政治科學論叢／第 97 期／民國 112 年 9 月／頁 41-78

民族主義與孔子政治思想之對話*

張其賢**

摘　要

本文從政治思想的角度，對民族主義之政治思想淵源與理論元素，進行深入分析。本文特別著重對於康德的「意志自律」概念和赫德（Johann Gottfried Herder）的語言哲學之介紹，並指出它們如何成爲民族主義的理論要素。此外，本文在前人研究的基礎上，補充以個人見解，對於民族主義的三大思想來源，如何使民族主義對個人產生巨大的訴求力，首次提出了一個明確清楚的解釋。

除了對民族主義的政治思想要素和訴求力之成因，進行上述分析，本文也是首次以民族主義政治思想作爲題材，進行中西政治思想對話的嘗試。用於對話的中國政治思想，則是古典時期的孔子政治思想。本文指出，民族主義的本質是自愛，孔子政治思想的精神，則是抑制自愛與超越自愛的「文明」（civility）。孔子的「文明」理念，因此提供了一種有別於民族主義的新的政治想像。

關鍵詞：民族主義、康德、赫德、孔子

---

* DOI:10.6166/TJPS.202309_(97).0002

本文的兩位審查人，以及本刊編委會，均對本文提出許多寶貴的批評和建議。因爲這些批評和建議，本文的不足之處才得以降低，謹在此向兩位審查人和編委會深致感謝。

** 國立政治大學政治學系副教授，E-mail: cschang@nccu.edu.tw。

收稿日期：111 年 11 月 9 日；通過日期：112 年 3 月 21 日

臺大圖書館開放典藏庫

壹、前言

和十七世紀以來出現的近代各種政治思潮（自由主義；社會主義）相比，民族主義是十九世紀至今力量最強的政治思潮。對於民族主義的研究，經典文獻非常之多。[1] 但從純粹政治思想的角度，將民族主義視爲一種政治思想，分析其主要的政治思想元素，並藉由此一分析，說明民族主義具有強大動能的原因——這樣的研究文獻，在學界似乎仍不多見。筆者不揣固陋，企圖進行此一嘗試。這是本文撰寫的主要動機。

對民族主義之政治思想淵源的探討，並非沒有前賢嘗試。具代表性的學者，主要有三位，分別是海斯（Carlton J. H. Hayes, 1882-1964）、孔恩（Hans Kohn, 1891-1971）和凱度理（Elie Kedourie, 1926-1992）。[2] 由於 1980 年以後出現的新一波民族主義研究熱潮，其領軍人物多半不是政治思想學者，也缺乏對於政治思想的興趣，因此上述三位前賢的貢獻，迅速被學界遺忘。[3] 許多後來之學者提出的許多看法，其實早已被這三位前賢提出，但這些後來的學者卻都沒有提到他們的名字和先行貢獻。有鑒於學界研究的此一缺失，本文企圖在分析民族主義政治思想要素的同時，就筆者有限的知識所及，對上述三位前賢的先行見解略作提示。讀者以這些見解爲基礎，在閱讀 1980 年以後的民族主義經典研究文獻時，如果遇到類似見解，當可知道此見解早在三位前賢的研究中就已被提出。經由此一鉤沉，前賢被埋沒的貢獻將可重新獲得應有的肯定，而後來學者之經典研究的原創部分，也可

1　較爲一般學者熟知的經典文獻，主要是 1980 年以後的「現代論」（modernism）的文獻，以及側重點和現代論不同的「族裔象徵論」（ethno-symbolism）的文獻。關於這兩派的主要論點介紹，可參見張其賢（2009：9-14）。以上兩派研究的共同特點，是較不處理民族主義的政治思想元素。

2　海斯是美國學者，其相關之代表作是《現代民族主義的歷史演進》（Hayes, 1931）。孔恩是猶太裔捷克學者，其相關之代表作是《民族主義的理念》（Kohn, 1944）。凱度理是猶太裔英國學者，其相關之代表作是《民族主義》（1960）參見 Kedourie (1993)。

3　例如，學者 Alan Patten 在其近年關於赫德的研究裡，以赫德關於「單一民族構成的國家是最自然的國家」的觀點爲基礎，重新檢視赫德思想包含的民族主義成分。但此觀點早在 1931 年就已經被海斯指出（Hayes, 1931: 33），而 Patten 引述的前人研究中（2010：657），卻完全沒有提到海斯。孔恩和凱度理的類似情形，散見本文相關部分。

獲得更公允的重新檢視。

本文還有一個企圖，那就是進行某種中西政治思想對話的嘗試。本文在分析完民族主義的政治思想要素與動能來源之後，嘗試以中國古典時期的政治思想，和民族主義此一現代政治思想之產物進行對比，企圖以中國古典政治思想的一些重要理念，突顯民族主義因其思想元素所產生的問題，從而爲跳脫民族國家思考框架、重新提出一種關於政治的新的想像，提出某種思考的線索。本文所使用的中國古典政治思想，是孔子的政治思想。需要指出的是，本文限於主題範圍與篇幅限制，無法單獨就孔子政治思想的內容，作較爲完整的陳述，只能以較爲扼要的方式，概述其基本理念。此外，本文的主要重點是對於民族主義之政治思想的要素進行分析，孔子政治思想與民族主義政治思想的對話，限於篇幅，也無法作過多的開展。以上兩點，敬請讀者諒察。

關於爲何選擇孔子政治思想作爲和民族主義對話的對象，以及此對話是否具有合理性，在此說明如下。[4] 首先，孔子政治思想和古希臘政治思想同樣屬於古典政治思想，而以古典政治思想和現代政治思想對話，在西方學界行之有年。知名的例子有：二十世紀最重要的政治思想研究者之一的 Leo Strauss，以重提古希臘政治思想對於「善的生活」（good life）的關心，作爲解決現代自由民主政治生活因遺忘此問題而產生之危機的方法之一（1975：81-82）；二十世紀重要的政治思想家之一的 Hannah Arendt，以重提古希臘政治思想對於政治生活中之對話與「公共空間」（common space）的重視，矯正自由民主政治生活以權利和自利作爲政治生活之行動基本動力的缺失（1958）；二十世紀最重要的倫理學思想家之一的 Alasdair MacIntyre，以重新引入亞里斯多德倫理學和中世紀阿奎納神學傳統的方式，作爲擺脫現代倫理學困境的一條出路（1984）。而即使在臺灣，也存在類似的例子，例如許雅棠教授以重提中國古典政治思想對於「民本」和「治理」問題的思考，作爲現代政治生活可資取法的思想資源（2005）。在這些例子裡，這

[4] 一位審查人希望筆者說明選擇孔子政治思想，作爲和民族主義政治思想之對話方的理由。筆者謹在正文的此處說明，也非常感謝這位審查人提出的許多評論，使筆者得以對本文的不清楚之處進行改善。

臺大圖書館期刊資料庫

些前賢嘗試的共同特點，或是認爲古典政治思想的某些部份仍有其現代價值，此價值不會因爲政治思想誕生地的歷史脈絡差異而有所減損；或是對現代政治生活及其相應之政治思想所產生的缺失有所體會，並且認識到作爲現代政治生活之淵源或相應產物的現代政治思想，並不具有提供解方的能力，因此重返人類政治思想的古典時期，從中吸取今日仍然具有理性說服力、並且具有今日所缺乏的珍貴價值與洞見的部分，作爲協助現代政治生活擺脫其危機的可行方向。以上這些共同特點，就是本文以古典政治思想和民族主義此一現代政治思想進行對話，此嘗試所具有之合理性的第一項理據。

其次，孔子政治思想是華人文化中的各種政治思想裡、最具影響力的政治思想。如果前段所述的以古典政治思想和現代政治思想對話的例子，不僅不是可怪之事，而且有其理據，則以中國古典時期的孔子政治思想，和現代政治思想進行對話，同樣也無可怪之處。本文認爲，作爲現代政治思想的民族主義，其基本特點是以自愛爲要素，此要素一方面使民族主義具有強大的力量，另一方面也使民族主義深陷於無止境的鬥爭之中而難以自拔。相對於此，孔子政治思想則提供了一種有別於民族主義的政治想像，此政治想像以對自愛的超越爲要素，可以避免民族主義所產生的鬥爭循環困境，並且提供了比自愛更值得追求的人性境界。這是本文以孔子政治思想和民族主義進行對話，此嘗試所具有之合理性的第二項理據。

綜合以上論述，本文中進行不同政治思想對話的基礎，一是當代政治生活中的問題，二是對當代之人具有理性說服力的論證，三是人類共有的理性思考與判斷能力。古典政治思想，以理性思考形成一些觀點。在前述前賢的例子裡，他們注意到：這些觀點，對於當代政治生活中的某些問題，提出了有價值的洞見和解決方向。他們以論證的形態，將這些洞見和解決方向加以呈現。這些論證對於當代之人是否具有理性說服力，可以由當代讀者的理性加以判斷。本文第參節以下部分，論證了民族主義政治思想所產生之困境，以及孔子政治思想提出了超越此困境的解決方向。其論證主要包含兩種「人」之概念的對比，以及兩種政治體想像的對比。這些論證是否具有說服力，敬備讀者之理性判斷力的裁量與指正。

本文的主要貢獻，因此有以下三項。第一，本文是近年來少數從純粹

政治思想的角度，對民族主義之政治思想淵源與理論元素，進行深入分析的研究。本文特別著重對於康德的「意志自律」理念和赫德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）的語言哲學之介紹，並指出它們如何成爲民族主義的理論要素。第二，本文在前人研究的基礎上，補充以個人見解，對於民族主義的三大思想來源，以及這些思想來源如何使民族主義對個人產生巨大的訴求力，首次提出了一個明確清楚的分析和解釋。[5] 第三，本文是首次

---

[5] 一位審查人質疑：「究竟民族主義爲什麼成爲當代一個極具動員力的思潮本身，必須藉由研究那些爲民族主義所感染的民族主義者的態度或想法，才有可能回答……」。民族主義「具有的強大感染力，無法藉由民族主義思想的構成要素加以解釋。」對於此一質疑，筆者嘗試提出答覆如下。

1958 年的《美國政治與社會科學院年刊》318 期，刊登了曾任斯里蘭卡政府各項公職及國際會議代表的 Citra M. Fernando 的文章〈反西方的亞洲排外情感〉（“Asian Xenophobia Against the West”）（1958）。文章中提到：「在今天的印度、巴基斯坦和錫蘭，英國人的人數比殖民時期更多。但他們是根據我們訂的規定而在那裏，因此他們是被歡迎的。如果英國人「按照我們的規則辦事」（plays the game according to our rules），不會有反英國人的排外情感。但是那個不斷唸叨的問題又來了：『你在多大的程度上可以信任英國？』」亞洲排外者說：『看看蘇伊士。』……引發東方排外情感的西方心態，現在依然存在，而且以生動的方式在蘇伊士（事件）中展現出來，並且從亞洲獨立後的這些年裏，一直在較小的程度上經常性地展現出來（1958：86）。」「我自己記得當我還是個小男孩時，我因爲說我自己的語言這件可怕的罪行，而受到的許多嚴厲處罰。這些處罰並不是來自英國人，而是來自所謂的受過教育的錫蘭人，他們被教導鄙視他們的民族語言，並且決心把同樣的教導，教給我和我這一代的其他人（1958：87）。」以上論述，可作爲康德自我決定概念，以及赫德對於語言作爲個人根本存在經驗的重視，在民族主義論述中的印證。Fernando 這篇文章，Snyder (1964: 337-339) 有節錄，筆者因而知道此一文章。全文的完整版（Fernando, 1958），則在文首有對於 Fernando 之背景介紹。

