

现代民族主义的神学幻象

——一个思想史的梳理

刘 琪

摘 要 现代西方民族主义理论背后，存在着一神论的知识背景，这一知识背景尚未得到足够的关注。从中世纪神学到启蒙思想，“尘世王国”逐渐获得了独立于神权的地位，但这一分离也为其带来了合法性危机。在前现代时期，这一危机通过国王的神圣性得到了解决，而在现代社会，则以作为整体的“民族”神圣性作为基石。通过“民族自然说”，民族拥有了自足的价值体系，组成民族的个体价值则只能通过民族整体得以实现。个体对于民族的情感，实则是西方一神论中信徒对于上帝情感的模仿，而一旦当民族陷入竞争性的环境中时，这种情感便可能导致压迫和侵略。这是西方民族主义理论中难以克服的困境，也是我国构建自主民族理论体系需要扬弃的理论起点。

关键词 民族主义 一神论 国家 民族 自由

作者刘琪，上海外国语大学上海全球治理与区域国别研究院研究员（上海 201620）。

中图分类号 G95

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)06-0137-9

当前，中国的民族理论正处于“除旧立新”的关键时期。一方面，从现代民族—国家建立伊始，我们便已意识到，中国关于民族问题的表述体系与概念体系难以套入西方式的理论框架之中。在 20 世纪，这种削足适履式的嵌套不断以各种争论的形式表达，如著名的费顾之争、关于“民族”的英译之争，“去政治化”之争等。另一方面，我们从实践经验出发，探索出了中国解决民族问题的实际道路，然而，在理论上，却尚未形成基于中国传统与现代经验，能够与西方民族理论进行对话，甚至对之进行挑战的民族理论。这并不是因为我们没有自身的民族理论，而是因为现代化的过程中，我们的知识体系深受西方民族理论影响。从根源上厘清西方讨论民族问题的理论框架，以及其中难以摆脱的困境与悖论，是建立民族学自主知识体系的关键一步。

在笔者看来，以欧洲经验为基础的民族理论有一个至关重要的思想根源，笔者将之称为“现代民族主义的神学幻象”。由于受到西方一神论宗教中神人关系的长期影响，这种民族理论在神圣与世俗、个体与整体、自由与竞争等问题上陷入长期的纠缠与难以克服的困境中。本文以 13 世纪教皇和国王作为上帝与人间联系的“双轨制度”^① 为讨论的起点，结合中世纪与文艺复兴时期的神学，讨论国家如何通过挪用基督教中的人—神关系于个体—国家关系，塑造了个体为国家和国王利益牺牲会获得宗教报偿的观念。这一观念在法国大革命

^① 所谓“双轨制度”，指的是以教皇为代表的宗教权力与以国王为代表的世俗制度之间相互依存、相互制约的关系。这种制度实则是基督教与尘世关系的核心体现，即世俗政权既需要臣服于上帝，又需要以另一种与教会完全不同的方式进行治理。这一主题贯穿了此后的历史进程。“民族”的兴起，亦可被视为世俗政权的力量不断强大，进而侵蚀并最终替代宗教权力的过程。

之后成为民族主义的根本情感和价值体系的基础。此后，个体自由与整体民族的关系成为民族主义中最重要的论证，在多位思想家，尤其是在德意志浪漫主义运动思想家那里，个体自由最终被湮没在了集体的命运之中，“民族”也由此转变为了新的精神共同体，成为超越性的存在、个体情感的寄托及生命意义的来源。

这种以国家或民族本身为目的的论述，实则是一神论宇宙观的现世表达。不幸的是，这一理论体系尚未得到系统的反思，便在现代化的进程及殖民时代确立的中心—边缘关系中被推广至全球，成为一种普世性的知识框架，进而带来了许多可见与不可见的知识后果。在本文最后，笔者将结合中国处理民族问题的文明经验，探讨突破西方框架进行思考的必要性与可能性。

一、尘世王国的浮现及圣俗关系的再定义

要厘清“民族”的源头，首先需要明确的一个问题便是：一个独立于神权之外的世俗政权，是否能从其自身获得价值与目的？在中世纪的天主教神学中，对于这个问题的回答显然是否定的。在著名的《上帝之城：驳异教徒》中，奥古斯丁构想了两个不同的人类集团，其中，趋近上帝的善、蒙受上帝恩惠的人居住在上帝之城（City of God），而另一类人则居住在人间之城（Earthly City）。人间之城的子民以自身为价值的尺度，上帝之城的子民则以上帝为最高的追求和价值标准。奥古斯丁认为，这两个集团的起源在于亚伯拉罕的两个不同子孙支脉，地上之城的第一个建造者该隐是杀弟者，这就注定了他必然要遭受上帝的责罚，而这座城也仅在上帝所赐予的范围内拥有价值，与上帝之城有着无法弥补的差距。^①

