臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁127~171
臺　灣　大　學　文　學　院

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*

林　遠　澤**

摘　要

哈曼（Johann Georg Hamann, 1730-1788）經常被認為是一位非理性的宗教神秘主義者，但事實上，透過對於康德的《純粹理性批判》與赫德的《論語言的起源》所做的語文學後設批判，哈曼開創了一種以詞語的啟示與傳統為基礎的先驗語言學構想。透過對於哈曼的〈理性純粹主義的後設批判〉與〈語文學的想法與懷疑〉等主要著作的分析，本文將指出，哈曼的語文學後設批判，不僅使他能夠透過詞語在語言接受性中的啟示作用與在概念自發性中的傳統用法，超克康德在純粹理性構想中對於感性與知性所做的割裂；他並因而能說明語言的本質，即在於它具有開顯世界的詮釋學功能與建立人際互動關係的語用學功能。哈曼將語言視為人最根源的存在方式，這使得他最終可以說明，人類本性的自由即在於他內在具有的超越性與社群性。

關鍵字：先驗語言哲學　語言起源論　後設批判　啟示與傳統　哈曼

99.02.15 收稿，99.09.16 通過刊登。

*　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。

**　國立政治大學哲學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

聖經舊約記載上帝最初創造世界的情形是：「上帝說要有光，就有了光」。透過上帝的詞語，「空虛混沌、淵面黑暗」的世界，從此得到光明的開顯。新約福音書也說：「太初有道（In the beginning was the word），道與上帝同在〔……〕萬物是藉著他造的」。顯然，在古代希伯來與希臘化時期最內在的宗教意識中，西方哲人深刻地相信，上帝乃是藉著祂的詞語，創造了天地萬物的存有。在中古世紀，宗教的權威仍然建立在相信上帝詞語的啓示（聖經）之上，但這卻被啓蒙運動視爲是黑暗時代的象徵。啓蒙運動（en-lighten-ment）本身，同樣強調要用詞語的光照，來開啓人類「自我招致的蒙昧狀態」。只是他們現在不用上帝的詞語，而是要用人類自己的詞語來光照世界。當康德（Immanuel Kant, 1724-1804）在《純粹理性批判》中，透過我思必然伴隨著一切表象，來說明先驗統覺透過他的知性範疇所進行的綜合統一活動，即是經驗對象之可能性的先驗條件時，天地萬物就不勞上帝用他的詞語來創造了；而當赫德在他的《論語言的起源》（1772）中，透過詞語的區分音節活動以爲表象的建構確立特徵認取的基礎，以說明我們對於存有物的理解，是以詞語做爲中介的詮釋性命名活動時，詞語即不再與上帝同在，而是與人類自己在歷史中開始出現的太初之時共在的發明。近代，人文崛起，諸神退位。上帝已不必再多言，人類當能獨立自主地憑藉自己發明的詞語，開顯出屬於人類自身存有的意義世界。以人類的共同理性或內在情感做爲光源，只要人能深刻地自我反思或真實地體驗，那麼人類一樣可以說要有光，就有光。啓蒙之要義因而也在於，深信人類當下就可以給予自己開闢新天地所需要的光。

在十八世紀德國的啓蒙運動中，不論偏好數學與科學的康德所領導的理性批判運動，與偏好歷史與詩歌的赫德所領導的狂飆運動有多麼不同，但他們對於透過詞語的光照，以開顯存有世界的基本理念，其實並沒有太大的差別。他們批判宗教權威以建立人文主義的努力，其實更多的是在與上帝爭奪話語權，而不在於反對以語言做爲存有基礎之「太初有『道』（logos, word）」的觀點。赫德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）與康德共同的朋友哈曼（Johann Georg Hamann, 1730-1788），雖然懷有尋求真理、敬畏上帝的心，但卻因其不合潮流的思想而在當時享有「北方的博士」（Magus im Norden）之封號。他看出康德所謂的純粹理性的知性範疇，或赫德所謂的心靈內在的詞語，其實都只不過是與基督教語言觀無根本差別的思考方式。他因而說：「我不需要把一個詞語重

臺灣大學學術期刊資料庫

複說三遍：理性即語言、邏各斯（λόγος，logos）」[1]。哈曼與赫德、康德都有深厚的友誼，但他還是寫了〈關於學術院得獎論文的語文學想法與懷疑〉，以批判赫德在《論語言的起源》一書中的「語言人類起源論」；他也寫了〈理性純粹主義的後設批判〉，以批判康德在《純粹理性批判》中的純粹理性構想。他甚至曾爲了堅定地支持「語言的上帝起源論」，而寫下他有點嘲諷性質的「最終遺言」。

哈曼反對赫德主張語言是人類基於他的自然能力而得以發明的看法，因爲對哈曼來說，語言如果不是從啓示與傳統中接受而來的，那麼人類就缺乏透過語言之超個人的啓示而享有超越的神性，以及能基於語言的傳統而與他人共同建構社群生活的人性尊嚴。哈曼反對康德純粹理性的構想，因爲理性的純粹性一旦是透過脫離傳統、實在與語言而產生出來的，那麼這樣的主體性所建構出來的經驗，就只能是一般而言之經驗的對象性，這將使我們無法真正認知到具體而真實的存在世界。哈曼因而試圖重新發掘基督教傳統語言觀的內涵，他說：「沒有詞語，就沒有理性——也沒有世界。這即是創造與統治的來源」[2]。他認爲赫德與康德的語言與理性的理論，並沒有真正地光照黑暗，他寧可重返「淵面黑暗」的創世之初，去尋找真正能光照人與世界的詞語之光，以使他能再度透過聖經的語言觀，重新理解人類存在的定位與對世界之真實性的理解基礎。他在晚年寫信告訴赫德說：「理性即語言、邏各斯（λόγος）。我至死都將啃咬這骨髓，它的深刻之處令我始終摸不透，我還在等待啓示錄的天使，爲我帶來進入這深淵的鑰匙」[3]。哈曼終生思索語言哲學的問題，透過對康德《純粹理性批判》的「後設批判」，使得他敏銳地覺察到，他早年堅持以「語言上帝起源論」批判赫德的「語言人類起源論」，其實是建立了以詞語的「啓示」與「傳統」做爲理解之可能性基礎的「先驗語言哲學」（Transcendental Philosophy of Language）構想，哈曼晚年並以「語文學的言說主義」（Philological Verbalismus）標示他自己的語言觀點。本文的研究目的，即在於闡發哈曼終生苦思的語言哲學洞見之意義所在。

哈曼的語言哲學在哲學史上的重要性，一直未被充分重視。這一方面與哈曼一般被視爲是反啓蒙的宗教神秘主義者，或被定位成「以自我情感爲基礎的

1 ZH, V: 177. 本文引用哈曼的書信，皆依以下的版本為準：Walther Ziesemer & Arthur Henkel (Hg.), *Johann Georg Hamann: Briefwechsel* （Wiesbaden: Insel Verlag, 1955-1979）。以下引注皆依學界慣例，以ZH代表本書（《哈曼書信往返集》）的縮寫，以羅馬字代表卷數，以阿拉伯數字代表頁數。

2 ZH, V: 95.

3 ZH, V: 177.

臺灣大學學術期刊資料庫

非理性主義者」[4]有關，以致於他透過對於赫德與康德的批判，推動了對於先驗哲學之語言學轉化的超越時代洞見，並不容易被發現與理解；但在另一方面，則與他的文筆之晦澀難讀脫不了關係。雖然在哈曼生前，他的名聲即透過學界朋友的散播，而引人注目。在哈曼去世之後，Friedrich Schlegel也曾特別撰文介紹哈曼思想的重要性，並稱許他是「十八世紀德國所產生的一位最具原創性、最無可爭議、最深刻、也最博學的作家」[5]，但對於哈曼的著作還未能集結出版，他也表示出急切的關注。稍後Friedrich Roth即在學界的期待之下，在1821至1825年之間出版了八卷本的《哈曼著作集》。黑格爾讀了這部全集，並詳細地為它寫了評論。在這幾乎可以獨立成冊的評論中，黑格爾特別著重討論的乃是哈曼在神學上的觀點。黑格爾雖然稱讚Roth所編的《哈曼著作集》，「終於使那始終瀰漫於哈曼之上的主要晦澀被克服了」[6]，但是對於一般讀者而言，哈曼學說的全貌仍然極難理解。因而後來透過Josef Nadler廣泛的蒐集考訂，從1954年起，重新出版了哈曼全集的歷史考訂版。Roth原先所編的全集，不但按照哈曼著作發表的年代順序進行編輯，在各卷之中也都將哈曼在同一時期所寫的重要信件選編在一起。深受哈曼影響的歌德，因而非常推崇哈曼書信的重要性。這使得Walther Ziesemer與Arthur Henkel等人認為有必要重編哈曼的書信集，他們自1955年開始，一直到1979年為止，足足花了將近二十五年的時間，才編輯完成七大卷的《哈曼書信往返集》（*Johann Georg Hamann: Briefwechsel*）。

除了著作與書信的編輯出版之外，Fritz Blanke等學者仍然認為，由於哈曼的著作「若無註解則幾乎無法卒讀」，他因而約集了當時最好的哈曼專家，史無前例地針對一位哲學家的著作全集，共同編寫了一套七卷本的《哈曼主要著作註解》（*Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*）。[7]這個在學術上採取極高標準的註解工作，最後只完成了其中的五冊。原定針對哈曼的《試論學術院的提問》與《美學簡論》（Aesthetica in nuce）等早期語言哲學著作進行注釋的第三冊，最後並未完成。這個工作直到1990年，才由Helmut Weiß在他的專著《哈曼的語言觀——早期著作的重構》中加以補充完成。此外，第六冊原先預

4 Josef Simon (Hg.), *Johann Georg Hamann: Schriften zur Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967):10.

5 Friedrich Schlegel, "Der Philosoph Hamann", In Ernst Behler (Hg.), *Kritische Friedrich-Schlegel - Ausgabe.* Band VIII, S.459-461 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1975):461.

6 G. W. F. Hegel, "Hamanns Schriften", In Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Hg.), *Werke in zwanzig Bänden*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970): Band. 11, 277.

7 Fritz Blanke & Lothar Schreiner, *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt* (Gütersloh: Carl Bertelsmann-Verlag, 1956).

臺灣大學學術期刊資料庫

定註解哈曼《有關理性與語言的著作》，其中即包括哈曼對於康德的《純粹理性批判》的〈書評〉，與〈理性純粹主義的後設批判〉這兩篇論文的註解。但是這本先由著名的哈曼專家Erwin Metzke掛名，稍後再由哲學家Odo Marquard與Willi Oelmüller共同接手的註解，卻始終沒有完成。一直到最近的2002年，才由Tübingen大學教授Oswald Bayer以三十年的時間，完成這個擱置多年的註解計劃。Bayer以《理性即語言——哈曼對康德的後設批判》爲題加以出版，這不僅完成了原訂的註解工作，他更透過在1990年代才發現的哈曼手稿，補充了哈曼在寫作〈理性純粹主義的後設批判〉之前所草擬的兩份初稿[8]。哈曼哲學的研究工作，至此才算有了完整可讀的文獻，與信實可靠的參考註解。

哈曼對於康德《純粹理性批判》所進行的「後設批判」，係立基於他將自己早年對赫德《論語言的起源》的批判，轉化成一種先驗的語言哲學構想，這種構想他在晚年稱之爲「語文學的言說主義」。本文因而統稱哈曼對於康德先驗哲學所做的語言學轉化，是一項「語文學後設批判」的工作。這項工作可從哈曼爲《純粹理性批判》（1781）寫下在康德研究史上的第一篇書評談起。[9]哈曼在他的書評中，一方面肯定康德的《純粹理性批判》做爲探討有關對象之先天概念的先驗知識，是最完全的先驗哲學理念；但在另一方面，哈曼卻也質疑康德爲了說明理性的純粹性，將原來在自然中關聯在一起的知性與感性分割開來，以致於他無法真正地說明人類認知的共同根源所在。爲了進一步爲康德的《純粹理性批判》進行奠基，哈曼在三年後又寫了〈理性純粹主義的後設批判〉（“Metakritik über den Purismum der Vernunft”, 1784）這一篇論文，主張應以「語言的接受性」與「概念的自發性」，來補充說明康德未能充分解釋的「思想的機能如何可能？」的問題。哈曼透過宣稱：「語言是理性惟一的、最初與最終的工具與判準，它除了傳統與用法之外，沒有其它的憑證」，而要求應對

8 這兩份手稿Bayer在他的註疏中分別標題為“Entwurf A”與“Entwurf B”，本文則分別稱之為〈第一草稿〉與〈第二草稿〉。以下引用這兩份草稿所標示的頁數，則依它們收錄在Bayer的著作中的頁數為準。參見：Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants* （Stuttgart: Friedrich Fromman Verlag, 2002）.

9 哈曼在康德第一批判出版的同一年，就寫出了他的書評。這是因為康德的《純粹理性批判》事實上正是經由哈曼的介紹，才交由J. F. Hartknoch負責出版的工作。哈曼因而能在第一批判還沒正式出版之前，就已經取得正在校對中的樣本，而詳加閱讀，以致於康德的書才一出版，他就寫好了書評。不過，哈曼生前並沒有公開發表他的這一篇書評，而是在他去世後才由別人以遺著的方式，在1800年加以出版。參見：Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* （Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987）: 38.

