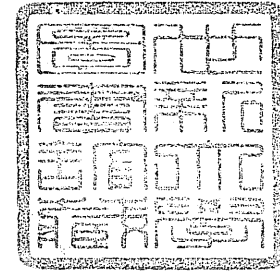


591.31  
85352

現代名著譯叢

# 國族與國族主義

*Nations and Nationalism*



Ernest Gellner 著

李金梅 黃俊龍 譯

體  
發  
展  
獎  
補  
助

# 推薦

每隔一段時間，會出現一本重要的書，讓我們從理論的獨特角度，重新認識歷史，猶如先前從未看過一般。艾尼斯特·葛爾納即已寫出這樣重要的著作。

——《美國歷史評論》

(*American Historical Review*)

葛爾納立論嚴謹而縝密，這乃是偉大而令人興奮的成就，理當榮獲我們最高的推崇。

——《泰晤士報》〈教育版〉

(*Times Educational Supplement*)

國族主義為何是今日政治正當性的明確原則，目前尚未見到更好的詮釋。

——《泰晤士報》〈書評副刊〉

(*Times Literary Supplement*)

這是一本傑出、鼓動人心且偉大的書。

——《新政治家》

(*New Statesman*)

在葛爾納這本小書中，提出鞭辟入裡的討論，讓我們了解在現代工業社會中興起的國族國家有何不同，葛爾納為我們解釋，國族主義在現代社會中發揮了什麼力量。

——卡爾·凱森，《國際安全》

(*Carl Kaysen, International Security*)

## 編者前言

「無知」有很多形式，而且都非常危險。在19、20世紀，人類致力於從傳統與迷信中解放出來，這是大問題所在；至於改正小問題的錯誤，則必須藉助對知識領域的重新定義，並進一步推衍出合適的研究方法，以便精進學術。人類在這方面的努力，成就斐然，不過，卻不是完全沒有付出代價。就像每一個新學科都需要有自己專用的專門術語，以便快速而明確地掌握該學科日益壯大的新觀念與新發現，因此，對於該學科的專家來說，要求也就愈來愈高，必須有更深度的學養，無形之中，就讓學者專家跟人類以及其他學科的同儕愈行愈遠，甚至連跟自己那一學科之中的其他同行也變得疏遠起來。「孤立」不僅削弱了學者對學術界的用心與貢獻，尤其當他們把精力盡數都投注在修正微不足道的小錯上，在同儕的眼中這些固然是明顯的錯誤，但他們反而無法從更遠大的有利角度出發，來迴避不該犯的大錯。馬赫·布洛克(Marc Bloch)觀察到許多史學家的矛盾態度：「一旦問題在於要確認某一項人類的行為是否真正發生過，史學家都大費周章。不過，假使問題只是在於為這樣的人類行為找出原因，史學家卻自滿於最膚淺而表面化的主張，通常只起源於一般心理層面的格言，而這些

格言不見得比反面意見更真實或更虛假。」史學家從圍牆偷窺其鄰居文學或社會學時，會發現它們也同樣自滿地依賴天真、簡化或過時的陳腔濫調史觀。

開闢「新觀點看過去」(New Perspectives on the Past)這一系列的叢書，目的並非反對學科的專業化，這顯然是太過浪漫的荒謬想法，不過，我們仍衷心希望能藉此好好處理學術專業化的這個問題。參與出版這一書系的作者，理所當然，全都是來自各個學科的專家，而且他們在書中所提出的思想與結論，都是根據他們在不同時期及領域的傑出學術研究而來。在這個書系中的作者，將會盡量擺脫學科、地域以及時期的限制，易言之，他們不會拘泥在這是「史學」、「政治學」或「經濟學」的學科限制，他們會就問題的本身，來充分討論問題。參與這個書系的作者，不只是在為專家而寫，因為我們是專家，而且也會為一般的外行人而寫，因為對其他學科來說，我們同時也是外行人。

依此目的所推出的第一本書，沒有比葛爾納更恰當的作者，也沒有比國族主義更適當的主題，尤其是國族主義對現代社會造成顯而易見的影響力，且不斷改造世界的現狀，不過，對於並非國族主義狂熱分子來說，仍然會顯得相當陌生而無可理解。葛爾納在書中旁徵博引，善於運用各學科的智慧結晶，遍及哲學、社會學、知識史以及社會人類學，斐然成章，為國族主義理論提出精闢的解釋，任何一門學科的專家都難望其項背，唯有透過葛爾納的分析，才首度讓國族主義的歷史和性格清楚易解。

R. I. Moore

## 謝辭

這本書的寫作，都要歸功於我太太蘇珊以及秘書蓋·沃文(Gay Woolven)兩人的大力幫忙，他們在心理與物質上提供我最完善的支持。至於這本書在定稿之前，則是經過我兒子大衛的熱心批評。此外，多年來，許多人的觀念與訊息著實讓我獲益匪淺，無論是贊成或反對者，不過，族繁不及備載，我仍深深感謝。當然，無庸贅言，本書文責，一概由我來承擔。

Ernest Gellner

# 目次

推薦 .....	i
編者前言 .....	iii
謝辭 .....	v
第一章 定義 .....	1
國家與國族 .....	3
國族 .....	7
第二章 農業社會中的文化 .....	11
在農業識字政體中的權力與文化 .....	12
文化 .....	15
農業社會中的國家 .....	18
各種農業政權統治者類型 .....	19
第三章 工業社會 .....	27
永久成長的社會 .....	33
社會起源學 .....	39
普遍高級文化的年代 .....	47
第四章 過渡至國族主義年代 .....	53
國族主義的弱點 .....	58

野生文化與園藝文化 .....	67
第五章 何謂國族？ .....	73
真正國族主義的歷程從未平順 .....	79
第六章 工業社會的社會熵與平等 .....	87
對熵的阻礙 .....	89
裂隙與障礙 .....	101
歧異的焦點 .....	104
第七章 國族主義的類型學 .....	121
國族主義經驗的各種變型 .....	133
流亡的國族主義 .....	139
第八章 國族主義的未來 .....	151
工業文化——單一或多元？ .....	157
第九章 國族主義與意識型態 .....	169
誰支持紐倫堡 .....	179
一個國族，一個國家 .....	184
第十章 結論 .....	187
未交代的聲明 .....	188
摘要 .....	190
參考書目 .....	197
索引 .....	201

圖桑巴哈(Tuzenbach)：在未來的歲月中，你說過，在地球上的生活會變得新奇而美麗。那是真的。可是，為了參與那樣的生活，甚至是為了久遠的將來，都必須預作準備，必須好好努力工作……

沒錯，一定要好好努力工作。也許你會認為……這個德國人實在太過衝動了。但是，我以名譽作擔保，我是個俄羅斯人。我根本不會說德語。我父親信仰東正教……

安東·契可夫(Anton Chekhov)，《三姊妹》(Three Sisters)

我們的政治其實是比較膽小的文化形式之一。

史拉德契克(J. Sladeczek)

*Osmašedesátý*, (1968)，柯恩，1980。此書曾在布拉格的藝文界中流傳。

(彼得·皮塔〔Petr Pithart〕的筆名，日後出任捷克的總理，他以筆名寫作這本書時，還是個政治異議分子)

我們的國族性就像我們跟女人的關係一樣：在道德本性中太過糾纏不清，難以體面的改變，但又太過意外，以致於不值得改變。

喬治·桑塔耶納(George Santayana)

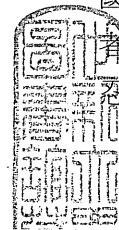
## 第一章 定義

〔國族主義基本上是一項政治原則，主張政治與國族的組成單元，兩者必須等同一致。〕

不論國族主義是一種情操或是一種政治運動，十足可以依照以上的政治原則來加以定義。**國族主義情操**可以是起於違背上述原則而激發的憤怒感，也可以是因為該原則之獲得實現而得到的滿足感。而一場**國族主義運動**，便是透過這類情操所激發出來的。

違背國族主義原則的情況，有非常多種。國家的主權範圍很可能無法將合適的國族成員完全涵蓋進來；或者，也許可以把他們都涵蓋進來，但也包括若干外國人；再不然，很可能連前述兩種例子都無法達成，既無法把國族都涵括在一起，卻把「非我族類」給納進來。此外，也有可能是國族遍布在數個國家的領土上，沒有跟外國人雜居，因此，沒有任何一個國家得以宣稱代表該國族。

一旦以如下的特殊方式違背國族主義原則，就會激起強烈的國族主義情操：假使政體的統治者是異族，跟絕大多數的被統治者並不隸屬於同一個國族，這對國族主義者來說，便是令人無可忍受的政治失節，非同小可。異族統治有很多種形式，可能發生



214608

在大帝國境內將國族聚居區給統合起來，也可能是由外族主宰某個地區。

簡而言之，國族主義乃是關於政權正當性的理論，其基本主張在於種族的界限不得超越政體的疆界，尤其在特定的國家領土之上，若要依據種族的界限——在此原則大致成形時，已經正式排除此一突發狀況——就不該區分掌權者跟其他人。

國族主義原則會以道德的、「普遍」的精神來展現。有時可能會有所謂抽象的國族主義者，他們對自己所擁有的任何特定國族性(Nationality)不帶有任何偏好，而且對其他國族大方宣揚國族主義的教義：讓每一個國族都能保有自己的一片政治穹蒼，禁止接納「非我族類」。宣揚這種非自我中心的國族主義，並無形式上的矛盾之處。甚至有很多相當好的主張可以加以證明，比方說，好處在於保存文化的多樣性、維護多元化的國際政治體系、降低國家內部的政爭等等。

然而事實上，國族主義通常並沒有像前述那麼合理得令人感到欣喜，也沒有在理性上如此對稱。也許，就像德國哲學家康德所深信的，偏私心，意即想把自己變成特例的傾向，正是人性弱點的根基所在，萬惡皆起於此；而偏私心也對國族情操造成極大的影響，就像義大利人在墨索里尼的號召下，為國族主義而興起所謂的「神聖本位主義」(*sacro egoismo*)。因此，假使國族主義者對於自己國族所犯下的過錯能有高度的敏感，就像他們對於曾經受過的迫害一樣敏感的話，也許他們的國族情操所激起的政治力量就會因此大幅受阻。

但除此之外，還有其他的考慮，和我們當今社會的本質關係

密切，但卻對無私、一般而合理的國族主義相當不利。用最簡單的話來說：在地球上有數目龐大的潛在國族，同時也得以容納各種獨立而自主的政治單元。無論以任何合理的計算方式，前者(潛在的國族)的總數也許會比國家還大得多。如果這樣的算法無誤的話，那麼並非所有的國族都得以實現國族主義，至少不是同時。甚至某些國族實現了他們的國族主義，卻反而造成了其他國族的失敗。這樣的說法更進一步得到強化的原因，在於當今的眾多國族並無集居在同一個國家領土之上，而是跟其他異族雜處，共生情況相當複雜。所以，在這樣的情況下，除非把異族全數殺死、驅逐或同化殆盡，否則就無法讓該領土成為單族政體。沒有人願意忍受這樣的命運，因此，很難以和平方式來貫徹國族主義原則。

這些定義當然和大多數定義一樣，必須根據常識來運用。國族國家裡可能居住著少數的外國人或偶一才出現的異族統治人士，但這種情況並不會違背國族主義原則。可是，到底異族統治者要超過多少人數，才算是真正違背國族主義，就很難去精確描繪了。沒有一個牢不可破的百分比數字能表明，在此之下，外人可以得到容忍，而一旦超越這個界限，就萬惡不赦，引起公憤，身家性命安全都不保。這樣的數字會依情境而改變，這一點無可置疑。不過，雖然無法提出普遍可參考的精確數字，但這個定義仍然相當好用。

## 國家與國族

本書對國族主義的定義，主要是借助兩個定義未明的名詞：



國家與國族。

對於國家的討論，我們可以先從韋伯知名的定義開始：「在社會中壟斷正當暴力的機構。這背後的想法相當簡單而誘人：在良序社會中，就像我們之中大多數人所居住的社會、或在我們理想中的社會，個人之間或地區性的暴力行為都是不正當的。這類衝突並非不正當，但是，卻不能訴諸以個人或地區性的暴力來正當地解決衝突。暴力，只能透過中央政治威權及其代理人來執行。維護秩序的懲處辦法有很多種，其中最終極的做法便是訴諸強制力，不過，這卻只能透過特定而明確界定且紀律嚴明的中央集權政體來執行。這樣的機關或相關部會便是國家。」

珍藏在這個定義中的想法，和許多現代人的道德直覺相符。不過，這個解釋也不盡然令人感到滿意。有些「國家」——或者我們通常都會把某些政體稱為國家——並沒有在其有效控制的領土上壟斷正當暴力。在封建國家之中，很可能並不反對領主之間的征戰，只要他們仍然會對國王盡義務，一切都好商量；或者，在部落人口興旺的國家中，也不必反對人民的械鬥，前提是不禍及在大馬路上或市場裡無辜的人。第一次世界大戰之後，伊拉克接受英國管轄時，對部落之間的突襲事件便採取寬容態度，只要他們在進行游擊任務的前後，都能自動就近向警方報備，留下一份條列清楚的兇殺掠奪記錄即可。簡言之，很多國家也許是不願意或者根本就沒有辦法去執行其壟斷正當暴力的特權，不過，卻依然在許多方面符合「國家」的定義。

不過，韋伯所強調的原則現在聽來就相當正確，雖然國族中心論的說法不免有些奇怪，因為已預設了西方國家的中央集權特

性，但仍不失為普遍的原則。國家乃是透過高度精細的社會分工所建構起來的。假使沒有分工，國家就不可能存在。不過，專業化卻不一定會導致國家的興起：國家乃是為了維護秩序而實施專業化與中央集權化的機構。所謂「國家」，即是維持秩序的專責機構（無論是否也有其他目的）。像警政與法庭等護秩序的執行單位一旦脫離其他社會生活而獨立存在，即表示國家已經肇建。這些單位就是國家。

並非所有人類社會都已具備「國家」。也就是說，國族主義的問題並不會出現在沒有國家的社會中。如果沒有國家存在，就無需質問國族的界限是否會跟國家的疆界兩相重合。假使沒有國家，就沒有統治者，就無需質問統治者是否跟被統治者屬於同一個國族。一旦國家與統治者都不存在，就沒有理由怨恨無法達成國族主義原則的要求。也許會有人哀嘆自己沒有國家，不過，這當然是另一回事。國族主義者通常都會對政權分配與政治疆界大表不滿，但卻很少哀悼權力與疆界都不存在時的狀況。國族主義興起時，通常都不是處在沒有國家的情況下，也不處在國家存在的事實招受任何嚴重懷疑的情況下。國家真的太過明顯了。正是它的疆界、權力分配或甚至其他好處，招致怨恨。

這是意義非常重大的事實。我們對國族主義所設的定義，不僅要借助前述對國家所做的預設性定義，而且在國族主義興起的情境中，其實國家的存在，早已被視為理所當然的現象。政治的中央集權單元，以及中央集權單元被視為理所當然、且具有規範力量道德政治氣氛的存在，是國族主義興起的必要條件，雖然絕非充分條件。

5 鑑往知來，我們可以得出幾項關於國家的一般歷史觀察。人類歷史經歷了三個根本階段：前農業時期、農業時期以及工業時期。在漁獵團隊中，因為規模太小，以致於無法做精密的政治分工，國家就無法建立；因此，對於漁獵社會的人來說，國家做為長期穩定的秩序維護專責機構，根本並不是問題。相反的，絕大多數的農業社會，雖然不是全部，也大都有國家存在。在農業社會中的國家有強有弱，有的是專制統治，有的則奉公守法。國家的形式有很大的差別。在人類歷史的農業時期，國家才成爲一項選擇，而且國家的形式有很大的差別。在漁獵社會中，這樣的選擇並不存在。

相對的，在後農業時期，也就是工業時期，人類再度沒有選擇；只不過這回國家的存在無可逃避，而不是沒有國家存在。在此改寫黑格爾的話：先前並無任何國家存在，之後某些人開始擁有國家，最後人人都有國家。當然，國家的形式依然差別很大。像無政府主義或馬克思主義等社會思潮傳統認爲，在工業社會中，國家是不必要的，至少在有利的狀況下，或是在狀況將成熟時。針對這種說法，有明顯而強大的理由來提出質疑：工業社會的規模通常都相當龐大，透過無可置信的高度分工與密切合作，皆已順應如此的生活水準（或說是他們熱切要去適應的生活水準）。在最有利的狀況下，部分分工合作是出於自發的，因此也就不需要中央集權式的管制。有人就此主張，社會分工可以永遠照這樣運作下去，無需國家的法令規範或管制。如此的說法讓人不免質疑其可信度。

（所以，國族主義的問題並非起於無國家時期。國族主義也不

是每個國家的問題。相反的，國族主義只在某些國家中才會興起。至於是哪些國家，且待後文詳述。

## 國族

要提出「國族」的定義，比起前述國家的定義還更困難得多。雖然現代人通常都把中央集權的國家視爲理所當然（尤其是中央集權的國族國家），不過，不需要花費太多功夫，他就可以看到各種偶然狀況，而且設想出不具國家之社會的情境。現代人精於想像所謂「本質狀態」。人類學家可以對現代人解釋：部落不一定是國家，而部落組織的形式可以被形容成無國家的社會。相反的，假使一個人沒有國族，這對現代人來說，簡直根本無從想像起。謝米索(Chamisso)，一位在拿破崙時代移居德國的法國作家，在卡夫卡之前，也寫了一本強而有力的寓言小說，描寫的是一個失去了自己影子的人：雖然這本小說的強度正在於其蓄意含糊，不過，讀者仍然不難猜出：對作者而言：這個沒有影子的人，是否正是一個沒有國族的人。當隨從及朋友發現他的異常時，紛紛躲避這個彼得·史萊梅(Peter Schlemiehl)：沒有國族的人，違背人們所認知的分類原則，讓人叢生反感。

謝米索理解的事實的確是正確無誤的——假使那正是他想要傳達的意思——不過，那也只是在特定的人類處境之下，並非在所有的人類社會之中或在各種歷史時期都是對的。一個人必須擁有國族性，就如同擁有一個鼻子、兩隻耳朵一樣；假使有人沒有鼻子或耳朵，其實也不難想像，而且也偶爾發生，不過，只有在

碰到災難時才會出現，而這本身就是一場災難。這些似乎顯而易見，其實並非事實。但是，乍看之下顯得如此趨近於真實的，正是國族主義問題的一個大層面，甚至可能是核心。去擁有一個國族，其實並不是人類最根深柢固的本性，然而，現在看起來卻似乎非如此不可。

事實上，國族就像國家一樣，也是偶然的，並不是人類社會普遍的需要。古今中外、任一時地，國族與國家都不曾普遍存在過。此外，國族與國家的偶發過程也不相同。國族主義主張國族與國家是注定要在一起的，缺一不可，要是少了其中任何一個，就會引發悲劇。但是，在兩者結合前，它們必須先分別出現，彼此獨立發生，不出於人為有意的創造。國家的興起顯然無需借助國族。某些國族聲勢的壯大，確實也不需要國家的推波助瀾。比較值得爭論的其實是，從現代的觀點來看，國族的這種規範性理念，難道真的不需要先預設國家的存在嗎？

7 ㄣ 那麼，在我們的年代，這似乎普遍而且具有規範標準的國族理念，究竟是怎樣偶然生發的？討論一下下述這兩個重要的暫時的定義，也許有助於釐清國族這個難以捉摸的概念。

- √ 1. 只有在兩個人分享同一個文化時，這兩個人才屬於同一國族。而這文化，指的是一套思想、表達、社交，以及行為與溝通方式的體系。
- √ 2. 只有在兩個人承認彼此屬於同一國族時，這兩個人才屬於同一國族。也就是說，**國族塑造個人**；國族便是出於個人的信念、忠誠以及團隊心的產物。只有在彼此認定成員相

互之間必須遵守特定的權利義務關係時，一群人（也許是生活在同一個領土之上、或說著同樣的語言）才可能構成國族。正是因為他們對彼此的認定，才將它們轉成為一個國族，而不是根據用以區分「非我族類」的屬性（無論那是什麼都無關緊要），來判定該國族的要件。

前述兩個暫時定義，一為文化，一為主觀認定，都有值得稱許之處。這兩種定義都點出理解國族主義時所需的真正重要成分。不過，兩者都稍嫌不足。根據文化所提出的定義——第一個定義所預設的，來自於人類學，而不是規範性的——困難重重，人盡皆知，無法讓人滿意。在運用文化這個詞彙來探究這一問題時，並不需要對文化的形式定義著墨太多，而是要實際去看看它到底做了什麼。

## 第二章 農業社會中的文化

(在人類史的農業時期，曾經發生過一項跟國家興起同等重要 8  
的發展：讀寫能力的盛行以及專業書記階級的出現。並非所有的  
農業社會都具備基本的讀寫能力：讓我們再次改寫黑格爾的話，  
「最初沒有人會讀書識字；之後，有一些人會讀書識字；最後，  
所有的人都會讀書識字。」就讀寫能力的普及過程而言，與時俱  
進，大致上也跟人類社會變遷的三個階段相重合。在中古或農業  
社會，讀寫能力只屬於少數人所擁有。易言之，只有某些社會中  
具備讀寫能力；而在擁有讀寫能力的人類社會中，永遠只是少數  
人而非全體，才真正會讀書識字。

書寫文字之所以能進入人類歷史，都要拜會計以及收稅官的  
功勞：人類最早期使用書寫符號，大都是為了做記錄之用。經過  
日後長足的發展，書寫文字就開始因應更多的需求，像司法、合  
約以及行政之用。而上帝也終於將祂與人所共同立下的誓約賦予  
人性，並且寫下祂對自己的創造物所設下的規定。神學、司法、  
訴訟、行政以及心理治療等等：都需要一群會讀書識字的專家，  
跟不識字的自由契約魔術師合作或競爭。在農業社會，讀寫能力  
造成大、小傳統(或說信仰崇拜)之間的鴻溝。在大傳統的識字文

化中，文人的教義及其組織的規章與形式，都相當具有變化。此外，介於大、小傳統之間的鴻溝，也是有深淺之別。所以，書記與國家之間的關係，以及本身的內在組織，也是變化多端的：可能是中央集權，也可能相當鬆散，再不然便是世襲的，或者反其道而行的，是開放的商會組織「基爾特」(guild)。

讀寫能力，仰賴發明一套書寫字體，既符合情理地長久而且固定標準化，便於文化與認知的積累與中央化。將知識予以中央化與符碼化的是書記，將政治中央化的是國家，兩者並不需要攜手合作。通常，文人與國家是兩相對立的；有時一方會捕獵住對方；不過，通常主掌暴力與信仰的紅、黑兩派，一直都是各擁山頭的死對頭，兩者的地盤通常並不重疊。

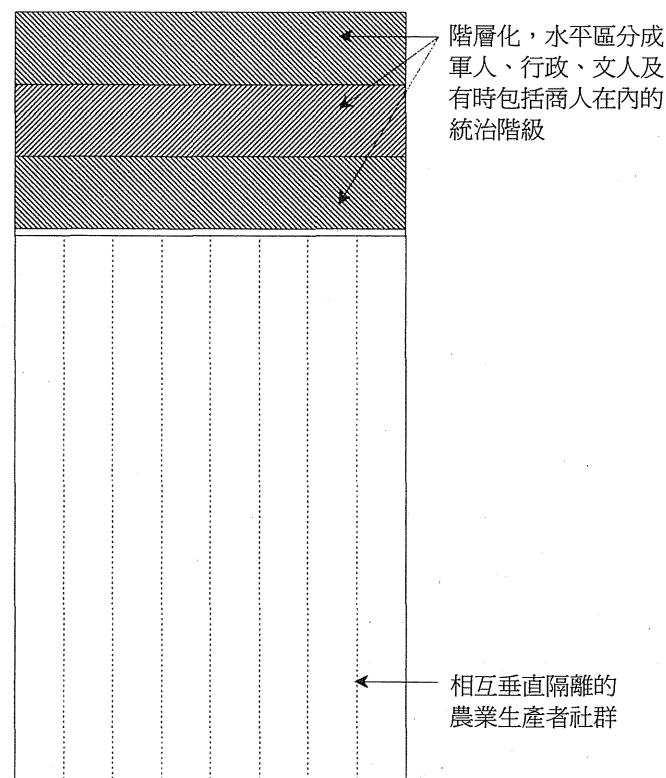
### 在農業識字政體中的權力與文化

前述兩種獨特而重要的分工形式——權力與文化認知的中央化——對於農業識字政體的典型社會結構來說，產生特別深遠的影響。兩者所造成的影響，最好是放在一起討論，以下是兩者關係的圖表(見下頁)。

在典型的農業識字政體中，統治階級佔總人口的比例極小，跟廣大的農業生產者，或是說農人，彼此嚴格區隔。通常，在此社會中盛行的意識型態，將統治階級與農人之間在階級以及階級區隔上的不平等，更加以誇大凸顯而非壓寶自珍。介於統治階級以及農人之間的地區區隔，還可以細分成好幾組「專業人士」：戰士、牧師、文人、行政人員、商民等等。這些專業人士(像基督教

牧師)很多並非世襲的行業，每一代都透過遴選的方式產生，不過，這些非世襲行業的新人通常都要經過世襲階級的首肯，才得

表一：農業社會結構的一般形式



以繼任。但最重要的是，對統治階級整體來說(對其他專業人士也

一樣)，他們標榜的是文化差異而非文化一致。在不同的社會階層，生活形態差別愈大，彼此的摩擦和模糊不清之處就愈小。社會體系偏好水平式的文化區隔，甚至在缺乏文化差異的時候，還會自行創造。遺傳或文化差異都歸因於社會階層的功能有別所致，目的是為了強化社會區隔，並賦予權威，使之長久鞏固下去。比方說，在19世紀初的突尼西亞，統治階級自認是土耳其人，即使他們根本就不會說土耳其話，而且事實上已經過歷代的混血，從中下階層吸收了下一代的新血。

位於為數極少的統治階級之下的是垂直區隔的社會階層，這完全是另一個世界：由非專業人士(即農民)所聚居的社群，零星散布。在散居各地的社群中，文化差異也非常明顯，但，原因卻大不相同的。由小農所組成的社群，通常都過著自給自足的生活，內需經濟形態大都仰賴當地的物資生產，所以，即使沒有外在的政治規範，他們依然安土重遷，不會輕易流動。即使在某地區的居民都說著同樣的語言——通常都不是這樣的情況——但沒多久，語言上就會開始出現文化差異，之後還會陸續出現各種差異。幾乎沒有人想要在這個小農社會階層之中推動文化一致性。國家只對稅收以及維持社會安定特別感興趣，其他一概不管，對於子民在社群之間的橫向溝通，更是一點都不關心。

對文人階層來說，對於強制造出一套共享的文化規範，倒也許有相當的興趣。某些文人對民俗一點都不感興趣，但是，仍有許多文人一心想要壟斷世人通往神聖、救贖或心理治療之路，因此就向俗民文化宣戰，積極詆毀，打擊前述盛行在俗民社會中的自由契約(free-lance)巫師。不過，在農業識字政體的一般狀況下，

文人階層要排擠俗民巫師，通常是很難真正成功的。因為在這樣的社會中，尚無具體的做法讓全體成員都能讀書識字，識字率達不到接近普及化的水準，也無法讓社會大眾全都進入高級文化的領域中，所以，文人的理想也就無緣得以實現。文人所能達成的最大成就，就是去保障他們所懷抱的被內化為可靠但卻不實際的規範的理想，能夠受到尊重，甚至敬畏，也許這些理想還能激起大家一時如宗教般的激情，尤其在非常時期，特別受到大力推崇。不過這都不是在正常狀態下會發生的事。

不過，對農業識字社會來說，或許最核心且重要的事實是：它內部幾乎所有的情況都無法支持以文化界限來界定政治單元。

換句話說，如果在這個階段產生國族主義，被廣泛接受的機會就相當小。有人或許會這樣說：在國族主義理論中，決定結合的這兩個夥伴——文化與權力——在農業時代普遍存在的現實條件下，根本彼此看不對眼。接著讓我們分別來探討文化與權力。

## 文化

在農業識字社會的上層階中，去強調、誇大、凸顯特權團體的特殊的、有差異的以及獨享的特質，顯然是十分有利的。在教會裡所通用的祈禱語言跟一般人所說的方言，兩者變得愈來愈不一樣，而且有愈演愈烈的趨勢：這就像是單憑識字能力，並無法在神職人員跟凡人之間設下明顯的屏障，所以，在他們中間的落差勢必要加以誇大不可。比方說，讓神職人員所講的祈禱文就必須用難以理解的文字加以登載，而且選用奇怪的發音讓大家都不

太容易聽得懂。

在階級社會中建立起水平的文化區隔，不僅頗令人著迷，有助於特權階級與權力擁有者擴大利益；而且十分可行，甚至很容易推行。由於農業識字社會的相對穩定性，可以設立嚴密的階級、制度，而不至於引發無可忍讓的衝突。相反地，藉著將不平等外部化、絕對化並且徹底承擔，就更加強化階級之間的鴻溝，令其顯得賞心悅目，還賦予某種命中注定、長久以來即如此的自然而然氣氛。社會階級的不平等，似乎已深入萬事萬物的本質，而且恆將長此以往；這一點特別重要，關鍵在於個人之間絕不會因此覺得有遭到冒犯之感，更不至於造成心理不平衡。

12 相對的，若要在一個內在變動且不穩定的社會裡維持社會階級之間的高壩、鞏固不平等的層級，這是會令人難以忍受且困難重重的。快速的社會階級流動所引發的強大力量，會不斷地推翻階級分化。跟馬克思主義所預期的結果剛好相反，在前工業社會中，才會沈湎於社會階級的區分；在工業社會中，則是國族與國族之間的界限受到強化，並不是階級區隔。

在規模比較小的社會裡，情況似乎也是如此，只是形式稍有不同。即使在小型社會之中，維繫垂直、微妙且極具地方色彩的社會階級分化，乃是第一要務。不過，即使地方團體內部相當一致，也很難將他們的文化特性跟某一種政治主張扣連在一起，或者說，很難以某種政治正當性來界定文化的特性。由於種種明顯的原因，這似乎是很不自然的想法，對於相關的人來說，簡直就是荒唐。地方文化幾乎是看不見的。在自我封閉的社群裡，大家都用在社會脈絡中聽得懂的語言來溝通，而不是像書記官使用

的、完全不考慮社會脈絡的炫學式文字。不過，市井小民所通用的俚俗語（或說是簡稱句、「限制符碼」）並沒有規範上的或政治上的企圖；這確實相當不同。他們的企圖最多不過是去辨認村子的源起，以及在市場上開口說話的人是打哪兒來的。

簡單地說，雖然文化在這世界上增殖迅速，但是，這些促使它增殖的條件一般卻不會促成文化帝國主義的產生：某一個文化致力於宰制另一個文化，以便獨霸政治疆域。通常文化之間會以水平（社會階級）或垂直的方式來做劃分，藉以劃定小型的地方社群。劃定政治疆域的決定性因素則和文化界限完全不同。文人們喜歡把擴張文化界限視為己任，甚至也很樂意將自己篤信的成文信仰傳布出去；而國家也經常出兵打仗，以信仰之名發動侵略。不過，這些都不是農業社會裡的普遍常態。

還有一點也非常重要。農業社會中的文化是以十分複雜的方式進行增殖：從很多例子看來，一個人究竟如何被分派到他所屬的「文化背景」，這一歷程一點也不清楚。舉例來說，對於住在喜馬拉雅山頭的農人來說，他會在一年中的不同時節，分別跟教士、僧侶、巫師等人做接觸，遍及各類型的宗教；而他的社會階級、氏族以及語言，也會讓他同時跟不同的政治單元有關連。即使有人會說某個部落的語言，但也很可能並不會被視為該部落的一分子，原因也許是錯在於他的職業階層。無論是生活形態、職業、語言、儀式，都很有可能不一致。家族的政治權力及經濟福祉，都取決於是否能將文化界限的曖昧性加以靈巧地玩弄或刻意維持，讓劃定文化界限的機會或關係變得開放。該社群的成員很可能對界限分明、毫不含糊的分類，一點都不感興趣，就像現在力

求國族單一化的口號，強調對內一致、對外自主的國族國家，根本就不吸引人。在傳統盛行的環境中，過度強調單一的文化認同，沒有太大的意義。住在尼泊爾山丘上的農人，通常都參與多種類型的宗教儀式，根據狀況的不同，以他們的社會階級、族裔或語言(不過卻並非國族)的角度來思考。無論是否有人會高唱文化一致性的論調，都不重要。因為根本就不會有人應和。

### 農業社會中的國家

在前述的情況下，對不同的文化來說，幾乎沒有什麼誘因或機會得以促成單色調文化一致性的建立，也沒有實行政治支配一統化的必要，一直要到日後國族主義時代興起之際，才終於發達起來。至於從國家或廣義的政治單元的角度來看，這樣情況又是如何呢？

在農業社會中建立起來的政治單元，其規模及種類有很大的差異。不過大致說來，可以分成兩大類，或者說分成兩個極端來看：地區性的自治社群，或龐大的帝國。前者包括城邦、部族聚落、農民公社等等，他們自行管理，政治參與率非常高(借用安德斯基〔S. Andreski〕很有用的說法)，不平等的情況也相當溫和；相對的，由中央集權的武力所控制的龐大領土，則代表著另一個極端。至於將前、後兩者融合起來的政治組織形式，也獨具特色：中央集權的權威跟半自治的地區組織共存共榮。

在此，我們關心的問題是：在我們所處的世界，在含容這些類型的政治單元時，是否冥冥之中有股力量將文化與政體加以融

合，形成國族主義的本質？答案顯然是「非」。地方社群仰賴面對面的人際溝通以便進行日常生活的運作，如果沒有全盤的變動，就不可能在規模上做重大的突破。因此，像這一類需要積極參與的社群，通常都不至於大到把他們所屬的文化界限給涵蓋殆盡；雖然他們各有自己的口音及習俗，不過，他們也只能算是由類似社群組成的互動溝通文化的諸多變例之一。比方說，城邦就很少擁有自己的語言。就這方面來說，古希臘人無疑是相當典型的例證。古希臘人對於自己共享的文化雖然具有高度的意識，而且也意識到自己與野蠻人的差異(在希臘人之間，其實只有些許的水平式文化差異存在)，但卻沒有表現在政治上，甚至毫無渴望，更遑論實際成果。然而，在馬其頓人的領導之下建立起跨希臘諸聯邦的大帝國之後，卻很快地超越了希臘主義的範疇。雖然古希臘人以我族為豪，卻沒有發展出像「一個國家，一個種族，一個文化」(Ein Reich, Ein Volk, Ein Fuehrer)的口號。

### 各種農業政權統治者類型

農業識字政體是一種社會，存在了大約五千年之久，雖然其中有許多不同的形態，但大致上還是有其共通的基本特性。在這種社會裡，絕大多數的公民都是農業生產者，生活在內在封閉的社群裡，他們受少數人的統治，統治者主掌暴力，維持秩序，管制社會的官方智慧。這種由戰士及文人形成的統治階級，可依兩個極端來概分成以下四組對比：



1. 中央集權／非中央集權
2. 去勢／種馬
3. 封閉／開放
4. 融合／專業

1. 無論是中央集權或非中央集權，都可能有文人階級或戰士階級存在其中。中世紀的天主教會就是高效率中央集權化的文人階級的絕佳例證，他們主控著一個文明的道德風貌。伊斯蘭教的教士「巫勒瑪」(ulama, 編按：阿拉伯語，意指有學識的人)也辦得到，卻幾乎不存在中央集權組織或內部階層的層級分化，而且他們在理論上是屬於一種開放階級的。婆羅門(the Brahmins, 編按：印度教僧職四大階級中最高職位者)其實是緊密的親族團體與文人二者的結合；中國的官僚則一身兼具了書記人員及行政首長兩種職權。

2. 從中央集權的國家來看，最主要的危險，是柏拉圖老早就發現的，也就是親族透過不當關係，將在職的文人或戰士都納為私用，致使他們無法公正地執行公務，不僅失職，還造成濫權的腐化現象。

預防如此嚴重危險的策略並不少，可以統稱為去勢(gelding)。指的是，切斷戰士、官僚、文人等與祖先及後代的關係。所使用的技巧，包括支使生殖機能殘缺的太監；或像教士，其特權地位之取得必須依是否保持獨身而定，以此避免他們為後代子孫營私；再不然就重用外國人，因為他們的親人都遠在他鄉異國，不至於造成安全上的顧慮；此外，還有被褫奪公民權或遭

排擠的少數族群，一旦被國家解僱，就會陷入完全無助的處境。還有一種技巧，就是雇用「奴隸」。這種人雖然事實上享有特權和權力，但卻是為國家「所有」，就技術上而言，不存在任何正當關聯，國家隨時可以把他們的職務和財產收回，完全不必理會正當程序這種權利，更不會為這些去職官員的家鄉的或親族的團體創造什麼權利。

具備讀寫能力的太監往往會被雇用。<sup>1</sup>當然，在基督教世界中，獨身教士也是相當著名。在哈里發王權(the Kaliphate)沒落之後，伊斯蘭教政體也開始盛行奴兵官僚體制。外國人通常都是在皇宮中充當駐衛隊，或在帝國擔任財政秘書。

不過，去勢並不是普遍性的做法。像中國的官僚階級大都拔擢自「士紳」；至於歐洲的封建階級，則迅速地將繼承權原則附加在跟土地相關的進貢服務之上。而所謂種馬，則跟去勢剛好相反，菁英階級正式獲准繁殖後代，在社會上厚植親族勢力，為子孫預留一席之地。

3. 對文人、官僚及戰士等階級來說，無論是保持開放或封閉，都是有相當好處的。在歐洲的文人以及在中國的官僚，就技術面來說是開放的(就像伊斯蘭教巫勒瑪一樣)，雖然他們其實也是從相當局限的階層中拔擢出來的。在印度教中，教士及戰士統治者，都是完全封閉而獨特的階級，此外，在他們之間是絕對不允許互相通婚交流的(理論上來說)，這便是社會體系運作的本質所在。

1 Keith Hopkins, 《征服者與奴隸》(Conquerors and Slaves), Cambridge, 1978, ch.4.

這兩大陣營都是封閉、無法融合且異常獨特的階級。至於在伊斯蘭教中(在馬木路克〔Mamluk, 編按：原為土庫曼士兵，被埃及人從蘇丹買來當奴隸，主要任務在於護衛伊斯蘭教君主〕及耶尼沙瑞〔Janissary, 編按：14世紀時，鄂圖曼帝國軍隊選拔歐洲屬地的基督教子弟為奴隸，組成蘇丹的禁衛軍及常備兵〕時期，則屬例外)，無論是文人或戰士，都不需要去勢。

4. 最後，統治階級可將戰士及文人的功能加以融合(再附加其他的功能)，或是小心地將他們離析成分殊化的(專業)團體。在印度教中，就正式將文人與戰士給區分開來。至於在歐洲的封建制度，偶而才會將文人與戰士融合在一起，尤其是在軍隊階級中。

依循具體的歷史細節，以上述選擇進行各種排列組合，將會是非常有趣的事。不過，對我們現在關心的主題來說，重要的是找出其中的共通點。掌權者往往特別注意下述兩方之間的緊張關係，一方是在規模上相當於次國族的地方社群，而另一方則是超越國族規模的跨地域階級或種姓菁英。掌權者所效忠的上層階級，喜歡把自己跟下階層的人給區分開來，並不樂意把上層文化傳送給下階層，所以，通常都會把政權界限畫在地方政體之外，藉以超越政治的局限，與國家形成分庭抗禮的情勢。在極為罕見的情況下(像中國的官僚階級)，掌權者才會跟國家連成一氣(在這種情況下，通常都會出現國族主義)。

有文人階級才足以提出一套文化政策。以婆羅門為例，政策的實際效用，在於為自己與其他階級之間建立起互補與互賴的關係。為了強化自己的地位，他們必須讓自己顯得不可或缺，並且跟俗民階級維持互補的角色，將所有普遍化己身地位的可能性正

式排除。雖然他們宣稱自己獨享儀式專屬權，但不希望被人仿效。文人的確會引起俗民階級一股逢迎仿效的跟風，但他們對此一點也不領情。

此外，像在伊斯蘭教，文人一向都會擔負起傳教的使命，以適切的認真態度幫助習於沈淪俗世的弱小兄弟，重新尋回對宗教的尊崇。在此並無嚴格的法則規定某人就一定非要祈禱不可，而某人必須作戰，某某人則必須工作，或者嚴禁這群菁英階級不得踏入其他人的領域。以信仰的實際要求來說，每一個人都可以同時做以上三件工作，只要他的能力及體力足以負擔(這種隱性的平等主義，對於伊斯蘭教能成功地適應於現代社會，發揮很重要的作用)。因此，文人所推行的宗教文化政策，並沒有受到形式上或來自神學信仰的阻力。不過，在實際生活中還是有一個問題：假使人都完全沈迷於法律及神學的研究，誰來負責照顧牛羊及駱駝？在撒哈拉的部分地區，有整個部落就根據跨部落的合約，成為「聖典之民」(People of the Book)。然而，這實際上意味著，宗教人員通常來自於族人之中。但這並不意謂神職人員就因此自成專業。他們大多還是要參與戰爭或工作。只有在東歐的猶太社群中，才可能有一群為數眾多的成年男子能夠專注於鑽研猶太律法。不過，這只是特別而極端的例子。話說回來，那些猶太社群本身就屬於某個複雜而龐大的社會，成為次級社群。

所以，鑑於前述那些深遠、強大而無可超越的原因，農業識字社會中的文人無法稱霸甚至吸納整個社會。有時是受限於文人必須奉行的法規，有時則因為來自外在的阻撓；不過，即使規則有利於文人，但光是外來的阻力，就足以構成充分而有效的障礙。

在農業社會層序中，若想透過中央灌輸的規範輔以書寫之助，在不同的階級之上強行建立一套普遍的文人文化與同質性的文化，這理想聽起來根本就是癡人說夢。即使某些神學教義中包含了這樣的計畫，也不可能付諸實現，因此也沒有實現。這根本就做不到。因為欠缺所需的資源。

