

批評與回應

「民族」、「民族國家」、 「民族主義」的雙重含義 ——從葛兆光的〈重建「中國」的歷史論述〉談起

• 林同奇

葛兆光〈重建「中國」的歷史論述〉一文將美國、日本和台灣史家提出的論說歸結在「『中國』歷史論述的重建」這個總課題下加以處理，一方面避免了簡單套用海外學說的流弊，堅持從中國歷史自身的演變出發，作出自己的結論，另一方面又盡量肯定所批評的對象中的合理成份。是學術界參與現實社會、政治活動應該遵循的路線。

去年8月貴刊發表了葛兆光先生的〈重建「中國」的歷史論述〉(下引此文只註頁碼)一文，是一篇很重要也很有見地的文章。說它重要，是因為這篇文章雖然談的是「中國的歷史論述」，但卻指向一個當前國際政治現實中的重大問題，即民族主義問題，特別是困擾中國學界多年的中國民族主義走向的問題。這個問題隨着中國的迅速崛起已成為全球輿論界、文化界與學術界共同關切，並密切跟蹤的大問題。葛文在結語中就中國歷史論述提出的三個「認同」，即「歷史認同」、「文化認同」與「政治認同」，實際上已將如何理解與對待中國民族主義的課題和盤托出。說此文有見地是因為它將美國、日本和台灣史家分別提出的原本是彼此分立的論說歸結在「『中國』歷史論述的重建」這個總課題下加以處理，在處理時一方面避免了簡單套用海外學說的流弊，堅持從中國歷史自身的演變出發，作出自己的結論，另一方面又對所批評的對象採

用同情理解的態度，盡量肯定其中的合理成份。葛文把一個公眾迫切要求解答的、極易引起政治衝動的問題從學術上加以冷處理，是學術界參與現實社會、政治活動應該遵循的路線。

我不是中國史專家，對葛文討論的課題是門外漢，沒有能力判斷它的實質性的結論是否正確。本文只想就論文中涉及的三個術語即「民族」、「民族國家」和「民族主義」的雙重含義作些分疏，並介紹這雙重含義在伯林(Isaiah Berlin)和史華慈(Benjamin I. Schwartz)兩種民族主義界說中的表現，供葛先生參考並希望有助於就民族主義問題展開進一步的討論。

一 「民族」的雙重含義

「民族」(Nation)一詞源於拉丁文，原義是「出生」。既然出生在同一地方的人總是一方面說同一語言，分享同一文化，另一方面又生活在同一

政治制度與法律管治之下，因此，當這個詞轉指出生在同一地方的人群時，就把文化(含語言、族群)與政治(含法律)的雙重含義帶進此詞。據說，此詞到了中古後期最初是指法國大學特別是巴黎大學中一群原本出生在同一地方，說同一語言，並希望能在自己原有法律管治下生活的學生。顯然這群學生的訴求就包括了文化和政治兩個層面。當時在法國不少地區出現了抵抗羅馬法律和教皇權威以及保護地方風俗習慣的現象^①，也可以說明民族一詞早已孕育着政治與文化的雙重含意。這種雙重含義由於西歐(特別是英法)和中東歐(特別是德國)發展不平衡而得到強化。英法兩國由於現代化起步較早，憲政民主發展較成熟，特別經由法國大革命的洗禮，無形之中突出了「民族」一詞中的政治(法律)共同體的含意，而德國面對來自英法(特別是法國)的政治、經濟、軍事壓力，從十六世紀開始就產生一種心理上的反彈，並且向自己的民族文化傳統中發掘思想精神資源，尋求自豪。這種反彈在三十年戰爭(1618-1648)後由於德國的再度受辱而進一步加強，到了抗擊拿破崙時期進入頂峰，並在浪漫主義、狂飆運動推動下得到深化。因此，德國人使用「民族」一詞時往往更多強調其中的文化(種族、歷史)共同體的含意^②。Nation一詞在十九世紀後期傳入日本，被譯成「民族」。它的雙重含意先經由日本自由民權運動着重從政治角度理解此詞，隨後又經由國粹運動開發其中的文化含意。這一譯詞在二十世紀初傳入中國時，較多沿襲日本國粹派所強調的文化含意^③。當然這兩種含義不可分割(inseparable)，但卻可以加以區別(distinguishable)。這種區別

