

# 一般对象与种类的观念统一的现象学分析<sup>\*</sup>

李 朝 东

一般对象是否存在以及如何存在，是西方哲学中一个重要的基本问题。胡塞尔从逻辑学不是一门实在性的科学而是一门观念性的（Idea）科学的理解出发，认为逻辑学是关于含义本身以及含义规律的科学。而含义的统一本质上是理论的和观念的统一。因此，在《逻辑研究》中，胡塞尔通过对近现代一般对象问题上的概念论和唯名论的否定性批判和对观念对象的现象学描述分析，认为一般对象或观念对象就是种类的观念统一。

## 一、一般与个体及其历史考察

一般或普遍（Allgemeines; Allgemeinheit）也可以称为“共相”或“种类”；其对应概念是“个体”或“殊相”（个体性或特殊性）（Individuelles）。一般和个别、普遍性和特殊性（Allgemeines和 Individuelles）是一对贯穿欧洲哲学史始终的范畴，但它们在同时期的哲学家那里具有不同的理论表现形式：在柏拉图那里表现为理念世界与感性世界的对立，在亚里士多德那里表现为形式与质料的对立，在中世纪以唯名论与唯实论的形式出现，而在近代则以唯理论与经验论、观念论与实在论的对立出现。

自巴门尼德提出存在论后，柏拉图第一个以系统的理论形式探讨了个别事物与理念之间的关系。柏拉图哲学的核心范畴是相（Eidos或Idea）：“相”既具有本质的含义，又具有“种”、“类”的含义。从《巴门尼德篇》第二部分（137<sup>9</sup>）以下，柏拉图把相认作“最普遍的种”，即纯粹范畴。在《智者篇》中，柏拉图选择了“存在”、“非存在”、“运动”、“静止”、“相同”、“相异”六个最普遍的相来考察范畴体系之间的对立统一关系：相也叫“种”，关于它们在什么意义上分离或结合的研究叫作“通种论”，这对西方后世哲学发生了巨大的影响。

亚里士多德在《范畴篇》中通过对简单用语进行分析和归纳，得出了表达“存在”的十种含义（范畴）。在一个陈述中，主词代表主体或本体，其它的范畴是表述它的谓项；本体是其它九个范畴的基础，而九范畴表示的存在是依附于本体的；不能有与本体相分离的存在。作为陈述主词的本体又可以区分为“个别事物”和它的“属”和“种”。“个别事物”是第一本体，而“属”和“种”只是第二本体。“属”和“种”之所以是本体，是因为其它九范畴都可用来表述它们并依附于它们而存在。在《形而上学》中，亚里士多德从实体与属性、主词与谓词的关系两方面分析了“作为存在的存在”究竟是什么。第一，从本体与属性的关系看，本体是独立存在，而属性必须依附于本体才能

\* 本文为第39批中国博士后科学基金资助项目“纯粹逻辑学与科学的奠基作用”（编号20060390084）研究成果。

存在；本体在定义上、认识顺序上和时间上都先于属性。第二，从主词与谓词的关系看，本体首先是主词，其次是谓词；在“S是P”的判断形式中，“是”表示P归属于S。然而，“是”的归属用法以“是”的指称存在的用法为基础，就是说，S在“是P”之前首先必须是自身。“S是自身”所表示的意义就是“S”存在。并且，“是”的归属意义陈述一个本体的属性，这只有在本体的存在被指称之后才起作用。

正是在这里，亚里士多德陷入了矛盾之中。因为在“S是B”这一揭示“S”的“本质”的定义形式中，个体事物（“这一个”）是“S”（本体），定义只能是关于个体事物的定义，而“B”也须是只适用于“这一个”S的个别本质或特殊本质，即本质的“个别性”。但是，按照亚里士多德的形式逻辑体系，定义的形式是“属差+种”，它所表达的本质总是普遍的类，所以“关于这些个别事物的定义是没有的；它们通过感觉被直观地辨认，没有实际经验，不能明白它们是否存在。但它们总是通过普遍公式被表达并得到认识。”（Aristotle 1036<sup>b</sup>5-8）那么，“B”通过定义形式为作为第一本体的个别事物提供的是个别本质还是普遍本质？

3世纪的学者波尔费留在《亚里士多德〈范畴篇〉引论》中把古代哲学家关于一般和个别关系的问题归纳为三个：（1）种和属是独立存在的，还是纯粹理智的产物；（2）如果存在，是有形体的还是无形体的；（3）它们是与感性事物分离的，还是寓于感性事物之中。中世纪学者波爱修在《波尔费留〈引论〉注释》中重提了这三个问题。中世纪的经院哲学所讨论的主要问题是“一般与个别”（共相与殊相）哪一个更实在，并由此而使经院哲学分为唯名论和唯实论。

