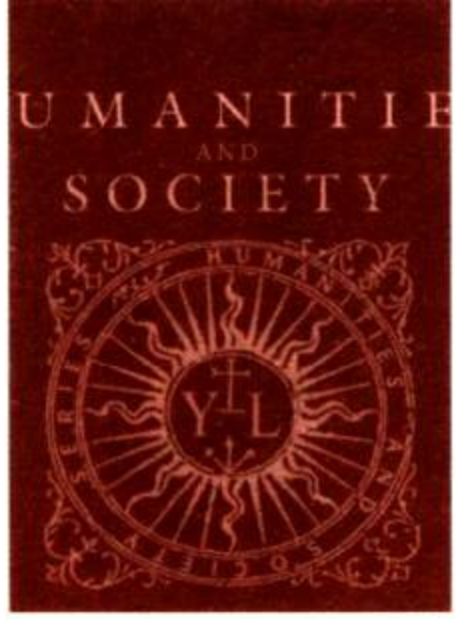


人 文 与 社 会 译 丛

NATIONALIST THOUGHT AND THE COLONIAL WORLD

民族主义思想与殖民地世界

——种衍生的话语？

[印度]帕尔塔·查特吉 著　范慕尤 杨　曦 译

刘 东·主 编　彭 刚·副 主 编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

民族主义思想与殖民地世界

NATIONALIST THOUGHT AND THE COLONIAL WORLD

历史话语中占统治地位的“人”或者“公民”指的只是“精英”，只有当底层造反时，主子们才意识到仆从们也有意识。

——帕尔塔·查特吉

查特吉为我们阐明了，理论如何能够动摇并且彻底改变我们看待世界的框架。如果我们乐意去挑战一些人类赖以生活的基本假设，那么这种理论恰恰开启了新的可能性。

——菲利普·霍尔登

ISBN 978-7-5447-0235-5

9 787544 702355 >

凤凰出版传媒网：www.ppm.cn

定价：18.00元

民族主义思想与殖民地世界

一种衍生的话语？

[印度]帕尔塔·查特吉 著　范慕尤 杨　曦 译

凤凰出版传媒集团
译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

民族主义思想与殖民地世界:一种衍生的话语?／(印)查特吉(Chatterjee, p.)著;范慕尤,杨曦译.—南京:译林出版社,2007.10
(人文与社会译丛/刘东主编)
书名原文:Nationalist Thought And The Colonial World: A Derivative Discourse?
ISBN 978-7-5447-0235-5

Ⅰ.民... Ⅱ.①查... ②范...③杨... Ⅲ.①民族主义-研究 ②殖民地问题-研究 Ⅳ.D091.5 D066

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 145681 号

Nationalist Thought And The Colonial World: A Derivative Discourse? by Partha Chatterjee
Copyright © United Nations University, 1986
Originally published in English by Zed Books
ISBN of the original English volume: 0 86232 552 8 & ISBN 0 86232 553 6 pbk
URL of United Nations University: www.unu.edu/unupress
Copyright holder of the English version is United Nations University
Published by arrangement with United Nations University through Bardon-Chinese Media Agency
Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字:10-2005-064号

书　　名	**民族主义思想与殖民地世界:一种衍生的话语?**
作　　者	[印度]帕尔塔·查特吉
译　　者	范慕尤　杨　曦
责任编辑	黄　颖
原文出版	Penguin Books
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社(南京湖南路 47 号　210009)
电子信箱	yilin@yilin.com
网　　址	http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷	扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	880×1230 毫米　1/32
印　　张	8.5
插　　页	2
字　　数	200 千
版　　次	2007 年 10 月第 1 版　2007 年 10 月第 1 次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5447-0235-5
定　　价	18.00 元
	译林版图书若有印装错误可向承印厂调换



帕尔塔·查特吉(1947—)

政治学家，印度加尔各答社会科学研究中心主任，美国哥伦比亚大学人类学教授。印度“庶民研究”（又称为贱民研究或底层研究）学派的主将，对当代民族主义和殖民主义研究具有创造性的贡献，被誉为印度最重要的批判知识分子，他被视为法农之后，少有的同时被第三世界和英美主流学术界广泛认可的重要学者。



本书被视为研究第三世界民族主义理论的经典之作。查特吉对民族主义与殖民主义在具体历史过程中复杂纠结关系的处理，提供了民族主义研究的新观点。他提出的作为“衍生的话语”的民族主义这一命题成为民族主义、殖民主义和后殖民主义研究中被引用最多的理论之一。

责任编辑　黄　颖
封面设计　胡　荩

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

谨将此书献给拉那吉特·古哈和阿肖克·森，
从他们那里，我学到最多。

前　言

布莱希特的剧作《伽利略传》的最后一幕，引用了伽利略曾说过的一句话，“如果有障碍物存在，两点之间最短的线有可能是曲线。”由于经典力学假定两点之间在理论上是无阻碍的，因而这个论断有反讽的意味。可在秩序混乱的政治领域中，这却可以被看作真理。

很明显政治理论家们并不重视这个事实，即政治必然在一个话语意义不甚确切的意识形态领域内运作。在政治家那里，概念是不明确的，这样概念就有了政治价值，因为不明确所以有一系列可能的解释；在那里目的自相矛盾，而结果则不可预料；行动变幻莫测；选择都是战略性的，相对的而不是单义和绝对的。然而，这个充斥着模糊和虚假、操纵和欺骗、梦幻的世界并不完全是虚构的，因为在这里，明确了目的，建立了规则，确立了价值，完成了革命并建立了国家。

这本书是有关政治革命的，但其过程不能通过这种方式来描述，即从历史中选取起因和高潮两点，两点之间以一条直线贯穿。有论点指出，革命从根本上说并不只是革命。在转变、动摇、中断以及无法预测的变化中，被支持的和受到压制的东西一样多，从中你会意识到在这一复杂运动的进程中历史的合理性要多于那些偶然的或干扰性的因素。通过研究形式不一的转折点，我们可以找到线索，理解民族主义思想史在今天所具有的政治意义。

我本想将这本书命名为《曲线》，但比我精通出版业务的朋友劝我

说,这不是一个挖掘潜在读者的好办法,我接受了他的建议。

我于 1981—1982 年在牛津大学圣安东尼学院期间动笔写作本书,我非常感谢 Nuffield 基金会给我的出国奖学金。1982—1983 年我在澳

大利亚国立大学太平洋研究学院做短期访问学者期间,继续写作本书,回到加尔各答时已完稿。对于牛津大学 Bodlian 图书馆,堪培拉 ANU 图书馆,加尔各答国立图书馆,加尔各答大学历史图书馆,加尔各答社会科学研究中心图书馆职员的帮助,我万分感激。

曾看过及评论过本书初稿的有安瓦尔·阿卜杜勒—马利克,沙希德·阿明,贾苏特罗·伯格奇,迪拜什·哲格罗伯蒂,约翰·达恩,欧姆卡罗·古斯瓦米,拉那吉特·古哈,德伯蒂·古哈·塔古达,苏迪伯达·卡维拉吉,鲁德罗·穆凯吉,哥耶·班代,阿毗吉特·森,阿肖克·森。对他们的批评和建议谨此致谢。

我在阿尔及尔、牛津、堪培拉、巴罗达、巴黎和加尔各答的研讨会上发表并讨论过本书的不同章节,在此向所有与会者致以谢意。

我还要感谢联合国大学的金海德·穆会古吉,安瓦尔·阿卜杜勒—马利克,Zed Books 的罗伯特·摩太诺和安娜·格沃丽,牛津大学出版社的拉维·达耶勒,鲁古·俄德弗尼,在本书出版方面给予的帮助。同时谢谢梅·迈肯思和玛格丽特·豪准备打印稿。

最后借此机会感谢卡马丽的支持和理解。

帕尔塔·查特吉

1985 年 12 月于加尔各答

如果有障碍物存在，两点之间最短的线有可能是曲线。

——贝托尔特·布莱希特，《伽利略传》，第十四幕

目　录

前言 001
第一章 政治思想史上的民族主义 001
第二章 主题与问题 045
第三章 分离期:班吉姆钱德拉思想中的文化与权力 067
第四章 策略期:甘地与对市民社会的批评 110
第五章 完成期:尼赫鲁与消极革命 181
第六章 理性的狡黠 234
参考文献 240
索引 249
译后记 259

第一章

政治思想史上的民族主义

一个人要让自己去解决之前已经圆满解决的问题是多余的，是无知的表现，甚至是恶意的表征。

——阿布·贝克尔·穆罕默德·伊本·巴哲(阿文巴彻)*

《认一论者之安排》

1

在约翰·普拉默那茨(John Plamenatz)的一堆默默无闻的文稿中，有一篇谈到了两种类型的民族主义：[①]在这两者中，民族主义从根本上说都是一种文化现象，虽然它常常以“政治形式”出现。一种类型是“西方的”，最初出现在西欧；另一种是“东方的”，出现在东欧、亚洲、非洲和拉美地区。这两种类型都建立在接受一套共同标准的基础上，这一标准

---

* Ibn Bajjah（拉丁化为 Avempace)(？—1138)，西班牙穆斯林哲学家，科学家。——译者注

① 约翰·普拉默那茨，《民族主义的两种类型》，收于尤金·卡门卡(Eugene Kamenka）编，《民族主义：一种思想的本质与演化》，伦敦，Edward Arnold，1976 年版，第 23—36 页。

是用来衡量各民族文化发展情况的。然而，在第一种类型中，虽然可以感觉到在其他方面此民族处于劣势，但它已经“从文化上武装起来”，来去除那些不足。因此，虽然可能是法国或者英国为其他地区设定了关于进步的全球新标准，但是这些标准建立在“人、道德和社会”这一套观念的基础上，而这些观念的社会和思想根源基本都来自西欧。法国和英国作为文化、政治、经济的领跑人，并可能因此受到羡慕或嫉妒，但是在它们成为世界领导者的同时，在“认为自己已经高于其他民族”的西欧，出现了“国际礼让”。结果，当民族主义在西方其他国家出现时，尽管根据领跑者设定的标准，它是弱势意识的产物，但能感觉到这些民族在文化上已经武装起来，竭力去达到那些标准。例如德国人和意大利人已经有了必要的语言、教育和职业技能，这些东西被认为是“注重进步的文明”所必须的，因此他们“没有必要在文化上借用外族的来武装自己”。也就是说，虽然对普遍标准的接受使人们产生了对弱势的认识，但从根本上看，普遍标准本身并没有被看成是和民族文化背道而驰的。

另一方面，“东方”民族主义出现时的情况是，“人们才刚刚被拖入一种迄今为止对他们而言还是陌生的文明中，他们祖先的文化不适应于世界性和日益占优势的标准的成就和优点”。他们也按照西欧先进民族推行的全球化标准判断出了本民族的落后状况。但在这里有一点很特殊，即他们也认识到这些标准来自外国文化，本民族传承的文化并不具备使自己达到那些标准的必要条件。因此，“东方”型民族主义意味着从文化上“重新武装”这个民族，要改造它的文化。但这并不是简单地模仿异族文化，因为这样民族将会失去自己的特性。因此要尝试去复兴民族文化，使其既适应进步的需要，同时保留其独特性。

这个尝试有着深层次的矛盾：“它对被模仿的对象既模仿又敌对”。它模仿，因为它接受外国文化所设定的价值观。但它也拒绝，“事实上有两种拒绝，而两者又是自相矛盾的，拒绝外国人侵者和统治者，却以他们的标准模仿和超越他们；也拒绝祖先的方式，它们既被视作进步的阻

碍，又被作为民族认同的标记”。因此这个矛盾的进程同样令人困扰。“东方的民族主义既纷乱又矛盾，而赫尔德和马志尼的民族主义就不会这样。”

不同于普拉默那茨的其他著作，这篇文章既没有被激烈地评论，也不是特别深奥。但在区分两种类型的民族主义时，文中清楚地指出了，在讨论民族主义思想时会陷入的一种（或许可以称之为）自由理性主义的两难状况的前提。在一些标准的持自由主义观点的民族主义史中，也可以看到同样的状况，最明显的是在汉斯·科恩的著作中。[①]这部历史著作将民族主义作为自由进程不可或缺的一部分，它的产生和普遍历史同期，它的发展也是见证了工业化和民主出现的历史进程的一部分。因此从根本上说，民族主义代表了一种尝试，即以政治方式将大众对自由进步的普遍要求付诸实施。然而有无可辩驳的证据表明，它也会导致愚昧无知的沙文主义和仇外情绪的膨胀，为有组织的暴力活动和暴政提供辩护。作为自由进程的一部分，民族主义可以被定义为一种理性的意识形态框架，通过它可以实现理性的和广受称道的政治目标。但最近的历史给人们的感受并非如此。它是迄今为止最具毁灭性的战争的源头；它为纳粹和法西斯的残暴提供辩护，在殖民地它衍化为种族仇恨意识，它还催生了毫无理性的宗教复兴运动和当代的最高压政权。这些都有力地证明了，民族主义和自由往往不可调和地对立起来。 2

区别两种类型的民族主义是和自由主义的两难相妥协的一种尝试。其实科恩也在“西方的”和“非西方的”民族主义之间，[②]后来也在“正

---

① 汉斯·科恩，《民族主义理念》，纽约，Macmillan，1944 年版；《民族主义，其意义及历史》，美国新泽西州普林斯顿，Van Nostrand，1955 年版；《民族主义时代》，纽约，Harper，1962 年版。

② 有关对科恩的划分的讨论，见艾拉·凯米莱宁（Aira Kemiläinen），《民族主义》，Jyväskylä，Kasvatusopillinen Korkeakoulu，1964 年版，第 115 页及以下。

义的”民族主义和“邪恶的”民族主义之间做了这种区别。[①]这种区别可以用来解释一个基本上属于自由主义的概念是如何被歪曲，以致产生了专制的运动和政权。先要在常规的民族主义和特定的民族主义之间建立一种二分法，常规的类型是古典的、正统的、纯正的类型。这一类型的民族主义和欧洲的启蒙运动、工业、先进观念以及现代民主有着共同的物质和精神前提。它们形成了一个历史的统一体，从地理和历史年代方面都清晰地定义了这一点。这就给了自由理性主义者一种范式，证明民族主义是和理智、自由、进步联系在一起的。而特定的类型是在不同的历史背景下出现的，因而是复杂的、不纯正的、经常偏离常规的。它代表了一个艰难、矛盾、可能非常“令人困扰”的历史进程，自由理性主义者认为它并不一定包含着反自由的东西，但作为一个特定的类型，在对它不利的条件下运作，它往往可能是反自由的。普拉默那茨说：“无疑地，民族主义者往往不是自由主义者，但我认为那主要是因为在不利于自由的条件下，他们总表现得很积极，就像自由主义者所理解的那样。其实，在民族主义和自由主义之间我看不到逻辑的不一致。”事实上，“东方”型的民族主义接受并且重视进步的理念——并极力想使原有的

① 见Ken Wolf，《汉斯·科恩的自由民族主义：作为先知的历史学家》，《思想史杂志》，第三十七卷第4期（1976年10/11月号），第651—72页。美国民族主义史学家卡尔顿·海斯（Carlton J.H. Hayes）提出了一套关于民族主义从一种自由主义，人道，和平的方式向反动，利己，暴力的方式“退化”的理论。见卡尔顿·海斯，《现代民族主义的历史演变》，纽约，R.R.Smith，1931年版，及卡尔顿·海斯，《民族主义：一种宗教》，纽约，Macmillan，1960年版。近些时候休·赛顿—沃特森（Hugh Seton-Watson）基于对“旧”民族与“新”民族的划分，写了一部比较民族主义运动史。“旧民族是那些在民族主义的学说形成之前，已经取得了民族认同或民族意识的民族。”这样的民族包括英格兰人，苏格兰人，法国人，荷兰人，西班牙人，葡萄牙人，丹麦人，瑞典人，匈牙利人，波兰人和俄罗斯人。“对于新民族而言这两个进程是同步发展的：民族意识的形成，与民族主义运动的出现。这两个进程是少数受过教育的精英的作品。”赛顿—沃特森，《民族与国家：探询民族起源与民族主义政治》，伦敦，Methuen，1977年版。

文化转型，以求更好地适应现代世界——意味着权威的古旧形式被破坏，在一定程度上有利于个人首创性和个人选择的条件被创造出来，科学与现代教育得以传播。在一种基本的历史意义上，这正是一种解放。以至于当这种民族主义以宗教复兴运动或专制政权的形势出现时，它还是代表了对进步和自由的追求。

> 我们必须将这种民族主义看成社会、思想、道德革命的一部分，而对民主和个人自由的渴望也是这一革命的产物。民族主义是和这种渴望相联系的，甚至致力于强化这种渴望，并为它们的实现创造社会条件，即使有时民族主义曲解了它们。

因此自由理性主义者将不合于经典形式的例子指为偏离常规的，从而维护其范例的纯正性。但他会认为甚至在这些事例中，还是可以辨认出对经典理念的追求。这种偏离可以用特殊情况来解释，即在某些国家当条件“不利于自由”时所做的尝试。这意味着偏离的具体情形要从**社会学角度**来解释，即通过把曾经发生的各种实例集中分类，然后就可以建立涵盖这一系列社会条件的内洽的体系，它可以作为各种类型的偏离的原因。[①]

举例来说[②]，论证可以首先从承认席卷全球的“现代化浪潮”开始，但要从人有能力即“为工业社会做贡献并从中获利”的认识中了解其本质。然后谈到传统社会“结构”的腐坏，传统社会被看成是一个角色关系

---

① 这样的例如，卡尔·多伊奇（Karl W. Deutsch），《民族主义与社会沟通》，美国马萨诸塞州剑桥，麻省理工学院出版社，1966 年版；或安东尼·史密斯（Anthony D. Smith），《各种民族主义理论》，伦敦，Duckworth，1971 年版；或更近些时候约翰·布留利（John Breuilly），《民族主义与国家》，曼彻斯特，曼彻斯特大学出版社，1982 年版。

② 厄内斯特·盖尔纳，《思想与变化》，伦敦，Weidenfeld and Nicolson，1964 年版，第 147—178 页。

网，它被工业社会的“文化”所取代，在工业社会里人以文化分类也就是以民族分类。这一论证涉及声名狼藉的“不均衡”工业化进程，即工业化在以地理和文化划分的不同地区发展不均衡。工业化不仅瓦解了传统社会，而且使其不均衡地瓦解。但现在有一个共同的标准，不同地区的进步状况可用它来比较。感受到这种不均衡发展，民族主义的产生就有了可能，当两个人群的进步程度能轻易地从文化上辨别出来时，民族主义就产生了。“民族主义并不是民族自我意识的觉醒：它造就了一些并不存在的民族，但它的确需要一些之前就存在的可区分的标记来造就……”推动这一斗争的两个关键的社会群体，是无产阶级和知识阶层。知识分子“将因为稀有而从二流公民变为享有更大特权的一等公民”，而无产阶级则“随着民族认同的确立，从凄凉冷落的境地落得更为悲惨”。这是一个在模仿和认同之间进行选择的两难处境吗？“表面上”，知识分子

> 总是面临“西方化”和民粹主义倾向的两难选择……但这种两难境地“相当虚假”：最终这个运动不可避免地同时带有两方面的因素：即一种真正的现代主义，和对本土文化多少有些虚假的关注……到二十世纪，这一两难境地已不会困扰任何人了，“欠发达”世界的哲学王们都是一副西方做派，同时都像民粹主义者一样说话。

因此实证社会学避开了自由主义的两难境地。在当代历史上对现代化的渴望是应予以肯定的。如果世界上落后地区的奋斗即“从经济上用自己的鞋带抬高自己”，带有某种强制性，那么这也需要理解和解释的社会学现实。不过这种奋斗在民族主义的框架内进行，总体来说是件好事。首先摆脱了低等公民的身份可以“从心理上享受到”高贵和尊严。而且值得庆幸的是，政治动乱“不一定会被再输入到发达的前宗主国”。

通过给予一定程度的自治就可以平息远方的动乱，如果自由良心的西方人采用合理的态度即同情和不干涉，那些落后民族就能找到自己独立、自由、发展的道路。

一味从社会学理解民族主义现象势必会走向目的论，即一种政治上的发展论。一旦走到这一步，民族主义和专制政体之间的存在联系就会被阶段性发展论当作是合理的。因此可以认为一些新的民族如果其社会环境迫使其现代化，对它们来说，等完成其社会经济结构的工业化和社会机制的现代化之后再争取民主，可能是极为理性的策略。[①]经验主义社会学可以出色地解决自由主义思想的道德两难。

事实上，自由主义理论家从社会学角度解释催生民族主义运动的条件。基于此他们甚至断言民族主义只给政治思想史提了一个微不足道的问题。厄内斯特·盖尔纳自鸣得意地判断道：

> 当提到思维时，民族主义的预言家们远离“第一区”。……事实上，这些思想家们并不是举足轻重的。如果他们当中的一个去世，其他人会取代他的位置。……民族主义思想的性质，不会受这种变迁多少影响。他们的学说几乎不值得分析。[②]

为什么？因为如果民族主义出现的“条件”具备了，真正教条的革新或哲学的辩护就没有什么空间了。或者更确切地说，必要的哲学化，在另一个语境下，在工业化上升期已经做完了。（盖尔纳别出心裁地将休

---

① 这样的例如，大卫·阿普特（David E. Apter），《现代化的政治》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1965 年版；塞缪尔·亨廷顿，《变动社会中的政治秩序》，美国康涅狄格州纽黑文，耶鲁大学出版社，1969 年版。

② 厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，牛津，Basil Blackwell，1983 年版，第 124 页。

谟和康德称为以“前所未有的哲学深度探讨了……这种新精神总的逻辑……”①)到了民族主义登场时,人们“已经不可避免地处于工业社会,进入了一个生产体系建立在累积性的科学技术基础上的社会”。因而进入工业社会就意味着要和工业社会的需求保持一致,即文化的同质性与政治体的结合。而文化同质性是工业社会的本质伴生物。“我们最好与之和平相处。并不是……民族主义要强加同质性,而是客观的、不可避免的规律所带来的同质性最终会以民族主义的形式出现。”②

因此,民族主义思想甚至没有必要去探究它所试图建立的社会类型的“普遍逻辑”:那种逻辑是客观地赋予它的。当然,它也要面对一个问题,就是从以前的农业社会文化中为新的同质民族文化找出一些有特色的东西。民族主义“利用了一些先于它存在的文化,并且通常在这个过程中改变了它们,但是,它不可能利用所有这类文化”。③它常以某种假定的民间文化为自己命名,但那都是荒诞的说法,是自欺欺人的;它其实并没有这么做。实际上,

民族主义,从根本上说,把一种高层次文化全盘强加在社会之
5 上,在这个社会里,以前低俗的文化统治着大多数人,有时甚至是所有人的生活。它(民族主义)意味着广泛地散播一套由学校调节和学院管理的,适用于合理精确的官僚机构和技术沟通的习惯用语。它意味着建立一种匿名的非个人的社会,这种社会由相互可替代的原子化的个人组成,首先由这种共享的文化连接在一起,以取代从前由微种群在本地个性化复制的民间文化所支持的,本地群

① 同《民族与民族主义》,第 20 页。(中文本第 28 页。——译者注)

② 同上,第 39 页。(中文本第 53 页。——译者注)

③ 同上,第 48 页。(中文本第 63 页。——译者注)

体的复杂结构。这才是真实的情况。①

如果新的高级文化恰恰是外来强加的产物，那会怎么样？它能有效地取代各种民间文化成为真正同一的民族文化吗？新的民族文化就不存在必须克服的问题，即不可通约性和跨文化的相对主义吗？盖尔纳承认这里存在问题，但在他看来对此问题无需过虑。事实是随着整个世界对工业化势在必行的普遍接受，每种民族文化都在设法克服不可通约性和相对主义。

我们究竟是如何超越相对主义的，这个问题很有意义，但很难找到答案，而且当然不会在这里找到答案。但是，需要考虑的是，他们总是有这样那样的方法来超越，他们并不是无助地被束缚在一整套文化茧及其规则内，由于一些显而易见的原因（共同的认识基础、生产基础和极大加强的社会交流），我们可以预期，完全工业化了的人，甚至会比他农业时代的前辈，更少被本地文化所束缚。②

换句话说，民族主义思想并没有给认识论或政治哲学造成任何特殊的困扰。所以问题都可以被简化为工业社会的社会学需要，这种需要的普遍影响为理解民族主义提供了背景。

事实上借助社会学，首先自由理性主义者可以正面地认识到并“同情地”理解世界上贫穷和受压迫民族的困难处境，他们要努力奋斗才能明了理性、自由和进步的价值；最后，学会去珍爱它。不幸的是，他们必须要弥补历史造成的落后。对落后的认知从来都不能令人感到宽慰。当

---

① 同《民族与民族主义》，第 57 页。（中文本第 75—76 页。——译者注）盖尔纳的类型学虽然也是一种相当精密的建模尝试，却与普拉默那茨的“两种类型”重复了，不过它增加了第三种形式，即“大流散的民族主义”。

② 同上，第 120 页。（中文本第 158 页。——译者注）

摆脱落后往往意味着和外来文化的妥协时，就更令人烦恼。但这是落后民族的历史宿命。就像普拉默那茨绅士地斥责“西方对民族主义的批判”那样，厌恶落后民族的弱点是无益的。“总之，在一个强者和富人占主导地位，并剥削穷人和弱者的世界中，自治被视为尊严、满足的标志，被认为是适合人们生存的标志，在这样的世界中这种民族主义是弱者和穷人愿望的必然反应。”①

2

像埃里·凯杜里这样坚定不移地批评民族主义的人会说：“……罪恶！罪恶，愤怒和道德激情”；“强烈而具破坏性的罪恶感”。②这种无情的自我谴责近来被欧洲的政治评论家宣传开来，他们的听众也总是急于

① 约翰·达恩(John Dunn)来得就不那么柔和了：

即使民族主义作为一种政治力量，在现代世界中有点反动和非理性的感觉；它对共同体成员坚持提出道德要求，和它强调文明秩序与和平绝不是强力，而是人必须斗争方能取得的成就，从很多方面来看就是一种与今日多数资本主义民主国家中，纯凭直觉的政治意识相比，较少迷信的政治想象。

正是在这层意义上，以下情况基本是真的：今日多数，如果不是全部的资本主义民主国家的人们，抱有一种轻松而和平的经济民族主义，但其声音已经不很尖锐了；而对那些认为其民族尚待解放的人而言，他们的暴力仍然是**不得已**的。而对于他们来说，视前一种民族主义为无害，而后一种完全是破坏性的，只应是巴勒斯坦人所为，也是自然的了。然而这两种或多或少带自反性的判断，都是非常的不合适的。支配性国家轻松的经济民族主义，虽然是世界经济动力的自然产物，却对物种的未来构成了真正的威胁；而为了民族的解放而实行的恐怖主义政治，虽然本身肯定是不吸引人的，但却是基于非常深刻的，有关人类政治条件的真理之上的，忽视那些真理对我们而言是可怕的不谨慎。(《面向未来的西方政治理论》，剑桥，剑桥大学出版社，1979 年版，第 71 页)

② 凯杜里编，《亚非民族主义》，伦敦，Weidenfeld and Nicolson，1979年版，《导论》第 2 页。

公平周到地对待受压迫者,因而毫不反抗地接受这种谴责。将民族主义视为世界上的贫弱群体为争取自治和自由所做的理性、自觉的尝试的观念显然是错误的。民族主义作为一种意识形态是非理性的、狭隘的、仇恨的和破坏性的。在任何情况下,它都将某种非欧洲文明作为它的古典遗产,可它不是任何非欧洲文明的真实产物。它完全是由欧洲出口到世界其他地区的。它也是欧洲危害最大的出口物,它不是理性或自由的产物,而是其对立面:狂热的浪漫主义和政治上的弥赛亚信仰,这都必然导致自由的灭亡。

凯杜里的理论是对民族主义的严厉控诉,凯杜里反对民族主义的自由主义捍卫者对其理论的陈述。当然,凯杜里在政治上是保守派,这一令他发起有力攻击的原因,很容易被当作旧式的、不切主题的东西排除掉。例如,他陈述了自己对真正的帝国原则在本质上是公平和高贵的信念,他认为统治者和被统治者是"不同种类的人"。鲜明地维护这种差别是最有益于政治秩序的。他信任的政治模式就是情绪和激情被控制在最低点,其中利益不能以虚假的道德原则面貌出现,政府不会向公民投票那种变化无常的决定妥协。这些观点基于个人对旧世界智慧的独特爱好,看似离奇古怪。但它们可以很容易地被淘汰掉。

那么为什么还继续和凯杜里以及自由主义犹豫甚至怯懦的捍卫者争论呢? 例如,安东尼·史密斯就反对凯杜里对民族主义的后果的描述,认为这是片面的错误结论。[①]它"忽视了民族主义复兴运动的优点",例如德沃夏克与肖邦,西赛尔与桑戈尔*,或阿卜杜**与泰戈尔。民族主义有着巨大的人道化与文明开化作用。此外将民族主义政治仅仅描述为秘密阴谋、恐怖主义,或虚无主义、极权主义是一种误导。

---

① 安东尼·史密斯,《各种民族主义理论》,第 12—24 页。

* Césaire (1913—),法属马提尼克岛文学家,政治家;Senghor(1906—2001),塞内加尔前总统,文学家,政治家。两人共同提出 Negritude 概念。——译者注

** M.Abduh(1849—1905),埃及开明派神学家,宗教改革家。——译者注

> 没有人会怀疑这曾是某些民族主义的特点……但只有当它们在极端的环境里运作才是合理的……凯杜里忘记了民族主义在发展中国家的作用，以这种方式他们可以使新政权合法，新政权渴望维持政治的稳定，对有分裂倾向的人民进行统一和切实可行的管理。他也忘了在印度或奥斯曼土耳其，民族主义推动了宪改改革，更不用说它在促进广泛的社会变革以及使现代化合法化上面的功用了。

当然这是一个毫无力度的反驳，一开始就承认一大堆经验性的范围："没有人会怀疑这些特点属于某些民族主义，"但**不是全部**。史密斯借陈述"民族主义的核心学说"继续反驳，这一学说本身既"不完整"也"不稳固"，但有"专门的"理论来给它圆场，这一理论涵盖了一套习惯上被称为民族主义运动的经验事例。此核心"融合了三种理想：集体的人民自决；民族特性与个人个性的表达；最后将世界垂直划分为独特的民族，每一个都对人类的共同财富贡献了他们的特殊才智"。[①]因此，可以将这一学说看成是"启蒙运动思想在复杂的现代政治和社会中合理的应用。……在一个已划分好的世界里，它提供了必要的条件，用来寻找自由和平等，更不用说民主的现实条件"。[②]关于这一"专门的"理论必须涵盖如此之多的民族主义运动的典型事例这一点，史密斯的解释是它们是特定历史情况下的产物，因此呈现出"道德上高度的多样化"，将"所有的民族运动简单地归为'民族主义'的直接影响是错误的"。

这些"特例"，或者说"不正常的"例子因此被划归为历史的偶然事件，要以相应的社会学理论来解释，因此不需要道德上的辩解。然而核心学说确实提出了一个道德主张，由各自独立却又相关的三部分组成：自决；民族特性的表达；每个民族都为人类的共同财富贡献了他们独特

① 《各种民族主义理论》，第 23 页。

② 同上，第 15 页。

的才智。就这样,备受争议的民族自治要求与普遍自由和博爱的理想取得了调和。但在将启蒙思想具体应用到现代政治时,捍卫民族主义的开明人士却正中了凯杜里的下怀。因为这种具体化必然要反映进步的理念,科学和理性的传播,现代化和工业化的普及,可能还有平等和民主的推广。它会立即摧毁民族主义核心学说最重要的道德主张,即民族自觉的自治。

现在凯杜里可以用他书中的第一句话来开始反驳:“民族主义是十九世纪初在欧洲形成的学说。”[①]他指出,民族主义学说的每个部分都可以拆开来找到其欧洲思想的根源。它和非欧洲世界是完全疏异的。“对于这些地区它既不是本土的东西,也不是人类精神不可抗拒的趋势,而是欧洲的舶来品,清楚地打着产地的标签。”[②]简单地说,对于非欧洲世界,民族主义思想没有形成一种独立自主的话语。

一旦放弃了这一观点,凯杜里就可以连珠炮般地将矛头对准民族主义的自由主义学说的虚假主张。以文化,或更具体地说,以语言来独一无二地定义一个民族的理论是十九世纪欧洲学者的发明,特别是由赫尔德,施莱格尔,费希特和施莱尔马赫等人提出,后来都被东方的知识分子所吸收。强调将历史作为一种独特的思维方式,在其中可以再现和体验本民族的生活也是欧洲的一项革新,后来被吸收到新民族主义的精神生活中。“民族主义学说……宣布正如民族存在一样,民族按定义就必须有一个过去。”[③]所以每种民族主义都为民族创造一个过去;每个民族主义都有自己的话语,“历史只是外形,为本民族辩解才是实质”,即宣称其民族才智是如何不断上升、发展和达到全盛的。在现代欧洲,知识的风尚不仅宣布民族要有过去,还要有未来。它鼓吹应相信人在历史上是不断进步的,历史不会让人落后。然而“进步”这一思想也是

① 凯杜里,《民族主义》,伦敦,Hutchinson,1960 年版,第 9 页。

② 《亚非民族主义》,第 29 页。

③ 同上,第 36 页。

欧洲的发明,“是把中世纪的‘千年王国’信仰世俗化,体面化的一种说法”。[①]它和一种极端主义的“千年王国”政治形式结合在一起,在法国大革命后的几年传遍了全世界。“这种狂热的世界改良论在宗教上长期受压制和贬斥,在世俗方面却成为政治传统的主导,先在欧洲,后到整个世界。”[②]在亚非的民族主义复兴运动中常能看到对西方的反感,对西方事物的拒绝,但那并不是真的拒绝。它是极端主义政治风格必然的一部分,在这种政治里,革命的领导者们为达目的不择手段。包括“故意和有目的地使用他们眼中的原始迷信”。[③]所以,当比宾·钱德拉·巴尔*赞扬迦利(Kālī)女神——从事破坏的黑暗女神,头戴骷髅头做的花环,血从骷髅头上滴下来——的时候,他“继承了罗伯斯庇尔的传统,将美德和恐怖结合起来”。“……亚非民族主义的主要源泉也是世俗化的‘千年王国’信仰,它兴起和发展于欧洲,在此信仰中社会操纵在一帮空想家手中,他们为满足自己的空想,必须要摧毁私有与公有的藩篱。”[④]极端主义政治风格的另一个要素,即“悲惨的谬论”,也来自欧洲。它在非欧洲文明讨论权力的古典文献中,被证明且公认为是错误的,宣称“一个政府和其臣民一样,并且政府是其臣民的肉中之肉”。“政府的目的和利益与政府为之工作和奋斗的人是一致的。”[⑤]亚非民族新的权力追逐者一直在以一种“心灵修辞学”的狂热的、激情的、浪漫的,原本错误的话语来推行这种谬论,并从中获利。

“怨恨和急躁,富人的堕落和穷人的美德,欧洲的罪恶和亚非的无

---

① 同《亚非民族主义》,第 103 页。

② 同上,第 105 页。

③ 同上,第 76 页。

* Bipin Chandra Pal(1858—1932),孟加拉邦籍爱国主义政治家,作家,记者。——译者注

④ 同《亚非民族主义》,第 106 页。

⑤ 同上,第 135 页。

辜,用暴力拯救,博爱的来临"[①]都是民族主义思想的因素,每一个都来自欧洲,就像印刷机、录音机、电视机。对这一理论的信服加剧了民族主义对欧洲统治的反感。然而这一理论本身及对理论的信服是欧洲给世界其他地区的礼物。民族主义提出要摆脱欧洲的主宰,争取自由,但它的概念还是不能摆脱流行的欧洲思想的影响。

3

最后一句不是套用凯杜里的理论,因为他没有用那些术语提出这一问题。但如果他对"民族主义的自由原则"的批评被置于另一个理论问题的语境中,它就会成为一种逻辑暗示。凯杜里没有看到,以及他的自由主义对手没有发现的,是一个论点的深层次暗示,此论点认为民族主义思想没有也确实不能形成自主的话语。凯杜里只是用这一论点作为方便的棍子来打击他的自由主义对手,指明民族主义是一种虚假的和误导的尝试,不能达到那些虚幻的目的,它的结果只能是暴力、破坏和专制。自由主义者也可以义正词严的反驳说,将民族主义描述成实质上非理性的,不自由的东西是站不住脚的。接着他提到大部分民族主义运动发生在特定的社会历史条件下,应该以宽容的视角来看待它们,并将它们理解为多少带有理性色彩的尝试,这些尝试是为了在艰苦的条件下追求现在为我们普遍接受的启蒙和进步的理想。如果条件合适,那么就有充足的理由相信民族主义会找到实现其目的的途径。换句话说,自由理性主义者拒绝把民族主义话语缺乏自主这一点作为理论问题提出来。

实际上明白地说,争论中的双方都认同理性和进步的启蒙主义观点,以及此观点中蕴含的历史价值。但是从前提开始,保守派们就认为,

---

① 同上《亚非民族主义》,第 146—147 页。

无论是像凯杜里那样明确地，还是用更为隐晦的推断结构，就像许多欧洲的历史学家讨论殖民地世界的民族主义运动时那样，将它们视为各种派别的集团，赞助人和受助人的关系，披上了现代政治组织外衣的传统的忠诚诸如此类，总之非欧洲世界的人民从文化上不能理解启蒙的价值。另一方面自由主义者断言，那些非理性的和退化的特点只是过去的残留物，这些国家也肩负有实现现代化的历史任务，一旦不利于进步的条件都去除了，他们就没有理由不接近那些造就当今西方社会现状的价值观。但没有一方以这样的方式提出这一问题：为什么非欧洲的殖民地国家在历史上别无选择，而只能尽力去接近被赋予的“现代性”特性呢？这种接近的过程就意味着继续臣服于一种世界秩序，它分派给他们任务，而他们对这些任务都没有控制权。

我认为在资产阶级理性主义思想范围内，这个理论问题是不可能被提出的，不管是保守派还是自由派。因为提出这个问题就是将思想本身置于权力话语中，包括被认为理性的和科学的思想。它将质疑那种思想的普遍性、施予性、权威性，想要追根溯源，从而激烈地批判它。它要提出一种可能性，即不止是军事和工业力量，思想本身也能主导和征服。它要将政治权力的战场，扩展到历史、哲学、科学话语领域。

从这一观点看，民族主义思想的问题成为一个更一般的问题的特殊表现，也就是资产阶级理性主义的认知概念问题，它形成于欧洲思想史上后启蒙时期，作为一种常见的思想框架的道德和认知基础，这种思想以真实而非仅仅玄学的方式，使殖民统治延续下去。这种认知结构宣称它的普遍性，有效性，并宣称它独立于文化。民族主义思想在同意变得“现代”的同时，接受了这一现代认知体系宣称的普遍性。但它同时断言民族文化的独立自主的身份。因此它同时拒绝和接受了外来文化在认知和道德上的主导。那么知识是独立于文化的吗？如果不能，那存在不依附于权力的知识吗？因此要提出这一问题，就要将知识置于文化和权力的辩证思维中来考虑。

为了更明确地显示出这一难题的普遍性，我们得暂时离题去关注近期有关人类学状况的讨论，这是一门关于跨文化理解的科学。[①]在人类学中这一问题被非常尖锐地提出，因为在这个领域里，正如讨论的一个参与者所说，科学家特意“使自己去理解异族文化”。[②]结果人类学家就必须回答这个问题：文化差异是否影响认知，以何种方式影响。

当试图理解非西方文化时，西方人类学家面临的最常见的问题，是其他人所持的信条在什么时候按照西方的理性和真理标准被评判为非理性和错误的。问题随之而来，如何解释大部分人所持的信条是错误的？先认定这些信条是错误的，然后查出为什么这些非理性的信条被共同尊奉，或者怎样被尊奉，这样做是公平、合理、有效的吗？这会不会有民族中心论的偏见呢？对于这个问题有一些答案可供选择。有的试图应用所谓的“宽容原则”，这是哲学家唐纳德·戴维森[③]提出的。它建议当碰到大量以我们的理性标准看来是错误的共同信条时，我们应该宽容地解释，并且“假设大多都是对的”。所以在对这些信条的可供选择的解释中，我们（在这种情况下指人类学家）应该选取一个能使最大多数信条成真的解释；那就是说解释的策略应是，使人类学家和他所研究的人之

① 在布莱恩·威尔逊（Bryan R. Wilson）编，《理性》，牛津，Basil Blackwell，1970 年版中，可以找到对论战中各种论点有代表性的选编。

② 马丁·霍利斯（Martin Hollis），“理性与仪式”，《哲学》第 43 期，1967 年，165，第 231—247页。

③ 戴维森的论点是，认为可以有两种都大致正确，但互相不可转换的“两种概念框架”的想法，基于一种整体主义的意义理论，即要给出一种语言中任何一个句子或单词的意义，我们必须首先给出这种语言中每个单词或句子的意义。这是错误的。如果是这样，那么戴维森就证明了说另一种框架与我们自己的不同，不可互相转换，在理解上是没有基础的。而如果我们不能说框架是彼此不同的，那么同理，我们也不能说它们是相同的。因此，唯一理解上可行的方法，是仍然认为一种框架内的多数信仰是真实的，而每一种外语，在原则上都可以翻译成我们的语言。见唐纳德·戴维森，“论概念体系这个设想本身”，见《美国哲学协会论文集》，第 17 期，1973—1974 年度，第 5—20 页。

间的一致性达到最大。当然隐含的假设是,只有存在那样的一致的领域时,解释才有可能。

实用主义的观点赞成这一原则,认为即使其他文化和我们的有极大不同,按照其他文化的人生活的具体社会状况,特别是指示其实践行为的信仰方面的状况,宽容原则也可以使他们的文化在很多方面得到解释。因为一个和社会进程同步的群体,其每天的活动不可能都是由大型的集体错误引导的。因此有充足的理由,认为"宽容原则"(或者它的变体如"人性原则"[①])至少在了解涉及人类实践活动的跨文化领域方面能给出满意的解释。

我们已经注意到了民族主义和人类学讨论中相对应的地方,包括众多迷人的自由思想,如"宽容"和"人性"。这些原则的难点在于,首先,要决定明确地指定一个群体生活的社会状况到底意味着什么。这真能做到吗?其次,当它从事某一活动时,我们能看出它想要达到的特殊结果吗,能否由此判断它的行动或指导行动的信条是非理性的?最有经验的人类学家也不认为两者中任何一种是可行的。因此人类学的主流倾向不会明确地赞成任何理性原则。取而代之的是拒绝对理性的探寻,或宣称有几种理性可供选择。

宣称理性主义与理解多种不同文化无关的一种有效的方法,就是功能主义。在这里,理解的目的不在于判断那些信条或行动是否理性,而要找出它们以何种方式使社会作为一个整体运行并持续运行。因此

① "宽容原则"认为应该试图缩小异议,而非扩大共识,尤其是在当我们发现那些信仰明显不可理喻时。这里暗含的假设是人性是相同的,从这个基础上出发,它认为除了少数古怪的个案外,多数外文化中,因周围世界中不同环境产生的信仰或行为的不同是可以解释的。这就是说,首先为全人类假设了某种普遍的工具理性,然后又提问:在其特殊的社会环境下,某个特定的人群所据以行事,以取得某种效果的信仰,是理性的吗?如果是,那么他们的信仰和行为对我们来说就是可理解的。我们就有理由说,如果我们被置于完全相同的环境下,我们就会抱有相同的信仰了。

无论这种为达到宣称目的所采取的行动是否能得到我们的理解，它们的一贯表现也会因为其行动结果(可能并不是事先所愿的)有助于维护社会体系，而得到满意的解释。

第二种人类学方法也认为给行为寻找理性解释是无用的，它认为应该将那些明显奇怪的行为解释为象征行为，即应该根据它们在整个象征模式中的位置可以找到它们的意思。这一模式的基本结构隐含在意识中，人们对自然的感觉，对自己与自然和他人关系的感觉都是象征模式所规定的。人类学家的任务就是发现这个象征规则的潜在结构，因此，与规则中的其他信仰或行为相比，这种潜在结构将使特殊的信仰或行为有意义。

关于人类学的功能主义和象征主义(结构主义)解释的有效性和有用性，人们提出了很多实质问题，但这些和我们这里的讨论无关。我们更感兴趣的是，对于这些方法，“理性主义者”会说些什么。他们主要的论点是功能主义和象征主义都围绕着一个关键问题：为什么人们还坚持那些在我们看来是明显错误的信条？换句话说，他们以如此明显荒谬的方式行事，原因是什么？如果这些原因确实可以归结为那些信条所处的社会状况，而不是仅仅借助于社会体系的功能需要或象征规则的内部逻辑来加以解释，那么在我们坚持对科学理性标准的高水准认知，并试图以这种认知立场来解释其他文化时，我们为什么不能得到辩护？

在理性主义阵营内部存在明显的分歧，因为有一部分人认为，在我们看来合理的行为依据对其他人并非如此。也就是说，在我们看来也许是非理性的行为，用另外一种标准来看可能是完全理性的。激进的主张认为，理性的概念可能不是跨文化的。其他文化也可能有自己的理性概念，并起同样的作用。因为理性标准是不可通约的。要是以我们的理性标准去评判其他文化，宣称它们是非理性的，我们就会被扣上民族中心论的帽子而无从辩解。因为没有独一无二的跨文化理性标准，理性是相对的。

也许有一种相对主义的强有力的论调，坚持每种文化对于操纵现实世界有自己独特的范畴系统，它独特的逻辑体系，使处于这种文化中的人所持的信仰与其他文化的信仰是完全不可通约的。这诚然可以使任何跨文化的理解无效，因为将没有一种来自于本文化之外的解释可以被认为是正确的。然而这一论断关键靠的是我们有能力决定文化的认知界限，而这绝不是一个简单的程序。如果一种文化的思想体系与其他文化的确存在不可通约性，那么我们甚至没有一个必要的共识性背景来辨别差异。它会使相对主义变得完全不能理解。而且，这个论述不仅可应用于从外面判断某种文化。如果文化的认知界限不确定，当我们设法解释它时，我们就不能可靠地知道自己是在文化内还是在文化外。换句话说，一个严格的相对主义立场必然基于文化的整体主义概念，它使来自于文化内外的解释都不可能。因为我们看待一种文化的整体认知的图景——甚至我们所属的——都只能是片面的，并且在很多方面是个人的。

但是大多数在理解跨文化方面持“相对主义”立场的人，却不太赞成
13 对他们的立场做如此强烈的解释。奇怪的是，很多人虽然认为严格的相对主义哲学立场会摧毁任何可行的科学理解社会的基础，却也宣称，弱相对主义理论作为一种从同情和想象角度来理解其他文化的基础，其中也有很多，是关于非教条的、不带有民族优越感的社会科学方法论的东西。看起来我们好像回到了某种“宽容原则”，虽然它已经被阐述过了。

这就使这场讨论对我们而言有点像个悖论。“相对主义”观点源于对“理性主义”解释方法的批判，其中最主要的攻击是它夸大一些评估社会信念标准的有效性，这些衡量社会信仰的标准仅适用于西方的近代工业化社会。“相对主义”因此谴责“理性主义”把本民族的本质主义文化观点，作为他以本民族的信仰体系要素来评判其他文化的信仰的结果，并且明示或暗示后者是劣等的。他们忽略了这个事实，即他的信仰是特定社会历史语境下的产物，这些语境与其他民族不同。在“理性

主义”对跨文化的理解中形成了没有道理的民族中心论的偏见。另一方面,“非相对主义”认为,就相对主义形成的与众不同的哲学基础来说,它依赖的是文化的本质主义观念,它使任何跨文化理解的科学尝试归于无效。每一方都会以批评另一方和自己犯了相同的错误而结束,这种错误便是非历史的本质主义。①

---

① 比如考虑如下的交流:

阿拉斯戴尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre):……在任何特定社会的任何特定日期,现在的宗教领先或科学家使用的标准,都可能与它们在其他时间地点的情况不同。标准是有历史的,……对我而言,人只能在没有进行任何科学技术实践,只要其标准中包括任何对有效性、无效性或类似的认识的情况下,才能理性地相信阿赞德人的信仰。但这么说就是从我们的立足点出发,承认了科学判断标准的正当性。阿赞德人并不认为自己的信仰是一种科学或非科学。他们没有这些。只是在事后聪明中,在后来更完善复杂的理解的作用下,他们的信仰和概念才是可以被分类并评价的。

这强烈地建议,信仰和概念不是仅仅用那些抱有并运用它们的人的实践中,所暗含的标准才能判断的。(阿拉斯戴尔·麦金泰尔,“理解宗教与信仰相容吗?”,收于布莱恩·威尔逊编,《理性》,牛津,Basil Blackwell,1970 年版,第 62—77 页。)

彼得·温奇认为:……麦金泰尔远不是像其自称的那样超越了相对主义,他自己恰恰陷入了它的一种极端之中。他掩饰了这一点,通过犯如我已经试图指出的那样的大错,即忽视了“标准与概念是有历史的”这个事实。然而当处理在特定社会语境下支配行为的概念与标准时,他强调这一点;当谈到对这种标准的批评时,他却又把它忘了。可在批评现存机制时,所凭借的标准不是也一样拥有历史么?麦金泰尔暗含的答案是,它就在我们的历史里;但如果我们要谈论在一个社会中迄今为止,某些实践的执行方式中所显露出来的,或被发现的困难与不连贯时,这只能联系在执行该活动中出现的问题,才能被理解。在该语境之外,我们无法着手把握那成问题的东西。……麦金泰尔正确地批评了詹姆斯·弗雷泽爵士将本文化中的形象强加于原始得多的文化;但这正是麦金泰尔他本人在这里正在做的。对于一个复杂精妙的社会而言,把握一种非常简单而原始的生活方式是极为困难的:就某个方面而言它必须试图抛弃自己复杂的精妙之处,而这恐怕是所有过程中,最复杂精妙的一个。或者不如这么说,复杂精妙与简单之间的区别,在这一点上变得无用了。(彼得·温奇,“理解初民社会”,《美国哲学季刊》,1964 年第 1期,第 307—324 页。)

我认为这种悖论的情境事实上是那些虚假哲学前提的准确反映，这场在英美社会科学界进行的讨论就是建立在这些前提上的。文化的本质主义和西方后启蒙时期，至少是从十九世纪早期开始的社会科学的发展方式有密切关系。比起殖民主义人类学明显的文化傲慢或新韦伯主义现代化理论不合时宜的政治对策，本质主义更为根深蒂固。它实际是当时世界后启蒙主义观点的一方面，在这个方面中，理性认知呈现出非常明确的形式。自然科学成为所有理性认知的范例。人们现在体会到，这些科学的根本特点是和一种全新观点的联系，此观点即人控制自然是不断前进、永不停歇地占用自然以满足人类“利益”的进程。“利益”这一概念也可以扩展为新的社会科学中的概念。人类社会的理性认知围绕着这些概念，如财富、生产效率、进步等等而形成，而它们都是根据增进社会“利益”来定义的。然而在社会中利益必然不同；它们按照力量对比被分为不同层面。结果通过社会的“理性”概念，作为自然科学中核心新概念的人与自然的主客关系，被微妙地转变为人与人的关系。结果社会科学就成为对自我和他者的认知。用理性主义来分析，知识必然也成为了自我以权力控制他者的一种工具。简单地说，知识成了主宰世界的工具。

然而，包含在普遍性和相对主义中的理性概念不是一个简单的、实证科学的问题。如果问题是“特定群体所持的信仰是真是假”，一个合理的方法就是参考和此信仰相关的学科中当前被接受的方法、程序和理论来做出回答。因此卡拉巴里人信仰中有关特殊药草的疗效是真是假，就能用现在的医学理论知识来回答，包括考虑在卡拉巴里社会中用药的特定程序可能产生的精神效果。然而，很明显并不是所有社会信仰都承认对它们自身真假的有意义的科学判定。对于大量信仰来说，根据我们今天所知的科学去评判对错是没有任何意义的。然而到了这类问题在当前已确立的科学理论中完全可以得到解答时，原则上种族特征或文化都将不予考虑。

但是，对这些问题的回答只是在当前的科学方法和理论中才有意义，或者说，它们能否得到答案，是由我们“今天所知的”科学来决定的。通过指出这一点我们认识到科学方法本身的历史性。事实上，这些方法仅仅依赖于当前科学家中流行的共识，在宽广的外围，对它们有不同程度的争论，即使当前被接受的理论也会变化，包括库恩的范式的变化，它们也受所处社会的历史进程的影响（假如我们还没准备说“受其决定”）。再者，我们说回答这类问题时种族特征或文化都是“原则上”无关的，此时我们意识到有可能不是在每个科学实践的例子中都这样。例如，恰如其分地判断什么是特定的信仰就是一个主要难题，因为这可能要涉及到做一项复杂而又充满疑问的工作，即分析特定人群举止言行的**意义**。这里文化的问题完全可能被看作是关键的，在我们能确定我们已鉴别出了特定群体所持的信仰之前，还有一大堆问题有待解决。但是这些问题都是在我们对信仰是真是假提出疑问**之前**出现的。

种族特征和科学实践的第二种相关方式涉及科研自身的社会结构，此处是指国际上或交叉文化上的维度。有人认为一种科学工作的确定结构——募集资金的方式，优先研究任务的分配，选择要调查的问题，因而，不可避免地，它对什么能成为或不能成为合理或值得研究的主题的判断——可能会在地理上，进而在文化上产生偏见，对于可能在 15
所谓“非科学的”文化中发展起来的物质或社会世界，它会忽视或者说武断地拒绝考察其特性。这些考察可能会成为世界各地区各种人技术性活动的一部分；成为他们与自然以及他人关系的表达或象征秩序的一部分；成为他们每天活动的先于理论的实际指导的一部分；或者是他们关于世界本质的思辨哲学的一部分；或者（谁知道呢？）是对具体的物质或社会进程的理论表述的一部分，它被当前占主导地位的国际科学体系所忽略，因为它被归入某哲学的思辨体系中，它被认为是非理性的、古老的或道德上抵触的。就这样，民族中心论影响了科学认知的发展。

但是当有人提出其他文化中的人是否有理性这一问题时，其含义并不是说简单地按照当前被接受的科学理论来看他们的信仰是否为真。在回答这样一个哲学问题，即“这个说法从科学角度看是真的吗？”时，任何对此问题有一点了解的人都会意识到，在很少的情况下，他能得到合理、清楚而肯定的答案。如果这是理性信仰概念的含义，那社会学理论中的理性问题就变得微不足道了，因为以此来定义的话，在世界上任何地方，包括当前西方世界，没有哪个社会所持的信仰可以被认为是理性的。不，在当前的讨论中，理性概念的范围要比科学真理宽泛得多。它被看作是合并了以下几点，即观察自然特性的方式，对这些特性持续一致的认知和运用这些认知适应自然的方式。就像马克斯·韦伯原本会提出的那样——如果现代的理性主义信仰者不同意他的精确定义也没关系——它是一个伦理规范。理性将成为一种生活方式的准则，而它可以促进一种思维方法即科学。因此文化问题就成了相关问题。

然而重要的是应注意到，当把理性作为一种伦理规范时，科学真理较严格的定义就包含在这个较宽泛的概念之内，以至于现在理性的伦理规范被认为是“科学型文化”或“理论型文化”的特征。因此借助转换概念，整个文化都得以借用基于“科学真理”的认知特权。它引发了本质主义：欧洲社会信仰结构中的一些因素和其生产中经济技术条件的一些巨大的变革，在历史上是相应的。这种对应被认为是一种本质的特点，这种本质从整体上塑造了西方文化。当把这种本质主义加于历史时段的划分上时，就是将西方社会史划分为前科学时期和科学时期，而将其他文化置于非科学的传统主义的黑暗中。最开始这种本质主义享受到直截了当的民族特权：欧洲人的优势。接着，它享有道德特权，涵盖了后启蒙时期进步的理论——实证主义、功利主义、韦伯社会学——一种历史上进步的生活哲学。最后，当反殖民主义运动的传播对这些特权立场提出挑战时，认知上的特权就成了维护西方工业社会文化价值的全球霸权之最后堡垒。这种特权肯定文化霸权，而同时竭力否认与文化评

价有任何关系。相对主义或理性主义,每一个都希望在反对种族中心论偏见的激进程度上胜过另一方。

在整个争论中值得一提的是跨文化理解的可能性偏见,科学家往往是“我们”中的一个:他是西方的人类学家、现代的、文明的、自觉的(他的国籍或肤色碰巧是什么并不重要)。研究的对象是“其他”文化,往往是非西方的。没有人提出过这种可能性以及随之而来的问题,即从这“其他”文化成员的角度,来“理性地”理解“我们”的可能性。比如,卡拉巴里的白人人类学。当然这一观点值得讨论,即我们在考虑相对主义问题时,考虑的是抽象的文化关系,即使西方与非西方文化的主客关系被颠倒也没有关系:关系本来就是同构的。

但事实并非如此,那就是为什么我们现在没有,将来可能也不会有卡拉巴里人的白人人类学的确切原因。也是因为这一原因,即使是卡拉巴里人的卡拉巴里人类学,也要选择和白人的卡拉巴里人类学相同的代表形式,不然就要选择实质相同的结论。因为在文化自治这一概念中有一个力量对比的问题。因此民族主义思想仅仅是问题中的一个特例。如果民族主义以非理性的狂热激情表现自己,那是**因为**它想表现为启蒙主义的形象,却**没能**这样做。对于启蒙自身,要想确立其普遍理想的统治权,它就需要他者。如果在现实世界中它成为真正的普遍理想,那实际是毁了它。不管自由理性主义者多么疑惑,在民族主义中,理性的狡黠没有遇到对手。[①]相反的,它已经诱惑、掌握、禁锢了民族主义:这就是这本书要讨论的。

---

① 民族主义是二十世纪最大的政治耻辱。……它曾经的流行程度,至今仍被视为丑闻,而它本身就标志了这种优势地位,标志了它对欧洲启蒙思想令人羡慕的,对理性狡黠的远见,曾经构成的制衡。理性的狡黠终于在民族主义中,也许是如现在看上去的那样,不仅仅是遇到了自己的对手。(约翰·达恩,《面向未来的西方政治理论》,第 55 页)

4

到此为止，我已经指出了民族主义中自由学说的问题可追溯到一个更基本的问题，即全部历史中资产阶级理性概念的道德和认知状况。然而，我不能指望通过简单地将它指认为“资产阶级”认知问题来解决它。因为在马克思主义对民族主义的讨论中，我们也看到了很多同类问题。