只要運用得當，會有利於開展學術討論。

二 「民族國家」的雙重含義

「民族」的雙重含義在葛文中相應地反映在對「民族國家」的兩種不同理解上。葛文指出美國史家杜贊奇(Prasenjit Duara)在挑戰「中國歷史論述」(即以中國作為歷史敘述的空間單位)時，提出民族國家素來是一種有「爭議的偶然的民族建構」。葛氏認為這種提法雖然適用於歐洲歷史，卻並不適用於中國歷史。為此，葛文又引用了日本學者西川長夫為了區別「近代民族國家」與「傳統帝國」而提出的關於近代民族國家的五個標誌，即(1)有明確劃定的國家主權的國境；(2)國家主權意識已經形成；(3)國民概念與民族主義意識形態已經形成；(4)已有控制政治、經濟、文化空間的國家機構和制度；(5)有由各國構成的表明國家主權的國際關係。葛氏認為西川將近代民族國家和傳統帝國截然兩分的說法不適合於中國歷史，因為中國早在宋代已形成了民族國家。葛氏幾乎逐條對照上述西川所提五點，以中國歷史事實證明自己的結論。他說：(1)「中國以漢族為中心的民族與各個王朝建立的國家，由於在空間上的重疊，使得這一民族和國家的『邊界』很容易清晰地固定下來」，(2)「從宋代起，在遼夏金元壓迫下的勘界行為、海外貿易確立的市舶司制度，以及關於知識與財富的自我與他者清晰的界限，加上和戰之間的外交談判，已經使宋代中國很早就有了國境存在和國家主權的意識」；(3)「由於漢族同一性倫理的逐漸確立，宋代

「民族」一詞源於拉丁文，原義是「出生」。出生在同一地方的人，既分享同一文化，又生活在同一政治制度之下，因此這個詞帶有文化與政治的雙重含義。Nation一詞傳入日本後被譯成「民族」。它的雙重含意先經由日本自由民權運動着重從政治角度理解此詞，隨後又經由國粹運動開發其中的文化含意。這一譯詞在二十世紀初傳入中國時，較多沿襲日本國粹派所強調的文化含意。

霍布斯、洛克和盧梭等政治理論家着重探討主權應如何在國家內部運作的問題，並發展出「人民主權」之說。霍布斯雖然主張君主專制，但他的「元首」是「臣民」通過契約產生的。這種人民主權的萌芽在洛克那裏發展成所謂「代議制主權」，到盧梭則引伸出人民主權的系統理論。中國人由於種種歷史原因，對主權的對內一面往往忽視，而這正是現代憲法所要解決的大問題。

以來建立的歷史傳統、觀念形態和文化認同，已經很清楚地形成了漢族中國自我確認的民族主義意識形態」；(4) 從宋到清，中國已在與朝鮮、日本之間的互相交涉中形成一個有秩序的「國際關係」，儘管這個秩序和西方的秩序並不一樣。粗讀之下，葛文所描繪的宋代的中國國家已經基本上具備了西川提出的民族國家的五點標誌，但是細究之下，則可發現葛文背後預設的民族國家模式與西川所預設的實有較大差距。西川很有可能同意葛文提出的許多歷史事實，但卻認為這些事實並不足以說明近代西方的民族國家在中國宋代已經出現。