不過，假使有一天文人階級真的變得普及化了，跟整個社會共存在一起，而且不是透過文人自己的努力，或英雄或神蹟的力量，而是藉助一股更有效而深入人心的社會力，徹底改變社會分工、生產過程以及認知的本質，那將會發生什麼事？找出這個問題的解答並探尋社會變遷的本質，對於了解國族主義而言，非常重要。

- 18 還有要注意的是，在農業社會中，只有一些社群之中的菁英階級才需要有系統地給予去勢，就像前述的方法。即使如此，也正如柏拉圖的預測，無法長久執行。以駐衛隊來說，無論是馬木路克、耶尼沙瑞、官僚或聖職牧師，最後都開始腐化，貪圖私利，結黨結派，飽受功名利祿的誘惑，企圖留名萬世。農業社會的人似乎天性易於腐化。

農業社會的後繼者——工業人(industrial man)，似乎天性更純潔，雖然並非完全純潔。一旦社會秩序終於讓文人階級日漸普及化，讀寫能力也不再受到專業壟斷而是最基本的學養，各行各業也不再是世襲的特權，那麼世界將會發生什麼事？假使在同時，去勢也開始盛行，而且實行得非常有效，人人都成了馬木路克，重視責任甚於親族，又會有什麼後果呢？在文人普及化及戰士專職化的年代裡，文化與政體之間的關係變化得非常劇烈。「高

級文化」滲透整個社會，定義整個社會，而且必須仰賴政體來維持。這便是國族主義的祕密所在。

## 第三章 工業社會

工業社會的起源，一直都是學界裡辯論的主題。在我看來，<sup>19</sup> 這個主題將會永遠在學者之間繼續辯論下去，沒完沒了。在龐大分化而精密的社會中，發生了可觀又複雜的變化，這是一起人類史上非常**獨特**的事件：沒有任何的仿工業化可以被視為與原初的工業化**同一類**，因為明擺著的事實是，其它的工業化其實都只是模仿，都是從現有已知的、明白一定可以完成模仿的認知出發，而且還擁有相當明顯而耀眼的優勢（雖然被仿效的理想究竟為何，總是眾說紛紜）。因此，我們永遠也不可能重複原初的事件，這是因為當時的人並不清楚自己的作為，這種毫無知覺正是此一事件的本質。我們之所以無法重複，有以下幾個中肯的原因：單是「重複」本身，就足以構成和原初情況的差異；我們絕不可能全盤複製現代西歐的初期狀況；再者，假使只是為了證明某一論點，就要實行一場規模如此龐大的試驗，在道德上就難以想像。無論如何，若要釐清這個複雜過程中偶然聚合的千頭萬緒，就必得重複好幾次試驗，對我們來說，這根本就辦不到。

雖然我們無法為工業主義建立起一套原因論，不過，我們還是可以把工業社會的運作模式加以精進。事實上，在我看來，韋

伯備受推崇的論著《基督新教倫理與資本主義精神》對於學界最重要的貢獻，並不在於他針對資本主義精神提出大膽迷人卻毫無結論的推測，而在於他對新興社會秩序的特性所作的反省。事實上，在韋伯之後，學界才將研究重點從資本主義的起源轉到工業主義的起源(這是有益的)，因此才有非資本主義工業社會的出現。不過，這個問題的修正早已潛藏在韋伯對官僚體系的專注，以及他對創業家精神的關懷中。假使中央集權的官僚體系和理性商人同樣都展現出新時代精神(Geist)，那麼，我們關注的顯然就是工業主義，而非資本主義。

20 在韋伯式的，以及我認為任何可信的討論新精神的說明中，**理性(rationality)**概念最為重要。韋伯本人並不長於前後連貫且充分的定義，在這裡尤其明顯，不過我們仍然可以從上下文中擷取他有關理性的討論，而這對於我們所關心的主題來說，真的是非常重要。18世紀兩位最偉大的哲學家，休姆及康德，以無與倫比的哲學深度探討這個概念，他們兩人都天真地認為他們正**自在(an sich, 在其自己)**地分析任何時點的人類心靈，事實上，他們卻替興起於當時且成為時代特色的新精神，非常深刻的說明其一般邏輯。這兩位思想家所共有的特點非常重要，不下於他們之間的差異。

韋伯的理性概念有兩個最著名的要素。其一是一致性(coherence)或一貫性：對相同的事物處以相同的對待方式；對一個優秀的科層官僚來說，規律性，是靈魂與榮譽之所在。其二是效率(efficiency)：冷靜地面對既定清楚而獨立的目標，以理性選擇最好的手段，將目標圓滿達成；換句話說，這正是理想的創業

家精神。從整體的理性精神觀之，秩序與效率，可以被視為科層官僚與創業家的要件。

我個人並不認為這兩個要素是彼此獨立、互不相干的。讓手段與目標合於效率，即意謂當人遇到特定問題時，總是會選擇同樣的解決方法，不用理睬任何「不相干」的考慮；因此，官僚必須對等辦理，也就成為很自然的推論。不過，強制的對等性不一定就符合效率(誠然，從經驗研究發現，即使是最誠實而有良心的官僚，通常也不一定有效率，韋伯自己也注意到這一點)；然而，要是想持續且真正地達成秩序要素，就必須透過普遍而中性化的慣用語將手段、實際成果以及所在環境都界定清楚。這樣一種語  
21 言，透過它的已經獲得清楚界定的手段與目標，最終將擔保所有的行動都將符合明確清楚的目標，而且是借助最有效率的手段。除此之外，別無他法。

在韋伯清楚意識到的理性精神的兩大要素(秩序與效率)之下，還有更深層的意義。休姆與康德進行深刻探討時，都誤以為自己正在探究人類的普遍心靈；也就是說，人類心靈對現實有共同的量度，一種普遍性的概念貨幣，得以量度萬事萬物的一般特性；這即是笛卡兒早已大力強調的「分析精神」(esprit d'analyse)。前述的各種要件都是經由理性所設定的，就我們最關心的問題來說，那正是所謂現代精神的奧秘所在。我在前面提過共同或單一的概念貨幣，意思是在解釋：所有的事都處在單一持續的邏輯空間中，因此，所有報導事實的陳述句，都可以一一接連下去，彼此相關，因此，原則上只需借用一種語言，就可以描述這個世界，而且保持內在統一；或者，反過來說，沒有任何一項事件或領域

享有獨立的特權，全然不受其他連鎖事件的牴觸，孤立地存在於自身的邏輯空間中。當然，這可能正是前現代、前理性觀點最重大的特徵：共同存在著許許多多的、完全不統一的、卻有層級關聯的次級世界，以及某些神聖化的、享有特殊遇的特權事實。

在傳統的社會秩序之下，凡是打獵、收割、各種儀式、議會殿堂、廚房、後宮等語言都各自形成自主的體系：去把這些各自區隔的不同領域中的敘述都一一連結起來，探索其中各種的不一致，然後試著把它們全部統合在一起，其結果，便是失禮，或是比此更糟糕的，褻瀆或不敬，同時，這種作為還教人丈二金剛搞不清頭緒。相反的，我們的社會已經假定，語言的所有參考用法都指向一個一致的世界，可以輕易地化約成統一的慣用語；所以，理所當然可以彼此連結。「只有連結」是可以讓人了解與接受的理想。現代知識的哲學經常為我們表達這一理念與渴望，並將其符碼化，而且，這樣的觀念和渴望並不是哲學的異想天開，而是有深厚的社會根源。

- 22 除非以分析精神將所有可分離物全部分開，將所有複合體都一一拆為組成單位(即使這只能在腦海中進行)，並揚棄套裝思考，否則就無法完整達成事實的平等化與同質化。若沒有將事物都一一連結起來，傳統的觀點以及包含在其中的偏見就無法永久延續下去；一旦我們將事物的關聯一一撬開，就可以把自己從傳統觀點的束縛中解放出來。前述的套裝思考以及不連續的概念空間，在理念領域中，就人類層次來看，就等於穩定的社會分類(grouping)與結構。同樣的，這個統一且標準的規格畫一的現實世界，如同休姆或康德的哲學所構設的，就等於是大眾社會中匿名

而平等的人的集合體。在此，我們關心的是人類及其分類，而不是理念本身；不過，在連續且統一的體系中將他們的理念統合起來，和在內部流動且文化淵遠流長的社群中將他們重新分類，二者其實是相關連的。

工業社會乃是唯一必須藉著而且依靠持續且無限的成長、可預期且持續的改進才能生存的社會。無庸驚訝，工業社會在人類歷史上首度發明了進步與持續改進的概念與理想。工業社會中偏愛的社會控制模式，就是普及的「丹稅」(Danegeld, 編按：11~12世紀時英國的特別土地稅，為取得防止丹麥人侵入所需之經費而徵收)，也就是以物質改善作為本錢，將社會的攻擊性打發掉；它最大的弱點在於，沒有能力度過這種社會行賄金暫時減少時產生的難關，而象徵豐收的羊角暫時阻塞，不再源源不絕時，也沒有能力處理正當性喪失的問題。在許多過去的社會中，偶一出現的創新改善了他們的生活，有時，改善甚至不是零零星星，而是多如千軍萬馬。不過，過去的創新皆無法持續成為永久，也不會有人如此期待。所以，顯然地，一定是發生了什麼樣的重大改變，使得人類對於成長與創新開始出現這樣特殊而值得注意的期待。

的確，有某些不尋常、獨特的事情發生了。有一種世界觀，認為世界是同質的、次屬於體系化且一視同仁的法則之下、容許無止盡的探索。這一世界觀提供無限可能的手段新組合，沒有任何固定的預先期待或限制；世界充滿各種可能性，毫無忌憚，最後惟有證據才足以解釋事物的真相，並決定如何將萬事萬物結合在一起，達成既定的效果。這是一個全新的觀點。一方面，每個 23  
舊世界都自成一個宇宙；有其特定目的、階層分化嚴格、並且「充

滿意義」；而另一方面，舊世界卻並不是統一的現象，涵括許多次世界，各有其慣用語及邏輯，無法統整於單一完整的秩序下。新世界則既是道德無力的社會，也是完整統一的社會。

休姆的哲學是最重要的符碼化成果之一。他最廣為人知的學說便是因果論，這得自他從全面的觀察所衍生出來的洞見。他的最終發現是：萬事萬物的本質，彼此之間並沒有任何內在的關聯。只有先把所有可以被思想區隔的事物先在思想上區隔開來，這個世界的現實關連才可能建立——所以，可以這麼說，我們能把純粹成素個別分解出來——然後才能根據經驗，親眼見到這些元素如何確切相連。

世界真的是這樣嗎？我們的社會是。這是前提條件，是一個充滿無限發現的世界勢必付出的代價。對事物的探索不應該被事物的自然近似性或連結性所限，被框限在形形色色的各種生命觀點或類型中。誠然，休姆的因果論不僅漂亮總結了那無可束縛的永恆探索者所面臨的背景因素；而且還描述了現代創業家這個在經濟領域中的對等者的舉止。理性時代的商人或製造商之所以能成功，並不在於他根據傳統方法將勞動力、技術、物質原料等加以生產組合，並跟社會秩序與生活節奏緊密地結合在一起；他的進步與經濟提升取決於他能充分依據證據，不理其他，無所不用其極地採行各種方法，藉以達到例如利潤極大化等的明確目標。（至於他的祖先或他的殘存至今的當代封建世界，就很難舉出一項單一且獨立的成功判準。利潤對他們來說，必須融入到其他一些不可分離的考慮因素之中，例如維繫他們在社群中的地位。亞當·斯密早已清楚看出一個格拉斯哥市民和洛奇的克隆梅〔Cameron of

Lochiel, 編按：17世紀英國蘇格蘭聖約信奉者、戶外傳道者，非國教徒的神職人員，為英格蘭教會分離派克隆梅教派的創始人〕二者之間的差別。休姆的因果論則正好認可前者的觀點。)

這種對社會的看法愈來愈依據我們在此所關切的認知的與經濟的成長(兩者當然互相關連)，因為我們最興趣的，是一個永遠成長、永遠進步的社會究竟會有什麼後果。不過，這種永久成長 24 的後果與身為其條件的看法之間，存在著驚人的相同。

### 永久成長的社會

假使認知成長預設：任何元素之間彼此都不存在無法分解的先天關聯，可以重新思考任何事物，那麼，經濟的及生產的成長同樣也就需要相對的人力投入與角色分工。角色變得隨意而工具化。舊社會的角色結構相當穩定，卻跟經濟成長與創新不合。創新意謂從事新的事物，其界限不可能和所取代的舊事物相同。毋庸置疑，絕大多數的社會都有能力應付偶然發生的工作重組或企業規模的改造，就像足球隊嘗試改變隊形，但依然可以延續球隊的戰力。一次改變不必然導致進步。然而，一旦改變經常發生且持續，職業變遷也成為社會秩序的常態，那麼會有何後果？

這個問題的答案一旦找到，國族主義的主要難關也就跟著解決了。國族主義正是根源自某種**特定種類**的勞動分工，這種分工複雜且重複發生，時時處於改變狀態。

維持高生產力，就像亞當·斯密所堅持的，需要複雜而精密的分工。若要生產力維持永久的成長，分工不僅要複雜精密，也

要持續且迅速的變動。這種同時出現在經濟角色體系本身，以及在其中執掌司職的個人身上的快速而持續的變動，已經促發立即且深遠的重要影響。處在經濟體系中的人們，通常不可能一輩子待在同一個地方；也不可能世代都待在同一個地方。職位很少從父親直接移轉給兒子（基於前述以及其他的理由）。亞當·斯密特別提到，布爾喬亞階級的財富處於朝不保夕的狀態，不過，他卻錯把世襲社會地位的穩定性歸因於牧園主義派(pastoralist)，把他們的系譜神話誤認為事實。

前述新形式的社會流動所造成的立即結果，就是某種特定的  
25 平等主義。並不是因為現代社會是平等式的，所以流動性高；反而，它之所以是平等的，正因為它是流動性的社會。此外，無論願意與否，現代社會必須是高流動性的社會，因為它必須要滿足對經濟成長的強烈饑渴。

在一個注定不停玩著大風吹的社會中，在不同組的椅子之間，就不能再設立像是爵位、種姓制度或階級之類的屏障。因為這樣一來就會妨礙流動性，而且正因為這種流動現象，勢必會引發無法忍受的緊張。如果是傳統習慣所定下的老規矩，而且非常穩定，一般人就可以容忍非常嚴重的不平等。不過，在變遷動盪的社會裡，沒有足夠的時間讓習慣變得神聖。滾動的石頭營造不了氣氛，在變動不居的社會裡，也不可能讓社會階層習染任何氣氛。社會階層化與不平等確實存在，有時還以極端的形式出現；儘管如此，他們卻具備：消音及不露鋒芒的特質，受制於財富與社會地位的漸層化差異；社會距離的缺乏與生活方式的融合；統計、或然率的差異特質（相對於農業社會典型的森嚴、絕對化且鴻

溝深峻的階級區隔)；以及社會流動的幻象或事實。

那個幻象很重要，而且無法在缺乏一定程度的實在性的情況下長久存續。在上下流動的表象中有多少事實，隨狀況而定，而且也會引發學術的爭議，不過，其中必定有相當的事實，這點無需懷疑：在角色體系大幅變動時，擔負職務的個人不可能像部分左翼社會學家所說的在森嚴的體系裡固定不動。相較於農業社會，這種社會流動性高，而且平等。

不過，除了平等主義與社會流動之外，由明顯工業化成長導向的經濟所產生出來的特質，其實還更多。新式的社會分工就還有更多的微妙特徵，最好的了解方式，是去對比工業社會與特別複雜且發展完備的農業社會兩者之間的分工差異。兩者之間最明顯的差異在於：農業社會更穩定，而工業社會則流動迅速。事實上，農業社會穩定，而工業社會則要求自己流動；此外，農業社會一直假裝能比現實所能容許的範圍還更穩定一些，而工業社會則宣稱比現實的局限更具流動性，偽稱是為了滿足平等主義的理想。然而，即使兩種社會都嘗試去誇張各自的主要特徵，不過，  
26 對照兩者的差別，的確是各有千秋：農業社會是僵固的，工業社會則是流動的。但是，假使這就是明顯的對照，那麼，還會有什麼更細微的特徵跟著一起出現呢？

就讓我們詳細比較一下高度進步農業社會中的以及一般工業社會中的分工。比方說，每一項功能都至少擁有一位相關的專家。以汽車維修技工所處理的汽車數量來說，他們已經相當專業化。工業社會中的人口數更為龐大，所以，自然推算下來，應該也會有更多種類的工作。就此而言，工業社會中的勞動分工已經更進



一步。

不過，若以某些標準來看，已經完全發展的農業社會其實可能出現更複雜的分工。農業社會中專業領域彼此之間的距離還大於工業社會中為數可能更多的專業領域，後者可以說具備風格上的共同點。某些專業領域在成熟的農業社會中，可說相當極端：仰賴一輩子長期而用心的訓練，年少時代即開始入行，從此幾乎完全不考慮其他出路。在農業社會中完成的工藝生產，通常都是勞力與技術極度密集的產物，因此，其完美與精良的程度，日後工業社會根本無法望其項背。工業產品無論是家居飾物、烹飪器具、日常生活用品，製作都是出了名的惡劣簡陋。

在已開發的農業社會中，學者已臻至某種學術與儀式的複雜層次，雖然枯燥無味，但已挑戰人類心靈的極限。簡言之，雖然在農業社會中占絕大多數的農夫就社會工作來說，通常可以相互取代，但占重要少數的專家卻是明顯互補、彼此依賴，或說是，每一行的人都彼此依賴，堅守專業領域，無法自給自足。

令人深感好奇的是，工業社會的情況正好相反，雖然專業領域繁多，但彼此之間的距離卻沒有相隔那麼遙遠。專業領域之中的奧祕容易彼此理解，使用手冊中的用語也有許多重疊的部分，

27 重新訓練雖然有時會相當困難，基本上倒不是令人怯步的工作。

所以，除了前述工業社會是快速流動，而農業社會是相對穩定之外，兩者的勞動分工存在著細緻、深刻而重要的本質差異。涂爾幹把先進的前工業文化跟工業社會歸為同一類，統稱為「有機連帶」(organic solidarity)，其實大錯特錯。此外，他也未能在有機連帶或互補式分工的大類別中再區分二者的差異。其差別在

於：在工業社會中所做的訓練，基本上是一般化的訓練，而不是跟特殊專業活動直接相關的訓練，而且是在專業活動之前。雖然就大多數的標準來說，工業社會可能是有史以來最高度專業化的社會；不過，在工業社會中的教育系統卻反而是有史以來專業化最低的，最標準化的。幾乎所有的孩童與成人都接受同樣的訓練或教育，而且是一直到相當晚的年紀。專業學校只有在教育過程即將結束的階段，完成之前延長的非專業化教育，才可能獲得社會的威望；讓年輕人提早就學專業學校反而會讓人瞧不起。

這難道是矛盾嗎？或者是人類早年流傳下來的非邏輯現象？要是有人注意到高等教育中所涵括的「紳士作風」，或為悠閒階級而設計的課程內容，通常都會做如是想。可是，即使部分高等教育的浮誇矯飾果真不相干，是時代的遺物，也必須承認——通才而非專業化的訓練，早已是相當普及且重要的共同現象——這在高度專業化的工業社會中一向是並存的，絕非矛盾，不僅貼合需求而且有其必要。工業社會中的專業化其實是建基在非專業的標準化訓練之上的。

現代化的軍隊在新兵訓練上，會先施行一段基本訓練，在課程中教導新兵所需要的知識，讓他們把軍隊整體的基本慣用語、禮節儀式及操作技術，都內化到心裡去；之後，才讓新兵接受專業訓練。目的在於讓每一個訓練有素的新兵，到後來不花費太多時間，就可以輕而易舉地再接受新的訓練，轉換專業領域，至於例外，則是一群相對少數受過高度訓練的專家。從這一點來看，當代社會就像是現代化軍隊的縮影，只是更有過之。現代社會為每一位新成員都提供了徹底而長期的訓練，堅持人人都應具備以

下的共同條件：識字、算數、基本工作習慣、社交技巧，熟悉基本技術與社交能力。對大多數的人來說，跟工作生涯相關的特殊技術是附加在基本教育上的，可透過在職訓練，也可經由短期的額外補習來完成；這種安排是預設每一個完成基本訓練的公民都可以爲了新工作所需而再次接受訓練，而且不大困難。一般說來，附加在基本教育之外的技巧，包括很快學會的技術以及「經驗」，就是在建立起對工作環境、同事以及操作方法的熟悉度。這通常需要花上一些時間才學得會，而且有時還籠罩一些保護色彩的神秘氣氛，但其實沒有這麼嚴重。還有一些極少數的真正專家，要讓他們有效地在職務上發揮專才，就需要相當長時間的專業訓練，而且，如果沒有相同的特殊教育背景與才能，就不可能輕易取代這些專家。

普及識字率的理想以及基本教育權在現代價值觀中是最廣爲人知的信仰之一。政治家及政客提到它時都語帶敬意，並且供奉在民權宣言、憲法或政黨綱領之中。到目前爲止，還沒有不尋常之處。同樣的情況也見於代議及責任制政府、自由選舉、獨立司法、言論與集會自由等。但世界上卻有許多或大多數地方總是經常且有系統地漠視前述令人景仰的價值觀，甚至爲此瞄一眼的人也沒有。最常的情況是，把那些箴言當成不過是一堆廢話，沒什麼好擔心的。大多數明文保障言論自由以及民主選舉的憲法爲社會所能提供的資訊，就好比有人道「早安」時聊到的天氣資料一樣，都不是太多。以上這都是人盡皆知的。令人感到好奇而且也至關重要的是，由中央提供普及基本教育這一理想，兌現的情況比跳票的還多。就這一點而言，比起許多盛行於現代的理想，確

實相當獨特；因此，有必要詳加解釋。雷諾·杜爾教授(Professor Ronald Dore)<sup>1</sup>大力抨擊過一種趨勢，認爲太過強調正式的「書面」資格(尤其是在開展中國家)，無疑會導致不良的副作用。但是，我也想知道，在他大加鞭撻「文憑症」的同時，是否充分了解這一問題的深刻根源。我們現在的世界不再推崇非正式的親密技術傳承，這是因爲這種社會結構正在瓦解。所以，至今我們唯一能推崇的知識，就是由合理而公正無私的學習中心所認證的知識：它們舉辦誠實公正的考試，再頒發合格證書以資證明。因此，我們注定必須承受「文憑症」的痛苦。

這些在在暗示：普遍而標準化的通才教育在促進現代社會的有效運作上，確實扮演著核心的角色，這絕非空口說白話，也不是自我宣傳。事實的確如此。要了解通才教育在當代社會中所扮演的角色，我們不僅必須探究現代社會的生產模式——借用馬克思的用語(雖然他可能不是同樣的意思)——更重要的是，去分析再生產模式。

### 社會起源學

社會性團體或個體的再生產，可以從一對一的訓練或在職教育做起，也可以從所謂中央教育法入手。當然，還有許多混合或介於其間的方法，不過，我們不妨先叩其兩端，來看看相對最極

1 Ronald Dore, 《文憑症》(The Diploma Disease), London, 1976. 若想進一步研究識字在更早期的社會意涵，可參看Jack Goody所編《傳統社會的識字》(Literacy in Traditional Societies), Cambridge, 1968.

端的兩個例子。

前述一對一的在職訓練，透過家族、親戚、村落、部落分支或類似的小團體，帶領新生兒參與社群的共同生活，再加上一些特殊方法，比方說，訓練、告誡、預演、成人禮等等，最後，才終於把新生兒拉拔成人，和前一代大致相似；如此，社會與文化得以自我延續。

一旦在前述社群生活執行的地方教育法已經圓滿達成，中央  
30 教育法(或者，在某些極端的例子，前者會被後者全部取代)，才透過跟地方社群完全不同的教育或訓練機構，接管年輕人的教育，等他們完成中央化的訓練後，再將他們還給社會，讓他們扮演好應有的社會角色。以鄂圖曼帝國這個極端例子來說，教育體系已經發展到高度完美、有效的地步，像在禁衛軍裡的年輕人，有的是爲了履行附庸國的納稅義務，有的則是買來的奴隸，有系統地接受軍事及行政訓練，完全跟他們的原生家人和社群脫離關係，形同斷奶。比較沒那麼極端的例子是英國的上層階級。他們至今仍在執行讓年輕人從小就進入寄宿學校讀書。即使在相對單純的前農業識字社會中，偶而也出現這種體系的不同型態。

由次級社群所組成的社會可以分成兩種。在第一種社會中，次級社群在必要時可以自行再生產，獨立自主，無需借助整體社會的幫忙；在第二種社會中，次級社群則是互補且互相依賴，無法自行再生產。一般來說，農業社會的分支與鄉間社群可以自行完成再生產。所以，人類學對分支社會所提出的概念便是：「分支」只是大社會的一小部分，可以在比較小的規模上完成跟大社會一樣的工作。

此外，還得區分經濟自足與教育自足。就自我再生產的能力來說，兩者是相當不同的。農業社會的統治階層雖然必須依賴從社會刮取得來的「剩餘」維生，不過，他們在教育上卻相當獨立自足。假使必須遵照既定的社會規範，即會出現相當難以獨立自足的狀況，比方說，得仰賴外地來的專家執行節慶儀式，或者，得透過外地來的新娘進行血統傳承。在此，我們關心的重點，是放在團體的自我再生產如何透過教育體系來執行，而不是以經濟力來呈現。「團體再生產模式」相當繁多，複雜而變化萬千。當封建貴族把自己的兒子送給當地的宮廷，半是作爲見習生、半是作爲人質；以及當師父接受不是自己兒子的學徒時……，我們很明顯地就是看到混合教育體系的例子了。

一般說來，農業社會的情形似乎是這樣的：絕大多數的人口都屬於自我再生產的單位，如此一來，他們就必須在工作的時候  
31 順道教育年輕人，把它當成日常生活事業的一部分，不依靠任何教育專家。只有極少數的人才接受特殊訓練。在農業社會裡，只有一、兩個階層的全職教育專家完成自我再生產的方式，包括收學生以及爲社群舉辦不定期的服務：儀式、治療、訓戒、文書等。區分下述這兩種訓練是有用的：一是，一對一的、內社群訓練，可稱之爲涵化；另一是，專業化的**委外訓練**(以異族通婚做類比)，這種訓練仰賴來自社群之外的技術，可以正統教育稱之。

在農業識字社會中，有一個很重要的階層，便是文人，他們會讀寫，並且教人讀書識字，所以，在社會上形成了專業階級。文人不一定組成專業的「基爾特」或納入組織中。一般說來，書寫能力日漸超脫只做記錄的技術層次，增加了道德與神學的重要

性，因此，文人或神職人員就比抄寫員更勝一籌。除了書寫能力之外，書寫的內容也很重要。在農業社會中，以神聖與世俗相比，兩者在書寫領域中，通常都會偏重神聖那一方。所以，會讀書識字的專家就不只是專家而已；他們是社會的一分子，同時也自稱為社會全體發言。他們的專業主義說明了一些事，一些很特別的，比起木刻師父或其他的設計師，甚至是焊接工匠都還特別的事。

在這樣的社會中，專家通常都會成為人們害怕及鄙夷的對象。大家對文人的看法都相當模稜兩可，不過，大致說來，「文人」的社會地位是相當高的。文人既是專家同時也是社會的一分子，此外，就像先前說過的，他們還自稱為社會全體發言。基本上，文人身處的地位是相當矛盾的。邏輯學家在他們的兵械廠中擺滿大批據說深奧而重要的謎題，像「理髮師的難題」：在村莊裡，把村民大分為二，第一批人自己刮鬍子，第二批人則靠理髮師幫他們刮鬍子。可是，理髮師自己呢？他要算做自己刮鬍子的人？還是被理髮師刮鬍子的人呢？就這個問題為例，我們還是把解答留給邏輯學家去傷腦筋吧。然而以文書人員來說，他們跟理髮師的難題也有相當類似的情形。理髮師透過訓練新人，「再生產」他們的基爾特，此外，他們也為社會提供訓練與服務。所以，他們到底可不可以算做是為自己刮鬍子的人？這個緊張關係和它所引發的問題（不單只是邏輯的問題而已）時時刻刻都跟著他們，而且難以解決。

最後，現代社會是這樣解決這個問題的：把**每一個人**都變成文人，把這個有潛力的普遍階級變成實際的普遍階級，果真都能透過教學，把文人階級給普及化，讓「外化教育」變成是普遍

的準則，因此，從文化的角度來說，沒有任何一個人會自己刮鬍子了。在現代社會中，次級社群假使無法維持獨立的教育體系，就不可能達成自我再生產。完全社會化個體本身的再生產已經成為分工的一部分，不會再由次級社群來為他們完成了。

這便是已開發的現代社會所呈現出來的面貌。但是，為何**必須**如此呢？是在什麼樣的命運安排下，促使現代社會朝向這樣的路走去？再重複一次先前問過的問題，普及識字與教育的理想，為什麼會受到異常而特別認真的重視呢？

問題的部分解答已經有了，在於對於職務流動性的強調，在於不穩定而變化快速的分工。一個社會的政治體系，甚至更深一層的宇宙論與道德秩序，是立基於對經濟成長的最終分析，立基於普遍徵收漸增的「丹稅」，以及對永久擴大滿足感的期望。這社會的正當性繫於維持並滿足這種期待的能力，因此，它不僅要訴諸於對創新的需求，也要訴諸於變動的職業結構。這樣看來，在不同的世代之間，甚至在人的一生之中，都必須有隨時換新工作的準備。所以，通才教育變得愈來愈重要，而多數工作所需的特殊訓練就沒那麼重要，而且會詳載於工作守則中，讓接受通才教育的人都可以理解。（雖然額外的專業訓練不多，但共同分享的通才教育仍然具有相當高的水準，也許不一定比得上農業社會的知識菁英，但是絕對勝過從前習慣的水準。）

不過，不是只有社會流動與再訓練才會引發前述無可抵擋的大趨勢。多數專業活動的**內容**也是原因之一。在工業社會中，所謂工作並不意味搬搬東西而已。而工作的典範型態也不再是犁田、收割和打穀。大致來說，工作不再是操作事物，而是在操弄

意義。通常，工作就必須跟其他人溝通，或操縱機器。靠天吃飯的人愈來愈少，直接借助體力勞動來改變自然事物的工作，也不斷在消失當中。大多數的工作即使沒有一天到晚必須「跟人」在一起工作，也得操縱機器的按鈕、開關或拉桿，而且這些動作都必須透過標準詞彙解釋清楚，好讓所有的人都可以理解。

在人類歷史上，精確明白且合理的溝通方式終於首度出現，不僅被廣泛應用，而且相當重要。在農業或部落世界中，地方社群相當封閉，人際之間的溝通必須全部依賴上下文、聲調、手勢、個性以及情境。他們之間的溝通完全用不到任何精確的形式，因為這些地方民眾既無品味也沒有能力去追求。只有律師、神學家或儀式專家，才會遵從明確且細緻的規則，而這也是他們部分神秘性所在。但是，在封閉的社群中跟關係密切的人交談，明確的溝通形式反而顯得很炫學，而且讓人有被侵犯的感覺，而且難以想像或理解。

人類語言一定是在如此親密、封閉且注重脈絡的社群中代代相傳下去，至於像老師、法官以及所有不注重情境脈絡的概念純正主義論者，他們將語言推展到極致的做法才只有幾代而已。讓人深感困惑的是，人類語言這個體制，居然可以成為形式化而不受社會脈絡所局限的工具，若以貝梭·伯恩斯坦(Basil Bernstein)的術語來說，就是「精巧而複雜的符碼」(elaborate code)，可是，語言卻是從一個完全不需要如此發展的環境中演化而來的，再者，即使狀況顯得如此，環境也不一定就會選擇這樣的發展。這個難解的謎題跟技術(比方說，數理能力)在人類歷史上長久以來所引發的問題，也有很多雷同之處，由於不具備存活價值，所以，

不可能是天擇的結果。語言竟然能適應這樣形式化地、脫出社會脈絡地運用，的確是個讓人困惑的謎題；不過，這卻是一項千真萬確的事實。不管它的源頭為何或有什麼解釋，這個潛在性都碰巧存在著。到最後，一種新社會興起(而且日漸全球化)，這一潛在力量在新社會中逐漸成形，變得無可或缺、主導一切。

總結前述的主張：一個新興社會已從高性能科技以及持續經濟成長的期待中誕生，這樣的社會建立在兩大基本需要之上，一 34 是高流動性的勞動力分工；二是在陌生人之間時時通行的是明確且意義分明的溝通，相互交流，以標準化的慣用語或書寫文字來表情達意。基於許多共同交疊成立的理由，這樣的社會勢必得仰賴外化教育：社會的每一個分子都是經由專家來施行訓練，而不只是透過他個人所屬的地方團體，即便他確實是屬於某個地方團體。相較於欠缺內在結構的傳統農業社會，這個社會顯然龐大而流動性高的，它的分支與單元既沒有能力也沒有資源得以再生產自己的成員。高水準的識字率以及科技能力，運用標準化的溝通媒介與共通的概念流程，這是想找到合適的工作並擁有充分而有效的道德公民權的新興社會之成員必須具備的能力。但因為水準要求極高，親族或地方單元無法單獨提供，只能由類似現代「國家」的教育體系來提供。這種金字塔的底端是小學，小學教師在中學受訓，中等學校的教師受過大學教育，大學師資則來自於更高等的研究所。對能獨立的政治單元來說，這樣的金字塔架構可以提供最小規模的標準。如果單元小到無法容納這種金字塔，就會無法運作順暢。單元不可能再小。同時也會有限制產生，防止單元在各種不同情況下的規模變得太大。但那是另一個議題了。

社會的次級單位不再能自我再生產，中央化的委外教育成爲強制的規範，這樣的教育補足(雖然沒有完全取代)地方化的教育，就現代世界的政治社會學而言，具備最優先的重要地位；說也奇怪，這個現象的含意很少被了解、欣賞，甚至被檢驗。在現代社會秩序底層的不是行刑官，而是教授。國家權力的主要工具及象徵不是斷頭台，而是國家博士學位(名稱十分恰當)。正當教育的壟斷現在更加重要，其重要性甚至大過於正當暴力的壟斷。了解這一點後才能明白，(國族主義的必要性及根源並不在於人性，而是在目前盛行的社會秩序。

人類心理的深刻根源中，國族主義並非其中之一，這和一般人的認知相反，甚至也和學者的信念相反。在人類存在的千千萬萬年期間，人類心理可以說仍然不變；在國族主義相對短暫及相當晚近的年代中，人類心理不可能變得較好或較壞。我們不能用**共通的**基層來解釋**特定的**現象。基層可能在表面上產生許多種可能。國族主義——也就是說，人類團體組織成中央教育、文化同質的大型單元——只不過是其中之一，而且還很罕見。如果要了解真正的原因，關鍵點在於找出特殊的根源。只有這些特殊根源才能適當解釋這個現象。就這樣，特殊因素就被強加在人類共有的普遍基層上。

在結構規範分明的工業社會中，國族主義的根源的確非常深。這個運動不是意識型態的偏離，也不是情緒過度的結果。雖然參與者通常(事實上幾乎沒有例外)都無法了解自己的所作所爲，但這個運動仍然從外在體現了政體和文化之間無可避免的深層調適。

## 普遍高級文化的年代

讓我們再次回顧工業社會的一般特徵與核心特徵。普遍識字率以及高層級的數理的、科技的以及一般性的世故複雜，都是工業社會的功能性要求。工業社會的成員不僅是、也必須是流動的，隨時準備好從一種活動轉到下一個活動，而且，還得接受一般性訓練，能透過指導手冊或指令，跟上新活動或新職業。他們在工作中，必須時時跟一大堆其他人**溝通**，而他們彼此之間大部分先前並無任何聯繫，所以，彼此的溝通就勢必要明確，不能仰賴情境之助。此外，工業社會的成員之間還得利用書寫、非個人、沒有上下文及敬啓者之類的語句來溝通。是故，這些溝通就一定得使用共享的、標準化的語文媒介以及字體。保障這種社會成就的教育體系愈來愈大，終至不可或缺，可是同時，這一體系也逐漸無法壟斷書寫文字的接觸機會：它的主顧跟整個社會是共同存在的，在這體系中的個人都可以被其他人所取代，這也適用到教育機器及社會其他分支，甚至猶有過之。某些非常偉大的教師或研究者很可能相當獨特而無可取代，不過，一般的教授或校長都可以從教職之外找到替代人選，毫不費力，甚至還可以說幾乎不會造成任何損失。

這對社會及其成員來說，到底含意何在？個人在社會上的受雇能力、尊嚴、安全感以及自尊，對大多數的人來說，通常都取決於個人所受的**教育**；他們接受教育時，其所屬文化所造成的限制，同時也是對他們所能成就的世界的限制，不論是道德上的還

是專業上的。一個人所受的教育正是他最寶貴的投資，實際上也對他個人賦予認同。不管現代人口頭上怎麼說，他表示忠誠的對象不會是君主、土地或信仰，而是文化。而且，一般而言，現代人已經被去勢了。馬木路克的條件已經普遍化了。沒有任何重要關聯可以將現代人與親族團體維繫在一起；在現代人與廣大、匿名的文化社群之間，同樣也沒有。

這項事實的另一面是，只有學校傳遞而非藉由民俗來傳遞的文化，才能賦予工業人生存所需的可用性、自尊與自我肯定，其他方法比不上學校教育。去假裝說祖先、財富或關係在現代社會都是不重要的，甚至不是受益者時時深感驕傲的來源，將只是徒勞無功之舉；儘管如此，透過這些方式獲得的利益，通常都會以其他說詞打發了結，而且大家都是以模稜兩可的態度來看待。問一問這個問題會是很有趣的：正流行的工作倫理是否助長了這種現象？還是說，工作倫理其實是這種現象的反映？好吃懶做以及靠放高利貸過活的人當然仍然存在，可是他們並不招搖，就此而言，這是相當有意義的。這是件重要的事實：這種延續至今的特權與懶惰如今變得謹慎，傾向保持模糊而不願意張揚，所以，必須要靠研究者鏗而不捨地揭發這個事實，把掩飾在表面底下的不平等現象給揭開假面罩。

過去的情形則不是如此，在那時，無所事事的特權階級在社會上相當驕傲、厚臉皮，在一些殘存的農業社會裡，這樣的情形至今依舊存在，甚至在某些持續推崇前工業生活意境的社會中，情形亦復如此。奇特的是，炫耀式的浪費概念卻是由工作中毒社

37 會中的一位工作取向成員所鑄造出來的，這人是梭爾斯坦·維布

倫(Thorsten Veblen)，他認為，上述狀況是前工業化的、掠奪的年代所遺留下來的產物。工業社會的平等的、工作生涯取向的表層，與它的不平等的、隱藏的深層，同樣重要。畢竟，人生絕大部分都是生活在表層的，即使重要的決策偶而發自於底層。

現今教師階級就某方面來說變得比較重要，因為少不了他們，但就另一面來說，卻也變得更不重要，因為他們對於珍藏在經文中的文化智慧，已經失去了接觸獨佔權。在一個人人都因為認同於他自己的專業職位與訓練而形同閹割，而且很難從他可能從屬的各種親族團體得到安全感與支持的社會中，教職人員無法再對公共行政職務擁有任何優先佔有權。一旦每個人都變成馬木路克，也就沒有特別的馬木路克階級能夠支配官僚組織。官僚組織終於可以直接從全部人口中尋找新血，不必擔心每一個新進分子都會夾帶數十名不在需求之列的堂表兄弟，一起雞犬升天。

外社會化，基本教育，幾乎已經成為普遍的規範。每個人都養成能使他們獲得同儕接納的技巧與感性能力，使他們有資格承擔社會安排的位置，就此，透過他們的親族團體(在當今的社會裡，當然就是他們的核心小家庭)將他們交給教育機關，以獨力為特定文化的基礎所需、所提供的廣泛訓練，使他們成為「他們所應成就」的那種人。教育的下層結構十分龐大，極端重要，而且耗費甚巨。它的持續運作所需的財力連社會上最強大、最富有的組織，像是大型的工業集團，也似乎負擔不起。大型企業通常都會為他們的員工提供住宅、體育、休閒娛樂等福利；一般說來，除非是極少數的特殊情況，否則大型企業不會出面為員工提供教學服務(大型企業也許會用補助在職訓練的方式提供教育，不過這

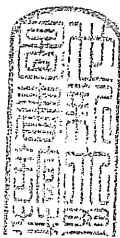
是另一回事)。組織人會在他的組織裡工作與遊樂，但是，他們的小孩則去公立或私立學校就讀。

所以，從另一方面來說，因為教育的下層結構實在太過龐大而且花費驚人，以致於除了社會上最大的組織——國家之外，沒有任何一個組織可以負擔。不過，雖然只有國家足以承擔得起教育這樣的重擔，但同時，也只有國家才夠強大足以掌控教育如此重要而關鍵的功能。文化不再只是社會秩序的裝飾、鞏固與正當化，社會秩序還必須靠嚴厲而強制的約束來維持；文化如今是必要且共享的媒介，是生命之血，或者，也算是最起碼的共有氣氛，讓社會成員單單在文化之內，就得以呼吸自如、生養在天地之間。對一個既有的社會來說，它必須是一個能讓它的成員都能自由呼吸、發表言論並傳衍子孫的社會；所以，社會裡就必須是同一種文化。更進一步來說，這同一種文化還必須是偉大或高級文化(識字且需要接受訓練)，不再是多元的、局限在地方的、無知識的小文化或小傳統。

但是，對某些有機體來說，他們必須確認，這識字的、統一的文化已經有效地製造出來了，這種教育產物也不是粗製濫造、低於標準的劣質品。這也只有國家才有能力辦到，即使在某些國家中，教育機關的某些重要部門是由私人或宗教組織所掌控，但國家依然握有品質管制的大權，讓這最重要的產業能培育出可行而有用的人類。回顧一下歐洲各國那段陷入政治分裂且社會衰弱的時期，影子國家——也就是中央集權化的教會——的確為掌控教育而奮戰，但終究徒勞無功，除非教會為了包容性的高級文化而戰，因而間接為了新興的國族主義國家而戰，才可能發揮作

