

## 第二章 文獻探討 (一)

### ：民族、民族主義與認同

民族認同(national identity)是一種複雜的現象，它通常被視為與民族-國家的公民身分和文化認同之間具有緊密關聯的一種概念。但是這兩種身分認同所指涉的涵義並不相同，其中也許包含著潛在的緊張關係，甚至是衝突的內涵。這種內含的緊張或衝突，或許來自於民族概念本身的曖昧性，或許來自於民族與民族主義複雜交錯的歷史。本章探討民族、民族主義、與民族認同以及三者之間關係，以釐清民族認同的意義及其性質。

#### 第一節 民族與民族主義

##### 一、民族的意義

民族(nation)一辭難以定義早已相當著名，尤其是當它涉及政治面向時。威廉斯(Williams, 1983: 180)曾經說過，「民族」這個用語和「本土」(native)有密切的關聯，人生下來所擁有的各種關係通常固著特定地方，將這種社會關係與認同跳升到民族-國家這類的組織完全是「人為的」。這說法當然過於單純，但也點出了現代人類社群的組成具有某種的人為性質，而且與特定社會和社會認同並不一定相一致。我們慣常使用的美國人、法國人、印尼人這些分類，大多是民族-國家出現以後才出現的名稱，這些名稱大都代表著民族-國家疆界之內全體人民的總稱，即使爪哇人不稱自己為印尼人並不影響他們是這個民族集體的一份子。

從這點來說，民族最普遍也最具規範性的意義與民族-國家(nation-states)緊密相連，民族被用來指涉「居於擁有明確邊界領土上的集體，此集體隸屬於統一的行政機構，其反思監控的來源有國內的國家機構和國外的國家機構」(Giddens, 1985: 116)。這樣的定義將民族視為現代獨有的特徵，季登斯強調「民族與民族主義都是現代國家的特有屬性」。因為民族-國家不同於傳統型態的國家(states)：「民族-國家存在於由民族-國家所組成的聯合體中，它是統治的一系列制度模式，它對已劃定邊界的領土實施行政壟斷，它的統治告法律以及對內外部暴力工具的直接控制而得以維護」，換句話說，民族-國家是「擁有邊界的權力集裝器」，它的特性就是統一的行政體系對領土上所有的人與事物實行直接和間接的監控，也因此「民族才得以存在於此」。

類似的觀點也見於曼恩(Mann, 1995)和惕力(Tilly, 1975)，他們和季登斯一樣都是從現代國家的發展來看民族與民族主義，由於現代國家處於軍事衝突的時代，欲取得軍事上的優勢需依賴於國家能否動員大量的兵力與財稅等資源，因而

取得資本家的公民社會的合作變得十分重要，這也促使公民權等民主的發展以及公共服務的建立(交通建設、教育系統及社會福利)。而戰爭與物資與人員的動員也使國家日益仰賴技術的發展、工業化與專業化，同時也促使國家建立更有效的行政體系、增強其領土的控制、及強制力的壟斷，這些都使得民族-國家遠勝於其他國家形式，使其成爲後來主流的國家形式。以曼恩的觀點，「民族和民族主義的發展主要都是對現代國家發展的回應」(1995: 44)，也因此不同的國家形式與社會結構產生不同的民族與民族主義，例如英、法的「協助國家的」民族主義和奧匈帝國內出現的「顛覆國家的」民族主義。然而，布夷里(Breuilly, 1993: 374)認爲十八世紀時民族「主要是與維繫君主制的政治共同體制度有關的」概念，而開始以歷史或天賦人權爲基礎反抗王朝與國家的勢力，才是民族主義的開端。

以民族-國家的建立來定義民族，比較能夠適切地說明何以不同語言、風俗習慣與地區的人口能夠形成一個民族，如果沒有現代國家這種具有一個統一的行政組織、壟斷性的武力與監控系統，以及以疆界劃分開來的政治、經濟與社會文化的活動，今天我們所知道的民族就不太可能存在。葛爾諾(Gellner, 1983)也強調民族與國家的關係，他指出民族是文化的，同時也是現代的，它源自於工業化社會需要同質性的人口，而現代社會能夠促進內部文化同質化的行動者就是國家，由國家所支持的高級文化與普及的教育才是形塑一個民族的主要機制。

不過，以國家來定義民族也有一個問題，國家創建、民族主義、及民族的建立並非重疊與共時的過程(Poggi, 1990: 26-7)，國家的建立並不保證民族的認同與民族的統一。十九世紀末以後的民族主義經常變成用來挑戰既已建立之民族-國家疆界的力量，這個挑戰到二十世紀末變得活躍而且激烈。史密斯(Smith, 1998: 95)認爲早期民族-國家的成功的確引起後來的民族主義想要建立國家的渴望，但國家的解釋並不能解決許多民族主義關切的民族認同、集體記憶與故土這類的問題，這些問題涉及的並非是國家與菁英「由上而下」的過程，而是「由下而上」的大眾的觀點。史密斯認爲民族觀念之所以能夠激發大眾強烈的眷戀與情感，乃是源自於人們覺得彼此來自同一起源和族群的認同，亦即共同的神話與記憶、象徵與價值等文化要素。根據史密斯(1991: 14)的定義，民族是：

一個已命名的人類群體，它們共同擁有一個歷史領土、共同的神話與歷史記憶、大眾的公共文化、共同的經濟體、及賦予所有成員相同的權利與義務。

這個民族的定義包含著文化與政治兩個向度的核心要素，描繪出現代民族大致的輪廓，但這定義基本上是一種「理想型」，因爲不是每個民族都具備這些要素。即使具備這些要素，它們之間也存在著時間差，有些先得到「命名」與領土，而後才取得一些共同的神話與歷史記憶等等；有些則是從擁有某些共同的神話與歷史記憶，而後具備現代的政治經濟與文化。史密斯強調民族概念不同於國家，民族(相對於國家)存在的理由在於獨特的(或聲稱獨特的)文化價值的耕耘(cultivation)，族群(ethnicity)的秀異性(distinctiveness)仍然是民族的不可或缺的性質：共同祖先的神話、共同的歷史記憶、獨特的文化標記、和一種不同於其他族群的差異感。史密斯反對民族是現代的「建構」的觀點，認爲民族的基礎是前現

代的「族群」，一種歷史與文化的社群。那些後來形成民族的「族群核心」是在長期歷史過程中經過橫向與縱向的族群整合所形成，前者的整合大多經由國家的途徑把不同語言、風俗傳統的族群整合為一個文化同質性相當高的族群(例如英、法)或多族群的國家(西班牙)；另一種垂直整合的族群則是經過民族主義時期知識份子對族群的歷史與文化的「重發現」所形構，並在這基礎上建立民族-國家。

另一種定義是安德生(Anderson, 1983/1990: 6)的「想像的共同體」的概念，這個概念揉和了現代論和文化論兩種觀點，他論道：民族是「一種想像的政治共同體—而且被想像成本質上有所限(limited)，同時也是擁有主權的(sovereign)的共同體」。安德生強調超越面對面互動範圍的人群能夠成為一個群體或共同體，必然都是「想像的」，是因為人們心中對這個群體存有印象(image)而能夠想像成員彼此的存在。雖然是「想像的」、「創造出來的」，這並不代表它是假的，「社群的區分不在於它們的虛假／真實，而是在於它們被想像的方式(style)」。爪哇的村民雖然知道他們與外面更大群體有所關連，但是「社會」這種抽象的概念是相當晚近才有的，在此之前村民是以親族和交易關係網絡無限延伸的方式來想像外界較大的群體。而「民族」則是被想像成具有明確疆界、和其他民族可以區分開來的群體，同時它也被想像為享有主權、自由的，而這最高的代表就是擁有主權國家。最後，民族被想像為一個「共同體」，儘管內部有著各種的不平等與剝削，它總是被設想成一種「深刻的、平等的同志愛」。安德生認為正是這種友愛關係，過去兩世紀以來驅使數以百萬的人們願意為此有限的想像犧牲生命。

安德生強調民族具有情感的或心理的面向，而這種情感源自於民族主義的「文化根源」，因為當民族開始以上述的方式被想像(安德生認為最早出現於美洲歐裔殖民地的建國運動)，民族主義就變成一種模型可以被後繼者挪用和仿造，但也依它們的政治、社會與文化土壤產生不同的形式。這個說法將民族主義視為由西方傳至其他地區的現代性，雖然民族的意義會隨著不同的民族主義和歷史情境而有所不同，但都出自同一系譜。然而，後來安德生(1991: 187ff)也承認「想像的」民族在十九世紀中期以後已出現某個程度的轉化，當民族脫離了經驗的草創時期，民族已經可以運用歷史的編纂、國家的教育系統和傳播媒體，來形塑一個民族。

葛林菲爾德(Greenfeld, 1992)的分析則指出民族意義在歷史中的變動。她指出，拉丁文的 *natio* 和希臘文的 *ta ethne* 都是指「外國人」(foreigners)的意思，這個意思在中世紀歐洲的大學中代表來自不同地區的學生團體，其意義也從起源地轉變為「意見的團體」，而後轉變為代表政治、社會與文化上的「菁英」。在現代早期的民族概念僅限於在政治、經濟與文化上實行自主權的菁英，民族只是代表「擁有主權的人」，並不具有特定的政治、社會、文化或族群的義涵。後來隨著民主的發展，民族的概念才被賦予一般的平民。但是後來引進民族觀念的國家已經將民族視為具有特定政治、社會、文化、與族群涵義的概念，就像它們想要模仿的民族-國家(即英國)。葛林菲爾德認為民族概念後來的發展是造成民族意義變

得混淆的主因，民族從不具有特定義涵轉化為「獨特的主權人民」，從不具集體的性質轉變為集體的獨特性。

上述不同的定義顯示民族這個概念不易有一明確的意義，不同的觀點和歷史分析賦予民族不同的意義。賽頓－華生(Seton-Watson, 1977: 6-10)認為以民族的歷史來看，基本上可以民族主義意識形態形構出現的前後區分出「舊民族」與「新民族」。「舊民族」指的是英格蘭人、蘇格蘭人、法國人、荷蘭人、丹麥人、瑞典人、波蘭人、俄羅斯人這些民族，這些在 1989 年以前就生活在同一民族的統治者之下，已具有因為共同的領土與政治、社會過程所形成的民族意識；相對地，「新民族」則是形成於民族主義的年代，經由少數受過教育的菁英形構其民族意識及開創民族主義運動這兩個過程所形成。這兩種民族形構的不同過程，並不能簡單的視為「有機的」與「人為的」形構的差別，舊民族到了民族主義年代同樣也面臨民族主義意識形態的影響，例如愛爾蘭的民族獨立運動。柯本(Cobban, 1969: 37)也指出，民族-國家在 1789 年之後半世紀就進入一個新的階段，民族開始由民族主義賦予它新的意義，一種「文化與政治共同體同一化的理想」。在另一方面，新民族歷經民族獨立運動建立新國家，但其實許多國家也是在建立國家之後才真正開始民族的創建，國家的建立雖然使得民族得以存在，但並不表示民族或民族的內涵就已經建立。就這點而言，國家取向的民族定義不僅可以用於說明舊民族的形成，對新民族同時也適用。國家對領土實施的直接與間接的監控－行政-司法體系、交通與通訊建設、教育與文化活動、共同的經濟活動－這些都有助於國家將境內人口整合為一個政治共同體。

而尤金·韋伯(Eugen Weber, 1977: 103)的研究也顯示即使被認為是高度民族整合的法國，直到 1870 年左右民族認同在廣大的鄉村地區仍然是相當有限的，1870-1871 年普法戰爭期間，戰爭對當時法國鄉村地區的影響甚微，除了一些要前往戰場的士兵，當時人們日常生活幾乎沒有任何的改變。這不僅表示國家與民族的建立很可能是兩個不同的過程，也顯示十九世紀在公民權、教育、及交通傳播等條件都來相當有限的情況下，民族的整合，尤其在語言和文化上的整合，可能耗費百年而不可得，而民族認同即使存在也是相當不均勻的分佈。霍布斯邦(Hobsbawm, 1990/ 1997 : 168)曾指出一次大戰前民族意識在中下階層的勞工與農民並不普遍，針對這點他引述漢納克(Peter Hanak)的話指出「直到一九一八年，在廣大的民眾中，他們的民族意識還沒有---形成穩定的認同，或說他們尚未意識到效忠國家和效忠民族，是有可能發生衝突的---」。

當然，經過兩次大戰之後歐洲的民族-國家與民族已形成現在人們所認知的型態，這過程除了戰爭所激發的愛國主義與民族主義之外，福利國家政策、經濟發展、教育與文化、及科技與傳播媒介的發展，都促使葛爾諾(Gellner, 1983)所描述的民族有了充分的發展。這似乎也說明了舊民族與新民族的差異並非不同的種類，而是程度上或時間上的差異(Pool, 1999; Connor, 1990; Smith, 1989)，因為如果民族的構成不單指國家，而是人民大眾(不只知識份子菁英)對政治共同體普

遍具有一種認同，這對多數的民族而言都是相當晚近的事。

史密斯(1991; 1998)雖然認為構成民族最主要的內容是族群的象徵，不過族群本身就如它所分析的，也是歷史的結果(橫向與垂直整合)，構成民族文化內容的族群象徵與集體記憶通常也是經過民族主義或國家的「再建構」。即使前現代的族群與民族之間具有歷史的連續性，以民族-國家體系的制度來看，民族主義也就是由特定領土內佔優勢的多數民族來建立國家的政治計畫(Held et al., 1999/2001: 60)，這也意味著只有掌握國家機器的大民族，才能構將族群的文化象徵、價值與歷史記憶轉換為民族的歷史、文化、法律條文和制度。至於小民族的族群歷史很可能像赫南(Renan, 1882/ 1996)所說的被「遺忘」。雖然如此，史密斯的觀點值得深思的是，政治的民族概念與民族主義或許是現代的，但是民族認同及它所包含的許多文化象徵其實並非新的發明，而是蘊含於族群社會與文化生活的某些連續性的轉化。這種文化的傳承並非古代迄今不變的延續，但它們如何進入現代，對社會生活如何發揮它的影響，基本上仍視不同社會而定。就像杜蘭尼(Touraine, 1995)所說的，歐洲的世俗化並不是基督教不再具有影響力而是去政治化，它仍是社會重要的凝聚力。這點是我們在討論民族認同時不能忽視的面向，它也是何以現代論者與文化論者之間對民族定義激烈辯論的核心問題。

當我們關注到民族認同的問題時，民族的社會文化面向可能遠比政治面向更為突出。然而不可否認的是，具有文化與政治意義的民族概念的出現，使得當代民族這種共同體的想像變得可能，直到今天它仍然是政治上最具規範性的概念(Anderson, 1983/1991)。雖然民族是現代或是古代就有的群體，這點仍有爭議，但是可以確定的是民族概念具有如此重要性是現代民族主義出現之後才確立的，一般都將民族主義的出現歸諸法國革命。它的重要性就如歷史學家康恩(Kohn, 1955: 15)所說的，民族主義的出現把國家「變成人民的國家，一個民族的國家，一個父祖之國」。康恩將現代民族觀念或民族主義的起源，歸諸於十七世紀英國人民的革命和 1789 年法國大革命，爾後傳至歐洲其他地方和世界各地。康恩認為雖然民族主義的社群心理早已存在，但只有到法國革命，民族主義的觀念與新的政治形式— 現代中央集權的主權國家— 結合之後，才使得將俗民大眾在政治與文化上整合為民族成為可能。民族主義年代的到來使得民眾不再只是「自在的民族」(in the nation)，而是「自為的民族」(of the nation)。這觀點和賽頓-華生(Seton-Watson, 1977)及柯本(Cobban, 1969)一樣。不過，法國革命繼承啓蒙運動的普同人權思想，它所揭櫫的人民／民族主權的原則，在十九世紀中期以後興起的民族主義中已產生了變化，強調民族的族裔和傳統文化要素成為特色。此即奈恩(Nairn, 1977)所描述的民族主義，奈恩認為民族主義源自於資本主義不平均的發展，因此首先出現於十九世紀那些想要急起直追的邊緣國家(德、義、日)，而後才影響其他地區以及到「核心地區」的英、法等國。

由上述的分析可以得到幾個暫時性的結論：一、不同的民族有其特定的歷史發展，現代國家和民族主義在民族的形成上扮演著關鍵性的角色；二、民族被視

為現代的政治共同體，它的重要性奠定於民主革命的人民／民族主權原則，它的同一性(identity)被視為國家權力正當性的基礎；三、正當性要求使得民族或民族的同一性成為權力與論述的重要課題，族群、傳統文化、公民權、領土、歷史都可能為國家或民族主義動原來形塑人民對這個民族的身分認同。

由此看來，民族主義類似於傅柯(Foucault, 1972: 38)所說的「論述的形構」(a discursive formation)，也就是會生產其他意義一致又有規則的陳述或論述的一組陳述。由於民族這概念本身和現代的主權論和正當性論述緊密關聯著，即使不同的民族被賦予的特定內涵有著相當大的歧異，這些論述仍然持續作用著。不過，什麼是民族主義，它如何影響民族的形成？民族主義其實也有它的歷史。

## 二、民族主義

民族主義的意義雖不像民族這麼曖昧模糊，但它的定義也並不都是一致的，基本上，民族主義的定義可以區分出四種類型：指一種學說思想或意識形態，意指一種組織原則，或指涉一種政治的運動，或是用來代表一種集體的、民族的歸屬感或認同。前三者的定義都具有一些共通性，民族主義與一些特殊的觀念有關，但這種「文化的人造物」(安德生的用語)同時也是政治的，但不同的定義強調的民族主義特性則有一些不同。