我認為西川提出的五點模式的支柱是彼此相關的兩個概念：「國家主權」與「國民」，而這兩個概念在葛氏的模式中都被淡化。主權一詞通常指「在一個獨立自主的政治共同體中行使的最高權力」^④。這個概念最早是由法國的博丹 (Jean Bodin) 在十六世紀中葉加以系統闡述。博丹是國際法學者，因此側重主權的外部運用。但從一開始西方的主權概念就涉及主權在國內如何取得合法性及如何運用的問題^⑤。其實，博丹就曾提出主權的內部運用應受神所頒布的律法和自然法的約制。接着，霍布斯 (Thomas Hobbes)、洛克 (John Locke) 和盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 等政治理論家所着重探討的更是主權應如何在國家內部運作的問題，並和他們各自的社會契約說相結合，從而發展出「人民主權」之說。大家知道社會契約說認為，人類社會從其根本性質上說是社會成員之間通過契約作出的一種安排，其目的在於保護個人免受在「自然狀態」中各種危險的襲擊。霍布斯雖然主張君主專制，但他的「元首」是

經過現為元首的「臣民」們當初通過契約產生的。在這個意義上，國家的最高權力 (主權) 歸根結蒂來自「自然狀態」中原本是自由的、平等的個人的同意。因此有人認為霍布斯思想中已含有「人民主權」的思想，可以說也是「一人一票」，只不過經過一次性投票後，個人再也無法回收自己的那份權力而已。這種人民主權的「萌芽」在洛克那裏發展成所謂「代議制主權」，到盧梭則引伸出人民主權的系統理論。我們中國人由於種種歷史原因，多半對於主權的對外一面比較敏感，「主權獨立，領土完整」，「中國內政不容外人干涉」的說法深入人心，但對主權的對內一面則往往忽視，而後者正是現代憲法所要解決的大問題。

再者，西川還把「國民概念的形成」作為現代民族國家不可少的標誌，並把國民概念直接界定為「由憲法、民法與國藉法規定」的身份 (頁99)，足以說明他已明確地把憲政民主的概念吸收並融會入「現代民族國家」概念之中。綜觀西川的五點模式，他側重的顯然是民族國家的政治與法律的含義，而非其中文化的含義。反觀葛文的民族國家模式則似乎更側重於其中的文化含義。首先，在宋代中國當然很難找到西方憲政民主的明顯痕迹，這一事實本身就勢必削弱葛文的模式中的政治含意。其次，葛氏談到「國家主權意識」時，幾乎把主權概念完全局限於由於對外的種種交涉 (如勘界行為、市舶司制度、和戰外交等) 所引發的意識，根本不涉及主權在國家內部的運作，這就進一步削減了民族國家概念中的政治含意。第三，葛文在談到宋代「民族主義意識形態」時，突出的是「歷史傳統、觀念形態和文化認同」和「生活倫理的同—性」，

完全不提西川提到的「國民概念」，這一切足以說明葛氏心目中的民族國家側重的是其中的文化共同體含意。總之，倘若按照西川的民族國家模式（它側重其中的政治含意）來衡量，則宋代的中國已出現近代民族國家之說實在難以成立；倘若按照葛文自己的模式（它側重其中的文化含意），則此說當有可能成立。

三 民族主義的雙重含義及其在伯林和史華慈的民族主義界說中的表現

有趣的是「民族」的雙重含義還反映在西方民族主義思潮兩個不同的源頭上，並表現為兩種不同型態的民族主義。一種可稱之為「文化型民族主義」，可以德國的赫爾德 (Johann G. Herder) 為代表，它突出共同的民族文化、語言、宗教、藝術、生活方式、風俗習慣等在民族主義概念中的分量，流行於十九世紀的中歐和東歐。另一種可稱之為「政治型民族主義」，可以盧梭為代表，它突出「主權在民」、「個人權利與自由」等政治概念，主要流行於具有民主傳統的西歐與北美^⑥。下面我首先簡單介紹一下伯林對民族主義的理解，然後着重介紹史華慈的民族主義觀，因為我認為如果說伯林可以代表一種相當激進的文化型民族主義的界說，則史華慈所闡發的很可能是一種比較平衡的政治型民族主義的界說。史華慈在討論民族主義時，不僅曾涉及葛文提到的杜贊奇和安德森 (Benedict Anderson)，而且也提到伯林。我以為倘若他仍健在，一定會有興趣參加我們今日的這場討論。

