

超越自由主义与少数民族群权利的自由主义族群性^{1*}

埃瑞克·考夫曼 (Eric Kaufmann)

内容提要: 本文力图分析建立在综合了自由主义与族群 (ethnicity) 的基础上的生活变迁。自由共产主义对族群的态度往往流于或是自由文化主义或是自由民族主义的范畴。但, 二者均不能同族群共同体 (ethnic community) 的现实相吻合, 而是将族群界定于一种不切实际的世界大同主义格局中。相反, 本文则是直接指向处于族群共同体研究核心位置的四种经验事实: 象征性的族群边界; 特定的神话象征体; 将血统与种族视为边界标志; 族群内对于维持本族群特征的共同愿望。本篇文章分析认为只要对之进行重构, 使其分界标准达到最小化, 并减弱国家政权的民族性, 以上任何一项经验事实都不会违背自由主义的原则。因而, 自由主义族群性主张建构重要的自由主义与共产主义目标的综合体。

关键词: 自由主义 族群 自由主义民族 自由民族主义 少数民族群权利 族群边界

开篇讨论有一个前提, 那便是我们必须首先区分两种标准维度, 即程序性维度与实质性维度。对这两种不同层次的主张进行区分同我们展开讨论自由主义和文化共同体密切相关, 这是因为, 多数政治理论家都提出一种两维度的议程。一方面, 他们宣布一种国家政体的最理想组织模式, 这是一种消极的自由主义理论, 它往往寻求借助国家政策和宪法法规来平衡竞争的个人与群体言论。在这种争论中 (Lijphart, 1997; O'Leary and McGarry, 1993: 1-40) 主要包括以下术语: 联合主义, 联邦制和自由主义民主。另一方面, 许多理论家建立了一种积极自由理论 (采用 Isaiah Berlin 的用语) 或说是对美好生活的乐观精神, 这一理论简单描绘了一种社会行为的本体审美学模式 (Berlin, 1958: 13-14)。对此有两个重要例子即: 个体自治理想与具有社会记忆的自我的理想 (Taylor, 1989: 36-9, 390; Taylor, 1992)。

自由主义理论中, 针对应当被公共生活领域所赞同的美好生活方式, 人们对公共自由和个人主义自由进行了激烈讨论——尽管人们对自由民主国家的基本原则已达成普遍共识¹。而且, 共产主义理论中对于“好”的概念仍然存在着多种不同说法。

在本文, 我将首先区分几个共产主义生活中的常用词: 文化, 文化群体, 民族群体, 尤其是族群。我旨在说明自由主义必须同共产主义的每一种类型的各个方面相一致, 而不仅仅是达到抽象理论意义上对于“文化”或“共同体”的模糊适应。此外, 笔者还将进一步指出当人们逐步考查文化群体, 民族群体乃至族群时会发现自由共产主义所面临的挑战将急剧增大。

文化, 族群, 民族² (Culture, Ethnic Groups, and Nation)

分析上面所提挑战的第一步是要弄清术语学概念, 以使采纳修辞学上的诡辩法而绕开逻辑问题之语义学上的“方法”的空间最小化。听起来这似乎很难预知, 而如果我们想要揭开并跨越自

* 本文原刊载于英文《*Ethnic and Racial Studies*》杂志第 23 卷第 6 册, 第 1086-1119 页。

¹ 比如, Michael Walzer 对包括基本自由的“自由主义 I”与涵盖集体权利的公有主义的“自由主义 II”做了区分 (Walzer, 1994: 99)。

² 在翻译与校对本文时, 根据我们的理解把需要明确区分的两个英文词汇“nation”和“ethnicity (ethnic group)”分别译为“民族”和“族群”(校者注)。



由主义与族群之间冲突的障碍，这样做又是至关重要的。这就需要我们对于常用关键术语族群、民族、文化之间的不同做出概括。在许多学术文学用语中，这些概念被省略发音，因而也难以探知其中的关系。因此，许多经验作品和理论著作中往往将“民族”（nation）等同于多数民族，将“族群”（ethnic）等同于少数民族，与此同时将二者均纳入术语“文化”之中。

在很大程度上可以说，明确地使用了“少数族群民族”（minority nation）这一词语的学者 Will Kymlicka 近期的研究，有助于改变人们以往的混淆认识。其他当代自由主义理论家如 Joseph Raz, Yael Tamir, David Miller 在 Kymlicka 研究的基础上构建了坚实的理论框架。学者们认识到在一个特殊国家政体中族群（ethnic group）就是指少数群体（minority）（Raz and Margalit, 1990: 439-61; Tamir, 1993: 76）。然而，社会科学中许多政治理论家仍然将族群等同于少数族群。似乎只有少数族群才被视为“族群”，Donald Young 先前对美国族群进行研究时已经看到了这一点（1932）。

以上讨论指出，族群与少数群体之间的联系必然受到挑战，如果我们要认真地看待“族群”（ethnicity），就必须提问：多数族群（majority ethnic groups）怎样进入我们所言的道德世界？然而，这就成为以讨论中的问题“族群究竟是什么”作为论据而陷入诡辩之中：在许多的规范理论中对于族群的定义都不够明确，而且相互也不一致。只有将族群、民族都转化为文化问题才能解决这一困惑。需要注意的是，我并非在宣称学术术语上的词义含糊能够彻底消除——这是社会科学中的一个艰巨任务。不过，如果不能引进一种有效的概念界定方法，争论中的对话者们只有通过语义学技巧解决逻辑上的困境而不能相互说服对方。

先来分析“民族(nation)”一词。事实上，Will Kymlicka 已经明确界定了“少数民族”（national minorities）一词，视其为本地的文化单位（indigenous cultural units），这些文化元素包含代际共同体，该共同体有一完善的福利机构，占据一定的地域或领土，共享自己的语言和历史（Kymlicka, 1995a: 18）。对于“民族”的这一界定非常符合研究民族主义经验问题的学者们所提出的观点（Symmons-Symonolowicz, 1985: 221; Connor, 1994b: 96）。

不过，对于“Ethnicity”的定义就并非如此。看起来，群体权利的支持者如 Iris Marion Young 和 Charles Taylor 似乎乐于只提及少数群体的文化权利，它在某些方面与多数世俗文化权利不同²。这是一种太一般化的提法，这个方法不能提出界定各种文化群体类型的关键区别之所在，而正是这些差别决定着一个文化群体是一个族群，还是一个宗教群体或仅仅是文化群体。毫不奇怪的是，特定文化群体尤其是拥有明显不同的生活方式亚文化与宗教特征的群体更易采取自主联合的自由主义模式。因而，单单用自由文化主义来说明是不够的。这种理论最适用于非定位于第四度空间（即亲属关系、地域）部分且没有多少实施障碍的文化联合形式。相反，我们必须引出独立理论思想以界定更多文化群体的公共形式，如“民族”或“族群”。这种理论可称作自由民族主义，自由主义族群（liberal ethnicity），前者是我们现在所用的一项术语，后者则并非如此。

当然，一些政治思想家已认识到需要弄清不同文化共同体之间的区别。比如，Vernon Van Dyke 对于“族群（Ethnicity）”的理解就比较中肯，但他的讨论或多或少将族群定位于一种基本的少数群体现象，故而遇到麻烦（Van Dyke, 1995: 32）。相比较而言，Will Kymlicka 以明确使用与界定了“族群”、“民族”这些术语而扬名，并且这是值得称赞的。不过，Kymlicka 的“族群”定义与已经被接受的社会科学界所公认的标准并不一致。比如，他认为“族群”与“民族”的不同在于前者包括一批移民群体，其前后生活居住地无法比较，而后者则是指在自身领地环境下生

² 虽然如此，Taylor 并没有为验证其评论而强调民族和族群文化更为重要（Taylor, 1994a: 38, 42）。



活的土著共同体 (Kymlicka, 1995a: 15; Kymlicka, 1997: 59)。当然 Kymlicka 在这里指出了一项重要区别³, 不过很少有人会赞同使用 Kymlicka 所界定的标准来区分“族群”与“民族”。

相反地, “族群”(ethnic group)一词应当用到这样的共同体身上: 拥有对共同祖先家系的信仰, 有共同的心理意识要求, 以将之与其他较小规模现象如氏族(clans)、部落(tribes)或较大规模群体如泛族群(pan-ethnies)区别开来(Francis, 1976: 6; Smith, 1991: 40; Van Duke, 1995: 32; Weber, 1996: 35)。“族群”描绘了以公认祖先为基础的社会理念与行为。因而, 被 Kymlicka 所刻画为一种族群文化(ethnocultural)(或移民 immigrant)群体的, 也许可以更明晰地表述为“次级族群”(secondary ethnic group), 而他称之为少数民族(minority nations)的土著人实体(indigenous entities)则被表达为“原生族群”(primary ethnic groups)更为合适(Francis 1976: 6; Eriksen, 1993: 12)。

哪些经过充分的领土、政治、文化与经济上的整合的“原生族群”可称为“民族”, 而且, 其中的一些还进一步发展为“民族国家”(nation-states)。需要注意的是, “民族 Nations”不必拥有一个世系神话, 尽管他们要求有集体记忆的旨趣和明确的地域⁴。而“族群”则恰恰相反, 它不必占据一方领地, 但却要有群体共享的祖先神话。

要理解文化, 必然要将之与族群、民族二者区别开来。最为重要的是, 没有共同拥有的自觉意识, 文化仍能够存在。比如, 直到中世纪后期或现代阶段, 讲法语、英语及其它欧洲国家语言的人们⁵才拥有了集体自觉意识⁶。毫无疑问, 这一经验事实也适于分析中世纪的大多数中国孔子儒学信徒(Chinese Confucians)及欧洲的基督徒们。就像我们也无意识地与我们所处的现代消费社会相互影响一样, 许多人无意识地参与到其自身文化⁷。