安瑟伦认为“共相”、“一般”不仅存在于人心中，而且存在于现实中，是先于个别并在个别之外独立存在的实体。阿伯拉尔则坚持个别事物是唯一的真实存在，而“共相”是名词。名词分为特殊名词和一般名词。殊相是表述一个事物的特殊名词，共相是表述众多事物的一般名词。共相的性质就是一般名词的表述功能，是逻辑概念与心灵中的观念。阿奎那认为“一般”或“共相”有三种存在形式：一般作为上帝创造万物的原型理念或原始形式，存在于被造物之前；一般作为上帝创造个别事物的形式或本质，存在于个别事物之中；一般作为人对个别事物的认识而形成的概念或思想的“共相”，存在于人的理智中。阿奎那同时强调，一般无论是作为理念还是作为形式或概念，都是最实在的存在；个别事物是一般共相的创造物。司各脱承认客观上只有“个别”是真实的存在，而种和类等一般、共相都不能独立存在；但是，一切个别事物都是形式和质料的结合，质料为同类个体所共有，个体差异性来自形式；因此，一般不仅是人心中的概念，也是同类个别事物共有性质的形式。奥卡姆通过词项逻辑研究了概念或共相的意义。他认为，词项是命题的组成部分；命题既是书写的或口说的句子，也是思想的内容。因此，词项也相应分为书写符号、口语符号、观念符号。不能简单地说“共相是词”；准确地说，共相是观念的词项。观念是人类心灵在自然条件下所具有的概念、印象和共同的思想内容。在他看来，共相与殊相在心灵中的关系就是词项在语言中一般和个别的逻辑功能关系，由此，共相可以分为绝对概念、内涵概念和关系概念三类。

进入近代后，唯名论与实在论之争被经验论与唯理论之争所取代。胡塞尔关于一般对象与一般意识的分析，主要是在对洛克、贝克莱、休谟等人的观点的批判中阐发的。他指出：“在关于一般对象学说的发展中，有两种错误解释占据了统治地位。第一种错误解释在于以形而上学的方式对一般之物做实在设定，在于设想处于思维之外的一个实在的种类存在。第二种错误解释在于以心理学的方式对一般之物做实在设定，在于设想处在思维之中的一个实在的种类存在。”（胡塞尔，第128页）

胡塞尔指出的这两种错误实际上都是“实在论”的错误，即柏拉图化的实在论（“老实在论”）与心理学化的实在论（“概念论”或“概念实在论”）；它们都对一般之物做实在的设定。就是说，在

以往的理论中,人们要么把一般之物看作是具体的感性现实相并列而存在的另一种实在,甚至看作是比感官世界更为真实的实在,如柏拉图的理念世界;要么把一般之物看作是仅仅存在于思想之中的实在,如洛克的抽象观念学说。它把一般之物等同于心理学的体验;在这种理论看来,一般与个别的区别只在于:一般是在意识之中的或内在于意识的实在,个别是意识之外的或超越于意识的实在。

在欧洲哲学的历史探究和考察中,到康德、胡塞尔时,共相、种类、一般性 (Allgemeines) 所代表的是“观念的统一”,而殊相、特殊、个体性 (Individuelles) 所代表的是“个体的杂多”。胡塞尔关于种类的观念统一的现象学分析就是对这两者之间关系的现代考察。

对象 (Gegenstand) 是胡塞尔的现象学分析中使用得最多、在不同时期被赋予不同含义的概念。从意识现象学的角度来看,“对象”的最基本的含义是“相对于意识而立的東西”(Gegenstand),即“意向对象”或“意识对象”;它意味着一个东西被意识到并且面对意识而立。在胡塞尔的分析中,“对象”与“对象性”(Gegenständlichkeit) 有原则的区别:其一,对象性不仅涉及狭义的对象,而且也涉及到事态、特征等非独立的实在的形式或范畴形式;就此而言,对象性意味着最广泛意义上的对象,即在意识中被构造的东西。其二,对象性受到一个完整的行为的朝向,而对象则受到各种不同的、构成这个行为的部分行为的朝向,这些对象一般不等同于整个行为的对象;就此而言,对象性是指一个整体意识行为所构成的整体对象。胡塞尔指出:“对象是意向的对象,这意味着,一个行为在此存在,它带有确定地被描述的意向,在这个确定性中的意向恰恰构成了被我们称作对这个对象之意向的东西。”(胡塞尔,第448页)在这里,“对象”作为以各种可能的方式被意指的东西,原则上不同于在意识中实项地被给予的东西(感觉材料)。在《观念》I中,对象被规定为“意向相关项”。

