

西方民族—国家成长的历史与逻辑^{*}

张凤阳

摘要：“民族”与“国家”有不同的渊源，其行动旨趣也大相径庭。前者是“共同体”谱系的一个分支，为个体成员提供情感归属；后者出自“统治体”一脉，核心构造是一套具有暴力色彩的政权组织系统。在近代欧洲，市场经济发展将整合政治秩序的现代国家建设任务提上实践议程，但也导致古典共和公民动员模式的渐次失效，遂为古老民族意识的现代性敞开了空间。绝对主义时代出现的领土型国家，促成超越原生族群多样性的大尺度民族建构，亦对这种民族建构施加了政治规约。作为里程碑事件的法国大革命，进一步使国家主权与单一性的人格化统治者脱钩，将民族国家的命运共同体与民主共和的政制安排定型为现代国家的基础框架，并在跨界文化传播中释放出巨大的溢出效应，最终重塑了人们的政治想象。

关键词：政治现代性 民族—国家 民族主义 共和主义

作者张凤阳，南京大学政府管理学院公共事务与地方治理研究中心教授（南京210023）。

引 言

近些年来，国内外学者就现代国家建设问题展开密集讨论，文献累积之丰富，足可用汗牛充栋来形容。多数学者认为，民族—国家（nation-state）是一个现代概念，亦是一种现代现象，因此，即便在最宽泛的意义上界定国家，也有必要对国家的传统形式和现代形式作出区分。相关研究表明，国家何以现代性的问题内嵌于一个高度复杂的关系网络，几乎涉及公共生活的各个方面。但是，如果不是径直将现代“国家建设”等同于现代“政治发展”，似乎有理由进一步追问：能否及如何把民族—国家从层次各异的政治现象中审慎地分离出来，在其自主形式上加以理论考察呢？

厘定这个题域的简单办法是反思今人的体验结构——民族—国家虽说是历史的

* 本文系国家社会科学基金重大招标项目“现代中国公共记忆和民族认同研究”（项目编号13&ZD191）阶段性成果。

产物，但发展至今，它已彻底重塑人们的政治想象，仿佛不受时间限制地永恒定格了。按照当今通行的国家编年史书写形态，一幕幕的王朝轮替和政制变更，不过是民族—国家共同体永续演进过程中呈现出来的局部性片段。从逻辑上说，这样的叙事方式暗含了一个关于民族—国家的超然预设，据此，制度安排意义上的政体类型不论发生怎样的变化，也不管这种变化多么重要，其与民族—国家的永续性设定相比，终归不在同一个水平和层次上。

概略而论，考察民族—国家在西方情境中的蜿蜒生长，需要回应三个相互缠绕的问题：其一，从共同体层面看，究竟是怎样的耦合机制使古老的民族意识在现代水平上被政治性地征引与开掘，通过形塑国民情感而逐步演化成了现代国家认同的主流范式？当今学人用以诠释民族内聚和爱国情怀的几个代表性理论框架，是否存在盲区？如何勘定其适用边界？其二，从统治体层面看，在哪些因素的合力作用之下，现代国家渐次垄断所辖范围内的暴力合法使用权，成为迥异于传统国家的主权单位？其与领土关系的稳固法理定型又是怎样为民族聚合提供了政治性规约？其三，在现代民族—国家的成长过程中，被公认为里程碑事件的法国大革命，为什么出现了“民族主权”和“人民主权”两种不同的原则提法？二者在生成理路和功能承载上有何差异，进而分别对现代民族—国家建构产生了怎样的影响？

鉴于上述问题的高度复杂性，为方便讨论，本文以近代欧洲历史变迁为背景预设，着重辨析和梳理民族—国家成长过程中的一些关键环节。研究思路得自胡塞尔现象学方法的三点启示：一是将理论关切的目光聚焦于“生活世界”，二是以“本质直观”揭示现象背后的深层机理，三是在问题诠释时实行“价值悬搁”。^① 笔者力所不逮，但在述论中尽量呼应政治现象学分析的方法论要求，并期望得出的结论能够对深入思考当代中国的民族—国家建设问题有所助益。

一、市民社会兴起之后的“家—国”归属

从现象形态来看，国家是一种按地域组织国民的政治共同体。因此，如果不是单靠强力维持秩序，那么设法将共同体成员聚合为同心同向的“我们”，对国家治理来说就显得非常重要。在人类生活中，血缘亲情具有天然的凝聚力，所以，“家庭”资源往往被政治性地转借。在某种意义上，古代立法者设立城邦祭坛并推行公餐制度，即是以“家”安“国”的政治教化。^② 而这种政治教化的机关奥妙，事实上早

^① 参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，1999年，第127—128、271—274、512—513页。

^② 参见库朗热：《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》，谭立铸等译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第145—148页。

已被古代哲人点破了。柏拉图借“高贵的谎言”教诲说，不论城邦成员在经验生活层面有多么明显的出身差别，追根究底，他们同为大地母亲所生，是兄弟姐妹、一奶同胞，因此，当大地母亲遭遇侵犯时，就应团结一心，勇敢地站出来御侮抗敌、保家卫国。^①“家一国”情怀的这种表达，很容易使今人联想到民族主义话语。

在人类文明史上，民族意识十分古老，但它何以获得现代性，却是一个颇有争议的理论问题。按照一种代表性解释，规模巨大的现代政治共同体之所以能够有效达成民族聚合，根本说来与“农业社会”向“工业社会”的转型有关，因为，工业社会的发展，增强了人们的经济往来，使陌生人之间得以持续、经常地交流，从而能够“共享一种标准的习惯用语和必要时用书面传达的精确意思”。^②但是，内部的聚合只是现代民族意识的一个方面，其另一方面则是在对外交往中呈现出来的特殊性甚或排他性。所以，只消想一想工业社会和市场经济的发展亦为超越民族—国家疆界的全球化浪潮提供了支援背景，便会对上述解释心生疑窦。正如本尼迪克特·安德森强调的那样，民族共同体在本质上是“有限的”，无论其规模多大，都不可能涵括全人类。^③倘若一种理论既能解释超国界的“普世联系”，又能解释民族性的“特殊诉求”，岂不陷入康德所称的“二律背反”？如是，现代工商文明的兴起究竟在何种意义上促成了民族主义的滥觞，尚需仔细甄别。

英语“民族”(nation)一词的本义是“出生”、“出身”，原指某种自然性的血缘和地域共同体。但共和主义思想家强调，纯粹的血缘宗法关系只有“前政治”属性，惟其培育出一种基于公民权利和义务的公共美德，良好的国家治理才可望达成。西塞罗指出，属于同一族群，居住在同一地方，使用同一语言，当然易于形成认同，但对公民来说，这还不是爱国的充足理由，甚至不是主要理由。共和国之所以成为公民的忠诚对象，根本上是因为它承载了一种公共善。在那里，人们可以共享的不独有广场、神殿、柱廊、街区和亲朋，更重要的是优良的政制、公正的法律，以及在此基础上获致的正义、自由、尊严、荣耀和幸福。^④这样的公共情怀被当代学者称之为“公民爱国主义”。

但在今天，政治生活世界的一个经验事实是：国家共同体层次的国民聚合及政治动员更倾向于征用民族主义的情感和行动能量。由于民族情绪的偏执表达很可能步入极端，所以，当代共和主义思想家对公民爱国主义传统的发掘，有着显见的规

① 参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1995年，第128页。

② 参见厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002年，第45页。

③ 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社，2005年，第6—7页。

④ Cicero, *On Duties*, eds. M. T. Griffin and E. M. Atkins, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 22-24.

