

N

民族主义研究学术译丛

A TYPOLOGY OF NATIONALISM

中央编译出版社

民族与民族主义

[英]

厄内斯特·盖尔纳 著

韩红译



N

民族主义研究学术译丛

A TYPOLOGY OF NATIONALISM

民族与民族主义

图赞巴赫：你说，在未来的年代里，地球上的生活将是不可思议的，美妙的。的确如此，然而，即便那种生活尚很遥远，要想成为它的一部分，就必须做好准备，必须工作……

是的，必须工作，也许你会想——这个德国人过于激动了，但是，我发誓，我是俄国人。我连德语都不会讲，我的父亲是东正教徒……

安东·契诃夫：《三姊妹》

我们的民族犹如我们与女人的关系：它与我们的道德的本质是连在一起的，无法体面地改变，它纯属偶然，不值得改变。

作者简介

厄内斯特·盖尔纳：剑桥大学社会人类学教授。20世纪晚期现代性研究的著名理论家。他在哲学和社会人类学研究方面做出了杰出贡献。

ISBN 7-80109-527-8



9 787801 095275 >

Central Compilation & Translation Press

定价：16.00元

责任编辑 / 刘庸安 版式设计 / 尹 珺 封面设计 / 田 晗

ISBN 7-80109-527-8/D·73



A TYPOLOGY OF

NATIONALISM

中央编译出版社

民族与民族主义

[英]

厄内斯特·盖尔纳 著

韩 红 译

图书在版编目(CIP)数据

民族与民族主义/(英)盖尔纳著;韩红译.

—北京:中央编译出版社,2002.1

ISBN 7-80109-527-8

I. 民… II. ①盖… ②韩…

III. 民族主义-研究 IV. D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 093713 号

民族与民族主义

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话:66521152(编辑部) 66171396(发行部)

E m a i l: cctp_edit@sina.com

h t t p://www.cctp.com.cn

经 销:全国新华书店

印 刷:北京星月印刷厂

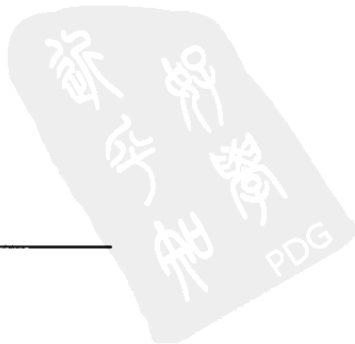
开 本:850×1168 毫米 1/32

字 数:130 千字

印 张:7.125

版 次:2002 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价:16.00 元



全球化、现代化与 民族主义：现实与悖论

——《民族主义研究学术译丛》代序言

徐波 陈林

—

人类已经在期望和不安中步履踉跄地进入了 21 世纪。在回顾过去的一个世纪时，民族主义无疑是一个无论如何无法回避的话题。它从历史深处顽强而莽撞地走来，在 20 世纪形成蔚为壮观的历史画卷，深刻地影响了世界历史的进程，在世纪之末又出现一次引人注目的勃兴。苏东剧变之后的几年间，至少有 20 个新的国家出现在原苏联、南斯拉夫、捷克斯洛伐克和埃塞俄比亚的土地上，每个新国家都声称代表着在原帝国或联盟体制下受到压抑的民族（但每个新国家都仍然是多民族国家，这是民族主义历史上一再重复的现象）。在库尔德地区、在巴尔干、在车臣，在爱尔

兰、魁北克、巴斯克，在中东、非洲、南亚、中亚和其他地方，为民族主义理想而进行的斗争到处存在；不同的民族社群之间的对立和冲突也到处可见。与民族主义有关的事态导致了世纪末几场最大规模的战争：海湾战争、波黑内战、两次车臣战争和北约对南斯拉夫的战争。正如有人所说：在20世纪的最后十年间，民族主义不但没有消亡的迹象，反而出现了第二次世界大战以来最广泛和最强劲的发展。^[1]

埃里克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)指出，如果不对“民族”这个字眼以及由它派生的有关词汇有所了解，简直就无法对人类最近两个世纪的历史作出理解。那么，民族主义是什么？几十年来，政治家和学者们对民族主义的解释不知凡几，但没有一个定义能为人们普遍接受，因为没有一种解释能够全面而准确地把握民族主义的所有特征和内容。即使其中有较大影响的埃内斯特·格尔纳(Ernest Gellner)的定义(“……一言以蔽之，民族主义是一种关于政治合法性的理论，它要求族体[nationality]的疆界不得跨越政治的疆界，尤其是在一个国度里，族体的疆界不得将掌权者与其他人分割开”^[2])，也因其显而易见的缺陷而仍然不能使人满意。有人说，民族主义是只大象，每个研究者摸到的都只是它的一个部分而不是全部。19世纪的政论家白哲特(Walter Bagehot)在谈到“民族是什么”时讲道：你要是问，我们都知道它是什么；但要马上对它作出解释或定义，却是不能。对民族主义来说，白哲特的话同样适用。

造成这种状况的原因是多方面的。约翰·哈钦森(John Hutchinson)和安东尼·史密斯(Anthony D. Smith)认为，这是

因为,首先,民族主义现象所涵盖的范围是广泛的和多侧面的,它包括民族和民族国家的发展,也包括族裔特性和社群的发展。它延伸到一系列相互联系的领域:种族和种族主义、法西斯主义、语言发展、政治宗教、部派主义(communalism)、族裔(ethnic)冲突、国际法、保护主义、少数民族、性别、移民、种族屠杀。民族主义所采取的形式也如同一个万花筒:宗教的、保守的、自由的、法西斯主义的、共产主义的、文化的、政治的、保护主义的、整合主义的、分立主义的、领土收复主义的、散居民族的、“泛”式的等等。民族感情、民族抱负、民族文化价值的流动性和多样性又为系统的研究设置了另一个障碍,民族特性的众多差异也是如此。其次,民族主义是一个跨学科的问题。它需要历史学家、人类学家、政治学家、社会学家、社会心理学家、语言学家、国际关系学家、地理学家、哲学家、地区经济学家、国际法学家等从各个角度进行的努力。民族特性的内容和潜在的原因都具有多样性,仅此一点,任何学科的学者的研究工作,都只能涉及这一课题的少数方面和少数事例。

无论如何,民族主义是近代以来世界最强大的政治和社会力量之一。尽管它的起源可以追溯到欧洲更早的历史时期,但人们普遍认为,它的正式形成是在18世纪末和19世纪初,其标志性事件是北美独立战争、法国资产阶级革命和费希特的《对德意志民族的演说》的发表(有人认为,还应包括1775年波兰的第一次瓜分)。美国独立战争是近代西方民族主义意识的一次最大规模的爆发。《独立宣言》是体现民族主义原则的最早文献之一。美国开国元勋们还希望

美国革命所体现的民族和民主原则传播到世界上的其他地方。托马斯·杰佛逊在《独立宣言》诞生半个世纪后的1826年还表达了这样的愿望：它将在全世界燃起独立运动的火花，“成为唤起人们摆脱锁链的信号”。^[3]而在法国大革命时期，各地乡间庄严地“在上天之前宣誓”放弃各省之间的分歧，“为保卫国家贡献我们的赤诚和武器……和衷共济，迅速去支援在争取自由的事业中可能处于危难之中的巴黎或法国其他城市的我们的兄弟”。^[4]1792年间，当国民议会几乎全体一致地决定对奥地利宣战时，当国民议会庄严宣布“祖国在危急中”时，“整个法国听到这个消息都非常振奋……各区、市、各民众团体纷纷写了请愿书；有的人招募军队，有的人自愿捐献，有的人制造长矛，全国好象一致站起来，迎接欧洲的进攻或者进攻欧洲。”“整个法国只要一个愿望，只有一个呼声：抗战。谁要反对抗战就被看作对祖国不忠、对祖国的神圣事业不忠的罪人。”^[5]

这种情景在以前的时代是不可想象的，它正是民族主义喷薄而出的生动体现。有学者指出，美欧革命的原因是多种多样的，但它们的情感和思想内容却越来越多地是民族主义的，它们的结果导致了从专制主义国家到群众性民族国家的剧烈转变。1792年后，法国革命与它的三色旗、马赛曲、集会、誓言、游行、仪式等等，开始将它的爱国主义思想传播到整个欧洲，在这一点上，拿破仑的征服和它在英国、西班牙、德国、波兰和俄国引起的强烈抵抗，在整个欧洲强化并传播了民族自治、民族统一和民族个性的公民观念并延及拉丁美洲。历史学家指出：“在其初始之际，民族主

义打碎了传统的、陈腐过时而束缚人的社会秩序,并以人类的尊严感、以参与历史和管理自己事务的骄傲和满足感填充着追随者的心灵。这种使人获得解放的感情正是19世纪欧洲早期民族主义的特征,正如今天(20世纪中期)在亚洲和非洲一样。”^[6]

维也纳体系使欧洲退回了“民族主义以前的时代”。但就在维也纳体系时代,民族主义在欧洲及欧洲控制的殖民地继续坚韧地生长着。“1789年的两大遗产——自由主义和民族主义”到处传播,而“民族主义又比自由主义更为强烈”。^[7]正是在这一时期,出现了民族主义意识的第一批表述者和思想家,例如雅恩(Friedrich Ludwig Jahn)和阿恩特(Ernest Moritz Arndt),例如费希特、赫尔德、施莱尔马歇,例如希腊独立运动的精神导师科拉伊斯(A. Korais)和“青年意大利”运动的领袖马志尼,也许还有黑格尔——他在精神上继承了18世纪启蒙思想家们的世界主义情怀,但民族主义哲学和理论也在他的国家学说中得到了表达。而在欧洲的殖民地拉丁美洲,则出现了波澜壮阔并成效卓著的独立运动。到1848年几乎席卷欧洲各个角落的革命猛烈爆发的时候,民族主义已表现为遍及各个民族的政治运动,民族主义在此时已经具有了全欧洲的意义。意大利和德国的统一无疑是民族主义原则在19世纪中期取得的最大成果;而在19世纪后半期,与自由主义相联系的民族运动的重心转向了东欧和东南欧处在哈布斯堡帝国、沙皇帝国和奥斯曼帝国内备受压迫的各个少数民族,尤其是巴尔干各民族当中。从1878年到1912年,塞尔维亚、罗马尼亚、门的内哥

罗(黑山)、保加利亚和阿尔巴尼亚相继获得独立。进入 20 世纪,巴尔干地区的民族要求冲破奥斯曼帝国和奥匈帝国的边界而汇合到了一起,刚刚获得国家身份的各民族彼此之间的争斗也趋白热化,这个地区由此成为引发多次国际危机和第一次世界大战的火药桶。直到第一次世界大战之后,东欧和东南欧才得以在民族自决的基础上建立起一系列新的民族国家;而到 20 世纪末期,这些民族国家又在民族主义的勃兴中在更细致的民族基础上进行了重组。

二

正是在 1848 年革命的前夕,马克思和恩格斯发表了《共产党宣言》。《宣言》在分析资本主义发展历程时描述了这样的景象:“资产阶级,由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。不管反动派怎样惋惜,中产阶级还是挖掉了工业脚下的民族基础。”“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。……民族的片面性和局限性日益成为不可能”。^[8]

人们看到,《宣言》的论述不但完全符合 19 世纪中期以前资本主义历史发展的状况,而且在直至今日的历史进程中不断得到验证。《宣言》所描述的这种景象就是人们今天所说的全球化现象,如果我们同意一些学者的看法,这个过程从资本主义迈出向全球扩展的第一步的时候就已开始。

但在另一方面,人们也看到,正是在全球化进程中的一个关键阶段,即19世纪中后期之后,与全球化进程似乎背道而驰的民族主义,首先在欧洲,随后在全世界日益成为一种越来越强大的政治和社会力量,甚至在一个多世纪中左右了很多国家的国内政治和国际政治的发展。那么,《宣言》中的上述论述出现了自相矛盾现象吗?世界历史的发展进程与马克思恩格斯的论述发生了脱节和背离吗?资本主义发展的国际性和全球性与民族主义之间的关系是什么?至少从第二国际时期的欧洲社会主义运动开始,人们对上述论述的理解就产生了重大歧异。今天的人们在研究民族主义现象时也会时时产生同样的困惑。

我们看到,在《宣言》中,几乎紧接着上述论述,还有这样一段同样重要的话:“资产阶级日甚一日地消灭生产资料、财产和人口的分散状态。它使人口密集起来,使生产资料集中起来,使财产集中在少数人的手里。由此必然产生的后果就是政治的集中。各自独立的、几乎只有同盟关系的、各有不同利益、不同法律、不同政府、不同关税的各个地区,现在已经结合为一个拥有统一的政府、统一的法律、统一的民族阶级利益和统一的关税的国家了。”^[9]

对于这段话,人们一般都会正确地理解为描述了资本主义政治制度的确立。它描述的是欧美那些“历史悠久的国家”(old-established nations)或“历史性国家”(historic nations)的情景。但是,从民族和民族主义研究的角度来看,它描述的也就是民族国家形成或建立的过程。它描述的是传统的“历史性国家”形成近代民族国家的过程,而19世纪

中期以后 100 多年的历史表明,对于首先出现在中欧、东南欧和东欧,随后出现在亚非拉各地,出现在全世界的新的民族国家(不仅仅是资本主义国家)来说,这段论述同样适用,表现出卓越的预见性。

换句话说,《宣言》为我们描述了相辅相成的两个过程:一方面,世界市场的开拓使不同的民族和国家越来越紧密地联系在一起,用现在的话来说,资本主义的发展使全球化的程度在加深;另一方面,民族国家的地位和作用也在加强。

列宁用更直接更明确的语言表述了同样的意思。在经历了 19 世纪末期和 20 世纪初欧洲民族主义浪潮的迅猛发展后,1913 年,他在《关于民族问题的批评意见》一文中这样写道:“发展中的资本主义在民族问题上有两种历史趋势。民族生活和民族运动的觉醒,反对一切民族压迫的斗争,民族国家的建立,这是其一。各民族彼此间各种交往的发展和日益频繁,民族隔阂的消除,资本、一般经济生活、政治、科学等等的国际统一的形成,这是其二。”^[10]列宁并认为,第一种趋势在资本主义发展初期占主导地位,第二种趋势标志着资本主义已经成熟。

马克思主义经典作家的论述为我们理解民族主义问题提供了重要的启示。我们不妨沿着以下思路来思考问题。

工业的发展和技术的进步,确实使空前的国际联系和交往拥有了坚实的基础。全世界各个民族彼此建立起非常紧密的联系,一个庞大的国际市场建立起来,资本、技术、原料、产品、劳务、信息和观念都在这个市场上流通运转。过

去那种地方性的自我孤立和自给自足状态的樊篱被最终打破。但是,它的结果却是多方面的。它打破了地方的樊篱,却没有打破民族之间的壁垒。它所产生的后果虽然具有普遍的世界意义,但它的意义首先作用在民族国家的范围之内。工业革命是在一个民族国家(英国)之内开始的,它的传播又是以一个个民族国家为单位进行的,是以民族国家为基础形成世界规模的。19世纪中期以后,虽然自由放任主义和自由贸易政策取代国家重商主义成为主要国家的经济指导思想,但国家在经济生活中的地位和作用已经确立。生产规模空前扩大,但生产的组织仍然是以民族国家为基础的。不管企业具有何等规模的国际联系和超国界的发展,它的母体仍然处于一个民族国家之内,它的存在、经营和发展受到本国法律、文化和传统的约束和支配。国际卡特尔所布下的“看不见的大网”,虽然把不同国家的经济联系在一起,但它的目的却是为自身的利益,从而也是为自己的“祖国”服务的,而且并不能阻止各国之间经济上的竞争。产品的国际流通扩大了,但国内消费的增长更加迅速。工业资本主义的血液——货币、信贷和银行业,虽然具有极强的国际性,但它们也是以民族国家为基础的,并且首先是被用于本国之内。工业的发展和经济的国际化,非但未能消除民族国家之内的壁垒,而且强化了国家在经济生活中的作用。国家成为“国民经济”的母体,为国际经济交往提供了一个合法结构和中介,并在国际竞争中充当了本国经济保护者的角色,从而强化了经济对民族国家的依赖。

人口的增长和城市的扩大,为民族主义的传播适时提

供了温床。难以计数的大批农民离开乡村涌进城市，扩大了民族主义潜在支持者的队伍。教育的普及和科学观念的推广造成对传统信仰的怀疑，心灵的依附和精神的寄托对许多人来说已经不复存在，这就为民族主义的传播恰到好处地留出一个空间。由国家实施和指导的全民教育，自然把爱国主义和对民族国家的责任意识摆在同“基本三会”（读、写、算）同样基本的地位。工业、交通和通讯的革命所形成的大众传播媒介，在民族主义的宣传和传播中起到非常重要的作用。国内和跨国的旅行变得廉价而便利。国内的旅行和迁徙使人们对自己的同胞有了更多的了解和交往，加强了同族同种的认同感和亲近感，对“祖国”有了更直观的认识；而在国外的见闻则使人们看到“自己”与“他者”的区别。电报、电话和无线电更使这种情况得到加强。19世纪中后期到20世纪初期的大规模人口迁移浪潮以一种难以估计的程度推动了民族主义的增长和传播。国内的移居进一步打破了国内各地区的界限而对本民族进行了一次整合；移居国外的人们，要么与其他民族的移民共同组合成为新的民族，要么在当地民族中间形成特殊的聚居地并形成特殊的民族观念；接受移民的国家要么成为形成新民族的“熔炉”，要么产生拒斥外来移民的情绪，甚至出现当地居民与移民的对立。

由国家制定、实施和支持的社会福利、法律和教育等制度，也是促使欧洲各国人民普遍接受民族主义的重要因素。在现代国家里，人们的生老病死、上学求职、一切公私事务，都离不开民族国家建立的种种组织和管理。在这种情况

下,还有什么能够比对自己的民族国家的忠诚还要强烈的感情呢?还有什么能比民族感情更能满足人们的精神需求、填补人们的心灵呢?

安东尼·吉登斯将民族国家称作一种“权力集装箱”(power - container)。^[11]至此,我们已经可以理解他的这个概念。民族国家牢固地主宰了人们的社会生活,民族主义牢固地控制了欧洲各国人民的感情。“民族”与“国家”已经完全融合为一体,“民族第一”与“国家至上”观念深深融入人们的潜意识之中。在已经建立民族国家的地方,民族主义表现为对“民族权利”和“民族利益”的坚决伸张和维护;在其他一些地方,建立自己的民族国家就成为民族主义的首要目标。用汤因比的话来说,这正反映了“人类文明世界在政治上分化为地区性主权国家和它在技术和经济方面的全球一体化之间的矛盾”^[12],这种矛盾正是人类当今困境的症结所在。

三

时间又已经过去了一个世纪。在目前这个新的世纪之交,全球化进程进入一个全新的阶段。技术的进步,特别是信息技术的进步使世界在经济和社会方面的联系更加紧密。资本、商品和劳务以更大的规模和更快的速度在国与国和洲与洲之间自由流动,并且更加轻易地绕过国家的边界壁垒,传统的国家主权和边界概念似乎正在消解。空前

扩张的大众传播技术将各个地区的各种人群纳入一张大网,使人们对世界的感知更加趋同。

如何理解在这种形势下再度爆发的民族主义浪潮?人们对民族主义的功能、趋势和结局进行了各种分析。有人认为,“民族”已经失去了以前的经济功能,民族主义在这样一个现代性和全球性的世界上注定将要消失。世界历史发展的首要力量是大型跨国公司、大国集团和覆盖全球的大众通讯系统。财政预算庞大、人员训练有素、投资量大、市场广阔、技术先进的跨国公司是现代资本主义的主要载体。民族国家和民族认同则将处于次要地位,并被相对化。霍布斯鲍姆认为,从总体上看,全球性的相互依存意味着更大的经济单位将来会提供一种人们共同体的基础,20世纪末期的民族主义已不再是历史发展的主要动力,不再是一种全球性的政治纲领。目前重新出现在世界各地的民族主义只是对20世纪很多地方过分强调非民族与非民族主义原则的回应,不能为21世纪世界政治重构提供新的原则。实际上,在考察20世纪末期全球化与民族主义浪潮时,人们看到,民族主义现象大都发生在全球化的边缘地带,即原苏东地区和第三世界。20世纪末期的世界在民族和民族主义问题上存在着两种相反的倾向——仍然是列宁描述的“两种历史趋势”。

一种趋势是由欧盟体现的。尽管欧盟在其内部建设中困难重重,矛盾不断,正如人们所说,建构一个超民族的共同体、形成统一的欧洲认同是如此之难。但欧盟无疑体现着对传统的民族国家和民族主义概念的超越。国内有的学

者把欧盟描述为一种新型的民族主义(“集体民族主义”或“区域民族主义”),这也许是基于对欧盟(欧共体)的成立背景及早期情况的考察,当时它东抗苏联集团挑战,西拒美国控制的企图,要在“两超”的夹缝中确立欧洲的地位。以现在欧盟情况来看,尽管它与美国贸易摩擦接连不断并几度白热化,但这些都只是一般的经济意义上的摩擦,对双方来说都不具民族主义内容。而欧盟的内部建设,意味着人们正在企图克服民族主义给欧洲带来的弊病,“结束上千年来存在于欧洲人之间的相互残杀与争斗以及民族主义的战争”,通过一体化而使欧洲享有和平、繁荣和幸福。

但是,尽管如此,也许我们要和安东尼·史密斯一起发问:我们能够真正接受一个没有民族和民族主义的世界吗?民族国家情愿地将自己的权力拱手让给一些全洲性的或全球性的组织,让它们成为人们效忠和情感寄托的对象,这会是可能的事情吗?^[13]

实际上,我们看到,随着全球化的进展,国际竞争也更加激烈,而国家(政府)在国际竞争中的作用不但没有削弱,反而日益加强。美、日、欧盟等国家和国家集团拥有压倒性的竞争优势,它们的政府千方百计为自己的企业创造更多的市场机会和生存空间,为此不惜利用优势向他国施加压力;它们大力促使本国企业加大对外投资的力度,极力保护本国市场,保护本国企业在世界各地的利益,并积极调整国内法律法规,以加强本国企业在世界市场上的竞争优势。许多经济活动和经济组织跨越了民族国家的边界,但国家作为资源调节和分配、作为国际比较的基本单位的作用没

有改变。

史密斯则从另一方面回答了自己提出的问题。他认为,电子通讯和大众传媒的发展无疑促进了更广泛的区域性—全洲性网络的建立,但需要探究的是这种联盟能够在多大程度上产生至高无上的文化和认同,来与民族国家和民族认同相互竞争并取代它们。欧洲的商业、政治和知识精英们努力领导联盟的建设,但大众文化则相对滞后。许多国家的人们对欧盟建设和加入欧盟精明计算,表明欧洲各民族之间缺少一种深厚的情感或文化上的连结。就文化、价值、理想和传统而言,人们对于“欧洲”代表什么还没有形成一个明确的理想,也没有任何一种属于欧洲大家庭的强烈感觉。欧洲找不到像过去的基督教那样的共同的信仰和价值体系,找不到共同的记忆与象征、神话与传统来唤起欧洲居民像对民族国家那样的忠诚。因此,欧盟的实践能否为民族与民族主义指出通向新世纪之路,它是否只是民族国家概念的进一步扩大化,目前至少仍然无法看清。

另一种趋势就是民族主义的浪潮。人们已经看到,这次民族主义浪潮所要解决的,大都是在历史上曾经提出过、但未获解决的问题,它们长期以来为众多其他因素所压制或掩盖,只是在20世纪末期新的历史条件下重新被激发出来。这个新的历史条件,在某种意义上来说,就是全球化和现代化的冲击波。对于苏东剧变的原因,人们已作了各种探讨。人们公认,经济的失败是根本的因素。这种失败不但使社会主义者梦寐以求的“民族融合”的愿望落空,还(与其他因素一起)加剧了少数民族对主要民族的离心倾向。

而当这种失败为人们所感觉到的时候,尤其是当人们认识到它意味着与西方的经济竞争的失败的时候,由西方所体现的现代化对人们心理上的冲击,就造成了对现存社会制度、对压制着本民族发展的帝国政治体制和对限制着自己国家的自由和权利的“阵营”的反叛。而在广大的第三世界,民族主义或者是反映了对本国在国际体系中重新定位的要求,或者体现了对全球化这把“双刃剑”带来的负面效应所作出的反应,或者发生在全球化和现代化所冲击不到的地方,换句话说,在这些地方,民族主义的趋势和要求仍然掩盖或压制着全球化和现代化的趋势和要求,而在这些地方,民族主义现象不是一种新的勃兴,而是一种持续存在。

四

在东方世界,民族主义同样是与全球化的脚步同时并进的。

在面对西方殖民扩张和侵略的时候,东方各地在相当长的时期内一直缺少自觉的民族意识。在西方的入侵和东方民族意识觉醒这二者之间,存在着一个相当大的时间滞差。历史的、神话的、宗教的、语言的、文学艺术的、政治的,以及某种程度的经济的联系,在长期的历史进程中也在人们心中留下心理积淀,在一些古老的民族中形成传统的民族观念;而对一些历史悠久的文明古国来说,政治上和文化

上的较强的凝聚力,成为它们传统的爱国主义和民族意识的强大源泉。但是,无论在哪个东方国家,这种传统的民族意识和民族感情,与近代意义上的民族主义毕竟不可同日而语。它们或许充当了东方国家近代民族主义的群众基础或心理基础,而真正意义上的民族主义的出现,还需要新的社会条件和新的社会力量的形成。大体来说,这种新的条件和社会力量,从19世纪中期以后,在一些东方国家逐渐形成了。在对东方进行掠夺和压迫的同时,西方的统治瓦解了东方旧的社会经济结构,移植了新的生产方式,充当了历史的不自觉工具,客观上在东方大地造成了一场社会革命。铺设铁路、创建银行、开设电报、开办厂矿、强化贸易……,所有这些便利西方殖民掠夺和控制的手段,也正如兴办学校、出版报刊、灌输西方思想意识和接受东方国家留学生的行为一样,产生了西方殖民者未曾料到的结果,走向了他们愿望的反面。铁路使原来彼此分散的人群连接起来,促成了民族团结的实现。电报不仅使国内各地加强了联系,也使不同的民族彼此连接起来。而经济贸易关系,不仅使殖民地与宗主国,也使殖民地和殖民地之间建立了联系。在西方的坚船利炮和精神文明的打击和压力下,东方国家也不同程度地实行了一定的军事改革、教育改革和其他经济、政治、社会改革。所有这些又都带动了一批产业的出现,培养了新的社会阶级。殖民主义促使东方各民族起而对列强进行反抗;西方思想和意识的引进和传播,给他们提供了民族主义和民主主义的思想武器。一批接受西方教育的新式知识分子和一个从事商业和工业的社会阶层涌现出

来,将欧洲的思想意识和本土的精神传统结合起来,发起反对西方统治和掠夺的民族主义运动,民族主义就从西方传到了东方,从欧洲现象变成了世界现象。正是在这种背景下,19世纪出现了“印度的复兴”,出现了拉姆·莫罕·罗易、达耶难陀和罗摩克里希纳;出现了“泛伊斯兰主义”和哲马鲁丁·阿富汗尼;出现了穆罕默德·阿布杜和阿拉比;出现了“青年土耳其党人”;出现了明治改革家和戊戌诸君子,何塞·马蒂和何塞·黎萨。

经过19世纪以来的长期积累和准备,东方民族主义在20世纪有如狂飙突进,全面出击,缔造了一个全新的东方。可以说,在东方世界,整个20世纪都是在民族主义的旗帜下度过的。新东方作为一个整体出现在世界舞台上,对几百年来形成的旧的国际格局进行了最彻底的冲击。这是20世纪最具革命性的伟大变革之一。而20世纪东方民族主义运动的最大的特点,就是面向世界和面向未来。这一特点使20世纪的东方与中世纪和前中世纪式的骄横自大、闭关自守、盲目愚昧的状态彻底决裂。从孙中山的三民主义、土耳其的凯末尔主义到印度的甘地主义、尼赫鲁主义和印度尼西亚的苏加诺主义,从埃及的纳赛尔、阿尔及利亚的本·贝拉到加纳的恩克鲁玛和肯尼亚的肯雅塔,从刚果的卢蒙巴、尼日利亚的阿齐克韦到塞内加尔的桑戈尔和坦桑尼亚的尼雷尔,从墨西哥的卡德纳斯、巴西的瓦加斯到秘鲁的德拉托雷和阿根廷的庇隆,几乎每一种理论体系、每一种政治主张,无不体现了这种面向世界和面向未来的特点。

五

但是,民族主义还以另一种面貌呈现在人们面前。除那些民族主义的鼓吹者和代言人外,几乎所有严肃而客观的学者和政治家,都看到了民族主义所具有的双刃剑的作用。在两次世界大战的起因中,狭隘民族主义无疑占有重要地位。今天遍布世界各地的民族主义现象中,消极因素也是显而易见的。民族主义的利益和要求在世界许多地区造成紧张和冲突。一些国家内部的地区分立势力往往打着民族主义的旗帜,爱尔兰共和军、库尔德工人党、巴斯克的“埃塔”、车臣非法武装和科索沃解放军的暴力和恐怖行为更使人们对民族主义的危害性产生深刻印象。

民族主义的危害性,特别是民族主义与暴力和侵略战争的联系,早在民族主义的初始阶段即已显露。法国大革命就已暴露了民族主义的另一侧面,即对自由主义原则的背离和对本民族利益的过分夸大。当时,一种民族优越感和民族扩张的野心已在革命的法国开始出现。把自己的价值观念和政治体制强加于其他民族而无视它们意愿和权利的趋向滋长起来。一些革命领袖还意图进行一场征服其他国家、确立法国的“自然疆界”的扩张战争。拿破仑在鼓励和推进被征服地区的民族主义观念的同时,也把法兰西的民族沙文主义和扩张主义推向了这一时代的顶峰。19世纪中期意大利和德国实现民族统一,这符合历史潮流和人

民意愿,但它们却是以武力征服的形式实现的,这表明民族主义已经与武力结合在一起,预示着欧洲列强在将要到来的帝国主义时期的“民族利益”纷争中所采取的政策。

与实际运动中的这种蜕变相伴随的,是民族主义在理论上的演变。早在1848年以前,欧洲大陆的民族主义思想就以出现一种倾向,即过分强调本民族的统一和强盛,强调本民族的领土在历史上曾经达到的范围,并谋求最大限度地恢复这些领土。这种倾向“摧毁了对其他民族兄弟的那种世界主义的和人道主义的关怀”。约翰·斯图尔特·穆勒在评论欧洲1848年欧洲景象时写道:民族主义使人们对人类任何一部分的权利和利益漠不关心,“除非与他们自己有同样的名称、讲同样的语言”;而且,“民族情绪远远超过对自由的热爱,人们都愿怂恿统治者去粉碎那些非我族类、语言有异的任何民族的自由和独立。”^[14]民族的权利和利益被反复夸大,而人类在自然科学领域所取得的成就——遗传学说和进化论,又出人意料地被扭曲为社会领域的种族主义和社会进化论,似乎为蜕变为一种集团利己主义的民族主义提供了新的理论依据,在德国和其他国家不乏支持者,后来又成为法西斯主义的思想来源之一。将本民族置于比其他民族更优越、更重要地位的愿望和做法,正是19—20世纪之交列强间剧烈争夺和殊死搏斗的心理基础。

到19世纪后半期,随着资产阶级从进步走向反动,西方主要国家由自由资本主义走向帝国主义,曾与自由主义相辅相成的民族主义,在这些国家也走过了同样的路程,开始了与帝国主义的联姻,并进而成为欧洲列强帝国主义外

交政策背后持久而深刻的根源,构成了世纪之交国际冲突和动荡的主要原因之一。20 上半期的法西斯主义更是将极端民族主义推向顶峰,给世界带来更大的灾难。两次世界大战与战后世界各地民族主义现象中的消极因素,正是导致许多人对民族主义持否定态度的主要原因,自然也是民族主义问题研究中的重要内容,历来引起人们的重视。

六

民族与民族主义问题虽然早已成为欧洲和世界政治中的重要因素,但对这些问题的学术研究(不包括那些对民族主义观点进行阐述或反驳的文献)却相对滞后。19 世纪末期之前,尽管厄内斯特·勒南和 J.S. 穆勒等人对民族问题有过若干有意义的简短论述,但总的说来,与充斥各地的民族主义和种族主义论调不同的、科学的学术研究尚未出现。正如奥地利社会民主主义理论家奥托·鲍威尔在 1907 年所讲,“科学几乎把民族问题完全留给抒情诗人、杂文作家以及国民大会中、议会里和啤酒桌旁的演说家去议论”。^[15]

开始这种科学研究的正是这一时期第二国际中的社会民主党人,其中包括一些最著名的思想家和领袖,如卡尔·考茨基、罗莎·卢森堡、奥托·鲍威尔、列宁(还有斯大林)。这是因为民族问题不仅在当时的国际政治和有关国家的国内政治中越来越具有爆炸性,也成为各国社会民主党所面临的紧迫课题。^[16]如何对待民族—殖民地问题的讨论和研

究,以及作出相应的决议,是第二国际及其各成员党活动的一个重要内容^[17]。起初,民族与殖民地问题一般被视为两个不同的领域,到列宁主义时期,人们才把民族问题和殖民地问题联系在一起,把二者共同列为被压迫民族的解放斗争。^[18]第二国际及其各党在民族与殖民地问题上的政治实践、理论建树及正反两方面的经验教训,至今仍对我们具有重要的启发意义。而列宁主义的民族—殖民地理论,也正是在同第二国际内各种正确和错误思想的交流和斗争中,继承了马克思和恩格斯的民族问题理论而开始形成的,这一理论在后来的革命实践中历经发展和完善,不但对世界被压迫民族的解放运动具有重大的政治指导意义,也在民族和民族主义学术研究中具有重大的理论指导意义。^[19]

学术界对民族主义问题的研究开始于第一次世界大战之后。从那时起,民族主义研究始终与世界范围的民族主义浪潮紧密联系在一起。从全球角度看,20世纪民族主义出现过三次浪潮,简单来说,第一次浪潮导致了两次世界大战的爆发;第二次浪潮表现为世纪中期第三世界的非殖民化进程;第三次浪潮在世纪之末与苏东剧变同时出现,造成国际格局的又一次巨大变化。而民族主义研究也相应出现三次高潮。第一次高潮出现在第一次世界大战之后,一直延续到第二次世界大战后初期。卡尔顿·海斯(Carlton J. H. Hayes,)、汉斯·科恩(Hans Kohn)被称作民族主义学术研究的“开山双祖”(“the twin founding - fathers”),爱德华·H. 卡尔(E. H. Carr)和卡尔·多伊奇(K. W. Deutsch)也是这一时期的重要作者。这一时期的主要成就是探讨了西方民族主义

的思想渊源、历史背景、形成过程、传播方式等，抹去了民族主义宣传家加在这一问题上的神话色彩，并为后来的研究者积累了大量资料。第二次研究高潮随着 60 年代的民族解放运动而突然出现，并一直持续到 80 年代。博伊德·谢佛(B. C. Shafer)、厄内斯特·格尔纳(Ernest Gellner)、艾利·凯多里(Elie Kedourie)、休·塞顿-沃森(Hugh Seton-Watson)、约翰·布鲁伊利(John Breuilly)、安东尼·D. 史密斯(Anthony D. Smith)、本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)、米洛斯拉夫·赫洛奇(Miroslav Hroch)、埃里克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)等研究民族主义问题的著名学者都是在这个时期涌现出来的。这一时期的研究可谓硕果累累，在深度和广度上都有很大进展，第三世界的民族主义普遍被纳入视野，民族和民族运动的本质、它们在历史发展中的作用等等，都得到充分的论述，各种学术流派也纷纷建立起来。进入 90 年代后，由前苏联集团地区和第三世界各地喷涌而出的民族主义运动引起了又一次研究高潮，众多老作者纷纷写出新著，他们的旧作不断再版，大量的新人新作每年都在涌现出来。在所有这些时期，除专门著作外，在通史和其他历史著作中，也有大量篇幅论述这一问题。

民族主义是在上一个世纪交替的社会大动荡时期传入我国的。据考，梁启超是“民族”一词的最早引用者，清末维新派和我国在外留学生最早将“民族主义”一词引入中国。不论是维新派还是革命派的爱国志士，都立即举起民族主义的大旗，并把民族主义与解决中国现实政治问题紧密联系在一起。^[20]民族主义是孙中山三民主义的重要内容。在

20世纪上半期,民族主义在中国知识界、文化界和政界有着相当的影响。我国学术界也对西方学术界民族主义研究保持着相当的敏感性。如1944年汉斯·科恩所著《民族主义概念:其来源与背景研究》一书刚刚出版,年仅31岁、正在哈佛大学留学的吴于廑先生立即给予了注意,撰《孔翰士近著〈民族主义概念〉述评》一文予以介绍,对书中某些论点“颇称道其警辟有独见”,但对书中有关问题提出异议,还表示将就若干问题与科恩及海斯(即C. J. H. Hayes)两教授等人辩难。^[21]

但在很长时期内,我国几乎不存在对民族主义的研究,对民族主义的认识停留在很低的水平上。例如1986年出版的《中国大百科全书·民族卷》对民族主义的解释是:“地主、资产阶级思想在民族关系上的反映,是他们观察、处理民族问题的指导原则、纲领和政策。”该辞条列举民族主义的主要表现有:“把民族分为‘优等’和‘劣等’,认为只有所谓‘优等’民族才是人类文明的创造者”;“极力抹杀民族内部的阶级对立,以民族矛盾掩盖阶级矛盾”;“把本民族(实际上是资产阶级的)利益看得高于一切,为了谋求这种利益,不惜牺牲本民族工人和其他民族人民的利益”;“奉行民族压迫和民族分裂的政策”。^[22]无疑,这种认识与民族主义的实际情况相差甚远。

20世纪80年代后期以来,特别是进入90年代后,由于国际国内一系列众所周知的因素的影响,我国学术界对民族主义问题给予了相当程度的关注,民族主义成为知识界和学术界的热门话题,这标志着我国的民族主义学术研究

开始起步。同时,社会上也一再出现民族主义情绪高涨的情况。1999年科索沃战争爆发后,尤其是我驻南使馆被炸、各地发生反美示威后,国内舆论界对民族主义的讨论骤然成为热点。但这些讨论大都停留在“要不要民族主义”这样简单的层面上。

检讨起来,我国的学术研究还处在相当粗疏和初级的状态,尤其是缺少与国外学术界的交流,对国际同行已经取得的众多成果相当隔膜。在社会上,包括知识界内,很多人对民族主义的认识仍然非常片面和偏颇,甚至停留在简单的、形而上学的、漫画式的印象上。有人声称高扬民族主义旗帜,也有人仍把民族主义理解为极端民族主义或狭隘民族主义。因此,把我国学术界对民族主义问题的研究引向深入,加强对国际学术界研究成果的了解,就是目前面临的紧迫任务。本文虽提出了一些问题,但无法给出结论,只是希望伴随着这套译丛的出版,能有更多的人进行更深入和广泛的探讨。

七

《民族主义研究学术译丛》选取国外民族主义研究的代表作品介绍给国内读者。艾利·凯杜里,生前为伦敦大学政治学荣誉教授,其著作除1960年初版、迄今已多次再版的《民族主义》(Nationalism)一书外,还著有《中东政治》(Politics in the Middle East, 1992)、编有《亚洲和非洲的民族主

义》(Nationalism in Asia and Africa, 1971)等。他的夫人希尔薇亚·海姆(Sylvia Haim Kedourie)是阿拉伯民族主义问题专家,凯杜里 1992 年去世后,她为他的《民族主义》增订第四版作了序。厄内斯特·格尔纳是伦敦大学政治学教授,主要著作还有《思想与变革》(Thought and Change, 1964)、《文化、认同与政治》(Culture, Identity and Politics, 1987)、《遭遇民族主义》(Encounters with Nationalism, 1994)、《民族主义》(Nationalism, 1997)等。安东尼·史密斯为伦敦经济学院教授,著作还有《民族主义理论》(Theories of Nationalism, 1971)、《民族主义运动》(Nationalist Movements, 1976)、《20 世纪的民族主义》(Nationalism in the Twentieth Century, 1979)、《现代世界的族裔复兴》(The Ethnic Revival in the Modern World, 1981)、《民族的族裔起源》(The Ethnic Origins of Nations, 1986)、《民族认同》(National Identity, 1991)、《民族主义与现代主义》(Nationalism and Modernism, 1998)等。此外,埃·霍布斯鲍姆的《1780 年以来的民族与民族主义》一书也是非常值得重视的,此书中译本已由上海人民出版社出版。霍氏是英国著名新左派历史学家、伦敦大学经济及社会史荣誉教授,他的著作《革命的年代》《资本的年代》等都已译成中文。