与“对象”相对应的“意识”(Bewußtsein) 概念是一个起源于德语哲学的范畴。它最初出现在沃尔夫(Wolff)哲学中并被定义为关于对象的表象;莱布尼茨把“意识”作为体验的总和划分为“知觉”和“统觉”;康德则把意识区分为“经验意识”和“先验意识”。在胡塞尔现象学哲学中,意识成为中心课题和中心概念——意识生活(Bewußtseinsleben)应当作为哲学的必然出发点,它是所有现实的意义构造之基础。胡塞尔的现象学也因此被称为“意识现象学”。胡塞尔认为,“意识”的最根本的本质是意向性,即意识与对象之物的意向关系,或者说,意识总是关于某物的意识。就此而言,“世界被看作是意识成就的相关项之总体,而所有客观的意义构造和存在有效性都以作为先验主体的意识为原本的源泉。对世界的理解因而必须以对这个主体性的反思、回溯为前提,以对意识构造成就的分析和把握为前提,而先验现象学作为认识批判便以此为使命。在这个意义上,先验现象学所探讨的不仅是‘意识一般’,而且还有作为它的意向相关项的‘世界’。”(倪梁康,第87—88页)整个胡塞尔的现象学是以“意识”作为主要课题进行分析的。由此出发,胡塞尔认为,“一般对象”是指“观念”,“一般意识”是指“对观念的‘看’”,即对作为一般对象的“观念”以及对一般对象(观念)的意识(现象学的看)。

一般对象也就是种类对象或观念对象,它有两个特点,一是非实在性,二是观念性。要说明非实在的、观念的一般对象(即“观念对象”)不仅是语言名称,同时也是对象,就必须揭示一般对象的观念同一或统一的存在,即虽然观念对象是在意识中被构造的,但它仍然有自己的存在。传统哲学中的唯名论与胡塞尔都认为观念对象是存在,区别在于:传统哲学中的唯名论是通过形而上学的臆想构造出观念对象的存在,而胡塞尔则要求通过现象学的“观念直观”来把握观念对象的真实存在。

## 二、个体与一般作为观念对象都意味着含义统一

胡塞尔认为,那种柏拉图化的实在论可以被看作是早已完结了的东西置而不论,但洛克等所理解

的心理学化的实在论的思想动机至今还有效用。本文将在后面结合胡塞尔对一般对象的分析,进一步讨论胡塞尔对洛克抽象观念理论的批判。

胡塞尔认为,存在着这样一些活动,在这些活动中某种一般物以一种非本真的方式表现出来。正是在这些活动中,我们借助于语言符号的帮助意向到某种以非本真方式存在的一般物。这个非直观性的表象是一个观念,这个观念与一个词的意义相同。以往的唯名论者只看到一般对象仅仅是一个语言名称,而语言名称不是真正意义上的对象,意向的真正对象是个体的,所以他们无视作为语言符号之意义的观念。实际上,尽管一般对象既是观念的,也是非实在的,但它仍然是对象,而不仅仅是名称。胡塞尔与布伦塔诺一样都坚信经院哲学的信条:语词借助观念而意指某物。一个语言符号只有通过观念才能获得其意义(观念主义),而任何观念都在直观中有其根源(直观主义)。胡塞尔的现象学就是要通过意向分析和表述的含义分析,弄清一个种类(观念)如何在认识中真实地成为对象。

在胡塞尔看来,个体的东西与种类的东西(一般之物),实际上都是意味着一个统一的含义,它们都是观念对象。所谓一个“观念对象”,就是一个“含义统一”;不论是个体东西,还是种类东西,它们的“存在”都是一个含义统一,因而都是一个观念对象。举例来说:

1. “喜马拉雅山”是一个个体对象,它代表了一个含义的统一,因而代表了一个个体观念对象;

2. “山”是一个种类对象,它代表了一个含义的统一,因而代表了一个种类观念对象。

不论是“喜马拉雅山”还是“山”(以及所有的个体对象和种类对象),实际上都是在不同的话语中意指各自的同一的含义,因而都是“观念对象”。具体来说,不论是何人用何种语言在何时、何地說出“喜马拉雅山”这个语词,都意指着同一个含义,其“含义的统一”标识着“喜马拉雅山”是一个个体的“观念对象”;同样,不论是何人用何种语言在何时、何地說出“山”这个语词,也都意指着同一个含义,其“含义的统一”标识着“山”是一个种类的“观念对象”。

胡塞尔在探讨意指行为时已经将含义本身(Bedeutung selbst)与作为行为的意指(Bedeutung als Akt)区分开来,认为“含义本身是相对于各种可能行为之杂多性而言的观念统一性”(胡塞尔,第82页)。人们对个体的对象(如“喜马拉雅山”)或种类的对象(如“山”)作出各自不同的陈述和意指时,这个陈述或意指本身可能不会完全相同;就是说,在对喜马拉雅山作出陈述或意指时,所涉及的含义“喜马拉雅山”是客观的,但主观的意指活动仍然会发生偏差。但不论主观的陈述或意指如何变化,它们所关涉的含义本身却始终是一的和稳定的。

从以上论述中,胡塞尔回答了困扰西方哲学史界的如下两个重要问题:

1. 一般对象在何种意义上说是存在的和真实的?
2. 一般对象相对于个体对象具有何种特殊地位和权利?