臺灣大學學術期刊資料庫

康德的先驗哲學進行語言學的轉化。但這種問題意識的重要性與理論轉化的必要性，在西方主流的康德研究中卻一直被忽視。本文以下因而將先論述哈曼批判康德的主要內容（二），再進一步從哈曼早期語言哲學的基本構想（三），以及他對赫德語言起源論的批判，來說明哈曼如何透過先驗語言學的構想，相對於康德在《純粹理性批判》中的感性經驗與知性理解，而爲詞語的啓示與傳統奠定它們在詮釋學－語用學上的優位性（四），並最終得以透過以「語言批判」取代「理性批判」的作法，建構出持「言說主義」立場的「語文學」語言哲學理論（五）。透過檢討哈曼言說主義的意義與侷限性，本文將致力於展示哈曼對於康德先驗哲學所做的語文學後設批判，對於理解哲學史與哲學本身的重要意義所在。

二、哈曼對於康德先驗哲學的後設批判

哈曼在1781年所寫的書評中，將康德《純粹理性批判》全書的主要觀點，做了整體性的介紹。他首先對康德做出正面的評價，他說：

> 萊布尼茲將現象智思化，洛克把知性概念感性化，而純粹理性則將做為我們所有認知之成素的現象與概念化同為先驗的某物＝X。一旦我們分離於感性與料之外，則我們對於這個 X 不但毫無所知，甚至根本就不能有所認知。認知如果不是在處理對象自身，而是在處理關於對象的先天概念，即稱為先驗的認知。純粹理性批判因而就是先驗哲學最完全的理念。[10]

但他對康德的整體構想，也提出他最根本的質疑：

> 形上學純粹的可能性與不可能性因而取決於以下有諸多不同的側面且無法窮盡的問題〔……〕感性與知性做為人類認知的兩個主幹，是否來自於一個我們所不知的共同根源，以致於經由感性使對象能被給予，而經由知性與概念使對象能被思考：但是，對於在自然中關聯在一起的東西，為何要施加暴力，未經授權地把它們切割開來

10 N, III: 277. 以下引用哈曼的著作，除另有說明之外，皆以Josef Nadler所編的歷史考訂版：Josef Nadler (Hg.), *Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, 6 Bde. (Wien: Thomas Morus Presse im Verlag Herder, 1949-1957)為準。在以下引注中皆依學界慣例，以字母N代表本書的縮寫，以羅馬數字代表卷數，以阿拉伯數字代表頁數。

臺灣人學學術期刊資料庫

呢？經由共同根莖的二分與割裂，難道感性與知性這兩根主幹不會因而枯萎嗎？[11]

康德在《純粹理性批判》的〈先驗感性論〉與〈先驗邏輯學〉中，分別透過對於感性與知性之先天形式（時空與範疇）的分析，來回答先天綜合命題如何可能的問題。對於感性與知性如何共同作用，康德則訴諸在先驗圖式論的構想力作用來加以說明。康德對於知識之最後基礎的證成，因而似乎是有歧義的：一方面先驗統覺做爲純粹的理性是所有綜合統一的基礎，在這個意義下，知識的基礎是來自於一個非經驗的、不可對象化的先驗主體；但另一方面，在先驗圖式論中能夠做爲知性與感性之共同作用的構想力，卻是必須具有時間性的主體性能力。

哈曼理解康德的純粹理性批判是在處理關於對象之先天概念的先驗認知問題，因而認爲他超越了萊布尼茲的理性主義與洛克的經驗主義。哈曼指出，以往理性主義與經驗主義哲學家並不能處理：「不用經驗或在經驗之前，對於經驗對象之人類知識的可能性；或進而，對於在對象的所有感覺之前具有感性直觀的可能性；對於這些隱蔽的奧秘，都還沒有哲學家能在心中把它們當成是哲學的任務，更別提他們有什麼解決的辦法了」。他因而對於康德在《純粹理性批判》中，「基於這個雙重的不可能性，以及分析與綜合的有力區別，而建立了先驗成素論與方法學的質料與形式」[12]表示相當大的肯定。但哈曼對於康德將解釋知識的基礎，訴諸於以先驗統覺爲基礎的感性與知性的綜合統一活動，或訴諸在先驗圖式論中以構想力的作用做爲感性與知性能力的結合，都表示不滿。因爲不論先驗統覺或先驗構想力的解釋，都是先對將感性與知性這兩個原來即應結合在一起的能力「施加暴力，未經授權地把它們切割開來」，然而這就不免讓哈曼質疑「經由共同根莖的二分與割裂，難道感性與知性這兩根主幹不會因而枯萎嗎？」

哈曼認爲在康德的哲學中，之所以會產生「認知能力之雙重根源性」（Zweistämmigkeit des Erkenntnisvermögens）[13]的難題，係出於他在「理性純粹主義」的主張中，忽略了「在人類所有對象性的世界意識中的語言先天性」與「人之在世存有」的問題。[14]哈曼因而開始構想要以「語言的接受性」與「概

11 N, III: 277-278.

12 N, III: 283.

13 這個用語引用自：Stefan Majetschak, “Metakritik und Sprache: Zu Johann Georg Hamanns Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikation“, *Kant-Studien*, 80（1989）: 454.

14 這個詮釋來自Heintel的啟發，他對哈曼的康德批判的解讀，請參見：Erich Heintel,

臺灣大學學術期刊資料庫

念的自發性」來爲康德的「理性的純粹性」奠基，而寫下了〈理性純粹主義的後設批判〉一文。哈曼所謂的後設批判（Metakritik）[15]並不是意在單純地反駁康德的觀點，而是意在進一步透過證成他的理論之真正基礎所在，而對其基本觀點加以轉化。後設批判的「後設」是指哈曼要做的工作，不是要在康德哲學的系統內部進行「內在」批判，而是要說明使康德的哲學成立的基礎所在。正如亞里斯多德的「形上學」（Metaphysik）做爲「在物理學之後」（Meta-Physik），是爲物理學的可能性奠基一樣。哈曼的「後設批判」一樣打算做爲「在康德的批判之後」，以爲康德在《純粹理性批判》一書中所構想的先驗哲學的可能性，進行奠基與轉化的工作。哈曼認爲他的問題不像康德問「先天綜合命題如何可能？」的問題，而是更根本地問康德留下而未回答的「主要問題」，亦即：「思想的機能如何可能？」（Wie das Vermögen zu denken möglich sey?）的問題。對於這個問題的回答，哈曼認爲應訴諸於「語言的系譜學優先性」（genealogische Priorität der Sprache），因爲：「不僅整個思想的機能建基在語言之上，而且語言也是造成理性會誤解它自己的核心」[16]。

哈曼之所以認爲「整個思想的機能建基在語言之上，而且語言也是造成理性會誤解它自己的核心」，這因爲他深刻地理解康德要訴諸理性的純粹性，以能從先驗統覺說明知識之可能性基礎的用意所在。康德在〈先驗成素論〉中的〈先驗感性論〉與〈先驗邏輯學〉，其實是針對洛克在《人類知性探微》中，以感性受觸動的模式來解釋知識成立的「知性生理學」（Physiologie des Verstandes）進路，所提出的替代解釋。[17]經驗主義透過「知性的生理學」，將知識成立的過程類比成我們的感官或神經機制受到外界的刺激而被觸動的生理學過程。但卻忽略了受觸動的經驗主體，其實也是可被認知中介的對象，它因而無法做爲使對象知識成立的最終依據。康德因而假定有一個在對象認知活動中，始終伴隨著所有表象的先驗統覺（我思），做爲綜合統一的最高原則。哈

Einführung in die Sprachphilosophie （Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975）: 127-146.

15 根據Bayer的考證，Hamann在1982年7月7日寫給赫德的信中，第一次提到「後設批判」這個詞。1982年8月25日給赫德的信中，又提到他正在寫關於「後設批判者的插曲補遺」。因而後設批判這個詞對於哈曼而言，亦有「補遺」（Nachlese）之意。補遺顧名思義是對原作者之不足或缺漏之處的進一步補充，因而主要亦是指進一步奠基之義。請參見：Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache—Hamanns Metakritik Kants*, 207.

16 N, III: 286.

17 Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, 131.

臺灣大學學術期刊資料庫

曼肯定康德對於「不用經驗或在經驗之前，對於經驗對象之人類知識的可能性；或進而，對於在對象的所有感覺之前具有感性直觀的可能性」所做的研究，但他卻進一步揭發在這裏被康德遺忘的語言作用。因爲康德既然反對在經驗主義之「知性生理學」中的「認知受觸動」模式，且又主張「一旦我們分離於感性與料之外，則我們對於這個X（先驗的某物）不但毫無所知，甚至根本就不能有所認知」。那麼這顯然是表示，我們在經驗中所面對的世界，並非是一個赤裸裸的事實世界，而應是已經由「我們」加以理解或解釋過的世界。對於哈曼而言，問題因而只在於：誰是我們？相對於康德，哈曼的哲學思想致力於指出，如果在純粹理性的背後，仍需要有詞語的啓示與傳統做爲理解的可能性基礎，那麼我們就應選擇與上帝以及其它人同在，而不應直接將康德的先驗統覺這個抽象的知識主體當成是我們。

哈曼稍後即在他的〈第一草稿〉中說：「理性而無經驗是不可能的，正如理性而無語言是不可能的」[18]。哈曼認爲，康德批判了經驗主義的巴克萊與休姆，卻沒有看出先驗哲學最應歸功於經驗主義的，並非是他們的觀念論或懷疑主義，而是他們對語言使用的發現。哈曼說：

> 有一位偉大的哲學家主張：「所謂普遍的、抽象的觀念，只不過是與某個詞語聯繫在一起的特殊觀念而已。詞語給予該特殊觀念的意義更多的外延，並且能使我們在個別的事物那裏，回憶起我們對它的特殊觀念」。休姆聲稱，喬治．巴克萊這位伊利亞學派的、神秘的、狂熱的克羅尼大主教所提出的主張，是我們這個時代在學者國度中，最偉大、最珍貴的發現。看來，新的懷疑主義似乎首先應更多地歸功於舊的觀念論，而非只是附帶地把這種觀念論理解成是偶然或單一的刺激因素，因為若無巴克萊，休姆也難以成為偉大的哲學家，而休姆卻正是批判聲稱應歸功的人。此處最重要的發現所涉及的是：即使看似並無深奧之處，但它打開並發現了在最一般的知覺與常識觀察中的語言使用。[19]

顯然在哈曼的觀點中，經驗主義對於理性主義之普遍概念所進行的名目論批判，重點並不在於強調所有認知的來源，都是來自於對殊相的知覺或印象。而是當我們能把某物理解爲某物時，我們都必須借助詞語，才能表達我們對個別事物的認知。也由於哈曼認爲巴克萊「打開並發現了在最一般的知覺與常識觀察中的語言使用」，因而他才會說「理性而無經驗是不可能的，正如理性而

18 Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache—Hamanns Metakritik Kants*, 157.
19 N, III: 283.

臺灣大學學術期刊資料庫

無語言是不可能的」。在此，對象能被給予我們，以及對象能被思考的基礎，都在於「在最一般的知覺與常識觀察中的語言使用」。而這也使得哈曼在他的〈第二草稿〉中，開始思考應以「語言的接受性」（Receptivität der Sprache）[20]，來取代在康德先驗感性論中爲了解釋對象被給予的現象雜多，而仍然殘留的經驗主義之知性生理學的認知受觸動模式。這正如Heintel所說的：「哈曼以『語言的接受性』取代在康德那裏『感性的接受性』所佔有的地位，他因而跨越觸動模式的難題，而向前邁進了一步。他不再安置任何受觸動的過程來做爲在康德意義下的批判反思之預設，他對於未經反思的語言之直接的意義，只要它是做爲所有對象意識的先驗環節，即不再對它們做出自然主義或個別科學那樣的對象性解釋。它們只能做爲意義而被接受，或者說，是被學習而得。哈曼反對康德先驗哲學之抽象性的緣由，即根基於這個洞見」。[21]

哈曼在此所謂的「語言的接受性」，其實是指「語言」對於人類思想所具有的「最終不可超越的先天性」（nichthintergehbare Apriorität）。因爲如果不像經驗主義或在康德的先驗感性論中仍然殘留的感覺主義，以爲我們感性所對的世界是一個赤裸裸的世界，而是對所有事物的知覺都必須經由詞語做爲符號性的中介[22]，那麼我們的語言即具有Heintel詮釋哈曼所說的：「所有對象性的世界意識的語言先天性（Sprachapriori alles gegenständlichen Weltbewußtseins）」[23]之地位。或用Liebrucks詮釋哈曼所說的：語言的接受性做爲「人類意識的語言性（Sprachlichkeit des menschlichen Bewußtseins）」[24]，支持了哈曼在他的信件中，經常對朋友提到的「理性即語言」或「沒有語言，就沒有思想、就沒有世界」[25]的觀點。哈曼對於以「語言的接受性」來回答「思想的機能如何可能？」的問題，因而一方面是在處理與康德的先驗哲學同一層次的「基礎哲學的預設

20 Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache—Hamanns Metakritik Kants*, 178-179.

21 Ibid., 131-132.

22 或如Isaiah Berlin所說的：「哈曼是清楚地理解到，思想即是符號的使用的第一位思想家，非符號性的思考，或思想而無符號或圖像〔……〕是一無法思議的概念」。參見：Isaiah Berlin, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (London: John Murray, 1993):75.

23 Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, 127.

24 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, Bd.1 (Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1964): 297.

25 例如，哈曼在1783年11月2日寫給Jacobi的信中就提到說：「由於相當困難，我幾乎完全放棄了這個研究。我現在掌握住它可見的成素，亦即做為工具（organo）與判準（Criterio）——我指的是語言。沒有詞語，就沒有理性——也沒有世界」（ZH, V: 95）。

臺灣人學學術期刊資料庫

問題（fundamentalphilosophische Voraussetzungsproblematik）」[26]；但另一方面他又試圖想擺脫康德主張理性的純粹主義所造成的難題。因爲如果說語言的接受性，說明了語言之最終不可超越的先天性，那麼他同時就表示了，歷史流傳物與傳統在思想中具有不可被抽離的根源性。若所有的對象認知都需由語詞做爲符號性的中介，那麼這當然即是說，語言的歷史流傳與語言在溝通社群中的用法，是我們在認知之先的前理解，或它根本規範了我們的生活形式，是我們的思想能力所不可或缺的運用條件。哈曼因而批判康德在《純粹理性批判》中的理性純粹性，即是抽離了承載歷史傳統與詞語意義的語言用法所產生的，以致於這樣的主體一方面是無法被認知的抽象主體，一方面又與必須在時間中活動的先驗構想力互相矛盾。哈曼對於康德的理性純粹主義因而提出以下的批判：

> 哲學的第一個純粹化來自於，視理性為獨立於歷史流傳物、傳統與信仰之外，這種部分出於誤解，部分出於不成功的嘗試。第二個純粹化雖然更為超驗，不過卻同樣得出理性是獨立於經驗與其日常歸納之外的。因為二千多年來，理性在經驗的彼岸尋找他所不知的某物之後，不僅使其先祖向前進步的軌道失效不靈，而也為其令人不耐的時間浪費找了太多的理由〔……〕第三個，亦即最高的經驗的純粹主義，還涉及到語言。語言是理性惟一的、最初與最終的工具與判準，它除了傳統與用法之外，就沒有其它憑證了。[27]

哈曼在此以語言的接受性取代理性的純粹性，使人類的主體性從先驗統覺的抽象性，再度回到語言使用的傳統歷史世界中，而重新認同人做爲在世存有的身份。但他在以語言取代理性之後，真的就能說明「思想的機能如何可能」的問題嗎？他以語言的接受性取代在先驗感性論中所殘留的，視認知做爲受觸動的知性生理學模式，但這能解釋我們對於實在物認知所必然具有的時空性嗎？哈曼一開始在他對《純粹理性批判》的書評中就質疑，康德把有共同根源的知性與感性的機能，一開始就施加暴力、未經授權地把他們分裂開來，這將會造成這兩個主幹的枯萎，但是哈曼現在用語言來取代理性之後，如何能在語言的機能中，說明知性與感性是不可分地共同作用呢，以致於他可以不需要再面對康德在先驗圖式論中所遭遇到的困難？在此，哈曼不但沒有逃避這些問題，而是進一步發展了他的朋友赫德在《論語言的起源》中的語言哲學理論，以能正面地回答這些難題。

在繼續討論哈曼的赫德批判，以說明哈曼如何能夠爲他批判康德的先驗哲

26 Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, 127.
27 N, III: 284.