初稿于 1999 年 7 月

改于 2001 年 7 月

注 释

- [1] Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism, A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, London and New York, 1998, Preface, p. xi.
- [2] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 1.
- [3] Hans Kohn, *The Age of Nationalism, the First Era of Global History*, Harper & Brothers, 1962, p. 12.
- [4] 高毅:《法兰西风格:大革命的政治文化》,浙江人民出版社 1991 年版,第 211 页;李宏图:《西欧近代民族主义思潮研究——从启蒙运动到拿破仑时代》,上海社会科学院出版社 1997 年版,第 163 页。
- [5] [法]米涅著、北京编译社译:《法国革命史》,商务印书馆 1981 年版,第 121 页;134 页。
- [6] Hans Kohn, *The Age of Nationalism*, p. 12.
- [7] *ibid.*, p. 8.
- [8] 《马克思恩格斯选集》中文版第一卷,第 254—255 页。
- [9] 同上,第 255—256 页。
- [10] 《列宁全集》中文第二版第 24 卷,第 129 页。
- [11] 安东尼·吉登斯著、胡宗泽等译:《民族—国家与暴力》,三联书店 1998 年版,第 145 页。
- [12] 阿诺德·汤因比著、徐波等译:《人类与大地母亲》,上海人民出版社 1993 年版,第 725 页。
- [13] A. D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p. 116.
- [14] 见 Hans Kohn, *The Age of Nationalism*, pp. 11—12.
- [15] 奥托·鲍威尔:《民族问题与社会民主党》,《鲍威尔言论》,人民

出版社 1978 年版,第 3 页。

- [16]在第二国际各国社会民主党中,对民族问题最为关注的正是那些本国存在着各种形式的民族矛盾的党,如奥地利党、俄国党和德国党。那些著名领袖本身的出身和经历或许也能够说明他们为什么对民族问题特别关心:卡尔·考茨基是具有捷克血统的德国人(但他更关注的是殖民地问题,这是因为德国当时正在成为一个新的殖民大国);罗莎·卢森堡是俄属波兰人,又在德属波兰从事过革命工作,她还是德国党的领导人之一;奥托·鲍威尔来自民族矛盾极为尖锐的奥匈帝国,奥地利社会民主党本身就是帝国内各民族社会民主党的联盟;列宁和斯大林的祖国是著名的“民族牢狱”,斯大林本人就是一个少数民族——格鲁吉亚人。
- [17]参见陈林:《第二国际时期关于民族问题的争论》,载《国际共运史研究》1990年第3期。
- [18]殷叙彝等著:《第二国际研究》,中央编译出版社 1998 年版,第 408—409 页。
- [19]有人统计,马克思恩格斯的著作只有 2—3%谈到民族问题;在列宁著作中,这一比例上升 10 倍;而在斯大林著作中,这个比例达到 50%以上。见 E. Cahm and V. C. Fisera(eds.), *Socialism and Nationalism*, vol. I, Nottingham 1978, p. 3。
- [20]有关问题请参见唐文权:《觉醒与迷误——中国近代民族主义思潮研究》,上海人民出版社 1993 年版;陶绪:《晚清民族主义思潮》,人民出版社 1995 年版。
- [21]该文收入《吴于廑学术论著自选集》,首都师范大学出版社 1995 年版。
- [22]《中国大百科全书·民族卷》,中国大百科全书出版社 1986 年版,第 330—331 页。我国宪法在“序言”部分这样提到“民族主义”概念:“要反对大民族主义,主要是大汉族主义,也要反对地

方民族主义。”这显然是从批评角度使用民族主义这一概念的。有人指出,民族主义在这里指排他性的族际感情,等于有些人说的“狭隘民族主义”(马立诚:《为何不要民族主义》,《环球时报》1999年11月19日)。

编者前言

无知具有多种形式,无论哪种形式的无知都是危险的。在 19 世纪和 20 世纪,我们主要通过重新界定知识的领域,通过在各个知识领域里发展适合其扩展的方法,力图在重大问题上使我们自己摆脱传统和迷信的束缚,在次要问题上消除引发错误的根源。成就是巨大的,但并不是没有代价的。每一个新学科都发展了自己专门的词汇,以便迅速而准确地确定它常用的,而且正在迅速扩大的思想和发现,要求从它的专家那里得到更深入的专业知识,与此同时,学者们由于自己的博学不仅脱离了整个人类,而且脱离了从事其他领域工作的人甚至本学科其他方面的人的发现。这种隔绝的状态,不仅削弱了他们工作的用途,而且还削弱了它的可靠性,因为精力完全被用在消除那些在同行看来如此令人尴尬的显而易见的小缺点上,而不是去避免其他那些隔开一定距离可能显得大得多的不足。马克·布洛克(Marc Bloch)指出了在许多历史学家的态度中存在的一种矛盾:“假如要确定某种人类行为到底是否发生过,他们会

不遗余力。假如涉及到该行为的动因,他们便会满足于那些最肤浅的东西,那些通常建立在平庸的心理学的准则之上的东西,而平庸的心理学并不比与之对立的其他心理学更真实。”当历史学家向栅栏那边窥视的时候,他看到那些在文学界或者社会学界的邻居们同样满足于依赖天真的、简单化的或者过时的陈词滥调。

《关于过去的新观点》(*New Perspectives on the Past*)一书不是反对专业化——反对专业化将是一种浪漫荒诞的行动——而是企图与之妥协。该书的作者当然是专家,他们的思想和结论是建立在不同时期和不同领域里著名的专业研究基础之上的。在这里,他们将尽量摆脱他们通常和必须在其中工作的学科、地域和时间的束缚,把问题仅仅当作“问题”来探讨,而不是当作“历史”、“政治”或者“经济学”之类的东西。他们著述的对象是专家,因为我们现在全都成了专家,他们也为外行们写作,因为我们又全都是些门外汉。

厄内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)是以此为目的撰写一部丛书的最佳人选,选择民族主义为题是再合适不过的了,因为民族主义在塑造和再塑造现代世界过程中所表现出来的力量是显而易见的,但在那些不信奉民族主义的人看来,它又始终是不相容的、无法理解的。盖尔纳自如地把握着跨越几个领域的知识资源——尤其是哲学、社会学、理性的历史和社会人类学——他对民族主义所作的阐释,是其中任何一个领域的专家都不能作出的,他的阐释第一次使民族主义从历史和人类的角度能够为人们所理解。

R.I. 摩尔

谢 辞

本书的写作在很大程度上得益于我的妻子苏珊和秘书盖伊·乌尔文在精神和物质方面的支持。倒数第二遍稿得到我的儿子戴维的富于价值的批评。几年来我得益于很多人的观点和信息,不管对于这些意见和信息,我是否赞同。我对他们欠债太多,有的是我意识到的,有的是我没有意识到的。他们人数众多,我无法将他们一一列出。但需要指出的是,只有我自己应该对本书的内容承担责任。

厄内斯特·盖尔纳

图赞巴赫：你说，在未来的年代里，地球上的生活将是不可思议的，美妙的。的确如此。然而，即便那种生活尚很遥远，要想成为它的一部分，就必须做好准备，必须工作……

是的，必须工作。也许你会想——这个德国人过于激动了。但是，我发誓，我是俄国人。我连德语都不会讲。我的父亲是东正教徒……

安东·契诃夫：《三姊妹》

可我们的政治是文化的一种不太大胆的形式。

J. Sladacek, *Osmasedesaty ('68) Index*, 科隆, 1980年,
此前曾在布拉格秘密流传过。

我们的民族性犹如我们与女人的关系：它与我们的道德本质是连在一起，无法体面地改变，它纯属偶然，不值得改变。

乔治·桑塔亚纳

目 录

全球化、现代化与民族主义：现实与悖论	1
——《民族主义研究学术译丛》代序言	
编者前言	1
谢辞	3
第1章 定义	1
国家与民族	4
民族	7
第2章 农业社会的文化	11
农业识字政体中的权力和文化	12
文化	15
农业社会中的国家	18
不同类型的农业统治者	19
第3章 工业社会	26
永恒增长的社会	33
社会遗传学	39
普遍高层次文化的时代	47

第4章 向着民族主义时代过渡	52
论民族主义的弱点	57
野性文化与花园文化	66
第5章 什么是民族?	70
真正的民族主义的发展道路历来是不平坦的	77
第6章 工业社会的社会熵与平等	84
对熵的障碍	86
分歧与障碍	97
焦点的多样化	100
第7章 民族主义的类型	116
各种不同的民族主义经验	128
散居国外者的民族主义	133
第8章 民族主义的未来	145
工业文化——一种或多种?	151
第9章 民族主义与意识形态	161
谁是纽伦堡的支持者?	170
一个民族,一个国家	175
第10章 结论	179
尚未谈及的	180
概论	182
参考书目	188

第 1 章 定 义

民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的。

民族主义作为一种情绪或者一种运动，可以用这个原则作最恰当的界定。民族主义情绪是这一原则被违反时引起的愤怒感，或者是实现这一原则带来的满足感。民族主义运动，是这种情绪推动的一场运动。

违反民族主义的这条原则可以是多方面的。某个国家的政治疆界可能没有包括适当民族的全体成员；可能除了这个民族的全体成员以外，还包括了一些异族人；可能同时这两方面都没有做到，既没有包括本民族全体

成员,却又包括了一些异族人。或者一个民族可以分住在若干个国家里,但不和外族人混居,结果是没有一个国家能被称是为他们的民族国家。

但是,有一种特殊的违反民族主义原则的形式,民族主义情绪对这种形式是相当敏感的:如果政治单位的统治者与大多数被统治者所属的民族不同,在民族主义者看来,这便不能容忍地违反了政治行为规范。它会以两种形式出现,即把领土并入某个更大的帝国,或者由一个外族集团在当地进行统治。

简言之,民族主义是一种关于政治合法性的理论,它在要求族裔的(ethnic)疆界不得跨越政治的疆界,尤其是某一个国家中,族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了。

可以本着一种伦理的、“普遍的”精神来维护民族主义原则。抽象的民族主义者可能并且有时确实存在,他们不把自己的民族性(nationality)看得过高,慷慨地向所有民族宣扬这种学说理论:让所有的民族都有自己的政治居所,让所有的民族都不要把异族人纳入自己的政治居所。维护这种非利己主义的民族主义并不存在形式上的矛盾。作为一种学说理论,它可以用一些很有说服力的论点来支持它,如需要保持文化多样性,需要建立多元的国际政治体制,必须减少国家内部的紧张等等。

然而,民族主义事实上往往并非如此顺理成章,也并非如此合乎理性地对称。也许正像伊曼纽尔·康德所相信的那样,偏袒、为自己或自己的情况而破例的倾向是人的核心

弱点,其他一切均源于此,它传播民族情绪,诱发了在墨索里尼统治下的意大利人所谓的民族主义的神圣的利己主义(sacro egoismo)。也可能是,如果民族主义者对本民族的过失与别人对他们所犯的过失同样敏感的话,民族主义情绪的政治效用将大大减少。

但是在这些思考之上和之外,还有其他一些考虑,这些考虑与我们恰巧生活在其中的世界的特殊本质相联系,起着抵消一切公允的、宽泛的、合理的民族主义的作用。用最简单的语言来说:地球上存在着大量潜在的民族。我们的地球也有容纳一些独立的或者自治的政治单位的空间。按照理智的计算,前一类(潜在的民族)的数字,可能比能够独立生存的国家的数字要大得多。如果这种观点或者计算是正确的话,那么,无论如何不可能使所有的民族主义同时得到满足。一些民族主义满足,就会使另一些受挫折。世界上许许多多潜在的民族现在或直到最近一直以复杂的模式混居着,而不是居住在严格的领土单位里,这一事实进一步地、无法估量地充实了这个论点。由此推论,在这种情况下,一个政治领土单位只有采取杀戮、驱逐或者同化所有的异族,才能在族裔构成上统一。后者不愿蒙受这样的命运,可能给和平地实行民族主义原则造成困难。

当然,运用这些定义时就像运用大多数定义一样,必须具备常识。人数不多的异族居民的存在,甚至国家某个统治家族内偶尔出现异族人,不会违背业已界定的民族主义原则。很难精确地说明,必须有多少个异族居民,或者统治阶层里有多少名异族成员,才会真正违反这个原则。没有

一个神圣的百分比,在它之下异族人就能够被容忍,但超过它异族人便构成威胁,就会危及生命安全的。毫无疑问,这个数字会因情况而异。虽然不可能提出一个通用的精确数字,但这并不影响定义的实用性。

国家与民族

我们给民族主义所下的定义,是建立在两个迄今尚未界定的术语上的:国家和民族。

我们不妨用马克斯·韦伯(Max Weber)对国家所下的著名定义来开始对国家的讨论,即国家是社会掌握着合理使用暴力的垄断权力的那个机构。它包含的概念既简单,又有诱惑力:秩序井然的社会里,如我们大多数人居住或者期望在其中居住的社会,私人的或者地区性的暴力是不合法的。冲突本身并不违法,但是使用私人或者地区性的暴力解决冲突的做法却是违法的。只有中央政治权威机构以及中央政治权威授权的人才能使用暴力。在各种为了维持秩序而进行的制裁中,最终的制裁(即使用武力)者,只能是社会内部一个特殊的、明确的、高度集中的、纪律严明的机构。这个机构或者团体或者若干机构就是国家。

这个定义所包含的概念,与当今社会的许多或者是大多数成员的道德直觉相吻合。但是,它并不能完全令人满意。有些“国家”(或者我们通常会用这个名称来称呼的机构)在它们或多或少地有效控制着的领土内,并不享有合法

使用暴力的垄断权力。一个封建国家不一定会反对采邑主之间进行的私人战争,条件是他们完成对封建领主应尽的义务;一个把部落人口算作自己的臣民的国家不一定反对设立采邑,只要那些醉心于此的人不危及公共道路上和市场中的中立者。第一次世界大战后英国保护下的伊拉克国家,对部落间的袭击采取的是容忍的态度,条件是袭击者在出击前后,必须向最近的警察局报告,这样便留下了关于杀戮和掠夺物的有条理的官方记录。简言之,有的国家既缺乏决心,又没有办法来行使合法使用暴力的垄断权力,但是,它们在许多方面仍然是可以辨认的“国家”。

韦伯的根本原则,不言而喻地假定西方国家是高度集中的,作为一种普遍定义,无论它多么不可思议地推崇族裔中心主义,现在似乎都是正确的。国家代表着高度明确的和重要的社会劳动分工。在没有劳动分工的地方,根本谈不上国家。但是,并不是任何的和每一种专业分工都可以构成国家:国家是秩序维持的专业分工和集中体现。“国家”是那个或那些专门负责维持秩序的机构(无论它们除此之外还有什么职责)。在那些专门负责维持秩序的机构如警察部队和法庭与社会生活的其他部分区分开来的地方,便存在着国家。这些机构就是国家。

并非所有的社会都有国家。这便马上产生了一个问题,即没有国家的社会不存在民族主义问题。如果没有国家,显然就不存在国家的疆界是否与民族的疆界相吻合的问题。没有国家便没有统治者,也就不存在统治者是否与被统治者同属一个民族的问题。当既不存在国家又不存在

统治者的时候,也就谈不上对他们没能按照民族主义原则的要求行事而感到愤懑。也许你会哀叹国家的不存在,但那是另一个问题。民族主义者一般都会抨击政治权力的分配和政治疆界的实质,但是他们绝少为既不存在权力、又没有疆界的现象而哀叹。一般讲,产生民族主义的条件,并不总是国家本身缺少的那些条件,或者是使国家的现实受到严重怀疑的那些条件。国家的存在太明显了。人们憎恶的,是它的疆界和(或)权力或别的好处的分配情况。

这一点本身非常重要。我们给民族主义下的定义,不仅取决于事先假定给国家下的定义:民族主义似乎只会国家的存在早已为人们熟视无睹的那些地方出现。政治集权单位的存在,以及这类集权单位在其中被认为是天经地义、被认为是符合规范的那种道德和政治氛围,乃是民族主义一个必要的但绝非充分的条件。

这里应该先对国家进行一些总的、历史性的评论。人类在其历史上经历了三个基本阶段:前农业社会阶段、农业社会阶段和工业社会阶段。狩猎和采集的人群,过去和现在规模都太小,不可能产生构成国家的那种劳动的政治分工;因此,对于他们来说,国家的问题,建立稳定的、专门负责维持秩序的机构的问题,实际上并不存在。相比之下,多数(但不是所有的)农业社会都有国家。其中有的国家强大,有的弱小,有的实行暴君专制,有的实行法制。它们的形式差别极大。在人类历史的农业社会阶段里,国家的存在与否是可以选择的。此外,国家的形式有高度的变异。在狩猎采集阶段不存在这种选择。

相比之下,在后农业社会的工业时代,同样没有选择的可能;这时,国家的存在,而不是不存在,是不可避免的。用黑格尔的话来说,起初并没有国家,后来,一些社会有了国家,最后,所有的社会都有了国家。当然,国家采取的形式仍是多种多样的。一些社会思潮的传统,如无政府主义、马克思主义认为,甚至或者尤其是在一个工业秩序里,国家是可有可无的,至少在有利的条件下,或者在随着时间推移将会实现的条件是如此。有明显的、充足的理由对这一点提出疑问:工业社会规模庞大,它们依赖难以置信地高度复杂的分工合作来获得它们业已习惯了的(或者热切盼望能够习惯的)生活标准。其中,部分合作在有利条件下可能是自发的,无须得到中央的认可。一切都能够以这种方式永久地运行、无须任何强制和控制便能存在的想法,对人们的轻信是一个严重的考验。

因此,在没有国家的情况下,不会出现民族主义问题。但这并不是说每一个国家都会出现民族主义问题。相反,只有某些国家会出现民族主义问题。究竟哪些国家会面临这个问题,还有待观察。

民 族

给民族下定义,要比给国家下定义困难得多。尽管现代人往往把中央集权国家(尤其是中央集权的民族国家)看作是天经地义的事,但他无须费多少气力便会认识到它的

偶然性,想象出一个没有国家的社会情景。他很善于使“自然王国”具体化。人类学家可以向他解释,部落不一定是以缩小了的形式存在的国家,存在一些可以被描述为无国家的部落组织形式。相比之下,没有民族归属的人的观念,对现代人来说似乎更加不可思议。拿破仑时期,流亡在德国的法国人夏米索(Chamisso),写过一部后来对卡夫卡的作品产生很大影响的小说,书中叙述了一个人失去了他的影子的故事:尽管这部小说的成功之处,在于故意模棱两可地使用了比喻,但不难猜出,在作者看来,“没有影子的人”就是“没有民族的人”。当他的追随者和熟人发现他不像常人一样有影子的时候,他们便躲避这位在其他方面都极为正常的彼德·施莱米勒(Peter Schlemihl)。一个没有民族的人违反了为人们所承认的范畴,会引起人们的反感。

假如这的确是他企图表达的思想的话,夏米索的观点相当有道理。但是,它只适用于某一种人类状况,而不适用于任何时间、任何地点的人类状况本身。一个人必须有一个族籍(nationality),就像他必须长着一个鼻子、两个耳朵一样;这些细节当中的任何一个出现缺陷,都不是不可思议的,而且这种情况时有发生。但是缺陷的出现仅仅是某种灾难造成的后果,而且本身就是某种灾难。所有这一切似乎都是显而易见的,但却是不真实的。不过,这一切竟会显得如此真实,这本身的确就是民族主义问题的一个方面或者是它的核心。身属一个民族,不是人性固有的特点,不过现在似乎已经显然成为人性固有的特点了。

事实上,民族和国家一样,同是偶然的产物,不是普遍

存在的必要。民族和国家并不存在于所有时期和所有条件下。此外,民族和国家不是相同的偶然产物。民族主义认为,民族和国家注定是连在一起的;哪一个没有对方都是不完整的,都是一场悲剧。但是,在两者结合在一起之前,各自得先出现才行,而且它们的出现是独立的和偶然的。国家当然是在没有民族帮助的情况下出现的。一些民族当然是在没有得到自己的国家的祝福的情况下出现的。现代意义上的民族的规范性概念,究竟是不是以国家先于它存在为先决条件,这个问题更容易引起争论。

那么,这个偶然的,但在我们这个时代似乎是普遍存在的和规范的民族的概念究竟是什么?对以下两个权宜的、临时的定义进行分析,将有助于明确这个难以捉摸的概念。

1.当且只当两个人共享同一种文化,而文化又意味着一种思想、符号、联系体系以及行为和交流方式,则他们同属一个民族。

2.当且只当两个人相互承认对方属于同一个民族,则他们同属一个民族。换言之,民族创造了人;民族是人的信念、忠诚和团结的产物。如果某一类别的人(比如某个特定领土上的居民,操某种特定语言的人),根据共同的成员资格而坚定地承认相互之间的权利和义务的时候,他们便成为一个民族。使他们成为民族的,正是他们对这种伙伴关系的相互承认,而不是使这个类别的成员有别于非成员的其他共同特征。

所有这些临时性定义,无论是文化的,还是唯意志论的,都有一些可取之处。它们各自挑选出某个对于理解民族主义有着真正重要意义的要素。但是它们又都不够完全。在人类学的,而不是规范的意义上,以第一个定义为先决条件的文化定义,既晦涩难懂,又不能令人满意。因此,在使用这一术语讨论这个问题时,不要企图下正式的定义,不要探讨文化起什么作用,或许是最好的方法。

第 2 章 农业社会的文化

在人类历史的农业时期,出现了一个与国家本身的出现同等重要的发展变化,这就是识字和专门的僧侣阶层的出现。并不是所有的农业社会都识字:我们可以再次使用黑格尔的话来解释,起初,谁都不识字;后来,有些人能读能写了;最终,所有的人都会读写了。不管怎样,这种说法似乎反映了人类三大时期识字发展的情况。在中世纪或农业时期,只有一些人识字。有一些社会识字;在识字的社会里,总是只有一些人而不是所有的人真正识字。

书面文字似乎是随着帐房先生和税务官进入史册的;最早使用文字符

号似乎往往是因为需要作记录。书面文字一旦发展起来便有了其他用途,如法律、契约和行政管理等。上帝本人最终把他与人类所定的契约和他的创世规则诉诸文字。神学、立法、诉讼、行政管理以及治疗,这些活动产生了识字的专业人员阶层,他们与无固定职业、不识字的术士们共存,更多的情况下,他们与后者形成竞争。在农业社会里,识字在大大小小的传统(或迷信)之间造成差异。在识字的大文化中,僧侣阶层的教义和组织形式多种多样,大小传统之间的差异可能很大。僧侣阶层与国家的关系,僧侣阶层的内部组织同样有多种形式:可能是中央集权的,或者是松散的,可能是世袭的,或者刚好相反是一个开放的行会,如此等等。

读写,确立一种比较固定的和标准的书写文字,实际上意味着有可能把文化和认识到的东西储存和集中起来。僧侣阶层把认识到的东西进行集中和整理,无需与政治上的集权(即国家)结合在一起。这两者往往是对立的;有时一方可能击败另一方;但是,这两个分别专门从事暴力和从事信仰的集团通常是独立行动的对立面,他们的领域往往并不是共同扩张的。

农业识字政体中的权力与文化

这两种关键的、有特殊风格的劳动分工形式,即权力的集中与文化或认知的集中,对于农业识字政体的典型社会

结构有着深远和特殊的意义。同时探讨两者的意义能够获得最佳效果,我们可以像图 1 那样对其进行程式化的表达。

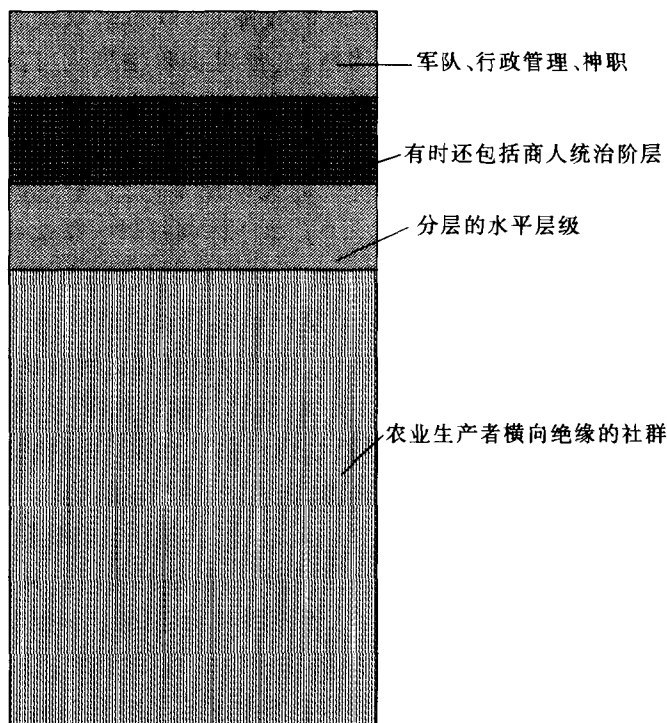


图 1 农业社会社会结构的一般形式

在特有的农业识字政体里,统治阶级占人口的极少数,并与大多数直接从事农业生产者或农民严格区分开来。总的说来,它的意识形态突出了而不是掩饰了阶级的不平等

和统治阶级脱离其他阶级的程度。我们还可以进一步将其划分为一些专门阶层：武士，教士，牧师，管理人员和自由民。其中一些阶层（如基督教的牧师）可以不采取世袭方式，每一代进行重新选举，当然，其他世袭阶层事先可能已经决定了选择对象。但是最重要的一点是：无论对于整个统治阶级还是其中各次生阶层来说，特别强调的是文化变异，而不是同类性。各个阶层的风格越不同，它们之间的摩擦和模棱两可的东西就越少。整个体制提倡的是水平的文化分化，在没有这种水平的文化分化的时候，这个体制便会发明它们，强化它们。遗传差异和文化差异被归因为仅根据功能而划分为阶层的東西，其目的是强化这种区别，赋予其权威和永久性。比如，在19世纪早期的突尼斯，统治阶级自认为是土耳其人，尽管他们不会说土耳其语，他们的祖先事实上有着混杂性的来源，还有来自下层的补充。

在水平状分层的上层少数人之下，还有另一个世界，一个社会世俗成员组成的横向分化的小群体的世界。此时，文化差异还是非常明显的，尽管原因十分不同。小型农民群体一般过着内向型的生活，不是受制于政治上的命令，就是被经济上的需要束缚于当地。即使某地区的人口从同一个语言基线起步（情况往往并非如此），某种文化的漂流很快便引起方言上的差异及其他差异。没有人或者几乎没有人对促进这个社会层次上的文化同类性感兴趣。国家感兴趣的是课税、维持和平一类的事情，对促进臣民社群之间的水平交流没有兴趣。

的确，僧侣阶层对强迫他人接受某些共有的文化规范

表现出一定兴趣。一些僧侣对于民间习俗采取蔑视和无动于衷的态度,另一些人为了垄断与神祇的沟通、垄断拯救他人和为人治病等等的权力,反对和积极诋毁民间文化及其中人数众多的在民间从事自由职业的巫师。但是,在农业识字政体中普遍存在的条件下,他们不可能真正成功。这些社会根本不具备能力去实现基本普及识字,把老百姓纳入高级文化,从而无法实现僧侣阶层的理想。僧侣阶层可能取得的最大成就是使其理想作为正确但不可行的规范而实现内在化,这种规范会受到尊敬或敬畏,甚至会在不时爆发的情热中为人们所追求,但是,在一般情况下,人们对它的尊敬是在违反而不是在遵守它的过程中产生的。

关于农业识字社会的最核心、最重要的事实是:这种社会中的几乎一切,都妨碍了从文化边界的角度对政治单位所下的定义。

换言之,假如民族主义是在这样一个阶段问世的话,它被人们普遍接受的可能性就会比较小。可以这样说:文化和权力,这两者按照民族主义理论是缺一不可的潜在的合作伙伴,在农业时代主要的条件下,哪一个都不会太喜欢对方。让我们逐一对它们进行分析。

文 化

在农业识字社会的上层,强调、加强和突出特权群体不同于其他群体的和为他们独有的那些特性显然是有利的。

礼拜仪式语言变得与白话泾渭分明,仿佛识文断字本身还不足以在僧人和俗人之间形成障碍,仿佛他们之间的隔阂还需要加深。而这样做的手段就是不仅用无法理解的文字去记载,而且文字读起来也晦涩难懂。

根据文化进行水平划分的做法有利于特权群体和掌权者的利益,因此这样做不仅吸引人,而且也是可行的、容易操作的。由于农业识字社会的相对稳定,可以把人口明确地划分为不同的社会阶层或者等级,同时既维持这样的划分,又不致造成无法容忍的摩擦。另一方面,这种做法使不平等具体化和绝对化,从而加强了不平等,使不平等变得令人愉快,使之带有必然的、永久的和自然的色彩。因此事物本质里包含的、长期存在的东西不会冒犯任何个人,在心理上也不是不能承受的。

相比之下,在一个内在运动着的和不稳定的社会里,维护这些分隔着不平等的等级的社会堤坝是极端困难的。流动性强大的潮流始终在冲击着堤坝。与马克思主义让人们预料的相反,喜欢在社会内部进行水平划分的恰恰是前工业社会,而工业社会则加强了民族而不是阶级之间的界线。

在更低的社会等级里往往会出现同样情况,只是形式有所不同。即便在更低的社会等级中,人们也会醉心于进行水平的、并且往往是细微但具有地区性意义的划分。不过,即使一个地区性群体内部基本上是同质性的,它也不会把自己特有的文化与任何一种政治原则联系在一起,不会从按照本地区文化来界定的政治合法性的角度考虑问题。由于多种显而易见的原因,这种思想方式在这样的条件下

显得极不自然,如果解释给那些有关的人士听,的确会显得很荒唐。地方文化几乎是看不见的。自我封闭的社会往往以必须根据背景来理解其含义的方式进行交流,这不同于相对不需要背景的犹太法律学家的经院哲学。但是,乡村方言没有规范上的或者政治上的矫揉造作;事实恰恰相反,它所能做的是确定村子的起源,或者任何一个在当地市场上开口说话的人来自何方。

简言之,各种文化在这个世界上到处扩散,但是世界的现状总的来说并不鼓励所谓的文化帝国主义,即某种文化为控制和充斥某个政治单位所作的努力。往往可以从水平(通过社会等级)或者纵向的角度来界定规模很小的地方社群。决定政治疆界的因素完全不同于那些决定文化范围的因素。僧侣们有时会极力扩展某个文化的地域,或者更多的是极力扩展他们为该文化创建的信仰;国家有时会醉心于讨伐,醉心于由信仰认可的侵略。不过,这些并不是农业社会正常的和普遍存在的状况。

有一件事非常重要,我们还必须看到,在这样一个世界里,文化是以非常复杂的方式扩散的:在许多情况下,人们还不清楚某个人的“文化背景”是如何确定的。比如,一个喜马拉雅山里的农民,在一年不同时间的不同情况下,可能会和几种不同宗教的神父、僧人和巫师们打交道。他的社会等级、宗族和语言会把他和不同的单位联系在一起。比如,讲某种部族语言的人,如果碰巧属于别的职业等级,仍然不会被当成这个部族的成员。生活方式、职业、语言和宗教仪式也许是不一致的。一个家庭在经济和政治上的生存

也许完全取决于巧妙利用和维持这些不明确的东西,取决于留有选择的余地,保持各种联系。其成员也许对明确刻划自己的特征毫无兴趣,而现在,明确刻划自己的特征是一个力图对内保持同一性、对外实现自治的假定存在的民族的特点。在传统环境里,追求单一的、占主导地位的文化同一性的理想毫无意义。尼泊尔山区农民常常与多种多样的宗教仪式发生关系,根据情况从社会等级、宗族或者村落(但不从民族)的角度来考虑问题。是否鼓吹同一性并不重要,因为那不会引起什么反响。

农业社会中的国家

在这些情况下,各种文化既没有动力又没有机会去追求那种单色调的同一性,并让政治充斥社会和占据主导地位,而随着民族主义时代的到来,它们最终却又为之努力奋斗。但是,从国家的观点,或者更普遍地来说,从政治单位的观点,应该怎样认识这个问题呢?

农业时代的政治单位在规模和种类方面存在很大差异。不过,可以把它们大体分为两种或者两极:地方自治社群和庞大的帝国。一方面,有城邦、部落氏族、农业公社等等,它们管理自己的事物,政治参与率(让我们改写一下S.安德列斯基[Andreski]的这个有用的短语)比较高,不平等现象比较少;另一方面,有受到集权控制的幅员辽阔的领地。当然,一种特有的政治形式是将这两种原则相结合:即

一个中央主导权威与半自治的地方单位并存。

我们关心的是,在我们这个包含着上述两种单位的世界里,是否存在着能促使作为民族主义实质的文化和政体相结合的势力。回答肯定是没有。地方社群的运行,取决于大量面对面的直接接触,它们要想扩大自己的规模,势必使自己变得面目全非。因而,这些参与政治的社群很少使自己隶属的文化枯竭;它们可能有自己的乡音和习俗,但这些往往只是一个包含了许多其他类似的社群的、更广泛的相互交流的文化的变异。比如,城邦很少有自己的语言。古希腊人在这方面无疑具有典型意义。古希腊人清楚地意识到他们共有的文化,意识到他们的文化与所有野蛮人的文化之间的差异(顺便说一句,古希腊人之间的横向文化区别程度是比较低的),但是,这种统一的意识在政治方面乃至在理想方面都极少体现,更不用说在具体成就中了。不过,当在马其顿人的领导下建立起一个泛希腊政体的时候,这个政体很快便发展成一个超越了古希腊文化界限的帝国。在古希腊,尽管希腊人以自己的方式表现出大国沙文主义,似乎并没有提出相当于“一个帝国、一个民族、一个领袖”(Ein Reich, Ein Volk, Ein Fuehrer)那样的口号。

不同类型的农业统治者

农业识字政体是一种业已存在了五千多年的社会,尽管它的形式多种多样,却具有某些共同的基本特征。它的

大多数公民是农业生产者,居住在内向型的社群里,受着少数人的统治,这些统治者的显著特点是,负责处理暴力事件,维持秩序,掌握着社会的官方才智,这些最终被用文字记载下来。这个集武士和文字工作为一体的统治阶级可以用以下几组对立的情况来大致描述:

- | | |
|---------|-------|
| 1 集权的 | 分权的 |
| 2 无法传承的 | 可以传承的 |
| 3 封闭的 | 开放的 |
| 4 熔合的 | 专业化的 |

1. 僧侣阶层和军人阶层既可以是集权、又可以是分权的。中世纪的天主教会是集权的僧侣阶层控制某个文明的道德氛围的典范。伊斯兰教的乌里玛^[1]做到了这一点,但是他们几乎完全没有任何集权的组织或者内部等级制度,在理论上,他们是开放的阶层。婆罗门既是一个僧侣阶层又是一个封闭的亲族集团;中国的官僚身兼文人和行政管理人員两职。

2. 从中央政府的观点看,正如柏拉图早就认识到的那样,一旦军人或者担任教士职务的人获得或者保持与特定亲族集团的联系,后者的利益有可能使官员们背离自己的神圣义务,同时他们的支持有时会赋予官员们过多权力,这是主要的危险。

用来对付这种危险的对策是多种多样的,总起来可以概括为让他们无法传承。意思是不要考虑崭露头角的武士、官僚和僧人有祖先的情况,或者不让他们有后代继承,亦或两者都不要。使用的手段包括启用在生理上没有生育

后代能力的宦官；启用教士，他们享受特权地位的条件是独身，因此使他们不能公开声明有后代；启用异国人，可以假定他们的亲缘关系很远；启用那些如果离开雇用他们的国家便成为无助的、被剥夺了公民权或者被排斥的群体的成员，以此来割断亲缘联系。另一种手段是雇用“奴隶”，虽然这些人事实上享有特权和权力，却为国家“所有”，在技术上没有其他的合法联系，他们的财产和地位随时可以被国家收回，他们不会幻想有权享受规定的程序，因此也不会给官员所在的地方或亲族集团带来任何权力。

真正的宦官经常受到雇用。^[2]独身教士无疑在基督教国家里起着重要作用。哈里发的职位衰亡之后，奴隶军事官僚在伊斯兰政体里起着重要作用。外国人在宫廷精锐卫队中、在各帝国的财政秘书处中往往发挥着重要作用。

然而，宦官的使用并不普遍。中国的官僚出自“绅士”；欧洲封建阶层很快便成功地在给公用设施分配土地的原则之上附加了另一个原则，即世袭原则。与宦官相比，精英阶层的成员从社会的角度被正式允准繁衍，可以把身份保留给后代，可以被称为有承传能力的。

3. 无论开放的还是封闭的僧侣、官僚和军人阶层都有其优势。欧洲的僧侣和中国的官僚在技术上是开放的（伊斯兰教的乌里玛亦然），尽管他们的来源主要局限于某个阶层。在印度教中，僧侣和军人统治者既是封闭的又是截然不同的，他们（在理论上）的相互排斥也许对整个体制的运行起着关键性作用。他们既是封闭的，又是不可融合的、截然不同的。在伊斯兰教中（不包括马穆路克王朝和禁

卫军时代),僧侣和军人都是可以承传的。

4.统治阶级可能会把军人和僧侣的(可能还有其他的)功能融为一体,或者谨慎地把二者分为专业化的群体。印度教是正式把两者分开的。欧洲的封建制度有时把他们结合为军队的不同等级。

在具体的历史细节中找出这些选择造成的各种可能的组合是很吸引人的。但是,对于我们现在要做的事情来说,重要的是各种不同形式往往具有的某种共性的东西。掌权者被夹在具有次民族规模的地方社群和更具民族规模的横向阶级或种姓之间的压力场中。他们所忠实的那个阶级更热中于划清自己和比自己地位低的阶级之间的界限,而不关心把自己的文化传播给他们,这个阶级常常超越地方政体的界限,超越政治,与国家抗衡。它只有在极少情况下(如中国的官僚们)能与国家具有同等的范围(在这种情况下,它表现出某种民族主义)。

无论在何种意义上都可以算作有文化政策的唯一的阶层是僧侣阶层。例如婆罗门,有时,它的政策实际上是在自己和其他阶层之间建立一种互补和互相依存的关系。僧侣阶层通过使自己变得必不可少来加强自己的地位。它在自己和信徒之间建立起来的互补关系,不但不能使自己被众人接受,而且从形式上排除了这种可能。虽然僧侣阶层声称对宗教仪式独享权威,但是并不希望被人仿效。它不喜欢哪怕是最诚心的恭维和仿效,尽管它的确会引起别人这样做。

在其他地方,如在伊斯兰教地区一样,僧侣们时常到信

奉同一宗教、身体比较虚弱的人中间一本正经地履行自己的传道职责。没有规定要求一些人必须祈祷,一些人必须打仗,一些人必须做工,没有规定不允许这些阶层擅自互相介入对方的领域。根据该信仰的实际规定,只要能力和精力允许,人人都可以做这三件事。(这种潜在的平均主义对于伊斯兰教成功地适应现代世界极为重要。)因此,形成一种僧侣阶层的传教士文化政策不存在形式上的和神学角度的障碍。实际上仍然存在一个问题:假如人人都真的按部就班地从事法律和神学研究,谁来照看羊群和骆驼?在撒哈拉沙漠的某些地区,根据部落间的契约,整个部落被指定担任“读书人”。不过,这事实上仅仅意味着宗教人员一般从这些部落里产生,而不是说他们实际上全都会成为宗教专职人员。大多数人继续做工和打仗。真正有相当大比例的成年男性潜心研究法律的唯一社群是东欧的犹太人。但是这是一个特殊的、极端的例子,这些社群是更广泛、更复杂的社会次社群而已。

由于深层的、强有力的和难以超越的原因,农业识字社会里的僧侣不可能用适当方式主宰和同化整个社会。有时,他们自己的规定不允许这样做,有时,外部的障碍使他们不可能这样做;但后一种情况会构成足够有效的障碍,即使规定始终对这种愿望是有利的。

在农业社会里,试图让社会各个阶层接受一个普遍化了的僧侣阶层和一种具有自上而下推行的规范、以文字为后盾的同一的文化无异于空想。即使一些神学教条当中包含了这样的设想,也是不可能并且没有被付诸实施的。这

根本行不通。没有足够的资源和对策。

一旦有这么一天,僧侣阶层不是通过自己的努力或者某种英勇的奇迹般的内部圣战,而是借助于某种更加有效的、根深蒂固的社会力量,借助于从根本上改变劳动分工和生产及认知过程的全部本质而得到了普及,具有了与整个社会相同的范围,会出现怎样的情况呢?解答这个问题,详细描述这种转变的本质,对于理解民族主义将是至关重要的。

