

《歐美研究》第四十卷第四期（民國九十九年十二月），985-1062
© 中央研究院歐美研究所
<http://euramerica.org>

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*

林遠澤

國立政治大學哲學系
11605 台北市文山區指南路二段 64 號
E-mail: ytlinphi@nccu.edu.tw

摘要

本文將闡釋德國古典語言哲學家洪堡特在語言哲學的語意學與語用學研究向度上的突破性貢獻。洪堡特認為語言的重要性在於它一方面具有開顯世界的詮釋學功能，另一方面在於語言之交談對話的原型，是使跨主體分享的共同世界能被建構出來的可能性條件。在以語言為典範的哲學研究中，洪堡特並不訴諸任何種類的形上學實在論，而是藉助言說的對話結構，來證成思想的客觀性基礎。語言世界觀的相對性與對話溝通的理解普遍性，因而在洪堡特的語言觀中處於極為緊張的關係。本文將追溯洪堡特解決這個難題的思考線索，並說明這對哲學研究本身的重要性何在。

關鍵詞：洪堡特、世界開顯性、語言哲學、語用學、語言相對性

投稿日期：98.1.16；接受刊登日期：98.7.3；最後修訂日期：98.7.20

責任校對：胡貴鳳、鄭郁芳、汪盈貝

* 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謝意。

壹、導言：洪堡特語言研究的時代背景及其著作計劃

當洪堡特 (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) 的主要著作《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》(*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) 在他去世的次年 (1836) 出版後，洪堡特語言哲學的研究成果在當時幾乎沒有在學界掀起任何漣漪，然而當在二十世紀語言學界開始出現「洪堡特復興」的研究熱潮時，各種彼此相對立的語言學派卻都聲稱他們的理論基礎共同來自於洪堡特。就像持「薩丕爾－沃爾夫假設」(Sapir-Whorf hypothesis) 的「語言相對主義者」，¹ 與由喬姆斯基 (Noam Chomsky) 為代表的「語言普遍主義者」，² 雖然一向水火不容，卻都共尊洪堡特為理論的鼻祖。語言相對主義者選擇了洪堡特主張語言的差異就是世界觀差異的論點；而語言普遍主義者則根據洪堡特提出語言是活動而不是成品的發生學定義，主張語言的差異只是語言之共同結構的不同表現而已。這些對立的觀點無疑都在洪堡特語言哲學的著作中有其文獻上的支持，但是他們的理論卻是彼此對立的。這到底是因為洪堡特的語言理論本來就存在有內在的矛盾，以致於語言普遍主義與語言相對主義，都可以各取所需來說明他們自己的理論來源？還是他們在援引洪堡特的語言觀所做的詮釋中，正好反映出他們的語言理論只是片面之見，因而並不能全面且內在融貫地理解洪堡特語言觀的整體面貌？為了能對洪堡特的語言哲學有一個比較全面的觀照，以避免斷章取義的解讀，我們有必要先在導言這裏概略說明洪堡特從事語言哲學研究的時

¹ 請參見布朗 (Brown, 1967: 13ff) 的論述，他追溯了洪堡特的語言哲學在美國語言學界對於 Boas, Sapir 與 Whorf 等一脈相傳的主要語言相對主義者的影響。

² Chomsky 在其名著《句法理論的側面》(Aspects of the Theory of Syntax) (1965) 的序言中，一開始就指出他的理論來源可以追溯到洪堡特的觀點。

代背景，以及現存洪堡特語言哲學著作的概況，以能為本文的詮釋策略做出定向。

洪堡特個人的學術興趣一直是在語言的研究上，³ 但他真正投身語言學的學術研究，是在一八二〇年他卸下公職重返皇家普魯士學術院之後。皇家普魯士學術院的首任院長萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz)，對於普遍邏輯語法學的研究興趣，為學術院留下了語言哲學研究的傳統。在一七七〇年前後，由赫德 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) 的得獎論文《論語言的起源》(*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772) 掀起高潮的語言起源論的哲學討論，在當時也還沒有最後的定論。但相對的，Friedrich Schlegel與Franz Bopp透過印歐語的研究所推動的歷史比較語言學的研究，則因其研究成果的成功，正方興未艾。⁴ 在這種學術氛圍下，洪堡特深知他進一步從事語言研究時所將面臨的挑戰。他必須相對於自亞里斯多德至萊布尼茲以來的語言哲學傳統，給予赫德主張理性與世界具有語言性的看法一個恰當的定位，以對抗當時德國觀念論太偏重理念世界與人做為理性存有者的抽象身分；另一方面他也想為逐漸興起的歷史比較語言學，進行方法論的奠基。以避免因為語言學之經驗研究方面的成功，使得語言被對象化成為科學研究對象，而忽略了語言所承載的精神內含，及其對社群共同生活形式的主導作用。在這個研究任務的自覺下，他一方面大力批判將語言視為是用來表達思想之約定俗成記號的想法，說這是對語言研究所犯的最大錯誤。對於當時的比較語言學研究，主

³ 關於洪堡特個人的生平事蹟與學術發展等更詳細的傳記資料，姚小平教授所著的《洪堡特—人文研究和語言研究》(1995) 一書，可提供參考。

⁴ Schlegel 在一八〇八年即著有 *Über die Sprache und Weisheit der Indier*；Bopp 則在一八一六年出版了他的 *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*。

要限於對印歐語系有興趣，並且在研究中只能毫無系統的找一些詞語來做字源學的分析，也明確地表達他的不滿。

洪堡特主張語言學研究的目的，應在於建立一門「普遍的語言學」。但與我們當代大多數重視「語言」（不論是結構主義或功能主義學派）而不重視「言說」的語言哲學不同，洪堡特所要建立的「普遍語言學」，其實是一門關於「真實言說」的語言科學，而非視語言為符號系統的語言科學。對於洪堡特來說，惟有重視真實的言說，比較語言學的研究才具有獨立的意義。否則如果依據亞里斯多德以來的語言哲學傳統，主張各民族語言的差異只是語音與符號的不同，而對世界的本質性理解沒有影響，那麼對於各民族語言差異的比較研究，在語言哲學的研究中就將只具有次要的意義。這種對於研究人類真實言說之比較語言學的高度重視，使得洪堡特在一八二〇年重返學術論壇發表第一場演講「論與語言發展的不同時期有關的比較語言研究」的時候，即開宗明義地說：「比較的語言研究惟當它能有自己專屬的、在其自身中即負有用處與目的的研究，它才能對語言、民族發展與人類教化，提供確實且意義重大的啟發」(Humboldt, 1905a: 1)。⁵ 語言的研究應從具體言說的民族語言出發，以能在語言的總體比較中找尋到人類精神發展的普遍性，這種理論企圖使得洪堡特不打算從普遍的邏輯語法學著手，反而構想從比較語言學的研究著手，以建立一門普遍的語言學。洪堡特對於他的普遍語言學構想醞釀已久，早在一八〇一年為西班牙巴斯克語 (Basken) 編寫辭典時，就曾為這種「語言研究」的進路，試擬了一份「所有語言的系統性百科全書計劃」(Plan zu einer sys-

⁵ 本文引用洪堡特的著作皆以皇家普魯士學術院所出版的洪堡特全集 (*Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, 1903-1936) 為準。洪堡特重要的語言哲學著作，其中雖然有一部分已經有姚小平先生的譯本 (洪堡特, 2001, 2002)，但為了忠實於作者對於洪堡特著作的理解，除部分的術語參考姚小平先生的譯法之外，本文的引文都係作者自行從德文翻譯成中文。

tematischen Encyclopaedia aller Sprachen) (Humboldt, 1907f: 598)。這個構想在一八一〇年並擴大為一份預計包含「總論」、「分論」與「語言哲學史」三大部著作的「語言研究全集」(Gesammte Sprachstudium)。在其著作構想的清單中(請參見表 1 的整理), 僅就總論一部洪堡特即預計寫成十冊的專書。⁶

洪堡特雖然自知無法獨力完成這個計劃, 但仍然不斷地努力學習世界各國語言, 他超出當時語言學所著力研究的印歐語系, 深入研究美洲印弟安語、馬來西亞等南島語系的語言與漢語等。在具體研究這些個別語言的同時, 他也持續不斷地對語言的本質進行反思, 以為他的研究進路找到方法論的證成基礎。他對語言本質的哲學研究, 最早、也最系統的成果是在研究美洲印地安語言時, 所寫成的《普遍的語言類型之綱要》(*Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*, 1824-1826)。這本書主要分成兩章, 一章論「一般語言之本質」(Natur der Sprache überhaupt, §19-55), 一章論「在言說構成中的語言程序」(Verfahren der Sprache bei Bildung der Rede, §56-127), 後面這章又分為「語音系統」(Lautsystem)、「詞彙」(Wortvorrath) 與「言說聯結」(Redeverbindung) 這三小節。「一般語言之本質」這章, 稍後幾乎原封不動地被抄錄在《論人類語言結構的差異》(*Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, 1827-1829) 這本書中。而論「在言說構成中的語言程序」中的「言說聯結」則在洪堡特討論梵語語法的著作《論語言的文法結

⁶ 洪堡特把這份寫作的清單稱為「著作的構想」(Begriff des Werks), 這篇遺稿是在洪堡特居住的 Tegel 城堡發現的, 在《全集》中原題名為〈語言研究全集導論〉(Einleitung in das gesamte Sprachstudium)。Michael Böhler 在他所編的《洪堡特語言著作》(1973) 之單行本中, 收錄了這篇論文, 但卻把洪堡特原有的著作構想的部分刪掉, 並改題為〈普通語言學之基礎的提綱〉(Thesen zur Grundlegung einer Allgemeinen Sprachwissenschaft), 姚小平先生的譯本即據此而譯為〈普通語言學論綱〉(洪堡特, 2001: 4-10)。但他卻沒有試圖補譯出洪堡特這篇論文原來完整的內容, 以及恢復這篇論文原來的名稱。

表 1、洪堡特「語言研究全集」的著作構想表

I. 總論	1. 研究語言的本質、 語言的區分成諸多 個別的語言，以及 語言與人和世界之 間的關係	A.語言的性質，及其與人之一般的關係
		B.個別語言的特性，及其與各該民族的關係
		Ca.從語言對言說者的作用與影響方面，來觀察語言的差異性
		Cb.描述語言的形成、親屬關係、變遷與衰落
		D.語言的所有差異性的範圍，以及人類語言的性質
		E.語言個別部分的分析，並研究語言的整體影響是基於這些部分中的什麼要素
	F.經由我們所熟知的語言摘要地描述語言對於人類的真實影響或將會產生的影響是什麼	
	2. 方法學。 上述研究成果實踐 應用於：	A.學習
B.判斷		
C.個別語言的探討與研究		
II. 分論	1. 普遍的比較文法學	A.按其法則與類推
		B.按其標記的媒介
		C.按其對思想之表象的影響
	2. 普遍的比較詞典學	A.按其法則與類推
		B.按其基本音
		C.按其與言說者的需求之關係
3.語言之親屬關係的確定		
III.	語言的哲學史，以及語言對不同的民族在不同時代的影響	

資料來源：作者整理自 Humboldt (1907g: 619-620)。

構》(*Von dem grammatischen Baue der Sprachen*, 1829) 中，做了進一步的擴充。洪堡特全集的編者 Leitzmann 因而說，《論人類語言結構的差異》與《論語言的文法結構》這兩本書，即是洪堡特為他《論爪哇

島上的卡維語》(*Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*) 一書所寫的導論——《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》這本著作的前身 (Humboldt, 1968: Bd.6, 334)。

《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》一書雖然一般被認為是洪堡特語言哲學的代表作，但事實上這部著作大部分的篇幅都用在系統地處理在《普遍的語言類型之綱要》第二章與《論語言的文法結構》這兩本書中，所討論的「語音系統」、「詞的構成」與「語法型式」等語言學的議題。至於洪堡特最初在「語言研究全集」的「總論」中，就打算要進行研究的「語言哲學」(洪堡特一開始稱語言哲學的研究為：「語言能力的形上學分析」) (Humboldt, 1907f: 601)，除了在《普遍的語言類型之綱要》一書中，有較為詳細地討論「一般語言的本質」的章節外，在《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》這本代表著作中，相關語言本質的哲學討論卻只剩下短短一節(第八章第十四小節)的篇幅。此外，值得注意的是，雖然在《普遍的語言類型之綱要》中，論「一般語言的本質」這一章幾乎原封不動地被抄錄在《論人類語言結構的差異》的第二章中，但洪堡特在這一章中卻另外插入了他在一八二七至一八二九年間，在皇家普魯士學術院所發表的兩篇重要論文的內容：其中的一篇是〈論雙數〉(*Über den Dualis*)，另一篇則是〈論在某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉(*Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*)，以用來補充他主張語言應來自於人類的「社群性」(*Gesellschaftlichkeit*) 之觀點。因而嚴格說來，最能完整表達洪堡特整個語言研究的構想的，應是《普遍的語言類型之綱要》這本書。⁷ 而

⁷ 《普遍的語言類型之綱要》這本書在洪堡特主要的語言哲學著作中，除了在皇家普魯士學術院的全集中，一直都沒有被單獨收錄或出版，直到最近才有單行本發行。但是它卻愈來愈受到重視。請參見 Schneider (1995: 114f) 對此的說明。

最能代表洪堡特的語言哲學觀點，則應是《論人類語言結構的差異》的第二章。而且，在這一章中最需要我們加以解釋的則是，洪堡特為何認為他在《普遍的語言類型之綱要》一書中所論的「一般語言的本質」之說明仍有不足，以致於他還要花費一兩年的時間，去研究「雙數」以及「人稱代名詞」的系統，以做為他的語言哲學的最後補充。

如果我們把上述洪堡特語言研究的時代背景與他的著作聯繫起來看，那麼我們就可以比較清楚地定位出研究他的語言哲學應有的方向。洪堡特的普遍語言學的構想，做為強調具體語言的比較研究，這使得他必須突破傳統的語言工具觀，而說明語言如何做為世界觀的建構基礎。而在另一方面，語言的比較研究若要呈現人類共同精神的發展，那麼我們就不能侷限於個別語言的相對主義世界觀，而是要能透過語言在溝通中的普遍可理解性，來說明理解之一般的先驗基礎。然則洪堡特正是在《普遍的語言類型之綱要》之「一般語言的本質」這一章中，提出他關於語言世界觀的觀點。並在論「雙數」與「人稱代名詞」的語言學研究中，以語言內部的人稱代名詞系統，來論證語言的對話結構即是一般語言的原型，以說明語言之普遍可理解性的基礎。這兩部分的文獻，因而是本文分析洪堡特語言哲學的主要依據。

在上個世紀中期致力於推展洪堡特語言哲學研究的魏斯格博(Leo Weisgerber)，對於語言本質的哲學研究曾經提出一個很有啟發性的譬喻(Weisgerber, 1953: 10)。他說，正如水雖然具有供人洗滌與解渴的功能，但我們並不能因此就說，水的本質就是洗滌與解渴；同樣的，我們雖然可以使用語言以標指事物與傳遞訊息，但是我們怎能因此就說，語言的本質只在於它具有標指事物的記號功能與傳遞訊息的媒介功能。本文以「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」為標題，即意指洪堡特對於語言哲學的劃時代貢獻，即在於他分別在語言哲學的語意學與語用學研究向度中，透過

赫德的啟發，把西方自亞里斯多德以來，將語言視為是標指事物之約定俗成的記號或做為傳遞訊息之媒介的工具觀，轉化成語言具有不斷揭露真理的世界開顯性作用，與語言做為言說的交談，在介於我與你的發言與回應的對話討論中，具有能證成我們對於世界的理解與行動的規範可以有一致同意之客觀性的交互主體性基礎。語言的本質因而不在于它能做標指事物的記號或能做為傳遞訊息的媒介，而在于它本身的活動所呈現出來的世界開顯性與理性對話性。本文將嘗試透過這個解釋進路，來闡發洪堡特說：「語言不是成品，而是活動」的真義所在。

洪堡特之所以特別受到赫德的啟發，而對亞里斯多德的語言工具觀採取批判的態度，顯然是與他主張在比較語言學的研究中，應對民族語言的語音差異對於人類精神發展所造成的影響做出解釋有關。歷史的比較語言學（或普遍的語言學）的研究，如果沒有關注到這個層次的問題，那麼這門學科的研究意義也將難以被證成。洪堡特語言哲學的研究成果，最後其實已經超出他原先為語言學研究的方法論奠基的動機。他的研究成果不僅在語言哲學中發出了與佔據主流地位的傳統語言工具觀不同的聲音，他對語言表達的不同聲音所進行的研究，更突破了亞里斯多德主張語言的不同只是聲音的不同，它與我們認知世界的真理性毫無關係的偏見。本文是在雙重的意義下理解「語言哲學的不同聲音」：亦即，本文不僅說明語音的不同會產生有差異的世界觀建構，更凸顯出洪堡特的語言觀在西方主流的語言哲學研究外所發出的不同聲音。

據此，本文以下將先說明洪堡特在其語言哲學中，對於語言本質的理解；其次，我將說明透過魏斯格博將洪堡特語言世界觀發展成在母語中的世界開顯性的解釋，並不能避免布朗 (Roger L. Brown) 等語言相對論者在「薩丕爾－沃爾夫假設」的影響下，將語言世界觀之開

顯世界的詮釋學功能，誤解成語言學的文化相對主義、精神決定論與語言民族主義。為避免這種誤解的產生，我將依據 Tilman Borsche 等學者的研究成果，來闡明在洪堡特的語言世界觀中，其實存在著一個基於「意義之非同一性」的詮釋學理解理論；最後，本文將透過洪堡特在論「雙數」與「人稱代名詞」的論文中，對於語言之對話結構的分析，說明洪堡特的語言世界開顯性，若要避免相對主義的質疑，那麼就得基於語言內在的對話結構，對言說的客觀真理性進行一種無需形上學實在論預設的共識證成。藉此，本文將能展示洪堡特開啟語言學的語用學研究向度的洞見與侷限，以及他的語言學研究進路在哲學史上的開創性意義。

貳、洪堡特論語言的本質與語言的世界開顯性

前面導言中，透過洪堡特語言研究的時代背景及其著作構想的說明，指出洪堡特語言研究所面臨的理論挑戰，主要在於他必須突破亞里斯多德－萊布尼茲傳統的限制，從僅專注於研究做為思想之抽象形式的邏輯語法學，轉向為赫德在其語言起源論中，重視真實的言說對於開顯世界所具有的建構性作用，提出進一步的理論奠基，以能為當時正開始蓬勃發展的比較語言學做為對具體語言的經驗研究，奠定明確的研究目的、意義與方法論基礎。洪堡特不僅因而成為現代語言學研究的奠基者，他更完成了由赫德開啟的傳統語言哲學在語意學研究向度方面的轉向。他確立語言不只是透過約定而被用來表達思想或標指對象的工具性記號系統，而是語言就是建構思想的器官。惟有透過語言的區分音節活動，才能為思想建構出概念的表象，語言因而不只是用來表達思想的工具或媒介，而是其本身的活動就是思想之可能性的條件。