关于“一般对象在何种意义上说是存在的和真实的”问题,以往的理论要么如柏拉图的理念论或相论所认为的,把一般对象或一般之物看作是与具体的感性现实相并列而存在的另一种实在,甚至看作比感官世界更为真实的实在;要么把一般对象或一般之物看作是仅仅存在于思想之中的实在:只有个体之物是现实存在的,而一般之物仅仅存在于我们的意识之中,是我们思维的构成物。胡塞尔的分析则表明,从含义统一或观念统一的角度来看,一个对象是否是真实的存在,不在于这个对象是个体的还是一般的,而在于在被陈述或意指的过程中,对此对象的意指性表述是否与其含义统一相符合。

这就是说,个体之物与一般之物之所以是存在的和真实的,是由于它们都是被陈述或被意指的对象(意向相关项),并且在被陈述或意指的过程中,对它们的意指性表述与个体对象或一般对象的含

义统一相符合。或者说，在哲学认识论中，个体之物与一般之物都是因为对它们的意指性表述与它们的含义统一相符合，才是存在的和真实的。否则，即使是个体之物，如果它没有进入现象学分析，不是作为意识分析的对象或意向对象，它也因为是外在的自然存在而必须在现象学分析中被悬置，中止对它作出存在与不存在的判断。如此，前面的举例就变成了：

1. 关于“喜马拉雅山”这个个体对象（个体之物）的意指性表述与“喜马拉雅山”的含义统一相符合，因而“喜马拉雅山”作为一个个体的观念对象而存在，并且是真实的；
2. 关于“山”这个种类对象（一般之物）的意指性表述与“山”的含义统一相符合，因而“山”作为一个种类的观念对象而存在，并且是真实的。

既然个体之物与一般之物都因对它们的意指性表述与其含义统一相符合而存在，那么，一般对象相对于个体对象具有何种特殊地位呢？这个问题涉及到所谓的“个别与一般的关系问题”。胡塞尔通过“红的种类”与“直观的红的对象”之间的关系对此进行了分析：“含义与意指性表述之间的关系，或者说，含义与表述的含义意向之间的关系就是一种与例如红的种类与在直观的红的对象之间的关系，或者说，就是一种在红的种类与在一个红的对象上显现出来的红的因素之间的关系。当我们在意指红的种类时，一个红的对象对我们显现出来，我们在这个意义上观看这个对象（我们尚未意指这个对象）。同时，在它身上显现出红的因素，因此我们在这里可以说，我们在向它观看。”（胡塞尔，第111页）

按照胡塞尔的意思，以对一个红的事物如红布的直观为例，我们看到的是同一块红布，具有相同的感受材料。我们可以意指“这一块”具体的、个体的红布，也可以意指在这块红布上显现出来的红的种类本身。在对这块红布的意指行为中，一方面是一个个体意指行为的表现基础，另一方面又是一个种类化、一般化的意指行为的表现基础，或者说，我们在这块红布上既可以直观到个体的红布，也可以直观到种类的红本身。在个体的红布上，我们直观到的是这个对象性的特征；而在种类的红本身中，我们直观到的不是对象性特征，而是红的“内容”，即红的“观念”。“红的对象和在它身上被突出的红的因素是显现出来的，而我们所意指的却毋宁说是这同一个红，并且是以一种新的意识方式在意指这个红，这种新的意识方式使种类取代于个体而成为我们的对象。”（同上，第112页）

个体对象和一般对象都是真实存在的（并存的）。但胡塞尔现象学意义上的一般对象或一般之物既不是柏拉图理念论等实在论所主张的与具体感性现实相并列而存在的另一种实在，也不是唯名论及概念实在论所主张的仅仅是内在于意识或思想中的实在。胡塞尔所谓的一般之物作为一般对象的存在，是指对它们的意指性表述与其含义统一相符合而言的存在。

### 三、对概念实在论和现代唯名论的批判

胡塞尔专门批判了洛克哲学以心理学方式对一般之物所做的实在设定。洛克等人认为，只有个体之物是现实存在的，而一般之物仅仅存在于我们的意识之中，是我们思维的构成物。这实际上是一种概念论的实在论观点，胡塞尔将它称作“心理学化的实在论”。胡塞尔批评说，洛克抽象理论的整个思路交织着许多基本错误，这表现出洛克及英国的认识论在“观念”这个概念上具有模糊性的基本缺陷。