至於本文所稱「人民主權之理念，使被統治者產生自我統治的想望」此一論點，可以在英國歷史學者 Linda Colley 的一篇論文（1986），以及 Hobsbawn 的論述（1992）中得到支持。Colley 的論文指出：十八世紀中期到十九世紀初期的英國民族主義浪潮，並非由統治階層或政府所發動，而是由平民與下層階級自發地發動。後者發動的主要原因之一，是藉由參與保衛國家利益的戰爭，取得過去只有貴族階級才能享有的政治權利或政治地位。「既然『積極性的公民權利』（active citizenship），是『被排除者』（the excluded）的主要目的，愛國詞彙便爲他們提供了一個明顯可得的手段，用來描述和正當化他們的努力（1986：113）。」沈松僑教授在論及民國時期下層民眾參與民族主義活動之例子時，曾引用 Colley 這篇論文（沈松僑，2002：71）。筆者亦因此一引用，而有機會細讀 Colley 此文。

臺北學術期刊資料庫

以民族主義政治思想作爲題材，進行中西政治思想對話的嘗試。用於對話的中國政治思想，則是古典時期的孔子政治思想。以民族主義和孔子政治思想進行對話，是一個較少見的嘗試。本文企圖拋磚引玉，引起學界對於此種中西政治對話嘗試的更多興趣。

值得一提的是，英國思想史學者柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997），也是少數觸及民族主義政治思想研究的知名學者。但他並沒有針對民族主義，單獨進行其政治思想淵源的考察。此外，柏林 1976 年對赫德的知名研究，並未針對其最具代表性的語言哲學進行探討，並說明赫德語言哲學和民族主義巨大動能的關聯性。[6] 而柏林雖然曾經在 1961 年發表過關於康德意志自律學說和民族主義的關係的演講（1996），但此演講的主要論點，與凱度理 1960 年出版的《民族主義》（*Nationalism*）中的論點大致相同（但柏林演講內文中並未提到凱度理）。又，柏林 1978 年指出民族主義重要成因之一是「現代性造成的社會變遷」之觀點（Berlin, 1980: 349），也早已經由凱度理在 1960 年提出（Kedourie, 1993: 43-46）。柏林對於民族主義，確實有提出一些重要的觀察，其中最重要的一個見解，是指出民族主義的基本動力是「受傷的自尊」（wounded pride）（Berlin, 1980: 346）。然而孔恩早在 1945 年就已經指出：自尊受傷與自卑感是德意志文化民族主義的動力（Kohn, 1945: 330）。[7] 基於以上這些理由，以及本文的篇幅限制，本文不

Hobsbawn 也指出：政治民主化（把臣民轉變爲公民）使下層民眾認爲「這個國家」是「我們自己的」；一戰時的各交戰國政府，都把戰爭目的部分地呈現爲「爲了較貧窮的公民們的利益，而對國家進行的社會改造（把國家變成「英雄們的家園」）（1992：88-89）。換言之，下層民眾藉由參戰犧牲，使自己的地位得到提昇。值得一提的是：這也是莫素微教授對於臺籍作家周金波 1941 年發表之代表作〈志願兵〉裡臺籍下層民眾「血書志願」參與太平洋戰爭的動機的解讀：「勞動階級藉由國家的力量勇猛奪取了翻身的機會」（2007：157）。

6　柏林表示，他的赫德研究只聚焦於赫德三個在思想史意義上最原創的觀點：「庶民主義」（populism），表現主義和多元主義。其中庶民主義的思想，在性質上不僅是反政治的，也是不同於、甚至反對民族主義（Berlin, 2000: 170, 176）。

7　柏林雖然曾經指出，十九世紀歐洲主要思想家低估民族主義力量的原因之一，是他們的西方中心主義心態，阻礙了他們對非西方地區人民思想與感受的了解（Berlin, 1978: 353-355），但孔恩及柏林均未提到亞非地區人群受傷自尊的例子。前引 Fernando 的文章，則對於這些非西方地區人士的受傷自尊情形，有很經典的描述：「許多世紀以來，

將柏林列入本文所要指明其先驅貢獻的前賢之中。

另一個有必要說明的是：在本文中，凡使用「民族主義」一詞，均是指十八世紀末以後，從中東歐開始出現的民族主義。孔恩曾提出著名的「兩種民族主義」分類，第一種始於十七世紀英國，第二種始於十八世紀末的德意志地區。孔恩稱前者爲西方型態（英國位於歐陸之西；法國位於西歐）的民族主義，後者爲中東歐型態的民族主義。前者以個人的自由權利作爲民族之構成要素，後者以原生之語言文化作爲民族之構成要素（Kohn, 1945: 329-334）。這兩種民族主義的型態，後來被學界分別稱爲「公民民族主義」（civic nationalism）（西方）和「族裔民族主義」（ethnic nationalism）（中東歐）。由於族裔民族主義是民族主義最常見的型態，也是民族主義產生凌駕其他政治思潮的巨大訴求力時所採取的型態，因此本文只以族裔民族主義作爲分析對象。在本文中，「民族主義」一律指族裔民族主義。[8]

貳、民族主義的政治思想來源

在他流傳甚廣的著作《想像的共同體》（*Imagined Community*）（Anderson, 1991）一書中，安德森（Benedict Anderson）提出了他對於民族主義的一個看法。他表示，民族主義本身存在一個弔詭，那就是：

> 各種民族主義「在政治上的」力量和它們在哲學上的貧乏甚至「缺乏條理」（incoherence）[構成一組弔詭]。[9] 換言之，和其他大多數的主義不同，民族主義從未「產生出」（produced）它自己的偉大

受殖民統治的亞洲各人群，一直感到他們是低等的，而這種感受是被造成的……存在著那些只准白人進入的『俱樂部』（club）…… 在錫蘭，一個普通的白人移民，在前往澳洲的途中路過（錫蘭），是可以進去的，但對於（牛津大學）巴利歐學院的畢業生或皇家法律顧問，如果他們剛巧是本地人，它們的門卻是關上的。……在當時，這件事是令人受傷的，正如它會使任何尊重自己的人群受傷一樣（1958：86）。」（引文中，括號內的文字是筆者所加）。

8 本文沒有特別列出「民族主義」的定義，因爲這樣的定義其實意義不大。學界公認：民族主義的現象很容易判別，但很難對民族主義加以定義。有研究者曾列出一些學界提出的民族主義的定義（張其賢，2009：366-367），有興趣的讀者可以自行參考。

9 [ ] 內的文字是筆者所加。

臺大學術期刊資料庫

> 思想家：沒有霍布斯們、托克維爾們、馬克思們，或韋伯們。（Anderson, 1991: 5）

安德森的意思如果是：採取民族主義思路的思想家，都沒有宗師等級的人物，這顯示民族主義在哲學上的貧乏，則筆者大致同意此一看法，但認爲有必要加以補充修正。筆者嘗試提出的替代看法是：當民族主義的思想從十八世紀末開始形成以後，採取民族主義思路的思想家，就不再有宗師等級的人物了。但民族主義的政治思想，卻是來源於一些宗師等級的思想家。因此民族主義的政治思想部分，其實並不那麼貧乏。此外，也正因爲民族主義的政治思想，淵源於一些政治思想史上的宗師級人物，因此民族主義作爲政治思想，可以和近代其他政治思潮鼎足而立，甚至成爲現代訴求力最強的政治思想。

早在 1945 年，[10] 孔恩就已經指出：「盧梭協助爲十九世紀的民主民族主義奠定基礎，尼采爲二十世紀的法西斯民族主義奠定基礎（Kohn, 1945: 238）。」如果我們承認，法國革命建立的共和政體，是民族主義的一種型態（民主民族主義），那麼孔恩的上述陳述，顯示民族主義至少包含了兩位在西方政治思想史中地位與霍布斯和馬克思相當的思想家：盧梭與尼采。又根據孔恩的看法，除了盧梭和尼采，和歐洲民族主義有關的重要思想家還應當加上赫德。1960 年，凱度理在其名著《民族主義》（*Nationalism*）一書中，則提出了一個獨到的觀點：民族主義在思想上的眞正起源，其實是康德的「自我決定」（self-determination）概念。此概念經過了德國哲學家費希特（Fichte）的改造，發展成一種新的「國家」概念。此國家概念成爲民族主義式國家理念的基本原型。如果我們兼採孔恩和凱度理的觀點，那麼民族主義包含的重要思想家，至少有盧梭、康德、赫德、費希特、尼采。其中除了費希特，其他四位都是地位與霍布斯與馬克思相當的宗師級思想家。

本論文企圖對民族主義包含的政治思想來源，進行初步的整理。[11] 整

---

[10] 孔恩《民族主義的理念》初版於 1944 年，1945 年二刷並有訂正。本文所引用的孔恩此書，是 1945 年版本（Kohn, 1945）。

[11] 近年問世的兩本專書（Leerssen, 2006；Llobera, 1994），有顧及到民族主義之思想淵源或文化史性質之成因。但它們對於民族主義的政治思想淵源的處理都較爲簡略。本文希望能對 1980 年代以後民族主義政治思想研究的相對沉寂，做出些許的補充。

臺大圖書館期刊資料庫

理的重點，放在康德的「意志自律」概念以及赫德的語言哲學和民族主義的關連性上，因爲這是學界討論較少的議題。筆者將以凱度理的觀點作爲基礎，結合孔恩的一些見解，對於上述關連性的基本理路，做一個基本的整理。另外有必要指出，國內學者江宜樺教授和已故的蔡英文教授，都曾經撰寫過涉及民族主義的政治思想部分的著作（江宜樺，1998：25-61；蔡英文，1999），蔡英文教授論文並且介紹了凱度理關於康德與民族主義之思想關係的論述。這些著作的側重點與本文並不相同，但皆呈現出民族主義之政治思想面的複雜性與寬廣度，敬請有興趣的讀者進一步參考。

一、康德的「意志自律」(die Autonomie des Willens)

凱度理所討論的康德之「自我決定」概念，主要是指康德倫理學中的「意志自律」概念。以下先簡要敘述康德的此一概念。

康德倫理學的核心，是自由與道德之問題。對個人來說，道德經常表現爲對自由的限制。康德則提出一個革命性的新觀點：只有以自由爲本質的道德，才是眞正意義的道德。康德的主要論點如下。[12] 道德的本質，是自我意志爲自我意志自己的行動制定規範，此規範以「道德法則」（Gesetze der Sittlichkeit）作爲基本原則（Kant 著，李明輝譯，2014：41）。道德法則是沒有內容的先驗形式，它表現爲「定言令式」（Kategorische Imperativ）（Kant 著，李明輝譯，2014：37、41）。定言令式的內容是：「僅依據你能同時意願它成爲一項普遍法則的那項『格律』（Maxime）而行動！」（Kant 著，李明輝譯，2014：43）。此定言令式是根據人類普遍具有的理性，必然得出的理性行動原則。自我意志以這個理性行動原則，作爲自己的行動指導原則（根據此指導原則而選擇的行動內容，即格律），此爲「自我立法」（eigene Gesetzgebung），亦即自我意志爲自我意志自己的行動制定規範。自我意志根據它爲自己制定的規範而行動，此爲「自律」（autonomie）。自我意志根據源於道德法則以外的因素而行動，此爲「他律」（heterotonomie）（Kant 著，李明輝譯，58、67）。在他律狀態裡，自我意志的行動被自我

[12] 關於康德倫理學之要點，李明輝教授對康德《道德形上學之基礎》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）的精確中譯（Kant 著，李明輝譯，2014），提供了極佳的入門。

