

目 录

| | |
|------------------------|-----|
| 前言 | 3 |
| 第一章 西方哲学史中的语言问题 | 7 |
| 第一节 古希腊时期——语言哲学观的萌芽 | 8 |
| 第二节 中世纪——词与物的关系 | 17 |
| 第三节 近代——语言与认识 | 25 |
| 第二章 英美语言哲学 | 34 |
| 第一节 哲学中的第二次转向——从认识论到语言 | 36 |
| 第二节 反“形而上学”和“语言治疗” | 41 |
| 第三节 涵义和指称的区别 | 46 |
| 第四节 语言和世界 | 49 |
| 第五节 意义与对象 | 54 |
| 第六节 意义与经验 | 58 |
| 第七节 意义与行为 | 62 |
| 第八节 规则和私人语言 | 70 |
| 第九节 意义与真理 | 74 |
| 第十节 意义与意向 | 77 |
| 第十一节 整体论 | 81 |
| 第十二节 语言和本体 | 86 |
| 第十三节 语言和认识 | 90 |
| 第十四节 语言和真理 | 94 |
| 第十五节 语言和心灵 | 99 |
| 第十六节 语言和道德 | 103 |
| 第三章 德法哲人的语言观 | 112 |
| 第一节 胡塞尔：探究意义的根源 | 113 |

| | | |
|------------|------------------------------------|------------|
| 第二节 | 海德格尔：让语言自己说话····· | 130 |
| 第三节 | 伽达默尔：作为世界经验的理解和语言····· | 144 |
| 第四节 | 哈贝马斯的批判解释学····· | 155 |
| 第五节 | 利科：“辩证法”的解释学语言哲学观····· | 167 |
| 第六节 | 德里达：消解传统哲学结构····· | 179 |
| 第四章 | 对照和比较 ····· | 190 |
| 第一节 | 语言与哲学：不同的语言观····· | 193 |
| 第二节 | 意义····· | 204 |
| 第三节 | 胡塞尔和弗雷格····· | 216 |
| 第四节 | 海德格尔与维特根斯坦····· | 225 |
| 第五节 | 言语行为理论对哈贝马斯和利科的影响····· | 236 |
| 第六节 | 形而上学：一种无奈的选择 ——德里达与伽达默尔的争论····· | 250 |
| 第七节 | 合流的可能和倾向····· | 260 |
| 第八节 | 结论和展望····· | 264 |

前 言

二十世纪西方哲学的一个显著特征是对语言的重视。英美分析学派明确宣称，本世纪初在哲学中发生了“语言的转向”（linguistic turn），转向之后的哲学叫做语言哲学。以德国、法国各派哲学为代表的欧洲大陆哲学，或者在研究中多方倚重对语言的考察、辨析，或者把本体论问题和语言问题融为一体。大谈语言成了当代西方哲学的共同点，而对语言的不同谈法，语言在整个哲学系统中的不同地位，又把英美哲学和欧洲大陆哲学区别开来了。

我国哲学界较为普遍地意识到当代西方哲学的上述特征，较为自觉地研究语言转向的原因、成就和意义，大致是八十年代初期的事。比较而言，我们对英美语言哲学的研究更为全面、系统、深入。不过，近年来人们对欧洲大陆哲学的语言维度越来越感兴趣，有关评介和论著越来越多。有关的研究者和一些哲学爱好者终于提出了如下问题：英美和欧陆的语言哲学根本区别何在，有无本质上的共通之处，能否以语言这个共同点为契机达成具有历史意义的融通交汇？本书即是回答这些问题的一种初浅尝试。

这项工作无疑是艰难的。我们首先面临的困难就是如何称呼、界定我们试图加以比较研究的对象。“英美分析哲学”或“英美语言哲学”是十分通行的提法，但把分析哲学称为英美哲学是很不正确的。这个哲学的奠基人是德国的弗雷格（G.Frege），其兴起与奥地利的维也纳小组有密切关系，它在除英美之外的许多英语国家，如加拿大、澳大利亚、新西兰流行，当代许多欧洲大陆国家——德国、奥地利、斯堪的纳维亚诸国、意大利、西班牙的哲学家对它也作出了巨大贡献。当然，在作了这番解释之后，再使用“英美哲学”这