17 我不想谈马克思本人关于民族主义的论点。[①]然而，在这个问题上可以肯定的是马克思在他的书中，从没有直接地将民族主义作为一个理论问题讨论过。对这一问题的众多论争来自于他总的理论体系的暗示，或者源于他在文学和政治生涯中，对此主题做的各种论述的推论。我们现在更关注马克思主义对现在所谓的“民族问题”的有影响力的解释，特别是非欧洲世界的民族主义问题，非欧洲世界包括了“民族和殖民地问题”的纲要形式。

在第二国际和共产国际内部，这个问题被长期讨论。[②]而列宁做出了最卓越的贡献，他根据在多民族大帝国进行的革命亟需解决的实践问题得出了其观点，作为马克思主义对民族主义分析的关键，他高度强调了政治民主这一中心问题。对此问题的强调使列宁形成了他以民族

---

① 有一系列恩格斯称之为“编年笔记”的马克思笔记，它们包括了马克思在1881—1882年间对资产阶级的出现，欧洲在转型期时，民族国家的形成，和农民的起义。我所知的唯一评论是 Boris Porshnev，《晚年马克思对历史的兴趣：编年笔记》，收于 E.A. Zeluvoskaya，L.I.Golman，V.M.Dalin，B.F.Porshnev 编，《马克思历史》，苏联科学院历史研究所，1968年版，第404—432页。

② Michael Löwy，《马克思主义者与民族主义》，《新左翼评论》，第96期，1976年3/4月号，第81—100页，是一篇短评。另可见 Roman Rosdolsky 的重要注释，“工人与祖国：对《共产党宣言》中一段的注释”，《科学与社会》，第29期，1965年，第330—337页。

自决权为基础的著名论题。[①]但列宁的论述并不能为研究民族主义形成一个总的理论范式，从二十世纪三十年代起，各民族争取自由的运动轰轰烈烈，马克思主义者继续讨论这个问题。

霍勒斯·戴维斯近来尝试着总结这些讨论。[②]他也承认有两种类型的民族主义[③]，一种是启蒙型的民族主义，大体上“理性多于感性”，另一种则“基于文化和传统”，德国浪漫主义作家赫尔德和费希特发展了它，认为民族是一个自然的集合体，因此“是一种神圣的、永恒的、根本的东西，比起人类的创造更为合理”。但即使是第二种类型也源于欧洲，“民族先于国家，并最终导致后者的形成，这个理念也是鲜明的欧式理念。它和新近形成的如非洲的大多数民族的问题无关，在非洲国家先于民族，并为民族的存在提供了条件”。[④]

那么民族主义在非欧洲世界怎么样？当然，在这里民族问题从历史上就和殖民地问题融合在一起。因此，对民族身份的确认就成了反对殖民剥削斗争的形式之一。而对传统文化价值的确认常常和推进历史的条件相矛盾。这就形成了一个进退两难的境地：“是将民族主义视为理性的、世俗的、现代的运动，还是更多强调民族因素，坦白地说它们很多都是落后的，没有现代因素。”[⑤]但是在斗争最激烈的时刻，不管这种两难境地有多折磨人，结果还是被历史地决定了的。在民族主义的现代和

---

① 尤当见：V.L.列宁，《关于民族问题的批评意见》，《列宁全集》，第二十卷，第17—54页；《论民族自决权》，《列宁全集》，第二十卷，第393—454页；《社会主义革命与民族自决权》，《列宁全集》，第二十二卷，第143—156页；《关于自决问题的争论总结》，《列宁全集》，第二十二卷，第320—360页。

② 霍勒斯·戴维斯，《朝向马克思主义的民族主义理论》，纽约 Monthly Review Press，1978年版。

③ 同上，第29页。

④ 同上。

⑤ 同上，第24页。

传统倾向之间,“最后胜出的是现代化、西方化的因素,但它只能是在一场旷日持久的斗争之后”。①

因此问题不是给民族主义本身做道德定位，而是判定它最有可能的历史结果。“民族主义本身不是非理性的,但它可能被非理性地运用。当落后的民族主义被看作一个民族恢复骄傲和自尊的行动的一部分时,它不会立即遭受谴责,它具有建设性的一面。但是征战不休、侵略成性、沙文主义的民族主义是一种威胁，因而从人性观点看是非理性的。”②要从民族主义的工具层面审视它,看它是否促进整体的历史进步。戴维斯说,

> “民族主义”不是一件东西,甚至不是抽象的东西,而是一个过程,一种工具……你不会支持或反对一个锤子、起瓶器或其他任何工具。当锤子用于杀人时它无疑就是一样凶器;当用于盖房子时它就是一样建筑工具。民族主义作为特定文化的拥护者,在道德上它是中立的。作为反抗民族压迫的运动它是正义的；作为侵略的手段,它是有悖于道德的。③

戴维斯的书可能是马克思主义在民族主义这一主题上一个粗略的例子。如果这样的话,我们再看较为晚近的,在各方面都更为深奥严密的论述,看看它在什么地方吸引我们:我想到了本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》。④安德森的论点离经叛道,他远远背离了马克思主义在“民族问题”上的主流倾向,即常常被引用的斯大林的表述所代表的

---

① 《朝向马克思主义的民族主义理论》,第 25 页。

② 同上。

③ 同上,第 31 页。

④ 本尼迪克特·安德森,《想象中的共同体：思考民族主义的起源与传播》，伦敦 Verso,1983 年版。

那种,[1]安德森拒绝用一套外部的、抽象的标准"定义"民族。相反他推翻了这种决定论的框架,他断言民族是"一个被想象出来的政治意义上的团体"。它不仅仅是集合客观的社会现实而产生的;它更多地是"被想出来的","被创造出来的"。

乍一看,它很接近盖尔纳的观点:"民族主义不是唤醒了民族的自觉意识,而是创造了并不存在的民族"。但安德森很快指出了不同。盖尔纳的"创造"意味着"伪造物"和"虚假",是一种对历史的弄虚作假;他没有把对民族的发现作为真正的创造。[2]什么是"创造"?让我们听听安德森的论述。

从历史上来看,民族作为政治团体取代了它之前的宗教团体和王朝统治的"文化体系"。在这一进程中,"在理解世界的方式上发生了根本变化,这使得对'民族'的思考有了可能"。[3]"新教和印刷资本主义的结合"带来了这种变化。"从积极角度看,使这一新团体成为可能的是生产体系和(资本主义)生产关系的交互作用,交流技术(印刷术)和语言多样性所带来的不便的交互作用,这一作用是喜忧参半,影响巨大的。"[4]印刷术出现以前,欧洲数不胜数、多种多样的特殊方言现在"在一定范围内,被整合为印刷的书面语言,比以前的数目少得多"。这一点对于民

---

① J.V. 斯大林,《马克思主义与民族问题》,《斯大林选集》,第二卷,加尔各答,GanaSahitya Prakash,1974 年版,第 194—215 页。斯大林的定义如下:

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在共同文化上的共同心理素质的稳定共同体。……把上述任何一个特征单独拿来作为民族的定义都是不够的。不仅如此,这些特征只要缺少一个,民族就不成其为民族。(中文见《斯大林选集》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编,北京人民出版社 1979 年版,上卷第 64 页。——译者注)

② 《想象中的共同体》,第 15 页。

③ 同上,第 28 页。

④ 同上,第 46 页。

族意识的出现是很关键的，因为书面语言创造了比拉丁语简单而比本
19 国口语复杂的“统一的沟通与交流场”，因为一些方言不断接近书面语并影响它，而其他方言由于不能坚持自己的书写体，因此仍然是方言。这就使得语言固定下来而且形成了新的“权力语言”。

在历史上又一次出现了三种类型或“模式”的民族主义。美国的“克里奥耳民族主义”，它以各阶层的追求为基础，它们的经济利益和宗主国相抵触。它也吸收了欧洲的自由和启蒙的观点，它们从意识形态上批判帝国主义及法国大革命前的社会政治制度。但是新想象的共同体形象，是由“去往宗主国的克里奥耳官员和地方上的克里奥耳印刷工”创造的。虽然如此，作为供效仿的“模式”，克里奥耳民族主义还不完整，因为它缺乏语言的统一，它的国家形式是落后的，并且和帝制专制秩序的界限一致。

第二种“模式”就是欧洲的语言民族主义，作为一种独立的民族国家模式，从那以后它就“可以被翻版”了。

> 但之后恰恰因为它成为知名模式，它就强加了一些“标准”，使得一些太明显的背离变得不可能……因此早期欧洲民族主义的“平民主义”特征，即使被最落后的社会群体煽动利用，比起美国它还是更深刻：奴隶制必须得废除，合法的奴隶制是不可想象的——主要是因为这种概念模式根深蒂固。①

第三种“模式”就是“官方的民族主义”，典型代表是俄国。它是高层通过国家手段强制性地使文化统一。“俄化”可以而且已经被其他地方仿效了。

在二十世纪这三种模式都为第三世界的民族主义所用。就像克里

① 《想象中的共同体》，第78—79页。

奥耳官员在帝国行政机关里第一次感受到民族的含义一样，当“棕色或黑色的英国人”前往宗主国述职时，他也会有这种感受。在回来时，

> 他航行的终点是分派给他的最高行政中心：仰光、阿克拉、乔治敦或科伦坡。在每次短暂的旅程中，他都会找到能说两种语言的旅伴，使他觉得置身于一个逐渐扩大的集体中。在旅程中他更快的意识到他的出发点——从种族、语言、地理方面被设定的——并不重要……它不能从根本上决定他的或他旅伴的目的地。从这种模式中，发生了微妙的，半公开的转变，一步一步地殖民地国家成了民族国家，这一转变得以发生，不仅是因为人们的持之以恒，还因为通过一连串的旅行，每个国家的官员对他的国家都有了切身感受。①

但这只是使民族意识的出现成为可能。在二十世纪它的迅速传播和流行可以用这个事实来解释，有“大量形形色色的人”加入这一旅程。人口流动的增长，殖民地国家和公司资本更多地赞助帝国的“俄化”方案，还有现代教育的普及，这一切形成了一个广阔的双语区域，使得宗主国和殖民地人民在语言上得以沟通。凭借双语能力，知识分子充当了领导者。“印刷书面文学使得漂浮在同质、闲暇时光的假想团体成为可能……双语制意味着借由欧洲国家的语言可以最广泛地接近现代西方文化，特别是接近民族主义，民族性，以及十九世纪各地出现的民族国家的模式。”②

因此，在二十世纪第三世界的民族主义就有了模式化的特征。“他们能够，并做到了吸收一个半多世纪以来人类的经验和三种早期的民族主义模式。因此民族主义的领导者开始有意仿照官方民族主义的方

① 《想象中的共同体》，第105页。

② 同上，第107页。

法建立内政、军事化教育体系;仿照十九世纪欧洲流行的民族主义,以及美国人带给世界的公民共和理念,也有选举、党派和文化庆典。"最重要的是民族这一概念现在已被书面语言明确界定出来,而且民族性和政治意识变得密不可分。

"在民族国家占主流的世界里,就意味着不需要靠语言的一致来设想民族,即不是以'**我们都是美洲人**'的幼稚思想,而是以一种普遍的认知,即对现代历史证实为可能的东西的认知。"①

在马克思主义关于民族问题的看法上,安德森的主要贡献是他强调在研究民族运动时,应将意识形态对民族的创造作为中心问题。在这方面他还强调了现代语言团体对民族的社会创造过程。然而安德森不再用这一过程中固有的各种各样自相矛盾的**政治**可能性,而是用社会学决定论来结束他的理论。如果我们仔细观察一下,在讨论二十世纪的民族主义时,安德森和盖尔纳的实质性区别是什么?没有。他们都指出在民族主义出现前,在认识社会的方式上出现了根本变化:盖尔纳将这种变化和"工业社会"的要求联系在一起,而安德森则更睿智地将其与"印刷资本主义"的动态联系起来。他们都描述了新的文化同质性的特性,而这一特性也被试图强加于新出现的民族:盖尔纳认为这是高级文化强迫丰富多彩的地方民间文化接受其影响,安德森则认为这一过程包括了"印刷书面语言"的形成和殖民地知识分子在"旅程"中的共同经历。最后,两人都看出第三世界各种民族主义中深刻的"模式"特性。它们是根据已有的历史模式勾画出的轮廓而形成的,"而这些模式是客观的,必要的","明显的背离……是不可能的"。

这里面,想象的运作和创造的理智过程到底在哪里呢?对盖尔纳而言不存在这个问题,因为即使在民族被"创造"时,也是出于必然性:为了鉴别民族,就必须要找一些有特色的文化标记,他对研究完成这项工

21

① 《想象中的共同体》,第 123 页。

作的这一过程并不感兴趣。而安德森呢？他也将他的讨论限制在二十世纪民族主义的“模式化”特性中，没有注意那些迂回曲折、被压制了的可能性和未解决的矛盾。因此，不同于盖尔纳的目空一切，安德森得出的是十足的政治悲观论：“我认为，中国大众根本不会考虑在柬埔寨和越南发生的边境冲突。越柬两国的农民也根本不想要这场战争，都不想被牵涉其中。千真万确，这是一场‘官方的战争’。在战争之后，又借用流行的民族主义，将战争说成是自卫”。[①]因此，这件事情完全是作为领导的知识阶层在使用“流行的”民族主义，和官方民族主义的“权谋术”。像宗教和亲属关系一样，民族主义属于人类学，其他东西和它无关。

马克思主义者发现很难回避前面提到的自由主义的两难境地。他们时常采取自由派的办法——或借助**唯社会学论**，即将民族主义置于现代普遍存在的不可避免的社会学约束中；或选择另一办法，民族主义中有两种相对立的倾向，一种传统保守，另一种理性进步，将这两种倾向归纳为社会学决定论，或借用**功能主义**，如对某种特定的民族主义，要参考它在普遍历史中的结局，对其采取适当态度。如果我们能把目光从一般的理论的探讨转到对一些个别民族运动的分析上来，这个问题就更容易阐释。我将提到一场有关印度的讨论，在印度，马克思主义的历史学不得不通过与民族主义者的理智正统对立，才能确立自己。

5

马克思在 1853 年写的一篇文章“不列颠在印度的统治”中有一段很著名的评论，印度的马克思主义历史学家就从这里开始了其论述。

> 的确，英国在印度斯坦造成社会革命完全受极卑鄙的利益所

① 《想象中的共同体》，第 146 页。

> 驱使，而且谋取这些利益的方式也很愚蠢。但是问题不在这里。问题在于，如果对亚洲的社会状态不来一个根本的革命，人类能不能实现自己的命运？如果不能，那么，英国不管干了多少罪行，它造成这个革命其实是充当了历史的不自觉的工具。①

这里同样就像自由主义的民族主义史一样，历史被划分成阶段，以一个重大的历史事件为标志，这种事件在任何情况下都是一个分水岭，将历史划分为过去和未来，传统和现代，停滞和发展，而且不可避免地分为好与坏，专制和自由，迷信和启蒙，神职人员的伎俩和理智的胜利。对于印度而言，这一重大事件就是英国统治的出现，它结束了数个世纪的专制、迷信以及呆板单调的生活，并引入了一个变化的新时代——既是破坏也是新生，旧传统的破坏和现代的、世俗的民族力量的出现。

整整一代的印度马克思主义历史学家②，尽管他们之间在政治上有分歧，但他们都认为，十九世纪和二十世纪的印度思想史，就是一部反动势力和进步力量的斗争史。其方法既是社会学的又是功能学的。有人试图将“保守传统”的和“现代理性”的观念归因于其社会根源，即归因于“反动阶层”和“进步阶层”。同时有人试图根据这些观念的结果判断其功用，即他们是否能促进民族的民主斗争，以反对殖民统治和剥削。

---

① 卡尔·马克思，《不列颠在印度的统治》，收于马克思与恩格斯，《1857—1859年的第一次印度独立战争》，莫斯科，外语出版社，1959年版，第20页。（中文见《马克思恩格斯全集》第十二卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，北京人民出版社1998年第2版，第143页。——译者注）

② 例如可见，R.P.Dutt，《今日印度》，孟买人民出版社，1949年版；S.C.Sarkar，《孟加拉文艺复兴及其他》，新德里人民出版社，1970年版；A.R.Desai，《印度民族主义的社会背景》，孟买，Popular Book Depot，1948年版；Bipan Chandra，《印度经济民族主义的出现与成长》，新德里人民出版社，1966年版；Arabinda Poddar，《孟加拉的文艺复兴：寻找身份》，西姆拉，Indian Institute of Advanced Study，1977年版。

这两个同时进行的研究,其结果往往是相抵触的。民族的东西并不总是世俗的和现代的,而大众的和民主的东西往往是传统的,甚至是狂热反现代的。

二十世纪七十年代有几次试图质疑马克思主义在印度思想史中的早期的应用。1972 年官方举行活动纪念罗摩摩罕·罗伊(1772—1833)诞辰二百周年,他是第一位有现代思想的人,也是印度十九世纪思想复兴之父。创作于这一时期的一卷评论[①]中有些文章谈到了早期的流派,而有些则质疑“复兴”特征的全部前提,甚至质疑传统和现代的划分。这些批评的主要理论基础在于重估文化和结构之间关系的实质,或者说全部上层建筑和经济基础这一已经受到批评的正统马克思主义术语有损其理论价值。这些批评认为从十九世纪的社会改革家和理论家的思想中提取许多毋庸置疑的现代因素固然是很好的,但是从当时的背景来看,这些现代性因素有何重要性可言呢? 当时在殖民地经济下,工业化大大倒退,人民穷困潦倒,农村承受着莫大压力,以至于不可逆转地退回到了地租剥削形式,生产力水平停滞不前,农民的反抗遭到镇压,社会隔阂加大,有现代思想,受西方教育的城市精英并没有和本民族的其他阶层相结合。在什么意义上,这种现代性可以和民族大众的有意义的概念相一致呢?

这些问题都是在马克思主义理论框架内部提出来的,但是讨论十九世纪“复兴”的早期马克思主义观点受到了严厉批评。例如苏弥特·萨尔卡尔[②]指出,印度的马克思主义思想家将印度思想的发展解释为两种倾向的斗争,一种是“西方的”或“现代主义的”,另一种是“传统的”,这种解释虽然有很多错综复杂的分析,但还是极力将西方化捧为历史上 23
的进步倾向。他接着指出:“将‘鼓吹西化的人’不加限制地完全等同为现代化的或进步的就必然会肯定英国的统治,英国的教育,以及十九世

① V.C. Joshi 编,《罗摩摩罕·罗伊与印度现代化进程》,德里,Vikas,1975 年版。

② 苏弥特·萨尔卡尔,“罗摩摩罕·罗易和与过去决裂”,同上书,第 46—68 页。

纪操纵这两者的主角……”其实所谓的“传统和现代化”的分裂不过是一块遮羞布，在其掩盖下“将帝国主义的政治与经济剥削这一更大的事实藏到角落里”。事实证明，罗伊与传统的决裂，是“存在着深层的矛盾的”，在同类的文集中他多次提到同正统的印度教精英，以及在他的启蒙标准看来非理性的思想和行为方式妥协，在任何情况下他的这种打破传统“都只停留在思想层面，而不是从根本上进行社会改革”。在他的经济思想中，他完全接受了那时很流行的自由贸易思想，并设想“在孟加拉，靠着和英国商人及资本家的密切合作实现独立的真正的资本主义的发展”这完全是荒谬的幻想，因为殖民地的从属地位绝不会允许纯正的资产阶级现代性得到蓬勃发展的，而只不过是“弱小的畸形”。①

因此这种观点认为尽管十九世纪的国家文化思想运动中含有现代因素，但依然是毫无意义的，除非他们一方面和正在发生改变的社会经济结构相结合，一方面和幕后关键势力相结合，即殖民统治者相结合。一旦被这样定位，十九世纪早期“提倡现代化的人”如罗伊者的成就，就被限于印度教精英、殖民地的几乎是买办的范围之内了。

阿肖克·森在对十九世纪另一位孟加拉的社会改革家伊斯瓦·钱德拉·维迪亚萨加尔（1820—1891）生平的研究②中，就这一讨论做了更详细的论述。森氏将这一问题置于葛兰西的理论语境下，这一理论讨论的是知识分子和社会变革的基础力量之间的关系。仅仅接受新思想或其

---

① 类似的论点见于同书中另外三篇文章：阿肖克·森，“孟加拉经济与罗摩摩罕·罗伊”；Barun De，“罗摩摩罕·罗伊政治经济思想的传记视角”；及 Pradyumna Bhattacharya，“罗摩摩罕·罗伊与孟加拉散文”；还有苏弥特·萨尔卡尔，“青年孟加拉人的复杂性”，见《十九世纪研究》，第 4期，1973 年第 504—534 页；Barun De，“对十九世纪印度文艺复兴类比的历史学批评”，收于德·巴伦编，《社会学视角 1：历史维度》，加尔各答，牛津大学出版社，1977 年版，第 178—218 页。

② 阿肖克·森，《伊斯瓦·钱德拉·维迪亚萨加尔与其难懂的里程碑》（以下简称《里程碑》），加尔各答 Riddhi-India，1977 年版。

假设和暗示的原始结构对他们而言没有太多意义;实际上,思想和态度上的重大变化是"由推动变革的新生力量引起的,以达到变革的各种目的,这些目的在最初的推理或构思的假设中(经常)没有被全面地阐明"。[①]于是关键的是要有一个基础阶级为夺取支配权和发展社会生产而奋斗,如果没有这样一个阶级,"知识分子在文化上的影响就成了一个实质上抽象的现象,无法持续地指导重大的社会复兴;他们的影响就局限在狭小的知识分子群体中,而这些群体和更广泛的社会舆论之间没有创造性的联系"。[②]

在十九世纪孟加拉的特定背景下,中产阶级并不是基础阶级,对于任何社会变革或夺取支配权的基本工程来说,中产阶级也不是知识分子阶层。新的中产阶级是英国教育的产物。但在经济直接受殖民者控制,几乎没有希望摆脱其对工业化的限制时,"通过教育以达到经济上被否定的目标的尝试",绝对是不正常的。

新的知识分子被西方的种种思想所鼓动,包括自由思想,理性的人道主义和科学进步。但是中产阶级的这些渴望都无法实现,因为在社会生产过程中其作用受到阻碍;前者提出的目标必然会被后者所排除。因此现代性基本不能成为客观社会发展的力量……由于中产阶级在社会生产中不能发挥实际作用,因而洛克、边沁和密尔的理论,更多地是使人不能认清殖民统治下国家和社会的特质……中产阶级既没有立场也没有力量,在国家组织和社会生产之间做有效的沟通,只留下对舶来的个人权利和理性概念的拙劣模仿。[③]

---

① 《里程碑》,第 75 页。

② 同上,第 86 页。

③ 同上,第152,155—156 页。

维迪亚萨加尔在社会改革方面也做过尝试,举例来说,他寄厚望于殖民政府的开明支持。那些尝试失败表明他所托非人。另一方面,在他本阶级内部,他找不到任何有效支持。在讨论改革时,尽管他宣称他漠视经典的神圣性和合理性,但他还是觉得有必要从经典中为自己的计划找寻依据。他认为"在正统之外再创造一套与其相悖的东西"是不可行的。事实上这种思想仍是整个十九世纪社会改革的尝试中意识形态上的一种主要的反常,即试图将宗教和社会实践"现代化"——这是"对印度唯心主义和舶来的自由形式认同的一种假意的调和"——它在1880年后导致了激烈的反弹,以"复兴传统"运动的方式,这些运动公开地敌视"理性和启蒙"的早期几十年。

> 因此在大多数人的霸权的条件下,没有堑壕的社会改革不但没有创造出再洗礼那样的补足物,而且当反作用不可避免地出现时改革就会走向灭亡。①

因此,森所提的观点就更为犀利。十九世纪的知识分子可能很真诚地去接受新的理性的合理的思想,也有一些人充满了勇气和进取心,寻求将社会风俗和看法"现代化"。但是殖民地社会中缺少变革的根本力量。就不可能出现一套持久的理性信仰或实践。自由主义的基础也很脆弱,"理智仅仅成了没有社会责任感的个人自我满足的工具"。②三心二意和暧昧的态度正是殖民地社会中资产阶级发迹方式的一部分。"……忠诚和反叛的辩证法"不允许"把本国的资产阶级或整个中产阶级明确地划分成两个互相排斥的阵营,一方与帝国主义合作,另一方却反抗帝国主义"。③在印度,资产阶级对帝国主义的反抗总是暧昧不明的。

---

① 《里程碑》,第106—107页。

② 同上,第157页。

③ 同上,第xiii页。

因此，将思想的发展同殖民地国家进化了的政治经济结构相联系的尝试，必然会引发权力的问题：殖民地国家的屈服，与对帝国权力忠诚或反叛的问题。一旦被置于这一视野下，现代的和民族的就有了根本分歧。

在对十九世纪的“复兴”的另一批评中，权力的问题被置于中心位置。拉那吉特·古哈对剧作家迪纳班荼·密特罗的一出反映1860－1861年孟加拉蓝靛种植园农民起义的戏剧的分析。[①]孟加拉民族主义者一直认为这部剧作大胆揭露了英国殖民主义者大肆掠夺印度农村的恶行，而且它对印度农民在反抗殖民主义中表现出的勇气和决心的描写也堪为典范。但古哈却指出，迪纳班荼对英国殖民者的批评中潜藏着固有的自由人道主义的前提，这种前提是十九世纪整个新知识分子阶层共有的。因此在对英国种植园主的无法无天和某些英国官员愚蠢轻率的举动的批判中，暗含着对英国法律之合理性和公正性的信仰，相信英国殖民行政机构的意图是好的。这些新受到启蒙的绅士们，尽管他们热爱自由和公正，但他们从没有想过去质疑英国统治在印度的合法性。其实，英国在印度的统治恰恰被视作抵制非法、迷信和专制的最终可靠保障。不仅如此，精英们在作品中所表现的为了捍卫自己的权力而抵抗掠夺成性的种植园主的农民形象，如迪纳班荼笔下的尼罗·达尔班，是一种觉醒了的自由主义者形象，意识到个人的权利，为了在更大程度上捍卫自己的权利而反抗顽固的官员，甚至采取“短暂的间歇性”暴力行为，但他们始终相信社会秩序的根本合法性。“这和进步知识分子的革命观相去甚远，他们有领导农民阶层反对殖民主义的能力，也有建立一种新的‘民族—大众’意识的潜力。”事实上，这部剧作真正体现的是一种合作的态度，殖民政府与受过教育的本地人之间的合作，以法律与文明的结合来确立。对于知识分子对蓝靛种植园主暴力的受害者的同情，以及城

① 拉那吉特·古哈，“尼罗·达尔班：自由主义之镜中的农民暴动形象”，收于《农民研究杂志》第2期，1974年10月号，第1—46页。

乡中上阶层大量成员对农民的支持，人们用利益与事件的特定联系来解释。总体来说这种反抗只是

> 带来了更大的妥协和改良主义的空间，使得改革者放弃和殖民者直接争夺权力……因此“改良”这一十九世纪英国资本主义特色的意识形态就占了先机，并取代了社会对于革命的需求。

现在对这一问题的讨论已经涵盖了思想、文化和权力之间种种复杂的关系。首要的问题就是，思想作为转变工具的有效性。如果在一个详细合理的知识体系内部想好了转变的规则、条件和结果，那么它能自己指出促成转变的社会潜在力量吗？这一假设是说如果连潜在的社会条件都不具备，那么理论就无从谈起，还是说更为关键的因素，是要有起决定作用的社会力量，以一个阶级或几个阶级联合的形式出现，他们有足够的决心和力量进行改革，甚至不需要借助精细构思的理论工具的帮助，来研究转变过程呢？社会学决定论者会说，对于把农业社会转变为工业社会这种民族主义思想，到处都有产生它的社会条件。特定的民族主义中唯一重要的是民族认同这一特殊的文化界限，这种界限凭一己之力左右特定的政治团体。然而上面的讨论中列举的这些历史证据显示出，那些支持将中世纪的农业社会转变为理性的现代社会的社会力量并不一定就是民族主义的，而那些反抗殖民政府的力量也不一定支持这种转变。

其次就是关于思想与社会现存文化关系的问题，在现存文化中社会法则已经为大多数人设定了一套符号与含义的对应关系。当一群新的思想家和改革家想要用新的法则去替换旧的时，必要的步骤是什么呢？他们是建立一个激进的离经叛道的群体，还是逐步将传统“现代化”呢？如果发生了这种文化上的转变，那么带来这一变化的意识形态的领导者，即一个前卫的知识阶层扮演了什么角色呢？

第三个问题是将产生于外来文化的新思想的范畴与体系框架移植入新文化的问题。包含在这些体系框架中的正确知识对文化背景而言是中立的吗？当它们被应用于不同的社会文化情境下时，会有不同的社会结果吗？更耐人寻味的是，在新的文化背景下，那些范畴和理论关系本身会获得新的意义吗？知识的积极作用又如何呢？

第四，在权力的跨文化背景下，当新思想的体系框架和占支配地位的关系直接相连时，在新的文化背景下，思想领域中原来的范畴和各种关系会发生什么具体变化？那就是说，如果在不同文化之间一样能感受到那种主从关系，像在殖民统治下的那样，那么以何种方式，使主体文化的思想的语境在从属文化中被接受和改变？

最后，上面提到的思想和文化的关系还和另一个关键问题有关，即在殖民统治下的社会里，力量对比的不断变化。这里即便我们承认，某种思想框架在宗主国中产生的社会结果，与在殖民地文化下所产生的截然不同，也就是说，思想能带来转变这种为西方启蒙时期所证实的观点，并不适用于沦为殖民地的东方国家，然而我们还是要回答这个问题："这些国家中获得的思想与变化之间的特殊关系是什么？"

不同于社会学的决定论者之满足于推测的实证性"事实"，即所有的民族主义领导者都会试图"以某种方法"来超越殖民地背景下固有的跨文化相对主义问题，我们需要提出这一问题作为理解以下两点的关键，一是殖民主义与民族主义的关系，第二是受到后殖民地民族国家支持的具体统治结构。

二十世纪七十年代的批评，在很大程度上改变了过去对印度"思想复兴"的评价。它多次强调不可能将十九世纪印度知识分子分成保守与进步两个倾向。事实上，在很多根本问题上，整个知识分子阶层都有着共同的预想，而那些想法既不是明确的现代思想，也不是明确的民族思想。自由、世俗和理性的态度总是不断妥协，或是通过对经典的或宗教的权威的让步，甚或更为屈辱的是屈服于安抚的压力，或受到个人优厚

物质条件的引诱。另一方面他们的民族情感产生于一种毫不掩饰的信仰,信仰殖民地秩序的基本完善以及殖民地国家对于进步的支持。这一切都反映出缺乏一种有革命需求的基本社会阶级,这个阶级要求变革社会,要求对变革毋庸置疑的统治权。进步资产阶级寻求建立自己想象中的民族国家,而印度的"思想复兴"同他们的革命使命没有任何历史关系。

但是,有趣的是,即便在对思想复兴理论的批评中,二十世纪七十年代的历史学家也没有放弃和欧洲历史类比,因为这种历史是作为他们基本的参照物。实际上这种批评只有借助此种类比才做得出来。事实上,这种批评在指出如果现代欧洲被看作思想革命(发生在资本主义经济和现代国家出现时)具有进步意义的典范,那么十九世纪印度的思想史没有这种意义。作为资产阶级革命和民族革命的先驱,印度的"思想复兴"是不完整的、破碎的,它实际上是一个失败。因此,那些现代的东西就离大众越来越远。看来在意识形态上为整个国家带来更大震动的将是更新形式的保守主义思想。而那些看来在思想上保守的运动也将自己的前提建立在相同的假设上——"现代"假设——就像那些思想复兴运动一样。

6

这场印度的论辩所提出的问题都是在马克思主义的范围内,更为明确地说,是在安东尼奥·葛兰西的著作中提到的文化和政治的关系内的。这样一来根据传统马克思主义处理"民族问题和殖民地问题"的方式,这场论辩就明显存在几个难题。近来欧洲关于葛兰西的评论强调,他的理论不仅对于欧洲革命政治,而且对其他问题也同样重要,诸如民族和殖民问题,或亚非拉各国的后殖民国家性质等。比如莱昂那多·帕奇就认为:

如果从1924年起，通过强调和沙俄有关的西欧局势的特征，来描述葛兰西的观点，那么他的贡献就绝不仅止于对这种特征的重新认知……最适合的条件并不总是存在于那些资本主义和工业都发展到了最高水平的国家里……要使这种可能性理论化，不仅仅是宣称**即使**在资本主义没有成熟的国家里也存在适合革命的条件，还有更重要的，就是完全转变分析工具。这就意味着首先要放弃传统的历史决定论的诠释，它不仅在东方显示出不适用，在西方也是一样。……不论是在东方还是西方，马克思主义都必须要放弃这一理论体系，它以结构和上层建筑之间的因果关系为基础的诠释架构。根据葛兰西对力量关系的分析，它必须重新引入政治学中生产的社会关系概念。①

葛兰西认为国家就是“强制加霸权”，而为权力进行的斗争就是“统治辅以德才兼备的领导阶层”。正是这种观念使得印度的批评家们可以根据新阶层的渴望，重新审视所谓的印度十九世纪的“思想复兴”，他们声称要以其德才兼备的领导来统治一个现代化的国家，并向殖民者老爷们要权。但是这种审视也证明了，在殖民地国家特定的政治经济条件下，这种统治必然建立在极为脆弱的基础上，而统治新生民族的德才兼备的领导阶层也必然是脆弱的。

更为特别的是，葛兰西的著作中提供了另一条研究线索，在理解那些看似反常，历史上却又大量出现的资本主义民族国家形成的例子时，这条线索很有用。在他著名的《意大利历史笔记》②中，葛兰西略论了其

---

① 莱昂那多·帕奇，“葛兰西有关马克思主义的总体理论”，收于 Chantal Mouffe 编，《葛兰西与马克思主义理论》，伦敦，Routledge and Kegan Paul，1979 年版，第 113—167 页。

② 安东尼奥·葛兰西，《狱中札记选》，Q.Hoare，G.Nowell Smith 译，纽约，International Publishers，1971 年版，第 44—120 页。（此版是译者参考中文本的底本，可惜一时未能找到，故此段引文，在中文本中未能对应核实。——译者注）

关于“资本主义的消极革命”的观点，在对照了十九世纪意大利复兴运动(Risorgimento)那段意大利民族国家形成的历史和1789年的法国大革命之后，葛兰西认为，在意大利，新的要权者缺乏社会力量去发动一场全面的政治攻势打击旧的统治者，他们选择的是“通过小修小补，合法
29 改良的方式来满足”新社会的需求——“以此方式有可能会保留旧的封建阶层的政治经济地位，排斥农村的改革，特别是，广大民众不能像法国在雅各宾主义的时代，即1831年和1848年革命那样获得政治体验。”[①]因此在不断涌现的资产阶级缺少社会条件以建立对新国家完全的支配权的情况下，它只能诉诸消极革命，尝试通过“分子级的转变”，将旧统治阶层转变为新历史条件下同一阵营的伙伴，还有部分地借用下层民众，以求先建立一个国家作为必要前提，以建立资本主义生产方式的统治地位。

葛兰西只是对此问题做了一个总体的有些模糊的陈述，要弄清楚它，还需要从政治、经济、意识形态各方面考察历史上一些“消极革命”的例子。从表面上看。印度的例子是极好的例子，但是根据这一问题对印度现代史的考察才刚刚开始。我在这里将提出的只是一个可供研究的印度状况的思想史的分析框架。这个框架试图在“消极革命”的历史背景下将民族主义者的自治学说定位为一种权力话语。

民族主义文献既涉及那些被称为是组成民族的“人民”，也涉及殖民统治者，他们的统治主张遭到民族主义的质疑。针对这两者，民族主义尝试着指出殖民主张的错误，即殖民主义认为在现代世界条件下落后的人民在文化上无力统治自己。民族主义否认所谓的殖民地人民是次等人的说法；他们断言落后民族也能使自己“现代化”，并保留自己的文化认同。这就产生了一种话语，它既挑战殖民的政治统治的主张，又接受“现代性”这一理智前提，而这正是殖民统治的基础。我们怎样在民
30 族主义话语中解决这些互相矛盾的因素呢？

① 《狱中札记选》，第119页。

第二章

主题与问题

“不知山林、险阻、沮泽之形者，不能行军。”

——《孙子兵法》

1

在萨义德的《东方学》[①]一书中，他揭示了后启蒙时期在欧洲如何形成了一个统一的认识，“认为东方是一系列力量影响产生的系统，这种力量将东方纳入西方的知识和意识体系中，后来又将其纳入西方帝国”。作为一种思想风格，东方主义“以‘东方’和（多数时间下）‘西方’在本体论和认识论上的区别为基础”。在此基础上，在后启蒙时期，欧洲文化凭借着“广泛系统化的规则”，“可以在政治上、社会上、军事上、意识形态上、科学上管理甚至创造东方”。东方主义**创造**了东方，这种思想认为“主导框架**涵盖**和**代表**了东方的东西”，西方对东方的统治是“合乎真理”的。因此，东方主义是“一种西方人统治东方的目标和意愿”。

这一思想中所谓知识主导框架的核心特性，安瓦尔·阿卜杜勒—马

① 爱德华·W.萨义德，《东方学》，伦敦Routledge and Kegan Paul，1978年版。

利克做了如下描述[①],这一描述也为萨义德所用。阿卜杜勒—马利克将东方主义的**问题**归为一个整体,在其中,

> 东方和东方人都被作为研究的客体,打上了他者的烙印就像所有不同的东西一样,无论是"主体"还是"客体"——但它本身就具有他性,本质论意义上的他性……这个研究的"客体"就像常见的那样是被动的,不参与的,在历史上具有主观性,最重要的是它是消极的,不能独立自主的;不能主宰自身的命运,能够在极度限制中被承认的东方、东方人或"主体"从哲学上看,都是异化的存在,不是自己和自己的关系,而是由他者提出,理解,定义和扮演的。

另一方面,在**主题**层面上,有一个

> 关于正在被研究的东方的国家、民族和人民的本质论的概念,这一概念是通过种族类型学来表述的……
>
> 根据传统东方学者的观点,应该有一种本质存在——有时甚至是用一些玄学词汇清楚地描绘的——构成了涉及的所有事物的固有的,普遍的基础;这一本质是"历史的",因为它要追溯到历史的开端;从根本上说,也是非历史的,它使事物,即研究的"客体"保持固有的,不进化的特性,不被定义成其他事物、国家、民族、人民、文化,——作为一种产物,一种操纵着历史进化的力量传输的结果。
>
> 因此它止于类型学——类型学基于真实的特性,但是脱离历史,结果被认为是无形的,是本质的——它把被研究的"客体"理解为是另一样东西,而相对于它,研究主体则是先验的。我们会有"中

① 安瓦尔·阿卜杜勒—马利克,"危机中的东方学",*Diogenes*,第44期(1963年冬季号),第102—140页。

国人”,“阿拉伯人”(为什么不是“埃及人”,等等)和“非洲人”的认知,而“正常人”被认为就是从古希腊时期以来的欧洲人。

阿卜杜勒—马利克没有详细说明他区分问题和主题的确切意义。据推测,他运用“问题”和“主题”的情境[problé matique与thé matique(或thé tique)]与二战后法国哲学,特别是萨特和梅洛—庞蒂的“现象学”著作运用的情境是一样的。然而在这一认知结构中,马利克对不同“层次”的区分带来的可能性值得探讨,因为它提供了线索来表述我们的问题:在一个层次上,民族主义思想反对后启蒙时期欧洲思想的主导暗示,可同时似乎又在另一个层次上接受了它。

让我们回想一下亚里士多德的逻辑,“问题的”一词用来说明命题的模式和特征。一个有问题的命题就是断言某些事是可能的;它会使用一些模式化的词汇,如“可能”或“可以”。当然我们不用把自己限制在亚里士多德逻辑的三段论中。让我们将分析转入到这一定义提供的实际操作领域中。我们知道“问题的”一词在当代哲学中被使用的情境,即在某一学科领域内,通过提出一系列问题所暗示的理论研究的共同目的或方向。最后我们知道,路易·阿尔杜塞用这个词来表示一个词或概念被用于某种理论框架或意识形态框架中,凭着对文本相关部分“阅读”可以恢复之。①

另一方面,“主题的”这个词被广泛用在各种情境中。在希腊逻辑中,“themata”是推理方法,也就是用论据证明结论的方法。在当代语言学中,“主题”或“主题的”被用于句子(或者,扩展到文本)分析中,指称 37
确定句子(或扩展到文本)主干“相对重要性”的方法。在萨特和梅洛—庞蒂那里,“主题的”就是将某些东西作为有意思考的对象,如果思

① 路易·阿尔杜塞,《捍卫马克思》,Ben Brewster译,伦敦,Allen Lane,1969年版。路易·阿尔杜塞,艾蒂安·巴里巴尔,Reading Capital,Ben Brewster译,伦敦,New Left Books,1970年版。

维模式没有经过深思，这对象就朦胧；如果思维模式是经过反思的，它就清晰。但这些都仅仅是这一哲学术语历史中的碎片，我们可以引用它们来划定它可能代表的意义范围；当它出现于特定的逻辑或理论领域时，我们没有必要受这个词更严格的定义限制。

我们现在要做的是将两者合适地区分开来，以便于分析。一部分是有意识地构建的社会意识形态，以正规理论文本的术语表述，它**断言**一定的历史可能性是存在的，甚至是可以被实现的；而另一部分则是借助知识和道德原则，试图来**证明**这些主张的。也就是说，我们要将意识形态主张和对它的证明方法区分开来，意识形态主张，即指出历史可能性，及实际的，或按理论可行的实现方式；证明方法，即支持这些主张的证据的特性，依照逻辑将论据和论证相联系的推理方法，用来阐释其宣称的历史可能性存在的认识论法则，最后，是它借以从道德上证明这些主张合理的伦理规范。一种社会意识形态的前一部分我们称之为“**问题的**”，后一部分我们称之为“**主题的**”。“主题的”，换句话说，指的是认识论和伦理体系，它们提供了一个各种部分的框架，和一套将各部分联系起来的规则；另一方面，“问题的”由具体观点组成，涉及历史可能性，这些可能性由“主题的”东西来证明。

将这种划分应用于我们的材料中，我们会发现民族主义的问题和东方主义的正好相反。也就是说民族主义思想的“客体”还是东方人，这个“客体”保持着东方主义话语所描述的本质特性。不过他是主动的，积极的。似乎他具有自己可以“造就”的“主体性”。换句话说，当他和自我以及和他者的关系由他者，即客观的科学意识、知识、理性“提出、理解和定义”时，他者没有操纵这些关系。他认为他的主观性是积极的，独立自主的。

另一方面。在主题层面，民族主义思想接受并采纳了与东方主义相同的本质主义概念，基于“东方”与“西方”的区别，同样是由超验的研究主体提出的类型学，以及同样的，后启蒙时期西方科学认知中的“客体

化”程序。

结果在民族主义思想中就有了内在的矛盾性，因为它处于其中以进行推理的那个知识体系框架，其代表性结构和民族主义思想所批判的权力结构是一致的。这种思想领域中的矛盾性，使得对民族主义问题的解决有了几种可能。并且这一矛盾性也表明，在思想领域内，殖民国家中的民族的问题理论上是无法解决的；而且在严格的民族主义框架内，后殖民地国家社会转型所引发的问题也是无法解决的。 38

2

乍一看，主题和问题的差别类似于结构语言学中**语言**(langue)和言语(parole)的差别，前者是一个特定群体所共有的语言体系，而后者则是个体说话者的具体说话行为。它看起来和语言分析哲学中的差别也有相似之处，即按照隐藏在个别的讲话行为背后的，说话人的主观**意图**来理解意义，和按照约定俗成的语言学**常规**来理解意义。看起来我们在试图暗示，民族主义话语之所以缺乏自主性，简单地说，就是因为它对社会和政治主张的陈述，其句法和语义结构，甚至意义都必须依照后启蒙时期理性思想的“语言”规则。换句话说，民族主义话语必须按照那一更大的思想体系的规则来读才有意义；因此前者只是一些言说，它的意义都是由后者提供的语法和词汇体系决定的。或者，可以设想，我们正试图在问题的层面上找到那些隐藏在民族主义文本的结论论断的主观“理由”，找出民族主义作家**之所以**那样写的原因。而那些论断的“意义”，当然是根据在主题层面上设定的“常规”形成的，即后启蒙时期理性思想的理论框架。

然而这些都不是我们这里要涉及的问题，我们关于主题和问题的区分必须达到一个目的，是其他领域中和它相似的区别不能达到的。

首先，如果我们不能详尽地描述我们研究的民族主义文献所处的

观念或理论领域，要做严格的语言学研究则为时过早。我们在上一章中提到这类问题，很明显，我们需要考察政治意识形态话语才能得出初步答案。虽然对我们来说，这一领域是由各种意识形态文本材料所组成的，但对这些文本的语言学研究不能马上就对我们有用。也就是说，即使我们假设我们能为意识形态文本设定一个合理的宏观结构上的语义形式(这是一个比较大的假设，因为语言学研究的话语主要还只涉及较短的句子序列。[①])严格的语言学研究也只能给我们提供大致的句法和
39 语义条件，这些决定着这种话语的组成或可被理解的程度。但是在进行这个层次的文本分析之前，必须要用自己的理论术语，即**政治**理论术语，形成一个话语场。因此我们所提出的分析框架首先要满足这一要求。

第二，我们将民族主义文本作为政治理论著作来阐释，就意味着要按照它或明显或隐晦地提到的东西，即逻辑或理论暗示来挖掘它的意思。换句话说，我们的分析不是停留在语言层面，而是在**话语**层面的。提前对它下结论，直接说既然这种话语只是意识形态的产物，那么它的内容必然都是同义重复的、不值得研究的、没用的。相反的，民族主义话语的内容和民族主义引起的政治之间的关系，正是我们关注的核心。

因此需要对民族主义的**意识形态**做明确的批评研究。社会学决定论和功能主义都试图通过清空它的内容来解释它——一旦提到民族主义政治，他们的论断就是“思想家们不会真有太大分歧的”。然而我们的立场是，正是民族主义的内容，它关于可能的和合理的东西的主张，为其政治勾勒具体的外形。不考察前者就不能理解后者。

确实我们的研究方法承认一种更为有力的表述：很明显，民族主义意识形态的内部是有争辩的，充满了紧张；它表现得时而激情洋溢，时

---

① 参见一个关于此学科的语言学研究，Teun A. Van Dijk，《文本与语境：对话语的语义学及语用学探索》，伦敦，朗文，1977年版。

而支支吾吾，暴露出它因为要提出主张批驳强大的反对势力，而承受的压力。争辩不仅仅是文学手段，通过它们，冷静的分析家可以从中平静地区分出纯净的理论。它是民族主义意识形态内容的一部分，民族主义将与其相反的话语——殖民主义话语——作为其对立面。在同殖民统治的斗争中——在民族主义之前殖民统治就已经存在，这是很明显的历史事实——民族主义试图断言全新的政治可能性的可行性。它的这些政治主张都被殖民主义傲慢地予以否定。只有庸俗的还原论者坚持认为这些政治可能性可以很容易地“出现”于社会结构中，或者所谓的世界历史客观发展的进程中。没有必要在政治战场上考虑、阐明、宣传和维护它们。事实上，在对各种政治可能性的创新性思考中，在对其历史可行性的维护中，民族主义思想和民族主义政治联合了起来。民族主义意识形态中争辩性的内容，**就是**它的政治。

在我们称之为问题的层面，我们想要确定这一点。回想起来，正是在此层面，民族主义话语对它认为可行的，历史可能性，提出了某些主张；对自己认为可以借以实现这些可能性的实际行动，它也提出了某些看法。**历史的**可能性，**实际的**行动，这些意识形态主张直接和政治相关， 40
在这个为权力而竞争的领域里，它的主张会受到来自于对立话语的挑战。在问题层面，我们能确定民族主义话语特定的历史和政治特性。在这里，我们可以把意识形态和它的“社会基础”联系起来，可以把它的理论主张和社会结构及其动力、社会各阶级的“利益”、他们的对立与联合联系起来。很明显，问题不需要保持不变。因为“历史条件”会变，新的政治可能性会被思考出来；在话语结构的内部，问题也会发生变化，在问题的帮助下，我们可以试图确立民族主义话语的政治定位和历史真实性。

但政治—意识形态话语并不仅仅是由理论主张组成的：那些主张需要借助逻辑的，认识论的，以及最重要的伦理原则使之合理化。在政治上，不仅要使人们相信其结果和方式的可行性，还要让他们相信这二

者的合理性和可取之处。结果和这些主张一样，政治—意识形态话语也有其辩护体系。它必须以可信的证据来支持其政治主张，建立一套逻辑论证体系，来体现论据是如何支持其主张，并使人信服其主张在道德上是合理的。

在此层面上，我们可以认为，民族主义话语带有逻辑的和理论的暗示，当然，社会学决定论完全忽略了民族主义意识形态的这一方面，教条地断言它的逻辑原则和理论概念都来源于另一知识体系框架，即现代西方的理性思想。本研究的主要任务在于揭示，这样教条地拒绝重视民族主义思想的内容，它的逻辑以及理论形式，不仅遗漏了引人注目的事实，即征服世界的西方思想和非西方文化的思想模式的对立，也会对民族主义本身真正的历史功效产生关键的误解。

在主题层面，我们必然会关注民族主义话语和现代西方思想形态的关系。但它们之间不是简单的对应或者背离的关系。首先民族主义思想对来自西方理性思想的东西是有选择性的，这种选择是经过深思熟虑的，是必要的。如我们所说，民族主义的政治使命是反对殖民统治。因此它就必须拒绝殖民思想的直接暗示，支持殖民思想拒绝承认的政治可能性。它不能仅靠声称政治可能性的可行性而做到这一点；与殖民思想的争论，必然会被引入到论证领域中。因此民族主义文本必然会质疑殖民思想的真实性，怀疑其论点，指出其矛盾，批驳其道德主张。即使它
41 像我们将要看到的那样，采用后启蒙时期理性知识的思想模式，也不能全用，因为那样的话它就不能成其为**民族主义**话语。

总之，在对立统一中，问题的和主题的会让我们有能力揭示民族主义如何成功地制造了一种**不同的**话语。在政治—意识形态话语领域，政治竞争，权力斗争标志着它的不同，民族主义思想必然会考虑到权力并将其诉诸文字。它的问题的力量迫使它毫不留情地和殖民主义话语划清了界限。因此民族主义思想必然是一场与整个知识体系的斗争，这场斗争既是政治的，也是思想上的。民族主义政治促使民族主义揭露那个

自以为能支配它的知识体系框架，取代它，颠覆它的权威，挑战它的道德观。

作为一种权力话语，在其形成中民族主义不只是否定的；它也有**肯定**的一面。它寻求新秩序替换殖民统治，即由本民族统治的新秩序。当民族主义勇敢地否定一种征服世界的知识体系的基础时，它能产生一种秩序话语吗？民族主义还能成功地与试图支配它的话语保持多少距离？

一种不同的话语，但也是受另一种话语支配的，这就是我对民族主义思想的假设。从字面上看这是一个悖论。然而对自称具有统一和自主性的意识形态学说进行批判性研究，必然会产生这种悖论。批评的目的并不是要提出一种新“理论”，即通过将民族主义意识形态简化为其他东西来解释它。而是要问：“民族主义话语预设了什么？和其他话语相联系时它被定位在哪里？它表面的缺陷在哪里，它结构中张力的关键点，它的反对力量，它的矛盾在哪里？它揭露什么，压制什么？”我打算以这类问题来开始研究，而不是用一套肯定的社会学理论。

民族主义思想和殖民主义知识体系的关系之所以不简单，还有一个原因。这一原因和思想的历史性有关。和其他意识形态学说体系一样，民族主义随岁月而发展，因此民族主义话语的形成必然有一个**历史的过程**。在问题的层面上，政治上对殖民统治的反对经历了专门的计划阶段，其标志在于政治目的、战略战术的革新，甚至在选择将其意识形态目光和争辩的对象集中在哪个类型的问题上，也有创新。问题层面上的转移完全需要对此意识形态的逻辑或理论基础进行重新思考。它会导致那些民族主义思想从西方理性主义借来的一些理论观点发生变化，丢弃旧的观点，采用、甚至改编新观点。在主题层面，可能有新的理论资源可以得到应用，因为像民族主义思想一样，西方理性主义也有其连续的发展史。另一方面，主题的逻辑和理论结构对“问题”的形成也有 42
影响，抑制对某些政治可能性的认同，使得某些可能性显得比其他更可取或更可行。实际上，主题趋向于将可能性范围封闭起来，很多可能性

会被忽略,有些甚至没被认识到。同时民族主义话语的主题和问题相互影响的进程——周期性的分裂与统一——甚至能在关键的连接点上对主题本身进行彻底的批评,指出哪种民族主义思想可能会超越自身。

民族主义和殖民主义思想之间关系的复杂性,必须根据构建民族主义话语的**阶段**理论来处理——不一定按年代顺序,而按照其整个意识形态结构发展的逻辑顺序。但是阶段理论不正是一种线性的发展,一种目的论吗?我们要面对这个问题,因为它和我们要讨论的方式有密切关系,通过该方式,我们将民族国家形成的政治理论和那个国家的意识形态史联系起来。

3

我们在前一章末尾已经介绍了葛兰西的"消极革命"概念。既然我们是围绕这一中心概念来展开对二十世纪民族主义的政治分析的,那么有必要弄清楚在马克思主义关于国家和革命的理论中,对这一概念的定位,以及它在我们探讨的领域里可能派上的用场。特别是我们要揭示,在民族主义的问题和主题存在矛盾的情况下,消极革命是怎样成为一条历史道路,使"民族"资本凭借它发展壮大,而不用解决或超越这些矛盾的。

葛兰西将他的概念定位在一个理论基础上,马克思在《政治经济学批判》的前言中用两个观点定义了这一基础:"在生产力有充足的发展空间之前,社会秩序不会遭到破坏;当它所需的物质条件在旧社会机体内成熟之前,新的,更高级的生产关系不会出现,因此人们只安排自己能完成的任务"。[①]葛兰西将这两个观点应用于十九世纪晚期欧洲资产

① 卡尔·马克思,《〈政治经济学批判〉前言》,收于《马克思恩格斯选集》,卷一,莫斯科,进步出版社,第504页。

阶级的民族主义运动，特别是意大利的复兴运动，他想全面具体地分析不可分离地联系着的两个方面：一是历史对资产阶级统治权的阻碍；二是在这些限制中，发生边际变化的可能性。

这些限制是什么呢？葛兰西根据“力量对比”[①]的三个阶段或层次来分析它们。第一个是客观结构，它“独立于人的意志”。在十九世纪后半叶的一些国家如意大利，生产力的水平以及生产中各阶级相应的地位和作用，并不利于一个全面发展的资本主义生产体系的迅速出现。旧统治阶级的政治地位，落后的农业经济，与世界资本主义经济中生产组织的高水平相比民族资产阶级的弱点，这都是“客观结构”层面上的限制。

第二阶段是各种政治力量的关系，“各个社会阶层的认同程度，对自我的认知程度和他们的团结程度”。这里意识形态和社会组织的问题并不是简单地由特定生产集团形成的经济合作组织的问题，也不是一个社会阶级的所有成员利益的一致问题。关键的层面是“最纯粹的政治”集团，其中“人们会意识到其所属集团的利益，将会在现在和将来的发展中，超越纯粹经济阶级的限制，它能够而且也必然会成为其他从属集团的利益”。在这个层面上，

> 从前产生的各种意识形态变成不同“派别”，互相对抗和冲突，直到其中一个或至少一种联合开始盛行，占上风、并在社会中传播——不仅带来经济和政治目标的一致，也引起思想和道德的统一，提出所有问题，围绕这些问题而进行的斗争不是建立在团体的

① 安东尼奥·葛兰西，《狱中札记选》，第180—185页。关于对葛兰西消极革命概念的讨论，见Christine Buci-Glucksmann，“国家，变迁与被动革命”，收于Chantal Mouffe编，《葛兰西与社会理论》第113—167页；Christine Buci-Glucksmann，《葛兰西与国家》，David Fernbach译，伦敦，Lawrence and Wishart，1980年版，第290—324页；Anne Showstack Sassoon，“消极革命与改革的政治”，收于Sassoon编，《理解葛兰西》，伦敦，Writers and Readers，1982年版，第127—148页。

基础上，而是建立在“普遍的”基础上，从而造成某个基本社会集团对一系列从属社会集团的领导权。当然，国家被看作某一特定集团的机构，注定要为后者的最大扩张创造有利的条件。但是某一特定集团的发展和扩张被看作和体现为普遍扩张和全部“民族”力量发展的推动力。换言之，统治集团根据从属集团的整体利益进行具体调整，国家生活被看作是一个持续的过程，一个基本集团和它们的下级集团的利益之间不稳固的平衡的形成和取代过程（在司法层面上）——在这一平衡中，统治阶级集团的利益占上风，但只是在一定程度上，也就是说仅止于狭隘的社团经济利益。①

葛兰西在他的书中最关注这一“阶段”，他具体详细地分析了意大利复兴运动的政治史，以揭示资产阶级支配权的意识形态和组织如何在强制性权力的两个共生方面，即在国家中和在社会中，思想—道德上的引导力量这两方面，大体上必然是不完整和支离破碎的。

第三“阶段”是军事力量的对比关系，包括技术意义上的军事配备和一种可以被称之为“政治—军事”的阶段。例如，当外国军队直接以武力控制一个国家的政治时

如果没有被压迫人民的社会分裂状态以及他们中大部分人的被动顺从，这种压迫就无从解释了；因此纯粹的军事力量无法赢得
44 独立，必须动用军事力量和政治—军事力量。如果在开始独立斗争之前，受压迫的民族必须等待统治国允许它组织最严格意义上符合技术规范的自己的军队，它就只能好好等一阵子了。……被压迫的民族因此一开始只能运用“政治—军事”力量对抗占支配地位的军事力量，也就是说采取在军事意义上有反响的政治行动：1、具备

① 安东尼奥·葛兰西，《狱中札记选》，第181—182页。

从内部破坏统治民族战斗潜力的能力;2、迫使占支配地位的军事力量分散,在广大的领土上铺散其军事力量,从而使其战斗力大大减弱。①

在这方面,葛兰西提到了在意大利复兴运动中"由于缺少政治—军事领导所造成的巨大损失"。

综合政治中的三个"阶段"来考虑,不可避免地会得出这样的结论:在世界资本主义相对发达的条件下,渴望在新的民族政治秩序中夺取统治权的资产阶级不会希望发动传统意义上的"运动战"(或"策略"),即向政府发动正面攻击。对于这样一个资产阶级来说,模仿法国资产阶级革命或1848年革命那样,全面集中决定性地打击现存政治秩序是不可能的。相反,它必须致力于一种"阵地战",这是一种政治上的堑壕战,在不同的战线上展开。它的策略是试着"从基本结构上转变"这个国家,使对手中立,在局部重组的政府机构内,使原统治阶级的某些部分与其联盟,在有限的范围内推行经济改革以赢得大众的支持,但不让大众以任何形式直接参与到统治中。

这就是"消极革命",在这一历史阶段中,资本主义革命和"阵地战"重合了。而葛兰西"有力地"使用"诠释标准"解释了意大利复兴运动。在这一过程中,在分析世界资本主义相对发达时期,民族国家的出现上,他得出了一些重要结论。

谈起加富尔与马志尼的关系,他们俩一个是传统"阵地战"的代表人物,另一个则在更大程度上代表民众的主动,或者说"运动战"的因素。葛兰西问道:"而两者是否同样都必不可少呢?"②答案是肯定的。但这两种倾向的关系是不对称的。加富尔意识到他自己和马志尼各自扮

① 《狱中札记选》,第183页。

② 同上,第108页。

演的角色。也就是说,他不仅意识到自己试图要带来的变化是局部的、被限定的、被严格规范了的,还意识到另一种倾向,即通过民众主动进攻更直接地来挑战现存秩序的方式能走多远。而马志尼则是"空想性的传道者",没有意识到自己和加富尔的角色。结果马志尼派的倾向在某种意义上,也在"阵地战"的整体策略内自我调节了。"是行动党还是温
45 和派代表了第一次复兴时期真正的'主观力量'呢?毫无疑问是温和派,这恰恰是因为他们也认识到行动党的使命:由于这一认识,他们的'主观性'更优越,更具决定性。"[①]另一方面,如果马志尼更多地意识到自己和加富尔的角色,"那么两人行为的聚合所产生的平衡就会有所不同,会对马志尼的主张更为有利。换句话说,意大利国家就会建立在一个不是如此落后的、更为现代化的基础上"。[②]但是"温和"力量成功地窃取了民众革命的成果,他们要求对国家秩序部分地重组和改革。辩证法不通行了,对立面无法被超越。消极革命允许

> "正题"的全面发展,以至于会兼并一部分"反题"——也就是为了不使自己在辩证对立中被"超越"。"正题"自身实际充分发展了其斗争的潜力,甚至能吸收所谓的"反题"代表:正是在这之中消极革命或革命/复辟形成了。[③]

所以通过钻研消极革命和"阵地战"的关系,葛兰西不会提出一成不变的、超历史的,关于民族国家在世界资本主义体系中出现的"理论"。事实上,他从一个前提开始,即在这些运动中存在着两种对立倾向——一种是渐进主义,温和的、细微的、"由上层"控制的现代化;另一种是民众采取主动,激进的斗争和"运动战"。这两种倾向的斗争导致的

① 《狱中札记选》,第113页。

② 同上,第108页。

③ 同上,第110页。

力量平衡并不是预定好的:它依赖于各种力量对比的不同"阶段",特别是"主导力量"的相对特性,它在政治和意识形态上引领着各种倾向。

如果我们将这种"诠释基本结构的变化的标准"应用于非欧洲地区的反殖民运动,那些运动都试图以现代民族国家结构来取代殖民统治秩序,我们就会试图在总体的政治—意识形态层面上,识别出两种互相冲突又彼此不可或缺的倾向。出现在特定民族运动中的这两种倾向,其组织形式,两者之间的斗争方式和解决方式,都可以被拿来证明和分析,以对近来民族国家形成的问题做出更多样全面的研究。就意大利复兴运动问题,葛兰西指出当民众采取主动,发动"集中且即时的"起义的条件不具备时,它甚至不能施加分散的,渗透性的间接压力。[①]借此他阐明了这两种倾向之间的不对称。结果,虽然存在着"由偶然产生的人选 46
所领导的'煽动性'的群众运动所具有的,极其重要的意义,……但该过程实际上却是由传统的有机力量左右的。换句话说,是由具有理性的人物领导下的,长期存在的派别左右的……"[②]在非西方的文化背景下,"理性的"政权,其概念很有可能是和殖民秩序的意识形态相结合的,在这种背景下,研究"煽动性的"和"理性的"领导阶层之间的关系采取何种形式,是很有趣的。

但是,消极革命中"主导力量"之间的不对称,在另一方面对于我们理解殖民地国家中民族国家形成的意识形态史甚至更为重要。除了和意大利复兴运动中两种领导者的相关特质联系之外,葛兰西还将这种不对称和"现代国家的机制倾向"联系起来,这种机制有利于长时间的、兼顾多面的和协调得很好的"阵地战",而不是只想在一瞬间成功的"运动战"。在这一层次上,葛兰西对意大利复兴运动的分析,其隐含意义是和无产阶级反对资产阶级的政治斗争相关的。

这些"现代国家的机制倾向"是被历史条件所设定的,在此条件下

① 《狱中札记选》,第110页。

② 同上,第112页。

社会主义和社会主义革命的可能性问题已被提出和被论证。因此,从根本的历史意义上看,资本主义国家不再保有和以前相同的特质。相对于古典自由资本主义时期,它现在以更直接的方式干涉生产过程。国家现在"在资本主义体系中被赋予一个基本功能,既作为一个公司,将储蓄集中起来配置在私人企业和私人活动中,又作为一个媒介以及长期的投资者……"只要国家担负起这种功能,就会不可避免地导致它

> 涉入其中以考察通过国家的手段是否能适当地管理投资……但仅凭它来控制是不够的。这不仅仅是使生产设备保持原样的问题。这是一个重组的问题,以使它的发展与人口和集体需要的增长相适应。

此外还有其他的因素促使国家发挥其干涉作用:"不断增长的保护主义和经济独立倾向,奖励投资,倾销产品,挽救破产和濒于破产的企业;换句话说,就像惯用语所讲的即'资产流失和工业赤字的国有化'……"①

当然葛兰西是在"美国式"和"福特制"的背景下讨论这种国家干涉资本主义的国家的。这里国家保留了自由主义国家的形式特征,"不是在自由贸易的自由主义或有效的政治自由的意义上,而是在更为基础的自由发展和经济个人主义的意义上,处于'市民社会'的层面上,以其
47 自己的手段,通过历史的发展,自己走向产业集中和垄断的政权"。②葛兰西继续这一论证,直到国家干涉资本主义到达法西斯阶段。

这里我们没有必要关注对葛兰西的分析是否适用于今天高度发达的资本主义国家的状况的讨论。相反的,让我们把他的分析的零散部分,整合成一个关于资本主义民族国家的历史特征的论断,这些国家都

① 《狱中札记选》,第314—315页。

② 同上,第293页。

是在非欧洲世界从反殖民运动中诞生的。

首先在“客观结构”层面上,在殖民地国家中满腔抱负的资产阶级面对着双重的问题,现在有关“欠发达”问题的文章中常提到这一点,一个是本国生产力发展的低水平,一个是资本主义宗主国在经济政治方面的压倒性优势。在有着大规模落后的农业经济的国家里,这一问题就变得极为棘手。在这样的国家里,对于民族资产阶级,关键的任务就是必须为自己找到足够的空间,使资本主义在一定程度上获得相对独立的发展。因此它必须同殖民势力以及国内那些阻止本国经济结构转化的力量进行政治斗争。怎样使这一双重的斗争呈现为超越狭隘的资产阶级共同利益的“民族”斗争呢?这就成了它首要的政治—意识形态任务。

当在“政治—军事”方面,距离对殖民统治发动“迅速集中”的军事袭击的可能还很遥远时,这一任务就更为艰巨。因此如果殖民国家本身的“政治武装”基础强大得使能与之匹敌的军事力量无法形成,那么面对这一点,民族主义的领导者就不能采取纯粹的军事手段。它必须依靠“政治—军事”策略,而此策略是以反对殖民国家的各阶层群众联合的长时间行动为基础的。

民族主义领导者在这种情况下不能求助于“运动战”,只有采取“阵地战”。进行“阵地战”必然会使国家中大多数人特别是农民受到民族意识和政治纲领的影响而参与进来。在这里,政治—意识形态问题将会和更根本的文化问题纠缠在一起,农业经济结构性的“欠发达”将会被归因于农民阶层在文化上的“落后”——它的地方主义,缺乏且抗拒变化,臣服于各种前资本主义统治形式,等等。是这种“阵地战”使这些文化习俗在资本主义独立发展和民族国家形成之前达到“现代化”呢,还是民族国家取代殖民国家就是资本主义的发展和现代化的前提?