因而, 他们参与一种文化, 拥有一种生活氛围与环境, 但同其它群体相比没有思想上的公共认同。所以, 这些宽泛意义上的文化区往往不能构成基础丰富的社会角色群(Anderson, 1983: chs 1-3; Gellner, 1983: chs 2-3; Hobsbawm, 1993: ch. 3)。简言之, 传统并不等于传统主义——后者要求具有现代常见的自觉意识。在此意义上而言, 类似于 18 世纪后期威尔士文化复活或 19 世纪后期的印度再兴之文化复兴往往是一种现代现象, 即便其间所恢复的文化内容多有更悠久的历史追溯⁸。

因此, 我们没有理由视文化为“民族”(nation)或“人民”(people)的同义词(Kymlicka, 1995a: 18)。相反, 我们可以说文化象征界定了“族群”与“民族”的边界, 而文化中的神话传说则为分类描述提供了材料。不过, 在所有情况下, “民族”或“族群”共同体都是一种主动的

³ 本土族群与移入群体之间的明显区别, 在于前者支持民族自决的主张, 有关讨论见 Horowitz 1985: 201-203。

⁴ 很明显, 对于“民族”(nation)的定义依然存在争议。例如 Walker Connor 认为民族是“自觉的族群”, 而 Anthony Giddens 则认为民族是“国家创造的有地域边界的权力集团”(Hutchinson and Smith 1994: 34,45)。我个人比较赞同处于二者之间由 Smith 所界定的范围——即认为民族是共享历史、地域与大众文化的整合共同体。因而现代民族乃由前现代的民族神话与象征为来源而形成, 尽管随时间流逝其中的联系日益减弱。

⁵ 这一景象的复杂性不仅是由于官方与民间用法的不同, 也由于各地方言之间的区别(Haugen 1966: 922-935)。

⁶ 可以确定的是, 对此规则存在着很多的例外, 如古代以色列人(Israelite)或中世纪的法国人与英国人(Armstrong 1982: chs 1,3; Smith, 1986: 32-119; Grosby, 1991: 229-65)。

⁷ 当然, 我所指的是消费者社会这一整体, 而不是消费者生活方式的亚文化。

⁸ 关于传统主义与传统, 参见 Eriksen 1993: 101, 与 Hobsbawm Ranger 1983; 对于文化复兴的讨论见 Smith 1981, Hutchinson 1987 及 kammen 1991。



独立体而不是文化本身。因而更需要我们将积极灵活的共同体同自由主义相结合，而不仅仅是着眼于被动文化。文化为我们提供了选择情境，这也进一步推动自由主义目标的实现。然而，真正与我们相关的是一种格局，在此格局中，自由主义本着界线区分与神话象征描述的目的适应调节文化背景下共同体的作用。

我希望接下来的讨论可以明确说明，文化、族群、民族是一些独立的但又是紧密联系在一起的概念。其关系就在于民族和族群都是文化共同体。其区别则表现于这些群体的公共活动中。族群共同体比民族更具有象征性独特意义，而民族又比其它一些文化群体有特色。这就意味着调节族群共同体与自由主义比使自由主义同民族共同体相适应更有困难。不过这一任务比将自由主义同整合（non-segmental）⁹文化共同体结合起来要容易一些。

自由主义公有制社会中的世界主义（The Cosmopolitanism of Liberal Communitarianism）

本文的问题就是自由主义与文化群体中最具社会性的形式之一族群共同体之间的关系。然而，分析“族群”必然要讨论“民族”，因为一个国家的民族政策不可避免地同其族群冲突（ethnic conflict）的管理制度密切相联¹⁰。

因此，我们要考虑当代自由主义哲学对于族群的思考，就必须思考自由民族主义与自由文化主义理论，二者任何一方都可以是人们更好地理解族群（ethnicity）被理论化为一种自由主义学说的方法。在此过程中，我们将会发现，自由主义的文化主义者和自由主义的民族主义者对于族群的理解有相似的价值取向，即最广泛意义上讲，族群具有世界主义的特征。这一理论共识包括以下因素：

- 1) 维护族群边界活动的不易
- 2) 较喜欢内容广泛、弹性灵活的族群神话象征体¹¹
- 3) 将血统与种族视为精神退化的群体象征
- 4) 除跨界族群外，反对民族-族群（national ethnicity），

现在我们将转向对这些因素的讨论。这里我仅指出，总的来说，这些原则同族群共同体的几个必要特征有直接冲突。

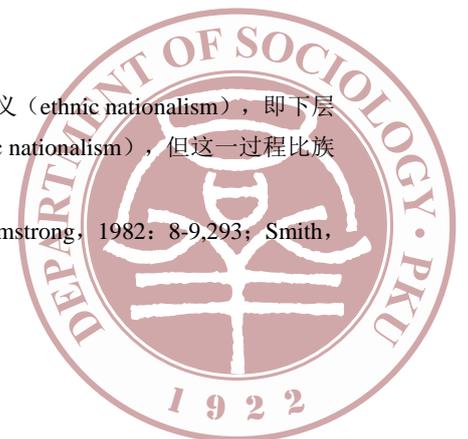
“真正的世界主义首先是一种定位，即一种同其他领域相参与的意愿”，Ulf Hannerz 认为，“世界主义是对于不同文化经历的理解与审美的公开观点，寻求相互之间的对比互异而非同一”。Jeremy Waldron 补充道，世界主义拒绝被限定于地域，血统，公民资格或语言的范畴，这些是民族与族群的组成成分（Hannerz, 1990: 239; Waldron, 1995: 95）。Hannerz 与 Waldron 对于世界主义理想的解释同导出这一术语的希腊人之世界公民构想非常吻合。世界主义一直拥护同民族文化界线原则上的对立，这种观点引起对早期民族主义理论家如 Rousseau 与 Herder 的批评（Smith, 1990: 1-25; Newman, 1997: chs 1-2）。

值得注意的是，自由世界主义同边界概念本来就是相对的，无论所指“边界”是空间意义上的（地域）还是时间意味的（世系与历史）。毫不吃惊，

⁹ 分立共同体被描述为空间和谱系单元。

¹⁰ 我们必须区分国家民族主义（state-nationalism）或上层民族主义与族群民族主义（ethnic nationalism），即下层人民所自发的民族主义，多族群国家往往力求形成国民的国家民族主义（civic nationalism），但这一过程比族群到民族的现代转变还要困难（Plamenatz 1973; Kohn 1994: 162-5）。

¹¹ 该术语是指“族群组织的构成神话”，在这里类似于族群神话象征综合体（Armstrong, 1982: 8-9, 293; Smith, 1986: 15）。



这在对族群的理解中存在困难（族群强调时间的开端与续延），从而形成对可能会吞没人类的无意义与荒谬之灾的阻挡物。族群使人们得知他们属于有明确时间与空间界线的“他们那一类”的古老集团，这使得他们自身可能含糊不确定的生活有了一定程度的稳定性与目的性……（Regis Debray 引自 Smith, 1986: 175-76）。

换言之，区别族群与世界主义的基本问题是存在着的时空界线的位置。族群描述的这些分界是明确清晰的，而世界主义则力求打着抽象普遍主义或分立多元文化表现主义的名号以超越界线¹²。而且，世界主义与族群的实践表现也是存在明显争论的，即，花费大量时间探求本族群历史背景的人比那些把精力投入到研究外来经验的人创造的财富要少。

自由世界主义的地位是明确的，但这要将自由共产主义置于何处来解决积极自由的问题呢？我要说的是还存在一种有助于实现世界大同美好生活各种形式的自由共产主义论点。自由民族主义学者同样接受这种世界主义，尽管他们将其具体运用限定在政治国家的领土范围内。

至此的讨论已严重偏离了传统观念即自由主义者与自由民族主义者对其生活的定位是共产主义性质的。不过，如果我们考察自由共产主义者与其寻求保护的共同体之间的关系，必然会得出这样的结论：他们所说的多元文化最终就是世界主义。这来源于在此之前所指出的观点：世界主义者往往表现出与族群实践活动相反的四个趋势：

- 1) 维护族群边界活动的不易
- 2) 较喜欢内容广泛、弹性灵活的族群神话象征体¹¹
- 3) 将血统与种族视为精神退化的群体象征
- 4) 除跨界族群外，反对民族族群（national ethnicity），

下面我们依次对之进行讨论。

1. 自由文化主义理论中的族群边界（Ethnic boundaries in liberal culturalist theory）

Fredrik Barth 极精辟地指出，随着时间推移人口能够穿越族群界线，从而这些边界实际上是有明显弹性的（Barth, 1969: 20-25）。象征性边界或说文化标志主要包括显型因素，语言或宗教中的一种或几种。不过，一般来讲，边界维持的任务趋于更多地依赖知识分子和传统习俗而非境内的单个个体，如它往往附属于与主要文化中心相伴而存在的教堂和历史上的社会习俗（Keyes, 1981; Roossens, 1994: 84）。举例来说，土耳其的希腊语言与身份的幸存同建立在君士坦丁堡的东正教堂及其辖区紧密相关（Kitromiliders, 1989: 177-85）。同样，民族复兴往往是由 19 世纪主要学习中心的传奇人物所造就，比如斯洛伐克的 Ludovit Stur 和芬兰的伊莱亚斯（Elias 希伯来先知）（Smith, 1986: 136; Smith, 1991: 67）。

边界维护是一个族群（ethnicity）的中心任务。一个族群如失去了维护边界所需要的进入阻力与同化压力，其成员就会不再具有互相认同的标志。边界象征还起到了为族群成员个人提供存在意义与存在安全的实质性功能。Walzer 因此正确指出了边界对于族群发展的重要性。他认为，“文化与族群的区别依赖于投票表决，若非如此则不能将其理解为人类生活的一个稳定特征。正如多数人所认可的那样，如果这种区分是有价值的，则必须容许最终表决在任何地方均能适用（Walzer, 1983: 39）。

