

在帝國交會之處的民族形態—— 天主教與波蘭民族主義的建構

劉名峰

國立金門大學閩南文化碩士學位學程教授

摘要

天主教向來被認為是波蘭民族主義的核心元素，並據有宛如原生性元素的地位。本文認為宗教元素與民族主義間的關係，其實也是社會建構的，而社會建構是在現代情境下作為民族認同的依據，藉以消解其面對威脅而進行社會整合的參照。有鑑於此，本文首先指出當代對於民族主義在「原生論 vs. 建構論」的研究策略，不僅是個欠缺歷史社會深度的區分，而且它還往往與「族群—公民」民族主義的區分串連，除了過度簡化，此一區分還有好壞的看法，即有違學術研究的科學性。為此，本文提出了關係主義式的建構論，並在「我群 vs. 他者」及「安全 vs. 威脅」之間，掌握所謂的「關係」及隨之而來的「社會建構」；其次，波蘭民族主義所生成的處境，不僅得面對在此交會的帝國，還經歷了三次的瓜分與亡國，致使天主教成為波蘭與週邊帝國區分，並建構「我群」之持久性的元素。最後，本文即具體地以第二共和前後、冷戰期間及全球化時期，說明天主教在波蘭民族主義之建構中的角色。

關鍵詞：波蘭、民族主義、天主教、帝國交會之處、新建構主義

壹、前言

在當下全球化的情境裡，民粹主義的運動再度成為鎂光燈的焦點，並受到學界的高度關心，而本文所研究的波蘭也有民粹領導人浮上政治臺面的現象；但在同時，波蘭也加入了歐盟，並在 2022 年爆發烏俄戰爭之後，不僅接收了大量的烏克蘭難民，也堅定地與西方民主國家一起對抗俄羅斯。因此，即有研究指出了波蘭民族主義逐漸走出了過去對文化及族群性的強調，而有更多奠基於民主規則而生成的公民性（Kubicki, 2008）。那麼，就此一民粹運動興起，而公民意識也發展的過程中，如何理解此間之民族建構的形態，也就是本文關切的主題。也就是說，為什麼又如何會出現此一「族群—公民」兩種民族主義俱在的政治社會處境？本文認為，「族群—公民」兩種形態之民族主義間的關係，更適宜將其當作是分析上的概念，而非實然之社會生活裡的對立。並且，將分析上的概念「理意化」（reification）（Gunderson, 2021）當作是實然社會生活裡的狀態，除了是知識上的便宜行事，也反映了全球化時期之自由主義的偏見，因為二分公民及族群民族主義即為其賦予了不同的道德意涵，也就是族群民族主義是情緒的、褊狹而排外的，並因此是「壞」的，而公民民族主義不僅是理性的、包容的，也呼應了新自由主義之政經秩序的價值。

不同於對兩種形態之民族主義的理意化與道德化，本研究以 Elias(2009) 的「文明化歷程」（civilizing process）為分析的架構，藉由其中的「自我 vs. 我群」認同平衡（I-We balance）（Elias, 2003），來說明個體化裡的認同建構，並指出了「國家」在民族建構裡的重要性（Elias, 1972）。而且，還由於波蘭經歷過了三度瓜分與亡國，遂使得本文對於波蘭民族主義的研究，不僅能了解到國家在民族建構裡的角色，還能看到國家不存在之際，民族主義又是如何建構的。也就是說，波蘭是在亡國的廢墟上建國，並生成於帝國的夾縫之間，故而波蘭民族主義的建構，或者需要國家出面對抗帝國的威脅，並從中強化了波蘭民族的光榮；或者是面對著帝國在現代文明裡所具有特別的魅力，而對比出波蘭的屈辱（Elias, 2008）。面對著帝國的威脅與魅力，與隨著而來波蘭民族的光榮與屈辱，本文首先將指出的是，作為區分波蘭與

週邊帝國的天主教，別說其對波蘭民族之建構的意義是變動的，也不都是正面與有效的；其次，魅力與屈辱不僅影響了特定時空裡的民族建構，在整體上以自由主義為核心價值的現代文明化歷程裡，也為特定形態之民族主義賦予了相應的道德性。

具體地說，在全球化的新自由主義時期裡，「族群—公民」兩種形態之民族主義的看法，即壞的、封閉排外與情感的民族主義，與好的、開放參與及理性的民族主義，受到了進一步的鞏固。唯本文將透過 Elias（2008）的「形態社會學」（*figurational sociology*）來分析波蘭的民族主義，除了在理論層次上提供一個帶有反思性並更為科學的分析架構外，還在空間上緊扣著波蘭與週邊帝國間的關係來理解在不同的時期裡的民族建構，與天主教於其間的角色。據此，本文將分成兩大段落：其一，以「形態社會學」來說明文明化歷程裡的建構，而此間建構的不只是帶有民族元素的認同，也是在知識層次上解釋民族主義之符號的道德意涵，而後者即具有知識社會學的性質；其二，從「帝國交會」之處來掌握生成波蘭民族主義的歷史社會脈絡，並對應著不同的時期來解釋天主教所扮演的角色。最後，以「帝國交會」的位置為中心，不僅有效地解釋了波蘭民族主義的發展，還在理論層次上呈現了關係性建構主義的研究策略，並指出經常被理解為原生性的天主教，實則也在不同時空之帝國交會的關係裡，對於波蘭民族主義也有不同的意義與效果。尤有進者，本研究還跳脫了在「公民—族群」兩種形式之間評價民族主義，並予其一個更具反思性及科學性的解釋架構。

貳、促成「族群 vs. 公民」民族主義融合的社會機制

「族群 vs. 公民」之間的對比，經常被用來作為理解當代民族主義的架構。然而，這一理念的對比不僅被當作是實然社會生活裡的對立，還在「內向 vs. 外向」、「原生論 vs. 建構論」等等符號及理論的對應之間，進一步被賦予了道德意涵，這在筆者看來，除了反映了自由主義，特別是全球化時期之新自由主義的價值系統之外，也有違科學的原則。茲先說明此一「理意化」之知識建構的脈絡，再進一步提出本文用來理解波蘭民族主義的策略。

一、二分化「族群 vs. 公民」民族主義「理意化」知識的社會脈絡

對民族主義的研究由來已久，就其早期的文獻而言，經常是以西歐為對象，並帶有自由主義的色彩，不過在社會中心論所帶動的視野下，往往也會注意到這些國家的民族主義裡，強調了語言、宗教及種族等原生性的元素，Deutsch（1953）的經典研究《民族主義與社會運動》，就表現了此一特質。不過，筆者也要指出的是，在更早之前即已出現了對族群原生性與公民性民族主義的區分（Kohn, 1944），並將此一「族群 vs. 公民」的對比，與「東方—西方」民族主義串聯，而當時的東方與西方所指的即是東歐與西歐。而且，在西歐的公民性民族主義帶有「文明作風」，並排斥那些追尋「原始之根源」，如血緣宗族、傳統及種族等等，具有侵略性格的族群性民族主義。如此看來，區分「族群 vs. 公民」兩種形式之民族主義的研究，不僅由來已久，其中還帶有價值上的判斷。然而，同樣地也存在另一種研究民族主義的策略，它的重點更多在於解釋民族主義的生成，並指出了兩種形式之民族主義同時俱在的現象。據此，首先可以指出來的是對民族主義的研究，有兩個重要的傳統：其一，是回答民族主義是「什麼」（what）？並與本文有關的是，將其分成族群與公民兩類來說明民族主義的內涵，並進一步地在「東方—西方」的對比之間，將民族主義的研究延伸出「哪裡」（where）的問題；其二，是有關民族主義發展的機制，回答的是「如何？」（how）的問題。這些問題在各種有關民族主義的研究裡，當然會有比重不一的關注，並彼此交錯穿插，而在研究了民族主義是什麼、在哪裡，及如何的問題後，為什麼筆者會特別強調全球化時期，這個有關於「何時」（when）的問題，及其對於「族群 vs. 公民」民族主義之區分的「理意化」？

由於戰後亞非地區殖民地的獨立風潮，並使得戰前對於「東方」的研究，進一步向「南方」擴張，此間不只是研究對象所處的位置發生了變化，前殖民地的獨立還直接地影響了戰前西歐帝國主義國家的版圖。並且，戰前的國際局勢是以歐洲為中心，但在戰後的國際格局則是跳脫了歐洲，以全球為範圍之美蘇兩大陣營的冷戰。另外，在美蘇兩大陣營的衝突下，這些位於「南方」的國家還以民族主義的運動及訴求，掙脫出「資本主義 vs. 共產主

義」的架構，並發展出不結盟的第三世界，強調相對於美蘇的自主性。誠然，想要掙脫出美蘇的二元陣營並不容易，特別是在全球冷戰的衝突之下，對於美國及其資本主義陣營來說，當時所存在的威脅較戰前的「東方」來說，恐有過之而無不及。也就是說，戰前從自由主義傳統的視野下，將「東方／東歐」民族主義理解為帶著「原始之根源」，附著於血緣宗族、傳統及種族等等，而具有侵略性格的族群性民族主義，如今很容易也會向「南方」延伸，並使得「族群 vs. 公民」兩種形式之民族主義的區分仍然存在。Geertz(1973)對新興國家民族主義的研究，即提出了「原生情感」(primordial sentiments)的看法。而且，此時研究民族主義之對象別說所處的位置不同、國際政治的格局不同，在知識傳統上也發生了重要的變化。前述 Geertz(1973: 311-26)的研究裡提到了「意義的政治」(politics of meaning)，而這一視野不僅已與過去單純地強調客觀性及因果律的研究有所不同，也與當時正在發展中的建構論結合，並促成了 1970 年代至 1980 年代間民族主義大辯論、以及 1080 年代初的典範轉移。

