

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会与发展研究中心

第 344 期
2022 年 1 月 31 日

目 录

【论 文】

创建中华民族共同文化，应对 21 世纪面临的严峻挑战 马 戎

“民族问题”：必须澄清的几个认识 关 凯

国家与民族 卡尔·伦纳

卡尔·伦纳，权力共享与非领土自治

约翰·麦加里 (John McGarry)、玛格丽特·摩尔 (Margaret Moore)

凯杜里《民族主义》一书备课笔记 崔之元

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【编者按】这是作者 2012 年在《西北民族研究》第 2 期发表的一篇旧文。自 2012 年以来，中国面临的国际形势迅速恶化，为了团结全国各族人民，万众一心，共同应对西方势力的全面打压、能源矿产资源紧缺、疫情导致的经济下滑和就业压力，在文化认同上“铸牢中华民族共同体意识”是基础性工作，这篇旧作中提出的观点，仍可供大家参考。习近平总书记在 2019 年全国民族团结进步表彰大会上提出“中华文化是各民族文化的集大成。”“树立和突出各民族共享的中华文化符号和中华民族形象，增强各族群众对中华文化的认同”，2021 年 8 月他在中央第五次民族工作会议上进一步“要融汇多方面元素，打造政治性强、内涵丰富、意蕴厚重、接受度高的中华文化符号和形象”。更加明确地提出了我国文化建设的方向和目标。（马戎）

【论 文】

创建中华民族共同文化， 应对 21 世纪面临的严峻挑战¹

马戎

一、现代化进程中的国家软实力

21 世纪既是一个科技、经济、贸易全球化的时代，也是一个各国之间在经济发展、金融贸易、资源获取、科技创新、文化交流和外交攻防等领域开展激烈竞争的时代，没有一个国家能够置身事外。在各领域的国际竞争中，每个国家都在积极争取不断加强本国的经济实力（GDP 总量及增速、外汇储备、制造业和产品贸易份额、科技创新和转化能力、能源和原材料供应、本国货币在国际金融市场的信誉、控制通胀能力等）、基础设施建设（交通、通讯、市政设施、水利、电网等）、国防能力等，但是不可忽视的是，每个国家也必须同时关注本国“软实力”的发展与建设。

软实力（soft power）包括一个国家的内部凝聚力、主体文化被国民普遍认同的程度和在国际机构组织中的影响力等²。如何认识中国当前的软实力状况？如何才能提高中国的软实力？在中国成为世界第二大经济体后，这些自然成为国人普遍关注的问题。我认为首先必须把国内的基础打好，然后才谈得上中国在国际上的影响力。而当我们关注国内软实力的现状和今后的改进时，至少有三个方面需要讨论与关注。

第一个方面，就是全体国民对所属国家是否存在高度政治认同。今天世界上几乎所有国家都是多族群（民族、种族）政治实体，各群体在语言、宗教、习俗和传统身份认同方面存在不同程度的差异。各国多族群格局的形成，有的属于本土传统政治实体（帝国、部落联盟等）的历史延续，有的是外来因素如近代殖民地建构的结果或人口迁移造成。在工业化和现代化进程中，“民族国家”（nation state）是由西欧国家创建并推广到世界各地的国家组织形式和国际法主体。由于其他各国历史基础、内部结构和外部条件各不相同，对本国各群体的称谓不同³，各国在“民族构建”（nation building）进程中采用的推动国家政治整合的思路和措施也不相同。虽然许多亚非

¹ 本文刊载于《西北民族研究》2012 年第 2 期，第 21-39 页。收入作者文集《中国民族史和中华共同文化》（社科文献出版社 2012 年），第 192-219 页。

² 20 世纪 90 年代初，哈佛大学教授约瑟夫·奈首创“软实力”（soft power）概念，他把软实力概括为导向力、吸引力和效仿力，是一种同化式的实力即一个国家思想的吸引力和政治导向的能力。

³ 各国对本国各类群体的称谓，既受到用本地语言表达的本土传统习惯名称的影响，也受到外来文化观念的影响。所以我们会看到各国对国内群体的称谓中包括“民族”、“种族”、“族群”、“部落”、“种姓”、“部族”、“氏族”等，词汇之间最初的翻译方法也给这些称谓打上特殊的烙印。

拉国家已具有“民族国家”外形，但内部各群体对国家的政治认同程度千差万别。如果各群体没有把所属国家视为共同的最高政治认同，其中有些群体接受西方“民族”理念并自认为是独立“民族”，就会出现族群层面的“民族主义”¹。这种民族主义非但不能与国家层面的爱国主义重合，而且具有很强的离心力，因此这个国家就始终存在分裂的风险。一旦分裂，国将不国，其他一切统统谈不上了。所以，国内各群体对国家的政治认同和努力维护国家统一的程度，以及是否享有共同的国家观，是一个国家最重要的软实力。

第二个方面，就是包括各族群在内的全体国民是否分享一个共同意识形态和社会价值体系的追求，即共享国家层面的“政治文化”认同，这是国家政治认同的文化基础。它可能以某种意识形态（如共产主义、自由主义）为主导，也可以是以某种排他性很强、带有“政教合一”色彩的传统宗教为核心。只有当其在大多数国民中具有很强感召力并成为民众内心的共同信仰时，它才可能成为一个国家的“政治文化”，它对国民的凝聚作用超越人类学概念的“文化”（语言、传统文化、生活方式、血缘祖先等，这些是构成“族群认同”的文化基础），甚至可能超越具有开放色彩的现代宗教²。我们看到在苏联和中华人民共和国成立后的一个时期内，共产主义意识形态被大多数国民在内心所接受，这一共同信仰超越了各民族的语言、文化差异和传统的群体身份认同，团结了各族民众。我们也看到美国主流社会倡导的意识形态（个人权利、自由等）对具有不同种族、语言、宗教、祖籍背景的新老移民发挥了重要的凝聚作用。同时，伊斯兰教作为一种多少带有“政教合一”色彩的宗教信仰，在中东、北非的传统国家中也扮演了“政治文化”的功能。这第二个方面的“软实力”，就是全体国民在共同价值观基础上的文化凝聚力。我们的政府和主流社会需要通过讨论与摸索，不断确认和细化中国社会“主体文化”的内涵与发展目标，使社会民众在“主体文化”的结构和内容等方面逐步达成共识，之后则需要通过各种渠道使之渗透到社会民众中去，使之成为全民共享的社会主体文化和价值体系。

第三个方面，就是一个国家的整体国民素质和创新能力。其中既包括对国家主体文化的高度认同，包括与文化传统相关的道德素养和艰苦勤俭的奋斗精神，包括对他人权利的尊重，同时也包括对知识的渴求和对下一代教育的高度重视，以及对现代科技和产业发展技能的掌握。过去我国教育方针提出的“德智体全面发展”其实是一个很好的目标。正是所有这些道德、精神和能力汇总在一起才体现一个国家全体国民的基本素质。能否使一代代国民具有高度竞争力的知识创新能力，具有坚忍不懈的奋斗精神，具有宽容博大的政治和文化胸怀，具有深切的社会关怀和合作精神，这些素质和能力的培养在很大程度上取决于国家教育体系的设计、运行和不断改善提高。这是软实力的第三个方面，即一个国家的国民综合竞争力。

一个现代国家，只有在以上三个方面不断提升内部的政治、文化凝聚力，不断增强国民的文明素质和文化自信心，同时还要在与世界各国的政治、经济、文化交流中不断寻求价值观的共性并占领道德制高点，这样才能赢得国际社会与各国民众的理解和尊重。“得人心者得天下”，这个道理在国际交往中同样适用。毫无疑问，处在竞争中的各国之间总会存在一定程度的利益冲突，各国政客们在选战中也会“抹黑”其他国家（特别是邻国）来煽动选民的“民族主义”情绪，以此争取选票。但是如果我们在平时的各项交往中处理得十分得当，凭靠中国的“软实力”长期占领道德优势，那么外国政客的“抹黑”对象就会努力避开中国，这将使中国的国际关系和周边环境不断得到改善，从而创造一个各国“共赢互利”的局面。

本文主要关注第一个和第二个层面，对第三个层面即教育制度问题将不作讨论。

二、中国如何提高本国的软实力

¹ 传统的欧洲“民族”（nation）理念的目标就是“一个民族，一个国家”。

² 不包括具有中世纪特征、主张“政教合一”的宗教。

1. 中国的“民族构建”思路

在第一个层面，中国需要重新反思我国“民族构建”（nation-building）的基本思路与实践。“民族”（nation）概念、“民族主义”（nationalism）运动和“民族国家”（nation state）体制都起源于工业化时代的西欧，随着西欧新兴“民族国家”强大后推行的帝国主义侵略和殖民主义扩张，其他地区的政治实体被动地效仿“民族国家”对自身政体进行改造（马戎，2009：83）。但是，世界各国的社会发展基础不同，各自所理解和接受的“民族”概念内涵与覆盖面、设计并实施的“民族构建”的思路也不同。这些传统政治实体（传统帝国、部族国家、松散联盟等）最终可能演变为一个“多民族国家”（a multi-national state）¹，也可能建成一个包含许多族群的“民族国家”（a multi-ethnic nation state）。

1949年建立的中华人民共和国是一个拥有56个民族的“多民族国家”，如果我们今后继续坚持这一“民族构建”的基本思路，就必须妥善处理好56个“民族”整体之间（而不是群体内外所有成员即国民之间）在政治权利、经济利益、文化权利诸领域中的平等问题。由于中国56个民族在人口规模、居住模式（聚居或散居）、发展基础（聚居区的资源和基础建设水平）、现代产业中的综合竞争能力（整体受教育水平、行业和职业结构）方面差距很大，这些领域中以“民族”为单元的“民族平等”在实践中难度极大，甚至可以说是完全不可能做到的。因为群体间的平衡或“公平”极难把握，能够使一方感到满意的安排，很难令其他方满意。这些难题不仅存在于汉族和少数民族之间，同样存在于不同的少数民族之间。

在有些多族群的民族国家，把全体国民作为一个“民族”（nation）来进行构建，这是另一种思路。如美国和印度分别在“美利坚民族”（American nation）和“印度民族”（Indian nation）的大框架内，把国内具有不同语言、血缘、宗教、文化差异的群体称为“族群”（ethnic groups）。政府和民众在考虑族群之间的“平等”时，主要着力点是（各群体）个体成员之间的“平等”，这样在人口规模、居住模式、发展基础等方面的群体差距因素可或多或少得以淡化，使社会和每位个体成员的关注力都集中在个体成员自身的竞争能力（语言能力、受教育水平、就业技能、健康情况等）和社会经济地位（职业、收入、社会地位等）上，并以公民权利作为争取公平竞争和平等待遇的合法性基础。尽管有些人会把一些具体事件与其种族、族群背景联系起来解读，但是在法律上，任何一个不平等的事件都是一件只涉及作为具体当事人的某位族群成员、个体公民的孤立事件。这种视角就使主流社会在努力帮助少数族群个体成员提高其竞争能力或对已发生的不平等事件进行补偿时，获得了用以缓冲矛盾的空间与时间，可以最大限度地避免或降低以“族群”为单位的群体性事件和恶性冲突，同时也可以逐步消除族群“民族主义”得以滋生的社会土壤。由于各种原因（历史积累、迁移等）形成的“弱势群体”（如美国的黑人、西班牙语裔移民等），在这样的“多族群的民族国家”体制中仍然会得到政策性扶助并获得逐步增强竞争力的机会²。在这样的基本思路和制度框架中，以国家认同为最高政治认同，以公民权利为核心诉求，“法律面前人人平等”的“多族群的民族国家”也是社会相对稳定、群体矛盾相对较少并容易处理的公民-法制国家。

从苏联、南斯拉夫等“多民族联邦国家”和美国、印度等“多族群的民族国家”两方面实践的经验教训来看，我国目前的“民族”理论和实践也许存在着反思的必要。

2. 中国国家层面的“政治文化”如何构建

¹ 理论上讲，无论是由外部力量还是由内部力量主导建成的“多民族国家”，只要内部这些群体演变成了实实在在的“民族”（nation, nationality），以“民族自决权”作为获得国际社会承认和支持的合法性依据，这些民族就始终存在政治独立的愿望和行动。

² 如美国在20世纪60年代以后在教育、就业等领域对有色人种成员实行的“优惠政策”（即affirmative action）有效地帮助黑人提高了受教育的机会，并培养了一批真正具有竞争能力、同时忠诚于美利坚民族（American nation）即美国这个国家的黑人政治家、学者和企业家。

在第二个层面，自 1949 年到“文化大革命”期间，共产主义意识形态（消灭一切剥削阶级、建立“各尽所能、按需（劳）分配”的新社会）作为一种政治理想，在全国各族干部、知识分子和广大民众中享有极高的权威，拥有类似宗教信仰那样的神圣性和感召力。同时无须讳言的是，这一意识形态的神圣性和感召力在“文化大革命”后逐渐下降，可以说中国社会在一定程度上出现了主体文化和信仰的“真空”（马戎，1995）。这也反映在当今中国社会中出现的许多突破道德底线的行为和各种宗教影响的不断扩大上，人们开始讨论如何重建中国社会主体文化和重新树立国民“信仰”的问题¹。在 21 世纪，共产主义的政治理想需要继续宣传，革命先烈在战争中的献身精神和光辉事迹是中国革命留给我们的宝贵精神财富，但是在民众日常社会交往和经济生活中，我们仍然需要一个在当前化解国内社会矛盾和面对国际竞争时能够凝聚全国民众的政治文化。20 世纪 80 年代中央实施“改革开放”政策以来，在经济领域的“解放思想”和务实的制度政策调整焕发出中国社会的经济活力，有力地推动了中国经济社会的高速发展，但是相应的政治文化建设却明显滞后于经济发展的步伐。

以某种宗教作为重建当代中国“政治文化”的基石，在实践上并不现实。首先，“政教合一”的政体与现代工业化国家的政治原则完全不相容；其次，除了个别区域（如西藏），中国几千年文明史的主流也从未出现过“政教合一”的政体；第三，中国从来也不曾是一个宗教国家，目前是一个多种宗教并存的格局，公民有信仰自由；第四，欧洲国家在历史上曾经由基督教占主导地位，宗教改革后成为政教分离的世俗国家，但基督教信仰在欧美各国民间社会仍然发挥着重要的凝聚作用并成为国民政治认同的文化基础。在中东和北非各国，伊斯兰教也有着类似的历史经历和民间基础，即使在土耳其这样实行“政教分离”的世俗化国家，伊斯兰教依然是国家认同的重要文化基础。中国社会作为一个整体，没有类似欧美或中东的历史经历和宗教基础，无法仿效。

如果以中国某个传统思想与道德文化体系（如儒学）作为重建当代中国“政治文化”的基石，同样存在许多困难。第一，虽然儒学中有许多精华部分应当继承，但是近代历史证明它未能有效推动中国的现代化进程，甚至一度成为中国社会接受工业文明的障碍，所以“五四运动”时期曾有“打倒孔家店”的过激言论。儒学能否“脱胎换骨”成为与现代工业文明相适应的社会主体文化，尚在未可知之列，近年来关于“新儒学”或“儒教资本主义”的讨论似渐沉寂。第二，我国许多少数民族有自己的传统宗教信仰（伊斯兰教、藏传佛教等），对发源于中原地区的儒学的认同度并不高。所以，在中国不存在以某一种宗教（如佛教）或某一种传统道德体系（如儒学）作为全体 13 亿国民的共同信仰来整合、凝聚国民的前景。第三，新中国成立 60 多年来我国教育体系中社会思想、政治理念教育的主线是马克思主义和共产主义，社会精英和民间大众对儒学的了解是支离破碎和肤浅的。于丹讲《论语》之所以能够红极一时，既反映出中国民众在主体文化缺失的现状下对了解儒学的兴趣，同时也反映出民众对儒学知识的缺乏。以上这些因素都使儒学成为全国性主体文化的期望极难实现。

与现代公民-法制国家相联系的“民族国家”建构中的包括全体国民的“民族主义”，即一个包括了中华民族全体成员的民族主义，也许可以作为中国今后构建国家层面“政治文化”的一个选项。在抗日战争中，中华民族的民族主义曾经发挥了凝聚全民共同抗战的巨大力量，这一传统应当继承。作为一种具有意识形态色彩和历史记忆延续性的“政治文化”，国家民族主义在许多国家显示出超越语言、宗教和血缘认同的更宽容的包容力。它可以凝聚和团结国内各族民众并使他们在国际竞争和外交事务中显示出创造力和自信心，而且由于国家层面的“民族主义”与爱国主义相重合，在国际事务中很容易激发国民的爱国热情，具有很强的感召力。比如具有强烈意识形态和“美国民族主义”色彩的“美国精神”，就包容并感染了来自全世界的具有不同文化背景和特征的新老移民群体（玛雅，2010）。苏联解体后的俄罗斯联邦，已经重新调整“民族”话语并正在积极构建“俄罗斯国家民族”（王丹，2010）。所以，是否需要加强与国家认同相关联、以

¹ 中央政府也在积极探讨各种恢复社会主体文化的具体措施，如前几年宣讲“八荣八耻”的活动。

公民权为基础的现代国家民族主义，使之与爱国主义相重合，作为超越语言、宗教和血缘认同的中华各族的共同的¹政治与文化认同¹，应当是我们思考如何在中国构建第二层面即全国性“政治文化”的一个重要选项。

三、“文化”的三个层面

在人类社会，最为复杂、涵盖面最宽、人们解读差异最大的一个概念可能就是“文化”。它上可以涵盖抽象深奥的哲学理念和社会政治原则，下可以涵盖生动具体的乡间民俗和艺术风格，与文化生产过程相联系还可以区分为物质文化和非物质文化。可以说凡是与人类生活与行为相关的价值观念、行为规范、生活方式和文化活动等，都可以被纳入“文化”范畴。因此，在讨论“文化”和“政治文化”时，我们必须考虑它们的内涵应如何界定，以及彼此之间是一种什么样的关系。如果从行政区划和国家建构的角度来分析，也许我们可以把人类社会中的“文化”粗略地划分为三个层面。

第一个层面是从人类社会整体角度来认识的全球性的（至少跨越国界的）文化，包括世界性宗教、国际语言文字体系、哲学体系、艺术形式等。这些文化要素和具体内容，在其创立、发展过程中从发源地向周围地区传播，不同地区发源的文化在交流中彼此渗透、相互影响。斯本格勒曾将世界区分为七大文化形态（埃及、印度、中国、欧洲、俄罗斯、墨西哥、阿拉伯），汤因比将由古迄今的人类历史归纳为34个文明（鲁凡之，1988：26）。这里我们强调的是这些文化的“跨国界”和²多国共享的性质。

第二个层面是政治实体（国家）内部经过不断整合而产生并立足本国境内社会的特有文化，包括一种（或几种）国内通用语言文字、由主流社会倡导并被其他国民认可的宗教信仰、带有本国特色的意识形态体系等。这里之所以提出“本国特色”，因为即使同出一源的宗教或意识形态体系，进入不同国家后，也会根据各国的具体国情和文化环境而演变出各自不同的特点。“江南之橘，移之江北，则化为枳”。所以苏联的共产主义和新中国的共产主义各有特点，沙特阿拉伯的伊斯兰教和土耳其的伊斯兰教各有特点，德国的法西斯主义和意大利的法西斯主义也各有特点。这里我们强调的是国家层面、以国家为基本单位的具有“国家特色”的文化体系。

第三个层面则是各国内部各类群体拥有的文化。这些群体也可被称为“亚文化群体”，如进行分类可包括：（1）族群（ethnic groups），其成员分享血缘、语言、宗教、习俗和心理认同；（2）地缘性群体，其成员对一个固定地域及其地理、历史、文化传统等有认同感²；（3）行业群体，通常有自己的组织形式、特定的经济活动和行业文化；（4）宗教群体，有一定的组织形式、专职从业人员队伍和信众。每类群体都有自己的文化特点。

现今世界上存在的“单一民族”国家或“单一族群”国家，往往是历史上激进的民族主义运动的结果³，这样的国家对内部多元化现象的容忍度较低，居于第二层面的国家文化通常会强力压制第三层面“亚文化群体”的生存空间。在多族群国家内部，以上几类群体的身份在现实社会生活中可能是重叠的，一个人可以同时拥有族群、地缘、行业、宗教四种身份，在与他人互动交流时会根据具体场景强调自己多重身份中的某一个身份。

¹ 由于我国穆斯林信众、藏传佛教信众、基督教和天主教信众、自由主义人士没有接受共产主义信仰，国家民族主义的政治与文化认同可以最大范围地团结全体国民。这种感召全民的凝聚力在抗日战争期间曾经发挥了显著作用，团结了中华各族、各类宗教信众、各政治党派共同抗战。

² 地缘性群体的组织如各种“同乡会”。在跨地域、跨国界迁移中，无论是在迁出地还是在迁入地，地缘性认同在群体互动中均扮演了重要角色。

³ 另外一些地区由于地理条件原因曾与其他群体长期隔绝（如夏威夷群岛、美洲、澳洲），并一度保持群体单一性。但是也正是由于这种隔绝和缺乏文化交流，使这些地区的社会、经济、文化长期停滞，所以在欧洲殖民者使用先进交通工具来到这些地区后，当地群体人口锐减并迅速边缘化，这些地区随即变成以多种移民为人口主体的多族群国家。

当我们对文化进行以上三个层面的划分和讨论时，有几点需要注意。

第一，文明或文化在不同地域、不同群体之间传播，始终处于动态的演变进程中。这种传播可以跨越行政边界（国界），也可以跨越种族-民族-族群边界。历史上日本曾学习中华文化，明治维新后又“脱亚入欧”，转而学习欧洲文化；佛教从印度传播到中国，又从中国传播到朝鲜半岛和日本；新疆地区曾信仰佛教，后来伊斯兰教通过中亚传入新疆。许多国家在历史上或近代都曾从其他文明吸取文化营养，如创立较晚的伊斯兰教教义也吸收了许多基督教的内容，所以不应把不同的文明看作绝然不同、彼此对立的部分，它们之间相互渗透、彼此影响。

同时，作为文化传播和整合过程的结果，当今世界上存在着不同的“文化板块”，若干国家由于分享相同或相似的文化元素（如美、英、澳、新西兰等国的主要语言是英语、欧美各国均属基督教体系、中东北非和中亚均属伊斯兰教体系）而形成某种“国家集团”，这些国家彼此之间容易沟通、相互认同，在国际事务中有时会联合起来共同面对拥有其他文化背景的其他国家¹。这种格局就是美国学者亨廷顿“文化冲突论”的依据（亨廷顿，1999），这也是在对待具有其他文明传统的国家时，西方国家经常采用“双重标准”的文化基础。我们应看到各种不同的文明之间既有共性，又有特性，既存在矛盾，也存在沟通的基础，彼此渗透，盘根错节，这是我们理解世界文明体系时需要注意的。

第二，在一个国家内部，几种不同的文化群体（如不同族群、不同宗教群体）之间可以和谐共存，并不一定成为水火不容的对立关系。各族群既有自己独特的群体文化，又有与国内其他族群共享的国家文化，甚至受到国外文化的影响。在今天，中国居民有的既过传统的春节，也过西方的圣诞节，各种文化、各种宗教并存体现了中国社会几千年的文化传统和对待不同文化的宽容态度。同时，国家在社会、经济和文化方面的统筹发展，也为国内具有不同传统文化的族群之间的相互交流和融汇提供了条件。但是，假如有一个群体做不到平等对待其他群体的传统文化而采取行政或强力的手段推行“同化”政策，那么“文明的冲突”也会出现在国内，并使国家分裂的风险明显增加。

第三，历史上国家的形成和边界的确定受到内外多种因素的共同作用，同一个文化群体（族群、宗教信徒等）的成员有可能被分割在国境线的两边，成为“跨境群体”。但是随着两国各自“国家文化”的建设和巩固，曾经属于同一群体的两个部分之间的认同感会逐步降低，转而认同各自现实所属的国家与社会，“跨境群体”会逐渐变得徒有其表，不仅政治认同会各不相同，文化认同程度也将逐步降低，最终成为只是共享某些文化要素的两个群体。换言之，不仅群体的文化形式和内涵会演变，群体认同的性质和程度也会演变，这些并不是固定不变的。

第四，国家层面的统一的政治文化建设并不一定必然压制国内族群层面、宗教层面的文化多样性。人们头脑中的群体认同体系，是一个多模式、多层级、动态变化的系统。高层次的认同，并不会排斥低层次的群体认同。在创建中华民族的共同文化和整体民族认同时，只要我们把“民族”和“族群”的定义和内涵说清楚，接受并在政治上认同“中华民族”并不妨碍人们继续保持自己是“藏族”、“维吾尔族”或“穆斯林”、“藏传佛教信徒”的身份认同和文化传统。例如抗日战争时期，南疆维吾尔族民众曾积极支持抗战并捐钱捐物²，这并不影响他们的维吾尔族认同和伊斯兰教信仰。美国黑人认同“美利坚民族”，这并不妨碍他们到非洲去“寻根”。在面对外部世

¹ “历史上，相同文明的国家或其他实体之间的关系有异于不同文明的国家或实体之间的关系。对待‘像我们’的人的指导原则与对待不同于我们的‘野蛮人’的指导原则是截然不同的。基督教国家彼此打交道的原则不同于它们与土耳其人和其他‘异教徒’打交道的原则”（亨廷顿，1999：134）。

² “截至1941年，包括喀什和莎车二区，全疆共募集抗日捐款折合大洋200余万元和各类首饰2万余件。这些捐款捐物先后由新疆反帝会用来购买了飞机10架，皮大衣20万件以及汽车、机枪、药品等物资。10架飞机被命名为‘新疆号’，于1938年8月24日飞离迪化（今乌鲁木齐）前往前线，参加了武汉保卫战”（马树康，2002：100-101）。

界时，全体国民的核心认同应当是自己所属的国家；在处理国内群体间的关系时，应当以宪法为依据，使各族群的文化传统以及它们的政治权利、经济利益，都能受到国家的保护和公平对待。

第五，尽管位于各层面的文化所涵盖的行政范围、地理区域、人群规模各不相同，但是既然都属于人类社会“文化”的范畴，就具有一定的共性，并使各个层面、各个地域、各个群体之间的交流和沟通成为可能。理解文化最核心的定义与功能，就是“把文化看作成套的行为系统，而文化的内核则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成”（杜维明，1987：118）。由于各种宗教、意识形态体系以及儒学这样的思想道德体系都提供了一整套价值体系和行为规范，所以它们能够在社会中发挥“文化”的功能。所以，一个国家所具有的理想文化体系，应当既涵盖对世界及人类历史整体的理解（如世界和人类的起源与演进），对本国社会制度及规则的建立与运行提出价值追求（如平等、公平、自由），同时也对每个社会个体的观念和具有道德的约束（如诚信、对他人观点和财产的尊重），这应当是一个包括三个层面、系统完整的，既有理性基础但在行动中又十分感性化的价值体系，可以同时三个层面与其他文明体系进行沟通与交流。

