

本書接受世新大學審查及補助

# 重新回到 現象學的原點

現象學十四講

洪漢鼎著

# 序言

## 重新回到現象學的原點

本書是一個具有挑戰性的研究課題，它基於一種對我國當前現象學研究現狀的友情批評的傾向。我國哲學界現象學研究起步較晚，主要成就應在上世紀90年代，特別是自現象學專業委員會成立以及《中國現象學與哲學評論》不定期論文集出版以來，我國現象學研究顯然有了長足的進步。不過，如果我們仔細考察這一時期的現象學研究狀況，我們不難發覺我國現象學研究主要還是一種週邊的角度，試圖通過現象學的範圍的擴大來取代走胡塞爾現象學研究的艱辛之路，例如往往不是從胡塞爾現象學本身，而是從海德格爾的存在主義，伽達默爾的詮釋學來研究胡塞爾現象學，當然他們之間有聯繫，而且這種研究從詮釋學來看，也是非常重要的，但過分強調聯繫的必然性，就有可能削弱了胡塞爾本身現象學獨特性質的研究。正如有人說，「不要說海德格爾或伽達默爾對現象學的理解，而要說胡塞爾本身的理解」。因為當今的現象學的發展已離開胡塞爾很遠了，如果我們不返回源頭上去，可能距離愈來愈遠。哲學家與數學家不同，數學家很少研究過去前人的作品，因為數學家總是把他的前輩的作品直接吸收到自己的作品中來，總是不斷繼續前進，而哲學家不同，他們對前輩哲學家既接收也批評，哲學的發展不是線性的，而是有反覆的，因此在大家熱衷於海德格爾與伽達默爾時，我們也可重新返回胡塞爾，看看是否在那裏找到一些海德格爾與伽達默爾還似乎未看到的啟發。這種情況也存在於國外的現象學研究，丹麥胡塞爾研究學者丹·扎哈雷在其《胡塞爾現象學》一書中就曾經說過：「諸如舍勒、海德格爾、梅洛·龐蒂、萊維納斯、許茨、利科、亨利和德里達（只舉幾個）等人都欠胡塞爾許多，這不是沒有理由的。儘管在其哲學的後繼者中，一直有一種通過批判他來強調他們自己的優點的傾向，但是，現在人們

能夠覺察到對胡塞爾現象學的獨特性的評價的上升。他不再僅僅被看成是海德格爾、梅洛·龐蒂或者萊維納斯的先行者；他不再被看成是現象學歷史中的被超越的環節」（《胡塞爾現象學》，上海世紀出版集團，2007所，第156頁）。所以，正是由於我國現象學研究這種走捷徑的現狀，我力求在本課題中以胡塞爾現象學為主軸，著重對現象學這一原點進行深入的專題研究。

本課題研究還立足於這樣一個出發點，即我國當前現象學研究專家大部分出身于文革時期，是少壯派人物，他們一般外語水平比較好，但由於缺乏我們老一輩哲學家指導，一般哲學悟性不夠，特別是哲學史的薰陶缺乏，因此在他們對現象學的解釋中，大多限於抽象概念，缺乏生動的史的聯繫，這樣胡塞爾現象學在哲學史中的變革似乎無法讓人看到，鑒於此情況，我力圖在本書中把胡塞爾所謂現象學是未來哲學的憧憬這一點作為出發點，我將詳盡解釋胡塞爾現象學如何突破海德格爾所謂本體論差別，現象如何從「自身顯示並顯示他物」轉變成「自身顯示並顯示自身」，如何從本質反思轉向為本質直觀，從而完成了海德格爾所謂對形而上學本體論的解構。另外，我特別研究胡塞爾的Eidos，即他說的本質這一概念，我從柏拉圖開始，經亞里斯多德，中世紀，近代英國經驗論以及19世紀末二十世紀初實證主義，探討了觀念一詞的哲學史，分析了胡氏所謂Eidos的形而上學意蘊與心理學意蘊，從而解釋了胡塞爾所謂本質直觀，而不是本質反思。