此一建構論視野的出現，並不單純地由於民族主義之研究對象的轉變所致，它還源自於更早之前科學知識的典範轉移，也就是在 1960 年代由 Kuhn(1967)所著之《科學革命的結構》、及 Berger 與 Luckmann 合著的《社會實體的建構》(1966)，於知識論及社會科學方法論對於「真實」的看法：真實並不是客觀外在的單一實體，而是參照著社會脈絡之主體間的建構。自由主義傳統對民族主義的研究，著重於「民族帶來國家」之社會中心論的視野，並因此往往著重其間之原生性的元素，如語言、文化及宗教等等。然而，1980 年代之後的典範則強調「國家打造民族」的國家中心論，並因此更多表現出建構論的視野來理解民族主義，包括 Anderson(1983)的《想像的共同體》、Hobsbawm 與 Ranger(1983)合編的《傳統的發明》，以及 Gellner(1983)的《民族與民族國家》。在這些對民族主義的研究裡，不管是從印刷資本主義裡談「想像的共同體」，或指出了種種傳統活動及儀式在現代裡的「發明」，以致於從現代性的角度來談「民族(國家)」，不僅都注意到了民族在現代世界裡的建構，也提到了國家在民族建構中的關鍵地位。也就是說，對民族主義之研究的焦點放在它於現代情境中生成的機制，並

強調了國家的角色。建構論的觀點在此一脈絡下大行其是，不僅在民族主義的議題裡，還延續到冷戰結束之後成為國際關係學界裡的支配性理論（McCourt, 2012）。

共產陣營瓦解與冷戰的結束，對於資本主義陣營來說是個鬥爭了四十多年的重大勝利，市場制度及民主體制具有無可挑戰的正當性，不僅令其背後之自由主義的地盤進一步擴張，並建置了全球化新自由主義的國際政經體制，在智識層面也發展出所謂的「歷史終結論」，即社會中的衝突終可藉由自由主義的政經體制來解決，因而帶來歷史的終結（Fukuyama, 1993）；至於哪些會發生衝突，而需要解決的，也就可以從杭廷頓的「文明的衝突」來理解，這也就表現為以歐美為中心之基督教文明、個人主義文化，對於非歐美之伊斯蘭、儒家等等具集體主義性格之文明間的衝突（Huntington, 2020）。此間，不單單表現了「西方 vs. 東方」及「個體 vs. 集體」文明間的衝突，隱隱地也帶出了強調個人參與、建構性與重視開放，及隨之而來全球化之新自由主義的世界觀，與相對於此之集體的、原生的，相對封閉的價值系統之間的對比，及相應於此一對比而來的道德判斷。並且，前述對比還能與公民及族群兩種形態之民族主義對應，也有相應的道德內涵。此間，可以注意到「族群 vs. 公民」兩種民族主義的形式在全球化時期的理意化。它們的區分固然在先前的研究裡即已出現了，並在自由主義的傳統下標示出族群性民族主義帶有的侵略性格。但是，冷戰期間一方面由於大量的前殖民地獨立建國，使得族群性民族主義在西方陣營眼下更難控制並也更具威脅性，另一方面也使其激烈的對抗，致使西方陣營更想控制族群性民族主義，並消除其威脅性。如此一來，不僅再鞏固「族群 vs. 公民」兩種形式間的對立，也為西方陣營賦予更堅強的可欲性，想要去除族群性民族主義，而冷戰的結束為此一想望提供了更大的機會（Kamusella, 2017: 20）。

於是，民族主義在後冷戰時期裡的研究，即揭橥自由主義的大旗而帶著征服對立面的強烈可欲，再一次地拉出了「族群—公民」兩種形式的對比。而且，此一對比不僅被各自賦予了道德意涵，還割裂了其間的互動與融合，並疏離於所在的社會情境，這也就是本文所說的「理意化」。但是，這別說並不是科學研究的姿勢，以建構論在 1980 年代後所取得的支配性地位來說，

也相當詭異，因為「族群 vs. 公民」兩種形態的民族主義，不單單就其性質上表現了「原生—建構」的差異，就是在研究上也彷彿對應於「原生論 vs. 建構論」的策略。也就是說，對那些被認為帶有族群性的民族主義，不只是認定其中包含了原生性的情感，也透過原生論的策略來掌握此一性質的原生情感而認定其為族群性民族主義；相對的，就那些被認為表現了公民性的民族主義，則不僅強調這些民族主義是透過公民的參與而建構的，就是在研究的策略上也採用建構論來掌握。於是，「研究對象—呈現的性質—研究策略」之三位一體的套套邏輯裡，即共伴地鞏固了兩種民族主義的差異，並呈現了其間的對比。而筆者之所以認為研究民族主義的建構論，於此間的表現相當詭異，首先在於此一後冷戰時期裡的支配性理論，對跨入那些被認為是族群性民族主義，或原生性情感的認同裡，卻是相當地消極，甚至是劃地自限，而鞏固了上述「族群 vs. 公民」的區分；其次，還在於建構論僅是被當作是種研究策略，用來研究民族主義等等的課題，而沒能再往前一步地注意到知識本身也是被建構的，以致於人們對世界的認識方式與內容，也可能是被建構的。

不過，筆者並不想要將建構一詞，無窮無盡地後推到虛無與懷疑的深淵。在有限的篇幅裡，本文對前述研究民族主義之知識社會學的考察，首先要指出「族群 vs. 公民」的區分固然在概念上是有效的，但是將其性質連結上空間上的「東方 vs. 西方」，卻是有問題的。不過，與其批評這類的研究忽略了各別的空間裡，都存在著對立性質的民族主義，如西歐也有族群，而東歐也存在著公民民族主義，不如去解釋為空間賦予了族群意涵，並進一步本質化的原因：因為這類研究帶著自由主義的色彩，故而對其所認定之自由的「我群」來說，東方不只是不自由的，也是危險、帶著怨恨與威脅的「他者」(Kamusella, 2017: 21)。這一「我群 vs. 他者」的關係，不只是社群建構的「根隱喻」(root metaphor) (Turner, 2018: 25-29)，也是人的存有及其認識的基礎—這也就是關係性的存有 (Gergen, 2016)。其次，就研究民族主義之生成機制的策略裡，確是有強調「原生情感」的原生論，如其源頭的 Geertz (1973)；但是對 Geertz 的研究彷彿只是望文生義地理解，別說沒有細讀其自深描 (thick description) 的方法下，對「原生情感」在新興國家中生成民

族主義的機制，恐怕也沒有注意到該篇文章之後所討論到的〈意義的政治〉一文裡，就政治鬥爭對意義生產的角色。簡單地說，具有動員性質的意義，或也就是民族情感，是生成於敵我的鬥爭之間。換句話說，別說意義的政治參照著「我群 vs. 他者」的關係，同時也絕不能將「原生情感」所涉及的元素，如族群宗教、語言文化「自然化」了，它們固然建構了社會，但也同樣為社會所建構。

如此看來，不管是帶著更多原生情感的族群性民族主義，或是被認定是理性參與的公民性民族主義，都可以從建構論的策略來研究，只是這將是參照著「我群—他者」關係的新建構論（McCourt, 2016），而不是早期的建構論。就後者來說，其不僅沒能注意到知識本身即帶有建構的色彩，也沒有考慮到自身也參與了建構，而欠缺「反思性」（*réflexivité, reflexivity*）（Bourdieu, 2001）的關照。因而在研究民族主義時，不只是先在的自由主義會對「族群 vs. 公民」兩種形式有不同的道德判斷，還會有後見之明的「回顧性偏誤」（*hindsight bias*）（Roese & Vohs, 2012），因為先在的道德判斷會引領研究者對於特定的民族主義，會在龐大無垠的歷史社會之中，尋找對應的民族元素來建構其民族主義的特質，而這也就表現在前述「研究對象—呈現的性質—研究策略」的三位一體之中，並消滅了此一研究的科學性；相對地，參照著「我群 vs. 他者」之關係的新建構論則帶著清醒的反思性，並以呈現民族主義之生成機制為研究主題，而成為更科學的建構論。

二、文明化歷程中的帝國交會之處作為分析架構

本文在一開始即提到了以 Elias 的「形態社會學」為本文提供分析的理論視野，而該視野不僅將可為民族主義的生成發展機制提供分析的架構，它在存有論上也奠基於關係主義（Elias, 2008; Vandenberg, 1999）。本文立基於形態社會學，發展出的關係主義建構論來分析波蘭民族主義的發展，並特別從帝國交會的關係裡，說明被認為是原生情感的宗教元素，在其中的生成與變化。

（一）從文明化歷程中所理解之全球自由體制下的社會建構

「文明化歷程」是個以個體為中心而打造了現代國家，並在壟斷暴力的過程中，出現暴力逐漸減少的現象。在這個體的社會裡，固然相應地會出現政治上的自由民主及經濟上的市場體制，但其間也由於政經體制及社會文化的個體化，使得其間的個體也出現了疏離、不安及剝削的社會情境，故而對應地生成了「我群意識」，而這也就是「自我 vs. 我群」的認同平衡。跟著「自我 vs. 我群」之認同平衡的邏輯，即可理解在西歐等自由民主體制下之民族主義的建構，也就參照著全球性資本主義的國際政經體制，能夠讓自我認同有相對充分的表達，而在參與之間表現了民族意識的公民精神。相對的，自由民主的價值與體制尚未健全的國家，它們都存在於自由主義，也就是當代世界裡唯一的國際政經體制裡（Wallerstein, 2001），故而得強化國家能力與先進的自由主義國家競爭與對抗。於是，在 20 世紀前半即在德國義大利及日本，出現了國家集權的法西斯主義，及在更為後進的東歐及蘇聯，還有更為極權的共產主義。它們都有更為明顯之「我群認同」的性格與族群民族主義的氣質。

其間的原因，是對那些不僅經濟發展相對後進，而政治上又比較保守的體制來說，民眾的參與管道有限，但又迫切地需求對抗先進國家對其經濟的壓迫，因而在危機中即突顯了原生元素的重要性，並生成了族群性民族主義，藉由其中的「我群」來消解變動之現代社會裡的不安。於是，兩種形式的運動都是由現代世界裡的自由主義所驅動，唯由於所在之政治體制及經社發展的差異，致使其所呈現之「我群」有不同的性質。不過，即便在同一個國家裡，其間的人們也會由於不同的社會位置而得面對自由主義所帶來的不同壓力，並對應地追求不同性質的「我群」。也就是說，即便在先進的西歐國家有更多的公民性民族主義，但也不免存在著族群性的元素，更何況即便持續地作為民主體制的西歐國家，在不同的歷史時段裡也不必然總是先進的經社體制。因此，只能說公民性民族主義在先進國家更容易成為主流，而非族群性民族元素不存在。而在非西歐的世界裡，也反之亦然。文明化歷程裡生成了「現代國家」(modern state)，並建構了參照著「國家」

