

【民族史】

作为文明事业的国家与民族： 吴文藻民族学思想探微

张亚辉

【摘要】文章从20世纪20年代围绕国家主义概念的争论入手,在细致分析吴文藻关于民族和国家问题研究的文本的基础上,指出吴文藻主张将民族和国家都看作现代性的文明事业。他反对将种族和血统看作民族的基础,也反对通过政治来界定民族,更不接受将国家看作单纯基于暴力的主权单位,而是认为在知识分子集团的努力之下,一种以国际主义为前提的国家主义和一种以文明为目标的民族主义的建设,才是思考和解决中国问题的方向。吴文藻的思考以及燕京学派在民族学上的努力为我们提供了一种基于国际视野的中国民族学的思想基础。最后,文章指出,现代国家与民族概念都有着极为深厚的基督教背景,对这一背景的反思才是推进中国当前统一多民族国家建设的恰当起点。

【关键词】民族;国家主义;文明事业;奥秘之体;吴文藻

【作者简介】张亚辉,厦门大学社会与人类学院教授、博士生导师(厦门 361005)。

【原文出处】《西北民族研究》(兰州),2023.5.44~59

1924年,中国学术界与政界就民族与国家关系的问题爆发过一场激烈的争论。关于这场争论,目前民族学仍旧没有给予足够的关注和分析。参与这场辩论的包括孙中山先生,以李璜为代表的国家主义派,以及成立不久的中国共产党。1924年4月,孙中山先生的讲座稿《民族主义》在广州出版。同年10月,李璜主编的《醒狮》第一期出版。李璜撰写了《释国家主义》一文,不仅批评了民族主义的概念及其对中国的适用性,也批评了基于国际主义立场的国家建设策略。这一争论断断续续,直到1930年《醒狮》停刊。实际上,围绕中华民族建设一直被持续关注的1939年顾颉刚和费孝通之争,在很大程度上是前述争论的再次浮现。吴文藻1924年时只有24岁,尚在美国达特茅斯学院攻读本科学位。他显然对争论各方的看法都有所不满,遂于1925-1926年连续发表了三篇文章,直接介入了这场争论。当然,本文的分析并不以此三篇文章为限。参与论战的各方都没有直接回应这个年轻人的观点,但从这时开始,吴文藻就已经形成了自己对现代民族与民族主义、国家

形态等一系列根本问题的看法,并将这些看法贯彻于后来燕京学派的民族学事业当中,其影响一直持续到了今天。

一、与国家主义的争论:从一份书目到对马志尼的再理解

在《民族与国家》一文的开篇,吴文藻说道:“近来国家主义之团体,风起云涌,国家主义之鼓吹,甚嚣尘上,在今日之中国,已与三民主义及共产主义,鼎足而峙,且于最近之将来,大有驾乎二者之上之趋势。因此,三民主义者与国家主义者,似已稍起齟齬,三民主义者,以为民族主义,不与帝国主义及军国主义相混,故认民族主义优于国家主义。反之,国家主义者,则以为民族主义,系国家主义译名之误,欲顺言,必正名,故认国家主义优于民族主义。兹篇之作,非欲比较国家主义与民族主义二标识之优劣得失,亦非欲评衡孙中山之民族主义,第欲舍主义而专阐明民族与国家之真谛,及二者应有之区别,与相互间应有之关系。”^[1]这里所谓的“国家主义之团体”,指以李璜、曾琦为代表的《醒狮》杂志同仁团

体。李璜在《国家主义正名》一文中说：“国家主义(Nationalisme)这个字，被有些人译作民族主义，我们认为很不适当：(一)近代国家的内容不是民族两个字所能包含，所能代表的。固然在拉丁文里(Natio)这个字有民族的意思。但国家乃是近代的产物，便不单含民族的意思了。譬如我们解释国家的内容的时候，必定要声明近代的国家不只是一个民族构成的……(二)有人以为国家主义这个字容易误会成帝国主义(Impérialisme)或军国主义(Militarisme)所以宁肯译为民族主义。这种想法，未免过于小心了。不但在字面上，这三个字本来是三个写法，在字义上，这三个字本来是三个意思，而且在百年来历史上这三个主义常常是对头冤家，怎么样能混为一谈呢。”^{[12]25-26} 吴文藻的写作动机显然与李璜的国家主义(nationalism)主张有关。需要注意的是，李璜虽然强烈主张国家主义，但他的国家主义并不是指那种一个民族一个国家的民族主义或者民族国家。作为一个接受过系统人类学训练的学者，他对世界各国的多民族状况，尤其是中国的多民族状况，是非常了解的。因此，不能将李璜的国家主义主张在任何意义上等同于民族国家的主张。吴文藻对李璜的不满固然涉及中国非汉民族的处境与命运，但这并非他的核心所指^[3]。

在醒狮派看来，国家主义和反国家主义的矛盾是第一次世界大战的根本原因。常乃德说：“十九世纪的上半叶，经国家主义的运动，把欧洲政局解决了一半，西欧的国家如同法国，德国，意大利，西班牙，瑞士，以及荷兰，比利时都已经过国家主义的洗礼，国家的基础差不多都已安定，所以不会引起国际的危机，只有东欧一带，十八世纪以前的旧势力尚残留有多大余力，这种旧势力是不顾国民情感的，是一种反国家主义的。奥地利和土耳其两个老大帝国是这个最显著的例。”^[4]常乃德认为，“一战”是在拉丁欧洲的现代国家体系和仍旧保留晚期封建色彩的中东欧国家及两个老大帝国之间展开的。这尽管不无道理，但显然忽视了所谓国家主义阵营内部的矛盾可能是更加实在的。陈逸凡在少年中国学会作的讲座中指出，国家主义最初指的是同种国家，但在19世纪以后，同文同种已经不再是判定标准，“一个国家只

