

心灵哲学丛书

高新民 主编

迈农主义与本体论 的发展

高新民 著

 科学出版社

心灵哲学丛书

高新民 主编

迈农主义与本体论的发展

高新民 著

科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

迈农主义与本体论的发展/高新民著. —北京: 科学出版社, 2014. 1
(心灵哲学丛书)

ISBN 978-7-03-039606-8

I. ①迈… II. ①高… III. ①迈农, A. (1853 ~ 1920)-本体论-研究
IV. ①B521 ②B016

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 011972 号

责任编辑: 郭勇斌 王茜艳/ 责任校对: 张凤琴

责任印制: 赵德静/ 封面设计: 黄华斌

编辑部电话: 010-64035853

E-mail: houjunlin@mail.sciencep.com

科学出版社 出版

北京东黄城根北街 16 号

邮政编码: 100717

<http://www.sciencep.com>

文林印刷厂印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2014 年 2 月第 一 版 开本: 720×1000 1/16

2014 年 2 月第一次印刷 印张: 32 3/4

字数: 620 000

定价: 148.00 元

(如有印装质量问题, 我社负责调换)

“心灵哲学丛书”

编 委 会

主 编 高新民

副 主 编 宋 荣 刘占峰

编 委 (以姓氏拼音为序)

陈剑涛 刘明海 蒙锡岗

商卫星 杨足仪 殷 筱

总 序

心灵可能是世界上人们最为熟悉，也最为神秘的现象了，正所谓“适言其有，不见色质；适言其无，复起思想，不可以有无思度故，故名心为妙”^①。在一般人看来，“心”无疑是存在的，然而却不曾有哪个人看到或碰到过它，但若据此就说它不存在，似乎又说不上，因为心不只存在，而且还可将自身放大至无限，正如钱穆先生所说：心“并不封蔽在各个小我之内，而实存于人与人之间”，它能“感受异地数百千里外，异时数百千年外他人之心以为心”。^②

人类心灵观念的源头可追溯到原始思维。尽管其形成掺杂有杜撰的成分，其本体论承诺也疑惑重重，但它所承诺的心灵却在后来的哲学和科学中享有十分独特的地位。例如，迄今为止，它仍是哲学中的一个具有基础性地位的研究对象。正是由于存在心灵，才有了贯穿哲学史始终的“哲学基本问题”。当然它也历经坎坷，始终遭受着两方面的待遇：一方面是建构、遮蔽，另一方面是解构、

① 天台智者：《法华玄义》卷第一上，《大正藏》第33卷，第685页。

② 钱穆：《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第18、90页。

解蔽。

心灵问题常被称为“世界的纽结”、“人自身的宇宙之谜”，是一个千古之谜、世界性的难题。它像一个强大的磁场，吸引着一代又一代睿智之士，为之殚精竭虑、倾注心血，而这反过来又给这个千古之谜不断地穿上新的衣衫，使之青春永驻、历久弥新。当然，不同的文化背景和致思取向在心灵的认识方面也会判然有别。例如，西方哲学在科学精神的影响下，更关注心灵的本质、结构、运作机制等“体”的问题，而东方智慧由于更关注人伦道德问题，因而更重视寻觅心灵对“修、齐、治、平”的无穷妙用。但不管是哪一种取向，在破解心灵之谜的征程上仍然任重道远，甚至可以说我们目前对心灵的认识尚处于“前科学”的水平。其原因是多方面的，但其中一个重要原因是我们的认识和方法犯了某种根本性的错误（如吉尔伯特·赖尔所说的“范畴错误”），未能真正超越二元论，因而对心灵的构想、对心理语言的理解是完全错误的。这样一来，当务之急就是要重构心灵的地形学、地貌学、结构论、运动学和动力学。

应该承认，常识和传统哲学确有“本体论暴胀”的偏颇，但若矫枉过正而倒向取消主义则无异于饮鸩止渴。从特定意义上说，心灵既是“体”或“宗”，又是“用”，它不仅存在，还有无穷的妙用。说心是“体”，是因为人们所认识到的世界的相状、色彩等属性，以及世界呈现给人们的各种意义都离不开心，因而心是一切“现象”的本体和基质，是一切价值的载体，也是获得这些价值的价值主体。说心是“用”，是因为人的生活质量好坏、幸福指数高低、能否成为有德之人，在很大程度上取决于心之所使，正如天台智者所言：“三界无别法，唯是一心作，心能地狱，心能天堂，心能凡夫，心能圣贤。”^①由此看来，心不仅有哲学本体论和科学心理学意义上的“体”、本质和奥秘，也有人生价值论意义上的“体”和“用”。由于有这样的认识，中国自先秦以降很早就形成了一种独特的“心灵哲学”：从内心来挖掘做人的奥秘，揭示“成圣为凡”的内在根据、原理、机制和条件。从内在的方面来说，这是名副其实的心学，可称为“价值性心灵哲学”，而从外在的表现来看，它又是典型的做人的学问——“圣学”。