洛克把“观念”定义为内感知的任何一个客体：他将精神在自身中所直接观察到的任何东西，或感知、思想、理解等等的直接对象，都称之为观念。这样，内感知的任何可能的客体以及内在心理学意义上的任何内容、任何心理体验，都被洛克纳入到观念的标题之下；他的“观念”具有较为狭

窄的含义，即表象，这个含义明显是指一个非常有限的意向性体验种类。在此意义上，观念是指关于某物的观念，它表象某物；洛克将表象与被表象本身、显现与显现物、行为与被意指的对象混为一谈。这样，显现的对象便成为观念，它的特征便成为局部观念。他将那些属于这个对象的特征与那些构成表象行为之感性内核的内在内容相混淆，即与那些感觉相混淆，而认为立义行为对这些感觉进行对象对象性的解释，并且误以为可以用它们来感知到或直观到对象性的特征。他在“一般观念”的标题下还混杂着作为特殊定语的特征和作为对象性因素的特征；没有在直观表象（显现、浮现的“图像”）意义上的表象和含义表象意义上的表象之间做出区别，也没有把含义表象进一步区别为含义意向（*Bedeutungsintention*）与含义充实（*Bedeutungserfüllung*）。（胡塞尔，第134—135页）

正是由于这些混淆的缘故，洛克关于一般观念的学说给人造成一种假象，好象它是明白无疑的一样。事实上，直观表象的对象，例如动物、树木等（洛克所谓的“第一性的质”），绝不能被看作是“观念”的复合，也不能被看作是“观念”本身。洛克在含糊的话语中用同样的语词来标识感性地显现着的事物规定性和展示着的感知因素，因此时而在客观特性的意义上，时而又在感觉的意义上，谈论“颜色”、“光滑”、“形态”。实际上，二者之间存在着原则的对立：“感觉在有关事物感知中借助于激活它们的立义来展示客观规定性，但它们永远不会是这些客观规定性本身。显现的对象，正如它所显现的那样，对于作为现象的显现来说是超越的。……外直观的显现客体是被意指的统一，但它们不是在洛克意义上的‘观念’或观念复合。所以，通过一般名称来进行的指称就在于，从这些观念复合中提取出个别的、共同的观念并将它们与作为其‘含义’的词语联结起来。”（同上，第135—136页）

在胡塞尔看来，含义意向是借助于感性一直观的图像而充实自身的，但这个感性一直观的图像被洛克看作是含义本身了；无论我们将含义理解为意指着的含义，还是充实着的含义，洛克将感性一直观的图像等同于含义本身的做法都是错误的。这是因为，意指性含义就在于表述本身，表述的含义意向构成一般意指意义上的一般表象，而这种一般意指并不需要任何现时的直观也有可能进行。所以，在一个充实有可能完成的情况下，感性一直观的图像并不是含义充实本身，而仅仅是这个充实行为的基础。而在洛克看来，词语含义是根据特征的显现来充实自身的。他将词语含义与特征显现混为一谈，认为每一个一般名称都具有它自己的一般含义，也都包含着一个一般观念，这个一般观念只是对这个一般名称的一个特征的直观特殊表象或一个特征的特殊显现。由于把特征的显现与显现的特征相混淆，他提出的“一般观念”实际上是以心理学方式对一般之物进行实在设定，一般之物变成了实项的意识材料了。

在胡塞尔的现象学中，意识体验是由“实项的”和“意向的”两个组成部分构成的，而“实项内容”和“意向内容”是意识体验结构因素的一个基本划分。胡塞尔赋予“实项的”（*reell*）以不同于“实在的”（*rea*）和“观念的”的含义：“实在的”被用来标识那种时空地在感性感知中被给予之物的存在方式；“观念的”被用来标识那种可以从本质上把握到的东西的存在方式；实在之物与观念之物对立于实项之物；实项之物属于意向活动的方面，而实在之物和观念之物则属于意识相关物的领域。所谓“实项内容”，它包括第一性的、非意向的体验部分（感觉材料）和第二性的意向的体验部分（意向活动）。在现象学上被称作“实项”的东西，在心理学中常常被称作“实在”的东西。

“意向的”（*intentional*）一词在现象学中是与“实项的”相对应的概念。在胡塞尔所作的分析中，“意向的”是指“被意指的”或“意指着的”。所谓“意向内容”属于“意向相关项”方面，它包含意识行为的意向对象、意向质料和意向本质。

胡塞尔对“实项内容”和“意向内容”的区分，实际是他对“内容”的另一种区分方式。胡塞尔曾将“内容”区分为“主观意义上的内容”和“客观意义上的内容”。所谓“主观意义上的内容”