范性意义。^① 不过，“价值评判”与“事实描述”是两个不同的进路。如果撇开应然期待而从实然层面观察西方文明历程，反倒可以说，现代国家成长的一个关节点，恰恰是古典共和公民动员模式的渐次失效。因此，一个有待解释和澄清的问题是，在现代化进程中，古典共和德行的式微与古老民族意识的唤起是否构成了一体之两面？近代早期城市公社的反转性变化，为我们探究这个问题提供了经典案例。

在中世纪晚期的欧洲，从四面八方流动到城市谋生的商人和手艺人，曾为解决公共安全问题集体盟誓，结成公社，并在获准自治的特许状上被命名为“布尔乔亚”(Bourgeois)。^② 有学者评论说，在诸侯林立的封建格局中，城市公社作为一种特殊类型的自治体，因关切和保护内部成员的生命财产安全而表现出强大的凝聚力，“实际上具有今天的国家所具有的属性”。^③ 从制度文明的角度来看，城市公社效仿古代共和国所确立的分权式宪制框架、选举式官员任用和审议式公共决策，令人称道。^④ 但必须指出，活跃于“市场定居点”的市民，在本质上是一个以工商为业并信奉交易伦理的新型资产阶级。史学家的描述颇有反讽意味：随着近代城市商业社会的日益繁荣，钱袋饱胀的市民不仅变得麻木，还挺身起来相互对抗，争吵和诉讼成为家常便饭，公社社员早先那种休戚与共的道德情怀一步一步地消解了。^⑤ 本文所关切的问题是，城市公社的这种蜕变隐含了什么样的政治现代性信息？

当代共和主义思想史家特别推崇近代城市共和国的公民美德遗产。按照他们的看法，城市公社的蜕变只能以“腐败”来定义。波考克认为，腐败的实质就是公民内部的“公共关系”被“私人关系”所取代。^⑥ 斯金纳通过解读马基雅维里的政治修辞，更是一般性地把腐败界定为“遗忘公共利益”的某种“自然倾向”。^⑦ 这无异于说，“自私”即“腐败”。假设这种论点成立，则可以断言，市民阶级比历史上的

-
- ① 关于爱国情感的民族主义类型与共和主义类型之间的区分，可参见哈贝马斯：《在事实与规范之间：关于法律和民主法治国的商谈理论》，童世骏译，北京：三联书店，2003年，第658页。
- ② 参见马克·布洛赫：《封建社会》下卷，李增洪、侯树栋、张绪山译，北京：商务印书馆，2004年，第576—578页。
- ③ 亨利·皮雷纳：《中世纪的城市》，陈国樑译，北京：商务印书馆，2006年，第132页。
- ④ 关于近代早期欧洲城市共和国宪法特征的描述，可参见哈罗德·J.伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，北京：中国大百科全书出版社，1993年，第479—480页。
- ⑤ 参见泰格、利维：《法律与资本主义的兴起》，纪琨译，上海：学林出版社，1996年，第92—93页。
- ⑥ 参见J.G.A.波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013年，第101页。
- ⑦ 参见斯金纳：《共和主义的政治自由理想》，应奇、刘训练编：《公民共和主义》，上海：东方出版社，2006年，第73页。

任何群体都更适合充当腐败典型，因为，他们的自私是“职业性”、“本质性”的，并且会导向“贪婪”的极致。然而，这样的推理逻辑岂不恰好证明，近代城市商业社会的发展已使古典共和公民动员模式变得难以为继了吗？就此而论，共和主义思想家的价值关怀反衬了其历史解释的一个盲区。如果着眼于实然层面的现代性社会变迁，倒是有必要说明：当诉诸公共利益已难以打动自私的市民时，还有什么能激起他们内心深处多少显得非功利的情感微澜？

按照现象学分析理路，这个问题亦可表述为：对冷漠的市侩来说，指向超个人价值的利他之爱是否及如何可能？对此，布鲁姆的看法是，要体会这类问题的生活化质感，最好去解读那个时代的经典艺术作品，譬如莎士比亚的《威尼斯商人》。在这部交织着基督教与犹太教、古典共和德行与现代市民品格等多重矛盾线索的戏剧文本中，莎士比亚设了一个看似平常却意味悠远的伏笔：那个自私透顶的犹太商人夏洛克终究割舍不下自己的女儿，理由很直白，“我的女儿是我自己的血肉”。^①骨肉亲情是一种人类通感，但这句话出自一个最冷漠的商人之口，不仅说明了血缘纽带的超级强韧，或许还意味着，在一个彻底的功利主义时代，爱的基因多半只能“身体性”地自我存留和代际遗传。鉴于夏洛克不仅为女儿忧心，还在众生谩骂中替犹太人辩护，布鲁姆解读说，最原始的血缘之爱超越了纯粹的私人领域，而在民族维度上被政治性地征引了，“他真正爱的就是自己的家庭和自己的‘神圣民族’”。^②这样的心理发生机制启示我们，随着古典共和德行的逐步式微，古老的民族意识在市民社会条件下被唤醒，可以看做是政治现代性的一个重大后果。

比较起来，自由主义版本的历史叙事更偏爱文艺复兴。考虑到这场思想解放运动发生于近代城市，因此，褒扬文艺复兴的现代性价值也就等于首肯近代城市文明所开启的经济社会变迁路向。这个路向的基本标示乃是世俗化和个人化。尽管自由主义思想家并未公开地拥抱布尔乔亚，尤其是布尔乔亚的市侩类型，但是，他们关怀“凡人”，对生命个体的世俗感性幸福予以正当性辩护，实质上是将新型市民阶级的功利追求升华成了一套个人权利哲学。基于这套哲学的社会契约理论，不仅为市场交易提供支持，也为限权性的政制安排和治理结构提供了价值规范。^③然而必须看到，“个体化过程的另一方面就是日益增加的孤独”。^④从某种意义上来说，恰恰是个人的独立和自由使“归属感的亏欠”成了一个现代性问题。对于这个问题，自

① 莎士比亚：《威尼斯商人》，《莎士比亚全集》第3卷，朱生豪译，北京：人民文学出版社，1978年，第48页。

② 布鲁姆：《基督教与犹太人》，张辉选编：《巨人与侏儒——布鲁姆文集》，秦露等译，北京：华夏出版社，2007年，第149页。

③ 参见哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，北京：三联书店，1997年，第二部分“自由与法律”。

