

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 西歐民族主義起源的兩種解釋艾禮·坎度理(Elie Kedourie)與厄尼斯特·蓋爾勒(Ernest Gellner)的觀點分析

Two Interpretations of the Origins of European Nationalism: Elie Kedourie and Ernest Gellner

doi:10.30390/ISC.199905_38(5).0005

問題與研究, 38(5), 1999

Issues & Studies, 38(5), 1999

作者/Author : 蔡英文(Ying-Wen Tsai)

頁數/Page : 77-102

出版日期/Publication Date : 1999/05

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.30390/ISC.199905_38\(5\).0005](http://dx.doi.org/10.30390/ISC.199905_38(5).0005)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一页，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

西歐民族主義起源的兩種解釋*

艾禮·坎度理 (Elie Kedourie) 與厄尼斯特·蓋爾勒 (Ernest Gellner)
的觀點分析

蔡英文

(中央研究院中山人文社會科學
研究所副研究員)

摘要

本文主旨旨在於闡釋艾禮·坎度理 (Elie Kedourie) 與厄尼斯特·蓋爾勒 (Ernest Gellner) 的民族主義論述，這兩位英國當代的學者，分別以不同的進路闡述民族主義的歷史起源。坎度理透過觀念史的研究途徑解釋康德的道德自律學說，如何在德國的浪漫主義中，被轉化成為民族自決的理論。而蓋爾勒則以社會人類學的進路，闡述民族主義——做為現代主權國家正當性基礎的理念——如何在西方現代性的處境當中被構成。前者說明十九世紀德國知識階層的處境與浪漫主義思潮之交織在構成民族主義上的作用，後者則強調西方啟蒙之高級文化乃是民族主義學說之構成的重要歷史條件。

關鍵詞：民族自決、民族性、道德自律、西歐現代性、高級文化、鄉邦文化

* * *

壹、引論

民族意識與民族主義，不論在現代西方或非西方世界，曾是歷史發展動力的主要來源之一：一方面，它激勵了一個政治社會之成員們的忠誠、喚醒了一個民族的自覺、推動了民族國家的建立、落實了民族文化多元性的理想；另一方面，它帶來了民族之間的壓迫、民族國家之間的衝突與戰爭、以及造成「種族」意識形態的極權政治和種

* 本文初稿發表於中國政治學會八十七年度年會暨學術研討會（一九九八年一月二十九日）。感謝王甫昌與朱法源兩位教授對本文的評論。另外，本文的寫作承蒙國科會的資助（編號 NSC86-2417-H-029-002-I7），在此誌謝。

族屠殺。如同一般所言：「民族主義如同兩面神，一面甜蜜迷人，另一面猙獰嚇人」。

時至二十世紀的末葉，當所謂的「冷戰時代」結束，這股歷史的動力並沒有消退的跡象。相反地，在既成的民族國家內部，它轉化成「多元之族群文化」與「分離主義」的糾纏。在國際政治的空間，它以文明之同一性與認同的衝突型態出現，①跟過去一樣，它依舊是狂熱政治的催化劑，在人類彼此之間的衝突和戰爭發揮了一定的影響力。面對這股在歷史上與現實政治上的強大勢力，我們有必要從理論的層面去瞭解和解釋它的意義。無可諱言地，民族主義的理論闡釋牽涉了許多複雜的議題：民族具有什麼特質？它跟「種族」或當前流行的「族裔性」（ethnicity）如何作概念上的區分？民族主義，作為一種學說或意識形態，具有什麼本質意義？我們如何解釋民族主義的起源與發展？

另一方面，在政治理論的層面上，民族主義的論述又牽涉人的「身分認同」，以及政治和文化的「集體同一性」的問題：我們如何從道德心理與政治和社會的實踐去解釋這種同一性或認同的形成？再者，如果說自由主義與民主理想構成西方政治文化的主流論述，那麼，它們如何回應民族同一性與認同，或者各種差異政治（identity politics）（不論是性別、文化或「族裔」之差異）的挑戰？民族主義是否可以有道德正當性的證成？自由主義是否可以跟民族主義相容並蓄？②

面對這麼繁複的議題，本文只關切，以及嘗試去處理民族主義之起源的問題。民族主義既是一個歷史的現象，我們如何解釋它的起源？依照筆者的認識，解釋民族主義大致有兩種途徑：

一是觀念史的進路，其解釋的基本取向乃是把民族主義視之為西歐在十八世紀末

註① 關於文明衝突的理論，見Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996)。中文譯本，見黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》(台北：聯經，民國86年)。

註② 關於民族主義論述的複雜性，法國政治學者 Etienne Balibar 提出了下列幾項要點：(1)在界定民族主義的基本意義上，我們無法單就民族主義一詞作解釋，而必須牽涉許多其他的語詞概念，諸如：「公民精神」、「愛國心志」(patriotism)、「民粹作風」(populism)、「族裔論」(ethnicism)、「族群中心主義論」、「懼外與排外作風」、「沙文主義」、「帝國主義」、「軍國主義」……等等，相互關聯、因此，民族主義的定義就形成一相當複雜的論述鏈。(2)在說明民族與民族主義的關係時，其核心意義牽涉了「民族」（作為一種人的實相）與「民族主義」（作為一種意識形態）兩者間的對立，就此牽引出來的問題，則是在民族主義的意識形態是否是反映民族之存在？或者，民族純粹是來自於民族主義之意識形態的建構？(3)在考量民族主義與種族主義的關聯上，其核心意義內蘊兩種對立的觀點：一是「正常的」(normal) 意理和政治（即：民族主義）；另一則是「異常」的意識形態和行為（即：種族主義）；因此，產生的問題是：針對偏激與侵犯性的「種族主義」，我們是否可以肯定客觀性的民族主義與帝國主義是一正當的選擇？或者民族主義同時締造了帝國主義和「種族主義」？(4)民族主義的理念爭議在於，它往往被區分為「良性」與「惡性」的民族主義。「良性」的民族主義的目的在於建構一個國家或一個「共同體」，反之，則是宰制與破壞。職是之故，「依照我個人的觀點，任何人（一旦從事民族主義的論述），就無法避免民族主義概念中蘊含的這兩種兩元分立的困難，這特別表現在自由主義的傳統內，這個傳統可以被解釋為二百年來一直糾纏於自由主義和民族主義的含混關係」。見 Etienne Balibar, "Racism and Nationalism," in Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, eds., *Race, Nation, Class: Ambiguous Identity* (London: Verso, 1991), pp. 46~47。



到十九世紀之間的思想產物，民族主義肇始於德意志的浪漫主義，它的思想資源來自於法國大革命之後，德國的知識階層對於「啓蒙理想」（the project of the Enlightenment）的批判。關於浪漫主義如何型塑民族主義的學說教義，本文嘗試以艾理·坎度理（Elie Kedourie）的民族主義論述作為說明重點。

另一則是社會人類學的進路，其解釋的取向不注重浪漫主義思想家與民族主義革命份子如何建立民族主義的學理原則的問題，也不注重解釋他們的觀念與時代環境脈絡之間的互動關聯。這種進路的基本取向在於：從西歐資本主義和工業化社會的形構，及其孕育的文化特質，解釋民族主義興起的條件。關於這偏向社會人類學的解釋途徑，本文以厄尼斯特·蓋爾勒（Ernest Gellner）為說明的重點。

民族主義，如上面所提示，是一相當複雜的現象，因此，在西方的學術界，民族主義的論述也呈現「百家爭鳴」的情況。本文以坎度理與蓋爾勒作為探討的對象，其理由在於：對於我們所瞭解民族主義之現象而言，坎度理與蓋爾勒提供兩種不同的闡釋，本文的旨趣在於：說明他們兩人如何解釋民族主義的本質意義及其歷史的起源。在順序上，先說明坎度理的闡釋，因為蓋爾勒的解釋觀點在某種程度上是針對坎度理觀點的評論。同時，他們兩人的民族主義論述各有強弱之處，這亦是本文解釋的課題之一。

坎度理與蓋爾勒解釋民族主義的現象，大體說來，是以西方的思想與社會的歷史經驗為依據。因此，我們運用兩人的解釋觀點，是否能夠適切地說明非西方世界的民族主義經驗，這不是本文特別研究的議題。除此之外，蓋爾勒在晚年處理了西方現代性的另一面向——「市民社會」（a civil society）——的問題，^③若參照他的民族主義的論述，他的「市民社會」之闡釋是構成一重要的論證之主題，至少從他的論證脈絡中，我們比較能夠瞭解他在規範層面上，批判民族主義的論據。關於蓋爾勒的這項思想論題，筆者將另文處理。

貳、關於民族與民族主義的基本意義

坎度理與蓋爾勒在處理民族主義的議題上，提出了一項共同的解釋論點，他們一致認為民族主義乃是西方的現代產物。依照坎度理的解釋，民族主義起源於法國大革命之後，德意志的知識階層激發一股以批判法國「啓蒙理想」為主的思潮，在這股所謂的「浪漫主義」思想運動中，知識階層把康德（Immanuel Kant, 1724~1804）的個人道德自律的「自決」理想轉化成為民族之集體自決的觀念，而型塑了民族主義一項主要的論證模式，即民族自決的論證。相對來說，依照蓋爾勒的解釋，民族主義的興起乃是西歐現代國家因應十九世紀工業化社會及其文化之需求，而形成的一套訴求「政治統治之單位與文化單位相互結合的理念」，換言之，民族主義是工業化社會的功能需求。如果說坎度理強調的是，「民族主義」純粹是知識階層透過「民族自決」理念

^{註③} Ernest Gellner, *Conditions of Liberty* (New York: The Penguin Press, 1994).