¹² 普遍性与世界主义的区别，参加 Hollunger, 1995。对于现代个人主义与世界主义关系的讨论，见 Bell, 1996: 13。

¹¹ 该术语是指“族群组织的构成神话”，在这里类似于族群神话象征综合体（Armstrong, 1982: 8-9, 293; Smith, 1986: 15）。



许多自由共产主义人士并不考虑这种策略，很明显我们对此甚为不安，因此急于对其进行限制。例如，Kymlicka 一方面似乎赞同 Walzer 认为边界十分重要的观点，然而他又坚持认为现代族群更倾向于文化联合而非出生时即归属的共同体。不过，Kymlicka 就此问题分得很清楚，如他不再提倡多元文化主义系列中包括“准族群”（quasi-ethnic）的新社会运动。他还指出，类似于同性恋和聋人团体的新社会运动团体并不是“族”，严格地讲，他们没有共同的世系血统，但他们又确实具有文化性。为了解决其论述中提及的术语概念模糊问题，Kymlicka 承认，过去族群是有血统世系限定的，但近年来对于族群的正式辨别标准从种族特征转移到了文化之上（Kymlicka, 1998: 95-97）。

这必然引出这样的问题，如今什么能够区分族群同其他类型的历史共同体（即宗教组织或利益团体）或文化群体（如同性恋或聋人）？Kymlicka 本人似乎也没有清晰的解答。比如他对于 NSMS（新社会运动组织）的有趣比较似乎表明他认为这些存在的实体基本上都是族群，他甚而断言，由于一些实际原因，我们可能不希望将之归于多元文化主义的范畴之下（Kymlicka, 1998: 102-103）。

当然，我们有必要谨慎地分析 Kymlicka 的论题。它代表了长达一个世纪的传统中对适应族群共同体最清晰的自由主义尝试。当然，Kymlicka 的观点对维护关于族群关系的世界主义模式的概括也很重要，1900-1917 年间美国自由进步党首次提出这一模式，以作为对美国新教族群-民族主义（Anglo-Protestant ethnic nationalism）的反抗应对¹³。事实上，有人认为反民族主义的此种表现形式在当代多元文化主义进程中仍起着重要的中心作用（Bonnett, 1997: 173-92; Ceaser, 1998: 139-55）。

毫不奇怪的是：新的世界主义是一种混合形式，既有世界主义的特征又兼特殊主义目标。因此，世界主义代表了熔炉与镶嵌，个人主义与集体主义的联合。自由进步论者的特殊化目标包括：

1. 反对对于外来移民的“昂格鲁（非现代自由）同化”政策，这种方式破坏了移民文化与其自身价值，也妨碍世界主义文明前进。

2. 欣然接受通过移民而引入美国的文化多样性，对于其自身而言是这样的，作为美国文化的补充亦如此。这一哲学具体表现在 1905-1910 年 Jane Addams 在赫尔殖民地所建立的移民“劳工博物馆”，这有助于形成移民艺术，移民工艺与移民历史文化。Jane 希望这样能够减少移民及其子孙后代与其所处新社会间的距离（Carson, 1990: 105-109）。这种做法的结果是，1910 年后美国有基督教会领导者参加的自由进步党开始反对移民限制（表现：1912, 1917, 1924 年的美国行动）（Davis, 1967: 93）。事实上，有趣的是他们是一些力图保护移民平等地位的出生在英国的美国人（Miller, 1958: 291-292）。

就此多元主义而言，还有一些有关世界主义的规定：

1. 允许族际交往与混居。普遍认为，移民、跨文化交往与族际通婚有助于社会发展，有益于社会文明的不断丰富与提高。1916 年 John Dewey 声称“最危险的事情莫过于一方孤立自己，力图生活在历史之中，于是将自己的一切强加于其它因素，或者至少要保证自身不受触动，因而也就拒绝接受其他文化所提供的一切元素（Lissak, 1989: 156）。

¹³ 这一思想主体是由 19 世纪 90 年代 William James 和 Felix Adler 的多元论观点产生而来，后来 John Dewey, Jane Addams 和其他一些芝加哥学派知识分子与社会工作者也参与进来。对这一主题最好的论辩可参见 Lissak 1989。一般地，对于族群关系研究的自由进步主义模式一直支配着 20 和 30 年代的世俗与宗教世界，最后于 20 世纪 60 年代形成了多元文化主义。



2. 一种观点：所有的文化都有助于形成世界主义文明景观。“交响乐”（symphony）、“棉被”（quilt）以及“熔炉”（melting pot）是常用的比喻词，而且这些词往往是可交替互用的，形象地说明在这些事件影响下所形成的国家¹⁴（Gleason, 1992: 13-22）。正如 Bourne 所指，移民记录了生活与生动文化的脉络，毫无目的地将自己卷入一个全新的国际社会，这正是这个世界的第一印象（Bourne [1961]1964: 120）。

因而，新的族群关系之世界主义哲学肯定了多样性的价值，移民文化带来了多样性并力图予以保护，也表达了对族群共同体事实的厌恶之情。这种理念也描述了美国（和整个世界）的观点，即力求将族群文化整合为一种整体的世界主义文化——毫无理由地将他们化约为一致形式。

如今所言的多元文化主义就其世界主义目标而言比多元主义的前期观念意义模糊性小了些。不过，实践者的叙述却表达了同样的结论。比如，Fish, Kymlicka 及其他一些自由多元文化主义者均认为多元文化主义是合理容纳的一种形式，而非指向分离（Glazer, 1997: 20; Fish, 1998: 69,73）。Kymlicka 试图调和多元文化主义理念与 Waldron 世界主义思想的尝试为这种自由文化主义者的一致论调提供了进一步的论据（Kymlicka, 1995b: 8-9）。而且，客观上还存在着人们普遍认同族际通婚对文化整合的积极作用，这是 Kallen 一类的传统多元主义者所厌恶的形式（Kallen, 1924: 122; Kymlicka, 1998: 20）。将美国民族视为一个“万花筒式”或“复合式构成”实体的观点得以补充进来，我们也就算是对自由进步党的世界主义思想做出了完整的重述（Fuchs, 1990; Smith, 1997）。

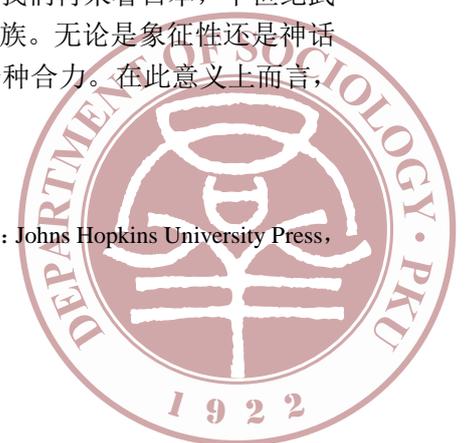
讨论结果：具有不同族群的共产主义状态下的多元文化主义与由混合个体组成的世界主义多元文化主义之间，有着较大的区别。后者保护族群文化及其民族集合，但不强调族群边界——或者，从广义上而言，不保护族群共同体。

2. 族群神话与符号象征的挑战（The challenge of ethnic myths and symbols）

族群边界的符号象征（不考虑其作用下）构成一组更大的由被称为族群神话象征的各元素符号、神话、想象观念及历史故事组建的综合体。一个族群的神话象征符号不仅包括该群体的象征性边界标准，也包括 Weberian 理想模式的所有单元。这是任何一位成员，过去的或现在的，男性或女性，都未曾试图达成过的一个文化综合体。比如，对于白种人中的一支而言，新教和布尔语（Afrikaans）是布尔人（南非白人）自我认同的边界象征。不过，过一种乡村生活，打打橄榄球，参加夜总会的活动等等并不是边界准则，尽管这些因素构成布尔人族群同其他族群相区别的族群象征的重要部分。

同样，在神话领域，族群是同一些特殊的族群历史（口头的或文字书写的）紧密相联的，这些历史故事向人们阐释了一个群体的起源，产生及其发展的黄金时代，正像该族群的“地图”，以诗一般的曲线勾勒了这一群体的祖源（Smith, 1986: ch.8）。随着时间推移，特殊的故事与人物进而完结为一个完整的故事形态（Hutchinson, 1987）。我们可以观察希腊故事的融汇结果，它综合了古希腊罗马的文学艺术，东罗马帝国神话及独立故事，或者我们再来看日本，中世纪武士道神话，日本神道教，及后明治时期的民族历史共同浇筑了日本民族。无论是象征性还是神话故事中，似乎在成员活动与精英分子选择性的族群阐释之间存在着一种合力。在此意义上而言，族群正显示了选择、特质与差别的趋向。

¹⁴ Philip Gleason, 《谈多样性：20 世纪美国的语言与族群》，Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992: 3-22。



自由主义的问题，至少在 Rawlsian 的外观下，表现为族群倾向于推动了拥有多样族群特征的族人与其他族人之间符号不等的差异结果。一个有意大利姓氏的法国妇女或许让人感觉她少了点法国人的气息；不信仰马察达（死海东岸的山地要塞）（Masada）神话的犹太人也不象是纯正的犹太人；不讲威尔士语的人不象是真正的威尔士人；不喜欢意大利食品的意大利人也总象是缺少意大利人的特质，等等，不胜枚举。一个民族区别与其他的符号越多，其符号不等的可能性越大，尤其对于新入族群者更是如此。

若这样的话，自由主义压力是族群重新界定比以往更为广泛的领域以最小化拥有较少族群特征族人对整个族群的疏远，以更为轻松地接纳新入己族群之人。比如，非宗教的皈依者或通婚的锡克教徒更愿意以较狭窄的方式重新界定自身族群的象征符号来减少其本身同族群理想模式的偏移。不过，揭开干扰性因素符号象征的自由主义压力有助于推进形成更狭窄范围的或普遍化的族群，从而减小族群差别之时，族群问题便也就提上了日程。

自由文化主义者们对神话象征符号差别的挑战反应强烈，声言神话象征是能够适应自身变化的灵活发展的实体。Chandran 对此展开了较为详细的阐释，他认为族群是集合了个体易变性的历史性组合。因而，其象征性内容是不断形成与消失的（Kukathas, 1995: 232-34）。Patten 解释所言，“Yael Tamir, David Miller, Joseph Raz 以及 Will Kymlicka 都均煞费苦心地强调共同体的特征变化是同丰富而完善的文化结构的连续性相一致的。”