為了進一步闡釋洪堡特主張語言的本質在於它所具有的世界開顯

性功能，我們將先（一）分析亞里斯多德—萊布尼茲語言哲學傳統的基本構想，以說明（二）在什麼意義下，赫德的語言起源論所強調的「語言即理性」的觀點，可以被視為是對傳統語言哲學在語意學研究向度方面的突破。洪堡特當然也充分意識到，在他接受赫德主張語言參與表象建構的基本觀點，並從而揚棄亞里斯多德主張語言是標示具跨主體同一性之心靈表象或外在對象的記號之後，他自己的語言哲學將會面臨到更大的理論挑戰。因為一旦我們所能理解的世界是建構在個別語言的結構差異之上，那麼這勢必會產生由語言世界觀的差異性所帶來的真理觀的相對主義難題。不同語言世界觀之間的差異性若是無法克服，那麼透過語言進行溝通，或者說，介於人與人之間的相互理解，都將有原則上的困難。面對這個難題，（三）我們將透過魏斯格博的洪堡特詮釋，來為洪堡特進一步從語用學向度建構語言溝通之相互理解的可能性基礎，以解決語言的世界開顯性做為語意學向度的突破，所留下來的世界觀相對主義難題，預作準備。

一、亞里斯多德—萊布尼茲傳統的語言工具觀

亞里斯多德在其邏輯學著作《工具論》中，透過〈解釋篇〉(De Interpretatione) 對於命題的說明與分類，展開他接著在〈前、後分析篇〉中，對於邏輯演繹之三段論推理的研究。為了把邏輯學的研究僅限於有真假判斷可言的命題，亞里斯多德在〈解釋篇〉的前四章中，提出他對語言哲學最精簡的說法。這種說法基本上規定了西方傳統知識論與語言哲學的研究方向，我們先引用其中的三段話，⁸ 來代表亞

⁸ 亞里斯多德這三段引文在各種語文的譯本中，各譯文的意思在重要細節上都有相當大差異。為求精確起見，本文對這三段引文的翻譯是以 E. M. Edghill 在 W. D. Ross (1928) 所編的《亞里斯多德著作集》中的英譯為底本，並參考 H. P. Cooke 在 Loeb Classical Library 的希英對照本中的英譯，與 E. Rolfes 在 *Aristoteles Philosophische Schriften* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995) 的德譯本，自行譯成中文。

里斯多德對於西方傳統語言工具觀的典型說法：

(1) 言說的詞語是心靈印象的符號，而書寫的詞語則是言說詞語的符號。就如同，並不是所有人的書寫都是相同的，言說的聲音也不是所有人都相同的。然而言說的聲音所直接標記的心靈印象，卻是對所有人都相同的。至於那些我們的心靈印象做為其圖像的客體事物，對所有的人而言，也都是相同的。(Aristotle, 16^a4-8)

(2) 我們所說的名詞，意指透過約定而有意義的聲音……在此特別引入「透過約定」這個限制，是因為沒有任何的聲音，其本身就已經是名詞或名稱了。只有當聲音能做為符號時，它才能成為名稱。諸如野獸發出未區分音節的聲音，雖然也有一定的意義，但這樣的聲音卻還不能形成為名詞。(Aristotle, 16^a20-29)

(3) 語句是言說之有意義的部分，當語句陳述了某些事物，則這些語句的某些部分就具有獨立的意義。然而這並不是表達了具有肯定或否定性質的判斷……每一個語句都意指了一些東西，它並不是以透過某種自然機能的方式來實現這些意義，而是透過約定而有其意義的。因而雖然每個語句都有其意義，但並不是所有的語句都可以稱為命題。所謂的命題是指那些有真假可言的語句。例如，祈求就是沒有真假可言的語句。我們可以先不管那些屬於修辭學或詩學所研究的語句領域，因為我們目前研究的主題只針對命題。(Aristotle, 16^b26-17^a8)

亞里斯多德在此把介於「語言」、「思想」與「事物」之間的關係做了明確界定。他認為，我們所能認知的客觀對象對於每一個人都具有同一性（「客觀對象對於每一個人而言都是相同的」）。人類的心靈能反映外界的事物，因而心靈的表象只是外在事物的「圖像」或「複本」。外在事物的存有論結構既然具有同一性，那麼如實反映它而形成

的心靈表象，當然也具有跨主體的一致性（「心靈印象對於每一個人都是同樣的」）。人類能用語言把他對世界的認識表達出來，言說的語句即是把具有獨立意義的詞項連結起來，以表述世界的某種情況（「當語句陳述了某些事物，則這些語句的某些部分就具有獨立的意義」）。這種陳述事實的簡單句是語言表達中具有獨立意義的最小單位，他們基於心靈對外在世界的表象而具有意義的同一性。當人類運用思想把這些心靈印象結合一起，那麼思想的內容是否如實地陳述世界本身的事態，即是我們能否認知世界之真理性的依據。亞里斯多德的形上學主張事物的存有論結構是透過實體與屬性的關係來界定，因而在我們的語言中，能用來陳述事態的只有那種具主述詞結構的語句，才能表達出對事態進行肯定或否定的判斷。亞里斯多德稱這種用來描述事態並具有主述詞結構的語句為命題（「所謂命題是指那些有真假可言的語句」）。研究這類命題之間的正確推理關係，即是我們能對世界有真正知識的依據。反過來說，使我們能具有掌握世界真實結構的思想或理性能力，亦即這種能在命題之間做出正確推理的邏輯能力。

理性即為邏輯，命題的邏輯語法因而代表在思想中對於事物內在的存有論結構的掌握。存有論與邏輯學的內在一致性，構成人類思想能透過理性以追尋真理之可能性的最終基礎。為了使哲學以普遍理性追求客觀真理的理念得以實現，亞里斯多德試圖在〈解釋篇〉的前四章中，先行掃除語言表達的結構差異性對於實現上述理念所形成的障礙。人類用語言表達他們對於世界的詮釋性理解，但個人（特別是不同的民族）的表達方式卻具有明顯的差異性（「言說的聲音不是所有人都相同的」）。這種差異性造成我們無法確定我們的理解內容是否相同，甚至造成我們根本無法互相理解。就此而言，即使我們假定「言說之詞語的意義同一性」與「事物之存有論結構的同一性」具有內在的相關性，但言說表達的結構差異性卻會造成我們無法確定我們對經驗對

象的知識是否存在著跨主體一致的客觀性與真理性。⁹

為解除語言表達結構的差異性對於經驗知識之客觀真理性所造成的威脅，亞里斯多德首先把言說的語言視為是在事物存有論結構以及人類思維的邏輯結構之外的記號系統（「言說的詞語是心靈印象的記號」）。因為惟有將語言的存在地位視為是外在、附屬性的，說它只是為了溝通的目的，才透過約定俗成而被使用做為對象的記號，那麼言說表達的差異性才會限於只是人為約定的差異，而無礙於我們掌握思想與世界本身的語意—存有論同一性。亞里斯多德將語言的言說結構與我們理解世界的思想結構脫鉤，這樣一來，語言本身就可以被認為不具有獨立的意義。進而言之，語言單就言說或詞語而言，也就只不過是一些聲音的集合。它若無人為約定的意義賦予，本身並不陳述任何的意義（「名詞意指透過約定而有意義的聲音」、「只有當聲音能做為符號時它才能成為名稱」）。就此而言，語言的言說除了做為在訊息溝通過程中所必須使用的媒介記號系統之外，就沒有其它認知上的用處了。就算我們無法否認語言表達仍然具有一定的（非認知性的）意義，但對於語言表達的情緒性意義或互動的作用，則只能在《詩學》或《修辭學》的範圍內才有必要加以研究。只不過這種在詩學與修辭學中使用的語句表達，基本上是與認知世界之客觀真理性的問題無關。

在上述三段話中所代表的語言工具觀，因而可以看成是亞里斯多德為了避免言說表達的結構差異性將造成對思想之客觀普遍性的威脅，所構想出來的一套「語言哲學」說辭。然而，透過仔細的分析，即可發現這種語言工具觀的語言哲學構想，其實是建立在三個未經檢驗的預設之上。亦即它假定了：(1) 語音的語意無關性，(2) 語意的約定俗成性，與 (3) 言談結構的無涉客觀真理性。在上述引文中，亞里

⁹ 這個解釋觀點部分參考自 Apel (1994: 85-90) 與 Martens & Schnädelbach (1994: 109) 的論點。

斯多德首先提出的是「語音的語意無關性」之論點。他先將詞語的「語音」與「語意」成分區分開來。這個區分的確非常符合我們的常識直覺，因為詞語單就它是聲音表達而言，當然還不算是具有語意的名詞。這種不具語意成份的聲音表達，如同野獸發出不能區分音節的聲音一樣，並不能視為是人類語言的表達。詞語做為語音的表達，為何能傳達特定的思想或情感？這表示詞語的語意內容並不直接來自於像是野獸在自然中所喊叫出來的聲音。詞語的語意內容既不能來自於自然，那麼惟一的可能性就只能透過人為的賦予。亞里斯多德因而說：「因為沒有任何的聲音，其本身就已經是名詞或名稱了。所以只有當聲音能做為符號時，它才能成為名稱」。如此一來，「語音的語意無關性」的進一步推論，即是「語意的約定俗成性」。詞語的語意內含若不來自於自然的聲音，而係來自於它做為記號所代表的心靈表象或其指涉的對象，那麼特定的語音之所以能做為特定事物的符號，而成為具有語意內含（並因而可以用來溝通）的名稱，就不是因為語音與事物之間有什麼內在而必然的關係，而只是基於人為的約定使然。

若思想的內容（語意）能超越語言表達形式的不同，而對人類具有普遍的共同性，那麼這是因為言說的詞語若要能在語音的要素之外具有語意的內含，那麼它就必須被一個語言社群的所有成員，共同約定做為對於對象觸動心靈之表象的記號。約定俗成的記號可以有社群的歷史或社會性的差異，但只要人類心靈的表象機能是相同的，那麼被同一個對象觸動所產生的心靈表象，對於所有人來說就都是一樣的。透過「語音的語意無關性」與「語意的約定俗成性」的預設，「語言表達的結構差異性」，與「思想內容的意義一致性」以及「事物存有論結構的同一性」之間的矛盾，就可以暫時在語言哲學的理論安排中相安無事，而最終推論出「言談結構之無涉客觀真理性」的語言觀。基於這種語言觀，我們即可一方面將語言表達的結構差異性，經驗地解釋

成只是來自於人為約定之歷史性與社會性的差異，並以之做為展開像是語源學這類經驗研究的語言學基礎。而在另一方面，透過語言的工具觀，我們也可以順利地把語言做為理解之前結構的社會性與歷史性限制從我們對事物的認知中排除掉，而進一步去論證人類思想具有客觀地掌握事物本身之普遍真理性的可能性。

亞里斯多德為了建立以邏輯學—存有論的「思有一致性」原則為基礎的「第一哲學」，而發展出以語言工具觀為基調的語言哲學，這種構想當然也必須付出不小的代價。我們原來透過語言來表達我們內心的情感、協調制定我們彼此互動的規範，並使我們個人對於世界的理解得以公開呈現。但現在表達情感的語言使用只能在詩學中談論，協調行動的說服只是修辭學的問題。這些原先涉及人我互動的語言使用方式（語用學功能），現在都不再具有真理相關的意義。語言惟一剩下的功能，只是表象世界的語意學功能。在亞里斯多德的語言工具觀中，語言的語意學功能因而不再能用於開顯世界的經驗，而只能做為一組可指涉事態之約定俗成的符號系統。由此可見，基於語言工具觀的語言哲學，完全剝奪了語言的能動性，它只允許語言留下一堆由字典與文法書所記載下來的詞彙與文法規則的殘骸。就好像惟有當人類的思想再度把它穿戴上身之後（以它為溝通的訊號系統），語言本身的活動才能再度借屍還魂地活過來一般。

亞里斯多德對於語言本質看法，以及他對語言哲學研究任務的界定，深刻影響了開創德國哲學研究風氣的萊布尼茲。依據亞里斯多德的說法，語言哲學的研究一方面應僅限於闡釋思想之形式法則的邏輯語法學，萊布尼茲受此影響而致力於開啟當代符號邏輯的研究；但從另一方面來看，如果語言的差異只代表語音在民族（或個人）語言表達中的不同約定，那麼對於不同語言的經驗研究將只具有做為「自然史現象」的人類學意義（亦即透過語音的差異去追溯在一共同語言前提

下人類民族遷移的過程)。這種對於語言的經驗研究，事實上也同樣來自於萊布尼茲在皇家普魯士學術院所發表的論文。¹⁰ 由此可見，在語言學的西方傳統中，亞里斯多德的邏輯學與聖經巴別塔寓言對於語言差異的神話詮釋，其實是遙相呼應的。他們對於語言所分別進行的思辨或神話的說明，事實上只是西方傳統語言學強調人類有一普遍的思想語法（或有一共同的語言起源）的一體兩面。這種具主導性的語言觀點，直到浪漫主義運動興起，才因其對語言之情感表達與開顯世界功能的關注而受到挑戰。洪堡特語言觀的先驅——哈曼（Johann George Hamann, 1730-1788）與赫德，正都是這場運動的開路先鋒。

相對於亞里斯多德—萊布尼茲的語言哲學觀，洪堡特致力打破上述語言工具觀所預設的三個迷思。當他在一八二〇年說：「比較的語言研究惟當它能有自己專屬的、在其自身中即負有用處與目的的研究，它才能對語言、民族發展與人類教化，提供確實且意義重大的啟發」，這已經顯示出他決心與亞里斯多德—萊布尼茲語言哲學傳統分道揚鑣的意圖。洪堡特在他的語言學著作中，處處反對上述亞里斯多德—萊布尼茲的語言工具觀。例如他在《普遍的語言類型之綱要》中說：「把詞語看成僅僅只是記號，這是最根本的錯誤。這種看法摧毀了整個語言科學以及對語言的正確評價」（Humboldt, 1906: 428）。而對於「把語言僅僅看做是一種理解的手段」的看法，洪堡特則認為這是「最偏狹的語言觀點」（Humboldt, 1907a: 23）。對於自古希臘以來一直佔主導地位的語言哲學觀點，亦即：「不同的語言只是用其它的詞語來標示眼前獨立於它們之外的同一堆對象與概念……語言的差異只不過是聲

¹⁰ 萊布尼茲於一七一〇年即曾在皇家普魯士學術院發表題為：“Brevis designatio meditationum de Originibus Gentium, ductis postissimum ex indicio linguarum”的論文。洪堡特則曾明確地指出，在他當時流行透過語源學追溯不同民族的親緣關係，即是自萊布尼茲時代以來的語言研究取向。參見 Humboldt (1907b: 119)。

音的差異」的觀點，洪堡特則警告說：「這些觀念將會敗壞對語言的研究」。他雖然沒有正式點名，但卻意有所指地針對亞里斯多德在上述《解釋篇》中的觀點，指出正是它阻礙了希臘哲學家進一步去「形成關於語言本質的其它想法」，而「僅僅注意到言說的邏輯與語法的形式」(Humboldt, 1907b: 119)。

相對於傳統的語言工具觀，洪堡特主張：「不應將語言看成是理解的手段，而應看成是目的自身，亦即應看成是民族的思維與感覺的工具，而這才是所有真正的語言研究的基礎所在」(Humboldt, 1905b: 431)，他又說：「語言研究真正的重要性在於，語言參與了表象的形成」(Humboldt, 1907b: 119)，並由此引申說：「透過思想與詞語彼此之間的相互依賴，可以清楚地闡明，語言在根本上並非是用來呈現已知的真理，而毋寧是用來發現我們先前未知的真理。語言的差異並非只是聲音與記號的差異，而是世界觀 (Weltansicht) 自身的差異。所有語言研究的基礎與最終目的都包含在這裏面」(Humboldt, 1905a: 27)。與亞里斯多德的邏輯語言只重視抽象的思想形式，而不重視言語表達的聲音差異不同，洪堡特認為語言的本質就在於「分節音」。邏輯是科學沉思之無聲的語言，但我們在日常實踐生活中的言說卻不能無聲而言。

在語言的研究中若忽略了對語音的研究，那麼在語言的獨白運用中，語言陳述句背後所同時含有的情感表達以及與他人的溝通互動等作用，就都會被忽略 (Humboldt, 1907b: 154)。洪堡特的語言學研究因而主要不是針對做為連結符號系統的邏輯語法學的研究，而是對透過聲音表達出來的真實言說的研究。對於比較語言學等經驗語言學的研究，洪堡特則說：「我們沒有正當的理由可以說，大多數的語言都只是伴隨著民族的分隔所產生的自然結果，而不是立基於像是安排世界秩序這些來得更重要的觀點，或立基於人類精神其它更深刻的活動」(Humboldt, 1907g: 621)。他並因而要求不能像當時研究印歐語的比較

語言學者僅從「自然史的現象」(naturhistorische Erscheinung) 來看語言差異的產生，而是必須把語言差異看成是一種「智性—目的論的現象」(intellektuell—teleologische Erscheinung) (Humboldt, 1905a: 8)。

兩相對照之下，我們可以分別就語言本質與語言學任務這兩個研究範疇的區分，把透過萊布尼茲遺留給德國古典語言哲學研究的「亞里斯多德—巴別塔邏各斯傳統」概括成六個論點，並預先與洪堡特語言哲學的基本觀點相對照 (表 2)，以做為以下繼續闡釋洪堡特語言觀的藍圖。¹¹

表 2 亞里斯多德與洪堡特語言觀點對照表

	亞里斯多德—萊布尼茲觀點	洪堡特的觀點
(1) 對語言本質的看法	A1. 語言是約定俗成的記號系統	H1. 語言是建構思想的器官
	A2. 語言是傳達思想的媒介或工具	H2. 語言是思想的可能性條件
	A3. 語言的差異只是聲音的差異	H3. 語言的差異是世界觀的差異
(2) 對普遍語言學任務的界定	A4. 普遍的語言學應研究思想之抽象形式的邏輯—語法學	H4. 應建立一門「普遍的歷史語言學」研究語言有機體的運作程序
	A5. 語言的比較研究預設有一原始語言 (Ursprache)	H5. 語言的比較研究僅預設在語言溝通中的普遍可理解性
	A6. 由此可探討民族遷移分化的「自然史現象」	H6. 由此可展現人類精神發展之各個側面表現的「智性—目的論現象」

¹¹ 在表 2 中，洪堡特的六個論點雖然都是互相關聯、互相支持的，但本文的研究目的僅限於說明洪堡特語言哲學的觀點 (H1~H3) 以及他所提出的一般意義理解的理論 (H5)。至於洪堡特在論述語言有機體之內在形式的運作程序 (H4)，以及從廣義的文化哲學的角度所論的人類發展之智性—目的論現象 (H6) 等重要觀點，在本文中則無法顧及。所幸在中文學界中，對於洪堡特在語言學方面的論點 (H4)，關子尹教授在他非常傑出的論文——〈洪堡特《人類語言結構》中的意義理論—語音與意義建構〉中 (1994: 219-267)，已有相當精彩的論述，足供參考。