所導引推衍出來的意識形態、「民族」乃是集體之意志創造，那麼，對比來看，蓋爾勒則是強調：「民族主義源於我們現實共享之處境，因此不是任意、偶發的事物」。④不過，即使如蓋爾勒所言，民族主義之生成不是任意、偶發的，但就「民族主義乃是源自現代工業化社會的功能需求」這一角度來看，同樣也是被建構出來的。

坎度理與蓋爾勒既肯定民族主義乃是西歐現代思潮與工業化社會帶來的結果，他們必然要回應下列幾項質疑：

第一、從歷史的角度觀之，「民族」一詞是一個古老的概念，它意指一個社群成員相屬共享的一套語言、習俗，共同受到特定的規範所引導，他們共同信仰某種宗教，以及對於出生地（the homeland）表現出一種情感。另一方面，他們也可能為強烈的認同意識，或所謂的「愛國心」（patriotism），而形成「部族中心主義」（tribalism）、「懼外與排外作風」（xenophobia），換言之，「民族」一詞表示人結社的一種恆定的紐帶，以及情感、理性或心理之認同。⑤若是如此，那麼，坎度理與蓋爾勒如何界定民族主義乃是現代性之事物？

第二、西歐自十六世紀以降，即進入現代國家之形構的歷史進程，在其中，英國、法國、西班牙、瑞典、葡萄牙與低地國等歐洲地區，漸次形成現代之國家體制，擁有常備軍、建立官僚科層制、以及大致確立疆域範圍，另外，這些現代國家的統治階層大致來說，呈現「種族上的同質性」（ethnical homogeneity），以及各自發展出所謂的「民族文化」與共同（或「官方」）語言。若是如此，這些國家是否能被稱之為「民族國家」，以及「民族主義」是否已經出現在這一段「現代國家」之形構過程當中？

針對這兩項闡釋民族主義的基本問題，坎度理與蓋爾勒皆持否定的觀點。在此，先說明坎度理的論證，隨後才說明蓋爾勒的論點。

坎度理解釋現代國家與民族主義的關係，大致承襲麥克·歐克秀（Michael Oakeshott，1901~1990）的解釋框架：沒有一個國家，在其歷史發展的過程中，能有效地統治單一的種族、單一文化的地區。他說：

所有歐洲國家，在其締造之初，皆是多元混雜的聚合體，它們不曾建立起一穩定的整合體制。任何國家都被它所能統合的，以及不能銷融的事物所攪亂。它們形構的途徑往往也因為「民族統一論」（不論是實際的，或是幻構的），而有所偏離。沒有一個歐洲國家，在可衡量的範圍內，成就了「民族國家」的建制，更遑論那些企圖模仿歐洲現代國家建制的地區。⑥

註④ Ernest Gellner, *Nation and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), p. 56.

註⑤ 關於「民族」之概念的歷史淵源以及它跟民族主義的歷史關聯，見John Huizinga, "Patriotism and Nationalism in European History," in John Huizinga, ed., *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 97~159.

註⑥ Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Clarendon: Oxford University Press, 1975), p. 193.

坎度理以這樣的解釋立場，批判那些解釋「民族國家」和「民族主義」源自十六世紀的歷史觀點，乃是犯了民族主義意識形態的解釋謬誤。依照坎度理的說明，這種解釋運用了民族主義的範疇，企圖通盤闡述歐洲自十六世紀以來政治實踐與觀念的發展，基本來說，這「乃是運用『過去』以顛覆『現實』（the present）」的構想。^⑦職是，在民族主義者的這種歷史解釋架構下，所有政治實踐的原則，以及政治權力的正當性基礎，不論是「上帝之意旨」（the Providence）、「人民之公約」、「政治真理之追求」、「增進國家之利益」、或者「抵禦外侮」……等等，若要有實質的意義，就必須承載民族主義的原則。

坎度理依據這樣的批判觀點，民族主義作為國家統治之正當性基礎而言，是在十九世紀這段時期，德意志與義大利以「民族自決」為建國統一的原則才出現的。波蘭、盧森堡、比利時和西南歐之保加利亞、賽爾維亞、希臘、羅馬尼亞等地區繼之而起，這些國家依據民族主義以推促其民族國家之建立，民族主義才蔚為一股思想風潮。

就民族主義的起源而論，坎度理認為民族主義乃是德國浪漫主義者建構出來的一套「整全性學說」（a comprehensive doctrine），嘗試解釋從個人到人類整體之道德、倫理與政治、社會實踐的意義。針對個人與政治社會的認同而言，這項學說把「民族」當作是體現人類生命意義的終極價值，也是政治實踐的正當原則，如此，民族主義自稱「可以提供一種準則，去確立一個社群能夠切當地建立屬於它獨有的國家政府：另一方面，這項準則用來證明國家之政府使用權力，以及自組一個政治社會的正當性」，坎度理的這種界定，即是我們現在所熟悉的「民族自決」（national self-determination）的政治原則。依照這樣的界定方式，一個民族的構成雖然可以訴求一個社群相屬共享的「文化」成素，如共同的語言、宗教信仰、生活價值，甚至共有的血緣、祖先…等等，但一個社群構成一個民族的核心要素在於成員的自我決定，此種自我決定，坎度理說，「分析到最後，乃是意志之決定，而民族主義，〔就其最明顯的性格而論〕，乃是教導正當之意志自決的方法」。^⑧坎度理對民族主義的此種解釋，乃回應了十九世紀雷南（Ernest Renan，1823～1892）的觀點，即：民族主義乃是「公民意志之公決」。^⑨

依照這樣的闡釋，民族主義跟「愛國心」、「懼外與排外作風」、以及「部族中心主義」必須有所區別。

民族主義的形成往往涵容了社群的情誼、鄉土的情感，也可能表現出懼外、排外，

註⑦ Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 70.

註⑧ *Ibid.*, p. 76.

註⑨ 雷南界定此「民族」之觀念如下：

「一個民族乃是一種靈魂，一項心靈的原則。兩種同是一體的事物構成這項原則：一是記憶的儲倉，另一則是現實的有效同意，以及共同生活的期望……一個民族，職是，即是一具特殊之共同血緣宗族關係意義的廣延的共同體，支持這共同體存續的條件在於：成員共同體會祖先們『筚路藍縷，以啓山林』的奉獻，這種奉獻亦是未來造就民族的精神所在。然而，歷史之過去被綜攝在一項可見及的事實上，即是：人民共同的同意，強烈要求延續共同的生活。」引錄自 Hagen Schulze, *State, Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 97.

以及「我族中心」之沙文主義作風，但是，民族主義——作為現代的一項學說或意識形態——呈現一種特殊之性格，即是：民族主義「代表一種整全性學說，這種學說導向一種政治樣式（*a political style*），這種政治樣式是什麼呢？簡言之，它的基本性格在於，意志力的表現凌駕了人際之間的忠誠（*allegiance*），它取消了人尋求和平共存得以建立的任何條件，如妥協、磋商。同時，由於意志力表現出強勢的自我肯定，這種自我肯定往往不必經過溝通與說服的過程，而奮力地為達成民族自決的目標而奮鬥，職是，民族主義往往憑藉一種純粹之宣誓，就自認可以合理化任何的行動。政治，在民族主義的觀點裡，不是各種差異的意見、訴求、利益與認同的協調整合，而是為了一確立的、不容懷疑的民族獨立與自決而奮戰」。^⑩

另一方面，民族主義揭櫫民族的統一與壯大為唯一之價值，因此，當民族主義成為一種政治實踐的原則時，他往往強力地要求個人意志跟民族的整體意志結合為一。更極端地發展，民族主義會演變成一種「整體主義」的政治理念：民族的整體意志必然宰制個人的意志。

相對於坎度理的解釋，蓋爾勒認為民族主義源自現代國家因「工業化社會」及其文化的需求，而產生一種企求政治單元與文化單位能合而為一的原則。依照他的定義，「民族主義……奮力去建立文化與政治之間的結合，民族主義試圖把一種特殊的文化建立在一個它所屬的政治體制之內，並以此政治體制保護這一政治文化」。^⑪就此定義，蓋爾勒必須進一步說明「民族」與「文化」的意涵。所謂「民族」，意指一個社群共享一套文化，而「文化」包含一套觀念、符號象徵之叢結、行為模式，以及溝通的形式。蓋爾勒並不否認疆域、血緣與種族是構成民族的「客觀」元素，但重要的條件在於社群的成員共享一套文化系統，以及肯認彼此的權利和責任。

坎度理與蓋爾勒對於「民族」、「文化」與「民族主義」做了上述的基本定義。他們探討的主要課題在於闡述民族主義的起源。坎度理採取觀念史的途徑，而蓋爾勒則採取「社會人類學」的進路。不同的研究途徑激發他們在方法論上的爭議。除此之外，坎度理以康德之個人道德自律學說為出發點，解釋德國浪漫主義者如何把康德的個人道德自律轉化成民族自決的學說。換言之，在坎度理的解釋脈絡中，康德的思想是民族主義的濫觴。

三、坎度理的觀念史闡述： 從康德的個人道德自律到德國浪漫主義的民族自決

坎度理認為康德的倫理思想是民族主義的資源。康德的個人道德自律學說和民族主義之間究竟是怎樣連結在一起的？康德本人不是，甚至排斥民族主義。可是，以坎度理的解釋，康德的倫理思想內蘊論證的不連貫性（或者以黑格爾的用語，「抽象性」）導致他的門生弟子在觀念的傳承上做了偏激的詮釋。關於坎度理採行的觀念史

註⑩ Elie Kedourie, *op. cit.*, p. 10.

註⑪ Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 45.

途徑，其要點在於，探討某些觀念或「觀念叢結」（the complex of ideas）的表述，是如何因應，或者反對某些其他的、被視為含混、或不切當的觀念。他也探討一種獨具論證風格的觀念經過一段時間的流變，被不同的、或對立的論證方式所闡釋。^⑫

基於這樣的研究途徑，坎度理在闡述民族主義的歷史形構時，不特別注重其起源的特殊處境，譬如一般思想史之解釋主題：浪漫主義如何攻擊法國的啟蒙思想；德意志地區在十八世紀末與十九世紀初面對英法之「先進」文明的壓力以及追趕和超越它們的意志；拿破崙的侵略和國家統一的要求等等。

另一方面，坎度理也不特別闡釋浪漫主義的思潮內涵，並從中說明民族主義產生的理由，例如，「反啟蒙」思想如何闡發感性與本能的「非理性」勢力，以至於造成崇拜現實權力的政治理念，又例如浪漫主義者如何沈溺於死亡和美感的靜觀冥想，如何炙熱地體驗各種原始的神秘力量，繼而開啓一崇拜集體之根源的意識。

為了解釋康德的個人道德自律學說如何內在地跟民族主義的起源有著觀念史的關聯，坎度理首先詮釋康德「道德自律」學說的論旨，並剖析其中的不連貫性、或者矛盾性。坎度理做了這種預備性的分析之後，他進一步闡釋後繼的哲學家與文人知識階層〔如費希特（Friedrich Fichte, 1762~1814）、赫德（Johann Gottfried Herder, 1744~1803）、席勒（Friedrich Schiller, 1759~1805）、穆爾勒（Adam Müller, 1779~1829）與謝林（F. W. Schelling, 1775~1854）〕如何把康德的倫理思想推向偏激的發展途徑。