用。

曾經，教育是農居工業，人才仰賴村落或氏族來造就。那個時代早已經過去了，而且一去不復返(在教育體系中，現在可以做到小而美，但前提是必須偷偷仰賴寄生在大型教育上)。外社會化——地方親密單元之外的人的生產與再生產——如今已成常規，而且勢必非得如此不可。這種外社會化令式(imperative)正是解釋國家與文化為何必須連結在一起的主要因由，無論從前兩者之間的聯繫是多麼薄弱、偶發、變化多端、鬆散而且通常相當有限。如今，這情況無可避免。這便是國族主義的意涵所在，也是我們現在會生存在國族主義年代裡的原因。





## 第四章 過渡至國族主義年代

這項論證最重要的一個步驟已經完成。人類無可逆轉必須置身於工業社會，而工業社會的生產體系即是建基於科學與科技的累積。單靠工業社會的生產體系就足以供養地球上的所有生物，包括現在以及日後的居民享用，並且，還能提供未來生活水準的榮景，符合當前人類認為理所當然的標準，或者說是人類渴望成為理所當然的標準。農業社會已經不再是一項選擇，因為假使重新恢復到農業社會，人類將會因為飢荒而大量死亡，更別提殘存下來的少數生還者將會陷入悲慘難以忍受的貧苦境地。因此，以實際目的而言，就無需再討論農業時代所伴隨的文化與政治的魅力或恐怖：這些情況早已經不存在了。我們並未完全了解工業社會可以選擇的範圍有多廣，或許永遠也不可能做到；但是，我們卻知道跟工業社會同時並存的部分必要條件——國族主義所要求的[文化同質性就是其一，而且，我們最好還要與之和平共存。這並非像坎度里(Elie Kedourie)<sup>1</sup>所主張的，國族主義會強制造成同質性；相反的，同質性是由客觀且無可遁逃的令式所造成的，最後

---

1 Elie Kedourie, 《國族主義》(Nationalism), London, 1960.

以國族主義的形式浮上表面。

人類大多是從農業社會進入工業社會的(有極少數的人是從前農業狀態直接進入工業社會的,不過,這並不影響論證,而且,也適用同樣的意旨)。然而,農業社會的社會組織完全不利於國族主義原則,不利於文化與政治單元的聚合,也不利於每一個政治單元內文化的同質性及其學校傳遞的本質。相反的,就像在中世紀歐洲,社會組織產生的政治單元,要不是比文化界限所顯示的範圍還小,要不就大很多;只有在非常偶然的情形下,出於巧合,40 社會組織所衍生出來的王室國家,多多少少,才跟一個語言及一個文化相重合,就像日後在歐洲大西洋岸邊發生的情形一樣。(當然,兩者之間的重合永遠都不是完全貼近的。農業社會的文化相當多元,更甚於帝國,而且比參與其中的社會單元還寬廣得多。)

既然如此,根據我們的模型,過渡到工業主義的年代也必須是國族主義的年代,這是一個動盪重整的時期,在此時期,無論是政治界限或文化界限,甚至是兩者,都同時要面臨修正,藉以滿足新興的國族主義令式,在此首度讓世人感覺到它的存在。因為,統治者不會這麼高興就交出領土(而且每一次政治版圖的改變就會讓某人成為失敗者),再者,改變文化通常也是人類極為痛苦的經驗,甚者,總是有敵對文化想要併吞人類的靈魂,正如同敵對的政治威權中心時時就想收買人心,兼併領土;根據這些前提,從我們的模型立即導引出來的結論就是,在此過渡期間,必定充滿暴力、大小衝突不斷。實際發生的歷史事實充分驗證了這些預期。

然而,要是將國族主義令式之實行的意涵解釋成是為了農業

社會,並就此簡單地推演下去,那就錯了。工業社會並不是藉由神聖的許可才降臨於世的。工業社會本身正是某個農業社會自然發展而得的成果,而在這些發展過程中也少不了動亂與不安。等到工業社會攻克世界上的其他地區之後,無論是在這個全球化的殖民過程,抑或是推動工業至上浪潮最終因喪失壟斷權而放棄帝國的過程,都不是太平綏靖的。這意謂在實際的歷史中,國族主義的影響通常都會跟工業主義的其他結果混淆在一起。雖然國族主義的確是受到工業社會組織的影響而來,不過,國族主義卻並非強加新社會形式的**唯一**結果,因此,就必須把國族主義跟其他的影響分開來處理。

這個問題可以從宗教改革與國族主義之間迷人的關係中找出最佳的例證。宗教改革著重民眾的讀寫能力以及遵循聖經原典的作風,對神職地位的壟斷大加抨擊(或像韋伯清楚地看到,宗教改革將神職地位普及化而非揚棄推翻),大力宣揚個人主義並跟高流41 動性的都市人口連結起來,這些特性都讓宗教改革成為引領社會態度變遷的先驅者,根據我們的模式顯示,宗教改革在日後催生了國族主義年代。基督新教主義在幫助推動工業世界上所扮演的角色,乃是一龐大、複雜而爭論不休的論題;在此若只是馬馬虎虎提及這個問題,並沒有太大的意義。不過,在地球的其他地區,工業主義與國族主義日後也隨之而來,而且受到外力影響,這些地區的基督新教倫理態度與國族主義之間的完整關係,至今仍未加以適當探索。

在伊斯蘭教中,上述這種關係似乎最引人注目。過去一百年,阿拉伯世界以及其他伊斯蘭教地區的文化史,幾乎都被宗教改革

的演進與勝利的故事給佔滿了，新起的伊斯蘭式新教十分著重且強調經典主義，而且，最重要的是，對精神仲介的敵意甚深，對於介乎人與神之間的地方中間人（在實務上，是界於各類型不同團體的人群之間）感到極度不滿，像這樣的中間人廣為盛行在現代之前的伊斯蘭教中。宗教改革運動的歷史與現代阿拉伯（及其他）國族主義的歷史幾乎無法分開。伊斯蘭教對這樣的「改革」信念似乎內建有相當大的傾向或潛能，但卻曾經一度受到引誘而偏離，或許原因出在自發的鄉村團體對具象化的、個人化的神聖性地點的社會需求，這種神聖地點對地方的仲介目的來說，非常珍貴。處在現代情境下，伊斯蘭教所具有的那種讓自己變成更為抽象的信仰的能力（藉以主宰由平等的信徒所組成的匿名化社群），得以再度重申。

但是，即使某些宗教並沒有內涵「新教」詮釋觀點的潛能，也依然會在工業主義及國族主義大展影響力的年代裡，導入到同一個方向去。正式地說，我們並無法期待日本神道教竟然也會跟英國的非國教主義有這麼大的雷同。然而，在日本推動現代化的期間，正是這清醒的、秩序井然的、彷彿貴格會教徒般的要素（顯然這可在任何地方都找得到或者引介進來，只要你夠努力的話）受到強調，因而危害任何渾然忘我的要素，以及任何與神聖性<sup>2</sup>的不當私人親近。假使古希臘人得以存活到現代，隨著古希臘偷偷朝向發展的道路前進，酒神崇拜應該也會有更清醒的外觀。

42 除了基督新教與國族主義思潮的連結之外，還有工業化本身

2 出自Ronald Dore所說的「個人溝通」。

帶來的直接影響。我們已經討論過從建立完善的工業秩序所造成的普遍廣大影響，將工業的勞動分工跟國族主義原則加以連結在我們最普及的分析模型中。不過，早期工業化的某些特定影響，雖然在日後不一定都會全部留存下來，但仍然扮演重要的角色。早期工業主義意謂著人口爆炸、快速都市化、勞動力遷移以及透過全球化的經濟與中央化的政體將經濟、政治的勢力大量穿透從前的內視型社群。這意謂在傳統農業社會中相對穩定而隔絕的巴別塔體系，都是內視型的社會，而且受到地理偏處一地的限制而各自分散，尤其與上層的社會距離非常巨大，這樣的傳統社會日後將會被新形式的巴別塔所取代，隨後，文化的界限就不再固定不變，而是不斷地劇烈變動，而且幾乎不再為任何習慣所尊奉。

國族主義和殖民主義、帝國主義以及去殖民化的過程，都有關連。興起於西歐的工業社會使歐洲列強（有時則是靠歐洲的殖民人口）幾乎征服全世界。事實上，在非洲、美洲、大洋洲等洲的全境以及大部分的亞洲地區，都淪受歐洲人的支配；至於逃過被支配命運的亞洲部分地區，仍時常受到歐洲強權的間接影響。這種全球化的征服，跟以往的征服相較，相當不尋常。正常而言，政治帝國乃是軍事取向與奉獻的成果，社會一心一意準備戰事，讓我們如此說，也許是因為部落形式的生活包括自發的軍事訓練，或者說，是因為這些社會的領導階層致力於戰爭，或者也許是為了其他類似的原因。此外，征服行動都相當艱苦，往往會消耗掉征服一方相當部分的能源。

歐洲征服全世界的情形就完全不是上述那麼一回事。征服全世界的計畫得以實行，都是靠那些愈來愈朝工業與貿易邁進的國

家來完成，而不是透過軍事機器的力量，也不是靠一群暫時聚集在一起的部落村人。征服國並沒有完全沉浸於征服的過程。說英國人在無心的狀態下獲得大英帝國的這種說法，就某個程度來說，是可以通則化的（最值得佩服的是，英國人也在同樣無心的情況下失去帝國）。就在歐洲征服、支配世界之時，整體來說，歐洲內部還有更緊急的事需要關注。征服國對征服這事本身沒什麼特別興趣，這一點其實等於無視於被征服的國家。除了少數自覺且誇耀的帝國主義例外時期以及早期征服拉丁美洲（動機來自於舊有的非商業掠奪）之外，大致就這樣了。征服並不是有計畫的，而是經濟與科技的優勢所造成的成果，跟窮兵黷武無關。

隨著科技與經濟強權的擴張，列強之間的權力平衡開始轉變，從1905年到1960年間，多元的歐洲帝國不是失落了就是自動放棄了。再次強調，不能忽視導致上述情形發生的特殊狀況；即使國族主義的核心或本質來自最初提出的這些普遍的、抽象的、形式化的前提，不過，國族主義現象的特殊形式很明顯的還是受到這些狀況的影響。

### 國族主義的弱點

人們常常習慣去評說國族主義的優點。這是個嚴重的錯誤，但卻不難理解，因為無論國族主義從何時生根，都比其他種現代意識型態容易盛行。

不過，了解國族主義的祕訣就得從它的弱點出發，至少也要跟它的優點相提並論。正是那一隻沒有發出叫聲的狗，提供神探

福爾摩斯最重要的線索。潛在尚未發聲的國族主義數量龐大，超過已經發聲的國族主義，即使我們的全部注意力早已被後者給緊緊抓住。

先前我們已經主張，這隻強而有力的怪獸在前工業年代處於沈睡狀態。但即使是在國族主義年代，還是有一種重要的意識，認為國族主義還是衰弱的不得了。事實上，國族主義的定義是：努力將文化與政體結合在一起，為文化附加一座政治屋頂，而且還不能有一座以上的屋頂。文化，這個難以捉摸的概念，被審慎地略過，沒有清楚定義。不過，至少語言可算是用來界定文化的一項標準，堪稱為眾人所暫時接受，雖然語言還談不上是文化的必要試金石，好歹也算是充分的要件之一。甚至不同的語言就需44  
要有不同的文化（雖然反過來說不一定成立）。

假使這已經成立，或至少已經暫時成立，跟著就會出現特定的結果。我聽說世界上的語言大約有8,000種。如果把方言也都分別計算，鐵定不止這個數目。如果我們遵守「前述」論點，下述說法就變得正當了：如果有一種能在某些地方將某個國族主義界定出來的差異性，允許去促進某種「潛在國族主義」，那麼，只要在其他地方也發現類似的差異，潛在國族主義的數目也就跟著大大增加。比方說斯拉夫語、條頓語以及羅曼語（編按：Romance language, 從拉丁語發展並分出的各語言的總稱），這些語言看似相當分歧，但是對其他地區來說，傳統上卻只把它們當成單一語系之內的方言。比方說，斯拉夫語系各語言之間的關係很可能比各種類型的阿拉伯口語之間還要親近，即使大家通稱阿拉伯語為單一語言。

除了語言，透過類推其他因素，也可以從「前述」論證中導出潛在國族主義。比方說，蘇格蘭國族主義確實存在，毫無爭議（這很可能跟我的模型相衝突）。它將語言忽略（因為會將某些蘇格蘭人貶為愛爾蘭國族主義，剩下的轉為英格蘭國族主義），轉而訴求共同的歷史經驗（但假使將這些額外的連結關係都算進來的話（只要不至於違反我模型的要求，即：將它們當做文化／政體最終同質化且內部流動的基礎，由教育機器來服務這個文化，並在政體的指導下完成），那麼潛在國族主義的數目將會大為增加。

然而，讓我們暫且同意8,000這個數字，這是一位語言學家先前提供給給我的一個約數，這當然只是一項隨意估計出來的關於語言總數的數字。目前世界上的國家總數，大約是200個。在這個數字之上，還可以加上所有國族統一派的國族主義，他們還沒有建國（而且可能永遠也建不了），但他們一直朝著這個方向在努力，所以，可以正當主張將他們歸於真正的國族主義行列，而不僅止於潛在的可能。另一方面，還必須減去所有沒有靠國族主義者背書而建國的國家、不符合國族主義者政治正當性標準的國家，以及公然藐視該標準的國家；比方說，所有的迷你小國，為數眾多，  
45 在地球上星羅棋布，殘存自前國族主義年代，有時還是隨著地理意外或政治妥協而產生。一旦把這些迷你小國都扣除，全部國家總數就不會比兩百多多少。但為了親善的緣故，讓我們假裝世界上真正合理存在的國族主義已經有比現在還多四倍的數量，換句話說，大約有800個。我相信這會比實際上能證明為真的國族主義數量還大得多，不過，就讓這個數字過關吧。

如此大略估計出來的結果，依然給我們1：10的比例：一個有

效的國族主義比十個潛在的國族主義！這個驚人的比例會讓任何狂熱的泛國族主義者（如過這種人存在的話）感到挫折，如果把「前述」論證推演到極致，以決定潛在國族主義的數目，而且如果有效國族主義的標準更為嚴格，就能將這個比例再繼續擴大。

從這裡我們可以得到什麼樣的結論？對每一個已經把醜陋的頭給抬起的國族主義來說，剩下的九個國族主義都還在張翅待飛？到目前為止不斷困擾人性的轟炸、殉難、人口交換或更糟的事，難道還要再重複十次嗎？

我不認為如此。對每一個實際出現的國族主義來說，都有無限個潛在的國族主義，這些團體的特徵界定若不是透過農業世界承繼下來的共同文化，就是靠其他的連結方式（根據「前述」原則），它們可能有希望建立起同質化的工業社群，但是卻懶得努力奮鬥，其中有些團體根本促發不了潛在的國族主義，還有的則是連試都不試。

所以，如此看來，這種試圖將共同文化取代性當做國家基礎的衝動，看起來畢竟沒那麼強而有力。某些團體裡的成員的確感受到這種衝動，但其他大多數帶有類似權利的團體成員顯然並沒有感受到同樣的衝動。

爲了解釋這個現象，我們必須先回到反國族主義者的指控：國族主義堅持要將同質性，強加在不幸落入國族主義意識型態威權統治者支配之下的平民百姓。這項指控的預設立場是，那些傳統的、意識型態沒有遭受污染的威權統治者（像鄂圖曼土耳其人）不僅寬容、甚至不在意他們統治下的各種多元信仰與文化，而且能維持和平、徵收稅金。相反的，繼他們之後上台的槍砲政權

就似乎無法享有和平，除非他們已經強力施加國族主義者「一個地區，一種語言」(*cuius regio, eius lingua*)的原則。他們要的不僅  
46 是財稅上的豐收與政治上的臣服。他們還渴求子民在文化與語言上的心靈歸屬。

這項指控其實是反控自己。國族主義並不是任意地從對文化的權力需求來強加同質性；而是對同質性的客觀需求反映在國族主義上。如果情況是，現代工業國家只能在高流動、識字、文化標準化以及可互換的口中發揮功能的話，如我們曾經討論過的，那麼，那些不識字的、半飢餓的、從先前鄉下的文化貧民窟湧入違章建築這個小熔爐中的人口，將想盡辦法併入這些文化圈中的任何一個，因為這些文化圈已經或看起來可以自成體系，未來保證可以取得完整的文化公民權、基本教育、就業以及其他權利。通常，這群疏離、無根、四處遊蕩的人口，可能在不同的選擇中躊躇不前，而他們可能在暫時及過渡的文化落腳地上寄居，做為臨時的避難所。

不過，有一些選擇是這群人並不願嘗試接受的。如果他們自知在某些文化圈裡會遭到排斥，或是預期將來他們還會繼續遭到排斥的話，他們就會猶豫躊躇，不確定是否該進入這些文化圈。當然，貧窮的新來者幾乎總是會遭人冷落排擠。問題在於他們是否會繼續遭人看輕，以及同樣的命運是否會等著他們的子女。這完全取決於這群新來者及最不具特權的階層是否還維持著其成員及其子女所無法擺脫的、可以持續將他們辨識出來的特性：由基因傳遞下來或根深柢固的宗教文化而養成的習慣是不可能，或者很難拋棄的。

早期工業主義下的心態疏離犧牲者，不可能會被各種小型的——只有幾個村落才說的語言，不可能有很大的前景——、分散的、缺乏藝文傳統、或者是單傳工匠技藝的文化圈所吸引。他們需要的是大型的文化圈，擁有優良的歷史基礎，或是技能高超的知識分子，可以將陷入困境的文化重新振作起來，救亡圖存。我們無法訂出某個或某套確保國族主義能將文化催化成功的條件，或者，反過來說，我們也無法確定國族主義將文化催化失敗的條件為何。人口多寡、歷史悠久、合理完整的領土，以及能幹有活力的知識分子階級：這些條件都大有幫助；不過，並沒有任何一個條件是必然的，甚至，能不能從這些名詞中導出任何一項堅實而可預測的通則，也大有疑問。可以預期，國族主義原則將會發  
47 揮作用；但究竟哪些團體會興起，成為推動國族主義原則的急先鋒，就只能模糊點出，因為它據之所生的歷史偶發情況太多了。

這樣的國族主義注定大行其道，不過，卻不是隨便哪一種國族主義都行。我們知道，合理的同質性文化(每個文化都有自己的政治屋頂及政治任務)已經逐漸成為常態、廣為流行，只有少數例外；不過，我們卻無法預測到底是哪些文化及哪些政治屋頂將會成功。相對的，一旦考慮到文化或潛在國族主義的數量，以及可能提供合適建立國族國家的空間，先前的簡單計算很清楚地顯示，大多數的潛在國族主義若不是一定失敗，要不就根本不會去嘗試任何政治表態(這是更常見的情況)。

這正符合我們所發現的結論。大多數的文化或潛在的國族主義團體在進入國族主義年代時，甚至沒有花過一點心力就從中獲得好處。這些團體的數量龐大，直如千軍萬馬，它們能依據「前

述」論證而有資格嘗試成為國族，也可以依據的確在某些地方界定出真正而有效的國族的判準，來定義它們自己。然而，大部分團體卻順從它們自身的命運，眼睜睜看著自己的文化逐漸消失，融入新國族國家中更廣大的文化。隨著工業文化的盛行，大多數的文化都成了歷史的垃圾，沒有任何抵抗。蘇格蘭高地和蘇格蘭其他地方的語言差異，當然遠大於蘇格蘭和英國之間的文化差異，但並沒有蘇格蘭高地國族主義這回事。摩洛哥的巴伯人(Berbers)也有十分類似的情形。在德國或義大利境內的方言及文化差異，和條頓語系或羅曼語系各語言之間的差異一樣大。南俄羅斯人的文化不同於北俄羅斯人，可是並不會因此就轉變出某種國族感來(這不同於烏克蘭人)。

難道這表明國族主義終究是不重要的嗎？或者，國族主義只不過是意識型態的加工產品，是由發燒過頭的思想家發明出來的說法，把容易受到玄學思想迷惑的國族給神祕地抓住？一點也不。反諷的是，要達到這樣的結論，就會和間接默認國族主義意識型態的最被誤導的主張十分貼近：也就是說，「國族」早存在那兒了，是事物的真正本質，只等待國族主義「先覺者」將它們從令人遺憾的沈睡狀態中「喚醒」(這是國族主義者最偏愛的說法及意象)。由於大多數的潛在國族最後都無法被「喚醒」，也由於缺少這些等著被喚醒的深層騷動，人們可以推論，國族主義終究還是不重要的。這樣的推論認可「國族」的社會本體論，只是(也許讓人有些驚訝)，它也坦承，某些國族缺乏必需的熱情與活力，無法達成歷史早已為他們安排好的命運。

不過，國族主義並不是古老、潛在、沈睡的力量覺醒，雖

然國族主義的確就是以此來展現自身。事實上，國族主義是新形式社會組織的結果，立基於深層內化且依賴教育的高級文化之上，而且各自依靠其所屬國家來保護。國族主義運用一些早已經存在的文化，在過程中大致轉換這些舊文化，但卻不可能利用所有的舊文化。因為舊文化實在太多了。維持現代國家於不墜的可行性高級文化不能低於一定的最小規模(除非是寄生在鄰國之上)；而且，這地球上所能容納這種國家的數目也是有限的。

抱定沈睡不醒的國族主義所佔的比例愈高，也就是說，那些不願意揭竿而起、不願發揚光大，拒絕覺醒的國族主義愈來愈多的話，就讓我們有機會推翻「國族主義看起來如何」的說法。國族主義認為自己應該是人類政治生活的一種自然的、普遍的有序狀態(ordering)，只是被長久而神祕的沈睡給模糊掉了。就像黑格爾曾經表達的：「在達到最後的目的地之前——意即將自身型塑為國家——國族已經走過好長一段的歷史了。」<sup>3</sup> 黑格爾接著又提到，這種前國家(pre-state)時期其實是「前歷史的」(pre-historical)的：所以，依此觀點，國族的真正歷史乃是從其取得國家之後才正式開始。假使我們以這些既不佔有國家、也不覺得缺少國家的睡美人國族為訴求，而反對國族主義的信條，我們等於是在默認國族的社會形而上學，將國族視為構築人類的磚塊。那些貶損國族主義政治運動，卻默默接受國族存在之事實的國族主義批判者，顯然還批判地不夠深入。把國族當成是自然天成的、上帝賜

3 黑格爾，《歷史哲學演講錄》(Lectures on the Philosophy of World History)，H. B. Nisbet 譯，Cambridge, 1975. p. 134.

49 予的分類人類的方式，當成是內在具有的、卻延宕已久的政治命運，其實是一種迷思；國族主義有時會利用先前已存在的文化，將其轉化成國族，有時又創造出它們，往往同時還把先前存在的文化給消滅掉：這即是現實，無論好壞，而且一般來說是無法逃避的現實。國族主義的歷史行為者並不知道自己在做什麼，不過，這是另外一個問題。

不過，我們絕不能接受這個迷思。國族並不會被銘刻為事物的本質，它們不會建構出自然界教義的政治面向。國族國家也不是族群或文化團體終極命運的展現。真正存在的是文化，通常都是以相當微妙的方式形成各個團體，彼此遮蔭，相互交疊、糾纏；除此之外，通常還會——但不是總是——存在各式各樣、大小不一的政治單元。在過去，這兩種單元通常不會重合在一起。從很多個例來看，可以得到許多很好的理由來解釋為何文化與政治並沒重合在一起。統治者透過向下區隔的方式來建立他們的認同，至於被統治的微型社群，則是和類似單元的其他鄰屬團體做側面的區隔。

可是，國族主義並不是這些神話般的、被預設為自然的、天生的單元的覺醒及肯定。相反的，國族主義是新單元的具體化，適合現今盛行的各種條件，雖然它是以國族主義世界之前的文化、歷史或其他方面的傳承做為基本質料。這種朝向以新勞動分工原則為根據而建立起來的新單元而行的力量，勁道十分強勁；雖然這並不是現代世界唯一的力量，也不是全然無法抗拒的力量。在這一力量四處竄行的大多數例子中，最重要的是，它決定了現代世界中政治單元之正當性的**規範**：大多數的政治單元都必

須滿足國族主義的令式，如前文所述。它設定了可以接受的標準，即便它並沒有整體而普遍地盛行，在某些偏離標準的例子，甚至連規範都被推翻了。

國族主義到底強不強大？這問題的模糊性出在：國族主義將自己視為、而且表現為既是對各自的、也是對所有的「國族性」(nationality)的肯認；這些所謂的實體都被認為是早就存在了，就像聖母峰一樣，從很久以前，在國族主義年代之前就有了。所以，很諷刺的，國族主義其實微弱的令人驚訝。大多數的潛在國族(就是那些具有潛力及差別性的社群，它們能夠依據在其他地方能成功區隔出何者為國族的判準，主張自己可以成為國族)甚至完全無法伸揚他們的主張，更別提有效的推動及實現了。另一方面，如果將國族主義以我認為是正確的、而且將會牴觸、冒犯國族主義之自我形象的態度來詮釋的話，那麼，結論就會是：國族主義的確是非常強大的力量，雖然可能並不是獨一的或無法抗拒的力量。

### 野生文化與園藝文化

趨近這個中心議題的方法之一如下。文化，就像植物，可以大致分成野生以及栽種等種類。野生種類的植物是自發生產並再生產的，就像人類生活的某些部分。沒有一個社群不具有某些共享的溝通與規範體系，這類野生系統可以(亦即文化)代代相傳，不必有意識的設計、督導、管制或特別的營養。

不過，栽培或園藝的文化則不相同，雖然它們是從野生種類



發展而來。園藝文化有相當的複雜性以及豐富的內涵，大多是靠有讀寫能力以及特殊專業的人士來維持，假使沒有獨特的營養，也就是數量還算眾多的全職且盡心盡力的人士所傳遞的事業化學習制度，那麼，園藝文化就很可能會走向毀滅。在人類歷史的農業時期，高級文化或大傳統變得顯著而重要，而且在某個意義上（只在這意義上）占支配地位。雖然高級文化並不能全部強加於人口的整體或是其中大多數，但無論如何，高級文化一般而言還是能以權威之姿加在他們身上，即使（或者正是因為）它們是無法接觸且神祕的。高級文化有時強化了中央化國家，有時則是和其競爭。在國家面臨動亂或黑暗時代而陷入衰敗或解體時，高級文化甚至可以充當代理國政的要角。教會或儀式體系依然可以為過去或幽靈帝國的影子代理職權。但是，一般而言，高級文化沒有辦法設定政治單元的界限。有很好的理由來解釋高級文化為什麼（在農業時代）辦不到。

在工業時代，所有這些情況都變了。高級文化以嶄新的意義取得支配地位。與高級文化相關的古老教條幾乎都已失去權威，可是，高級文化傳遞的文字慣用語及溝通風格卻變得更具有權威性與規範作用，而且，重要的是，它普遍滲透於社會中。換句話說，幾乎人人都具有讀寫能力，能以繁複的符碼來溝通，用明確且相當符合「文法」（正規化）的句型來表達，而不是那些跳出脈絡就聽不懂的咕嚕咕嚕或點頭致意的方式。

不過，方才普及於人口中的高級文化，現在亟需尋求政治支持與基礎。在農業時代，高級文化有時候需要政治支持，並從中取利，有時則並不需要政治庇護，這正是高級文化的優點之一。

在黑暗時代，無政府主義盛行，國王的和平不保，基督教或佛教的僧院、伊斯蘭教的苦行僧修道所以及婆羅門社群卻可以生存下來，就某方面來說，這是在缺乏兵刃保護的情況下，為高級文化延續命脈。

既然高級文化的工作比以前更偉大也更加繁重，就不可能沒有政治的下層結構。在《布蘭迪小姐沒有蘭花》（*No Orchids for Miss Blandish*）書中的一個人物指出，每一個女孩都應該要有一位丈夫，而且最好是她自己的；每一個高級文化都想要有一個國家，而且最好是它自己的。並非所有的野生文化都會發展成高級文化，而毫無希望的野生文化甚至連試都不試就退出了；如此就不可能促成國族主義。自認有機會可以晉身高級文化者——假使要避免以人神同形同性論來討論文化，或許可以說成被人認定具有美好未來者——為了可利用的人口及國家空間，彼此競爭。這便是國族主義或族群衝突的一種形式。任何存在著既定政治疆界，或是存在著古老或結晶化的、具有政治野心的高級文化的地方，都無法維持和諧，跟著爆發的，就是那種高度標誌了國族主義時代特色的衝突。

除了前述的植物學類比之外，還有另一種類比可以用來說明現在的新情勢。農業時代人可以和存活在自然環境中的自然物種相比。工業時代人則可以和人工生產或孕育出來的物種相比，它們已經無法在自然賦予的大氣層中順暢呼吸，只能在新式特別混合以及人工保養的空氣或媒介中存活並有效發揮機能。所以，工業人活在特別局限而且是打造出來的單元之內，像是一座巨大的水族館或空調室。不過，這些空調室都需要花費建造工夫以及保

52 養服務。在每一個巨大的容器中，並不是靠全自動的功能來維持生命誕生與成長所需的空氣或水分。需要特殊的植物來幫忙。這株植物的名稱正是國立教育溝通體系。而國家則是唯一能有效維持並保護這株植物的管家。

整個地球只有一座文化教育的金魚缸，交由單一的政治權威與單一的教育體系來維持，原則上，這也並非不可能之事。時間一久，可能也就發生了。不過，值此同時，因為某些還有待討論的好理由，這一全球規範是一套不連續的空調室或水族館，每一個單元都有自己的媒介或空氣，無法適切地相互交換。它們的確有一些共享的特性。即使有這許許多多相當浮面而且有品牌區隔的特色(但這是刻意強調的結果)存在，這些已充分開發的工業金魚缸媒介之間，規格卻相當類似。

有一些良好且明顯的理由足以支持這個新的多元主義，我們會在未來的章節中進一步探究。工業年代從前一個年代繼承了政治單元及文化，包括高級與低級。政治與文化沒有理由突然融合為一，倒是有好理由支持兩者不應該融合為一：工業主義(換句話說，就是使同質的空調箱成為絕對必要之物的生產或勞動分工方式)並不是在世界各地同時達成的，達成的方式也不一樣。工業主義到達世界各地的時機不同，從而十分有效地將人類區分為各個敵對團體。在不同社群中，工業主義抵達時間的差異會變得尖銳激烈，要是它們利用了農業世界遺留下來的文化、基因或類似的差異。如果能把握某些農業時代傳承下來的文化差異，作為表徵，「發展」的時間點便構成重要的政治區辨標誌。

工業化的過程是在不同的狀況下經過連續的階段而發生的，

並且滋生各式各樣的新敵對關係，有得有失，需要趨吉避凶。國際主義通常是工業時代預言家與評論家都會預測出來的，不管左派右派都一樣，不過，一個重要的對反物卻被忽略了，那就是：國族主義年代。

## 第五章 何謂國族？

現在，我們總算站上一個嘗試為這問題提出可能解答的位置上了。原本已經有兩位建構國族性理論的傑出候選人：意志與文化。很明顯的，這兩者都非常重要，而且關係匪淺；不過，同樣明顯的是，它們距離合適答案還太遠。審慎研究其中原因，會是有相當建設性的。

無論大小，在形成大多數的團體時，意志或同意毫無疑問是重要的因素。人類一向會組成團體，有各式各樣的形態與大小，定義有時嚴有時又相當鬆散，有時很整齊劃一而有時卻又顯得交疊或糾纏。這些各種不同的可能性，以及團體招攬新成員並維持存活的各種原則，種類繁多，永無止盡。不過，團體之形成與維持的兩種發生作用劑或觸媒很明顯是相當重要的：一方面是意志、自願歸屬及認同、忠誠、團結；另一方面則是恐懼、強制、被迫。這兩大可能形成光譜的兩個極端。少數的社群完全或主要是依賴第一或第二種可能來建立基礎，不過，這必定很罕見。大多數持續存續的團體都是建立在混合了忠誠、認同（有意的歸屬）以及對希望與恐懼所帶來的正、負向外來誘因的基礎上。

〔假使我們將「國族」定義為一群人透過意志訴求要成立永久

存在的社群<sup>1</sup>，那麼，我們以此定義之網撒入大海之中，將會得到豐富的收穫，遠超過預期。我們以意志之名撒網拖回來的漁獲，的確包括我們可以輕易辨認出來的有效且內聚力甚強的國族：這些真正的國族的確靠意志成爲這樣的社群，而且，他們的生活或許也建構出一種連續的、非正式的以及不斷自我確認的公民投票。可是(對這個定義來說是相當不幸的)，同理也可以適用到很多其他的團體，像俱樂部、陰謀反叛、幫派、競賽隊伍以及政黨，更別提還有許許多多數不清的、並非根據(甚至違反)國族主義原則來補充成員與定義的前工業時代社群及結社組織。意志、同意、認同，從來都不曾在人類的場景中消失過，即使一向都伴隨著算計、恐懼及利益(未來還是持續如此)。(一個有趣而爭論不休的問題是：純然的慣性、對於聚眾及結合的堅持，到底該不該被算成默認，或是別的什麼？)

沉默的自我認同代表各式各樣的團體而運作，這些團體的範圍可能大於或小於國族，或者穿越各國族之間，或是以類似的基準或其他方式來加以界定。簡單地說，即便意志是國族的基礎(另一種說明理想主義式國家定義的詞彙)，意志同樣也是其他很多事物的基礎，我們根本不可能以此來定義國族。這僅僅因爲，在現代國族主義年代裡，國族單元是認同與意志效忠的比較令人偏愛、滿意的對象，這個定義聽起來實在迷人，因爲其他種類的團體如今是這樣容易被遺忘。任何將國族主義的這一沉默預設當做

1 Ernest Renan, 〈什麼是民族〉(*Qu'est-ce qu'une Nation*)，重印於《艾尼斯特·雷南與德國》(*Ernest Renan et l'Allemagne*)，由Emile Bure整理及評論，New York, 1945.

理所當然的人，同樣也會無限地將國族主義推崇爲一般人性，任何時代皆然。不過，和某一時代的預設與條件緊密相連的定義(甚至就因此成了誇張說辭)，無法有效用來解釋這個年代的興起。

任何藉助共享的文化來做爲國族的定義，其實也是另一張大網，會帶來太過豐富的內容。人類歷史充滿文化差異，未來也仍將如此。文化界限有時鮮明有時模糊；模式有時直接而簡單，有時卻又扭曲而複雜。從我們再三強調的理由來看，文化差異的豐富性並沒有也不可能會跟政治單元(有效主權的領地)的界限重合在一起，也不會與那由發自同意與意志的民主誓詞所畫定的國界相重合。農業世界不可能如此簡潔劃一。工業世界的趨向則會愈來愈朝此接近，或至少是趨近簡單化；不過，這是另一回事，而且有特殊的原因才導致如此。

高級文化(由讀寫能力與教育所奠基的標準化溝通體系)的普及，使全世界快速地同步化，讓任何沉浸在我們當代預設的人看來，國族性似乎是可以根據共享文化來定義的。現在的人們只能存活在根據共享文化所定義出來的單元中，內部流動性高且順暢。真正的文化多元主義在當今情況下不再可行。不過，只要稍稍有一絲歷史意識或社會學的世故，應該就可以把這種使人一直以爲如此的幻想給解除。文化多元的社會在過去一向都運作的很好：事實上，甚至好到連原本沒有文化多元性的地方有時也會創造出文化多元性來。

假使，爲了如此強有力的理由，把這兩個最明顯有希望朝向國族性之定義的路徑都阻斷了，還會有其他的路可走麼？

這巨大的、但卻可靠的弔詭就在於：國族只能以國族主義時

代的詞彙來定義，而不是你們可能預期的反向方式。這並不是說，「國族主義年代」就只是這個或那個國族的意識覺醒與政治的自我宣示的總和。相反地，當一般社會條件有助於標準化、同質化以及中央維持化的高級文化，讓它穿透全體人口，而不僅限於少數菁英時，就會出現一種情況，在這種情況下，各類定義清楚完整，且透過教育機制來賞罰、統一的文化，幾乎構成唯一一種的單元，人們會自願而且往往熱烈地認同它。文化至此似乎成爲政治正當性的天然寶庫。唯有在**這個時候**，任何藉政治單元違反文化疆界的作爲，似乎才會引起公憤。

在這樣的條件下，雖然也**只有**在這樣的條件下，國族才能夠確實以意志與文化來定義，才能夠確實以此二者與政治單元的聚合觀點來定義。在這樣的條件下，個人將會和而且只和與自己共享文化的人來形成政治上的連結。這樣一來，政體就必須將疆界延伸到它們文化的界限，並進一步以它們的權力疆界來保護並強加它們的文化。意志、文化與政體三者的融合就成爲規範，不容易爲人們所輕易或經常違反（曾經，違反規範幾乎成爲普遍現象，也不會受罰，而且不會受到注意或討論）。這些條件並沒有將人類的處境定義成如此這般，這只能算是它的工業時代變體而已。

56 { 正是由國族主義產生國族的，而不是相反的途徑。不可否認的，國族主義是用了先前存在的、歷史承繼的文化增殖或文化財富，但運用的非常具有選擇性，而且大都幾乎把它們連根給變了。死去的語言可以重新復活，傳統可以重新創造，虛構的遠古純潔可以再還原。不過，國族主義者熱情的文化創意、想像的、積極發明的面向，不應該讓任何人錯誤地歸結成國族主義是一時之

計，是人爲的意識型態創造物。如果不是那些該死的攪擾歐洲思想家的好事者唯恐天下不亂，編造這個說法，還把這樣的說法致命地注入原本活生生的政治社群血脈之中，國族主義就不會發生了。國族主義所運用的文化碎布與補綴，通常都是任意創造出來的歷史產物。隨便一片舊碎布或補綴都可以派得上用場。可是，這絕不意謂國族主義原則本身（不同於天神下凡時選擇化身的對象）終究只是一時之計或一場意外。

這樣的假設大錯特錯。國族主義並不是它外表看起來的那種模樣，最重要的是，國族主義也不是它自己以爲的那個樣子。國族主義宣稱要去保護並復興的文化，通常是自己創造出來的，或者是修正到完全辨認不出的地步。然而，這種國族主義原則本身不僅和它的各個特定形式有所差異，也和它可能宣揚的各有鮮明特性的無稽之談不同。它已經深深紮根於我們當前共有的情境中，既不可能是一時之計，也不可能被輕易否認。

涂爾幹教導我們，在宗教儀式中，社會崇拜它自己作爲矯飾的形象。在國族主義年代，社會公然大膽地崇拜自己，把神詭的偽裝一腳踢開。在紐倫堡，納粹德國並不藉著假裝崇拜上帝或甚至諸神之王渥坦（Wotan）來崇拜自身；而是直接公開崇拜自己。在比較溫和但依然十分明顯的形式中，已經啓蒙的現代神學家並不相信或並沒有太多的興趣鑽研他們信仰的教義，但這些教義對他們的前輩來說卻是意義重大。現代神學家把教義當成某種滑稽的自動功能論（auto-functionalism），只有在成爲概念與儀式工具時才有用處，藉者它們，使社會傳統肯認自身的價值、連續性及團結，此外，現代神學家還有系統地簡化並輕視化約論的「信仰」與早

先便已存在的真信仰兩者之間的差別。這種真信仰在早期歐洲歷史中擔任非常重要的角色，根本就不是今天這些稀釋摻水以致於無法辨識的「信仰」所能並比。

但是，無論社會的自我崇拜是動盪暴力或溫和含糊的，在現在都是一種公然承認的集體自我崇拜，而不是秘密崇拜社會的一  
57 種手段，即使這種上帝形象(如涂爾幹所堅持的)並不意謂當前風格比起涂爾幹時代更為真實無偽。也許不必再透過神聖的稜鏡來看社群，可是，國族主義有它自己的健忘症以及選擇偏好，即使在非常世俗化時候，它也可能是高度扭曲並充滿欺騙的說詞。

國族主義基本上實際進行的詐偽及自我欺騙是這樣的：本質上，國族主義在社會上普遍強加高級文化，在此之前，低級文化主宰絕大多數的人口，在某些情況下甚至是人口的總數。這意謂著將學校所傳遞的、學院所指導的語言廣泛流傳出去，並根據官僚以及科技溝通所需的合理精確要求而予以符碼化。正這一匿名化、非個人的，擁有可相互替代之原子化個人的社會的建立，才能透過這種共享的文化而凝聚在一起，取代先前複雜的地方團體架構(這是透過小團體本身在地方上特異地再生產得到的俗民文化來維繫)。這就是實際上發生的事。

但是，這和國族主義所肯認以及國族主義者所熱烈信仰的事物卻剛好相反。國族主義通常都是以假設的俗民文化之名出師爭戰。從農民、俗民(*narod, Volk*)的健康、原始而充滿活力的生活中抽取象徵。國族主義的自我表現中也有一定的真實成分，那是當俗民被其他外來的高級文化官僚管理的時候，要反抗這種壓迫，首先必須來一場文化復興與再宣揚運動，最後則是發動國族解放

戰爭。假使國族主義壯大自己，消除了外來高級文化，不過它仍然不會以舊式地方低級文化來取代；它會復興或創造出屬於它自己的地方高級(識字的，而且透過專家傳遞的)文化，雖然這文化不免和早期的地方俗民生活型態及方言有一些連結。不過，正是布達佩斯歌劇中的名門淑女，才會穿著像農夫一樣的衣著進城，或自以為穿的像農人。在現在的蘇聯，「族群」留聲機唱片的消費者並非來自遺留下來的鄉村族群人口，而是新近移居城市的公寓住戶，受過教育並且會說多種語言<sup>2</sup>，喜歡表達他們真正或想像的情操以及根源，而無疑的，只要政治情勢允許，他們就會沈浸在大量的國族主義行動之中。 58

因此，社會學的自我欺騙依然存在，這是透過幻想稜鏡反射出來的實在，不過，卻不是涂爾幹所分析的那種自我欺騙。社會不再透過宗教象徵來崇拜自我；現代化的、流線型的、不斷轉動的高級文化以歌曲與舞蹈來自我慶祝，這種慶祝活動是從俗民文化借來的(在過程中逐漸規格化)，但高級文化卻一廂情願地認定自己正在延續、保護且重申這種俗民文化。

