

# 語言・情感・生存： 宗教哲學的方法論問題

謝文郁

(山東大學 哲學與社會發展學院/猶太教與跨宗教研究中心，山東 濟南 250100)



**[摘要]**宗教哲學不是一門學科，而是一種方法論——為宗教研究提供一種哲學方法論。宗教研究面對不同宗教的語言和符號。如何解讀這些語言和符號，一直是宗教研究的關鍵所在。從語言分析開始，對語詞賦義、句子結構分析、命題演算的生存意義等方面進行一種生存分析，提供一種分析宗教語言和符號的路徑，是宗教哲學的必要任務。生存分析方法關於語言賦義有兩種基本途徑：首先，一個語詞（動詞或名詞）的意義就其原始賦義來看，是在經驗中給出的。這個途徑可稱為“經驗指稱”。然而，當這個語詞進一步成為類詞時，它立即超出經驗範圍，並要求某種情感的支持，可稱為“情感指向”。再進一步，句子結構存在着情態句。情態動詞呈現了可能性；可能性問題則必然涉及真值分配。情態句的真值分配根據乃是其中的情感因素。語言是由許多句子（或命題）構成的，其中最重要的是命題演算。由於語詞和句子都無法擺脫情感因素，因此，任何命題演算都是在某種情感中進行的，命題演算也是一種生存方式。無論是不同宗教之間的對抗，還是世俗人群與宗教人群之間的對抗，歸根到底，都是不同情感之間的對抗。不引入情感分析，人們就無法理解人的語言，也無法理解人的各種生活方式。

**[關鍵詞]**經驗指稱 情感指向 情態動詞 真值分配 生存分析

**[作者簡介]**謝文郁（1956—），男，廣東省梅州市人，1982、1988、2000年，先後畢業於中山大學、北京大學、美國克萊蒙特研究生大學，分別獲得哲學學士、哲學碩士、宗教哲學博士學位，現任山東大學哲學與社會發展學院教授、博士生導師，主要從事宗教哲學、西方哲學史、基督教思想、比較哲學研究，代表性著作有《失魂和還魂》、*The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition, Lanham*、《自由與生存》、《道路與真理：解讀〈約翰福音〉的思想史密碼》、《自由與責任四論》，譯著有《蒂邁歐篇》等。

**Title:** Language, Sentiments, Existence: Some Philosophical Analyses

**Abstract:** Philosophy of religion is not an academic section of philosophy, rather, it is about philosophical approach

to religious studies. Different religions apply their own language (in addition to their religious signs and rituals) to express their religious feelings. While understanding a religion depends on an appreciation of its language, signs and rituals, it is an essential task for philosophy of religion to have a right way to grasp their meanings. This paper exams a philosophical approach to religious language, called existential analysis. To define a concept, analytic philosophers have broadly investigated the fact that people understand a term by referring to their sensible experience, and call this defining the empirical reference. However, understanding a concept, which is a kind, implies that it contains all individuals of kind. To those individuals not in experience, such as the objects to be seen in future, we have to appreciate them in certain feelings. In fact, at least partial meaning of a concept is appreciated by feelings. I would call this defining the sentimental endowment. An appreciation of a concept requires both empirical reference and sentimental endowment. Next, the paper will analyze into the structure of sentence, particularly of the modal sentence, and reveals the sentimental elements when come to the issue of distributing truth to a modal sentence. Last, based on the above analysis of feelings, this paper attempts to demonstrate the sentimental elements in logical inference. Religious life has its own logical inferences, which contains a variety of sentiments. Without a sentimental analysis of religious language, there will be no understanding of a religious life.

**Keywords:** empirical reference, sentimental endowment, modal verb, distribution of truth, existential analysis

**Author:** Xie Wenyu obtained his PhD in religion studies from Claremont Graduate University, and is currently the professor and doctoral tutor in the School of Philosophy and Sociology of Shandong University. Dr. Xie is mainly engaged in academic research on philosophy of religion, Western philosophy, Christian thought and comparative religious studies.

宗教是一種現實生活中可以觀察到的社會現象，可以通過描述來呈現。因此，從社會學的角度研究宗教就形成宗教社會學，從現象學出發研究宗教被稱為宗教現象學，從心理學角度研究宗教被稱為宗教心理學；那麼，簡單說來，從哲學的角度研究宗教便是所謂的宗教哲學。考慮到哲學在歷史上有不同形態，宗教哲學必然也出現不同形態。從這個角度看，宗教哲學屬於一種方法論。

在歷史上，宗教哲學往往是一種哲學的旁支。有什麼哲學就有什麼宗教哲學。比如，柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）在討論希臘神話中的神時，從他的善理型出發，認為神必須是完善的，而不是像《荷馬史詩》中的諸神那樣。<sup>①</sup>安瑟倫（Anselmus，1033—1109）關於上帝存在的“存在論”論證也祇是在“本質一實在論”框架內纔是有效的。<sup>②</sup>當代的約翰·希克（J. H. Hick，1922—2012）為了建構他的宗教對話理論，特別地提出了“實在者”這個極度抽象的哲學概念。<sup>③</sup>凡此種種，其共同點都是從他們各自的哲學理論出發談論宗教，也可以稱之為建構性的宗教哲學。

另外一種就是分析的宗教哲學。宗教哲學以宗教為研究對象，而宗教現象與物理現象、社會現象不同，它不是一種中性存在，在陳述一種宗教現象時會出現信徒與非信徒之間的差異。例如，面對同一種宗教現象——一個人在敬拜讚美中出現的興奮，一旦把它當作一個事件描述時會出現不同的結論，基督徒說“這是聖靈充滿的時刻”，非基督徒說“這是一種自我陶醉”。這種描述上的不一致，對於信徒和非信徒來說，實際上是呈現為不同

① 參見柏拉圖《辯護篇》以及《國家篇》第10卷關於神的界定的討論。

② [意]安瑟倫：“證道篇”，《中世紀基督教思想家文選》（香港：基督教輔導出版社，1962）。張志剛：《宗教哲學研究》（北京：中國人民大學出版社，2003），第1章第1節。安瑟倫關於上帝的存在論論證爭議頗多，我不打算在這裏深入展開，祇想指出一點：安瑟倫在哲學上是實在論者，承認抽象存在的外在性。就邏輯上的比較而言，一種既是一個觀念同時又是外在的抽象存在的存在，當然要大於一種僅僅作為觀念的存在。但是，如果抽象存在是一種虛構，缺乏實在性，那麼，安瑟倫的論證就沒有意義了。

