

從當代的文化哲學看赫德的文化思想*

游淙祺

東吳大學哲學系

摘要

本文探討當代哲學的文化論述對赫德文化思想的詮釋，檢討其恰當性並評估赫德文化思想的價值。所謂當代哲學的文化論述我以當代德國學者 W. Welsch 所提出的三個概念，「文化多元性」(multiculturality)、「文化間際性」(interculturality) 與「文化跨越性」(transculturality) 來作說明。在對這三個概念的闡述中我們瞭解赫德在 Taylor 的文化多元性論述主要是提供了真誠性的理念 (the ideal of authenticity)，也就是現代文化相當重視的人人要作他真正的自己此一道德理念。赫德在 Hohenstein 的文化間際性論述中被視為浪漫主義的代表，主張同質性高而封閉的文化個體，它不利於文化之間的相互溝通。在 Welsch 有關文化跨越性的論述中，赫德是提出單

* 作者感謝兩位匿名審查者對本文所提出的審查意見。作者在修改本文時雖然無法完整地回應這些意見，但體認到這些意見對於作者進一步思考相關問題的重要性，僅再次致謝。

一文化概念的主要代表。單一文化概念由社會同質、族群聚合、文化標界三個要素所構成。文化總是屬於同一民族之文化，代表著該民族生存的成果。每個民族文化都具有與外界相隔的文化界線，因此和其他文化產生隔離，不同的文化就其核心而言彼此是互相區隔的。本文認為，赫德所談的文化民族或是民族文化思想在上述三種文化論述中被過度誇大。回到赫德的文本，我們發現赫德重視啟蒙時代的歐洲人過度誇大理性對文化發展的重要性，以理性為標準去評價其他文化，而忽略了每個時代及每個地區的文化都是具有內在的完美性與獨特性。

赫德一方面肯定所有人的共同面——人性，另一方面也肯定人性因應著不同區域的自然環境，氣候地形等因素而展現出不同的風貌，亦即形成不同的語言系統、宗教信仰與風俗習慣等。換言之，赫德注重文化的獨特性與彼此之間的差異性；既然每個文化都有其獨到之處，赫德主張每一個文化都應該自我肯定，也應該被其他文化所認可。本文指出，即使在全球化盛行的當代，該思想仍極有價值，因為赫德對肯定所有人類的共同特質，肯定文化間的相互理解與溝通的可能性。就此而言，本研究認為當代哲學中對赫德的若干詮釋是值得商榷的。

關鍵詞：赫德、文化哲學、文化多元性、文化間際性、文化
跨越性

前言

面對文化問題時，人們常出現的疑惑是，究竟自己所認同的文化模式是否能夠得到普遍的認同？對文化差異現象有所意識的人肯定不會如此主張，對他們來說所有文化都是相對的，尊重與容忍別的文化是一種美德。站在相反立場的人會質疑是否一切都是相對的，他們的疑問是：如果行為模式、價值觀念都是相對的，則我們不該也不可能評價別人行為的對錯，縱使欺騙、無故殺人等罪行都不能加以譴責，而一些基本的人權觀念例如免於恐懼的自由等也不能算是普世的價值。普同主義 (universalism) 與殊異主義 (particularism) (或是相對主義 relativism) 是兩種典型的文化觀點，孰優孰劣，向來未有定論。作為文化哲學家，赫德往往被視為文化相對主義的代表，因為每一個文化對他來說都是完整的有機個體，都具有自己的文化特色、價值觀與幸福理念。文化之間並不存在著衡量所有文化表現的統一標準，所以對各個文化進行比較並沒有意義。在當代的文化哲學觀點中，我們可以看到有些論述認同或延續赫德的觀點，主張文化間應該彼此相互尊重，容忍差異並且承認彼此的生存權利，但也不難看到有一些論述指出赫德的文化觀點早就落伍，他的理論完全無法回應當前的文化現象，也就是混雜多於純粹，交融多於孤立。這些文化論述不管對赫德的思想採取什麼立場，延續也好，反對也好，總之赫德的文化思想構成了他們立論的起點。本文的目的便是藉由討論當代三種文化哲學論述來呈現赫德在這些論述中的圖像，進一步探索赫德本人的文化思想，之後並評論檢討赫德文化觀點的價值與侷限。

首先我依據 Wolfgang Welsch (1999) 的看法，用三個概念來說明當代文化哲學的面貌：「文化多元性」(multiculturality)、「文化

間際性」(interculturality) 與「文化跨越性」(transculturality)。底下分別以 Charles Taylor、Elmar Holenstein 與 Wolfgang Welsch 等人為代表作說明。

1、當代文化哲學論述中的赫德圖像

1.1. Charles Taylor 論文化多元性

Taylor 在 “The Politics of Recognition” 一文當中指出，現代文化有一個重要的道德理念 (moral ideal)，就是強調人人要作真正的自己 (Taylor, 1994: 30)，作自己除了意味著肯定自己與他人的不同，也意味人們應該避免輕易讓自己去認同別人，不論是受到外來的壓迫或是出於不自覺的模仿。聽從自己內在真實的聲音，追求自我實現，作個真正的自己是現代文化的核心價值。個人如此，同樣地，族群也該如此。Taylor 呼應了赫德的主張：一個民族應該要真誠對待自己固有的文化，不該自我貶抑甚至否定。

在 Taylor 的討論中，這是一種強調尊重差異性的政治主張，他稱為「差異政治」(the politics of difference)。這項主張乃是相對於強調平等原則的「平等政治」(the politics of equal recognition; the politics of equal dignity)。「平等政治」所訴求的是普同主義的政治主張，它強調每一個公民 (citizen) 都該得到相同的尊嚴 (dignity)，不該有階級的區別，它要求普遍性必須得到肯定。基本上「差異政治」可以被看成是「平等政治」的延伸，從「平等政治」強調人人都應該受到尊重、有著相同的尊嚴這項原則不難轉變為人人潛在能力都應該受到尊重的原則，所以殘障人士、弱勢群體等等也是因為和一般人有著相同的潛在能力而必須受到尊重 (Taylor, 1994: 41)。