④ 埃里希·弗罗姆：《逃避自由》，陈学明译，北京：工人出版社，1987年，第46页。

由主义即便不是刻意躲闪，至少也是回应乏力。生活世界的切肤体验告诉我们，不是锁定利益的法理型契约，而是作为归属之家的信任型“共同体”（community），才真正具有舒解个人孤独症的心理疗效。^①以生活质态论，充当个体国民生存性精神依归的“民族”，正是共同体谱系中的一个独特分支。

据史学家考察，在近代欧洲语境中，民族一词不但在打着“种群”烙印的“人类学”意义上使用，也被赋予富有“乡土”气息的“地志学”理解。^②这样，血亲因素和地缘因素就双双得到了象征性转借。随着人们习惯于用“质朴”、“勇敢”、“开朗”之类的褒义词或“奢靡”、“怯懦”、“狭隘”之类的贬义词来描述不同的民族性格，社会交流平台的民族认知与评价就声誉化或口碑化了。在16—17世纪，关于民族特性的分类已累积起丰富的文献，遂使18世纪启蒙思想家能够以系统的知识学形式处理这个论题。^③尤为重要的是，如火如荼的现代国家建设，为民族观念的政治化提供了强力驱动。

辩证地看，政治现代性具有两个相反相成的取向。一方面表现为社会结构的分化，即“个人”从家族、宗教和地域性团体的束缚下获得解放，成为自足的“权利”持有者；另一方面表现为政治秩序的整合，即“国家”从教会、封建诸侯以及自治城市等诸多权力集装箱中脱颖而出，成为排他性垄断合法暴力的“主权”独享者。在近代欧洲，随着国家建设任务进入政治实践议程，原子化个人的国家归属问题也就很自然地浮现出来。化解这个问题的出路在于，重塑人们的政治想象，建构一体化、聚合性的现代民族意识。史学研究表明，在近代欧洲语境中，民族的亲缘性越来越多地借助颂扬共同祖先和共同文化遗产的神话—文学样式来表达，从而使血脉相续的实然质证逐步演变为感受式的生存体验。^④经由这种转化，基于共同语言、传统和历史记忆的大尺度民族建构就变得可能了。而地图学在划定王国辖区或国家边界方面的政治—军事应用，则给这种大尺度的民族建构指示了一个主权性的空间范围。于是就形成这样的联动：处在这个空间范围以内的松散人群，理当聚合为休戚与共的“我们”；反过来，伴随这种聚合，“我们”脚下的土地也被赋予了厚重的归属感意义。

时至今日，民族与国家之间的共生关系已展现得足够充分，我们有条件直观地

-
- ① 鲍曼说：“共同体是一个‘温馨’的地方，一个温暖而又舒适的场所。它就像一个家，在它的下面，可以遮风避雨；它又像一个壁炉，在严寒的日子里，靠近它，可以暖和我们的手。”（齐格蒙特·鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，南京：江苏人民出版社，2003年，“序曲”，第2页）
- ② 参见叶普·列尔森：《欧洲民族思想变迁——一部文化史》，周明圣、骆海辉译，上海：上海三联书店，2013年，第33—51页。
- ③ 启蒙思想家休谟、孟德斯鸠、伏尔泰等人对这个问题均有论述，狄德罗主编的《百科全书》就有专门的“民族”词条。
- ④ 参见马克·布洛赫：《封建社会》下卷，第693—694页。

体验和把握其成熟形态。耐人寻味的是,当代学者对民族—国家认同的理论表述,虽不再使用“高贵的谎言”一类的修辞,但“母亲”和“大地”这两个柏拉图出具的象征符号,却被婉转地保留了下来。典型的例子就是本尼迪克特·安德森所谓“想象的共同体”。用不着繁复的推论即可判定,母亲的隐喻会使人联想起骨肉亲情,这是“血”的想象。现代民族观念的建构之所以沿袭古老的祖先崇拜并将其编织成一套自足完备的神话,无非是要教诲共同体成员,他们是一脉相传的同胞。大地的隐喻则使人联想起故乡家园,这是“土”的想象。在现代民族观念的表述中,所属疆域不独有一个自然地理的形貌,更是祖祖辈辈繁衍生息的地方,是维系共同体成员的生命之根。这样看来,令人魂牵梦萦的“祖国”(motherland),不就是“母亲”与“大地”双重意象的情感化聚合吗?

据此推论,现代工商文明的发展及其造成的社会生活的市民化,对情感性的民族—国家认同来说,多半只有“否定性”的意义。市民社会的逻辑是:复杂的交换体系在客观上使人们彼此依赖,但自私的功利谋划却令人们在主观上互不信任,而激烈的市场竞争又不断强化着人们的风险意识,因此,通过契约来规定当事方的权利与义务,构建具有法律效力的刚性锁链约束,必然成为人们以互惠方式实现自利的明智选择。但问题在于,契约伦理的动机结构,乃是一种“人对人的原则上的不信任态度”。^① 几可断定,在一种惧怕被竞争对手欺骗的交易性场景中,人们所能体验到的与其说是家园,毋宁说是“他乡异国”。^② 也许可以这样理解政治生活世界的辩证法:正是由于契约伦理太注重冷漠无情的算计和诉讼,无法提供性灵归属,使人生成超越之爱,所以才衬托出古老民族共同体的比较优势,从而为其敞开了广阔的现代性空间。这也部分地解释了,在工商文明高歌猛进的19世纪,为什么看似有“怀乡病”的浪漫主义成为民族主义思想资源的主要供给者。^③ 不过,征引共同祖先、共同语言、共同文化与共同历史记忆等要素而达成或强化的民族认同,仅当被置于领土型国家的大空间尺度之下,在政治上才是聚合性的而不是分裂性的。

二、“绝对主义国家”的垄断机制及其运作

分别而论,“民族”(nation)与“国家”(state)源出不同的谱系,其行动旨趣也大相径庭。梳理二者的差异和交集,最直接也最重要的观察点是“地域”。从发生

① 舍勒:《价值的颠覆》,罗悌伦等译,北京:三联书店,1997年,第126页。

② 参见斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:商务印书馆,1999年,第53页。

③ 参见以赛亚·伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,南京:译林出版社,2008年,第64—67页。

学的角度看,本义为“出生”和“出身”的民族,一开始就跟特定范围的祖土存在联结。只不过,作为“共同体”谱系的一个分支,民族眼里的祖土在很大程度上是归属感、情感化的,甚至可以成为游子梦中的家园。相较之下,国家则出自“统治体”一脉,其核心构造是一套具有暴力色彩的政权组织系统。对这套系统来说,地域性的版图不过是权力所及的辖区,非但可以在地理学意义上度量,其空间大小还可能因战争冲突一类因素的影响而伸缩变化。吉登斯强调,只是随着变动性的“疆域”固定为有明确分界线的“领土”,现代国家才成了区别于传统国家的主权单位。^① 本文所关切的问题是,来路和品格原本不同的民族与国家何以在文明变迁中牢牢锁在了一起?领土型国家的创建对民族共同体的政治现代性发生了怎样的影响?要回答这些问题,在逻辑上又须澄清,暴力合法使用的独占机制对现代国家建设来说为什么那样重要?这套机制如何在排他性的管辖范围内坐实,从而使现代国家充分展现为“垄断合法暴力和强制机构的统治团体”?^②