③ [英]約翰·希克：《宗教哲學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1989），何光滬譯。

的對象。如果它們不是同一現象，那麼，信徒和非信徒對它們的理解和解釋往往是風馬牛不相及。

在西方宗教哲學史上，一開始人們是在基督教內部討論宗教哲學問題，研究者大都是基督教信仰者，因而在呈現對象時沒有太大差別，爭論往往源於不同哲學立場。比如，安瑟倫關於上帝存在的“存在論”論證屬於基督教範疇；中世紀自然神學家托瑪斯·阿奎那（T. Aquinas, 1225—1274）從亞里士多德哲學的角度給出了“宇宙論”論證；在近代哲學中關於上帝存在的討論中，笛卡爾（R. Descartes, 1596—1650）、萊布尼茨（G. W. Leibniz, 1646—1716）、康德（I. Kant, 1724—1804）等人都是基督徒，因而他們對於“上帝”這一宗教名詞分享着某種共同界定。在這種情況下，爭論的焦點便是不同哲學對於同一對象的闡釋。然而，隨着研究者隊伍的擴展，一批非基督徒學者捲入上帝存在問題的討論，人們很快發現，儘管大家都在使用“上帝”一詞，但是，上帝作為一種宗教對象對於他們來說並非同一對象。為了使各宗教能夠在宗教哲學中進行對話，避免不同宗教關於終極存在者的不同界定，進而規範宗教哲學中的上帝問題，希克提出了“實在者”概念。“實在者”是一個抽象概念，並不屬於任何宗教的絕對者。然而，各宗教的絕對者其實都是這個“實在者”的一個側面（如盲人摸象）。在這個意義上，它也就是各宗教的最終追求對象。這裏無意討論希克的“實在者”這一概念的合理性問題，祇是想指出，宗教哲學研究需要充分注意到這一事實：同一宗教現象（如語言上的相似名詞或儀式上的符號等）在不同信仰者之間可以呈現為不同對象。

由於宗教哲學是從哲學的角度研究宗教現象，目的是要說明如何理解這些宗教現象，而建構性的宗教哲學無法擔當此任。因為，在哲學上建構一種宗教，無助於人們理解所涉宗教現象，一種有意義的宗教哲學研究必須是分析的宗教哲學。所以，這裏我想提供一種生存分析意義上的宗教哲學研究，即從語言分析開始，通過分析語言中的情感因素，展示宗教語言的生存意義。這裏，我們可以通過語言來理解宗教現象。它涉及語詞界定、命題構成、命題演算等。

### 一、語詞賦義：經驗指稱和情感指向

語言是人與人之間進行交流的主要工具之一，基本要素是名詞和動詞。為了使交流能夠進行，雙方必須對語言中的名詞和動詞有共同的界定，即雙方在語詞界定上沒有分歧。例如，有客來訪，要求“給我沏一杯茶”，主人便把一杯茶端到客人面前。這表明，他們之間的這次語言交流是順暢的，即主客雙方都對“給我沏一杯茶”中出現的每一個詞義有着共同的理解。但是，如果主人拿了一個饅頭給客人，客人就會感到困惑；這說明他們之間的語言交流出現了障礙。

消除語言交流障礙，就要求彼此重審語言中的語詞界定。就語詞的原始界定而言，按照維特根斯坦（L. Wittgenstein, 1889—1951）的說法，乃是來自兩個人的共同活動協作需要：

讓我們設想這樣一種語言……：這種語言應當用於一個建築者A和一個助手B之間的交流。A在用建築石料建一座建築物；有方石、柱石、板石、條石。B需將石料遞給A，而且是以A所需要的那種次序。為了這個目的，他們使用一種由如下語詞構成的語言：“方石”、“柱石”、“板石”、“條石”。A喊出它們；——B便將他已經學會聽到這聲喊叫便要將其拿來的那塊石



維特根斯坦

料拿來。——將之看作是完全的、原始的語言。<sup>①</sup>

當甲和乙在某種協同活動中，為了完成這個活動，雙方通過聲音或書寫共同在經驗中指定對象，並在活動中用它來進行交流，完成協同活動。這個聲音或書寫便是語言。比如，當甲發出一個聲音“方石”時，乙聽到後便將“方石”所指稱的那個物體遞給甲。當甲說“柱石”時，乙便將相應的物體遞給甲。“方石”或“柱石”這些聲音符號是在說者和聽者之間的共同指定。這種原始的界定語詞方式（協同活動），維特根斯坦稱為語言遊戲。這裏的協作活動，需要雙方共同建立聲音和物體（即在感覺中呈現的對象）之間的連接，稱之為共同“經驗指稱”是合適的。實際上，所有的經驗指稱，如果能夠成為語言（或成為交流工具），一定是共同的經驗指稱。在前面的例子中，客人說要“一杯茶”，主人卻送給客人一個饅頭。這個交流障礙來自他們關於“一杯茶”和“一個饅頭”這兩個聲音符號未能達到共同指稱。因此，為了消除這種語言交流障礙，他們必須回到原始語詞界定中，共同指稱“一杯茶”和“一個饅頭”，從而形成共同語言。

人和人之間的交流日漸複雜。在原先的協同活動中，甲發出“方石”或“柱石”這些聲音，就是要求乙把這些聲音所指稱的物體遞給甲。但是，甲和乙可能遇到這種情況，遞來的“方石”太大，不符合甲要完成的工作。甲希望乙先把“方石”弄小一點。這樣，他們需要聚在一起，重新界定“方石”這個語詞，比如，對“方石”中“方”在發音上加重音。於是，輕聲的“方石”是把方石遞過來；重聲的“方石”是要把方石弄小後再遞過來。當然，他們也可以在“方石”之前加一個發音而成“遞方石”、“打方石”等。

語言是在兩人或多人的協同活動中形成的，因而每個發音符號都指稱着某個對象，並要求相應動作，具有動詞成分。在上述分析中，我們注意到的是物體指稱，在詞性上屬於名詞。不過，這些名詞都是內在地包含了動詞成分。在另外的一些情況下，一個聲音在原始意義上可以指稱一個動作。例如，在協同活動中，“跑”這個聲音是要大家離開現場，是往後跑的意思。就它包含了某個方向這一點來看，“跑”這個動詞具有名詞成分。但是，當新的協同活動要求大家一起往另一個方向跑時，方向性名詞如前後左右便需要與“跑”這個詞連用了。總的來說，動詞和名詞在原始意義上是渾然一體的。它們之間的分化來源於協同活動出現了新的要求。協同活動的要求越來越多，動詞、名詞、形容詞等等相繼產生並在不同語境中相互連用，語言便複雜化了。