要他的人民本自决的精神，互相结合，一方面更有公共的历史，便可产生国家主义”^{[5]29}。国家主义最初可以追溯到柏拉图(Plato)的国家有机体论，近代的根源则在于路德(Martin Luther)新教改革时对教会的否定并给予国家的存在以绝对的合法性。陈逸凡已经注意到，康德(Immanuel Kant)哲学将道德自决的权力交给了个人，这进一步为国家主义的发展扫清了障碍。陈逸凡认为：“政治组织，乃物质的机械的，故不能损伤吾人的精神自由。康德此种学说一方面容忍了专制的政治，一方面更提倡个人效忠国家，以求精神的自由，减免了个人和国家的冲突。”^{[5]31}在常乃德看来，国家主义主要是拉丁欧洲边缘地带欠发达国家的选择，“一战”的核心矛盾反而是国家主义和拉丁欧洲的自由平等主义的矛盾。他认为从学理上来说，国家的存在不过是要达到发展和保护个人幸福的目的，即便国家主义本身也不应将国家本身看作目的。但“一战”之后，一方面威尔逊(Thomas Woodrow Wilson)的十四条原则无法推行，另一方面协约国自身也呈现出明显的国家主义色彩，使得国际和平事业前途渺茫。这让陈逸凡认为，国与国的斗争状态是不可避免的，国家主义必然成为时势之选，中国也不能例外。他说：“国家主义使德意志联邦成功，使意大利南北统一，使美利坚内讧止息，国家主义使欧洲中部亡国复活，使巴尔干各弱国复强，使弹丸三岛之日本一跃为世界一等强国，这种大功是永久不能磨灭的。中国此时，救死良药，也是止有国家主义。”^{[5]35}李璜对陈逸凡的看法是完全赞同的。关于国家主义，李璜总结说：“综上所述，国家主义所有对外政策是仗着全民自家的力量，以期完全独立的自决，而不赞成依人为活的国际主义的解决。国家主义所有的对内政策为团结全民共有的志愿，以求真正民主的自治，而不赞成任何阶级的专制……现在更简单的归纳国家主义的政治在两个形容辞之下，便是这种政治是‘止国的’与‘民主的’(National et republicaine)。”^{[6]24}

对于醒狮派的国家主义立场，吴文藻显然是不满的。1925年11月，他在《大江季刊》上发表了《一个初试的国民性研究之分类书目》一文。这篇文章不能被简单地看作是一个研究领域核心著作的举

要,其中一些言简意赅的评论已经透露出吴文藻对国家主义问题的关注与反思。比如在介绍国家主义概念的时候,他就专门强调要区别“国家主义与排外主义 Chauvinism,强横主义 Jingoism,军国主义 Militarism,及帝国主义 Imperialism……国家主义与个人主义国际主义 Internationalism,超国家主义 Super-nationalism,世界联邦主义 World-federalism,大同主义 Cosmopolitanism,乌托邦主义 Utopianism 等之关系”^[7]。他同时亦强调,要注意“关于国家与邦,国邦,或国民邦之区别;国家与种族民族,人民,政府,主权,社会,等之区别;国家与国民性,国家主义之区别”^[7]。吴文藻对醒狮派的警觉也可从他的一些简短的评述中看出来:“爱国心之于国家主义犹神秘心之于宗教。为国家计,提倡爱国精神,唤起国民自觉,远胜于空洞鼓吹国家主义。宣传国家主义失于正轨,则为倒置的帝国主义之伏脉。”^[7]这并不是说吴文藻彻底否定国家主义,他从人类学的进化论研究出发,给出自己对国家主义的界定:“国家主义是国民自觉以主张自由抉择一切之政治的表示;是促进自由民族之团体生活之手段,对于个人认国家团体之优越,对于全人类社会作相当之退让。是为社会演化中之一生活过程。”^[7]这一定义中的民族不能被看作是种族,吴文藻一直强调种族血统立国论是不可靠也不可取的,语言文字和历史才是确定民族单位的关键:“语言文字,文学,艺术,科学之类。国语运动,国剧运动,新文学运动,新文化运动……都是有关新中国精神生活之命脉……Fichte, Oakesmith 等均着重语言,文字,文学之要素……唯同文未必同国,如中日同文,现且仇视。但有伟大之美术家,文学家,科学家……对世界文明有所贡献,则本国被其光泽焉。”^[7]

综合而论,吴文藻的国家概念与国家主义和孙中山先生的民族主义都不同。他认为:“立国要素有(1)地理居处,(2)融和民族,(3)文化共业——文学,艺术,科学,宗教,历史,法律,政府,自足经济,特殊民情之类。非必要素具备国家始能成立。倘数个并凑,加以外压,促内自觉,即演事实,或为一元之国民邦,或为多元之国民邦,要以时地特情而定之。”^[7]吴文藻这一简短的论述已经表明,他认为国家乃民族

与文化事业的地域性总和,这与李璜承自马基雅维利(Niccolò Machiavelli)的国家主义判然有别。吴文藻对马基雅维利的学说也持鲜明的批判态度,相比之下对卢梭(Jean-Jacques Rousseau)的社会契约论则更加信赖。他说:“昔法王路易十四曾谓‘朕即邦’,卢氏则答以民为主。是其提倡‘自由,平等,博爱’之精神,鼓吹天之人权之极说……均与往后国民性之权利原则有密切关系。”^[7]吴文藻对费希特(Johann Gottlieb Fichte)的国家主义亦多有同情,认为其最重要的价值在于“费氏之理想国家为文化国家;欲文化国家之实现,必待精神生活之自由发展;欲求精神生活之自由发展,首当谋民族之脱离羁绊。此其所以主张采用弱国国家主义之手段之由来也”^[7]。但吴文藻对黑格尔(Hegel)的国家主义则持严厉的批评态度,“以其排斥往昔偏重个人主义之潮流,而提倡人对于国家有无限服从之义务。唯其承费氏文化之概念,作进一层之拥护,以国家为发展彼所谓‘绝对精神’之工具,卒形成德意志文化中心说,而开后世野心家实行宣传文化 Kultur 使命之先河,至为不幸”^[7]。在评论特赖茨克(Treitschke)男爵的作品时,吴文藻再次强调:“国家权力理论,终其极而国家独断,国民盲从。民心成为羊心,岂早先唯心派三大哲崇尚精神自由之所愿乎?国家主义提倡不由正轨,社会栋梁不知因时制宜,卒流为帝国主义之伏脉,可不慎哉?”^[7]

从上述对诸多书目的评述当中,我们可以看到吴文藻对于何为国家,以及国家与民族、国家与个人、国家与世界之关系的总体看法:既要警惕国家主义的过度发展带来的对民族自由和个人权利的压制,又要在某种程度上依赖国家主义救中国于水火之中。为此,吴文藻必须找到一种适当且有效的思考国家主义的理论进路。在他介绍和批评的众多学者当中,他最重视的是英国自由派的约翰·密尔(John Stuart Mill)^①以及意大利民族解放运动领袖马志尼(Giuseppe Mazzini)。关于前者,吴文藻说道:“氏为马氏之好友及热烈之同情者……彼重视个性之自由发展,视国民性为一种团体的个性……对内则主张爱尔兰地方自治,对外则表同情于被虐待之民族,尤希望意大利之脱离奥国羁绊。”^[7]关于后者,吴文藻

