

以音構義－試作赫德 語言起源論的存有論詮釋學解讀

林遠澤

中央大學哲學研究所

地址：32001 桃園縣中壢市中大路 300 號

E-mail: ytlin@nccu.edu.tw

摘要

本文試圖透過存有論詮釋學的觀點，闡釋在赫德《論語言的起源》一書中所涵蘊的「以音構義」的意義理論。我將先指出赫德對於 Süßmilch 的「語言上帝起源論」與 Condillac 的「語言動物起源論」的批判，係基於他發現到在語言哲學中一直存在著音義背離的兩難問題。赫德試圖透過建立「聽覺的存有論優位性」、「語言與理性的同構性」與「語言的世界開顯性」等論點，來說明語音對於語意建構的重要性。並藉此為語言的情感表達性、世界開顯性、與溝通互動性等三方面的作用，做出統一的解釋。本文將據此闡述赫德開啟哲學的語言學轉向的思想功績所在。

關鍵詞：語言起源論、赫德、意義理論、語言哲學、
存有論詮釋學

投稿日期：2009. 7. 21；接受刊登日期：2009. 12. 11

責任校對：連品婷、劉澤佳

以音構義－試作赫德 語言起源論的存有論詮釋學解讀*

壹、前言

透過存有論詮釋學的角度來解讀赫德 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) 的語言起源論，並不是我們現在才有的想法。當代哲學家海德格早在 1939 年就說過：「在發問語言起源的問題線索上，我們所思索的，首先並非意在語言科學及其基礎的問題。它並不是要處理哲學的一個分支領域(或關於它的學說)，也不是要主張『語言的哲學』應成為哲學的基本學說。在這裏我們所思考的，既非語言科學，也非語言哲學；而是從詞語做為『存有之真理的本質』(Wesung der Wahrheit des Seyns) 出發，對語言的起源(本質根據)所進行的思考。為何要進行這樣的思考呢？因為在此對於語言的思考，可視作是通向躍入完全不同的思考，亦即通向躍入存有歷史的思考之決定性的道路 [...] 語言的形上學以追問語言起源的形式發問，因為形上學的思維即是發問存有物的根據」(Heidegger, 1999:5-6)。¹ 海德格在此主張從「語言形上學」，亦即透過以「詞

* 本文係本人國科會專題研究計劃 (NSC 96-2411-H-008-006-MY3) 之部分研究成果，作者特此感謝國科會的研究經費補助。本文的兩位匿名評審人所提供的批評與建議，對我都極富教益，在此一併表達我由衷的感謝。

¹ 一九三九年的夏季學期，海德格在他開設的高級研討班的課程中，對於赫德《論語言的起源》這本書做了十一講次的課堂討論。這次的講課紀錄直到 1999 年才做為《海德格全集》第八十五冊而出版，書名即為：《論語言的本質：語言形上學與詞語的本質－論赫德的“論語言的起源”》(Vom Wesen der Sprache – Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes – Zu Herders Abhandlung „Über

語的本質」做爲通向對存有之歷史的思考，來將赫德的語言起源論看成是對語言本質的研究，而非只視之爲語言科學或做爲哲學分支之語言哲學的研究，這真是極具啓發性的洞見。但可惜的是，海德格對於赫德《論語言的起源》(Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1772) 一書所做的解釋，現在卻徒然只留下爲講課而摘記的片言隻語而已。

基於海德格之存有論詮釋學解讀的啓發，本文試圖重新闡發赫德語言起源論的重要哲學涵義。本文將緊扣赫德《論語言的起源》的文本，首先從赫德批判「語言動物起源論」與「語言上帝起源論」出發，說明傳統的語言哲學忽略了語言做爲言說的音義兩面性，以致於他們並不能完整地說明語言應同時具有表達情感、表象世界與協調人際溝通互動的功能(貳)；接著我將指出，赫德自己所主張的「語言人類起源論」，其實是一種「以音構義」的意義理論。赫德爲了說明人類能發明具客觀語意內涵的詞語，創造性地提出了他關於「聽覺的存有論優位性」、「語言與理性的同構性」以及「語言的世界開顯性」這三個重要的論點。這使得他能借助以音構義的命名活動，說明能使「存有之爲存有」得以開顯的存有論基礎，並因而能同時回答「人是什麼？」這個最根本的哲學問題(參)；但由於赫德最終只能訴諸傾聽存有自身的發聲，來解釋構成我們能命名對象之特徵規定的選取依據，因而他並不能充分地說明語言的交互主體性(肆)。透過本文的研究，我將展示出在赫德語言起源論中的「以音構義」的意義理論，對於當代哲學之語言學轉向所具有的開創性意義。

貳、從語言起源論看語言哲學的音義背離現象

赫德在《論語言的起源》一書中，針對普魯士皇家學術院在 1769 年徵稿所提出的兩個問題，將全書分成兩個部分。在第一部分中，他要回答的問題是：「人類憑藉其自然能力，能夠自行發明出語言嗎？」第二部分，則針對：「人在何種情況下必須發明語言和能夠最有效地發明語言？」從學術院徵稿所提示的這兩個問題來看，我們可以得知，在十八世紀後半葉關於「語言起源」的問題，並不像後來在考古人類學的研究中，試圖透過人類腦容量與發聲器官的進化過程，來確定人類發明語言的時間點何在。而是要回答促使人類能夠自行發明語言的「自然能力」何在？對於人類在發明語言之後，語言的演變與語言的民族差異的歷史分化過程，在當時也不像後來在歷史比較語言學中，僅探討共同語言的存在與語言的分化流布，而是追問使語言能實現出來的歷史社會性條件何在，以及人類各民族的精神如何藉此而表現出來。這兩個問題無疑是語言哲學最基本的問題，因為對於人類具有何種共同的語言能力，以及人類的語言能力為何只能在社會生活的條件下才能實現出來，這兩個由普魯士皇家學術院在十八世紀所提出來的問題，直到當代的語言學理論，都不見得能提出很令人滿意的回答。

普魯士皇家學術院之所以在 1769 年針對語言起源的問題公開徵求論文，主要是因為這個問題當時在學術院內、外都是一個爭議極大的問題。當時擔任院長的 Maupertuis 與法國啓蒙時期的感覺主義哲學家 Condillac 一樣，都主張語言起源的「約定俗成論」(Konventionalitätsthese)。然而學術院以 Süßmilch 院士為代表的另一派意見，則持語言的上帝起源論。Maupertuis 認為，人可以獨立於語言之外而思考，只是為了互通訊息之故，因而任意約定了記號。語言因而只是在次要的意義上，才因做為思考的立足點而被運

用。當時的法國啓蒙哲學家 Condillac 也主張，人類語言是從自然的表達運動（例如自然的吶喊、身體姿勢與表情）加以逐漸地區分音節與特殊化而成的，亦即它們是經由約定，才逐漸被提高到做爲標誌 (Bezeichnung) 的地位。相對地，Süßmilch 則從語言結構所具有的內在完美性，論證人類有限的理性不可能自行發明需預設有高度理性在其中的語言系統。人無法自行發明語言，語言需來自一個更高的理性存有者之傳授，因而他主張語言的上帝起源論。

赫德認爲 Condillac 與 Süßmilch 的論證看似對立，但兩者卻同時都陷入循環論證的窘境。赫德認爲若依 Condillac 的說法，語言係透過約定俗成而形成，那麼我們在約定詞語的使用時，不就早就需要使用語言了嗎？換言之，依約定論的觀點，我們在未發明語言前，就必須先有語言了；而依 Süßmilch 的說法，語言的完美性隱含高度的理性在其中，因而它必須由一個更高的理性存有者來傳授，我們才能擁有語言。然而反過來說，如果我們人類不具有理解與使用語言的理性能力，那麼即使是上帝，又如何能教導我們學會語言。因而語言的上帝起源論反而必須自我矛盾地預設，人在尚未學會使用語言之前，早就已經具有高度的理性能力。Condillac 與 Süßmilch 的說法，無疑都會陷入自我矛盾的循環中。然而這種自我矛盾卻也同時顯示，人類的理性與語言能力是必須互相預設的。人做爲有理性的動物，即同時是指，人是能說話的動物。要回答「人是什麼？」的問題，是與說明理性與語言之內在相關性密不可分的。赫德在《論語言的起源》的第一卷中，即試圖透過說明理性與語言的內在關係，來重新界定促使人類能發明語言的「自然能力」爲何。可見，語言起源論的語言哲學問題對於赫德而言，並不是語言發明的經驗問題，而是關於語言本質的人類學基礎，或即人類理性之語言性的問題。

一、Süßmilch 的「語言上帝起源論」與語音之情感表達功能的背離

在《試證最初語言的來源非由人類而是由創造主所擁有》(Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe, 1766) 這一本書中，Süßmilch 以各種不同的語言都可以用相同而且數量有限的字母來加以拼寫，以及各種不同的語言都同樣具有八大詞類等事實，來說明語言結構的內在完美性，以做為他論證語言起源於上帝的基礎。就語言學的角度來看，Süßmilch 的語言學觀點其實是相當進步的。因為就語音學方面來看，他已經認識到語音的任意性是語言創造性的必要條件。而在語法學的角度來看，他也認識到語言內在的文法結構做為一完構的符號系統之特性。因而正如 Süßmilch 自己所強調的，他的論證完全不是訴諸聖經的權威，而是透過理性的哲學論證。² 這種語言的理性主義觀點在西方有著悠久的傳統，從亞里斯多德《工具論》的〈解釋篇〉開始，語言哲學即已強調它所研究的對象應是構成思想的「命題」，而非研究不同民族(或同一個民族的不同成員)所講的不同「語句」。語言哲學只著重研究語意的問題，而不管語音的差異或語言表達的語用學問題。語音的差異一向被認為只是約定的不同，而且惟有語音是任意的，我們才能以有限的語音表達無限豐富的思想，這形成主導日後語音學研究的基本觀點。語言哲學只研究命題而不研究具語音差異的語句，這使得語句表達的問題，只是修辭學或詩學的問題。(Aristotle, 16b26-17a8) 然而我們都知道，從亞里斯多德的老師柏拉圖開始，詩人與修辭學家事實上早就被摒除在