本課題研究還有這樣一個根本的動機，以往我國現象學研究一般都比較抽象，非專業人士很難理解，本課題力求讓現象學接近人生，闡明現象學帶給我們文化與理智生活的意義與貢獻。按照我的看法，現象學在這方面最大的成就，就是使我們前哲學的生活、經驗與思考獲得正當有效性。對於我們這些受過近代科學啟蒙的人來說，理性與科學固然給了我們重大成就，但一旦我們步入後現代時，它們就顯得薄弱不足了，而現象學正是在這裏啟示了我們。例如我在對現象學富有特色的內時間意識的分析中，我特別著重對Retention（滯留）與Protention（前攝）的分析，前者可以說是「而後的視域」，而後者

則是「即將的視域」。這就是說，我們每一個當下感知體驗在時間上都有一個向前的期待和向後的保留，體驗之所以在時間上連續過渡，就在於「即將」、「而後」與「現在」構成感知體驗的三重視域，從而我們很快把握了胡塞爾時間分析的精華，並理解了海德格爾從此在的煩出發所闡明的未來、現在與過去的重在未來的時間觀念，以及伽達默爾詮釋學的歷史意識，我們今天的生活既有傳統的基礎，又有未來的方向，任何理解乃是過去與現在的仲介。

本課題研究對於我來說有一個比較扎實的基礎，我自2001年起被臺灣幾所大學邀請為他們的研究生講授現象學。儘管過去很多年在德國我看了不少胡塞爾的書，但由於重點是伽達默爾的詮釋學，因而未對胡塞爾作專題研究，但在臺灣期間，由於講課的需要，我潛心研究了胡塞爾的大觀念與小觀念，特別是他的第一哲學，我獲得了一個觀念，即胡塞爾必須重新深入研究，他有許多東西尚待我們進一步發揮，不至於被淹沒在海德格爾與伽達默爾的思想中。正是這一動機，使我泯發了重新回到現象學的原點這一想法。由於我近20年一直從事伽達默爾與海德格爾的研究，對他們的老師胡塞爾思想時有獵涉，因而返回他們原點對胡塞爾深入研究就有很好的基礎，這就使我在詮釋學研究的同時展開本課題的研究，另外還必須提及，本課題研究是我去年結項的當代西方兩大思潮研究即分析哲學與現象學-詮釋學這一國家課題的繼續與深入，該課題在2006年7月結案，獲得「優秀」結項證書，這一成果有力地保證了我現在這一研究的完成。

本課題原設計以講義的形式呈現讀者，共分十四講：第一講：在哲學史發展中的現象學；第二講，現象學作為運動在20世紀內的發展；第三講，胡塞爾現象學的發展過程；第四講，何謂現象學的現象？第五講，何謂Eidos，何謂本質直觀？第六講，觀念一詞的哲學史；第七講，現象學的最初目標——哲學作為嚴格科學；第八講，現象學的指導原則——面向事情本身；第九講，現象學方法——現象學還原；第十講，內在時間意識的現象學分析；第十一講，現象學特徵一——意向性；第十二講，現象學特徵二——明見性；第十三講，現象

學特徵三——構成性；第十四講，現象學最後歸宿——生活世界與先驗自我。從這十四講安排中可看出，前6講集中於現象學與哲學史的聯繫以及現象學關鍵概念的解釋，是我們進入現象學的準備與橋樑，後8講集中於現象學本身的目的，原則，方法，以及現象學三個特徵，即意向性、明見性與構成性的分析，我試圖用此三特徵構造現象學基本框架，在最後一講我著重探討現象學的歸宿，以及現象學對後來哲學特別是對海德格爾生存論與伽達默爾詮釋學的影響，並對所謂現象學運動的評價。