從協同活動出發分析語言的產生，還需要注意另一種原始語言形式——純粹個人語言。設想一個獨居者，過着一種雜亂無序的生活，吃喝拉撒、起臥站走等等隨心所欲，並不規範。這時，他完全不需要語言。但是，有一天，他在獨自生活中出現了秩序化需求。比如，他對某種果子在秋天時出現在某棵樹上留下印象，希望再次吃上這種果子；或者，他因為被蛇咬過而中毒對蛇留下印象，希望避免遇到蛇；等等。這種秩序化需求開始改變他的生活。從此，他開始對周圍物體進行利害或好壞分辨。這種分辨的最原始動作是指稱或命名。這些指稱主導着他的生活。比如，他用“食”來指稱那些可用作食品的對象和吃這個動作，等等。無論是在聲音還是在書寫上出現這種指稱動作，他的個人語言就出現了。這些指稱會形成一些聲音或書寫符號。隨着指稱動作進入他的生活的各個方面，他就會擁有越來越多的聲音或書寫符號；並且，符號與符號之間也在經驗中建立起各種聯繫，並形成一個符號系統。這個符號系統滿足了他個人的生活所需，主導着他獨居生活，引導着一種生活方式，可以稱之為“純粹個人語言”。也就是說，他是一位獨居者，並不需要

<sup>①</sup> [英]維特根斯坦：“哲學研究”，《維特根斯坦〈哲學研究〉解讀》（北京：商務印書館，2010），韓林合譯，第573頁。



與其他人進行交流，因而他的語言僅僅為他的獨居生活所用。

純粹個人語言並非不可理解。對於獨居者來說，如果在他的獨居生活中出現了一個外來人，而且這位外來人被他接納了，那麼，他就會與這位外來人分享他的語言，通過示範和教導來讓外來人理解他的語言。即使他不願意分享，外來人作為一個外在的觀察者，完全可以通過觀察他的生活來瞭解他的語言。從這個角度看，這個獨居者的純粹個人語言並非一種不可理解的語言。當然，一旦它被外來人理解了，獨居者與外來人就可以共同使用這種語言。根據這一點來說，純粹個人語言與那種所謂的不可理解的私人語言並非一回事。<sup>①</sup>

語言發展過程中的一個重要環節是類詞（種屬概念）的出現。可以設想這樣一種情況：人們在一次協同活動中指着某一動物，說出或寫成“犬”這一符號。此時，“犬”所指稱的對象是具體的和個別的。再設想：人們在另一個協同活動中遇到一個對象，它與人們記憶中的“犬”相似。這裏，在語言上有兩種傾向。其一，如果人們擁有足夠仔細的觀察並且能夠對記憶中的“犬”與眼前的對象之間的差異進行區分，那麼，人們就會使用另一個符號來指稱它，如稱之為“狼”。在這種情況下，“犬”與“狼”分別指稱着不同的個別對象。每一個個別對象都與其他個別對象有某種差異。如果人們的觀察力足夠仔細，那麼，即使是面對同一類對象，人們都可能在語言中使用不同符號加以指稱。而且，這些符號一旦給出，它們祇能適用於過去的經驗對象並存留在記憶中。比如，一個養犬的人，他對他的飼養對象之間的差異性的注意要遠遠大於對它們的相似性的注意。每一隻犬在他的語言中都有單個指稱或命名。這種語言傾向是面向經驗對象的差異性，而不是它們的相似性，因而不會推動類詞的產生。其二，語言出於人們生存秩序化傾向，人們的協同活動是在某種生存需要中進行的，對某一對象的指稱或命名都是在這種需要的推動下進行的。也即是說，當人們指稱“狼”這個對象時，乃是出於某種生存需要（如恐懼它的兇狠等），因而注意的是那個與生存需要相關的“狼”的性質（而不是它們之間的差異性）。祇要一個對象出現這種性質，它就是“狼”。在這種情況下，“狼”這個符號就不僅指稱着許多在記憶中的相似經驗對象，而且還指稱着未來的相似經驗對象。這便是類詞的產生。當一個符號不僅指稱過去的經驗對象，而且還指稱未來的經驗對象時，這個符號就作為類詞來指稱一類對象。

類詞的出現提出了一種經驗指稱無法完成的任務。就類詞所指稱的對象而言，一個類詞所指稱的包括了過去的、現在的、未來的一類經驗對象。未來經驗是尚未到來的經驗；嚴格來說，尚未到來的經驗不是經驗。對於未來經驗對象，因其尚未到來，人們無法通過感覺經驗加以指稱。也就是說，類詞對未來經驗對象的指稱不是經驗指稱。從語言的角度看，類詞通過記憶而指稱過去經驗對象，通過當下感覺指稱現在經驗對象。但是，對於未來經驗對象，人們可以期望它的出現並加以指稱。期望是一種情感。儘管在現實生活中，未來經驗對象可能出現，也可能不出現；但是，在期望中，這個未來經驗對象是實實在在的。不然的話，這個類詞的意義就是不確定的。由此看來，對於任何一個類詞，由於涉

① 一般來說，私人語言指的是維特根斯坦在《哲學研究》第243節中談到的那種語言：“這個語言的語詞指涉只有講話者纔能知道的東西；指涉他的直接的、私人的感覺。因此，另一個人無法理解這個語言。”（《維特根斯坦〈哲學研究〉解讀》，第1319頁）就是說，那種只有自己能夠理解而他人無法理解的語言，便是私人語言。維特根斯坦在接下來的分析中否定這種語言的存在。在他看來，任何語言（包括我這裏提出的純粹個人語言）都是可以被他人理解的。为了避免混淆，我要指出的是，純粹個人語言是使用者自己能夠理解並運用於自己的生活的語言。雖然這種語言純粹是自己用的，暫時尚未被他人理解，但是，他人終究可以通過觀察和學習而對它進行理解。一般來說，有兩種純粹個人語言形式：一種是把現有語言轉換為一種自己使用的密碼系統；一種是為了獨自生活的秩序而進行編碼所形成的密碼系統。對於純粹個人語言，人們可以通過觀察擁有者或使用者的生活來加以解碼而理解〔程煉：“私人語言論證”，《論證》（瀋陽：遼海出版社，1999），秋季卷，第177—186頁〕。程煉對私人語言和純粹個人語言之間的區別有所感覺；遺憾的是，這篇文章未能對此做進一步分析。