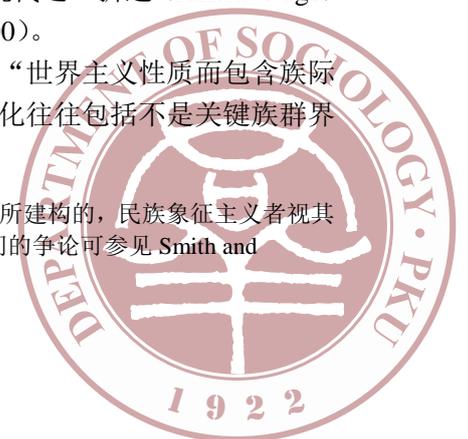
首先，需要指出的是，这些自由民族主义者均认同一种在经验领域很有争论的对族群事实很有建设性评论意义的解释¹⁵。更为重要的是，这些自由共产主义者没有鉴定的是族群象征在历史上的演变及一定程度上发生变化并不意味着族群成员都在改变。尤其是，变化产生之处就会有由征服或苛刻协议所带来的不可预见的震惊性结果。欧洲的基督教化，北非及南亚部分地区的伊斯兰教化等，这些事件不可预知，但却往往贯穿于所有族群发展的道路之中。因此，他们并未改变邻族的差异。在某些表现中，如异教徒皈依犹太教，索罗亚斯德教（Zoroastrian）的波斯人成为什叶派教徒（Shiites），波斯尼亚（Bosnian）的 Bogomil 人成为穆斯林等，主要的族群标志受到了影响。不过，这些例外多发生于族群处于松散整合的年代。

而且，那时集体记忆的制度活力偏弱而给记忆缺失以机会。如果某一历史以口头传承，并有社会等级组织作为古老传统或永恒事实，则变化不断，易为重塑。然而，在制度通过某些手段而折返的现代——即拥有录相带、DNA 测定、报纸和计算机数据库的时代，与以前的时代相比，族群已经不再把那些近代发生的文化变迁确认为有多年历史的传统了（Giddens, 1991: 120-21,149）。

社会时间限度的拉长伴随着认识感知空间的扩大。因此，对大多数个体而言，其个人知识经验思想的范围随着全球信息传递和资本主义的发展而扩展，源于外部世界的文化选择也变得同外部起源一样可以认明。英语单词“电视（television）”，尽管在日语中借用为“terebi”，作为日语传承掩饰了曾经的模糊时代，但它依然被认为是英语词汇。因而，在现代这一折返（reflexive age）时期，作为“创造机会”的象征符号变迁也更难以解决（Zimmer 2000）。

在此，有一点需要指出的是，族群不曾，也不指望成为能够具有“世界主义性质而包含族际交换互通”（Kymlicka 1995b: 8）。变化依赖于非常时期的社会，而变化往往包括不是关键族群界

¹⁵ 一个例子是几种观点之间的争论：工具主义者将民族看作是由政治与经济利益所建构的，民族象征主义者视其为文化历史力量，发生主义者认为民族是前文化时期的生物创造，这三者之间的争论可参见 Smith and Hutchinson, 1996, 第二部分。



线标志，其迅速被传统视为神圣的象征符号。因此最有可能的前景展望是共产主义公有制而不是世界主义。而今，人们不可能很容易就忘却文化变迁，这意味着族群活动将转化为更尖锐（而不是减轻了）的对该族群神话象征之文化内涵的保护行为。对于象征符号而言（往往包括语言，宗教，地域，有时还包含了被普遍认为是群体认同的中心标志的“种族”），这一点尤为正确。

就此很多人会争辩，在某种程度上族群与自由，易变性与实验的现代表现互相矛盾。事实上，许多人也表达了与此相反的观点，即现代时期的族群繁荣与其融合适应性密切相关。不幸的是，这一基本原理很少受到经验主义实践的支持。实际上，较近历史上的与当代的一些迹象测定揭示了世界主义的借用往往侵蚀了族群的存在基础。这并非是说传统事实依然干涉族群，而是指传统符号象征——尤其是边界标志——大部分有能力保证不被外界所改变。大规模借用行为发生的地方，族群往往容易消失。

Anthony Smith 认为，“腓基尼之案例强调了宗教以及古代世界里作为族群合并与消亡主要原因的文化融合的重要性。”在古代亚述王国，把被征服族群放逐到文化中心以及鼓励大量文化交融汇合的国家政策推动了这一进程（Smith, 1986: 100-110）。在历史上任何一个时期，族群分裂消亡都很普遍，甚至曾经因此而摧毁了一度处于上层的族群如亚述（Assyrians）、罗马、诺曼底、（法国）勃艮第（Burgundian）、以及一些处于隶属地位的族群如康沃尔人（Cornish）、（德国东北部）温德人（Wends）、波拉布人（Polabs）、普鲁士人（Pruz）。当今时代，人们可以说迁移到美国的那些欧洲族群正经历着同样的发展轨迹，即在文化交融与个人主义的压力下分裂与消亡。

比如，20 世纪 60 年代之前，美国天主教徒与犹太人中的同族婚结婚率约为 90%。而今这一比率已经降低到 50% 以下。1980 年意大利裔美国人中，65 岁以上的人中有 95% 有未族际通婚的背景。而在同一族群的 5 岁以下的人口中，只有少于 20% 的人可以声称自己有纯正的意大利血统。关于北欧族群，交融程度更进一步，在某种程度上到 1980 年，这些族群混杂比例达 60%-90%。有人认为具有“象征性”特征的族群适应了这一交往过程，因而允许随意性族群的存在，因为成员可以从其混合祖先中选择其一作为个体的族属。另一方面，同样有理的论点指出，符号象征族群仅仅起到了族群消亡道路上的补给站之作用。

Richard Alba 对纽约州北部偏远地区的个体认同及混合族群遗传进行研究，从而提出，“归根结底，族际通婚确实减弱了族群认同”（Liebersohn and Waters, 1998: 234-35; Alba, 1990: 14-15, 68, 205-206; Gans, 1994: 579-580）。族群混合同样不能支持盎格鲁-撒克逊特权群体，这是因为，正如一位祖先是英国新教徒的美国历史学家所言，英国新教徒大部分放弃了自己的认同而归于更广泛、更无定向的“白种人”认同（Wright, 1976: 59; 1999）。

如今，人们不能否认文化借用对于族群的重要作用，但是其倾向于遵循“东方思想，西方技术”的模式。换言之，借用往往受技术手段的限制而不是符号象征的约束。有代表性的是，这一进程是由那些希望使其自身族群摆脱“落后”状态赶上处于“先进”位置的“优秀”群体（即，处于现代状态的西方族群）的所谓现代化人士发起的。但是最初推行现代化时往往伴随着族群复兴主义的反运动（在传奇式精英人物的愤懑情绪推动下而进行起来），力求重新评价以前被贬低的价值观，比方说，曾经视农业为落后而今将之比作纯洁与诚实信赖的象征，将其看作是一种积极美德。在此进程中，世界主义者的借用拒绝支持族群土著历史的文化交流。我们可以将此进程从其开端即 18 世纪后期的英国和 19 世纪早期的德国（均在法国之东）追溯到东欧，亚洲及其他一些地方。



因此，日本明治时期对西方技术的引进是以保护农业日本的“东方思想”和复兴天皇崇拜传统为背景的。19世纪匈牙利民间音乐与绘画艺术得到复兴——往往是以创造式方式——其背景也是匈牙利马札尔人（原为蒙古族）对其东方化了的异教徒历史的回顾以对抗西方思想的倾向（Hofer, 1995: 72-73）。在乌克兰和斯洛伐克，更不用说散居的犹太人，19世纪的复兴主义有助于使本族群语言制度化，增强族群这一符号特点的象征作用（Pipes, 1969: 436; Smith, 1991: 67-8）。近期，在巴尔干半岛，波斯尼亚的穆斯林与门的内哥罗人、塞尔维亚人、克罗地亚人都致力于语言与宗教的特殊神宠论（particularism），通过恢复以前已经放弃的俗语口语等来加强与突出族群差别（Conversi, 1999: 571）。在许多方面，只要外界影响很剧烈，复兴运动就往往表现为一种周期性模式以抵抗同化主义压力。因此，20世纪20年代，60年代，70年代及90年代韩国传统主义者提倡的族群复兴便周期性地发生了（Kwondall, 1999: 55-72）。

这并非是说现代不可能产生文化变迁。不过，其中多是包含重点象征符号的变化或者是历史血统中新差别的增加。关键符号的消失（构成主义者的观点正依赖于此过程）比创造新成分更要困难。比如土耳其民族逐渐集中在安纳托利亚（亚洲西部半岛小亚细亚的旧称）将其视为祖国。不过这并不意味着作为族群象征的虚构的中亚突雷尼理想已经丧失¹⁶。魁北克秘密革命不是以排斥了乡村居民生活或天主教义这些族群的象征符号而结束的——这些符号依然是重要的族群象征，尽管他们不是民族主义政策的中心要点。在这种情况下，以及其他一些方面里，即使重点被定位于不同的符号，且有一些现代差别附加其中，族群神话象征的传统内容仍然未发生改变。这说明了文化变迁总是为历史因素所约束。因而，看起来很少有事例显示大规模的“世界主义”借用是正在族群神话象征的层面上发生起来的。

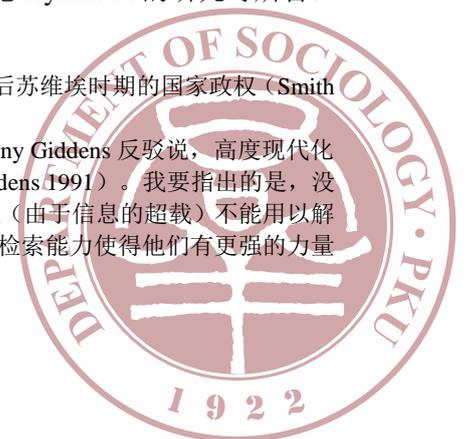
正在发生的是世界主义（往往披着西方化的外衣）与族群的分离，是希望抛弃族群特征适应自由主义与西方文化者与指望抗拒这些影响者之间的分离。族群原教旨主义者（ethnic fundamentalists）多是少数群体，但混杂交往的多数族群也不会错误地认为迈克尔·杰克逊或可口可乐就是族群象征。有些个人达到了对外来影响与本土影响间的适应，其发言人正希冀如此。