二、赫德語言起源論的啟發

洪堡特反對只視語言為標指獨立於語言之外的事物之約定俗成的記號，也不接受語言只是傳達思想的媒介。他強調在語言表達的語音差異中，存在著世界觀的差異。這顯然是因為他接受赫德在《論語言的起源》一書中，關於「語音決定表象的建構」以及「語言即是理性」等觀點的結果。赫德主張語言是建構思想的必要條件，洪堡特即依此建立他關於「語言是建構思想的器官」之「語言有機體」的觀點。洪堡特在他的語言學著作中，沒有一次提到過赫德的名字。但在他的遺稿中，最早關於語言哲學的筆記〈論思維與言說〉(1795-96)，卻很顯然本身就是一份非常精要的「赫德提綱」。¹² 洪堡特於一八二〇年重返皇家普魯士學術院發表有關普遍語言學的構想，他在當時仍然支持赫德所主張的，「認知的反思理解」與「語言的區分音節」只不過是同一種活動的兩個不同側面之觀點 (Humboldt, 1905a: 4)。赫德在《論語言的起源》一書中即已指出，人類的語言做為具有語意內含的符號語

¹² 在現存洪堡特多封信件中，都顯示他熟知並高度推崇赫德的語言哲學思想，學者 Schneider (1995: 23) 甚至說，洪堡特在〈論思維與言說〉(Humboldt, 1907e) 這篇論文中所表達的語言哲學思想，與赫德的觀點絲毫不差。本文也很同意 Schneider 認為研究洪堡特的語言哲學應從赫德語言起源論的問題入手的看法 (1995: 11)，因為從第一代的洪堡特語言哲學研究者開始，例如 Pott 就認為赫德的語言起源論是當時對洪堡特的語言哲學研究影響最深的 (1876: CXLIX)，而 Steinthal (1888) 則把洪堡特的語言哲學與赫德的語言起源論一樣，都當成是對「所有知識之最終問題的研究」。把赫德與洪堡特連繫在一起討論的研究取向，在當前的洪堡特研究中又再度取得優勢，只不過在過去的研究文獻中，要不是仍然停留在重新清理德國古典語言哲學在浪漫主義運動中的發展 (例如，Fiesel [1973] 或 Gipper & Schmitter [1979])，否則就是從哲學史的背景討論他們兩人觀點的傳承 (例如，Pleines [1967] 或 Reckermann [1979])。但本文則一方面想從語言哲學本身的內在思路，來看他們兩個人的思想如何突破西方亞里斯多德傳統的語言學構想；並由此在另一方面嘗試透露，當代德國哲學在海德格—高達美的「存有論詮釋學」與阿佩爾—哈伯瑪斯的「先驗語用學」之間的不同取向，其實早在赫德與洪堡特這裏就已經埋下遠因。

言，不像做為信號語言的動物語言，只透過發乎感嘆與叫喊等聲音即可達到傳遞訊息的目的。人類的言說做為聲音的表達之所以與動物不同，即因人類的語言係透過具有「區分音節」(Artikulation) 的語音，來表達具特定語意內含的詞語。語音之區分音節的確定，因而與詞語的語意內容的規定 (或即思想的概念性活動)，具有密不可分的關係。

赫德在《論語言的起源》一書中，雖然一方面透過批判孔狄亞克 (Étienne Bonnot de Condillac, 1714-1780) 等人的「語言的動物起源論」，贊同亞里斯多德所言，像野獸一般所發出的未區分音節的聲音，還算不上是由人類所說出的詞語。但另一方面，赫德卻也在該書的第一句話，就明確地指出：「當人還是動物的時候，就已經有了語言」(Herder, 1772: 3)。這種看起來互相矛盾的說法，其實是顯示赫德並非不理解介於人類的符號性語言與動物的信號語言之間的差別，而是他立意要反對在亞里斯多德語言工具觀中，關於「語音之語意無關性」的預設。赫德主張語言的語音表達對於知識概念的語意內含具有建構性的作用，這是因為他洞見到，在我們能將表象綜合成對象時，不能僅像康德一樣只預設知性的綜合統一活動，而是還必須進一步說明，使我們能從表象的雜多中認取出特定特徵的依據何在。如果我們必須透過表象的綜合才能形成對象的認知，那麼表象的無限雜多將會使知性綜合的過程，變成一個無盡而不可能完成的任務。然而，幸運的是，我們對於對象的概念認知活動，其實只需集合特定的一組特徵，以做為在認知中決定其外延適用範圍的分類基礎，這樣我們就能透過分類識別而完成對於外在世界的經驗認知。為了說明在思考的過程中，使我們能決定必須認取哪一些必要的特徵，以能對該物形成足以「代表而象徵之」(表象) 的概念內含之規定的基礎，赫德即在他的「語言的人類起源論」中，提出一套我稱之為「以音構義」的語言哲學理論。¹³

¹³ 請參見林遠澤〈以音構義—試作赫德語言起源論的存有論詮釋學解讀〉(2010a)。

赫德不接受康德以先驗統覺做為綜合統一之最後依據的知識論主張，他的「語言的人類起源論」主張我們對世界的認知理解，必須能在語言詮釋學的基礎上，提出一個比先驗統覺這個抽象的認知主體更為根源的人類學—存有論奠基。康德以「反思」做為認知活動之主客區分的開始，但赫德認為反思活動本身必須立基於人類此在的存有論事實才能得到解釋。人若原本即素樸地與所在的世界冥合為一，那麼惟有當我們能意識到，相對於動物在其生活領域中受到本能的限定，人類實具一種「去中心化」的自由時，我們才能從「周遭環境」的牽繫中脫離出來，而真正面對一個有待自己去把握與創造的「世界整體」。赫德稱這種對人類此在的人類學處境的理解為「覺識」(Besonnenheit)。在覺識中，個人因其開始有了反思，才「面對」到這個他原本處身於其中的世界，並從而展開他對這個「對象世界」的認知。由於反思的關注需要注意力的集中，它因而只能是一種有意識的間斷性持續。在反思之一時又一時的關注下，我們所能認知到的，只是在事物之無窮雜多的知覺表象中的某一些特徵。然而也惟有當我們能在感覺提供的無窮表象之汪洋中，把關注到的事物側面選取出來做為特徵，並透過知性的思考將之進一步綜合起來，以構成我們能藉以認識對象之概念的內含，這樣我們才能夠完成認知的工作。

覺識對於赫德而言，並非意指在知識論中所必須預設的先驗統覺，而是人類因缺少本能規定而不得不接受的一種去中心化的自由狀態。覺識的反思一開始所呈現的是對人類此在實係一無所有、或其存在根本無所著落的自覺。就此而言，我們因覺識的反思而對置身所在的世界處境有所關注，但這種關注一開始並非像是動物的本能決定，有任何特定的主觀取向，而反而必須是一種開放自我的純粹傾聽。動

本文以下論赫德的觀點主要即基於〈以音構義〉這篇論文的研究成果，對於赫德的論點本文因而不再做詳細的引證與討論。

物本能的生存興趣，把動物對世界的關注一開始就限定在一個特定的面向上。但人由於缺乏本能，所以他對世界反而能保持完全的開放。此時，惟有事物在表象的過程中能產生引發我們傾聽的聲音，我們才會特別關注到它，並將之視為代表一對象的特徵，而加以從感性表象的汪洋中選取出來。在此人類能發展思維能力的可能性，即與人類語言的起源問題密不可分。因為，如果特徵認取的過程即是經由傾聽存有的聲音而決定的，那麼我們要能形成概念、完成思考，即同時意味著我們必須能在語言的言說中，把這一連串的聲音做為分節音而說出來，以使整個特徵認取的過程在反思中再度成為認知的對象，而構成我們所謂的對象的表象。赫德稱這種在覺識反思中，透過語言的音節區分活動，以形成思想之概念表象的過程為「命名」。在此由於概念的語意內含是透過我們傾聽存有的發聲，而在覺識的反思中選取出來的特徵集合，因而我們也可以把赫德主張語音參與表象建構的觀點，稱為「以音構義」的語言理論。由此可見，在赫德的「以音構義」理論中，不僅亞里斯多德語言工具觀的「語音的語意無關性」預設無法成立，至於「語意的約定俗成性」主張，也因為赫德強調以「聽覺的存有論優先性」來說明以語音的區分音節表達做為建構詞語之語意內含的特徵選取依據，而不再具有理論的必然性。

赫德以「命名」的過程，來解釋人類詞語的語言起源過程。他把在覺識的反思中所形成的詞語，稱為是人類心靈的「內在詞語」。赫德以傾聽自然的發聲，來解釋我們能在覺識的反思中構成這種內在詞語的依據。然而一旦我們用來命名對象的名稱，只是我們心靈內在的詞語，那麼赫德又如何能解釋，這些具有特定語意內含的詞語，能夠在自己的內心之外，同時還能做為與他人溝通的媒介？對於赫德而言，問題因而在於：既然詞語的語意內含是透過語言在區分音節的活動中，對於雜多的表象進行特徵選取而規定出來的，那麼要說明詞語的

語意內容如何具有跨主體可溝通性之意義一致性的基礎，就等於必須進一步說明，在對象概念的特徵規定中，透過語音選取表象的依據，如何能得到大家共同的「承認」。否則，各自在每個人內心中所形成的「內在詞語」，將無法做為溝通理解的媒介。為了解決這個問題，赫德最後訴諸聽覺在人類認知活動中的優位性。透過聽覺的聯覺能力我們得以把各種感官所取得的表象，做為對象的特徵而連結起來。至於這種選取如何能取得語言使用者共同的承認，則有待於我們每一個人都能開放地傾聽來自存有自身的聲音。就像羊兒咩咩的叫聲，即能做為我們認取這個特徵以標指這個對象的客觀（存有論上）依據。而由此形成的詞語，也因而具有做為溝通媒介的可能性。就這種傾聽存有自身的言說，並以區分音節的聲音加以回應的詞語命名過程，赫德因而得以把他的論點總結為：

人類的第一個思想，按其本質而言，即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（Merkwort），對於他人來說則是一個傳達詞（Mitteilungswort）。由此人類就發明了詞語與名稱，並用之以標幟聲音與思想。（Herder, 1772: 73-74）

洪堡特接受上述赫德語言哲學大部分的想法，直到他在寫作《普遍的語言類型之綱要》時，才明確地意識到他有必要在兩個方向上，嘗試突破赫德語言觀的侷限性。洪堡特不接受赫德訴諸聽覺的優位性，以從傾聽存有自身的發聲，來做為說明語詞之語意內容的可傳達性與可溝通性的客觀基礎。赫德把亞里斯多德說明「存有之為存有」的形上學存有論問題，看成是在語言起源的命名活動中，把「某物理解為某物」的詮釋學問題。這雖然凸顯出他以「語言與理性的同構性」，來反對亞里斯多德把語言視為只是透過人為約定以標指心靈表象或思想對象的外在記號，但卻還不能真正回應在亞里斯多德語言工具觀中

「言談結構之無涉客觀真理性」的挑戰。洪堡特一方面從經驗上提出異議，指出即使聾子也能做出音節區分的語言表達，因而不是聽覺而是「知性的行動」(Verstandshandlung) 才是分節音的區分基礎。¹⁴ 更根本的則是，洪堡特認為一個詞語的區分音節之發音，並不是單由這個詞本身所決定的，而是必須由整個句子 (甚至整個語言) 的表達方式來決定。語言的本質若即是分節音，那麼語言的研究即應先研究整個語言表達的有機運作程序，而不只是研究單一詞語的語音來源。為了說明他自己對於語言的比較研究之方法論進路的正當性，洪堡特乃在論「一般語言的本質」中，對於語言參與表象建構的過程，提出了與赫德相當不同的論述，以為語言的言說如何能做為真理之客觀普遍性的建構基礎，做出解釋，他說：

主體的活動在思維中建構客體，沒有任何一種表象可以被視為只是對既有的對象的純粹觀看。感官的活動必須能與精神的內在行動綜合地連結在一起，那麼出於這種連結，表象才能相對於主體的 [思維] 力量，而將自身剝離出來成為一客體 [的存在]。一旦對於這個客體有新的知覺，它即反過來作用於主體的 [思維] 力量。為此之故，語言是不可或缺的。因為惟有在語言中，精神的追求才能經由嘴唇而開闢出它自己的道路，而其言說的結果也又可以再度回到他的耳朵中。這樣一來，表象才能被轉移成真實的客體性，而又不至於失掉其主體性。這只有語言才能辦到，如果沒有語言總是默默地在事先進行著轉移的作用，則包括概念的建構，及其連帶

¹⁴ 洪堡特在《普遍的語言類型之綱要》中，意有所指的批評赫德說：「在語言中，思想的本質所需要的根本就不是耳朵所聽來的東西。換言之，如果我們把『分節音』(articulirter Laut) 區分成『區分性』(Articulation) 與『聲響』(Geräusch) 兩部分，那麼在語言中思想的本質所需要的是區分性而不是聲響。區分性是基於精神施加於語言發聲工具的強力，這是它用來處理聲音，以使它能相應於它自己的作用形式所必需的」(Humboldt, 1906: 375)。

所有真正的思想〔活動〕都將是不可能的。我們毋需限於人與人之間的信息傳達，因為即使在個人自我封閉的孤獨狀態中，言說也是個人思想的必要條件。在〔實際的〕現象上，語言卻只能透過社會而發展。因為惟當吾人能在他人身上，考驗他自己所使用的語言的可理解性，那麼他才能理解他自己……當個人自己建構的詞語能在他人的口中再度被講出來，那麼詞語的客觀性才能得到提高。在此主體性並不會遭到任何剝奪，因為人總能感受到他與其它人同樣是人。我們甚至可以說，當那些在語言中得到改變的表象，不再專屬於一個主體，那麼人的主體性反而可以因而得到加強。(Humboldt, 1907b: 155)

這段話的一開始就顯示出，洪堡特重新肯定康德對於知性自發性的先驗主張，但他接著試圖把康德的先驗哲學與赫德的語言哲學結合在一起，形成自己關於語言參與表象建構的新構想。洪堡特指出思想既然是主體在語言中建構客體的活動，那麼語言的區分音節活動即需相應地有其「知性行動」之形式上的綜合基礎。語言的聲音表達使轉瞬即逝的思想活動，成為一可知覺的表象（這可說是詞語第一重意義的客觀性）。但這種透過分音節使思想的綜合活動形成表象的過程，若只是赫德所說的內在語言，那麼嚴格說來仍與幻相無別。洪堡特不接受赫德從傾聽存有的言說，來解釋語言之可理解性的基礎，他認為我們心靈內在形成的詞語，惟有透過對話的交談，以能在他人那裏得到回應，那麼我才可能有客觀的觀點來看待我的表象做為客觀之物（這可說是詞語第二重意義的客觀性）。在此，這種透過自我與他人共同承認的詞語客觀性，因而是與人類的「社群性」之解釋密不可分的。為了說明語言與人類的社群性之密不可分的關係，洪堡特後來又花了一兩年的時間，來研究「雙數」與「人稱代詞」這些語言形式的使用。而這個研究成果，使得洪堡特相信他可以基於語言的內在結構，而不需訴諸

形上學實在論的預設，來說明我們所理解的世界的客觀性，以及人之真正主體性的基礎。一旦洪堡特這個觀點能夠成功地建立起來，那麼他就可以突破亞里斯多德基於「言談結構之無涉客觀真理性」的說法，並得以進一步主張：語言哲學不應僅侷限於研究命題的邏輯語法，而更應去研究使溝通的普遍可理解性成為可能的語言交談結構。

洪堡特如何進一步從語言結構的人稱代名詞系統，解釋言說的普遍可理解性，並因而形成他對理性之對話性的看法，我們將在本文第三章再加以解釋。在此之前我們應先檢討，洪堡特藉助將赫德的存有論語言觀加以先驗哲學化，以用來取代亞里斯多德—萊布尼茲傳統的語言工具觀，將無法避免會產生的語言相對主義難題。亞里斯多德傳統的語言觀主張語言的不同只是語音的不同，它做為表達共同思想內含之約定俗成的工具，並不影響語言的語意內含。語言哲學因而可以致力於邏輯語法學的研究，以證立人類具有普遍而共通的思想與理性。但現在洪堡特既然主張「語言參與表象的建構」、「語言起著組織思想的作用」、「語音能發展出精神內容」等觀點。那麼語言就不再只是標指同一事物或表象之約定俗成的記號系統，而是它參與了我們所理解的世界本身的建構。然而，正如亞里斯多德與我們每一個所見的，由於現實上的語言不僅是各民族都不同的，甚至每一個人對於說話的意思都有不同。因而，一旦參與表象建構的不只是普遍的語言，而是每一個人每一次的言說，那麼這當然表示我們不能再如傳統的語言工具觀，可以先預設有獨立於我們之外的物自身世界，而是必須接受隨著語言的個別差異性，將會產生世界觀相對主義的結果。洪堡特不但不逃避這種相對主義的理論後果，他甚至還把這種理論後果推論到最極端的情況，他非常令人訝異地說：

只有在個體性上，語言才擁有它最終的規定性，而也惟有這種最終的規定性才能完成概念 [的建構]。一個民族雖然整體

而言擁有同一種語言，但如同我們以下將會再說明的，並非在這個民族中的每一個個人，都擁有相同的語言。更精確地說到底，實際上每一個人都擁有他自己的語言。沒有一個人在使用詞語時，他所想的會與其他人想的完全一樣。……所有的理解因而總同時就是某種不理解 (Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen)——這是人們在實踐生活中可以好好利用的真理——所有在思想與感受上的一致，同時皆為某種分歧。¹⁵ (Humboldt, 1907b: 182-183)

但這樣一來，「語言理解如何可能？」就成為洪堡特自己必須先回答的根本難題。

三、魏斯格博對於語言之世界開顯性的解讀

如果真如洪堡特所言：「每個人都擁有他自己的語言」，「所有的理解總同時就是某種不理解」，「所有在思想與感受上的一致，同時皆為某種分歧」，那麼就等同於否定人們可以透過語言達成相互理解的可能性，這樣甚至等於否定了語言本身的存在。因為一般的理解概念都預設思想或感受是可以透過語言的溝通，而達成彼此之間的一致同意。然而一旦所有的理解總同時就是某種不理解，那麼理解與誤解就將失去原則上的區別。或者說，理解只是在表面上可能，然而在事實上卻是不可能的。在字面上的一致同意只是表面的，實際上我的思想與情感並無法克服個別化的限制，而達到彼此之間的理解。因而一旦我們片面地停留在洪堡特的這個說法之上，那麼我們就根本再也不能談論語言或言語了。因為言說要有意義，不只是因為我們藉語言說了些什麼，而更必須是它能得到他人共同的理解。換言之，如果誠如洪堡特所言，所有言說都完全是個別性的，任何普遍性與一致同意的理解都

¹⁵ 本段引文後半段的中文翻譯，採用本文一位匿名評審人所提議的翻譯，特此申謝。

是不可能的，那麼我們最終只能前後一貫地否定語言本身的存在。因為嚴格說來，否定語言具有普遍的可理解性或可溝通性，等於是在摧毀語言本身。而真正要做一位語言相對主義者，即應當沉默不語。¹⁶