在殖民地国家,典型的“消极革命”都走了第二条路。“阵地战”意味着一种政治—意识形态纲领,通过它建立最大的民族主义联盟,以反抗 48
殖民统治。其目标是形成一个政治上独立的民族国家。其方法是,在民

族运动的组织内部，在资产阶级、其他领导阶层和动员者之间创建一系列联盟，有了这一群体的领导就会获得广大下层阶级的支持。其方案是政治秩序的重组，但它因两个基本的方式而缓和了。其一是它不会以任何激进的手段，试图打破或改变殖民主义统治时期所确立的管理方面的“理性的”权威，不管是在占主导地位的行政或司法领域还是经济制度，教育机构或科研文化组织。另一方面它也不会对前资本主义的统治阶层进行全面的打击；它只是限制他们原来的权力，在必要时使他们无害，最多是有选择地打击他们，基本上使他们在改革后的国家机构中处于附属的盟友位置。资本主义的统治地位并不是源于它对“市民社会”的统治支配，而是在于它对新国家机器的控制措施，这是资本主义进一步发展的前提条件。它通过国家干涉的手段，作为投资的动员者与管理者直接介入生产领域，为资本的扩张打下基础。然而资本主义对民族国家的统治还受到几方面的限制。它代表“民族—大众”的功能必然要与其他群体分享，而其改革功能就必然变成温和的改良与“小修小补”。因此消极革命注定有着“革命／复辟”的双重性。

4

亚非拉的前殖民地国家实在是形式各异。有大量著作从政治经济学或政治社会学的观点来探讨这些模式。即使你想探讨和这些国家形式相联系的占主导地位的意识形态的特点，你发现的也只会是各种矛盾的混合体：自由企业制度与国家控制，选举民主制与专制主义，以及各种民粹论者的学说。对这些混合体实证的描述或分类，可以用来证明比较的研究方法，在很大程度上它是这部社会学著作的基础。

然而，我在这里要做的是后殖民地国家意识形态史的研究，并以其最发达的意识形态作为**范式**。也就是说，通过把民族主义思想和一种后殖民地国家的形式相结合，我将其意识形态的同一性赋予民族主义思

想这种形式理论上和我前面提到的消极革命的理论特性最为符合。我按阶段追溯了这种结合的历史情况，我将称其为时期(moments)，每一时期都有其特定的主题和问题结合的形式，而每一个根据它与“主导力量”的关系，都会产生独特的历史可能性。虽然我运用的是来自于印度的民族主义著作，但此理论是放之四海而皆准的。 49

事实上，为了维持我的分析框架，我需要论证“消极革命”是二十世纪殖民地国家向后殖民地国家转变的**普遍**形式。伴随着消极革命的历史进程，思想变化的不同阶段也是这一总论证的一个方面。对从一个阶段转换到另一阶段的精确历史定位，以及每一阶段意识形态的具体内容，都应该分别置于各个特定的民族主义运动中。即使为了解释的目的，我也没有试图给一些特例定位，因为我对其他国家的民族主义著作不像对本国的那么熟悉。但我的论证的理论结构必须建立在或说落在普遍的层面上，要作为对殖民地国家民族主义思想的论证，而不仅仅是针对印度民族主义思想。这正是我运用葛兰西关于“现代国家的建制倾向”的观点的理论目的之一。

我们不能通过应用一些简单的标准，比如进步/反动的，精英/大众的，或者直接/间接的对殖民地国家的攻击，来区分民族主义思想中不同的意识形态潮流或“主导力量”。事实上甚至葛兰西对“阵地战”和“运动战”的解释标准，也不能用来区分在所有民族主义运动中截然不同的、相对立的两种思想倾向。例如他在关于印度的一条零散评论中提到：“印度反抗英国的政治斗争……采取了下列三种形式的战争：运动战、阵地战和地下战。甘地领导的消极抵抗属于阵地战，到一定的时机又转化为运动战，在其他时候则是地下战。”[①]因此，在这里，对这两种“主导力量”，不能做出就像我们曾举证过的意大利复兴运动中，加富尔和马志尼那样直截了当的鉴别。这样我们需要设计其他的更为普遍的分析方法，来理解我们在民族主义思想的研究中将遇到的各种思想意识集

① 《狱中札记选》，第227页。

合体。

为了解决这个问题，我将打破民族主义思想与国家形式结合的预设，把它分为三阶段。我将其称为分离期、策略期、完成期。论点是为了使民族主义思想具有范式的形式，这三期是意识形态的**必经**阶段。

分离期发生在两种思想，即民族意识和后启蒙时期的理性主义认知理论框架的交会期。它使人们意识到、并接受了东西方文化的本质不同。人们认为欧洲现代文化具有那种特性，就是为欧洲的发达进步提供文化武装；而“传统”的东方文化缺少这些特性，因此这些国家注定会走向贫穷和屈服。但民族主义认为这种落后并不是永恒不变的：通过民族的集体努力，通过接受西方文化的所有现代特性，这种状况就会得到改变。但是，这难道不会抹煞那些标志着本民族文化与西方文化区别的特性么？在分离期民族主义思想形成了如下标志性的答案：它断言西方的优越是由于其文化是物质性的，例如它的科学技术以及对进步的热衷。而东方的优越则在于文化的精神方面。非欧洲国家真正的现代化有赖于把西方文化的物质优势和东方文化精神上的伟大结合起来。我是通过对一位早期民族主义思想家班吉姆钱德拉·查托帕迪亚耶的著作的研究，对民族主义思想形成中这一时期做出这种阐释的。

然而这种理想意味着，它必然是精英阶层的纲领，因为这种文化的结合只有最先进的知识分子才能做到。而民众的意识还沉浸在几个世纪以来迷信和非理性的民间宗教时期，很难指望他们接受这种思想：它需要从外部改变。在殖民地国家中，资产阶级要实现政治一意识形态上的转变，就会面临这种核心的两难境地，它的解决办法就是我们上面提到的消极革命。它需要发动群众因素进行反殖民的斗争，同时又要在统治机构中尽量排除之。这一点是在**策略期**完成的，这是一个含有很多相冲突的可能性的关键时期。它将“阵地战”和“运动战”的因素，结合到一个密不可分的进程中。它通过谴责“现代”，巩固了“民族”的历史地位；借助于反资本主义的意识形态，为资本主义生产的扩张做了准

备——换句话说,“凭借着融合反题的一部分来发展正题”。通过对圣雄甘地思想的研究,我对这一时期做了阐释。

完成期时,民族主义思想已得到了最全面的发展,它成为一种关于秩序,关于权力的理性组织的话语。这里这种话语不仅被独立地、一致地、清楚地表述出来,还成功地掩盖了之前存在的冲突、分歧和不同,涵盖了它形成过程中的各阶段和各方面,将它们整合为一个整体的,统一的话语。它寻求在统一的国家生活中,实现这一民族主义思想的统一体。完成期的民族主义话语,就是消极革命在讲述自己的历史。通过对贾瓦哈拉尔·尼赫鲁的研究,我完成了对最后一个时期的阐释。

在每个阶段,我都试图运用主题和问题层面的区别来指出一些意识形态结构中的内部矛盾,各种历史可能性,以及从一个阶段发展到下一阶段的逻辑。确确实实,结论与辩护都纠缠在同一套教义上。事实上,正是它给予了意识形态统一性,因为意识形态的一个特点,就是在提出问题时就已经想好了解决的办法。但是正是因为这一点,民族主义学说中论点和论证产生了分裂,我打算根据它辨别民族主义学说中含糊不清和自相矛盾的地方,揭示出对政治可能性的结论是如何限定了对辩护结构的选择的,和另一方面,辩护结构本身是如何限定可能性的,某些可能性是如何被强调,而另一些是如何被抹煞的,分裂的标志又是如何被压制住的,历史的进步发展又如何保持其理性的连续性的。[①]主题

① 思想史上的此类实践,现在在学术圈里较以前要容易接受得多了,不仅是因为那些持各种观点,而被贴上了无意义的“后结构主义”标签的法国知识分子们的解释学及其著作的影响,也是因为甚至在英美职业哲学家们那里,对某种科学方法的“给予性”也存在着许多分歧。例子可见,罗蒂,《哲学与自然之镜》,牛津,Basil Blackwell,1980年版。对我来说,提一下许多法国知识分子的著作对自己的影响是非常应该的,他们包括汉斯—格奥尔格·伽达默尔,保罗·利科,罗兰·巴特,米歇尔·福柯,以及雅克·德里达。当然我不能在这里就这些著作,或他们与马克思主义历史学方法的关系,尝试做系统的讨论。但我必须说,我理性地看待民族主义与“科学”的普遍要求的关系,源自一种与之完全不同的文化困境,这是当人的科学实践意味着不仅与自己的人民分离,而且还必然导致对一种新的,甚至更加阴险的,少数对多数的统治,从科学上使其合法化的时候,他所遇到的文化困境。

和问题的区别给我们提供了一种方法，以进入民族主义话语的内部，了解其理论和实践的关系。而对于民族主义思想和殖民主义话语之间的复杂关系，它也为我们提供了一个批判分析的立足点。

如我前面提到的，这一批评不是来自于另一种宣称可以为民族主义向自己提出的问题提供更好的解决办法的理论。这一批评的目的是考察民族主义是如何提出那些问题的。在这种情况下，我们也需要将著作定位于其特定的历史背景下，这是近来一些政治思想史学家提出的一种诠释法，用以反对将古典政治著作看作是人类永恒智慧话语的一部分。[①]但我们需要做得更多。我们不会尝试去压制那些标志，它们表明我们自己正致力于构建一种政治—意识形态话语。而对于民族思想的批判分析也必然是对我们时代政治话语的干涉。反省过去时代民族主义作家在思想上的斗争，使我们意识到了自己将理论和实践结合起来的方式；在评估他们对各种政治可能的断言时，我们也开始考虑今天我们所面对的各种政治可能。因此分析本身就成了政治；而诠释在争辩中则有了弦外之意。在这种情况下，以历史的“客观”声音说话，本身就是一种伪装。我们的著作代表着战斗的檄文，我们希望在通向更为开放，更加自省的话语之路上，可以走得再远些。

① 例子可见，Quentin Skinner，“思想史中的内涵与理解”，《历史与理论》，1969年第8期，第3—53页；Skinner，“政治思想与行为的分析中的若干问题”，《政治理论》，1974年第2期，第277—303页；约翰·达恩，“思想史的同一性”，收于P.Laslett, W.G. Runciman, Q. Skinner编，《哲学，政治与科学》，第四辑，牛津，牛津大学出版社，1972年版，第158—173页；达恩，“基于‘理性主义’假设的实践历史与社会科学”，收于C.Hookway，P.Pettit编，《行动与解释：社会科学哲学研究》，剑桥，剑桥大学出版社，1978年版，第145—175页。

第三章

分离期：
班吉姆钱德拉思想中的文化与权力

……孟加拉人是自身情势的产物，情势不受人的控制。

——《命运的项圈》，I，第八章

班吉姆钱德拉·查托帕迪亚耶（1838—1894），小说家，讽刺作家，是他那个时期加尔各答最受欢迎的文人[①]，是印度第一批系统阐释民族主义原则的人之一。他广泛地阅读了欧洲的作品，特别是十九世纪社会学和政治经济学的，而且据他本人称，他受了实证主义和功利主义的巨大影响。他以若干种文学形式，撰写了大量关于社会学和政治学的文章。试图在这里列举所有的东西，比如对其思想的丰富性和复杂性做出公正的断言，是没有意义的。他的思想裹在戏谑和讽刺的多彩外衣中，与高度形式化的散文微妙地融为一体，其特质是大众的口语，很多是无法翻译的。在这里我们要做的是将注意力集中在他的几篇随笔上，它们直接涉及我们在此前的章节中提出过的问题。我们要专门关注在殖民国

① 关于其生平细节，见Brajendranath Bandyopadhyay, Sajanikanta Das，《文学家传记汇编》，卷二，加尔各答，Bangiya 文学院出版社，1945年版，及最新的Sisir Kumar Das，《桎梏下的艺术家：班吉姆钱德拉·查特吉传》，新德里，New Statesman，1984年版。

家的“语境”下，他的思想是以何种方式将文化和权力相连的。

1

让我们从权力问题入手：为什么印度如此长期受外国统治？班吉姆首先思考一个世人皆知的答案：因为印度人缺乏体力和勇气，西方人总是宣称，“印度教徒”*是“柔弱的”。然而这个答案明显是错误的，因为，虽然印度教徒有不注重书写自身历史的恶名，但从随笔史家留下的记录中可以看到，获胜的希腊人和穆斯林都称赞印度教徒的勇敢和力量。即使在十九世纪初的几十年，英国人也遭受过马拉特人和锡克人的打击。所
54 以问题并不是体力不支或者缺乏勇气。班吉姆认为有两个重要原因，使得印度受人统治。第一个就是印度人缺乏一种天生的对于自由的渴望。有些印度人也许隐隐约约地觉得，自由比臣服好，但这种想法从来没有变成过一种强烈的愿望；多数印度人从来没有为自己的自由抗争过。

三千多年来，雅利安人和自己人厮杀，和非雅利安人厮杀，非雅利安人也自相残杀，如摩揭陀打曲女城，曲女城打德里，德里打拉合尔，印度人打阿富汗人，阿富汗人打莫卧儿人，莫卧儿人打英国人，这些人和其他人作战始终是在这个国家内燃起战火。而这些战争都是国王之间的。广大民众从来没为任何东西战斗或反抗过。印度国王或者说印度斯坦的统治者往往被外族击败，但不能说整个印度社会被征服了，因为印度社会的主体并没参与战争。①

---

* 在班吉姆这样作为民族主义者的印度教徒眼中，有时“印度教徒”(Hindu)几与“印度人”同义，尤其是相对于穆斯林而言。本书中凡“Hindu”指人时，均努力用与“印度教”相关的字眼对译，以与Indian区别。故行文可能有时不很流畅，还望读者见谅。——译者注

① 《印度为何被人统治？》，《班吉姆全集》，Jogesh Chandra Bagal编，卷二，加尔各答，文学院出版社，1965年版。（以下简称《班集》，第239页。所有翻译为著者自孟加拉语译出。——译者注）

这就直接导向了印度臣服的第二个原因:印度社会缺乏凝聚力。班吉姆认为天然的凝聚力取决于两种态度。一种就是深信有利于全体印度教徒的自然于我有利,我的主张、我的信念、我的行为必须和其他所有的印度教徒结合在一起并保持一致。另一种就是全心全意献身于本国的利益,如有必要不惜牺牲他国利益。毫无疑问这种态度会带来无尽的不幸和惨烈的战争,欧洲史已清楚地证明了这一点。但这是真正的民族感情和对自由的真正热爱。印度教徒缺乏这种感情,而今天各民族被不同住地、语言、种族、宗教所分隔,在这个多民族国家中,民族凝聚力荡然无存。

然而班吉姆谈到,由于我们与英国的联系,我们首次意识到自由和民族凝聚力的真正基础。我们知道我们臣服的原因不是因为缺乏体力。我们从希瓦吉*和兰吉特·辛格**的例子中可以看到团结互助的精神和一致的行动所取得的成果。只要印度教徒渴望自由并且明白自由的价值,他们就能得到它。

因此班吉姆没有用物质或者体力原因,而是用**文化**原因来解释印度的臣服。更明确地说这一解释是以文化差异为前提而做出的,即和那些使得欧洲发达进步的文化特性的本质不同。结果印度和印度人被定义为欧洲的"他者"。有时指孟加拉人,有时指印度教徒,有时班吉姆称为婆罗多伐悉耶,即居住在印度的人。这里并没有要试图**从内部**定义印度民族的边界。这种将孟加拉人,或印度教徒,或印度人作为"他者",作为"臣民"的定义,要通过追溯历史来推断。班吉姆在探讨印度的臣服中,概述了他对印度文化缺陷的观念:面对一系列的征服力量,从第一次的穆斯林入侵,到最后达到顶峰的英国统治,印度人在文化上是有缺 55

* Chhatrapati Shivaji (1627—1680),印度马拉特国家的创立者,反抗莫卧儿统治者的英雄。——译者注

** Ranjit Singh (1780—1839),印度旁遮普锡克教领袖,抗击阿富汗人侵的民族英雄。——译者注

陷的。班吉姆认为印度已受人统治了七个世纪。

2

在班吉姆看来一个关键的文化特性,即印度教徒对权力的态度,是印度臣服的一个主要原因。在一篇有关"数论哲学"[①]的长篇随笔中他认为印度的宗教,包括佛教,其绝大部分的哲学基础都是数论(Saṅkhya)。这一哲学的核心特质就是对"离欲"(Vairāgya)的强调。

> 现在印度教徒的状况就是一个过分脱离世俗的产物,它的一个表现就是缺乏工作热情,外国人将此作为我们的主要特点。另一个重要特点就是我们的宿命论——是数论派提出的另一种离欲的形式。正是因为这种离欲和宿命论,尽管印度人有充沛的体力,但这块雅利安人的土地还是落入了穆斯林之手。因为同样的原因,印度直到今天还是一个臣属国,同样的原因很久之前就使这个国家的社会进步趋于缓慢,最终完全停滞。[②]

从哲学上说,数论(班吉姆声称自己一生之中到现在为止唯一深入研究过的印度哲学体系[③])或许是整个世界已知的唯一一个接受启示但拒绝神的信仰体系。它是彻底的怀疑论无神论哲学,却同时也未必很真诚地断言吠陀的根本权威。这一哲学和宗教的混合体带来了"灾难性的后果"。

---

① 《班集》,第221—234页。

② "数论",《班集》,第222页。

③ 1872年12月28日致Sambhu Chandra Mookerjee的信,收于《孟加拉的过去与现在》,卷八,第二部,16(1914年4—6月)的"The Secretary Notes"。

在每种情况下其后果都必然是，被限制在正统的狭小圈子中活动的哲学,最后发展为一个错误的体系;而民族和宗派信条的错误,本来应该由于自身的腐坏而灭亡的,却将从微妙而虚幻的哲学观点中获得力量与生命。这种哲学与宗教结合的坏处,从来没有像在数论中那样表现得那么显著。数论哲学非常倾向于怀疑论,以前的和同时期的错误都被它无情的逻辑扫荡一空。就其合理的结果而言,一种明智的怀疑论也许曾持续地有益于印度的进步。数论也和其他印度哲学流派一样存在大量错误——在内在价值上甚至低于正理论派和胜论派。这就是一致支持吠陀权威的结果。神可以被否定但吠陀的权威不能被否定。绝对有理由相信这种对吠陀的崇拜不是一个怀疑论哲学家的真实感情;但不管这种感情是真是假,吠陀权威看来为任何思想都设置了一个不可超越的限制。①

好像数论派哲学家们也意识到要获得对世界的知识，但知识的目标是为了救赎。

“知识就是力量”这是西方文明的箴言;而“知识就是救赎”则是印度文明的箴言。这两种人从同一条路上出发却到达了不同的目标。西方人找到了力量,可是我们得到救赎了吗?无疑,我们并没有达到这一目的。

欧洲人热衷于力量,这使他们走向进步。我们无视力量,这使我们走向衰落。欧洲人追求的目标是他们在这个世界上定能达到的,所以他们成了世界的征服者。而我们所追求的目标是超出于这个世界的,所以我们不能在世界上获得成功。我们是否能得到超脱

① “佛教与数论哲学”,《加尔各答评论》,53(1871),106,第191—203页。

的生活还是个问题,在这个问题上还存在着意见分歧。①

在这里要注意班吉姆对印度在臣服时期，以及有可能是比真正的臣服早几个世纪的衰落期的宗教信仰状况的评论，建立在某种文化和权力关系的概念的基础上。在充满权力关系的现实政治世界中,某种文化价值比其他的更有优势。优势的文化价值对物质生活中权力和社会中权力的物质基础的重要性进行理性的评估，还试图维护和扩展这种基础。其他文化不能做这种理性的评估,而最终处于臣服地位。这里对印度文化的评论从各方面看都是一个“理性主义”的评论,对数论哲学的评论也同样。

在另一篇文章中他的观点阐释得更为详尽，其中班吉姆讨论了一种主张,即认为孟加拉人是弱小民族。讨论了几个可能的理由——肥沃的土地,湿热的气候,饮食习惯,风俗例如童婚等等。班吉姆没有找到足够的科学依据,来确证这些条件足以导致这些人体力较弱。但不管这些原因是否充足,它们只能表明这些人不够强壮。而体力和势力或者权力不同。权力的有无是一种社会现象;它来自于对四种体力元素的运用:上进心、凝聚力、勇气、坚强。孟加拉人缺少这些元素,这就是他们为什么是力量薄弱的民族。但这些都是文化特性,它们是可以获得的,如果满足下列条件,

> 如果孟加拉人有一种强烈的为民族造福的愿望(i),如果这个愿望充溢在每个孟加拉人的心中(ii),如果这一愿望强烈到人们准备用自己的生命为它冒险(iii),如果这一愿望持久不变(iv),那么孟加拉人就肯定会成为强大的民族。②

---

① “数论”,《班集》,第226页。

② “孟加拉人之力”,《班集》,第213页。

在班吉姆的讨论中暗含的这种理论——它后来又出现在他的很多著作中——包含了下面几点推理:1)强力或者权力是一个国家的基础;2)一个国家的自由或臣服最终是一个强力或者权力的问题;3)强力(权力)不是由物质(环境或技术的)条件决定的;4)力量可以通过培养适当的民族文化价值标准来获得。

让我们停一下,在我们的理论体系中给这种观点定一下位。在班吉姆的整个推理模式中含有"客观化"的尝试;目标是要获得正面的知识。"主体"是科学的意识,它和客体保持距离,即和印度的、孟加拉的印度教徒的意识保持距离(用哪一个名称都没有关系,因为它们都是根据东西方的对比来定义的)。材料就是一些档案——历史记录、文献材料、考古发现——以及档案管理员(他感觉很无助,对此他无能为力![①])和东方学家们——威廉·琼斯,H.H.威尔逊,托马斯·科尔布鲁克,阿尔布雷希特·韦伯,马克斯·缪勒,以及其他人。当然班吉姆总是批判他们的解释——这些欧洲人并不是真正了解印度——而他在批判时,就好像另一个更优秀地掌握了事实的科学家一样(要不然就是欧洲人可能有特殊的理由,以至于错误地描述事实);对于事实的"客观性"或他们可以被"客观地"表现,他从来没有疑问。对他来说,这种客观的表现程序是奥古斯特·孔德,约翰·斯图亚特·密尔,赫伯特·斯宾塞建构的社会学所规定的。

---

① 如果英国人去打鸟,就会有一部描写这次远征的史书。然而孟加拉人没有历史!……为什么印度人没有历史,有个特殊的原因。部分是因为惧怕入侵者,印度人对于他们的神祇太虔诚了。……这种方式的结果之一是印度人极度谦卑:他们不认为自己是自己行为的主宰;而永远是神通过他们在行动。……这种谦卑的态度和对神祇的虔诚,正是我们民族不书写自己历史的原因。而欧洲人则极度骄傲。他们认为自己即便伸个懒腰,那也是应该被记入世界史册的成就。骄傲的民族其史书汗牛充栋;而我们则一本也没有。("孟加拉历史",《班集》,第330页。)

3

班吉姆的方法、概念、推理模式都完全属于后启蒙时期的科学思想。这种思想的主要特点就是以史实性原则作为获得“客观”知识的本质方法。例如对社会机制和信仰的研究必须包括他们内部历史——他们的起源和发展进程——的描述，就好像对非人或者无生命物质的研究属于自然史范畴一样。人们认为，历史，在其表面反映出对客观和变化的，有生命世界的科学表述。

对班吉姆而言这一点是不证自明的，例如，他认为在民众的自我意识中应该有对自己历史的认知。会有人对他说民族就在它的历史中。因此当他看到印度教徒忽视自己的历史，对它不感兴趣时他的痛心，以及他对外国的（包括穆斯林历史学家）对印度历史“证伪”的愤慨，就不足为奇了。他极力劝导印度人民赶紧发现自己的历史，而这也是和“科学的”思想方法完全一致的。

例如当他试图在后期的一本书《黑天传》（1886）中，以赞颂黑天（印度教三大神之一毗湿奴的主要化身）的形式完整地阐述他的伦理哲学
58 时，他给自己的第一个任务就是确定人物在历史上确实存在。他也承认梵语文献中有大量的神话和传说，但这并不意味着它们不能作为史料。李维，希罗多德以及费雷希塔*的记录中也有很多明显的神话成分，但它们依然被看作是有用的史料。而且

> 无论现代的欧洲批评家们怎么说，古希腊人或古罗马人都不会认为李维或希罗多德不忠于历史。换句话说，吉本或弗劳德有一天可能会因为不忠于历史而被摒弃。尽管现代批评家们抗议，但是

---

* Ferishta，是Mohammad Kasim Hindu Shah（1560—1620）的笔名。十六世纪印度著名穆斯林史学家。——译者注

> 至今没有一部希腊史或者罗马史，是不引用李维或者希罗多德就写出来的。①

由于和黑天生平相关的文献在数百年间经过无数不知名的，不可考的编纂者对“原本”的增删修订，所以首先要做的是拣出并剔除那些后期的演绎，以求还原对黑天生平的“原始记录”。为了做到这一点，班吉姆设定了极为科学和理性的标准。有些标准是形式上的，基于文本的，涉及文本的连贯性，体裁的一致和概念的相同等。但更重要的是真实性标准，因为根据班吉姆的看法，这些文献在形成现存形态的过程中，有一个真实的历史内核，在其上又覆盖了很多“传说、寓言和奇想”。像《摩诃婆罗多》这样的书，其史实部分都存留在原始文本中；神话和寓言不过是时间演进产生的糟粕。因此如果人们能遵循严格的标准，不接受所有“虚妄的、不可能的、匪夷所思的”事情，那么就有可能提炼出《摩诃婆罗多》的理性的、可为人接受的历史内核。

总而言之，判断班吉姆在做这件解释工作时，是否具备了应有的操作能力则是另一回事。更重要的一点是班吉姆应该注意到了一种伦理学原则，即认为对于现代人来说，黑天是一个理想的人物模型，这就需要证明黑天的真实性。还有一点同样重要，根据班吉姆的看法，所有那些使得黑天成为现代人的理想模型的特性，都是《摩诃婆罗多》“原初历史内核”的一部分。而那些使得民间信仰中的黑天，“在受过教育的印度人和外国人眼中被当成鄙视和嘲笑的对象”的特性，都是寓言创作者的作品。对他而言历史只容纳理性的真实；由此逆推对事实的确认要依靠对史实的理性分析。

还有一点也很重要，当班吉姆批判那些东方学家们对印度历史资料的质量和其正当使用方式的断言时，他完全是站在理性的立场上的。

---

① 《黑天传》，《班集》，第411页。

从他的立场来看，他谴责其对手的民族中心主义偏见和种族偏见，当人们存有民族中心主义偏见和种族偏见时，他们即使不是完全无知，对资料的研究也会偏离理性轨道。例如，阿尔布雷布特·韦伯就曾指出《摩诃婆罗多》不可能存在于公元前四世纪，因为麦加斯梯尼*在他的记录中没有提到过。班吉姆指出这是韦伯处心积虑的骗局，因为他清楚地知道麦加斯梯尼的原始记录只保存下来一些残篇，而且仅仅因为他是一个欧洲人就完全依靠他的记录，无论如何都纯粹是一种偏见。

59

> 很多印度教徒到德国旅行，回来后写有关这个国家的书。在任何记录中我们都没有读到韦伯先生的名字，那么我们可以得出结论韦伯先生不存在吗？①

在《卡马拉甘特传》这本书中有一个情节，那部著作源于班吉姆对“我自己可以随意创作胡说”的偏爱②，叙述者卡马拉甘特思想尖刻犀利，他的智慧有着致命的吸引力，他与那只Plateetud鸟交谈，为了炫耀它的意义深远的战斗口号：“Plateetud，Plateetud”，它从欧洲飞到温暖的孟加拉。鸟儿对卡马拉甘特解释它的来源：它以前住在黑海岸边，那时它不是一只鸟而是一头猪，它在海岸边的湿地打滚，然后来了一群厉害的两条腿野兽，他们被称为人。他们将猪误认为鳗。接下来的对话可以被看作是最早的对结构主义人类学观点的理性主义批评，比列维·施特劳斯的出生还早了五十年！

我：他们是怎么把猪当成鳗的呢？

---

* Megasthenes（约前350—前290），塞琉古国王派驻印度的大使，其《印度志》是现存西方第一部有关印度的著作。——译者注

① 《班集》，第413页。

② 见前第70页引，致Sambhu Chandra Mookerjee的信。

鸟:猪在沼泽地寻食,鳗也是这样。因此猪和鳗就成了一样的。

我想起我的惠特利的《逻辑学》,马上反驳道:"那是缺少中间推理过程的谬论!""嘘,嘘,"鸟儿说,"缺少中间推理过程的谬论!那是逻辑,而这是历史记录,逻辑和历史记录有什么关系呢?研究几天历史记录,读读韦伯的书,你就不会提这种问题了!"①

在这里班吉姆所说的对理性的科学研究原则错误地或不完整地应用,据他的解释,就是一种种族偏见。

对于一个前不久他的蛮族祖先还在德国森林中游荡的人,是不可能接受印度光辉灿烂的过去是真实存在的。所以他愈发迫切地想证明印度的文化是近期才有的。②

……这些欧美的印度学家……试图根据古典梵语文献来创立一套历史理论,但他们不能接受弱小的印度臣属居然曾经有文明,而且这种文明历史悠久。③

在晚年,班吉姆提出了一个问题,和一般的观点相矛盾,这个问题来自于一个事实,即印度的经典或宗教实践对于欧洲学者的重要性和对于印度人的重要性根本不同。

欧洲学者,如马克斯·缪勒教授,他一直强调吠陀研究的重要 60
性,但是他们的观点是纯欧洲的。他们没有说出我们这些印度本土人对吠陀研究有着大得多的兴趣。吠陀是**我们整个宗教和社会机**

① "冠鹦鹉",《班集》,第110页。

② 《黑天传》,收于《班集》,第413页。

③ 同上,《班集》,第410页。

制的基础。①

他进而谈到在文化的交互理解中，根本不可能有准确的翻译这一问题。

> 即使是世界上最优秀的梵语学者来翻译，即使是语言所能达到的最精确的翻译，实际应用起来，原文和翻译之间还是不相对应的。原因是显而易见的。你可以逐字翻译，但每个词背后都有意义，有其所指代的东西。如果在你要翻译的那种语言中没有对应的意义你就无法翻译……谁最有资格解释那些无法翻译的意义和概念呢？是那些整个思想和经历中都没有那些概念的对应物的外国人，还是自幼就受这些概念滋养的本国人？……(欧洲人)不能准确地理解印度教的内涵——就像我最强调的——**所有那些进行尝试的欧洲人都失败了。**②

因此他会断言“一个孟加拉作家巴布·钱德拉那特·鲍斯研读沙恭达罗一个小时抵得上整个欧洲对迦梨陀娑的评论，甚至包括歌德那著名的赞颂”。③在争辩中，班吉姆甚至打算质疑欧洲文化的统治地位，准备挑战

> 一种畸形的全知观，这是由某些欧洲人——所幸数量有限——为自己提出的。如果不经过欧洲式批评的过滤，任何知识对他们来说都不是真知。打上了西方铸造印记的硬币才是硬币。在他

① “吠陀文学：一次演讲”，《班吉姆英文著作全集》，Jogesh Chandra Bagal编，加尔各答，文学院出版社，1969年版，第150页。

② “各种欧洲版本的印度教教义：与Hastie先生交流”，同上书，第204—205页。

③ “欧洲的智力优越性：与Hastlie先生交流”，同上书，第212页。

> 们彻底的检视下什么也不可能存在。如果它处在欧洲意识之外,真理也不是真理,而是有害的错误和讨厌的谎言。①

在这一点上,班吉姆对东方学家的评论不是认识论的,也不是方法论的。他的指控是对"那些数量有限的欧洲人"的一种偏见。班吉姆没有想到这些东方学家认知上的曲解,有可能具备很多理论内容的更基础、更系统的特征,这些理论组成了理性的社会科学,即使在那些和印度文明没有直接关系的方面。他对于东方学家的批评还停留在技术层面,显示出先人为主的偏见是如何损害了客观考察的。它不会发展到置疑对某些概念和理论体系的认知和解释状况的地步,那些理论是用来定义社会科学的。在这里他全盘接收了十九世纪实证主义社会学和功利主义政治经济学基本的方法预设,基本的概念和大体的理论定位。他接收了启蒙思想对人可以更完美的信仰,也同意实证主义的一种观点,将社会中各种制度的发展看作由低级的不完美的形式向高级完美的形式进化的过程。"在对世界的看法上,我同意一种科学的看法,即世界正逐渐从不完满和不发达走向完满和发达。"②

例如他同意自由贸易是比以往任何形式,包括保护主义都优越的经济组织形式。因为他代表了对于劳动的合理分工,它对经济交换中的各方都是有利的。

> 错误的保护主义理论已被现代的自由贸易理论取代,约翰·布莱特和理查德·科布登*的这一个壮举将会永垂青史。拿破仑三世将这一理论作为法国官方政策的基础。然而在欧洲还有很多国家

① 同上页"欧洲的智力优越性:与Hastlie先生交流",第210页。

② 《黑天传》,收于《班集》,第434页。

* John Bright (1811—1889), Richard Cobden (1804—1865),二人均为英国自由主义政治家。对于推动废除《谷物法》有重大贡献。——译者注

坚持之前的错误信念。那么我们国家的普通民众相信这一错误理论有什么奇怪的呢？如果你想了解保护主义给欧洲造成了何种伤害，就去读巴克尔*的书，如果你想知道为什么这一理论是错误的，就读密尔的书。①

他认为印度和英国的贸易导致了印度农业的扩张。

我们通过输出农产品，例如大米、丝绸、棉花、黄麻、靛青等，从英国购买东西。不言而喻当贸易额扩大时，对农产品的需求也会成比例地增长。结果农业就在这个国家不断地扩张。英国的统治建立以来，这个国家的这类贸易就增长了，导致了对出口农产品需求的增长，因此农业就扩张了。②

但这不意味着对本土制造业的破坏吗，就像很多孟加拉人宣称的那样？可能这是班吉姆的答案，但这并不一定就意味着印度人不如以前富裕了。如果印度的纺织工人难以和进口的纺织品竞争，那么对他们来说，就应该选择转投那些因贸易而扩张的农业活动。

纺织贸易可能已崩溃，但为什么那些织工们不找其他的职业？……织工也许不能靠织布养活自己，但他可以靠种田来办到。社会学理论家指出，一般来说所有生产活动的回报率是相同的。如果一个织工靠纺织，一个月赚五个卢比，那么他靠种田同样可以赚到这

---

* Henry Thomas Buckle (1821—1862)，英国历史学家。著有《英国文明史》，对后世英国史学家有巨大影响。——译者注

① “孟加拉农民”，《班集》，第311页。

② 同上，《班集》，第289页。

么多钱。①

织工们没有抓住不断扩张的农业活动所带来的机会的真正原因是文化,也就是落后过时的社会习俗的惰性。

> 我国人民勉强放弃了世代相传的职业对我们的织工来说很不幸,但这并不意味着国家会减少大笔财富。外国布匹的输入会带来农业收入的增长——这是必然的。只是这一收入不会落到织工头上,而是落到其他人手中。织工的悲惨境地并不代表国家财富的减少。②

班吉姆热衷于他所认定的理性经济学基本原则,以至于不可能对殖民统治下的政治经济做出批评,即使是有可供批评的证据明摆在他面前。例如对所谓不证自明的交换平等性,他没有提出疑问,尽管在晚年,他承认巨量的财富以殖民地官员报酬的形式流入了英国,而印度在交换中什么也没有得到。③他意识到工业化倒退的事实,但他没有,也没为自己去创立一个概念工具,用来解释这一点,却用了自由贸易的观

---

① "孟加拉农民",《班集》,第312页。

② 同上。

③ 当不受理论话语的形式分析的要求束缚时,班吉姆当然是可以对殖民统治的"慈善"方面持一种非常怀疑的态度的。关于他自己在政府供职,他在致一位朋友的信中写道:

我努力充实国库,为政府正当而忠诚地服务,它可以重建贾古尔军营,进行其他极好的消遣,教化纳税人公众。印度黑鬼们到底要用自己的钱做什么?他们干脆把自己的所有都交给国库算了,这样政府就可以为他们做无量的善事,比如建不能当民房住的军营,或废除桑给巴尔的奴隶制。你看,我的工作实在是慈善啊!(见前引,致Sambhu Chandra Mookerjee的信。)

点，认为对劳动力的分工更多、更细，必定可以带来进步与繁荣。实在讽刺的是，他那些庸碌得多且明显带有偏见的反对者们，在《孟加拉之镜》杂志中判定孟加拉是因为殖民政府的贸易政策变穷的，却是正确的。

同样，在农村问题方面，班吉姆对孟加拉农民的贫困问题密切关注并同情，也只能在它被十九世纪政治经济学的概念过滤之后。他认为所谓的“永久居住法案”应对此负责，但是仅仅因为它的制定有不事生产的地主阶级参与。

> 我们认为康华里勋爵*的法案是错误的、不公正的、有害的，不是因为英国放弃了土地的所有权把它给予印度人民，也不是因为他们放弃了增加岁入的权利——我们并不非难这一点，因为这对于社会福利是明智的、公正的、有益的。我们的意见是，“永久居住法案”不能由地主，而应由佃农制定。①

只有地主对农民仁慈同情，这一土地的解决方案才能生效，当然这是一个空想，发生在孟加拉农民阶级身上的事情就是地主贪得无厌的结果，在他关于孟加拉农民阶级的随笔中他将事例详尽地编目，后来又收入了他的《公平》一书中。他认为现在试图推翻“永久居住法案”是无用的，失策的。对于地主们唯一可行的，就是修补他们的方法。

> 我们要求英印政府注意这个任务。如果他们能控制这些邪恶的地主，那么他们为这个国家所做的贡献将会彪炳史册……如果

---

* General Lord Charles Cornwallis (1737—1805)，英国贵族。1781年美国独立战争中在约克镇败给美法联军。后于1786—1793年和1805年两任英国驻印总督，第一任任内对东印度公司行政、税收制度进行了重要改革，并由此获封侯爵。

① “孟加拉农民”，《班集》，第310页。

这点做不到的话,孟加拉的繁荣就没有希望了。①

那就是他针对孟加拉农民的贫穷所提的一切解决办法。 63

贪婪的地主试图凭借暴力，从顺从无助的农民那里榨取每一个硬币。除此之外,造成孟加拉农民悲惨状况的另一个主要原因是——这又是马尔萨斯政治经济学的一部分——“人口的增长”。②班吉姆描述了一次虚构的,他和罗摩坦·波德(Ramdhan Pod),一个典型的孟加拉农民的对话。他告诉班吉姆自己对儿子婚姻的安排。

我问他,“你已经养不起身边的孩子了,为什么还要增加呢?”罗摩坦生气了,他说:“谁不想让自己的儿子结婚呢?每个人都想,不管他是否能养活自己。”我说:“但是,对于那些不能养活家庭的人,让他们的儿子结婚对他们有好处吗?”他说:“整个世界都是这样。”我说:“不是整个世界。只有在这个国家。没有比它更无知的国家了。”他说:“当整个国家在犯错时为什么只责备我一个人呢?”我怎样说服像这个人一样无知的人呢?我说:“当整个国家要上吊时,你也会跟着做吗?”③

班吉姆从他的理性思想出发，这种思想由公认的概念和客观的评判标准构成,他只能对英国在印度的统治做出正面的评价。将英国的殖民统治和历史学重构的婆罗门统治相比，他不得不承认英国的统治建立了更为公正,更为客观的法律体系,而且至少在原则上,为低种姓的人提供了更多获得权力和地位的机会。使印度人能够受益于西方人的

① “孟加拉农民”,《班集》,第298页。

② 同上,《班集》,第301页。

③ “罗摩坦·波德”,《班集》,第380页。

科学和文学。这些都使社会的进步重获条件。因为失去了自由，上等阶层的地位可能会有些降低，但是只要考虑到下等阶级，“对一个受压迫者来说，压迫他的是本国人还是外国人并没有什么区别”。[①]如果有什么区别的话，下等阶级在印度的地位在英国统治时期有了稍微的提高。

有人也许会对我不满，并问道：“那么你是说自由和臣服没有什么区别？那为什么每个民族都为自由而斗争呢？”对这些批评我只能这样回复：“我们不致力于解决这个问题，我们是臣服的民族，还要在很长一段时间内维持这种情况，我们不要陷入这种无果的讨论中。我们要开始讨论的是，相比于现代印度人，是否古代人因为享有自由而过得更好。我们可以得出结论，即上等阶层的地位下降了，如婆罗门和刹帝利；而下等人，如首陀罗和平民，其地位上升了。”[②]

班吉姆也采用了和东方学家们相同的分类法，所划分的类型也是相同的，其中东方人（印度教徒，孟加拉人）在各个方面都具有和现代西方人不同的本质特性。

64 而班吉姆不承认这种特性是不变的。他认为有一种主观作用可以改变这种由文化决定的特性。这就是民族意志，民族的集体活动会唤起它的存在。但是这种民族和文化价值观将如何培养？一方面就是模仿某些人，他们已经证明了自己有能力，成为强有力的，热爱自由的民族。在所有民族主义思想中都存在着一个永久的问题：在不丢掉对本民族文

① “印度的独立与被殖民”，《班集》，第244页。

② 同上，《班集》，第245页。

化的认同感的同时,怎样接受其他文化中有价值的东西? 拉吉那拉延·鲍斯在一次题为“过去和现在”(1874)的演讲中,严厉地批评孟加拉那些受新式教育的人盲目模仿英国的礼仪和生活方式。这只是十九世纪一系列对于全盘西化的抵制中的一个例子。当时,西化是流行文学美术与演出中,社会讽刺的主要对象的主要材料。但班吉姆对这个问题的回答没有尽力,而且很含糊。“所有的模仿都是坏的吗?”他问道,这是对拉吉那拉延的话毫无特色与力量的反驳。

> 并不是那样的。不依靠模仿人就不能学会东西。就像小孩模仿大人的说话来学说话,模仿成人的行为来学做事,没有文化没受教育的人也是通过模仿有文化受教育的人来学习的。因此孟加拉人应当模仿英国人,这是很有道理的,而且是很理性的。①

当然,仅仅靠模仿不能变得优秀,那只有天才能办到。但模仿是学习的第一步。确实有些民族,像希腊是靠自己的力量变得文明起来的,但这是一种缓慢的进化,更快的方式则是学习更为先进的民族。

> 这种模仿是自然的,其结果是极为有益的。有很多人对我们模仿英国的饮食、服饰和习惯感到愤怒。那他们对英国人模仿法国人的饮食和服饰怎么说?英国人比孟加拉人模仿得少吗?至少我们模仿的是我们民族的统治者,英国人模仿的是谁呢? ②

但班吉姆几乎是在刚形成这一与众不同的逻辑时,就被迫收敛了一些:“当然我们认为孟加拉人像现在这样,亦步亦趋地模仿英国人,也

---

① “模仿”,《班集》,第201页。

② 同上,《班集》,第203页。

许不都是好事。”①

在这里，班吉姆陷入了困境，他承认导致印度臣服的原因，以及那些造成它落后的原因，都可以从它的文化中找到。他承认确实有为历史所证实的体现优越文化价值的模式。他的目标是通过改造本民族的落后文化来开启“进步”。但它是否暗示着不一定要抛弃其文化的本质特性呢？它存在于民族主义思想中，被认为是与西方文化相抵触的。班吉姆没有回答这个问题。

然而这个问题是有答案的，在班吉姆的晚年岁月中，他找到了答案。他在后期的作品中花了很多篇幅来解释这个答案。这个答案也具有分离期民族主义思想的特点。

65 在民族主义思想的主题和问题中可以找到这个答案。它没有破坏以东方主义主题为主导的理论框架，同时，它还使东方具有了一种特定的主体性，在其中它是主动的、自主的和不受控制的。

西方文化的优势在于他的文化是物质的。因为他们将理性置于文化的核心，所以取得了成功、繁荣和自由。西方文化的特性在于他的科学技术和对进步的热爱。但文化不仅是由生活的物质方面组成的，它还有精神层面。欧洲启蒙主义在这一点上没有什么贡献。在文化的精神层面上东方更胜一筹，因此，是不受控制的。

这个答案和东方主义的分类方法毫不冲突。它所做的就是断言东方的文化优势地位，并及时地将这一判断与反对西方政治统治的民族斗争联系起来。

让我们来看一下班吉姆是如何表述这一答案的。在1888年，他写了一本名为《宗教理论》的小册子，是以老师和学生对话的方式写成的，在书中他提出了anusilan，或者说实践的概念。他所说的anusilan是一个“文化体系”，比起孔德或更近的马修·阿诺德所建立的西方文化概念来，更

① 《班集》。

为完备和精确。西方的概念基本上是不可知论的,因而是不完备的。[①] anusilan是以**虔信**(bhakti)的概念为基础的,相应的它意味着知识和义务的结合。一共有三种知识:世界的、自我的、神的知识。世界的知识包括数学、天文学、物理学、化学,这些要从西方学习。自我的知识意味着生物学和社会学,这也要从西方学习。最后是神的知识,而在这一领域印度的经典涵盖了人类最伟大的成就——《奥义书》,《见论》,《往世书》,两大史诗,还有重要的《薄伽梵歌》。[②]

但仅靠知识是不能产生**虔信**的,因此知识要和义务相结合。义务是指不求回报地做事,吃是一种义务,保卫自己的国家也是一种义务。做这些事是因为它们必须被做而不是因为他们可以带来好处。[③]义务的这种不占有的,非功利主义的概念是**正法**(dharma)或宗教的核心。

老师:当欧洲的工业和科学与印度的正法结合起来时,人就成了神。

学生:人类生活中会有这么一天吗?

