

您的位置: [首页](#) >> [阅读文章](#)

阅读文章

Selected Articles

作者授权 本网首发

论民族主义（下）

——对民族主义问题的一种自由主义考察

高全喜

阅读次数: 1678

 [使用大字体察看本文](#)

特聘专家

法学所导航

[走进法学所](#)

[走进国际法中心](#)

[机构设置](#)

[《法学研究》](#)

[《环球法律评论》](#)

[科研项目](#)

[系列丛书](#)

[最新著作](#)

[法学图书馆](#)

[研究中心](#)

[法学系](#)

三、从共和主义看民族主义

民族主义和民主主义两者具有一种共同的倾向，即强调一种对于国家主权的政治诉求，虽然民族主义把这种诉求的基础设定为民族国家，民主主义将其设定为人民国家，但国家在它们那里都是作为一种共同的政治实体并以其主权资格的合法性为标志的，因此恰恰是这样一种共同点导致了它们的相互结合。然而，正像我们指出的，它们两者又都有着几乎相同的弊端，即都可能高扬总体性的主权地位（无论是民族国家的主权还是人民国家的主权），从而忽略乃至排斥了个体的地位（无论是作为民族成员还是作为国家公民的自由、权利等），在这一点上，它们两者显然是与自由主义有着重大的区别。自由主义虽然并不排斥民族、国家、民族利益、国家主权等的法权地位，但是自由主义政治却把个人的权利置于民族或国家之上，认为只有以个人的自由、幸福等目的为价值指向的民族主义和民主主义才是真正具有合法性与正当性的民族主义和民主主义。

然而，上述情况如何可能呢？这里存在着一个如何有效地以自由主义的政治理论来整合民族主义和民主主义的问题，在此，以阿克顿等人为代表的自由主义者提出了一种自由主义的民族国家理论。他们认为国家是一个能够冶炼各个民族于一体的大熔炉，将国家视为一个大熔炉，这无疑是一种对于国家本性的自由主义新理解，也就是说自由主义并非只是单一的个人至上主义，在英美自由主义那里也讲传统、民族和国家，但是，他们的理解却与单纯的民族主义和民主主义对于民族国家和民主国家的理解有着实质性的不同，国家在自由主义那里确实是一种大的熔炉，但这个熔炉并不是绝对的总体性强暴力量，而是一种散发着自由主义气息的舞台。在此，各个民族，各个群体，乃至每一个个人，都并没有被视为手段和工具而从属于国家的总体目标和至上利益，国家并不是有着自己的总目标，而是以各个民族，各个个人的多样性目标为目标的，或者说国家变成了手段和工具，它是用来服务于民族多样性和个人自由的多样性的，这种多样性的国家政治才是自由主义所谓的熔炉，才有可能从根本上解决民族主义的问题。

以这样一种自由主义的国家理论来看等民族自决权问题，就不会再得出所谓一个民族一个国家的荒谬理论。在自由主义看来，任何民族虽然都有追求民族自治的权利，但是这种权利的实现完全没有必要通过结成一个清一色的民族国家来实现，在尊重人类历史传统的状况之下，各个民族的政治诉求完全可以通过多样性的结合来实现甚至优化。那种追求单一民族单一国家的政治模式，即便从民族优化的进化理论看来，也是不可取的，正像任何一种生物在和平的竞争中，只有通过与其他生物相处乃至结合的成长中才能得到改良和优化一样，一个民族也只能在与其它民族的和平共处与相互竞争中得到优化和改良。正像阿克顿所言：“自由鼓励多样性，而多样性又提供了保护自由的组织手段。所有那些支配人际关系、调整社会

生活的法律，皆是民族习惯多样化的结果，是私人社会的创造物。因此，在这些事情上不同的民族各不相同，因为是各民族自己创造了这些法律，而不是统治着他们的国家。在同一个国家中这种多样性是一道牢固的屏障，它抵制政治超出共同的政治领域侵入受制于自发规律而非法的社会领域。这种入侵是专制政治的特征，它势必招致反抗并最终产生一种救治手段。对社会自由的不宽容是专制统治的本性，其最有效的救治手段必定是而且只能是民族的多样性，同一国家之下若干民族的共存不仅是自由的最佳保障，而且是对自由的一个验证。它也是文明的一个主要促进因素，它本身即是自然的、上帝规定的秩序，比作为现代自由主义理想的民族统一体现着更高的进步状态。” [14]

现在的问题在于，自由主义所谓的作为大熔炉的国家不可能是总体性的集权国家，也没有必要披上所谓民族主权或人民主权的外衣，它应该是多样性的政治整合，这种源于政治多样性的自由政治，显然与现代性的民主国家所诉求的政治逻辑有着重大的冲突，从根源上来说，它源于另外一种政治渊源，即共和主义的政治价值。也就是说，自由主义所谓的国家并不是民主主义的国家，也不是民族主义的国家，而是共和主义的国家，共和制在自由主义的国家理论中具有着至关重要的作用。

什么是共和制呢？共和主义为什么能够在自由主义手中成为整合民族主义和民主主义的有效方式呢？对于上述问题，我们还需回到人类政治实践的古老经验中来寻求解答。应该看到，共和制的政治架构和共和主义的政治价值在人类早期的政治实践中就已经富有成效的出现过，在古代的希腊和罗马，共和政体就是一种理想的城邦政治模式，当时几个持续稳定和繁荣的城邦都是一些具有着共和色彩的政治实体，在那里不但城邦国家的公共利益得到了有效的维护，而且每个公民的自由权利也得到了有限度的保障。在古典的政治学理论中，“共和国”（republic）来源于拉丁语“res publica”，其含义是共同的、公共的意思，就政治层面来说，共和主义以其多元政治的混合模式，有效地防止了集权政治的一元专断，它通过均衡制约的政体架构成功实现了古典政治学意义上的法治和宪政，从而使得个人在公共社会的权利与义务的互动中实现了独立的价值。[15] 共和主义的政治要素虽然在西方古典政治中得到了富有成效的实践，但它并不是西方人的专有，那种共和的天下为公的基本原则在中国古代的政治政治中也曾出现过，中国古代也有政治上的共和理想，据太史公的《史记·周本记》记载，周厉王时，横行暴政，民间造反，厉王逃跑，后由召公、周公二相共同执政，故号共和。虽然中国古代传统政治中的“共和”与西方古罗马的republic未必词义相同，但它所反应出来的政治理念，即社会治理应以公共利益而非私人利益为标准，以和平而非暴政的方式为手段，以仁政作为价值诉求等，确实是与共和主义的普遍原则有暗合之处。至于孙中山承续古代传统所提出的中华民国，乃至49年共产党所建立的中华人民共和国，都把“共和”视为社会治理的政体模式，在此我们暂且不管其政治价值的指向究竟伊于胡底，但至少从形式上仍然没有舍弃这一“天下为公”的标识。