語言的個別性對於洪堡特的語言概念來說，是基本而不可放棄的觀點，但他的語言世界觀的相對性，又有否定理解的可能性與毀滅語言本身的潛在後果。這使得洪堡特之後的語言哲學家，試圖對語言世界觀的意義重新加以界定。魏斯格博即為其中最具代表性的新洪堡特主義者。他試圖指出，對洪堡特而言，語言世界觀只是開始階段的說明。當洪堡特談到語言的世界觀時，其實是把它當成是語言之精神力量的建構結果。語言世界觀是語言的「成品」(ergon, Werke)。然而洪堡特語言觀的核心卻是強調：「語言不是成品，而是活動」(Energieia, Tätigkeit) (Humboldt, 1907d: 46)。魏斯格博認為，洪堡特說明語言的世界觀，其實是為了凸顯語言的「精神形構力」(geistige Gestaltungskraft)。¹⁷他指出洪堡特是以語言的世界觀做為「精神形構力」的核心，亦即如同洪堡特所說的：「語言不是為了互相理解的目的而使用的交換媒介，而是一個真實的世界，這是精神經由它的力量的內在在工作，而在精神與自己，以及精神與對象之間所必須設立的」(Humboldt, 1907d: 176)；或者說，在語言中的世界觀只能如下地被展示出來：「當語言在著手對對象進行工作時，它就使得精神成為與構成世界之概念觀點密不可分的整體關聯。當這種轉變 (Verwandlung) 發生時，語言的世界觀即展現出來」(Humboldt, 1906: 387)。

可見，雖然每一種語言或每一次的言說，其所呈現的語言世界觀

¹⁶ 這個批評可以進一步參見 Borsche (1981: 69-70) 的說明。

¹⁷ 魏斯格博分別用 “Sprache als einer Kraft geistigen Gestalten” 或 “gestaltende Kraft” 等字眼，來說明洪堡特說「語言是一種活動」的意思，我將之統稱為語言的「精神形構力」。請參見 Weisgerber (1953: 9-22)。

都有差異性存在。但這正顯示我們並無法認識獨立於語言之外的物自身世界。「世界在語言中變化」(Verwandlung der Welt in Sprache)，這即是說，由於世界是在精神形構的過程中才呈顯出來，因而世界在每一次的言說中，都能變換成人類精神自身創造的某一種世界觀點。語言對世界有所說，每次言說所具的意義差異性，正代表我們在理解語言、詮釋世界時的無限開放性。我們透過語言所建構的語言世界觀，將人類生活世界當前化成為可通觀的整體。每一種不同的語言，或每一次不同的言說，都創造了對於世界的新理解，發現了新的真理。在這個意義上，我們才能理解洪堡特說這些話的真正涵意：「透過思想與詞語彼此之間的相互依賴，可以清楚地闡明，語言在根本上並非是用來呈現已知的真理，而毋寧是用來發現我們先前未知的真理。語言的差異並非只是聲音與記號的差異，而是世界觀 (Weltansicht) 自身的差異。所有語言研究的基礎與最終目的都包含在這裏面」(Humboldt, 1905a: 27)。或用魏斯格博的話來說，他依據洪堡特：「語言是精神之永恆重覆的工作」(Humboldt, 1907d: 46) 之觀點，指出每一種語言都像是一條道路，它的目的在於透過精神內在的力量，把生活世界轉化成人類精神的財富。而語言研究的意義與價值，即是要能透徹理解語言是如何把世界轉化成人類精神的財富 (Weisgerber, 1953: 11)。

魏斯格博指出，相對於語言世界觀做為語言的「成品」，洪堡特將做為「活動」的語言稱之為「語言的內在形式」。「形式」是指「活動」，這基本上是取法希臘自然哲學的目的論概念，把形式當成是現實性的動力來源。洪堡特把語言當成是建構思想的器官，這種有機體的語言觀隱含著「理解」同時就是一種創造的活動。魏斯格博因而認為，世界觀就其語言內容的充滿來看，可視為「成品」或結果，然而就世界觀做為「活動」的觀點來看，它是一種不斷發展的現實性。它不是靜態的，而是做為一語言社群在其世界理解之語言詮釋的活動中，不斷

開顯出新的真理認識之精神創造的過程。就此而言，魏斯格博即稱洪堡特主張不同的語言具有不同的「語言世界觀」，事實上所強調的乃是：語言的內在形式做為一種精神性的形構力，具有開顯我們所理解的世界的功能。¹⁸

參、語言世界觀的相對性與洪堡特的非同一性 意義理解理論

上述魏斯格博的論點，似乎已經把洪堡特從威脅到語言存在的語言相對主義之泥沼中拯救出來，但他卻是付出把語言的相對普遍性，寄託在由母語的世界觀所代表的民族精神之上。魏斯格博由於考慮到個別的言說根本無法成為語言研究的對象，他因而轉以母語做為研究內在語言形式之精神形構力的「內容相關的語法」(Die inhaltbezogenen Grammatik)。魏斯格博強調洪堡特語言世界觀的世界開顯性作用，但他並沒有在一般的意義理解理論之語言哲學的層次上發展洪堡特的觀點。他所從事的仍然只是對於表現在母語世界觀中的語言世界開顯性，進行經驗性質的語言學研究。然而正如 M. Böhler 所說的，洪堡特語言世界觀的論點，幾乎無法避免會讓人聯想到他主張的是：「思想的完全相對主義」、「語言的民族主義」與「透過民族語言的精神決定論」(1973: 238)。從這種疑慮來看，魏斯格博的洪堡特詮釋，似乎反而更加深了人們認為洪堡特的語言哲學係主張語言的民族主義之印象。由此可見，如果洪堡特論語言世界觀的相對性沒有辦法提高到一般而言的意義理解理論的層次上來做適當的分析，那麼洪堡特在《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》中的觀點，就難免

¹⁸ 也由於對於語言內在形式的強調，使魏斯格博強調一種非僅關注特定語言的文法形式，而是關注與使用該語言之民族共同體建構其世界觀有關的「內容相關語法」，他因而一直致力於對他們的母語——德語世界觀的研究。

會一再地被誤解成是主張「民族的精神決定論」。持「薩丕爾－沃爾夫假設」的美國語言相對主義者，即持這種觀點解讀洪堡特的語言哲學。我們因而有必要在這一章中，(一) 先對這種看法提出批評；然後 (二) 再依據德國學者 Borsche 的觀點，說明洪堡特的語言相對論最多只是主張語言的「意義非同一性」(Nicht-Identität der Bedeutung) (Borsche, 1981: 77)；以能在最後 (三) 對洪堡特所試圖建構的一般意義理解理論，做出比較正確的闡釋。

一、布朗對於語言相對性主張的分析

美國語言學者布朗曾對洪堡特語言世界觀的相對性，提出非常詳細的研究，他宣稱洪堡特的語言哲學代表一種「強義的語言相對主義」。布朗把洪堡特對於語言相對性的主張，綜合成以下三個命題 (Brown, 1967: 114-115)，為了討論之需他更將第一個與第三個命題再細分成兩個平行的子命題。我將他對洪堡特語言相對性的看法重新統整如下：

- (1) 語言的結構對於它的使用者的某些心理活動過程具有決定性影響；
 - (1a) 語言的結構對於它的使用者的知覺活動過程具有決定性影響。
 - (1b) 語言的結構對於它的使用者的思想活動過程具有決定性影響。
- (2) 不同的自然語言其結構是不同的；
- (3) 自然語言的結構是穩定的，它不能被個別言說者的努力所改變；
 - (3a) 自然語言的結構是穩定的，因為它們已經達到完全成為有組織的整體之地步。
 - (3b) 自然語言的結構是穩定的，因為個人對於改變它所隸屬的民族團體的語言習慣是無能為力的。

在這三個主要的命題中，前兩個命題表述洪堡特「思想的相對主義」

之主張，第三個命題展示洪堡特「語言的精神決定論」之內涵。布朗透過詳細的考察 (Brown, 1967: 114-116)，指出第一個命題的第一子題 (1a) 反映了洪堡特受到康德的影響，主張知性的範疇結構具有能對感性的表象進行綜合統一的作用；而第二個子題 (1b) 則顯現他受赫德與哈曼主張語言是思想活動的必要條件的影響。從第二個命題則可以看出，洪堡特受到浪漫主義如 Schlegel 等人對於生命概念持整體論觀點的影響。至於第三個命題，則顯示洪堡特接受由費希特與黑格爾所代表的時代風氣，認為個人只能在整體中才能得到真正的發展，因而個人是無力抗衡全體的。布朗即試圖用上述三個主要命題，來概括洪堡特終身致力於說明的：「人類語言結構的差異」對於「人類精神發展的影響」之觀點。

布朗在此之所以稱洪堡特是「強義的語言相對主義者」，係因布朗接受薩丕爾－沃爾夫的假設，把語言相對性主張細分成以下三個命題：(i) 介於自然語言 A 與自然語言 B 之間存在著結構上的差異；(ii) 這些差異與介於文化 A 與文化 B 中的行為結構之間的差異有關；(iii) 語言 A 的結構決定了在文化 A 中的行為結構，依此類推 (Brown, 1967: 11)。布朗稱主張前兩種命題者，為「弱義的語言相對主義者」；而那些進一步主張第三個命題者，才是「強義的語言相對主義者」。就這三個命題加以比較，即知布朗所謂的強義的語言相對論者，即指除了承認語言相對性的事實之外，還持語言的差異是決定人類思想與行為模式之不同的語言決定論觀點。他認為洪堡特在上述命題 (1) 中所主張的思維與語言的同一性，在命題 (2) 中的語言整體結構主義，與在命題 (3) 中主張個人不能改變語言整體結構的論點，正是在語言哲學的基礎上，為我們能從弱義的語言相對主義 (承認語言結構之民族差異性的事實) 過渡到強義的語言相對主義 (主張語言結構決定了人類思維與行為的不同發展)，提供了強而有力的論證，他因而宣稱洪堡特的語

言哲學即是語言相對主義真正的思想來源 (Brown, 1967: 109)。

布朗雖然也不否認，在洪堡特的著作中經常出現像是整個人類只有一種語言，或個人可以對語言做出不同表達的可能性等等的說法。但他藉助Wilhelm Lammers的解釋架構，指出洪堡特的語言研究原本即可以區分出：「個人」、「民族」與「人類整體」這三個語言使用的不同層次 (Brown, 1967: 119-120)。¹⁹ 在這三個層次中，個人的確可以對語言的使用做出個人的創新，或將其用法做私人的某些改變，而就人類全體我們也可以預設有一共同的語言能力。然而一旦我們開始透過人類共同的語言能力，對自然或環境做出個別的創造性反應，進而形成具有某種「內在動力之類型」的民族語言之後，那麼正如有機體的自發性作用一樣，民族語言也具有自發運作的能力。具有內在動力 (energeia) 的有機體之自動自發的獨立運作，在原則上根本就無法隨個人的意志的轉移而能被加以主觀任意地改變。因而只要承認上述命題 (3) 中的子命題 (3a)，那麼接受命題 (3b) 的主張，即是理所當然的。就此而言，即使想透過Weisegerber主張的「母語的世界開顯性功能」來拯救語言世界觀的相對性，但正如 (與布朗在同系列出版論著的)Robert L. Miller (1968) 所言的，這最多只能造就一種「洪堡特主義者的種族語言學」(Humboldtian Ethnolinguistics)。布朗最後即將洪堡特語言世界觀的相對性總結為：

簡言之，洪堡特的語言相對性概念，主張所有的語言都是對原初情感表達的行為加以客觀化而形成的世界，它獨立於個人之外，並構成民族的集體性。各種不同的民族語言可被理解成：透過介於外在世界的現象、民族最深層的特性與語言自身做為自我組織的存在物這種本性之間的互動，所發展出來的結構整體。惟有透過以語言做為媒介，外在世界才能被

¹⁹ 布朗在此所採用的參考架構來自 Lammers (1936: 58)。

知覺與思考。不同的語言結構所導致的不同世界觀，相對而言是穩定的，它們抗拒個人想改變它們的努力。(Brown, 1967: 116)

從這個總結來看，M. Böhler 擔心洪堡特的語言哲學會被誤認為是：「思想的完全相對主義」、「語言的民族主義」與「透過語言的精神決定論」，在美國語言相對論者的洪堡特詮釋中卻彷彿正好是夢魘成真。

二、Borsche 對於語言相對性解讀的批判

上述布朗對於語言相對性所做的精神決定論的強義解讀，事實上並不完全違背洪堡特自己說過的一些話。例如洪堡特的確說過：「很清楚的，個人能用來對抗語言之威力的力量，是極為渺小的」(Humboldt, 1907b: 182)。洪堡特主張以語言做為建構思想的器官，這種語言有機體具有獨立於個人之外的自發運作功能，這使他主張：「每一個人都擁有他自己的語言」、「理解總同時就是某種不理解」等觀點。這被布朗解讀成持語言決定論的強義語言相對主義觀點。針對布朗綜述洪堡特論語言相對性的三個命題，語言普遍主義者雖然可以先批判第二個命題，亦即批評：「不同的自然語言其結構是不同的」這個論點。正如他們可以基於洪堡特經常強調的：「根本說來，[人類]只有一種語言」(Humboldt, 1907b: 112) 來反駁語言相對主義。但這樣的反駁反而可能會付出失去洪堡特主張不同的語言世界觀具有開顯新的真理性之深刻洞見的代價。所以我們在此可以先不論洪堡特所謂人類的共同語言，是否即是語言普遍主義者所指的深層語法，而應該先強調洪堡特所重視的是言說而不是語言。因為即使我們贊同語言普遍主義者，主張人類具有共同的語言能力，但語言普遍主義卻也不能否認被真實言說出來的日常語言，它們仍然具有不可化約的個別差異性。真實言說的理解差距，並不會因為有語言普遍主義的假定，就可以被消除。

可見，面對布朗對於洪堡特語言觀所做的強義語言相對性解讀，我們應優先予以回應的問題並不在於，人類的語言能力是否是相同的。而在於不同語言的結構差異性（布朗的命題 2），對於思維與感知所產生的影響（命題 1a 與 1b），是否強烈到會使以語言做為自發運作的有機體結構，完全（或部分地）決定了該語言社群之成員的思維與行為方式（命題 3a 與 3b），以致於持不同語言世界觀的人，在原則上是無法互相理解的。

Brosche 即曾非常有洞見地指出，我們會把洪堡特的「所有的理解總同時就是某種不理解」或「所有在思想與感受上的一致，同時皆為某種分歧」，稱做是一種「相對主義」的語言觀，這其實是反過來先預設了人與人之間透過語言達成完全一致的理解是可能的。然而如果語言的完全一致理解是不可能、不需要甚或是不允許預期的，那麼我們稱洪堡特主張「每一個人都有他自己的語言」是一種語言相對主義就毫無意義可言。Borsche 因而主張應將語言相對主義區分成兩種（1981: 70）：一種是「純粹的語言相對主義」（Reiner Sprachrelativismus），一種是「語言學的相對主義」（Linguistischer Relativismus）。Borsche 認為洪堡特的語言哲學可以稱為「語言學的相對主義」，因為只要洪堡特主張語言世界觀的世界開顯性，反對語言只是做為標指具意義同一性之外在事物的工具性記號，那麼語言的言說的確不能達成語言工具觀所預期的目的。意即我們無法透過語言來把具意義同一性的心靈表象或對外在世界的客觀經驗，傳達給他人而達到對世界的一致理解。

洪堡特雖然主張，「所有的理解總同時就是某種不理解」或「所有在思想與感受上的一致，同時皆為某種分歧」，但洪堡特並沒有因而就反對透過語言進行互相理解的可能性。布朗等人從洪堡特的「語言學的相對主義」，引申出一種否定相互理解之可能性的「純粹的語言相對主義」觀點。然而他們並沒有嘗試去解釋，是否語言的理解根本就不

需要像語言工具觀一樣，必須在訊息傳遞方面預設語言的意義同一性。Borsche 指出，「純粹的語言相對主義」之所以否定相互理解的真正可能性，即在於他們根本還沒有脫離對象化的語言觀點，以為所謂的理解就是透過語言在說者與聽者之間正確無誤的訊息傳遞過程。對 Borsche 而言，純粹的語言相對主義的理解理論，其實是預設了以下這兩個前提 (1981: 71)：

- (1) 思想的傳達雖然不是直接的，但經由語言的中介仍是可能的；
- (2) 為了傳達的目的，個人的意識必須先將他的思想翻譯成普通的語言，而另一個意識則必須能將同一個思想翻譯回來。

這種理解理論的典型形態，表現在一些主張語言的發送與接收係透過聲耳渠道 (或藉助其它媒體)，進行編碼與解碼過程的記號學或傳播理論。一旦符碼的譯解過程能完全成功，那麼介於個人之間的思想與情感的完全一致性即可能達到。我們一般稱這種思想傳達的完全一致為「理解」。並以它做為衡量的尺度，將那些不完全的一致稱為「誤解」或「不理解」等有缺陷的理解型態。

Borsche 指出，這種「理解」的概念如果是有意義的，那麼我們就得預設以下的要求在原則上是完全可以得到實現的：每一個事實上的陳述都應當是思想與情感的恰當表達，並因而是可理解的。這種應然的要求表示所有的陳述要不是可理解的恰當表達，否則就是誤解或不適當的表達。但有問題的是，一旦我們要檢查我們的語言陳述，是否如實地表達了我們自己的思想或情感，或在檢查我們對他人的陳述，是否符合他人對他自己思想或情感的表達時，我們即需走出我們自己語言的理解範圍，進行一種後設的客觀判斷，然而這正是純粹的語言相對主義者自己也認為在原則上不可行的。認知的語言先在性，使我們無法超越語言進行後設的判斷。思想與表達之間的一致性是我們無法確定的。因而嚴格說來，依純粹的語言相對主義之觀點來看，介於

「理解」與「誤解」之間並沒有固定的界限 (1981: 72)。Borsche 指出，純粹的語言相對主義者在此所做的推論太快了，他們忽略了另一種詮釋洪堡特語言相對性的可能性。洪堡特主張「所有的理解總同時就是某種不理解」，這並不一定必然得推論出介於理解與誤解之間不存在著原則性的界線；而是可以解釋成，洪堡特主張理解的可能性根本不必預設在語言工具觀的理解理論中的語言意義同一性。換言之，從洪堡特的語言世界觀相對性之論點，雖然必然會產生「語言理解如何可能？」的詮釋學問題，但這個問題的核心，並不在於是否任何理解都只是一種誤解的詮釋學主／客觀主義之爭，而是在於基於言說的意義非同一性之相互理解究竟如何可能？

三、洪堡特的非同一性意義理解理論

純粹的語言相對主義者認為可以從洪堡特的語言世界觀理論，推論出理解與誤解沒有原則上區別的結論。但做為這個推論的前提所預設的，透過聲耳渠道進行符碼編譯的傳播理論，卻一點也不是洪堡特對於理解理論的主張。語言工具觀的理解理論把語言看成是標示吾人共同的心靈表象或獨立外在的事物之記號，因而一個語句的意義要能被理解，即必須把這個語句還原成表述事態的命題。表述事態的命題做為意義同一性的基礎，彷彿就像是一本思想的密碼簿，只要按照它編寫的規定，那麼我們在說與聽的過程中，透過語句傳達思想或意圖，就可以無誤地進行編碼與解碼的工作。在此只要符碼傳輸的編譯過程無誤，那麼語言理解的工作就可以達成其一致同意的目的。這種語言工具觀認為，不同的語句只要指涉同一個對象（或事態），那麼他們就具有做為相同命題的意義同一性。但洪堡特的語言世界觀之論點，卻在一開始就把指涉與意義區別開來。²⁰ 雖然我們需要對象提供表象的

²⁰ Lafont (1999: 22f.) 認為洪堡特主張語言具有開顯世界的功能，並以此批判亞里斯

來源，然而一旦語言參與了表象的建構，那麼我們對對象所形成的概念即是我們對對象的命名。詞語因而既非是對象的「摹本」(Abdruck)，亦非任意的「記號」，而是對對象在心靈中所產生的「圖像」所做的詮釋 (Humboldt, 1907d: 60)。