康恩(Kohn, 1955: 9)定義民族主義為「一種心靈狀態(a state of mind)，在此狀態中個人感覺到他的最高的忠誠應該獻給民族-國家」，這是一種集體心理的定義，在這心理之下個體與國家整體合而為一。康恩將民族主義視為在政治與社會發展中所形成的一種集體的、心理的，因語言、領土及傳統這些因素引發的對鄉土、家鄉及族人的眷戀，會因為這群體心理的轉變而有不同的價值。民族主義同時也是一種觀念，它會驅使人們將這意識轉換成組織化行動的作為。這也代表民族(nationality)不僅是「一個群體由共同的意識所激發和凝聚在一起」，同時這「群體也想要透過建立最高層次的組織形式—主權國家—來表達自身」(ibid., p. 18)。此外，他也區隔好的和壞的民族主義，出現於英、法、荷、美的民族主義視為理性的，承襲十八世紀個體自由的理念及理性的國際主義，而且是形成於政治與社會過程之中；而西歐以外的中、東歐和亞洲的民族主義則是非理性的，它們不是根植於政治與社會事實，而是訴諸「自然的」、族民(folk)的社群。

康恩並沒有清楚地區隔出現代的民族主義與古代出現的形式之間的差異，他認為民族主義的觀念與形式在民族主義年代以前就已存在，可以追溯到古希臘和古希伯來人，文藝復興時期以「愛國主義」的形式影響歐洲但未普及至俗民大眾。相對地，不少民族主義研究者則是認為民族主義基本上是現代的，特別是法國革命之後，而從現代國家、現代社會及意識型態這些特徵來說明民族主義的起源和它們的性質。葛爾諾(Gellner, 1983: 138)就認為自古以來效忠於政治單位的忠誠感歸屬感一直都存在，但這種「愛國主義」(patriotism)不應與民族主義混淆，民族主義是一不同種類(species)的愛國主義，它的特徵是：喜好同質性文化與以此

作為忠誠的目標；工業化社會中受教育的、流動的、匿名的人口；以及擁有現代的政治組織或有此志向。葛爾諾對民族主義的定義是：「民族主義最首要的意義是作為一個政治原則，這原則堅持政治與民族單位必須是一致的」(1983: 1)。現實上這原則不太可能完全實現，一國之內會包含不同的民族而一個民族可能在不同的國家，因此「沒有一個國家可以聲稱是民族的國家」。但是統治者與多數的被統治者必須同一民族，這個自我管治的要求通常被民族主義者視為不可違反的原則，簡言之，民族主義：

是一種政治正當性的理論，它要求族群的疆界(ethnic boundaries)不應該與政治的疆界不一致，特別是在既有的國家內部—國家的偶合性(contingency)在形式上已經被民族主義的一般性形構所排除—族群的疆界不應該將權力擁有者與其他人區隔開來。

另一個觀點則是認為民族主義是一種理論教條，源自於歐洲的學術思想傳統而後發展成現代的一種意識形態政治，凱度雷(Kedourei, 1960: 1)指出：

民族主義是十九世紀初歐洲發明出來的一種理論教條(a doctrine)。它佯作提供一個判準，用來決定該人口單位適於享有它專有的政府，國家內不權力的合法運作，以及國家組織一個社會的正當方式。簡言之，這意識形態堅稱人依自然法則區分為諸民族；經由創造出某些可以被固定下來的特徵，民族可以為人所知；民族的自我統治(self-government)為唯一合法的政府類型。

根據凱度雷的說法，民族主義繼承歐洲十八世紀的啓蒙思想中的「自然法則」觀念，這種追求人類普遍共通法則的概念應用於政治上則出現一種新的觀念—國家為個人的集合，它是為獲取他們的福利而存在—因此統治者與被統治者最大的義務就是為國家帶來更大的福祉。這觀念不只是哲學的，也是啓蒙專制君主的官方教條，而且也是法國大革命爆發時流行的觀念。法國革命引入政治權力運作及統治者獲得正當性的另一些可能，〈人權宣言〉所揭櫫的原則：「主權的原則本質上存在於民族之中，沒有任何人的團體，沒有任何個人，可以行使不是清楚表明來自於它的權威」，這原則為民族主義奠定了基礎。依照這原則，一群人可以決定政府是不是他們的或是需要另組一個；它也可以成爲一種方案或計畫，將社會所有的特定性都改革成符合這方案；這個新原則也因而帶來一個「新型態的政治」，在這之中「人民意志的表達」凌駕所有的條約及協定等政治的安排。

民族主義另一個重要的元素來自於赫德(Johann Gottfried von Herder)及其追隨者費希特(Johann G. Fichte)等浪漫主義者的文化論述，赫德強調世界文化的多樣性，這是上帝的意旨，因此每個文化都有他的獨特性與價值；民族因此被視為上帝所創造出來的自然物，由民族形構自己的國家乃是最佳的政治安排。赫德承襲歷史哲學的兩個重要的觀點，一個是認為歷史過程是一種前進的改革過程；另一個觀點認為改革是暴力與鬥爭的結果。但是他反對當時流行的一種否定過去的觀點，也就是認為當前的年代是有史以來最好的年代，過去的數百年不過是這個成就所做的準備，赫德認為每個個體都是獨特的整體，具有特定目的的神聖性，

因此多樣性而不是齊一性才是上帝特別的設計，因為上帝劃分不民族，他們不應該被合併起來。

強調意志與進步的思想結合浪漫主義，構成了民族主義的核心，這核心論述是：民族是自然劃分的人類群體，而「最自然的國家因此是一個有著自然特質---的人民(Volk)」(Herder, 1887; 轉引自 Breuilly, 1993:59)；相對於此，擴大的國家，在一個政權之下有著混雜的人種與民族，則是一種「不自然」的狀態。由於民族是自然生成的，民族是可以清楚分辨的群體，族裔、語言、文化、宗教就成為民族的主要構成要素；民族既然是已經存在的實體，就有它的過去、現在與未來，以當下情境對民族歷史進行敘述，重新找回過去的精神，就成為民族主義者不可或缺的工作。更重要的是，對民族主義者而言，這些對文化群體的分辨必須賦予政治的目標，也就民族未來的進步，建立民族－國家及太平盛世的理想，要達到這個目標，就必須教化民族的成員他們特殊的民族身分認同，並且將個體融入較大的民族整體。

這些論述雖然不是縝密精確的理論，但構成民族主義的核心(Kedourie, 1960:67)。法國革命之後民族主義理論成為歐洲知識份子及政治活躍者積極推動民族運動的信念，希臘、義大利、德國、波蘭、捷克、匈牙利都興起民族主義運動，凱度雷認為這些獨立運動不顧當時均衡、穩定的政治勢力，僅僅由於他們的民族主義信念要求「民族的」政府，執意尋求建立自己的國家，造成政治的動亂。基於相同的理由，凱度雷也反對亞洲及非洲國家的民族主義運動，認為民族主義信念乃是歐洲出口的產物，並不適合這些地區，因為缺少歐洲政經條件，民族主義只是成為這些國家專制者控制人民的工具。

民族主義就如凱度雷所說的是歐洲特定歷史情境中的產物，但是民族主義的論述或意識形態與特定的民族主義及民族運動之間，並非全然相同的複製。從民族主義由論述轉化為政治運動中的主題這中間的過程來看，國家、社會精英、知識份子、傳播媒體、政治領袖等中介者扮演著重要的角色，他們運用民族主義的意識形態形成他們不同的民族主義論述，用來協調、動員及正當化他們的民族主義政治或民族運動(Breuilly, 1993)。因此布夷里(Breuilly, 1993:382-3)認為民族主義運動並非全然是意識形態的(歷史主義的影響為其特徵)，民族主義意識形態形塑它們，也為它們所形塑。這是因為只有當民族主義意識形態與政治行動的需要發生關聯的時候，意識形態才變成特定的，清楚地指出目標，並且對準它的潛在支持者。因此，布夷里指出民族主義必須以「政治行動」(political action)的架構來理解，在民族運動中，民族主義者往往「結合某些形式的民族主義及自由主義聲明，建構實現這些聲明的政治運動。因此存在著自由主義的民族主義，也有浪漫民族主義、語言民族主義、族群民族主義，和各式各樣的具有民族主義元素的理論位置，以及它們重疊的、相關的立場」(ibid.:13)。

布夷里以政治運動來理解民族主義，這也意味著民族主義並非定義或決定民族運動的唯一要素，而是國家、政治社會、公民社會、及國際情境這些才是政治運動形構的主要場域，民族主義意識形態雖然重要，但它的重要性不在於動員民



族運動的多數支持者，而是「它提供了一個概念的地圖，讓人們可以將他們特定的物質及道德的利益與較廣大範圍的行動連繫起來」(ibid.: 13)。布夷里認為不宜誇大民族主義意識形態的角色，民族主義興起的最重要條件在於國家的現代化，許多的學說論述試圖解決現代國家出現後的國家－社會之間的關係，民族的概念伴隨著早期現代國家的論述而生，代表著反抗國家的力量。在早期，政治社群的規模仍小，民族主義的意識形態開始為反對政府的力量所用，但相當有限。十八世紀以後，隨著市場經濟的發展，公民社會日益壯大，政治社群內部的衝突日漸擴大，民族主義意識形態除了協調的功能之外，開始具有動員的作用。同一時期人民主權的觀念已逐漸建立，特定國家領土上的居民所組成的單位開始具有政治的意義，這單位被賦予的特質可以是普同的原則、特定的政治權利、及文化認同三種，政治反對力量以前兩者的訴求愈強，文化認同的吸引力就相對減弱，反之亦然。

民族主義興起的關鍵在於國家與經濟現代化的結構性條件，民族概念被用於連繫國家與新興的公民社會之間的關係，而民族主義的作用就在於解決政治與經濟結構轉型過程中所發生的問題，包括用於反抗古代王朝的政權、新興資產階級爭取對政治的參與、社會階級衝突的協調、或被邊緣化群體對國家的反抗。因此，布夷里指出，「當政治衝突由國家的核心政治社群轉移到仍被排除於政治生活的社會部門時」，就提供了民族主義發展的空間。但民族主義只有在現代國家體系之下才可能發展，因為只有如此「政治反對運動才能夠以擁有主權、領土國家的權力為目標，並且以社會之名正當化這項目標」。而且，當國家與民族的疆界不同的時候，「政治反對運動必須超越政治的正當化，改以文化認同訴求的論證」(ibid.: 375)。

布夷里從政治行動的架構來看民族主義，民族主義比較屬於政治反抗運動中的一部分，而不是先有民族認同，然後再形成民族主義及其運動。相反地，布夷里認為具有民族認同的知識份子與人群，並不一定發展出民族主義政治，民族主義的發展「與十九世紀歐洲政治的現代化的本質，以及歐裔海外移民及帝國統治有密切的關聯」(ibid.:379)。因此，民族主義的出現「與一個民族的存在與否關係不大」，而是在歷史特定時刻，例如在哈布斯堡帝國時期，民族主義無法避免地成為「政治反對運動可能採取的最適當的形式」(ibid.:397)，而民族主義的普遍化導因於現代民族－國家形式的規範。當歐洲等先進國家建立了民族－國家，這種形式就成為現代「規範的政治單位」，特別是一九一九年以「民族自決」創立許多國家之後，民族－國家的形式普及於世界各地。此後，無論是一國之內各式各樣地區的或族群抗爭，或者國與國之間衝突，它們都是以民族主義的形式來表達自身。這是因為一旦民族概念與國家統治的正當性關連起來，各式各樣的抗爭與衝突，包括國內地方或族群的緊張及國與國之間的爭端，都可以用民族主義的語言來表達。這也意味著形成於歐洲的民族主義形式，隨著較富強的社會建立了民族－國家，將會「繼續產生更加分歧的『民族主義』」(ibid., p. 380)。

雖然這些關於民族主義的定義或多或少有些差異，但也可以看出民族主義具有一些特徵。一是儘管從十八世紀末開始至今出現過形形色色的民族主義運動，它們的訴求與動員群眾的方式或有不同，但是這些民族主義都顯示出一些相同的主題(cf. Smith, 1996, 1989; Breuilly, 1993)：民族的自治、統一和身分認同的理想；或者強調它所聲稱的民族這個群體及其群體的身分認同都是真實的(authentic)，該民族是一有機、平衡的社會，有它獨特的文化與歷史。這也代表民族主義有它普同的面向，雖然並非如凱度雷所說的由歐洲智識傳統所形成的意識形態，但是有些觀念提供了民族主義政治或運動所需的普同性訴求的語言，例如人民主權、自由、平等這類的觀念。

如果將民族主義視為一種意識形態，一種像馬克思主義或自由主義這類有系統的學說思想，容易忽略了民族主義的權宜性，它往往出現於特定的政治、社會環境，並且與其他的意識形態結合，例如法國十九世紀末發生的「德雷福斯事件」中帶有種族主義的民族主義，以及反殖民的民族主義與馬克思主義的結合。就如鄂倫(Arendt, 1979/ 1995: 250)所指出的，「主控意識形態中內在信念的巨大力量不是偶然的。信念若不訴諸經驗或願望，或謂之直接的政治需要，就難以成立」。十九世紀後半葉主要的民族-國家和它們的民族主義都無可避免地必須因應帝國主義的擴張，以及國家內部階級衝突所產生的分裂，它們的民族主義需要種族主義，必須以種族取代民族的觀念(因為民族主義基本上承認民族之間的平等)來統治殖民地。而這些將人區分為有色人種與白人、高等人與低等人的種族思想，也反過來影響了民族-國家內部的民族概念與民族主義。然而這些意識形態的可信度既不是來自科學事實，也不是歷史規律，而是它們都與政治、社會情境及知識份子有關，「每一種完備的意識形態都是被創造出來，繼續發展，不斷改進，成為政治武器，而不是理論教條」。

其次，民族主義也是一種政治行動或政治方案，但是它和其他政治行動仍有明顯的差異，這種差異就在於它的核心是「政治正當性的理論」，或者說是「人民主權應被賦予民族」(Seton-Watson, 1977: 445)這個論述，所以民族主義可以說是同時包含著一些意識形態的面向，也就是「人民主權」、民族為政治正當性的來源這些普遍已被認可的觀念<sup>19</sup>，以及一個政治目標或方案的行動面向。根據這意義，民族主義可以用於國家內部整合的民族創建這種政治方案，就如葛爾諾(1983: 43)所指出的，民族主義是一種堅持政治單位與民族單位相互一致的「政治原則」，它「致力於使文化與政治體(polity)和諧一致，賦予一個文化屬於它的政治庇護所(political roof)，而且只能有一個庇護所」。他反對像凱度雷一樣把民族主義視為「意識形態」，因為觀念不至於有「星星之火可以燎原」的這種能力：

---

<sup>19</sup> 安東尼史密斯(Smith, 1991)認為民族主義是一種「意識形態運動」(an ideological movement)，其意識形態的主要預設，或者說是「核心學說」，包含四個主要的論述：1. 這世界分化為具有獨立性、歷史與命運的民族；2. 民族是所有政治及社會權力的來源，對民族的忠誠凌駕所有其他的忠誠；3. 如果人類想要自由和實現他們自身，就必須認同(identify)一個民族；4. 民族必須要獲得自由與安全，和平與正義才會普遍行之於這世界。見*National Identity*. Reno, Nevada: University of Nevada Press, 1991, pp. 73-4.