还要注意的,在农业秩序里,只有某些社会的某些精英阶层被用上述某种特殊手段剥夺了继承人。即使无法承传,正如柏拉图所预见的那样,无限期地剥夺继承的权利也是困难的。无论是马穆路克、禁卫军、官僚还是领取牧师薪酬的人,这些卫士们都变腐败了,有了自己的利益、关系和延续性,受到追求名誉、财富、使自己永垂千古的诱惑。农业人似乎是一种可腐蚀的金属造就的。

他的继承者即工业人,似乎是更纯的(尽管不是最纯的)金属造就的。当这样一种社会秩序偶然产生的时候,将出现什么情况呢?在这个社会秩序里,僧侣最终得到了普及,识字已不是一种职业而是所有其他职业的先决条件,所有职业不再实行世袭。当剥夺继承权利同时也几乎普及的时候,当我们中间每一个普通男人成为马穆路克、把职业的义务置于血缘的要求之上的时候,将出现什么情况呢?在僧侣阶层和马穆路克已经普及的时代,文化与政体之间的关系发生着巨大的变化。高级文化遍及整个社会,界定着整个社会,同时也需要得到政体的支持。这就是民族主义

的奥秘。

注 释

[1] 乌里玛, 伊斯兰教用语, 指教内博学之士。——译注

[2] 凯斯·霍普金斯:《征服者与奴隶》, 坎布里奇, 1978年, 第4章。

第 3 章 工业社会

工业社会的起源一直是学术界争论的对象。在我看来,这种状况很可能永远继续下去。在一个庞大的、多样化的、复杂的社会里,发生了一场巨大的、复杂的变革,这一事件是独一无二的:任何通过效仿而进行的工业化,都不可能被当作与最初的工业化相同的事件,这是因为,它们都是模仿的,是根据业已被接受的、认为它可以为之并且具有某些明显的优势的认识而进行的(尽管这种模仿来的理想被人们用各种截然不同的方式进行解释)。因此,我们永远无法重复那次初始的事件,从事这个事件的人,并不知道自己正在做什么。这种无意识,恰恰是事

件的本质。我们无法重蹈覆辙,是因为许多不容辩驳的理由:仅仅因为是在重复一件事,会使之不同于初始的情况;我们无论如何不可能再现早期现代西欧的全部条件;从探讨一个理论观点的角度看,这种庞大规模的实验,在道义上是不可思议的。总之,要想理出如此复杂的过程的因果关系,我们需要的不是一次,而是多次的再现,而这是我们永远无法做到的事情。

但是,虽然我们无法真正确定工业主义产生的原因,但是我们可以期望提出一些关于工业社会运作的一般模式。事实上,我认为马克斯·韦伯著名的论著《清教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)真正的价值和重要性,并不在于他关于资本主义精神的起源所做的引人入胜的,但纯属猜测性的、无说服力的假说,而在于他对构成这种新的社会秩序的总的显著特征所作的思考。事实上,尽管研究的重点,从资本主义的起源转到了在韦伯之后才出现的工业主义的起源(这种转变是完全有益的),并且这种转变是由于非资本主义的工业社会的出现所造成的,然而,韦伯对官僚机构以及企业家精神的关注,早已包含了对这个至关重要的问题重新进行的系统阐述。假如说,一个中央集权的官僚机构和理性的商人一样,代表着新的时代精神,那么,显然我们所探讨的是工业主义而不是资本主义本身。

在韦伯,而且我认为在任何对新精神的不无道理的描述当中,理性的概念必然是主要的和重要的。韦伯本人并不太善于尤其在这个问题上不太善于下清楚的、能够说明

问题的定义,尽管完全可以从他使用这种理性概念的上下文中弄清他的含义是什么,这种隐晦的观念对于我们的论题的确是至关重要的。事实是,18世纪的两位最伟大的哲学家大卫·休谟(David Hume)和伊曼纽尔·康德以前所未有的哲学深度探讨了 this 概念,他们得意地误认为,自己是在超越地点和时间地分析人类思想本身,而实际上,他们极为深刻地描述了作为他们那个时代的特征而出现的这种新精神的总的逻辑。这两位思想家的共同之处,至少和他们之间的分歧同样重要。

韦伯的理性概念里有两个内容非常突出。一个是连贯性或一致性,即用相同的方法处理相同的情况,也即规律性,这是被称作一个优秀官僚的灵魂或者荣誉。另一个是效率,即冷静理智地选择可得到的最佳手段,来实现给定的、明确阐述的、孤立的目标;换言之,就是完满的企业家的精神。有条不紊和效率,也许的确可以被看作是理性的总体精神中包含的官僚和企业家的成分。

我本人并不认为这两个方面果真是相互独立的。手段一目标的效率的概念意味着,行动者始终会选择完全相同的方法来解决一个特定问题,而不会顾及那些“无关”事情;于是,这样做的必然结果,便是要求官僚们均衡地处理问题。均衡的要求,并没有直接意味着必须把效率当作必然结果(的确,作为一种经验的事实,官僚,甚至特别正直和认真的官僚的效率并不总是高的,这一点韦伯本人已经注意到了);然而,任何人要想持续地、扎扎实实地,按照有条不紊的要求办事,就要使用一种概括的、中性的用语来描述

目标和事实,描述实现目标的环境。这种语言明确了目标和手段,最终可以对行动作一种描绘,这种描绘通过选择能够获得最佳效果的手段,确保明确的目标得以实现。

韦伯清醒地意识到的理性精神的这两个方面(有条不紊和效率)的基础,是某种更深刻的东西,休谟和康德对此进行了认真探索,他们以为自己在研究人类思维的一般情况:即衡量事实的通常标准,打个比方,就是用来概括地描述事物的概念的某种通用货币,以及笛卡儿已经极力鼓吹和描绘的分析的精髓。在与我们有关的意义上,作为现代精神的奥秘,这两个方面都是以理性为先决条件的。所谓通用的,或者单一的货币,意思是所有事实都存在于一个连续的逻辑空间内,对它们的描述是相通的,相互联系的,从理论上讲,只有一种语言可以描述世界,它在内部是一个整体。在消极的意义上,没有不受干扰或者对抗的、生存在自身绝缘的独立逻辑空间里的特殊的、享有特权的、与外界毫无联系的事实或者领域。当然,这正是前现代、前理性时期认识具备的最显著的特点:在它们当中,同时存在着多个松散的,但在层级结构内相互联系的次生世界,存在着享有特权的、神圣的、不能用一般方法处理的事实。

在传统的社会秩序里,狩猎、收获、各种宗教仪式、会堂、厨房或者闺阁里使用的语言,都会形成自治的体系:要想把这些不同的领域里抽取出来的说法结合在一起,探究它们之间的差异,把它们全都统一起来,这从社会的角度来看是不恰当的,或者更糟,是一种亵渎或者不敬,是令人不可思议的。相比之下,在我们的社会里,人们假定所有作

为参照的用语最终指的是一个连贯的世界,可以把它们归结为一种统一的习惯用语。把它们联系在一起是有道理的。“仅仅联系在一起”,这是一个可以理解和接受的理想。当代的各种认识哲学,往往是我们对这种思想和愿望的表达和阐述。这并不是哲学上的妄想,而是有着深刻的社会根源的。

我们只有同时把所有可以分开的事物都分离开来(即分析的精髓),把所有复合物分解为组成它们的元素(即便这只能在思想中进行),拒绝不加选择地全盘接受概念,才可能对事实进行平衡和调和。传统的认识,正是通过把事物融合在一起,使自己及其内含的预断永存;我们正是通过坚持把事物加以区别,才使我们自己从中解放出来。这些笼统的、不连贯的概念空间在理念的领域里,是与人的层面上稳定的社会群组 and 结构相对应的。同样,正如休谟和康德的哲学所认识到的那样,所谓统一的、标准的东西,指的是在一个庞大的社会里,那些没有特征的、平等的人的集合体,就像一个有关事实的公制世界一样。在此处的讨论中,我们关注的,是人和人的群体,而不是理念;但是,把人的理念统一在连续的、一元的体系里,这是与人们在内部流动的、文化上延续不断的社群里进行重新组合密切联系的。

迄今为止,工业社会是唯一依赖持续和永恒的增长、依赖连续不断的改进而生存的社会。毫不奇怪,它是第一个发明进步和不断改善的观念和理想的社会。它最喜欢的社会控制模式,就是普遍实行的丹麦金制度(Danegeld),即通过物质的吸引力来收买社会的侵犯行为;它的最大弱点是,

一旦社会贿赂基金减少,哪怕是临时性的减少,它便无法生存;财富的流动一旦出现阻滞,工业社会便会丧失合法地位。以往的许多社会也曾有过发明和改进,有时改进的数量和规模还相当大,但是,改进从来不是、也不能被期望是持续不断的。一定发生过某种特殊的情况,才会引起人们如此不寻常的期望。

的确,发生了某种不寻常的、奇特的事情。把世界看作是同—的、服从于系统的不加区别的规则,并且有待于永无止境的探索,这种认识,提供了不受事先的期望和局限的约束,将各种手段进行重新组合的无穷的可能:任何可能都不会被排除,最终只有证据才能够决定事物的状态,决定怎样把事物结合起来,以确保达到预期的效果。这是一种全新的认识。一方面,旧的世界各有各的秩序:它们是有目的、有等级、“有意义”的;在另一方面,它们又不太统一,由各个拥有自己的习惯用语和逻辑的、无法纳入一个完整单一的秩序的次生世界所组成。一方面,这个新世界在道德上毫无活力,而在另一方面,却又是统一的。

休谟的哲学对这种认识作了最重要的阐述。其中最著名的部分,是他对因果关系的探讨,这是他总的观点及核心的洞察的必然结果。他的哲学最终可以归结为:在事物的本质里,任何事物本来并不与其他任何事物相联系。只有首先在思维当中把所有可以分开考虑的事情分离开(这样我们便可以分离出纯粹的要素),然后看看,作为经验,碰巧哪些东西实际上是相互联系的,才能理解这个世界真实的相互关系。

世界是这样的吗？我们的世界是这样的。这是先决条件，是一个充满永无休止的发现的世界的代价。研究不能局限于各种观点和生活方式中包含的事物的自然关系和联系。当然，休谟对因果关系的描述，不仅仅令人钦佩地总结了没有束缚、永无休止的研究者面对的是什么，还描述了在经济上和他相对应的当代企业家的行为。根据习俗，劳动力、技术、材料与铸型的结合是与社会秩序和节奏密切相联的，而不是为了理性时代的商人或者生产商。他的进步，他作为其中一部分的经济的发展，仍然取决于他是否能够完全根据证据，毫无拘束地选择能够服务于某个明确目标的手段，比如使利润最大化的手段等等。（他的前人，以及他的同代人中幸存的封建主义分子，都不知道如何选择一种可以与其他事物分离的衡量成功的标准。对他们来说，利润是和许多不可分割的考虑因素联系在一起的，如维护他们在社群中的地位等等。亚当·斯密十分清楚地看到格拉斯哥自由民与洛其尔的卡梅伦(Cameron of Lochid)等之间的差异。休谟的因果关系理论证明了前者的认识是正确的。)

我们在这里探讨的这种对社会的认识，是以认识的发展和经济增长(当然这两者是相互联系的)为基础的。我们关心的，主要是一个不断发展、不断进步的社会将带来的后果。然而，这种不断增长带来的后果，与作为它的条件的认识之间，有着惊人的相似之处。

永恒增长的社会

如果认识的发展假定,按照因果关系,任何要素都不是不可分割地与任何其他要素联系在一起,对任何事物都可以进行再思考的话,那么,经济和生产力增长,对人的行为,继而对人的角色提出了同样的要求。角色变得可以选择,具有了功用性。旧的社会角色结构的稳定性与增长和创新不相容。创新意味着做新的事情,其疆界不可能与它们取代的行动的疆界相同。无疑,多数社会能够应付偶尔重新划定工作规范和行业界限,就像一支足球队尝试着从一种队形变换为另一种队形却仍然保持着延续性一样。一次变化不能构成进步。但是,当这些变化本身成为经常不断的,当持续不断的职业变化本身成为一种社会秩序的永久性特征时,会发生什么情况?

解答了这个问题,便解决了民族主义问题的主要内容。民族主义的根源在于某种劳动分工,这种劳动分工是复杂的,是不断积累和变化着的。

正如亚当·斯密坚持的那样,高生产率需要复杂精确的劳动分工。不断发展的生产力,要求这种分工不仅复杂,还必须不断地、有时是迅速地变化。这种经济角色体系和其中的位置发生的迅速不断的变化,产生了某些直接的、深刻的重要后果。在这个体系中的人,一般不会终生呆在同一个位置上;他们很少能几代人呆在同一个位置上不变。位

置(出于这样或那样的原因)很少由父亲传给儿子。亚当·斯密指出了资产阶级财富的不稳定性,尽管他错误地认为,社会地位的稳定性是游牧民族的特征,错误地把他们的家系神话当成了现实。

这种新流动性的直接后果是某种平均主义。现代社会不是因为平均主义而流动的,而是因为流动性才成为平均的。此外,无论愿意与否,它都必须流动,因为这是满足对经济的巨大增长和压倒一切的贪欲的需要。

一个注定要不断玩抢椅子游戏的社会,不可能在它所拥有的各种椅子之间设立起等级和阶层的深刻障碍。这样做会影响流动性,一旦有了流动性,的确会导致无法容忍的紧张。如果不平等现象是稳定的,被习俗奉为神圣的,人们便能够采取容忍态度。但是,在一个高度流动的社会里,习俗没有时间使任何事物变成神圣的。滚动的岩石不会聚积起一种氛围,流动的人口不会允许社会层级的划分一成不变。社会层级的划分和不平等现象的确还存在,有时甚至是以极端形式存在着。然而,它们具有一种柔和的、谨慎的特性,财富和地位之间的差异的某种渐变性,缺乏社会距离和生活方式的聚合,在统计学或者概率上的差异(相对于农业社会特有的那些僵化的、绝对的、深刻的分歧),以及社会流动性的幻觉或者现实,所有这些,都会削弱上述特性。

这种幻觉是重要的,它至少要有一定的现实性才能维持下去。这种上下流动的外表包含着多少真实性,在这个问题上存在很大差别,有待于学术界去争论。不过,不容怀疑的是,它的确包含了很多真实性:角色体系本身发生如此

多的变化的同时,体系中各个位置的占有者,不会像一些左翼社会学者声称的那样,被束缚在一个僵化的层级体系里。与农业社会相比,这个社会是流动的、平等的。

但是,显然以增长为导向的产业经济产生出的平均主义和流动性远不止这些。新的劳动分工还有某些更微妙的特点,探讨这些特点的最佳方法,就是分析工业社会的劳动分工与高度复杂和发达的农业社会的劳动分工之间的差异。两者之间的明显差异在于,一个稳定性更强,另一个流动性更大。实际上,一个倾向稳定,另一个倾向流动;一个显得比社会现实所能允许的更为稳定,而另一个则往往声称,自己的流动性比实际限制因素所允许的更大,其目的是摆出要实现其平均主义理想的架势。然而,尽管两个体制都有夸大自己的重要特征的倾向,但当我们把它们加以比较的时候,它们却都明显地拥有自称拥有的那些特征:一个僵化,另一个有流动性。但是,假如这就是明显的差异的话,那些伴随它的、更微妙的特征又是什么呢?

让我们仔细比较一下一个高度发达的农业社会与一个普通的工业社会之间在劳动分工上的差异。例如,现在每一种职能都至少有一种专业人员与之相联系。汽车修理工按照他们维修的汽车型号而变得越来越专业化。工业社会会拥有更多的人口,并且按照更自然的计算方法,可能会存在更多种不同的工作。在这个意义上,劳动分工更加强化了。

不过,按照某些标准,一个充分发达的农业社会,实际上劳动分工更复杂。其中的各个专业之间的差距,可能比

一个工业社会为数更多的专业之间的差距更大,这些专业往往只能说在方式上是类似的。在一个成熟的农业社会里,一些专业领域是很极端的:它们需要毕生的、持久的、完全投入的训练,训练从孩提时开始,几乎需要排除其他一切杂念。在这些社会里,手工艺生产的成就需要极其细致精湛的劳动和技术,常常达到后来的工业社会无法与之比拟的复杂和精美的程度,而工业社会的家居艺术和装饰、烹调法、工具和装饰物的质量之差是出了名的。

尽管毫无生气、缺乏独创性,但发达农业社会的经院哲学家们掌握的学术和仪式的复杂程度,常常超出人脑所能想象的限度。简言之,虽然在完成通常分配给他们的社会任务方面,占农业社会绝大多数的农民多少是可以互相交换的,但是,这些社会里人数很少却起着重要作用的专业人员具有互补的显著特点;他们当中的每一个人,或者每一个类别,都依赖着他人,他们的专业都不能自给自足。

令人费解的是,相比之下,工业社会尽管专业数量更大,但专业人员之间的距离却小得多。他们更容易相互理解对方的手艺,他们的工作手册使用的,在更大的程度上是相互重叠的习惯用语。再培训尽管有时很困难,但总的说并不是一项使人生畏的任务。

因此,除了一种社会具有流动性,另一种社会具有稳定性之外,劳动分工本身也有某种微妙却又深刻和重要的质的差别。涂尔干(Durkheim)实际上把发达的前工业文明与工业社会一起,归入“有机的社会连带体”的同一个范畴,他没能恰当地把这种更深层的区别引入更广泛的有机社会连

带体,或者互补性劳动分工的范畴里去,这时他便犯了一个错误。这种区别是:工业社会培训的主要内容是一般性的训练,与所涉及的人从事的高度专业化的职业活动没有特殊关系,并且是先于后者的。工业社会按照大多数标准,可能是迄今为止专业化程度最高的社会;但是,其教育体制无疑是有史以来专业化程度最不强、标准化程度最高的。所有的或者大多数儿童和年轻人,一直到很大岁数都要接受同样的训练或者教育。专业学校只是在教育过程的顶端才受到尊重,条件是它们能完成此前的长期非专业化的教育;较早地接纳更年轻的学生的专业学校声望却不高。

这是一种自相矛盾,还是从早些时候遗留下来的某种不合逻辑的东西?那些注意到高等教育里包含“绅士风度”或者有闲阶级因素的人有时是这样认为的。尽管高等教育有一些虚饰和做作的成分,但是,主要的事实,即普通非专业训练的普遍性和重要性,不是作为一种自相矛盾,而是作为完全恰当和必要的东西,与高度专业化的工业社会融合为一体。工业社会的专业化,正是以共同的非专业化的、标准的培训为基础的。

现代军队首先让新兵接受相同的、一般性的训练。在此过程中,要求新兵们掌握整个军队通用的基本术语、礼仪和技能,并使之内在化。新兵们只是到后来才接受更专业化的训练。人们假定或者希望,每个经过恰当训练的新兵,无须很多时间便可以从一个专业转到另一个专业,进行重新训练,只有为数较少的训练有素的专业人员除外。在这个意义上,现代社会犹如并且酷似一支现代军队。它为所

有新兵提供长时期的、比较全面的训练,坚持要求他们应具备某些共同的资格:识字,识数,基本的工作习惯和社会技能,熟悉基本技术和社会技能。对于大多数人来说,工作生涯需要的特殊技能,附加于在职的或者作为更短期的补充训练的一部分而接受的基本训练之上。这里的假定是,任何完成了全体人民都必须接受的一般训练的人,很容易便可以接受重新训练,从事其它工作。总的说来,所需的额外技能包括可以很快掌握的一些技术,加上“经验”,即某种对一种环境、它的人员以及运作方式的熟悉。这或许需要一些时间才能获得,有时用一点保护性秘诀便可以得到加强,但很少人能真正大有作为。还有为数不多的真正的专业人员,他们能胜任工作,取决于长时期的额外训练,任何一个没有相同的特殊教育背景和才能的人,很难或者根本不可能替代他们。

普及识字的理想和受教育的权利,在现代价值观的万神殿中占有重要的一席之地。政治家和政客怀着崇敬的心情提到这一权利,权利宣言、宪法和党章等等,都把它奉为神明。迄今为止,一切都很正常。代议制的负责任的政府,自由选举,独立的司法机构,言论和集会自由等等也是如此。在世界许多地方,许多或者大多数令人钦佩的价值观往往被故意忽视,而人们却视若无睹。通常比较稳妥的做法是把这些短语仅仅当成一些措辞。大多数保障言论和选举自由的宪法提供的所谓明确的社会信息,与一个人说“早上好”时提供的关于天气的信息一样多。这一切是众所周知的。由中央政府保证的普及教育的原则,有一个方面是

令人费解和意味深长的：即它是一种理想，这种理想在被遵守的过程中，比在被违反的过程中受到更多的尊重。这种现象在现代理想中实际上是很特殊的。这就需要作出解释。罗纳德·多尔(Ronald Dore)教授有力地抨击了尤其是在发展中的社会里这种过高估计正式“证书”资格的倾向，^[1]无疑，这种倾向会产生有害的副作用。但是，我不知道他是否充分意识到被他严厉批判的这种“文凭病”的深刻根源何在。在我们生活的这个世界里，我们不再重视非正式的、直接的技能传授，因为用这种方式传授技能的社会结构正在解体。因此，我们重视的知识，只能是经过比较公正的教育中心认证的知识，这些教育中心在正当和公正的监督下进行考试之后，授予证书。所以，我们注定会得“文凭病”。

所有这些意味着，这里描述的教育，即普及的、标准化的、一般性的教育，的确在现代社会的有效运行中起着某种重要作用，而不仅仅是社会使用的措辞或自我标榜的一部分。事实上就是如此。为了理解这种角色，用马克思的一句话来说，我们不仅要考虑现代社会的生产方式，更重要的是必须考虑它的再生产方式。

社会遗传学

社会个人和群体的再生产，可以按照一对一的或者边干边学的原则进行，或者采用所谓的集中方式进行。当

然,有许多混合的、中间的方法可以做这项工作,但我们最好首先探讨这两种极端的、相对的可能性,再来分析其他的方法。

当一个家庭、家族单位、村落、部落的一部分,或者类似的较小单位,接纳出生在其中的婴儿时,是采用强迫他们参加公共生活的方式,以及其他几种具体手段,如训练、操练、教训、仪式等等,最终把这些孩子培养成与上一代相似的成年人。社会及其文化就是用这种方式使自己永存。

集中的再生产方式,指的是在当地接受训练,再加上与地方社群截然不同的教育机构或训练机构(在极端的情况下,则完全被后者取代),由它们负责培养这些年轻人,最终在培训结束时,将他们交还给更广泛的社会去完成他们在其中的角色。这种体制的极端形式,在奥托曼帝国里实现了高度的完善和效率。在禁卫军制度下,无论是被征服的人口作为纳税义务提供的年轻男孩,还是作为奴隶买到手的男青年都要接受作战和行政管理的系统训练,而且理想的方法,是使他们完全脱离家庭和家族。英国的上流阶层以前和现在都在某种程度上实行着这种制度,他们依靠的是在孩子很小时把他们送进寄宿学校。在比较简单的前识字农业社会,有时也会发现这种体制的变体。

由次生社群组成的社会可以分为两类,一类可以不借助社会其他成分的帮助而进行再生产,而在另一类里,互斥性和相互依存性决定它们不可能做到这一点。总的说来,农业社会的组成部分和乡村社群能够独立进行再生产。从人类学角度看,分散的社会恰好包含了这样一个观点:所谓

“组成部分”，不过是它所组成的更广泛的社会一个较小的变异体，可以在更小的范围内做那个更大的单位即社会能够做的一切。

此外，我们必须区别经济和教育方面的自给自足，这里指的是自我再生产的能力。农业社会的统治阶层依靠的当然是从社会其他阶层那里获得的剩余物。但是，他们在教育方面可能相当独立。社会规则，如那些使群体依赖外部宗教仪式专职人员、或者依赖外部提供新娘的规则，也可以造成各种不同形式的对外部的依赖，因此也产生了各种自给自足。这里，我们关心的是群体自我再生产在教育方面而不是在经济方面的能力。群体再生产可以有多种复杂的、混合的、中间的形式。我们看到的封建领主把儿子送到地方法庭去，一半做受训人，一半做人质，师傅接受非子女的人当徒弟的做法，就是这类混合型的体制。

总的说来，农业社会的情况似乎是这样的：人口的绝大多数属于自我再生产单位，这些单位实际上不太或者完全不依赖任何教育专家，而作为总的营生的重要部分，它们可以从容地在实践中培养自己的年轻人。少数人接受专门的训练。社会将包括一个或者多个阶层的专职教育人员，他们既通过带徒弟来进行自我再生产，又为社群里的其他人提供宗教仪式、治疗、劝诫、文书等方面的兼职服务。把一对一的社群内部的训练称为文化移入，并将它与需要社群外的技能的外部训练，即所谓严格意义上的教育加以区别，可能是有益处的。

识字的农业社会中，一个非常重要的阶层是教会文书，

即那些识字并且能够传播文化因而形成该社会的一个专业阶层的人。他们也许形成一个行业或者加入某个组织,也许不这样做。总的说来,由于读写很快便超越了作记录的纯粹技术用途,具备了道德和神学的重要性,几乎所有的教会文书或僧侣都远不仅仅是书写技术专家。重要的不是会写字,而是所写的内容。在农业社会的文字记载里,神职人员与世俗人员的比例,往往是前者大大多于后者。这样,写作的人和阅读的人都是专家,而且不仅仅是专家。他们既是社会的一部分,又是整个社会的喉舌。他们的职业能够诉说某些东西,某些特殊的東西,这也许是木雕匠和其他设计师,更是白铁工匠的职业所无法比拟的。

在这种社会里,专业人员往往引起人们的恐惧和蔑视。人们可能以矛盾心理对待僧侣,但总的看来,他们的地位比较高。他们既是专业人员,又和大家一样,是社会的一部分,并且像上文提到的那样,宣称是这个整体的喉舌。他们处在一种固有的自相矛盾的地位上。在逻辑学家称为深奥和重要的谜库里,有一道“理发师的难题”:在一个村庄里,可以把所有男人分成自己刮胡子和请理发师刮胡子的两种类型。但是理发师自己怎么算呢?他算自己刮胡子的人,还是由理发师刮胡子的人呢?让我们把这个问题留给逻辑学家们吧。然而僧侣们的地位却颇似理发师。他们通过训练新手,使自己的行业后继有人,但是他们还为社会其他成员提供一些训练或者服务。他们究竟给不给自己刮胡子?其中存在着矛盾和问题(不仅仅是逻辑问题),这些问题不容易解决。

现代社会最终是这样解开这个谜的：把所有的人都变成僧侣，即把这个潜在的通用阶层变成真正的通用阶层，确保人人无一例外地接受他们的培训，确保外部培训成为一般规范，这样，人人从文化角度讲都不给自己剃胡子。现代社会如果不具备能够保持独立的教育体制的规模，所有的次生社群都不可能自我再生产。再生产完全社会化的人这件事本身，成了劳动分工的一部分，不再由次生社群自己担任。

这就是发达的现代社会的状况。但是，情况为什么必然如此？是什么命运驱使它们朝着这个方向发展？我们再次重复先前的问题，为什么这个理想，这个普遍识字和受教育的理想，会有如此极不寻常的、特殊的重要性呢？

这里已经有了部分答案，是与强调职业流动性，强调不稳定、快速变化的劳动分工相关的。一个社会，它的整个政治制度、它的宇宙论和道德秩序，归根到底建立在经济增长、普遍渐进的丹麦金制度以及对不断提高满意程度的期望之上。它的合法性，取决于它是否有能力维持和满足这种期望。因此，它对创新的需求，继而对不断变化的职业结构作出承诺。因此，在各代人之间，而且往往在人的生命期内，人们必然随时准备被分配去从事新的工作。在某种意义上，一般性训练的重要性以及大多数工作附带的一点额外培训，并没有太大的意义，从事社会一般培训的所有教授都能看懂的手册涵盖了这一切。（尽管一点额外培训几乎无足轻重，但共有的本质的要点却是具有相当高的水准，或许这无法同农业社会的知识顶点相提并论，但绝对可以比

得上从前的一般水平。)

不过,这个必须履行的职责的形成,不仅源于流动性和重新培训,而且是大多数职业活动的内容决定的。在工业社会里,工作并不意味着搬运东西。典型的工作不再是耕种、收割和打场。工作基本上不再是对物的操纵,而是对意图的操纵,涉及与他人交流,或者操纵一台机器。在大自然的采煤工作上,那种直接把体力作用于自然物体的人的比例日渐减少。大多数工作要是不实际“与人打交道”,也会涉及控制电钮或开关或操纵杆,这种工作是需要理解的,而且也是可以用某种的能让所有参与者明白的标准用语来解释的。

明显直白的比较精确的交流,在人类历史上第一次得到了广泛应用,具有了重要性。在农业或部落世界的封闭型地方社群里,在交流过程中,语境、语调、手势、个性和情景就是一切。进行这种交流没有任何精确的公式可循,当地人对此既不感兴趣,也没有悟性。被规则束缚的精确公式所特有的明晰和准确性,是律师、神学家或者宗教仪式专职人员的事,是他们的神话的一部分。在封闭的群体里关系密切的人当中,清晰明确的表达方式无异于卖弄学问,令人生厌,让人难以想象和理解。

在这类关系密切的、封闭的、受局限于语境的社群内,人类语言肯定已为无数代人所使用,而经院哲学家、法官以及各类具有规避语境的概念的清教徒们使用这种语言,却只是几代人的事。像人类语言这样一种制度,在根本不可能要求它发展、对它的出现充满敌意的环境里发展,竟然还

会有这样的潜力,能够被用作巴西尔·伯恩斯坦(Basil Bernstein)所说的那种“复杂的代码”,用作一种正式的、不太受语境限制的工具,是非常不可思议的事。这个谜相当于技能的出现引起的问题(比如数学能力),在人类存在的大部分时间里,这些技能是没有生存价值的,因而不可能通过自然选择直接产生出来。这类正式的、不受上下文束缚的语言的出现如此令人费解;但它又是明白无误的事实。无论这种潜能的起源是什么,作何解释,它碰巧存在了。最后出现了一种社会,现在这种社会正在遍及全球。在这种社会里,这种潜能真正得到应有的发挥,变成了必不可少的、占主导地位的东西。

让我们归纳一下我们的论点:一个建立在高能量的技术和对持续增长的期望基础之上的社会出现了,它要求劳动分工有流动性,陌生人之间要持续、经常和直接地进行交流,共享一种标准的习惯用语和必要时用书面形式传递的精确意思。由于一些集中的原因,这个社会必须完全由外部提供教育:每个人都由专家来培训,而不仅仅由他自己所在的地方社群(如他的确属于某个地方社群的话)来培训。这个社会规模庞大,具有流动性,较之传统的农业社会极缺乏内部结构,它的组成部分根本不具备再生产自己的人员的能力或者资源。这个社会的成员要想具备工作的资格并享受真正的、充分的公民权利和义务,就必须按照一种标准的媒介和共通的概念的要求,达到相当高的识字和技术能力的水准,这是家族或者地方单位根本不可能提供的。只有某种类似现代“国家”教育体制的东西,某种金字塔似的

体制才能做到,它的底层是小学,其教职员接受过中等教育,而中学教职员又是由接受过大学教育的人担任,由研究院的毕业生负责管理。这样一个金字塔规定了可行的政治单位的最小规模。如果单位太小而不能容下这个金字塔,则不可能正常运行。单位不可能小于此。一些阻止单位过于庞大的限制因素在不同情况下也起着作用;但这是另一回事。

社会的次生单位不再能够自我再生产,而集中由外部提供教育,成了必须履行的规范,这类教育的补充形式(尽管没有完全取代教育的一般形式)使文化的移入地方化,这些事实对于现代世界的政治社会学极具重要性。奇怪的是,很少人理解、赞赏甚至研究它的含义。现代社会秩序的根基不是刽子手,而是教授。国家权力的主要工具和象征,不是断头台,而是(名副其实的)国家博士(*doctorat d'état*)。如今,对合法教育的垄断,比对合法暴力的垄断更重要,更具核心意义。理解了这一点,民族主义的规则,以及其根源,即存在于某种现在普遍存在的社会秩序而不是人的本质中,也就可以理解了。

与大众的甚至学术界的看法不同,民族主义并不是根深蒂固地存在于人的精神里。可以假定,人的精神已经历经人类存在的千年万载而不变,在相对短暂的、不久前才出现的民族主义时代里,它既没有变得更好,也没有变得更糟。人们不需要使用特殊的基础来解释一个一般的现象。基础会引发多种表面的可能性。民族主义,是那种人类群体形成大型的、集中教育的、文化上具有同质性的单位组

织,但它只是其中一种可能,而且是非常罕见的可能。在作这种真正的解释时,关键是找到它的特殊根源。只有这些特殊的根源才能够恰如其分地给它以解释。这样,特殊因素便被置于一个共有的、普遍的人类基础之上。

在工业社会与众不同的结构性要求中产生的民族主义,的确具有非常深刻的根源。引起这场运动的,不是意识形态出现的偏差,也不是情感上走极端。虽然参与者们几乎全都不理解自己在做什么,这场运动却是政体与文化之间的关系必然进行的深刻调整的外在表现。

普遍高层次文化的时代

让我们概括一下工业社会总的主要特点。识字的普及,计算、技术和各种奇技经巧所达到的高水平,是它发挥功能的必要条件之一。它的成员是而且必须是流动的,时刻准备从一项活动转到另一项活动,必须接受使他们能够遵循新的活动或者职业说明书和指令书的一般性教育。在工作中,他们必须不断地与许许多多以前大都没有接触过的人进行交流,因此和这些人的交流必须直截了当,而不是依赖某种语境。他们还必须能够通过使用不带个人感情的、不依赖于语境的、就事论事的书面信息进行交流。因此,这些交流必须使用共通的、标准的语言媒介和书写体。保证实现这一社会成就的教育体系变得庞大而必不可少,但它同时不再垄断接近书面文字的权力:它的顾客遍及整

个社会。在教育这个机器里,个人至少像社会其他部分一样,能够被体制里的其他人取代,也许被取代的程度更大。有些大师和研究人员也许是独一无二的、不可替代的,但是,一般的教授和老师可以被教书职业之外的人轻而易举地、毫无损失地取代。

这一切对于社会及其成员意义如何?现在,对于大多数人来说,个人的可雇用性、尊严、安全感和自尊取决于他们所受的教育;他们在其中受教育的文化范围,也就是他们在道德和职业方面赖以生存的范围。人类所受的教育是他最宝贵的投资,它实际上给了他名分。现代人无论如何用不着效忠某位君主,忠实于土地或者信仰,他要忠实于的是一种文化。一般说来,他不需要继承人。马穆鲁克的传统已经普及。没有任何重要的环节能把他和某个亲族集团维系在一起,它们也不能阻挡他与更广泛的、无个性特征的文化社群的联系。

只有由学校传授而不是由亲属传授的文化,才能赋予工业人以可用性、尊严与自尊,相应的,没有任何其他的事物能够在任何可与之相比的程度上做到这一点。否认家族、财富或者关系在现代社会里的重要性,否认它们有时是其受益者引以为豪的源泉,是徒劳无益的;不过,人们仍然常常以矛盾的心理来解释和看待用这些方法获得的优势。探究一下普遍的工作道德究竟有助于形成这种状况,还是这种状况的反映,当是颇有意思。当然,懒汉和靠固定地租收入的人可以生存下来,但是,他们并不引人注目,这本身就是非常重要的。重要的事实是,这种仍然享受特权和游

手好闲的生活的人现在比较谨慎,往往宁愿隐匿起来而不愿张扬,不需要致力于揭示被表面现象所隐藏的不平等现象的执著的研究人员公诸于世。

过去,在游手好闲的特权生活还使人感到骄傲的时代,情形与现在仍然存在的某些农业社会,或者继续坚持前工业时代的精神特质的社会是不同的。奇怪的是,提出这种显见的浪费概念的,竟是有工作癖的社会里一个工作成癖的成员索斯坦·范勃伦(Thorsten Veblen),范勃伦对在他所见的前工业社会掠夺性时代的残存物感到愤慨。工业社会那种平均主义、工作和职业主导的表面现象,与其深深隐藏的不平等现象同等重要。生活毕竟主要是浮于表面的,即使重要决策常常是在深层次上作出的。

在某种意义上,教师阶层现在更为重要,而且不可缺少——在另一重意义上,由于失去了对经文中包含的文化智慧的垄断,他们又显得不那么重要了。在一个人人都由于自己的职业位置和训练而与家族脱离了关系的社会里,几乎没有人从自己的宗族关系中得到多少,甚至任何安全感和支持,从事教育的僧侣不再拥有任何担任行政职务的特权。当所有的人都成为马穆鲁克的时候,没有任何特殊的马穆鲁克阶层能在官僚机构中占主导地位。最终,官僚机构可以从整个人口中吸收新成员,而不必担心每个新录用的人会带来数十个不受欢迎的表亲。

外部的社会化和教育本身,现在的确成为普遍的规范。人们掌握技能,学会处世哲学,这些使他们为同伴所接受,使他们适合扮演社会角色,使他们成为现在这个样子。途

径便是通过他们的亲族集团(当然,现在通常指他们的核心家庭)把他们交给教育机器,唯有后者能够提供一般文化基础所需的广泛训练。这个教育的基础架构庞大无比、必不可少,并且代价昂贵,它的维持似乎远超出了社会中最大、最富有的组织如大工业公司的财力。这些大工业公司往往为公司人员提供住房、体育运动和娱乐设施等等;除在极少数特别情况下,它们通常不提供正规学校教育。(它们可能会资助学校,但那是另一回事。)组织中的人与他的组织一起工作和娱乐,但是他的子女仍然在国立或私立学校里就读。

因而,一方面,这个教育的基础架构对于任何一个组织来说,都过于庞大,费用过高,除了最大的组织即国家能够承受。然而同时,虽然只有国家能够支承如此沉重的负担,也只有国家有足够的实力控制如此重要和关键的职能。文化已不再仅仅是一种靠较严厉的强制性措施来维持的社会秩序的装饰、确认和合法化证明;文化现在是必需的、共享的媒介,是生命线,或者是共有的最小氛围,只有在这种氛围里,社会的成员才能呼吸、存活和生产。对任何一个社会而言,它必须是所有的成员都能在其中呼吸、言谈和生产的文化。因此,这必定是同一种文化。此外,它现在必须是一种伟大的或高层次的(有识字能力、由培训维持的)文化,它不再是一种多样化的、受地方局限的、没有识字能力的狭小的文化或传统。

但是,某种机制必须确保这种有识字能力的、统一的文化的确正在产生,确保教育的产品不是劣质的、不合格的。

只有国家能够做到这一点。即使在那些教育机器的重要部分掌握在私人或宗教组织手中的国度里,国家仍然掌握着这个最重要的产业——即生产有生存能力的、有用的人的产品的质量。在欧洲国家四分五裂而社会虚弱的年代,当时的影子国家——集权教会——的确为控制教育而斗争过,但最终只有教会代表有广泛的高层次文化从而间接地代表新兴的民族国家进行斗争时,这斗争才见成效。

曾几何时,教育还是一种村舍产业活动,乡村或者氏族就可以造就人。那个时代已经一去不复返了。(对教育来说,“小的”只有附属于“大的”才会是“美好的”。)外部社会化,在地方家族关系的单位之外进行人的生产和再生产现在已经成为规范,而且必须如此。外部社会化的强制性要求,是解释国家与文化现在为什么必须联系在一起的主要线索。在过去,两者之间的联系是稀少的、偶然的、多变的、松散的,而且往往是最低限度的。现在,这种联系是必不可少的。这就是民族主义的内容,就是为什么我们生活在一个民族主义时代的原因。

注 释

- [1] 罗纳德·多尔的《文凭病》(,伦敦,1976年)对早期识字的社会意义如何分析,请参见杰克·古迪编《传统社会的识字》(,坎布里奇,1968年)。

第 4 章 向着民族主义时代过渡

我们论述中的最重要的步骤已经完成。人类不可逆转地投入到工业社会,因而也投入一个生产体制建立在科学技术的积累之上的社会。只有这样才能维持这个星球目前的和预期达到的居民人数,使他们看到人类现在习以为常的或者希望变得习以为常的那种生活水准的前景。农业社会不再是一种选择,恢复农业社会,只会使人类的大多数因饥饿被置于死地,即使少数幸存,也只能悲惨地生活在让人无法接受的贫苦之中。因此,无论出于什么实际的意义,都没有必要再对农业社会在文化和政治上的利弊予以讨论:我们不可能重蹈覆辙。工业社

会的选择范围能有多大,我们并没有很好地理解,恐怕是永远做不到这一点。但是,我们了解它的某些主要的伴随物。民族主义所需要的文化同质性就是其中之一,我们最好与之和平相处。正如埃里·凯杜里(Elie Kedourie)所指出的^[1],民族主义并不是强加同质性,然而,客观的、必然的规律必然带来的同质性,最终会以民族主义的形式出现。