臺灣學術期刊資料庫

意志以外的力量所決定，因此自我意志是不自由的。只有在自律的狀態裡，自我意志根據自己給自己制定的普遍理性規範而行動，因此才是自由的。

根據上述道德概念，則遵守約定俗成、公序良俗式的社會規範，並非眞正的道德行爲，因爲社會規範來自於自我意志爲自己制定的普遍理性規範之外，因此遵守社會規範的行爲，在本質上是他律而非自律。在別人面前做出道德行爲也不是眞正的道德，因爲這種行爲的動機是向別人展演自己是道德的，此一展演或者可以爲自己帶來利益，或者若展演相反行爲（做不道德的行爲）將給自己帶來不利。換言之，此行爲的動機，其本質是利益計算，而利益來源於自我意志爲自己制定的普遍理性規範之外，因此這也是他律。此外，即使出於同情心而做道德的行爲（幫助需要幫助的人；不欺負比自己弱的人），也並非眞正的道德行爲，因爲同情心源於人的自然性格，而自然性格來源於自我意志爲自己制定的普遍理性規範之外，因此這也是他律。[13]

可以看到，康德倫理學的要義，其實是自由與道德之關係。康德的主張是：道德的本質是自由，而自由體現在眞正的道德行爲之中。道德之所以在本質上就是自由，是因爲眞正的道德乃是自律。自律就是自我意志根據自我意志加諸給自己的普遍理性規範（此規範又是由自我運用理性所必然得出的普遍規範）而行動，這種行動完全由自我意志自己爲自己決定，[14]不受任何外力決定，因此是自由。

孔恩早在 1945 年就指出，康德的道德法則，在精神上與盧梭的「普遍意志」（general will）相通（Kohn, 1945: 396；並參見 229、241）。[15] 此一看法在理論上確實言之成理，因爲盧梭的普遍意志是對私意志的超越，而康德的道德法則是對一切非普遍理性的行爲動機的超越。而不論是盧梭的普

13　「意志之自律」以外的一切其他行動指導原則，康德統稱爲「他律」（Kant 著，李明輝譯，2014：58）。

14　在《道德形上學之基礎》中，康德曾使用「自我決定」一詞：「意志被設想爲一種能力，可依據某些法則底表象決定自己的行動。……供意志作爲其『自我決定』（Selbstbestimmung）底客觀根據者，即是目的（Kant 著，李明輝譯，2014：51）。」

15　知名的康德研究學者 Schneewind，在其 2009 年介紹康德倫理學的專書章節中重複了此一論點（2009：254-255）。

臺大學術典藏庫

遍意志還是康德的道德法則，都是以超出個人私利的公共利益作爲目的（盧梭）或後果（康德）。但孔恩強調，盧梭關心的是一個社會裡的私人利益和公共利益之關係，而康德關心的則是人類之道德法則與道德行爲之關係。簡言之，康德是以全人類作爲他的視野，他是一個世界主義者與反普魯士主義者（Kohn, 1945: 396）。孔恩也指出康德對民族議題並不關心。他雖然曾經主張保障波羅的海少數民族的母語，但理由是母語比非母語更能幫助這些民族學習啓蒙主義主張的理性普世價值（Kohn, 1945: 402）。凱度理有別於孔恩的獨特貢獻在於，他在充滿世界主義精神的康德哲學之中，發現了一條和民族主義思想的意外連結，從而指出康德哲學和民族主義思想的潛在關連性。

如前所述，康德提出了一種新的自由概念。這種自由概念雖然是在他的道德哲學中進行陳述，但自由同時也是政治思想的主要議題。康德的自由概念，已經顛覆了在他之前的所有倫理學關於道德的概念。當他的自由概念被應用到政治生活之中，則其意涵是：個人只有服從自我意志爲自己制定的理性政治法則，個人才處於眞正自由的狀態。服從源於自我意志之外的法律，人不是自由的。出於利害計算而服從法律，人也不是自由的。出於遵法守紀的自然天性而服從法律，人也不是自由的。只有當法律作爲理性法則的具體展現，而人出於自我意志之自願服從法律，這時人才是眞正自由的。根據這種自由概念，康德不僅顛覆了在他之前的所有政治思想對於自由的見解，他也動搖了一切現實政治生活中的法律與政治權威的正當性基礎。法律或制度如果不是理性法則的具體展現，法律或制度就沒有正當性。政治權威或政府如果不是被權威所統治者之遵守自我立法之自我意志的集體展現，政治權威或政府就沒有正當性。如果人要有眞正自由的政治生活，那麼沒有正當性的法律或制度就應當被更改，沒有正當性的政府就應當被替換。當政府拒絕更改法律或制度、也拒絕讓自身被替換時，政治革命就成爲必要。對康德來說，法國大革命是人類實現眞正自由的政治生活的開始。因此即使發生了法王被處決，康德雖不贊成此舉，卻仍然對法國大革命採取支持態度。[16] 哲學家在書房裡安靜的哲學研究，其結論

臺大學術期刊資料庫

[16] 康德將法國大革命處決國王之舉，解釋爲：人必須是自由的，才能學習如何自由地和

竟然產生出足以引發世界政治革命的巨大後果，此一戲劇性的反差，經常被用來描述康德哲學。

凱度理指出，自由的本質是自我決定。自我決定必然遭遇自我意志對於各種外力阻礙的鬥爭，這些外力阻礙除了有外在權威的干預，也包括個人的利害考量與自然傾向。自由因此必須經過鬥爭才能獲得（Kedourie, 1993: 30-31）。凱度理進一步指出，康德的個人自主意志，被費希特進一步發展成一種集體性的概念。這個費希特式的發展，是康德和民族主義思想產生連結的重要關鍵。凱度理的論點大致如下。康德知識論存在一個理論上的困難：存在（物自身）和認識之間有著存有學上的鴻溝。費希特克服此困難的方式是：將存在和認識統合在意識中，最高的意識是「普遍意識」（universal consciousness；費希特稱之爲「自我」Ego）。如果將此哲學觀應用到政治上，其意涵是：整體先於、重要於和大於它的一切部分。費希特因此提出一種新的國家學說。根據此一國家學說，國家存在的目的，不是保障個人的自由權利，而是使個人成爲自由的存在。國家對個人進行文化教養，使人成爲眞正的人，而只有作爲眞正的人，個人才是自由的。個人只有和國家合爲一體，才能通往一種完全的與自由的生活。個人與國家的關係，是一種有機體之部分與整體的關係。在有機體裡，部分只有經由它和整體的連結，才是它自己。若脫離此連結，則部分就無法作爲自己。在國家中，每個公民維持住國家這個整體，並且在此維持之中，維持住他自己（Kedourie, 1993: 37-40）。凱度理指出，費希特的哲學，將思辨哲學和政治理論結合爲一，[17] 提出一種新的國家概念，此國家概念是哲學家的創造物。哲學家於是開始成爲實際政治的指導者。費希特之賦予哲學家此一新的地位，其社會脈絡是當時德意志地區年輕知識分子在現實中的碰壁與苦悶。現實政治生活裡，公職由權貴的親戚或寵幸者所壟斷。有學識但無背景的青年爲生活困厄輾轉，因此主張一個國家公職向所有公民開放的理性制度，此理性制度由一個理性國家所提供（Kedourie, 1993: 41-46）。

有用地使用自己的力量。此一學習在一開始的時候肯定是粗暴的，而且將會帶來比秩序狀態與受保護狀態更加痛苦和危險的後果。但如果不經過自己的實作，人永遠無法成熟爲理性狀態。而要進行實作，人就必須是自由的。參見凱度理（Kedourie, 1993: 29）。

17 Aris 也有類似的觀察（1965：107）。

臺北大學博物館學研究所

凱度理總結指出：從康德到費希特，哲學開始與實際政治結合，形成一種新形態的政治。這種政治形態的特點是：認爲政治行動不應以現實利害考量爲動機，而是必須由一個形上學體系，爲政治行動提供指導性的規範信念，而且必須以不斷的努力，克服規範與行動的落差，把規範信念的原則化爲行動。這種政治形態，便是一種意識型態政治（Kedourie, 1993: 50）。根據凱度理的陳述，則上述這種意識型態政治的起源，是康德的意志自律或意志自我決定之學說。

綜述凱度理對康德倫理學與民族主義關連性的看法，則此關連性在於兩點：一是自我決定之概念，二是以形上學理性原則作爲政治革命的指導。筆者認爲，民族主義的主要動力似乎並非來自某種形上學理性原則，但拒絕被他人決定，則確實是民族主義的重要精神。在康德的意志自律學說裡，意志確實只服從意志給予自己的道德法則，此法則並非來自他人給予。就此而論，眞正自由之意志，確實是自我決定的或絕對自主的。這種自我決定或絕對自主的自我概念，確實可以在民族主義對於民族自主的追求中看到。[18]

二、赫德的語言哲學

在凱度理指出康德和費希特與民族主義的關連性之前，學界傳統上公認的民族主義重要思想淵源是赫德。在本文裡，筆者嘗試指出：赫德作爲民族主義的重要思想淵源，主要在於「自我－語言－文化－民族」這四個概念，首次被他呈現爲本質相連的一體關係。要了解此一本質相連關係，不妨以赫德的重要著作《論語言起源》（*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*）（Herder, 1985c）作爲基礎性的理論論述。

《論語言起源》的主要論點如下。人類語言起於「感覺」（Empfindung, Herder, 1985c, 1: 697；Sinn, Herder, 1985c, 1: 716）與「情感」（Leidenschaft,

[18] 柏林認爲，康德關於意志絕對自主之思想，根源於他所接受的東普魯士路德虔信派教義。此教義以內心自由爲自由的眞正形態，這種自由觀是在得不到政治自由權利的處境裡，對於政治自由權利的一種「酸葡萄」反應（認爲政治自由權利並非自由的眞正形態）（Berlin, 1996: 241-242）。然而，如果把一切對於內心自由的主張，都視爲是政治自由權利的替代物，則這樣的自由觀其實是一種「一元論」（monism）：認爲眞正的自由只有一種，即政治自由權利。

Herder, 1985c, 1: 697, 699）。感覺和情感是人與動物共有的能力。感覺和情感雖然是語言的基礎，但它們不等於語言。語言起於一種人所獨有而動物卻沒有的能力，這種能力，赫德稱之爲「識別力」（Besonnenheit, Herder, 1985c, 1: 719）。[19] 識別力使人可以對其感覺與情感進行「反思」（Reflexion, Herder, 1985c, 1: 722），反思的方式如下：人在他所產生的所有感覺中，將某一波感覺分離出來，對它們特別注意，使它們一方面變得固定清晰，另一方面注意到它們是對於某一對象的感覺，而不是對於其他對象的感覺。這就形成了對於該對象的清晰的概念。反思對感覺的分離與注意，需要一個標記，這個標記就是話語（某個發音）。話語就是最初的「語言」（Sprache, language）。

上述語言起源理論，具有多種重要的理論意涵。在此僅討論其中與民族主義相關的部分。根據上述理論，語言乃是人之識別力對於感覺和情感的表達：以話語作爲某種感覺或情感的標記。因此語言的本質，起於感覺和情感。此一論點的重要意涵有幾個。第一，如果人願意用心傾聽動物的話語（動物發出的聲音），人有可能體會此語言所表達的動物情感。[20] 第二，如果人願意用心傾聽另一個人的話語，就有可能體會此話語所表達的情感。第三，如果人願意用心傾聽一種他不懂的話語，就有可能體會此話語所表達的情感。就第三種意涵而論，每一種人類話語（語言），都是發話者的情感表達。赫德指出，每一個人的情感都是獨特的，都是他對自然有所