与奥古斯丁类似，另一位神学家阿奎那通过把世俗政权及其统治者归纳为“特殊的统治形式”，在世俗政权与上帝之间建立起勾连。阿奎那指出，普遍的统治形式是万物赖以在上帝的指导下各得其所的形式，特殊的统治形式则存在于人本身之中。由于人天然就是需要共同生活的社会动物，而社会又需要受一个人的才智所统治，这个人便是君主。君主的职责是掌握世俗事务中的最高权力，但他应当清楚，他只是被派定以上帝的名义在他的国家范围内施行仁政。这即是著名的“君权神授”说。阿奎那进一步指出，世俗事务只是人生的次要目的，主要目的则应该是享受上帝的快乐与服务上帝，后者只能靠上帝的恩赐才能获得。关心人生次要目的的人们，必须服从关心最高目的的人，即耶稣基督，体现在政治生活中，君主也必须服从神父。^②

可以说，在中世纪神学中，上帝无疑是一切价值的源头。无论是奥古斯丁还是阿奎那，都认为不存在独立于神权的世俗政权，人的一切行为，包括政治行为，都只有在与上帝的关系中才能获得价值与意义。到了启蒙时代，则不断开始有思想家对这种观点提出挑战，其中最激烈的批评者当数但丁（Dante Alighieri）。但丁指出，尘世政体只是与上帝结合的单一世界政体的一个部分，这是毫无疑问的。然而，尘世的君主统治权应当直接来自上帝赐予，而不应当通过他在世间的代理人。“教皇与帝王的权力是两种不同性质的权力，所以不能由一人来体现。”^③但丁指出，在《圣经》里，我们找不到任何证明上帝赋予古代或现代的教士管理世俗事务职能的证据；在历史上，罗马帝国也是先于教会且不受教会约束的。虽然君士坦丁大帝曾经把罗马帝国的很多权柄“赠予”教会，但这一赠予行为本身事实上是僭越的，因为帝国本质上体现的是所有尘世的司法权，因此，它先于作为法官的帝王，它的至高统治权也必须完整无损，不能割让。但丁清楚地意识到，在教权与王权展开激烈竞争的年代，他的观点必然会触怒罗马教皇，事实上，他的人生也的确在各种流放与动荡中度过，但他始终坚持教权与政权分离的观点——“恺撒的归恺撒，上帝的归上帝”。

应该说，但丁并没有挑战上帝的权威，但他通过把这种权威与世间的代理人相区分，为世俗政权找到了独立性。自但丁以后，所有围绕着世俗政权应当如何建立及完善的讨论，都是以但丁的教俗二分作为起点。与但丁相互呼应的其他启蒙思想家，也同样将人相对于神的位置不断抬高，并试图将人类社会的客观需求而非神圣意旨作为政治秩序建立的基础。这意味着政治合法性的来源发生了根本性的转变。

① 奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》，吴飞译，上海：上海三联书店，2007年。

② 托马斯·阿奎那：《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京：商务印书馆，1963年，第79—86页。

③ 但丁：《论世界帝国》，朱虹译，北京：商务印书馆，2018年。

在这一时期，世俗政治秩序面临一个核心的问题，即如何面对作为政权代表的国王的必死性和政体假想的永恒性之间的矛盾。通过分辨国王的“两个身体”，这一问题得到了理论上的解释。在君主制尚未被废除的年代，世俗政权的合法性被附着在了君主的“政治之体（Body politic）”上，这一政治性的身体与“自然之体（Body natural）”一同构成了国王观念中的“两个身体”。自然之体是会老去、会朽坏、不完美、会犯错的，而“政治之体”则不会老去、不会朽坏，也没有能力上的不足。在这个双重的身体中，“政治之体更为尊贵，但若仅有一体则不能保持联合”；政治之体“就好像一个‘隐藏的神’在个人性的国王里面活动”。^①可以看到，关于国王“两个身体”的构拟实际上是双轨制度的再次浮现，所谓“政治之体”的不死性与完美性，恰好来自国王作为上帝代理人的身份。曾经的教权被纳入到了以国王为代表的政权之中，政权通过包裹教权建立了自身的永恒性。

这种构拟在一段时期内解决了世俗政权的合法性问题。然而，随着经济的发展和思想的更新，第三等级的力量日益强大，国王则成为政治共同体发展的阻碍。一种新的制度呼之欲出，并最终在法国大革命的暴力中得到了实现。当路易十六被推上断头台的时候，死的并不是路易十六这一位具体的国王，而是要在废除整个国王体系的基础上建立一种新的政治模式。然而，在国王死去之后，合法性危机又一次出现，正如康托洛维茨（Ernst Hartwig Kantorowicz）所表达的那样：

通过将人民（People）解释为一个“永远不死”的共体（universitas），法学家们塑造出了一个具有永久性的概念，其中同时包含了整个政治之体（头和肢体一起）的永久性和组成成员的永久性。但是，“头”的永久性也具有同样重要的意义，因为头通常是负责任的部分，并且它的缺席可能导致这个合众体（body corporate）不完整或失去行动能力。因此，头的永远存续就制造出一系列新的问题，并引向了新的拟制。^②