站在民族国家的角度，这三个层面的文化构建当中最核心的是国家层面的文化构建。这个层面的文化构建如果有清晰的思路、理性的战略并建成完整的体系和坚实的内容，那么对外能够以国家文化为后盾、自信地与其他国家开展跨文化交流、共同为人类文明作出贡献；对内可以协调、整合国内各族群的文化，在“多元一体”的文化格局下使国内各族群、各宗教群体及其他各亚文化群体的文化（语言、民俗、艺术、医学等）在交流合作中相互促进、健康发展并达到共同繁荣。

四、从“政治文化”建设角度来认识独立后印度的“民族构建”和反思苏联解体

为了思考中国的“民族构建”和国家层面“政治文化”的构建问题，作为横向比较参照系的国际经验是值得关注和借鉴的。独立后印度的“民族构建”的成功和苏联的解体为我们提供了国家层面“民族构建”的两种思路和两种结果。

尼赫鲁在印巴分治后全心从事的一个任务，就是把上百个传统的土邦和部落构建成为一个现代政治意义上的“印度民族”（Indian nation），以消除国家进一步分裂的风险。印度学者巴赫拉（Behera）根据印度“民族国家”的发展历程指出，为了使印度境内各族群凝聚成为一个民族国家，主流社会非常需要从历史发展和文化传统中构建出一个各族可共享的“共同文化”（common culture）。这个“共同文化”的基础是历史中各族长期共享的社会伦理、生活方式和彼此之间的文化认同（Indian nationalism, Indian culture, and Indian way of life），强调历史上继承下来的印度次大陆各群体的文化共性，以此把讲不同语言、信仰不同宗教的各族群聚合到同一个政治实体“印度民族”之中。一旦这个共同文化的基础被奠定，各族中出现的少数具有分裂主义倾向的团体或个人不过是无碍大局的支流（Behera, 1995：18）。

印度国家的建立与英国殖民者二百多年的统治是分不开的，印度次大陆各族群之间的政治、经济、文化交流正是在英国殖民政府统治下得到广泛的发展并发展了彼此之间的共性，因此“印度民族”这个“想象的共同体”的基础是由英国殖民政府奠定的，正如“印度尼西亚民族”这个“想象的共同体”的基础是由荷兰殖民政府奠定的一样（安德森，2003）。印度独立后的尼赫鲁政府鉴于印巴分治造成的对国家统一的冲击，更是全力通过语言、音乐、电影、历史教科书等文化工具来加强印度国民对“印度民族”的政治与文化认同。印度独立后的“民族构建”，在如何构建国家层面的政治文化时主要采取的是“文化导向”的方针。

苏联在体制上是一个多民族联邦国家，官方认定的有上百个“民族”，在“民族平等”的旗帜下持续地构建和发展各“民族”的“民族文化”，同时以共产主义意识形态在国家层面对各民

族进行政治与文化整合。印度学者巴赫拉断言，凡是在历史上没有形成族群间的“共同文化”、凡是近代没有发展出以这样“共同文化”为基础的“民族主义”的“多民族的民族国家”（multinational nation-states），必然存在解体的风险。这位在苏联生活多年的印度学者认为，苏联解体的原因之一恰恰就在于苏联并没有真正发展出一个涵盖全国的“苏维埃民族主义”（Soviet nationalism）即国家层面的民族主义，而且政府“识别”出来的各“民族”一直在致力于发展各自“微观层面的民族主义”（micro-nationalism）和各自的“民族”认同，这必然导致寻求建立各自独立“民族国家”的潜在愿望（Behera, 1995: 18）。这种倾向在被并入苏联时间不长的波罗的海三国和摩尔达维亚尤为明显。苏联政府在波罗的海三国强力灌输共产主义意识形态和大量投资以促进经济增长的做法，并没有能够有效地建立起当地民族对“苏联”的认同意识。所以在适当的国际环境和国内政治气候下，当地的民族主义思潮就会一再兴起并追求独立建国。与印度“文化导向”的基本思路不同，苏联在进行“民族构建”的进程中，在构建国家（苏维埃联盟）层面的政治文化时主要采取的是意识形态导向。

换言之，这位印度学者认为苏联解体的重要原因之一，就是苏联政府过于依赖共产主义意识形态的凝聚力，而忽视了构建一个不依赖于意识形态的全国性的“政治文化”。这使我们回想起一段历史往事，在卫国战争最艰苦的时期，为了唤起国民的爱国主义情绪和增强中央政府的凝聚力，斯大林与东正教总主教举行会谈，恢复东正教的正常活动，而总主教也利用其宗教影响号召苏联军民杀敌卫国（吴恩远，2007: 166）。斯大林在1941年十月革命周年纪念日号召军队“按照我们一些伟大的先辈：……亚历山大·苏沃洛夫、米哈伊尔·库图佐夫的英勇形象”振作起来，打败入侵之敌（麦德维杰夫等，2004: 272）。这时，他呼唤的是传统的俄罗斯民族主义，用以鼓舞军队的士气和爱国热情。可见，有深厚根基的传统宗教和民族主义的感召力有时强于共产主义意识形态。但这仅仅是卫国战争最艰苦年代的短暂插曲，战后苏联的政治文化建设又回归共产主义意识形态的旧轨。

我们可以从是否建立起“民族国家”的“共同文化”和是否形成以民族国家为单位的“民族主义”的角度来进一步分析苏联演变的历史进程。在沙皇俄国扩张的两百多年时期内，各部族先后被武力征服并置于沙皇统治之下，东正教一度是沙皇政府对全国进行文化整合的主要工具¹。与中国这样拥有几千年历史的多族群文明古国相比，沙皇统治这些族群的时间跨度是短暂的，中亚、高加索和波罗的海地区与主体民族之间的政治、文化联系并不牢固。十月革命后，苏联政府极力创建的各族民众的“共同文化”与共产主义意识形态完全融合在一起，卫国战争中对东正教和传统俄罗斯英雄人物的尊崇只扮演了配角的角色。正因为以意识形态为核心的政治文化具有一定的脆弱性并缺乏持久性，所以一旦共产主义意识形态和政治体制因国内外政治形势的变化（戈尔巴乔夫的政治“改革”）而失去其主导地位时，这一“共同文化”也就会因其带有特定历史时期的浓厚“政治色彩”而无法在新形势下继续发挥凝聚作用。苏联十月革命后以意识形态为主导，卫国战争危急时求助于东正教和俄罗斯民族主义，“二战”胜利后再次压制宗教活动。苏联解体后意识形态的作用基本消解，普京政府再次重视东正教和俄罗斯民族主义。这些历史现象及其不断地循环反复，背后的道理应当引起我们的深思。

所以，我们必须考虑到如果我们把对“祖国”的认同，把以“民族国家”为单元的爱国主义也与意识形态化的政治教育完全结合在一起，当主流意识形态在国民心目中的权威地位出现重大转折时，把“祖国”各族凝聚在一起的爱国主义很可能随之黯然失色。这样的“政治文化”教育灌输在少数民族群体（特别是年轻人）中可能无法抵消族群民族主义的冲击，而这无疑将会增大国家分裂的风险。

¹ 19世纪30年代，尼古拉一世的教育大臣乌瓦罗夫提出“正统国民精神论”和“专制、正教和民族”三原则（赵常庆等，2007: 10），努力把俄国建成以沙皇、东正教和俄罗斯民族为核心的专制国家，试图把其他民族都同化为“俄罗斯民族”。

五、中国如何构建“中华民族”的民族主义 作为国家层面的政治文化

我们可以提出这样一个问题：在中国现有的 56 个少数民族群体中，无论是各族的社会精英还是普通民众，他们分别都在多大程度上建立起了认同“中华民族”的国家层面的民族主义？在 21 世纪我们是否仍然面临着构建这样一个政治文化的任务？

1. 中华民族作为“民族构建”、国家“政治文化”构建基础的历史积累

1989 年费孝通教授发表了“中华民族多元一体格局”一文。在大量考古发现、文献梳理和比较研究的基础上，费先生对几千年“中华民族”形成的历史勾画出了一个大致轮廓和基线，并指出这样一个历史悠久、虽经朝代更替而文化主线绵延不绝的多族群政治实体在近代西方帝国主义侵略下逐步从一个“自在的民族”演变成为一个“自觉的民族”（费孝通，1989）。从鸦片战争、甲午战争到抗日战争，中华各族都积极投身于反抗帝国主义侵略、捍卫国家主权与领土、保卫传统文化的战斗中。这个千年文明的多族群政体也在这一救亡图存的殊死斗争中从“大清朝”转变为“中华民国”和“中华人民共和国”。在 20 世纪特别是抗日战争中，“中华民族”成为团结各族、各党派、各阶层共同抗战的统一旗帜。

中国土地辽阔、群体众多，中原皇朝直接统属的行政疆域在不同朝代有很大变化。由于各种历史原因，不同族群中对“中华民族”民族主义的认同程度可能存在差异。那些在历史上与汉族交往和融合程度较深的群体，那些在近代反抗外来帝国主义、殖民主义侵略斗争中（如抗日战争）与中华民族其他群体密切合作的族群，它们对“中华民族”民族主义的认同度就会高一些；其他一些与中原汉族地区文化（语言、宗教）差距较大、交流与融合程度较低，在近代反对外来侵略斗争中与中原地区合作较少的族群，对“中华民族”民族主义的认同程度可能会低一些。与此同时，这些群体也受到其他外部势力的影响，它们的政治意识的发展并非处于来自中原的单一影响之下，更不会处于真空状态。这恰恰证明我国族群问题的复杂性，也说明我们在认识问题和制定政策上不能采取“一刀切”的简单做法。所以，从一个方面来看，我们把中华民族作为“民族构建”、国家“政治文化”构建的基础有着深厚的历史积累，是一个能够实现的奋斗目标；从另一个方面看，各群体对“中华民族”的认同存在程度上的差异，这表明要使 56 个民族的干部、知识分子和广大民众建立起对中华民族的高度政治认同，依然是一项非常艰巨的任务。

2. 客观上不利于构建“中华民族”共同认同的因素

要努力构建国家层面的民族主义和共同的政治文化，一个基本思路就是要发掘、强调和弘扬中华各族的共性（如汉藏民众共同尊崇佛教、回满汉等使用共同语言、维汉回哈各族共同开发新疆的历史、近代各族共同抵御列强侵略等），同时应当淡化中华各族之间的差异，把差异主要视为由环境和历史文化因素决定的文化差异而不带政治色彩，在“求同存异”中加强全民的国家意识。但是在 1949 年新中国成立后，这个思路并没有得到必要的重视。

我国 20 世纪 50 年代开展的“民族识别”工作是中国族群关系发展史上的大事。正是通过当年的“民族识别”工作，才在我国建立了 56 个“民族”的官方身份和各族间清晰的人口边界，并把地域与“民族”挂钩，建立一个“民族”关系的整体性框架并把它制度化。斯大林提出的“民族”定义（“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化之上的共同心理素质的稳定的共同体”。斯大林，1913：294）是当时进行民族识别的重要依据。苏联民族理论对我国民族理论的重要影响和苏联制度、政策的示范效应，这一事实是不应当否认的。

由于在几千年的迁移、混居、通婚的漫长历史进程中，中原与周边地区各族居民之间发生了多次复杂的交往与融合，费孝通教授称之为“民族成分的大混杂和大融合”，许多边疆群体融进

中原汉族，“汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓‘血统’上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、夹杂的作用，没有哪一个民族在血统上可以说是‘纯种’”。“在中华民族的统一体之中存在着多层次的多元格局。各个层次的多元关系又存在着分分合合的动态和分而未裂、融而未合的多种情状”（费孝通，1989：11，18）。

在“民族识别”过程中，为了申报成为独立“民族”，当时四百多个群体都在极力强调本群体在语言、文化方面不同于其他群体的特征，当时参与这一工作的学者和政府官员们也在努力分析和判断在语言和文化特征方面有哪些差异可以使一个群体被识别为“民族”。所以当时在分析文化现象时的基本导向是“寻找差异”而不是“肯定共性”，在中华各群体之间刻意去强调的是各自之间的“异”而不是“同”。

其实中华各族在几千年的迁移、交流、通婚、混居过程中彼此学习、相互融汇，各族文化已经是“你中有我，我中有你”，建立一个中华民族的共同文化是有深厚历史基础的。例如，经过清朝二百多年的统治，汉族采用满族的服装和许多习俗，满族已通用汉语并接受儒家文化，农区蒙古族在相当程度上接受了汉语和中原农耕文化，新疆汉族在饮食习俗上也接受了维吾尔族的文化。各族的宗教信仰也有相互重合的部分，例如部分汉族信仰伊斯兰教和藏传佛教，部分哈萨克族保留了萨满教的习俗，土族中部分人信仰藏传佛教、部分人信仰汉族民间宗教。至于语言的语法、词汇等，邻近各族之间彼此共享的现象就更多了。

另外，根据各地区的地理气候条件和植被物产，华北、华南、西南、西北、青藏高原都形成各自区域性的文化特点，当地各族居民在建筑风格、饮食习惯、服装式样、生产工具、民俗节庆、歌舞风格等方面分享着区域性文化。但是在“民族识别”中生硬地把某些“文化特征”与当地某个群体“挂钩”，既不尊重客观事实，也不利于当地各族民众的交往与团结。如广西潮暖多雨，所以在桥上大多修建了遮挡风雨的木结构长廊，称为“风雨桥”，这是各族民众在当地气候条件下共享的建筑习俗，如果把“风雨桥”说成是“侗族建筑艺术的结晶”（《侗族简史》编写组，1985：6），这个定义就有点偏窄。有些节庆、娱乐和竞技活动是一个地区各族民众共同参与和分享的，如果说成是只属于某个群体的文化特征，也是不客观的。这样刻意地寻找各族之间的“文化差异”而忽略或无视客观生活中各族分享的“文化共性”，对以中华民族为单元构建国家层面的“共同文化”具有负面影响。当年的“民族识别”工作不仅在政治上把中华民族分割成56个“民族”，也把享有许多共性、具有“多元一体”特征的“中华文化”分割成各个“民族”的特有文化。在民族主义高涨、国际竞争激烈、外部势力极力分化中国的大环境中，这样的文化分割的思路和做法是否明智，对中国构建国家层面的“政治文化”是否有利，应当是一个我们需要重新考虑的问题。

3. 应当考虑逐步消除我国社会制度与文化生活中存在的民族区隔

我在一篇文章中曾详细论述过当前中国社会许多领域存在把汉族公民与“少数民族”公民这两部分国民分隔开的系统化制度，这些制度在教育体系、科研体系和政府部门的实际工作中使汉族与少数民族成为一个“二元结构”中相互区隔的两个部分，不利于全民共同“政治文化”的建设（马戎，2010a）。在各民族自治地方，普遍存在普通学校和（少数）民族学校这样的双轨教育体系。在教育部的学科目录中，“民族学”以少数民族为对象涵盖了语言、教育、历史、经济、艺术、法律、政治学等人文社会科学学科，而各综合大学的语言、教育、历史、经济、艺术、法律、政治学等相关专业则把少数民族排除在研究对象之外。我国在国务院下属各部委中专门设立“国家民族事务委员会”，在各省-自治区政府、各地区-州政府、各县-旗政府下面都成立了与专业局平行的“民族事务委员会”（或“民族宗教事务委员会”）。凡是与少数民族事务相关的问题，一般都会由各级“民族事务委员会”来加以处理。所以在各级政府的施政中，“少数民族事务”和其他事务之间，也形成了某种“业务区隔”。

在政府的文化建设和群众文化生活方面，同样存在类似的“二元区隔”。如在文学和电影分类中存在“(非少数民族)普通题材文学、电影”和“少数民族题材文学、电影”的区分。在“少数民族题材电影”中，无论是故事主线还是主要角色必然是少数民族，政府专门为少数民族题材电影设立“腾龙奖”和“骏马奖”。在“普通题材电影”中，我们几乎看不到少数民族角色，甚至连广泛与汉人混居的回族、满族也看不到。各族电影观众在日常文化娱乐中完全无法感受到“中国是一个多民族国家，大家同属中华民族”这样的信息，更难以通过这样的文化娱乐节目来了解我国其他群体的历史、语言、宗教和风俗习惯。这就使广大汉民众在日常生活中没有与民族的相关知识积累甚至基本意识。如果他们遇到来自西部的少数民族成员或去西部城镇寻求就业机会，他们对少数民族知识的极度匮乏很容易使他们产生对少数民族的文化误解、大汉族主义心态和心理隔膜，这对各地的民族交往和社会经济发展非常不利。少数民族在观看国产电影时也感到某种隔膜，那些汉语水平低的少数民族观众在看国产（普通题材）电影时，就像观看韩国和日本电影一样。同为多族群国家，美国电影中几乎都有黑人和少数族群演员，这与我国的电影娱乐节目形成强烈对比。

除了西部旅游区和民族医药等极个别广告偶尔出现少数民族形象外，我国的电视广告（汽车、服装、化妆品、食品、电器等）中很少出现少数民族形象，中央和东部省市电视主播人、大众娱乐节目主持人中很少有来自于少数民族的。这种格局一方面使广大汉族观众在休闲娱乐时完全感受不到中国还生活着上亿的少数民族人口；另一方面，如果我国少数民族民众在中央电视台、北京电视台（北京是全国 56 个民族的首都）、东部省市电视台的节目中极少见到本民族的播音员和主持人，在描写东部城市生活的电影中看不到本族成员的形象，他们在感性上如何能够树立起“中央政府是自己的政府，北京是自己的首都，东部省市也是我们领土的组成部分”这些重要的信念呢？

我国的体育活动中设有特殊的“全国少数民族传统体育运动会”，作为非“少数民族”的汉族应当在什么程度上参与呢？汉族就没有传统体育活动吗？如果中国的“全运会”所设竞技项目是比照国际体育项目并为亚运会、奥运会和国际比赛培养选手，那么与之相区别的全国性“传统体育运动会”就应当包括汉族的传统体育项目并更名为“中国传统体育运动会”。许多群体的传统体育活动实际上是一个地区各族民众共享的区域性体育娱乐活动，其实就不妨组织区域性传统体育运动会，让当地各族在一起娱乐，混合编组，共同参与，加深当地的民族交流和团结，推动当地的文化产业和旅游活动，并不一定需要把各地区的传统体育娱乐活动分成“各族”的项目并安排在同一地点、同一时间来举行，也没有必要把民间传统的地方性群众娱乐活动变成一个全国性的政府行为。而以“竞赛”的形式呈现已经被分割的“民族体育”，不可避免地要在项目之间、参加项目的各族代表队之间区分高下和输赢，这种制度化设计会产生什么样的社会心理影响，也需要认真研究。

正是 1949 年后在许多领域中形成的制度化区隔造成汉族年青一代对我国“少数民族”的生疏与漠视，也造成各少数民族对汉族社会与文化的心理隔膜。这些制度性区隔把中国社会一分为二，带来了这两部分国民交往中一系列值得关注的各种文化隔膜、利益冲突和社会矛盾，这不仅对我国在新世纪全面建设和谐社会非常不利，而且也在民众的思想深处冲击了中华民族认同意识和共同文化的构建。

4. 反对大汉族主义：汉族不等于“中国”和中华民族

新中国成立 60 多年来在中国社会长期存在着“汉-少数民族二元结构”现象，在这样一个背景下，今天如何构建一个能够把中国 13 亿各族国民凝聚起来的共同文化？

我们可以从汉族和少数民族两个方面来考虑如何化解隔阂并加强共同认同。从汉族方面考虑，首先就要坚决反对和抵制大汉族主义，鼓励汉族民众和青少年以平等和尊重的态度去了解和学习其他族群的历史和传统文化。由于汉族人口众多，在社会经济文化等领域相对比较发达，成

为中国社会的主流群体，所以“汉-少数民族二元结构”导致的一个倾向，就是把汉族社会与“中华民族”、“中国”等同起来。中央和各地媒体谈到中华民族的祖先就是黄帝和炎帝，谈到中华民族的象征就是作为中原皇帝象征的“龙”¹；媒体报刊讨论“中国精神”时，列举的代表人物都是中原汉人；大学的“中国语言文学系”研究的仅是汉文典籍著作；“中国历史”的研究对象主要是以汉文记载下来的汉人和中原皇朝历史；“中国传统文化”是汉人和中原皇朝的传统文化；每当谈到“中国”和“中华民族”时，许多汉人的头脑里想到的似乎只有汉族，在许多重要事务和叙事中忽视甚至漠视少数民族的存在和感受。这样一种自觉或不自觉地把汉族和汉人文化等同于“中华民族”和“中华文化”的思维定式，对于构建国家层面的各族共同的政治文化和“中华民族”认同具有极大的破坏性。我在北京多年的工作与日常交往中，经常可以感受到汉人官员对待少数民族问题的麻木冷漠和无端自大。我们的国民必须认识到：只有汉族，就不能叫“中华民族”，没有各少数民族，中国也不可能拥有今天广阔的疆域。近代汉人狭隘民族主义曾严重威胁中华民族的团结与统一，当年激进革命党“驱除鞑虏、恢复中华”的口号几乎撕裂中国并在边疆各族中产生了影响久远的离心力，这一深刻的历史教训必须时刻牢记。

当前我国各地学校的语言学习模式是：各少数民族普遍学习汉语文，但汉族不学习各少数民族语言文字。由于汉族人口规模大，教育体系相对比较发达，从教育和就业角度考虑，少数民族学生学习和掌握汉语文非常有必要。但是在少数民族聚居区（特别是藏区、新疆、内蒙古牧区等），学习少数民族语言文字是与当地大多数居民进行交流和开展工作的重要条件。在这些地区的汉族学生如果能够在学校里系统学习当地民族语言文字，不仅有利于汉族学生在当地就业，也使少数民族为自己语言和文化感到自豪，在心理上获得平衡。这种制度安排对于加强国家层面的民族文化的多样性和包容力也具有深远影响。

从少数民族这一方面考虑，需要更加全面地认识和理解本族的历史和传统文化，认识中华各族之间悠久的历史渊源和相互交织融汇的公共文化，认识到无论在血缘还是在文化上，中华各族在不同程度上都是“你中有我，我中有你”。如藏族与汉族有漫长的通婚历史，新疆东部（如哈密）的维吾尔族也有和中原民众通婚的传统。少数民族民众需要更多地关注各族历史的共享和各族文化的共性，走出“民族识别”中重视差异而忽视共性的偏差，认识到本族传统文化也是中华文化的组成部分，努力把对中华文化的认同放在更高一个层面上来认识和理解。

与此同时，我国各少数民族在社会与文化发展进程中，也需要注意把现代化和“汉化”区别开来。现在许多人（包括少数民族和汉族）认为汉文教材书籍、汉人穿戴的服装鞋帽和使用的各种器物、汉人乘坐的汽车火车飞机等都属于“汉文化”，少数民族学生使用汉文课本、改穿汉人普遍穿戴的服装鞋帽、使用汉人普遍使用的器物都是“汉化”，民族地区建起汉人城镇常见的办公楼、住宅楼、街道等也是“汉化”。这种对“汉文化”和“汉化”的理解存在很大的误区。首先，汉语文并不仅仅是“汉族的语言”，满、回、土家、畲、赫哲等族普遍使用汉语，汉语已经成为中华民族大家庭的“通用语言”，而且中华各族对汉语的“共用”已有很长历史。其次，除汉语文课程外，学校的数学、物理、化学、生物、自然、地理、外语等知识体系虽然用汉语讲授，但内容都是清末民初废除科举后从外国学来的，是欧洲知识文化体系。少数民族学生学习这些知识是学习全球化的现代知识体系，不是学习“汉族知识体系”。第三，现在汉族民众从头到脚所穿戴的服装鞋帽等，都是来自西方国家并被世界各国普遍接受的“国际服装”款式。第四，现在东部地区建造的办公楼、住宅楼等都是学自西方国家的建筑设计，使用世界通用建筑材料，属于全世界通行的建筑风格，因此不应被称作“汉式建筑”。总体来看，近代以来中国社会发生的变

1 把汉人以“炎黄”为祖先的观念扩大到等同于“中华民族”祖先的范围，称为“中华共祖”、“华夏共祖”非常不妥。由政府而非民间团体出面举办“黄帝”、“炎帝”、孔子等的大规模祭祀活动，在一定程度上体现出汉民族主义的狭隘性，而龙只是历代王朝皇帝的象征和民间的水神，把中华民族或汉族说成是“龙的传人”是当代演艺界的发明，没有得到少数民族的认同。这些提法无助于中华各族民众客观认识各族的族源和各族文化传统中具有的共同性，对中华民族凝聚力的巩固和发展将造成损害（马戎，2010b）。

化主流不是“汉化”，而是现代化，只是沿海汉人地区对外开放和吸收西方文化要比西部边疆地区早一些。所以，少数民族民众不应把这些源自欧洲并被世界各国普遍接受的现代文化形式看作是“汉文化”，由于担心“被汉化”而心存戒心。同时，汉人自己也不要将少数民族民众接受这些现代文化形式看作是“汉化”，而应当与各少数民族民众一起对西方文化“取其精华、弃其糟粕”，共同推进现代化，并在这一进程中巩固中华民族的共同文化，发展中华各族独特的传统文化。

5. 全面地理解“保护语言与文化多样性”

现在全世界都在倡导“保护语言与文化多样性”，中华各族需要全面地理解这一口号。我们在构建中华民族的共同文化时，要注意保护和发展各族群的语言和传统文化。但是，也许人们忽视了另一个层面的问题，即在加强“汉语普通话”的同时，其他汉语方言的前途是什么？这些汉语方言（如粤语、客家话、闽南话等）如果在社会经济发展过程中消失了，是不是中华文化“多样性”的损失？同样，我们各少数民族在推行本族“标准语”（如藏语中的拉萨话、蒙古语中的正蓝旗蒙语）的过程中，各族内部其他方言也在弱化甚至消亡中。台湾的王明柯教授在考察藏彝走廊时发现，当地各族交错居住地区存在着几十种各不相同的方言，但这一丰富的语言宝库在“标准语”的推行过程中正在消失，他认为这同样是语言和文化多样性的重大损失。

王明柯教授的担忧应当引起各级政府和文化工作部门的重视，我们不能把“尊重和保护语言与文化多样性”只定位在56个“民族”的层面，只有被政府“识别”为一个独立的民族，这个群体的语言与文化才被列入保护的范围内。其实各个民族（包括汉族）内部的各种方言及以这些方言形式保存下来的戏曲、民歌和其他文艺形式也需要作为“语言与文化多样性”的生动内容予以保护。在保护生物多样性时，我们在鸟类中关注了鹤这个属类并进行保护，但是如果挑选出某一种鹤作为鹤类的“标准代表”，而任由其他“非标准”鹤种消亡甚至鼓励其消亡，这恐怕不是“保护生物多样性”思路的初衷。