---

19 赫德先表示：「就讓人們依其意願，稱呼他的能力底全部性情爲『悟性』（Verstand）、『理性』（Vernunft），『辨識力』（Besinnung），等等。這對我沒差，只要人們不會把這些稱呼當成是 [和感覺] 分離的能力，或僅僅是層次較高的動物能力即可（Herder, 1985c, 1: 717）。」據此，他並無意給予此能力一個明確的稱呼。但在《論語言起源》的稍後段落，他就明確表示：「我們願意－爲了避免和某種理性能力等等混淆－稱這種人之自然底全部性情爲『識別力』（Besonnenheit）（Herder, 1985c, 1: 719）。」可知 Besonnenheit 是赫德選定的稱呼。林遠澤教授將之譯爲「覺識」（林遠澤，2010：64）。

20 用心傾聽，即赫德所說的「感入」（Einfühlung）的一種做法。德國思想史學者邁內克（Meinecke）在 1959 年指出，赫德首創的「感入」說（對研究對象採取同情之理解）（Meinecke, 1972: 297），使他不論對過去的各個歷史時期或世界各地的民族，都得出前無古人的新見解：每一個過去的歷史時期都有它不可輕視的自足價值，每一個民族也是。他們都構成一個個的個體性，「每一個個體性都不容抹除」（其價值不容否定）（Individuum est ineffabile）（Meinecke, 1972: 334, 339-340）。

感受的方式。[21] 因此，每一個人的話語作爲其情感的表達，都是獨一無二的。個人如此，群體也是如此。

群體的語言如何形成？起於個人與個人的接觸與互動。在接觸與互動中，雙方形成共同的標記。個人與個人的接觸與互動，其最初型態是家庭。家庭由夫妻和親子構成，因此每個人學到的第一個話語，就是父語和母語。[22] 家庭的擴大，使起源於「家庭的語言」（Familialsprache）發展成爲部族的語言，又由此發展成更大規模「群體」（Volk / Nation）的語言（關於赫德在其著作中混用 Volk 與 Nation 的情形，詳後）。

赫德關於語言起源的另一個重要論點是：語言是需要的產物。人爲了解決生活中出現的種種需要，因此發明出新的標記，對應到這些需要。人解決需要的結果，是創造出文化。然而，人的創造文化和語言的使用，是同一生活活動的一體兩面。遭遇問題，要想辦法解決。有語言，才能進行思考，才能解決問題，才能將解決問題的經驗化爲知識，才能將知識傳播給下一代和其他人。如果沒有語言，文化活動根本無法出現。

語言爲何分化？赫德認爲，因爲人群會分化。人群分化的結果是向外遷移。遷移導致外移人群進入各種不同的地理環境，遭遇不同的生態條件，[23] 被迫進行與生態條件相應的新的生活活動，從而導致原本的語言和文

---

21 「因此，雖然所有的人或多或少都同意他們稱爲軟或硬、光滑或粗糙 [的意思]，但我永遠無法說他們是否完全同意，因爲我無法驗證。由於全部的感覺仰賴和感受相關的神經的構造，沒有人在感受上會和另一個人完全一致，因爲不太容易有這樣的情形：兩個人的神經結構完全被調成同一方式（Herder, 1985a, 1: 155 / F: 251）。」在本文中引用的赫德論著，如果有相應的英譯本，則會在引文末尾列出兩個頁碼，前一個是 Gaier 版赫德全集（Herder, 1985a）的頁碼，後一個是英譯本的頁碼。以本註腳內的引文末尾頁碼爲例，「1: 155 / F: 251」指「Gaier 版赫德全集第一冊第 155 頁／Michael Forster 英譯赫德哲學著作選集（Herder, 2002）第 251 頁」。

22 「嬰孩抓到他最初的字，結結巴巴地重複他父母的情感，並且用每一個最初的結巴發誓，這樣他形成了他的語言和靈魂，這些情感永遠存在，因此他眞實地稱它們爲父語或母語（Herder, 1985c, 1: 786 / F: 142）。」赫德指出，父語和母語承載了父母對子女的情感，子女日後通過父語和母語，會讓這些情感重新在自己的靈魂中流過。子女以最初的語言探索世界所得到的觀念，日後還會重現，並且具有比後來學得的清楚觀念更大的力量（Herder, 1985c, 1: 786 / F: 142）。

23 赫德將地理環境和相應的生態條件統稱爲 Klima (Barnard, 1967: 48)。

化發生改變。[24] 此一改變其實就是語言和文化的創新，此一創新展現出這個人群的「天才」（Genius）和「個性」（Charakter）（Herder, 1985c, 1: 790, 804）。

總結言之，根據上述理論，語言的根源是人在與環境的生活互動中，產生的感覺和情感。此感覺和情感是獨特的，因此語言也是獨特的。又由於語言和文化是一體兩面，因此文化也是獨特的。在一個人群的語言（父語和母語）和文化中，人群的成員可以找到最原初、最根本、最深層的感動，這就是人群成員自我感的根源。

文化的重要部分是文學（文學的最初型態是詩／歌與神話）。赫德以文學爲例，說明父語－母語和人群、環境與文化（倫理觀；思考方式）之間的關係：

> 那麼，如果每一種「原初」（ursprünglich）語言——這種語言是一個「地方的產物」（Landesgewächs）－是適應於它的氣候與土地，如果每一種「民族語言」（Nationalsprache）是根據它的「人群」（Volk）的倫理和思考方式而形成，那麼反過來說，一個「地方」（Land）的文學－它是原初的與民族的－也必須根據這個民族的「原創的地方語言」（originalen Landessprache）而形成，以至於兩者一起前進。文學在語言中成長，語言在文學中成長……。《論最近之德意志文學》〈片段〉（Herder, 1985b, 1: 559）

有必要指出，無論在上述 1768 年《論最近之德意志文學》〈片段〉的引文裡，或是在 1772 年的《論語言起源》裡，赫德都沒有對「人群」（Volk）和「民族」（Nation）特別作出區分。他經常將兩者當作同義詞混用。[25]

赫德上述關於人群／民族、語言、文化、個性、自我感的思想，孔恩在 1945 年以這樣的方式加以描述：「赫德是第一個堅持以下看法的人：人

---

[24] 「正如同只有一個『人類人群』（Menschenvolk）住在地球上，因此只有一種人類語言：但也正如同這個大的類把自己『民族化』（nationalisiert）爲這麼多的『各地之類』（Landarten），因此他們的語言也是如此（Herder, 1985c, 1: 804）。」

[25] 《論語言起源》裡 Nation 與 Volk 混用的例子，可參見 Herder (1985b, 1: 752-753)。不過 Menges 指出：Volk「具有一種先於理性的向度，回溯指向人類社會化的起點。對赫德來說，Volk 是一種『原初範疇』（Ursprungskategorie），意謂著起源、本眞，以及社群認同（2009：198）。」

臺大學術期刊資料庫

類文明不是藉由它的一般的與普遍的表現而生活，而是藉由它的民族的與獨特的表現而生活；每一個文化表現必然是原創的，但它的原創性是它的民族社群和民族語言的原創性。不論就自然或是歷史而言，人最終都是他們所屬的民族社群的成員：只有作爲民族社群的成員，人才有可能眞正具有創造力（Kohn, 1945: 429）。」孔恩並且將盧梭式的人類群體和赫德式的人類群體做了類比：盧梭式的人類群體，個人經由參與政治意義的普遍意志，而成爲群體的成員；赫德式的人類群體，個人經由參與文化意義的普遍意志 ── 使用共同的語言，分享共同的文化 ── 而成爲群體的成員（Kohn, 1945: 429）。盧梭式的人類群體是契約式國家，赫德式的人類群體是民族。

赫德提出的這種「語言－文化－民族－自我一體論」，一旦和當時興起的對於民族語言（民謠；文學）[26]、民俗（民族的文化創造）研究結合，就產生出以下思想：民族語言和文化，標誌了一個民族的獨特性和原創力。傳統上被先進民族視爲野蠻落後、有待先進民族加以開化與同化的人群，現在轉而被認爲是在語言和文化上保有比先進民族之語言文化更豐富的原初人類情感，並且在語言和文化上展現出獨特的與天才的創造力的人群。這個人群的成員不僅不應該爲自己的野蠻落後感到自卑，反而應當爲自己的純眞質樸、獨特性與創造力感到自豪；不僅不應該追求以他人的語言取代自己的語言，讓自己同化於他人的文化，反而應當追求保有自己的語言和文化。過去在先進民族的語言文化之下感到自卑、自我價值不受肯定的各個人群，現在變成某種主體，積極追求自我價值的肯定。作爲民族主義主體的「民族」，於是由此誕生。民族，就是以原生語言和原生文化爲其本質和基礎的社群（Barnard, 1965: 57-58）。更精簡地說：nation 的本質是語言和文化。

赫德提出的這種民族概念，和稍早法國使用的民族概念，表現出明顯的差異。這個差異在於：狄德羅和盧梭所使用的「人民」或「民族」概念，

[26] 赫德指出，最初的語言以詩的形式表現其情感，而此時的詩都是歌的形式。赫德也率先收集各地方的民歌，來源包括英格蘭、蘇格蘭、西班牙、法國、義大利、斯堪地那維亞、拉脫維亞、立陶宛、冰島、格陵蘭、祕魯、「拉普蘭」（Lappland）（Solanki, 2018: 552-554）。

臺大圖書館期刊資料庫

是指政治體之主權的所有者。但赫德的「民族」概念則不涉及政治權力，而主要是指語言文化社群。以下就此差異略作陳述。

在狄德羅爲《百科全書》（1751）撰寫的條目「政治權威」（autorité politique）中，對於「國家」（état）、「人民」（peuple）、「民族」（nation）的用法是：[27]

- 「國家」指政治體：「國家並不屬於君主，而是君主屬於國家，雖然君主是要在國家之內統治，因爲國家選擇了他擔任此任務……」（Diderot, 1992: 9）。
- 「人民」指政治權威的所有者：「更重要的，政府之權威雖然可以在一個家族中世襲，並且被交付到一個人的手中，它卻不是一件私有財產，而是公共財產，因此它絕不可以從人民那裏拿走，對它的充分的所有權，基本上只屬於人民。因此只有人民才能夠簽發 [讓君主][28] 使用權威的租約；他們必須總是參與任何授予行使權威之權利的契約（Diderot, 1992: 8-9）。」
- 「民族」指行使同意權的人民：「因此，如果沒有民族的同意，君主不能處置他的權力或他的臣民……戴著王冠的人可以專斷地放棄它，如果他想這樣做，但他卻不可以不經過民族的同意，把王冠戴在另一個人的頭上。簡言之，王位、政府之權力、公共權威都是財產，而民族是這些財產的所有人，君主對這些財產只有作爲管理人和信託人的使用權。……在不同的國家裡，[將權威託付給某人的] 約定的條件也各有不同。不過不管在何處，民族對於它所立下的約定，都具有不顧一切反對而堅持此約定的權利；沒有任何力量可以改變此約定；當此約定不再有效力時，民族重新取得進入新約定的權利和完全的自由，[根據此權利和自由，民族] 可以和任何人以任何內容訂約。這就是將會發生在法國的事：如果由於最大的不幸，整個統治家族的所有子孫都死絕，那時權杖和王冠將回到民族手中（Diderot, 1992: 8-10）。」