在反思中国心灵哲学的历史进程时，我们同样会遇到类似于科学史上的“李约瑟难题”：17世纪以前，中国心灵哲学和中国科学技术一样，远远超过同期的

① 天台智者：《法华玄义》卷第一上，《大正藏》第33卷，第685页。

欧洲，长期保持着领先地位，或者说至少有自己的局部优势，但此后，中国与欧洲之间的差距与日俱增。李约瑟也承认，东西方人的智力没多大差别，但为什么伽利略、牛顿这样的伟大人物来自欧洲，而不是来自中国或印度？为什么近代科学和科学革命只产生在欧洲？为什么如今原创性的心灵哲学理论基本上都与西方人的名字连在一起？带着这样一些疑惑、觉醒意识和探索冲动，一些中国青年学者踏上了探索西方心灵哲学、构建当代中国心灵哲学的征程。本丛书是其中的一部分成果。它们或许还不够成熟，但毕竟是从中国哲学田园的沃土里生长出来的。只要辛勤耕耘、用心呵护，中国心灵哲学的壮丽复兴、满园春色一定为期不远。

高新民 刘占峰
2012年8月8日

前 言

本书所说的迈农主义是广义的，包括老迈农主义者和新迈农主义者的哲学思想。老迈农主义者主要指 19 世纪末至 20 世纪前期为迈农的对象理论的创立、辩护和发展作出了重要贡献的人，其中心人物当然是迈农（Alexius Meinong, 1853 ~ 1920），另外还包括像马里（E-Mally）这样的格拉茨学派的骨干成员，以及迈农的一些为发展迈农哲学作出了贡献且确有理论造诣的学生和朋友。新迈农主义者主要指 20 世纪 60 年代至今仍致力于坚持和发展迈农对象理论、在学界有较大影响的哲学家。

迈农是与胡塞尔、弗雷格和弗洛伊德等同时代的奥地利哲学家、心理学家，其名气尽管不及后面三人，但对哲学本体论、逻辑学和语义学等的深远影响和意义一点也不逊色于他们，尤其是在非存在研究或东方哲学所说的有无之辩领域所进行的创造性、拓展性、掘进性工作，不仅大大发展了人类的本体论研究，为后来的本体论研究开辟了新的领域和方向，而且极大地影响了后来逻辑学和语义学的发展，他所提出的问题、概念框架和所用的话语仍在许多领域流行。据此，笔者赞成这样的看法——迈农的思想和方法同时

是后来分析哲学和现象学的源头之一。就本体论而言，他的有无之辩弥补了西方传统主流哲学只关注“思有”“辩有”而忽视无的片面性。他的对象理论告诉我们：传统本体论所关注的存在问题还算不上真正意义上的形而上学或玄学问题，因为它还没有进至玄的最高层次，只有同时考虑到无的问题，进而思考世界有什么、无什么的问题时，才算达至“玄之又玄”之境。

一般认为，谈论非存在或“无”是非科学和非逻辑的，因为既然是无，就没有被认识和研究的对象，因此自然不会有科学出现。正如海德格尔所概括的：谈空说无“不仅完全违背常理，而且摧毁了各种文化与一切信仰的根基”^①。然而，古今中外的许多哲学家出于形而上学的自然倾向偏偏对之趋之若鹜。尤其是在东方哲学中，“无”不仅一直是主流哲学中的中心话题之一（甚至有学者基于比较文化的研究得出了东方哲学即是无的哲学的结论^②），而且受到了全方位、多角度、多层面的探讨，如深入到本体之无、境界之无、工夫之无等多种非存在形式之中探赜索隐，建立了各种争奇斗艳的学说体系。牟宗三先生甚至认为，“无”中的境界之无和工夫之无是任何大教大圣的生命所不可免的。^③之所以如此，绝非东方哲学家的个人癖好，而有其内在的逻辑机理和必然性。任继愈先生基于人类智力发展的历史，对此做了颇有见地的揭示。在他看来，对无的概念思维是人类智力发展的一个指示器或里程碑。正像“零”的概念只能后于实数概念而出现一样，“无”的概念是在对“有”的漫长认识的基础上伴随着人类智能的某种质变而产生的一种了不起的结果。他说：“人类认识从有形开始，由具体到抽象，才形成了‘有’的概念。”随着认识的发展，后来有了“从‘有’认识到‘有’的对立面‘没有’”。“‘没有’在未曾上升到概念时，只是一次性的客观描述”，如先民打猎时没有碰到或捕到某种猎物，便会作具体的“没有”的描述：“此处没有某猎物。”经过对具体的“没有”或“无”的千百次的重复，最后才有了能概括一切具体之“没有”或“无”的抽象概念，即“无”。“把‘没有’抽象到概念高度，作为认识的客体对待，达到这个认识水平，只有具有先进文化的民族，才有这种可能。”^④而进行有无之辩，恰恰是把“无”当做对象来