而對應的「民族」(nation)。並且，在這文明化歷程中形成的個體社會與自由主義，固然是以全球為範圍，但是在不同的情境裡，仍會與該社會中具有凝聚力的傳統連帶結合，例如宗教，並進一步生成面對現代社會的保護機制 (Geertz, 1973: 340-41)。於是，不僅現代與傳統並不是二分的，也會有多元現代性及後傳統社會的出現 (Eisenstadt, 1973, 2000, 2002)。

於是，在全球性的自由主義體制下取得先進地位的西歐及美國，其民族主義的形式往往被認為帶有更明顯的自由主義性格，不僅就政治上以自由民主的體制運作，社會生活裡也有各種公民參與的社會組織；相對的，較為後進的自由主義國家，固然也有可能政治上發展出對應的自由民主體制，但是往往在這樣的社會裡，也就在面對現代社會的來臨及其漫延的不安情緒裡，快速地附著於該社會裡傳統的元素，並表現得較為暴力。這些社會即如前文提到的中歐及日本等國，它們在二戰之前，一方面由於國力的快速增長，並在「生存空間」的要求下，與西歐國家一樣擴張國土、打造殖民地，並加入了帝國主義的行列；另一方面，由於這些國家的快速發展，致使 1929 年的經濟大恐慌更加大了其社會失序的強度，而單薄的個人也更急切地向國家靠攏，成為孕育法西斯主義的沃土。以全球為範圍的古典自由主義，不僅令自由市場在毫無阻力的狀況下讓國際經濟的動盪深入它國的國境之內，如中歐的德義，並令孤單不安的個人在動盪的經社體制裡，透過其自由民主的代議制度，賦予了法西斯政黨正當性，並以國家統合了社會的運作。如此一來，不僅破壞了古典自由主義的放任邏輯 (laissez-faire)，還組成了軸心聯盟、爆發第二次世界大戰 (Polanyi, 2020)。

然而，從「自我 vs. 我群」之認同平衡的觀點出發，本研究的興趣並不在於將二戰的爆發歸因於某一類國家的責任，而更強調在自由主義的全球秩序下，特定政經體制的發展具有對應的正當性，就如同相應之民族主義的形態，也有其脈絡中的必然。也就是說，先進的西歐國家就其在全球市場中的位置，即令其政治社會裡有更多的公民團體，並使得表現民族主義的「我群」有了更多的公民色彩；相對的，後進的中東歐國家則得依賴更多帶有傳統元素的團體及組織，不僅個人空間受到更大的壓抑，表現為「我群」的民族主義也帶有更多族群文化的元素。然而，這些族群文化的元素之所

以會被「思及」，並轉化為具有動員社會、組織凝聚的功能，仍是由於這些社會位於自由主義的世界體系，並與西歐自由主義的國家競爭。也就是說，這些被認為是「傳統」的族群文化，並不是客觀外在的「傳統」，而是相應於現代情境而被喚起的「後傳統」，或「發明的傳統」。據此，本文在理論層次上提醒到，原生論視野下所注意到之民族主義的族群宗教、語言與文化，它們固然經常在前現代時期裡即已存在，但其之所以被「思及」而成為「建構」我群元素，卻是由「國家」在面對著現代情境之競爭中，被有意無意地召喚出來。筆者在這裡將原生論與建構論等的概念結合，即試圖呈現兩種理論視野之間的對立，不僅恐怕是被誇大了，其實上在原生論被提出來之際，也並不認為這些原生性的族群文化是恆久不變，並決定了民族主義的內涵（Geertz, 1973）。

最後，民族主義是個隨著文明化歷程而生成的現象，它生成於並回應著自由主義的世界體系，而為了消解此一世界體系對於社會的破壞，即生成了對應於國家的框架而生成了社會保護的運動。於是，它所體現的是不同社會情境下，人們重建其存有安全感的策略。「族群 vs. 公民」兩種形式的民族主義並不是範疇性地二分而斷裂的存在，而是種在對比之概念中的連續。當然，族群及公民兩種形式的民族主義，確實存在著質感上的差異，然而如前所述，不能將「原生論」所標示的族群文化元素，當作是恆久不變，並生硬地決定了民族的內涵，與隨之而來於「我群—他者」間的區分。民族既然是個現代情境下，與國家的概念同樣是新生的社會範疇，就不會完全地與前現代的「原生元素」鑲嵌對應，而是在其間的公民在思及「誰是我群」之際，對於此間元素的迫切性及對其黏合度：愈是急切地在「我群—他者」之間有所區分，是因為「他者」的威脅更大，並因此愈具強制性地想要固定下來「我群」的特質，而黏合愈強。於是，那些在民族論述裡用來界定「我群」的族群文化元素，也就會被「自然化」，而成為「原生的」、「充分情感（緒）」的一據此，本文建構了一個不帶價值判斷的分析架構，即族群與公民兩種形式的民族主義並無關好壞，甚至不能認為簡化為前者排外，而後者包容，因為民族主義不僅必然地區隔了內外，只是對於此間民族元素「自然化（本質化）」的強度有所不同。接著，本文將簡述近現代裡的波蘭歷史，作為進一

步說明經常被認為是原生元素的天主教，於帝國交會的處境裡「（不）被思及」，及其與民族主義之建構間的關係。

（二）在帝國交會處建構波蘭的民族主義：被思及或不被思及的天主教

在討論波蘭民族主義時，有兩個重要的概念是其中的關鍵：其一，是所謂「現代」的來臨，這一概念與民族主義的生成關係密切；其二，則是波蘭在 18 世紀後半所遭遇的 3 次瓜分，並於 1795 年的滅國。這裡被滅的國，指的是在 1569 年成立之「波蘭-立陶宛聯邦」，它是當時中東歐一個面積相當大的政治實體，科學及文藝上也相當發達。固然就「現代」的概念來說，其時間的起點難以界定，而此一後世稱為「波蘭第一共和」的波立聯邦時期裡，其民族主義的論述也不明顯，更多表現的是種聯盟性質的政治意志（Kania-Lundholm, 2012: 85-87）。然而，歷史上曾經的輝煌，卻在 18 世紀經歷了 3 次的瓜分，其間的反差很容易在國家的光榮與存亡之間，生成了針對外族支配與控制的反抗。並且，法國大革命在波蘭滅國前不久爆發，此一標誌著現代的重要歷史事件，其自由、民主與博愛的價值還隨著拿破崙的征戰而向歐陸散播。1806 年，拿破崙進軍普魯士，並在勝利後扶植了華沙公國。固然公國在拿破崙被流放，及隨後在 1815 年所召開的維也納會議裡廢除了，但在周邊帝國對其的 3 次瓜分與大革命風潮之下，自由與保守的理念與派系的衝突之間，波蘭民族主義即於一次又一次的反抗之間，逐漸生成。

那麼，如何理解波蘭的民族主義？又何以本文以「在帝國交會之處的民族建構形態」為主標，來說明其民族論述裡的族群性及公民性？前文提到了國家機關是民族主義生成的關鍵，這並不是說民族主義可在國家的操作下無中生有，而是人們面對著現代情境的動盪與不安，使得一個能夠管制暴力、建立秩序的政治機構，即可讓人安心與認同、具有正當性。然而，在 1795 年之後並不存在一個以波蘭為名的國家；其次，波蘭民族主義在亡國後的醞釀、生成過程中，中東歐地區固然也存在著自由主義的理念，但保守勢力更是強悍。因此，波蘭民族主義所面對的不只是一個沒有以波蘭為

名的國家，此間的民族主義還生成於貴族網絡串聯的政治社會之中——這樣的脈絡，是其民族國家建構的形態（Elias, 1972），它呈現了本文所述之「帝國交會」的背景，並由於民族主義生成於國家缺位而貴族勢力籠罩的形態下，即使得之後被當作是波蘭民族情感之核心元素的天主教，並不會理所當然地被「思及」，或在「被思及」之際也不必然具有正面的意涵，因其為波蘭民族所帶來的，並不是光榮而是屈辱。不過，自 19 世紀末、20 世紀初，隨著波蘭民族主義逐漸成形，以致於波蘭建國之後，天主教即被認為是波蘭民族中的核心元素。茲即在此一波蘭民族主義起伏之間，本文一來以「帝國交會之處」來呈現波蘭於不同時期裡的位置，及其間波蘭民族主義的發展；再者，也特別聚焦於天主教，說明此一被認為是原生性的元素，在建構波蘭民族主義中的角色。

參、帝國交會之處的波蘭民族主義：過去與現在

對於歷史的引用不能作為民族主義論述的一部分，但民族主義的生滅不僅相應於特定的歷史條件，本文還試圖透過波蘭民族主義論述於不同的歷史時期裡，天主教的角色及內涵，來呈現其於關係間的建構。為此，本節即區分出不同的歷史時期，在過去與現在的比較之間，呈現帝國交會的波蘭民族主義。

一、第二共和前後波蘭民族主義的論述：帝國交會下的獨立與依附

在一戰結束之後，由俄國控制下波蘭議會王國（亦稱俄屬波蘭）為協約國的一方，與德意志帝國、奧匈帝國及鄂圖曼土耳其帝國所組成的同盟國對抗，並在取得勝利之後，獲得英法等國的支持，而在 1919 年的巴黎和會上，以先前為普（德）奧瓜分的土地為基礎重建波蘭，是謂第二共和；1920 年，新成立的波蘭共和國對剛成立的社會主義國家蘇維埃俄國的發動戰爭，互有勝負。兩國於 1921 年 3 月 18 日在里加簽訂『里加條約』，劃定波蘭東部邊界。依據該約，波蘭獲得西烏克蘭和西白俄羅斯以及立陶宛的一部分，