人类大多数是从农业社会进入工业社会的。(极少数是从前农业状态直接进入工业社会的,这并不影响我们的论证,这些论点同样适用于它们。)然而,农业社会的社会组织完全不利于民族主义原则,不利于政治和文化单位的结合,也不利于每个政治单位保持文化的同质性和学校传播的本质。相反,正如在中世纪的欧洲,它产生的政治单位要么小于要么大于文化疆界的需要;只有有时在偶然的情况下,他才会产生一个与某种语言和文化大体相对应的王朝国家,就像后来在欧洲大西洋沿岸出现的那样。(这种比喻总是不太合适,农业社会的文化比农业时代的帝国更为多元化,而且一般比其中的小规模社会单位更为广泛。)

正因此,按照我们的模式,向工业主义过渡的时期也必然是一个民族主义的时期,这是一个狂暴的调整时代,政治疆界或文化疆界,或者两者都在被改变,以便满足第一次使人感到它的存在的民族主义的要求。统治者不会甘心情愿地交出领土(政治疆界的每一次变化,必然使有的人成为输家),改变自己的文化往往是最痛苦的经历,相互对立的文化在争夺着人们的灵魂,就像相互对立的政治权威努力收买人心、占领土地一样。鉴于所有这一切,我们的模式立

即使人看到,这个过渡阶段注定是狂暴的,充满了对立。真正的历史事实充分证明了这些预期。

然而,仅仅弄清实施民族主义对于农业社会的必要意义是不对的。工业社会不是凭借天命登场的。它本身是一种特别的农业社会内部发展的结果,这些发展本身充满了动乱。当它征服世界的时候,这场全球的殖民运动,以及那些被工业社会的优越性推着走但最终失去了对它的垄断的人们对帝国的放弃,都不会平和地发展。这一切意味着,在真实的历史中,民族主义的影响往往与工业主义带来的其他后果融合在一起。虽然民族主义的确是工业化社会组织的结果,但是,它不是强行实行这种新的社会形式的唯一后果。因此,必须把它和其他发展区分开。

基督教改革运动与民族主义之间奇特的关系就说明了这个问题。基督教改革运动强调识字和读《圣经》,对处于垄断地位的教士猛烈抨击(或者如同韦伯明确地指出的,使教士普及而不是废除这一阶层),它的个人主义,与流动的城市人口的联系,所有这些都使它成为导致民族主义时代的社会特征和态度的先驱。新教在推动工业世界的产生中所起的作用,是一个庞大复杂而引起争议的话题;此处我们仅粗略地提及这一点。不过,在世界那些工业主义和民族主义产生比较迟而且是受外界影响的地方,新教式的态度立场与民族主义之间的关系尚有待适当的探讨。

在伊斯兰国家里,这种关系可能最明显。阿拉伯世界及许多其他穆斯林国家过去一百年的文化史,主要是改良主义前进和胜利的历史,这是一种伊斯兰新教,它十分强调

诵读经文,特别是始终对前现代派伊斯兰教中地位显赫的精神掮客,即人与神之间(实际上还包括不同人群之间)的地方中间人持敌视态度。这场运动的历史很难和现代阿拉伯(及其他地区的)民族主义历史区分开。伊斯兰教始终有一种信奉这种改革了的信仰的内在的倾向和潜能。在现代条件下,伊斯兰教主宰着一群没有个性特征的平等的信徒,成为一种更加抽象的信仰。它的这种能力仍能得到发挥。

但是,即使宗教可能被认为几乎不存在从“异议”的角度阐释的内在潜能,在工业主义和民族主义的运动产生影响的时代里,它也是可以朝着这个方向发展的。从形式上讲,人们不会期待日本的神教道与英国的新教等有任何明显的相似之处。但是,在日本的现代化运动中,神教道却表现出有节制、守秩序,就像它包含了新教成分一样(如果花些力气,到处都能看到或是加上这些成分)。这些成分,有损于人们对神圣事物的任何狂热和过度的迷恋。^[2]假如古希腊延续至今,随着希腊步履蹒跚沿着发展的道路前进,酒神狄俄尼索斯的信徒可能会以更有节制的面貌出现。

除了新教与民族主义精神特质的联系,还有工业化本身造成的直接后果。我们在前文讨论了业已建立起来的工业秩序带来的总的普遍后果,以及我们把工业主义的劳动分工与实施民族主义原则联系起来的总的模式。工业化早期的某些特殊结果,后来并没有延续下来,但是,它们起着重要的作用。早期工业主义意味着人口爆炸、快速城市化、劳动力迁移、全球经济和中央集权的政体在政治和经济上对以前多少属于内向型社群的渗透。它意味着,传统农业

社群那种至少相对稳定和绝缘的、被地理上的小路和巨大的社会距离所分隔的通天塔体制，正在被一种全新的通天塔体制取代，这种新体制有新的文化疆界，它们不是稳定不变的，而是始终剧烈运动着，几乎没有什么习俗能够使之神圣化。

民族主义与殖民主义、帝国主义和非殖民化也有联系。西欧出现的工业社会，造成了欧洲列强或者殖民者实际征服整个世界的局面。整个非洲、美洲、大洋州和亚洲的大部分地区实际上都被欧洲所统治；亚洲幸免这一命运的地区往往也受到强烈的间接影响。这场全球性征服很不寻常。通常来说，政治帝国的建立，是崇尚和追求武力的结果。它是好战的社会之所为，原因可能是其部落生活形式本身包含着某种自动的军事训练，或者是它们有致力于战争的领导阶层，亦或是其他类似的原因。此外，征服行动是艰苦的，会耗去征服集团很大一部分精力。

而欧洲对世界的征服不属于其中任何一种情况。最终实施和完成征服的，是一些越来越以发展工业和贸易为导向的民族，而不是军国主义的机器，也不是一群临时拼凑起来的部落成员。进行征服的民族是在对这一过程没有完全投入的情况下完成的。英国人说，他们是漫不经心地得到他们的帝国，在某种程度上，他们的观点有一定的概括性。（最值得一提的是，英国人亦是在类似不经意的状况下失去他们的帝国的。）总的说来，欧洲在征服和统治世界的同时，被更紧迫的内部事务占去了注意力。对被征服的民族来说，征服者甚至都没有对征服表现出特殊兴趣。除了一些

不具代表性的自我意识很强的、自负的帝国主义占上风的时期,除了早期受旧式的非商业性的贪婪驱使对拉丁美洲的征服外,征服都属于这种情况。征服事先没有计划,它是经济技术方面的优势导致,而不是崇尚武力的结果。

随着这种技术和经济力量的扩散,力量的均势发生了变化,1905年到1960年间,这个多元化的欧洲帝国丧失了或者被主动放弃了。这一特殊情况不容忽视;即使民族主义的核心或者本质是从最初设计的、可以抽象设定的总前提中产生的,民族主义现象的特殊形式却显然受到这些情形的影响。

论民族主义的弱点

人们通常评论的是民族主义的长处。因为民族主义无论何时生根,总能轻松地战胜其他的现代意识形态。

然而,民族主义的弱点和它的长处一样,也是理解民族主义的线索。为夏洛克·福尔摩斯提供了重要线索的,正是那只不叫的狗。那些没有叫出声响的、潜在的民族主义的数量,远比那些叫出声的多,虽然后者吸引了我们的全部注意。

我们坚持认为,这个据称是前工业时期强大的庞然大物具有这种隐藏的本质。但是,即使在民族主义时代,民族主义一直是非常虚弱的,它也具有相当重要的意义。民族主义的定义,是为使文化和政体一致,努力让文化拥有自己

的政治屋顶。文化是一个难以捉摸的概念,人们有意回避给它下定义。但是,语言作为文化的试金石,至少可以临时用作衡量文化的标准。我们暂且认为,语言上的差异,会导致文化上的差异(尽管文化上的差异,并不一定会导致语言上的差异)。

假如这一点至少暂时成立,就会产生某些结果。我曾听说,全世界估计有八千种语言。如果把方言分别计算的话,这个数字肯定还会更大。假如我们接受“先前的”观点,这就有了合理性:如果作为民族主义特征的差别会导致一种“潜在的民族主义”的出现,潜在民族主义的数量便会激增。比如,斯拉夫语、条顿语和拉丁语等不同的语言之间的差别,和那些在其他地方通常被视为单一语言的各种方言相比实际上并不更大。比如,斯拉夫语系中各种语言之间的关系,可能比声称是同一种语言的阿拉伯语的不同形式之间的关系更接近。

如果用语言之外的其他因素进行类推,“先前的”论点,也可以产生出潜在的民族主义。比如,苏格兰的民族主义是不容争议地存在的。(也许可以用这个例子来辩驳我的模式。)它忽视语言(如果考虑语言,就会把一些苏格兰人划到爱尔兰的民族主义中去,而其他人则被划入英格兰的民族主义),而是从共同的历史经历出发。但是,假如可以考虑类似的其他方面的联系(只要这些联系与我的模式的要求不产生矛盾的话。即这些联系可以成为一种终将实现同一性的,具有内部流动性的文化、政体的基础,如果有一种在这一政体监督之下为这种文化服务的教育机器),那

么,潜在的民族主义的数量还会更高。

还是让我们满足于八千这个数字吧。这是一位语言学家仅根据对语言本身相当武断的估计,给我的关于语言的一个粗略数字。目前,世界上大约二百个国家。在这个数字以外,还可以加上所有奉行民族统一的民族主义,它们虽然还没有(也许永远也不会有)自己的国家,但是,它们在朝着那个方向努力,因此,可以合法地要求被算做真正的而不是潜在的民族主义。另一方面,必须去掉所有那些没有获得民族主义的认可而成立的国家,和那些不符合民族主义关于政治合法性的标准并且违背了这些标准的国家。例如,作为前民族主义时代的幸存者或者作为地理上的偶然和政治上的妥协而出现的、分散在世界各地的那些微型国家。把所有这些都去掉之后,最终的数字应该仍然在二百个左右。不过,为了表现得宽厚些,我们权且认为世界上有四倍于这个数字的、比较有效的民族主义,也就是说,有八百种。我相信,这个数字比事实能够证明的数字大得多,不过,我们可以先这样计算。

这种粗略的计算,结果仍然是一种有效的民族主义对应十种潜在的民族主义!如果充分运用“先前的”论点来确定潜在民族主义的数字,如果严格掌握归入有效的民族主义范畴的标准,那么,这个令人吃惊的比例还会更高。如果有狂热的泛民族主义者存在,他一定会感到非常懊丧。

人们应该从中得出什么结论?是不是每一种单一的民族主义,相对的都会有九种其他的民族主义在周围徘徊等待呢?迄今为止,围绕人类的战争、牺牲、人口的交流以及

更糟糕的事件,是不是还要被重复十倍的次数?

我认为不会。每一种有效的民族主义,相对会有 n 种潜在的民族主义,这些群体是根据从农业社会继承过来的共同的文化或者(按照“先前的”原则)某种其他联系来定义的,他们有可能建立起一个同质的工业社群,但是,他们没有作这方面的努力,没有把民族主义的潜能发挥出来,他们根本没有尝试过。

于是,把相互之间在文化上的可替代性变成国家的基础的冲动,似乎没有多么强大。某些群体的成员感觉到了这种冲动,但是,大多数群体的成员则显然没有感觉到。

为了说明这一点,我们必须回到对民族主义的批评上去:即民族主义强行要求那些不幸受到具有民族主义意识形态权威的支配的人们保持同质性。这种批评包含这样的假设:在意识形态上没有受到影响的传统的政治当局,比如奥斯曼帝国的土耳其人,他们维持了和平,抽取了税收,但却对他们统治下的各种信仰和文化采取了宽容的、漠不关心的态度。相比之下,他们舞刀弄枪的继承者们,却似乎执意强行推行民族主义原则而后快。他们需要的,不仅仅是财政上的盈余和服从。他们渴望臣民们获得文化和语言的灵魂。

我们必须反过来看这种批评。事实是,民族主义并没有把同质性强加于人,而是反映了对同质性的客观需要。如果说一个现代工业国家像我们指出的那样,只有具有流动的、识字的、在文化实行统一标准的、可以互换的人口,才能运作起来的话,那么,被从以前的乡村文化聚居区吸引到

简陋的城镇的熔炉去的那些不识字的、半饥饿的人们,渴望得到的却是融入某个已经或者似乎已经有了自己的国家的文化池塘,他们得到的允诺是,他们将获得正式的、文化意义上的公民权,能够上学,就业,做一切事情。这些疏离的、无家可归的、四处游荡的人们,可能会在不同的选择之间犹豫不决。他们可能常常暂时投靠这个或者那个临时的、过渡性的文化栖息地。

但是,有一些选择他们是不会问津的。如果他们知道在哪个文化池塘里自己将会或者继续受到排斥,他们就会对跳入这个池塘采取谨慎态度。当然,不幸的新来者几乎总是受到排斥的。问题在于,他们是否继续受到蔑视,他们的子女是否会落得同样的命运。这将取决于这些新来的因而最没有特权的阶层是否有一些其成员和子女无法摆脱掉的继续标志他们身份的特征:遗传特征,或者根深蒂固的宗教和文化习惯,都是不可能或者难以摆脱掉的。

如果池塘太小——仅有几个村落讲的方言不会给他们带来任何希望——或者过于扩散,缺少识字传统或有技能的人员,那么,这些早期工业主义被异化了的受害者们,是不会受到诱惑的。他们要的是有良好的历史基础的或者有知识分子的大的文化池塘。我们无法挑选出任何一种或者若干种,能够保证文化起到民族主义的催化剂的作用或者恰恰相反会导致民族主义失败的条件。有规模,有历史基础,领土比较紧凑,有一个干练的知识阶层:所有这些显然都会有帮助。但是,其中哪一种也不是必不可少的,根据这些条件,很难说是否能够进行任何可靠的、预言性的概括。

民族主义的原则可以实行,这一点是可以预测的;这只能大概地说明哪些群体组合将作为它的载体出现,因为,历史的偶然性所起的作用太大了。

民族主义本身而不是任何一种特定的民族主义注定会占主导地位。我们知道,有较强同质性的、有自己的政治屋顶和政治服务体系的文化,正在变成常见的、广泛实施的形式,只有很少例外。但是,我们无法预言,哪一种文化、哪一种政治屋顶有成功的可能。反之,上文提到的关于文化的数字和潜在的民族主义的数字的简单计算结果,以及关于能够容纳民族国家的空间的计算结果,都清楚地表明,最潜在的民族主义注定会失败,或者根本不会努力寻找自己的政治表达方式。

这就是我们的发现。大多数文化或者潜在的民族群体,在进入民族主义时代的时候,甚至没有作出任何努力以从中受益。许多群体,从“先前的”观点看,是可以争取成为国家的,这可以根据在其他一些地方的确成为界定一些真正有效的国家的标准来定义的。然而,它们中的大多数只是听从命运的安排,任凭自己的文化慢慢消失,融进某个新民族国家的更广泛的文化中去。多数文化,都是在毫无反抗的情况下,被工业文明引入历史的垃圾堆。苏格兰高地的语言特征在苏格兰,比苏格兰的文化特征在英国要明显得多。但是苏格兰高地却没有出现民族主义。摩洛哥柏柏尔人的情况也大体相同。德国或者意大利的方言和文化差异,与得到承认的条顿语言或者拉丁系语言之间的差异一样大。南部俄罗斯人,在文化上不同于北部俄罗斯人,但

是,与乌克兰人不同,他们没有把这种差异变成一种民族意识。

这是不是说明民族主义其实并不重要?或者说,民族主义是意识形态的产物,是头脑发热的思想家们臆造的、神秘地抓住了容易受影响的民族的什么东西吗?完全不是。具有讽刺意义的是,如果得出这样一种结论,几乎无异于心照不宣地接受了民族主义理论家的一大错误理论:即“国家”是存在于事物的本质里的,只是有待于被民族主义的“唤醒者”从可悲的沉睡中“唤醒”(这是民族主义喜欢使用的一个表达方式和形象)。而最潜在的民族从来没有被“唤醒”过,它们缺少那种等待起床号吹响的深刻的躁动,从这一失败中,人们会推断,民族主义根本不重要。这种推断放弃了“民族”的社会本体论,仅仅承认一些民族缺少必要的活力和热情,所以无法实现历史赋予它们的命运。

但是,民族主义并非某种古老的、潜在的和休眠的力量
的觉醒,尽管它的确显得如此。实际上,它是一种新的社会组织形式的结果,这种社会组织形式以深刻内化的、依赖于教育的并且受到各自的国家保护的高层次文化为基础。它利用了一些先于它存在的文化,并且一般在这个过程中改变了它们,但是,它不可能利用所有这类文化,因为这类文化太多了。一个能够维持更高层次的文化的现代国家,不能小于一定的最低规模(除非它实际上是寄生于邻国的);而这个地球上只能容纳数量有限的这种国家。

占很大比例的沉睡不醒、不会崛起的和出类拔萃、拒绝觉醒的民族,使我们转变了对民族主义的自我形象的认识。

民族主义自认为是人类政治生活的一种自然的、普遍的秩序,只是被那漫长、持续和神秘的嗜睡状态给掩盖了。黑格尔是这样表达这种观点的:“民族走过了漫长的历史,才最终到达自己的目的地——即成立了国家。”^[3]黑格尔接着说,这个前工业时期的确是一个“前历史时期”:因此,按照这个观点,一个民族的真实历史只有在它获得了自己的国家的时候才真正开始。如果我们违背民族主义的教义,去唤醒那些既没有国家又不感到缺少国家的处于沉睡状态的民族,我们便心照不宣地接受了民族主义的社会空谈,这种空谈把国家当成组成人类的砖瓦。那些谴责民族主义的政治运动但又接受民族的存在民族主义的批评者们走得还不够远。民族作为一种自然的东西,作为上帝划分人的类型的方式,作为固有的但姗姗来迟的政治命运,还是一个谜;无论怎样,一个无法逃避的事实是,民族主义有时会利用先存的文化,把它们变成民族,有时会创造民族,而且经常消灭先存的文化。那些作为它的历史代理人的人们,并不知道他们干了些什么,不过,那是另一回事。

不过,我们千万不要接受神话。民族并不是印刻在事物的本质里的,它们并不是自然理论的政治版本。民族国家也不是什么族裔或者文化群体明显的最终命运。实实在在存在的是文化,它们往往微妙地组成群体,互相之间存在一些细微的差别,相互交迭,相互缠绕;通常但并非始终存在着形态各异、大小不同的政治单位。过去,两者一般不会融合起来。在许多情况下,它们有充分的理由不这样做。它们的统治者通过使自己有别于下面的老百姓,确立了自

己的身份,被统治的微型社群使自己有别于周围聚集在类似单位里的人们。

但是,民族主义不是这些神秘的、被认为是自然的、既定的单位的觉醒和确认。相反,它是新单位形式的具体体现,它适合现有的条件,它利用了从前民族主义时代继承过来的文化、历史和其他方面的遗产,把它们作为自己的原材料。这种按照新的劳动分工原则建立新单位的趋势的确非常强劲,当然,这不是现代世界惟一的力量,也不是绝对不可抗拒的力量。在多数情况下,它非常盛行,首先,它决定着现代世界里政治单位合法性的规范:正如描述的那样,它们中的大多数必须满足民族主义确定的规则。它规定着被接受的标准,虽然人们并非完全普遍地接受它。另外,也存在一些违反这个规范的情况。

民族主义到底是不是一股强大的力量?这个问题之所以意义不十分明确,是因为民族主义自视为并且表现为对每一种“民族性”的确定。这些实体据说就像珠穆朗玛峰一样,早在民族主义时代之前,就已经客观存在了。于是,具有讽刺意义的是,民族主义从它自身的角度看非常虚弱。大多数潜在的民族,那些按照在其他地方使用的类似标准可以被称为民族的社群,甚至连自己的要求都没有提出,就更谈不上有效地推行民族主义,使之发挥作用了。另一方面,如果按照我认为正确的、与民族主义的自我看法相矛盾的方式理解民族主义,得出的结论必定是,民族主义虽然不是唯一的或者不可抗拒的,但却是一股非常强劲的力量。

野蛮文化与花园文化

我们可以用这样一种方法来分析这一核心问题。文化,就像植物一样,可以分为野蛮状态和文明状态。野蛮类型的文化,作为人类生命的一部分,被生产着并且自发地再生产着。所有的社群都有某些共同的交流体系和规范。这种野蛮的文化体系,在未经有意设计、管理、监督或者特别精心培育的情况下,一代一代地生息繁衍着。

受教化的文化,或者叫做花园文化,虽然从野蛮状态的文化中生成,但是不同于后者。它们拥有识字的和专业的人员,使它们具有一种复杂性和丰富的内涵,一旦失去从拥有大量专职的有奉献精神的人员的专业的机构获取的特殊营养,它们便失去生命力。在人类历史的农业时代,高层次文化或者伟大的传统变得突出而重要,在某种意义上,但仅仅是一种意义上,占据了主导地位。尽管它们不可能使自己为所有的人,哪怕是大多数人所接受,但是它们通常使自己作为权威被接受,即使(或因为)它们不可接近,充满神秘感。有时,它们起着强化集权国家的作用,有时,它们处于与后者竞争的地位。每逢乱世或者黑暗时代,当国家受到削弱或者解体,它们仍可以充当国家的代表。教会或者宗教仪式体系可以填补过去消亡了的帝国遗留下来的空白。但是,高层次文化一般不会确定政治单位的界限。在农业时代,它们有充分的理由不这样做。

在工业时代，一切发生了变化。高层次文化在一种崭新的意义上占据了主导地位。与高层次文化联系在一起的旧的教义大都丧失了权威性。但是，与之相伴的用语和风格，却变得更有权威，更加规范，最重要的是，它们在社会流行和普及起来。也就是说，几乎所有的人都变得有了文化，他们用一种精心设计的代码，用明确的、比较符合“语法”的句子，而不用完全靠情境来理解的咕哝声和点头等动作，进行相互之间的交流。

新普及的高层次文化，现在急需得到政治上的支持和加强。在农业时代，文化有时得到过这种支持和加强，并从中受益。但是在其他时期，它没有政治保护也行，而这正是它的一个优点。在黑暗时代里，无政府状态盛行，和平与安宁不再受到保障，这时，基督教的修道院或佛教的寺庙，伊斯兰教托钵僧和婆罗门的社区就可以生存下去，并且在某种程度上，即使没有武力的保护，也能够继续保持高层次文化。

既然高层次文化的任务如此伟大而艰巨，它就不可能不要政治基础。正如《布兰迪什小姐没有兰花》中的一个人物所指出的那样，每个姑娘都应该有丈夫，并且最好是她自己的丈夫。现在，每一种高层次文化都希望有一个国家，并且最好是它自己的国家。并不是所有的野蛮文化都可以成为高层次文化，那些没有可能成为趋势的文化会自动退出舞台，它们不会产生民族主义。那些自认为有可能成为趋势的文化，或者不用拟人的方法来谈论的，而那些人类载体认为其前景光明的文化，互相争夺就为了可以得到的人口

和国家空间。这是一种民族主义的、或者种族的冲突。在现有的政治疆界与旧的或有政治抱负的具体的高层次文化的疆界不一致的地方,另一种极具民族主义时代特征的冲突便会发生。

除了上述的植物类比方法,还可以使用另一种方法来描述新的形式。农业人可以比作能够在自然环境中生存的自然物种。工业人可以比作人为培育的物种,这种物种在自然环境下已经不能呼吸,只有在一种经过特殊配制和人工维持的新的空气或者媒体中活动和生存。因此,他生活在特别修建的单位里,在一种巨大的水族馆或者氧气室里。但是,这些场所是需要修建和维护的。在所有这些巨大的容器里,赋予生命、维持生命的空气和液体都不是自动的,需要专门的工厂。这个专门工厂的名称就是国家的教育和交流体系。它惟一的管理人和保护人是国家。

在原则上,为整个世界建立这样一个文化和教育方面的金鱼缸,并且由单独一个政治权威和统一的教育系统来维持,不是不可能的。从长远看,这是可能实现的。但与此同时,由于尚未谈到的非常充分的理由,全世界的规范,又是一整套不连贯的氧气室或者水族馆,它们各自有其专有的、不适合互换的媒介或者环境。它们的确有某些共同的一般特征。完善的工业金鱼缸的媒介,有很相似的配方公式,尽管它们同时又具备一些比较肤浅,但被人为地强调了的互相有别的特征。

这种新的多元化状态的存在,有一些充分的、显而易见的理由,这些我们还会进一步探讨。工业时代从以前的时

代继承了政治单位、高层次的和低俗的文化。它们没有理由突然之间合为一体,它们不这样做是有其道理的:工业主义,也就是使这些同类的氧气罐成为必要的劳动分工或者生产方式,并不是在同一时间、以同一种方式来到这个世界上的。它在不同的时间到来,把人类分割成对立的群体。如果可以利用农业世界遗留下来的一些文化上、遗传学上或者类似的差异,工业主义到来的这些时间差异会变得尖锐起来。假如能够抓住某种从农业时代遗留下来的文化差异,并把它作为象征加以利用,那么,“发展”的确定日期便成了一个重要的政治上的区分标志。

工业化过程是以连续的阶段、在不同的条件下发生的,它造成了各种新的对立,使人们去攫取新的利益,避免新的损失。工业时代的左翼和右翼预言家和评论者们经常预言会出现国际主义,但是,恰恰相反,出现了民族主义的时代。

注 释

[1]埃里·凯杜里《民族主义》,伦敦,1960年。

[2]与罗纳德·多尔的私人通信。

[3]黑格尔《世界哲学讲座》,坎布里奇,1975年第134页。

第 5 章 什么是民族？

我们现在终于可以试着对这个问题作出某种令人信服的回答了。有两个方面最有可能帮助构建一个民族主义理论的框架：意愿和文化。显然，这两点都非常重要，并且与我们的主题相关联；但是，同样明显的是，它们都不能充分地说明问题。分析一下其中的原因是有意义的。

毫无疑问，意愿或者赞同，是构成大多数群体的一个重要因素，无论这些群体的规模如何。人类始终被组织成群体，群体的形态和规模多种多样，有时轮廓清晰，有时松散，有时泾渭分明，有时相互交叠。这些可能性，以及群体吸收新成员的和赖以维持的原则

是无穷无尽的。但是,群体构成和维持的两方面的动因或者催化剂显然是至关重要的:一方面是意愿,主动的依附和认同、忠诚、团结;另一方面是畏惧、胁迫、强制。这两方面的可能性形成了两个极端。一些社群可能完全或者主要以其中一方面的因素为基础,但是这种情况十分罕见。大多数现存的群体是以忠诚和认同(自愿的依附)与外部积极或者消极的刺激的结合为基础,以希望和畏惧为基础的。

如果我们把民族界定为自愿结合的群体的话,^[1]我们撒入大海的定义网将使我们收获颇丰。我们将捕获的东西包括容易被看做有效的、有内聚力的民族的社群:这些真正的民族实际上是自愿结合的。它们的存在也许的确像是某种连续的、非正式的、不断自我肯定的公民投票。但是(对于这种定义来说不幸的是),许多其他俱乐部、阴谋集团、犯罪团伙、团队和政党的情况亦是如此,更不用说前工业时代众多的社群和协会了,它们对新成员的吸收和定义,不是按照而是违背了民族主义的原则。意愿、赞同、认同始终与人类相伴,同时存在的还有算计、畏惧和利害关系。(纯粹的惯性、各种聚合体和联合体的持续存在,是否可以算作是心照不宣的赞同或者其他什么东西,这是一个有趣而争论未决的问题。)

形形色色的各种群体,无论是大于还是小于民族,都遵循着心照不宣的自我认同原则。简单说,即便意愿是一个民族(以此解释国家的一种理想化的定义)的基础,它同时也是许多其他事物的基础,因此我们不能用这种方式来界定民族的含义。正是由于在现代民族主义的时代里,民族

单位成了较受欢迎的认同和自愿依附的对象,这种定义才显得具有吸引力,因为其他类型的群体现在已为人们如此轻易地忘却了。那些错误地把民族主义心照不宣的假说当成天经地义的人们,还把这些假说当成是任何时代里整个人类都持有的东西。但是,与某一个时代的假说和状况联系在一起的定义,不可能被用来有效地解释该时代为什么出现的原因。

任何从共有的文化的角度给民族下的定义,是另一张将带来极为丰硕的收获的鱼网。人类历史正在并且还将充满文化上的差异。文化的疆界有时明确,有时模糊;模式有时简单明了,有时曲折复杂。由于我们如此强调的原因,这种差异的丰富性没有,也不可能与政治单位的疆界(有效权威的权限范围),或者与建立在赞同和意愿的民主誓言基础上的单位的疆界相一致。农业社会根本不可能这样。工业社会有这种倾向,或者至少接近这种情况;但这是另外一回事,现在有一些特殊因素使然。

普遍高层次文化(标准化的、以识字和教育为基础的交流体系)的建立,正在全世界范围内快速形成势头,使得在任何一位过分醉心于我们这个时代的假说的人看来,民族性也许能够从共同的文化这个角度来认识。今天,人们只能在以共同的文化界定的和人们在其中流动的单位中生活。在目前的条件下,真正的文化多元化不再可行。不过,如果对历史或者社会的复杂性多少有些了解的话,便不会对此抱有什么不切实际的想法。文化多元化的社会在过去曾经是行之有效的:事实上这种社会相当成功,有时人们甚

至把文化多元化引入那些以前缺少多元化的地方。

由于上述不可辩驳的理由,如果这两条似乎有希望的界定民族主义的道路行不通,是否存在另一条道路?

一个自相矛盾的问题是:只能从民族主义时代的角度界定民族,而不能像人们以为的那样,从其他的方向界定。“民族主义时代”并不仅仅是这个或者那个民族的觉醒和政治自我表现的总和,而是当总的社会条件有利于那种统一的、相似的、集中维持的高层次文化时,当这种条件遍及到全社会的人口而不仅仅遍及到为数很少的精英分子时,就会出现一种局面,即定义明确的、由教育作后盾的、统一的文化单位构成了人们自愿地并且往往热情认同的近乎唯一的一种组织单位。这时,文化单位似乎成了政治合法性的自然源泉。只有在这种情况下,政治单位对文化单位的任何世界性挑战似乎才构成丑闻。

在这种条件下,也只有在这种条件下,才能够真正从意愿和文化的角度,从意愿和文化与政治单位结合的角度来给民族下定义。在这些条件下,人们决定与那些共享他们的文化的人(并且只和这些人)在政治上结合起来。然后,政治组织决定把自己的疆界扩展到自身文化单位的边界,用权力的疆界来保护和推行自身的文化。意愿、文化和政治组织的熔合成为规范,一种不易或者很少受到挑战的规范。这些条件并没有把人类状况刻画成这样,而仅仅界定了人类工业化社会的情况。

是民族主义造就了民族,而不是相反。人们公认,民族主义利用了事先业已存在的、历史上继承下来的多种文化

或者文化遗产,尽管这种利用是秘密的,并且往往把这些文化大加改头换面。已经死亡的语言可以复活,传统可以创造,相当虚构化的质朴和纯洁可以恢复。然而,民族主义热情这种在文化上富于创造性的、空想的、积极创造的一面不应该使任何人得出这样的错误结论:民族主义是一种偶然的、人为的意识形态的创造,假如那些讨厌的爱管闲事、不甘寂寞的欧洲思想家们没有编造出民族主义来,没有把它注入本身已经存在的政治社群的血液中的话,民族主义是不会存在的。民族主义使用的文化针线和补丁往往是武断地创造出来的东西。任何一种旧的针线或者补丁本来都是可以利用的。但是,相对于民族主义碰巧采用的具体表现形式,这并不意味着民族主义的原则是偶然的、意外的。

不可能有比这种假设与事实相去更远的了。民族主义并不是它表面上显现的那样,尤其不是它自认为的那样。民族主义声称保卫和复兴的文化,往往是它自己杜撰的东西,或者被它修改得面目全非。尽管如此,这种民族主义原则不同于它的每一种特殊形式,也不同于它鼓吹的各种毫无意义的东西,它深深地植根于我们共有的当前文化状况之中,完全不是偶然发生的,因此要想否定它很困难。

涂尔干说过,社会以宗教崇拜的方式,崇拜它伪装起来的自身形象。在民族主义时代,社会公然进行自身崇拜,把伪装抛在了一边。在纳粹党的纽伦堡大会上,纳粹德国并没有打着崇拜上帝或者德意志主神的旗号来进行自我崇拜;它的自我崇拜完全是赤裸裸的。启蒙的现代派神学家们以比较温和但同样非常有意义的方式,不相信,甚至不太

感兴趣于他们的信仰中的那些对前辈们意义重要的教条。他们以某种滑稽的自动的功能主义的态度对待这些教条，把它们当作一种社会传统为证实自己的价值、延续性和团结所使用的理念上和仪式上的工具，他们有组织地混淆和贬低这一不言而喻的还原论者的“信仰”与此前存在的对早期欧洲历史起着至关重要的作用的真实之间的差异，而目前各种面目全非的、被淡化了的、打了折扣的“信仰”版本，是永远也不可能起到这种重要作用的。

社会的自我崇拜，无论是恶毒的和暴力的，还是温和的和难以捉摸的，现在都是一种公开宣称的集体自我崇拜行为，而不是像涂尔干坚持认为的那样，是通过上帝的形象暗地里使社会回复原状的手段。然而这一事实并不意味着目前这种方式比涂尔干时代的某种方式更真实。群体也许不再被人们通过神圣的棱镜来观看，但是，民族主义有着自己的健忘和选择，即使这些与宗教没有任何联系，同样会严重地歪曲事实，使人误解。

民族主义自欺欺人的基本做法是：民族主义，从根本上说，是把一种高层次文化全盘强加在社会之上，在这个社会里，以前低俗的文化统治着大多数人，有时甚至是所有人的生活。它意味着广泛散播一套由学校设计和管理的、适用于比较精确的官僚机构和技术沟通的习惯用语。它意味着建立一种毫无个性特征的非个人化的社会，这一社会由分散的和可以互换的个人组成的，首先由这种共有的文化连接在一起，以取代从前由微型群体在本地复制的民间文化所支持的、由地方群体组成的复杂结构。这才是真实的情

况。

然而,这恰恰与民族主义所断言的和民族主义者狂热信奉的那些东西相反。民族主义通常是以某种假定存在的民间文化的名义进行征服的。民族主义的象征来自农民、民众那种健康、纯朴、充满活力的生活。当民众受制于另一种外来的高层次文化的官员的时候,民族主义的自我呈现里便有了一定的真理成分。要抵抗这种高层次文化中的官员实施的压迫,首先必须实现文化的复兴和重新确定,最终需要进行民族解放战争。如果民族主义昌盛了,就会消灭外来的高层次文化,但它不会用旧的地方低俗文化来取而代之;它会复兴或者创造一种(由专家传播的有文字的)本地自己的高层次文化,虽然必须承认这种文化仍然与以前的地方民间风格和方言有某种联系。不过,真正穿着农民服装或者据称是农民服装进城的,是布达佩斯歌剧院的那些伟大的女性们。现在,在苏联,“少数民族”唱片的消费者们并不是那些还生活在乡村的少数民族人口,而是最近城市化了的、居住在公寓里的、受过教育并能讲多种语言的人,^[2]这些人喜欢表达自己真正的或者想象的情感,他们无疑将热中于政治形势所能允许的民族主义行为。

因此仍然存在某种社会学角度的自我欺骗,一种透过幻想的棱镜对现实的认识,但这不是涂尔干剖析的那种自我欺骗。社会不再通过宗教象征符号来自我崇拜;一种现代的、精简的、机动的高层次文化,通过音乐舞蹈进行着自我表现,表现的手段借助于一种它自以为在保卫、重新肯定并使之永恒的民间文化。

真正的民族主义的发展道路历来是不平坦的

以下是民族主义演进的典型模式——我们将有理由对这种模式进一步分析。假设有一种卢里塔尼亚人(Ruritani-ans),它是一个讲若干种相关的并且多少彼此相通的方言的农业人口,居住在美格洛马尼亚(Megalomania)帝国境内一些没有多少联系但并未完全隔绝的地区内。讲卢里塔尼亚语或者构成这种语言的各种方言的,只有这些农民。贵族和官僚阶层讲的是美格洛马尼亚宫廷语言,这种语言碰巧与卢里塔尼亚方言属于不同的语系。

大多数,但不是所有的卢里塔尼亚农民属于一个教会,这个教会的礼拜仪式源于另外一个语言群体,许多教士,尤其是地位较高的教士讲的语言,是该群体的礼拜仪式语言在本地的现代翻版,这种翻版与卢里塔尼亚语同样相去甚远。为卢里塔尼亚乡村服务的小城镇的小商贩们来自另一个不同的民族群体和宗教,他们深受卢里塔尼亚农民的憎恶。

过去,卢里塔尼亚农民有着种种伤心悲哀的事情,他们的悲歌生动而优美地纪录着这些忧伤(19世纪后期,乡村小学校长们煞费苦心搜集了这些歌曲,并通过卢里塔尼亚伟大的民族作曲家 L. 的作品介绍给国际音乐界)。18世纪,卢里塔尼亚农民所受的悲惨压迫,导致了由著名的卢里塔尼亚社会匪徒 K. 领导的游击抵抗运动,K. 的功绩据

说仍然为当地老百姓所怀念。另外,还有几部小说和两部电影纪念他,其中一部电影是卢里塔尼亚人民社会主义共和国宣布成立后不久,由民族艺术家 Z. 在最高层领导的支持下制作的。

人们不得不承认,那个社会匪徒是被他的同胞捉住的,判他死刑的法庭庭长是另一个同胞。此外,在卢里塔尼亚独立后不久,该国的内务部长、司法部长和教育部长传阅了一份文件,文件分析,为了避免人们起来反对警察,现在颂扬抵抗那个社会匪徒及其同伙的村民联防部队,而不颂扬那个社会匪徒本人的做法是否更策略些。

认真分析了 19 世纪如此煞费苦心地搜集起来的、现在已成为卢里塔尼亚青年人野营和体育运动的一部分内容的民间歌曲之后,我们并没有发现多少证据来说明农民们对他们自己的语言和文化处境感到严重不满,无论其他更现实的问题多么使他们伤心。相反,这种对歌词中包含着语言的多元化的意识是具有讽刺意义的、滑稽幽默的。歌词包含了一些双语的双关语,品味有时并不太高。还必须承认,这些歌曲中最动人的一首——我经常在暑假野营时在篝火边吟唱——唱的是一个在小树林附近领主的苜蓿地上放三头小牛的牧童的命运,一群歹徒袭击了他,要他交出他的大衣。这位既愚鲁又缺乏政治意识的牧童拒绝听命,被他们杀害了。我不知道在卢里塔尼亚成为社会主义国家之后,这首歌是否已经作了适当的修改。总之,言归正传,虽然歌曲的确往往包含了对农民现状的不满,但是,它们并没有提出文化民族主义这个问题。

文化民族主义被提出来是后来的事情,从时间上看大概晚于上述歌曲的创作时间。在19世纪,美格洛马尼亚王国的某些其他地区——但不包括卢里塔尼亚——迅速实现工业化的同时,人口出现了爆炸增长。卢里塔尼亚农民被吸引到工业比较发达的地区寻找工作,工作的条件在当时非常苛刻。这些说一口鲜为人知的、几乎没有书面文字的、学校亦不教授的语言的落后的乡巴佬们,搬入城市后居住在贫民窟里,生活极其艰难。与此同时,一些学习了宫廷和礼拜仪式语言的、准备做教士的卢里塔尼亚年轻人,在接受中学教育的过程中受到新的自由思想的影响,转而升入大学接受世俗的教育,最后他们没有成为教士,而是做了记者、教师和教授。他们受到一些到卢里塔尼亚探险的非卢里塔尼亚人的外国人种史研究学者、音乐学家和历史学家的鼓励。不断的劳工迁移、越来越普及的初等教育和征兵,使这些卢里塔尼亚的觉醒者们有了越来越多的听众。

当然,如果卢里塔尼亚人愿意的话,他们完全可能受到占据主导地位的美格洛马尼亚语言的同化。无论是遗传特征,还是根深蒂固的宗教习俗,都不能使一位受过教育的卢里塔尼亚人与相似的美格洛马尼亚人区分开来。事实上,许多人的确被同化了,而且常常不屑于更改姓名,美格洛马尼亚现在是美格洛马尼联邦共和国旧首都的电话簿里仍有相当多的卢里塔尼亚姓名,只是拼写往往是很滑稽地使用美格洛马尼亚语,并按照美格洛马尼亚语的语音习惯加以修改。问题的关键在于,在第一代人相当艰辛地起步之后,卢里塔尼亚劳工移民的后代的生活机遇便不那么差了,也