可以看到，当第三等级用激进的方式杀死了国王之后，他们所面临的核心命题，便是如何为新的，以“人民”或“民族”为单位的政治体建立合法性。正如罗伯斯庇尔所言：“考虑到人类被我们以前的社会制度的恶习堕落到何种程度，我确信有必要进行一次彻底的重生，如果我可以这样表达的话，就是创造一个新的民族。”^③在上帝死去之后，人的情感投射在了作为政治体的代表的国王之上，国王不仅是一个政治性的符号，也是关于永恒的象征。大革命推翻了原先由上帝和国王代表的情感，而人们则通过用民族来作为新的情感载体弥补了这种缺失。由此，民族作为新的政治之体，成为人们热情歌颂的对象。^④

在创造这一新的“法兰西民族”的过程中，我们可以不断地看到法国精英的纠结：一方面，他们意识到“民族”需要血缘、历史、语言等植根于过去的要素来证明其存在；另一方面，他们又试图想要斩断由第三等级作为核心的新的民族与过去的联结。最终，他们放弃了前者，采用了一种全新的政治性的方式统合了民族。这种方式最早体现于卢梭（Jean-Jacques Rousseau）的“社会契约”之中。^⑤卢梭设想出了通过契约达成的自由人之间的联合，而勒南（Ernest Renan）则将之挪用于民族，并提出了著名的论说——“民族就是日复一日的公民投票”^⑥。

至此，围绕着从神权分离出来的世俗政体的合法性问题得到了暂时的解决。在法国民族主义的表述中，理性与契约，而非情感与历史，成为个体联合为民族的核心要义。然而，这种完全理性化的、个体式的解决方案却又产生了两个方面的问题：第一，从理论上讲，所有个体的投票都应当是自由的，对个体的过高赋权会引发“哪里好，哪里就是我的祖国”的问题^⑦；第二，通过理性联合而成的“民族”，难以真正让个体从情感上产生对民族的归属。如何在形式上斩断了与宗教之间联系的情况下，从实质上继承宗教深入人心的情感力量，并将之附着于新兴的民族共同体之上？这成为此后民族主义理论所要完成的任务。

①② 恩内斯特·康托洛维茨：《国王的两个身体》，许震宇译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第82、437页。

③ Bell, David A., *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680—1800*, London: Harvard University Press, 2001, p. 156.

④ 罗杰·夏蒂埃：《法国大革命的文化起源》，洪庆明译，南京：译林出版社，2015年，第102—106页。

⑤ 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2009年。

⑥ 参见厄内斯特·勒南：《国族是什么？》，陈玉瑶译，《世界民族》2014年第1期。

⑦ 参见李宏图：《西欧近代民族主义思潮研究——从启蒙运动到拿破仑时代》，上海：上海社会科学院出版社，1997年，第105页。

二、寻找肉体的灵魂：民族自然说

以法国大革命为起始，“民族”开始登上了现代政治舞台。毫无疑问，民族共同体是现代性的产物，然而，“民族”究竟是政治家的虚伪创造，还是自然存在的本体？这个问题仍旧需要得到回答。

为这个问题寻找答案的先驱，是同为启蒙思想家的斯宾诺莎（Baruch de Spinoza）。斯宾诺莎认为，并不存在超越于万物的上帝，相反，自然万物都体现了上帝的本质和属性，上帝也只能在自然万物中体现自身。万物在出现的时候，并没有上帝为其预先设定某个目的或秩序，而是在现实生活的延展中不断构建秩序。“个体事务（人当然也在内）借以保持其存在的力量就是神或自然的力量，不是就此力量是无限的而言，而是就此力量可以通过人的现实本质而得到说明而言。所以人的力量，就其可以通过他的现实本质得到说明而言，就是神或自然的无限力量的一部分。”^① 斯宾诺莎承认了人的不完美，并认为应当在对集体秩序的不懈寻求中达到德性的状态。“除了人外，没有别的东西对于人更为有益。因此我说，人要保持他的存在，最有价值之事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有的心灵与身体都好像是一个人的心灵与身体一样，人人都团结一致，尽可能努力去保持他们的存在，人人都追求全体的公共福利。”^② “当我们具有神的观念或当我们认识神的时候，我们一切的欲望和行为，皆以我们自己为原因，我认为这就算是宗教。由于我们遵循理性的指导而生活所产生的为人谋幸福的欲望，我称为虔敬。”^③

虽然斯宾诺莎的论证中没有明确提及民族，但他从人及世间万物本身寻找价值，并从共同体的角度为人的行为寻找美德及意义，这便将此后的任务转变为这种共同体寻找具象，也为后来民族的自然性和神圣性两个面相的统一奠定了基础。当中世纪的天主教会解体、国王及王位之上附着的神圣性消失之后，这个由人与人之间联合而成、体现全体人类福利的共同体，便只可能是民族。正如著名的民族主义思想家安德森（Benedict Anderson）所言，“民族”能在人们心中召唤出一种强烈的历史宿命感，而这种历史宿命感，恰好是在宗教作为神圣的帷幕总体坍塌之后的替代。“在西欧，18 世纪不只标志了民族主义的缰绳，也见证了宗教式思考模式的衰颓。这个启蒙运动和理性世俗主义的世纪同时也带来了属于它自己特有的、现代的黑暗。尽管宗教信仰逐渐退潮，人的受苦——有一部分乃因信仰而生——却并未随之消失。天堂解体了：所以有什么比命运更没道理的呢？救赎是荒诞不经的：那又为什么非要以另一种形式延续生命不可呢？因而，这个时代所亟需的是，通过世俗的形式，重新将宿命转化为连续，将偶然转化为意义。”^④