个简单的标签，误解就会大大减少了。另一方面，我们以德国和法国哲学为代表与分析哲学作比较研究，而不涉及瑞士籍的索绪尔（F. de Saussure）和皮亚杰（J. P. Piaget），就全面性和重要性而论，是否是一大遗漏呢？此外，不把列维-斯特劳（C. Lévi-Strauss）、福柯（M. Foucault）、拉康（J. Lacan）等人纳入题域，而来谈法国哲学，是否有以偏概全之嫌呢？我们深知这一类问题和困难，深知本书概括的局限性，但本书的任务并非是对欧洲大陆或德法哲学作全面、系统的论述。

也许，这项研究的必要性会受到质疑，因为，即使在西方，也没有多少论著来专门比较当代两大传统的异同。我们绝对无意夸大自己工作的意义，之所以下决心自设难题，是基于我们确信：中国人如果不在总体上宏观地把握西方学术倾向和潮流，要理解其细节与实质就会出现困难和偏差。西方人本来就生活在自己的文化传统中，许多东西对他们是理所当然、不言自明的，而对我们来说，首先找到一个俯瞰的视角、找到一张总体方位图作导引，就是十分必要的了。在理解异质文化中的某些问题遇到困难时，我们若能知道某物的对立面是什么，与之相近而有差异的东西是什么，必将有助于我们对此物的理解。“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，我们作远距离的观察和大跨度的比较，正是为了对细部的深透理解，而不是天马行空般地浏览一番，发一些浮泛的宏论。

本书的目标有限，但我们的期望却非常之高。因为我们深知，理解和把握西方哲学中语言的维度——它的出发点、内容和方法，实在是一件意义重大的事。重视语言不但是当代西方哲学的特征，而且是当代世界学术潮流最引人注目的特色之一，在历史学、社会学、人类学、文艺批评等各重大领域，对语言的审视和分析成了最常见、最基本的方法。这种情况并非偶然，它在西方文化传统中有着长远和深厚的渊源。我们在对照和比较的研究中，可以对当代西

方整个文化状况的一般态势，对西方学术传统的精细微妙之处获得更好的理解。目前正处于世纪之交的前夜，如果我们想对本世纪西方哲学的总体发展作一番回顾与总结，对下一世纪的潮流和趋向作一点前瞻性估计和预测，那么，深入到语言一维可能是找到了一个最佳的观察角度。我们同意不少中外学者的下述看法：全球化的时代正在到来。为了透彻地理解中西哲学、文化的异质性和最有希望的契合部分，深入到语言之维是大有必要的。如果说我们曾因囿于自己的传统，对西方学术思想的根基没有深透研究的话，我们可以在语言空间中找回失落的东西。

总之，我们对本书课题的价值与意义坚信不疑，并期待它抛砖引玉。

相当长时间以来，中国学术界知识界是在一种不太理想的心态和环境中了解和研究西方学术思想的。首先，我们有王国维式的内心困惑，当他熟悉近现代西方各种哲学学说之后，发出了“可爱者不可信，可信者不可爱”的评价和哀叹，而可爱与可信的分野，类似于英美和欧陆的分野，而且往往被理解为理智建构和人生关切的对垒。其次，在向外探视和接纳的过程中，最敏感的触角往往是文学而非哲学。文学当然决不应遭到轻视，但若文学的功能取代了哲学的功能，在理解当代西方哲学时就不可能不产生某些片面性。在七十年代末和八十年代初的中国，萨特（J-P Sartre）的存在主义成了炙手可热的显学，他的“人即自由”、“世界即荒谬”、“他人即地狱”等话语成了不胫而走的格言，萨特哲学的崇拜者和批判者都把他的思想当成当代西方哲学思想的代表或典型。现在回过头来看一看，才知道我们当时的眼界和视野多成问题！另外，由于简单地把英美和欧陆传统视之为科学主义和人文主义的对立，对它们的研究就与意识形态环境的宽松和紧张联系起来。许多人有一种偏见，认为科学性的研究是冷冰冰的，但少有风吹草动干扰，而搞人文性