许至少与他的非卢里塔尼亚族的美格洛马尼亚同胞的生活机遇相同(因为他愿意勤奋工作)。于是,这些后代分享了最终不断增加的繁荣,也卷入了该地区普遍的资产阶级化的大潮。因此,就个人生活机遇而言,可能并没有必要发动卢里塔尼亚民族主义运动。

然而,类似的事情的确发生了。我认为,如果以为运动的参与者是经过有意识的思虑,那可就大错特错了。从主观上讲,我们必须这样认为,他们是有动机有感情的,而这些在有关民族复兴的文献里得到如此有力的表现。他们悲叹自己家乡的山谷是如此贫穷和被人遗忘,而同时发现乡村淳朴的美德在这里仍然存在;他们悲叹同民族的人受到歧视,悲叹生活在工业城镇无产阶级聚居的郊区导致了他们与本族文化的异化。他们进行反对这些弊端的宣传,至少他们的许多同胞愿意听他们的观点。等到国际政治形势变得能够接受的时候,卢里塔尼亚人最终获得独立的方式现在已经成为历史记载的一部分,无须在此赘言。

必须重申的是,我们没有必要假定任何人从长远的角度对利害关系作了任何有意识的思虑。民族主义的知识分子们代表着同族的同胞,他们充满热情和慷慨。当他们身着民族服装在山中一边艰难跋涉一边在树林中的空旷地里吟颂诗歌的时候,他们没有想到自己有朝一日会变成大权在握的官僚、大使和部长。同样,听到他们的歌曲的农民和工人们也对自己的现状不满,但是,他们对日后能在卢里塔尼亚人居住的山谷中心建立钢铁工厂(其实后来证明这是毫无用处的)的工业发展计划不抱幻想,这些计划同时会致

使周围大片的耕地和牧场被完全毁坏。如果把这些感情归结为对物质上的好处或者社会流动的算计是非常错误的。当前的理论有时被歪曲为把民族情感贬低为对社会升迁的可能性的算计。过去,探究农民是否热爱自己的文化毫无意义:他们认为,自己的文化就像他们呼吸的空气一样是天经地义的事情,他们对自己的文化像对空气一样没有明确的意识。但是,等到劳工迁移和雇佣官僚成为他们的社会地平线上的主要内容时,他们很快懂得了与一个理解和同情他们的文化的同族人打交道,同一个对他们的文化持敌对态度的人打交道之间有什么不同。这种切身体验使他们意识到自己的文化,学会了热爱它(或者说希望摆脱它),他们并未有意识地考虑社会机动性的好处和前景如何。在那些稳定独立的群体内,文化往往是看不见的,但是当机动性和脱离背景的交往成为社会生活的主要内容时,学会用来交往的文化,就变成个人认同的核心。

因此,假如的确作了这样的计算的话(事实是没有作过这样的计算),在相当多的情况下(尽管不是在所有的情况下),这种计算是非常周密的。事实上,由于卢里塔尼亚族知识分子相对缺乏,那些接受过较高教育的卢里塔尼亚人,在独立的卢里塔尼亚找到的职位,比大多数人在大的美格洛马尼亚期望找到的职位要好得多,而在大的美格洛马尼亚,他们必须与学术上更有造诣的民族群体竞争。至于农民和工人,他们并没有立即受益;但是,在新确定的卢里塔尼亚民族区域周围划一条政治边界,意味着最终扶持和保护该地区的工业,最后,该地区的劳动力的需要大大减少

了。

所有这一切等于说：在工业化早期，那些离开与更发达的中心地区没有什么联系的文化和语言群体而进入新秩序的人们，所处的地位甚至连那些没有经济实力，但与政治经济统治者们共有同样文化的新无产阶级都不如。尽管文化和语言上的距离，区分自己与别人不同的能力，会给个人带来巨大的不利，但是可以并且往往最终成为这个新兴世界的受害者的整个集体，或者未来可能形成的集体的优势，使他们能够认识，并且用明白的语言表达自己的愤恨和不满。卢里塔尼亚人的思考和感觉，以前都是从家庭单位和村庄的角度出发，最多不过从一个山谷的角度，偶而也从宗教的角度出发。但是现在他们已经被抛入早期工业发展的熔炉，他们没有山谷，没有村庄，有的时候甚至没有家庭。但是，周围有了其他贫困潦倒的、受剥削的个人，他们当中的许多人说的是相似的方言，而大多数较富有的人说的是某种相当生疏的语言。于是，卢里塔尼亚民族的新概念，便在那些记者和教师的鼓励下，在这种对比当中产生了。这不是错觉：新生的卢里塔尼亚民族运动实现了自己的一些目标，这的确消除了最初导致这场民族运动的某些弊端。也许情况迟早总会好转；但是，它以这种民族的形式，带来了一种新的高层次文化以及捍卫这种文化的国家。

这就是当工业社会及其被隔离的文化诞生时，决定新的单位的出现的两个重要的裂变原则之一。我们可以称之为沟通障碍的原则，这种障碍的基础是从前的前工业时期的文化；在工业化早期，它起着特别有力的作用。另外那个

原则同样重要,可以称之为社会一致性抑制因素的原则。后者当另作探讨。

注 释

[1]厄内斯特·勒南《何为民族》,见埃米尔·布尔编《厄内斯特·勒南文集》,纽约,1945年。

[2]尤·V. 布罗姆利等《苏联现代的族裔过程》,莫斯科,1975年。

第 6 章 工业社会的社会熵与平等

农业社会向工业社会的过渡,有某种一致的特性,一种从模式向规则的随机性转变。农业社会具有相对稳定的专业化,有固定地区的、血缘的、职业的和等级的群体,它的社会结构清晰分明。它的成分是随机排列而不是随机分配的。它的次生文化加强和巩固了这种结构区别,然而,确立和加强社会中的文化差异,并不会妨碍整个社会的功能。恰恰相反,社会不但不认为这种文化差异令人生厌,反而觉得它们表达和承认的东西非常恰当。尊重这些文化差异,是社会成规的核心。

工业社会就不同了。它的领土和

工作单位是特定的：成员流动性大，他们一般不会作出忠实和认同的承诺。简言之，旧的结构已经解体，在很大程度上被一个内部呈随机和流动状态的整体所取代，在这个整体内，真正的次生结构为数不多（当然是与此前的农业社会相比）。在个人与整个社群之间的任何层次上，几乎没有任何有效的和有约束力的组织。这个完整的、最大的政治社群因而具备一种全新的极大的重要性，既与国家又与文化地域联系在一起（过去很少出现这种情况）。由于次生群体的削弱，加上以识字为基础的共同的文化的的重要性大大提高，民族这时变成最重要的。国家必然要负责维持和管理庞大的社会基础设施（其费用一般接近社会总收入的一半）。教育体系成为它的一个关键部分，文化和语言媒体的维持现在成了教育的中心任务。公民们只能在这个媒体内行动，这个媒体的地域，与国家、国家的教育和文化机构的地域相同，需要得到保护、维持和珍视。

文化的作用已经不再是加强社会内部的结构差异，使之有形，并具有权威（即使其中一些保留下来，即使像可能发生的那样，出现一些新的结构差异）；相反，当文化差异有时与地位差异相结合并且起到加强后者的作用时，便会被认为给那个社会带来耻辱，被看成该社会教育体系部分失败的一个标志。这个教育体系的任务，是培养称职的、忠诚的、能干的社会成员，他们将在社会中担任职务，不受整个社群内忠实于不同派系的不同次生群体的不良影响；如果教育体系的某个部分导致内部文化差异的出现并且因此容忍和鼓励歧视，这就会被视为某种丑闻。

对熵的阻碍

所有这些,只不过是重新阐述我们关于民族主义的基础的总理论,重新阐述文化在流动的、知识的、无个性特征的社会中所起的新作用的理论。强调这种社会需要这种貌似随机的熵的流动性和个人的分布状况,又会带出一个重要问题。在这个社会里,虽然次生社群已被部分消蚀,它们的道德权威受到极大削弱,但是人们仍然在各个方面存在差异。人可以根据高矮胖瘦、肤色黑白来分类,也可以用许多其他方法分类。显然,把人分类的方法之多,根本没有限制。大多数可能的分类方法没有任何意义。不过,有些具有重要的社会和政治价值。我想称这些方法为抗熵的。如果某种分类方法的基础是某一特征,这个特征又有不大可能均匀地分散在整个社会的倾向,即使随着工业社会最初建立后时间的推移,那么这种分类方法便是抗熵的。在这种抗熵的情况下,那些具有我们所讲的特点的人,往往就会集中在社会的一个或者另一个地域里。

假定一个社会包括了某些人,由于遗传因素他们的肤色碰巧是蓝色;假定自从新的经济建立以来已经经历了几代人的时间,官方公布并且实施了一种任人唯贤的政策,但是,大多数蓝肤色的人仍然固执地坚持在这个社会里占据要么最高要么最低的地位;换言之,蓝肤色的人往往不是过多就是过少得到这个社会能够提供的有利条件。这就使蓝

肤色变成一种抗社会熵的特征。

请注意,人们总是可以人为地创造出在任何特定时间都会表现为抗熵的特性。人们总是可以人为地创造出只适用于这种或者那种类型的人的概念。但是,在这个意义上,某个概念表现出的抗熵性,只有当它是一个自然概念的时候,当它已经为社会使用,而不是人为地被创造出来为现实目的服务的时候,它才有意义。如果它在更广泛的社会里分布不均,很可能就会引起麻烦。

现在,我们很容易就可以预见这种论点的其余部分:抗熵特征对于工业社会构成了一个严重问题。农业社会的情况几乎可以说是恰恰相反。那种社会不但不会哀叹存在抗熵的特征,每当发现自己在本性上的缺少这种赋予物,反而会去创造它们。那种社会喜欢假设,某种类型的人生来就是统治者,其他人则生来就是奴隶,惩罚性的、意识形态上的制裁手段是用来胁迫人们遵守这些先入为主的安排,并且使之内在化。社会创造出令人怀疑的人类特征或血统,其主要目的完全在于反对趋同。人们往往用“穆罕默德的后代”来描绘穆斯林部落土地上的宗教精英,并赋予他们合法地位;在中亚地区的部落里,人们往往用“成吉思汗家族的后代”来表达人的地位;欧洲的贵族们经常自信是某个征服者族群的后代。

抗熵性出现在工业社会里,会导致分歧,有时甚至是很大的分歧。这种导致分歧的倾向,与在上文已经探讨过的、早期工业社会出现的、仅仅是由于文化差异和沟通问题引起的那种导致分歧的倾向有何区别呢?

这两种现象的确有某种联系和重叠。但是,其中的差异也是关键的。人们进入更发达的政治经济中心的语言文化时,受到区别对待,这便给在更边缘的文化里土生土长的人带来阻碍,迫使这些文化的领袖人物采取文化上并且最终是政治上的民族主义立场,这当然也是一种抗熵性现象。那些甚至连官员们和企业家用使用的主流语言的变体方言都不会说的外来劳工,由于这个原因,最初很可能停留在社会阶梯的最底层,也就难以为自己和子女们纠正和补偿困扰他们的那些不利因素。另一方面,一旦他们的语言(更确切地说,是他们的方言的一种标准化的、精练的变体)成为一个新独立的民族主义国家使用的教育的、官方的和商业用语,这些不利因素便消失了,他们的文化特征就不再具有抗熵性。

重要的是,我们必须认识到,在假设的那个情况下,他们也可以与旧有的占主导地位的语言和文化同化,来回避自己的不利条件。事实上,很多人走的就是这条路。没有理由认为,走这条路的人比作出民族主义选择的人的人数少。很多人肯定是先后或者同时选择了这两条道路。^[1]比如,许多人为了某种文化而成为倡导领土恢复主义(irredentist)的民族主义者,这种文化并不是他们真正祖先的文化,他们最初与之同化,继而拿起政治武器,确保他们的新文化得到真正的高层次文化的地位,为之建造自己的政治国家。

虽然这种情况非常重要,但是,使之不同于其他类型的抗熵性趋势的,是如下条件:如果所涉及的确是(与总的地位和经济上的劣势有着重要联系的)沟通上的差异,便可

以用已经探讨的两种方法之一加以纠正：成功的民族主义，或同化；或者兼而有之。但是，还有一些类型的抗熵性，它们造成的有分离倾向的社会影响，是不能采用仅仅克服沟通上的不利因素来纠正的。第二个即通过教育实现同化的选择已被排除了。所涉及的不仅仅是沟通上的障碍。如果第一个选择（实际上即成功的民族统一主义）恰巧也被政治权力的均衡排除的话，形势就严峻了，并且还将继续恶化。

由一种异族文化进入一个正在工业化的时代的人们，往往难以与这个时代的人沟通，这是对熵的抑制的一种形式（尽管在一两代以后通常比较容易解决这个问题）；但是，并非所有对熵的抑制都是沟通失败造成的。有些对熵的抑制并非纯粹的沟通失败造成的，它既不能用同化的方法，又不能依靠外来者本族的媒介建立一种独立的文化的加以补救，这时情况更糟糕。它们形成了一个现在尚无法解决的问题，这个问题很可能是工业社会必须面对的最严重的问题之一。

让我们回到假设更广泛的社会里蓝肤色的次生人群的例子。我们可以假设，由于这样或那样的原因，这群人聚集在社会的底层附近。工业社会为自己的居民们提供了各种各样的社会地位，其中一些地位要比其他的地位享有更多的有利条件，在这个意义上讲，工业社会是很不平等的。但是在另一方面，这个等级地位制度又形成某种延续性，人们普遍相信（虽然可能有夸张，但并非毫无道理的），人人都有升迁或败落的可能，在这个制度里存在严格的障碍是非法的，在这个意义上，工业社会又是平等的。与大多

数农业社会相比,工业社会平等的程度令人吃惊,在发达的工业社会里,各种生活方式表现出明显的趋同性,社会距离大大缩小。但是,在我们假设的集中在社会底层的蓝肤色人群的例子中,可辨认性(蓝色是一种很显眼的肤色)与这类人(蓝肤色人)非随机的、反熵性的分布的结合,会产生出一些非常不幸的后果。

我们可以假定,不同的人群在先天能力方面多少存在一些差异。以为所有的才能都是绝对平等分布的假设,就像一块土地完全是平的说法一样是不可能的。同样明显的是,在才能分布的问题上,社会因素远比天赋更重要。(一些与近几百年人类的成就联系最密切的人群,就在几代以前还是落后的野蛮人,而他们的遗传特征不可能在他们从野蛮人发展到在世界历史上占据统治地位的短短的时间里发生很大变化——这个例子似乎证实了这种观点。)整个问题的意义并不大,因为显然在某个“族群”或“种族”群体内部,能力的差别,比这些截然不同的群体之间的平均差别大得多。

所有这一切提出了一个非常重要的问题。蓝肤色人集中在底层,而且他们的表现总的说来很可能比那些分布更随机的人群要差。没有人知道这到底是遗传的差异还是社会因素造成的。但是,有一件事是肯定的:在蓝肤色人中间,会有很多人比全体人口中许多非蓝肤色的人更能干,许多现行的任何衡量标准都更符合。

在我们描述和界定的这种情况下,现在会发生什么?兰肤色与地位低下这两者之间的联系,造成了人们对蓝肤

色的偏见。当那些位处底层的人似乎成为人口随机的一部分的时候,对他们的偏见便不会涉及某种其他特征,这是因为按照假设,位处底层与任何其他特征没有什么特殊的联系。但是假如位处底层的人当中蓝肤色的人数很多,那么,在略高阶层的人中间就会由于担心被挤到更低的阶层而产生对比他们地位低的人的偏见,这种偏见必然会涉及到蓝肤色问题上。事实上,地位低下的非蓝肤色人群尤其容易产生对蓝肤色人的反感,因为他们自己没有什么可以引以为骄傲的,他们将拼命坚持自己与蓝肤色人的唯一的,也是可怜的差别,这就是他们的肤色不是蓝色的。

然而,很多蓝肤色的人将在对他们的偏见中争取升迁。蓝肤色的人集中在底层仅仅是统计数字的显示,许多蓝肤色的人(即使他们在蓝肤色的次生人群中只占少数)会凭借勤奋、能力或者运气往上爬并且提高自己的地位。什么会发生呢?

我们已经假定蓝肤色由于种种原因是无法消除的。因此,那些地位在上升的蓝肤色的人的处境便非常艰难,充满了紧张。无论他们个人具备什么优点,在非蓝肤色的熟人和他们所遇到的人眼里(流动复杂的工业社会的本质是,人际间的许多联系是随机的、短暂的,但又是重要的),他们仍然是肮脏、懒惰、贫穷和无知的蓝肤色人;因为这些特征或者其他类似特征是与位处社会底层联系在一起的。

如上所述,正处在上升阶段的蓝肤色人的处境,并不比我们前面的例子中正处在上升阶段的卢里塔尼亚人的处境艰难。但是,两者之间存在一个极为重要的差异。卢里塔

尼亚文化可以被放弃,但是蓝肤色却不可能被放弃。我们还假设,卢里塔尼亚人有领土基础:在地处卢里塔尼亚心脏地带的地区,讲某种卢里塔尼亚方言的农民占大多数。因此,卢里塔尼亚人还是面临两条出路:要么与美格洛马尼亚的语言和文化同化,要么建立光荣而独立的卢里塔尼亚,使他们的方言成为一种官方的、有文化的语言。这两种选择都在不同地区、被不同的人进行过成功的尝试。但蓝肤色的人不能作第一种选择的话,暴露他们身份的蓝肤色无论怎样永远也不会消失。此外,美格洛马尼亚文化有着悠久的历史,有已为人们接受的自我形象,蓝肤色则被排除在外。

实现民族独立的第二种选择又怎样呢?从历史和现实来看,处境与这些蓝肤色人相仿的人,有时候会拥有自己的领土基础。如果拥有自己的领土基础,他们至少拥有卢里塔尼亚人的两种选择中的一种,如果这种选择在政治和军事上可行,他们就会作出这种选择。但是,如果我们假设的蓝肤色人没有领土基础,没有在这样的基础上为蓝肤色人建立独立的家园,亦或他们有这样的家园,但是由于种种原因,这片土地太小,无法把分散在其他地方的蓝肤色人吸引回来,那么,蓝肤色人的处境就会十分艰难。

在这种情况下,存在着无法仅仅凭借良好的意愿和合法地位,或者政治上的领土恢复主义和实际行动就能够排除的社会学方面的障碍,这些障碍妨碍了文化同质性和社会熵,而这些不仅仅是发达的工业社会的规范,而且似乎是这种社会顺利运行的一个条件。这种对熵的有组织的抑

制,很有可能是那个工业社会必须面对的最严重的威胁。相反,在蓝肤色人群既不能顺利同化,又不能取得独立的同时,另外一些人群可能会加倍受益。在一个联邦国家里,像我们假设的卢里塔尼亚人那样的人群可能拥有以卢里塔尼亚语为官方语言的自治的卢里塔尼亚国,但是,由于他们与这个联邦国家的其他文化之间存在较小的文化距离,由于被同化了的卢里塔尼亚人已经很难辨认,他们同时还能够在国家的更大范围内顺利无阻碍地以一种趋同的方式活动。我认为,应该由卢里塔尼亚人来决定,这种双重的有利条件是否值得他们付出代价;也就是说,卢里塔尼亚人的行政区或者联邦自治共和国并不是完全独立的。有些符合这种笼统描述的情况在更大的联邦国家范围内依然存在,有些则被强迫剥夺了这种选择。魁北克的例子似乎可以说明第一种情况;尼日利亚的伊博兰可以说明第二种情况。

于是便产生一个问题:在现实世界里,类似我们假设的例子中的“蓝肤色”的特征是什么呢?遗传特征是这种蓝肤色的一种,但仅仅是其中一种特征而已;其他那些非遗传特征至少同样重要。我们还必须补充这样一点,即并非任何遗传特征都会在社会中造成分裂。比如,姜黄色头发会使一些人受到孩子们的戏弄;另一方面,在妇女中间,红头发有时被认为特别有魅力。此外,据说一些族群中红头发人数的比例非常大。但是,尽管有这些事实和/或民间的说法,总的说来,红头发并不会造成冲突或者社会问题。

如果使用前文中的术语,部分解释肯定是这样的:尽管有所谓的族裔联系,红头发有很强的嫡。那些遗传的身体

特征,没有很强的历史或地理联系,往往具有熵;即便它们与在社会中处于有利或者不利地位存在一定的联系,然而从社会的角度,这一点往往不会被人们察觉。相比之下,在卢旺达和布隆迪,身高与族属和社会地位无论在事实上还是在意识形态上有着明显的联系,征服他们的放牧部族的身高超过当地的农业部族,这两个部族的身高又超过俾格米人。但是在其他大多数社会里,这种联系相当松散,没有什么社会重要性。伊顿公学的学生平均身高似乎超过其他群体;但是禁卫军中身材高大的人并不会被认为属于上层阶级。

身体的或者遗传的特征仅仅是“蓝肤色”的一种。其他的特征呢?一个极为重要的而有趣的事实是,某种根深蒂固的宗教文化习俗所具备的活力和韧性,完全可以和那些扎根在我们的遗传构造里的活力和韧性相媲美。语言和正式的教条信仰,则似乎没有那么根深蒂固,而比较容易被抛弃。然而,在农业社会里,通常与宗教密切联系在一起的影响甚广的那些价值观和态度(无论它们是否已经融入官方信奉的神学),往往具备一种韧性,不断起着信奉者的标志的作用。例如,当阿尔及利亚在法律上是法国的一部分的时候,移居法国的阿尔及利亚工人的同化,并没有因为一个卡比尔人与一个法国南部农民之间的任何身体上或者遗传上的差异而受到影响。造成这两类人之间不可逾越的差异,阻碍着同化的进行的,是文化的而不是身体的因素。北爱尔兰根深蒂固的部派(communal)冲突,其基础显然不是两个社区间的沟通断裂,而是看你属于当地两种对立的文

化中的哪一种,这两种文化的牢固程度完全比得上某些身体特征,即使事实上不同文化的形成是社会原因造成的。恐怖组织使用的,是某种松散的马克思主义的当代革命措辞,这些组织的成员,事实上都是来自曾经被认为是一种宗教信仰而现在仍然以与该信仰联系在一起的文化为特征的某个团体。

最近南斯拉夫出现的事件发人深省:经过艰苦的努力,波斯尼亚的前穆斯林人口终于获得了在填写人口统计表“族籍(nationality)”一栏时自称穆斯林的权利。这并不意味着他们仍然信仰伊斯兰教,并参加伊斯兰的宗教活动,更不意味着他们作为一个民族,与其他穆斯林或者南斯拉夫的前穆斯林如科索沃的阿尔巴尼亚人有什么联系。他们是以斯拉夫人为祖先、穆斯林文化为背景的人,讲塞族语和克族语的人。他们想表达的是,他们不能把自己说成塞族人或者克族人(尽管他们与塞族和克族人讲同一种语言),因为这种认同意味着他们曾经属于东正教或者天主教;自称为“南斯拉夫人”又未免太抽象、太笼统,没有血统可言。

他们更愿意自称为“穆斯林”(现在终于被正式允准这样称呼),意思是波斯尼亚斯拉夫前穆斯林,尽管从语言上不能区别于塞族和克族,尽管赋予他们身份的是一种已经消逝的信仰,他们还是感到自己是一个族群。奥利佛·温德尔·霍尔姆斯(Oliver Wendell Holmes)法官曾经指出,一个人要想当绅士,不是必须会拉丁文和希腊文,而是必须把拉丁文和希腊文忘得一干二净。今天,要想做波斯尼亚穆斯林,不必相信上帝的不存在,相信穆罕默德是先知,而是需要放

弃那种信仰。安东·契可夫在《三姊妹》这部著作中,对一个正在发展的国家军队的作用进行过经典的分析,其中有一段话,精彩地说明了信仰向文化过渡,与族裔相融合,最终与国家相融合的重要性:

图赞巴赫:也许你以为——这个德国人激动过头了。但是,请相信我,我是俄国人。我甚至连德语都不会说。我的父亲是东正教信徒。

那位男爵尽管有日耳曼的姓氏和日尔曼人的祖先,却提到他的东正教宗教信仰,以此来为自己的斯拉夫人身份辩护。

举这样一个例子,并不是想说明前工业时期的每一种宗教,都会在工业时代的熔炉里以一种对族裔的忠诚的形式再现。这种观点是荒唐的。一个原因在于,就语言和文化差异而言,农业社会往往有太多的宗教派别,超过了现代世界能够容纳的族群和民族国家的数量。因此,无论这些宗教多么顽强,仍然不可能都幸存下来(即使是以完全变形了族裔单位的形式)。就语言而言,许多语言并没有顽强地保持自己的地位。只有那些有经文的支持的、由专职人员维持着的大的宗教信仰,通过从文化/宗教向文化/国家的过渡,有时(但不是总是)才能成为工业社会一种新的集体身份的基础。在农业社会里,高层次文化与低俗文化共存,需要一个教会(至少是教士行会)来维持。在工业社会,高层次文化占据主导地位,它们需要的是国家而不是教会,每一种文化都需要一个国家。这是总结民族主义时代出现的

一种方法。

在民族主义出现之前,宗教严格划分了所有没有特权的人与享有特权的人之间的界限,即使或者尤其是如果没有特权的人没有其他明确的共有特征(如语言或共同的历史等),此后,高层次文化往往成为新的民族性的基础(如在阿尔及利亚)。正如阿尔及利亚早期重要的民族主义领袖费尔哈德·阿巴斯(Ferhat Abbas)指出的那样,在本世纪民族主义觉醒之前,阿尔及利亚民族并不存在。当时存在的,是范围更广泛的伊斯兰社群和大量范围较小的其他社群,但是根本没有像今天的民族领土上的居民。在这种情况下,诞生了一个新的民族,即在某个特定的领土范围内,信奉某种特定宗教的全体人民。(今天巴勒斯坦人的情况是,语言和文化,但不是宗教,似乎起着类似的使民族成形的作用。)为了发挥区别和界定民族的作用,某种宗教事实上可能会实行彻底的自我改造,如在阿尔及利亚。在19世纪,阿尔及利亚的伊斯兰教尊崇神圣的血统关系,实际上,它与对乡村的圣祠和圣人的崇拜有着同等的目的。在20世纪,它摒弃了所有这一切,信奉一种改良主义的经文主义,否定人与上帝之间任何神圣的媒介的合法性。圣祠划定了部落和部落间的疆界;经文主义能够,并且的确界定了民族的含义。

分裂与障碍

可以把我们的总论点作如下重述。工业化创造了一个

流动多变的、文化上同质的社会,于是,这个社会便产生了平均主义的期望和理想,这些在此前稳定的、层级分明的、教条的、专制主义的农业社会里一般是不存在的。同时,工业社会在早期也造成了异常尖锐的、痛苦的和明显的不平等,由于动乱,由于那些处于不利地位的人在当时不仅在相对而且在绝对意义上过着悲惨的生活,更加深了这种痛苦的程度。在那种情况下——平均主义的期望、不平等的现实、苦难,以及早就希望得到但却没能实现的文化上的同化——潜在的政治紧张一触即发,一旦得到好的象征以及能够区分统治者和被统治者、特权者和无特权者的方法,政治冲突就会成为现实。

工业社会可能会利用语言,利用遗传特征(所谓的“种族主义”),或者仅仅利用文化。在正处于工业化阶段的社会里,沟通和文化有着新的前所未有的重要性,这个事实促使社会朝着这个方向发展。由于生产生活的复杂性、独立性和流动性,沟通变得重要起来,比以前多得多的复杂的、精确的、没有情境约束的信息需要传递。

在各种文化之间,最可能使不满情绪具体化的媒介,似乎是与具备识字能力的信仰联系在一起的文化。像较少数民族的方言一样,地方的民间信仰和文化不可能有这么高的抱负。当然,在工业化早期,如果低俗文化显得有政治前途,尤其是如果这些低俗文化代表了大量居住相对紧凑的人群的话,它们也有可能被利用,并变成处于不利地位的人的标志,用来辨别他们的身份,使他们团结起来。在这个时期,除了是否享有特权以外,还可能有其他几方面的比较:

如能否顺利地接近新的生活方式及其教育前提(沟通是否顺畅),即一种高层次的与低俗的文化等等。

在实际沟通不足起着至关重要的作用的地方,就会有这种差异的产生,因为它代表和强调的是一种客观的差异。后来,随着各方面的发展,沟通的障碍和不平等不再像以前那么严重,共同的工业方式甚至使人们能够超越不同语言进行沟通,这时,真正重要的,变成了牢固的、分布不均匀的(“反熵的”)特征,无论它们是遗传的,还是深层文化方面的特征。在这个阶段上,人们已经不太可能以给那些无法沟通和团结起来的大量没有特权的人们提供一面旗帜为目的,而进行从低俗文化向高层次文化的转变;极端的痛苦、无组织、濒临饥饿边缘、下层的完全异化业已成为过去。现在,引起不满和怨恨的,已不完全是无法忍受的条件(随着阶段的变化,贫穷现在变成相对的了),而主要是某些可见的、通常受到人们注意的特征在社会中的非随机分布现象。

可以这样看这两个阶段之间的差别。在早期,富人和穷人之间,那些可以在新的工业游泳池里畅游的人和那些勉强学着在游泳池里扑腾的人之间,存在着巨大的差距。即使在这个阶段,他们之间的冲突也很少像马克思主义的预言的那样尖锐化或者无限升级,除非享有特权的人和他人能在文化上、在“族裔上”明确自己的身份和相互关系。但是,如果他们能够相互区别开来,可以说一个(或若干个)新的民族便诞生了。这个新民族可以以一种高层次文化或者以前的低俗文化为基础组织起来。如果没有现成的高层次文化,或者高层次文化已经被某个对立的群体占有,低俗

文化就可能转变为高层次文化。这就是民族诞生(或“再生”)的时代,是低俗文化向新的有知识的高层次文化嬗变的时代。

接下去的时代就不同了。在这个时代,尖锐客观的社会不满情绪或者社会差异不再寻找任何可以找到的旧的文化形式,并且尽可能用它来构成障碍,并最终建立新的疆界。这时,它只是一种阻碍流动性和平等的事先存在的真正障碍,由于妨碍了身份的形成,它将形成一道新的疆界。差异是巨大的。

焦点的多样化

有一些特殊的例子需要进行特殊的分析。农业时代的伊斯兰文明清楚地证明了我们的论点,即农业社会往往不以文化来界定政治单位;换言之,它们不习惯搞民族主义。“乌里玛”,即学者—律师—神学家松散的行会,^[2]他们在道德上统治着传统的穆斯林世界,他们既超越政治,又超越族裔,不附属于任何国家,也不属于任何“民族”。另一方面,信奉圣祠和神圣血统的民间伊斯兰世界具有次生种族群体、次生政治(就与历史的和“民族的”国家相似的重要单位而言)的性质,它既服务于又加强着活跃的地方自卫和自治单位(即部落)。因此,伊斯兰世界内部分化为高层次文化和低俗文化,两者当然相互交融,保持着密切的联系和交叠,但是,当“官吏们”重振所谓高层次文化早期的热情,并

为了保持群体的纯洁和促进自我丰富,政治发展而加强部落团结时,冲突也时常爆发。不过,由此产生的变化(尽管时常发生),不会导致传统秩序发生任何深刻的、根本的结构性变革。它们的作用仅仅是人事上的更换,而不是从根本上改变社会。^[3]

随着现代化努力的到来,情况发生了明显的变化。我们在前文中指出,总的说来,除了许多其他意义以外,这还意味着标准的、正式的、规范的、以书面文字为载体的高层次文化,将取代多样的、以地方为基础的低俗文化。但是,由于历史的偶然,伊斯兰社会为这种发展作了理想的准备。伊斯兰世界本身既包含了一种高层次文化,又包含了一种低俗文化。这两种文化名称相同,区别并不总是分明的,常常互相联系,融合在一起。过去,这两种文化是一种手段,通过这种手段,可以全心全意地、热情地接受(假定是独一无二的)伊斯兰教,把它作为绝对的、不容妥协的、最终的启示。可以说,伊斯兰教没有教会,但是,它没有的是广义上的教会。在现代世界里,低俗的或民间文化的变异体,可能并且的确被外族殖民主义敌人作为一种堕落来加以否认,加以利用,而高层次文化的变异体成为使新的民族主义能够具体化的文化基础。如果哪个语言群体使用的语言与那种独特的启示所用的语言相联系,就更容易出现上述情况。在整个民族都信奉伊斯兰教,同时又被非伊斯兰邻国(如索马里人,马来人)包围的情况下,或者在全体受歧视的人虽然使用不同语言,但同属穆斯林教,又反对非穆斯林的特权掌权者(如在阿尔及利亚)的情况下,亦或在该民族传统上

被定义为一个穆斯林教派,他们仇视令人憎恶地世俗化了的西方统治阶级,反对非穆斯林的外国人(如在伊朗)的情况下,也容易出现上述情况。

如果概述一下我们的主题,便可以明确地揭示伊斯兰教具有的独特性。人类的农业时代里,一些人有了文化,但是大多数人却没有文化,而在工业时代,所有的人都能够而且必须有文化。在农业时代,识字的高层次文化与不识字的低俗文化并存。在这两个时代的转型时期,一些从前的低俗文化变成了新的高层次文化;也有的时候,按照政治意志和文化上的操纵管理,以从遥远的过去抽取出的要素为基础,进行重新组合,于是,新的高层次文化被创造出来,重新建立起来,如在以色列。

然而,经过过渡时期存留下来的高层次文化,不再是僧侣阶层或者宫廷的媒介和标志,而是成为一个“民族”的媒介和象征,同时又经历了另一种有趣的变化。当这些高层次文化为宫廷或者宫廷阶层或者僧侣阶层所用时,往往是超越民族甚至是超越政治的,涉及到那个宫廷或者法庭是否有地位;另一方面,它们往往与僵化的、教条的神学教义的主体内容密切联系在一起,有关的僧侣阶层以此为标志,宫廷以此获得合法性。正如农业时代识字的意识形态那样,那种教义的主体内容享有专制主义的权力,它不仅声称自己的真实性,而且代表着真理的规范,于是,它的地位得到巩固和加强。同时,它诅咒所有的异教徒和不信教者,这些人对唯一明了的真理的怀疑,恰恰证明了他们道德的堕落,证明了目前统治着伊朗并企图振兴农业时代的信仰的

政权在作出死刑判决时使用的“世俗的堕落”的存在。这些意识形态犹如堡垒，他们把所有水源控制在堡垒里不让人获得。他们不仅垄断着真理（这还只是个次要问题），最重要的是，他们垄断着真理的来源和检验真理的标准。水井都在堡垒内，问题便有了定论，因为敌人够不到水井。

在农业时代，他们的敌人有时和他们相似，但往往是比他们更虚弱、更不谙世事，他们的民间宗教信仰更不牢固，在这种情况下，他们便处在了优势。工业时代的基础是经济增长，经济增长又依赖认识的发展，这种认识的发展得到笛卡尔主义者和经验主义者的认可，其实质是使所有真实存在的关于世界的认识非绝对化，使所有的断言无一例外地按照超越任何一种信仰体系的标准（“经验”、“理性之光”），接受中立的检验。于是，他们的专制主义的权力便结束了。实证成为至高无上的统治者，或者至少是统治者的后盾。自此之后，真理之泉便处于中立地带，谁也不能声称拥有它。

无论如何，这是一个复杂故事的纯理性和教条的侧面，我们在这里不可能叙述故事的始末，事实上，由于这个故事阐明的道理，农业时代专制主义的高层次文化必须放弃自身的专制主义，允许真理之泉为公众中立地控制。简言之，为了成为各个区域性民族共同的，而不仅仅局限于一个僧侣阶层的语言，这些高层次文化付出的代价是使自己世俗化。它们放弃了专制主义和认识上的抱负，不再和某种说教联系在一起。西班牙是迟迟不肯这样做的一个例外，西班牙一直到很晚还保留着民族主义的政权，这个政权把对

天主教专制主义要求的认同,与它的民族形象结合起来。在佛朗哥实行自由化的早期阶段,使公开信仰新教成为合法的做法被视为是对西班牙的团结和特征的破坏,从而遭到反对。被所有的人看做纯粹说教而被一些人看作高层次文化的东西,却被所有人看做纯粹的文化,而被一些人看作一种说教。教会要想征服整个社会,就必须自己投降和解散。“伟大的传统”必须放弃以前曾经赋予自己合法地位的说教,才能成为影响所有人的普遍的文化。

总之,一度曾是一些人的习惯而所有人必须接受的东西,现在却成为所有的人都必须接受的信仰。但在一些人看来,它已经淡化,失去了严肃性,成了星期天不得不做的礼拜仪式。如果高层次文化经受住了大转变的考验,它们的命运一般都是如此。以典型的西北欧为例,我们可以说,这个过程分为两个阶段:基督教改革运动普及了僧侣阶层,统一了本地话和礼拜仪式;启蒙运动使已经普及的僧侣阶层和已经在全国广泛使用的习语世俗化,不再受教义或者等级的束缚。

我们不妨设想一下,假如工业化及其所涉及的一切始于中世纪中叶,始于地方文学尚未发展、而最终将成为各种民族高层次文化的基础的东西尚未形成的时候,西欧的情况会怎样?显然,可能会出现由僧侣领导的拉丁或者拉丁语系的民族主义,而不是那些相对而言地方色彩更浓、最终具体化了的、使不再超越政治而是半僧侣半宫廷的文化世俗化的民族主义。假如一切发生得更早一些,就有可能形成一种泛拉丁语系的民族主义,就像 19 世纪受到认真对待

的泛斯拉夫主义,或者 20 世纪的泛阿拉伯民族主义一样,后者也是以共有的僧侣高层次文化为基础,存在着巨大的差异,在低层次或者民间的层面上共存的。

伊斯兰教正是这种情况,同时经历着若干种转变。伊斯兰教最坚决地反对所有主要的一神论,始终支持改革运动(伊斯兰教的确可以被说成是持久的宗教改革运动)。伊斯兰教进行的多次连续不断的自我改革之一,恰巧与现代阿拉伯民族主义的崛起同时发生,与后者有着千丝万缕的联系。民族的诞生,改革运动的成功,似乎是同一个过程的组成部分。旧的坚强有力的地方亲族体制解体,这种体制强大的、有时是致命的阴影,以遍及新集权政治体制的裙带关系网的面目继续存在,旧体制解体的同时,废除了使微型社团能够存在的对圣人的崇拜,取而代之的是经过改革的、个人主义的、一元化的神学,这种神学使单个信徒一对一地与一个上帝和一个庞大的、无个性特征的、不需要中介的社群发生关系——所有这一切,正是民族主义所需要和要求的。

其他经历了过渡的高层次文化需要付出的代价,是放弃以前教义上的基础和支持。它们长期以来信奉的大部分说教都是彻头彻尾的无稽之谈,在一个认识哲学的时代里,它们不堪一击,变成了障碍,失去了以前的优势。人们以愉快的心情,自觉自愿地放弃它们,或者把它们变成旨在表示与过去的某种联系的“象征”,表示一个社群在时间上的延续,而它们的教义内容却被人忘却了。

但是,伊斯兰教的情况并非如此。在农业社会时代,伊

伊斯兰教有它的两面性。一面是为了适应宗教和社会多元化的乡村居民和团体,另一面则是为更挑剔的、学究气十足的、个人主义的、有文化的城市书院教师而设置。此外,后者强制推行的教条是经过净化的、简约的、一元的,即使在现代,至少还是可以相对被接受的,而位于地中海北岸的其竞争对手负载的巴洛克传统,却令人难以忍受,必须逐渐秘密地淡化,最终抛弃。在地中海南岸基本不需要进行这种秘密的净化,或者说,净化早就以使真正的信仰从愚昧、村俗的迷信和堕落中解放出来的名义大张旗鼓地进行了。两面神^[4]已经放弃了自己两副面孔中的一副。因此,在穆斯林世界里,尤其是在穆斯林世界的阿拉伯地区(还有在那些可以被称为阿拉伯代理人的、碰巧在当地自称该地区真正的穆斯林的民族中间),以广泛的、无个性特征的区域性群体为基础的民族主义,可以使从前由僧侣阶层传播的特定教义永远存在下去。乌里玛的理想,至少在各种以民族居住地划分的区域里,比从前以家族划分的分散时代,更接近现实。

教义的讲究,质朴,细腻;严格的唯一神教派;没有讨厌的装腔作势:这一切有助于伊斯兰教比其他教义上更奢华的信仰更好地在现代世界里生存。如果情况如此,人们很可能会问,为什么像儒教这样的农业时代的意识形态就不能更好地幸存下来呢?这种信仰体系不是更突出道德的规范,突出遵守秩序和层级结构,而与神学和宇宙论的教条联系更少吗?但是,严格的、坚决的唯一神教派,也许在此比对教义的漠然态度加上对道德的关注更有效。农业文化政