依照坎度理的詮釋，康德的道德自律學說嘗試回答一項基本問題：我們如何證明人的道德性與自由之存在？針對這項令人困惑的問題，康德提出一項論旨：人的道德性建立在個人內在之自由意志的普遍法則上。依坎度理的闡釋，「道德性」〔在康德的理論裡〕是跟〔科學之〕知識分離的。道德性來自於遵從普遍法則，這普遍法則無法求諸於「表象世界」，他只能體現於我們的內在。人的道德之成為可能，它必須獨立超乎那些主導表象的法則，康德把此種道德的獨立性稱之為自由，具超越意義的自由。就此，康德把個人的自由、意志與道德性相互關聯起來。^⑬人的道德性，在康德

註⑫ 坎度理首先做了方法論上的限定。首先，坎度理提示：「當然，康德不是一位民族主義者……然而〔我將〕論證的主題在於：康德倫理學的核心觀念，即『自決的觀念』（the idea of self-determination），主導著後繼者的道德與政治論述，尤其是費希特（Friedrich Fichte, 1762~1814）。在費希特的思想中，…個人之道德自決必須以民族自決作為基本條件，就此，個人自決與民族自決不純粹只是字義的擬似，或者是相關聯，事實上，兩者的概念相同——如果我們不用『親和』這個字詞。康德的後繼者都相當瞭解這種概念的相同性。無可諱言地，康德不必為他的門生與後繼者負責。一位歷史家的職責並不是譴責或讚美他所研究的思想家——不論針對這個思想家所寫的，或者受他影響的其他人所思所想。」Kendourie, *op. cit.*, p. 137.

註⑬ 關於這論證主題，坎度理做如下的說明：「人只有當他遵守那些可以體現於內在而非求之於外在世界的道德法則時，才是自由的。只有當人的意志被這些內在法則主導時，意志才是自由的，也只有如此，人才也可能論究善與惡，道德與正義。如果道德性是存在的，那麼，它不是落實於一個對象物，也不是在於遵從外在的權威，或者從某些行動得來的福祉，德性之落實在於意志遵守法則的自由意志的品格。」見 Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 14.

的論證當中，是個人內在的、自由意志的自我立法，換句話說，道德性在於個人服從其內在之良知，但是，在這裡，坎度理提出了一連串問題：如果道德的本質意義及基礎是在於個人意志的自我立法，那麼個人如何保證這純粹出於內在之意志或良知的道德性確實是普遍有效的？另外，如果個人唯有在遵守那出於個人內在的道德法則，才是自由的，那麼，這種自由在生活之現實世界中如何可能？康德的意志自由的理論是否意涵「個人孑然獨立於世界之外」？或者表示「個人意志之主權爲了自我之積極肯定，必須克制與支配橫逆於他之前的任何事物」？跟這些問題相關的是，個人的道德自我實現是否預設一種絕對完美的道德自我，以作爲它實踐的目的？康德建立的這種強調「道德自律」的倫理學說呈現什麼政治涵義？

坎度理以上述的問題爲主軸，對於康德的倫理學說提出了反思批判的觀點：「康德強有力地論證『良知』乃是道德最後的根據，而這個良知依照自我立法的準矩，裁斷一切事物。然而，康德本人並沒有領會此道德理想蘊含的弔詭與可能產生的危險：自我立法，如果它的節制除了來自己而別無其他，則可能兼採善惡兩端……〔以黑格爾的深刻的洞識來看〕這是因爲我們別無其他途徑可以確立『良知』與『善』會自動地結合：『無所依傍的自我確定性，及其知識與決斷的獨立自主性，乃是善與惡的共同根源』（法哲學，§137；§139）」。^⑩簡言之，康德的意志之自我決斷與自我立法的概念無法證立源自此意志的行爲必然是道德爲眞爲善的。同時，在政治實踐的層面上，康德的這種倫理學說很容易走向具有強大政治破壞性的「意志之狂執作風」（the fanaticism of the will），康德的倫理學說如何在十九世紀於德國浪漫主義者的手中被引導走向這個途徑，即是坎度理必須要解釋的課題。

根據這種批判觀點，坎度理繼續闡釋康德倫理理論內在的矛盾性，及其呈現的意涵。他提出了三項主要的論證主題：

第一、回應個人意志之「自我立法」如何保證其道德之善的問題，康德的道德理論，依照坎度理的解釋，呈現糾葛纏結的矛盾性：康德儘管建立了「道德自律」的規約原則（the regulative principle），但他亦體會人的有限性和不完美性。若從基督教的原罪（the radical evil）觀念來看，這樣的存有無法成爲道德權威之根源。故此，人的道德實踐就必須預設一種最高之善，即：上帝之存在；否則，任何道德原則將失去其穩固的根基。但是，這「最高之善」的存有，如果是代表一超越人之上的外在權威，那麼，運用此外在權威以作爲裁斷人之道德行爲的最後準則，將違背「道德自律」的原則。

坎度理從這種反思之質疑，推論康德的「道德自律」原則必須設定上帝的存在，但是這種預設是基於人道德實踐的需要，在此，上帝的存在不再具有「超越」之地位，而是因人之需要而設定，上帝，在康德的道德神學理論裡，變成是人的創造物。^⑪

其次，這個「最高善」的完美存有，坎度理進一步闡釋，變成爲人——這有限且

註^⑩ Elie Kedourie, *Nationalism*, p. 138.

註^⑪ *Ibid.*, p. 18.

不完美的存有一——道德實踐必須追求的目標。職是，道德之善的踐履體現「深刻的道德搏鬥」，也就是說，個人不斷地征服內外阻擾實現「道德之完美」的所有障礙：「自律的個人，是一位堅忍不拔、律己嚴苛的行動者，具有一顆持續地飽受痛苦折磨的靈魂」。^⑯

最後，這種「道德自律」理論具有什麼樣的政治涵義？依照坎度理的闡釋，「自律」本屬於個人道德實踐的範疇，它一旦施用於政治領域，往往被解釋為政治實踐所追求的崇高目標：「一個道德良善的人即是一個自律的人，為體現這自律，他必須是自由的，既然如此，自決即是『最高的政治之善』」。^⑰據上面之解釋，道德的搏鬥乃在於實現個人道德之完美自我，依此推論，一個國家的獨立自決是在道德上可以證成的崇高目標，為達成此目標，一個國家必須從事鬥爭奮進的大工程。^⑱

就歷史事實而論，康德擁護自由憲政體制。他在晚年相當排斥一七七三年代興起的德國「狂飆世代」(the Sturm and Drang)的狂傲與粗野的思想作風。如是，康德的倫理理論是否必然跟德意志浪漫主義的民族主義有必然的思想關聯？

如我們所知，這一浪漫主義最後造成民族主義的浪潮，它表現出一種明顯的思想趨向：反對啓蒙與法國革命確立的理性原則與法治和人權國家的理念；取而代之的是：宣揚某種壯偉崇高的「神秘的」整體，如「普遍意識」(a universal consciousness)、或具體來說，「民族」是優先且超越個人與國家，同時，解釋人民活用的語言為民族的神聖根源。就此途徑，浪漫主義形塑出語言、文化和民族三位一體的共同體理念，繼而強調如是的特殊共同體，就如同一個個體一般，是具有意志的自我決斷，決定此共同體的獨特命運。坎度理如何闡釋這思潮的興起？

坎度理直截地解釋康德的後繼者如何把康德的「個人道德自律」學說推向一偏激的思想途徑。這批「狂飆」之新世代，大都出身寒微，但受過優良的大學教育，知識淵博、善墨能文、胸懷大志，想望晉升社會或政治的權貴階層，然而，政治和社會的大門並沒有為他們敞開，他們「發現自己依舊被禁錮於出身的階級，被那些腦滿腸肥、粗鄙無文的權貴所蔑視」，這些新世代的知識階層「自覺擁有文化、知識與才幹，能夠做出一番轟轟烈烈的偉大事業，他們渴望一種行動之革命，一種充滿冒險之刺激與收穫豐美的行動生命」。^⑲但是，既成的政治和社會的成規和勢力的壓制，讓他們的野心受盡挫折，而激發他們憤世嫉俗、反抗社會權威，以及反國家體制，因此浪漫主義與民族主義即是這一懷才不遇、憤世嫉俗的年輕知識階層推展出來的思想運動。就

註^⑯ *Ibid.*, p. 22.

註^⑰ *Ibid.*, p. 23.

註^⑱ 坎度理在此分析康德晚年撰寫的兩本論著，一是一七八四年的 *Idea of a University History on a Cosmopolitan Plan*，另一是寫成於法國革命之後，一七九四年的 *Perpetual Peace*，坎度理在康德的「永久和平」和「世界大同」理想中，讀出背後蘊含的現實主義的政治觀點：一是站在為提昇文明的目的上，殘酷之鬥爭是可以有正當的理據；另一是自然與歷史的「非人格性的勢力」(impersonal force)透過戰爭和鬥爭的途徑，促進人類實現「理性之道德生活」與「世界共和」的理想。Kendourie, *op. cit.*, pp. 22~23。

註^⑲ Elie Kedourie, *op. cit.*, pp. 35~36.