² Süßmilch 說：「在我的解釋中，將不涉及到創造主以何種方式教授給人語言，並使其能熟練運用的問題，因為我的論證純粹是哲學的論證」(1766: Vorrede, S.4)。

西方形上學理想國的門外。

任何一個被我們言說的詞語，都必須同時包含語音與語意兩個部分。西方語言哲學的主流傳統卻只著重語意學的研究，而把語音的差異看成是語言之偶然而非本質的部分。在語言學的經驗研究中，也習於把語音學與語意學分開來研究。然而這正是忽略了語音在語言中所扮演的情感表達功能，³ 以及語音構成人與整體自然世界的存有論關聯性。語音在研究「語言」(language) 的語意學中或許不重要，但在研究「言語」(speech) 的語用學中，卻對溝通互動的意義理解有著密切的關係。赫德的語言起源論因而一開始就借助 Condillac 與盧梭的語言動物起源論，強調語音具有情感表達性與能直接回應自然整體的存有論關聯性，來批判在 Süßmilch 上帝起源論中的理性主義傳統。

赫德同意 Condillac 與盧梭的觀點，主張：「自然音的使命是表達激情，因此不用說，這種音也就成爲一切情感的要素」(1772, 19/10)。⁴ 人與動物一樣，都會透過自己的感受能力，在對自然的反應中發出表達情感的聲音。這樣發出來的自然聲音是不待思索而直接表達出來的，因而自然聲音的表達「是與整個自然聯結在一起的」(1772, 5/3)。再者，基於情感感受的自然聲音表達，總是針對同類的表達，它的表達總是同時期待有「同感的回音」(gleichfühlendes Echo)。可見，從情感表達的自然需求，做爲所謂「同

³ Ulrich Gaier 對於赫德在語言起源論中關於語音之情感表達的功能，分析的最爲詳盡。他分別就自然的語音做爲表達感受、族類共感與受感動而發聲等不同側面，分析出語音具有症狀性 (symptomatisch)、訴求性 (appellative) 與仿像性 (ikonisch) 的表達功能。參見，Gaier, 1988: 87ff。

⁴ 關於赫德《論語言的起源》的原文，本文主要引用該書在 1772 年第一版的頁數。中譯則引用姚小平先生的譯本。在內文夾註中，1772 代表原書，逗號後的頁數爲德文版第一版的頁數，斜線後則爲中文譯本的頁數。

聲相應、同氣相求」的表現來看，人並不是「自我中心主義的單子」(egoistische Monade)。詞語的語音若來自於自然的聲音，那麼在這種意義下的「語言」，即是人類與動物都共同擁有的。赫德舉例說，無論是英雄菲洛克泰特 (Philoktet) 與一頭蒙難的野獸都會「直接通過喊叫、聲調、粗野而含糊的聲音，表達出來他的肉體的所有最強烈的、痛苦的感受，他的心靈的所有激昂的熱情」(1772, 3/2) 赫德因而在《論語言的起源》這本書的第一句話就說：「當人還是動物的時候，就已經有了語言」。赫德一開始把動物的叫聲稱為語言，但這卻是他稍後在論文中明確加以反對的。因為人類的語言具有語意的內含，但動物語言並不具備這種作用。人與動物不假思索而直接表達出來的聲音，雖然還不是具語意內含之可區分音節的詞語。但是動物的語言或人類基於自然的聲音所表達出來的感覺語言，做為對他所處的世界的回應，卻仍然表達出可為同一類物種所共同感受的情感。這種可以共同感受的情感表達，對於相同物種的每一成員而言，都具有可傳達性與可理解性。赫德因而說：「在所有的原始語言中，都還殘存著上面所說到的自然聲音，只是這種聲音已不再是人類語言的主要成份。它們不是語言的根莖，而是滋潤根莖的樹液」(1772, 10/5)。

語言之為語言，即在於它的可傳達性與可相互理解性，赫德之所以把動物般的叫喊也稱為語言，顯然在於他看到人類自然的情感表達也具有這種功能。因而他說：「動物語言也即一種動物的成員之間達成的同一認識，這種認識是含混的、感性的、目的在於協調一定範圍內的活動」(1772, 35/18)。一旦我們忽略語音的情感表達性、溝通互動性及其能與自然世界產生有論關聯的作用，語言即被限縮成一種工具性的符號系統，它只能為現存固定的人為世界而服務。就赫德看來，Süßmilch 主張語言結構的內在完美性是理性的高度表現，這種語言觀其實只代表語言是一種具備良好運作功能的符號系統，但卻忽略了語言其他重要的作用。赫德也承認，那些能

夠用有限的字母加以拼寫的詞語，做為能在正字法要求下清楚地區分音節並加以說出來的語言，才算是「人為的語言」(künstliche Sprache)。然而人為的語言必須透過「市民的生活形式」(bürgerliche Lebensart) 與人類「社會的活動方式」(gesellschaftliche Artigkeit) 才能形成，它是我們為了生活上的需求，或其他人類特意的目的，而把根源性的自然語言從情境中孤離出來所形成的。自然的語言做為未能清楚區分音節的感覺語言（如同在吶喊、感歎與呻吟中所發出的聲音），當它被抽離於他進行表達的當下情境之外，它才被孤立出來而形成字母的語音基礎。(1772, 9/5) 當我們的語言能透過語音的任意性以建構無限豐富的語意表達時，這其實是反映人類正在脫離他與自然整體的存有論關聯性，而開始建構自己的形上學世界的過程。在這個意義下，赫德即把「人為的語言」稱為是脫離存有之整體的「形上學語言」(1772, 10/5)。

赫德借助語音的情感表達性與存有論關聯性，來批判 Süßmilch 只重視語言做為符號系統的形式抽象性，這不僅響應了浪漫主義運動對於語言表達之情感功能的重視，也重構了哲學對於人類感性能力的理解。自然的聲音表達出人原初與世界相遭遇的直接回應。做為詞語之語音來源的感性能力，因而首先表達了人類理解世界的直接性與整體性。而就自然的聲音表達能顯現人類感性所具有的語言性來說，出於感性對於聲音的自然表達，才是對其類屬的其他成員能夠同情共感的。反過來說，如果語言首先就是聲音的自然表達，那麼人類感性的語言性就構成了語言的「可發聲性」(Verlautbarkeit) 的基礎。這不是從發聲器官去說明語音現象，而是從表現在自然聲音中的感性活動對於吾人的世界理解，具有建構可溝通性的作用，而說明了語言之可溝通性的感性基礎。人類感性的語言性做為語言之可發聲性的本質結構，使人先驗地與世界的整體性聯繫在一起。世界的整體性因而不能像是在語言神授說的先天主義中所理解的，是被概念性的符號系統圈限起來的抽象物。世界不能靜待我們

加以綜合，它始終越出我們的把握，而成爲我們產生驚嘆與吶喊的發聲依據。

赫德以語言的動物性起源來反駁語言神授說，其論證的核心因而在於：他認爲語言的作用首先並不是做爲描述世界的符號系統，而是一種把人在自然活生生的整體關聯中對於世界的理解，透過聲音表達出來，以使每一個人都能透過同情共感的方式加以理解。這是赫德首度在語言哲學中突破經驗主義之感覺主義的限制。對於赫德來說，人類的感性絕非被動地受納感覺的與料。人不是黯啞無語地面對世界。而是，當人與世界相接觸時，他的感覺的機制就自發性地表達了他對世界的理解。這種最基本的理解就是感性所發出來的吶喊與呻吟等自然的聲音表達。對於赫德來說，這已經是語言。因爲這種感覺的語言已經具備了世界開顯性以及意義的可理解性等必要的存有論詮釋學結構。

二、Condillac 的「語言動物起源論」與語意之符號溝通功能的背離

Condillac 在《人類知識起源論》(Essai sur L'origine des Connoissances Humaines, 1746) 第二卷，對語言起源的問題提出了他的看法。做爲一位感覺主義哲學家，Condillac 雖然也主張語言起源的約定論，但是他卻不是把語言當成是表象思想的記號系統，而是試圖從人類生活實踐的互動需求，來說明語言發明的自然起源。他主張人一開始即能知覺世界，並能因其知覺而發出叫喊的聲音。人類要能發明詞語，就必須能使這些叫喊的聲音成爲知覺的自然信號，以能向他人表達自己的意圖。對於叫喊如何能成爲知覺的信號，Condillac 解釋說，惟有在人類互動中，我們爲了向他人傳達我們的需求，以求助他人，而且他人有協助我們的動機時，我們才試圖把個人感受的叫喊聲與我們所要表達對象的知覺聯繫在一起，而

使這個特定的聲音成為可共同理解的信號，一旦這種聯繫透過同樣的情況一再重複，那麼我們就能透過習慣把這種自然的記號提升為可供溝通的觀念。Condillac 因而說：

因為他們彼此的交往，使他們將一些知覺附加到每次激情迸發時所發出的叫喊上，而這些叫喊乃是那些知覺的自然信號。[...] 然而，同樣情況的一再重複，不可能不使他們最後習慣於將這些知覺聯繫到激情迸發時發出的呼喊聲和身體的種種不同的動作上去 [...] 這些信號的使用逐漸擴展了心靈活動的運用，而且反過來，心靈活動的運用更頻繁了，又使信號日趨完善，並且使信號的使用更臻熟練。[...] 這兩個孩子既已養成了把某些觀念連結到人為信號上去的習慣，自然的叫喊便為他們提供了樣板，可以此創造出一種新的語言。他們發出了新的聲音，同時，不斷重複著那些聲音，伴以某種指明他們想要使人注意的東西的姿勢，他們就這樣養成了習慣，即把名稱加給事物。⁵