体的道德和政治伦理观,对于现代人来说,有些过于恭敬和不平等。也许正是因为这一点,儒教在现代社会里难以永远存在下去,至少很难以同样的名称、同样的管理机构永远存在下去。

相比之下,伊斯兰教强调纯粹的唯一神教,加上它在具体的道德和政治戒律方面不可避免地表现出模棱两可,会有助于造成一种局面,令同一种信仰既能使沙特阿拉伯或者北尼日利亚这样的传统主义政权合法化,又可以使利比亚、南也门或者阿尔及利亚这样的社会激进政权合法化。那些政治魔术师们可以根据严格的神学编写自己的顺口溜,同时根据自己的偏好,悄悄地洗手中的牌,应付政治道德方面的问题。唯一神教断然地(有时是痛苦地)放弃了精神媒介和中间人带来的安慰,使信徒忘记理智的过渡,正是这种过渡,把曾经以对骆驼的继承权为代表的信仰,变成需要或者禁止石油财富私有化的信仰。

如果说,由于伊斯兰教允许把前工业时代僧侣阶层的伟大传统当作某个新型社群全民族的、普及全社会的习语和信仰的话,那么,撒哈拉以南非洲大陆许多民族主义都应当引起我们的兴趣,因为它们代表着另一个极端:它们往往既不能使一种地方高层次文化永久存在,又不能创造出这样一种文化(困难在于,这个地区的本地人很少有识字的),也不能提高从前的某种民间文化的地位,使之变成一种新的、政治上得到认可的、有读写能力的文化,就像欧洲的民族主义经常做到的那样。相反,他们坚持使用一种外族人的、欧洲的高层次文化。撒哈拉以南非洲地区是赋予民族

主义原则以巨大权力的一个最好的也是最广泛的试验场，而民族主义原则要求族裔和政治的疆界汇合在一起。撒哈拉以南的政治疆界几乎毫无例外地公然违背这个原则。黑非洲从殖民时代继承了一整套完全无视地方文化或族裔边界情况(而且往往人们丝毫没有意识到这一点)而划定的疆界。

非洲后殖民时代的历史一个最有意思、最显著的特点是，民族主义或民族统一主义为纠正这种事态所作的尝试少得令人吃惊，并且软弱无力。为取代欧洲语言作为国家行政管理的媒介或者为尊重族裔而调整国内疆界的努力，一直缺乏力度和连续性。对这一切应作何解释呢？难道民族主义不是黑非洲的一支力量吗？

我们已经提出，对“早期的”或者有沟通断裂的民族主义(在此种情况下，由于自身文化与占主导地位的文化不同，从前住在乡村的背井离乡的人口，对自己在其他方面失去的东西感到越发怨恨)，和“后期的”民族主义，必须采取两分法的态度。从这个重要的对比看，非洲民族主义总的来说属于后一种，或者是一致性的那一种。我们并没有发现移民的劳工在工厂大门受到说另一种语言的工头的虐待，而是发现能够流利地进行交流的知识分子作为一类人被拒在有真正权力的职务之外，原因是他们有一个共同的特征：肤色。使他们团结在一起的，不是某种共同的文化，而是因为他们共处在被排斥的境地。当然，与其他早期的和有沟通断裂的民族主义相联系的那些现象还是存在的，而且往往非常重要。南非冲突的爆发点很显然是非洲工业

无产阶级所处的状况；比如，城市下层阶级在恩克鲁玛崛起的过程中起到了非常显著的作用。

欧洲在非洲的统治地位造成了这样一种典型的状况：高效率的行政管理机构，政治单位建立起来，这些政治单位控制着广大的界限明确的、稳定的地区，并维持着当地的和平。这些行政管理机构具有极强的、显著的、典型的抗熵性。统治者和少数人是白人，其他所有的人都是黑人。这真是再简单明显不过了，还很少有这种指导原则如此明白易懂的政治体制。

在农业时代，这可以被视为一种积极的有利条件，它有利于避免地位的不明确，以及由于模糊和不确定的权力关系而导致的种种弊端。它可能预示着这个制度将是稳定的，确实应该存在下去。这一原则对非洲并不生疏，一些土生土长的政治体制的确借用了这一原则的变异形式。阿赞德人是凌驾在有鲜明族裔特征的臣民之上的统治贵族。富拉尼人^[5]贵族统治着许多北尼日利亚城市地区。

然而，这已经不再是传统的农耕秩序。在非洲的欧洲人，尽管他们有时也会表现出对当地传统的尊重并赞成它的权威性，却在那里建立起一个以市场和贸易为导向的、受过教育的（“文明的”）、最终成为工业类型的社会。但是，由于我们业已详细阐述而无须在此重复的原因，工业社会或者处于工业化过程中的社会，对反熵制度表现出深刻的反感。这里有一个恰好可以说明问题的极为清晰和显著的例子！这不是根据统计数字“蓝肤色”的人通常处在社会底层的那种情况。在这个例子里，少数白人统治着为数众多的

黑人。由此产生的民族主义,仅仅是所有黑人和在某个历史偶然形成的、现在被新的行政机器统一起来的特定区域内非白人的总和。新民族主义的追随者们并不一定具备什么共同的明确特征。

在独立之后,为争取控制新成立的国家,竞争对手们通常把自己的权力基础建立在这样或那样传统的、业已存在的族群中。不过,事实仍然是,殖民者们武断划定的、与族裔相悖的疆界被稳定下来,殖民地的语言被固定用作政府管理和教育的媒介。现在猜测这些社会在继续使用殖民地语言的同时,是否会进入一个内部一致的、流动的和普及教育的时代,在实现现代化的、作适应性调整和强行推行某种本地语言的过程中是否会敢于面对必然会涉及到的文化自我转型,也许还为时过早。比如,阿尔及利亚就率先进行了这一尝试,经历了极为痛苦的“阿拉伯化”过程,实际上就是把一种生疏的文明语言强加在当地阿拉伯和柏柏尔方言之上。^[6]在黑非洲,语言本地化的障碍,不仅是因为外来语配有教科书和国际联系而使用起来非常方便,统治精英集团对它进行了大量的时间投入,而且还因为本地语言过于分散,其分散程度远远超过以前在欧洲的状况。另外还有一个原因,即选择任何相互冲突的本地语言中的一种,都会冒犯所有对他们来说此语为非母语的人,而这类人往往构成多数甚至是绝大多数。

由于这些因素,那些通过与一种世界性的宗教,如伊斯兰教或者基督教的对话而得以和一种文明的高层次文化联系在一起的非洲民族群体,比其他族群更具备发展一种有

效的民族主义的条件。在非洲之角这个地区,这两种信仰在传统上互相争斗,却没有哪一方能够获得决定性胜利,在这个地区也有据说是典型的民族主义的极好例子。据说,布尔人与他们的班图族敌人从不同方向进入南非的时候,他们之间真正的唯一区别,是前者拥有《圣经》、舵轮和火枪。在非洲之角,阿姆哈拉人和索马里人都有火枪和《圣经》(不是同一种版本,而是对立的不同的版本),但都不太在意舵轮。通过使用这两种文化设备,与习惯使用它们的更广泛的宗教文明的成员进行交往,所有这些民族群体都受了益。索马里人和阿姆哈拉人都从这些能够导致国家建立的装备中得到好处。索马里人具备了典型穆斯林国家形成的一些特点,其基础是城市贸易和以某个宗教人士为中心的部族畜牧生活方式的内聚力;在埃塞俄比亚,阿姆哈拉人建立的,的确是令人信服的封建制度的非洲翻版,是一种由地方地区性掌权者掌权、与某种国教联系在一起的松散的帝国。

有着集权潜能的火枪和《圣经》,使这两个族群在这片广大地区的政治历史中占据了主导地位,尽管他们在数量上从未占过优势。不具备这些优势的其他族群,即使有时在人数上占有优势——特别是奥洛莫人(更多的人称他们为盖拉人——也无法与之对抗。1970年,索马里人进攻埃塞俄比亚取得短暂成功的时候,他们似乎有可能把奥洛莫人作为一种无固定形态的人群,作为一种前族裔的原材料,可以借助政治上的运气和宗教上的皈依把他们变成阿姆哈拉人或者索马里人。这在索马里人看来很有吸引力。这将

使他们推行的索马里化具有意义。奥洛莫人被视为一群人数众多的亚当和夏娃,还不能把族裔之果交给他们,他们只熟悉古老组织最起码的遮羞布。在并入阿姆哈拉国之后,他们的本地头领将成为官员,最终皈依基督教,成为阿姆哈拉人;但是,如果并入索马里的领域,以本地伟大的圣人崇拜的名义进行的伊斯兰化最终就会意味着索马里化。但是,由于索马里人的战败,在非洲之角地区抵抗阿姆哈拉人统治的希望,便主要寄托在鼓励埃塞俄比亚帝国内部出现各种民族解放阵线上,其中包括奥洛莫民族解放阵线的出现,奥洛莫人人多势众,正在成为最重要的族群。现在,我们很少听人们称他们所处的前文化状态是族裔的原材料了。

阿姆哈拉帝国堪称一座民族监狱。1974年,旧的帝国被推翻,新统治者按照惯例立即宣布,从今后,所有的族群一律平等,自由选择自己的命运。这些令人钦佩的自由情绪很快过去,接踵而来的,是有计划地把知识分子从非阿姆哈拉人中清洗出去,从防止在帝国内部出现对立的民族主义的角度来看,这是一项既令人遗憾但又是理智的政策。^[7]

简言之,这些充满活力的、目前占据统治地位的民族主义说明,拥有一种古老的高层次文化会带来什么有利条件,古老的高层次文化曾经是形成国家的宝贵财富,现在对于获得早期民族性的政治观念也十分重要。无论哪一种情况,我们所涉及的种族群体在当地分布的范围,似乎与它自身的信仰分布的范围一样广泛,这样,便大大地有利于进行自我界定。

索马里人令人感兴趣的另一个原因是,他们(像库尔德人一样)是建立在社会结构基础上的旧的部落文化,与建立在共同文化基础之上的新的无个性特征的民族主义相结合的典范。血统关系的观念强而有力(尽管它受到官方的谴责和排斥),对于我们理解内部的政治至关重要。我认为,这与我们总的理论并不冲突,即共同的识字文化对现代人的控制,是因为曾经赋予每个人认同感、尊严和物质保障的旧的制度体系已经衰败,现在,他依赖受教育来获取这些东西。索马里人拥有共同的文化,当有了自己的国家时,这种文化就会保证每个索马里人有受雇于官僚机构的可能性。在这样一个以文化为基础的国家里,每个索马里人的生活机会和精神安慰,要多于没有文化基础的邻国。同时,许多索马里人仍然从事畜牧业,对旧定义中的放牧权仍然怀有兴趣,与亲属们保持着互惠的关系,这种互惠关系并没有由于政治生活中的交换而完全被人忘却。

所有这一切说明:在大多数情况下,新的通过教育传播的族裔的吸引力,是两种相反的因素造成的。一方面是新的就业机会的吸引力,另一方面是以前能够提供保障的血缘群体衰败引起的反感。索马里人的例子虽然十分突出,但是并不是独一无二的。以畜牧为基本经济活动的社会组织以及其他一些劳工迁移形式和行业网络的存留,可能导致广泛的血亲组织在现代世界得以生存。当这种状况出现的时候,我们看到的是部落对结构体制的忠诚和民族对文化(而且是一种识字文化)的忠诚并存的现象。不过,很难想象,假如微型组织结构上的僵化在各处仍然没有松动的

话,现代社会还会不会出现。经济发展取得成功的故事,讲述的是那些获得的财富和权力为人类指明了通向新生活方式的道路的社会的故事;那些故事没有也不可能是说明上述那种情况。现代性的出现,总的来说取决于许多约束力强的小型地方组织的衰败,取决于它们被流动的、无个性特征的、识字的、给人以认同感的文化所取代。正是这种普遍化的状况,使民族主义规范化,并具有普遍性。而偶然带上上述两种类型的忠诚,偶然利用血缘关系去对新秩序进行一种间隙性的、寄生性的和不完全的适应,也并不与此相矛盾。现代工业在上层会表现为家长式的统治、裙带关系的盘根错节;但是,它不可能像部族社会那样,以血亲或者地区原则为基础来发展自己的生产单位。

在此,我对比了以文化为媒介的民族主义和以结构为媒介的部族统治,目的在于真正从分析的角度来区别两种在客观上可以区别开来的组织形式;这一区别决不能与我的民族主义和你的部族制之间相对主义的感情对立混淆起来。这只不过是对立的潜在的民族主义相互对抗时使用的褒贬语言,人们用这种语言把我说成是爱国主义者,你是民族主义者,他是部族制论者,无论是谁在发表自己的见解,都不会有什么差别。在这个意义上,民族主义只不过是那些部族制度而已,或者是任何一个通过运气、奋斗或者环境成为现代条件下的一种巨大的力量的群体而已。它们只能在事后被辨认出来。部族制从来就没有繁荣过,因为每当部族制繁荣的时候,所有的人都会把它当作真正的民族主义来尊重,谁也不敢称之为部族制。

注 释

- [1] F. 卡罗纳:《阿尔及利亚人,1883—1939》,巴黎,1975年。
- [2] N. 凯迪编:《学者,圣人和泛神论神秘主义者》,约克利,1972年;
E. 盖尔纳:《穆斯林社会》,坎布里奇,1981年。
- [3] 伊本·卡尔顿:《穆嘴迪玛》,伦敦,1958年。
- [4] 两面神:罗马神话中的门神,有前后两副面孔,一副往前看,一副往后看。——译注
- [5] 富拉尼人:穆斯林民族,散居在东起乍得湖,西到大西洋沿岸的西非很多地区。20世纪70年代人口在500万—600万之间。——译注。
- [6] 休·罗伯茨:《当代阿尔及利亚卡比尔问题出人意料的发展》,载《政府与反对派》第17卷(1982年)第3期。卡比尔民族主义的出现之所以引起人们的兴趣,是因为它反映了一个以前是小农阶层、后来在不丧失自己的农村基础的同时顺利地向城市迁移的人的情感。巴斯克人也有类似的经历。见玛丽安·海伯格:《局内人与局外人:巴斯克民族主义》,载《欧洲社会学杂志》第16卷(1975年)第2期。
- [7] 艾恩·刘易斯:《西索马里解放阵线与巴莱侯赛因酋长的遗产》,载J. 杜比阿纳编:《现代埃塞俄比亚》,鹿特丹,1980年;I. M. 刘易斯编,《非洲之角的民族主义和民族自决》,印第安纳,1983年。

第 7 章 民族主义的类型

只要归纳出形成现代社会的关键因素的各种不同组合形式,就可以构建出民族主义的不同类型。在这个建立在归纳基础上的模型里,首先要介绍的因素就是权力。在这里,没有必要玩弄双重的或者任何其他的选择。没有必要考虑现代社会里不存在集权或者普遍存在集权的可能性问题。现代社会始终并且必然是集权的,这是因为维持秩序只是一个机构或者一群机构的任务,而不是分散在全社会里的。复杂的劳动分工、互补性、依存性和不断的流动:所有这些因素,使人们无法同时扮演生产者和暴力的参与者两个角色。在有些社会里,特别是一

些游牧社会,这是行得通的:牧羊人同时又是士兵,而且常常还兼任本部落的议员、法官和诗人。整个社会的全部或者几乎全部的文化似乎浓缩在每个个人身上,而不是以不同形式分散在他们中间,社会似乎至少在男性成员中间,在很大程度上排斥专业化。这种被社会容忍的少数专家又是社会蔑视的对象。

在类似游牧者的畜牧者中间有可能行得通的东西,在复杂的现代工业社会则完全行不通。现代工业社会的专家们没有足够的时间在家和办公室之间迅速往来,没有时间采取预防性措施来抵抗与之竞争的公司的成员进行的突然袭击,或者自己在夜间发动突然袭击。非法贩运者可能会这样做,但是,他们并没有成为现代“组织人”效法的典范。黑手党类型的活动,总的来说只是在那些非法活动束缚了官方执法机构的创造性的地区发展比较快。通过从事这种经营而进入合法经营的人数,似乎比通过另一种途径的要多。事实上,现代社会的成员在运用或者反抗暴力行为方面很少训练和实践。有时,现代社会的某些部门,如那些必须与腐朽的城市中心发生的暴力行为共存的部门,不属于这种普遍的范畴。另外,还有一个经济上已经达到复杂水平的社会,这就是黎巴嫩,该国似乎已经充分恢复了活力,成功地经受住了中央权威解体的考验。

不过,这些相对次要的特殊情况并不会影响这样一个基本论点,即在一个现代社会里,社会秩序的维持不是平均分散在整个社会里的(拥有不完整的社会组织的宗族成员中一般都存在这种情况),而是集中在某些社会成员的手

中。更简单地说,就是一些人能够行使这种权力,而一些人则不能。于是,便产生了对于掌权者和其他人来说虽然不够严谨但很有用的区别,这种区别给我们提供了简化了的现代社会模式的第一个要素,经过把更多的要素进行多种组合以后,它就会勾画出民族主义各种可能存在的形式。

模式的第二个要素,是能否获得教育或者一种可行的现代高层次文化(这里我们把两者视为平等的)。教育的或者可行的现代高层次文化的概念同样不够严谨,但又很有用。它指的是使一个人具备在现代社会里从事大多数普通工作的能力,并且使他在这种文化传媒中能够自如畅游的一整套复杂技能。这是同时存在的各种要素的组合,而不是一份精确的清单:也许,其中的任何一项都不是绝对不可缺少的。读写能力无疑是核心,尽管有时善于钻营的人没有文化也能在现代社会里混日子甚至发财致富。具备基本的算术能力,少许的技术知识,受到乡村传统约束及城市经历的鼓励适应的心态,人们同样也可以得到发展。我们基本上可以这样说(这一点对我们的论点当然很重要):具备必备能力的个人,或者处于有利地位的次社群,有时能够独立获得这种最基本的要素组合,不过,其广泛有效的分散,是以精心维护的、有效的集中教育体制为先决条件的。

这种(此种意义上的)可以接受教育的状况,是和其他选择以及可能出现的各种局面联系在一起。而权力则不同:在一个工业社会里,始终是有些人拥有权力,而有些人则没有权力。这就为我们提供了基本情况,即一个大致划分为掌权者和其他人的社会。但是,在有接受教育的机会

的问题上,不存在这种事先划定的区别。从权力分为两部分的社会角度看,现在存在着四种明显的可能性:可能只有掌权者有受教育的机会,他们用自己的权力特权来保持自己对受教育机会的垄断;或者是掌权人和其他人都享有这种机会;亦或只有其他人(或他们中的一部分人)享有这种机会,而掌权者却没有;有时候,双方都没有这种机会,或者更简单明了地说,掌权者和行使权力的对象全都是一群毫无知识的人,用卡尔·马克思的话说,沉浸在乡村生活的极端愚蠢的活动中。这种局面非常有可能存在,非常现实,在人类以往的历史发展过程中并不少见,甚至在我们这个时代里,也不是完全不为人所知的。

我们的假说设想的或者说产生的这四种可能性(在表二中,我们给每一种可能性配了两种选择,我们将在后文中作说明)符合历史的现实。当享有权力的人的范畴与同样享有接受使他们适应新生活的教育培训机会的人的范畴相一致的时候,我们得到的,就是某种与早期工业社会相一致的东西。与权力无缘、刚离开耕地的新移民们,在政治上没有公民权,在文化上被异化,面对一种他们既无力影响又无法理解的局面,他们感到束手无策。他们构成了马克思和恩格斯描述的典型的早期无产阶级(又被马克思和恩格斯相当错误地划归到工业社会的后续阶段),他们正是后来被工业化浪潮淹没的贫民窟里产生出来的无产阶级。

第二种组合与最近的工业化的真实情况(而不是像错误地预言的那样)相一致:继续存在巨大的权力不平等现象,但是,文化、教育和生活方式的差异大大缩小了。阶级

社会是平稳的、连续的，没有两极分化，不存在量上不同的层级。生活方式趋同，社会距离缩小，所有的人都享有接受新知识的机会，通向新世界的大门向着所有的人敞开，如果不是以完全平等的条件，至少不会对任何希望获得它的人构成严重的阻碍。（只有具有我们所说的抗熵性特征的人才会受到严重的阻碍。）第三种情况似乎是自相矛盾的，在这里，在获取新技术的问题上，掌权者处于劣势，这种情况的确会发生，并且象征着不寻常的、有历史意义的要素的组合。在传统的农业社会里，统治阶层往往充满一种精神气质，他们重视征战、冲动的暴力行为、权威、拥有土地、寻求作乐和挥金如土，他们蔑视秩序、时间、编制预算、贸易、专心、节俭、有计划地作出努力、深谋远虑和正规教育。（其中一些特征可以变得时髦，并占据主导地位，成为代表社会的统治阶层的特征，这一切如何实现，成为最著名的社会学思考主题，即韦伯对资本主义精神起源的描写。）于是，后面这些特征通常只表现在城市中多少受到鄙视的经商的、注重知识的群体中间，他们的统治者也许会采取宽容态度，同时还会对他们进行迫害。到目前为止，一切都还顺利：在传统的秩序中，形势要求一定的稳定性。人可以更换，但是结构要保持不变。节俭的、勤劳的敛财者们通常是不被允许取代追求高消费的有闲阶级的，因为后者总是剥削他们，有时还会残杀他们。（在印度，那些有剩余资本的人为了安抚他人或者避免盘剥，往往把所有的钱都用在建造寺庙上。）

但是，随着工业秩序以分散的市场关系、新的军事和生产技术、征服殖民地等形式来临，以前那种稳定性一去不复

返了。在这个动荡的新世界里,正是那些受到蔑视的城市商业群体的价值观、风格和方向,提供了巨大的有利条件,使人们比较容易得到新的财富和权力的来源,而对剥夺所有权提供补偿的旧机制可能不复存在或者不再起作用^[1]。公司账房变得比刀剑更强大。一味地使用刀剑不再使人得到多少好处。

旧的统治者当然会感觉到改革之风,并调整自己的方法。在普鲁士和日本,他们就是这么做的。但是,从心理上看,对于他们来说,要想雷厉风行是不容易的(有时,他们根本不采取任何行动),而且他们经常也不会迅速行动。其结果便是一种可想而知的局面:在接触新的和教育和技术的问题上,被统治者或者至少是他们中的一些人现在处在了有利地位。

最后,还有第四种情况:即统治者和被统治者都接触不到有关的技术。处于停滞状态的农业社会属于这种情况,它不受工业世界的影响,无论是统治者还是被统治者,都被当地人支持的迷信、宗教仪式、酗酒或者其他转移注意力的事情给淹没了,不论是统治者还是被统治者,都既不希望也不能够找到新的出路。

我们把(永远存在的)权力的不平等现象,与受教育机会分配的各种可能模式结合起来,得出四种可能的情况:平等的受教育机会、平等的不能受教育的机会、对掌权者有利或者不利的受教育机会。不过,我们还没有提到从民族主义观点看的最关键的因素,这就是认同或者文化的多样性。

不言而喻,我们是从人类学而不是从规范的角度使用

“文化”这个词的：它指的是某个特定群体的鲜明的行为和交往方式。在讨论中，“文化”这个词本身从来没有在另外一个意义上使用过，即象征某个民族的文化(Kultur)，高层次文化或者伟大的传统，它是一种讲这种语言的人认可的行为方式和交往方式，它建立了一种应该遵循的但在现实生活中往往没有被遵循的规范，规范的种种规则通常由社会中一些受人尊敬、专门负责建立规范的专家们进行整理。不加限定条件的“文化”一词，指的是人类学和非规范意义上的文化；Kultur 则是以高层次文化的面目出现的。两种“文化”之间的关系当然对我们的研究主题很有意义。我们特别关注的高层次(规范)文化或者传统当然是识字的文化。因此，在我们目前谈论这个问题时，是否能够接触到这些文化似乎就成了一个是否有受教育机会的问题。“能够接触文化”这个短语因此意味着，能够接触到由于他是另一种文化的成员而不是因为他没有受过“教育”而不能接触的(人类学意义上的)文化。如果要想避免对论点的误解，这种学究式的阐述就非常重要。

为了避免过早地使问题复杂化，我们尽可能简单地介绍文化的多样性。我们仿效那些有时候把世界说成是只有一个或者两个社群的经济学家们，假定在这两种情况下，我们的社会或者是单一文化(每个人都被赋予人类学意义上的相同的文化)，或者是存在着两种这样的文化，掌权者的文化和其他人的文化不同。在现实世界里，在一个领域里同时存在三四种甚至更多的文化，会使情况更加复杂，但是这个事实并没有对争论产生严重的影响。

如果把这种“文化统一性和文化双重性”的对立强加在我们确定的四种形式之上,立刻会出现八种可能的情况(见表2)。首先,请注意表中的1、3、5、7行分别代表着权力的不平等或者受教育机会的不平等现象占据主导地位的情况,这时,由于缺少文化上的差异,民族主义没有占据支配地位。可能会发生其他冲突。但是,它们究竟会不会发生,是一个有趣的问题。证据似乎显示,早期工业主义造成的阶级(更不用说工业主义后来作的更平和的阶级划分)之间不会发生持久的、不断升级的冲突,除非文化上的差异提供导火索,提供阵线的划分即识别敌我的方法。比如,在1848年,显然存在很多明显的阶级对抗:对此持批评态度的托克维尔和持赞成态度的马克思一样,看得都非常清楚。但是,对抗并没有不断尖锐化,变得更加无法控制。

另一方面,马克思主义喜欢把民族的对抗看成是阶级的对抗,它相信,只要人们有清楚的认识,从而摆脱民族主义的偏见和障眼物,那么,如果面具被揭破,人们就会从中受益的。这似乎是对面具和面具掩盖的现实的一种误解。曾经有人这样说,“反犹主义是愚者的社会主义”,虽然在斯兰斯基^[2]审判或者在1968年波兰进行清洗的日子里,在社会主义政权激起反犹主义的时候,并没有人明显地呼应这种说法。据说工人们没有国家,没有使他们有别于其他工人特别是移民们的本地文化,似乎也不存在任何肤色问题。不幸的是,工人们往往似乎意识不到他们缺少这些特征——尽管并不是因为没有人告诉他们的缘故。事实上,当社会生活的经济基础要求文化的同一性或者延续性(而

表 2 能够造成民族主义和消除民族主义的社会状况类型图

P	~ P
E	~ E
1 A	A 没有族裔催化剂的 早期工业主义
2 A	B “哈布斯堡”(包括向东向南延伸的) 民族主义
E	E
3 A	A 成熟的、同一的 工业主义
4 A	B 传统的、自由的 西方民族主义
~ E	E
5 A	A 十二月党人革命的、 但并不信奉民族主义的局面
6 A	B 散居在国外的人的民族主义
~ E	~ E
7 A	A 不典型的前民族主义 局面
8 A	B 典型的前民族主义 局面

~ 代表否定,不存在。P 代表权力,E 代表接触现代式教育的机会,A 和 B 代表单个文化的名称。每个用数字标出的行代表一种可能的局面;既包含 A 又包含 B 的行,表示两种文化在一个地域并存的局面,有两个 A 的行,表示在相同的地域里的文化同一性。如果 A 或者 B 列在 E 和/或 P 之下,那么,涉及的文化群体便能够接触到教育或者权力;如果是在 E 或者 P 之下,便缺少这种接触的机会。任何一个群体的状况,由离之最近的 E 和在其之上的 P 表示。

不是无阶级性)的时候,当因此与文化相联系的阶级差异带来害处的时候,民族商会作为“民族主义”进入政治领域,而没有族裔特性的、渐进的阶级差异仍然被容忍。

第一行相当于传统的早期工业主义,这时,权力和教育的机会集中在一些人手中;但是在第一行里,没有这些机会的人在文化上与特权者们并没有差异,因此,最终不会发生或者至少不会发生什么重要的事件。马克思主义预言的对抗和政治社会的大变动没有发生。第三行代表的是晚期工业主义,人们普遍有受教育的机会,并且没有文化上的差异;没有理由预计此种情况比第一行的情况更可能发生对抗。我们仍将需要探讨的一个困难而重要的问题是,发达的工业主义本身在任何情况下,是否会形成共同的、压倒此时不再重要的语言特性的文化。当人们具有了多少有些类似的概念时,他们是否使用不同词汇来表达这些概念也许就不再重要了。如果这样,第三行就可能代表人类共有的未来特征,如果有这种未来的话。这个问题将在后面论述。第五行的表述不存在民族主义的问题和对抗。一个政治上处于较弱地位的次群体,在经济或者教育方面却享受着特权,但是由于无法和大多数人区别开,他们可以悄悄地在公共游泳池里畅游,像毛主义的游击队一样,不会引起敌人的注意。

由于另一个原因,第七行和第八行都不存在民族主义问题:因为是否能够接触到新的高层次文化,这个进入和受益于新生活方式的前提根本没有出现。在这里,没有人有这种机会,因此所有的人也就平等了。这当然是对我们的

理论非常重要的、核心的要素：民族主义涉及的是进入、参与与认同一种识字的高层次文化，这种文化的范围与整个政治单位及其全部人口的范围相同，如果它想与社会赖以为基础的劳动分工、生产类型或者方式相一致，就必须采取这种形式。在第七行和第八行表示的情况里，没有这种模式，甚至没有去认识它或者努力实现它的表示。没有高层次文化，或者说没有那种具有使自己能在整个社会里推广、成为其有效的经济运行的条件的高层次文化。第七行两度被排除在民族主义问题之外；一次是由于刚才提到的原因，另一次是因为它缺乏能够影响其他任何问题的文化差异。第八行比第七行更能代表复杂的农业社会：确定统治阶层的身份特征是有独特的文化，它是地位的标志，消除了任何意义上的不明确，因此也消除了紧张。第七行由于有文化上的延续性，因此不能典型地代表农业社会的情况。

请注意构成这种分类方法的基础的情形，与马克思主义通常提出的情形的另一个差异。如同我们业已说明的那样，我们的模式预测和预言，不同的横向层次之间会出现纵向冲突，这与马克思主义截然不同。我们的模式认为，只有在“族裔的”（文化上的或者其他能区分的）标志能够看见，并且加强了受教育的机会和权力方面的差异的情况下，尤其是当这些差异阻碍了人员超越社会阶层的松散界限自由流动的时候，才会出现纵向冲突。^[3]它还预言，在工业主义发展过程中，冲突迟早总会发生（附带条件是，如果没有民族和文化的差异，爆炸性的尖锐冲突无论早晚都不会发生）。不过，要想最充分地认识这些预言上的差别，就不能

孤立地认识它们,而必须把它们看做理解的差异造成的结果。

在这个层面上,这两种观点之间至少还有两种非常重要的差别。第一个差别涉及到马克思主义的批判家们认真探讨和详细论述的一个主题:即马克思主义对于工业主义(或者用马克思主义自己的术语,即“资本主义”)造成的社会阶层的认识。我们的模式假定,在早期工业主义时期,的确出现了尖锐的两极分化和社会的中断现象,但是,社会的流动性、社会距离的缩小、生活方式的趋同性随之削弱了这种情况。它并不否认在所有制方面存在巨大差异,但是它提出,差异造成的隐藏的和可见的社会影响,已经不那么重要了。

更重要的是工业社会里两极分化的实质。我们的模式与马克思主义模式的差别在于,根本没有提及资本的控制或者所有权的问题。文化的认同,获得权力的机会和受教育的机会,是作为前提被引入这个模式的唯一要素,被用来引导出我们提出的八种可能的情况。资本、所有制和财富被搁置在一旁,而且是有意这样做的。这些曾经如此受人尊敬的因素被另一个因素所取代,这就是人们一般所说的受教育的机会,意思是说拥有或者能够得到一整套技能,这些技能使人们能够在工业劳动的分工的总形势下有良好的表现。我认为这种观点完全是讲道理的。这是自由资本主义学派中研究发展问题的经济学家们经常使用的观点。当相当贫困的人口具备了应有的态度的时候,会有令人吃惊的良好表现;而为援助发展而涌入不合适的人类环境的资

本则一无所获。资本和资本主义一样,似乎是一个被过高估计的范畴。

各种不同的民族主义经验

我们的模式的出现,得益于引入了三个真正有意义的因素:在我们希望意义上的权力、教育和共同的文化。模式表现的八种可能的情况中,有五种与民族主义无关,其中四种是因为没有文化上的差异,两种是因为是否能接触中央支持的高层次文化的问题没有出现。于是,还剩下三种形式的民族主义。

第二行代表了所谓的哈布斯堡王朝传统的民族主义。掌权者享有接触中央高层次文化即他们自身文化的特权,以及接触使人们在现代条件下成功的一整套技巧本领。没有权力的人,也没有受教育的机会。他们或者说他们中的群体,分享着民间文化,如果付出相当大的努力,进行统一的、持久的宣传,这些民间文化可以转变为对立的新的高层次文化,无论这种高层次文化是否得到对从前建立在相同的文化基础之上的历史性政治单位的真实的或主观杜撰的记忆的支持。这个族群的知识分子和觉悟者努力致力于这项工作,最终,一旦条件成熟,这个群体便会建立自己的国家,支持和保护新生的或者再生的文化。

由此产生的局面,对上文所说的觉悟者有直接的、巨大的好处,最终也会对讲该文化的语言的人有好处,尽管很难

说他们通过被同化进最初的掌权者的文化,结局会比现在更差。碰巧生活在这个地域里不会讲新的文化的语言的那些人,现在受到新的国家的控制和管辖,他们面临的选择是:同化,争取民族统一;迁移,接受令人不愉快的少数民族地位和失去自己的领土。世界其他地方已经效法了这个模式,有的时候作些重大修改,比如所谓的“非洲”类型(但不限于非洲),这种类型的出现,是因为地方民间文化无法转变为新生国家的新的多层次文化,其原因在于他们的人数众多,或者他们之间争斗过于激烈,也可能是由于其他什么原因。

我们在上文(第五章)谈论假设的卢里塔尼亚的情况时,已经对此有所探讨。但是,那时我主要强调的是这种卢里塔尼亚模式(或表2第二行),与发达工业社会由于人口中存在着反流动性和反熵的特征而面临的一个特殊问题之间的差异:沟通的困难对流动性构成的障碍,与文化认同的困难或者说往往认同不平等现象从而妨碍了流动性,这两者之间的差异。

在非特权阶层中,某些特征不断聚集,对流动性构成了障碍,尤其对发达的工业社会来说,这是一个非常严重的问题,因此,确定差异在哪里也就非常重要。但是这不同于我们现在关注的问题,也就是说第二行与第四行之间的差异。第四行代表的情况很有意思:即有些人有权,有些人没有权。这种差异与文化差异有关,必须从文化差异的角度来理解。但是,在教育机会的问题上,群体之间不存在重大差异。这里的情况是怎样的呢?

与这个模式相对应的历史现实,是 19 世纪的意大利和德国的国家统一型民族主义。大多数意大利人受着外族人的统治,在这个意义上,他们没有政治特权。大多数德国人生活在分裂的国家里,按照欧洲大国的标准,这些国家中的许多都很小而且很弱,因此不能以集中的现代媒介方式,给德国文化提供政治屋顶。(相反,由多民族构成的大国奥地利在努力做类似的事情,但是却引起一些奥地利人的反感。)

为意大利和德国文化提供的政治保护,显然不如为法国或者英国文化提供的政治保护,而且使意大利人和德国人反感。但是,在受教育机会的问题上,这两种高层次文化为出生在该文化不同的方言变异体中的人提供的便利,实际上无论从哪个方面看都不少于后者。意大利语和德语都是识字语言,各有正确形式的统一标准,有繁荣的文学作品、技术词汇、风俗习惯、教育机构和学校。不存在任何文化上低劣的问题。德国人的识字率和受教育水平(如果低的话)并不比法国人低多少;与占统治地位的奥地利人相比,意大利人也并不处于劣势。德国与法国相比,或者意大利与德国相比,都不是处于劣势的文化,说这些语言的人没有必要去纠正在享受现代世界的最终利益方面的不平等机遇。需要纠正的仅仅是权力的不平等,文化(及经济)缺乏政治保障,以及缺少认同和承诺维持这种政治保障的状况。19 世纪意大利的自由统一运动和德国的统一运动纠正了这些失衡现象。

这种统一的民族主义代表着某种充分有效的高层次文

化,它所需要的仅仅是加强一些政治保障,在它与传统的哈布斯堡王朝类型的民族主义之间,存在着差异。已故教授约翰·普拉默纳茨(John Plamenac)写过一篇引人入胜的、相当动人的论文,阐述了这种差异,这篇论文可以起这样的标题:“一个在牛津的黑山人伤感的思考”。^[4]普拉默纳茨把这两种民族主义称为西方的和东方的民族主义,西方的民族主义即19世纪意大利自由统一运动(Resorgimento)或者统一性的民族主义,这是典型的19世纪的东西,与自由思想有着深刻的联系。尽管他没有用很多话来强调东方的民族主义,他却清楚地知道,他的家乡巴尔干半岛的那种民族主义就是东方民族主义的一个范例。毫无疑问,他认为西方的民族主义比较温和,令人愉快,东方的民族主义则令人讨厌,它产生的条件使它注定令人不愉快。(如果问问他,那些一度温和适意,相对来说自由而适度的西方民族主义,在20世纪呈现出的显然并不温和适度的形式,是否一种偶然的、可以避免的反常,倒是十分有趣的。)

支持普拉默纳茨观点的逻辑是清楚的。比较温和的西方民族主义,代表的是发达的高层次文化,从规范上看是集成的,有比较明确的民间追随者:需要的是调整政治环境和国与国之间的疆界,以保证这些文化以及讲这些文化的语言和实践它的人,像他们的对手一样,不断得到保护。这需要进行一些战争,开展大量持久的外交活动,但是,制作历史的煎蛋饼,并不需要打破过多或者不寻常数量的鸡蛋,恐怕不会多于正常的政治游戏在总的政治架构和所用的时间里无论如何会打破的鸡蛋的数量。

通过对比,让我们考虑一下普拉默纳茨描绘的东方民族主义。当然,它的实施的确需要战争和外交,在这一点上它是与西方民族主义相同的。但是问题并没有就此为止。这种东方的民族主义不代表一种业已存在的、界定明确的高层次文化,自从早期文艺复兴时期或者基督教改革运动以来,可以说,这种高层次文化就通过持续不断的识字运动,划出了并且从语言上占领了自己的领域。这种民族主义代表着一种尚未很好定型的高层次文化,一种正在努力争取、正在形成过程中的高层次文化。在与相似的竞争对手的激烈角逐中,它统辖或者试图统辖由许多方言组成的混乱的族裔版图,这些族裔在历史上或者在语言上忠实于谁含糊不清,它们的人口刚刚开始认同这些新兴的民族高层次文化。随着时间的推移,现代世界的客观条件势必要求它们认同其中一种民族的高层次文化。但是,在做到这一点之前,它们缺少它们的德国和意大利对手享有的明确的文化基础。

东欧的这些人仍然陷在对家族、领土和对宗教那种复杂的、多重的忠诚里面。要使他们尊奉民族主义,势必经过多场战争,也需要外交上的活动,势必需要大量强有力的文化管理。在许多情况下,也必然会出现人口的交换或者驱逐,或多或少强制性的同化,有时会消灭某些人,以便建立作为民族主义本质的国家与文化之间的密切关系。造成这些结果的,不是最终使用这些手段的民族主义分子的一些不寻常的暴行,而是这种局面包含的必然逻辑。

如果在普拉默纳茨笼统地称为“东方的”条件下实施民

族主义,就会产生这些后果。一个现代类型的社会的建立,必须满足由新的劳动分工方式造成的、非常接近民族主义的某种东西。一旦人们了解了工业富足的好处以及这一切都是可以获得的,一旦以前的社会秩序被瓦解,对工业富足的渴求便不可抗拒。这一系列的分析使我们得出的结论是不可避免的。如果走运,如果有理解和决心,代价可以降低;但是,为之付出代价是不可能完全避免的。

散居国外者的民族主义

我们对表2第二行与第四行之间的差异的讨论,多少重复了普拉默纳茨对西方和东方民族主义的区分。不过,我们的论述比他的观点更具优势。首先,所作的比较并不仅仅是一种权宜的、历史的区别,而是从某种简单的模式中派生出来的结果,这种模式吸收了某些非常基本的因素。对于那些像我本人一样相信至少应该尝试一下构建这样的模式的人,这也就形成了某种优势。

还有另一方面的收益:这种“建设性的”方法,导致了普拉默纳茨完全遗漏的第三种民族主义的变异形式,他是通过进一步组合相同的要素,令人信服地引出这种变异形式,对这些要素进行不同的组合,便得出普拉默纳茨关注的那两种民族主义的形式。第三种形式最恰当的名称是“散居国外者的民族主义”,作为一个历史事实,它是民族主义的一种明确的、非常引人注目的和重要的次生形式。