儘管「差異政治」可被解釋為「平等政治」的延續，不幸的是，這兩種政治觀點仍然有著難以消弭的內在衝突，兩者根本的不同在於，後者要人承認及尊重共同面，前者則要人承認非共同的差異面。對於「平等政治」而言，「差異政治」所注重的「優惠主義」(favoritism) 是不被贊同的，Taylor 舉例說，加拿大的原住民就享有許多其他加拿大人所沒有的特權，對於「平等政治」而言這顯然是違背人人平等的作法。我們看到，一邊所重視的是所有人的共同面 (the same in all)，而另一邊所重視的則是每個人的殊異面 (the particularity)，前者反對後者破壞不歧視原則 (the principle of nondiscrimination)，後者則反對前者破壞各個文化的認同基礎，而製造出一個虛假的同一化情境，「平等政治」認為有些原則是普遍的，不帶有文化差異性，例如自由主義 (liberalism) 所主張的自由平等理念，然而「差異政治」的擁護者毫不客氣的指出，光是「自由主義」本身就很難說不是特定文化的產物，因此它的訴求也很難避免霸權色彩，儘管這個色彩掩飾在普同主義的面具底下。

赫德在 Taylor 的文化多元性論述所扮演的角色主要是提供了真誠性的理念 (the ideal of authenticity) (Taylor, 1994: 30)。Taylor 引述赫德的話：「我們每一個人都有表現人之為人的獨特方式，他有他自己的衡量標準。」(Bernhard Suphan Hrsg., 13: 291; Taylor, 1994: 30) 每一個人有他真實的自我，文化亦然。尊重不同的文化，承認它有存在的價值與權利，就是 Taylor 倡導多元文化主義 (multiculturalism) 的根本要旨。文化與人同樣都是有機的整體，有它自己的價值體系、幸福標準，如同一個球體有它的重心一樣的自然。這個觀點在赫德的 “Auch eine Philosophie der Geschichte” (*Yet Another Philosophy of History*, in Barnard [ed.] 1969, 181-223) 這篇文章一再地被強調著，底下所要談的兩個文化哲學論述也採取類似的方式去看赫德，只不過在這當中赫德得到完全不同的評價。

1.2. Holenstein 論文化間際性

Holenstein 在文化相互理解 (interkulturelle Verständigung) 的論述脈絡中提到，西方向來有兩種論述文化的模式 (Kulturmodell)，第一種他稱為柏拉圖模式 (platonisches Model)，這種看法主張普同主義。第二種他稱為浪漫主義模式 (romantisches Model)，這種看法主張殊異主義 (赫德被 Holenstein 放入浪漫主義模式之中)。在這兩種模式的基礎上他提出綜合以上兩種模式的當代觀點。底下僅就柏拉圖模式與浪漫主義模式提出說明。

1.2.1 柏拉圖模式

Holenstein 雖然用了柏拉圖模式這個名稱，但是對這個立場作最為清楚表述的卻是亞里斯多德，他在「解釋論」(Pari hermeneias/De interpretatione) 一文指出：

即使人們有著不同的字母和語音，他們所得到的心靈印象卻是相同的，這裡的重點在於：事物自身是相同的，而心靈印象只不過是它們的圖像。(引自 Holenstein, 1998: 258)

這個立場認為所有人都面對相同的事物，有著相同的心靈印象，只不過表達這個印象的方式隨著文化和語言的差異而有所不同。這個立場預設了柏拉圖對內在和外在 (Innen/Aussen) 以及本質和表象 (Wesen/Erscheinung) 的區分，就語言而言則是內容與表達 (Inhalt/Ausdruck)、文本與脈絡 (Text/Kontext) 的區分。前者都是不可變而且普遍的，後者則是可變而且特殊個別的 (Holenstein, 1998: 258)。根據這派的想法，既然所有人都是和相同的事物有關，只是表達方式上有所差異，則文化之間的溝通自然不成問題 (Holenstein, 1998: 260)。

1.2.2 浪漫主義模式

十八世紀開始，人們漸漸認識到，認識活動跟語言是分不開的。在自然語言中語音和文法結構明顯地影響了語言的意義，Holenstein 舉了兩個例子作說明：

1. 德文字的 Alptraum 很難說直接等於英文的 nightmare。兩者儘管都跟小精靈的想法有關 (Elf/Alb, mare)，但是德文所強調的是會壓迫人的 Alpen，這也就直接影響到最後的語詞表達，Alptraum。
2. 就文字的排列順序而言，我們不能小看它的意義。2+3 與 3+2 在數學上固然沒有差異，但在自然語言中，順序是相當重要的，因為我們往往把重要的擺在前面，所以「牛奶加咖啡」的含意不見得等同於「咖啡加牛奶」，因為前者強調「牛奶」，而後者則是「咖啡」。(Holenstein, 1998: 260)

除了表達方式之外，表達的情境也往往會影響到語詞的含意，Holenstein 也舉了兩個例子：

1. 在歐洲大陸，人們聽到「聯邦」(Bundesstaat) 一詞，聯想到的是各邦之間還是緊密相連，在盎格魯薩克遜則是聯想到各自獨立的自治區。但相反的，「邦聯」(Föderalismus) 在歐陸意味著去中心化，但是在盎格魯薩克則反而是有著中心化的意思。
2. 在德文裡頭，selbstbewußtsein 表示一個人知道他能做什麼，代表一個人充滿自信，在英文，self-conscious 卻是相反的，一個人知道他不能做什麼，或多或少有不好意思知道自己能力有限的意味。

在柏拉圖模式之中，語言的內容與表達，文本與脈絡是可以分

開的，但是對於注重有機整體思想的浪漫主義模式而言，每個部分總是融攝在有意義的整體脈絡之中，所以沒有哪一個部分是可以隨意被抽換的（如此一來必然會對其他部分產生影響），即便是內容、形式與功能之間也都是相互依賴著。總而言之，本質與非本質之區別不可行，意義 (Bedeutung) 與表達 (Ausdruck) 不可分，文本 (Text) 與脈絡 (Kontext) 也不可分。如此一來，不同的語言文化之間就沒有了相同性或相似性可言。這個觀點以 von Humbolt 為代表，他說：「每一個語言都包含一種獨特的世界觀」，赫德則說：「每一個民族都有它對幸福的想法，正如每一個球體都有它的重心一般。」(Holenstein, 1998: 262) Holenstein 強調赫德的說法所導致的極端後果是「認識論的相對主義」(Erkenntnisrelativismus) 以及價值哲學上的相對主義 (wertphilosophischer Relativismus)。原則上，Holenstein 把赫德視為浪漫主義的代表，主張同質性高而封閉的文化個體，這種文化觀認為文化之間的相互溝通並不容易進行。

