

现象学如何理解符号与含义? (一)

倪梁康*

(中山大学哲学系 广东 广州 510275)

【摘要】现象学把近代思想的主客体的对立关系及其思维模式化解为意向活动与其构造的意向相关项之间的意向性联系,从而将自己定位在以心理体验活动为研究对象的心理学和以思维内容为研究对象的逻辑学之间。这个基本思维态度和思维方式也体现在现象学对语言、符号和意义的理解与分析上。本文试图通过对胡塞尔第一逻辑研究的意向分析的重构来展示现象学分析的这一基本特征,同时也指明语言问题在胡塞尔现象学中的重要位置。

【关键词】现象学;语言含义;符号

Abstract: phenomenology dissolves the opposite relationship between subject and object in modern thoughts and its thinking - mode into the intentional correlation between noesis and noema constituted by noesis. In this way, it locates itself between psychology, which regards psychological experience actions as its research object, and logic, whose task is to investigate the thinking contents. The phenomenological understanding and analysis of language, sign and meaning also embodies this fundamental attitude and method of thinking. This article tries to reveal this basic character of phenomenological analysis through the reconstruction of the intentional analysis made by Husserl in the first logical investigation, and meanwhile to demonstrate the important position of the question of language in the phenomenology of Husserl.

Key words: phenomenology; language; meaning; symbol

中图分类号: B089 文献标识码: A 文章编号: 1000-7600(2003)03-093-07

* 作者简介:倪梁康(1956-),江苏人,中山大学哲学系教授,主要从事现象学研究。

一、引论：现象学方法的一般考察^①

在《逻辑研究》第二卷的“引论”中，胡塞尔明确地将现象学定位在心理学和逻辑学之间，并且认为，现象学的分析既为心理学、也为逻辑学提供了认识批判的基础。他提出这样一个著名的说法：“纯粹现象学展示了一个中立性研究的领域，在这个领域中有各门科学的根。一方面，纯粹现象学服务于作为经验科学的心理学。它纯粹直观地——特别是作为思维和认识的现象学——在本质一般性中分析和描述表象的、判断的和认识的体验，心理学将这些体验经验地理解为动物自然现实关系中的各种偶然实体事件，因而只对它们做经验科学的研究。另一方面，现象学打开了‘涌现出’纯粹逻辑学的基本概念和观念规律的‘泉源’，只有在把握住这些基本概念和观念规律的来历的情况下，我们才能赋予它们以‘明晰性’，这是认识批判地理解纯粹逻辑学的前提。”（《逻辑研究》II/1, A 4/B₁ 2-3）

当然，我们在这里还要对此做两方面的进一步解释和说明：

首先，在心理方面、亦即在思维主体的方面，虽然现象学分析把思维的主体行为也纳入自己的观察范围，但是，正如胡塞尔本人所强调那样，“纯粹逻辑学家所关注的并不是具体的东西，而是关注与此有关的观念，关注在抽象中把握到的一般之物，所以他看来没有理由离开抽象的基础，摒弃观念而把具体体验作为他所感兴趣的研究目标。”（《逻辑研究》II/1, A 6/B₁ 4）也就是说，现象学虽然在反思中关注主体的思维活动、意识行为，但它所要把握的并不是具体的、经验的心理体验，而是包含在这些体验中的本质因素和这些因素之间的本质联系。——这是区分现象学意识分析与心理学经验分析的一个基本点。下面我们还将回到这个问题上来。