我们已经强调过，传统的农业社会使用文化或者民族性，主要是为了区别特权群体，突出他们的与众不同和合法性，提高他们的地位，减少地位不明确带来的威胁。统治者讲某种特定语言，操着某种特定口音，身着某种特定服装，统治阶层以外的人如果用同样的方式交流，便是失礼或者更糟。那是一种冒昧、不敬、玷污或者亵渎，也是一种嘲弄。嘲弄是一种非常有力的社会制裁，在它面前，理性显得格外软弱无力，尤其是因为作裁决的是最不具备资格的人们。当然，他们也可能使用其他更残酷的惩罚手段。

然而，相同的文化或者民族性的社会标志，不仅被用来辨别和区分特权群体，也被用来辨别和区分、人们以矛盾的心理看待的没有特权的群体或者贱民群体。正如我们业已指出的，在前工业社会里，宦官、僧侣、奴隶和异国人能够最好地担当起官僚的职能。让生来自由的本地人担任这些关键职务太危险。他们受已有的本地亲族关系的压力和诱惑太多，他们利用自己的地位为亲属和委托人服务，又利用亲属和委托人来进一步巩固自己的地位。在我们的现代社会到来之时，当人人都既是近卫军又是僧侣的时候，人们才能够避免在肉体上或者社会地位上受阉割，才可以理智地扮演官僚的角色。现在，我们可以相信，人们会尊重农业社会在政治上令人尴尬且没有代表性的模式，这一模式在我们的社会里变得很普遍并被人们接受。现在我们所有的人都丧失了阳刚之气，令人可悲地受到信任。国家完全可以信赖我们会履行职责，不必先把我们变成宦官、僧侣、奴隶或者近卫军。

但是,需要安排人在行政机构里担任职务并不是农业,秩序有贱民的唯一原因。贱民组成官僚机构并不是脱离人类活动的唯一形式,官僚阶层也不是社会权力的唯一来源。魔法、冶金、金融、精英军团,各种诸如此类的行业,在某些情况下,任何一种重要的专门行业都有可能赋予专家以危险的权力。既容忍专业化,确认行会或社会等级的垄断地位,又能化解这种危险的方法,是坚持这种社会职务只能由那些在文化上有明显可辨的特征的人担任,那些人注定要受人鄙视,被排斥在政治职务之外,永远不能最终掌握强制的工具,并且不受人尊敬。

宫廷卫士和金融服务的提供者,就是这种往往危险性很高,不宜由本地人和正式的公民担任,因而专门由异国人担任的职务的典型例子。经手大量钱财,显然带来巨大的权力,如果这种权力掌握在某个由于属于被排斥在受人尊敬的高级职务之外,不能使人听命与自己,因而不能使用权力来为自身的升迁服务的人手里,就更好了。在传统的秩序里,担任这些职务的人无论是好是歹都得忍受,他们只能接受环境带来的好处、风险和屈辱。他们一般生来就是从事这些职业的,除此别无选择。有时,他们可能吃很多苦头,但是,他们的职务往往既给他们造成损失,又带来甜头。

随着流动的、没有个性特征的、集中的大众社会的到来,情况发生了巨大深刻的变化。专门从事金融、贸易和其他城市专门职业的少数人的情况尤其如此。由于流动性的普及和职业的变化,某个特定的文化群体保持对某种活动的垄断已经不再可行。当更广泛的社会成员争取得到这些

往往既舒适本身又有丰厚报酬的职务的时候,这些职务便很难保留给少数人,更谈不上名声不佳的少数人。

与此同时,这些从前从事专门职业的被隔离的人们,在从事新的职业、追求新的风尚的时候,往往处于明显的优势。他们的城市生活方式、擅长理智地思考问题的习惯、诚实经商的做法、较高层次的文化、可能还有以经文为基础的信仰,都使他们比旧的统治阶层或者农民阶层的成员更能够适应新的生活方式。

甚至连马克思·韦伯这样的社会学家都常常断言,这些少数人信奉着双重标准,一个标准是针对自己的群体的,另一个标准是崇尚工具主义的,不在道德规范之内,是针对群体以外的人的。他们确有双重标准,但是,标准恰恰相反。以前,他们在外部世界眼里的声望,取决于提供某种特殊的服务,或者施行某种特殊的善事。他们的名声和收入,完全取决于是否能够可靠地提供这些服务,而且他们的确以这种在职业中的可信赖性而著称。这不同于某个在道德规范内的社团内部的关系,在这种社团内,两个人之间的商业交易,总是超出纯商业交易的范围。两个当事人同时是亲戚、同一部族的成员、盟友和敌人等等;因此,交易从来不会仅限于以这种价格提供这种商品。总是牵涉到某种怕被别人占了便宜、可能被人出卖的担心。双方的讨价还价和算计是更长期的、更无形的,因此必须提供更多的东西。在另一方面,如果他们对交易不满意,出于深谋远虑也会使他们对对自己的不满保持缄默,以免关系当中所有其他因素因此而受到损害。

与不能同桌进餐、不能通婚或者结为政治军事盟友的少数人打交道的好处在于,双方能够专注于实际交易,进行理性的成本效益分析,总的来说,可以期望不打折扣地得到他们为之讨价还价的东西。当然,在少数人的社群里,关系仍然是多层面的,因此,交易不够理性和可靠,涉及的方面也更多。但是在更广泛的社会里,那些没有地位的人能够遵守契约,而那些有社会地位的、不得不恪守其权利和义务的人,则缺少谈判和遵守特定的契约所需要的灵活性。地位和自尊使一个人丧失选择的余地,因为承担的义务和承诺太多。没有什么地位使一个人能够专心于手头的生意,通过谈判达成理智的交易,遵守契约的条款。

由此可见,少数人的社群的确有着双重标准,但这是与人们通常认定的意义相反的双重标准。在局外人看来,他们表现出人们对于单一层面的现代关系预先期望的那种可靠性。只是在与同伴们打交道的时候,他们的做法才会具有在我们现代人的感觉当中带有腐败味道的那种丰富的、多层面的特征。当然,随着没有个性特征的、流动的大众社会的到来,单一层面的一锤子交易已经成为相当普遍的现象,而不是非共生群体间交易的一种特征。

在现代化条件下,以前从事专门职业的少数人不再是只能从事一种职业,但同时也失去了他们的垄断地位和他们得到的保障。他们从前接受的训练和发展方向,常常使他们能够在新的自由经济当中,比他们的对手们更成功。他们的背景,使他们能够更好地适应新的形势。但是,他们的背景同时包含了一种政治上无能的传统,一种对自卫权

力的放弃。毕竟,这是他们进入这些职业首先必须付出的代价:他们必须使自己丧失政治上和军事上的能力,以便获得许可,从而掌握在不适当的人手中会变得非常强大和危险的工具。但是,即使没有这样的传统,这种群体处在少数地位,分散在多个城市中心以及缺少可以保卫的领土基地的事实,使他们在政治和军事上显得软弱。一些颇具经济头脑的这类群体具有这种分散的、城市化和处于少数地位的悠久传统。犹太人、亚美尼亚人或者印度的祆教徒,显然都属于这种情况。而其他一些群体,只是由于近期的迁移和只有在现代才能获得的能力(或者教育机会),才获得类似的地位。华侨和印侨或者尼日利亚的伊博人,都属于这种情况。

在现代条件下,经济优势和文化上的可辨认性与政治和军事上的软弱无能进行的灾难的、悲剧性的结合已为世人熟知,无须在此重复。造成的后果包括灭绝种族的屠杀和驱逐。有的时候,人们会维持某种不稳定的、令人不安的平衡。关键在于,中央权力现在发现自己的处境变了,受到截然不同于农业分工时代的诱惑和压力。在那时,并不存在所有的人具有流动性、受教育、从事专业工作或者具有商业头脑的问题;要不然谁来耕种土地呢?

当亚当耕种,夏娃织布,
那时经商者何人?

还是有人经商的。但是,他们无法形成多数或者规范。

一种几乎普遍实现资产阶级化的社会是不可思议的。

于是,大家不会揶揄少数人的角色,因为这种角色的名声总是很糟。统治者欢迎的是没有自卫能力的、比较容易征税的、在经济上有专长但由于自身无自卫能力而附属于统治者的群体。然而,现在民族的“发展”,要求人人都按照曾经只对处于少数地位的、名声不佳的群体开放的方向去努力。过去,国家感兴趣的是保护容易获得财源的少数人;现在,国家更感兴趣的,是剥夺少数人的经济垄断地位,由于少数人拥有显赫地位和财富,国家通过剥夺他们的财富、压迫他们,可以平息更广泛的人口当中的许多不满情绪,于是,不可避免的事情发生了。这样,使大多数人感到高兴的是,他们有了羞辱曾经受人羡慕的群体的(除了对于受害者而言)最痛快的方式。能够感受到这种快感的,远不止那些填补了被迫害的少数人位置的数量有限的人,在政治上,这也是非常重要的考虑,于是这种做法成为在政治上对国家有吸引力的一种选择。

在此种情况下,少数人面对的,是我们的卢里塔尼亚劳工移民们面对的选择(虽然情况已不同)。少数人可能被同化;有时整个少数人的群体,有时是其中相当多的成员成功地被同化。他们也可以努力放弃自己的专业和少数的地位,建立自己的国家,成为现在不再专业化的、普遍的、新近成为全民族文化的新保护者。对于分散在城市里的人口而言,主要的问题当然是获得所需的领土基地。卢里塔尼亚农民,由于是农民而必然有领土基地,必然很快会成立卢里塔尼亚王国,然后成立卢里塔尼亚社会主义人民共和国。

可是,一个在城市居住、从事专业工作、很少或者没有乡村联系的分散的群体将如何行事呢?

对于这种民族主义来说,获得领土是首要的,也许是最主要的问题。希腊人最初与其说是从脱离奥斯曼帝国的角度思考问题,不如说是以颠倒奥斯曼帝国内部的层级结构,并接管它,从而振兴拜占廷为目标。希腊人的第一次起义,不是发生在希腊,而是发生在今天的罗马尼亚境内,希腊人在这里处于少数,而且在奥斯曼帝国的体制里处境相当好。把现今南希腊作为领土基地是后来的事。

以色列是最著名的、富有戏剧性的在国外散居的民族主义成功的范例,用休·特莱佛—罗珀尔(Hugh Trevor-Roper)的话说,也是“欧洲最后的、最不具代表性的民族主义”。^[5](在解决某个欧洲问题的同时,又造成了某个亚洲问题,以色列人几乎没有考虑这个问题。散居在国外时,犹太教宁愿要耶路撒冷;一旦返回耶路撒冷,半世俗的犹太复国主义一度使用了19世纪欧洲过时的社会主义或者民粹党的陈词滥调。)将近两千年的历史,没有给犹太人留下任何领土基地,尤其是在以色列的土地上,不仅如此,还使犹太人成为在其他社会结构中一个没有延续性的、相对高度专业化的阶层,而不是能够作为多少享有自主权的现代国家的基础。然而,这种独特变化的实现,无疑在很大程度上是由于大屠杀时期首先在东欧然后在整个欧洲对犹太人进行迫害引起的刺激反应。这些迫害极好地说明,当专业群体的时代和传统的有机劳动分工时代结束的时候,文化上具有特征、经济上享有特权、政治上没有自卫能力的群体可能

遭到什么样的命运。

犹太人的例子中涉及的人的变化,与全球的趋势恰恰相反:一个文化程度很高、有教养的、遍及全世界各地的、居住在城市的人群,至少部分返回了自己的土地,却变得更加孤立了。民族主义的过程通常涉及自身的用语,用这些语言来谈论农民,创造市民。在此,的确有必要创造一些代理农民。事实上,他们是具有某些关键的部落特征的农民:一种由既能够从事生产又能扮演军事角色的单元组成的地方组织形式。在城市这个背景下,创造这样的部族人兼农民不是一件容易的事情。这种农民兼士兵的代理人,实际上是某种入俗的僧侣秩序的产物。这需要一种意识形态,由于历史的偶然,社会主义和人民党主义恰如其分地结合在一起,在代理农民发展自己的成员的那种知识环境中,起着主导作用。这种意识形态,包含了推崇乡村生活、反对劳动分工的集体主义主题,能够理想地为其目的服务。基布茨是否像它们的创始人所相信和希望的那样,的确为现代人提供了美好生活,这仍然是一个值得探讨的问题;但是,作为重新安排高度都市化和资产阶级化的人口的一种机构,同时也作为在军事危机中可以以最少的资源有效自卫的组织,基布茨被证明是非常突出的,的确没有其他组织形式可以与之相比。

社会改革、文化复兴、获得领土、对付那些以前对涉及的领土提出过分要求的敌人,这些问题都说明了散居国外者的民族主义所面临的特殊而尖锐的问题。能够保留一部分早就属于自己的领土的人,面临的问题可能没有那么尖

锐。但是,如果没有采取民族主义的选择,散居国外者的文化面临的问题,可能与走民族主义道路会面临的问题同样严重和富有悲剧色彩。事实上,我们可以这样认为:正是进行同化的选择带来的极端危险,使民族主义的追随者们在这种情况下积极拥护他们的事业。

散居国外者如不选择民族主义将面临的严峻形势,以及如何从农业社会向工业社会过渡时期的一般性特点中作出全面总结的方式,表明了用散居国外者的民族主义来作为对我们的民族主义理论的反证是十分错误的:

希腊人和亚美尼亚人的民族主义,是在总体上比他们的奥斯曼帝国的封建领主更富有、更能够理解现代欧洲的致富经济的人口当中产生的。^[6]

在我们所举的卢里塔尼亚人的例子里,我们是从一个经济和政治上处于劣势,具有文化特征的,因此趋向于民族主义选择的人群的角度进行阐释的。然而,一旦工业化的过程开始,同样的大前提会使并不处在经济劣势(处境恰恰相反),但由于自己处于少数地位而一贯在政治上处于劣势的有鲜明的文化特征的人口陷入一种难以忍受的境地,虽然他们会沿着自己特有的道路前进,但是,最终的结论是相同的。经济上的劣势,无疑在大多数典型情况下起着显著的作用,但是,只考虑经济劣势,会歪曲我们的立场。工业秩序需要政治单位保持同一性,至少足以允许比较顺利的流程,防止以经济或者政治上的优势或者劣势来作“族裔上

的”身份辨别。

注 释

- [1]阿尔伯特·O.希尔施曼:《激情与利益》,(普林斯顿,1977年)当然,这种个人主义的机动的精神,至少在一个社会里,比工业秩序要早许多个世纪:见阿伦·麦克法兰:《英国个人主义的起源》(牛津,1978年)虽然书中的观点可能会揭示英国的民族主义情绪早期出现的情况,但是不会与我们的论点发生冲突。约翰·A.豪尔在《对我们时代的诊断》(1981年)一书中,总结了民族主义现行理论是如何纳入更广泛的社会哲学中的。
- [2]鲁道夫·斯兰斯基:1901—1952年,捷克斯洛伐克共产党领导人。——译注
- [3]这个社会中存在重大分歧的事实,似乎得到了一位继续自称为马克思主义者的作者的承认。见汤姆·奈恩:《英国的解体》,伦敦,1977年。
- [4]约翰·普拉默纳茨:《两种民族主义》,见E.卡曼卡编:《民族主义,一种思想的本质和演进》,伦敦,1973年。
- [5]休·特莱佛-罗珀尔:《犹太人和其他民族的民族主义》,伦敦,1962年。
- [6]埃里·凯杜里编:《亚洲和非洲的民族主义》(伦敦,1970年)第20页。在同一卷里(第132页),凯杜里教授向工业社会组织制定的文化同一性理论进行了挑战:“大型工业企业在多语言的社会里扎根并发展起来:如19世纪的波西米亚和美国,20世纪的香港,以色列、法属阿尔及利亚、印度、锡兰和马来西亚。没有人声称,只有在已经实现了文化统一的社会里,才能建立工业企业。这一理论说的是,如果在一个文化上不统一的社会里建立工业经济,那么,就会出现紧张局面,继而导致民族主义的出现。香

港是一个例外,香港的人口来自不想在现行大陆中国政权统治下生活的华人,凯杜里列举的每一个其他的国家不但没有构成对我们的理论的反证,反而对它进行了说明,为该理论提出的模式提供了确实的范例。波西米亚成为德国和捷克早期民族主义活动和理论的源泉;美国的教育体制名声不佳,即它的目的是把形形色色的移民从种族上统一起来,而被改造的人口对此给予了热情的支持。列举的其他所有国家都说明了民族主义是如何发展的,其中有的是以极端的、悲剧的形式出现的。的确,在印度,文化的趋同性有时超越语言的多样性:即使当印度教徒不在说同一种语言的时候,实际上也在“使用同一种语言”。但是,这种理论并没有排除这一点。

第 8 章 民族主义的未来

我们对民族主义总的分析很简单。在人类历史的三个阶段中；第二阶段是农业时代，第三阶段是工业时代。农业时代有某些一般性特征：人口的绝大多数是农业生产者即农民。只有少数是专业人员，从事军事、政治、宗教或者经济工作。大多数农业人口也受到农业时代另外两项重大革新的影响：中央集权的政府和书写文字的发明。

农业社会似乎不同与在它之前和之后的社会，它符合马尔萨斯的理论：生产和防卫的需要驱使它寻求人口的增长，而人口的增长，又使现有的资源发生紧张，造成灾害不时发生。在这

种社会里起作用的三个主要因素(食物的生产、政治上的集权和识字),带来一种在其中文化和政治界限很少处于和谐状态的社会结构。

工业社会则十分不同。工业社会不符合马尔萨斯主义。它的基础以及它所依赖的,是认识和经济的发展,这种发展最终会超越和阻止人口进一步迅速增长。这个社会的各种因素——普遍识字,流动性和个人主义,政治上的集权,对昂贵的教育基础设施的需求等等——使它处于一种政治和文化疆界基本协调的状态。国家首先是文化的而不是信仰的保护人,是必然趋同的、标准化的教育制度的维护人,只有这种制度,才能培养出能够在不断发展的经济和流动的社会中转换工作的、能够胜任需要把握意思和人而不是事物的工作的人才。对于大多数人来说,他们在文化方面的局限性,可能并不是这个世界的局限性,而是他们本身的可雇用性乃至尊严的局限性。

在大多数农业社会时代的封闭型小社群内,文化的局限性就是世界的局限性,文化本身往往不被人知觉,是看不见的:没有人会把它当成理想的政治疆界。现在,由于有了流动性,文化变成可见的了,成了限制个人流动性的因素,限制了他最近扩大的可雇用性,于是,文化变成自然的政治疆界。这样分析,并不是要把民族主义贬低成仅仅是对社会流动前景的担忧。人们的确热爱自己的文化,因为他们现在可以感知到文化的氛围(而不是把它当成天经地义的事情),他们知道自己离开了文化,的确不能呼吸,不能保持自己身份的完整性。

对大多数人来说,他们在其中接受教育的高层次(识字)文化,是他们最宝贵的投资,是他们身份的核心、他们的保险、他们的安全保障。于是,一个使文化和政体和谐统一的世界便诞生了,它除了些无足轻重的特例之外总体上满足了民族主义必须履行的职责。满足民族主义的原则,不是工业主义最初出现的先决条件,而只是它扩张的产物。

必须完成从一个不鼓励民族主义理想的形成、更谈不上可能实践之的世界,向另一个时代的过渡,后一个时代使民族主义变成似乎对于所有时代都可行的、不言自明的理想,使之成为一种有效的模式,并且在大多数情况下得以实施。人类进入工业时代时,他的文化和政治机构是与民族主义的要求相矛盾的。使社会符合新的要求,必然经历一个动荡的过程。

民族主义最动荡的阶段,是伴随着早期工业主义和工业主义扩展的那个阶段。人们建立起一个不稳定的社会环境,在这种社会环境里,一系列痛苦的差别愈演愈烈:在政治、经济和教育方面都存在着明显的不平等现象。同时,文化上和谐的新政体正在出现。在这些条件下,如果诸多的不平等现象碰巧与显见的、容易为人们所理解的种族和文化上的不平等现象同时存在的话,就会促使新兴的单位组织置身于民族旗帜之下。

工业化必然会在不同时期为不同的地方和群体所接受。这就保证了早期工业主义爆炸性的成分(错位现象、流动性、违背时代和习俗的尖锐的不平等现象等等),会去极力寻找文化差异的所有偏僻角落。没有被调动起来的是绝

少数。随着现代化的潮流席卷全球，它保证几乎每一个人，在某一时间，都有理由感到受到不公正的对待，受委屈者会觉得虐待他的人属于另一个“民族”。如果他能够确定有足够的受害者和他本人同属于一个“民族”的话，一场民族主义运动便诞生了。如果它能够成功，虽然并不是所有的民族主义运动都能成功，一个新的民族也就诞生了。

在现代世界里，民族主义造成的“横向疆界”的政治体制，包含着更深一层的经济合理性。领土的疆界被划定，并且依照法律得以实施，而地位之间的差异既没有划定，也没有实施，而是被伪装起来，不被承认。众所周知，发达经济可以击败和妨碍新兴经济，除非新兴经济得到自己国家的有效保护。民族主义国家不仅仅是一种文化的保护人，而且是一种新兴的、在初期往往很脆弱的经济的保护人。（总的说来，它失去了保护信仰的兴趣。）如果从以前仅仅是一个阶层——仅仅是农民，或者仅仅是城市的专业人员——中诞生了一个现代民族，国家为了把其种族群体变成一个均衡的民族以及为了发展经济所作的努力，便成为同一项任务的一部分。

现在的问题是，在发达的、甚至可能在某种意义上业已完成了工业主义的时代，民族主义能否继续是一支主要力量，或者一种政治责任。世界尚未充分满足对于经济增长的欲望，因此，任何对这个问题的答案都将是一种猜测。不过，猜测是值得一试的。增长对于职业和社会流动性的影响，是我们论点的重要部分。不断变换职业，再加上大多数工作都离不开交流，离不开与意义而不是与事物打交道，这

至少会有利于某种社会平等,有利于缩小社会差距,有利于建立一种标准的、共同的沟通媒介。这些因素是现代平均主义和民族主义的基础。

然而,一旦一个工业社会得到充分满足,又变得很稳定,不再流动,会出现什么情况呢? 奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)在《美妙的新世界》(*Brave New World*)一书中,对此进行了经典的、富于想象的探讨。得到充分满足的工业社会,的确是可以想象的:虽然没有理由假设所有的技术革新终将枯竭,但是,的确有理由认为,一旦超出某一点,新的技术革新可能不会再对社会结构和整个社会产生任何重大的影响,其根据来自这样的推论,即一个人的财富超过某个点之后,再增加的财富不再能够改变他的生活方式。很难说这种类推是否有根据,这个问题的答案,也很难让人很有把握。整个人类财富饱和的时代似乎仍很遥远,因此,这个问题目前并没有紧迫地影响到我们。

但是,必须指出,我们的论点,在很大程度上受到对全球经济增长因而也对革新和职业变化作出的持续承诺的意义的影响。我们的论点还有一个先决条件,就是坚持建立在对富足的承诺和普遍的丹麦金基础之上的社会。虽然这些假设现在都有了依据,但是,不要以为它们会永远如此(即使我们排除通过一场核灾难或者类似的灾难来消灭这种社会的可能性)。即便我们可以排除发生灾变的可能性,我们这个在文化上相似的、流动的、在中层相当无结构的社会,也不可能永远存在下去。当这种社会不再占据主导地位的时候,我们假定的民族主义的社会基础将会从根本上

改变。不过，我们在有生之年里，是不会看到这种变化的。

从更短期看，不要看得太远，我们可以预计民族主义将发生变化。我们已经提到过，当工业上联合起来的、政治和教育上获得了权利的人口，与那些已经处在新世界的大门口但是还没能进入大门的人之间的距离变成最大的时候，最危机的阶段出现了。随着经济发展，这个距离便会缩小（尽管存在相反的悲观论断）。这个距离也会在绝对意义上继续扩大。不过，一旦特权阶层和非特权阶层都达到某种水平之后，距离感就不再那么强烈了。饥饿与富足之间的差异是尖锐的；但是，是否拥有足够的主要是象征性和人为的虚饰物方面的差别，就没有这么大，尤其是在至少名义上平等的工业社会里，在那些虚饰物的风格本身没有什么差别的情况下。

狂热的民族主义热情的减退，并不意味着反对一致性的少数民族的日子必然好过。在现代世界里，他们的命运常常是一场悲剧。以为悲剧不会重演，是异想天开，是一种轻率的、毫无根据的乐观主义。一个成熟的工业社会，要求成员能够顺利地交流和流动。前者的实现，是成熟的条件；后者似乎更难以捉摸。如果流动性出现障碍，它就构成工业社会最严重、最难以克服的一个问题。国与国之间繁荣程度的差距也有可能拉大，但是，如果富国和穷国之间已经存在差距，两国之间就不可能再度产生紧张，因此，从民族主义观点看，这个问题不太重要。（我暂时不谈所有政治上享有主权的“无产阶级国家”对富国产生敌对情绪的可能性。一旦产生这种敌对情绪，它将无论如何不止是一个民

族主义的问题,而会表现为穷人的国际联盟。)

随着工业制度的扩展,人口之间财富差距的缩小,后期的民族主义将会如何?这个问题的答案还不十分清楚。但是,与更加遥远的前景相比,它与我们的联系更加密切,因为,有不少国家至少已经接近了这种状况。我们既可以分析我们的理论前提的意义,又可以分析实实在在的、以经验为依据的历史证据。大量的历史证据已经能够获得。事实上,一切都是由工业文化的本质决定的。

工业文化——一种或多种?

可以勾画出两种工业社会文化的未来,在这两种未来所代表的两极之间,存在着不定数量的中间状态。我个人对世界历史的看法是简单明了的:人类分为三个大的阶段,狩猎采集阶段,农业阶段和工业阶段,这三个阶段决定着我们的问题是什么,但是它们不能决定我们解决问题的方法。换言之,马克思主义犯了两个方面的错误,它不仅超出了经济的和权威的三阶段划分法,划分出更多的阶段[康德、弗雷泽[Frazer]^[1]或者卡尔·波拉尼[Karl Polanyi]^[2]等赞成分为三个阶段的人是正确的,无论他们是否正确认识到三个阶段的内容是什么],更重要的是,它指出每个阶段的问题和解决方法都是确定的:

物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治

生活和精神生活的过程。……大体说来,亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看做是社会经济形态演进的几个时代。^[3]

但是,一般地讲,由可获得的经济基础决定社会,似乎没有多少道理。狩猎社会和农业社会不是完全一样的。对于马克思主义的历史观来说,尤其灾难性的一点是,决定性的(国家和识字等)上层建筑特征,与真正关键的基础结构的外在的变化表现,即食品生产的开始之间,没有相互联系。如果詹姆斯·伍德伯恩(James Woodbmn)言之有理的话,在狩猎社会范畴内,已经发生了决定性的结构变化,可以分为追求立竿见影的效益和追求更长远的效益的狩猎采集经济。后一种获得的是,承担长期义务的道德和机构的基础,已经具备了发展农业的组织前提条件,只要有了这种压力,有了技术手段,便可以这样做。^[4]随着时间的推移出现的任务上的分工,产生了思想和行动的习惯,继而使参与食物生产的人的角色的永久专业化成为可能。假若如此,在向食物生产所作的最后的大跃进之前,就已经发生了一次大的社会结构变化;毫无疑问,接着发生了另一个重大的结构性变化,即出现了国家,在任何直接的或者单一的方面,两者都没有联系。^[5]人类从所有的人都享有闲暇的狩猎采集状态,过渡到只有一些人(即统治精英)享有闲暇的农耕状态,又过渡到工作至上、人人没有闲暇的工业时代。也可以说,我们从直接得到满足,变成延迟得到满足,最后,变成了永远得不到满足。

因此,总的看,社会由物质决定的观点似乎过时了。但是,从长远看,对于工业社会,它是否也过时了呢?工业社会的一般形式是否是由它的生产基础结构决定的呢?答案并不明显,显然,适合于狩猎和农耕社会的那些相反的、明确的证据,并没有预先确定答案是什么。工业人最终的社会选择,也许少于狩猎和农耕时代的先人。也许,所有工业社会终将变得相似的论点是正确的,或者无论怎样,最终会被证明是正确的。涉及到文化和民族主义,我们可以有什么样的期待呢?

比较方便的做法,是先探讨这种趋同理论。假定工业生产模式的确起着决定社会的文化的作用:同样的技术,引导人们从事同样的活动,组成同样的层级结构。现有的技术和生产生活的需要,产生同样的闲遐娱乐方式。不同的语言能够并且当然会幸存下来。但是,在为更多人分享的工业文化里,无论在哪一种语言里,它们的社会用途和含义都是大致相同的。

在这样一个世界里,从一种语言转向另一种语言的人,可能的确需要学习一套新词汇,来描述熟悉的事物和情景。最糟糕的是,他可能还要学习一种多少是纯粹语言学意义上的新语法。不过,他需要作出的调整,可能只是这些。他无须接受什么新的思想方式。他完全可以像游客一样,手捧一本词汇手册,相信他要做的只是为某个旧的、熟悉的需要寻找一个新的词汇。游客到处游逛,他知道,无论走到何处,人的需要,不过是住房、食物、饮料、汽油、旅行社和其他一些东西。同样,在趋同理论完全站得住脚的世界里,语言

之间的调整,只不过是 在一个管理完善、汇率比较稳定和可靠的国际理念体系里,一种语言货币,兑换成另一种语言货币这样一件举手之劳。

这种说法有一定的道理。工业社会有复杂的劳动分工,在国内和国际相互依存。虽然民族国家采取谨慎的政策,以避免自己过于专业化而导致对别国的依赖,其国际贸易量仍然很大,随之产生相当程度的理念和机构上的趋同。在“铁幕”那边,同样可以使用信用卡,这本身具有非常深刻的意义。在不能自由表达思想的国家,人们也可以自由地使用信用卡。至少在一个社会主义制度里,美元可以当作货币自由使用。有一种超越国际、超越意识形态的青年人的文化。

在工业时代,最终实际上只有高层次文化能够幸存下来。民间文化和不太重要的传统只是人为地保存下来,由语言和民俗学的社团维持着。此外,工业社会的高层次文化,是一般高层次文化中特殊的一类,它们之间的相似之处,多于农业时代的高层次文化。它们被共同的认识基础和有意识的世界经济联系在一起。与那些曾经深受神学影响、有自己的文化和特有的认识体系的旧的高层次文化相比,它们相互交叠得更紧密。

这就是全部事实吗?我们是否应该期待,随着工业化的完善,文化和语言间的差异将变成仅仅是语音上的差异,这时,只剩下浮于表面的、象征的沟通差异,而语言的语义内涵、语言和行为的社会背景却是相通的,不分区域的?如果出现这种局面,不同“语言”之间的沟通鸿沟就会变得微

不足道,而相应的社会鸿沟,不同语言和文化背景产生的反拗的、妨碍沟通的影响,也会相应地变得不重要了。那么,民族主义的抑制因素,就不会阻碍文化间和睦相处和国际主义了。

在某种程度上,在某些领域里,事实上已经出现了这种情况:发达国家中,两个同样有教养的、训练有素的上层专业人员,在访问对方的国家时,无论彼此使用对方国家语言的能力如何,都不会感到压力和适应的需要。他们在跨国公司里愉快地合作。他们已经会“用对方的语言表达”,即便他们不会讲对方的语言。在那个层面上,已经有了一个类似国际劳动市场的东西,人是可以互换的。但是,这种局面能否或者必将推广?具有讽刺意味的是,知识分子——初期民族主义的动力——现在在民族国家时代里,可以最不带偏见地在国家之间自由地来往,就像从前在国际上存在跨国僧侣阶层时一样。

如果国家间可以自由往来成为普遍现象,民族主义就不再是一个问题;或者,文化差异引起的沟通上的差距不再有意义,不再会引起民族主义的紧张情绪。民族主义,作为一个永久性的问题,就像一把达摩克里斯的宝剑,悬在任何一个胆敢违抗民族主义融合政治文化疆界的使命的政体头上,它终将消失,不再构成一种始终存在的尖锐威胁。假定只有语音和表面而不是语义上不同的基本相同的工业文化在世界范围内延续,民族主义的时代将会成为过去。

我认为这种情况不会发生。我倾向于接受 J-F. 李维尔 (J-F. Revel) 在这个问题上的观点。

民族并不是完全相同的。过去它们的贫穷程度不同,现在它们的奢侈程度也不同。^[6]

工业生产、独特的科学背景、复杂的国际间相互依存、持续不断的接触和交流,凡此种制约因素,无疑将在某种程度上造成全球性文化趋同现象,我们已经亲眼看到很多。这将防止文化差异导致沟通上的失败,发展成较多和较少享有特权者之间关系紧张加剧的一个主要因素。(它无法防止其他抗熵性特征加剧或者造成紧张。)在发达国家,在大多数公民能够较好地、较平等地接近占据主导地位的、在经济上有效率的高层次文化的国家,在现存的不公平现象不可能被曝光、为某个文化或者“族裔”的网络从政治上加以利用的地方,可能会再次出现一些处于次要地位的文化多元状态,出现多样化,而且这在政治上并无妨害。由于社会的普遍发展,由于近乎平等的获得社会地位的机会,互相联系的文化或者那些有共同历史的文化,将能够和谐共存。瑞士格劳宾登州语言上的多元化,似乎并没有使该州的政治团结受到压力。伯尔尼州的情况就不同,在那里,汝拉的居民们在很大程度上与讲德语的人口分离,结果造成大量冲突,使瑞士联邦进行了重组。

但是,仍然很难想象,两种有政治生存能力、可以独立的文化,能够在同一个政治屋檐下共存,信赖同一个政治中心,公正不阿地维持两种文化,同时为两种文化服务。民族国家在不同情况下将保持多大程度的主权是可以预见的,

而联合国、区域性联盟和集团一类组织对主权的制约,不是本书研究的内容,也不是在此必须探讨的一个话题。情况很可能是,尽管经济基础相似,但生活和文化交流的方式之间的差异仍然会很大,需要分别对待,因此就会有独特的文化—政治单位,无论它们是否享有充分的主权。

另一种极端的可能性如何呢?另一个极端表现为这样一种情况:独特的文化,像在前工业时期的文化一样,相互不适应,也不相容。人类学家或者其他并不十分清楚,前工业时期的文化完全不相容和自给自足的程度有多大,而这个事实使问题更复杂了。

(最近相当流行的)不相容理论走到极端,意思大致如此:每一种文化或者生活方式,都有自己衡量美德和现实本身的标准,不能用另一种文化的标准,或者假装是普遍的、高于一切文化的(因为没有更高的、外在的形式)标准,来合法地衡量任何一种文化。敦促这种立场的通常是浪漫主义者,他们以此为前提,捍卫过时的信仰和风俗,对抗理性的批评,坚持说外来的、普遍合乎理性标准的思想,是一个神话。以这种形式表现的立场,似乎会导致一种有害的民族主义,因为它显然意味着,一种文化屈服于另一种文化的成员实施的政治管理,无论何时,都是不公正的。

我本人对不相容理论甚至是否适用于农业社会深表怀疑。我认为,用它来否定文化间交流的可能性,或者对农业文化和工业文化进行比较评价,是不可取的。不相容理论的部分道理,在于用过于认真的态度,对待晚期农业社会里自我绝对化、诅咒批评意见的官方信仰的倾向,不可否认,

从逻辑上看,这些信仰一般都有抵御外部攻击、在内部不断自我确定的能力。这些特征无疑会使具有自由倾向的人反感,不过,信奉这些信仰的人,实际上已经懂得了如何超越自身的不足。他们现在和过去都能够在两个概念之间转换,他们能够自如地使用相容和不相容观点的各种术语。那些名义上排他的、垄断着真理的官员们友好地参与世界基督教协进会的讨论。我们究竟是如何超越相对论的,这个问题很有意义,很难找到答案,当然不会在这里寻找答案。但是,需要考虑的是,他们总是有这样那样的方法解决这个问题,他们并不是被无助地束缚在一整套文化茧及其范畴内,由于一些显而易见的原因(共同的认识基础和生产基础,极大加强的社会交流),我们可以预期,完全工业化了的人,会比他的农业时代的前辈,更少被本地文化所束缚。

在这个问题上,在我看来,真理似乎在某个中间地带。发达工业社会共同的经济基础及其必然的含义,将继续保证人们依赖于文化,文化需要在相当广泛的领域里实现标准化,需要由集中的机构来维持和服务。换言之,人们将继续通过不断的、复杂的培训,使自己能够被雇用,能够为社会所接受,而这是宗族或者地方团体所不能够提供的。在这种情况下,政治单位和政治疆界的定义,不可能不考虑文化的分布情况。总的说来,把那些无关紧要的特殊情况排除在外,民族主义对政治单位和文化保持一致的要求将继续适用。在那个意义上,我们不必预期民族主义的时代将结束。

但是,我们可以预期,民族主义冲突的尖锐程度将减

弱。致使冲突尖锐化的,是早期工业主义带来的社会差别,是工业主义发展的不均衡。那些社会差别可能并不比农业社会泰然容忍的差别更糟,但是,它们不再会因为长期存在,因为已经成为传统,而被淡化或者合法化,它们存在的环境,在其他方面给人以希望,鼓励人们对平等的期望,要求流动性。凡是文化差异起着划分这些差异的地方,就会出现麻烦;反之,就会天下太平。国家在比较稳定的农业体制里形成的时候,“民族”、族群并不主张民族主义。在阶级不能从“族裔”的角度给自己下定义的时候,无论他们受到怎样的压迫和剥削,都不会推翻政治制度。只有当一个民族成为一个阶级,成为在其他方面都具有流动性的制度里的一个可见的、不平等地分布的范畴的时候,它才会具备政治意识,才会采取政治行动。只有当一个阶层碰巧(或多或少)是一个“民族”的时候,它才能从一个阶级本身,变为一个为自身利益奋斗的阶级或者民族。民族和阶级单独似乎都不是政治催化剂;只有民族—阶级或者阶级—民族,才是政治催化剂。

一位企图挽救马克思主义,或者为它找到一种新的有生存力的形式的作者,承认了这一事实。^[7]晚期工业社会不再造成这样深刻的、可以用民族性激活的社会鸿沟。(由于“种族”等显然与它公开的平均主义相矛盾的反同一性特征,它将继续遇到困难,有时候是悲剧性的困难。)它必须在有文化差异的地方,尊重文化差异,条件是这些差异只在表面,不会在人们中间造成真正的障碍,否则,这些障碍而不是文化,将成为一个严重问题。虽然以前存在多种民间文

化的现象不可能继续存在下去,除非采取一种象征性的、用玻璃纸包装的形式。我们无疑将(高兴地)继续面对的,是国际间各种不同的高层次文化并存的现象。我们可以相信,对它们进行的基础方面的投资,能够使它们永久存在下去。部分由于许多疆界已经为适应这些文化之间的疆界而进行了调整,部分由于民族主义的使命现在受到如此广泛的尊重,因此发达社会很少会硬性对抗,而且尽量避免与之正面冲突:由于上述种种原因,可以期望晚期工业社会(如果人类有足够的时间来享受它的话)成为一个民族主义仅以一种淡化的、毒害程度较轻的形式存在于其中的社会。

注 释

- [1]詹姆斯·弗雷泽爵士:1854—1941,苏格兰人类学家。——译注
- [2]卡尔·波拉尼:1886—1964,匈牙利经济学家,政治领袖。——译注
- [3]卡尔·马克思:《政治经济学批判》序言,《马克思恩格斯选集》第2卷第82、83页。
- [4]詹姆斯·伍德伯恩:《今天的狩猎人和采集人与重建过去》,见E.盖尔纳编:《苏联和西方的人类学》,伦敦和纽约,1980年。
- [5]马克思主义的社会基础和上层建筑之间始终存在着联系的理论,面临着经验和理论方面的问题。一旦摒弃了社会发展的单一观点,在苏联人的思想当中,的确对问题的严重性进行了一定的思考。比如,可以参考厄尔洛·鲁恩:《现代历史哲学》(塔林1980年),特别是第4章。
- [6]J.F.雷维尔:《在法国》,巴黎,1965年。
- [7]奈恩:《英国的解体》,伦敦,1977年。

第 9 章 民族主义与意识形态

我们对于民族主义的探讨,存在着一个鲜明的特征,这就是我们没有涉及民族主义思想史和单个民族主义思想家所作的贡献和他们之间的细微差别。我们的做法,与许多其他研究这一主题的方法形成鲜明对比。有一些思想和信仰体系之间的确有非常大的差异。(好的思想并不一定产生最大的影响。一些思想是好的,一些是不好的,一些有很大影响,一些没有任何影响,在这两个对立面之间,没有规则的联系。)比如,被称为基督教和马克思主义的信仰体系,都是偶然的产物:两者都有一套复杂的理论,这些理论单个看可能存在于它产生的背景之

中,但是,作为一种被赋予了名称的特殊组合,作为一种历史的存在和延续,它们只是一些思想家或者传道士从中糅合出的产物。

在某种程度上,这种结合物经受了后来人们对它们的选择性使用的考验。此外,它们一旦出现,有时会支配碰巧认真接受,并以极大决心应用它们的理论(或者部分理论)的社会。在这种情况下,如果我们要想认识这些社会的命运,有时就必须仔细研究构建起支配这些社会的信仰的思想家的言论、学说和观点。比如,19世纪70年代,碰巧影响着马克思和恩格斯的、关于落后国家的乡村中公社精神继续存在以及使之永久存在的条件的族裔学说,以一种非常关键的方式融入了马克思主义,可能对苏联的农村政策产生了灾难性的决定性的影响。

但是,在我看来,民族主义的情况似乎并非如此。(也许,这有助于解释民族主义虽然具有无可争议的重要性,却受到学术界的政治哲学家们冷落的原因:没有多少好的理论和教科书,即那种他们一直喜欢的、能让他们用得上的材料。)^[1]这并不是因为民族主义的预言家们在思维上远离“第一划分”:这本身不会妨碍一个思想家对历史产生巨大的、真正的、决定性的影响。大量的实例都证实了这一点。事实上,这些思想家们并不是举足轻重的。如果他们其中的一个去世,其他人会取代他的位置。(他们自己也喜欢说类似的话,虽然不完全在我们所说的意义上。)地球离开谁都会转。民族主义思想的实质,不会受这种变迁多少影响。

他们的学说几乎不值得分析。我们似乎面临这样一种

现象,从我们共有的社会条件中直接地、必然地产生的根本性变化,是从社会、文化和政体之间总的关系中产生的变化。至于这种现象精确的表现和在一个地方采取的形式,毫无疑问,在很大程度上取决于当地的情况,这是值得我们研究的。但是,我怀疑,民族主义学说的细微差别,是否在改变那些环境上起了很大作用。

总的说来,民族主义意识形态受到普遍存在的虚假意识的影响。它的神话颠倒了事实:它声称捍卫民间文化,而事实上,却在构建一种高层次文化;它声称保护着一个古老的民间社会,而事实上,却在为建立一个没有个性特征的大众社会推波助澜。(前民族主义时期的德国,是由大量真正的社群组成的,其中许多都是乡村社群。后民族主义时期的统一的德国,主要是一个工业的、大众的社会。)民族主义往往把自己当成一种明显的、不言自明的原则,所有人都可以接近,只有某些反常的、视而不见的人才会违反它,而事实上,它之所以有道理,使人不得不接受,是因为一些非常特殊的背景,现在这些背景还存在,而对于人类和历史相当大的部分来说,它是不存在的。它宣传和捍卫延续性,但是,它之所以能够存在,却是因为人类历史出现的一个极其深刻的、决定性的断裂。它宣传和捍卫文化多样性,而事实上,却在政治单位内部,并且在较小的程度上在政治单位之间推行同一性。它的自我形象和真实本质有着反向的联系,其他成功的意识形态很少有这种具有讽刺意味的关系。因此,在我看来,我们通过研究民族主义的预言家,一般似乎不会加深对民族主义的了解。

我们是否会从研究它的对手中了解到更多的东西呢？可能会，不过我们需要谨慎行事。他们的主要优点在我看来似乎是，他们教会我们，不要按照民族主义自身的标准评价民族主义，即把它看做某种不言而喻的东西。现代条件深深地包含着这样做的诱惑，人们只是假定，文化上相同或相似的统治者和被统治者的单位，是一种规范，违反这种规范是可耻的行为。能够受到震撼而摆脱这种普遍的假定，的确是一件值得庆幸的事。它是一种真正的启迪。

不过，如果一味追随像埃里·凯杜里这样的民族主义的敌人，把民族主义当成偶然的、可以避免的、被欧洲的思想家们碰巧培育出来的背离正道的现象，同样也是有害的。民族主义，即把相同的文化单位，当成政治生活的基础，当成统治和被统治者在文化上必须保持的统一基础，它既不存在于事物的本质里，又不存在于人心里，也不存在于整个社会生活的前提条件里，那种认为它以这些方式存在的论点，是一种谬论，民族主义学说已经说明，这种谬论是不言而喻的。但是，民族主义作为一种现象，而不是作为民族主义者提出的学说，是在某些社会条件中固有的；那些条件碰巧与我们这个时代的条件相同。

否认这一点，至少就像按照民族主义自身的条件接受它一样，是错误的。有人认为，一种如此广泛普遍的力量，一束在如此众多互无关联的地方强烈和自发地燃烧起来的火苗无须煽风点火便会蔓延开来，成为能够吞噬森林的大火，竟然不过是哲学家们深奥的冥思苦想的产物，不能不说，这种想法中包含着某些不同寻常的内容。无论如何，我

们的思想很少具有这样的力量。

在廉价的纸张、印刷、普及识字、交流便捷的时代,会出现各种意识形态,争取我们的认同。创造和宣传这些意识形态的,往往是一些比民族主义预言家们有更高的文化水平和宣传才能的人。然而,其他形式的无稽之谈却从来没有对人类产生过能够与之匹敌的影响。其原因不在于它们的文化程度低,也不是是否走运的问题。世界各地都反复重复过这项实验,如果机遇在这里起着关键作用的话,我们便可以满怀信心地期望出现一种更多样化的百家争鸣的模式即一个地方占据支配地位而另一种截然不同的理论在另一个地方占据支配地位。但是,情况并非如此:事件发展的趋势,在多数地方都是大致相同的。在我们这个时代的总的社会背景与这种占据支配地位的趋势之间,我们可以找到清晰明确的联系,因此,我们当然应该利用这种联系,而不是18世纪和19世纪相交之际,欧洲知识界想入非非创造出来的某种武断的思想偶然具有的吸引力!