众所周知,罗马帝国崩溃后,欧洲的政治版图变成了一块“杂乱拼缝的坐褥”。在封建依附体系的金字塔顶,远远望去好像有一个凌驾于众多地方势力之上的头人,但这个头人所表征的权力机构,即便勉强可称作中央政府,其实际统辖范围和控制力度都是相当有限的。^③ 在中世纪至近代早期,合法使用暴力和征收赋税这两项大权,不仅见于国王,而且分散在教会组织及多如牛毛的封建领主手中。相应地,人们的认同和忠诚指向亦具有浓郁的私人或地方色彩。因此,西方语境中的“封建”概念,原指某种“碎片化”的政治—社会状况,并不意味着国人惯常理解的“大一统”。因此,如果把近代欧洲国家建设的头号任务定位于反封建,那么其确切含义恰是要实现政治秩序的“大一统”。^④

在《共产党宣言》中,马克思有一段精彩的评论:“资产阶级日甚一日地消灭生产资料、财产和人口的分散状态。它使人口密集起来,使生产资料集中起来,使财产聚集在少数人的手里。由此必然产生的结果就是政治的集中。”^⑤ 从近代欧洲文明进程来看,“政治的集中”最典型地体现为“绝对君主制”(absolutist monarchy)。但在颇具权威性的中文版本里,“绝对君主制”一直被译作“专制君主制”或“专制君主国”,这给理解现代国家的成长带来了困难。因为,按照今人的定见,“专制”是一个负面语汇,通常被用来描述某种必须予以解构的对象,而解构的正当方法,

① 参见安东尼·吉登斯:《民族—国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,北京:三联书店,1998年,第60、111页。

② 马克斯·韦伯:《经济与社会》下卷,林荣远译,北京:商务印书馆,1997年,第730页。

③ 参见马克·布洛赫:《封建社会》下卷,第28、29章。

④ “大一统”是国内的流行说法,在此仅指民族—国家范围内的政治整合,而不在所谓神圣帝国的意义上使用。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第36页。

便是诉诸民主，实行分权制衡。可是，近代早期欧洲国家建设的首要任务，却是要把分散于封建诸侯之手的权力集中起来，交由“绝对”君主，以构建统一的法度和秩序。事实上，马克思的历史唯物论分析亦清楚地表明，“绝对主义”（absolutism）比“封建主义”（feudalism）更富现代性，道理正在于它克服了以邻为壑的封建割据局面，顺应了新型生产方式发展的客观要求。

不过，若是由此简单引申，断定代表新型生产方式的资产阶级就是现代国家建设的政治领导力量，却很有些言过其实。问题的关键是，在近代欧洲的特定背景下，谋求国家的内部统一和对外独立，通常要进行战争，而这压根就不是企业家和生意人的专长。熊彼特不无戏谑地说，资产者的气质是“合理主义”的，最擅于对成本—收益做精细计算，所以，它能创建“复式簿记”这一经济史上“高耸的纪念塔”，也能用工商管理模式把城市公共事务搞得井井有条。但是，每到国家间政治博弈的非常时刻，资产者都不得不把领导权交给霸气的僭主。这说明，资产者在工商经营的强项正好反衬其政治软肋：英雄主义在账本表格的数字栏中渐渐枯萎了。^①

以表现形式论，近代早期的欧洲国家建设不啻是一场地盘争夺战，因此，政治几乎等同于军事。在那个多头争霸时代，军事优势的形成主要取决于两个条件：“一是占有大量而稳定的财富资源，二是发展大规模的集中的军队管理。”^② 这样，地盘局促的封建领主就在竞争中处于下风，而优势则稳步落入作为封建依附体系头人的君主之手。尽管实际的历史进程更为复杂，但大体上，君主收拾地方诸侯，不仅诉诸强硬的武力征讨，也借用了封建等级礼制的统合功能。熊彼特将一统王朝体系的建构机理描述为：在成为国家的真正主宰者以后，君主即通过有条件地承认贵族骑士的统治阶级地位来跟他们和解；而贵族骑士一旦在行政、军事、外交等部门出任要职，其喜好征服的职业习惯又进一步强化了王朝政治机器的战争特性。^③

在绝对主义国家的成长期，无论是对外征服还是国土防御，都需要建立职业性的常备军；而庞大战争机器的运作，自然也离不开充足的财力支持。加之平抑国内地方割据势力、稳定政治秩序的任务异常繁重，因此，绝对主义国家的职能履行合乎逻辑地孕育出一套垄断机制，典型表现就是中央政府逐步获得了对统治区域内“军事实力手段”和“经常性税收”的集中化支配。^④ 在民主话语超级强势的今天，这种垄断机制因采取君主集权的形式往往被斥为专制主义，但历史的辩证法却表现在，若不首先克服暴力合法使用的分散状况，就遑论国家的现代性。某种意义上，

①③ 参见熊彼特：《资本主义、社会主义和民主主义》，绛枫译，北京：商务印书馆，1979年，第172—173、169、172页。

② 迈克尔·曼：《社会权力的来源》第1卷，刘北城、李少军译，上海：上海人民出版社，2007年，第560页。

④ 参见诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》第2卷，袁志英译，北京：三联书店，1999年，第224页。

近代早期欧洲政治发展的实况多少令城市共和国的推崇者感到难堪：公民参与型的共和体制对国家建设任务的担当，远没有集权型的王政体制来得有力和有效，乃至可以说，法国波旁王朝和英国都铎王朝的绝对君主制才是那个时代的“模范国家”。^① 政治发展史表明，现代性统治体系的核心构件——统一的军事体制、司法体制、官僚体制、税收体制，也许还有贸易和外交等，都是从绝对主义国家那里衍生而来的。

然而，佩里·安德森指出，在欧洲政治发展史上，不管面对多么血腥的内外冲突，绝对主义时代的王朝都不屑于调动臣民的“爱国主义情绪”，甚而“民族主义一类的思想观念与绝对主义的内在特性格格不入”。^② 何以如此？简单的解释是，君王及其麾下的贵族骑士有好战的职业秉性，说他们扩张地盘的征伐行为隐含着多么幽深的民族主义动机，似乎过于勉强。进一步的解释是，近代欧洲语境中的“民族”（nation）一词，多用于描述今天人们所说的“族群”（ethnic groups），而在当时的环境条件下，这类共同体既是小型的又是多样的，假如按自然分布划定疆界，非但不能达成绝对主义期望的“大一统”，反倒更合乎封建主义的“碎片化”。这样，准确把握国家与空间的关系就成了理解政治现代性的一个要点。有理由认为，16—17世纪频繁出现于政治学作品中、且深深印在政治家脑海里的“主权”（sovereignty）概念，根本说来对应着一个通过内争外战才坐实的国家生存空间。所谓有明确分界线的“领土”（territory），不过是国家与空间关系的稳固法理定型罢了。这意味着，民族意识的现代性将不可避免地被打上国家建构的政治烙印。