于1926年3月在《留美学生季报》上发表了长文《马志尼的国家主义及意大利的统一》，详细分析了马志尼的国家主义和民族理论。这篇文章发表时，吴文藻正在写作《民族与国家》一文。

吴文藻在一定程度上承认常乃德的判断，他说：“今日的世界是强大国家实施帝国主义，弱小民族提倡国家主义两潮相冲最激烈的时代。被虐的诸弱小民族，受尽不平等的待遇，现在发生了一种新觉悟，要求独立自由，不肯再容忍他人的蹂躏。”^[8]但他所针对的不是国家性质的差异，而更多的是不同国家的政治道德感。中国的当务之急不只是一要“脱离列强的羁绊”，还要“建设有存在于人类社会上的真价值之少年中国，以继续发扬我们四千余年的文明中适合现代中华国民生活之要素”^[8]。而危机恰恰在于，数世纪以来倡导先进思想的欧洲，在“一战”之后政治道德衰微且气氛沮丧悲观。“中国知识阶层深感威尔逊式理想主义不足恃，大部分改变态度，顺应环境，倾向于国家主义的潮流，以之为当今唯一自救之方，而以大部分留学生为尤甚，诚以他们目击国外实际政况，亲受外人轻视刺戟，觉事实与理想大相悬殊，因而顿起一种剧烈的反动。”^[8]而令吴文藻忧虑的是，这些激愤之情并非基于对国家主义之真正意涵的了解，难免出现偏见与误解，故而他专门以马志尼的思想为例来澄清之。他说：“西方学术界中发挥国家主义之真精神最高尚最纯洁者首推马志尼。他是世所公认之晚近国家主义之鼻祖，可为客观研究的第一对象。”^[8]

拿破仑(Napoléon Bonaparte)失败后，欧洲最重要的两件大事就是德国与意大利的独立和统一。抛开具体的历史细节不谈，意大利的独立主要是由三个人促成的。第一个人是马志尼，他早期加入烧炭党，希望以自由主义精神拯救意大利，失败后流亡法国期间，创建了青年意大利组织，将自由主义转换成民族主义。1834年，他在萨伏伊提出了“统一、独立、上帝和人道”的口号。1847年，成立了国际民族联盟。第二个人是安东尼尔二世的大相嘉富尔(Cavour)，他对内推动政教分离，对外在外交上取得了一系列重大成功。第三个人是大将军加列波儿第(Giuseppe Garibaldi)，他自1859年开始累次取得战争胜利。这

三个人被称为意大利的建国三杰。吴文藻说：“马志尼，为预言家，激起自由精神与统一欲望；嘉富尔，为政治家，实行切实步骤与建国方略；加列波儿第，为武将军，恢复故国山河与遗传威武。”^[8]马志尼青年时代即为但丁(Dante Alighieri)的爱国精神所鼓舞，“他有极虔诚的信仰……他的伦理观念即寓于宗教中……他深信精神上的统一是救国的唯一要义……宗教与伦理在其眼光中既息息相关，责任心与同情心自然为其无上之理想，这是他的一切观念之根本出发点”^[8]。马志尼的国家理论始终并不强调国家本身是目的或者暴力垄断者的角色，反而认为国家是人民之间平等的、同情的结合，不是凭借利益或者强权建立的团结，而是基于博爱情操的团结，这也是打动吴文藻的关键所在。他说：“马氏之国家观念，极注重立国之目的。追究公共目标，提倡同情协作，发扬自由平等博爱精神，纯属伦理的论调。马氏根据道德发言，自不致过于重视地理上之关系。却以特殊的国民心理为立国之要素。”^[8]马志尼将国家看作履行上帝使命的机构，认为国家本身并不掌握统治权，统治权直接来自上帝的道德和律法，国家的合法性既不是天然无条件的，也不是由强权确认的，反而是以上帝的律法为裁决基准的。上帝不会偏爱任何一个国家，因此，每个国家都需要贡献于整个世界的道德秩序，而不能如李璜所说的那样是“止国的”。国家的存在条件之一就是其必然是国际的，每个国家都因自身的存在而对人类负有义务；上帝是唯一的牧羊人，所有的国家构成了一个羊群，世界秩序和国家秩序是不可须臾分离的。所有这些论断都是但丁在《论世界帝国》中反复申说的观点^{[9]6-8}，同时也包含了路德宗教改革中关于天职的观念。国家一如新教中的个人一样负有对上帝的天职，对于一个国家来说，履行天职的意义即在于证成自身存在的合法性。吴文藻说：“马氏的教训以人类为前提。国家不能超脱人类而独立。唯一团体有服务人类的诚意，上帝始予以组织国家的特权。”^[8]个体之所以被要求爱国，一方面在于国家是上帝特许的服务于整个人类的机构，也就是说，每个人出于对整个人类的义务而必然产生爱国情感；另一方面，则是因为个人天职的履行需要人与人的协作，而国家提供了最

重要的协作机制。因此,这里所说的国家服务人类既包含国际主义的意涵,又包含国家对个体的义务。吴文藻说:“国家主义之精神不在权利,而在义务。立国之道贵乎牺牲,不求自私。道德思想必虔敬之,精神目的必信仰之。争取物质利益,是无意识之举动,有志之国所不屑为。上帝创造国家,无非欲藉结合而服务人类,格外发生效力。”^{[8]74}将个体间亲密合作而成之国家看作天职的主体,必然导致在上帝面前所有的国家都是平等的,因此国家之间的倾轧与征服便都不再是符合上帝之道德律法的行为;同时,以语言和风俗为基础的民族也就成为判定国家合法性的条件。吴文藻说:“国家是建设世界和平的唯一单位,是一切区分中最自然的一种。马氏的理论,以为国家之于人类犹之分工之于工场。国家是公认的结合表征,是以同文同心同史同地理的关系而结合之人群……国家在人类中之地位,犹之分工在实业中之地位,实一语道破国家主义与国际主义之正当关系。”^[8]