由此可见，共和主义离我们并非像想象的那样遥远。因为共和主义精神符合人类政治的普遍本性，它以天下为公为基本原则，将国家权力视为公共之物，认为国家的治理是所有公民的共同事业，共和制就其本意是指通过一定的制度架构组织起来的公共政治事务，在其中多数人的依照法律所实施的和平统治乃是共和主义的核心所在。显然，以共和主义原则所建立的国家模式，即所谓“共和国”，便与民族主义的国家或所谓“祖国”，与民主主义的国家或所谓“人民国家”，便有着根本性的不同。在自由主义或共和主义看来，所谓共和制的国家是一个道德的和政治的体制，而非天然形成的种族群体，这种国家的核心在于它的法治传统和宪政精神，在于它的公民美德。对此，英国著名的自由主义者穆勒在其《逻辑体系》一书中对于国家原则曾有这样的论述：“我们几乎用不着声明，我们所谓国家原则并非指某种对于外国人的敌意，或对属于自己国家的哪怕是荒谬的特点的偏爱，或对属于其他国家的即便是优点的拒绝。所有这些都说明，在那些具有最强烈国家或民族精神的国度里，总是最少坚执于狭隘的所谓‘国家性’或‘民族性’（nationality）。我们所谓的国家原则因此是指同情而非仇恨，团结而非分裂；是指那些在同一政府领导下，生活于同一个自然地和历史地形成的地域里的人民对于自身共同利益的深切关怀。我们的国家原则同时还坚持，在同一个国家里，一个地区的人民不应将另一个地区的人民视为外国人，而应该珍惜将大家凝聚在一起的纽带，并把对方当成自己的同胞，同舟共济，同仇敌忾，绝不为了自身利益逃避公共责任而割断这根纽带。” [16]

谈到共和主义对于政治国家的重大影响，美国普林斯顿大学教授维罗里（Maurizio Viroli）另辟蹊径，从爱国的角度展开了他有关民族主义的论述，在《关于爱国：论爱国主义与民族主义》一书中他通过对于两种爱国主义的分析，使我们对于自由主义与民族主义的政治理论之差异有了更为清晰的认识。在维罗里看来，在当前有关爱国主义、民族主义、世界或全球主义的论辩中，存在着一个奇怪的事情，当人们谈论热爱祖国这个话题时，却没有人提及二千年以来有关“共和派的爱国主义”这一话题。按照维罗里的考察，爱国主义在西方两千多年的政治文化演变中，并非来自一个共同的渊源，而是有着不同的形态，因此梳理一下有关爱国主义的不同观点，是理解西方政治文化的一个切入点，也是应对当今甚嚣一时的民族主义理论的一种有效途径。

一谈起民族主义，自然联系到爱国主义，从某种意义上来说，民族主义与爱国主义是相互重叠的词汇，

在很多民族主义者看来，由于他们的政治诉求是建立民族国家，因此对于本民族的爱就等同于对于祖国的热爱，对于国家的热爱。正如我们前面所指出的，民族主义既是一种政治理论，而且也是一种诉诸于民族情感的意识形态话语，因此，爱国主义就变成了相当具有吸引力和凝聚力的民族主义口号。因为，民族主义的爱国主义并不是一个抽象的理论，爱国也不是一个抽象的概念，它是与特殊的民族共同体相关联的，具有着特定的历史内容。在维罗里看来，这种民族主义的爱国主义其实并不是西方传统政治理论的渊源，而是肇始于现代民族国家特别是肇始于18世纪末在欧洲所形成的民族主义思潮和情绪，特指对于那种以相同的文化、语言、种族为基础的国家、社区或集团的效忠与热爱，这种民族主义的爱国主义在法国、特别是在德国18世纪以来有着广泛的影响，曾被赫尔德、歌德、黑格尔等思想家们所推崇。这种民族主义的爱国情绪是一种纯粹付诸于文化、语言及种族的同质性上的情感，这种情感是无条件的，它从属于民族的至上利益，所谓的爱国，爱的是同胞亲族、封建疆土以及一脉相传的文化精神。民族主义的爱国主义把祖国视为他们的终极归宿和最终根源，赫尔德曾经这样认为，没有国家的民族也就没有自由，民族性高于公民性，民族国家高于政府形态，民族精神是绝对性的国家精神。[17]应该指出，民族主义的爱国主义其产生具有着一定的合理性，拿破仑的入侵唤起了欧洲各个民族的爱国情绪，促进了这些民族的国家独立运动，从而塑造出18、19世纪的欧洲政治格局。但是，由于对于祖国的热爱蕴含着浓厚的国家主义强权色彩，因此它的演变是危险的，这种无条件的民族主义爱国情绪一旦与民族沙文主义和种族优劣理论结合在一起，就会助生狂热的集权主义政治情绪，我们看到，19世纪至20世纪以来，人类文明史中的几次集权主义暴政，如德国的法西斯主义和斯大林的共产主义，都散发着这种民族爱国主义所蕴含的毒素。

20世纪以来一些后发国家所开展的抵抗殖民统治的民族独立运动以及蕴含其中的强烈的爱国主义情绪，正像德意志民族抵抗拿破仑的侵略所唤起的民族情感一样，它们的存在自然具有一定的历史合理性和正当性。[18]但问题在于，这种与民族主义联合在一起的所谓爱国主义一旦变成了政治口号，变成了当权者的意识形态话语，那么这种爱国主义的危害也就显而易见了，因为对于祖国或民族的热爱已被当权者所篡改，此时的所谓祖国已失去了原先的正当性，成为总体性政治的符号，只不过披上了迷人的美好外衣。对于祖国的热爱实质上变成了对于强权的热爱，对于民族沙文主义的热爱，对于一小撮当权者的暴政的热爱，而当权者正是利用这类蛊惑人心的符号骗取了人民的向心力，以此维护自己的专制统治，因此对于这种无条件的民族主义的爱国主义，应该保持足够的警惕。因为，真正的爱国主义并不是这种民族极端主义的情感，从根本上来讲，爱国主义是有条件的，它对于祖国的热爱和效忠是以一个怎样的国家政体为前提的，即所爱的对象到底是什么，这是一个至关重要的问题。究竟什么是民族？什么是国家？究竟民族与国家的关系是怎样的？在民族和国家之上是否还有更高的价值原则？对于民族和国家应该抱有怎样的情感？怎样的爱国主义才是真正的爱国主义？这一系列问题显然不能纳入上述所言的那种极端民族主义的爱国话语之列。

对此，阿克顿早就有过清醒的认识，他的自由主义的政治理论，并不是只讲自由，只讲公民，也讲民族，也讲国家，也讲爱国主义，但是他的爱国主义显然与赫尔德的爱国主义，与施米特乃至海德格尔的爱国主义有着根本性的不同。他写道：“民族和国家之间的区别体现在爱国情感的性质中。我们与种族的联系仅仅是出于自然，我们对政治民族的义务却是伦理的。一个是用爱与本能联结起来的共同体，这种爱与本能在原始生活中极其重要和强大，但是更多地与动物性而文明的人相联系；另一个是一种权威，它依法实行统治，制定义务，赋予社会自然关系一种道德的力量和特征。爱国主义之于政治生活，一如信仰之于宗教，它防范着家庭观念和乡土情结，如同信仰防范着狂热和迷信。它源于私人生活和自然的一面，因为它是家庭情感的延伸，如同部落是家庭的延伸一样。但是就爱国主义真正的政治特征而言，它是从自我保存的本能向可能包含着自我奉献的道德义务的发展。自我保存既是一种本能，又是一种义务，从一个方面说它是自然的和无意识的，同时它又是一种道德义务。本能产生了家庭，义务产生了国家。如果民族可以不要国家而存在，只听命于自我保存的本能，它将无法自我否定、自我控制和自我牺牲，它将只把自己作为目的和尺度。但是在政治秩序中，个人利益甚至个人存在都必须牺牲给所要实现的道德目的和所要追求的政治利益。真正的爱国主义，即自私向奉献的发展，其显著标志在于它是政治生活的产物。种族所引起的义务感并不完全脱离它的自私和本能的基础；而对祖国的爱，如同婚姻之爱，既有特质基础也有道德基础。爱国者必须区分开他所献身的两种目的或目标。惟对祖国（country）才产生的依恋，如同惟对国家（state）才表示的服从——一种对物质强制力的服从。一个将献身祖国看作最高义务的人，与一个让所有权利都屈从于国家的人，在精神上是息息相通的，他们都否认权利高于权威。”[19]