與葛氏的看法不同，伯林認為人類社會的民族意識由來已久，但民族主義則是近代獨有的現象，他說：「民族主義是一種被燃燒起來的民族意識。」^⑦它是「把民族意識與感情上升到有意識的學說並被許多社會觀察家認定是一種力量和工具」，它是一種危險的意識形態。他曾對民族主義下了一個長達三頁的定義，最後把它的特點簡結為四個「深信」：

深信尋求民族歸屬感是人類壓倒一切的需要；深信構成民族的各種因素之間具有一種有機的聯繫；深信自己所服膺的價值僅僅是基於這些價值是我們的 (OURS) [而不是基於它們有甚麼普世性的意義]；最後，是深信當面臨各種爭奪權威與忠誠的競逐者時，民族應該是至高無上。

伯林認為這種民族主義似乎是中世紀結束時在法國發端，但是後來演變成一套有連貫性的學說，得歸功於德國的赫爾德。他的「人民精神」(Volksggeist，有譯為民族精神) 學說影響深遠。伯林對民族主義的界定大體上沿襲了赫爾德的思路。例如，他說他所理解的民族主義首先就深信^⑧：

人總是歸屬於某一特定的人群，這一人群的生活方式和和其他人群不同，構成這一人群的個體的性格是由這個人群的性格所塑造，離開人群的性格，個人的性格就無法理解。而人群的性格則經由共同的領土，共同的風俗習慣、法律、記憶、信仰、藝術的和宗教的體驗，共同的社會制度、生活方式，有些人還會加上共同的遺傳、血親和種族的特徵加以界定。正是這些因素塑造了人類和他們的目的與價值。

「民族」的雙重含義表現為兩種不同型態的民族主義。一種可稱之為「文化型民族主義」，可以德國的赫爾德為代表，它突出共同的民族文化、語言、宗教、藝術、生活方式、風俗習慣等在民族主義概念中的分量，流行於十九世紀的中歐和東歐。另一種可稱之為「政治型民族主義」，可以盧梭為代表，它突出「主權在民」、「個人權利與自由」等政治概念，主要流行於具有民主傳統的西歐與北美。

在伯林這個界定中，政治的因素幾乎被完全剔除，應該說是一種相當激進的文化型的民族主義界定。不過，如果葛文接受伯林的定義，即把民族主義界定為近代西方獨有的現象，則自然不會認為在宋代已經出現了民族主義。

關於史華慈的民族主義觀，我只想介紹以下幾點。史華慈視野寬闊，涵蓋了各大軸心文明，但是他堅持從歷史與現實的實際出發，思路曲折細微，難以複述。恕我不得不多用引文。

(1) 和伯林一樣，史華慈斷言，民族主義是近代的產物，但雙方立論相去甚遠。他說自己的觀點很接近安德森的觀點，即把民族主義視為一種「準宗教」或「政治宗教」。他說^⑩：

安德森認為在一個植根於宇宙之中的宗教已經式微的時代，民族主義為廣大群眾提供一個「準宗教」(quasi-religious)的意義中心。它的主要作用不在於像有人認為的那樣只充當某種工具性或功能性的角色。民族不只是一個集體性的主體在歷史發展過程中實現自身的集體命運。它成了一種完全從人類自身的領域中湧現出來的內在的〔非超越的〕神祇，可以為參與其輝煌世界的人們提供當今的意義。對許多人而言，它提供了和某種更加終極性的事物相連接 (connectedness) 而產生的偉大、光榮、榮譽的感覺——一種在他們的日常生活中素來沒有的超越性的忠誠和感恩。