① 海德格尔. 形而上学导论. 熊伟, 王庆节译. 北京: 商务印书馆, 1996: 24.

② 柳田圣山. 禅与中国. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1988: 绪言.

③ 牟宗三. 才性与玄理. 台北: 学生书局, 1985: 1-2.

④ 任继愈. 老子绎读. 北京: 北京图书馆出版社, 2006: 前言: 5.

认识的一种最为突出的表现。

无或非存在在西方哲学史上的遭遇略有不同。它尽管不像海德格尔所说的那样被形而上学遗忘了，但却一直处在边缘地位。除海德格尔、刘易斯和泽尔塔等少数大家对之有正面的探讨之外，其他多数享有话语霸权的哲学家（如罗素和蒯因等）即使予以关注，也只是服从于批判的需要。海德格尔无疑是一个例外，他不仅重视对无的研究，而且把它抬高到无以复加的地位。他强调：追问无的问题既是必要的，又是必然的，没有这样的问题，就没有形而上学，因为“若‘无’以任何一种情况成为问题，那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定，而乃是此对立关系才唤起人们提出追问在者的在这一真正的形而上学问题”。^①他还说：“询问在者的问题一经开端，询问非在者，即询问无的问题也就随之而现，……对无进行发问的方式足以成为对在者发问的标尺和标记。”^②正是因为非存在问题有如此的重要性，所以它不仅是贯穿整个西方哲学的一个问题，而且在古代、中世纪和现代还出现过几次小规模的研究热潮。由于价值取向和思维方式等方面的差异，西方哲学家的非存在研究与东方哲学大异其趣，如更多的是从本体论、认识论、逻辑学、心理学和现象学等角度切入进去，感兴趣的是本体之无、认识之无、意向之无和现象学之无等。现当代西方哲学的非存在研究虽算不上壮观和声势浩大，但绵延不绝、别开生面，通过“玩”迈农的对象理论所引出的“本体论迷津”这一游戏，在将非存在研究引向纵深的同时，从一个侧面推进了本体论乃至整个形而上学的发展。由此也有理由说，迈农的哲学是西方现当代本体论、逻辑学和语义学发展的一个源头。

从比较研究的角度看，西方哲学的有无之辩与中国及印度的有无之辩的确有很大的不同。如前所述，西方哲学的有无之辩是纯本体论的，尤其是严格意义上的存在论的，即主要集中在有、无本身的意义及标准等问题之上。正如列维纳斯所说，西方哲学家研究存在旨在弄清：“当存在（être）的事件，一般的存在（être），脱离支配它的‘存在者’（étant）时，它是什么？它的普遍性意味着什么？”^③ 笔者承认，中国的有无之辩的确没有涉及卡恩等人所强调的、由巴门尼

① 海德格尔. 形而上学是什么. 熊伟译. 载: 熊伟主编. 存在主义哲学资料选辑. 北京: 商务印书馆, 1997: 358.

② 同上: 25.

③ 列维纳斯. 从存在到存在者. 吴蕙仪译. 南京: 江苏教育出版社, 2006: 3.