[27] 在以下的三段引文中，狄德羅使用的都是小寫的 état、peuple、nation。
[28] [ ] 內的文字，爲筆者所加。以下同。

臺大學術期刊資料庫

在以上這種用法裡，「民族」顯然是一個和「人民」具有本質相通性的概念，而「民族」和「人民」都指某種最高政治權力的所有者和行使者。

值得注意的是，在其《論社會契約》（1762）中，盧梭似乎並沒有賦予 nation 一詞特別的義涵。在書中關於幾個重要名詞的界定裡，nation 並沒有包含在其中：「這個經由其他所有的人所統合形成的公共人，在過去採取「城邦」（*Cité*）的稱呼，現在採取「共和國」（*République*）或「政治體」（*corps politique*）的稱呼；當共和國或政治體是消極的 [存在時]，[29] 它的成員稱呼它爲「國家」（*État*）；當它是積極的 [力量時]，則稱呼它爲「主權」（*Souverain*）；當把它和 [其他] 類似的政治體比較時，稱呼它「權力」（*Puissance*）。至於集結成爲它的人們，他們集體地採取「人民」（*peuple*）的稱呼，個別地稱呼他們自己爲「公民」（*Citoyen*），作爲主權權威的參與者；稱呼他們自己爲「屬民」（*Sujet*），作爲服從國家之法律的人（Rousseau, 2001：57-58）。」[30] 在《論社會契約》中，盧梭使用 nation 一詞有九處，使用 Nation 一詞有八處，使用 national 一詞有二處。[31] 在這些用例中，nation 或 Nation 似乎只是政治體或政治社群的同義詞，並沒有其他更特別的義涵。如果把狄德羅的以上用法和盧梭的以上用法合併觀之，或許可以得出一個初步的看法：狄德羅的 état，類似盧梭《論社會契約》中的 nation／Nation 之義；盧梭《論社會契約》中 Peuple，以及狄德羅的 peuple 和 nation，則意義類似，都是指政治體之主權的所有者。[32] 這種 Peuple 和 nation 的概念，後來和赫德的 Nation／Volk（語言文化社群）結合，共同構成民族主義之主體「民族」一詞的義涵。

綜合以上所述，可以得出以下看法。赫德之語言文化性質的民族概念，爲作爲民族主義主體的「民族」提供了血肉：一個語言文化社群，構成了

---

29 [ ] 及其中之文字爲筆者所加。

30 英譯可參見 Rousseau (1997: 50-51)。

31 使用 nation 之例，參見 Rousseau (2001: 72, 82, 83, 84, 109, 118, 144, 167, 169)。
使用 Nation 之例，參見 Rousseau (2001: 79, 84, 129, 131, 134, 135, 170, 173)。
使用 nationale 之例，參見 Rousseau (2001: 169, 177)。

32 Hobsbawn 指出：在 13 世紀中期，populus 的意涵是「歷史－政治性的」，指有意願服從一個共同法律的人群（1992：58）。

臺大學術期刊資料庫

民族。盧梭與狄德羅之政治性質的人民與民族概念，爲民族提供了骨幹：民族作爲一個政治社群，其主權屬於這個社群的全體成員；這個政治社群的重要特質是自我統治，也就是社群的全體成員自己統治自己。康德的意志自律概念，爲民族提供了信念：自我之道德行爲，只能出於自我對於自我立法之遵守，遵守他人立法的行爲不是道德行爲，因此也不是自由行爲。由以上三大思想來源所提出的主張，從十八世紀開始被接受成爲新的普遍信念。根據這些信念，當一個人群被外國勢力統治時，它是缺乏眞正主權的，因爲它不是自我統治（盧梭）。當一個人群必須遵守他人制定的規則時，它是不自由的（康德）。當外國勢力企圖以他種語言和文化，取代這個人群自己的原生語言和文化時，這個人群如果接受此一取代，這個人群就喪失了自我的生命，其人群雖繼續存在，但實際上已經滅絕（赫德）。由此便產生出民族主義的基本主張：一個民族必須獨立（建立自己的國家），因爲獨立才有自我統治；一個民族只應服從自己的意志，不應受制於他人；一個民族必須以原生的語言和文化，作爲自身的生命內容。如果有他人引入其他的語言和文化，宣稱後一種語言和文化，在文明程度上高於民族自己的原生語言和文化，則民族應當在「好的」和「我的」之間選擇「我的」，因爲一旦放棄「我的」，我就不再是我，雖然我仍然存活，我的生命實際上已經終結。

孔恩指出，「人民主權」之概念，和「民族作爲語言文化社群，是眞正自然眞實的社群型態」之概念結合，成爲促成民族主義運動興起的核心信念：

> 赫德認爲國家是人造的與偶然的產物，民族則是自然的與根本的存在。……他對於民俗社群及其語言的強調，很快就給予中東歐各種不同的民族群體新的重要性和尊嚴，並且在他們之中創造出一種民族意識。這種民族意識的動能，很快就突破赫德概念的純然文化性框架。法國革命把民族的政治概念帶到中東歐，當這兩種概念[33] 融合並點燃新的熱切希望時，這些民族很快就發現自己處在一場和現存國家的暴烈鬥爭之中，這些國家在每個地區－德意志、巴爾幹、東歐－都不是藉由民族因素而長出和存在，因爲在

臺大學術期刊資料庫

33　筆者案：指政治性的民族概念與語言文化性的民族概念。

> 十八世紀末以前，沒有人主張要以民族作爲 [國家構成的] [34] 原則。(Kohn, 1945: 429)

民族主義之所以能成爲十九到二十世紀最強有力的政治運動，其在政治思想方面的主要原因，就是因爲它結合了人民主權與自我肯定這兩大元素，前者是近代政治的基本趨勢，後者則是人類永恆的基本需要。人民主權之理念，使被統治者產生自我統治的想望。自我肯定，在過去是以不同的方式獲得滿足（主要是社會流動），在民族主義中，則是以自我的「根本存在經驗」（fundamental existential experiences）之獲得肯定，作爲滿足之形式。

個人的原生語言和文化，以及個人成年之前的其他成長經驗（包含個人成長環境之自然條件、社會文化與歷史記憶），乃是個人的根本存在經驗，這些經驗對個人來說具有重要的存在意義。此存在意義在於：它們是使個人感到自己是自己的元素。然而在民族主義出現以前，個人用來自我定位的元素，卻都不是這些個人經驗，而是與之無關的社會公共價值（如財富；地位；家世背景；能力；品德）。個人之根本存在經驗和社會公共價值在性質上有一個重要差異：前者是自然原生性質的存在，可以引發情感，後者卻是理性選擇、利害得失計算和意志努力的結果，不會引發情感。民族主義作爲一種新的理念，其新穎之處，就在於它不再以「非個人性」（impersonal）的公共價值，作爲主要的自我認同內容，而是以個人的根本存在經驗，作爲主要的自我認同內容。這種新型態的自我認同，會引發情感，而且個人願意爲了捍衛自己的這種自我（而不是非個人性的公共自我），而自願做出重大犧牲。孔恩在 1962 年已經指出，民族主義對人們的訴求力強過自由主義（Kohn, 1962: 8），柏林重複了此一觀察（Berlin, 1980: 340-341；1991: 251），但他們都沒有正面明確地解釋其原因。此一情形延續至安德森，他對於民族主義的強大訴求力從何而來，始終感到困惑，但同樣沒有答案。對於此一問題，筆者在此嘗試提出一個正面明確的解釋：民族主義強大的訴求力，其重要來源之一，是它主張以個人的原生語言和

臺大學術期刊資料庫

[34] [ ] 及其中之文字爲筆者所加。

文化，以及個人的根本存在經驗，作爲個人自我認同的主要內容。[35] 民族主義因此看似是對於某種超越自我的、由陌生人組成的更大群體的愛，但其本質其實是自愛。也正因爲民族主義是以自愛爲本質，因此它對個人才有這樣大的感染力與動員力。而又由於個人的根本存在經驗，相較於理性選擇的利害得失計算，具有更深層的存在意義，而且能夠與情感相連，因此當民族主義遭遇自由主義、社會主義等以理性利害計算爲本質的意識型態時，民族主義都會勝出，成爲動員個人的最強大力量。

35　現代論者的研究顯示：國家在現代採取的新形態（中央積極穿透支配地方）、資本主義經濟的標準化與量產化原則、現代傳播媒介（印刷術；文字與影音媒體）的出現、導致領土疆界統一化、政府官僚化、教育國家化、語言、文化、歷史記憶、政治社會經驗同質化（Anderson, 1991；Deutsch, 1953；Gellner, 1983；Hobsbawn, 1992）。上述結果，使個人的根本存在經驗大規模地同質化和集體化。

一位審查人提醒指出：中東歐國家的民族主義所訴求的各國原生語言和文化，是否其實是經過國家同化政策的人爲加工，而被打造成爲同一的語言與文化，需要留意。對於以上提醒，筆者敬覆如下。

Hobsbawn 指出：民族主義者或民族國家所提倡的「民族語言」，絕非赫德意義的口說母語（1992：52-53）。他進一步指出：「民族語言……幾乎總是半人工的建構，有時候則實際上是一種發明，例如現代希伯來語（1992：54）。」但 Hobwbawn 也指出，上述那種民族語言的常見建構方式是：從實際使用的多種方言中選出一個，將之書寫化、標準化和現代化（1992：54）。換言之，原生口說母語（方言）仍是上述民族語言的最根基性的原料。如果缺乏此一原料，一種語言確實有可能因爲前述的各種現代性因素，而成爲官方語言（民族語言），但如果原生口說母語仍然在庶民中被使用（例如註 5 引述的 Fernando 的例子），且官方語言並沒有被當作個人幼年時親子間的口說母語來使用，則庶民對於原生口說母語的情感認同，是否會和對這種官方語言的情感認同相當，似乎頗成疑問。如果不相當，則對於此一不相當的原因，赫德關於語言作爲個人最根本的存在經驗之理論，似乎仍然提供了最有力的解釋。

但另一方面，筆者也同意 Hobsbawn 的論點：如果沒有前述各種現代性因素，單憑原生語言和文化本身，也無法產生像民族主義這樣動員人群範圍如此之廣、強度如此之大的訴求力。由於原生語言和文化，雖然是民族主義訴求力的根本原料，但並非其唯一的關鍵要素，因此筆者在此將之列爲民族主義訴求力的各種來源之一。在此也特別感謝這位審查人的中肯提醒。

不過也有必要指出：在他上述這部經典研究裡，Hobsbawn 始終迴避一個根本性的問題：「民族主義對於個人情感所具有的感動力量，來源爲何？」然而，這個問題如果沒有回答，則民族主義勝過自由主義、社會主義，作爲近代最有力政治思潮的最主要原因，就無法得到解釋。指出赫德之語言理論，爲上述問題的答案提出了關鍵性的線索，是本文的一項主要貢獻。

臺大學術期刊論文專用

參、孔子「文明」理念與民族主義之對話

一、兩種「人」之概念

作爲民族主義主體的民族，是語言文化社群與政治主權之結合。它是具有政治主權的「語言文化政治體」（lingual cultural political body）。民族主義所訴求的需要，是自我獲得肯定。此需要的滿足方式，一是社會中的被統治者，取得主權者的地位（此地位即盧梭所說的「公民」Citoyen），[36] 二是某社群之原生語言和文化，從原本的弱勢地位，上升到優勢地位，成爲此社群之統治階層的語言和文化。三是此社群取得政治主權（自我統治）。

民族主義之所以成爲引發疑慮的意識型態，是因爲它具有強烈的自我中心傾向，而缺乏對異己人群的同情與協助。當異己人群是敵對民族時，民族主義多半對之採取仇恨態度，很少懷抱同情；如果敵對民族遭遇不幸，民族主義多半報以幸災樂禍，而非伸手援助。當異己人群是民族內部的少數族群時，民族主義並不會採取「己立立人，己達達人」的態度，將本民族主張之民族權利，給予這些少數族群，維護保障他們的同等權利，而是否定後者對於同等權利的要求（獨立；自治；尊重；對其原生語言和文化的保障）。當本民族之外的某些人群，兼具我群性和異己性時（某人群基於自己的民族主義觀點，認爲另一人群是我群，但後者不認爲自己與前者是同一人群），民族主義多半否定此人群有決定自我歸屬對象的權利，而是根據「歷史權利」宣稱另一人群是我群，並且應當隸屬於我群之統治，即使另一人群明顯具有不願隸屬我群統治的傾向，民族主義也不予理會。[37]