与此同时，我们不可忽视语言作为文化载体和交流工具所具有的双重性。出于“保护语言和文化多样性”的考虑，任何语言（哪怕没有文字并停留在初级发展阶段的语言）都需要作为人类文化“基因”记录整理并保存下来，甚至那些早已消失、存留极少文档的文字（如季羨林先生研究的吐火罗文）也仍然需要学者们去掌握和研究。但是作为大众学习和交流的工具，有些语言和文字在社会经济发展过程中已逐步丧失工具性功能，这些语言文字退出学校课堂和大众使用是一个发展中的自然过程。社会民众需要在学校里学习的，是获取知识、有助就业和个人发展方面功能性最强的语言文字，这是社会发展和个人发展的共同需要。正是为了社会经济整体性快速高效地发展，每个国家必然把一种（或几种）语言作为国家教育和公共生活中的通用语言，与此同时鼓励学术界保留和研究历史失传的语言文字和目前正逐步退出民众使用领域的语言文字。

通过行政手段人为地维持一些工具性显著下降、已经退出民众日常生活的民族语言文字（如满语文），并要求在学校里重新恢复为教学语言，是完全不现实的。在1949年后由政府与专家为一些原来没有文字的群体创制的“新文字”，是否真正具有交流和学习工具的效能，必须在民众的实际生活和学习中得到验证。如果只从意识形态角度和“落实民族政策”的考虑来强调推行这些缺乏工具效能的文字，是注定不会取得实际成效的。

许多少数民族有自己的传统服装，其式样和装饰是民族文化的组成部分。但是在现代化发展中，世界流行的服装款式已经在逐步取代各国传统服装。国内有些正式场合要求少数民族穿戴本族传统服装，这已经成为仪式性的行为而不是民众日常行为。如果“民族服装”是规定要求，那么为什么这些场合并不要求汉族也穿自己的传统民族服装（“唐装”或明清时代的服装）呢？在现代化进程中，各族的服装、住房、用品等都在变化，这些方面的演变最好顺其自然，刻意要求人们穿戴“传统服装”甚至重新设计“传统服装”，以此展示“民族传统”，完全没有必要，这是对继承民族传统文化、保护文化多样性的僵化理解。

6. 政府提供多种语言学习模式，由各族民众自愿选择

近十年来，在新疆、内蒙古和各藏区的“双语教育”项目引起一些争议。由于一些地区对汉语教学的推进速度超出当地师资条件和学生语言能力所能适应和承受的程度，影响了教学质量，部分少数民族教师的工作未能妥善安置，一些少数民族干部和知识分子出于对本民族文化传承的担心和考虑到一些现实问题的社会影响，对当地的“双语教育”模式和推行速度提出不同意见。从教育规律和继承族群文化的角度来看，他们的许多意见合情合理。列宁当年即明确反对强制推行俄语的做法，指出任何采用行政手段强制推广俄语的做法会适得其反，认为商品经济的发展自然会“使俄罗斯语言成为必不可少的东西”（列宁，1913：253）。商品经济和全国性劳动力市场的迅速发展，已经使汉语文成为在全国各地学习和就业的重要交流工具，我们在南疆村里调查时感到当地维吾尔族农民和学生有着很高的学习汉语的积极性。双语教育和汉语教学需要一定的客观条件，需要根据教学质量和民众的自愿程度循序渐进，决不能操之过急，否则就可能造成负面影响。我们不应当做“揠苗助长”的蠢事。

在我们各少数民族聚居地区，少数民族学生的学校教学语言可能会出现几种情况。（1）系统讲授母语和汉语文，使用母语讲授所有课程；这主要是面向那些希望用本族母语完成学校教育、毕业后在少数民族聚居社区就业的学生。（2）系统讲授母语和汉语文，使用汉语讲授数理化等专业知识，使用母语讲授历史、地理等人文课程；这主要面向希望以后在当地城镇就业的学生。（3）系统讲授母语和汉语文，使用汉语讲授所有课程；这主要面向希望以后到大城市或东部地区就业的学生。（4）进入普通学校，使用统一汉语教材；这可能适用没有本族文字和非聚居区零散少数民族学生，或者家长认为可以在家里教育子女掌握母语，希望子女在学校更好地掌握汉语和外语的这部分学生。现在不同省区有不同的语言教学模式分类，由于各地的语言环境和发展教育的条件不同，有不同的模式设计十分自然。但是，究竟应当采用什么样的教学模式及其在学生中各自所占的比重，应当完全根据当地人口结构、语言环境、就业需求和学生自愿情况来决定。我们在讨论双语教育时，不应忘记语言除了是交流和学习工具外，它也是一个民族文化的载体，寄托着深厚复杂的民族感情，我们要充分尊重这种感情。同时也必须介绍语言使用的发展趋势，鼓励人们更加理性地看待语言问题。

各地政府应当兼顾民众意愿和办学规模-效率两个方面，因地制宜地在少数民族聚居区开设当地民众希望开设的多种采用不同教学模式的学校，由当地学生和家長根据自愿原则来选择就读的学校。换言之，政府提供语言学习的选择空间，而把语言学习的选择决定权留给各族每个个体成员。如果有少数民族家长或学生自愿到普通汉族学校就读，本民族其他人也无权对其施加压力。每个国民不受任何干预做出独立的个体选择，这是现代社会公民权的完整体现。

7. 用现代“公民国家”的思路构建中国国家层面的民族主义

关于中国的国家“民族主义”，近年来在国内和国际社会已经有不少讨论。许多学者都指出，狭隘排外的带有“义和团”情结的“民族主义”在对内对外关系方面都是具有破坏性的。中国人的自信不需要表现为对外国人的傲视或敌视，外交或国际贸易中的许多摩擦也不一定统统需要上升到“反对帝国主义，维护中国尊严”的政治高度。在外交事务中，坚持平等交往，出现争议时据理力争，既不盛气凌人，同时坚决反对他国对中国的武力威胁，这是中国在国际舞台上争取朋友、反对霸权的有效策略。安东尼·史密斯把起源于西欧的民族主义归类为“公民模式的民族主义”，把亚洲等国被动仿效的民族主义归类为“族群模式的民族主义”，前者强调领土、法制和公民权，后者强调祖先血缘、语言和传统文化（Smith, 1991：11）。清末激进革命党提出的“驱除鞑虏、恢复中华”纲领即是典型的以血缘种族来界定“民族”的“族群民族主义”。中国在21世纪构建国家民族主义，应当目标明确地按照现代公民国家的理念来界定“民族”。

中华民族成员包括所有的中国公民。凡是持有中国公民身份证、中国护照的人都是中华民族的平等成员，港澳台居民之所以在护照和身份证方面与大陆居民有差异，完全是帝国主义侵略和

国共内战的结果，可以被视为历史过渡期的暂时性状况。在海外的中国侨民，只要持有中国护照，就是中华民族成员，应受我国使领馆的保护。而那些已经放弃中国公民身份并转持外国护照的人，即使他不久前还是中国公民而且在语言文化上仍然认同中国，也不应该被视为中华民族成员，因为他们在加入外国国籍时已对该国宪法宣誓效忠，并享受该国公民的所有权利、责任和义务，只是他们可能依然保留了一些中国的传统文化而已。与之相比，我国的藏、维吾尔、蒙古等各族居民，即使不懂汉语并对中原文化比较陌生，但是他们作为中国公民就是我们的兄弟姐妹。完全以公民身份作为国家民族主义的基础，这是全世界现代公民国家的基本政治准则。中国需要从带有东方传统色彩的“族群模式的民族主义”走向现代的“公民模式的民族主义”¹。

与此同时，中国的国家民族主义是与其他国家平等交往、彼此尊重、和平共处、有现代国际人文关怀的民族主义，而不是盲目排外、妄自尊大、霸气凌人、以邻为壑的狭隘的、种族主义的民族主义。中国几千年的文化传统提倡“和而不同”和“己所不欲，勿施于人”，这样一种博大的文化包容力和“海纳百川”的世界胸怀在我们构建中华民族的民族主义时应当加以继承。

结束语

在 21 世纪，全体中国国民在许多领域面临着激烈的国际竞争。一些西方国家至今依然保持着“战国称霸”的思维和行为方式，它们很可能永远也理解不了中华传统文化中“和而不同”的辩证思维和“己所不欲，勿施于人”的磊落胸怀，它们更习惯于“零和游戏”而不懂得如何去追求“双赢”。它们在国际交往中必须树立一个竞争的“敌人”，然后极力削弱本国的“战略敌人”。它们为此而采用的最常见和最有效的做法之一，就是利用和鼓励其他国家内部的族群“民族主义”和国家分裂运动。如果这些国家内部的少数族群被引导上这样的“民族主义”运动，即使分裂这些国家的最终目的并未达到，但是这些国家内部持续的矛盾冲突必然大大削弱该国的软实力，使其无法完成现代化目标并丧失国际竞争力。

我们的目标是坚持国家统一、民族平等、加强交流、共同发展并使全体国民共享现代化成果。在发展经济和法制建设的同时，我们必须关注中国软实力的建设与巩固。以“中华民族”为单元建立 13 亿人共同的政治认同，是中国软实力建设的核心。中华文化是 56 个民族文化组成的有机的文化共同体，几千年的中国民族史就是一部各族群相互学习、相互融汇的历史。在 21 世纪，中华各族仍然需要坚持这一传统，在相互学习、相互融汇的过程中把各族文化进一步凝聚成中华民族的共同文化，56 个群体的所有成员都是这个共同体的兄弟姐妹，每个群体无论人口多少和发展基础如何，都将在中华民族的发展进步过程中获得自己的发展，每个公民的利益和每个群体的文化传统都将受到保护和弘扬，同时在继承发展各族群传统文化精华部分的基础上逐渐自然地相互融合。

在建设中华民族共同文化的过程中，我们要努力发掘中华各族共同具有的道德伦理基础，梳理和弘扬这些维护人类社会有序发展的基础价值体系和行为规范。站在国际视野来看，这些基础价值体系和行为规范也可以被称为人类的“普世价值”。国内近期有些关于“普世价值”的讨论，我认为真正要讨论的问题并不在于是否存在“普世价值”，而是：（1）我们所理解的“普世价值”的概念定义和内涵究竟与其他国家是否相同；（2）我们和其他国家对“普世价值”的解读存在着哪些具体差异，这些差异的文化根源是什么；（3）各国是否有权利把自己所解读的“普世价值”原则通过武力或外交手段强加给其他国家。如果这个世界完全不存在“普世价值”，那么各国之间的跨文化交流、“和而不同”也就失去了文化基础。努力发掘和弘扬中华各族共享的基础价值体系和行为规范，不但在族群层面将会促进中华民族的凝聚力，在国家层面有利于共同“政治文

¹ 英国学者安东尼·史密斯曾讨论过起源于西欧工业化运动的“公民模式的民族主义”（a civic mode of nationalism）和东方传统的“族群模式的民族主义”的差别（马戎，2001：144-145）。

化”的构建与巩固，在国际层面也可以以中国为例提出更有说服力的观点来促进各国对“普世价值”的理解和彼此尊重、平等交流的国际交往新准则。

中国在 21 世纪的文化战略目标为：（1）研究分析世界文明格局的演变历史和互动规律，探讨不同文明在价值观方面的共性及道德伦理基础，为中国与其他文明国家之间的跨国-跨文明对话与合作提供思路与方法¹；（2）努力构建对全国各族民众、港澳台同胞、各宗教信众都有共同感召力和认同意识的中华民族的国家层面的“政治文化”，使之成为维护国家统一的文化基础；（3）梳理和调节国内各族群、港澳台群体文化之间的互动合作关系，反对强制同化，维护“和而不同”的长期共同发展、平等交流的文化格局，引导各群体学会欣赏并吸收其他群体的传统文化，对在合作发展过程中自然出现的文化融合现象给予积极评价。中国作为一个统一的、宪法上保障民族平等的多民族国家，唯有实现各族民众对“中华民族”和“中华文化”的高度认同，在政治、经济、文化各领域实现对各族公民权利的一视同仁和共同发展，才能为提高国家凝聚力和对外竞争软实力构建一个坚实的基础。

参考书目：

- 《侗族简史》编写组，1985，《侗族简史》，贵阳：贵州民族出版社。
- 本尼迪克特·安德森，2003，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海：上海世纪出版集团。
- 杜维明，1987，“儒学第三期发展的前景问题”，甘阳编《文化：中国与世界》第二辑，北京：三联书店，第 100-140 页。
- 恩格斯，1880，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社 1972 年版。
- 费孝通，1989，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989 年第 4 期，第 1-19 页。
- 列宁，1913，“给斯·格·邵武勉的信”，《列宁全集》第 19 卷，北京：人民出版社 1959 年版，第 500-503 页。
- 鲁凡之，1988，《中国发展与文化结构》，香港：集贤社。
- 罗伊·麦德维杰夫、若列斯·麦德维杰夫，2004，《斯大林：鲜味人知的剖面》，北京：新华出版社。
- 马戎，1995，“重建中国的社会主体文化”，乔健、潘乃谷主编《中国人的观念与行为》，天津：天津人民出版社，第 362-374 页。
- 马戎，2001，“评安东尼·史密斯关于‘nation’（民族）的论述”，《中国社会科学》2001 年第 1 期，第 141-151 页。
- 马戎，2009，“当前中国民族问题的症结与出路”，《领导者》2009 年 2 月（总第 26 期）第 81-89 页。
- 马戎，2010a，“中国社会的另一类‘二元结构’”，《北京大学学报》2010 年第 3 期，第 93-103 页。
- 马戎，2010b，“中华民族的共同文化与‘黄帝崇拜’的族群狭隘性”，《西北民族研究》2010 年第 2 期，第 6-13 页。
- 马树康，2002，《喀什百年》，喀什：喀什维吾尔文出版社。
- 玛雅，2010，“美国的独特性、文化政治与美国人的中国观”，《香港传真》2010 年第 54 期。
- 塞缪尔·亨廷顿，1999，《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社。
- 斯大林，1913，“马克思主义和民族问题”，《斯大林全集》第 2 卷，北京：人民出版社 1953 年版，第 289-358 页。

¹ 2011 年美国驻华大使洪博培谈中美关系发展前景时指出，“怎么样识别出共同的价值观，怎么样用它们来巩固两国的关系，怎么样用它们在一些问题上找到共同点，这些问题非常重要。……希望我们能够在寻求共同价值观方面有更大的进展”（周志兴、段醒予，2011：45，46）。

- 王丹, 2010, “多民族国家还是多族裔民族国家”, 《民族社会学研究通讯》第 58 期, 第 1-5 页。
- 吴恩远, 2007, “俄罗斯重新评价斯大林”, 李慎明主编《历史的风》, 北京: 人民出版社, 第 159-174 页。
- 赵常庆等, 2007, 《苏联民族问题研究》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 周志兴、段醒予, 2011, “美中关系瓶颈何在——专访美国驻华大使洪博培”, 《领导者》4 月刊 (总第 39 期), 第 44-47 页。
- Smith, Anthony. 1991, *National Identity*, London: University of Nevada Press.
- Subhakanta, Behera 1995, *Nation-State: Problems and Perspectives*, New Delhi: Sanchar Publishing House.

【论 文】

“民族问题”：必须澄清的几个认识

关 凯

《读书》2016 年第 2 期

当我们在谈论“民族问题”时，我们究竟在谈论什么？

这是一个关键的问题。如果我们不能在“民族是什么”这个最基本的概念定义上达成共识，那么期望这种讨论能形成关于“民族问题”的某种社会共识，就近于刻舟求剑。其实，“民族”作为一种社会分类，本身并不是“问题”，我们通常所谓的“民族问题”，实质上源自作为意识形态与社会运动的民族主义。

对于“民族”（*nation/nationality*）这样的源自西方现代性的“新鲜”概念，在当代知识语境下，其定义始终来自不同理论学派的竞争性的认识论框架。一九一一年韦伯基于主观性特征对“族群”（*ethnic group*）做出的定义（这在后来延展成建构论范式），和一九一三年斯大林基于客观性特征对“民族”（*nationality*）做出的定义（这不过是继承并强化了赫尔德民族主义认识论的原生论传统），显然不是非此即彼的真伪与对错，而是竞争并互补的理论工具。

后世的理论发展更多继承了韦伯的传统，二十世纪八十年代之后，在后现代哲学的思想背景之下，民族在理论上被去本质化，其确定性被消解（如“想象的共同体”之说）。但毫无疑问，在当今世界，民族主义仍然是能够将人们团结起来的意识形态力量，无论是以国家为单位的公民民族主义（*civic nationalism*），还是以族群为单位的族群民族主义（*ethnic nationalism*）。

在一部美国人在“二战”期间拍摄的、动员美国社会支持中国抗战的纪录片中，有一句让我记忆深刻的解说词。当讲到中国遭受日本侵略、国家分崩离析的时候，片中说道：“这是一个国家（*country*），却不是——一个民族（*nation*），因为人民没有团结起来。”

外敌入侵，是民族主义意识最强烈的刺激物。然而，当外部敌人的背影远去，对多民族国家来说，民族主义也成为一柄双刃剑：一方面，国家的内部团结需要一种基于公民身份的、以国家为中心的民族主义；另一方面，鉴于内部存在文化多样性的事实，破坏国家内部团结的一种力量也来自基于族群身份的、以特定社群为中心的民族主义。这是现代民族国家建设普遍面临的一种困境，也因此造成在世界上绝大多数国家里，“民族”都是一个在政治上很敏感、在知识上不易言说的话题。

因此，在民族研究领域，很多西方学者的路径选择，是放弃对于“民族”的定义，而去研究民族主义，再从民族主义的视角反观“民族”。显然，与前者相比，后者更具确定性与实在性，因而是一个易于操作的研究对象与分析单位。

“民族”是一种社会性知识

在现实的生活世界里，“民族”并非一种形而上学的知识，而是一种社会性知识。民族观念有其相对客观的来源，如家庭出身、具体的成长环境、母语文化与习俗等，但同时受到每一个个体后天所接受的知识影响。这种知识不仅仅是书本知识或学校教育的知识，任何具体的生活事件、经历、群体的历史记忆、文学作品都可能对塑造一个人的民族观念产生深刻的影响。

对于民族的理解，很多人会首先想到血缘。当然，古代的族群都是从血缘的基础上演变出来的，血缘是族群的生物性基础。但今天我们讨论族群的时候，通常不去谈人类的生物性，生物性谈多了不仅可能陷入无解的求索迷宫，因为我们很难发现自己遥远的祖先是誰，即使基因技术也帮不上忙，而且还容易成为一个种族主义者。我们实际上更多去谈族群的社会性，把族群视为一种社会现象，而非生物现象。研究族群的人不是生物学家，而是社会文化人类学家。

但在我们的社会观念里，对于血缘的重视仍然是最重要的族群知识。这无疑是一种偏见，而我们可能已经习以为常。这就是我在这里强调族群是一种社会性知识的意义，社会性知识并不一定是一种可靠的知识。

对于研究者来说，学院派理论家往往痴迷于追随大师的艰深思辨，而拙于甚至是不屑于与草根对话，这不仅使得专业知识对草根大众来说往往门槛过高，成为一种空中楼阁，而且可能在事实上脱离社会生活，成为象牙塔内众生的自言自语。而草根社会鲜活实用的生活经验，亦因普通民众缺乏足够的知识训练，无法形成系统性的、规范化的说理，往往“不登大雅之堂”，同样造成生活经验与专业知识的脱离。

这两种殊途同归的脱离造成的社会后果，就是今天我们在“民族问题”上渐渐陷入的一种话语困境。在这种困境中，首先需要反思的就是知识本身。如果说，基于科学理性的专业性知识是我们解开“民族”之谜的思想钥匙，那么，普罗大众真实的生活实践就是检验这把钥匙是不是真的能把锁打开的门。另外，国家涉及民族的制度安排也是一种社会性知识，尽管最初它在被创造出来的时候，可能基于某种专业性知识原理。然而，任何制度都不可能是完美的，都会生产出一些意料之外的后果。而制度涉及的所有利益相关者，也都是能动的个体与群体，他们不仅是制度的被动接受者，同时也是制度的主动利用者。只有将制度作为一个客观的现象，而不是一种既定的不可更改的原则，我们才能发现制度在生活实践中所展现出来的真面目。

民族作为一种社会性知识，因其感性特质，可以在社会生活中被不断建构成一种情感工具，服务于行动者在社会互动中的认同生产与社交成就。就个体而言，自我与他者的主观区分，既包含工具理性的利益考量，也包含价值理性的目标追求，有时甚至不过是排遣孤独感的一种噱头。但就群体而言，“民族”是人以群分的社会标准，具有强大的政治功能，不仅能够把个体组织起来形成一个集体，而且可以为这个集体设定一个共同的理想并为之奋斗，甚至牺牲。在民族主义思想中，一般都包含着对乌托邦、集体尊严与利益的追求，因此被信仰者视为一种道德观念或政治伦理。民族主义者也始终在假设某个或某些“民族英雄”或者“民族代表人士”可以成为本民族利益的代理人，这就为怀有野心的强者与卑微的弱者实现联合、跨界集合力量以维护或提升自身群体的尊严与利益提供了可能性。而在民族主义者看来，自身群体的利益是高于一切的终极价值，因此，民族主义价值观是一种以绝对性表现出来的相对性。

由此可见，民族与宗教一样，不仅是一种价值寄托和身份认同，也是一种价格低廉的社会动员工具。凡此类似的工具，社会行动者往往具有无师自通地操纵其服务于自身行动目标的能力，因而功能复杂，形式灵活，变化无常。

在纯粹的理性层面，分工复杂的现代社会，社会本身是由不同的利益集团组成的。在制度上，法律、职业道德和市场规则，制约了利益集团的诉求表达方式，使之理性化及具有妥协性，从而使社会成为有机的整体。然而，民族主义具有超越利益集团理性化诉求的一面，它会以非常感性的方式动员不同阶层的人参与其中，将“民族”置放于所有个体利益之上，从而以非制度化的方式促进了特定群体的内部团结。同时，民族主义从来不考虑多数还是少数的问题，它既可能是多数人的，也可能是少数人的。与少数人的族群民族主义相比，多数人的民族主义并非因为可能代表了社会多数的意见而更具合理性。相反，如果社会主流人群被民族主义情绪动员起来，多数人的意愿被制度化为合法社会行动的可能性就会大大增强，少数群体感受到的压抑、痛苦和恐惧就可能因之大大增加，从而不得不更为依靠自身的民族主义运动予以抵抗。这样的事例在当今世界并不鲜见。

通常的情况是，在普罗大众的生活世界里，“民族”或族群必须具有某种现实的功用，才能动员与感召更多的人。在这个角度上，族群理论中的工具论，就将族群视为一种社会工具，以服务于社会竞争。工具论认为，在现代社会条件下，尽管族群的血缘、亲属意识以及社会网络仍然是族群成员群体归属的重要依据，但另外一些非原生性的因素却变得更为重要，其中最关键的变量是社会竞争的需要。因此，现代族裔身份的来源，不仅是原生的文化特质与个体的主观意识，还包括个体与群体协同起来对社会资源和身份地位的追逐与竞争。从这个意义上说，现代社会中族群意识与族群的关系，在一定程度上类似于阶级意识与阶级的关系，是相互塑造的。

为在社会竞争中获得优势，一个族群可以通过社会动员与社会行动按照自己的努力建构并维护群体的边界以及附着在这条边界上的各种福利与权利，同时，这也促使族群将自身合法化为一个客观存在的社会事实，并试图得到社会确认，以同时满足族群成员的利益与情感需要。当民族主义想法在一个族群内部成为一种观念和情感上的共识，族群运动就可能发生。从这个意义上说，“民族”或族群只是一种分类，它之所以能在特定的社会条件下成为一个“问题”，关键不在于“民族”或族群本身，而在于民族主义社会运动。

族群认同与民族国家建设

显然，“民族问题”的本质并非“民族”的问题，而是国家政治的问题。在现代社会，“民族”（或可言国族，nation）是国家的基础。在“主权在民”的民族国家体制之下，国家主权是人民的意志，而一国之人民共同体，即为“民族”（nation）。这种学说来自西方启蒙时代政治哲学家洛克、卢梭等人依自然法而形成的社会契约论观点，后来的演变，经“一战”期间列宁和威尔逊分别提出的“民族自决权”而成为国际公理。所以，在现代社会，能够分裂国家之力量，必以“民族”为依托。

但现实是世界上绝大多数国家都是多民族国家，对于“民族自决权”的争议迄今没有共识，这也使得“民族自决权”并非一项可以随意行使的群体权利。也是从列宁开始，“民族问题”这个术语被创造出来，最初专指沙皇俄国内部多民族社会中涉及民族的问题，而后扩展到指称所有和“民族”有关的国际与国内的政治与社会问题。

“民族问题”始终是现代民族国家体制面对的疑难杂症。

民族国家建设是现代政治的重要概念。安东尼·吉登斯将民族国家体制的特征归纳为主权、公民权和民族主义。国家在边界明确的主权疆域内行使至高无上的主权，并以国家化的民族主义

观念凝聚人心。在国家政治制度框架之内，中央政府拥有无上的政治权威，而公民个体享有平等而一致的权利、义务与身份；（公民）民族主义作为国家象征与信仰体系，表达了人们对于国家的认同感和爱国主义情感，从而使自己归属为“国族”（nation）的一分子。

从文化表现形式上看，民族国家体制建设通常是以“国族建构”（nation-building）的面目出现的，其行动目标是建构现代国家的个体成员对国家的忠诚与公民意识，解除所有原来依附在皇帝、领主、宗教领袖及其他传统政治权威身上的忠诚感，成为现代意义上的国家公民。同时，大力推动国家化的公共权威的树立，并通过在国家主权疆域内实行一体化的公共政策，无论是标准化的文化政策，如统一语言的推广与使用、同一的意识形态（社会价值观与规范），还是公民教育体系，如同一模式的教育制度与教育内容，以及通过国家制度安排实现的社会再分配制度和补偿性法律体系，将自己疆域内的所有居民纳入国家的控制与文化塑造之中，从而促进一个与国家认同相匹配的“国族”的现实形成。

如果说现代的国家可以被视为某种理性制度的话，现代的“国族”（nation）却无法脱离对其成员保持内在感情联系的要求。在这一点上，国家建设面临的主要挑战来自国家内部的文化与族群多样性——那些与“国族”相比次一级的“族群”所具有的内部凝聚力，可能会与国家建设的努力彼此冲突。