其次，在逻辑方面、亦即在思维客体方面，

对思维内容的现象学分析与逻辑学的基本任务是平行的。^② 在《逻辑研究》中，胡塞尔的说法是：“现象学分析的重大任务就在于：从认识论上澄清逻辑观念、概念和规律。这与纯粹逻辑学的任务是——一致的：确定并澄清那些赋予所有认识以客观意义和理论统一的概念和规律。”（《逻辑研究》II/1, A 5/B₁ 4、A 7/B₁ 5）但是，现象学特别要求回到概念的直观经验源头上。胡塞尔说，“作为思维统一性的逻辑概念必定起源于直观；它们必定是在某些体验的基础上通过观念直观的抽象而产生并在新的抽象中不断得到其同一性的新的验证。换一种说法：我们在对逻辑学所提出的规律的意义，对‘概念’、‘判断’、‘真理’等等及其各种划分做初步反思时，我们决不会仅仅满足于‘单纯的语词’，即：‘对语词单纯的象征性理解’。那些产生于遥远、含糊和非本真直观中的含义对我们来说是远远不够的。我们要回到‘实

^① 这里对胡塞尔现象学方法的一般考察是对《逻辑研究》第二卷的“引论”的导读性阐述。这个阐述对在第一版的和第二版的“引论”之间的观点变化忽略不计。对于这个变化，胡塞尔本人在第二版的“前言”中已经对这个差异做了说明：“至于新版的第二卷，其中的‘引论’作了彻底的修改，原先的‘引论’动摇不定，与这里实际阐述的各项研究所具有的意义和方法相距甚远。在第二卷出版之后我就立即发现了它的缺陷，并也很快便有机会（在‘系统哲学文库’1913年第十一卷发表的一篇评论的第397-399页上）对我将现象学称之为心理学的错误做法提出异议。几个原则性的要点已经在那里得到了简要而明确的描述：在内在经验中进行的心理学描述显得与外在进行的对外部自然的描述相等同；另一方面它与现象学的描述相对立，现象学的描述排除任何对内在被给予性的超越解释，也排除那种作为实体自我的心理行为和状态的超越解释。这篇评论指明（第399页）：现象学的描述不涉及经验个人的体验或体验层次；因为它对个人、对我的和其他人的体验既一无所知，也一无所测；它不提这类问题，它不做这类规定，它不设这类假说。在这些年和随后的几年中，我对现象学的本质获得了完整的反思明晰性，它逐渐地将我导向关于‘现象学还原’的系统学说（参阅《观念》第一卷，第二篇）；这种明晰性不仅在对‘引论’的重新加工中，而且对后面的整个研究文字都发挥了效用，可以说，整个著作因此而从根本上达到了一个更高的明晰性阶段。”（《逻辑研究》I, B V）

^② 当然，必须对这里的“逻辑学”一词做宽泛意义的理解，它可以被理解为胡塞尔《逻辑研究》中所说的“纯粹逻辑学”，但实际上更应当被理解胡塞尔后期所说的“形式的逻辑学”与“先验的逻辑学”之总和。

事本身’上去。我们要在充分发挥了的直观中获得明见性”(《逻辑研究》II/1, A 5/B, 4)。这个把逻辑概念回溯到直观经验上去的做法,胡塞尔在他以后的研究中也从未放弃过,它既表现在《形式的与先验的逻辑学》中,也表现在《经验与判断》中。——这是区分先验逻辑学研究与形式逻辑学研究的一个基本点。^①

胡塞尔在以后对《逻辑研究》的回顾中曾一再地举例说明现象学在心理学和逻辑学之间的这个中间位置,或是以数学思维活动为例:“人们恰恰可以作为数学家来从事数学,而后课题便是纯粹自为的和在其观念的相互关系中的数学观念。人们作为数学家始终在经历着相关的数学活动,但人们对这些活动根本一无所知;对这些活动的了解只有通过反思。”或者是以一般思维判断行为为例:“如果我做一个判断,譬如我认定,一条直线通过两个点而得到确定,那么这时我正体验着这个认定的体验或认定的行为;我以某种方式意识到这一点,但我在判断时并不没有朝向这个认定的体验或行为。但是,不言而喻,我可以反观地特别注意这个体验或多或少并且对此做出反思的陈述。也就是说,我不去陈述:‘一条直线通过两个点而得到确定’,而是陈述:‘我判断,我确信,我刚才是在判断地思维:……’;不言而喻,我现在可以询问,这个判断体验看起来是怎样的,这个被动的已有之物的状况是怎样的,这个判断行为的进一步情况是怎样的。我们在任何情况中都可以这样做。我们在这里必定可以探究思维体验的普遍类型,即在普遍的,然而却是纯粹直观的描述中探究这些类型。”^{[1](P307, P310)}