「民族主義是一種現象，不是民族主義者所提出的學說教條，它根植於某些社會條件的集合-----就是我們時代的條件」。葛爾諾所說的條件也就是工業化社會，它對同質化的客觀需求「所反映出來的就是民族主義」：

民族主義不是古老的、潛在的、蟄伏的力量的甦醒-----事實上它是一種新形式的社會組織的結果，它的基礎在於深度內化的、依賴教育提供的高級文化(high cultures)，每一個都有它的國家保護(1983: 48)。(斜線為原文所加)

葛爾諾強調民族主義在工業社會的作用，以及民族主義與工業化、國家之間的關係。在另一方面，民族主義也可用於政治、社會的運動，就如上面布夷里(1993)所說的，民族主義基本上是一種「政治行動」。當民族-國家的形式開始成為被仿效的對象，對尚未建立國家或邊陲地區的知識份子與政治菁英而言，民族主義似乎是唯一的途徑，但是目標與條件的不同，也使得民族主義或民族運動的發展有相當大的差異。許多地區不一定具有既已建立的民族一樣的條件— 有國家或類似的政治組織、民族意識等條件— 因此必須仰賴民族主義來形構出民族具體的形象與它的獨特性。民族主義者往往訴諸語言、種族、宗教、歷史、文化等與群眾熟悉的特性，以此區分出個別與獨特的民族，並且聲稱它必須建立自己的主權國家或自治政府。由於不同的民族主義所處的政經結構與社會文化的差異，他們各自不同的目標— 致力於建立民族的文化與認同、國家內部的統一與現代化、尋求民族-國家中的民族地位、擁有部分政治與文化自主權的政府、或建立主權國家— 以及民族創建的不同途徑，形成了各式各樣的民族主義<sup>20</sup>。

由於民族主義這種「建構」民族的角色，不少論者認為它們是由菁英或所建立的國家所操弄的意識形態，因為它們的民族與民族認同，缺少老牌民族-國家那種由歷史及政治、社會生活所凝聚的民族認同，只是菁英或所建立的國家所「發明」出來的，因此它們是「規劃的民族」或「國家的民族(國族)」。這種對民族主義歷史的觀點引發了學者間對民族與民族主義的爭議，一個是針對民族主義的評價，民族主義是菁英的操弄或是民眾的認同？另一個則是對民族主義或是民族才是發起者的問題，形成現代論與原初論者，對民族的構成這個問題所產生的爭議。

## 第二節 民族主義的問題

一般都將民族的形成區分為兩種途徑，一個是早期就已建立民族-國家制度的國家，民族的觀念很早就出現，並且隨著經濟與公民權的發展，逐漸落實在國家的政治層面。第一種途徑中民族的形成主要係由國家、經濟與公民權的發展所

---

<sup>20</sup> 相對於Kedourie 將民族主義視為一種普同形式的意識形態，Gellner、Breuilly、Smith等學者都認為事實上存在著各種類型的民族主義，依其特定環境而定。

促動，民族主義對民族建立的重要性較低微，另一個途徑則主要經由民族主義與建國運動所形成的民族，這些大都屬於帝國或王朝統治的地方，政治尚未民主化，其中許多仍屬工業化初期或傳統社會型態。從中歐的德、義到東歐、拉丁美洲及亞洲都是這途徑建立的民族，此外，還有反殖民運動所建立的新國家<sup>21</sup>。第二種途徑的民族主義(Kohn、Plamenatz稱為「東方的」民族主義)因此往往被視為狹隘、自我中心與退化的類型，因為這些現代化邊緣的社群出於對富強的既有民族-國家一種艷羨、妒恨的矛盾心理(Plamenatz, 1976; Kohn, 1955)，使它們想要建立類似的國家，引進異文化以追求民族的獨立或現代化，但全然模仿會傷害他們的自尊，失去它們民族的身分。這種「既迎還拒」的心理所顯示出來的民族主義往往是充滿著衝突與矛盾的，模仿異文化而同時也必須要抗拒外國的宰制，因此它們的民族主義尋求民俗傳統、宗教等特殊文化來建構其民族意識，但模仿意味著接受異文化的價值與判準，因此民族主義菁英往往也反對某些阻礙進步的傳統。

這種愛恨交織的心理被康恩(Kohn, 1955: 329-31)視為促使得這些民族主義走向與西歐相對立的方向的主因，因為他們政治、經濟發展的落後，他們的人民也缺少社群的共群意識，只有一些「前現代」的親族關係、民俗傳統、宗教這些文化要素，因此他們的民族主義必須運用這些前現代的文化特質和創造民族歷史的神話，來教育和動員群眾；它們喜歡強調「靈魂」和「使命」，因而往往誇大其民族的想像，煽動人們的情緒和潛意識的深處。這些都使得中、東歐的民族主義具有建立封閉的社會，喜愛權威主義的同質化國家，和孕育仇外心理的一些特徵。

康恩以西歐自由主義與個人主義的發展對比於中、東歐的發展，相較之下，西歐的民族主義由啓蒙思想所形塑，具有多元、開放與民主的特徵，它們的民族觀念不只是歷史的產物也是人民意志的結果。而左派的奈恩(Nairn, 1977)則是認為非核心區域民族主義的矛盾心理，是資本主義不平均發展結果，它們一方面想要迎頭趕上先進國家的富強，但同時也想要以自己的方式發展以對抗這些國家的宰制。它們的方式就是藉由「重新發現」或發明民族歷史與民族文化的方式，激發中下階層民眾加入創建民族的大業，這是民族主義知識份子階層「必須以他們能夠了解的語言」來「邀請大眾進入歷史」。因此奈恩稱這些民族主義為「現代的占納士雙面神」(the modern Janus)，同時具有進步的和退步、向前看和向後看的雙面性格。

還有另一類是保守主義者對民族主義的批評，凱度雷(Kedourie, 1960)歸咎於民族主義意識形態本身—人民意志的表達、個體與國家整體合而為一、民族的自決、及人類自然分化為不同的民族等—認為這種意識形態政治導致永無休止的災難與自我毀滅。因為持民族主義意識形態者，往往不顧政治或多族群混居的現

---

<sup>21</sup> 雖然有不少國家是通過國際政治的協商與條約才建立民族-國家，但是對於之前就已存在的民族主義與民族運動，也不應抹煞他們在建立民族認同上的重要性，例如猶太復國運動、反殖民的民族運動。

實、異族政府的優劣，執意要建立一個文化與政治邊界相符的國家，這種不切實際的幻想使得國家與國際政治陷入衝突不斷的窘境。晚近的霍布斯邦(Hobsbawm, 1990; 1996)也持相似的見解，特別是針對二十世紀末流行的族群民族主義的批評。霍布斯邦認為十八世紀末、十九世紀前半時期的民族概念，與十九世紀末以後強調同質性文化群體的概念並不相同，晚期的民族主義愈來愈趨向於將民族視為語言、族裔、宗教或文化的同質性群體，不再有早期的理想：

對十九世紀「已開發」世界而言，「民族」創建可說是當時的歷史核心，也是當時人們心中的偉大志業。她們致力創造出一種結合「民族-國家」與「國民經濟」的新「民族」。(1990/1997: 228)

他批評歐洲的群眾民族主義，尤其是語言民族主義，實際上多是受過教育、想要爭取更大利益與權力的中產階級所推動，與廣大的勞工、農民等中下階層的人們的關係並不大。一次大戰前歐洲社會面臨巨大變遷，社會動盪不安使得民族主義吸引了許多中下階層，這些狂熱的民族主義情緒將民族主義從原本與自由主義及左派有關的概念，轉變為種族沙文主義、帝國主義及右派排外運動，終至成為法西斯的搖籃。他也批判威爾遜的民族自決— 古典民族主義至此出現重大的轉折— 因為根據威爾遜原則舊帝國領土的劃分必須要使語言、民族的疆界與國家領土相符合，這在現實上注定不可能成功，但是民族與國家疆界相重合的概念卻從此確立。這樣的民族觀念往往導致大規模的民族驅離或「種族清洗」，為的就是要達到兩者相合的目的；而蘇聯根據這個原則安排各共和國及屬邦的地位，後來蘇聯瓦解後十二個民族-國家即是沿著共和國劃定的疆界分裂。

同樣的，他也對歐洲以外的民族主義抱持懷疑的態度，除了中國、日本這些「歷史民族」，亞、非洲的民族主義這些「新變體」有許多根本與族裔、語言或文化的民族無關，它們只是少數的精英操弄從西方學來的民族主義語言，也因此建立國家之後很快就瓦解。但是至少這些民族主義都是以追尋「主權獨立和國家統一」為目標，相較之下，目前流行的分離主義或族群民族主義就缺少這麼積極的計畫與願景，「它們不顧歷史上毫無具體前例的事實，便一味想要重現馬志尼模式，創造一種族群、語言與國家領土一致重合的民族-國家(所有民族都是國家，一個民族只有一個國家)」。他認為這種想法不僅與歷史不符，也不符合二十世紀晚期人口全球流動與大眾傳播媒介發展之下的語言和文化潮流，他也預言民族主義未來將「走入歷史」。

不過，民族主義批評者通常不會明說，何以歐洲起源的民族主義會散佈至世界各地，並且在十九及二十世紀形成如此強大的力量(霍布斯邦認為是遠赴歐洲學習的殖民地或其他地區的菁英所引入)。他們略而不提的，其實就是現代化國家的勢力擴張與殖民帝國主義對其他地區人們的壓迫，拿破崙發動的戰爭促使德國浪漫主義民族主義的興起，殖民帝國主義促使亞非洲的反殖民運動，民族主義往往是被壓迫的或被殖民的群體要求解放的鬥爭(Lazarus, 1999; Lowy, 1998)。十九、二十世紀民族主義興盛的年代也是資本主義與殖民帝國主義積極擴張的年代，缺少對此的觀照也就無法了解民族主義與反殖民運動對被殖民者的意義，拉

查魯斯(Lazarus, 1999: 121-2)以此批評霍布斯邦對「依賴世界」的民族主義的質疑顯示出他的「文化優越論」。

同屬左派的羅威(Lowy, 1998: 58)則認為左派應堅持列寧的論點—支持被壓迫民族和區分被壓迫者與壓迫者的民族主義—這不僅是社會主義者反對「所有的壓迫形式」,也因為社會主義的國際主義與民族權利之間的「辨證關係」,必須從承認民族之間平等為起點。拉查魯斯(Lazarus, 1999)也指出,列寧在「政治上」區分不同民族主義之間或民族運動之間是重要的,而且從社會主義的觀點,「對民族主義政治的評估,沒有一個抽象的或先驗的評估是可信的」。他批評霍布斯邦強調啓蒙進步的價值這個先驗立場,以及他對反殖民民族主義的懷疑是一竿子打翻一條船,就像近來許多進步的國際主義者,一味地視民族主義為病態的恐懼及憎恨他者的非理性反應,不再「參照特定歷史」來區分民族主義的進步與退化的形式,甚至暗示民族解放運動是菁英優勢的鞏固與擴大,多過於無權力者的賦權。

啓蒙思想相信人類理性可以創造出良善社會或國家的樂觀與信心,促成了美國與法國的革命,而十九世紀歐洲在科學與工業化的長足發展,也使得許多人相信西方這種文明優於其他的文明,它的文化是一種普遍文化,是衡量其他文化進化程度的標竿。然而,就如查特吉(Chatterjee, 1986)所說的:

如果民族主義是以非理性激情的狂熱來表達自身,它會如此是因為它尋求以啓蒙的形象再現它自己卻無法(*fails*)做到。因為啓蒙它自己為了堅持它作為普同理想的主權,需要它的他者(Other);事實上,如果它真的能夠在真實世界中實現真正普同的自己,它也會導致自己的毀滅(1986: 17)。

普同主義若無差異的存在,也無法顯現它的普同性,理性與進步的思想需要野蠻的原始狀態或原初,十七、十八世紀時期,以「文明化」所進行的一場文化改造運動,即是知識份子與君主專制政權攜手打造理想國度的過程。鮑曼(Bauman, 1989/2002: 139-142)曾如此形容這場文化改造運動:這「是一起有意識的思想改造名義下進行的---目的在於根除蠻荒文化的殘餘,即根除地方性、傳統的生活方式和社群的生活模式---意味著對社會進程採取一種新而積極的立場」。文明化的規劃不再對地方性和小民族的生活方式抱持寬容的態度,掃除這些傳統的風俗與權威,也就為現代專制主義國家的統一與中央集權清除了障礙,同時也建立了權力與知識結盟的「新確定性」。

現代民族-國家的形式,也就賦予國家這種將社會「文明化」的最高權力,就像葛爾諾(1983: 50-2)所說的,傳統共同體的文化是一種「蠻荒體系」(a wild system),代代相傳而且不需要有意識的設計、管理、監控,但是後者這些卻是現代社會「拓墾的(教化的)」(cultivated)或「園藝(培育的)」(garden)文化所必須的,它的文化必須普及於社會,而不受限於特定地方,它是詳細規劃與編碼的知識與文化,具有權威與規範性,而且這文化由國家支持與保護。高級文化與低階文化逐漸分離的過程,也是西方現代君主專制國家走向民族-國家、官僚科層體系建立、工業—市場經濟發展的現代化時期,文化愈來愈與地方或社群的價值與

規範脫離，而與國家的管理監控、社會秩序連繫在一起。

然而，這樣的現代性是否一致，而沒有時間與空間的差異？雖然現代性也影響著世界其他地區，但是現代化並非單一的過程，我們應考量泰勒(Taylor, 1998: 205)所說的「另類的現代性」(alternative modernities)，不同的社會有不同的現代化歷程。此外，現代化往往也不一定是整體的過程，有些先出現現代中央集權式的國家，但是社會其他方面仍相當「傳統」；有些國家已進入工業化，但是平等公民權與民主制度卻仍相當有限。而且在有些地區，現代化的過程並不代表傳統文化或地方主義的摧毀，伊斯蘭教與世俗國家的並行發展，以及日本與印度的現代化，都明顯不同於西方的現代化過程。杜蘭尼(Touraine, 1995)認為如果將啓蒙理想的現代性與現代化區分開來，我們就可以看到強調民族與現代性之間關係的理論，有很大一部分是理性主義的民族概念，它的作用在於反擊聲稱代表民族或人民的民族主義及群眾主義，尤其是赫德等浪漫主義路線的民族概念。然而現代民族主義的發展有很大一部分的動力來自於現代化的期望，為此目的，民族主義必須：

動員過去與傳統為未來與現代性鋪路。它開啓了一個通往現代性與理性化單一文化或多文化的疆域，但它同時也建構出一個現代化的(modernizing)甚於現代的(modern)民族存有(a national being)。(1995: 137)

對許多非西方國家來說，現代化與民族主義的關係也往往充滿著衝突。查特吉(1996)認為這並非源自於邊陲地區引進西方的民族主義模式，而是引入了西方的國家的制度、追求國強民富的進步觀、以及國家主義以追求現代化的「民族使命」所進行的動員與整合。查特吉(1986)在他對印度民族主義的研究中指出，印度在殖民統治下發展出來的民族主義源自於對殖民統治的反抗，而它的成功顯示出它生產的是一種不同於西方的民族主義論述。這些差異顯現於政治—意識形態場域，由於對抗殖民統治的抗爭與權力的爭奪必須在話語(words)上與殖民主義論述明顯區隔，民族主義必須對抗殖民統治與權力所賴以維繫的整個知識體系，同時也要創造出對一個可以取代殖民結構這個新秩序的正面論述。反殖民時期的印度民族主義透過區分物質與精神領域將本土文化與西方(物質)文化區隔開來，並且由印度傳統的文化中擷取本土的象徵與意義，形構印度的民族認同，這過程由甘地的民族主義彰顯出屬於印度文化的獨特性。但到了後期的建國運動，印度的民族主義思想開始出現明顯的轉變，由甘地的哲學轉向尼赫魯的現實主義，建立新民族-國家和經濟發展等西方現代性的觀念開始主宰政治菁英的想法。新的取向逐漸將民族主義導向「國家意識形態」，它的核心觀念就是進步與理性，所謂的進步就是追求經濟的快速發展，而這目標需要政府理性審慎的規劃，於是民族主義開始具有較明顯的國家主義性格。

邊陲地區民族主義的發展經常如查特吉的研究所指出的顯現出曖昧矛盾的性格，一方面抗拒西方文化，想要追求民族的獨特性與文化的淵源，獨立自主地發展出自己的路；但在另一方面反殖民的知識份子或政治菁英受到西方文化的影響，接受進步、理性的價值而將某些傳統文化視為進步的阻礙，如此在某個程度

上否定了建構民族認同的傳統文化。這種文化衝突普遍出現於亞、非洲這些地區的民族主義與民族-國家，在反強權或反殖民的民族運動時期由於有共同的敵人存在，這些都還不構成問題，一旦建立了國家，內部的衝突往往以文化衝突的形式顯現出來，例如印度的印度教與回教的衝突與分裂。這種情形在多民族的國家往往是當國家試圖以統一的民族這種模式進行整合，刺激了不同的語言、文化社群對國家的反抗(Horowitz, 1985; Geertz, 1963)。

族群對國家權力的爭奪、族群原有的仇恨，固然是發生衝突的原因，但是接收西方民族-國家模式與中央集權的國家形式，也是一項不可忽視的主因(Chatterjee, 1996)。由此似乎也說明了民族主義並非形構民族唯一的力量，其他的意識形態(社會主義與自由主義)、國家的力量與國際強權，對民族的形構是不可忽略的因素。殖民地建立的國家大都依據殖民地的領土劃定疆域，與原有的族群、語言、或文化社群的邊界無關。加上殖民政權分化與製造族群與族群對立以有效統治殖民地，這種「分而治之」的方式和邊界的任意性，往往是造成建國之後內部紛爭不斷甚至分裂的主因。

### 第三節 現代論與原初／文化論的爭議

雖然學者中大多承認民族主義是現代才出現的一種意識形態、政治運動，但是對於民族的起源及構成民族認同的核心，卻有相當大的歧見。其中一個而且也是最主要的觀點是現代論，現代論者強調現代民族乃是民族-國家出現和民族主義興起的結果，而非相反的先有民族才有民族主義，因此民族是現代多重動態過程— 現代國家(the modern state)、資本主義與工業化、世俗化、及通訊傳播媒介發展等— 的結果。另一個觀點則是從社群如何凝聚的觀點出發，認為民族若缺少族群與文化的基礎則不太可能形成一個民族的共同體，因而認為民族的實體與文化上有其歷史的連續性。這兩種觀點並非全然互斥，較晚近的討論中(i.e. Smith, 1998; Calhoun, 1997; Gellner, 1997)大都已接受民族觀念形成於現代，與民族主義和民族-國家的興起有密切的關係，但是族群與文化的要素，在不同歷史時期或不同的民族的形構中扮演著一定的角色(例如葛爾諾以「國家」與「文化」的聯姻來作類比<sup>22</sup>)。然而，這兩種觀點的討論，有助於我們了解民族何以持續不斷成為爭議的焦點，在當代跨國流動愈來愈普遍的社會情境中，民族主義何以不斷地出現。

#### 一、現代論

現代論者的主要觀點認為民族是現代性的一部份，與啓蒙時期之後的思潮、

---

<sup>22</sup> Ernest Gellner, *Nationalism*, London, 1997.