在我的現象學講解中，除了上述對現象，Eidos，本質直觀的深入解釋外，我還特別著重胡塞爾所謂經驗對象與所與方式的先天相互關聯（Korrelationapriori）的研究——我認為這正是胡塞爾所謂面向事情本身的關鍵。我認為這一關鍵正是胡塞爾區別他的學生與後繼者的根本點，也是胡塞爾現象學與傳統先驗哲學（如康德）的區別點，同時也是胡塞爾先驗哲學與經驗哲學的區別點。絕對的被給予性決不是經驗論的感覺材料，而是一種具有構成性的直觀所與，胡塞爾現象學最根本的特徵，如現象學還原，本質直觀，明見性就都是基於這種絕對的被給予性。因此對這種絕對被給予性的分析將是胡塞爾現象學解釋的關鍵。從這裏我進而論述了胡塞爾對意識行為的特有的四種區分，即在我們意識行為中有客體化與非客體化的區分，而非客體化奠基於客體化；在客體化意識行為中，又有直觀與符號的區分，而任何符號的意識行為又奠基於直觀的意識行為中；在直觀的意識行為中，又有感知與想像的區分，而任何想像的意識行為又奠基於感知的意識行為中；在感知意識行為中，又有側顯的不同。這些區分使我們理解了胡塞爾所謂Gegenwärtigung（現前化）與Vergegenwärtigung（使現前化）的區分，以及所謂Sinngebung（意義給予）或Bedeutungsgebung（含義給予）與Sinnerfüllung（意義充實）或Bedeutungserfüllung（含義充實）。這樣，胡塞爾現象學最重要的也是最困難的概念都得到解釋。

本書力求不走從週邊研究現象學的捷徑，而是試圖針對胡塞爾現

象學本身的複雜問題進行深入研究，而這些問題在我國以往現象學研究中尚未集中研究。但是，作為一種對學生授課的講義，顯然也有它不可避免的缺點，首先研究不可太深，它必須通俗，而且引文最好限於已有的譯文，加之課堂講解，時有參插問題，思緒打斷，這些都等今後改進。

## 洪漢鼎

臺灣世新大學，2007年冬

# 目錄

重新回到現象學的原點——現象學十四講／洪漢鼎著

## C O N T E N T S

- 9 第一講 哲學史古代，近代與當代的區分。  
當代哲學的兩大傾向：分析哲學與現象學
- 25 第二講 再論當代哲學兩種傾向或運動：分析哲學與現象學
- 37 第三講 胡塞爾現象學三個時期，他的著作介紹
- 43 第四講 現象學所講的現象——當代現象學與以往的現象學的區別
- 59 第五講 何謂現象學的本質與本質直觀
- 85 第六講 現象學所講的觀念或艾多斯，觀念一詞的哲學史
- 105 第七講 現象學最初目標——哲學作為嚴格科學
- 121 第八講 現象學指導原則——面向事情本身
- 143 第九講 現象學方法——現象學還原
- 165 第十講 時間性分析——現象學還原典型例證
- 181 第十一講 現象學特徵一——意向性
- 199 第十二講 現象學特徵二——明見性
- 217 第十三講 現象學特徵三——構成性
- 231 第十四講 現象學最後歸宿——生活世界與先驗自我
- 241 參考書目
- 243 後記



## 哲學史古代、近代與當代的區分

### 當代哲學的兩大傾向：分析哲學與現象學

這個課程比較難，首先，它是一個沒有定論的東西。為什麼它是沒有定論的東西？因為關於現象學究竟是指胡塞爾的現象學，還是指二十世紀以來直到現在的現象學，這在國際學術界裏很難定論。但是有一點是肯定的，就是我們今天大家所謂的現象學，一般就是指胡塞爾的現象學。現象學總是與胡塞爾的名字相聯繫，胡塞爾可以說是現象學的祖師爺。但是，這個胡塞爾的現象學已經和後來大家感興趣的包括以後的文學、歷史以及哲學所說的現象學和詮釋學，已經有相當大的距離了。後者可以說是以胡塞爾為發展起點的現象學。因此，一般來說，現象學應當是指從胡塞爾到目前為止的整個發展過程的內容。所以有些人不把它叫現象學學派，而叫現象學運動。為什麼不叫現象學學派呢？因為學派其原則總是早已固定了的，也就是說，好像是很死的，很封閉的，就是那幾個人參