臺灣大學學術期刊資料庫

學建立自己的語言學理論基礎之前，我們可以先大略說明，哈曼試圖以「語言批判」取代「理性批判」的思路方向。哈曼在他的〈第一草稿〉中，緊接著上述我們曾引用過的：「理性而無經驗是不可能的，正如理性而無語言是不可能的」這句話之後，即接著說：「傳統與語言是理性的真正成份，語音與字母是所有關係性的必要條件，在其中概念才能被直觀與被比較。所有的語言與文字記號在關於他的質料部分，具有經驗的實在性；而在關乎它的形式與意義方面，它具有先驗的觀念性。而且語言的普遍性做爲必然性既取決於傳統，而其偶然的限制則又取決於恣意」[28]。這段話後來在〈理性純粹主義的後設批判〉中表達的更爲清楚，他說：

> 詞語具有感性〔論〕的（ästhetisch）與邏輯〔學〕的（logisch）機能。詞語（連同它的成份）做為可見的與可說的對象，屬於感性與直觀；按詞語設用的精神與意義，它屬於知性與概念。因而詞語既是純粹與經驗的直觀，又是純粹與經驗的概念。它是經驗的，因為視覺與聽覺的感覺是經由它而起作用的；它是純粹的，因為它的意義絕非是經由屬於感覺的東西而被決定的。詞語做為感覺直觀之未決定的對象，按純粹理性的基本文本來說，即可稱之為「感性的現象」（ästhetische Erscheinung）。〔……〕詞語做為經驗概念之未決定的對象，可稱之為批判的現象、幻影、無語或非語。它只有經由使用的意義與〔指稱的〕設用（Einsetzung），才能成為知性的特定對象。[29]

哈曼在此從「所有的語言與文字記號在關於他的質料部分，具有經驗的實在性；而在關乎它的形式與意義方面，它具有先驗的觀念性」，來說明詞語本身就具有感性論與邏輯學的功能，這表示他開始試圖以語言哲學來取代康德的先驗哲學構想。然而這是進一步從赫德的語言起源論推論出來的。因爲哈曼在〈第一草稿〉中所說的詞語所具有的經驗實在性與先驗觀念性，一開始即指詞語所具有的音義兩面性。任何被言說的詞語都具有可發聲性與可書寫性，因而這些語言的語音或文字記號所具有的經驗實在性，是隨著個別語言的差異、甚或每一個人的每一次言說的不同而有不同的。但就語言的語法形式與語意內含而言，它的內在涵義則始終保持同一，詞語的語意普遍性因而具有先驗觀念性的涵義。[30]

---

28 Oswald Bayer, *Vernunft ist Sprache—Hamanns Metakritik Kants*, 157.

29 N, III: 288.

30 哈曼甚至由此透過以語言的接受性取代先驗感性論，並解釋為何我們對於事物存在

臺灣大學學術期刊資料庫

哈曼除了在此指出，由於詞語同時具有感性與邏輯的功能，因而可以取代康德在〈先驗感性論〉與〈先驗邏輯學〉的〈先驗分析論〉之外，他更在1784年11月14日寫信告訴Jacobi說：「我的問題不在於：『什麼是理性？』，而在於：『什麼是語言！』在此我猜想所有的『誤推』（Paralogism）與『二律背反』（Antinomie）的根源，都可以歸因於我們把詞語視爲是概念，而又把概念視爲是事物本身。結果在詞語與概念中就不可能有存在，因爲它們只是被用來代表東西與事物」[31]。哈曼在日後雖然沒有再仔細說明，爲何康德在〈先驗辯證論〉中所討論的「誤推」與「二律背反」，也是基於語言的誤用而產生的，以最終能完整地說明他所謂：「不僅整個思想的機能建基在語言之上，而且語言也是造成理性會誤解它自己的核心」的觀點。[32]但是從他說：「我的問題不在於：『什麼是理性？』，而在於：『什麼是語言！』」這句話中，卻已經可以明顯地看出，哈曼致力於透過以「語言批判」取代「理性批判」的思路轉向，重新爲康德的先驗哲學進行語言學奠基與轉化的哲學意圖。

三、哈曼與啟蒙時期的語言哲學問題

哈曼對於康德《純粹理性批判》所做的後設批判，雖然是基於他對赫德的《論語言的起源》的批判，但赫德的語言哲學事實上也深受哈曼早期語言思想的影響。我們因而有必要先從哈曼早期力圖抗衡啓蒙運動的語言觀，以建立他

的認知總是具有時空性的原因。他說：「語音與字母因而是純粹的先天形式，它完全不包含任何屬於有關對象之感覺或概念的東西，它因而也是所有人類的認知與理性的真正感性的成份。最古老的語言是音樂，它是除了脈博跳動與鼻息之可感覺到韻律之外，所有『計時』(Zeitmaaß) 最生動的原始模本。最古老的語言則是圖畫與記號，它們很早就開始處理『空間的經濟學』(Oekonoie des Raums)，亦即經由形狀對空間加以限制與規定。時間與空間的概念，因而是經由視覺與聽覺這兩個最尊貴的感官的強烈影響，而使得它在整個知性的領域中顯得如此普遍與必然。正如光線和空氣對於眼睛、耳朵與叫聲一樣，空間和時間即使不是本有觀念，它至少也似乎是所有直觀認知的鑄模」(N, III: 286)。

31 ZH, V: 264-265.

32 在哈曼寫出〈理性純粹主義的後設批判〉的 15 年之後，赫德也寫出了他的《純粹理性批判的後設批判》(*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799)。在赫德的《後設批判》中，赫德即以語言哲學的觀點，逐章逐節地對康德的理性批判，提出他的後設批判。但學者一般認為，由於赫德缺乏對於康德先驗向度的理解，因而他的批判並不比哈曼成功。請參見：Thomas M. Seebohm, “Der systematische Ort der

臺灣大學學術期刊資料庫

的語言上帝起源論的觀點，來呈現哈曼以語言哲學批判先驗哲學的基本思路。哈曼早年試圖透過語言哲學的研究，來重新探討人類存在的地位與對真實世界的理解掌握方式，而這正反映了他對啓蒙時期探討語言問題之真正意義的深刻理解。十八世紀後半葉的德國啓蒙運動，在腓特烈大帝的獎掖之下，透過成立於柏林的皇家普魯士學術院，大力推廣由法國所主導的啓蒙思潮。當時學界爭議最爲熱烈的即是關於語言的問題，學術院因而分別在1759年針對：「關於意見對於語言的影響，以及語言對於意見的影響」，以及在1769年針對：「人類憑藉其自然能力，能夠自行發明語言嗎？人在何種情況下，必須發明語言和能夠最有效地發明語言？」這兩個議題設立獎項，公開徵求論文。在此，第一個問題其實針對的是「語言與思維」之相互影響的問題，第二個問題則是針對「語言起源」的問題。在啓蒙時期的語言理論中，「語言起源」與「語言與思維」的關係之所以成爲最迫切需要反省與討論的兩組問題，這是因爲一旦在啓蒙運動中，哲學要求脫離神學而獨立，那麼我們即無法再以上帝的形象來理解人。[33] 惟有透過人與動物在語言方面的顯著差別，以及能對人類的語言能力展開新的研究，才能重新界定人類的存在地位、剖析人類的本性、呈現人類思維能力的基本運作形式，以及闡釋我們能認知實在世界的可能性基礎。

皇家普魯士學術院在1759年針對意見與語言之相互影響關係的徵文，是由哥廷根的東方語言學家Johann David Michaelis獲獎。哈曼雖然說他沒有爲了金錢與名聲而參加投稿，但他卻撰寫了〈試論學術院的提問〉（“Versuch über einer akademische Frage”, 1760）這一篇論文，來批評當年入選與得獎的論文。哈曼的批評對象，其實主要不是針對Michaelis的得獎論文，而是針對學術院徵稿論文對於語言問題的提問方式。他認爲在柏林的皇家普魯士學術院所推動的自然主義式的人類啓蒙，自以爲能使人獨立於宗教權威與歷史傳統之外，然而其實卻正是在貶低人類存在的尊嚴。哈曼在1759年沒有參加徵稿，但他卻在同年8月3日寫給他的朋友Lindner的信中，提到他自己對於語言問題的看法，他說：

> 我們可以在一個民族的語言中發現他們的歷史，在人類的各項長處中，能夠言說這份禮物也包含在內。我因而覺得很訝異，為何還沒

Herderschen Metakritik”, *Kant-Studien*, 63 (1972): 61.

33 如同學者Weiß 所言：「在啟蒙時期的語言理論中，兩組最迫切被反省與討論的問題，即是語言起源，以及語言與思維之間的關係的問題。對於人類的存在地位來說，語言之所以具有顯著的意義，即在於在十八世紀時，特別需要為人類本性之相對於其它生物的特殊性，進行奠基」。參見：Helmut Weiß, *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache: Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frűhwerk* (Műnster: Nodus Publikationen, 1990): 45.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 有人嘗試更進一步從這一方面來研究人類或我們的心靈的歷史。我們靈魂之不可見的本質，即通過詞語而開顯——如同創造本身就是言說一樣〔……〕介於我們心靈中的觀念與經由嘴巴所產生出來的聲音之間的距離，正如介於精神與肉體或天空與大地之間的距離那樣的大。那麼到底是什麼我們所不知道的紐帶，能將離得這麼開的東西聯繫起來呢？對於能夠證明上帝之全能的東西，如果我們只不過把它們看成是披著任意符號的粗布外衣，那麼這不是在貶低我們的思想嗎。[34]

在這一封信，我們已經可以看出哈曼語言哲學的基本構想。用我們現在的術語來說，哈曼很顯然認爲：（1）就種屬發生學的層次來看，一個民族的歷史即是一個民族內在語言形式的外在表現；而就個體發生學的層次來看，個人心靈的認知與情感同樣是他所使用的詞語的外在表現。語言不僅是人類歷史社群與個人心靈發展的決定性原則，它同時也是民族歷史或個人心靈之不可見的本質的表現性原則；（2）詞語是由心靈的觀念與口中發出的聲音所共同組成的，換言之，詞語同時具有語音與語意的兩面性。語言哲學首先必須解釋的，就是這兩種如此異質的成份爲何能夠結合在一起；（3）詞語就其本質而言，不是人們任意約定用來指稱事物的符號，而是能創造事物之內在統一性的超越根據。

哈曼以聖經《舊約．創世紀》與《新約．約翰福音》的說法，主張太初有道，上帝是以說要有光就有光的方式，以祂所說出的詞語來創造天地萬物。因而他說，「如同創造本身就是言說一樣」，「我們靈魂之不可見的本質」也同樣是「通過詞語而開顯」。這其實是說，我們是上帝依其形象所造，因而一旦上帝是依詞語而創造萬物，則我們亦只有依詞語的啓示才能認知世界。上帝創造了世界，也創造了人，因而我們必須先肯定人與事物都有共同來自於上帝的語言性，那麼我們對於事物認知才具有可能性。如果我們認爲詞語是人類任意約定的符號（如曾任柏林學術院院長的法國感覺主義者Maupertuis的約定論），或經驗世界的對象只是我們自己的思想機能所建構的現象（如在哥尼斯堡的康德所主張的先驗觀念論），那麼我們其實並沒有如啓蒙所預期的，能夠凸顯人類理性能力的獨立性，反而是在貶低人類的思想能力。因爲這兩者都沒有辦法保證，我們對世界的實在性能具有真理性的知識。人類的思想能力，如果要能掌握住存有內在的統一性，那麼他就應從全能的上帝依詞語所創造的啓示中去理解，而這即是應從存有的語言性本身來理解存有物之爲存有物的可能性基礎。

哈曼一開始就從「太初有道」的神學高度，來理解語言做爲事物存有之超

34 ZH, I: 393.

臺灣大學學術期刊資料庫

越創造性與世界認知之經驗可能性的基礎。但這並不表示，哈曼的語言哲學只是一種非理性的宗教神秘主義觀點。Metzke即曾指出：「在基督教的傳統中，『上帝的啓示』原本即與『上帝的詞語』關聯在一起，但這並沒有導致哈曼走向靈知式的邏各斯玄思（gnostische Logosspekulation），哈曼毋寧是透過將詞語與語言看成是如他所經驗到的事實與實在性，以尋求超克所有抽象反思與純粹思辨所造成的問題」[35]。相對於基督教創世論的語言觀，哈曼認爲皇家普魯士學術院的徵文題目與Michaelis的得獎論文，並沒有碰觸到問題的核心。他因而在〈試論學術院的提問〉中，一則批評學術院的題目一開始就沒有對「意見」與「語言」等基本概念做出明確的定義，一則批評說Michaelis的得獎論文，大都只是訴諸一大堆社會習俗慣例來做說明，而掌握不到解釋語言與思想之相互影響關係的基本原則。

哈曼則首先指出，所謂的思想或意見，就一般的理解而言，通常是指由我們「靈魂的認知能力」與「肉體的標示能力」所共同組成的知覺。而語言如果是我們能用來傳達思想與彼此溝通的媒介，那麼我們就必須假定：「在所有語言中存在著基於人類本性的共同性而來的相似性，而在一個較小的社群範圍內，語言也必須有其相似性」。可見，對於哈曼而言，語言與思想之間的相互影響關係，因而是發生在兩個不同層次上的問題。第一個層次是在個人的層次，一個人生活在社群中，他需借助語言與他人溝通，因而他必須使用「在一個較小的社群範圍內，具有相似性的語言」。這種語言的相似性，是因爲我們的表象既受心靈的觀點所影響，然而後者又受身體的情況所影響，因而語言雖有普遍的相似性或語意的一致性，但它仍有表達的差異性。對於這種在同一個語言社群中語言表達的差異性，哈曼較不著意，因爲他認爲我們對於這種關係的性質與限制，雖然還沒有深入的研究，但是由於「我們的思考方式立基於感性印象及其感覺的影響，因而我們可以猜測說，我們的情感工具與人類言說的機制之間具有一致性」[36]。

另一個介於語言與思維之間的相互影響關係，則是發生在人類普遍的語言能力與個別民族語言之間具有差異性的層次之上。針對在這個在更高層次上的問題，哈曼則具體提出以下三個基本原則，來說明語言與思維之間的相互影響關係：

第一，自然的思維方式（natürliche Denkungsart）對於語言有影響。[37]

35 Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967): 244.