安德森敏锐地意识到了在现代社会，“民族”成为新的神圣性的载体。实际上，在法国大革命的过程中，雅各宾派就曾试图对此前的宗教符号进行操弄，将之赋予新的、民族化的内容，使民族主义成为一种信仰，使民族的意志成为上帝。^⑤ 在法国，民族的“神性”源自它表达了全体国民的公意，也就是说，它以一种自然的方式获得了超越个体的神圣地位；而在德国，思想家们则从血缘、语言、历史等方面为民族找到自然与神圣的起源。

早在 18 世纪，德意志人便开始努力摆脱此前对于法国的崇拜，“民族意识”开始觉醒。如果说，法国大革命让欧洲人看到了“民族”的力量，甚至将这个新兴的事物作为争相模仿的目标，那么，拿破仑帝国的扩张一方面使得被侵略国家对法国式的民族主义感到失望，另一方面又将重新阐释之后的民族主义用作对抗法国的武器。论证这一观点的赫尔德（Johann G. Herder），提出了著名的“民族共同体”概念，认为民族是自然成长而成的一种有机体，是人类种族最自然的分野。人类的历史被描绘成一系列民族有机体的连续交替，每一个民族的生长都有自己的周期，经过成长、成熟，并对普遍的组织系统做出贡献之后，便进入衰老阶段，让位于其他的民族有机体，而后起的其他民族也同样要经过这样的周期。^⑥

需要注意，德意志的民族主义从一开始便认为，理性并不是认识自然的唯一方式，而是需要用自己的心

①②③ 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997 年，第 173、184、197 页。

④ 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叟人译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 10 页。

⑤ 海斯：《现代民族主义演进史》，上海：华东师范大学出版社，2005 年。

⑥ 李宏图：《论赫尔德文化民族主义思想》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》1996 年第 6 期。

性、内省、情感与经历、感知和想象。由此，与法国所倡导的理性契约相比，他们更相信“民族精神（Nationageist）”所带来的巨大凝聚力。国家是参加者出于精神与情感的需要而结合的共同体，它应该吸引个人内心深处的激情，一个缺乏情感，只靠着功利目的而维系的国家，并不是一个真正的共同体，也不会长久。为了达到这一目标，国家与民族应当合一，这样，国家便可以与人民、土地相互合一，体现民族团结与联结的意识，进而成为“一种有机和有序的艺术杰作”^①。

“一个民族是一种过去的长久永存的伟大共同体，现在和将来的每一代人均在这个伟大的紧密联合中生存与死。共同体中的每一代人和在每一代人之中的每个个体均保卫着共同的团结，同时，通过共同的团结也捍卫了他们的共同存在。”^② 正因为民族是历史的、自然的，它的自然权利便获得了神圣不可动摇的地位。这不仅意味着一种新的共同体形态的诞生，更意味着一种新的理论、新的秩序构建原则的诞生。正如凯杜里（Elie Kedourie）所言：

依据这一新的大相径庭的不同理论，一个民族变成了被上帝赋予其自身特性的一种人类的自然分支，作为一种责任，其成员必须保持这一特性的纯粹性和不可玷污性。既然上帝已经分裂了民族，他们便不应被合并。施莱尔马赫宣称：“每一个民族命里注定通过其特别的组织和其在世界中的地位去体现神的形象的某一侧面……因为正是上帝直接为每一个民族安排了其在世间的明确责任和一种明确的精神激励它，目的在于通过每一个民族以一种独特的方式来为它自身增添光环。”各民族是由上帝所安排的相互分离的自然实体，因此最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候……存在着不只一个民族的国家则是非自然的，压迫性的，最终注定要垮掉的。^③

到这里，自然属性成为民族稳定性与合法性的源头。为了符合上帝的旨意与自然的安排，民族与民族之间需要被划分出合适的界线，这一界线，便是由政治体作为表达的国家。国家成为民族实现自身的手段。

“尽管在每个民族内部可能存在普遍的不平等与剥削，民族总是被设想为一种深刻的，平等的同志爱。最终，正是这种友爱关系在过去两个世纪中，驱使数以百万计的人们甘愿为民族——这个有限的想象——去屠杀或从容赴死。”^④ 无论是杀害同为人类的同类，还是舍弃自己的生命，都是从人类本性出发难以想象的事件，然而，对民族这个新的共同体的情感却不断推动人们做出这些难以想象之事，甚至，还为“牺牲”赋予了超乎于此时的目的。正如那句经典的话：“是的，我生而为法国人是相当偶然的；然而，毕竟法兰西是永恒的。”^⑤ 作为自然存在的民族获得了永恒的意义，其他诸多社会团体及个人的价值则需要在民族之下被重新评估。