我并不希望至此就指出族群与自由主义之间的综合不可能产生。这一问题将在后面谈到。此时，我仅希望能够强调这一理念即文化借用已成为越来越重要的问题，这是因为族群记忆缺失与完全与世隔离的可能性越来越受到现代性的磨损¹⁷。这是指观察当前的自由主义公有制思想，文化内涵价值不菲。无论这是一场争取历史地域，保护法国语言，宣扬主导印度教的斗争还是保护加拿大土著显型特征的血统规则，如今的族群冲突总是涉及到特殊的文化标记。Tamir, Miller, Kymlicka, Raz 赞同保护族群权利，认可这些族群去挑战民族主义者守护特殊文化象征符号流失的奋斗（Patten, 1999: 9）。

大体上，就其对现代生活的各种前景展望观而言，大多数自由共产主义者也提及了对文化变迁的世界主义设想，这是与族群实践截然不同的。那么，还是难以认清对族群世界、神话象征而言自由主义方式究竟怎样对抗实际文化结构的侵蚀。正如 Seglow 评论 Kymlicka 的研究时所言：

¹⁶ 在土耳其（Turkish）一例中，突雷尼语族人坚持泛土耳其纽带以便在中亚建立后苏维埃时期的国家政权（Smith 1986: 134）。

¹⁷ 同科学历史的提出相关的这一争论可见于 Plumb 1969 与 Kennedy 1977。Anthony Giddens 反驳说，高度现代化导致个人时间范围的压缩，因此引起更大的对族群神话象征的记忆缺失（Giddens 1991）。我要指出的是，没有科学家界与新闻界共同体的象征“专家”的赞同，这种潜在的大众记忆丧失（由于信息的超载）不能用以解释集体的记忆缺失。这些专业人士并未被信息所压倒，其所受的训练与其信息检索能力使得他们有更强大的力量批驳缺乏经验道理的神话。



或许民族文化仅仅是各种选择的松散集合。但，如果是那样的话，人们对于存在于这些选择之外的文化结构究竟是何种意义则不清晰。至少在某种意义上是，除非它是独立实体，否则就不清楚其怎样能被称为可行的文化结构。此外，也不知道选择的聚集怎样提供文化应该指向的定位 (Seglow, 1998: 969)。

3. 作为族群象征的血统与种族 (Ancestry and race as ethnic symbols)

族群边界与神话象征引起自由主义的问题同血统与种族也有一定的联系。它们可被视为族群边界的象征符号 (即美国黑人, 白种人), 或可视其构成了族群神话象征中整合度不够高的部分 (即来自亚伯拉罕的犹太血统)。对自由文化主义者和自由民族主义者而言, 显然血统与种族在现代自由主义理论中并未起到积极作用。正如 Kymlicka 所论述道:

以上看待民族成员有明显的种族主义者色彩, 很显然这是不公平的。事实上, 它是对少数群体权利这一自由主义概念的测度之一。正是如此而不是血统本身将民族成员整合为一个文化共同体。族群成员并非生来就同其基因相联, 而是社会化与身份认同使得全体成员进入公共意义上的生活领域, 同属于这一历史共同体 (Kymlicka, 1989: 225; Kymlicka, 1995a: 22-4; Kymlicka, 1998: 95)。

至此, 我们必须回头再议前面已经提到过的一点。如果族群不是同共同的祖先相关, 为何需要说明“族群-文化” (ethnocultural) 群体与多族群 (polyethnicity) 不包括“族群血统”一项。问题在于 Kymlicka 试图自圆其说, 他认为, 官方记录展示了 (推定的) 血统与我们所理解的族群之间的紧密联系。然而, 其个人的自由主义信念并不允许其赞同对此术语的此种定义。不过, 事实上, 他和其他一些自由文化主义者引起保护事实上的族源民族运动, 反抗社会普同化, 在后者的情势中, 血统只是社会组织的一个不太重要的原则。在这种格局下, 他也在赞同他本所厌恶的血统原则在实际中的推行。

再来看种族, 同样的问题出现。世界上有许多多种族族群 (trans-racial ethnicity) 的例子 (如欧非混血的南非人 Cape Colored; 毛里塔尼亚摩尔人 Mauretanian Moor; 在一定程度上还可以包括犹太人、拉丁美洲人及阿拉伯人)。但一般而言, 长距离移民将在体质上是可以有所辨别的群体聚合在一起, 种族则被视为一种群体标记 (Horowitz, 1985: 41-5; Van den Berghe, 1995: 395-68)。在许多情况下 (如南非白人——指南非的荷兰人等欧洲移民的后裔 (Afrikaner) 与科萨人 (Xhosa); 马来人与中国人; 夏威夷人与夏威夷的白人 (Haoles)¹⁸; 加勒比海黑人与白人), 显型特征就是核心符号。限定其作用, 就可能威胁到这些群体的延续。不过, 需要说明的是, 赞同这些族群任何一个所发动的反对更多普同论者 (universalist) 的运动, 将会承认视种族为族群象征符号的合法性。因而, 随之, 为同其自由主义原则保持一致, Kymlicka 的自由文化主义必须放弃在许多情境下对当代族群的维护。

自由民族主义者如 David Miller 和 Yael Tamir 支持 Kymlicka 关于血统与种族论述的原则。如, Miller 极力强调民族认同建立在生物血统的基础上, 我们的同族必然是我们的“亲友”或“亲戚”。这一观点直接导致了种族主义 (Miller, 1995: 25)。Tamir 或许对此不够明确, 但她显然认为, 主观界定的高度自发的民族 (nations) 同“人们” (peoples) 是不同的, 后者可能是在种族或世系方面有客观界定的。Tamir 也认为, 自由民族主义主要具有 Kohn 所赋予模仿启蒙形式的西方民族主义的特征, 即自由民族主义是多元性, 开放性的。

¹⁸ 夏威夷用法, 指美国白人。



原则上，关于自由民族主义者对于民族（nation）不能由血统或种族来界定的观点必须时一贯性的。如果自由民族主义者不试图保护族群，那么就不会有问题。当然，当我们把族群与民族之间联系起来时，必然会引起一些实际问题。由于大多数的民族是在族群发展的基础上形成的，因而这种联系性使得政府实施一个国家项目规划而又不脱离少数族显得很困难（Horowitz, 1985: ch.5; Smith, 1991: 39）。这意味着，自由民族主义的项目将引发象征方面的冲突，除非其把这些象征符号淡化为族群与宪法要素的勉强组合¹⁹。即使这样，任何对特殊民族信仰与占主导地位的世系群体之间的联系暗示可能平衡了以象征性自尊与族群地位为基点的认同斗争（Horowitz, 1985: 216-217; Taylor, 1994a: 25）。接着便产生了族群挑战，对此自由民族主义仅能用赋予民族文化以特权（这一方式背离了自由主义）或放弃自身的特殊因素（从而抵消了自由主义）来回答。

大多数少数群体的民族主义依赖于特殊基本族群的族群情绪。如苏格兰的自由民族主义非常依赖于苏格兰新教徒的支持，加泰罗尼亚（Catalonian）民族主义之于加泰罗尼亚（Catalan）族群，及魁北克（Quebecois）民族主义之于纯血统的魁北克人亦如此（McFarland, 1990: 217; McCrone, 1992; Kymlicka, 1998: 96）。这必然导致有国家政权基础的民族主义，无论是 19 世纪的帝国式欧洲，还是 20 世纪的后殖民主义非洲，一般都不能代替非政治的族群信仰（Emerson, 1963; Smith, 1991: 115-116）。即使在后现代的西方社会，族群认同与民族热情也是同爱国的英国裔精英人士（如美国革命的后代或英、美、加拿大、澳大利亚的各种团体）相互联系的。因此，自由民族主义者必须在认可完全民族主义（易引起族群情绪）或民族性脆弱的完全自由主义之间做出选择。

血统与种族。作为族群标记的这些符号无所不在，将自由文化主义与自由民族主义的各种争论抛在一边。不将这些象征符号置于万神殿中，自由文化主义就不可能很好地支持其族群运动的论点，自由民族主义也不能保全任何事实上的民族主义项目。民族-族群（national ethnicity）现象对于这种两难困境的展现最为生动，这一现象占据了自由文化主义与自由民族主义之间的空白。

4. 民族-族群（National ethnicity）

自由主义往往将自身同“受迫害者”提出的民族需求结合起来，提出这一要求的是土著居民，是受到歧视的少数群体，或者是被占领的民族，他们所处的境况易引起同情。但如果民族的诉求在理论上合理、道德上公正，人们就不可能限制其实施应用。不论各个民族拥有的权力、财富，它们在历史上的不幸遭遇，或甚至它们过去强加给其它族群的不公正做法，民族主义诉求同样地适用于所有民族（Tamir, 1993: 11）。

Tamir 的阐释有一定的合理性，Kymlicka 在对 Taylor 的批判中对此予以认可（Kymlicka, 1997: 63; Lichtenberg, 1997: 171）。不过仍然存在的问题是怎样对待同时也是族群的民族。一些评论者敏锐地指出，强调人口很少的少数群体（“cuddly minorities”）比关注占据统治地位的族群要容易得多（Bauman, 1995: 551; Goodin, 1997: 357）。因此，自由共产主义者往往对民族-族群（national ethnicity）表现出一种不安。

我认为，“民族-族群”是一个从来没有被使用过的一个概念。它与统治族群（dominant ethnicity）这一术语不同²⁰，因为统治群体在一定程度上不需要上升为民族（例如在实行种族隔