族群认同始终具备成为一种政治工具的潜力，特别是在社会运动的组织上，族群认同几乎是“天然的”社会运动的营养基。从这个意义上说，族群认同的表达不应仅仅被看作一种在与他者相对照的过程中被动出现的心理反应，它同时也是一种主动的、在社会中试图创造新秩序的尝试，而这种努力无疑是政治性的。在现代化进程和社会变迁过程中，在族群认同基础上表达出来的社会不满是导致族群冲突的必要条件。这是伴随着现代化而来的不断增加的族际互动的结果，因为不断增多的关于其他族群的认识强化了人们关于自身族群身份的意识，使他们更为直接地认识到与族群内部成员的相同之处以及与外部族群的不同之处。

现代国家在族群政治上始终面临一种两难的处境：在积极的方面，国家不仅需要在族群认同问题上建构、维持和巩固一个全体国民共享的“国族”认同，而且需要承认、保护，甚至是在某种程度上支持不同的族群保持各自的身份认同（这是公民的集体文化权利）；而在消极的方面，国家必须避免族群固化自身的认同，或将族群认同与国家认同对立起来，同时需要保障公民自主选择认同归属的权利（这是公民的个体文化权利）。在促进一致性文化发展和保护文化多样性之间，在积极干预和消极承认之间，国家把握合适的政策尺度并不容易。实际上，国家无论是推行基于群体平等的族群化政策（如我国既有的民族政策），还是推行基于个体平等的公民化政策（如北京大学马戎教授等学者倡导的“去政治化”族群政策），都可能被族群认为是不公正的。前者会被族群精英批评为一种“刻意的区别对待”，事实上是以关照少数民族的名义歧视少数族群；后者则会被族群草根社会批评为对族群之间在经济、社会与文化上的差异视而不见，事实上是以公民个体平等的名义歧视少数族群。

国家内部的族群政治不仅涉及文化与身份认同，也涉及权利与权力，因此，国家政治对族群往往保持一种敏感，甚至是紧张感。当个体对其所属的文化群体具有依附性需求，族群意识就能够超越个体主义关怀而产生集体性力量。以色列人类学家阿伯纳·柯恩（Abner Cohen, 1969）通过对尼日利亚城市豪萨族（Hausa）的研究发现，族群作为文化组织能够处理六个政治问题：一是定义群体独特性，说明其成员身份与范围；二是满足群体成员密切内部沟通的政治需要；三是对一般性问题进行群体决策；四是产生实施群体决策的权威，代表该群体说话；五是提供一种政治意识形态，并将之转化成权威；六是提供纪律约束的机制，通过礼仪和仪式将意识形态与社群的文化联结起来，控制成员的行为。

显而易见，族群组织的这种文化功能，与民族国家建设工程并不完全契合。现代民族国家试图将主权边界之内的社会建设成一个整体，以主权和公民权为基础维持社会秩序，但当国家在主权或公民权的维护上出现问题——前者意味着国家在国际地缘政治与经济关系中的利益或尊严损失，后者意味着公民权利在某种程度上受到威胁，从而生产出社会不满——族群意识就可能引导族群成员的社会意识转向族群民族主义情绪，强调本族群文化的特殊性和优越性，从而为个体成员提供一种具有保护感的归属。事实上，集体主义的族群意识能够赋予其成员以价值标准和情感慰藉，并动员各种资源，提供具有感召力的符号系统以适应变化的经济、政治和其他社会环境。所有对国家建构构成威胁或至少具有潜在挑战性的族群民族主义运动的社会与文化基础，都是在国家认同与族群认同之间出现某种形式的对抗和分裂。

同时，国家在实质上也是族群运动的参与者，尽管国家行动的动机和形态与草根社会不同。国家有时会试图抑制族群运动，因为族群运动显然可能会造成社会分裂和对国家统治权威的挑战。但有时国家也会试图利用或协调族群运动，因为族群毕竟是社会的一部分，国家需要为社会提供秩序、服务或管理社会，因此不可能对事实上存在的族群身份视而不见。在这一点上，国家与族群的关系，在很大的程度上，是在知识领域争夺构建“想象的共同体”的机会与话语权。国家凭借自上而下的权力资源，利用国民教育制度、象征资源分配体系以及国家化知识生产能力，引导社会成员按照国家意志做出行为选择。而族群运动的基本机制是主观性的族群构建与族群动员，利用人们在应对社会竞争时面对的压力及受到的各种文化冲击，设计并采取新的策略，以实现群体构建。在这种语境下，我们需要认识到，族群运动不仅是一种可能挑战国家的社会力量，也可能成为民族国家一体化国族叙事的逆向补充，其社会意义具有两面性。只有将族群运动以理性而合理的方式纳入到民族国家建设工程之中，才能真正抑制或消弭这种运动。如二十世纪六十年代美国黑人民权运动最终被纳入到美国的国家政治体系一样，在今日的美国，马丁·路德·金的塑像被置放于国会的大厅，以纪念他对美国国家的贡献。

现代民族国家体制是一种理性的国家制度，但显而易见的是，单凭工具理性并不足以维持社会团结。因此，国家设立各种公共政策，针对社会成员身份认同实施制度化干预，其核心在于通过各种制度安排容纳、协调不同社会群体于国家体制之中，并尊重个人对于自身族裔群体归属的选择，同时引导这种选择发展成为与公民身份相一致或至少相互协调的身份认同。

总而言之，在现代社会条件下，国家始终需要采取有效的文化手段，促进社会成员在个体层面同时保持多重的身份认同——既要有对国家公民身份的认同，也保持其自身归属的族群认同以及基于其他社会角色的集体归属感，社会需要尊重这种多重认同的每一个维度。此为民族国家建设工程的核心所在。

作为知识问题的民族问题

当代中国在族群问题上真正的变化，始于改革开放。离开毛泽东时代“没有社会的国家”之后，民间财富的积累和权利意识的提升，以及全球化程度的加深和社会流动性的增强，都造成了在国家-社会关系中，社会一极力量的崛起，从而重塑了这种关系，并在族群意识上表现为社会的多元化诉求。这构成当代中国社会民族想象最重要的宏观背景。当国家—社会结构中的“社会”重新出现，并发展出越来越大的公民社会空间，人们的观念也随之变化，国家政治不再主导人们的日常生活实践，人们的自主性与能动性增强，也因此必须在国家政治之外寻找自身的存在意义，故而更为倾向于在地方性的、族群的和宗教的认同中寻找自身的归属，社会集群的方式由此也潜移默化地发生改变。从这个意义上说，当下中国社会的发展正接近一个文化上的拐点，个人主义、民族主义与国家主义之间的张力，正在孕育生成某种充满紧张的观念结构。以清真寺建筑为例，

在近些年中国大兴土木之前，除西部少数一些地区外，中国各地的清真寺大多是以中国传统寺庙建筑形式修建的，而今天，各地的清真寺在建筑形式上渐有某种“去中国化”之象，多以阿拉伯建筑风格为主。显然，人们观念之变，寓于其中。

这是一个客观的现象。

当下族群民族主义话语所反映的，实际上不仅仅是族群社区的直接诉求，也包含着族群精英的政治企图——通过操纵符号塑造群体认同，并由此以族群为组织基础获得政治、社会与文化权力。这种对于权力的追求通常掩盖在族群精英关于文化保护、底层生计困难和国家政策失误的批评叙事与评论之中，他们往往强调社会问题的某些族群化特征以划分出族群的界线，由此揭示出社会问题与“民族问题”的联系。

从政治哲学上看，能够超越民族主义的价值体系主要是自由主义和社会主义这两大政治哲学。自由主义将个体的价值提升到普遍关怀，社会主义将社会和阶级的价值提升到此，都能从不同的角度超越民族主义。普遍性关怀赋予个体的社会存在以意义，但在社会转型的时候，伴随着经济与政治制度变迁、官方意识形态的弱化，社会大众的社会处境和价值体系发生变化与分化，不同意识形态之间的对立得以强化，这也是今日“左右之争”愈演愈烈的原因。显然，对于身处这种变化与分化之中的人们来说，模糊甚至混乱的价值观与社会规范必然造成内心的焦虑与紧张，人们迫切地需要找到一种群体归属，以从中发现并获得社会归属、意义与安全感。这也是为什么在社会结构稳定的时候，族群意识并不具有显著的社会重要性，而在社会变迁的时候，族群与宗教运动都会复兴。这不仅是发生在中国社会的现象，在其他社会，规律也是一样的。

在当下国家与族群的某种“冲突”叙事中，一端是民族国家建设的发展主义话语，围绕着公民、现代性和市场展开；另一端是族群建构的民族主义话语，围绕着文化特殊性、资源分配与身份认同展开，在这种复线并置的社会话语与意义生产机制中，并不仅仅包含对当下社会事实的陈述，还包括取向多样的价值判断，并在话语的冲突中展现出“压制”的非正义性与“反抗压制”的正当性。这种潜在的二元对立的话语模式具有高度的社会风险，因为它以一种道德对立的形式，呈现出民族国家建设工程在面对少数民族时所遭遇到的深刻的文化困境。

当我们怀着对祖先的敬仰、对自身文化特质的迷恋以及对群体归属的追求，我们可曾意识到“人以族分”的社会风险：那是一种非理性的激烈情感，它在凝聚群体的同时，却时刻可能制造出群体之间的隔膜甚至仇恨。而这种充满现实感的隔膜与仇恨，往往被解释为历史遗产，历史因此也成为现实族群政治斗争的战场。在这个意义上，关于“民族”的知识生产，恰是今日“民族问题”的关键环节。

我们生存的这个时代哲学背景正在发生变化，当现代主义者试图建构一种坚实的、稳定的、具有耐久力的身份认同的时候，后现代主义者则不断在知识上解构这种努力。这是当今世界知识生产的一个特点，也在积极意义上是新的哲学观念产生的社会基础。

在现代社会的知识体系中包含着深刻的权力结构，如福柯的分析那样，话语本身都是一种权力的行使，而话语的背后，则是价值观。在这一点上，与其他社会相比，没有一神论宗教传统，在文化上兼容并包的中华文明是中国社会一种雄厚的思想与文化资源。历史上，赋予中华文明以新鲜动力的要素通常来自华夏之外，无论是佛教思想与儒道的融合，还是元清两季对帝国“大一统”格局的创新与扩张。即使在西学东渐之后，中华文明经历的，也不只是百年耻辱，还有向现代性文明的成功转型，特别是在二十世纪，中国保持了国家的整体性，并在二十一世纪初实现经济腾飞。尽管当下社会问题多多，但这个现象背后的实践经验，已经超越目前既有理论的解释框架，也彰显了中华文明的生命力。

因此，一切的关键在于，在民族问题上，当代中国社会是否能够产生经得起时间考验的、有足够的力量影响全人类的卓越的思想创造，不仅能解释中国，也能解释世界，此为“民族问题”之纲。至于具体的民族政策，唯有纲举目张，才能真正达成社会共识。

【网络文章】

国家与民族¹

卡尔·伦纳

清华大学公共管理学院 董春晓译

《实验主义治理》公众号编者按：卡尔·伦纳（Karl Renner）于1899年完成经典文献“国家与民族”。卡尔·伦纳是维也纳大学法学教授，奥地利马克思主义学派的领军人物，1945年开始担任奥地利第二共和国总统。

他在“国家与民族”文中开始的民族理论，由其同事，也是奥地利马克思主义学派代表人物的奥托·鲍威尔（奥托·鲍尔）做了进一步阐述，详见《民族问题与社会民主》一书。鲍威尔曾任奥地利外交部长，他的妹妹是弗洛伊德第一个精神分析病人“朵拉”。卡尔·伦纳的民族非地域性文化自治理论，将民族作为一种特殊法的人，是一种将民族权力和民主相结合的尝试。该理论是对限定了现代自由民主的一元化的民族主权概念的挑战。

周恩来1957年8月4日在青岛民族工作座谈会上的讲话中强调“民族区域自治”既不是纯粹的民族自治也不是纯粹的区域自治，而是根据中国各民族大杂居、小聚居、交错杂居的特点，“恰当的将民族自治和区域自治，经济因素和政治因素结合在一起”的一种“新的，至今为止历史上没有过的创造。”奥地利马克思主义民族理论在当前的应用可参见《民族文化自治及其当代批评家》，卡尔·伦纳的著作《私法的制度及其社会功能》一书也已翻译成中文。

（原文：Renner, K., *State and Nation. National-Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, 2004: p. 15.）

在武器的喧嚣中，法律是沉默的。不仅法律领域如此，这也是大争之世普遍的情况；未来法律形成，时代问题的理论化和法典化是不可能的，只要它们依旧是权力问题。可是，如今看起来两年的痛苦斗争已经让位给了短暂的平静，双方的激情已经被一定的克制所取代。内政上的格雷茨战役是我们现状的祸根，一场没有胜者的格雷茨战役留下巨额的战争赔偿，根据第14款规定必须在短期内付给匈牙利人。通过一个民族支配另一民族、一个种族支配另一种族的方式来治理奥地利的理念，被证实已然失败。权力问题已经在共同的无力感的基础上被决定了，唯一可行的只有相互妥协，剩下的就是签订条约，并据此划定民族权力空间的问题。

至今的斗争还没有涉及到原则的争论，开始时，争论是关于Cilli, Wechelsdorf地区的法律顾问岗位，学校或其他某些公职的岗位归属问题，到最后争论波及到Bohemia, Moravia和Silesia地区的全部公职岗位。捷克的公务员为了争取多少带有排他性的公职岗位占有权而发起斗争。在奥地利的德国资产阶级只有很少的世代任职于哈布斯堡王室和神圣罗马帝国的公职岗位，如今发现自己在被帝国扫地出门，在匈牙利、加利西亚、最后被从圣温塞斯拉斯皇室和阿尔卑斯地区斯拉夫的领地驱逐，限制于很小的古代世袭的土地上。这一事实的重要性，解释了为什么会引发德

¹ https://mp.weixin.qq.com/s/KpDr_N41JX3LS8cnsbi3VA (2021-9-9).文中黑体字为本《通讯》编辑所加。

意志人的激烈抵制。民族原则，单一国家的理念和权利平等与自治的假定，被认为是相互匹配的标语，但同时也隐藏了潜在的物质利益。在斗争中，这些原则几乎没被讨论过；没有任何努力试图用法律语言清晰地阐述他们，这一话题的新闻评论也被简单地忽略了。权力的问题到处都被这样直接应付掉。

今天，随着国会休会和随后的裁军，事件似乎终于走到了提出权利与原则问题的节点上，开始试图从可能与必要的方案中推导可行的原则，建立促成方案落实的法律要件。

调查研究远比它要达到的结果复杂得多。构成奥地利问题的前所未有的复杂关系的本质，使其成为现代政府所面临问题中最难处理的。肤浅的补救措施难令人信服。此外，我们必须考虑到构成这一整体的民族问题之中每个民族的问题的多样性。那种用单独的措施来解决全套问题的想法——比如语言法很快就能在全国颁行——看起来几乎不可能。每套法律系统也是一套立足于维持和平的制度，它要么是双方妥协的结果，要么是胜利者的绝对命令。德意志人-捷克人的争端已经达到顶峰，妥协似乎有可能。然而，德意志人-斯洛文尼亚人，意大利人-德意志人，意大利人-斯洛伐克人，特别是波兰人-罗马尼亚人的问题还远没达到可能妥协的地步。那里的双方还想斗争，一方仍然期待胜利，而另一方发现现状难以忍受时，就会奋起反抗。

在这些案例中，让他们自愿达成妥协的想法是不现实的。或者通过强有力的第三方来裁决斗争的最终结果，或者达成临时性的停战方案。如果正在筹备的语言法生效，除非被强制执行，否则它仅仅是一个临时措施，未来的发展进程不过是从一个临时措施到另一个临时措施，直到达成最终的和解。尽管和解作为发展进程的终点现在还不是现实，我们仍然有必要知道前进的方向，推断出可行的最终目标——正如我们不能走一条没有首先设定目的地的道路。因此，有必要探寻允许几个民族群体和平共存的模式。只有在此基础上，我们才能界定指引下一步行动的概念，形成对当前权宜之计的评价。如果临时措施不利于最终和解的达成，那么这种盲动只会阻碍大计的实现。

所以，看似与解决问题无关的难以辨认出的乌托邦的最终想象，要比其他问题都更切中要害。没有对重点的清晰理解，任何行动方案不过是盲动。基于法治，用学术的手段界定民族问题最终方案的原则是最为紧要的。具体来说，要通过调研界定任务的行为准则，这一工作至今几乎尚未开展。它不应被视为行动的提议，而应被当成行动方案形成的必要的基础性工作。

面对这项任务，方便作政治口号的“民族平等”原则从一开始就被证明是不足的。1849年3月4号宪章的第五段规定：“所有民族团体（national group）权利平等”，这句话也出现在了规定普遍公民权的基本法第19款的第一句话中。为了揭示这种用法律形式做出的口号式表达不妥之处，这里引用 Gumplowicz 的如下批判性文章：

我们从法律知识中知道一个公司或社团如何能成为权利的载体以及他们如何行使这些权利。可是，一个民族团体既不是一个社团，也不是一个公司，也不是某种意义上法律体系采用的“道德”主体……如果我们缺乏所有权利的必要前提，即权利的载体，那么我们离让模糊不清的民族群体行使其被赋予的权利还相距甚远……当面对1849年3月宪法第五段所出的谜题时，哪里也找不到解答的钥匙。我们不知道立法者是如何理解“民族团体”（national group）这一术语的，也没有可信的声明获知奥地利到底有多少民族团体（虽然皇室领土的数量和大小已经在宪法上明确规定了），最终也不清楚某一民族团体能通过什么方式来行使权利。

对于“民族团体平等”可能的唯一解读是否定性的（negative），即如此诠释这条法律规定：民族团体的成员身份不能导致任何公民的政治权利减少。无疑，这一诠释使得整条规定看起来是多此一举，因为它仅仅是重复了已经存在的“法律面前人人平等”的表达。

如此看来，如果这条规定指的是作为整体的民族团体，那根本不可行，因为民族团体不是法律实体；如果它指的是个人，那就是多余的，因为法律面前人人平等已经在国家基本法中规定了。

假如说一般性原则不能成为独立的法律规定，将一定会遭到反对。它只能作为具体法律规定所揭示的具体法律关系的指导方针，反过来，这些规定也只能以这些一般性原则为基础。可是即使在这个意义上，“平等”的概念也不会有什么实质帮助。对于应用该原则的任何一个案例，它不过是在说：当法律规则赋予了某人一项权利，该权利不能依赖于个体的民族身份，而必须是因其公民身份。平等原则是否定性的。它不能提供“平等权利应该是什么”这种内容性信息。如今所争论的，是主体的权利界定事宜：让属于国家的归属国家，让属于人民的归属人民。

此外，在奥地利除了王室，没有谁有权利占据公职。那么当个体也没有获得公职的天然权利的时候，每个民族的成员应该怎样协调平等的权利呢？占据公职的问题正是争论的重要议题，该如何基于平等权利原则设计出相关的法律规定呢？公务员主权（official sovereignty）是一项皇室特权，虽然各民族都想要，也仍是皇室特权。每项此类规定都需要向皇室请求，最终的实现有赖于内阁和大多数。类似的，有许多民族问题的争议事项还没有涉及到权利问题，因此也更不用提平等的权力了。

面对这一情况，我们能够立足法律来思考解决方案的可能性吗？

国会中唯一的国际性政党——社会民主党给出了一种不一样的解决方案。虽然从国际反对者的质量看，基督教社会党也算得上至少是同等程度的国际性政党，但是只有社会民主党有勇气如此宣布这一方案。它要求赋予所有民族以民族自决权。正如我们所看到的，这一原则是肯定性的。可是，社民党克制住了，甚至是避免了在应用这一权利的时候对具体法律实体做出详细定义，回避了如何在民族自决权和国家统一权利之间划界的问题。

最方便的解决办法就是把这项权利归于王室土地而非民族，自然，王室土地无论在公法上还是私法上都是一个法律实体。但是，王室土地的自治和民族自治的象征相去甚远。它的象征意义将在后文中讨论。

可是，想解决民族问题——无论在中央集权框架下，还是在联邦制框架下；无论是通过王室土地自治，还是通过民族自治——只要解决方案用法律术语表达，就必须首先问：**谁被赋予这一权利，内容是什么，制裁是什么，谁来担保，是否有强制力？**

如果政治家们想到了民族应该对公共机关有某种法律影响，并通过语言法来组织和保证，那么，他们并没有在实质意义上将其当作法律来进行思考，即对作为自然和法律实体的公民的权利与义务做出解释，反而将其当成了与特定行动科目有关的授权给行政机构的权力和义务的行政条例的汇总。后者一直是实质意义上的管理条例，管理条例模式一直有争议。是否可以这样理解，只要通过正式的途径，立法机关自己就能制定管理条例，或者在更深层次上，我们这里解决的不仅是行政实体的内部组织问题，也是公民个体和整个民族的重要利益问题？这些问题难道不存在争议吗？如果存在，那么民族的权利就是他们想成为的那群人的赏赐，所以不能僭越权力的形式以及行政权威的规定。莫非民族不想要他们的权利被保障吗？当公民所规定享有的权利都缺位的情况下，还能指望那个官方部门来确保法律实施呢？在这个案例中，最高法院和最高行政法院都不能胜任。只剩下内阁负责。今天，每个人都知道内阁不能提供与民族问题有关的任何保证。没人会自欺欺人地认为，只要条例编入法律，这些民族权利就能有保障了。

实体法是唯一可行的长久之计，即通过规定赋予特定民族主观公权利（subjective public rights）与特定民族的公民以特殊的主观标的物，但是不规定权威当局的行动规则。规定这些权利的拥有者和内容是司法的必要前提。

第一个正式的前提，确定权利的拥有者，我们遇到了几种不同的原则，必须决定哪一种来构成决定基础。民族归属等级已是许多学术讨论的主题，特别是被公认为数据分析上的难题。Ficker和Keletist这里特别引用了1874年在圣彼得堡举办的国际统计大会上的报告。存在三种**确定民族属性的方法**：（1）基于人类学特征，（2）基于母语，（3）基于口语。大会最终决定基于最后一个作为统计的权宜之计。

很明显上述三种方法都不足以构成民族问题的宪法基础。在通过演绎法得出结论前，我们将通过类比法来描述事实。

国家与社会生活中是否存在某一领域在一定程度上类似于民族间的争斗呢？有一个领域会很有帮助，但却几乎没被用来解释我们这里正在处理的概念，这一领域就是宗教派系。教派争端类似民族争端，经过几个世纪的争斗，在现代宪政国家的时代走到了法律规范之下的和解时期。若干拥有自己管理机构的教派能够在同一区域内和平共处。虽然教派和民族的生存所需的权力内容迥然不同，但是这里所关心的，是教派之间以及教堂和国家之间的正式法律规定能够提供丰富的类比。

如何规定教派归属呢？每个教派都倾向于将个体的归属权视为不可变更的。洗礼、割礼等等在我们身上留下难忘的烙印。假如教派在公共生活中也扮演了关键角色，构成了持续争端的来源，那么作为尘世社团的国家就不能卷入相互排斥的教派斗争，后者从历史和经济上来看将被迫共存。国家强调意志的自由表达并将其写入法律，在宗教领域赋予个人表达的自由。到达一定年龄的公民自由选择宗教信仰，至于未成年人的选择则由其监护人做出；对国家来说，有关申报向宗教社团的管理机构做出就足够了，历来也是如此。作为集体意志的法律规定，在各处都只能被个人意志指导。个人公布的意愿无论在司法层面还是自然层面都是法律存在的灵魂。所有的法律关系都是假定的意志关系的形式。法律实体、物质和精神利益都揭示了个人意志的内容。在其命令范畴中，法律没有涉及财产和建筑，只涉及到个人的意志。它不能把其他事情也纳入考虑。只有个体在胜任的权威面前自愿宣称自己的民族归属，才能确定其民族属性。个人的自我决定权构成了自我决定和民族权利间的关联。改变一个人的原初民族归属，对于界定民族属性来说，就像让信众改宗一样具有冒犯性。对此问题的判断不应落在宪法的头上，而应属于民族道德的范畴。

根据至今的学术研究结论，正确理解民族概念的人一定将其视为不可挑战的事情。本文不打算追溯本世纪民族概念的发展历程，有兴趣的人可以参见文末讨论所提供的文献概览。在任何情况下，下列关键术语都已被广泛接受了，“人民”指的是隶属于某一国家，相互间权利平等的宪法概念；“民族”团体是具有习俗一致性的人类学身份。但是“民族”（nationality）是一种精神和文化的群体，已经有大量民族文献将其表达为文化社群。除了精神和文化社区隶属关系的自我意识外，还有什么能作为这种隶属的标准呢？母语不能承担这一任务，比如，沙米索（Chamisso）在精神和文化范畴就属于德意志民族。口语也不能承担这一任务，比如在伦敦的意大利难民仍然是意大利民族，即使他们在和其他人打交道的时候说的是英语。但是如果不通过自我表达民族归属，还有什么能够成为法律范畴下能被理解的民族意识呢？

诚然，民族生活主要通过语言社群表现出来。但是它不是共同的民族和种族意识的基本表现。比如奥地利的斯拉夫民族的团结感的证据是否应该在他们协商时使用德语这一事实中寻找呢？这方面的关联性，我将简单地引用普洛维奇（Gumplowicz）论述来说明：

如果我们仅仅通过相同语言的使用来谈论所显示的民族属性，那么必须区分积极和消极的民族属性。只有受教育阶级具备共同的民族文化意识，使用本民族的书写语言进行表达。未受教育的大众没有这种意识；他们不具备纯粹的真正的民族意识；他们仅能理解共同的种族或宗教归属。升华的、真正的民族感情首先假定了一定程度的文化，无论在哪里都是与他们不相容的。对他们来说，语言是地理的、种族的或宗教的标志，而不是一种文化社群的表现。这一区别解释了许多界定民族公共生活的现象，比如民族的激情和愿望在各地都是源于受教育的中间阶层，而普通民众在大多数情况下的觉醒都是滞后的。对此 Eötvös 的观察是准确的：“我们看到无论主要的民族抗争运动多么困难，他们的口号以人民的名义叫得多么响亮，运动的概念仍然和人民不相容。”

虽然上述评论富有洞见，特别是在民族感情的觉醒方面的滞后图景，但是它所批评的现实在 Eötvös 的时代之后就改变了。下层人民正在为争取文化而奋斗；他们正在敲响文化神殿的大门。可是，他们对民族问题有着极为不同的规划。它针对自己的民族，要求获得进入民族文化遗产的

权利。另外的民族运动先锋则用它反对其他民族，将对方视为敌人。可是，因为民族的统治群体在阻止下层民众进入文化神殿的问题上显示了少有的一致，因此后者的观点（不同民族的文化斗争）就成为国际性的了。当无产阶级登上奥地利政治生活的舞台，民族问题将从权力问题变成文化问题。