吴文藻已经看到德国和意大利的国家主义演变成了军国主义及给全世界带来的危害,但他坚信马志尼的国家主义具有独立的意义,后来发生的变化并非必然的。就马志尼的国家主义类型来说,其核心特征即“人人须有国际眼光,人人须怀民主思想。国家主义根据上帝圣父与博爱之信心。每个国家必须认清对于人类应尽之义务及对于上帝所应负之使命。民主主义根据人类平等观念,藉教育,结合与进步之合作而实现”^[8]。国家主义的发生,一方面需要以国民性的成立作为前提,亦即前文提到的紧密团结的同文同史之合作的人民;另一方面则须以伟大文明引起国民的倾慕。吴文藻认为,拉丁文明的伟大遗产,尤其是大教会的历史,对于马志尼的国家主义观念有着本质的影响。对马志尼来说,上帝的律法是国家主义得以成立的前提,不能将马志尼的宗教热忱等同于民族主义背后的神秘主义情绪。国家既非自身的目的,同时也不是一个无条件的、自然的自在之物,在这一点上马志尼仍旧是和但丁的思想紧密相连的。但丁的政教分离思想亦要求国家的存在以上帝的存在为前提,而非直接取消宗教对于国家的意义。正是在这个关键点上,马志尼的国家主

义呈现出与德国完全不同的特征。“德国教授派以为扩张本国文化是一国使命;强权为传布文化的利器,扩张国权,即所以扩张本国文化。”^[8]在吴文藻看来,马志尼的国民主义之真谛恰在于:“国家为小目的,人类乃大目的。国民当为国家牺牲者小,国家当为人类牺牲者大。”^[8]

中国并非基督教文明下的国家,但吴文藻仍旧认为,一个外在于国家的伦理系统对于中国的国家主义建设来说是必要的,也是可能的。他说:“我们五千年锦绣灿烂的文明,足以引起国民的向慕;有一部极健全的圣哲之人生观史,足为万世之师表。中华民族有特殊的国民性,可以贡献于人类文明……就人本主义的中国文化眼光看来,伦理可以与宗教分离……中华民族的特殊精神,大有发扬之价值……我们倘有国家主义,决不是排他的盲目的国家主义,实是宽容的合理的国家主义。”^[8]“我们以国家主义为反帝国主义的手段,视之为人类演化中之一生活过程,决不视之为人群中永久的生活标准。我们对于世界一切被虐待的民族,深表热烈的同情。我们实施‘己立立人己达人’之贤训。”^[8]实际上,醒狮派的国家主义者也并非不知道,即便德国这样极端的国家主义者,在1807年败于拿破仑之前,也是奉行理性的普遍主义和国际主义主张的。在醒狮派看来,问题有二:其一是曾经提出这种国际主义的国家在“一战”之后要么主张空泛,无法落实,要么就走向了或明或暗的国家主义道路;其二是中国救亡形势紧迫,已经无法实行国际主义的高蹈情操,国家主义因此是必行之路^{[10]133-135}。所需主义者唯有不要滑入对抗国际主义的黠武主义和压制个体自由的专制主义泥潭当中,从而避免使国人精神萎靡,失去创造性,吴俊升名之为“相对的国家主义的教育”^{[10]136}。而吴文藻的雄辩之处在于,他认为马志尼时代的意大利同样处于分崩离析、水深火热之中,这并不是一个现代国家必然选择某种封闭的国家主义的必然理由,以后来的军国主义发展来否定马志尼的政治理想并不合理。后来的历史自然也清晰地表明吴文藻的判断是有远见的,一种基于文明而非暴力的国家不但是有可能的,而且是现代性最重要的成就之一。

二、民族与国家作为两种不同的文明事业

《民族与国家》一文同样写作和发表于1926年,与吴文藻研究马志尼国家主义的文章实为姊妹篇。它们处理的问题也紧密相连:nation一词同时包含国家与民族两个含义,在马志尼的案例中,吴文藻处理了国家与文明、宗教与世界的关系,驳斥了醒狮派的国家主义;在《民族与国家》中,吴文藻集中处理的是国家(nation)、政邦(state)与民族(people或者volk)之关系^②。在《一个初试的国民性研究之分类书目》一文中,吴文藻已经提醒读者注意国家与政邦关系的研究,所以政邦在这里的出现并不令人意外,不过是研究民族与国家关系时必然涉及的范畴而已。

吴文藻并不完全同意孙中山先生关于民族和国家的区分。在后者看来,“民族是由于天然力造成的,国家是用武力造成的。用中国的政治历史来证明,中国人说王道是顺乎自然,换一句话说,自然力便是王道。用王道造成的团体,便是民族。武力就是霸道,用霸道造成的团体,便是国家”^[11]。受当时进化论和生物学的影响,孙中山认为民族的基础仍旧是种族,他说:“人类的分别,第一级是人种,有白色、黑色、红色、黄色、棕色五种之分。更由种细分,便有许多族。像亚洲的民族,著名的有蒙古族、巫来族、日本族、满族、汉族。造成这种种民族的原因,概括的说是自然力……当中最大的力是‘血统’……祖先是什么血统,便永远遗传成一族的人民……次大的力是‘生活’。谋生的方法不同,所结成的民族也不同……第三大的力是‘语言’……第四个力是‘宗教’……第五个力是‘风俗习惯’。”^{[11]-5}而在国家的定义中,除暴力之外,孙中山先生强调的亦不过是领土、主权、人口三项。吴文藻不能同意的第一点就是将民族看作由自然种族生成的亚目,他说:“种族上所表现之特性曰种族性。强者以欲排斥异己,而自称为纯种;以欲压迫弱小,而自命为优种;复以欲征服外族,而倡本族中心论;反之,弱者对此纯种,优种,及本族中心说,作反抗而求解放之运动;凡此皆可谓之种族主义。西方之亚利安主义,条顿主义,盎格罗撒逊主义,诺迪克主义,及吾国之汉族主义等等,皆称明例。”^[11]吴文藻

无疑对种族主义思想是深恶痛绝的,但他似乎并没有在学理上就这个问题进行深入的批评,反而在评述博厄斯(Franz Boas)的反种族主义研究时说:批评所谓优等民族之主将即博厄斯^③,但“说者谓此公批评过甚,有时不能自圆其说,公允读者姑可听之”^[7]。这里不妨多说一句,就人类自身的生物性而言,只能将它看作文化的结果而非其原因,人类群体并不存在在一个自然扩散的过程,其根本原因在于所有的跨群体通婚都是由文化因素决定的,哪怕是在生物学上高度封闭的群体,这种封闭性也是被文化刻意维系的——尤其是长期内部通婚造成的均质性。现代民族的生成更不必说,其维系种族和民族纯洁性的真诚或虚假的努力无一不是被文化驱动的。退一万步说,无论人类学家还是生物学家,都无法确认文化从什么时候开始介入人类的婚姻策略,以及这种介入的后果是什么。人的生物性在学术上可研究的前提只能是人的文化性。即便在生物学上被证明来源单一的群体,除了说明其历史上由于各种原因通婚范围狭窄外,什么都说明不了,既不能证明其优越性,亦不能说明其在现代必然作为一个统一的政治单位而行动。