蘇俄在這場戰爭中損失大片領土，這也為蘇聯和德國在二戰期間分割波蘭埋下伏筆。如此看來，固然在近現代歷史上的波蘭，一直因其位於帝國交會之處而承受特別激烈的戰爭風險，但不能忽略的是，第一共和時期的光榮與偉大，也鼓舞了其自身民族主義的擴張。因此，兩個共和時期之間，經受著俄羅斯帝國、奧匈帝國與普魯士王國瓜分下的波蘭，也就在帝國統治的屈辱與民族的偉大之間，發展其民族主義的論述。

（一）兩個共和之間的波蘭民族主義論述

古羅夫斯基（Adam Gurowski, 1805-66）是在這段期間裡，對了解波蘭的處境及其民族主義論述時，一位相當重要的人物。而得先說明的是，以古氏作為開始地討論波蘭民族主義，與其說是呈現了其民族論述的內涵，不如說是為了更好地表現此時波蘭的民族處境：因為他在 1831 年反俄起義，並在 1833 年至 1834 年間所發起之一連串的革命行動失敗之後，開始了對波蘭革命與建國的懷疑，從而轉為支持俄國專制主義的泛斯拉夫主義者，並改宗東正教；不過，諸多歐陸國家在 1848 年出現「人民之春」(springtime of the peoples) 的民族主義運動之後，古氏從過去的俄羅斯沙皇專制的擁護者轉為歐洲革命的同情者，並前往美國，一方面質疑專制主義，但仍宣揚親俄的理念。另一方面，也對美國的民主體制非常欽佩，指出其以個人自由和勞動為基礎所建立的國家，是文明發展的方向。因此，藉由古氏的論述，本文對民族主義的研究並不僅在於討論民族主義是什麼，還在於民族主義所面對之社會處境下的演變，即「民族主義如何可能？」的社會條件。茲以古氏說明在兩個共和期間之波蘭民族主義的論述。

首先，古羅夫斯基活躍時期的波蘭是處於帝國治下，不管是俄屬的波蘭議會王國、作為普屬波森省的波茲南大公國，或奧匈帝國治下的克拉科夫自由市。此時的波蘭並不是民族國家，而其先前的波宛聯邦也不是訴諸民族主義而成立的政治實體。民族主義尚未成為主流，並且在 1815 年所舉行的維也納會議裡，歐洲的封建貴族還再度掌權，使得保守勢力得以透過聯盟壓抑了由法國大革命所吹起的自由主義風潮。誠然，自由主義已在文明

化歷程中，滲透歐洲各國並強調著以個人為基礎地打造政治體制。其中包括的不只是自由民主，也是由平等的個人所組成的民族國家，而在自由民主及平等的個人，與民族國家的政治社群之間，呈現的也就是「自我 vs. 我群」的認同平衡。1848 年的「人民之春」，義大利、德國、法國、丹麥及奧地利與瑞士等國都爆發大小不一的人民革命，試圖推翻由貴族及專制王權所組成的政治體制，而波蘭地區固然呼應了此間的革命運動，唯效果僅在於迫使普奧當局廢除農奴制度，並未對民族國家的發展取得進一步的成果。換句話說，波蘭地區的反抗在經社層面上取得了一些向現代轉型的成績，但民族意識的發展不彰，其原因不只是此時的民族意識仍在萌芽，還在於波蘭處於帝國瓜分的狀態，而不同於前述發動「人民之春」的國家，因為後者在人民與國家之間已然具有對應性，其民族主義的運動旨在推翻保守的封建貴族及王權，但波蘭地區並沒有一個代表波蘭民族的國家，故而也就欠缺一個清楚的國家可茲行使職能，成為喚起「我群」之民族意識所依附的對象。

其次，古羅夫斯基出身於擁有伯爵頭銜的卡斯特拉尼家族，其弟還與西班牙公主結婚而成為西班牙貴族，妹妹也嫁給了沙皇尼古拉一世的副官，因而在維也納會議後的歐洲，實則他還是據有親近當權之保守勢力的社會位置。不過，人所處的社會位置並不必然決定了人的行動，他的青年時期因為參加了革命示威活動，於 1818 年和 1819 年分別被華沙和卡利什的中學開除。之後，古羅夫斯基前往當時普魯士的多所大學求學，並曾在柏林大學師從黑格爾，且於海德堡大學獲得學位。1825 年返回華沙後，他成為反俄的領袖之一，並因此多次被監禁。1829 年 1 月，他參加了一項暗殺沙皇尼古拉一世的計畫。在 1830 年 11 月的起義，古氏負責了組織的工作，而在起義被鎮壓後失去了大部分的財產；隔年 1 月，他再組織了示威活動，要求將尼古拉一世罷免為波蘭國王。起義及示威失敗後，古氏逃往法國組織了波蘭國家委員會，但在 1832 年 3 月 17 日退出該組織，成為波蘭民主社會黨的創始人之一。然而，波蘭流亡者在 1833 年至 1834 年間發起的所有革命行動都失敗了，這些失敗令古羅夫斯基開始對革命本身及波蘭革命者產生了嚴重的懷疑。此時，古羅夫斯基對法國的聖西門主義產生了興趣，而

其反俄的觀點也在 1834 年發生了根本性的轉變，他發表了一封公開信譴責 11 月的起義，並向沙皇當局請求赦免，之後又發展了泛斯拉夫主義的歷史哲學，而與其先前的種族及宗教身份決裂。

這一轉變呈現在古羅夫斯基於 1834 年底發表的〈俄羅斯及波蘭省的叛亂真相〉。他提到：「斯拉夫民族的偉大總和」才是他的真正祖國，而俄羅斯代表了斯拉夫的活力，波蘭不過是一具已經經歷過了所有分解階段的屍體。此一立論所認定的歷史進步觀，奠基於統一性和集權化的增加，而波蘭一直缺乏吸引力的統一力量、層級制度精神與紀律，因而既無法也不願意關心斯拉夫世界的命運。在古羅夫斯基看來，這不只表現在波蘭疏離於歐洲的主流，造成了國家更分裂並孤立於歐洲，還在於貴族之間的爭吵而無法融入國家的理性。據此，他再指出波蘭沒能表現人類偉大及強大生命力的原因，源自於波蘭國王梅什科一世（Mieszko I, 960-92）於 10 世紀時以拉丁禮而接受了天主教，令波蘭成為天主教國家而錯失了機會。在古氏看來，此一宗教性格使得 16 世紀建立的波立聯邦與歐洲西部分離。倘若當時的波蘭是以征服，而不是與立陶宛建立聯邦，即可建立集權的帝國。並且，波蘭在 17 世紀初還未能趁著俄羅斯內亂取得優勢，相反的是俄羅斯克服了內亂，使其成為天選的民族，不僅因其具備了波蘭所缺乏的一切，即偉大的政治家、統一且集中的力量，以及方向感與目標感，也在於它沒有拉丁文化的腐化而能進行社會主義的改造（Walicki, 1979）。

由這段透過比較而呈現之立場的改變，宗教毫無疑問地是其中的關鍵所在。不過，宗教的重要性並不在於它被用來建構民族主義，而在於它帶給了古氏關於「天選」的概念，並隨後將「民族」的重要與否置於天命的脈絡下來理解，遂使得古氏將波蘭復國運動的失敗歸因於天主教，並謳歌東正教下的沙皇專制統治，及泛斯拉夫主義的正當性。不過，「天選」作為論述的有效性並不單純地基於宗教上的依據，因為它來自於包括東正教、天主教及新教的基督教傳統，並且「天選」對東正教來說也不具有特殊性。筆者認為，得配合著論述中的其它概念，才能有效理解其間論述的意涵：首先，是黑格爾的理性與進步觀下所思及的國家命運；其次，是波蘭的國家命運是未能統一、力量不集中，而其原因在古羅夫斯基看來，是貴族間的鬥爭與

欠缺偉大的領袖；最後，是他對於征服的興趣，與隨之表現的帝國情懷。帝國的成就在於擴張，並表現了權力與自由，也面對著世界及連結西歐。那麼，為什麼古羅夫斯基並不是讓波蘭的命運與西歐連結，而是轉向泛斯拉夫主義，並大力支持其原本試圖罷免與謀殺的沙皇？甚至，古氏當時還身處法國，與聖西門主義者交往。要了解其間的邏輯，不僅可透過當時逐漸生成的社會進化論來理解競爭、征服，以致於理性與進步等的概念，更能配合著自由主義所帶來的世界體系來掌握。

這是古典自由主義體制下的世界體系，而其中心不僅在於西歐的英法等國，1834年俾斯麥上台之後的普魯士也正積極發展，並建立了德意志關稅聯盟。如此看來，以古典自由主義為基礎的國際政經體制，其中心也就鄰近波蘭，故而面對著文明化歷程在西歐社會的快速發展，不單單法國出現了聖西門的社會主義，也生成了泛斯拉夫主義的正當性，因為它們都帶有強烈的社群意識，作為回應自由主義及個體化的挑戰。聖西門主義要求統一性與集權化，即是種對自由主義的反抗，而古氏對於階級、權威、紀律和明確社會目的興趣，不只是聖西門主義的特質，也反映了古氏的社會位置，並結晶出泛斯拉夫主義的策略，因其不僅可與西部歐洲對抗，也是對古典自由主義之世界體系的回應。並且，正是在這古典自由主義之世界體系裡所生成的，具有「我群」地位的泛斯拉夫主義，並再結合了沙皇的專制體制與東正教，可抵禦帶有自由主義之西歐的威脅。西歐是「他者」、相鄰的普魯士還具有基督教色彩，故而在「我群 vs. 他者」的競爭之間，能與西部歐洲的帝國對抗的並不是天主教，而是東正教。而東正教、泛斯拉夫主義及沙皇的三位一體，即據有「天選」的地位，這除了能解釋古氏的改宗及對種族的背叛，也表現在當時其它波蘭流亡者之所以對俄羅斯心生嚮往的原因；舉例來說，波蘭議會王國王子斯維亞托波爾克-米爾斯基（[Dmitry Ivanovich Svyatopolk-Mirsky](#)）也在1843年宣布皈依東正教，認為它是「所有斯拉夫人的自然宗教」，並宣稱自己忠於俄羅斯所代表的「斯拉夫理念」（[Walicki, 1979](#)）。