研究要冒风险，却是有趣和有刺激性的。对西方当代哲学的两种传统的研究，就在时松时紧、时冷时热中不平衡地发展着。我们期望，本书将有助于国人以更为全面、均衡、健全的心态理解当代西方哲学。当然，也祈望本书的失误和偏颇之处得到批评指正。

西方哲学史中的语言问题

哲学思维和对语言问题的思考密不可分，二者的联系与纠缠源远流长。正如罗素（B. Russell）所说：“语言也像呼吸、血液、性别和闪电等其他带有神秘性质的事物一样，从人类能够记录思想开始，人们就一直用迷信的眼光来看待它。”^①除了人类这种对于语言与生俱来的敬畏之情，哲学与语言的不解之缘还有更深的原因。和人类的其他活动相比，哲学思维须臾不能脱离语言，因为思想的对象和思想过程本身，都必须依靠语言才能转变成他人思想所能把握的东西。在古希腊，语言和理性、规律是同一个词，在基督教的圣经教诲中，语言和世界的开端是合二为一的。

在西方哲学史上，哲学研究的中心议题随时代不同而有所不同，或有所侧重，这一点在各时代谈论语言的不同方式中得到充分反映。在古希腊，本体论是哲学的首要课题，存在问题为争论的焦点。断言只有存在物的哲学家论证说，即使有非存在，也不可能用语言将其表达出来，而认为没有存在的哲学家则主张，即令有物存在，也不能在语言中得到表达。中世纪时，关于存在的争论转化和深化为对于个别和一般、殊相和共相的争论与探讨，实在论与唯名论成了最具代表性的两大对立派别。这时，哲学家对于语言的思考往往集中在对语词的分类上，以便说明语词代表的是一般的事物，还是特殊的事物。在近代，认识论占据中心位置，哲学家谈论语言与认识论相关，而不是与本体论相关。在强调思想、理性的作用与强调语言的作用，探讨认识的来源和语言意义的来源，剖析人的认识障碍和语言的滥用之间，存在着明显的平行与对应关系。

不论在古希腊、中世纪还是近代，对逻辑的研究都以对语言的研究为前提条件，同时深化了对语言的理解。如果说逻辑是从形式方面探讨思维规律的话，那么形式的表达有赖于对语言符号的属性和类别的正确理解。

大致上可以说，各个时代多数哲学家都按“事物——思想（或观念）——语言”的模式考虑问题，即是说，认为思想或观念反映事物，而语言是思想或观念的外在表达符号或工具，语言的优缺点就在于它们是否准确地表达了思想或观念，这与现代把语言当成思想或存在本身大异其趣。另一特征是，哲学家们一般都从语词意义这个角度思考问题，考虑命题意义的情况不多见，语言整体论的想法还未出现。

第一节 古希腊时期

——语言哲学观的萌芽

二十世纪的哲学家在谈及他们对语言的重视和研究时，往往将这种作法溯源至古希腊时期。确实，从远古时代起，哲学问题就和语言问题纠缠在一起了。

奥格登和理查兹认为，赫拉克利特是主张语词包含了事物本质的第一个哲学家，他在语言中看到了不断变化的世界中最恒定的东西，存在于一切人之中的智慧的表达，对他而言，人类语言的结构反映了世界的结构。^②的确，赫拉克利特的哲学相当重视语言，这表现在他首次把逻各斯（logos）这个概念引入哲学之中。“逻各斯”原有语言、说明、尺度之意，它在哲学中具有理性、规律的含义，由此可见语言及其表达在哲学中的核心地位。在西方哲学的初始时期，人们对语言的重视几乎到了迷信的程度。古希腊人认为，不论