---

[36] 在《論社會契約》中，盧梭特別強調指出「公民」（Citoyen）一詞所具有的獨特意涵：「作爲主權權威的參與者（participants à l'authorité souveraine），他們集體地採取『人民』（Peuple）的稱呼，個別地稱呼他們自己爲公民（Rousseau, 2001: 57-58）。」在缺乏追求以憲政體制保障個人自由權利之傳統的地區，公民具有較少的「自由權利主體」與「憲政體制的守護者」意涵，較多的「人民中積極關心公共議題的成員」與「民族的捍衛者」的意涵。

[37] 關於此議題的知名例子是 Alsace-Lorraine。俾斯麥在 1871 年不顧 Alsace-Lorraine 住民之意願，將之兼併入德國。知名德國學者 Treitschke 表示，德國對此地區具有歷史權利和民族統一權利。Renan 則在 1882 年發表〈何謂民族？〉（Qu'est-ce qu'une Nation?）之

臺大圖書館期刊資料庫

民族主義是現代性的產物。它的一些特點，如果和古典時期的政治思想相對比，就可以看得很清楚。在以下的部分，我們將以中國古典時期的政治思想－孔子的政治思想－作爲對比，觀察孔子的政治思想和民族主義思想各自的特徵。

孔子政治思想的核心，是「文明」（civility）。[38] 文明的基礎是自律（禮）[39] 與愛人（仁）。[40] 在此基礎之上，個人經由文化的教養（禮、樂、文）而使自己的人性不斷提升。[41] 就此而論，孔子政治思想與民族主義有一個重要差異或根本對立之處。

孔子政治思想中，政治行動的主體，是追求自我人性之確認與提升之個人。個人因爲追求自我人性之確認，所以實踐自律和愛人；爲了追求自我人性的提升，所以學習文化教養。但在民族主義的思想中，政治行動的主體，是追求實現以下這些目標的個人：追求個人在民族這個政治社群之中，獲得主權參與者的地位；追求民族取得自我統治的政治主權；以及追求民族之根本存在經驗，取得和其他民族的文化平等之地位。處在社會中下層的個人，出於提升自我地位的需要，積極參與對於民族政治體之利益的服務，使自我成爲此政治體中主權者的一員。處在其他民族統治下的民族，出於提升自我地位的需要，因此積極追求本民族取得政治主權（獨立或自治），使本民族和其他民族處於平等地位，或是出於維護自身利益的需要，以追求獨立或自治，作爲保障自身權益的必要手段。民族中的個人，因爲追求自我之根本存在經驗獲得肯定，所以追求伸張本民族原生的語言、文化、政治社會制度，使之在本民族中具有優勢地位，並且拒絕以其

演講，主張民族乃是政治社群成員的自主意願產物。參見 Kohn (1965: 61)。

38 Civility 一詞，據 1755 年 Samuel Johnson's Dictionary 之條目，其第一義爲「脫離野蠻之束縛；有教養之狀態」（freedom from barbarity; the state of being civilized）（Johnson, 1755）

39 顏淵問仁。子曰：「剋己復禮爲仁。……」
顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」《論語・顏淵・12.1》本文引用之《論語》文本，係採用皇侃《論語義疏》之文本（皇侃義疏，何晏集解，2018）。以下同。

40 樊遲問仁。子曰：「愛人。」《論語・顏淵・12.22》

41 在孔子政治思想中，「人性」（humanity）指使人與動物有所區別之處。此區別主要表現爲自律與愛人。

臺大學術期刊資料庫

他強勢民族的語言、文化、政治社會制度，取代本民族原生的相應事物。藉由此一方式，個人的根本存在經驗，將被提升爲民族集體認同的內容。

以上這兩種主體意涵，反映出兩種哲學人類學或「人」之概念。孔子政治思想中的人，是以追求自我人性的確認和提升，作爲個人的生命意義。民族主義思想中的人，則是以追求自我地位（個人之地位；個人根本存在經驗之地位；作爲個人及其根本存在經驗之集體表現的原生語言文化社群之地位）的確認和提升，作爲個人的生命意義。前一種「人」之概念，是以自律和愛人作爲人性之主要內容，它因此以自律和愛人作爲基礎性的政治行爲。後一種「人」之概念，是以個人的政治地位，以及民族之文化地位或政治地位，作爲自我之主要內容，因此以民族中個人政治地位的提升（個人成爲本民族作爲政治體的主權者成員）、民族之政治地位的提升（民族成爲自我統治的主權者），以及本民族之原生語言文化地位的提升，作爲基礎性的政治行爲。

可以看到，這兩種「人」之概念，在內容重點上大相逕庭。兩者最根本的差異，在於前者重視的是人性，而後者重視的則是自我。由於前者重視人性，因此一切有助於增進自律與愛人的文化，都值得接納和學習，至於此文化是否來自其他民族，則不是重點，並不影響對它的接納和學習。相對於此，後一種「人」之概念，所重視者爲自我，此自我與他人有明確且無可跨越的界線，此界線主要由語言、文化所構成。對於他人的語言和文化，如果要接納，也必須經由民族原生語言和文化的中介，而且不能危及原生語言和文化的生存及優勢地位。如果我們認識到以上差異，則可以看到，孔子政治思想裡的「人」之概念，關注的是人性的提升。民族主義思想裡的「人」之概念，關注的是民族的生存與民族地位的提升。此外，自律如果是對自我的節制與約束，愛人如果是對自愛的超越，則人性本身就意謂了對自愛的抑制與對自愛的超越，而人性之提升則意謂了這種抑制和超越的增加。與此相比，自我的生存與地位的提升，則是自愛。一方是強調自愛，另一方是強調對自愛的抑制和超越，這構成了民族主義思想和孔子政治思想的根本對立之處。[42]

臺大學術期刊資料庫

[42] 一位審查人提醒指出：孔子「微管仲，吾其被髮左衽矣」《論語，憲問》之看法，顯示

以上的分析，一方面顯示了民族主義的力量來源，另一方面也說明了它的限制所在。由於民族主義基本上是一種自愛，符合人的自愛本性，因此它對於個人和民族都有強大的訴求力，也因此具有巨大的動能。另一方面，由於民族主義是一種自愛，因此它必然優先考慮自我利益，而將他人利益置於次要地位。這就可以很好地解釋：爲何民族主義一方面反對其他民族或文化對本民族或文化的壓迫，另一方面卻在本民族或文化取得優勢地位後，毫不留情地成爲對於其他民族或文化的壓迫者，並且對自己的壓迫行爲理直氣壯，振振有詞。由於以自愛爲動力，因此民族主義開啓的，是一切民族之間爲了自我利益而進行的永無休止的鬥爭：弱小民族反抗其他民族的壓迫；弱小民族反抗成功，並發展成爲強勢民族之後，又轉而壓

其政治思想似乎不是只有禮與仁，而是還有包含夏夷之辨，此夏夷之辨帶有中原文化中心論，這種自我中心論與民族主義有類似之處。筆者非常感謝審查人的此一提醒，並敬覆如下。

筆者目前認爲，孔子確實懷有夏夷之辨，並且認爲華夏文化高於夷狄文化。不過孔子和民族主義之間，有一個根本的區別：民族主義中存在「你們」和「我們」的對立，並且以這個對立作爲基本思考架構，但孔子政治思想卻只有「我們」，而這個「我們」其實包含了民族主義意義的「你們」。簡言之，民族主義的「我們」，意涵是「我群」，而「我群」絕不是指全人類，而只能是指全人類中的某一部分人。但孔子思想的「我們」，意涵卻是「全人類」，而絕不是單指全人類中的某一群人。根據孔子政治思想，則「我們」大家都是人，都應當學習如何作爲與動物有別的人類，而人性之根本指標，就是愛人與自律。實踐愛人與自律的方式，是開放的。孔子提出了他認同的一種答案，這個答案雖然淵源於華夏集團的文化傳統（這是孔子認爲華夏文化高於夷狄文化的原因），但並非盲目地奉行或捍衛華夏集團的一切文化習俗。如果文化習俗不能作爲愛人與自律的實踐，則就算此文化習俗是華夏集團的，也應當加以改革或廢除（如果「我的」並不就是「好的」，則應當改革或廢除）。如果文化習俗可以作爲愛人與自律的實踐，則就算此文化習俗是夷狄人群的，也應當加以肯定。就此而論，孔子夏夷之辨的本質，是一種理性主義，並且以愛人與自律之實踐與提升，爲其追求的目標。相對於此，民族主義的我群（「我們」）與異己（「你們」）之別，則是一種自愛式的形式主義（以維護我群的族裔、文化的特定形式，作爲維護我群認同的基礎。根據形式主義，則就算「我的」不是「好的」，也要加以捍衛，因爲它是「我的」。而就算接觸到「好的」，如果它不是「我的」，則拒絕接受，因爲它不是「我的」）。

這位審查人也提醒：民族主義的人性觀，並未否定對於人性提升的追求。筆者敬覆如下：如果民族主義願意以追求愛人與自律的實踐與提升，作爲其終極的目標，則民族主義確實將會與孔子政治思想殊途同歸，兩者都是「一種以自身歷史文化根基爲起點的博愛主義」（an universal humanism with ethnic/national roots）。

臺大哲學論評 已授權

迫其他的弱小民族，其他的弱小民族又起而反抗壓迫，同一模式不斷重複，衝突鬥爭永不停息。這就使民族主義一方面永遠是弱小民族的福音，另一方面卻是對人類整體的永恆詛咒。

由於民族主義的主要關心是自我而非人性，因此民族之間衝突的本質，是某一自我和另一自我之間的衝突。這種性質的衝突，和其他性質的衝突有所不同。在其他的利益衝突裡，衝突可以藉由協商與「利益替換補償」（trade off：犧牲某一利益而換取另一利益）而化解。但在某一自我與另一自我的衝突裡，自我和自我之間卻不存在協商與替換補償的可能性，因爲兩者的自我都是絕對自足、不可分割而且無重疊性，因此任何一方的讓步，都無法得到替換補償，從而是自我的絕對損失。以獨立爲例，某一弱勢民族要求從另一個強勢民族中獨立出來，建立自己的國家，此時衝突的爭執點是政治主權。對強勢民族來說，讓步意謂了喪失對於弱勢民族地區的主權，此損失無法獲得替換補償。對弱勢民族來說，讓步意謂了喪失自我主權，此損失也無法獲得替換補償。因此雙方只要有拒絕讓步的實力，都不可能讓步。又如果以最近發生的科索渥與塞爾維亞之間的車牌糾紛爲例，科索沃拒絕讓步，因爲讓步意謂了主權受損（無法要求塞國車輛使用科國車牌）。塞爾維亞也拒絕讓步，因爲讓步也意謂了主權受損（無法保護塞國國民使用塞國車牌的權利）。[43] 因此雙方只要有拒絕讓步的實力，也都不可能讓步。除非雙方各退一步，以我的主權受損，等比例地替換補償你的主權受損，或是以放棄我無法實質享有、僅具有形式意義的部分主權，換取這部分的主權所無法提供的其他重大政治權利，[44] 否則衝突就很難化解。民族與民族之間的領土爭議也是如此。

---

[43] 阿爾巴尼亞族裔居多數的科索沃，2008 年獨立，塞爾維亞始終拒絕承認其獨立。2022 年 11 月，科索沃要求其境內的塞爾維亞族裔居民，不可再使用塞爾維亞政府發給的車牌，而必須換發科索沃政府發給的車牌，否則將處以罰款。此舉使兩國之間長久的緊張關係再次浮上檯面。2022 年 11 月 6 日，科國境內塞裔居民宣布將辭去在科國擔任的公職，雙方對立持續升高。相關新聞參見 Deutsche Welle (2022)。