及過去、現在、未來經驗，人們實際上是通過兩種方法來進行賦義的，即經驗指稱和期望情感。

情感在語詞賦義中的作用特別需要重視。在語言中，有些語詞無法在經驗指稱中賦義，但仍然在人們語言中大量使用，並且能夠被理解。也就是說，這些不在經驗指稱中的語詞也是有意義的。那麼，它們的意義是如何給出的呢？比如，“鬼怪”一詞，人們無法在經驗中指稱。當然，人們可以在想象中描述鬼怪。描述是建立在經驗指稱基礎上的。在想象中的鬼怪描述從經驗的角度看並不是實在的，儘管這些描述引導人的想象而具有娛樂性。然而，除此之外，這些描述還可能激發出一種恐懼情感。比如，在小孩對經驗和想象尚無明確區分時，會把這些描述當作是實在的。鬼怪的實在性來自於恐懼情感。隨着他們長大，能夠區分經驗與想象，這種恐懼情感也就隨之漸漸消失；於是，鬼怪便喪失其實在性。

這裏再舉一個例子來說明情感指向中的賦義。在基督教用語中有“上帝”一詞。人們常常聽到基督徒說：“上帝是全能的。”如何理解這句話呢？人們有兩種方式從全能的角度界定“上帝”一詞：其一，在經驗生活中收集各種關於“能力”的經驗指稱，如能夠製造飛機、能夠踢足球、能夠治理國家等等。把這些能力都集中起來，放在一個個體身上，這個個體便是“上帝”。這種關於“上帝”一詞的賦義方式，可稱為“經驗指稱”。由於經驗無法指稱全部能力，在經驗中觀察到的能力祇是全部能力的一部分，因此，在經驗指稱中人們祇能部分地界定“上帝”一詞的意義。其二，情感中的賦義。比如，有人相信上帝是全能的。對於這個人來說，他相信上帝在主管他的生活，在生活中遇到的各種事情中都看到了上帝的能力；而且，他還相信，上帝有很多能力尚未向他彰顯。在他的信心中，已經看見了上帝能力（在經驗指稱中賦義），並且繼續觀看那些尚未彰顯卻是實實在在的上帝能力（在他的信任情感中賦義）。對於這種在信心中理解上帝的界定方式，可以稱為“情感指向”。

語詞賦義主要是通過經驗指稱和情感指向這兩種方式來進行的。實際上，在人們的語言使用中，常常會在語詞歧義上糾纏不清。如果充分注意這兩種賦義方式，可以使人們在表達思想時對自己的用詞有確切把握，在與他人交流時避免很多誤解。

## 二、情態動詞和偶態命題

就語言的原始形式而言，名詞與動詞是混在一起來使用的。因此，在結構上，原始語言的表達相當簡單，往往是一個單詞就可以完成了。比如，說一聲“茶”，聽者就知道沏一杯茶。但是，隨着協同活動的複雜化，形成了不同語境，人們需要在語言表達上把不同的語境表達出來。一般來說，一個完整的語境在語言上就是一個完整的句子。句子的基本結構是：主詞+動詞+謂詞。比如，你給茶，你買茶，等等。原始語境（也可以稱為簡單語境）界定簡單句子。隨着不同語境的出現，語言表達也變得複雜化，諸如謂詞分為直接謂詞和間接謂詞，以及量詞、形容詞或副詞等等的出現。

我們來分析這句話：你（主語）給（動詞）我（間接謂詞）一杯（量詞）廣東（形容詞）紅茶（直接謂詞）。這裏，每增加一個語詞都等於表達了一個不同的語境。也就是說，在“你給我一杯廣東紅茶”這句話中，我們會發現其中有些語詞無法在當下語境中賦義；對它們的界定必須引進其他語境。比如，“廣東紅茶”一詞中的“廣東”一詞需要在產地語境中界定，而“紅茶”需要在不同種類的茶中界定，等等。這裏“廣東”一詞作為形容詞是由一個地區名字轉變過來的。要使聽者理解這個詞，人們必須對“廣東”一詞進



行專門的說明。通常地，人們可以呈現它的原始語境來做到這一點，如“廣東”是一個地名，等等。

不難看到，在這個複合句子中，人們在一個語境中說話，卻不得不涉及另一個語境。在語言上如何連接不同語境呢？這便是係動詞的作用。係動詞的意思是說，人們這裏使用的某個詞，等於另一個語境中的那個詞；因而人們需要在另一個語境中理解這個詞。係動詞可以把不同語境聯繫起來，並組合成一個複合語境。<sup>①</sup>

係動詞的用法在語言使用中帶來很多方便。在上述“你給我一杯廣東紅茶”這句話中，“你”、“給”、“我”都可以在當下語境中進行界定。“一杯”、“廣東”、“紅茶”則可以通過係動詞引入其原始語境而加以界定。一個人在不同時間中經歷不同的協同活動，並在這些活動中使用語言。一個協同活動就是一個簡單語境（或稱為原始語境），並對相應語詞進行界定。一般來說，理解一句話需要回到原始語境。要理解“你給我一杯廣東紅茶”這個複合句，人們必須把其中的語詞通過係動詞，使之復歸原始語境。比如，通過記憶再次呈現原始語境。在係動詞使用中，人們把這些分散的原始語境連接為一個複合語境。因此，“你給我一杯廣東紅茶”這句話是在一個複合語境中被界定的。從這個角度看，當係動詞把許多原始語境連接為一體時，人們就能夠給出一套較為複雜的話語體系。不難看到，界定這套話語體系的語境是十分複雜的。反過來看，就語言分析而言，在理解一個複雜的話語體系時，人們可以通過係動詞用法把它分析為各個簡單的原始語境。