就民族主义(虽然其他运动的情况不能一概而论)而言,一种或者多种思想的形成,关于谁说了什么或者写了什么的问题,都不重要。主要的思想竟如此简单,任何人几乎在任何时间,都可以创造出一种民族主义思想来,这也就是为什么民族主义可以声称,民族主义不论何时都是自然产生的部分原因所在。重要的是,生活状况是否能够使这种思想显得使人非相信不可,而不是像在大多数情况下那样,显得很荒唐。

说到这种联系,就应该谈一谈交流沟通在传播民族主

义思想中所起的作用。这个语词,至少在一位作者对民族主义的分析中,起到了决定性的作用。^[2]然而,人们在民族主义与现代交流的便捷之间通常建立的联系有些令人误解。它给人的印象是,某种思潮(如民族主义)碰巧存在,然后,印刷文字、晶体管和其他媒体帮助这种思潮深入到边远山谷、独立封闭的村庄和营地的读者和观众,在没有大众媒体的时代,这些人是不可能接触到这种思潮的。

这是完全错误的认识。媒体不是在传播碰巧提供给它的一种思想。提供给媒体什么思想并不重要:正是媒体本身,这种抽象的、集中的、标准化的、一点对多面的交流方式的普遍性和重要性,自然地产生了民族主义的核心思想,而传播的具体信息包含的特殊内容却不重要。最重要的持续不断的信息,产生于媒体本身,产生于这种媒体在现代生活中具有的作用。这个核心信息就是,传播的语言和方式是重要的,只有能够理解这些信息或者具有理解能力的人,才能进入一个道德和经济的社群,而不理解或者没有理解能力的人便被排斥在外。所有这些是再清楚不过了,原因就在于,大众媒体在这种社会里起着普遍的、决定性的作用,至于具体说了什么并不重要。

凯杜里具有结论性的关键话语,也许可以最好地表述条件的变化,是如何使一种一度异常的思想,变成一种使人非信不可的、似乎不言而喻的思想,他说:

能够在公众面前站得住脚的唯一的标准是,新统治者是否不像以前的那样腐败贪婪,或者更公正仁慈,

亦或根本没有发生变化,只是腐败、贪婪和暴政找到了不同于前任统治者的新的牺牲品而已。(艾·凯杜里:《民族主义》第140页)

凯杜里教授如此雄辩地提出的问题,的确是一个农业时代典型的自由民会自问的问题,当某天早上他听说,当地的帕夏已经被推翻,被一位全新的帕夏取代时。这时,自由民的妻子大胆提出,在家庭生活中,新帕夏会讲什么语言?是讲阿拉伯语,土耳其语,波斯语,法语,还是英语?——不幸的自由民会狠狠地瞪妻子一眼,心里盘算着妻子一定是疯了,而自己该如何应付所有的新困难。也许,他应该把她送进专门医治严重精神失常的圣祠里去。

在政府与经济和社会之间存在鲜明区别的社会里,在两者之间的文化延续并不重要的社会里,如凯杜里的话明确暗示的,在人们最多希望有一个仁慈公正的政府而不是一个负责的、可参与的和有代表性的政府的社会里,凯杜里提出的问题确是有意义的。(这些是否是我们完全由于错觉而产生的希望?)然而,曾经使那位妻子在精神失常状态下的提出那个变成几乎所有人头脑中最关心的问题,是那些不知名的欧洲作者们说教之外的某种东西。的确,有一些事情发生了。经济的现状,要求所有参与者之间、参与者和政府之间进行不断的、精确的交流沟通。教育和文化基础设施的维持,已经成为政府的中心任务之一。于是,有关新帕夏的话一度不着不边际,现在却成为一种至关重要的象征,说明了新政权将偏袒谁,排斥谁。

凯杜里在后来的《亚洲和非洲的民族主义》(*Nationalism in Asia and Africa*)(1970年)这部著作中,的确提出了欧洲对世界实行殖民统治的问题,这个问题的确与在《民族主义》一书结束时提出的问题完全不同。他详细阐述了欧洲征服者们如何不把被征服国家的人民当作平等的人对待,而这些人民已经掌握了必要的资格和技术。显然他认为,这种排斥的做法至少是欧洲人的统治之所以导致民族主义反应的部分原因。我们并不十分清楚这究竟是一种批评,或仅仅是一种中性的分析,虽然人们不难感到前一种成分的存在;果真如此的话,他似乎便对统治者的仁慈和贪得无厌都提出了疑问!

新的问题是,统治者是否愿意、是否能够管理一个流动的社会,一个统治者和被统治者在其中可以融合并且形成文化上的延续的社会。我本人认为,这的确是现代条件向所有统治者提出的一个极为重要的问题,它必定对前一个问题给予补充,并且比前一个问题更重要。但是,假如不存在这些特殊的现代条件,他们排斥他人的做法为什么会成为一种过失,或者一种弱点呢?以前的一些统治者(罗马人和希腊人)有时可能会表现得宽容开放,能够接受不同的人 and 事物(虽然罗马人并没有匆忙向任何新征服的地区提供罗马公民的资格);但是,还有许多其他的人没有这样做,而且并没有因此而受到损失。相反,在传统条件下,统治者的身份容易辨认,不与人交往往往是一件好事,有助于稳定。马穆鲁克人作为一个阶级,从与市场的融合中并没有得到好处。排他的态度为什么突然间带来如此多的灾难,引起

如此强烈的、广泛的和普遍的反应？

凯杜里本人提供了答案：

无可否认这个事实，欧洲一直是一场深刻激烈的动荡的起源和中心，这场动荡波及整个世界，一浪高过一浪，使得亚洲和非洲的传统社会发生动荡和暴力，无论这些社会直接经历过欧洲的统治与否……对传统社会的这种摧毁，对自己自足型经济的这种撞击……

很难对这种观点提出异议。如果我们提出，鉴于现代生产方式以及它们所代表的社会，何种新的重组为可行，并以这个问题来补充以上论述，那么，我认为，答案是，现代民族主义既不仅仅是一个意识形态上的偶然，也不仅仅是纯粹仇恨的结果；答案显示，在一般形式上而不是在具体细节上，现代民族主义是一种必然。

在此不妨列举几种虚假的民族主义理论：

1. 民族主义是自然的、不言自明的、自发的。如果没有民族主义，必定是由于受到强大的压制。

2. 民族主义是一些思想的人为产物，根本没有必要创造这些思想，它们是令人可悲地偶然出现的。即使在工业社会里，政治生活也完全可以不要它。

3. 马克思主义的“对象错误理论”：正如极端的什叶派穆斯林坚持的那样，大天使加百列犯了一个错误，把该给阿里的消息，传给了穆罕默德。于是，马克思主义者们一般认为，历史的精神或者人类的意识犯了一个极为愚蠢的错误。

唤起人们觉悟的信息是针对阶级的,但是,由于某个可怕的邮政错误,却使它传到了国家手里。现在,革命活动分子必须劝说错误的收件人交出邮件,压制住它已点燃的热情,把邮件交还给合法的、本来的收件人。合法的收件人和错误的收件人都不愿意这样做,使得革命者大为不快。

4. 黑暗的上帝:民族主义是代表鲜血或者领土的返祖力量的再现。信奉和反对民族主义的人,往往都这样认为。前者认为,这些黑暗的力量对生命有利,后者认为,它们是野蛮势力。事实上,民族主义时代的人,既不比其他时代的人好,也不比他们差。他们的罪孽和其他时代的一样。这些罪孽之所以更引人注目,完全是因为它们更骇人听闻,因为罪犯采取的是更高超的技术手段。

这些理论没有一个站得住脚。

谁是纽伦堡的支持者?

如果一位作者认为,民族主义的意识形态或者理论的历史,基本上与理解民族主义没有联系,他或许就不应该沉湎于争论它在理念上的前身是什么。如果它没有值得一提的理念前身,我们为什么要争论该将谁写入它的宗谱呢?但是,凯杜里对它的理想起源所作的有影响的描述,似乎要求我们必须说点什么。

抛开黑格尔奇特含糊的辩解,似乎既令人不解又感不公平的是康德的谴责。当然,自决(seilself-determination)的

观点是康德观点的绝对核心。康德的主要问题是,他确认(和限定)了我们的科学知识和道德认识。他为达此目的所使用的主要哲学手段是,他主张我们的认识和道德的指导原则是自发产生的,而且必然如此。由于在外部无法找到最终的权威或认可,他就必须到它的内部去寻找。

这便是他的思想的核心内容。我们遵循的原则的权威性在于以下事实:我们的思想必然会有有一种结构,结构必然会产生出这些思想。除了其他东西,这赋予我们一种公正无私的伦理,使我们有理由期望在自然当中寻找到没有例外的规律。我们思想的结构是给定的和不可变的这一事实,打消了我们怕这些科学和道德的基础会成为反复无常的牺牲品、怕它们最后可能变成流沙的担心。我们人是这些基础之基础,我们可以被信赖,可以成为坚实可靠的基础。事实是,我们或者我们当中每一个对这些原则负责的人,打消了康德对于倒退的担心,倒退是作为逻辑学家和清教徒的康德无法接受的:如果权威和得到的确认是外在于我们的(无论多么崇高),那种权威怎么能够得到确认呢?

自我所具备的不受反复无常影响的、最终的、绝对的权威,会终止倒退。自我防止出现接受某种外在权威(无论它是多么崇高)的丑闻,而这是康德作为逻辑学家和道德学家所无法接受的:他本人称之为他律的丑闻,与自决恰恰相反。同时,自我具有的刚性,使它的权威性变得可靠有用。

这就是康德哲学的本质,是他的“自决”概念包含的内容。除了纯粹口头上的联系之外,这与民族主义者如此关注的民族和国家的自治有什么联系?没有。在康德看来,

真正至高无上的,是单个人的本质,它普遍存在,在所有的人身上都是同样的。他敬重的,正是人身上普遍存在的东西,而不是特殊的,当然也不是文化上特殊的東西。在这种哲学里,具有个性特征的文化的那种神秘性没有地位。事实上,在人类学的意义上,文化没有什么地位。在康德看来,人的身份和尊严的根源,是共同的人性,或者更笼统地说,是人的理性,而不是他的文化或者种族的特殊性。很难找到一位比他的思想更让民族主义者坐立不安的作者。

相反,康德把人与人身上的理性和普遍的东西联系在一起,他始终非常苛刻、与众不同地反对把仅仅是偶然的、历史的或者特殊的东西,当作是任何重要的事物的基础,于是,康德被当作启蒙运动的无情的、属于世界的伦理典范,而浪漫的民族主义者则拒绝它、憎恶它,他们要的,是一种更世俗的、特殊的,对家族、领土或者文化的奉献。

这种提法会引起某种普遍的兴趣。康德是最不会被认为其思想促进了民族主义发展的人。不过,这种提法不仅仅是一个错误,还是源于某种必须引起重视的更深一层的东西?真实的情况是,康德深切地感到,我们主要的价值观必须以思想为基础,以比碰巧在这里或者那里盛行的传统更实在的、偶然性更少的、世界特色更淡的东西为基础。他全部的哲学战略反映了这种需要,反映了他对此深切的意识。他认为,通过利用人的思想的普遍结构,他可以满足这种需要。

神秘浪漫的传统主义,藐视这种为生活中的事情寻找外在的、“理性的”基础的做法,希望教育人们满足于习俗,

要他们接受历史的偶然,不要企图从外来的、抽象的思想当中,寻找实际并不存在的慰藉和支持。按照这种观点,康德自然是一个误入歧途的人。从迈克尔·欧科肖特(Michael Oakeshott)教授作为贬义使用的“理性主义者”这个词的意义上看,康德无疑是一位理性主义者。《亚洲和非洲的民族主义》似乎是在这个总的框架中进行的探讨。换言之,康德肯定属于欧洲思想当中的普罗米修斯那条线上的,他的思想可能在18世纪达到顶峰,这种思想追求的是盗取圣火,不会满足于特定的传统中包含着的权宜的、偶然的妥协。康德自己对这种态度、对人们满足于仅仅是偶然的和历史的基础,表现出深刻的蔑视,对此他直言不讳。

康德坚持说,个人的自决是唯一真正正确的德行,他这样说,既不是任性,又不是不切实际。相反,这是在绝望中企图维护一种真正的、客观的、有约束力的和普遍的伦理(和认知)。康德接受了休谟认为经验的资料中根本没有必要性和普遍性的观点;因此,他推论道,它们的根源只能是强加给人的头脑的结构。不可否认,这种不得已而求其次的解决方法,也非常适合一种有反抗精神的个人主义的自负,持这种自负态度的人,会对在外部寻找权威嗤之以鼻。但是,权威之所以必须存在于个人内部的主要原因,仅仅是因为别无地方可寻。

民族主义者在运用民族主义的抽象原则反对曾起到一定作用的传统的地方风俗机构的时候,的确可算做普罗米修斯的同伙。事实上,民族主义有某种具有两副面孔的门神的特征。它对忽视民族主义原则而作出的政治妥协采

取蔑视态度,在这一点上,它像普罗米修斯;但是,当它因为民族及其文化发展是具体的,在历史上具有特殊性,因而把它们视为某种超越国际主义者和人文主义者的抽象的、道德的东西的时候,它又是反普罗米修斯的。

在这个非常普通的、甚至是消极的意义上,康德和民族主义者也许可以归为一类。两者都不是规定意义上的传统的尊重者。(或者说,民族主义在对传统的尊重中,表现出投机性的选择。)在这个广泛的意义上,两者都是“理性主义者”,在某个超越自身之外的东西中寻找合法性的基础。

实际上,民族主义者完全可以把保守的传统主义者称做兄弟和批判启蒙运动抽象理性主义的同盟者,而且他们的确经常这样做。两者都希望尊重或者尊崇历史的具体现实,而不是把它们交给冷酷抽象的泛人的理性来裁决。民族主义者并不沉迷于具有反抗精神的个人意志,他们推崇的,是在一个连续的存在当中服从或者合作的感觉,这种感觉,比孤立的自我更伟大、更有持久性、更具合法性。凯杜里以一种奇特的方式,不仅称颂民族主义是一种任性的自治理论,而且还认为(我认为这是错误的),这样的民族主义取得了历史的胜利。某些哲学家的头脑里生出一种理论,信奉这种理论的人们,完全凭借着个人意愿,成功地把它强加给了不幸的人类!对他的观点的这种描述,会使这种理论的成功看起来完全像是意愿取得的胜利。

在我看来,情况恰恰是,民族主义者或者保守主义者选择了事实的不同内容进行参考:一方是连续的风俗机构,另一方是据称连续的社群、语言、种族或者其他概念。不

过,这难道不是在细节而不是在原则上的分歧吗?当然,基本态度的这种密切联系,并不能证明这两种立场一定是错误的。我仅用它来说明,一个人的具体历史现实观,在另一个人看来是牧师们的背叛。我们应该怎样选择我们的现实主义者呢?

并非所有蔑视某种立场(传统主义)的人,在任何其他方面一定都会相似。这种错误的推理,再加上“自决”,似乎构成了批判康德的基础。康德的确谈到过自决(自治)(autonomy),但是在当时,他也大谈了我们的分类范畴具有自原因推及结果的特征。现实的情形是,没有人以康德分类范畴的因果关系理论的名义进行过任何批判。他关于自决的观点也是这种情况。如果说康德的确与民族主义有什么联系,那么,民族主义是对他的反动,而不是他的继承人。

一个民族,一个国家

违反民族主义有关国家和民族合一的原则,会深深伤害民族主义情绪;但是,所有其他方面对这项原则的违反,都不会造成同样深刻的伤害。对这种情绪伤害最深的,是统治者和被统治者之间的种裔差异。正如阿克顿勋爵(Lord Acton)所说:

接着,在教科书上写明“国家不受外国人统治”的时期开始了。通过合法手段获得的并且温和地使用的

权力,被宣布为无效。^[3]

请注意,阿克顿表明,这个时期开始了,而民族主义者却装作它始终以潜在的、压抑的形式存在着。但是,当民族与国家之间在数量上不相称的时候,国家的数量太少比太多更容易伤害民族主义情绪。没有自己的国家和共同文化的人口受到深刻的伤害。(它的成员必须在其他异族文化群体统治下的一个或者几个国家里生活。)在另一方面,一个群体,如果有一个以上的国家与它的文化相联系的话,除了在特殊的情况下,一般受到的伤害较少,虽然这在技术上也是违背民族主义原则的。这指的是什么?

大多数新西兰人和英国公民,在文化上有许多连续性,毫无疑问,如果两国接壤的话,本来是不可能分离的。地理上的距离,使新西兰拥有主权更方便、更有必要。分离虽然在技术上违背了民族原则,但是并没有引起任何人的不满。原因是什么?有些阿拉伯人对阿拉伯人不能联合起来深感悲痛,尽管各个国家的阿拉伯人,在文化上的差异大大超过了英国人与新西兰人。显见的答案似乎是,英国人和新西兰人的国际地位和总的处境,不会因为他们不能以一个群体出现在世界面前而受到多少损害。事实上,他们的处境不会因为这个事实受到任何损害。相反,阿拉伯人、拉美人,^[4]以及19世纪统一前的意大利人和德国人的政治实力,是否因为政治屋顶解体而受到伤害,是可以探讨的。

然而,这种特定的违背民族原则的现象,一个民族—多个国家的情况,显然是所有的违背现象中最无害的、刺激最

小的。纠偏的障碍是明显的、强有力的。如果某个民族有幸有 n 个国家,该民族光荣的统一,意味着它的首相、总参谋长、大学校长、经理、足球队长等等的人数将减少 n 个因子。统一之后,每有一个人担任这种职务,都会有 $n-1$ 个人失去这种职务。可以预计,所有这些 $n-1$ 个人都会由于统一而失去职务,即使整个民族将因此而受益。

不可否认,有幸保住或者得到某个职务的人,现在在某个更大更荣耀的、与更多的资源发生关系的整体里,担当了桂冠诗人和国家剧院院长等职务。同样,毫无疑问,当一个大组织的头,比当一个小组织的头要好,但是,差别并没有当一个无论大小的组织的头与根本不当头之间的差别大。即使许多人会幻想,统一之际,小组织会变成大组织,但事实仍然是,统一会遭到理性的强烈反对。只有在分裂的外部不利因素大而显见的情况下,统一才能成功。当扩大了的统一体的新领袖们用高压或者政治魅力把自己强加于人的时候,受到损害的那些人,可以和那些将 n 次失去政治职务的人产生共鸣。

注 释

- [1]埃里克·霍布斯鲍姆教授在他的《对民族主义的一些思考》一文中(见《社会科学中的想象和精确性问题:纪念比德·奈特尔论文集》(新泽西,1972年),指出了民族主义的重要性与人们对它重视程度之间的不相称性。他从D. 迈克·史密斯(D. Mark

Smith)的《意大利复兴运动》一书中引用了马志尼对于欧洲民族主义的适当组织形式提出的一些的确不同寻常的观点,这些观点把斯洛文尼亚并入了某种“大瑞士”的版图,并且出于某种理由,把马扎尔人、罗马尼亚人和捷克人与黑山连在一起。总之,在意大利之外居住的马志尼,似乎更了解具有一定规模的和领土坚实紧凑的政治经济,而不太了解文化上的敏感性。

[2] K. W. 多伊奇:《民族主义与社会交流》,纽约,1966年。

[3] 转引自汉斯·科恩:《民族主义,其意义与历史》(普林斯顿,1955年)第122—123页。

[4] 何塞·迈尔吉奥(Jose Merquior)在《过渡期的政治》一文中,多次用拉美人在这种情况下始终表现出的顺从态度,来批判我们的理论。见《政府与反对党》第16卷(1981年)第2期第230页。

第 10 章 结 论

像本书这样论述一个简单的、定义明确的事例的著作，却仍然存在着（或者可能更容易）被人误解和错误地解释的危险。以前，在我试图用更简单的方式阐述这个观点时，我便认识到了这种危险的实际存在。一方面，观点的简单，可能促使读者们偏离作者的原意添加自己的联想。另一方面，任何新观点（我真心相信本书阐述了一种新观点）只有在先建立起能确定它的框架之后，才能进行阐述。我认为，仅仅从已经在使用的语言中寻找牌，是无法完成这种确定的。这副牌被人们用得太多，其中所有简单的说法都已经被反复使用过。因此，

要想使某个话题有新意,只能重新设计一副牌,以使用它来进行新的陈述。这样做显然是令人不可容忍地迂腐和乏味。建立一个新的框架,在数学里是可以容忍的,但是在普通的散文里就不行。好的阐述在于能否不拘泥于习惯上的联系,根据上下文明确显示的原则,建立新的联系,直到最终形成一种在其中可以进行简单的但又用不着老调重弹的阐述背景。

尚未谈及的

我是否做到了这一点,得由其他人来判断。但是,经验告诉我,在这方面完全成功的人为数不多。因此,我希望列举一些既没有确定过的,在阐述以往的观点中又没有被要求的断言。

我的目的,不是要否认人类在所有的时代都是群居的。人类始终是群居的。这些群体一直延续下去。它们能够延续的一个原因,在于人们对这些群体的忠诚,在于他们对这些群体的认同。人类生活中的这种要素,并不用等待某种特别的经济的出现。当然,这不是促使这些群体永存下去的唯一因素,但是,它是因素之一。如果人们统称这个因素为“爱国主义”,那么,我的目的并不是要否认,促使某种程度上这种爱国主义,的确是人类生活一个永恒的部分。(相对于其他力量,它的力量有多大,并不是我们需要在此确定的。)

我认为,民族主义是一种特殊形式的爱国主义,事实上只有在现代世界流行的某些普通的社会条件下,才会普及,并且占据主导地位。民族主义是具有一些非常重要的特征的爱国主义:这种爱国主义即民族主义认可的单位,在文化上是相同的,它的基础是一种努力成为高层次(识字)文化的文化;这些单位的规模,足以使人们可以期望维持一个能够使识字文化不断继续下去的教育系统;这些单位内部的次生群体缺少灵活性;它们的成员没有个性特征;个人按照自己的文化风格,而不是按照自己所属的次生群体而直接从属于单位。同质性、识字、没有个性特征,是关键特征。

我并不是说,在前工业社会里一般不存在文化沙文主义,只是说文化沙文主义不具备现代的政治影响或者抱负。我不否认,农业社会有时会出现类似现代民族国家的单位;只是说农业社会有时确实会这样做,而现代社会在大多数情况下却一定会如此。

我并不是说,即使在现代社会里,民族主义也是唯一起作用的力量,或者是一支不可抗拒的力量。事实不是如此。它有时会被某种其他的力量、利益或者惯性所击败。

我并不否认,有时也会出现前工业社会结构和民族主义情绪交叠的现象。一个部落民族,在一个时期内,可能在内部保持着部落的特质,而在外部却表现为一个民族。我们不难想到一两个突出的例子(如索马里人和库尔德人)。不过,人们现在可以仅仅以自己的文化来声称自己属于这些民族单位中的一个,而不必透露自己是(最终甚至不一定必须是)某个次群体的成员。我并不是说,当前的争论可以

解释为什么一些民族主义,特别是希特勒和墨索里尼时期的民族主义危害如此严重。我只是想说明民族主义产生和流行的原因。

以上种种,并不能保证没有相反的例证。这些观点只是承认,在一个复杂的社会里,在机构和集团的宏观层面上,基本上不可能笼统地一概而论。但这不可能阻止诸如民族主义一类的大趋势变得引人注目,或者用社会学对其进行阐释。

概 论

在这个问题上,正像在其他一些问题上一样,一旦对我们感兴趣的现象进行了精确的描述,我们便离正确地分析问题不远了。(也许,我们只有把问题搞清楚,才能对事物作出令人满意的解释。)不过,我们可以想想民族原则所走过的历史,或者想象两张人种地图,一张是在民族主义时代之前描画的,另一张是在民族主义已经有所作为之后描画的。

第一张图颇似出自考考斯卡(Kokoschka)^[1]之手的一幅画。画面上色彩缤纷,到处堆积着色彩,看不出清晰的图案,尽管整张画有自己的图案。整张画面的各个部位都很复杂,风格迥然:具体的社会群体是构成画面的最小单位,它们与许多种文化保持着复杂、含混和多层次的关系;一些是通过语言,一些是通过主要的信仰,一些是通过某种异体

的信仰或者一整套惯例,还有的是通过行政上的忠诚等等。在涉及描绘政治制度的时候,复杂性与文化范畴的描绘不相上下。为了某种目的在某种情况下的服从,与为了另一种目的或者理由而作出的服从,不一定是完全一样的。

现在,让我们来看一看现代世界里某个地区的人种和政治地图。这张图不像考考斯卡的作品,倒像是出自莫迪里阿尼(Hodigliani)^[2]之手。画面几乎没有色调明暗的层次;整齐的平面界限分明,一个平面和另一个平面交接清晰,没有任何模棱两可或者相互交叠。从图上转到它描述的现实,我们看到,绝大多数政治权威集中在一种制度,即相当庞大和集权的国家手上。总的说,每一个这样的国家都管辖、维持和认同着一种文化,一种沟通方式,它们在这个国家的领土上占主导地位,它们的持续存在,取决于受该国家监督并且往往实际上受其管理的集中的教育体制,国家垄断着合法的文化,就像它垄断着合法的暴力一样,甚至是有过之而无不及。

当我们分析受这种国家控制的社会时,我们也看到为什么一切必须如此。它的经济取决于人与人之间在一定层面上的流动和沟通,这个层面,只有在那些人适合了一种高层次文化的社会生活,适合了同一种高层次文化的时候,才能够实现。这是旧的地方次社群在普通营生中培养人的方式所无法保证的。它的实现,只能通过一种相当集中的教育体制。此外,这些人承担的经济任务,不允许他们既是士兵,又是当地小社群的成员;他们需要把这样的活动委托给他人,以便能够从事自己的工作。

也就是说,经济需要新型的中心文化和中央国家;文化需要国家;国家可能需要它的成员们在文化上具备相同的特征,因为它面临这样一种形势,即无论是管理它的公民,还是用社会生活所必需的道德热情和社会认同来激励公民,它都不可能依赖业已受到很大削弱的次群体。是文化,而不是社群,提供了内部的约束力。总之,现代文化与国家之间的相互关系是一个相当新的事物,是现代经济的需要必然产生的结果。

我的结论非常简单。生产食物的社会,首先是一个允许一些人不参与食物生产的社会,但是(除了寄生的社群以外)要求大多数人必须参与食物的生产。正是工业社会,成功地免除了这一需要。

工业社会使劳动分工达到一个新的前所未有的水平,更重要的是,它导致了一种新的劳动分工:这种劳动分工要求参与者在一代人与另一代人之间,甚至在自己的一生里,时刻准备从一种职业转换到另一种职业。他们需要共同的文化,一种识字的、世故的高层次文化。它要求他们能够不受背景的限制,与所有的人在面对面的短暂接触当中用抽象的交流方式进行密切交流。人们出于对财富和增长的渴望而强加在工业秩序之上的所有这些基于专业他提高的要求,如流动性、沟通、规模等等,使其社会单位必须具备庞大的规模,但是在文化上必须统一。要想维持这种(因为识字而)必然的高层次文化,需要国家的保护,需要一个集中的维持秩序的机构或者一些机构,由它来储备和部署维持高层次文化、确保其在整个人口中传播所需要的资源,这是前

工业社会既不可思议又无法尝试的成就。

工业时代的高层次文化,在许多重要的和明显的方面,不同于农业秩序时代的高层次文化。农业时代的高层次文化是享有特权的少数专家的成就,不同于不完整的、未加整理的大多数人的民间文化,高层次文化支配着这些民间文化。他们代表的,是很少把自己束缚于一个政治单位或者由语言划定的地区的职业阶层。他们往往会努力去超越种族,超越政治。他们经常使用废弃的或者陈旧的用语,对保持旧的用语与日常生活和经济生活的用语之间的连续性没有兴趣。他们的本质特征是:人数少,在政治上占统治地位。农业社会的本质也许就是,社会的大多数人是被排斥在权力和高层次文化之外的食物生产者。他们依附于一种信仰和教会,而不是国家和普遍的文化。在中国,一种高层次文化更多地与伦理和国家联系在一起,而不是与一种信仰和教会联系在一起,它可能并没有什么代表性,但正是在那个方面,而且仅仅在那个方面,它是国家和文化的现代联系的先行者。在那里,高层次文化与多种多样的口头语言共存,并将继续共存。

相比之下,无论其历史如何,工业社会的高层次文化不再与信仰和教会相联系。它的维持,似乎要求使用与社会同样广阔的国家的资源,而不仅仅是凌驾在社会之上的教会的资源。依赖认识上革新的、增长型的经济,是不可能完全把自己的(无条件需要的)文化机器,与某种转瞬即逝的、往往是可笑的教条信仰联系在一起的。

因此,文化需要被当作文化来维持,而不是一种信仰的

载体,或者很少为人注意的相伴物。社会能够,并且的确直接地进行自我崇拜,或者崇拜自己的文化,而不是像涂尔干所说的,通过宗教不透明的媒介。一种高层次文化向另一种高层次文化的过渡,从外表看,像是民族主义的到来。但是,无论关于这个复杂而重要的问题的真实情况如何,工业社会的出现,由于某种原因,与新教教会有着密切的联系,新教教会恰巧具备了新生的世界的某些重要特征,新教教会还导致了民族主义的出现。对识字和经文主义的重视,没有牧师、废除了神的垄断的唯一神教派,使每个人成为自己的牧师、不依赖其他人的宗教仪式服务的个人主义:所有这些,都预示着一个没有个性特征的、个人主义的、没有任何结构的大众社会,在这个社会里,人们能够比较平等地接触到一种共同的文化,人们通过书写的方式,而不是通过享有特权的专家,可以公开接近文化的规范。人们能够平等接近圣经中的上帝,为平等接近高层次文化铺平了道路。在人人都是专家的社会里,识字不再是一种专长,而是所有专长的先决条件。在这种社会里,人们主要忠实于我们的识字的媒介,忠实于它的政治保护者。信徒平等地接近上帝,最终变成非信徒平等地接近教育和文化。

这就是国家维持着的普遍的和共同的现代高层次文化的世界,在这里,身份基本上不起作用,有很强的流动性,这就是人人都能掌握共同的、世故的高层次文化的先决条件。马克斯·韦伯对这个世界的起源作的著名阐述颇具嘲讽意味:它的产生,是由于某些人对待自己的职业过于认真,是由于它创造了一个没有严格划分的职业的世界,有很多专

长,但是,这些专长存在的时间都很短暂,并且可以任意选择,不用作最后的承诺,一个人所受的教育当中重要的、赋予他身份的那一部分不再是专门的技术,而是与他人共有的普通技能,人们依赖的,是一种界定着“民族”的共同的高层次文化。只有这时,这种民族/文化才能变成自然的社会单位,如果没有它自身的政治躯壳即国家,它通常是不能生存的。

注 释

[1]奥斯卡·考考斯卡(1886—1980)奥地利画家、诗人,著名的现代表现主义艺术家。——译注

[2]阿米迪奥·莫迪里阿尼(1884—1920)20世纪上半叶巴黎画派的重要画家。——译注

参考书目

施洛莫·阿维奈利:《现代犹太复国主义的形成:犹太国的知识起源》,伦敦,1981年。

迈克·班顿:《理性的选择:种族与民族关系理论》,布里斯托尔,1977年。

雷恩哈德·班迪科斯:《马克思·韦伯:一幅知识分子的肖像》,伦敦,1960年。

于·V. 布罗姆利等:《当代苏联的种族过程》,莫斯科,1975年。

阿伯纳·科恩:《二维的人》,伦敦,1974年。

J·W. 科尔、E·R. 沃尔夫:《一个阿尔卑斯山乡村隐藏的边界、生态学与族性》,纽约,1974年。

K·德奇:《民族主义与社会交流》,纽约,第二版,1966年。

R·艾莫森:《从帝国到民族》,波士顿,1960年。

戴维·福罗姆金:《民族的独立》,纽约,1981年。

C·吉尔茨:《旧社会和新国家》,纽约,1962年。

N·格拉泽尔、D·莫尼汉编:《族性:理论与经验》,剑桥,马萨

- 诸塞,1975年。
- P·格里洛:《欧洲的民族和国家:人类学的透视》,伦敦,1981年。
- 西尔维亚·海姆:《阿拉伯民族主义文选》,伯克利,1962年。
- M·海奇特:《内部的殖民主义》,伦敦,1975年。
- E·卡门卡编:《民族主义》,伦敦,1976年。
- 艾利·科杜利,《民族主义》,伦敦,1960年。
- 艾利·科杜利编:《亚洲和非洲的民族主义》,伦敦,1971年。
- 汉斯·库恩:《民族主义的思想》,纽约,1944年。
- 汉斯·库恩:《民族主义,其含义与历史》,普林斯顿,1955年。
- 汉斯·库恩:《民族主义的时代》,纽约,1962年。
- 史蒂夫·卢克斯:《艾米尔·涂尔干的生平与著作:历史与批评研究》,伦敦,1973年。
- K·R·米诺古:《民族主义》,伦敦,1969年。
- 汤姆·奈林:《英国的解体》,伦敦,1977年。
- 曼科尔·奥尔森:《民族的崛起与衰亡》,纽黑文,1982年。
- 塞顿-沃森·休:《民族与国家》,伦敦,1977年。
- A·D·史密斯:《民族主义理论》,伦敦,1971年。
- A·D·史密斯编:《民族主义运动》,伦敦,1976年。
- A·D·史密斯:《二十世纪的民族主义运动》,牛津,1979年。
- A·D·史密斯:《种族的复兴》,剑桥,1981年。
- P·苏格尔编:《东欧的种族多样性和冲突》,圣巴巴拉,1980年。
- C·蒂利编:《西欧民族国家的形成》,普林斯顿,1975年。

S. 沃勒曼:《族性的作用》,纽约,1979年。

E. 韦伯:《从农夫到法国人》,伦敦,1979年。

马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义的精神》(第二版)伦敦,1976年。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 民族主义研究学术译丛 民族与民族主义

作者 = (英) 盖尔纳著 韩红译

页数 = 190

SS号 = 10655603

DX号 =

出版日期 = 2002年01月第1版

出版社 = 中央编译出版社

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

全球化、现代化与民族主义：现实与悖论 - - 《民族主义研究学术译丛》代序言

编者前言

谢辞

第 1 章 定义

国家与民族

民族

第 2 章 农业社会的文化

农业识字政体中的权力和文化

文化

农业社会中的国家

不同类型的农业统治者

第 3 章 工业社会

永恒增长的社会

社会遗传学

普遍高层次文化的时代

第 4 章 向着民族主义时代过渡

论民族主义的弱点

野性文化与花园文化

第 5 章 什么是民族？

真正的民族主义的发展道路历来是不平坦的

第 6 章 工业社会的社会熵与平等

对熵的障碍

分歧与障碍

焦点的多样化

第 7 章 民族主义的类型

各种不同的民族主义经验

散居国外者的民族主义

第 8 章 民族主义的未来

工业文化 - - 一种或多种？

第 9 章 民族主义与意识形态
谁是纽伦堡的支持者？
一个民族，一个国家

第 10 章 结论
尚未谈及的
概论

参考书目

附录页