也叫“主观内容”，是指现象学自我的实项构成物，即“感性材料”，它是意识行为中最内在的“内容”；所谓“客观意义上的内容”也叫“客观内容”，是指“行为的内容”，和它对应的是“行为特征”：在具有相同“行为特征”的意识行为中，使一个感知（如对一颗树的感知）区别于另一个感知（如对一个人的感知）的东西便是“行为内容”（在感知行为中是指感知内容）。胡塞尔也将“行为内容”称作一个意识行为的“质料”或“立义意义”。在此意义上，“内容”可以是作为“意指的意义”或“含义一般”，也可以是作为“充实的意义”，还可以是作为“对象”。

根据以上对“实项内容”和“意向内容”的区分，胡塞尔认为，洛克以及近代具有心理学化倾向的概念实在论的认识论的主要错误在于，把一般对象仅仅归结为意识的实项内容，即归结为其中的第一性的非意向的体验部分——感性材料（如休谟把一切观念都还原为印象）。所以，胡塞尔批评洛克说，“由于语词含义是根据这个特征的显现才充实自身，因此他将语词含义和这种显现本身混为一谈”；并且由于把特征的显现与显现的特征相混淆，“他提出的‘一般观念’实际上是以心理学方式对一般之物进行实在设定，一般之物变成了实项的意识材料”。（胡塞尔，第138页）

洛克的概念实在论是导致现代唯名论产生的重要原因，“概念实在论的偏激所导致的结果在于，人们不仅否认了种类的实在性，而且也否认了种类的对象性。”（同上，第115页）现代唯名论的错误在于，它同样把一般对象仅仅归结为意识的实项内容；但与概念实在论不同，它将其归结为意识实项内容中的第二性的意向行为的部分，即仅仅把一般对象看作是纯粹意识活动能力的结果，看作是注意力所具有的一种功能。极端唯名论由于把一般对象等同于心理学的一般功能，它的结论就必然是：如果一个对象是单纯的意识构造的结果，那么这个对象就是一个臆造的或虚构的事物了。

我们有没有能力将种类理解为一般对象，只能回溯到那些指称种类的名称的含义（意义、所指）上去，即回溯到那些要求对种类有效陈述的含义上去。唯名论认为，在我们给予对象以含义的陈述中，意向的真正对象只能是个体的，而不能是种类的；一般对象只是一个单纯的语言名称，是单纯主观意识的构成物，因为在思维之外没有什么现实的东西与一般对象相符合；因此，一般对象是“非现实的”，它只能在思维之内作为对象被我们所思考。胡塞尔认为，撇开存在方式上的差异不论，个体对象与种类对象、具体对象与抽象对象、实在对象与非实在对象都是存在的，它们都作为对象而存在着，都以对象性的方式存在着。在我们的意指活动中，被给予的既有如“苏格拉底”、“喜马拉雅山”、“雅典”、“北京”等指称个体之物的名称，也有如“5”（作为数列的一个成分的5这个数）、“C”（作为音序的一个成分的C调）、“红”（作为一个颜色的名称）等指称种类之物的名称。与这些名称相符合的是某些含义，借助于这些含义，我们可以与对象发生关系。“苏格拉底”、“喜马拉雅山”、“雅典”等分别指称一个人、一座山和一个城市；“5”、“C”、“红”则分别指称某种数、音调、颜色等观念对象。胡塞尔指出，对于这些被指称的对象是什么的问题，是根本不会引起争议的。

我们可以直观到如这一匹马、这一棵树、这一座山……，这些经验事物都是个体的个别性。唯名论认为由于在思维之外有现实的东西与之相符合，因而这匹马、这颗树、这座山……都可以作为个体对象而真实存在着；但是，如“马”、“树”、“山”、“数”等种类在思维之外没有现实的东西与之相符合，因而是非现实的，不能成为意向的真正对象。胡塞尔认为，与个体的个别性并存的还有种类的个别性，这在数学和逻辑学中尤为明显，如“数”就是一个自身包含着1、2、3……这些个别性的种类概念；即使“2”这个数，也是一个具有个别性的种类概念，而不是两个个体的个别性的随意组合。

与个体的个别性和种类的个别性之间的区别相对应的，还有个体的一般性和种类的一般性（普遍性）之间的区别；这些区别适用于判断领域并贯穿在整个逻辑学的始终，如单个的判断可以区分为个体—单个的判断和种类—单个的判断，如：