¹⁹ 这构成了哈贝马斯（Jurgen Habermas）爱国主义理论（constitutional patriotism）的精髓（Habermas, 1992: 1-19）。

另见 Mason, 1999: 261-286。

²⁰ 指一个国家内在政治和经济上占主导地位的族群（Doane, 1997: 375-97; Kaufmann, 2000）。



离法的南非的布尔人、1980 年以前罗得西亚的白人、叙利亚的阿拉维人)。相反,民族-族群则是指已经建立了民族(国家)(nation)的基本族群,不论其是否支配了国家(states)。换句话说,民族-族群是现代时期在其族群的领地上已经建立了民族(国家)(把据有领土、政治历史、大众文化与集体责任的各群体整合在一起)的土著族群。加泰罗尼亚的加泰罗尼亚族群,斐济岛(Fiji)的美拉尼西亚(Melanesia)斐济族(Fijian),法国的法兰西人,日本的大和民族——都是民族-族群(national ethnic groups)。

仔细观察世界地图,我们发现基本上没有单一族群的国家政权,大多数国家都有一个多数族群(an ethnic majority)。在1917年,也就是在1989年(之后出现了18起成功的分离运动)之前,有近四分之三的国家有一个主导族群,而世界上约有一半的国家其主导族群占全国人口的75%以上(Connor, 1994a: 96)。两者之间在统计上并不重合。如果排除掉前苏联(USSR)、前南斯拉夫以及非洲大陆的一些特殊实例,世界上各民族的同质性以及族群和民族主义之间的结合则变得更为突出。

Michael Walzer 指出只有在帝国时代城市是“可测定个体的空间”,帝国里的任何人都生活在同质的领地单元或城市区域中(Walzer, 1997: 247-248)。如今这种状态依然如此。当我们把世界地图分解到具有领土的民族(不论其有无国家政权)时,如按照非领土、西方的观念,我们将发现在世界上只有极少的部分是具有深刻差异的。因此,民族-族群被认为是一种普遍存在的现象,即便一些所谓民族-族群王国的“纯度”不可能达到百分之百。为何族群与民族是有联系的呢?有两个原因。首先,所有的初级族群(primary ethnic groups),甚至一些次级族群(secondary ones)(如犹太人、散居国外的希腊人和亚美尼亚人),都力图成为民族。结果正如 Smith 所指出的,“尽管大多数近代民族都是多族群的,但其中许多国家最初都是围绕一个主导族群(dominant ethnies)而形成时,这个族群兼并或吸引其它族群或族群的一部分成为一个拥有名号和文化涵义的国家(state)”(Smith, 1991: 39)。

即使在那些国家先于民族的案例当中,国家也力图推动其所属人口在文化上的一致性。因而,Francis 认为,“民族运动倾向于在族群的形式上来重新解释政治上的实体,以提供更多的合法性和感情上的支持”。这一思想的终点就是民族的族群起源,比如,1892-1917 年墨西哥的世系祖先之混血儿(mestizo)故事的产生(Francis, 1976: 348)。值得注意的是,在族群-民族主义复兴的形式下,即便建立了国家政权,民族-族群的族群特征依然会保持。

然而令人吃惊的是,对于民族-族群,且不考虑其世界范围的普遍存在,我们发现在社会科学和政治理论文献中并没有对其进行过充分研究的资料。与之相比,自由文化主义思想已经为(相对于多数群体文化的)少数群体文化的政治-文化诉求开辟了空间。同样,自由民族主义者研究了各类法理社会中多数族群的政治-文化民族主义案例²¹。

不过,有人试问,自由主义如何评价希望超越政治与文化的民族,即希望保持本族群边界特征以及神话象征内涵的民族。换言之,一旦所有族群-民族主义的诉求成为现实,那么在政治理论当中“族群”的空间在哪里?答案同1910年代美国自由进步党所提出的世界主义观点相同:即族群(ethnic groups)要么转变为文化上中立的民族-国家,要么丢掉其对特殊族群边界与特定的神话和象征的感情纽带(这一过程要经历几代人)而整合到民族-国家之中去。

²¹ 这里指出了抽象的法理社会(这种社会里社会生活颇具理性和工具性)与乡土法理社会中私人的、情感的与非理性纽带之间的不同(Tommies [1908]1957)。族群纽带被视为法理原则在更广泛范围中的变形,马克思·韦伯(Max Weber)称之为礼俗社会(Weber, 1996: 35)。



综合性的现时国家 (The Current State of Synthesis)

前面的讨论说明了自由共有社会 (liberal communitarians) 者仍不得不为将自由主义与族群共同体结合起来的美好生活设计一个框架。其观点不完全是自由主义的, 因为自由民族主义者提倡国家约束的民族, 同时也是不充分的共有社会, 因为他们不赞同族群共同体的四种经验事实。尽管如此, 不应将前述讨论理解为这些理论家的努力是毫无价值的, 因为毕竟他们已经对几种重要的理论做了综合工作。

第一个里程碑是法国大革命时期现代民族-国家的出现。通过废除古代政体的等级体系, 以自由共同体 (free community) 取代国王作为其中心政策, 法国革命产生出共同体与自由的更大的范围。下一项重要的发展是赫德 (Herder) 的研究, 同当代的 Hegel 与 Fichte 相比, 他提倡一个由自由的、一致性的、有权威性民族所组成的世界, 其中各民族尊重彼此在组织上的特殊性。这种人们互相平等与尊重的多中心框架的提出, 超越了强调自然选择、优越性与征服观念的“族群中心主义”模式 (Herder, 1965: 103-10; Smith, 1990: 1; Hastings, 1997; 1999)。

在 Herder 的观点中, 我们发现他在保护带有族际尊重的自由主义主张的自治体特征, 而这是自由主义共同体 (liberal community) 原则的结果。但在 Herder 的研究中所缺乏的, 就是一部分地域与世系共同体的生存空间, 这些人不希望被认定为族群-民族。同样, 在赫德主义者的社会环境中也没有非地域少数族群存在的空间。

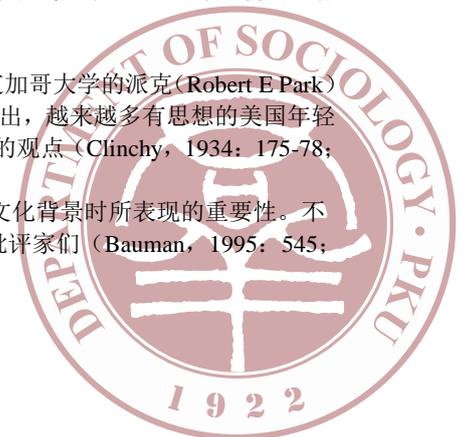
赫德主义者的多中心主义仍然影响着在一战期间多元文化主义的早期预言家之一卡兰 (Horace Kallen), 他认为民族 (nations) 间的互相尊重 (及美国的联邦化的族群) 将导致世界主义的世界观——所有族群边界都将保留下来。不过, 虽然 Kallen 的观点为世界主义而非赫德主义提供了更多的发展空间, 且允许非地域少数族群 (non-territorial ethnic minorities) 在美国的繁荣, 但这些理念并没有为自由的个体划出多少生存空间 (Kallen, 1924: 67-125)。

Kallen 发表此说之后的时期里, 建立在自由进步主义思想中那些矛盾的基础上的自由世界主义观点正在许多领域里占有统治地位²²。不幸的是, 因为这一观点为理论学者提供了太多漏洞供其争论, 这就阻碍了政治理论的发展。不过, 灰色天空中也有亮点。Will Kymlicka 的论点是一个概念性的发展, 即族群和民族能够扩展出一系列自由主义个体所能拥有的有意义的选择 (Kymlicka, 1995a: 83)。在此, 只要多数自由主义个体选择认同其自身群体, 族群文化共同体与自由的目标均得到推进。Charles Taylor 有句话曰: 被承认的族群文化认同既能增强个体自尊, 同样也将促进自由主义与共同体的产生。尽管那些不认同者造成的问题在某种程度上又再一次把水搅混²³。

Yael Tamir 的研究同 Taylor 及 Kymlicka 的工作同等重要, 因为其融合了 Herder 和 Kallen 的文化民族主义与 Hans Kohn 和 Alfred Cobban 提出的广义自由主义思想, 以及二战后的公民民族主义学派 (Kohn, 1946; Cobban [1944] 1969: 188-25; Tamir, 1993)。从而 Tamir 把族群边界向外界开放, 而不是废弃边界。最后, David Miller 对于自由民族主义的贡献, 突出了民族在增

²² 一战后, 这一学说以文化多元主义的身份面世, 它影响了 20 世纪 20 年代以来芝加哥大学的派克 (Robert E Park) 族群研究学派 (芝加哥学派)。进步的全基督教会牧师 Everett Clinchy 后来指出, 越来越多有思想的美国年轻人以文化多元主义的逻辑思考问题。David Riesman 和他的搭档也持与此相似的观点 (Clinchy, 1934: 175-78; Riesman et al., 1950: 284; Persons, 1987)。

²³ Kymlicka 与 Taylor 也指出了族群与民族在为自由社会的个体提供生活选择的背景时所表现的重要性。不过, 我偏向于认同那些认为这种背离世界自由主义的论点仍然不令人信服的批评家们 (Bauman, 1995: 545; Waldron, 1995: 102, 106-7)。



强支持自由主义的信誉结构中的作用，这也是值得注意的，它促成了自由主义与公有社会主义（communitarianism）相一致的目标（Miller, 1995: chs 5-6）。

不幸的是，近年来对自由主义与共同体的整合中，很明显双方的边际收益都在降低，更糟糕的是，自由主义的公有主义者似乎被围困了起来：只能通过放弃自由主义的领地或退回到不切实际的维度（即自由容量（content-free）的族群与民族主义）才能得到共有主义的营地。这暗示了，自由文化主义与自由民族主义在今天反映了智慧修养的趋向，但却缺乏概念的突破性进展。