現代國家的興起、資本主義及工業化、及現代科技與傳播科技發展有密切的關係。這種關係必須追溯到法國大革命，以及革命後歐洲的民族－國家的創建風潮，霍布斯邦(Hobsbawm, 1990)指出十九世紀出現兩種對民族的看法，一種是革命民主派，另一個民族主義；兩者都將國家等同於民族也等同於人民，只是民族主義觀點更強調構成國家的人民具有一些先天的共同性。霍布斯邦認為具有現代政治義涵的民族形成於這時期，它的重要性也就在於「將民族等同於國家等同於人民，尤其是享有主權的人民，無疑將民族與領土兩相結合-----這意味民族-國家的組成份子，將會是包羅萬象；而這也的確是人民自決的結果」。

基本上，霍布斯邦是將民族與民族主義看作是歐洲特定歷史情境的產物，它的生成主要有兩個不同的過程。一個是十九世紀國家現代化過程中被創造出來，以解決政治民主化過程中國家與政權在其公民眼中的正當性的問題。對一個既已存在的國家，要建造起民族「團結共榮的一體感」並非難事，國家可以利用日益強勢的行政機器來灌輸國民應有的國家意識，透過教育來傳播民族的形象與傳統，甚至於「發明傳統」乃至於發明「民族」來達到國家的整合。另一個是群眾運動所發動的民族主義及其形構的民族，關於這類民族打造的過程，霍布斯邦贊同羅奇(Hroch, 1985)的民族運動發展的ABC三階段理論：第一階段文化、文學及民俗交融的時期，接著出現民族主義先驅推動「民族概念」政治化的第二階段，而後是以民族主義綱領動員廣大民眾的階段。民族主義運動的發展有時在民族-國家創立以前，有些在國家建立之後才發展，但是如果民族主義最後未能與國家結合就會產生問題。

和霍布斯邦一樣強調民族的現代性的還有英國的社會學家季登斯(Giddens, 1985)，他在定義現代性的時候，把民族－國家與工業化、資本主義、行政體系的監控技術的發展視為現代社會的四個主要的制度。對於那些早期創建的民族－國家，限定民族意義的主要是國家的主權領土，那時期國家已逐漸固定他們的疆界，民族－國家內部的綏靖，以及由國家機器壟斷合法的武力，民族代表了統一的國家行政權力普及到他聲稱擁有主權的所有領土(Giddens, 1985: 119)。對季登斯而言，民族伴隨著民族－國家的建立而誕生。現代國家與傳統國家主要的差異之處，就在於現代國家是「疆界相當固定」、「行政統一」的一種權力「容器」的形式，她的形成與工業化、資本主義發展、及戰爭有密切的關聯。民族主義與公民權則是國家監控的一種手段，另一個手段則是軍事－警察的合法強制力。民族主義並非單純是一種意識形態，可是「它的確傾向於以明確的方式與國家的行政權的統一連結起來」，也就是把主權、公民權及民族主義連結起來的現象。這種連結的方式也就把古典自由主義與歷史主義兩個不同的觀念整合在一起，也就是通過主權及公民權的中介，民族主義「把『起源地／家鄉』(homeland)的意義－換句話說，一個領土的概念－與起源的神話連繫起來，賦予這個理想之共同體的文化自主權」(216)。

除了民族－國家內部的過程，季登斯也認為民族－國家的存在不能脫離國家體系，十九世紀長期的和平建立了歐洲「權力均衡」模式的國家體系，二次戰後

則是由民族－國家組成的全球的國家體系。民族－國家之間對這種國家主權的相互承認，就構成當代國家體系的基礎，民族－國家可以說是因為這種系統性的關係而存在。從這點來看，民族也就是相對於其他民族而存在，它確定了由國界產生的內、外不對等的關係，國內平等的公民權與國與國之間的不民主，國家內部的公共利益與分配相對於國與國之間的競爭。然而季登斯也指出國家體系並非決定國家地位唯一的力量，全球資訊體系、全球資本主義體系及軍事秩序都使得民族－國家不能自外於世界體系。

霍布斯邦及季登斯大抵上將民族視為以國家為基礎的建構，相較於國家機器與政治過程，民族主義只是其中的一部分。相對地，葛爾諾(1983, 1997)及安德生(1983/ 1991)則是現代論者中強調民族主義文化面向的論述者，同樣地兩人也都不認為民族主義僅只是政治菁英與知識份子的操弄，他們都視民族主義是現代不可避免的文化現象。葛爾諾(Gellner, 1983)認為民族主義是工業社會(即現代國家)不可或缺的凝結劑，當工業化的發展把個體從傳統社群抽離出來，投入社會分工日益複雜化及高度流動的社會，能夠將這些孤立的個體整合到社會中的主要方式就是民族主義。民族主義之所以能夠凝聚原子化的個體，主要是通過文化與權力的過程。工業化對識字、技術性勞動人口的要求，使得教育和社會流動產生密切的關聯，因此透過國家的教育體系及高級文化，個體可以通過文化的學習及社會流動的動機，融入以國家為基礎的民族文化之中。他認為民族主義「不是一種舊有的、隱藏的、蟄伏的力量蟄伏的力量」，也不是地方的「民俗文化」或「族群的」文化，民族主義事實上是一種「新形式之社會組織的結果」，它「本質上是高級文化普遍地加諸社會的過程」。葛爾諾認為這種以民族連結國家與文化，也就是將文化與政治合為一的認同形式，是農業社會及君主專制的社會所沒有的，即使有也存在於少數精英階層，而不像現代國家變成一種普遍施行於大眾，這是因應「流動的、受教育的及匿名社會」所產生的文化的新的角色。

葛爾諾從社會功能的觀點來看民族，工業化帶來社會結構根本的改變，促使大眾社會的興起，這樣的社會需要民族主義，將流動、原子化的個體通過高級文化及學校教育的教化，在意識上轉換為民族的個體，社會才可能凝聚為一個社會，或者說成為一個民族。工業社會的高級文化具有一項特徵，那是農業社會的高級文化所沒有的，那就是它與普遍共享的認知基礎以及與經濟密切的關聯，也因此，這種標準化、形式化、以書寫文字為主的高等文化，可以隨著經濟的、官僚體系、及知識／文化領域的發展，逐漸取代民俗的、地方的、不同語言群體的文化，或者說是「低階的文化」(low culture)。葛爾諾(1983:55)因而指出，只有：

當促成標準化、同質的、中央支持的高級文化的社會條件，普及到全部的人口而不僅僅是少數的精英，在這情況下，定義清楚明確，並且以教育鞏固與統一的文化所構成的單位，才是人們願意而且真誠認同的唯一的這種單位。

由於民族主義堅持的是「文化單位與政治單位的合而為一」，葛爾諾認為人們只有與他們享有共同文化的人才可能有意願在政治上統合為一，國家也以這文化的邊界來擴展它們的政治疆域，或者在它權力的範圍內保護及提倡它們的文化。因

此，葛爾諾指出「民族」事實上是「由民族主義產生」，而不是反過來由既有的民族產生民族主義。他反對將民族視為「自然的」分類或「根深蒂固」於前現代的族群文化這些看法，也就是「睡美人」(sleeping beauty)的觀點，強調民族主義並不是「喚醒」天生自然的民族，而是相反地，它是「適合於目前情境的新單位的結晶化」，雖然它「選擇性的使用既存的、承繼自歷史的文化衍生物或文化寶藏，而且經常都是將它們改頭換面」。

人類學家安德生(Anderson, 1991/1999)的「想像的政治共同體」的觀點，和葛爾諾一樣強調民族主義的文化面向，但更傾向於將民族視為文化傳散的結果甚於國家由上而下的力量，認為國家只是民族主義發展過程中的「偶然」的結果。民族這種特殊的文化人造物或建構，是在十八世紀末從多種獨立的歷史力量複雜的「交會」過程中產生的一個結果：

資本主義、印刷科技與人類語言宿命的多樣性這三者的重合，使得一個新形式的想像共同體成為可能，而自其基本形態觀之，這種新的共同體實已為現代民族之登場預先搭好了舞台。這些共同體可能的延伸範圍在本質上是有限的，並且此一可能的延伸範圍和既有的政治疆界(大體上標示了王朝對外擴張的最高峰)之間的關係是偶然的。(1991/1999: 55)

安德生並不認為民族僅只是民族—國家出現後的形構，而是在現代民族出現以前，維繫政治實體與文化單元的舊有文化體系—宗教的神聖共同體及王朝—的衰微，以及印刷資本主義與新興的方言印刷語言的發展，奠定了民族意識形成的基礎。

這些過程之中，伴隨著神聖共同體、語言及血統的衰退，人們理解世界的方式也發生根本的變化，安德生認為這才是民族成為可能最重要的因素。這變化主要是時間與空間概念的轉變，中世紀的「同時性」類似於班雅明(Walter Benjamin)所說的「彌賽亞的時間」，是「一種過去和未來匯聚於立即的當下」的同時性；現代的同時性則是基於一種「同質、空洞的」時間觀，它的同時性是橫斷的、時間交錯的，它的特徵不再是預兆與完成，而是由時鐘與日曆測量的時間一致性。這種時間觀的轉變通過新興的文化形式—再現的文化形式—促使了民族的想像共同體的誕生，例如報紙及小說這兩種媒介。安德生認為它們為「再現」(re-present)<sup>23</sup>民族這種想像共同體提供了技術的手段，因為再現的敘述結構基本上是以「同質、空洞的時間」來表現共時性的設計，敘述中內含著以時鐘及日曆界定的同質時間與同一社會的空間想像，和民族的想像具有相同的結構：

一個社會學的有機體依循日曆規定之節奏，穿越同質而空洞的時間，這個觀念正是民族這個觀念準確的類比，因為民族也被設想成一個在歷史中穩定向下(

<sup>23</sup> 「再現」一詞英文為represent 或 representation，動詞意指「象徵化」(symbolizing)，把想法和感覺呈現出來；另一涵義則是「代表」(stand for)某個不在場的事物。十九世紀寫實主義和自然主義把它特殊化為意指一種「正確的複製」這種涵義，不過，在文學和藝術領域的用法，「再現」並不一定具有這涵義，參見Raymond Williams, *Keywords*, Oxford University Press, 1976, 223-5。在此論文，我將representation翻譯為「表徵」，動詞則會使用「再現」。

或向上)運動的堅實的共同體。(1991/ 1999: 26)

然而民族主義這種政治共同體的想像方式，隨著文化的傳佈及成功的先例成爲後來的民族主義拷貝的「概念」或「模型」，這些概念或模型爲不同地方的人們所模仿，同時也加入它們某些的特定性，形成不同於前期的民族主義。十九世紀中期以後在歐洲發展出來的「官方民族主義」，就是改造自早先出現的群眾性語言民族主義，同時也是對它的一種反應，這些官方民族主義大都是王朝與帝國在面臨群眾式的想像共同體浮現之時所進行的一種改造的「政策」。這種由上而下試圖將王朝與民族合而爲一的民族主義，出現於奧匈帝國、俄羅斯、及大英帝國，也傳至亞洲的日本、中國、泰國這些國家。然而這種模型化最典型的例子是第一次大戰後出現的新國家，此時舊帝國已經瓦解，民族—國家變成具有高度正當性的國際常態，新興國家中所出現的民族主義通常都包含了過去出現過的三種模式：以官方民主主義模型佈署教育體系，群眾民族主義的選舉、政黨組織、和文化慶典，及拉丁美洲民族主義的公民-共和的理念。更重要的是，從此以後「民族」這個理念「現在已經勞勞地固著在所有印刷語言之中，而民族之屬性也幾乎無法從政治意識分離出來」。

雖然上述這些學者對民族主義的觀點不盡相同，他們的共同點在於他們都傾向於民族的概念與現代性連結起來，也就是在歐洲現代政治、經濟與文化的變遷過程中出現的一種新形式的群體的概念。因此，民族形構於歐洲現代特定的歷史情境，不是天生自然的存在，這也將民族「本質的」、「有機的」的實體論觀點，轉移到「建構的」觀念。就如葛爾諾(Gellner, 1983:48-9)所說的，「把民族看作是自然的、上帝賦予人類分類的方式，是天生注定但被延遲的政治宿命，這種說法是一種神話(myth)」，真相是「民族主義時而挪用一些既存的文化，將它們轉化爲民族，時而發明他們，而且時常抹去一些既存的文化」。

這樣的觀點也將民族視爲民族主義與現代國家、工業化、資本主義、及傳播媒介等客觀條件形塑的結果，這樣的群體不同於前現代由語言、宗教及風俗習慣所形成的各種群體，它是一種人爲創造出來的群體。雖然如此，比起霍布斯邦及葛爾諾強調民族「發明」的特性，安德生比較傾向於將民族這種「想像的政治共同體」視爲現代社會、文化實踐的結果，通過報紙及小說這類流行的、再現社會生活的敘述，特定社會空間中的人們得以想像彼此同一時空的存在，這種爲共同體成員普遍認知到的共同存在，才是構成想像共同體的主要部分。他認爲民族這種「想像的共同體」的不同之處，並不在於他們虛假／真實性，而是「他們被想像的方式」— 也就是民族被想像爲處於有其邊界的特定空間中，擁有主權，同時也是被想像爲具有平等同志愛的共同體。

安德生的「想像的共同體」體的觀點指出了現代民族與敘事之間難以分割的關係，民族只有通過敘事與文化的傳散才能具體化，才能讓民族成員普遍的認知到這個共同體的存在，並且認同民族的表徵。雖然這種人類學式的觀點被批評爲忽略民族主義也是一種政治過程的這些面向(Breuilly, 1993; Hobsbawm, 1990)，但

是，這或許是了解民族兩個重要不可分離的面向，政治與文化的結合正是民族主義與民族的特徵。

此外，現代論者大都從宏觀的觀點來解析民族與民族主義的起源及其發展，這些觀點對我們了解現代民族的性質深具啟發。首先，儘管民族可能在現代世界以前早已存在，但是現代民族所指涉的公民權與政治共同體的意義，以及與它相關連的民族－國家與人民主權的概念，都是現代政治論述的產物。也因為如此，儘管民族主義往往訴諸古老的歷史，或者人民主權只是專制政權口惠而不實的修辭，從十八世紀末起民族的概念都帶有這些現代政治的義涵，這是古代王權所沒有的。也由於在民主的論述中民族關係到人民的自治及政府的正當性，國家需有人民某個程度的認同或忠誠才有可能，因此才有霍布斯邦所說的「民族-創建」(nation-building)：在民族主義建國運動的過程中或已建立國家之後，通過公民權的賦予、國民教育、國語的制定、民族歷史的敘述、及民族文化的提倡，將國土境內不同語言、風俗習慣、族裔的群體整合為一個「民族」。

雖然如此，現代論者中對民族與民族主義的觀點仍有相當程度的差異，這些觀點的不同多少也反映出當代對這兩個概念的爭議。其中一個是民族主義是政治運動或是國家疆域之內的民族化，布夷里和葛爾諾的論述分別代表這兩種類型；霍布斯邦則試圖區分這兩者為民族主義與愛國主義，前者以語言、歷史、文化為訴求，後者則以公民權賦予、政治經濟力量來整合。事實上，能否分開這種民族主義是個問題，當民主愈來愈從資產階級民主走向大眾民主，國家內部的整合或民族化的需要也會增加，有些不是以民族主義運動建立的國家，也會運用民族主義來協助愛國主義(Taylor, 1998)。然而，國家的民族化往往刺激了內部反抗的民族主義的興起(M. Anderson, 2000)，十九世紀歐洲各國相繼的推動民族化，法國的法語化政策及英、法所實施的國民教育成為各國的範本，但是同一時期這些國家也出現愛爾蘭及布列塔尼的民族主義。現代論者過於強調民族的整合過程，國家統一的行政和監控技術、教育和高等文化、歷史以及大眾敘事等，往往忽略其內部的不均衡發展和分歧，也不易解釋民族何以發生衝突與分裂。關於這部分，原初論者，或有說文化論者，較多的著墨。

## 二、原初論／文化論

如果現代論者把民族視為現代諸多動力所促成的產物，原初論或強調族群的觀點則是認為族群共享的文化傳統、語言、歷史記憶、或宗教這些文化要素才是民族不可或缺的部分，族群認同與文化認同才是民族主義能夠激發群眾的主要動力。「原初的」(primordial)一詞源自於美國社會學家席爾斯(Shils, 1957)對現代社會中的社會連帶(social bonds)種類的區分，一種是現代國家中的公共的、公民的連結；另一種是家族、宗教及族群的原初關係。席爾斯指出在許多現代世俗的社會，宗教及親族的原初關係仍然是重要的，公共儀式及象徵都可見到這些傳統的力量，它們是人生來就被賦予的各種原初關係。

在《舊社會與新國家》(1963)中一篇文章中，席爾斯研究二次大戰後獨立建國的亞洲及非洲國家，指出這些新國家傳統力量非常根深蒂固，受過現代教育、也是民族主義者的菁英，與仍然堅持傳統信仰的民眾之間有著巨大的鴻溝，社會中包含著相當歧異紛雜的群體－族群、社群、種姓、宗教、語言等，彼此之間的認同感薄弱。這些國家「尚未達到可以將它們統治的人民稱為民族的程度，也就是在領土疆界範圍內大約和國家相符的群體，而且大家都有同屬於統治他們的國家之中成員的認同感」(Shils, 1963:3)。在這裡，席爾斯的民族概念也是現代論的觀點，只是他不認為民主等價值「在西方社會所形成的制度安排，已經耗盡人類創造與努力的可能」(ibid., 26)。

人類學家葛慈(Geertz, 1963)以席爾斯的原初關係概念分析亞、非洲新興國家的「整合革命」(the integrative revolution)，指出這些新國家普遍存在著政治上的公民秩序與身分認同兩相分離的困境。雖然建立現代形式的國家，但是在這些國家，大多數人民的身分認同仍然與「既與」(the givens)連結在一起，也就是親屬關係及初級團體的關係，以及超越這些範圍的「既與性」：誕生於特定宗教共同體、講同一特定語言、及依循特定社會實踐的既與性質。這些因為風俗習慣、語言及血緣相同所形成的連帶關係，「被視為不可改變的，而且經常是具有強大的影響力和強制性」(ibid., 109)(強調為我所加)。這對形成民族一體的情感有很大的影響，特定群體的強烈認同形成的部落主義、地方派閥、社群主義這些政治單位會威脅到民族本身，因為它們並不提供「民族是什麼及它的參照範圍是什麼的另類定義」。相對於公民對政府在經濟、階級等問題的不滿可能帶來革命，這些族群的不滿則會帶來分裂、跨國界的統一的民族主義、重劃國家界線的問題。