原始語境可以是經驗的，但也可以是想象和類比的。如果原始語境是經驗的，人們語言中的語詞祇在經驗指稱中進行界定，那麼，人們在理解上就不會出現太多的歧義。但是，人們在記憶中可以選擇性地呈現一些圖景（想象），並用語言進行描述。這裏的語言是在想象中界定的。想象就其形式而言與經驗相似；但是，想象並不是在時空中的感覺經驗。想象具有個體性，是某個人在他的感覺經驗基礎上的重新構造。通常地，人們祇能通過這個個體的語言描述來分享他的想象。比如，通過閱讀這人寫的小說或散文等等，進入他的想象，理解其中的相關語詞。在想象中界定的語詞，一旦他的想象被人分享，這些語詞就能夠被人理解。至於類比，乃是一個人（甲）向另一個人（乙）講述一件乙從來沒有見過的事情時不得不使用的語詞界定方式。設想乙是一個山裏人，從來沒有見過大海。甲為了向乙描述大海，就不得不採取類比的方式，比如，說大海像一個很大很大的湖泊或水塘等等。對於乙來說，儘管他認為他明白了甲關於大海的說法，但是，他所理解的大海與在感覺經驗中的大海並不完全是一回事。這裏，在日常語言中，經驗、想象、類比都是界定語詞的語境。

由於想象和類比都不是直接的感覺經驗，因而在想象和類比中，界定語詞並不是完全意義上的經驗指稱。讀者可以分享作者的想象，但讀者的想象與作者的想象並非完全一回事；而且，不同讀者在讀同一本小說時所形成的形象也是不同的。類比中的理解也是這樣。因此，儘管想象和類比都可以對語詞進行界定，但是，由於想象和類比提供的語境往往有很大的差異，因而由此所界定的語詞就容易產生歧義。當一個複合語境在係動詞的連接中包含了這種語境時，由此產生的歧義就更大了。

這裏試以思想史上的一個重要爭論來說明這種歧義在思想上的衝擊。在哲學史上最早提出係動詞語詞界定問題的思想家是巴門尼德（Παρμενίδης，前540—前470）。在巴門尼

<sup>①</sup> 古漢語中雖然沒有係動詞“是”，但在引入其他語境時，還是有它的運算式。比如，“廣東，地名也”。這種省略係動詞的運算式妨礙了人們對係動詞的分析。現代漢語在西語的影響下開始使用係動詞。不過，對係動詞在語言中的地位和作用還需要做更多的工作。

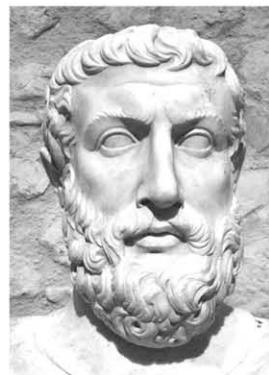
德之前，希臘哲學家在“本源”問題上陷入了無休止的爭論。從泰勒斯（Θαληστος，前624—前546）提出本源是水開始，人們陸續提出火、氣、土來描述本源。“本源”作為萬物的起源是與萬物相對的。萬物都是可以在經驗指稱中進行界定的。但是，本源不是萬物之一，在時間上是最初的存在，因而無法在經驗中直接指稱。然而，當人們說本源是水或其他什麼的時候，實際上是想通過類比方式來界定本源。類比雖然是以經驗指稱為基礎的，但它不是直接的經驗指稱。

在爭論中，各方都認為自己知道了那個本源。為了讓聽者理解自己所知道的本源，各自採取自認為是最恰當的類比。類比是在係動詞中把感覺經驗語境（直接的）與未知語境（非經驗的，或非當下經驗的）連接起來。雖然這個未知語境是在類比中呈現的，但是，在係動詞使用中，當下經驗語境就是那個未知語境。人們在類比中把“本源”一詞放在直接經驗指稱（如水火氣土等）中進行界定。於是，究竟應該如何理解“本源”一詞就成了爭論不休的問題。

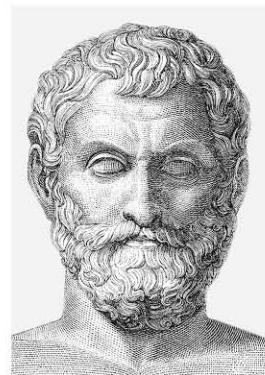
巴門尼德注意到，類比是一種經驗思維。類比是不確定的（人們可以採用不同的類比）；而且，在類比中給出的經驗指稱（類比語境）並不是原始語境。但是，既然類比中的係動詞是連接類比語境和未知語境的用詞，人們就必須十分重視這個係動詞，即“本源”一詞在係動詞中的界定問題。他用“它是”（*εστιν*）這種用法來突出係動詞的語詞界定功能。<sup>①</sup>在他的分析中，當人們說：它是水；它是火；或它是氣等等時，他們是在使用類比。然而，人們雖然可以在經驗指稱中界定水、火、氣等等，但是，本源不是萬物中的任何一物，因而任何經驗指稱都無法給“本源”一詞提供原始語境。在類比中，用係動詞把本源放在經驗指稱中進行界定，祇能導致“本源”一詞的使用混亂。因此，類比方式無法界定“本源”一詞。要理解本源，就必須提供界定本源的原始語境。

巴門尼德在分析係動詞時從論證的角度提供了一個理解本源的語境<sup>②</sup>。巴門尼德之後，柏拉圖在這個思路中提出了兩個世界的說法，即現象世界與理型世界，認為每一個概念（如類詞）都有外在的非感覺的對象（即理型世界）。因此，柏拉圖認為，進入理型世界便是進入理解這些概念的語境。不過，亞里士多德（Αριστοτηλη，前384—前322）對理型世界的分析發現，這個理型世界其實是一個用係動詞連接起來的概念世界，歸根到底是一個語言問題。因此，他從概念範疇、命題結構、命題演算三個方面對係動詞進行分析。這裏不打算全面討論亞里士多德的邏輯學，但要指出的是，就西方哲學史發展而言，係動詞分析是一個關鍵性的杠杆。

在邏輯上，任何動詞形式的句子都可以轉換為係動詞結構。比如，他在吃飯；他坐在那裏；他個頭很高；他有很多錢；他皮膚白等等。這些句子都可以用係動詞來表達：他是在吃飯的；他是坐着的；他是高個子；他是有錢人；他的皮膚是白的等等。一般來說，



巴門尼德雕像



泰勒斯雕像

<sup>①</sup> 近年來，國內研究西方哲學的學者十分重視西方哲學的“being”（“是”或“存在”）問題。參閱宋繼傑編：《BEING與西方哲學傳統》（廣州：廣東人民出版社，2011）。就哲學史而言，“being”問題的起點是巴門尼德的“它是”（*εστιν*, it is）問題。歸根到底，這是一個語詞界定問題。語詞界定是在語境中進行的。如何呈現語境，纔是關鍵所在。