是人还是超人，都逃不脱语词的力量，语言是实在的复本，逻各斯是理解最终实在的最高范畴。

巴门尼德反对赫拉克利特关于事物既存在又不存在的主张，值得注意的是，他在论证中既从思维和认识的角度进行说明，也从语言和表达的角度加以说明。当他断定只有存在物存在，不可能有非存在物存在时，他提出的理由是，你既不能认识非存在，也不能把它说出来。他说，存在物可以不存在，这件事是无法言说和不可思议的。当他提出思维与存在同一的著名命题时，他的理由是，你决不能遇到一个思想是没有它所表达的存在物的。罗素就此发表评论说：“这种论证的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名称的时候，它必定是某种事物的名称。因此，思想和语言都需要在它们本身以外有某种客体……在哲学上，这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子。”^③

高尔吉亚与巴门尼德正好相反，主张没有事物存在。他在《论非存在或论自然》一书中阐明了三条原则：其一，无物存在；其二，如果有某物存在，这个东西也是人无法认识的；其三，即令这个东西可以被认识，也无法把它说出来，告诉别人。高尔吉亚的学说包含三个明确的层次：本体论、认识论、语言传达。在他的论证中，语言的可传达性是最重要的依据。当我们在本书第二章第一节中看到当代英美语言哲学家在阐述“语言转向”的原因时，我们会感到当代语言哲学的基本原理的胚芽似乎完整地包含在高尔吉亚的学说中。他对事物的存在持怀疑态度。他争辩说，就算事物存在并且可以被认识，这一点也无法用语言传达出来，因为语言既不是存在，也不是感知存在的经验。下面是塞克斯都·恩披里可记叙的他的论证：

同样地，当我们感知到它的时候，也是无法把它告诉别人

的。因为如果存在的东西为视觉、听觉所感知，总之为各种感官所感知——在它被当作外在的东西而给予的同时；——如果可见的东西为视觉所感知，可闻的东西为听觉所感知，——怎样能够把它告诉别人呢？

因为我们告诉别人时用的信号是语言，而语言并不是给予的东西和存在的东西；所以我们告诉别人的并不是存在的东西，而是语言，语言是异于给予的东西的。因此，可见的东西既然不能变成可闻的东西，同样情形，反过来，因为存在是当作外在的东西而被给予的，对于我们，就不能真正地有语言。

由此可见，语言不能传达给别人。然而，语言是随着从外界刺激我们的事物而产生的，亦即随着感性事物而产生的；由于事物与体质的接触，才产生了转达这种性质的语言；由于颜色从外而来，才产生了转达这种颜色的语言。如果是这样的，那么，便不是语言转达我们之外的东西，而是我们之外的东西表达语言了。

当然，决不能说可见的东西情形与可闻的东西是一样的；由于语言是给予的东西，是存在的，所以它不可能向我们表达给予的东西和存在的东西。因为如果语言是所给予的东西，它便与其他给予的东西不同，最低限度，可见的物体是与语言不同的。因为我们用来感知可见事物的手段是异于用来感知语言的手段。所以语言不能向我们表明大部分给予的事物，这些事物也不能向我们相互表明它们的性质。^④

苏格拉底以提出辩证法著称，他的哲学探索借助于对话和问答进行，他在交谈中不断诘难对方，使其放弃错误观点，最后接受他的看法，这是一种通过归纳寻求正确定义的方法。据色诺芬的回忆，苏格拉底不像大多数哲学家那样争论事物的本性是什么，世界是怎

样产生的，世界上的每一件事物是由什么必然规律造成的，而是努力指出选择这种思考对象的人是愚蠢的。他自己则不倦地研讨与人类有关的事务，尤其是道德的标准和德行的含义，比如什么是虔诚，什么是不虔诚；什么是美，什么是丑；什么是高贵，什么是卑贱；什么是正直，什么是不正直；什么是勇敢，什么是怯懦，等等。罗素站在现代哲学的立场对苏格拉底的方法作了如下评论：