面向自由主义族群（Towards liberal ethnicity）

寻求自由主义与族群之间重要的结合，必须根据族群共同体（ethnic community）的现实特征，必须在族群复杂性之中而不是之外来寻找解决途径。要达到最好效果，则要挑战存在于自由主义的共产主义者之中的四种族群规范：

- 1) 象征性的边界维护
- 2) 独特的、固定的、有浓厚意义的族群神话象征
- 3) 使用血统与种族作为族群边界的标记
- 4) 在民族群体中对于复兴或维护自身族群性的愿望

同时考察这四种观念，我们会发现可以将之缩减为对两个简单概念的讨论：核心（core）与边界（boundary）。因此，族群共同体可被分解为象征性核心部分（神话象征体）与象征性边界。在核心部分中存在着一些变量（宗教，语言，神话，显性特征，物质文化）价值的交叉点，正是这些变量构建了族群的理想模式。与之比较，边界部分存在着理想模式的大量变异，允许一些个体不再被看作为群体成员。在那些主要的族群特征（traits）方面，通常都会出现大量的变异，但对于边界特性本身而言，很少甚至没有被认可的变异出现。这些边界特性总会包括血统，而且往往还包括种族。

这里与一个问题：在个体不再被认可为群体成员之前，他们在理想模式中是怎样表现得与众不同呢？答案非常具有主观性，它依赖于整个群体的包容性。纵贯历史，尽管族群很少非常严格地控制与外界在信仰上的区别，但它们多保持相对严格的边界标准。有波兰姓氏的日耳曼人，讲阿尔萨斯语的法兰西人，巴勒斯坦的基督徒，均是非理想模式族群的成员，不过他们总是力图迎合边界标准。相反地，信仰犹太教的日耳曼人，种族混合的盎格鲁血统的美国人及信仰伊斯兰教的亚美尼亚人则无法做到这一点。边界类型的构成或进入的藩篱，是我们所寻求的族群薄弱点，对自由主义改革而言则非常适合。

自由主义族群综合体（The Liberal-ethnic synthesis）

前面的讨论说明了族群背后的文化规则总是试图寻求增加其理想模式的符号象征密度。但是，我们也知道强调符号象征密度，会导致那些不符合这些标准的成员对整个群体的疏远。为了解决这一难题，所要做的不是像自由主义理论所要求的那样将理想模式简化为最抽象宽泛的符号象征。相反，应该将边界类型或进入标准（entry criteria）弱化到最小的程度。在拆除对取得族群成员身份障碍的同时，继续进行理想模式的象征符号积累，才是解决自由主义-民族的困境（liberal-ethnic dilemma）的极好途径。从而，这种存在模式表现了一种综合体，它支持自由主义与平等的信条，同时又更新了族群的活力。

让我们对自由主义族群的观念再重复一下。正如传统族群一样，自由主义族群也寻求扩展其理想模式的象征性涵义，通过文化表现展示自身差异，使用其神话与符号象征作为共同体生活的组织原则。另一方面，自由主义族群同传统族群的不同表现在以下几个重要方面：



族群边界 (Ethnic boundaries)

“进入藩篱” (barriers to entry) 将会是最小化了的, 因此有助于那些赞成族群文化、族群历史与认同之人的加入与同化。不过, 这只是一种说明。即, 当族群进入标准实际上不存在的时候, 族群边界就维持在符号象征的层面上, 这些边界包含了血统, 还可能涵盖显性因素 (phenotype)。如今, 人们很难把握“进入藩篱” (barriers to entry) 与象征性边界之间的区别, 但这种差别是具有重要意义的。“进入藩篱”依赖于绝对的族群边界标准 (没有哪个穆斯林可以成为印度锡克教徒, 没有哪个黑人可以成为罗得西亚人)。象征性边界只赋予神话象征中特殊的符号以特权, 即印度锡克族群的界定性符号就是印度锡克教信仰; 而罗得西亚人认同的符号象征就是白种人这一显性特征。

在许多情况下, 自由主义与族群也可以完好地结合在一起, 换言之, 也就是说一个穆斯林要成为印度锡克教成员或黑人要做一个罗得西亚人, 可以在满足一定的要求后得以实现, 不过同时宗教与种族的象征边界并不受任何影响。当然, 要指出的是, 维持可信的族群边界需要征用“进入藩篱” (barriers to entry) 来表达。只有达到这一点时, 才需要在自由与共同体这两个互不调和与不可通约方式的之间做出十分困难的选择 (Tamir, 1993: 112)。

在象征边界 (有人认为象征边界就相当于语言之于威尔士人, 或文化与显性特征之于美国土著部落) 面临真正威胁的情况下, “进入藩篱”可以建构自由主义族群项目的一部分。任何特定危险的迹象都可由国际公认的标准来决定, 这一标准通过分析符号象征或人口统计下降的比率来检测威胁程度。要了解导致边界丧失的那个确定门槛需要知晓自由主义对这一问题的观点。比如, 当讲某种语言的人在族群人口中的比例下降到某个百分数以下, 或者如果认同该族群宗教的人口比例下降到一定百分数以下时, 才可以允许对于新移民采用较强的“进入藩篱”手段。诸如此类的进入阻碍并不是绝对的 (即绝对不允许有不讲威尔士语的威尔士人), 而是有限性的 (到某种特定情况出现时, 才不允许更多的不讲威尔士语的人员加入)。

这些观点考虑了特定符号象征在过去年代对于相关族群的重要意义, 但一般情况下是考虑将群体定位于一种通用标准。在这种格局里, 人们意识到的危机如果得不到事实依据 (如种族隔离时期的南非白人感到其种族认同“受到威胁”, 或战前苏台德区日耳曼人感到其文化“受到威胁”) 的支持, 就不能为构建新的“进入藩篱”提供合法性。而且, 一个自由主义的对于族群的展望必然要求把个体的基本权利放到首要位置, 其中就包含文化权利。因此, “进入藩篱”决不可能对基本自由造成威胁。因为如果一个共同体就不能继续存在, 除非其突破自由主义的核心信条, 那么也就没有自由主义者会支持它的存留。

祖先与种族 (Ancestry and Race)

对于“进入藩篱”, 与前述讨论相关的是作为族群边界象征的祖先与种族的重要性。同大多数自由主义的公有主义者所信奉的相反, 只要“进入藩篱”不是以维护世系或种族上的“纯正”群体之观点为基础, 则没有什么非自由主义的说法。事实上, 种族与血统思想的危险并不在于维持种族与族群特质, 而是在于对“纯正” (purity) 的强调, 后者滋生了不宽容、种族不平等, 而且最糟糕的是产生了族群清洗与灭绝。

而且, 只有通过消除绝对的“进入藩篱”才能克服这一问题。比如, 关于种族问题, 即使挪威族群的种族边界象征依然存在, 该族群也应该接纳一个很想加入其中的中国人。只有当大批新移民的进入确实逐渐对挪威族群认同的符号象征产生了威胁时, 挪威族群控制进入才具有合理



性。另外，为了尊重可能进入者的文化权利，必须采取定性的定量限制（即到一定情况下再阻止新移民的进入）而不是绝对约束（即完全排斥非白人）。

根据谱系学的观点，族群可以接受有亲缘关系的成员。因而，我们可以想象具有爱尔兰血统的个人加入犹太族群，或者摩洛哥的阿拉伯人加入法国族群。这之所以成为可能，是因为爱尔兰人与犹太人共享历史、文化及世系血统起源的神话，摩洛哥人与法国人亦如此（这就是自由主义的族群与自由主义的民族主义之间具有批判性的差异）。或许有人会质疑：一个爱尔兰血统的人怎样接受源于亚伯拉罕与以色列部落的世系信仰？答案是，爱尔兰人能够加入到亚伯拉罕世系所产生的某一支系中。这意味着他将自己家系的命运设想为存在于——至少部分地存在于——犹太族群之中。同样的道理适用于摩洛哥人之设想于韦辛格托里克斯（Vercingetorix，公元45年前后的高卢人首领）、高卢人（the Gauls）、克洛维（Clovis，公元466-511年的法兰克国王）及法兰克人（the Franks）。如果没有世系上的血统认可，爱尔兰人或摩洛哥人永远不可能获得新的族群认同，尽管他们可以保持自己的身份为以色列或法兰西公民社会民族（civic nations）的固定成员。

自然地，为了保证一个族群的内部成员能够彼此互相认同，进入标准必须保持存在。不过，展望自由主义的族群前景，必然坚持主张这些标准是一些容易获得的特征：如族群态度、语言、生活方式、衣着或其他符号。而且，在成员间的日常往来中，也不能容忍任何建立在族群特征基础之上的歧视。这种平等主义的客观结果就是，族群共同体的象征边界——即使包括种族与血统的话——将随着新移民的后代稳定地被同化到其所进入的新族群的中心价值之中而继续得到加强。

神话象征体（Mythomoteurs）

传统族群与自由主义族群之间的另一个关键区别，是关于族群的神话象征的地位，或者神话象征理想型的地位。神话象征可以被看作是族群认同的信标或手段，而不是作为成员排外的资本。不应当建立什么等级划分，来歧视那些具有较少理想模式族群特质的成员。在某种程度上，这种歧视已经广泛存在，而且与姓氏相联系。因此虽然 Gerry Adams 和 John Hume 拥有英国和苏格兰人的姓氏，但他们均被认为是爱尔兰的天主教徒。同样这也可以用来解释 Pierre-Marc Johnson 或 Claude Ryan 这样的魁北克人。在宗教领域，尽管犹太人中的基督徒获得族群平等要困难一些，但基督徒成为阿拉伯人还是存在的一定空间的。

一个真正自由的民族会本着抛弃废旧思想的目的寻求积极地平衡那些建立在族群资本基础上的等级划分。外貌、宗教、姓氏或许依然是一个族群的关键性认同标准，但那些缺乏这些条件的成员也应当作为族群成员而受到平等对待。只有那些达不到所要求的进入标准（缺乏精神感情纽带、语言符号或其他一些自愿获取的象征性符号）的人才可被视为外人。因此，一个伊朗人如果要愿意成为日本族群的一员，他只需向人们表示他将准备接受日语及日本血统的神话传说，就可以被认可为平等的日本族群的成员。