1.3. Welsch 論文化跨越性

Welsch 所關心的問題在於，什麼樣的文化論述最能忠實的反應當前的文化現象？在他看來，利用文化跨越性 (transculturality) 這個概念來作說明應該是最貼切的。他比較這個概念與其他概念，分別是，傳統的單一文化概念 (the traditional concept of single cultures)、當代的文化間際性 (interculturality) 和文化多元性 (multiculturality)。

1.3.1 傳統的單一文化概念

傳統單一文化概念是赫德在十八世紀末所發展出來的。此概念由社會同質、族群聚合與文化標界三項要素所構成。首先，每個文化都是由生活共同體的相關人、事、物所塑造而成，它並產生顛撲

不破的文化典範。赫德說，文化總是屬於特定民族的文化，它是該民族生存經驗的總成果，文化的概念與民族的概念因此緊密關連著。如此一來，每個民族文化都具有與外界作區隔的文化界線，因此和其他文化產生隔離，不同的文化就其核心而言都是相去甚遠的。

單一文化概念蘊含它和外部有著區隔的「界線」，因此在 Welsch 看來，赫德的文化概念既強調「認同自己的」也強調「排擠他人的」。就他強調內部同質和外區隔的情形下，赫德的文化觀點可說是一種文化族群主義。在「單一民族文化」純粹性原則下，不但造成文化間相互了解上的困難，也會造成分離主義，間接導致政治衝突與戰爭。所以說，傳統的單一文化模式不僅在實然面不足取，在應然面也是不值得推行的 (Welsch, 1999: 195)。

1.3.2 文化間際性與文化多元性

文化間際性與文化多元性等等概念是否適合說明當今的文化現象呢？它們雖然藉由提倡不同文化間的相互理解來修正傳統單一文化的缺點，但 Welsch 認為它們仍與傳統的單一文化概念差別不大，因為也都是建立在一些不恰當的立場上。

1.3.2.1 文化間際性

文化間際概念反對將文化視為封閉領域或孤島而導致文化之間衝突的事實，並致力於尋找讓不同文化得以共同生存並相互理解的方法。但其缺失仍在於將文化視為孤島一般，就這點而言，它似乎也不能提供任何解決方案。傳統文化概念是由文化之間分離特性所形塑，而使得不同文化之間產生了結構上無法溝通的問題。在 Welsch 看來，文化間際性提出的建議儘管充滿善意，卻是徒勞無功，因為它未能觸及問題的根源而依舊停留在問題的表面層次。

1.3.2.2 文化多元性

文化多元性的概念和文化間際性有不少相似之處，它們都想要突破傳統文化概念的限制，卻又奠定在傳統文化概念的基礎上。文化多元性所關心的是，不同的文化如何共同存在於一個國家共同體當中。多元文化主義試圖藉助於寬容與相互理解來避免或是化解衝突，其良善美意和文化間際性的主張一樣都值得稱許，只是基於傳統文化概念的預設，這項努力仍然大受限制。相較於傳統文化的同質概念，文化多元性是進步的；但多元文化主義主張文化的自我認同，可能導致的文化危機在於文化基本教義派的產生。正是因為這個概念而產生今日文化的分離與群聚的現象，這明顯地是求助於傳統文化概念的後果。對於內在同質及外部區隔的強調無疑地只會助長文化沙文主義與文化基本教義派的抬頭 (Welsch, 1999: 197)。

Welsch 對於傳統單一文化概念以及近來所發展的文化多元性、文化間際性的概念之批評可總結如下：如果文化仍舊建立在孤島式的概念上，則文化間的共存與合作仍將是大有問題。今日的文化現象事實上不再是對內同質而對外隔離的形式。反之，文化有了所謂跨文化的新形式，它已經達到穿越傳統文化疆界的程度，今日的文化情境充滿了混雜與滲透的特色。

1.3.3.3 文化跨越性

首先，文化跨越性是當代文化高度複雜性與內在異質的結果。如同前述，這包含了多種不同的生活方式，彼此相互滲透或源生於彼此的情形。其次，文化外部網絡也已經進一步超越文化同質與分離的傳統概念。當今的文化現象是極度盤根錯節而相互關連的。特定的生活模式往往不再止步於國家疆界，而是跨越疆界。例如一位經濟學家、學者或新聞工作者的生活模式不再是德國式的或法國式的，而是跨越國界而成為具有歐洲或全球的基調。而過去被認為本

質上大不相同的文化群體，於今也都不得不面臨跨越文化疆界的相同議題，例如人權議題、女性主義運動、環保問題等等 (Welsch, 1999: 198)。

最後，當今文化的特色可用雜種化 (hybridization) 來形容 (Welsch, 1999: 198)。對每個文化而言，所有其它文化都傾向於成爲其文化內容的一部份或是文化觸媒，這可由不同層級的人口、商品和資訊看出端倪。多數國家的情況是在這同一星球下，也和其他國家的人一同生活著；越來越多的可能性讓他國與本國事物之間的距離消逝無蹤。地球上的任何角落也都透過先進科技而被置入無距離的全球溝通網絡。

因此，Welsch 強調這世界已經沒有任何事物是絕對「外來的」，也不再有任何事物是絕對專屬於哪個文化的了。純粹性的「本真」變成民俗故事的範疇，讓他人對於自己的本土文化有虛擬想像的機會。可以確定的是，仍然還存在著區域文化的論述，不過只限於美學層次，因爲實際上，幾乎每件事都是跨文化的產物。當今的文化表現，內在而言具有不同生活型態所帶來的異質性，外在而言，各文化則是多元殊異而又相互影響與彼此滲透。