此，坎度理解釋出民族主義之年輕人（youth）氣質：企求日復一日的社會改變、渴望新的刺激、懷疑穩定與慨然無生氣的事物，亦即：它蘊含的「反抗既定社會秩序和成規」與「反國家」的觀念。^②

也因為如此，坎度理認為民族主義容易釀造出一種政治理念：民族主義的政治概念中，「政治不是利益的協調，也不是護衛社會制度；如果政治只是代表這些事物，那麼，『老年人』的政治，一種熱情罄盡、慨然無生氣、一種只講求冷靜的計算考量的政治就佔上風。但是，由於政治是一種無止盡的追尋，一種動態的搏鬥與鬥爭，因此，『年輕的政治』應該取代『老年政治』，這種強調年輕活力和死亡美感的政治理念，正可以解釋為什麼民族主義者通常會採取暴力與恐怖手段的理由：在民族主義者看來，政治乃是激情的自我意志的肯定，但是這種激情的核心卻是虛空無物，它行動之一切只是絕望的狂妄；他追求一種難以達成的目標，但一旦達成，卻盡情地破壞與毀滅」。^②

從觀念史的角度來看，康德的「道德自律」理想直指個人的「善意」或「良知」為道德實踐的根基，如是，道德實踐很容易脫離人際互動關係和任何社會和制度的環境脈絡，這使道德實踐喪失了得以具體落實的條件。康德的這種道德理想之所以會形成民族主義的根源，其理由在於，當新起的「狂飆世代」感受到外在世界的敵意，亦即遭受種種意志和理念上的挫折時，他們重新闡釋康德的「獨我論式」的道德理念，把它解釋為個人意志之自我定位和肯定的依據，並據此抵禦在他們看來無情冷酷和腐化衰敗的整個世界，就如坎度理的說明：

民族主義強加於個人身上的要求……來自於個人自由的渴望。他堅持真實的自由是意志的特殊條件，它一旦被達成，便可以確定個人及其福祉的永恆圓成。政治乃是實現此超凡之遠景，以及確立此形上學熱望的手段。這樣的政
治並不是關切『實在』（*reality*）。它的對象即是孤立的『內在世界』，它的目的在於滅絕所有政治；真誠之自我在其真實自由當中自我實現，這種自
我實現毀滅了實際的自我及其缺陷的自由，浪漫主義在其文藝作品中和實際
生活中表現出從這種〔康德式〕形上學執迷中帶出來的暴力與無政府的傾向
和作風。」^②

註② 坎度理在 LSE 的同事 Kenneth Minogue 針對這種「年輕人」之氣質，作了如下的闡釋：「民族主義乃是年輕人的意識形態，就像他的孿生兄弟——浪漫主義——一樣，他拒絕跟老一輩的權威作任何妥協，從十九世紀的義大利青年團（如：加里波蒂）到二十世紀的土耳其青年軍，民族主義的忠實信徒往往來自年輕人，誠然，在許多國家當中，民族主義創造出『年輕人』的政治概念，在一個地方，當傳統行為的模式依舊強韌時，年輕人通常保持緘默，而且把政治託付給父執輩的老練世故的智慧。政治，一般說來，講求的是和緩漸進，老練世故以及行動之動機含混。只有年輕人的政治才有可能打斷這種慢條斯理的政治風格，而能夠把政治的靈感動力從國家這位老嫗轉向民族這位美女」。見 Kenneth Minogue, *Nationalism* (London: B. T. Batsford LTD., 1967), p. 8.

註② Kendourie, *op. cit.*, p. 83.

註② *Ibid.*, pp. 79~80.

民族主義者把康德的以自由意志為核心的「道德自律」理想，推向一種激進的政治觀點；民族主義者追尋一種真實的內在的自我，這種自我遠離且超越這不完美的世界。踐踏「如實」之事物與世界，最後帶來了否定生命與頌讚死亡的政治。^㉚

浪漫主義者從康德的個人主義的「道德自律」轉向「民族自決」，經歷過「有機之整體主義」、「反權利國家」的思想轉折，坎度理在闡明這段思想轉折的歷程時，把解釋的重心擺在闡釋費希特、赫德、與席勒的思想上。現分別說明如下：

一、依坎度理的論述，費希特的哲學為克服康德形而上的「現象學」和「物自身」的兩元論困境^㉛而提出了「普遍意識」或「巨大無邊際之自我」(the Ego)的概念，這個巨偉之自我意涵在於：「超越所有的個體，以及為這個體構成了一個穩定之世界的保證，為這個巨偉之自我所構成的世界，既是理性的，也是井然有序的。依據這樣的理想的，人可以明辨幻覺與真實的區別」，簡言之，「普遍意識」或「大我」成為人認識真偽，明辨「理性」和「非理性」、「秩序」和「混亂」的總根源，它也是世界構成一理性與秩序的終極原則。此觀念強調：「整體」比起它所有的部分，是居於優先之地位，是首要也是偉大的。世界的「實在性」和「連貫性」源自這一個「普遍意識」或「大我」的建造，世界的組合部分唯有在取得它們各自在整體世界的部分，彼此與這個整體形成一「有機」的關聯，才可能是實質存在的。^㉜

二、從這「整體有機論」推演至倫理學，它透露出一論證的主題：人生命的意義端在服侍一個比個人生命更偉大的實體，它可以是國家、民族，或者超越兩者的其他存在物。浪漫主義走向民族主義的關鍵在於，這個「有機的整體」不是建立在憲政法治的國家體制，而是以「語言」為宗主的 *volk* (民族)。

浪漫主義者，如上面所提示的，反抗諸如人權、憲政法治國家等理念。他們認為現代性的國家體制限制了個人自由的行動，更甚者，扼殺了個人追求偉大之心靈與道德自我實踐的生機，澆熄了人際之間的親暱關係。國家，在他們的心目中，把人當作物品加以管理與支配，這種支配性之體制不關切人整全人格的培育。它所注重的，只是膚淺的品質（如投機取巧的品格，以及財富、權勢）而不是個人內在的真實、豐美

註㉚ 坎度理所解釋的民族主義的政治，類似韋伯所提出的「心志倫理」的政治概念，意指：確保「純潔的意志」，不計較行動之手段的正當性與否，以及不謹慎地思慮行動後果是否好壞的政治，見錢永祥編譯，《學術與政治：韋伯選集(I)》(台北：遠流出版公司，民國 80 年)，頁 228~230；也類似柏林在《自由的兩種概念》所闡釋的。「積極自由」概念的一種樣式，把個人主宰事物的「自我」解釋為理智的、屬於「最高層次」的本性，這個「可以作自己主人」的自主性的自我，對比於非理性的衝動、不受控制的欲望、我之「較低層次的本性」、當下樂趣的追逐、以及「經驗界的」、「被他人或別種律則支配的」自我，從而認為：這個自我如果要造成它「真實」的本性的充分高度，就必須從事自我之內外的搏鬥，剷除阻撓這「真實」的自我之實現的一切障礙，不論這些障礙來自於自己或來自於外在世界，見陳曉林譯，「兩種自由概念」，登載於《公共論叢》(北京：三聯書店，1995 年)，頁 211~212。

註㉛ 此困境，簡略來說，在於康德嘗試以「物自身」作為說明人類知識建構之預設，但「物自身」卻不是為人類所能夠瞭解的。依費希特的看法，康德在認識論上所做的這種預設是矛盾的：「物自身」是存在的，可是我們無法認識它，另一方面，我們可能瞭解「物自身」，可是這被瞭解的「物自身」卻是不可說，若此，「物自身」既是存在，又是無法被理解。見 Kendourie, *op. cit.*, p. 27.

註㉜ *Ibid.*, pp. 28~29.

的人格、與真誠的道德品質。換言之，國家以它那如機械般冰冷的各種建制，摧毀了個人內在精神發展之生機，把人轉變成爲慘然無生氣的機械體。^⑩

「民族」（或「人民」）既是構成主權之權威的根本，那麼，浪漫主義者如何闡釋「民族」的基本性格？針對這項問題，坎度理把解釋的重點擺在赫德的文化多元主義之上。依他的解釋，這項學說以抨擊啓蒙的「自然法則的體系」爲出發點，批判這套體系預設機械式的、一致性的與人爲規約的統一原則。此預設，就其涵意而言，抹煞了人自發成長的個體性，消除了繁複多樣、分歧的，無論是人或群體的特殊性與差異性。就一個社會的個別差異性而論，赫德認爲它是透過「自然的血緣關係與情感」（natural kinship and affection）的聯繫。在標明這一社群的獨特性上，赫德特別強調這一社群的「本土語言」，由是觀之，所謂民族，即是由人群最原始的血緣關係與情感，以及本土語言所構成。特別是本土語言。在以赫德爲中心的浪漫主義者觀念中，一個地區的人民能夠講本土根生的、純粹的、不混雜外來語的語言，才是忠於這一人團體的真實性格，以及維繫其同一性（identity）。

從這種以「本土語言」爲中心構成的「民族同一性」也可以涵容其他的構成元素，如種族、文化、或者宗教…等等。在這裡，文化多元主義如果只是強調個人或社群的獨特性與差異性，那麼，它可能不會帶來負面的政治含意。但是，依次度理的闡釋，浪漫主義在形構文化多元論時，吸收了「有機整體論」、「意志決斷論」、生命之奮進的觀念、以及歷史哲學。職是，這種多元文化主義就容易走向侵犯性的「民族主義」思想理路。對於這種轉化，坎度理提示了如下的論證：

第一、文化多元主義在跟集體意志之自決，以及以語言與宗教爲中心形成的「民族」理念相互結合下，構成「民族主義」的學說，這學說將人類區分爲各自分離的民族，它宣稱任何民族均有權利建立自己的主權國家，肯定民族的成員憑著耕耘自己民族的特殊同一性，以及把自己奉獻給偉大的民族整體，而可以實現民族之自由與自我之圓成。^⑪

第二、此民族之原則，由於強調民族之權威的超越性，因此顛覆了西方自十六世紀以來形成的現代國家體系，其造成的結果，則是「不斷要求動搖這國家體系和平共存的基礎，亦即：國與國之間的勢力均衡。」^⑫

第三、民族原則強調任何一民族的成員必須奮力去建立文化的特殊同一性，並對此集體的同一性奉獻個人的才智與生命。欲建立此民族同一性，國家的統治權力必須

註⑩ 在反抗現代性的國家的觀念下，浪漫主義者尋求一種最根本的、原始的人際之間的結合，以作爲國家建制的穩固基礎。若以費希特的觀點來看，這種結合乃是「人民」與「祖國」(fatherland)的形構。他在一八〇七年的 *Addresses to the German Nation* 中，宣揚：「人民與祖國……正是支持和維繫大地之永恆（的最根本的人際結合）……它超越國家，而且萬古常新……基於這項理由，熱愛祖國的情感必須主導整個國家（的運作），而且必須是至高無上的、終極的權威。」當費希特闡發「人民」、「祖國」爲最高之權威時，他無異宣告國家存在之目的在於創造民族之內在精神的自由，爲此崇高之目的，它可以犧牲內政的和平、人權的保障、法治的實施……等等。見 Fichte, *Addresses to the German Nation*, trals by George Kelly (New York, 1968), p. 118。

註⑪ Elie Kedourie, *Nationalism*, p. 67.

註⑫ Ibid., p. 73.