阿克顿显然是将自由主义的对于爱国主义的理解注入了他的观点，他所说的那种对于祖国的热爱注入了自由主义的价值要素，虽然他没有明确地提出共和主义的爱国主义，但是作为一个自由主义者，他对爱国主义的理解无疑具有这方面的倾向。米塞斯指出：“历史进程比所有理论都更清楚地揭示了，正确地理解爱国主义，必会导向世界大同主义（cosmopolitanism），一个民族的富裕不能建立在压服其他民族基础上，而只能建立在和平合作基础上。”[20]维罗里有关共和派爱国主义的论述，沿着阿克顿等人的路向进一步追溯到古代的共和精神，维罗里通过他富有创建的分析研究，区分了两种爱国主义，即民族主义的爱国主义和共和派的爱国主义。在维罗里看来，共和派的爱国主义与民族主义那种对于祖国和国家的无条件效忠不同，他的爱国主义“是对共和国及其公民的一种普遍并且强烈的热爱或博爱。用经院思想家

Ptolemy of Lucca的话来说：‘对祖国的爱应该来自于博爱，即那种将公共事业放在私事前面的精神。’” [21]维罗里通过他的研究指出，这种爱国或祖国之爱是尊重正义与理性的原则，又可称之为理性之爱，其对共和国的热爱与其说是对这个国家的种族、土地和文化的热爱，不如说是对于这个共和国所赖以建立的法治社会、自由权利、公共秩序的热爱或崇信，因此，热爱自己的国家不是一种自然的情感，而是一种必须由立法或更确切的理由理想的政府以及公民对于公共事务的参与所激发的热情，所以爱共和国就是爱保障全体公民平等与自由权限的政治体制，乃至生活方式。因此这种热爱是有条件的，它所立足的基础不是种族性，而是政治制度及其政治制度所赖以维生的自由正义与美德，这些条件一旦丧失，那么爱国的情感也将随之消亡，因此这种共和主义的爱国情感是理性的，具有着坚定的人道原则和人文理想，突出明确的政治要求和目标。在这种爱国主义看来，民族主义的那种无条件的祖国之爱是变态的，它强调的忠诚是以牺牲个体自由权利和个性尊严为代价的对于民族国家的绝对忠诚，这样就难免与专制独裁为伍，成为抵制和拒绝自由民主理想的意识形态。而共和派的爱国主义情感却是以所有作为自由和平等之个体的尊严为前提的，这种爱国主义显然将自己置于自由主义的政治根基之上，它强调的是自由原则与民主文化的多元结合，是普遍的人道原则与特殊的民族个性的和谐，是公民权利与国家利益的统一。在此爱国又与公民美德结合为一体，一个认同共和自由政体的公民不但具有着道德上的政治美德，而且也具有情感上的爱国情怀，这种共和主义的爱国精神是自由主义政治得以持续发展的内在凝聚力之一。

我们看到，维罗里所指出的共和派的爱国主义并非只是存在于古典古代的政治传统中，它在中世纪的基督教文明中也曾出现过，特别是15世纪以来，这种共和主义的政治观念与现代民族国家中所衍生出来的自由主义政治理论有着密切的联系，并通过把共和国（*republica*）与祖国（*patria*）两个概念予以重新整合，从而逐渐发展成为现代政治中的共和主义的爱国主义或自由主义的爱国主义。依照这个渊源谱系，从柏拉图、亚里士多德、希、西塞罗经中世纪的奥古斯丁到现代的马基雅维利、孟德斯鸠、卢梭、弥尔顿、伯克、休谟、阿克顿、贡斯当、美国联邦党人、托克维尔，直至当代的伯林、哈耶克、罗尔斯、哈贝马斯等人，他们共同构成了共和主义与自由主义政治理论的中枢，而其中的一个主要问题便是通过对共和派爱国主义的理论探讨，从而奠定了以自由主义来整合民族主义的理论基础。

值得注意的是，二战以来，民族主义越来越成为一种强劲的思想潮流，特别是在后进的发展中国家，民族主义与爱国主义合为一体，已构成了强有力的凝聚民族意识的情感符号和话语体系，然而这种爱国主义往往与沙文主义、排他主义、种族优劣论等思潮联系在一起，其混乱的程度已经达到了难以分清是非的地步。特别是步入21世纪以后，随着西方社会进入了后现代阶段，经济、政治与文化的全球化越来越成为主要的趋势，而民族主义随着与各种后现代理论、依附理论和后殖民理论的混合交融，对共和主义的价值理念和自由主义的政治制度构成了巨大的挑战，与此同时特别是对于后进国家来说，由于他们民族的政治进程还只处在现代性乃至前现代性阶段，个人自由与公民权利不但没有得到有效的伸张，反而受到了各种集团势力的挤压与排斥，强权政治不但在国际领域流行，而且在国内政治中更加肆虐，特别可悲的是这种强权政治往往打着所谓民族主义、爱国主义的美好旗号，以虚假的民族尊严、国家主权和历史传统来混淆是非，以抹杀真正的爱国情感中对于何为国家的自由主义追问。这样一来，一个国家的公民自由和权利保障的制度基础在当今的爱国主义那里已经完全被遗忘了，而这恰恰是共和派爱国主义所最为关注的问题，他们的爱国从根本意义上来说就是爱这个国家的法治、个人自由、公民美德和生活方式，因此，在我们看来，维罗里所指出的这种共和派的爱国主义对于当今世界后进国家普遍流行的爱国主义话语不无警示和提撕的作用。他写道：“对于政治哲学家而言，重建公民道德的最有效的途径，就是在我们能够接受或理解的尽可能的范围里，强调爱国主义的观念。我相信，爱国主义的观念作为对共同自由的热爱，不仅是一种道德情感上的召唤，也是当今时代社会实践所反映出来的迫切要求。在我们的社会里，有的公民敢于挺身张正义，反对腐败，保护受害的公民同胞。正是他们给我们提供了一个现实的道德与爱国主义的最佳楷模。此所谓现实性正来自他们的政治本质。我们需要更多这样的公民，更好的（爱国主义）理论也许会有帮助：改变我们对于爱国主义的理解可以帮助我们增强民主社会所要求之德行，更重要的是，它可以避免浪费我们政治的和智识的精力而寻求某种不现实的甚至危险的德行。” [22]