老师:如果你们印度人准备做,这一天就会来到。它掌握在你们手中。如果你们愿意,你们就能成为整个世界的统治者。如果你们不想这样,那我的所有话都是徒劳的。[④]

事实上这一天并不遥远。

---

① "正法之神秘",收于《班集》,第585页。

② 同上,《班集》,第630页。

③ 同上,《班集》,第628—629页。

④ 同上,《班集》,第633页。

老师：不久你们就会看到随着虔信学说的扩散，印度教徒将会获得新生，变得强大有力，就像英国在克伦威尔时期，阿拉伯在穆罕默德时期一样。①

这个文化理想保留了被认为是印度特有的东西，同时还包括了西方文化中有价值的东西。目的是要创造出完美无缺的人——博学、聪明、机敏、虔诚、优雅——比现在高效富足的西方人更为完美的人。

但是最引人注目的事实还不是区分文化的物质与精神领域。而是这一区分应建立在十九世纪欧洲哲学提供的纯理性背景上。班吉姆将他的理论建立在两个要点上。第一是理性地批判基督教，他要用此来推翻将欧洲宗教作为与科技时代相配套的道德规范的主张，并暗示，改良主义所实行的某种形式的基督教化，或其他印度社会流行的宗教实践和信仰是非理性的。第二点是关于当时欧洲对实证科学的有限性的哲学讨论，班吉姆用它来证明与科学相契合的精神哲学的合理性。并进一步指出，纯粹的印度教精神哲学和现代科学的高度一致。班吉姆在这两点上提出了一些非常天才的见解，很值得仔细探讨，从而认识到民族主义思想的一些最为复杂的哲学变体中，其主题和问题之间微妙又极为复杂的相互作用。

班吉姆在一篇最初名为“密尔，达尔文与印度宗教”的随笔中，提出了他观点的一部分。它于1875年在《孟加拉观察》首次发表，后来在他的随笔集重印时，改名为“科学如何谈论（印度教的）三位一体”。这里班吉姆谈到了印度人共有的三大神的概念，梵天、毗湿奴、湿婆——创造者、保护者、毁坏者——作为神的三种形式，并提出问题这个概念和现代科学发现有多大的差异。起初他找出了密尔身后出版的三篇有关宗教的随笔②。其中密尔讨论了关于全知全能，仁慈的上帝存在的“聪明创造

① “正法之神秘”，《班集》，第647页。

② 约翰·斯图亚特·密尔，《自然，宗教的功用及有神论》，伦敦，Watts，1904年。

者"理论的合理性。密尔认为,如果全知全能的创造者存在的证据在于创造行为的变幻莫测,错综复杂,那么很明显创造物的缺陷——容易受伤、染病、死亡、腐朽——会被看成是妨碍了创造者的全知全能。当然也可以认为这并不是神不够全知全能,而是他的力量受到了限制,以至于神的创造物不够完美。这里密尔提出了两个解释,分别是在他一生的不同阶段做出的。首先他认为上帝不是一个创造者,而是一个建设者,只是在已存在的事物上下功夫,正是这些事物的不完美造成了最终创造物的不完美。这种说法使上帝的全知全能不致受损,但又使他从一个创造者降到了仅仅是一个建设者。另一种解释是有一种不同于上帝的力量妨碍了他的行动,受这一敌对力量的影响,创造活动有了缺陷。因此密尔的观点对全知全能的创造者的存在提出了极大的怀疑;而且它还提出了另外两种力量的存在——一个是保护者,另一个是破坏者。

67

但创造者怎么样呢?班吉姆引进了达尔文进化论的研究结果。达尔文证明了创造力不能确保物种的存活,大自然原有的物种远比存活下来的多。因此自然选择的原则发生作用,使得适者生存。这一科学法则可以被诠释为暗示了自然中两种截然不同的力量存在,一个是创造者,另一个是保护者。当然,会有人反对,认为它根本没有这样的暗示。没有必要将创造者和保护者作为截然不同的实体。自然选择的原则可以被解释为破坏行为的结果,他阻碍了创造者同时也是保护者的行为。但这一理论是靠不住的,因为这需要人们信仰一个全知的创造者兼保护者,他创造的事物大大超过了他所知道能受到保护的。更有逻辑的是设想一个创造者,创造是他唯一的事业;一个保护者,保护是他唯一的事业;一个破坏者,专门去破坏已创造的东西。

提出了这一观点后,班吉姆非常明确地将他对此观点的认知状况和经验主义的认识论相联系。首先他说这个观点不支持上帝的存在,因此当缺乏支持或反对上帝存在的经验主义证据时,它不排斥信仰上帝。而当人们信仰上帝时,神的性质及形式问题又会出现。作为对此问题的

答复，这种观点使印度教的三位一体概念与现代科学的发现在逻辑上保持一致。其次，这一观点没有提及印度宗教的创立者们在构想三位一体时头脑中存有这些科学理念。再次，虽然这个观点为三位一体的宗教信仰建立了自然基础，但它不能作为三位一体存在的科学证据，也不能以切实可感的方式为其存在的信仰辩护。这一论点暗示的是如下内容：

> 确实，三位一体的存在没有科学证据。但是必须承认，比起大科学家和欧洲一般人所追随的基督教，印度教徒对三位一体的崇拜远为自然，与科学理论更为一致。在科学中可能建立不起对三位一体的崇拜，但它与科学并不冲突。另一方面密尔的观点最后揭示了基督教对全知全能的仁慈上帝的信仰是完全违背科学原则的。印度的**羯摩**(Karma)哲学或幻(**摩耶，即**maya)哲学和科学更为一致。
>
> 科学的每一步发展都显示出宇宙中每一个地方都存在着无限的、不可思议的、无法预测的力量——它是一切存在的起因，是外部世界的内在精神。我们绝不会否认这种伟大力量的存在，相反我们谦恭地向它敬礼。①

班吉姆用来捍卫理性的精神哲学的第二个论点是基于正确认知的有限。他在注释《薄伽梵歌》的过程中发展了他的论点。科学承认两种证据：直观感受和基于直观感受的推论。任何一个都不足以证明灵魂的存在。因此经验科学不足以构建真正的精神哲学。

> 因为它超越了科学的力量，所以它不能。一个人，他的能力有多少，他就能走多远。被绳索绑着的潜水员，他能潜到海底的深度

① “三位一体的科学学说是如何论证的”，《班集》，第280页。

是由绳索决定的。他不能拿走海里的所有财宝。科学是受到认识能力束缚的;怎样能找到一种超越其理论依据的精神哲学呢?在科学达不到的地方,它就没有优势了:它可以将自己看作是阶梯的最底层,可以沿着它走向高层。寻找它不能运用的科学证据是一种根本错误的研究。①

科学家会在此表示反对,并且说既然只有经验主义的证据能成为有效的认识基础,那么我们对灵魂的存在只能说我们不知道它是否存在。只有彻底的不可知论会和科学相一致。

对这一点班吉姆给出了两个答案:一个是来自印度哲学,包括两种证明方法即类推和启示。从科学发现中我们可以知道,类推是不稳固的知识基础,会引发很多错误。而启示如果你把它当作有效的知识基础,就可以消除所有疑虑,因为不同于人类的感觉或推论,神绝不会错。然而只有信徒才能接受启示;科学家不可能接受它作为一种证明方法。第二个则来自于德国哲学。康德认为除了来自于感觉或基于感觉推导的表象知识外,还有基于本质上正确的概念的超验知识。当然他并没有全盘接受康德的哲学。

然而,我被迫在这里根据我的知识和信仰强调我认为是正确的东西。我极为确信,如果人的所有精神力量得到适当地发展,那么对这种哲学精神的认识就会成为先天正确的。

……我展开这一讨论是因为很多人利用有限而不完善的科学发现来耻笑这种精神哲学。他们应该知道精神哲学是超越了西方科学的限制,而不是和它冲突的。② 69

① 《论吉祥的薄伽梵歌》,收于《班集》,第699—700页。

② 《班集》,第701页。

5

和基督教的冲突导致了班吉姆哲学体系的另一个关键方面：整个民族的道德重建，是以权力这种理性哲学为核心的。在《黑天传》中，他讨论了这种主张，即将佛、耶稣和黑天作为理想人物。他认为确实，黑天的生平不像耶稣或释迦牟尼那样，表现出对拯救堕落者的同样关注。耶稣或释迦牟尼他们的唯一事业就是传道——一种最高尚的事业，在这种事业中他们确实是伟人，但他们的生平不能成为所有人效法的理想榜样，因为真正的理想人物的理想品质必须适用于各行各业的人。

> 人类生活的完满包括了所有人类能力最完整最协调地发展。谁的生活中这些能力得到了完美协调的发展，谁就是理想的人。我们在基督那里看不到这一点，而在黑天那里可以看到。如果罗马皇帝指定耶稣统治犹太人，他还会成功吗？不，因为他不具备这方面的能力……同样，如果犹太人通过起义反抗罗马统治，推举耶稣领导他们获得独立，耶稣会怎么做？他既没有战斗的力量也没有战斗的欲望。他会说“恺撒的当归恺撒”，然后离开。黑天也对战争没有兴趣，但战争常常被宗教认为是合理的。在正义的战争中，黑天就会进行战斗。在战争中他是无敌的……黑天是真正的理想人物。印度教的理想高于基督教的理想……
>
> 黑天是家长、外交家、战士、立法者、圣人和布道者；因此对于各种人他都是一个理想的人物……如果将印度教理想降低到佛教或基督教的慈悲和弃世那种不完善的理想标准，我们就不能感受到它的兼容并包。①

---

① 《黑天传》，收于《班集》，第516—517页。

事实上,在欧洲它的宗教和政治实践是完全脱离的。欧洲的宗教将谦逊的、爱和平的、慈悲的弃世者理想化了。然而它的政治完全是暴力的角逐场,以非道德的方式追求世间的利益。类似的堕落也发生在印度社会中。《摩诃婆罗多》中的黑天代表着最高理想,而现在只是在大众的仪式或节日上敬拜黑天。在印度进行民族重建,首先要做的就是重新使宗教和政治和谐地融合,重建全面综合的伦理理想和权力实践的和谐。

然后班吉姆就提出了法律和政治领域中他认为的一个核心问题:标准的建立都基于权力和仁慈的合理结合。这两者的结果是相抵触的。对所有侵略者的仁慈最终会导致整个社会生活的毁灭。另一方面,建立在强权基础上的社会会将人性的生活降为彻底兽性的。现代开化的欧洲几乎不能成功地在这两者之间找到适当的平衡。现代欧洲政治压倒了宗教,这就是为什么仁慈从欧洲生活中消失,而权力无处不在。在《摩诃婆罗多》的《备战篇》中,黑天就睿智地提出了这个问题:把仁慈和权力正确地结合起来。面对着这种两难境地,强者倾向于选择权势,而弱者则选择仁慈。然而对一个既有力量又富于同情心的人答案是什么?那会是理想的答案,也正是在《备战篇》中黑天所给出的。

班吉姆对于《摩诃婆罗多》中这些章节的阐释重点强调了义务的概念,它体现出班吉姆所认定的理性的和伦理的权力哲学。这里的一个要素是道德权利的概念。

> 我并不渴望一个天堂,如果它追求不道德的快乐。但同时,道德上属于我的东西,一丝一毫也不会交给骗子。如果我这样做了,对我不会有太大伤害,但我会成为一个罪人,因为我选择了一条导致社会毁灭的道路。①

① 《黑天传》,《班集》,第529页。

另一个要素是正当的自卫和正义之战的概念。

为了保护自己或其他人而发动战争是合乎道德的。如果逃避则是严重的不道德。我们孟加拉人已经忍受了自己这种不道德的后果七百年了。①

但是正当的自卫和正义之战是和欧洲的征服和荣誉观念完全相反的。

除了那些追求荣誉的嗜杀魔鬼，其他任何人都会意识到，在荣誉和偷窃之间只有一个小小的不同：征服者是大盗，而其他人是小贼。②

这里班吉姆显示出毫不掩饰的虚伪：

当然我们被告知，对于为了外族人的利益征服外国的土地还有其他意见。我不能判断这个问题，因为在政治上我不是一个专家。③

无论如何，道德家都会在原则上同意，为了保护自己抵抗大大小小的盗贼是正当的。

英语里称这种抵抗小贼的自卫行为为正义，而将抵抗大盗的

① 《黑天传》，《班集》，第495页。

② 同上，《班集》，第533页。

③ 同上，《班集》，第533页。

行为称为爱国主义。而印度人将这两种都称为“正法(dharma)”。①

第三个要素就是**不杀**(ahimsā),或非暴力的概念,但这一概念是和道德权利,自卫和正义之战的概念完全一致的。非暴力并不是让人时时处处憎恨暴力。在日常生活中即使是人们平常的行为也不可能完全不伤害生灵。我们每喝一口水都会喝下一百万细菌;我们每走一步脚下都 71
会踩死一千生灵。如果说这些是无意识的暴力行为,那么很多情况下,有意识的暴力是唯一保护生命的方法。如果一只老虎要袭击我,我必须尽快地扣动扳机,如果我不杀死它,它就会吃了我。有些情况下暴力是合乎道德的。在此主要的思想如下:

最高的道德义务就是避免暴力,除非是正法要求的。以暴制暴并不是不道德的;相反,这是最高的道德义务。②

然而,非暴力的义务,即在道德允许的情况之外避免暴力,成了更高的道德义务,超过了其他道德品质,如诚实或真理。那就是说,有些情况下为了避免不正当的暴力行为而说谎是道德的。班吉姆在这里特别严厉地批评了那些欧化的道德家们,他们假装没有任何东西比诚实更可贵,他们认为在这个原则下,任何的妥协都是狡猾和不正直的。首先,班吉姆指出,欧洲社会在公共生活中,从没有赋予诚实这样的特权,比如西方的一切法学著作都提到谋杀者比说谎者的罪过更大。第二,不管是伪善的还是感情用事的,那种对诚实和坦白的阿谀就是宗教理想和政治实践相脱节的产物,那正是今日欧洲文明的特点。

如果有道德家说:“如果需要就杀人,但不要说谎。”那我们就

① 《黑天传》,《班集》,第534页。

② 同上,《班集》,第562页。

对他说,“信仰你自己的宗教吧,我们印度人还是不要了解这种可恶的宗教”。①

义务这一概念的第四个要素是控制感官。班吉姆在这里很注意将这一点与禁欲主义和清教主义区分开来。**正法**的哲学不是苦修的哲学。它不提倡抛弃感官的快乐。它是一种世俗的哲学,以控制感官为义务。另一方面它不同于清教主义,它没有建立一种道德理想,后者的结果就是人类生活在感官快乐和精神拯救之间,被违背自然的、不和谐的敌对不断地撕裂。清教主义反对感官享受,而《薄伽梵歌》中的**正法**既不提倡欲望也不提倡憎恶欲望:“……这里没有地方留给伪善”。②

班吉姆的**正法**概念试图调和精神哲学和理性的权力学说。在民族主义思想的主题和问题相互作用的过程中,清教伦理和当代社会生活的理性化之间那种设定的关系出现了有趣的改变。班吉姆的民族主义思想使他宣称作为一种理性的生活哲学,净化新生后的印度教理想远远优于西方宗教或哲学曾经提出的一切东西。

6

我们看到,班吉姆颠覆了东方主义的问题,但在主题方面是大致相同的。只有在这个意义上,民族主义思想才反对殖民主义(东方主义)思想。然后班吉姆就试图确立他的民族的主体性,但是在本质论的文化类型学中,这一主体性从未真实存在过。然而在如此限定的思想领域中这一立体性似乎存在。西方文化有其优势,但那是片面的;精神上东方文化占优势。现在需要的是创造一种文化理想,其中西方的工业和科学可

① 《黑天传》,《班集》,第563页。

② 《论吉祥的薄伽梵歌》,收于《班集》,第744页。

以被学习和仿效,同时可以保留东方文化的精神优势。这就是分离期的民族文化的工程。

这里必然会出现精英人物统治论。因为文化的融合有赖于受过最好培养的精英来完成。这一民族文化的重建工程是由知识阶层领导整个民族进行的。“完美无缺的人”这个民族文化理念要通过实践去追求和实现。不可能许多人都达到这个目标。班吉姆对这一点说得很清楚:“在这一时期,我对普通的印度教徒能够理解这种实践的宗教不抱太大希望。”但是“民族特性的建立来自于民族宗教……我期望着一旦知识分子们接受了这种宗教,那么最终民族特性也能建立起来”。①

事实上班吉姆的权力学说,就是提倡由精英阶层来执掌新生国家的政治。当然,和印度二十世纪各种形式的民族主义政治运动相比,班吉姆的观点没有很明确的谈到组织形式。人们不能从中得到任何东西来作为民族主义的政治方案。但是根据他的观念,即权力学说应该从根本上和道德权威相结合,以融合为一种民族宗教或文化,他激烈地反对那个时代精英—民族主义者的主流政治模式,即通过殖民政府的立法机构作为中介来进行社会改革。他并不是不赞成改革者们对印度教的众多习俗和行为的批评;事实上他很少这么做。但是他强烈地质疑那些改革者的论证模式,以及他们推行改革的方式。他无情地嘲讽和奚落他们的尝试,一方面借助启蒙的理由和理性来说服英国统治者为社会问题立法;另一方面,通过对印度教经典做高度选择性的阐释,以显示改革是为经典认同的,以此来使保守意见中立化。他认为这是伪善的,因为它在改革的道德基础上,显示出一种机会主义的两头通吃——一会儿是理性,一会儿又相信经典永无谬误。此外,有些自相矛盾的是班吉姆虽基本相信功利主义理论,却又不相信立法能带来真正意义上的社会机制改革。改革要取得成功,必须要在社会上形成新的共同道德。到 73

① 《正法之神秘》,收于《班集》,第651页。

了新的道德准则成为现代社会中生活的经济和社会基本条件变化的必然结果时，新的信仰和行为方式就会自行出现，而通过立法改革就成了多余的了。班吉姆对一夫多妻的问题的看法就是如此。他认为以前在印度社会很普遍的一夫多妻现象正在急速减少。这种减少并不是因为政府的立法或宗教领导人的命令。一旦社会条件改变了，这种现象自然会消失，所以，他认为像维迪亚萨加尔这样的改革者的努力和唐吉诃德无异。①

更根本的是，班吉姆的权力概念不同于其他改革者，他们相信英国的法治合乎普遍理性原则，而班吉姆的思想使他不能漠视隔在殖民政府与印度社会之间深广不可跨越的鸿沟。殖民政府建立在力量优势上，旨在维护和扩张大英帝国的权力。在这一进程中很多印度社会生活中根本的东西都发生了剧烈变化。但这种最初的力量优势是文化优势的产物，它塑造并指导了不列颠民族在世界上的成就。为了赶超这种优势，印度社会也要经历相似的转型。而这种转型的关键取决于民族文化的重建，体现为物质和精神方面的完美结合。因此在班吉姆看来治疗文化落后的方法不是改革而是重建民族文化，或者用他喜欢的称呼，民族宗教。事实上，单单改革就否定了民族主义的问题本身，因为它认为东方人（印度人，印度教徒）没有自主性，被动，在历史上也不活跃，其实正是由于这点才缺乏历史性，它必须听命于他人。就像我们看到的一样，班吉姆的权力学说是以颠覆这种历史关系为前提的。

现在民族这种自主的主体性，来自于新的民族宗教。它的要素都在这里。如果宗教如孔德所定义的，“当人的天性、道德、生理各要素为了一个共同的目标，习惯性地汇聚到一起时，在宗教中就呈现出一种完美的结合，标志了人的存在既是个体的又是社会的”，那么班吉姆的任务就是证明“印度教是最伟大的宗教”。②必须要做的就是“清理数个世纪以

① “一夫多妻制”，《班集》，第315页。

② 《正法之神秘》，收于《班集》，第676页。

来累积的渣滓”[①],根据当时的社会条件来解释它的教义。

> 因为宗教是普遍的,而且和社会有着内在联系。所以神的意图绝不是说他的话只适用于特定的社会或特定的社会条件,如果这些条件改变了它就不再适用了,因而社会就要保持不变。随着时代的前进,有必要重新阐释神的话语,以便和新的社会条件,社会知识的演进保持一致。

而要做到这一点,就必须建立能够为社会中的知识分子领袖所接受和遵循的新的道德理想。他们的民族宗教实践将会树立起新的民族特性。

> 民族宗教甚至可以将那些对宗教一无所知的人纳入麾下,左右他们的生活。几乎无人理解深奥微妙的宗教思想。理解的人做出榜样,而大多数人只是接受和模仿而已。民族特性就是如此被确定的。[②]

为什么新的民族宗教要建立在纯粹的“印度教”理想上,这当然是一个有趣的问题,而且使二十世纪印度“世俗民族主义者”很尴尬,他们将班吉姆推崇为了不起的民族英雄之一。印度教并不是印度唯一的宗教,在班吉姆的家乡孟加拉,有半数以上的人都是穆斯林。但是作为一个整体,还是可以说大部分印度人在某种形式上践行着印度教。但现在“印度教”的定义已陷入民族主义的主题和问题复杂的相互影响中。因为对于民族文化建设规划来说,不仅要为民族定义独一无二的文化身

---

① 同上,《班集》,第668页。

② 《论吉祥的薄伽梵歌》,收于《班集》,第695页。

份并确定它是具有现代性的，还要为将民族性和普遍性结合起来，找到一个可行的文化基础。印度不同于中南欧许多国家，没有语言或种族等特征来定义单一民族。然而，在主题和问题内部，两个因素的结合使得印度教有希望成为印度民族主义可行民族的文化基础：首先是广大的群众基础，其次是现代东方学家认为古老的印度教有极高的精神价值。

班吉姆很明确地认识到这两点，在他的一份未完成的题为《印度教书信》的手稿中，他试图阐述他的“现代印度宗教”的定义。他坦率地承认所谓的印度教徒，在宗教信仰和宗教实践方面，有着极大的差异。“说伊斯兰教和基督教的关系比密教(Tantra)的性力派(Śaktaism)和柴坦尼亚(Caitanya)*的毗湿奴派(Vaisnavism)更密切，是丝毫也不夸张的。”① 事实上“印度教”这个名字也是外国人起的。

> 除了一些现代的作品里，印度教徒试图谄颜翻译征服者的用语之外，遍读印度文章，都没有提及“印度教”这个词。在前伊斯兰时期印度的各种记录中，都绝不会看到Hindu这个词，更不用说印度教了。不仅如此，在所有的记录中你都看不到**宗教**这个词。现代印度人用**正法**来作为与它相对应的词，而在前伊斯兰时期，**正法**从没有作为**宗教**的意思使用过。②
>
> ……印度教徒的概念中没有和“印度教”一词相对应的概念，我在这封信开头提出的什么是印度教的问题，只有对使用这个词的外国人用它所表达的意思做出了定义才能回答。③

75

现在主题开始成形，Hindu是被那些非印度教教徒所定义的，人们

---

* Krishna Caitanya (1486—1533)，此派印度教虔诚信仰的创始人。——译者注

① 《正法之神秘》，收于《班集》，第651页。

② “有关印度教的书信”，《班吉姆英文著作全集》，第230页。

③ 同上，第230—231页。

还用**差异**来定义他，因为他和其他印度教徒都有一些和其他宗教本质不同的东西,这些本质的共性是什么呢? 班吉姆提到了两点,第一,那些被认为是印度教的各种宗教"都有一个共同的来源,因此,他们的很多教条也是共同的"。第二,"他们都有神圣的梵语经典,或其他源于梵语的语言所写的经典的支持"。[①]但是这些特性不足以定义现代印度教徒共同信奉的宗教信仰;还有更多的本质共性。在辨认构成现代印度教的本质的思想因素和宗教因素时,西方学者犯了很多错误。

首先,在追溯它们的共同来源时,印度的宗教常被认为是同质的,可实际上他们并不具备这种共性。这个错误是因为缺乏对印度各种信仰的差别的认知造成的。就如同说由于犹太教和基督教同源,所以它们就是同一个宗教一样。第二，印度教被认为从一开始其形式就固定下来,是一成不变的,事实上他们完全忽略了在逝去的年代里它经历了大量变化。第三,大量世俗的非宗教的东西被认为是印度教的一部分。因此,社会伦理、政治、美学、法律、民间传说、俗例等"印度教徒的一切,都被卷入了印度教这一漩涡中"[②],最后这一大全式的"宗教"被用来涵盖各种不同的信仰和实践,它们与印度教完全无关,包括非雅利安的习俗惯例、拜物教、大众迷信和与其宗教无关的在每个国家都能找到的信仰:因此就有了对"民族信仰可怕的描述,它被比喻为'就像混杂着天神、精怪、魔鬼和圣人的密林'"。[③]

这一论断是完全错误的民族学观点。班吉姆为了明确他的观点,对跨文化理解这一人类学问题进行出色的逆向思考。

假设一个不懂得欧洲语言的印度教徒在欧洲旅游，而且就像大多数与他情况相同的欧洲人一样,打算记录他的旅行。他将如何

① "有关印度教的书信",《班吉姆英文著作全集》,第232页。

② 同上,第233页。

③ 同上。

写基督教呢？看到天主教国家对圣母和圣徒的崇拜，他会将基督教看作一种多神教。对圣像的崇拜会让他以为基督教也是一种偶像崇拜，对十字架的敬畏会促使他想到基督教中也有潜在的拜物教。他会将新教看作一种二元论，一个包含了善与恶两界的宗教——一个兼有上帝与恶魔的宗教。如果他再受到无知的农民基督教徒的影响，他也会进入到神鬼混杂的密林，就像艾尔弗雷德·莱尔爵士在印度遇到的那样。谁会说印度人对基督教的记录比起欧洲人或本国人对印度教的记录更远离真实呢？①

当然这种换位思考并没有使班吉姆对东方学家的主题进行批评，取而代之的是对改革后的印度宗教优越性的断言，它是一个完整的“文化体系”，一种“理论学说”，同时也是“现实生活的基础”，比起现代欧洲纯粹的物质概念，它为现代印度人提供了远为适当的伦理概念。这个理想就是“改革、重建、净化了的”印度教，剔除“过去时代的垃圾”。并不是回归古老而陈旧的类型：“适用于三千年前的东西，不一定适用于现代和将来的人们……印度教的伟大原则是利于所有时代和所有人的……但是在这个已经变化的社会中，它的一些次要的附加物已变的过时且有害了。”②

班吉姆在他最后的著作中描述了这一理想，即现代印度宗教的本质原则。它包括了理性的权力理论，不主张一味的侵略占有。这种理想暗含着要将大部分印度人统一在一种民族文化下。也是这种理想，使班吉姆对伊斯兰教产生了几乎不加掩藏的敌意。他认识到伊斯兰教也在寻求权力和荣耀，但他认为它完全缺乏精神或道德品质，和他的理想宗教完全是对立的，是非理性的、偏执的、感性的、非道德的。除了他所处时代孟加拉印度教徒高等种姓精英中流行的文化偏见外，班吉姆的主

① 《班吉姆英文著作全集》，第235页。

② 同上，第235—236页。

张在很大程度上有可能受到了后启蒙时期欧洲历史学成见的影响。他不了解也不热衷于中世纪早期伊斯兰学者的理性主义和对希腊哲学的探寻,而这些远远早于为班吉姆所欣赏的欧洲文艺复兴。

建立民族宗教的主要任务是"改革"印度教,"而不是确立古代宗教空前的必要性"。[①]必须从驳杂的民间宗教中提炼出真正的**正法**,然后将它传播给民众。根据班吉姆的看法,传播的关键媒介是教育。当然在这一点上他有时会夸大其词,例如在《平等》一书的结尾,他称教育为"消除所有社会罪恶的办法",包括外国的经济剥削,农民的贫困,妇女受压迫等问题。[②]但是在别的地方他更为具体。他在一个层面上关注精英教育——针对那些社会将来的文化界、知识界领袖,东西方各自精华的综合者,增加其理性学识。但是教育中的"淘汰论"并没有特别影响他。

> 这种观点称,只有上等人应该受教育,没有必要为下等人再设一套独立的教育体系……受过教育的人将会很容易地使那些无知群众受到知识的熏陶!……但我们并不是非常相信这一点。[③]

班吉姆认为作为领导阶层的知识分子,有必要开展一项更自觉的民族教育计划,这个教育计划的第一步就是用印度本民族的语言来传播现代知识。就班吉姆来说,他的整个文学生涯都致力于此目标,而且他特别关注这种以本民族语言写的大众读物的读者是哪些人。

> 手工业者,自己记账的店主,乡村地主(zemindar),乡村律师(Mufassil)和下层政府雇员,他们的英语仅限于自己的职业范围

① 《班吉姆英文著作全集》,第235页。

② 《平等》,收于《班集》,第405—406页。

③ "孟加拉哲学通讯",《班集》,第282页。

> 内,还有做小生意的,他们不太用得到英语,也不大和政府打交道,这些人读孟加拉文,而且只读孟加拉文;事实上他们正是介于无知的农民和受过良好教育的人之间,而如果再加上那些人的庞大数目,他们可望从本地语言教育系统中受益,深造并遍及到可以满足国家需要的程度,我们就会完全感受到一种文学对孟加拉**人民**的重要性,因为正是这些人组成了**人民**。①

但除了以文字手段作为正式的媒介之外,班吉姆还关心复兴印度众多教育民众的文化机制,它们在印度有很长久的历史,但现在正在逐渐消亡,因为人们只关注对上等人的英语教育。

> 认为我们国家一直就缺少教育民众的方式,这种说法是错误的。试想释迦牟尼是怎样在整个印度传播佛教的吧;甚至现代哲学家也极难理解佛教哲学的复杂理论。马克斯·缪勒也不能完全理解……然而释迦牟尼和他的弟子将这种……繁难的教义传给所有人……然后商羯罗阿阇梨(SanKarācārya)推翻了这一完全定型、遍及世界、宣扬平等的宗教,教导大家信仰湿婆(Saiva)。如果没有教导民众的方法,这些都是怎么做到的呢?就在最近,柴坦尼亚还使整个奥里萨(Orissa)皈依了毗湿奴派,这能说没有教导民众的方法吗?不过在我们的时代从罗摩摩罕·罗伊到现在的大学生,三代以上的人在宣传梵社的新印度教(Brahmoism),可是人们不接受他们的教导。以前曾有的教育民众的方法但现在不存在了。②

就孟加拉的情况来看,历史上十四到十五世纪毗湿奴派文化曾有一个全盛时期,班吉姆受此事件影响极大,和他一直嘲笑十九世纪知识

① "为孟加拉的大众文学",《班吉姆英文著作全集》,第97页。

② "民间教育",《班集》,第377页。

阶层的宗教和社会改革相比,他毫不迟疑地将孟加拉文化的"复兴"定位于孟加拉历史的初期。

> 欧洲的文明有多长时间呢?从十五世纪开始,不过是四百年,欧洲那时远没有我们文明。一次事件给欧洲带来了文明。欧洲人突然重新发现了已经被遗忘了很久的希腊文化……彼特拉克、路德、伽利略、培根:转眼间欧洲似乎有了无限的财富。但是在我们的历史上也有这样一个类似的时期。那巴德维普(Nabadwip)崛起的柴坦尼亚,继之而起的有鲁巴(Rupa),萨那达那(Sanātana),以及其他不可胜数的诗人和神学家;在哲学方面有罗怙那他·西洛马尼(Raghunatha Siromani),加达塔拉(Gadādhara),贾加德沙(Jagadīsa);在法律上,则有罗怙那达那(Raghunandana)和其后继者。然后出现了孟加拉诗歌的新浪潮:维迪亚帕提(Vidyāpatis)和詹迪达萨(Candīdāsa)在柴坦尼亚之前出现,但他之后的诗歌创作,达到了举世无双的高度。这些是源自何处呢?
>
> 我们的"文艺复兴"是如何发生的呢?我们的民族从哪里得到了这突然的启蒙?……为什么这道光芒消逝了?有可能是因为莫卧儿统治的推进,如印度教王公托达·马尔罗阁(RajaTodar Mal)对土地税的规定。我们需要收集这些证据然后查明这一切。①

实际上这是班吉姆的孟加拉民族史计划的一个重要部分。"思想复兴"的特点就是它的大众性,这也将成为新的民族——文化复兴的特点,它需要社会的知识界领袖和其他人建立非常特殊的联系。民族的知识道德领导阶层不仅仅是基于出身或种姓的高贵,或是拥有特权、财富,而是在于卓越的品质。领袖之所以成为领袖,是因为他们通过实践

① "关于孟加拉历史的若干问题",《班集》,第339页。

模范地将知识和义务结合了起来。因此他们和大众的关系必然是相互同情,相互尊重:“英语中对此有一个很好的称呼:归属……没有恐惧,只有尊重。”①

7

这就是分离期民族主义思想的典型形式。它是爱国主义意识和殖民主义强加于它的知识框架相碰撞所产生的。它不可避免地会走向由知识阶层精英统治论,它植根于激进地重建民族文化的幻想中。在班吉姆的时代,殖民统治处于全盛时期,根本没有可行的政治方法将这种幻想付诸实践,它成了一个梦想:在这个乌托邦政体中,国家就是母亲,她曾经美丽富有,现在却满目疮痍。她严厉地告诫她少数文明勇敢的孩子,要打败敌人夺回她的荣光。被禁锢于他理论话语理性主义框架中,班吉姆无法拒绝它的主流暗示,在晚期的小说中他还继续阐述他的解放梦想。形式上,《阿难陀寺》(Anandamath,1882),《查乌图拉妮女神》(Devī,1884),《悉多罗摩》(Sitaram,1887)是历史小说,但是其中充满了乌托邦理想,它以宗教狂热的力量表现出来,对新一代知识分子在情感上产生了深远的影响。无怪乎在印度的政治运动史上,班吉姆的信徒都是“革命恐怖分子”,他们是来自印度教中产阶级的一小撮武装分子,从事秘密的地下活动和有计划的暗杀。

对于班吉姆后期小说中这种公然的、唯灵论的、保守的转变,文学
79 评论家们往往将他归因于理性和情感的冲突,思想和心灵的冲突。他们认为,思想上他受到欧洲启蒙主义的理性主义、史实性、科学性的影响。但他内心还停留在充满神秘和梦想的旧世界。“一方面是非理性的情绪化,一方面是冷静的理性主义:班吉姆的内心世界被两股相反的潮流猛

① 《正法之神秘》,收于《班集》,第619页。

烈地冲击着。”他的理性说服他应该向自己的文化灌输西方文明中科学的及历史上进步的东西。但他内心又拒绝接受这些;它总是把他拉回到想象中,想象印度教光辉灿烂的过去是真实存在的。“结果他把过去和现在的关系误认成现在和将来的关系。”在评论家们看来,这种向看起来落后的情感投降,在现代印度不断发展的理性和进步思想中是一种反常。在世纪之交时,它确实支配了一部分人,但不久主导倾向就恢复了。①

对印度民族主义中这种所谓的“保守”倾向的这种诠释,放过了所有民族主义思想中最关键的一点。并不是陈旧情感淹没了看来进步的理性的问题。事实上很多这类保守的人拒绝退回到过去的任何如意算盘,班吉姆也是如此。将这种“印度教正统”视为落后的情绪化,就会放过这种意识形态力量的来源,即宣扬一种适合本民族的,现代的理性宗教。这种所谓的“保守的”,“宗教复兴”的倾向不同于十九世纪的自由主义改革者,他们没有能力将社会中陈旧的机构“现代化”,除了依靠殖民政府的立法和行政机构外别无他法,它首次遇到了民族主义历史进程中关键的权力问题。而且问题的关键在于处于分离期的民族主义本身主题和问题的矛盾。所谓的理性主义和所谓的感情主义,进步以及保守倾向都源于这一点。无论保守派还是进步派在历史上都没有特殊的办法解决现代化和民族化的分歧,因为现代化和民族化各有特点且相互对立。而这又是因为保守派和改革派都同样受限于民族主义主题中的理性主义、历史主义和科学主义。从理论上看,只有在完美(无缺)的人的理想中,现代化和民族化才能融合起来。而在政治领域不可能按纲领一步步去达到这种理想。在分离期所有的民族主义思想都跳不出这一无法消解的冲突。

这一矛看正好为民族主义运动中不同的政治纲领提供了基础。对

① 尤见Arabinda Poddar,《班吉姆的思想》,加尔各答,Indiana,1960年版,特别见第80,111,165—167页。

现代化的强调意味着在国家领导人和物质基础完全“现代化”之前有一
80 段监护期。这意味着殖民统治还要持续很长一段时间，殖民官员和现代化了的精英分享权力，并且强调政府改革传统机构使之现代化。它也意味着，实际上仍然意味着与西方的“协作”。通常人们将这种政治纲领和自由主义者、立宪主义者以及亲西方派联系在一起。另一方面，质疑殖民统治的不妥协立场意味着意识形态上对鲜明的民族性的强调，即在文化上不同于西方的和现代的。这被看作是典型的宗教复兴运动或原教旨主义运动，通常具有宗教—教族性质。在班吉姆未解决的难题中，这两种可能都是内在的。

在殖民统治下的庞大农业国中，狭隘的知识阶层精英统治论不能解决民族主义政治的中心问题。很明显殖民政府占有可观的资源可以通过直接介入农民阶级斗争，以扩大其合法性基础，要使我们的民族在殖民地国家机制中，作为一个政治实体出现，首要的就是将民族主义政治转向农民阶层。不这样做新兴的印度资产阶级就永远没有希望向殖民统治发起适当的挑战。同样，不想办法建立对广大农民群众的思想—道德领导的话，新的知识阶层建立全民同意的自治政府的功用也将无法实现。

然而问题就在于，要协调小农意识与启蒙的民族主义政治的理性方式有着难以逾越的困难。要么改造小农意识，要么它就被利用，前者需要彻底改造农业经济，废除前资本主义的生产方式，将农民阶级作为社会劳动存在的一种特殊形式基本打散。即使在二十世纪初的殖民经济条件下，在政治上这也是不可行的。另一种可能是利用农民对创建民族国家这一历史事业的支持，国家会代表他们但他们没有选举权。换句话说，即消极革命。

接下来就到了策略期，要了解这一时期在民族主义话语形成史上的重要性，我们必须将这一问题与那些主观动机、影响、操作以及谁利用谁得到了什么等问题区别对待。那些问题在历史上有其意义，但它们

处在一个完全不同的分析层面上，正是在策略期——建立具历史意义的阵营,以在印度进行“资本主义消极革命”的关键时期——我们将考察甘地对印度政治的介入。

第四章

策略期：甘地与对市民社会的批评

我的语言是格言式的，缺乏精确度。所以可以做多种解释。

——《与达尔马德夫的讨论》，《甘地全集》，卷五十三，附录三第485页

1

虽然《甘地全集》最终会成为近九十卷的洋洋巨著，但其中没有几篇文章，可以从中看出他试图对自己关于国家、社会与民族的观点做系统的阐述。在最初的此类文章中有一篇，也许还是最全面的一篇，题为《印度自治》(Hind Swaraj)，用古吉拉特文写于1909年。其原文本被孟买政府查禁，后又翻译成英文于1910年在约翰内斯堡发表。文中陈述了甘地的一些最基本的政治理念。罗曼·罗兰，最初同情甘地但持批评态度的评论者之一，认为该书反映了甘地思想的一些核心特征："否定进步，并且也否定欧洲科学"。[①]更为晚近的评论者拉贾万·艾耶尔，认为它是"对现代文明的严厉谴责"，是"甘地道德与政治思想的支点"。[②]而我则

① 罗曼·罗兰，《圣雄甘地：印度民族主义研究》，L.V. Ramaswami Aiyar译，马德拉斯，S.Ganesan，1923年版，第30页。

② 拉贾万·艾耶尔，《圣雄甘地的道德与政治思想》，纽约，牛津大学出版社，1973年版，第24页。

倾向于认为这个文本可以显示出，甘地与民族主义的关系停留在从根本上对市民社会观念进行的批评上。

表面上,它确实是对现代文明——“只是名字叫文明而已”①——的批评。其讨论的展开方式与班吉姆的一样,是从思考“为什么印度受外来统治”这个问题展开的。一开始,甘地的回答似乎也是沿着同样的路子。同样,他更多地致力于确定导致印度颓弱的根源,而不是声讨英国人的贪婪或欺骗。但批评的火力并不集中在文化因素上。甘地更猛烈攻击的,是道德的败坏,

> 英国人并未占领印度,只是我们自己把印度送给了他们。他们在印度，并不是因为他们有此强力，只是因为我们留住了他们。……我们且回想一下巴哈杜尔公司②。谁使它成为巴哈杜尔公司的?那时他们丝毫无意于建立一个王国。是谁给了公司中人员帮助的?是谁被他们的金钱诱惑的?是谁购买了他们的货物?历史已经证实,所有这些都是我们自己的所作所为。……当我们的土邦王侯互相争战的时候,他们都去求助巴哈杜尔公司的援助。那个公司对于商业和战争同样熟练。那没有受什么道德问题的拘束。……既如此,那么单责怪英国人不是全无用处么?……与其说印度是沦陷了,毋宁说印度是送给了英国人,反较为真切些。③

85

① 《印度自治》,《圣雄甘地全集》,新德里Publications Division,1958—,卷十,第18页。(中文本第23页。——译者注)

② “巴哈杜尔公司”(the Company Bahadur),即东印度公司。“巴哈杜尔”原为尊称,通俗遂转为官吏,巴哈杜尔公司,即公司人员变成官吏之意。因东印度公司由一商务团体而成为印度统治机关,故云。(引自谭云山译,甘地《印度自治》,商务印书馆1935年版,第34页附注(1),(2)。部分译文有改动。本书中凡《印度自治》引文,于尾注中注出“中文本”者,均指此本。——译者注)

③ 《甘地全集》,卷十,第22—23页。(中文本第30—32页。——译者注)

对印度人方面来说，道德败坏导致了印度被征服。而在探讨道德败坏的原因时，甘地与班吉姆的意见截然相反。并不是因为印度社会缺乏必要的文化特质，而导致了它无力应对英国的强权。也不是印度文化的落后或缺乏现代性，使它不断被外族统治。即使为这个民族创造出一种新的现代文化，争取自由的任务也不算完成。对于甘地而言，印度正是因为被现代文明的浮光所诱惑，才成了受制于人的民族。而使他们长期受制的，则是因为印度人的领导者接受了假想的“文明的恩惠”。实际上，只要印度人对现代文明的“进步”特质仍心存幻想，这个民族就永远要受制于人。甚至即使他们成功地把英国人赶出印度，他们也仍将要受“没有英国人来统治的英国统治”，因为使印度成为受制于人的民族的，并不是英国的人在印度的存在，而是文明。

接下来是对现代文明的控诉，因为它是出现于西方，后又被输入印度的。甘地从根本上抨击了现代性和进步这两个观念，并颠覆了代表这些观念的中心主张，即它们对应着一种新的社会组织，在其中，人类劳动的生产能力成倍增加，为所有人创造出更多的财富与繁荣，进而增加闲暇、舒适、健康与幸福。甘地的论点是，现代文明所做的，绝不是实现这些目标，而是使人为自己对奢侈、放纵的贪求所困，释放出无序竞争的巨大力量，结果给社会带来贫困、疾病、战争与受难这种种罪恶。而这恰恰是因为，现代文明视人为无限的消费者，于是打开了工业生产的闸门，同时它也就成为了有史以来史无前例的不平等、压迫与暴力的源头。

以机械为例。它本是为了增加劳动生产力，进而满足永无休止的消费欲求。但它只能扩大消费的胃口，而不能满足这种胃口。相反它所带来的，在工业城市是剥削与疾病；在乡村则是失业与毁灭。

当我读了都特的《印度经济史》的时候，我流泪了；并且当我一

想起它,我的心便直疼起来。使印度贫穷的,正是那"机器"。曼彻斯特所给予我们的灾害,真是难以计量的。把印度的手工业,全部都破坏消灭的,正是曼彻斯特。①

工业生产背后的社会驱动力,是对过分消费的贪求。甘地是在这个语境下解释科学探索与技术进步的现代精神的:这是一种倾向,它使心灵失控地游荡,并追逐我们情欲的目标。

我们要注意,人的心灵是一只不安分的鸟,他所得的愈多,他所要的亦愈多,而且永远不会满足。我们越放纵情欲,他们便越恣肆。因此我们的祖先,把我们的放纵之心加了一个限制。……我们的祖先,看清楚了这一些,所以劝诫我们不要奢侈,不要逸乐。我们耕种,还是用几千年前一样的犁耙;我们还是住着和几千年以前一样的茅屋,并且还保持着和从前一样的本土化教育。我们并没有生存竞争的制度……并不是我们不知道如何去发明机械,但我们的祖先知道,如果我们把心力用于这些东西上面,我们一定会变成物的奴隶而丧失我们的道德性。因此,他们经过相当的思考之后,遂决定我们只当用我们的手和足,做我们所当做的事情。②

于是,他为工业主义带来的社会罪恶开出的药方,不仅仅是除去它的缺陷。因为他认为,这些所谓的缺陷,与现代生产体系的根本密切相关。他的解决之道是彻底抛弃工业主义:"(我们)不会欢迎机器如同欢迎幸福一样,而把它看作一个恶魔。"③只有道德价值完全变化,才能改变我们对于自己社会需求的观念,并使我们可以再次为社会消费制定

① 《甘地全集》,第57页。(中文本第112页。——译者注)

② 同上,第37页。(中文本第65—66页。——译者注)

③ 同上,第60页。(中文本第117页。——译者注)

经过深思熟虑的标准。没有这个，什么也不会成功。

> 生理上一定程度的和谐与舒适是必要的，但超过一定程度它们就成为了一种障碍，而不是帮助。于是，创造无限的需要并设法满足它们的想法，看来就成了一种错觉，一个陷阱。各人对自己的生理，甚至是心理需要的满足，必然要在某一点上终止，否则就要堕落成生理或心理上的恣情逸乐。①

所以很明显，甘地对英国在印度统治的批评，是试图从一个比班吉姆，甚至当时其他一切民族主义作家，更根本的层次上进行的。毫无疑问，当他们还仅仅在批评西方过度的爱国主义与民族荣誉观不可避免地导致这些国家去追求殖民地，并在战争中获得胜利的时候，甘地已经将现代帝国主义的根源归咎于西方世界采用的社会生产体系本身。正是对不断增长生产和更大规模消费的无限追求，还有维持整个体系运转的无情竞争精神，逼迫着这些国家去寻求占有殖民地，进而剥削它们，以实现其经济目的。甘地最早在《印度自治》中着力阐明了这个观点，并在其一生中坚持之。实际上，它在很多方面，都成为了甘地争取印度(svarāj)的整个战略最关键的理论基础。

> 据说拿破仑曾称英国人为“店主民族（a nation of shop-keepers)”，这是一个很恰当的形容词。他们把持着那些他们所占有的殖民地，其目的即在于经营商业。他们的海陆军队，本意即为保护他们的商业利益。当德兰士瓦没有东西打动他们的心的
87 时候，那已故的格莱斯顿曾觉得英国没有保持它的必要。等到它成为一个可以获得的对象时，反抗便引起了战争。张伯伦很快就发现

① 1936年8月25日与Maurice Frydman的讨论，《甘地全集》，卷六十三，第241页。

英国有对德兰士瓦的统治权。据说有人问后来的克鲁格总统*月球当中究竟有没有黄金，他回答说大概是没有的，因为要是有的话英国人必已把它吞并了。有许多问题，只要我们记着金钱即是他们的上帝时，便能解决。……如果你赞同以上的陈述，那便可以证实，英国人初来印度，也是为着同一目的……他们很想使全世界，都变成他们的一个销售货物的大市场。虽然他们的确做不到，但不是他们的过失。因为他们为了达到目的，是不惜采取任何手段的。①

可见，在近代帝国主义的情况下，道德与政治，都要服从经济这个首要考虑；而这个首要考虑，又与一种特定的社会生产机制直接相关：这种机制的性质，主要并不是由生产资料所有制的性质来决定；它从根本上讲，乃是由生产的目的与过程决定的。这就是说虽然在这个具体的历史事例上，甘地是在论述英国的资本主义生产制度，但他对这种导致剥削与殖民征服的经济类型的定性描述，却并不一定只适用于资本主义；因为，只要社会生产的目的是要不断扩大生产，以满足无止境的消费欲求，只要生产的过程是基于不断扩大的机械化，出现这些结果就不可避免。而只要生产产品的首要目的，不是为了立即**使用**，而是为了**交换**——城乡之间，宗主国与殖民地之间的交换，生产的目的和过程就必然呈现出这种形式。一切大规模的工业化，都不得不以某种确定的城乡交换关系为基础；而随着工业化步伐的加快，交换的天平永远要倾向于前者。这将导致乡村的失业与贫困；或同等的，对殖民地的剥削。

大规模的工业化，由于其过程中产生的竞争与营销问题，必然会导致对农民有意无意，或明或暗的剥削。所以，我们必须把重点

---

* Stephanus Johannes Paulus Kruger（1825—1904），南非布尔人，政治家，德兰士瓦共和国总统（1883—1900）。——译者注

① 《印度自治》，《甘地全集》，卷十，第23页。（中文本第32—34页。——译者注）

放在自给自足,制造主要为了使用的乡村。①

仅仅工业的社会化,根本不能以任何方式改变这个进程。

尼赫鲁盼望工业化,因为他认为,如果工业社会化了,它就不免会带上资本主义的罪恶。我个人的观点则是,工业主义的罪恶是与生俱来的,无论社会化达到何种程度,都不能根除它。②

实际上,甘地的论点是,没有一条路是切实可行的,可以使任何工业化的进程中不产生剥削式的,残酷的城乡交换关系。他在论述土布运动(Khā dī)是印度经济的唯一良方时,已经相当清楚地表述了这一点。

"土布运动是唯一可以为千百万农业人口开出的可行经济方案。除非有一天能为每个印度乡村里所有年满十六岁,不论男女的健全居民找到一套更好的制度,来提供工作和适当的工资,使他们有田地、住房,甚至工厂;或者能建起足够的城市,可以替代乡村,使农民们享受到有秩序的生活所需要的,所应有的舒适与愉快。"我只需把这个方案说上这么多,就可以说明在我们可设想的长时间里,都必须开展土布运动。③

当然,在对国大党的经济政策,尤其是土布运动计划不断的反对中,甘地确实越来越倾向于强调严格意义上的经济理由,以反对在一个拥有大量剩余劳动力的巨大农业社会中搞重工业化。在二十世纪二十

① 与Maurice Frydman的讨论,《甘地全集》,卷六十三,第241页。

② 1940年9月17日接受Francis G.Hickman的采访,《甘地全集》,卷七十三,第29—30页。

③ "土布在经济上有价值吗?",《甘地全集》,卷六十三,第77—78页。

和三十年代民族运动不断发展的时候,他在实际上,倾向于搁置关于机械化本身的,更宽泛的道德争论,这就是为了换得人们支持他关于在印度的特殊环境下,实施重工业化不可行的观点。他会说:"我并不倾向于仅仅是为了复归才复归到原始的磨谷扬皮方法。我建议复归,是因为除此之外别无他法,能让千百万无业农民有事可干。"[①]有时他甚至承认,机械化在缺少劳力的情况下,似乎是符合经济规律的。

> 当人手不足到都不能完成预定的工作时,机械化是好的。但当人手多于工作所需时则是罪恶,而印度刚好如此。……我们的问题,不是为我们乡村的千百万居民创造闲暇;而是如何利用他们那每年相当于六个月工作日的空闲时间。……纺织厂已经剥夺了农村居民市场谋生的关键手段。说它们生产出更加价廉物美的布匹——即便确实如此——也不能算是回答。因为如果它们取代了成千上万的织工,最便宜的机织布也要比最贵的手织土布代价高昂。[②]

但这只是一个论点,用以将那些和他的根本哲学前提并不一致的人吸引到他的经济计划这项事业上。因为经常是在他论证土布运动在现实经济中的必要性时,就会使读者们想起他在根本道德问题上的清楚立场。

> 如果我能够,那么我一定会摧毁,或激进地改变许多以现代文明之名而行的事情。但那不过是老生常谈。尝试无疑已经开始了,其成功取决于神。但试图复苏并鼓励有回报的乡村手工业,并不是这种尝试的一部分,除非我的任何行动,包括宣传非暴力,都能被

① "为什么不使用节省劳动设施?",《甘地全集》,卷五十九,第413页。

② "农村产业",《甘地全集》,卷五十九,第356页。

形容为是这样的尝试。[①]

甚至在提到关于经济生活组织的基本原则问题的时候，甘地仍然
89 毫不犹豫地表示自己反对**经济人**的概念，反对所谓的社会劳动分工之益，反对当时所相信的，“市场将个体之恶转化为公共之善”的法则。

我经常想起大名鼎鼎的英国经济学家亚当·斯密在他的名著《国富论》中提到的一个问题。在书中，他描述了一些他认为是普遍而绝对的经济法则；然后又写到了某些他认为阻碍了这些法则发挥作用的情况。这些干扰因素来源于人类的天性，来源于其中固有的性情或是利他主义。然而，土布经济却正与之相对立。人性中内在的和善就是土布经济的基础。亚当·斯密所描述的“纯粹经济活动”仅仅基于对得失的算计，这是一种自私的态度，它对土布经济的发展是一种障碍；而土布经济的成功实践所产生的效果，正可以反制这种倾向。[②]

于是，读者又回到甘地对他称作“现代文明”的事物之谴责上，这实际上是一种对整座资产阶级社会大厦的根本批判：它基于个人财产的持续增长而繁荣的经济，它的社会劳动分工和非个人的经济法则，这些都是由曼德维尔和亚当·斯密以临床医术般的精确，并带着道德上的完全嘉许描述过的；它的政治制度基于一种双重的主权观，在这种观念里，人民在理论上自己统治自己，但只能通过他们的代表这一中介来实现，而代表们的行为，在若干年中只需要被批准一次即可；它的创新精神，冒险精神和科学进步精神；它对哲学和伦理的理性化，对艺术和教

---

① “它的意义”，《甘地全集》，卷六十，第54—55页。

② “土布，新生活”，《甘地全集》，卷五十九，第205—206页。

育的世俗化,统统被归于批判之列。最早在《印度自治》中,甘地就对市民社会的这些根本特征逐一进行了彻底的批评。

以英国议会为例,甘地称之为"一个不孕的妇人,与一个妓女",首先第一条是因为,虽然是一个权力机关,但它却不能依自己的判断而制定任何一部法律,而是总要受到外部压力的左右;第二条则是由于它时时要调整其效忠的内阁班子,而根据就是对象势力的强弱。从根本上讲,甘地反对任何一套政治和政府体制,只要它假定:其中的任何个人均有其个人利益;个人都要基于其利益而结成党派和同盟,相互之间以动员公众舆论和操纵政权机器来施加压力;而法案的制定则是代表全社会所做的选择。

> 大家都公认,一般议员都是些伪善和自私的人。各人只想到他自己小小的利益,行动的动机在于恐惧。……议员们投票表决都只为自己本党计,自己并不思索一下。他们所谓的纪律,已经把他们束缚住了。如有任何一个例外地,单独本着自己的良心去投票,此人必被认为是叛徒。……内阁总理关心他自己的权力,远胜于关心议会的福利。他的心思并不常常顾到议会应当行使正义与权能。……如果他们是被认为忠诚的话,这是因为他们不收受一般人所谓的"贿赂",且让他们被认为忠诚吧,但他们却受了他种微妙的影响。为要达到他们的目的,他们当然是要用"忠实"去骗买人民的。我毫不踌躇地说,他们并无真正忠实的德性,亦无活生生的良心。①

而为某个领导人,或党派,或某利益集团获取支持的过程,同样不值得在道德上给予称许。

---

① 《印度自治》,《甘地全集》,卷十,第17—18页。(中文本第20—22页。——译者注)

> 对于英国选举投票的人民，报纸是他们的《圣经》。他们从报纸中得到暗示，这些报纸后来却每每是不忠实的。同一件事情，各种新闻的说法却各不相同。各依照其所属之党的利益而编辑。……(这般)人民常常变换他们的意见。……他们的意见，犹如一个"钟摆"一样，从来没有固定之时。一般人民，都要跟从一个有力量的演说家，或者给他们以政党，接应等的人。①

甘地的批评又一次指向了二元主权观和复杂的立法—政治机制作中介所带来的道德责任消解，那复杂的机构使社会的统治者远离他们所本应代表的人。他不接受这样的论点：如果有效的联合在享有一系列共同利益的个人和团体之间建立起来，代议制民主的机制就可以保证政府的行为基本上能代表全体人民的共同利益。他的论点实际上是：基于个人利益的政治价值与基于一定的，被全社团接受的普适伦理价值的社会道德的分离，导致了一种政治体系与程序，其中有钱有权者享有不成比例的机会，为了他们的派系利益操纵政权机器。此外，虚构的"法律面前人人平等"，与假设的"国家机构中立"，其效果只能是使社会中已经存在的不平等与发达永久化：政治对消灭不平等或弥合分化就不起作用了。实际上，这种因冲突而发达的法律与政治程序，本身就为政客、国家官员和立法者们创造了一种既得利益，使社会分化永久化，并且总要产生新的分化。

> (律师先生们的)义务，是站在他们的当事人一边；而且为了偏护当事人，一定要替他们找出许多方法与理由；这些方法与理由，对于他的当事人们，常常是很生疏的、不懂的。……所以一般律师

① 《甘地全集》，第18页。(中文本第22—23页。——译者注)

> 先生们,照例总是增加争端而不去阻止它。……就我所知,每当人们之间产生争端的时候,他们总是很欣慰的。卑下的辩护士,简直是故意造出争端来的。①

类似地,英国在殖民地印度,通过创造出一个对印度社会中的分化保持中立的假象,不仅支持了这些严格的分化,比如种姓制度造成的种种划分,甚至实际上还加强了这种分化。②

与之对照的是,只有当政治**直接地**服从于某种公共道德时,人民才能抵制社会中少数剥削者,不平等与分化才能被消灭。在理想政体方面,甘地为反对代议制政府,而提出一种不分割的人民主权论:在其中, 91
社团是自治的,而政治权力则被化解成集体的道德意志。

> 通过全国代表来控制国民生活的权力被称为政治权力。如果国民生活完美得达到能够自治的时候,代表们也就没有必要了。那将是一种开明的无政府状态,其中的每个人都将成为他自己的统治者。他将引导自己以一种不妨碍周围人福利的方式行事。在理想国家中,不会存在政治机构,也就不会有政治权力。③

在形式上,这个理想政体并不意味着一个有全体成员完全而持续参与,因同意而成立的民主政体。这个乌托邦叫做"罗摩盛世"(Ramarajya),实行宗法统治,其统治者因自身的道德品质与一贯坚持真理,总能够表达集体意志。④这个乌托邦的经济生产组织,基于一种

---

① 《甘地全集》,第33页。(中文本第56—57页。——译者注)

② 1934年9月21日致David B. Hart的信,《甘地全集》,卷五十九,第45页。

③ "开明无政府:一种政治理想",《甘地全集》,卷六十八,第265页。

④ 如《甘地全集》,卷三十五,第489—490页;《甘地全集》,卷四十五,第328—329页。

完美的四分的种姓分工安排,和一种完美的,互换商品与服务的互利体系,因此总能保证其中没有竞争精神,没有不同劳动者的地位之分。[①]"罗摩盛世"这个理想概念,实际上浓缩了对市民社会的经济和政治组织中一切在道德上应受谴责之处的批评。

这个论点进而扩展到市民社会的其他方面。比如教育的世俗化,就造成了一种对书面知识的"迷信",因此加大了社会中的不平等,并将其合理化了。它完全忽视了教育的伦理的一方面,和使个人融入社团共享的道德价值的需要;反而提出了"学习诸门科学的借口"。其结果是一种普遍深入的不满足感,道德混乱感,和对利己主义、对"伪善、专治等等诸如此类"的许可。[②]它也为脑力劳动和体力劳动这个近代工业社会中社会劳动分工最基本的方面之一,赋予了一套经济学的逻辑,并进而将之合理化了。它否认了脑力劳动不是创造财富,而是人的自我实现和必需的一方面,从而否认其应该是对任何人都是可实现的,并且只有当所有人都是平等地获取身体的所需时,这才是能做到的。

人们不该凭脑力劳动获得面包吗?是的。……纯粹的脑力劳动是为灵魂的,是自我满足的。这永远不应该要求报酬。[③]

……身体的食粮应该来自体力劳动,而脑力劳动对于心智的培育是必要的。劳动分工的存在是必要的,但应该是不同种类的体力劳动分工,而不是以脑力劳动作为一个部类,而体力劳动作为另外一个部类的分工。[④]

科学探询的精神和技术革新也一样,其目的更多的在于肉体上的

① 如《甘地全集》,卷五十九,第61—67页;《甘地全集》,卷五十,第226—227页。

② 《印度自治》,《甘地全集》,卷十,第36页。

③ "为面包劳动的责任",《甘地全集》,卷六十一,第212页。

④ 与古吉拉特Vidyapith大学教师的讨论,《甘地全集》,卷五十八,第306页。

自我放纵和奢侈，而不是发现真理。以医学为例，它的表现得到了现代 92
性的鼓吹者们最高的评价；但它所关注的，更多的是使人们消费，而不是祛除疾病。

> 我吃得太多了，便不消化，我去到一个医士先生那里，他便给我一些药品。我好了，我便又多吃起来，于是我又吃他的丸药，假使我第一次没有吃他的丸药，一定要忍受那一次应受的痛苦，我以后就不会再多吃了。这个医士先生协同我并帮助了我去放纵我自己。①

当然，这只能使疾病长此下去；它没有治好它。现代医学满足于仅在生理因果的表层上治疗疾病。像目前这样与道德考量分家的科学精神，并不认为有义务深入观察到疾病的真实原因，而那原因却必然是存在于社会生活方式本身之中的。

2

所以，在表面上看来是对西方文明的批评，实际上完全是对市民社会各基本方面的道德批评。在这个层面上，它不是对西方文化或宗教的批评②，也不是宣扬印度教在精神上优越地位的一种尝试。实际上，对西方道德上的指责并不是说它的宗教劣等，而是说它全心全意地接受了现代文明可疑的优点，而忘记了基督教信仰的真实教义。在这个层面上，甘地的思考根本不涉及民族主义的问题。他的解决方案，其设计目的仍然是普适的，要对西方国家和印度一样的民族同样适用。

---

① 《印度自治》，《甘地全集》，卷十，第40页。（中文本第61页。——译者注）

② “它只是对‘现代生活哲学’的一种批评；它被称作‘西方的’，仅仅因为它源于西方。”《甘地全集》，卷五十七，第498页。

不仅如此;更为惊人但同样清楚的是,甘地甚至并不是在民族主义的主题内进行思考的。他写作或发言时,很少按照当时民族主义者接受的概念框架,或推理模式来进行;并且极力抵制他们的理性主义、科学主义和历史主义。早在《印度自治》一书中,甘地就反驳了所有历史性的,对他的不依靠武力而依靠灵魂力量,使印度获得自由的计划的反对意见,说"相信凡是在历史中没有发生过的事情,便永远不会发生,不啻于不相信人类的尊严"。[①]他也认为没有必要去尝试为他所要指出的观点找一个历史证明。更有甚者,他曾经反对道:推理的历史模式对于他的目的而言是不太适用的,或干脆是无关的。他认为历史不是建立在灵魂力量的工作记录之上的,而是正相反。那记录记载的是和平的中断。

> 两个兄弟发生了争执;两个之中的一个忏悔了,重新唤醒了沉睡的爱的力量;两个兄弟于是仍然和平相处;没有人会去在意了。但是,如果两个兄弟,经旁人的干预,从此冲突起来或诉之法律,那些法律是表现暴力的另一方式,他们的行动便立即可以在报纸上看到,成为邻里谈话的资料,并且也许成为历史的一部分。家族间的情形如此,国家间的情形也是如此。[②]