現象學課程的難點

加。而作為一個運動就有許多人可以參加進去，而彼此觀點又不需要完全統一的，其研討的範圍也不必很清楚，不像我們說的其他的學派那麼清楚。所以我說開這門課有一定的難度。

我最近又翻了一下柏拉圖的著作。柏拉圖的老師蘇格拉底有一個探求智慧的助產術。大家知道柏拉圖的著作都是以蘇格拉底的對話來寫的，蘇格拉底的對話很有意思。蘇格拉底在雅典是一位老師，後來雅典認為它敗壞了青年的德行，把他弄到監獄裡去，判他死刑。本來他可以為自己申辯免去死刑，但正如大家知道的，他對於死很樂觀，他是一個哲學家，死對於他來說，好像就是一件幸福的事，他說，現在給了我這樣好的一個機會，我幹麻要去想別的办法，所以他就很樂觀地喝毒酒自殺。他這人有很大的一個特點，他本來是很有知識的，但是他卻說：「我是無知的。」這是他的一個經典名言。因為他懂得知識很多，所以以後就把這種無知叫做「博學的無知」（*docta ignorantia*）。這個博學的無知，要怎麼理解呢？據說有一天他有一個朋友，在古希臘的德爾菲神廟——這個神廟是希臘人非常重視的一個神廟，到現在還保存著它的遺跡，裡面可以抽它的神籤，來知道自己未來是怎麼樣——抽了一個神籤，籤上說蘇格拉底是世界上最智慧的人。結果這個朋友跑到蘇格拉底的家中，告訴他說，我今天抽了神籤，籤上說你是世界上最智慧的人。蘇格拉底說你領會錯了，實際上我是最無知的人，他說，我猜想為什麼神廟要說我是最有智慧的呢，就是不僅是我無知，而且我還知道我自己無知。他曾到了市場上問問建築師，也是無知，問問藝術家，也是無知，問問那個學者也是無知。他說神廟之所以說我是最有智慧的，就是因為我比其他人多一個知，其他人無知是一點知都不知道，而我還有一個「知」，就是知道我自己無知。正是因為我多一個知，所以德爾菲神廟說我是最有智慧的人。這個是大家都知道的哲學典故。蘇格拉底這一個人以後哲學史上叫他懷疑派。

蘇格拉底這個人實際上是很博學，但是他知道他很無知。那麼他怎樣和其他青年人談話呢？既然是無知的人，如果說他要教導一些新的東西給青年人，那麼他就變成自己有知識。為了擺脫這一

矛盾，他說他的母親是一個助產士，幫人生孩子。他說，正如助產士是幫別人生孩子而不是代替別人生孩子一樣，作為無知的他儘管不能對別人傳授知識，但他可以做智慧的助產士。這也就是說，真理本就在這些年輕人的心裡，他們好像是一個孕婦，自己沒法生下來，而蘇格拉底說他自己就好像是那個助產士幫孕婦把孩子生下來，幫你把你的智慧從你的內心接生出來。所以他說他的工作就是助產士。我想我們真正好的哲學課也決不是什麼單純灌輸知識的課，而應是能幫助你們把知識接生出來，使你們已有的經驗和知識得到更系統更清楚地澄清。昨天有一個研究生來找我，很年輕，他寫了一篇論文。但是當我看了他的文章，雖然沒有完全看完，我就發覺，他很大膽，儘管他讀了很多的書。一個根本的問題就是概念並不是清楚的。哲學就是概念要清楚，概念清楚了，哲學就有根基。什麼叫概念清楚呢？至少要眾人通用。什麼叫眾人通用呢？比如說我用「觀念」這個詞，那這個詞究竟是什麼意思？這就不僅我自己知道，而且我要把它表達出來讓別人也知道。我只有把這個詞、這個意思表述得眾人通用。一篇文章寫得好，概念清楚是一個根本條件。但是這種概念的清楚靠自學是比較難的。這個就是訓練的功夫。特別是搞文學的，因為文學的想像這些語詞的美，往往不像科學家那樣嚴謹，在概念的意義上可能就抓的不是很清楚。所以他這篇論文我一看，概念都是模模糊糊。我當時就問他「概念」究竟是什麼意思？他也講不出所以然，但他說他思想很明確。我說如果思想明確的話你一定能表達的出來，如果你表達不出來，表示你思想還是不清晰。不能說我思想上頭很清晰，但是我表達不出來，語言不僅是外部的、說出來的，甚至你的思維也是有語言在裡面，按這條道理說，你表達不出來，代表你的思維也在混亂。所以我希望我們這門課至少在這方面和大家一塊來把概念弄清楚。