三、个体与民族：德意浪漫主义的论证

在赫尔德那里，民族及德意志民族的价值得到了初步的论证，而另一位德意志思想家费希特（Johann Gottlieb Fichte），则将这种论证推向了高潮。在法国大革命初期，与许多当时的德意志思想家一样，费希特为大革命宣扬的自由、平等的思想所鼓舞，支持法兰西，把法兰西民族看作是实现人类自由的代表。然而，在1806年的耶拿战役之后，费希特的思想发生了剧烈的转变。在耶拿战役中法国取得胜利，普鲁士惨败，柏林沦陷。费希特为普鲁士的失败感到痛苦，同时对法国失望至极，认为“邪恶的专制者”拿破仑为了自己的权力而牺牲了全人类的自由，而法兰西民族屈从于拿破仑的统治，背叛了引导人类实现自由的理想。由此，费希特认为，在当下，引领人类走向自由的任务落在了德意志民族之上。^⑥

费希特继承了赫尔德的看法，将语言和文化作为区别一个民族的标志。他认为，追溯历史，德意志人和法兰克人、盎格鲁-萨克森人在古罗马时期都被称为日耳曼人。然而在日耳曼民族大迁徙的过程中，法兰克人迁徙到了高卢地区，盎格鲁-萨克森人迁徙到了英格兰，只有德意志人一直留在原地。迁徙到其他地区的民族

① 李宏图：《西欧近代民族主义思潮研究——从启蒙运动到拿破仑时代》，第218页。

② Kohn, Hanns, “Romanticism and the Rise of German Nationalism,” *Review of Politics*, Vol. 12, No. 4, 1950, p. 469.

③ 埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，北京：中央编译出版社，2002年，第52页，着重号为笔者所加。

④⑤ 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，第7、11页。

⑥ 费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学、沈真、李理译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年。

吸收了外族语言，而德意志人则保留了本民族的原初语言，这种语言的纯粹性，成为德意志民族优越性的来源。^①

费希特之所以赋予语言如此重要的地位，是因为在他看来，语言不仅是一种交往手段，更是属于“超感性”的范畴。所谓“超感性”，是针对感性世界而言的，后者是所有经验的、形象的世界，超感性世界则超脱于经验范畴之外，只能通过心灵来把握。^②显然，在费希特看来，超感性世界的意义与价值是远超感性世界的。费希特写道，在当时的时代，人们已经失去了对于整体的关切，以喜欢感性享受的自私自利为其一切活跃的行为动力，从而陷入了利己主义与个体主义的碎片之中。这在看起来令人羡慕的法国体现得尤为明显。在欧洲的诸民族中，只有德意志人由于其血统、语言的纯净性及其历史遭遇，还在精神文化中保留着对于整体的追索。德意志是一个单纯的民族，是一个本原民族，因此，也只有德意志人能够驱动人类回到原初的精神世界，而这也是人类的本性，是人类的自然。

通过区分感性世界与超感性世界，并将民族通过语言与后者相联结，费希特成功地民族找到了超越性的价值，也正是由此，他为陷入现世困境中的德意志找到了出路。费希特向德意志人呼吁，不要沉浸在感性世界的快乐之中，而要通过将个体与民族相联结，找到真正的生命的意义。“他培育永不消逝的东西的信念和努力，他把自己的生命理解为永恒生命的概念，都是一条纽带，它首先将它的民族，然后通过他的民族，将整个人类都同他自己紧紧联结在一起，并将他的民族的一切需要都引入他那宽广的心怀，直到末日来临……对高尚的人来说，生命单纯作为生命，作为不断变换的具体存在，反正从来都没有什么价值，他只是把生命当作持久存在者的源泉，才想要生命；但是向他预示这种持久存在的希望的，也只有他的民族的独立延续；为了挽救他的民族，他甚至必定愿意去死，以使他的民族能生存下去，使他在他的民族中能过他向来就想过的惟一无二的生活。”^③一个真正伟大的个体，应当将对永恒性的追求视为人生最重要的目的，以此获得自由与解脱。在中世纪时期，人与上帝之间可以通过各种各样的中介来联结，而在路德宗教改革之后，这些中介都已经被消除，人与永恒之间唯一联系的纽带，便是通过他的民族。费希特一再强调，民族和祖国是尘世中永恒性的支柱和保证，它远远超过了那种单纯用清晰的概念理解的、根据这种概念的导向建立和维护的社会秩序。个体都会热爱这样的祖国，而正是出于对祖国的爱，国家本身便具有了比维护内部和平、私有财产、个人自由和个体生活康乐这些寻常目的更高的目的，甚至使得高尚的人乐于为这样的民族牺牲自己。

正如凯杜里所言，费希特的哲学脉络实际上将自笛卡尔出发的经验哲学颠倒了过来，由此形成了一个与政治高度相关的结论，即“整体先于、重于和大于其所有组成部分”^④。并且，这一整体的构成不是基于对经验世界的判断，而是基于历史宿命论及精神世界的探索。一个世界具有实在性和一致性，其组成部分在任何情况下，都只有通过整体中占据自己的位置才能享有实在。凯杜里精辟地指出：