以上這些論述所呈現的赫德圖像，用當代美國學者Fred Dallmayr的話來說，是把晚期浪漫主義的思想套在赫德身上，¹ 如果我們不去閱讀赫德的文本，則我們可能會以爲赫德只是民族主義的濫觴，以爲赫德眼中的民族乃是同質而具有一致性的，然而赫德說的很明白：「每個民族內部都有著歧異性與多樣性，不能一概而論。」 (Herder, 1969: 183; 2002: 39) 理由很簡單：「在我看來，提出普遍的描述甚至於提出普遍概念本身已經不可避免的是抽象性的。」至

¹ 赫德與浪漫主義思想之間的差異另外可以參考 Baumgartner, 1999。

於爲什麼赫德要提出「每一個民族都有它對幸福的想法，正如每一個球體都有它的重心一般。」(Herder, 1969: 184; 2002: 40) 這句常被引用(並或多或少被曲解)的話呢? 原因是赫德對於十八世紀的歐洲人滿足於自身的文化成就而對遠地民族的德行、幸福觀念等等懷有偏見之情況深深不以爲然。在赫德看來，每一種完美性都是因時、因地而有所不同的。因此任何比較最終都是沒有意義的。幸福並不是存在於外在事物中，而是在人的心靈中。據此而言，每個民族都有它的幸福觀點 (Herder, 1969: 186; 2002: 45)。人類的多元性是不容否認的。底下讓我們對赫德的文化思想作進一步的闡釋。

2、赫德的文化思想

赫德對文化的界定基本上是：對人的本性之轉化，而對此轉化他稱爲「教化」(Bildung)。人的本性是天生的，只要是人就有人性(Humanität)。人性使人有別於動物，² 但是人性僅僅是潛在的，它需要被開發以便充分展露。教化的作用便在於此，他使人從自然人成爲真正的人，也就是具有文化教養的人，文化可說是人的第二個生命，或者說第二度的誕生。赫德將轉化的過程也稱爲教育或是啓蒙。人並沒有因爲教育或啓蒙而變成另外一個完全不同的人，反而是因爲如此而成爲真正充分表露人性的存在者。

根據赫德的說法，會不會得到一項結果，就是既然所有人都具有相同的人性，所以表露人性的方式也都是相同的呢? 赫德觀察到

² 赫德對於人與動物之間區別的重視遠勝於人的不同種族之間的區別，他說：「別把猿猴當成你的兄弟，那些印地安人以及黑皮膚的人類才是你的兄弟。」(Herder, 1969: 284; 2002: 231)

世界上充滿著各式各樣不同的文化型態，從他早年以來便表現出對這些不同文化的欣賞與肯定。³ 他不認為有一個文化代表了「真正的文化型態」，更不認為文化之間有著高低的分別，而是每一個文化都有著不容抹滅的內在價值。然而究竟該如何去說明這些不同的文化是如何形成的呢？赫德在晚年的主要著作《人類歷史哲學觀念》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791*)一書當中便致力於探討這個問題。簡單地說，氣候地形等自然因素便是關鍵所在。文化畢竟不是在真空狀態底下發展茁壯的，它必須落實在特定的時空環境中，所以難免就受到環境因素的影響。每一個文化在這樣的現實環境裡逐步發展出屬於自己的語言系統、宗教信仰與生活習俗來。文化與文化之間的差異也就在所難免。但這不表示這項差異會大到完全令人不解的地步，赫德認為，不同的文化畢竟都還是表現出了共同的人性特質來。而他寫作歷史哲學的目的之一便是要人們體認各種不同的文化，也就是不同的人性表現方式都可以當作我們學習的榜樣，也就是具有教育價值。

針對文化差異如何形成這項主題我們依下列幾點分別作說明。

2.1. 論人與其他動物的差別：共同的人性 (Humanität)

赫德指出，想要對人作適當的理解就必須體認到人一方面處於某一系列的最高位階，但另一方面也是某一系列的最低層級 (Herder, 1969: 280; 2002: 179)。換言之，人作為動物是貼近著大地 (attached to the earth)，但另一方面他卻也具有不朽的因子在身上 (seeds of immortality within him)。人與其他動物相似之處在於兩者都具有一些直覺本能 (instinct)，當赫德談到使得人之為人的「人性」

³ 參考赫德早年所撰寫的旅遊日誌 *Journal meiner Reise (1769) (Journal of my Voyage in the Year 1769, in Herder, 1969: 63-113)*

時，也正是從人的直覺本能作為起始點的。使得人不同於動物之處在於，後者所表現出來的就是它的全部本性，而人則具有「尚待實現」的部分。這意味著，使得人之為人的「人性」本質不見得在每一個人的身上都已經充分展露出來。人知道自己的不完美，他必須努力才能夠落實潛藏於自身之中的人性，實際上，能夠真正充份實現人性的人也並不多 (Herder, 1969: 281; 2002: 179)。

赫德所謂的人性 (Humanität)，這份不管是哪一個時代或是哪一個地方的人都共同擁有的潛在人性本質，其內涵究竟為何？赫德用「追求自我保存」和「同情心」兩項直覺本能來加以說明。⁴ 本能意味著人類具有這方面的能力，也會自然的流露出來，但不表示人性已經在每一個人的身上得到充分的展現與發揮 (Herder, 1969: 271; 2002: 149)。

人性的首要特徵是保護自己，也就是延續自己的生命與族群的生命。而同情心則意味著人類不會主動去攻擊其他人或是動物，除非基於保護自己的緣故。赫德強調，人對其他人和萬物都具有同情心，但同情心不可能作無限的擴張，所以有著基本法則，也就是「不要以不希望別人對待你的方式去對待別人」(Do not unto others what you would not wish them to do unto you) (Herder, 1969: 270; 2002: 147)。這當中的相互性 (reciprocity) 可以說不僅僅是人與人之間的相處原則，也是國與國之間的規範基礎 (Herder, 1969: 270; 2002: 148)。

⁴ 從直覺本能來看人性，反映出赫德有機論的宇宙觀 (Herder, 1969: 274; Herder, 2002: 160f.; 另外請參考Barnard, 1965, 32-53)。