這些原初的連結關係之所以對新國家造成威脅，主要的原因在於這些關係都是經過數個世紀逐漸結晶而成，相對的，以公民組成的國家(the civic state)在這些地方則是新出現的事物，有許多甚至是建立在殖民地政府的殘餘之上。這樣的國家體制也使得原初認同與情感在政治現代化的過程中，被「催化」(quicken)而不是使它平靜，因為新國家中大多數的人口仍是「非現代的」，現代政治意識激發人民對政治事務的興趣，但無論是情感或利益上都與原初共同體緊密相連，他們對「自我統治」的理解也建立於此。因此，葛慈(1963:120)認為主權國家的形構過程反而激發了地方主義、社群主義及種族主義，因為「它帶給社會一個新的可得的獎賞」，族群為爭奪國家權力這個「獎賞」彼此爭鬥不已。

新國家的政府想要推動政治、經濟及文化各方面的現代化，同時也要整合國內分歧的部落、社群與地方派閥成爲一個民族整體，但是這些國家的政治精英與政治勢力與血統、宗教、語言等原初關係的緊密連結，使得這些前政治因素不可避免地滲入新國家的政治機構與民族制度，成爲族群鬥爭與對抗的場域，從政治權力分配、資源分配、宗教、國語、到教育體系都成爲族群對抗的目標。但是，葛慈(1963:123, 154-155)反對將原初主義視爲現代的對立面，他認為在新國家的「整合革命」中，原來只是地方性質的原初團體在國家的現代化過程中，擴展及轉化爲較廣泛定義、以全國爲架構的「族群集團」(ethnic-blocs)，而「整合革命

並沒有使得族群中心主義消失，它祇是讓它現代化而已」。

在這些新國家，公民的認同與原初團體的認同之間的關係，並不像古典社會學所描述的由機械連帶到有機連帶的演進，而是想要「兩者間的調適」，政府的過程不會嚴重威脅到構成個人身分認同的文化架構，而後者也不影響政治的運作。雖然公民認同與身分認同在這些新國家出現扞格的情形，葛慈認為這不是兩者間「天生而且不可改變的相互排斥」，而是它們在回應二十世紀中期各種不穩定力量時，所進行的各種改變帶來的「移位」(dislocations)：「它們的衝突是兩種轉型對立的結果，這是傳統政治制度及傳統自我感知模態，在走向現代的過程中分道揚鑣所發生的衝突」(ibid., 155)。

原初論強調「既與」(the given)的重要性，雖然葛慈並不將它限定於親屬關係及種族等與生俱來的生物學屬性上，而是人「生於斯，長於斯」的文化屬性——語言、宗教、特定的社會實踐，也就是人類學以「特定生活方式」所定義的文化群體，其文化的具體產物包含了「技藝、慣例、社會習俗、制度及信仰」<sup>24</sup>。這些既與的文化特性是個人身分認同與集體認同所繫，然而新國家建立以後，這些認同並不能直接轉換為對國家及民族的認同，因而造成這些新國家——印尼、馬來西亞、斯里蘭卡、摩洛哥、黎巴嫩、奈及利亞——內部不同族群集團之間的磨擦與衝突。雖然葛慈認為這些新國家民族的組成仍像萬花筒般，包含各式各樣的族群，在追求一個明確、足以向世界宣示的身分認同，及一個政治、經濟現代化的國家這兩大目標下，形成原初連帶與公民連帶兩種關係的緊張。但是他也不認為這些國家社群連帶的發展，會像西方社會學所描述的由機械連帶走向有機連帶，因為它們和工業社會中的族群結構不同，後者並非傳統主義未消融的殘餘，而是「現代性的特徵」。矛盾的是，葛慈的分析隱含著現代化導致原初社群的轉型，並且以工業社會的族群形式作為對比，但是他認為這些新國家的族群是以原初關係為基礎，而不是新的轉化。

另一個從族群來看民族歸屬問題的是政治學者霍洛維茲(Horowitz, 1985)，他在關於亞、非及拉丁美洲的多族群國家的分析中指出，這些國家是由於殖民主義和資本主義經濟的入侵，使得原本孤立並且侷限於地方的族群開始與其他族群的競爭，透過與其他群體的比較與競爭形成山頭林立的族群，而這些族群在建立國家之後繼而爭食國家權力的大餅。霍洛維茲(1985:52)定義族群(ethnicity)為「基於共同祖先的神話所形成的群體，具有被認為是不可改變的一些特徵」，這些被視為特徵的歸類和接近性不管多麼稀薄，都與族群劃分不可分割。因為相信源自同系，膚色、語言、宗教這些都常被用來作為族群區分的特徵，也因此它可以涵蓋有關種族、部族、民族主義及種姓這些分類範疇。由於族群的認同是建立在被認為是不可改變的根源之上，族群成員之間的認同感強烈，甚至在族群競爭中願意為取得肯定的身分認同而犧牲他們的經濟利益及其它的好處。然而，霍洛維茲(1985:141)也指出這種族群之間的比較與競爭，才是族群衝突的主要來源，因為族群間的差異往往通過刻板印象和帶有價值判斷的方式來分類，它們往往仿照西

<sup>24</sup> Claude Levi-Strauss, *The View from After*, 《廣闊的視野》，台北：桂冠，1992, p. 30。

方「先進的」與「落後的」的二元論來區分不同的族群。這種帶有價值判斷的分類，成為許多分離主義運動形成的主因，斯里蘭卡、蘇丹、緬甸這些國家內部發生族群的分離運動都是屬於這類。

現代論者將民族視為現代性的一個特徵，但是從葛慈與霍洛維茲的分析觀察，亞、非洲等地的新國家的情況卻非如此，現代化反而促使傳統的、地方的文化群體轉化為具有政治作用的族群。不管這些族群聲稱的共同性為相同的根源，族裔、宗教、語言或文化，族群認同成為政治行動的主要基礎，這也使得在這些新興國家中，民族的定義成為族群鬥爭的目標。這也意味著族群和民族一樣成為現代化過程中被動員、被形塑的對象，通過政黨或運動團體持續的論述與敘事，將它轉化為一種新的身分認同的形式，一種結合政治與文化的身分認同。因此，在許多國家族群與民族其實是相伴而生的現象，就如葛慈所分析的，國家的民族建構常促使其它被剝奪政治與文化權力的群體進行反抗，而他們可能動員的方式也只有他們被剝奪的方式——族群或民族的身分——來號召該群體的成員。也因此，真正動員反抗群眾的動力並不在族群的身分認同，而是因這身分所帶來的壓迫，只有壓迫促使人們意識到他們的身分與文化的特殊性，並以此產生集體的認同。

這種在族群及以國家為基礎的民族之間的鬥爭，經常是掌握政經權力的精英也以族群作為鞏固權力的方式，同時也是激起族群鬥爭的原因。布朗(Brown, 1994: 263)分析東南亞國家族群政治與國家之間的關係，認為族群政治的主要的問題不在於族群認同構成一種原生的忠誠，依附於相當穩定的既有文化，或是它的絕對主義或強大的力量，而是「政治精英往往將它描述為原始的、應該壓制的情感」。政治精英拒絕地方的或特殊文化群體及其文化實踐在民族文化與政治領域中應有的代表性，甚至以文化民族主義動員多數族群的政治凝聚力以提供國家的統治基礎，將族群認同是違反民主、非理性的、或極端主義的力量，這往往是促使這些國家出現族群政治與族群民族主義的主因。正是這樣的政治力量成為族群誕生的主要動力，而不是原初團體的認同。就像許多殖民地政權對族群的劃分經常與原來文化群體的範圍不一致，無論它劃分依據的是語言、宗教或行政區域，這些劃分往往「創造出」後來為人所知的族群(Young, 1985)。這種情形在非洲特別明顯，盧安達、烏干達、奈及利亞這些國家內部族群的劃分，都與殖民政權的行政架構、分類的意識形態、及不平均的機會分配有關。殖民政府經常利用這些資源與群體的劃分使不同的群體之間彼此競爭，這種「分而治之」的手段也是造成殖民地獨立之後族群爭權與族群衝突的主因。

有些學者反對現代論者將民族完全看作是現代的建構，從另一種點來看族群認同與民族的關係，他們指出前現代的族群與現代的民族之間並非斷裂的，而是具有某種程度的持續性的或是循環反復的(recurrent)特性。阿姆斯壯(Armstrong, 1982)研究現代民族主義出現以前的「民族」，指出現代稱為民族的群體認同等同於前現代的族群認同，雖然並不是所有的民族都會走向建國，但是在十九世紀民族主義時代，「族群認同變成建立獨立政治結構的強大力量」，民族的構成與前現



代的族群有著密不可分的關係。阿姆斯特壯認為族群經驗的解析需要以長時期的歷史分析，民族主義前所未有的創新性在這種延展的時間觀點下，也只是「族群意識循環中的一部份」，其間所延續下來的就是族群共同的感知與情感。阿姆斯特壯所定義的族群是以社會團體中成員之間的互動及感知來界定，而不是以根源及文化特徵來定義，因此族群不是具有固定邊界的社會群體，而是「一組變動中的互動」，它的邊界是由象徵及象徵互動所及的範圍所構成。而象徵互動最主要的體系就是宗教，基督教和伊斯蘭教分別是中世紀兩大文明的象徵基礎，它們通過帝國及城邦等政治體將其「神話—象徵複雜體系」廣泛地傳散出去，構成族群的邊界與族群認同。此外，阿姆斯特壯(1982:283)也發現，族群認同有著驚人的「持久性」，這個特性可以從猶太人及亞美尼亞人這些離散族群中看到，宗教的象徵及組織可以成功地維繫著沒有固定領土、語言及政治體的族群認同。

阿姆斯特壯的歷史分析想要描繪出民族認同形成的歷史過程，其中主要的影響因素為宗教、其象徵體系、及政治體。阿姆斯特壯並未區分前現代的族群與現代民族之間的差異，他強調的是通過象徵交換所形成的族群認同，才是現代民族形構的基礎，這也否定了民族為現代的「發明」這個觀點。持相似觀點的還有英國的學者史密斯(smith: 1998)，雖然也認為族群是民族的重要基礎，但他認為阿姆斯特壯的研究途徑具有「回溯的民族主義」的危險。史密斯認為民族主義是現代的，就這方面而言，民族確實可以說是「現代性的創造」，但是民族主義者必須運用族群的象徵、歷史敘述、神話及傳統，才能打動群眾的心，因此「民族也是年代較久遠的、往往是前現代的族群關係及族群歷史的產物」(1998: 195)。史密斯(1991:29)在其早先對民族認同的研究中定義「族群認同」並不在於血緣及親屬關係，而是「一種延續性、共享的記憶及集體命運的感覺，例如具體化於特定文化群體的神話、記憶、象徵及價值的文化親近性」，正是這種文化的親近感界定了族群共同體的結構和以文化親近性為基礎創造出來的民族。

史密斯雖然肯定現代論的主要論點，認為現代性的資本主義、官僚國家及世俗與大眾的教育等現代的革命性發展，促使了現代民族的出現；但是他也認為若沒有各種的代理者— 國家機構、知識份子、藝術家、傳教士、新聞記者等— 將族群統一起來並且轉化為民族，民族也不可能成形。民族與族群並不是重合的概念，族群不一定能夠發展為民族，民族概念還包含了領土主權，但是「民族都需要族群的『要素』」，儘管他們是被重新加工過的。史密斯認為如果「缺少在一個起源地／家園／祖國上的一些共通神話與記憶，民族是不可想像的(inconceivable)」(1991:41)。因此，史密斯定義的民族是：「一個以命名的群體，共享一個歷史領土、共同的神話與歷史記憶、一個大眾的公共文化、一個共同的經濟與適用於全體成員的共同法定權利與義務」。

這個定義同時包含族群及政治共同體兩種不同類型的要素，但是族群要素無疑才是民族的主要構成。史密斯區分民族形成的類型為橫貫的族群整合、垂直的族群整合、及非族群基礎的民族三種。第一種民族以英、法、西班牙、瑞典等歐洲國家的族群整合為其典範，它是由新的官僚體制國家為主要的整合代理者，透

過軍事、行政、財政及司法的機制，將主控族群核心(the dominant ethnic core)的價值、象徵及傳統所形構的文化傳統加以調整和傳散出去。第二類民族的形成則比較是一種大眾、俗族群的動員結果，這些民族包含了通過宗教、其神聖經典及制度等機制所維繫的族群動員，以及本土的知識份子及精英以選擇性的族群文化傳統所進行的動員與整合，前者如中東的阿拉伯國家，後者如中、東歐及亞、非洲國家。第三種則是以美國、加拿大等移民國家為主，它們是由多族群國家慢慢形成領土的民族。

史密斯強調族群才是現代民族構成的基礎，相對於現代論者較強調「民族打造」過程，史密斯認為即使民族主義想要打造一個民族，也不可能無中生有的「發明」，民族主義必須動員既有的族群象徵、記憶、神話、與傳統，才可能打動群眾，動員群種眾。羅奇(Hroch, 1996)也有相同的看法，他認為民族打造絕不僅僅是知識份子具有野心或自以為是的計畫，只有在形構民族的一些客觀既有條件已經存在，知識份子和民族主義運動者才能夠「發明」民族的共同體。不可否認，有些民族比較強調族裔的背景，例如德國、義大利、中國和日本，中國的民族主義從十九世紀末開始即被視為帶有漢族中心的民族主義，即使是美國，建國以後很長一段時間仍相當依賴央格魯－薩克遜白人的主流文化。雖然所有人類群體凝聚及對群體的認同，基本上都是一種文化的構成，但是民族的文化認同並不一定奠定於原初的或族裔的共同性之上，它往往超出族群文化的範圍，因為現代民族的意義不能不考慮到國家的存在，以及民族－國家建立以後的社會文化的發展。史密斯(Smith, 1991)也指出民族的義涵往往超越族裔，包含前現代族群所沒有的政治經濟、法律、及共享的歷史記憶等的認同。但除了這種延伸的、歷時的變化，民族的義涵也可能垂直的擴大，民族共同體因包含更多族裔與文化差異而超越原有的範圍，中國和美國都是如此。霍布斯邦(1990/ 1997: 64-100)認為前現代的「原型民族主義」(proto-nationalism)——由宗教、語言、族裔特性所形成的超地域的普遍認同，以及對某個既存政體的認同感與歸屬感——並不同於現代的民族，「因為這些普遍認同並沒有或還沒有和以特定領土為單位的政治組織建立必然的關係，而這種關係卻正是了解近代『民族』的重要關鍵」。雖然民族主義原型有助於近代民族主義的興起，它們可以動員既有的象徵符號和情感，但這不代表兩者具有因果的邏輯關係，因為「單靠民族主義原型不足以創造出民族性、民族，更遑論國家」。

其次，即使民族認同有很大一部份建立在族群認同之上，例如多數族群的族群認同與民族認同之間有相當高程度的重疊，前現代的族群與現代的民族之間是否具有不間斷的連續性也是一個問題(Brass, 1991; Connor, 1990)，大多數民族的創建都經過民族主義的轉化，民族的文化與歷史的連續性大都在這時期被選擇性的建構起來。宗教、語言或族裔所界定的文化群體由於具有一些明顯的族群邊界，當民族主義一興起，這些民族主義原型可以很輕易地被動員。但是有些時候這些族群認同或民族情感與其說是「既有的」，不如說是在民族運動中形塑出來的，例如希臘的民族運動訴諸西方熟悉的雅典形象及古希臘後裔，但這些都與發

起建國運動的族群本身沒有族裔的關聯。布夷里(Brueilly, 1996)認為民族情感與文化的因素對民族主義運動的重要性不如一般所想的關鍵，因為「民族主義者的「想像」在成為政治過程一部分的過程中，就已改變它的知識份子性格」。德國在一八〇〇至一八三〇年間文化精英積極形塑德國的民族性，但是當一支自由主義民族運動開始成形，遊說政府建立關稅聯盟(Customs Union)這類體制，民族主義者的概念才具有更明確的形式。

布夷里的分析指出了民族的界定除了族群或文化認同的因素之外，民族的具體內涵必須在民族運動的政治行動中與國家的想像結合。這過程中人民主權的觀念、國際政治、國家，與文化傳統、歷史、及族群，都是民族與民族認同得以具體化與實現的重要因素。英國的政治學者卡宏(Calhoun, 1997:99)也指出民族不能以客觀的標準定義，因為民族「只有存在於民族主義情境之中」，沒有「先於」政治過程的民族，因為：

民族有一部分是民族主義所為。只有當他們的成員通過民族認同的論述形構了解他們自身，民族才得以存在；而且他們通常是在一些成員進行民族打造的抗爭中鑄造，這些抗爭的目的就是要其他成員承認它真正的民族性，並且同意它的自治或其他的權利。(強調為我所加)

由此來看，前現代或者現代的區別，對我們理解民族或民族身分認同的構成並不真的重要，因為既有的文化與社會實踐並不會在一夕之間改變，新國家與政治動員也需要某些支持它們的社會基礎，包括既有的政治組織、疆域、經濟活動等，也包括語言、宗教、傳統文化、和族裔等。事實上改變的是看待這個社會的方式，既已存在的民族-國家這種政治共同體的形式與民族主義帶來一種新的觀看方式，它不僅把社會視為一個具有歷史淵源與文化獨特性的群體，同時也是享有主權的政治共同體。這使得民族無可避免地具有政治與文化的雙重意義。托多洛夫(Todorov, 1993: 175)曾經說過，每個人都有他所屬的文化群體及政治群體，這兩者之間在邏輯上並沒有必然的關係，只有在歷史特定環境，這兩者的連結才成為必要的。這兩者的關係「存在於客體」而不是在「概念」上，現實上兩者往往相連結，這是因為「存在一個民族文化意識，政治自主權的觀念才能夠發展；反之，國家(民族)才能讓文化(民族)宣稱它自身而且繁榮」。