36 N, II: 123.

37 N, II: 122.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 第二，流行的真理、當前的成見與通行於一個民族內的有威望的觀點，同樣會對一個民族形成人為的、偶然的思考方式，因而特別會對他們的語言造成影響。[38]
>
> 第三，語言的領域可以從拼字到詩歌、最精微的哲學、鑑賞與批判等大作；它們共同的特色，部分落在詞語的選擇，部分落在言說方式的建構。對於語言的定義，大家都有不同的理解，因而我們最好按照它的目的來規定語言，語言的目的即是做為傳達我們的思想與理解他人思想的媒介。我們必須以語言與這雙重目的之間的關係做為主要學說，那麼意見與語言會相互影響的現象，才能得到解釋與預先的說明。[39]

在這三個基本原則中，第一個原則是就民族語言的特殊差異性來說明語言與思想互相影響的關係。哈曼雖然說我們可以基於人性的共同性，而假定各種語言都具有普遍的意義相似性。但哈曼並沒有像康德等理性主義者，從我們的共同理性的邏輯形式一致性來說明思想與語言之間的一致性，他也不像感覺主義者訴諸感嘆說或約定說的情感反應與生活需求之人性實然的共同性，來說明思維與語言之間的關係，而是提出一種既先驗而又自然的社群脈絡共同性來說明。哈曼主張在各民族中的語言相似性，係基於他所謂的「自然的思維方式」（natürliche Denkungsart）。自然的思維方式一方面是透過言說的本性、形式、法則與習俗表現出來；但另一方面，這種「在慣用語中所把握的獨特〔語言〕感」，又「應被理解成語言的天賦（Genie einer Sprache）」。哈曼因而說：「一個民族的語言的基本輪廓，乃對應於它們『思維方式的方向』（Richtung ihrer Denkungsart），每一個民族即經由他們言說的本性、形式、法則與習俗，而開顯出自身」[40]。

哈曼這個觀點，顯然是從他上述寫給Lindner的信中的第一點進一步推展出來的。但現在問題的重點，已經不僅在於「我們可以在一個民族的語言中發現他們的歷史」，而更在於民族語言會因爲自然思維方式的方向性不同而產生差異。這使得哈曼能夠解釋，即使人類基於其本性的共同性，而可以假定人類的語言應有相似的一致性，但以民族之自然思維方式的方向性不同爲基礎，現實的民族語言仍然具有一種先天偶然的差異性。基於這個觀點，哈曼雖然沒有像後來的洪堡特，能夠透過對梵語與漢語等不同的民族語言的研究，而以「屈折

38 N, II: 124.
39 N, II: 125.
40 N, II: 122.

臺灣大學學術期刊資料庫

語」或「粘著語」等語言類型，來分析造成語言結構差異的「語言感」（Sprachsinn）或「語言的內在形式」，但他卻非常明確地指出來，語言哲學所應分析的自然思維方式，並不能與我們一般所謂的「文法學」（Grammatik）或「雄辯」（Beredsamkeit）的問題混淆在一起。[41]

哈曼所提出的第二個原則，是針對語言的變遷來看語言與思維之間的相互影響關係。當他說歷史當前的偏見與權威也會對語言造成影響時，他指的是，在一個語言社群中的成員，其思想雖然會受他所使用的語言的世界觀影響，但這並不妨礙他們因爲能接受或理解當代（或歷史上的）其它社群的意見與流行的真理，而改變他們的思想或表達方式。哈曼自己是一個關稅司內的文件翻譯小吏，對於不同語言社群之間的語言翻譯與其對思想形成的影響特別有感受。他甚至用非常生動的比喻說：「誰用外語書寫，那麼他就得像個情人一樣，盡力去順著對方的想法來寫；而誰用母語書寫，那麼只要他能夠的話，他就可以堅持用他做爲丈夫的家長權來寫」[42]。換言之，這就是他在第二原則中所說的：「誰想研究意見對於一個民族的語言的影響，那麼他就不能忽視這雙重的差異：第一種的意見形成不變動的思維方式，第二種的意見則形成變動的思維方式」[43]。換言之，即使透過母語的使用，會使我們產生不變動的思維方式，但透過外語的翻譯與學習，我們還是能理解其它民族的思想，並因而能部分地改變我們自己的思維方式。然而思維的方式一旦有改變，那麼這當然也會反過來影響到民族語言的發展與變遷。

哈曼在第二原則中強調，我們在流行的意見、歷史的成見與傳統權威的影響下，我們原先基於民族語言不變動的自然思維方式，仍然會因爲有學習與翻譯的機會而產生思維方式的變動。這表示，雖然每個民族語言的不同會形成其獨特的思想世界觀，但透過與其它社群的溝通，我們仍能交流思想、理解他人。就此而言，哈曼因而在他的第三原則中指出，語言與思想的真正關係應當在溝通互動的關係中才能徹底得到解釋。在語言的溝通中，「語言的目的」即在於「做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」。可見，原先在第一個原則中所強調的，語言與思維在「認知功能」方面所產生的相互影響，與在第二個原則中，語言與思維在「溝通功能」方面所產生的相互影響，現在即在第三個原則中被統一起來。這使得哈曼最後能夠確定說：「語言的目的即是做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介。我們必須以語言與這雙重目的之間的關係做爲主要學說，那麼意見與語言會相互影響的現象，才能得到解釋與預先的說明」。

41 N, II: 123.
42 N, II: 126.
43 N, II: 124.

臺灣大學學術期刊資料庫

哈曼〈試論學術院的提問〉這一篇論文的重點，因而是在探討語言哲學應如何提出正確的問題，以及思想與語言的關係應定位在什麼層次上，才能找到正確的研究方向。相對於在哈曼之後：赫德在《論語言的起源》中，回答了心靈的觀念與肉體的標示能力之間的一致性關係，以及洪堡特在《論人類語言的結構差異及其對民族精神發展的影響》中，說明了我們如何能從語言的結構差異，看出各民族之自然思維方式的不同，而回答了哈曼在其第一原則中所要解決的問題；高達美的詮釋學試圖通過成見與傳統的權威，來說明境域交融之意義理解的可能性，而解釋了哈曼在第二原則中所發現的語言現象；阿佩爾與哈伯瑪斯的語用學，則嘗試從對話討論的溝通結構，來回應在哈曼第三個原則中的洞見。哈曼對於這些他最早洞見到的語言哲學問題，則沒有做出系統而完整的理論建構。因而哈曼的研究者，除了批評他個人缺乏理論建構的能力外，[44]更質疑在哈曼的思想中，是否真的存在著屬於他個人的語言理論。[45]然而問題或許在於，哈曼對於語言哲學的問題性質與語言本質的內涵，可能與大多數的語言哲學家都不同。因爲他的確並不關注以語言做爲研究對象的語言科學問題，他關切的問題反而在於：從語言做爲人類根源性的存在方式來看，人的存在地位、人與上帝的關係，人與世界之真實性的關係，以及人類的語言性究竟應如何加以理解？對於哈曼而言，如何正確地提問這些問題，才是語言哲學真正應有的大哉問。

四、哈曼的赫德批判與先驗語言學的構想

哈曼在上述致Lindner的書信中即曾指出，在語言哲學中首先應處理的理論問題，即是得說明：在心靈中的觀念如何能與從口中說出的聲音連結在一起。但對於如何把距離這麼遠的兩端結合在一起，哈曼並沒有提出明確的說明。直到他在寫〈試論學術院的提問〉一文時，他也還是猜想說：我們的「情感工具」與「人類言說的機制」之間應該具有一致性。這個問題後來引起許多討論，除了他的朋友赫德之外，古典語言學家Dietrich Tiedemann （1748-1803）也出版了一本名爲《試解語言的起源》（*Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, 1772）的專著。Tiedemann在這本書中，也認爲語言哲學的根本問題在於需解釋：「普遍的表達從何而來？」Tiedemann將語言解釋成是聲音的集合之

44 Heymann Steinthal, *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens* (Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1888): 39.

45 Detlef Otto, “Johann Georg Hamann”, In Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie* (Münschen: C. H. Beck´sche Verlagbuchhandlung, 1996): 197.

臺灣大學學術期刊資料庫

總體，吾人經由聲音的連結與彼此的相續，而能將思想傳達給他人。詞語必須能透過聲音與音調，而與由它們所引起的特定表象連結在一起。我們才能透過這些詞語的言說，而使人注意到這些表象。哈曼因而認爲Tiedemann的確掌握到，要回答「普遍的表達從何而來？」的問題，即必須能爲「介於聲音與表象之間的必然聯結性」奠定基礎。但哈曼對於Tiedemann的處理並不滿意，他指出他的朋友赫德在同年出版的《論語言的起源》（1772），才算是「提供了更多的材料與樂趣」，以讓我們能進一步研究語言哲學的問題。[46]

赫德在《論語言的起源》中，的確援用了哈曼在〈試論學術院的提問〉中所提出的三個基本原則，來回應皇家普魯士學術院在1769年針對語言起源問題的徵文而獲獎。[47]在《論語言的起源》的第一卷中，赫德透過反思覺識的注意力集中的過程，說明我們能形成對象的表象，是與在語音的區分音節過程中，能確立定義一個概念所需的特徵選取過程一致的。這證成了哈曼所假定的，人類的情感工具與言說機制之間具有一致性的假設。赫德在第二卷中，同樣透過人類社群生活的四個自然原則，來說明語言發展受到流行意見、歷史成見與傳統權威而變遷的過程。而對於哈曼在第三原則中主張：「語言的目的即是做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」，赫德也認爲他的語言起源論最終的研究結果，就是確立了：「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。第一個爲我所掌握的標記，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」[48]。赫德惟一與哈曼立場不同的地方，在於他從哈曼論語言與思維具有相互影響關係的三個原則中，推論出語言的人類起源論。赫德認爲他的語言起源論，完全可以單在人類的自然能力範圍內，來解釋語言的發明，而不必再訴諸任何其它的神學預設。他在《論語言的起源》的最後幾頁中，相當自傲地再次強調說，他的語言人類起源論可視爲是對上帝起源論的決定性反駁。然而正是在這一點上，哈曼發覺赫德的理論從他那裏出發，但卻沒有真正理解他的觀點。他們之間因而中斷了兩年時間的書信來往，哈曼更在閱讀完赫德的《論語言的起源》後的七個月之內，連續發表了三篇論文來批判赫德的語言起源論。

46 N, III: 16.

47 以下對於赫德在《論語言的起源》中的語言哲學觀點的解讀，主要依據：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〉，《國立政治大學哲學學報》第24期（2010年7月），頁35-76。

48 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*.(1772), reprint in, *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics* (London: Routledge/ Thoemmes Press, 1995): 73-74.

臺灣大學學術期刊資料庫

哈曼批判赫德語言起源論的三篇論文，學界一般通稱爲《哈曼的赫德著作》（Hamanns Herderschriften），其中主要包括：〈關於語言起源論的兩篇書評與一篇補充〉（“Zwo Recensionen nebst einer Beylage, betreffend den Ursprung der Sprache”, 1772）；〈玫瑰十字軍騎士關於語言的上帝起源論與人類起源論的最終遺言〉（“Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache”, 1772）與〈關於學術院得獎論文的語文學想法與懷疑〉（“Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift”, 1772）。這三篇論文的確充滿了哈曼習用的蘇格拉底式反諷的寫法，但這其中當然也有哈曼想要接生的真理。研究哈曼的學者經常迷惑於他採取反諷寫法的語意不明確性，而只好採取斷章取義的方式，引用哈曼少數幾句講得比較清楚明白的話，來說明哈曼的語言哲學觀點。然而，只要熟悉哈曼與赫德在十八世紀七〇年代遭遇到介於語言的動物起源論、上帝起源論與人類起源論的挑戰所在，即可看出在這三篇論文中，存在著哈曼對於語言起源論非常有系統的論證架構。在反諷與嘲弄的筆調之後，他努力透過對於語言的上帝起源論的重構，與對於赫德所主張的語言人類起源論的徹底批判，將赫德的理論重新扭轉到他自己所代表的基督教路德教派的語言哲學觀點。

哈曼這三篇論文其實可以分成五部分來看：第一篇〈關於語言起源論的兩篇書評與一篇補充〉可以分成兩個部分，第一部分是「關於語言起源論的兩篇書評」[49]（以下簡稱〈兩篇書評〉），在這裏哈曼主要陳述他對Tiedemann與赫德的語言起源論的問題意識所在；第二部分是「一篇補充」[50]（以下簡稱〈補充〉），在這裏哈曼對於「語言的動物起源論」之論證形式做了最爲徹底的批判。第二篇〈玫瑰十字軍騎士關於語言的上帝起源論與人類起源論的最終遺言〉[51]（以下簡稱〈騎士遺言〉），則代表哈曼對於「語言上帝起源論」的重構。第三篇〈關於學術院得獎論文的語文學想法與懷疑〉也應分成兩個部分來看，在〈關於學術院得獎論文的語文學想法〉[52]部分（以下簡稱〈語文學的想法〉），哈曼主要批判在赫德語言起源論背後的人類學預設之錯誤，而最後在〈關於學術院得獎論文的語文學懷疑〉[53]（以下簡稱〈語文學的懷疑〉）中，哈曼指出，赫德的語言起源論最後仍不脫法國啓蒙思潮之自然主義的語言工具觀，而沒有真正理解語言的先驗創造性基礎。

49 N, III: 15-19.
50 N, III: 20-24.
51 N, III: 25-33.
52 N, III: 37-41.
53 N, III: 41-53.

臺灣大學學術期刊資料庫

在〈兩篇書評〉中，哈曼首先介紹了當時在1772年同時出版的兩本論語言起源的著作。如前所述，哈曼肯定赫德的著作比Tiedemann處理同樣主題的專著有更高的價值。但值得注意的是，在對赫德的書評中，哈曼卻沒有特別介紹赫德全書的主要論點，反而不厭其煩地引用了赫德在其論著最後幾頁所說的話。在那裏赫德說：「在結束本文時讓我再來解釋一下語言神授說的實質所在。這種說法等於是說:『我無法用人類的本性來解釋語言，所以語言一定是神造的。』這個結論有多少意義呢？反對者會說：『我完全可以從人類的本性出發解釋語言。』這兩種說法，哪一種更言之成理呢？前者披著無知的僞裝，大聲嚷道：『有神在此！』後者則堂堂正正，公開聲明：『瞧，我是一個活生生的人！』」[54] 可見，赫德在詳細討論過語言起源的問題之後，相當得意於他能以人取代上帝用詞語創造世界的地位，而以「語言的人類起源論」來證成他的宗教人文主義。赫德因而又接著說：「語言神授說看似虔敬，實則是對神明十足的褻瀆：神處處都被貶低了，被賦予了最低級、最粗陋的人類特徵。相反，人類本源說充分贊頌了神偉大的力量和他的美妙作品；神造就了人類心靈，而人類心靈則通過自身的作用不僅創造出語言，而且不斷地更新著語言。神的崇高本質映現在人類心靈之中，使之借助理性而成爲語言的創造者。所以只有承認語言源出於人類本身，才可以說，語言在一定意義上是神的作品」。[55]

（一） 哈曼對於語言的上帝起源論的重構

哈曼所引述的這些觀點，雖然看起來是赫德針對當時持語言上帝起源論的皇家普魯士學術院院士Süßmilch的批判，但哈曼卻意識到赫德在背後批評的是他的觀點。讓哈曼覺得不公平的是，赫德把他對於Süßmilch過於簡單的上帝起源論的批評，隱含地轉嫁成對於他的語言上帝起源論的批評。然而對於哈曼而言，他的語言上帝起源論絕非只是簡單說，由於人自己無法說明詞語的來源，所以就說語言是來自上帝的。哈曼在批判包含赫德在內的語言動物起源論的〈補充〉之前，事實上已經先寫了〈騎士遺言〉這篇爲上帝起源論辯護的文章。從上述哈曼在〈兩篇書評〉中對於赫德一書的引文來看，Dickson的觀察的確沒有錯，他看到哈曼對於赫德的批判，首先是因爲他發現到在赫德的語言起源論中，人與上帝處於競爭榮耀的關係。把創造性的活動歸給上帝，對赫德而言，將會貶低人類的尊嚴。然而哈曼在上述寫給Lindner的信中，卻已經指出過，如果我們不能理解全能上帝的詞語是存有物之內在統一性的根據，那麼我們才是在貶低人類的思維能力。Dickson因而把哈曼對於赫德語言起源論的批判歸之於大約

54 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 218-219.
55 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 220-221.