2.2 所有人都具有共同的人性，但同時卻也擁有自己的獨特性，問題是差異性是如何形成的？

正如同每一種動植物都會依照自己有機體的存在與運作方式去適應外在環境，調適環境對它的影響，而形成固然是同一個物種，但卻有著豐富而多樣的型態 (Herder, 1969: 293; 2002: 254)。同樣地，人的文化差異性也是如此形成的。雖然赫德肯定每個人本身都是獨特的個體，但是就每個人與自然的互動關係而言，卻是相類似的 (Herder, 1969: 282; 2002: 228)，也就是說，人與人之間再怎麼樣的不同，總都還是同一個種類。人與猩猩畢竟是不同種類，但不同膚色的人卻還都是人，赫德雖然也注意到種族的差別確實存在，但不認為有加以強調的必要（參考註解 2）。在他看來，民族的概念才是最重要的，這也是他討論文化差異與多元文化問題的主要依據。

赫德將一個具有共同語言的社群稱為「民族」，他認為每一民族因為擁有自己的語言，宗教信仰與生活習俗，因此每一個民族都表現出自己特有的性格和生命力。透過語言，民族的成員能夠意識到自己的隸屬性。這份隸屬性深入成員的心裡深處，而讓他們和社群以外的人明顯劃分開來。對赫德而言，人類最自然也最理想的組合方式無非就是由使用同一語言的人所構成的民族。那麼，各民族的個性與特質如何形成？是由哪些因素所決定的呢？

赫德認為主要的關鍵因素是氣候，氣候包括了人類所在地區一切自然環境和地理條件。

基於人的基本特徵，他所具有的的感官能力每個人都相差無幾，但是這些感官能力回應環境的方式卻是千差萬別，就拿人類最基本的感官能力觸覺來說吧，不同民族發展出完全不同的觸覺能力來，譬如有一些民族特別能夠忍受痛苦，有些則不能 (Herder, 1969: 298; 2002: 260)。每個不同區域的人因此都會形成自己獨特的生活方

式 (Herder, 1969: 297; 2002: 259)。赫德認為每一個群體或民族也都有他們特有的資質、才能和特性，而這種集體資質正是在與外在環境衝突互動當中逐漸形成的。換句話說，人都有五官感覺，但是五官感覺的強弱和比重，往往隨著所住地區氣候環境與生活方式的不同而有很大差異。人可以說就像是氣候所形塑而成的陶土一般，有多少氣候的型態，就有多少形塑的方式 (Herder, 1969: 289; 2002: 239)。赫德承認人類對自然本身的認識雖仍然十分有限，但人的食衣住行與工作表現都無法不受氣候的影響則是明確的事實。當然赫德並不認為氣候對於人類的影響是單方面的，正如同動植物與氣候的關係是相互影響的，所以人的活動也會對氣候造成影響 (Herder, 1969: 288; 2002: 239)。此外，他並特別強調人本身所扮演的主動角色，也就是說人也可以憑他的創造力取得主導地位，而對自然環境加以改變。所以說，氣候固然是影響一個民族文化特質的重要因素，卻不是唯一的決定性因素，畢竟氣候不會強迫，只會誘導 (Herder, 1969: 291f.; 2002: 245f.)。

2.3. 文化、傳統與教育

每一個社會群體都擁有自己的傳統，這些傳統會透過教育不斷的傳遞下去，接受教育的人就是具有文化教養的人，也是受啟蒙者。文化可視為自然生命以外的第二生命。人類歷史是透過社會化與傳統寫成的，(Barnard, 1965: 312; Herder, 2002: 307) 而每一個個人 (individual) 則透過教育才成為「真正」的人 (man)。赫德說：

每一個個人只有透過教育才成為人，而全體的人類則可看成是各個個人的延續 (Herder, 1969: 312; 2002: 307)。

由此觀之，所謂的人性，其結構與教育乃是分不開的，每個人跟他的師長、朋友與所有人都緊密的關連在一起 (Herder, 1969: 312; 2002: 308)。我們人類絕對不單純只是自然環境的產物罷了。赫德的

主要論點是，各民族的心靈傾向和思想方式乃是承襲自先人，經過世代累積而形成。由於各自環境、資質與傳統的不同，造成彼此間有很大的差異。赫德分析各種生活方式的產生和形成方式，並沒有讚美或貶抑的意思。人類的存在方式原本就是要以各種不同的方式開花結果，因此世界上才會有這麼多不同的民族和生活方式，而每一個民族的生活方式對全體人類的成長和教化都有所貢獻，任何一種人性的表現都足以當作我們的榜樣來教育我們。赫德指出，這正是歷史哲學的目的所在 (Herder, 1969: 313; 2002: 309)。

每一個民族文化傳統除了具有獨特的語言發展與生活習俗之外，還會產生獨特的宗教與神話型態。對赫德而言，神話是世界觀的產物 (Herder, 1969: 300; 2002: 274)，而宗教是人性的極致表現。沒有一個人可以完全脫離宗教，正如人不能沒有推理能力或是語言一般 (Herder, 1969: 271; 2002: 149)。赫德認為，只要人類脫離動物的階段，不再受限於直覺本能的活動型態，他就會去相信世界上存在著不可見但強而有力的存在物 (*invisible powerful beings*)，並想要和它保持友好的關係，這就是宗教的起源 (Herder, 1969: 272; 2002: 151)。

2.4. 差異性會導致人們對幸福的看法也有所不同

如前所言，赫德指出，人類的感受可以在不同的地區環境以不同方式表現出來，並形成不同的幸福理念。赫德認為每一種生活方式都別具特色，但也都各有其缺點。赫德強烈反對以某一種方式主宰一切，強迫其他社會、其他民族接受認同 (Herder, 1969: 187; 2002: 46)。赫德對近代歐洲社會有強烈的批評，其中最主要的一點就是它的獨占和宰制、壓抑其他社會與民族的方式和理想。赫德所理解的幸福並不等於終極的快樂 (*bliss*)，幸福也不是光從學習字面的意義就可以得到的。人們所在的時空環境會決定他們對於快樂的感受，