困難的另一問題是現象學本身難理解，胡塞爾的書很難讀懂，所以在我們今天開講現象學之前，先要介紹一些有關的哲學背景知識，如果背景知識不清楚的話，即現象學的來龍去脈不清楚的話，現象學就很難瞭解。為了瞭解這種背景的知識，我想還是要從哲學史的角度來介紹一下。因為我們這邊有文學系的同學，可能哲學的

哲學三分  
期：  
古代→  
存有  
近代→  
認識  
當代→  
意義

古代—存  
有：宇宙  
論與存有  
論

背景知識不夠多，這裏我們先要介紹一下哲學的發展。

我們知道哲學的發展通常分成三大塊：古代哲學、近代哲學和當代哲學。古代包括中世紀，近代從文藝復興、近代科學開始，也就是16世紀至19世紀。當代哲學一般就是20世紀之後。這三個時期的哲學的確有一個很大的不同。古代哲學研究的重點是存有，近代哲學研究的是認識，當代哲學研究的是意義，我們大致可以用這三個內容概括。什麼是古代哲學研究的存有呢？存有就是我們說的存在，因為從一開始人們就問宇宙從什麼地方來？它的本源是什麼？這些問題就是存有論。比方說我們第一個古希臘哲學家，泰利斯，他說萬物之源是水。整個的世界最初什麼都沒有，只有水，然後由於水的變化才有了各種各樣的東西。他的理由是任何事物都可能潮濕，這個潮濕就是水，就是世界的本源。以後還有一些哲學家不同意這種看法，有說是氣，世界本身是由一種氣生化的，中國古代《易經》也講氣，《莊子》也講氣，好像什麼都是氣化，像有些大學的生命所到現在還研究氣。在這過程當中，還有各種各樣的理論，有人說火、種子，甚至還有原子等。但這種理論最後轉到科學上去了，因為哲學的研究方式與科學的研究方式不同。哲學要有固定的結論，不能今天說這個，明天又說別個。所以上述關於世界本源的這一種研究的方式是科學的研究方式，不是哲學的研究方式。科學的研究方式，就像物理學的原子、中子、電子、質子等等，反正一個一個，無限的找下去。但哲學要把握的就不能說是無限的，而是一下子就要把握住的。所以哲學後來就把前頭的研究叫做宇宙論(kosmology)，即一種追求世界是怎麼來的理論，這是講一個原因跟結果的關係。原因一般都是在結果之外的，原因跟結果是兩個東西，比方說水變成了冰，原因(水)跟結果(冰)是兩個東西。而這裏面是有時間、有過程的，有一個變化的過程的。比方說原子、電子是怎樣組合成然後變成個別事物。所以原因不是結果，結果不是原因，這就是宇宙論。因為古代自然科學跟哲學沒有分家，所以宇宙論就放到哲學，後來自然科學發展了，物理學、化學發展了，後來就把宇宙論放到自然科學裡頭。所以自然科學是從哲學裡的宇宙論演變而來。我們現在哲學的看法叫做存有論，大陸翻成本體論，就