由此可見，Condillac 雖然也主張語言起源於感覺的吶喊，但他單只是從機械性的身體反應，把叫喊的聲音理解成自然的信號，而還沒有認識到感性的自然發聲性已具有語言之可表達性與可理解性的先驗結構在其中。因而他才會轉以為為了滿足生活實踐的需求而建立的習慣性連結，來說明純粹做為知覺對象或情境的聲音信號，如何能轉化成具語意內含的詞語名稱。對於 Condillac 來說，語意的約定不是任意的，而是必須在生活實踐的行動方式中來加以規定，這種立場雖然超越前述語言理性主義的立場，不再把語言當成

⁵ 本段譯文引自洪潔求、洪丕柱的中譯本，請參見：孔狄亞克，《人類知識起源論》，頁 136-137。

是透過任意約定以用來標指事物或心理狀態的工具，但卻仍忽略語言在聲音表達中就擁有對於世界的前理解。人的語言不是自然的聲音而是有意圖的表達。人能在感受的自然發聲之基礎上，發展出具有表意與傳達功能的詞語。這不能透過工具性的約定主義來理解，因為約定之所以可能，已經必須先行預設語言的傳達功能。真正的問題其實在於：感性的自然發聲性如何能被轉換成具有「意義內含」(Bedeutungsinhalt) 與「傳達功能」(Mitteilungsfunktion) 之詞語的可理解性。赫德指出，這種轉換的過程其實是在把聲音傳達給他人(或自己)理解時，必得進行的一種透過「區分音節」(Artikulation) 以清楚地表達思想內含的過程。

感性的自然發聲是未區分音節的，它的同情共感所具有的可理解性，只是因為它開顯了世界的整體性，以做為意義詮釋的共同對象。但它本身卻還不是「把某物理解為某物」的意義詮釋活動。能區分音節做出清楚的表達，既不只是感覺的自然發聲過程，那麼必定需要人類其它能力的介入，才能達到這個目的。對於赫德而言，這即需要思慮專注的活動介入其間作用。思慮專注是一種醒覺的狀態，因而它是有意識的。思慮專注的過程，之所以即是我們對於感性所提供的自然整體加以區分識別過程，這是因為我們正是透過思慮專注的過程，才能在感性提供的自然整體中進行特徵認取的活動。透過思慮專注的過程，我們也因而同時能將自然的發聲，以區分音節的方式加以表達。人類的聲音在此時能做有意義的語音表達，即因詞語的區分音節的發音方式，本身即同時是透過思慮專注的特徵認取過程而決定的。從自然的聲音到語言的表達，因而同時是在意義理解的詮釋溝通過程中，從世界開顯性進一步走向存在物的現象性呈現的過程。而這個過程也正是「把某物理解為某物」這個最基本的世界理解的意義詮釋活動。

赫德雖然借用感覺主義者對於語音的情感表達功能來批判

Süßmilch 在語言上帝起源論中的字母假說，但是赫德並不因而就無條件地接受語言的動物起源論。人類自然的發聲做為情感的表達，的確已經具有語言傳達與溝通的基本功能，但 Condillac 的動物起源論想從生活實踐的需要，說明語言可由動物所發出的聲音做為行動實踐的記號，以確定它的意義。然而，這種觀點卻完全忽視了人類語言與動物語言之間的根本差異，其實是介於「信號語言」與「符號語言」之間的差異。「同聲相應、同氣相求」，動物透過發出一定的聲音，以表達情感或完成訊息的交換，在這個意義下的語言，的確是人與動物共同享有的語言功能。但問題是動物所能發出與聽懂的聲音，還不能算是詞語。赫德舉例說：「狗聽懂許多話與命令，但不是把它們當作詞，而是當作與手勢、行為相聯結的信號來理解」(1772, 71/35)。然而這種必要的區分在 Condillac 的語言起源論中，卻並不能被明確地區分開來。由於 Condillac 無法做出信號語言與符號語言之間的原則性區分，赫德因而說：「有些哲學家曾經想從上述感覺的喊叫中尋找人類的起源。對此我無法掩飾自己的詫異：人類語言同這種喊叫難道有任何相像之處嗎？所有的動物，除了啞口無聲的魚類外，都會發聲以表達感覺，可是沒有一種動物，哪怕是最發達的動物，因此就能接近人類語言最起碼的開端。人按照自己的願望構成、修飾和組織這些喊叫，假如不是知性有意識地運用這些聲音，我不明白，一種任意的人類語言何以會根據上述自然規律產生出來」(1772, 24/12)。

爲了區分符號語言與信號語言之間的不同，以能說明詞語在語音之外的語意來源，赫德又重新走向 Süßmilch 的立場，主張語音的語意無關性。他說：「詞的外部音響在此跟我們一點關係也沒有，我們指的是詞內在必要的發生，這樣的詞是一個明確的意識行為的標記。難道有過一種動物以某種方式說出過這樣的詞嗎？思想的線索與心靈的對話始終需要得到標示」(1772, 70/35)。在此，詞語的「內在必要的發生」做為「明確的意識行為的標記」，是指在人類

語言中的詞語，是做為人類有意識活動之思考結果的標示。詞語做為標示，標示的是「思想的線索」與「心靈的對話」的意識行為。這表示，人類詞語的作用不僅是依本能決定情感表達與訊息交換的固定記號，而是必須一方面做為人類在理解與表象世界時的思想線索，以及作為能將思想傳達給他人的一項符號性媒介。而這即是說，詞語必須具有表象與溝通的功能。這正如語言學者 Ammann 所說的：「記號與詞語是相同的嗎？一點也不，因為我們能用詞語造句，而它所表達的內容，已經完全不只是字的堆砌。相對的，從信號卻只能產生一系列後續的反應，它們各自有它們特定的意義，但彼此之間卻沒有進一步的關係」(1929:10)。語言必須具有表象與溝通的功能，但以自然聲音為基礎的信號語言，卻無法具有這種功能，因而 Ammann 又評論說：「名稱不能再做為被特定的現象所觸發的呼叫或吶喊 [...] 它不再是對特定現象的特殊反應，也不是對特定訴求的特別表達。名稱是對象的代表者 (Stellvertreter des Gegenstandes)，它做為媒介，可以使得那在實在中並未被給予的對象，能在聽者的表象 (Vorstellung) 中鮮活地存在著」(1929:12)。

參、赫德「語言人類起源論」的「以音構義」理論

上述介於語言的「上帝起源論」與「動物起源論」之間的對立，凸顯出語言哲學的音義背反性。詞語大都同時具有語音與語意的成份，但語言哲學的難題卻在於，我們若要強調語言的創造性，強調語言做為表象與溝通的符號性媒介作用，那麼我們就要否定語音的語意相關性，而強調語音的任意性；但若我們不能否定語言具有表達情感的作用，以及必須避免把我們的語言系統看成只是抽象的思想世界之形式結構，而是使人與世界或人與人之間具有真實的聯繫，那麼語音的語意相關性就必須被考慮進來。赫德與他的老師康德之間的爭論，做為日後浪漫主義哲學與整個德國觀念論哲學的對

立發展，可以說是各自發展了在亞里斯多德那裏處於對立狀態的邏輯語法學與修辭學（及詩學）的不同語言觀。當今的語言學研究雖然進一步把語音學與語意學區分開來，但卻大都在功能主義的觀點下，研究「語言結構」的功能與作用，而忽略了對於同具音義兩面性的「真實言說」的研究。

我們若套用洪堡特後來提出的觀點，主張不應把語言只看成是現成的作品（*ergon*），而是一種正在進行創造中的「活動」（*energeia*），那麼我們追問語言起源的問題，就是得說明詞語的語音與語意兩方面，在一開始是如何結合在一起，以致於我們能產生最根源性的詞語命名活動。在語言起源論中說明這種「以音構義」⁶的語言創造活動，其實即是對存有論問題本身的回答。因為發明一個詞語以命名一個對象的過程，即是我們把某物理解成某物的過程。而這同時即是我們從存有的整體中，使存有物能做為存有物而呈現的開顯過程。在此，存有之為存有的問題，與詞語命名的活動，無非是同一個過程。然而如果這正是海德格指出赫德的語言起源論：「是從詞語做為存有之真理的本質出發，對語言的起源（本質根據）所進行的思考」之依據所在，那麼我們就可以說，在赫德的語言起源論中，命名事物的語言意義理論，即同時是一般而言的存有論。而赫德的語言起源論，因而亦可以稱之為「存有論的詮釋學」。我

⁶ 關子尹教授曾經引用中國語言學家胡樸安的「語音構義」理論，來說明洪堡特在《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》一書中，對於構詞理論的「擬聲模式」、「象徵模式」與「類比模式」的觀點，正好也可以用來解釋古漢語的構詞問題。關子尹教授很有洞見的指出，洪堡特在前揭書中所發展的意義理論，即是透過語音來做為說明語意建構的基礎。他也沒有忽略洪堡特的這個說法，部分源出於赫德。請參見：關子尹，1994：246（註55）。我稍為將「語音構義」這個詞更動為「以音構義」，藉以凸顯出赫德在《論語言的起源》一書中，不只是在語言學的問題上，更在語言哲學的層次上，說明了區分音節的命名活動，如何即是詞語之語意建構的基礎。