四、从宪政主义看民族主义

民族主义是一种有着政治诉求的思想理论，这种政治诉求表现为不同的形态，其关键在于通过一种民族共同体的组织形态而结为一个具有着主权意义的国家实体，前面我们分别从民主主义和共和主义对这种政治诉求的内在结构、意识形态、组织程序和情感定式给予了多个层面的分析，并指出了一种基于自由主义的对于民族主义政治诉求的整合与改造的可能，这种可能是对民族主义的民族认同的全新的解释。这种解释或者说对于民族主义的一种新的政治基础的设定，可以从民主主义和共和主义两个形态中给出，从而使得民族主义逐渐摆脱了狭隘的民族性局限，特别是阿克顿所说的那种多元性民族融合的国家熔炉，就是从一种全新的自由主义国家学说中为民族主义的政治诉求提供了赖以存在的基础。不过，应该看到，无论是民主主义，还是共和主义，就其自身来说仍不能最终为自由主义的民族理论提供最坚实的理论基础，因

为无论是民主主义还是共和主义就其自身都缺乏法治与宪政这样一种最实质性的政治价值和制度安排，因此，对于民族主义来说，它的民主主义和共和主义的改造必须通过法治和宪政得到最后的完成。也就是说阿克顿意义上的那种冶炼各个民族的政治国家，作为民族多样性的自由共同体，它必须通过法治主义和宪政主义来予以制度性的实现。

一般来说，宪政是现代西方政治文化的一种产物，宪政主义是伴随着现代民族国家而产生出来的高于民族主义的一种具有着普世性的政治理论，它的核心价值是自由主义的。正像民族有着悠久的历史，但民族主义只是现代的产物一样，宪政也有着悠久的历史，宪政主义也只是现代的产物。[23]就实质来说，宪政主义的核心在于通过调配政治权力的运作模式而实现对于个人自由权利的合法性保障，这是现代西方政治理论的关键，从这个角度来改造狭隘的民族主义，在我们看来，这是西方政治文化的一个伟大成就，也是我们今天从自由主义来考察民族主义的最后落脚点。不过，在此之前，我们还必须纳入一个与宪政主义密切相关的维度，即通过法治主义来梳理民族主义，因为宪政与法治是密切相关的，甚至是合为一体的，没有法治也就没有宪政，从某种意义上来说，宪政与法治是同义词，或者说法治是宪政的前导，宪政是法治的结果。

法治与民族、民主、宪政等形态一样，也有两个方面的意义。一方面它们从历史上来看都源远流长，早在古代社会的政治中就存在，另一方面作为一种主义，法治主义与民族主义、民主主义、宪政主义一样，又都只是伴随着民族国家而一同生长出来的现代政治理论。民族认同早在民族国家产生的初期就具有法权的意义，民族主义的政治诉求从一开始就追求一个民族国家的合法性存在，这集中地表现在民族国家对于主权资格的确认上。关于主权是一个与法治密切相关的词汇，它意味着一个国家的法权资格，民族主义首先强调的是作为政治单位的主权地位，这是它的合法性标志。在现代政治思想史中，马基雅维利、博丹、格劳秀斯等人对于国家主权所具有的法律意义给予了开创性的研究，他们的主权理论标志着现代民族国家已经开始了有别于古代城邦和中世纪封建体制的现代转型。然而，应该看到，民族主义对于法治的理解却存在着重大的偏差，或者说现代民族国家的合法性建设是在两个矛盾的相关领域展开的：即一个方面，它把法律意义的主权架构置于国际法的背景之下，强调国际法或万民法中一个独立民族国家的法律地位，在此主权是民族认同的关键之所在。但另外一方面，现代民族国家的合法性又系于国内法的国家建构，即一个国家的权力基础是通过人民的认同而得到法律确认的，这个方面实质上开辟出一种有关公民权利与政府权力的契约关系，这个维度的法治集中以宪章的形式表现出来，可以说作为国内法的宪章或宪法，它所设定的个人与国家的权利义务关系构成了另外一个维度的民族国家的法律基础，其关键在于人权保障。

我们看到，主权和人权，或者说国际法中的民族认同的法律地位与国内政治契约中的公民认同的法律地位，这两者从一开始就既是相互关联的，又是矛盾对立的，这种关系构成了民族主义政治的一个最基本的内在冲突，也是民族主义在有关法治问题上的一个核心症结。为什么这样说呢？因为民族认同依赖于法律的确立，或需要获得合法性的承认，因此它必须确立法治的原则，但法治的原则一旦作为民族共同体的政治原则，就会表现出一种独立的品格。所谓法治主义，指的是法的统治而不是依法而治，法治和依法而治是两种不同的治理方式，这里实质上涉及权与法的关系，究竟是法大还是权大，或者说是法的独立统治最为根本，还是民族国家或民族单位的普遍利益最为根本，这是有关法治问题的一个中心问题。民族主义企图在两者之中达到一种统一，实际上存在着一个误区，或者说存在着一种政治上的自我欺骗。在自由主义看来，如果一个民族在政治诉求中企图遵循法治主义的原则，那么这个民族的政治诉求就会面临着内在本性的重新塑造，也就是说民族认同或民族自觉一旦纳入法治的轨道，那么这个民族的主体权利资格，或作为这个民族代表的统治者的权力便要受到法律的制约，特别是宪法的制约，那种幻想着仅仅利用法律来配合民族国家或民族集体的集体利益，以法治主义来论证主权至上主义的企图不是一种幻想，就是一种欺骗。固然法治原则可以为民族或国家提供合法性的论证，但这种论证一旦以法治为根本标准，那么它同样会受到另外一个源于法治原则的更高标准的考验，这个标准就是人权标准，或者说是民族国家自身内部的每个成员作为公民的个人自由、权利是否受到了法的保障这一标准的检验。

由此可见，法治主义不仅可以为主权提供论证，更可以为人权提供论证，人权说到底是一个公民权问题，即一种涉及每个个体在社会政治生活中所享有的人的尊严、自由、个性与追求幸福的权利保障问题，法治或法治主义便是为这种人权保障提供一整套普遍、客观而又公正的规则体系。在法治主义那里，国家或民族共同体不能够以集体性或总体性的权利、利益为目标，而将个人视为工具和手段，法治的最大价值就在于能够为个人提供强有力的保障。这样一来，民族主义的法律诉求便需要新的整合，也正是从这种意义上产生了民主的政治运作模式，也就是说民主主义在程序方面为这种法治提供了实践的空间，它能够为国家政治权力的合法性提供一定的支持。但民主主义并不是最终的，因为它关注的是谁来掌权的问题，而无法解决为什么掌权的问题，在此，法治或法治主义的优越性就显示出来了，民主主义固然可以使政治统治合法化，但这种合法化又必须以纯粹的法律的统治为标准，法律在这里具有着独立于多数原则的优先性地位，或者说法律并不是单纯的通过大多数人的同意而经由立法机关制定出来的，依照哈耶克的观点，法是一个社会自生的内在规则，这个规则体系其最基本的价值是保障个人的权利与自由不受外部强权的侵