這裏史華慈指的是下文即將談到的「政治宗教」。他在另一處是這樣界定民族主義的，他說^⑪：

一旦人們把自己對號稱民族的這種社會實體的生存及其發展壯大所作出的承擔放在對所有其他價值與信念的承擔之上，一旦把這個目標作為判斷其他價值與信念的準繩，而不是相反，則意義準確的民族主義已經登場。

(2) 史華慈從哲學與政治史事實兩方面探討了民族主義的近代緣起並突出其政治本質。首先，從哲學意義上，他指出民族主義的哲學根源可上溯到號稱「近代哲學革命之父」的笛卡兒 (René Descartes)，他說^⑫：

後笛卡兒時代的看法是將人類領域和非人類領域徹底斷裂，認為我們和後者之間的關係只能從理論、科學、技術上加以理解，似乎正是這種看法使得驅動整個現代世界的浮士德精神 (Faustian thrust) 成為可能，並影響了現代文化〔包括民族主義在內〕的其他各個方面。

在史華慈看來，天人斷裂的思潮是近代哲學的重要特色之一，正是這種人與宇宙斷裂的思潮斬斷了超越性宗教的源頭，強化了人類中心主義，給民族主義作為一種「政治宗教」(religion of politics) 開闢了崛起的道路。史華慈指出像所有社會性宗教 (societal religions) 一樣，政治宗教有可能惡性膨脹，釀成人間巨禍。

其次，史華慈從歐洲政治史發展中論證民族主義的崛起，進一步強化了民族主義的政治本質。他認為事實上在民族主義正式登場之前，民族與民族國家經過長期發展已經羽毛豐滿，只待法國革命的催化。他還特別

史華慈把民族主義視為一種「準宗教」或「政治宗教」。他指出民族主義的哲學根源可上溯到號稱「近代哲學革命之父」的笛卡兒。在他看來，天人斷裂的思潮是近代哲學的重要特色之一，正是這種人與宇宙斷裂的思潮斬斷了超越性宗教的源頭，強化了人類中心主義，給民族主義作為一種「政治宗教」開闢了崛起的道路。

強調前近代歐洲君主專制的國家在近
代民族國家誕生中所起的政治催生作
用。他說^⑫：

誠然，類似民族或族群的群體在現代
之前早已存在，但是事實卻是這些專
制國家，在目睹現代性的許多其他方
面迅速湧現的同時，創造了有史以來
最生動的、羽毛最豐滿的民族形象。
這些國家大力推銷法定的本地方言，
培育民族高層文化的觀念，斷然肯定
世俗民族國家的至高無上的主權觀
念，而且盡一切力量推進工業發展。
也正是在這一階段，由多國家參與的
〔國際〕體系才或多或少地制度化，成
為規範性的法律性質的事物。

他說，儘管這些專制國家在許多
情況下得考慮王朝的利益，但是它們
始終是以民族國家為基地展開各種活
動的；儘管有君權神授之說，國王所
代表的卻是世俗的利益。下面這段話
頗能說明史華慈心目中的民族主義是
政治型的^⑬：

誠然，正如伯林所堅持的那樣，赫爾
德把民族作為「人民精神」的體現者，
肯定是民族主義的一種非政治性的
十八世紀版本，而且會成為以後的民
族主義的極為重要的一面。但是，早
在十九世紀初期，這種版本就被肯定
屬於政治性的德國民族主義所迅速吸
收。人們把法國革命看成是現代民族
主義的搖籃，原因之一是由於法國革
命（美國革命亦然）使我們更清楚地
看到Volk和people這兩個詞的多義性。
作為與壓迫統治階級相對抗的「人民」
（people）在革命中迅速變成了一個被
認為是某些民族屬性（諸如共同的語
言和文化）之載體的集體性的主體或