們底下即將嘗試進一步說明這種解讀的可能性。

一、赫德的語言批判進路

如前所述，赫德雖然同意動物起源論主張語音具有情感表達的功能，並因而重視自然發聲的語音做為直接回應自然整體世界的存有論關聯性。但就動物起源論無法解釋信號語言與符號語言之間的原則性差異來看，赫德也明白承認，在人類的語言中，詞語之為詞語主要並不是因為它有語音的成份，而是因為它具有語意的成份。詞語的語意內含代表我們對於世界的理解，並使我們因而得以與他人溝通。惟當人類的語言能脫離信號語言的層次，進入符號性語言的思想世界，那麼人類文化的存在才成為可能。人類語言的功能因而不能單從聲音的表達來加以解釋，單在能觸發出聲音的感性層次上，我們並不能解釋從「自然回應的聲音叫喊」到「做為文法—語意單位的詞語表達」之間的異質性跳躍。因而要解釋人類語言的起源，即需在感性之外，借助人類其他的思考能力（理性或知性），才能說明我們如何有意識地運用聲音來表達我們內在的意圖。個人的思想意圖一旦能運用適當的詞語加以表達，那麼承載語意內容的詞語，才能代表我們想要表達的某些東西。再者，當這個表達必須是能被他人所理解的，那麼這個詞語與它所代表的東西之間的聯繫性，就必須具有一種跨主體的有效性，以致於我們能知道應該怎樣說出它，它才能被他人理解。然而詞語所承載的意義基礎何在？或者說，介於詞語與它所要表達的內容之間的聯繫性，其跨主體有效性的基礎又何在？

當代分析哲學為了說明詞語的語意內含，在語言哲學的語意學研究中，透過各種不同的指涉理論來說明詞語與對象之間的意指關係，或借用語言使用的規則性來說明使語言溝通成為可能的語意規範性基礎。這類的研究經常一開始就假定認知的對象或思想的表象

是先於語言而既與的，或者假定我們在對象認知之前就已經有了某些詞語，以供我們約定做為標示對象的記號。然而我們真正能有獨立於詞語之外的認知對象嗎？或者說，如果不經由認知對象的活動，我們能產生任何的詞語嗎？康德的先驗邏輯已經先行反駁過這種看法，對他來說，對象的對象性結構其實是我們思想的語言結構(邏輯範疇)所形成的。康德借助知性對於感性提供的表象雜多進行綜合統一的活動，來說明經驗對象的建構基礎。康德追問經驗的可能性條件，他因而非常自覺地理解他所建構是一個做為自然科學研究對象的現象世界。這種現象世界是抽象的世界，因為當一切表象的雜多必需先經由時空形式而被表象時，它就已經被化約成同質的數量單位及其數量之間的關係，並從而脫離了對象實在性所具有的各種特徵。然而我們若非僅研究科學抽象的數量世界，而是要理解與實在性具有存有論關聯的生活世界，那麼就不能把語音排除在詞語的語意內容建構過程之外，而僅研究無聲的邏輯語言。在根源性的語言中，詞語含有語音與語意的兩面性，這正顯示人類感性與知性最基本的共同運作模式。這種康德稱之為靈魂最深處之奧秘的「圖式程式論」(Schematismus)，對於赫德而言，即是得解釋人類發明詞語的語言起源問題。當然，這個問題對於語言學家而言，同樣是一個極為難解的謎。

概括言之，聲音與詞語至少有兩點不同：其一，詞語必須能夠被清楚地區分音節而加以發音；其次，詞語有特定的語意內含。能夠清楚地區分音節而發出的聲音才是語音，而這個區分音節的過程反映了我們的思想有意圖地介入了發音的過程，而使這個詞語能夠具有言說者所要表達的語意。語言意義的可理解性，必須包含它對世界有所說，且詞語與其代表的事物之間，也必須有一客觀而可為眾人所共同承認的關聯性。一旦我們採取言說來溝通，則能區分音節的語言表達做為一詞語，即必須具有一代表事物而又能為大家共同理解的內容。換言之，一旦我們是因為能使用具語意內含的詞語

來溝通，才能成爲與動物有別的存在者，那麼人之爲人的理性能力，即與他如何能從未區分音節的叫喊，過渡到能以區分音節的方式，表達出有意圖的符號之過程密切相關。人類的思維能力在怎樣的運作下，能把叫喊區分成音節而產生能表達語意內含的詞語，透過提出「以音構義」的語言起源論，將使赫德不僅能以語言哲學的意義批判進路，取代意識哲學之理性批判的工作；更使得赫德既能一方面重構感性與知性的運作形式，另一方面又能正面回應「人是什麼？」這個最根本的哲學問題。

二、以音構義的命名活動

詞語具有音義兩面性，這一方面表示詞語的質料面，應是由感性提供它在回應整體自然時所發出的聲音，然後再經由知性加以區分音節地形成意圖或思想的表達。在此，思想必須在什麼原則下，才能將未區分音節的聲音「定型」成能明確地區分出音節，並因而能做爲命名對象的特定詞語呢？詞語是用聲音表達出思想，因而當聲音能被區分音節地表達時，即表示我們已經在眾多的感性雜多中，選擇了與聲音有關的特徵，做爲我們選取對該物具有代表性之特徵規定的依據。換言之，一旦透過音節的區分形成了詞語，那麼這就表示，我們已經同時在思想中，對於對象選取了一定的特徵來代表這個對象。而這等於說，我們在此時已相關於對象產生了表象。這些在詞語區分音節的過程中所選取的特定特徵，亦即是我們用來界定對象之同一性的概念內涵。透過概念確定出那些能界定某物之爲某物的特徵集合，我們才能把一物與其他物區分開來，而加以認知。在這個意義下，詞語做爲對象的命名活動，其實即是認知活動的基礎。進而言之，一旦我們只能在音節區分的活動中，才能命名對象，那麼所謂知識的可能性條件，最終即必須建立在傾聽存有本身的發聲之上，因爲惟有如此，我們才能依據聲音對於聽覺的吸引，而在有意識的知性活動中，從感性無限差異的雜多中，客觀

地認取出能夠界定一事物的必要特徵，並因而得以在知性對於這些被選取出來的特徵進行綜合統一的認知過程中，同時將這些與特徵聯繫在一起的聲音加以區分音節地表達成命名這個對象的詞語。赫德在此透過語音的區分音節表達，來說明規定詞語之語意內含的特徵選取過程，本文因而稱赫德在語言起源論中說明詞語發明的過程為「以音構義的命名活動」。並主張赫德在這個以音構義的意義理論中，為以「真實言說」為對象的語言理論建立了：「聽覺的存有論優先性」、「語言與理性的同構性」以及「語言的世界開顯性」這三個突破性的論點。

(一)、聽覺的存有論優先性

赫德在《論語言的起源》中，為了解釋人類語言做為一種符號語言，必須具有可公開溝通的客觀語意內含，因而經常把在語言中進行區分音節的活動，與「反思」做為人類認知能力的介入聯繫在一起講，但這樣容易令人誤解他仍未脫離康德強調自我反思之意識哲學的進路。意識哲學主張，透過反思我們可以從對象返回到對主體自身活動的知覺。在反思中的知覺活動與注意力的集中有關，亦即，雖然我們的意識活動是在時間中連續不斷地進行，但反思的活動卻只是斷斷續續地在一時又一時之間的集中注意而已。當我們能在主體的反思中，注意到我們自己的知覺活動，那麼隨著注意力集中之間斷性的關注，我們其實只能在認知對象之無限雜多的感性印象中，有意識地透過我們對對象的特定關注，認取事物的某一些特徵，來做為代表這個對象的表象。表象因而是一種「代表而象徵之」的特徵選取過程。這些選取的特徵一旦能被確定下來，它就代表了我們對這個事物的性質規定，從而形成足以界定這個對象的概念之語意內含。

赫德將知性思考的注意力專注過程，描述為：

許許多多飄忽不定的圖像從人的感官面前掠過，如果他
 能聚攏精神，自覺地停留在其中的一幅圖像上，清醒冷
 靜地加以觀察，並且能夠區分出它的一些特徵，確定它
 是這一客體而不是其他客體，他就證明了他的思考能
 力。也就是說，人的思考能力不僅表現在他能清晰明確
 地認識事物的所有特性，而且表現在他能確認一個或若
 干個區分特性。這種確認行為 (Anerkenntnis) 在第一次
 發生，就形成了明確的概念，這也是心靈作出的第一個
 判斷。那麼——確認行為是怎樣發生的呢？它的發生是
 由於，人必須區分他明確意識到的特徵。好啊！讓我們
 向他歡呼一聲：發現了！(εὕρηκα!) 這第一個被意識到
 的特徵就是心靈的詞！與詞一道，語言就被發明了。
 (1772, 52-53/26-27)

赫德在此透過反思的覺察，來說明知性如何能在感覺的雜多
 中，透過「收集 (sammeln)」（聚攏精神）、「圖像化 (auf einem Bilde
 freiwillig verweilen)」（停留在其中的一幅圖像上) 與「認定
 (anerkennen)」（確定它是這一客體而不是其他客體)的過程，以說
 明我們能夠透過特定特徵的選取，用之以代表對象，從而得以借此
 做為建構概念、形成具語意內含的詞語，而完成對於對象加以命名的
 認知過程。這與康德稍後在《純粹理性批判》一書中，描述知性的
 三重綜合過程（知覺的綜攝、想像的再造與概念的再認）有異曲
 同工之妙。但赫德在此對概念建構的說明與觀念論哲學仍有相當大
 的差異。赫德在此明白地指出，事物的存在是基於我們能用詞語加
 以命名才產生出來的，這無法僅透過知性預設先驗統覺做為綜合統
 一的最高原則即足以解釋。而是必須先說明使我們能確認我們對於
 能代表一對象之特定特徵的選擇，及其能獲得承認，並因而能被固
 定下來的客觀性依據。學者 Schmidt 即洞見到在赫德語言哲學中的
 這個根本問題，他說：