个体—单个的判断，如“苏格拉底是一个人”；种类—单个的判断，如“2是一个偶数”。

同样，普遍判断也可以分化为个体—普遍的判断与种类—普遍的判断，如：

个体—普遍的判断，如“凡人都会死”；种类—普遍的判断，如“所有逻辑学的定律都是先天的”。

这些简略的表述都说明个体的个别性和种类的个别性的区别、个体—普遍的判断与种类—普遍的判断的区别以及类似的区别都是无法消除的，因而无法否认种类对象的存在。

种类对象的存在是一种含义统一。因为这个含义是一个同一之物，它才被当作同一之物来对待，胡塞尔认为这是一个适用于所有种类统一的“不容反驳的论据”。（胡塞尔，第117页）但是，现代唯名论却将种类的统一理解为一种非本真的统一，将观念统一还原为分散的杂多。唯名论者认为，一些产品按照同一个模式被生产出来，看上去完全相同，这时人们就会说：“同一个柜子”、“同一个短裙”、“同一个问题”、“同一个愿望”等等。但是，这里的“同一性”是非本真的，就是说，这个柜子与那个柜子、这个短裙与那个短裙并不是“同一个”。唯名论的错误在于，它混淆了同一性和相同性两个概念的界限。在现象学看来，同一性是事物之间的一种相同关系，它是无法定义的，而相同性则是隶属于同一个种类的诸对象的关系，比如，胡塞尔指出，如果两个事物在形式方面是相同的，那么这个有关的形式种类便是同一之物；如果它们在颜色方面是相同的，那么这个有关的颜色种类便是同一之物。如果没有同一性，相同性也就失去了自己的基础。

唯名论将观念统一还原为分散的杂多的做法也是错误的。它认为，我们的意向是一种不断地被把握到的对相同性群组的个别性的表象。每次被表象的个别性只能包含在这些群组中，我们永远无法穷尽这些群组的整个范围。实际上，现代唯名论不了解，我们在直观的相同性中对某一组客体做出统一的立义或在比较性的个别行为中认识到这组所有客体的相同性时所具有的意向，与我们根据同一个直观基础将那个构成相同性关系的属性理解为一个观念统一时所具有的意向，二者是不同的：它们在逻辑学上是不同的意向事态；它们作为我们陈述主体被指称的对象之物是完全不同的东西。在后一种意向中，被意指的是“一般之物”，是观念的统一，而不是这些个体之物和杂多之物。

在一个陈述中，作为主语的既可以是个体之物，也可以是一般或观念之物；因而，既存在着一般表象（关于种类之物的表象），也存在着关于个体之物的表象。“因此可以明见无疑地是，当我在总体的意义上，例如在‘4是7的相对质数’的定律中说‘4’时，我在我的逻辑目光中对象性地拥有了它，也就是说，我对作为对象（主语 \ [ Subjctum ]）的它作出判断，但却不是对某个个体对象。”（同上，第150页）尽管某个个别的4的群组在图像（in Bilde）中浮现在我们面前，但我们并不对它进行判断，不在主语表象中意指它们；当我们说“4是7的相对质数”时，我们意指的不是4的图像群组，而是这个种类的统一；而这个种类统一也不是在显现的群组之中或之旁的东西，否则，它又会是一个个体之物，一个此时此地。尽管我们的意指本身是一个现在—存在之物，但它意指的却不是现在，它意指的是4是一个观念的、无时间的含义统一。就是说，个体之物是时间性的（此时此地），而种类之物作为含义统一是无时间性的。

与现代唯名论的抽象理论只是从经验上考察心理体验的描述性内涵不同，现象学的认识论要求对体验或观念思维的统一进行现象学的澄清。属于考察的领域只有本质和意义，即我们在陈述时所意指的是什么，根据其意义而构造出这个意指本身的是什么。就是说，现象学认识论所感兴趣的是仅仅在含义体验和充实体验本身的内涵中，并且作为本质之物被指明的东西。而以穆勒为代表的现代唯名论，只是把对直观对象的一个个别的属性规定性（不独立的特征）的唯一注意力看作是外在现时意

识中的行为，这个行为在被给予的发生事态中赋予名称以“一般”含义。

这样，胡塞尔对现代唯名论的批判就集中在对“一般性”的考察上。心理学意义上的“一般性”只是符号的联想功能的事情，它存在于“同一个符号”与“同一个”对象之物之间、通过注意力而得到突出的因素的心理联结之中；而现象学的“一般性”则是指逻辑体验本身的意向内容的一般性，是含义与含义充实的一般性。唯名论缺乏后一种一般性。为了清楚说明唯名论的错误之所在，胡塞尔以三个并列的形式考察了一般名称的含义的不同逻辑作用，它们都无法还原到某种心理学的发生：