犯。依照这样一种自由的法治理论，民族主义的政治认同就必须将主权纳入人权的框架之内，或者说承认人权高于主权的法治原则。

这样就从法治主义进入宪政主义，对此，其实古希腊的思想家就有着这方面的认识，如亚里士多德就曾指出，一个不能给予公民提供权利保障的城邦政治不可能是一种宪政，至于现代的宪政主义则从法治原则中创造性地产生出一种解决民族国家内在法律矛盾的途径。我们看到，宪政主义是通过如下途径来解决这一矛盾问题的，一方面，宪政并不排斥国家的主权地位，并为这种主权提供法律依据，但另一方面，宪政又把人权置于更高的地位，认为政治制度的核心是保障人权，为此，宪政主义实质上对于人权和主权给予了全方位的自由主义改造，并创造了一种现实可行的也为历史所证成的制度模式。这种制度模式在我们看来，是解决民族主义问题的最有效的方式。

宪政主义吸取了民主主义和共和主义的有效元素，认为一个国家的存在需要具备主权的法律资格。这里所谓的国家，可以由民族共同体来构成，但是，这个共同体所享有的主权资格作为一种法律上的资格，它并不是天然由一个民族所秉有，从某种意义上来说它是一种多元政治的产物。这种多元既是共和主义的政治多元，也是民主主义的政治多元，由这种多元结构所构成的国家政体，可以说是一种复合的多元共和政体，[24]这种政治共同体也就从法律上把阿克顿所言的那种多个民族的大熔炉意义上的国家体制合法化了，或者说也为此提供了法律上的依据。宪政主义不接受所谓一个民族一个国家的荒谬逻辑，而认为国家基于由历史传统所形成的多个民族的相互承认，这种承认与其说是依赖于种族、血液、皮肤、土地、人口、文化等标准，不如说是依赖于阿克顿所说的历史形成的共生的优势原则，即遵循这个原则能够为各个民族的繁荣和发展提供更大的自由空间。这样，宪政主义通过一种复合多元的政治组织形态，以多样性的民族融合作为价值指向，以重叠共识所赖以构成的宪法共识为法律基础，以区域自治或联邦制为治理形态，对于民族主义的政治诉求给予了切实可行的解决。这种宪政主义的民族政治理论在我们看来是可行的，因为它的政治宪章能够最大限度的解决主权与人权的矛盾，也能最大限度的解决民族自决权与国家统一权的矛盾。

宪政主义的法治原则，作为至上的政治原则，把个人权利和自由视为核心的价值基础，我们看到，这一点是现代西方政治的一个突出特征，也是从现代民族国家中衍生出来的具有普世性的高于民族主义的一个政治标准。从法律乃至宪法的高度对个人权利给予正当的保障和救济，这是宪政主义为人类所提供的的一个伟大贡献，就这一点来说，它有效地澄清了曾经存在于民主主义和共和主义理论中尚不清楚的一个关键问题。在民主主义那里，正像我们所指出的，无论是直接民主还是间接民主，虽然给予了每个人以平等参与的政治权利，但是它并没有真正解决一个政治制度的价值基础问题，因此，民主主义在20世纪以来面临着严峻的危机，对此如果不能通过宪政主义予以整合将会贻害无穷，因为单纯的民主政治并非一个理性和良善的政治，多数的暴政，特别是集权主义的残酷统治已经在现实中为民主主义酿出了一杯苦酒，这一点本文无须多说。同样，共和主义如果只是局限于多元政治的平衡机制，那么它所具有的贵族特性和精英模式就会带来专制和独断的弊端，单纯的共和制显然在20世纪以来的政治实践中很难畅行，因此，真正具有可行性的乃是宪政主义对于共和主义的改造，即一种宪政的复合共和制才是体现着自由主义精髓的具有着历史可行性的制度模式。因为这种宪政共和制在吸收了共和制的法治原则、公民美德、精英模式的前提下，而将个人自由的超验正义和民主政治的平等价值广泛地结合在一起，从而达成了一种既能够限制专制权力，又能够保障个人自由的政治形态。

由此可见，宪政主义在吸收了民主主义和共和主义的合理要素之后，它所形成制度模式和价值指向，就为解决民族主义的理论问题提供了一个不但在价值层面而且在制度层面上的可行性方案，它所形成的这套法治规则，可以说是人类历史上所能寻找到的最坏的游戏规则，这种游戏规则能够有效处理和化解包括民族冲突在内的各种社会冲突和政治震荡。为什么这样说呢？因为宪政主义不但首先从宪法的高度确立了个人权利的基本价值，而且为了实现这种价值又设定了一系列的制度安排，这一点是宪政主义最具有可操作性的方面，也是它得到普遍认同的地方之所在。固然民主主义和共和主义从不同的方面为民族认同的政治理论提供了一定的论证，并且也都把个人自由视为一个核心的价值，但它们都不可能像宪政主义那样提供一套切实可行的制度安排，而恰是这种制度安排才能够化解各种社会势力的政治诉求，特别是不同利益集团、不同地域和不同民族的政治诉求。

我们看到，宪政主义所提供的政治模式中最有效的解决利益多元的途径是建立在自治原则上的体现着共和精神的联邦制。这种联邦制又可以在宪法层面上区分出不同的等级，表现为不同的模式。例如，可以是大英帝国的联邦制，美国的联邦制，也可以是欧共体的联邦制，甚至是印度式的联邦制，这些联邦制虽然由于不同的历史、种族、宗教、地域等原因而表现为不同的形态，但它们都属于一种宪政主义的联邦体制，从属于自由主义的政治原则，是建立在一定的政治共同体的自治基础上的联邦模式。这一类型的联邦模式有效地解决了不同集团利益与民族利益之间的多种形式的冲突，从而把不同群体整合在一个完整的主权形态上的国家体制之内，阿克顿所谓国家的大熔炉便是这种意义上的熔炉，就本文所着重分析的民族主义问题来说，我们认为宪政主义的联邦体制是解决这个问题的最有效的方式。当然，这种方式是从总的原

则来说的，针对不同的民族问题而在具体的操作层面上肯定会有形态上的不同，但其宪政主义的原则却是一致的，这个原则的核心主要体现在两个方面，一是对于国家权力的制度上的限制，二是对于个体成员自由与权利的合法性保障。

中国的民族主义问题作为一个日益严重的政治问题，它所面临的困难虽然是多种多样的，也是复杂多变的，但对于它的解决，我们不能够只是单纯地寻求一些政策上的临时应对，这样最终也是无效的。当然如何切实可行的解决中国现代的民族主义问题，这已超出了本文的课题，但本文在此指出的乃是解决中国民族主义问题的一个基本原则问题，这个原则问题当然并不是中国所独具的，它具有普遍的意义，并且也是在近现代的西方政治理论中得到了有效实践的，在我们看来，这个原则就是宪政主义的原则，或者说一种宪政主义的民族主义政治原则。它体现在如下三个方面。