<sup>②</sup> 巴門尼德批評類比的經驗思維方式，認為本源是理性思辨對象，只能通過論證的方式來呈現。巴門尼德關於界定“本源”一詞的原始語境的分析和討論是西方哲學史的直接起點。參閱謝文郁：“巴門尼德的*Eστιν*: 本源論語境中的‘它是’”，《雲南大學學報》2(2012)。



在係動詞結構中，如果主詞和謂詞都可以在經驗中指稱，那麼，人們就可以根據經驗來理解這句話，並判斷它的真假。比如，“他的皮膚是白的”這句話。係動詞連接了兩個詞：“他的皮膚”與“白的”。人們可以在兩個相應的語境中對它們進行經驗指稱，從而理解這句話。“白的”這個詞指稱某種顏色，並且在各種顏色的對比中獲得它的意義。如果當下看到的顏色符合人們語言中關於白色的界定，這句話就是真的。如果不適合（比如，當下看到的顏色在人們的語言中是用黑色一詞來指稱），那麼，人們就會判斷“他的皮膚是白的”這句話為假。這些可以在經驗語境中理解並作真假判斷的句子，除非有人出現感官障礙（如色盲等），一般不會出現理解上的歧義和判斷上的錯誤。

然而，即使是最簡單的係動詞句子，人們也可能遇到非經驗所及的對象。比如，根據人們以前見過的天鵝都是白的這一經驗事實，有人因此會說：“天鵝都是白的。”分析這個句子結構，人們發現，雖然主詞和謂詞都是類詞，但主詞“天鵝”包含了全部天鵝（包括見過的和沒有見過的），因而是周延的；謂詞“白的”，則不周延。如果這裏的主詞包含了所有見過和沒有見過的天鵝，那麼，人們就遇到前面關於類詞分析提到的類詞理解問題。顯然，僅僅依靠經驗無法理解一個類詞。類詞指稱一部分經驗對象，同時還指稱那些尚未經驗到的存在。要理解一個類詞，人們必須有“期望”這種情感的支持，即在期望中，這個類詞指稱在以後經驗中遇到的個例。一旦喪失這種情感，這些未來經驗中的個例立刻失去它們的實在性。理解一個類詞需要情感；理解係動詞句子中的類詞也需要情感。在前面的句子中，“天鵝”是一個類詞。因此，理解“天鵝都是白的”這句話需要某種情感。正是在期望中，人們認為，以後遇到的天鵝也是白的。

進一步分析，係動詞在用法上可以指過去、現在、將來發生的動作。就過去和現在的動作而言，屬於經驗的。但是，一旦涉及未來的動作，經驗就鞭長莫及了。以這個句子為例：“中國足球隊將在明天與巴西足球隊比賽。”轉換為係動詞結構：中國足球隊（主詞）將是（係詞）明天（副詞）與巴西足球隊比賽的（形容詞）球隊（謂詞）。這是一個複合句。在這個句子裏，“中國足球隊”是專名。在邏輯上，專名可以看作是指稱個體的名稱，但也可以當作類詞來看待（在時間上的個體集合）。因此，“中國足球隊”這個專名作為類詞在理解上已經隱含了情感因素。“明天”一詞則是時間副詞，可以在時間語境中進行界定。“與巴西足球隊比賽的”作為形容詞則可以在經驗指稱中賦義。需要強調的是，這個句子涉及了明天要發生的事。顯然，就明天尚未到來這一角度看，這件事是非直接經驗的。因此，人們無法完全根據經驗來理解它，並作真假判斷。然而，人們在報紙上看到了這一廣告，因而相信這件事在明天一定會發生。這裏，“相信”這一情感是人們理解這句話的關鍵。

這裏，需要對情感因素作更多分析。不難看出，就這場比賽尚未進行而言，它只是一件可能事件。它可能發生，也可能不發生。一件事是否為真，在邏輯上，需要在經驗基礎上進行判斷。人們無法根據經驗給出關於未來事件的真假判斷，因而無法判斷“中國足球隊明天與巴西足球隊比賽”這個句子的真假。它可能為真，也可能為假。為了便於分析，我們把係動詞轉換為現在時，從邏輯的真值角度（或以經驗為根據）來分析這個句子，從而有以下三個命題：

- 1.中國足球隊明天與巴西足球隊比賽是可能的。
- 2.中國足球隊明天與巴西足球隊比賽是不可能的。
- 3.中國足球隊明天與巴西足球隊比賽或者不與巴西足球隊比賽是必然的。

這裏，命題1和2是正反命題。因為缺乏經驗根據，人們無法確切給出它們的真值，因而它



們都是可能的。命題3則是必然的，在邏輯上是一個真命題。根據排中律，正反命題的或取是必然的。就是說，明天必然地或者有這場比賽，或者沒有這場比賽。如果命題3是必然的（具有完全的真值），那麼，由此推出如下幾種真值分配方案：命題1是真的而命題2是假的；或者，命題2是真的而命題1是假的；或者，命題1和2各有一定真值。如果有人堅持第一種分配方案，認為明天的這場比賽是一定的，那麼，他所依據的肯定不是經驗和邏輯。那麼，他做如此判斷的根據何在？

當然，他會認為他有很多根據作如此判斷。比如，巴西足球隊已經來到北京了；報紙、電視等媒體都預告了明天的比賽；據知情人的消息，明天的比賽不可能取消等等。分析這些因素，不難發現，它們並不必然地得出“明天這場比賽是必然的（或真的）”這一結論。實際上，還可以給出很多其他因素，證明明天的比賽不可能發生。比如，如果明天發生七級以上地震，或下特大暴雨，或隊員水土不服全部病倒，或其他等等原因。也許，他會認為，這些意外因素都是杞人憂天，它們出現的幾率很小。一個人在進行判斷時都會面對這些肯定性因素和否定性因素。至於他傾向於哪一方，顯然不是邏輯的或經驗的，而是情感的。他傾向於肯定性因素，就給出肯定性結論；反之亦然。

係動詞的未來時用法是一種情態用法<sup>①</sup>。在日常語言中，情態動詞就邏輯結構而言和未來時用法相似。每一個情態動詞句子在邏輯上都可以分解為兩個可能的句子（正反命題）和一個必然的句子（或取命題）。對於可能性句子中的真值分配問題，邏輯學顯得十分乏力，因為這些句子在經驗上都無法給出確定判斷。但是，真值分配問題在認識論和存在論中卻是十分重要的問題。