据学者考察，当今已进入日常公共语境且所指明确的“国家”（state）一词，其本意是“身份”、“状态”或“地位”。^③ 马基雅维里向设法维持自己地位的君主进谏，给这个词赋予了贴近现代性的政治含义，即一个行使最高统治权的势力范围。^④ 但对君主来说，维持这样的地位在现实政治博弈中有许多障碍，代表基督教普遍秩序的罗马教廷就是其中之一。所以，世俗君主摆脱教皇辖制而成为处理本国教会事务的牧首，也是一种地盘争夺——国家治理是王朝的特定权限，不容罗马教廷插手。相当重要的是，国教化运动亦使国王争得了一个神圣制高点，缘此，其凯撒手法的

① 参见亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，沈崇美、王冠华译，北京：三联书店，1989年，第124页。

② 参见佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北城、龚晓庄译，上海：上海人民出版社，2001年，第23页。

③ 参见昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》下卷，奚瑞森、亚方译，北京：商务印书馆，2002年，第500页；雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，2005年，第136—138页。

④ 参见尼科洛·马基雅维里：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，1994年，第85、93页。

世俗运用就被说成是正当遂行上帝意志，否则，他就只能显出一副超级地主模样，而操着各类方言土语的属民则俨如被某种圈地行为硬性捆绑在一起并须缴纳保护费的一群人。路易十四的名言“朕即国家”通常被视为典型的专制主义话语，这诚然不错。只是，这位旷世君主不但在相当确定的现代意义上使用了“国家”（L'Etat）概念，而且借着“太阳王”的荣耀光环，拥有领土主权的法兰西也就作为上帝恩宠的国度而被神圣化了。^①在伊丽莎白时代，英国女王颂词的经典句式是：“尽情欢乐吧，啊，上帝保佑英格兰”。^②这表明，诉诸信仰的力量，将“忠君”与“爱国”贯通起来，乃是绝对主义国家谋求统治正当性的通行做法。

随着绝对君主建立起统一的政治秩序，多样化原生族群的成员就整个转变成了“领土型国家的一般居民”。^③如何推动并实现他们的有效内聚，是绝对主义国家治理必须直面的一个新问题。君权神授说能否与民族亲缘性话语兼容，在学术界尚无定论，但从逻辑和历史两方面看，为防范领土范围内的族群间冲突，绝对主义国家所期望并着力塑造的民族认同，无疑是“聚合性”的或“一体化”的。在这里，且不说国教化运动如何为民族—国家意识的养成搭建起持续运作的国民教育平台，仅绝对君主制政府推行的语言政策，即可印证“书同文”是怎样受到国家建构的政治性规约的。本尼迪克特·安德森特别注重话语媒介对民众阅读经验的影响，认为绝对主义国家的“官方行政语言”堪称有效推动民族共同体想象的一个“独立因素”。^④事实上，绝对主义国家的那些强势君主及其谋士，不仅要求用规范的民族语言公示行政命令，还将这一要求推广到了社会生活领域。1629年波旁王朝颁布的《米肖法典》就规定，在对洗礼、婚姻、葬礼进行登记时必须使用法语。

特别需要指出的是，伴随着绝对主义国家的成长，文化领域涌现出一批又一批怀揣强国理想的知识文人，其中有史学家、剧作家、小说家，也有撰写时评和小册子的政论家。他们都用民族语言创作，并且以“我们的母语”来表达自己的归属与挚爱。在他们眼里，民族已不再是小规模和多样化的族群共同体，而是大致对应于领土型国家轮廓的政治—文化共同体，如英格兰、法兰西。^⑤绝对主义国家时期的史学家系统规范了今天我们所熟知的民族—国家编年史书写形态，即以坐落在确定版图之上的主权国家为基本单元，将过往的相关事件当作共同体永续演进的一个个时间节点，在跌宕起伏却又前后贯通的叙事框架中予以记述和呈现。无疑，这样的历史书写对建构共同记忆有不可估量的影响。比较起来，剧作家和小说家则擅长运用艺术手法对历史素材进行再加工，其表达的共同荣耀、痛苦、牺牲，以及通向未来的希望、梦想和坚强

①②⑤ 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，王春华等译，上海：上海三联书店，2010年，第136—139、52、57—64、102—104页。

③ 参见迈克尔·曼：《社会权力的来源》第1卷，第569页。

④ 参见本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，第40—41页。

意志，更富有震撼人心的情感力量。在绝对主义时代，基于领土型国家的民族共同体建构已初步成型，按照梅尼克的定义，应该称之为政治性的“国家民族”。^①

作为一种统治体系，国家必须在所辖范围内对暴力的合法使用权实施排他性垄断。但是，纯粹的暴力机器并不能使人产生自愿认同，更不要说发自肺腑的挚爱。就文化心理意义而论，国家要成为人们的忠诚对象，必须在领土范围内有效聚合国民，使自己显现为一个富含足够凝聚力和向心力的命运共同体。这也就是民族与国家之所以在现代水平上发生紧密连锁的根本原因。在绝对主义国家时期，这样的连锁尚未达到一体化的完备程度，但其演进路向已清晰可辨。一方面，国家的主权边界预设了民族建构的尺度范围，在这个空间以内，原生的族群多样性可以保留，不过只有文化意义而没有严格的政治意义。另一方面，民族的情感资源又为国家认同提供了有效支持，缘此，在广袤领土上聚合起来的“我们”，不单拥有一脉相承的共同历史，还会把脚下的土地感受为共同的生命之根。这样，国家就获得了一种超越性品格，成为最显要和最独特的政治实在。^②它不仅被看做是自己疆域内“法律和合法力量的唯一源泉”，而且被看做是耸立于各类地方性认同之上的“公民效忠的唯一恰当目标”。^③但是应该指出，绝对主义国家距离成熟的民族—国家还有很艰难的一段路，因为在它那里，主权的负载和国民的忠诚尚未与人格化的统治者脱钩，而表征这一脱钩的共和革命仪式，是要拿国王的人头作献祭的。

三、共和革命语境中的“主权—民族—人民”

一些思考全球化时代国家治理问题的思想家，格外属意“民族主义”与“共和主义”之间的紧张。^④如何缓解或化解这种紧张，需要在规范水平上进行讨论，但是，一种解释性或描述性的进路也并非没有价值。通常认为，高举共和旗帜的法国大革命，不仅给“现代公民”举行加冕礼，也为“现代民族”的诞生立下一块划时代的界碑。因此，若要考察民族主义与共和主义之间的紧张怎样生成，不妨把法国大革命视为独立的经典个案。本文关切的问题是，在法国大革命的政治宣言中，“民族主权”与“人民主权”两种不同的表述究竟是什么关系？二者于合力置换“君主