### 真正國族主義的歷程從未平順

國族主義演進的代表戲碼——我們有理由回到這類戲碼——上演的方式如下。魯瑞坦尼亞人(*Ruritanians*, 編按：魯瑞坦尼亞是

2 Yu. V. Bromley等著，《當代蘇聯族群過程》(*Sovremennye Ethnicheskie Protsessy v SSSR*)，Moscow, 1975.

一個虛構的王國，位於第一次大戰前的中歐，是Hawkins兩部冒險愛情小說*The Prisoner of Zenda*及*Rupert of Hentzau*的背景場所)是一群農業人口，說的是一組彼此相關並且多少互通的方言，住在誇大狂帝國(the Empire of megalomania)的領土上，窩居在一群不連續但相隔不遠的山谷中。魯瑞坦尼亞的語言，或是說構成此種語言的方言，除了這些農人之外，沒有其他人會說。貴族及官僚說的是誇大狂王朝的語言，這個語言團體不同於魯瑞坦尼亞方言所屬的團體。

大多數但不是全部的魯瑞坦尼亞農人所屬教會的祈禱文，也是來自別的语言團體，很多牧師，尤其是位居高位的牧師所說的語言，屬於教義祈禱文的現代方言版，和魯瑞坦尼亞的語言截然不同。魯瑞坦尼亞鄉下地方小鎮的小商人來自不同的語言團體，信仰不同的宗教，魯瑞坦尼亞鄉村居民衷心厭惡這些人。

在過去，魯瑞坦尼亞農人有許多悲傷的事，記錄在他們的哀歌裡，美麗而動人(在19世紀末年，靠著鄉下教師努力蒐集，由魯瑞坦尼亞偉大的國族作曲家L編寫成歌曲，揚名國際樂壇)。在18世紀，魯瑞坦尼亞農人掀起反抗壓迫的運動時，游擊隊反抗軍是

59 由知名的魯瑞坦尼亞社會型盜匪(social bandit)K所領導，他英勇的行徑據說依然還深藏在當地俗民的記憶中，更別說已經寫成好幾部小說以及兩部電影了，其中一部電影，還是在「魯瑞坦尼亞人民社會主義共和國」宣布成立不久之後，經最高層的贊助，由國族藝術家Z所製作的。

必須承認，這個社會型盜匪是被自己的同胞捉住的，判處他極刑的法庭庭長也是他的同胞。不僅如此，就在魯瑞坦尼亞首次

宣布獨立後不久，一道公文在內政部、司法部及教育部之間流傳，討論如今是不是可以不需要那麼耍弄手段地去褒獎從前為抵抗盜匪K及其游擊隊而組成的鄉村防禦單位，而不是去讚揚這個傳說中的強盜，以免鼓勵民眾抵抗警方。

19世紀中努力蒐集得來的民謠歌曲，現今已經融入魯瑞坦尼亞的青年運動、露營以及體育的活動內容中，但仔細分析這些歌曲後卻發現，早年農民對其語言與文化的處境並沒有嚴重的不滿，而是其他更俗世的原因讓他們難過。相反的，歌詞中所流露出對語文多元主義的意識覺醒，聽起來相當諷刺、戲謔、幽默，其中部分是雙語的諧音字，品味有時令人無法恭維。還必須承認的是，在這些民謠歌曲中最令人感動的一首歌——也是我以前在暑假去參加營隊時坐在營火畔常唱的那首歌——是在紀念一位牧童的悲慘命運：他在鄰近森林邊的莊園領土的苜蓿田(原文如此)上放牧三頭牛，被一群社會型盜匪給嚇壞了，他們逼這少年交出他的外套。由於莽撞愚蠢再加上沒有政治上的警覺性，這少年斷然拒絕盜匪的要求，最後被殺身亡。我不知道這首歌在魯瑞坦尼亞成為社會主義國家之後是否曾遭到改寫。不管怎樣，回到我的主旨：即使這些歌曲裡面經常常包含農民對處境的抱怨，但卻不曾激起關於文化國族主義的議題。

文化國族主義的議題還沒有出現，可能在這些歌曲完成之後才會出現。19世紀時，人口爆量增加，同一時間，誇大狂帝國其他地區則在快速工業化，但不包括魯瑞坦尼亞。魯瑞坦尼亞農民被吸引到工業化比較發達的地區尋求工作，有些人終於找到了，但工作條件(以當時通行的來看)極為苛刻。由於落後地區鄉下人

說的是一種卑微的、很少被書寫或教導的語言，他們住進城裡的貧民窟，處境異常艱難。這時，有些魯瑞坦尼亞年輕人被指定上教堂，同時學習王室與禮拜儀式時所用的語文，漸漸受到他們中學課程中的新自由主義理念所影響，接著上大學，接受世俗化訓練，畢業之後並不是成為牧師，反而成為記者、教師及教授。他們從少數外國人身上得到鼓勵，這些民族誌學者、音樂家、歷史學者，紛紛來到魯瑞坦尼亞做研究。由於勞動力持續遷移、基礎教育及入伍徵召的範圍不斷擴大，為這些魯瑞坦尼亞先覺者提供了不斷膨脹的聽眾。

當然，魯瑞坦尼亞人非常有可能被誇大狂帝國的主流語言所同化，假使他們願意這麼做的話（而且很多人已經這麼做了）。在一位受過教育的魯瑞坦尼亞人身上與一位誇大狂帝國的人民之間，是看不出有任何基因傳遞特徵的差異，也沒有深層宗教習俗的不同。事實上，很多魯瑞坦尼亞人的確已經同化了，而且通常也不必麻煩去改名，此外，在誇大狂帝國的舊京城裡（現在則是誇大狂聯邦共和國的新都），電話簿中早已經充滿魯瑞坦尼亞人的姓名，雖然他們的名字用誇大狂的語言來拼寫會顯得相當滑稽，而且還必須修正成誇大狂的發音方式。重點在於，魯瑞坦尼亞第一代勞工移民經歷嚴苛而痛苦的適應過程，下一代的生活條件就不至於那麼惡劣，而且，可能至少還跟非魯瑞坦尼亞的誇大狂同胞的生活差不多一樣好（假設他願意努力工作）。所以，魯瑞坦尼亞子孫們共享了這個地方的持續成長的繁榮以及小布爾喬亞化的生活。就個人長遠的生活條件機會而論，或許沒有急著推動激烈的魯瑞坦尼亞國族主義的需要。

不過，某些類似事件還是發生了。我認為，說那些參與運動的人都清楚地計算過自己的所作所為，那就大錯特錯了。在主觀上，我們必須假定，他們懷有動機與情感，而且強烈地表現在國族復興的文獻上。他們為自己家鄉的骯髒齷齪與無人聞問而感到痛心，不過，他們也依然從中看出鄉下人的美德；他們感嘆同胞受到歧視，被迫住在工業城鎮的普羅郊區而疏離原生文化。他們起而反對這些病態沈痾，至少還得到不少同胞的注意。等到國際政治情勢開始有利，魯瑞坦尼亞終於獨立。這些事件都已成為歷史的一部分，不用在這裡重複了。 61

我們必須再次強調，並沒有必要去預設任何長期而自覺的算計都是立基於個人自己的利益。推動國族主義的知識分子在代表同胞的時候，是充滿溫暖與慷慨熱情的。當他們穿戴鄉履村服，閑步於山丘，於林間墾地賦詩吟詞之時，並沒有夢想過有一天會成為握有大權的官僚、使節或部會首長。同樣的，他們所成功接觸的農人及工人，雖然對自身的處境感到忿恨，但怎麼也夢想不到工業發展的計畫有一天會為魯瑞坦尼亞山谷的心臟地區帶來一座鋼鐵廠（事後證明根本沒有用），將鄰近的大片可耕地、放牧地摧毀殆盡。想要將這些情操降格為關於物質好處或社會流動的算計，這想法錯得離譜。當前的理論有時會被滑稽化，將國族情操降格成關於提升社會前景的預期算計。但是，這是錯誤的表現。在古時候，去問農人到底愛不愛自己的文化，其實很沒意義：他們把這事當成理所當然，如同呼吸空氣一般，根本意識不到這兩者。但是，一旦勞動移民（移出）以及官職雇用成為他們社會眼界中的明顯特色，他們會立刻察覺，跟一個理解而且能夠和他們共



享的文化發生共鳴的同胞來往，比起和帶有敵意的人來往，兩者有所差距。這種十分具體的經驗教會他們開始意識自己的文化，熱愛自己的文化(或是希望加以擺脫)，而不會有任何有意識的關於社會流動之好處或前景的算計。在穩定而自足的社群中，文化通常都是看不見的，不過，一旦流動性以及不需情境脈絡的溝通成爲社會生活的本質時，這種個人身處其中而且**被教導**如何去溝通的文化，就成爲人們認同的核心所在。

所以，假使國族主義者真的**曾經認真算計過利害得失**(其實沒有)，那麼，在大多數的案例中(雖然絕對不是全部的案例)，這樣的算計必定相當徹底。事實上，鑑於魯瑞坦尼亞知識分子的相對貧窮，條件較好的人在獨立之後可以取得較好的職位，遠勝過在大誇大狂帝國時期，在那裡，他們還必須與學術發展更先進的族  
62 群團體競爭。對農人與工人來說，他們沒有立即受惠；但是，在新確立的魯瑞坦尼亞區劃出政治疆界，最終將扶持及保護該地區的工業，到頭來大量降低該地勞動移民(移出)的需要。

以上種種可以總結如下：在工業化初期，來自距離先進核心比較遙遠的語言與文化團體的人，在進入新秩序時，必須嚐受嚴苛的不利條件，甚至比經濟條件雖差但卻已經跟政治、經濟的統治者共享文化優勢的新興普羅階級還更可憐。不過，文化／語言上的距離，與區隔自己與其他人的能力，對個人來說，的確是一項障礙，但到最後，反倒爲新興移民世界中的犧牲者帶來積極的好處，無論是就現在的集體成員或未來潛在的集體，都是如此。距離與差異讓這些犧牲者用可以理解的方式來審慎考慮並表達內心的怨恨與不滿。魯瑞坦尼亞人過去一向透過家庭單位或村落的

觀點來思考及感覺，至多不過是依憑山谷，偶而才以宗教。但是現在，他們被捲入早期工業發展的熔爐，同時失去了山谷與村落：有時甚至連家庭也失去了。不過，還有其他貧苦及受剝削的人，其中有許多人都說著類似的方言，至於比較富裕的人中，有大部分說的卻是外來語；這個魯瑞坦尼亞國族新概念就因此從這對比中產生了，還受到那群記者與教師的鼓舞。而且，這並不是幻想：新興魯瑞坦尼亞國族運動的部分目標達成之後，的確緩解了促成這場運動的病症。緩解可能早晚都會出現的；但是，用國族的形式出現，卻也招來了一種新的高級文化，以及力護這一文化的國家。

這便是主導新單元興起的兩個重要裂生原則(principle of fission)之一，這時候，工業世界及其隔絕的文化生存箱正開始成形。可以稱它爲溝通障礙原則，而這種種障礙，產生自先前的前工業文化；在早期工業化階段以特殊的力量在運作著。另一個原則也同樣重要，可以稱爲社會熵的抑制者；這需要另闢專章討論。

## 第六章 工業社會的社會熵與平等

農業社會到工業社會的轉變過程中會出現一種熵(entropy)<sup>1</sup> 63

- 1 編按：根據熱力學第一定律，**能量不可能產生，也不可能消滅**，能量的總量是永遠不變的（即「**能量守衡定律**」）。所謂人類「**消耗能量**」，其實不是消耗能量，而是消耗能量的「**儲存功**」，也就是改變能量的「**形式**」：從容易利用的形式，變成不容易利用的形式。能量的這種轉換難易程度，就稱之為「**可獲得性**」。因此，所謂「**熵**」，便是：**熱力學系統中能量不可獲得性的度量**。熵越高，能量就越不容易利用（可獲得性越低），反之，則越容易。根據熱力學第二定律：**所有的物理過程，都是一個普遍的熵的增加過程**，這是說，大自然的所有現象，都是由低熵轉變為高熵，也就是，**能量從有序的、可以利用的狀態，轉換成無序的、無法利用的狀態**，除非有外力作功，否則無法反轉。像是在理想的密閉空間中燃煤，煤中所儲存的能量散出，提高了空間中的空氣溫度，煤則變成了灰，雖然這空間中的總能量不變，但卻無法反過來降低空氣中的能量，加入灰中，使灰回復成煤。

Gellner運用這一熱力學概念，藉以比喻，前工業社會的社會階層猶如**能量的低熵狀態（低級文化）**，層級井然，一旦階層秩序打破，就像能量均勻而隨機（無序）地發散於空間中一般，所有社會中的人，人人皆得讀寫，受一般教育，享平等主義，猶如**高熵狀態（高級文化）**。

至於Gellner是否會認為猶如高熵不會逆轉成低熵，高級文化將不可能逆

的質性，這是一種變化：從既定模式轉變為系統的隨機。農業社會有相對穩定的專業分工制度，頑強的地域、血緣、職業與階層團體，社會結構層級分明，社會的組成單位井然有序，並非隨機性散布。農業社會的次文化不僅注重，更一再強化了社會結構的分化程度。這些文化在社會內部樹立，鼓動分化文化的作法，但這卻不會阻礙社會的整體運作。正好相反。對於這類文化分化活動的作用，農業社會不僅毫不認為是種威脅，反而認為表現次文化與認可次文化乃是極為適切合宜的事。尊重不同文化正是良好教養的最基本風範。

工業社會則完全是另一回事。這類社會的區域與工作單位都是因應某些特定任務的需要而安排的：成員來來去去，替換率相當高；一般而言，不要求也不重視成員的忠誠與認同。簡單地說，舊社會的結構消逝了，大體而言，取而代之的是整體流動並且隨機混成的社會。在社會內部，依賴純粹次級結構的社會流動管道已不多見（當然是與之前的農業社會相較之下）。個人與整個社會之間的任一層級，幾乎都沒有任何會發揮作用、有拘束力的組織插手干涉的餘地。這個完整而終極的政治社群因此有全新而相當分量的重要性，既與國家結合，又對應了文化的領域（這兩者都是過去少有的成就），獲致了一種全新，並且絕對不容忽視的重要性。如今，國族至為重要，這得要歸功於社會次級團體的衰微以及書寫的共同文化快速成長的重要地位。國家，不可避免地，負有維持與督導龐大社會基礎架構的責任（其成本通常幾近社會整

轉成低級文化？我們在此不做評論，僅懇請讀者細細思索。

體收入的一半)。教育體系成為其中至為重要的一環，而文化／語言媒介的維持，現在則變成教育所應扮演的核心任務。唯有藉由這樣的媒介，公民們才得以生活於概念世界中，有能力運用概念。這個媒介隨同國家的統治領域、教育與文化機制一起擴張，必須被保護，獲得細心照料與呵護。

現在文化的功能不再是強調社會內部的結構分化，予以彰顯，或強化其權威（即使有某些結構分化存留下來，甚至出現了一些新的差異，這是可能發生的）；相反地，若在某些時候，文化差異果真與社會地位的差別待遇共同存在，甚至強化了社會地位的差異，這件事對於該社會而言，是為可恥的事，並且是這社會教育體系未臻盡善的證據。託付給教育體系的任務，是培養出，對社會整體而言，高貴、忠誠、稱職的成員，這些成員在社會中的地位將不至於因為整個社群內部某些次級團體的黨派忠誠問題而受損；假如由於疏忽或者是因為暗藏不正當的制度設計，導致教育體制的某個環節確實製造出社會內部的差異，以這樣的方式允許，甚至鼓勵差別待遇，這會是件丟臉的事。

### 對熵的阻礙

上述種種都只是以不同的方式，重新論述我們對於國族主義之根源，文化在高度流動、教育普及、成員彼此陌生的社會中扮演的角色等議題所提出的宏觀理論。然而，我們強調這類社會需要看似隨機且趨向熵化的個體流動與社會分布，並藉由指出這點，帶出一個重要的觀點。在這類社會內部，即使次級團體已有

部分壞朽了，道德威信也大不如前，但是人們依然以各種方式繼續區分彼此。人們可以依高矮區分，也可以依胖瘦、膚色黑白以及許許多多其他方式區分人我。顯然地，將人分類的方法根本是無窮無盡。大多數的可能分類方式沒有任何重要性可言。但某些分類則會在社會與政治上產生非常重要的影響。這些分類方式，我想稱之為抗熵(entropy-resistant)。倘若某種分類法所依以為根基的屬性，即使是從工業社會創始之後再經過一段時間，仍有明  
65 白的趨向，未曾均勻流散於整個社會，那麼，這種分類法就是抗熵。在這種抗熵的情況中，具備這類特徵區別的個體傾向集中在整個社會的某些個部分。

假設，有個社會因為遺傳因素出現了一群藍色皮膚的人；又假設，即使在新經濟體系創始之後又過了數個世代，而且官方也公布、施行了生涯潛能開發(*la carrière ouverte aux talents*)的政策之後，大多數藍人仍然滯留在該社會的上流或低下階層，毫無改變的跡象：換句話說，這藍人所獲得的社會優勢，不是太多，就是太少。這樣的方式會使得藍皮膚成爲一種本書所謂的社會性抗熵之特質。

順帶一提的，請注意，不管什麼時候，總是有可能會發明出某些似乎能夠抗熵的特質。人們總是可以發明某些僅僅適用於這個或那個人民階級的概念。但是，在此意義上，概念的抗熵特質大體上若要引起人們興趣，只有當它是一個相當合理的自然概念，是一個已經在這個社會中作用的概念，而不只是爲了一時的目的而爲人們所刻意發明。之後，如果這個抗熵特質未曾在這一廣大社會中平均散布，那就可能免不了發生問題。

現在，我們可以輕易推論出此一論證的其他內容：抗熵特質在工業社會中成爲非常嚴重的問題。在農業社會中，事情的發展則幾乎完全相反。那類社會根本不會排斥這些抗熵特質，它根本就慣於創造這類特質，只要這社會認爲，光靠自然的供應，還不足以滿足它對這類商品的需求。農業社會喜歡把某些類別的人當作是自然天生的統治者，其他人則是天生自然的奴隸，爲了勸導人們達成這些要求，確實地心悅臣服，它布下了許多賞罰措施，有威脅懲處，也有意識型態的灌輸。這社會了發明一些可疑的人性論或起源神話，主要用意，正確來說，便是要抗熵。在信奉伊斯蘭教的部落社會中，常常是依據先知穆罕默德的血緣世系來認定宗教領袖的身分，使他們的權力具有正當基礎；在中亞某些部落，常常是以部落跟成吉思汗部族的血緣親疏來決定彼此的尊卑關係；歐洲的貴族常自認是某個善於征伐之傑出部族的後裔。

當抗熵出現於工業社會中，將會製造出許多社會裂痕，有時候甚至會產生難以跨越的社會鴻溝。與前面章節所討論的，發生在工業化社會初期純粹因爲文化差異與溝通不良所造成的社會問題  
66 題相比較，這類造成社會裂痕的特質有何不同？

這兩個現象確實有一定程度的類似與交疊之處。但兩者間的差異同樣不容忽視。在先進政治與經濟中心內部，語言／文化學習管道的差別待遇打擊了出身邊陲文化的土著，進而迫使這些人與他們的領袖發展某種型式的文化國族主義，最後終於形成了政治的國族主義，當然，這樣的差別待遇也是一種抗熵。那些遠走異鄉的勞工，連當地官吏商賈常用的主要幾種官方語言中的任一種方言都不會講，因此一開始便非常可能會停留在社會階層的底

部，不時為生活劣境所困，還因此比較沒有能力改善社會劣勢，不管是為了他們自己或兒女。相反地，倘若在一個新而獨立的國族國家中，他們的語言(或者說，其中一種，標準化的高效率方言)成為教育官方與商業活動使用的語言，上述特定的不利環境便會消失不見，這群人的文化獨特性也不再成為抗熵的力量。

然而，有件重要的事必須說明。在我們上述假設的案例中，這些人其實也可以選擇融入當地原有的優勢語言與文化當中，因而擺脫他們的困境；事實上，有許多人選擇了這條路。我們沒有理由認為走這條路的人數較少，而選擇國族主義的人數較多。事實上，很多人一定都走了這兩條路，不管是先後採行或者是同時進行。<sup>2</sup> 譬如，許多人成為致力復國的國族主義者，他們所弘揚的文化都不是出自本身真正的根源；他們是在同化之後，為他們所從屬的新文化挺身而出，採取積極的政治行動，爭取完整的高級文化地位，以及專屬的政治屏障：國家。

這類例子雖然極為重要，仍與其他類抗熵例子有所不同，其間的區別是：倘若真正必須面對的只是溝通上的問題(但與一般社會地位及經濟劣勢有極密切的關連)，那麼，可用兩種討論過的方式改善這問題，一是成功的國族主義，另一則是同化；或者是兩者交相運用。然而就某些特定的抗熵而言，只改善溝通方面的問題仍然不能夠減緩其所引發的社會矛盾與分裂。第二個選項，亦即透過教育進行同化，則行不通。這裡所牽涉的問題不只是社會  
67 溝通的障礙。倘若第一個選項(事實上就是成功的復國主義)正巧

2 F. Colonna, *Instituteurs Algériens, 1883-1939*, Paris, 1975.

也因政治勢力的均勢不變，而無實現的可能，社會局勢將會變得極為嚴苛，憤恨不滿會持續升高。

無法溝通(譬如出身異文化的移民剛進入某個工業化地區時所遭遇的溝通不良)是某種形式的抑熵(entropy-inhibition)(雖然這個阻礙常常能在一世代左右的時間內被輕易克服)；然而反向的推論並不成立；有些抑熵不完全只是溝通不良的問題，倘若融入主流、採用這些外來成員原有的溝通媒介來創造新而獨立的專屬地盤……等方式都行不通，這樣的抑熵只會更陷入悲劇。它們形成了一個目前仍難以解決，而且很可能也是工業社會必需面對的最嚴肅問題之一。

讓我們回到前面的假設例子。在整個社會之內有部分藍皮膚的人口，我們再假設由於這樣那般的理由，這些人集中在社會階層的底部。工業社會在安排許許多多社會地位時是相當不平等的，有些社會地位極為有利；但另一方面，工業社會又很平等，社會地位形成某種連貫的體系(沒有劇烈的不連貫)，而且工業社會中還存在著某種普遍的信仰，相信個人的社會地位能夠提昇，也可能沒落；相信系統中的嚴格障礙並不正當。這樣的信仰也許過於誇張，但也不是全無根據。對照大多數農業社會的情形，不管怎麼比較，工業社會維持的平等還是令人訝異。而且，在已開發的工業社會之中，許多生活方式還有明顯趨向一致的態勢，社會距離大幅縮減。但是，在我們提出的假設例子中，集中於社會底層的藍種人口，由於他們易被辨識的特性(藍色是醒目的顏色)，再加上他們在社會中的這種非隨機的，逆熵式的(counter-entropic)分布情勢，將會造成某些非常不幸的後果。

可以這樣預設：社會中的**所有居民**在天分上常會有某些程度的差別。以為所有人都有絕對相等的天賦，這種想法的可能性大概與尋找一塊完全平坦土地的機率相當。同樣顯而易見地，就天賦的運用上，社會因素的影響力要遠高於先天因素。(世上有些人  
68 群過去曾是粗鄙不文的野蠻人，但不過幾個世代的功夫，卻與近幾個世紀的人類成就有極為密切的關係。但是，從野蠻生活躍居世界歷史重要地位的短短時間內，這些人的生物本質是不可能太多改變的。這樣的轉變也許可以證明我的論點。)但是，只要現有「族群」或「種族」團體內部成員的能力差距遠大於不同團體平均水準的差距，這整個問題便尚無大礙。

從上述全部說明中可以得到一個非常重要的論點。這些藍人被集中在社會底層，一般而言，他們的表現甚至也可能不如其他比較平均分布社會各階層的族群成員。沒有人可以確定這樣的情況是因為基因上的差異，或者是社會因素所造成。但是有件事非常明確：在藍色人口之中，會有許多能幹的人，不管是依照當前相關或實際運用的任何標準衡量，都要比整個社會其他人口的許多成員更傑出。

如今，在如此這般描述與界定的處境中，會發生什麼事？藍皮膚與低等地位密切相關的現象造成了歧視藍人的社會偏見。如果那些位於社會底層的人群的外表，不管是膚色還是其他方面，就像是整體人口中隨機抽樣的樣本，那麼，歧視低階層人口的偏見就不會擴及其他特徵，因為依據這個假設情況，居於最低社會地位的現實與其他任何特徵都沒有特別顯著的牽連。但是，如果許多位於社會底層的人口都是藍皮膚，那麼，當那些社會地位稍

微高一點的人唯恐被排擠而掉落比他們低下社會地位的人口中，就會產生敵視的偏見，而這不可避免的會把藍人也掃進來。事實上，在藍人以外的社群中，處於較低社會階層者會特別容易接受敵視藍色皮膚的偏見，因為這些人不會有太多足以自傲的過人之處，因此他們懷著不尋常的恨意，擁抱唯一不同於低等人的可悲特質——非藍皮膚。

然而，即使面對著歧視的偏見，仍會有非常多藍人的社會地位會向上提昇。藍種人口集中社會底層的現象不過是個統計數據，許多藍人(即使他們在所屬藍種人口中仍然只是少數)由於勤奮不懈的美德、才能或者運氣，他們終能向上爬昇，獲得較高的社會地位。這些人會有什麼樣的遭遇？

我們假定，基於某些理由，藍色皮膚乃是無法改變的。因此，那些社會地位提昇的藍人會身處痛苦、處處緊張的處境。不管他們個人的貢獻與成就如何，對那些只是萍水相逢，不同於藍色同  
69 胞的點頭之交與交涉對手(在快速流動的複雜社會中，人與人的接觸往來常常是出自巧合、短暫，但這樣的接觸仍有重要的影響。這是工業社會的本質。)而言，他們仍然是骯髒、懶惰、貧窮、無知的藍人；因為這一切性格以及類似的其他特徵，都是和居於社會階層極下流地位的人連結在一起的。

藍人向上爬昇時所遇到的種種歧視，比起我們之前所言的魯瑞坦尼亞移民向上爬昇時的遭遇，也許並不會差太多；但兩者之間有一絕對根本的差異。魯瑞坦尼亞人的文化可以丟棄，藍色皮膚卻無從丟棄。我們更假定魯瑞坦尼亞人有自己的地盤：魯瑞坦尼亞人有個基本地盤，在那塊土地上，口操某種魯瑞坦尼亞方言

的農人是大多數。如此，同樣地，魯瑞坦尼亞人有兩條路可走：融入誇大狂帝國的語言文化之中，或者是建立一個光榮而獨立的魯瑞坦尼亞國家，在那個新國度裡，以他們的方言為國語，並以他們的語言寫文章。在不同的地方與不同的人民當中，這兩個選擇都有過成功的案例。然而依照前述假設，第一個選項，對藍人而言是不存在的。不管他們做什麼，醒目的藍皮膚永遠如影隨形。不僅如此，誇大狂帝國的文化歷史悠久，已建立了完好明確的自我形象，他們不認同藍皮膚。

那麼，第二項選擇，建立獨立的國族國家，是否可行？證諸歷史與當代現實，各類人群，若自覺居於與這些藍種人口相當的處境中，有的會擁有自己的領土，有的不會。若是第一種處境，那麼在魯瑞坦尼亞人可選擇的兩個選項中，這些人確實可至少擁有其中一個選項，而且，若現實政治情勢與軍事實力可行時，他們也許會做這樣的選擇。然而，假如我們所虛構的藍人並未擁有自己的地盤，沒有能夠建立藍色獨立家園的可能希望；或者，在這樣的處境中，就算他們真的有自己的土地，但這藍色的家鄉，不管因為這樣或那般的理由，卻太過狹窄，不足以充分號召散居各地的藍人返鄉建國，在這樣的處境下，這些藍人的處境真的是非常艱難。

在這樣的處境下，出現了社會學上所強調的嚴重障礙：亦即單憑良善的意志與法律，乃至於訴諸政治上的復國國族主義與運動，都無法輕易排除的障礙。這類障礙擋住了邁向文化同質性與社會熵的道路，然而，同質文化與社會熵不僅是先進工業社會的根本規範，同時也應該是這類社會順利運作的條件之一。這類有

系統的抑熵狀況現身之處，就可能形成工業社會不得不面對的最嚴重危機之一。這群藍人既不能順利同化，也不能順利獨立，這兩條路對他們而言，同樣窒礙難行。然而，反過來看，也有些人群可能有雙重的好運。在聯邦制的國度中，條件類似我們假設之魯瑞坦尼亞人的人群可能擁有一個以魯瑞坦尼亞語為官方語言的自治領域，不僅如此，由於他們與聯邦其他文化之間無關緊要的差異，以及魯瑞坦尼亞人一旦同化後，再難辨認其出身背景的事實，魯瑞坦尼亞人也能夠順利地在全國社會各階層流動，不至於引發緊張衝突。我以為，是否值得為這雙重優勢付出代價，必須由魯瑞坦尼亞人自己決定：那代價就是，魯瑞坦尼亞人所屬的州郡或者是聯邦中的自治共和國，將無法擁有完全獨立的地位。在大體上符合上述描述的案例中，有些案例自願留在聯邦制當中，有些則在武力強迫下被剝奪了自願選擇的資格。魁北克應可算是第一類案例的典型；而奈及利亞的伊博國(Iboland)可歸類在第二類。

如此引發了下列問題：真實世界中，什麼樣的明顯特徵會類似我們前面假設的「藍皮膚」？基因遺傳的特徵是其中一種，但只是其中一種；與基因無關的其他類特徵至少同樣重要。我也必須強調，並非任何基因遺傳的特徵都會有某種社會分裂的效果，譬如說，紅頭髮的人有時會遭人嘲笑長不大；但另一方面，也有人覺得紅髮女子特別迷人。還有，據說某些族群中紅髮成員的比例過多或過少，然而，不管這些事實與民間傳說的真相如何，一般而言，紅頭髮並不會造成衝突或者是社會問題。

用先前為了解說目的而介紹過的術語來說，部分的解釋應該

是：紅髮特徵的確是公平地熵化的，無論紅髮跟那一種族群扯上關係，都不足以改變這個事實。即使是基因注定的，生理特徵若沒有強大的歷史或地理關係的連結，通常就會傾向於熵化的；即使生理特徵的確跟社會的優勢或劣勢有一些關連，社會人仍然不會察覺。反過來說，在盧安達以及烏倫迪(Urundi)，身材高度跟族群血親以及政治地位都有顯著的關係，無論在事實上或意識型態上都是如此，遊牧族征服者比世居當地的農人還高，而兩者都比矮黑人還高。但是，在大多數的其他社會中，身高跟族群、政

71 治的關係相當鬆散，不足以形成社會現象。伊頓人平均高於其他人；但是，高大的侍衛卻並不會被看做是上層階級的人。

生理特徵或基因傳遞的特徵不過都是所謂「藍色特徵」的其中一種。至於其他的例子是什麼呢？這是一個非常重要而有趣的事實，有些根深柢固的宗教文化習慣所擁有的活力與韌性，幾乎跟原始基因構造差不多。語言與形式上的教義信仰顯得就比較沒有那麼根深柢固，比較容易擺脫；但是，在農業時代親密而普遍的價值觀念與態度，如果和宗教有關(無論是否和該宗教信仰的官方高級神學整合在一起)，通常都和戀棧的官員一樣持久，並且始終都是這個人口的區辨記號，十分醒目。比方說，在阿爾及利亞還算是法國領土時，在法國的阿爾及利亞移民勞工要融入法國社會時，並不會受到任何生理或基因的差異所阻礙，像卡拜爾人(Kabyle)與法國南部的農人之間的差異就不會有影響。介於兩大人口之間無法橫越的裂隙，從而排除同化論的路線，問題癥結乃是起自於文化而非生理。發生在愛爾蘭北部的烏爾斯特(Ulster)長久以來的社群衝突，顯然並非起於社群之間的溝通斷層，而是起

於兩者之一敵對的地方文化認同過深，深固到可以和某些生理特徵相對比，即使衝突事實上是由社會誘發的。恐怖主義組織名義上的教義(或稱之為冗辭亦可)是一種廣義的當代革命派馬克思主義，他們實際上是從某個曾經被宗教信仰所定義的社群中招募而來的信徒，而且，往後還是會繼續以和該信仰相關聯的文化來定義。

最近在南斯拉夫發生了一件炫惑且極富啓示的事件：波士尼亞的前穆斯林人口歷經千辛萬苦，長久努力，終於取得在填寫戶口普查的「國族性(國籍)」一欄時，得以稱呼自己是穆斯林(伊斯蘭教徒)的權利。這並不意謂他們至今依然信仰且奉行穆斯林，更不代表他們認為自己的國族性跟其他在南斯拉夫境內的穆斯林或前穆斯林是一樣的，像科索沃境內的阿爾巴尼亞人。他們說的是塞爾維亞及克羅埃西亞的語言，祖先是斯拉夫人，同時帶有穆斯林的文化背景。這些情況的意義在於，他們既無法自命為塞爾維亞人或克羅埃西亞人(即使他們都說塞爾維亞語以及克羅埃西亞語)，因為這些認同與他們自己一直是東正教或天主教的信徒有所牽扯；而稱呼自己為「南斯拉夫人」，則委實太抽象、籠統而冷淡。

72

他們比較喜歡稱呼自己為「穆斯林」(而且現在至少獲得官方許可)，這意謂波士尼亞籍、斯拉夫裔的前穆斯林，感覺他們應該自成一個族群團體，即使他們跟塞爾維亞人以及克羅埃西亞人說的是同樣的語言，即使讓他們顯得與眾不同的信仰如今也已經不再遵守。霍姆斯法官(Justice Oliver Wendell Holmes)曾經觀察到，要成為一位紳士，不需要懂拉丁文與希臘文，但一定要忘掉。時至今日，假使要做一位波士尼亞的穆斯林，你不需要相信世上只



有唯一真神而穆罕默德便是祂的使者，而是你得失去這個信仰。從信仰轉變到文化、與族群性混淆在一起，到最後跟國家結合的關鍵點，可從契訶夫(Anton Chekhov)的《三姊妹》對軍人在開發中國家所扮演的角色所作的經典研究中，清楚看到此一轉換：

圖桑巴哈：也許你認為，這個德國人是興奮過了頭。但是，以我的榮譽保證，我是俄羅斯人。我甚至不會說德語。我的父親是一位東正教徒。

即使他有條頓人的姓名以及可預知的祖先來源，但是，這位男爵卻極力以他的東正教信仰為他的斯拉夫族裔地位做辯護。

提及此並不是在宣告，每一個前工業社會的宗教，都會在工業化的熔爐中換上新面貌，變成族群忠誠的號召。這樣的想法聽起來是很荒謬無稽的。不說別的，以語言與文化分化的例子來說，農業社會通常都是充滿各類型宗教。其數目未免太多。當時宗教的總數實在太大了，若跟現代社會中的族群團體以及國族國家的數量相比，簡直根本不可能有生存的空間。因此，這些宗教無法全部留存(即使以變形的方式也沒有辦法存活下去，比方說，以族群單元)，無論有多麼頑強也莫可奈何。此外，以語言來說，大部分的語言並不頑強耐久。只有「高級宗教」藉著經文與支持特殊神職人員來加強勢力，才有可能存活下來，但是，有時而不是總是如此，高級宗教在工業社會中成為新興集體認同的基礎，將社會變遷的大方向從文化－宗教轉變成文化－國家。因此，在農業社會中，高級文化跟低級文化並存，需要教會(或至少是一個神學

的行會)來維持。在工業社會中，高級文化盛行，但是，高級文化需要的是國家而非教會，而且，**每一個**高級文化都需要有自己的國家。這便是簡述國族主義年代興起的一種方式。 73

高級文化通常都會成為新國族性的基礎(就像在阿爾及利亞)，在國族主義興起之前，宗教的定義幾乎都是在扶助**所有**弱勢的人反抗優勢的人，甚至(或尤其是)當時的弱勢族群並沒有其他一致共同的特徵(比方說，語言或共同的歷史)。在20世紀國族主義覺醒之前，並沒有阿爾及利亞國族可言，正如阿爾及利亞早期國族主義領袖之一費哈·阿巴斯(Ferhat Abbas)的觀察所證。在從前，只有更廣大的伊斯蘭社群以及四散的較小社群，但是，卻沒有等同於居住在阿爾及利亞這個國家版圖的社群。在這樣的情況下，一個新國族實際誕生了，對它的定義是：居住於一個給定的領土上，某個給定的信仰中的所有追隨者整體。(以今天的巴勒斯坦人為例，語言、文化以及共同的困境才是產生同樣激化效果的原因，而非共同的宗教。)為了扮演區辨、定義國族的角色，該宗教可能有需要加以全盤改造，就像在阿爾及利亞：在19世紀，阿爾及利亞的伊斯蘭教以其遵從的神聖淵源，為了務實的目的，逕予鄉村聖壇與聖徒崇拜共存。在20世紀，卻完全拒絕這一切，進而與改革派的經文主義結合，全然否認人與神之間的神聖媒介的正當性。神壇會界定部落與部落之間的疆界；而經文主義則可以定義國族。

### 裂隙與障礙

我們的一般論證可以重述如下。工業化產生流動的、文化同質的社會，結果也製造出對平等主義的期待與渴望，而這是從前穩定、階層化、獨斷與專制的農業社會所不曾有過的。值此同時，在初期階段，工業社會也產生強烈、痛苦且明顯的不平等現象，之所以會更加痛苦，原因在於劇烈的動亂通常也都會伴隨痛苦，而且當時的弱勢團體不僅相對上悲慘，就絕對而言也是悲慘的。在那種狀況下——對平等主義的期待、不平等的現實、悲慘處境以及早已渴望卻始終未實現的文化同質性——隱然未現的政治衝突相當尖銳，只要能掌握住絕佳的象徵、鮮明的標識，將統治者與被統治者分開，將優勢者與弱勢者對立，就能立刻將隱然的政治衝突化為實際的對立。

就特徵來說，可能掌握的就是語言、基因傳遞的特徵(即「種族主義」、或文化而已。在工業社會中，溝通與文化占有前所未有的重要性，因此，將會強而有力地朝政治衝突象徵的方向推進。溝通變得愈來愈重要，因為在複雜、互相依賴且高流動性的工業生產生活中，有著更多、更複雜、精確且無需情境脈絡的訊息需要傳遞，比起以前的案例還要多得多。

在各文化中，唯有跟高級(識字)信仰有關的文化，才最有可能將不滿給具體化。地方的俗民信仰與文化，如同少數團體的方言，就比較不可能會激勵起如此高昂的熱情。當然，在工業化初期階段，低級文化也有可能被攫獲，成為弱勢者最鮮明的標誌，並當成他們的認同與統合的象徵。關鍵在於，低級文化看起來得具有政治前景，尤其是，它們得能夠界定出一大群在領土上或多或少集中的人口。在早期階段，一些對立的狀況可以用來放在優

勢者與弱勢者的分別之上：容易親近新生活方式與教育預備訓練相對於親近權備受阻礙(容易溝通或是溝通受阻)，以及高級與低級文化之別。

這便是典型的裂隙世代，在此，實際溝通的缺乏顯得十分重要，因為正是它標識且抬高了客觀的差異。之後，隨著一般發展，早期的溝通障礙與不平等就不再那麼巨大了，此外，共有的工業生活方式讓大家甚至可以跨越不同語言來進行溝通，到那時候，就是頑強持久且不均勻散布(所謂「逆熵」)的特質會變成真正重要的關鍵所在，無論這些特質是來自基因或深層文化。從前的低級文化轉變成新的高級文化，為整體廣大的弱勢者提供一道鮮明的旗幟，而這些弱勢者先前並沒有鼓舞彼此的方式，也沒有共同團結的象徵，到這個階段，轉變就比較不可能；極度的悲慘、混亂失調、飢餓邊緣，以及全然疏離的階段，現在都已宣告結束。如今，仇恨已經不再是出自客觀上無法忍受的處境(因為，剝奪感如今也只是相對的而已)；當今的仇恨，最主要來自於將某些看得見的、習於注意到的特質，變成非隨機的社會分配。

早期工業化與晚期工業化兩階段的差異，可以陳述如後。在早期工業化的階段，有錢人與飢餓窮人之間在生活機會上存在可怕的差距，富有的人可以輕鬆自在地在新的工業化游泳池裡游水嬉戲，但是，對於貧無立錐之地的窮人來說，卻是一輩子也學不會的苦差事。甚至在當時，富人跟窮人之間的衝突很少變得激烈或無限地升高，這跟馬克思主義者的預言大異其趣——除非優勢者及弱勢者都能清楚地標識自己作為區別，無論是文化上或「族群上」的特徵。但是，假使兩者可以依此來辨識彼此的差異，那

麼，總括來說，一個新的國族(或說國族們)就此誕生了；而且，這個新興國族可以根據高級文化或先前的低級文化來組織自己。假使高級文化在此時尚未建造出來或不足提供所需，或甚至已經遭到敵對團體所接管，那麼，理所當然低級文化就會轉變成高級文化以應所需。這便是國族誕生(或是宣稱「重生」)的年代，並且將低級文化轉變成新興高級的識字文化。

到了下一個階段就不同了。此時就不再是先前的情況了：激烈的客觀社會不滿或尖銳的社會分化急於找到唾手可得的舊文化差異，要是能創造出新障礙的話，就加以運用，直到果然成為新的疆界。如今，正是先前一項真正的障礙阻礙了社會流動與平等，它抑制了容易產生的認同，並促成了一道新的疆界。這差異確實相當大。

### 歧異的焦點

有些特殊的情況需要特別的評論。農業時代的伊斯蘭文明明顯證示了出我們的主旨：農業社會並無意傾向要用文化來定義政治單元；換句話說，農業社會並不是注定變成國族主義的。鬆散的巫勒瑪會社是由學者兼律師兼神學家<sup>3</sup>所組成，他們為傳統的穆斯林世界設立基調並主導道德文化，超越政治及族群，沒有跟任何一個國家相連結(一旦這一以其專斷主張將整個社群統一在唯

3 N. Keddie 編，《學者、聖徒與蘇菲教徒》(Scholars, Saints and Sufis), Berkeley, 1972; E. Gellner, 《穆斯林社會》(Muslim Society), Cambridge, 1981.