个人就其本身而论是虚幻的；就他们在整体中具有的位置而言，他们获得了实在性。因此，作为其自我实现的个人的自由在于使他自身与整体一致，对整体的从属赋予了他实在性。完全的自由意味着全部融于整体，人的自由的故事在于为达此目的的持续不断地斗争。从这一形而上学中，新康德主义者推演出国家理论。人的目的是自由，自由是自我实现，自我实现是完全融于普遍的意志。因此，国家并非为了保卫他们自身特殊利益走到一起的个人集合体；国家高于和先于个人。只有当他和国家成为一体时，个人才能实现他的自由。^⑤

这段话，可以说是关于个人与作为整体的国家关系的集中阐述。国家先于个人，个人自由需要通过国家实现。需要说明的是，在费希特的论述中，并没有对民族与国家进行严格的区分，他所认为的理想国家，即是由德意志民族组成的国家，因此，与国家成为一体，也就是与德意志民族的命运融为一体。

从逻辑上看，费希特的这种论述，实际上是基督教自由命题的民族主义翻版。自基督教神学伊始，关于人的自由的价值和目的便是核心命题之一。既然自由可能导致人犯罪，那为什么上帝要给人自由？奥古斯丁对这个问题给出了经典的回答。简单来说，奥古斯丁的观点可以概括为，上帝赐予人自由，不是为了让人类

①②③ 费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学、沈真、李理译，第49、53—54、112—113页。

④⑤ 埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，第29、30—31页。

为所欲为，而是要自由地决断正当的意愿和行动，这种正当的行动便是不断接近上帝。^① 从人类被赋予自由的那一天起，他便不能滥用自由，而是要始终把寻找比自身更高的价值视为人生目的，与这种价值的融合，才是自由的最高实现。到费希特这里，民族成为替代上帝的尘世中的永恒存在，因此，也便成为个体价值的最高目标。

与费希特几乎同时代的意大利思想家马志尼（Joseph Mazzini），也同样经历了法国大革命所带来的新时代，以及拿破仑所引发的民族主义的复兴。深受但丁影响的马志尼，同样试图从上帝而非上帝的代理人罗马教皇那里寻找世俗政权的合法性。他尤为反对两种权力观念，一种是重视私利，只考虑权力不考虑责任的主权观；另一种是把主权完全归集体意志支配，完全不顾个人的集权观。他指出，在前一种社会中，国家只被看作个人的集合体，除了满足个人利益的要求外没有共同的理想；而在后一种社会中，国家并不能导致人民由衷的热爱，只是马基雅维利式的权力机器。马志尼认为，我们必须要在这两种权力观念之外，找到世俗权力的真正来源。他写道：

各个民族都是神圣的，它们受天意组成，在人类内部为了各族人民的利益代表着劳动的分工或分配，正如在国家范围内应当为了全体公民的最大利益组织劳动的分工和分配一样。如果他们不为那个目的而努力，他们就毫无用处，非垮台不可……主权既不存在于“我”也不存在于“我们”之中；它存在于生命之源的上帝身上，存在于规定人生方向的进步之中，存在于确定责任范围的道德律之中。换句话说，主权存在于理想之中。^②

从底层出发，相信工人阶级力量的马志尼，强烈反对君主制与贵族统治，也反对外来力量的干预。他将民族主义与上帝观念相互结合，认为只有上帝和人民这两个名词是真正庄严的，由此，他构想出了一种由知晓上帝旨意的、向着理想目标不懈努力的人民所组成的联合体，即国家。“一个国家是自由和平等的人们友好和谐地团结在一起为一个共同的目标而奋斗的社团……国家不是个聚合体，而是一种联合体。”^③ 人活着是为了实现上帝所赋予他的某种使命，而不是为了实现自身的快乐，这种责任包括了对家庭、对祖国和对人类的责任，在实现这些责任的过程中，人们便可以更加接近上帝。

与费希特类似，马志尼也相信意大利民族到了复兴的时刻，但他反对费希特那种将个体自由完全牺牲于集体意志的国家建设方案，而是主张以人民和民意为基础建立联合式国家。然而，需要明确的是，马志尼主张的联合，又并非基于理性契约的卢梭式联合，而是源自对上帝的履行和对民族的热爱，其最终的目标是帮助人们履行他们在人类神圣事业中的义务。事实上，受到浪漫主义影响的费希特和马志尼，都将民族视为某种尚未在人间实现，但值得当下人民全力去追求的理想，也毫不怀疑地将国家视为实现民族理想的方式。虽然马志尼的国家构想方案相对而言更为温和，也为个体自由保留了一定的空间，但在在他看来，民族仍旧是高于个体的价值载体，因为只有民族才是实现上帝的更高目的的通道。这使得他的学说仍旧带有强烈的神学色彩。