有能力對內建構出一同質性的「大一統」的政治社會格局，在此過程中，它往往訴求如語言、宗教或種族之同質性，以作為這一「集體同一性」的認同軸心。無可避免，這種追求與確立「同一性」的民族建構工程亦是一種排斥「異質」與「異類」的過程，對一個國家內部而言，舉凡不能符合國家之政治權力所界定的特殊之民族性的事物，很容易就被此權力所排斥、壓榨、迫害。若是在一族群混雜的地區（如巴爾幹地區）、這種民族主義的理念很容易造成族群彼此間的衝突、仇恨，其理由在於，「民族主義聲言，以特殊之民族性的要求重造疆域界線，並重新分配政治權力，這無異動搖了先前安頓的社群之間的均勢，重新開啓已解決的問題，以及帶來新的衝突與鬥爭。由於民族主義者不妥協的頑強性格，他們遂抓住任何機會，重新激發那些被認為是已議決的議題。民族主義在這種族群混雜的地區，非但不能帶來政治之自由和穩定，反而加深了族群彼此之間的緊張與仇恨」。[◎]

肆、蓋爾勒對坎度理觀點的質疑

坎度理闡明民族主義如何跟傳統的「部族中心主義」與「愛國心」有所區別。依照上面所說明，民族主義的核心觀念在於集體的自決，這純粹是現代性的理念。它源自德國浪漫主義者把康德「道德自律」的基設——個人意志之自決——轉化為集體的、以民族為中心的意志自決。這呈現西方現代政治思想的「偏差」轉變，亦即：民族主義的政治意識形態顛覆了西方自十四世紀發展出來的「主權國家」與人權、法治的政治理念，也造就二十世紀的「種族主義」的意識形態，西方現代性的「極權國家」跟民族主義不無關係。

然而，坎度理的觀念史的進路是否能夠充分地解釋民族主義的意義？蓋爾勒在一九八三年出版的名著《民族與民族主義對坎度理》提出了方法論上的質疑。另一方面，他也質疑康德的道德學說是否如坎度理所解釋的，是為民族主義的思想資源。

針對坎度理的解釋觀點，蓋爾勒首先反駁「觀念論」的歷史解釋立場。如果說坎度理強調民族主義乃是由知識階層的民族意識形態所架構出來的，那麼蓋爾勒懷疑觀念對人的政治和社會活動能夠有多深刻的影響力，特別是那些躲在學院裡的哲學家或學者所建立的抽象理論。

其次，一般學者大致認為十九世紀的思想界並沒有系統性的民族主義的建構，就如艾薩·柏林（Isaiah Berlin，1906-1995）所說的「被遺忘的民族主義」。[◎]若是如

註◎ Ibid., pp. 110~111.

註◎ 就如 Arishai Margalit 在 *The Moral Psychology of Nationalism* 中對柏林這觀點的闡發：「十九世紀的『先知』…預知了二十世紀的許多主要潮流趨勢：布克哈特預測了軍事工業之叢結的優勢，韋伯洞識官僚科層制的成長，巴枯寧預測第三世界的革命運動，涂爾幹洞察工業化社會的失序，托克維爾闡發平等社會的『流俗作風』（conformism），馬克思則預言少數財閥資本家將加速科技的改變與生產工具的集中。然而，沒有人預言民族主義將在二十世紀扮演重要的角色」。見 Robert McKim & Jeff McMahan, eds., *The Morality of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 6.

此，我們如何可能從赫德、費希特、謝林……等德國浪漫主義哲學家的零碎、片段的思想中，解釋民族主義的思潮，而認為它在十九世紀已構成一系統性的觀念體系。若是我們允讓歷史家做一種重建式的解釋，而承認民族理念（如肯定民族文化是政治合法性的首要基礎）普遍流行，但是，依蓋爾勒的觀點，觀念本身並無法適切解釋民族主義的意義，蓋爾勒說：

民族主義的原則確立同質性的文化單元為政治生活的基礎，以及要求統治者與被統治者有義務以同一之文化作為相互結合的基本條件。民族主義並不是建立在事物本質上的存有論之論述，也不是所謂順應人心之要求，再者，它並非建立在通則性的社會生活的先決條件。民族主義常自認為是建立於上述這些堅實的論證基礎，而自謂是確證不移，事實上，民族主義，就作為一「現代社會現象」而論，並非由民族主義者所建構的學說或教義，它本質上源自確定的社會條件，而這些條件，假若已發生，即是我們現實的處境。^⑩

顯然，蓋爾勒認為唯有透過解釋西方的現代性之社會（即所謂的「工業化的現代社會」及其特性），才能切實說明民族主義的形構。既是如此，他不認為民族主義會有什麼思想的「系譜學」（genealogy），據此，他否定康德是民族主義的始祖。

如以上所解釋的，坎度理闡釋康德的個人的「意志自決」蘊含民族主義的觀念要素。蓋爾勒否定這樣的闡釋觀點，他首先說明康德的「意志自決」的原始意義，在於論證我們認識世界與道德實踐的主導原則皆不求諸於任何外在的權威，而是源自每一個個體的自我，亦即：源自個人「自我之立法」與「自我之真誠」（self-authenticity）。康德依據這種「個人自主自律」的觀點，論證自由憲政與人權國家的確切條件。以坎度理的解釋，康德的這種理論解釋掉了個人社群生活的倫理資源，個人道德的實踐喪失了任何客觀的媒介，最後，個人道德的實踐純粹只是個人意志的自我掙扎，以及跟外在世界的搏鬥。康德的「道德自律」在缺少任何實質性實踐的內涵與資源下，個人意志的奮進很容易跟任何行動的目標——不論是個人完美的道德人格，或者超越個人之上的國家與民族的主權——相互接榫。

就坎度理揭示的這種闡釋觀點，蓋爾勒否定康德的意志自決觀念跟民族自決有任何實質性的關聯。蓋爾勒強調康德的個人道德意志之自決，其內在的涵義在於肯定一種「不偏執、持中的倫理」（an ethic of impartiality），它是普遍性的、不隨任何人的膚色、種族性、社群、文化的差異性而有所轉變，康德「尊崇的，是人的這種普遍性本質，而不是人的特殊性，特別是文化的特殊性。在這種哲學當中，『奇風異俗的神話』（the mystique of the idiosyncratic culture），或者文化人類學意義的文化，皆佔不了任何位置。對康德而言，人的同一性與尊嚴是根植於他的普遍人性，或者，更廣泛來說，根植於人的理性，而不是在於他的文化或種族的特殊性」。^⑪蓋爾勒把康

註^⑩ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), p. 125.

註^⑪ *Ibid.*, pp. 130~131.

德的「自決」觀念解釋為「啟蒙之倫理」，這也是蓋爾勒本人堅持的道德哲學的立場，據此，他反對任何形式的浪漫主義、民族主義、或者「傳統主義」，職是，他不會接受坎度理對康德觀點的解釋。

伍、蓋爾勒的社會人類學的闡釋： 工業化社會、啟蒙文化與民族主義

蓋爾勒批判觀念史的進路無法適切闡釋民族主義的形構，既是如此，他轉向另一種解釋的途徑，亦即他自稱「社會人類學」的進路。這種解釋途徑，其宗旨在於，強調「經濟之過程」，諸如：工業化、商業化，以及資本主義的發展，乃是主導性的根本因素，而其他的人之活動，諸如社會關係，政治制度與文化（亦即：人瞭解事物的方式）……等等，皆是次要的，或者是，反映、或依賴這些〔經濟的〕過程。依照這種解釋架構，民族主義，作為一種人們瞭解事物的方式（或謂文化之生活方式），乃是在時間發展的過程中回應資本主義與工業化的發展，職是，反映了經濟之現代化功能的先決條件。^③簡言之，資本主義與工業化社會造就民族主義的興起。

蓋爾勒解釋西歐產生民族主義的一項論旨在於：現代工業化社會的處境造成國家需要建構一種具「同質性文化」的民族，換言之，民族主義是現代國家基於工業化社會的需求，而被創造出來的（invented）。^④工業化社會如何可能形成激發民族主義的基本條件？針對這項問題，蓋爾勒從政治權力、政治體制與文化三者的互動關係闡釋這項問題。他採取的探討途徑首先是建立起兩種社會與文化的理念型態，一是傳統的農業社會，另一則是現代的工業化社會，從這種理念型態的建構，蓋爾勒解釋民族主義為何不產生於傳統農業社會，而必須產生於現代工業化社會的理由，他解釋的主題，引用他的話來表達，即是：「一種高級文化（a high culture）穿透整個社會，而且確立這個社會，同時，這個社會的政體必須維護它的存續，這乃是解釋民族主義的關鍵所在。」^⑤在此，何謂「高級文化」與「鄉邦文化」？以及現代國家為什麼必須建構與維繫這套「高級文化」？這就成為說明蓋爾勒之民族主義理論的重點。

為說明蓋爾勒這項解釋的重點，我們首先提示他建構與比較農業和工業化社會的理念型態。蓋爾勒在一九九三年出版的「民族主義的興起及其闡釋：民族與階級之神

註③ Liah Greenfeld, "The 100th of Nations: Some Economic Implications of Nationalism," *Critical Review*, Vol. 9, No. 4 (Fall, 1995), pp. 555~584.

註④ 就如同 Benedict Anderson 所說的：民族主義乃是想像一個政治共同體的型態風格；「事實上，所有的共同體，只要是大於村社聚落——在這樣的聚落當中，人可以面對面溝通——那麼，都是想像建構的，這樣的共同體，其區別特徵不在於真實或虛假，而在於它們被想像建構的方式。」見 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983, p. 15).

註⑤ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 18.