一的政治屋頂之下的哈里發王權分裂瓦解)，也不會跟任何一個「國族」相關。另一方面，這個聖壇與神聖傳承的俗民伊斯蘭教卻是次政治與次族群的(就和歷史國家與「國族」國家相似的主要單元而言)，服務並強化地方上活潑的自我防禦及自治單位(即部落)。因此，伊斯蘭教的內部區分成高級文化與低級文化，當然，二者彼此交流，親密地相依相連，但同時也會衝突迭起——要是「提醒者」(remembrancers)復甦了高級文化據稱的原始熱情，以淨化及富裕自身與政治擴權之名團結部落的話。但是，在傳統秩序下，前述的變化(即使常常發生)並不至於產生任何深刻的、基本結構上的改變。前述的衝突只會使人事替換，並不會從根本上改變整個社會<sup>4</sup>。

隨著現代化陣痛的來臨，事情就變得完全不一樣了。我們曾經討論過，大致說來，這意謂多元化的、地區性的低級文化將會遭到淘汰，由標準化、形式化、規格化且帶有讀寫能力的高級文化所取代。當然還有其他的變化。但是，由於歷史的偶然所致，伊斯蘭社會已經準備妥當，迎接這樣的發展。伊斯蘭社會同時具備高級文化與低級文化。它們擁有同樣的名稱，並不總是仔細區分，通常還有意併合或混淆；它們是彼此緊密牽連的。在過去，兩者都被當成是對伊斯蘭教(理該是最獨特的)全心全意、熱誠至上的認同所在，是一項絕對的、無需妥協保留的、最終的啓示。伊斯蘭教或許並不擁有教堂，但是它所不曾擁有的這所教堂其實

4 Ibn Khaldun, 《歷史導論》(The Muqaddimah), F. Rosenthal 翻譯, 倫敦, 1958年。

非常廣大。在現代世界中，低級的或俗民的一類會被當成腐敗墮落，遭受鄙視、剝削（假使不是外來殖民敵人所發明或鼓動出來的話），而事實也的確如此；但是，高級的一類卻成了新興國族主義可以據以成形的文化。這情形在單一語言團體的例子中更容易看出，因為他們的語言就跟獨一無二的啓示相連在一起；此外，在下述這幾種例子中，也很容易看出上述趨勢：整個國族都認同伊斯蘭教並且四周都遭非伊斯蘭教的異教徒包圍（索馬利亞人及馬來人）；或者，整個受到歧視的人口（即使他們說的並不只有一種語言）都是伊斯蘭教徒並且一致反對非伊斯蘭教徒的掌權者（阿爾及利亞）；或者，向來都是習慣以某個伊斯蘭宗派來界定國族，<sup>7</sup> 而此國族的仇怨都直接指向一個令人惱怒的世俗化、西方化的統治階級，以及非伊斯蘭教徒的外國人（如伊朗）。

假使我們重新回顧我們的一般性論旨，也許可以很好地點出伊斯蘭教的獨特性。農業時代的人類處於少數人能讀寫而大多數人不會的階段，工業時代則是所有人都會而且必須要讀寫的階段。在農業時代，識字的高級文化與不識字的低級或俗民文化並存。在農業時代到工業時代之間的變遷階段，有一些從前的低級文化如今晉身為高級文化；而有時，一個新的高級文化也可以透過政治意志與文化工程而發明或重新創造出來，它從久遠的過去中尋找基礎素材，再重新組合創造出全新的產物，例如以色列。

但是，從變遷階段中存活下來的高級文化，不再是文人或宮廷的中介或代表標誌，反而變成是「國族」的中介與象徵，而與此同時，也經歷其他有趣的變化。高級文化由宮廷或宮廷階層或文人來傳遞時，就會傾向於超越族群或甚至是超越政治，而且很

容易就輸出到模仿該宮廷之處或是尊重雇用文人的地方；另一方面，高級文化可能與嚴格專斷的神學與教義經文密切結合，可以定義文人並使宮廷正當化。就如同在農業時代的識字意識型態，教義有著絕對的要求，並宣稱該教義不但是真理（那又怎樣呢？）而且還是真理的標準規範，藉以強化教義。值此同時，該教義針對異教與叛教發出強烈的譴責，由於這些人竟敢懷疑唯一且彰明的真理，無異是「在世上墮落」的悖德證明。在當今受農業信仰復辟政權所控制的伊朗，在發出死刑令時就是如此形容。這些意識型態就像軍事堡壘一樣——「一個好的城堡就是我的上帝」（*Eine feste Burg ist mein Gott*）——把所有的水資源蓄積在自己的堡壘之中，拒絕交給敵人。這些意識型態所固守的不僅只是對真理的壟斷權（這其實是微不足道的小事），最重要的是，也同時壟斷了真理的所有來源與試金石。水井全都設在堡壘之內，如此一來就將問題給解決了，因為敵人無法接近水源。

在農業時代，前述的情形對於意識型態來說，不僅情勢絕佳，而且有相當大的好處，不過，這也是因為所遭遇到的對手實力最多不過和它們一樣，比較常遇見的還是一些虛弱、粗淺、毫無防備能力的俗民宗教。工業時代以經濟成長為根基，而經濟成長則仰賴認知成長來推動，這受到笛卡兒學派以及經驗論哲學的認可（也許甚至還大大受到幫助）。笛卡兒學派與經驗論哲學的本質就是要將所有對世界的實質信念加以「去絕對化」，而且要讓所有的說法一律都接受中立的檢視，其檢驗標準（「經驗」、「理性之光」）超越任何信仰體系的規範與堡壘。這樣的做法一舉解決絕對主義的主張，因為他們必須向不在他們控制之內의法官低頭。證據成

為國王，或者，至少也是創造國王的人。真理之井因此就坐落在中立的領土內，沒有人可以自稱擁有真理。

無論如何，那只是複雜故事的純智識、純學理層面，至於故事的全貌無法在此探究，農業時代的絕對主義式高級文化必須擺脫絕對主義，讓真理之井得以接受公共而中立的控制。簡言之，高級文化為了轉變成為整體領土國家的共用語，而不只是從屬於文人階層，所必須付出的代價就是變得世俗化。高級文化放棄絕對主義與認知的主張權，不再與任何神學教義連結在一起。西班牙是最偏離的特例之一，它自始至終保留國族主義政權到非常晚近的年代，將絕對主義式的天主教主張融入國族國家的形象中。在佛朗哥解放後的最初畏縮時期，基督新教公共禮拜的合法化遭到反對，被認為是擾亂西班牙之統一與認同的挑釁勢力。原先是所有人通行的絕對主義教義及**部分人**通行的高級文化，成為**所有人**通行的絕對文化及**部分人**通行的教義。假使教會想掌握整體社會，勢必投降及解散自己。假使大傳統想搖身變為遍及一切的普遍文化，就必須先放棄它先前授與正當性的教義。

總而言之，一度是部分人使用的共用語及所有人都必須遵從的信仰，成為所有人必用的共用語及部分人通行的稀釋、輕鬆而悠閒的信仰。這將是高級文化的共通命運，要是它們能夠安然度過大過渡階段的話。拿西北歐的經典例子來說，可以將整個過程分成兩個階段：宗教改革將文人階級普遍化並且統一方言及儀式，而啓蒙時代則將普遍化的文人階級及國家一致的語言共用語合世俗化，不再局限於教義或階級。

如果在中世紀盛期，也就是在方言文學與日後注定成為國族

79  
高級文化的基礎興起之前，西歐就發生工業化以及與此相關的所有事物，那不知會是個什麼光景。這一點想想也是很有趣的。顯然可能出現由文人階級領導的拉丁語或羅曼語的國族主義，相對於最後終於成形的相對地方化國族主義，世俗化的對象不再是超政治的文人高級文化，而是半文人、半教廷的文化。假使這些事全都提前發生，一個大羅曼語系國族主義就有可能實現，就像在19世紀受到重視的大斯拉夫主義或是20世紀的大阿拉伯國族主義一樣，都是奠基在共享的文人高級文化之上，並且與低級或俗民層次的巨大差異共存。

伊斯蘭教就是在這樣的狀況下，經歷了一連串的轉型。世界各主要一神教中，伊斯蘭教最具改革色彩，總是傾向改革(的確可以將伊斯蘭教描述為永久的宗教改革)。伊斯蘭教的許多連續自我改革中，有一部分與現代阿拉伯國族主義同時發生，除非排除萬難，否則無法將兩者分開。國族的興起與改革運動的成功，似乎都屬於同一個過程中的某些片段。過去強有力的地方及親族結構瓦解了(它強大的、有時甚至是相當致命的陰影卻頑強地存活下來，變成滲透各處的恩僕網絡，支配了新興中央化的政治結構)，伴之而行的是消除以往認可微型社群組織的聖徒崇拜，取而代之的，是改革後的個人主義式神體一位神學(unitarian thology, 譯按：否認基督之神性和三位一體之教義，主張上帝只存在於一個位格的基督教派)，讓個別的信仰者都可以直接將自己跟神以及一大批匿名且無需中介的社群連結在一起——以上種種，幾乎都是國族主義典型的必需條件。

其他經歷過變遷的高級文化也必須付出代價，放棄從前賴以

立基與支持的教義。高級文化長久以來背負的龐大教義顯得如此荒謬，到了知識論哲學的年代(尊崇證明)就變得毫無招架之力，成了阻礙，不再是如從前般的助力。它們非常樂意脫去包袱，或轉變成爲意在顯示與過去之連帶關係(一個長久存活之社群的延續性)的「象徵」標記，並盡可能不管那名存實亡的教義內容究竟變得怎麼樣了。

80 伊斯蘭教卻並非如此。在農業時代，伊斯蘭教就一直有雙重面貌。面貌之一必須適應各地鄉村民俗與團體在宗教及社會方面多元化；至於另一個面貌則配合比較挑剔、學術化、個人主義化、識字的城市學者。再者，爲城市學者所訂的教義，是純粹的、經濟上的，以及神體一位論的，至少在現代還是足以被接受，而在地中海北岸的敵人，所背負的卻是巴洛克式的繁複重擔，令人無法忍受，必須偷偷予以緩和，一點一滴地揚棄。地中海南岸則不太需要經過這一道暗中純淨化的手續，或者應該說，純淨化的手續已經光明磊落地完成，以解放真實信仰之名，從懵昧無知、鄉村或假使不是由異國所鼓勵的迷信與腐化中得到自由。雙面神已經放棄祂的一個面貌。所以，在穆斯林世界中，特別是其中的阿拉伯部分(不過，另外那些也許可以稱之爲「阿拉伯代理國族」(Arab-surrogate nations)的部分也一樣，這些國族可以片面地把他們自己定義成某個既予之地上的伊斯蘭教徒)，一個建基在普遍化而匿名的領土社群之上的國族主義能長久傳遞先前文人階層所背負的特定教義，而且充滿驕傲，不會否定。巫勒瑪的理想逐漸趨近於現實，至少在各個不同國族大小般的領土上是如此，比從前依親族關係來界定的破碎年代更近於現實。

教義上的典雅、簡單化、細緻精微、嚴格的神體一位論，在智識上沒有太多引人不快的矯飾：這些特質幫助伊斯蘭教在現代社會存活下來，甚至比其他教義更華麗的信仰還存活得更好。但是，假使實情真的是如此，有人可能會問：何以像儒家之類盛行在農業社會的意識型態，卻無法存活得比較好一點；因爲這一類的信仰體系更加固定集中在道德規律，並遵從秩序與階級的區分，甚至並不那麼關心神學或宇宙論的教條。不過，一個嚴格的、斷然的，並且堅持不懈的神體一位論，在此，或許要優於漠視那些只與道德信念相結合的教條。農業識字政體的道德與政治倫理，對現代人來說，似乎是種謙卑得過了頭了的倫理，並非平等主義。這可能使得儒家很難在現代社會中長久傳續，至少在同樣的名義和同樣的管理方式下是這樣。

相對地，強調伊斯蘭教純粹的神體一位論，再加上它具象化的道德與政治誠律所不可避免的模糊性，就能幫忙創造出特殊的情境，使得同樣一個信仰既可以讓沙烏地阿拉伯及北奈及利亞等傳統政權正當化，也可以使社會主義激進派政權如利比亞、南葉門、阿爾及利亞等正當化。高明的政治魔法師可以把他們的咒文 81 建立在嚴格的神學之上，同時根據自己的偏好來重洗政治道德的牌，卻不會引起太多的注意。神體一位論、(有時是相當痛苦的)精神中介與中間人的安慰矯辭，可以使信徒的心思不去注意這種智識轉型。自此，原本處理駱駝繼承問題的信仰，一變而爲規定或禁止石油財富國族化的信仰。

假使伊斯蘭教的特殊之處，在於允許將前工業的文人大傳統運用成一個新型社群中通行國族的、滲透於社會各處的共用語及

信仰，那麼，在「撒哈拉非洲」地區的許多國族主義就顯得非常有趣，因為他們呈現出另一種極端：他們既沒有延續或創造出地方性的高級文化（這是相當困難的事，因為在這個地區原住民的讀寫能力相當低），此外，也沒有將俗民文化提升成為全新的、政治認可的識字文化，而這些都是在歐洲國族主義中常見的情況。相反的，他們卻堅持使用某種**外來的**、歐式的高級文化。撒哈拉非洲正是最佳、最廣泛的檢驗場所，驗證國族主義原則是否具有偉大的力量，因為這個原則要求族群及政治的疆界必須重合。撒哈拉沙漠南部的政治疆界違反國族主義的原則，幾乎沒有例外。黑色非洲從殖民時代繼承了一系列的疆界，其劃分完全無視於（通常對此毫無所知）地方文化或族群界限。

非洲的後殖民史最有趣也是最引人注目的特徵之一就是，企圖矯正上述狀態的國族主義者以及國族統一論者（*irredentist*）雖然不能說是完全沒有，卻令人訝異的稀少罕見且微弱無力。無論是想要取代歐洲語言做為國家行政的媒介，或是調整國家之間的疆界，尊重族群特性，這些努力都顯得微弱無力且難得一見。這要如何解釋呢？難道說國族主義在黑色非洲終究無法成為一股勢力？

我們曾經提過介於所謂「早期」的、溝通斷層的國族主義（在這個階段中，流離失所的前鄉村人口承擔加倍的劣勢，由於無法分享主流文化，因而更加激起他們對其他「客觀」剝削感到嚴重的忿恨）與「晚期」國族主義的區別，後者是從溝通之外的其他障礙產生的。以這個重要的對照來說，非洲的國族主義整體而言是

82 屬於後者類型，也就是逆熵的國族主義。從根本來看，我們並沒

有發現移民勞工在工廠裡遭受說著不同語言的工頭所虐待；而我們實際發現的是，擁有流暢溝通能力的知識分子，由於一項共通的特徵：膚色，反而成為遭受排擠的一群人，無法佔據握有實權的位置。這些知識分子之所以會團結起來，原因在於共同遭到排擠，而不在於他們共享的文化。至於和早期溝通障礙類型的國族主義相關的現象，當然並未消失，而且通常相當重要。南非衝突的發生關鍵點，顯然在於非洲工業普羅大眾的處境；而都市低下階級在恩克魯瑪（*Kwame Nkrumah*，譯按：迦納總統，在訪問中國期間遭國內軍事政變推翻，避難於幾內亞，卒於布加勒斯特）的崛起上，就扮演著光榮盛大的要角。

歐洲在非洲的統治所產生的典型狀況如下：在廣大且界定清楚的穩定地區中，建立起有效率的行政，並由政治單元來控制、維持地區的和平。當時建立起來的行政體系，至今依然可稱為非常顯著而典型的逆熵體系。統治者以及少數其他人是白人，其他所有的人都是黑人。這簡直是最簡單、最明顯不過的事實了。很少有政治體系有如此容易理解、容易閱讀的主導原則。

在傳統農業社會中，這會被視為是正面優點，有效幫助避免地位的混淆，以及因為權力關係模糊、不確定所帶來的所有缺失。對體系的穩定性與生存價值而言，可算是非常好的徵兆。非洲對此原則並非陌生，因為某些本土的政治結構早已經運用過類似前述的原則。阿贊德人（*the Azande*，譯按：分布在蘇丹西南部、薩伊、中非共和國，從事農業，使用蘇丹語，擅長巫術）乃是征服者的貴族階級，強壓於完全不同族群的子民之上。富拉尼（*the Fulani*，譯按：又稱富爾貝人、頗爾人，從塞內加爾越過西非撒哈拉到喀麥

隆，操富拉語，19世紀大多數是伊斯蘭教徒，曾發動多次聖戰，20世紀成為間接統治制度的模範)貴族則統治橫跨北奈及利亞的城市國家。

但是，這卻已經不再是農業社會的傳統秩序。在非洲的歐洲人雖然偶而會尊重當地風俗及認可地方政權，但他們到非洲是為了建立起市場、貿易取向的受教育(「開化」)社會，最後進入工業化階段。不過，根據我們先前已經詳加解釋而現在無需重複的理由，工業或工業化的社會對於逆熵的體制是相當過敏的。在這裡，有一個非常顯著清楚的例子！這個例子不像我們先前舉過的例子：在統計學上，「藍色人口」特別集中在社會的最低階層，這  
83 這好像在歐洲的國族統一論式的國族主義國家。在此要舉的個案，是一小群白人統治一大群眾多的黑色人口，後者人數有時還十分龐大。這裡所促成的國族主義，就是所有黑色人口(基於歷史的偶然原因而居住在特定領土上的非白人)單純地全部加總，透過現今新式的行政機器而予以統合。新國族主義的追隨者不一定非共有積極性的特質不可。

在獨立之後爭取新成立國家的主控權上，競爭者通常是從傳統、既存的族群團體中建立權力基礎。然而，驚人的事實依然存在：由殖民者任意劃分出來的疆界，即使違反族群原則，至今仍保持穩定，作為統治與教育之媒介的殖民語言，也依然存續。也許做以下的推測未免太快，但假使這些社會繼續使用殖民語言，就會達到一個內部統合、流動性高、教育普及的年代嗎？或者他們會在某一時點把文化的自我改造加以發揚光大，並將原住民語言之一加以現代化、調適及強制施行。比方說，阿爾及利亞就已

經率先做出絕佳的典範，經歷非常痛苦的「阿拉伯化」。就實際而言，這就意謂得先把遙遠的文藝式語言，強加在地區性的阿拉伯人以及巴巴里人方言之上<sup>5</sup>。在黑色非洲，語言在地化運動不僅受到外來語的方便性所阻礙(外來語跟教科書、國際關係都有相連結，再加上統治菁英已經投注相當長時間的成本)，也受到地方語言分化過劇的影響，比歐洲更嚴重；要是擅自選擇一種地方語言，就會招來其他不是以此為母語的人的極力反彈——而這些人通常佔大多數，甚至是比例懸殊的大多數。

基於這些原因，非洲的族群團體透過皈依某個世界宗教(如伊斯蘭教或基督教)而與識字的高級文化相連結，比起其他的族群團體，因而更容易發展成為有效的國族主義。在這兩大信仰相互鬥  
84 爭的地區，從古至今就不曾分出決定性的勝負，至於非洲角，也是一個擁有或許可以稱之為典型國族主義的絕佳例證的地帶。據說，唯一可以將波耳人與他們的世敵班圖人區分開來的特徵，就在於誰擁有聖典、車輪及槍枝，因為他們分別從不同的方向進入南非，難以辨別。在南非角一帶，安哈拉人以及索馬利亞人都擁

5 Hugh Roberts, 〈在當代阿爾及利亞境內尚未預見卡拜爾問題的發展〉(The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria), 收錄在《政府與反對勢力》(Government and Opposition), 第17卷, 1982年, 第3冊。至於卡拜爾國族主義的突然出現, 是相當有趣的現象, 它表達的是一種早先的小農階級的情感, 這些人在城市移民中表現出色, 並沒有失去他們在鄉村的基礎。類似的例子是西班牙的巴斯克人。請參見 Marianne Heiberg, 〈內人/外人: 巴斯克國族主義〉(Insiders/outside: Basque nationalism), 收錄在《歐洲社會學季刊》(European Journal of Sociology), 第16卷, 1975年, 第2冊。



有槍與聖典(並非同一部聖典,而是敵對的、不同的版本),並沒有爲了車輪而大費周章。這些族群團體使用前述兩種文化工具時,都得到更廣大的宗教文明的其他成員的協助,這些成員早已習慣使用這些工具,並且非常樂意替新成員補充庫存。索馬利亞人以及安哈拉人在國家形成時期,都受到這些文化工具的幫忙。索馬利亞人創立一些特具的穆斯林形式國家,乃是基於城市貿易以及鄉間部落的凝聚力,由某些宗教人士予以結合;至於安哈拉人,則在衣索匹亞建立起非洲唯一真正叫人信服的封建制度:一個由各地方領土權力掌有者組成,和一個國族教會連結起來的鬆散帝國。

由於槍與聖典具有中央集權的潛能,這兩大族群團體因此得以在這個廣大地區的政治史上稱霸,即使這兩個族群團體在人數上都不算是大多數。其他族群團體就沒有同樣的優勢,即使人數更多,像歐羅姆人(the Oromo, 通常被稱爲迦拉人〔the Galla〕),也無法抵抗他們。在1970年代索馬利亞人曾經短暫時期成功地抗拒衣索匹亞人的時候,從索馬利亞人的觀點來看,最好是把歐羅姆人當作是沒有固定形式的人口,也就是:一種前族裔的未加工質料,等著透過政治運勢與信仰改宗的變換,來轉變成安哈拉人或是索馬利亞人。如此一來,就使得歐羅姆人的「索馬利亞化」具有意義,如果成功的話。歐羅姆人被當做是亞當與夏娃所組成的龐大人口,這一族群性蘋果尚未被禁止摘取,但他們所熟悉的只是由古老組織所形成的原始無花果樹葉。一旦歐羅姆人併入安哈拉國家之後,他們的地方領袖就變成官員,到最後就皈依基督教,變成安哈拉人;但是,假使歐羅姆人被劃歸到索馬利亞人的

勢力範圍裡,就必須經歷以偉大的地方聖徒崇拜之名的伊斯蘭教化,最後就會索馬利亞化。不過,自從索馬利亞人戰事失利,要想在非洲角地區抗拒安哈拉人的支配,大半就得靠故意挑起衣索匹亞帝國境內各地不同的國族解放陣線,包括前述的歐羅姆人在內,因爲他們人數最多,同時也最重要;所以,我們現在就比較少聽到把他們的前文化地位當成是族群之原始質料這類說法。

安哈拉帝國可說是國族的監獄,假使歷史上果真曾經存在過的話。1974年,舊王被廢,新統治者立刻宣稱(新統治者通常都會這麼說),從此之後境內所有的族群團體一律平等,可以自由選擇自己的命運。在這些令人敬佩的自由主義情操之後,跟著便是有系統地整肅非安哈拉人的知識分子的行徑,這是一件從抑制帝國內敵對國族主義之興起這一點來看令人感到抱憾的理性政策<sup>6</sup>。

簡單地說,這兩類強而有力並且在目前是主導勢力的國族主義,都顯示出舊式高級文化確實可用,十分優越(對國家形成而言,可說是無價的資產),但時至今日,它對於達成族群的初期政治意識而言仍舊非常重要。在這些案例中所提到的族群團體,在地方性區域內,似乎都與其信仰共存,因此,大大有助於自我定義。

索馬利亞人有趣之處,也在於他們跟庫德族一樣,是新舊混

6 Ioan Lewis,〈西索馬利亞解放陣線(WSLF)與貝爾的胡山酋長遺緒〉(The Western Somali Liberation Front(WSLF) and the legacy of Sheikh Hussein of Bale), J. Tubiana編,《現代伊索匹亞》(Modern Ethiopia),鹿特丹,1980年; I. M. Lewis編,《非洲角的國族主義與自決》(Nationalism and Self-determination in the Horn of Africa),印第安那,1983年。

合的絕佳典範，把立基於社會結構的舊式部落主義與立基於共享文化的新式匿名的國族主義兩相混合。宗祠的親屬意識仍然相當強大，充滿活力(即使遭到官方的明文壓制，特別是禁止親族意識的宣揚)，對了解內部政治尤其重要。依我所見，這並沒有跟我們提出的通則相違背，也就是說，現代人所擁有的共享的識字文化(即「國族性」)，正是從舊式結構的瓦解而來的，在從前曾經提供給個人所需的認同、尊嚴以及物質的安全感，現在都必須從教育中取得。索馬利亞人擁有共享的文化，一旦加賦於自己的國家(它確實這麼辦)時，便可以確保每一個索馬利亞人都能以良好的

86 條件謀得官職。比起並非立基於自身文化之上的鄰國，在這樣一個以己身文化為基礎的國家中，每一個索馬利亞人都享有更好的生存機會與心理安全感。不過，同時仍然有許多索馬利亞人繼續放牧維生，關心根據舊條件所界定的畜牧權益，維持跟親族的互惠連結，在政治生活的利益交換中，這種連結似乎尚未完全斷絕。

把以上所述全都加在一起，就得到如下的說法：在大多數例子中，這種新式的、以教育傳遞的族群性所散發出來的號召力，得自拉與扯這兩股力量：新的就業機會所帶來的吸引力，以及對舊有的提供安全感的親族團體逐日瓦解所產生的反感。索馬利亞人的例子並不獨特，即使看起來特別明顯。持續堅守田園主義、某種形式的勞工遷移或貿易網絡，都可能讓廣大的親族組織在現代世界繼續生存。要是這情況發生了，我們就能使部落式的對結構忠誠和國族式的對文化(也就是識字文化)忠誠同時並存。但是，我們卻很難想像，這種結構上的、微小組織的僵固性如果仍然頑強地處處存在，現代世界將如何興起。這個偉大的經濟成功

發展的故事所談的是社會，一種有效展現其財富與權力，指引人類朝新型態生活方式前進的社會；至於其他故事或典範，類型就不同了。牽動現代性之崛起的關鍵，是種種多樣而小型的緊密連結的地方組織陸續崩盤瓦解，並代之以高流動性的、匿名的、識字的、激發認同感的文化。正是這種一般化的情境使國族主義得以成為盛行於世的規範；即使偶而把兩類忠誠強加其上(也就是偶而應用親族連結作為對新秩序的一種間隙的、寄生的與局部的適應方式)，也不會產生矛盾。現代工業的最頂端可以是父權式的、權貴主義式的(nepotistic)；但它無法像部落社會一樣，以親族或領土原則為基礎，來甄補它的生產單元。

我在此為「文化中介的國族主義」以及「結構中介的部落主義」所畫出的對比，當然只代表純粹分析上的差異，用以區別兩大類客觀上有所差異的組織；不能和**我的**國族主義跟**你的**部落主義這種相對的、情緒上的對立混為一談。這只是敵對的潛在國族主義藉以互鬥的褒貶語言，不論是誰，都會說：「我是愛國者，你是國族主義者，他是部落主義者」，在這個意義上，國族主義就是那些部落主義，或者說，這裡的部落主義，就是任何只要能透過運氣、努力或環境因素，成功地在現代環境下成為有效力量的團體。只有後見之明才能確認出它們。部落主義永遠不會興盛的，因為，要是它興盛了，人們將會尊重它，視它為真正的國族主義，沒有人敢再稱之為部落主義。

87

## 第七章 國族主義的類型學

只需將構造現代社會的進程中運用的幾個重要因素加以排列，組合出不同的可能組合，便可形成一套有用的國族主義類型學。在這個以演繹法建立的模式當中，第一個要引入的因素是權力。就此因素而言，尚不必進一步考慮要弄二分法或任何其他手法。因為在現代社會當中，根本沒有必要去考量中央大權分散或消失的可能。現代社會一直都是，也必然是由中央統籌的社會，也就是說，維持秩序的任務只由某個機構或某組機構負責，並非分散至社會各角落。複雜的社會分工體系、各部門之間的互相配合與依賴，以及經常的社會流動：所有上述因素使公民不得一身兼具生產者與強制力執行人的雙重身分。在某些社會，特別是某些畜牧社會，這樣的作法行得通：牧人也是士兵，更常常兼具部落代表、法官與吟唱詩人的身分。整個社會的文化（至少將近全部）似乎具體呈現在每個個體成員身上，而非分門別類地分散給不同的成員，這樣的社會可能不會發展專業分工制度，至少對其中一半的男性成員而言是如此。這類社會只能勉強接納為數不多的專業匠人，而且將之視為賤民。

不管在幾乎是逐水草而居的牧人團體當中，這些作法如何行

得通，在複雜的現代工業社會裡，那些作法都沒有絲毫可能付諸實行。現代社會由專業人士組成，他們不可能在出門上班途中抽空行獵，不可能為防範敵對陣營的突襲與掠奪而採取各種預防措施，更不可能為了報復，親自參與夜襲的行動。也許私酒販子可以這樣做，但這些人不會是現代組織人效仿的範型。整體而論，唯有非法活動太過猖獗，以致於官方機構很難執法時，黑手黨式的營業方式才會猖獗。從這類經營方式轉變為合法經營的趨勢，似乎大過反行其道。事實上，現代社會的成員在使用與對抗暴力這件事上，幾乎沒有受過任何訓練或經驗。現代社會中的某些部

89 門有時超脫於這樣的通則之外，比如生活在沒落的都會中心地區，不得不與都市暴力朝夕相處的居民；此外，無論如何，還有一個例外，那就是黎巴嫩——一個經濟活動複雜的社會，到目前為止，憑著人的彈性與成就，似乎安度中央權威瓦解的危機。

然而，這些相當少數的例外並不會削弱基本主張，也就是說在現代社會中，維持秩序的工作並非平均分散到社會各角落，那是社會組織零散化的部落團體常有的現象。現代社會中維持秩序的工作集中交付在某些成員手中。簡單的說，一定都是某些人在運用這個權力，有些人沒有這個權力。某些人比其他人更接近負責執法機關的主管位置。這樣的事實構成了一個雖然寬鬆，但仍然很有用的區分：掌權者及其他。當我們對現代社會的模式作簡單的分類時，這個對比提供了第一項因素，再加上其他新因素的不同排列組合，構成各種可能發生的國族主義類型。

模式的下一個要素是教育管道，也就是接近現代高級文化的管道。（此處這兩者被視為相當的事物）。這兩者的意涵都相當寬

鬆，可是卻相當管用。這兩者指的是現代人必備的複雜技能：讓他勝任現代社會中大多數的一般職位，同時，這麼說吧，使人能在這類文化媒介中悠遊自在。這些技能，不能算是嚴格的清單，倒像是一個綜合體：其中任一單項或許不會是絕對不可或缺。識字能力無疑地是其中最主要的一項，然而，現代社會中偶爾會有些聰明、自立自強的人才不具備這項條件，也能發財致富。同樣的道理也適用於基礎算數、最基本的技能，以及農業傳統不喜，但都會生活經常大力鼓吹的靈活變通的處世態度。大體而言，可以這麼說——而且這點，對於本書的論證而言，自然很重要——恰好得天獨厚的個人或占有地利人和的次級社群，或許能夠憑藉一己之力取得最低限度的起碼技能，但是這些現代社會的基本技能若要普及深入，則必須事先形成一個井然有序，由中心控管的高效率教育體系。

此處所言之教育管道不僅有其它的替代管道，還可能出現不同情況。考量權力這項因素時，這些例外是不存在的，因為在工

90 業社會當中，權力一定是掌握在特定人手裡，其他人則沒有權力。這事實為我們建立了一個根本的處境：一個社會大致上可區分為掌權者與掌權者以外的成員。但是在教育管道這問題上，並沒有這樣先天預定的區分。若依權力的有無區分社會的類型，可以有四種不同的情形：第一種情形是**唯有**掌權者擁有教育管道，這些人利用掌權得來的特權為自己獨占教育管道；其次，掌權者與其他成員皆有受教育的管道；又或者，**惟有**其他人（或當中某些人）擁有這樣的管道，而掌權者反而沒有（即使乍看之下，這是不可能或不存在的荒唐事，可是事實並非如此）；最後，有時會出現這樣

的情形，也就是**沒有任一方**享有教育管道帶來的好處，或者用比較淺白的話來說，掌權者，以及那些受權力操控的人，雙方都是夜郎自大的無知者，以馬克思的話來形容，他們都沈浸在鄉野生活的愚昧無知當中。這是非常可能，也確實存在的情形，在人類過去歷史的發展中這樣的情況並非罕見，即使到了我們這個時代亦時有所聞。

依照本書的假設，我們看到，或者說製造出四種可能的情形（表中說明每個情形包含兩種不同的類型，待後文解釋）。這四種情形確實反映出真實的歷史處境。若那些掌權者大致上就是那些有辦法接受與眾不同的教育，訓練自己適應新生活形態的人，大體而言，這情形符合早期工業化過程的狀況。至於那些未握有權力的新移民，他們與土地的臍帶才剛被切斷，既沒有投票參政的權力，更失去文化上的歸屬。這些人處在陌生的環境中，沒有任何資源與奧援，更不理解自身處境的意義，他們孤立無援。這些人是典型的早期無產階級，他們就像是馬克思與恩格斯所描述的那般（但兩人誤以為這類人的遭遇是發生在工業社會的後續階段）。後來為工業化浪潮席捲的偏遠鄉鎮中，也常常重演這樣的戲碼。

相反的，第二類組合則符合工業社會的晚期（不是驗證錯誤的預測）：權力極端不平等的情形仍然存在，但是，文化、教育與生活形態上的差異已經大為減少。社會階層體系不但平順並且連貫，不趨向極端，構成社會的各階層之間也沒有截然不相容的本質。社會生活形態日趨相似，社會差距縮短，接受新式教育的管道——通往新世界大門的通道，幾乎是開放給所有人，即使不可

能達到絕對的平等，至少並未嚴格阻止任何積極求學者取得受教育的機會。（惟有具有逆熵特質的成員，如前文所述，才會遭遇難以克服的阻礙）。

第三類情形，掌握權力者在學習新式技能時處於劣勢。這似乎是矛盾的，但事實上確實會發生；而且呈現出絕對不是異乎尋常的歷史類型。在傳統農業社會中，統治階層崇尚戰事、衝突暴力、威權、擁有土地、安逸閒暇及奢侈浪費。他們鄙視井然有序、按時作息等規律生活、貿易、實作、儉樸、按部就班的努力、未雨綢繆的思慮，以及識字讀書（這當中某些性格後來卻普及成為重要的價值，甚至成為社會主流階層的特色；這個過程終究成為社會學裡最負盛名的推測中的主題，也就是韋伯對資本家精神源起的敘述。）結果是，一般而言，唯有在那些多少為人輕視，但致力學習的都會商人集團中，才能發現後面這些性格。統治者也許會容忍這些商人集團，只是偶爾也會加以整肅。到那個時期為止，大致尚能維持既有的局面：在傳統秩序中，這樣的情勢還能保持一定的穩定。人事也許會改變，但整個結構仍繼續維持著。那些勤勞節省的人，一般而言，是不能夠取代那些奢華成性的階級，因為後者會定期剝削，偶爾也會動手屠宰。（在印度，生活有餘裕者常會將所有的錢放到神廟當中，以免除或減輕被剝削的程度。）

然而，工業秩序建立之後，又結合了市場網絡、新式軍事制度與生產科技，征服殖民地的運動等等，往昔穩定的舊秩序已一去不復返。在動盪紛擾的新世界，是那些卑微的都會商人集團一直身體力行的價值、生活型態與習性提供極大的優勢，通向致富與權力的新資源。強制徵收這種過去用以節制商業活動的機制，

92 可能已經行不通或失去效用了。<sup>1</sup> 帳房的勢力凌駕刀劍的威赫。一味掄刀動槍的人不再能橫行無阻。

當然，昔日的統治者可能感受到世局變化的徵兆，而改變作風。普魯士與日本的統治者做了這樣的轉變。但是要迅速做出這樣的改變，對統治者而言，心理上很難適應（甚至在某些時候，根本無法接受），而且常常不夠快。於是結局便是以下所描述的情形：在新式教育與技能的學習上，如今是**被統治者**，或者至少是他們當中的某些人占有充分優勢。

最後是第四種可能出現的發展：不管是統治者，還是被統治者都未擁有學習相關技能的管道。這是所有僵化農業社會的一般情形。這種社會尚未感受到工業世界的壓力，統治者與被統治者通通沈浸在鋪張擺闊、迷信、因循八股、酗酒狂歡，或者是當地流行的任何娛樂節目中，他們或者是沒有意願；或者是力有未逮，找不到新的出路。

根據（永遠存在）的權力不平等，再加上教育管道的可能分配情形，我們得到四種可能出現的類型：雙方擁有同等的教育管道、雙方同樣欠缺教育管道、教育管道比較有利於掌權者，或者比較不利於掌權者。但是我們尚未引入文化單一或分歧的因素；自國

族主義的觀點而言，這是非常重要的因素。

本書是以人類學的觀點界定「文化」的內涵，並不將文化視為倫理規範，這點原毋需多做說明。文化這個詞指的是：某個特定社群溝通與行為的獨特方式。「文化」這個詞本身從未被賦予其他可能相關的意涵，比如“*Kultur*”——意指高級文化或偉大的傳統，其成員將之形容成一套更為優越的溝通與行為模式；這是一套理應受人尊重的規範，可嘆的是，現實社會常常不能達到它的要求；這套規範的準則通常是由社會中一群德高望重，以審訂倫理規範為己任的專家們負責編纂成冊。「文化」在尚未作更進一步的區分之前，它僅意指人類學的文化概念，不具任何規範意涵；*Kultur*則是指高級文化。這兩類「文化」彼此間的關係，對本書主題而言，當然至為重要。我們特別有興趣的高級（規範）文化或傳統，當然必須是可以書寫的。因此，就現在的討論而言，學習高級文化的管道問題，其實就是教育管道的問題。所謂「接受某種文化」這句話最終將會是意指接受某種排斥外人的文化（人類學的文化概念），人們會因出身不同文化而遭排擠，而不是因為缺乏「教育」。以上這些說明也許是老學究的瑣碎解釋，但為了使本書論證不致遭人誤解，卻也是必要的。

此時尚非必要進行繁複之論證，因此我們儘可能以最簡單的形式說明文化分歧。經濟學者所探討的世界中有時只出現一二種商品，我們在此效法此種研究途徑；假設在全部案例中，我們探討的社會或者只有一種文化（亦即，所有人共有一種人類學所界定的文化），或者具備兩種這樣的文化，亦即，掌權者的文化與大眾不同。現實世界中，一個地區同時出現三、四種以上文化所造成

1 Albert O. Hirshman, *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977. 當然，早在工業社會秩序形成之前的許多世紀，個人主義式的積極性格可能便已存在於某些型態的社會當中。參見Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, 1978. 但這與本書的主張並不矛盾，雖然這個人主義精神或曾引導了英格蘭國族情感的早期發展。要將當前國族主義理論放進社會哲學的廣漠範疇中，可見Hall的總結說明，參見John A. Hall, *Diagnoses of Our Time*, London, 1981.