在上述意义上，民族的界定有什么重要性呢？国家基本法第十九条规定：“所有民族团体享有平等的权利。所有民族团体都有保留和培育民族属性和语言的神圣不可侵犯的权利。”上文提到，权利——而且是神圣不可侵犯的权利——只能被某一法律实体享有。只有法律实体才能对这些权利的侵权行为提起诉讼。一项不可控告，无法强制执行的法律条款不是一项法律条款，仅仅是一种幻觉。如果存在民族的权利，那么基于申报的民族隶属关系就有必须成为一项个人法律地位的参考特征，就像天主教徒、成年、父亲的身份等属性一样。这种隶属关系也是某种个人的公共权利的（*subjective public right*）基础，这些权利的必要内容概括来说存在如下形式：

1. 民族归属，比如获得民族文化遗产的权利和承担相应责任的义务。资产阶级政党将民族问题仅仅视为国家与民族，民族与民族之间的关系。他们争斗的目标首先是一种消极的官僚主权。这一点恰恰和大众少有害关系。另一方面，对于受供需关系支配移出圣·瓦茨拉夫王室土地的捷克工人来说，最重要的是能建立捷克教育协会，使得从本民族免费获得教育受到法律保障。这也是在加利西亚城镇居住的德国工人向本民族要求的重要事务，他们也需要承担相应负担，保证德语学校教育其子女的必需品。当然，还有其他的民族权利。

2. 当民族权力受到侵犯，遭受民族迫害或者是基于民族的动机损害个体的合法权利时，提起对作为法人的个别民族或外来民族的民事诉讼。如果在奥地利生活的奥地利人不是比在奥地利生活的英国人更加没有保护的话（英国人能够通过外交途径获得法律保护），那么被捷克人掠夺的德意志人，被德意志人掠夺的捷克人，应当在不能确定承担罪责的个体成员时，有权向对方民族索赔。

3. 当国家的影响力扩展到属于民族事务的法律领域时，公民有保护本民族权利（*national rights*）的法定权利（*the lawful entitlement*）。

民族权利的实质如上所述，代表了所涉及的主体关系的发展。可是，如果斗争被法律关系所替代，如果民族问题被法律所规范，那么法律实体必须首先根据法律特征确定下来。地位特征，个体的公共权利是这一问题的法律解决方案的必要前提。无论上述特征是在现有的注册机构申报还是在民族的机构申报，抑或是根据整体制度的主要目标在学校申报，只是一种权宜之计。

关键问题是作为法人的民族组织。当民族问题经过五十年再次达到关键节点的时候，就不能再通过屈从于王室土地的方式来解决。除非先前的经验证明了通过王室土地自治能够实现民族和平，那么此类手段才可被看作是可靠的。如果不具备这种证据，那么语言问题就不能被更多还是更少的中央集权或地方分权的问题所替代。自然，两个问题是密切相关的。可是在某种意义上理论检验不能与调查相互替代。如果民族不是争执的当事人、政治暴徒，而是有影响且爱好和平的法律元素，那么像所有法律创造物一样，生而为人，不能被忽视，让王室土地篡夺其遗产。并不排除民族将某块王室土地作为其住所和故乡，但土地只能作为领土区域而存在，别无其他。

宿命论者以帝国必然的崩溃视角将每种尝试和组织工作都视为徒劳，今天这类人的数量达到了令人震惊的比例。他们因选举制度及其结果和当前的舆论喧嚣，过高估计了被卷入民族问题的利益相关者数量。他们把前面提到的中产阶级潮流的力量当成不可抗拒的。另一方面，有些人一定担心当前危机的潜力会以奥地利人的方式消失。但是今天的焦点不应继续停留在街道的标志是单语还是双语以及类似的争论上，也不应浪费于只有德意志人、捷克人、波兰人的中层、上层阶级才关心的公共服务事业的繁荣上。而是应该聚焦于奥地利陷入完全混乱后的组织与重建。未来的奥地利应该是所有民族的成员共同治理的地方，本族事务自我治理，共同的事项一起处理。如果说每个器官都有独特的功能是一般的有机体进化发展的规律，那么作为宪政单位和物质与社会

利益整体的人民，作为文化与精神共同体的民族也需要根据自己不同的功能具备不同的器官。我们难道不是生活在根据社会和文化利益群体的分野而产生法律分野的时代吗？我们将民法典分成了商业和交换法、矿业和海商法、劳工法和工业法。农业部门要求有自己的权利，我们随处可见群体的形成和群体的权利。只要法律系统重视国家系统内最重要的群体，就会发现民族仍然是不符合国家立法规范的重要自然实体。

是时候放弃无效的形式，建立有组织的民族（organized nations）了！

但是这一任务之于民族是否会像其他群体那样呢？此举是否会构成对民族原则的低估？民族原则的必要方面是否并非民族国家的构造？十九世纪的历史是否已经证明了民族国家的形成趋势是发展的最重要的因素？是否存在某种非国家形式的民族组织模型？这需要我们梳理国家和民族的关系。

这里不可能梳理清各种国家的定义。但是具备最重要的特征就足够了：**国家是一种领土主权实体**。概念要件包括：

1. 人口。
2. 并非人口简单加总的组织。组织也是集体意志形成和实现的载体。集体意志并非总是和所有公民的个体意志向一致，它是在某一时期占统治地位的利益群体的表达。
3. 集体意志主权。
4. 领土上的主权实体的排他性统治。

民族是一种文化社群。哪一元素能构成国家和民族概念的鲜明对比呢？让我们先谈谈首要的元素。民族是个人组成的社群。但是它是社区性的（*communio*），而非公司性的（*societas*）。这里，个人化原则并非集体意志的形式。相互关系至少在起初和概念上并不是立足于意志的领域而是在思想和感情的领域，立足于思想和感情的表达：具象化的民族的语言和文献。意志被排除在了考虑范畴外，也没有统治者的主权意志，只有占支配地位的思想 and 感情。这才是民族差异的关键。此外，**民族感情和特定的领土间没有必然的联系**。

民族原则的基础是什么？像马志尼、拿破仑三世以及其他人所阐述的，要求民族社群具备民族集体意志、主权和领土主权的特殊地位？

对此的解答依赖于国家和民族的生存状况。国家凭借法律而存在：其生命蕴涵于让个人意志通过法律命令屈服的集体意志的形成之中。可是，个人意志和集体意志的相互转化并不会像自然力量运作那样机械的或自动的发生，而是通过人民这一中介：为了有效运作，集体意志必须学会语言表达，而语言表达则受制于人类的认知能力。对规范的必要性与灵活性的认知、以及对抵抗的无效性的认知成为个人意志的一种重要动机，并排斥源于全部的心灵和情感生活的其他动机。所有这些动机的相对力量对于行动的选择是具有决定性的。只有通过长期的迂回路径，政府和法律制度才能对人类行为产生规范性的、决定性的影响。无论法律规定有效与否，它都不会仅仅因规定本身就产生效力，而是由于认知与情绪的全部现实。

中世纪的原始国家很少与人民整体发生直接关联，只与世袭贵族和少部分人民有关。它会在少数事务上和一小部分人民沟通。今天国家与人民的实质关系已经特别复杂了。最有能力的政治经济学家都无法领会全部的经济关系。国家规定了全部的关系并将其转化为法律关系：它为这一切命名。法律术语本身成为勉强够用的概念体系。国家发布的命令会涉及到每个个体，这就要求个体具备一定的智识与文化层次，而这一任务只能通过民族文化来实现。他们假定了一种民族存在的发达层次。只有通过民族的文化资源，国家才能对个体施加有效的影响。为了在国家中生存，欠发达的民族群体必须变成拥有发达民族文化的群体或者融入一种发达民族。另一方面，为了对民族产生影响，国家必须利用民族的文化资源。

这里能得出的最简单的结论是：国家机器如果想尽可能减少运行阻力，它必须与民族相一致。

民族是一种智力与情感生活的社区，是一种纯粹的精神社群。可是思想和情感只有通过表达和交流，以语言的形式才能共享。思想和情感也不会无缘无故产生。他们是对外部事件，特别是人类行为的反应。国家用法律术语确定和规范了几乎所有的情况。民族情绪被国家组织所影响，被政治制度促进或抑制。政治制度越是独立于民族情感，对于民族生活的危害就越大，它施展的阻力就越大。

这里得出的最简单的结论是：民族如果打算在其发展过程中尽量减少阻力，它必须与国家相一致。

这一对结论都是源于民族原则，毫无疑问是对的。

现实中国家和民族怎样才不会完全一致呢？恰恰因为国家除了保证民族精神文化的最优发展外还有其他更重要的任务，它才会接受上文提到的摩擦与发展阻力来实现这些其他的目标。国家的法律命令在任何时候，都是占统治地位的利益集团的意志表达。可是，这些利益，主要是物质利益，对于所有民族的统治阶级都是共通的。所欲之物，他们存在于一定的空间之中，只有在某一特定的领土上才能实现。国家领土的扩展被国家统治阶级的物质利益空间所支配。国家和国家领土在概念上是不可分的，然而居住在领土上的各民族追求各自的物质利益，出于生存的需要会使其杂居相处。在概念上，民族并非一个领土的实体。

沿着上述论证，民族原则的阐释就走得太远了，因为它宣布国家主权都归民族所有，而领土主权和物质文化主权都是在民族存在的领域之外的。在民族各自居住在不同领土上的地区，国家机器自然相对简单，因为同样的有机体能够实施全部的主权权利。可是，不同的小民族杂居于统一领地的地区，各自的领地既不能清晰地界定，也没大到承担得起构成国家统治集团充足物质基础的地步，那么最初的关系必须被重构，承担不同社会功能的特殊的组织系统必须被建立起来。

在这个意义上，“国家和民族”是一对像“国家和社会”一样的对照物。国家是一定领土上的法律支配物，社会是现实中的个人联合体，这一对照在人类发展史上扮演了重要角色。原始的政治是基于血缘关系的个人联合。移民与游牧生活的必然性不允许任何之于领土的固定关系。国家所要求的定居生活是缺位的。伟大的东方王朝和罗马帝国是领土权力的第一种伟大范例，作为第一种现代意义上的国家，与后来者唯一的区别在于占支配地位的利益群体最初是民族的、非经济上的阶级。战败者成为奴隶，在法律意义上死亡了，或者被吸收进国家体制内成为公民，融入其中。罗马帝国被德意志和阿拉伯的部落国家所取代，后者基于部落归属关系。此时第一次出现被击败的部落保留各自的法律制度和他们的语言，法律上不同的两类人共处于同一片土地上。各个部落在政治领域保证了自己的政治权利。卡洛琳帝国首次在不废除、压迫或者限制某一领土上民族的法律、语言、特殊性的前提下联合了许多部落。统治群体是一个经济阶级——大地产者，而不是一个部落：罗马行省保留了他们的民族法律，即使生活在巴伐利亚人、腓力斯人、法兰克人甚至罗马人之中，阿尔曼人也能保留自己的民族权利。处理争端时，法官会首先询问：你的生活依据的是哪种法律？当事人随即澄清自己的民族归属。那时，所谓的个人原则盛行。在卡洛琳帝国统治下，十个民族共存，它们不仅拥有各自的语言，也有各自的法典。

现代国家用领土原则代替了个人原则：如果你生活在我的领土上，你就必须服从我的支配，我的法律，我的语言！这是一种支配的表达而非平等权利的表达；某片土地上的定居者支配新移民，无产者受到有产者的支配，服从其领导，这群支配者如果不是多数人中定居的少数，也至少是少数人中的大多数。因此，青年捷克党（the Young Czechs）支持圣·温塞斯拉斯王室的国家法，因为它许诺了少数人的支配权。也因此，青年德意志党（the Young Germans）支持从前的德意志同盟独立，驱逐加利西亚人和达尔马提亚人，这也算是一种青年德意志党形式的国家法。领土原则从未生产过妥协和平权，只会造成争斗和压迫，因为其本质就是支配。作为整体的民族通过支配不会有任何收获。作为内部移民和外部经济接触的结果，没有民族能够将自己局限在特定的狭隘边界之内。作为外国人，故土外的所有元素都不受法律保护。对于国家法的坚定支持者必

须承认在维也纳生活的捷克人无权维护自己的民族性。领土原则暗示了肆无忌惮地抛弃本民族的少数群体，肆无忌惮地支配外族的少数群体来为有产阶级谋利。这是一种民族概念与世袭理念的结合，因此在多个方面成为一种反民族的存在。

另一方面，在主权国家间交往和国际法上存在基于领土原则的保护措施。英国人能够享受祖国外交保护，他在布拉格能显示自己的国别，愿说英语就说英语，的确，他是个外国人。可是布拉格的德意志奥地利人就没有这个权利，因为他是在“捷克的土地上”，他不能说德语，不能露出德意志的痕迹，否则它将面临被虐待和洗劫的威胁。如果因此被洗劫，他能向谁采取法律行动呢？捷克人？捷克人民并不构成一种法人！奇怪的是，民族作为困扰了奥地利三十年的群体在法律上并不存在。面对法律和法庭，它仅仅是一种形而上的超验客体。自然，这也适用于德国人、波兰人等等。总之，每个奥地利民族在国外会享受相较于国内更大的保护。在我们国家，每个外国人都要比本国人享受更大的保护，因为国内并没有矫正领土原则的措施。因为没有人受到本民族的保护，也因为民族除了复仇的手段无法保护任何民族成员，这不是一种法治国家的状态，而是内战的前奏。

因此，有必要用权利、义务来武装民族，宣布帝国每一部分的每个民族成员都受到本民族的保护并承担其责任和义务——即使服从一定的等级也要如此。简单来说：**要用人格原则而非领土原则来形塑法律基础；民族应该作为人民联盟而非领土实体，不是作为国家而是作为人民，不是依据过时的宪法而是依据当代鲜活的民族法律而存在。**自然，所有人都在一定的土地上生活，内部再造也不能独立于人口的地理分层。如果人格原则构成了区分民族、联合个体的宪法原则，那么领土原则作为组织原则也会随之发挥重要作用。

会有人从一开始就怀疑这种构建方式可不可能。因此，记住如下几点很重要：第一，在法兰克王朝时人格原则是支配性原则，不仅在语言领域，而是应用于私法和公法的方方面面，并使得许多民族共存共生成为可能——虽然某种程度上看起来今天无法操作。第二，这一法律制度适用于所有的外国人——在东方所谓的“法兰克人”（Franks）——这不仅关系到语言，也是关涉私法和刑法。因为大多数人都不会对卡罗力·马尼法律规则（Caroli Magni legal law）或者是东方的情况感到惊奇。第三，在我们本国和所有高度发达的国家，这一原则已经以最纯粹的形式表现在宗教社团领域，他们对我们心灵所展现的无可动摇的权力和生命力没人能质疑。

同一地区，经常有两三个教派共存，每个教派都会至少组成一个公法下的法人和宗教社团。每个都有自己的董事会，自己的财产，自己的指挥与慈善机构，在指定的活动领域行使作为自我管理实体的国家事务，和该领土上的其他社团一起共同构成地方行政区。比如天主教能在世界范围内形成没有领土主权的人类联合体。这里的准则显而易见：“国王（国家）的归国王，上帝的归上帝！”在宗教领域这个原则是可能的，比如，如果没有朗贝尔城的三个教派的大主教，他们的下属会陷入相互间持续的争斗之中。当然情况并不总是这么乐观，即使在施行政教分离原则的地区，纯粹的领土原则也会让宗教矛盾弥漫于这片土地。经过几个世纪的争斗，我们终于清楚了问题并不是把国家的职能委托给宗教或者赋予国家教会的职能。和平只有在领土主权从教会及其所赋予的文化主权中剔除，当它名副其实符合其理念定位的时候才会实现，那就是共享同样信仰的人类共同体，正如民族是共享同一种思考和话语方式的人类联合体一样。

这并不是说领土原则本身是错的，站不住脚的。相反，它是民族国家形成的准则。正如我们已经承认的，**民族国家是有最少内部争端的国家制度形式；**它是每个民族必然的理想形态，或至少是那些民族积极分子的理想，同时也是解决民族问题的一条想得到的路径。

可是，它并不是在当前统一的奥地利的历史、经济与社会条件下解决奥地利民族问题的方法。因为，民族的领土原则只会产生和恶化民族冲突，而不是消除他们。它并没有依法裁决冲突，而是用暴力来决定，他可能会带来收益和胜利，但也冒着损失和崩溃的风险。在多民族统一国家的

法治下，领土原则无法允诺和平、安全的民族权利。它不仅不能解决奥地利问题，反而会让国家解体。匈牙利的案例教育了我们：没有国际法能阻止最终的分裂。

严格的概念区分能够也必须被实现，现实并不必然被不可调和的矛盾所左右：即将到来的德意志人和捷克人的休战协定，可能代表了两种原则的妥协。越是接近人格原则，这种妥协就越持久越有利。而这一切在领土原则上是不可能实现的。

奥地利不能容忍任何领土法，任何比如捷克人对圣·瓦茨拉夫王室领土的权利要求，或者是德意志人对德意志联邦之前的领土的权利要求；奥地利不能容忍某种“国家党”或某种强加的国家语言。正如一旦某种教派寻求国教地位就会引发宗教冲突一样，每种国家语言也是长期的争执来源。如果民族被组织起来，那么多数族群的统治和压迫以及通过义务到异族学校上学的方式施加的民族洗礼就被排除了。斯拉夫人由于历史和经济的原因被迫和德意志人杂居相处，仍会使用德语作为唯一可能的交流工具，正如虽然没有法律规定人类的择偶行为，但仍会发生。

民族的内部组织会自然的与殖民的地理密度相一致。民族共处于一个地区会形成一个民族社群，也就是公法和私法下的一个法人团体，有权发布指令，征税，拥有财产。领土与文化相关联的社群会形成一个享有法人权利的民族行政区（canton）。这些民族行政区加总起来形成了民族。民族也是一种公法和私法意义上的法律实体。

这种组织的管理实施起来并不费力也成本不大：首先是官方要求全部成年人进行民族归属的义务申报，通过个人的民族登记确认民族社群和民族行政区，实施选举，建立三级民族代议机构（公社、行政区和国民议会）（communal, cantonal and national councils）。我们会拥有这样的民族：每个民族都根据自己的内部结构和实际权力代表自身，同时在某一区域上是多数群体，另一区域内是少数群体，但是为了民族统一都不会被抛弃；每个民族都无法压迫异己的少数，因为作为整体的其他民族会通过压迫前者在自己势力范围内的少数作为报复，因此每个民族都提前准备好与其他民族妥协。每个民族都忙于内部整合，忙于经济上不同的、对立的阶级的融合，关心发展本民族的教育系统、民族文化和艺术，让每个人都成为民族的主人，民族资源的主人。有谁会怀疑相较于耗尽自己和外族争斗，民族将更需要向内发展，挖掘自身呢？

如果不尊重事实本身是什么，就不能表达其特殊的影响。如果人们想要解决民族问题，就必须关注民族本身！人们必须将其从政治相似物中，从政治交易的要件中，从封建和教会影响中解放出来；当有人为了吓唬别人而将其用灰黄的历史面具伪装的时候，我们必须唤醒大家。生者有权知晓，也愿保卫自己的权利。

如果这一方案不被采纳，就只剩下一条路了。在人格原则和领土原则之间，存在非此即彼的困局。我认为如果能够在对立的可能性中做出明确区分，这一问题能被更清楚地刻画。问题并不是集权还是自治。如果民族问题按照人类联合体的话语来定义，那将既能在最艰苦的集权、也能在最深远的自治背景下得到妥善解决。立法可能是拥护中央集权的，也可能是支持地方分权的。同样，某些国家事务要在中央层面上处理，某些需要留给各省自己解决，将由国家的目标和资源来决定如何划分。只要中央集权问题依旧和民族问题相混淆，那么上述这种清晰的划分不可能做出。

原则很少能以其最纯粹的形式落实。如果一个原则作为立法基础，那么必须向另一个原则做出某种让步。但是每种放弃少数群体原则的混合都无法令人满意。人口整体只能依据人格原则划分而非领土原则。群体破碎和冲突依旧，冲突点只能被定位而非被消除。在其纯粹意义上，领土原则——抛开它是否在奥地利落实的问题——是最残忍和不恰当的解决方案。领土内外族的态度和其是否受到欢迎有很大关系。在领土原则下，他们被迫表现出好斗的姿态。这是一个为了资源不断争吵的制度。

很明显构造民族的任务很艰巨。重要的是清楚这种难度在于我们国家制度的特殊性。是否有人坚信存在捷径呢？这种规划并非乌托邦。

总结德意志的激进方案，除了无尽的抱怨而非解决民族问题外，捷克人和德意志人希望国家法来批准乌托邦，因为这一过去的乌托邦至今仍然很难实现。

但是最大的乌托邦是德意志人的帝国愿景。我们脆弱的工业体系——当前即使有保护性关税都很难和德国工业匹敌，将在德意志帝国（German Empire）中会扮演什么角色？我们的知识分子和公务员将在德意志帝国中扮演什么角色？我们将成为霍亨索伦的内陆而非哈布斯堡的高地。难道 1866 年普鲁士的波西米亚人政策被忘记了吗？Chechovia, Bojerheim 等观念依然存在。人们思考内部移民和迁徙自由、现代交通以及经济管理的伟大任务。在封建时代，可能应用特殊的配置方式在同一的基石上管理不同的区域和省份，一系列的小国家系统是可以想象的。但如今双层体制的悲剧会一次次被逐一放大，这真的是我们想要的吗？

领土不能被任意切割重组。领土是一种惰性要素。可是，因为交通的发展把活生生的人们联合起来相对容易。我们已经存在能够辐射半个奥地利帝国的组织和党派。经济与文化利益让遥远地区的人们联合起来。个人变得较少束缚在土地上：世袭结构给理智空间中的社会组织让路。所有这些可能性都是真真切切的人格联合体。

一旦法律主体这一先决问题被回答之后，就轮到民族法的法律内容问题了。民族议会必须解释哪些主权权利是他们所要求的，哪些议程需要作为自己的权利从国家管理机构移交出去，这些变更的影响力哪些是具有操作性的；之后才能解释在多大程度上国家行政机构是民族性的，多大程度上是国际性的。

我们如何在无休止的社会和国家职权中确认哪些影响民族利益呢？什么应当被视为是民族利益、以及法律所确认的民族成员与民族整体的民族权利呢？什么能作为启发性原则来回答这一问题呢？

政治术语中，民族竞争就是民族间为了争夺国家的支配性影响力而进行的竞争。争夺的客体是民族党派在立法和行政方面的实质权力。依据法律的措辞，至今没有理由将民族的愿景和一般的政治党派的愿景区别对待。派别的实质权力存在于法律之外，因为“没有起诉人就没有权力”（power never remains without suitors），所以它已然成为党派争夺的对象。在宪政国家，这涉及在野党通过宣布指导原则、形成施政纲领来努力赢得多数人的支持。如果党派是民族的，这种竞争的手段就被排除了。结果，民族竞争不仅没被消除，反而加剧了。党派必须寻求其他的手段，正如在奥地利议会中所表现出来那样。如果依旧无效，党派斗争就只剩下最后的街头手段了。

如果最后的斗争手段是所期望的，那么就可以让民族党派通过政治手段来捍卫民族权利，法律手段并不是必须的。如果法律手段是所期望的，就需要让国家许诺政治党派拥有某种有限的影响国家权力的权利。

实质的权力成为法律上的权力。政治问题变成了法律问题。对国家权力的实质影响力成为对国家主权权利的一种法律参与。法官将其置于普遍公认的主权序列。如果我们反过来审视是否允许以及在多大程度上允许民族参与的问题，一种清晰的民族权利概览就会浮现出来。由此我们将政治方案变成了法律的类型，就像每个党派的纲领，即使执政党不能胜任，也极少打算篡夺法律权力。于是就走到了下一步，国家和民族的冲突问题，这是个难题，该问题的另一种的法律理解看起来很不可思议。

在奥地利，国家的主权权利在帝国和省之间分割。如果我们承认这一区分有效，只有部分的主权权利属于国家（中央）代议机构，那么接下来根据权限范围将会产生：中央的，地方的，民族的立法机构：中央的，地方的和民族的行政自治机构。更加精确的模型包括如下分支：

1. 中央的立法机构：有一般职能的中央议会，职权一旦固定，权力扩展就受到有表决权的多数人的限制。两院制中下议院由大众投票选出，上议院代表由民族和领土的代表组成。

国家行政机构：有强制性经济指导功能的内阁机构。奥地利帝国委员会是莱塔河畔统一的国家体系的明显标志。所有王国和地方都在帝国委员会中有其代表，如果说国家的利益集团都能在

哪里表达自己意愿的话，就是这里。克服德意志多国特殊主义的力量也能在这里克服多语言的障碍：这一力量就是平等的直接普选。在这里，必须是国家整体和作为政治社会概念的人民而不是民族来支配对话。这是经济与社会利益竞争的舞台。对于所有民族都是一样的，比任何民族情绪都要强大。他们将奥地利各个族群相互联系在一起，令其在经济上相互依赖。

2. 地方立法机构：用地方上的民族登记作为选举登记手段。民族社区或行政区作为选区。人格原则会自动解决少数群体的代表和各自的选举代议机构问题。

我认为这是实现人格原则的唯一手段。他们依据观点和利益将人民联合起来，而不仅仅是因为选区。代表不再仅仅代表一团混沌，就像封建制度下居中调解的贵族，人民也有了分化的利益，不再是束缚于土地上的农奴。

在民族问题上，比例代表、少数代表和教廷投票是实现基本民族理念的不完整形式。因为他们仅仅通过代议机构的选举和程序规则来实现它们。这一途径保证了民族能对立法机构产生法律影响，但没法影响行政机构（地方议会的情况就不同了），这个承诺本身就是不充分的。

权利只有在有保护它的直接手段时才是完整的、不可侵犯的。上面提到的三种保护机制是正式的，他们没有提供任何物质权利，也没有赋予任何民族权利。发挥效力依赖于被选举人和选民，众所周知，对于选举和程序规则的法律保护在世界上是最靠不住的。可是作为最直接的信息来源，他们还是很有价值。如果关系到最终的辩护，其重要性会更加清晰。它将反驳如下错误的观念，即语言法之类的措施是民族问题的解决方案。

地方自治：通过更少比例的被选出的地方委员会来合议治理。

3. 民族立法机构：以民族登记为基础，以民族社区或民族行政区作为选区，选举出民族委员会。

民族自决：以更小的民族会议作为合议机构，以民族行政区和社区委员会作为执行机构。

在单一语言区，国家和民族事务大量地移交给地方自治机构处理。与之比较，在多语言地区，大量的国家和地方事务都授权给民族自治机构处理。实践层面上，这是防止政府机构无意义膨胀的重要举措。在单一语言区，整个改革进程只是通过自治机构数量上的增加表现出来。在多语言地区则意味着完全的重组：比如一些地方乡镇由两个社区组成，一个是基督徒社区，一个是犹太社区，由两个民族组成的多语言社区也一样，他们会分别行使由国家 and 地方权力机构授权的与民族有关的职权。地方当局的事务部分授权给了民族社区或地区委员会，部分由国家公职人员作为联席主席来共同合议处理。