話」一文中重述他在一九八三年的民族與民族主義的解釋觀點，而更有系統地說明傳統農業與現代工業化社會的基本性格：

傳統的社會是建立在農業生產與穩定的工業技術〔或者可說「手工業」〕之上，這樣的社會註定形成一種軍政與神道設教的風尚。這個社會乃是一種身分等級的結構，而且尊重正統教條，它的文化特性是多元分歧、容易產生高級文化與鄉邦文化之間的緊張；除此之外，它的政治體系是建立在權力的結構之上，並且以一種宗教意識形態為其正當性的基礎。它，一般說來，忽視文化的相似性，不但如此，它還繁殖社會地位（而跟政治區域無關）的差異性。

從這樣的傳統社會轉化成的現代社會，其基本特徵乃是：

這新的社會建立在不斷擴張的工業科技之上，在此社會中，體能工作退居次要的地位，而語言文字的工作變成社會的主導。職是之故，這個社會藉由某種可以脫離具體脈絡之信息，而確立一種廣延的、客觀的、一致性的溝通網絡；同時，它的職業工作的系統並非世代相傳，而是流動更替的。這樣的現代性社會必然走向一種規格化的高級文化，這種文化可以透過教育的媒介傳播，而擴散到社會的各個成員。這個社會的政治權威的正當性建立在兩種考量：一是它們必須確保經濟的持續發展，以及能夠造就、擴散和維持社會共享之同質化與一體性的文化。就此觀之，政體與文化相互接連。先前的政治體制與宗教信仰和王朝的關係就此解體，或者變成一種只是裝飾、而不是發揮實質功能的事物。國家保護文化而非宗教。^⑯

蓋爾勒在闡釋傳統農業社會轉型為現代性的工業化社會時，扣緊民族主義的歷史起源，提出如下的論述主題：

一、工業化帶來了動態的，以及文化同質性的社會，生活於這種社會中的成員普遍皆有平等的期許，我們可以說，這是一種「平等的社會」（an egalitarian society），這種社會突破了傳統社會的身分等級制、動搖了它的穩定性。任何政治權力若要正當地治理這個社會，它必須訴諸工業化之經濟成長，以及建立與維繫這一同質性的文化，並透過教育之媒介傳播此一文化。^⑰

二、從傳統農業社會轉型為現代工業社會，其間發展的過程蘊含一種權力與文化

註^⑯ Ernest Gellner, "The Coming of Nationalism and Its Interpretation," *Storia d'Europa*, Vol. I, (Turin, 1993), p. 110.

註^⑰ 在此可以參考格林費爾德 (Greenfeld) 對民族主義的闡釋，她認為現代社會把社會整體界定為一個「民族」，這代表一種相當激烈的社會意識之轉變，相當於一種概念之革命。民族有兩種基本假定：一是廣延的主權之意象，另一則是平等的社群。這兩項設定皆不同於封建社會的身分等級與權力分散的秩序意象——當然，民族意識與理念是在封建秩序的脈絡中形構的。這種民族主義的意象又依次建立在兩種原則之上，一是人民（包含下層階級）是主權者，連帶「人民主權」的意涵——所有的權威皆是人民的代表；另一則是：一個民族的成員在本質上都是相互平等的。見 Lian Greenfeld, *op. cit.*, p. 577.

互動的不同型態之轉變。在傳統農業社會裡，文化的生活型態與權力的類型（不論是社會地位的威勢與政治傳統權力）交織在一起，譬如，在歐洲中古的封建體制中，一位封建領主擁有莊園，這莊園不僅是佃農、自耕農與農奴形成的一種經濟生產的單位，莊園亦形成一個農村公社，農民日日生活於其間，往往形成某種風尚與習俗。封建領主管轄此領地，握有這塊領地的徵收貢賦與行政管理，以及出兵作戰的權利，往往不受大領主（或謂區域之君主）的統領。封建領主與佃農因為經濟、社會地位與政治權力的不同位階，而分屬不同的層級，領主與佃農——作為不同的社會與政治層級——各有其生活方式與瞭解事物的方式（或所謂的文化）。在這樣的社會生活的結構中，個人的認同源自於他所屬的社會層級、世代相守的職業與鄉里社會。個人對於整個政治社會的認同是透過這樣的媒介，是間接而非直接性格的。^⑨由是觀之，傳統的農業社會無法把文化與權力交織成網絡，以形成民族與政治合而為一的共同體。

在現代性的工業化社會裡，政府的權力集中，而且統合了其管轄疆域內部的、零碎分散的權力單位（如中古世紀的莊園領地）。政府在統治的技術上，講求規格化、一致性，如恆定的稅率、常備軍與官僚科層制度等等，在塑造一種「政治的同一性」時，政府亦同時企圖建立起一種「規格化的文化」，如此，以蓋爾勒的話來說，「政治權力與文化相互依賴與支持，彼此相互匯流。政治單位力求確定的領域，這個領域也等同文化的畛域。文化需求保護它的政治權力，而國家以護衛文化（與持續經濟之成長）作為其統治之正當性的基礎」。^⑩

民族主義得以在現代之工業化的社會中被形構，其關鍵在於：一套高級的文化滲透了整個社會，為社會的成員所共享，繼而能夠塑造出政治和文化同一性的相互結合；不但如此，人民也轉移了傳統的區域性的認同，而對於工業化之政治社會及其文化型態，投注以一種忠誠與奉獻的情感與心態。這如何可能？就如蓋爾勒本人所提示的：「人民共享一套文化，這樣巨大的群體式的範疇為什麼可以在工業化的社會裡成為有效的政治資源？」。^⑪針對這根本問題，首先必須說明的是：蓋爾勒所謂的高級文化呈現何種基本的特色？它是如何被形構？

註⑨ 蓋爾勒如此闡述傳統農業社會的生活型態及其文化：「在前工業的農業社會當中，極大部分的人口從事農業生產工作，依此為生，而且他們的一生幾乎是生活在一自足、難得跟外界交往的農村公社……農村公社既不需要文字，也不需要任何抽象之溝通技藝。人民在一種穩定的社會脈絡中，過其一生，他們日常面對著重複出現的、難有變化的處境，交往的人也都是熟悉的人，人與人彼此之間的交往是一種面對面的溝通，憑著講話的音調、姿態、表情，彼此就可以心領神會，相互瞭解，語言對他們而言，乃是一種特定風格的藝術形式，就像是民間舞蹈，它不是一種機制可以產生無限變異的、脫離具體脈絡的訊息……在傳統農業社會，唯有上層階級方能夠以一種抽象的、而且不顧及具體脈絡的方式，運用語言，這些〔統治貴族〕生活在這種社會結構當中，他們運用語言的這種能力是具有社會功能的，因此被允許與接受的。如果農民也用這種方式講話，與人溝通，那麼會被認為是『不知禮儀』，鄉民會私相耳語：他以為他是誰？」，見 Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994), pp. 38~39.

註⑩ Ernest Gellner, "The Coming of Nationalism and Its Interpretation," p. 143.

註⑪ Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, p. 69.

「文化」一詞，跟「民族」的概念一樣，語意含混，它可以指稱一個社群共享的語言、風俗習慣、特有的價值、規矩系統，它也可以廣泛地指稱一個社群的人民感受與瞭解事物（包括人自己）的方式等等。蓋爾勒所指的工業化社會的「高級文化」，其基本的涵義是指人彼此溝通、瞭解的訊息、符號的象徵，以及就此發展出來的溝通網絡。在工業化社會裡，「文化」特別是指一套可以被「規格化」的語意系統，它表現出來的基本特徵，乃是溝通、或資訊的傳達可以脫離某種具體的脈絡(context)，而不講求溝通交往之當事者的「身體語言」：聲調、俚語、姿態、以及講話的特殊處境等等。所謂「脫離脈絡」在此表示：相互溝通的信息、符號、象徵，其意義不是特別屬於一個特殊的社群（如傳統的「鄉里社會」或農村聚落）、或某一特定的社會階層（如貴族或農民的階層）才能被領會與理解的；相反的，它們是普遍性的，可以廣泛地流通，譬如：書寫與印刷的文字、或者載之於「手冊」的一套技術規畫，任何人不論其出身的階層與鄉里社會的風尚，皆可以學習、運用與瞭解這套文字之語意與技術的規則與原則。

任何人一旦進入這樣的工業化社會，他個人身分地位的取得，以及「自我認同」的塑造，是依靠他本人對這套「高級文化」的學習能力與熟練的程度。在工業化的社會裡，當身分等級被消除，而走向「平等之社會」，當封建居民轉變成國家公民的身分，而公民被認定只享有確定的基本人權，國家政府處於這樣的情境，它必須提供其公民各種學習這套工業化社會「高級文化」的管道，國家就得承擔教育與訓練此文化的功能。一方面，公民學習參與及共同分享這套文化的系統，另一方面，國家透過教育體制散播與強化此一業已被社會營構的文化——理性化與規格化的原則、符號、象徵，以及語言，如此，工業化社會的集體意識遂被創造出來。^①

三、從上面一路解釋下來，民族主義乃是歐洲國家在十八與十九世紀交會之際，因應工業化社會所需的一套同質性的「高級文化」，而在它權力統轄的疆域內，透過各種治理的機制（不論是政府機關、或是警政、各種職業訓練所、各級學校、大眾傳

註① 蓋爾勒如此闡述在工業社會裡「高級文化」的特徵及其跟權力的相互關係：「一套高級文化乃是一整合的、規格化的觀念系統，神甫、教士與學者藉助書寫而能建構與傳播它。粗略而言之，我們可以作下述的推論：工作職務已經變成語意性格(semantic)，凡製造性格的工作需求人際廣大群衆之成員彼此之間的非人格化，以及脫離具體脈絡(context-free)的溝通。這可以被實現，其條件在於廣大群衆之成員共享確定的規則，運用它們以表述與闡釋各種資訊。換言之，他們必須共享相同的文化，這文化必須是一套高級文化，而人民唯有經由形式的教育，才能學習到這一規格化的技藝。由此推論：整個社會必須被這套高級文化所穿透，其成員必須受到它的影響，否則社會無法順當運作。社會從此無法再能容受內在的「次文化」(subcultures)的無限繁殖，這些「次文化」受限於某種具體的脈絡，而彼此無法相互溝通。對於生活於工業化社會中的人而言，學習如何切當運用這高級文化，以及在其中被肯定，遂是生命最重要的，最有價值的成就：這學習與成就是他個人就業、取得法律上與道德上意義的公民身份，以及參與社會的各色各樣的活動的先決條件。職是之故，個人就獲得其認同的高級文化，而且渴望安居於一政治的單元（意指國家或一政治共同體），在這個地方，各種形式的官僚科層制依照這套相同的文化用語而運作。如果情況不是這樣，那麼，個人期望他置身的領域能有所改變，而能符合上述之情況的要求。換言之，他是一位民族主義者」見 Ernest Geller, *Nation and Nationalism*, pp. 107~108.