我們可以說在民族與民族-國家成為普遍的規範形式以前，文化群體與政治群體之間可以共存，對大多數沒有權力的平民百姓而言，這中間沒有公民社會或民族認同的問題。當現代國家及民主論述賦予人民、民族嶄新的意義之後，人民、民族與國家、政府的關係產生了新的變化，民族認同變成國家必須要「贏取」之物(Held, 1995: 71)，這也使得民族認同不能以單純的文化或政治的歸屬來看待，而是兼具兩者的構成。正是在這層次上，民族主義給予民族這概念具體的形式，就如文奈可(Vanaik, 1997:42)所說的：

民族主義的特殊性格-----在於它把政治與文化、公民權力(例如公民權的意義)

與認同結合起來的這種獨特性。民族-國家首先賦予人民權威與重要性，這在歷史上是獨一無二的。直到今日人民個體權力的頂峰就是政治的公民權，它運作的框架也就是民族-國家或多民族的國家。

#### 第四節 民族認同

由前面的討論可以了解，民族主義和民族-國家對形塑民族認同上的關鍵角色。哈柏瑪斯(Habermas, 1996)曾指出民族主義最重要的作用在於將王朝與早期現代國家的屬民(subjects)，轉化為民主的共和體制的公民，人民的民族自我意識提供了一個文化情境，讓習慣受制於威權統治的屬民得以轉化為政治上積極主動的公民：

只有明瞭一個民族的身分認同，它是由共同的歷史、語言及文化淬鍊而成的身分認同，只有歸屬於相同民族的這個意識，使得分佈於廣大領土的遙遠的人們感覺到在政治上對彼此負有責任。公民因而能夠將他們自己視為同一整體的部分，不管這個整體在抽象的法律方面是如何被建(285-6)。

民族以一種前政治標準的方式被形構，民族被視為擁有共同的語言、文化語歷史的群體，因而被視為與國家的政治和公民的實踐無關，但民族的文化同質性在政治卻是重要的，它是公民團結的基礎。因此公民身分(citizenship)可以說是一種「兩面的符碼」(a double code) 的構成：「它超越以公民身分定義的法律地位，延伸到一個文化定義的共同的成員資格」，缺少這兩者之間的互補，民族-國家建立初期不太可能以法律上平等的公民身分，建立一種新的、較抽象的社會整合。即使美國這個民族-國家並非建立於前政治的、同質文化的民族之上，它共享的公民宗教也是「建立於不受質疑(至少直到最近)的主流文化之上」。

公民身分的雙重建構也說明了民族認同具有雙重轉化的特徵，由文化認同到政治認同，或是由政治認同到文化認同，這兩者的結合解決了民族-國家的正當性問題，同時也解決了以自由、平等這些觀念為基礎的抽象形式的社會整合需要。這也就是說，理論上公民組成的民族共同體是奠基於普同主義的人權與公民權，但是為促使公民團結，為了使正當性來源的政治共同體不至於因為語言、族群、或意識形態的分立而崩潰，民族以一種「前政治」的標準做為社會的凝固劑。從王朝轉換到共和政體的民族共同體其實缺少歷史淵源，而共和政體的正當性來源卻是一個公民整體，特別是民主政體需要公民之間強大的共同信念與團結，否則無以為繼(M. Anderson, 2000; Miller, 1995, 2000; Taylor, 1998)。雖然哈柏瑪斯有將民族認同自然化的傾向，他所謂的「前政治的」要素其實也是經過民族主義與邦國之間的政治過程(Breuilly, 1993)。但不可否認的是，所有的民族-國家都必須面對政治共同體統合的問題，新建立的民族-國家尤其迫切，因為除了仰賴暴力

的政權，民族-國家的過渡都必須考慮到將其人民組織起來的各種方式，民族主義就是其中一個重要的環節。

每個國家的建立都面臨著國家合法統治和民族認同這兩個重要的問題，這兩個問題雖然相關卻又不同。前者關涉的是國家能否有能力在其疆域上進行有效的統治，社會不至於陷入分崩離析的局面。而民族認同雖然和國家權威的建立與行使有關，國家邊界所劃定的疆域是現代民族的空間，而物質化這個空間的國家機構、法律、軍隊、學校這些制度使得民族得以建立於其之上(Giddens, 1985)。不過，民族認同的重點在於成員彼此之間的肯認(recognition)，而非只是對國家權威的肯認。就如葛爾諾(Gellner, 1983: 7)所說的，只有當民族「這範疇的成員堅定地肯認彼此擔負一些相互的權利和義務」，這種相互承認才將一群人轉變為民族。雖然民族認同的形塑就如季登斯(Giddens, 1985)所說的和國家直接和間接的監控技術分不開，不過民族本身也是在國家和社會權力的鬥爭場域中發展出來的。曼恩(Mann, 1986)指出，民族主義興起於現代國家的發展過程中，現代化國家的武裝愈來愈需要公民社會在經濟和人力的挹注與合作，資產階級藉此要求民主政府和民主正當性，也就在這過程中公民權和民族這些新的身分認同才開始變得重要。因此民族主義這種人民的政治不只可以動員於強化國家，要求政治公民權或是統一國家，也可以動員於反抗國家。

從另一方面來說，由於政府的正當性來自於人民或民族的忠誠，「人民的共識成了正當性的標誌」(Lyotard, 1984: 30)。國家的統治除了軍隊和法律—司法體系之外，如何有效地監控其人民和培養人民的共識就成為國家管治不可或缺的一部分。由於公民不再是被動的屬民或君王的子民，而是在政治論述中被賦予能動性的主體，國家挪用知識份子或民間的民族主義敘述於愛國主義，提出官方的民族敘述，並且創造出象徵國家的圖騰(國旗、國家慶典、紀念碑等)，這些都是國家形塑民族認同的主要方式(Hobsbawm, 1990)。這也說明國家與民族主義之間的辯證關係(Taylor, 1998)，民族主義只有通過國家才能使得它的敘述和表徵變成國家疆域中普遍而且合法的論述，而國家也藉由民族主義，特別是與宗教等傳統文化權威以及學術、知識份子的文化權威相關連的民族主義，取得它的正當性。這種民族的模式一旦鑄造成功，其制度的框架就建立起來。這過程或許不長，但是要使大多數公民普遍具有這種民族認同而不限於少數的統治菁英和知識份子，還需要民族主義在社會普遍的佈署才可能。民族-國家的建立有著各種不同的歷史條件和偶合性，但建國並不代表人民群體已普遍具有民族認同，也就是這民族認同的內涵已普遍被認知而且肯認。如果民族認同在當今被許多人視為根深蒂固而且相當「自然」的一種身分認同，就像 identity 的拉丁字源 idem (the same)而來的涵義，身分認同通常被視為具有不變性和延續性，民族認同也經常被視為人們所固有而且像是「第二天性」般存在著，這種彷彿相當固定、自我同一的身分認同形式又是如何形構的呢？

## 一、敘述的認同與想像共同體

安德生(Anderson, 1983/ 1991)把民族視為一種通過敘事(narratives)所形構的「想像的共同體」，敘事這類的言說形式如何使民族這個範疇成爲一個實體般的群體而存在？安德生所描述的敘述與民族想像之間的關係，包含兩個不同的形構：一個是民族這種想像的共同體形成於社會生活的表徵與讀者之間共同想像，另一個則是民族傳記的歷史邊纂。民族敘事興起於擁有特權地位的象徵系統與秩序衰微，使得文化沿著語言(尤其是書寫語言)逐漸分裂、多元化和領土化，而現代這種「世界的解咒」帶來意義的喪失與不確定性，使人們追尋一種能將「博愛、權利與時間」有意義的連結起來的方式。印刷資本主義的快速發展使愈來愈多的人能夠通過文本，以新的方式來思考他們自身並與他人關連起來，他們通過文本具體地認知到一個範圍的共同體的存在，並且以「民族」的觀念來看待這個想像的共同體。資本主義與傳播技術(印刷術)的發展對民族共同體想像的重要性，在於現代共同體的想像和傳統的共同體不同，它是透過文本中介的廣泛的社會橫向連結，因爲「所有超越原始村落面對面互動的共同體----都是想像的」。

安德生認爲現代時間觀從宗教救贖的時間轉變爲「同質的、空洞的」時間觀，「同時性」在這時間觀中和時鐘和月曆準確分隔的時間段落相互一致。這種時間觀的轉變對民族想像共同體的出現非常重要，最能代表這種時間觀的敘事，也就是十九世紀開始流行的小說與新聞這類的寫實主義的敘述。這兩種形式爲「再現」(re-presenting)民族這種想像共同體提供了技術上的手段，因爲透過寫實主義敘事中的時間與空間架構與社會之間的類比關係，使得人們對彼此身處同一社會的「共時」想像成爲可能。寫實敘事中所描繪的人物、事件、及醫院、村莊、監獄等「社會學的地理景觀」，都有清楚的邊界，很容易與讀者心中的共同體連結起來，小說中這些地景所構成的「社會學實體」(sociological entities)，喚起人們心中類比的社會空間；而敘事「內在的」時間— 不同事件的共時性，以及時鐘、月曆的機械時間— 延伸至讀者日常生活的「外部」時間。這些與特定地方的時間和情境分離的文本，他們對社會生活的描繪構成讀者心中對此共同體的認知，即使不認識他們的同胞，也會對他們「穩定的、匿名的、同時進行的活動有信心」。報紙在促進這種匿名的社會學團結(sociological solidarity)上扮演著重要的角色，新聞事件的選擇和編排的任意性顯示它們之間的連結也是被想像的。此外，這想像的連結也來自於兩個間接的來源，一個是報紙的定期出刊就像機械時間暗示著「這世界」仍持續前進，另一個則是報紙大量消費的特性使它具有一種儀式的性質。當讀報成爲人們日常生活中的一種「共同儀式」，這種日復一日的規律性使報紙成爲確認民族這種想像共同體不可或缺的中介，安德生說道：「還有什麼比這圖像更能生動地視覺化(envisioned)這個世俗的、時鐘計時的、想像的共同體」。當讀者知道同樣的報紙也在地鐵、鄰居等其他地方被消費，「這讓他不斷地確認這個想像的世界根植於日常生活中，清晰可見，這過程和讀小說一樣，虛構不斷地滲入到真實世界中，創造出對這共同體的信心」(1991: 35-6)。

小說和報紙在民族認同形構的重要性在於這些媒介對社會的表徵，構成了人們心中對這個共同體共同的想像，因為這類寫實主義的敘事是對社會實在的模仿，它們對社會的表徵能夠引起讀者對相似的地理景觀、人物、地名的聯想，從而確認了這個社會實體的存在。寫實主義敘事對日常生活的細節做微觀式的描繪，就如巴赫汀(Bakhtin, 1986)對哥德小說的分析所指出的，這種想像可以賦予它歷史時間空間化的定位(locality)深遠的歷史，給予「這個地區創造性的人性化(humanization)，因而將一部分的地球空間轉化為給人歷史生活的地方」<sup>25</sup>。寫實小說中反覆出現地理景觀的隱喻經常被視為民族認同的構成要素，巴巴(Bhabha, 1994: 143)認為這隱喻強調光的性質、社會的可見度、以及眼睛看的能力，容易自然化民族緊密連繫和集體表達的形式這類的修辭。時間視覺化的這種結構方式使一個具體的地方和它的線性時間的發展成為必要的，在它特定的、地方的、圖像式的、線性時間的時間空間的圖式中，民族時間變得具體可見，於是將社會中不同的時間性變成單一的時間性(out of many one)。

小說和寫實主義的關聯只有到後啟蒙時期才變得重要，寫實主義把日常生活的現實及涵蓋較大範圍與社會較低階層的社會群體作為表徵的主題。這些都不是偶然的發展，而是和民族的形構有關，寫實文本「把『高者』和『低者』整合到民族的架構中」(Brennan, 1990: 52)，小說之所以具有這種整合的作用，就在於它這種複合(composite)的性質。西方現代小說作為一種純粹的社會藝術形式和「社會」的形成有緊密的關聯，就如布里南所指出的，現代小說出現的時期正是市場資本主義發展，方言被轉化為國家的語言和國民經濟的開創，以及接著民族主義被承認為資產階級主要的政治意識形態的時期，小說這種敘事形式在傳統共同體和文化共識式微中，成為形構民族這種想像的共同體重要的中介，並且成為新興的民族文化中重要的一部分。小說和文化建制化的關係說明小說並非是孤立的事件，傅柯(Foucault, 1977)曾說：「福樓拜(Flaubert)之於圖書館就如同馬奈(Manet)之於博物館」，他們創造出他們的藝術形式自身權威的形式，成為知識「檔案」(archive)的一部分，可以不斷被引述和展出。而這種權威的樹立和建制化，使其晉身高等文化之中，這過程和國家的民族化過程緊密關連著。

除了小說之外，報紙也是和民族主義盛行於同一時期重要的敘事形式。根據班雅明(Benjamin, 1969a)的看法，小說和新聞這兩類敘事都是資本主義發展的產物，不同於口語文化傳統「說故事者」從經驗來說他們的故事，他們既是說者也是聽者，現代敘事建立在說者和聽者分開的情境。而報紙這種新興的傳播形勢比小說離傳統的說故事更遠而且也更具有威脅性，甚至帶來小說的危機，最主要的原因在於這種傳播形式是「資訊」。報紙這種新興的傳播形式關切的是如何吸引廣大的讀者，因此它要「對我們切身的關懷提供指標的消息」，而且它必須是要讓讀者「明瞭易懂，不需多加解釋」。讀者不需多加解釋的資訊意謂著它們早已被解釋完整，才被提出來，因此雖然我們每天被告知全球各地的新聞，我們所掌握的故事卻是貧乏無趣的，因為這些事件早已塞滿了解釋，讀者缺少可以自由詮釋

---

<sup>25</sup> 轉引自Homi Bhabha, "Dissemination," in *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994: 143。

的廣闊幅度。這也是新聞不同於傳統說故事之處，「新聞報導只有在時新的那一刻才有價值。而且它只有在合盤托出的一刻才有生命，敘事則不同：它從不合盤托出，也不為人探清底蘊」。對班雅明而言，敘述(narration)或史詩原來是生活的話語，敘事的人將聽來的事情和他自己最私密的經驗合而為一，他所編織的實際生活中的忠告，就是一種智慧，這種真理的史詩面向在現代逐漸地殞落，最終只被局限於文學之中。

新聞看似淺顯易懂，其實已經充滿著詮釋，因為新聞也是「文化的」(Hartley, 1996: 83)，就如政府文告、歷史敘述、或文學作品等其它文本，新聞和生產它的情境與文化無法分開。儘管新聞媒體宣稱客觀、公正地報導事實，但什麼才是客觀的事實也都需要經過詮釋，這與新聞媒體的意識形態、所服務的共同體及其文化密不可分。現代社會需要它的「媒介」(Giddens, 1991)，才可能有產生現代社會這種形態的集體。報紙是最早出現的一種現代媒介，報紙促使了現代「公眾」的出現(Gouldner, 1976: 95)，一群接受相同社會刺激，不需持久性的互動而具有某些共同之處的人。隨著大眾媒介的發展，愈來愈多人們在同一時間暴露於持續不斷的資訊流中，資訊變得愈來愈「去情境化」，因為它要提供資訊給不同背景和不同興趣的消費者，而且這些人彼此之間並不認識也沒有互動，因此這些資訊必須是「容易了解的、有趣的、而且具有說服力」的資訊。民族的想像的共同體也就是這些匿名公眾，透過日復一日的資訊流以及這些「再現」社會生活片斷的資訊，產生同一時空共同生活的共同體的想像。傳播媒介作為一種「社會的技術」(Hartley, 1996:72)，它是「跨越階級、性別、族群、民族及其他疆界的傳播機制，讀者透過它可以在此時以象徵共同體的公民行動，而這行動可以同時小至家庭---大至全人類----」。

報紙(及其他傳播媒介)在傳達這種「同時性」想像的作用上遠超過其他文本，傳播媒介大量複製與流通的技術屬性可以突破地域的限制，讓一大群人同時接收同一資訊，達到安德生所說的「大眾儀式」。晚近傳播科技的發展使得資訊的傳輸突破民族-國家的疆界成為一種全球傳播的型態，這發展是否帶來民族共同體想像根本上的轉變？在經濟全球化對民族-國家邊界的侵蝕和人口日益流動化的情境中，傳播媒介對這變動中的環境和社會的表徵會是什麼樣的想像？關於這些問題留待下一章再討論，這裡我想從安德生所論述的民族想像共同體與敘事之間的關係指出一點。符號與實在的分離是敘述或論述可以使一個想像的群體存在的根源，這種符號任意性的自由和傳統象徵體系衰落有關，也和民主革命有關，這也是何以民族這種共同體之所以被以「民族」來想像而不是其他，民族最主要的涵義在於它在政治論述中所代表的正當性來源。當代資訊傳播科技的發展有助於各種透過文本中介的想像共同體，但是關於民族這種想像的共同體基本上仍然是特定邊界和主權有關的問題。

民族這種想像的共同體就如敘事(narration)，它的結構不只有現在或同時，也包含著過去與未來，就如安德生(Anderson, 1983/1991: 26)所說的，民族「被想成一個堅實的共同體，在歷史中穩定地向下(或向上)移動」。這種現代才有的時