所以,历史并不记录真理。真理在历史之外;它是普适,不变的。真理没有自己的历史。

将甘地遵循的,并试图以之重新解释经典的方法,与其他任何同时代的民族主义改革者——比如班吉姆、提拉克或达耶难德(Dayanand)——实际上所遵循的方法做比较,是有益的。甘地不仅不去尝试对经典著作的真实性,或对宗教宣称的历史中伟大人物的真实性做历史的检验;他还相当明确地声称,这种实践与判定什么是真理基本无关。在他

① 《印度自治》,《甘地全集》,卷十,第40页。(中文本第72页。——译者注)

② 同上,第48页。(中文本第92页。——译者注)

对《薄伽梵歌》的注释《离欲瑜伽》(Anasaktiyoga)中,甘地根本没有纠缠于经典著作本身的历史,或黑天是否确有其人;虽然他对关于这些问题的争论相当注意。马哈提夫·德赛(Mahadev Desai)*在为《离欲瑜伽》的英译本所作的介绍性注释中,提到了有关《薄伽梵歌》的"原始"文本的争论,并说:

> 然而可能有人会说,即使这个原本被发现了,它也不会对某些伟大人物,比如甘地,产生什么影响,因为他们平生中每时每刻都在自觉地努力奉行《薄伽梵歌》的教诲。这并不是说甘地** 对学者们在此问题上的努力毫不关心。依我所知,有关历史细节的哪怕最小问题,都会使他感到巨大的兴趣。……但他的观点是,归根结底最能持久的,是经典中的教诲。而且他确信,没有什么文字上的发现,能对其教诲的精髓或普世性有一点点影响。至于有关历史上的黑天,以及黑天—婆苏提婆(Vasudeva)崇拜的产生与历史的问题,他的看法也一样……①

此外,甘地并不将《薄伽梵歌》,甚至是全部的《摩诃婆罗多》,当作一部历史的叙事。其历史基础不过是一种文学手段;教诲与历史无关。

> 甚至还在1888—1889年,当我开始了解《薄伽梵歌》时,我就感到它并非历史著作,而是在物质世界的战争的表象下,对人类心灵中的那场永恒斗争的描绘;战争的引入,无非是为了把内心的斗争

---

* 甘地的秘书,跟随圣雄多年。——译者注

** 本章中,对甘地的称呼有甘地翁(Gandhiji),父亲(Babu)等,为了与下一章引文统一,均简译为"甘地"。——译者注

① 马哈提夫·德赛,《无我行动之福音,或甘地释〈薄伽梵歌〉》(艾哈迈达巴德,Navajivan,1946年),第6页。

当然,对史诗和经典可能会有相互冲突的解读。但这种争论绝不能从理论上得到解决。只有活生生地实践自己的信仰,才能说明他的解读正确与否。甘地就曾以他自己对《薄伽梵歌》的解读,与相信武装暴力者的解读为例来说明这一点:

> 严酷的事实是,恐怖分子们是绝对诚实、真心地,并中肯地以《薄伽梵歌》来为他们的信条与方针辩护,他们有些人对"梵歌"谙熟于心。然而他们对我对《梵歌》的解读不能作答,只说我的是错的,而他们的是对的。只有时间可以证明到底谁是正确的。《梵歌》不是理论论文。它是一部活生生的,但却无声的指南,对于它的指示,人必须依靠谨慎的努力才能理解。①

甘地的论点,与他在处理诸如"经典认可一切他认为非正义、不道德的社会实践"之类的问题时,完全一样。他不会承认,仅仅是经典文本的存在,就能够证明它们是真正宗教的组成部分或相容的一部分。他也不会同意使他的例子服从于对某一社会机构的起源和演变进行历史检验。比如关于种姓制度,他的立场是这样的:

> 种姓与宗教无关。它是一种习惯,其来源我不知道,也没有必要为了满足我在精神上的渴望而去知道。但我确实知道,它对精神和民族的成长是有害的。②

当他的批评者们指出,种姓制度的实施是被印度教经典(Sastra)相

---

① "我们的生存法则(the Law of our Being)?",《甘地全集》,卷六十三,第319—320页。

② "安贝德卡尔博士的控诉II",《甘地全集》,卷六十三,第153页。

当明确地认可的时候,他断然作答:“经典中任何明显地与普世真理,或长久的道德价值相违背的东西都是站不住脚的”。[①]关于印度教法论(smriti)著作中的女性社会地位这个问题,也是一样:

> 有观点认为,“法论”中有部分文章不应该得到那些珍视女性自由一如已有,并尊重她们作为民族母亲的男性的尊重,这是令人悲哀的……问题是应该怎样对待诸“法论”……其中的某些文章有与道德理念相违之处。我已经提议过……不需要将一切以经典之名行世的文章,都当作神谕,或都认为是奉启示而作的。[②]

所以甘地的立场是,宗教或道德的真实原则是普世的、不变的。确实存在一些宗教传统,代表历来很多人的尝试,试图发现和解读这些原则。但那些传统是历史的产物;不能把他们当作全部真理的代表。

> 正法不变,而传统则可能随时间推移。若我们试图奉行《摩奴法论》(Manusmriti)中的某些原则,则将引起道德上的混乱。我们已经无声无息地将它们完全放弃了。[③]

---

① “种姓必须消除”,《甘地全集》,卷六十二,第121页。

② “法论中论妇女”,《甘地全集》,卷六十四,第85页。

③ 1918年9月9日致Ranchhodlal Patwari的信,《甘地全集》,卷十五,第45页。或者:

汗·阿卜杜勒·迦法尔·汗(Khan Abdul Ghaffar Khan)从《古兰经》中推导出了他的信仰非暴力主义,而伦敦的主教则从《圣经》中推导出了自己崇奉暴力。我从自己对非暴力主义的信仰中推导出了它本身。但即使万劫不复,即使我接受了所谓的《古兰经》教唆暴力的结论,我也仍然拒斥暴力,但我也不会就认为《圣经》优越于《古兰经》,或穆罕默德不如耶稣。我的作用不是评判穆罕默德与耶稣。我的非暴力主义独立于经典的禁戒之外。(接受克兰博士的采访,《甘地全集》,卷六十四,第399页)

甘地不仅不抱持民族主义作家们的那种历史相对论，也没有他们那种对理性和科学的知识模式的信念。他会反复断言,科学所发现的知识,只在人类生活非常有限的领域内适用。如果谁不承认这一点,还伪称理性探询和用科学寻找真理能解决生活中的一切问题，他要么被引向疯狂,要么最终陷于萎弱。

现在,我只依靠自己的智力。但仅仅有智力,会使人疯狂或娇弱。这是它的功能。在这种情况下,罗摩[①]是弱者的力量。我最深切热望的,是完全的非暴力。我的弱点是,我不知如何让它奏效。我使用自己的智力来克服这个弱点。如果这个智力意义上的聪明失去了真理的支持,我对非暴力的洞察力就会被遮翳,因为,非暴力不就是真理吗?仅仅现实意义,不过是真理的遮盖。"真理的面孔是隐藏在金盖后面的。"推理能力会导致成百上千的问题。只有一种事物可以让我们得以避免,那就是信仰。[②]

有关甘地偏好本能信仰,而非科学推理的最著名的公开论战,也许就是1934年比哈尔的一系列毁灭性地震以后那一次了。他宣称那些都是对存在不可接触者这一罪孽的"神圣的惩罚"。泰戈尔的反应非常强烈,批评甘地不仅暗示神在惩罚罪人时,不能区分出无辜者,因为地震造成的毁坏是不分青红皂白的;而且助长了非理性的力量,后者导致了自然现象与人的命运有关的思想。[③]甘地个性鲜明地坚持己见,但在其

① 因为大史诗《罗摩衍那》中的罗摩被认为是大神毗湿奴的化身,所以在甘地的话语中,"罗摩"经常就是指大神。

② 1938年3月28日在甘地志愿服务团(Gandhi Seva Sangh)会议上的讲话,《甘地全集》,卷六十六,第445页。

③ 泰戈尔的表示,见《甘地全集》,卷五十七,第503—504页,附录I。

回答里，却有着一丝不同寻常的刻薄。[①]他拒绝考虑任何有关神明行为中的理性的问题。

> 我不会为诸如“为什么对这么古老的罪孽降罚”，或“为什么降罪比哈尔而不是南方”，或“为什么要以地震而不是其他形式进行惩罚”之类的怪题伤脑筋。我的回答是：我不是神。所以我对他的目的，所知有限。[②]

他重申了他的信念：“物质现象的结果，既是物质的，也是精神的。我认为，反之亦然。”[③]他承认，他的信念是“本能的”，所以他不能给出证明。“但当我最亲近的，我最亲爱的人们在受罪的时候，如果我害怕嘲笑而不敢公开大声宣布我的信念，那么我就是虚伪的、懦弱的。”[④]在任何情况下，都绝少有我们已足够了解到可用理性来证明的事物。而“当理性失去作用时，信仰就奏效了”。某些物理现象与我们的生活方式，有着错综复杂的联系；而鉴于我们对物理规律的合理运行只有“无穷小”量的知识，那么正确的态度，就应该是不满足于这种局部的知识，而对这些联系采取一种统一的道德的视角。

> 雨是一种物理现象；它毫无疑问与人类的喜忧相关；如果是这样，把它与人类的善行与恶行联系起来，又有什么错呢？我们知道，

---

① 他在给Vallabhbhai Patel的信中写道：“你一定已经读过圣诗的责难文章了。我将在《哈里真》中回答它。当然后来他做了修正。他激动了，就写了篇文章，后来他又纠正了自己。每次他都是这么干的。”见1934年2月13日致Vallabhbhai Patel的信，《甘地全集》，卷五十，第155页。

② “比哈尔与不可接触”，《甘地全集》，卷五十七，第87页。

③ “迷信与信仰”，《甘地全集》，卷五十七，第164—165页。

④ 同上，第165页。

人类历史上无论哪个时期，都有无数的人将地震一类的事情和人类的罪行联系起来。甚至今天,各地抱持宗教思维的人还都相信这种联系。①

这种信仰以坚实的道德原则为基础,所以它不是迷信的。

我恳求你们,不要心里暗暗发笑,认为我要乞援于你们迷信的本能。我不是的。我没有癖好去借助人们出于迷信的恐惧。我也许可说是迷信的，但我止不住地要告诉你们我内心深处的感觉……相信或拒绝,悉听尊便。②

但是相信了它,就可以把一场人之浩劫转化成社会之善。科学对这种现象的正确解释到底是什么,并无关紧要;对它采取一种坚定的道德态度,就可以加强和人类生活中的一切恶事做斗争的决心。

即使我这信仰的根基最后被证明是错误的,它也仍然会向我,和与我信仰相同的人行善。因为我们被激励过了,为了自我净化而更加努力，当然是在假定存在不可接触者是一桩致命的罪过之下。③

于是对甘地而言,真理并不存在于历史中,科学要达到它,也不享有特权。真理是道德的:统一,不变,而且先验。它不是批评地探询或哲学思索的对象。它只有在人的生活体验中,通过毫无畏惧的道德生活实

---

① “为什么只是比哈尔？”,《甘地全集》,卷五十七,第392页。

② 1934年1月26日在马杜拉商人招待会上的讲话,《甘地全集》,卷五十七,第51页。

③ “迷信与信仰”,《甘地全集》,卷五十七,第165页。

践才能被找到。用理性和理论话语下的术语,永远不能正确地表述它;唯一正确的表述,只能是抒情性的,诗歌式的。[①]这个概念的普世宗教性质,与占主导地位的后启蒙思想主题,是完全不一致的。

3

从这点来看,似乎可以将甘地主义看成不过是又一例浪漫主义,即
97 世界很多地方的知识阶层面对前进中的资本主义所带来的对社会与道德破坏的典型反应。比如,甘地对其理想道德秩序的描绘,与他对市民社会进行道德批判的立场,与被列宁称为"经济浪漫主义"的俄国民粹主义,在这个方面非常相似。[②]在甘地的思想中,这里也有一个乌托邦式的幻象——这是一个"看上去落后的小资产阶级乌托邦"——和对前资本主义经济与社会关系的理想化。人们当然可以同意说,就像列宁对民粹主义者那样,虽然甘地为解决正经历着资本主义渗透带来的剧痛的社会根本矛盾,所提出的办法是落后的;但由于他在经济、政治与道德各方面广泛地代表小生产者,主要是农民,提出了他们的民主要求,他仍然"前进了一大步"。然而在理论意义上,甘地的意识形态仍然是"反

---

① "罗摩南无(Ramanama,印度教徒信奉毗湿奴者,反复念诵罗摩的名字,以示对其崇拜)对我来说完全够了……在全世界有关灵魂的文字中,杜勒西达斯的《罗摩功行录》占有显要的位置。它具有我在《摩诃婆罗多》,甚至蚊垤的《罗摩衍那》中求之而不得的魅力。"(《甘地全集》,卷五十八,第291页)。另见"罗摩南无的力量",《甘地全集》,卷二十七,第107—112页。

② 感谢鲍里斯·帕夫洛维奇·科济明(Boris Pavlovich Koz'min)与安德烈·瓦里茨基对历史所做的研究,我们现在对俄国民粹主义的理解,已经使我们理解了布尔什维克对民粹主义者做的许多过火的批评。但这使得列宁主义与民粹主义之间核心的理论对立更尖锐,而不是更模糊。

动的",因为正如列宁在俄国民粹主义者的个案中阐述的一样,其中不仅只有对回到被理想化了的,安全而惬意的中世纪的浪漫向往;而且这里面还有"用旧的宗法式的尺度来衡量新社会,想在完全不适合于已经变化了的经济条件的旧秩序和旧传统中去寻找典范"的企图。[①]所以,虽然列宁主义者承认甘地思想中的"民主之处",却仍然要宣称它是基于一种错误的,甚至是反动的世界历史进程理论,或者说,它根本拒绝同意任何一种历史理论。无论按照哪种说法,它都是浪漫主义的一个变体。

当人们考虑到连甘地自己也明确承认,来自文学的影响促进了他的国家观与社会观的形成时,这种描述就显得更加有力。比如爱德华·卡彭特的《文明:其病因与疗法》,就对甘地有关科学,尤其是现代医学的败坏作用的观点有着巨大影响。有关工业生产进程给社会带来的后果,也许最大的影响来自约翰·拉斯金的《给那后来的》中,对"现代自命的政治经济学"激烈的说教式批评。关于国家权力的压迫本质,以及和平反抗的道德责任的观点,在形式上则受到来自列夫·托尔斯泰政治作品的强烈影响。当然,甘地在借用这些思想时,确实是不拘一格的;因为他不受自然诸学科,或哲学诸学派形式上的理论要求所限,于是对他来说,借用这项工作变容易了。但是,对于十九世纪欧洲浪漫主义者,和理性主义与工业进步的批评者提出的许多论点,甘地从内心来讲是赞成的,关于这一点基本没有疑问。

要对关于各种影响的问题进行细致的考查,将使我们远离本章的中心议题。但为了引出我的下一个观点,即甘地意识形态的根本核心并不存在于一个浪漫的问题里面,可以稍微再阐述一下甘地在从他特别

---

① V.L. 列宁,《评经济浪漫主义》,《列宁全集》,莫斯科外语出版社1957年版,第129—165页,尤其第241页。(中文见《列宁全集》,第一卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京,人民出版社,1984年第2版,第209页。——译者注)

喜爱的作者那里借用观点时是有选择的。比如，甘地中意于卡彭特下面的论述：现代科技的进步给人类生产力带来的无限增长，是如何将他们“(1)同自然界(2)同他真正的自我(3)同他的伙伴们”分开的；和它是如何“以各种方式，使人崩溃和腐化，字面意义上的腐化，即破坏其天性的统一的”。[①]但卡彭特对现代文明的批评同时也基于一种对摩尔根《古代社会》和恩格斯《家庭，私有制和国家的起源》里面的人类学理论多少有些异质的解读。事实上这是卡彭特立论的主要理论基础，他以此建立自己的论证：文明是如何通过对“财产”的本质进行改造，从而摧毁人与自然的统一的。然而卡彭特在理论上的努力，似乎并未使他那更杰出的读者产生什么印象。

对于拉斯金也是一样，甘地接受了拉斯金关于“建立在自利基础上的政治经济学”使“为金钱服务”成为社会上新宗教的批评。他特别中意以下观点：虽然不得不存在职业的不同，比如士兵、医生、牧师、律师、商人等等，但他们的收入只能由社会供给，作为生活的手段，而非“生活的目标”。他同意拉斯金的提法：“哪个国家能供养最多高贵而快乐的人，它就最富有；谁在最大限度地尽到了自己生命的责任之外，他个人和倾其所有，向他人的人生产生了最广泛的有益影响，他就最富有。”[②]但拉斯金同时也是一个历史主义者，在重要问题上受德国唯心主义，尤其是黑格尔的影响。尽管和其他英国维多利亚时代工业文明的批评者一样有其自相矛盾的一面，但就其思想的基本成分而言，拉斯金仍是一个“现代主义者”。柯林伍德就曾指出，“他强烈关注科学与进步，关注政治改革，关注知识的进步，关注艺术与文学的动向。”[③]他批评政治经济学

① 爱德华·卡彭特，《〈文明：其病因与疗法〉及其他》，伦敦，George Allen and Unwin，1921年版；初版1889，第46—49页。

② 约翰·拉斯金，《给那后来的》，伦敦，W.B.Clive，1931年版；初版1862，第83页。

③ R.G.柯林伍德，《拉斯金的哲学》，切斯特，苏塞克斯，Quentin Nelson，1971年版，初版1922，第20页。

的目的,是要说明在假设是理性的科学发出的指令,与利他的道德观之间那痛苦的矛盾,并提出在"所谓的科学"里面,有一些东西根本就是错的。这绝不是呼吁要放弃理性。他对智力的限度是清楚的,但从未设想过"'良知'或'信仰'能在'智力'失效之处指引我们"。①

所有这些关注,与甘地的理论世界都相当遥远。《印度自治》中对市民社会的批评,并不是出自**从市民社会内部观察**后得到的,对它本身的历史性矛盾的思考。与任何欧洲浪漫主义者都相当不同的是,甘地并没有受困于理性与道德、进步与幸福、历史必然性与人类意志之间互相冲突的要求。他心中那理想化了的、和平、无竞争、公正而幸福的往昔印度社会,不可能是"对失落的古代世界之和谐的一种浪漫向往",因为与浪漫主义不同,甘地的问题根本不是在后启蒙时代思想主题的范围内构想出来的。举例来说,他并没有受诸如调和个性与普世主义的问题,以及在做自己的同时感到处于变化无穷的世界中之类的问题的严重困扰。他的解决方案也不认为,没有与世界融合的个人,会希望自己接受世界的无限多样性。确实,对这些的关注影响了甘地时代印度的许多"现代主义者",其中最杰出的也许就是泰戈尔。但甘地也既没有他那个时代文学浪漫主义者的精神苦闷,也没有他们的唯美主义思想。他的道德信仰似乎就从未失去过如泰戈尔,甚至尼赫鲁那样的人所认为的,那么糟糕的顽固痴迷。

对市民社会的批评构成了甘地道德与政治思想这样核心的一种成分,它产生于一种后启蒙时代思想主题之外的认识论观点。如此,这种立场可能被印度传统知识阶层的任何一分子接受,只要其思想模式与范畴属于一个庞大的前资本主义农业社会,并反抗殖民统治强加于它的外来经济、政治与文化体制。但如果甘地主义就是这些的话,它几乎是不可能获得如此巨大的力量的,就像它在印度民族主义史与创造当

① 同上柯林伍德,第28页。

代印度中真正做到的那样。认为甘地只是又一个“农民知识分子”,实在是一个巨大的错误：抛开其对市民社会的批评中内在的“农民—公社(peasant—communal)”特性,理解**作为整体**的甘地意识形态的正确角度，应该是将它放在与印度精英—民族主义思想历史发展的关系中去研究。因为,甘地主义如同俄国民粹主义一样,并不是农民意识形态的直接表述。作为一种意识形态,它被理解成一种对当时精英—民族主义话语的干涉,并为一种特定的民族运动所塑造成型。只有在那个历史语境中来观察它,才可能理解甘地主义的独特成就:它为完成一项事业提供了可能性,这项事业对像印度这样的国家而言,可能是最重要的历史任务,那就是为一个志在在新的民族国家里取得政权的资产阶级,在政治上借用所有从属阶级。在印度这个个案里,人口最多的是农民。而正是甘地的意识形态，为将这个阶级借用进入发展中的印度国家政治结构,找到了历史可能性。

在其对市民社会的批评中，甘地主义采取的立场完全立足于后启蒙时代思想主题之外,当然也就处于民族主义思想之外。在它对城乡经济交换问题,新的城市受教育阶级在文化上居支配地位的问题,以及最首要的,反抗压迫性的国家机器的合法性问题的表述上,它能够完美地浓缩其个别的政治要求与农民—教族意识的思想形式。如果谁愿意探讨欧洲对甘地思想形成的影响，托尔斯泰事实上就是一个最耐人寻味的参照。因为与俄国民粹主义者不同,尤其与列宁在其一次最初的重要论战中针对的N.K.米哈伊洛夫斯基(Mikhailovski)[①]不同,托尔斯泰在其对资产阶级政治秩序的批评中，始终采取无政府主义的立场，如安德烈·瓦里茨基(Andrzej Walicki)所指出的那样,这是一种“真诚的陈旧”立场:与任何民粹主义者不同,托尔斯泰“很明显地,更能够使自己认同

① V.L.列宁,《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者》,《列宁全集》,第一卷,第129—332页。

一种原始的、宗法统治下农民的世界观”。[①]他和甘地一样,相信“工人们悲惨处境的原因”并不是资本主义所特有的:“这个原因一定存在于把他们从农村驱逐出来的原因之中”。[②]他也反对经济学假定中内在的决定论:它“过于肯定,所有农民将会不可避免地成为城市工厂里的人”,并不断肯定“所有的农村居民不仅并未在从农村向城市的转移中受害,他们甚至是渴望它的,并为它而努力”。[③]更重要的是,托尔斯泰将整个国家大厦描述成在道德上不义的暴力制度化的表达。他对国家镇压行为的回答,是完全的不可调和的反抗。他说,人不可以“无论自愿地或被强迫地,参加任何政府行为,……或者从事任何与暴力相联系的职务”,不可以“自愿向政府上税”或“求助于政府暴力来保护其所有”。[④]托尔斯泰这种彻底的无政府主义,并没有任何具体的政治计划相配合。这只是一种确信,认为一些个人靠其良知的力量反抗国家的垂范行动,可以使人民走向大规模反对暴力机关的运动。 100

> 当真理传播到一定程度的时候,接受新的真理的人将会是如此突然和人数众多。……人类的大多数也是一样,他们不是一个接着一个,而常常是在一种新的公意的影响下,突然地以集合的形式跨越一种生活安排,而达到另一种……所以,人类生活的转变……将不会通过所有的人单个地、自觉地接受基督教的人生观而实现,

① 安德烈·瓦里茨基,《资本主义论争:俄国民粹主义者社会哲学研究》,牛津,Clarendon Press,1969年版,第66页。并见瓦里茨基,《斯拉夫派论争:十九世纪俄国思想中的一种保守乌托邦思想史》,Hilda Andrews-Rusiecka译,牛津,Clarendon Press,1975年版,第280页。

② 列夫·托尔斯泰,《当代的奴隶制度》,Aylmer Maude译,伦敦,John Lawrence,1972年版(初版:1900),第18页。(中文参见《托尔斯泰文集》,卷十五,第413—414页。——译者注)

③ 同上,第21页。

④ 同上,第57页。

> 而是在一种清晰易懂并且能够影响到社会大众的基督教公意已经形成，并且已经征服了所有那些没有能力凭自己的直觉把握真理，总是受公意左右的迟钝大众的时候，这种转变才能够实现。①

甘地在其思想的一方面，持有相同的立场；但他的思想要远远地延伸到这个个别意识形态方面以外。也就在这方面，将他和托尔斯泰做的比较失效了，因为甘地主义也关注政治**运动**的实际组织问题。而这是一场**民族**政治运动，需要在由一个殖民地国家建立并指引的制度程序内进行。于是甘地主义在后一方面，则必然要考虑到资产阶级的法律政治结构的具体实际，正如必然要考虑到影响资产阶级政治运动的组织问题的具体实际一样。这正是甘地思想的独特成就，它尝试了调和这两个互相矛盾的方面，同时也正是构成它所需的成分，即一种是基于对市民社会概念本身进行批评的民族主义；另一种是受资产阶级支持的运动，却反对进步这个概念，反对这样一种政治组织的意识形态：该组织为了创建现代民族国家而斗争，但同时这个国家又接受了“开明无政府”作为其政治理想。甘地主义中明显存在着不少模糊之处。而要对它的历史做出适当的理解，必须详细研究这些模糊之处，是如何为创建新印度国家过程中的两大运动，创造可能性的：一方面，以各地区和各社会阶层特有的方式，将对人民的要求转化成“圣雄的教诲”；②另一方面，将这场运动借用到资产阶级的组织秩序，后来是宪政秩序的组织形式之中。但这是现代印度历史学的工作了；现在我们只能表述甘地思想中，那些使

101

---

① 列夫·托尔斯泰，《天国在你心中》，《〈天国在你心中〉及其他》，Aylmer Maude译，伦敦，牛津大学出版社，1936年版（初版：1893），第301—302页。（中文引自《天国在你心中》，孙晓春译，长春，吉林人民出版社，2004年版，第210—211页。——译者注）

② 有关这一进程的研究，见Shahid Amin，《作为圣雄的甘地：东联合省Gorakhpur区，1921—1922》，收于拉那吉特·古哈编，《社会下层研究III：南亚历史与社会文集》（德里牛津大学出版社，1983年版），第1—61页。

这些互相矛盾的方面，能够在一个意识形态统一体中共存的元素。这里，我们必须转向著名的“非暴力(ahima)”和“不合作主义(satyagraha)”这两个概念，和它们基于同一观念的认识论基础；要想描述，只能完全依照甘地的术语，称为“经验的”。

4

甘地在1933年致米拉贝恩*的信中写道：“真理是每个人在那一时刻认为是真理的东西。”[①]这完全是一种个人的探索，但并不因此而暗示了道德上的无政府状态。几天前在另一封信里，他向她解释道：

> 我们知道自己想要达到的基本真理，我们也知道达到的方法。但我们并不知道其细节，也不应全部知道，因为我们不过是卑微工具中的几个分子，自觉不自觉地向着神圣的目标走去。如果我们能忠实而坚定地找到每一个人所知的相对真理，我们就将能够达到绝对真理。[②]

更公开地，甘地在1925年的《自传》导言中写道：

> 对我来说，真理便是至高无上的原则，它包括无数其他的原则。这个真理不单单是指言论的真实，而且也指思想的真实，不只

---

* Mirabehn（1892—1982），原名Madeleine Slade，英国妇女，为了印度的独立而追随甘地奋斗，并且热情地奉行甘地的教导。——译者注

① 1933年4月20日致米拉贝恩的信，《甘地全集》，卷五十四，第456页。

② 同上，卷五十四，第372页。

是我们所理解的相对真理，而是绝对的真理、永恒的原理，即神。关于神，有无数的定义……但我只把神当做真理来崇拜。尽管我还没有找到，但我也正在追寻。……然而只要我还不能实现这个绝对真理，我就得坚持我所理解的相对真理。那个相对真理同时还必须是我的灯塔，我的护身符和防护物。①

绝对真理确实存在，绝对而超验；发现它就是我们生命的目的。但人只能在生活的体验中，通过坚定不断的道德与真理的实践，逐渐地发现它。在任何一个阶段，人都必须致全力于他所认识的真理。同时，他还必须准备好从体验中领悟，让自己的信仰接受检验，接受其结果，如果发现自己的信仰有缺陷，就要改正。只有这样，他的道德实践才能建立在一个认知基础上，这个基础是一定的，但也是灵活的；是确定的，但也是有适应性的；是范畴的，但也是经验的。

以上对甘地的“真理”已经叙述很多了——绝对真理，人必须追求
102 它；而他所说的，人们观念中众多相对的真理，不联系当时对这些概念的众多解读，讨论起来又很困难。但这又将使我们偏离我论证的中心线。所以我必须甘冒被指曲解与过度简化之嫌，在对它与甘地大量著作的关系不加解释的情况下，在甘地意识形态的整体结构与功效之中，简单陈述自己对“真理”这个观念的理解。《印度自治》中对现代文明的批评，和对回到简单的、自给自足的“传统”乡村生活的诉求，都基于一种思想，即正是印度文明的无变化，和它不变的无历史传统，证明了它的真理。印度抗拒变化，因为对它来说没有必要变化：它的文明早已找到了社会组织的真正原则。

---

① 《甘地自传》，《甘地全集》，卷三十九，第389页。中文本序言第10页。（本书中引文全部录自杜危、吴耀宗合译《甘地自传——我体验真理的故事》，北京，商务印书馆，1959年第1版，1985年印刷本，其中部分专名略有改动。——译者注）

> 一般人对印度的攻击,是说其人民是不文明的,是无知识的,是愚鲁的。要他们去接受任何变更简直是不可能的事。这的确是攻击了我们的优点。照我们所已尝试的和在经验的铁砧上锤炼所得来的东西,我们实在不敢有所变更。①

于是,现在一切有必要的,就是要找出一条路,来保护社会组织免遭殖民统治的毁灭,并消除加在人民头上的贫困。而答案则是拒绝市民社会的整座体制大厦,不妥协地反对其经济、文化及政治制度。这里没有任何个别理念,与斗争的政治进程、组织程序、实践范式、战略和战术原则有关。如后来甘地在其《自传》中解释的那样,"在《印度自治》中,我以为任何可以使印度广大群众摆脱其极度贫困的,在同一过程中也就可以使他们得到司瓦拉吉(svaraj)"。②只有在政治运动演进的这个语境中,甘地意识形态才不仅仅是乌托邦式的教条。它获得了一种关于政治进程的理论,凭借它,运动就能见效;它发展了自己政治实践的组织原则。在甘地思想的整个形成过程中,成为主要工具的,是真理中的"经验"理念的,纯粹出于战术考虑的灵活度;是它,将所有这种意识形态中看似不可调和的部分整合在一起。

以"不合作主义",这个甘地群众政治行动著名的主要形式为例。1917年甘地解释说,不合作运动不仅仅是消极的反抗。它意味着大众"激烈的行动"——政治上的行动。这是一种合法的、道德的、真正的政治运动形式,人民用它来反对国家的不义,这是一种对不义统治大规模的积极反抗。它不是旨在摧毁国家的,也不像一直被理解的那样,属于一种试图取代国家功能的政治进程的一部分。

---

① 《印度自治》,《甘地全集》,卷十,第36页。(中文本第64—65页。——译者注)

② 《甘地自传》,《甘地全集》,卷三十九,第389页。(中文本第425页。——译者注)

我们可以……通过否定政府的不义统治，并接受由此带来的惩罚，来使自己从这种不义统治中获得自由。我们对政府并不怀恶意。当我们去除了对它的恐惧时，当我们不希望对统治者进行武力攻击，或是把他们从掌权位置上赶下来，而只是希望摆脱他们的不义时，他们会立刻服从我们的意志。①

这个阶段的不合作运动，其目的仅在于清晰地表达一种“消极的觉悟”。由此可以很容易地明白，它为什么可以如此有效地说明农民—教族反抗压迫性的国家当局的典型模式。②当然，农民反抗不义的形式，确实不一定限于非暴力的形式：这一点有不少历史证据。但在这个阶段，甘地对于这些缺陷相当不重视。

据说，在不合作运动中，教育无知的农民即使不是根本不可能的，也是一项非常困难的任务；而且它本身充满危险，因为要改变不识字且无知的人们的状况，是非常费力的。这些论点完全是蠢话。印度人民是完全适合接受不合作运动训练的。印度知道正法，而哪里知道正法，不合作运动在那里就非常的容易了。……有人害怕只要人们参与了不合作运动，以后他们就会拿起武器。这是一种错觉。要通过不合作主义的途径而转向非不合作的道路，那是不可能的。当然，某些相信武装活动的人，确实可能通过对不合作主义者队伍进行渗透，进而使他们诉诸武力以误导之。这对任何事业都是可能的。但是与其他活动相比，它在不合作运动中发生的可能性更小，因为他们的动机不久就会被揭露，而只要人们不准备拿起武

① “不合作主义——不是消极抵抗”，《甘地全集》，卷十三，第523页。

② 有关“消极觉悟”的一种解释，见拉那吉特·古哈编，《殖民统治下印度农民骚动的基本方面》，德里，牛津大学出版社，1983年，第18—76页。

器,就几乎不可能使他们走上那条可怕的道路。①

有关领导权,有关领导者与大众关系的问题,在政治的意义上,也并不特别成问题:

> 一般来说,人民总是跟随高贵者的足迹。毫无疑问,造就一位不合作运动的领导者是困难的。我们的经验是,一个不合作主义者比起一个信奉武力的人来,需要具备许多其他的美德,如自制、无畏,等等。……这样一个人的诞生将很快拯救印度。不仅印度,整个世界都在等待这样一个人的出现。我们也许应该在等待同时,通过不合作运动,为之做尽可能多的铺垫。②

在呼吁民族参与1919年反对罗拉特法案的骚动背后,正是这种信仰,认为在这种群众性的对不义的抵抗之中,包含着相对自发的力量。然而对有关领导者与不合作主义者,或不合作主义者与群众之间的区别;或者事态究竟成熟到什么程度时,才可以要求群众参加一场不合作主义运动;抑或针对"消极觉悟"内在的,在政治战场上自行失败的不可预测性的组织与规范措施,考虑得都很少。1919年3月,甘地仍然能够对人民说:

> 无论你们是不是不合作主义者,只要你们不支持罗拉特法案,就可以参加进来;我希望这种回应纵横于全印度,使政府明白,我们对身边发生的事情是存在反应的。③

104

① "不合作主义——不是消极抵抗",《甘地全集》,卷十三,第524页。

② 同上,第524—525页。

③ 1919年3月25日在Trichinopoly关于不合作运动的讲话,《甘地全集》,卷十五,第155页。

当然，所有这些在经历过反对罗拉特法案的不合作运动之后都改变了。“利剑穿身都不可能使我更痛苦。”[①]他在判断上犯了巨大的错误，他承认，有人指责他轻视了政治历史上一些很清楚的教训，这是有道理的。

> 我认为，自己至少应该预见到某些后果，特别是在得到某些朋友最严重的警告以后，他们的建议我总是要寻求并重视的。我承认自己的愚钝，这不是开玩笑。那么多朋友都告诉过我，说我不会从别人的经验中得益；每次我都想自己赴汤蹈火，却只能在经受痛苦之后才能学到东西。这种指责有夸张之处，但也说到了某些实情。我的这种愚钝既是弱点，同时也是一种力量。如果我没有养成这种固执抗拒的性格，我不会现在仍然是一个不合作主义者；而这种抗拒，只能来自经验而不是借鉴。[②]

但甘地第一次在全国范围内鼓动政治运动的经历，给他带来了一个“新的认识”。这时他明白了，仅仅由消极觉悟引发的政治行动，与资产阶级法律秩序的程序性范式之间，是根本不相容的。反抗的行为，其纲常世范倘要与资产阶级的政治运动相联，就必须与某种政治服从的理论相调和。他写道：

> 在民众的想象中，不合作运动被仅仅描绘成了纯粹的非暴力的不服从，即使不是像在有些情况下那样甚至被说成是犯法的不

① 1919年4月14日在艾哈迈达巴德群众集会上的讲话，《甘地全集》，卷十五，第221页。

② 1919年4月17日致Swami Shraddhanand的信，《甘地全集》，卷十五，第238—239页。

服从。……鉴于这是第一次在政治领域大规模地开展不合作运动,它现在处于一个实验阶段。所以我总是会有新的发现。我在试图用非暴力合作运动争取群众时所犯的错误,在我看来有如喜马拉雅一般。这都是因为我的发现,只有知道怎样自愿自觉、三思而行地服从的人,才可以并有权对他所生活的国家的法律,表示文明的不服从。①

而从这个根本性的发现里,浮现出一个新的组织原则,正如他后来在《自传》中所做的解释那样:

我感到惊奇的是,为什么这么明显的事情我却没有觉察到。我现在明白了,在人民适合于进行非暴力不合作运动以前,必须透彻地了解非暴力不合作的深刻含义。所以在重新发动一次群众性的非暴力不合作运动以前,必须先建立一队久经考验、心地纯洁而又完全了解不合作运动的严格条件的志愿人员。②

于是,就产生了以不合作主义者作为领导的**政治**概念。因罗拉特法案之后的动荡,甘地接受专门的亨特委员会的调查,在作证时,他被问及自己有关领导者与追随者之间关系的理念。 105

C.H.塞特尔瓦德:我认为,如你所构想的,你的方案涉及对两类人而言,正确的途径和真正途径的界定;这两类人,一类具有很高的智慧和道德条件,另一类则是他们的众多追随者,因为其道德与智力相对较低,仅凭自己不能获得相似的结论。是吗?

---

① "不合作主义者的职责",《甘地全集》,卷十五,第436页。

② 《甘地自传》,《甘地全集》,卷三十九,第374页。(中文本第410页。——译者注)

甘地:我不能同意,因为我并没有那样说过。我不是说他们不能做出自己的判断,而只是说,为了他们可以执行其判断,同等的智慧与道德天赋是不必要的。

塞:因为他们是要接受那些人的判断,就是智力与道德天赋比他们高的人的判断,是吗?

甘:自然是的,但我认为这符合人的天性,我所要求的,不会比我对一个普通人要求的更多。①

当大众对不义法律的反抗成为了反对国家压迫最后的,唯一肯定的保证时,人民将不得不依赖其领导者来指引。

贾格特·那拉延:我的观点是,考虑到形势,当时政府的法律被赋予了某种神圣性,是吗?

甘地:我不这么认为……

那:这不是对大众最好的制约吗?

甘:不要对法律的盲目遵守,也不要任何的制约。这不是因为他们盲目地遵守,就是因为他们盲目地使用暴力。任何一个都是不受欢迎的。

那:既然每个人为自己做出判断都不合适,那么他将不得不追随什么人呢?

甘:当然,他将不得不追随某些人。大众需要以最果断的方式选择自己的领导者。②

当甘地被问到他对骚动发展为暴力形式的原因的理解时,这一点

---

① 在混乱调查委员会上的作证,《甘地全集》,卷十六,第410页。

② 同上,卷十六,第441页。

得到了进一步的阐明。在艾哈迈达巴德诸事件发生后不久,有一次甘地对集会的群众这么说:“似乎我所悲叹过的行为,已经被有组织地实施了。它们似乎有一定的设计,而我肯定,它们的背后一定有受过教育的聪明人,可能是一个,也可能是一些。……你们被他们误导而做了这些事情。”[①]为自己所说的“有组织的方式”,甘地对亨特委员会作了如下的详细阐述:

> 在我看来,事情是有组织的,但是它就此止步了。它是不是一个遍及全印度的深藏的阴谋,或是不是一个根深蒂固的组织的一部分,是没有疑问的。这个组织是仓促建立起来的,并不是如我们所理解的,字面意义上的“组织”。……如果我仅仅是在艾哈迈达巴德事件的意义上使用这个字眼,仅仅是对着那众多的,完全不识字的,不可能很好地区别事物的人来使用这个字眼,你们就能明白这个组织是什么了。……有那么多贫穷的,受到蛊惑的劳动者,他们的一件大事,就是看见我和阿那苏亚巴伊[②]获释。那是某些人故意散布的恶毒谣言,至于他们是些什么人,我心知肚明。这些事情刚一发生,人们就认为应该有后台。而恰好有那些受过半拉子教育 106
> 的,没有经验的年轻人,我不得不悲哀地说,这就是他们的工作。这些年轻人从虚构中得出错误的见解,比如从他们看过的电影里,无聊的小说里,或欧洲的政治著作里……这个组织的特征就是这样。[③]

大众在政治舞台上出现的直接的实在形式,经常就是一群暴徒。这

---

① 1919年4月14日在艾哈迈达巴德群众集会上的讲话,《甘地全集》,卷十五,第221—222页。

② Anasuyabai,即《甘地自传》,第五部二十章的“安娜舒耶朋”夫人。

③ 同上的“作证”,见《甘地全集》,卷十六,第391—392页。

个群体没有自己的意识。[①]它的举动,完全由其领导方式决定:“没有什么比训练暴民们更简单的了,一个简单的原因就是,他们没有意识,事先不策划。他们狂怒地行事,迅速地后悔。”[②]因此他们易受欺骗者的操纵,因为他们完全听命于有文化者的领导。所以,为发动大众的政治行动,必须首先造就一群政治工作者:他们有无私的、为事业而献身的精神,并且有文化,将领导大众,而且保护他们免被误导。

> 在我们能取得真正的进展之前,我们必须先训练这些有着金子般心灵的大众,他们为国着想,希望受教育,受领导。但是首先需要一些聪慧真诚的本地工作者;然后整个民族就都可能被组织起来,明智地行动;而且民主可以从暴民专政中脱生出来。[③]

这就是不久后演变成为甘地意识形态中另一个著名概念——非暴力——的中心问题。在被应用到政治中时,非暴力还与大规模的群众“激烈政治行动”有关。但与其说它主要是关于反抗的,还不如说是关于反抗的各种形态,关于组织原则、行为规则、战略与战术。非暴力是不合作概念的必要补充,既限制了后者,同时也使之不仅是“纯粹的、简单的非暴力不合作运动”。非暴力是使不合作主义的“真理”具体化的规则。“真理是正面的价值,而非暴力则是负面的价值。真理起肯定作用。而非

---

① 亚历山大·赫尔岑经常被视为俄国民粹主义的先驱,也曾这样描写群众:“我以混杂着厌恶的恐惧,看着这持续移动的黑压压的人群,我已经见过了它怎样占去我在剧场或驿车中的一半座位,怎样像一头野兽般冲进火车车厢,怎样把空气烤热而且熏臭”。引文见Walicki,《资本主义论争》,第11页。恐惧与厌恶也是当甘地第一次在三等车厢里面对印度大众时,压倒他感情的东西。见《自传》,《甘地全集》,卷三十九,第305页。

② “民主与暴民专政”,《甘地全集》,卷十八,第242页。

③ “一些幻想”,《甘地全集》,卷十八,第275页。

暴力禁止某些真实得太过的东西。”[①]非暴力这个概念，实际上既是伦理的，又是认识论的，因为它是定义在一个完全“经验的”，并且既是道德的，又是认识论的实践之内的——这个实践给甘地主义提供了一套**政治学**的理论，使之成为一场民族政治运动的意识形态。它是组织一套政治“科学”的原则——这种科学完全不同于当时的所有政治理念，因为它们仅仅成功地制造出了“暴力科学”；而绝不是一种“非暴力科学”，一种“爱的科学”。它是解决有组织的政治运动中任何实践问题的道德框架。

因此，“非暴力科学”，主要是处理以下问题的，如成为政治上不合作主义者的必要条件、行为规则、与政治领导和大众的关系，有关决策制定的结构、命令序列、政治战略与战术，与关于违反和遵守国家法律的实践问题。它既是一种关于政治斗争的“科学”，也同样是军事的科学，或者说，“暴力科学”；它之所以优于其他，仅仅因为它不是武器的科学，而是灵魂的道德力量的科学。在这个层次上，它绝对不是一个乌托邦式的概念。比如，它里面没有关于制定决策时，集体一致的设想，因为这将等于是妄想，只要希望存在的实际政治问题消失，它就没有了。决定应当由“一些真正的不合作主义者”做出。这将提供一种政治行动方法，较之“暴力科学”所提出的，远为经济和有效：“我们将需要一支小型的军队，它由不合作主义者组成，而不是由受过使用现代武器训练的士兵组成。与各国在其军备上的惊人花费比较起来，其成本将是微不足道的”。[②]其次，群众政治行动这种“经验科学”的实践，并不以群众自己对它的全部原则，或这些原则全部含意的理解为条件。

---

① “《薄伽梵歌》的意义”，《甘地全集》，卷二十八，第317页。

② “基本设想是些什么？”《甘地全集》，卷六十七，第436页。当谈到“非暴力的科学”时，甘地有多么经常地用军事打比方，是相当值得注意的。

> 一个士兵并不知道全部的军事科学;同样,一个不合作主义者也并不知道不合作科学的全部。只要他相信他的指挥者,诚实地奉行他的指令,并且准备好,即使受难至死,也不对所谓的敌人怀有恶意,那就够了……(不合作主义者)必须从心里接受他们指挥者的指挥。思想上不应该有所保留。①

第三,对非暴力的政治应用,并不取决于每个人都接受它作为信条。即使没有它的宗教内核,它也可能被视为一种有效的政治理论。实际上,这使它得以成为解决一场有组织的政治运动中实际问题的总指导。

> 非暴力对我来说,是信条,如呼吸之于生命。但它从来就不是我向印度提出的,或为某事向任何人提出的信条,除非是在偶然的或非正式的谈话中。我将这种信条向国大党提出来,是要以之作为政治武器,并为解决实际问题而使用的。②

于是我们明确地认识到,在甘地意识形态于民族运动的演讲过程中形成的整体统一之中,道德与政治,个人良知与公众责任的互相分离,实际上就是"高尚的愚蠢行为"与**现实政治**的存在断裂。非暴力这个"经验的"概念,正是沟通这个断裂的桥梁。而且,对这个断裂的存在本身的坚决否认,正是《印度自治》一书本原理念的基础。然而现在我们看到,以手纺车为例,它已经获得一种处于完全不同的层面上的双重意义;而且,使个人的宗教与某政治纲领相一致,不再被认为是政治上必

---

① 同上引自《甘地全集》,第436—437页。

② 1942年1月15日在Wardha国大党全国委员会AICC会议上的讲话,《甘地全集》,卷七十五,第220页。

要的了。

> 我从未尝试过,让任何人将手纺车视为他的如意神牛*,或生存的依托。……当1908年我在《印度自治》中表明自己对手纺车的信心时,我绝对是孤立的。……我的确将手纺车视为我灵魂得救的门径,但我将它推荐给别人时,只是将它作为一件用来获得独立(司瓦拉吉),和改善国家经济条件的有力武器。①

在1930年向丹迪进军②的前夕,我们看到甘地告诉他的同事们,他不知道印度应该采取何种形式的民主。他对此问题没有偏好:"方法本身使我感兴趣,我说的'方法'是指人们借以实现愿望的中介。只有两种方法,一种是欺骗与强力;另一种是非暴力与真理。"③即使目标不可及也没关系。政治领导者的首要责任,是严格地遵守其道德原则。 108

> 我想要任何人留下印象的,是我不希望印度以有问题的途径达到她的目的。至于它是否可能,则是另一个问题。如果想出那个计划并领导人民的人,是绝对光明正大,并遵循非暴力与真理的,对我现在的目的而言,足矣。④

而一旦认识到了这个断裂,政治不可能达到乌托邦,就可以归因于

---

* Kamadhenu,印度教徒相信向它祈祷,有求必应。——译者注

① "无知的蛛网",《甘地全集》,卷三十,第450—451页。

② 1930年3月12日甘地为抗议英国政府通过食盐专营法,率领七十八名非暴力运动积极分子,历时二十五天,行程三百八十八公里,由艾哈迈达巴德步行至海滨城市丹迪煮海盐。抗议活动最终成功迫使英方取消了食盐专营法。

③ "对各问题的回答",《甘地全集》,卷四十三,第41页。

④ 同上。

理想、高贵、真实、原本就不能达到之物的崇高;或者一样可信的,人类所能采取的手段的不完美。非暴力的印度的前景,可能"仅仅是一个白日梦,一种孩童的痴话"。[①]或者可以同样合理地说,问题并非出在理想上,而是出在人本身的不足上。

> 我认为,说《印度自治》中提出的原则没有效用是错误的,那仅仅是因为我不能完美地实践它们。……我不仅不会为自己开脱,而且会积极地承认我的缺点。[②]

结果自然就是,在寻求乌托邦的道德掩护下,政治这个经验的概念,可以容纳潜在无限的各种不完美:调整、妥协与失败。因为政治领导者的权威,并非来自他计划内在的合理性,或其方案的可行性;甚至也不是来自其计划或方案与对共同利益或共同目标的集体理解一致。它完全是来自一种道德的要求——个人的勇气与牺牲,以及对真理公开的坚持。这种要求是如此重要,以致对政治领导最严峻的考验,就是死亡。这是领导者对其追随者所要求的忠诚,最后的证明。丹迪行军途中,在阿难德(Anand),甘地说:

> 已经出发的不合作主义者的队伍,并不是在演戏;它的影响不会仅仅是暂时的;即使要通过死亡,它能证明它对自己誓言的坚守——如果死亡成为了必要的话。……没有什么会比这支不合作主义者队伍被消灭更好了。如果不合作主义者们死去了,那正好成全了他们的要求。[③]

---

① "一个复杂的问题",《甘地全集》,卷四十,第364页。

② 1926年4月14日致Labhshankar Mehta的信,《甘地全集》,卷三十,第283页。

③ 1930年3月17日在阿难德的讲话,《甘地全集》,卷四十三,第93页。

而当非暴力不合作运动中,贾伊拉姆达斯·杜拉特拉姆*在卡拉奇一次警察开火中受伤时,甘地向国大党办公室发去了一份如下的电报:

> 当视贾伊拉姆达斯为最幸运。枪弹伤髀,强似入狱,更毋论心之伤矣。甘地[①]

最终,甘地主义通过借助于绝对真理和不合作主义者最高的自我牺牲,调和了其政治意识形态中的乌托邦方面与实际方面之间的矛盾。它已经从一种对现存政治状况的激烈而有力的道德批评中获得了力量。最终,甘地主义通过避开政治,挽救了甘地主义的真理。

5

然而如甘地自己所说:"今天政治犹如一条蛇般盘绕在我们周围。"[②]甘地意识形态对印度政治发展的历史,有着非常重要的影响。

"非暴力的科学"是甘地主义面对民族主义问题时采取的形式。这种"科学"要为以下问题提供答案:民族政治的问题,将全民族具体化为一个积极的历史主体,来反对外来强权支配的问题,改编民族政治组织以及民族斗争的战略与战术原则的问题。至于甘地主义特殊的历史功效,则是在印度政治中第一次提供了一个意识形态基础,将**全体人民**包括在政治意义上的民族概念中。为了做到这一点,它甚至相当自觉地尝试跨越最神圣的文化上的障碍,这种障碍将异常复杂的农业社会里的人民割裂开来。所以,它不是简单地,将农民阶级引入民族运动的问题,

---

* Jairamdas Doulatram (1891—1979),印度信德人,政治家。——译者注

① 1930年4月18日致N.R.Malkani的电报,《甘地全集》,卷四十三,第282页。

② "既不是圣人也不是政客",《甘地全集》,卷十七,第406页。

而是自觉地寻求意识形态工具，使他们**作为一个整体**参加进来。人们也可以由此阐释，甘地为什么要如此努力地消除印度社会中存在的种姓（阇提，jati）划分的“罪孽”，尤其是存在不可接触者这一“致命的罪孽”；并以一种基于瓦尔那分类的理想化的方案来取代它。[①]曾有人问甘地，“你不认为改善正受饿的农民们的状况，要比为‘哈里真（Harijans，甘地为表示尊重贱民而对他们使用此称呼）’们服务更重要吗？你难道就不会建立农民组织，这样只要考虑到他们的经济条件，就能自然而然地把‘哈里真’们包括在内吗？”甘地的回答是：

> 改善农民的经济条件，并不自然包括改善“哈里真”们的经济条件。不是“哈里真”的农民，只要他自己希望，而且机会允许，他想爬到多高就多高；但对于可怜的，受压迫的“哈里真”来说就不是了。他们不能像有种姓的农民那样自由地拥有并使用土地。……所以，为应对“哈里真”们特别的而且极为严重的无能为力，就急切需要有专门为他们服务的组织。这个社会中底阶层状况的实质性改善，必然会涵盖全社会。[②]

这种“团结”是否必然涉及可以被证明“本质上是印度教的”文化规范，及它到底是否因而疏远了，而不是团结了那些非“印度教的”群众，确实都是重要的问题。但它们与构建甘地的努力之后的意识形态意图，则未必有关。

---

① 晚年，甘地甚至认为四行期（varṇāśrama）这个概念似乎也必须丢掉，因为它已经含有了不同瓦尔纳（指印度四大种姓等级中的任何一个）享有不同权利的意味：“……在我们现在的条件下……我们的正法存在于自愿成为低级种姓（Ati-Shudra）之中”。见《〈种姓制度〉前言》，《甘地全集》，卷八十，第223页。

② “哈里真与非哈里真”，《甘地全集》，卷五十八，第80—81页。

于是,在探寻一种用以团结全体人民的意识形态工具的同时,还存在一种确定的政治结构与进程,它独一无二,是历史形成的,探寻的任务必须在它的框架中完成。在这里,真理这个"经验的"概念,将不合作主义的绝对道德合法性,与非暴力基于战术的考虑结合起来,并使甘地意识形态成为完成创建新印度国家这项历史性任务的有力工具。 110

现在可以在这种意识形态的整体统一之下,讨论民族运动与演化中的国家权力的制度结构之间,存在的建设性关系了。一方面,甘地可以说:"我仍然不会相信,立法机构能够成为为大众争取司瓦拉吉的工具";而另一方面,则继续论述:

> 但我发现,自己在使部分国大党员抛弃进入议会的幻想这方面已经失败了。所以,问题是他们是否应该坚持以国大党代表的身份进入议会。我毫不怀疑,他们一定认识到自己愿意这样。不允许这样,将是拒绝发挥我们的才智。①

实际上,关于乌托邦的道德概念,其正确性是永远没有问题的;无论在实际政治的世界里,人需要做出多大的妥协。

> 议会中的工作,必须留给那些想做的人。我希望,大多数人永远也不要受到地方议会工作的诱惑。在它自己那个位置上,它是有用的。但是……司瓦拉吉只能通过大众的觉醒来实现。②

类似地,国大党人在1937年接受了英印政府中的部长职位,此举明

---

① 1934年5月19日在Wardha国大党全国委员会AICC会议上的讲话,《甘地全集》,卷五十八,第9—10页。

② 同上,第11页。

显是与1920年国大党运动留下的彪炳史册的不合作精神完全矛盾的；现在，它也被认为“不是对原意的否定，而恰恰是一种履行，只要它们背后的思想，和1920年时候仍然一样”。[①]而如果行动与思想之间出现了过度的不和谐，最后能拯救理想真实性的道德行为，就是退出。国大党人接受官职以后，并没有显示出无私、才能、清廉而不可腐蚀这些当初用来为他们的掌权做辩护的品质。当证据已经无可否认时，甘地呼吁国大党人在以下二者中做出一个选择：

> 不是接受我提议过的净化；就是——如果因为国大党多数人已经失去了对其信条和建设性纲领的信念，而这些正是它真正力量的来源，导致净化已经不可能了的话——为了党自身着想，退出它，并且也为了证明他个人仍然具有的信念，奉行信条，致力于计划，就如同他从未退出过他理想中的国大党一样。[②]

接下来也一样，将财产理解成托管的理念，也“仅仅在理论上成立”。和其他各种理念一样，

> 只要我们还活着，它就将是一种达不到的理想，但我们必须向着它不断地努力。现在那些有钱人被要求像代表穷人利益的受托者一样，使用自己的钱财。你也许会说，托管关系只是一种法律上
> 111 的假想……绝对的托管关系是一种抽象概念，就像欧几里得对“点”的定义一样，而且一样是永远达不到的。但是如果我们为了它而努力，相对于使用其他方法，我们将能够在实现真实的平等上走得更远。

① “我眼中‘接受职务’的意义”，《甘地全集》，卷六十六，第104页。

② “国大党人面前的选择”，《甘地全集》，卷六十七，第306页。

问:但如果你认为私有财产和非暴力是不相容的,你又为什么要容忍它呢?

答:这是对那些挣大钱,却不愿意为全人类而使用其所得的人,所必须做出的让步。①

有时,为这个让步辩护是非常经验性的:"我相当清楚,如果进行一场非常诚实,因而不可怀疑的全民公决,人们不会支持完全剥夺有产阶级。"②另一些时候,这个辩护又似乎建立在一种对政治史非常牵强的解读上面:柴明达(zamindars)

正如日本的贵族一样,必须将自己视为受托人,他们占有财产,是为了他们的受监护人,即那些佃农的利益。……我确信,如果资本家在这一点上像日本武士一样做,他们实际上不会失去任何东西,反而能得到一切。要不资本家自愿放弃多余财物,从而所有人获得真正的幸福;要不就是资本家仍然不能及时醒悟,于是明白了处境却仍然无知的成千上万的饥民,最终将国家从山雨欲来带入狂流乱注,即使强大的政府动用其武装力量,也无力回天。没有别的选择。③

但因为在考虑此类问题时,不得不涉及资产阶级政治运动的实际组织难题,甘地主义不可避免地要滑向民族主义思想中类似的主题。它要涉及到以下一些范畴,如资本主义、社会主义、法律、公民权、私有财

① 1934年11月9日接受Nirmal Kumar Bose的采访,《甘地全集》,卷五十九,第318页。

② "答柴明达",《甘地全集》,卷五十八,第247页。

③ "柴明达与塔鲁克达",《甘地全集》,卷四十二,第239—240页。

产、个人权利，以及使其无形的乌托邦适应后启蒙时代社会科学思想的概念框架。

> 让我们不要受惑于西方舶来的流行字眼和诱人的标语吧。难道我们没有自己独特的东方传统吗？难道我们不能自己给出劳资问题的答案吗？……让我们以科学探询的精神研究自己东方的制度吧，这样我们就能发展出比迄今为止世界所梦想过的还要真实的社会主义和共产主义。认为西式的社会主义或共产主义就是解决普遍贫困问题的最后答案，是大错特错了。①
>
> ……阶级斗争对真正的印度智慧而言是陌生的，因为后者能够发展出一种有广泛基础的共产主义，这种共产主义基于所有人的根本权利上，基于对所有人公平的正义之上。②

有时，因为试图为他的民族主义斗争的政治战略辩护，甘地甚至会感到受迫而求助于某些最天真的东方思想的文化本质论：

> 就它的本初天性而言，印度是爱好和平的。……相对照，穆斯塔法·凯末尔·帕夏凭剑获取了胜利，因为突厥人的每根神经里都是勇力。他们几个世纪以来就一直是战士。印度的人民则是在和平之路上前进了上千年。……现在，地球上没有任何一个国家，其勇力比印度还弱。甚至小小的阿富汗也敢于向印度咆哮。③

这些困难是甘地主义与民族主义思想的主题与问题之间耐人寻味

① “与学生们的讨论”，《甘地全集》，卷五十八，第219页。

② “答柴明达”，《甘地全集》，卷五十八，第248页。

③ “神圣的警告”，《甘地全集》，卷二十二，第426—427页。

的关系的表征。就其历史性的功效而言,我们把甘地对印度民族主义政治影响的整个历程,定性为印度"资本主义消极革命"中的策略期是完全可以的。但是从甘地著作表现的意识形态意图中,并不能直接看出这一点。我们还必须从甘地主义本身的内在张力——它与民族主义思想之间关系根本上的不明确,它借以挑战民族主义思想的基本前提,并在同时试图将自己嵌入民族主义政治进程中的方式——之中,辨别出作为政治战场上社会力量斗争结果的,运用策略的可能性。

正如我们已经看到的,在塑造了甘地有关政治的道德概念的乌托邦理想,与资产阶级宪政秩序下的权力现实之间,存在着根本的不相容。甘地主义似乎并非没有觉察到这种背离;它并不是教条地否认鸿沟的存在,也并不认为自己可以轻易地弥合之。它所提出的,是某种进行政治实践的方法;这种方法并不完美,但先天就是真实不虚的,灵活而又有原则。但是一旦群众的热情消退,而民族主义的国家领导层又发现权力就在自己伸手可及之处,要确定这种真实的政治实践会变成什么,就不容易了。对真正的国大党人而言,什么是他们的职责呢?是承担起管理国家这项新的任务,还是置身其外,继续为了已经知道不能达到的目标而斗争呢?