反思不僅意味著認知，它同時也是對那些對於構成對象具有代表性的性質的承認：反思在覺識到的特徵中，實現它自己做為靈魂的判斷。換言之，反思作用在有意志的行動中所實現的工作是：執持住感覺之瀑流，經由專注與有意圖的指向，透過特徵的替代與執著而確立一對象。我們以此既實現出對象，又同時實現我們能「確立對象做為客體的過程」(Prozeß der Gegenstands-Fest-Stellung als Ob-ject) 之可能性。這也就是說，當這個過程可再度經由內在的標幟詞(Merkworte) 加以區分的話，那麼我們即能獲得對此加以反思的可能性。依照赫德的觀點來說，直到我們能將已經取得的標幟或特徵，與那些能被轉換成聲音之特徵的表象能力的覺察(Besinnung) 聯繫在一起，那麼一個「能區分音節的聲音」(artikulierter Laut)，才能被指明做為在承認作用中「具語意的組構物」(semantisches Gebilde)，亦即才能做為「名稱」(Name)。(Schmidt, 1968: 43)

可見，知識的建構問題既然不能只從主體的綜合統一活動來加以說明，那麼赫德就得進一步說明我們對於界定一事物之特徵承認的區分基礎何在。赫德把我們能共同承認特徵選取的客觀性（換言之，即我們人類能夠發明語言的可能性），歸諸於我們人類根源地具有能傾聽存有之發聲的聽覺優位性。對於赫德而言，聽覺具有存有論的優位性，這是因為如果對於對象的特徵選取只是個人主觀為之，那麼它就只是個人主觀的表象，這無法構成能用來定義詞語概念之固定語意內含的客觀性基礎。相對地，如果在特徵認取的過程中，有來自於聲音方面的客觀決定，那麼在一方面，我們就能依據在傾聽中，聲音對於意識的觸動，而能從無限差異的感性雜多中，透過注意力的集中而有知覺地選取了對象自身所給予的特定特徵，這因而不是隨個人任意的選擇或約定；另一方面，我們透過把

傾聽到的聲音表達出來，那麼這種對於自然整體的直接響應所發出的聲音，對於隸屬於相同種族之語言社群的成員而言，將具有可同情共感的語言可理解性與可傳達性的感性基礎。赫德因而認為，我們一旦能形成對一個對象的認知，那麼我們勢必需要聲音為我們提供選取特徵的依據。以致於當我們能區分音節地說出一個東西的名稱時，我們也就同時認知了一個事物。赫德以羊的命名為例：

那羊兒就站在那裏，他的感官告訴他：它是白色的、柔軟的、毛茸茸的。他那練習著思考的心靈在尋找一個特徵——這羊兒在咩咩地叫，於是，心靈便找到了特徵。內在的意識開始發揮作用。給心靈帶來最強烈印象的，正是這咩咩的叫聲，這叫聲從所有其他觀察、觸摸到的性質中掙脫出來，深深地楔入心靈，並且保留在心靈之中。現在，這羊兒又來了 [...] 羊兒咩咩地叫了，於是心靈終於又認出它了！“噢！原來你就是那咩咩叫的！”心靈內在的感覺到了，以人的方式認識了這一切，因為它明確地認識和命名了一個特徵 [...] 但這個特徵做為內在的記號 (Merkwort)，又是怎樣的呢？羊兒咩咩的叫聲由人的心靈知覺為羊兒的標誌，並且由這種意識活動而成為羊的名稱。人從這叫聲上認識出羊兒，叫聲是一個聽到的符號 (Zeichen)，心靈通過它想到一個明確的觀念。這不正是詞嗎？整個人類語言不正是這樣一些詞語的集合嗎？[...] 心靈已選擇了這個聲音做為記憶的符號；而當心靈憑記憶認識出這個聲音的時候，在它的內部就又咩咩叫了起來——於是語言就發明了。(1772, 54-55/27-28)

值得注意的是，赫德在此並不是簡單地主張「詞語構成的擬聲論」(onomatopoetische Wortbildungstheorie)，而是主張在有意識的認知中，聽覺的感官活動具有優位性。羊的例子只是一個顯著的例

子，但並不是所有的事物本身都會發出聲響，因而赫德以聲音做為特徵認取的基礎，並不限於詞語擬聲說的觀點。他反而主張聽覺的「聯覺能力」(synästhetische Fähigkeit)，是使我們能選取出有限的特徵，以賦予對象一個具有聲音的名稱，並從而能完成我們的認知活動的基礎。透過語言的以音構義，詞語才能同時做為表象對象、與人溝通的媒介。但這也預設了：我們的心靈並不是一張白紙或一面鏡子，心靈應似琴弦，他一被觸動就會發出聲音的表達。人也不是只能透過他的心靈之眼觀看這個世界，或透過他的身體碰觸到這個世界，他才成為與世界有關係的存在者。人必須首先能傾聽世界中的其他事物或其他人所發出的聲音，人才能客觀地理解他所處身的世界。沒有心弦的「表達」與聽覺的「傾聽」所具有的存有論優位性，我們對自然世界將仍處於佔有與宰制的地位。因為正如赫德所言，身體的觸覺跟世界沒有距離，他所提供給我們的感覺特徵，對於知識來說因而是太模糊了；眼睛的視覺雖然能與世界保持客觀的距離，但他所提供的感性特徵卻又太紛亂了。⁷ 我們對事物有自然反應的聲音表達，事物的聲音因而對我們具有一定程度的可共同感受性，世界或他人發出的聲音具有特定的內含，我們在傾聽中加以認取，這因而使我們對事物的特徵認取有一定的客觀意義。赫德因而說：「知性把語聲鑄成區分特徵，語聲於是成為詞」(1772, 92/46)、「人自己發明了語言！他從生動的自然界的聲音開始，使之成為統治一切的知性的區分特徵！——這，就是我所要證明的一切」(1772, 79/40)。

⁷ 赫德特別在《論語言的起源》的第一卷第三篇中，專門討論了為何聽覺比視覺或觸覺在特徵認取的作用上更為重要。這個問題對於語言人類學至為重要，本文限於篇幅不能對此詳加述介，請進一步參閱 Trabant (1998) 的專書討論。

(二)、準先驗性的語言與去先驗化的理性之同構性

知性或思想的概念性活動，是一種識別區分的活動。這種觀點在西方哲學思想中廣泛流傳，非赫德所獨有。但赫德與這種傳統不同的地方在於：他一方面沒有希臘哲學的預設，不主張概念本身的差異代表事物在自然哲學上的本質區分；另一方面他也不像意識哲學，他不認為概念的建構只是對同質事物的數量關係的規定，而是一種對事物特徵的選取性承認。赫德把思想之識別區分的認知活動，理解成是知性在表象對象以建構概念的過程中的特徵認取活動。這個過程的進行，必須先預設我們能傾聽存有的發聲，並從而在語言中進行語音之區分音節的表達。這也表示，思想的認知活動與語言的表達過程，猶如一體之兩面。沒有語言的區分音節表達，就沒有思想的概念建構；反之，沒有思想活動的介入，那麼就沒有語言區分音節的表達。思想與語言處於同構的關係中。赫德因而說：「人必須擁有理性，因此就必須擁有語言。[...] 語言乃是我們人類種屬外在的區分特徵，正如理性是人類的內在區分特徵一樣」(1772, 72/36)、「第一個有意識的覺識發生的那一刻，也正是語言內在地生成的最初時刻」(1772, 146/73)「沒有心靈的詞語，人類最早的自覺意識活動就不能成為現實；事實上知性的所有狀態都以語言為基礎」(1772, 152-153/76)。

語言與理性的同構性或可用學者 Schmidt 的解釋來進一步說明，他說：「赫德的語言哲學所包含的原創性想法在於，理性與語言都在進行區分 (artikulieren)。更精確地說，兩者都可以被描述成具有以下的能力，亦即他們都能從感覺的連續性中，撿選出可區別的、明確的、可通觀的、並因而是可處置的統一單元；語言與理性是在特徵形構的基礎上，以『特性化』(Charakterisierung) 與『類型化』(Typisierung) 的方式工作，亦即，它們根據感性與知性之有機的範疇性組織的方式工作。對於赫德來說，詞語即是靈魂內在印記

之有聲的特徵、是類型表達之可感覺的印象、或能發聲的思想圖像之後設圖式。從而語言的區分音節表達也可以被理解成經由感官中介的、活生生的內在類型之寫照。這也就是說，發生在聲音表達層次上的區分過程，事實上是重複那個反映在理解層次上的區分過程，兩者處於相關聯而且互相作用的關係中」(1968:44)。

赫德借助上述聽覺的存有論優先性，從傾聽自然的發聲來說明我們能透過音節區分，以選取出特定的特徵來做為界定事物之概念內含的客觀依據。並以此解釋我們能透過語言開顯存有物之為存有物的可能性基礎。這等同於說，在赫德的語言哲學中，他並不需要預設獨我論的先驗統覺與形上學實在論的物自身概念，就能說明經驗對象的跨主體建構與其非僅僅是現象的實在性基礎。赫德的語言哲學因此開創了一種徹底的後形上學、去先驗化的哲學構想。這種後形上學去先驗化的哲學，是赫德主張理性與語言具同構關係所必然會得出的結論。Lafont 在她對德國古典語言哲學的研究中即曾指出：相對於在德國觀念論的意識哲學背後，仍存在一種工具主義的語言觀，這種觀點認為語言在介於外在事物與心靈的感受之間扮演中介的角色，語言的運作模式即是借助詞語去指稱 (designation) 事物，語言的功能被化約成指稱的功能 (designating function)，語言只作為在內心世界中用來表象獨立於它之外的對象之工具，而這卻完全忽略了語言的建構性功能。(Lafont, 1999:3) 一旦我們透過赫德的語言哲學，承認語言是思想的建構性要素，或承認語言佔有以往歸給意識或先驗主體做為建構對象之基礎的地位，那麼這種語言哲學的轉化，即等同於是主張理性的去先驗化。因為一旦理性與語言只有同構性，那麼理性的作用，即無可避免地必須情境化在自然語言的多元性中，而無法再主張理性具有非歷史性與非社會性的先驗性。