透過古氏從波蘭復國運動向泛斯拉夫主義的轉向，本文指出了波蘭位於「帝國交會」的位置，不僅使其復國大業一再失敗，也因為在建構個體性

的文明化歷程中，致使其得依附於「泛斯拉夫主義—沙皇—東正教」而建構的「我群」，方得與具有更強烈之自由主義的西部歐洲對抗。如此看來，在此「我群—他者」關係裡的泛斯拉夫主義，即在結構中具有廣泛的正當性，並在對比之間消解了波蘭復國及其民族主義的道德訴求，以及天主教之所以不具有正當性，甚至還成為解釋波蘭淪喪的理由。簡單地說，亡國的處境及復國無望的命運，不只是具體地表現為國家的缺位，也解釋了古氏的改宗，以及天主教於此時被思及的是負面的道德敗壞與不具天命的形象。此間的關係得在 19 世紀末，才由於工業化的發展，致使早期以貴族為主的波蘭政治型態逐漸被新興的中產階級所取代，並於期間生成了波蘭現代民族意識。至於天主教與波蘭民族主義間的連結，得在 1905 年後方才逐漸明顯，也才有波蘭人是天主教徒，即「波蘭人-天主教徒」（*Polak-katolik, Pole-Catholic*）的說法（Sadkowski, 2001: 9-10）。

（二）第二共和成立後的波蘭民族主義論述

在帝國主義的競爭白熱化到二戰結束之間，波蘭民族主義歷經了非常關鍵的時期，也就是 1918 年一戰結束之後，由於德意志及奧匈帝國的戰敗，與俄羅斯帝國的崩解，使得波蘭得以建國，不僅在國家的基礎上發展民族主義，還由於一戰的結束，弱化了沙皇與泛斯拉夫主義的道德地位，而西歐所主導的古典自由主義也受到質疑。於是，不僅波蘭建國了，國家的重要性也跟著增加，並為波蘭民族主義的發展提供沃土。那麼，此間生成的民族主義，又是怎樣的形態？在上一段落裡，本文透過古氏之認同的變遷，貫時地呈現了波蘭民族主義的消長。這一段落將藉由德莫夫斯基（*Roman Dmowski*）與皮爾蘇斯基（*Józef Piłsudski*）兩位在第二共和時期之重要政治人物的主張，說明此一時期波蘭民族主義的形式。在分別說明其內涵之前，可先指出的是，位於中東歐帝國交會之處的波蘭第二共和，是合併了先前併入俄羅斯、普魯士及奧匈等帝國，故而境內族群相當多元，不僅有主流的波蘭人，還有大量的德裔日耳曼人、白俄羅斯烏克蘭等裔的斯拉夫人，以及猶太人等少數族群。因此，波蘭建國後所推動的民族重建政策，必然地擺盪於同化

及多元之間？尤有進者，由於波蘭在兩次大戰期間，仍位於德國及蘇聯兩大帝國之間的地緣緩衝區，在其國族建構的過程中，如何理解「我群」與「他者」，朋友與敵人，即是關鍵議題。

首先，波蘭在巴黎和會後得到英法等國的支持，先整合了德奧兩大帝國內的波蘭區，並在 1919 年至 1921 年的波蘇戰爭後，確立了第二共和的波蘭領土。皮蘇斯基在這段期間是波蘭的國家元首，他在波蘇戰爭中統領波蘭軍隊，雖然在 1923 年以民族民主黨為主的反對派取得了政權，致使皮氏淡出政壇，但他在 1926 年 5 月發動政變，並成為波蘭「事實上」的獨裁者，執政到 1935 年逝世為止。民族主義是皮氏主政期間的重要政策。自波蘇場戰爭期間，他即試圖讓波蘭向東方的俄國領土擴展，並通過支持烏克蘭的獨立來建立東部的安全緩衝區。然而，雙方在戰爭中互有輸贏，故而在 1921 年所簽訂的『里加條約』裡，未能實現皮氏聯邦主義的理想，並被迫放棄了對烏克蘭的支持，但從中可以理解到他提倡更包容而多民族之波蘭國家的理想，具有復興波立聯邦的意圖，藉由波蘭、立陶宛、烏克蘭、白俄羅斯等民族組成的多民族聯邦國家，包容東歐地區的不同民族，將可用來抵制俄羅斯和德國的擴張主義。而且，波蘭的安全和穩定依賴於與鄰國的合作，不是強行同化或壓制這些民族，並因此而需要尊重不同民族的語言、文化和宗教信仰，對不同族裔採取相對寬容的政策，主張這些民族可以在波蘭的框架下共同生活，而不需要強行波蘭化，也反對排外及反猶的民族主義。

其次，延續著反猶也帶出了戰間期的宗教議題。戰前，波蘭地區存在著泛斯拉夫主義的論述，而當時的俄國及戰後的蘇聯，則是波蘭民族主義的威脅。有鑑於此，別說串聯著斯拉夫主義的東正教，不再是波蘭人的「自然宗教」，一直瀰漫在歐陸的猶太教，也成為波蘭民族主義建構的「他者」，這是因為天主教在這一時期與外部威脅的東正教，成為「我群 vs. 他者」的關係，遂串聯了波蘭民族主義與天主教，並使得猶太教也跟著被「他者化」了。不過，波蘭民族主義雖然很容易與天主教之間串連，即便在亡國時期也是如此，但別說在前一時期裡的天主教並不被認為是「斯拉夫人的自然宗教」，就算作為波蘭民族主義之「原生情感」的對象，它的形象也不一定是正面的。隨著波蘭的建國及其位於德蘇兩大帝國之間的位置，天主教與波蘭民

族主義間的連結不只是更進一步鞏固，更由於戰間期動盪的經濟情勢，遂使得帶有強烈社群意識的天主教，具有更高的正當性。此間對比的主要是猶太人及其它少數民族，倒不是猶太教與其它宗教不具社群意識，而在於天主教為波蘭的主要宗教，其社群意識即與波蘭民族意識連結；另外，猶太人不僅被認為是「外來者」，還由於存在著猶太人比較富有的印象，而很容易成為經濟危機時期的替罪羔羊。

最後，德莫夫斯基及其所領導的民族民主黨（*Narodowa Demokracja*, National Democracy, ND, 1886-），在民族政策上不同於皮氏，前者強調民族同質性、波蘭文化，以及對天主教信仰的重要性，並警惕於國內外的「敵對」勢力。也就是說，兩者的民族政策雖有不同，但都相同的是在面對周邊帝國的威脅裡，發展其民族政策。皮氏是透過以多元的民族來建立「我群」，並藉由聯邦主義來面對德蘇的威脅；相對的，德氏則要求民族的「純粹化」，不僅因此而強化了宗教文化作為「原生性」的元素，因而重視天主教信仰與波蘭文化。在他看來，波蘭應該成為一個以民族同質性為基礎的國家，因此國家是民族的反映，而民族的概念應該基於共同的語言、文化和宗教。並且，只有當一個國家由一個強烈的民族身份所支配時，它才能真正強大。因此，他強烈支持一個單一的波蘭民族國家，並認為多民族國家模式是不穩定的，會導致內部分裂。於是，在民族同質性的框架下，德氏所主張的「波蘭化」政策是要求非波蘭裔的少數民族融入波蘭文化，而不是建立多元的波蘭文化。並且，他還認為波蘭境內的猶太人、烏克蘭人、白俄羅斯人和德國人等少數民族是國家統一的威脅，因為他們的文化和宗教差異會削弱波蘭的民族團結（Pankowski & Kormak, 2014: 157-58）。於是，其民族主義即表現為強迫同化的政策，要不是將少數民族轉化為波蘭民族的一部分，就是將其邊緣化，甚至驅逐不願同化的群體，例如猶太人。因此，德氏民族主義也就很容易地具有反猶的色彩，並與皮氏的多民族聯邦主義形成鮮明的對比。

不過，兩者之間雖有不同，但「帝國交會」的處境仍是其民族政策生成時，所共同依據的社會型態，不僅因為在此一地緣政治之下，國家存亡與其民族主義的論述緊密結合，也由於帝國交會之處而使得其民族主義論述更

得面對族群及宗教多元的現象及課題。於是，皮氏採取了多元的民族政策，透過聯邦國家的打造來面對德國與蘇聯；而德氏則以波蘭文化及天主教為中心同化或排除其它民族，藉由民族團結來對抗德國及蘇聯。此間，固然在兩位的民族主義論述裡，天主教均據有原生情感的地位，差別在於與其它宗教間的關係。多民族聯邦主義的皮氏，在宗教上也採取了多元主義的策略；相對的，強調天主教及波蘭文化同質性的德氏，則強力地要求改宗同化。然而，是否因為兩者對於宗教及族群不同的立場，就認為他們是對立的公民性及族群性的兩種民族主義，即便前者較為開放、主張寬容而不排外，而後者則相對單一、要求同化，並主張驅逐不願融合的群體？進入歷史的脈絡裡，別說這樣的類比太過誇大，因為如果將兩者的民族政策分類為多元主義與共和主義，也就不會有「公民 vs. 族群」兩種民族主義間的道德判斷。更何況，當時兩種民族政策都是為了回應外部的威脅，而如今就「公民 vs. 族群」兩種民族主義的理解上，外部不僅不是威脅，甚至還在自由主義的價值系統下，開放具有理所當然的正面意義，並在對比之間即使得「排外」變成了負面，並等同為族群性民族主義。此一過度誇大及忽略威脅的特質，即是前文之所以認為此一對比預設了自由主義的立場，並在全球化時期裡進一步「理意化」的原因。