[44] 2023 年 2 月，塞爾維亞有意接受美國與歐盟之調解，以承認科索沃獨立，換取塞爾維亞未來申請加入歐盟時，在申請條件上加分。但此舉立刻引起塞國右派領袖的集會抗議，指控此舉爲叛國。相關新聞參見 Inwood & Kasapi (2023)。

臺大圖書館期刊論文授權

二、孔子政治思想的新政治想像

前面引述過的孔恩引文，有幾句話其實意味深長：

> 這些民族很快就發現自己處在一場和現存國家的暴烈鬥爭之中……在十八世紀末以前，沒有人主張要以民族作爲[國家構成的][45]原則。

這個敘述提到了兩個極重要的事實：第一，民族主義提出了一種關於政治體的全新的想像。[46] 第二，民族主義者根據此一想像，提出了一種關於政治體構成的全新的規範性原則，並且根據此規範性原則，質疑、推翻原有的政治體構成原則。

如果民族主義提出的「具有政治主權的語言文化群體」，是關於政治體的一種新的想像。那麼我們爲何不能提出另一種關於政治體的新想像？筆者認爲，孔子政治思想，已經提出了一種新的政治想像。以下不妨以這種孔子式的政治體想像，和民族主義式的政治體想像略作對比。

如前所述，孔子政治思想的核心關心是文明。在孔子的政治思想中，政治生活的根本目的，是藉由政治生活使人趨向文明。文明的根本內容是人性，而人性的根本內容又是自律和愛人。如果從這個基本思想出發，結合現代政治制度，則可以得出以下看法：主權雖然是政治體得以維持的必要元素，但使一個政治體成爲好的政治體的元素並不是主權，而是文明。政治體的根本質料也不是原生的語言和文化，而是人性，也就是對於自律與愛人這兩種價值的信念和實踐。主權雖然是維持政治體自主統治的必要工具，但它本身並不是政治體存在的目的。政治體自我肯定的需要，也不僅是由具有主權及其原生語言和文化的取得平等地位加以滿足，而更需要由其政治生活中人性提升的高度加以滿足。以上述理念爲基礎的政治體，不再是民族國家（nation state）。它可以被稱爲「文明國家」（civility-state）。

45　[ ]及其中之文字爲筆者所加。

46　從近代開始，「想像」成爲建構對於政治秩序之規範性原則的重要方法。霍布斯的自然狀態與社會契約，是這種想像的典型。民族主義者以「想像」去建構政治體的規範性原則，是此一方法的另一種展現。

臺大圖書館期刊資料庫

這樣的文明國家，以國際規範（禮）自律自身之行爲，並以之作爲國際紛爭處理的依據（正名）。以本國人民彼此的同情互助爲基礎，將之擴及到對他國人民的同情與互助（仁）。積極吸取其他文化中包含的自律與愛人的智慧，和其他的文明國家共同形成人類的共同文明，並以此共同文明作爲歷史傳承（禮；樂；文），供人類在其中學習涵養人性。自我和自愛不再是政治行動的起點和目的，對自我和自愛的抑制與超越，成爲政治行動的起點和目的。這樣的一個由文明國家組成的世界（有別於由民族國家組成的世界），是否可以成爲一個值得所有具有思考能力的人類，願意追求的新的政治想像？[47]

---

[47] 大陸學者趙汀陽，曾提出「天下體系」之概念（2005），企圖以此超越民族國家體系，並引起國際學界極大的關注。筆者此處提出的新政治想像，以有別於民族主義之「人」的概念和「文明國家」的政治體圖像爲基礎，同樣是以超越民族國家體系爲宗旨，但與「天下體系」完全不同，因此可以作爲「天下體系」的初步對照版。關於趙先生「天下體系」的要點，可參見 Chang and Chen (2017: 274-282)。簡言之，筆者和趙先生最主要的不同，是趙先生主張以「天下」（世界作爲一個政治體）取代「民族國家」（Chang and Chen, 2017: 275-279），筆者則主張以「文明國家」取代「民族國家」。

本刊編委會建議筆者說明：本文所稱的「文明國家」與中國大陸學者近年來提出的「文明型國家」，差別爲何。由於此議題並非本文的重點，因此筆者在此僅先用以下方式簡要說明如下。

認爲現代中國在國家型態上是一種有別於近代西方民族國家的國家，此一說法似可追溯到 Pye。他認爲「中國是一個『文明』（civilization），此文明假裝是一個國家」，現代中國是中國人和外國人共同將一個文明擠壓到現代國家框架內的產物（1990：58）。Pye 這個描述，導致有學者把中國描述爲「文明型國家」（civilizational state）（例如杜維明先生，參見 Tu (2005: 156)）。近年來力倡中國是「文明型國家」的學者有張維爲。根據張先生在其大作《文明型國家》（2018）中的描述，中國作爲「文明型國家」，其核心理念有「實事求是」等十項（2018：81-104）。筆者與張先生的最主要不同有以下四點：

(1) 張先生前述大作中，「文明」一詞應是沿用 Pye 的用法，指 civilization。筆者在本文中，則提出了「文明」一詞所具有的不同於 civilization 的另一種義涵，即 civility。

(2) 從 Pye 到張維爲，稱中國爲 civilization，意思是把中國文化視爲一個「文明」（civilization）。筆者則認爲，中國文化僅僅只是人類眾多文化中的一個文化。而人類眾多文化中涉及 civility 的部分，「共同構成人類的共同文明」（the common civilization of mankind）。換言之，Pye 到張維爲的「文明」（civilization）用法，專指中國文化，而筆者的「文明」（civility／common civilization）則指不專屬於任何文化的人類共有之歷史傳承。

臺大學術期刊資料庫

在上述這種新的政治想像之中，每一人群（包含民族）的原生語言文化的位置爲何呢？一個初步的回答是：對於每一個人群的原生語言和文化的尊重與平等對待，其動力來自赫德首倡的「感入」（Einfühlung）。如前所述，感入就是對於一個異己，特別是一個自己原本反感、輕蔑、排斥的異己，採取同情的理解。這個自己原本反感、輕蔑、排斥的異己，不僅可以是一個異己的語言文化、一個異己的歷史時期，也可以擴展到一切的他者。同情的理解，正好與孔子的愛人思想相通。一個實踐孔子愛人之教的人，如果同意赫德對語言起源的看法，則自然會認識到每一種原生語言所包含的永恆、共通、根本、普遍的人類原初眞誠情感，以及每一種文化中包含的以這些情感爲基礎的天才創造，並且對之報以尊重。反過來說，堅持自己原生語言和文化之獨特性與平等地位的社群，在要求他人同情地理解我群之原生語言和文化的價值、並尊重其與其他語言文化平等之地位的同時，也應當對其他的語言文化，報以同樣的同情理解並尊重其平等。換言之，上述這種文明國家的新想像，其實吸納了「民族社群」理念的精髓：對於一切語言文化的平等尊重。

然而，對於一切語言和文化之價值的認識和尊重，並不否定個人對於更高層次之語言和文化的追求（某語言文化之所以層次「更高」，在於它是上述人類共同情感的更高表現形態；至於是否「更高」，則由個人根據其思考判斷而自行判定）。在其《論語言起源》的末尾，赫德指出：

---

(3) 以 civility 爲義涵的「文明」，其關鍵詞有四個：自律；愛人；「人性」（humanity）；文化教養。以這些關鍵字構成的「文明」之定義是：自律與愛人，是人有別於動物的最重要人性；文明是經由文化教養，使人性不斷提升。張先生所提出的「文明型國家」的十大核心理念，並不包含以上四個關鍵詞。但這四個關鍵詞，卻是筆者所主張的「文明國家」的根本構成要素。

(4) 筆者主張的「文明國家」，其「文明」（civility）之根本內容，來自對於自律與愛人這兩種價值的信念和實踐。據此，各國家以其自身之文化爲基礎，積極吸取其他文化中包含的自律與愛人的智慧，藉此和其他文化共同形成人類的共同「文明」（civilization），並以此共同文明作爲歷史傳承，供人類在其中學習與涵養人性。張先生大作中，不論是「文明」一詞的用法，或是「文明型國家」之義涵，都與筆者上述所主張者不同。

臺大哲學論評 PHILOSOPHICAL REVIEW

> 如果外國文化的鎖鍊沒有這樣近地壓迫我們，以整整好幾個世紀的力量迫使我們去參與它，我們德意志人將會像美洲人一樣，還安靜地生活在我們的森林裡，或是還在粗野地戰爭並成爲戰爭中的英雄。用這樣的方式，羅馬人從希臘人那裡得到他的教養，希臘人從亞洲和埃及得到，埃及從亞洲得到，中國或許從埃及得到——這樣，連鎖從第一個環開始進行，有朝一日將會延伸到整個世界。……某種藝術之完善化的連鎖前進，適用於一切事物……也適用於語言。阿拉伯語肯定比它最初的、原始的母親起源精緻一百倍；我們的德語肯定比古代的凱爾特語更精緻；希臘語的文法能夠比東方語言的文法更好，而且變得更加好，是因爲它是後者的女兒；羅馬語的文法比希臘語更具哲學性，法語比羅馬語更具哲學性。在巨人肩膀上的侏儒，不總是比巨人自己更高嗎？
> （Herder, 1985c, 1: 806 / F: 161）

更高層次的語言和文化，就是赫德所說的巨人。原生的語言和文化，藉由吸收更高層次的語言和文化，使自己的層次提高，這是赫德的理念。這個理念也與孔子政治思想對文明的追求相通：

> 子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」
>
> 子曰：「繪事後素。」
>
> 曰：「禮後乎？」
>
> 子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」《論語・八佾・3.8》

禮，就是文化教養。這種文化教養以文明爲目的。

肆、結論

在本文中，個人對於民族主義之所以能夠成爲近代最強有力的政治思想的原因，嘗試提出了一個思想因素的解釋：首先，民族作爲個人之原生語言文化及其他根本存在經驗的集體體現（赫德），使個人對民族產生強烈的認同感。這種個人根本存在經驗的集體化（此集體化因爲現代國家與社會的型態而成爲可能），使個人的自我，在同胞中得到強力的確認，從而在

臺大法律學院 期刊資料庫

和同胞一起表達集體的根本存在經驗時，感受到巨大的共鳴與感動。這種認同感，使個人願意認同民族，從而捍衛民族就是捍衛自己，愛民族就是自愛，支持民族的對外行爲就是爲自己的行爲辯護。這種認同感強過對於任何非個人性的公共價值的認同。這就是民族主義在對個人情感的訴求力上，遠遠超過自由主義和社會主義的最主要原因。其次，盧梭和狄德羅式的政治性質的民族概念，使個人在傳統的社會流動之外，找到了另一種滿足自我肯定需要的途徑：成爲公民。在缺乏以憲政體制保障個人自由權利的地區，成爲公民的意義不在於積極捍衛憲政體制，維護個人自由權利，而是成爲「人民」（國家主權的所有者）中積極投入政治生活的成員。對民族的積極認同，提供了一種積極投入政治生活的直接方式。民族由主權構成、主權代表個人集體地自我統治的概念，也滿足了個人與民族的自我肯定的需要。第三，康德的意志自律，使民族作爲行動主體，強調絕對自主，拒絕服從他人及外力之決定。作爲以上這三大信念之來源的三種思想，原本或者並不以自愛爲目的（康德的自律，是對於超越個人利益、情感好惡、自然性格之普遍道德法則的絕對服從，自愛則屬於個人利益和情感好惡的層次；狄德羅所說的權威，或盧梭所說的以普遍意志爲內容的主權，是對於個人私利的排除），或者雖然是由自愛出發、卻不以自愛妨礙對他者的同情理解與尊重，也不以自愛限制自我提升（赫德主張民族應珍愛自身之原生語言和文化，這是自愛；主張以「感入」對他者懷抱同情的理解與尊重，這是對自愛的超越；他主張民族應吸收更高層次的語言和文化，這是自我提升）。但它們在近代的混血，卻產生出原本思想完全料想不到的新想像與新信念。新想像：具有政治主權的語言文化群體。新信念：一切語言文化群體都應當享有主權。這個新想像與新信念，構成了民族主義思想的基本內容。