播媒體等等），嘗試確立與強化此文化之同質性。在此，政治權力與文化體系相互依賴與支持，並且相互整合為一整體體制。從中古封建制轉型至「資本主義－工業化」的政治社會，乃是政治權力與文化各自形塑其同質化的同一性，以及兩者相互匯合成一股強韌的流域，在其間，各自分散、零碎的「私有化權力」與各社會中的身分階層特權，以及區域性的傳統、習俗（或以蓋爾勒的用語，「奇風異俗的鄉邦文化」）逐漸被這股浪潮吞滅。

四、這種工業社會的「高級文化」，解釋至今，我們瞭解它的基本特徵在於，它是一套通用的「語意系統」，以及它可以「脫離具體的脈絡」，而形構一種普遍性的、抽象的、型式的、規格化的、集中化的「溝通媒體」，儘管它是形之於實用的、認知的、道德的活動之世界。但是，這種理解僅止於形式上的，到底這套「高級文化」的實質內容是什麼？以及他在西歐歷史發展的脈絡中如何被形塑？這是有必要闡釋的問題。

蓋爾勒所稱的這一「高級文化」，就其實質內涵而言，乃是西歐自宗教改革以至於啟蒙運動發展出來的道德倫理與政治的理念系統，它的發展與資本主義的「市場經濟」和現代國家體制相互間形成一複雜的互動關係。欲在此細說這段歷史的發展是不可能的。簡略言之，它是一種「理性主義」與「世俗化」的文化型態。我們從幾個層面約略說明這種文化型態的意義：

第一、歐洲自十四與十五世紀開始形構的資本主義的「市場經濟」，若說有它形成的一種文化理念，那麼它可以稱之為一切合理的經濟行為乃是由「形式理性」主導的理念，這種形式理念不僅應用於資本主義的計算，也主導了各種制度的建立：如複式簿記、信用通匯、期貨交易等等，這種「形式理性」也擴展至經濟以外的法律、政治和宗教的層面。

第二、歐洲在宗教改革時期，宗教的鬥爭激發教義的闡釋學，同時，由於宗教教義成為社會與政治鬥爭的意識形態，本為神甫、教士獨佔的神學現在普及到農民階級，以蓋爾勒所說的，「結合了方言與宗教禮儀（包括祈禱書）」。

第三、啟蒙運動繼承了「科學革命」以及笛卡兒學派的「理性主義」和英國洛克的「經驗主義」，帶來了知識論和倫理道德學說的革命。依蓋爾勒的闡釋，啟蒙運動，在知識論的層面，闡發「分析式的理性」，這種理性強調「沒有優越和先驗的實質真理…一切事實與觀察皆平等」，同時，認為傳統與宗教的理念與作為都必須經過理性的探討，在其中，所有事實與現象都可以被分解，而且經常探索這些分解出來的元素是否能夠形成新的綜合。^⑫這種「分析理性」的信念，其基本涵義乃是批判與沖毀傳統身分等級制、宗教體系，或者一切確定的事物，銷毀了它們超越的根據——不論是形上學或神學的根基。簡言之，它動搖了自稱是代理一「最高秩序」的任何權威，而以個人自身的理性為最高之主權，是人的認知和道德與政治實踐的最後基礎。

總而言之，「高級文化」即是西歐啟蒙與工業化社會所需求的普遍理性（不論是

^{註⑫} Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), p. 80.

形式性、分析式的），此理性帶有自我反省、批判，以及工具性格，它在政治道德的層面上，要求自我解放與平等，在實用的層面上，不論在企業組織與技術的用語上，講求一致化與規格化。

五、依此來看，西歐的民族主義的發展即是：資本主義－工業化社會和啟蒙的理性主義的高級文化自我形塑的過程，在其間，理性主義的認識論和政治道德的實踐，跟區域性〔以蓋爾勒的用語，「成套理想」（a Package-ideal）〕的文化世界，彼此之間有激烈的衝突。理性主義的世界觀以及工業化社會的機制企圖征服殖民傳統文化，後者則試圖反撲。關於這段複雜的歷史過程，我們以蓋爾勒本人的概論式的解釋架構做說明，它大致被區分為兩個時間區域：一是西北歐、另一則是德國，或者可以說，是反應英法之工業化社會及其高級文化而形成的「民粹作風的浪漫主義」（populist romanticism）：

首先，在英法這兩個「先進」國家區域內，民族的統一不是由農民的「鄉邦文化」所推促，相反的，民族的統一是以一套啟蒙為中心的，以及工業化社會所需求的經濟社會條件，對抗以農村聚落為主的分歧、多元的鄉邦文化。在現代國家的經營下，「民族統一」以及民族性之意義乃以一種激進的「雅各賓黨」的精神被形構，國家憑藉已存在的，以及不斷擴展的集權中央的各種制度，以及跟這些制度相關的「高級文化」，「摧毀頑強的古老的區域和『血緣宗族』（kinship）的結構，以及剷除流行於鄉里社會的『聖徒崇拜』（the saint cult）」。取而代之的是，一種經過改造的「個人主義式的統一神學」（a reformed individualist unitarian theology），它允讓信徒個人單獨地直接跟上帝溝通，如新教倫理所揭露的，或者，讓個人直接跟一個廣大的、「無名無姓的」（anonymous），以及脫離中介團體之媒介的政治共同體，建立起各種經濟、社會與政治關係，如自由主義所揭露的，這乃是民族主義最基本的需求。^⑩職是，在現代國家形構其民族統一的過程中，農民的鄉邦文化是一種阻礙，它們必須被新興的以啟蒙的「理性主義」（個人主義、科學觀念、形式與工具理性）的「高級文化」所轉化、或同化。在這過程中，國家透過各種教育、訓練的管道，去達成這樣的目標。

其次，在資本主義與工業化尚未成熟發展的地區，當西歐的「啟蒙」文化傳播進來時，產生了一般我們所瞭解的「外來文化」與「本土文化」的衝突，反應此衝突的基本形態有二：一是這套「外來文化」經由「本土文化」的媒介，而被有選擇性地吸收；另一則是，「本土文化」激烈抵抗「外來文化」的侵壓，而產生蓋爾勒所稱的「民粹作風的浪漫主義」，以德國為例，在英法兩國發展資本主義的市場經濟、啟蒙之文化，而朝向工業化發展時，德國自身已形成通用的、或規格化的書寫印刷文字語言、豐富的文學創作、優良的教育制度與學術研究機構，一般民衆的識字率與教育水準亦相當高，然而，它的政治與社會結構還是停留在類似封建的形態：零碎化的政治治理單位、明顯的身分等級制，以及權貴的「高級文化」與農民或平民的「鄉邦文化」之

^⑩ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 79.



間的緊張對立。因此，當英法兩國挾著經濟、軍事與文化的優勢進犯德國時，德國在軍事與政治挫敗的情況下，知識份子激起反抗英法「外來文化」的思想氛圍，這即是一般所論及的德國民族主義的興起。當時的德國知識階層憑藉著古老的宗族、或血緣的聯繫、傳統的生活方式、語言、或者通稱的 Volk（民族）的理念去抗拒這個外來的、現代性的啓蒙文化。可是，依照蓋爾勒的解釋，德國在這個時期，全心投注的改造事業，乃是改革權力不平等的政治社會，建立一個統一的國家以保護其「高級之文化」，以及發展經濟。^④

分析至此，我們大致可以瞭解蓋爾勒闡釋民族主義之起源的脈絡：蓋爾勒以西歐的資本主義與工業化的經濟生產機制（如市場之供需、合理化的勞動分工，規格化的產品製造、科層化的企業管理等等）及其形成的社會形態（如都市化、平等化與群衆之社會）與「高級文化」（如個人主義、理性主義、規格化的語意與資訊之溝通網路）為起點，闡明國家及其權力機關如何因應這種現代性之經濟、社會與文化的需求，建立它的政治與文化的「同一性」，藉此，國家確立其統治的正當合法性基礎。簡言之，民族主義，在蓋爾勒的解釋裡，代表現代國家為求結合政治與文化的一致性而訴求的統一的理性原則。民族主義，在這種意義下，跟我們一般所瞭解的，民族主義乃是追求「原始之根源」（不論是共同體之始祖、血緣宗族、傳統、種族性等等）的情感與行動，是相當不同的。

蓋爾勒基於這樣的論點而營構的民族主義論述，如果要成為一套整全性的理論，有必要釐清下述的四個基本問題：第一，蓋爾勒的解釋，本質上來說，是一種馬克思主義式的「經濟功能論」的觀點，若此，他如何說明：西方現代政治社會的基本問題不是「階級鬥爭」而是民族主義之衝突？第二，依照蓋爾勒的論點，西歐現代性的資本—工業主義以及「啟蒙」的文化代表一種「普遍性」的建制與原則，既是如此，他如何解釋民族主義體現文化與政治之個別差異性的強烈要求？第三，蓋爾勒從閱讀西方的歷史經驗中，建立了他的民族主義的解釋觀點。他的解釋架構如何說明「非西歐地區」（如亞洲、非洲、中東與俄羅斯…等）的民族建構與民族主義的經驗？最後，如果我們認為西方現代性的成就在於資本主義的市場經濟、工業化之社會、自由主義和民主政制，那麼，蓋爾勒如何論述民族主義和民主政制的關聯？

筆者在本文中只處理西歐民族主義的現象，同時，蓋爾勒闡釋上面之問題的論述是相當複雜與精緻的，因此，筆者只能另文處理。

陸、結 論

坎度理與蓋爾勒皆肯定民族主義乃是歐洲在十八與十九世紀交會之際，因經濟、社會與思想潮流的轉變，而鼓盪出來的學說。坎度理以觀念史的途徑，闡釋民族主義是在德國浪漫主義者手中建構而成，民族主義的核心觀念即是肯定一種集體的意志自

註^④ *Ibid.*, p. 99.