語言的本質若非只是用來標指或傳遞具同一性之心靈表象或外在事物的工具，而是在理解世界的詮釋活動中，用來做為建構對象之表象的意義結構，那麼洪堡特就可以說：「語言之所以是一種世界觀，不僅因為每一個概念都必須經由它才能被掌握，因而語言與世界所及的範圍是一樣大的。更是因為，惟有透過語言對於對象的預先變換，才使得精神能夠洞見到那與世界的概念不可須臾分離的 [意義] 整體關聯性」(Humboldt, 1907b: 180)。洪堡特在此已經區分出「語言世界觀」兩種不同的涵義。如果我們把語言做為建構思想的器官，理解成先驗的知識建構主義，那麼基於不同語言的內在形式所建構出來的語言世界觀，的確無法避免世界觀相對主義的結論。亦即一旦我們只停留在以「語言與世界所及的範圍一樣大」的語意封閉性，來理解語言世界觀的開顯世界功能，那麼這樣的世界觀必定具有差異不同的主觀相對性，介於他們之間並不具有相互溝通的可能性。但如果我們能更進一步主張語言世界觀是指：世界是透過語言預先對它進行轉化的過程，它才能開顯做為我們所能認知的世界，那麼這就並非強義地指主體係透過語言先驗地建構出我們所能經驗到的現象世界，而只是弱義地指我們理解世界時總需要一些理解的前結構，以使我們能將世界置於一個有意義關聯的整體脈絡中，來加以理解。

語言世界觀做為我們理解世界所必須預設的意義整體關聯性，它

多德的語言工具觀，這顯示洪堡特的語言觀在意義理論方面，是持意義決定指涉的立場。而 Conte (1976: 619) 也認為，洪堡特與日後的 Frege 一樣，都將「意指」(Bezeichnung) 與「意義」(Bedeutung) 區分開。

做為理解的可能性條件，當然具有無法解釋其「早已經存在於此」(immer schon da) 的必然先在性。語言世界觀對於語言使用者所具有的先在性與意義整體性，使得它一方面對於語言使用者具有「無法奠基的條件限制性」(unergründliche Bedingtheit) (Borsche, 1981: 68)；另一方面，一旦語言世界觀的意義整體性是我們理解世界的必要條件，那麼我們就不可能走出語言的整體結構，去為我們自己的語言世界觀的客觀性進行最終的奠基 (Lafont, 1999: 32)。在這兩方面的意義下，語言世界觀的確都具有決定論與相對性的意含。語言世界觀之無法奠基的條件限制性，是我們做為語言的使用者無法選擇而只能接受的；我們無法走出我們語言的結構整體性，因而我們每個人都只能理解自己的語言，或者說所有的理解都只是侷限在各自語言世界觀界限內的一種不理解。但值得注意的是，洪堡特所論的這種基於語言之意義整體性對於世界理解之無法奠基的條件限制性所造成的相對性，只是說明我們對於世界理解的意義非同一性，而與因個人的主觀任意性或歷史的偶然性所造成的相對性沒有直接的關係。洪堡特承認語言世界觀的相對性，只是為了限制我們把在語言世界觀中的片面理解，宣稱成具有反映世界本身或對世界的理解具有最終奠基之客觀真理性，以保有我們對世界理解的開放詮釋具有無限的可能性。在這個意義下的語言世界觀的相對性，只是反對基於形上學實在論所主張的絕對真理性，而非反對相互理解的可能性。我們因而很可以接受在語言世界觀之意義整體性中的相對性，但卻不必因而就斷言我們進一步的相互理解是不可能的。只要我們不要把語言世界觀理解成一個語意封閉的世界，那麼任何可能的世界詮釋對我們而言都還是開放的。²¹

²¹ Jürgen Trabant 即批評美國的語言相對論者把語言的差異性絕對化，而把每一種不同的語言都看成是與其它語言具有不可共量性的「語意封閉的宇宙」。參見 Trabant (1998: 23)。

由此可見，洪堡特一方面說：「所有的理解總同時就是某種不理解」，或「所有在思想與感受上的一致，同時皆為某種分歧」，但另一方面卻好像又自相矛盾的說：「在人之中所具有的共同性，遠比在語言中所具有的共同性更多。在那些即使經過仔細的考查也找不到語言能為理解提供橋樑的地方，人也能輕易地理解人」(Humboldt, 1907b: 122)，就不顯得奇怪了。因為這表示，洪堡特其實是預先肯定人具有追求理解之一致同意的普遍溝通能力。因而即使現實的語言結構具有差異性，但透過具普遍溝通資質的共同人性，介於人我之間即仍有相互理解的可能性。在此，我們因而可以說，洪堡特在其理解理論中提出了他的語言哲學的哥白尼革命，亦即：不是透過言談的傳達才使得理解的一致性成為可能，而是透過普遍可理解性的預設才使得言談的過程成為可能。而這正如 Cesare 所說的，對於洪堡特而言：「語言並不是使一致同意能被產生出來的手段，反而是在語言做為能被根源地經驗到的統一性中，透過理解的活動才能開顯出已經先行存在的一致同意之真實性」(Cesare, 1996: 287)。

洪堡特肯定人性的統一是我們可以超越語言的世界觀差異，並能為理解的一致同意提供可能性的基礎，這並不是說他只訴諸一些不證自明的共同人性之人類學假設，而是他認為言說與理解的活動原本即是完全相同的過程，它們都共同聯繫於人類認知能力的客觀性要求。人類對於詞語的理解，並不是依靠能在聲音與意指的對象建立起一種客觀的指涉關係、或心理學固定的刺激－反應機制，而是必須依靠我們用來掌握詞語的區分音節表達所需的內在語言形式，能夠內在地與我們共同的知性能力連結在一起。在介於言說與傾聽的理解過程中，說者與聽者都需要預設他們能遵守以語言的內在形式做為規則，以透過音節區分建構出詞語意義的能力。在這個意義下，洪堡特說：

在個別的差異中存在著人類本性的統一，最能說服我接受這

種說法的理由在於前面所說的：理解完全是基於「內在的自我活動」(innere Selbstthätigkeit)。人彼此之間的言說只是相互對於聽者之(語言)能力的喚醒而已。對於詞語的掌握，與對於那些未區分音節的聲音的理解有所不同。對於掌握詞語所需的，不僅僅是聲音與意指的對象之間的相互喚起。[.....]如果在理解中必須被觸動的不是動物性的感覺能力，而是人類的語言能力，那麼詞語就必須被當成是已有音節區分的詞語而被加以掌握。當分節音能依其形式將詞語呈現為語言之無限整體的一部分，這樣一來，分節音才能為詞語加入意義。因為詞語(即使在個別的詞語中)惟有經由音節區分，才有可能從多到不可計數的其它詞語的成份中，按照特定的感受與規則被建構出來。(Humboldt, 1907b: 176)

洪堡特在此把言說與理解看成是同一種活動，他說：「我們能理解聽到的詞語，只有當我們自己也會說這個詞語才可能。在心靈中的任何東西都需要經由人們自身的活動才能現前地存在。因而即使理解是被語言力量所觸動，但它與言說其實是一樣的。兩者的不同只在於，理解是處在內在的接受性(Empfänglichkeit)中，而言說則是處在外在的活動中」(Humboldt, 1907b: 174)。可見，如果說言說與理解的活動原即是同一種過程，那麼理解的一致就不是透過言說的編碼表達與理解的解碼之訊息傳輸過程才建構起來的，而是理解的一致本身就是語言本身的言說行動所必須預設的。在理解的活動中，說者的言說行動並不是正在把他內心所想的，直接透過語言傳達給對方，而是必須透過其用法為大家共同遵守的詞語，才能決定應該怎樣說才能使聽者明白他的意思。

洪堡特因而說：「我們言說，不是想要這樣說，就這樣說；而是應該這樣說，才這樣說。言談形式(Redeform)對人而言是一種對智性本性的強制。人是自由的，因為言談形式的本質在根源上還是屬於人自己的。我們只差沒有橋樑可以引導他從在連結現象的意識當下，走

向這個他還不認識的根本事物」(Humboldt, 1907b: 127)。洪堡特在此所謂的「根本事物」，即上述與語言的內在形式連繫在一起的共同知性能力。我們能在言說中意識到「不是我想這樣說，就可以這樣說」，顯示與共同的知性能力聯繫在一起的客觀性要求，對於我們言說活動的進行具有規範的效力。若缺乏這樣的客觀有效性的要求，那麼理解即將因為個人語言的主觀性而無法達成。在此，即使受到語言使用之規範性的約束，但這並非像是語言相對論者所言，我們被語言決定而無力改變它。我們仍是自由的，因為這些語言使用的規範性，其實正是我們透過相互承認所確立下來的世界理解的客觀性。在這個意義下，洪堡特說：「可認知之事物的總合，做為人類精神應當仔細加以研究的領域，獨立於各種語言之外，但存在於它們之間。對於這種純粹的客觀領域，吾人只能按自己的認知與感覺的方式，亦即通過主觀的道路來趨近它」(Humboldt, 1905a: 28)；或者說：「客觀的真理可從主觀的個體性的整個力量中產生出來，而這只有透過語言或在語言中才是可能的」(1905a: 28)。

洪堡特把語言的言談形式與人類共同的知性能力連結在一起，這表示雖然「每一個人都有他自己的語言」，但是我們在言談時卻「不是想要這樣說，就這樣說」。言談預設了以達成相互理解為其內在的目的，我們因而才會一方面試圖在個人的表達中，遵守「應該這樣說，才這樣說」的語言使用規範；另一方面，當我們試圖把我們對世界的理解傳達給他人理解時，我們也必須預設超越在我們個人語言的世界觀差異之上，有一個「獨立於各種語言的……純粹客觀領域」，做為我們言談所共同論及的對象，否則我們言談所及的事態內容，就不會是針對一個共同的世界而言的。可見，我們之所以能透過語言的言談進行有意義的溝通，即預設了我們的言談是針對一個共同的世界，惟當我們預設我們的言談真實地表達了這個客觀的世界，我們才能假定它

是能為他人所共同理解的，言談的有效性因而必須包含共識的真理性宣稱在其自身中，²² 而不能只是語言世界觀的自我確定，對此洪堡特說：

一旦真理的泉源，及其對人而言具有無條件限制的確定性，只能存在於人的內心之中，那麼精神對於真理的追求就始終必須與欺騙的危險夾纏在一起。我們能清楚而直接感受到的只是真理在變動中的限制性。我們因而有必要把真理看成是存在於人之外的，而能夠用來趨近真理，或用來衡量我們與真理之間的距離之最有力的工具，即是我與他人之間的社會性統一。(Humboldt, 1907b: 174)

從上述分析可見，由於洪堡特主張「語言參與表象的建構」，他得出語言世界觀差異性的結論是順理成章的；但這樣的主張是否即表示洪堡特主張純粹或強義的語言相對主義，以致於否定了相互理解的可能性，這就不是理所當然的。布朗的分析顯然忽略了洪堡特對於理解理論的說明，而把洪堡特的語言世界觀絕對化成一個具語意封閉性的世界。透過 Borsche 的批判可知，對於洪堡特來說，語言世界觀的差異性其實只是指語言參與了表象的建構，因而語言形成了我們對於對象概念的預先詮釋，這種「沒有一個人在使用詞語時，他所想的會與其他入想的完全一樣」的「意義非同一性」，是使我們可以透過語言不斷開顯世界，並發現新的真理的可能性基礎。在此我們不再接受語言工具觀的觀點，主張語言做為約定俗成的記號，可以基於指涉有一個獨立於語言之外的對象而具有意義的同一性，以致於語言只能用來表達「既有的真理」。拋棄語言工具觀之表述事態的命題具有意義同一性的觀點，那麼語言世界觀的意義非同一性，即並非指世界觀、思想或理

²² 此處我開始引入關於共識建構的語用學討論，來闡釋洪堡特在其語言觀中所提出來的理解理論。其進一步的詳細討論，請參見本文第三章的說明。

解的相對性，而是如 Conte 指出的，個別語言建構其世界表象所會產生的主觀詮釋，其結果反而可以用來說明：(1) 語言具有豐富的同義詞，(2) 理解的不完全性 (Unvollkommenheit der Verständigung)，以及 (3) 每一次言說行動的創造性等語言現象 (Conte, 1976: 619)。而這才符合洪堡特說，語言世界觀的差異性同時顯示人具有能對語言施加威力的自由性原則 (Humboldt, 1907b: 184)。

純粹的語言相對主義者把洪堡特主張意義非同一性的理解理論，誤解成主張「理解」與「誤解」在原則上沒有差別的觀點，其原因就在於：他們把語言在公開使用中，其用法必須具有能被跨主體遵守的規範有效性，理解成民族語言的精神決定論；並且把透過語言世界觀之意義建構的非同一性所具有的理解開放性與世界詮釋的自由原則，說成是語言的主觀相對性。強義的語言相對論的洪堡特解讀因而是錯誤的。同樣的魏斯格博把語言創造的精神形構力，訴諸於母語使用的歷史性效力也是不充分的，因為母語的傳統約束力只是使用該語言之歷史社群對於世界理解之一致同意的共識建構結果而已。語言世界觀並非指我們的語言是一個語意封閉的宇宙，而是指意義的理解必須是一種不斷開放創造的活動過程。語言的表達要能不斷地創新，並使我們能達成對共同的客觀世界的一致理解，那麼我們就得在言談有效性中提出真理性的宣稱，這樣我們對於「獨立於各種語言之上的純粹客觀領域……才有可能達成不斷地主觀地趨近它」。由此可見，當洪堡特依據赫德提出語言世界觀的論點，以在語意學方面突破傳統語言工具觀的語言哲學限制後，他若要能避免走向語言相對主義，以致於會有無法說明理解之可能性 (或甚而必須否定語言的作用) 的難題，那麼他就得從以語言做為表象世界的活動轉向語言在交談對話中的使用。而這種語用學向度的研究，正是洪堡特重新復活語言在詩學與修辭學中的意義表達具有真理的相關性，以突破亞里斯多德語言工具觀傳統僅

重視研究命題的邏輯語法之關鍵所在。

肆、洪堡特論理性的對話性與言說的語用學向度

我們現在轉向洪堡特的語用學研究，這其實是重新回到上述第一章第二節洪堡特論詞語之第二重意義的客觀性問題。前面我們說赫德已經主張：「人類第一個思想，按其本質而言，即是做出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」。赫德想透過傾聽存有的發聲，來做為我們在詞語的區分音節中，能夠為詞語的語意內含規定其特徵選取的客觀承認基礎。但是這種強調聽覺的優位性，以傾聽自然的發聲來理解語言與思想的對話性之「存有論詮釋學」的構想，對於語言如何能從做為心靈的內在詞語過渡到能為相互理解提供可能性的公共詞語，卻無法做出明確的說明。對於語言建構的內在詞語如何排除世界觀的主觀相對性，赫德已訴諸人類對於自然原有同情共感的發音回應，來做出交互主體性的客觀性解釋，只不過這種解釋的猜測性成份仍然太高了。針對赫德的難題，洪堡特一方面藉助在不同的語言結構中的內在語言形式，說明語言參與表象的建構不只是形成心靈內在的詞語而已，而是形成具有開顯世界作用的語言世界觀，以說明語言除了做為標記詞之表象功能外，其真正的作用更在於不斷開顯出存有的真理；另一方面，洪堡特也正視語言世界觀的相對主義傾向，他透過將相互理解的可能性建立在言談互動的社群性概念上，來為詞語的客觀性奠基，以說明語言除了做為傳達詞的溝通功能外，也是對歷史社群（民族）之生活互動形式的體制性建構。一旦洪堡特能透過言談對話的社群性來說明詞語意義的客觀性基礎，那麼他就能夠為赫德主張：「人類思想的本質即是做出與他人進行對話的準備」，奠定它在語用學上的真正基礎。

洪堡特在此其實已經開啟邁向當代以「先驗語用學」的理論架構，突破「存有論詮釋學」之限制的哲學思路。但洪堡特在論述「社群性」(Geselligkeit) 的概念時，卻顯然遭遇到一些理論上的困難。因為他說：「語言只能透過社會而發展」；或者說：「惟有當個人自己建構的詞語能在他人的口中再度被講出來，詞語的客觀性才能得到提高」，這似乎又回到孔狄亞克等法國啟蒙主義哲學家的立場，他們將亞里斯多德傳統的語意約定論，申述為語言的發明是基於傳遞訊息等社會溝通的實用目的。洪堡特若持這種論點，則他就必須棄守赫德等德國古典語言哲學家堅持：「即使在個人自我封閉的孤獨狀態中，言說也是個人思想的必要條件」(Humboldt, 1907b: 155) 的語言先驗性立場。洪堡特為了能清楚地把做為語言之客觀性基礎的「社群性」概念，與語言工具觀的語意「約定性」區分開來，他乃在一八二七至一八二九年間，對於內在於語言中的人稱代名詞系統做了深入的研究，而寫出〈論雙數〉與〈論某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉這兩篇論文，以補充他原先在《普遍的語言類型之綱要》一書中，對於以社群性說明語言理解之客觀性基礎的不足，以嘗試把語言的溝通互動性與其先驗性結合成一種「先驗語用學」的構想。為了避免有過度詮釋之嫌，本章將先讓文獻本身來說話，亦即 (一) 我將先透過比較洪堡特論「雙數」與「代名詞」這兩篇論文的觀點發展，來看洪堡特對於做為語言原型之對話結構的分析；然後 (二) 再由此說明，洪堡特如何依理性的對話性結構，來論證語言的客觀性基礎；以能在最後 (三) 說明洪堡特語用學構想的先見之明及其侷限性所在。

一、語言的社群性基礎

前面我們說在洪堡特出版的語言哲學著作中，對於「語言的本質」最完整的說明是在《論人類語言結構的差異》(1827-1829) 的第二章

中。而這一章的內容幾乎完全是摘錄自他未出版的著作《普遍的語言類型之綱要》(1824-1826) 的第十九至五十二節。若仔細核對這兩本書作之間的差異，就會發現《差異》一書的第二章唯一比《綱要》一書多出來的部分，就是他在《綱要》原稿的第三十一與三十二節之間，把〈論某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉(1829) 這一篇論文的主要部分都抄錄進去，而成為《差異》一書第四十八至五十四節的內文。洪堡特在《差異》的第四十七節的注釋中，指出他在文中的一段話是直接摘自他的論文〈論雙數〉。洪堡特這個注釋其實是會造成誤導的，因那段話雖然是引自〈論雙數〉一文，但這一段話其實原本即是摘自《綱要》的第三十一節。只因《綱要》這本書在當時未曾出版，所以洪堡特才建議讀者參閱他在學術院所發表的〈論雙數〉一文。〈論雙數〉除了以大部分的篇幅說明洪堡特自己的比較語言學的研究方法與一些語言實例的分析外，對於雙數這種語言現象的哲學涵義的闡釋，主要仍依據《綱要》的說法。他額外增加的一段解釋，其實反而是引用自他後來在「論代詞」中的觀點，所以就對話做為語言原型的分析而言，〈論某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉這一篇論文的觀點其實是更具代表性的。