亦即幸福是依照每個人自己的方式去加以界定的 (Herder, 1969: 308; 2002: 300)。因此在赫德看來，拿歐洲人的快樂觀念去衡量所有人的快樂觀念是很愚蠢的。在歐洲有許多人過著講究品味的生活，但赫德認為不見得生活過的越精緻，人們就越幸福。又或者說，歐洲文化強調沈思的重要性，然而赫德看出來，沈思往往只是少數人的樂趣，不能說每個人都非得從事這項活動不可。實際上，赫德認為從感覺所獲得的喜悅絕對要比沈思所獲得的更多。每個生物都在享受它的存在，它不會去思考存在背後的理由。人們不必進行沈思才能得到幸福，赫德相信光是簡單的存在感受就已經是一種幸福了 (Herder, 1969: 308; 2002: 300)。

歐洲人向來想要輸出他們的幸福觀，但是赫德問，我們怎麼能夠把單一的標準放到世界的每一個角落呢？光是從人類的年齡層各有其幸福觀點，就可理解不同族群之間的差異。赫德看不出為什麼理性可以成為所有文化唯一的目的與高峰 (Herder, 1969: 199; 2002: 78)。在赫德的時代，也就是啓蒙運動盛行的時代，所謂「對人類普遍的愛」特別被強調，然而對家庭與友誼的溫情卻是任由萎縮。赫德問，這就是歐洲人甚至於全世界所熱切追求的理想嗎 (Herder, 1969: 200; 2002: 79)？

赫德知道，現代人確實擁有偉大的成就，就是啓蒙的普遍教化 (Herder, 1969: 201; 2002: 81)。赫德也看出來歐洲人的偉大成就將被世界上其他角落的人所羨慕。歐洲人將同化全世界，猶如有文化的英國人同化沒有文化教養的愛爾蘭人和蘇格蘭人一般 (Herder, 1969: 206; 2002: 89)。但赫德否認新時代的歐洲人擁有更多的德性，他認為透過啓蒙，歐洲人甚至變得更加怠惰 (Herder, 1969: 212; 2002: 99)。國內學者郭博文根據赫德的說法指出：

近代歐洲社會已出現理性過度擴張的情況，其成員不再有活潑的生命力，不敢去設想有反抗或對立的可能性，他們

就像是機器的零件，固定在各自的位置上。……他們自認崇尚理性，理應具有思想能力，實際上只是受流行的成見所支配，就像被強制圈圍在柵欄內的牛羊，日常行為完全是機械式的。他幻想自己具有自由思想，實際上是以這種虛幻的自由取代他們所更需要的心胸、溫情、熱血、人道精神和生命力。（郭博文，2000：184）

但赫德強調，啓蒙的文明發展只不過是將人類發展的某一部份展現出來而已。再說其他地方如果學習歐洲當代的啓蒙文化也不可能是照單全收，因為任何偉大的作家以及英雄都有其產生的時代背景 (Herder, 1969: 220-221; 2002: 127)。總之，「赫德最終用意在指出，人類的感受可以在不同的地區環境以不同方式表現，形成不同的幸福理念。」（郭博文，2000：176）

從赫德對啓蒙的批判來看，赫德那句名言：「每一個民族都有它對幸福的想法，正如每一個球體都有它的重心一般。」似乎是被過度解讀了。如前所言，人們把受到赫德思想影響的後期浪漫主義思想，特別是，民族主義的狂熱思想加在赫德身上，把赫德當作倡導民族文化思想的濫觴，而完全忽略了赫德批判啓蒙思想的用意：對於人性 (Humanität) 的扭曲。恢復文化的多元性與多元的幸福價值觀才是赫德的重點所在。正如柏林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 所言：「赫德是多樣性的早期強力擁護者，單一性只會令人窒息。」 (Berlin, 1980: 176)

最後，赫德提到，人不會是爲了國家、或是爲了人類全體的福祉才存在的 (Herder, 1969: 309)。國家絕不會是幸福的根源，因爲對赫德而言，國家只不過是工具罷了。國家被赫德理解爲所有怪獸當中最冷酷的一個，因爲他從來就是建立在掠奪和屈服別的族群這個基礎上 (Berlin, 1980: 158, 162)。幸福要回到個人層次去才找得到，而不是國家層次，也就是從個人的健康、家庭的幸福等等層次

去尋找，自然的人際關係才是幸福的泉源 (Herder, 1965: 310; 2002: 304)。

2.5. 歷史哲學的工作就是去呈現這些不同的生活方式與幸福觀

赫德指出，歷史哲學的方法建立在：「歷史事實的穩固基礎上。同時他也必須將無數多的事實放進一些普遍概念的框架裡面，以便達到相對而言的有意義結論。」(Herder, 1969: 297; 2002: 259) 此外，赫德還比喻式的解釋說：「因此在進行的過程當中，我將不會像從空中鳥瞰世界，但也不會在大地之上踽踽獨行，反倒是比較像沿著海岸航行船隻。」(Herder, 1969: 297; 2002: 259) 換句話說，歷史哲學家的工作不在於讓自己陷入多樣性的茫茫大海，而是僅僅在於提醒人們去注意最重要的基本特質，期待人們能夠留意平常所忽略的那些部分 (Herder, 1969: 297; 2002: 259)。

明確地說，歷史哲學的原則就是傳統 (tradition) 與有機體的力量 (organic powers)。因為傳統就是在傳遞模式，而接受模式者則必須擁有接受能力才行。教育可以被看作第二個「生成」、可以被稱為「啓蒙」或是「文化」(Herder, 1969: 313; 2002: 309)。但赫德強調，「啓蒙」與「非啓蒙」、「有文化」與「沒有文化」並非種類上的差別、而只是程度上的差別罷了。也就是說各個國家與民族，隨著時代與區域的差別而展現不同的啓蒙與文化程度。

2.6. 論國家與政治；民族是自然的政治群體

在赫德看來，人的本性是，當他為求自保時會犧牲其他的動物，但不會因此加害於別人 (Herder, 1969: 304; 2002: 285)。赫德反對霍布斯式的自然狀態，不認為人們在缺乏外力約束的情況之下便會為非作歹。在赫德眼中，每個人受惠於其他人之處甚多，他看不