德和柏拉图等人所关注的“存在”，即集“to be”的表述性或述谓性、定义性、存在性、断真性和等同性意义于一体且混沌未分的“存在”。另外，中国古代系词不发达，加之中文的“存在”“在”“有”等词与系词不像西方那样有词源上的派生关系，因此没有像西方那样的、在“存在本身”之上的刨根究底。对“无”或“非存在”的探讨也是如此。但若据此断言中国有无之辩没有本体论的维度，只有价值论的视角，没有涉及本体论或严格存在论意义上的有和无，那显然是不符合事实的。因为中国的有无之辩也有从纯存在论视角切入的，如北宋的张载和明清的王夫之就是如此，他们至少做过这方面的工作。当然，中国哲学的有无之辩更多是从狭义本体论或如张岱年等所说的“本根论”的角度展开研究的，关心的的确是名副其实的“本体”或本根或本原。即便如此，这也与西方早期自然哲学家以及亚里士多德的有无之辩有相同之处。中国哲人由此角度所做的研究主要是围绕这样一些问题展开的：①宇宙万物有没有本或本原或根本？如果有，它是什么？②世界上除“有”或“存在”之外，还有没有“非有”或“非存在”或“无”？如果有，它们的存在地位该如何揭示和界定？如何看待它们的作用？哪一个更根本？③世界万物的本根是有，还是无，还是有无之统一？④有无是否是相互依赖的？等等。

在以中国和印度为轴心的东方哲学中，“无”不仅一直是主流哲学中的中心话题之一，而且成果颇丰。例如，中国哲学在进行自己的有无之辩时形成了自己各式各样的非存在论（如本无论、贵无论、不真空论等），它们除了具有西方和印度非存在论的一般特点之外，还有自己既有别于西方迈农主义又不同于印度空无论的独特之处。这些“无”超越于自然主义的存在论之无。尤其是境界之无等，由于没法从时空上定位，根据自然主义本体论的承诺标准，这类无是无所谓在与不在、有与非有的。但若以现象学的本体论承诺标准为参照系，则它们无疑有现象学意义上的本体论地位，因为它们是再明显不过的现象学事实，是再真实不过的呈现或显现，当然是意向性中的高阶显现。在中国的有无之辩的历史长河中，魏晋玄学的成就最为突出。当时的一大批思想家以虚无玄远、辩名析理的清谈相标榜，奉《周易》、《老子》和《庄子》为“三玄”，试图用道家思想解释儒家经典，自觉建立了以玄学著称的思想体系。玄学之所以能达到堪与西方存在论、思辨哲学媲美的抽象水平，一个重要原因是它以广博的胸襟融合儒道释，兼

收并包。汤用彤先生说：“道家老子与佛家般若均为汉晋间谈玄者之依据。”^① 中国化佛教在这方面也达到了相当高的理论水平。僧肇（384~414）是参与了魏晋玄学有无之辩的名僧。他认为，要真正理解空有概念，一个必不可少的条件是认清表述对象的语言的本质，透过语言表象，进到语言后的所指之实，简言之，“不为言语之所转”。果如此，就能认识到“空”“有”“二义双通”。^② 这颇有点现代西方分析哲学的意味。正是因为他看到了言语的实质，厘清了名实关系，所以他在玄学的有无之辩中做了一些颇有价值的工作，如澄清了一些妨碍讨论正常、深入进行的障碍，从而为有无之辩的健康发展作出了宝贵的贡献。根据他的梳理，“空”（无）和“有”尽管是二名，但指的其实是一实，即万物的实相理体，因此不能因为有两词就误以为有两实，当然两者角度、侧重点各有不同。六家七派中的很多人之所以犯了以为两词指称两实这一错误，其语言学根源就是“为言语所转”，即为言语所欺骗。然而，如果看到了两词在所指之实、之义上是“相通”的，那么有无的对立就冰释了，过去有无之辩的混乱就消失了，至少会得到减轻。他说：“空不乖有，有不乖空，两语无病，二义双通。”^③ 由此不难看出，僧肇对有无的看法与其他玄学家相比，发生了重大的、根本性的变化，即不再把有无对立起来当作两种实在，而是看作一如一体的，或一实的两个方面。由于有这样的转变，过去难以回答的“无”是否存在，（如果存在）其存在的根据、道理何在，怎样存在，既然是无，为何又有作用（有用者一定有材料和能量）等问题，便不难回答了。根据僧肇的看法，无不是有之外的另一物，而是特定意义上的有，因此就有存在的地位和作用。永明延寿大师看到：不存在孤立的有或无。一切法既有又无。“以一切法非有而有，有而非有，非定量之所知故，称不思议。既以非有而有，即不住于无，有而非有，即不住于有，有无不住，即于诸法悉皆解脱。以一切法不出有无故，是知一心解脱之中。”^④