洪堡特在《差異》一書的四十七節補充〈論雙數〉對於綱要原文的修訂，並將〈論代詞〉這篇論文的大部分內容原封不動地抄錄到《差異》一書的第四十八至五十四節之間。這顯示，洪堡特詳細研究雙數與人稱代名詞的語言性質，其實是要對「社群性」或在語言中自我與他人之「相偶性」(Dualismus)²³ 的概念，做出進一步的澄清。洪堡特

²³ 洪堡特使用“Dualismus”這個詞來指在語言的本質中，存在著介於我與你之間的發言與回應的關係，其實並不很恰當。“Dualismus”一般的意義是指「二元論」或「二元性」，這基本上是指對立性的關係。但洪堡特自己卻說，在語言交談中的我與你的關係，並不是對立的自我與非我之間的關係，所以他自己有時也用“Zweiheit”這個詞來代替“Dualismus”，意指這是一種兩個人之間的關係。洪堡

與赫德一樣，反對在亞里斯多德語言工具觀中所預設的「語音的語意無關性」，「語意的約定性」與「言說結構的無涉客觀真理性」，而主張語言的真正本質就是「分節音」(artikulierte Laute) (Humboldt, 1907b: 153)。他甚至說，語言學研究的所有努力就在於，如何透過語音表達出精神的作用。對於語言為何必需要有語音的參與，洪堡特則特別提出三項理由來說明其必要性，他說：「語音在語言中的作用有三方面：智性的追求表達，發出聲音的感受性需求，以及社會性的交互影響對於思想建構的必要性」(Humboldt, 1907b: 154)。²⁴ 可見對洪堡特而言，對於語言所具有的表象世界、表達情感與溝通互動等功能，語音的作用都是不可或缺的。

在語言所具有的這三項功能中，語音所具有的情感表達功能，以

特用“Dualismus”這個詞，當然是因他這篇論文原即是〈論“Dualis”〉(Über den Dualis)。但正如中文譯者姚小平教授，很正確地把 (Über den Dualis) 譯成〈論雙數〉，並說明這是因為在一般的單數與複數之外，在有些語言中還有許多「雙數」(Dualis) 的特殊形態，例如中文的「咱們」就特別是指在場的我與各個你之間的雙數關係，而與做為複數的「我們」有所不同。但他對於“Dualismus”卻仍直譯為「二元性」，這樣就會容易讓人誤解洪堡特仍持主客對立的二元論立場。其實在中國哲學中，鄭玄注《中庸》「仁者人也」為「相人偶」，許慎的《說文解字》則說：「仁，親也，從人二」，他並將「二」解釋為：「獨則無耦，耦則相親，故其字從人二」。這就很符合洪堡特在此論“Dualis”(「二」)的涵義，我因而建議把“Dualismus”翻譯成「相偶性」，以合洪堡特之原意。此外，由於洪堡特用“Dualismus”與“Zweiheit”所指稱的雙數兩人的我與你的關係，並不只是一般的我與你的關係，而是特別指我與你進行發言與回應的對話交談關係。因而在本文中，我也特別把洪堡特論在交談中的我與你的關係稱為「對話性」的關係。洪堡特雖然沒有在這些術語的使用之間做出嚴格的區分，但從介於自我與他人之間的「社群性」關係，到介於我與你之間的「相偶性」關係，一直到做為思想必須要求能在介於發言與回應之間建構出共識的理性「對話性」關係，事實上存在著洪堡特在語言哲學中非常重要的思想發展。

²⁴ 語音的這三項作用在《綱要》一書中，更直接地表達成：「思想追求表達的渴望，像動物般吶喊的感受性需求，以及社會性的交互影響對於思想建構的必要性」(Humboldt, 1906: 376)。

及語音參與表達思想的表象建構過程，在赫德的語言起源論中，已經透過語言的動物起源論與基於覺識反思的人類起源論而得到說明。但對於思想的形成最後必須訴諸詞語在對話溝通中具有意義的客觀性，洪堡特則不能接受赫德訴諸傾聽自然發聲之純粹被動的聽覺主義立場，而試圖以社群性的概念來做解釋。²⁵ 所以洪堡特說：「語言要藉助聲音而對外界產生影響，其最重要的理由就是為了說明人的社群性」。現在問題的關鍵因而在於，一旦洪堡特再度訴諸社群性的概念，那麼他是否又落入亞里斯多德的語言工具觀，以語言的發明只是為了解決人類的需求而已？對此洪堡特明確地強調：「社群性不能片面地從需求來加以說明……就人而言，思想原即根本地與『社會性的此在』(gesellschaftliches Daseyn) 連結在一起。無視於所有的身體與感覺的關係，單為思想之故，人即需要有一個與我相對的你」(Humboldt, 1907b: 160)。可見，洪堡特在《差異》一書中，把論雙數與人稱代名詞的研究成果抄錄到《綱要》的第三十一與三十二節之間，顯然是意在補充他原先對社群性概念的說明之不足。但反過來看，我們也可以推論出，洪堡特要藉用雙數與人稱代名詞這些語言成份的分析，也是因為他有意把「單為思想之故，人即需要有一個與我相對的你」之先驗語言社群性的概念，與「基於需求而形成的身體與感覺的社會性關係」之歷史社群性的概念區分開來，以能重新確立語言的先驗地位，而以能與孔狄亞克等人的約定論立場劃出界限。

為了更清楚的說明這其間的差異，我們可以把〈論雙數〉(1827) 中的一段話，與〈論某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉(1829) 中相類

²⁵ 嘗試透過社群性的概念，來解釋詞語如何能具有在語言溝通中所需要的意義普遍性，而以之批判赫德的語言起源論，這個作法最早是由哈曼 (Johann Georg Hamann) 所提出的。不過，由於哈曼的語言哲學著作直到一八二一年以後才陸續被編輯出版，因而洪堡特在當時顯然並未知悉哈曼曾與他有相近的看法。哈曼關於語言哲學的觀點，可以參見林遠澤 (2010b) 的研究。

似的一段話，加以並列比較，從中即可看出洪堡特思考這個問題的理論發展過程。〈論雙數〉這一篇論文，從《綱要》一書中所抄錄出來的一段話如下：²⁶

在語言 [最根源的本質] 中存在著一種不可改動的「相偶性」(Dualismus)，發言與回應決定了言說 [自身的可能性條件]。[思想在本質上即伴隨著成為社會存在的傾向，無視於所有在身體上或感覺上的人際關係，單就人的思想之故，人們即能看到有一個與**我**相對應的**你**。概念要達到它的規定性與確定性，只能經由來自於異在的思想力量的反照。當從諸表象之變動著的雜多中脫離出來，概念就被產生了；而當概念與主體相對而立，它即形成為客體。如果這種分裂不僅是在主體中進行，而是表象者真能從自身之外來看這個思想，那麼 [對象的] 客觀性就會更完全。這惟有在他者中才有可能，這個他者也必須與他一樣，都是能表象與思考的存有者。然而，介於一個思想力量與另一個思想力量之間媒介，惟有語言而已。]

詞語 [在其自身而言] 並非是對象，我們毋寧說它相對於對象是某種主體性。它惟有在思想者的精神中才成為客體，它被精神產生出來，但又反作用於精神。[在詞語與對象之間存在著陌生的鴻溝，一旦詞語只是個人產生的，] 它將等同於單純的幻相。[語言不是經由個人，而是經由社會才具有實在性。] 詞語必須能擴大到聽者與回應者，它才能贏得它的本質性。這種所有語言的「原型」(Urtypus)，被人稱代名詞透過第二人稱與第三人稱的區分表達出來。**我與他**是真正不同的對象物，**我與他**的區分窮盡了所有的事物，因為這個區分用另外的話來說，就是**我與非我**。然而**你**卻是一個與**我**相對而立的**他**。**我與他** [之

²⁶ 這段話即是洪堡特在《差異》一書中，特別指出來是抄錄自〈論雙數〉一文的段落所在。這段話其實最早見於《綱要》一書的第三十一節，在本段引文中，方括號內的楷體字是我特別把洪堡特在〈論雙數〉一文中才另外增加的字句標明出來。

間的關係]是基於內在或外在的知覺而成立的，然而在**你**之中卻存在著選擇的自發性。**你**也是一個**非我**，但**你**卻不是與**他**一樣，只是在存有物領域中的一個東西。**你**是在共同的行動合作中的其他人中的一個。如此一來，**他**才除了做為**非我**之外，還能做為一個**非你**。非你不只是在他之中的一個而已，而是非你與**他**也是相對立的。(Humboldt, 1907a: 27)

而在〈論某些語言中方位副詞與代詞的聯繫〉這一篇論文中，洪堡特別說：

不論吾人是在與思想這種內在而深刻的關係中來觀察言說，或者是在與用來支撐介於人與人之間的社群共同體這種外在而感性的關係中來觀察言說，在言談的本質中，我們都預設：言說者自身相對於聽者而與其它所有的他者區分開來。交談即依據這個概念，而思想純然的精神作用，同樣也是被引導到那裏去。當言說能被看成是從一個陌生的思想力量折射回來，那麼言說才能獲得它的明確性與清晰性。被思考的對象必須在諸多主體之前才能變成是客體。單單是理想主體的分裂並不足夠，惟有當表象真得能夠在自己之外來看這個思想，那麼客觀性才能完全。而這只有在他者中，亦即在一個同樣在表象與思考著的存有者，才成為可能。(Humboldt, 1907c: 304-305)

[人稱代名詞] **我**的性質，不能被錯誤地理解成存在於空間關係中的個體性，而是做為在每一當下都在意識中與他者相對而立的主體。在空間關係中的個體性這種具體的關係，只是為了方便且感性具象地理解這些難以說明的抽象概念，所強加出來的。對於**你與他**的情況也是一樣。所有這些都是實體化的關係概念，它們所涉及的即使是諸多個體或其它眼前的東西，然而一旦回顧那惟一的關係，亦即所有這三個概念在其中互相支持與互相決定的惟一關係，那麼這些關係之間的性質就變得無關緊要了。(Humboldt, 1907c: 306)

從洪堡特後來把在這裏論雙數與人稱代名詞的這兩段話，整合到《差異》一書中的文脈可知，洪堡特補充這兩大段話的討論，其實是在進一步為他在《綱要》一書中的觀點所做的理論奠基。洪堡特在《綱要》中說：「語言的呈現，仍只能透過社會而發展。因為惟當吾人能在他人身上，考驗他自己所使用的語言的可理解性，那麼他才能理解他自己……當個人自己建構的詞語能在他人的口中再度被講出來，那麼詞語的客觀性才能得到提高」。現在，在這裏他試圖把那種能使詞語的客觀性被奠基的：「在他人身上，考驗他自己所使用的語言的可理解性」的批判過程，內建在語言本身的相偶性結構中。然而，一旦洪堡特在此把自我與他人的關係，納入說者與聽者的發言與回應的對話關係中，那麼這時能做為檢驗我的詞語使用之可理解性的「他人」，就不只是一個對象性的「非我」，而是做為對話夥伴的「你」。從「自我與他人」進一步到「我與你」的關係，使得洪堡特可以在寫作〈論雙數〉時，再補充說：「思想在本質上即伴隨著成為社會存在的傾向，無視於所有在身體上或感覺上的人際關係，單就人的思想之故，人們即能看到有一個與**我**相對應的**你**」，並進而在論代名詞的論文中，把「我與你」的論證合作關係，與「我與他」的對象性認知關係結合在一起，以致於他最終將——「言說者自身相對於聽者而與其它所有的他者區分開來」——這個言談的對話結構，視為是所有語言的原型。

我們因而可以把洪堡特在上述引文中的見解，歸納成三個基本論點：(1) 透過語言表達的對象客觀性惟有在自我與他人的發言與回應之間才能得到確立；(2) 在發言與回應的對話關係中，自我與他人的關係不是基於對立的身體或感覺上的空間—物體性關係，而是基於我與你相互承認的論證合作關係；(3) 透過交談對話達成我與你對於我們所談及的共同世界之相互理解的一致同意，此種對話的結構做為所有語言的原型，即真正表現了理性的對話性或精神的交互主體性。透過這三

個論點，洪堡特一方面說明了在語言學上的雙重區分音節的現象；而在與語音系統相聯繫作用的人類精神的知性行動方面，則解釋了我們能從在詞語命名中的「區分音節的綜合」，發展到在語句中進行「對話的綜合」的過程。²⁷ 洪堡特在此透過「社群性」、「相偶性」與「對話性」的區分，超越赫德對於語言起源論的解釋，並決定性地反駁了在亞里斯多德語言觀中「言談結構的無涉客觀真理性」之預設，最終得以建立起一種後形上學思維的語用學三向度模式。

二、語言交談的原型與理性的對話性結構

我們可以先檢視洪堡特關於：(1) 透過語言表達的對象客觀性惟有在自我與他人的發言與回應之間才能得到確立的論點。在《綱要》一書中洪堡特已經充分意識到，他過去雖然接受赫德主張語言參與表象建構的語言理論，同意傳統形上學所討論的事物之為事物的存有論問題，其實只是命名對象的詮釋學問題，但他並不滿意赫德把命名的

²⁷ 本文在此所論的「雙重區分音節」，其用法並非根據結構主義語音學的術語涵義。德國柏林自由大學著名的語言學者 Trabant，即曾特別指出過 (1998: 77)，在德國的語言學研究中，一直不曾有結構主義語言學意義上的雙重區分音節的用法，這主要是因為在德國語言學研究中，語音「區分音節」的作用，自洪堡特以來就一直與知性的「分析」與「綜合」活動相提並論。區分音節通俗地說，即是指不能含糊而必須咬字清晰地把話說清楚，而在把話說清楚的當下，思想本身的活動必然也就參與了其中。Trabant 因而說：「洪堡特以『在語言中的思想』這種語言的知識論，來做為在當時的知識論理論之外的另一種選擇。它的運作程序既是分析的，也是綜合的。而這即是洪堡特所稱的『區分音節』」(1998: 82)；此外 Trabant 又說：「區分音節是思想的基本作用，這也就是說，語音的基本功能即是將在語言中的語音成分與概念成份連結在一概念中」(1998: 83)。Trabant 對於洪堡特語言哲學的闡釋，可進一步參見他一系列的專書 (1986, 1990)。而 Lafont (1999: 41) 則借用 Habermas (1986: 331-333) 的說法，指出洪堡特在言說交談的溝通中論證語言理解的客觀性基礎，其實是從在「區分音節中的綜合」(synthesis that it carries out in articulation) 過渡到「對話的綜合」(dialogical synthesis)。而本文亦採取這個用法，來說明洪堡特論語音的雙重區分音節現象的語言哲學意義。

詞語僅當成是心靈內在的詞語，因而在此又特意強調：「一旦詞語只是個人產生的，那麼它就等同於單純的幻相」。赫德透過詞語之區分音節的活動，說明我們在形成對象之概念內含時，所需要的特徵選取基礎。但洪堡特認為，在言說中做為表達與理解媒介的語音系統，其具結構差異性的音節區分，並非只是透過特徵的選取而在詞語的命名中決定，而是必須經由在對話中的語句言說而決定。然而這正表示洪堡特理解到，詞語命名的區分音節只是第一重的區分，但詞語在語句的表達中，就其性、數、格等考慮所做的字尾變化或時態變化，則是第二重的音節區分。第一重的音節區分僅涉及對象的感知，但第二重音節區分則是為了建立人我之間的溝通情境，因而必須能透過人稱觀點的變化（而將名詞等依詞性、單複數與位格做出字尾變化）與存在的時間向度之不同（依動詞的時態變化），進一步進行詞語在語句中的音節區分，以確立言談者置身所在的人與世界或人與人之間的真實情境關係。

在語句表達中所存在的第二重音節區分的現象，其實反映了我們思維的知性行動（亦即人類的精神或理性）本身內在所具的社群性與歷史性結構。基於對這種雙重區分音節的語言現象的理解，可見當洪堡特主張語言的客觀性必須建立在「社群性」的概念上，這顯然不是表示，洪堡特又重蹈法國啟蒙主義哲學家孔狄亞克等人的覆轍，主張語言之所以具有跨主體的可溝通性，只是由於生存上的合作需求，才利用約定的語音來表達特定的對象所致。其實在洪堡特之前，赫德早已經批評過這種說法。他指出這最多只能解釋動物性的信號語言的產生，而不足以解釋人類語言獨具透過符號性語言進行開顯世界之意義詮釋活動的特性。只不過赫德畢竟還是無法擺脫人類學的解釋，他仍試圖從「動物經濟學」的角度，說明語言的發明是出於彌補人類本能缺乏的需求。相對地，洪堡特則一開始在論述做為語言之客觀性基礎的社群性時，就明確地說這種觀點不能從需求的角度來進行解釋，而

應從語言的本質或原型來加以解釋。洪堡特在此試圖把他所謂的社群性，解釋成在語言中所存在的一種介於說者與聽者之間的發言與回應的相偶性關係。

在發言與回應中，我們傾聽的不是自然存有的聲音，而是他人對世界的說法。在詞語的世界開顯性作用中，我們透過語音對於表象特徵的選取，建構了我們對世界的理解。但這種與世界的直接關係，使我們無法區分我的內在詞語是否只是我們自己私有的幻相。惟當存在著一個與我一樣能思考與表象的主體，他也能用語句說出他對客觀世界的理解，那麼自我原先與客體世界的直接接觸的確定性，才能因為他人可能的其它詮釋而被打斷。當自我發現每個主體都各自有其世界觀點，那麼他自身的語言世界觀的主觀確定性才會招致他自己的質疑。可見，如果我們根本不曾尋求與他人對話，以追求對共同世界的一致理解，那麼上述的語言世界觀的差異性就甚至不會被發現到。

交談或對話的本身，必然已經是一種超越個人世界觀的思想活動。我們在對話中雖然不可避免會發現到每一個人的世界詮釋都具有差異性，但由於語言的交談對話正是做為追求對我們的世界產生一致同意的理解活動，因而問題即不在於過早停留在語言世界觀的相對性，而是有必要透過發言與回應的討論，確立什麼觀點才是對世界理解最能得到一致同意的觀點。而那種最能使我們達成一致同意的觀點，當然才顯示了什麼是對象真實之所是的内容。透過自由交談的詢問與回答，自我不僅在肯定做為溝通夥伴的你的存在，而確立我自己個人的主體性。自我更透過在交談對話的發言與回應中，超越了他主觀而直接的世界建構，而使世界不再被限制在自我直接當前的表象中，而是間接地做為不同主體所共同談及的客觀對象。就此而言，經驗表象的客觀規定性即不決定自事物自身，而是決定自不同主體在交