四、欧洲民族主义理论的内在困境及其他可能

“民族主义是19世纪初产生于欧洲的一种学说……该学说认为，人类自然地划分为不同的民族，这些民族由于某些可以证实的特性而能被人认识，政府的唯一合法形式是民族自治政府。”^④ “民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的……民族主义情绪是这一原则被违反时引起的愤怒感，或者是实现这一原则带来的满足感。民族主义运动，是这种情绪推动的一场运动。”^⑤ 从这些经典的关于民族主义的定义中可以看到，欧洲的民族主义理论有两个方面的核心内容，第一是“民族自然说”，第二是“政治实现说”。概而言之，民族的划分是自然的，符合人类本性及历史发展的，而这样的民族始终要在现实中寻找实现自身的载体，这即是国家。在前文中，本文已经对这种“人间之城”与“上帝之城”相分离的过程进行了思想脉络的梳理。然而，常被人们忽略的是，这种看似表面的分离背后，实则隐藏了对个体价值的重新定义，这集中体现在对个体自由的重新阐述之中——“对民族的忠诚超出其他所有的忠诚；为赢得自由，每

① 参见奥古斯丁：《论自由意志：奥古斯丁对话录两篇》，成官泯译，上海：上海人民出版社，2020年。

②③ 马志尼：《论人的责任》，吕志士译，马清槐校，北京：商务印书馆，1995年，第270—273、89页。

④ 埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，第13页。

⑤ 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5页。

个人必须从属于某个民族。”^①

可以看到，无论民族主义的思想家在民族如何构成等具体问题上有着怎样的分歧，但在个体与民族关系上的意见大多是一致的。西方最早的民族主义思想家之一阿克顿，很早便认识到了这种“民族至上论”可能引发的后果。他写道，只要民族主义的基础是集体意志永恒至上，民族统一是这种意志的必要条件，那么，个体自由便最终会成为牺牲品。“在这里，民族是一个以种族为基础的理想单位，无视外部因素、传统和既存权利不断变化着的影响。它凌驾于居民的权利和愿望之上，把他们形形色色的利益全都纳入一个虚幻的统一体；它为了满足更高的民族要求，牺牲他们的个人习惯和义务，为了维护自己的存在，压制一切自然权利和一切既定的自由。”^② 个体以牺牲自我的形式获得价值的实现，这与基督教神学中为了上帝奉献自我的信徒形象一脉相承，它实则否定了个体从自身获取意义的可能，也为此后在民族主义激情驱使下的暴力行为埋下了隐患。

很快，这种源自欧洲的民族主义便随着西方列强的霸权扩张传播到了世界各地，并与新兴国家的独立热情相结合，成为一种不容置疑的“政治正确”。正如安德森所言：“我们会常常在新国家的‘建造民族（nation-building）’政策中同时看到一种真实的、群众性的民族主义热情，以及一种经由大众传播媒体、教育体系和行政管制等手段进行的有系统的，甚至是马基雅维利式的民族主义意识形态灌输。”^③ 然而，当民族主义的热情逐渐退却之后，很多国家发现，他们难以将这种新的政体形态与自身的历史传统相结合，这造成了新兴政体在民族主义帐幕下巨大的不稳定性。安德森与格尔兹（Clifford Geertz）在东南亚的田野调查中都发现了这一点^④，但他们没有意识到，民族主义内在的悖论，恰是造成这些困境的理论根源。

对于西方社会而言，基督教神学的思想束缚是根本性的，它在深层意义上形塑了现代性的知识形态。^⑤ 作为与现代性相伴随的民族与民族主义，亦无法摆脱其深刻的神学色彩。那么，我们是否可以找到，或者形成一种与前文所述不同的民族主义叙述？

在西方传统内部，似可在北欧神话中找到另一个“支流”。北欧神话的核心特征在于对自然的神性的承认，把物质的大自然活动视为非凡的、令人惊奇的神圣事物。至高无上的上帝是不存在的，宇宙被认为是神圣和混沌两种力量之间的持续不断地斗争，在不断地毁灭和重生中循环。^⑥ 人类的自由不是由上帝赐予的，也不以上帝为根本目的，而是在集体性的生活中，通过犯错、自省和自我救赎建造一个并不是绝对完美的世界。如若按照这样的逻辑进行推演，那么，或许可以设想一种摒弃基督教道德，依靠文化启蒙来不断为自身立法的现代民族。^⑦ 然而，在走向现代性之后，由于阶层的分化及对于底层“群氓”的不信任，北欧神话中的英雄元素被片面夸大，甚至被挪用来呼唤某个“救世主”的产生，这最终背离了它最初设定的理想。在南亚，无论是宣扬“慈悲无界”的佛教，还是相信由诸多神灵共同主宰宇宙的印度教，似乎都预示着形成另类民族主义的可能，遗憾的是，在走向现代的过程中，出于反殖民与团结国内群众的强烈诉求，印度和斯里兰卡都将基督教中的排他主义挪为己用，从而陷入到了与西方类似的困境之中。^⑧

再回过头来看中国。中国的文明传统没有一神教的根，甚至制度性的宗教在传统中国社会能起到的作用都是有限的，支撑整个社会体系的道德秩序本质上是世俗的，并且作为一个结构主体独立于宗教之外。^⑨ 因此，在传统中国关于“民族问题”的处理中，从来没有一神教中对于纯净和排他的执念。我们可以从两个方面来理解中国传统的社会结构：从上层视角来看，传统中国的秩序建立在“天下”的圈层扩张之中，“夷”