吴文藻在当时更注重的是将民族概念从种族概念中解放出来,使前者避免成为种族主义的理论工具,并力陈民族只能是文化与心理概念。他说:“强大民族借其特殊之民族性,以号召隶属他国政府下弱小之同一民族,而逞其扩张之野心;弱小民族之寄人篱下者,借以脱离所属国,而加入同一民族之另一强国;又或一部分人民,欲借以保存或发扬其原属民族之特殊精神,丰富其现属政邦内之文明生活;凡此皆可谓之民族主义。”^[12]对于当时被广为接受的柏伦知理(Bluntschli)的民族概念,吴文藻肯定其意识到民族作为一个文化范畴与权力和政治无关,他说:“此乃政治思想史学者所公认为代表时代精神之客观定则。举凡当世认为形成民族之普通要素,如种族、语言、宗教、地理,及一般物质环境,咸为罗致……氏谓共同文明与政邦之羁绊无关,足见其全视民族为一文化上及心理上之事物,毫不含有政治意味……氏对于当时盛行一民族一国家之主义,反驳不遗余力,以为民族之文明生活,无须乎政治上统一之辅助,即

可以充分实现于文字,美术,或宗教中者。”^{[1]25-26}但柏伦知理仍旧承认,民族性历来是形成政邦之大势力,在近代,则是造就民族国家的最大势力。这一点被政治家利用后成为民族国家理论的有力支柱,吴文藻说:“学者之主张,经政客之利用,乃全变其本来面目,史乘中固比比皆是也。”^{[1]26}这也实在是无可奈何的事。法国人吕南(Renan)给出的基于“全民意志论”的民族概念,在欧洲曾经推动“一战”前的民族建国运动。吴文藻认为这一概念虽承认民族为一精神实质,但过于脱离理性主义的基础,而且和政治的关系过于紧密。吴文藻认为,英国政论家席满恩(Zimmerman)的民族概念是最为妥当的。席满恩说:“民族性者,乃一种团体意识之外表也;此团体意识,寄托于一定之家乡邦土之上,富有特殊之强度,特殊之密度,及特殊之尊严者也。民族者,即借此种团体意识而结合之人群也。”^{[1]28}这一定义一方面肯定民族是文化上和心理上的事实,另一方面又完全与种族概念无涉。最重要的是,它完全与政治撇清了关系,并反对民族建国论。吴文藻说:“就三氏之民族学说而总言之,则吕氏为绝对主张民族建国之说者;席氏为绝对反对民族建国之说者,柏氏虽亦曾作反对论调,却承认民族性为近代民族建国之最大势力。”^{[1]28}这一辨析也让我们明白,吴文藻对于将民族过度政治化的理论是保持着警惕之心的。

在中国当时的学术界,吴文藻认为持论公允的人是梁启超。实质上,梁启超的民族概念大多是承袭自柏伦知理的,吴文藻评论说:“氏以演化论之观念,作释义之人手法,由纯粹之客观事实,如血缘关系,自然环境,及经济生活,进至语言、文学、美术、宗教等文化共业为止,殊为独具只眼。‘民族愈扩大,则血缘的条件效力愈减杀’,此附注语,颇为生色。”^{[1]30}实际上,吴文藻真正关注的也只有这最后一句附注。最终,吴文藻给出了对民族的界定:“民族者,乃一人群也;此人群发明公用之语言文字,或操最相近之方言,怀抱共同之历史传统,组成一特殊之文明社会,或自以为组成一特殊之文明社会,而无需乎政治上之统一;当民族之形成也,宗教与政治,或曾各自发生其相当之条件的效力,第其续续之影响,固非必需也。故民族者首属于文化及心理者也,次属于政

治者也。”^{[1]30}从这个定义中,我们可以清晰地看到:吴文藻首先排除了种族因素,同时也接受了吕南的意志论;最重要的是,他将政治与民族的关系看作附加的,非必然的因素。唯语言文字和历史被格外强调,因此民族从本质上被界定为一人文范畴。

关于国家的界定,吴文藻首先排除了国际法学者将国家等同于政邦的看法,而更看重与民族学相关的国家定义,他认为后一种形式的国家盛倡于美国:“美国当北美十三州未宣告独立之前,民族性已渐次形成,所缺者即政治上之表示而已。当时亨利以雄辩而游说统一,斐恩借文墨而鼓吹独立,约翰逊草拟独立宣言,洽密尔顿且以‘一民族无一国民政府为一可畏之现象’一类语警告同胞,终而美合众国之雏形成立。此近世民族国家之起源也。”^{[1]32}基于美国的建国和南北战争的经验,德裔美国学者黎白(Francis Lieber)给出了国家的定义:“近世国家一字,以最适当之今义释之,则谓若干品性类似之人口,(久已脱离渔猎生活及游牧生活),而永居于一定之疆土内,度其农业生活;此疆土也,有其特别之命名;此人民也,采取公用之国语国文,创设共同之文物制度,足与其他类似人群崭然分明;且咸隶属于共同统一政府之下……更进则彼此间觉有机能的统一关系及同一使命之意识。知识上内部之机能的统一,及政治上内部之机能的统一,各有其相当之实力。”^{[1]32-33}这一国家定义尽管几乎完全是世俗化的,不再如马志尼的定义那般充满宗教色彩和国际主义的情怀,但亦强调一个国家要有使命意识,且并未涉及主权问题。吴文藻将之与甄克斯(Jenks)的国家概念放在一起比较,后者亦只是强调领土、主权、人口和政府等要素,其重点与黎白对国家的看法判然有别。最终,吴文藻还是回到了与李璜的对话上来,他说:“法国留学生李璜之言曰:国家是什么?一定的人民,占有一定的主权;而此人民本其自爱的心情,和其生活的条件,此土地也;不容人侵夺,此主权也;不容人干犯,有前人时时缔造的艰难,即有后人世世保守的责任,有一种特殊文化的贻留,即有一种相当感情的回顾;因而国家不独有其实质,又复具有其灵魂。”^{[1]34}李璜与甄克斯的看法唯一的差别在于前者强调国家的灵魂。