民族主義之所以具有強大的訴求力，是因爲它訴諸個人的自愛。但自愛也導致民族主義的種種負面後果。針對民族主義的自愛性質，本文提出孔子的「文明」理念，作爲有別於民族主義的另一種新的想像。和自由主義追求的普遍自由權利、社會主義追求的平等分配（以及馬克思思想追求的眞正自由）類似，孔子的「文明」所追求的自律與愛人，也是對自愛的超越。但是和自由主義等近代政治思潮所不同的是，「文明」的自律與愛

臺大學術期刊資料庫

人，並不是非個人性的公共價值，而是以個人自我的人性（對他人之愛）爲基礎，對此人性所做的提升。就此而論，「文明」雖然也無法具有民族主義那樣強大的訴求力，但它或許比自由主義和社會主義（包含馬克思思想），多了一種和個人自我的根本連結。這是孔子之「文明」理念可以作爲民族主義（以至於自由主義和社會主義）之替代想像的主要理由。

參考書目

一、中文部分

Kant, I 著，李明輝譯，2014（1990），《道德形上學的基礎》，臺北：聯經。譯自 *Grundlegung zur Metaphysik der Sittten*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968. Immanuel Kant. Li, Ming-huei. trans. 2014. *Daode xingshangxue de jichu* [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*]. Taipei: Linking Books. 1968. Translated from *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968.

江宜樺，1998，《自由主義、民族主義與國家認同》，臺北：揚智文化。Jiang, Yi-huah. 1998. *Ziyou zhuyi, mingzu zhuyi yu guojia rentong* [*Liberalism, Nationalism and National Identity*]. Taipei: Yangzhi Wenhua.

林遠澤，2010，〈以音構義－試作赫德語言起源論的存有論詮釋學解讀〉，《政治大學哲學學報》24: 35-76。Lin, Yuan-tse. 2010. “Yi yin gou yi—shizuo hede yuyan qiyuanlun de cunyulun quanshixue jedu” [On the Construction of Meaning by Voice: Try an Ontological Hermeneutic Reading of J. G. Herder’s “Essay on the Origin of Language]. *The National Chengchi University Philosophical Journal* 24: 35-76.

皇侃義疏，何晏集解，2018，《論語義疏》（全二冊），桂林：廣西師範大學出版社。Huang, Kan & Yan He. 2018. *Lun yu yi shu* [*Annotations and Sub-commentary to the Meaning of the Analects*]. Guilin: Guangxi Normal University Press.

沈松僑，2002，〈近代中國民族主義的發展－兼論民族主義的兩個問題〉，《政治與社會哲學評論》，3: 49-119。Shen, Sung-chiao. 2002. “Jindai Zhongguo mingzu zhuyi de fazhan—jianlun mingzu zhuyi de liangge wenti” [The Development of Modern Chinese Nationalism: with a Consideration of Two Problems Concerning Nationalism]. *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 3: 49-119.

臺大藝術期刊資料庫

許雅棠，2005，《民本治理學》，臺北：臺灣商務印書館。Hsu, Ya-tang. 2005. *Mingben zhilixue* [*People-Centered Theories of Governance*]. Taipei: Commercial Press Taiwan.

莫素微，2007，〈戰爭、同化與階級－〈志願兵〉與公民身分的追尋〉，《臺灣文學學報》，10: 131-161。Mo, Su-wei. 2007. "Zhanzheng, tonghua yu jieji" [War, Assimilation and Class: Shiganhei and the Pursuit of Citizenship]. *Bulletin of Taiwanese Literature* 10: 131-161.

張維為，2018，《文明型國家》，香港：開明書店。Zhang, Wei-wei. 2018. *Wenmingxin guojia* [*Civilizational State*]. HK: Kaiming Book.

張其賢，2009，《「中國」概念與「華夷」之辨的歷史探討》，臺灣大學政治學系博士論文。Chang, Chi-shen. 2009. *Zhongguo gainian yu huayi zhi bian de lishi tangtao* [*The Concept of 'Zhongguo' and the Distinction of 'Hua' 'Yi'—A Historical Survey*]. Doctoral Dissertation, Department of Political Science, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

蔡英文，1999，〈西歐民族主義起源的兩種解釋：艾禮・坎度理（Elie Kedourie）與厄尼斯特・蓋爾勒（Ernest Gellner）的觀點分析〉，《問題與研究》，38(5): 77-102。Tsai, Ying-wen. 1999. "Xiou mingzu zhuyi qiyuan de liangzhong jieshi: Elie Kedourie yu Ernest Gellner de guandian fenxi [Two Interpretations of the Origins of European Nationalism: Elie Kedourie and Ernest Gellner]. *Issues & Studies* 38(5): 77-102.

趙汀陽，2005，《天下體系：世界制度哲學導論》，南京：江蘇教育出版社。Zhao, Tingyang. 2005. *Tianxia tixi*: *shijie zhidu zhexue daolun* [*Tianxia Tixi: An Introduction to a Philosophy of World Institution*]. Nanking: Jiangsu Education Publishing House.

二、西文部分

Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Anderson, B. 1991 (1983). *Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. London and New York: Verso.

Aris, R. 1965 (1936). *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*. London: Frank Cass & Co.

Barnard, F. M. 1967. *Herder's Social and Political Thought*. London: Oxford University Press.

臺大學術期刊資料庫

Berlin, I. 1996 (1961). “Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism.” In *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, ed. Henry Hardy. London: Chatto & Windus, 232-248.

Berlin, I. 1991 (1972). “The Bent Twig: on the Rise of Nationalism.” In *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. New York: Knopf, 238-261.

Berlin, I. 1980 (1978). “Nationalism: Past Neglect and Present Power.” In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. New York: The Viking Press, 333-355.

Berlin, I. 2000 (1976). *Three Critics of the Enlightenment—Vico, Hamann, Herder*. Henry Hardy eds. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Chang, Chishen & Kuan-Hsing Chen. 2017. “‘Tracking *Tianxia*: On Intellectual Self-Positioning.” In *Chinese Visions of World Order: Tianxia, Culture, and World Politics*, ed. Ban Wang. Durham and London: Duke University Press, 267-292.

Colley, L. 1986. “‘Whose Nation? Class and National Consciousness in Britain 1750-1830’.” *Past & Present* 113: 97-117.

Deutsch, K. W. 1953. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Massachusetts: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.

Deutsche Welle. 2022. “Kosovo Serbs to Quit State Jobs over License Plate Row.” in https://www.dw.com/en/kosovo-serbs-to-quit-state-jobs-over-license-plate-row/a-63661511. Latest update 9 November 2022.

Diderot, D. 1992. *Political Writings*. John Hope Mason & Robert Wokler ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernando, C. M. 1958. “‘Asian Xenophobia Against the West’.” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 318: 83-88.

Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hayes, C. J. H. 1931. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: The Macmillan Company.

Herder, J. G. 1985a. *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*. Ulrich Gaier hrsg(ed.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Herder, J. G. 1985b (1768). “Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.” In *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*, ed. Ulrich Gaier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1: 541-649.

臺灣學術期刊資料庫

Herder, J. G. 1985c (1772). “Abhandlung über den Ursprung der Sprache.” In *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden*, ed. Ulrich Gaier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1: 695-810.

Herder, J. G. 2002. *Philosophical Writings*. Michael Forster ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawn, E. 1992 (1990). *Nations and Nationalism Since 1780—Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Inwood, J. & A. Kasapi. 2023. “Serbia Nationalist Protests Spike Tensions over Russia.” in https://www.dw.com/en/kosovo-serbs-to-quit-state-jobs-over-license-plate-row/a-63661511. Latest update 9 November 2022.

Johnson, S. 1755. “A Dictionary of the English Language.” in https://johnsonsdictionaryonline.com/1755/civility_ns. Latest update 9 September 2022.

Kedourie, E. 1993 (1960). *Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Kohn, H. 1944. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*. New York: The Macmillan Company.

Kohn, H. 1945. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background.* 2nd printing with correction. New York: The Macmillan Company.

Kohn, H. 1962. *The Age of Nationalism: The First Era of Global History*. New York: Haper & Row.

Kohn, H. 1965 (1955). *Nationalism: Its Meaning and History*. Revised ed. Princeton: D. Van Nostrand Company.

Leerssen, J. 2006. *National Thought in Europe: A Cultural History*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Llobera, J. 1994. *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford and Providence: Berg Publishers.

MacIntyre, A. 1984. *After Virtue: A Study of Moral Philosophy*. 2nd ed. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Meinecke, F. 1972 (1959). J. E. Anderson trans. *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*. London: Routledge and K. Paul.

Menges, K. 2009. “Particular Universals: Herder on National Literature, Popular Literature, and World Literature.” In *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, eds. Hans Adler & Wulf Koepke. Rochester: Camden House, 189-214.

Patten, A. 2010. “‘The Most Natural State’: Herder and Nationalism.” *History of Political Thought* 31(4): 657-689.

臺大藝術期刊資料庫

Pye, L. 1990. "'China: Erratic State, Frustrated Society'." *Foreign Affairs* 69(4): 56-74.

Rousseau, J. J. 1997. "*The Social Contract*." In *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. Jean-Jacques Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 39-152.

Rousseau, J. J. 2001 (1762). *Du Contrat Social*. Bruno Bernardi ed. Paris: G. F. Flammarion.

Schneewind, J. B. 2009. *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Solanki, T. 2018. "Cultural Hierarchies and Vital Tones: Herder's Making of a German Muttersprache". *German Studies Review* 41: 3, 551-565.

Strauss, L. 1975. "The Three Waves of Modernity." In *Political Philosophy: Six Essays*, ed. Hilael Gildin. Indianapolis: Pagasus, 81-98.

Snyder, L. 1964. *The Dynamiscs of Nationalism: Readings in Its Meaning and Development*. Princeton: D. Van Nostrand Company.

Tu, Wei-ming. 2005. "Cultural China: The Periphery as the Center." *Daedalus* 134(4): 145-167.

臺大學術期刊資料庫

Nationalism and the Political Thought of Confucius: A Dialogue*

*Chi-shen Chang***

Abstract

This article conducts an in-depth exploration on the intellectual sources of nationalism. It focuses on the contributions made by Kant's idea of "the autonomy of will" and Herder's philosophy of language to the core elements of nationalism. By showing the links to nationalism between the ideas of Rousseau, Kant, and Herder, this article provides an explanation of the remarkably appealing power that nationalism has over individuals as political agents.

Apart from the analysis of the core elements of nationalism, this article also attempts to initiate a dialogue between nationalism and the political thought of Confucius. By showing that the nature of nationalism is self-love, whereas the core ideas of Confucius' political thought is restraining and transcending self-love, I argue that the latter provides an alternative political imagination based on "civility" that contrasts with world order based on nationalism.

Keywords: Nationalism, Self-love, Confucius, Herder, Kant

* DOI:10.6166/TJPS.202309_(97).0002
** Associate Professor, Department of Political Science, National Chengchi University. E-mail: cschang@nccu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