基于上述原则的扩大的自治系统保证国家会用每个公民自己的语言与其交流，多语言区的行政当局会保留每个个体的民族特征。可是会出现这样一种少见的情况，那就是同一区域两个行政当局并存，他们对整个区域有同等的权力，其职能依据民族从属而定。我们不能摆脱国家制度的路径依赖，行政当局首先附属于人民所在的区域。如果公共事务涉及到作为社会和宪法概念的整个区域和人民，或者是民族间的冲突，那就归联席会议管理，很难理解为什么这种职能划分不能被实现。的确这种国家管理到民族管理的改变，将国家事务授权给民族自治机构职能被渐进的展开，最终在遥远的未来实现。可是，形成应该快速承担所有民族行政的框架是当前紧要的任务。

既然我们划分了三大职能领域，接下来只剩下一个问题，也是最重要和最困难的问题：哪些事项属于整体的国家的职权？哪些属于地方的，又有哪些属于民族的？哪些构成了这些职能的本质？只有政治家和经济文化利益的代表才有权详细甄别具体的国家职权，根据其在经济文化需要方面的有用性将其分配给具体的职能机构。治理国家是这些政治家的责任而不是柏拉图传统上哲学家的任务。法学家不是政治家，其任务是赋予政治主张法律的形式，剥去口号中煽动情绪的神秘特性，将其翻译成纯粹的意志关系。

虽然如此，我仍试图为国家和民族事务找寻一般准则，并对于用法律规范它们的可能性上来审视几个重要的民族问题。在这里理论家只能使用前面提到的方法。所有的政治实践愿景都希望

在法律上实现他们的理念。用对应的宪法分类来定义政治主张只是有助于对时下政治的理解和阐释。

实现这些被个体广泛接受的利益是一项国家目标，某种国家主权权利必须与其相一致，这些利益包括：

1. 被视为统一实体并被代表的政治利益。这种利益与代议主权（representative sovereignty）一致。国家在其边界内外享有这种主权。很明显，民族也有被作为统一体对待的权利，也有在统一的国家框架内被赋予代议主权的权利，其他民族与国民也有这种权利。

所参考的方法有助于我们直接表达民族直觉所追求的以及政治党派多少有些不明确的目标。波兰人、捷克人、南斯拉夫人等等群体都试图在帝国议会内成立党派，尽可能作为特征一致的联合体。德意志人想要一般担保人资格（common suretyship）。在民族事务方面，民族成员希望作为联合体被代表，然而经济利益的分化比民族属性更加强力地将其区分开。因此，最发达、最有权势的民众总是具有最弱的民族代表性，因为该民族的经济阶级已经高度分化了。这就是为什么政治党派不能成为民族所缺乏的代议主权的替代物。最近德意志人的命运就清楚地证明了这一点。在全是德意志人的代议制组织中，基督教社会党不得不从开始就采取坚定的立场，不然其选票就会消失于大多数。反对波西米亚-摩拉维亚德意志人的规定也会因直接反对整个民族而消失，结果这样的条例本不会不经过深思熟虑就被出台。在民族地方，人们就会盲目倒向巧妙又勇敢的代表某种经济利益的党派。这也同样适用于中产阶级和无产阶级的政治家。因此，政治党派并不是令人满意的代议主权的替代物。

2. 拥有使用暴力的政治利益以保证在国内外实现国家意志。与之对应的是军事主权。除非文化发展的必要手段被不合理地否定了，作为文化社团的民族才会要求这一主权。对于宗教社团，世俗的手臂（brachium saeculare）的权利就足够了。

3. 成员和平共处的政治利益。与之对应的是司法主权。将其从国家中收回并非民族的愿望。

4. 避免危害公共福利（警察主权）以及促进个人福利的政治利益（临时管辖，文化主权）。第一种利益只有通过国家才能有效实施，第二种利益则是国家与民族竞争的领域。两种利益的区分根植于国家和民族的本质。前者促进物质文明，后者发展精神文明。民族适合掌管学校教育、艺术和文献。但是因为民族教育本身是物质文明发展的必要前提，国家需要为民族规定各种教育水平的最低限，也需要为贫穷落后的民族保障实现最低限的资源。否则教育系统就会完全留给各个民族，势必走入各自教派的狭隘理解。

5. 获得和配置实现上述四种基本利益的物质资源的政治利益，与之对应的是金融主权。民族也需要金融主权。今天的许多冲突都是由于民族不是其资源的主人。如果波西米亚地方议会资助一个捷克剧场或者捷克学校，那么德意志人就会抱怨：“我们交的税被用来资助我们的敌人！”每个人都将其视为一种欺骗。让每个民族建立剧场和学校，他们想建立多少就建立多少——越多越好——但是需要让每个民族自己付费。根据人格原则的划分能够最大限度的维持和平。

为了实现上述五种利益，政权需要与之相关的权力工具。包括：

1. 领土主权，政权所规定的配置领土资源的权利。对于民族的概念它最不重要。恰恰是这一主权不是民族发展所要求的，正如上文所证明的，它可以完全保留在国家手中。可是，对于民族和国家的内部组织，某一民族定居于某片区域是最重要的事实。民族权利在民族历史和当前的居住地上完全适用，根据定居的密度，适用程度是分等级的。捷克人视圣·温塞斯拉斯王室的土地为其故土，在这片土地上享有完全的民族权利，但是离开这片土地，他们的权力和权利也不会被剥夺。德意志人在前德意志联盟的土地上感觉像家里一样（根据人格原则，一片区域能够同时是两个民族群体的故土），但是在加利西亚和达尔马提福则会像客人——既不是外国人也不是敌人。民族间在人格原则的要点上达成协议是可能的也是必要的，因为在每个民族自己的领土上都有外族人，在外族的领土上也有自己的同胞。本族必须赋予外族人权利，以便同胞在外族人的领

土上享有权利。如果不是维也纳区议会而是作为联合体的德意志民族必须就是否赋予捷克学校（自然由捷克民族管理）公共地位的问题做出决定，那么它就必须考虑在布拉格的德意志人的情况，最终的决定会和那些不用对布拉格的德意志人数量减少负责的机构做出的决定有所不同。

2. 财产主权。支配共同居住的土地上的财产的权利（the right of disposal）。在使用金融主权的背景下，民族是否需要使用财产主权这一工具，依赖于其是否直接或间接地参与征税。

3. 人格主权（personal sovereignty）。作为政权支配个人的权利，它是国家权力的主要工具。它赋予国家命令、征募、关押个人并向其征税的权力。这一主权必须依法毫无保留地赋予国家。

但是这一主权也是最重要的，甚至是唯一的能被民族使用的权力工具。在所有民族事务中，它都是必须的，人格原则必须成为合法的、排他的民族权利。

可是，如果据此理解，如果照此执行，国家只能用个体所属民族的语言发布命令。由此，人格主权在民族事务方面，应该成为法律上的民族权利，其余的则应依法归属国家。在实操层面，这一主权应该被国家移交给民族：民族自治实体征收直接税、征兵，等等。民族刊印自己语言版本的国家法律；向民族成员传达官方指令；为其成员提供免费的法律保护。由捷克人在维也纳指定的民族代议机构，由德意志人在布拉格指定的民族代议机构，向其侨民传达权利要求，并作为其在法庭上的代表。简言之，国家的人格主权在原则上，在所有的情况下都能由民族机构代为实施移交的事务。可是，在个人应对外国的民族国家当局的事例中，个人也应该在本民族的帮助下享有受法律保护、可实施的权利。对于民族来说，这是一个多么丰富的事务领域呀！

1. 公务员主权（official sovereignty），作为授权某人作为集体利益代表的权利。

虽然我们的分析已经证明，民族问题包含许多问题，但是对于公职的争夺在奥地利无疑要比语言问题更为核心。在这里，所有事情之间的自然关系都扭曲了。我们好像恐惧看到事情的本来面目，因此在自己面前的墙上构筑了一面哈哈镜，然后接受镜中扭曲的画面，让现实看起来像我们用刷子重新涂抹的样子。这个时代，巨大的利益集团都蕴涵于这些现实之中，太过扭曲以至于只有在墙的左侧看到一条红带。工业利益将很快成为大多数人的生活来源，在被代表的利益光谱中看起来，只是一抹模糊的灰蓝。值得尊敬的手套制造者、小商贩和精品店老板们在谱系中是最强的一束光的来源：唯一的犹太大鼻子。其他的都是黑色的：五千个大地产者和牧师的投影。谱系反过来被公共舆论所反映。如果一个人被颜色的细微差别所惹恼，就可以拿起蓝色的铅笔，穿过公共舆论所构筑的防线涂抹一下——看，这样就好多了！

对政治现状的批评被置于绝对命令之上，可是并不以法律术语而存在。然而，存在相似的东西。但是如今被哀悼的是先前之所欲：议会代表紧守住自己的使命，坚持所代表的那部分选民的利益，不管国家是否因此而毁灭。你会收获利益代表的成果：这就是你想要的！

没有不代表利益的议员。但是选区的代表只会代表选区内的多数人利益，不会代表选区内少数人的利益。因为如果他只重视某一阶层选民的利益而非整体，那么反对的少数人就会变成多数人。主导的利益集团内部会妥协，也会和其他利益集团达成妥协，以便实现最大的共同利益。代表如果失去一部分选民，也会赢得其他的选民。除了有效地蒙蔽人民，自我本位的利益集团也会倾向于整体的利益。但是如果议员只代表一个单一的狭隘的利益阶层又会如何呢？他会随着这一利益集团而起伏，不会存在妥协，只有斗争的胜负！我们最近二十年的议会斗争，就是这样一种不间断的筛选过程，那些不服务于极端的排他的特殊利益集团的议员被无情地剔除，只剩下直接的不妥协的反对派。

这里出现了一套生产矛盾的系统，分裂整体！这就是你们想要的——如今实现了。

在大量变动不居的物质和精神利益集团之中，我们的选举制度挑出一些，将其形式固定并将其置于相互间的直接冲突之中。即使奥地利的工业部门都被同时重塑，又会有什么改变呢？几乎整个议会都带有农业属性，甚至维也纳也有基本的农业代表。但是他们不关心我们。我们只需注意只有这部分民族群体被有效地代表了，他们并不想要达成协议，他们的物质利益与其他人相冲

突，他们也不想很快原谅在民族斗争事务中任何的资产阶级责任心。对他们来说，民族问题只有一个方面，那就是公职的斗争。他们准备好为此牺牲一些，因为他们的其他物质利益都被很好地保护起来了。宪法没什么带给他们也不会拿走他们什么。因此宪法之于他们只是赫卡柏(Hecuba)。

克服危机的唯一途径有赖于恢复所有利益集团的影响力，通过消除盛行的代表形式来创造真正的利益代表。大多数人民的确不关心政府的岗位。只有一个无私的政党才能解决争端；否则争端只会以胜利、失败或者两败俱伤而结束。对于后一种情况，谁也不能保证争端是否会被再次点燃。

当然，在两败俱伤的时候，公正的政党可能有机会上台发声并执政，但是可能性很小。

然而我们必须讨论的最困难的一个议题，公职问题的规制。该问题的阐述如下：每个民族都希望被自己的成员所管理，同时藐视异族统治。这确实可以理解。但是如何能让这一问题以法律上可行且有效的方式得以解决呢？

如上文所述，公务员主权是王室特权，通过内阁行使。可是内阁责任并不能保证这一主权公正行使。相反，内阁依赖议会多数，多数人的支持能让他们比实际允许的走得更远。将公务员主权移交给民族，将意味着对王室权力的剥夺。此举至今没被尝试过。民主的旗帜在奥地利飘扬仅仅是出于赢得选票的目的。一旦获胜，旗帜将会被收起，让步会作为原则的交换。相比行使自己的权利，人们更接受馈赠。这里最正当有益的需求成为最必须的，因为所要求的并不是斗争获得的，而是用阴险的手段得来的。成功不会带来满足。在某个阶段，人们会像约伯(Job)那样说：“主所赐予的，主已夺去。赞美主！”(What the Lord has given, the Lord has taken away. Praise be the Lord!)

因此，人们不会要求每个民族都获得适合的公职，或者是在自己的居住地由自己的成员担任公职。但会要求公务员会说一、两种外语。可是此举不代表民族层面的任何受益。一直偏向德国人的政府能够让公务员都是会说捷克语的德国人，而偏向捷克人的政府也能任命会说德语的捷克人。这样，双语制度在两种情况下都成为最有效的异族统治的手段。

双语制度至少是一种主观特性，能够用法律术语框定，经得起法典化要求。这是优势。但是它不能提供针对外族支配的任何保护，事实上，还是后者最有效的手段。那么，什么可以替代它呢？

让我们想象所有的政府职位都是根据老式帝国最高法院的规定分配：人们自我申明信仰，公职在不同的信徒间分配。可是，信仰自白之于个人比之于民族更可靠。一个人不能有两种信仰，某个民族不确定自己的信仰是有可能的，比如一个瑞士人的父亲是法国人，母亲是德国人，他就两种文化传统的印记。他有可能在精神上接受两种文化并将其融合为一。即使如我们所建议的，民族在公法和私法上享有了法律地位，民族身份也能被否认并用来和其他东西交换，民族情绪也可能被质疑。能够确信的是什么呢？我们至今所见到的内阁的偏好，随着内阁和选举结果而变化的偏好。但是如何在国家宪法上确立民族对于国家公职的恰当影响呢？

唯一剩下的可能，是国家公开宣布自己想保留的权力，并做出具体的法律规定而不是一般性的条文：民族想要公务员(行政)主权——并不独享，而是与王室共享，事实上王室今天行使这一主权是与贵族共享。如果贵族的位置被民族所取代，那么王室的特权并没有减少。在旧的德意志帝国，天主教和新教的帝国神职由帝国最高法院和帝国法院委员提名，皇帝选择最合适的人选加以委任。今天这个模式也适用于教堂神职，公务员主权就是这样在国家和教会间分割的。这种实践最近也能被见到，政治党派提名高级的司法和行政官员，由内阁所推荐，被王室任命。在奥地利协商而不是征服才符合政治道德。

在这一问题上确保长期和平，防止外族支配的唯一解决方式是法典化，包括按照一定的比例担任公职，组成民族议会和地方议会，不论是否用如上文概括的选举的方式，在王室与内阁达成

协议后，民族自治机构被授予一定的政府职权，可以是以移交的形式，也可以是以大多数人提议的形式。

在国家事务上回归理性，总会带来许多意想不到的好处，这里也是如此。如果每个民族在政府内都有自己的民族代表，那么这些民族代表将德语作为讨论全国事务的通用语言就不会有什么关系。民族的领导人不会因为使用外族语言就剥夺了自己的民族身份。德语作为官方语言，因此不再是民族压迫和德意志人影响力不正当扩张的工具。

如果每个民族都致力于发展教育，建立大学，那么自然首先要考虑毕业生的工作问题。学校和公职间有重要关联，这是限制民族乌托邦扩张的重要因素。如果民族生产的知识分子超过了所需——很快所有的民族都会如此——那么民族将不得不在学校发展双语教学以便开拓更广阔的就业渠道。这对所有民族都适用，包括德意志民族。在这种环境下，双语不再是一种负担，因为他代表了一种支持性工具，也不是一种异族支配和民族性消解的危险因素。双语不仅适用于大学也适用于小学。再没有更好的工具比游戏更能消解民族间的冲突并达成一致的了。

解决民族问题需要具备以下要素。党派间交流的官方语言（外部官方语言）在多数情况下是民族语言。如果不是如此，就像上面提到的情况，那么有民族委派的代议制机构会在官方和党派间无偿调解。内部官方语言针对的是所推荐的官员。在民族混居的地区，会双语是官员委任的公职人员的必要条件。双语应用的地区已经显著减少了，而且如今双语已经显示了自己的优势，失去了民族威胁性特征。

不同民族政府机构间沟通的语言是德语。

这一模型解决了最重要的国家主权权利，公务员主权的问题。我们现在已经勾勒出了构成民族能力的空间，民族自治权利而不必消除国家主权的基本权利框架。语言法会确保这一模型的具体落实工作。剩下的需要被简单讨论的是学校和法院。

在这一模型中，民族社区同时也是学区，民族登记同时也是选区和学校登记。民族维系学校运转。在民族社区组织太过稀疏以至于难以独立办学的时候，他们会被整合进当地的学区，但是会在当地的学校委员会保证民族一定比例的代表，民族登记和选区登记也是如此。他们处于维护母语的目的，会委任那些各处迁徙的老师，并保证必要的学校教学场所和教学时间。在那些人数太少难以构成民族社区的地方他们甚至不能这样组织起来，只能保证其他维系自己民族性的功能，主要是法律保护方面的功能。

接下来是法院组织。如果有什么地方它们看待事物的一贯方式是阻碍事物的发展，那就是法院。罗马执政官到各地巡视，开设法庭，和英国的治安法官一样。可是，在我们这里，默罕默德不是去圣山，而是圣山来找默罕默德。许多目击者长途跋涉来参加庭审，在法官面前自我辩白。法官有自己的府邸，就像教堂的采邑。新的法院组织法已经在这基础上延长庭审时间并委任官员巡回各地，处理乡下地区的积案。这一制度难道不能用于那些散居着各个民族的广大区域，和地方性单一语言法庭一起，确保双语公务员掌控庭审所涉及到的少数民族的法律事项，并根据某种循环机制由区域内不同民族的成员组成法庭吗？可是对于提出这一方案的人来说，这是不现实的。它将让民族社区变成法律保护机构，斡旋于政府机关和说民族语言的一方，每个民族都会任命翻译官来保护本民族在某个地方中少数群体的利益，无论在他们在哪里被作为少数群体来代表，这都是最重要的争议点。

我们相信如今能够坦诚地尝试用法律体系来解决理论家的任务。理论家唯一能做的是根据可能的方案来描述宪法原则，之后根据法律条文从这些可能的方案中选择可以落实的。他的能力仅限如此。

对于最终研究结果的回顾，让我们首先意识到奥地利问题的复杂性。我们文中所呈现的它复杂的维度，在最近的事例中并非全部显著。可是，我们的选举制度，双方不可调节的对立体系，使我们不得不痛饮苦酒。至今学术上的话语依旧是乌托邦幻想，看似对现实毫无用处。可是，他

们对于当下却有无穷大的价值。因为他们提供给我们一种评判的标准，评价党派，评价目标与成就的价值。它代表了一种奥地利所可能成为的国家想象。如果我们能够全面的审视目标，之后就能够朝着这个方向迈出坚定的步伐。当下首先要做的，是需要有一个强大而稳健的政策。我们一直缺乏，如今亟待弥补，它需要对问题科学的理解，并用恰当的手段来落实。至于我是否正确地使用了这些手段，需要留给利益相关者来评判。他们的评价不会影响此类努力的首次尝试。

【网络文章】

卡尔·伦纳，权力共享与非领土自治¹

约翰·麦加里（John McGarry）和玛格丽特·摩尔（Margaret Moore）

译者：陈俊彦 清华大学公共管理学院博士生

《实验主义治理公众号》编者按：卡尔·伦纳（Karl Renner）是维也纳大学法学教授，在奥地利1919年致1933年“第一共和国”时期曾三次担任首相，他根据奥匈帝国多民族已经杂居的特点，提出了“非领土的文化自治法人”民族政策方案。本次推出加拿大两位学者对于卡尔·伦纳民族理论的新研究（E. Nimnied, “National Culutral Autonomy and Its Critics”, Chapter5, Routledge, 2005）。文中提供了当前世界各国“非领土自治的文化法人”（“人格原则”，而非“领土原则”）的诸多生动案例，也指出了伦纳民族理论的局限性。有趣的是，本文最后指出，如果采用d’Hondt选举方法，“非领土的文化自治法人”带来的认同固化问题可以得到解决，目前欧盟已有16个成员国和欧洲议会本身采用了d’Hondt选举方法（[https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI\(2019\)637966](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI(2019)637966)）。另外，需要说明的是，作者指出，卡尔·伦纳的理论和后来加州大学政治学教授Arend Lijphart的“consociational democracy”理论有类似之处，中译文将“consociational democracy”翻译为“协商民主”以区别于“慎议民主”（“deliberative democracy”）。协商民主consociational democracy作为一种权力共享形式，需要社会的各个区域、文化或阶级部分各自形成其自治团体，各团体的精英代表其团体在中央的大联合会（grand coalition）中彼此协调、共同决策。一些学者认为这与法团主义corporatism相似，本文也若干次使用/混用法团主义这一名词。慎议民主deliberative democracy一词最早由Joseph Bessette在1980年提出，有时也被翻译为协商民主，强调决策过程中的公民充分参与商讨辩论，但与consociational democracy存在区别。是否还有更好的译名，欢迎读者提出建议。

卡尔·伦纳写作时正是民族主义给奥匈帝国和奥地利社会党造成分裂威胁的时候。他认识到，以民族和国家（译注：指国家作为地理区域）重合为假定的民族自决模式完全不适合奥匈帝国的现实。奥匈帝国人口构成复杂，日耳曼人、马扎尔人、捷克人、斯洛伐克人、波兰人、塞尔维亚-克罗地亚人、犹太人、罗塞尼亚人等杂而居之（intermixed）。在匈牙利王权所辖的土地上，匈牙利人并不是绝对的多数；在帝国的西部（见Kemp下文），德国人也不是绝对的多数。伦纳试图寻找不同于将帝国分割为不同民族国家的方式，以应对各个族群被当作民族（译注：民族有政治诉求）动员起来的现状。这是因为，他知道任何企图在族群之间划定边界的做法都会造成大量分散而狭小的少数民族领地（pockets），而这样的安排将使少数民族群处于不利地位¹。

伦纳还认识到，希望人们随着时间的流逝自然地脱离自己的族群身份、转而接受一个超越其上的社会主义或国际主义身份认同，甚至一个“奥地利人”的身份认同，根本是徒劳的。他写道：

¹ https://mp.weixin.qq.com/s/NCOC-KYF72M9xXWS2E_yeg (2021-9-7)

构成奥地利问题的关系的复杂性和空前性使它成为现代政府所有问题中最困难的一个。在这里，很难相信一些停留在表面的补救措施的适用性……我们必须考虑到构成整个民族问题的各个民族问题的多样性……认为争执各方之间可以达成自愿和解的信念是乌托邦式的。

[ii] (见伦纳上文: 16)

伦纳这部分关于需要一种接纳制度 (accommodation) 的观点是对许多反对他提议的人的一个重要反驳。实际上，这些人不仅反对他的提议，也反对一切涉及制度性承认和接纳少数群体的方案，认为这样的承认可能会加剧分裂、固化尚在变动的 (contingent) 身份认同。几乎所有此类批评都无法提供实现民族愿望 (national aspirations) 的方法，也无法提供任何具体方案以解决伦纳所描述的实际困难。^[iii]这些批评往往寄希望于一个变革性政治的理想，使人们被转变成非民族主义者，随后正常的政治生活便得以为继。但是，人们怎会如此容易地被改变却没人能说明——这种希望无异于是期盼着问题自己消失。^[iv]

鉴于这些双重现实，伦纳概述了一种制度性接纳 (institutional accommodation) 不同民族身份的模型，以期在维护国家领土完整的同时，超越具有分割性的基于民族身份的政治。对民族主义的接纳 (accommodation) 不是为了满足道义正义的要求^[v]，而是使人们超越各自日耳曼、匈牙利或斯洛文尼亚等特定身份，并承认其共同利益、走向全球社会主义或共产主义秩序的必要步骤。^[vi]在这方面，伦纳的策略与标准的马克思主义或社会主义对制度性承认民族身份的反应完全不同：后者几乎一致地批评它，其理由是民族主义是反动的、浪漫的和浅薄的 (superficial)，而在协商 (consociational) 或民族联邦机构中接纳它将损害社会主义的发展 (Hobsbawm 1990; Kiefe 1881; Taylor 2001)。

本章首先介绍伦纳的模型，然后讨论其两个关键构成部分的道义和实践价值及局限。这两个重点部分是在对民族群体至关重要、借助民主选举产生的民族联合会实现的重要职能方面**不与领土绑定的自治权** (non-territorial autonomy over important functions, of particular interest to national groups, by democratically elected national associations)；以及中央政府一级建立权力共享 (或协商民主 consociational) 制度机构的提议。

伦纳模型概述

伦纳应对“民族问题”的方案由三个概念性步骤构成。首先，他对民族和国家的定义清楚地表明它们具有互补但又可分离的功能。他清楚地将民族与国家区分开来，强调民族与国家并不总具有共同范围 (not co-extensive)。^[vii]

伦纳认为，“民族”是一个文化共同体。他写道：“相互认可至少在最初……是基于……思想和感受的领域中”，并且是基于同族群人 (conationals) 相连的文化和语言。相比之下，伦纳则强调，“国家”对特定领土行使强制性政治主权。对民族与国家的区分，特别是关于民族是文化共同体的论断，使伦纳可以辨别哪些权力 (areas of jurisdiction) 应由构成奥匈帝国的不同民族共同体掌握。他认为，“作为文化和精神共同体”的民族 (伦纳上文: 24-5) 应管理文化事务。

他将语言、教育、文学和艺术明确地确定在民族群体的治理范围中 (同上: 31)。

根据伦纳的模型，居住在特定地区或教区中的同族居民将形成一个“民族共同体” (Gemeinde)。这样的民族共同体是一个有权向其成员颁布法令、征收税款的合法机构。许多这样的共同体将组成一个履行比如教育或语言等若干行政职能的州 (canton)，而“各个州的集合则成为一个国家” (同上: 31)。民族群体的权利的界定应当依据其民族身份而不是基于领土。此处，伦纳以教会的结构进行类比。就像每个教区中有许多不同教派一样，“国家中”也将有许多不同的合法建立的民族共同体。每个民族共同体都将与其他地区的同族相联结 (affiliations)，就像一个教区的圣公会教堂与其他教区的圣公会教堂相联结一样，而与圣公会相关的政策也适用

于更多的圣公会组织中。[100]这样，由于每个群体在其自己的集体生活中行使权力（jurisdictional authority），国家就不再是一个彼此争议的文化地域间的角力场。此处的重点是，[民族与国家]制度性的分离可以促进不同民族群体与国家间的和平关系。

其次，由于涉及赋予民族共同体权利，伦纳关于解决民族冲突问题的方案面临着如何定义民族这一首要困难。换言之，由于伦纳的提议涉及将某些生活领域至于民族的自治之下，因此问题不仅在于确认是生活的哪些领域，还在于明晰谁将是进行“自”治的“自我”？我们如何将民族与其他类型的共同体区分开？这是一个很大的障碍，因为我们很难列举出所有通常被我们视为“民族共同体”的例子所共有的特征，这主要是因为每个列表都至少能找到一个例外。此外，反对给予民族共同体权利的一个重要论点是说，既然界定民族的标准本身存在争议且可能发生变化，我们就不能把权利给予民族。任何人要将民族自决或任何政治自治的权力赋予民族，首先要能明确地辨别谁能算作一个民族、谁能作为一个权利人。