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我们对之已有足够知识而可以达到正确结论的事物，但由于我们思想混乱或者缺乏分析的缘故而未能对于我们所知的东西加以最好的逻辑的使用。像“什么是正义”这样一个问题，显然是适于以柏拉图式的对话来加以讨论的。我们大家都在随便地使用“正义的”或“非正义的”这些字，只要考查一下我们使用这些字的方式，我们就可以归纳出来最能与习惯相符合的那种定义。我们所需要的，只是关于问题中的这些字应如何使用的知识。但是当我们探讨得出了结论时，我们所做的只不过是一桩语言学上的发现，而不是一桩伦理学上的发现。^⑤

罗素的评论很有见地，他使我们注意到苏格拉底方法和当代英美语言分析哲学的共同之处，比如维也纳学派主张，哲学不是提出科学命题，而是澄清命题的意义。苏格拉底在伦理问题上的探索和本书第二章最后一节所讨论的当代元伦理学相当一致，即专注于分析道德语词的含义。当然，他是在哲学研究的实际过程中使用语言分析方法，而没有尝试探讨语言意义的一般性问题。

柏拉图在《克拉底鲁篇》(Cratylus)中比较集中而详细地讨论了语言的起源、使用和功能的问题，尤其是名称的意义问题。在这篇对话中，我们很难分清哪些观点是苏格拉底的，哪些观点是柏拉

图自己的。不过这一点对于本书不太重要，因为我们现在关心的是古希腊哲学中对于语言的看法，因此，《克拉底鲁篇》中另两个对话者的观点也是有意义的。

《克拉底鲁篇》的讨论内容表明，古希腊哲学家的语言观和他们的本体论和世界观是紧密结合在一起的。赫拉克利特的万物皆流、万物皆变的观点通过对话者之一克拉底鲁之口成为他们讨论名称意义的背景。如果坚持赫拉克利特的观点，人们就不能为事物命名，因为它在这一时刻是这个东西，在下一时刻就成了另一个东西，如果给它加上一个固定名称，似乎就暗示了它是个固定不变的东西。在对话中，苏格拉底坚持赫拉克利特关于无常世界的学说是错误的，诸如“美”和“善”之类的价值领域的事物是实在的。

对话主要讨论名称意义的来源问题，苏格拉底的两个对话者表达了两种截然相反的观点。克拉底鲁认为名称是自然的而不是约定俗成的，对于名称，有真实性或正确性的问题，语词因为与它们所表示的事物之间有某种内在的恰当性而有意义。赫莫根尼认为名称是约定，是人们的一致同意，人们想怎么称呼事物，事物的名称就是什么，任何名称都是正确的，不存在是否按照事物的本性给它们命名的正确性问题。

在对话中，苏格拉底首先批驳了赫莫根尼的观点，坚决认为，说任何人可以任意地给事物命名是不正确的。赫莫根尼声称他可以有自己的个人语言，他可以把大家称为“人”的东西叫做“马”。苏格拉底论证说，名称是计算或陈述的组成部分，既然各种陈述有真实和不真实之分，那么它们的组成部分即名称也有真实和不真实之分。没有纯粹的个人语言，语言是一种社会活动，如果个人的用法和公众相悖，就会使人产生误解，对于人的使用目的而言就不是好工具，在这种含义上，名称是错误的。当然，名称也不是唯一的，尽管异族人给予事物的名称与希腊人给予事物的名称不同，但他们

的名称也可以是真实的名称，名称依赖一个群体的共同使用，而不是个人的任意使用。

苏格拉底的论证表明，古希腊哲学家还没有把名称和名称所指称的事物严格区分开。他说，如果人们喜欢怎么称呼事物，事物的名称就是什么，那么这就无异于说：人们认为事物是什么，它们就是什么。这是普罗泰哥拉的观点：每样事物就是人们认为所是的东西。苏格拉底说，这种观点之所以错误，就在于它抹杀了聪明人和愚人，善人和恶人的区分，因为他们的信念是不一样的，而不能说他们的信念都是真实的。

苏格拉底认为，谈论事物或者给事物命名是一种活动，活动作用于客体，就得顺应客体的不依主观意志为转移的性质。他还认为，名称是人们相互之间告诉实际存在的事物并对它们进行区分的工具，而工具不能听凭人们的喜好，而是要挑选天然适用的。这两方面考虑合在一起，就像人们劈柴一样，既要挑选合适的斧头，也要顺着纹理来劈。名称产生于社会习俗，社会习俗的创立者是具有技能的专门人材，他们在制定名称时的考虑，可以用木匠为织布工制造工具——梭子时的工作方式来说明。