的複雜現象，尚不至於嚴重影響本書的論點。

在我們原先建立的四種類型中，再加上「單一文化／二元文化」這兩個對立範疇，立刻產生了八種可能的情形（參見表二）。首先要注意的是，一、三、五、七列所代表的情況顯示，不管在權力關係或教育管道方面，社會當中普遍存在著什麼樣的不平等，國族主義都沒有任何著力點，因為這類社會缺乏文化差異。這時可能會出現其他衝突；而且這些衝突是否真的會發生，也是個有趣的問題。事實顯示，早期工業化過程所形成的各種階級（工業化晚期所形成的社會階層比較順利、平和。不過這暫且不論）尚不致於捲入不斷加劇、永無休止的鬥爭中，除非有文化差異摩擦出火花，並且提供人們辨識同志與敵人的方法，就好像是指認嫌犯一般。當然，階級之間的直接衝突曾經層出不窮，譬如說，在1848年：托克維爾對階級衝突沒有好感，馬克思則肯定有加，但兩人都明確觀察到它的出現。然而，階級衝突後來並未愈演愈烈或形成更難控制的局面。

另一方面，馬克思主義喜歡把族群衝突看做是偽裝的階級衝突，並且相信唯有當人們能夠看清事實，不受國族主義之偏見與黑眼罩的蒙蔽時，人類多少會從中得利。這樣的觀點可能是誤解了國族主義的偽裝，也誤解了偽裝背後的現實。「反閃族論是愚人的社會主義」這句話曾一度流行過，但是並沒有在史藍斯基（Slansky）審判或1968年波蘭的整肅運動中得到明顯的迴響，當時<sup>94</sup>的社會主義政黨都曾經煽動人民的反閃族情緒。工人據說應該是無祖國的，而且也應該沒有任何母文化能夠離間工人彼此，特別是對那些移民而言；也似乎不應該有膚色之別。忽視這些表象不

僅有益，甚且有助於解放；不幸的是，即使獲得這類訊息的管道不虞匱乏，一般而言，工人並未真心覺醒。事實上，假如因為社會生活之經濟基礎的需要，必須形成同質文化或文化上的連貫（這並非意指階級藩籬的消失），而且涉及文化的階級差異變成有害的因子時，種族問題便以「國族主義」的模樣進入政治領域。但只要尚未牽扯到種族問題，逐步加劇的階級差異仍然是可以容忍的。

第一列呈現古典早期工業主義，權力與教育管道全歸部分人掌握；但在第一列中，被剝奪者與特權階層兩者的文化並無不同，<sup>95</sup>因此，最終並沒有發生任何事，或者說至少沒有非常激烈的變化發生。馬克思主義所預言的衝突與社會鉅變在此並未出現。第三列呈現晚期工業化，教育管道普及全社會，文化分歧也未出現；因此比起第一列所代表的處境，更沒有理由預期衝突出現。像這類進步的工業化過程是否有任何可能形塑出一套共同文化，化解那些此時尚非迫切的語言差異，我們暫且不論這個雖困難但也重要的議題。要是人們心中的觀念多少是相同的，那麼，是否以不同的話語表達相同的觀念，也許已是無關緊要。讀者也許有同樣的想法。倘若如此，第三列也許標示出人類共同的未來——工業化過程在各地皆大功告成後的未來（如果真的能夠達成的話）。這問題會在稍後討論。第五列的情勢，同樣不會出現**國族主義式**的問題與衝突。在這類處境裡，政治上居於弱勢的次級團體握有經濟或教育的特權；但是由於與多數成員混合不分，遂能悠遊於整個領域當中，不為人注意，如此，就像一般人所熟悉的毛派游擊隊一樣，不至於招惹敵人的注意。

表二：有利與不利國族主義的各類社會情勢

	P	~P	
	E	~E	
1	A	A	缺乏族群催化劑的早期工業主義
2	A	B	哈布斯堡時期的國族主義(包括南方與東方)
	E	E	
3	A	A	成熟且同質化的工業主義
4	A	B	古典自由主義式西方國族主義
	~E	E	
5	A	A	十二月黨人(Decembrist) <sup>2</sup> 的革命局勢，與國族主義無關
6	A	B	流亡的國族主義
	~E	~E	
7	A	A	非典型的前國族主義局勢
8	A	B	典型的前國族主義局勢

~ 表示否定，欠缺。P 代表權力，E 代表接受現代教育的管道，A 與 B 則是個別文化的名稱。已編號的每一列表示一種可能出現的情況；一列若包含 A 與 B，則顯示兩種文化並存於同一地區，若包括 A 與 A，則表示同一地區內存在同質文化。A 或 B 若排列在 E 或者 P 之下，則表示該文化團體確實掌握教育管道或權力；如果一個文化位於 ~E 或 ~P 之下，則表示該文化團體欠缺這類資源。位於文化團體最近處的 E 與上方的 P 標示出該團體的處境。

2 19世紀出身上流階層的俄羅斯革命分子——譯註。

基於與上述極為不同的原因，第七列與第八列的處境得以免除國族主義者的困擾：進入新式生活、享有新式生活好處的其中一項先決條件，是學習新式高級文化。至於進入新式高級文化的管道為何，這一問題根本不存在。在這類處境中沒有人享有這樣的管道，所以也沒有誰比誰有更多管道的問題。這樣的管道當然是本書理論的主要關鍵因素；與國族主義有密切關連的便是：進入一套可書寫的高級文化，參與其中並認同的過程。這套高級文化存在於整個政治單元以及其中所有人口之中；高級文化若要與整個社會所賴以存續的分工體系、生產型態或模式相容共存，並予以支撐，就必須成為這類的高級文化。在七、八列的處境中，並未出現這類的高級文化，即使是任何有關的覺醒或積極想望都付闕如。這裡並沒任何高級文化，或者說，這類別的高級文化沒有那樣的能力，也看不出有任何機緣，能夠普及到整個社會各階層，繼而成為該社會經濟活動有效運作的基礎條件。在第七列的處境中，國族主義的議題因為遭遇雙重障礙而被排除在外；一個是我們剛提出的理由，另一個則是因為欠缺文化分歧，文化分歧會加劇其他社會問題，不管這些問題的本質為何。與第七列相比，第八列更能夠呈現出複雜農業社會的處境；某種獨特文化標示出統治階級的身分地位，比如上流門第的徽章，它釐清身分地位的分際，減低了社會的緊張。第七列的處境由於有文化上的連貫性，並非農業世界的典型。

讀者必須注意，這組類型所依據的圖像與馬克思主義經常描繪的圖像之間還有差異。本書已經指出，我們的模式對處於不同水平之社會上下流階層彼此衝突的預期與馬克思主義大不相同。



本模式預期，唯有當「族群」(文化或其他辨識記號)明白可見，並且進一步惡化教育管道與權力關係的差別，而且，更重要的是，這些記號阻止個人跨越社會階層間原本並不嚴格的界線，斷絕個人自由流動的機會，這時才會引爆衝突。<sup>3</sup> 這模式同時預言，在工業化發展過程中，衝突不會延緩，反而會**加速爆發**。(必須強調的是，倘若沒有族群或文化上的分別，不論早晚，絕對不會出現絕對撼動社會的衝突。)但是，我們最好不要只是比較預測結果的差異，最好能將這差異視作基本詮釋觀點不同的結果。

就這個層次而言，上述兩個觀點至少有兩個非常重要的差異。其中之一所涉及的議題：馬克思主義對於工業化(或者以馬克思的術語來說，「資本主義」)導致社會階層分化的觀點，已為批評馬克思主義的學者充分探討，生產出的評論汗牛充棟。我們的模式認為，在工業社會早期，確實無可否認地產生了非常尖銳的兩極化現象與難以跨越的社會鴻溝。然而由於社會持續流動，社會距離縮短，以及生活型態的趨於一致，減緩了此一趨勢。不可否認地，在財產所有制方面仍然存有極大的差距；但也可看出，真正由此一差距造成的社會後果，不管是潛藏的或者是展現於眼前的，其影響力已經大幅降低。

更重大的差異在於對工業社會中社會極化現象之本質的見解不同。在我們的模式中根本未曾提及資本的擁有與控制，這個特性說明了我們與馬克思主義的不同。本書模式視之為前提，並用

<sup>3</sup> 有位學者似乎已能認清此一解釋社會根本裂痕所在的事實，但卻依舊自居為馬克思主義者。參見Tom Nairn, *The Break-up of Britain*, London, 1977.

以形塑八個可能類型的因素，唯有文化異同、權力管道與教育管道三個因素。本書完全不考慮資本、所有制與財富，而且是故意不予考慮。我們設計出教育管道這個範疇，以這個不一樣的因素取代那些一度廣受尊崇的因素。教育管道，如前所定義的，意指具備某組技能或者擁有學習這些技能的管道。如之前所解釋的，<sup>97</sup> 具備這些技能，可讓人在工業社會分工體系的一般環境下有良好的表現。我以為這個途徑完全合情合理。這源自自由放任論的說法，經常為經濟學家所引用。幾乎是一窮二白的大眾(譬如為契約所束縛，離鄉背井的中國苦力)若能有適當的觀念，將會有驚人的傑出成就；然而一味將資本投入不適當的人力環境中，意圖促進發展的舉動，最後將是一事無成。資本跟資本主義一樣，可說都是遭到過度重視的範疇。

### 國族主義經驗的各種變型

我們引入全部三個真正重要的因素：權力、教育與文化異同，根據我們的定義，提出這個模式。在這模式中的八個可能情形中，有五個看樣子不會是國族主義的案例，其中四個是因為沒有文化上的分化，有二個是因為沒有可能具備中央統籌之高級文化(當然，其中一種情形同時屬於前四種與後二種情況)。如此，這模式為我們篩選出三種國族主義型態。

第二列所代表的國族主義，可稱為哈布斯堡典型(包括南方與東方)國族主義。掌權者擁有學習中央高級文化的特權管道，這文化實際上就是他們本身的文化，他們也有學習現代生活一切必勝

祕訣的特權管道。無權者沒有受教育的管道。不管過去是否曾經真有個政治體護持這些人，或者是他們社群共享的俗民文化，或者是其分支文化，也不管這樣的歷史記憶究竟是真實的，還是捏造的；就算沒有這類歷史記憶支撐，只要經過相當的努力及標準化，以及持續的宣揚之後，他們的地方俗民文化仍然可以轉變成新興的高級文化，對抗原有的高級文化。只是這文化族群中先知先覺的有識之士必須有極大的熱情，在這項工程上投注必要的心力；最後，若能再配合天時地利，這族群便可建立自己的國家，以呵護他們的新生文化；在這類案例中，也有可能是固有文化的復興。

上述所謂先知先覺的有識之士可以從這樣的發展結局中獲取現成的巨大利益，從屬於這文化語言的其他人或許最後也可以多  
98 少沾點好處，但是若以為這些人融入原初掌權者的文化當中，便得不到相當的好處，這也很難說。碰巧居住在這塊如今已由新國家掌控的領土中，但不屬於這新興文化語言的人，現在輪到他們必須從以下選項中做選擇：同化、致力於復國、移民、少數者的不愉快地位，或是整肅。世界其他地區也曾依循這個模式的邏輯發展，但是倘若地方俗民文化，或者太過繁多，或者彼此惡鬥不和，或者是其他理由，以致於無法轉化為這即將誕生之新國家所要護持的新興高級文化時，也會出現一些所謂「非洲」類型(但不僅限於非洲地區)的變化。

前面第五章討論魯瑞坦尼亞人，在這個托言虛構的案例中，已經連帶對此議題做了一些討論。但在那階段的討論中，我關切的重點在於區別這個魯瑞坦尼亞人型態(也就是第二列)與進步工業社會所面臨的特殊問題。工業社會的特有問題肇因於人口結構

中存有抗拒社會流動，阻礙社會熵的特質。因此，兩者的不同在於一個是溝通障礙，導致社會不能流動的阻力；一個是文化認同問題造成的阻力，若讀者高興，也可說是由於顯而易見的不平等、污名化，或者是莫須有罪名的作用。

若在低下階層一直存有某些導致社會流動停滯的特性，這是個非常嚴重的問題，特別是在已開發工業社會當中。上述兩種障礙的區分也是相當重要的事；但與我們此處所關注的議題並不相同，這裡討論的問題是第二列與第四列的差異。第四列所呈現的是個有趣的情況：有權者與無權者的界線，恰與文化差異相呼應，甚至可以用文化上的差異加以劃分。但是在教育管道這件事的比較上，兩團體間並沒有重大差距。這裡發生了甚麼事？

此一模式所反應的歷史現實為19世紀追求義大利統一或德國統一的國族主義。當時大多數義大利人都受外人統治，就這點而言，他們遭到了政治歧視。而當時的德國人，大多數居住在幾個零散的小邦國當中，從歐洲強權的標準來看，不管怎麼衡量，這些邦國很多都是既弱又小，因此也無法為德意志文化，亦即中央控管的現代媒介，提供政治上的屏障。(更弔詭的是，由多個國族組成的強權奧地利當時正致力於這樣的工作，可是卻招致了部分奧地利公民的強烈不滿。)

因此，義大利與德意志文化在政治上所受到的保護明顯不如  
99 法蘭西與英吉利，這樣的劣勢激怒了義大利人與德意志人。但若就教育管道而論，德義兩高級文化提供給地方分支文化出身之人民的設施，實際上並沒有任何不如之處。義大利文與德文兩者都是可用文字書寫與閱讀的語言，兩種語言的正確讀寫方式都已標

準化，不但建立了眾人認可的統一形式，更有豐富的文學、整套的專業詞彙與語法、教育制度與學院等。文化上即使真有不如人之處，也是微不足道的。德意志人的識字率及教育水準與法蘭西人相比，並無顯著落後之處(假如真有任何落後之處的話)；而義大利人的識字率與教育水準，若與當時比較優勢的奧地利人相比，也沒有明顯落後。與法文相較，德文並非弱勢文化；與奧地利人所使用的德文相比，義大利文也不是弱勢文化，而且對德義兩種語言的使用者而言，為獲得現代世界帶來的利益而爭取平等地位，也非必要之事。必須予以改變的只有不平等的權力關係以及欠缺庇護文化(以及經濟體系)之政治屏障這一件事。這個政治制度將與文化唇齒相依，以其興亡為己任。義大利復國運動(Risorgimento)與德意志的統一改正了這種不平衡的狀態。

可是，這類代表一個已有足夠力量，只需在政治屏障上再稍事增修的高級文化的追求統一的國族主義，與典型的哈布斯堡類型(包括東方與南方)國族主義有所差異。已故的普萊曼納茲(John Plamenatz)教授曾以這個差異之處為主題，寫出一篇美麗而相當動人的文章，這篇論文的標題實在可以很適當地稱為「一位蒙地內哥羅人在牛津的哀思」。<sup>4</sup> 普萊曼納茲將這兩種國族主義分別稱做西方與東方國族主義。西方國族主義指的是義大利復國運動的類型，致力於統一大業，這類國族主義常見於19世紀，並且與自由主義的理念有很深的淵源；而東方國族主義，雖然作者並未大費

周章地強調，其實是以他的故鄉巴爾幹半島上，他熟悉的那類國族主義為最佳範例。無疑地，兩相比較之後，他認為西方國族主義較為開明美好；而東方國族主義則是醜惡的，它由於生成環境的限制，注定是醜陋的。(我們若能有機會反問他，是否將認為那些過去開明可親，比較自由溫和的西方國族主義在20世紀中所採取的相當不開明作為，其實是可以避免的偶然失誤？這應會是個有趣的問題)。

支撐普萊曼納茲之論點的邏輯很清楚。比較開明的西方國族主義運動服務的對象是已經發展完全的高級文化；這類文化，一般而言，有普遍一致的形式，配備出身背景相當明確無疑的大眾成員：這時必須做的工作只是在政治情勢與國家疆域上稍作調整，以保證這類文化、說這種語言與活在這文化中的人，都能享有長遠的保障，就如他們的對頭早已享有的保障一樣。這需要打幾場戰役，也需要做很多的長期外交工作，就好比煎蛋捲就一定要用掉幾顆蛋一樣，但完成這樣的歷史成就所要打破的蛋數應不至於太過離譜，還算合算；與當時一般政治結構與觀念作風下進行的尋常政治遊戲中所犧牲的，這代價也許不會更高。

接著我們將東西方國族主義做一比較，以瞭解普萊曼納茲描繪的東方國族主義。東方國族主義運動的成功當然也必須發動戰事與外交工作，需要付出的代價至少不亞於西方國族主義的實現所需要的。但是事情並不止於此。這類東方國族主義的運作並非是依循著某個現成的、身分清楚明白的成文高級文化，比方說憑藉文藝復興初期以來，或者是宗教革命以來便一直維繫不衰的文字活動。這些高級文化為自己劃定一塊領土，以語言先行佔領，

4 John Plamenatz, "Two Types of Nationalism", in E. Kamenka(ed.), *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, London, 1973.

這是可能發生的情形。但對東方國族主義而言，完全不是這麼一回事。這類國族主義的興起為的是服務一套仍未充分定型的高級文化，僅僅存在於盼望中，是尚未完成的高級文化。這高級文化與處境類似的對手激烈對立，為了管理，或者爭取管理散亂於各地的各種方言與族群的權力，它從歷史、語言－人種等範疇裡尋覓飄忽不定的忠誠；被這高級文化指定的子民才剛開始要認同這類新生的國族高級文化。當適當的時機來臨，現代世界的客觀情勢會驅使這些人不得不認同其中一個高級文化。但是，在此之前，這群人仍然欠缺像德意志與義大利人民具有的那種界定明確的文化根基。

當時，東歐地區的人民仍然身陷於親族、地域與宗教等不同忠誠當中。若要他們一律接受國族主義的令式，需要的不僅是幾場戰役以及一些外交工作而已。要達成這目標，需要規模極大，  
101 非常強勢的文化工程。在很多情形中，甚至還需要進行交換或驅逐人民的工作、半強迫性質的同化，有時甚至演變為整肅與清算的運動，如此方能完成國族主義的根本條件，也就是國家與文化的互為表裡。某些國族主義者最後終於採行這些激烈手段，但他們異常殘酷的行徑本身與東歐日後局面的演變並無必然關連（比起其他人，他們應該也算不上是大善或大惡），相反地，是這類情勢中無可避免的演變邏輯導致了日後的局面。

假如在普萊曼納茲歸類為東方類型的處境之中貫徹國族主義的令式，那麼便會出現以下結果。國族主義的令式隨著新型態的社會分工制度而出現，現代社會若未能滿足與此令式密切相關的某些條件，根本不能運作。如果人們一旦認識到工業生產的利益

以及從中獲利的可能，而原有的社會秩序也在此時崩壞，這時，人們對富裕工業社會的渴求將是完全無法抵擋的。這一連串事件引導人們走向一個無可避免的結論。若有運氣，以及對世局演變的認識與決心，或許能夠減少必須付出的代價，然而不可能完全不付出任何代價。

### 流亡的國族主義

就某方面而言，本書對表二第二列與第四列之差異的討論重複了普萊曼納茲對西方與東方國族主義的區分；但與他的處理方式比較，我們的討論當有以下長處。首先，我們不認為這兩類型態的區別是源自歷史偶然因素的結果，相反地，這些差異是從一個簡單模式推演出的結論。我們假設各種情況，在這分類模式中加入了某些非常基本的簡單因子，推演出可能存在的不同類型。至少對我這樣的人而言，這是個長處，因為我認為嘗試建立這類模式的努力是很基本的必要工作。

但是這個途徑還有另一個好處：這個「建構式」的途徑更進一步產生出第三種國族主義的型態。這個型態的組成元素與普萊曼納茲所關注的兩類型一模一樣，但組成型態不同。普萊曼納茲完全沒有提到這第三種可能出現的不同型態。這第三類型可以被稱為流亡的國族主義。從現實歷史來看，它是一種極為獨特、非常引人注意的重要國族主義類型。

我們強調，傳統農業社會的文化或族群背景主要是用來凸顯  
102 特權階級的身分，以標示出特權階級的獨特性與正當性，強化他

們的貴族身段，並且減輕社會地位不清不楚所導致的危險。當統治者使用某種語言或帶有獨特腔調、慣穿某種長袍款式，統治階層之外的人若膽敢採用相同的溝通風格，就是大不敬的罪行，甚至會是更嚴重的事。這行為可以是失禮、不忠、污穢或褻瀆，也可能是可笑的。眾人的譏笑是種有效的懲罰方式，它是一種相當有力的社會懲罰，即使這判決是出自最不稱職的法官；或許正因如此，根本不能以理性來對抗這樣的懲罰。其它可能採用的刑罰或許更殘酷。

但是，這套以文化或族群背景標示社會地位的工具不只用來辨識及區別特權階層，同時也用來辨識與區別各種不受信任的低賤階層與無賴遊民。對社會而言，這些低等的團體有非常大的用處。如我們已經說過的，在前工業社會中，閹人、教士、奴隸與外地人是負責行政事務的最佳人選。容許具備正式自由身分的本地公民出任這般重要的職位實在太過冒險。這些本地公民要面對地方派系及親朋好友請託與利誘的壓力，非常容易屈服，以致於利用職務之便為親朋好友與朋黨牟利，接著更利用這些人的勢力進一步強化他們本身的職位。在我們這個現代社會中，所有人不但是馬木路克，同時也是行政書吏；但在現代社會之前，任何人不可能兼任官吏的工作卻未經閹割（無論是生理或社會上）。在農業社會中曾經被認為是不合乎常規，欠缺政治智慧的規矩，到了我們的社會中卻成為主要的制度，為眾人所認可。這時代，我們全都被閹割，受到信賴，真是可悲。國家可以信賴我們，大體而言，我們會盡義務，它不需事先把我們變成閹宦、教士、奴隸或馬木路克。

但是，為行政體系補充成員，這並非遊民無賴在農業社會秩序中占有一席之地之唯一理由。以遊民充任官吏並非是免於人性表露無遺的唯一方式，而行政職位也並非是社會權力的唯一來源。任何可以獲取社會權力的專家，都可以藉著巫術、冶煉金屬、金融、菁英軍團、其他各種類似的神祕力量，或是任何一種關鍵的專業能力，來取得危險的力量。既要免除此類風險，卻又能保有專業分工的制度，甚至還能深化行會或世襲階級的壟斷程度，103 有一個作法，便是堅持占有這類社會位置的團體必須具備極易辨識的文化特徵，使他們命定遭受全體社會的厭惡與輕蔑，而且禁止他們出任政治職務，也就是不得擁有使用強制工具的最高權力，當然他們也無任何高貴名譽可言。

這類通常極具威脅，不可交付當地正式公民的職位便保留給外地人。宮廷侍衛與金融服務的專門人員便是這類職務的兩個範例。經手大量金錢的工作明顯地會帶來很大的權力，倘若擁有這權力的人屬於不得擔任顯要高級職位，也沒資格發號施令的階層，這些人因此無法利用職務之便帶來的權力提升一己的社會地位，這樣的安排就令人安心多了。傳統社會秩序裡，占有這類職務的社群唯有逆來順受，順從地接受本身處境帶來的好處、風險與羞辱。一般而言，他們命中注定做這樣的工作，少有選擇餘地。有時，他們會受到很大的折磨，但通常他們的處境有利也有弊。

流動快速，成員互不熟識，實施統籌管理的大眾社會來臨之後，這情況有了徹底根本的改變。對於那些專事金融、貿易以及原則上屬於都會地區專業的少數族群，更是如此。在全面性的社會流動與職業變遷的衝擊下，由某些特定文化社群長期壟斷特定

社會領域的作法不再被容許。當廣大社會中許許多多成員覬覦這些通常非常舒適，工作本身利潤豐厚(倘若不被充公)的職位時，少數人很難繼續保有這些職位，何況是保留給不名譽的少數。

然而，同樣在這個時期，這些原先與社會隔離，專事特定職業的社群面對新的任務與新的社會型態時，往往具備了明顯的優勢。他們融入都會的生活方式、理性計算的習慣、童叟不欺的商譽、較高的識字率，可能信仰有文字記載的宗教教義。比起舊有的統治階層或傳統農民，這些優勢都使他們更能適應新型態的生活方式。

許多學者，即使是像韋伯這樣思慮細密的社會學者都認為這些少數族群有雙重標準：一種應用於自己人；另一種則是出自利害考量，無關道德的標準，用於外人。這些人的確有雙重標準，但卻是完全相反的標準。這些人原先完全是因為提供某些特定服

104 務，或者滿足了某些特定需求，才得以立足於他們族群以外的世界。他們的名聲與收益完全依靠他們在這些工作上的信用，而這群人也的確以這類專業的稱職表現著稱。這與道德社群內部的人際關係本質大不相同。在道德社群內部，不可避免地，個體之間的商業交易必然不會只是單純的商業交易。交易的兩造同時也會是親戚、族人、盟友、對頭等等。因此，交易從來就不會只是為買賣標的物，議價交貨的行為而已。其中總會牽涉到更多利益的承諾以及恐遭背叛的疑懼。交易雙方都在做非常長期的協商與計算，致使交易內容與過程相當不容易掌握，於是他們必須付出更多。另一方面，倘若他們對此交易並不滿意，有太多的顧忌會約束他們心中的不滿，否則可能會因此損及任何可能沾上點邊的人

際關係。

另一方面，與一群不能煮來吃，不能聯姻或者結為政治或軍事同盟的少數團體打交道，這類交易的好處是雙方都可專注於理性分析當次實際交易的成本與收益，並且，通常都能依照議定的價格取得約定的貨品，沒有一方吃虧或佔便宜。但在這少數族群的社群內部，人際關係當然又轉變成重疊交錯的複雜樣態，因此交易也變得較不理性、不可靠，充斥各方面的考量。但是在整個社會中，沒有社會地位的人會履行合約。相反地，那些有身分有地位，因此不得不遵循應有權利義務規範的人也因此在訂定契約時，被剝奪了很多必要的協商與履約空間。地位與聲望迫使人承擔了太多的義務與使命，剝削了他們做選擇的自由。沒有地位反而使人能夠只專注於眼前的生意，商議出合理的交易，並且履行合約。

所以，這少數族群組成的社群確實有雙重標準，但是這雙重標準與一般認定的情形正好相反。對於外人，他們出之以信用，這原是單一化的現代人際交往中理所當然的態度。在對待自己人時，他們的交易才會夾雜著多方面的複雜考慮，這在我們現代人的觀感中，是帶有腐臭氣味的。但是，當然，在流動快速、人人互不熟識的大眾社會來臨之後，每次交易時銀貨兩訖的單純交易方式已經是稀鬆平常的規矩，不是與本身社群以外的人交易時的特殊作法了。

在現代化的處境下，往昔專事特定職業的少數族群不再受制於針對他們設計的古老禁制；可是啊，也喪失了他們的壟斷與保障。由於往日的訓練與習性使然，在完全自由放任的新型經濟型

態中，他們的表現時常比競爭對手遠為成功。他們的出身背景讓他們在新環境中適應良好。然而他們的出身同時也包含了無能影響政治的傳統，以及放棄集體自衛權利的傳統。這些畢竟已成為他們打一開始從事這類專業的代價：他們必須要求自己無能於政治與軍事，如此整個社會方能容許他們掌握非常強大的工具；假使所託非人，這些工具將是極可怕的威脅。然而，即使沒有這樣的傳統，這類族群由於居於少數地位，也由於時常散居於各大城市，他們欠缺一塊易守難攻的完好領土作基地，這點仍會造成他們在政治與軍事上的劣勢。這類團體有些很有做生意的本事，但他們的背景卻是分散各地、都市化與位居少數的悠久歷史：猶太人、希臘人，亞美尼亞人或帕西人(Parsees, 譯按：為伊斯蘭教徒迫害而移居印度的人)顯然都屬於這樣的情形。其它有相似處境的團體若遭遇類似處境，則可完全歸因於晚近的移民歷史以及現代世界剛剛才學得著、用得上的技能(或教育機會)。這便是華僑、印度人，或者是奈及利亞的伊博人(Ibos)的遭遇了。

在現代處境下，經濟優勢、易於辨認的文化特質，再加上政治軍事上的劣勢，上述結合所導致的悲慘浩劫早已為人熟知，無庸贅述。這類遭遇包括了種族屠殺與放逐。有時候則瀰漫著某種緊張不安的平衡。此時的關鍵，在於中央政權發現它已經身處非常不一樣的處境，所面臨的誘惑及壓力，非常不同於在農業社會勞動分工的時期。在農業時代，不可能讓每個人的社會地位都可改變、受教育、專業化或滿腦生意經，否則誰來耕田？

亞當夏娃男耕女織的時代

可有誰搬有運無？

沒錯，那時是有一些商人。但他們不能形成多數，也不足以建立範則。在當時，一個幾乎普遍布爾喬亞型態的社會根本是超乎想像之外。

當時一般大眾並不會垂涎這些少數者的地位，不管怎麼說，那都已經是背負污名的社群了。統治者歡迎這類毫無防備之力，非常容易課稅，只從事專業經濟活動的社群，這群人由於被嚴格維持在無設防狀態中，甚至還一再強化，他們不得不依附在統治者麾下。但是，現在，為了國族的「發展」，明白要求所有人都向著原本只開放給少數族群與污名團體的道路前進。過去國家保護這類可隨時搾取的少數族群，國家有利可圖。到了現代，為了更大的利益，國家剝奪這少數族群的經濟獨佔；而且，因為這些人的特徵明顯，財富可觀，剝奪他們的財產再予以迫害，尚可安撫廣大人民的許多不滿；如此，那無可避免的事發生了。在這個曾經為眾人豔羨的社群身上演出了侮辱與憐憫的戲碼，為大多數人提供了最佳娛樂(除了受害者之外)，多數人都能心滿意足。這少數族群遭整肅後留下來的空缺為某些人接替。但這整肅運動帶來的樂趣並不僅限於這些人方可享用，接替者以外的許多人也可從中得到樂趣，這樣的效果也是個很重要的政治考量，使得這運動成為當權者相當可取的政治選擇。

在這些環境之中，這類少數族群與我們假設的魯瑞坦尼亞人移民勞工一樣有同樣的選擇(雖然兩者所處環境不同)。這些人可以選擇同化；有時候整個少數族群，或其中很大一部分確實成功

做到這一點。或者，他們可以努力卸除專業角色以及居於少數的地位，親手創立國家，著手保護已經不局限於某個階層，而是普及全國大眾的新興國族文化。當然，對於散居各城市的人群來說，主要的問題是如何取得必需的領土當作根據地。魯瑞坦尼亞農民，由於務農，理所當然有土地作基地，注定很快形成魯瑞坦尼亞王國，接著又變成魯瑞坦尼亞社會主義人民共和國。但是，一個都會化、散居各地的專業社群，與農村殊少牽連，甚至完全沒有，他們該怎麼辦呢？

對這類國族主義而言，領土的取得是首要之務，而且可能是主要的問題。希臘人一開始時並未認真考慮從鄂圖曼帝國中分離出去，他們想作的是顛覆帝國內部的階層秩序，再予以接收，以這樣的手法復興拜占庭文化。希臘人發起的第一次叛變並非發生於希臘，而是今日的羅馬尼亞。當時，那地方的希臘人居於少數，而且在鄂圖曼帝國統治下有相當不錯的生活。唯有到了後來，今日希臘南部的領土才被當作根據地。

流亡國族主義最著名、最戲劇化的成功案例首推以色列。依照特列爾-羅伯(Hugh Trevor-Roper)的說法，以色列也是「歐洲國族主義中最不典型的一個」。<sup>5</sup>(歐洲的問題轉嫁給亞洲，但以色列人幾乎沒有意識到問題性質的轉變。在流亡期間，猶太教言必稱耶路撒冷；一旦回到耶路撒冷，半世俗化的復國運動有段期間重彈了19世紀歐洲社會主義或民粹主義的陳腔老調)。猶太人將近兩千年的歷史沒有為猶太人留下任何可稱為固有領土的土地作根

據地，尤其是在以色列地區的土地上。歷史反而讓猶太人成為一組封閉且相當高度專業化的階層，寄居在其他社會的結構當中，未能形成包含各行各業的社群，以作為理應多少自給自足之現代國家的基礎，成為一個閉關自守，只行內部貿易的國家(*geschlossener Handelstaai*)。無論如何，這個非常變化之所以能夠達成，迫害者的刺激無疑是最主要原因。整肅清算一開始出現在東歐，接著在種族屠殺時期席捲整個歐洲。這些整肅迫害運動再清楚不過地證明了，當專業社群的時代(也就是傳統有機分工的型態)結束後，文化特徵明顯、獨享經濟特權、卻在政治上毫無自衛之力的社群，可能會遭遇什麼樣的悲慘命運。

在猶太人案例中，成員身分轉換的方向恰與世界潮流背道而馳：一個已經長期生活於都會之中、識字率高、自居為世界公民的世故人士，至少有部分人回歸土地，而且更加封閉。通常，國族主義者的運動過程會向內退縮，沈醉在自己的長篇大論中，高談農家生活，製造小鎮居民。這時確實有必要製造出一些替代型農民。實際上，這些農民會帶有某些重要的部落特徵：構成地方組織的基本單位，實際上兼具生產與軍事的功能。將一群出身大城市的人打造成這類兼具部落特性的農民組織當非易事，而且這些兼具農民與士兵身分的替代者，實際上是用披著世俗外衣的宗教紀律打造而成。這件工作的達成需要意識型態的支撐；由於歷史的偶然，正好有混和社會主義與民粹主義的適當意識型態可資運用，在知識分子的圈子裡很受肯定，正可號召他們投入。這種意識型態同情農村，而反對分工的集體主義論調正是此項工作所必須。這生產公社(kibbutzim)是否真如它的創始者所堅信與期許

5 Hugh Trevor-Roper, *Jewish and Other Nationalism*, London, 1962.



的，能為現代人提供良善生活，仍未有定論；但是，就使已經長期居於都會，過慣布爾喬亞生活的一群人，真正腳踏實地在土地上生根定居，甚至還可以在兵凶戰危之際，以最小最少的資源確實守住這塊土地這一點而言，公社制度證明確實相當有效，根本是無與倫比。

除了社會轉型、文化復興、領土取得等諸多問題，還得面對其他族群必然產生的敵意，因為他們也曾宣稱有權占有同一塊領土，這些問題在在證明，流亡國族主義要處理的問題不但相當特殊，也很敏感。要是還保有一些殘留的古老疆域，面對的問題可能因而比較輕微，但是對流亡文化而言，不管是否採取國族主義途徑，要面對的各種問題可能同樣嚴重，同樣悲慘。事實上，也許可能就是因為選擇同化一途會引發巨大災難，所以，堅持國族主義路線的忠貞分子即使在這般艱難處境中，將只會更加堅持他們的行動。

流亡的族群若不採行國族主義運動，將面臨萬分艱困之處境，而且只要利用農業過渡到工業社會秩序的轉化過程中產生的最基本特性，便可推算出這整個過程。從這些情形來看，要是以為流亡國族主義的例子可以否定本書提出的國族主義理論，實際上一種根本錯誤。

支持希臘與亞美尼亞國族主義的族群通常都較為富庶，比較統治他們的奧圖曼帝國穆斯林君主，這些族群更了解現代

歐洲經濟中創造大量財富的契機。<sup>6</sup>

在我們的魯瑞坦尼亞人案例中，國族主義出現在經濟與政治皆處於劣勢，文化上能夠自我辨識的族群，這些人因為這樣的處境被迫走上國族主義的道路。但是，工業化進程一旦開始，文化上尚可辨識的族群即使經濟上未居於劣勢（實情可能完全相反），只是因居於少數地位，不得不在政治上居於劣勢，他們也有可能身陷無法忍受的處境。他們的悲慘境遇來自相同的基本前提，並且指向相同的結局，雖然中間的過程會有所不同。經濟劣勢在大多數典型案例中當然是很重要的因素，但完全專注於經濟上的因

109

6 *Nationalism in Asia and Africa*, ed. Elie Kedourie, London, 1970, p. 20. 在本書的132頁，坎度理教授挑戰工業化社會組織有助於文化統合的理論：「規模龐大的工業企業已經在多元語言的社會中生根茁壯：19世紀的波希亞與美國，20世紀的香港、以色列、法屬阿爾及利亞、印度、錫蘭與馬來半島。」

這理論從未宣稱只有在已經文化同質的社會中才有可能出現工業企業。這理論真正主張，假如工業經濟體系是出現在文化不一的社會中（或者僅只是預告它將要到來），那麼就會產生緊張，將會引發國族主義運動。除了香港在目前可能算是例外（香港居民是因為不願生活於當時中國大陸政權的統治下，而離開中國，所以香港社會挑選移民的原則本身便排除掉人們對復國的渴望），其餘在坎度理名單中的每一個國家，不僅根本不算是挑戰這理論的反證，事實上還加以證實，為這理論所提出的模型提供了真實的範例。波希亞曾是早期許多德意志與捷克國族主義活動與理論的根源；美國的教育體制，眾所周知，是用來轉化各路不同移民，使他們融為同族的國民，而且得到被轉化者的一致配合。其餘列舉的國家驗證了國族主義的情節，有些更演變成極端與悲劇的形式。在印度，文化的同質性有時確能超越語言的多元分歧。印度人「說相同語言」，即使他們未說相同語言時。本理論並未排除這類情況的發生。

素則會讓我們的處境顯得古怪可笑。工業秩序的運行必需配合政治單元內部的同質性，至少必須足以在社會中形成頗為平順的社會流動；而且不管是政治或經濟上的優劣差異，都不能夠正好對應著成員的「族群」身分。

## 第八章 國族主義的未來

我們對國族主義所下的整體判斷很簡單。在人類歷史的三個階段中，農業社會是第二個，工業社會是第三個。農業社會具備某些一般特性；農業社會的生產者是農民，佔人口的大多數。只有少數人是專家，不論在軍事、政治、宗教或經濟方面。農業時代中的兩項偉大發明，中央集權政府與書寫文字的發現，為大多數農業社會人民帶來重大影響。 110

農業社會不同於之前與之後的社會型態，它當可符合馬爾薩斯的理論：基於生產與防衛的理由，不得不增加人口的成長，因此過度消耗了它所擁有的資源；也因此一旦發生了天災人禍，便會導致相當嚴重的後果。這類社會中運作的三項主要因素（糧食生產、政治集權以及文字書寫）是社會結構的構成基礎。在這社會結構中，文化範圍與政治疆域經常無法互相對應。

工業社會則完全是另外一回事，它不符合馬爾薩斯的理論。認知與經濟成長是社會建構的根本原因，也是支撐社會的基石，這類訴求最後不僅會超越不斷追求人口快速成長的目標，甚至會予以排擠。這社會當中的諸多因素——識字能力的普及、社會流動與隨之而來的個人主義、政治集權、昂貴的基礎教育建設的必

要——在在迫使社會不得不走向文化與政治界線整體一致的階段。國家的首要任務是成爲某項文化(而非信仰)的保護者，支持一套必然同質化且標準化之教育體制；經由這套教育體制，在經濟持續成長，流動快速的社會中，培育出一群有能力更換職業的成員。這群成員不只能夠製造器具，甚至還能夠勝任意義操縱的工作與領導者的任務。但是，對這群人中的大多數而言，他們所屬文化的邊界，也許不是世界的界限，卻是本身求職能力的極限，因此也是尊嚴的界限。

111 在農業社會大多數封閉的小型社群中，文化的界限便是生活世界的界限，但人們還常常感受不到、看不到本身文化的存在：沒有人把文化當作是劃分政治地盤的準繩。現在隨著社會的流動，人們看得到文化的存在，它的界限成爲個人社會流動的極限，標示出個人求職機會新擴充後的限度；如此，文化的界限成爲自然的政治疆界。這樣的說法並非意味著國族主義其實只是冀求社會流動的強烈渴望而已。人們衷心熱愛他們的文化，因爲他們此時已能感受到文化的圍繞(不再將之視爲當然)，而且明白在這文化氛圍之外，他們不能自由呼吸，也不能實現自我。

這些人在高級(識字的)文化構成的世界中受教育，對大多數人而言，這高級文化是他們最珍貴的投資、自我認同的核心，也是保險與安全屏障。如此一來，排除掉無關緊要的例外，大體而言，新世界誕生了，它符合國族主義要求文化與政治體一致之令式。這項國族主義原則的實現，並非工業社會型態首次出現的一項前提，而是工業社會到處成立後的產品。

從一個根本不支持國族主義理念之形塑，更不用說爲其實現

的可能性奉獻絲毫心力的世界，無可避免地轉換到另一個時代，使人誤以爲國族主義當是不證自明之理念，亙古恆真；在這樣的誤解下，國族主義轉化爲大多數情況下都可實現的強力規範。不可避免地，這個時代轉換的過程將是國族主義風起雲湧的時代。當人類踏入工業時代之際，文化與政治制度的現實大致都非常違背國族主義的理想。將社會納入新式令式的規範之下，不可避免地必要經過一段動盪不安的時期。

國族主義運動最激烈的時期同時也是早期工業化運動興起擴張的時期。在這個時期，社會動盪不安，有一整串苦痛難當的社會裂痕：不管是政治、經濟或者是教育方面的極端不平等，勢欲強加在所有人身上。同一時期，整合文化的政治體正要興起。在這些條件下，假如這些強加於眾人之上的許多種不平等，或多或少地，又適逢種族或文化方面出現可見、刺眼、易於察覺的差別待遇，這些時代因素會迫使這些正要興起的政治體爲自己冠上族群的標籤。

112 工業化不可避免地在不同時期降臨至各個地方與各個社群。事實顯示，這樣的擴張過程確實幫助匯集了早期工業化過程中的不安定因素(流離失所，社會流動，不被社會與習俗所認可的極端不平等)；不管出現於何處，它們都會填滿所有可能存在的文化差異之際縫與角落。若能歸咎給彼時化膿腐敗的社會不平等(即使只有些微關聯)，再勾劃出建立新工業國家的可行藍圖，便足以催生出國族主義運動，無法成功者只佔少數。當現代化的浪潮席卷全世界，確實幾乎使所有人，或早或晚，有理由自認受到他人不公不義的對待，而且也確使每個人都能將這項罪行歸咎於其他「國

族」的存在。假如人們還能夠找出足夠的受害者，認定彼此屬於同一個「國族」，國族主義運動便因此展開。若能成功（並非所有國族主義運動都能成功），國族便誕生了。

國族主義在現代世界裡創造政治體系，在周遭四方劃定了邊界，這當中還有另一層經濟考量。領土的界限不僅標示清楚，還受到法律的維護，不像社會地位的差別既未有清楚標示也不受保護，反而是受到掩飾與否認。眾所周知，先進的經濟體會遮蔽新生的經濟體，不許它出頭，除非這些新生的經濟體獲得自己國家的大力保護。國族主義國家不只是文化的保護者，同時也保護極易夭折的新生經濟體（通常不熱衷保護信仰）。現代國族的前身倘若僅包括某個社會階層——只包括農夫，或只有生活於都會的專業人口——國家要達成的兩個目標：將單一族群轉變為擁有各行各業人才的均衡國族，以及發展國家經濟，雖然兩者面向不一，其實是同一項工作。

現在我們要處理的問題是，在進步的工業社會中，也許從某方面來說，工業化甚至已經完成的時代中，國族主義是否仍是一股重要力量，是否仍然是普遍的政治令式。現代世人追求經濟成長的渴望仍然未得到充分滿足之前，對這問題的任何答案，毫無疑問地，都只是猜測。但即使只是猜測，也值得一試。在本書的論證中，職業變換、社會流動兩現象與社會的發展成長有相關，這點十分重要。現代社會中大多數工作的重心在於溝通，亦即主要在於語言意義的操縱使用，而非物理的操控，這樣的現象有利於職務經常變動的趨勢。職務的經常變換導致了至少某種意義的社會平等，縮短了社會距離，此外也驅使社會尋求確實能普及社

會大眾的標準溝通媒介。這些因素不僅支撐現代的平等信念，也支持國族主義運動。

但是，要是工業社會的慾望終於獲致滿足，因此再度穩定下來，不再流動，那會怎樣呢？赫胥黎在《美麗新世界》一書中運用豐富想像，對此問題作了一番經典探究。工業社會確實可能有饜足的一天：雖然我們沒有理由認為科技發展創新的泉源終會有一天枯竭殆盡，卻仍可合理推定，到達一定限度之後，後來的科技創新對於社會結構，乃至於整個社會，大致而言，應不會再有任何更進一步的重大影響，好比一個人，累積了一定財富之後，即使變得再富有，生活方式也不可能因此再有任何改變。這樣的比喻或許成立，或許不成立；無論如何，這個答案頗有疑義。對絕大多數人而言，厭倦更富有的日子應當仍然頗為遙遠，所以對我們目前而言，這問題並無迫切處理之需要。

然而，我們應當說明，堅定支持全球經濟成長，因此致力創新，提升社會地位的各项努力所導致的社會變遷確實是本書論證的基礎。本書亦承認，一個社會要能存續下去，必需應許一個興盛繁榮的未來，也要依靠各項稅收。這些前提現在都能成立，但這不表示它們永遠都能如此（即使已經不考慮核子災難這類浩劫終結這類社會的可能性）。即使我們已經略過世界遭遇巨變的可能後果，我們這個文化同一，流動快速，中間階層頗為鬆散模糊的社會仍然很可能有走到盡頭的一天。一旦這類社會不再居於主流地位，那些我們視為國族主義之社會條件的事物也必需作根本的修正。但是我們這輩子是看不到這樣的變化了。

不需想得那麼遙遠，短期而言我們已可預言，國族主義必定

有所修正。如前所述，那些已進入現代工業生產體系、有權參與政治、接受新式教育的人口，與那些只到達新世界大門口，尚未入門的人口兩者間鴻溝最大最深的時候，國族主義便在兩者的尖銳對立中興起。當經濟持續發展，便拉近了這兩種人口的差距（儘管有與此相反的悲觀預言）。就絕對值而言，兩者間的鴻溝可能持續加劇，但只要強權者與弱勢者的生活都已經在某個水平之上，人們對不平等的感受便不再那麼尖銳深刻。飢寒與溫飽之間的差異是非常尖銳難受的。但溫飽之餘，再多一點，或者少一些人工裝飾妝點門面，這當中的不平等幾乎不再那麼深刻；特別是在一個至少維持表面平等的工業社會當中，這些門面裝飾都打造成同一種風格。

國族主義的熱情逐漸失去激盪人心的威力，然而這樣的轉變並不意味著逆熵的少數人一定會過著幸福快樂的生活。這些人在現代社會中常是命運多蹇；以為這些悲劇斷不可能重演的看法，其實是鄉愿、輕率、毫無根據的樂觀心態。一個成熟的工業社會必須為成員清除溝通及社會流動的障礙。第一項目標的完成乃是成熟社會的根本條件，後者則似乎較為遙遠。社會流動的障礙，一旦出現，不但是工業社會中最嚴重，同時也是最難改善的問題之一。國與國之間的貧富差距可能加深，但是既然富國與窮國之間已經存有著一條界線，過去事實顯示，它們之間的緊張對立並不會因此加倍；因此從國族主義的觀點而言，這問題實不相干。（普羅大眾成為擁有政治主權的所謂「普羅國族」，他們全體階級對富庶國族的集體仇視，這情形是否可能，我在此並不討論。倘若發生這樣的情形，不管怎樣看，那都不是國族主義。那將是窮苦大

眾跨越國界的大團結。）

所以，當人民財產貧富的極端不均隨著工業體系的擴張而告緩和，晚期的國族主義會有什麼樣的遭遇？這問題的答案尚未明朗，但這問題並不是在談論相當遙遠的未來，這問題離我們並不算遠；因為相當數量的國家至少已經在邁向這樣的階段。我們可以逐一審查本書理論前提的各項意涵，以及有具體事實可徵的歷史證據。現在已有相當數量的歷史證據可供參考。事實上，這問題的答案如何，決定於工業文化的本質。

### 工業文化——單一或多元？

關於文化在工業社會中的未來，有兩種可能的版本，此外還有一堆介於兩個極端之間的妥協折衷立場。我自己對於世界史的看法簡單明瞭：人類歷史的三個階段：漁獵、農業與工業社會決定了我們面對的問題，但無法決定我們解決問題的方式。換句話說，馬克思主義接連犯了兩個錯誤，不只在優雅、簡潔、正規的三階段論之外添劃多餘的階段（孔德、弗來哲〔Frazer〕及博蘭尼〔Karl Polanyi〕等三位一體論者都是正確的，即使他們對三位一體之成分的說明不一定正確），甚至暗示每個階段的問題與答案都已被決定：

物質生活的生產模式決定了社會、政治與精神生活過程的一般性格……大體而言，我們可標示出亞細亞、古代、封建與現代資產階級生產模式，把它們當作是社會經濟構成的進

程。<sup>1</sup>

但是，一般說來，以現有的經濟基礎決定社會運作的說法並不能成立。漁獵社會並不全是一個樣，農業社會也不是只有一種類型。特別對馬克思主義歷史論構成致命威脅的是，上層結構的主要特徵（國家與文字），與基礎結構真正根本重要的變化（也就是糧食生產的出現）沒有關聯。假如伍德柏恩(John Woodburn)沒錯，在漁獵時代時便出現了一次重大的結構變化；漁獵社會可區分為兩類：一類只注意立即的成果，另一類漁獵採集經濟活動則寄望日後的報酬。後者若再有保證履行長期義務的道德與制度基礎，一旦為發展農業的壓力所驅使，而且也具備了必要的技術工具，這樣的社會便已具備發展農業的重要先決組織條件。<sup>2</sup> 依據時節分派任務的作法養成思考與行動的習慣，使糧食生產的相關人員能各司其職，形成穩定長久的分工體系。倘若事實如此，那麼在人類歷史大躍進至糧食生產階段之前應該還經過一次重大的社會結構變遷；無疑的是，另一波重大結構變遷，即國家的建構，是在那次變遷之後，而且兩者間有沒有任何直接或單向的關聯。<sup>3</sup>

1 K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 導論，有許多的版本與譯本。

2 James Woodburn, 'Hunters and gathers today and reconstruction of the Past', in E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology*, London and New York, 1980.