臺灣大學學術期刊資料庫

在1767年左右，他們兩人開始在神學思想方面的分歧。[56]他說赫德此時傾向於「詩學與創造性的去神話化」（poetic and creative demythologizing）之神學觀點，而哈曼卻傾向於「詩學與創造性的人神同形同性論」（poetic and creative anthropomorphism）。但Dickson這樣的理解，卻可能只是看到問題的一個側面而已。

的確，赫德之所以認爲主張語言的人類起源論，才算是榮耀上帝的作法，而主張語言的上帝起源論，反而會褻瀆神，這是因爲就赫德的理論而言，人之所以發明語言是因爲人的本能缺乏，以致於他無法像動物一樣單憑本能的技藝即能生活。人因而是在不受本能制約的情況下，才能自由地面對世界，並以自己的詞語來命名存有物，而建構出自己的世界。然而，我們卻不能說，上帝創造世界也是因爲祂本身有缺乏，以致於被迫需要用詞語來創造世界。赫德對於人類命名存有物的過程，因而不是訴諸創世紀第一章或約翰福音有關太初有道的記載，而是用創世紀第二章的記載，以做爲他的語言人類起源論的基礎。該章記載，上帝在創造了各種動物之後，就把它們「都帶到那人〔亞當〕面前看他叫什麼，那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字」。赫德從聖經這句話的啓發，引申出他在《論語言的起源》中，以傾聽到羊咩咩的叫聲，而以之爲羊的認取特徵，以形成概念並做出詞語區分音節表達的命名基礎。然而正是在這裏，哈曼發現，赫德的語言觀仍然未脫二元論、觀念論、與語言工具觀的限制。因爲在赫德描述人類發明語言的過程中，基本上仍是假定先有萬物，人則是站在已有的存有物之前，以自己內在心靈的詞語對他進行命名，藉此以建構人類自己的生活世界，補充人類在本能上的缺乏與不足。

相對的，哈曼則重新強調他所主張的神人同形同性論，以克服赫德語言觀的侷限性。他說：「上帝與人類形象的共同性（communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum）是我們所有的認知（與整個可見的經濟預算）的基本原則與主要關鍵」[57]。他因而一方面重申「太初有道，道與上帝同在〔……〕萬物都是藉著他造的」觀點，主張：

> 每個自然的現象都是詞語——亦即每個現象都是上帝的能力與理念之新的、秘密的、未被明說出來的，因而也就更具有內在的統一性、傳達性與共同性的記號、意義圖像與憑證。凡是人類一開始所聽到的、用眼睛所所看到的、瀏覽的，或用手碰觸到的，都是活生生的

56 Gwen Griffith Dickson, *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*（Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995）: 152.

57 N, III: 27.

臺灣人學學術期刊資料庫

> 詞語。因為上帝即是詞語，把這些詞語用在口中與心中，則語言的起源就像是小孩子遊戲那樣地自然、切近與容易。[58]

在另一方面，他則根據神人同形同性論原則說：

> 語言的工具起碼是做為上帝女兒之自然的饋贈〔……〕造物主必定意願或必須為這些技藝工具設定它的使用方法，人類語言的起源因而必定是來自上帝的；然而一旦較高的存有者〔……〕想經由我們的唇舌而作用時，則該種作用〔……〕就必須能類比於人類的本性而被表達出來。在這個關係中，語言的起源或至少他的傳衍，仍是來自於人類而發生的。[59]

在此哈曼一反赫德主張：「只有承認語言源出於人類本身，才可以說，語言在一定意義上是神的作品」，而是反過來主張，惟有承認語言源出於上帝，才可以說：「在這個關係中，語言的起源或至少他的傳衍，仍是來自於人類而發生的」。由此可見，哈曼與赫德之間的爭議，其實並不只在於究竟是上帝還是人，才應先享有以詞語創造世界的榮耀。而是一方面如Simon所見，哈曼批判赫德認爲人能以自然的方式發明語言的人類起源論，而重新強調語言的上帝起源，「並不是要駁斥語言對人而言是自然的，而是要駁斥語言可以完全從人類的本性來加以解釋」[60]。另一方面則在於，哈曼至此已經更根本地從「太初有道」的詞語創造模式與亞當命名事物的模式之間，看出在語言哲學的研究領域中，事實上存在著兩種性質上完全不同的語言觀點。

在亞當命名事物的語言模式中，是先有事物的觸發，人再透過傾聽的覺識與音節的區分，而將在心靈中形成的表象與在口中發出的語音結合成詞語，以命名稱呼對象。赫德因而說詞語即是用來標識我的思想，並以之把思想傳達給他人的符號性工具。但正如Liebrucks所說的，從哈曼的語言觀來看：「上帝並不是用在事物旁邊的語言來言說，而是祂的語言就是事物自身」[61]。而當上帝將亞當帶到各種生物之前，聽他如何稱呼這些生物就給他們名字時，這也不是亞當任意的命名，而是惟有「亞當的眼睛對於上帝的語言做爲自然仍然保持著開放」，那麼「亞當所見、所聽與所碰觸的才都是詞語」[62]。可見，在Liebrucks的解釋中，亞當之所以能以自己的命名稱呼萬物，而做出他對世界的經驗認知

58 N, III: 32.
59 N, III: 27.
60 Josef Simon (Hg.), *Johann Georg Hamann—Schriften zur Sprache*, 40.
61 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, Bd. 1, 321.
62 Ibid., 325.

臺灣大學學術期刊資料庫

與詮釋性理解，這顯然必須以上帝與人的形象同一性原則爲基礎，我們才能根據人類得自於上帝的語言性結構，而正確地理解同具語言性結構的存在事物，否則詞語就不可能具有可被共同承認的語意普遍性與存在指涉的客觀性。基於這種觀點，哈曼才會說他的神人同形同性論原則：「是我們所有認知的基本原則與主要關鍵」。從哈曼的觀點來看，赫德以亞當命名事物爲典範的語言人類起源論，事實上是遺忘了亞當與各種事物都是上帝依詞語所造的根源性事實。

這些引述聖經的神學討論背後，其實更存在著哈曼對於語言本質的兩個重要洞見：（1）根源性語言的世界開顯性，不同於人爲約定的語言工具性。詞語不只是做爲用來標識事物或傳達思想的媒介而已，詞語本身就是使存有自身能自我開顯的根源性事實；（2）人類認知最根源的模式，並不是絕對主體之自發性的積極建構，而是有限的自我，對於透過詞語而啓示的存有自身之自我開顯，能保持開放與無蔽的接受性。

先針對（1）來說，就上述在〈騎士遺言〉的兩段引文中可見，如果說上帝是以詞語創造世界，那麼上帝既然沒有缺乏，因而上帝以詞語創造事物，必不是以祂自身之外的東西來創造。而是透過祂的詞語，使祂自身的真實存有開顯成我們可以經驗到的事物。就詞語的世界開顯性而言，我們因而可以說：在一方面，詞語即是存有本身做爲存有物之真實性的當下開顯；就另一方面來說，詞語本身即是上帝觀念的超越性與存在物之經驗實在性的直接統一。以此爲基礎，哈曼因而可以說：「每個自然的現象都是詞語——亦即每個現象都是上帝的能力與理念之新的、秘密的、未被明說出來的，因而也就更具有內在的統一性、傳達性與共同性的記號、意義圖像與憑證」。這也等於說，對於哈曼而言，詞語是使存有自身能在世界中真實地自我開顯的「根源性事實」（Urfaktum）。Metzke即對此做了很好的闡釋，他說：

> 就哈曼而言，超越性透過（聖經）的「詞語」降臨到人類當前的生命中，使人新生。超越性因而即是在詞語中感性而直接地呈現在當前。那些理性（ratio）所必然無法掌握的東西，在詞語中卻是既與的事實或事件，此即：超越性之活生生的體現。每一次與詞語的相遭遇，都是在重新體驗那些對存在具有規定性力量之超越內涵的直接感性既與性。對於哈曼而言，這並非只是呈現在心靈之內的發生事件，而是詞語同時就是世界實在性之無蔽地在其真實存有中的開顯（das Wort ist ihm zugleich die Enthüllung der Weltwirklichkeit in ihrem wahren Sein）。詞語是光，它照亮幽暗而使我們能看見事物〔……〕詞語即是同具感性與非感性成份之具體真實性的整體，在所有反思與抽象的此岸世界中的啟示、開顯、朗照與真正呈現。所

臺灣大學學術期刊資料庫

有存有的真理，其本源性地現前，即發生在詞語中。[63]

由此可見，哈曼在他的語言上帝起源論中，雖然是以神學的觀點，來表達他對《聖經・創世紀》語言觀的理解。但事實上，哈曼同時也透過這些語言哲學的說明，闡釋了在聖經語言觀中的合理性成份。如同他在致Lindner的信中就已經提到，我們的思維必需能將詞語掌握爲上帝超越的創造，而不是人爲約定的任意符號，那麼才不致於貶低了人類的思維能力。對此，赫德雖然透過在反思覺識中同時進行的區分音節活動，說明了我們能透過命名的方式，使對象的存在呈顯出來，而論證了所有的存在物都必須內在地包含我們人類的語言性結構，它才能成爲一個我們能有意義地加以經驗或認知的對象。但赫德在此顯然還是先得有一個實在論的預設，亦即先有事物的存在，以致於我們能從傾聽它的發聲或我們對它產生自然的回應之後，再透過音節區分的方式，確定我們能用來界定代表這個對象的語意內涵之表象特徵，以使我們因而能將詞語視爲是標識我們的思想與傳達給他人理解的工具。透過這種在獨我論的內在心靈中所發明的詞語，將導致我們對世界的理解仍是主觀的，而無法真正解釋我們對於客觀世界的真實認知基礎。

其次就（2）而言，Simon曾對「所有自然現象都是詞語」這一句話做出如下的解釋：「按照哈曼的觀點，不僅是人，而是連世界做爲人類行動與發明的劇場，都一開始就是具有語言性的。如果認爲只有人才有語言性，那麼就會把人孤離於世界之外，並將認知化約成只是一個被發明的語言的模態表象〔……〕結果語言起源的問題將被化約成形上學世界觀的問題」[64]。可見就哈曼而言，如果赫德的語言人類起源論是要論證：人類思想的符號中介性是無法避免的，或者說，不存在著前語言的表象的話，那麼我們就不能再因爲有主體－意識－獨我論之二元論哲學觀的殘留，而主張經驗的認知或事物的命名，都是由一個具思考與感覺能力的主體，去表象或命名對立在我們眼前的客體對象。而是必須理解，其實存有之爲存有，就是一種透過語詞的啓示而開顯存有本身之真實性存在的過程。我們日常所見的現象世界，無一是赤裸裸的自然，而是在原則上都能用語言加以表達的事物。因而我們對現象的認知，既然都必須使用具語意普遍性的詞語來加以言說或表達，那麼就「所有自然現象都是詞語」而言，所有的存有物就都先天地具有能爲我們所理解的語言結構性。

換言之，在對我們有意義可言的世界中，凡能用詞語表達者，即已經是所有我們能認知與經驗到根源性事實。而所謂的認知或經驗，即指能對此透過語

63 Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 244.
64 Josef Simon (Hg.), *Johann Georg Hamann: Schriften zur Sprache*, 44.

臺灣大學學術期刊資料庫

言而開顯自身的根源性事實，保持無蔽的開放性。或者說，所謂的感性直觀，或感性的接受性，其實就是對詞語的啓示保持開放性的接受。否則，無論經由康德的《純粹理性批判》或赫德的《論語言的起源》中的表象建構理論，我們所能掌握的將都只是對人而言的現象，這始終無法超越知識的主觀性，因而也無法保證能認知實在的真理性。由此可見，所謂詞語即是存有自身做爲存有物之真實性的開顯，以及認知即是開放而無蔽地接受詞語的啓示，不必訴諸聖經的宗教權威，也無需做邏各斯的玄思，而是單單從思考的符號中介性這個語言使用的事實，即可以做出合理的論證。

（二） 哈曼對於語言的人類起源論的批判

哈曼在重構語言的上帝起源論之後，即緊接著在〈補充〉與〈語文學的想法〉這兩部分的論文中，展開對赫德「語言人類起源論」的批判。赫德雖然批判當時代的Condillac與盧梭的語言動物起源論，但他爲了說明語音是語言之情感表達功能的基礎，還是在他的《論語言的起源》一開始就說，在人還是動物的時候就有了語言。他稍後爲了區分人類的符號性語言與動物的信號語言之間的不同，才進一步強調，在人類出現後一切情形都改變了。但這就哈曼來看，赫德顯然還在動物起源論與人類起源論之間遊移不定，因而最終仍未脫啓蒙時期自然主義的影響。哈曼深刻地理解到，赫德的語言起源論最終仍然無法跳脫持語言工具觀的動物起源論之侷限，原因即在於：赫德一方面不能區分出根源性語言的世界開顯性與人爲約定的語言工具性之間的不同，另一方面則在於，赫德爲了說明人能發明語言，因而訴諸以「動物經濟學」爲基礎的哲學人類學觀點，但他卻不能掌握語言的社群對話性基礎。哈曼因而在〈補充〉中針對動物起源論（1），而在〈語文學的想法〉中針對赫德語言人類起源論的哲學人類學預設，展開他對赫德的批判（2），最後並基於詞語的啓示與傳統所具有的超越性與普遍性，而形成他自己的先驗語言學構想（3）。