是ontology。這個本體論就是說，不要再考慮事物的來源，而是要直接抓住事物最本質的東西，處理的不是原因與結果的外在時間關係，而是根據與結論的內在邏輯關係。所以宇宙論和存有論的差別要清楚，我舉一個例子。比如說，你是從哪裡來？你可能回答很簡單：我從我父母來。那我可以再問你你父母從哪裡來，你說從你祖父母來，那你這樣一直可以追溯到原始的時候，甚至宇宙開天闢地的時候，盤古開天闢地的時候你都可以追溯下去。這叫做宇宙論的追法，追不完。而且你看你的父母生了你，你的父母是你的父母、你是你，這裏有一個時間的差別。那哲學的存有論或本體論怎麼問呢？它就不問你的來源，而問你，你的本質是什麼？回答說：“我是人”，或者說“我是人的一個表現”，這就是存有論。存有論就是說，比如某某人，就是人的一個表現，你某某人只要存在，你就是人。而人的本質就是體現在你身上。所以我現在要問你的最本質的是什麼？就是人性。因為你是個人，所以你存在。這一下子就跳脫了宇宙論而上升了存有論。這樣，原因與結果的關係就變成了根據與結論的關係，它不再是時間的關係，而是邏輯的關係。所謂邏輯關係就是沒有時間的過程，他只要是他，他就是有。比方說有世界，我只要找出一個物來，就有世界。因為這物就是世界的一分子，我只要這一分子就能證明有大千世界。比方說別人不知道有佛光大學，但可能知道一個人，剛好他是佛光大學的，他馬上知道有一個佛光大學。不需要瞭解每一個佛光大學的學生，但我只要瞭解一個學生我就知道有佛光大學，也就是說，你這個人就是佛光大學的一個分子。俗話說，一葉而知秋。這就是哲學的一個跳躍。這樣我們看到存有論的追問是一個根據跟結論的內在邏輯關係，而不是像宇宙論追問那樣是原因跟結果的外在的時間關係，這個根據就蘊涵在結論裡面，而結論就是根據發展出來的。沒有佛光大學學生先出現在前頭才有佛光大學，也沒有佛光大學先出現在前頭才有佛光大學學生，沒有這樣一個時間上的關係，佛光大學與佛光大學學生是同時的，有一個就必然有另一個，這就上升到了存有論。比方說張三李四，但是只要我說他是人的一種表現形式，那我就一下上升到了存有論了。所以我們哲學就是這樣一種思維方式。這個就是我們從宇宙論發展到存有論的研究。

近代哲學是以認識論問題為主題，探討的問題是認識的來源，途徑，可能性，界限以及認識的確定性與真理問題。近代哲學為什麼要從古代的存有論轉向認識論，這主要是古代與中世紀經過近二十多個世紀的漫長時期，存有論的問題始終達不到最終結論，人們這時開始懷疑是否我們的認識出問題，我們是否有能力認識宇宙的本源和本體，因而目光從外在的探討轉向內在的反省。這樣，從原本的存有論問題轉向了認識論問題。認識的起源有兩個，一個是感覺經驗，另一個是理性推理，由於對這兩個來源著重不同，形成了兩個哲學派別，即經驗論與理性論。經驗論以英國的洛克，巴克萊和休謨為代表，理性論則以法國的笛卡兒，荷蘭的斯賓諾莎和德國的萊布尼茲為代表。這兩個傳統一直影響到當代，即形成英美的分析哲學和大陸的思辨哲學（如現象學）。對於認識的可能性，又分為可知論和不可知論。眾所周知，理性論一般是可知論，而像休謨這樣的經驗論者以及當康德作為二元論者時則是不可知論。不過，當經驗論與理性論爭論不休時，康德曾以他的“先天綜合判斷如何成立”作了綜合，在他看來，我們的知識既開始於經驗，但又不囿於經驗，認識是經驗的雜多加上我們先天的感性形式和先驗的知性範疇而構成。

二十世紀哲學是怎麼發展來呢？我們把哲學史分成了古代、近代、當代。當代就是二十世紀。正如我們上面所說，哲學不是隨便的發展，而是有種規則的。第一個時期出現了問題，這個問題解決了，又出現了另外一個問題，因而進入了第二個時期。二十世紀是在近代認識論問題仍不能最終解決而轉向語言的研究，哲學問題包括認識問題不能得到解決，似乎是因為我們語言的理解出現了問題，因而當代哲學研究的核心是一個意義的問題。這個意義的問題，在二十世紀有兩種傾向、兩種潮流，一個是分析哲學潮流，另外一個就是現象學潮流。這兩個潮流形成二十世紀兩大主流，問題是二十世紀既然是以意義為主，為什麼會衍生出這兩種潮流呢？這兩種傾向的差別大家很清楚，英美是分析哲學的傾向，不管是哲學、政治、倫理，如羅爾斯的正義論都是屬於分析哲學這一類，比方說分析的历史哲學，倫理學也是這一條路。如果你到歐洲你就會