可以看出,在这些举例说明中一再出现的“反思”概念,是我们理解胡塞尔所说的现象学与传统意义上的逻辑学区别的关节点。胡塞尔在以后对《逻辑研究》所做的回顾中特别强调“对现象学来说关键性的反思”,而且是“分阶段进行的反思”^{[1](P309)}。

这样我们便在胡塞尔现象学中首先发现两个基本特点或基本要素,即反思的基本考察方向以及本质直观的基本方法。前者使现象学有别于一

般意义上的逻辑学,后者使现象学有别于一般意义上的心理学。

当然,胡塞尔一再指出,现象学是本质科学。这里的说法还包含着双重的涵义:一方面,现象学研究意识现象以及在这些现象中表露出来的本质要素和本质规律。另一方面,现象学的研究本身是在对本质概念和本质规律的使用中进行的。对此两个方面,胡塞尔用一句话来概括说:纯粹现象学“用本质概念和有规律的本质陈述将那些在本质直观中直接被把握的本质和建立在这些本质中的本质联系描述性地、纯粹地表述出来。所有这些本质陈述都是在最确切词义上的先天陈述。”(《逻辑研究》II/1, A 4/B, 2)

这里所说的“在本质直观中的直接把握”,是胡塞尔《逻辑研究》一书为20世纪哲学思想库所提供的最重要贡献。胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中所做的最大努力正是在于:与心理主义正相反对地去获得一种“非实在性,然而却是对象性,获得这类对象的观念同一的存在,如概念、定律、推理、真理、真理明见性等等”。他认为,“虽然观念对象是在意识中被构造的,但却仍然有它自己的存在、自为的存在”^{[1](P303, P305)}。而当时的(当然也是目前的)心理学大都建立在经验实证主义的基础上,它们始终没有能够发现现象学所发现的那个巨大的领域,即使在洛克、休谟这样的心理学研究的先驱已经指出了相关的方向之后也未能做到,其原因在胡塞尔看来就在于,“人们过分地急于追求心理学的解释性成就,即效法自然科学的解释楷模,因而他们很快地滑过了纯粹直观领域,滑过了由内在经验构成的

^① 在这里,“transzendente Logik”一词与其译作“先验逻辑学”,不如译为“超越论的逻辑学”,因为所谓“超越论的”,正是指“认识批判的”,并因此而将直向-超越的观点(在这里是先天形式的逻辑学)包含在自身之中的反思观点。但这里不是深入讨论这个概念的合适场所。笔者将另外撰文论述这个近来不断引发争论的问题。

纯粹被给予性领域”^①。

至此,通过其特有的反思性的考察方向和本质直观的考察方法、通过它在心理学与逻辑学之间的自身定位,现象学向世人展示出自己独特的面目。

以上这些对现象学的基本定位和方法特征的说明同样适用于第一逻辑研究的内容,即适用于现象学的语言分析,因为,如胡塞尔所说,“语言阐释肯定属于为建造纯粹逻辑学而必须做的哲学准备工作之一”(《逻辑研究》II/1, A 4/B₁ 2)。

二、语言在胡塞尔现象学中的特殊位置

语言表达在胡塞尔的意识现象学中占有一个特殊的位置。可以用胡塞尔的话将它称之为一个“较高”的位置,因为在他看来,“没有语言的表达几乎就无法作出那些属于较高智慧领域,尤其是属于科学领域的判断”(《逻辑研究》II/1, A 5/B₁ 4)。“较高”在这里是相对于感知的认识行为和想象的认识行为而言。这也就是说,语言表达作为符号的认识行为是比直观认识行为(感知+想象)更高的行为。这里存在着一个奠基的顺序:语言是“思维”的表达。而在最宽泛意义上的思维是构造着意义的体验。^②