其實，自由主義的立場不只是忽略了外部的威脅，而將所謂的族群性民族主義當作是威脅，並賦予了污名、加上道德判斷，同時也將族群及民族等的概念，當作是宛如實體般的存在。這種實體化，乃至於自然化了特定單位，包括個體、族群、民族或國家——的視野，是自由主義的存有觀，並具體地表現在自然狀態、契約論或功利主義等的哲學裡 (Macpherson, 2018)。並且，在一戰結束及波蘭建國之後，還由於帝國之交的處境而使得國家興亡迫在眉睫，更令 19 世紀末逐漸鞏固的波蘭民族主義及天主教之間的關係，進一步實體化、自然化了，於是有了「波蘭人是天主教徒」的想像。這樣的想像，不僅提供了波蘭在德俄的東正教與基督新教之間，作為國族認同的依據，實則也是皮氏的社會黨及德氏的民族民主黨之民族論述的共同基礎。兩者間的差異，僅在於對其它民族的態度，與採取的政策有所差異。然而，帝國交會之處的困境與波蘭的興亡直接有關。因此，反猶排猶及對少數民

族的歧視，也就必然地較為暴力，更別說這還反映了波蘭在初建國之初，其國家能力對暴力的管制相對單薄，而人權法治也尚未鞏固的狀態。其實，皮氏及德氏也都注意到外部的威脅，並也都鼓勵民族間的融合，而不管是相對平等而共融的行動，或是具壓制性的同化與排除，不僅均帶有建構的色彩，也都需要時間。唯時間並非波蘭所能控制的，帝國交會的困境也非黨派所能克服。1939 年 9 月 1 日，德國入侵波蘭，並標誌著第二次世界大戰的正式爆發。隨後，蘇聯根據與德國簽訂的『莫洛托夫-里賓特洛甫條約』（*Molotov-Ribbentrop Pact*），於 1939 年 9 月 17 日從東部入侵，使得波蘭再被德國和蘇聯瓜分，並失去了其國家主權，而第二共和也隨之結束了。

二、戰後波蘭民族主義的發展

德國戰敗，史達林強力干預波蘭政府重建，並成立了新的共產主義政權。因此，固然波蘭人民共和國在 1947 年正式成立，然而不僅同意了蘇聯對戰前波蘭東部地區的併吞、及紅軍在其領土內的永久駐軍，1955 年所成立的華沙公約組織（*Warsaw Treaty Organization, 1955-91*）更代表了波蘭完全融入共產集團，實施專制統治。在此一治理的形態下，雖然國家自主性有限，但民族主義的論述仍在蘇聯壓制下發聲，而天主教還在其中扮演了關鍵的角色，甚至促成「團結工聯」（*Solidarność, Solidarity*）在 1980 年的成立，及 1989 年的民主化。這一小節即分成冷戰與後冷戰兩個段落，分述天主教在波蘭民族主義中的角色與論述。

（一）冷戰期間的波蘭天主教及其於民族運動中的角色

二戰結束之後，國際社會很快地再落入了東西陣營對抗的局面，唯此時的東方雖仍是以蘇聯為首的共產集團，但西方陣營的中心則由西歐變成美國，而美蘇對抗的局面不僅是以全球為範圍，還進入了熱核武器的冷戰情境。於是，在「資本主義 vs. 共產主義」對立的結構中，固然波蘭在二戰結束之後復國，並據有國家主權，但它作為共產主義國家的一員，不僅實際上

是蘇聯的附庸而國家的獨立性受到剝奪，作為民族精神的天主教也在共產主義的無神論底下，別說受到嚴厲地壓抑，民族主義論述的發聲也非常困難，並往往需要依附於階級性的工人運動來表現。1956 年的「波蘭十月 (Polish October)」即可說是一個具有代表性的案例。1953 年史達林去世之後，波蘭社會對其政經體制完全服從於蘇聯的不滿情緒，逐漸升高。1956 年 6 月，西部工業城市的波茲南爆發了大規模的工人罷工，要求更高的工資和更好的生活條件。這場罷工受到政府的武裝鎮壓，但也觸發了波共內部權力鬥爭的白熱化。改革派領導人、前共產黨領袖哥穆爾卡 (Władysław Gomułka)，因其相對自由的政策和獨立的主張而廣受支持。哥氏認為波蘭應擁有更多自主權，減少蘇聯的干預。10 月，波蘭共產黨召開中央全會，並選舉哥穆爾卡重新作為第一書記，代表了波共的改革和自主化的政策邁出了一步。

不過，蘇聯並未放棄它對波蘭的控制。在哥氏上台之際，赫魯曉夫帶領蘇聯代表團前往華沙，表達對其不滿並試圖施壓、阻止波蘭的改革。不過，波蘭成功地避免了蘇聯的武裝干預，而哥氏也在隨後推動了一系列溫和的改革，其中包括了減少對宗教的限制、改善與天主教會的關係。這些政策實則也就表現了波蘭的民族意識 (Resende, 2014: xiv)。1960 年，天主教會開始了千禧年的九日禱告活動，這是為了慶祝首位波蘭國王梅什科一世於 966 年受洗的千年紀念。值得一提的是，梅什科一世在前文提到的古氏眼下，卻是由於他的受洗而造成了波蘭民族精神的淪喪。然而，此時的梅什科一世及天主教，不僅被當作是波蘭的宗教根源及社會凝聚的基礎，還代表了抵禦外來威脅的保護者 (Resende, 2014)。這裡所謂的外來威脅，不只是蘇聯，也有來自梵蒂岡的干預。如此看來，波蘭天主教會在 1960 年代不僅表現了民族意識，還帶有自由主義的色彩 (Gregg, 2002: 60)。1964 年，擔任克拉科夫大主教的沃伊蒂瓦 (Karol Wojtyła, 1964-78) 宣佈了共產主義侵犯人權而成為非法的，因此，他也成為反抗共產政權的要角。1968 年 3 月，華沙爆發學生運動，要求結束對言論自由的壓制。示威活動逐漸擴大，並引發了全國範圍的抗議。此一事件固然遭到政府的強力鎮壓，且未帶來立即的政治改革，但在活動之中已促成了一個在「教會與左派」之間，基於反共之目

標的合作（Resende, 2014: xv）。1978 年，克拉科夫大主教沃伊蒂瓦被選為教宗，即若望保祿二世（Jan Paweł II, 1978-2005），更是波蘭民族主義發展上的重要事件。

天主教從 19 世紀末成為建構波蘭人身份，並與德俄區分的關鍵元素，到冷戰期間則成為掙脫蘇聯共產主義控制，及發展國家自主性的基礎。據此，波蘭民族與天主教之間的關係愈來愈密切，但仍需注意到帝國交會的處境對其間關係的建構。1979 年 6 月，若望保祿二世訪問了自己的祖國，參加了由統一工人黨所主辦的聖斯丹尼斯勞斯逝世 900 周年紀念活動。這位教會史上第一位非義大利籍的教宗，在波蘭各地受到極其熱烈的歡迎，而其強調人權與反共的主張也令波蘭的民族精神備受鼓舞，並點燃了 1980 年團結工聯的運動。團結工聯在波蘭共黨政權統治下，結合了天主教會、反蘇左派，及波蘭民族主義者與自由主義者等各方反蘇勢力，成立了在蘇聯集團中的第一個獨立工會。尤有進者，天主教對波蘭在 80 年代之後的影響力，有增無減，固然若望保祿二世在教義上被視為是保守派，即反對墮胎、避孕和同性戀婚姻等議題，且在世界範圍內維護家庭價值和人類生命的尊嚴，但他也推動了一些內部改革，特別是在宗教對話方面。以猶太教來說，若望保祿二世不僅經常對大屠殺中犧牲的猶太人表示敬意，且於 1979 年成了第一個訪問波蘭奧斯威辛集中營的教宗，他在 1995 年還首次訪問了以色列，並在哭牆前祈禱，象徵著天主教與猶太教之間的和解，以致於在 2000 年 3 月訪問耶路撒冷之際還說道：「猶太人是我們信仰上的兄長。」如此看來，天主教除了繼續支持團結工聯，並強化民族自主，致使其反共的理念在 1989 年能夠落實，促成了波共及整個東歐蘇聯共黨政權的瓦解，也致力於消除反猶的勢力，從共產專政時期到民主轉型之後。

（二）後冷戰時期之波蘭民族主義的論述及天主教的角色

自 19 世紀末波蘭民族主義串接了天主教，後者不僅被視為波蘭國家認同的核心元素，也是波蘭面對帝國之交而國家興亡之際的精神支柱。1989 年 2 月波蘭團結工聯取得了合法地位，並在同年 6 月 4 日於議會選舉中以

壓倒性優勢擊敗統一工人黨之後，冷戰對立的結構即開始崩解：同月，匈牙利拆除部分邊防，大量東德居民借道流入西德。隨後，東德出現了大規模群眾示威，柏林圍牆於 11 月 9 日倒塌並造成兩德合併。1990 年，蘇聯開始解體、各加盟共和國相繼成為獨立國家。10 月 3 日東德退出華沙公約組織，後者並於 1991 年 3 月 31 日停止一切活動。同年 7 月 1 日，並於捷克斯洛伐克首都布拉格簽署了終止『華沙公約』（*Warsaw Pact, 1955*）的議定書，正式宣布解散。據此，長期以來波蘭民族主義論述的基本處境，也就是「帝國交會之處」似乎出現了結構性的轉變：一方面，固然俄羅斯的威脅並未完全解除，甚至在 2022 年 2 月 24 日入侵烏克蘭，然而俄羅斯已然不如先前蘇聯或帝俄時期強大。另一方面，波蘭分別於 1999 年及 2004 年加入了北約與歐盟，不僅與昔日在西方威脅波蘭的德國成為盟國，整體上的西方陣營在後冷戰時期裡還遠比後俄羅斯來得強大。並且，就波蘭的民族主義論述來說，當下的西方陣營是個立基於自由民主與人權法治的制度性組織，別說不會為波蘭的民族主義帶來「帝國」的想像與威脅，還會限制對猶太人或性少數等少數族群之人權的戕害。