第一，立宪主义的国家是一个阿克顿意义上的多个民族共和一体的以自由为价值核心的大熔炉式的国家。这个国家的主权资格虽然为这个国家所享有，但它的体现或标志并非这个国家中的某个特殊的民族，更非某个人或君王，也非某种意识形态话语的化身，立宪主义的国家不是国家神话，而是一个宪法意义上的国家熔炉，它的主权是虚拟的，其资格享有者可以是这个国家中任何一个参与者，即所谓的人民主权或多元民族的主权，此时的主权为人民所共有或多个民族所共有。这个被公共享有的主权只能是虚拟的主权，正像英国的虚位君主一样，它不具有实体性的绝对地位，而只具有虚拟化的象征意义。这样一来，所谓的人民主权或民族国家的主权，便不能够通过宪法上的权利资格而变成一种与个人或民族成员相对立的抽象的政治权力，无论这种政治力量是打着上人民的旗号，还是打着民族、国家的旗号，都不具有自身的目的性意义。说到底主权只是一种工具和手段，是一种虚拟化的法律符号，其目的是为了促进它所包括的各个民族、乃至各个个人的自由、幸福和繁荣，它是为了所包括的多样性目的而设定出来的，它的权力资格是被授予的。

第二，由于取消了国家主权的实体性地位，立宪主义的政治制度所围绕的中心便是多样性的自治原则，也就是说自治原则成为立宪主义国家政治的基本原则。当然立宪主义的自治并不是极端民族主义的那种单纯追求一个民族一个国家的政治独立诉求，而是一种联邦体制下民族自治，即每个民族都享有政治共同体的自治权利，都可以在保持自身的民族文化和民族身份的前提下得到联邦政治的宪法性认同，至于这种宪法认同的自治原则的具体内容、运作模式、制度架构、权力化分等，可以在不同的时间和地域因各种各样的不同情况而不同。当年托克维尔在谈到美国的社会制度时这样写道：“没有人比我更赏识联邦制的优点。我认为，联邦制度是最有利于人类繁荣和自由的强大组织形式之一。我真羡慕已经采用这个制度的国家的命运。” [25]

第三，宪政主义的核心正像前面所说的是通过一套法律制度来保障个人的基本权利不受侵犯，因此这里涉及的一个中心原则便是个人自治原则，个人自治是宪政主义的首要原则。因此，从这种个人自治原则的角度来看，无论是民主主义、共和主义，它们之所以要受到宪政主义的整合，或者最终以宪政主义为核心和基石，其原因也正在于此。由于民主主义和共和主义都没有将个人自治原则视为核心原则，所以它们对于民族主义的政治整合也都无法达到宪政主义的高度，因此也不能最终解决民族主义的问题，而宪政主义之所以高于民主主义和共和主义，并能够有效地整合民族主义之类的问题，关键也正在于确立了个人自治的法治原则。

在此我们所要强调的是，立宪主义的个人自治并不是一种抽象概念，而是从法治上确立了个人自治的重要性，给予了个人自治以法律特别宪法性的法律地位。宪政主义之所以能够整合民族主义，在我们看来，它是通过一整套行之有效的法律制度来实现的，因为从宪政主义的角度来看，民族主义的政治诉求不能回避其民族成员之个人自治的法律问题。固然民族自治体现着民族主义问题的一个重要方面，但其更重要的一个方面却是民族主义中的个人自治与民族共同体的关系问题，这个问题无疑应该纳入法治主义的轨道，并得到宪政层面上的解决。也就是说，无论社会共同体是一种怎样形态的政治单位，它都不能忽视其个体成员与群体或族群的法律关系问题，在宪政主义看来，这种关系不能简化为一种共同体内部之间的组织性关系，而是一种法律性的关系，甚至是宪法性的关系，在这种关系中，个体的价值应该在法律上予以明确的确认。从这个角度来看，民族主义那种将民族至上视为最终目标的总体主义制度指向，显然有悖于宪政主义的民族理论，也不是真正法治主义意义上民族认同。

宪政主义是驯化民族主义的最有效的手段，也是一付解除民族主义暴虐的最有效的解毒剂。关于民族主义的多元政治问题，应该提高到宪政主义的高度，通过宪政的法律模式来解决民族与个体成员，民族与其他群体，民族与民族之间，民族与国家等多方面的权利义务关系以及利益关系和文化关系，这种以多元宪政的复合自治体系为框架的自由主义政治，才是行之有效的，狭隘民族主义由于局限于一个民族一个国家的政治诉求，因此它与宪政主义的多元共识是矛盾的。其实考察人类政制史，可以发现宪政主义意义下的民族主义是可能的，美国的民族国家之诞生便是这种宪政意义上的民族多元化国家的一个典范。因为它的国家作为一种复合共和国的联邦体制，确实体现着阿克顿所言的那种大熔炉的作用。在此，美利坚民族

在历史过程中的诞生，是以美国的法治主义为政治基础的，这种多元化的民族整合既拥有了联邦国家的主权资格，同时也保障了每个国家公民所享有的基本自由与权利不受侵犯。这种宪政主义的民族架构是多元的，自治的，在组织形态上是民主的和共和的，在目标是自由的和维护人权的，其宪政主义实现了对于国家权力的限制和个人权利的保障。奥斯特罗姆写道：“汉密尔顿曾在《联邦党人文集》的开篇提出这一问题，即是否可能通过深思熟虑和自由选择建立‘良好政府’或者是否人们永远注定要靠机遇和强力来建立人类社会的秩序模式。深思熟虑和自由选择不仅需要通过改革现在图谋将来的方式来预测实现共同福利的可能性，而且需要借鉴以往的经验教训。这是一个所有民族都面临着挑战。在建构一个联邦组织以实现更广泛的和平、自由和正义的过程中，美国人所做的努力是发展一种可适用于各种相互依赖关系模式的限权宪法的一般理论。这是一种可在所有人类社会中进行探索的可能性。托克维尔在《论美国的民主》中表明，根据宪法原则创建宪政体制的美国试验创建了一个与国家统治型社会相对立的自治社会。市场与国家都不是唯一的选择。人类有能力建构自治的社会，在这种社会中，每一个人首先是他自身的统治者。在托克维尔看来，结社的科学和艺术是实现自治社会基础。” [26]

前面我们分别从民主主义、共和主义和宪政主义三个方面考察作为政治形态话语的民族主义，指出民族主义所追求的民族认同之内在的政治基础，以及存在的几个重大问题。我认为，这些问题说到底是由自由主义与民族主义的关系问题，如果排斥自由主义的政治理念，民族主义就有可能变成一种未经驯化的全权性力量，这种力量在人类历史中，其产生虽然具有一定的合理性，其政治诉求虽然具有着一定的正当性，其情感认同虽然具有着一定可同情性，但所内涵的暴虐成分、无秩的蛮力和怨恨的毒素却是相当可怕的，甚至具有着制造地域冲突、国家分裂，乃至解体人类文明的可怕后果。而对于上述民族主义的负面作用，当今的各派政治理论却很少给予恰当性的说明，固然很多有识之士看到了这种可怕的前景，但是他们站在不同的片面立场上不是怀有委屈愤懑的积怨，就是给予推波助澜的鼓动，这样并不能有效地解决民族主义的问题。应该看到，民族主义作为一种政治问题在20世纪以来其导致的日益严重的纷争，是有着一定的历史必然性的，我们认为，对此应该给予同情的理解，更应该给予一种建立在自由主义政治理念中的驯化和改造，也就是说，针对甚嚣尘上的民族主义问题，摆在我们面前的是提出了一个自由主义的民族主义是否可能的问题。