但这个意义上的“更高”实际上具有双重的涵义:一方面,这个比较级表明,较高层次的理论研究、思维、判断都必须在语言符号和语言表达中进行,而且最终都要落实到语言的行为上;另一方面,较高层次的认识活动和语言行为是奠基基于感知的认识行为和想象的认识行为之上的,并且因此也就依赖于感知和想象这些直观性的意识行为。所谓“依赖”,即是指语言表达和判断行为只有建立在感知行为和想象行为上才是可能的。^③

因此,虽然胡塞尔在《逻辑研究》的第一研究中便探讨“表达”与“含义”的问题,但现象学的意义理论和语言分析在他哲学中只占有第二性的位置。这乃是因为,胡塞尔把认识成就的第

一形式归属于感性的感知。而与意义相关的是语言陈述和判断,它是奠基于感知、想象等等直观行为之上的意向活动,具体地说,它是非直观的符号行为。语言哲学因此在胡塞尔哲学中只具有在意识哲学之后的位置。也正是因为这个缘故,现象学在总体上具有不同于英美语言分析哲学的本质特征。

赋予语言的这个位置,在哲学史上向前回溯可以在柏拉图那里找到根据。柏拉图在《智者篇》中曾对语言与意识(当然也包括思维)的关系做过论述,他在那里把“思维”称作是“心灵与它自己的无声对话”^④。在这个意义上,意识要比语言更为宽泛。语言不过是有声的或有形的意识。更确切地说,语言是意识用来表达和交往的工具。如果把意识看作本体,那么语言只是可有可无的手段,因此就不可能是第一性的。从理论

^① 《胡塞尔选集》上卷,第310-311页。——还可以参见胡塞尔在后面的第317页上对流行心理学的进一步批评:“以往在心理学中,并且如今仍然在所有以自然科学为导向的心理学中,对心灵生活的理解占统治地位,这种理解将心灵生活不言而喻地看做是一种与物理自然的发生相类似的东西,看做是不断变化着的各要素的复合。因此,人们认为,心理学的任务在于:将这个复合回归为各个要素以及回归为这些要素的基本联系形式。与此相反,现在表明,所有这些理解都是无意义的,意识的综合完全不同于中性要素的外在联合;意识生活的本质在于,它在自身之中所隐含着的不是那种空间性的相互外切、相互内含和相互交错状态以及空间性的整体,而是一种意向的交织状态、一种动机的被引发状态、一种意指的相互包含状态,并且这种隐含的方式在形式上和原则上都与物理之物中的隐含完全不相同。”——这也曾是当时的思想家如K. 雅斯贝尔斯对S. 弗洛伊德的精神分析学说所持的基本批判立场。

^② 参见《胡塞尔全集》XVII, 26。——《胡塞尔全集》的具体资料可以参见书后的文献索引。以下《胡塞尔全集》的引文出处将在正文中简称为《全集》,并标明卷数和页码。

^③ 参见胡塞尔在《逻辑研究》II/2, A 650/B₂ 178上的论述:“一个行为的被奠基并不是指这个行为——无论在何种意义上——建立在另一些行为之上,而是意味着,就其本质,即就其种类而言,被奠基的行为只有建立在奠基性种类的行为上,它们才是可能的。”还可以参见:倪梁康,《胡塞尔现象学概念通释》,第173-174页。

^④ 参见:Platon, *Sophistes*, 263 e. 根据施莱尔马赫的德文本译出。相关的全文是:“因此思维与言语是一回事,只是心灵与它自己的内部对话,即那种无声地进行的对话,被称之为思维。”(Platon, *Stimliche Werke*, übersetzt von F. Schleiermacher, Bd. 4, Hamburg 1986, S. 239)