先就反猶運動來說，不僅隨著若望保祿二世對人權的重視，及與其它宗教，特別是猶太教之間的對話與和解，天主教與反猶之間的關係勢必愈來愈淡薄。並且，相對戰間期反猶主義的強大與暴力來說，別說如今的猶太人已經建國，以色列在國際間也對猶太人權益積極發聲，後冷戰的波蘭也已不是一戰之後新興的國家。也就是說，不管是代表猶太人的以色列，或者是境內也有猶太人的波蘭來說，如今都已是相當成熟，並具有制度管道地保障猶太人人權的國家了。於是，反猶運動中所呈現的情景，即必然遠不若二戰結束之前的暴力與血腥。相對的，性少數及與之相關的同婚、墮胎議題，不單單是當代社會新興的議題，還因為與天主教教義的結合，而成為波蘭民族主義在後冷戰的時代裡，一個相當關鍵的課題。不過，在進一步與反猶的議題，一起就天主教在後冷戰時期之波蘭民族主義中的角色說明之前，需要對反同及相關議題先說明的是，反同在此際成為討論的對象，首先並不單純地只在波蘭出現而已。性少數的同志（LGBT）權利運動在戰後逐漸發展，並在冷戰結束之後開始獲得了法律上的承認。此間，他們也受到保守

派及教會勢力的抵抗，但這一抵抗與性少數權利受到保障都是全球性的，唯由於天主教在波蘭中特別的重要性，而使其與民族主義間的結合，特別地明顯；其次，反同運動之間固然會有明顯及公開的語言或肢體的暴力，但相較於性少數的歧視與困境不能浮上檯面時之理所當然的象徵暴力或犯罪來說，當代對性少數的暴力確是在比較之間輕微許多。

本文一再提到了暴力，其原因固然與所謂的族群性民族主義排外、強制力高等看法有關，不過更重要的是因為文中採用了文明化歷程，及形態社會學的分析架構，也就是在個體化的轉型過程中，消解孤獨不安及疏離的「我群」也跟著成形，並參照著「國家」而成為「民族」。因此，不單單國家的有無與民族的建構息息相關，其形態也影響了民族的論述。於是，隨著工業化、都市化等現象致使 19 世紀末的波蘭加速著個體化的現代轉型之際，波蘭民族意識也逐漸成形，不僅與天主教之間的連結更為緊密，建國復國的想望也益加強烈。因此，當一戰結束、波蘭建國之後，即以天主教為中心來想像其共同體的建構，或在多元聯邦的主張中聯合其它宗教與民族，或是在同化與強制裡統一國家，抵禦德蘇等強權。此間，別說主張同化論的民族民主黨對於少數族群及宗教，難免會有暴力，就是強調多元論的皮氏及其社會黨，也在 1926 年 5 月，發動政變並重新取得權力，成為波蘭「事實上」的獨裁者。換句話說，在帝國交會之處的危機中，不僅外在的暴力很容易驅動了民族主義的強制力，新興國家管制暴力的能力相對單薄，致使在境內的民族問題上出現了暴力，國家的民族政策也會以暴力方式處理。冷戰期間的波蘭在華沙公約組織裡，深受蘇聯的控制，而天主教不僅於其間成為凝聚波蘭民族的精神象徵，若望保祿二世還積極地強調人權與自由，遂使得「自我 vs. 我群」的認同平衡同時與天主教串接，並促成波共的倒台。此間的暴力也就表現在波蘭民族主義與共產政權間的衝突裡，但也在此一過程中，國家能力逐漸穩定，而波蘭內的宗教及族群之間也有溝通及融合的機會。

然而，在若望保祿二世所強調的人權與自由的價值本身，不只是體現了文明化歷程裡的個體價值，LGBT 權利運動裡所呈現的「自我認同」，還可說是個體化的極致，因為性少數的權利不僅是對於其間的性行為除罪化，

還要求多元成家的權利。於是，家庭不必然為一男一女所建立，其目的也不在生養子女，而是出於個體的意願。因此，冷戰期間由天主教所推動的人權與自由，固然強化了波蘭民族精神並促成共黨政權的垮台，但也催化了性少數的權利運動。因此，相應地也就出現了「我群」認同的論述，旨在維持或強化社群的凝聚，並表現在後冷戰時期裡的天主教及民族主義間的串聯。不過，就此時「自我 vs. 我群」的認同平衡來說，與二戰前與冷戰期間不同的是，後冷戰時期之政治社會的形態，除了國家能力已然更加穩定，而自由民主已然鞏固之外，歐盟的體制還再強化了自由民主及人權法治的價值。而得要指出來的是，民族主義的集體想像往往不僅帶有同質性的要求，還與「內在的男性主義」聯繫在一起 (Bunzl, 1999: 13)。位於帝國之交的處境，使得這兩個要素在波蘭更是明顯，並在 19 世紀末及廿世紀初隨著波蘭民族主義的高漲，將猶太人與同志當作是「病態」、「不正常」的「外來者」，他們不僅被認為有損波蘭民族的同質性及男性主義，也在波蘭建國後受到排擠，甚至迫害 (Mosse, 1985: 136)。這些民族主義論述與天主教串聯的形態，在後冷戰時期仍然存在，但此時不僅性少數的運動已在國際間取得迴響，波蘭民主的鞏固及歐盟的人權體制，也是此一議題生成時所面對的社會形態。

首先，不同於早先「病態」與「不正常」等羞辱性的措詞，後冷戰的恐同反同改採「治療性」的言論，旨在治癒同性戀者。「勇氣」(*odwaga*) 就是其中的一個組織，它依據天主教的教義，提倡「愛罪人，恨罪行」，致力於「幫助那些有同性戀傾向的人保持純潔，放棄同性戀生活方式。」類似的使命宣言也可以在許多天主教團體裡找到，而在政界裡的波蘭家庭聯盟黨 (*Liga Polskich Rodzin, League of Polish Families, LPR, 2001-*)，不僅與「勇氣」緊密連繫，其於歐洲議會的成員 Wojciech Wierzejski 還曾建議設立「再教育營」來治療同性戀者。這一提議讓人聯想到二戰期間的「集中營」，其中監禁的不只是猶太人，也有許多在當時被視為有損民族健康的同性戀者。波蘭家庭聯盟黨的領袖吉爾蒂奇 (Roman Giertych) 於 2006 年中期被任命為教育部長，教育部在當年即嘗試將歐洲理事會一個名為「All Different - All Equal」的計劃，改為「All Different - All in Solidarity」。這一改名的理由

是避免與波蘭同性戀群體組織的華沙平等遊行（Equality Parade）混淆，因為「平等」一詞同時出現在該計劃及遊行的名稱中。當時執政的法律與正義黨（*Prawo i Sprawiedliwość*, Law and Justice, PiS, 2001-）中的某些成員，還主張禁止同志團體在華沙舉行的平等遊行，雖然此一主張僅是黨內成員的看法，在人權法治的規範下不能禁止同志團體的遊行。但是，教育部將歐洲理事會之計畫改名，不僅表現了法律與正義黨的行政權，也呈現了在此一民主鞏固又有歐盟人權規範的情境裡，反同的天主教團體及保守政黨的民族主義論述，認為其敗壞了民族的道德（Shibata, 2009）。

其次，就反猶的主張來說，得先了解到在 19 世紀中後，雖然天主教在波蘭逐漸取得主導的地位，但其對包括猶太教在內的其它宗教卻表現出高度的包容。反猶運動在波蘭建國之後逐漸積極，在 1930 年代出現了「反猶運動的根源在於猶太人自身，因為他們明確拒絕同化」的看法，並認為其建立了「國中之國」，不僅是潛在的威脅並有叛國的可能，還經常將其與同性戀行為一起談起，當作他們從內部毀壞國家有機體的病態（Czarnecki, 2007: 333），或者擁有無法控制的性慾而造成了女性的墮落（Landua-Czajka 1989: 183）此間要指出的是，宗教在民族主義中的地位與立場，並不是理所當然、自然而然的，而仍是社會建構的。為能掌握所謂的「社會建構」，本文在「帝國交會」的關係性位置裡，掌握其間生成波蘭民族主義論述的社會形態。因此，上述就其拒絕同化而為潛在威脅，甚至叛國的看來，源自於在帝國之交的情境裡，急切地要求同質性而帶著的反應。若望保祿二世對於在大屠殺中的猶太人表示敬意之所以重要，在於其不同於天主教會長期以來對猶太人經受暴力的事件而默不作聲的立場。誠然，反猶運動在後冷戰時期裡仍然存在，唯其語言中並不承認反猶，更多是以「保護波蘭性免受外來威脅」為名。在 2006 年至 2008 年期間，波蘭教育部推動了一個名為「明日的愛國主義」計畫（*Patriotyzm Jutra*），並強調在年輕世代之中復興愛國價值及態度的重要性。在這裡計畫裡，不單單在強調波蘭民族特質之際，也隱隱地透過天主教義而有反同反猶的色彩，其國家主義的性格也具有反歐盟的元素（Kania-Lundholm, 2012: 106-10）。

與上述主張不同的，也就是表現出較具包容性而被稱之為公民性民族

主義的論述，因其與天主教間的關係不若前者緊密，而且它對民族所呈現之建構特質，也一直廣為人知。不過，在提到公民性民族主義之際，也就可以再回到本文一開始所關注之「族群—公民」民族主義的對比，及前文以「理意化」就此一對比的批評。延續著 Elias (1991) 的象徵理論，象徵不僅是人之所以為人的特質，並為人的認識裡，時空等四個向度外的第五向度，而它所表現的也就是人的記憶與覺察。從這樣的角度看來，即可理解何以在當下波蘭強調族群性的民族主義裡，會有「沒有猶太人的反猶」（Pankowski & Kornak, 2013: 161），並也對那些以「幻想」來批評同性戀毀壞了波蘭道德的想法（Shibata, 2009），恐未能掌握位於「帝國交會之處」的波蘭，對國家內部團結與強大的渴望，及相應之威脅與脆弱的擔心。由自由主義所衍生的公民性民族主義，及在此一架構下對於「族群性 vs. 公民性」民族主義的理意化，不僅對應著全球化的社會脈絡，還在於此際新自由主義對於外在威脅的忽略，並將更多聚焦於社會層面裡的暴力，並將這些暴力界定為極端的民粹主義。其實，別說在當下俄烏戰爭之際，俄國威脅再度浮上波蘭的政治議程，並使其接收大量烏克蘭難民且未引起明顯的社會反彈，後冷戰時期所謂的民粹暴力與先前的時代相比，實際上是小巫見大巫了。理意化的現象不僅是欠缺了對於波蘭社會環境，特別是帝國交會之處的掌握，也是過度關注當下，而欠缺歷史比較的結果（Elias, 1987）。