有機體。這種意義下的「人民」當然會
宣稱他們應該在政治上得到表現並取
得獨立。因此，我們發現在這個民族
主義的時代，幾乎所有國家，不論它
們的政體是甚麼，都傾向於宣稱他們
的主權來自人民。

史華慈看來不會同意伯林沿襲赫
爾德對民族主義所作的相當激進的文
化型界說，他寧可從盧梭的影響入手
來破解現代民族主義的政治含意。
他着重指出盧梭是「一切社會性宗教
的鼻祖」，也是作為政治宗教的「現代
民族主義的精神鼻祖」^⑭。

不過，史華慈指出盧梭所熱衷的
政治宗教，其實並不是近代民族主義
的宗教，而是古希臘「城邦愛國主義

史華慈指出盧梭（圖）
是「一切社會性宗教
的鼻祖」，也是作為
政治宗教的「現代民族
主義的精神鼻祖」。不
過，盧梭所熱衷的政
治宗教，是古希臘「城
邦愛國主義的宗教」。
把這種城邦愛國主義
應用在廣土眾民、利
益集團眾多的近代民
族國家，如法國，則
並非盧梭的初衷，而
是由他的門徒羅伯斯
庇爾強力推行的。



史華慈非常支持杜贊奇努力發掘前近代中國已經存在的「原型民族主義」因素。他認為中國「由於有一套政治、經濟和文化的網絡和共同的文化觀念，可以把國家和各地方社區聯繫在一起」，使得許多不識字的老百姓都可以想像自己是一個巨大的政治與文化實體的一員，無須等待資本主義和工業革命到來才能做到這一點。

的宗教」。史華慈說，如果我們站在雅典高山 (acropolis) 的頂峰，整個雅典就會盡收眼底，這時把對雅典這塊土地 (即祖國) 的愛和對一個由平等公民組成的群體的愛結合起來，是完全可以想像的。盧梭的「公意」(general will) 在雅典市場這種公共場所舉行的面對面集會中也比較容易捉摸，加上城邦公民之間還沒有發展出明顯利益集團和地區利益的分歧，城邦式的政治宗教並非完全不可設想。但是，把這種城邦愛國主義應用在廣土眾民、利益集團眾多、地方利益各異的近代民族國家，如法國，則並非盧梭的初衷，而是由他的門徒羅伯斯庇爾 (Robespierre) 強力推行的。羅伯斯庇爾的幻夢雖然破滅，但作為政治宗教的民族主義卻應運而生^⑥。顯然，在史華慈的心目中，民族主義指的正是這種以盧梭式的城邦政治宗教為原型發展起來的近代政治宗教。民族主義不論從其性質或其歷史演變過程中看，都是近代的也是政治性的。

不過，史華慈的政治民族主義概念是一種比較平衡的政治民族主義概念，它和激進的政治民族主義的觀念顯然不同。後者也許可以以大家比較熟悉的美國專門研究中國歷史的政治學家白魯恂 (Lucian W. Pye) 為例。白魯恂說：

民族主義不應該混同於部落主義、種族主義，或者由於共同文化、宗教、語言產生的歸屬感。它只**應包括**那些對建立民族國家有基本重要性的情感與態度。民族主義不單只為人民對他們民族國家的忠誠提供基礎，而且界定了領袖的地位，並因此而規限他們的行為。

他在談到民族國家時強調，「民族國家的建設經過告訴我們，原始的情感是不夠的，民族國家還必須有一種獨特的，與其政治體制密切相關的理想、渴望、神話、符號才成。」^⑦在這裏，白魯恂幾乎把民族主義這個概念中所有的文化含意排除乾淨，只剩下了乾巴巴的政治符號。但是在上面的引文中，史華慈明確提出「非政治性的十八世紀版本」的民族主義 (按即赫爾德的文化民族主義) 已成為「以後的民族主義的極為重要的一面」，不可缺少。總之，基於史華慈對民族主義的界說，他大約會比伯林更難以同意葛文有關中國宋代已出現了民族主義的說法。