上说,意识可以离开语言而继续存在,但反之则不行。此后,这个观点也在 J. 塞尔那里找到知音。塞尔同样仅仅把心灵哲学视为语言哲学的基础,认为“语言哲学是心灵哲学的分支之一”^{[2](P1)}。

因此,当胡塞尔说,《逻辑研究》所从事的是“纯粹逻辑学”的研究,而它的第一研究所进行的是对现象学中语言问题的讨论时,人们就难免形成一个误解,似乎胡塞尔首先关心的是语言问题。但实际上,20世纪初哲学论题的主导是心理学而非语言学,胡塞尔的现象学也处在这个基本趋向上。只有细心的读者才会看到,胡塞尔本人在《逻辑研究》第二版的前言所说的“现象学关系中最重要的一项研究”(《逻辑研究》I, B XVI),乃是第六研究,即“现象学的认识启蒙之要素”。^①

但所有这一切,并没有妨碍胡塞尔现象学的语言分析和意义理论所产生的重大影响,它在很长一段时期里都是联结英美分析哲学和欧洲大陆现象学的一个关键桥梁。而且,尤其因为语言问题和意义问题自20世纪“语言学转向”以来受到特别的偏好,胡塞尔《逻辑研究》的第一研究始终受到特别的关注。以德里达为例,他在《声音与现象》中对胡塞尔现象学的分析与批评便是从语言符号入手。当然,他这样做也有其自己的理由:“耐心阅读这方面内容比在其他地方能使我们在《逻辑研究》中更清楚地看到胡塞尔全部思想的萌芽结构。”^②

三、现象学的语言分析特征

胡塞尔之所以在《逻辑研究》第二卷的起始处就探讨语言问题,乃是因为语言问题与他在第一卷中所阐述的逻辑学观念密切相关。因此他在第二卷中写下的第一句话便是:“逻辑学以语言阐释为开端,这从逻辑工艺论的立场来看往往是必然的。”如前所述,他认为,这已经涉及到纯粹逻辑学的要点,“语言阐释肯定属于为建造纯粹逻辑学而必须做的哲学准备工作之一,因为只

有借助于语言阐释才能明晰无误地把握住逻辑研究的真正客体以及这些课题的本质种类和区别”。(《逻辑研究》II/1, A 4/B₁ 2) 所以,第一逻辑研究所从事的语言阐释是与第一卷的纯粹逻辑学观念之提出紧密衔接在一起的。

当然,现象学所要阐释的语言并不是语言学家所探讨的语言。胡塞尔说,“这里所指的不是在经验的、有关历史存在的语言的意义上的阐释,而是那种隶属于客观认识理论以及——与此密切相关——思维和认识体验的纯粹现象学的更广泛领域的最一般性阐释”。(《逻辑研究》II/1, A 4/B₁ 2) 这首先是说,现象学的语言研究和语言分析,是先天的而非经验的、是本质的而非事实的。在一定的意义上可以说,胡塞尔所要讨论的主要是理想语言(观念语言),亦即单义的、正常的、普遍有效的语言现象。

其次,它还意味着,现象学所讨论的语言现象不只是在历史中形成的各种特定的语言符号和语言表达形式,而且还包括与之相关的语言表述活动和语言理解行为。被胡塞尔称作“现象学的主导意向”的东西在这里仍然有效:“从各种对象出发回问主体生活和一个主体对此对象之意识的行为构成”^{[1](P309)}。而在现象学的语言分析中,这就表现在:从作为客体的语言符号出发,回溯到作为主体的语言行为上。换言之,现象学的语言分析不仅包括作为语言符号、作为名词的语言现象,而且包括作为语言行为、作为动词的语言显现。据此我们可以理解胡塞尔的说法:“纯粹逻辑学所要研究的那些客体起先是披着语法的外衣而被给予的。更确切地说,这些客体亦可说是被置入于具体的心理体验之中,这些体验在行使

① 当然,以后的研究者对此还有不同的看法。例如 E. 斯特雷克便把第五逻辑研究看作是最重要的。但很少有人认为胡塞尔的现象学语言分析构成他的基本思想核心。

② J. 德里达,中文本,《声音与现象——胡塞尔现象学中的符号问题导论》,杜小真译,香港,社会理论出版社,1994年,德文本:《Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls》,übersetzt von J. Hörisch, Frankfurt a. M. 1979.

