來决定实在的本性，正如伦理学企图决定善，邏輯企图决定有效性一样。那就是說，它要企图給实在下定义，而不是把宇宙分为三元(triangulate)。它将关心于表述原則，不过所表述的是已經內在于有理智的实践中的原則。一个沒有实在感的人（例如景仰另一世界的哲学家）將不会借着考察研究形而上学获得一种实在感。那样一种考察也不可能把实在作为一种神秘的、启发人的、超越平常經驗的东西，揭露出来。任何一种形而上学如果把实在描写成陌生的，或不容平常把握的东西，那它就表明自己是魔术，因而显然是虛妄的。

一个正确設想的形而上学的問題，正如伦理学和邏輯学的問題一样，是借着达到明白而确凿的自我意識才能解决的問題。結果，形而上学的問題は“范畴的問題”<sup>①</sup>。这一点的理由就在于“实在”一詞的意义有一种奇特的复杂性。邏輯的有效性毕竟是单一类型的。善和是(right)就其最后性质而論或許也是相对單純的。但是“实在的”这个形容詞則始終是意义含混的，而且只有在一個特殊的意义下才能有单一的意义。人們在把实在性归于任何特殊經驗的內容时，他

---

① 一套更合乎邏輯的術語得把范畴限制为“实在的范畴”，并把它們和“价值的范畴”区别开。