我們說語言與理性的同構性，即代表理性的去先驗化。但這同

時表示，當赫德以語言的區分音節作用，來取代先驗統覺的綜合統一活動，以說明認知之一般而言的可能性條件時，赫德也就同時賦予了語言具有「準先驗性」的地位。⁸ 例如 Heintel 即說赫德對於「理性即語言」的觀點：「已經屬於是對先驗哲學之基本問題的語言哲學見解」(1960:XX-XXI)。Heintel 認為就像康德先驗哲學的問題，並非是關於對象的經驗生成問題，而是我們如何建構對於對象之「有意義的」(sinhaftes)、「具邏各斯結構性的」(Logosartiges) 意向或意謂方式。他因而指出：「先驗反思並非用來認知特定的對象經驗領域（這是個別經驗科學的任務），而必須是能無視於真實經驗的每一個別對象的規定性，而對何謂經驗的意義加以中介」(XXVII) 換言之，Heintel 認為，要能理解先驗哲學的問題，即必須能在「先驗的意義構成」(transzendente Sinnkonstitution) 與「經驗生成的解釋」(empirisch-genetische Erklärung) 之間做出區分。Heintel 認為赫德雖然有時沒有很成功的把這兩部分的問題區分開來，但他的語言起源論的討論，不僅已經將「語言意義之個別科學對象的生成」與「語言意義的先驗生成」(transzendentaler Genese des Sprachsinnes) 做了區分 (XXIX)，更由於赫德在語言起源論中，已經將語言回溯到一般而言的意義問題上，因而他對「意義理論的反思」甚至是比康德的先驗反思更進一步。

Menges 更據此進一步宣稱赫德的語言起源論是一門「先驗的

⁸ 我們在此一方面說，當理性與語言同構時，理性即將面臨去先驗化的命運，但另一方面又說，如此一來語言將具有準先驗性的地位。語言與理性兩者都同具去先驗化的準先驗性，這似乎是自相矛盾的。然而正如赫德的好友 J. G. Hamann 稍後在其〈理性純粹主義的後設批判〉一文中所指出的，語言的存有論地位的特殊性，就是它一方面是先天偶然的（因而是去先驗化的），例如中文的語言型態為何如此，這在先天上是沒有理由可說的。但語言在另一方面又是後天必然的（因而具準先驗性），例如中文的語言型態對於說中文的人來說，其規則先於我們而存在，且是我們必須無條件加以遵守的。請參見：Hamann, 1949: III,288。

詮釋學」。他說：「一旦赫德將『理性與詞語』的概念，理解成『與邏各斯為同一物』，那麼語言的這些語用功能的規定即可視為先天的意義統一，意即可以視為在每一經驗的對象構成中所必須預設的意義統一。用康德類似的觀點來說，實在性都是早已經先驗地被規定了。然而關鍵性的不同之處在於，由於赫德將這種語言的先天性理解成交互主體性與溝通社群的先天性，因而對於他來說，對於經驗的對象構成這種統一的建構性成就，並不是主觀地從意識發展出來，而是客觀地從語言發展出來的。在暗指到哈曼所重新理解的赫拉克拉底與基督教的邏各斯學說之下，赫德因而得到一種『先驗詮釋學的構想』(transzendentalhermeneutischer Konzept)。在這種先驗詮釋學的構想中，不是意識而是語言，才能做為關聯於世界的思想與行動之可能性的條件而起作用」(1990:58)。Menges 在此使用「先驗的詮釋學」這個概念來詮釋赫德的語言起源論，但他並沒有意識到，赫德對於特徵選取的最後依據其實是訴諸傾聽存有的聲音。在這個意義下，本文毋寧稱赫德的詮釋學理論為一種存有論的詮釋學，而非先驗的詮釋學。

(三)、語言的世界開顯性及其人類學的奠基

語言不只是做為標示人類心靈之共同表象的記號，而是它本身就參與了表象的建構。然而這正說明了，語言即是世界的結構。在語言中的命名活動，是存有物之為存有物得以開顯出來的依據。Schneider 即因而指出：「依據赫德的語言起源模式，語言對於人類的基本功能，可以說成是：語言主導了感性印象的識別，並以此方式創造了人的『世界性結構』(Weltstruktur)。它使得人這個缺乏本能的生物能夠創立他自己置身所在的實在性」(1995:55)。或者我們也可以說，人類透過語言創造他自己的世界性結構，語言因而具有開顯世界的功能。我們前面從語言與理性的同構性，來說明語言做為能使存有之為存有的存有論問題能被理解的基礎。但是我們也

必須進一步說明，如果在赫德的語言哲學中存在著語言的世界開顯性，那麼赫德在此真正關切的並不主要是——我們的認知對象是透過語言參與表象的建構而形成的——這個知識論的議題，也不是要說明——我們對世界的理解詮釋是基於在言說中使用的語言所先行提供的意義關聯性——這個詮釋學的議題而已。而是在於語言的世界開顯性展現出：人類惟有自知自身的存在事實，是做為一去中心化的自由實踐者，那麼世界做為一個開放性的界域，才成為我們可以透過言說加以詮釋的真理領域。這正如 Schneider 所指出的：「赫德在語言起源論方面的創見，主要並非在於他對語音構成的方法提出什麼不同的理論描述，而在於他對語言的必要性所進行的人類學奠基」(1995:56)。

赫德的語言起源論是透過語音的區分音節表達，來說明思維能進行區分識別之認知活動的基礎。相對於人類之有音節區分的語言表達方式，動物的語言則是未區分音節的叫聲，其作用僅止於做為滿足生活所需（例如求偶、警示等）的信號功能。人的語言做為能表象與傳達的符號性語言，一方面隱涵了人與動物在其存在目的上具有原則性的差別，另一方面則要求我們應重新解釋語言的本性。因為一旦人類發明語言的目的，並不像動物僅止於滿足能發出信號的實用功能，那麼我們就有必要透過人類發明語言之必要性的人類學解釋，來說明人類語言的本性到底是什麼。要解釋人類語言的起源，但卻沒有說明人為何因其有別於動物就有發明語言的必要性，那麼我們就只是解釋了人類發明語言的可能性，而沒有真正解釋人類發明語言的必要性。可見，如果我們要追問人類語言的起源問題，那麼第一個應該回答的問題就是：人與動物的原則性區別何在？以及這樣的區別為何即是人類必須發明語言的原因？換言之，回答語言起源的問題，正是回答「人是什麼？」這個最根本的哲學問題的重要線索。

赫德在《論語言的起源》一書中提出他所謂的「普遍的動物經濟學」(allgemeine tierische Ökonomie) 理論，來解釋他主張「語言是人的本質所在，人之成其為人，就因為他有語言」(1772, 41/21) 的看法。赫德雖然沒有明白地做出定義，但他所謂的「普遍的動物經濟學」其實是指：自然賦予有生命之存在物的機能，總以耗損生物最少的能量，但卻能達到其最大限度的生存為目的。基於這個預設，赫德比較了人與動物之間的區別。赫德觀察到：「動物的感官愈靈敏，本能愈強大、越可靠，其技藝作品越精妙，它們的生存範圍就愈小」(1772, 32/16)、「相反，動物的活動和行為越多樣化，注意力愈分散於一系列事物，生活方式愈不穩定，總之，它們的[生存]領域就愈大」(1772, 33/17)。基於這些觀察的結果，赫德為「普遍的動物經濟學」所提出的基本原則即是：「動物的敏感、能力和技藝本能的強弱程度，與它們作用範圍的大小和豐富程度成反比」(1772, 34/17)。根據這個原則，赫德發現動物之所以滿足於信號語言，即在於他的生活範圍僅侷限在依本能所決定的有限領域。換言之，由於動物的本能愈強，其生活領域就愈形特定與有限，他們因而並沒有發明語言來表象不在眼前的世界以能與他人溝通的迫切需求。

相較之下，在所有的動物中，人類是本能最弱的（誠如尼采所言，人類根本就是尚未創造完成的生物）。人類缺乏本能的協助，在自然世界中顯得脆弱而無助。但他卻也因為沒有本能的決定，以致於他不像動物一樣，必然地被限制在一個有限的生活領域中，日復一日地重複固定的行為模式。在這個意義下，赫德認為，人並不像動物只生活在他的「周遭環境」(Umgebung) 或封閉的「生活圈子」(Kreis) 中，人一旦存在即必須面對茫然開放在他面前的「世界」(Welt)；人不像動物具有本能決定的行為方式，人因其缺乏本能，反而被迫擁有了自由，而這使得他的行動實踐具有無限多樣的可能性。用赫德自己的話來說：「人的感官遠不如動物的感官靈敏，

但正因為這樣，人才獲得了一個長處，即自由。正因為不定向於一個方面，人的感官才成為更一般化的、面向整個世界的感官」(1772, 41/21)。相對動物的本能決定，人具有無所定限的自由，當人能覺察到他自己存在的事實性，竟然是這樣地一無所有、全然無據，那麼他所面對的世界才真正是完全開放的。⁹ 世界在此等待人的語言詮釋，以能賦予它對於人的意義所在。就此而言，赫德說：「由於人的出現，情況就完全改變了」(1772, 36/18)。

赫德把人能意識到他在實踐的自由中，擁有這種一無所有的世界開放性的反思能力，稱為覺識 (Besonnenheit)。¹⁰ 赫德說：

⁹ 在此可以看出來，赫德致力為語言的人類起源論奠基，表示他想在語言哲學中拯救人類的自主性。否則一旦接受動物起源論，我們就只能把語言歸屬於感覺機制的自然法則之下，而接受語言的上帝起源論，則人即必須服從於異己者的意志。這方面的論點請參見 Irmscher (2001:61) 的闡述。此外，赫德在此透過「普遍的動物經濟學」論證人類的世界開放性，這對日後哲學人類學的發展也產生了重大的影響。Gehlen 在其哲學家類學名著《論人》中指出，赫德在《論語言的起源》中所指出的觀點，即是他的理論的先驅。Gehlen, 1966: 82。