間觀使得民族必定有它的過去，民族的想像除了當下可見的實況之外，還有它的起源和過去。

### 歷史敘事與民族認同

雖然宗教與舊有的文化體系式微，人們對生命的關注和對苦難、命運的問題仍然存在，安德生認為民族主義提出了一種現代的回應：民族的想像類似於宗教，因為它們都關切死亡與不朽的問題，民族被視為個體與集體生命延續的象徵，因而使得民族和宗教一樣被賦予神聖、犧牲與愛有關的意義，藉由此種意義的連繫將個體與集體的命運連結在一起。民族因此被理解為連接了過去與未來，亡者與未出世者，「把可消逝的存在轉化為連續的，把偶然轉化為意義」(1991: 11)。因此即使民族-國家是「新」而且是「歷史的」，在政治上表現為民族-國家的「民族」的身影，「總是浮現在遙遠而不復記憶的過去之中」。這種民族主義的想像具體展現於無名戰士紀念碑和墓園這類的紀念物，他們無名卻充塞著「幽靈般的民族的想像」。民族的這種神聖的、永恆存在的想像，成為後來(歐裔美洲殖民地的民族主義之後的)民族主義者新的想像方式，他們「將民族主義閱讀成一個具有序列連續性的歷史傳統的表達」，民族開始被以連續歷史的方式建構，「從睡夢中醒過來」成為這些民族想像中的重要隱喻。「歷史」成為形構民族想像的重要方式，具有使命感的史學家開始為民族的寫史，歷史學家開始「自覺地代表死者寫史」，墨西哥人用西班牙文為以前的印第安文明說話，而那些印地安人那時已經被「消滅」了。赫南(Renan, 1882/1996: 45)曾說過，「民族的本質是所有的(民族)個體擁有許多共通事物，而且也已經遺忘許多事情---每個法蘭西公民都必須要已經遺忘聖巴托羅繆日和十三世紀南方的屠殺事件」。安德生認為赫南這句「必須要遺忘」的說法，顯示了那個時代的民族主義代表了一種新形式的意識，民族傳記的敘述開始以一個「起源的現在」(originary present)的方式，來追溯民族的連續性，不同的事件為了要配合敘述的目的必須被記憶／遺忘成「我們自己的」，即使以前的人並非自認為「法國人」，他們也會被視為「法國人同胞」，而往昔的大屠殺只會被視為「手足相殘」的插曲。

赫南(Renan, 1882/ 1996)在〈什麼是民族〉這篇文章中強調「民族」創建的必備要素是「遺忘」和「誤讀歷史」，小族群的歷史和文化在文明之前逐漸被遺忘，最終於歷史中消失不見，這個過程也就是民族的創建。例如法國人其實是由法蘭德斯、勃根地、塞爾特、高盧等族群融合而成的民族，一個法國人即使知道自己的出生背景，對其族群的過去也「早已經遺忘」。赫南相信啓蒙的價值：「人除了被某種語言的範圍所限制，除了是某個種族的成員---之外，還是個具有理性與道德的人。在法國、德國或義大利文化之上，也還有人類的文化」(ibid., 50)。這個信念顯示於他那著名的定義：民族的存在也就是「日常的公民投票」(ibid., 53)。因此民族可以說是個人自由意志的行使，是對民族共同生活欲望的表達，這個同意構成了民族的存在。但是公民這種共同生活的意願從何而來？個人的集合無法創造出民族這樣的群體。赫南將它歸諸民族共同的過去，民族是一「精神

的原則」，當民族成員擁有共同記憶的豐富遺產，一些共有的光榮或苦難的記憶，才會產生相當的愛與犧牲，使民族成爲一個「精神的家族」。過去並非消逝的過去，以前祖先的英雄事蹟、非凡的人物、輝煌的傳統，或者是遺憾、遭受的苦難，特別是苦難比快樂更能團結一個民族，這些都是民族重要的社會資本，因爲「祖先在各種崇拜中最具有正當性---祖先造就了現在的我們」(ibid., 52)。赫南定義的民族包含著共享的過去和現在的同意這兩個不同的面向，但是過去具有決定性的功能，民族的團結是由「一個人在過去所做的犧牲的這種感情和那些一個人在未來準備要做的所構成」。

赫南定義民族的兩個標準隱含著各自可以證成(justify)自身的矛盾，托多洛夫(Todorov, 1995: 226)曾對此質問道：「如果是他的祖先通過他來表達他們自己，他還能說他加入這個民族是自由黏附的行動，自由意志的行使嗎？」這個吊詭存在於赫南對民族的論述之中。然而，赫南的民族還有遺忘和記憶的雙面性，什麼該被遺忘／記憶和歷史及自由意志之間有著更複雜的辯證關係。赫南認爲民族的形成是歷史的，征服和暴力是所有政治體形構的根源，日爾曼人入侵帶來的文明和國家奠定了法、英、德、義等民族的基礎，原有的族群在征服者建立的國家中逐漸融合爲一個民族，「法國相當正當地變成一個國家的名稱，而這國家只有幾乎難以察覺的少數法蘭克人來此」。但是，現在這些民族的存在已經可以不需要王朝了，十八世紀以後古典共和主義的公民和祖國(*patrie*)觀念的復興，王權的原則之外還有民族的權利，這個民族權利的判準也就是赫南在文章最後所提的「公民的日常投票」。公民的意志也決定什麼該去記憶／遺忘，民族「它預設一個過去；但是，它在目前以一個具體可知的事實做爲總結，那就是同意(consent)」。

就如霍布斯邦(Hobsbawm, 1990/1997: 119)引述拉維斯(Lavisse)的話：「民族意念，所有事物皆由其而來」，民族是其未來公民審慎選擇的政治產物。

爲什麼赫南說「法蘭西公民都必須要已經忘記聖巴托羅繆日」而未說必須已經遺忘「巴黎公社」？安德生指出當時巴黎公社的記憶還是真實的、痛苦的記憶，讓人「難以再從『再次保證手足相殘』來解讀」。這事實上也指出了記憶與歷史之間的一個問題，從某一方面來說停留在記憶之中的往往是那些尼采所說的「未曾停歇的痛苦」的記憶，只有那些不再讓人感到痛苦的事件才能夠被以「手足相殘」來解讀，才能夠成爲民族敘事中要被記憶／遺忘的插曲。阿爾布瓦什(Halbwachs, 1980/1997)曾說過，「對歷史來說，真正是過去的東西，就是在現今團體思想被延伸的領域中不再被了解的東西。種種舊有團體的消失，以及他們思想與記憶的已然消逝，似乎是必要---」<sup>26</sup>。然而從另一方面來說，什麼才是該被記憶／遺忘爲民族的歷史必然位於敘述與權力的交會處，國家及其教育工業在確定共同的記憶上具有決定性的作用，但是民族的社會時間包含多種不同的時間性，正統歷史的時間之外，不同社會團體也會有自己不同的時段，因此民族敘述的這個空間同時也存在著官方或歷史學家的民族敘述和人們的記憶之間的不一致和變形。

<sup>26</sup> 轉引自Jean Leduc, 《史家與時間》，林錚中譯，台北：麥田，2004，p. 67。

就如安德生所說的十九世紀線性時間觀和歷史斷裂的感知(由於十八世紀末的歷史斷裂)，促使這種強調根源和歷史連續性的民族歷史敘事的出現。雖然過去感對於集體經驗的連續非常重要，所有的社會都有創世與發展的神話暗示時間的連續性，神話和一集體的存在連繫在一起。但是，只有在現代(西方)社會同時強調「創新」與「過去」(Hobsbawm, 1997/2002: 47)，對一處於快速變動中並且講求創新的現代社會，「過去」變成制衡持續變遷最有用的工具，這時候「過去」變成了一種歷史的發現，是對於變遷的方向與以控制的過程，是一種進展或進化。變遷本身因此就具備了合法性，而成爲一種變形的『過去感』。十九世紀的歷史主義通過對過去的分析與尋找過去的事例，來解決現代及未來的問題，因而把過去的趨勢由外而內地強加於未來之上。這種方式在烏托邦或反烏托邦的模式中都可看見，其思考的背後基礎都是「歷史」，現代革命份子的理論認爲他們與過去沒有關聯，但卻尋找他們的「祖先」。對他們而言，歷史或許如班雅明(Benjamin, 1969c : 261)所說的，「並不存在於同質、空洞的時間裡，而是坐落在充滿著此時此刻存在的時間裡」。就好像法國大革命的自我理解：「法國大革命召喚古羅馬，如同時尚(fashion)召喚舊日的衣著形式」，對羅伯斯庇爾(Robespierre)來說，古羅馬是「現在」充滿啓示的過去。

正是此種立足於現代爲一個新時代的開創這種觀點，使得「過去」可以爲「現在」服務而存在，就像革命份子召喚古羅馬般，民族主義以召喚過去來建立與現在的連續性，「過去」作爲「我們的祖先」，證成民族共同體現在的存在，以及朝向未來的發展。霍布斯邦和蘭吉(Hobsbawm and Ranger, 1983)在《發明的傳統》中指出，十九世紀末至二十世紀初，許多國家出現大量的「新傳統的發明」以因應社會快速的變遷(相對於舊傳統緩慢地適應新情境的形式)，這些發明的傳統和其他重建的傳統創造出「民族的共同體」以確保社會不至因爲工業化及各種政治的大眾動員而出現分裂與社會的解組。這種政治的功能和政治結構的建立息息相關，就如波寇克(Pocock, 1991: 8)所說的，「一個共同體書寫自己的歷史，當它需要一個自主的政治結構而且如果它要掌控自己的現在，而且通常這個它所建構的歷史將會是那個結構的歷史」。歷史的書寫源自於一個共同體對自主權(sov<sup>er</sup>eignty)的要求，要掌控這個群體的現在必須掌握它的過去，沒有歷史編纂就沒有這個群體共同的身分認同。

幾乎所有的民族主義都強調過去和共同的根源(國家的創立或血緣的祖先或其他)，也被視爲民構成族認同不可或缺的成分，這使得民族帶有神話的性質。這種對源出的渴望就如尼采所說的乃是相信起源的追尋可以掌握事物確切的本質、它最純粹的可能、以及最原初的同一性(Foucault, 1977: 142)<sup>27</sup>。而追尋一個群體的出身(desc<sup>en</sup>t)時，這分析往往涉及特定種族或社會類型的思考，但它試圖找出的一些特質並不是在找出這個群體可以用來說明「希臘人」或「英國人」的一個個體、一種情感、或是一種觀念的獨有的一般特徵，而是尋找「可能可以交錯在他們之中形成一個難以解開的網絡的微妙的、獨一無二的、和更細微的個別

---

<sup>27</sup> 這段敘述是傅柯對尼采的系譜學觀點的評析當中所討論的。

(subindividual)特徵」(ibid., 145)。找出的這個起源並不是一個「相似性的範疇」，而是「能夠篩選出相異的特徵」，這樣的做法，例如德國人所做的，可以對這個群體實際上雜亂無章及模糊的(種族)邊界進行一種控制，形構出一種靈魂的統一性和一致的身分認同。

對祖先和根源的追尋盛行於十九世紀歐洲，由於對祖先血統雜混的過去的失憶，因而想要為民族建立適當歷史的想法相當普遍。透過對過去英雄事蹟和偉大時刻的重建；對現在所根植的土地、語言和都市生活的連續性的建立，以此作為身分認同的根源和民族生成的發源地；或者，對過去和根源一切皆採取批判態度的歷史，代之以他所提出的新的根源。這些都盛行於十九世紀歐洲的史學界。然而，就如傅柯(1977: 153-4)所說的：「知識---並非依賴於『重新發現』，而且它強調於排除『自我的重新發現』。歷史變得『有效』取決於它將不連續性引入我們此一存有的程度---因為知識並非創造來認識(understanding)；它是為了區分(cutting)而被創造出來的」。歷史知識的創造並不在於「自我的重新發現」，而是出於「區分」的目的，而知識／權力也蘊含於這之中。

安德生把民族認同視為現代社會透過文本中介所形成的一種想像的共同體，小說、新聞、及歷史這些不同的敘事，在現代這種「同質的、空洞的時間中」，以它們特有的結構，有主角、情節、橫跨和交錯的時間，和寫實主義的擬真，讓民族的成員可以透過文本，想像此一共同體的存在和自己屬於這個共同體的認同。但是，文本中介的想像就民族認同而言需要一些先決條件，就如泰勒(Taylor, 1998: 199)所說的，社會想像的轉型需要一些社會的發展(例如印刷資本主義)，但僅有這些發展並不足以解釋想像的轉型，「現代社會同時也需要在我們設想自己為社會的方式上轉型」。泰勒認為民族這種特定類型的「社會想像物」(social imaginary)的特徵在於：個體化、非階序社會中介的歸屬，個體可以想像自己歸屬於較大的非親身接觸的群體，公民、民族、社會團體等，而有各種不同的「範疇的身分認同」(categorical identities)。在安德生所分析的民族主義中，並未區分這些社會條件對民族想像帶來的根本差異，有些「官方民族主義」的語言同化政策，如何被想像為「兄弟之愛」，或者透過統一的語言達到安德生所說的「齊聲合唱」(unisonance)。其次，民族、人民開始被想像為具有人格的實體，可以在任何政治秩序之外共同行動，這種民族自決的觀念，也民族政治共同體想像不可或缺的部分。這兩個發展使得民族這種特定的「社會想像物」具有政治的特殊性，而這也意味著社會某個程度的現代化，已經形構出來的民族的論述和表徵，以及一種普遍於社會的文化機制(例如普及的教育)，是敘事文本能夠連結大眾民族想像的基本條件。

## 二、同質性的文化與民族認同

葛爾諾曾說：「在民族主義中反映出來的是對同質性的客觀需要-----現代的

工業國家只有在擁有文化上標準化的、可互相改變的人口的情況下才能運作」(Gellner, 1983: 48)。工業化帶來人口的流動與社會失序的問題，因此，擁有「共享的媒介」或者說「相同的文化」(Gellner, 1983: 34-8)就成為社會整合不可或缺的中介，國家支持的普及教育，以及與教育緊密相關的高級文化，包含大學等高等教育與研究機構的知識生產及文學及藝術等知識份子所形成的文化領域，是流動性的工業社會能夠建立共享的同質文化不可或缺的機制。民族主義想要達成它政治與文化合而為一的目標，需要一個能夠涵蓋整個國家疆界，而且又具有統一性的文化機制，才能夠在文化上形成一個同質的社會。葛爾諾指出國家的教育體系正是這個不可或缺的機制，對工業社會來說「合法教育的壟斷現在比起合法武力的壟斷更加重要」，也由於有這全面性的教育基礎建設，文化不再只是裝飾或是鞏固階層社會的既有秩序，「文化現在是必要的共享的媒介，是社會成員可以呼吸、維持生存和生產的血脈或少量共享的空氣---- 也因此它必須是相同的文化」(1983: 38)。

這觀點與布迪鄂(Bourdieu, 1991: 44-52)的「象徵的宰制」概念十分接近，官方語言的建立與教育體系與政治的統一和「民族」的打造緊密相連，官方語言的確立關係到的並不只是溝通的問題，而是取得語言權威的承認，並且符碼化和「規範化」(normalizing)語言習癖(linguistic habitus)的產物。官方語言的建構、正當化與強加的過程中的核心角色在於教育體系與勞動市場，因此官方語言對使用這語言者變成有利的「語言資本」，在日常生活實行層次日漸滲透與緩慢地習得，甚於有意的接受其「規範」，這過程變成一種習焉不察的「象徵暴力」(symbolic violence)。在這個社會規訓化與同質化的過程中，國家機器扮演著樞紐的角色，但這並非指國家機器生產或發明這些文化的象徵或表徵，然後灌輸給人民，而是指它使得合法的語言及合法的知識，通過教育機構，成為現代社會集體意識的重要中介。布迪鄂(Bourdieu, 1971)在分析教育系統及教育機構在組織與傳遞合法知識與社會溝通形式中的角色時，指出：

文化場域改變的原因來自於連續的再建構過程，而不是激烈的革命，有些主題被引到顯著的位置，其他的則被擱置在旁，但並未被全部消滅，所以不同世代的知識份子仍然可能持續溝通。但是毫無例外地，任一特定時期的思想模式唯有依靠學校系統，才可全然地被了解；唯有學校系統才可以透過教學實踐來建立與發展這些思考模式，成為一整個世代人們共享的思考習慣。

社會中不同的利益與社會實踐形成不同群體，這些群體發展出他們不同的文化，統一化與規訓化的教育機構與教學實踐，壓制了這些群體特殊文化自主的發展。由於教育機構佔據著合法的、權威的知識與文化的優勢地位，不同群體內生的文化，相對於具有權威性的或受統治階層認可的高級文化，成為各種低階的文化。

然而，教育也是一種緩慢耗時的民族化過程，它與政治與經濟的統一共同發展，葛爾諾描述經濟的動機促使「那個時候的不識字的、處於半飢餓狀態的人口從原先的鄉野的文化貧民窟，被吸進簡陋城鎮的鎔爐，渴望擠進那已經有或看起來已有國家的「文化池子」(cultural pools)，以及隨之而來的文化公民權的承諾，

和進入小學、就業及其他一切的途徑」(1983: 46)。葛爾納認為，當進入民族化這個「文化池子」的途徑容易時，這些有著不同鄉野文化的人口就會逐漸忘記他們的舊文化，融入民族這個的大家族。這種模式的成功，或許有助於說明世界上具民族潛在性的語言大約十倍於實際民族的數量，而在另一方面，它也指出了多語言和多個文化傳統共存的社會，例如加拿大的英語、法語族群，具有潛在的民族衝突。