为什么要提出这个问题？从普遍的层面来看，这是当今国际政治中所面临的一个重要问题，而对于当今的中国社会来说，这个问题也是一个更为本己和迫切的问题，因为民族认同和民族主义在日趋多元的政治格局中，其存在和强化是不可避免的，特别是在过去那种强权意识形态的高压趋于松动和解体之后，这个问题会更加突出地表现出来，苏联解体之后俄罗斯所面临的问题便是一个例证。对此，如果依然延续过去那种强权主义的话语体系，单纯从策略上寻求解决显然是无效的，我们认为，应该积极地寻求一种具有着普世性的政治理论，并由此建立起一套有效的制度框架加以解决。自由主义的政治理论以其宪政主义、法治主义、共和主义和民主主义的理论模式为解决民族主义问题提供了有效的途径，因为自由主义的政治解决，不是与民族主义的二元对立的强权政治，也不以专断的意识形态为共识的符号，它所提供的乃是一种以个人的自由权利与幸福为核心的政治框架，并试图通过民主与法治的途径，以多元的联邦自治为制度形态，在共和主义的协调中，来解决民族主义所提出来的问题，这样其实也就是提出了一个自由主义的民族主义理论。

当然，如果将民族主义狭隘解定为一种纯粹追求民族国家的民族自决权理论，那么这种民族主义不存在自由主义整合的问题，或者说自由主义只能从外部对它予以协调，但是，如果将民族主义视为一种一个民族追求自身发展并在发展中致力于民族成员的个人自由与幸福的话，那么对于这种民族主义就能够用自由主义加以调适，并由此产生出自由主义的民族主义。其实民族主义无论是从广义上还是从狭义上，它所面临的核心问题，便是如何实现阿克顿意义上的那种将国家视为多个民族和每一个个体成员繁荣发展的大熔炉的问题，在此，我们并不刻意非要证成一种自由主义的民族主义，我们所强调的关键是如何通过自由主义来驯化民族主义，特别是驯化民族主义内含的毒素，并通过宪政主义的方式来整合民族主义，从而实现以自由为本的多样性政治格局。在这样一种宪政框架内的多元政治中，所谓的民族认同其内外两个方面才能够达到有效的协调，一个国家才可能成为冶炼多个民族的大熔炉。诚如阿克顿所说：“对社会自由的不宽容是专制统治的本性，其最有效的救治手段必定是而且只能是民族的多样性，同一国家之下若干民族的共存不仅是自由的最佳保障，而且是对自由的一个验证。” [27]

[1] 米塞斯指出：“那些志在建设国家、具有自由精神的人作为一个整体，形成了一个政治性民族；patrie、Vaterland（祖国）成为他们所栖息之国家的名称；爱国者成为自由精神的代名词。从这一意义上看，法国人在推翻了波旁王朝的专制统治之时、在继续反抗君主联盟以保卫他们刚刚获得的自由之时，才感觉到自己是一个民族。日耳曼人、意大利人之所以形成民族思想，恰是因为外国君主组成神圣同盟阻挠他们建立一个自由国家。这种民族主义的矛头所指并不是外国人，而是同样压制外国人民之专制君主。意大利人最憎恶的并不是日耳曼人，而是波旁王朝和哈布斯堡王朝；波兰人所憎恨的不是日耳曼人或俄国

人，而是沙皇、普鲁士国王和奥地利皇帝。只是由于暴君所依赖的军队是外国的，所以斗争才采取了反对外国人的口号。”参见路德维希·冯·米塞斯《民族、国家与经济》（Nation, State, and Economy, 德文版初版于1919年，1983年出版英文版）第一部分，秋风译。

[2] 欧洲语言中的“民族”（nation）一词来源于拉丁语的natio，其基本含义大致为具有一定的血缘关系的定居于一起的社区团体，并没有多少政治的含义。但在现代以来，民族一词逐渐获得了越来越显著的政治意义，它不但包含着原来的有关血缘、地域、语言、习俗、宗教等意义，而且强化了作为一种社会共同体的政治意义，并最终超越了文化心理的范畴，变成为一个政治范畴。1844年意大利学者首先提出了民族主义（nationalism）这一词汇，其基本含义是对于一个民族的忠诚与奉献，体现为一种突出的民族认同意识。参阅：Gellner, Ernest, Nations and Nationalism, Cornell University Press, 1983; Breuilly, John, Nationalism and State, University of Chicago press, 1994。

[3] 在卢梭、赫尔德等思想家那里，国家的建立与民族意识具有着内在的关联，前者基于代表公共意志的人民主权理论，后者则把民族国家与民族精神统一于一体，他们分别开辟了法、德国政治浪漫主义和历史主义之先河。阿克顿曾经指出：“不受历史约束的人民主权的概念。孕育产生了历史之政治影响的民族的概念。”见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。伯林在“民族主义：往昔的被忽视与今日的威力”一文中分析道：“这就是浪漫主义运动的根源，至少在德国，这场运动赞美不受民族以理性方法发现的法则约束的集体意志，赞美创造性的民族的精神生活，个人可以参与到这种民族的活动，但它又是难以观察或描述的。民族的政治生命就是这种集体意志的表现，这一观点是政治浪漫主义（或民族主义）的本质。”见伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，译林出版社2002年版。另参阅：Breuilly, John, The Formation of the First German nation-State, St Martins Press, 1996; 恩斯特·卡西尔：《国家的神话》，范进等译，华夏出版社1999年版。

[4] 关于自由主义的起源以及政治特性，参阅：Anthony Abblaster, The Rise and Decline of Western Liberalism, Oxford: Basil Blackwell, 1984; John A. Hall, Liberalism: Politics, Ideology and the Market, The University of North Carolina Press, 1987; Richard J. Arneson ed, Liberalism, Edward Elgar Publishing Limited, 1992.

[5] 参见罗尔斯：《万民法》，载《文化与公共性》，汪晖 陈燕谷主编，北京三联书店1998年版。

[6] 关于这方面的论述，参见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1997年版；福山：《历史的终结及最后之人》，黄胜强 许铭原译，中国社会科学出版社2003年版；William Galston, Kant and the Problem of History, University of Chicago Press 1975; Carl J. Friedrich, Inevitable Peace, Harvard University Press 1948.

[7] 关于哈耶克对于自由主义政治秩序的理论观点，参见拙著《法律秩序与自由正义——哈耶克的法律与宪政思想》，北京大学出版社2003年版。

[8] 见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。

[9] 关于这种民主理论的内在缺陷，早在美国的联邦党人和目睹法国大革命的一些英法自由派政治理论家那里，早就被清楚地揭示出来。参见《联邦党人文集》、托克维尔：《旧制度与大革命》、哈耶克：《自由秩序原理》、J.L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, London: Sphere Books, 1952. 例如，米塞斯指出：“民主制度最初是想运用在民族统一国家内部证明有效的方法，来解决在民族混居地区创建民族国家所引起的政治困局的。多数将做出决策，少数则会服从多数。然而，这一点恰好表明，它没有看到全部难题所在，它根本就没有弄清困境何在。但是，人们对多数原则的正确性和民主可以包医百病的信念如此强烈，于是，长期以来人们都没有意识到，在民族问题上，多数原则是解决不了任何问题的。”参见路德维希·冯·米塞斯《民族、国家与经济》。