在此非常有必要指出，这种自由主义的平等主义观点必须限定在进入标准的范围内，因而不适用于日本的神话象征体（即神话与象征符号的核心）。如果日本政府宣布其为一个动态的多元文化实体，波斯文化在日本可以同日本民族文化同等并存，一个伊朗移民的加入就是合法的。不过，一个想要加入日本族群的伊朗人不可能具有这样的期望，尽管他能对包括波斯感情与日本族群情感在内的多元认同驾轻就熟，但他不可能期望日本族群的神话象征符号核心减少其特征而适应自己这个个体。在这个领域中的文化借用，可能会作为日本内部族群话语发展的结果而出现，但自由主义的族群并不要求为适应新移民而做出“稀释”文化特质的任何改变。



虽然自由主义民族理念要求成员可以自由地生活与创造其个人的认同，但它并不要求族群理想模式的普同化（universalization）。因而这一理念认可多元的社会认同，鼓励社会成员通过选择族群理想象征符号档案中的各元素构建其自我认同。对一些群体成员而言，族群是其最突出的身份认同，而对另外一些人而言并非如此——虽然自由主义族群接纳各种程度上的感情纽带。

而且，在要求以谨慎的肯定观点取代怀疑之论的条件下，自由主义族群的世界观（Weltanschauung）期待看到忠实于科学事实的关于一族群历史的描述，附带条件是科学家们以谨慎的核实取代空缺的疑问。不过，如果科学证明，构建族群故事的元素很有可能建立在错误信仰的基点之上，那么族群精英分子会抛弃这些信念或仅仅视之为创造出来的而非真实性的共同体表达形式。

很自然，自由主义族群的目标也抵制了传统族群观中的族群中心主义（ethnocentrism），从而有助于观察 Herder 与 Mazzini 等多元民族主义者所阐释的多中心观（Tamir, 1993: 79-82, 90）。自由主义族群不是视我群为优越，视他群为低劣的表达，而是要求以平等的视角看待所有群体，即使族群间有明显的定性区别。重新构建的族群力图在现代与传统形式之间寻求结合点，而不是一味地抵制现代的或外来的影响。在这种情况下，自由主义族群鼓励复兴主义者与现代化者在其自身角度上展开生动的论争（Smith, 1981; Hutchinson, 1987）。而且，当个体成员的选择并不含族群的性质时，他们也会予以尊重。转型中族群生活方式的亚文化同族群共同体之间的竞争会强化两者各自的认同，并在争论中促使二者恢复活力。

民族-族群（National ethnicity）

前面讨论的推论证明，居住在“祖国”（homeland）（民族）（national）的族群并不比散居（跨界）族群更具有什么正当合法性。马来西亚的马来人或西班牙的卡斯蒂利亚土著（Castilian Spaniards）也不比境内的华人或摩洛哥人公民同伴更少族群性或外来性。事实上，同许多全球化理论家所指相反，跨界族群失去了其族群故土在这世上则很难长久保持²⁴。因此，不能强制地剥夺国家自身所具有的族群性。事实上，民族-族群的成员应当感到同其他跨境群体一样可以自由地展示族群文化特质，而且二者都应当在自由主义的轨道上这样去做，只要民族-族群不掩盖在国家政体的名目之下。至此，我们将转向最后一个讨论。

民族与国家的分离（The Separation of Nation and State）

传统族群与自由主义族群的最后一项差别是有关族群与政治经济领域的关系。同许多当代族群领导人相反，自由主义族群的提倡者试图将族群与政治经济诉求区别开来，力图将政治经济考虑与同相关的政治行动者如利益群体或基础更宽的政党联系在一起。不过，这种观点并不象古典自由主义观点那样赞同族群是单纯的自愿性事务。国家的官方文化必然赋予某些群体以特权，因而少数族群变得有必要通过税收减免或公共支出来积累资金以保持对文化事务如教育的某种控制。因而，官方对多族群性的认可是自由主义族群模式的重要部分。不过这种认可基本上是文化方面的，而不是联盟主义性质的（尽管要理解这一点得转向北爱尔兰这样高度分裂的社会）。理想中，族群仅在以下两种情况下扮演一个政治-经济的角色：（a）该族群认为自身成为明确的族群歧视行为的对象；（b）族群的文化自治受到威胁。

²⁴ 例如，Malcolm Waters 主张彻底剥夺族群的地域化，赞同族群居住地的混杂与大规模的文化与人口的相互交融。但在这样的氛围中如何能够长期维持族群之间的差异，尚解释不清（Waters, 1995: 136-137）。领地是族群生存的关键这是一个基本假定，但犹太人、亚美尼亚人和其它的跨界族群也不对之构成例外。在这些案例中，祖先之地的观念及重要的人口驻留确保了领地的连续性（Smith, 1986: 114-119）。



以上讨论表明，民族-族群应当放弃控制国家政治结构得要求。这种功能分离无外乎是“民族”（尤其是民族-族群）与国家的分离。而且，只有当它成为强势少数族群歧视的目标——如处于种族隔离制下的科萨人（Xhosa）或其文化自治受到威胁（如威尔士）时——一个民族-族群才可以寻求对所居住国土的权力政策施加影响。这样便将自由主义族群从当前许多的族群-民族主义运动区别开来，后者中的大多数追求攫取政治与经济权力，甚至不惜牺牲自身的文化特质。

事实上，在自由主义族群的世界秩序中，一些国家族群如已经失去了其初期对不列颠国家的感情纽带的英国人，不会比今天的苏格兰人和威尔士人更加反对欧洲或政府的全球化。尽管这些族群不得不认可生存于其境内那些跨界族群共同体的集体权利，但文化权力如移民控制、语言政策、教育政策仍然处于民族-族群的支配之下。芬兰的奥兰人（Aland）的状况就是这方面的一个模式。正如人权的国际主义呼吁在一定程度上保护了个体权益一样，全球多元文化主义的国际标准也增强了无论是居住在祖国还是国外的族群共同体的集体安全。总之，自由主义族群的出现将引起人们对当前的自由主义与族群思想进行深入修订，这对二者均颇有裨益。

结论（Conclusion）

在文章开始的部分，我指出了自由主义的公有主义者与自由主义的个人主义者之间的主要冲突在对于族群共同体而言所发挥的作用。二者均赞同程序性的自由主义的核心概念，但二者对生活的态度又不尽相同。因而，本文接受程序性自由主义的理念，但又关注到积极的自由（positive liberty）的实际性问题——即人们应当如何对待其自由。因此该文试图描绘一种可以平衡自治与族群共同体的文化政策。

为达到这一目标，我已经论证过我们必须澄清所使用的术语，讲明族群与文化之间的区别。同样，还必须关注将主动的族群共同体活动同自由主义相结合，而不是仅仅关注被动的文化产品。这需要自由主义的族群理论而不只是自由主义的文化主义。直面族群现实则可以揭示出：许多当代的自由主义的公有主义者实际上是世界主义者。这种多元主义观念，在 20 世纪头 20 年里被描绘为反对民族主义的回应，支持了混合个体的多元文化主义，而不是各个分立群体的多元文化主义。进步的自由主义的文化主义力图保留那些没有族群共同体的族群的文化。因此，我坚持认为，自由文化主义并不能同族群达成一致。

但这并非是指当代政治理论家没有创造出自由主义与族群之间的综合理论。不过，新的发展并未达到对 18 世纪、19 世纪的自由主义民族主义者所取得成就的重要突破。自由主义族群的观念只是表现了想要达成一种突破的努力。

文章开头强调了似乎同自由主义相矛盾的族群共同体的四大特征：象征性的族群边界；排外、固定和厚重的族群神话传说；使用血统与种族为边界标志；民族群体内对于复兴或维持族群性的共同愿望。本文主张，以上任何一种特征都不会妨碍自由主义-族群的综合，关键在于将进入标准问题同象征的排外性区别开来。总之，自由主义族群的观点一再要求族群在支持文化特殊化与象征边界的同时，要采纳自由主义思想，以维持低水平的进入标准。

因此，只要我们坚持为个体进入族群设置较低的藩篱，也就赞同族群仔细定义自己象征性认同的需求。如果使用种族与血统作为标准即不表现“进入藩篱”也不反映建立在族群资本上的等级地位，那么这些标准作为象征性边界也未尝不可，而且是自由主义的。新移民若接受一个族群的神话与象征，并力图与其世系历史和命运联系起来，就可以加入该族群，而族群相对立于一个单一的民族实体。



自由主义族群前景的最后基石就是族群领袖应当尽可能地将其政治经济考虑同国家政权分离开来。这一点对于主导族群和少数族群均适用。认可这种对特定族群的中立性观点，则国家应当摒弃其“民族性”特征而采纳处在不赋予任何共同体以特权的象征层面的多元文化政策。与自由主义族群观在一起，这将可以确保一种没有偏见的文化秩序，既不倾向于西方的个人主义，也不倾向于许多非西方社会的族群性。因而，这种国家政权为推进自由主义和公有主义原则提供了切合实际的选择。

(苏 敏译 马 戎校)

参考书目 (选录) :

- Alba, R. 1990, *Ethnic Identity: The Transformation of White America*, New Haven: Yale Univ. Press.
- Armstrong, J. 1982, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: NC: Univ. of North Carolina Press.
- Eriksen, T. H. 1993, *Ethnicity and Nationalism*, London: Pluto Press.
- Giddens, A. 1991, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Hutchinson, J. 1987, *The Dynamics of Cultural Nationalism*, London: Allen and Unwin.
- Hutchinson, J. and Smith, A. (eds) 1994, *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. 1995, *On Nationalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Smith, A and Hutchinson, J. (eds) 1996, *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. 1981, *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tamir, Yael, 1993, *Liberal Nationalism*, Princeton: NJ: Princeton Univ. Press.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, M. 1995, *Globalization*, New York: Routledge.

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
邮编: 100871

本期责任编辑: 马戎、于长江

电子邮件: chjyu@sina.com