出有什麼理由非要加害別人不可。也許當人們彼此的利益衝突很大時會互相傷害，但這個時候他與其他動物會變得沒有什麼差別，而不是以人的身份和別人相處 (Herder, 1969: 304; 2002: 285)。值得一提的是，大自然會形成一些機制，讓人們儘可能降低戰爭衝突的機會，例如：「大自然讓人的愛好盡可能多元化，讓他們不會因為爭奪共同的資產而起衝突」；又如：「大自然讓人們儘可能散佈各地，盡量減短他們聚集在一起的時間」等等 (Herder, 1969: 305; 2002: 286)。總之，和平才是人性的自然狀態。

如此一來，政治上的統治與被統治關係也就失去了正當性。赫德特別質疑，為什麼有人宣稱自己天生就擁有王權，擁有統治別人的權力呢？赫德完全不能認同這種無理的濫權觀念，他認為這可能是人性當中最為不可理解的一部份 (Herder, 1969: 307; 2002: 297)。那麼，什麼才算是正當的呢？赫德指出：

夫妻關係、父子關係、朋友關係：這些都是確定的關係而且也都是有意義的字眼。但是像領導者、國王、世襲制度、專權的統治者還有國家的威權，那些與特定的一個人還有他的未出世後代，這些都必須另外被討論。(Herder, 1969: 307; 2002: 297)

如果要談政府形式，則赫德認為它必須是基於自然的社會關係所形成的才行 (Herder, 1969: 317; 2002: 330)。大自然對社會生活的影響只及於家庭，以上的政治層級就要靠人去創造 (Herder, 1969: 322; 2002: 335)。作為動物，人是需要主人，但是作為人，他則是只有在特定狀況底下，例如戰爭的爆發等，人們才會需要領導人出面解決問題 (Herder, 1969: 319; 2002: 332)。專制並不屬於大自然的範圍。既然所有人類的組織，其目的無非就是相互扶持與保護，則赫德認為根據「一個民族、一個國家」(one nation, one state) 這項原則所建立起來的國家便最為自然。凡不是根據這項原則所組成的國

家，其面貌只能是國家機器，這是不自然的，因為它欠缺內在的生命力，所以赫德相信它終究會趨於解體 (Herder, 1969: 325; 2002: 339)。

3、赫德文化思想的檢討

赫德所重視的「文化民族」或者「民族文化」究竟該如何定位？如果我們不將赫德看成後來民族主義的濫觴，則該如何以另一種方式去理解他的文化思想呢？

首先我認為美國學者 Dallmayr 的看法值得參考。他在 “Truth and Difference: Some Lessons from Herder” 這篇文章指出，赫德固然反對啓蒙思想式的普同主義 (universalism) 或是世界主義 (cosmopolitanism)，但他並不因此主張視野狹隘的民族主義或地域主義，或者一般所認為的文化相對主義 (cultural relativism)，毋寧說他所主張的是脈絡主義 (contextualism)。更重要的是他倡導人性 (Humanität) 的概念，主張人們應該要對他的時代與地方有著投入 (devotion) 的態度 (Dallmayr, 1998: 39)。又他對於「教化」(Bildung) 的一再闡述也是值得注意的，個人或群體的教化都不可能只建立在知識性的基礎上，而是落實在對具體脈絡的投入，而且是精神與心靈，也就是思想與感情的真正合一狀態中。

我們不能問世界上最完美、最幸福的民族是誰，只能說，每一民族都有其幸福的核心，在某一時間和某種情況下可達到它自己完美幸福狀態。人性不斷在成長發展，不可能有一種絕對不變的幸福可適用於所有人。幸福的型態隨環境和需求而有所不同，所以各民族的幸福與否，基本上是無法比較的，遑論把單一的標準放到世界的每一個角落去。赫德說：

我們這個時代的普遍、哲學與哲人 (philanthropical) 心態乃是想要將我們的德性與幸福理念推銷到遙遠的國度、甚至於歷史中最為遙遠的時代去。但是有哪個理念可以被當作標準來讚美或是譴責其他民族或是時代，去評價他們的習俗或法律呢？它如何能夠用自己的意象去重塑他們呢？(Herder, 1965: 187; 2002: 46)

赫德對於當時歐洲人以自我為中心，不知道要去尊重他人文化的批判精神，如今看來依舊是相當富有啟發性的。

其次，針對本文前段所提及的當代三種文化哲學論述，本質上我們可以說，赫德可以滿足 Taylor 所要求的多元文化主義「真誠性理念」的要求，也可以回應 Holenstein 的批評，畢竟他與後來的浪漫主義有所區別，但是對於 Welsch 所提的文化跨越現象則似乎顯得力不從心。關於這一點讓我們再作一些討論。

德國學者 H. Paetzold 在 “Kulturelle Differenz und Multikulturalität: Ein Kernproblem der Kulturphilosophie” (1997) 一文的開頭對現代大型城市文化作了如下的描述：

任何一個人，只要他睜開眼睛走一趟大都會型的城市，便不能不體會到文化上的多樣性與差異性，表面上的一些事物就已經足夠證明這一點，例如行人服裝的樣式、店家餐館的擺設、或者人們說話時的奇腔異調等等。(Paetzold, 1997: 43)

接著他便指出：

赫德顯然明白城市在進入現代性的過程中所扮演文化上的角色。然而我們今天在大都會所經歷的景象，那種不同文化雜然並陳的多元文化現象，赫德從來是想都沒想過的。(Paetzold, 1997: 53)