[10] 见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。

[11] 同上注。

[12] 施密特（C. Schmitt）在《宪法学》中就认为民族同质性是政治统治民主化的前提。他说：“一个民主国家的民主前提如果在于民众的民族同质性，它也就符合了所谓的民族性原则，根据这个原则，一

个民族就是一个国家，一个国家也就是一个民族。”参见施密特的《宪法学》（*Verfassungslehre*），Berlin, 1983, 第231页。

[13] 见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。

[14] 同上注。

[15] 美国当代的思想家维罗里（Maurizio Viroli）指出：“在共和派理论家眼里，共和国是一种政治体系和生活方式，也就是说，是一种文化。例如，Machiavelli就曾用‘love of vivere libero’来描述人们对其共和体制以及基于这些体制之上的生活方式所表示的深受。与他同时的其他共和党人则将共和国定义为‘一种特殊的城市生活方式’”。参见“共和派的爱国主义”一文，载《公共理性与现代学术》，北京三联书店2000年版，第184页。

[16] 转引自维罗里的“共和派的爱国主义”一文，另，维罗里还援引了马志尼（Mazzini）的观点以佐证他的论述，马志尼曾这样写道：“国家（patria）是指一个由自由平等的人结合在一起的，为了一个明确的目标兄弟般并肩奋斗的团体……国家不是一个集会（aggregation），而是一个协会（association）。没有一个统一的权利便不会有真正意义上的国家。或者说，如果一个地方这种统一的权利被现存的社会等级、特权以及专制所侵犯的时候，那么这个地方便不成其为国家。”

[17] 参见Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995; 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社1999年版。

[18] 伯林在“康德：鲜为人知的民族主义源泉”一文中指出：“在德国先是遭到法国大革命军队、然后是遭到拿破仑军队入侵之后，这种趋势更为明显，当时，法国的侵略激起了莱茵河以东的整个欧洲对法国的强烈憎恨与爱国抵抗运动。赫尔德曾提出，一个人，是由他生于斯、长于斯的共同体的传统、习俗、语言、共同的感情所塑造的；他之所以是他，乃是由于他与他人、与他所在的社会环境的那种无形关系，而这种社会环境本身则是各种历史力量无穷无尽、动态地互相作用的结果。正是这种相互作用，使每个时代、每个社会、每种传统、每种文化都各具特色，与同样是作为有机的、社会的、语言的、文化的、精神的整体的其他时代、社会、传统、文化明显地区分开来，尽管这种区分不大容易分析清楚。就在这之后不久，费希特在其写于19世纪初的著作中宣称，真正的自我根本就不是个人，而是群体，是民族。个人只是国家中的一分子，如果他自己从国家中剥离出来，那就是脱离身体的肢体，就是毫无价值的碎片，丧失了其意义；这种意义，只有在他与体系、与有机体、与整体及与他所占据的地域的联系中才能形成。这是以色列古老的希伯来—基督教团体（Hebraic-Christian House of Israel）的世俗版本，是一个由信仰凝聚为一体的神秘共同体，其成员不分彼此，亲密无间。这样的共同体，有人将其等同于某种文化，有人认为是某个教会，有人说是某个种族、民族或阶级。就是这种集体性的自我构成了个人的生活形式，并赋予其所有成员的生活以意义和目标；它创造了成员们的价值及蕴涵这些价值的种种制度，因而是永恒、无限的精神的具体表现形式，是一种权威。费希特、戈雷兹（Gorres）、米勒（Müller）、阿恩特（Arndt）是德国政治民族主义的奠基人，在某种程度也可以说是欧洲政治民族主义的开山鼻祖。那些作为压迫、侵略、侮辱的受害者的民族（和阶级），会像被压迫者压弯的树枝那样猛烈地反弹回来——这个比喻，我相信是席勒说过的——并进而发展成为一种目空一切的自豪感，一种狂暴的自我意识，最终形成炽热的民族主义和盲目的爱国主义。”参见秋风译。

[19] 见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。

[20] 参见路德维希·冯·米塞斯《民族、国家与经济》（*Nation, State, and Economy*，德文版初版于1919年，1983年出版英文版）第一部分，秋风译。

[21] 参见Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995。

[22] 参见Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford: Clarendon Press, 1995。

[23] 关于西方的宪政理论，可谓汗牛充栋，参见哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来等译，北京三联书店1997年版；萨托利：《宪政新论》，冯克利、阎克文译，东方出版社1998年版；Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, revised edition, Boston: Ginn and

[24] 参见文森特·奥斯特罗姆：《复合共和制的政治理论》，毛寿龙译，上海三联书店1999年版；John. Dewey, The Public and Its Problems, Denver: Alan Swallow, 1965; William H. Riker, Federalism: Origin, Operation, Significance, Boston: Little, Brown, 1982.

[25] 参见托克维尔：《论美国的民主》，上卷，董国良译，第192页。

[26] 参见文森特·奥斯特罗姆：《美国联邦主义》，王建勋译，上海三联书店2003年版，作者致中文版序。

[27] 见“论民族主义”一文，载阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，商务印书馆2001年版。

相关文章：

[社会主义法治国家：基于宪法学的视角](#)

[我为什么主持开设这门课程？](#)

[中国现代法学之道：价值、对象与方法](#)

[中国现代法学之道：价值、对象与方法\(一\)](#)

[这个中国会好吗？](#)

[政治的归政治，社会的归社会，法律的归法律](#)

[“以人为本”的法理学思考](#)

[大国、法治国与国家责任](#)

[中国语境下的施米特问题](#)

[作为法哲学家的康德](#)

[从市民社会和政治国家的二元角度看宗教治理问题](#)

[有效国家权威下的宪政改革](#)

[大国之道：自由主义与民族主义](#)

[休谟与现代自由主义（下）](#)

[休谟与现代自由主义（上）](#)

[休谟的政治学与政体论（下）](#)

[休谟的政治学与政体论（上）](#)

[休谟的正义规则论（下）](#)

[休谟的正义规则论（上）](#)

[宪政、自由与正义](#)

[“宪政政治”理论的时代课题](#)

[宪政的法律之维](#)

[论民族主义（上）](#)

[立宪时代的法政哲学思考](#)

[《法律秩序与自由正义——哈耶克的法律与宪政思想》再版前言](#)

[哈耶克与现代自由主义（下）](#)

[哈耶克与现代自由主义（上）](#)

[司法至上与自发秩序的法律体系](#)

[哈耶克的宪法新模式（下）](#)

[哈耶克的宪法新模式（上）](#)

[哈耶克的法治与宪政思想（下）](#)

[哈耶克的法治与宪政思想（上）](#)

[关于反思启蒙的三个问题](#)

[中国语境下的自由主义法权理论](#)

[国家理性的正当性何在？](#)

费希特《自然法权基础》简评

从政治哲学的角度看美国宪法第一修正案

超越战争与和平：一种政治哲学的思考

政治与法律以及两种资源、一个原理

《休谟的政治哲学》后记

《论相互承认的法权》自序

大国之道与中国问题

[网站简介](#) | [招聘信息](#) | [投稿热线](#) | [意见反馈](#) | [联系我们](#)

Copyright © 2003 All rights reserved 中国社会科学院法学研究所版权所有 请勿侵权

地址: 北京市东城区沙滩北街15号 邮编: 100720