① 参见弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，2007年，第6页。

② 参见弗里德里希·迈内克：《马基雅维里主义：“国家理由”观念及其在现代史上的地位》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2008年，第63页。

③ 参见昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》上卷，奚瑞森、亚方译，北京：商务印书馆，2002年，第2页。

④ 参见哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第134—137页。

主权”的同时，在功能承载上是否有差异性？如果其指向有别，又该怎样看待它们对现代性的国家想象及政治想象的形塑作用？

在近代西方政治思想史上，“主权”通常被界定为一种“最高”、“绝对”和“终极”的权力。回归现实的政治生活情境，大致可以说，绝对主义时代的国家主权即对应着那套暴力合法使用的垄断机制。这套机制当然有确保一国政令和法度统一的世俗政治面相，不过，将其释义为“主权在君”，除了强力因素，还在于国王的身份经由上帝的加持而神圣化了。按照良好国家治理的正道，垄断一国范围内的暴力合法使用权，本是为了避免多头纷争局面下的暴力滥用，但是，驯服作乱的诸侯却对国王无节制地松绑，构成了绝对君主制的内在悖论。共和革命即由此发端。

在法国大革命的经典文献中，取代国王而成为主权者的，既是“人民”（*peuple*）也是“民族”（*nation*）。耐人寻味的是，“民族主权”的表述先出，见于1789年第一个《人权宣言》文本；而“人民主权”的表述后继，见于1793年第二个《人权宣言》文本。^①中国知识界将承载主权的“*nation*”通译为“国民”，似有某种平衡性考虑。但是，法国大革命前夜，围绕第三等级会议的称谓问题曾发生过一场“民族”与“人民”的冠名权之争。这至少表明，在当时的政治语境下，不宜对这两个概念作简单的模糊处理。如果再考虑到流行于当今世界的民族话语和民主话语都跟法国大革命有牵连，那么，辨析民族概念与人民概念在生成理路和功能负载方面的差异，也就显得格外重要。

必须指出，近代欧洲国家建设事实上交织着对内和对外两条基本线索。由于外部敌视状态构成每一个尚在成长中的早期现代国家所不得不直面的冷峻现实，因此，从国家间关系角度定义的主权，实质上是“生存性”的和“排他性”的。《威斯特伐利亚和约》为国家与领土关系的稳固定型初步确立了国际法依据，但它同时也表明，主权国家不是什么普世秩序，而是被领土分界线区隔开来的范围有限的政治实体。在国家间冲突频繁发生的情况下，至高无上的国家理由常常假借生存竞争的敌手来申述，因此，对外部他者的怨恨就往往成为凝聚内部我们的心理粘合剂；反之，在主权国家的领土范围以内，则要突出共同的荣耀、共同的传承和共同的命运，而对那些曾经发生的族群间杀戮事件选择“遗忘”。^②如果仅对情感—行动逻辑作诠释，或许可以说，内部的亲和与对外的排他乃是建构现代民族—国家共同体意识的两个相反相成的方面，也是民族主义政治动员之所以特别有力量的根本原因。据学者考察，在17世纪的法国，“法兰西民族”已被精英群体表述为不依赖国王且高于国王

① 参见吴绪、杨人梗选译：《十八世纪末法国资产阶级革命》，北京：商务印书馆，1989年，第45、106页。

② Ernest Renan, “What Is a Nation?” in Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990, p. 11.

的独立国家象征和神圣效忠对象；至 18 世纪，“爱国主义的民族化”更是成了一股广泛意义上的社会文化潮流。^① 这表明，民族利益的正当性辩护并不以民主为先决条件。事实上，在近代法国公共话语系统中，“民族”远早于“人民”取得了为各阶层认可的尊贵地位，尽管二者后来发生了交集。

一旦民族成为神圣的效忠对象，究竟谁有资格代表民族就很自然地成了话语权争夺的聚焦点。根据概念史学者的考证，法语中的“人民”（peuple）一词原有一重负面含义，不仅指人数众多的底层平民大众，还意指其为无教养的、野蛮的“破坏者”。到 18 世纪中叶，法国的主流知识精英依旧认为，真正能够体现民族精神和表达民族利益的群体是贵族等级。^② 但在这个时代，启蒙思想及其社会传播逐步造成了一种反向变化，且势头越来越猛。按照西耶斯的说法，特权等级实为一群附着在民族肌体上的寄生虫，第三等级才是“一切”。^③ 这样，“民族”与“人民”便发生了亲缘性的交叠——卑下的“人民”因表征“民族”而顿显荣耀，“民族”也因坐落在广大的“人民”身上而具备了现代性的整全特质。1789 年《人权宣言》第三条关于“整个国家的主权根本寄托于民族”的宪法性规定，在思想上即来自西耶斯提出的“民族是一切之本源”的著名论断。^④ 由于法国大革命的爆发与第三等级的反特权要求相关，因此，负载主权的“民族”自然有“人民”属性；但是，考虑到第三等级会议的命名并没选用“人民”一词，而是按西耶斯的意见称之为“国民议会”（assemblée nationale），所以，在“民族”与“人民”之间直接划等号也就显得不合适。那么，“民族主权”究竟有何意涵，又对现代性的国家建构发生了怎样的影响？

首先，替代国王的民族是“集合性”的，表明国家的终极归属已跟单一性的肉身彻底脱钩。不过，与原先得到上帝加持的国王类似，作为命运共同体的民族乃是一个具有神圣价值禀赋的集体人格，所以才能承当来自个体成员的最高忠诚。在这个层面，表意更确切的中文语汇是“国族”而非“国民”。其次，集合性的民族理当是“匀质性”的，否则，统一的主权便会被内部的多元力量来回撕扯，其属性也就不好界定为“最高”和“绝对”。在法国大革命的政治动员场景中，“同胞”、“兄弟”一类的俗白称呼，即意味着个体成员间身份地位差异的想象性或体验式消解。最后，匀质性的民族严格说来是“政治性”的，只能按照领土型国家的大空间尺度来定义，而不能拘泥于原生族群的文化多样性，否则，完整的主权就会被弄得支离破碎。按

① 参见里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，第 177—178、183—188 页。

② Guido Zernatto, “Nation: The History of a Word,” *The Review of Politics*, vol. 6, no. 3, 1944.