決，並闡發此自決可以激發一種狂熱的行動力量，建立起一個以血緣宗族、本土語言或者種族性為人際之紐帶的 Volk（民族）共同體。蓋爾勒則循社會人類學的解釋途徑，說明民族主義乃是現代社會國家因應十九世紀工業化社會的理性原則，藉此，國家得以在它管轄的疆域內凝聚與建構一個大一統的民族空間。

這兩種民族主義的論述，不論在方法論上，或是在解釋的主題內涵上，彼此互有爭議。坎度理站在觀念史的立場上，抨擊蓋爾勒的「經濟功能論」的觀點最大的缺失在於，把民族主義解釋成為純粹只是反映資本主義－工業化社會條件的意識形態，如此，蓋爾勒無法解釋民族主義如何可能在資本主義和工業化落後的地區形成一種炙熱的「建構民族國家」的情感和實踐力量？人如果沒有受到意識、想像和知識的激勵和引導，如何可能產生行動實踐？

蓋爾勒依據社會人類學的解釋，強調民族主義——作為統合政治權力與文化為一的理性原則——乃是西歐工業化社會的基本處境：民族主義是現代國家建立其統治之正當性的基礎，不但如此，西歐在形構資本主義和工業化的經濟生產機制，以及職業工作和社會生活的基本結構的過程中，已逐漸席捲吞沒傳統的農業生產模式、鄉里社會與「鄉邦文化」的形態，生活在這歷史洪流之中的男男女女無不受到衝擊，他們必須適應這一新的生活結構及其醞釀的「高級文化」的要求，民族主義即是政治權力跟工業化社會及其文化彼此互動、滲透，而形成的認識與實踐的原則。就此而言，「民族」乃是現代國家在工業化及其「高級文化」的衝擊下，為求整合其管轄領域內的多元分歧的「鄉邦文化」而建構出來的「共同體」，民族主義即是現代國家確立其統治之正當性的「文化政治合一」原則。

就我們所瞭解的民族主義的現象而言，坎度理的貢獻在於，他闡述了「民族自決」理念的觀念起源以及形構的歷史過程。「民族自決」是民族主義的一項核心概念（或者也可說是一種理想），在第一次世界大戰後，「民族自決」成為「人民解放」與「國族打造」所依憑的正當性的政治原則，它也被國際承認為一項權利。

然而，坎度理從十九世紀德國浪漫主義與義大利的民族革命的觀念與行動中，解釋出「民族自決」蘊含一種製造「血親」與「純粹之本土語言」的民族神話。在政治層面上，「民族自決」表現出「目的論式之政治」（teleocracy）：為達成「民族」之集體自決，任何殘酷之暴力手段都可以被合理化。坎度理對民族主義做觀念的溯源，提供我們一種視野，瞭解德義兩國為何發展出極權主義和法西斯主義意識形態的理由。

坎度理或許是基於對德義兩國之民族主義的闡述，全盤否定民族主義的正當性。他不依循一般學者的民族主義論述方式，區分出「良性」與「侵犯性」的民族主義。他強烈地批判：不管在任何地區，民族主義都只會造成族群和種族的相互隔離、排斥與衝突，只會沖毀一個地區既成的權力均勢與秩序；同時，由於「民族自決」之頑強、不妥協與強烈的排他特性，它根本不容許進行政治上的妥協與商議，這樣一來，民族主義就只會帶來民族與種族的仇恨與戰爭，沒有其他。

可是，在現今民族主義已成為一個國家確立己身之正當性的原則時，坎度理這種

「全盤否定民族自決」的理念能不能有效處理族群與種族間衝突的問題？若說自由主義承認個人自決是人的基本權利，那麼，是不是也可以同理引證族群或民族的自決同樣是族群或民族的一種權利？坎度理的民族主義論述無法解釋這些問題。

事實上，民族主義既作為一種政治和社會之現象，我們光憑觀念史的途徑並無法完全解釋它們的興起與資源，更別說去解釋那種種分歧而複雜萬端的歷史經驗。即使我們承認坎度理的觀念史的解釋有其正確有效性，可是，一方面，我們很難衡量德國的民族主義觀念影響力的深淺程度；另一方面，民族主義觀念的形成除了有其內在思想理路的傳承、轉折的過程之外，也有其特定的社會環境脈絡。若不對社會環境脈絡加以解釋，我們將無法瞭解民族主義與民族自決的理念為什麼會席捲世界，成為一股普遍的思潮。因此，從比較的觀點來說，在瞭解民族主義之起源方面，蓋爾勒的解釋所能提供給我們的視野，似乎是廣闊多了。

蓋爾勒的基本論點即是：西歐自十六世紀以來形構的資本主義與科學技術的經濟生產模式、世俗化與平等化的社會形態、國家的治理形式，以及由此醞釀的文化（稱為「啟蒙」之文化），到十九世紀已逐漸趨向一種「普遍化」的途徑發展，在此，所謂「普遍性」，並不是意指優劣的評判，是指它們對衆多人與地區生活之影響的廣闊與縱深。換言之，西歐在這二、三百年經歷了人類生活結構的巨變，它形構的各種建制及其發展趨勢，不論其「建設性之破壞力」（馬克思語），把西方與非西方世界全數捲入。蓋爾勒據此解釋西歐民族主義的興起及其資源，他論證的主題乃是：西方現代國家從十八世紀末期開始，必須切實地面對工業化社會及其形成的所謂「高級文化」的需求，而做統治機制的調整、變革。國家政府必須有能力在它統治的疆域內，促進工業化社會的經濟成長，另一方面，更重要的是，必須從教育、法律、或者訓練的機構，落實工業化的社會的文化需求——科學技術的理性、書寫印刷文字的溝通媒介、數據化的規格、經濟之合理計算等等，在這樣的脈絡中，所謂「民族主義」並不牽涉所謂的血緣宗族、種族性、或者民族文化（*volk culture*），它意指國家因應工業化社會之建制及其「高級文化」而試圖建立起政治權力與同質性之文化相結合為一的理性原則。

蓋爾勒從政治權力與人民接受這「高級文化」的教育程度為分析架構，說明各地區民族主義的經驗，並依據這種解釋，區分民族主義的類型。在探索非西方地區的民族主義的經驗時，蓋爾勒特重於他的專業領域：俄羅斯與中東回教地區的歷史社會學。蓋爾勒分析非西方世界的民族主義經驗，解釋的課題在於：西歐的資本主義與工業化社會的建制，以及「啟蒙」文化衝擊非西方社會時，引發的文化與社會的衝突與調適的問題，當然，這是另一複雜的論述。

然而，蓋爾勒的解釋架構亦引發了一些瞭解上的疑難，最明顯者在於他區分「高級文化」與「低級文化」（或所謂的「鄉邦文化」）。蓋爾勒雖然明白指出這種區分不蘊涵規範性的判準，但是，「高級文化」與「鄉邦文化」是否有如蓋爾勒的那麼明確的區分？誠然，西歐在興起資本主義、工業化社會及其啟蒙之「高級文化」的過程中，原先的生活世界必須作相對應的調適，在這調適的過程中，舊有的「鄉邦文化」

成素有某些可能被顛覆，但有些則可能頑強抵禦。同理，當這股從西歐興起的啓蒙之「高級文化」衝擊到「非西方」地區時，同樣有可能遭受非西方地區舊有的本土性文化的強烈抵禦，而弔詭的是，有時所謂的「民族主義」指的正是源於引援一社群古老的文化傳統以抵抗外來事物（如文化）之侵入。就如同法國社會政治學家阿倫·托翰（Alain Touraine）指出，蓋爾勒的這套解釋架構能夠強有力的解釋民族主義是來自於國家因應現代商業與工業化的講求生產力、理性化與市場經濟的一套「普遍觀念」，而形塑的政治正當性的原則，然而，蓋爾勒無法看出「任何國家必須依賴歷史與傳統的特殊主義，才能動員民力以對抗任何中心權力的霸權」。^⑤不能深刻瞭解這種介於「高級文化」與「鄉邦文化」的對立緊張，就無法有效解釋民族主義在西方與非西方地區的動態發展，以及民族意識的強弱表現。

蓋爾勒這種區分「高級文化」與「低級文化」的理念導致他跟一般自由派的學者一樣，也去區分所謂的「良質」與「惡質」的民族主義。由於蓋爾勒堅持西歐啓蒙之理性文化的立場，因此，在分判民族主義的良劣上，認定源生於西歐的民族主義才是溫和良性的，因為它發展出一較成熟的高級文化。在這種文化的籠罩下，權力中心會受到某種規範的制約，疆域內的人民也肯認這套文化，在西歐地區，國家所做的只是在政治處境上與國際疆域上，稍微作調整，俾能維繫其文化以及保護享有這些文化的人民，即便是相敵對的國家，彼此的作為也都與此類似。因此，即使國際之間有爭執，也不至造成烽火連天的大戰，而且常常能夠以外交途徑解決糾紛，儘管有暴力衝突，可是，彼此之間尚且遵守在一定政治架構中的遊戲規則。

相反地，針對西歐這套「高級文化」作反應，而返回訴求歷史與古老傳統文化的民族主義，蓋爾勒則批判其為「假意識」的意識形態：

一般而論，民族主義的意識形態深含著「假意識」（false consciousness），它製造的神話顛倒了現實：它聲言維護民間文化，但事實上它卻是強化一種高級文化；它信誓旦旦要保護古老的鄉里社會，事實上卻推動一種同質性的群眾文化。民族主義自稱它揭露一種可為所有人接近的、自明的原則，這原則只有在少數悖常理的盲動之異常狀況才會被違背，可是事實上，它的信實性與驅迫力來自於現代性的特殊環境，它並非適切於大部分的人及其歷史。民族主義宣揚與維護歷史的延續性，可是事實上它受賜於一種決定性的、無可言喻的歷史之斷裂。民族主義闡發文化的多元分歧，但事實上，它卻強加於政治與文化一種同質性的大一統，或者強壓縮政治和文化成為一個同一體。^⑥

蓋爾勒的解釋與判斷顯然落入了西方自由主義傳統的歷史觀點，把西方思想史看成爲兩股明暗勢力的永恆鬥爭，一是代表自由、理性與個人主義爲宗的社會觀點，另

註^⑤ Alain Touraine, *Critique of Modernity* (Oxford: Blackwell, 1995), pp. 136~137.

註^⑥ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 124~125.

一則是代表信奉有機整體之社會的極權、非理性之勢力。也因為堅持這種歷史觀點，蓋爾勒無法有效地解釋西歐在二十世紀興起的「種族主義」、「帝國主義」與「國族崇拜」的意識形態的資源，也使他樂觀地預期全人類在未來西歐啟蒙之理性主義普遍文化的洗禮下，必將緩解民族的衝突。

* * *

(收件：88年3月16日，修正：88年5月10日，接受：88年5月15日)



Two Interpretations of the Origins of European Nationalism: Elie Kedourie and Ernest Gellner

Ying-Wen Tsai

Abstract

This essay tries to expound an Kedourie and Gellner's discourse on Nationalism. Each interprets the origins of European nationalism via a different approach. Roughly speaking, Kedourie singles out Kant as a crucial progenitor of nationalism, arguing that the severely individualist and universalist ethic of Kant, with its stress on individual self-determination, is either the intellectual warrant or the historic cause of the doctrine of national self-determination. Opposed to that interpretation, Gellner emphasizes the cultural demand of western industrial society as the historic case of nationalism. Gellner argues that the modern sovereign state has to integrate political power and culture in its response to the challenge of industrial society; otherwise it would lose its legitimacy. This essay also critiques the viewpoints about the cause of nationalism in each perspective.

Keywords : national self-determination, higher culture, German romanticism, industrial society