國家制定官方語言和普遍的教育制度可以說是建立人民民族認同最主要的機制，語言和學習是我們進入一個文化唯一的途徑，民族文化雖然不是我們可以進入的唯一的文化，不過它是具有絕對優勢的文化體系。一方面教育把不同族群與階級都含納進來，這使得教育成爲一種不受人懷疑的完美整合，因此這種文化的灌輸具有一種共謀的性質，社會成員都在不自覺中主動地參與了這些文化的再生產，「學校的功能在於將集體性的遺產，轉移至普遍的個人意識」(Bourdieu, 1971: 200)。因此，教育與民族化和普遍的民族認同之間的關係，一個在於教育機構的中介性質和它的普遍性，它結合社會的文化生產與國家的監控，讓國家領土上異質性的人口可以轉化爲國民。其次，它讓某些抽離特定地方與社群的知識可以普及於國家不同地區，而這類的知識與國家單位關連在一起，學生不僅學習本國的文學、歷史、地理等知識，從這些知識理解自己身爲這個集體的一份子，同時接受伴隨這些知識而來的價值評斷與論述的權威，讓主體得以自我生產。由於這些知識／文化是專家體系所生產的符號系統，佔有真理和國家背書雙重的權力，相對地，不具有此權威的知識，例如少數民族的語言和敘述知識，則可能面臨從公領域消失的命運。

因此，從另一方面來說，教育之所以具有完美整合工具的形象和作用，還必須取決於關於教育的論述以及教育與權力之間的關係，就像意識形態一樣，如果教育明顯與特定團體或權力掛勾，它就失去它本來想要有的作用(Bourdieu, 1971)。因此，官方語言的學習與教育的效果並非僅僅生產同質化的個體，它也可能產生相反的結果，反殖民運動與少數民族的民族主義往往興起於他們的受教育的菁英階層，即是一例。這是因爲語言和教育具有同化的作用，但它同時也是一種「賦權」(Giddens, 1991/ 2002: 133)，現代佔據權威地位的普遍知識／文化的抽象系統，普遍應用於社會生活的不同層面，不僅改變其客體的固有規則和實踐，它們也提供人類改變物質世界以及改變他們自己行動條件的能力，這也是季登斯所言「現代性的反思性」的由來。

### 三、小結：民族認同的文化與政治

安德生及葛爾諾的論述，都將民族認同安置於現代的文化過程中，民族認同就像其他的集體認同，必須根植於特定社會文化體系和實踐之中，國家統一的語言和教育以及知識／文化生產與流通，這些都是把相當異質性的人口，轉變爲民族成員的重要基礎。

安德生指出民族這種想像的共同體是在敘述中形構，寫實小說和報紙的敘事，創造出特定時間空間的想像，使得散佈在廣大疆域中的民族成員，形成特定共同體的想像。然而，由敘事文本所中介的共同體想像，是現代共同體的主要形式，但是這一個共同體的認知要轉變為民族的，這中間不只是有文化的歸屬感，還需要政治過程。民族主義運動和國家在這裡就扮演著重要的腳色(Bruce, 1993; Hobsbawm, 1990)，把一個共同體意識轉化為和疆域大致相符的民族概念，民族才可能被想像。

但是，由前面小節的討論可以看到，安德生把民族認同或民族歸屬(nationness)，定義為一種通過敘述所形成的政治共同體想像，民族身分認同和民族的表徵－報紙和小說對社會生活的描繪、民族的歷史敘事－關聯在一起。民族表徵的形構和在社會中的普遍化，和社會的現代化與國家的教育和統一語言的文化政策，乃是民族生成並行的發展過程。如此，民族這種集體範疇的認同，才可能在國家的公民之間建立起社會文化的、共享民族歷史與文化淵源的共同體想像。

葛爾諾(Gellner, 1983: 55)就曾指出：「民族只能以民族主義的年代(the age of nationalism)來定義」，這個「年代」，並非指「喚醒」民族，並且和民族的政治聲稱結合在一起了，而是「當一般的社會條件，有助於標準化的、同質性的、中央支持的高等文化，遍及所有人口而非僅限於少數菁英----(這)明確定義的、教育上認可的、統一的文化構成了人們---有意願而且經常是熱切地認同(identify)的一種單元-----只有在這些條件下，民族才真正的以兼有意志和文化的方式來定義」(斜體為原文所加)。換句話說，民族的想像只有經過這個普遍的文化轉化的民族主義過程，民族的疆界才真正確立，成為一個自然化的存在，任何違犯或挑戰這個民族疆界的行為才會變得無法容忍。

安德生與葛爾諾對現代民族形成的文化條件的論述，有助於我們了解民族這種集體雖然建基於國家之上(Giddens, 1985)，但是缺少民族群體普遍的文化過程，民族或國家都不會是現在這種形式。而且，民族認同雖是一種「政治的」共同體的身分認同，它所顯現的特徵乃是文化的、歷史的。這固然與民族在民族主義論述中被視為擁有相同文化、擁有歷史的群體這種意識形態有關，但是民族作為現代的「政治共同體」，並非只是一種「幻想」，它需要被形塑，但也需要人民的實踐予以展現或展演(Bhabha, 1994)，落實在具體的民族生活中，而且也不能否認它是在歷史過程中形成的一種身分認同。

但是現代民族這種形式的「政治共同體」也具有現代的「不確定性」的特徵，民族並非隨著民族-國家的建立而完成，民族仍然產生新的民族，民族主義仍持續為不同群體尋求集體安排所用，在葛爾諾和安德生的論述中也指出了民族的這個特性。

## 民族的再敘述

這兩位作者都把民族視為現代形式文化所形塑的一種集體，而非根植於「前

現代」的族裔、種族或宗教這類傳統的文化共同體。現代這種形式的文化，可以把前現代的文化要素轉化為現代的，就如安德生對民族歷史敘事中所指出的，即使民族是新穎的觀念，在民族的敘事中它總是浮現於遙遠的年代之中，這種人為的創造性也是現代性的特徵。因此，種族、宗教、或傳統文化在民族文化的建構中，以不同的方式和現代民族的表徵結合在一起，也會產生很不現代的民族和民族認同的範疇。這是葛爾諾的「建構論」所強調的論點，安德生的敘述的身分認同這種觀點，也是把民族視為「文化的人造物」，但是他不願將民族僅視為「發明」或「建構」的產物，而是認為它也包含了想像和創造的義涵。

安德生的觀點也就是把民族視為敘述的產物，而這敘述需要持續不斷的敘述，把當下社會生活的不同面向、對過去的回憶和再敘述，併入或更新既有的民族敘事。但這也指出了，民族是可以被重新敘述、重新定義的，民族歸屬的想像，可以在對「擁有主權的共同體」和「邊界」這兩個民族想像的重要元素(Anderson, 1991: 6)的重新敘述中，改變了它原有的共同體想像。

當然，民族可以被重新敘述和定義，最主要的原因在於民族在政治論述中所代表的「擁有主權的共同體」，這是現代民族不同於其他集體的特徵。民族和其他共同體想像最大的差別，就在於民族的想像包含了「主權」及國家「邊界」的想像，這是族群或其他集體認同之中所沒有的要素。民族之所以具有這些要素並非主觀想像所致，而是現代民族概念發展於民主革命，法國革命確立了人民／民族主權之後，隨著民族-國家形式的普世化，它就已經成為當今最具規範性意義的政治概念。

當民族在政治論述中和國家統治的正當性相連，人民或民族不再被視為臣屬於君王或來自社會以外權力的子民，而是具有自決能力的行動者。傅柯(Foucault, 1988: 50-1)認為，主體的形構往往是「通過主體化的實踐或是以一種更自主的方式」進行，通過「解放、自由的實踐」。自由的觀念，可以說是現代政治認同形構的先決條件，只有自由的主體才使認同(identification)而非身分(identities)成為問題(Laclau and Zac, 1994) 但也是自由所帶來的「不確定性」(indeterminate)，使得人民、民族成為可反抗和競爭的論述空間。

民族概念中所意指的自主的公民、人民，即使是一個既已建立的民族，它的意義和制度仍然具有一種不確定性，它無法限制它的成員不會想要重新去命名他們所想像的共同體。民族就如巴芭(Bhabha, 1994)所說的具有一種雙面性的曖昧：

人民是民族主義教化論述的「客體」，賦予論述一種權威，這權威是立基於過去的既與(pre-given)或是構成的歷史起源；人民也是一意指化過程的「主體」，它必須解消任何先前的或起源的民族－人民的在場(presence)，以展示人民豐饒、活生生的原則作為它的當代性(contemporaneity)：作為當下(the present)的符號，透過它的民族生活就如再生產般被重新取回和重新再做。(1996: 145)(斜體原文所加)

民族的這種不確定性，也是民族主義或國家必須積極論述民族，賦予它宛如



實體般形象的主因。因為民主革命摧毀了君王身體所代表的一體性(unity)，身體的政治已被殺頭，而社會的肉體已經瓦解，這結果帶來了列弗特(1986: 303-5)所說的民主的弔詭。一方面是社會與政治共同體一體的象徵，隨著身體政治的消失，權力不再連結到一個實體的身體，「權力看起來像是一個空洞的地方(an empty place)」，人民被賦予主權，但它的同一性則是不能被決定的(indeterminate)。但在另一方面，伴隨著民主所形成的社會的形象(image)，乃是「一個獨特的」社會(society *sui generis*)，其本質需要客觀知識才能顯現。社會在原則上是同質性的這個原有的意象，讓社會能夠在君王的正當性和身體政治瓦解之後，為權力與知識的普遍性論述所吸納，於是出現了全知全能的國家這個形象、大眾及民意的形象、以及人民在想像層次被實體化為「全民一體」(People-as-One)的形象。但是，儘管有這些不同的形象，「人民還是不能被決定的」。當民族被賦予一個集體的同一性，它仍然是一個「浮動的表徵」，民族的起源、其建立的階段和命運的向量(vector)因而持續地被移位，而且總是受制於社會行動者或是代言人那些想要命名自身者的決定(Lefort, 1988: 232)。

民族與民主並行發展(Greenfeld, 1992)的這個關係，促使了民族-創建和民族主義在現代的發展。在今日來看，雖然現在的情境和許多現代化早期已有相當大的差異(這也要視地方而定)，需要統一語言和教育的「啟蒙」這類現代化早期讓人困擾的問題，在許多出現民族主義的地方已經不是問題。但是民族的政治義涵——自主權和邊界——仍然是民族主義的核心。卡宏(Calhoun, 1997: 123)就指出，「(在)政治正當性的現代論述中--- 民族主義是一種修辭或論述，它的目的想要建立誰是這有關的人民」，而這正當性的要求也促使國家在語言、文化進行統一化的政策與措施。就這點來看，民族主義提供或曾經提供民族-國家和民主政治所需要的一種社會基礎，這是現在既存的事實，在民族-國家的全球體制未改變以前，它仍然會繼續建立新的事實。

### 民族空間的變動

民族-國家疆域是現代民族的空間，民族認同和這空間的概念緊密關聯著。德·塞爾托(de Certeau, 1984: 117)在論及空間與地方的辯證關係時指出：「空間只有在考量到方向、速度與時間這些向量因素之時才存在」，因此空間乃是一種效果，一種「實踐所建構的地方」(a practiced place)，當一些操作引導他到某個方向、將它定位、把它時間化，空間才會發生。民族-國家這種具有特定空間涵義的實體的形構也是如此，當國家從多重交錯的空間過程之流被形塑出來，透過確保它的特性和內部整合的制度，民族-國家被賦予一種界限分明的獨立的存在，因此民族-國家可以透過外部的策略(軍事、地緣政治、外交關係等)和內部的秩序化(法律、監控技術、傳播、教育等)來維繫它的疆域和內部統一體的恆久性。

如何形塑民族-國家空間為一個具有恆久性、實體般的「存在」(being there)的地方，這問題是每個民族-國家都需面對的問題(Hobsbawm, 1990/ 1999:122)，「如何把---地表的小碎片，提升為具有政治意義的國家，最終更成為人民的父祖

之國」，這問題使得每個民族都必須在這看似與民族無關的地理基礎上建立起共榮的一體感。國家疆界為民族設下特定的邊界，但這邊界仍需轉化為人民心中的疆界，這也是安德生和葛爾諾將民族立基於文化的主因。但是，國家疆界對產生文化區隔的作用，並不少於文化差異所形成的邊界(Bourdieu, 1991)，國家所推動的統一的語言和教育，往往可以顯現出「政治意志可以摧毀歷史過去所做的一切」。

民族-國家的空間也並非全然穩固不變，它的疆界仰賴對外的主權伸張，以及把內部的統一化予以固定。但是，那些構成外部和內部劃分要素的變動，也會使這疆界變得不穩定。就如德·塞爾托所說的，民族-國家制度所固定化的空間，持續受到空間流(flows)這過程的影響，因此有它的不穩定性。那些原先協助把民族空間固定下來的過程，同樣也會破壞它的穩固性，包括資本、貨幣、資訊、文化、及人的流動。從這點來看，晚近的全球化所帶動的各種流動，穿透國家邊界，也為民族空間、其內部的實踐，帶來不同程度的影響。

民族這種性質的「共同體」本身就蘊含著不確定性，當今世界的情勢，更加深這種不確定性，全球化對民族-國家邊界的侵蝕，使得民族與國家這兩者之間的連結線開始鬆動。在另一方面，民族與民主之間的連結，也帶來不容易釐清的問題，南斯拉夫在民主化的過程中興起的族群民族主義，一邊喊人民主權、一邊消滅他族。民主化往往帶來一種民粹式的激情，但走向相互排除的民族主義則是民主化可能帶來的危險。這些問題我在下一章，將分別討論。

### 民族認同的構成

民族-創建也就是將特定疆域中的人口，轉變為民族群體的過程。這個「創建」當然不是無中生有的發明，找尋民族的歷史淵源，和一些共通性作為民族想像中可關聯的客觀性，用來定義民族這個集體，並且將它和其他的集體區隔，如此一個民族才會被形構出來。因此，民族形構於特定的社會(文化)脈絡，即使是所謂的公民民族主義，如果它可以動員它潛在的民族成員，也是共和主義或自由主義已經存在於這社會(文化)中<sup>28</sup>。但是，民族這個集體概念必須通過意指化的過程，例如命名或稱名、和列舉民族特徵，以進行納入與排除的分類，才可能形構出民族的獨特性和它的邊界。就此而言，民族主義也就是布迪鄂(Bourdieu, 1991: 223)所說的一種「施為性的論述」(a performative discourse)，其目的在於推動使它對疆界的新定義，和這新的「區域」(region)，為人們所認知和承認(recognized)，並使它成為合法的(legitimate)定義。

---

<sup>28</sup> Seymour M. Lipset (1967/ 1994) 認為美國以民主建國的重要基礎之一，來自於殖民地的居民也是英國人，習慣於英國人的權利與特權，就某種意義上來說，「甚至在獨立以前，美國就具備了建立民主政府的基本條件」，參見《第一個新興國家》( *The First New Nation: the United State in historical and comparative perspective* )，范建年中譯，台北：桂冠，98-9 頁。

在那些既已建立的民族，民族主義的一些表徵已被自然化，成為許多人的自我認同的一部分(Calhoun, 1997; Habermas, 1996; Billing, 1995)。當民族主義的核心價值與表徵已在民族-國家內部建制化，民族文化的(再)生產不再需要民族主義積極的建構與推動，而是由制度化的機構與行動者持續不斷(再)生產民族的表徵，例如畢林(Billing, 1995)所說的「日常的民族主義」(banal nationalism)。布夷里(Breuilly, 1993: 289)就說過，「一旦民族-國家已經建立，而且民族利益的修辭也已被普遍地接受，就不容易去分辨什麼特定的事物是民族主義了」。

因此，我們可以說民族主義並不只是在運動中所顯現的激情，而且也是既有民族身分認同內含的一部份。克利斯提娃(Kristeva, 1993: 33)曾經說過，「民族主義既不是『好的』，也不是『壞的』，而是那個存在於民族認同這個現實之中，它在今日或未來很長的一段時間都無法被超越---」。這並不是說所有的民族主義都無法評斷其好壞，而是指出民族主義與民族認同之間的關係，乃是從法國大革命以來，民族主權取得勝利之後，一個我們無法跳脫的這個「歷史事實」。

由前面關於民族的討論可知，民族這個概念最主要的意義，在於它所意指的主權共同體，民族認同也就是對所歸屬的政治共同體的身分認同。民族認同由對民族的敘述與民族的表徵所形構，但它也紮根於一個社會和這個社會的文化體系；在另一方面，身分認同的表徵要落實於個體，成為他的心靈的表徵。因此，民族認同可以說是包含著三層相互關連的構造：

- 一、 它是民族共同體成員的心靈的表徵，通過敘述而被他以及其他人認知到他的這個民族身分；
- 二、 一組界定民族這個主權共同體及其邊界的論述，包含了民族客觀的特徵、分類和名稱這類陳述；
- 三、 民族共同體的象徵體系，它是這個共同體提供意義的來源，作為民族成員各種交往的媒介，它包含了法律、語言和與這語言相連的文化體系。

在討論民族認同之時，可能涉及這三個不同層面的問題，但還是要把它視為相互連結的關係。在論及個人的民族身份認同時，一個人對民族或其個人民族身分的表述，這不僅僅是個人的「表達」，這些陳述和其他兩個象徵層面是相互關聯的。我在論文中就是以這個意義，來使用的民族認同這個詞語。而探討民族認同的變化，也就涉及到這三個層面的變動。當民族主義提出新的定義之時，這個論述的目的，在於想要改變它所訴求群體的認同，以及改變象徵體系中原有的定位和意義。