③ 参见西耶斯：《论特权 第三等级是什么？》，冯棠译，北京：商务印书馆，2009 年，第 22 页。

④ 参见西耶斯：《论特权 第三等级是什么？》，第 59 页。西耶斯所用“nation”一词，中文译为“国民”。

照法国大革命的政治修辞，宣称整个国家主权寄托于民族，在逻辑上就等于确认了民族与国家的交互性契合。从这个角度看，“国家—民族”即“民族—国家”，“爱民族”即“爱祖国”。进而言之，一旦忤逆并严重伤害作为最高主权者的民族的神圣意志和整体利益，特别是有里通外国的举动，在法律上就当以叛国论罪，无论其行为主体是贵族还是国王——路易十六就受到了叛国的指控。

泛泛而论，法兰西民族的一体化建设始于绝对君主制时期，但在严格意义上，只是经过大革命的浴火锻造，法国才真正完成从绝对主义国家到现代民族—国家的结构转型。这是因为，在民族取代国王成为主权负载者以后，整个国家的表与里、名与实都发生了根本性翻转，譬如，政府各部不再隶属于宫廷，而成为“国家”名义下的公共权力机构；读书识字学文化被纳入正规的“国民教育”渠道，而不像往昔那样是教会掌管的事务；武装力量变成“国防军”，而不是什么听命于贵族军官和服务于国王荣耀的具有私人集团性质的战争棋子。波旁王朝曾推动过行政语言的统一，但在全国范围内普及法语却是革命政权实施的一项浩大民族建设工程；为今人所熟知的民族—国家的符号象征系统，如国旗、国歌和国庆，也都是法国大革命的创造；还有，为确保法兰西的统一而不可分割，革命政权不仅对地方主义严厉打压，而且设立并推行了公民个人向祖国宣誓效忠的政治教化仪式。^① 将这一切结合起来，再考虑那重抗击外敌入侵的卫国战争因素，似可认定，法国大革命所确定的民族主权原则，在功能承载上逻辑地对应着一个有确定边界的国家共同体。

问题是，人民主权原则对应着什么？马基雅维里尝言，人类文明上的一切国家，“不是共和国就是君主国”。^② 在民主话语超级强势的今天，“共和”已经淡出，“民主国家”的表述更为流行。然而，当今通行的国家编年史书写形态表明，制度安排究竟选择王政还是采用民主，并不决定民族—国家的实体性生存，而仅仅关乎其在特定历史条件下的政权类型和治理结构。一个民族—国家能否在现代水平上达成善治，无疑很重要，但从政治修辞的角度看，民族主权与人民主权毕竟是两种不同的表述，何况民族主义与共和主义的紧张也是当今国际社会面对的一大实践难题。在西方政治思想史上，“人民”概念的嬗变高度复杂，但它何以被“革命化”，却是理解政治现代性自我奠基问题的要害所在。就法国大革命而论，对“人民”予以草根性的革命界说，且最能反映民族话语与民主话语之纠结的代表人物是卢梭和罗伯斯庇尔。颇有意味的是，他们的批判矛头都指向了现代工商文明的弄潮儿——布尔乔亚。

在理论和实践的双重意义上，承载国家主权的民族都有伦理共同体属性，它不

① 参见林·亨特：《法国大革命中的政治、文化和阶级》，汪珍珠译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第2章“革命实践的象征形式”；莫娜·奥祖夫：《革命节日》，刘北城译，北京：商务印书馆，2012年，第8章“节日的未来：节日与教育”。

② 尼科洛·马基雅维里：《君主论》，第3页。

仅构成个体国民的最高认同对象，还要求个体国民在非常状态下尽奉献牺牲的道德义务。“战争”与“革命”就是这样的非常状态。随着这两种形式的非常状态在1789年后的法国发生交集，一度是第三等级带头人的资产者旋即显出了道德感召力方面的短板。卢梭早就批评说，布尔乔亚实质上是一群利己分子。他们专擅功利盘算，凡事都求回报，其社会化合作不过是理性权衡之下的金钱交易，骨子里透着冷漠，根本就谈不上什么公共关怀。^① 激进的雅各宾领袖罗伯斯庇尔从自己的精神导师那里获得启示：缔造共和国的革命大业，不能指望唯私取向的市民德行，而只能寄托于为祖国无私奉献以致在必要时牺牲个人生命的“公民宗教”。^②

在法国大革命进程中，复兴或创制“公民宗教”的热望，使激进的雅各宾派将目光投向了位居社会底层的草根群体。长久以来，这个群体一直遭致污名化，被看做是无知识、缺教养、行为粗鲁的野蛮一族。但卢梭一反传统成见，认为未开化的“自然人”天性敦厚，率真朴直，富有同情和怜悯之心，其善良禀赋不仅高过贵族的奢靡和矫饰，也远胜市侩的自私和冷漠，堪称大写的人的真正原型。^③ 从某种意义上来说，激进的雅各宾领袖正是循着卢梭指示的思想路线，将“走向弱者的强烈冲动”转变成了一种“最高政治美德”。在他们眼里，当“不幸的人”走上巴黎街头时，卢梭的“自然人”就现身了。^④ 如此，那个长期遭受政治压迫和道德歧视的底层庶民群体，就从边缘进到中心，在革命语境中升华为一种崇高而庄严的公共人格，最终夺取了原本由国王盘踞的位子。这就是“革命化”的人民概念。罗伯斯庇尔在1793年起草的新版《人权宣言》中郑重宣告：“主权属于人民”。

如果在后革命视域内考察现代性的治国安邦之本，也许可以说，负载主权的“人民”应该像“民族”那样，基于领土型国家的总体尺度来寻求一种具有普适意义的“匀质性”界定，而不好径直坐落在某个特殊阶级或阶层身上，否则，各种社会力量之间就免不了发生主权争夺战，将整个国家拖进持续的政治漩涡。这是雅各宾派专政留给后人的教训。但是，“人民”之能够洗刷千百年来的卑贱污名，成为支撑整个现代国家治理体系的神圣主权者，“革命政治文化”的强势加持是一个不容忽视的重要因素。卢梭关于“主权—公意—人民”的一体化建构启示我们，为现代性的民主政制奠定牢固的价值基础，在逻辑上蕴含着双重要求。将人民理解为一种匀质性的“集体人格”，以表征主权的完整统一，只是问题的一方面；问题的另一方面则

①③ 参见卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，北京：商务印书馆，1982年，第102、103页。

② 卢梭的《社会契约论》以“论公民宗教”收尾。法国大革命时期，这部著作被雅各宾领袖罗伯斯庇尔奉为“革命圣经”。（参见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2003年，第166—183页）

④ 参见汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年，第62—63、93页。

是要把人民理解为彰显“公意”的道德性的“公共人格”，以证成其拥有国家终极所有权并行使最后政治决断的绝对正当性。^①时至今日，人民主权原则已被写入世界各国宪法，成了一条不言而喻的政治公理。从这个角度看，作为现代政治基石的人民主权观念，在功能负载上逻辑地对应着一种代表时代进步方向的民主政制安排。