甘地相信,真正的不合作主义者将永远选择后者。真正非暴力的司瓦拉吉只能通过实行乡村建设计划才能实现;议会道路,最多也只能带来"政治上的司瓦拉吉",而那并非真正的司瓦拉吉。[①]直到1945年,甘地仍在教导全印纺织者协会(AISA),即土布工人的中心团体的会员,叫他们不要参加选举或任何诸如此类的政治活动。[②]但到了1945年和1946年,建设性纲领中许多他最亲近、最信任的同事,都被国大党要求加入政府;而当他们向甘地寻求建议时,他的回答耐人寻味地犹豫,有时甚

① 1945年3月24日在Sevagram全印纺织者协会会议上的讲话,《甘地全集》,卷七十九,第297页。

② "纺织协会与政治",《甘地全集》,卷八十二,第17—19页。

至像是在使性:“我不想打搅你们的兴致。你们在这些方面都聪明。我也不会认为你们参加议会是件坏事。终归有人是必须去那儿的。我的意思是,无论是你们还是什么人,都做不到脚踩两只船。”①“至于地方议会,你们可以理解成我对它不感兴趣。但如果你们倾向于那条道路,并且有那个能力,而其他人又同意,那就请自便吧。”②有几次,他又用暗示人民领袖一生中不附属于他物的重要性的方法,来限制他的许可:

> 因为你们所有的朋友想要这样,所以你们可以谋求参加议会选举,如果这不需要你们费力就能做到,并且清楚地知道,它将犹如一张铺了荆棘,而非天鹅绒的床。……避免参加任何辩论或讨论,保持沉默,即使人们选举你参加议会。你不应该亲自为当选付出任何努力。③
>
> ……你们可以报名参加地方选举,如果你们可以既不向选民拉票,也不为此花钱的话。如果在这样的条件下当选了,你们就可以进入议会。④

113

后来,他又对全体国大党人发表了一份通告:

> 我相信,有的国大党人应该寻求参加立法机关,或其他由选举

① 1946年1月1日致Purnima Bannerjee的信,《甘地全集》,卷八十二,第331—332页。并见1946年1月15日致Rameshwari Nehru的信,《甘地全集》,卷八十二,第424页;及1946年1月19日致Sucheta Kripalani的信,《甘地全集》,卷八十二,第440页。

② 1946年1月3日致Shriman Narayan的信,《甘地全集》,卷八十二,第341页。

③ 1945年12月28日致Dada Dharmadhikari的信,《甘地全集》,卷八十二,第290—291页。

④ 1946年1月1日致R.K.Patil的信,《甘地全集》,卷八十二,第322页。并见1946年1月1日致Shankarrao Deo的信,《甘地全集》,卷八十二,第323页。

产生的机构的选举。过去,我不持这一观点。我曾经希望对立法机关进行完全的抵制。但那是做不到的。而且时代也变了。司瓦拉吉似乎临近了。在这种情况下,国大党角逐立法机关的每一个席位都是必要的。吸引力永远也不应该来自议会中一个据说可以赋予荣耀的席位。……而没有被组织选中的人也不应感到受了伤害。相反,他们应该高兴,因为他们被留下从事更有用的服务。但是痛苦的现实是,没有被党组织选中的人确实都感到受伤害了。

国大党不应为选举花钱。一个群众组织提名的人,其当选不应借助组织的努力。……

让我们考察一下立法机关的效用价值吧。……能告诉人民为什么他们成为了政府的受害者……并且可以教他们反对政府错误的人,从事的是真正的服务。而立法机关的成员们并不能提供这种实质性的服务,因为他们的职业是,使人民因为矫正错误才注意到他们。(这篇文章的古吉拉特文版本,在此处话说得强烈得多:"议会一直就是,而且将继续是此项工作的拦路虎"。)

立法机关的另一项用途,是防止通过不合意的法律,并制定对公众有用的法律,从而为建设性纲领提供尽可能多的帮助。①

于是,即使退一步承认了很多国大党人现在必须参加管理国家机器的工作,甘地似乎仍然视他们在很大程度上应该扮演对立面的角色,指出政府的恶行,并防止恶法得到通过。至于民族政府,他可以想见的唯一正面作用,是它对建设性纲领可能的支持。在1946年中,他甚至就此发表过一些专门的建议:

政府应该晓示农民,希望他们在规定的日期前为自己乡村的

① "立法机构的诱惑",《甘地全集》,卷八十三,第95—96页。

> 需要生产出土布，因为在那之后，不会有布匹提供给他们。相应地，政府应该以成本价格为有需要的农民们提供棉花种子或棉花，同样还有生产工具，让他们可以轻松地以分期付款的方式偿清。……
>
> 要调查乡村，并准备出表单，列出各地可以不用帮助，或很少需要帮助，就可以生产的产品，这是一些用来满足乡村所需，或用于外销的产品。……如果给予了足够的关注，大多数破败或垂死的乡村将会重新充满生机，并展示出它们满足自己和印度城镇大多数需求的巨大潜力。①

不仅如此，甘地还提出政府可以提供帮助的另外两个领域：保存牲畜财富和推广基础教育。几周后，他又提出了一个工作模式：他说，部长们应该从官员中拣选“诚实而不可腐蚀者”，并将他们置于如全印纺织者协会，全印乡村实业协会（All India Village Industries Association），印度斯坦教育协会（Hindustani Talimi Sangh）这样机构的指导下。关于停止使用机织布，在乡村使用单一土布的官方通告中，应该将农民与工厂主都包括进来，作为方案里的两个部分。“通告要清楚地表示出它是人民的方案，即使打上了政府的印记。”甘地认为自己扮演的是负责乡村复兴部长的角色，并提出了基本决策的问题，他认为新的民族政府必然会面对这个：“如果我是部长，唯一的问题是AISA是否有决心有能力，承担创造一个土布方案，并将它引向成功的重担。如果它有，我会满怀信心地将自己这条小船开向大海”。②

于是，虽然确认国家在民族建设计划中有自己的特别作用，甘地仍然不是要放弃他的基本信念，即国家永远不能成为执行此计划的适当机器。实际上他建议的是，民族国家应该使用其立法机构，正式地**放弃**它促进“发展”这个假定的责任，由此腾出地方来，让群众性非国家机构

① “部长们的职责”，《甘地全集》，卷八十四，第44—45页。

② “如果我是那个部长”，《甘地全集》，卷八十五，第210—212页。

承担复兴乡村经济的工作。

那么,他是不是在鼓吹某种形式的自由放任政策呢?如果国家要放弃自己在国民经济中的控制角色,难道就不会任凭剥削者和强大的既得利益者更牢固地掌控经济剥削的工具吗?现在,群众性的民族主义势力掌握了权力,为了制衡各种剥削者的利益,某种程度的干涉,甚至是强迫,难道不是必要且合意的吗?这是日益占据主导地位的民族主义国家领导层提出的,针对甘地式"空想家"的意识形态论据。这些领导者的论点是,对于民族国家而言,放弃其经济上的责任将是反动的一步。

面对这个论点,甘地的回应是重申他道德观念上的主张。紧迫的,政治上反对殖民统治的战斗实质上已经胜利。现在,民族与国家之间的关系这个问题,被比以前更为尖锐地提了出来。在被迫同意了资产阶级政纲二十五年后,甘地在他生命的最后一年,又恢复了争取乌托邦的斗争。

现在他坚持的是修订后的坚定信念:仅仅"政治上的司瓦拉吉"永远不能作为"真正的司瓦拉吉"的替代品。他重申"罗摩盛世"的理想,并具体地将其定义为"政治上、经济上和道德上的独立":

> "政治上"必然意味着清除任何形式与方式的英国军队的控制。
>
> "经济上"意味着不受英国资本家和有产者,以及它们的印度副本之害的自由。……这只能发生在有产者或资本家与最低下、最贫穷的人分享自己的技术与资本之后。 115
>
> "道德上"意味着不保留武装国防力量。我的"罗摩盛世"观中,排除了以本国军替代英国军队实行占领的想法。一个国家,即便是由其自己的国民军统治,在道德上也绝不会是自由的。①

① "独立",《甘地全集》,卷八十四,第80—81页。

虽然国家的存在还是实践上的事实，但无国家社会的真正理想仍然需要重新强调；现在，紧迫的政治战斗已经胜利，然而重建民族社会的任务仍然没有完成。问题不是最终能否达到无国家状态；问题是，政治实践是否应该依赖于某种坚定的道德原则，或这种原则是否应该被放弃。

在一个理想社会里，会存在国家权力吗？或者，这样一个社会会是无国家的吗？我认为这个问题是没有用的。如果我们朝着建设这样一个社会而不断努力的话，在某种程度上，它是一定要实现的，而人民也将获得相应程度的好处。欧几里得将直线定义为没有宽度，但至今没有人能成功地画出这么一条线，也不会有人画得出来。然而只要假设这样一条线，我们仍然能在几何上取得进步。对任何理想而言，这都是成立的。

虽然我们也许还记得，一个无国家的社会在世界上任何地方都不存在。但如果这样一个社会是可能的，它只能首先在印度实现。因为在印度，已经有人尝试建立这样的一个社会。我们到现在还没有显示出这个至高的英雄主义。唯一的方法是，为那些相信它的人树立一个模范。①

然而无论甘地怎样无情地坚持重启道德之战，那时已经非常明显，国大党领导层的主体正在完全忙于尽其所有强制性手段，来管理全国范围的现代国家机器了。甘地将之视为领导层在道德上的失败，向暴力的投降。“国大党人认为，现在政府是他们的了。……于是各地的国大党人现在都在争权夺利。……看上去，这个政府的背后只有军事力量；然而只凭这种力量它是不能运作的。”②在他生命的最后几个月里，他不断

① 《国大党掌握的各部及非暴力》，《甘地全集》，卷八十五，第266—267页。

② 1947年5月21日在Bikram祈祷会上的讲话，《甘地全集》，卷八十七，第513页。

地谈着自己的无助,这种感觉,在标志着权力移交那疯狂的教派冲突之中,有了更强烈的辛酸味。

> 只要是国大党决定了的,都会做到;没有东西是根据我所说的而行的。我写的东西不再管用了。否则在旁遮普、比哈尔和诺阿卡利(Noakhali)*的悲剧就不会发生了。我只是个小人物。确实曾有一段时间,我的声音是巨大的。那时所有人遵守我的话;但现在,不论是国大党,印度教徒还是穆斯林,都不听我说话了。今日国大党安在?它分裂了。我在荒野里洒泪。①

在没有羼入愤怒的悲哀中,甘地建议,此后国大党应该停止谈论真理与非暴力,它应该从自己的党章中,去掉"和平与合法"的字眼。"我相信,只要军队或警察仍被用于行使政权,我们就要屈从于英国或其他什么外国势力,无论权力掌握在国大党还是谁的手里。"②如果不宣称走"和平与合法"的道路,国大党至少不是虚伪的。③

于是,甘地主义再一次试图通过谴责那些自命为人民领袖者的道德沦陷,来解释自己寻求乌托邦的失败。但实际上,作为一种政治意识形态,甘地主义已经直接面对它最不可调和的矛盾了。在它坚称其理想需要坚守的同时,它不能再具体地指出将之作为一种可行的政治实践来实施的模式了。现在,在国家政权内部存在着拥有权力并有组织的各种利益集团,它们很明显并不共同信奉甘地的理想,甘地意识形态再也无法指明,政治舞台上有哪股社会力量可以继续斗争,并克服这种

---

* 以上各地,均为印巴分治过程中发生教派大仇杀惨剧的地点。——译者注

① 1947年4月1日在新德里祈祷会上的讲话,《甘地全集》,卷八十七,第187页。

② 《国大党掌握的的各部及非暴力》,《甘地全集》,卷八十五,第266页。

③ 同上。并见"不要消灭真理与非暴力",《甘地全集》,卷八十五,第351—352页;与"对各问题的回答",《甘地全集》,卷八十五,第364页。

对立。

6

这个基本的意识形态问题，没有在什么时候，比在甘地为了土布运动的最后一搏中表现得更清楚的了。1944年，甘地提出了一种“新土布哲学”。他宣称，关于土布运动，自己在被拘禁期间已经思考了很多很多；而且相信，在这么长时间执行土布运动的过程中，其方式肯定有些地方从根本上出了问题。“错误不在你们而在我”，1944年9月，他在一个土布工人集会上是这么说的。主要的困难是一直以来，对这个计划的指导只是出于实际考虑，而原则则被忽略了。“我没有对必须实现的前景，和为之创造基础的精神给予必要的强调。我是从最紧迫的、实际的角度来看它的。……但今天，我不能再要求人们用那种方式来纺线了。”①

甘地在此后两年中一直在解释的新土布“哲学”基于以下原则：乡村产品必须首先是用于自身消费，而非出售的。这一条在到那时为止的土布运动中并没有得到遵守，因为更多强调的是为农村贫民提供一些附加的就业机会，所以多数的手纺产品土布是织出来换取工资用的。此外，用这些纺织出的线做成的土布，多数是销往城市的。这和土布哲学的基本目标是不一致的，后者是要创造一种经济秩序，使其中的直接生产者不需要依赖其他任何人以获取其基本的必需。如果农民们纺线的目的，仍然只是为了把线卖给各种土布组织，那么即使土布在城市受到欢迎，整个计划也还是建立在错误的经济原则上的。“一种与道德相违背的经济学，不能称之为真正的经济学。”②

① 1944年9月1日在Sevagram全印纺织者协会会议上的讲话，《甘地全集》，卷七十八，第62—67页。

② 1944年10月11日与室利克里希那达斯·贾珠的讨论，《甘地全集》，卷七十八，第174页。

这种道德又是什么呢？土布计划在道德上的重要意义，系于它和真正的司瓦拉吉观念之间的关系。将土布看成又一种产业，并以市场为基础建立起它的经济学，是错误的。 117

> 如果土布是一种产业，它将不得不按照商业规律行事。那么，土布与机织布的不同，就在于一个纺织厂仅能为几千城市居民提供就业，而土布则能为印度一万五千个乡村的居民带来百万计的卢比。既然两者都必须定性为产业，那么就很难说，要求任何人穿土布而抵制机织布是正确的。这种土布也不能称为司瓦拉吉的前引。另一方面，我们宣称过，土布真正的重要意义，是作为一种手段，以发展乡村，并在人民中产生出争取司瓦拉吉的自发力量。这样一来，此种说法就维持不下去。求助于城市居民的博爱之情以帮助农民，将是没有用的。……假如我们鼓励纺织厂，国家也许能获得足够的布匹。而如果纺织企业国有化了，布料价格也许一样会下降，人民也许不会受剥削而获取足够的工资。但是我们推进土布运动的理由是说它是把人民从惰性和冷漠的痼疾中拯救出来的唯一途径，是在他们中产生出自由力量的唯一途径。①

可见，甘地这时相当明确地放弃有了关土布在经济上的必要性这个“实际的”论点，而他试图用这一点来说服那些和他在道德预设上不同者已经二十余年了。现在他在重申道德目标的首要性。就实际而言，存在的土布计划，可能已经成功地为农民提供了附加收入。他的不少同事都称，某种“权力分散”也已经实现了，因为布料的生产正在由农户来承担。但是，甘地不愿意接受这种说法。

---

① 1944年10月13日与室利克里希那达斯·贾珠的讨论，《甘地全集》，卷七十八，第192—193页。

> 甚至在兰开夏,有的布料也是在家庭中生产的,不是为了家庭自用,而是供雇主使用。称这是权力分散是会让人不能接受的。在日本也是一样,所有东西都是家庭制造的;但这不是为了自己的需要;而都是因为政府已经对整个行业实施了集中管理。……我肯定不会称这是权力分散。①

现在甘地所提议的,是土布计划整个操作方式的变化。应该立即尝试停止为销售而进行的纺纱。作为替代,土布工作者应该说服并教导人们为自己之用而纺织。不应鼓励农民们为获得工资而纺纱,并用所得去购买机织布。土布计划所必须尝试去打破的,正是小生产者对于市场的这种依赖。现存的城乡交换方式必须被倒转。②每个乡村都应该生产自己织布所需的所有纱线,而土布则应当被置于"商业竞争之外"。③只有采取这种方法,它才能抑止广大群众中日益增长的不平等,在后面一种过程中,只有很少非常幸运地能在工业部门中就业的人才有机会生存,而其他人则注定了要挨饿。④要使土布运动成为争取完全司瓦拉吉的工具,它就必须从货币交换的循环中解脱出来;在土布的购销中,唯一能够使用的货币,就是纱线。⑤

当AISA的秘书室利克里希那达斯·贾珠指出,这将意味着现在与各个土布组织保持联系的三十万纺织者要丢掉自己的额外收入,恐怕只有不到三万人可以被说服只为布料的自给自足而纺织时,甘地承认,一开始这种情况是可能的,但"这三万人以后将发展成三百万。无论如何,

---

① 同上《甘地全集》,第190页。

② "城市中的手纺土布",《甘地全集》,卷八十四,第438—439页。

③ 1945年3月24日在Sevagram全印纺织者协会会议上的讲话,《甘地全集》,卷七十九,第299—300页。

④ "为什么土布是为了纺线而不是赚钱?",《甘地全集》,卷八十一,第56—57页。

⑤ "纺线的奉献",《甘地全集》,卷八十一,第137页。

我至少不会因背叛事业而负罪”。①

即使甘地能够说服他在土布运动事业中的同志，这按照原则而言是正确的；也没有多少人能肯定它是可行的，或是明智的一步。土布运动方案的整个组织结构都要被打破，很少有人相信，大量的农村居民可以被说服仅仅为自己所需的布料来纺纱。结果将是，城市中运营得非常好的土布商店将被迫关门。但甘地坚持己见：“关闭它们。我们不能保存土布商店来出卖土布。你们要说，如果城市中的土布商店关闭了，我们将不得不在乡村销售土布；但土布在乡村不能像在城市里那样卖得出去。我同意，土布在乡村里卖不出去，它也不应该卖得出去。土布在乡村不是用来销售的，而是用来穿的。它是用来纺了就穿的。”②当同事们指出，土布运动计划里没有足够的工人能够胜任所要求的新工作时，甘地回答道：“如果我们的态度是，非暴力不能争取到司瓦拉吉，……我仍将沿着自己的道路走下去，即使不得不独自工作。……很有可能，人民会不听从我们。……那么我们就应该和自己做出的太高的要求断绝关系。我们必须毫不犹豫、毫不客气地宣布，我们和别人一样软弱，并没有什么过人之处。”③

为什么甘地决定如此坚定地，要对这项这么多年来，如此精心奋斗建立起来的计划做这么巨大的改变呢？答案藏在印度民族主义运动已经到达的历史性状态之中，在这种状态中居支配地位的特征，是对获得权力的普遍预期。国大党的全国领导层已经很清楚地在准备接管国家权力；它现在主要关注的，是具体阐明一个“国家发展”纲领在经济与政治上的细节。人民也已经预感到旧有秩序的崩溃，并已经在1942年至

---

① 1944年10月13日与室利克里希那达斯·贾珠的讨论，《甘地全集》，卷七十八，第194页。

② “为什么坚持纺线条款”，《甘地全集》，卷八十二，第122—123页。

③ 1944年10月13日与室利克里希那达斯·贾珠的讨论，《甘地全集》，卷七十八，第194—195页。

1943年的起义中，建立了大量的、本地化的反抗权力中心，它们的规模与持续时间各异，都具有典型的大众造反的形式。甘地也预感到了权力的移交，但他既不能同意自己原先的国大党同人为了建设一个现代工业国家正在制定的各种发展计划，也不能赞同各种形式的暴力造反，它们无序且天生可憎，这正是武装反抗的基础。他以坚定得几乎狂热的态
119 度坚持，要启动一项新的重建方案，目标是建立一种经济体系，使其中自给自足的小生产者无须参加大规模商品交换或出卖劳动；而他所要强调的，是重新开始自己原来的任务，即在《印度自治》中阐明的任务的历史紧迫性。权力的移交将为之创造出新的可能。甘地深切地希望，但又不能完全肯定，民族国家的领导层可能决定废除自己在社会发展领域强制性的权威，并将之留给由受过训练，而且忠于执行经济重建事业的自愿者组成的群众机构。如果是这样，那么现在就必须要立即承担起建立这些机构和训练建设性工作者的任务。但另一方面，民族国家也可能决定继续走那条在英国统治时代开始走的路；那么反对国家的斗争就只能继续下去，在他1944年和土布运动积极分子的讨论中，甘地事实上以如下这些话提出了这个问题：

> 也许有人希望我们在获得政治权力之后，能用土布使全国人有衣穿。那么我们难道不应该从今天开始就为它进行安排吗？这样只要将来的自由印度政府为AISA提供必需的便利，并要求它作为专业团体来这样做的时候，我们就可能使国家能够自己满足自己对衣物的需求。但如果那一天政府真的关闭了国家所有的纺织厂，并命令我们负起这个责任，我们恐怕会像今天一样做不到的。①

而如果国家不提供这个机会，那么为了土布运动，一种借以获得真

① 《甘地全集》，第190页。

正司瓦拉吉的工具,就必须和国家进行战斗。

> 要作为一种司瓦拉吉的工具,(手纺车)自然不能在政府或其他庇护下发扬光大。如果需要的话,甚至必须不顾那偏好自己的纺织厂的国家或资本家的反对而将它发扬光大。手纺车代表的是数以百万计的乡村居民,而反对由纺织厂主或诸如此类的人代表的各阶级。①

换言之,甘地现在完全预感到了运用策略的可能性。历史性的自由之战已经到达了这样一个阶段,其中"政治司瓦拉吉"已经是民族主义领导者们力所能及的了。如果政治上的领导者准备好了参加争取"真正司瓦拉吉"的斗争,这就可能为它创造一个新的基础。但也有可能,国家领导者们根本不愿真心合作,那么"政治司瓦拉吉"本身就可能成为通向"真正司瓦拉吉"道路上的一个主要障碍,而策略也将运用完毕。无论是哪种情况,都要求甘地主义重新开始自己原来的探求,并清楚地表明自己和在它看来民族主义的狭隘"政治"目标的区别。

新的土布运动计划将成为这场斗争的先锋,在其展开过程中,将逐渐形成一个范围更广的乡村经济重建计划,包括乡村手工业,养殖业及基础教育等所有方面。②其目标是造成社会中的权力"分散"。工业生产的本质,就要求权力集中在国家手中,这是控制国民经济得以运行的基 120
本条件。相反,权力分散在理想意义上将意味着每一个个体生产者在提供自己基本需要这一点上,将完全是自给自足的;而至于那些同时是其社会生活一部分的非基本需要,他要与他人合作,但不是作为一个商品

---

① "消失的联系",《甘地全集》,卷八十一,第89页。

② "各部部长的职责",《甘地全集》,卷八十四,第45页。

交换者,而是以家庭成员互助的方式进行的。①

在这个权力分散方案的框架中,最关键的社会单位是乡村,它不仅在经济上充分自给,而且在管理和保卫自己上,也完全能够胜任:

> 独立必须从最底层开始。所以,每个乡村都要成为一个拥有全权的小共和国或农村公社。由此,每个乡村都必须自成一体,并能够处理自己的事务,甚至要达到能在全世界面前自卫的程度。它要经过训练,并准备好为保卫自己免于任何外来冲击而导致毁灭。②

在乡村之内,每个人都要尽可能地达到自给,并能够接受他人的合作,但只能在自由且自愿这个限度之内,这不是如同在错误的意义上那样,像商品交换那样,被描述成自由的;而是在集体合作这个完全道德的概念层面上。

在自给自足的乡村这个单位之上,社会将是按扩大的环形来组织的:一组乡村、小税区、区、地区,依此类推,每个单位都是自立的,没有一个单位需要依赖于更大的单位,或是要支配一个小的单位。③城镇不会完全消失,只会有远远少于现有的一小部分与乡村不同④,而印度的七十万个村落将"和很少的城镇一起居于主宰地位"。⑤

在这个由不计其数的乡村组成的结构中,将会出现永远不断

---

① "对各问题的回答",《甘地全集》,卷八十一,第133页,与1946年1月6日在Sodepur国大党工人会议上的讲话,《甘地全集》,卷八十一,第369页。

② "独立",《甘地全集》,卷八十五,第32页。

③ "权力分散",《甘地全集》,卷八十五,第459—460页。

④ 1945年6月2日与Shriman Narayan的讨论,《甘地全集》,卷八十,第244页。

⑤ 1945年6月19日前接受P.Ramachandra Rao的访问,《甘地全集》,卷八十,第353页。

> 扩大,而又永远不会凌驾于其他之上的各种圈子。生活不会是金字塔形的,其顶端需要依赖底层才能过活;生活将是一个海洋般的圈……其最外圈不会产生挤压内层的权力,却会向所有内层,以及自身提供力量。①

当然,这只是一种理想的建构,"一幅图画";但照甘地以自己中意的方式推理,"如欧几里得的点一样,……它有一种不朽的价值……对于我们所想要达到的东西,我们必须在接近它之前,先有一幅恰当的图画"。②他承认,在构思这个由自给自足的乡村共和组成的体系时,他想到的是如亨利·梅因所描绘的古代印度乡村体系。③"那时的城镇是附属于乡村的。它们是销售乡村剩余产品和优美的手工制品的中心。"但这仅仅是"我图画的骨架"。古代乡村体系存在很多严重的缺陷,最显著的就是种姓,可能还有国家的专制,而这些在理想的社会结构中,是不能占有一席之地的。④

但斗争应该怎么开展才能带领社会走向通往这种理想国家的道路呢?殖民统治时代,深入印度社会基础的、规模史无前例的腐败与暴力 121
势力已经坐大。而现在,当群众性反抗殖民主义的力量被唤醒并得到动员之后,似乎是要产生一种新的政治秩序,这种秩序绝非要试图消除那些已经坐大的势力,相反正是要把自己建立在一个相同的基础上。怎样才能抵挡住这些压倒性的力量呢?又有谁会去抵挡呢?

甘地主义的回答正如我们所见,是道德性的。理想是必须追求的,即使这种探求可能永远没有结果,或只能以失败告终。那些确信这种理

---

① "独立",《甘地全集》,卷八十五,第33页。

② 同上。

③ 亨利·萨姆纳·梅因,《古代法》(1861;纽约,Dutton,1931年版)。

④ 1946年7月28日在浦那德干土邦王公会议上的讲话,《甘地全集》,卷八十五,第79页。

想真实性的人必须追求它，必要时单枪匹马。斗争的成功并不仅仅是关键在于，而是完全在于人民领袖们的无私、勇气和道德意志。甘地意识形态坚定地奉行一种据称是真实的政治实践原则，始终坚持一种关于中介(mediation)的道德理论。即使一些人坚定不渝的道德实践似乎不能迅速地在政治的大舞台上产生效果，也没有理由放弃其探求。甘地会说："历史为我们展示了一系列的奇迹，大众在一眨眼的工夫里，就转向了某种观念。"①——这是在重复托尔斯泰的话。

但中介的理论只停留在抽象理论上。中介的成功，完全取决于中介者的道德，而不是某种可以使他的方案，与一系列在国家内部某支可以确认的社会力量可能采取的，具体的集体伦理范式相符合的方法。在解释他关于samagra grāmsevak，即理想的建设性工作者的理念时，甘地说道：

> 他也将把乡村争取过来，村民们将向他寻求建议，并听从之。假设我去一个村子里住下来，并有一台土榨油机，我也不会就成为一个普通的，每个月挣十五到二十卢比的榨油匠。我会成为一个"圣雄"榨油匠。我使用"圣雄"这个字眼并不是认真的，我要说的是，作为一个榨油匠，我会成为全村人学习的模范。我会是一个知道《薄伽梵歌》和《古兰经》的榨油匠。我的学问，将足够去教他们的孩子。……真正的力量存在于知识中。真正的知识提供了一个道德支点和一种道德力量。每个人都要寻求这么一个人的建议。②

于是，人民就将因他的道德权威，而**跟随**这个中介人，这是他的知

① 1946年10月28日前与British Daily的编辑的讨论，《甘地全集》，卷八十六，第50页。

② 1946年1月29日在马德拉斯建设性工作者会议上回答提问，《甘地全集》，卷八十三，第46页。

识带来的结果,而这种知识,又正是他因为毫无畏惧的道德实践而获得的。如果人民不愿听他的,那将是因为他没能取得他所需要的道德支点。在试图发起为了乌托邦的最后一战时,甘地主义所能提出的唯一具体中介工具,是中介者个人的道德意志。

> 当批评者们嘲笑(建设性纲领)时,他们的意思是,四百万人民永远也不会为实现这个计划而合作。毫无疑问,在这嘲笑中有很多道理。但我的回答是,它仍然值得尝试。只要认真的工作者们有了不屈不挠的意志,这个计划就和其他很多计划一样可以实行,而且比多数计划更奏效。无论如何,只要它还是建立在非暴力的基础上面,我就不准备替代它。①

这种中介理论作为一种政治理论,它的不足很快就显现出来了。比如在1946年,当T. 普拉卡萨姆* 的马德拉斯邦政府决定为了推进土布运动,将不再允许建立任何新的棉纺厂,或扩大现有工厂规模时,工业利益集团的惊恐是可以想见的。作为他们对普拉卡萨姆大声批评的回应,甘地写道:

> 要给国家的忠仆扣上理想主义者,梦想家,狂热分子和跟风的帽子,从而把他们赶下台,恐怕不是什么体面的消遣。
>
> 不要听任资本家或其他什么豪门世家与贫穷的农民作对,不要让他们切断了农民们用高贵的劳动改善自己命运之路……
>
> 记住,马德拉斯现有的纺织厂在时下不要受到影响。如果这个方案如野火般蔓延开来,整个纺织工业都要受到影响;在我看来,

① "建设性纲领——它的意义与位置前言",《甘地全集》,卷八十二,第67页。

* Tanguturi Prakasam Pantulu Prakasam (1872—1957),印度政治家,首任安得拉邦首席部长。——译者注

有一天这将是不言而喻的。不要让最大的资本家在它到来那天——如果有那么一天的话——后悔。

唯一值得去考虑的问题是，马德拉斯的政府是不是正直而有能力的。如果那些人不是，那么一切都会走错。如果他们是，那么这个方案必然得到所有人的祝福，并且必然胜利。①

然而仅仅是正直与能力，几乎不可能保证这么一个方案会“得到所有人的祝福”。有一个明摆着的问题，即克服政治上的强烈反对。将这个计划很可能的失败，归结于政府缺乏正直与能力，就是逃避一个事实：该方案缺少一个政治纲领支持，该纲领要么能预见到反对意见，要么能提出克服反对的方法。

实际上，只要现代工业的政治含义和土布运动之间的矛盾被直接摆明，就像当时在民族国家所应采取的政策这个问题上一样，甘地意识形态就不能很容易地给出一个政治的答案。它不能承认资本家必须被强迫才能放弃其利益。于是，在疾呼新土布运动计划的紧迫性时，甘地会马上说道：“同时我相信，某些重要工业是必需的。我不相信空想的人，或者武装的社会主义。”②而另一方面，被问道应该如何解释，以及怎样去避免洋布与土布之间的竞争时，甘地的回答是“洋布不应和土布一同销售。我们的纺织厂可以出口他们的产品”。③但这显然违背了甘地关于有必要消除国家间竞争和相互依存的基本前提。甘地主义没有答案了。

当为乡村自治提供一个具体的模式这个问题被提出来的时候，同样的难题又出现了。尽管对代议制政府的机构根本上并不信任，甘地还

---

① “土布与机织布”，《甘地全集》，卷八十五，第472—474页。

② “替代工业主义”，《甘地全集》，卷八十五，第206页。

③ 1947年4月22日在巴特那印度斯坦教育协会会议上的讨论，《甘地全集》，卷八十七，第330页。

是提出,以秘密投票的方式进行的选举也许是唯一实际可行的措施。然而危险是明显的:"在对全国行使集权时,英印政府已经污染了乡村的气氛。小小的村官已经成了老爷,而非公仆。所以必须非常认真,以保证这些强盗分子不能进入农村公社。"但又如何确保他们不会用暴力或欺 123
骗获得必要的选民支持呢?"他们应该被排除掉。"然而,不是不能使用相应的强制力吗?"他们应该将自己排除在外"成了最后的,不能服人的回答。[①]如果这可能的话,权力问题就不存在了;坚持这个答案,不过是希望这个政治问题自己解决掉。

甘地主义的历程从《印度自治》中的乌托邦理想开始,最终却又背上了民族主义政治的意识形态包袱。它成功地找到了历史的可能性,使国家最大的一部分人口——农民阶级——能被借用到演化中的新的印度国家政治形态之中。虽然正是甘地的"罗摩盛世"道德观念,和作为意识形态条件之一的,当时农民—公社意识,在对政治正当性的要求与形式上的紧密共鸣,使得这些要求可能转化成为"圣雄的教训";但实际上,甘地的非暴力政治学取得的历史性成果,是为这个借用过程赋予了道德合法性,及其自身独特的意识形态形式。虽然正是甘地对印度精英—民族主义政治的干预,第一次确立下来一场真正的民族运动只能建立在整个农民阶级有组织的支持的基础上;非暴力政治学的效果却也正好非常清楚地表明,对农民阶级政治动员的目标,根本不是如甘地代表这种动员所宣称的,是"训练群众自觉性,并获得权力"。更多地,是意味着要农民阶级心甘情愿地参加一场完全由**他人**设计并指挥的斗争。查姆帕兰,科达*,

---

① 1947年3月19日在Bir与农村代表的会谈,《甘地全集》,卷八十七,第121—122页。

* Champaran是比哈尔的一个地区,Kheda是古吉拉特的一个地区。1918—1919,前者由甘地亲赴,后者则以他为精神领袖,在Vallabhbhai Patel直接领导下,进行了不合作运动的最初尝试并获胜。甘地的声望由此而起。参见《甘地自传》。——译者注

巴多利*，博尔萨德** 等等事件，都是典型的农民运动，是个别的，限于当地，完全是由“他们个人的，感觉到了不平的”事件引起的。比如，以下就是巴尔多利事件被评价为一场典型的农民运动的特别背景：

> 只要他们还害怕受到政府的惩罚，巴多利人就无法捍卫正义。……他们把自己的精神完全交给自己的头领，以使自己摆脱这种恐惧。
>
> 从这里我们发现，人民需要用以保证自己自由的，既不是物质上，也不是智力上的力量；他们所需的一切，就是道德上的勇气。而这种勇气是依赖于信仰的。在这种情况下，他们需要信仰自己的头领，而这种信仰不是人力就能创造的。他们在头领身上找到了一种值得如此信仰的对象，而他又如磁铁一般，将人民的心吸引到自己这儿来。……这不是说人民已经将非暴力作为一条原则接受了下来，或即便在内心里，他们也没有愤怒。但他们明白非暴力的实际优点，清楚他们自己的利益，控制了自己的愤怒，并以忍受加在自己身上的困苦，替代了暴力的报复。①

虽然各强势阶级的全国性组织可以设法在新印度国家的制度结构内巩固自己，但是“农民和劳动”根本就不能“在全印基础上”组织起来。②所以，为了不得不表明自己和民族主义国家意识形态之的不同，甘

---

* Bardoli是古吉拉特的一个塔鲁克（Taluk，地区之下的一级区划，也指一种可世袭的土地）。1928年国大党选定此地发动不合作运动，由Vallabhbhai Patel直接领导农民进行抗税斗争，获得广泛支持，最终获胜。——译者注

** Borsad是古吉拉特Anand区（原Kheda区）的重要塔鲁克。1928—1929年，Vallabhbhai Patel曾在此领导成功的抗税斗争。——译者注

① “政府权力与人民权力”，《甘地全集》，卷三十七，第190—191页。

② “建设性纲领——它的意义与位置”，《甘地全集》，卷七十五，第159—160页。

地主义就只能声称自己在道德要求上优越；它找不到相应的意识形态途径，以将这种道德转化为国内最大多数人口的**政治**组织反对国家政权强制性结构的工具。 124

于是我们从作为一个整体的甘地主义的历史功效之中，得出了一个有关民族国家政治理论框架的概念。在这个框架中,农民们被动员起来,但并不参与国家事务;他们是这个民族的一部分,但他们和这个民族国家永远是有距离的。这种从甘地主义内部张力本身中产生的可能性,是怎么被成熟的资产阶级意识形态的民族主义分析所认同的,和甘地对印度政治的干预是如何在"资本主义消极革命"中转变成为策略期的,是我们在下一章中要讨论的问题。但解释这些有其特定地域范围和组织形式的历史进程，将是现代印度历史学的任务之一；正是通过它们,甘地意识形态所内含的政治上的可能性,在印度资产阶级创造新国家体系的尝试中,成为了它手中的武器。"圣雄的教训"对不同的人,其意义是不同的。正如最近的研究开始表明的,[①]它对于农民或部落民而言的意义,和知识界对它的解释是完全不同的。印度的民族主义国家领导层是在一种阶级斗争的进程中运作的,在这种进程里面,资产阶级的支配地位一直受到挑战,它在道德上的领导则总是不连贯的。他们伟大的历史成就,是在一个单一而各部有别的政治结构中,调和了甘地意识形态中的各种模糊之处,将它的全部意义借用进同一种话语。

然而，乌托邦的逻辑可能有一种无可救药的模糊。据分析是托马斯·莫尔写了第一篇这样的作品,为上升中的,但离胜利尚相当遥远的资产阶级在政治上的要求打下了道德基础。但也有观点认为他是乌托邦社会主义,这种欧洲早期无产阶级尚不清晰的反抗精神的先驱。[②]所

① 此类可见,Shahid Amin,《作为圣雄的甘地》。

② Martin Fleisher,《托马斯·莫尔生平与著作中的激进改革与政治劝导》，日内瓦，Librairie Droz,1973年版;Karl Kautsky,《托马斯·莫尔与其乌托邦》,H.J.Stenning译,(1890年初版;伦敦,Lawrence and Wishart,1979年版。)

以，在当代印度社会形成过程中，阶级斗争尚未解决的情况下，相互对立的政治运动都可以宣称自己的道德合法性来自“圣雄的教训”，也就不足为奇了。

第五章

完成期:尼赫鲁与消极革命

科学和现代技术的高度成就是足以惊人的。

——《印度的发现》,第415页*

1

英印政府对非暴力不合作运动放手大规模镇压以后,到1932年9月的时候,国大党组织已经瘫痪,并且被打散了。甘地在浦那的耶拉夫达(Yeravda)监狱里宣告,他将坚持"绝食至死",以抗议英印总督拉姆塞·麦克唐纳(Ramsay Macdonald)给予印度的"受压迫阶级"单独选举权。贾瓦哈拉尔·尼赫鲁当时身在德赫拉·敦(Dehra Dun)监狱,这条消息对他而言犹如"一颗炸弹"。他对甘地非常气恼:

我当时对甘地为了一个枝节问题——选举问题——而牺牲自己的性命感到不快。这对于我们的自由运动会产生什么样的结果呢?这不会使人们至少暂时忘记了更重大的问题吗?……我们已

---

* 中文本第542页。版本信息见第183页注释②。——译者注

经英勇地努力了，作了很多牺牲，我们的运动难道就从此无声无息地消失了吗？

我不满意甘地从宗教方面感情用事地处理政治问题，并且一再地把神和它联系起来。他似乎还说神规定了绝食的日期。树立这种榜样多么糟糕！①

这时的尼赫鲁非常沮丧，因为他认为自己所看到的，是民族运动缺乏清晰的政治目标。这种抱怨充斥在他于1934年到1935年，在狱中写成的《自传》中。但这不是说他不赞成把社会经济问题与民族主义的要求相联系。实际上，他是国大党左翼最杰出的领导人之一，该派一直要求赋予民族主义一个更确定的"经济和社会内容"。但所有此类运动的目标都必须清晰：那就是建立主权民族国家。这是政治上的目标；而社会与经济问题对于在运动向目标前进的过程中动员群众则是必要的。如果脑子里没有牢记政治目标，所有社会改革的尝试都会遇到巨大困难，精力也被浪费，而运动则会使现在掌权的外国政府得利。实际上，只要还考虑到这些社会运动的成功，社会改革的尝试，就只能是在夺取权力和建立民族国家之后。

国大党和其他的非官方团体不能够对社会改革多尽一点力量，还有更深刻的原因……

过去的经验证明，即使臣民当了部长，在现时的情况下，我们也很难推动社会的进步……几十年来英国政府消灭了积极性，实行了专制的，或者像它自己所说的那样，实行家长式的统治。英国政府不赞成非官方有组织的大规模活动，并且怀疑人家别有用心。

① 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁，《尼赫鲁自传》，伦敦Bodley Head，1936年版，第370页。中文本第420—421页。（以下简称《自传》。本书中引文全部录自张宝芳译本《尼赫鲁自传》，北京，世界知识社，1956年版，其中部分专名略有改动。——译者注）

尽管哈里真运动的组织者采取了各种预防措施，这个运动还是有时跟官方发生冲突。我相信如果国大党发起一个全国性的宣传运动,提倡多用肥皂,也一定会在许多地方跟政府发生冲突。

我以为如果国家把事情抓在自己的手里，要群众接受社会改革并不是困难的事。但是外国统治者常常疑神疑鬼,在说服群众时不肯深入。如果取消了外国统治,并优先实施经济改革,那么一个能干的政府就能够很容易地进行具有深远影响的社会改革。①

尼赫鲁对甘地的"哈里真"运动的反应,萌自一种在意识形态上对民族主义思想的成分所做的全新重建，这种重建是在印度民族主义思想已经发展到了它最后完全成熟的阶段——完成期时进行的。它的独特形式,是将民族主义置于一种**国家意识形态**的范围内。由于印度资产阶级在殖民地社会的形成中受到的历史约束，它不能在市民社会的领域内,建立自己稳固的知识一道德领导。出于历史的必然,它的革命不得不是消极的。印度消极革命的独特意识形态形式，是一种**中央集权制**,清楚地认识到国家扮演中心、自决、指导性的角色,并以一种独特的民族主义方式,将进步与社会正义的理念结合在一起,从而将它合法化了。

尼赫鲁的著作可以清晰地表明这种成熟的民族主义意识形态形式。比起班吉姆钱德拉,尼赫鲁在写作上远没有他成系统;他的著作里也没有甘地著作中那样的,由坚定的道德信念产生的逻辑力量。他的两本主要著作《尼赫鲁自传》和《印度的发现》,都是在长期的铁窗生活中写成的,内容散漫,充满了非常明显的矛盾以及大量的冗言;他自己也曾经承认,第二本书的完成,仅仅是因为他得不到纸张了。②但正是在这

① 《自传》,第383—384页。(中文本第434—435页。——译者注)

② 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁,《印度的发现》,纽约,John Day,1946年版。(以下简称《发现》。本书中引文全部录自齐文译本《印度的发现》,北京,世界知识出版社,1956年版,其中部分专名略有改动。——译者注)

位新印度国家首席的政治设计师的著作里，读者可以找到比其他地方都清楚的，在民族主义思想处于其完成期时的关键性意识形态因素与关系。

为使我的介绍更简单易懂些，请允许我首先总结一下自己认为是在论辩过程中，整合这次最终的民族主义意识形态重建的关键的推理思路。这种意识形态，其核心的组织原则是国家的自决；使其合法化的

原则，则是一种社会正义的理念。而其论证则如下展开：对所有人的社会正义，在旧的框架里是不能提供的，因为它是过时的、衰败的，且不能产生活力的。所必要的，是创造一个新的机制框架，它能够体现进步精神，或用其同义词说，体现现代性。进步或现代性，在二十世纪的术语里，意味着赋予经济领域以首要地位，因为只有通过对经济的生产与分配系统进行彻底的重组，才能生产出足够的财富，以保证对于所有人的社会正义。但是，现代社会科学带来的最新知识清楚地显示，如果国家不承担起中心的协调与指导角色，是不可能对社会经济结构进行有效重组的。而殖民国家依照其帝国利益，是永远不会承担起这个角色的；实际上当为这种重组进行任何尝试时，它就是那个主要障碍。由是，民族面前最首要的政治任务，就是建立一个主权民族国家。它一旦建立了，就将居于社会中所有狭隘的集团与阶级利益之上，对事情进行全面的观察，并根据最佳的科学程序对经济进程进行计划与指导，以创造足够的社会财富，来保障所有人的福利与正义。

现在让我们看看，尼赫鲁是如何尝试着将这个论证，树立为印度民族主义思想成熟的意识形态形式的纲领性原则的。

2

“东方，在暴风雨之前弯下身子，
默不作声，隐忍地听天由命；

并且它让无数军团通过,
重新埋头于沉思。”

在《印度的发现》中,尼赫鲁引用了马修·阿诺德的以上诗句,然后立即予以反驳:

但是,如果说印度曾经隐忍地向疾风低过头,或是说它对外国军队的通过漠不关心,那就不正确了。事实上它总是对外来势力加以抵抗的,常常获胜,但有时也遭到失败;不过,即使它一时失败,它会记住,并且随时准备再起。它的手段是双重的:和他们作战,把他们赶走;赶不出去的,就把他们同化……要求自由和独立的愿望始终存在着,并且拒绝屈服于外国的统治。①

几页之后,他对本质论者就东西方文化所做的两分法,更直接地予以驳斥。

一般认为,古代希腊是欧洲文明的源泉;关于东方和西方之间的根本不同,已经有过很多的著作。这方面我不了解;在我看来有很多是彷徨迷离的、不科学的、没有多少事实根据的。到了现在,许 133
多欧洲的思想家甚至猜想一切有价值的东西都发源于希腊或罗马……即使有一些关于亚洲各民族在过去成就的知识浸润到欧洲人的头脑中间去,这种知识也不是心悦诚服地被接受的。他们对这种知识有一种不知不觉的抗拒……既然学者们尚且如此,缺乏常识的群众们自然更相信东方与西方之间有着一些本质上的不同了。欧洲的工业化及随之而来的物质进步在一般人的心中更加深了这种不同的印象;再通过一种离奇的解释,古希腊就成为近代欧

① 《发现》,第133—134页。(中文本第168页。——译者注)

洲及美洲的奠基人。①

但这种不同其实只存在于有无工业化这一点上；它和古代文化传统无关。

我不理解使用东方和西方这些字眼的意义何在，除非在欧美是高度工业化，而亚洲在这方面是落后的意义上。这种工业化在世界历史上是一件新事物……希腊文明与近代欧美文明之间原没有什么有机的联系。②

实际上，古希腊的精神与人生观，比起现代欧洲国家来，更接近于古代印度和中国。

它们都有同样豁达的、容忍的、不拘于一种宗教的视野，善于享受人生和大自然的美妙与无穷变化的欢乐，他们爱好艺术，他们都有从古老种族累积的经验中获得的智慧。③

为什么我们看不见这些相似性，反而掉进了混乱思维的陷阱中？其真正原因是，那些教我们的人乐意让我们那样思考。

据说，印度是富于宗教意味的、哲学性的、专事探索的、形而上学的、不关怀现世的，而且一心一意地梦想着来世。我们就被人说成这样，也许这样告诉我们的那些人就希望我们一直埋头于思索，被空论纠缠住；这样他们就可以不受到那些思想家的阻碍，任意支

① 《发现》，第141—142页。（中文本第180—181页。——译者注）

② 《发现》，第142页。（中文本第181页。——译者注）

③ 《发现》，第143页。（中文本第182页。——译者注）

配或享受这个世界及其所有的东西了。①

看起来,民族主义思想终于开始认真对待东方学的主题了;现在它可以批评后者了。它已经摆脱了那些从诞生之日起,就一直束缚着它的文化本质论;并且最终能够以它们真正的特殊性,来看待民族与世界的历史了。但是且慢!既然它已经摆脱了旧的主题,它将如何对待自己的过去呢?它已经接受的新的理解历史的框架,又是什么呢?

根据尼赫鲁对印度过去的重新叙述,似乎可以认为,这个民族的历史上有两个伟大的运动,包括一个长周期和一个短周期。长周期从印度河文明,已知最古历史时期开始,到十一世纪第一次突厥—阿富汗人入侵结束。这个周期见证了一个伟大文明的繁荣,它富有而精力旺盛,标志是在哲学、文学、戏剧、美术、自然科学与数学诸领域中的惊人成就,经济获得发展并繁荣了,与世界其他地方存在着广泛的贸易和文化接触。然而早在公元后第一千年结束之前,

好像总有一种内在的弱点在腐蚀着印度,这不但影响它的政治地位,而且也影响了它的创造性的活动。这是何时的事无法确定,因为这是迟缓而不知不觉地发展的过程,对印度北部的影响早于南部。②

证据很明显:在哲学上,从商羯罗之后就没有伟大的著作了,文学上的殿军则是薄婆菩底*,两个都是八世纪人;伟大的对外贸易时代也在同时期结束;南印向东南亚拓殖移民持续到九世纪;朱罗(注辇)人强大的海上力量在十一世纪终结。

① 《发现》,第143页。(中文本第182—183页。——译者注)

② 《发现》,第217页。(中文本第279页。——译者注)

* Bhavabhūti,约公元七到八世纪人,印度梵语戏剧家。——译者注

我们由此可见,印度是正在逐渐枯竭,正在逐渐丧失它的创造天才和生命力……这种政治的衰退和停滞不前,究竟是些什么原因造成的呢?是不是纯粹因为年代长久了呢……?但是,除非已经先有了某种衰败现象,政治自主怎么会丧失呢?……印度自己内部的衰败在这个千年的末期是已经看得很清楚了。①

这种衰败最显著的证据,是"印度社会组织——以种姓制度为主要代表——的日益顽固和封闭"。

生活定型了,每个人的职业是固定而永久的,很少和别人有关系……这样,特殊类型的活动就成了世袭的,此外,还有一种要避免新式工作和新活动的倾向,将自己局限于旧的规范内,限制进取和限制革新的精神……只要那种组织留得有发展和扩张的路径,它就是带着进步性的;但当它到了可能发展的最高限度的时候,它就会停滞,不进步,再过些时候就更不可避免地倒退了。

正由于这样,在知识上、在哲学上,在政治方面、在作战的技术和方法方面、在关于外界的知识和接触方面、在萎缩的方面,都全面地衰败了;一种地方意识、封建的小集团的感觉反倒成长起来,而牺牲了那比较大的作为一个整体的印度观念。②

所以,长周期就走到了尽头,因为印度在它的躯壳内萎缩了,变得刻板,并丧失了它早期的创造力与革新精神。但这并不意味着印度文明的死亡。某些活力保持了下来,而即使印度向整个系列的入侵屈服了,在印度进入它的第二个,也是相对较短的一个兴盛周期时,仍保持了一

① 《发现》,第220页。(中文本第282页。——译者注)

② 《发现》,第221—222页。(中文本第284—285页。——译者注)

种历史连续性。

> 然而,正如以后的岁月所表明的一样,那种旧的组织还拥有它的生命力和惊人的顽强性,以及一些灵活性和适应的能力。正由于这样,它能够设法生存,能够从新的接触中和思潮中得到益处,有时甚至得到些进步。然而,那进步总是被旧日中过多的遗物束缚住而受到阻碍。①

第二个周期发生在伊斯兰帝国时期，于莫卧儿皇帝阿克巴朝达到顶峰。它的形式是本土文化与突厥,阿富汗,伊朗与阿拉伯文化成分的一种交融,并在美术、建筑、文学、音乐,甚至某些混合的宗教崇拜及哲学方面,取得了伟大的辉煌。但对于尼赫鲁,这场运动在很大程度上是国家努力支持的结果,皇帝个人品质则扮演了一个尤其关键的角色。阿克巴是这场运动中所能见到的最出色的人物,“他是理想家兼梦想家,又是一位行动家和群众的领袖,他能够激励起他部下的热诚拥戴”。②他试图以明智的政治才能与富于想象力的恩惠，在政治上和文化上团结这个国家。“在他的身上,统一的印度这个旧梦又形成了,这不仅仅是政治上并为一个国家,而且是要有机地融合为一个民族。”③

然而这场文化融合的整体效果，并没有深刻到足以根本地改变社会结构或人民生活方式的地步。它的效果“或多或少是肤浅的,社会文化大致还是与以前相仿。在有些方面,它却变得更加顽固。”④尽管皇帝有勇气与想象力努力去改变社会,但前景先天就有限,其方法相对于任

---

① 《发现》,第222页。(中文本第285页。——译者注)

② 《发现》,第256页。(中文本第332页。——译者注)

③ 《发现》,第256页。(中文本第332页。——译者注)

④ 《发现》,第261页。(中文本第339页。——译者注)

务的复杂性而言，也过于不细致，实在不值得赞赏。

> 如果阿克巴求知的迫切之心转到社会改革的方向上，来研究世界上其他地方所发生的事情，他也许已经奠定这种改革的基础了。但是他太忙于巩固他的帝国，他面临着的大问题是如何使那劝人改变信仰的，像伊斯兰教那样的宗教与本国的宗教和民间习俗得到调解，从而造就国家的统一。他企图用理性主义的精神来解释宗教，在当时他好像引起了印度情况的巨大转变。然而这种直接手段并未成功，正如它在其他地方很少成功一样。
>
> 因此，甚至阿克巴这样的人也并未能在印度社会的前后关系上产生根本的影响。在他死后，他所倡导的改革气氛和进取精神又消沉了，而印度重新开始那呆滞不变的生活。①

于是，尽管在一个短时期内，存在着国家支持的，文化上的活力，但"生活"本身并没有变化。同一个历史时期在欧洲，见证了最深远且具有革命性的变革；然而"静止而处于冬眠状态的亚洲还是照古代传统的方式继续着那种依靠人力的辛苦劳作"。②因此在欧洲征服东方的前夕，一种在生活的态度及其前景上的相当根本的差别，确实存在于欧洲民族与亚洲人民之间。前者正沿着新方向探索，打破传统与教条的镣铐，并使全世界屈服于自己的意志与统治；而后者则受制于过去时代的习俗与机制，在身体上，也在心灵上都麻痹了。这解释了为什么亚洲民族屈服于欧洲的攻击。他们不能抗拒，因为他们已经失去了自己内在的力量与生机。

136 这样，我们就回到了东方学的主题上。只是现在东方与西方的不

---

① 《发现》，第261—262页。（中文本第339页。——译者注）

② 《发现》，第261页。（中文本第338页。——译者注）

同,从本质层面的不同缩小到了紧要关头的不同。欧洲文明中并没有什么有机的或本质的东西使它充满活力而且强大:只是在历史的某个特定时刻,它才突然发现了一种新的精神,能量与创造力的新来源。而类似的,亚洲文明里也并没有什么有机或本质之处会造成它们的停滞与无力:在一段长时期的惊人成长之后,生机与创新的旧源泉逐渐枯竭了。正是在这个承上启下的历史关头,西方与东方之间发生了冲突:西方征服了,而东方服从了。

因此,在这种新的、民族主义的、对殖民冲击的再阐释中,历史时代本身成为了偶发的。它现在认为,每种文明都有其成长和衰退期。各期之间并无本质的、有机的,或者是不可克服的联系。每个时期都用一系列互相结合的因素来解释:经济的、政治的、知识的,等等。进一步地,以特殊方式增长的文化价值或"精神",是可以从其特定的文明语境中抽出,并赋予普遍的历史价值的。于是,它们就不再是任何特定文化的"特性",与该文化也并不具有本质或有机的联系。

于是,过去和当前,可以从特定民族的历史中被分离出来,并作为一种普遍的"时代精神"的进程来表现。它决定了世界历史的发展规范,特定民族的进步或落后,可以联系它而显示出来;而那个周期中的特殊阶段,也可用个别的关键因素来解释。于是,作为殖民地的印度缺乏现代性,与"印度文明中任何本质性文化缺陷"无关。在印度被外国征服的特定历史关头,欧洲民族正在向前看,而且充满活力;而印度社会则处于一个故步自封的时期。后来印度社会适应普遍的、历史发展范式的失败,完全可以用殖民统治的情势来解释:是因为外来的统治势力一贯地妨碍现代性力量的增长,印度社会才发现自己不可能发展。

> 当英国人来到印度的时候,虽然印度在工艺方面有些落后,但仍不失为世界上先进的商业国家。工艺上的变革无疑已经来临从而改变着印度的面目,正如它曾改变了某些西方国家的面目一样。

> 但它的正常发展却被英国势力阻止了。工业的增长受到抑制，社会的发展也因之而被阻碍了。社会力量强弱对比的正常关系不能够自行调整而取得均衡；因为所有的力量都集中在一个外国权威的手中，而这个权威是将自身建筑在武力之上的，并且扶助那些已经失去任何真正意义的集团和阶级……他们在历史上的任务久已完结，如果他们没有得到外国人的庇护，恐怕早就被新的力量打倒了……在正常情况下，他们也许早就由于革命或由民主政治的过程，而被根除或被转移到某些更为适当的职务上去了。但是只要外国人的专制统治一日没有间断，这样的发展就一日是不可能的。①

所以，印度的现在似乎被过去支配的现实，与它的文化中内在的任何东西无关。这是一种特殊政治情势的结果，而除去这种情势，就是摆在民族面前的主要政治任务。完成了这项任务，印度民族就会第一次向着符合“时代的精神”迈出重要的一步。这就是为什么，印度的政治动乱表现出了“一个似乎正在超越‘过去’而正在觉醒的民族那种不可名状的未加思虑的意志……”。②

还可以得出结论：印度民族不从自己的过去，而从别的地方，从“时代精神”的普遍表现中，来寻找当前，仅仅是在尝试回到自己“正常”的发展轨道上。它并不必然代表任何对它独特文化特性的威胁。