談對話中的共識建構。²⁸

接著我們可以進一步解釋洪堡特主張：(2) 在發言與回應的對話關係中，自我與他人的關係不是基於對立的身體或感覺上的空間—物體性關係，而是基於我與你相互承認的論證合作關係的論點。洪堡特得出這個論點，是基於他既將社群性的概念收攝在語言交談之發言與回應的相偶性結構中，那麼他就進一步意識到，在語言交談中的自我與他人的關係，並非只是一般的我與事物之間的主—客觀對立關係，而是特殊的介於我與你之間的交互主體性關係。洪堡特把這種以我與你的對話模式做為基礎的交互主體關係，稱之為在語言中的「相偶性」或在思想中的「社會性之此在」的關係，並指出這種交互主體性的關係不能建立在身體性或基於內外感覺之間的關係，而只能以語言交談的模式來理解。他說：「詞語必須能擴大到聽者與回應者，它才能贏得它的本質性。這種所有語言的『原型』(Urtypus)，被人稱代名詞透過第二人稱與第三人稱的區分表達出來。**我與他**是真正不同的對象物，**我與他**的區分窮盡了所有的事物，因為這個區分用另外的話說，就是**我與非我**。然而**你**卻是一個與**我**相對而立的**他**」。在以對話做為語言的原型中，自我與他人的交互主體性，並非是我與非我的主客對立關係，而是我與你之間的相互承認與行動合作的關係。或直接用洪堡特的話說就是：**我與他**之間的關係如果只是「基於內在或外在的知覺關係」而成立的，那麼他人做為非我就還只是「在存有物領域中的一個東西」，這仍不脫主客對立的觀點。然而他人若不成其為主體，而始終只能是我眼中的客體，那麼我要透過他人的發言與回應來共同確立世界解釋的客觀性，也將因之而不可能。惟有在交談的過程中，我們才無法不預設他人也是與我一樣的主體，在此他人並不是非我，而是做為溝通夥伴的你（「**你**也是一個**非我**，但**你**卻不是與**他**一樣。**你**是

²⁸ 上述的詮釋觀點，部分參考自 Borsche (1981: 285-287) 的解釋。

在共同的行動合作中的其他人中的一個」)。

可見，對於洪堡特而言，能為詞語表達的世界理解之客觀性奠基的社群性，並非指從需求的觀點所見的身體性或感覺的關係，而是以內在於語言本質中的相偶性為基礎的交互主體性（或即在思想本質中的社會性存在傾向）。換言之，如果說語言必須「經由社會才有實在性」，那麼這並非說，語言是因應人類需求才被發明的產物；而是強調由語言交談的相偶性結構所表現出來的我與你的溝通合作關係，才是我們能在世界詮釋與行動協調中建構出普遍一致性的基礎，而這才是人類的社會性生活之所以可能的條件。就此而言，我們即可理解，洪堡特為何會在〈論雙數〉這篇論文中，特地加入——「思想在本質上即伴隨著成為社會存在的傾向，無視於所有在身體上或感覺上的人際關係，單就人的思想之故，人們即能看到有一個與**我**相對應的**你**」——這句話的原因。因為這顯然是基於他在論代名詞的論文中，透過確立：「**我**的性質，不能被錯誤地理解成存在於空間關係中的個體性，而是做為在每一當下都在意識中與他者相對而立的主體」，所進一步引伸的理論涵義。

洪堡特在這裏把構成精神概念的交互主體性理念，從出於個人之間的身體與感覺的空間—物體性關係，轉向以對話的發言與回應之相偶性模式為典型的我與你的關係，這不僅在一方面突破了他那個時代的德國觀念論者的理論限制，在另一方面也預告了當代語用學理論的基本構想。在德國觀念論方面，當時康德與費希特都只認識到自我與非我的關係，主張除了自我是主體之外，其它一切都是做為非我的客體（我思必須伴隨一切表象）。但就洪堡特而言，依德國觀念論之意識哲學的主體主義模式來看，僅做為與非我對立的自我，將不會是一個真正的主體。因為這樣的自我並沒有任何一個與他相對立的主體可言（「**我與他是真正不同的對象物，我與他的區分窮盡了所有的事物，因**

為這個區分用另外的話來說，就是**我與非我**」。在當時，不僅是費希特還限制在「我是非我」與「非我是我」的「我是我」的獨我論中；黑格爾也一樣，即使他已經認識到，承認他人的主體性才是我們能建立個人具體的普遍主體性所必要的條件。由於黑格爾只能從勞動關係出發，因而他仍然無法在利益競爭的社會鬥爭關係中，承認他人做為一位能夠相互尊重的你（「然而**你**卻是一個與**我**相對而立的**他**」）。洪堡特在這裏看到從康德到黑格爾的失敗，即是不能在語言溝通的模式中，把他人當成對話夥伴「你」來看待，而只能停留在以主客對立的認知關係，或以市民社會之競逐需求滿足的策略性利益關係，來把他人看成是非我的異己。知識論的認知關係與經濟性的利益關係都不免採取將客體工具化的操縱性態度。惟有在對話的溝通中，我們才必定在一開始就得預設聽者是：「做為同樣在表象與思考著的另一個主體」，是與我們處於平等合作之對話夥伴關係的你。一旦只有在語言的對話中，做為溝通夥伴的你，才能真正被承認為主體，那麼在洪堡特的語言哲學中，顯然即隱涵了對於在近代意識哲學典範中的知識論獨我論與實踐哲學的個人主義之批判。

最後，我們即可進而闡釋上述洪堡特的第三個論點。當洪堡特藉助社群性與相偶性的概念區分，把「自我與他人」的個體性關係，轉化成語言內在的「我與你」的交談結構後，他並非只停留在把我與對象事物（我與他）之間的認知關係，與我與其他人（我與你）之間的交互主體性關係區分開來而已。而是他發現，既然做為生活實踐之溝通基礎的語言客觀性，是建立在我們透過發言與回應對於我們所共同談及的對象能形成一致同意的理解之上，那麼語言表達的基本結構，即應是一種三向度的關係，它是透過「你—我—他」這三個人稱代名詞之「互相支持與互相決定」而構成的三向度關係。洪堡特在論代名詞的論文中，因而進一步說對話的基本結構即是：「言說者自身相對於聽

者而與其它所有的他者區分開來」。在此，言說者自身是第一人稱的「我」，而聽者則是第二人稱的「你」，我與你在交談中所談及的事物，則是既做為「非我」又是「非你」的第三人稱「他」。

第三人稱的「他」所具有的客體對象義，是洪堡特在《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》(寫作於一八三〇至一八三五年間)這本主要著作中，對於他論代詞與雙數這兩篇論文的觀點所做的總結，他說：「第一人稱當然是呈現言說者自身的個性(Persönlichkeit)，第一人稱與自然處於持續性地直接接觸中。即使在語言中，自然處於與第一人稱之自我的表達相對立的位置，但第一人稱卻不可能脫離與自然的接觸。但在自我自身之中即有你被給予，經由一個新的對立形成了第三人稱，此第三人稱不限於感受者與言說者的範圍，而可以擴及到指無生命之物」(Humboldt, 1907d: 104)這句話很明確地顯示，洪堡特在語言的人稱代名詞系統中發現，做為第一人稱的自我與自然客體的直接關係(第一重區分音節的語言活動)，一旦被納入我與你進行交談的發言與回應之相偶性(新的對立)的關係中(第二重區分音節的語言活動)，那麼在嚴格意義上的交互主體性與客觀普遍性的概念才會真正地呈現出來。在我與自然世界的直接關係中，對象無非都是「我的」對象，惟有承認做為你的他人主體的存在，對象世界才不只是我的，而是與他人共有的客觀世界。就此而言，第三人稱的他，才真正具有做為外在事物之獨立客觀的意義，而成為我們可以共同談論的對象。可見，洪堡特所謂做為「言談的本質」或「思想的純然精神作用」的「言說者自身相對於聽者而與其它所有的他者區分開來」的說法，其由「你—我—他」這三個人稱代名詞所構成的「互相支持與互相決定的惟一關係」，即是由我與你的交互主體性之互動關係以及人與世界的主—客認知關係所共同交織而成的。任何一個完整的詮釋活動，都必須包含這兩方面的關係在其自身中。

透過對上述引文的詳細分析可知，洪堡特透過人類的社群性為詞語的客觀性奠基之語言哲學論述，其實是經歷從「自我與他人」走向「我與你」、再到達「我與你論及他」之語用學三向度關係的理論發現過程。洪堡特在此從「區分音節的綜合」走向「對話的綜合」，即是以「我與你」之相互承認的論證合作關係為基礎，說明使我們能在發言與回應的交談對話中，建構出我們對於世界理解的一致同意的基礎，即是我們能說明世界之客觀性與真理性的依據。洪堡特在此，試圖以論證合作的語言交談原型，做為理性之對話性的交互主體性模式，用以取代康德以我思必須伴隨著一切表象的先驗統覺，來為所有經驗知識的綜合統一奠定最終的基礎。因而當洪堡特說：「在言談的本質中，我們都預設：言說者自身相對於聽者而與其它所有的他者區分開來。交談即依據這個概念，而思想純然的精神作用，同樣也是被引導到那裏去」時，他不僅已經打破亞里斯多德語言觀之「言談結構的無涉客觀真理性」之預設，更代表他已經能在「實在的溝通社群」與「理想的溝通社群」之間做出區分。亦即，對洪堡特而言，民族語言的差異雖然凸顯出語言的意義在言說的實在溝通社群中，具有世界觀的差異性；但是在人稱代名詞系統中所呈現的交談對話的三向度關係，卻凸顯出在語言結構的內部中有一個理想的溝通社群的理性對話活動，這種思想純然的精神活動即可稱之為「理性的對話性」結構。而這即是上述洪堡特的第三個論點：(3)「透過對話達成我與你對於我們所談及的共同世界之相互理解的一致同意，此種對話的結構做為所有語言的原型，即真正表現了理性的對話性或精神的交互主體性」之內含。

三、洪堡特語言觀的語用學向度及其限制

洪堡特在論述詞語之第二重意義的客觀性時，把語言本身的對話結構引入其中。這其實只是表示，在洪堡特的語言觀中，語言並非只

是用詞語或語句來表象世界，而更是用它們來做為進行溝通的言說。這即如赫德所言，所有的詞語都應當既是標幟詞又是傳達詞。言說即是在進行交談，然而交談則必定有交談的內容。前者涉及我與你的溝通關係的交互主體性建立，後者則涉及我們談論所及的對象世界之客觀普遍性。在上述「雙重區分音節」的過程中，洪堡特從赫德論述詞語參與表象建構的「區分音節的綜合」，過渡到他自己論述由你—我—他這三個人稱代名詞系統所形成的「對話的綜合」，這顯示出洪堡特在這裏已經洞見到當代語用學理論所討論的「言談的雙重結構」。依據這種觀點，每一個完整的表達句，其實都可以區分出它包含有建立說者與聽者之溝通關係的「施為式語言行動」(performative speech acts)，與表達我們對於在交談中論及對象的「命題內容」這兩部分。可惜的是，洪堡特並未把他的語用學理論涵蘊充分地開展出來。我們因而將透過當代語言行動理論與普遍(或先驗)語用學的理論來加以闡釋，以能一方面凸顯出洪堡特的語言哲學在語用學方面的先見之明，但也在另一方面顯示出洪堡特語言理論的不足之處。

在當代的語言學或語言哲學中，我認為與洪堡特的語言觀發展旨趣最為接近的，並不是主張薩丕爾—沃爾夫假設的語言相對論者，也不是持喬姆斯基之深層語法學說的語言普遍主義者，而是應當首推 John L. Austin 的語言行動理論與哈伯瑪斯的普遍語用學或阿佩爾(Karl-Otto Apel)的先驗語用學理論。首先就 Austin 來看，他指責那些認為語言表達的惟一任務就是在對事實的描述中，做出要不是真就是假的判斷的哲學家們，是犯了「描述的謬誤(The descriptive fallacy)」(Austin, 1970: 233)。對於主張除了描述事實的語句之外，其它的語句都無意義的語言哲學論點，Austin 則反駁說：「難道這些語句就不能根本不是在報導事實，而是在以各種方式影響人們，或是以各種方式在發洩情感嗎？」(1970: 233) 在此 Austin 顯然與洪堡特一樣，他們都

不接受亞里斯多德以來的語言哲學傳統，也都不認為語言的作用只是在描述或表象世界，並試圖跳脫語言哲學只專注於研究有真假可言的命題之邏輯語法的偏見，而強調（如同在詩學或修辭學中）說明語言之情感表達與協調行動之作用的重要性。

相對於亞里斯多德以來，語言哲學大都只重視對描述事態的命題進行語意學的分析，Austin 則主張語言的意義並不能只從語句的字面意義去理解。語句的表達必須遵守使用它的規則，並在恰當的情境中說出，其意義才能被理解。且當我們能理解表達句的意義時，我們也不只是單單為了解，而是為了行動的完成。言談的主要作用目的在於完成「以言行事」的作用，而非僅在進行世界表象的描述。在此，當我們再深入地把洪堡特的語言哲學與 Austin 的語言行動理論相互比較，即可發現洪堡特的語言哲學仍有其侷限性存在。洪堡特雖然已經把自我與他人的社群性關係，提昇到在對話的發言與回應之溝通關係中來說明，但他卻還沒有超出在語言哲學中的語意學研究之視野。他仍將介於我與你之間的論證合作所進行的「對話的綜合」，視為是在為對象之客觀性奠基的主體性活動，而沒有把我與你在對話交談中透過發言與回應所建構的一致理解，當成是透過溝通的共識建構「以言行事效力」之理性基礎的行動協調活動。然而在當代的語用學理論中（特別是在哈伯瑪斯進一步發展米德 (G. H. Mead) 的「符號互動論」以及 Austin 與 Searle 的「語言行動理論」所建構出來的「溝通行動理論」中)，則認為語言表達的以言行事效力之所以能產生出來，即必須基於我們能兌現自己在言談中所提出的「有效性宣稱」（例如，我們在言談中向他人說話，即隱含我們正在向他人宣稱我所說的内容是真的事實，或我所要求的行動方式是對的規範等等）。而這即是必須在討論的過程中，透過介於說者與聽者相互之間的反駁與證成，以能達到我們對理解世界的解釋或對行動規範的建議有一致同意的理解。以此為基

礎，我們才能理性地接受在語言表達中的以言行事作用的影響，而推動完成我們彼此在日常生活實踐中的互動。

由於洪堡特未能認識到，在言談的雙重結構中的施為行為式部分，是做為透過介於我與你之間的發言與回應，來建構對於談論所及的事物之一致同意的理解，且這種理性的對話性做為一種溝通的理性，本身就是一種行動協調的生活實踐方式。他因而直接跳過對於那些使交談的發言與回應能達到一致同意的語用學規範條件的分析，而以具結構差異性之現實存在的民族語言，來說明它們對人類思想與行為的發展具有決定性的作用。然而這其實是誤把我們透過語言的表達以協調日常生活的行動實踐之語言行動，理解成民族語言的母語結構所表現的不同世界觀對於該語言社群內的成員之思想與行動具有決定論的限制作用。由此可見，洪堡特的語言哲學之所以難以擺脫語言世界觀的相對主義或語言的精神決定論的疑慮，最根本原因即在於：洪堡特並沒有說明能保證我與你在交談的發言與回應中能達成一致同意的語用規範條件，以為語言溝通的以言行事效力奠定理性的基礎，而卻只訴諸以民族為單位的語言社群，在其歷史發展之生活形式的偶然性中，透過具脈絡限制性的個人之間的共識同意或相互約定所現實建構起來的語言使用規則，做為所有世界理解與人際互動的前理解條件，以解釋我們建構世界理解的共同表象或人我互動的行動協調所必須依據的客觀基礎。然而，洪堡特自己用「語言感」、「語言的內在形式」或「語言類型」這些術語所表達的理解前結構，其實都還只是以這種透過語言的歷史社群在特定的社會生活形式下所現實同意的語言互動方式，來做為影響（甚或決定）我們的思想與行動的基本條件。

總而言之，洪堡特未沒有意識到，做為前理解之意義結構的「語言內在形式」或「語言類型」，並沒有擔保言說的以言行事能起作用的效力，因而它若真能做為決定我們的思想與行動的基礎，那麼這就必

須在透過溝通共識所產生的理性促動力之外，再額外加上一種毫無基礎的決定論主張（如同布朗所做的詮釋一般）。否則就是得承認從這種語言前結構的世界理解中，並不能直接引申出它對日常的生活實踐具有行動協調的作用。洪堡特缺乏對於共識能被建構出來（亦即使語言的相互理解能達成）的語用學規範條件的分析，就跳到主張語言結構的差異性對於人類精神在個別民族發展中有決定性的影響力，這即是把透過討論兌現言說的有效性宣稱，以能為語言表達的以言行事效力提供理性的奠基，誤解成語言的結構差異性會造成民族的不同發展之語言決定論的觀點。因而，洪堡特雖然能以介於我與你之間的發言與回應的交談對話，做為語言的原型來說明理性的對話性，並主張人的語言使用畢竟是自由的，我們可不受語言世界觀的限制。但由於他並未再深入分析使討論的共識形成成為可能的先驗條件，他因而始終無法為他自己主張個人的言說具有改變語言世界觀之決定性的自由原則，提出充分的理論支持。

如果我們可以稍微忽略在洪堡特語言觀中的理性對話性，與在語言行動理論中對於以言行事效力的語用學分析之間的差異，那麼我們就可以比較放心地接受哈伯瑪斯等普遍語用學家出於推尊洪堡特所做的擴大的解釋。就本文討論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性之間的矛盾張力而言，哈伯瑪斯早已經洞見到我們的問題核心所在。²⁹ 他指出，洪堡特對於民族語言之開顯世界的特殊主義及其生活形式的獨特形式，並不會感到不安。這是因為洪堡特並不只是在語意學觀點下研究語言的認知功能，而是他信賴在語言表象世界圖像的語意學功能，與交談的形式語用學之間具有分工互補的作用。語用學的功能在於致力提供理解過程的普遍主義側面，而語意學則強調語言做為開顯

²⁹ 本文在此藉助哈伯瑪斯的論點，來闡釋洪堡特語言哲學研究的語用學向度，主要參考哈伯瑪斯對此的專論，並請特別參考 Habermas (1999: 67-86)。

個別世界觀的詮釋性建構。哈伯瑪斯讚賞洪堡特對於解決當代詮釋學理論之根本難題的先見之明。當代各種詮釋學理論的根本難題在於，他們在原則上都不反對不同語言之間能夠互相翻譯，但問題只是他們無法說明「語意學間距的不可溝通性」做為先驗的事實將如何能被克服。而當洪堡特提出「所有的理解總同時就是某種不理解」的說法時，他事實上就已經正視到不同語言之間具有無法相互溝通的語意學間距的問題。

哈伯瑪斯指出，洪堡特的解決之道，在於構想把溝通的語言使用與認知的使用，聚合在交談所共同論及的客觀世界之語用學預設上。因為一旦語言的溝通使用是在追求對於所說內容的共同理解，那麼我們在發言與回應中透過建立溝通共識的期待，即能對處在我們之間共同領域進行兌現彼此真理性聲稱的討論，而以此致力於理解他人或使他人理解我所說的話。哈伯瑪斯認為，洪堡特對於人稱代名詞系統所做的分析，即是試圖把語言的溝通功能與認知的承諾聯繫在一起，以說明我們在討論中，如何針對他人異議的可能性，以使個人的世界觀去中心化地擴大到大家都能參與的意義視域，而達到在彼此之間相一致的共同理解。洪堡特在論「你—我—他」這三個人稱代名詞的互相支持與互相決定的對話結構中，雖然已經理解到惟有以語言的交談討論做為原型，才能真正解釋人類的溝通理性結構或人類精神真正的交互主體性。但洪堡特透過將「他人」區分成「非我」與「你」之不同，以凸顯主客二元對立的主體性哲學與語用三向度關係的語言哲學之間存在著哲學研究的典範差異時，並還沒有看出溝通參與者所採取的施為態度之重要性。哈伯瑪斯因而補充說：我們可以自行決定我們自己怎麼表達第一人稱的內在體驗與第三人稱的世界描述，但言談者對於第二人稱的態度，亦即當他對溝通夥伴有所言說時，卻只能以非強迫的自由對等方式，爭取聽者也願意採取溝通參與者的態度。惟有