1. 語言之創造與應用能力的區分

哈曼在〈補充〉一文中，對語言的動物起源論提出他的批判。啓蒙時期盛行語言的動物起源論，這是因爲在啓蒙運動對於神聖的宗教權威採取強烈的批判立場之後，如果我們不能就此接受法國百科全書派直接承認人就是機器的唯物主義立場，那麼採取一種實用主義式的知識自然化解釋，就成了比較合理而可接受的中間立場。語言的動物起源論訴諸人類爲了生存合作上的需求，而人爲地發明了語言以適應自然環境的挑戰。透過約定的語言，我們因而能共同溝通合作，以滿足生存上的合作需求。凡能使我們透過需求的滿足而達到實踐上

臺灣博碩士學術期刊資料庫

有效的確信，那麼它就足以同時確立我們認知世界之客觀性的基礎。哈曼非常敏銳地批判了這種流行於當時的實用主義式的自然主義觀點，他指出這種觀點隱含了在語言哲學的研究領域中，對於人類具有語言創造能力與人類具有應用語言能力之間的混淆。人能透過約定的方式「發明」詞語來命名對象，這預設人類必須已經有了語言能力與語言系統的存在。但對於人類如何「發明」他做任何思考與約定都必先預設的這一套日常語言，啓蒙運動的語言動物起源論者對此卻經常略而不談，結果反而相對地助長了過份簡單化的語言上帝起源論的產生。

哈曼非常有洞見地看出，啓蒙運動之語言哲學思考方向的根本限制在於：他們都認爲可以理所當然地主張，應以人類習以爲常的經驗思維方式，來理解人類先驗的思維方式。啓蒙運動要求以「常識」這個「健全的人類知性」出發，事實上正是建基在這種未經批判的獨斷前提之上。康德在《未來形上學序論》中，雖然宣稱啓蒙是理性批判的年代，一切都得經受理性的檢驗。但他自己透過「先驗推證」，試圖從經驗的事實反推先驗的可能性條件的「純粹理性批判」之事業，卻仍不脫啓蒙運動以「健全的人類知性」做爲不需批判檢驗之出發點的獨斷前提。[65]哈曼因而一開始就先對語言動物起源論的推論模式進行分析，他說：「就我的理解而言，語言起源的課題所產生出來的問題是：『最初、最古老或最根源性的語言，是否如同至今仍在發生的語言繁衍方式，傳達給人們？』」[66]哈曼說這樣的提問方式看起來是理所當然的，因爲：「如果一種現象的起源與自然的習常運作過程不是同樣的，那麼還有什麼協助工具，可以幫我們理解這個現象的起源的概念，或者使那樣的研究走向正確的軌道，又如何可能呢？如果沒有相似性的線索，那麼我們將疲累於無盡的欺騙，而對於出路始終都沒有研究。沒有羅盤怎能決定或指出我們研究的道路」[67]。哈曼也非常了解，啓蒙運動的自然主義哲學家，對於語言本質的理解，主要是嘗試透過人與動物在語言使用上的原則性差異，以透過對人類語言性的本質分析，來取代對於語言起源的時間點研究。就像赫德也一樣主張，語言起源論只能就「動物經濟學」的方式來思考，亦即只能就哲學人類學觀點來說明，人是在什麼必要的需求之下，才使人類一開始雖然無別於動物，但卻能因其語言的發明，而自此創造出有別於動物的文化世界。以借助此種對於自然本能之「需求－滿足」的「動物經濟學」模式，來說明語言在人類的本性中，必然會產生出來的自然

65 請參見Metzke對此的批評：Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 159f.

66 N, III: 20.

67 N, III: 20.

臺灣大學學術期刊資料庫

根據。

然而對於哈曼來說，語言動物起源論的論證方式，既然主要是基於自然主義的哲學人類學觀點，以說明語言與思想的經驗發生過程。他們因而就只能依現在人類有別於動物之語言使用的方式，來回溯在人類本性中的語言性，以做爲我們理解人能夠發明語言的人類學條件或人性基礎。但這種思考方式由於一開始就預設：「最初、最古老的根源性語言，被傳授給人的方式，完全無異於它現實、日常的運作過程」，因而語言起源論的研究方向就被侷限於追問：「當前語言的傳達是經由何種途徑而發生的」。這也就是說，由於人類當前應用語言的方式之所以不同於動物，就在於我們人類是以語言做爲標識與傳達思想的符號性工具，因而只要我們能分析出人類是透過什麼樣的經驗發生過程，而能將他們約定發明的詞語當作符號性的工具來加以使用，那麼對於這種應用符號的語言能力加以分析，即足以做爲闡釋人之爲人之思想運作方式的基礎，並因而得以對語言起源的問題，提出充足的說明。在這種思路線索下，哈曼認爲當時啓蒙運動的哲學家，雖然有各種不同的語言動物起源論的解釋，但其實可以把他們分成三種主要的路線。亦即他們分別主張，我們可以經由：本能的途徑、發明的途徑或教導的途徑，來說明我們如何能從人類當前應用語言的方式，論證人類能夠創造語言的能力基礎。在這三種可能的解釋中，哈曼認爲動物起源論首先必須排除前兩條途徑的可能性，因爲就像天生聾啞即無法學會使用語言，而語言的約定發明必須先預設我們已經有語言，因而就經驗發生的角度來看，使我們能夠具有應用語言的能力，必不能僅來自於天生的本能或自己的發明，而是必須先預設它是來自於他人傳授的教導，我們才能在經驗的發生上學會如何使用語言。

語言動物起源論的問題因而進一步轉向於，那麼：「最初、最古老或最根源的語言，是經由何種教導而被傳達給人的呢？」[68]哈曼認爲動物起源論可以先合理地排除來自於人類的教導與神秘的教導這兩種可能性，因爲語言的起源若來自於人類的教導，那麼這將陷於循環論證，而若是訴諸於神秘的教導，則是「有歧義、不哲學、且不感性的」的論證，因爲這顯然是一種獨斷的論證。因而合理地說，語言起源論的確最後只能訴諸於人在生活中的學習。人類僅是爲了生活合作的需求，因而才必須做出詞語的約定，而發明了屬於人類自己的人爲語言。哈曼分析了動物起源論的推論原則，但他最後則嘲諷這種理論，說它其實是把我們自己引以爲傲的理性的大作，當成像是動物一般的盲目本能的進一步發展而已。他因而批評學術院以人能否憑藉其自然的能力而發明語言來

68 N, III: 21.

臺灣大學學術期刊資料庫

做爲徵文的題目，只是一種擾人清夢的假問題。而這再次凸顯哈曼在批判動物起源論的背後，顯然預設了他在〈試論學術院的提問〉中已經有的、以民族的自然思維方式做爲語言創造能力的基礎，而不以我們在有了語言的符號系統之後，如何能夠加以應用的語言操作能力，來理解人類思想的語言性與人存在的語言性。這種看法其實已經預示了後來被洪堡特充分發揮的「語言不是成品，而是活動」的語言哲學觀點。

2. 人類的社群性與語言相互理解的可能性基礎

哈曼在〈語文學的想法〉這一部分，一眼就看出來，赫德在《論語言的起源》中說：「當人還是動物時就已經有語言了」，這是與亞里斯多德在《範疇篇》中主張動物的叫聲還不能算是語言的說法唱反調。但赫德在此並不是要主張語言動物起源論的「摹聲說」，而是要強調語音對於語言之情感表達功能的重要性。赫德爲了解釋人類的詞語做爲能標識與傳達思想的符號性語言，與動物透過未區分音節的叫喊所發出的信號語言之間的不同，因而訴諸必須有反思覺識之思維活動介入的必要性，以解釋區分音節的詞語命名活動，即是建構表象之特徵認取的基礎。赫德的語言起源論因而如上所述，必須有一個以「動物經濟學」爲基礎的哲學人類學構想。在這個構想中，赫德必須解釋人類何以不像動物會被其本能的技藝所決定，以致於其生活只能受限於特定的「環境」中。對於赫德的動物經濟學來說，人類正因其缺乏本能的規定，才反而能夠不受本能強迫，而得以自由面對他自己生活於其中的「世界」。換言之，一旦我們能說明，人類是能依其自然的能力而發明語言的話，那麼這即可反推出人與動物所具有的種類與性質的本質差異，即在於人能具有不受本能限定的自由。這種不受限制之去中心化的自由能力，對於赫德而言即是他透過語言哲學的研究，而對「人是什麼？」這個哲學人類學的基本問題所提出的回答。

哈曼對於赫德的語言人類起源論的批判，即從赫德語言哲學這個最核心的人類學預設著手。他批評赫德的語言哲學最終是提出一種對於「語言人類起源論的柏拉圖式論證」。哈曼的批判顯然是針對赫德的語言哲學，仍然預設了人類的存在是基於知識論或實踐哲學的獨我論觀點。在哈曼看來，詞語對於赫德而言，仍係透過個人傾聽自然，而在人類內在心靈中建構出來的；另一方面，人類之有別於動物也在於人具有不受限於身體本能而存在的個人自由。但透過這種抽離於世界之獨我論存在的個人內在心靈所自由發明的詞語，它如何能在人際溝通中具有語意的普遍性，這就極難以說明了。哈曼因而認爲在赫德對於語言起源論的解釋中，存在兩個互相矛盾的論證：一方面是做出人不是動物的

臺灣大學學術期刊資料庫

消極論證，但另一方面卻是做出人是動物的積極論證。[69]人與動物有別的消極論證，原應是赫德的主要論證，亦即他必須透過人與動物的本質不同之處，才能分析出人類本質的語言性所在。但赫德卻錯誤的指出，他的哲學人類學考慮仍是一種動物經濟學的積極論證。亦即他仍是從人類生存需求的策略性目的，來說明人類的語言性本質。對於哈曼來說，赫德的語言人類起源論因而仍只是一種持語言工具觀的動物起源論。[70]

Dickson在此即曾正確地指出：「哈曼不能完全同意赫德觀點的地方在於：赫德一則對於人類的本性或能力抱持太過於得意洋洋的概念；再者，無視於赫德對於語言之社會本性的強調，以及他在（《語言起源論》的）第二卷中所給予的重要性，發明語言的最初活動，仍是由獨立於任何其它人而工作的獨我式個人所踐履表現的。這樣太高估了個人，而太低估了人類的社會性」[71]。與赫德對於語言的人類起源論採取柏拉圖式的論證相反，哈曼則要爲他的語言的上帝起源論建構一個亞里斯多德式的社群性基礎。哈曼依亞里斯多德的觀點主張，人與動物的區別並非在生物學或本質定義上的不同，而是在人做爲政治動物的「生活方式」（Lebensart）上的不同。哈曼因而說：「人類不僅在生命方面與動物相同，他們之間的身體組織或運作機制也或多或少（亦即按發展階段來說）是相似的。人〔與動物〕的主要差異，因而必然是與生活方式的不同有關」[72]。對於人與動物有別的生活方式，哈曼則接著又說：「我認爲我們人類本性的真正特性，即在於做爲政治的動物所具有的「判決」（richterlich）與「審議」（obrigkeitlich）的尊榮地位」[73]。

對於哈曼在此的說法，Dickson提出解釋說：哈曼認爲人性的特色在於人做爲政治動物所擁有的判決與審議的職權[74]。這表示人類特性既不能在生物學、也不能在某種預設的內在能力的本質（如理性）中尋找，而應在生活形式中尋找。哈曼就此得以避免當時盛行但彼此對立的機械論化約主義與智性主義的觀

69 N, III: 43.

70 如同Simon所說的：「相對於哈曼的立場來說，如果語言必須被發明，是為了使人類能在自然中做為人類而存在，那麼這就還是工具主義的思考」（Josef Simon (Hg.), *Johann Georg Hamann: Schriften zur Sprache*, 44）。

71 Gwen Griffith Dickson, *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, 162.

72 N, III: 37.

73 N, III: 37.

74 哈曼說：「意識、注意力與抽象能力，甚至道德良心，似乎大部分都屬於我們的自由能力。但屬於自由的不僅是不受規定的能力，更應是包括每一個人能共同參與決定他們自己的共和主義特權。這些條件對於人而言是無可迴避的」（N, III: 38）。

臺灣人學學術期刊資料庫

點，因爲他並不爭論何種特性才是人類的本質，而是根本轉向追問：人如何真實地生活。[75]哈曼所謂的「判決」，並不像亞里斯多德所強調的那麼具有法學的意義，而是指在知識論中判斷真假的工作。再者，對於哈曼而言，知識論就其最終的目的而言，也具有在倫理學中判斷善惡對錯的意義。這種能力一半來自於天性，一半來自於學習。這與知性運作的雙重來源與模式，亦即啓示與傳統有關。因爲能批判地思考即基於上帝賦予的直觀能力與教導我們的人的認可。而「審議」的能力則指，我們必須能管理自己的認識論或倫理學的責任。人最內在的本質因而是自由。但哈曼的自由觀與赫德不同，赫德只強調自由是獨立於本能之外，但哈曼認爲自由不只是特定的能力，也是一種「共和主義的權能」，亦即自由意味人是自己的立法者，人並具有共同治理生活的能力。

哈曼強調人類做爲政治動物的社群性，對於解釋語言起源的問題具有關鍵的重要性。這很顯然是因爲哈曼想要強調，語言的發明必然是在人類互動的領域中才有可能發生的。一旦在人類的共和國生活方式中，惟有透過對於知識真假與道德對錯的判斷，我們才因而對人類社群共同生活所需的世界解釋與行動規範的建構，具有能夠負責任的自由能力。那麼我們甚至可以說，對於哈曼此處的觀點而言，語言基本上是使人類的社會性互動成爲可能的先天條件。因爲在此，對於真假與對錯的判決與審議，同樣得透過人我相互之間的語言溝通才能得到確立。我們只能在人類社群生活的溝通互動中，才能對語言的本質做出正確的分析。因爲在此詞語才不再只是工具或媒介，而是能建構人類互動關係之意義理解的基礎。對此Metzke就曾非常精闢地指出過：「在使用詞語的同時，我即意識到我自己是眾人中的一個人，詞語不僅將我們引領到一般而言的人際領域中，它更透過爲我們開啓人格的向度，而使我們最終能徹底地超克所有事物性與實體性的範疇。詞語絕非只是一項具有意義之發聲組構物的自在存在而已，詞語惟有處於動態的人際關係中，亦即詞語惟有存在於人際之間的言談與回應、說與聽、訴求與聽從之間，才是真實而有作用的。〔……〕對於哈曼而言，詞語與語言因而基本上不是發散出去（emanation），而是一種關聯作用（relatio）。它是處於人際之間的基本關係，在其中你展現出你自己，並與我相互面對」。[76]

哈曼試圖在人際互動的層次中，來探討使用語言的可能性條件。這使得哈曼終於能夠說明，他早年在〈試論學術院的提問〉中所主張的：「語言的目的即是做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」。而Beiser對此也曾特別強

75 Gwen Griffith Dickson, *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, 220-229.
76 Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 251.