印度佛教的有无之辩更是堪称一绝。我们知道，整个佛教有无量句、无量义或无量味，但归根结底只有一句、一义或一味，即空句、空义或空味。佛教有无之辩的最重要的成就是，通过语言分析澄清了有无之辩的许多混乱。佛教强调

① 汤一介选编。汤用彤选集。天津：天津人民出版社，1995：233-234。

② 僧肇。宝藏论。《大正藏》第45册，第145页。

③ 僧肇。宝藏论。《大正藏》第45册，第145页。

④ 《宗境录》卷第三十一，《大正藏》第48册，第594页。

“空”或“无”有不同的指称和意义，最明显的是，它在具体运用时是以不同的词性表现出来的。例如，佛的契经经常在动词、名词、形容词、副词等意义上使用该词。作动词用的例子是：“空于贪，空于恚、痴。”^①从用法来说，佛陀赋予此词的意义极多，如有时在批判否定的意义上使用；即使是在肯定的意义或在对立于惑智的圣智上使用“空”一词，佛赋予它的意义也大有差别。最常见的是，在本体论意义上用之表述佛所发现或亲证的一种特殊存在。佛教还从信念、观念、行为方式、人生态度、生存方式、心理操作或调心方法以及证果等角度说空，由此便成立了多种意义的空，如对空的信念（信空）、关于空的见解或观点（空见）、空的人生态度（无取、无舍、平等、不二等）、空的行为方式（空行或行空）、空的心理操作（空观、空心或心空、空于贪等）、空果（毕竟住、无住、住无所住、毕竟尽、毕竟寂灭、清净等）。佛教有无之辩的最大的、举世无双的特点是：它的多层次性、灵活性，以及集方便与究竟、有言与无言于一体的复杂性。更重要的是，佛教诉诸言说的有无之辩都是善权方便，都不究竟，只是为到达涅槃彼岸所用的工具，类似于治病的药，而一切药都有三分毒，因此谈空说无充其只是以毒攻毒。从究竟理地上说，有言皆妄，就此而言，有言的“有无之辩”是俗谛、方便之说。从第一义谛上说，有无之辩为戏论。因为佛所亲证的那个作为他解脱之基的实或真由于无性无相，在本质上是无关“空”和“有”之类的言词的。永明延寿大师说：“非真妄、有无之辩，岂文言句义之能述乎？”佛只是为破众生迷惑，救度众生，才方便说真心与妄心、有与无、空与非空。一当目的达到，众生证得了实相，那么有无之辩就随之烟消云散了。^②

在有无之辩这一研究领域，我国无疑有值得我们骄傲的历史和令我们羞愧的现实。在近代以前，中国的哲人智者不仅从价值哲学和生存哲学的角度对作为境界之无和功夫之无的非存在做了独到的、西方非存在论无可比拟的探讨，掌控着绝对不可动摇的优势和领先地位，而且对本体之无、认识论之无也不偏废，从而使我国的非存在研究保持着既全面又深入的特色。然而，不知什么原因，我国后来的非存在研究逐渐趋于衰落。迈农之后的近百年，西方的有无之辩长驱直入、硕果累累。最近四五十年，由于它在与逻辑学、语言哲学的互动中互有启发、相互促进，受重视的程度不断升级，甚至出现了多角度切入、多层次展开的研究态

① 《杂阿含经》卷第二十一，《大正藏》第2册，第150页。

② 《永明智觉禅师唯心诀》，《大正藏》第48册，第993-994页。

势。不仅本领域欣欣向荣，而且在这一研究的推动下，许多新的学术部门，如虚构哲学、模态逻辑、可能世界语义学、意向谓词理论、内容理论等，纷纷脱颖而出，当然，其最大的受益者是哲学的本体论。由于有对“无”的“思入”和大规模的掘进，由于对“存在本身”思考的背景、角度、方法发生了重大的变化，西方的本体论领域已发生了且正在发生令人目不暇接的变化，如里面既有整体化趋势，又随着学科分化出现了像形式本体论、工程本体论、“大写的”本体论等名目繁多的分支领域，可谓是百花齐放、百家争鸣。而我们的本体论研究大多停留在语词翻译的讨论上。在这里，我们无疑又碰到了类似于科技史中的“李约瑟难题”的难题：中国的有无之辩在以前是领先的，而西方人后来居上，这是为什么？怎样才能赶超世界的先进水平？中国有关领域的哲学工作者对于破解这一难题显然有义不容辞的责任。这当然是一项艰巨而庞大的工程，需要更多有志者的通力合作。笔者正是带着这一使命感而进入这一领域的。笔者认为，实现赶超愿望的一项不可或缺的工作是：弄清别人所取得的成绩，做到知己知彼，而要如此，又必须深入到西方现当代发达的有无之辩的源头，即迈农的对象理论以及后来的迈农主义之中，具体考察他们所做的工作及其成果，挖掘它们的本体论意义，探讨在此基础上所进行的本体论生发工作。本书就是在此动机驱使下完成的。