> 我们在印度并不需要去国外探索“过去”和“远方”。我们这里就有很多。若是我们去外国，那就是追求现在。这种追求是必要的，因为和“现在”隔离就意味着落后和衰退。③

---

① 《发现》，第518页。（中文本第672—673页。——译者注）

② 《发现》，第516页。（中文本第670页。——译者注）

③ 《发现》，第578页。（中文本第752页。——译者注）

3

但是,这种"时代的精神",这种存在于别处,因此必须在别处才能找得到的当前,到底有什么东西如此独特呢?尼赫鲁试图给它下定义:

> 现代思想,即较好类型的现代思想,是实践的和实用的、伦理的和社会的、利他的和人道主义的。它受那种为了改善社会的一种实践理想主义所支配。推动这现代思想前进的那些理想就代表着这时代精神,也就是"瑜伽达磨"(Yugadharma)。这现代思想已经抛弃了古代人们的大部分哲学理解,抛弃了他们对于终极真实性的探索,并且也抛弃了中世纪的虔诚主义和神秘主义。人道主义是它的神而服务社会就是它的宗教……
>
> 因此我们的动作必须与我们所处的时代中那些最高理想调和一致……那些理想可以分为两大类:人道主义和科学精神。①

那么,这是不是又回到班吉姆的问题上了呢?因为这个对时代精神的定义,难道不是依靠同一类型的所谓物质与精神的区别吗?而尼赫鲁所说的难道不就是为了成为一个现代国家,我们必须从西方学习物质的技能,而又不失去我们的精神遗产吗?某些时候,尼赫鲁确实说过以下的话:

> 和中国一样,印度必须向西方学习,因为现代西方有许多东西可以教导我们,而现代精神是以西方为代表的。但是显而易见,西方也需要多多学习;如果它不去学习那些曾在各个时代中,并在一切国家里吸引住思想家们心灵的更深刻的人生教训,那么它技术

① 《发现》,第570—571页。(中文本第741页。——译者注)

上的进步也不会给它带来什么安慰。①

更一般地讲，科学与不科学、理性与非理性、实际与形而上学之间
138 的区别，就是那些在最一般的意义上讲，已经统治了欧洲后启蒙时代的理性主义，更明确地讲是实证主义思想的东西。它接受了科学的“既定性”，不仅把它作为一个知识的整体，还包括它独特的方法论原则，与实际应用的技巧，这些都已经证明了它的有用性，从而也证明了其有效性。于是，“科学精神”或“科学气质”所意味的，就不仅仅是某种理性主义，而是一种坚实地建立在“经验事实”和“经验上可证实的真理”基础上的理性主义。它代表一种对“实际”问题的关切，和一种对“多余的”、“无果的”思辨的拒绝。因为思辨哲学

通常是在它象牙塔里面的，与人生和它的日常问题隔绝，关注于那些终极目的，而未能把这些目的与人生结合起来。逻辑和理性是哲学的向导，并且在许多方向上使哲学有所发展，但是那逻辑是太偏重于思想方面而不切合实际了。②

另一方面，科学“只注视着实际”。③这样，无论它受什么限制，也只有科学为我们的实际生活，提供一整套可靠的知识。

理解一部分真理并把它应用到我们的人生中，这总比一点都不知道而徒然挣扎着妄想窥破人生的玄秘要好一些……这就是科学的方法，科学的探索和批判精神，对真理和新知的追求，对任何未经测试或检验的事物之拒绝接受，一有新的证据就改变过去定

① 《发现》，第517—518页。（中文本第672页。——译者注）

② 《发现》，第522页。（中文本第678页。——译者注）

③ 《发现》，第522页。（中文本第678页。——译者注）

论的能力,只依赖观察过的凝灰岩不依赖假定的事实,还有那心智的艰苦训练——所有这一切。不但是为了科学的应用,而且对人生本身和解决它的许多问题都是必要的。①

但是在这些后启蒙时代理性主义的一般含义之外,"科学的方法"和"生活的科学途径"还意味着对于尼赫鲁而言,比对于如班吉姆的人更为具体特别的一些东西。实际上,在它最一般的层次上,尼赫鲁甚至可以像班吉姆一样断言,古代印度的思想在精神上,比现代西方的整体文化价值更接近于科学的态度。

科学一向支配着西方世界,那里每一个人都在赞扬它,然而西方还远未能发展真正的科学特质。它还必须将心灵和肉体推向创造的融和一致……古代印度思想的主要基础——虽然不是它后来所表现的那样——是和科学的精神和手段以及国际主义相吻合的。它是基于对真理的大无畏追求,基于人类的团结,甚至也基于一切有生之物的神性和基于个人各种族自由合作的发展,而这种发展必然会不断地走向更大的自由和人类进步的更高阶段。②

但这不是对民族主义意识形态成熟重建的最独特之处。对尼赫鲁而言,"科学的方法"还相当具体地意味着,经济领域在所有社会问题中的首要地位。像尼赫鲁这样的人特别相信,这一点是现代或二十世纪审 139

① 《发现》,第523页。(中文本第679—680页。——译者注)

② 《发现》,第526页。(中文本第683页。——译者注)注意到这一点是有趣的:当可以证明连"最佳类型的现代思想"对印度文明的内在价值都表示欣赏的时候,对该文明的伟大最有总结性的证据,也就找到了。《印度的发现》中有关古典印度文明的成就的段落里,充满了来自叔本华、洪堡、马克斯·缪勒、西尔文·列维、罗曼·罗兰,甚至H.G.威尔斯等人的引文,还有一段是"富歇(Alfred Foucher)先生,这位法国学者"讨论克什米尔的魅力的。《发现》,第568页。(中文本第738—739页。——译者注)

视历史与社会的独特途径。无论它是一个关于政治方案,或是关于经济政策,还是关于社会和文化难题的问题,"科学的"分析必须通过将它与社会的基本经济结构相联系才能推进。这类问题的正确解决,也必须通过重组这些社会经济安排来寻找。尼赫鲁宣称:"如果历史上有一件事能够证明上述这点的话,那就是经济利益形成各团体和各阶级的政治观点。理性或道德的看法都不能超越这种利益。"①

这现在成了重建的民族主义的新理论框架。它为民族主义提供了理性主义者面对重大政治问题的一系列新的立场的关键:它对殖民统治的定评,定义民族的界限,传统社会机制和宗教的角色,工业化的规模与步伐,和最首要的,国家的角色。从这些立场出发甚至能够为了纯粹的民族主义目的,而借用"马克思主义的科学方法"作为当时对欧洲启蒙运动中理性主义最先进的表述。

马克思主义的理论和哲学替我解决了不少疑难问题。对我而言,历史有了新的意义。马克思主义的解释使历史大放光明,历史的发展是有一定的规律和目的的,虽然不是自觉的……

大规模的世界经济危机和不景气似乎证实了马克思主义的分析。其他各种制度和理论还在黑暗中摸索,唯有马克思主义提出了相当令人满意的解释,并且提供了真正的解决方法。

随着这种认识的加强,我感到一种全新的振奋,非暴力不合作

① 《自传》,第544页。中文本第622页。当尼赫鲁在1934年批评教族主义政治人物忽视了经济事务时,他说:

世人皆知,政治时代已经过去,我们生活在经济主导民族与国际事务的年代。谈到经济事务时,教族组织都说了些什么呢?……不管社会主义或共产主义到底是不是问题的正确答案或是其他什么,有一件事是一定的,这个答案必然是有关经济的,而不仅仅是政治的。因为印度和世界都受各种经济问题所迫,它们是无法逃避的。[1934年1月5日在安拉哈巴德对媒体的讲话,《贾瓦哈拉尔·尼赫鲁选集》,新德里,Orient Longman,1972—1982年版,卷六,第184—185页(以下简称《尼选》——译者注)。]

> 运动没能成功在我心中所造成的消沉意志逐渐减少了。世界难道不是很快地朝着所希望的目的前进的吗?……我们的民族斗争是这种较长旅程中的一个阶段……时间帮了我们。①

这种对马克思主义的借用当然是,如我们即将看到的一样,有其目的和选择性的。但是它为在现代和传统的、世俗和宗教的、进步和反启蒙的、先进和落后的之间一整套理性主义的区分,提供了一种新的科学合法性。对于任何一种情况,其立论均如下:在当今时代,只有一个普遍的,历史给定的方向是经济所必须沿之前进的,那就是快速工业化这个方向。每一个社会集团或阶级面对着这样一个快速工业化的经济要求,其立场都决定了这个集团或阶级"真正的经济利益"。那些真正的经济利益与这些要求相符合的,是"进步"阶级;而利益与要求相反的,是"反动"阶级。然而,与真正的经济利益相当距离之外,社会上还存在着主观的信仰与意识形态,妨碍了特定的集团和阶级认识到自己真正的经济利益并按之行事。这些是落后的意识形态——原始的忠诚、宗派主义情绪、宗教的蒙昧主义等等——而且那些反对进步变化的反动阶级也经常通过利用这些主观的社会信仰,来延长自己本已过时的统治。 140

因此,可以以普遍存在的"教族主义"问题为例,它在二十世纪,一直困扰着印度的民族主义。理论上依尼赫鲁所见,这个问题非常简单:基本的政治要求,是从法律上保障公民完全的平等权利,而不论他们宗教,语言或其他文化上的不同。这是建立公民个人权利的基本自由前提。另外,还需要考虑到福利,或社会正义:

> 国家和私人组织都应当竭尽所能,来消除那些阻挠着个人和任何团体充分发展的,社会上及习惯上一切讨厌的障碍;而且还认为应当尽快协助那些在教育上、经济上落后的阶级以消除他们的

① 《自传》,第362—363页。(中文本第412—413页。——译者注)

缺陷。对于最下层人民尤其应当如此。此外还有一项规定，妇女应处处和男子同样地享有各种公民权。①

当然，殖民国家确实没有兴趣为公民权利的完全发展，提供这些条件。它是一种外部的政治势力，干涉印度的政治冲突，为的只是扩张一己之利，所以要分别给予各宗派不同的特权，以挑拨离间。但这就更有理由得出，作为第一步，解决“教族”问题，需要排除殖民国家而建立起一个真正的民族国家。

但是，只要民族国家的这些前提得到落实，就不会再有什么“教族”问题了。那时真正成为问题的问题，只有经济问题。

在宗教、文化等方面的保障得到确切保证以后，必然会到来的那些主要问题就是与个人宗教无关的经济问题。阶级斗争是很可能有的，但不是宗教，除非宗教本身代表着某些特权阶级。②

① 《发现》，第387页。（中文本第506页。——译者注）

② 《发现》，第387页。（中文本第506页。——译者注）尼赫鲁在其文章中无数次相当明确地表示，教族主义与宗教无关，其原因部分是经济的，部分是政治的。如果经济问题解决了，外国势力被赶走了，就再不会有教族主义了。比如：

教族问题不是一个宗教问题，它与宗教无关。它部分是经济问题，而另一部分是中产阶级的问题，在很大意义上是政治问题……我认为它不是一个非常难解决的问题。如果社会与经济问题走到前台来的话，教族问题就得退到幕后了。（1936年1月27日在伦敦接受记者访问，《尼选》，卷七，第82页。）

从根本上讲，教族问题是印度教徒和穆斯林上层中产阶级之间，争夺新政权中的职务与权力的斗争。它对大众根本没有影响。没有一个代表教族的要求，里面有哪怕一点点，和印度的经济问题或大众有关。（1934年2月4日与伦敦印度调解组织的讨论，《尼选》，卷七，第96—97页。）

教族主义在实质上，是在为第三势力——即统治势力——争夺利益。教族主义者只能作延续外国统治的考虑，并试图以之为自己的集团获取最大利益。除去了外国势力，教族主义的争论与要求就会尘埃落定了。（1934年1月5日在安拉哈巴德对媒体的讲话，《尼选》，卷六，第182页。）

于是又是非常清楚,解决这些"真正的经济问题",需要对社会的经济环节进行根本的重建,这样,社会生产的大规模增长就能够产出充足的资源,以满足对面向所有集团公平的分配和福利的迫切要求。通过尝试去修补现有结构,"教族"问题真正的解决办法是找不到的。

> 只有考虑到不同的政治机构——尤其是不同的社会机构——才能替联合行动打下一个稳固的基础。我们争取独立,其目的在于使人们认识到我们在为一个完全不同的政治机构而奋斗……
>
> 但是我们大多数领袖人物的看法仍然逃不出现有政治机构和社会结构的狭窄铁框。他们根据这种背景应付各种问题——教派问题或宪法问题——因此他们不可避免地上了彻底控制这个机构的英国的当……用改良主义的方法就能够圆满解决印度政治、经济和教派问题的时代已经过去了。新的情势需要革命的观点和计划,需要革命的解决办法。但是在领袖人物中没有人出来担负起这种任务。
>
> 我们在争取自由的斗争中没有理想和目标,这就毫无疑问地帮助了教派主义的发展。群众看不出他们的日常痛苦与争取司瓦拉吉之间明显的联系。①

然而,虽然所有这些从对问题的"科学的"分析来看,也许都足够清楚,但是人民持有的主观信念,并不必然能够使他们如此清晰地看到解决方法。"群众有时通过本能能够很好地战斗,但这只是一种软弱的武器,很容易用钝,或者为了其他目的弃而不用。这里缺少理智。"②所以就有人害怕:

① 《自传》,第137页。(中文本第154—155页。——译者注)

② 《自传》,第137—138页。(中文本第155页。——译者注)

> 怕多数人可能会在政治上压倒少数人……人们是那么惯于朝宗教分裂的路线设想，并且是不断地受着教族自治组织和政府的鼓励而那样设想的，以致在许多伊斯兰教徒的心中一直有着一种恐惧，怕那个主要的宗教团体，即印度教徒的，会压倒其他团体……总之恐惧是不可理喻的。①

大众并不按"理性"行事，因为他们没有被教导过如此行事。他们依"直觉"行事，所以易受"宗教激情"的影响。于是，虽然非常明显，"教族主义"的要求仅仅是代表各个教派中非常小的反动上层阶级的，但这些要求在政治上受到的支持，按照任何理性解释的标准，都是相当"不寻常的"。

然而说起来很奇怪，印度教和伊斯兰教中的资产阶级，利用宗教的神圣名义，在某种程度上取得了群众对他们的纲领和要求的同情和支持，而他们的这种纲领和要求不仅跟群众绝对不相干，甚至跟中产阶级的下层分子也不相干。每个教派所提出的要求归根结底就是要求职位，而中产阶级中只有少数上层分子才能够取得这些职位。当然，他们也要求在立法机构中获得更多的席位，以表示争取政权，但是人们认为这只不过是争取安插人的权力而已。这些褊狭的政治要求至多只是对中产阶级的少数上层分子有利，却常常妨碍了全国的团结和进步。但是一些教派领袖人物巧妙地使这些褊狭的政治要求看起来似乎是那个教派的群众要求，使这些要求带有宗教感情，借此掩盖这些要求内容的贫乏。

政治上的反动派就是这样以教派领袖的面目出现，重新回到

---

① 《发现》，第387页。（中文本第506页。——译者注）

> 政治舞台的，他们采取各种步骤的理由与其说是由于他们的教派偏见,不如说是由于他们要阻碍政治进步。①

在新的“科学的”社会与政治结构之内,大众主观信念的问题和他们的“客观经济利益”不同,是不能被理性地理解的,因为这些信念处于 142
“非理性”、“激情”、“自发性”的领域内。所有可以被理解的,只是试图利用大众的宗教激情来操纵他们的政治领袖和组织的动机和利益。既然如此,理解“教族主义”政治,就成为了辨别哪个政客集团,利用什么具体问题,来误导哪一派群众的问题。十九世纪晚期发起一场运动,以在印度穆斯林中普及西方教育的赛义德·艾哈迈德汗爵士（Sir Syed Ahmed Khan)为首,但他并不是一个“反动分子”,因为假如没有这种教育,穆斯林仍然是落后的。“穆斯林当时不论在历史上或思想上对于**资产阶级**的民族主义运动都没有准备,因为他们不像印度教徒那样,他们没有把**资产阶级**发展起来。因此,赛义德爵士的活动,虽然在外表上是很稳健的,却遵循着正确的革命方向。”②(附带提及,这里没有明说的假定即穆斯林需要一个“穆斯林资产阶级”,以在历史上为民族主义运动做好准备;一个“印度资产阶级”不适合这个目的。)然而,在二十世纪早期,当阿迦汗*作为穆斯林的领袖出现时,它意味着“伊斯兰教地主阶级和正在成长的**资产阶级**”,通过利用宗教问题预防对英国统治或上层阶级的既成利益的任何潜在威胁,“同英国政府勾结起来”。③不过,“穆斯林资产阶级不可避免的漂向民族主义”仍然是不能阻止的。

第一次世界大战之后,阿里兄弟(Mohammed & Shaukat Ali),安萨里(M.A. Ansari),阿布尔·卡拉姆·阿扎德(Abul Kalam Azad)“以及许

---

① 《自传》,第138页。(中文本第155—156页。——译者注)

② 《自传》,第462页。(中文本第529页。——译者注)

* Aga Khan,伊斯兰教伊斯玛仪派最高宗教领袖的称呼。——译者注

③《自传》,第465页。(中文本第533页。——译者注)

多其他**资产阶级**领袖现在在穆斯林的政治事务中开始产生重要的作用”。不久,他们中的多数被甘地“吸收”进了不合作运动。[①]但是,“在印度教徒和穆斯林中都存在的教族和落后因素”回到了实景中。有“一场为中产阶级知识分子争取工作的斗争”。这个问题同样存在于旁遮普、信德和孟加拉,那里的印度教徒是“更富有的,是债权人和城市阶级”,而穆斯林则是“贫穷的、借债的农村阶级”。“所以,二者之间的冲突经常是经济上的,但却总是被赋予教族色彩。”在印度教政客那,一方面同样存在着教族主义,伪装“在民族主义的外衣下”,但实际所寻求的是保护印度教徒上层的利益。[②]但在这些例子中,都存在着特定的政治领导层或组织,它们利用大众的宗教感情,为某些仅仅影响到上层阶级的政策或利益谋求支持。当这些政策有利于一场团结的民族运动的大目标时,它们是“进步的”;如果不利于的话,它们就代表“一小撮上层阶级的反动集团”,开始“利用群众的宗教热情来达到他们自己的目的”。[③]

再看一看另一个印度民族运动中至关重要的问题:工业化。在这个问题上,尼赫鲁的论证再一次和班吉姆钱特拉是相似的:时代精神要求工业化;没有它,不仅贫困这一基本经济问题解决不了,甚至独立国家地位的政治基础也要受到威胁。所以,它不是道德或审美选择上的事
143 情。它是现代生活的一个简单的、全球皆然的事实,是由今日经济生产的条件所决定的。

> 在现代世界组织中,即使在国际相互依赖的形式下,一个国家能够有政治和经济上的独立自主,也必须得是高度的工业化而且把它的动力资源发展到了最大限度。如果它在生活的几乎所有领域里不借助于现代技术,它就不可能达到或维持高生活水平,也不

① 《自传》,第466页。(中文本第534页。——译者注)

② 《自传》,第466—467页。(中文本第535页。——译者注)

③ 《自传》,第467—468页。(中文本第536页。——译者注)

可能消灭贫穷。一个工业落后的国家将继续导致国际局势失去均衡,助长一些比较发达的国家的侵略倾向。①

所以,在经济发展可供选择的两条道路,即一条基于大规模重工业,另一条则是分散的小规模工业之间二选一的问题,根本就不会出现。这样的政治选择,必须在首先考虑经济决定因素时才能决定。而在这个领域,选择已经做出了——在世界的其他地方,由世界史,由"时代的精神"做出了。

在全世界以及世界局势所面对的显著事实,业已决定赞成大规模工业的时候,任何关于小规模和大规模工业优劣问题的争论现在看来似乎是毫不相干的。②

所以,在工业化的问题上,一方面是关于国力,经济的考虑,也就是认为,工业化的经济是民族的经济和政治独立的关键。一个基于村舍和小规模工业的经济是"注定要失败的",因为它只有作为一种"殖民地附属"才能"适合于世界的组织形式"。③但以同样的逻辑,还是存在一种暗示:对国家来说,工业化必须达到的水平,必然是由全球标准设定的。因为科学设立了自己的技术标准,自己的一套关于效率和陈旧过时的标准;而科学又当然是一种普遍价值,所以在科学领域中的时代发展,自然也发生在其他领域里。所以,关于小规模和大规模工业的问题,不

仅仅是两个类型的生产与经济间如何配合的问题。其中一种必定要居于领导和首要地位,而以另一种作为补充,尽可能地配

① 《发现》,第413页。(中文本第539页。——译者注)

② 《发现》,第414页。(中文本第540页。——译者注)

③ 《发现》,第413页。(中文本第539—540页。——译者注)

> 合。以今日最新的技术成就为基础的经济一定是居领导地位的。如果技术上需要大型机器，正如现在的一般情形一样，那么不管它的一切复杂情形和后果怎样，都必须采用大型机器。只要在技术上可能将生产分散的都是值得做的。但是无论如何，必须使用最新的技术，否则没用的、陈旧而过时的生产方法，除了作为一种临时性的过渡方法外，都将阻挠增长和发展。①

所以，在成熟的民族主义的意识形态框架之内，经济发展的路径，根据对社会及历史的"科学的"理解，已经很清楚地被指明了。有三个基本的必备条件："巨大机械工程与机器制造工业、科学研究的机关、电力。"②同样值得指出的，是当这种民族主义的理解求助于"马克思主义的科学观"时，它在布尔什维克对经济发展问题的理解内，找到了既成的理论支持，他们的理解在苏联工业化时期尤为流行。如尼赫鲁这样的民族主义者，在"经济的首要地位"里，发现了一个特别有用的理论立足点，从此他们可以获得并接受马克思主义的理性主义和平等主义的一面，而把它的政治内核完全放在一边。至于布尔什维克的理解本身，是否为这么一种选择性的挪用提供了理论条件，那当然是另一回事了。③

历史决定的，又经科学地阐明的对于国家工业化的需要，已经成立了；剩下的是要辨别出各个或赞成或反对这种工业化的政治势力及政策。基本的障碍，当然就是殖民国家。确实，在印度，现代性和工业化的

---

① 《发现》，第414页。（中文本第540页。——译者注）

② 《发现》，第416页。（中文本第542页。——译者注）

③ 关于这一点的有趣观点，见Carmen Claudin-Urondo，《列宁与文化革命》，（Brian Pearce译，Brighton，Harvester出版社，1977）。1928年第一次访苏归来后，尼赫鲁做了令人费解的评论："苏维埃制度已经与布尔什维主义和俄国如此划一，以至于要脱离它们而考虑它是困难的。然而我感觉得到的是，它可以，或者毋宁说它的外层结构可以，离开共产主义而存在。"（"苏维埃制度"，《尼选》，卷二，第390页）

价值,是在殖民统治时期,在殖民影响的过程中历史地树立起来的。但这只是以下事实的一种反映:在特定的历史时期里面,是英国,或更宽泛地说,是西方,代表了普遍的时代精神。然而,殖民统治的具体后果,对于印度的独立国家的地位来说,完全是有害的。据尼赫鲁的观点,事实上,在英国征服印度的时候,存在着"两个英国"。一个是"以莎士比亚与弥尔顿为代表的,有着高尚的语言与著作和勇敢事迹的,有着政治上的革新和为自由而斗争的,以及有着科学与技术进步的英国"。另一个则是"以野蛮的刑法和兽性的行为为代表的,坚决维护封建制度和反动势力的英国"。"来到印度的究竟是这两个英国中哪一个呢?"他问道。当然,二者是融合于一个单一整体中的,很难将一个和另一个分开。"然而在每一个主要的行动中,其中之一扮演着领导的角色而支配着另一个,不可避免地,那个不好的英国势必在印度扮演着主角,而且要和印度接触并且在这个过程中鼓励着那个不好的印度。"①

关于工业经济,"坏"的英国代表了英国资本狭隘而反动的利益。在征服的早期阶段,它首先摧毁了印度传统工业的基础,这个殖民国家不仅在以后的阶段对印度的工业发展不感兴趣,还积极地阻碍这种成长,以保护英国工商业资本的统治利益。给印度资本让出的一切便利,都是因为特殊的环境使然,比如战时所迫。而其结果是,印度工业还是已经"不顾在印度的英国政府和英国特权利益集团的坚强反对"而成长起来了。②其次,那个在印度殖民的国家一直支持着农村中一套过时的封建秩序,这样就妨碍了大规模土地问题的解决,而缺少了后者,就没有国家可以在稳定的基础上进行工业化。

因此,最悦人心意的国家工业化政策,首先就是用一个真正的民族国家取代殖民国家;其次,要在农村根除封建主义,并进行根本的土地改革;第三,是在国家这个中心的协调下,利用可以获得的最好的科技

① 《发现》,第286—287页。(中文本第372页。——译者注)

② 《发现》,第300页。(中文本第391页。——译者注)

专家力量，采取对各种相互联系的社会后果可能采取的最宽广视角，谨
145 慎地制订国家的工业发展计划。尼赫鲁在1944年写道，印度工业在第二次世界大战的年份里的表现，已经显示出“印度具有在各方面飞速进展的巨大能力。如果这种惊人的努力在不利的条件和在一个不赞成印度工业发展的外国政府统治之下能够获得成功，那么，在一个自由的民族政府之下有计划的发展必会很明显地在几年之内完全改变印度的面貌”。①

4

在民族主义的完成期进行的意识形态重组，将民族国家的理念置于它的最核心位置。这是一个必须包容它的全体人民的国家，它必须赋予每个人平等的公民权，无论其性别、语言、宗教、种姓、财产或教育。特别是，它必须基于一种民族团结的意识，这种意识将大量农民包括进下一个积极的政治进程中来。这是印度民族运动在其成熟阶段的中心政治目标。

> 我常常不停地从一个会议奔到另一个会议，向听众们讲述我们的这个印度、印度斯坦、婆罗多——这是由神话中的印度种族的创造者派生出来的旧的梵文名字。我在城市里很少这样讲，因为那里的听众们更老于世故，而他们需要更强有力的精神食粮。但对眼光有限的农民，我谈到我们正为其自由而斗争的这个伟大的国家，谈到这国中的各部分彼此之间尽管非常不同，然而也是印度的，谈到东西南北各处农民的共同问题，并且谈到司瓦拉吉只能为全印度去争取而不能专为某一部分……

① 《发现》，第515页。（中文本第668页。——译者注）

有时候我到了一个集会上，他们大声欢呼来迎接我:“Bharat Mata ki Jai——胜利属于印度母亲！”我出其不意地问他们,他们这样的高呼是什么意思呢？谁是这个Bharat Mata,即印度母亲,他们希望谁胜利呢？我的问题使他们觉得好笑并感到惊奇,那时候不知道怎样回答才恰当,他们就面面相觑并瞧着我。我坚持问他们。到后来有一个强壮的查特人(他们是从记不清的年代起就未曾离开过本土的),可能回答我道,它的意思就是讲dharti,即印度“大地”。什么“大地”呢？是他们乡村特别的一块呢,还是一区或一地区内的各块呢？或是在全印度之内呢？这样的问答继续不已,到末了,他们就会急躁地要我详细告诉他们。我就尽量告诉他们并且向他们解释,印度就是他们所想到的这一切,但还不止于此。那印度的山岳与河流,森林及供给粮食的广阔农田,对我们都是宝贵的,但归根到底最宝贵的还数散居于广大土地上的印度人民，就像他们和我一样。“‘Bharat Mata’,即印度母亲”,主要的就是这千百万人民,它的胜利就意味着人民的胜利。我告诉他们,你们就是“印度母亲”的一分子,在某种意义上你们本身就是“印度母亲”,这个意识逐渐地渗入他们的脑海,他们的眼睛都发亮起来了,就好像他们有了一个伟大的发现。①

我们手头并没有任何相应的文字记录了农民们对于尼赫鲁关于“印度母亲”这个观念的解释的理解;所以,我们必须将自己的评价,局限于这个观念在多大程度上“渗入了他们的脑海”这一点上。但是这个著名的段落告诉我们的，更多的是这个新的民族主义国家领导层的意识形态假设。对于这个领导层而言,将国家说成母亲,并不含有多少乌托邦式的意义:梦境一般而又极富热情地真实,充斥着含有深深宗教意

① 《发现》,第48—49页。(中文本第61—62页。——译者注)

义的符号，就像十九世纪晚期，印度教信仰复兴运动阶段的民族主义知识阶层赋予它的那样。它没有表达一点少数被疏远的中产阶级的那种因其经常在政治上被排斥，而又无力反击的现实而起的苦闷情绪，从它的灵魂深处，激励出了为了捍卫民族的光荣而进行最后牺牲的意愿和勇气。这里，我们没有一个《阿难陀寺》时代的班吉姆，[①]或者一个司瓦得西[②]时期的泰戈尔。[③]我们所有的，是一个注重实效而且自觉的国家建设者。将国家比作母亲对他来说，是自己教会自己使用的政治语言的一部分；它不过是又一句在国大党的露天集会场上流传开，并确定下来的政治口号。它并没有出现在他自己"科学的"政治词汇中。但是他能使用它，因为它已经成为了大众在参加政治集会时，所说的语言的一部分。所以他阐释这个词语，赋予它以自己的理性主义建构：民族是全体人民；民族的胜利，意味着全体人民的胜利，"像他们和我一样的人(的胜利)"。

像尼赫鲁一样的人，对把这里所说的"他们"和"我"分隔开来的，巨大的文化鸿沟，是有敏锐的意识的；在《印度的发现》中，尼赫鲁写道：

> 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来观察她的。我急切地渴望着改变她的形象，给她以现代性的服装。

---

① 1908年，年轻的贾·尼赫鲁在他从剑桥大学三一学院写给母亲的信里就已经提到："您写信告诉我，说自己要读《阿难陀寺》了。您一定要读它。虽然我自己还没有读过，但我认为这是本好书。"(《尼选》，卷一，第63页)

② Swadeshi，即印度"国货运动"。

③ 至于一场有关此阶段中产阶级民族主义各种象征的问题，最好参阅苏弥特·萨尔卡尔，《1903—1908年孟加拉的司瓦德西运动》(新德里，人民出版社，1973年版)，尤其是第252—335页。

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？①

"认识"印度的过程,也开始得很意外,"并非出于我的本心"。②那是在1920年,罗摩钱德拉,北方邦的农民领袖,和两百个农民来到安拉哈巴德,"乞求"各位伟大的国大党领导人，和他们一起去巴尔达布加尔(Partabgarh)地区看看。③

他们对我们怀着满腔热情,用求助的动人眼神看着我们,似乎我们带来了好消息,引导他们进入向往之地。我看着他们,看到他们的愁苦和洋溢着感激的神情,不由得充满了惭愧和悲哀。惭愧的是我自己过着安乐舒适的生活，我们城市中的人抱着偏隘的政治见解,不把这许多衣不蔽体的印度儿女放在眼里。悲哀的是我感到印度的退化及其严重的贫苦。一幅印度的新景象似乎出现在我的眼前——饥寒交迫,受人压迫,痛苦万分。农民们对于我们这几个 147
从遥远的城市来的访问者的信任不由得使我惶恐起来，我觉得重大的新责任落在我的肩头上了。④

决定新的民族主义国家领导层对农民阶级态度的那种感情是一种

---

① 《发现》,第38页。(中文本第48页。——译者注)

② 《自传》,第49页。(中文本第57页。——译者注)

③ 有关其历史细节，见吉安·班迪（Gyan Pandey),"农民暴动与印度民族主义:1919—1922年阿瓦特的农民运动",拉那吉特·古哈编,《社会下层研究I:南亚历史与社会文集》(德里,牛津大学出版社,1982年版),第143—197页;及马吉德·哈亚特·西迪基（Majid Hayat Siddiqi),《北印度农民骚动：联合邦,1918—1922年》(新德里,Vikas,1978年版)。

④ 《自传》,第52页。(中文本第59—60页。——译者注)

"责任"。这种责任感并非自觉地就是家长式的,因为那种屈尊纡贵,从骨子里让人讨厌的态度,是属于受人痛恨的英国统治者的。更恰当地说,它是由一系列概念调节的,这些概念是科学的、理论的、关于政治与国家的、关于政治组织的原则的、关于政治运动中领袖与大众关系的、关于战略与战术的。大众必须得到"代表";因而领袖们也必须学习去"代表他们行事","代表他们的真正利益"。

正是这种成熟而自觉进行**政治代表**的"责任"观,塑造了尼赫鲁关于农民阶级在民族运动中的地位的看法,并由此延伸出他对他们在新的民族国家中的地位的看法。仅凭自己的心力,农民们经常会造反。这些骚动是"长期不安定的表现"。[①]只要它们持续下去,乡村就会"热情高涨",[②]而农民们可能会"期望种种奇事,仿佛有什么神迹会消除他们长期的痛苦"。[③]但是这些暴动总是自发的,限于当地的。"印度的农民缺少进行长期抵抗的持久力。"[④]而这就是为什么像罗摩钱德拉那样的,在这种"自发的"骚动达到顶点时涌现出的领袖们,最终被证明是"不负责任的"。

> 他在一定程度上组织了农民阶级之后,对他们许下了各种诺言,空洞而模糊,但对于他们而言则充满了希望。他没有任何方案,而当他引起他们一定程度的骚动时,他又试图将责任转嫁给别人……一段时间以后显示出,他最终被证明是个非常不负责、不可靠的人。[⑤]

---

① 《自传》,第63页。(中文本第71页。——译者注)
② 《自传》,第51页。(中文本第59页。——译者注)
③ 《自传》,第52页。(中文本第59页。——译者注)
④ 《自传》,第62页。(中文本第69页。——译者注)
⑤ 《自传》,第53页。(中文本第61页。——译者注)

农民们是“无知的”,所以听从“激情”。他们“无疑是迟钝的,就每个人来说是无趣的,但成为大众以后,他们就造成了一种无法抵抗的可怜感,和一种不断逼近的悲剧意味”。[①]他们需要被正确地领导,控制,不是通过强力或恐惧,而是通过“获取他们的信任”,让他们明白自己真正的利益所在。所以,当1921年在拉伊·巴雷利,因为农民们要求释放警察最近逮捕的一些村民,而地方当局拒绝允许尼赫鲁向他们讲话,反而向他们开枪,从而引起“麻烦”的时候,尼赫鲁“非常肯定地说,如果我或另外一个为农民所信任的人在那里,要农民们走开,他们一定会照办。农民不肯服从他们所不信任的人的命令”。[②]

但即使对于一个已经获取了农民阶级信任的领导层而言,如何实施控制的问题仍然未必简单。这种政治的领域中,有很多东西尚未知道,也不可预知。经常有时,对农民阶级的责任感会驱使领导层最终与异族国家政权合作,以防止或控制农民暴力的突然爆发。而另一些时候,当农民中的动荡广泛传播时,调节和控制一系列地方上的零星骚动,以便最大程度地向殖民政府施加压力,则成为了必要。但是驱动这些运动的情感的非理性,以及这些运动过程的不可预见性,使得即使是一个同情农民的领导层,也难以对其农民追随者保持牢固的控制。以《尼赫鲁自传》中,关于“联合邦农村中的纠纷”[③]的那一章为例,其中分散提及了一系列问题,比如“他们能做什么?我们能做什么?我们能提出什么建议?对他们要做些什么?然后会发生什么?”这些问题中,有许多实际上重复了若干次。有一回,当农民们来到国大党领导人面前“苦苦地控诉”时,尼赫鲁坦白自己“时常想跑开,找个地方,甚至不论什么地方躲起来,以逃避这种可怕的苦境”。[④]

---

① 《自传》,第78页。(中文本第88页。——译者注)

② 《自传》,第60页。(中文本第68页。——译者注)

③ 《自传》,第297—312页。(中文本第三十九章,336—352页。——译者注)

④ 《自传》,第305页。(中文本第344页。——译者注)

不可理解和不可预期这两个问题，被这个事实合并到了一起：在农民中发生动荡时，农民们通常处于一种兴奋状态，以致他们可能被轻易误导，走上与他们真正利益完全相背的路。比如1921年在费兹阿巴德(Fyzabad)，农民们在一个仇家地主的仆人的鼓动下，抢劫了一个地主的财产。

> 当时确实有人对这些可怜无知的农民说甘地要他们去抢劫，他们心甘情愿地做了这件事，并且在抢劫的时候高呼“圣雄甘地万岁”。
>
> 我听说发生了这件事，不由得十分生气。在事情发生后一两天我就赶到出事地点……几个钟头内就有五六千人从半径十英里的周围各乡村来参加会议。我对他们讲得非常严厉，指出他们这种行为污辱了他们自己，也污辱了我们的事业。我说犯罪的人必须公开认罪(当时我心中充满了我所认识的甘地的不合作精神)。我号召参加抢劫的人举起手来。说来奇怪，尽管当时会场上站着许多警察，竟有二十多个人举起了手。这意味着这些人必然会吃苦头。
>
> 当我后来跟他们许多人私下谈话，听他们坦白地说出他们被骗上当的情形时，我很替他们难过。我很后悔不应当暴露这些愚笨而朴实的农民而使他们被判长期徒刑。可是遭殃的还不止二三十人。当局认为机会难得，不应当轻易放过，而应充分利用这个机会把这个地区内的农民运动镇压下去。一千多人被捕，当地的监狱人满为患，审问期拖了大半年。在审讯期内，许多人死在监牢里。许多人被判处长期徒刑。后来我进监狱的时候还看到好几个这种人。他们都很年轻，他们的青春消磨在监狱里。①

---

① 《自传》，第61—62页。(中文本第69页。——译者注)

面对这样的情况,也许不是所有民族主义领导人,都会在警官在场时展现类似的自己的正直,或是在后来以同等的镇定,为后果感到悔恨。但是,有关农民和政治的基础观念,本来应该是同样的。农民们贫穷而无知,遇事不过脑子,受非理性的兴奋支配。他们必须受到负责的领导人的控制和领导,这些领导人会向他们说明以怎样的方式,他们才能参加民族运动,而又完全合乎自己真正的、合理的利益。为了这样做,民族主义政治纲领必须突出主要的农民问题,并说明一个真正的民族国家的创建应该怎样,才能意味着农民问题有了一个令人信服而符合理性的解决。

但是,无论这个对统一民族运动的社会和经济基础的理解如何全面与科学,农民动乱的实际经历,一再地说明了在资产阶级理性的观念领域内,农民觉悟的不可理解。当尼赫鲁1920年在阿瓦特(Awadh)第一次接触到广泛传播的农民骚动时,他发现令人惊异的是,"这种骚动没有城市的帮助或政客们的干预,全然是自发的"。[①]让农民们放任自己来干的话,这些动乱是"以臭名昭著的暴力,向扎克雷起义(jacqueries)发展的",因为农民们经常是"情绪激昂,准备铤而走险"的。[②]使局部的、自发的反抗,汇聚成全民族争取政治自由的斗争的巨流,是有组织的民族运动的任务。然而这个任务如果按政治组织的理性原则来做,是永远不能完成的。照尼赫鲁的看法,这就是印度的共产党未能把农民阶级动员起来的首要原因。他们习惯于按照"欧洲劳工运动的标准"来判断印度的形势。[③]他们没有认识到,在农民构成人口的压倒多数的国度里,社会主义"不仅是单纯的逻辑问题"。[④]为在一个有组织的全国范围的运动中

---

① 《自传》,第54页。(中文本第62页。——译者注)

② 《自传》,第59页。(中文本第66页。——译者注)

③ 《自传》,第366页。(中文本第417页。——译者注)

④ 《自传》,第368页。(中文本第419页。——译者注)

控制和指导农民阶级，将农民问题对于全面动员计划的重要性，持续放在人们理性的政治思考的最显著位置上，当然是必要的。但这种动员仅仅通过一个理性的纲领，是永远不能争取到的。它需要一个政治天才的介入：它需要一个甘地这样人物的“魅惑”。①

确实，在阅读尼赫鲁的很多文字时可以发现，在解释甘地现象时，贯穿得最强烈的是一种感觉，即完全不可理解。这是一个“按直觉”行事的政治领袖，因为这才一定是实情，而不是像甘地所称的那样，是什么“内心的呼声”或者“祈祷的回音”。②然而，他已经“屡次表现他善于察觉群众的心理和相机行事的惊人本能”。③他的经济和社会理想是过时的，经常是异质的，而且基本上是“反动”的。“事实是这个‘反动分子’知道印度，了解印度，几乎代表印度农民，震动了印度，这是所谓的革命者没有做过的事。”④尼赫鲁说，他影响了一种几乎是奇迹般的“心理上的改变，几乎像某些专家一样，用精神分析法深入探查病人的过去经历，发现他变态心理的根源并向他揭露，这样一来，也就替他解除那种负担了”。⑤但这只是一种非常大胆而不确定的想象，而且立即就显示出是不适当的，因为甘地的“窍门”并不是来自于任何大众心理疗法方面的临

---

① 为做比较，可以参见1927年访苏后尼赫鲁在致列宁的信中提到的：

对我们之中多数人而言，现实地思考我们的理想与理论是困难的……在俄国，老一辈的革命家也一样活在理论世界当中，而且几乎不相信他们的理想可以实现。但列宁带着他的直接和现实主义来了，并且动摇了旧时代社会主义与革命的正统教条体系。他使人们认为，他们所梦想并为之奋斗的理想，并不仅仅是理论，而是可以在彼时彼处实现的东西。他以意志的惊人力量，使一个民族着迷，并给一群涣散而无道德的人民注入了能量与决心，以及为了一项事业去坚持、去受苦的力量。

② 《自传》，第505页。（中文本第579页。——译者注）

③ 《自传》，第506页。（中文本第579页。——译者注）

④ 《自传》，第406页。（中文本第461页。——译者注）

⑤ 《发现》，第362页。（中文本第473页。——译者注）

床专家意见。它的性质更近于魔术:“我如何能够向魔术师提意见呢?”当有一次,二人在意识形态上的争执达到极点时,尼赫鲁曾经这样写信给甘地。[①]实际上,甘地的诉求并非首先针对理性的,它在实质上是给人催眠的,它提倡的是悬置理性。 150

他那宁静深沉的眼睛能够吸引住人,慢慢地进行深刻的观察。他的声音清脆,能够沁人心田,引起共鸣。不管听甘地讲话的是一个人或一千人,他们都感到甘地的吸引力,感到跟甘地息息相通。这种感情跟心智没有多大关系,虽然甘地并不完全忽视影响群众心智的工作。但是心智力和理性肯定是次要的。甘地在演说时能够使听众着迷,并不因为他善于雄辩,或者因为他用词漂亮……能够抓住听众的是他为人真诚、人格高尚。他给人以内心力量充沛的印象。也许别人对他的这种看法发展成了一种传统,造成了一种适当气氛。一个不知道这种传统并且跟环境不协调的陌生者,也许不会着迷,至少不会着迷到同样的程度。[②]

这样,他的解释一点点地往下走,在一片不熟悉的领域内曲折前行,先是试图从大众心理学的前沿领域内,找到一个理性的答案;然后又放弃了这个尝试,而用魔术般的力量来描绘它;但立刻又退回来,把它归因于围绕着这个人形成的“传统”。但这种“传统”是怎么形成的呢?是不是由于他经常求助于宗教,大众将他看作一个极为虔诚的人,所以就赋予了他一种不可撼动的精神权威呢?固然,甘地身上这一点很重要。他的政治学基于“一种明确的宗教式人生观”。但倘若果真如此,它只能是一种反动的政治学;然而实际上,整个运动被他宗教的视野“强

① 《自传》,第372页。(中文本第422页。——译者注)

② 《自传》,第129—130页。(中文本第146—147页。——译者注)

烈地影响了”，而且“就群众而言，运动带有宗教复兴主义的性质”。[①]可是，甘地的政治学就其结果来说，是非常革命的。那么，是不是说在政治和语言之间，行动与它所公开基于其上的理论之间，存在着不同呢？形而上的设想，可不可以和政治上的结果分开，在忽略前者的同时支持后者呢？

> 我对于政治活动中这种宗教因素……的发展，经常感到苦恼。我一点儿也不喜欢这种现象……我认为他们对于历史、社会学和经济学的看法都是完全错误的，加上宗教性的纠结，会使人的头脑不清楚。甘地的某些措辞有时我也认为有点不入耳，例如他一再提及罗摩盛世，认为这是会重新出现的黄金时代。我无力干涉。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。甘地很懂得怎样去打动群众的心。
>
> ……他是一个很难了解的人物，一个杰出的领袖。我们相信他，至少暂时让他完全自由行事。我们中间常常讨论甘地的古怪脾气和特点，并且半开玩笑地说，一旦司瓦拉吉实现之后，就不应当鼓励这种古怪的脾气。[②]

151

又一次，这个著名的段落告诉我们的，与其说是解释甘地现象，不如说更多的是解释民族主义国家领导层的政治学。因为它在几句话的空间里，就放弃了印度消极革命的整个战略。开始，它就展示了以“我们”作为一方，而甘地作为另一方，两方之间的矛盾。于是，它陈述了

1）一方面，我们**知道**正确的历史，社会学和经济学，但是

2）我们无力干涉。另一方面，

---

① 《自传》，第72页。（中文本第81页。——译者注）

② 《自传》，第72—73页。（中文本第81—82页。——译者注）

3)甘地以一种宗教因素行事,也就是说,他有一种错误的历史(观),社会观和经济学观。他会心血来潮并且有怪癖。他的语言是几乎**不可理解**的。但是

4)甘地使用的词语大众非常了解而且明白。在触及人民的心灵方面,他有一种令人惊异的**窍门**。所以

5)甘地是一个伟大而**独特**的人,一位光荣的领袖。由此引申出一条未阐明的推论,即

6)甘地有动员大众向着司瓦拉吉前进的力量。所以,战略就是:

7)我们足够**了解**他。

8)我们**暂时**给了他一张几乎是空头的支票。

9)在实现司瓦拉吉**之后**,绝不能怂恿这些心血来潮的怪癖。

用其他的话说,论点就是,虽然我们关于社会的那些知识告诉自己,"我们"是无力的,甘地在触及人民心灵方面独特而不可理解的窍门使得他有力量;但是,正因为这个,我们对甘地力量的后果的了解,使我们可以使他暂时代表我们行事,但过后要恢复我们自己的控制。

在这里,这条战略是以刻板得惊人的语言记录下来的。然而,它是一种对历史和社会理解的产物,这种理解复杂得几乎矛盾,持续寻求对它一意追求政治权力行为在理性上的合法化。从它自己对于印度社会的理解来看,这个形成中的国家领导层认识到了自己进行直接干涉的力量受历史局限。它是一个"进步"的领导层,对于如果印度社会要进步所必需的那些变革,它有自己的认识。它认为,对于这些变革来说,主要的障碍是殖民国家权力的存在,并希望以一个民族国家的权力来取代它,作为实施变革的中央部门。但是它也知道,一场成功创造一个新民族国家的运动,将需要广大农民阶级群众融合到政治意义上的民族中来。而在这里,它自己对于社会的理解,使它意识到了农民们真实客观的利益,和他们非理性的主观信念之间巨大的矛盾。它也知道在目前的历史环境下,在政治目标达到以前,对印度农业社会的社会与文化条件

进行改造，是不现实的希望；而这正是表明它是一个形成中的**国家**领导层之处。对任何这类进行改造的尝试而言，殖民国家都是不可克服的障
152 碍。由此，首先必要的，是集中力量于紧迫的政治任务——获得独立自治，而不是在像“村庄中的建设性工作”这样无用的计划上浪费精力。改造乡村的任务，只能放到**后面**进行。

然而，殖民国家本身是不能被推翻的，除非农民阶级被动员参与到民族运动中来。如果农民阶级没有看到，参加到为了独立统一的民族国家的斗争中来，是符合自己客观利益的话，这又怎能做到呢？为完成这个历史任务，首先必要的，是对农民阶级的状况感到“同情”，来“获取他们的信任”。如果政治领导层准备好了采取这种同情的态度，那么，农民们可以“以他们自己的方式”进行英雄的反抗，这一条就立刻清楚了。当然，对于这些反抗形式有一些主要的限制：他们是受非理性的情感指引的，他们是局限于本地的、零星的，而且倾向于使用暴力，他们轻易就可能被不谨慎而又不负责任的领袖误导。但这恰恰是一个负责任的民族领导层的责任：去组织、调整一系列此类的地方运动，并将它们置于控制之下。

但这仍然未能解决以下问题：如何立即就释放出这些农民阶级内在的或多或少自发的反抗力量？它们怎样才能被导向政治行动？这可以通过“触及她们的心灵”，通过说一种他们理解的语言来做到。必须有个人具有这方面的“窍门”，因为这不是一种会从对客观利益的理性理解中显现出来的语言。它必然是一种特殊的“窍门”，而且只有一个像甘地那样伟大而独特的人，才会拥有它。

于是，在政治的两个领域——一个是精英政治，另一个是较低阶级的政治——之间的分裂，在成熟的民族主义思想的领域里又被复制了，这次是通过一种清楚的，对一个理性的领域和一个非理性的领域，一个科学的领域和一个信仰的领域，一个组织的领域和一个自发性的领域之间的分裂的认识。但正是这种理性的理解，通过对他者的认识这个行

为本身,抹掉了他者的存在。

如果农民阶级的觉悟在于非理性的领域内,那么它就永远不能用理性工具来理解。所以,通过对它的他性的认识本身,它可以在它独特的主观性之内被理性地理解的可能性就被否定了。这只有一个政治"天才",一个"独特"的、掌握着"魅惑"大众的"窍门"的人才能做到。这样,又一次,通过对他独特的,从而也就不合乎正常判断标准的力量的认识本身,这个"天才"特殊的历史的主观性,又被置于不可理解的领域里面了。

但他的介入的**结果**,则是可以被借用的。它们可能成为历史的理性进程的一部分,因为它们是可以被理性地理解的。实际上,这些已偏离到了另一个领域,只能用功能性的标准来判断——它们适合不适合于历史的理性(科学的/中意的)进程,而后者当然是被定义在理性的领域内的——并依这个标准被肯定或否定。所以,虽然甘地介入的基本性质是不可理解的,但它却是值得赞成的,因为它的后果是有功效的。而"教族主义"的干涉,虽然其用来动员的力量一样不可理解,但因为它们是分裂性的,因此其结果是有负功效的。所以凭借着这种对于功效性的认识,才能重组对于政治的两个领域的分裂,和对于两个领域互相干涉的认识,使之成为**真实**历史线性进程的,既理性又进步的一元整体。

对功能性的认识还将这个线性的进程打破,使之成为各个独特的,策略上易于处理的历史**阶段**。第一个阶段,在政治的"真实"领域内,为一条进入另一个领域的支持途径创造出了条件。然后是第二个阶段,它为伟大而"独特"的领袖进入那个领域,开出了一张"空头支票";结果是农民阶级被动员起来。第三个阶段,动员的结果被借用进了政治的"真实"领域,而对于现在重建的政治进程的直接控制,也被恢复了。

在前面一章我们已经看到了,甘地的思想是如何从一种对于市民社会这个概念本身的批评开始,通过与民族主义的问题与主题相适应,逐渐使自己成为精英—民族主义政治领域内一种有效的干涉力量的。

固然,那是一种非常模糊的认同。但是,通过认同认识到了问题的实用性,和暗示主题的合法性,它就已经默许了将自己根本的道德批评从政治的领域转向乌托邦的领域。现在尼赫鲁可以不必冒亵渎甘地“完全的真诚”在道德上的圣洁之大不韪,而说,甘地仅仅是“一个农民”,虽然是个伟大的农民,“也带有一个农民的,对生活某些方面的盲目”了。他可以说,甘地的计划是“不能取得成绩的”。只要甘地主义承认了,政治生活的罪恶可能最终迫使它,为保住自己的道德而退出政治;对于一个新国家的领导层而言,在拒绝甘地式**真理**的同时,又挪用甘地介入的政治结果的道路就被打开了。甘地主义的意识形态介入的关键之处,现在又被推回了“纯粹宗教的”或形而上的领域;只有它在政治上的结果是“真实”的。于是现在,贾瓦哈拉尔·尼赫鲁,印度总理,就可以在甘地的诞辰日为一个铁路车厢制造厂举行落成典礼,并且讲道:“我相当肯定,如果有幸尊敬的甘地今天和我们在一起,他会为这个工厂的开工而高兴的。”[①]因为现在,甘地的真理已经放弃了其道德批评的独特性:它的宗教性习惯用语已经被清除,它也已经被包括进了历史进步的理性一元论里面。毕竟,难道甘地的“真实”目标,不就是大众的福利吗?那么,难道现在就不可能在它合适的理性语境中,来阐释甘地对机器的反对了吗?“人们认为他是反对机器的。但我认为他并不反对它。他不想要机器,但不是在为我们人民大众的福利考虑时。”[②]确实,只要甘地主义的**真理**从它“语言”的非理性的陷阱中被救了出来,就可以有无穷的可能性:它可以证明任何“进步”事情的正当性。于是,国大党“制定了土地改革和社会正义的政策,并向着建立公营部门迈出了几步。虽然尊敬的甘

① 1955年10月2日在马德拉斯邦贝伦布尔的集成车厢工厂投产典礼上的讲话,《贾瓦哈拉尔·尼赫鲁讲话集》(新德里,Publications Division,1954—1968年版),卷三,第23页。(以下简称《讲话集》——译者注)

② 1963年9月22日在新德里发展中国家社会福利研讨会上的讲话,《讲话集》,卷五,第104页。

地也许没有用现代的语言谈到过,但他的全部哲学,不仅仅是关于社会正义的,也是和社会改革、土地改革有关的。所有这些概念都是他的”。[①]

当然,认为这是甘地在政治上的继承者对他的利用,它和甘地意识形态本身无关,也是可以的。我认为采取这种立场,会导致有忽视新民族主义国家意识形态的真实功效本身的危险。它会暗示,我们将不得不将这种意识形态,定性为对印度人民大规模的、玩世不恭的欺骗。而这则会使将该意识形态的辩护结构隔离出来这个问题变得模糊不清。如果我们代以观察围绕当代印度国家而建构的,成熟的民族主义意识形态的发展进程这个特殊整体,我们会发现,甘地的干涉,是这个进程中一个**必要的**阶段,是消极革命中,“一个辩题兼并其反题的一部分”的可能性出现的阶段。然而自相矛盾的是事实仍然是,甘地主义最初是一种反抗国家压迫的无政府主义哲学的产物,却在和一种民族主义的国家意识形态的叠加之中,成为了它的一部分。

让我们简单地浏览一下尼赫鲁自己对于甘地对民族政治的干涉历史的表述,这种叠加的性质就会更清楚地显现出来。甘地的干涉,“促使印度以人道主义的原则去考虑贫苦的农民”,它跨越了“受英式教育的阶级”和“人口的大多数”之间的鸿沟,并且“迫使这些人(前者)转过他们的头来面对自己的同胞”。[②]在这个阶段,被迫去思考可怜的农民的“印度”,和被迫将看着他们的人民的“受英式教育的阶级”是同一个,因为那就是政治意义上的民族。“那时甘地突然出现了……于是,人民肩头上的一层恐惧的黑幕就这样突然地揭掉了。”[③]当甘地开始表现他对于大众的“魅惑”时,有组织的民族运动的全部性质就完全变了。“现在农民大量涌进来了,在这新的装束之下,国大党开始像一个掺杂了少数

① 1963年8月22日针对议会不信任动议的讲话,《讲话集》,卷五,第80页。

② 《发现》,第412—413页。(中文本第538页。——译者注)

③ 《发现》,第361页。(中文本第472—473页。——译者注)

强大的中产阶级的庞大农民组织了。”[①]甘地改造了“印度人的思想习惯”，“主要是清静无为”。[②]他的确“实现了一场巨大的心理上的革命”。[③]他最终“代表了印度的农民大众”。实际上，他不仅仅是一个代表：

> 他是千百万人自觉的和潜在意志的精华……是这些千百万广大人民理想的化身……然而，他又是一个伟大的农民，以农民的观点去观察事物，以农民的蒙昧去对待人生的某些方面。但是，印度是农民的印度，因此，他对他的印度了如指掌，感应着它最细微的波动，能够准确地、几乎本能地判断形势，并且擅长在最恰当的心理时机采取行动。
>
> 不仅在英国政府的眼中，并且在他自己的人民和他最亲密的人们的眼中，他都是一个疑问和谜！[④]

他对于历史和社会的看法，当然全都是错误的。它们是被“抽象的、神秘的理由”指引的。[⑤]他“对生活和生活问题采取纯宗教的态度”。[⑥]《印度自治》里面的看法代表了一种“十分错误而且有害的教条，并且不可能有什么成就”。[⑦]他“所想的始终是个人得救和罪恶，而我们多数人最关心的却是社会的福利”。[⑧]

但是尽管这样，“从甘地的伟大、矛盾和感化群众的力量来看，他是

---

① 《发现》，第363页。（中文本第475页。——译者注）
② 《发现》，第364页。（中文本第477页。——译者注）
③ 《发现》，第367页。（中文本第481页。——译者注）
④ 《自传》，第253页。（中文本第287页。——译者注）
⑤ 《自传》，第506页。（中文本第579页。——译者注）
⑥ 《自传》，第536页。（中文本第613页。——译者注）
⑦ 《自传》，第510页。（中文本第584页。——译者注）
⑧ 《自传》，第511页。（中文本第586页。——译者注）

超过常人的。我们不能像衡量或判断别人那样来对待甘地。”[①]他是一个天才,一个拥有独特而不可理解的力量的人。“他显然和世界上的凡人不同,他是一个与众不同,尘世罕见的人物。当他注视我们的时候,他的眼中常常射出一种不可知的神色。”[②]

他用以打动人民的力量是不可理解的,但其结果则不是。许多追随他的人

> 不同意他的人生观,甚至他的许多理想。他们往往是不了解他的,但是他所建议采取的行动是显而易见的东西,并在理智上能为人们了解和领会……他一步步地使我们信服行动的正义性。我们追随着他,虽然,我们并不接受他的哲学。将行动和导致行动的思想分割开来,也许不是一个恰当的办法,以后会引起精神上的斗争和痛苦……(但是)无论如何,直到现在,他所走的道路是正确的道路。如果将来要分道扬镳,现在便去想它也很愚蠢的。[③]

但在最终的分析里面,是逻辑的、理性的、科学的事物,才必须成为理解历史**真实**进程的基础。求助于一种可以唤起大众的不可理解的力量,只是一个有效的圈套,一条进入非理性和未知领域的必然的弯路。不久之后,为了向下一个历史阶段前进,就必须恢复真实历史的理性途径。这条弯路已经意味了“为国家取得的可靠的收获”。但是“真正之事情是,目标的实现和我们采取的每一步,都必须由实现这个目标的初衷出发”。在思想上必须自觉地记住:这段弯路就是弯路。否则就可能“回复到一个可怕的行为轮回里面,它本身是好的,但是无力又无效,而且从更大的观点来看,是不鼓舞人的。有一些人也许以为那个目标实在遥

① 《自传》,第548页。(中文本第627页。——译者注)

② 《自传》,第254页。(中文本第288页。——译者注)