3 這些問題從實證與理論兩方面質疑馬克思主義認為社會基礎與上層結構間存在規律關連的觀點。蘇聯思想界一旦拋棄了社會為單線發展的觀點，確實發現到這類問題的尖銳深刻。譬如說，Eero Loone, *Sovremenniaia*

人類離開了所有人皆可鼓腹而遊的漁獵採集歲月，踏入只有部分人(統治菁英)才有餘暇的農業時代，再進步到職業倫理統轄一切的工業時代，這時候已沒有任何人得享餘暇。或者各位可以這麼說，我們原本有樂就享，從不耐，後來得忍耐一段時日，到最後則是永無止盡的忍耐。

所以，以為社會是由其物質基礎決定的論調，大致而言，應當是錯誤的。但就長期而言，這樣的論調是否也不能適用於工業社會？也許至少唯獨工業社會的生產架構決定了工業社會的一般型態？答案為何並不明朗，當然我們也不能只依據漁獵與農業社會並非如此的確鑿證據便驟下判斷。或許工業人所能作的社會選擇，比從前的獵戶農夫要少。或許所有工業社會後來將發展成同類型社會的說法是正確的；或者不管怎麼衡量，長期而言，終會有上述這樣的發展。我們應該作怎樣的預測，特別是從文化與國族主義的角度來看？

比較省事的作法是先探討趨同論的說法。假設工業生產模式單獨決定社會文化的說法真的是事實：相同的科技引導所有人接受相同的行為模式以及相同的階層結構；此外，科技以及生產活動的需求也為所有人塑造了相同的休閒方式。語言的差異應該會保留下來，這是十分可能的事：但是處於普遍共同的工業文化當中，所有語言，不管是它們遵循的文法結構，或是能夠表達的內涵，都將大為相似。

*Filosofia Istorii* (Contemporary Philosophy of History), Tallin, 1980, 特別是其中的第四篇。

在這樣的世界中，一個人要使用別種語言，也許的確要學習新的字彙，使用新學的語調去表述原本熟悉的事物與脈絡，若是他還得學會另一種文法(大體上，純粹只限於語言學所謂的文法)，那已是最糟的狀況；但是他必須作的最大調適大約也只到此為止。他無需再去學會任何新奇的思維方式。他完全可以像個觀光客一樣，拿著一本辭典，滿心以為必須作的工作只是找出新語言中的相關用字，好讓人知道他所熟悉的需求。這位觀光客經過一地又一地，心想不管在什麼地方，人們需要的都是可歇腳的房間、三餐、飲水、汽油、旅客服務處，以及一些其他設施。同樣地，在一個完全合乎趨同論說法的世界裡，換用其他語言所要作的調適，好比是在運作良好的國際概念體系當中兌換不同的語言貨幣，因為不同語言之間的匯率相當平穩、固定、可靠，換用不同語言是件輕而易舉的事。

這說法顯然有點道理。工業社會有高度複雜的分工體系，對內對外都形成了互相依存的關係。就算國族國家已經注意到只致力於發展少數產業，會有受制於他人的危險，國際貿易的數量依然相當龐大，隨之而來的是概念與制度極為大量的合流。信用卡居然可以跨越鐵幕通行，這是件有深刻意義的重要現象。允許各位自由使用信用卡的國度卻不允許各位自由表達意見。至少有一個社會主義體制接受美元的流通，就像通用貨幣一樣，完全合法。青少年文化跨越國界、跨越意識型態的情形更是惡名昭彰。

在工業時代，最後惟有高級文化持續發揮作用。唯有在社會整體願意保存方言與地方民俗的情況下，民俗文化與非主流的傳統才得以苟延。而且，工業社會的高級文化在所有高級文化中是

相當特別的一支，彼此相似的程度超過農業社會的高級文化之間，它們都體認到全球經濟的存在，彼此間還有共同的認知基礎相維繫，其交疊程度可能更甚於過去。過去的高級文化則受不同神學體系的支配，具備私密性，其認知體系本身獨樹一格。

這是否已說完了全部的道理？人們是否應該期待，當工業化完全落實之後，除了溝通的表意符號尚未統一之外，語言內涵、還有談話與行動所處的社會脈絡不再有地域差異，已經是世界一統了；不同文化與語言之間的種種差異，除了音調之外，全都不復存在？假若真是如此，不同「語言」之間的溝通問題與障礙將是微不足道的小事；那麼，與語言文化差異密切關連的社會障礙——逆熵障礙，也就是阻礙社會流動的作用同樣也會變得無足輕重。到時，再也沒有任何國族主義可以妨礙不同文化的和睦相處，破壞國際主義的理想。

就某一程度而言，在某些領域中，這樣的事確實真的發生了：在已開發工業國家的高級專業階層裡，那些訓練精良、專業水準極高的成員在拜訪其他已開發工業國家的同業時，很少會覺得不自在，也不太會有適應上的問題，不管他們使用對方語言溝通的能力如何。他們在跨國公司中合作愉快。他們就算不說對方的語言，事實上已經在「說對方的語言」。就這領域的情形而言，國際性的勞動市場以及跨越國界的流動交換便已成立。但這樣的情形是否有發展成普遍狀況的潛能，甚至真的實現？諷刺的是，知識階層過去曾是推動國族主義的力量，如今，在這個國族國家體制當道的世界裡，卻常常是最不帶任何成見，最能輕鬆自在穿梭各國的人，就好像過去知識分子階層仍不受限於一邦一國之範圍時

一樣。

倘若眾人都有這般跨國往來的自由，國族主義將不再是個問題；不管怎麼樣，那時文化分歧所造成的溝通障礙將不再是個問題，也不致於再引發國族主義人士的緊張對立。原本，任何政體若膽敢違背政治領域必須等同文化範圍這一國族主義鐵律，國族主義這個永遠解不開的難題，便會像戴莫克利茲(Damocles)頭上的利劍一樣，以一髮懸空置於其上；如今國族主義不再是個問題，也不再是個永遠擺脫不掉的鋒利威脅。假設某個內部大體相同的工業文化串通了整個世界，在這個假想的世界中，語言只因語音差異而有表面的不同，不致於造成語義上的差異，那麼國族主義的時代便成爲過去。

我個人並不相信國族主義會淪爲昨日黃花。關於這個問題，我願意接受瑞夫(J. F. Revel)的看法：

國族主義不全是一個樣。過去貧賤時不一樣，發達之後也不會一樣。<sup>4</sup>

工業生產、獨特的基礎科學、複雜且國際化的依存關係，以及持續不斷的接觸與溝通：這些共同約束，無疑會使全世界文化有一定程度的一致，我們已可看見這趨勢有相當程度的發展。如此，文化差異所引起的誤解當不至於變成導致優勢與弱勢階層對立惡化的非常重要因素。(但也不能阻止其它逆熵特質加劇，甚至

激起緊張對立。)在已開發國家中，大多數公民生活還過得去，學習攸關經濟利益之主流高級文化的管道也不致於極端不平等，而且文化或「種族」關係也不至於再加油添醋，擴大現實生活的不平等，引發政治問題；在這樣的條件下，文化多元主義與歧異性有可能在比較不基本的層面上再度出現，但卻不至於造成任何政治問題。只要社會發展的影響能夠普及所有人，而且建立類似社會津貼的措施，那麼，有關連的文化，也就是有共同歷史的諸文化，便可和睦共處。瑞士格林森(Grisons)邦中的多種語言並沒有使該邦陷於政治分裂危機的跡象。但伯恩(Bern)邦卻非如此，當地的侏羅(Jura)居民對德語人口的不滿曾嚴重到造成瑞士邦聯的重整，引發衝突。

然而，若有某兩個大型文化，不僅有獨立的資格，而且有獨立成功的政治條件，兩者竟會同居於一個政治屏障之下，並且委託同一個政治中樞，以爲它會以完全無偏無私的精神維護這兩個文化，提供服務，或者至少提供合理公平的待遇，這實在是不太可能的事。國族國家在不同環境下主權獨立的程度是能夠預見的——聯合國、地區邦聯、聯盟等等組織對國家主權的限制並非本書研究的主題，也不需要一定要在這裡討論。不管經濟結構是否類似，文化生活形態與溝通形式的差異仍然完全有可能足以使當事者提出個別待遇的要求，因此就需要有個別的文化－政治單元，不管它們的主權是否能夠絕對完整。

至於另一個極端的可能發展又是如何？這另一極端呈現的是，不同文化依然停留在不可共量，不可共存的情況；比起工業社會之前可能存在的情形，這一極端如果不是更嚴重的話，至少

4 J. F. Revel, *En France*, Paris, 1965.



相同。由於工業社會之前不同文化之間究竟是**如何**完全自給自足，毫無可共量之處，不管是人類學家或其他人都不可能弄清楚，問題於是更加複雜。

就其最極端的形式而言，這(近來相當熱門)的「不可共量性」論調的意涵大致如下：每個文化，或生活方式，都擁有它自己的標準，而不只是德性，甚至對於實在本身也一樣；沒有任何文化可以被裁斷為正當或不正當，至於引用其他標準，或是引用偽稱普遍的、超越所有文化之上的標準來譴責某個文化，那就更不必提了(因為，這種高級的、超乎其外的規範並不存在)。這「不可共量性」的立場通常是浪漫主義者極力吹捧的觀點，他們從此立場出發，捍衛古老的風俗信仰免受理性批判，並且堅信，有某種超然的、普遍而理性之標準存在的這種想法，不過是種神話。由於秉持如此極端的信念，這樣的立場似乎蘊含了非常危險的國族主義，因為這立場明白主張，一個文化若臣服於其他文化成員支持的政治體制之下，這樣的情形，毫無例外地，必然是不應該的。

即使是只就農業社會而論，我仍然十分懷疑不可共量性這個論調是否成立適用。我不以為這樣的說法真的有理由否定不同文化之間溝通的可能性，或者是農業文化與工業文化之間的比較衡量。不可共量性之所以看似合理，部分原因在於人們太過相信晚期農業社會那種無限自我膨脹，詛咒一切批評的官方說法；這種官方說法的形成，大致上，其實是為了企圖在言詞論辯中拒受外界抨擊，並且從內部攫取源源不斷的自我肯定。這些事惡名遠播，現今同情自由主義理念的人更是反對，但此類信仰的信徒卻也知道如何在實際生活超越這遠近馳名的眼罩了。不管是過去或現

在，這些人的概念結構都有兩種語言，他們知道如何以輕快熟練的技巧轉換可共量性與不可共量的術語。表面上封閉、唯我獨尊之信仰的代言人竟然也能在世界宗教會議(the World Council of Churches)上進行和善的討論。相對主義**如何**超越的問題雖然有趣，但不容易，當然也不可能在這裡獲致解決。不管如何，與此處討論相關的是，我們為了克服這個難題，確實多少做了一些努力；我們並非受困於文化及文化規範織成的繭當中，完全無法動彈；而且基於某些非常明白的理由(共同的認知基礎與生產基礎，以及各社會間大量增加的溝通)，我們當能有充分理由推測工業時代的人們，比起從前農業社會的成員，更能擺脫地域文化的束縛。

在這個議題的討論中，我個人以為，真理應是介於兩極端之間的某處。進步工業社會之成員共有的基礎經濟結構以及這共同結構必然產生的改變會繼續使人依賴文化；文化則必須有相當大範圍的標準化，而且必須由中央機構統籌管理維護的工作。換言之，人自身的受雇條件以及立足於社會的資格仍然繼續依賴著複雜且不間斷的訓練，這些訓練並非親族與地方團體能夠負擔。在這樣的情形下，政治單元與政治疆域的劃分若忽略了文化的作用，便不能太平無事。若排除無關緊要的次要例外後，大致上，政治與文化單元合一的國族主義令式仍然是有效的。就此而言，人們實無需費心預言國族主義時代的結束。

但是，我們卻可以預期國族主義的激烈衝突將會逐漸緩和。早期個人主義製造出來的社會分裂以及個人主義潮流的擴散不均，才使得國族主義的衝突如此激烈；這類社會分裂，比較農業社會完全不動聲色地予以包容的社會差別，也許並未更嚴重，但

卻未能因習俗或「古已有之」這樣的說詞而得以緩和，甚至正當化；而且在國族主義衝突出現的時代，更從其他面向激發人們渴望平等，期待平等，也因此產生社會流動的需求。一旦文化差異成爲劃分這些社會分裂狀態的準則，紛擾必生。倘若未出現這樣的發展，就不會有什麼了不得的動盪。「國族」，也就是族群團體，當國家是在頗爲穩定的農業體系中形成時，就不具備國族主義的性格。階級不論受到怎樣的壓榨及剝削，若不能以「族群關係」界定自身的身分地位，就不會產生推翻政治體制的衝動。惟有當國族轉變爲階級，在流動不定的社會中成爲一個可以辨識、分布不均的固定類別，才會產生政治上的覺醒及行動。惟有當一個階級也可稱爲「國族」時，才會從「自在階級」(class-in-itself)的狀態轉變成「自爲階級」(class-for-itself)，或「自爲國族」(nation-for-itself)。國族或階級本身似乎都不是政治催化劑；惟有結合階級條件的國族，或者是結合國族條件的階級才是。

有個有趣的學者承認了上述事實，他爲了拯救馬克思主義，試圖挖掘或發明可行之新形式。<sup>5</sup> 晚期工業社會不再會造成足以讓族群因素活躍的深刻社會裂痕。(但這社會仍然會因爲某些與其標榜之平等理念明顯矛盾的逆熵特質，比如「種族」，而有某些難題，有時甚至會產生悲劇結局。)這樣的社會必須尊重文化差異，前提是文化差異本身沒有重大的影響力，不至於在人與人之間樹立難以跨越的隔閡；在這樣的環境下，文化本身已不是嚴重問題，溝通障礙才是。雖然除了包裝美化以資紀念的意義之外，往昔俗民

文化過多的症候不太可能存在；國際上仍有形形色色的高級文化，有些文化彼此差異頗多，這些不同文化在國際上共同存在的事實無疑地(幸好)會一直與我們同在。在高級文化內部進行的基礎建設工程，能夠用來鞏固這些高級文化的地位。部分原因在於許多政治勢力的界線已經遷就這些文化的範圍做了一番調整，另外部分原因在於國族主義的令式如今廣受尊敬，已開發社會不太會公然破壞它，反而會避免與此令式正面衝突；基於上述各項理由，我們可以預期，在晚期工業社會(倘若人類有幸活到那個時代)，國族主義仍會存在，但不再大聲嚷嚷，比較不危險。

5 Nairn, *The Break-up of Britain*.

## 第九章 國族主義與意識型態

在國族主義這議題的討論上，我對於國族主義理念的歷史，以及國族主義個別思想家的貢獻與微言大義並未詳加著墨，這確實是本書的明顯特性之一。這作法與研究此一主題的其他途徑確實大相逕庭。我們抱持這種態度，並非因為任何輕視理念之歷史地位的一般心態。有些理念及信仰體系確實造成了非常大的改變。(好的理念不盡然造成最大的作用。理念有好有壞，有些造成極大影響，有些毫無作用，兩者之間並無一定規則可循。)譬如，被稱為基督教與馬克思主義的兩套信仰體系，兩者的形成皆有歷史巧合的因素在內；組成這兩套信仰體系的某些命題，個別而言，或許已經蘊含在它們最早出現的環境當中，但是惟有經由一群思想家或教士的鑄造，才會結合成一體，形成某種獨特型態的混合體，有個稱呼，出現在人類歷史當中，而且延續下去。

這混合體的形成多少還得經過人為篩選與取捨的過程。其次，這些信仰體系一旦出現，又適逢某些社會非常誠心地接受其教義，甚至以大決心予以落實(至少部分教義)，這些信仰體系因而支配了這類社會。若事情如此發展，我們若想瞭解這類社會的命運，對於那些打造主宰社會之信仰的思想家的著作、教義與論

證，有時候便必須詳細檢驗。譬如，1870年代，馬克思與恩格斯兩人受到民族誌的影響，這門研究落後地區鄉村社群精神的存在與存續條件的獨門學問，因此成為馬克思主義中的重要部分，對於蘇聯的農業政策也許也產生了決定性與災難性的影響。

然而，依我的看法，國族主義的情形並非如此。（也許這剛好可以解釋，就算國族主義的重要性如何仍有爭議，學院派的政治哲學家對這議題的關注程度仍嫌太低的事實：因為國族主義未能充分供應這些人一貫愛好的完整理論體系與文本，難以滿足他們的品味要求。）<sup>1</sup>這並不是說那些打造國族主義的先知們在思想領域上根本佔不到首要位置：這件事本身根本不能阻礙思想家對歷史掀起確實可以根本改變歷史的滔天巨浪。有無數的案例可資證明；其實我要說的是，這些國族主義思想家事實上並非沒有太大不同。假如他們其中一人無以為繼，其他人便會繼之而起。（他們自己也喜歡說與此相當類似的話，雖然與這裡的意指不十分相同。）沒有人是不可或缺的。國族主義思想的品質幾乎不會因這樣

1 霍布斯邦教授點出了國族主義之重要性及所受到之理論關注不成比例的事實，見其論文‘Some Reflections on Nationalism’, in *Imagination and Precision in the Social Sciences, Essays in Memory of Peter Nettl*, T. J. Nossiter, A. H. Hanson and Stein Rokkan, et al. (eds.), Atlantic Heights, NJ, 1972. 他自 D. Mack Smith, *Il Risorgimento* (1968) 一書中引用馬志尼 (Mazzini) 論歐洲國族主義組織之適當形式時，提出的某些十分怪異論點，馬志尼主張將斯洛文尼亞 (Slovenia) 納入某種形式的大瑞士政體 (Switzerland) 當中，並且基於某些理由，結合馬札兒人、羅馬尼亞人、捷克人與黑佐哥維納人 (Herzegovina)。整體而言，馬志尼對於義大利以外地區，比起文化上的特質，似乎更在意構成相當規模的政治經濟體系以及領土完整相連的程度。

的替換而有根本的變化。

國族主義理論的明確內容幾乎沒有分析的價值。發生在我們身上的事情似乎是直接源自社會共同處境無可避免的根本變化，源自社會、文化與政治構造之整體關聯的變化。這件事的現實型態與地域性格當然也受地方環境因素影響極深，這些地方特質也有研究的價值；至於國族主義理論的微言大義是否在地方環境的塑造上曾扮演重要角色，我懷疑。

一般而言，國族主義之意識型態受困於非常流行的錯誤意識。國族主義的神話顛倒了事實真相，它宣稱保衛俗民文化，事實上則是在打造高級文化；它宣稱捍衛了古老的俗民社會，事實上卻是建造陌生之大眾社會的幫手。（在國族主義運動興起之前，德意志是由眾多名符其實的各種不同社群所組成，包括許多鄉村。在國族主義運動後統一的德國基本上已是工業化的大眾社會。）國族主義企圖把本身裝扮成不證自明的明確原則，以此面貌示眾，甚至強調背離此一原則者必然具有出自惡意的盲目愚昧；但事實上，國族主義教條的建立與強迫服從的本質完全要歸功於一套非常特定的環境因素。這些環境因素目前確實存在；但在過去，對大多數人與大多數歷史而言卻很陌生。國族主義鼓吹且捍衛古老傳統的延續，但其存在卻完全來自於人類歷史中一次影響極為深遠的決定性斷裂。它大肆宣揚、捍衛文化的多元歧異，然而實際上卻在內部進行同質化，甚至與不同的政治體共謀同化的工程。它的自我形象與真正本質正相反相連地串搭起來，簡潔到十分諷刺的地步，即使其他成功的意識型態都難以相比。因此，對我而言，大致說來，我們不要自國族主義眾先知的研究中汲取太

多國族主義的知識。

那麼，我們是否要多向國族主義的反對者學習？多一點點，但我們必須要小心。依我的看法，向這些人學習的主要好處是他們會警告我們不要接受國族主義的自我吹噓，不可因為它的一面之詞，便相信它是不證自明的事物。使人誤信這般看法的誘惑實深植於現代處境之中。現代人一廂情願地以為文化體內部的文化當屬於同一類型，以為統治者與被統治者出身同類文化乃是規範，一旦違背，便是嚴重的道德問題。若能在當頭棒喝之下擺脫此一普遍流行的預設立場，實在是件必須感激不盡的好事。那真的是有如大夢初醒的體驗。

但是，如果一路追隨著公認反對國族主義的人士，譬如坎度理(Elie Kedourie)，因而以為國族主義運動原是可以避免的，以為它不過是歐洲思想家無意中孕育出來的變異巧合之物，這種心態也同樣糟糕。國族主義——以同類型的文化單元做為政治生活的基礎，並作為統治者與被治者雙方文化必須統一的根據——確實未曾鑲刻在事物的本性當中，不在人心之中，也不在一般社會生活運作的前提當中。以為國族主義確實鑲刻在社會、人心與事物當中的信念當然是錯誤的，但國族主義理論卻成功地將之描述為不證自明的真理。但另一方面，國族主義這個現象即使不符合國族主義理論的描述，卻也蘊藏在某組特定的社會條件之內；這組條件，正巧構成了我們時代的社會基礎。

否認這一論點的錯誤至少相當於採信國族主義一面之詞的錯誤。以為如此一種廣為流傳，深深打動人心的力量，在這麼多彼此相隔遙遠的土地上如此這般地自然出現，雖是星星之火，卻只

需那麼些微的煽動鼓吹便足以蔓延成吞噬森林的大火，這樣一種勢力竟只出自哲學家深奧難解的某些作品，再無其他原因，這樣的說法豈非有些不可思議。不論是好還是壞，人的理念通常不具備這般力量。

在紙張便宜、印刷成本低廉、溝通方便、人們普遍識字的年代，有無數種意識型態來競逐人們的歡心。這些意識型態的塑造者與傳播者文采斐然，宣揚理念，打動人心的天賦常常更勝於國族主義的先知。然而，這些其他種類的胡言亂語影響人類的程度，遠遠不及國族主義。這並不是因為這些理念的宣揚者文筆不如人，也不是因為命運的擺布；全世界這麼多不同地區不斷重覆上演這樣的實驗，假如機運真是主宰此競賽的力量，我們當可肯定預言整個局面會遠為混亂複雜；某理論在某地區成為主流，但在另一地區則流行著極端不同的理論。但實情並非如此：在大多數地區，事情演變的趨勢非常相似。既然我們能夠在我們時代的一般社會條件以及這個勢不可擋的強大趨勢之間查出某種清楚明確的關聯，我們當然有充分資格援引此一關聯以為解釋，對於因某些人憑空捏造出一些理念，再意外造成這般後果的說法則不予採信。那些理念不過是18、19世紀交替之際，歐洲知識界空想玄談下的速成品！

在國族主義運動這案例中(並非所有運動都如此)，理念或者相關理念的正確敘述(哪些人究竟說了什麼，寫了什麼)，這類問題實無關緊要。不管在什麼情形中，國族主義的核心理念一向是那麼簡單明白，幾乎不管任何時候，任何人都可以隨意捏造出來。這也是為何國族主義能夠自誇國族主義一向合乎人之本性的部分

理由。至關緊要的是，社會生活的條件是否能使這理念表現出夠赫赫逼人的架勢，而非在大多數情況下的荒唐可笑。

就此關聯而論，溝通傳播在國族主義理念傳播過程中扮演角色，有值得說明之處。至少有一位名學者分析國族主義時，讓這個詞扮演過重要的角色。<sup>2</sup>但是一般在建構國族主義運動與現代溝通傳播之便利兩者間的關聯時，卻有誤導之嫌，使人以為某個固定的理念（國族主義）恰巧在某地出現，接著文字印刷品、收音機及其他媒體將此一理念傳送到偏遠山地、遺世獨立的村落與游牧營地的聽眾耳中，不幸生活於大眾媒體闕如之時代的聽眾們則無緣接觸此一理念。

這是完全錯誤的看法。媒體所傳播的並非恰巧餵送給它們的理念，餵食給媒體的是什麼根本無足輕重：是媒體本身構成了抽象、統一管理、標準化，從一點擴散各方的溝通方式，這種溝通方式的強大威力與關鍵地位本身便自動產生了國族主義的核心理念，至於媒體傳播的個別訊息內容其實是相當無關緊要的。最要緊、最一致性的訊息來自媒體本身，來自於這些媒體在現代生活中占有的角色。這核心的訊息乃是，這傳播方式與所使用的語言很重要，唯有瞭解這傳播訊息的方式與語言，或者有能力學會這項技能的人才資格被納入道德與經濟社群之內，那些不會也不能的人便被排除在外。整個訊息再清楚不過，完全可以從這類社會中大眾溝通的重要地位與強大威力，清楚接收到這個訊息。實際上說了些什麼並不重要。

2 K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York, 1966.

環境條件的變化，使得一個原本怪異的理念成為難以抗拒、似乎不證自明的律則。要說明這演變的過程，也許最好的作法是引用坎度理本人寫下的重要結論。

唯一能夠公開辯護的判準，乃是新統治者是否不那麼腐敗，不那麼大肆搜刮，甚至更為公道仁厚，或者是毫無改變，只不過，除了過去的統治者之外，腐敗、貪婪與殘暴又找到了新的寄生對象。（E. Kedourie, *Nationalism*, p. 140）

坎度理教授以如此動人文采提出的這個問題，確實是農業社會中典型的市鎮居民會自問的問題。假如這位小老百姓在某天清晨突然聽到地方首長被推翻了，全新的政治勢力取而代之。假如，在那當口，這小市民的老婆竟膽敢問他，這新首長在私人居家生活中說的是什麼語言，是阿拉伯語、土耳其語、波斯語、法語，還是英語？——這不幸的小市民會回以嚴厲的眼神，煩惱自己怎麼應付得來這新出現的全部問題，他老婆又正好在這時候犯了嚴重的瘋病。也許他會把這女人送進專治嚴重精神異常的寺院中。

坎度理所評述的問題，確實讓下述社會變得可能：政府歸政府，與經濟、社會有所區隔，這兩領域之間的文化是否連續，並不重要；而且就如上述引言清楚表示的，人們最多可能只是希望政府仁厚公正，但不期盼政府會回應人民的要求、開放人民參政，甚至代表人民。（這些根本虛妄的幻想是否存在於我們當中？）在這樣的社會中，坎度理提出的問題確實很有道理。但是，不是歐洲那些落魄文人晦澀文字的散播，一定有其他因素出現，使這鎮

民老婆一度明顯是瘋人瘋語的疑問，如今變成爲幾乎所有人心中最重要的問題。事情確實起了些變化。今日經濟體系的運作要求所有參與其中的人，乃至於這些人與政府之間都能作持續不斷的精確溝通，教育文化方面的基礎建設已經成爲政府的最重要工作之一。如此，新政府首長的母語曾經全不相關，如今已成爲這新興力量提拔或排除人選的基本條件。

坎度理在後來的著作《亞洲與非洲的國族主義》(*Nationalism in Asia and Africa*)一書中，對於歐洲人稱霸世界的殖民支配所提出的質疑，確實不同於他在《國族主義》(*Nationalism*)一書結尾中提出的這個質問。這改變相當正確，而且既徹底又顯著。他用相當多的篇幅批評歐洲的征服者竟未能接納被征服人民中已經具備必要條件與技能的人士，而且給予他們平等的身分；他明顯認爲歐洲人的排擠至少部分解釋了爲何歐洲人的統治竟造成國族主義者的反抗(這根本是歐洲人自己造成的)。他這些看法究竟是價值的批判或者僅是就事論事的評論，並非完全清楚，雖然說很難不感受到前一類的意味；若是如此，對於統治者，此刻要問的問題就不僅限於他們是否仁厚、是否貪婪而已！

新出現的問題是，統治者是否願意、是否能夠運作一個動態的社會，一個統治者與被治者能夠相混和，構成文化連貫的社會。在我的論證裡，這真的是很根本的問題，在現代處境下的所有統治者都不得不面對這個問題，這問題補充，甚至相當程度上凌駕了前一個傳統的問題。倘若這些特定的現代處境不存在，被排除在外怎麼會是過失或缺點呢？雖然過去有些統治者(羅馬人與希臘人)有時可能會開放接納(但羅馬人也並非真的熱衷提供所有新

征服地區人民以羅馬自由公民身分)，但也有許多統治者沒這麼做，也不因此必然遭受懲罰。相反地，在傳統的環境下，統治集團封閉，明顯與眾不同的特性必然常常是個重要的資產，有助於穩定秩序。馬木路克集團與市場的聯姻，對他們整體而言，並沒有好處。那麼，爲何排斥與封閉的作風一夕之間會引爆嚴重威脅，爲何竟會激起這樣普遍而共同的怨恨反應？

坎度理自己提供了答案。

這是無從抵賴的事實，歐洲已經成爲顛覆固有秩序的亂源核心，在一波波向外擴張的行動中攪亂了整個世界，使亞洲與非洲地區的傳統社會陷入不安動亂的局面，不管這些社會是否曾經為歐洲人直接統治……粉碎許多傳統社會，驟然推開原本自給自足的經濟體系……

假使有人在這番說明之外再補充一個問題(很少有人能不同意這番說明)，什麼樣的重新組合是可行的？面對現代生產方式與這些生產方式所指示的社會型態，我以為，人們給出的答案會使得現代國族主義不只是意識型態的意外產物，也不僅是怨恨不滿的結果；這答案會明白告訴世人，國族主義，即使細節不一，但其一般之形式，乃是歷史之必然發展。

對於描述國族主義的眾多錯誤理論，也許有必要提供一份簡短(當然並不完整)的清單。

1. 國族的存在合乎自然，不證自明，不假外力而生成。倘若

不存在，必然是因為強力壓制所致。

2. 國族主義是人為的觀念產物，它的理論化從來不是件必要的工作，它的存在源自可悲的意外。沒有它，即使是工業社會的政治活動仍然可以運作。
3. 馬克斯主義偏好的郵遞錯誤理論：就好像極端的什葉派伊斯蘭教徒堅持大天使加百列犯了個錯誤，竟將原應傳送給阿里的訊息傳送到穆罕默德手中一樣，馬克斯主義者基本上願意認為歷史精神或人之意識犯了個可怕的蠢事。喚醒世人的訊息原應送至階級手中，卻由於郵遞時發生了某些可怕的錯誤，竟送到了國族手中。如今致力革命的運動家必須要勸說錯誤的收件者，將這訊息以及這訊息引發的熱情交給原應送達的正確收件者手中。正確的收件者與不當占有者都不願意接受這樣的要求，讓革命運動家暴怒異常。
4. 黑暗諸神：國族主義是血緣或開疆拓土之野心勢力經過隔代遺傳後再度出現的形象。這樣的看法常為深愛與憎恨國族主義者所共有。愛之者將這些黑暗力量譽為強化生命的活力，恨之者訾其野蠻殘酷。事實上，比起其他時代，生活於國族主義時代的人並不更善良，也非更醜惡。有些小線索顯示這時代的人也許比較善良。他們的罪惡與其它時代的人不相上下，他們的罪行之所以更遭人非議，只是因為有更強大的科技工具助紂為虐，使這些罪行更駭人，如此而已。

130

上述所有理論沒有任何一種能經得起批駁。

### 誰支持紐倫堡

一位學者既然相信國族主義之意識型態或教條的歷史，大致而言並無助於理解國族主義，也許他就不應沈溺在觀念緣起的辯論中。如果其中並沒有值得討論的教條根源，我們又為何要爭論在國族主義觀念史的系譜中何者地位高，何者地位低呢？然而，既然坎度理對國族理念根源的描述有深遠的影響，我們似乎應作一些評論。

撇開為黑格爾辯護的怪異用意不論，羅織康德入罪的作法不僅使人困惑，也非公允。當然，「自決」(self-determination)這個概念絕對是康德思想的核心。康德關切的主要問題乃是我們的科學知識與道德知識兩者的有效性(以及局限性)。他為解決這個問題所主要運用的哲學工具，乃是人們認知與道德之指導原則是自我構成，而且必然如此的這一論點。既然終極權威與效力不能發現於外，必然來自於內。

這便是康德思想的核心。我們所遵循之各項原則的權威有賴於以下事實：我們的心靈必然具備某種特定結構，這結構一定會促成出原則。這論點，除了其它事物之外，還賦予我們大公無私的倫理，並且為人們期待在自然界發現絕無例外之規律這一希望提供證成。這樣一來，不僅保證了秩序井然的倫理，也保證了秩序井然的科學。人們的心靈結構不但是給定的而且是嚴格不變的，這一事實使人毋須恐懼科學與道德秩序存在之基石或許會遭



命運擺弄，甚至化爲流沙的可能。雖然這些知識只立基於人，然  
131 而依據這樣的觀點，人可被信任，並提供穩固的基礎。我們，或者更正確而言，我們每個個體（雖彼此互相尊重）個別承擔起履行這些原則的責任，這樣的事實解救康德免於被迫妥協退讓的恐懼，免於違背他心中身爲邏輯學者與新教徒的立場：假如權威與合理正當性真的外在於我們（不管它是如何崇高），這權威本身又如何可能證成呢？

自我本身之權威終極而絕對，不屈從於無常，徹底終結了妥協退讓。自我之權威避免了不得不接受某個外在權威（不論如何崇高）的恥辱；不管是身爲邏輯學者或道德家，康德都難以忍受這項可憎的恥辱：這屈從於外力的恥辱，如康德自己所說的，正是與自決對立的相反命題。此時幸運的是，自我本身的嚴正不屈使自我之權威不僅信實可靠，甚且可用。

這置於康德「自決」概念中的圖像便是他的哲學的本質。除了純粹語音相同之外，這概念與國族主義者如此強調的國族自決還有什麼關聯？完全沒有。對康德而言，真正至高無上的是個人的本性——將主權轉移至個人本性的舉動構成了媲美哥白尼的革命——此外，這本性普遍存在於所有人，人人本性相同。他所敬畏的是存在於人心之內的這個普遍本性，不是特殊的本性，更不用說是文化方面的特殊性。在這樣的哲學中，特殊文化之神祕並沒有存在的空間。事實上幾乎完全沒有空間留給人類學者所定義之文化。一個人的認同與尊嚴，對康德而言，深植於這個人的普遍人性，或者更廣義來說，在於人的理性，而不是在於他的文化與族群的特殊性。委實難以想像還有其它學者的理念能讓國族主

義者更坐立不安。

與國族主義相反，康德以內在於人之理性的與普遍的部分來界定人性的作法、他一貫嚴格與堅持的態度，以及不喜將任何重要事物建立於純粹巧合、歷史或獨特事物之上的個人品味，非常與眾不同，而且在在使他成爲啓蒙運動之世界公民倫理的最佳典範；這被指爲蒼白、憔悴無血色的普世倫理一向爲浪漫的國族主義者極力反對，深惡痛絕，亟欲棄之而後快；他們要的是血色鮮活之現實，完全不在乎地公然支持特殊與偏私於血緣、地域或文化。

此處的爭論涉及了一項普遍的問題。若要列舉對國族主義有  
132 所貢獻者，康德肯定是最後一人。然而，這樣的指控亦非純粹空穴來風，而是源自值得探究的深層因素。明白無誤的是，康德迫切感受到必須將人們的核心價值建立在理念之上，建立在比較不那麼脆弱、興衰無常、與世事牽扯不清的基礎之上的必要，以取代僅由於巧合而出現流傳於此地或另一地的傳統。他的整個哲學論證策略都反映了這樣的需求以及對此需求之迫切。他以爲，訴諸人類心靈的普遍結構，當可滿足這樣的需求。

神祕浪漫論者的傳統主義不接受這類爲生活現實追求客觀的、「理性的」(rational)之基礎的努力，他們想教導人們知足地安於現實生活的局限，接受歷史的巧合，不要妄想獲得客觀抽象理念提供的虛幻慰藉與支撐；自他們的觀點評判，康德無疑地是誤入歧途非常深遠的迷途者。極可確定的是，他會是英國學者歐克秀(Michael Oakeshott)以輕蔑語氣稱呼的「理性主義者」；《亞洲與非洲地區的國族主義》似乎可在這樣的一般架構下討論。也就

是說，康德極可確定確實屬於歐洲思想中的普羅米修斯流派，這流派的極盛時期或許是出現於18世紀，奮力要偷取神聖之火，不滿於個別傳統裡那些因偶然巧合而存在的權宜妥協。對於那些縱容一己滿足於純粹巧合成立之歷史基礎的態度，康德非常明白表達出極為不屑的蔑視之意。

康德堅持以個體之自決作為唯一真正有效之道德的作法，並非隨性之作，亦非出自浪漫主義的立場。相反地，那是試圖保有真實、客觀、有約束力之普遍倫理（與知識）的絕望掙扎。康德承認英國哲學家休姆的論證，同意從經驗質料中根本不能找到必然性與普遍性；因此，康德論道，必然性與普遍性只能根植於已確定的個體心智結構之內。不可否認地，這不得已中的最佳解決方案同樣很適合那種不屑訴諸外在權威的新教徒式個人主義傲氣。然而，權威必須在個體之內的根本理由，其實只是因為無法在其它任何地方發現它。

133 國族主義者援引國族主義之抽象原則，否定那些過去大致上運作良好的傳統地方制度時，確實也是普羅米修斯的門徒。事實上，國族主義者具有類似古羅馬雙面神祇的性格。對於輕忽國族主義令式的政治妥協，他們十分不屑，這時，他們是普羅米修斯門人。但是，國族主義及國族文化的發展凌駕國際主義者與人道主義者抽象道德之上，在他們看來亦是十分正當之事，只因為國族是具體的存在，而且具有與眾不同的歷史性格，這時的國族主義是反對普羅米修斯的。

依據這個重要的、非常一般性，而且根本是負面的講法，康德與國族主義者也許可以歸為一類。從這個偏狹的角度看，兩者

都不尊重傳統。（或者應該這麼說，在與傳統一致與否的問題上，國族主義乃投機地依據本身利害作選擇。）兩者從非常一般性的意義而言，都是「理性主義者」，都在純粹現實世界之外的某處尋覓正當性之基礎。

國族主義者事實上應該很高興能與保守的傳統主義者稱兄道弟，成為抵制啓蒙運動之抽象理性主義的伙伴，而他們也常這樣做。兩邊都意欲尊重或敬仰具體的歷史現實，拒絕將之置於抽象無血色之人類普遍理性（reason）的裁判之下。國族主義者絕不沈溺於叛逆不馴的個人意志之中，他們會因歸順或融入於比封閉之自我更偉大、更一貫、更正當、源遠流長的整體而滿心歡喜。奇怪的是，坎度理不只視國族主義為一種強調意志自決的理論，甚且承認此種國族主義在歷史上是成功的（依我看來是錯誤的）。從某些哲學家腦袋中孕育出某理論，接著一批皈依於此一理論的人，完全只憑藉意志的力量，竟能將此一理論成功強加於不幸的人類身上！坎度理觀點所呈現的明確景象，由於未能在一開始充分正視助長國族主義運動的社會環境因素，致使國族主義的成功看來就像是意志的真正勝利。

在我看來，真正發生的事實是，國族主義者或保守主義者從具體現實中選擇不同部分作為他們的指標：有時是源遠流長的典章制度，有時則是據說有悠久歷史的語言、種族或其它意義下的社群。然而這些豈不都是枝微末節，而非大原則的差異？兩者基本態度的近似，當然不足以證明其中一個立場必然是錯的。我指出這點只是為了說明，對某人而言是具體的歷史現實感，對其他人而言則是文人的嚴重失職（*trahsion des clerics*）。我們要如何選

擇適合我們的現實主義者？

134 所以並非所有不屑安於現狀(傳統主義)的人會因此也在其他各方面都類似。這個錯誤的引伸，再加上「自決」這同音異義概念的推波助瀾，似乎便存在於控訴康德的基本根由中。康德確實講「自決」(自律，自主性)。但他同樣也說過非常多有關吾人範疇之綜合先驗地位的問題。證諸歷史，從未有任何炸彈的引爆是爲了實現康德的範疇之先天地地位論，這是再明白不過的事實。他的自決觀點也正是如此。倘若康德與國族主義之間真有任何瓜葛存在，那不過是說，國族主義是康德的反對者，不是康德的繼承者。

### 一個國族，一個國家

國族主義情操會因爲國家與國族結爲一體此一國族主義原則未能落實，而受到嚴重傷害；但是國族主義原則未能落實的各種狀況導致的挫折也不甚相同。最痛楚難當的挫折源自統治者與被統治者分屬不同族群。如同英國阿克頓爵士(Lord Acton)所言：

另一個時代接著開始，昔日書本所言斷然不復存，國族將不再接受異族統治。以正當方式取得權力，並且節制克己的政權被宣告爲無效。<sup>3</sup>

3 引自 Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton, 1955, pp.