1. “一个 A”——如“一个三角形”。
2. “所有 A”——如“所有三角形”。
3. “A一般” (Aüberhaupt) ——如“三角形”。

首先，在“一个 A”的陈述中涉及到的“一般性”属于“谓语的逻辑形式”。“一个 A”的表述可以在无限多的陈述中被用做谓语，这些陈述之总和规定着所有可能的主语，即规定着“A”这个“概念”的真实或可能的范围。“一个 A”的陈述是一个个别行为，我们体验不到任何一般性，用胡塞尔的话说，“在含义‘A’的各种进行中，或者在相符的形容词谓语的进行中，这种一般性是无 (nichts)。”(胡塞尔，第156页)但是，在“一个 A”的陈述中仍然存在着一个明见地隶属于含义意向或含义充实的形式，即“一个”，它是一个属于作为行为种类统一的含义。观念地说，这个“一个”表述了一个原始的逻辑形式，它不能通过任何心理学发生的考察而被抹消。

其次，在“所有 A”的陈述中所涉及的“一般性”属于“行为本身的形式”。我们的表象和谓语陈述在普遍判断中与任何一个“A”有关，虽然我们并不直接地表象“所有”；但是，“所有”这个词也指明一种特殊的含义形式。

再次，在“A一般”(种类)的陈述中，“一般性”属于含义内涵本身。如果说“所有 A”的陈述中所指明的是范围一般性，那么，与上述一般性不同，“A一般”的陈述中所指明的“是一个完全不同类型的一般性，即种类之物的一般性。”(同上，第157页)它与范围一般性处在切近的逻辑关系中，但却与范围一般性有着明显的区别。“A”和“所有 A”不是单纯语法的差异，而是逻辑上有别的形式，因为它们表达出本性的含义区别：“种类一般性的意识必须被看作是‘表象’的一种本质上的新的方式，并且被看作是这样一种方式，它不仅意味着一种对个体个别性的新的表象方式，而且还使一种新的个别性被意识到，即种类个别性。”(同上，第158页)

胡塞尔总结道，由于缺乏现象学的描述分析，唯名论没有明察到，逻辑形式无非就是这种被提高到统一意识的形式，即本身又被客观化为观念种类的含义意向形式，而一般性恰恰就属于这种形式。现象学所关注的既不是直观的具体客体，也不是这个客体的一个“抽象的部分内容”，而是在种类统一意义上的观念，它是在逻辑意义上的抽象。因此，在先验逻辑学和现象学认识论上被标识为抽象的，不是对一个部分内容的单纯突出，而是那种在直观基础上直接把握种类统一的特殊意识。

#### 参考文献

胡塞尔，1998年，《逻辑研究》第2卷第2分册，倪梁康译，上海译文出版社。

倪梁康，1999年，《胡塞尔现象学通释》，三联书店。

Aristotle: *Metaphysics*

(作者单位：西北师范大学哲学系，清华大学哲学系博士后流动站)

责任编辑：张昌盛

## A Phenomenological Analysis of Ideological Unification between Something Universal and Species

Li Chaodong

The existence and the way of its possible existence of something universal have remained one of the fundamental problems in Western Philosophy. Husserl pointed out that logic is the science about signification itself and the laws of signification from the perspective that logic is the science on ideology. Thus, Husserl argued that something universal or something ideological is the ideological unification on species from the conceptual and non-naturalistic negative criticism of something universal and from the phenomenological analysis of something ideological.

## Origins of Intentionality, Identity, Self-creativity and Meaning

Li Hengwei

Intentionality is a basic feature of life. Since F. Brentano put forward that intentionality is a criterion to distinguish between mental phenomenon and physical phenomenon, the topic of intentionality has been broadly and deeply probed into by the schools of Phenomenology, Analytical Philosophy, Philosophy of Language, Pragmatics and others, has become a pivot to analyze the general structure of consciousness, the identity of life ("I"), meaning and other topics. With the development of cognitive science and life science since mid-twentieth century, researchers have come to investigate further the origin of intentionality in organisms. Based on the theory of Autopoiesis, this paper inquires into the origin of intentionality, the biological mechanism of its emergence and the relationship between meaning and life.

## Globalization and the End of World Literature

Jin Huimin

Based upon the globalization as a new philosophical category, this paper argues that the question that how literature will be transfigured in the context of globalization should not be approached in the framework of "internationalization" or "mondialisation". The Globalization, characterized by globalization, will not only put an end to the "national literature", but also to the "Weltliteratur". Globality will feature largely in the literature of the third millennium.

## May Logical Truth be False?

— Refute One Kind of False Viewpoints and Understanding

Wang Lu

This paper is to criticize a bad point of view that says: logical truths are irrefutable and logic is in principle reversible. It argues that this point of view is not one from Quine, but only a misunderstanding of Quine's works, that the revision of logic might have some reasons, but not because logical truths are irrefutable at all, that it is necessary to distinguish logic from a logical system, for logic is the name for the science that reveals the common property of all logical systems, though every logical system has some special features for its own.