吴文藻承认现代性之前的国家,纯粹是一种政治组织,并且以武力确保自身的存在与尊严,但现代性的国家不再如此。他说:“今日之国家,事实上虽未脱野蛮之遗风,理论上却已不复纯为一种政治组织,而为人类社会中之文明团体矣。”^{[1]34}而其所以产生这样的转变,核心正在于国家不复以自身为目的,也不能只依自身而存在,现代国家是经人民授权并服务于人民的机构,其暴力性要让位给民族和人民的文明理想。吴文藻对国家的看法也是以文明性为核心的:“国家者,乃一政治组织致密之人群也;此人群在一定之疆土内,创设共同之统一政府,命以特别之名称,委以最高之主权,持守共同之历史传统,互营共同之文明生活,机能的统一关系感于内,自觉的特殊精神形于外,而在人类社会,中,怀抱同一之生活态度者也。”^{[1]34}这就是吴文藻的文化立国之论。他说:“此处所谓政治上之统治权并非‘固有,独立,普及,而无可抵抗’者,盖政权未有不出之于社会势力,经济势力,及心理势力等等者也。”^{[1]34}

吴文藻认为,传统所谓国家以土地、人民、组织和主权四要素构成,其实指的是政邦,国家在此之外还包括形成民族之诸要素,如经济、语言文字、心理、历史、法律、风俗、习惯、文学、科学、美术、宗教等等文化共业。所以现代性的国家在文化基础上,同时包含政邦和民族,国家之内部团结也不能等同于或者完全依赖于民族团结。他说:“数个民族自由联合而结成大一统之多民族国家,倘其文明生活之密度,合作精神之强度,并不减于单民族国家,较之或且有过无不及,则多民族国家内团体生活之丰富浓厚,胜于单民族国家内之团体生活多矣。”^{[1]35}特别值得注意的是,吴文藻认为多民族国家的团结机制实为依赖文明之发育和合作精神之发展,而非内部的权力关系。在吴文藻看来,马志尼和密尔的民族国家理想其实是特定历史和政治情形下的反抗精神的体现,而不意味着一民族一国家恒为唯一可欲之情形,多民族自由联合成的大一统国家才是实现国际主义最稳健的途径。马志尼等人的主张实为“仁人志士之辈,以其所爱而及其所不爱,爱己之自由而及于爱人之自由”的表现^{[1]35}。马志尼的目标是“实行解放运动,打破不平等之现状,恢复弱小民族之自由。故民

族性之真正要求,非独立也,乃自由也,自由其目的也,独立其手段也,非为独立而独立也,乃为自由而独立也。今之人舍本逐末,竟言一民族一国家之主义,而不明其最后之用意所在,宜其思想之混乱也”^{[1]35}。吴文藻的国家观念完全是基于现代性之“主权在民”说而形成的,因此对醒狮派尤其是李璜的国家主义是断然无法接受的。任何一个个体都同时既是民族的一员,又是国家和政邦的一员,但这两种身份并不必然是重合的,民族之文明事业与国家之文明事业因此也是两个在理论上可以分开的范畴,不论在实践上两者的结合有多紧密,都不应将其混为一谈。

吴文藻很大程度上接受了马志尼的观念:国家的文明性来自个体对整个世界的伦理义务。在西方,这是新教改革之后才有可能存在的伦理观。而东方的情况要复杂得多,个体对宇宙的义务有着完全不同的文化基础,具体说明这一点不是本文的目的。这里只满足于说明,吴文藻在这一点上的比较分析虽然不彻底,但仍旧是有效的。不论在单一民族国家还是多民族国家,这两种文明性的关系都是动态的和历史的,其核心的两个层面在于:首先,政治实践与民族精神之关系在这两种国家形态中都不是永远协调一致的,尤其是面对律法问题时,矛盾是时常发生的;其次,在多民族国家或者分散在多个国家的民族中,不同民族的关系本身就构成了政治的核心内容之一。人类社会的多种文明性的协作与冲突从来都是文明前进的力量,现代社会也不能例外。

特别值得注意的是,吴文藻虽然强调主权在民,但对何人来行使主权,掌握政邦,有着另外的看法:“政权之所在,即主权之所寄。有寄于个人者,有寄于阶级者,有寄于全民者,有寄于士人者。以四者较,自以寄于士人中之能者为最适宜。劳心者治人,劳力者治于人。治者阶级,选贤与能,则历史传统,始能持守,文明生活,方可互营。”^{[1]34-35}虽然这一想法难以在任何一个国家中真正实现,但吴文藻在后来的学术生涯中处理国家与民族问题时,确实每每从知识分子群体入手,这是无疑的。其实从他自己的理论体系来看,或许知识分子群体本就处于国家的

文明事业当中,至于与政邦的关系,则远没有那么清晰。

三、边政学中的民族研究与知识分子团体

1933年,吴文藻受邀与冰心、郑振铎、顾颉刚、雷洁琼等人前往内蒙古的百灵庙,他以第一手资料撰写了《蒙古包》一文。牧区令他印象最深刻的是,游牧的蒙古人为了生计,居住十分分散,“在此种现象之下,蒙古包遂变为血缘与地缘合一的社会单位;换言之,此包一面是独居的家族,一面也是一个地方集团。蒙地亦有聚居者,但至多不过三四户……故在未垦地界之内,除了喇嘛庙较便于集团宿营以外,别无所谓村落,更不见有何市场”^{[12]76}。在这种情况下,显然靠社会自身的力量是非常难以实现发展的。蒙古包简陋的居住条件和卫生条件对当地人的身体也是极为不利的,“因席地坐卧而有的湿气病、寒腿病等,因人畜居住密迩,且无厕所之设备,而得的以虫蚋或排洩物为媒介的传染病……均足以使其人口之自然增加受莫大的限制”^{[12]84}。过低的人口密度和迁居无定的居住方式使得邮局、学校等公共服务设施亦难建立。“交通隔绝,民智不开,而文化的提高,亦受了莫大的限制。”^{[12]84} 吴文藻写作此文的目的是与其对边疆和国防建设的思考有关的,文中说:“使蒙民生活步步的趋于现代化,然后以现代的人民,来建设现代化的国防,以抵御现代化的强邻的侵略。”^{[12]84} 吴文藻在1939年发表的《论边疆教育》一文中强调,边疆种族宗教复杂,语言文字多样,经济水准不齐,文化程度不等,要沟通民族心理,融洽民族关系,首先要积极推动国内各民族一律平等,并阐明“中华民族完成一个民族国家”的真义^[13],使多元文化冶于一炉而成政治一体,就是要从推动边疆教育,沟通各族文化入手。吴文藻在这里提到,边疆教育应同时注重国家文化与土著文化,要以边民适应实际生活为目标,要使得两种教育内容和谐融洽,以避免地方社会的冲突和纷乱。在1941年发表的《边疆与国防》一文中,吴文藻进一步提出边疆建设的四个建议:第一,要对边疆民族地区进行细致的社会调查;第二,要设立边疆研究机构,培养人才;第三,推进边疆语文教育,“力求语文之统一,藉以消灭民族间的隔阂,以产生同一而强化的国家观念,而增加开发边疆的