¹⁰ “Besonnenheit” 這個德文概念是赫德自創的術語，要翻譯成中文的確不容易找到能恰當對應的字。姚小平教授在《論語言的起源》的譯序中 (1999: v-vii)，說明了“Besonnenheit” 這個詞在中文翻譯上的困難，最後並建議翻成「悟性」。但我也認為這個譯法易與中文習慣上對於 “understanding” 這個認知能力的翻譯混淆。其實海德格在他的講課中，對這個詞就曾經提出過很好的解析。他說：「理性不是別的，它正是使感性明晰的能力，人的根本能力即『感性的理性』 (sinnliche Vernunft)，或即 “besinnung” 的能力，這即是 “Besonnenheit”」 (Heidegger, 1999:190)。在此海德格先把 “Besonnenheit” 還原回到它的動詞形式 “besinnen”，並指出其名詞 “Besinnung” 就是使感官 (Sinn) 從模糊到清楚明晰的知覺過程 (besinnen)。他認為赫德用 “Besonnenheit” 來稱理性，即因：「理性不是別的，它正是使感性明晰的能力」。他因而說：「“Besonnenheit” 係表象之基本能力的方向，它面向何處？它面向所有之物，並且以不同的方式，亦即以明晰的方式面向它們。它具全面性與明晰性」 (Heidegger, 1999:17)。在此理性如何能使感性明晰呢？顯然理性必須能小心注意地保有感性的知覺，所以他又說：「Besonnenheit 是 (純粹觀察地注意以及小心地保有 (vor-sich-haben))」，在這個意思下，他說：「Besonnenheit= Vermögen der Besinnung (知覺的能力)= Bewußthaben von etwas (對某物的具有意識)」 (Heidegger, 1999:163)。我因而建

人的力量所具有的這種傾向 (Disposition)，有人稱之為知性 (Verstand) 或理性 (Vernunft)，也有人稱之為意識 (Besinnung)，等等；只要不把它們理解為分隔開來的力量，不把它們僅僅看作動物力量的高級形式，這些名稱在我看來都是一樣的。人的所謂理性，就是人一切力量的總合形式，就是人的感性本質和認知本質、認知本質和意願本質的結合形式，或更確切地說，是與某種機體組織相聯繫的唯一積極作用的思維力量。理性於人，恰似藝術能力於動物；在人稱為自由，在動物則稱為本能。差別不在於程度高低或力量強弱，而在於全部力量擇取了完全不同的發展方向。(1772, 42-43/21-22)

為避免與自身的理性力量等等相混淆，我們將把人的這種天生稟賦稱為覺識。(1772, 46/23)

由此可以看出，意識哲學所區分的理性與知性等人類認知活動的機能，其實都必須有一個哲學人類學的預設。亦即人必須先能對自己存在的事實性有所覺察，否則在生活實踐中與周遭世界緊密地聯繫在一起的存有者，並不會把世界當成是客觀對象來表象。當我們對自己存在之一無所有、全然無據的事實性有所覺察，世界做為完全開放的另一方面，才在我們的認知活動中開顯出來。反思其實即是覺識的另一面。覺識使反思的活動開始進行，而透過這種一時又一時的注意力關注，才使我們能展開依聲音的區分音節進行特徵認取的認知過程。我們就此命名了對象，並把我們的意義詮釋賦予了世界，而使世界能透過語言開顯在我們眼前。可見，對於赫德而言，哲學人類學對於人類此在的實然性詮釋，才是知識論或詮釋學

議將 *Besonnenheit* 翻譯成「覺識」，以符合這個字所含有的「明覺而識知之」的意思。

的理解基礎。赫德更因而主張，覺識是理性與感性、認知與意志的共同基礎。我們的感性表象能力，惟有在自由實踐的世界開放性之下，才有可能不像饑餓的獅子與狼，或發情的公羊那樣，被本能定著在特定對象的特定屬性上，而是能開放無差別地把對象表象成感性的雜多；同樣的，基於覺識我們的知性也才不只是無差別地在進行綜合統一的活動，而是能對事物的特徵進行選擇性的認取。以覺識做為理性與感性、認知與意志的共同基礎，即同時表示，我們人類心靈的全部活動都內在地具有語言性。這印證了赫德：「人能成其為人，即因其擁有語言」的說法。

肆、赫德語言起源論的理論限度

做為應普魯士皇家學術院徵稿之作，赫德試圖回答為何人類單單憑藉他的自然能力就能夠發明語言，以能平息在 Süßmilch 提出語言神授說之後所產生的理論爭議。對於人類為何「能夠」發明語言的問題。赫德《論語言的起源》這篇得獎論文的第一卷，是從人類心靈之「自然法則」的分析著手。他透過對於所有人類共有的語言結構進行靜態的、結構性的分析，以指出情感的自然發聲與思想的特徵認取的人類學必然性，即是人類能夠發明語言的根據，這亦是對於語言本質（同時具有發聲表達與意義傳達兩個側面）的說明。對於人類為何「必須」發明語言的問題，赫德則認為，這是人類如何從共同具有的語言結構，發展出個別語言的發生學問題。在此赫德同樣從構成人類社會性的四個「自然法則」著手，以能對語言的起源做出一種動態的、歷史性的分析。在此他認為透過哲學人類學對於人類社會生活的四個自然法則的分析，即能指出人做為

「自由地思想、行動的存有者」、以及做為「群體的、社會的生物」，其發明語言是必要的。而且人類雖然隨著社群的發展分化而產生不同的民族語言，但一種共同根源的語言仍是存在的。¹¹

赫德從語言的動物與人類的雙重起源來說明語言的本質，使得他能完成康德也未能達到的先驗綜合。亦即，他不像康德是在「理性批判」（亦即對象性之知性構成條件分析）的基礎上，對於同樣是基於名目論－科學技術主義的語言概念而成立的經驗主義與理性主義，做出在現象領域中的「先驗邏輯學」的綜合。而是在「語言批判」（亦即理解世界的意義詮釋）的基礎上，從語言同時具有直接表達自然感受的「聲音」與傳達、標指事物的「詞語」的雙重溝通先天性，以對語言先天主義與語言約定主義做出在意義領域中的「存有論詮釋學」的綜合。自然感受的發聲性做為無法再追問 (nicht-hinterfragbar) 其由來的最後基礎，以及基於實踐自由之覺識的特徵區分，做為使溝通傳達的可理解性得以成立的意義內含的最

¹¹ 赫德並曾在其論文的最一段話中做出總結，指出他全篇論文是分別從「人類的心靈」、「人類的有機體構造」、「所有古老與野蠻的語言」以及「整個人類種族的預算」這四種論據著手 (1772, 222/112)。這四種論據其實就是他在第一卷最後所做的總結中，說他是分別從內部與外部來證明人類具有發明語言的自然能力。(1772, 140/70) 在這四種論據中，前三種論據是其論文第一卷的論證基礎，第四個論據則是論文第二卷的論證基礎。所謂從「整個人類種族的預算」而來的第四論據，只是要說明人類依據哪些自然法則做為語言發展分化的外在條件。赫德自稱這個推論只是一種類比推論，其目的只在預防可能的誤解與異議，亦即誤解第一卷分析的抽象性與基於現成語言的差異性，而對語言的共同結構可會有的異議。而在前三種論據中，赫德認為從「人類心靈」說明語言的起源，這種論據最具有論證的力量，至於基於「人類的有機體構造」與人類「語言在各個時代、各種語言與各個民族」的論據所做的推論，只具有「類推」(Analogie) 的地位，因而其論證性只具「或然性」(Wahrscheinlichkeit) 的價值。由此可見，赫德論文的第二卷，原應從人類存有的社會性說明語言的本質，以進一步從發明語言的可能性，論證到人類發明語言的必要性，但事實上他在第二卷中卻只為語言分化的現象做了經驗性的說明。

後基礎，是使語言的意義理解成爲可能的先驗條件。赫德在此因而得以借助語言之以音構義的命名活動，說明語言如何能透過詞語的表象作用而中介人與世界的認知關係，以及語言如何透過詞語的傳達功能而中介人與人之間的互動關係。赫德因而說：

人類的第一個思想，按其本質而言，是做出能夠與他人進行對話的準備。第一個為我所掌握的標記，對我來說是一個標記詞，對於他人來說則是一個傳達詞。由此人類就發明了詞語與名稱，並用之以標識聲音與思想。
(1772, 73-74/36)

赫德在此雖然強調了思想的對話性以及語言的溝通功能，但他對於詞語的理解卻主要仍視之爲「靈魂內在的詞語」。因而正如 Seebaß 所批評的：「對於赫德來說，語言並非如約定的假說所主張的，是特殊的社會現象，而是在基本上只是個人所有的」(1981:27)、「[赫德] 對於約定性的語言起源之主張沒有進行深入的研究，這是危險的。因爲這樣將會使這個假設在理論上相當強的一方面，亦即對於這個假設的真正洞見：它嘗試對語言的交互主體性進行解釋這一方面，沒有顧及到」(1981:25)。的確，赫德在語言的動物起源中強調語音的先存性，這其實可視做是他已經認識到語言在溝通中做爲表達的重要性。他在語言的人類起源中強調聽覺在思想的特徵認取上具有存有論的優位性。這也表示赫德發現到：人做爲一種以理解爲導向（傾聽）的溝通參與者的身分，優先於人做爲以視覺爲首位的客觀觀察者的身分，或優先於人做爲以觸覺爲首位的利害關心者的身分。¹²