如果進一步分析，情態動詞所引導的句子可以稱為“情態命題”。人們無法依據經驗對它們進行真值分配，因而無法給出經驗判斷。但是，經驗上的不確定性無法阻擋人們對它們進行確定的真值分配。在這種真值分配中，情感起決定性的作用。比如，對於明天有還是沒有中國隊與巴西隊的比賽這個問題，對於邏輯學來說，這個真值分配問題無法在經驗上加以解決。然而，當人們肯定地認為這場比賽必然發生時，乃在於人們對媒體或其他因素的信任。在這種強大的信任情感中，明天的比賽不是一種可能性，而是一個實實在在的事件。這是一種在情感指向中的實在性。人們在經驗中看到的事件是真的；這種真值判斷不能離開經驗。人們在情感中指向的事件也是真的；這種真值認定不能離開情感。

日常語言中的句子也常常包含情感因素，這是值得我們十分重視的。經驗屬於現在時和過去時，但人們在生存上還面對很多非經驗的事情，特別是關於未來事件。對於這些經驗上的未知事件，人們在語言中也大量涉及，並在情感中肯定或否定它們的存在。至於宗教語言，它們大都包含了情感因素。如果忽視其中的情感，對宗教語言既無法理解，也無法分析。

以這樣一個宗教命題為例：“上帝是全善的。”這句話在形式上是一個現在時係動結構。不過，對於信徒來說，這個命題同時具有過去、現在、將來的時態。首先，信徒在過去的經歷中感受到了上帝的愛。無論好事壞事，在他的意識中，都有上帝的祝福；特別是那些苦難，回憶起來，讓他充滿感恩：上帝的看顧和祝福在苦難時刻與他同在，使他充滿平安並經受磨練。因此，上帝過去是善的。其次，信徒正在經歷上帝的祝福。也許，這位信徒目前生活在困境中；對他來說，上帝正在聽他的禱告，並沒有拋棄他。至於目前的困境，他需要在信心中看上帝的作為，見證上帝的愛和祝福。因此，上帝現在是善的。再

<sup>①</sup> 亞里士多德在《解釋篇》、《前分析篇》對係動詞的情態性質進行了深入分析，可以參閱。情態動詞用法引申出來的邏輯學、認識論、存在論問題是十分深遠的，參閱謝文郁：“偶態形而上學：問題的提出和展示”，《世界哲學》4（2013）。

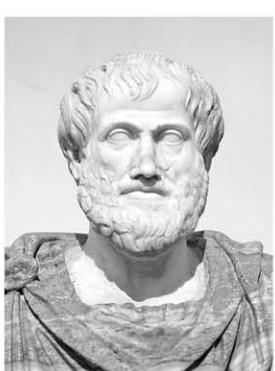


次，信徒認為，上帝還會帶領他前面的路。未來充滿不穩定因素，然而上帝承諾必將福分賜給他，因而他的未來充滿陽光。因此，上帝將來也是善的。對於信徒來說，“上帝是全善的”這句話充滿意義，而且是實實在在的。對於這個善的上帝，信徒是在經驗指稱和情感指向中理解的。

宗教哲學界就神正論問題有過十分熱烈的討論。一些哲學家從現實中的“惡”這一事實出發，認為人們無法理解“上帝是全能全善的”這一說法；或者，全能全善的上帝缺乏實在性。<sup>①</sup>其實，這些爭論的關鍵點是，這個命題包含了情感因素，需要人們在分析和討論時特別注意。

### 三、命題演算中的情感因素

人們在生活中會遇到不同的境況，從而在協同活動中形成不同語境，並在其中使用語言。反過來，人們必須回到特定的語境中纔能理解某一句話。人的生存是一個連續的過程。語言是在協同活動或有序活動中形成的。因此，語言必須提供一種保障人在不同境況中生存具有最大程度的一致性。任何不一致性都會導致生存上的衝突，從而破壞生存。語言的一致性包括詞語界定的一致性和句子（命題）之間的無矛盾性。語詞界定的一致性是在人類共同體內長期的協同活動中形成的，表達了一種語言的歷史性和豐富性。句子（命題）的無矛盾性則涉及句子之間的連接，主要通過命題演算來獲得。



亞里士多德雕像

在西方思想史上，亞里士多德對命題演算進行了相當詳盡的形式邏輯研究。形式邏輯的真值依據是感覺經驗。亞里士多德在語言分析中提出的形式邏輯可以處理在過去經驗中所遇到的語言一致性問題。一方面，對於任何一個命題，如果可以回到原始語境（感覺經驗）中，則可以在經驗中進行驗證，吻合者為真，相衝突則為假。經驗驗證的意思是，這個句子的意義和真值分配是在某個經驗語境中給出的。比如，張三比李四高。這裏的“高”，指的是張三站在李四面前高出一個頭。如果這句話的意義是在張三與李四的比個子高低時給出的，它就是真的。如果在經驗觀察中張三站在李四面前低一個頭，那麼，這句話就是假的。儘管在經驗觀察中可能出現觀察不準確，但是，一般來說，一個可以在經驗驗證中的命題，其真值可以在經驗中加以確定。

另一方面，亞里士多德發現，在許多情況下，一個不在經驗觀察中的命題，其真值可以通過兩個真命題推導出來。比如，張三比李四高（真）；李四比王五高（真）；那麼，張三比王五高（真）。這裏，即使張三與王五從未見過面（缺乏經驗觀察），但是，這個命題的真值可以從前面兩個真命題中推導出來。

一般來說，亞里士多德的形式邏輯可以處理所有經驗命題。但是，人們在語言使用中會遇到大量看似經驗但並非完全的經驗命題。比如，太陽每天都從東邊升起；凡人都會死；明天會發生地震；等等。這些命題看上去像經驗命題，但涉及非經驗因素，因而不是純經驗命題。全稱命題和涉及未來的命題都包含了至少一個周延類概念，因而這些命題都包含了非經驗因素。這些非經驗因素不可能在經驗觀察中進行指稱，因而它們的意義不是來自經驗指稱，而是來自某種情感指向。此外，還有很多超經驗命題。例如，神是全能的；凡在狗星升起時出生的人不會死在海裏；等等。這些命題也可以在某種情感中確定為