伦纳回应这些潜在问题的途径是对民族归属（nationhood）进行主观定义，这样的主观定义的核心甚至唯一标准是对一个特定民族的认同归属感。尽管表达的方式不同，Ernest Renan（1996）也赞成民族身份的主观定义。Yael Tamir（1995）认为，我们应当区分两种共同体，第一种共同体的特征与代理人（译注：即成员，agent）的认知和感受无关，第二种则相关。依照这种分类，“民族”显然属于第二种共同体，正与“朋友”、“爱人”一样。这些共同体仰赖其成员根据他们的认知和感受维持其特定形象（image）。当然，有许多条件会影响民族形象的构筑，例如共同的宗教、语言、法律、地域区隔、殖民政策、官僚决策等等。根据他对民族归属的主观性的定义，伦纳认为每个成年人都必须被明确要求注册其民族身份。此举可以避免一个民族群体对另一个民族强加特定民族身份（identity）的可能性，就像一些土耳其人宣称土耳其没有库尔德人，只有“山地土耳其人”（mountain Turks）。通过这种方式，伦纳将[“民族”的定义从]基于个人的先赋性特征，即族群（ethnicity）或用19世纪的说法“人种”（race），转变为了基于人们关于自我认同的主动行为。[101]

伦纳没有回应的是，自愿性或主观性的民族定义与他对民族作为文化共同体的定义可能并不一致。他认为民族首要是文化共同体，而非政治共同体，这一区分也为他提供了一个标准以划定应将何种权利归于民族。但是，他没有对民族性进行一个客观或文化的定义，因为他不想具体说明一个人应该属于哪个特定民族。伦纳将这个选择留给个人，作为个人自我定义的内容。[102]他很可能基于经验事实假定，人们将对与他们具有同样的客观文化特征的共同体产生认同。

根据人们的自我认同，伦纳建议共同体中应产生选举名单，由民主选举产生对所有成员负责的联合会（associations）来管理本民族的文化生活。每个联合会都将通过民主投票获得合法性；且将因此获得法人资格，因而是合适的的权利持有人。民主选举将作为一种重要的问责机制，以确保行政和决策权能根据民族群体的意愿行使。

需要注意的是，伦纳的提议并不假定民族共同体都是单一的铁板一块。[103]他很清楚民主发言权（voice）和问责制的重要性，因为没有人可以自动“代表”一个族群，必须通过建立机制来确保精英是负责的。对伦纳来说，面对非常多元的人群及其不同的偏好、利益和理想，民主是一种具有合法性的治理方法。

伦纳提议的第三个要素有关在中央政府层面纳入不同民族共同体的必要性，这隐含在他对民族和国家职能的分离中。与现代许多关于自治安排的讨论（既有领土性的也有非领土性的）不同，伦纳认识到，民族群体不仅应当对自己认为重要的领域拥有管辖权，还必须看到自己[的利益和意见]在中央机构中得到体现，并能在其中发声、对其拥有一定程度的控制。他阐述了一种类似元老院的代表投票制度（curial voting），该制度的目的不仅是确保一个民族在其管辖范围内受到民主治理和问责，而且还要保证每个民族在国家的中央机构中有自己的代表来维护其利益。

由于伦纳设想的系统要求民族与国家在概念上分离，他在定义民族的同时，也对国家应有的权力范围进行了界定。尽管他明白界定[民族和国家的]胜任力（competence）的不同方面是一项政治任务，须由民主选举出的代表们决定，而非像柏拉图所设想的那样处在哲学家的能力范畴内，伦纳仍然划定了一些有助于这项实践的基本原则。根据他对国家作为一个“依法的精神而存在”（lives by virtue of the law）的“有确定领土的主权实体”（sovereign territorial entity）之定义（见伦纳上文：25），伦纳提出了国家的四项基本利益。他指出（上文：25）国家的存续“寄托于集体意志的形成，通过合法的强制命令使个体意志服从于集体意志”。它是一个“有确定领土的主权实体”，主张和表达集体目标——与卢梭的“公意”不同，这集体目标是“在某个具体时间处于主导地位的利益集团”的意志。（伦纳上文：26）。因此，伦纳认为国家具有以下利益：（1）被视为一个单一实体，一个在其边界内外具有主权的国家；（2）拥有可在其境内外实现国家意志的武力（physical force）；（3）成员和平共处；（4）成员的基本福利，这也是国家与不同民族共同体共有的利益（同上：37-8）。这些利益意味着国家需要一系列不同职能，包括治安、国防、福利标准的设定、以法治的方式维护和平和稳定等。

从以上概述中可以清楚地看出，伦纳的制度设想有两个核心要素：即（1）非领土自治和（2）权力共享。伦纳设想的是一种非领土的联邦制或政治自治，其不同职能在非领土的基础上由不同民族共同体控制，也是一种协商民主（consociational democracy）的形式，不同的构成单元在中央[机构]共享权力。我们认为，他的模型中非领土自治这部分的问题主要在于，这种安排对于已经被[作为主权所有者而]动员起来的民族群体来说是不够的，即便它对分散或杂居的人口来说可能是最佳选择。而另一个关于保障权力共享的建议，则由于相反的原因而存在问题，即多数群体不愿在中央政府中完全接纳少数群体——但伦纳正确地看到，这是建立一个公平、稳定的多民族民主国家所必需的。接下来我们将依次讨论这些要素的优缺点，重点阐释如何理解伦纳的模型。

非领土自治

伦纳提出职能的司法（jurisdictional）控制应遵循“人格原则（the personality principle）”的提议是非领土自治的一种形式。Autonomy 这个希腊语词汇的意思是自己统治。用于现代政治中，它指的是一种赋予少数民族和族群实质性的权力以管理自己的事务，但不能获得独立（为一个主权国家）的这种自我统治的形式。^[xiii]在政治学文献中，非领土自治也被称为“文化自治”、“部门自治”、“职能自治”、“团体/法团自治（corporate autonomy）”和“团体/法团联邦制（corporate federalism）”（Lijphart 1984: 183-5）等。它指的是一个人群对其所有成员的自治，而非对某个地理区域的自治。

在实践中，大多数关于非领土自治安排的尝试都涉及对一小部分事务的管理，比如文化（教育）和家庭法（婚姻和离婚）等方面。非领土自治隐含着国家建立的或“官方”机构制度的存在。它超出了所有自由体制所允许的“社团自治（associational autonomy）”的范畴。社团自治下各群体可以自由建立他们自己的社团（association）。^[xiv]伦纳的制度性方案代表了非领土安排的一个标准类型：他认为民族具有自治权，并定义民族主要是文化语言群体。他所述的法治自治（legal autonomy）比通常的论述意义更加深远，尽管不是石破天惊：黎巴嫩，以色列和印度都有基于族群的家庭法。像领土政治自治（联邦制）一样，非领土自治在一定程度上涉及机构分立和集体自治。

尽管非领土自治在政治学文献中并未像领土自治一样得到普遍频繁的讨论，但在实践中确实有一些案例采用了非领土性的自治制度，并取得了不同程度的成功。这些案例有助于我们评估伦纳方案的这部分设计的优势和局限。

奥斯曼帝国最初通过非领土自治来管理境内多元的宗教 (Coakley 1994: 299)。从 15 世纪开始, 希腊东正教徒, 亚美尼亚天主教徒, 犹太人和穆斯林社区在宗教、教育和家庭法中各自管理着自己的事务。随着民族意识的发展, 这些宗教“粒子” (译注: millets, 原意为粟米) 后来分裂为基于语言的族群单元 (Laponce 1993: 62)。在前波兰立陶宛联邦, 类似 millets 的“卡哈尔” (译注: kahal, 原意为犹太人社区) 被引入, 以实现犹太社区的自治。基于宗教的非领土自治为印度、以色列和黎巴嫩的现行法律制度做出了贡献, 这些地方的不同宗教团体对家庭法享有自治。而在大多数西方自由民主政体中, 比如加拿大和英国, 宗教共同体的非领土自治通常被限制在对自己族群的公立学校系统的有限控制。

尽管伦纳的方案并未在奥匈帝国中得以实施, 但在其摩拉维亚 (译注: 捷克东部一地区)、加利西亚 (译注: 中欧一地区, 今属乌克兰和波兰) 和布科维纳 (译注: 东欧一地区, 今由乌克兰和罗马尼亚分治) 地区曾有过一些尝试 (Coakley 1994: 300)。非领土自治更重要的实践发生在两次世界大战之间的爱沙尼亚, 该国于 1925 年通过了《文化自治法 (Cultural Autonomy Law)》。这使至少 3000 个族群能够建立文化委员会以对群体成员征税并对广泛的文化活动进行管辖, 包括教育、文化、图书馆、剧院、博物馆和体育活动等 (同上: 307)。塞浦路斯 1960 年的协商宪法 (consociational constitution) 也向分散杂居的 (interspersed) 的希腊裔和土耳其裔塞浦路斯人社区提供了非领土性自治方案。希腊裔和土耳其裔群体得以分别选举各自具有对宗教、教育和文化等事务的排他立法权的议事会 (communal Chambers)。^[xiv]在比利时、荷兰和黎巴嫩等其他协商体系中, 不同的宗教和世俗社区也获得了一定程度的非领土性 (或职能性 segmental) 自治 (Lijphart 1977: 41-4)。在比利时, 较新的尝试是通过一种混合了协商权力共享 (consociational power sharing)、联邦或领土自治和非领土自治的方案管理其民族/语言社群。在布鲁塞尔, 法语和佛拉芒语 (译注: 比利时荷兰语) 共同体对说法语和佛拉芒语的人分别具有非领土管辖权 (同上: 184-5)。在新西兰, 毛利人理事会监管与毛利人有关的事务 (Coakley 1994: 309)。在加拿大, 魁北克省外的说法语社区和魁北克省内的英语少数群体都分别享有对各自学校董事会的控制权。非领土自治也被建议作为一种治理方案来接纳居住在城市地区的大量加拿大原住民 (Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996)。

马克思列宁主义在东欧的消亡使得非领土自治重新流行起来。与列宁不同, 这一区域的新统治者似乎更青睐非领土自治, 而领土自治在他们眼中则更危险和不稳定。1993 年, 爱沙尼亚重新引入了其两战间的非领土自治安排。同年, 匈牙利通过了“关于少数民族和少数族裔权利”的法案 (Krizsan, 2000: 248)。1996 年, 俄罗斯议会通过了《民族文化自治法案 (National Cultural Autonomy Act)》, 该法案允许个人之间组建民族文化联合会 (National Cultural Associations) 以管理文化、语言、教育和媒体事务, 并在联邦、共和国和地方各级国家机构中代表少数民族的权益。到 1999 年中, 227 个民族文化协会 (“NCA”) 正式注册, 包括 160 个地方级、60 个地区级和 7 个联邦级机构 (Codagnone and Phillipov 2000: 280)。此外, 乌克兰也对乌克兰东部的俄罗斯人和外喀尔巴阡的匈牙利人实施了其他非领土自治安排 (Kymlicka 2001: 68)。

伦纳关于非领土自治相对于领土自治的规范性优势的首要主张与强迫性有关。尽管他曾在一处提及领土自治是理想的选择, 却不适于奥匈帝国的情况 (Renner 上文: 30), 但其他所有论述都认为领土自治背后的逻辑存在问题。他认为, 需要建立同质性单元的领土自治的逻辑是无法实现的, 它总会使一些人成为少数群体。而人格化的原则成为首选, 是因为在此前提下的统治将只对自我认可为族群成员的人有效。

国家精英最常采纳的关于非领土自治安排的规范性优势则主要关于和平与稳定。他们认可适应语言、族群或宗教多样性的需求存在, 与此同时, 也对领土自治潜在的分裂风险抱持负面判断。爱沙尼亚、斯洛伐克和克罗地亚都拒绝了领土自治计划, 而实施了非领土自治安排。以色列政治家梅纳赫姆·贝京 (Menachem Begin) 也考虑向以色列的巴勒斯坦人提供非领土而不是领土性的

自治权。在有领土自治制度的俄罗斯，批评家们也提倡以非领土自治作为一种替代方案或至少是牵制的力量。后共产主义时代第一位推荐非领土自治的政治家加夫里尔·波波夫（Gavril Popov）将其与废除俄罗斯的民族联邦制、恢复沙皇族群中立的行政区制度之提案联系在一起（Codagnone and Fillipov 2000: 275）。一些人推测，俄罗斯采用“民族文化自治”的长期目标是取代民族联邦制（Goble 2000）。^[xv] 非领土自治可以解决少数民族问题这一理念显然逐渐变成了东欧知识分子间的“真知”（Kymlicka 2001:365）。

这些主张也不仅局限在东欧知识分子间。西方国家也表达了对东欧非领土自治的偏好，因为他们担心局势不稳定，或者担心像在法国和希腊那样，（东欧的）领土自治安排会引起它们自己的少数民族的类似要求。自从1990年的《哥本哈根文件（Copenhagen Document）》建议以领土自治作为少数群体的备选安排以来，国际文件中对此的支持一直在逐渐减少，一部分是受到了南斯拉夫和苏联解体引起的冲突影响。现在，这些文件更倾向于强调非领土性的自治安排。^[xvi] 欧洲安全与合作组织（OSCE）的少数民族高级专员这样告诫少数群体：

尽管[欧安组织的]《哥本哈根文件》提及领土自治作为一种选择，但少数群体应考虑到这样的事实，即这种需求可能会遇到极大的阻力；而如果他们专注于通过立法使自己拥有在特别关切的领域（例如教育和文化）中更大的发言权，他们或许能取得更多的成果。（Kymlicka 2001: 382）

然后他补充道：“在我看来，非领土自治的潜力并没有得到足够的重视”（同上）。显然，欧安组织参加了“几乎是‘非领土自治’作为一种吸纳少数民族的方式的见证仪式”（同上；范德·斯托尔，1999）。

相比于领土自治，非领土自治确实具有一些优势。正如伦纳所强调的，它可以确保只有那些认同团体的人才受到团体的统治。它减轻了国家民族化（nationalizing state）的问题，因为[主体民族化的过程]制定了少数群体不认同的法律和政策、违背了他们的文化和利益。但如我们在下文所述，这种优势是有代价的，并且还有其他制度性机制可以应对国家民族化的问题。

非领土自治对于过于分散或人数很少而无法行使或渴望实现领土自治的少数民族有利。有证据表明，两次世界大战期间爱沙尼亚所采取的非领土自治安排改善了其分散的少数族群的地位。在柯克利（Coakley）看来，“它的存在使在爱沙尼亚的德国人得以顺利继续生活”（Coakley 1994: 307）。^[xvii] 犹太人似乎也对爱沙尼亚的自治安排感到满意。其他国家散居的少数民族，如在匈牙利和俄罗斯的罗姆人（译注：Roma，亦称为吉普赛人、波西米亚人等）等，都从所在国的非领土性自治安排中受益，因为这些安排为罗姆人提供了他们所缺乏的制度与资源。在加拿大，非领土自治使魁北克省以外的法语族群保持了对自己学校一定程度的控制权。那超过一半的居住在加拿大城市中原住民也将非领土自治计划中受益，因为将自治权赋予原住民保护区的计划难以解决他们的困境。但是，这种方案针对的是没有人口基础来延续其文化和身份认同的分散的少数民族，可能会最终成为一种缓和[多数群体对少数民族]同化的方式，却不能阻止同化。^[xviii]

在一些情况下，非领土自治对那些聚居在一片领土上的人数众多的少数民族也会有利。比如土耳其的库尔德人会认为欧盟正在努力推动的这种非领土自治安排是一个巨大进步：相比于他们长期受到的凯末尔主义政权的强制同化，非领土自治使他们可以掌控自己的由国家资助的文化机构。但是，人数众多且聚居的少数民族不太可能满足于非领土自治，如果他们曾有过领土自治则更是如此。这当然有许多原因。这些少数民族所寻求的权力，比如对经济和治安的权力，对人口流入的控制，语言的占主导地位等，都需他们能对领土进行控制。这与现代国家的领土性有关，且其最重要的职能往往是在领土基础上才能行使的。^[xix]

非领土自治也没有考虑到大多数民族与其祖国（homeland）或“民族领土（national territory）”之间的重要联结。对许多族群来说，他们有一个“祖国/故土”的概念，对一个地理区域赋予了象征意义和情感意义，而这样的意义并不是通过向成员提供自治就能回应的。这种与

土地的联结在原住民相关的话语中格外明显，但也对包括苏格兰人、加泰罗尼亚人在内的任何少数民族成立（Connor 1986: 16-45）。伦纳意识到了这个问题：他承认各族群成员可能会对特定的土地有所依恋，但他认为这种依恋并不能证明他们对这片土地具有管辖权。这种依恋可以在人们的日常生活，在他们的文化、音乐、艺术等等形式中得到表达。毕竟，尽管非领土自治只涉及对人的自治，而不是对某个地理区域，但人们总有一个生活的地理位置；他们居住在一片领土上，并且仍然可以表达对自己所居土地特别的依恋或与它的联结。这种回应的问题在于，民族主义者对祖国的情感依恋不可能仅通过歌谣或诗歌等来满足。这种情感依恋往往与控制这片土地的愿望结合在一起，[希望]掌控这片土地上的纪念碑、墓园、教堂，并有自由进入（access to）这片土地。民族主义者寻求的不是简单的自治，而是在其祖国、对其领土的自治。[xx]

尽管伦纳对语言政策的讨论比较简略，但仍有理由认为它未能解决大部分与语言有关的争议性问题，也无法满足大多数少数民族保存自己语言的诉求。伦纳认为语言应由享有非领土自治的语言或文化群体进行管辖。在他对语言自治的讨论中，他建议不允许国家干涉或限制特定语言的使用。但这并没有解决语言的公共认可这一更具争议性的问题，即哪些语言在公共空间中得到官方的认可。伦纳一直将他的方案与宗教从公共事务中分离进行类比，但这一类比对语言并不成立，因为语言从公共空间的分离，或者说公共事务从语言问题中脱离出来是不可能的。[xxi] 国家在管理公共事务和提供公共服务时必然会使用某种语言。伦纳对双语制（bilingualism）的讨论中暗含了这一点，这表明他完全意识到了这种类比的局限性。尽管伦纳对此不够清楚，但他关于自治加中央接纳（inclusion at the centre）的这一基本模型可以被调整，以适应与语言相关的特定关切。如果我们朝着这个方向扩展他的原则，伦纳的建议将涉及各个民族在语言问题上的自治权，以及国家中央机构对所有语言群体的官方认可。[xxii]这与伦纳关于权力共享的提议精神是一致的。[xxiii]

然而，即使我们朝这个方向修改或扩展伦纳的建议，从大多数弱势或少数语言族群成员的角度看，这些建议仍不令人满意。这是因为，一种语言要保持旺盛的生命力，需要在一定地域基础上作为最主要的社会和经济交流媒介，作为工作、商业和社交互动的主要语言。而语言自治，即便与国家公共机构中一定的官方地位结合，也很难达到这样的效果。真正需要的是一种领土自治的形式，使少数族群可以在其领土中推广自己的语言作为公共语言，就像魁北克人在加拿大所做的那样。

领土自治和非领土自治下语言少数族群的命运差别可由观察芬兰的瑞典人窥见一斑。奥兰群岛（译注：芬兰唯一的单一瑞典语行政区）上的瑞典人享有领土自治，可以控制人口流入，并在公共领域推广自己的语言，因而能够随着时间的推移传承其文化和身份认同。相比之下，居住在芬兰大陆（mainland）的瑞典人尽管在地域上聚居，也享有一些语言权利，但是缺乏领土自治，结果就差很多（Alcock 1991: 13）。[xxiv]

至此，我们已经指出，对于大多数在领土上聚居的少数族群来说，他们寻求的是在集体生活的重要领域共同进行自治，是掌管自己的祖国，所以非领土自治安排不太可能令人满意。大部分非领土自治形式的不足显而易见，即它不是大部分少数民族的诉求，或至少不是第一优先的诉求。那些人口集中、有能力施行领土自治的少数民族尤其如此。

当然，与其他非领土自治制度倡议相比，伦纳的方案覆盖面更广（more extensive）。东欧许多现存的非领土自治计划都是象征性的或处于起步阶段，最终成果为何仍不清楚。爱沙尼亚的文化自治计划仅适用于公民，意味着大量俄罗斯人被排除其外。伦纳设想的少数民族对广泛的文化事务的控制权在东欧并没有成为现实。资金安排没有详细说明，而伦纳明确指出，民族共同体应具有征税权。在匈牙利，人们普遍相信，非领土自治计划被采纳，其宣传价值不亚于施惠其（几乎不存在的）少数民族的价值：它试图[以此]促进邻国对匈牙利少数民族的待遇，并树立匈牙利的良好形象从而得以加入欧盟（Kriszan 2000: 250）。在爱沙尼亚，针对少数民族的非领土自治计划似乎是与国家的民族建构政策相同步的，这一政策包括国家关闭或减少对俄语学校和其他公

共机构的拨款 (Laitin 1998)。在其他案例中, 这些计划根本没有提供自治权, 而是建立一个官方认可的机构来代表少数民族游说或向政府提供建议。[xxv]有了非领土自治, 俄罗斯和匈牙利的罗姆人可能会比没有时过得好一些, 但即使有这些改革, 他们的地位仍然是“边缘的”(Vermeersch 2000)。

权力共享

尽管非领土自治因为仅局限于文化事务而不够触及根本, 但对于大多数动员起来的民族群体, 伦纳的制度性构想是有预见性的, 因为他看到了解决少数民族在中央政府机构中地位的必要性。他提出了一个两院制的立法体系, 一个由全国投票选举产生, 另一个则由不同民族共同体的代表组成, 由各族自己投票确定 (curial voting)。尽管细节没有被说明, 但这意味着少数民族可能拥有对立法的确决权, 或者至少当若干少数民族集体行动时会有否决权。伦纳 (上文: 34) 还认为, 政府的行政或官僚机构也应遵循民族比例原则。

如李帕特 (Lijphart) 等人指出, 伦纳的提议与协商理论契合, 认识到了持久的多民族 (非领土) 民主联邦不仅需要“自治 (self-rule)”, 更需要“共治 (shared rule)”。在联邦制的相关文献中, 这一见解仍未得到重视。当前关于联邦制优点的讨论将联邦制视为冲突管理手段, 强调它可以向少数民族提供有保障的 (领土性的) 自治权。也有观点称联邦制的优点在于它避免了威斯敏斯特式“赢者通吃”的结果, 因为 (在联邦制下) 被排除在中央之外的团体仍可以本区域的权力为安慰。比如, 汉夫 (Hanf, 1991: 43) 认为, “联邦制通过允许那些被排除在最高权力之外的政治力量有机会行使区域权力来减少冲突”。但是, 被排除在联邦 (或中央) 政府之外的少数民族和族群在联邦中的权益会减少, 而联邦政府也不太会促少数群体的利益。换言之, 若要制约由民族动员和分权化所释放出的离心力, 包容性的联邦机构是必需的。

伦纳的思想得到了当代众多民族社会的经验支持, 其中一些还将自治安排与可行且包容的中央机构相结合 (McGarry and O'Leary 2003)。所有长期保持民主的多民族联邦都在联邦政府内部实行了协商式 (consociational) 民主。在加拿大、比利时和瑞士这样的多族群或民族但始终稳定而民主的联邦中, 协商实践几乎不受争议 (Noel 1993: 41-61; Steiner 1989: 107-14; Hooghe 1993: 44-68)。李帕特 (1996) 认为, 在尼赫鲁统治下的最稳定时期, 印度也具有有效的协商制特征 (Adeney 2002)。此外, 自国会党式微以来, 印度一直由代表其多样性的广泛的多党联盟统治。

联邦一级政府的协商制度或权力共享的重要性也在审视诸多失败案例时显现出来。在这些失败了联邦中, 不具代表性的联邦机构加剧了分裂的压力。在巴基斯坦, 在孟加拉国脱离之前, 军队这一重要的联邦机构是由西巴掌控的 (Nasr, 2001)。在南斯拉夫, 这也是一个严重的问题, 因为军队作为最重要的联邦机构之一 (占联邦预算的三分之二), 由塞族军官主导, 其中许多人来自塞尔维亚少数民族, 他们支持米洛舍维奇重新集权化的理念。南斯拉夫联邦委员会 (Yugoslav Federal Council) 是最重要的政治机构, 它以 (非民主) 协商原则为基础, 从 1980 年代后期就由塞族政客不加掩饰的接管。在中止科索沃和伏伊伏丁那的自治之后, 塞尔维亚—黑山联盟获得了联邦委员会八个席位中四个席位的控制权, 使联邦陷入危机。在苏联, 反对分权的保守派对中央政府的接管流产之后, 苏联解体。这一事件破坏了戈尔巴乔夫重组联邦的尝试, 他本想使共和国拥有更多的自治权、也在莫斯科被更好地代表。1966-67 年尼日利亚联邦的崩溃, 包括北部豪萨地区反对伊博族的暴力事件和血腥的比亚法拉 (Biafra) 分离战争, 是在伊博军官控制中央的改变及被推翻之后发生的 (Suberu 2001: 31)。[xxvi] 1970 年后发生在尼日利亚的大部分冲突, 包括穆斯林和基督徒之间的宗派战争以及石油资源丰富的三角洲地区暴力分离主义抬头, 都可以在缺乏包容性的中央制度中找到源头 (Suberu and Diamond, 2000: 6-7, 13)。[xxvii] 西印度群岛联邦的崩溃与牙买加人在中央缺乏代表性和影响力有关。而在尼亚萨兰与罗得西亚联邦 (译注: 尼亚萨兰,

今马拉维；北罗得西亚，今赞比亚；南罗得西亚，今津巴布韦），则是黑非洲人没有被充分代表（Watts 1999: 111）。

应当指出的是，伦纳可能会非常同情的这种类型的多民族联邦的失败，与常见的批评家们对多民族联邦的标准批评非常不同，后者通常称多民族联邦注定会失败，是因为他们给予了少数族裔领导人太多的权力（Brubaker 1996; Bunce 1999; Roeder 1991; Snyder 2000）。

一种常见的对协商民主理论的批判（当然也适用于伦纳关于各族投票选出本民族代表的提案，即 curial voting）是说，它固化了身份认同、加深了已经存在的区隔（Kieve 1881; Taylor 2001）。但是伦纳的 curial voting 提案并不是为了为此存在的，它的目的是保障各民族共同体受到民主治理，通过赋予符合自我认同的民族共同体（self-identified national lines）投票权，来确保每一民族在中央得到代表。这反过来印证了他对非领土[自治]系统的承诺，以及他对非强制性安排的关切。然而，伦纳所倡导的那种社团/法团主义（corporatist）的权力共享不可避免地会造成特定身份认同的制度化。