含义意向或含义充实的作用时(在行使后一种作用时是作为形象化的、明晰化的直观)隶属于一定的语言表述并与语言表述一起构成一种现象学的统一体。”(《逻辑研究》II/1, A 5/B₁ 4)

现象学语言分析的这个基本特征使得现象学的语言分析在许多时候看起来都更像是意识分析。我们在后面的论述中还会一再地体会到这一点。这里便不再继续展开。在现象学语言分析的特征问题上最后还须提及的是:由于现象学的意义理论和语言分析——如前所述——在胡塞尔哲学中占有“较高的”、但也是第二性的位置,因此,《逻辑研究》中的现象学分析在第一研究中以语言为始,至第六逻辑研究的认识行为分析为止,基本上走的是一条“自上而下的”阐述路线,即从意识的上层建筑到意识的下部基础的阐述路线。这个阐述路线,与意识的奠基顺序恰好相反。

胡塞尔所理解的意识奠基顺序大致可以分为四个层次:1)最为基础的、可独立成立的行为是感知^①;2)想象奠基于感知之上,感知与想象一同构成基础性的直观行为;3)直观行为是所有非直观行为(如图像意识、符号意识)的基础,并且同时与非直观行为一起构成表象性的行为的基础;4)表象性的行为,亦即客体化的行为、构造客体的行为,是所有非客体化行为的基础,即是说,它是所有不构造客体的行为,如爱、恨、狂喜、绝望等等情感行为、意愿行为的基础。

语言符号和语言的表达活动属于这个奠基顺序中的第三层次,即符号和相关的符号行为。作为非直观行为,它必须以直观的行为为依托。同时,作为客体化的行为,它本身又构成非客体化行为的基础。

当然,这里提到的许多概念和范畴,要在第五逻辑研究中才会得到清晰的展示和说明。这里提出它们只是为了给读者一个预先的综观。在第一逻辑研究中所涉及的概念和范畴是另外的一些。

四、语言陈述活动的基本现象学划分

胡塞尔在第一逻辑研究中首先展示了对语言陈述活动的一个现象学的三重划分:1. 物理的表述显现,2. 意义给予的行为,3. 意义充实的行为。——我们在这里将逐步说明这个划分。

在语言陈述活动中一般可以区分在交往行为中的语言陈述(如两人的谈话、告知)和孤独心灵生活中的语言陈述(如自言自语)。它们作为符号行为都具有被奠基的性质,亦即都奠基在直观行为上。具体地说,在交往行为中的语言陈述需要借助可感知到的符号,如声音、文字等等,而在孤独心灵生活中的语言陈述则只需要可想象的符号就可以了。而无论是可感知的符号还是可想象的符号,都是通过直观行为来提供的。

如果我们现在仅仅关注一般的语言陈述活动,即不去考虑上述特别的差异,那么我们首先可以区分出表述的以下两个方面:

“1. 表述的物理方面(感性符号、被发出的一组声音、纸张上文字符号以及其他等等);2. 某些与表述相联结的心理体验,它们使表述成为关于某物的表述。”(《逻辑研究》II/1, A 37/B₁ 37)

胡塞尔本人并不满意这种对表述的心理体验-物理符号的划分,认为这种“用表述和被表述之物、名称和被指称之物、注意力从此物向彼物的转移等等这样一些说法来解释”的做法过于简单(《逻辑研究》II/1, A 42/B₁ 42),因为他认为,一方面,表述的心理方面往往被理解为“意义”或“含义”,而这是一个错误;另一方面,

(下转第92页)