(3) 史華慈雖然指出民族主義可以說是一種近代「轉折」(turn)，但他非常強調它與前近代有千絲萬縷的連聯，反對把兩者截然分開。在這一點上他很可能會支持葛文的一些看法。例如，他非常支持杜贊奇努力發掘前近代中國已經存在的「原型民族主義」(protonationalism) 因素。他認為中國「由於有一套政治、經濟和文化的網絡和共同的文化觀念，可以把國家和各地方社區聯繫在一起」，使得許多不識字的老百姓都可以想像自己是一個巨大的政治與文化實體的一員，而無須等待資本主義和工業革命到來才能做到這一點。「天下」一詞在中國一直流行很廣，可以說明中國的普通老百姓大概已經意識到自己是「一個有人口居住的文明區的成員」，從而把自己和野蠻人區別開來。他指出這種情況在羅馬帝國和伊斯蘭文明中也曾出現。史華慈大約會支持葛文中下面兩句話：「在中國，至少在宋代起，這個『中國』既具有安德森說的那種

『傳統帝國式國家』的特色，又具有一些很接近『近代民族國家』的意味。」(頁98)「把傳統帝國與現代國家區分為兩個時代的理論，並不符合中國的歷史。在中國，並非從帝國到民族國家，而是在無邊『帝國』的意識中有有限『國家』的觀念，在有限的『國家』認知中保存了無邊『帝國』的想像。」(頁99)

史華慈之所以會支持葛文這一觀點，還因為他不認為近代民族國家和許多前近代的(如軸心文明的)「民族」或「民族國家」之間存在一條截然分明的界線。他認為希伯來《聖經》中的一些「民族」(希伯來文為 *goyim*) 事實上已經具有我們今日稱之為「民族」的許多屬性，例如「他們有據稱是共同的血親淵源，使用彼此聽得懂的語言。他們還往往佔有一塊固定的領土並由自己的政治組織來統治。他們可能會和鄰邦具有某些共同的文化特徵，但同時還有自己的次文化特徵，並且常擁有他們自己的保護神祇。他們可能還把自己看成是由類似實體所組成的多民族世界的成員之一，和其他成員一起捲入相互競爭衝突的關係之中」^⑩。史華慈還認為中國戰國時代的魯、楚、秦也很接近歐洲中古末期和近代初期的王朝君主國家，可稱為「初級的民族國家」。這類現象在古代和中古的印度也可以找到。這些國家和現代歐洲民族國家的區別主要在於它們都沒有變成所謂的「終極性的群體」；而且「儘管它們是在一個事實上已經存在的多國家互相競爭的秩序中開展活動，但是這種秩序卻從來沒有作為一種規範性的秩序得到制度化。因此在近東我們可以發現《聖經》所提到這些實體中，有許多

竟然無影無蹤地消失在亞述、波斯或希臘的普世帝國之中」^⑪。史華慈的這些說法非常可能會和葛文的提法相互啟發或補充。

(4) 最後，我想粗略介紹一下史華慈對民族主義現象本身及其走向的分析。史華慈認為民族主義之所以有旺盛的活力、持久不衰，主要是因為人有一種「和更加終極性事物相連接」(所謂「歸屬感」)的追求，而這種追求是「民族主義的重要燃料」^⑫。他說^⑬：

粗略地說，我們往往抱住不放的各種價值、觀念和生活方式不僅僅是因為(甚至主要不是因為)我們發現它們符合真理，而是因為它們是祖傳的遺產，不管這份遺產是來自家庭、民族、文化甚至於某種社會背景。我們之所以認為它們符合真理，是因為它們是「我們的」(ours)。但是，如果沒有這種來自於大於自己但又親密地屬於我們的事物的「遺產感」(sense of heritage)，我們就會在精神上感到一片空白，喪盡自身的價值。