目 录

总序 / i

前言 / v

上篇 迈农的哲学思想

第一章 迈农的生平与思想历程 / 2

第一节 迈农的生平与著述 / 2

第二节 迈农哲学的思想根基、历程与逻辑结构 / 7

第二章 心理学理论：“本体论遭遇”的机会和线索 / 16

第一节 迈农的心理学情结 / 17

第二节 呈现理论 / 21

第三节 观念与假定 / 24

第四节 判断理论 / 31

第五节 情绪理论 / 36

第三章 迈农的对象理论 / 44

第一节 对象理论的逻辑诱因、基本构成与学科多态性 / 44

第二节 经验三分法：对象理论的理论基础 / 49

第三节 对象：对象理论的最高本体论范畴 / 57

第四节 对象的“存在问题”与基本原则 / 60

- 第五节 对象的分类问题 / 67
- 第六节 复杂对象：本体论的新大陆举隅之一 / 71
- 第七节 高阶对象：本体论的新大陆举隅之二 / 79
- 第八节 其他对象新大陆 / 87

第四章 知识论、语义学与逻辑学 / 98

- 第一节 知识论 / 98
- 第二节 语义学与心理内容理论 / 114
- 第三节 逻辑学 / 120

第五章 价值、虚构与共相：对象理论的泛化 / 129

- 第一节 价值论 / 129
- 第二节 伦理学 / 139
- 第三节 美学思想 / 143
- 第四节 关于虚构的哲学思考 / 156
- 第五节 共相及其本体论地位问题 / 159

中篇 迈农主义的辩护与发展

第六章 同窗呼应与格拉茨学派其他成员的建树 / 172

- 第一节 特瓦尔托维斯基的“经验三分法” / 172
- 第二节 马里的创造性发展 / 179
- 第三节 贝努斯对对象理论的心理学区论证 / 187
- 第四节 阿梅斯德的“本体论转向” / 191
- 第五节 霍夫勒论形而上学和“心理能量” / 196
- 第六节 韦贝尔的对象理论“系统化” / 199
- 第七节 其他弟子的建树 / 203

第七章 “四大遭遇”及其意义 / 209

- 第一节 迈农与布伦塔诺 / 209
- 第二节 迈农与弗雷格 / 215
- 第三节 迈农与胡塞尔 / 221
- 第四节 迈农与罗素 / 229

第八章 迈农主义的多维阐释与发展 / 244

- 第一节 迈农主义的“本体论转向” / 245
- 第二节 迈农主义的概念实在论走向 / 247
- 第三节 迈农主义的“核内-核外属性”论阐释 / 249
- 第四节 迈农主义的属性集合阐释 / 252
- 第五节 迈农主义的现象学解读 / 255
- 第六节 迈农主义阐释的逻辑学-语义学维度 / 258
- 第七节 迈农主义阐释的实存论倾向 / 265

第九章 共相、抽象对象与模态 / 269

- 第一节 共相问题的历史争论与新近研究概说 / 269
- 第二节 柏拉图主义的“复活” / 275
- 第三节 模态实在论及其争论 / 278
- 第四节 认知科学、心灵哲学的概念研究 / 300

第十章 迈农与虚构哲学的最新发展 / 308

- 第一节 迈农与虚构哲学的兴起 / 308
- 第二节 柯里的虚构话语语义学与“语用学转向” / 311
- 第三节 法恩论虚构对象与任意对象 / 317
- 第四节 卡斯塔纳达的假相理论及其争论 / 321
- 第五节 其他虚构主义举隅 / 339

下篇 迈农主义的本体论资源

第十一章 迈农对象理论中的本体论思想 / 350

- 第一节 对象理论与本体论的关系问题 / 350
- 第二节 迈农本体论的曲折命运 / 354
- 第三节 迈农的本体论“地理大发现” / 357
- 第四节 迈农的“存在观” / 363
- 第五节 “超存在”问题 / 370
- 第六节 “对象”概念的本体论意义 / 378
- 第七节 迈农的特殊本体论范畴及范畴体系 / 382