知道，像德國的歷史哲學、政治以及法學基本上就是現象學的路子。法學有英美分析學派，即自由法學，也有大陸法學學派，即概念法學。我們有些哲學家專攻這個，有些哲學家專攻那個，你到任何一個大學的哲學系，你就要考慮它有那一方面的人才，比方說台灣政治大學的哲學系，他們的教授大部分是德國回來的，主要是現象學這一傾向，這樣看來他們的分析哲學一定弱，所以這兩年他們一直在找分析哲學的人才，希望把分析哲學的教授補充進去。反之，台灣中正大學哲學系過去則是一個以英美分析哲學為主的系所，他們不講中國哲學也不講哲學史，只講認知心理學，邏輯學，因此中國傳統哲學和歐陸現象學在前兩年很難插進去。一個想求全的哲學系總會考慮這兩種人才。

我們今天來給大家說為什麼研究意義會衍生出這兩種傾向？這個問題就是研究什麼的意義一存在。分析哲學講的是語詞、語句或語言的意義。它著重的是這樣一種意義，就是指語言、語詞和語句的意義，而現象學則著重在事物、事實、世界的意義。這就是兩個哲學的分水嶺，我們說意義，可以談事物的意義，如談桌子的意義或什麼東西的意義，這是事物的意義，不是講語言、語詞、語句的意義。著重在事物、事實、世界的意義，像人的存在的意義，就是屬於現象學，而著重在語詞，語句和語言的意義，像“人”這個通名或“亞里斯多德”這個專名的意義，就是屬於分析哲學。所以同樣是講意義，卻有兩種不一樣的意義。像很有名的分析哲學前驅德國邏輯學家弗雷格（Frege），他首先著重研究的不是事物的意義，而是語言的意義，他說哲學之所以混淆有問題就是因為我們的語言出問題，也就是說哲學的爭論是語詞的爭論而不是實在的爭論。這是他的看法，因為我們的語言不清楚，所以會影響我們的爭論。你可以看出語言，特別是日常生活中我們說的語言，實際上都不是很精確的。你的理解和我的理解導致我們在進行對話當中產生了意義的不一致，所以為了解決這一個問題，分析哲學家就提出要建立一種理想的語言，也叫人工語言，或理想語言，即要構造這樣一種人工語言或理想語言來代替我們日常語言。然後這樣我們的講話就比較精確，不會發生歧異，討論問題能夠一致，這就是他們的