① 安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海人民出版社，2011年，第25页。

② 阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，冯克利校，北京：商务印书馆，2001年，第125页。

③ 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，第109页。

④ 参见本尼迪克特·安德森：《比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界》，甘会斌译，南京：译林出版社，2012年；克利福德·格尔兹：《烛幽之光：哲学问题的人类学省思》，甘会斌译，上海：上海人民出版社，2013年。

⑤ 相关研究参见米歇尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年；Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

⑥ 参见托马斯·卡莱尔：《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄业绩》，周祖达译，张自谋校，北京：商务印书馆，2007年。

⑦ 参见弗烈德里希·尼采：《尼采反对瓦格纳》，陈燕茹、赵秀芬译，济南：山东画报出版社，2002年。

⑧ 参见陈小萍：《印度教民族主义与独立后印度政治发展研究》，北京：时事出版社，2015年。

⑨ 参见杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，范丽珠等译，上海：上海人民出版社，2007年。

与“汉”之间可以通过象征性的方式表示臣服，也可以与中央政权建立盟约式的关系；从底层视角来看，各个“民族”之间并不存在硬性的边界，甚至在很多交界地区，都存在着宗教、族群、文化之间的杂糅。^① 这种政治上相对松散，文化上融合度很高的结构是我们走向现代转型的基础。在构想现代民族的时候，我们虽然部分接受了经由日本过渡的西方民族主义思想，但很快便意识到了这种民族理论中蕴含的危险，并意识到我们需要重新构想一种更具包容性的个体—民族—世界关系。^② “中华民族”并不是至高上帝退出世界之后的替代品，而是在传统政治格局基础上形成，并由现代制度体系进一步完善的共同体。它对内追求统一而非绝对的同一，对外寻求与其他民族的联合而非排斥；它也并不建立在反律法主义的狂热激情之上，而是以律法为纽带达成协商一致的现代政体。中华民族的多元性与一体性是在交往交流交融基础上形成的自然结构，因此，我们的民族观也不应当是强调个体牺牲、非此即彼的民族观，而是要在文明的基础上，通过对内合作、对外和平证明我们对于世界的道德价值。^③

正如塔米尔指出，在当今时代，民族主义的狂热形式已经引起了很多的痛苦与不幸，但又尚未见到民族主义消亡的可能。因此，与种族中心主义的民族主义进行斗争的方式不应该是主张民族的利益被完全否定，而是提供一种替代性的民族观。^④ 由此，姚大力认为，我们可以在现实政治中尽可能抛弃激进的观点，让温和的国民民族与温和的族裔民族共存。^⑤ 在笔者看来，要达到这样一种温和的状态固然是我们的理想，但这首先需要从理论上重新设定民族主义的理论框架。换句话说，从人类的起初来看，“民族”并不是唯一的、最高的价值，它只是在西方语境中成为上帝退出世俗社会之后的神圣性代言，从而将自身伪装成了新的宗教。如若要突破西方民族主义的理论体系，那么，便需要论证我们可以通过世俗而非宗教的方式，通过平衡而非绝对的原则构建起统一的多民族国家。这应是当下我们建设民族学自主知识体系的理论起点。

〔本文系上海市教育委员会“曙光计划”（23SG27）的阶段性成果〕

（责任编辑：周 奇）

The Theological Illusion of Modern Nationalism

—— A Review of Intellectual History

LIU Qi

Abstract: From the perspective of intellectual history, this article reveals the theological illusion behind modern western nationalism theory. Firstly, it sorts out the dichotomy of the sacred and the secular from medieval theology to the Enlightenment thought, presenting how the “secular kingdom” gained an independent status from theocracy and the legitimacy crisis brought about by this separation. In the pre-modern period, this crisis was resolved through the sacredness of the king, while in modern society, it is based on the sacredness of the “nation” as a whole. Through the “naturalness of the nation”, the nation gained an autonomous value system of its own, and the value of the individuals constituting the nation can only be realized through the nation. The emotions of individuals towards the nation are actually an imitation of the emotions of believers towards God in Western monotheism. However, once the nation is placed in a competitive environment, such emotions may lead to oppression and aggression. This is the insurmountable predicament in western nationalism theories and also the theoretical starting point that needs deep reflection when we construct an autonomous Chinese theory system today.

Key words: nationalism, monotheism, state, nation, freedom

① 关于这种统治形态及底层的族群关系，可参见王铭铭：《“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社，2008年；刘琪：《包容与凝聚——中华民族共同体意识在云南迪庆的实证研究》，北京：中国藏学出版社，2021年。

② 参见刘琪：《国家、阶级与世界革命——从20世纪20年代关于国家主义的争论谈起》，《开放时代》2025年第2期。

③ 参见张亚辉：《基于文明比较研究的中国民族学》，《浙江学刊》2024年第2期。

④ 耶尔·塔米尔：《自由主义的民族主义》，陶东风译，上海：上海社会科学院出版社，2017年。

⑤ 姚大力：《民族概念的历史考察：阅读与感想散记》，《学术月刊》2024年第4期。