要注意，阿克頓爵士表示這樣的時代**開始**，然而國族主義者卻佯稱這樣的時代一直都在，只是以潛藏、被壓迫的形式存在。但是，關於國族與國家在數量上不相稱這個問題，更多的挫折，可以說，來自於國家太少，而非太多。一群出身同類文化的人民卻完全沒有可稱爲屬於他們的國家，因而感受到深沈的悲哀(這群人被迫居住於異國，或某些由其它外來文化團體統治的國家中)。相反地，不只與一個國家結合的文化社群，雖說就形式而言，亦違背了國族主義之原則，但他們的悲哀並非那般沈重，也許除非在某些特別環境下。那是怎麼樣的環境？

紐西蘭多數居民以及英國多數公民在文化上是如此相近，倘若兩者的地理位置相鄰，毫無任何疑問地，兩者將永不分離。距離導致紐西蘭行使有效主權，這是方便及不得不的選擇，而英、紐兩國的分離雖說形式上違反了國族原則，卻沒有人因此心生憤恨，這是爲什麼？有阿拉伯人對於阿拉伯人未能盡數統一而痛心疾首，雖然不同國度的阿拉伯人的文化差異遠遠超過英國人與紐西蘭人之間。答案顯然應是在於，英國與紐西蘭就算未能維持統一之形式，兩國的國際地位與一般情況不會因此受到損害。事實上，兩國的地位完全不受這件事影響，而且選擇現狀之外的另一種安排所帶來的不便將十分可觀。相反地，阿拉伯人、拉丁美洲<sup>4</sup>及19世紀統一前的義大利與德意志，確實有可能曾因政治屏障的

122-3.

4 拉丁美洲面臨這樣的處境，卻依然安於現狀。José Merquior以此爲證，對我們的理論提出了有力的批評。參見 'Politics of Transition', *Government and Opposition*, XVI (1981), No. 2, p. 230.

零散化而減損其政治實力。

然而，一個國族擁有許多國家，這個違反國族原則的特殊案例，明顯地是所有可能情形中最不具危險性，產生最少怨恨的。想要改正此錯誤，橫阻於前的障礙則是既明顯又強大。倘若某個國族有幸分成 $n$ 個國家，那麼非常明顯的，這國族的光榮統一意味著將原本有的首相、政府首長、學術機構領袖、國家球隊主將與經理等等的人數除以 $n$ 。統一之後，有一個人占有上述的某個職位，意味著會有 $n-1$ 個人失去那個職位。可以想像，即使國族整體會因統一而受益，所有 $n-1$ 的人勢必有所損失。

不可否認地，有幸能保有或獲取這些職位的人現在榮昇為桂冠詩人，國家劇院的總監等等，與過去相較，他們主持更大的機構，享有更多榮耀，接觸到遠為龐大的資源。即使如此，幾乎毫無疑問，雖說作牛頭要好過雞首，但兩者的差別畢竟不像當頭頭（不管規模大小）與完全當不上頭頭那般有天壤之別。即使算上這些可能很誘惑**某些小頭頭**妄想有朝一日升格當大頭頭的效果在內，兩相權衡後，事實仍然是，反對統一的理性考量必然不可忽視。136 不管怎樣，唯有因零散化導致的外來傷害非常高、非常明顯，而且那些因此受害的人要能夠讓其他人體會到他們的艱困處境，以對抗那些因政治職位裁縮 $n$ 倍而蒙受損失的人，而且大一統後的新領導者（不管是運用武力或政治魅力或其他手段）必須成功地讓自己穩穩立於其他人頭上，惟有在這些情形下，才能成就統一大業。

## 第十章 結論

這本書只談論一個定義清晰的簡單例子。然而，像這樣一本 137 書（也許就是因為如此）仍有被會錯意與表錯情的危險。過去幾度嘗試以較簡單的早期論證版本表達本書觀點的經驗，已足以說服我此一危險確實存在。一方面，書中極端簡要鮮明的立場可能會導致讀者在本書觀點之外添加並非出自作者本意，而是讀者自身聯想的成分。另一方面，就一新見解而言（我非常樂於相信本書提出的是新見解），惟有一開始便設立了闡述的架構（即使當時未曾大事聲張），才有可能予以表述。我認為，要表述任何原創性的主張，都不能老是從眼前可用的文句組合中挑選現成的牌。人們過度依賴這些文句組合，這組合的所有單句都已出現過太多次了。所以，為了能對一個研究課題有新的貢獻，我們惟有重新組合文字，使新組合具備陳述創新見解的可能。顯而易見地，這是件咬文嚼字的沈悶工作，會令人難以接受。這種公然樹立新奇架構的作法，在數學中可以被接受，但在一般論文中卻是難以容忍。良好的表述是以相當不知不覺的方式，鬆脫讀者的慣常聯想模式。然後，再依據從行文脈絡裡浮現的原則，建立新的概念連結；最後，鋪陳出一個論述脈絡，俾能從中提出一個雖簡單，但不至於

淪為老生常談的新主張。

### 未交代的聲明

我是否成功完成這樣的任務，只有其他人有資格評判。但我從經驗中認識到，即使曾有相當成功的例子，也不多見。因此我想提出以下聲明，這些聲明之前並未提出，對於本書提出的各項觀點而言，也非絕對必要。

我並無意否定人類長久以來一直過群居生活的事實。相反地，人一直行群居生活。行群居生活的群體通常都能通過時間的考驗。人對群體的忠誠，以及人對群體的認同，是人類群體生活能夠長久維持的重要因素。人類生活的此一特性並不需要某種特殊經濟型態的配合。這特性當然不是這些社會群體流傳萬世的唯一因素，但卻是其中的一項因素。如果有人將此特性通稱為「愛國主義」，那麼，認為這種愛國主義，不管或多或少，並非是人類生活中不可或缺的要害，這種看法絕非我的本意。（但是，它與其他力量的關係如何，也非我們必須在此研究的課題。）

我在此所主張的是，國族主義其實是某種非常獨特的愛國主義，只有在某些特定的社會條件下才能形成風潮，蔚為主流。事實上只有在現代世界中，助長國族主義的社會條件才能成為主流，其他時代都不可能有的情形。我們可依據幾項非常重要的特性，來區分國族主義這種愛國主義：國族主義這類愛國主義樂於效忠的政治單元，內部文化是同質的，所倚賴的文化一心一意進展為高級（識字的）文化；其次，這單元的規模必須足以讓人

相信，它可以支撐一套教育體系，以維持高級文化的運作；在它的內部，組織嚴密的次級團體極為罕見；它的成員是互不熟識的大眾，變換身分容易，流動性高，在個人與社會整體之間沒有中介組織；個人是基於本身所屬的文化型態，直接從屬於國族主義效忠的政治／文化單元，與個人是否為連繫兩者之次級團體成員無關。同質性、文字、成員彼此陌生是這政治單元的根本特質。

這並非主張在前工業社會中，文化沙文主義的問題大體上並不存在；僅僅是要指出，在那時，文化沙文主義並未擁有它在現代社會中享有的政治力道與激情。本書並不否認，農業世界有時會堆砌出幾分類似現代國族國家的構造；只不過，農業世界偶然出現的情形，到了現代世界，在大多數情況下，卻變成必然如此發展的論點。

本書亦不認為，即使在現代世界中，國族主義是唯一發揮作用或無法抗拒的力量。國族主義不是。它也可能被其他力量或利害考量打倒，或者是毀在社會本身的慣性上。

本書並不否認，多少會有些案例不但具備了工業時代之前社會結構的面貌，同時也表現出國族的性格。在某個階段時，由部落社會組成的國族內部可能會是部落社會的型態，但對外卻表現出國族的性格。實際上，要找出一兩個顯著的例子（譬如索馬利亞以及庫德人）也不難。但是，今日個人只要依據他從屬的文化，便可宣稱他屬於某個國族單元，不需要交代（最後甚至不需要具備）<sup>139</sup>某個次級團體的成員身分。本書並不認為此處所提出的論證能夠解釋為何某些國族主義，譬如希特勒及墨索里尼時期那些聲名狼籍的政治運動，竟然會變得歹毒無比。本書只是要解釋國族主義

生成與蔚為風潮的理由。

上述所有否認並非為了排除例外出現而預先設下的保險，那種作法只會同時將論述主旨的內涵在不知不覺中減損，以至趨近於無。這些聲明只是因為體認到在一個複雜的世界之中，又是在涵蓋許多制度與群體的整體層次上，即使有毫無例外的通則，也是少見的。這樣的問題當然不能夠遮掩國族主義這類整體趨勢的魅力——也不能夠禁止這些課題成為社會學研究與解釋的對象。

### 摘要

這個課題的處理方式跟某些課題一樣。一旦精確描繪出我們關注的現象，差不多就算是做出了正確的解釋（也許只有在我們已經了解之後，才能對事物做出良好的描述）。但是，光是思量一下國族原則的歷史；或是兩張種族分布圖，一張是在國族主義時代之前繪製，另一張是在國族主義原則確立之後繪製的地圖，就已經解決了許多事。

第一張地圖好比是考考斯卡(Kokoschka)的畫。圖中斑斑點點的色彩恣意放縱，以致於從細節上分辨不出清晰鮮明的形象，雖然整幅畫確實表現出某種風格。大量的分歧、多元與糾纏充斥著整幅地圖的各塊區域：許多極小型的社會團體，是組成整幅畫的最小原子，與許多文化之間存在著複雜、曖昧乃至於各種形式的關連；有些關係是建立在口耳交談上，有些是基於主要的信仰，還有些是因為某種變異的信仰或者是某些相關的慣行，還有些源自於行政階層的忠誠，等等。在繪製政治體系時，其複雜程度並

不小於文化關係。在某種社會脈絡下基於某種考量的臣服，並不必然等同於在另一階段或基於另一種原由而產生的順服。

現在改看現代世界中某區域的種族分布與政治領域地圖。這地圖不像考考斯卡的畫，反而近似於莫迪里亞尼(Modigliani)這類畫家的作品，其中很少模糊不清的光影，各部分平整乾淨的外觀與周遭明白劃分開來。整體來說，彼此間的勢力範圍與界線都很清楚，很少有曖昧不明或者重疊的地帶。從這張地圖轉向地圖所描繪的現實，我們發現，極大多數的政治權威已經收納於某種體制之中，這體制就是擴張到適當規模，充分集權中央的國家。一般來說，這樣的國家都會掌管、維持，甚至是等同於某個地區的主流文化（也就是某種溝通形態）。這文化，也就是溝通形態的長久維持有賴於集權中央的教育體制；而國家則指導，甚至經常親自實際操作這個教育體系，進而獨佔整個正統文化，就好像它獨佔正當性暴力的使用一般，甚至還有過之。

當我們觀察由這類國家所控制的社會時，便可了解為何會出現這樣的局面。惟有當個人社會化的程度讓他們融入某種高級文化，而且是融入同一種高級文化之中，這些社會經濟活動所倚賴的條件：快速的社會流動以及人與人之間的頻繁溝通往來，才能達成。在以前的地方次級社群裡，社會化的過程就在日常工作的過程中同時進行，因此使人成為日常生活事務的一部分。這種老式的作法無法達到現代社會所需高級文化要求的品質。惟有藉著非常一致的教育體系的訓練，才能獲致必需的文化條件。同時，分派給個人的經濟任務迫使地方小型社群中的居民無法同時擔當士兵與公民的職務；人們必須將這類活動託付出去，以便專心一

意從事他們的工作。

因此，(經濟活動不僅需要集權中央的新型文化，也需要集權國家。文化則需要國家。國家不再能夠倚賴大多瀕臨瓦解的次級團體時，國家應會需要在子民心中印上共同文化的標記，以便能管制公民大眾，或是以最低限度的道德熱情與社會認同情感激勵他們。缺少了這些熱情與認同，社會的群體生活將會很難維繫。是文化，而非生活社群，提供了內在的約束，事情便是這般。簡單地說，現代文化與國家彼此間的關係與往日十分不同，這是現代經濟體制要求下的必然結果。

本書提出的論證非常簡單。以糧食生產為重心的農業社會，根本而言，會容許部分人不事生產，但是(除了寄生他人的社群之外)仍要求大多數人認命幹活。惟有在工業社會，這個需求才得以免除。

141 (工業社會將社會分工制推至史無前例的新境界，但是更重要的是，它所產生的是種新型態的社會分工：工業社會要求參與社會分工的人們，在短短的一生中，為變換工作職位作好準備，不同世代之間更是必然如此。(人們需要共同的文化，並且是一種可以讀寫的複雜高級文化來達成這樣的要求。這種文化要求人們能夠不限場合，與所有可能的對象進行精確的溝通，不管是面對面的萍水相逢，或者是只能藉助抽象符號的溝通。是工業社會對富裕與成長的熱烈追求，將這些——社會流動、溝通、專業化程度提昇後的規模擴張——加諸工業社會秩序內部，要求它本身的社會單元夠大，但又能維持文化的同質性。這類必然出現之高級(因為識字)文化，需要國家的保護，亦即需要權力集中，負責秩序的

單一機構，或者更可能是一組機構；這些機構有能力收刮各種資源，再分配出去，以維持高級文化，並達成工業社會之前人們以為不可行，也無意追求的成就，那就是將高級文化普及到全部人口之中。

工業時代與農業秩序的高級文化之間有重大明顯的差異。農業的高級文化是由享有特權的專業人員所建立的成就，屬於少數人。對於大多數成員所屬的形形色色的俗民文化，這些擁有高級文化的特權階層或者已經掌握，或者正試圖要予以掌握，但同時也刻意與之保持距離。他們決定行政書吏階層，而且不太會將人選局限在某個特定政治社群，或者是使用某種特定語言的地區。相反地，他們有意且努力要超越族群與政治的界線。他們經常採用某種乾枯而老舊的用語，完全沒有意願保持這種用語與日常語言或經濟生活語言的關聯。居於少數及掌控政治權力是這階層的根本特質；而農業社會大多數人都是未能享有權力，也未能分享高級文化的糧食生產者，這點可能是農業社會的根本特質。這些佔多數的糧食生產者大多數受制於宗教信仰與教會，較少受制於國家及強勢文化。中國的高級文化基本上結合了單一種族以及國家官僚，並不與信仰或教會緊密結合，這或許不是一般的情形。中國以這樣的方式(但只在這樣的方式下)，預言國家與文化的現代關聯。在中國，書寫的高級文化與生活用語的多樣分歧同時共存，而且一直持續至今。

相反地，不論過去如何，工業社會的高級文化不再與信仰或教會相結合。維持這文化所需要的資源似乎更必需由一個與整個社會同等規模的國家來提供，教會所提供的資源已不再足夠了。 142

一個仰賴觀念創新、為成長而奔波勞碌的經濟體，無法接受它的文化機制竟會與陳腐、荒謬無稽的宗教教義有太多太深的瓜葛。

因此，文化必須有文化的樣子，不能只被當作是承載宗教信仰的實體，或者是毫不起眼的宗教副產品。社會不僅有能力，實際上也會直接膜拜自己或本身的文化，毋需遵從涂爾幹的指示，以晦暗的宗教信仰為媒介。從一種高級文化到另一種高級文化的轉變，在世人面前構成了國族主義降臨的景象。然而，不管此一既複雜且重要之議題的真相為何，工業社會的出現與基督新教之間多少有些密切的關連。新教正好擁有某些重要特質，可標示出新生世界的特質，甚至產生了國族主義。強調識字、經典與聖經本身權威的神體一位論排斥教士的干預，進而打破了神聖性遭壟斷的局面；個人主義使所有人都成為自身的神父與良心判官，不需再依賴他人施行宗教儀式；這些風潮預告了一個彼此陌生、以個體為單位且相當欠缺次級組織的大眾社會。在這個大眾社會中，獲取共同文化的管道不僅比較公平，同時也是主要的文化管道。共同文化的規範不是被享有特權的專業階層把持，而是載於文字，公開流傳。親近強調經典權威者心中上帝的機會，人人平等，進而促成日後所有人皆能享有學習高級文化的公平機會。讀書識字不再是項專業的學問，在一個所有人都是專家的社會裡，這項技能已經成為所有專業技術的先決條件。在這樣的一個社會中，人們的忠誠首先奉獻給傳達文字的媒介，還有政治庇護者。信徒們親近上帝的平等機會，最後演變成非信徒接受教育及文化的公平機會。

這便是在國家支持下，普遍且同質的現代高級文化世界。在

這世界裡，身分地位可決定的事不多，社會流動的程度高；某種複雜的高級共同文化居於高度優勢的地位，理所當然地普及全國。在韋伯對現代世界起源的著名詮釋中，帶有深沈的反諷意味：這世界之所以誕生，是因為有些人全心全意地為他們的志業奉獻犧牲，一個世界因而誕生；但就在這個世界裡，不復有人為志業而獻身，專業分工制雖普遍，卻是迅速流轉，隨人高興而變換，無關任重道遠的使命；在這世界裡，在個人的教育或人格養成的過程中，用以界定身分地位的重要能力並不是個人的專業能力，而是人們共同具備的常識；而整個社會共有的高級文化不僅成為這常識依賴的對象，也為「國族」下了定義。如此，惟有如此，<sup>143</sup>這樣的國族／文化才成為合乎自然的社會單元；而且，必須在專屬的政治護衛——國家——的庇護下，方能正常生長。



## 參考書目

- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.
- Armstrong, John A., *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, N.C., 1982.
- Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, London, 1981.
- Banton, Michael, *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*, Bristol, 1977.
- Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London, 1969.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, 1960.
- Breuilly, J.J., *Nationalism and the State*, Manchester, 1982.
- Bromley, Yu. V., et al., *Sovemennye Etnicheskie Protsessy v SSSR*, (Contemporary Ethnic Process in the USSR), Moscow, 1975.
- Cohen, Abner, *Two-Dimensional Man*, London, 1974.
- Cohen, Percy, *Jewish Radicals and Radical Jews*, London, 1980.
- Cole, J.W., and Wolf, E.R., *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, 1974.
- Deutsch, K., *Nationalism and Social Communication*, New York, 2<sup>nd</sup> edn., 1966.
- Emerson, R., *From Empire to Nation*, Boston, 1960.
- Fromkin, David, *The Independence of Nations*, New York, 1981.
- Geertz, C. (ed.), *Old Societies and New States*, New York, 1962.
- Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence: Volume II of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, 1985.

- Glazer, N. and Moynihan, D. (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass, 1975.
- Grillo, P., *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*, London, 1981.
- Haim, Sylvia, *Arab Nationalism, An Anthology*, Berkeley, 1962.
- Hall, John A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford, 1985.
- Hechter, M., *Internal Colonialism*, London, 1975.
- Hroch, M., *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung der kleinen Völker Europas*, Prague, 1968.
- Kamenka, E. (ed.), *Nationalism*, London, 1976.
- Kedourie, Elie, *Nationalism*, London, 1960.
- Kedourie, Elie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, London, 1971.
- Kohn, Hans, *The Idea of Socialism*, New York, 1944.
- Kohn, Hans, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton, 1955.
- Kohn, Hans, *The Age of Nationalism*, New York, 1962.
- Loizos, P., *Heart Grown Bitter: Chronicle of Cypriot War Refugees*, Cambridge, 1981.
- Lukes, Steven, *Emile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study*, London, 1973.
- Minogue, K.R., *Nationalism*, London, 1969.
- Nairn, Tom, *The Break-up of Britain*, London, 1977.
- Olson, Mancur, *The Rise and Decline of Nations*, New Haven, 1982.
- Seton-Watson, Hugh, *Nations and States*, London, 1977.
- Smith, A.D., *Theories of Nationalism*, London, 1971.
- Smith, A.D. (ed.), *Nationalist Movements*, London, 1976.
- Smith, A.D., *Nationalist Movements in the Twentieth Century*, Oxford, 1979.
- Smith, A.D., *The Ethnic Revival*, Cambridge, 1981.
- Sugar, P. (ed.), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara, 1980.
- Tilly, C. (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975.
- Wallman, S., *Ethnicity at Work*, New York, 1979.

- Weber, E., *Peasants into Frenchmen*, London, 1979.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, 2<sup>nd</sup> edn., London, 1976.

# 索引

(索引為英文原著頁碼，檢索時，請查閱內頁邊碼)

- Acton, Lord, 阿克頓爵士 134  
Adam, 亞當 84, 105  
Africa, 非洲 42, 81, 82 83, 84, 98,  
128, 129, 132  
Albania, 阿爾巴尼亞 71  
Algeria, 阿爾及利亞 66n, 71, 73, 76,  
81, 83n, 108n  
Ali, 阿里 129  
America, 美洲 42  
Amhara, 安哈拉人 84, 85  
Adnreski, S., 安德斯基 13  
Anti-Semitism, 反閃族論 93, 94  
Arabia, Arab, 阿拉伯 41, 44, 79, 80,  
83, 127, 135  
Armenia, Armenians, 亞美尼亞人  
105, 108  
Asia, 亞洲 42, 65, 107, 115, 128, 129,  
132,  
Atlantic, 大西洋 40  
Austria, 奧地利 98, 99  
Azande, 阿贊德人 82  
Babel, 巴別塔 42  
Balkans, 巴爾幹人 99  
Berbers, 巴伯人 47, 83  
Bern, 伯恩 119  
Bohemia, 波希米亞 108n, 109n  
Bosnia, 波士尼亞 71, 72  
Brahmins, 婆羅門 15, 16, 51  
*Brave New World*, 《美麗新世界》 113  
*Break-up of Britain, The*, 《不列顛的  
分裂》 96n, 121n  
Britain, British, 不列顛, 不列顛人 3,  
30  
Bromley, Yu. V., 伯羅密 57n  
Budapest, 布達佩斯 57  
Buddhist, 佛教徒 51  
Bure, Emile, 伯爾 53n  
Byzantium, 拜占庭 106

- Cameron of Lochiel, 洛奇的克梅隆 29  
23  
Catholic Church, 天主教會 14, 28, 72, 78  
Ceylon, 錫蘭 108n  
Chamisso, 謝米索 6  
Chekhov, Anton, 契科夫 72  
China, 中國 15, 16, 97, 105, 109n, 141  
Christ, Christian, 基督·基督徒 10, 15, 51, 83, 84, 123  
Colonna, Fanny, 哥羅納 66n  
Comte, Auguste, 孔德 114  
Confucius, 孔子 80  
*Conquerors and Slaves*, 《征服者與奴隸》 15  
*Contribution to the Critique of Political Economy*, A, 《政治經濟學批判》 115n  
Copernicus, 哥白尼 131  
Croat, 克羅埃西亞人 71, 72  
Czech, 捷克 109n, 124n  
  
Damocles, 戴莫克利茲 118  
Danegeld, 丹稅 22, 113  
Decembrists, 十二月黨人 94  
Descartes, René, 笛卡兒 21, 78  
Deutsch, K. W., 鐸以區 126n  
*Diagnoses of Our Time*, 《診斷我們的時代》 92n  
Diaspora, 流亡 94, 101, 107  
Dionysus, 戴奧尼索斯 41  
*Diploma disease*, *The*, 《文憑病》 28n, 29  
*Doctorat d'état*, 國家博士學位 34  
Dore, Ronald P., 杜爾 28, 41n  
Durkheim, Emile, 涂爾幹 27, 56, 57, 58, 142  
*En France*, 《法蘭西》 118n  
Engels, F., 恩格斯 90, 123  
England, English, 英格蘭, 英格蘭人 41, 42, 44, 91n, 99, 127, 135  
Enlightenment, 啟蒙運動 78, 131  
Ethiopia, 衣索比亞 84, 85, 85n  
Etonians, 伊頓人 71  
Europe, 歐洲 15, 16, 17, 19, 38, 40, 42, 56, 65, 78, 81, 82, 83, 100, 106, 107, 108, 124n, 125, 126, 128, 129  
Eve, 夏娃 84, 105  
Everest, Mount, 聖母峰 49  
  
Ferhat Abbas, 阿巴斯 73  
France, French, 法國·法蘭西人 6, 71, 99, 108n  
Franco, General, 佛朗哥將軍 78  
Frazer, Sir James, 弗來哲 114  
Fulani, 富拉尼人 82  
  
Gabriel, Archangel, 大天使加百列 129  
Galla, 加拉人 84

- Gellner, E., 葛爾納 75n, 115n  
Genghis Khan, 成吉思汗 65  
Germany, German, 德國, 德國人 6, 47, 56, 72, 98, 99, 100, 109n, 119, 124, 135  
Geschlossener Handelstaat, 閉關自守, 只行內部貿易的國家 107  
God, 上帝 8, 41, 48, 56, 57, 72, 73, 77, 79, 130, 142  
Goody, Jack, 古迪 28n  
*Government and Opposition*, 《統治與反對》期刊 83n, 135,  
Great Tradition, 大傳統 78  
Greece, Greek, Hellas, Hellenes, 希臘, 希臘人 14, 41, 72, 105, 106, 108, 128  
Grisons, 瑞士格林森邦 119  
  
Habsbrug, 哈布斯堡 94, 97, 99  
Hall, John A., 霍爾 92n  
Hanson, A. H., 漢生 124n  
Hegel, G.W.F., 黑格爾 5, 8, 48, 48n, 130  
Heiberg, Marianne, 海伯格 83n  
Hellas, Hellenes, 參見希臘(Greece)  
  
Herzegovina, 赫佐哥維納 124n  
Highlands (Scottish), 蘇格蘭高地 47  
Himalaya, 喜馬拉雅 12  
Hinduism, 印度教 16, 109n  
Hirschman, Albert O., 赫胥曼 91n  
Hitler, A., 希特勒 139  
  
Hobsbawm, Eric, 霍布斯邦 124n  
Holmes, Justice Oliver Wendell, 霍姆斯大法官 72  
Holmes, Sherlock, 福爾摩斯 43  
Holocaust, 種族屠殺 107  
Hong Kong, 香港 108n, 109n  
Hopkins, Keith, 霍金斯 15n  
Horn of Africa, 非洲角 84, 85, 85n  
Hume, David, 休姆 20, 21, 22, 23, 132  
Hungary, Magyars, 匈牙利, 馬札兒人 124n  
Huxley, aldous, 赫胥黎 113  
  
Ibn khaldun, 克阿度 76n  
Iboland, 伊博國 70, 105  
*Imagination and Precision in the Social Sciences*, *Essays in memory of Peter Nettl*, 《社會科學的想向與精確性》 124n  
India, 印度 91, 105, 108n, 109n  
*Instituteurs Algériens 1883-1939*, 66n  
Iran, Persia, 伊朗, 波斯 77, 127  
Iraq, 伊拉克 3  
Ireland, Irish, 愛爾蘭, 愛爾蘭人 44  
Islam, Muslim, 伊斯蘭教, 穆斯林 15, 16, 17, 41, 65, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 108, 129  
Israel, 以色列 77, 106, 107, 108n  
Italy, 義大利 47, 98, 99, 100, 124n, 135

- Janissary, 耶尼沙瑞(鄂圖曼帝國軍團) 16, 18
- Janus, 雙面神 79, 80, 133
- Japan, Japanese, 日本, 日本人 41, 49
- Jerusalem, 耶路撒冷 107
- Jewish and Other Nationalism*, 《猶太人與他種國族主義》 107n
- Jews, Jewish, 猶太人, 猶太人的 17, 105, 107
- Jihad*, 回教聖戰 17
- K., Ruritanian social bandit, 魯瑞坦尼亞社會型盜匪K 59
- Kabylia, Kabyle, 卡拜爾人 71, 83n
- Kafka, F., 卡夫卡 6
- Kamenka, E., 卡曼卡 99n
- Kant, Immanuel, 康德 2, 20, 21, 22, 130, 131, 132, 133
- Keddie, N., 凱迪 75n
- Kedourie, Elie, 坎度理 39, 39n, 108n
- Khalifate, 哈里發王權 15, 75
- Kibbutz, 公社 107
- Kohn, Hans, 科恩 139
- Kokoschka, 考考斯卡 139
- Kosovo, 科索沃 71
- Kultur*, 文化 92
- Kurds, 庫德人 85, 138
- L., Ruritanian national composer, 魯瑞坦尼亞國族作曲家L. 58
- Latin, 拉丁文 72, 79
- Latin America, 拉丁美洲 43, 135, 135n
- Lebanon, 黎巴嫩 89
- Lewis, Ioan (Lewis, I. M.), 路易斯 85n
- Libya, 利比亞 80
- Literacy in Traditional Societies*, 《傳統社會的識字率》 28n
- Macedonian, 馬其頓人 14
- Macfarlane, Alan, 馬克法藍 91n
- Mack Smith, D., 史密斯 124n
- Mafia, 黑手黨 88
- Malaya, Malays, 馬來半島, 馬來人 76, 108n
- Mamluk, 馬木路克 16, 18, 36, 37, 129
- Marx, Marxism, 馬克思, 馬克思主義 5, 12, 29, 71, 75, 90, 93, 94, 96, 96n, 114, 115, 115n, 121, 123, 129
- Mediterranean, 地中海地區 80
- Megalomania, 誇大狂帝國 58, 59, 60, 61, 69
- Merquior, José, 梅達爾 135n,
- Montenegro, 蒙地內哥羅 99
- Morocco, 摩洛哥 47
- Muqaddimah, The*, 《歷史導論》 76n
- Muslim, *see* Islam, 穆斯林, 見伊斯蘭教
- Muslim society, 穆斯林社會 75n
- Mussolini, Benito, 墨索里尼 2, 139

- Nairn, Tom, 奈恩 96n, 121n
- Napoleon, 拿破崙 6
- Narod*, 人民 57
- Nationalism*, 《國族主義》 39n, 127, 128
- Nationalism and Social Communication*, 《國族主義與社會溝通》 126n
- Nationalism in Asia and Africa*, 《亞洲與非洲的國族主義》 108n, 128, 132,
- Nationalism, its Meaning and History*, 《國族主義: 意義與歷史》 134
- Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, 《國族主義: 一個理念的本質與演變》 99n
- Nazi, 納粹 56
- Nepal, 尼泊爾 13
- Nettl, Peter, 奈特 124n
- New Zealand, 紐西蘭 134, 135
- Nigeria, 奈及利亞 70, 80, 82, 105
- Nisbet, H. B., 尼斯貝 48n
- Nkrumah, 克魯曼人 82
- No Orchids for Miss Blandish*, 《布蘭迪小姐沒有蘭花》 51
- Nossiter, T. J., 諾西特 124n
- Nuremberg, 紐倫堡 56, 130
- Oakeshott, Michael, 歐克秀 132
- Oceania, 大洋洲 42
- Organizaition Man, 組織人 88
- Origins of English Individualism, The*, 《英格蘭個人主義的起源》 91n
- Oromo, 歐羅姆人 84, 85
- Orthodox church, 東正教會 71, 72
- Ottoman, 鄂圖曼帝國 30, 45, 106, 108
- Oxford, 牛津 99
- Palestine, Palestinian, 巴勒斯坦, 巴勒斯坦人 73
- Pariah, 遊民 102
- Parsees, 帕西人 105
- Passion and Interests, The*, 《激情與利益》 91n
- Persians, *see* Iran, 波斯人, 參見伊朗 (Iran)
- Plamenatz, John, 普萊曼納茲 99, 99n, 100, 101
- Plato, 柏拉圖 15, 18
- Polanyi, Karl, 博蘭尼 115
- Prometheus, 普羅米修斯 132, 133
- Prophet Mohamed, 先知穆罕默德 65, 72, 129
- Protestant, 新教徒 41, 42, 78, 142
- Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, The*, 《新教倫理與資本主義精神》 19
- Quaker, 貴格會教徒 41
- Quebec, 魁北克 70

- Reformation, 宗教改革 40, 78, 79, 100  
 Reformism, 宗教革新 41  
 Renaissance, 文藝復興 100  
 Renan, Ernest, 雷南 53  
 Revel, J.-F., 瑞夫 118, 118n  
 Risorgimento, 義大利復興運動 99, 124n  
*Risorgimento, II*, 《義大利復興運動》 124n  
 Roberts, Hugh, 羅伯特 83n  
 Rokkan, Stein, 羅幹 124n  
 Romance (languages, etc.), 羅曼語等 44, 47, 79  
 Romans, 羅曼人 128, 129  
 Rosenthal, F., 羅森塔 76  
 Ruanda, 盧安達 70  
 Rumania, 羅馬尼亞 106, 124n  
 Ruritania, 魯瑞坦尼亞 58, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 98, 106, 108  
 Russia, 俄羅斯 47, 72  
 Sahara, 撒哈拉地區 17, 81  
 Saudi Arabia, 沙烏地阿拉伯 80  
*Scholars, Saints, and Sufis*, 《學者、聖徒與蘇菲教徒》 75n  
 Scotland, Scots, Scottish, 蘇格蘭, 蘇格蘭人 44, 47  
 Serb, 塞爾維亞人 71, 72  
 Sheikh Hussein of Bale, 胡山酋長 85n  
 Shi'ism, 什葉派 129  
 Shinto, 日本神道 41  
 Slansky, 史藍斯基 93  
 Slav, Slavonic, 斯拉夫地區, 斯拉夫人 44, 71, 72, 79  
 Smith, Adam, 亞當·斯密 23, 24  
*Soviet and Western Anthropology*, 《蘇聯與西方人類學》 115n  
*Souremennye Eticheskie Protssessy v SSSR*, 《當代蘇聯族群過程》 57n  
 Somalia, Somalis, 索馬利亞, 索馬利亞人 76, 84, 85, 86, 138  
 South Yemen, 南葉門 80, 81  
 Spain, 西班牙 78  
 Teutonic, 條頓人 44, 47, 72  
*Three Sisters*, 《三姊妹》 72  
 Tocqueville, Alexis de, 托克維爾 93  
*Trahison des Clercs*, 文人的嚴重失職 133  
 Trevor-Roper, Hugh, 特列夫-羅伯 107, 107n  
 Tubiana, J., 圖比納 85n  
 Tunisia, 突尼西亞 11  
 Tuzenbach, Baron, 圖桑巴哈 72  
 Turkey, Turks, Turkish, 土耳其, 土耳其人 10, 45, 127  
 Ukraine, 烏克蘭 47  
*Ulama*, 巫勒瑪(伊斯蘭教士) 15, 16, 75, 80

- Ulster, 烏爾斯特 71  
 United Kingdom, 聯合王國 47  
 United Nations, 聯合國 119  
 USA, 美國 108n, 109n  
 USSR, 蘇聯 57, 57n, 123  
 Veblen, Thorsten, 維布倫 36  
 Volk, 俗(人)民 57  
 Woodburn, James, 伍德柏恩 115, 115n  
 World Council of Churches, 世界宗教會議 120  
 Wotan, 渥坦(北德神祇) 56  
 Yugoslavia, 南斯拉夫 71, 72  
 Z., Ruritanian nationalism artist, 魯瑞坦尼亞國族主義藝術家Z. 59  
 Zawiya, 伊斯蘭苦行僧修道所 59  
 Zionism, 猶太復國運動 107  
 Webber, Max, 韋伯 3, 19, 20, 40, 91, 103, 142

現代名著譯叢

## 國族與國族主義

2001年8月初版  
有著作權·翻印必究  
Printed in Taiwan.

定價：新臺幣250元

著者 Ernest Gellner  
譯者 李金梅  
黃俊龍  
發行人 劉國瑞

出版者 聯經出版事業公司  
臺北市忠孝東路四段555號  
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號  
電話：(02)26418661  
台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號  
電話：(02)23620308  
台北基隆路門市地址：台北市基隆路一段180號  
電話：(02)27627429  
台中門市地址：台中市健行路321號B1  
台中分公司電話：(04)22312023  
高雄門市地址：高雄市成功一路363號B1  
高雄分公司電話：(07)2412802  
郵政劃撥帳戶第0100559-3號  
郵撥電話：26418662  
印刷者 雷射彩色印刷公司

責任編輯 李國維  
張怡菁  
校對 夏君佩  
校訂 張滯文  
封面設計 戴兆琪

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 957-08-2282-1 (平裝)

聯經網址 <http://www.udngroup.com.tw/linkingp>

信箱 e-mail: [linkingp@ms9.hinet.net](mailto:linkingp@ms9.hinet.net)

Nations and Nationalism

© 1983 by Ernest Gellner

Chinese translation copyright © 2001 by Linking Publishing Company

Published by arrangement with Blackwell Publishers Ltd

Through Bardon-Chinese Media Agency

博達著作權代理有限公司

ALL RIGHTS RESERVED

## 國族與國族主義 / Ernest Gellner 著 .

李金梅、黃俊龍譯 . --初版 .

--臺北市：聯經，2001年

224面；14.8×21公分 . (現代名著譯叢)

參考書目：3頁；索引：7頁

譯自：Nations and nationalism

ISBN 957-08-2282-1(平裝)

1.民族主義 2.工業社會學

571.11

90012965

## 現代名著譯叢

●本書目定價若有調整，以再版新書版權頁上之定價為準●

極權主義	蔡英文譯	250
法律的理念	張茂柏譯	250
自然法——法律哲學導論	李日章譯	150
人文科學的邏輯	關子尹譯	180
論康德與黑格爾	關子尹譯	180
六大觀念：真、善、美、自由、平等、正義	蔡坤鴻譯	250
康德〔純粹理性批判〕導讀	李明輝譯	180
黑格爾與現代社會	徐文瑞譯	250
論小說與小說家	瞿世鏡譯	200
倫理學原理	蔡坤鴻譯	250
托馬斯·摩爾	梁懷德譯	280
制憲風雲——美國立憲奇蹟	孫北堂譯	300
法國1968：終結的開始	趙剛譯註	200
西方政治傳統：近代自由主義之發展	李豐楙譯	250
論民主	李柏光、 林猛譯	280
後現代性的起源	王晶譯	200
共同體的基礎理論	于嘉雲譯	180
倫理與經濟	劉楚俊譯	180
宇宙與歷史	楊儒賓譯	200
超越左派右派：激進政治的未來	李惠斌、 楊雪冬譯	300
星空中的普魯斯特	廖月娟譯	280
馬丹·蓋赫返鄉記	江政寬譯	200
重返政治	孫善豪譯	350
國族主義	李金梅譯	180
金錢 性別 現代生活風格	顧仁明譯	280
陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義	黃俊龍譯	350



## 全球視野系列

●本書目定價若有調整，以再版新書版權頁上之定價為準●

(1)無國界的世界	黃柏棋譯	200
(2)日本改造計畫	陳世昌譯	250
(3)投入國際金融世界	蔡慧玲、江東峰 譯	200
(4)全球族	賈士蘅譯	250
(5)兩種資本主義之戰	莊武英譯	200
(6)亞洲新世紀發展構圖	黃綵璋譯	280
(7)地球祖國	馬勝利譯	200
(8)贏得全世界	沈中華等譯	250
(9)文明衝突與世界秩序的重建	黃裕美譯	380
(10)全球資本主義危機	聯合報編譯 組譯	280
(11)錯誤的決策思考	鄭明萱譯	250
(12)第三條路：社會民主的更新	鄭戈譯	200
(13)未來十年好光景	余友梅等譯	250
(14)人類演化的未來	王晶譯	280
(15)聖嬰與文明興衰	董更生譯	280
(16)櫻花之春：日本的新未來	孫蓉萍譯	250
(17)新君王論	李振昌譯	250
(18)中美交鋒	聯合報編譯 組譯	280
(19)二十世紀之旅	董更生譯	350
(20)四倍數：資源使用減半，人民福祉加倍	吳信如譯	380
(21)了解全球化：凌志汽車與橄欖樹	蔡繼光等譯	380
(22)未來市場九大震撼：震撼未來金融市場的九種經濟與社會變動及其因應對策	劉復苓譯	350
(23)老年潮	王晶譯	280
(24)咖啡萬歲	韓懷宗譯	380
(25)蝴蝶效應經濟學	李華夏譯	280
(26)迎接WTO時代	華英惠譯	220
(27)虛擬國家：新世紀的財富與權力	李振昌譯	280
(28)知識的戰爭	吳書榆譯	280
(29)生物科技大商機	嚴麗娟譯	280
(30)中國區域經濟發展	耿慶武著	550