依我理解，史華慈在這裏所談的正是葛文最後提的三個「認同」，特別是「文化認同」。正如史華慈所說，我們所擁抱的一切價值和信念基本上都是我們生於斯，長於斯的群體所給予的。如果抽去這些構成我們自身的這些價值和信念，我們只剩下一個空殼子，一個臭皮囊，一具行屍走肉。因此，我們不僅酷愛這份遺產，而且認同這份遺產乃至認同它所自來的群體。但是，一旦認同了這個文化和群體，我們就極可能陷入其中，不能自拔。史華慈把這種衝突稱之為「我們的」(ours)和「真理」(truth)之間的衝

史華慈認為中國戰國時代的魯、楚、秦很接近歐洲中古末期和近代初期的王朝君主國家，可稱為「初級的民族國家」。這些國家和現代歐洲民族國家的區別主要在於它們都沒有變成所謂「終極性的群體」；而且儘管它們是在一個事實上已經存在的多國家互相競爭的秩序中開展活動，但是這種秩序卻從來沒有作為一種規範性的秩序得到制度化。

民族主義很容易變成了一股破壞性極大的力量，釀成巨禍。但民族主義在歷史上也曾扮演過積極的角色，人類有可能通過清醒的反思將它控制在史華慈所謂的「良性的文化民族主義」之內，使各民族可以平等對待各種民族文化，相互理解和尊重，取長補短。

突^①。為此，史華慈曾把「認同」看成一種「奧秘」(mystery)，並認為它是一個更深沉、更根本的「奧秘」——即「人性奧秘」的一種表現，他說^②：

同一個人類如何可能一方面被束縛在自己的文化，自己的時空，自己的社會階層和自己的心理歷史之中，另一方面又可以讓自己相信自己的行為和看法可以建立在事物之本然和應然之上〔是一個〕終極之謎。

要想從這種終極困境中解脫出來，唯一的辦法，按中國人的說法是「讀萬卷書，行萬里路」，即不斷積累人生經驗，不斷對自己的經驗進行反思，就樣也許可以實現伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)所謂「視野的融合」(fusion of horizons)，從而不斷擴大自己的視野，減少狹窄的認同導致的盲目衝動。

誠然，民族主義很容易(而且曾經)變成了一股破壞性極大的力量，釀成巨禍。但是，這未必是必然的，民族主義在歷史上也曾扮演過積極的角色，人類有可能通過清醒的反思將它控制在史華慈所謂的「良性的文化民族主義」(benign cultural nationalism)之內，使各民族可以平等對待各種民族文化，相互理解和尊重，取長補短。這將是一個非常複雜而艱巨的過程，但也是我們難以推卸的責任。

註釋

①⑦ 見Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (London: Fontana Press, 1991), 243-44; 245.

② 詳見Isaiah Berlin, "Nationalism: Past Neglect and Present Power"

一文，收入Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1997)。

③ 詳見王柯：〈「民族」：一個來自日本的誤會〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2003年6月號，頁73-83。

④ 見Webster's *Third New International Dictionary*。

⑤ 本文這一觀點，得自余英時的啟發，見余英時：〈國家觀念與民族意識〉，載《文化評論與中國情懷》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1988)，頁17-33。

⑥ 詳見上引余書，頁28。

⑦ 見*Against the Current*, 341。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ 見Benjamin I. Schwartz, "Culture, Modernity Nationalism—Further Reflections", *Daedalus* 122, no. 3 (Summer 1993): 222; 216; 221; 222; 218; 218-19.

⑯⑰ 見Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 19; 19.

⑱⑲ Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 177; 221-22.

⑳ 見白魯恂：〈中國民族主義與現代化〉，《二十一世紀》，1992年2月號，頁14(重點為本文作者所加)。

㉑㉒ 見Benjamin I. Schwartz, "History and Culture in the Thought of Joseph Levenson", in *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, ed. Maurice Meisner and Rhoads Murphy (Berkeley: University of California, 1976), 101; 101.

㉓ Benjamin I. Schwartz, *World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 6.