<sup>①</sup> 張志剛：《宗教哲學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），第2章。嚴格來說，神正論問題涉及兩個方面：一個是如何理解相關命題（涉及如何理解句子）；一個是如何處理其中邏輯關係（涉及命題演算）。

真。這些內含非經驗因素命題或超經驗命題如果是真的（在某種情感中分配真值），那麼，它們可以作為推論的前提，並通過命題演算把真值而傳遞給結論。

接下來來分析這樣一個論式：

凡人都會死；

張三是人；

所以，張三會死。

這裏，“張三是人”是一個經驗命題；“凡人都會死”則是一個由情態動詞引導的情態命題，內含非經驗因素命題（因為未來的人是否會死這件事並無經驗證明）。這個非經驗因素便是情感所指向的事件（相信未來的人也會死）。對於情態命題的真值，人們無法依據經驗證明。它們的真值只能在某種情感中進行分配。如果前提中有一個情態命題，那麼，其中的非經驗因素必然傳給結論，因而結論必然是一個情態命題。因此，“張三會死”是一個情態命題。

擁有情態命題的三段論需要情感支援纔能成為一個有效論證。在“凡人都會死”這個命題中，“人”是一個周延的類概念，它包含了經驗指稱中的所有個體，也包含了期望指向的所有個體（即所有那些尚未被經驗但期望中將會經驗的個體）。更重要的是，這個命題是一個情態命題，因為其中的動詞是一個情態動詞。根據上面對情態動詞的分析，它可以分析為三個命題：

1. 凡人必死是可能的。
2. 凡人不必死是可能的。
3. 凡人必死或者必不死是必然的。

對於命題1，在經驗觀察中，人們看到了那些老人最終都死了；那些還活着的人也在不斷變老；於是，人們覺得（在期望情感中）人總是會死的。在這種期望情感中，人們認定命題1是一個真命題。實際上，如果這種情感沒有出現，人們就不會認為凡人都會死。比如，對於一個充滿生命活力的人來說，他覺得死這件事不會降臨到他身上。

對於命題2，在道教教義中，十分強調人稟氣而生，只要人們在生活中能夠通過一定的修煉，保持所稟之氣不流失，那麼，人們就能延年益壽，甚至達到長生不死（參閱葛洪的《抱朴子》）。對於道教的這種說法，許多人並不相信。但是，對於那些生活優越的人，他們希望當下的生活能夠保持到永久。在他們的“希望”情感中，道教這種說法就具有某種吸引力。一旦這種希望情感上升到信任情感，他們就會認為，命題2是真的。在基督教的教義中，也有這樣的說法：“神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。”（《約翰福音》3：16）當然，基督教談論的“永生”並不是長生不老。但是，就字面而言，永恆的生命是死的對立面。因此，基督徒在信仰中也會認為命題2是真的。可以看到，在某種情感中，命題2和命題1在真值分配上是不平衡的。<sup>①</sup>

語言是人的生存方式。無論是在協同活動形成的共同語言，還是在個人生活秩序化中形成的純粹個人語言，語言都在引導人的生存。可以看到，持守命題1為真所引導的生存方式，與以持守命題2為真所引導的生存方式，是兩種完全不同的生存方式。人的生存是一個連續不斷的過程。每一個決定都不是單獨的，而是一定會影響生存的下一個時刻的決定。

事實上，生存中的選擇（某種決定）在語言上都是一個判斷命題。這些命題都內含了情感因素。因此，如果對其中的情感因素缺乏分析，人們就會盲目地接受那種情感的支

<sup>①</sup> 情態命題在真值分配上所引發的認識論和存在論問題，屬於偶態形而上學問題。參閱謝文郁：“偶態形而上學：問題的提出和展示”，《世界哲學》4（2013）。



配。就行動而言，當人在嚴格的形式邏輯推論中進行判斷時，他似乎是一個嚴格的理性主義者。然而，歸根到底，他完全接受那個未加分析的情感的支配。休謨（D. Hume, 1711—1776）在分析人的理性活動時，也注意到了這一點。他指出：“理性是，並且也應該是情感的奴隸，除了服務和服從情感之外，再不能有任何其他的職務。”<sup>①</sup>也就是說，人們在理性活動中所做的那些推論並沒有什麼必然性：“一切概然推理都不過是一種感覺（sensation）。不但在詩歌和音樂中，就是在哲學中，人們也得遵循人們的愛好和情趣（taste and sentiment）。當我相信任何原則時，那祇是以較強力量刺激我的一個觀念。當我捨棄一套論證而接受另外一套時，我祇不過是由於我感覺到後者優勢影響而作出決定罷了。”<sup>②</sup>休謨這裏談到的情感，都是指未加分析狀態的情感。這種情感帶有某種盲目性。然而，祇要人們對語言中情感因素有足夠的分析和意識，那麼，情感在生存中的作用就可以減少其盲目性。

語言就其原始意義和使用意義來說，都是可以分解為經驗因素（在經驗指稱中賦義）和情感因素（在情感指向中賦義）的。不過，在日常語言中，語言的情感因素往往帶有某種共通性，因而在語言使用者那裏很容易被忽略，以至於當事人認為那是理所當然、無可置疑的。相比之下，宗教語言往往是某一宗教團體的語言。他們在社會中屬於某種特殊群體。因此，他們的語言在某種意義上缺乏共通性。人們进而認為，宗教信徒對某些命題的持守是情感性的、不合理的。實際上，無論是不同宗教之間的對抗，還是世俗人群與宗教人群之間的對抗，歸根到底，都是不同情感之間的對抗。

情感指向的對象是具有實在性的。在西方哲學史中，由於唯名論與經驗論的結盟，人們看重了經驗指稱對象的實在性，以至於把關於語詞的賦義簡單地歸結為經驗指稱。然而，類詞的賦義與情態命題的真值分配都不可能擺脫情感參與。這種參與決不是可有可無的。沒有情感指向，則無法理解類詞，也無法對情態命題進行真值分配。而且，一旦某一個情態命題在某種情感中被認定為真，人就會在這一命題中進行一系列的命題演算，從而引導了一種生活方式。不引入情感分析，人們就無法理解人的語言，也無法理解人的各種生活方式。

① [英]大衛·休謨：《人性論》（北京：商務印書館，1996），關文運譯，第453頁。

② [英]大衛·休謨：《人性論》，第123頁。休謨在此提到的“感覺”（sensation），“愛好和情趣”（taste and sentiment），都不是感覺經驗（通過五官）意義的用詞，而是某種“情感”。