^① 偏重感知以及偏重直观被给予的躯体的趋向以后在 M. 梅洛-庞蒂也得到进一步的继续。具体论述可以参见梅洛-庞蒂,《感知的首要地位及其哲学结论》(La Primat de la perception et ses consequences philosophiques, 1946),中译本,王东亮译,北京,2002年。——在后面的附录“胡塞尔时间分析中的‘原意识’与‘无意识’”中还会涉及到这个问题。

是要求佛教关注世事，关心普通的、现实人生世界，于俗世民生有所作为。正如侯外庐先生所言：“当这个空寂的本体变成了具有人伦内容的本体时，出世者的高僧变成了人世者的道学家，禅定修习便变成了主静的修养，‘观心’与‘观境’便变成了主敬的工夫。”^{[9](P63)}另一方面，宋儒对佛教的认识、理解，也表现出一种将佛家出世之学转换为儒家在世之学的努力。比如，对佛经中关注现实人生的思想内容如“不舍一法”、“一本万殊”等，通过理论转换而使之成为在世之学的内容。另外，宋代儒士读佛经，解佛理，评佛教，毕竟是身在尘世，换言之，以尘世之身解读佛教，接受佛教，并以佛教义理滋润、养育自己，这也应是佛教人间化的一种表现。

[参考文献]

- [1] 《李觏集》，中华书局 1981 年版。
 [2] 《朱子大全》。
 [3] 《朱子语类》，岳麓书社 1997 年版。
 [4] 《二程集》，中华书局 1981 年版。

- [5] 《张载集》，中华书局 1978 年版。
 [6] 《景德传灯录》卷三，《大藏经》第 51 卷。
 [7] 《续藏经》第 1 辑第 14 套第 3 册。
 [8] 傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》，三联书店 1989 年版。
 [9] 侯外庐主编《中国思想通史》，人民出版社 1980 年版。
 [10] 《陆九渊集》，中华书局 1980 年版。
 [11] 冯友兰《新原道》，《贞元六书》，华东师范大学出版社 1996 年版。
 [12] 赖永海《中国佛教文化论》，中国青年出版社 1999 年版。
 [13] 牟宗三《心体与性体》，上海古籍出版社 1999 年版。
 [14] 《武林梵志》卷四，《文渊阁四库全书》“史部”三四六，台湾商务印书馆 1983 年版。
 [15] 陈来《南宋的心学与佛教》，《世界宗教研究》[N] 1992 年第 2 期。

责任编辑：葛蒲塘

(上接第 98 页)

这个区分还远远不能满足逻辑的目的。因此他提出了一个更为细致的划分：“我们可以这样来整理‘表述所表述之物’，或者，‘被表述的内容’这些说法的多层歧义，即：我们区分在主观意义上〔在 A 版中还紧跟：（在现象学、描述心理学、经验实在的意义上）〕的内容和在客观意义上〔在 A 版中还紧跟：（在逻辑学、意向性、观念的意义上）〕的内容。在客观意义上的内容方面，我们必须划分：

“作为意指意义或者作为意义、含义整体的内容”；

“作为充实意义的内容”；

“作为对象的内容”。（《逻辑研究》II/1, A 52/B₁ 52）

这个划分也被胡塞尔更为简单明了地概括为对“物理表述现象、意义给予的行为和意义充实的行为”的三重划分（参阅《逻辑研究》II/1, A

37/B₁ 37）。

当然，只有在这里出现许多概念得到大致的说明之后，我们才能理解这个从双重划分向三重划分的进展，以及理解这个进展的意义。^①

（未完待续）

[参考文献]

- [1] 《胡塞尔选集》上卷，上海三联书店版。
 [2] 高新民、储昭华（编），《心灵哲学》前言，商务印书馆，2002 年。
 [3] 卢卡西维茨，《亚里士多德的三段论》，李真、李先焜译，北京，商务印书馆。

责任编辑：林 中

^① 下面的说明引用了拙著《胡塞尔现象学概念通释》（北京，三联书店，1999 年）中的部分条目，并做了必要的改动和补充。