誠然我們必須承認，赫德的文化思想有其時代限制，他提出每個文化應該自我肯定，以及尊重別的文化的主張，是在反對啓蒙思想忽視文化差異性的背景底下所產生的。本文在第一節指出，赫德一方面認識到任何單一文化的內部必然存在著多樣性與歧異性，但另一方面他更爲重視每個文化內在的同質性與獨立性，這樣的情況使得赫德的文化思想難以解釋當今大都會文化的混雜情境，以及回應如 Welsch 所強調的，基於不同文化群體相互滲透所造成的文化跨越現象。但透過進一步的反省，我們明白，Welsch 所說的文化跨越現象並不意味著人們失去了他們的文化「特色」，更不是說人們所在的社會環境變成文化的真空狀態。Welsch 所強調的只是當前的文化既然充滿互相滲透與交互影響的情形，我們沒有必要再去刻意標榜人們「原來」不受外來影響時那種「純粹」、「本真」的模樣，而要接受當前每個文化無不受到外來文化影響這項事實。換句話說，Welsch 的說法不是指每個社會完全失去了自己的文化特色，也不等於全球各地的文化變得完全一致，以至於只有一種模樣。我們一方面不能想像一個不具有任何文化特色的社會或群體是何種樣貌，另一方面我們也可注意到，即便所謂同一個外來文化因素到另外的社會裡並未以同樣方式或以同等程度被接受。例如棒球這項發源於美國的運動在日本與在中南美洲便表現出完全不同的風格來。也就是說，同樣是從事這項運動，每個地區的人們因爲天候、民族傳統的差異而展現出各地的特有的風格來。推而廣之，在各個其他領域未嘗沒有類似的情形。每一個文化在吸收異質元素時所表現出來的特有風格本身就是一種文化表現，以這種方式表現出來的文化特色一方面值得被每個地區的人自己肯定，同時也應該被別的群體所肯定以及尊重。

參考文獻

- Adorno, T. W./M. Horkheimer. 1944, 1993. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M: Fischer Verlag.
- Barnard, F. M. 1965. *Herder's Social and Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Baumgartner, Ingeborg. 1999. "Johann Gottfried Herder and German Romanticism." In *From Kant to Weber: Freedom and Culture in Classical German Social Theory*, ed. Thomas M. Powers, Krieger: Malabar.
- Berlin, Isaiah. 1980. *Vico and Herder*. London: Chatto and Windus.
- Burkard, P. F. 2000. *Kulturphilosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Dallmayr, F. 1998. *Alternative Visions: Paths in the Global Village*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Drechsel, P./Bettina Schmidt/Bernhard Götz. 2000. *Kultur im Zeitalter der Globalisierung: Von Identität zu Differenz*. Frankfurt/M: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Forster, M. N. 2002. *Johann Gottfried von Herder: Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

- Herder, J. G. 1969. "Yet Another Philosophy of History." In *J. H. Herder on Social and Political Culture*, ed. F. M. Barnard, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. *Herders Werke in Fünf Bände*. Ausgewählte und Eingeleitet von Regine Otto. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar.
- . 1989. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bände*. Band 6, Hrsg. M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag.
- . 1994. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan, Hildesheim: Olm-Weidmann.
- . 2002. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In *Johann Gottfried Herder Werke in drei Bände*. Band III. Hrsg. Wolfgang Pross, München: Carl Hanser Verlag.
- Holenstein, E. 1998. *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Konersmann, R. 1998. *Kulturphilosophie, zweite Auflage*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Orth, E. W./Chan-Fai Cheung. 1998. *Phenomenology of Interculturality and Life-world*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Paetzold, Heinz. 1997. "Kulturelle Differenz und Multikulturalität: Ein Kernproblem der Kulturphilosophie." In *Journal of the Faculty of Letters* 22 : 43-60, The University of Tokyo.
- Simmel, G. 1919. "Der Begriff und die Tragödie der Kultur." In *Kulturphilosophie* : 79-96. Burkard, P. F. 2000, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

- Taylor, C. 1994. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. ed. A. Gutmann, Princeton: Princeton University Press.
- Welsch, W. 1999. "Transculturality: the Puzzling Form of Cultures Today." In *Spaces of Culture: City-Nation-World*, ed. M. Featherstone & S. Lash, London: Sage Publishers.
- 郭博文，2000，《社會哲學的興起》，台北：允晨。

On Herder's Understanding of Culture in Light of Contemporary Discourse of Culture

Chung-Chi Yu

Department of Philosophy, Soochow University

Abstract

This paper aims at investigating how Herder's thought of culture is conceived of in the contemporary discourse of culture. The contemporary discourse of culture can be characterized three terms: multiculturalism, interculturalism and transculturalism, by derived from the ideas of contemporary German philosopher, Wolfgang Iser. In Taylor's discourse of multiculturalism Herder is the first philosopher who put forward the idea of authenticity, which is crucial to the modern culture. Iser treats Herder as representative of romanticism, which understands culture as an organic, but also isolated unit. In the eyes of Iser such conception of culture may lead to difficulties in the mutual understanding between cultures. Iser uses transculturalism to explicate the real situation of cultural development today. He thus rejects the idea of single culture in Herder.

According to my understanding of Herder thus far, I find all three authors overemphasize the meaning of culture that is closely related to people (*Volk*) for Herder. I contend that if we follow Herder's own context to understand what he means by culture, then we see that he aims at criticizing the idea of enlightenment of his day, according to

which the reason counts as the culmination of cultural development. The Enlightenment uses reason as universal standard to compare the 18century Europe with the Europe in the middle age and other corners of the world and unavoidably with huge bias. This is what Herder opposes to. For him every culture in every possible age and region of the world possesses its own standard of perfection and therefore the comparison of cultures can be eventually only in vain. But Herder should not be viewed as representative of the later nationalism, which is chauvinistic and disastrous. Instead, what Herder stresses is the devotion of human being to his time and place rather than the abstract idea of universal love.

Herder's theory of culture could be characterized as follows:

On the one hand he confirms what is common to all human beings – the *Humanität*, on the other hand he holds that people in different regions on the earth, due to divergent natural conditions, generate their own system of language, religion and custom, which are incommensurable from culture to culture. So long as every culture possesses its own particularity, Herder finds no reason why people should look down at their own culture, or should despise the cultures of others. I hold that this idea of culture is appreciable even at the age of globalization, in which cultures emerge into one other. By the way, Herder also provides the basis for the mutual understanding between cultures because he confirms the commonness among all cultures, the *Humanität*. In that case some of the images of Herder in the contemporary cultural discourse should be more or less reconsidered.

Keywords: Herder, Philosophy of Culture, Multiculturality, Interculturality, Transculturality