臺灣大學學術期刊資料庫

調說：

> 哈曼的亞里斯多德式的人類學是他的社會與歷史的語言觀的基礎。哈曼主張如果我們不能理解語言是溝通的媒介，那麼我們就完全不能理解語言。語言正如其它所有人類重要的創造物，必須在它的社會與歷史的脈絡中被加以理解；語言並非是分離的個人，而是整個民族的產物。語言若非是體現於詞語中的言語習慣與文化傳統，那麼語言又能是什麼呢？語言是一個民族具有特性的思維方式的貯藏所，它形塑了民族的思想，並反過來受民族的形塑。包含在〈語文學的想法與懷疑〉這一篇論文前幾頁之中的「人類學簡論」（Anthropologie in nuce），具有巨大的歷史意義。他是最早對啟蒙時期的個人主義人類學所提出的反動，而且也是對自由與理性持社會與歷史性概念的開端，而這正是在後康德哲學中最具主導性的觀點。[77]

3. 啟示與傳統的先驗語言學優位性

前面我們指出，哈曼強調人類的社群性，是爲了最終能回答他自己在早年所提出的：「語言的目的即是做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」的觀點，但這似乎很容易被誤解成，哈曼最終仍是從語言的上帝起源論回歸到語言是爲了溝通的目的而被發明出來的語言人類起源論（甚或動物起源論）。我們在此顯然先要做一個必要的區分。哈曼強調以人類的社群性做爲解釋語言起源的哲學人類學基礎，並不是要說明語言溝通是爲了人類生存的實用目的，而是爲了建構使人類能夠治理共和國之生活方式所需的行動意義之相互理解的基礎。然而，溝通如果不是爲了工具——策略性的生存合作目的，而是爲了相互理解的目的，那麼這種在人我溝通中相互理解可能性，即必須預設語意的普遍性與詞語指涉的對象世界之客觀共同性等基本溝通條件。詞語必須具有語意的跨主體普遍性，而具語言符號結構性的外在世界必須具有客觀共同性，這些基本的預設是我們在使用語言進行溝通所必須預設的先驗條件。[78]若沒有這些先驗的條件，那麼我們要以語言進行溝通，就將是不可能的。我們甚至可以說，除非這些預設的先驗條件存在，否則就連我們想開口說話，也將是啞口而無言。

---

77 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 140.

78 這正如哈曼在1787年4月23日曾寫信告訴Jacobi說：「真理必須從大地中被挖掘出來，而不能只從像空氣一般的人為詞語中創造出來。然而真理也必須經由最高理念與先驗理解之類的能力，才能把它從世界或地底帶入光明中。」（ZH, VII: 159）。

臺灣人學學術期刊資料庫

在溝通中，誰能說他自己與別人都不懂的話呢？

可見，從語言做爲人我互動之意義理解的可能性條件來看，當哈曼主張：「語言的目的即是做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」，那麼語言哲學的研究方向，即應在於：如果我們要能找出符合在這種意義上的語言之本質，就得分析人類在什麼樣的「生活方式」中，才同時能夠爲這些使語言溝通的意義理解成可能的先驗條件建立基礎。換言之，惟有說明什麼樣的語言溝通規則，才能建構出使人在社群生活中，能自主地享有做爲具有共同判決與審議之共和國權利的生活方式，那麼這些溝通規則的運用才是語言的真正本質所在（或是人類真正的思想文法所在）。而人類真正的語言性，或人類思想或理性的語言性，也應是按這種能使人我互動之意義理解的共識溝通過程成爲可能的先驗基礎，來加以分析。（而不是如上述在動物起源論中，僅在語言工具觀的模式下，以能滿足生存需求的策略性目的，來分析語言與理性在經驗發生中的本性。）在此詞語的跨主體普遍性與世界的客觀真實性，既不是我個人所能發明或建構的，而是我們在使用語言進行溝通就必須預設的先驗條件。

哈曼因而說這種超個人的普遍性與客觀性，即基於我們必須在語言接受性的前提下，才能確立與獲得的啓示與傳統。因爲啓示無非是指：事物的真實存在對於我們的直觀之直接而無蔽地自我開顯，是我們只能透過對於詞語的開放性接受，才能夠正確地加以把握。而傳統無非是指：對於在歷史中先在的跨主體性世界解釋或行動規範，即是社群成員在過去世代中的知性勞作所共同達致的成果。而一旦我們想要言說與溝通，那麼我們就別無其它選擇，我們只能接受「既與的詞語」的「傳統與用法」，否則我們根本就無法與任何人言談。詞語因而必然來自於啓示與傳統，這使得哈曼最後得以主張，啓示與傳統具有先驗語言學的優位性。因爲一旦語言即爲理性，而詞語又係來自於啓示與傳統，那麼它就是所有思考與理性機能的可能性條件。只有接受詞語的啓示與傳統，我們才能回答「思想的機能如何可能？」的問題，而這個問題正是哈曼認爲康德略而未答的哲學最根本的問題。哈曼因而在最後說：「我們的理性的精力（stamina）與月經（menstrua），正確地加以理解，即是啓示與傳統。我們接受他們做爲我們的財產，並將之轉換成我們的汁液與能量。由此我們逐步成長的使命，即在於啓示與傳承人做爲政治動物的批判與執政的尊榮地位」。[79]

五、哈曼的語文學言說主義之意義與侷限

79 N, III: 39.

臺灣大學學術期刊資料庫

透過上述哈曼對於赫德著作的批判，我們即可理解：哈曼在他的康德批判中，之所以擔憂康德將知性與感性二分，將會造成人類理性之共同根源的枯萎，即因爲哈曼在人類的語言性中，發現到惟有透過語言的啓示與傳統，人才能持續保有他的超越性與社群性。一旦我們不再對存有透過詞語而開顯自身，保持開放的接受性，而試圖以人類自我的主體性去建構現象世界，那麼我們就將從此脫離對具體真實世界的理解，並離棄了與他人共在的生活世界。哈曼在康德批判中指出康德沒有回答「思想的機能如何可能？」的問題，現在我們也看出來，這是因爲哈曼認爲如果存在思想的符號中介性的話，那麼語言的接受性與概念的自發性，才是比康德所謂的感性的受納性與知性的自發性更爲根源的人類認知機能。從哈曼的先驗語言學來看，康德的感性論顯然還是太感覺經驗主義了，而康德的邏輯學則又太理性觀念論了。由於經驗主義與理性主義的對立，並沒有真正在純粹理性批判的構想中得到解決，康德才會產生物自身與先驗統覺這兩個不可知的預設，以及極難以解決的綜合知性與感性的圖式程序論問題。然而在先驗語言學中，透過詞語的啓示與傳統，卻即足以說明我們如何透過語言的接受性，而能受納在詞語中開顯自身的根源性事實；以及如何透過概念的自發性，而能掌握到包含在詞語傳統用法中之超個人主觀的語意普遍性。哈曼至此即得以透過他基於詞語之啓示的超越性與傳統的普遍性而形成的先驗語言學構想，轉化在康德《純粹理性批判》中的先驗哲學構想，而建立起他自己所謂的「言說主義」（Verbalismus）的語言哲學。底下我們因而需要再說明，哈曼透過他對赫德與康德的批判所建立起來的「語文學言說主義」之意義與侷限性何在。

（一） 哈曼的語文學言說主義之意義

我們在上文中指出，哈曼透過強調語言與理性是來自於詞語的啓示與傳統，而得以在他的語言哲學中，賦予了一般所謂的感性與知性完全不同的定義。就哈曼而言，既然所有的經驗認知過程都必須基於對詞語的接受與學習，那麼具有語言性的人類，其感性與知性能力的運作，首先就必須預設事物之存有能透過詞語而開顯啓示，以及我們必須先理解語言透過傳統所已經先行規定的用法。所有個人的認知活動都有一個根本性的接受性，因爲認知即是一種學習的過程，他必須學會接受啓示與傳統。但語言的先天性也同時顯示，所有認知的可能性都基於民族整體的思維方式在交互主體的對話溝通中的精神創造性，而這即是基於哈曼在此所謂的「概念的自發性」。我們至此因而可以進一步解釋，哈曼在他對康德的後設批判中，所提到的概念自發性的涵義。哈曼所謂的概念自發性，並不是指康德在《純粹理性批判》中的「知性自發性」。康德所謂的

臺灣哲學學術期刊資料庫

知性自發性，是先驗統覺在對象認知過程中，透過他自身本有的純粹概念（範疇），進行綜合統一的表象建構活動。然而對於哈曼而言，如果理性就是語言，或者說思考的符號中介性是無可避免的，那麼我們只能接受語言在思想中的先在性。而這同時表示，詞語的語意內容代表人類過去世代共同的知性勞作成果（或即在此所謂的傳統）。Simon就此解釋說：「對於哈曼而言（如同稍後的黑格爾一樣），理性基本上是歷史性的。因而即使是接受性的理性，以及對他而言那些未受壓迫的感性，都已經是創造性的。康德主要視感性與知性爲知識之分離的根源，而哈曼則是從傳統或人類的見證出發，在其中就如同在既與之中，這即已經反映了過去世代的知性勞作」。[80]

在此我們因而可以明確地指出，語言的接受性與概念的自發性，才是康德所謂的感性受納性與知性自發性的可能性基礎。[81]且由於在語言的接受性與概念的自發性之中，並沒有兩種能力的割離，而是我們每一次的言說都是以語言天賦的溝通資質進行創造性的活動，並以歷史社群的語言習俗用法來正確地使用語言。哈曼因而說：「即使我們假定人來到這個世界，像是一罐空瓶子，但這種缺乏卻使得他因而能經由經驗而享用自然，並經由傳統而使他成爲其族類之同共體〔中的一員〕，而變得更有能力。我們的理性因而是來源於『感性的啓示』（sinnliche Offenbarung）與『人類的見證』（menschliche Zeugnisse）這雙重課程的教導」[82]。相對於康德把知性與感性視爲是彼此分離的認知能力，對於哈曼而言，在做爲溝通中相互理解之可能性基礎的啓示與傳統，不僅不是互相區分的，而是惟有互相預設才能達成語言「做爲傳達我們的思想與理解他人思想的媒介」之內在的目的。

哈曼最終因而一方面說，他能以「語言的聖禮」（Sacrament der Sprache）[83]來取代康德的先驗哲學，而完成他的後設批判。他更能因而建立一種「以詞語取代存有」[84]的「言說主義」或「對話主義」（Dialogismus）[85]。這是因爲一

80 Josef Simon （Hg.）, *Johann Georg Hamann – Schriften zur Sprache*, 49.

81 哈曼在1784年11月14日也曾寫信告訴Jacobi說：「按照我的後設批判〔……〕經驗與啟示是同一回事，如果我們的理性不應癱坐或爬行，那麼它們就是理性不可或缺的雙翼與枴杖。而感官與歷史是其基礎與地基」（ZH, V: 265）。

82 N, III: 39.

83 N, III: 289.

84 哈曼在1787年4月29日即曾寫信告訴Jacobi說：「你所說的存有，我寧可稱之為詞語」（ZH, VII: 175）。

85 參見哈曼在1787年4月23日致 Jacobi的信中所說的：「此種新的『對話主義』（Dialogismus）必須非常不同地被形塑出來」（ZH, VII: 159）。

臺灣大學學術期刊資料庫

旦哈曼能以語言的接受性與傳統的歷史見證做爲人類之感性與知性能力運作的基礎，那麼這就如同Metzke所做的解釋：

> 存有本身在詞語中，做為詞語而對我們言說〔……〕所有的世界認知與世界理解因而必定是對於詞語的聽與讀。這意味著近代哲學的轉向：亦即它的第一原則不再以數學的自然科學做為根本方針。哈曼以「語文學」（Philologie）取代科學的地位，自然知識的對象因而也是「文本」或「書」——但這並非是以數學符號所寫成的。自然與歷史都可說是上帝詞語的注釋書，哈曼因而能說〔他的理論是〕一種以詞語取代存有的『言說主義』。[86]

可見，哈曼以語言批判取代康德的理性批判，最終即是將哲學轉型爲持言說主義的語文學。[87]直到晚年，哈曼在1787年4月27日寫信給Jacobi時，都還一再強調說：「我透過理性的語言原則（Sprachprincipium der Vernunft），與路德一樣都想使整個哲學變成語文學」[88]。這用我們現在的理論語言，即可以重新表達成：哈曼的語言哲學試圖透過強調詞語具有使存有自身開顯的啓示功能，以及詞語具有見證人類共同的知性勞作的傳統功能，而能建立以語言的接受性爲前提的先驗詮釋學理論，以及以概念的自發性爲基礎的先驗語用學理論。透過理性即語言、且語言只能來自於啓示與傳統的觀點，哈曼因而得以透過研究語言做爲人類天賦的自然思維方式的語文學理論，一方面在語言學上取代文法學的研究，另一方面則可以在哲學上取代對純粹理性的形式思維邏輯的研究，而獨立開創出一條凸顯以語言具有能開顯世界的詮釋學功能，與語言具有能建構人際互動關係的語用學功能的先驗語言學研究方向。[89]

---

86 Erwin Metzke, *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, 244-245.

87 哈曼在1785年10月29日也曾寫信告訴Jacobi說：「就我所見，史賓諾莎對於數學形式的迷信，真是一種假象與很不哲學的把戲。透過倫理學第一卷開頭的十五條闡釋與基本原則的研究，他就以為能擊倒所有人。這些細砂根本連一座紙糊的建築也撐不起來。還願的匾額應在於：在語文學與哲學的情書中，對於語言與理性的純粹主義進行後設批判〔……〕我完全同意赫德，我們的整個理性與哲學都來自於傳統與習俗〔……〕我所討論的不是物理學或神學，而是語言。語言是理性與啟示之母，是它們的A與Ω」（ZH, VI: 107-108）。

88 ZH, VII: 169.

89 從我們現在的觀點來看，哈曼的先驗語言哲學究竟是語用學理論或是詮釋學理論，這當然還是一個可以爭議的問題。但我認為哈曼至少在意圖上，是試圖把這兩者結合在一起的。像是Heintel與Liebrucks這些語言哲學家早期也都是嘗試用語言的先驗