这样的政制安排虽无关国家的实体性生存，却对国家的治理方式和治理质量产生了根本影响。因此，共和革命所带来的制度变革，应该在划时代进步意义上给予高度评价。撮要而论，其进步性表现之一是，随着人民主权原则在国家治理的实践中生成一套自下而上的授权程序，王朝政治的“宫廷秘术”就让位于民主政治的“公开性”或“开放性”。制度化的民主选举、民主监督、民主协商等等，不仅有效促进了国家治理的公平正义，也使积极参与公共事务的公民获得了强烈的自我价值实现感。其进步性表现之二是，随着“一切权力属于人民”的价值信仰落实为“一切权力不属于私人”的制度安排，独裁者对暴力的滥用就让位于权力制衡机制下依法使用暴力的规范和审慎。法治体系的日臻完备及其良好运作，对政治统治的天然暴力倾向构成刚性约束，从而也就保障了公民个人的权利和自由。凡此种种，都会产生凝聚民心的正能量，促使公民由政制认同达至国家认同。如果做类型化的提炼和概括，似可认为，民族国家的命运共同体与民主共和的政制框架乃是现代国家的双重面相。

结 语

现代国家建设是极端重要且高度复杂的理论和实践问题。前文以近代欧洲历史变迁为背景预设，就现代民族—国家成长过程中的一些重要关节做了力所能及的梳理和澄清。但必须指出，不同的民族—国家之间，既有发展时序上的错落，也存在建设路径及型构方式上的差异。为便于进行延展性的讨论，兹再说明以下几点。

1. 现代民族—国家的成长是在时间序列中展开的历史过程，但要准确把握其政治现代性特质，一个重要的观察视角却是空间格局。今天，一个民族—国家在向国际社会展示姿态或宣示理由时常说的“神圣不可侵犯的国家主权”，以其实质性关切论，指的是国家与空间关系的永久式法理定型。在近代欧洲历史上，民族—国家最终坐实于一块稳定的领土，一方面是靠内争外战而建构起一套所辖范围内的排他性垄断机制；另一方面则得益于按领土型国家的大空间尺度进行的一体化民族聚合。严格说来，享有主权的民族只能是政治意义上的国族，而不是文化意义上的族群。在现代民族主义的表述中，尽管共同的语言、传统和历史记忆等要素常常被征引，但是，仅当被置于领土型国家的大空间尺度之下，征引这些因素所达成或强化的民族认同，在政治上才是聚合性的而不是分裂性的。如果把多样性的文化族群误会为

^① 参见卢梭：《社会契约论》，第24—29、41—45页。

民族，进而诉求政治性的独立和自决，那么统一的民族—国家共同体便很可能在内爆中被炸成碎片。从这个角度看，对应于领土型中国且负载国家主权的现代性民族/国族只有一个，就是“多元一体”的整体意义上的中华民族。

2. 现代民族—国家的良好治理是以共同体层面的有效统合为重要前提的，因此，对于反映和体现国家本质的国体概念，应结合历史的宏阔发展给出一种补充解释。现已高度规范化的国家编年史书写形态，暗含着一个关于民族—国家共同体超然定在的逻辑预设，并且在政治社会化过程中深深嵌入了人们的体验结构。按照现代性的政治思维，王朝的轮替和政制的变更，不过是民族—国家共同体永续演进所呈现出来的历史性片断罢了。因此，倘把国体隐喻为一个国家的生命，则它就在根本上与一个因素相关——到底能不能在国际竞争中维持自己的生存。一个国家若是发生了内部解体或是遭到了他国兼并，就意味着国体的沦丧和历史的终结。反过来说，只要一个国家在世界民族之林占据真正独立的一席之地，其内部治理究竟由谁主导，便是一个政制安排层面的次级问题。考虑到外来干涉和内部分裂构成当今民族—国家的两大生存性威胁，可以认为，国家共同体的稳健取决于一国有没有以及在多大程度上实现了基于领土空间尺度的聚合性民族/国族建构。

3. 在现实公共生活中，国家共同体层次的政治认同与制度安排层次的政治认同往往相互缠绕，但毕竟是取向有别的两个问题。大致来说，国家认同与政制认同有两种典型的关系模式。一种可界定为联动—共生型，即国民因为对政制怀有好感所以更爱国家，或者因为爱国家所以支持其采取的政制；一种可界定为分叉—梗阻型，即国民对国家与政制的情感取向发生了某种乖离，彼此间不能顺畅地传导。在政治现代性的水平上，民主—法治的合理制度安排，有助于提高国家的治理质量，因而是增进和强化国家认同的良好选择。但是要看到，如果一个国家遭遇严重的外来威胁，发生了国际性的生存危机，即使在民主—法治的体制之下，民族主义情绪的爆发也难以抗拒。这种非常状态表明，人民概念逻辑地对应着现代性的政制安排，而民族概念则逻辑地对应着现代性的国家共同体。相对而言，人们容易就何谓优良政制的问题达成某种共识，流行于当今世界的强势民主话语即为佐证；但国际竞争环境中的民族—国家共同体却有明确的领土分界线，很难消除我们与他者之间的隔膜。由此推论，对应于政制安排的人民概念是共时—普适的，其现实的指涉对象并无绵延相续的集体记忆；对应于国家共同体的民族概念是历时—有限的，其现实的指涉对象拥有世代传承、谱系明确的集体记忆。这或许就是民族主义蕴含巨大政治动员能量的原因之所在。理想的期待是在政制认同与国家认同之间搭起一座沟通的桥梁，尽管这种期待在现实生活中不得不时常面对一盆盆冷水。

〔责任编辑：刘 倩 责任编辑：李 放〕

ABSTRACTS

(1) The History and Logic of the Growth of Western Nation-States

Zhang Fengyang • 4 •

“Nation” and “state” have different sources, and their purposes differ greatly, too. The former is a branch of the pedigree of a “community,” offering its individual members an object of emotional attachment, whereas the latter originates in a “governing body,” whose core structure is an organized system of political power characterized by violence. In early modern Europe, the development of the market economy placed on its agenda of practice the task of building a modern state, that is, integrating a political order, but this gradually brought about the failure of the classical republican mode of civil mobilization, creating space for the modernity of ancient nation consciousness. The territorial state that emerged in the age of absolutism resulted in large-scale nation-building that transcended the diversity of the original ethnic groups and imposed political protocols. The milestone of the French Revolution further decoupled state sovereignty from a single personified ruler and established the nation-state community of destiny and the political arrangements of a democratic republic as the basic structure of the modern state, releasing enormous cross-cultural transmission spillover effects and eventually rebuilding the political imagination.

(2) “Relational Rationality” and Real “Community”

He Lai • 22 •

The contradiction between subjective rationality and sense of commonality is the profound antinomy of modernity. This underlying predicament of modernity requires that philosophy reflect deeply on and rebuild the concept of rationality. The new rationality cannot be “objective rationality” based on an abstract “community,” or “subjective rationality” relying on abstract “individuals”; instead, it should be a “relational rationality” that transcends both. The establishment of the concept of “subjectivity for others” under the basic principle of relational rationality sets down a fundamental intellectual precondition for overcoming the contradiction between subjective rationality and sense of commonality. The philosophical self-consciousness of relational rationality involves both the deepening of self-understanding and the recalibration of the intellectual tasks

• 205 •