效力……第四,厉行新边政,任用筹边新人才,实行移民屯垦,经济发展新政策,完成新中国高度国防建设的大业”^[14]。上述两篇文章的核心都在于通过教育来推进边疆民族的现代性发展,进而实现各民族的融洽共通和边疆的长治久安。要实现这一愿景,不论是筹边人才还是本地人才,都被吴文藻寄予厚望。

在《论边疆教育》一文中,吴文藻就已经意识到人类学和民族学在边疆政治和边疆发展中的重要性。1942年的《边政学发凡》一文则就这一点进行了详细的阐发。人类学和民族学之所以理应被看作边政学的基础,而不能全赖政治学的眼光来处理,核心原因在于边政与乡政的差异:首先是边地草场大都以牧业为主,社会组织和政治组织的基础都与内地不同;其次是边疆人群的民族性格、语言文字、习俗风尚、宗教信仰等等都与汉族乡民大异其趣。“通常政治学研究地方政治,只须研究政治本身,无须涉及民族;但是研究边疆政治,就须同时研究边疆民族。”^{[15]267} 中国的边疆民族是指生活于边地或邻近边地的各种少数民族或浅化民族^{[15]270}。有些规模较大、政治高度发达且人口众多的民族会在自身的世居范围内形成一个政治单位;有些类似的民族构成了一个规模相当大的文化单位;另外则是一些人口规模较小的民族,“邻近随处都有大族集居,是其不论在政治上,均居于附从地位者”^{[15]270-271};尚有一些居于不同群体之间的边缘人群体,吴文藻认为边缘人在融洽民族关系方面有着格外重要的意义。

吴文藻对边政学建设的思考核心是如何培养能够理解边疆民族的国家建设人才,在当时这样的知识分子团体是规模极小的。相比之下,同样作为东方农业大国的印度则在这方面积累了丰富的经验。在对印度的考察中,吴文藻除了指出印度的卡斯特制度以及印度教和回教的关系如何妨碍了印度政治文化统一外,还重点指出印度的知识分子集团的建设、大学的发展、知识的进步所取得的成绩。比如,在文学方面,泰戈尔(Rabindranath Tagore)的印度教文学和伊克博(Iqbal)的波斯文诗歌与哲学交相辉映,共同发挥着印度的民族精神^{[16]288};其他如戏剧、建筑、

考古、哲学等方面,印度也都已经有蜚声世界的代表性人物。吴文藻说:“当代印度人士的努力,一面在发扬固有的艺术与宗教文化,一面则吸收西洋的科学文化……科学与技术是西洋近代文化的基本,所以印度尽量吸收西洋近代文化的特长,借以建立印度主义政治的基础。”^{[16]290}这些成就的取得都和印度知识分子群体的发展有着直接的关系。吴文藻说:“印度正在向着政治统一的途径迈进。近代民族国家的规模,已大致具备,并在迅速地完成中……大体说来,领导民众的知识阶级,是一致拥护合作,反对分化,这种由繁复中求统一,由歧异中求调和的不断努力,早晚必然会成功的。”^{[16]292-293}

不论对中国还是对印度来说,吴文藻对知识分子在国家建设和民族文化延续方面的期待都是双重的:一方面,知识分子要做现代化的探索者和引领者,同时也应在国家缔造的过程中积极传播和展示现代国家制度和观念的必要性,促成国家内不同民族和宗教的沟通融洽,协调国家建设与民族发展之关系,使得知识事业能够切实服务于国家,这也是国家作为一种文明事业的根本依据之一;另一方面,知识分子还要做本民族或者其他民族的心灵的知音,能够切实体会到民族精神的真义,使各民族能依据自身的文化传统完成现代转型,而不至于在这一过程中因冲突混乱而迷失自我。在吴文藻看来,知识分子即便不能成为政邦之寄托,亦应能够往复穿梭于传统文化与现代世界,我群与他群,民族、政邦与国家之间;唯有如此,现代性才能成为人类共同的文明事业。

四、结语

康托洛维茨(Ernst Kantorowicz)认为,在古典时代之后,中世纪的国家作为一种文明和道德的事业是13世纪欧洲思想转型的结果,封建社会的贵族间契约在这一时期伴随着武士道德的衰落和第三等级道德的兴起,在文艺复兴的思想帮助下——尤其是亚里士多德的思想被纳入阿奎那(Thomas Aquinas)的神学体系之后——逐步为一种“国家的奥秘之体”的观念所替代。但丁的《论世界帝国》就是阿奎那神学和文艺复兴的思想在拉丁地区的具体呈现,尽管他并非一个托马斯主义者^{[17]590-591}。康托洛维茨说:“但丁