木匠制作梭子时的考虑有三个要素：第一，他不能随心所欲，而要由梭子的任务、工作性质决定；第二，他心目中有一个关于天然的或真正的梭子的形式；第三， he 可以用不同的材料来实现这个形式。在这里，不同的材料相当于不同种族语言中的字母和音节。当然，最关键的因素是事物的形式。值得注意的是，苏格拉底认为，决定一件工具是否符合它的本质或形式的，不是其制造者，而是使用者，使用产品是一种高级技艺，而制造产品是次一级的技艺，制造者必须从使用者那里取得规格。把这种观点和本书后面维特根斯坦关于“语言是工具，意义即用法”的观点相比较，将是十分有趣的。

如果说名称是由专司命名的工匠创立的，那么被创造出来的名称就有好坏之分，就像由于手艺有高下，制造出来的梭子有优劣一样。克拉底鲁反对这种看法，他认为，一个词要么是某一事物的正确名称，要么根本不是它的名称，而是另一事物的名称。不存在名称在不同程度上适合被命名事物这种情况。由这一点可以推论出，人们不能说不存在的东西，而必须说实际上存在的东西。这也就是说，每一个陈述必定要么是真实的，要么是无意义的，不存在这种情况：人们说出一个有意义的命题，但不是真实的。从这里，我们可以明白古希腊哲学中流传甚广的难题：有人主张，任何陈述，不管正确与否，不管谈的是什麼，都是真实的。还有人认为，说某个东西不存在，就会陷入自相矛盾，因为提到某个东西，就意味着它在某种含义上存在。

苏格拉底在谈到名称的自然形成过程和正确性时，假设一大批原始名称——它们是产生其他各种类型名称的基础——是根据有声示意动作产生的，就像我们用自己的身体姿式来摹拟事物一样，在字母和音节的组合中体现了与外物的对应，而且有对应的正确性的高低问题。这就像图画是精确地或是有缺陷地描画事物一样。克拉底鲁仍然反对这种说法。他认为，一幅有缺陷的肖像仍能反映原物的某些特征，尽管反映得不精确不全面，而一个名称，如果少一个字母，就一点也不能代表本应代表的事物，就像一个数字加上一点或减少一点就不能代表原来的数目，而只能代表另一个数一样。

克拉底鲁和苏格拉底一样，认为名称是表达事物的工具，它们的功能是传达教诲。基于此点，克拉底鲁认为知道名称也意味着知道名称代表的现实事物，他进而认为认识名称是认识事物的唯一途径，而发现事物真相的唯一方法是理解名称的意义。苏格拉底因为主张名称只是正确程度不等地反映事物，因此不同意克拉底鲁的主张，而认为研究事物本身，研究它们之间的关系比研究名称要可靠

得多，不能靠对名称的研究获得实际事物的知识。

与苏格拉底和柏拉图在《克拉底鲁篇》中阐述的观点相反，亚里士多德对于语言意义持约定论立场。他在《解释篇》中指出，名词是因为约定俗成而具有某种意义的。他还指出，所有的句子都有意义，不过，它们不是因为作为工具，而是因为约定而有意义。此外，与他们相反的是，亚里士多德认为语词是无所谓对错的，语词只有通过分离与结合才产生正确或者错误，比如“人”、“白”这样的词，如果不再添加其他语言成份，便既不是正确的，也不是错误的。可以用“羊——牡鹿”一词来说明这一点。这个词有所指，但若不加上“是”或“不是”，则不论它处于哪一种时态，都无所谓正确或错误。至于句子，它们也并非一概有真假对错，比如祈祷就既不真正也不虚假。亚里士多德把可以分出真假的句子叫做命题，这和现代语言哲学有一些差异，现在一般把命题当成语句表达的内容。亚里士多德集中力量研究的是命题（这显然与他建立形式逻辑有关），他认为对其他类型句子的解释属于修辞学或诗学的范围。