¹² Trabant (1998:102f.) 指出，在我們的感官中，聽覺其實是最具倫理性的感官，因爲他必須開放自己而接納他者的表達，才能達到其傾聽的目的。Trabant 認爲赫

可惜的是，赫德僅以去中心化的實踐自由做為說明語言本性的人類學基礎，¹³ 而無法進到以人做為溝通參與者的身分，以能在無限制的溝通社群中，透過討論的自由與言談的有效性聲稱的提出，來理解做為語言的意義規定之公共性與客觀的有效性。這使得他最終無法擺脫主體性哲學的獨我論與經驗主義的實在論思維模式的限制，以致於他在《純粹理性批判的後設批判》(Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, 1799) 中，雖然已經提出要以「語言的批判」來取代康德的「理性的批判」，但在論證中卻又訴諸於培根與洛克的觀點做為支持。(Seebohm, 1972:61) 這種自我誤解使得赫德無法充分證立他的存有論詮釋學的洞見，結果在哲學史上也無法與同時代康德的先驗哲學競爭。至於他在《論語言的起源》的第二卷中，雖然也試圖說明：「我們人類的語言是在一個基礎上發展起來的。而且，不僅是語言的形式，就連跟人類精神的進程有關的一切也都出自同一個基礎，因為世界各民族的語言的語法幾乎都是以同樣的方式構成」(1772, 210/105)。但是赫德的詞語形上學並無法對語言的整體結構，及其對人類精神發展的影響，做出比較具體的語言哲學的說明。¹⁴

德強調應傾聽存有的發聲，這表示赫德已認識到語言內在的對話性，正如赫德自己也說，所有的思想都是與他人對話的準備，但是他卻沒有為語言或思想的內在對話性做出真正的論證。Trabant (2000:16) 因而也認為赫德對於 Condillac 的批判並沒有真正的成功。

¹³ 在赫德的得獎論文發表後，他的朋友哈曼即寫了三篇論文來批評他的「語言的人類起源論」，其中最重要的一篇：〈關於學術院得獎論文的語文學想法與懷疑〉(1772)，即主要針對赫德的語言起源論的人類學預設提出批判。請參見 Hamann, 1949: III,37f.。關於哈曼對於赫德語言起源論的批判，筆者將另有專文處理。

¹⁴ 赫德所留下的這個語言哲學的重要工作，直到洪堡特在他的專書：《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》才加以系統地完成。關於洪堡特如何透過赫德的啟發，而完成他的「普遍語言學」的構想，請參見：林遠澤，〈語言哲學的不同聲音——論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性〉(即將刊登於《歐美研究》)的詳細討論。

伍、結論

按照海德格的說法：「語言起源的問題，不是語言之哲學，而是一般而言的哲學的另一個開端」(Heidegger, 1999:57)。我們現在重新研究赫德，那麼這是否表示，我們應「回到赫德！」以推動哲學思維的重新開始？的確，當代哲學的語言學轉向，代表哲學已從知識的批判轉向語言的批判。思想的語言性以及世界理解的意義詮釋問題，成為當前哲學關注的核心。從哲學當前的視野回顧哲學史，我們可以發現赫德其實是第一位在其《論語言的起源》中，闡釋語言做為我們理解世界的準先驗條件，並試圖以「語言批判」取代康德「理性批判」的哲學家。哲學的語言學轉向因而不是遲至二十世紀方才開始，而是早在十八世紀赫德的時代就已經開始了。我們在傳統哲學史的「內在邏輯」中，幾乎找不到赫德應有的地位，這顯示赫德對於當代哲學的語言學轉向的開創之功，並沒有得到真正理解。本文因而著力於說明在赫德的語言起源論中，實即含有一個現代觀點的存有論詮釋學的構想。若我們能嘗試透過赫德的語言哲學，來重構哲學史的發展，那麼或許真的可以為哲學的自我理解找到新的思考方向。但這樣的問題已經不是單純地「回到赫德！」這麼簡單，而是我們得繼續追溯在赫德影響下的洪堡特、海德格、高達美的詮釋學發展，及其對阿佩爾與哈伯瑪斯的語用學所造成的啟發。惟有在這樣的批評對比下，或許才有可能重新復活哲學對於追求真實言說之語言真理性的研究興趣，然而這顯然還很有待於我們做進一步的努力。

參考文獻

中文：

關子尹 Guan Ziyin。1994。《從哲學的觀點看》*Cong zhexue de guandian kan*。臺北[Taipei]：東大圖書公司[The Grand East Book Company Ltd]。

孔狄亞克 Condillac, Étienne Bonnot。1989。《人類知識起源論》*Renlei zhishi qi yuan lun*，洪潔求 Hong Ji Qiu、洪丕柱 Hong Pi Zhu 譯。北京[Beijing]：商務印書館[The Commercial Press]。

赫爾德 Herder, Johann Gottfried。1999。《論語言的起源》*Lun yuyan de qi yuan*，姚小平 Yao Xiao Ping 譯。北京[Beijing]：商務印書館[The Commercial Press]。

西文：

Ammann, Hermann. 1929. *Vom Ursprung der Sprache*. Lahr (Baden): M. Schauenburg.

Apel, Karl-Otto. 1963. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier verlag.

Fiesel, Eva. 1973. *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*. Hildesheim: Georg OLMS Verlag.

Gaier, Ulrich. 1988. *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart-Bad: Cannstatt.

- Gehlen, Arnold. 1966. *Der Mensch-Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Gesche, Astrid. 1991. *Johann Gottfried Herder – Sprache und die Natur des Menschen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hamann, Johann Georg. 1949-1957. *Sämtliche Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. Hg. von Josef Nadler, 7 Bde. Wien: Thomas Morus presse im Herder Verlag.
- Heidegger, Martin. 1999. *Vom Wesen der Sprache – Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes – Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“*. In Ders. Gesamtausgabe Bd. 85. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herder, Johann Gottfried. 1772. *Über den Ursprung der Sprache*. reprint in, *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics*. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1995.
- . 1877-1913. *Sämtliche Werke*. Hg. von Bernhard Suphan, 33 Bde. Berlin:Weidmannsche Buchhandlung,
- Heintel, Erich. Hg. 1960. *Johann Gottfried Herder: Sprachphilosophische Schriften*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Irmscher, Hans Dietrich. 2001. *Johann Gottfreid Herder*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Küntzel, Gerhard. 1973. *Joh. Gottfr. Herder zwischen Riga und Bückeburg*. Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg.

- Lafont, Cristina. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*.
Trans. by J. Medina, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Liebrucks, Bruno. 1964. *Sprache und Bewusstsein*. Bd.1, Frankfurt am
Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Menges, Karl. 1990. *Erkenntnis und Sprache. Herder und die Krise der
Philosophie in späten achtzehnten Jahrhundert*. In Wulf Koepke
(Ed.), *Johann Gottfried Herder. Language, History, and the
Enlightenment (47-70)*. Columbia, South Carolina: Camden
House.
- . 1998. “Sinn und Besonnenheit: The Meaning of Meaning in
Herder”. In Hans Adler and Wulf Koepke (Eds.),
Herder-Jahrbuch (157-175). Stuttgart, Weimar: Verlag J.B.
Metzler.
- Proß, Wolfgang. 1978. *J. H. Herder: Abhandlung über den Ursprung
der Sprache – Text, Materialien, Kommentar*. München: Carl
Hanser Verlag.
- Reckermann, Alfons. 1979. *Sprache und Metaphysik - Zur Kritik der
sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. München:
Wilhelm Fink Verlag.
- Salmony, Hannsjörg A.. 1949. *Die Philosophie des Jungen Herder*.
Zürich: Vineta Verlag.
- Schmidt, Siegfried J.. 1968. *Sprache und Denken als
Sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*. Den
Haag: Martinus Nijhoff.

- Schneider, Frank. 1995. *Der Typus der Sprache: Eine Rekonstruktion des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts auf der Grundlage der Sprachursprungsfrage*. Münster: Nodus Publikationen.
- Seebaß, Gottfried. 1981. *Das Problem von Sprache und Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Seebohm, Thomas M.. 1972. "Der systematische Ort der Herderschen Metakritik". *Kant-Studien*, 63:59-73.
- Steinthal, Heymann. 1888. *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Süßmilch, Johann Peter. 1766. *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*. Nachdruck in Köln: Themene Verlag und Antiquariat, 1998.
- Trabant, Jürgen. 1998. *Artikulationen - Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2000. "Inner Bleating: Cognition and Communication in the Language Origin Discussion". In Karl Menges, Wulf Koepke, and Regine Otto (Eds.). *Herder-Jahrbuch* (1-19). Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.

On the Construction of Meaning by Voice—
Try an Ontological Hermeneutic
Reading of J. G. Herder’s
“Essay on the Origin of Language”

Yuan-Tse, Lin

National Central University, Graduate Institute of Philosophy
Address: No.300, Jhongda Rd., Jhongli City, Taoyuan County 320, Taiwan
E-mail: ytlin@nccu.edu.tw

Abstract

This paper contains a reinterpretation of J. G. Herder’s “Essay on the Origin of Language” from an ontological hermeneutic perspective. The author points out that the proposal of Herder for his philosophy of language presents a theory of meaning which emphasizes the important role of voice in the construction of meaning of words. Herder criticizes both of Süßmilch’s “theory of god’s origin of language” and Condillac’s “theory of animal origin of language”, because they cannot overcome the antinomy between meaning and voice in the traditional philosophy of language. In each side of this antinomy the functions of language will be narrowed. In order to bridge the gap between the two

Herder developed his theory of meaning in which “the ontological priority of hearing”, “the co-construction of language and reason” and “the world-disclosing function of language” are explained.

**Keywords: theory of origin of language, J. G. Herder,
theory of meaning, philosophy of language,
ontological hermeneutics**