臺灣大學學術期刊資料庫

（二） 哈曼的語文學言說主義之侷限

在上述的討論中，哈曼雖然能從詞語的啓示與傳統，來說明語言所具有的感性與知性邏輯的功能。以證成他主張應以「語言的接受性」與「概念的自發性」來爲康德所主張的「理性純粹性」進行奠基性的「後設批判」，以開啓先驗哲學之語言學轉化的工作。但他所留下來的難題仍然不少。哈曼主張「語言即是理性」，但在這個主張中，基於傳統與用法而成立的語言，做爲我們關於對象性的世界意識的先驗基礎，卻同時具有「後天的必然性」與「先天的偶然性」這兩種康德所無法想像的知識性質。語言具有後天的必然性，是因爲語言既是我們所有對象性的世界意識的符號性中介條件，那麼它們就是先於我們的認知而被給予的。可見，語言的傳統與用法雖然是在後天中形成的，但它對個人而言卻具有歷史的先在性，它的規定性是我們個人在言說時，必須無條件加以遵守的。可見，語言對於我們的世界理解與言說溝通而言，因而具有後天的必然性。語言的後天必然，即是哈曼主張詞語係來自於傳統，所必然涵蘊的意思。在另一方面，從各個民族（或甚或每個人的言說表達）的語言差異性，即可以同時看出來，我們基於傳統與用法所接受的語言（母語），做爲規範了我們理解世界之前理解的整體意義結構，本身具有一種先天的偶然性。因爲我們根本就無法追問爲何它的表達形式是這樣子，而不是別種樣子的。個別語言的差異既然是一個不容否認的事實，那麼個別語言的先天性，其實只能是一種先天的偶然性。可見，語言的先天偶然性，正是哈曼主張詞語係來自於啓示，所必然涵蘊的意思。哈曼因而說：「眾所周知，詞語的意義與規定是源自於，將同時既是先天任意，又是後天必然的、不可或缺的詞語記號，與對象的直觀聯繫在一起」[90]。

當哈曼發現到語言具有「後天的必然性」與「先天的偶然性」，而他又將語言視爲是理性時，那麼以語言的接受性做爲理性純粹性的後設批判，即同時

辨證論的觀點，來指出在哈曼的康德批判中，存在著語言能力既是先天普遍的，但又必然是受語言社群的歷史脈絡限制的特殊矛盾性。例如受到阿佩爾觀點影響的Heintel就曾分析說，康德與哈曼之間的關係最能突顯語言哲學的先驗辯證立場，這個立場涉及所有反思的語言性，所有對象性的世界意識的語言先天性，以及人的在世存有。語言先天性的問題，特別涉及到基本哲學的預設問題。但先驗的語言哲學也會面臨一特別的困難，即所有的語言先天性只能真實地存在於特定的語言中。人類的語言性因而必是先驗的，但對於語言的先天性與特定的歷史語言之間的統一，這即是先驗的語言哲學必需辯證地加以處理的。參見：Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, 127。

90 N, III: 288.

臺灣大學學術期刊資料庫

是一方面把語言提昇到具「準先驗性」的地位，但在另一方面卻也使得理性遭到「去先驗化」的命運。哈曼在其後設批判中主張「語言即是理性」，這即是同時主張「語言的準先驗性」與「理性的去先驗性」。就此而言，在他主張語言具有感性與邏輯的功能，並因而能爲康德的先驗哲學奠定語言哲學的基礎時，它就把語言哲學的「詮釋學向度」與「語用學向度」之間的緊張關係，帶入了他自己也未能解決的對立中。哈曼主張語言具有感性論的功能，或詞語具有經驗的實在性，是就所有對象的認知都必須透過詞語的符號性中介而被給予所言的，在這種語言做爲世界理解之前結構的詮釋學向度中，所有的認知的必然性都會因爲語言的傳統與用法的後天性，而無法具有真正的普遍性。在這個意義下，透過語言做爲前理解的意義結構，將會使我們的世界理解基本上都帶有「語言世界觀的相對性」；而在另一方面，哈曼所謂的語言具有邏輯學的功能，或詞語具有先驗的觀念性，是就語詞的語意內含在各種表達中都具有意義的同一性而言的，但這種語意的同一性如果是在以語言的接受性取代感覺主義的觸動模式，因而不再可能有真理符應論所預設的形上學實在論的基礎，那麼它的意義同一性就只能建立在「溝通的普遍可理解性」的語用學向度中，才能得到說明，然而這卻是哈曼僅訴諸於語言的傳統與用法所無法加以解釋的問題。

基於哈曼在此的困難，我們可以理解，哈曼對於康德《純粹理性批判》的書評以及他的〈理性純粹主義的後設批判〉，之所以未在他生前出版，顯然不能避重就輕地像許多學者那樣，認爲哈曼只是考慮到他與康德的私人情誼，因而沒有公開發表他對康德的批判。[91]更重要的因素或許在於，他自己也意識到，他在介於語言同時來自於啓示與傳統這兩方面的矛盾，並沒有真正地加以解決。因爲啓示預設上帝所創造的事物具有內在的統一性與絕對的普遍性，然而詞語做爲來自世代共同知性勞作的傳統，卻最多只能具有脈絡相對的普遍性。我們從哈曼晚年的書信中，也可以證實哈曼一直深受他無法解決這些問題的困擾。在他去世前一年的1787年4月23日，他在與Jacobi通信討論宗教問題的時候，仍然坦承說：「在你所謂的〔觀念論與實在論〕這兩端之間，我認爲仍然缺乏一個我稱之爲『言說主義』（Verbalismus）的中介。我的雙胞胎不是對立的兩端，而是同盟與近親。我將透過一種相對立的歷史與物理的實在論（亦即純粹理性的經驗），來反駁柏林基督教與路德教派的觀念論。更細緻地進一步發展〔這個觀點〕，對我來說是一個海克立斯大力士的工作，我雖有心於此，但我卻不知道應該要從何處下手，才能使事情正確地完成。如同你所問的，實

91 例如Dickson的說法，參見：Gwen Griffith Dickson, *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, 272.

臺灣大學學術期刊資料庫

在的東西還在，但理想性的東西依待於我們，它們經由『言說主義』（與實在論）是會變化的。我們對於事物的概念會經由新的語言與新的記號而變化，它使得新的關係在我們當前呈現出來，或者毋寧說，它是真實且根源源性地重新創造了最古老的關係」。[92]

哈曼無法解決——語言的溝通使用究竟是立基於只具脈絡相對普遍性的傳統，還是最終可以訴諸於上帝透過詞語的創造所啓示出來的存在自身的內在統一性——這兩個立場之間的矛盾，這個問題其實早在1877年，就由最早根據洪堡特的語言理論，而對啓蒙時期討論語言起源問題進行摘要綜述的Steinthal，指出過其中的癥結所在。他在《與所有知識之最終問題有關的語言起源論》一書中指出：

> 我必須說，誰要是說人正像是學習其它行動、技能與藝術那樣地學習語言，我就必須說他一點也不能掌握語言的本質。哈曼實際上在此犯了雙重的錯誤。因為語言一方面不能與人類精神之所有自由的、技藝的或機械的發明相提並論，另一方面也不能與諸如行走、飲食與生產等動物性的身體功能相提並論〔……〕語言使動物性的身體功能與精神活動共同作用，哈曼即藉由此而重新結合了原先被分離開來的兩方面。由於哈曼主張人只能學習，他因而剝奪了人的任何創造與發明。他僅給上帝榮耀，而卻忽視了人〔……〕他雖然致力於確立人類本質的統一性，並與康德分離感性與純粹理性的作法展開鬥爭，但他卻未能洞見啟示、傳統與理性的統一性。這三者在語言中的統一，或如同哈曼所稱的「吾人理性之母（Deipara）」，直到洪堡特才能加以證明。錯誤之處在於，哈曼在討論語言的時候，仍然把它們看做是特徵或記號，他因而與赫德一樣，都忽略了言說與思維的動力（Energie）。[93]

在Steinthal這段對哈曼提出的批評中，前半段是錯誤的。因爲Steintahl顯然未能理解到，哈曼對於動物性身體功能之作用的理解，是預設在語言接受性的前提之下，所有我們所見所聞的無非都是做爲詞語的自然現象。而所謂的概念自發性也不是指像在康德的先驗觀念論或赫德的語言人類起源論中，只是先驗統覺或內在心靈的表象建構。因而當Steinthal說哈曼犯了「雙重錯誤」，這顯然是因爲Steinthal沒有理解哈曼的先驗語言哲學本身就具有詮釋學與語用學的

92 ZH, VII: 156.

93 Heymann Steinthal, *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*, 59-60.

臺灣大學學術期刊資料庫

雙重向度，而只把哈曼的立場簡單地理解成在當時德國啓蒙運動中，最常見的感覺主義或觀念論的語言哲學立場。但Steinthal在這句話的後半段中的批評，則非常有洞見。他認爲如果哈曼主張「理性即語言」的立場，那麼這就得說明理性與啓示及傳統之間的關係。這其實是指出，如果哈曼要以先驗的語言哲學轉化康德的純粹理性批判的工作，那麼他就得面對理性如何同時能具有啓示的超越性與傳統的歷史性之間的緊張關係。Steinthal斷言哈曼無法解決這個難題，因爲他認爲哈曼只能以學習方式來看待語言使用的基礎，而沒有進一步思考人類創造語言的動力所在。這使得Steinthal認爲哈曼因爲太過於崇敬上帝，而太低估了人類，以致於哈曼最終仍與赫德一樣，只將語言看成是特徵或記號，而忽略了言說與思維的動力。

六、結語

Steinthal認爲只有洪堡特的理論才能進一步解決這些難題。對於在語言哲學的詮釋學向度中，詞語的啓示功能所具有的世界開顯性，及其由此而來的語言世界觀之相對性；以及在語言哲學的語用學向度中，詞語的傳統功能所必須具有的語意普遍性之間的衝突，的確是直到其後的洪堡特，才透過對於語言的世界開顯性與理性對話性的深入分析，而承擔起解決這些難題的艱巨任務。[94]赫德、哈曼與洪堡特，因而在哲學史上完成了透過語言哲學轉化康德先驗哲學之第一階段的任務。然而要完整的說明如何透過語言學轉化康德先驗哲學的可能性、以及這種轉化的必要性與意義所在，則我們還需透過在二十世紀上半葉，以包括E. Cassier, R. Hönigswald, Th. Litt, E. Heintel, J. Derbolav等人在內的新康德或新黑格爾學派中的語言哲學家，所嘗試的第二階段努力[95]；以及當前在第三階段的嘗試中，由海德格、高達美的存有論詮釋學構想，與阿佩爾、哈伯瑪斯的先驗/普遍語用學構想的進一步深化討論，才能看出由哈曼開啓以語言批判取代理性批判的重要意義所在。

不過，即使如此，哈曼透過思想的語言中介性，主張透過以啓示與傳統爲基礎的「語言接受性」與「概念自發性」，來取代康德在《純粹理性批判》中的先驗感性論與先驗邏輯學的構想。以一方面避免康德由於必須預設物自身與

94 關於洪堡特的語言觀，請參閱：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〉，《歐美研究》第40卷第4期（2010年12月），頁987-1064。

95 對這些語言哲學家之觀點的說明，請參見：Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn: Bouvier Verlag, 1963): 42-52.

臺灣大學學術期刊資料庫

先驗統覺這兩個可思而不可知的基本前提，而產生必須先把感性與知性這兩種原爲一體的認知能力割裂開來，然後再思考如何在先驗圖式論中將兩者再度結合在一起的難題。另一方面，哈曼則構想以先驗語言學回答「思想的機能如何可能？」這個更爲根本的問題，來超越康德僅追問「先天綜合命題如何可能？」的現象建構主義的侷限性。哈曼透過語文學的後設批判，對於康德的先驗哲學所進行的語言學轉化，使得他最終能夠在他的「言說主義」中確立，語言做爲人存在最基本的生活形式，其意義即在於我們能透過詞語言說的啓示，直接掌握存有自身的世界開顯性，而透過詞語言說之傳統用法的規範性，我們也因而能確立人類能在共和國生活中進行判決與審議的自由與尊嚴。在哈曼這些獨特的想法與豐富的思考可能性中，顯然還存在太多的思想寶藏，亟待我們再進一步加以挖掘。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

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〉，《國立政治大學哲學學報》第24期（2010年7月），頁35-76。

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〉，《歐美研究》第40卷第4期（2010年12月），頁987-1064。

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

Bayer, Oswald. *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart: Friedrich Fromman Verlag, 2002.

Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.

Berlin, Isaiah. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. London: John Murray, 1993.

Blanke, Fritz & Schreiner, Lothar. *Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt*. Gütersloh: Carl Bertelsmann-Verlag, 1956.

Dickson, Gwen Griffith. *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995.

Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke: Historisch-kritische Ausgabe*. hg. von Josef Nadler, 6 Bde. Wien: Thomas Morus Presse im Verlag Herder, 1949-1957.

Heintel, Erich. *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. (1772) reprint in *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics*. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1995.

Hegel, G. W. F. Hamanns Schriften. In Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Hg.), *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. Band. 11, S. 275-352.

Lafont, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. trans. by J. Medina, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1999.

Liebrucks, Bruno. *Sprache und Bewusstsein*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1964.

Majetschak, Stefan. "Metakritik und Sprache: Zu Johann Georg Hamanns

臺灣大學學術期刊資料庫

Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikation”, *Kant-Studien* 80 (1989): 447-471.

Metzke, Erwin. *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Nadler, Josef (Hg.). *Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, 6 Bde. Wien: Thomas Morus Presse im Verlag Herder, 1949-1957

Otto, Detlef. “Johann Georg Hamann”, In Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*. Münschen: C. H. Beck´sche Verlagbuchhandlung, 1996. S. 197-213.

Schlegel, Friedrich. “Der Philosoph Hamann”, In Ernst Behler (Hg.), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1975. Band VIII, S. 459-461.

Seebohm, Thomas M. “Der systematische Ort der Herderschen Metakritik”. *Kant-Studien*, 63 (1972):59-73.

Simon, Josef (Hg.). *Johann Georg Hamann: Schriften zur Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967.

Steinthal, Heymann. *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1888.

Weber, Heinrich. *Hamann und Kant: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*. München: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1904.

Weiß, Helmut. *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache: Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frühwerk*. Münster: Nodus Publikationen, 1990.

Wohlfart, Günter. “Hamanns Kantkritik“, *Kant-Studien*, 75 (1984): 398-419.

Ziesemer, Walther & Henkel, Arthur (eds.). *Johann Georg Hamann: Briefwechsel*. Wiesbaden: Insel Verlag, 1955-1979.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Word in Revelation and Tradition: On the Philological Metacritique of Kant's Transcendental Philosophy by J. G. Hamann

Lin, Yuan-tse*

Abstract

The philosophical and linguistic writings of Johann Georg Hamann foreshadowed and impacted generations of thinkers, but today he is mostly unknown. Through a reexamination of his "philological metacritique" of Kant's transcendental philosophy and Herder's theory of human origin of language this paper tries to present Hamann's views on the nature of language, which include his emphasis on the essential character of revelation and tradition in words.

Hamann justified two important principles in the philosophy of language: that thought is essentially dependent on language, and that meaning should be identified with usages of words. He also linked the "receptivity of language" and "spontaneity of concepts" with a vision of linguistic revelation and tradition through one's own nation, so that he can overcome the dichotomy between sensibility and understanding in Kant's solipsism of pure reason. Drawing upon Hamann's writings, this paper will conclude with some important points relevant to understanding current hermeneutic and pragmatic philosophy.

Keywords: transcendental philosophy of language, theory of origin of language, metacritique, philological verbalism, Johann Georg Hamann

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

臺灣大學學術期刊資料庫