在交談中，雙方才必然需要毫無保留地以自由對等的方式來建立彼此的關係。可見，洪堡特如果真要說明我們能有追求一致理解的溝通自由，那麼他就必須把語言的交談，進一步落實在協調人際互動關係的溝通行動理論中加以分析。

阿佩爾同樣主張洪堡特的語言哲學，有必要進一步分析使對話討論的共識形成能成立的先驗語用規範條件，而不能像魏斯格博等人的新洪堡特主義，只是接續洪堡特對於民族語言的世界觀差異性的討論，結果造成與語言世界觀的相對主義或語言的精神決定論始終糾纏不清。³⁰ 他因而說：

相對於人工語言系統的結構或形式，自然語言的結構並非獨立於語用的詮釋之外。關於自然語言我們可以（甚至有必要）這樣加以思考：一方面，它們所具有的內在形式的形構力量（例如所謂語意場的結構），事實上是經由語言在數千年來，在社會互動與世界詮釋方面的使用所表現出來的。然而在另一方面，我們也可以想像，在語言使用的語用學向度中，成功溝通的效應，長遠而言終將能改變語言的語意學系統結構……藉著溝通資質的發展，特別是藉著能反思語言系統與語用普遍性 (pragmatical universals) 之結構的內在資質的發展，所謂 [不同語言] 之系統結構的不可通約性，將儘量被克服的可能性，就能夠被我們理解到了。(Apel, 1994: 106-107)

³⁰ 阿佩爾對於新洪堡特主義魏斯格博的理論非常熟悉，他在魏斯格博的祝壽論文集，提出一篇題為：〈以哲學的真理概念做為內容導向的語言科學之預設〉(Die philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft, 1959)，來批評魏斯格博對於洪堡特語言哲學的詮釋之不足。這篇論文後來部分改寫成英文發表於Apel (1994) 的論集中，此即本文此處討論之所據。阿佩爾在一九六三年稍晚於Gadamer的《真理與方法》(1960) 出版了：《從但丁到維柯的人文主義傳統中的語言理念》一書，這本書是在當代復活對德國古典語哲學研究的奠基之作，他並由此發展了他日後所提出的「先驗語用學」(Transzendentalpragmatik) 之構想，而為本文理解洪堡特的主要思路來源。

Dietrich Böhler 教授更基於其師阿佩爾的觀點，對於內在於洪堡特語言哲學中的語用學向度，做了詳細補充說明 (1997: 145-147)。他指出，洪堡特所推動的「哲學的語用學轉向」是以對語言對話的反思做為哲學之自我奠基的最終基礎。在語言的對話中，我們做為一個思想者是處在與所思的內容以及做為談話夥伴的他人的關係之中。在此，我們總是與我們自己、具體的他人或所有可能的他人共同處於一討論的論域中。因而以「說」為主導線索，而非在「看」的束縛之下，洪堡特才能一方面突破哲學在方法論上的獨我論、相對主義與懷疑論；而在另一方面，則能以語用的三向度關係 (同時涉及說話者、其它說話者與談論對象等三方面) 取代以觀看為思想主導模式的主客二元論。這也使得洪堡特得以對話的模式重構語言，並由此揭發西歐理論傳統的主導預設——亦即以一單獨的主體面對著事物世界的虛構圖像。

所有的言說都是一種交談，即使在思想中也是在與一個他者說話。D. Böhler 因而認為洪堡特能以對話做為語言的原型，即表示他發現到那種能夠標示出人類思想或每一可能「對談」的「溝通中介性」(kommunikative Indirektheit)。我們的思想必須透過這種溝通的中介性，才能將認知對象的主客體關係，安置在由交互主體性所確保的客觀普遍性之基礎上。D. Böhler 因而總結說，洪堡特在其語言哲學中所闡釋出來的語用學向度，即在於他能在虛構的獨我思想中，追蹤到「對話的內在語言形式」(dialogische innere Sprachform) 與「語言社群的世界建構」(Weltkonstitution einer Sprachgemeinschaft)。這使得我們終能在語言哲學的研究典範中發現，我們應當經由溝通社群的典範取代單獨的認知主體的典範；並且承認溝通社群的語言意義雖具有歷史的特殊性，它能被言談者個別地加以形塑或決定；然而更重要的是，我們不可忽略溝通社群的溝通結構始終必須是在對話的交互性中，虛擬而普遍地關聯到每一言說之有效性宣稱的兌現之上。阿佩爾與 D.

Böhler 的先驗語用學構想，即是由此出發，再進一步去分析使對話討論的共識形成能成立的語用學規範條件。然而對於先驗語用學理論的闡釋，則已經超出本文所能容許的範圍之外了。

伍、結語：洪堡特語言哲學的哲學史意義

本文所做的論證，總括來說，係先透過對比亞里斯多德在〈解釋篇〉中所論的語言工具觀，與赫德在《論語言的起源》中所提出的語言世界開顯性，來凸顯以往僅著重於分析描述事態之命題的邏輯語法理論，事實上是建立在「語音的語意無關性」、「語意的約定俗成性」與「言談結構的無涉客觀真理性」這三個預設之上。其次再接著指出赫德的啟發在於，他將「存有之為存有」的形上學存有論問題，轉化成將「某物理解為某物」之詞語命名的詮釋學問題。這使得洪堡特發現到，語音做為決定我們選取表象之特徵的基礎，不僅與我們所使用的詞語之概念內含的建構有密切的關係，更由於語音參與表象的建構，而非僅是約定俗成地用來標記具意義同一性的心靈表象或具存有論同一性的外在對象之記號，因而語音或語言結構的差異性與意義非同一性，才是我們能不斷開顯理解世界之新的真理的可能性基礎。洪堡特批判亞里斯多德傳統的語言工具觀，僅將語言視為人為約定的記號與溝通的媒介，但他也不接受赫德主張傾聽自然發聲的聽覺優位性立場。他因而試圖把赫德對於詞語必須同時是標幟詞與傳達詞的洞見，在語言哲學的語意學與語用學研究向度中，分別加以推展。他將赫德論詞語之世界開顯性的觀點，推進到以語言做為言說，即是在交談對話的語言原型中，透過我與你的發言與回應，達到對世界的詮釋能有一致同意的共同理解。從而使得在洪堡特的語言哲學研究典範中，事物的存有論客觀性即不須再預設物自身做為符應論的基礎，而是可以訴諸言談的理性對話性結構，做為建構交互主體性的共識客觀

性之基礎。洪堡特因而得以完成德國古典語言哲學對於亞里斯多德傳統語言哲學的批判與轉化工作。

洪堡特批判亞里斯多德－巴別塔神話的語言哲學－語言學研究傳統，他的研究在語意學與語用學兩方面都推動了哲學的語言學轉向。這種對於語言概念的扭轉，事實上也是對整個傳統哲學思維的改變。施耐德巴赫 (Herbert Schnädelbach) 即指出，由洪堡特所代表的德國古典語言哲學，對於扭轉西方哲學史的發展所做出的貢獻，即是以「理性的語言性」(Sprachlichkeit der Vernunft) 來對抗意識哲學的傳統。他說：「自笛卡爾以來的近代哲學給我們很深的印象是，理性被說成是獨立於語言之外的。因為語言意指傳統，它會造成用權威引導我們的思想。而這正與啟蒙的計劃相對立，啟蒙的基礎建立在從傳統、權威與偏見解放出來的『我思』之個人意識上；因而不是語言，而是形式邏輯才能做為闡釋純粹理性的『思路線索』(康德)。一直到十八世紀晚期的浪漫主義之啟蒙批判，才開始再以『理性的語言性』來對抗康德與純粹的意識哲學」(Martens & Schnädelbach, 1994: 107)。然而這個工作顯然是由洪堡特在其論語言的世界開顯性與理性的對話性中所總結完成的。

洪堡特在《論人類的語言結構之差異》中，批判了亞里斯多德〈解釋篇〉中的觀點。施耐德巴赫認為亞里斯多德所持的「這種單純工具觀的語言理解，與一種不變的人類理性的想像結合在一起，無疑構成了從亞里斯多德到康德的語言哲學之基礎」(Martens & Schnädelbach, 1994: 109)。而介於亞里斯多德與康德之間，阿佩爾則強調由奧坎 (Wilhelm von Ockham, 1285-1349) 代表的中古晚期的名目論，所繼承下來的語言工具觀的理解。他說：

這種逐漸變得理所當然的語言觀如下：語言是一套記號系統，它後補地從屬於前語言既與的世界。這種想法可歸諸於

奧坎所確立下來的，介於對於個別外在世界的事物之無涉於語言的直觀與經由名稱對於透過直觀所獲取的表象之後補地標示之間的關係。名稱之外延的普遍化最終產生了對於事物與其性質的普遍概念。在這裏，「世界『做為某物』的開顯性問題」(Problematik der Erschlossenheit der Welt "als etwas") 被忽略跳過了。世界「做為某物」的開顯性問題，亦即〔某物之為某物〕總是經由那些能用語言區分音節地明確表達的意義普遍性之媒介才有可能。康德透過範疇對於現象世界的先天綜合統一的說法，並不能彌補這個問題，因為康德對於語言的評價與先前的笛卡爾與萊布尼茲一樣，都還是依賴於名目論的語言記號概念，因而康德對於現象世界的先天綜合問題，並沒有像洪堡特與赫德或多或少所已經要求的一樣，能夠具體化地當成是語言的世界建構問題。(Apel, 1975: 19)

在此我們看到，阿佩爾與施耐德巴赫都指出，從亞里斯多德到康德，西方哲學的理性觀都受到語言工具觀的影響。而平行於德國觀念論的發展，在由赫德與洪堡特所代表的德國古典語言哲學，卻沒有遺忘或跳過語言做為世界開顯性的問題。施耐德巴赫更宣稱說從赫德到洪堡特的語言觀發展是另一次的哥白尼革命，他說：「語言不能只被視為是固定或傳達世界經驗的工具，因為凡是我們經驗到的，都同時也被我們語言自身的特性所共同決定了，或者說是被語言自身的特性建構了。他們在語言哲學中實現了康德在知識論中所貫徹的哥白尼轉向。語言不再只代表一個自在的世界，而是主動地共同形構了經驗世界」。

可見雖然在德國古典哲學的發展中，「從康德到黑格爾」的觀念論，一直被認為是主流的哲學思想型態。但基於自我意識之反思而成立的觀念論思考模式，卻因其內在之獨我論的表象思維模式，及其主體主義之原子式個人主義的流弊，而引發當代哲學的諸多批判。當代哲學不斷試圖在各種語言哲學的模式下，透過歷史性的詮釋學前理解

或在生活形式中的語言遊戲，說明具交互主體性之在世存有的共在、或語言之非私有性的公共使用，才是我們能達成意義理解的基礎。然而這種對於理性之語言學化的理解，卻並不只是當代的洞見而已。平行於德國觀念論之「從康德到黑格爾」的發展，「從赫德到洪堡特」的德國古典語言哲學，即早已致力於透過詞語的形成與人我溝通的語言使用，來界定理性概念的跨主體性內涵，以及語言所獨具的開顯世界之功能。洪堡特做為德國古典語言哲學的集大成者，不再僅侷限於意識哲學的主體主義框架，而試圖以語言理解的意義批判來取代康德純粹理性批判的構想。他的理論觀點成為在當前哲學的語言學轉向中，詮釋學與語用學哲學的共同出發點，其理論的重要性也因而不容我們在西方哲學史的理解中，繼續留下空白的一頁。

參考文獻

- 林遠澤 (2010a)。〈以音構義——試作赫德語言起源論的存有論詮釋學解讀〉，《國立政治大學哲學學報》，24: 35-76。(Lin, Y.-T. [2010a]. On the construction of meaning by voice: Try an ontological hermeneutic reading of J. G. Herder's "Essay on the origin of language". *NCCU Philosophical Journal*, 24: 35-76.)
- 林遠澤 (2010b)。〈詞語的啟示與傳統——論哈曼對於康德先驗哲學的語文學後設批判〉，《台大文史哲學報》，73: 127-171。(Lin, Y.-T. [2010b]. The world in revelation and tradition: On the philological metacritique of Kant's transcendental philosophy. *Humanitas Taiwanica*, 73: 127-171.)
- 洪堡特 (2001)。《洪堡特語言哲學文集》(姚小平編譯)。長沙，中國：湖南教育出版社。(Humboldt, W. v. [2001]. *Wilhelm von Humboldt's papers on language philosophy* [X.-P. Yao, Ed. & Trans.]. Changsha, China: Hunan Educational Publishing House.)
- 洪堡特 (2002)。《論人類語言結構的差異及其對人類精神發展的影響》(姚小平譯)。北京：商務印書館。(Humboldt, W. v. [2002]. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [X.-P. Yao, Ed. & Trans.]. Beijing: The Commercial Press.)
- 姚小平 (1995)。《洪堡特：人文研究和語言研究》。北京：外語教學與研究出版社。(Yao, X.-P. [1995]. *Wilhelm von Humboldt: Studies of humanities and language*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.)
- 關子尹 (1994)。《從哲學的觀點看》。台北：東大圖書公司。(Kwan, T.-W. [1994]. *From a philosophical point of view*. Taipei: The Grand East Book.)
- Apel, K.-O. (1975). *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, Deutschland: Bouvier Verlag.
- Apel, K.-O. (1994). The transcendental conception of language-communication and the idea of a first philosophy: Towards a critical reconstruction of the history of philosophy in the light of language philosophy. In E. Mendieta (Ed.), *Karl-Otto Apel: Se-*

- lected essays: Vol. 1. Towards a transcendental semiotics* (pp. 83-111). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Aristotle. (1928). De interpretationen. In W. D. Ross (Ed.), *The works of Aristotle* (Vol. 1, pp. 16-23). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Austin, J. (1970). Performative utterance. In J. O. Urmson & G. J. Warnock (Eds.), *Philosophical papers* (pp. 233-252). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Böhler, D. (1997). Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende—Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft. In J. Trabant (Hg.), *Sprache denken—Positionen aktueller Sprachphilosophie* (S. 145-162). Frankfurt am Main, Deutschland: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Böhler, M. (Hg.). (1973). *Wilhelm von Humboldt—Schriften zur Sprache*. Stuttgart, Deutschland: Philipp Reclam Jun.
- Borsche, T. (1981). *Sprachansichten: Der Begriff der menschlichen Reden in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldt*. Stuttgart, Deutschland: Klett-Cotta.
- Brown, R. L. (1967). *Wilhelm von Humboldt's conception of linguistic relativity*. Hague, the Netherlands: Mouton & Co.
- Cesare, D. D. (1996). Wilhelm von Humboldt. In T. Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie* (S. 275-289). München, Deutschland: Verlag C. H. Beck.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Conte, M.-E. (1976). Semantische und pragmatische Ansätze in der Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts, In H. Parret (Hg.), *History of linguistic thought and contemporary linguistics* (pp. 616-632). Berlin, Deutschland & New York: Walter de Gruyter.
- Fiesel, E. (1973). *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*. Hildesheim, Deutschland: Georg OLMS Verlag.
- Gipper, H., & Schmitter, P. (1979). *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*. Tübingen, Deutschland: Gunter Narr Verlag.
- Habermas, J. (1986). Entgegnung. In A. Honneth & H. Joas (Hg.),

- Kommunikatives Handeln* (S. 327-405). Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1999). Hermeneutische und analytische Philosophie: Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende, In *Wahrheit und Rechtfertigung* (S. 65-101). Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp Verlag.
- Heintel, E. (1975). *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt, Deutschland: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herder, J. G. (1772). Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Berlin, Deutschland: Bey Christian Friedrich Vos.
- Humboldt, W. v. (1905a). Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachenwicklung. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 4, S. 1-34). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1905b). Über den Nationalcharakter der Sprachen. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 4, S. 420-435). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1906). Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 5, S. 364-475). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907a). Über den Dualis. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 6, S. 4-30). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907b). Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 6, S. 111-303). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907c). Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von*

- Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 6, S. 304-330). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907d). Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 7, S. 1-344). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907e). Über Denken und Sprechen. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 7, S. 581-583). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907f). Fragmente der Monographie über die Basken. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 7, S. 593-608). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1907g). Einleitung in das gesamte Sprachstudium. In Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Bd. 7, S. 619-628). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. v. (1968). *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (17 Bde.). Berlin, Deutschland: B. Behr's Verlag.
- Lafont, C. (1999). *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lammers, W. (1936). *Wilhelm von Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785-1801*. Berlin, Deutschland: Junker und Dünnhaupt.
- Martens, E., & Schnädelbach, H. (Hg.). (1994). *Philosophie—Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg, Deutschland: Rowohlt Verlag.
- Miller, R. (1968). *The linguistic relativity principle and Humboldtian ethnolinguistics*. Hague, the Netherlands: Mouton & Co.
- Pleines, J. (1967). Das Problem der Sprache bei Humboldt. In H.-G. Gadamer (Hg.), *Das Problem der Sprache* (S. 31-43). München, Deutschland: Wilhelm Fink Verlag.
- Pott, A. F. (1876). *Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft*.

- Berlin, Deutschland: Verlag von S. Calvary & Co.
- Reckermann, A. (1979). *Sprache und Metaphysik—Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. München, Deutschland: Wilhelm Fink Verlag.
- Schneider, F. (1995). *Der Typus der Sprache: Eine Rekonstruktion des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts auf der Grundlage der Sprachursprungsfrage*. Münster, Deutschland: Nodus Publikationen.
- Steinthal, D. H. (1888). *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*. Berlin, Deutschland: Ferd. Dümmers Verlagsbuchhandlung.
- Trabant, J. (1986). *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache—Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild*, München, Deutschland: Wilhelm Fink Verlag.
- Trabant, J. (1990). *Traditionen Humboldts*. Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp Verlag.
- Trabant, J. (1998). *Artikulationen—Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt am Main, Deutschland: Suhrkamp Verlag.
- Weisergerber, L. (1953). *Vom Weltbild der deutschen Sprache: 1. Halbband. Die Inhaltbezogene Grammatik*. Düsseldorf, Deutschland: Pädagogischer Verlag Schwann.
- Welbers, U. (2001). *Verwandlung der Welt in Sprache—Aristotelische Ontologie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn, Deutschland: Ferdinand Schöningh.

**Philosophy of Language in a Different Voice
— On Wilhelm von Humboldt's Views of
World-disclosing Function of Language and
Dialogical Character of Reason**

Yuan-Tse Lin

Department of Philosophy, National Chengchi University
No. 64, Sec. 2, ZhiNan Rd., Taipei 11605, Taiwan
E-mail: ytlinphi@nccu.edu.tw

Abstract

This article explores Wilhelm von Humboldt's contributions to the study of semantic and pragmatic dimension of philosophy of language. In contrast to Aristotle's instrumental view of language, Humboldt emphasizes the world-disclosing function of language. Without appealing to any kind of metaphysical realism, Humboldt justifies the objectivity of thought by the dialogical structure of speech. After providing commentary on Humboldt's resolution to the inner tension between relativistic world-view of language and the universal validity-claims in mutual understanding in his philosophy of language, this paper also discusses the important meaning of this resolution for the study of philosophy itself.

Key Words: Wilhelm von Humboldt, world-disclosure, philosophy of language, pragmatics, linguistic relativity