③ 《自传》,第254—255页。(中文本第288—289页。——译者注)

远，眼下我们必须关注一些其他的事情。这不能作为国大党的观点，而且是可以被忽略的”。[①]在形成中的国家领导层面前，目标现在已经确定得很明确了：“我们应该以什么为目标？我们无疑已经将一个革命者的成就摆在自己面前了，那就是我们民族政治结构全面彻底的改变。”[②]远景是创建一个新的民族国家。而这只能在理性政治的领域里实现。所以很清楚，在旅程的这个阶段，甘地不能再作为合适的引路人了。只有当这段弯路被承认是一段弯路，是进入“特殊领域”的一步时，哲学和政治之间的分离才能成功进行。当恢复历史真实进程的时刻到来时，这种哲学就只能成为混乱的源泉，所以必须被坚决拒绝。

> 我得出这种结论：甘地是在陌生的环境中活动，所以遭受困难。在他不合作的直接行动的特殊领域中，他是非凡的，他的本能指导他采取正确的步骤。他也擅长使自己和其他人在群众中为社会改革而埋头工作。他了解绝对战争或绝对和平，但是介乎这二者之间的东西，他就认识不清楚了。[③]

甘地的政治学，不是受“明确构思过的目标”，或关于历史的目的观念指引的。“尽管许多年来我同他最为接近，但我并不明了他的目的。我甚至怀疑他自己是否明了。他说他只要走一步就够了，他不打算瞻望将来，也不打算在面前放置一个目标。”[④]他“多少像一个有哲学头脑的无政府主义者”，[⑤]而无论这样一种哲学在唤起民众进行政治反抗的阶段可以多么有效，当紧要任务是创造一个新国家时，它就很难作为可靠的

---

① 奈尼(Naini)中央监狱狱中笔记，《尼选》，卷四，第444—451页。

② 同上《尼选》。

③ 《自传》，第127—128页。（中文本第144页。——译者注）

④ 《自传》，第509页。（中文本第583页。——译者注）

⑤ 《自传》，第515页。（中文本第589页。——译者注）

指引了。

这样,民族主义计划的最终阶段就被定义下来了。无论准备得怎样不完美,环境多么困难,甚至最终结果多么不完整,多么支离破碎,现在的斗争,都是为了建立这个新的民族国家。

> 是和平的进步与建设的力量,分裂与灾难的力量两者之间的竞赛……我们可以按照我们的偏爱和心理性格,以乐观者或悲观者的态度来展望前途。那些信仰宇宙的道德秩序和德行最后胜利的人们,可以侥幸地做一个旁观者或助理来起作用,并且听天由命。其他人则只得勉力地用他们柔弱的肩头挑起那副重担,怀着最好的打算,抱着最大的乐观,而为最坏的情形做好准备。①

这就是新的民族主义国家领导层在甘地政治学的墓碑上留下的,令人惊奇而又故作谦卑的墓志铭。其理性主义主题的无情攻击,将甘地的介入说成仅仅是民族真正历史展开过程中的一个插曲。这样,在真实历史的一元进程中,这种介入的政治后果,就这样被完全地借用了。

5

"社会主义不仅仅是纯粹的逻辑",在批评共产党人过于教条主义和拘于理论,而对于印度的文化特性并未给予足够重视时,尼赫鲁曾这样说过。然而在谈到他为一个自由印度所设想的社会主义时,他是同样坦率的:"对社会主义单凭感情是不够的。必须以事实、辩论和详尽的批 157
评为基础的知识与更改来补充……我们要求负责的专家研究并准备详细的计划。"②

① 《发现》,第520页。(中文本第675页。——译者注)

② 《自传》,第588—589页。(中文本第670—671页。——译者注)

对专家意见的强调，是将民族主义作为国家意识形态加以重建时，一个明确的中心因素。在建构一个现代民族时，首要的设计者是一种科学的意识，它有见地而且明智，对世界历史的进程有广阔而细致的理解，汇集了科学技术可能获得的最新知识，搜集了可能的，关于经济的精确经验状态最广泛的信息，记录了社会中每个个别集团的特殊利益与要求，然后采取一种完美的平衡视角，为经济的进步提出最有效的，被最广泛接受的方针。当然，必要的政治重心，是由国家提供的。因为国家要代表平衡的、集合的，作为整体的人民利益。它不应由任何个别集团或阶级支配；它甚至不应成为总是潜在可能成为暴力的阶级斗争的场所。它应该高居于这些冲突之上，为了作为整体的人民的利益，提供一种自治的政治意志，以控制和指导经济。

这种经过科学计划的发展，其首要目标，当然是经济的迅速工业化。这是由普遍历史的无情逻辑为全世界决定的目标，至于它是否合乎愿望或其他什么，没有留下任何就这些问题进行道德选择的余地。确实，这个目标现在已经处在了一个历史性的状态下，它是相当独立于社会意识形态和政治方案之外的。

> 我们正在试图尽我们所能地，追赶上在西方国家早已发生的工业革命……这场革命终于分出了两个方向，眼下其中一个方向由美国在技术上的高度发展代表，另一个则由苏联代表。这两种发展类型虽然可能冲突，却是从同一棵树上发出的枝丫。①

这现在是一条被证明了的历史真理了：只有一个工业化的经济，才可以为平衡地满足社会中一切部门的需求，提供足够的资源。否则只可能是被平均分配的贫困。除非社会的生产进程因工业化而得到复兴，否

① 1952年12月15日在议会的讲话，《讲话集》，卷二，第93页。

则没有可供分配之物。还有一条被证明了的历史真理,那就是一个先进的工业社会需要相当程度的国家控制与调节。不能把事情留给"看不见的手"那神秘的平衡机制。那不过又是一条已经被历史证伪了的经济学教条。自由放任

> 不过是一种老牛破车型的经济学空话,它与现在没有关系。如果谁想生活在这个属于技术的当今时代,他也必须用现代思想的方式思考。①
>
> ……事实上,现在没人相信自由放任了……在任何地方,甚至是资本主义经济体系中最高度发达的国度,国家都在以一种五十年前的社会主义者恐怕做梦也想不到的方式,来发挥作用。②

国家控制的问题,也和社会主义本身没有关系;它的合法性,仅仅在于它是现代性的组成部分之一。

而社会主义确实起了作用的,是平等问题。"科学的计划使我们能够增加生产,而当我们计划平均分配产品时,社会主义就起作用了。"③但是什么证明了将平等作为按计划发展的目标之一是正当的呢?仅仅是基于认识到许多人想要平等这个经验事实吗?这会是一种非常不确定的辩护,因为根本就不清楚,每个人口中的"平等"是否指的是同一回事,或每个人想要的,是否都是同一程度的平等。平等的原则,不能在这么一个有争议的领域里决定。不,证明平等的正当的,是一种普遍得多的逻辑:

> 现代精神是主张平等的,虽然在实践上平等差不多在任何地

① 1953年12月14日在加尔各答对联合商会的讲话,《讲话集》,卷三,第59页。

② 1953年12月21日在议会的讲话,《讲话集》,卷三,第13页。

③ 1962年2月6日在班加罗尔一个公共集会上的讲话,《讲话集》,卷四,第151页。

> 方都不存在……然而时代精神必将获胜。在印度，无论如何我们都必须争取平等。那不是也不可能意味着，每一个人在体质上、智力上和精神上都是相等的，或者可能使他们相等的。但这时代精神的确意味着给人人以同等的机会，没有政治上、经济上或社会上的障碍来妨害任何个人或集团的前途。这意味着对人类的信任和一种信念：没有一个种族或集团是不能用它自己的方式来求得进步或取得成就的，只要给它机会这样去做。这也使我们认识到：任何一个集团的落后或堕落并不是由于它固有的缺点，而主要是由于缺乏发展的机会和长期受到其他集团压迫的缘故……在印度，任何类似的，使每人都享有同等机会的尝试均将释放出大量的精力和才能，并以惊人的速度来改变这国家的面貌。①

所以，对平等的需要，正是因为进步这个逻辑才成为必要的：进步意味着工业化，工业化要求清除阻碍特定集团完全参与全部新经济行为的障碍，由此，工业化要求机会均等。它并不必然意味着对社会中的权力进行根本的重新分配，或是一场财产性质方面的革命。它也不意味着任何收入方面的同等化。每个人都拥有选择职业的自由，会引起一种仅仅朝向收入平等的“进步倾向”。“无论如何，今日所存在的那些收入上巨大的差别将完全消灭，主要是根据收入差别而来的阶级区别也将逐渐消失。”②

所以，无论工业化还是平等，都不是天生的政治问题，需要在政治的战场上解决。普遍原则和世界的标准，都已经由历史设定了；没有为这些问题留下选择空间。只有具体的民族的途径，仍有待决定。但这现在是一个**技术**问题，一个关于平衡与最佳化的问题。这是专家们的一项任务。后来尼赫鲁在1957年的会上说：“计划，实质上是包括在平衡里

① 《发现》，第532—533页。（中文本第691—692页。——译者注）

② 《发现》，第534页。（中文本第693页。——译者注）

的,包括工业和农业之间的平衡,重工业和轻工业之间的平衡,纺织工业和其他工业之间的平衡。如果这些问题中的一个出了问题,整个经济就乱了。"①问题是尽可能地收集经济各个方面的详细信息,计算出所有这些方面中任意两个之间复杂的相互依赖关系。将任何人预想的理论意见,强加于实质上是技术性的问题,都没有好处。早在1938年到1939 159
年,当国大党设立的民族计划委员会开始工作时,尼赫鲁就认识到了这个事实:取得一个基础广泛的共识的需要,意味着放弃抽象的理论和确定的指导方针,并不必然是一种损失;相反,在当时的情况下它有着特殊的优势。"我们决定要具体地而不是抽象地来考虑总的计划问题和每一个个别的问题,让原则从这样的考虑中发展出来。"②从大量的专家、大学、商会、工会、研究机构和公共团体那里,也获得了帮助。最后,尼赫鲁

> 对于我们虽然有些不和谐的分子在委员会内而仍能在很大程度上达成一致是感到愉快和惊奇的。那些大企业的分子是一个最大的孤立集团,这种集团对于许多事情,特别是金融和商业上的看法,肯定是保守的。然而我们对于迅速进步的要求和只有这样才能够解决我们的贫穷和失业问题的信心是如此地强烈,使得我们大家都不得不抛弃了我们的常规而被迫在新的路线上去考虑。我们避免了从理论上去认识;对于每一实际问题又都从它比较大的前后关系上去观察,这就不可避免地使得我们走向一个特定的方向了。对我来说,这计划委员会委员们的合作精神是一种安慰和满足,因为我发现这和政治上的争吵与冲突是一个令人愉快的对照。③

① 1957年1月4日对全印国大党委员会的讲话,《讲话集》,卷三,第51页。

② 《发现》,第401页。(中文本第525页。——译者注)

③ 《发现》,第405页。(中文本第528—528页。——译者注)

现在这成为了新的乌托邦，一个理想主义者的乌托邦，一个此时此地的乌托邦。它是一个完全统计学的乌托邦，其中政府的功能，完全是从凌乱的政治事务中抽象出来的，并且建立在它质朴的纯洁基础上，作为一种由经济管理诸学科提供的最先进的运作技术所进行的理性决策。实际上，它是一个系统论学者的乌托邦，其中的政府完全是一个黑箱，从社会的各个部分收取输入信息，将之处理，并最终为了作为整体的社会的普遍满足及维持，将最佳价值分配出去。没有争吵，没有争夺权力的斗争，没有政治。你在**萨尔卡尔**，也就是那个全能的，具有最高文明的国家的足下祈祷一切。然后它们就会被适时地传递给由计划着国家全面进步的专家组成的团体。如果你的请求符合进步的要求，它们就会被赐给你。

现在，尼赫鲁会不断地警告，不应该用纯粹政治的眼光来看待社会主义。持续地强调政治与阶级斗争“曲解”了社会主义的景象。“社会主义应该……被认为是处于这些政治因素，或不可避免的暴力之外的。”社会主义教导我们的所有东西就是“一个社会中，社会、政治及智力生活的基本特征，是由它的生产性资源支配的。[①]所以，社会主义就是一项理性地管理生产性资源的事业。它也不应该用先前的理论术语来定义”。“我看不出为什么应该要求我用精确的、刻板的术语来定义社会主义。”[②]它是一种必须从具体的、特殊的事物中，进化出来的东西：“我们
160 不能确定未来。我们只能照事实的本来面貌作出处理”。[③]而如下这点也就不奇怪了：现在，尝试道德上统一这样一种无限不确定的技术主义，将会导致所有观念中最形而上的那种观念，即一切事物都是与其他事物相联系的；而这是年轻时的尼赫鲁认为是完全不精确的、含糊的。而

① “基本途径”，《讲话集》，卷四，第121页。

② 1957年1月4日对全印国大党委员会的讲话，《讲话集》，卷三，第52页。

③ 1952年12月15日在议会的讲话，《讲话集》，卷二，第96页。

现在,他会求助于"那个古老的吠檀多哲学的观念,即万事万物,无论有情无情,于有机整体中,皆各得其所:万物皆具灵性,亦可称之神圣推动;或言基本能量,抑或生活之力,总之遍及宇宙"。①

具体的、差别的、冲突的、阶级斗争的、历史与政治的世界,现在在国家生活中,找到了其统一性。它的目标是最终达到平等的、无阶级的社会;但实际上还远不止于此:

> 我们的最后的目的只能是一个一切人都享受平等的经济权利和平等机会的无阶级社会,一个按照计划组成的社会,这个计划是为了提高人类的物质、文化水平,培养精神道德、合作、大公无私、服务精神、寻找正义的愿望、善意与仁爱,最后达到世界秩序。②

这可能看起来是"幻想的、乌托邦的",但它不是。它可以在此时此地,在国家的理性生活中实现。错误的,无果而毁灭性的途径,实际上是试图通过政治手段,通过阶级间的暴力斗争,实现这个最终目标。通过个别利益之间的冲突,不能达到任何东西。

> 印度不仅是一个大国,还是一个有着丰富多样性的国家;如果什么人要以剑解决,他不可避免地要面对其他人的剑。这种剑与剑的冲突,将堕落成为无果的暴力,而在这个过程中,民族的有限能量将被消灭,至少也要受到巨大的破坏。③

那么,国家生活中就不存在暴力了?可它在本质上,难道不是一个

---

① "基本途径",《讲话集》,卷四,第119页。

② 《自传》,第552页。(中文本第631页。——译者注)

③ 1952年12月15日在议会的讲话,《讲话集》,卷二,第95页。

居于社会众多部分之上行使权力的机构吗？如果在进步的路途中出现了障碍，该怎么办？代表作为整体社会行事的国家，难道不应该被要求行使其权力，清除那些障碍吗？

> 凡是阻碍我们实现这个目的的东西都必须除掉，消除的方式可以和缓就和缓，必须强制就强制。我们常常需要强制，这是没有多大问题的。但（这是一个意义重大的“但”）如果我们要用强制，我们却不应以仇恨或残暴的心情来强制，而应以消除阻碍的正当愿望来强制。①

国家的强制，本身是一种理性工具，为的是使国家取得进步。它应该由国家像外科医生那样冷静地加以使用，并由它本身结果的合理性来证明自己是正当的。

民族主义已经完成了；它现在将自己建构成为了一种国家意识形态；它已经将民族的生活借用作了国家的生活。它是理性而进步的，是理性的普遍前进的一个特殊表现；它已经接受了全球权力的现实，接受了世界历史在别处的事实。只是它现在已经在这个事物的普遍格局之中找到了自己的位置。

161

民族主义的历史已经穷尽了它自身吗？这样一个结论，将是没有根据的。因为在后殖民世界里几乎找不到一个地方，可能使民族国家将民

---

① 《自传》，第552页。中文本第631页。1935年他写道：

国家暴力在很多地方要比私人暴力更为可取，因为一个主要的暴力要远远优于无数微小的私人暴力。国家暴力也更易于成为一种多多少少有组织的暴力，这样就要比私人组织和个人的无序暴力更可取，因为即使是暴力，有组织也强于无组织……但如果一个国家完全出轨并开始从事无组织暴力，那可就实在恐怖了。（“法官的思维”，《尼选》，卷六，第487—488页。）

族生活完全借用成它自己的。任何地方，统治阶级的智识—道德领导权,都是基于一种虚假的意识形态统一。其裂痕是清楚地标记在它的表面上的。

那么民族主义的批评会从哪里出现呢？民族主义会如何超越自身呢？不幸的是,一种历史的话语只能与它自己的术语斗争。它的进化,将由历史自己决定。

第六章

理性的狡黠

上帝之所以清楚世界，是因为他在自己的意识里，
在它被创造之前，设想了它，就如同从外部想的一样，
而我们并不知道世界的规则，因为我们生活在它里面，
发现它已经被创造出来了。

——翁贝托·埃科，《玫瑰之名》

在迪纳班茶·密特罗的话剧《有夫之妇的斋戒日》(1866年)中，主人公Nimchand Datta，是十九世纪孟加拉“思想复兴”的产物，也是一个由于他自己受到启蒙思想教育，而和所处社会的其他部分疏远了的人物的典型。其中有一幕，主人公半夜酒醉后，游荡在加尔各答的街上，发泄自己对政府的不满，和无政府主义的苦恼。在这时，出现了一个尽职履行自己维护公共秩序的英国警官。

（警官和二个本地哨警出场）

Nimchand:（看着警官手中的灯）

万岁，神圣的光，首生天的子息，
或与无尽者同始终的光束，

我可以表述你，而不受惩罚么？

警官：这什么东西？

哨警甲：一个醉鬼，先生。

警官：你犯什么毛病了，啊？

Nimchand：你不能说我做了这个，永远别向我摇晃你那血污的镣铐。

警官：啊，你怕了？你知道自己要出什么事了，对不？

Nimchand：亲爱的姑妈，张开双臂救救我吧！我是被变成石头的阿诃厘耶(Ahalya)！*

警官：你必须去警察局。起来！

Nimchand：人仅仅是冲向奥赛罗的胸膛，然后他就退却了。

警官：你是谁？

Nimchand：我是Mainū ka**，山之子，现在正在大海的中间冷却我的翅膀。

警官：我把你扔在胡格利河里淹死！

Nimchand：……淹死的猫和瞎眼的小狗。

警官：把他拉起来，快点！

哨警乙：起来，你个杂种！（捆住其手并拖之）

警官：是个醉鬼就欠这样。

Nimchand：还要让他做姑爷……好，让咱们进洞房吧。

（退场）①

---

* 仙人乔达摩之妻，因与因陀罗私通，被其夫诅咒变为石人，最后由罗摩变回人形。故事见《罗摩衍那·童年篇》。——译者注

** 见《罗摩衍那·美妙篇》，是哈奴曼越海前召唤过的。——译者注

① 第二幕，第二场。

这是一个有关启蒙思想在殖民地的故事;它来自警察的手中,而在派出所完成结合。而当那些已经看见了理性之光的人试图强调被认为是他们民族的"特殊的"伦理价值的至高无上的权力,包括它的"恶行、欺骗以及其他诸如此类的东西"时,我们可以下结论,认为理性的狡黠已经遇到了它的对手吗?不幸,我们不能。实际上,理性比自由意志所乐意承认的,实在要狡黠得多得多。理性使"激情为自己服务";它使自己总保持"在后台、不被触及、也不受伤害",同时却"放出激情的特殊利益去战斗,并消耗它们自己,以代替它"。[①]不,真理的普遍性,即最高独断的、专制的普遍性,仍然未受触动。

民族主义思想并不是作为普遍真理的对立面而出现在历史舞台上的。要获得这个地位,它将需要超越它自己。因为还是从启蒙时代开始,理性在使自己普遍化的使命中,就已经寄生在一种力量上了,这种力量论崇高远不如它,论世俗性则远胜于它,一望即知属于物质,而且异乎寻常地易受攻击,它就是对资本的普遍追求。至少从十八世纪中叶开始的两百年里,理性已经骑在殖民势力肩上,跨越大陆与海洋,将世界游了个遍;而殖民势力那时正在急切地寻找新的土地,为的是贸易、榨取和资本的生产性扩张。在反对殖民统治这个限度之内,民族主义对某种特殊形式的城市资本主义支配形成了制衡。在这个过程中,它对那些狂妄的种族统治口号,诸如"西方负有开化的使命","白人的负担"之类,施以了致命的一击(至少希望是这样)。这必须算做殖民地民族主义运动在世界历史上的主要成就之一。

但是,这是在理性的名义下取得的。世界上没有一个地方的民族主义,是以民族主义的名义,对理性与资本相结合的合法性发起挑战的。民族主义思想,正如我们在上面已经试图表明的那样,并不拥有进行这

---

① 黑格尔,《世界历史哲学讲演集:导论》,H.B.Nisbet译(剑桥,剑桥大学出版社,1975年版),第89页。

种挑战的意识形态工具。它解决城市资本和人民—民族之间的冲突，靠的是将民族的政治生活融入国家机制之中。作为消极革命的温室，民族国家现在继续为“民族”在资本的全球秩序中寻找一个位置，同时努力使资本和人民之间的矛盾被永久地搁置下去。现在，人们试图将一切政治都置于“国家代表民族”这个压倒一切的要求之下。国家现在担任的是民族的有理性的分配者和仲裁者。任何举动，只要对人民—民族和“国家代表民族”之间，这个假定的同一性提出了质疑，都会失去合法的政治地位。在这种民族与国家同一性的文化—意识形态的支配性力量的保护下，资本通过奋力探索边际发展的可能性，继续着它的消极革命，利用国家作为生产性投资的首要动员者、计划者、保证人和合法化者。

当然，到现在，理性和资本之间的历史同一性，已经呈现了一种认识论特权的形式，即所谓“发展”，据称是由现代科学技术的进步所要求的。尽管偶然地也承认“借用”或“吸收”现代技术的问题，但是以它既成的，历史进化形成的形式出现的，科学至高无上的权力本身，被认为是存在于民族界线或文化构成的其他特性之外的。这种至高无上的权力，民族主义思想几乎是不能置疑的。它只能顺从，并因应其要求而调整自己的发展途径。但是和一切从属关系一样，这也是充满着紧张的，因为即使是顺从于世界秩序的支配，它也是无力改变什么的，民族主义仍然不情愿，发发牢骚，提提要求，有时激愤，有时则只能感到羞耻。民族主义在政治上成功地结束殖民统治，并不标志着有了一种真正的方法，可以解决民族主义思想的问题和主题之间的矛盾。毋宁说有的是各种可能性的被迫消失，一种“被封闭的辩证”或者说一种错误的解决方案，还带着它本身脆弱性的印记。

由民族主义思想完全发展的形式所完成的意识形态解决方法的不完整性，可以从民族主义思想到达其完成期的过程本身上面看出来。“在正题中融入了反题的一部分”，是消极革命的特征之一。我们在上面

已经说明了,民族主义思想在其旅程中,是如何必要地度过了它的策略期的。在政治上借用甘地对印度民族主义政治的干涉,只是这个过程的一个个别的,而且相当难解的例子。资本和人民—民族之间可能引起的的冲突,和资本主义消极革命借用其政治后果的可能方式,可能都不止一种:墨西哥和阿尔及利亚就是两个戏剧性的例子。在这个过程中具有历史决定意义的,正是两股互相斗争的"主观力量"的不对等。胜利的一方拥有和"世界意识"相联系这个关键的优势,所以有能力利用远为优越的意识形态资源,来操纵一个"现代"国家机器。正如我们所见,在这里它甚至可以为了纯粹的民族主义目的,动用属于某种社会主义意识形态的"经济"口号。

但是,无论如何巧妙地使用,现代治国术,以及技术的应用也不能有效地压制住尚未解决的真正的张力。在世界上每个后殖民地国家的民族主义政权的政治生活中,它们都是明显的。在很多例子里面,它们的表现形式是基于民族认同的分离主义运动,证明了"民族问题"解决得不彻底。更值得重视的是,它经常表现为一种狂热的反现代、反西方的政治潮流,这种潮流同样反对资本主义,因为它与现代主义和西方相联系;经常鼓吹原教旨主义的文化复兴,或乌托邦式的千年王国。民族主义在受迫之下,为资本和人民—民族之间矛盾提出的解决方案的脆
169 弱性,在这里又表现出来了。

但只要这些反题仍然受意识形态形式的限制,如民族分离主义或农民民粹主义之类,原则上,它们仍可能被消极革命通过另外的策略手段加以借用。"主观力量"之间的不对等,只有当反题获得了足以与资本的"普遍"意识相匹敌的政治—意识形态资源时,才可能被消除。这不是简单的任务。在本世纪的很长一段时间里,人们都相信,民族解放运动与社会主义意识形态相联系,不仅可以完成民族革命的民主任务,还可以在世界范围内加强反对资本的斗争,并建立社会主义的国际主义。过去三十年的经历已经表明,这项任务比起社会主义的创立者们想见的,

远要困难得多。实际上，今天社会主义国家面对的许多问题都显示，在“现代”技术未受到过挑战的特权这个当代形式下，**理性**和资本的同一性（无论程度如何）都仍然是一个事实。**理性**，正如我们前面说过的那样，还没有耗尽它的狡黠。

作为启蒙之子，马克思保持着他对**理性**的信仰。但在他终生对黑格尔的批判中，他也呼吁必须将**理性**从资本之爪下解救出来。在进程中，他为检验和批判资本与**理性**的历史的关系，提供了最基本的理论工具。而这种关系，如他在其工作的最后成熟时期所反复指出的那样，并不是一个简单的，单线的发展进程。马克思在他的晚年修改了很多自己的早期论断，这时他从殖民主义在亚洲国家的掠夺中，看不出什么革新的价值。而在1881年的俄国身上，他看到了一个国家有史以来进入社会主义发展阶段的“最好的机会”，不是首先向资本屈服，而是走向“自杀”。马克思确信了，以其全球形式（出现的）资本已经到达了一个阶段，这时它是明白无疑地“与科学和启蒙理性为敌的”；他甚至在尚未被资本奴役的国家的人民大众的“陈旧的”反抗中，看到了一个新的开端的可能。①

于是，很多在创造后殖民地民族国家的历史进程中被压制的东西，很多在民族主义话语写下它自己的历史时被抹去或掩盖的东西，都带有了人民—民族在初期不受指导的，而且完全不平等地反抗那试图统治它的势力战斗中的斗争印迹。民族主义话语的批评，必须为自己找到意识形态工具，以将进行这些斗争的大众力量，与对一种新的普遍性的意识结合起来，颠覆国家政权在意识形态上的强大力量，后者错误地宣称自己代表民族；并错误地宣布挑战科学那假定的至高无上的权力，而科学是服务于资本的。换言之，就是用新的问题和主题，将旧的取而代之。

170

① 尤当参见马克思致Vera Zasulich的信的草稿，现有Teodor Shanin《晚年马克思与俄国道路》（伦敦，Routledge and Kegan Paul，1983年版）的英译本。

参考文献

主要文献

Bankimchandra Chattopadhyay

1. Baṅkim Racanābali （ed.）Jogesh Chandra Bagal, 2 vols.（Calcutta: Sahitya Samsad,1965）.
2. Ba ñkim Racanābali （*English works*） （ed）. Jogesh Chandra Bagal（Calcutta: Sahitya Samsad, 1969）.

Mohandas Karamchand Gandhi

1. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 87 vols. （New Delhi: Publications Division, 1958— ）.

Jawaharlal Nehru

1. *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, 15 vols. （New Delhi: Orient Longman, 1972—1982）.
2. *Jawaharlal Nehru's Speeches*, 5 vols. （New Delhi: Publications Division, 1954—1968）.
3. *An Autobiography*（London: Bodley Head, 1936）.
4. *The Discovery of India*（New York: John Day, 1946）.

其他文献

Abdel-Malek, Anouar, 'Orientalism in Crisis', *Diogenes* 44 (Winter, 1963) pp.102—140.

Althusser, Louis, *For Marx*, tr. Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969).

Althusser, Louis and Balibar, é tienne, *Reading Capital*, tr. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970).

Amin, Shahid, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921—1922' in Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies Ⅲ* (Delhi: Oxford University Press, 1985), pp.1—61.

Anderson, Benedict, Imagined Communities: *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

Apter, David E., *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

Bandyopadhyay, Brajendranath and Das, Sajanikanta, *Sāhitya Sādhak Caritmālā*, vol.2 (Calcutta: Bangiya Sahitya Parishad, 1945).

Bhattacharya, Pradyumna, 'Rammohun Roy and Bengali Prose' in V.C. Joshi (ed.) *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

Breuilly, John, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982)

Buci-Glucksmann, Christine, 'State, Transition and Passive Revolution' in Chantal Mouffe (ed.) *Gramsci and Social Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979) pp.113—167.

—— *Gramsci and the State*, tr. David Fernbach (London: Lawrence and Wishart, 1980).

Carpenter, Edward, *Civilisation: Its Cause and Cure and Other Essays* (London: George Allen and Unwin, 1921).

Chandra, Bipan, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (New Delhi: People's Publishing House, 1966).

Claudin-Urondo, Carmen, *Lenin and the Cultural Revolution*, tr. Brian Pearce (Brighton: Harvester Press, 1977).

Collingwood, R.G., *Ruskin's Philosophy* (Chichester, Sussex: Quentin Nelson, 1971).

Das, Sisir Kumar, *The Artist in Chains: The Life of Bankimchandra Chatterji* (New Delhi: New Statesman, 1984).

Davidson, Donald, 'On the very idea of a conceptual scheme', *Proceedings of the American Philosophical Association*, 17 (1973—1974) pp.5—20.

Davis, Horace B., *Toward a Marxist Theory of Nationalism* (New York: Monthly Review Press, 1978).

De Barun, 'A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy' in V.C.Joshi (ed.) *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

——'A Historiographical Critique of Renaissance Analogues for Nineteenth-century India' in Barun De (ed.) *Perspectives in the Social Sciences I: Historical Dimensions* (Calcutta: Oxford University Press, 1977) pp.178—218.

Desai, A.R., *Socical Background of Indian Nationalism* (Bombay: Popular Book Depot, 1948).

Desai, Mahadev, *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan, 1946).

Deutsch, Karl W., *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1966).

Dunn, John, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

——'The Identity of the History of Ideas' in P. Laslett, W.G. Runciman and Q. Skinner (eds.) *Philosophy, Politics and Science,* Series Ⅳ (Oxford: Oxford University Press, 1972).

——'Practising History and Social Science on "Realist" Assumptions' in C. Hookway and P. Pettit (eds.) *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Dutt, R.P., *India Today* (Bombay: People's Publishing House, 1949).

Fleisher, Martin, *Radical Reform and Political Pursuation in the Life and Writings of Thomas More* (Geneva: Librairie Droz, 1973).

Gellner, Ernest, *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

——*Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, tr. Q. Hoare and G. Nowll Smith (New York: International Publishers, 1971).

Guha, Ranajit, 'Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror', *Journal of Peasant Studies*, 2 (October 1974) pp.1—46.

——*Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

Hayes, Carlton J.H., *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: R.R. Smith, 1931).

——*Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960).

Hegel, G.F.W., *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, tr. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Hollis, Martin, 'Reason and Ritual', *Philosophy*, 43 (1967), 165, pp.231—247.

Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies* (New

Haven, Conn: Yale University Press, 1969).

Iyer, Raghavan N., *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* (New York: Oxford University Press, 1973).

Joshi, V.C. (ed.) *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

Kautsky, Karl, *Thomas More and his Utopia*, tr. H.J.Stenning (London: Lawrence and Wishart, 1979).

Kedourie, Elie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960).

——(ed.) *Nationalism in Asia and Africa* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Kemiläinen, Aira, *Nationalism* (Jyväskylä: Jyväskzlä Kasvatusopillinen Korkeakoulu, 1964).

Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan, 1944).

——*Nationalism, Its Meaning and History* (Princeton: N.J.:Van Nostrand, 1955).

——*The Age of Nationalism* (New York: Harper, 1962).

Lenin, V.I., 'What the "Friends of the People" Are and How They Fight the Social-Democrats', *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol.1, pp.129—332.

——'A Characterisation of Economic Romanticism', *Collected Works*, vol.2, pp.129—265.

——'Critical Remarks on the National Question', *Collected Works*, vol.20, pp.17—54.

——'The Right of Nations to Self-determination', *Collected Works*, vol. 20, pp.393—454.

——'The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-determination', *Collected Works*, vol.22, pp.143—156.

——'The Discussion on Self-determination Summed Up', *Collected Works*, vol.22, pp.320—360.

Löwy, Michael, 'Marxists and the National Questions', *New Left Review*, 96 (March-April 1976) pp.81—100.

MacIntyre, Alasdair, 'Is Understanding Religion Compatible with Believing?' in Bryan R.Wilson (ed.) *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

Marx, Karl, 'The British Rule in India' in K. Marx and F. Engels, *The First Indian War of Independence 1857—1859* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959).

——'Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*' in K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, vol.1 (Moscow: Progress Publishers, 1969).

Mill, John Stuart, *Nature, The Utility of Religion, and Theism* (London: Watts, 1904).

Paggi, Leonardo, 'Gramsci's General Theory of Marxism' in Chantal Mouffe (ed.) *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979) pp.113—167.

Pandey, Gyan, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh,1919—1922' in Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1982), pp.143—197.

Plamenatz, John, 'Two Types of Nationalism' in Eugene Kamenka (ed.) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea* (London: Edward Arnold, 1976) pp.23—36.

Poddar, Arabinda, *Bańkim-mānas* (Calcutta: Indiana, 1960).

——*Renaissance in Bengal: Search for Identity* (Simla: Indian Institute of

Advanced Study, 1977).

Porshnev, Boris, 'Historical Interest of Marx in his last years of Life: The Chronological Notes' in E.A.Zelubovskaya, L.I.Golman, V.M.Dalin and B.F.Porshnev (eds.) *Marks Istorik* (Moscow: Institute of History, Academy of Sciences, 1968) pp.404—443.

Rolland, Romain, *Mahatma Gandhi: A Study in Indian Nationalism*, tr. L. V. Ramaswami Aiyar (Madras: S. Ganesan, 1923).

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

Rosdolsky, Roman, 'Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*', *Science and Society*, 29 (1965) pp.330—337.

Ruskin, John, *Unto this Last* (London: W.B. Clive, 1931).

Said, Edward W., *Orientism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Sarkar, S.C., *Bengal Renaissance and Other Essays* (New Delhi: People's Publishing House, 1970).

Sarkar, Sumit, *The Swadeshi Movement in Bengal in 1903—1908* (New Delhi: People's Publishing House, 1973).

——'Rammohun Roy and the Break with the Past', in V.C.Joshi (ed.) *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

Sassoon, Anne Showstack, 'Passive Revolution and the Politics of Reform' in Sassoon (ed.) *Approaches to Gramsci* (London: Writers and Readers, 1982) pp.127—148.

Sen, Asok, 'The Bengal Economy and Rammohun Roy' in V.C.Joshi (ed.) *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

——*Iswar Chandra Vidyasagar and his Elusive Milestones* (Calcutta:

Riddhi-India,1977).

Seton-Watson, Hugh, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977).

Shanin, Teodor (ed.) *Late Marx and the Russian Road* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

Siddiqi, Majid Hayat, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918—1922* (New Delhi: Vikas, 1978).

Skinner, Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 8 (1969) pp.3—53.

——'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory*, 2 (1974) pp.227—303.

Smith, Anthony D.,*Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971).

Stalin, J.V., 'Marxism and the National Question', *Works*, vol.2 (Calcutta: Gana-Sahitya Prakash, 1974) pp.194—215.

Tolstoy, Leo, 'The Kingdom of God is Within You', *in The Kingdom of God and Other Essays*, tr. Aylmer Maude (London: John Lawrence, 1972).

Van Dijk, Teun A., *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (London: Longman, 1977).

Walicki, Andrzej, *The Controversy Over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

——*The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought*, tr. Hilda Andrews-Rusiecka (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Wilson, Bryan R.(ed.) *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

Winch, Peter, 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964) pp.307—324.

Wolf, Ken, 'Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet', *Journal of the History of Ideas*, 37, 4 (October-December 1976) pp.651—672.

索　引

（条目后的数字为原书页码，见本书边码）

Abdel-Malek Anouar 阿卜杜勒—马利克 36—37
Abduh, Muhammad 阿卜杜 7
Accra 阿克拉 20
Afghanistan 阿富汗 113
Africa 非洲 1, 9, 18, 29, 49
Aga Khan 阿迦汗 143
ahimsā 非暴力，不杀 71—72, 102, 107—110, 111
Ahmedabad 艾哈迈达巴德 106
Akbar 阿克巴 136
Algeria 阿尔及利亚 169
Ali, Mohammed 穆罕默德·阿里 143
Ali, Shaukat 绍卡特·阿里 143
Allahabad 安拉哈巴德 147
Althusser, Louis 阿尔杜塞 37
America 美洲 60, 134; Latin 拉丁美洲 1, 20, 21, 29, 49
Ānandamath 《阿难陀寺》79, 147, 164n51
Anāsaktiyoga《离欲瑜伽》94
Anderson, Benedict 安德森 19—22
Ansari, M.A. 安萨里 143
anthropology: and rationality 人类学与理性 11—16
Aristotle 亚里士多德 37
Arnold, Matthew 阿诺德 66, 133
Asia 亚洲 1, 9, 22, 29, 49, 134, 136—137, 170
Autobiography（Gandhi）《甘地自传》102, 103, 105
Autobiography（Nehru）《尼赫鲁自传》131, 132, 149
Azad, Abul Kalam 阿扎德 143

Bankimchandra Chattopadhyay 班吉姆钱德拉·查托帕迪亚 51, 52: on deindustrialization 论去工业化 62—63; on education 论教育 77—79; on effects of British rule in

India 论英国在印度统治的影响 64, 83n25; on free trade 论自由贸易 62; on Hinduism 论印度教 75—77; his historicism 其历史观 58—59; 82n9; on Islam 论伊斯兰教 77; on landlords and peasants 论地主与农民 63—64; on national religion 论民族宗教 64—67, 74—77; on non-violence 论非暴力 71—72; criticism of Orientalist scholarship 对欧洲东方学者的批评 59—61, 76—77; his philosophy of power 其权力哲学 70—72; on political economy 论政治经济学 62—64; his rationalism 其理性主义 67—69, 79—80; on reasons for India's subjection 论印度从属的原因 54—58
Barthes, Roland 罗兰·巴特 53n18
Bengal 孟加拉 24—26, 63, 65, 75, 82n9, 116, 143
Bengali 孟加拉人 55, 57, 64, 71
Bentham, Jeremy 边沁 25
bhakti 虔信 66
Bhavabhūti 薄婆菩底 135
Bihar 比哈尔 96, 116
Bose, Chandranath 钱德拉那特·鲍斯 61
Bose, Rajnarayan 拉吉那拉延·鲍斯 65; bourgeoisie 资产阶级 24, 29—30, 45, 48; Indian 印度资产阶级 25, 28, 81, 132, 143, 160
Brahmoism (梵社的)新印度教 78
Bright, John 约翰·布莱特 62
Britain 不列颠，英国 1, 23, 24, 26, 62, 63, 64, 74, 87, 88, 115—116, 132, 137, 141, 143, 145, 155
Buckle, H.T. 巴克尔 62
Buddha 佛陀 70, 78
Buddhism 佛教 56, 70

Caitanya 柴坦尼亚 75, 78, 79
Calcutta 加尔各答 54, 167
Cambodia 柬埔寨 22
Capitalism 资本主义 19, 21, 29, 30, 88, 115—116, 123, 168—170; in a backward country 落后国家的 43—49, 81, 145
Carpenter, Edward 卡彭特 98—99
caste 种姓 95, 110, 126n96, 135
Cavour, Camillo 加富尔 45—46, 50
Cé saire, Aimé 西赛尔 7
charity, principle of 宽容原则 11—12
China 中国 22, 134, 138
Chopin, Frédéric 肖邦 7
Christ 基督 70, 126
Christianity 基督教 67—68, 70, 75, 76—77, 93
Civil Disobedience Movement 非暴力不合作运动 108, 109, 131

Cobden, Richard 理查德·科布登 62
Colebrooke, Thomas 托马斯·科尔布鲁克 58
Collingwood, R.G. 柯林伍德 99
Colombo 科伦坡 20
colonial question 殖民地问题 18
communal conflict 教派冲突 116, 141—143
communism 共产主义 112
Comte, Auguste 孔德 58, 66, 74
Congress, Indian National 国大党 89, 111, 113—114, 116—117, 119, 131, 147, 149, 154, 156, 160
consciousness, national 民族意识 20, 79, 124; peasant 农民 100, 104, 148—150
conventions 惯例 39
Cromwell, Oliver 克伦威尔 66
Culture 文化: distinction between material and spritual 物质与精神文化之分 66, 138; folk 大众文化 6, 21, 77; national 民族文化 1—2, 5—6, 79; and conditions of modernity 与现代性的条件 1—3; and thought 与思想 26—28

Darwin, Charles 达尔文 68
Davidson, Donald 戴维逊 11, 32n30
Davis, Horace B. 戴维斯 18—19
Dayanand 达耶难德 94
Derrida, Jacques 德里达 53n18
Desai, Mahadev 德赛 94
Devī Caudhurā ni 《查乌图拉妮女神》 79
dharma 正法 66, 71, 72, 75, 77
Dharmatattva 正法 66
discourse 话语 11, 30, 38, 39—40; colonalist 殖民主义话语 40; nationalist 民族主义话语 8, 9, 10, 30, 42; moments in historical constitution of nationalist 49—52, 81, 113, 124—125; relation to post-Enlightenment thought 与后启蒙思想的关系 37—43; 50—51, 65—66, 73, 79, 113, 133—134, 138—139, 169—170
Discovery of India, The 《印度的发现》 132, 133—134, 147, 162—163n27
Dunn, John 约翰·达恩 31n14, 33n33
Dutt, Romesh Chunder 都特 86
Dvořák, Antonin 德沃夏克 7

education 教育 24, 49, 77—79
elite 精英 23, 77
elitism 精英统治论 73, 79, 81, 147—149
Engels, Friedrich 恩格斯 33n34, 99
England 英格兰,英国 22, 65, 82n9, 85, 86, 87—88, 91, 145
Enlightenment 启蒙 3, 8, 10, 17, 18, 28,

66, 80, 140, 168, 170
essentialism 本质论或本质主义 14, 16—17, 37, 38, 73, 112, 133, 134
ethnicity 种族特点 15—16
ethnocentrism 民族优越感，种族中心主义 16, 168
Euclid 欧几里得 111—112, 121
Europe 欧洲 1, 2, 7—9, 16, 18, 20, 28, 29, 30, 50—51, 55, 57, 60, 61, 62, 66, 67, 70—71, 72, 100, 133—134, 136, 137

fascism 法西斯主义 2, 48
Ferishta 费雷希塔 59
feudalism 封建主义 145
Fichte, J.G. 费希特 9, 18
Foucault, Michel 福柯 53n18
France 法国 1, 30, 62, 65
French Revolution 法国大革命 9, 29—30, 45
functionalism 功能主义 12—13, 22, 23, 40

Gadamer, Hans-Georg 伽达默尔 53n18
Gandhi, M.K. 甘地 50, 51, 131, 149: absolute and relative truth 绝对与相对真理 102—103, 111; concept of ahimsā 非暴力的概念 107—110; and Bankim compared 与班吉姆比较 85, 86, 87, 94; on the behaviour of mobs 论暴民行为 107, 128n81; on caste 论种姓 95, 110, 128n96; economic and moral arguments for handspinning 手纺布的经济与道德争论 89, 117—120, 123; on economic reasons for imperialism 论帝国主义的经济原因 87—88; as an 'economic romantic' 像一个"经济浪漫主义者"一样 98—101; in relation to elite-nationalist discourse 与精英—民族主义话语的关系 100—102, 110—111, 113, 124—125, 152—153, 155, 169; on historical mode of reasoning 论推理的历史模式 93—95, 126n39; notion of ideal state 对理想国家政体的认识 91—92, 115—116, 121, 123—124; critique of industrialism 对产业主义的批评 86—89, 123; on modern education 论现代教育 92; moral theory of meditation 中介的道德理论 122; critique of parliament 对议会的批评 90—91, 111, 113—114; on property 论财产 111—112; on reasons for India's subjection 论印度受外来统治的理由 85—86; concept of satyā graha "坚持真理"的概念 103—107; on science 论科学 87, 92—93, 96—97; and Tolstoy 与托尔斯泰 99—101, 122; on village

reconstruction 论乡村重建 114—115, 119—122
Gellner, Ernest 厄内斯特·盖尔纳 4, 5—6, 19, 21—22, 31n12
Georgetown 乔治敦 20
Germany 德国 1, 60
Gibbon, Edward 吉本 59
Gītā 《薄伽梵歌》66, 69, 72, 94, 95—96
Goethe, J.W. 歌德 61
Gramsci, Antonio 葛兰西 24; on passive revolution 论消极革命 29—30, 43—49; on the state 论国家 29, 50
Greece 希腊 37, 59, 65, 133—134
Guha, Ranajit 拉那吉特·古哈 26

Hayes, Carlton J.H. 卡尔顿·海斯 31n4
Hegel, G.W.F. 黑格尔 99, 170
Herder, J.G. 赫尔德 2, 9, 18
Herodotus 希罗多德 59
Herzen, Alexander 赫尔岑 128n81
Hind Swaraj 《印度自治》85—87, 90—93, 99, 103, 108, 109, 120, 124, 156
Hindu 印度,印度教(教徒,宗教的)24, 54, 55, 56, 58, 60, 64, 66—68, 72—77, 79, 80, 93, 110, 142, 143, 163n31
humanity, principle of 人性原则 12, 32n31
Humboldt, Wilhelm von 洪堡 162n27
Hume, David 休谟 5

India 印度 7, 22
industrialization 工业化 88—89, 134; nationalism and 民族主义与 4—6, 8, 140, 143—146, 158—159
intellctuals 知识分子 22, 24—26, 27, 143; nationalist 民族主义的 4, 9, 21, 28, 79, 81, 147; traditional 传统的 100
intentions 意图 39
International, Second 第二国际 18; Third 共产国际 18
Islam 伊斯兰教 75, 77, 136
Italy 意大利 1, 29, 43—47
Iyer, Raghavan 拉贾万·艾耶尔 85

Jacobinism 雅各宾主义 30
Jairamdas Doulatram 贾伊拉姆达斯·杜拉特拉姆 109
Jaju, Srikrishnadas 室利克里希那达斯·贾珠 119
Japan 日本 112, 118
Johannesburg 约翰内斯堡 85
Jones, William 威廉·琼斯 58
Judaism 犹太教 76

Kalabari 卡拉巴里 15, 17
Kālidāsa 迦梨陀娑 61

Kamalākānter Daptar
《卡马拉甘特传》60
Kant, Immanuel 康德 5, 69
Karachi 卡拉奇 109
Kashmir 克什米尔 163n27
Kedourie, Elie 凯杜里 7—10
Khādi 土布运动；手纺车运动 88—89, 108, 113, 115, 117—120, 123
Khan, Syed Ahmed 赛义德·艾哈迈德汗 143
Kohn, Hans 汉斯·科恩 2, 3, 30n3, 30n4
Koz'min, B.P. 鲍里斯·帕夫洛维奇·科济明 127n50
Krishna 黑天 58—59, 70, 94
Krsnacaritra《黑天传》58—59, 70
Kuhn, Thomas 库恩 15

Lancashire 兰开夏 118
langue 语言 39
Latin 拉丁语 19
Lenin, V.I. 列宁 18, 34n36, 98, 100, 127n50, 164—165n71
Levi, Sylvain 列维 162n27
Levi-Strauss, Claude 列维—斯特劳斯 60
linguistics 语言学 37—38, 39—40
Livy 李维 59
Locke, John 洛克 25
Lyall, Alfred 艾尔弗雷德·莱尔 76

MacIntyre, Alasdair 阿拉斯戴尔·麦金泰尔 32—33n32
Madras 马德拉斯(邦) 123
Mahābhārata《摩诃婆罗多》59, 70, 71, 94—95, 127
Maine, Henry 梅因 121
Malthus, Thomas 马尔萨斯 64
Manchester 曼彻斯特 86
Mandeville, Bernard de 曼德维尔 90
Marx, Karl 马克思 17—18, 22—23, 33n34, 43, 170, 171n3
Marxism 马克思主义 53n18, 140, 145
Marxist 马克思主义的：critique of Indian nationalism 对印度民族主义的批评 22—28
Max Müller, Friedrich 马克斯·缪勒 58, 60—61, 78, 162n27
Mazzini, Giuseppe 马志尼 2, 45—46, 50
Megasthenes 美伽斯梯尼 59—60
Merleau-Ponty, Maurice 梅洛—庞蒂 37, 38
Mexico 墨西哥 169
Mikhaĭlovskiĭ , N.K. 米哈伊洛夫斯基 100
Mill, J.S.密尔 25, 58, 62, 67—68
Milton, John 弥尔顿 145
Mirabehn 米拉贝恩 102
Mitra, Dinabandhu 迪纳班茶·密特罗 26, 167—168

modernity 现代性 23—24, 30, 75, 80, 86, 133, 137, 145, 159
modernization 现代化 4—6, 8, 80—81; theory of 现代化理论 14
More, Thomas 莫尔 125
Morgan, Lewis 摩尔根 99
Muhammad 穆罕默德 66, 126
Muslim 穆斯林 54, 56, 58, 75, 142, 143, 163n31

Napoleon I 拿破仑一世 87
Napoleon III 拿破仑三世 62
Narodnik 民粹主义者 4, 98, 100—101, 127n50, 128n81
national question 民族问题 18, 19, 21, 169
nationalism 民族主义: conservative critique of 保守主义的批评 7—10; European historiography of 欧洲的民族主义史学 10; Indian, Marxist critique 印度马克思主义者的批评 of 22—28; liberal theories of 自由主义的民族主义理论 1—17, 31n14; Marxist theories of 马克思主义的民族语言理论 17—22, 29, 34n35; sociological theories of 民族主义的社会学理论 3—6; types of 民族主义的类型 1—6, 18—22, 31n4
Nazism 纳粹主义 2
Nehru, Jawaharlal 尼赫鲁 51, 100; and Bankim compared 与班吉姆比较 132, 138, 139, 147, 164n51; on caste 论种姓 135; on communism 论教族主义 141—143; 163n28, 163n31; on communists 论教族主义者 150, 157; on Gandhi 论甘地 131, 150—152, 154—157; on Indian history 论印度历史 134—137, 162—163n27; on industrailization 论工业化 143—146, 158—159; on Marxism 论马克思主义 140, 145, 164n46; on peasants 论农民 146—150, 155; on planning 论计划 159—160; on reasons for India's subjection 论印度屈服的原因 136—138; on scientific rationality 论科学理性 138—140, 158; on socialism 论社会主义 151—161, 164n46; on 'spirit of the age' 论 "时代精神"137—138, 159; and state ideology 与国家意识形态 132—133; on state violence 论国家暴力 161, 166n118
Non-cooperation Movement 不合作运动 111, 143
Nyāya 正理论派 56

Orientalism 东方学 36—37, 58—61, 64, 66, 73, 75, 112—113
Orissa 奥里萨 78

Paggi, Leonardo 莱昂那多·帕奇 29
Pal, Bipin Chandra 巴尔 9
parole 言语 39
passive revolution 消极革命 50—52, 81, 113, 125, 132, 152, 168—169
peasants 农民 23, 48, 63—64, 78, 81, 98, 100, 104, 110, 124, 125, 146—150, 152—153, 154, 155, 170; movements 26, 124, 147—150
Permanent Settlement "永久居住法案" 63
phenomenology 现象学 37
Plamenatz, John 普拉默那茨 1—3, 6, 31n12
politics, nationalist 民族主义政治 40—41, 80—81, 101, 110—111, 113—115, 124, 143, 155, 164n52
Poona 浦那 131
positivism 实证主义 17, 54, 139
post-Enlightenment thought 后启蒙思想 11, 14—17, 36—37, 50, 58, 77, 97, 99—100, 112
Prakasam, T. 普拉卡萨姆 123
problematic 问题 37—38, 39—40; of nationalist thought 民族主义思想的 38—39, 40—41, 42—43, 51—52, 66, 72, 74, 80—81, 93, 113, 154, 169—170; of Orientalism 东方学的 36—37
progress 进步 85, 86, 99, 133, 152; global standard of 全球的进步标准 1—2, 137—138, 144, 159, 161—162
Protestantism 新教,耶稣教 19
Punjab 旁遮普 116, 143

Quit India Movemnt 退出印度运动 119

Ramachandra 罗摩钱德拉 147, 148
Rāmarājya 罗摩盛世 92, 115—116, 124, 151
Rāmāyaṇa《罗摩衍那》95, 127
Rangoon 仰光 20
Ranjit Singh 兰吉特·辛格 55
rationalism 理性主义 42, 50, 79
rationality 理性 11—17, 24, 25, 32n31, 32—33n32, 73, 74, 96—97, 138—140, 153—154, 160—161
Reason 理性 38, 66, 99; Cunning of 理性的狡黠 17, 33n33, 168, 170; universality of 理性的普遍性 11, 161, 168—170
relativism, cultural 文化相对主义 6, 11—17, 32n30, 32—33n32, 76—77
renaissance 思想复兴: in 14th—15th C. Bengal 十四至十五世纪的孟加拉的 78—79; in Europe 欧洲的 78—79, in 19th C. India 十九世纪的印度的 23—24,29
Ricoeur, Paul 保罗·利科 53n18
Risorgimento 意大利复兴运动 29,

43—47, 50
Robespierre, François 罗伯斯庇尔 9
Rolland, Romain 罗曼·罗兰 85, 162n27
romanticism 浪漫主义 98—100
Rome 罗马 59, 134
Rowlatt Bill agitations《罗拉特法案》骚动 104—107
Roy, Rammohun 罗伊 23—24, 78
Ruskin, John 拉斯金 98, 99
Russia 俄国 20, 29, 170

Said, Edward W. 萨义德 36
Śaiva 湿婆 78
Śākta 性力 75
Samā jdarpan《孟加拉之镜》63
Sāmya《平等》65, 67
Sankarācārya 商羯罗阿阇梨集 78, 135
Sānkhya 数论 56—57
Sanskrit 梵语 59, 60—61, 76, 146
Sarkar, Sumit 苏弥特·萨尔卡尔 23—24, 164n52
Sartre, Jean-Paul 萨特 37, 38
Śāstra 法论 25, 60—61, 66, 73, 95—96
satyāgraha 坚持真理运动 102, 103—107, 111, 149, 157
Schlegel, Friedrich 施莱格尔 9
Schleiermacher, F.D.E. 施莱尔马赫 9
Schopenhauer, Arthur 叔本华 162n27
science 科学 14—17, 49, 66, 68—69, 85, 86—87, 92—93, 96—97, 143—144, 158, 169, 170
Sen, Asok 阿肖克·森 24—25
Senghor, Leopold 桑戈尔 7
Seton-Watson, Hugh 休·赛顿—沃特森 31n4
Shakespeare, William 莎士比亚 145
Shivaji 湿婆吉 55
Sind 信德 143
Sitārām《悉多罗摩》79
Smith, Adam 亚当·斯密 90
Smith, Anthony 安东尼·史密斯 7—8
socialism 社会主义 47, 88, 112, 123, 125, 150, 157—159, 164n46, 169, 170
sociological determinism 社会学决定论 4—6, 21—22, 23, 27, 28, 40, 41
Soviet Union 苏联 158, 164n46, 164n71
Spencer, Herbert 斯宾塞 58
Stalin, J.V. 斯大林 19, 34n45
State 国家: colonial 殖民地国家 20—21, 48—52; colonial, in India 23—26, 50—51, 73—74, 80, 141, 145, 148—149, 152—153; national 民族国家 20—2, 28, 29, 45—52, 168—169, 170; national, stages in constitution of 49—52; national, in India 印度的民族国家 30, 50—51, 100, 115, 119—120, 123, 131—132, 141, 146, 148, 150, 152—153, 156—157, 158, 160

structuralism 结构主义 12—13
svarāj 司瓦拉吉 87, 111, 113, 115, 117, 118—120, 142, 151

Tagore, Rabindranath 泰戈尔 7, 96, 100, 126n42, 147
terrorism 恐怖主义 7, 79, 95
thematic 主题 37—38, 39—40; of nationalist thought 民族主义思想的 38, 41—42, 42—43, 51—52, 65—66, 72, 80, 93, 113, 154, 157, 169—170; of Orientalism 东方学的 36—37, 65—66, 77, 134, 136—137
Tilak, Bal Gangadhar 提拉克 94
Tolstoy, Leo 列夫·托尔斯泰 98, 100—101, 122
trade, free 自由贸易 24
Turkey 土耳其 7, 112

United States of America 美国 158
Upaniṣad 奥义书 66
utilitarianism 功利主义 17, 54, 73
utopia 乌托邦 79, 98, 109, 115, 117, 124, 125, 147, 154, 160, 161, 169
Uttar Pradesh 北方邦 147, 148, 149, 150

Vaiśeśika 胜论派 56
Vaiṣṇava 毗湿奴派 75, 78
varṇa 92, 110, 128n96
Vedānta 吠檀多 161
Vedas 吠陀 56, 61
Vidyasagar, Iswar Chandra 维迪亚萨加尔 24—25, 74

Walicki, Andrzej 瓦里茨基 100—101, 127n50
Weber, Albrecht 阿尔布雷希特·韦伯 58, 59—60
Weber, Max 马克斯·韦伯 16, 17
Wells, H.G. 威尔斯 162n27
Wilson, H.H. 威尔逊 58
Winch, Peter 彼得·温奇 33n32

Zanzibar 桑给巴尔 83n25

译后记

本书由范慕尤和杨曦合作翻译，范慕尤负责前三章的正文，杨曦承担了后三章、全书尾注和索引的翻译。北大英语系的张琪校对了全文。在此过程中，北大东语系印地语专业毕业的周陈校对了后三章的正文并提出了不少修改意见，北大印地语专业的王静老师帮助译出了一些印地专名，此外印度语言文化专业的张幸帮忙解决了大部分的孟加拉语专名翻译。北大东语系段晴教授也不时给予点拨，对他们的大力帮助我们一并致以谢意。

由于译者水平所限，书中错误和疏漏在所难免，还望读者不吝赐教，批评指证。

范慕尤 杨曦

2007 年 4 月 20 日

[General Information]
书名=民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？
作者=（印）帕尔塔·查特吉著
页数=259
出版社=南京市：译林出版社
出版日期=2007
SS号=11915228
DX号=000006302007
URL=http://book.szdnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000006302007&d=2208C470B4BF9497C049D741A770A558

封面
书名
版权
前言
目录
第一章　政治思想史上的民族主义
第二章　主题与问题
第三章　分离期：班吉姆钱德拉思想中的文化与权力
第四章　策略期：甘地与对市民社会的批评
第五章　完成期：尼赫鲁与消极革命
第六章　理性的狡黠
参考文献
索引
译后记