在亚里士多德的启发下,赋予人类共同体一个道德—伦理的目的,该目的乃是‘在自身之中的目的’,与教会平行,因而独立于一个拥有自身目的的教会。”^{[17]603}但这并不会导致地上的世界与天上的世界的冲突,两者是相互支持的。如果说,13世纪的法国确实出现了一个“国家的奥秘之体”的话,那么,但丁的主张则是人类整体成了一个奥秘之体。“这个人类的普世共同体代表了人类之父的奥秘之体,即‘亚当的奥秘之体’(corpus mysticum Adae),这个身体的头就是皇帝,但丁赋予其领导人类回归故乡的任务,也就是回到那地上乐园。”^{[17]608}从这里我们就能够看到,马志尼的国家和民族观念在何种程度上继承了但丁的思想。这也是吴文藻的马志尼研究的核心,这一研究一直深刻影响着吴文藻后来对民族与国家问题的思考。此外,对13世纪的法国来说,祖国崇拜思想的主要来源是对宗教情感的挪用:“在历史中的某一时刻,国家被呈现为一个可与教会相比的奥秘之体。这样,‘为祖国而死’(pro patria mori),为了这个奥秘—政治性的身体的利益而死,才有了意义……每一个法国人,住在法兰西这个身体之中的,就都有责任奋起保卫这个民族的身体(national body)……这种牺牲更加值得献上,因为它乃是为了一个道德和政治之体的利益。这个道德和政治体看重自身的永恒价值,并且树立起了自身的道德和伦理自主权,与教会的奥秘之体形成对峙。”^{[17]387}由此可见,我们今日的国家 and 民族概念都有着极为深厚和复杂的基督教背景,走出奥秘之体在非西方世界投下的巨大阴影,才是我们重新思考自身的开始。

随后的现代世界体系的出现,使得现代民族国家一方面要在世界体系中不断与其他国家建立起经济和政治的关联性,另一方面又要积极推动内部关税系统的瓦解和国内市场的畅通无阻,上述两种国家概念便逐渐合流,成为主导现代性的国家形态。现代民族概念在这个过程中继承的其实是经过自然主义纯化之后的中世纪法国的奥秘之体,这也是吴文藻所说的作为文明事业的民族为何在无须个体授权的情况下就能够获得确证自身的理由所在。法国大革命之后,国家无法再继承从前的奥秘之体的遗产来再生产合法性,这个遗产被完全转交给了民

族。在19世纪,这个奥秘之体一方面成为边缘民族整合国家的力量,并使得国家在很大程度上要经过民族的授权才能成立,虽然实际的情况往往是新兴政体重新塑造民族并获得授权;另一方面又不断突破国家边界,给现代政治系统及其意识形态带来无尽的甜蜜与挑战。尤其是对于非西方的多民族国家来说,吴文藻所强调的以政治作为区分国家与民族的界限并在一个国家内容纳多种民族的方案已经遭受了激烈的挑战。这一历史过程也表明,民族从产生的那一天开始就有着高度政治化的一面,这一点不论对于意大利、法国还是美国来说,几乎都一样。将民族的来源推及自然或者历史,固然可以为现代民族找到其存在的神圣性基础,但其目标却始终还是政治本身,否认这一点,只会带来更多的混乱和不确定性。吴文藻详细剖析的19世纪中后期西方出现的关于民族之政治性或非政治性的争论,本质上是维也纳会议之后的政治危机的产物,这一争论本身就是政治的。因此,像中国这样复杂的多民族国家要应对民族主义的挑战,不但要继承吴文藻对国家与民族的文明内涵之论述,还要有勇气直面民族概念本身的政治性和文明相对性,并基于中国的多文明状况探寻处理这一问题的路径。在非基督教的背景下同时处理国家与民族的政治性、文明性和道德—情感内涵,既是我们必须面对的问题,又远非自然的和自明的。民国时期关于国家主义和文明主义的争论在中华人民共和国成立后已经不复为中国民族研究的核心所在了,但吴文藻提出的民族与国家如何成为一种文明的事业这一问题,不但对中国,甚至对今日之世界来说都仍旧是值得深思的问题。

注释:

①需要说明的是,密尔确实主张政府的边界应当与民族的边界保持大体一致,而且认为这是自由制度的必要条件,但这与吴文藻的主张并无矛盾之处。吴文藻此时尚未考虑多民族国家问题,更关注的是国家不能以自身为目标,否则争取自由的过程就会走向自身的反面。

②吴文藻曾经对自己的英文译法做过说明:“张氏所谓‘民族’Nation,本篇译作‘国家’。又彼所谓‘国家’State,是吾所译为‘邦’,‘民族’确系People之译名,不能当作Nation之译

名。按英文中People一字,至少含有二义:一为普通名词——人民,例如美邦人民,英邦人民……一为较肯定之名词——民族,例如条顿民族,斯拉夫民族。”(参见吴文藻《一个初试的国民性研究之分类书目》,刊于《大江季刊》1925年第2期。)在《民族与国家》中,吴文藻沿用了这个对译方法。

③吴文藻虽然后来毕业于哥伦比亚大学,并且评述了当时世界上大部分的主流社会学流派,但并未专门分析过博厄斯学派,具体原因不得而知。

参考文献:

- [1]吴文藻.民族与国家[C]//王庆仁,索文清.吴文藻人类学社会学研究文集.北京:民族出版社,1990.
- [2]李璜.国家主义正名[C]//李璜.国家主义论文集.上海:中华书局,1925.
- [3]王铭铭.民族与国家——从吴文藻的早期论述出发[J].云南民族学院学报(哲学社会科学版),1999(6).
- [4]常乃德.国家主义对反国家主义之大抗争——欧洲大战(国家主义小史之九)[J].醒狮周刊,1927(183).
- [5]陈逸凡.国家主义之今昔观[C]//李璜.国家主义论文集.上海:中华书局,1925.
- [6]李璜.释国家主义[C]//李璜.国家主义论文集.上海:中华书局,1925.
- [7]吴文藻.一个初试的国民性研究之分类书目[J].大江季刊,1925(2).
- [8]吴文藻.马志尼的国家主义及意大利的统一[J].留美学生季报,1926(第11卷第1号).
- [9]意[但丁].论世界帝国[M].朱虹,译.北京:商务印书馆,1985.
- [10]吴俊升.国家主义的教育之进展及其评论[C]//李璜.国家主义论文集.上海:中华书局,1925.
- [11]曹锦清.民权与国族——孙中山文选[C].上海:上海远东出版社,1994.
- [12]吴文藻.蒙古包[C]//王庆仁,索文清.吴文藻人类学社会学研究文集.北京:民族出版社,1990.
- [13]吴文藻.论边疆教育[N].益世报,1939-03-05(2).
- [14]吴文藻.边疆与国防[N].中央日报,1941-10-10(6).
- [15]吴文藻.边政学发凡[C]//王庆仁,索文清.吴文藻人类学社会学研究文集.北京:民族出版社,1990.
- [16]吴文藻.印度的社会与文化[C]//王庆仁,索文清.吴文藻人类学社会学研究文集.北京:民族出版社,1990.
- [17][德]恩内斯特·康托洛维茨.国王的两个身体[M].徐震宇,译.上海:华东师范大学出版社,2018.