**兩種意義研究：語詞，語句或語言的意義與事物，事實或世界的意義**

**語詞，語句或語言的意義**

**分析哲學**

一種考慮。按照弗雷格的看法，首先我們要區分語詞和專名的所指（Bedeutung, reference）和意義（Sinn, sense），比如說“桌子”這個語詞，我們要區分“桌子”的所指和意義，什麼是“桌子”這詞的所指呢，就是它所代表的這種實際的對象，即現實世界中所有的桌子，什麼是“桌子”這詞的意義，即我們一般對桌子性質內容的理解，如“木製的用來書寫的工具”等。什麼是專名比如說“亞里斯多德”的所指和意義呢？專名“亞里斯多德”的所指，就是指那位實際生活在古希臘而現已成為木乃伊的人或肉體，而專名“亞里斯多德”的意義，就是指比如“柏拉圖的學生和亞歷山大的老師”，“第一本《形而上學》的作者”。同樣，按照弗雷格的看法，一個句子也要分清它的意義和所指。那什麼叫做句子的意義呢？上面我介紹是語詞，現在我們來看看句子的意義。我們在英文當中就有sentence，這個就叫句子，然後還有proposition，這個哲學上一般譯成命題；然後我們還有一個英文詞叫做statement，這個我們譯成陳述。分析哲學對語詞的分析非常細，這幾個詞對於不懂分析哲學的人來說，好像沒有區分。一個句子比方說：「奧德賽酣睡時被人送到伊薩卡岸上」，這是一個句子，這個句子就其語法就是一個句子，它有主、動、賓詞。但是我們看了這個句子反映了什麼呢？弗雷格把它叫做思想，這個句子一定表現了一個思想，這一個思想就是句子的內容，一般稱之為proposition即命題，簡單的說，proposition就是sentence裡所具有的思想或內容。光看一個句子不知道它的內容，只知道它的形式，它有主詞、有動詞、有賓詞，這只是一個句子。但是如果它光是一個句子的時候，它的意義與所指我們都可以不管它。比方說：「紅樓夢是中國清朝的一部著名小說」，外國人一看不知道紅樓是什麼，只知道是這樣一個詞。他完全不知道這個句子裡面的內容與意義，這個就叫做sentence，而這個sentence所表現的內容、思想我們就叫做proposition。然而這馬上就引出一個問題，句子有真假嗎？還是命題有真假？很顯然句子沒有真假，句子只能說它符合不符合某種語法的形式，它沒有真假，只有對思想或內容才有真假的比較。所以句子沒有真假可言，只有proposition有真假，因為它已經從形式上升到了思想，有內容。因此句子的意義與思想就叫做proposition

（命題）。再來就是陳述，這個陳述是有些分析哲學家區分的，我們平常並不這樣分。我們來舉個例子：「今天下雨」。作為句子來說，「今天下雨」，是符合語法的，但是光是作為語句來看我不知道它是真是假，我要知道它真假，就要把這個句子當成proposition來看，即要理解它，一當我們理解了它，它的思想或意義就表現出來了，那麼這個命題“今天下雨”就有真假了。它是否真呢？如果我到外頭一看卻是晴天，那麼「今天下雨」這個命題就是假的。但是，問題是以後再研究下去，有些句子的真假還真不能夠光靠命題是否符合事實就把它定了，我們還要看它是在什麼樣的場合中說出來的，可能在一個場合是假的而在另外一個場合它是真的。這種在某個具體場合中講出的句子就叫做statement即陳述。State就是說出來，在什麼場合當中說出來，英國哲學家羅素常引一個有名例子：「當今的法國國王是一個禿子」。這句話首先是一個句子沒有問題，有主詞、賓詞、動詞；是一個命題也沒有問題，它也表達了思想，就是當今的法國國王是禿子。當我們說命題就有真假，這句話究竟有真假嗎？我們可以假設一下這世界上有兩類人，要麼禿子要麼不是禿子，如果你把是禿子的人放在這一邊，把不是禿子的人放在另一邊，然後你去檢驗這句子是否有真假，那麼你在是禿子的這裡面找得到當今的法國國王嗎？找不到，因為當今法國裡面沒有國王，那麼你在不是禿子的那一邊也一定找不到。我們日常生活有很多的句子都類似於這種，我們中國哲學就很多啦，像「道是否存在？」，照分析哲學來看，這個命題是無法判斷它真假的，很多很多的例子，很多的句子無法像「今天下雨」這樣檢驗，像這種句子就要把它變成了陳述，它在什麼地方去說這句話，比如上述羅素這個句子，如果是談當前政治的話，它一定是錯誤的，因為當今的政治體制上，法國並沒有國王，這句話本身就沒有所指，但是這句話在托兒所的幼教老師口中卻可以是完全有意義的，它逗得小孩子笑，在這個場合它變得有意義。所以在分析哲學當中，句子、命題跟陳述的區分要搞清楚。在句子裏分不清命題和陳述，就會造成混亂。整個分析哲學的研究，都是在研究語言，所以意義都是在語言本身當中。這一方面的研究就形成了三種不同的學問，即語意學，語形學和語用學。在我們講話時，通常我們區分說話人，語句和語