亚里士多德提出了口语和书面语的区分，他显然把口语当成第一性的，把书面语当成第二性的。他认为：人的内心经验是对外部事物的表现，而语言则是内心经验的符号，这里指的是口语，文字只是口语的符号。在这里，亚里士多德显然有口头语优于书面语的意思，因为口头语直接与反映外物的经验有关，书面语只是由口语派生出来的。我们将在后面看到，德里达（J. Derrida）将一反起源于亚里士多德的传统，在这个问题上反其道而行之，并大做文章。

亚里士多德讨论了语词意义与时间性的关系，他认为名词与时间无关，动词与时间有关。比如“健康”是名词，也可以用作动词，因为这个动词除了它自身有一定的意义外，还表示现在所存在的这种样子。他指出，名词和动词只是一种表示，因为只有名词或动词，并不能作出任何有意义的陈述，无论是回答某一问题的陈述，还是

对自己意见的陈述。照此看来，亚里士多德会主张命题应该是名词和动词的结合，不过他似乎更重视动词在命题中的作用，尤其强调动词的时间性。他指出，所有的命题都含有一个动词或一种动词的时态，甚至“人”的定义，如不增加“现在是”、“过去是”、“将来是”诸如此类的词，就无法形成命题。亚里士多德不论在形式上还是在内容上，都对命题作出了深入阐述，尤其对命题的种类进行了详尽分析，这既是出于研究形式逻辑的需要，也是对语言的研究达到某种成熟性的表现。从哲学上重视语言，首先关心的就是命题，因为命题是使语言代表的信念有真假的基本单位。当罗素在本世纪初研究语言与世界之间的关系时，他首先考虑的就是命题，并于1919年写了专文《论命题：什么是命题以及命题如何表达意思》。与亚里士多德的见解类似，罗素说，一个命题可定义为：当我们不论真或假地相信时所信的东西。

亚里士多德关于语言是内心经验符号的见解在伊壁鸠鲁那里得到了继承和发挥，他的观点可视为近代和现代意义的观念论（ideational theory of meaning）的先声。他告诉我们：

首先我们一定要抓住语词所指的那些观念，以便能够根据它们来对意见的推论或对有关考察或思考的问题下判断，这样，我们就可以既不让一切成为不确定的东西，以致于进行没有终了的解释，也不致于应用无意义的语词。为了这个目的，如果我们真正要有一个标准来判断一个有关考察或思考的问题，或一个心理的推论，重要的是注意那与每一个语词相联系的第一个心理上的影像，并且不需要加以解释。此外，我们的一切考察都要依照我们的感觉，特别是要依照心灵或任何一个判断工具的直接认识，也要依照我们身上的感触，以便得到一些指示，借以判断感官知觉与不可见的东西这两方面的问题。^⑥

第二节 中世纪——词与物的关系

相对于哲学中的其他分支，中世纪对于语言研究的兴趣和成果都很突出。这有不只一种原因。首先，柏拉图、亚里士多德以及希腊化时期的哲学家在这方面留下了丰富的遗产；其次，中世纪对形式逻辑的研究异常发达，而这是以对语言的研究为基础的；第三，中世纪的最高经典——《圣经》中有一些对于人类生活与语言关系的故事，似乎隐含着深意，这成了哲学家研究语言的灵感和引证的来源。

被引证得最多的是《圣经·旧约》第十一章中的一段话，奥古斯丁在他的著作中引述了这段话，当代哲学家也反复引证这段话，它是这么说的：

那时，天下人的口音和言语都一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇到一片平原，就住在那里。他们彼此商量说：“来吧！我们要做砖，把砖烧透了。”他们就拿砖当石头，又拿石灰当灰泥。他们说：“来吧！我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在地上。”耶和华降临，要看看世人所建造的城和塔。

耶和华说：“看那！他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事，就没有不成功的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的语言彼此不通。”于是耶和华使他们从那里分散在全地上，他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别（意即“变乱”）。