肆、結論

本文透過長時期的歷史比較，首先是指出了天主教在波蘭民族主義中所扮演的角色，並不是理所當然、自然而然的，也不是固定不變的。換句話說，被當作是原生性元素的天主教，也是社會建構的結果，它在 19 世紀末成為界定「波蘭性」之族群文化的硬核。其次，與過去的社會建構論不同的是，本文不僅提出了關係主義作為發展建構論在存有層次上的基礎，還具體地在「帝國交會」的關係裡，說明在不同時期裡的天主教為什麼成為，並如何鑲入波蘭民族主義之中。此一帝國交會的處境，不僅使得波蘭在冷戰期間鑲在共產主義的華沙集團裡，從而促成了天主教與工人運動彼此嵌合，

並透過自由民主的價值來強化民族自主，也在後冷戰時期裡令波蘭加入歐盟及西方陣營，進而鞏固了自由民主的價值，並對抗俄羅斯的威脅。再者，自由民主在波蘭社會裡雖不是線性地發展，但個體的元素確在波蘭的現代轉型裡進一步地制度化，並生成了以民族為對象的我群認同，與具有管制暴力之能力的現代國家。在一戰結束之後，波蘭建國不僅令民族主義的發展，進入了新的階段，也由於國家的出現而得以進一步管制暴力的使用。

最後，本文還想特別強調的是，透過對不同時期之波蘭民族主義的研究，本文指出了「族群 vs. 公民」民族主義的對比固然存在，但不僅不能將其間的差異誇大、固化而有理意化的現象，還指出了它們都是參照著帝國交會的處境所生成的建構。換句話說，當代將「族群 vs. 公民」兩種民族主義的理意化，不單單反映了實體主義之存有論與自由主義的世界觀，還相應全球化之新自由主義的價值，因而除了帶有厚重的道德判準而不符科學研究的要求，其反思性也不足。為此，本文除了發展一個強調反思性的關係主義建構論之外，也以帝國交會之處的波蘭作為研究對象，聚焦於被認為是原生性的天主教，不僅更有效地呈現了族群性民族主義的建構特質，也比較了不同時期之族群性民族主義的內涵，說明對波蘭民族主義一直敏於外部的威脅，並指出單純地關注於內在社會的論述，實則正表現了新自由主義下的框架。然而，別說忽略外部威脅未能掌握波蘭民族主義的主題，恐怕也誇大了所謂民粹主義的威脅性，因為在後冷戰時期裡所謂族群性民族主義的暴力，已因國家的管制而遠較先前的時期更加緩和了。

參考文獻

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raison d'agir.
- Bunzl, Matti. 1999. *Symptoms of Modernity: Jews and Queers in Late-Twentieth Century Vienna*. Berkeley: University of California Press.
- Czarnecki, Gregory. 2007. "Analogies of Pre-war Anti-Semitism and Present-day Homophobia in Poland," in Roman Kuhar, and Judit Takács, eds. *Beyond the Pink Curtain: Everyday Life of LGBT People in Eastern Europe*, pp. 327-44. Ljubljana, Slovenia: Peace Institute.
- Deutsch, Karl Wolfgang. 1953. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Eisenstadt, S. N. 1973. "Post-traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition." *Daedalus*, Vol. 102, No. 1, pp. 1-27.
- Eisenstadt, S. N. 2000. "The Contemporary Scene: Multiple Modernities," in Erwin K. Scheuch, and David D. Sciulli, eds. *Societies, Corporations and the Nation State*, pp. 97-108. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, S. N. 2002. "The Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordiality," in Sinisa Malesević, and Mark Haugaard, eds. *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, pp. 33-87. London: Pluto Press.
- Elias, Norbert. 1972. "Processes of State Formation and Nation Building." in *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, Vol. 3, pp. 274-84.
- Elias, Norbert. 1987. "The Retreat of Sociologists into the Present," in Dieter Misgeld, Nico Stehr, and Volker Meja, eds. *Modern German Sociology*, pp. 150-72. New York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert. 1991. *The Symbol Theory*. London: Routledge Publishers.
- Elias, Norbert (翟三江、陸興華譯)·2003·《個體的社會》。中國上海：譯林出版社。

- Elias, Norbert. 2008. "The Charismatic Ruler," in *Essays II: On Civilising Processes, State Formation and National Identity. Collected Works*, Vol. 15, pp. 164-69. Dublin: University College Dublin Press.
- Elias, Norbert (鄭義愷譯)·2008。《什麼是社會學？》。台北：群學出版社。
- Elias, Norbert (王佩莉、袁志英譯)·2009。《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》。中國上海：上海譯文出版社。
- Fukuyama, Francis (李水熾譯)·1993。《歷史之終結與最後一人》。台北：時報出版社。
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gergen, Kenneth J. (宋文里譯)·2016。《關係的存有：超越自我·超越社群》。台北：心靈工坊。
- Gregg, Samuel. 2002. *Challenging the Modern World: Karol Wojtyla/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*. Lanham, Md.: Lexington Books
- Gunderson, Ryan. 2021. "Things Are the Way They Are: A Typology of Reification." *Sociological Perspectives*, Vol. 64, No.1, pp.127-50.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Huntington, Samuel P. (黃裕美譯)·2020。《文明衝突與世界秩序的重建》。台北：聯經出版社。
- Kamusella, Tomasz. 2017. "Civic and Ethnic Nationalism: A Dichotomy," in Zuzana Poláčková, ed. *Minority Policies in Central and Eastern Europe in Comparative Perspective*, pp. 15-33. Bratislava, Slovakia: VEDA.
- Kania-Lundholm, Magdalena. 2012. "Re-branding a Nation Online: Discourses on Polish Nationalism and Patriotism," Ph.D. Dissertation, Uppsala Universitet.
- Kohn, Hans. 1944. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York: Macmillan.
- Kubicki, Paweł. 2008. "Polish Nationalism in Twenty-first Century: Between a 'Manor House' to a 'City,'" in Michal Vašečka, ed. *Nation Über Alles: Processes of Redefinition and Reconstruction of the Term Nation in Central Europe*, pp. 199-215. Bratislava, Slovakia: Centre for the Research of Ethnicity and Culture.
- Kuhn, Thomas S. 1967. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

- Landua-Czajka, Anna. 1989. "The Ubiquitous Enemy: The Jew in the Political Thought of Radical Right-Wing Nationalists of Poland, 192-39." *Polin Studies in Polish Jewry* No. 4. pp. 169-204.
- Macpherson, Crawford Brough (張傳鑑譯) · 2018。《佔有性個人主義的政治理論：從霍布斯到洛克》。中國杭州：浙江大學出版社。
- McCourt, David M. 2012. "The 'Problem of Generations' Revisited: Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge in International Relations," in Brent J. Steele, and Jonathan M. Acuff, eds. *Theory and Application of the "Generation" in International Relations and Politics*, pp. 47-70. New York: Palgrave Macmillan.
- McCourt, David M. 2016. "Practice Theory and Relationalism as the New Constructivism." *International Studies Quarterly*, Vol. 60, No. 3, pp. 475-85.
- Mosse, George L. 1985. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pankowski Rafał, and Kornak, Marcin. 2014. "Poland," in Ralf Melzer, and Sebastian Serafin, eds. *Right-wing Extremism in Europe*, pp. 157-68. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Polanyi, Karl (黃樹民譯) · 2020。《鉅變：當代政治、經濟的起源》。台北：春山出版社。
- Resende, Madalena Meyer. 2014. *Catholicism and Nationalism: Changing Nature of Party Politics*. London: Routledge.
- Roose, Neal J., and Kathleen D. Vohs. 2012. "Hindsight Bias." *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 7, No. 5, pp. 411-26.
- Sadkowski, Konrad. 2001. "Catholic Power and Catholicism as a Component of Modern Polish National Identity, 1863-918." *Donald W. Treadgold Papers*, No. 29 (<https://digital.lib.washington.edu/server/api/core/bitstreams/56bc68f1-0e4f-4b64-a76e-80127283e6bd/content>) (2024/12/2)
- Shibata, Yasuko. 2009. "The Fantasmatic Stranger in Polish Nationalism: Critical Discourse Analysis of LPR's Homophobic Discourse." *Polish Sociological Review*, Vol. 166, No. 2, pp. 251-71.
- Turner, Victor. 2018. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vandenberghe, Frédéric. 1999. "The Real Is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism." *Sociological Theory*, Vol. 17, No. 1,

pp. 32-67.

Walicki, Andrzej. 1979. "Adam Gurowski: Polish Nationalism, Russian Panslavism and American Manifest Destiny." *Russian Review*, Vol. 38, No. 1, pp. 1-26

Wallerstein, Immanuel (彭淮棟譯)·2001。《自由主義之後》。台北：聯經出版社。

The Configuration of National Building at the Intersection of Empires: The Construction of Catholicism and Polish Nationalism

Ming-Feng Liu

Professor, Master Program of History and Culture of Fukien

National Quemoy University, Quemoy, TAIWAN

Abstract

Catholicism has long been regarded as a core element of Polish nationalism, with an almost primordial status. This article argues that the relationship between religious elements and nationalism is, in fact, a social construction, which, in the modern context, serves as the basis for national identity. It first points out that contemporary research on nationalism, framed within the “primordialism vs. constructivism” debate, not only lacks historical and social depth but also often aligns with the “ethnic vs. civic” distinction in nationalism. This article proposes a relational constructivism, focusing on the “relation” between “us” and the “other,” as well as “security” and “threat,” which leads to the process of social construction. Secondly, it contends that the context in which Polish nationalism emerged not only had to contend with the empires at the crossroads but also underwent three partitions and the loss of the state, which made Catholicism a distinguishing element between Poland and the surrounding empires, contributing to the longevity of the Polish “self.” Finally, the paper concretely illustrates the role of Catholicism in the construction of Polish nationalism through three key periods: the interwar period, the Cold War, and the era of globalization.

Keywords: new constructivism, nationalism, Catholicism, intersection of Empires