对协商主义可能造成某些竞争性身份认同的固化、阻碍超越性的身份认同这一指控，确实存在一定合理性，因为它准确地描述了许多协商主义安排[的现实情况]。根据《代顿和平协议》，波斯尼亚—黑塞哥维那政府由轮值主席任职，轮值主席应为来自波斯尼亚—黑塞哥维那联邦的一名波斯尼亚人和一名克罗地亚人，以及来自斯普斯卡共和国的一名塞尔维亚人。通过间接选举产生的联邦立法机构上议院，应由波黑联邦的五名波斯尼亚人、五名克罗地亚人以及斯普斯卡共和国国民议会的五名塞尔维亚人组成。波斯尼亚和黑塞哥维那联邦的总统和副总统在克罗地亚人和波斯尼亚人之间轮换。不想用民族定义自己、或来自其他民族群体的公民被禁止出任所有这些职务。同样，北爱尔兰 1998 年的《贝尔法斯特协议》中的内容赋予了支持联合王国的“联合派”（unionism）和民族主义的“民族派”（nationalism）高于其他形式身份认同的地位。具体来说，北爱尔兰议会议员必须声明自己为“联合派”，“民族派”或“其他”。首席大臣（First Minister）和副首席大臣候选人要赢得选举，需要同时获得民族派和联合派的多数选票以及总票数的多数，这就使得两派的代表相对于其他代表具有制度性优势。在塞浦路斯，1960 年代初期短暂的协商制度时代，公民们无论是何族群，都被要求必须在希族塞人或土族塞人的选举登记中注册。在此，类似伦纳提议的 curial voting 得以实行，希族塞人总统由希腊裔选民选举产生，土族塞人总统由土耳其裔选举产生。

然而，这种社团/法团主义（corporatist）机制并不是协商设计所固有的。相比于社团主义，协商制度的本质可能更偏向自由主义，因为协商制度会奖励任何获得支持的政党，而不仅仅是基于民族的政党（Lijphart 1995: 275-87; McGarry and O'Leary 2004）。在北爱尔兰，议会的席位是根据比例代表制下可转移单票制（PR-STV）选举制度分配的。戴维莎夫妇（Dawisha and Dawisha, 2003: 45）在《外交事务》中写道，“天主教徒和新教徒有各自保留的议席”（在此或许应为民族派和联合派），但这是不正确的。所有公民都在同一个列表中投票；他们可以投票给自己喜欢的任何候选人或政党；他们可以投票给不同党派；他们也对自己党派外的候选人表达优先或次优的投票偏好。因此，议会议员的选举不会赋予特定的身份以特权，即联合派不会比民族派更有优势，反之亦然，而且选举人也不需要投票给联合派或民族派。除首席大臣和第一副首席大臣外，各部长则通过分配算法洪德法（d'Hondt）方法获选。洪德法是“差异中立”的：它根据议会中各党派赢得的代表权强度来分配席位，而不是民族身份。同样，在南非，1994 到 1996 年间，任何政党都可以 5% 的选票获得一个内阁职位，以 20% 的选票获得一个副总统职位。^[xxviii]

大多数现代协商主义者都尽力避免社团/法团性的策略（corporate device），而更青睐自由主义平等保护任何在自由选举中占优的群体之规则。他们更喜欢“自决（self-determination）”而不是“先决（pre-determination）”（Lijphart 1995; McGarry and O'Leary 2004）。但是，伦纳的非领土计划没有实现“自决”的能力。对一个基于民族的选举名单投票制度化了特定的民族身

份和区隔。即使它没有将一个民族身份优先于另一个民族身份，却使得民族身份优先于其他任何身份认同。以区域为基础的领土性自治计划（其中一些可能由少数民族主导），加上中央政府一级的“自决”的协商安排，将更符合自由的规范，更有利于转型政治（transformative politics）。可以预见，随着时间的流逝，民族间的区隔会日益淡化，这在伦纳的民族协商（national crias）计划中是不太可能的。总而言之，尽管伦纳的权力分享建议有预见性也很重要，但他对非领土自治的信奉和非领土自治难以避免的社团/法团主义原则，使他提议的权力共享形式并不那么自由。

结 论

在本章中，借着后见之明，我们检验了伦纳的制度建议，评估了其优缺点。我们“检验”了在多个多民族社会中[与他的提议]类似的安排或未能采纳他提议中不同要素的安排后果。我们认为，伦纳的非领土自治安排并不适合已经动员起来的民族，即便它对散居和杂居的人群来说可能是最好的选择。[他的]另一个关于在国家的中央（或联邦）机构中共享权力的提议，是建立一个公平、民主、稳定的多民族联邦所必需的。伦纳对此的见解不仅预见了对比较政治文献中的一个重要理论，而且通过将其与他对于自治需求的洞见相结合，远远超出了大多数联邦制（无论是领土性还是非领土性）的理论家。我们建议，自治最好以领土基础为原则实行，而不是根据人格原则；而协商主义最好是在非社团主义基础上进行。但伦纳认为非领土自治和权力共享两者都是公平的多民族解决方案的必要组成部分是正确的。

附录：参考文献

- [i]我们不同意肯普的观点，即个人人权规范的传播意味着我们在与伦纳截然不同的环境中进行研究。我们强烈赞成个人（和少数）权利及民主治理，但这不会解决已经动员起来的民族的问题，因为单一制国家内的个人权利将无法解决民族对集体自决的渴望，民主治理也不能解决整个国家的文化偏见（非中立）问题（Kymlicka 1995； Moore 2001）。
- [ii]与他的当代版列宁一样，伦纳也相信“对具体情况的具体分析”，尽管他和列宁的结论截然不同（列宁 1968：503-7）。
- [iii]比如布赖恩·巴里（Brian Barry（2001）），他对许多文化主义论点的尖锐批评存在以下缺陷：（1）他未能清晰地区分不同的文化主张，（2）缺乏对那些人群已经在文化上被动员起来成为民族团体的社会的制度性解决方案。他认为“最好的”融合了的国家在文化上不是中立的，而且正如伦纳所认识到的，（融合策略）更可能进一步加剧民族分裂而不是消解它。
- [iv]当然，正如我们下面所论证的，制度安排应该对转型的可能性保持敏感。
- [v]然而，他确实将领土原则与一个群体对另一群体的统治联系起来（伦纳上文：16），从而暗示其中存在正义或公平问题。但他论文中主要的话语是实用的。他首先指出了奥匈帝国不同民族与国家之间“关系的复杂性”，并指出了一个事实，即“民族问题”是“现代政府面对的问题中最困难的问题”之一。他还辩称，“争议双方之间的自愿和解”几乎不可能达成。所有这些表明，他不是把这个问题作为一个道义问题讨论，而是从务实地解决一个迫切需要解决的、实际的、阻碍了社会主义发展的问题的角度出发探讨。
- [vi]伦纳的长期目标很明确。他写道：“国家完整，以人民而不是民族为政治-社会概念……必须主导话语。这是经济和社会利益斗争的舞台。这些对于所有民族都是通用的，并且比所有民族的情感都更有力量”（伦纳上文：34）。
- [vii]正如沃克·康纳（Walker Connor，1994：90-117）所强调的，这两个术语之间仍然存在混淆。它充斥在文本中，尤其是有关国际关系文本中，尽管国际关系的本质是关于国家之间的关系；也嵌入了代表国家的组织“联合国”的名称中。有的国家有一个以上的公认民族（这些国家被视为不同的基本“民族国家”之间的“国家集

- 合”，例如加拿大），有的民族有两个国家（比如朝鲜民族），还有一些民族（库尔德人和巴勒斯坦人）则没有自己的国家，即便其许多成员渴望拥有。
- [viii] 伦纳（上文：31）明确指出，与大多数宗教派别不同，民族组织应民主选举。
- [ix] 正如伦纳（上文：20）所写的那样，“个人可以在一个胜任的政府面前自由宣示其民族身份是最能决定民族归属的。”
- [x] 尚不清楚个人自愿这一要素是在已经根据客观标准如语言、宗教、文化习俗等定义确定的民族共同体的背景下列出的，还是说个人有可能自由地同意形成其民族共同体。也就是说，他没有具体说明这个人是否应注册为某一由客观的文化基础确定的民族共同体的成员，还是他/她至少在理论上可以建立一个新的民族共同体。
- [xi] 罗杰斯·布鲁贝克（Rogers Brubaker, 1998）有力地提出了批评，那些寻求从制度上承认“民族”的人认为民族是内部单一的（并有外部边界的）；沃尔特·坎普（Walter Kemp）（见下文）也明确指出了这一批评。
- [xii] 自治应区别于简单的区域自我管理（即地区执行中央政府决定的政策）和地方政府治理（即地方仅具有通过次要法规或细则的权力）。它也应该与与控制策略相关的“自治”的虚假变种区分开来，例如当国家将权力移交给被指派、没有代表性的精英时；当国家承认没有实质内容的自治形式时；或当国家对不想自治的群体强制施加自治时。
- [xiii] 上面的讨论并未解决李帕特提出的混合形式：“非正式法团联邦制”，即国家不建立官方的少数民族机构，而是资助由这些团体自己建立的各种联合会（Lijphart 1977: 43）。
- [xiv] 根据李帕特（Lijphart, 1977: 159）的说法，“这些规定在没有实际的领土联邦制的情况下建立了“联邦”系统，而这两个族群之间高度分散杂居的格局阻碍了这种制度。”
- [xv] 瓦列里·季什科夫（Valery Tishkov）是俄罗斯著名学者和联邦民族事务委员会主任（1992年），他提倡非领土自治，是因为他认为这将增强全国范围内的公民民族主义认同感（Opalski 2001: 308）。
- [xvi] 与保护少数群体有关的国际文件一般都没有提到领土自治，例如《少数民族权利框架公约》（欧洲理事会，1995年）和《关于少数民族有效参与公共生活的隆德建议书》（欧洲安全与合作组织（1999））。
- [xvii] 乔治·冯·劳赫（Georg von Rauch）写道：“爱沙尼亚政府能够以各种理由宣称，它已经找到了解决少数民族问题的模范解决方案”（Lijphart 1984: 184）。
- [xviii] 对于魁北克以外的法语社区来说，确实如此。以加拿大的土著人为例，一方面他们面对着种族主义（歧视），（另一方面）也不愿意接受那些曾毁灭他们文化的人的身份认同，他们也许能够保留其土著人的身份，但他们不太可能以任何有意义的方式传承其文化，即使拥有非领土自治也无助于此
- [xix] 伦纳明确指出，应从中央控制诸如治安和经济之类的职能，以及隐含的人口流入问题。
- [xx] 想想爱尔兰民族主义的情况，伦纳的方案就显得尤为不合适。爱尔兰对自决的要求与保护一种独特的语言或宗教的愿望关系不大（McGarry and O’Leary 1995）。它与“让英国人离开”和确保“爱尔兰人的爱尔兰”更相关，即与爱尔兰人在他们自己的“国家领土”爱尔兰实现自决权有关。再考虑科索沃或耶路撒冷等有争议的地点的问题。这些是民族主义冲突中比较棘手的争端，但伦纳那抽离了领土的民族主义似乎想象不到这些问题的存在。
- [xxi] 许多理论家已经指出了这一点（Moore 2001; Kymlicka 1995）。Patten（2000）还特就语言问题进行了有力且集中的讨论。
- [xxii] 伦纳（上文：21）认为德语可以保留为通用语言，作为各民族团体之间进行谈判的语言，而这不会产生太多争议，因为不会通过语言来确定民族认同。尽管出于效率考量，有观点支持这种提议，但它未能认识到承认平等的重要性，即将国家中的所有语言都纳入官方语言的象征作用。伦纳的方案将意味着，在跨民族谈判中，每个民族团体都会以德语而不是不会其本民族语言来进行。认为这将被视为仅是为了行政或官僚机构的效率，而不是将一种语言置于其他语言之上的想法是非常天真的。
- [xxiii] 从个人的角度来看，他（或她）有权确保他/她与自己国家间的事务以他/她选择的语言进行。
- [xxiv] 奥兰岛居民可以住在与大陆隔离的岛屿上当然有享有优势。

[xxv]Rainer Bauböck 写道，东欧的非领土自治安排中，“由这些少数群体组成的民族委员会与其说是自治体成员的立法机构，不如说是为游说政府提供咨询的机构。”Codagnone 和 Phillipov（2000）认为，民族文化联合会 对俄罗斯政治的影响微乎其微。

[xxvi]在 1966 年 1 月由阿吉伊-伊龙西少将领导的伊博政变之后，《统一法令》颁布，使尼日利亚成为单一制国家。区域和联邦公共服务合并，使受过良好教育的南方人获益良多，而豪萨人则处于劣势。此事以及一月政变中许多北部军事领袖的流失，在北部引发了反伊博暴力事件，也（间接）导致了伊龙西在 7 月被暗杀。

[xxvii]在一个穆斯林和基督教徒以及北部和南部势均力敌相互对抗的国家，1984-99 年间的所有四个军政府均由北部穆斯林领导。1993 年阿巴查将军上台后，不仅国家元首是穆斯林，而且国防部长、警署总督察、内务部长、国家安全顾问和首席大法官都是穆斯林。根据 Suberu 和 Diamond（2000: 13）的描述，这种偏颇引起了“极大的警觉、疏远甚至是恐惧”。由此看来，阿巴查的北部和穆斯林主导的政府能够践踏石油丰富的尼日尔三角洲的少数群体的权利，处决包括小说家肯·萨罗-维瓦在内的领袖，实在不足为奇。

[xxviii]有趣的是，2003 年的《塞浦路斯安南计划》设想的是对 1960 年塞浦路斯宪法安排的背离。根据《安南计划》，总统和副总统不会分配给特定的族群共同体，而是在两个领土单元的代表之间轮换。批评者会反对，因为这些领土单元在族裔上是同质的，并且是强制的人口迁移的结果，因此与先决受益人没有什么不同。但是，《安南计划》还设想限制了两个领土单元间的迁徙和居住，从而随着时间的推移，这些单元（的人口构成）可能会变得更加异构。《安南计划》将使非（此两种）民族或跨民族的候选人有可能担任总统职位，就算并没有这样的人实际上没有参选。

【网络文章】

凯杜里《民族主义》一书备课笔记¹

崔之元²

我第一次接触凯杜里《民族主义》一书，是 1990 年代中期在哈佛大学旁听法学院昂格尔（Roberto Unger）和经济学家萨克斯（Jeffrey Sachs）合开的一门辩论性的关于全球政治经济的替代选择方案的课。当时，他们把凯杜里“民族主义”作为参考文献，但并未在课上真正讨论它。我注意到凯杜里（Elie Kedourie, 1926-1992）是出生于伊拉克的犹太人，也没有去深究。2015 年秋季学期我把凯杜里“民族主义”一书列为我的“政治学”课程参考书目时，恰逢“ISIS”（“伊拉克和叙利亚的伊斯兰国”）造成全球性危机，从而激起了我全面了解凯杜里的学术著述的愿望。

青年凯杜里 1947 年在巴格达偶然看到一张伦敦经济政治学院的招生广告，决定了他的人生道路。他后又到牛津大学攻读博士，因博士论文批评英帝国的中东政策不负责任（同时支持“犹太复国主义”和扶植“阿拉伯民族主义”），“外审”没有通过，他一生没有正式博士学位。但本科母校的保守主义政治哲学大家奥克肖特（Michael Oakeshott）仍然破格请他到伦敦经济政治学院政治学系任教，使得凯杜里度过了 37 年的学术生涯直到退休。凯杜里的主要著述是在中东研究领域，他是著名的“中东研究”杂志的创始人和主编。但他在中东研究领域之外广为人知的著作是 1960 年首版的《民族主义》一书。

此书至少有三个值得注意之处。

一、

¹ <https://mp.weixin.qq.com/s/BjQAU8X3u3RAVWzaNFKWQA> (2021-9-7)

² 崔之元，芝加哥大学政治学博士。2004 年起至今任清华大学公共管理学院教授，博士生导师。

虽然凯杜里是从保守主义的政治哲学视角批评欧洲民族主义（特别是它对非西方民主主义运动的恶劣影响），但由于他的博学和论述的简明，使得“民族主义”的“自由主义”解释学派也对他赞赏有加。例如，柏林(Isaiah Berlin)在“现实感”一书中对康德是民族主义思想发展史上的关键人物的论证就受惠于凯杜里。

凯杜里“民族主义”一书开宗明义地说，“民族主义是19世纪初产生于欧洲的一种学说。它自称要为适当的人口单位作出独立地享有一个自己的政府的决定、为在国家中合法地行使权力、为国际社会中的权利组织等，提供一个标准。简言之，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”。（中译本，第1页）他接着追述“nation”一词含义在欧洲的演变：“‘国民’的含义是什么？用最初的通常说法，Natio意指一群人，这些人由于有相同的出生地而被归为一类，大于一个家庭，小于一个民族或一个‘人民’(people)……中世纪的大学是被划分为‘nations’的，巴黎大学有四个‘nations’……休谟(Hume)在他的论文《民族的特性》(Of National Characters)中指出，‘a nation不过是一个个人的集合体’，由于频繁的交流，他们逐渐获得了某些共同的特性，而‘百科全书派’的狄德罗(Diderot)和达兰贝尔(D’Alembert)将‘nation’界定为‘一个集合词，这个词被用来表示一大群人，这些人居住在被某些界限限制的某一国家的范围之内’……后来，西哀士(Sieyès)使这一点更加明确。‘a nation是什么’？西哀士发问道，‘一大群同伙人，他们生活在一部共同的法律之下，并被一个共同的立法机构所代表。’这样一种说法即使简单的又是包罗万象的。一个民族是一群人，政府通过他们的立法机构向他们负责；任何联系在一起，并决定他们自己的政府的安排的一群人组成一个民族，依照这一观点，如果世界上所有的人选定一个共同的政府，他们将组成一个民族。这样一种推论尽管正确，却仅仅具有学术意义。”

凯杜里在第四章回答为何不是全世界所有人组成一个民族时，主要依据了康德和费希特的论述，即“多样性”对人类发展的好处。他说：“康德在1794年出版的《论永久和平》一文中，他否定了一种世界君主制的发展前景……无论如何，自然决不能允许一种世界君主制的建立……文明的进步和人类逐渐接近符合他们原则的大和谐将最终导致和平的协议。这并非专制主义（在自由的坟墓中）通过削弱所有势力而创造的和平；相反，它是这些势力在最有活力的竞争中达到的平衡所创造和维持的和平”。他还特别赞赏地引用了施莱尔马赫：“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”。实际上，凯杜里认为表达“民族自治”思想的康德的“自律”概念的一个很好的比喻是施莱尔马赫的朋友施莱格尔给出的：“每一个善良的人无止息地越来越变为上帝。变为上帝，做人，自我修养，都是具有相同含义的表述”。（中译本，第19页）

二.

凯杜里认为，欧洲民族主义思想在1848年革命（马克思和恩格斯在那一年写了“共产党宣言”）中遇到了内在矛盾，突出体现在法兰克福议会如何处理在中东欧的德语居民的国家归属问题上。后来，希特勒正是以中东欧的德语居民应该和德国统一为一个“民族国家”为由，发动了第二次世界大战。根据他本人在奥斯曼帝国解体过程的生活经验，凯杜里尖锐地指出，在多民族已经“混合居住”的帝国，硬要“民族自决”形成新的“民族国家”，常常是导致大动乱甚至“种族清洗”的思想根源。这使得他对奥匈帝国内的“奥地利马克思主义民族理论”有同情式的理解，甚至和周恩来1956年青岛民族工作会议关于“大杂居，小聚居”的讲话精神暗合。

凯杜里风趣地批评欧洲“民族主义”是“包法利夫人主义”：“福楼拜的《包法利夫人》的悲剧是在于她读了太多的小说：包法利夫人不仅可以作为浪漫爱情的一个原型，而且可以作为浪漫政治的一个象征，民族主义则可以被描述为政治上的包法利主义的一种形式”。

凯杜里指出，“希腊和巴尔干国家成功地摆脱了奥斯曼帝国获得了独立。这一所属地区的苦难是民族的苦难；他们被一个操有异国语言、信仰异国宗教的政府所统治。但是，他们赢得独立后一波三折的历史显示，民族自由并不是防止压迫的和不公正的政府的保证书。新的统治阶级代替了被驱逐的奥斯曼人，但他们发现实行人道的和有效的统治极其困难。这些民族国家的简历也没有像马志尼所期望的那样有助于国际和平。当然，可以像诗人华兹华斯所认为的那样，本国的压迫比外国的压迫更为可取”。他在1809年的一篇评论中说：“本国压迫和外国压迫之间存在着根本的区别，因为前者并不拒绝人民思想上的自治观念，并不暗示抛弃理性功能赋予的这一首要职责（而后者当人民甘心服从其统治时便作出这种暗示）。这一论点显然带有诡辩，但是。它的确通过暗示承认了通过经验所确立的真理，即民族原则的胜利未必带来自由的胜利，马志尼并未承认这一点”。（中译本，第103页）

他还提到了中国：“在罗马帝国、奥斯曼帝国、莫卧儿印度、被征服前的南美，或者中国等，如果严格采用民族主义史学范畴，必然导致一种被歪曲的、自相矛盾的和难圆其说的历史画面的出现。在如此之多的例证中，民族主义史学必须马上要为它在近代法国、西班牙、意大利或德国的例证中所解释。奥斯曼帝国并非一个‘民族’，罗马帝国并非一个‘民族’，然而，它们却能够延续若干世纪，保持社会结构的凝聚性和吸引国民的忠诚，正如当代尚有很少国家依然显示出它的自身具有这种能力那样”。

他认为“帝国”生命力的原因之一是：“在一个混居地区，如果一个民族实现了领土要求，并建立了一个民族国家，其他民族将感觉受到威胁，并会表示不满。对于他们来说，被一个宣称在它自己民族的领土实行统治的民族统治，比被一个不是基于民族的土地实行统治的帝国来说统治更要糟糕。因为在一个帝国政府看来，在一个混居地区生活的各个民族均应被平等地给予某种考虑，而在一个民族政府看来，他们则是在一个或者将被同化、或者被将排斥的国家中的外来的群体”。

这使得他对奥匈帝国内的“奥地利马克思主义民族理论”有同情式的理解：“有人认为，由于民族主义寻求保持一种独特的民族语言和文化，因此，一个帝国政府将文化事务方面的自治权力让予其统治之下的不同民族，便可以满足民族主义者的要求和使他们放下武器。所以，奥地利社会民族主义者奥托·鲍威尔（Otto Bauer）和卡尔·伦纳（Karl Renner）渴望保持奥匈帝国的统一，并将这个国家转变为社会主义国家，设想种种方案，凭借这些方案，各个民族，不论他们是聚居在一个特定区域，还是分散在整个帝国，都可以将他们的文化事务置于他们自己的民族机构管理之下，而经济和政治事务将由一个单一的超民族的政府来管理。但是，这样一种组织民族主义者不满势头的企图是很难成功的，因为民族主义者认为，政治和文化事务是不可分割的，如果不赋予其一个排他的主权国家的话，任何文化是没有生命力的”。（中译本，第111页）

凯杜里提到的两位“奥地利马克思主义民族理论”的代表奥托·鲍威尔（Otto Bauer）和卡尔·伦纳（Karl Renner）分别曾任奥地利外交部长和总统。他们的“民族理论”的两大特色是：第一，“非地域性自治”原则，即认为“共同的地域”不应像斯大林那样被纳入“民族”的定义中，因为这在“杂居地区”有很大危险；第二，“人格原则”，即“民族可以成为一个法人”：“人格原则的目的是构建这样一个民族，它不是作为一个地域性的实体，而是作为人的联合。……在同一个城市里，两个或者更多的民族可以建立他们各自的民族行政机构和民族教育机构而互不干扰——就像在同一个城市里天主教徒、新教徒和犹太教徒可以独立地参加各自的宗教活动而互不干扰一样。”

我们不难发现，凯杜里甚至和周恩来1956年青岛民族工作会议关于“大杂居，小聚居”的如下讲话精神暗合：“新中国的一个基本少数民族政策是民族区域自治。中国没有实行民族自治共和国制度是因为许多民族在地域上已相互之间紧密联系无法分割。历史上，多个民族聚集生活在一起，相对很少，甚至几乎没有一个民族单独生活在一个独立社区的情况。这种状况使得民族

合作和民族区域自治成为可能。民族区域自治恰当的将民族自治和区域自治、经济因素和政治因素结合在一起。这种制度是一个新的，至今为止的历史上没有过的创造。”

三、

印度著名“后殖民”理论家查特吉（Partha Chatterjee）在“民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？”一书中明确承认，凯杜里对“民族主义”的保守主义视角的批评，促使他认识到“民族主义”不是一种自主的话语（“民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？”，中译本，第15页）。

他指出，印度开国总理尼赫鲁在《印度的发现》中这段话说明印度“民族主义”的模仿性：“印度存在于我的血液中，而在她里面，有很多东西让我本能地战栗。然而，我几乎是作为外国批评者，带着对现状，以及我所见的过去的众多遗迹完全的嫌恶，来靠近她的。在某种程度上，我是通过西方来靠近她的，并且像一个友好的西方人也许会做的那样观察她的。我急切地渴望着改变她的形象，给她以现代性的服装。然而我心中起了忧虑。我，这个假定要扫除她很多过去的遗产的人，认识她吗？”。更意味深长的是，尼赫鲁坦诚地承认他对甘地的不解和不满：“我自己安慰自己，认为甘地之所以这样措辞，是因为它们为群众所熟悉和了解。甘地很懂得去打动群众的心……不仅在英国政府眼中，而且在他自己的人民和他最亲密的人们眼中，他都是一个疑问和谜！”（中译本，第222页）尼赫鲁认为，国大党原是受过西方教育的印度上层教育的党，甘地把该党和底层印度农民之间的鸿沟填平了一部分，但甘地还只是印度“民族国家”建设上一个插曲而已，因为甘地本质上是“无政府主义者”！在这个意义上，查特吉把尼赫鲁代表的印度官方民族主义定义为葛兰西意义上的“消极革命”（即没有群众积极主动参与的上层革命）是恰当的。

至此，希望大家对本课的三本参考书之间的逻辑关系，有了一些了解。最后，还有两个花絮值得一提：凯杜里的博学之一例是他看出霍梅尼和1920年代斯大林的民族问题委员会的穆斯林同事 Sultan Galiev 观点的类似性（Elie Kedourie, “Islam in the Modern World”, p.44），另一例是他曾深入剖析电影“阿拉伯的劳伦斯”，因为1921年伊拉克国王正是劳伦斯力荐的麦加宗教领袖！

《民族社会学研究通讯》第1期-第344期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn