



近
现
代
哲
学

印
度

川 心 著



印度近现代哲学

黄心川著

商务印书馆

1989年·北京

E642/04

YIN DU JIN XIAN DAI ZHE XUE

印度近现代哲学

黄心川著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店总店北京发行所发行

民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-00391-1/B·35

1989年12月第1版

开本850×1168 1/32

1989年12月北京第1次印刷

字数189千

印数1,700册

印张8

定价：2.90元

目 录

序	1
第一章 罗姆·摩罕·罗易与梵社的哲学和社会思想	6
一、印度启蒙运动的社会经济背景	6
二、印度封建制度瓦解时期的思想斗争情况	9
三、罗姆·摩罕·罗易的哲学和社会思想	12
(一) 生平、著作	12
(二) 宗教、哲学思想	13
(三) 社会、政治思想	18
四、德本特拉那特·泰戈尔的哲学和社会思想	23
五、阿·俱·达德及伊·钱·维迪耶萨伽罗的哲学和社会思想	26
六、凯沙布·钱陀罗·孙的“新天道”	28
第二章 亨利·狄洛吉奥与青年孟加拉派的理论活动	32
一、青年孟加拉派	32
二、狄洛吉奥的著作和思想	32
三、青年孟加拉派的影响	36
第三章 达耶难陀·娑罗室伐底与圣社的哲学和社会思想	38
一、生平、著作	38
二、宗教、哲学思想	39
三、社会政治思想	44
四、圣社的影响	46
第四章 罗摩克里希那和辨喜的哲学及社会思想	48

一、罗摩克里希那的宗教、哲学思想	48
(一) 生平	48
(二) “人类宗教”	49
(三) “行动的吠檀多”	51
二、辨喜的哲学和社会思想	55
(一) 生平、著作	55
(二) 宗教、哲学思想	57
(三) 社会政治思想	67
(四) 辨喜的影响	76
三、印度近代启蒙思想的特点	79
第五章 纳奥罗吉和罗纳德的哲学和社会思想	83
一、印度民族主义运动兴起的社会历史背景	83
二、达达巴伊·纳奥罗吉的社会政治理论	86
(一) 生平和著作	87
(二) 论帝国主义	87
(三) “经济涸漏”	89
(四) 论印度自治	91
(五) 论社会改革	93
三、罗纳德的哲学和社会政治思想	93
(一) 生平、著作	93
(二) “理性的有神论”	94
(三) 双重真理观	97
(四) 社会改革的目标和方法	99
(五) 论经济改革	103
(六) 论“自由主义和稳健”	104
第六章 提拉克的哲学和社会思想	106
一、生平和著作	106
二、宗教、哲学思想	108
三、政治思想	111

四、社会改革思想.....	116
第七章 奥罗宾多·高士的哲学和社会思想	120
一、生平和著作.....	120
二、哲学思想.....	121
(一) 整体吠檀多不二论	121
(二) 梵、物质和精神	121
(三) 世界“进化论”	125
(四) “两个否定”	130
(五) “双重真理”的认识论	132
三、社会政治理论.....	134
(一) 论人、家庭、社会和国家	134
(二) 社会史观	135
(三) “绝对的自治”	138
(四) 论理想社会	141
第八章 甘地的哲学和社会思想	143
一、印度民族主义运动的发展.....	143
二、生平、著作.....	145
三、宗教、哲学思想.....	147
(一) 真理观	148
(二) 非暴力原则	154
(三) 宗教和道德思想	158
四、社会政治理论.....	161
(一) “不合作主义”	161
(二) “变心说”和“托管说”	163
(三) “共同繁荣”的社会主义	164
五、经济思想.....	167
六、甘地哲学和社会思想渊源.....	168
七、甘地与中国.....	170
第九章 泰戈尔的哲学和社会思想	172

一、生平、著作·····	172
二、哲学思想·····	173
(一) 哲学的特征·····	173
(二) 论神、世界和个体灵魂·····	173
(三) 论世界的运动和规律·····	177
(四) 论人·····	181
(五) 认识论·····	184
三、美学思想·····	186
(一) 美感的来源·····	187
(二) 论真、善、美·····	187
(三) 艺术的任务·····	188
(四) 艺术的形式和内容的关系·····	190
四、哲学思想的渊源·····	191
五、社会政治理论·····	192
(一) 论殖民主义和封建主义·····	192
(二) 论未来社会·····	194
(三) 论民族主义·····	197
(四) 论人民群众在历史中的作用·····	197
(五) 论东西方文化的关系·····	198
六、泰戈尔与中国·····	199
第十章 印度伊斯兰哲学思想的兴起·····	202
一、伊斯兰教在印度的传播·····	202
二、伊斯兰哲学的兴起和主要哲学家·····	205
三、阿克巴尔的“神圣的信仰”和达拉·希库的“思辨的 融合主义”·····	206
四、希尔信德的制限一元论·····	210
五、沙·瓦利乌拉的哲学和社会思想·····	212
(一) 时代和生平·····	212
(二) 宗教、哲学思想·····	213

(三) 社会政治思想	216
六、赛义德·阿赫美德·沙希德与宛哈比运动.....	218
第十一章 印度伊斯兰哲学思想的发展	220
一、近代伊斯兰哲学产生的历史背景.....	220
二、赛义德·阿赫默德·汗与阿里加运动.....	222
(一) 生平、著作	222
(二) 哲学、宗教思想	223
(三) 社会政治思想	227
三、伊克巴尔的哲学和社会思想.....	229
(一) 时代背景和生平	229
(二) 宗教、哲学思想	230
(三) 社会政治思想	237

序

本书是拙著《印度哲学史》的续编。

印度封建生产关系在十八世纪中叶迅速瓦解，在莫卧儿帝国衰落过程中，英国殖民主义者乘虚而入，逐渐征服了这个国家。殖民主义的统治使印度资本主义畸形发展，随着资本主义生产关系的确立，印度民族资产阶级逐步形成，一八八五年国大党的成立，标志着印度资产阶级已作为独立的政治力量登上历史舞台。印度近代社会中新与旧的斗争是民族资产阶级和农民、手工业者等广大群众反抗帝国主义、封建主义的斗争。当时社会的主要矛盾是印度人民和帝国主义、封建主义的矛盾，其中帝国主义和印度民族的矛盾表现得尤其突出。此外，印度各宗教、种姓、部族之间的矛盾以及统治阶级内部之间的矛盾也很尖锐。这些矛盾交织在一起，构成近代印度社会斗争的一种错综复杂的局面。印度人民经过长期艰苦卓绝的斗争，终于在一九四七年获得独立。印度近现代资产阶级的哲学就是在上述社会背景下诞生的。

印度近现代哲学随着印度社会的变革和发展，经历了曲折、复杂的发展过程。自十九世纪初至二十世纪中叶，大致可分为三个时期：启蒙运动时期、民族主义运动兴起时期、民族和民主运动发展时期。

启蒙运动时期（十九世纪初至下半叶） 十九世纪初，随着资本主义的产生和发展，在印度沿海地区出现了一些宣传宗教和社会改革的团体，开了启蒙运动的先河。启蒙运动中，在印度教最有影响的是罗姆·摩罕·罗易首创的梵社、亨利·狄洛吉奥领导的

青年孟加拉派等。十九世纪下半叶,又出现了达耶难陀·娑罗室伐底创立的圣社、辨喜主办的罗摩克里希那教会等;在伊斯兰教中最有影响的是密·戈·阿赫美德领导的阿赫美蒂雅运动和赛义德·阿赫默德领导的阿里伽运动等。这些思想先驱在西方文化、哲学思想的影响下,对中世纪的经院哲学、印度教和伊斯兰教中的陈腐信条、野蛮习俗以及殖民主义的统治等等进行了批判,并提出了自己的哲学和社会改革主张,为民族的觉醒和社会民主运动的兴起打下了思想基础。

民族主义运动兴起时期(十九世纪末至二十世纪初) 十九世纪末,英国殖民主义者加紧了对印度的压榨,印度民族资产阶级与殖民主义者的矛盾尖锐起来,为了反抗殖民者的残酷统治,印度兴起了民族主义运动,二十世纪初,民族主义运动更加高涨,各阶层人民都被“斯瓦拉吉”(自治)的口号动员起来,投入斗争的洪流。此外,印度的社会改革运动,经过前一阶段的宣传和组织,进入了更大规模的行动时期。此期的主要思想家有纳奥罗吉、罗纳德、提拉克等,他们从资产阶级的利益出发,对殖民主义的掠夺行径进行了揭露与批判,提出了资产阶级改良主义理论。他们的理论渊源主要是印度古老的唯心主义宗教和哲学,同时亦受到西方资产阶级某些哲学流派的影响。

民族和民主运动发展时期(二十世纪上叶至一九四七年) 在二十世纪上叶,印度的民族主义和社会改革运动空前高涨,蔚成时代的主流。第二次世界大战爆发后,英帝国主义对印度的控制减弱,印度民族、民主运动得到迅猛发展,全国各地工人罢工、农民抗租、士兵起义,这些斗争沉重地打击了英帝国主义。一九四七年,英政府不得不提出“印巴分治”的蒙巴顿方案,把权力移交给印度资产阶级,印度宣告独立。此期著名的思想家是甘地、泰戈尔、奥罗宾多、伊克巴尔等人。他们以传统的印度教吠檀多哲学或伊斯兰

哲学为基础建立起自己的宗教哲学思想体系，并把这些学说运用到社会政治斗争领域，形成系统的社会政治思想理论，直接为民族、民主解放斗争服务。

纵观印度近现代资产阶级和小资产阶级哲学，尽管五花八门，体系繁多，但都具下列共同的特征：

(一) 标榜复兴印度古代文化，以传统的吠檀多思想或伊斯兰教哲学为中心建立思想体系。

印度近现代哲学家都十分推崇古代文化，以复兴古代文化为己任。印度教的思想家们几乎都毫无例外地继承了《奥义书》、吠檀多哲学的唯心主义思想并适应当时社会斗争的需要，建立了自己的思想体系。例如，罗易把《奥义书》从梵文译为孟加拉文和英文，在继承《奥义书》一神论的基础上摄取了伊斯兰教、基督教的思想因素，提倡崇拜唯一、永恒、不可名状的精神实体——“梵”；达耶难陀提出“回到吠陀去”的口号，认为吠陀是“真正知识的经典”，是印度宗教、哲学最高权威和源泉，吠陀不只是以往各个时代一切知识的“宝藏”，而且也是近代科学——物理学、化学、天文学等等的“种子”，因而每一个印度教徒的首要任务就是读吠陀、教吠陀、背诵吠陀；辨喜继承、发展了吠檀多哲学的“梵我不二论”，并把吠檀多看作是“行动的哲学”；奥罗宾多也在吠檀多不二论的基础上，吸收某些西方哲学和科学思想，建立了一个庞大的“整体吠檀多”思想体系，力图调和唯物主义与唯心主义、宗教与科学、东方与西方的思想。伊斯兰教著名的哲学家、改革家赛义德·阿赫美德以唯理主义的精神对《古兰经》和伊斯兰教的教义进行了解释，认为真主是宇宙万物的“设计者”，但真主所创造的自然界是受机械的客观规律所控制，人的理性是检验一切宗教权威的标准。

印度资产阶级哲学家复兴古代文化，决非偶然。首先是为了反对中世纪的神学蒙昧主义和封建陋习。当时的印度，宗教占统

治地位，偶像崇拜盛行，祭祀仪式繁琐。资产阶级思想家们感到神学蒙昧主义阻碍了社会进步，决心改革宗教，但由于印度生产力和科学发展水平的限制，资产阶级本身软弱，没有新的思想武器，只得求助于古代精神遗产，从《吠陀》、《奥义书》中寻找理论依据，这实质上是一种“托古改制”思想，也是印度思想家们在西方文化猛烈冲击下所表现出来的“补偿心理”。其次，资产阶级思想家们为了反抗殖民主义的精神和文化侵略，动员民众，也不得不从古代文化中寻找思想武器。他们把印度古代文化视为民族的尊严、国家的骄傲，把复兴古代文化作为表达爱国主义和民族意识的重要手段，作为动员人民为独立而战的思想武器。印度资产阶级这些思想虽然在印度民族独立和民主运动中起过巨大的鼓舞作用，但不可否认，他们的某些复古主义和教派主义的观点，也在一定程度上阻碍了群众政治意识的健康成长。

(二) 在继承印度古代文化的同时又吸收西欧哲学及科学思想。

印度近现代资产阶级、小资产阶级哲学家在继承《奥义书》、吠檀多哲学和伊斯兰哲学的基础上，还大量摄取了西方哲学和科学思想，但是西方的思想在他们的思想体系中从未占有主导地位。例如奥罗宾多在解释物质时，就受了西方机械唯物论的影响，把物质看作是力的表现、能的形式。还吸取了达尔文进化论的观点，建立了世界进化论体系，把世界进化看作是物质—生命—灵魂—心—超心的转化过程。但是他努力吸收西方思想材料都是为他建立“整体吠檀多”哲学体系服务的。又如伊克巴尔以人道主义、唯理主义的精神对伊斯兰教教义作了新的解释，宣称“自我”是一切存在的基础和本质，并在“自我”学说的基础上提出了人类最高类型、理想的“完人”理论，这明显地受到西方柏拉图和尼采等等的影

(三) 哲学思想与社会政治、伦理思想密不可分，理论服务

于实践。

印度资产阶级和小资产阶级哲学家都不是那种躲在书斋里清谈的哲学家，而是一身兼二任，既是思想深邃的哲人，又是肩负重任的社会改革家，因而他们的哲学与社会政治、伦理思想密切结合，力图为政治斗争和社会行动提出理论根据。例如罗易、达耶难陀既是著名的哲学家，又是热情的社会改革家，都曾提出一系列社会改革主张。辨喜曾提出“行动的吠檀多”，号召人们投身于社会改革和民族解放运动；甘地是众所周知的民族独立运动领袖，也是哲学和宗教改革家。他的宗教哲学思想与社会政治思想交织在一起，密不可分，其中包括三个原则：即坚持真理、非暴力和苦行。他的“坚持真理”原则，有时作为一种本体论或认识论的证明，有时则作为一种宗教和道德的说教，但更多的时候是提供一种社会和政治实践的原则。甘地的“非暴力”也不是单纯抽象的哲学或道德的说教，而是印度民族资产阶级实行两线作战的指导思想和策略基础。再如，印度现代最大的哲学家奥罗宾多·高士也曾是印度民族解放运动中激进派的领袖，他把哲学思想直接运用于社会领域，提出了一整套社会政治理论，号召人们通过瑜伽修行、自我净化，实现神圣的人生，从而消灭阶级、民族压迫，使人类生活臻于完美的境界，世界达到和平统一。

印度资产阶级哲学这一特点是由当时的社会历史条件决定的。在印度处于大动荡、大变革的年代，不少有识之士、爱国的思想家从他们禁锢的精神小天地中走了出来，与群众共呼吸、共命运，深切地注视着国家的安危、民族的命运和社会的苦难，因此，在他们的哲学篇章中反映出了群众的呼声、时代的精神和历史的要求，但是在他们思想中也不可避免地带有时代的局限和阶级的烙印。

第一章 罗姆·摩罕·罗易与 梵社的哲学和社会思想

一、印度启蒙运动的社会经济背景

十六世纪欧洲人出现在印度斯坦之前，封建的生产方式在印度各地占有统治地位，并且还保存着奴隶制的残余。当时，广大的农民被组合在古代留存下来的农村公社之中。农村公社是一种建立在农业和手工业基础之上的自给自足的经济结构，同时也是一种具有宗法联系的社会政治组织。公社内部实行严格的种姓制度，各个种姓都从事着各种不同的职业，这种职业代代相传，极少变动。公社上层分子（村长、司书等）占有重要的生产工具，运用宗教所赋予的特权，对下层种姓和公社以外的成员（以上这些人中不少是半奴隶、半农奴的身份）实行残酷的压迫和剥削。印度封建主义在东方各国中是具有特别的稳固性和保守性的。

印度封建生产方式的瓦解和危机，大概开始于十七世纪^①，十八世纪后半期进一步加剧。这一段时期内，商品经济和货币关系得到了重要的发展，社会分工日益加强，随着商业和手工业的发展以及国外市场的开辟，许多城市也繁荣起来了（例如恒河下游的达卡，北部的拉合尔）。所有这一切都破坏了封建经济的基础，从而促使资本主义生产关系开始萌芽。

在印度封建生产关系的瓦解过程中，由于货币和高利贷势力

^① 据苏联列夫柯夫斯基的研究，印度封建生产方式的瓦解开始于十四世纪（《1947年前印度资本主义发展的一些特点》，三联书店1958年版，第11页），但一般都认为开始于十七世纪。

的增长,封建统治阶级加强了对农民和手工业者的剥削和奴役,阶级斗争空前激烈,民族矛盾和宗教对立日益尖锐,从十六世纪建立起来的莫卧儿王朝的基础终于由于各地农民和手工业者的连续起义(十七世纪初的锡克教徒起义等)以及被压迫部族的不断反抗(1656年的马拉特人起义,1666年的阿富汗人起义,1679年拉吉普特人的起义)在十八世纪后期被摧毁殆尽。

就在莫卧儿王朝衰落的过程中,英帝国主义闯进了印度,他们通过贸易、传教、收买、掠夺、战争等等方式逐渐取得了这个国家的主权。到十八世纪后半叶以后,整个次大陆几乎都成了英国统治势力的范围。

英国的殖民统治给印度的政治、经济、文化等各个方面带来了严重的后果。英国强盗抢劫了这个国家价值十万万卢比的财宝和艺术品,破坏了印度的农村经济生活,摧毁了印度的手工业,使大批农民和工人陷于赤贫和死亡的境地。一个英国的印度总督曾说:“这样的穷乏,在商业史上,实难有其匹,棉织工人的白骨,把印度的原野都漂白了。”^①马克思在他的《不列颠在印度的统治》一文中写道:“不列颠人给印度斯坦带来的灾难,与印度斯坦过去的一切灾难比较起来,毫无疑问在本质上属于另一种,在程度上不知要深重多少倍……英国则破坏了印度社会整个结构,而且至今还没有任何重新改建印度社会的意思,印度失掉了它的旧世界而没有获得一个新世界,这就使它的居民现在所遭受的灾难具有了一种特殊的悲惨的色彩,并且不列颠统治下的印度斯坦同自己的全部古代传统,同自己的全部历史断绝了联系。”^②又说:“他们破坏了本地的公社,摧毁了本地的工业,夷平了本地社会中伟大和突出的

① 马克思:《资本论》第1卷,人民出版社1955年版,第525页。

② 马克思:《不列颠在印度的统治》,载《马克思恩格斯全集》第9卷,第144页。

一切，从而消灭了印度的文明。”^①

英国在印度的统治，除了上述主要的破坏作用外，还不自觉地起了另一种作用。十九世纪中叶以后，殖民当局开始了资本输出，在印度经营铁路和电讯工程等，并在沿海地区创办了一些轻工业和修配工业，把资本主义的某些生产方式带到了印度殖民地，与此同时，在印度实行了土地包出制度，助长了土地在市场上的买卖，这样就带来了印度资本主义的畸形发展。马克思把这种在英国卑鄙利益驱使下的印度社会经济变革称之为“亚洲历来仅有的一次社会革命”^②，马克思着重指出：“英国资产阶级看来将被迫在印度实行的一切，既不会给人民群众带来自由，也不会根本改善他们的社会状况，因为这两者不仅仅决定于生产力的发展，而且还决定于生产力是否归人民所有”^③。

在殖民主义的残酷统治和封建主义的深重压迫下，印度的农民、手工业者和城市贫民在十九世纪曾多次发动武装起义，其中规模最大的是1845—1849年的旁遮普锡克教徒的起义和1857年印度北部各省的民族起义，这些起义动摇了封建制度的基础。印度人民在和帝国主义、封建主义的斗争中表现出了顽强、勇敢的精神，起义虽然被镇压下去了，但他们的斗争在历史上树立了光辉的榜样，一直鼓舞着印度人民前进。

印度近代社会中新与旧的斗争就是正在形成中的资产阶级和农民、手工业者等新势力反抗帝国主义、封建主义旧势力的斗争，在斗争中处于主导地位的政治力量是民族资产阶级和农民。当时社会的主要矛盾是印度人民特别是农民大众和帝国主义、封建主

① 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，载《马克思恩格斯全集》，第9卷，第247页。

② 马克思：《不列颠在印度的统治》，载《马克思恩格斯全集》，第9卷，第148页。

③ 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，载《马克思恩格斯全集》，第9卷，第250页。

义的矛盾，而帝国主义和印度民族的矛盾又是各种矛盾中最主要的矛盾。印度宗教、种姓、部族之间的矛盾以及统治阶级内部之间的矛盾等等也是很尖锐的，它们往往和主要矛盾穿插在一起，构成近代印度社会斗争的一种错综复杂的局面。

印度近代资产阶级的启蒙运动和社会改革运动就是在上述社会历史条件下产生的，而且对以后的民族、民主运动起着重要的影响。

二、印度封建制度瓦解时期的思想斗争情况

十七——十八世纪印度封建制度开始瓦解时期，宗教在社会生活中有着极为重要的影响，任何社会意识形态——哲学、政治、法律等等都被囊括在神学体系之内，而神学体系的主要代表是印度教和伊斯兰教。当时次大陆有四分之三的人口都集中在毗湿奴派和湿婆派的周围。毗湿奴派崇奉保护神毗湿奴(遍入天, Viṣṇu)以及它的十个化身(鱼、龟、猪、人狮、侏儒、持斧罗摩、罗摩、黑天、佛陀等)；湿婆派崇奉破坏神湿婆(Śiva)以及它的妻子迦梨女神(时母Kālī)。这两个教派都盛行着偶像崇拜和动物崇拜，毗湿奴教中的扎格纳特派在举行祭祀的时候，很多教徒为了表示自己信仰的虔诚，常常把自己投身于载着毗湿奴神像的车轮下让它轧死。印度教严格地遵守实行种姓分立的社会等级制度，并遵循与此相适应的寡妇殉夫(撒提, Sati)、多妻、童婚等等封建野蛮习俗，严重地束缚着人们的思想和社会生活。马克思曾指出：“这种失掉尊严的、停滞的、苟安的生活，这种消极的生活方式，……甚至使惨杀在印度斯坦成了宗教仪式。……它们使人屈服于环境，而不是把人提升为环境的主宰，它们把自动发展的社会状况变成了一成不变的由自然预定的命运，因而造成了野蛮的崇拜自然的迷信，身为自

然主宰的人竟然向猴子哈努曼和牡牛撒巴拉虔诚地叩拜，从这个事实就可以看出这种迷信是多么糟践人了。”^①另外，在前一个时期在印度教内部所掀起的改革运动——虔诚派运动到这时也暂时处于停顿状态了。

湿婆派和毗湿奴派在哲学上都宣称他们是正统的吠檀多主义者，但他们对吠檀多都有着各自不同的、唯心主义的解释。当时印度传统的哲学派别（正理论、数论、胜论等）都已和吠檀多融合起来了。这些派别不惮繁琐地为印度教作出哲学的论证。与吠檀多对立的顺世论在这一个时期内虽然受到统治阶级的残酷迫害，处于隐伏的状态，但他们仍然在下层人民中不懈地进行着活动，通过公开或隐蔽的方式和各种宗教唯心主义进行着斗争。

伊斯兰教在十三世纪以后逐渐和印度教一起成为统治的思想体系之一，在次大陆获得了长足的发展。直至十八世纪，随着莫卧儿王朝的衰替，同时由于教会内部的腐朽，也日益处于萧条的状态之中。当时伊斯兰教徒约占总人口的六分之一，最有势力的教派是苏菲派。苏菲派宣传来世幻梦和禁欲主义思想，实行无数的禁忌和清规戒律，从而也陷入了消极颓废的境地。

在印度教和伊斯兰教日益腐朽、衰替的过程中，英国殖民当局继武力征服之后开始了精神征服的工作。远在十七世纪上半叶，帝国主义就派遣了一些传教士去次大陆各地传布基督教。例如耶稣会的一个名叫汤姆士·司蒂芬(Thomas Stephen)的传教士曾在南印杜撰了《基督教往事书》(Christian Purāṇa)。另一个绰号叫做“罗马婆罗门”的传教士诺必利(Robert de Nobily)又杜撰了《基督教吠陀》，即“第五吠陀”，以此蒙骗印度教徒改信基督教，但

^① 马克思：《不列颠在印度的统治》，载《马克思恩格斯全集》，第9卷，人民出版社，第149页。哈努曼是印度传说中的神猴，后来被奉为毗湿奴的化身。撒巴拉是神牛，在印度教中被奉为财富和土地之神。——原译注

他们的活动并不顺利。迨帝国主义的统治日益巩固以后，殖民当局便运用国家机器的力量组织大规模的改信工作了。1813年英国国会批准了印度基督教工作法案，随后便派遣了大批传教士去印度传教，他们首先在知识分子、士兵中进行工作，以后又在一般居民中传教，都取得了一定的进展。后来又由传教活动扩展到“慈善”事业和文化活动，他们在印度创办了报纸、学校和医院，翻译了大量的基督教的和其它方面的书籍。据1826年统计，基督教会在印度各地创办的地方学校有126所。另外，殖民当局也鼓励为侵略服务的东方学研究。印度总督华伦·哈斯丁在加尔各答首创了英印皇家亚细亚协会，并网罗了一批学者从事印度法典的编译工作。当时负责印度文化教育的英国官员麦考雷（Macaulay）曾公开说要把印度年青一代改造成为“黑色面孔的孩儿，住在恒河的岸边，读着莎士比亚和弥尔顿的著作，并且以我们的文学自豪。”^①殖民当局的这一系列精神文化侵略，严重地威胁了印度的传统宗教和文化，因而激起了印度教和伊斯兰教中一部分人的愤慨，他们便开始了印度教和伊斯兰教的改革活动。

在资本主义生产关系迅速发展和帝国主义精神侵略直接威胁的情况下，十九世纪初，在印度，首先是在经济比较发达的沿海地区（孟加拉等地）出现了很多鼓吹宗教和社会改革的团体，这些团体领导了近代的资产阶级启蒙运动。参加这些团体的成员大部分是从封建阶级中分化出来的，或者是属于新兴的资产阶级及其知识分子，他们对中世纪的经院哲学、社会习俗以及殖民主义所造成的后果等等都进行了批判，并且提出了自己的哲学和社会改革的主张。他们的哲学和社会观点一般都追随着先前的、民族的形式，并且吸收了西方资产阶级的思想。在启蒙运动和社会改革运动中

^① 转引自达德（B. N. Datta）：《辨喜——爱国的预言者》第215页，印度，1954。

最有影响的是在十九世纪上半叶出现的由罗姆·摩罕·罗易所建立的梵社；亨利·狄洛吉奥所组织的“青年孟加拉派”；十九世纪下半叶出现的由达耶难陀·娑罗室伐底所领导的圣社；辨喜所主办的罗摩克里希那教会；由密·戈·阿赫美德所领导的阿赫美蒂雅运动以及赛义德·阿赫美德所发动的阿里加运动等等。这些团体的理论和活动对于以后资产阶级的民族、民主运动有着相当重要的影响。

三、罗姆·摩罕·罗易的哲学和社会思想

(一) 生平、著作

1772年罗姆·摩罕·罗易(Ram Mohan Roy)出生于孟加拉一个显贵的婆罗门家庭，他的父母亲都是虔诚的印度教徒。罗易十二岁时被送至当时的文化中心巴特那受传统的阿拉伯文和波斯文教育，他在那里接触了伊斯兰教义、希腊古典哲学等等。在伊斯兰教等等的熏陶下，他开始怀疑和反对印度教的理论和实践，特别是偶像崇拜。^①十五岁至二十岁之间，他游历了次大陆各地，并到过我国的西藏。这期间，他随各地的民间学者学习了印度教的教义和哲学。1804至1815年，罗易出任英属东印度公司收税人职务。在和殖民当局的周旋中，他又研究了基督教教义和西方各种资产阶级的哲学。1814年，即他四十二岁的时候，他开始定居于加尔各答，专门从事宗教和社会改革工作以及文化教育活动。他在孟加拉创办了印度最早的民族报刊——《明月报》、《镜报》和教授现代科学知识的学校——印度学院，建立了以改革宗教为目的的梵社(Brāhmo-Samāj)。1833年，他代表印度德里大君出使英国，在英国结

^① 参见罗易：《自传》，第47页以下，1884年伦敦版。

识了著名的哲学家边沁和空想社会主义者罗伯特·欧文。边沁称赞罗易是“在为人类服务的事业中最值得热烈钦慕和最亲爱的合作者”。1833年在任上死于布里斯托。

罗易用五种文字（孟加拉文、印地文、英文、梵文和波斯文）进行写作，他的主要著作和论文有《一神论的赏赐》（1803）、《捍卫印度有神论》（1815—1819）、《论寡妇殉夫的对话录》、《耶稣的教训——和平与幸福的导引》（1820—1823）、《反对出版法的请求书》、《一个传教士和三个中国改信者的对话录》，另外，把印度的主要奥义书译成了孟加拉文等。

（二）宗教、哲学思想

罗易的启蒙思想主要表现在宗教和哲学方面。他在近代印度首先揭起了宗教改革的旗帜。他大声疾呼道：“印度人奉持的现行宗教制度是不能很好地去适应促进他们的政治利益的。种姓的差异在他们中间形成了不胜枚举的宗派和分支，已经完全抹杀了他们的爱国情感。繁文缛节和清规戒律已经根本不能使他们从事任何艰巨的事业……至少为了政治利益和社会福利打算，在他们的宗教中也必须进行某种变革。”^①

罗易在号召宗教改革时，对中世纪印度教的祭司制度、种姓分立、偶像崇拜等等黑暗现象无不进行批判。他认为“印度的偶像崇拜……毁坏了社会的组织和对同胞的怜悯”^②他在批判印度教的同时，对基督教的精神侵略、外国传教士的横行霸道等等也进行了谴责。例如他写道：“在孟加拉，英国人是唯一的统治者，在那里只要是英国人的名字就足以骇人，侵犯她（印度——引译者）的胆小和卑恭的居民以及他们的宗教，在上帝的眼里或者在公众面前是不

^① 罗易：《英文著作集》，第95—96页，拜尼尼出版社，阿拉哈巴德1906年版。

^② 罗易：《英文著作集》，第5页。

能被看作一种正义行为的”^①。罗易的宗教批判虽则是懦弱的，但诚如马克思所指出：“对宗教的批判是其他一切批判的前提”，“对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎”^②。罗易对宗教的批判有着一定的社会经济内容，因为印度的封建制度是靠印度教的种姓制度来维护的。罗易对印度教的揭露和批判实质上是对封建制度的揭露和批判。他对基督教的谴责也在一定程度上发泄了他对英国殖民当局进行精神奴役的不满。

罗易在1828年建立了宗教改革团体——梵社。他为梵社制订了一系列的信仰和行动的准则^③。他要求建立摆脱各种清规戒律的“真正宗教”，宣称神是“永恒的、不可理解的和始终不变的实体，这个实体是万物的创造者和保护者，但没有任何名字或者称号。它可用来表示或适用于任何个别实体或多数实体或者是适用于任何人或者人类社会。”^④“神是属于所有生物的，没有种姓、名位或财

① 罗易：《英文著作集》，第146页。

② 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，载《马克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社，第453页。

③ 下面是1830年1月23日罗易为使用梵社建筑物所作规定的摘要。这个规定列举了梵社的信仰和行动准则：“本社为一切人士聚会的场所，凡行为端正、作风正派、笃信宗教者均可使用，不受歧视。

“本社所赞美和崇拜的是一个永恒的、不可理解的和始终不变的实体，这个实体是万物的创造者和保护者，但无任何名称，既可用以表示任何物体，也可用以指任何个人或社会。”“本社建筑物内不得陈列任何泥塑、木雕或石刻的偶像以及任何图画或物体形象；不得举行任何形式的祭祀活动；不得为宗教目的或为食用而杀生。

“不得在本社建筑物内用餐（除非确有必要，或出于偶然，或为保存生命）、举行宴会或狂欢。

“任何有生命或无生命的物体，如在过去或现在或将来成为任何个人或集体所承认的崇拜对象，则在本社建筑物内举行布道、祷告、赞咏或其它宗教仪式时，不得对此物体进行诽谤或表示轻蔑。

“在举行崇拜仪式时，说教、布道、言谈、祷告、赞咏等活动只许促进对宇宙创造者和保持者的默想，促进乐施、道德、虔诚、仁慈和贞操，以及加强一切宗教信仰者之间的联系。”（罗易：《英文著作集》第40—41页。）

④ 罗易：《英文著作集》第40页。参校法奎哈尔(Farquhar)著《近代印度宗教运动》，麦克米伦公司1919年版，第35页的引文。

产、变迁、失望、痛苦和死亡的区别。”^① 罗易这种神的理论明显地是《奥义书》一元论、伊斯兰教一神论等等的综合，并继承了前一个时期虔诚派运动领袖迦比尔、那纳克的宗教和社会平等思想。他的目的是要把神从印度教中当作人格性实体的理想实体改变为一种理性的对象，一种理性的实体，从而把神（人格性实体）的否定和神（理性实体）的肯定结合起来。罗易这种神的理论虽则仍是唯心主义的，但在当时的历史条件下，它是与印度教的偶像崇拜进行斗争的一种巧妙的方式。罗易要求从宗教中排斥对人格化的神（偶像崇拜）和动物的膜拜，消除教会的清规戒律和对异教的敌视，并且要求把宗教和社会生活联系起来，实行宗教和社会的平等，各个宗教能团结起来。他写道“现在人们公认，不仅宗教，而且普通人的健康理智以及科学的考察都得出这样的结论：人类是由人数众多的民族和部族组成的一个伟大的家庭。”^② 以上这些都在一定程度上反映了正在形成中的资产阶级要求统一的愿望，为资本主义的发展扫清思想上的障碍。

罗易在批判印度教神学的同时，对为印度教作出理论说明的吠檀多、弥曼差、正理论等也进行了批判。例如他说：“对于吠檀多所提供的题目作这样的玄想是没有好处的：灵魂是怎样吸入神的呀？灵魂和神圣的本质有什么关系呀？再者，吠檀多学说教导青年相信一切可能存在的东西都不是真实的存在，父亲兄弟都不是实在的，因此不应真实地爱他们。我们愈快地逃避他们和这个世界，那就是愈学好了这些东西的青年，也就愈不能适合于做社会较好的成员。

“再者，学习弥曼差的学生知道念吠檀多的某些文句就能使一

① 罗易：《英文著作集》，第 485 页。

② 罗易：转引自《现代印度之父——1933 年纪念罗姆·摩罕·罗易逝世一百周年纪念集》第 2 册第 118 页，加尔各答，1933。

个宰羊者无罪，这是怎么一回事呢？又如知道吠陀等文句的实质和所发生的影响，这对于学生也没有重要的利益。”^①

罗易的哲学思想是为他的宗教神学作论证的。他认为宇宙万有的“终极原因”是我们不能描述的“最高实在”(Supreme Reality)或梵。这个“最高实在”也就是非人格化的神。他写道：“最高实在”是“世界的创造者和管理者，它的生成是不能被理解的。它充满着人和物的无尽的多样性，正象比一个钟表的机器更为奇异的天体黄道带(十二宫——引译者)所表现出的那样，在这个黄道带中，日、月、星辰急速地运行着，并且它充溢着有生命的或无生命的、动的和静的各种事物，这些事物无不在完成它的任务。”^②又写道：“我们不断地从火中、水中和太阳中获得益处；同样，从大地的各类产物中如米谷、药草、水果和蔬菜中获得益处，一切都是依赖于它(“最高实在”——引译者)的。思考和推断表现这些观念的词(terms)，它们本身的意义就会牢固地出现在我们的心中。”^③罗易这种论证企图说明：世界上每一样创造都证明了它自己的创造主的存在，自然界和人的无尽多样性，它们象钟表一样的和谐性和合理性乃是表明了“最高实在”的创造意志和无穷的力量，这是一种“自然——神学的”或者确切地说明目的论的证明。罗易这个论证明显地是受到了与他同时代的法国自然神论者伏尔泰的影响。伏尔泰在他的著作《不学无术的哲学家》中也曾用“钟的机械”的协调性的例子来证明上帝的存在和它的创造意志^④。

罗易认为除了承认“终极原因”(“第一原因”)的梵或神的存在外，同时还必须承认作为精神和物质原因的现象世界的存在。在

① 罗易：《英文著作集》，第473—474页。

② 罗易：《英文著作集》，第135页。

③ 罗易：《英文著作集》，第137页。

④ 参见瓦·瓦·索柯洛夫：《伏尔泰——哲学和社会政治观点》，上海人民出版社，1962年版，第24页。

在他看来,没有神,世界是不能存在而且没有价值的,但是没有世界,神同样也是不可能存在和没有价值的。关于这一点,他曾作过这样的哲学论证:“实体依存于它所拥有的性质(Guna, Quality),同样,性质是依存于实体的,一个实体离开了性质是不可想象的”^①。罗易的所谓实体(神)依存于性质(现象世界、物质等)并不意味着象某些泛神论所主张的那样:实体是内属或等同于性质的。罗易认为实体只是作为一个外在的“第一原因”或“目的因”而存在,它并不干预现象世界的过程。现象界的存在和发展还有着它自己的规律。世界或自然界的发展是受“自然规律”(Law of Nature)控制的。他写道:“某些感性现象的原因对于很多人来说是无知的……把这种原因解释成某种与自然界的规律不相适应的力量都是无能为力的”^②。

罗易除了承认物质世界或自然界有其固有的规律,他还进一步探讨了物质世界的根源问题。他借助于当时西方的物理学说和印度传统的原子论,宣称自然界统一于物质性,物质是由最小的单位原子所构成的,原子是永恒的、不灭的、无所不在的。他写道:“一切对象或者是属于物质的,或者是属于精神的,……每一个物质对象都可以从处于高一级的精神(指“最高实在”,我在上面已分析,这个最高实在只是一种外在原因,并不干预物质世界的变化,——引译者)的监督下的一般物质中找到它自己的根源,从而又重新回到它自己的源泉中去。世界物质的原因无疑是最小的分子,这些分子显然是不灭的,它们被称为阿拏(极微,anu)或原子,绝不能认为非物质的神可以作为这些分子的物质原因,正如不能认为它们是从无中产生出来的一样。因此,这些分子应该是永恒存在的,并且它们按照神的意志在不同地点、不同时间、处于不同形式

① 罗易:《英文著作集》,第114页。

② 罗易:《英文著作集》,第950页。

之中。”^① 罗易这种理论是他哲学体系中的唯物主义因素，但和他的整个体系是相矛盾的。罗易既给神保留一定的位置，但又不干涉自然界的事物，其目的明显的是要更方便地和中世纪神学作斗争。罗易和法国伏尔泰一样，假定了一个神的存在，但这个神并不干预物质世界的过程，物质世界的发展有着自身的规律和原因。他肯定世界是物质的，而且物质是由原子构成的，这是和当时吠檀多一元论所主张的世界是幻现的学说相对立的，反映了正在成长中的资产阶级要求重视生活、改造世界的愿望，在当时思想斗争中有着一定的积极意义。

(三) 社会、政治思想

罗易在印度被称为“近代之父”，“民族主义的先驱者”。他的社会政治观点鲜明地反映了印度资产阶级社会改良主义的特征。

罗易虽然对印度的封建等级制度进行了批评，认为“种姓分立抹杀了印度人民的爱国情感”，这种等级制度必须加以改革，但他无意泯灭阶级，例如在他创建的梵社章程中，只允许婆罗门参加最重要的第一阶段的祈祷活动，而他本人直到生命最后的一刻还没有摘掉婆罗门的圣纽（象征印度教徒的圣带）。他向往的是要建立一个在贵族和平民之间的“第三等级的社会”。当时，由他主持，反映了他的观点的《孟加拉公报》曾写道：“现在出现了一个新的社会阶级，这个社会阶级最初不为人所知，它是属于贵族和平民之间并日益成为一个最伟大的阶级，新时代的曙光。”^② 罗易和他的门徒们的这个观察是和印度的历史进程相符合的。我们知道，十九世纪上半叶印度若干沿海地区由于货币经济的发展，土地的自由

^① 罗易：《英文著作集》，第155—156页。

^② 《1829年孟加拉公报》，载麦章达（G. K. Majumdar）编，《印度人论不列颠统治的言论和文件》，第36页，加尔各答1937年版。

经营,生产关系已有了一定的变化,出现了一个被称为薄陀罗卢迦(Bhadraloka)的新的社会集团,组成这个社会集团的有新兴的商人、高利贷者、土地经营者、东印度公司的职员等等,他们在当时的政治和经济生活中日益起着重要的作用,罗易所指的“第三等级”就是这些社会力量。

罗易在反对封建主义的活动中,为了吸引广大的农民到资产阶级方面来,他对封建主义和帝国主义压迫下的农民表示了同情。罗易对殖民当局所引入的土地、税收、行政管理等制度和酷吏的暴行等等都发出了抗议,并且要求耕者有固定的土地,降低地租,减少苛捐杂税,渴望使贫苦的佃农从柴冥达尔和他们代理人的野蛮暴行下解放出来。但是他又希望佃农和地主合作,不要忽视地主的利益,对当时农民和手工业者的相继起义也表示了恐惧和忧虑。

罗易对当时的封建野蛮习俗,特别是对寡妇殉夫(撒提)、童婚、多妻等等歧视妇女的现象进行了坚决的斗争。印度社会中歧视妇女是印度教中的一个有历史性的、顽固的传统,它和宗法的继承制度、财产制度都有着密切的关系,在当时已严重影响了社会的生产、妇女的体质以及种族的繁衍。据1815—1829官方不完全的统计,印度几个重要地区有八千名妇女在丈夫死后被活活烧死。至于童婚和多妻则是更为普遍的现象。罗易为了与上述现象作斗争曾钻研了大量的古代文献,以“托古改制”的方式与印度教的顽固势力进行了公开的、严肃的辩论。罗易和梵社成员的奔走号召终于迫使殖民当局在1829年下令取缔了撒提制度,但他提出男女在法律面前平等和妇女有财产的继承权,直至印度独立后,即罗易逝世一百年以后,印度议会才通过法律,颁布实施。印度歧视妇女的现象是封建宗法制度的产物,如果不把封建宗法制度推翻,这些歧视妇女的现象是无法铲除的。

在印度资产阶级民族解放运动没有全面形成以前，从印度的社会政治思想领域中已可以看出两种不同的倾向：一种是资产阶级自由主义倾向，赞成这种倾向的人站在合法斗争的立场上，主张在英国统治存在的基础之上进行改革；另一种是资产阶级民主主义的倾向，赞成这种倾向的人竭力宣传与帝国主义作坚决斗争的思想，这两种人后来演化成为资产阶级的右翼和左翼。罗易对帝国主义的态度基本上是属于前一种倾向的，他虽然对殖民当局的各种重要政策和措施都进行了批评，并要求扩大印度人的公民权利，包括言论和出版的自由，但他并没有想要去触动帝国主义统治的基础。他对帝国主义抱有幻想，认为印度“半个世纪在一个热爱自由、崇尚知识的外国开明国家统治下已经获得了利益”，英国的统治“虽然是外国人的枷锁，但或许更迅速而确定地导致本地居民生活的改善”^①。他对印度的将来作过这样的预言：

“设想一百年以后我国人民的品德由于和欧洲人经常的交接，又由于一般政治知识以及近代科学技术的获得而提高了，难道他们能没有一种精神和倾向去有效地抵抗那些使他们在社会尺度上降级的不公正的和压迫的措施吗？……如果印度具有那个国家（指英国——引译者）四分之一的知识和能力，那么由于她的辽远的地位、她的富源、她的大量人口，印度或者会成为一个有用的和有利的自愿顺从的省区——大英帝国联邦的盟友，或者则成为一个麻烦讨厌的顽强敌人。我和那些似乎对英国统治有所偏袒的人一样，盼望从英国的关系中得到将来的利益。而我必然也感到极端遗憾的乃是常常看到政府通过许多法案和规章时没有照顾到或了解到印度百姓的感情，没有考虑这个民族……的利益。”^②

罗易这个预言在一百年后应验了。印度在1947年独立后仍是

① 罗易：《自传》，第47页。

② 罗易：《英文著作集》，第XXIII页。

英联邦一个成员国，不论在政治上和经济上都和她过去的宗主国有着休戚相关的关系。罗易的政治观点对于以后印度民族主义运动中所出现的“温和派”有着重要的影响。

罗易十分关心世界事务。他在他所办的报纸上经常发表有关国际问题的评论，这对消除次大陆长期与世界隔绝的状态，唤起印度人民的觉醒有着一定的意义。他对十九世纪上半叶法国、德国、南美、西班牙、希腊、意大利所发生的一系列的资产阶级民主、民族革命运动都表示同情和支持，对我国出现的社会、政治问题也都很关切，例如当他听到1823年南美人民反对西班牙殖民统治获得胜利的时候，他曾公开举行宴会庆祝。又如他获悉那不勒斯人民宪章运动受到奥地利镇压，遭遇挫折的时候曾写道：“从后来不幸的消息中，我不得不作出这样的结论：在我活着的时候将不能看到欧洲的国家 and 亚洲的国家，特别是欧洲殖民地的国家普遍地恢复他们的自由……我考虑到那不勒斯人民的事业就是我的事业，他们的敌人也就是我的敌人，自由的敌人、专制主义的朋友、从来不会也永远不会取得最后胜利的。”^①

罗易是最早把欧洲资本主义的科学文化介绍到印度的一个人。他对西方文化的重视是和他要求复兴民族文化密切相关的。罗易在一封公开信中曾谈到了他对东西方文化的态度：“如果‘理智的光芒’——关于这一点基督徒说我们应感谢英国人——意味着引进有用的机械技术，我是立即表示同意并表示感激的。但在科学、文学或宗教方面，我不知道我们要感激什么，因为参考历史就可证明：这个世界之有知识的曙光是要感谢我们的祖先，因为知识的曙光是从东方升起的；感谢智慧的女神，我们还有我们自己的哲学和丰富的文字使我们有别于其它的民族，因为他们不借用外国

^① 罗易：转引自沙尔玛：《印度教的复兴》，第87页。

文字就不能表达科学的或抽象的概念。”^① 罗易对东西方文化遗产中的某些有益因素的肯定无疑是正确的，这也是当时印度社会进步，提高人民物质文化水平，恢复民族自信，摆脱外国统治所迫切需要的。但是，他不能严格区别东方封建文化中的精华和糟粕，科学民主和宗教迷信，因而有时也片面渲染东方文化主义。我们知道，“东方文化主义是以保存东方落后的农业生产和封建文化为满足而排斥近代科学文明的一种反动思想”^②。罗易这种对待文化的态度在我国近代改良主义的思想家中也是屡见不鲜的。例如王韬(1828—1897)说：“器则取诸西国，道则备当自躬”^③，“中国为西土文教之先声”，“不独为文字之始祖，即礼乐制度天算器艺无不由中国流传及外”，“欧人之律历格致，大半得自印度，而印度则正授自中原”^④。罗易对东西方文化所持的态度对于印度近代文化运动中的二个派别——“印度本位主义派”和“西欧主义派”都有不同程度的影响。

罗易是近代教育的热心宣传者和组织者，他把教育看作是印度争取进步的主要手段。在英帝国主义的统治巩固以后，殖民当局和封建势力为了政治的需要大力提倡文化复古运动，罗易曾与之进行了斗争。他在1823年抗议政府成立梵文学院的公开信中写道：“如果英国的用意是要使人们得不到真实知识而保持愚昧无知，它就不会允许用培根的哲学来代替最能使人保持愚昧的经院哲学体系，而梵文教育制度则最能使这个国家保持在黑暗之中。如果这是英国立法机构的政策的话……所以，应促进一种更加高尚的、开明的教育制度，包括数学、自然哲学、化学、解剖学和其它有

① 罗易：《英文著作集》，第906页。

② 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第1卷第44页。

③ 王韬：《弢园文录外编》，卷11。

④ 上书卷1。

用科学的讲授。”^① 罗易的教育主张在当时曾获得一部分舆论的同情，并成为日后印度进行教育改革的依据。印度最早讲授自然科学的印度学院(Hindu College)就是在罗易的创议下建立起来的。

为了把启蒙运动发动起来，罗易通过他所建立起来的梵社团结了一批具有先进思想的文化人士，其中有德瓦尔那特·泰戈尔(Dwarkanāth Tagore 1794—1846，诗人泰戈尔的祖父)，罗姆·钱陀罗·维迪耶巴季(Ramchandra Vidyabagish)等人。梵社曾遭到当时封建势力的代表、正统印度教组织——法会(Dharma Sabhā)的猛烈攻击。罗易和梵社的思想活动对于解放印度人民的思想，提高国家的文化科技水平，揭露宗教的腐朽黑暗，清除种姓的压迫和封建的习俗，加强民族之间的团结等都起了重要的进步作用，但是他的改良主义理论和活动对以后印度民族民主运动的发展也带来了一些消极的影响。

四、德本特拉那特·泰戈尔的哲学和社会思想

罗易死后，梵社一方面由于受到了外部的压力；另一方面由于内部很多战友的离去陷于十分涣散的状态。在这种情形下，担当梵社改组工作的是德本特拉那特·泰戈尔(Debendranath Tagore, 1817—1905)。德·泰戈尔是德瓦尔那特·泰戈尔的长子，诗人罗·泰戈尔的父亲。孟加拉最富有的新兴资产阶级之一，早年曾就读于罗易所办的启蒙学院。他在1842年参加梵社后，为梵社编订了祈祷文集——《梵法教典》(Brāhma Dharma Grantha)，制订了具体的行动纲领，举办了为宣传梵社思想的真理觉知学园(Tattvabodhini Paṭhśāla)和刊物，把梵社的活动和印度的启蒙运

^① 罗易：《英文著作集》，第474页。

动推向了一个新的阶段。据 1847 年的统计,当时参加梵社的成员有 647 人。

德·泰戈尔的宗教思想追随着罗易的路线。他仍继续贯彻着反对偶像崇拜、种姓分立等等的原则,但值得注意的是他澄清了梵社内部的基督教影响。使梵社的理论和活动进一步适应了社会日益发展的需要。关于这一点他自己曾写道:梵社“是在伟大的印度社会之中而又是隶属于伟大的印度社会的,传给我们的责任是要借范例和训诫以高举印度论典的最高真理的火炬。在它的光明照耀之中,净化我们的风俗、习惯、礼节、仪式,并使它们适应于我们的良心和社会的需要”^①。这在当时,在反对基督教的精神侵略中有着一定的意义。

德·泰戈尔在哲学上是吠檀多二元论者。他宣称:宇宙万有的最高实在和见证者是梵。梵是“最高的真理”和“无穷的智慧”,它既超越于时空,但又弥漫于时空之中。^②

“我知道对于物质世界的认识是由感官和色、声、香、味、触的对象而生的。但是和这认识在一块,我也能知道神我是知者。和见、触、想这些事实在一块,同时又知道见、触、想者就是神我。随着对客体的认识就有对主体的认识,随着对身体的认识就有对内在精神的认识……,对我们说来,日月的升落是有时间规律的,风雨是在适当的季节而运动的,所有这一切联合起来是为了实现维持我们生命的计划。这是谁的计划呀?它不能是物质的计划,它必定是精神的计划。因此,这个世界是被一个有理智的存在的力量所驱策的。”^③ 德·泰戈尔这个表述是和奥义书的“梵我一如”的论证

① 德·泰戈尔:《自传》,S.泰戈尔(Satyendranāth Tagore)英译,加尔各答,1909,第152—153页,原文为孟加拉文。

② 上书第10页,192页。

③ 德·泰戈尔:《自传》第9—10页。

大致相似的，它是一种客观唯心主义的说明。但是在他的理论体系中可以明显地看出他并没有接受商羯罗对于奥义书梵我的解释^①。在商羯罗看来，物质世界是幻，它是不真实和不实在的，而在德·泰戈尔看来，物质世界是实在的，由外界对象作用于我们感官所引起的认识也是真实的。梵创造和支持了世界，但并不意味着梵和物质世界、绝对和现象、无限和有限就是完全同一个东西；也不意味着现象世界的独立就是和梵相对立的。德·泰戈尔这个理论和吠檀多二元论的解释是相似的。^②

德·泰戈尔认为除了承认感觉认识（即由感官和色、声、香、味、触的对象所引起的认识）和圣典的证明外，还同时必须承认直觉经验（随受）的认识，这种直觉的认识是一切认识的基础。他写道：“我终于看到纯粹的心中充满着直觉认识的光明——这是它（一切认识——引译者注）的基础……我们只能接受那些适应于我们心灵的‘奥义书’经文，那些不合于我们心灵的说教我们是不能接受的。”^③德·泰戈尔的认识论和他的本体论一样也是二元论的，既承认我们的认识是感官和外界对象接触所引起的结果；又承认直觉的认识是一切认识的来源，从而又使他陷入了唯心主义、神秘主义的泥坑。

德·泰戈尔的哲学观点是在和中世纪的经院哲学以及当时传入的西方无神论的斗争中发展起来的。他在《自传》中曾谈到了这一斗争的过程。他写道：“正象一方面有我的探求真理的梵文研究；另一方面有英文。我读了许多英文哲学著作……我就问：屈从自然就包括整个人的存在吗？……自然魔鬼的掌心是逃不脱的，如果我们的目的是屈服于自然的命令，那么我们是真的无所作为

① 参见S.遮克罗伐提(S. Chakravartty)对德·泰戈尔《自传》第6章的注。

② 参见上书附录第45个注。

③ 德·泰戈尔：《自传》第161页。

了。……我又这样想：正如事物被阳光反映在相片之上一样，一切物体通过感官显现在心灵之中，这就是所谓认识。除此以外，还有任何其它获得知识的方法吗？所有这些乃是西方哲学对我的心灵的暗示，对于一个无神论者来说，这已足够了，他不需要超自然的任何东西，但是我怎么能完全满足于这呢？我的努力是要亲证神，不是通过盲目的信仰，而是知识的光明。”^①西方无神论思想传入印度以后，印度的各个社会阶层对它采取了不同的态度，封建阶级和资产阶级诋毁它，而小资产阶级则热忱地拥护和宣传它（参见下节青年孟加拉派）。西方无神论思想曾经是欧洲一些国家资产阶级反封建的思想武器，资产阶级革命的理论旗帜，但是印度资产阶级却抱着矛盾的态度，这说明印度资产阶级的软弱性、他们和封建主义的不可分离，他们在反对封建主义中还不能抛弃宗教的旗帜。同时也说明哲学相对的继承性，归根结蒂是由社会的历史条件特别是阶级斗争的状况所决定的。

德·泰戈尔的宗教哲学理论虽然排斥了基督教的外来影响，但他又倒向了奥义书唯心主义一元论的泥淖。他认为在“梵法”（Brahma Dharma）的统一基础上可以联合印度一切宗教的力量，恢复印度以往的生力和自由，甚至提出“首先是梵教徒，然后是印度人”的口号，他把梵教置于一切宗教之上，并看作是民族自觉的唯一形式，这势必妨碍了与其它宗教和民族力量的团结。

五、阿·俱·达德及伊·钱·维迪耶萨伽罗 的哲学和社会思想

梵社的另一个思想家是孟加拉的阿克舍耶·俱摩尔·达德

^① 德·泰戈尔：《自传》第9页。

(Aksay Kumar Datta, 1820—1866)。他最初用资产阶级的方法整理了印度古代的宗教哲学文献，写出《印度信仰传统》一书(1870—1873)，而代表他自己哲学思想的著作则是《论人和外在自然的关系》。

达德在哲学上是一个自然神论者，他认为神或梵创造了世界，但并不干预世界的过程，世界是实在的，它的发展有它自身的原因。他和罗易一样积极反对寡妇殉葬、童婚、种姓歧视、教派主义等等陋俗，要求发展民族的文化和语言，为此他和德·泰戈尔一起创设了宣传社会改革和爱国思想的真理觉知学园和《真理觉知》杂志。达德在真理觉知学园的开幕式上说：“我们已经在任何事情上都不再信赖自己了。我们受外国政权的统治，用外国语言受教育，忍受外来的压迫，而基督教就具有这样的影响，以致使我们开始考虑：这个宗教是否是我们国家的民族宗教。所以在目前我们必须在自己可能的范围内用自己的语言进行教育，并且提供完全适合我们宗教精神的教育，不然的话，在不久的将来我们和英国人就将没有任何区别：他们的语言成了我们的民族语言，而他们的宗教也成了我们国家的民族宗教。当我想到‘印度人’这几个字也许会被忘掉而我们将用外国的文字称呼自己的时候，我的心就要破碎了”^①。达德主编的《真理觉知》杂志在二十年代孟加拉农民反对封建主的斗争中以及随后蓝靛种植工人反对殖民当局的斗争中都是公开站在被压迫群众一边的。达德等等所进行的活动在唤醒印度人民的民族、民主意识方面起过一定的作用。

团结在《真理觉知》杂志周围的另一个重要人物是印度近代史上的大学者伊湿伐罗·钱陀罗·维迪耶萨伽罗 (Īśvara Chandra Vidyasagar, 1820—1891)。维迪耶萨伽罗是他的称号，意思是“智

^① 转引自苏联科学院编：《哲学史》第2卷，第665页，三联书店，1961。

慧海”。他出身于米德纳普尔区的比尔辛哈一个婆罗门的家庭，曾任印度加尔各答梵文学院的院长。他的文学活动特别是对孟加拉散文体裁方面的贡献，使他的声誉仅次于诗人泰戈尔。著有：《僵尸故事二十五则》(1847)，《摩诃婆罗多译作集》(1868)，《关于妇女解放论文集》(共4卷，分别于1871—1873年出版)等等。维迪耶萨伽罗最初主张不具有任何外形的神，后来由于1864年印度的大饥荒招致千百万人的死亡，他看到了神的无能为力，终于抛弃了对神的信仰。他的社会政治观点和达德一样，特别注意妇女解放、民族语言、普及教育、破除种姓隔离等等方面的问题。他以辛辣的文学语言对当时社会流行的童婚、多妻、寡妇守节、溺婴等等现象进行了无情的讥讽和抨击，常常用“托古改制”的方式进行论证。1855年他发表了《论信仰印度教孀妇的再嫁》曾引起了印度教内的震动。他呼吁信仰印度教的妇女再嫁后所生的子女，应该取得合法继承人的地位，这种呼吁后来迫使当局所采纳，制订了法案，在1860年通过。维迪耶萨伽罗也是印度人中较早注意妇女教育问题的一个，在他的倡议下，印度四个地区办起了三十四座女子学校和二十个模范学堂。另外，他对下层种姓和少数民族也表示了无限的关怀和同情。维迪耶萨伽罗的思想曾给予他的同时代人和学生重要的影响。例如他的学院同事罗姆纳拉扬·扎伽罗特那(Ramanarayan Jarkaratna, 1822—1886)在他的影响下曾写出著名的《上层婆罗门为了特权》一剧。他的学生巴萨克(R. C. Basak)在他的指导下写出《印度妇女九人传》(1852)、《印度史》(共三卷，1856—1858)，些著作在印度启蒙运动中都有着一定的影响。

六、凯沙布·钱陀罗·孙的“新天道”

梵社在德·泰戈尔的领导下虽然有了重要的发展，但是由于

他对婆罗门教义的偏重,同时对某些社会改革采取温和的态度,引起了一部分社员的不满,梵社于是分裂了。1866年一部分成员在年青的领袖凯沙布·钱陀罗·孙(Keshab Chandra Sen, 1838—1884)的领导下重新组成了印度梵社(Brahmo Samāj of India),原来的梵社也就被称为本初梵社(Ādi Brāhmo Samāj)。凯沙布出身于孟加拉一个贵族的家庭,属婆罗门种姓。他的祖父罗姆·伽摩尔·孙(Ram Ramal Sen)是英印皇家亚细亚学会的秘书,早年就学于印度学院,受到西方文化思想的熏陶,在孟加拉当过银行的职员。1870年曾访问英国,会见了英国很多思想家的代表如哲学家约翰·穆勒,东方学家麦克斯·缪勒等,据说英国女皇维多利亚还接见过。主要著作有:《为梵社申辩》(1863),《论耶稣基督,欧洲和亚洲》(1866)及《新本集——雅利安人圣律的新天道》(The New Sa-mhītā, or the Sacred Laws of the Aryans of New Dispensation)。凯沙布在1857年参加梵社后,团结了一部分青年成员在孟加拉创办了《印度镜报》,建立了业余学校和妇女学校,编写了大量的通俗文艺读物,通过这些文化教育机关,大力开展了印度社会改革的宣传和活动,从而使梵社的影响扩大到了次大陆各地,据1866年的统计梵社的分支有54个。凯沙布为印度梵社制订了一套新的宗教和社会改革行动纲领。他综合了印度教、基督教、佛教、伊斯兰教和我国儒学的思想,宣称:“广大的宇宙是神的庙宇,智慧是巡礼的净土,真理是永久的圣典,信仰是一切宗教的根底,仁爱是真正的精神文明,破私是真正的苦行。”^①凯沙布这个理论反映了印度资产阶级在精神上要求统一和联合的愿望。但随着资本主义在世界范围内向帝国主义的过渡,英国的全面征服印度,帝国主义和印度封建主义政治联盟的巩固,资产阶级在政治历史舞台上显露

^① 转引自 P.C.麦章达尔(P. C. Mojmoadar)著《凯沙布·钱陀罗·孙的生平和说教》印度,1931,第111页。

头角，同时由于梵社一部分成员对凯沙布的专横和与封建势力的妥协（例如把他的未成年的幼女嫁给比合尔的大君，违反了梵社规定反对童婚的原则）表示不满，梵社内部发生分裂。凯沙布为了适应这一新的形势，调和各种矛盾。又把他的印度梵社改组为“新天道”（Nava Vidhān）教会，即总梵社。在他的“新天道”中，公开渲染基督教的超神论，毗湿奴教的虔信主义和瑜伽的直觉主义，把西方的非理性思想和印度的唯心主义、神秘主义思想完全结合了起来，他把基督教的“三位一体说”（Trinity，即圣父、圣子、圣灵三位一体）解释为印度教的“三重形体说”（Trimūrti，即实在一意识一欢喜或真一知一乐）^①。他写道：“什么是可以归结为精神和物质的唯一根本力量，而这种力量将要完成时代的要求和科学世界的希望呢？……在天上和地下，世界内外，历史和传记之中，什么是弥漫一切，指导一切、支持和鼓舞一切的唯一力量呢？我无疑的称之为神的力量，一种个人的创造力量，一种理性的意志力量。这种意志力量也就是真善美三位一体的神。当瑜伽行者的认识能力洞察到无限人格的德性时，他的心中充溢着热情、信仰、智慧，使他感觉到有神意识。在那个亲证神的时刻，见者和被见者、主体和客体都汇合为一。”^②“帝国主义文化和封建文化本来是非常亲热的两兄弟”，凯沙布把外国奴化思想和本国封建思想结合起来是要为当时出现的帝国主义——封建主义政治联盟作出神学的论证。例如在英国女皇加冕为印度皇帝时，他公开向群众号召：你们必须效忠英国，当你们的国家沉溺在无知、迷信和绝望空虚之中的时候，他们作为神的使节来援救你们，并且已经把你们提高到了现在的地位。这不是人的工作而是神的工作，神通过英国已经做了它的工作，并且

① 凯沙布：《凯沙布在印度的讲演集》，伦敦凯塞尔出版社，1901，第323至324页。

② 上书，第186页。

正在做着它的工作”^①，从这些话中可以看出凯沙布的新天道教会已经沦为英帝国主义手中的精神工具。从罗易中经德·泰戈尔至凯沙布的思想历程可以看出印度资产阶级的思想是非常软弱无力的，这些思想上阵打了几个回合，迅速为外国帝国主义的奴化思想和印度的复古主义思想的同盟所打退，失却了灵魂，只剩下了躯壳，这和中国某些“新学”思想走着同样的道路。

1878年在印度梵社中又分化出了另一个派别——一般梵社(Sādhāraṇa B. S.)，参加这个社的成员大部分是受过现代教育的年青人。他们除了积极参加宗教和社会改革外，还直接参与了当时的各种政治活动。例如他们中间一部分人在九十年代在湿婆那特(Sivanath)的领导下曾公开宣布拒绝为外国政府服务，并争取稳步的民族独立。印度早期国大党的某些领袖如苏伦特拉那特·巴纳吉(Surendra nath Banerji)，A.M.鲍斯(A.M. Bose)都和这个社有过紧密的联系，他们的哲学、社会思想我将在后面讲述。总之，梵社经过了不同的历史阶段，出现过不同的派别，这些派别所起的社会作用也是不一样的。据1901年的统计，梵社各个派别共有成员4051人。随着印度资产阶级民族主义运动的发展，这个社也日益失去了它的群众影响。目前一般梵社在印度还存在着，但只是一个局限于宗教和教育的团体。

① 凯沙布：《凯沙布在印度的讲演集》，伦敦凯塞尔出版社，1901，第294页。

第二章 亨利·狄洛吉奥与青年 孟加拉派的理论活动

一、青年孟加拉派

在十九世纪四十至六十年代，正当梵社的活动处于低潮的时候，在孟加拉印度学院内外出现了一批具有进步思想的知识分子，他们大都出身于城市中产阶级的家庭，受过西方教育和文化的熏陶。他们在孟加拉等地发行报纸，创办学校，建立文艺团体，大力鼓吹宗教、社会和教学的改革，在印度近代启蒙运动中发生过一定的影响。这批知识分子被泛称为青年孟加拉派，其中代表人物是亨利·维维恩·狄洛吉奥(Henry Vivian Derozio, 1809—1831)，泰罗昌德·遮克罗伐提(Tarachand Chakravarti, 1804—1855)，克利希那·摩罕·班纳吉(Krishna Mohun Benerji, 1813—1855)，罗斯克·克利希那·摩利克(Rasik Krishna Mallik, 1810—1858)，罗姆·戈帕尔·高士(Ram Gopal Ghose, 1815—1868)等。

二、狄洛吉奥的著作和思想

狄洛吉奥生于加尔各答一个商人的家庭。父亲是葡萄牙人，母亲是印度人，这种出身曾使他受到社会的歧视。狄洛吉奥在幼年时受过西方教育。据传记作家说他在少年时就写过批判康德哲学的论文。1828年即他十九岁时被聘为印度最高学府——印度学院的教员，他在学院内团结了一批人，组织了“理论研究协会”，创办了《雅典娜》、《加尔各答文学》等刊物。经常就“真理的神圣性、神

的存在和特性、人的自由意志、信仰、命运和爱国主义”等哲学和社会问题进行讨论，并组织了一些社会活动。狄洛吉奥等人的宣传活动曾受到当时舆论界的广泛注意，并引起了殖民当局的不安。1831年印度学院在殖民统治机构的压力下将狄洛吉奥解聘，同年他又染上时疫在患难中逝世，年仅二十二岁。他的主要著作有《朱其拉的托钵僧》(Fakir of Jhungeera)，《印度组诗》以及若干分散的论文和书信。

狄洛吉奥通过他的教学和文艺活动，大力介绍西方的科学和哲学思想，并以这些思想为武器对印度教的愚昧、迷信等落后现象进行了抨击。同时在群众中传播对神的怀疑和否定的思想。例如当印度学院以不信神的罪名把他驱逐的时候，他在一则著名的抗议书中写道：

“在任何人类听闻之中，我从未否认过上帝的存在，如果对于这个问题只要说什么话就是错的，那末，我是犯了罪，但是我既不害怕，又不羞于承认对这个问题曾说出了哲学家的怀疑，因为我也申述了对这些怀疑的解决。……对于这样一个重要的问题我们只能附和一种见解，而对于和它相违的一切都决心不见不闻，这难道是符合于对真理的开明见解吗？

在一段时间内，我曾受委托以教育在特殊情况下的青年，我的责任只是使他们成为卤莽无知……让他们只知道这种重要问题的单方面的言论吗？……我要引证培根勋爵的正统权威以辩白我的处理方法。这位哲学家说‘如果一个人以确信开始，他必以怀疑告终’……因此我认为，我的责任是使这学院的一些学生熟悉休姆有名的克里恩斯(Cleanthes)和菲罗(Philo)之间对话的实质，在这个对话中提出了反对有神论的最微妙和精制的论据，……我决不轻易说‘这是’，‘这不是’这一类话，当对科学研究有最广泛的认识之后，当天才的最勇敢飞跃之后，我们必然以怨伤失望的心情自认

谦虚是最高的智慧，因为最高的智慧使人相信他的愚昧。①”

他的这种对神的怀疑思想曾给他的“理论研究协会”的成员很大的影响。有的成员在狄洛吉奥的熏陶之下公开拒绝佩带印度教的圣纽，打破种姓的藩篱和禁忌。例如他的一个学生班多帕陀耶在报纸上公开写道：“来世的生活是没有的，而人就和钟表的机械一样”。另一个学生穆科帕底亚耶 (Dakshina Ranjan Mukhopadhyaya) 说：“神以不偏的智慧创造了所有在天赋权利方面同样的人”②。青年孟加拉派在反对印度教黑暗势力的同时，也对基督教的奴化思想等等进行了抨击，他们讥讽外国传教士是“欧洲的婆罗门”，“狡猾的敌人或不学无术的正统派”。另外，他们中一些人对梵社的宗教和社会改革活动也表示不满，认为梵社的活动是“半途而废”，不能起到实际的改革作用。

狄洛吉奥早年流浪在恒河流域各地，他很熟悉人民的勤劳辛苦，深感英国的民族压迫和宗教的愚昧落后是印度不幸的根源。热诚地渴求祖国从外国枷锁和本国封建暴君的奴役中解放出来，并把希望和信心寄托于年青的一代。他的诗歌最早表达了印度民族主义的情绪。他在下面一些组诗中写道：

《献给印度——我的祖国》

我的国家呀！在你过去光荣的时日，

华美的容光围绕着你的额头，

你被人崇拜得像神一样。

而今，你的光荣到哪里去了？你的尊敬到哪里去了？

你的鹰翅最后被捆绑起来，俯伏在尘埃之中。

① 狄洛吉奥：载巴莱特雷·皮尔特 (Bradley Brit) 编《亨利·狄洛吉奥诗文集》牛津大学出版社，1923，第 XLV—XLVII 页。

② 转引自 R.C. 麦章达尔：“印度民族主义的兴起”，见《印亚文化》第 10 卷第 1 期，第 99 页，1961。

诗人为你没有花环可织，
除掉怨伤痛苦的往事。

.....

我的沦落国家呀！认我的劳动从你那里获得
亲切的期望。

《献给印度——印度的竖琴》

你为什么孤独地挂在树枝上？
难道你永久不安上琴弦吗？
你的音乐曾是悦耳的，可是现在谁听呀！
为什么微风向你怨号而无恻？
沉默用它致命的绳索把你捆绑，
你被遗忘了，寂寞而又凄凉。
正象荒原上的残碑断碣一样。
啊！曾有许多比我更妙的琴手
弹你和谐的琴弦使人悦耳。
名誉之神为他们缠成花冠，
迄今留在诗人的墓上开着花朵；
那些妙手虽是僵了，但是只要你的神圣音调
再能唤起世人的觉醒。
我国的竖琴呀！让我来打拍吧！

《十四行诗》

青年们，你们的手是在舵上，
指引那运载你们国家命运的船吧！
你们的荣耀含苞待发，
它将怒放象寓言中仙境的不谢之花。
当它达到彼岸，彼岸现已在望，

那时你们的火炬将消灭黑暗，
那黑暗已使我们的国家成为坟墓
或许比坟墓更坏，是传道师、暴君的窟穴。
青年们！向前指引吧！你们的前程已有了好的开端；
以一切善良的思想陶冶你们的心灵，
使它有最神圣的和谐。
必须使它最宜于从事你们今后所做的事业；
一直等到你们得到补偿，
使现在还希望的东西成为现实。^①

三、青年孟加拉派的影响

狄洛吉奥死后，他的学生和追随者发扬狄洛吉奥的战斗精神，青年孟加拉派团结在《探求者》(Enquirer)、《智慧的寻求》(Jñān-anvesam)、《孟加拉观察家》(Bengal Speetator, 1842)、《爱国者报》等报刊的周围，对印度教的顽固势力及其封建习俗以及外国的侵略等等进行了抨击。他们探讨最多的问题是：殖民主义形成的原因，外国统治所造成的恶果，爱国主义，妇女解放，苦力境遇的改善以及人民的教育、权利等等。例如 1843 年青年孟加拉派组织了反对压迫奴隶以及对东印度公司的掠夺等抗议活动，这个派别的领袖摩利克揭露说：印度“是被一个商人团体(东印度公司——引译者)所统治着，这个团体的主要目的是在于促进他们的私利，并且使他们的政府有助于实行一种贪婪的卑劣原则”^②。又如在 1849—1850 年青年孟加拉派公开发表宣言要求印度居民和外国侨民有同

① 《亨利·狄洛吉奥诗文集》2—3 首，第 120 页。

② 转引自 R. C. 麦章达《印度民族主义的兴起》，见《印亚文化》第 10 卷第 1 期第 99 页。

等的诉讼权利等等。

青年孟加拉派的主张和活动，虽然较罗易及其梵社的改良主义前进了一步，反映了年青的民族资产阶级的要求和利益，但是印度的资本主义是在畸形的条件下发展的，当时新的生产关系还没有得到巩固，因此他们所鼓吹的西方资产阶级的一套东西，在印度的社会中并没有扎下根来，青年孟加拉派的活动象梵社一样一直停留在少数资产阶级、自由地主、小资产阶级或他们的知识分子的狭窄范围以内，纵然他们中间某些优秀分子对当时印度广大群众的革命运动如 1831 年的孟加拉起义、1857 年的全民大起义表现了同情和支持，例如该派的重要成员、《爱国者报》的编辑哈里斯·钱陀罗·穆克吉在 1857 年民族起义中写道：“孟加拉能以自己的农民而自豪。在世界上任何一个国家也不能在农民中找到这样的品质……他们遭受凡是能够想象出来的各种各样的迫害。尽管发生了这一切，印度的农民并没有投降，并没有放弃对自由的要求，这种自由，生来就是属于他们的。”^①但还有一部分人是脱离人民群众的，因此，他们的理论和活动在群众中并没有深深扎下根来。另外，青年孟加拉派在组织上和思想上的不统一，没有明确的行动纲领，少数人在反封建主义的同时对民族文化抱着虚无主义的态度，这也妨碍了他们的进展。

^① 转引自《印度 1859—1866 起义论文集》，第 48 页，印度人民出版社，1953。

第三章 达耶难陀·娑罗室伐底 与圣社的哲学和社会思想

十九世纪中叶,在梵社的宗教和社会改革的推动下,印度各地出现过不少宗教改革和学术文化团体。这些组织和梵社相比有一些不同点是:它们大力鼓吹印度古代的文明,力图把社会改革和宗教改革安置在古代宗教的基础之上,以‘托古改制’的方式,要求对印度进行资产阶级的改革,因此,他们在人民中间有着较为广泛的影响,对以后印度民族主义运动的兴起和发展也起过重要的作用。在这些团体中由达耶难陀·娑罗室伐底 (Dayānanda Sarasvatī, 1824—1883)所创立的圣社(雅利安社, Ārya Samāj)占着显著的地位。

一、生平、著作

达耶难陀·娑罗室伐底原名穆拉·商伽尔 (Mūla Śaṅkar),后因参加了商羯罗系的娑罗室伐底 (Sarasvatī, 辩才天)的教团,因而取了达耶难陀·娑罗室伐底的法名,他出身于西印度卡提瓦尔一个富有的婆罗门家庭,五岁时开始学习梵文,二十二岁时因逃避家庭包办的婚姻,浪迹印度各地。1860至1863年他在摩吒罗跟从著名的盲学者毗罗阁难陀 (Virajānanda)学习梵文和古代经典,学成以后便开始了他的传教师生涯。1869年在印度圣城贝纳勒斯曾和印度教中主张吠檀多一元论的三百名学者和信徒展开大辩论。1875年在孟买创立了圣社,发表了他对印度教的改革原则,以

后又在拉合尔、德里等地建立了分支,通过这些组织一方面进行印度教的改革工作,另一方面从事社会改良的宣传和活动。圣社受到殖民当局和印度教顽固派的多方面迫害,达耶难陀在1883年被他的宗教敌手所毒死^①。达耶难陀用印地文和梵文写作。他的主要著作有:《真理之光》(Satyārth Prakāśa)、《吠陀注》(Veda Bhāṣya)和《梨俱吠陀注序》(R̥gvedādi Bhāṣys Bhūmikā)等。

二、宗教、哲学思想

达耶难陀进行活动的时候正是印度民族矛盾、阶级斗争、宗教和种族隔阂空前严重的时期。他为了改变这种情况,首先举起了宗教改革的旗帜,达耶难陀的宗教改革主张宣示在他1877年访问拉合尔时所订的十条纲领^②之中。他提出了“回到吠陀去”的口号,认为吠陀是“真正知识的经典”,是印度宗教的最高权威和泉

① 据说达耶难陀在贾特浦尔游说时,深受土王欢迎,但遭到王妃的嫉妒,被失宠的王妃在牛乳中加毒药害死。

② (1)神是真正的知识,是通过知识而知的一切事物的基本原因(第一动因);
(2)神(自在天)是实在的、智慧的、安乐的、无形的、全能的、公正的、慈悲的、不生的、无限的、不变的、无始的、无比的、支持一切者、主宰一切者、无往不在的、内在的、不老的、不朽的、无畏的、永恒的、神圣的、宇宙的创造者;

(3)吠陀是真正知识的经典,读吠陀,教吠陀,背吠陀,听人读吠陀,这是圣社社员的首要义务;

(4)应该乐于接受真理,排斥非真理;

(5)一切行动应依从理法(正义),即对善恶的充分考虑而行事;

(6)本社的根本目的是对全世界作出有益的事情,注视人类的物质的、精神的和社会的进步;

(7)一个人和其他人的交往应遵照仁爱 and 正义所规定的律则;

(8)一个人应促进明智(亲证主体和客体),驱除无知(虚幻);

(9)一个人不应该只满足于自己的幸福,而应在大家的幸福中寻得自己的幸福;

(10)一个人应该约束自己以服从社会的、有利他人的规定,至于在遵循个人幸福的规定中则应该自由。

源，每一个人的首要义务就是“读吠陀，教吠陀，背吠陀，听人读吠陀。”吠陀不只是以往各个时代一切知识的“宝藏”，而且也是近代科学——物理学、化学、心理学等等的“种子”，“它的无数原则与科学事实的发展是完全相吻合的”。他和梵社的启蒙思想家一样对当时印度教中流行的偶像崇拜、动物崇拜、种姓藩篱、派系林立、歧视妇女、清规戒律等等迷信落后现象进行了严厉的谴责。例如他说：“在吠陀中找不出一个字是支持偶像崇拜的，相信神的召唤和对神的背离是出于（崇信者的意志），偶像崇拜应受到谴责！”^①达耶难陀在反对印度教黑暗势力的同时，对基督教和伊斯兰教也进行了批评。他认为基督教是外来的宗教，它的教义充满着“逻辑的自相矛盾”，与印度的民族精神是完全格格不入的。基督教宣称上帝是全能、无限而又慈悲的，“假使上帝是无往而不在，那么，他不能有一个身体，如果他有一个身体的话，那么，他就受到限定而不是无限的了”，“基督徒相信上帝是有权威的，但是相信魔鬼引诱亚当去犯罪就是相信上帝不是有一切权威的，因为如果上帝具有一切权威，魔鬼就不能引诱亚当了。”^②达耶难陀在进行宗教批判中提出了他的宗教理想。他认为宗教“应根据普遍而无所不包的原则……只有那种真实的信仰如阿勃拉斯(Ablas)——即语言、行动、思想真实，能促进公众利益，不偏不颇，深有学问的人所尊崇的才能值得接受”^③。宗教的根本目的是“要对全世界作出有益的事情，注视人类的物质的、精神的、社会的进步”，“是要竭力保护正直的人，推进他们的利益，即或他们是极端贫穷、孱弱、缺乏物质的来

① 达耶难陀：转引自古尔耶尔著：《达耶难陀传》第220页，印度，原书未说明出版年月。

② 达耶难陀：转引自H.B.沙尔陀(Har Bilas Sarda)著：《达耶难陀·娑罗室伐底的生平》第171页，印度，1940年。

③ 达耶难陀：《真理之光》第677页，英译者为薄罗德瓦吉(C. Bharadvaja)，印度，1915年。

源；在另一方面应该经常努力摧毁、遏制、反对作恶者，虽然这些作恶者是全地球的最高统治者，是拥有巨大势力的人。”^①达耶难陀也谈到神，但他认为神是“真正的知识，是通过知识而知的一切事物的基本原因或动因”，它是“实在的、智慧的、安乐的、无形的……无限的、不变的、初始的……宇宙的创造者”。人亲证神不是通过对偶像的崇拜而是通过人的冥想、直觉而获得。达耶难陀的这种神无疑地是一种理性的实体。他把神从印度教中当作人格性的实体或人格化的神(偶像)改变为一种理性的对象或理性的实体，从而把神的否定(人格性实体)和神的肯定(理性的实体)结合起来，这是和印度教中的偶像崇拜进行斗争的一种巧妙形式。达耶难陀的宗教批判和宗教理想虽则是从维护宗教的立场出发的，但是他的批判涉及到了社会和文化生活的各个方面。他提出一个吸引群众的口号，即：宗教要实现社会平等，要为人，特别是要为“贫弱的同胞”以及“整个社会利益”服务。他是想利用这个口号把广大人民吸引到新兴的资产阶级方面来，借以反对封建主义和殖民主义的统治，这在当时有着十分重要的进步意义。达耶难陀这种宗教理论对以后印度的很多宗教和社会改革思想家有着重要的影响。例如罗摩克里希那教会的辨喜(1863—1902)曾说：“我们需要一种宗教……这种宗教给我们自信，给我们一种民族自尊，并给予我们供养、教育穷苦人和摆脱我们周围苦难的力量。……如果你要寻求神，首先要为人民服务！如果你要获得力量，就必须为你的同胞服务！”^②圣雄甘地说：“人类的最终目标是认识神，人们的所有活动，包括政治、社会和宗教等必须在最后见到神这个最终目标的指导

^① 达耶难陀：《真理之光》第 677 页，英译者为薄罗德瓦吉 (C. Bharadvaja)，印度，1915 年。

^② 辨喜：摘自罗曼罗兰：《辨喜的生平及其说教》第 213 页，印度不二论道院出版，1952 年。

之下。直接为人类服务便成为这种努力的必要部分，这仅仅因为发现神的唯一道路是在神所创造的人中见到他，并且成为其中的一员与他同在，为所有人服务就能做到这一点。”^①达耶难陀的宗教观点在一定程度上反映了正在茁壮成长的资产阶级的要求和利益，表达了印度民族主义的情绪。

达耶难陀的哲学是建筑在宗教唯心主义的基础上的。他对传统的吠檀多一元论进行了批判，宣称世界最高的本质不是一个而是三个独立的实体，即神、灵魂和原初物质（自性）。神是“梵”，也就是“无上的精神”，它是“无所不知、无形、无所不在、无生、无限、全能、公正而又慈悲，它是宇宙的创造者，又是宇宙的支持者和毁灭者”^②；灵魂具有下列属性：“欲望、斥引力、活动性、苦与乐的感情、呼吸、瞬目、识别力、记忆、个性、运动、感觉的调节力等等”^③。神和灵魂虽然由于它们具有不同的属性和特性而是两个各自不同的实体，但它们仍然作为蕴涵者和被蕴涵者保持着一定的关系，这好像“空间和空间的对象之间的关系那样”。从以上这些解释中可以看出：达耶难陀所说的灵魂和神在本源上是一个东西，前者被他直截了当地认为是人的意识；后者虽然被承认是一种似乎不依赖人和不依赖人的意识而独立的存在，但在实质上不过是被夸大和被绝对化了的人的认识的一个变种而已！

达耶难陀认为，第三个实体——原初物质也是独立存在的、无始无终的，原初物质是世界的物质因，世界上的一切物理和生理现象都是从它派生出来的。原初物质是由三种不定形的物质形式（三德）处于一定关系时所构成。“当知性的促进者（萨埵）、感情的激动者（罗阇）和迟钝的产生者（答摩）三种属性在物质中处于相等比

① 甘地：见 D.G. 坦杜卡尔编：《圣雄甘地传》第 4 卷，第 108—109 页。

② 达耶难陀：《真理之光》，第 677 页。

③ 同上，第 433 页。

例的情形时就叫做原初物质。”^①达耶难陀也摄取了数论演变的说法，并且给予了现代意义的解释。他认为，从原初物质生出“知的范畴”，从“知”生出“个体性的范畴”，从“个体性”生出五个“活动力”和“思索力”的范畴以及五个“细微原素”的范畴，这个“知”、“个体性”、“行动力”、“思索力”等等都是原初物质的较低阶段，也是物质的较粗的形式，另外，还从五个“细微原素”的范畴生出五个“粗大的原素”的范畴，即固体、液体等。^②达耶难陀对于原初物质的假定是他哲学体系中的唯物主义因素。

但是，达耶难陀在处理神、灵魂和原初物质三者关系的时候就暴露了他的唯心主义和宗教的本质。他认为神、灵魂和原初物质是三个独立的实体，灵魂是包掩于物质之中，并借物质的形式而显现出来的，但是物质和灵魂在宗教解脱的目的中都是受神所控制的。“正像一个皇帝和他的臣民在一起，并且臣民从属于皇帝一样，灵魂和物质也是受制于神的”^③。神控制灵魂和物质的目的是为了受物质束缚的灵魂从物质亦即世界的锁链中解脱出来，以此摆脱自己的“痛苦”和“无知”，并达到至上福乐的境地（天堂，Svarga）。他认为通过瑜伽的实践，经历不同的修行阶段，培养对神的爱，最后是可以达到亲证神的。

达耶难陀的哲学论证和法国笛卡尔的二元论相类似。笛卡尔承认上帝、灵魂和物质三个实体的存在，灵魂和物质有其自己规定的范围，而上帝是凌驾于物质和灵魂之上的，达耶难陀也承认这些。但是前者的论证是以近代的自然科学为根据，而后者则求助于印度自发的、朴素的数论唯物主义的自自然观。

达耶难陀在哲学战线上展开了两方面的斗争。他一方面批判了封建官方的哲学代表吠檀多的一元论，另一方面又批判了流行在人民中间的顺世论等唯物主义学说。他说：“它（顺世论——引

^{①②③} 达耶难陀：《真理之光》第8章，第457页以下。

译者)在一个时候虽然已严重地衰退,但是它是所有无神论中最无神论的,因此,绝对需要去防止它的活动,如果不去根除它的错误观念和实践,必将随之产生不幸的结果。”^①从达耶难陀的宗教哲学思想中我们可以看出:其中一方面有着某些反封建和反帝的积极内容;另一方面也有着一些历史局限的东西,但前者在他的思想体系中还是占着主导地位,在当时历史条件下起着积极的、历史的作用。达耶难陀提出“回到吠陀”正像德国的马丁·路德提出“回到圣经”的口号一样,从形式上看是复古的,但内容则是资产阶级的。他们这种托古改制的方式正如马克思所指出:“在……革命危机时代,他们战战兢兢地请出亡灵给他们以帮助,借用他们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新场面。”^②

三、社会政治思想

达耶难陀的社会思想集中表现在1877年由他修订的圣社十点行动纲领中。他在纲领中提出了普及民众教育,发展民族语言,提高妇女地位,破除种姓隔离、改善贱民处境等等。这个纲领具有改良主义的性质,其目的是想以新的、资产阶级的原则来改造印度的封建的社会结构。他的宣言是圣社行动的准则,后来都被付诸实践。与印度教密切相关的种姓制度一直是达耶难陀最关心的问题,他宣称印度的瓦尔那(Varna)^③不应该以出身、血统,而应以德行、知识来划分,其中应包括:(1)提婆普阇(Devapūjā),即智

① 达耶难陀:《真理之光》,第12章。

② 马克思:《路易·波拿巴特的雾月十八日》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第603页。

③ 瓦尔那原有颜色的意思,即印度的种姓。

者饱学之士，这个种姓中应包括公正的统治者、学者、教师等等；（2）阿修罗（Asura）即下愚无知者；（3）罗刹（Rākṣasa），即贫弱无行者；（4）皮萨遮斯（Pisācha），即贱行者。这种划分当然暴露出了他的阶级偏见，但是他要求解放和改善下层种姓境遇的思想确是真诚的。达耶难陀大声疾呼种姓歧视是和印度的经典，特别是和吠陀的精神相违背的，必须加以废除，而且在他的教会中确实打破了种姓的界限，吸收了贱民参加，这是使圣社能在群众中扎根并得到发展的一个重要原因。例如，1921年在印度马尔伽那拉吉普特人（Malkāna Rajputs）中改宗圣社的就有三万人。达耶难陀对印度教中歧视妇女的陋习，如童婚、溺婴、不许寡妇再嫁、殉夫、妇女不得参加社会活动、婚礼的繁文缛节和索取大量的嫁妆等等进行了长期的斗争。在达耶难陀的奔走呼号之下，由圣社提出的《圣社婚姻法案》（Ārya Samāj Marriage Validation Act）终于成为印度法律的一个部分。发展民族文化和普及教育是他毕生从事宣传和改革的主要事业，他对此作出了重要贡献。他一方面要求消除在吠陀文化中渗入的“各种杂质”，反对中世纪的吠檀多经院哲学，主张印度的教育应该和生活联系起来，由印度人自己创办，发扬自主独立的精神；另一方面也提倡“与印度古典文学和古代科学不相矛盾”的西方近代技术科学和英语文学。他的这种教育路线后来一直被圣社所遵循，在发展印度近代的教育中起过重要的作用。

达耶难陀是一位爱国主义者。他用曲折隐喻的宗教语言对殖民主义的统治进行了批评，热诚地希望印度能从外国的枷锁中挣脱出来。他在他的著作和讲演中一再提到：“不让外国人统治我们的国家，不使我们丧失我们的独立。”^① 1910年殖民当局在审讯帕

^① 达耶难陀：《圣社守戒》（Āriyabhivāyā）第214页，拉合尔，萨姆维特出版社，1914年。

提阿拉 (Patiala) 的造反案件中曾对达耶难陀的著作进行了审查, 殖民当局指出: 达耶难陀很多著作中的章节都是把矛头指向英国统治者的, 例如在《真理之光》第 188 页中说: “如果需要的话, 一个人必须利用他的影响和他的整个力量去摧毁那种并不存在的、对吠陀混乱无知的主权”^①, 这个“主权”无疑指的就是英国殖民主义者, 达耶难陀的爱国主义词句一直被印度民族主义运动中的爱国志士所传诵。达耶难陀和圣社的这些活动和思想, 尼赫鲁给予高度的评价: 圣社“曾一度被政府(指殖民当局——引者)认为是政治上的革命性的行动, 但是加入这教派的大量政府工作人员却使它充分受到尊崇。在普及男女少年教育, 改进妇女境遇, 提高各最下层人民的地位和水平上, 它曾经做了良好的工作。”^②

四、圣社的影响

圣社在1875年创立后, 它的理论和活动开始在印度西部、北部地区, 特别是旁遮普和联合省, 以后在整个次大陆很多地区都得到了传播。参加这个社的有各色各样的人, 其中大部分是商人、中产阶级知识分子、城市贫民。据1911年统计, 圣社有社员243,000人, 但至1921年骤增至460,000人, 它对当时的宗教和社会改革运动以及后来的民族主义运动都有重要的影响, 印度激进派的很多领袖如拉吉巴特·赖易 (Lajpat Rai) 等都和这个社有过直接联系, 不少社员献身于民族的斗争。例如1939—1940年甘地发起的萨蒂格勒哈(坚持真理)反英运动中, 圣社的社员有成万人参加, 被殖民当局追查的社员和印度教徒就有 12,000 余名, 死于狱中的有24人。

① 参阅罗姆·提婆(Rama Deva)等著:《圣社和它的导师》附录9, 达耶难陀巴特, 1919年。

② 尼赫鲁:《印度的发现》第440页。齐文译, 世界知识出版社, 1958年。

圣社的活动曾受到殖民当局的严密监视和印度教“正统”派别的攻击,处境十分艰难,但是由于它的民族主义思想深入人心,一直有所发展。据1952年的统计,在印度和世界各地共有社员500万人。^①

圣社在发扬民族文化、发展民族语言以及传播西方科学技术知识方面起过重要的历史作用。1886年在拉合尔首先创办了具有民族形式的现代化大学——达耶难陀盎格罗吠陀学院(Dayānanda Anglo Vedic College)。1892年圣社分为素食派和荤食派,以后,素食派于1902年在哈特瓦尔(Hardvar)又单独建立了朱尔库拉大学(Gurukulamahāvidyālaya),这些学校除教授印度古典文学、梵语和印地语等等外,还传播西方的科学技术知识,近年来又有了新的、更大规模的发展。据1952年统计,圣社设有大学15所、高级中学210所(其中女校10所)、中等学校151所、小学892所(其中女校700所)、夜校142所、教师养成所40所(其中女校10所)、为压迫阶级举办的学校302所^②。这些具有特色的学校是印度学习和研究民族文化、民族语言的中心。

近几十年来,圣社正在向国际范围发展,按照达耶难陀生前的规定,参加该社的人不受国籍、种姓、肤色、种族、性别等等的限制。在组织上,中央设有普世联盟(总部,Sarvadeshik Sabha),地方上设有从信徒中选出的代表委员会(Pratinidhi Sabha),它的国际活动机构是国际雅利安联盟(International Āryan League),在缅甸、新加坡、斐济、毛里求斯、特立尼达、美国和南美的一些国家都有它的分支和信徒。

① 斋藤昭俊著:《近代印度的宗教运动》第57页。日本吉川弘文馆出版,1982年。

② 斋藤昭俊著:《近代印度的宗教运动》第59页。

第四章 罗摩克里希那和辨喜的 哲学及社会思想

正当圣社在次大陆西北部(旁遮普和联合省等地区)大力开展活动的时候,在加尔各答亦出现了一个以改革印度教为宗旨的团体,这个团体以著名的宗教改革家罗摩克里希那的名字命名,它的理论和活动对印度的社会改良运动和民族主义运动的发展有着十分重要的影响。

一、罗摩克里希那的宗教、哲学思想

(一) 生平

罗摩克里希那·波罗摩汉萨 (Rāmakrishna Paramahṃsa, 1836—1886), 原名竭达陀尔·查特吉 (Gadādhara Chatterji), 出生于孟加拉省呼格利区伽玛尔普古尔村 (Kamarpukur) 一个破落的婆罗门的家庭, 父母都是正统的印度教徒。由于家庭经济困难, 他在少年时就离家和大哥罗摩俱摩尔 (Rāmkumār) 生活在一起, 罗摩俱摩尔是加尔各答附近达其内斯瓦尔的时母庙祭司, 在他十七岁那年哥哥去世后, 就接替了罗摩俱摩尔的祭司职务, 从此便停留在那里, 终身从事印度教的宣传和改革活动。罗摩克里希那未受过正规教育, 他的宗教知识都是从印度的民间学者和民间口头文学获得的。1864年他跟随一个毗湿奴派游方僧学习毗湿奴派的教义, 又向另一个吠檀多派苦行僧多塔布利 (Totāpuri) 学习了“不二论”的学说, 以后在一个伊斯兰教师的指导下, 开始遵行伊斯兰

教的某些教义，还跟著名的基督教徒学习了《圣经》。罗摩克里希那和当时的著名领袖如德本特拉那特·泰戈尔、维迪雅萨加罗、凯沙布等等都有过交往，并和他们讨论了很多宗教和哲学问题。1886年死于喉症。罗摩克里希那常用民间的寓言和幽默的谚语阐述他的宗教哲学思想。目前我们看到的《罗摩克里希那福音》一书是由他的弟子玛哈扎根据罗摩克里希那的谈话记录下来的。

(二) “人类宗教”

罗摩克里希那在传统印度教的基础上，综合、调和各改革派的学说并吸收了其它宗教的思想，构成了一个新的体系，这个体系常常被人们称为“人类宗教”。在罗摩克里希那看来，世界上的各种宗教的目的都是一致的，即达到与神的交往，实现“普遍的爱”和实行“美好的生活”。但是各种宗教达到上述目的所选择的道路则是不同的，因此各个宗教之间以及每个宗教内部之间的差别，只是“形式上”和“名称”上的差别。他说：“我发现人们在谈到宗教问题时常常引起争论。印度教徒、婆罗门教徒、性力派教徒、毗湿奴信徒、湿婆信徒彼此之间互相争吵，可是他们没有智慧去理解：凡称为黑天的，也叫做湿婆和最初的性力女神(Ādyaśakti)，同时也被称为耶稣和安拉。一个罗摩有着成千种名称。”^①又说：“真理是一个，但它具有不同的名称。所有的人们都是在寻求着真理，它的相异是由于不同的气候、气质和名称。正象一个湖泊有着很多的渠道，印度教徒从一个水渠用罐取水称为 jal，穆斯林从另一个水渠用皮囊取水称为 pani，基督徒从第三渠道取同样的水称为 water。如果有人说是 jal 而不是 pani，再或说这不是 water 而是 jal，那是十分可笑的。这些事情的出现根源于宗派的摩擦，他们的误解和

^① 罗摩克里希那修道院编：《罗摩克里希那福音》第348页，马特拉斯，1944。原文从孟加拉文译出，英译者与尼吉罗难陀(Nikhilananda)。

争吵,这也是人们互相残害、杀戮和以宗教名义流血的原因。每个人都是在趋向神,如果他们具有热诚和常住的心,必将亲证它。”^①罗摩克里希那提出这个新的体系有着深刻的社会原因,在他开展活动的年代,印度已沦为英国的全殖民地,印度的资本主义开始向畸形发展,随着印度社会经济状况的变化,印度的宗教和社会改革也进入了一个新的历史阶段。前一个时期出现的梵社和圣社的改革活动虽仍在发展,但受到了一定的挫折,其影响只限于某些地区和某些阶层(主要是资产阶级、小资产阶级暨他们的知识分子)之间,广大的群众仍然受到印度教正统派的影响。另外,由于殖民当局“分而治之”的结果,印度民族、宗教、种姓和部族之间的矛盾正在日益激化。罗摩克里希那宣传一般形式的“人类宗教”,其目的就是要调和、掩盖当时印度社会中出现的种种矛盾,利用宗教这个手段来维系和联合各民族的力量,把各种民族团结在印度资产阶级的周围,借以摆脱殖民主义的桎梏和封建的压迫,这在当时有着重要的意义。罗摩克里希那的这种抽象的说教在辨喜的解释后便显得很清楚。

罗摩克里希那认为,宗教的使命是实现人类“普遍的爱”,因之,宗教徒的职责应是为人服务。他号召说:“如果你要心中宁静,去为邻人服务……如果你要寻找神,去为人们服务,在人身上看到了神。”^②这些思想对以后的辨喜和甘地的宗教观有着重要的影响。但是罗摩克里希那所要实现的“人类之爱”在阶级社会中是很难实现的。正如鲁迅所指出:“在帝国主义主宰之下,必不容训练大众个个有了‘人类的爱’,然后笑嘻嘻地拱手变为‘大同世界’……。”^③

① 《罗摩克里希那福音》第348页。参见夏尔玛著《印度教史》第140—141页英译。

② 罗摩克里希那。转引自 G.B.雷易(G.B.Ray)著:《当代印度哲学》第46页,德里,1947。

③ 鲁迅:《非革命的急进革命者》,载《二心集》第29页,人民出版社,1973。

(三) “行动的吠檀多”

罗摩克里希那没有提出系统的哲学主张。他竭力反对哲学的思辨,强调人对神的虔诚。例如他说:“很多饱读经书的圣徒口若悬河地谈论着智慧的语言,但一切都不过是空话,从不躬身实践。他们正象太空中翱翔的兀鹫盯视着尸窟,沉溺于尘世的生活——金钱和美女。”^①他还讲过这样的一则故事:有一个圣徒在渡恒河时对同船的旅客大谈吠陀、吠檀多和六派哲学,旅客表示不懂。但当一阵狂风把这个圣徒吹得惊慌失措的时候,旅客笑着说:“先生,我不懂数论或钵颠阁梨,但我却懂得游泳。”^②因之,罗摩克里希那的哲学在印度被称为“行动的吠檀多”。罗摩克里希那虽然没有提出系统的哲学主张,但在他的一系列言论中还是表示了他对世界的看法。他认为,从承认存在(“梵”)和意识(“我”)同一性出发的不二论,纯然是一种空泛的说教,世界并不象商羯罗不二论者所想象的是一种如幻的现象的总和,它们都是最高存在或神的种种表现。例如他说:“当我把最高存在看作是静止,既不创造、又不毁灭、更不护持的时候,我把它称之为梵或我;当我把它看作活动——创造、护持或者毁灭的时候,我把它称为力、或者摩耶(幻,这里作为世界的意思——引译者)、或者原初物质。它们两者之间的差别并不是根本的。正象钻石和它的光泽,蛇和它的活动一样都是同一种东西,因此,想到这个就不能不想到另一个……”^③。又说:“神包括着宇宙和它的一切生物,当某个人要求你秤秤一个果子的重量时,假使你把皮、肉和籽分开,只秤肉而不秤皮和籽,那是不完整的。要

① 《罗摩克里希那福音》第345页。最后一句英译为“他们心底里始终都在想着怎样去获得他们学问虚荣的报赏——钱财、尊敬、荣誉和权力等等”。

② 上书第318页。

③ 《罗摩克里希那福音》,第58—59页。

知道果子的真实重量,你必须秤秤果子的全部——皮、肉和籽,只有这样,你才能说出它的真实重量,这皮可比拟是宇宙,籽是一切生物……有人认为只有肉是实体,皮和籽是非实体,但是经过辨别后,人们感到果子的皮、肉、籽三个部分是构成统一的整体。”^①可是值得注意的是,他又说:“神是一,可是多是在各方面的表现,正象一个房屋的主人在各个场合出现一样,他一方面是父亲,另一方面是兄弟,在第三方面是丈夫。”^②“我在人中、偶像中、石头中都能看到神,不论在什么地方都能看到它,我看到的神是独一的,而不是两个或者更多的。”^③

罗摩克里希那进一步解释了神或最高存在和现象世界之间的关系,他认为神演化为万物是一个退化的过程,万物或现象世界淹没入神或最高存在的境界是一个进化的过程。“在世界劫灭之后,世界仍然包含在神之中,而神在创造世界之时,就(把自身——引者)演化为世界,正象黄油变为乳酪,乳酪变为黄油一样,如果‘我’是存在的,那么‘非我’也是存在的”^④。

从上述这些话中可以看出,罗摩克里希那所主张的梵、最高存在或神似乎是和现象界相等同的,他用属性去说明本质,用宾词去说明主词,这在表面上是一种类似泛神论的说明,但是如果这样去分析还是不够的,因为在罗摩克里希那看来,神化为万物,万物化为神,仍然是多中之一,异中之同,而不是多中之多,异中之异。梵本身还是独立的、自存的。因此,他的这种表述还是一种客观唯心主义的说法。罗摩克里希那所述的梵或神无非就是人类认识的一种变种,象黑格尔的绝对精神、柏拉图的绝对理念那样的东西。另外,从罗摩克里希那的宗教哲学思想中还可以发现很多明显的矛

① 《罗摩克里希那福音》,第253页。

②③ 罗摩克里希那,转引自雷易:《当代印度哲学》第41页。

④ 《罗摩克里希那福音》第253页。

盾，罗摩克里希那经常摇摆于客观唯心主义和主观唯心主义之间。例如他说：“一切东西是在心中，束缚和自由是在心中，你可以用你所需要的任何颜色去染心……心是一切。一方面是妻，另一方面是子，心爱妻是一种方式，爱子又是一种方式，然而心还是一个心。”^①又说：“人是由心束缚，也是由心解脱，如果我想我是绝对自由，无论我住在世间或住在森林，我那里有束缚呢？……当你被蛇咬的时候，如果你坚决肯定：‘我心中无毒’，你就得到治疗了。”^②这当然是一种赤裸裸的主观唯心主义论述。罗摩克里希那的这种摇摆和矛盾是不足为奇的。因为一个信仰主义者当其强调需要信仰的对象或客体时，他不得不臆想出一个全能的、无所不在的神或者最高主宰的存在；而当其强调需要信仰的对象通过人而成为主观信仰的时候，又不能不摆出心或主观精神，这样才能把被信仰者（客体）和信仰者的意志（主体）联结起来，在他看来，神是建立在“自我之中”，它只有通过我而对我存在，因之，神只是理性的对象、“自我”的对象、思维实体的对象。罗摩克里希那经常说：“敬神者（Bhāgavata）、虔信者（Bhaktā）和世尊（Bhagavān）——神、皈依者和圣典，实质上都是同一个东西。”^③这最好地说明了他的这种思想。

关于对待尘世生活问题，罗摩克里希那表现了十分矛盾的态度：他一方面大力宣传印度瑜伽的解脱理论，要求人们从现实世界的“锁链”中把自己的“真实的我”解脱出来，归附于绝对的存在，即归附于神，并且还以自己的行动作为范例来证实这种“解脱”是完全可能的，他对他的弟子曾谈过他的“解脱”经验：“在三昧的境界中，身体是绝对静止的。脉搏和心脏的跳动是感觉不出来的，眼睛是半睁开的，如果有谁用手指碰眼球的话，眼皮不叫它有任何的反

① 《罗摩克里希那福音》第62页。

② 上书，第62页。

③ 上书，第135页，参见193页。

射活动，身体也不证明有任何的感觉信号^①”，罗摩克里希那鼓吹这种神秘主义的东西无非是要求人们脱离现实，逃避社会斗争。但在另一些场合他又号召人们关心现实和尘世的日常利益。例如他和著名的印度宗教改革家凯沙布的谈话中曾说：“你用不着舍弃一切，你最好在你的原位上，你住在世界上既享受纯粹结晶的糖的滋味，也享受糖浆及其一切不纯粹的东西的滋味。这对你确乎是更好些。我真实地对你说：你现在活在世界上，这是没有损害的，但你需把心盯住神，否则你就不能亲证它，你要用一只手工作，用另一只手抓住神的脚^②”。罗摩克里希那这种对立的说教充分反映出了正在茁长中的印度资产阶级的复杂心理。资产阶级在反对封建主义的斗争中，既要人们投入生活，参与社会斗争，又要按照他们的意图改造生活，改造世界，把人们的活动纳入资产阶级要求的范围以内。罗摩克里希那这种言论的矛盾，实际上是社会矛盾的反映。

辨喜在大学读书时就和罗摩克里希那有所接触，他从罗摩克里希那那里接受了种种精神训练，并学习了印度瑜伽的一些实践方法，后来成为罗摩克里希那近侍的弟子之一。1866年罗摩克里希那去世后，辨喜和罗摩克里希那的其它弟子在西孟加拉邦的巴拉纳加尔建立了第一个宣传罗摩克里希那宗教思想的教团，在他欧洲漫游回国后于1897年又创立了以罗摩克里希那命名的传教会。辨喜从理论上系统阐发了罗摩克里希那的以印度教为中心内容的“人类宗教”和“行动吠檀多”的思想，并把这种思想进一步贯彻到社会行动之中。罗摩克里希那的宗教哲学思想无疑地是辨喜新吠檀多的一个重要的组成部分和来源。罗摩克里希那教会在罗摩克里希那和辨喜思想的指引下，一个世纪以来，在提高印度的民族自

① 《罗摩克里希那福音》第13页。

② 上书，第61页。

尊心，改革印度的社会制度及其陋俗，改善群众的精神和物质条件，普及民众的教育和宣传印度的民族文化方面做了大量的工作，起着十分重要的作用，目前罗摩克里希那教会已成为世界性的组织，对罗摩克里希那、辨喜的研究也已蔚为广泛的运动，获得了国际上的赞誉。

二、辨喜的哲学和社会思想

(一) 生平、著作

辨喜原名挪伦特拉那特·达特 (Narendranath Datta 1863—1902)，辨喜是法号，他出生于加尔各答一个富有的和自由主义的家庭中，属刹帝利(武士)种姓，1884年毕业于印度加尔各答中央学院 (Presidency College)。他在大学读书时曾一度醉心于西欧的哲学(康德、斯宾塞、笛卡尔、黑格尔等等)，在西欧哲学的影响下还接受过无神论的信仰。另外，他还热心参加当时最有影响的梵社的宗教和社会改良运动。在大学毕业时，他原想做一个法官，但因生活的刺激(他父亲的突然去世和家庭的破产，谋生无着)以及和室利·拉摩克里希那的接触使他改变了初衷，决心献身于印度的宗教和社会改革活动。1888至1894年他以托钵僧的身份，走遍了印度各个地区，在这次漫长的旅行中他接触了印度各个级层的人民，熟悉了群众的生活情状，并且还向各地的民间学者学习了印度各派的哲学经典和地方语言。1893年他不顾印度教不准教徒远航的规定，出席了在美国召开的世界宗教会议，在路经我国时还访问了广州等地。1894年在美国他发表了几十次的宗教和学术演讲，这些演讲受到了美国资产阶级知识界的注意。他被美国哈佛大学、哥伦比亚大学聘请为梵文和东方哲学的讲席，但受到了顽固的印度教徒和基督教在印传教士的围攻。嗣后他访问了英国、瑞

士、德国等等。1897年盛载国外的声誉返回印度，回国后他便悉心从事于印度的宗教和社会改革活动，他奔波于印度南北各地向广大群众发出了成百次的呼吁：要求印度建立民族的工业和文化教育系统，改善群众的精神和物质福利状况，驱除封建的“社会暴君”，打破宗教和种姓的对立，提高妇女权利，另外，还参加了孟加拉的“拥护民族解放运动小组”^①的活动，1897年他在加尔各答筹建了以他的老师命名的罗摩克里希那教会（Ramakrishna Mission），1899年又在喜马拉雅山麓创立了旨在研究和宣传印度古典哲学和宗教的吠檀多“不二论”修道院（Advaita Ashram），1899年6月他再度出国，在法国参加了巴黎世界宗教史会议，会见了无政府主义的理论家克鲁泡特金和军火发明家希伦·马克沁姆（Hiram Maxim 1840—1916），后因病返国，于1902年7月4日逝世。

辨喜留下的著作是丰富的。后人已把它编成全集八大卷，这还不包括他的一部分译作在内。他一般是用英文和孟加拉文写作，间或也用梵文写作，涉及的问题极为广泛，体式也不拘一格，他的哲学和社会理论的主要著作是《业的瑜伽》（Karma-yoga）、《力的瑜伽》（或译王的瑜伽Raja-yoga）、《知的瑜伽》（Jñāna-yoga）、《理性和宗教》、《吠檀多哲学》、《现代印度》、《从科伦坡到亚尔莫拉的演讲集》、《东方与西方》等等^②。

^① 关于辨喜参加民族解放运动的问题，印度研究家达泰（B. N. Datta）根据辨喜某些言论并和军火发明家希伦·马克沁姆的联系，认为他曾企图建立“革命者的政党”。苏联印度学家布罗多夫（В. В. Бродов）根据间接的材料判断：辨喜虽然对革命的任务和动力不很明确，但参加了当时印度民族解放运动，所谓“革命者的政党”是孟加拉的“拥护民族解放运动小组”。参见苏联科学院编《哲学史》第4卷，俄文本，第493页。

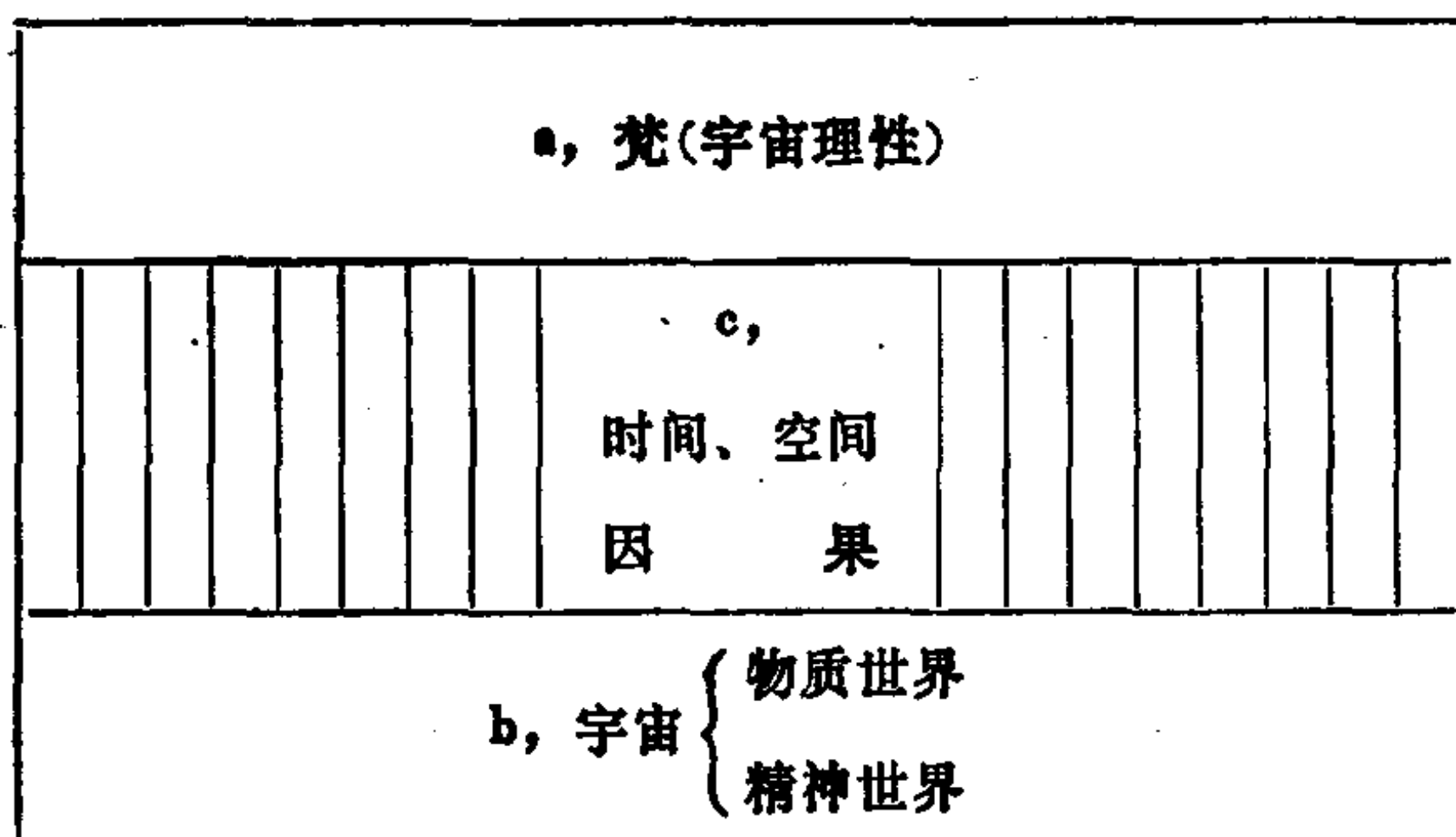
^② 关于辨喜的生平和思想详见拙著《印度近代哲学家辨喜研究》，社会科学出版社，1979。

(二) 宗教、哲学思想

(甲) 世界观

辨喜在哲学上追随着吠檀多不二论的路线，但是他的哲学思想是区别于吠檀多主义先前各种形式的，并且明显地可以看出摄取了西欧资产阶级哲学的某些东西，辨喜和商羯罗一样，对哲学基本问题的解答是从客观唯心主义的立场出发的。他写道：“我们现在看到的宇宙力能的种种表现，象物质、思想、力量(Force)、理性等等都不过是那种宇宙理性的表现，你看到的、感到的、听到的每一种东西即整个宇宙都是它的创造，或者精确地说是它的投射(Projection)”，(II. 211. 即辨喜著作全集第II卷，第211页，印度不二论书院1918年出版，以后均按此简写)。在他看来，宇宙理性梵是全部现实世界的灵魂，是一切现存事物的泉源，世界上任何现象无论自然、社会以及人的思维都是它的表现，都是从它那里派生出来的。

辨喜从客观唯心主义立场出发，运用逻辑演绎的方法，推演出了一套哲学思想体系，他的这套哲学体系的中心问题是梵与世界的关系问题，现用他的图式分解如下：



在上图中 a 是梵，b 是宇宙，在梵变为宇宙的过程中，梵和宇宙

发生了联系，宇宙是梵较低的一个阶梯，并是梵的表现。梵通过时间、空间和因果显现宇宙，正象事物透过镜子被反映出来一样。宇宙是由物质和精神两个方面所组成的，宇宙是受规律（即时间、空间和因果的不变关系）所制约的，并经常处于变化和运动的当中，宇宙对于梵说来是一种相对的实在，是一种变异（Variation）或者说是不实在的，但是从它本身说来则是一种真正的、完全的实在。梵是一种纯粹的、独立的和最高的实在，它完全不受着规律的支配，在梵中既无时间、空间、因果，亦无性质、方位、数量、质量等等的差异，总之，梵是“多中之一，散中之总，杂中之纯，动中之静，变中之常，异中之同”。他的解释同西方柏拉图的绝对理念和我国华严宗的最高境界“万象纷然，参而不杂，一切即一，一即一切”有很多类似之处。但是值得注意的是辨喜没有在梵和宇宙之间划下一道不可逾越的鸿沟，在他看来，梵既是独立于宇宙的，但又和宇宙保持着不可分离的联系，它既独立和超越于人的感觉经验之外，但又通过它的派生者——宇宙和人的感觉经验发生着联系。

辨喜认为宇宙是由物质和精神两个方面所组成的，物质和精神的关系是一种平行的关系，（他经常把精神的方面称之为“精神世界”（Spiritual World），或“心理世界”（Mental World）或“精神实体”；把物质的方面称之为“物质世界”（Material World）或“物质实体”，但在他的实体概念里并不是指的哲学的最高实在，最高实在还是梵或宇宙理性）。他说：“在我看来外部世界确实是一个实体，并且是一种在我们心灵概念以外的实在”（V. 236），辨喜在这里虽然承认客观世界是独立于我们的认识以外的，但是他又认为物质和精神都是一种变异，都是梵的表现，在本体论和更高级的意义上看，它们是没有区别的。

辨喜进一步对物质意义上的宇宙或者宇宙的物理世界进行了探讨，他认为世界并非象唯心主义者所说的一种“绝对的零或不实

在”(II. 32)而是由物质所构成的，世界上千差万别、形形色色的事物和现象都是物质的种种表现，例如他说：“在这个宇宙中有着一种依存于各级存在的、连续的实体，这个宇宙在物理上是统一的，没有太阳和你之间的差别，科学家对于这要作相反的说法乃是一种妄想，没有桌子和我之间的真正差别，桌子是物质大块的一点(Point)，而我是另一点，每种表现的形式宛如物质的无边海洋中的一个旋涡，其中没有一个是不变的……因此整个宇宙是一种经常变化着的物质”(I. 150)。另外，他也认为物质和运动是不可分的。例如他说：“当然我们能够见到粗大东西的运动，但是细微运动发生时，我们就不能见到了。当一种粗大的东西运动时，我们可以抓住它，因此我们可以自然地证明粗大的东西和运动是在一起的……我们不能见到任何细微的运动，因为细微的运动过于剧烈我们不能感觉它，但是如果我们得到某种科学研究帮助，那些细微的运动则是可以感觉到的。”(II. 17)。辨喜对于时间、空间和因果也有合理的看法，他写道：“我们在时间、空间和因果中发现一种特性，这就是它们不能和其它事物分立而存在的特性。你不能作这样的设想，没有颜色或者界限，或者与周围事物没有任何联系的空间，这乃是一种抽象的空间。你必须认为它是二种物体界限之间或者是在二个物体之间的空间，空间的任何存在必然与某一物体相联系着。时间也是这样，你不能设想会有任何抽象时间，你必须取出一前一后的二种事实，并且用连续的观念去看它们，你才会获得时间的概念。时间存在于这二件事实，正象空间必须和外界物体相联系一样。另外，因果的观念不能和时间 and 空间相分离，它们不能独立存在。这是它们的特征”(II. 135)。辨喜在这里指出时间、空间和因果的最大特性是客观实在性，即承认它们都是客体或者客观事实的基本存在形式，并且反对抽象的时空和因果，另外，他从客观事实的联系和发展去考察空间和时间，肯定时间、空间表征着

客观事实的持续性和连贯性,而且还进一步承认空间、时间和因果的不可分性,(记住客观唯心主义者黑格尔是不承认时空的客观实在性和不可分离性!)这明显是一种唯物主义的因素。从上面辨喜对于物质世界的统一性、运动和时空等等的分析中可看出:辨喜虽则对于世界的认识归根结底是唯心的,即最终地承认物质世界是梵的表现;但也包含着某些合理的和唯物主义的因素,辨喜这种对于世界的解释明显地是和他的整个哲学体系相对立的,因为他既然承认宇宙的物质实体是真实的,这个物质实体又和最高的实在——梵相联系的,并是梵的一个阶梯或相应的部分,那么作为部分的和被蕴涵的物质实体不能不和全体的、蕴涵者的梵有着共同一致的方面,物质实体的属性不得不反映或者包含在梵的属性里面,从而就否定了上节所述他的所谓梵绝对独立、不可认知、不受规律制约的理论。辨喜对于世界真实存在的解释在当时思想界的斗争中有着重要的意义,我们知道印度历来统治阶级的唯心主义哲学,对待世界的态度都是采取消极和否定的,这些哲学派别异口同声地宣称:现实世界只是一堆苦难,人愈能摆脱这个世界,则愈能获得解脱,他们提出这种理论的目的,无非要求人们逃避现实,脱离社会斗争,消极地忍受统治阶级的压迫和宰割。例如吠檀多不二论者商羯罗在这个问题上曾提出过一种摩耶(Maya,幻)的理论,他认为梵通过一种魔力——摩耶创造了世界,世界仅是幻的一种表现,它是不真实的,也是不实在的。有些人把世界的多样性看成真实性,这就象人们有时会把最普通的绳子看成是一条蛇一样,为此,他号召人们力图摆脱这个不真实的世界。辨喜在改革吠檀多主义的过程中,他对这个理论作了新的解释,这个解释实际上是和商羯罗的理论完全对立的,辨喜认为“世界不是一种绝对的零”而是对“正在发展中的世界上事物的一种说明”。“摩耶是到处存在的,我们必须在摩耶中(即世界中——本书作者引注)去工作,如

果不投入工作中去，正象一个人要等待恒河之水流入大洋以后，再准备渡河一样”（II. 94、103—104）。辨喜这种论点反映了早期印度资产阶级要求正视现实，要求积极参与社会和政治的斗争，有着重要的意义。辨喜这个哲学论证和同时代的激进派领袖铁拉克以及后来的诗人泰戈爾的表述都是一样的。^①

辨喜对于精神世界或者在精神意义上的宇宙（有时他明确地称为心理世界）进行了解释，他认为人的一切思维活动包括人的认识形式都是人的意识的产物，精神世界独立于外在的、物质的世界，精神世界是梵的另一种表现，在梵的演化过程中它是较物质世界更高的一个阶梯，它和梵的关系更密切，总之，在他看来，梵和精神世界只是数量上的差异。他的这种解释和一般唯心主义的表述相类似，在这里不再赘述了。

在辨喜的哲学体系中我们到处可以看到形而上学的说法，但也能找到某些不彻底的、尚未发展的辩证法的观点，辨喜在分析某些社会现象和自然现象时也谈到了对立和矛盾。例如他说：“凡是我们的感官所及或者我们心灵所想象的，我们发现在其中有着作用和反作用的二种力量，其中一种作用于另一种，并且造成我们周围所看到的、我们心灵所感觉的、经常处于变化的错综复杂的现象。在外部世界，这些相反力量表现为引力和斥力，或者为向心力和离心力。在内心世界为爱 and 憎，好与坏”（II. 372）。“这个潮和汐、这个升和落是内在于世界的真正本性之中……如果你要生，就必需每一刻为生而死，生与死，不过是从不同立场所看到的同一事物的不同表现，它们都是同一波浪的起伏，一个整体的二种形式”（I. 111 页）。辨喜虽然承认社会和自然现象中有着正反二个不同的方面，而且这二个方面还经常处于变化和运动的过程中，各自

^① 参见本书铁拉克和泰戈爾章节。

向着对立的方向在转化，这些说法似乎接近了辩证法，但是他又认为这些现象的对立和转化是暂时的、相对的，而它的和谐或统一则是绝对的，从而又使他陷入了形而上学。例如他写道：“这个宇宙中的每一个部分是在一种永久流动的状态中，但是把宇宙作为一个整体来看，它是不能运动的，它是不能变化的，运动永远是一种相对的东西”（II. 79）。辨喜所以这样，是因为他企图在事物的发展和运动过程中找出外在的、最高的原因，即“第一推动者”或梵，借以建立他的体系，这正如恩格斯在论述黑格尔的辩证法时所指出：“黑格尔急于要建立一种体系，而依照传统的习惯，哲学体系是一定要有某种绝对真理来完成的”^①。辨喜通过这种方法正确地观察和评价了很多现象，但也使他经常处于十分矛盾的地位，这充分说明了这种方法的社会作用。例如他一方面认为在阶级社会中各个集团的心理状态、伦理标准都不一样，“在社会中的某一阶级认为某种特定的东西是他们的义务，而在另一阶级看来则完全相反，并且如果必须实行这些东西，这另一阶级必然会憎恶”（I. 35）。但另一方面又认为各个阶级的人有着一种共同的“神性”和“普遍的义务”，通过教育和宗教可以发扬这种“神性”和实现“普遍的义务”，使社会和心理的矛盾自行融和消失。

（乙）认识论

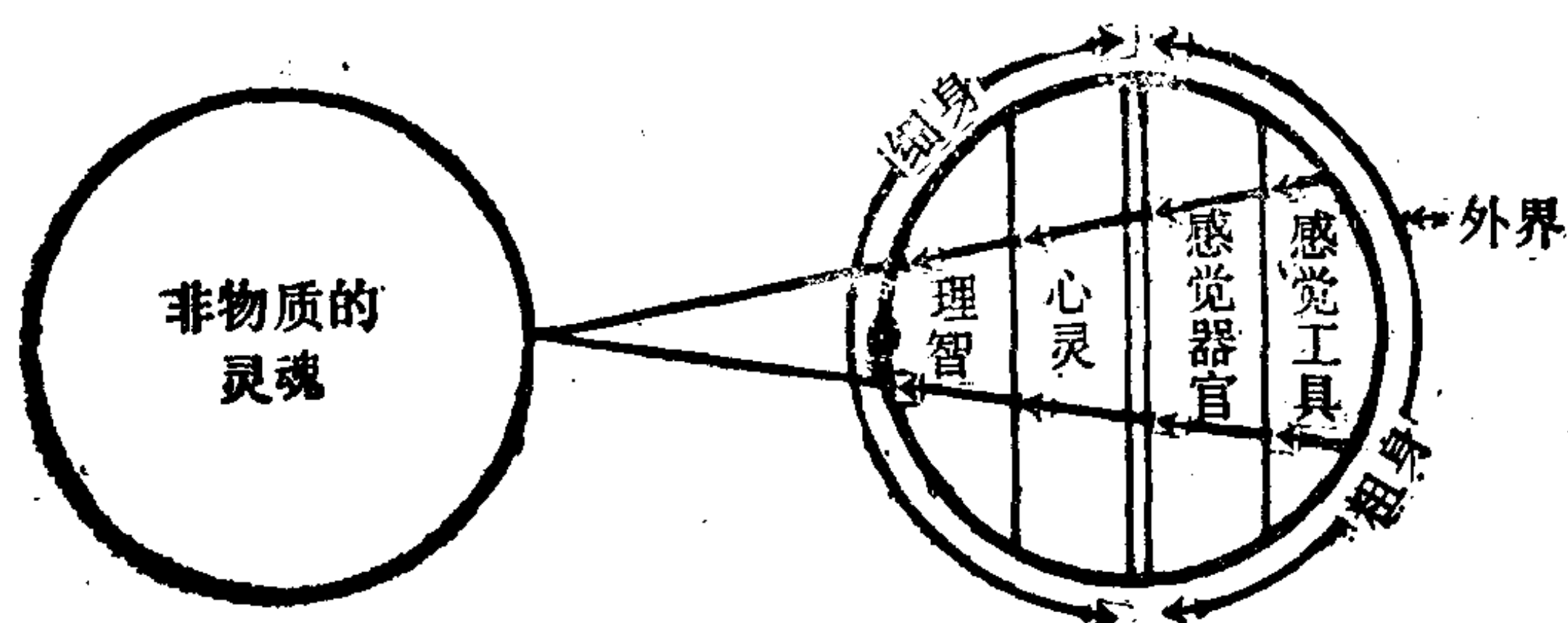
辨喜的认识论具有矛盾的性质。他认为人们对真理的认识可以通过两条道路：一条是常识即感觉经验的道路，另一条是宗教感情或者内省直觉的道路，这两条道路在某些人中是完全结合着。他在描写第一条道路时写道：“所有人类的认识都是由经验所产生的，我们除了依赖经验以外不能认识任何东西。我们一切推理都

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的总结》载《马克思恩格斯选集》第4卷第213页。

是以一般经验为基础的。我们所有的认识不过是一种统一的经验。看看我们的周围，我们会发现什么？一种连续不断的变化，植物由种子产生并且种子再变成了植物……动物在一定时期内生死，并且循环往复。人也是一样。……循环流转都在每个地方进行着，生育、成长、发展和衰亡象数学的精确那样互相紧接着，这就是我们日常的经验”（II.226），辨喜在这里虽然承认经验是认识的基础，并且承认经验的内容是和客观实在相一致的，但他所指的经验仅仅是个人的狭窄活动以及自然界的机械活动，还未从人类社会的实践的观点来理解经验，即把经验看作人类改造自然和社会的实践。关于这条道路的认识过程他描绘如下：“在我瞧你的时候，这种视觉需要多少个东西呢？第一是眼睛……第二是视觉真正的器官（organ），这因为眼睛并不是器官，它不过是视觉的工具，而在它的后面有着真正的器官，即在大脑中间的神经中枢。如果神经中枢被损伤了，一个人即使有一对最清楚的眼睛，可是他仍不能看到任何东西。……这样还不够。假若你在你的图书馆中专心地读着一本书，钟声响着，可是你仍不会听到它……这是心（Mind）不在那里，因此我们要看到第三种东西的需要，心必需在那里……心进一步把感觉传递给理智（intellect），理智具有决定性的能力，它决定着心所带给它的东西，但是理智还是不完全的，理智仍需带着感觉前进，把整个东西递至身体的管理者——人的灵魂（Human Soul），灵魂就是君王，在他的面前，呈献着整个外界东西，于是从这个君王那里发出怎样做或不做的命令，并且在同一的顺序中，把命令传达至理智，再给心和器官，再由器官把它传达给视觉的工具，这样感觉就完成了。”

“外界工具是人的外在的肉体，即粗身（gross body 即粗的物质——引者），但是心和理智则不是，他们在印度哲学中被称作细身，细身虽然比了肉体要细致得很多，但仍不是灵魂，……灵

魂是超越于它们(指理智、心、器官等等——引者)所有一切的”(II.213—214)。辨喜这段话试用图例来解释：



辨喜这种解释明显地是要撮合具有二元论性质的印度数论和西方资产阶级的心理学说，这其中包含着很多唯心主义和神秘主义的东西，但也有合理的、合乎现代科学的成份。他一方面认为感觉是外界对象直接作用于我们感官的结果，必须从感性的知觉提升到抽象概念来反映外在的世界，他把人的意识和肉体器官联接起来，强调大脑是神经系统的中枢和思维意识的真正器官^①，反对感觉器官产生意识的说法，如他举出眼睛^②不能产生意识等等(感觉器官产生意识的理论在现代心理学上称之为“外周论”)，这些都和现代科学相一致；但是在另一方面他又把一种神秘主义的、超感觉的灵魂从外面引入了人的认识过程，在他看来，灵魂是不依赖于肉体的一种独立的、永恒的存在，它是感觉和思维的主宰者，是认识的真正源泉。从辨喜这种解释中可以看出，他不能解决感性认识和理性认识、个别与一般的关系问题，由于他不懂得普遍的东西是由理论思维形成的，是在反映个别事物的属性的感性知觉基

^① 关于人的心理活动是大脑产物的理论，俄国谢切诺夫在1863年所著《大脑反射》最先和较系统地作了论证，辨喜有否接触这种理论尚待研究。

^② 现代科学证明：我们的眼的构造并不能使眼球感觉和知觉一切光波，而只能感觉到一定的波长(95—300毫微米之间)，因此由眼所获得的感性认识必需要有思维活动来补充。

础上产生的，因此他不得不臆想出不依赖于感觉、不依赖于肉体、作为抽象思维负担者的“灵魂”。

辨喜也提出了另外一条认识的道路——宗教感情的道路。他认为人类有着一种不以经验和逻辑证据为基础的天赋的认识能力——自明性，这种自明性也是认识的来源和真理标准，因此要想了解真理的人也可以通过自省或者直觉的途径获得。他认为这条道路最好的途径是印度瑜伽哲学的“八支分法”：（一）禁制——不杀、实语、不盗、不淫、不贪；（二）劝戒——清净、知足、苦行、读诵、敬天；（三）坐法——原指坐的姿式，引申为锻炼身体之方法；（四）调息——控制呼吸；（五）制感——控制感觉；（六）执持——使心专注一处；（七）禅定——默想；（八）等持（三昧）——入定。（I. 137）。瑜伽的认识方法在印度各种唯心主义哲学中都被引用过。我们认为直觉这个观念在人类的认识史中是一再被人注意的问题，没有必要加以否定，但是 we 和一切唯心主义者有着根本分歧的看法，在人类认识里，作为一种感触或猜想而言的直觉是以大量实际经验以及科学知识为基础的，因此以经验为基础的直觉在认识中是起着作用但非主要的作用，它是认识的偶然性而非基本的契机。辨喜的失误在于他把这种认识与人的实践完全割裂开来。另外，把它绝对化起来，作为认识的唯一源泉，这当然是和生活以及科学完全不符的。

辨喜本体论和认识论中的矛盾，充分反映了印度民族资产阶级的双重性格以及他们所处的矛盾的社会地位。我们知道，被压迫的印度民族资产阶级一方面与帝国主义和封建势力有着矛盾，他们要求维护民族独立和实现资本主义的改革，因此在哲学中反映为要求正确地说明和认识世界，并在世界中积极行动；但在另一方面它是一个十分软弱的阶级，他们害怕人民、害怕阶级斗争，因而又力图加以掩饰。辨喜世界观的矛盾是他所处时代、社会斗争、

历史传统等等的反映，它鲜明地表现出了印度民族资产阶级在民族解放运动和社会改革运动中的复杂心理状态。

(丙) 宗教思想

辨喜的宗教思想是和他的哲学、社会思想密不可分的。他认为“印度的宗教生活形成了中心，是民族生活整个乐章的基础”^①。宗教的合理化乃是社会改革以及其它改革的最先的和最根本步骤。为此，他对印度教中各种封建压迫、清规戒律、种姓分立、歧视妇女等现象进行了无情的抨击，并且高举了宗教改革的旗帜。辨喜追随着他的老师罗摩克里希那，宣称他所建立的新宗教是“行动的或者人类的宗教”(Dynamite or Humanity religion)。在他看来，世界各种宗教的本质和目的是一致的，即要达到与神的交往，实现“普遍的爱”，但是各种宗教为达到这个目的所采取的形式是各不相同的。什么是神呢？他回答道：神是“表现在人的普遍智慧中的理性的总和”，(II. 211)“哪里有爱，也就是神显现在哪里”(II. 391)。又回答道：“我们不反对什么，既不反对有神论，又不反对泛神论、一神论、多神论、不可知论，也不反对无神论。作为一个信仰者的唯一条件是要塑造一种最宽广而强烈的品性……我们相信每一种存在都是神圣的，都是神”(IV. 303)。辨喜认为印度应该根据这个原则去建立新的宗教。他说：“我们需要一种宗教……这种宗教给我们自信，给我们一种民族的自尊，并给与我们供养、教育穷苦人和摆脱我们周围苦难的力量……如果你要寻求神，首先要为人民服务！如果你要获得力量，就必须为你的同胞们服务。”^②具体地说，新的宗教应是“印度教和伊斯兰教这两个伟大体系的联合——也就是吠檀多的头脑和伊斯兰教身体的联合”。^②

^① 转引自印度不二论道院编：《辨喜的生平》第2卷第213页。

^② 《辨喜书信集》第390页，印度不二论道院出版，1942。

从以上阐述中可以看出辨喜企图创造一种新的、以人为中心的宗教，这种宗教是符合资本主义发展需要的。

(三) 社会政治思想

(甲) 论封建主义和帝国主义

辨喜的社会政治理论是他的“行动的吠檀多主义”的一个不可分割的部分。他在印度被称为印度资产阶级民族主义的“奠基人”，对于印度民族解放运动和社会改良运动有着重要的影响。

辨喜对帝国主义和封建主义发出了抗议的呼声。他对印度的封建统治进行了历史的、批判的评价，揭露了它们所给予人民的祸害，并且号召人民反对封建的顺从，迅速摆脱封建的统治。他在考察印度的历史后写道：“为了保卫国家、统治者个人的舒适、自己的奢侈以及长长的扈从开支的需要，并且，更重要的是填塞为赎罪所需的全能的祭司的金库，封建的君主汲涸了他的臣民的泉源，正象太阳吸干了土地的湿气一样，他的特别的掠夺对象——他的乳牛——是吠舍(商人)”(IV. 372)。又写道：“婆罗门(印度的高级种姓——引译者注)在事实上逐渐采取了十分不道德和压迫的道路，他们由于自私，引入了为数众多的、非吠陀的(这里指不是正统的意思——引者)、不道德的和不合理的原则——这仅仅是为了保持他们的特权”(VII. 171)，辨喜这种信念是和他的行动相符合的，例如1894年他在给群众的一则信上公开提出“不要愚民僧侣，不要社会暴君”的号召。(IV. 313)

但是辨喜象旧时代的启蒙思想家和同时代“激进派”的领袖一样，对于封建主义的斗争是不彻底的，例如他一方面认为印度“种姓对立”是印度社会进步的障碍，因之，大声疾呼地要求废除上层种姓的特权，但是在另一方面又认为“种姓是一种自然秩序”，是“社会创造力的各种表现”，如果把它摧毁，必将“导致社会创造力

的毁灭”(III. 460; IV. 317), 这种看法说明了印度资产阶级的先天孱弱性, 他们和封建主义有着千丝万缕的联系。

辨喜对于帝国主义有过幻想, 但是殖民统治残暴的现实常常激起他的愤懑。他在给一个外国朋友的信中对英国的统治进行了抨击: “尽管在几个世纪中, 即英国人为了取得统治而进行征服斗争的混乱时期中, 英国人在1857—1858年所犯下的骇人的屠杀罪行。另外, 由于英国统治不可避免的结果, 引起了可怕的饥馑, 使成千上万的人失去了生命。印度的人口仍然有了相当的增加, 但是这种情况较之我国完全独立时即在伊斯兰教统治以前有着不同。如果我们全部生产出来的东西不被英国拿去的话, 印度的劳力和生产能够宽裕地支持现有人民五倍的需要。

这是事情的现状——甚至教育也不再准许传播, 出版自由早已停止(当然我们很早以前就被解除武装了)……人们由于写了几句无罪的批评, 立刻被判处终身的流放, 其他的人不加审讯而加以拘押, 没有人会知道什么时候将被处死。

恐怖的统治在印度已有若干年了, 英国士兵杀害我们的同胞, 并且强奸我们的妇女——可是, 仅仅由我们支付路费和年金送还家乡”(VIII. 483—485, 重点原有), 辨喜在反帝的同时, 对于印度某些人中的媚外、崇外、懦怯和麻木不仁的现象进行了批评, 此外, 他还通过他的独特的宗教说教以及诗歌对印度人民进行了广泛而又热情的爱国号召。

辨喜根据他在美国亲身的经验, 发出了反对美帝国主义种族歧视和压迫的呼吁。他写道: “黑奴的今天的情形比之废除黑奴战争(指美国的南北战争——译者)以前更坏了千百倍……他们的生命是分文不值的, 他们可以借口被活活烧死, 他们可以被不受任何法律制裁的谋杀者所枪毙, 这因为他们都是黑人, 他们不是人类, 他们连动物也不如”(III. 214)。

辨喜的爱国主义浸透着对普通人民权利的同情和关怀，他在印度资产阶级民族主义运动中是最先把爱国主义和改善人民的物质境遇的任务结合起来的一个，他把印度的希望寄托在群众身上，“印度的唯一希望就在群众身上，那些上层阶级不论在形体上和道德上都是僵死的”（V. 81）。他还进一步探讨了人民群众在国家历史命运中的作用问题。例如他说：“唉！没有人考虑到国家的贫苦大众，他们是国家的骨干，他们用他们的劳力生产粮食。如果这些穷困的人民、清道夫、劳动者停止一天的工作，将要使市镇陷于一片混乱”（VII. 244）。又说：“不论社会的领导权在于垄断知识、或者在于支配财富或者掌握军权的那些人手里，他们力量的源泉终是在于被统治的广大群众”（IV. 403）。辨喜这种探讨诚然有着十分重要的意义，但是他对人民群众在社会历史中的作用的探讨，不是从历史唯物主义而是从人本主义出发的，辨喜不懂得人是社会关系的产物以及人的真正的社会本质。在他看来，社会是由二个集团所组成的，它的上层是“财主集团”，这个集团中包括着富有的婆罗门，占有世俗权力的刹帝利（武士）以及新兴的吠舍（商人）和柴冥达尔（Zamindari即包税人）等等，它的下层是“穷人集团”，它包括着农民、手工业者、皮鞋匠、屠夫等等，这个集团构成居民的大多数，是社会的“骨干”。辨喜正确地看到了社会对立的存在，但是他的人民概念还不是科学的和历史的，他始终没有把当时已经出现的、虽然为数很少的产业工人划为一个阶级，当然他的不明确也和当时印度资本主义发展的规模有关。

辨喜虽然对人民表现出了无限的关怀和同情，但是他对人民仍然抱有一定的怀疑和恐惧的心理。他的阶级局限和唯心主义没有使他了解到什么是人民的真正利益，因而他的解放群众的愿望始终未能如愿以偿。

关于印度社会的改革问题，辨喜提出了一套行动的纲领，这套

纲领的中心口号是“行动的宗教和统一的印度”，他号召印度各个民族、宗教和种姓在印度精神的基础上统一和团结起来，打破宗教的对立和种姓的隔离，改善劳动人民的精神和物质境遇，普及教育和文化，发展民族的工商业，提高妇女的权利，消除印度与世界隔绝的状态等。总之，他要求在印度建立起西方资产阶级的民主自由的社会，这诚如他向人民呼吁：“用印度的宗教来建造一个欧洲式的社会……在你的平等、自由、工作和活动力的精神上，你得变成一个西方人中的西方人，而同时在宗教文化方面，你得彻头彻尾地是一个印度教徒”^①。

辨喜也提出了改变现实的所谓“根本道路”，他把主要作用归诸于人，归诸于“人性”的改变。这是一种资产阶级局限性的表现。

(乙) 论非暴力

辨喜在陈述改变世界的道路中，探讨了“不反抗”(Non-resistance)的问题，这个探讨是他的社会理论中最积极的方面。他说：“所有伟大的导师都说‘不要反抗罪恶’，不反抗是最高的道德理想。我们全都知道，如果我们当中一部分人把这个原则全力去付诸实践的时候，整个社会组织就要瓦解，恶人将要侵犯我们的财产和我们的生命，要为所欲为。即使有一天实现这种不反抗，必将把我们引到灾难……宣教这个原则等于是对广大的人类进行了谴责，不但如此，它将使人们感到他们的作为经常是错误的，使他们在各种行动中感到内心的犹豫，结果必将削弱他们的斗志并且因为经常的自以为了然而产生了比任何软弱最大的罪恶，那些开始憎恶自己的人已是推开了堕落的大门，这对于一个国家也是同样的”(I. 35—36)。我们知道“不反抗”的理论历来就是印度统治阶级宗

^① 辨喜：见《从科伦坡到亚尔莫拉的演讲集》。

教道德学说的一个互相因袭的重要原则，是用来麻痹和欺骗人民的一种思想武器，它在印度人民中有着重要的影响，而且也为亚洲某些其它专制国家的统治者所倡导，甚至是俄国托尔斯泰主义的一个组成成分，列宁在评论托尔斯泰时曾经指出：“不用强暴力量去抵抗恶的主义”是一种“亚洲制度的观念形态”。^① 辨喜虽然没有也不能够正确了解这个原则所包含的具体的、历史内容，但他无情地揭露了它的虚伪性，它在国家和人民中所起的麻醉和破坏的作用，并且号召：“反对罪恶是人们的责任……让人们去战斗，让人们挺着胸战斗下去，只有当你获得反抗力量的时候，不反抗才是一种美德”（I. 37）。辨喜这种号召和批判反映出了印度资产阶级早期的革命性和战斗的精神。

（丙）空想社会主义理论

辨喜在瞻望未来的社会中，提出了他的空想社会主义理论，现在把它的基本方面介绍如下：

“人类社会是轮流地被四个阶级所统治的，即祭司、武士、商人和工人。每种统治有它的光荣和缺陷。当祭司（婆罗门）统治时，他们根据世袭的理由有着极大的排他性，只有祭司本人和他们的子孙受到各种庇护，只有他们有着各种知识和享有灌输知识的权利。这种统治的优越是：在这个时期奠定了科学的基础，祭司们陶冶着人们的精神，因为他们是通过精神来统治的。

武士（刹帝利）统治是专制而残暴的，但是他们不是排他的。在那个时期中，艺术和社会文化达到了应有的高度。

其次是商人（吠舍）统治，它的默默无闻的压迫和吸血的力量是非常可怕的。它的好处是：他们作为买卖人到处奔走，把前二种

^① 列宁：《列夫·托尔斯泰和他的时代》。《瞿秋白文集》第2卷第1225页。人民文学出版社1953年版。

统治时期所收集起来的思想予以传播。商人们比之武士更不排他，但文化开始衰退了。

最后将有工人统治(Labourer rule 或译首陀罗统治)。它的好处是：将物质的舒适分配给大众，它的坏处(或许是)是文化的降低，普通教育将要大大地普及，但是非常的天才将要越来越少。

如果能够建立这样一种统治，在这种统治中能够保持祭司时代的知识，武士时代的文化，商人时代的分配精神和最后时代(即工人统治——译引者)的平等理想，而除去它们的坏处，那就是理想的统治。但这可能吗？

前三个统治已经有过它们的鼎盛时期，现在是最后一个统治的时代了——工人们必定要有这种统治——没有什么人能抗拒它……我是一个社会主义者，不是因为我认为社会主义是一个完善的制度，而是因为半块面包比没有面包好。

其它的制度都曾试验过，并且发现都是不行的。让这种制度来试验一下罢——如果没有别的理由，就算是为了它的新奇罢”(VI. 342—344)。

辨喜这套空想方案是东西思想和新旧思想的一种混杂。其中有着积极的、批判的内容。在这个方案中我们首先可以看到他对资产阶级生产关系的种种揭示，对阶级社会中各种破坏因素的抨击。例如他揭露商人的统治：“这些有钱的阶级控制着政府，吮吸人民群众的鲜血而肥胖起来，并且派出兵去外国为他们战斗、卖命，依靠人民在战场上流血所取得的胜利来填满黄金的口袋”(V. 364)。另外，他还把他的希望寄托于劳动人民，寄托于未来的“工人统治”，这种看法虽然很模糊、主观，但毕竟反映出了要求摆脱压迫和剥削的愿望。就当时印度的社会条件看(资本主义还刚刚形成，资产阶级与无产阶级的对立还刚刚开始)，还全然带有空想的性质；其次，在他的方案中也可以追溯某些东方宗法思想的痕迹以及西

方资产阶级空想社会主义思潮的影响。例如他神化印度婆罗门的精神统治，渲染我国的儒教，把孔子解释为中国武士统治时期的“皇权力量”的中心，并且“控制和指导着士大夫的力量”达二千五百年之久（IV.383），他的这种说明不禁使我们想起英国罗素（B. Russell）把孔子和他的家系（衍圣公）当作我国独一无二的封建贵族一样的任意。^①他自称是社会主义或无政府主义，并且宣传人类互助合作，这明显是他和克鲁泡特金接触后所受的影响。辨喜对于社会发展规律的看法是纯然主观主义的，他虽然一再谈到社会发展的“自然规律”，但他所理解的“自然规律”乃是一种臆想出来的东西。在他看来，社会和个人一样是由三种力量即“刺阍”（Rajas，积极性，相当于人的理性或爱）、“答摩”（Tamas，消极性，相当于恨）、“萨埵”（Sattva，平衡性）所组成的并在发生着作用，在社会发展中时而这种力量，时而那种力量在占着上风，因而一种统治由另一种统治所代替。例如封建统治的衰替，主要是由于封建统治者的“不仁”即“答摩”占了上风。辨喜这种解释是十分神秘主义和唯心主义的，我们知道，社会发展不是什么“刺阍”或者“理性”取得了胜利，而归根结蒂是由物质生活所决定的。

（丁）论中国

辨喜在阐述他的空想社会主义理论时，提出了下面一个有趣的问题：他“预言”未来的社会必然是“劳动人民的统治”，而这个统治可能是由俄国或中国开始，关于这个问题的叙述有下面几个来源：一是辨喜在《现代印度》一文中自述：“……但是有希望，在巨大的时间过程中，婆罗门以及其它高种姓，正在摔到首陀罗的低级地位，而首陀罗正在上升到高级的地位……就在我们的眼前，有力量

^① 参见罗素：《怀疑论集》，商务印书馆1932年版，第152页。

的中国正在跨着急速脚步获得首陀罗的性格……。一个时期行将来到，这个时期首陀罗阶级将带着他们首陀罗的性格兴起……一个时期行将来到，在这个时期中每一个国家的首陀罗……将要在每一个国家中获得绝对的统治权力……社会主义无政府主义和虚无主义是这个社会革命的先锋。”(IV.401, 重点引者加注)；另一是辨喜的传记作家法国著名的文学家罗曼罗兰所引辨喜的弟子美国女教士克里斯丁娜(Christina Grinstidle)《未发表的回忆录》中的一段话,这段话的原文:是“三十二年前(即1896年),辨喜对我说:‘引入另一个时代的紧接而来的起义将要来自俄国或者中国,我不能看清楚是那个,但将是他们二个中间的一个’,接着又说:‘这个世界是在吠舍(商人)统治下的第三个时期,第四个时期将要由首陀罗统治(无产阶级)’”^①；第三是《维帷卡南达——爱国的预言者》一书的作者达特(B. N. Datta)在美国听到一个人转述克里斯丁娜所说的一段话,这段话的原文是:“在辨喜最后一次访问美国的时候,辨喜在纽约告诉我们这样的事情,他在楼板上来回走着并且说道——第一是婆罗门的统治,其次是刹帝利的统治,目前的世界正由吠舍统治着,下一个将是首陀罗的统治,我正要知道将要在哪里建立第一个首陀罗的国家,它必然在俄国或者在中国,在这二个国家中众多的人民群众被压迫着和被践踏着的”。^②此外,在希姆章特拉·高士(Hemchandra Ghose)的回忆录中也曾谈到辨喜曾亲自对他说过东方的复兴将要自中国开始,中国的首陀罗将要奋起等等,高士还问过辨喜他如何获得这种认识,辨喜答称是由于“上帝的恩惠……多年的深入观察、阅读和旅行”的结果^③。辨喜在

① 罗兰:《辨喜的生平及其说教》,印度“不二论”修道院1947年出版,第166页,重点引者加注。

② 达特:《斯哇密·维帷卡南达——爱国的预言者》,第10页,重点原有。

③ 见达特书,第334—335页,原引自由高士所签名的回忆录。

1893年来过我国，他对我国人民的境遇是有亲身经验的。辨喜在他的著作中也经常谈到俄国，在他第二次出国时还想到俄国去参观，他对俄国的情形看来也还是有所了解的。上述的材料我们现在还没有足够的理由可加以否认，从这些材料及参证辨喜的生平和其它言论至少可以肯定的一点是：他对在帝国主义和封建主义统治下的我国人民是十分关怀和同情的，并且寄予了重大的希望，但是我们不能同意达特在其书中所说辨喜“预见”到了历史进程中的具体事件，把预见苏联和中国所发生的伟大的革命强加在辨喜的头上，使辨喜成为一个神奇式的人物。

辨喜在1893年曾来我国广州等地旅行，他把这次旅行所得的印象写在他给马特拉斯公众的一封信中，辨喜对我国的历史和文化是比较熟悉的，他在他的著作中经常提起我国，并且给予了很高的评价，例如1894年他在英国伦敦一次招待会上公开说：“我曾经在中国和日本旅行，今天，中国虽然象一个无组织的团体，但是在他伟大的盛年时期，他拥有任何国家所不知的最可羨的组织。我们称之为现代的很多技巧和创造在百年甚至千年以前的中国人那里就被实行了”(V.129)，辨喜对当时我国文化的“僵死”(他称之为木乃伊式的)情形表示了无限的叹息，但他预言中国文化必将象“凤凰一样”获得新生，担负起“综合西方和东方”的伟大使命，罗曼罗兰曾记述过他对这一问题看法的演变过程，辨喜在初去美国时对美国文化的表面繁荣抱有很大的幻想，他曾经把综合东西文化的希望寄托在美国的身上，但他第二次去美国经过深入地观察以后，他“愤怒地发现他被金元的帝国主义贪婪所欺骗了”，因而他认为“美国不是完成任务的工具，而只有中国和俄国才能完成(这意思是：实现东方和西方的双重的联合使命)”。^①

^① 以上二段见罗兰书第81页，引文后一段是辨喜对麦克里奥特(Macleod)所说的话，括号中的注释是罗兰原注。

辨喜对于在封建主义和帝国主义压迫下的我国人民寄予了无限的同情和希望，例如在前一节中已叙述他对我国劳动人民未来的展望。又如他和希姆章特拉·高士谈话中曾说：“……整个东方将要获得复兴，重新建立一个人道的世界，这是象白昼光明一样清楚的，瞧着！中国未来的伟大，并且随着中国，所有其它国家也有未来的伟大”。^①

（四）辨喜的影响

关于辨喜在印度资产阶级民族解放运动中的作用问题，在印度和其它国家的研究家中有过二种对立的说法：一种认为辨喜是一个完全脱离政治的宗教家，他的学说不具有直接的政治的意义。例如梅达(G. L. Mehta)写道，“辨喜不是一个政治家，他既没有打过政治仗，也没有参加过公民和立法的团体，他主要是一个宗教改革者……”（见拉摩克里希那文化学院公报6卷7期），又如穆克吉(P. B. Mukharji)把辨喜的社会理论看作“超越政治的民族主义”(Nationalism Without Politics, 见“公报”9卷5期)，当然，不可否认辨喜在其言论中曾经表示过不要“政治”的看法，例如他写道：“我和政治胡说毫无关系，我不信仰政治”（辨喜1895年9月9日演讲稿）。但是辨喜所谈到的政治正如苏联布罗多夫(B. B. Бродов)所指出：“常常是被用来标明英国殖民主义者的反印政治”^②。这种“政治”当然印度的先进知识分子是不屑同流合污的；另一派则认为辨喜是一个农民思想家，是印度的革命民主主义者，他的重要的理论概念（如劳动人民专政、无产阶级文化等等）是和科学的马克思主义的理论完全一致的。例如达特写道：“人们在阅读辨喜的著作中将会感到惊奇，大师不单用了马克思的词句‘穷者愈穷，富者

^① 见达特书，第334—335页，原引自高士的回忆录。

^② 苏联科学院编《哲学史》第4卷，第492页。

愈富’，而且还说到‘无产阶级文化’，并预言印度群众的无产阶级文化(Proletocult)将是新印度的未来文化^①”。这种贬低或者抬高辨喜作用的说法，我认为都与辨喜的言论和客观事实不符。他的哲学和社会理论和科学的马克思主义理论有着本质的区别。

辨喜对于印度民族主义的诞生和发展有着重要的影响。例如他的“人类宗教”、种姓理论、宗教团结等等对于甘地主义的形成起过一定的作用，甘地在说教中惯常使用的“穷人上帝”(Daridra Nārāyana)一词就是辨喜创造的。辨喜对于孟加拉的民族解放运动的影响是更直接和广泛的，据当时参加民族斗争的乔多戈泊尔·穆克吉(Jodugopal Mukhlejee)、希姆章特拉·高士等等回忆，孟加拉的很多革命领袖如铁拉克、斯里许·派尔(Srish Pal——革命烈士，1908年因反英被处死)、乔根特拉·达特(Jogendra Datta, 1914年因反英被捕，曾引起群众抗议)和辨喜都有过直接的交往。他的《从科伦坡到亚尔莫拉的演讲集》一书是当时爱国者最重要的精神食粮，他的口头禅“通过足球较之《薄伽梵歌》更接近天堂，我们需要强似钢筋的人”(III. 242)，在印度民族解放运动中曾被当作青年群众的口号。印度历史学家麦章达(R. C. Majumdar)在评述辨喜在1905年孟加拉自治运动中的影响时曾举出这样一个例子，孟加拉有一个烈士在被殖民当局处死前二小时，还诵读着辨喜的著作，希望从辨喜那里获得精神的支持(见麦金达《孟加拉的自治运动》)。辨喜创立的罗摩克里希那教会以及它的领导者在1914年孟加拉官方政府的报告中曾被列举为“印度民族主义的最先煽动者”。孟加拉的总督卡密却尔勋爵(Lord Carmichael)在1916年公开宣称：“印度的恐怖主义者为了更方便达到他们的目的正在成为罗摩克里希那教会的会员，因此没有比这个更需要的是

^① 见达特书，第8页。

解散这个教会”^①以上这些都可以看出辨喜的明显影响。但是必须指出：辨喜的宗教和社会理论在印度资产阶级民族运动中所起的一定的反作用也是存在着的，他利用宗教和唯心主义来达到爱国目的，这不可避免地削弱和阻碍了群众政治意识的进展。另外，他对印度教的偏重也必须对一部份伊斯兰教人士与印度民族运动的疏远担负相当的责任。

* * *

从上面的分析中我们可以看出：辨喜的新吠檀多主义的哲学就其整体说来是一种客观唯心主义的体系，但在他的庞大的唯心主义和形而上学的体系中包含着某些唯物主义和辩证法的因素，他的复杂而又矛盾的认识论中有着某些合理的思想。当其宣称世界是梵的表现，超空、超时、没有因果的联系时，当其宣称人的神性以及天赋的认识能力是我们知识的泉源时，他把他的哲学引向了唯心主义和神秘主义；当其承认世界在我们之外，物质的统一性、时空、因果的实在性以及感觉经验是我们知识的基础时，他把自己的哲学引向了唯物主义，虽则他的这种思想不是贯彻始终的。辨喜把各种互相对立的思想囊括在一个体系里，其目的是要想调和科学与宗教、唯物主义和唯心主义，使科学为宗教服务，唯物主义向唯心主义妥协，他思想的矛盾和摇摆反映出了印度民族资产阶级的双重的性格以及他们所处的复杂的历史地位。

辨喜的社会观中有着进步的一面，也有着历史局限的一面，他的社会理论的积极方面主要是在于他的反帝反封建、爱国爱人民、爱世界友谊的思想，他是印度爱国的资产阶级民主主义者中杰出的一个。他对我国文化的重视，对于我国劳动人民的关怀，获得了我们的尊敬。

^① 罗曼·罗兰：《辨喜的生平及其说教》，第358页。

三、印度近代启蒙思想的特点

(一) 印度近代启蒙思想是印度资产阶级生产关系出现以后相应的产物,它的表现形式虽然不同于我国和西欧,但它的内容还和一般启蒙思想有相似之处,这些内容正如列宁在《我们究竟拒绝什么遗产》一文中所指出:“对于农奴制度及其在经济和社会和法律方面的一切产物满怀着强烈的仇恨”^①。印度的启蒙思想家如罗易、狄洛吉奥、达耶难陀、辨喜等人在他们的著作和活动中都对封建社会及其黑暗势力进行过揭露和批判,并且提出了带有改良主义和折衷主义性质的意见和措施。这些要求虽然没有也不可能彻底地实现,但他们的努力在不同程度上动摇了封建的统治,在客观上为资本主义的发展扫清了思想障碍并为印度以后的民族、民主运动的发展准备了思想条件;他们“热烈拥护教育、自治、自由、西欧生活方式。”^②帝国主义在印度取得统治以后,为了加强和巩固他们的统治,他们曾大力提倡学习印度古代的经典以及推行僵死的梵文教育(如英国第一任总督哈斯丁曾命令在印度创设印度梵文学院)但是并不准许输入西方的科学和文化,甚至有人建议学习西方工艺科学还遭到反对,印度所谓‘东方派’和‘英语派’为印度人的教学问题前后争论达五十余年,虽然后来英语派胜利了,但这也是印度资本主义日益发展所不得不采取的措施,这样做对殖民当局是有利的。印度的启蒙思想家在十八——十九世纪提出学习西欧的工艺科学,并且亲自从事创办报纸、剧院学校等等活动是有其积极作用的。梵社和罗摩克里希那教会的很多思想家,都曾提出过“人的天赋自由”和“人在神面前的平等”,并要求从殖民主义那

^{①②} 列宁:《我们究竟拒绝什么遗产》载《列宁选集》第1卷第127页,人民出版社,1972。

里获取“自治”(Swaraji)。这在当时历史条件下虽是一种空想，但对唤起印度的民族觉醒是有着一定意义的。印度的资产阶级和从封建阶级中分化出来的知识分子在接受西方思潮后发生剧烈的分化过程，其中一部分人公然成为帝国主义的帮凶；另一部分人则表示和人民在一起，坚持人民群众的利益，主要是农民的利益，他们衷心相信农奴制度及其残余一经废除就会有普遍的幸福，并且衷心愿意促进这一事业。这些人虽然离劳动人民革命的斗争还很远，但毕竟反映了人民的某些呼声和要求，在印度社会发展中起过启蒙和桥梁的作用，例如在印度 1857 年民族起义前后‘青年孟加拉派’的很多人都是支持和同情人民的，他们通过《爱国者报》等报刊对殖民主义和封建主义对农民和蓝靛工人的压迫和剥削进行了无情的揭露和谴责。

(二) 但是，印度的资产阶级启蒙思想在其诞生的时候就暴露出了殖民地和半殖民地国家资产阶级思想所具有的共同特征——两面性、革命性、懦弱性和妥协性。印度很多资产阶级启蒙思想家大都出身于地主资产阶级的家庭，有的本身就是新兴的柴冥达尔，或者东印度公司的下级官吏，这些人与帝国主义和封建主义有着千丝万缕的联系，他们的经济地位决定着他们对帝国主义和封建势力有着依附和妥协的一面，当他们的利益和封建主义与帝国主义有矛盾时，他们也会一时和人民站在一起与封建主义帝国主义进行斗争，但他们中间有些人不想触动旧的统治基础，因之反封建、反帝是不彻底的，懦弱的，甚至是半途而废的。例如罗易的“托古改制”思想，达耶难陀的“回到吠陀”的思想，辨喜的“新吠檀多主义”等等都是新旧思想调和的产物，他们的很多改革蓝图在外国殖民者和本国封建主残酷统治下当然是不可能全面实现的。这一点马克思很早就指出：“在大不列颠本国现在的统治阶级还没有被工业无产阶级推翻以前，或者在印度人自己还没有强大到能

够完全摆脱英国的枷锁以前，印度人民是不会收到不列颠资产阶级在他们中间播下的新的社会因素所结的果实的。”^①

(三) 关于印度近代启蒙思想斗争的规律性问题是一个值得研究的问题，印度宗教在中世纪有着极为重要的影响，宗教和封建的种姓制度有着内在的联系，它在人民和社会生活中起着巨大的作用，当时哲学、法律、政治等等思想体系的一切形态都被囊括在宗教教条之内，各种民族和社会运动也都举着宗教的旗帜，因此很多启蒙思想家对封建主义的斗争常常是以宗教为出发点的，这正如马克思所指出：“一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端，为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”^② 在他们看来，“宗教批判是一切批判的前提”，宗教的合理化乃是整个社会结构走向合理化的步骤。例如梵社对于顽固的印度教的批判，圣社对于基督教的批判或多或少地都包含着一定的反封建和反帝的内容。至于哲学斗争也有其独特的方式，我们在启蒙运动中一方面可以看到唯物论、无神论和宗教唯心主义的斗争；也可以看到在某一个哲学派别内部的唯心主义和唯物主义之间的斗争（如辨喜的新吠檀多主义），在这一个时期内，唯物主义为了斗争的方便有时还披上了唯心主义和神学的外衣，这是我们必须加以注意的。

(四) 在印度启蒙运动中，很多思想家都谈到了东西文化的关系问题，在对待印度本国文化和西方资产阶级文化的态度上明显地可以看出二个派别——“印度文化本位主义派”和“西欧主义派”。对于这二个派别的评价是一个极为复杂的问题，必须具体地

^① 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，载《马克思恩格斯全集》第9卷第250—251页，人民出版社。

^② 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第7卷第401页。人民出版社，1959。

和批判地加以对待。“印度文化本位主义派”虽然渲染着很多东方复古主义和封建宗法主义的内容,但是他们要求实现印度(实际上是印度教)文艺的复兴是和实现资产阶级的民族愿望相联系着的,“西欧主义”中的一部分人虽然有时错误地对祖国遗产采取虚无主义态度,但他们中间一部分人积极反对封建文化,努力介绍西方资产阶级的某些有用的科学和文化,这对当时印度改善人民物质福利和摆脱帝国主义的经济侵略也是十分需要的。

第五章 纳奥罗吉和罗纳德的 哲学和社会思想

一、印度民族主义运动兴起的社会历史背景

十九世纪末至二十世纪初是“自由的”资本主义向帝国主义过渡的完成时期。英国是在占有亚非殖民地，特别是在最后征服印度以后成为庞大的帝国主义国家的。在十九世纪最后三十年代，英国开始对印度进行资本输出，他们在印度开发了为他们侵略服务的运输、金融、种植园等行业（据1914年第一次世界大战前统计，约占全部投资的百分之九十七）但阻挠印度基础工业的建立和发展。外国资本的输入，一方面进一步摧毁了印度自给自足的农业和手工业，而另一方面也刺激了印度资本主义的畸形发展。1880年，印度有自己经营的纺织厂193家，雇用工人161,000名，至1913年骤增至272家，雇用工人253,000人，另外，还创办了不少黄麻、造纸、磨粉等等小型工业。印度民族经济一开始在资本和技术装备等方面都是依赖于宗主国的资产阶级的，而且和国内的封建阶级有着不可分割的联系，但是他们在发展过程中，由于受到英帝国主义政治和经济的统治，不能参加国内外市场的管理，不能自主关税和其它工商业的税则等等，因而和宗主国的资产阶级逐渐发生了矛盾，这些矛盾在十九世纪末叶就已暴露出来，到第一次大战前表现得更为尖锐。

在1857年印度民族起义失败后，英国对印度的统治有了新的转变。殖民当局为了对付人民的反抗，和印度的封建王公结成了巩固的政治联盟，竭力支持中世纪的一切腐朽和落后的东西，例如

封建的土地占有制度、种姓制度、土帮特权等等。而他们对新兴的资产阶级却“从以前的融洽无间变为冷淡猜疑，甚至是敌对”的关系。在殖民当局、封建势力和高利贷者等等的重重压迫和剥削之下，农民的处境更是悲惨万分。在十九世纪最后二十五年中，印度各地共发生十八次饥荒，死亡人数达1,500万人，另外，有4,000万人由于缺衣少食也挣扎在死亡线上。在上述情况下，印度很多地区都爆发了农民起义，其中重要的有1872年的纳姆达尔教派起义，1879年的马拉特起义，这些起义对于印度民族主义运动的兴起有着重要的影响。

随着印度资本主义生产关系的确立，印度新的社会力量——资产阶级和无产阶级开始成长起来。据不完全统计，印度在十九世纪末有产业工人五十余万人，他们在九十年代就开始参加了经济性罢工，但在这一段时间内，不论在政治上或组织上都未成熟，印度资产阶级在十九世纪中叶就已显露头角，但是直到1885年印度国民大会（国大党）建立以后，他们才开始在全国范围内联合，才开始作为有组织的力量出现在印度的政治历史舞台。印度资产阶级大都是出身于最初充当英国人同印度贸易的中介人的高利贷者、商人、地主和官吏，其中也可划分为左翼和右翼。印度民族资产阶级和中国民族资产阶级一样，从其一开始出现就具有政治上两面性的特征。他们一方面和宗主国的资产阶级有着一定的政治和经济上的矛盾，这些矛盾愈尖锐，他们的反帝倾向愈强烈，但在反对人民革命方面他们又和帝国主义、封建主义有着共同的利害关系，国内社会斗争愈深入，他们的关系也就愈密切，妥协和投降性也就表现得愈突出。当然，印度资产阶级各个阶层在民族解放运动的各个历史阶段中所起的作用也不是完全相同的。在十九世纪最后二十年，印度资产阶级蔚成独特的力量以后，他们日益不能容忍英国殖民当局对印度国内生活各个方面的把持。资产

阶级中一部分“受过教育的人”（“薄陀罗卢迦”），即资产阶级知识分子也因为他们处于无权的地位，不能根据自己的所长为祖国服务而对殖民统治表示愤慨或者走上了反抗的道路，印度革命的资产阶级知识分子和小资产阶级知识分子是印度早期民族主义组织的核心，他们起着重要的宣传和组织作用。

印度民族解放运动经历了不同的历史阶段，但总的可以划分为前期（1870—1916）和后期（1917以后）两个阶段。前期的民族主义运动是在资产阶级领导下进行的。1885年印度资产阶级建立了第一个全国性的民族改良主义政党——国大党，殖民当局怂恿和帮助建立这个党的目的是要把资产阶级和他们的知识分子的活动吸引到合法的轨道上去，缓和他们的反英活动。它是一个与人民群众很少联系的资产阶级政治集团，它的社会基础只限于某些资产阶级和他们的知识分子、自由地主、商人、高利贷者的狭窄范围以内。国大党是英帝国主义的“安全阀”，他们最初奋斗的目标，不是印度的独立，而是争取在英国统治范围内的有限自治，即在英国官僚统治机构内的代表权，因此，他们的活动方式只是向英国殖民地当局陈情呼吁或抗议批评，但是他们的揭露和批评在资产阶级和小资产阶级知识分子中也起过一定的影响。另外，他们从资产阶级的利益出发，要求发展民族经济，争取社会改良，推行现代化的教育等，这些都具有重要的进步意义。在十九世纪末和二十世纪初，随着印英民族矛盾的进一步扩大，旧派议会斗争和改良主义的失败，同时又受到亚洲其它国家资产阶级革命胜利的影响，在国大党内出现了一个新的政治派别——即自称与旧派或“温和派”对立的“民族主义派”或“激进派”，参加这个派的人多半是出身于小资产阶级、富农或小地主家庭，或者属于自由职业的阶层，这个派别主张与帝国主义进行坚决的斗争，使用一切手段来实现印度的独立，他们和国大党的旧派进行了严肃的斗争，但是他们把民族主义

运动建筑在复古主义和宗教的基础上，没有很好地把反帝和反封建的斗争有机地结合起来，深入地发动群众，因此，也没有彻底实现他们奋斗的目标，但是他们的宣传和活动对印度民族主义运动的发展有着重要的影响。

印度民族主义运动的意识形态从一产生就表现出了资产阶级的不彻底性和两面性的特征。在民族运动的思想家中明显地可以看出两个不同的派别：一派是资产阶级自由派，它反映了资产阶级上层、自由地主及其相联系的知识分子的观点，他们的改良主义理论除了追随印度古代唯心主义哲学和社会理论外，还受到了西方资产阶级功利主义和自由主义的影响。这一派的理论形态出现较早，大概在十九世纪七十年代印度创办大量的民族报刊以后就已形成起来，它们是和梵社的理论活动相衔接的；另一派是资产阶级民主主义派，这个派别反映了资产阶级左翼、小资产阶级及其相联系的知识分子的观点。民主派的理论渊源主要是印度古老的唯心主义哲学和宗教，当然也受到某些西方资产阶级的影响。他们的观点在十九世纪最后二十年中就已表达出来，在印度民族主义运动第一次高涨中(1905—1908)形成了独特的体系，其中一些有代表性的人物在以后的年代还有了重要的变化。这派是和印度圣社的理论活动相呼应的。自由主义派和民主派不但和帝国主义、封建主义的意识形态进行了斗争，同时在两派之间也进行了严肃的政治和思想斗争。

二、达达巴伊·纳奥罗吉的社会政治理论

温和派的主要思想家是孟买的达达巴伊·纳奥罗吉(Dadabhai Naoroji, 1825—1917)，孟加拉的苏伦德拉那特·巴纳吉(Suren-dranāth Banerji, 1848—1926)，浦那的摩诃提婆·戈文德·罗纳德

(Mahādev Govind Rānade, 1842—1901) 以及戈帕尔·克里希那·郭盖雷(Gopāl Kṛṣṇa Gokhale, 1866—1915)等。

(一) 生平和著作

纳奥罗吉于1825年生于孟买一个帕西族(Pasis, 波斯移民)的家庭, 父亲是祆教的一个教士。幼年时受过西方教育, 1850至1856年在孟买埃尔芬斯顿学院担任数学、自然哲学的教授, 旋又去英国从事商业和政治活动, 1865年他在伦敦创办了研究印度问题的东印度人协会, 并被选入英国议会。1876年回国担任巴洛达土邦的官吏, 不久又辞去。他是印度国大党的发起人之一, 并在1886、1893及1906年年会上三次被选为主席^①。他的著作大部分是属于经济学方面的, 其中很多部分已被编入长达七百页的《印度的贫穷与非英国式统治》(Poverty and Un-British Rule)一书。

(二) 论帝国主义

纳奥罗吉是印度民族运动早期著名的活动家、资产阶级民族改良主义路线的著名理论家。他认为英国的统治不论在物质、政治、文化、人道等方面都给予了印度和英国“难以量度的好处”, 印度的进步和繁荣, 离开了英国是不可想像的。他写道:“我真诚的信念……是: 印度的生活, 她的未来繁荣, 她的文明和政治高涨都取决于英国统治的延续”^②。纳奥罗吉这种言论和同时代的国大党的其它领袖都是一样的。例如孟加拉的苏伦德拉那特·巴纳吉曾

^① 关于纳奥罗吉的政治活动, 林承节在《印度民族独立运动的兴起》第195—200页有详细的评述, 请参阅。

^② 转引自马逊尼(R. P. Masani)著《达达巴伊·纳奥罗吉传》第124—125页, 伦敦1939。

宣布他的理想是：“为对英国的联合矢志效忠而努力——因为目标并非要更替英国在印度的统治，而是要使她的基础扩大，使她的精神宽广，使她的性格高尚，并把她置于一个民族的爱戴之不变的基础之上”。浦那的郭盖雷也说：“无论官僚制度（指英殖民当局——引译者）有什么缺点……他们总是维持着今天国内的秩序，没有这种秩序，我们人民的现实进步是不可能的，要以另一种形式来代替英国人百年来所确立的制度并不是那么容易的”^①。以上这些言论充分暴露了印度资产阶级的妥协性。印度资产阶级是在英国资产阶级卵翼下诞生的，是靠英国资产阶级的扶持而发展壮大的，他们的利益和英国资产阶级的利益有着天然的血肉联系。

但是初生的印度民族资产阶级和中国的民族资产阶级一样毕竟是具有两面性的阶级，他们在发展中受到了殖民主义所给予的种种限制，因此他们和帝国主义也有矛盾的一面，这些矛盾随着印度资本主义的日益发展，表现得愈来愈尖锐。印度资产阶级对英国殖民当局对于印度工业和商业的垄断、经济掠夺、官僚统治和种族歧视等等都表示不满，这些不满首先在印度资产阶级的代表——温和派的领袖中得到了反映。例如纳奥罗吉在揭露英国的经济掠夺时写道：“在从前国外征服（印度——引译者）的事例中，侵略者或者劫掠财物就退走，或者变成这个国家的统治者……无论他们统治的情形是怎样，这个国家至少没有物质或道德的涸漏……而英国人的事例就不同了。……从前的统治者是像屠夫那样在这里斫一块，那里割一块，但英国人用科学的解剖刀割到了心脏，然而又看不出伤痕，而且对文明、进步等等的侈谈的粉饰就立即把伤痕隐藏起来了。英国统治者是在印度的前门站岗，向全世界挑衅说：他们是在保护印度以防止外来的侵略者，而他们就从

^① S.S.V.夏斯特里(S.S.V. Śāstri)著《G.K.郭盖尔的生平》第117页，印度班加罗，1937。

后门拿走他们所保护的财产。”^① 又如在抨击殖民当局官僚统治时写道：“英国在印度的行为奇怪地和她在别国的行为相反。她违反了它自己最善良的本来意志……英国在印度正培养一批习惯于专制的英国人，并使专制皇帝的暴躁、骄矜、高压手段在他们之中逐渐地根深蒂固起来，再加上伪装立宪的训练……使他们降低到亚洲专制的水平之下。”^② 纳奥罗吉在和帝国主义周旋几十年后，终于得出结论说：英国殖民统治是印度的“主要祸害”。^③ 我们知道，英国殖民主义是用火和剑夺取印度的，他们是把亚洲式的专制和欧洲式的专制结合起来统治和压榨印度人民的，他们在统治印度二百多年中所犯下的罪行，倾恒河之水也不能洗涤。纳奥罗吉的揭露和抗议，表达了一个真诚爱国者的心声，反映了印度民族资产阶级的愿望和利益。但是他的揭露和抗议的目的不是要推翻英国的统治，而是迫使殖民当局作出让步，改善他们的管理，这是一种改良主义的想法。可是这种善良的愿望诚如列宁所指出：“用改良主义的方法修改帝国主义的基础不过……是一种‘幼稚的愿望’。”^④

(三) “经济涸漏”

纳奥罗吉在揭露殖民主义的掠夺时，探讨了印度的贫穷问题。他在探讨中提出了一种叫做“经济涸漏”(Economic drain)的理论。按照这种理论，印度之所以贫穷主要是由于偿付英国统治所

① 纳奥罗吉：《印度的贫穷与非英国式的统治》伦敦，1901，第211—212页。参考伊克巴尔·辛格(Iqbal Singh)选辑：《印度近代思想家资料》第55—56页的1878年版《印度的贫穷》的原文。

② 纳奥罗吉：《印度的贫穷与非英国式的统治》第212页。

③ M. 阿努瓦拉：《印度争取自由的斗争》第271页，印度德里，1965。

④ 列宁：《帝国主义是资本主义的最高阶段》载《列宁全集》第2卷第278页，人民出版社。

需要的各种资源和资金的外溢，只有唤起国人制止这种外溢，自上而下地进行经济改革，才能改善印度的经济状况。他用具体的材料推算了印度十九世纪中下叶的生产能力，以及被帝国主义作为贡赋掠夺去的部分。指出英国殖民当局在1835—1839年从印度每年夺去了平均 5,347,000 镑，而至 1870—1872 年骤增至每年平均 27,400,000 镑，即等于 1835 年的五倍以上，^① 英国殖民当局在 1870—1871 年度“在田赋的形式下取走了全国总生产物的八分之一”^②。他从以上的推算中得出了这样的结论：“印度的贫穷、痛苦和一切物质的贫乏的主要原因是耗尽了她的以前的财富，是由于支付给欧洲人部分的各项公务的超支费用以及由于支付外国公债利息的巨额负担而日益消耗和削弱了她的年产资源。这是由于不列颠统治所引起的”^③。纳奥罗吉在这里也不自觉地发现了“掠夺是一切资产阶级生存的原则”。纳奥罗吉这种分析也是马克思在研究英国资本主义发展时所注意的问题，马克思在 1881 年曾写道：“英国人以租税、对印度人毫无用处的铁路的红利、文武官员的养老金、阿富汗战争及其它战争的支出等等形式，每年从印度人那里拿走的东西，他们不付任何代价地从印度人那里拿走的东西——不包括他们每年在印度境内攫为己有的在内——即仅仅是印度人被迫每年无偿地送往英国的商品价值，超过六千万印度农业和工业劳动者的收入的总额！这是残酷的敲骨吸髓的过程！那里荒年一个接着一个，而饥荒的规模之大，是欧洲迄今为止所无法想象的！”^④。纳奥罗吉的这种宣传，为印度民族主义提供了经济理论基础，有着重要的意义。但是他是在经济的范围内而不是在政治的范

①② 纳奥罗吉：《印度的贫穷和非印度式统治》第 2 页。

③ 纳奥罗吉：《印度的贫穷与非英国式统治》第 79 页。

④ 马克思：《致尼·弗·丹尼尔逊的信》，1881 年 2 月 19 日，载《马克思恩格斯全集》第 35 卷第 151 页，人民出版社。

围内，即不触动英国的统治基础和印度社会本身的前提下点滴地改善印度的贫穷问题显然是不可能的，因为印度的贫穷主要是由于帝国主义、封建主义的剥削所造成的，只有摆脱了外国的枷锁，消灭了封建的生产关系，解放了生产力，才能彻底解决这一问题。纳奥罗吉的经济观点奠定了印度国民经济学派的理论基础，在当时起过一定的历史作用，并为以后的社会改良主义者所追随。

(四) 论印度自治

纳奥罗吉一直认为，印度民族解放斗争的目标和信念应该是争取“自治或斯瓦拉吉”，“自治是把印度从灾难和错误中拯救出来的唯一道路”，他开始把“自治”解释为“在不列颠帝国范围内的殖民地自治”。例如他写道：“我们并不乞求任何恩惠，我们只需要司法权，以此代替我们作为不列颠臣民所有的任何细分的或具体的权利。整个事件可以妥协为一个字——‘自治政府’或者像联合王国给予殖民地那样的自主”^①，但以后随着印度民族运动的高涨，他对自治的涵义有了新的、广泛的认识。1908年他作为国大党年会的主席在致词中说：“如果我能留下一句善意和虔诚的话给我的国家和同胞，那就是：团结、坚持和实现自治，以便使我的被贫穷、灾荒和瘟疫折磨得奄奄待毙的数百万同胞，以及在挨冻受饿的数千万同胞能得到拯救，印度能再一次在世界最伟大、最文明的民族行列中占据昔日骄傲的地位。”^②就在这次年会上国大党通过了自治、抵制和民族教育的决议。关于争取印度自治的方法，纳奥罗吉一直坚持要采取和平的路道，即通过同英国殖民当局谈判、请求、

^① 纳奥罗吉：转引自悉多罗摩耶(Bh. P. Sitaramayya)著《印度国大党史》第834页，马特特斯，1917年第2版。

^② 纳奥罗吉：见林承节著《印度民族独立运动的兴起》第198—199页的译文，北大出版社，1984。

示威、劝导和从道义上感化他们的手段来达到^①。他“确信英国的良心将会胜利，英国人民将会支持当今的政治家在可能最短的时间内给予印度责任的自治政府”^②。为此，他对一切非和平的斗争都表示反对，他批评孟买“激进民族主义者”的反英活动是“狭隘、短见的政策”，认为“消极抵抗”或“不合作”会引起英国的报复，阻碍印度工业和经济的发展。暴力革命则会使印度陷入“无政府的境地”。1908年正当印度民族解放运动第一次高涨进入紧要的关头，殖民统治受到威胁的时候，他在一则公开文告中号召说：“所有的暴力行为应该停止……要以必需的勇气，自我牺牲，谨慎地、和平地、不屈不挠地为支持重大的改革而斗争”^③。纳奥罗吉所主张的斗争手段是和他的目标相一致的，他是想用和平的方法来解决英帝国主义和印度民族资产阶级的矛盾，把印度人民的革命斗争纳入资产阶级所要求的范围以内，不使人民的斗争转变为对资产阶级的斗争。纳奥罗吉一方面对印度农民的处境表示热忱的同情和关切，但另一方面又对当时印度正在兴起的农民起义和斗争抱着无限的忧虑。他在国大党的一次会议上公开表示：“在英国政府统治下，我们并不苦于任何巨大的压迫……我感到真正忧虑的是内地农民的状况”^④。又如他在一次谈话中曾把印度北部革命的农民诬蔑为“动物园中的老虎”，“如果把所有的野兽都放出笼去，剩下的只是老虎”。纳奥罗吉这种态度和我国戊戌变法时的改良主义者康有为完全一样，康有为在给清帝的奏折中也曾说过：“陈涉辍耕于陇上，石勒倚啸于东门”，“乱机遍伏，即无强敌之逼，揭竿斩木，已可忧危”。纳奥罗吉的态度充分表现了印度资产阶级的性

① 悉多罗摩耶：《印度国大党史》第835页。

② 上书，第848页。

③ 马逊尼：《达达巴伊·纳奥罗吉传》第20页。

④ 上书，第127页。

格。

(五) 论社会改革

纳奥罗吉积极号召社会改革,他要求发展国民教育,提高妇女权利,实现社会平等,革除封建陋俗和习惯等等。1851年他和埃尔芬斯顿学院的一些人在孟买建立了以“革新帕西人的社会状况和恢复祆教的原初纯洁”为宗旨的宗教改革协会(Rahnumai Mazdayasnan Sabhā)。1852年建立了以“改进国家状况和实现社会福利措施”为目标的孟买协会,创办了《真理宣教者》(Rast Goftar)周报,另外,在1849—1865年积极参与并指导了埃尔芬斯顿学院文艺、科学协会所号召的社会和法律改革活动,在纳奥罗吉的奔走号召之下,孟买地区和孟加拉一样也掀起了一个社会改革的浪潮。

综上所述,纳奥罗吉是一个热忱的爱国主义者,他把毕生的精力奉献于印度独立的事业。他的社会政治理论虽然有着时代和阶级的局限,但在印度资本主义尚未成熟的历史条件下,唤起人民的觉醒,组织力量,把国大党引向爱国的斗争中去,起过重要的历史作用。纳奥罗吉的思想对旧时代的郭盖雷和新时代的甘地都有重要的影响。甘地一直把纳奥罗吉称为他的“政治求罗”(“政治导师”)。

三、罗纳德的哲学和社会政治思想

(一) 生平、著作

罗纳德1842年出生于孟买地区那西克城的一个笃信印度教的₁家庭,属婆罗门种姓。他的祖父和父亲都是英国殖民政府的下级官吏。罗纳德在孟买大学毕业后,曾担任埃尔芬斯顿学院的历

史学教授、文学院院长等职，以后又出任浦那地区法官、孟买高等法院法官、孟买立法会议成员等公职。1867年他在浦那建立了宗教联谊会(祈祷社, Prarthana Samāj), 这是一个自由主义的宗教改革团体。另外, 他和提拉克在一起组织了鼓吹社会经济和教育改革的民众协会(Sārvajanik Sabhā), 1896年由于和激进派某些政见的分歧, 又退出该会, 另组德干协会。他由于官方身份的限制, 没有正式参加国大党, 但众所周知他是国大党幕后决策人之一。1887年创立了与国大党年会相辅行的、宣传社会改革的全印国民社会会议(Indian National Social Conference)。

罗纳德著有许多经济、历史的著作。其中重要的已编成《印度经济言论集》、《宗教和社会改革言论集》、《杂论》等等。他是最先提倡用民族观点研究印度历史的一个, 用民族语言所写的《马拉特帝国的兴起》(1900, Rise of Marāthā)一书在印度民族主义运动中曾起过重要的鼓舞作用。

(二) “理性的有神论”

罗纳德把他的宗教哲学称之为“理性的有神论”。他综合了印度的吠檀多和西方资产阶级的哲学, 宣称在宇宙中有着三种“存在的公设”(Postulate of existence), 即最高精神(神)、个体灵魂和物质。最高精神是一切存在的基础和主宰, 它是一种客观的精神能力。他写道:“神是存在着: 作为一种活的或精神东西的最高实在、一切原因的原因、超越时空者、宇宙的最高统治者……所有人类灵魂的道德管理者”^①。又写道:“宇宙被当作是物质, 但实际并不是这样。……通过经验和(认识——引译者)工具我们能够获

^① 古拉斯加尔(M. B. Kolaskar)编: 罗纳德著《宗教和社会改革言论集》第262—263页, 孟买, 1902。

得规划宇宙的唯一精神(mind of one)的某些观念,因此,宇宙不仅是物质。”^①从上述这些解释中可以看出,罗纳德对于哲学根本问题的回答是唯心主义的,他的最高精神是一种超越于客观事物和人类认识的一种绝对的、神秘的实在。

罗纳德进而解释了三种“存在的公设”之间的关系。他认为最高精神、灵魂和物质虽然统一于最高精神,并且构成了“和谐的一体”,但是在它们个别之间还是有所区别的。他写道:“所有使它们同化和归结为一个绝对存在的企图都失败了,因为他们必定要失败的。与此同时,它们在作为一个有机整体的各个部分的意义上并不是有差别的。它们是一可是又是多,自然和人各自有着从属于伟大的无限(最高精神——引译者)的特定关系,伟大的无限统治着它们并且融化着它们”^②。罗纳德这个解释和罗摩奴阁的制限一元论极为相似,与商羯罗的不二论则是对立的。但就他们的本体论来说都是客观唯心主义的。罗纳德和罗摩克里希那、辨喜等等启蒙思想家一样通过哲学的论证沟通了彼岸世界和此岸世界的关系,对现实世界抱着既肯定又否定的态度,其目的是要调和科学与宗教,为资产阶级的行动作出哲学的论证。

罗纳德在哲学上开展了两方面的批判,他从客观唯心主义立场出发,一方面,也是主要的方面对西方的机械唯物主义和神学的唯物主义——泛神论进行了攻击。他认为唯物论“夸大了自然和它的力量”,因而,“在与精神的关系中暴露出了不可解释的矛盾”。西方的泛神论“在印度可以找出它的老家”,它把自然和人解释为最高精神(神)的表现并和最高精神的本质是不可分离的,泛神论强调理性,但是它们不知道“依靠我们无知的理性只能看到个别的

① 罗纳德:转引自耶吉尔达尔(P. J. Yagirdar)著《罗纳德社会思想研究》第37页,纽约亚洲出版社,1963。

② 罗纳德:《宗教和社会改革言论集》第17页。重点引译者加注。

(而不能看到整体的)——引译者”^①。因此,对于最高精神说来是不可被证明的。罗纳德这种批判只是涉及到了泛神论的表面形式而没有涉及到它的实质。我们知道,泛神论的最高精神或神是“形而上学地改了装的、脱离人的自然”^②。罗纳德从右边加以批判,反而表明了泛神论的唯物主义性质。罗纳德对于机械唯物论和泛神论的批判,说明了印度资产阶级的软弱性,他们甚至连西方资产阶级革命时代与神学相斗争所常用的思想武器——泛神论、机械唯物论——和历史经验也不敢容纳,这当然是和印度社会发展水平与自然科学的落后低下有关;另一方面罗纳德也对主观唯心主义进行了评价,他认为把“感觉的复合”看作“唯一的实在”,也是一种“夸大”。罗纳德虽然拒绝主观唯心主义的立场,但当他谈到历史发展的规律时也不自觉地暴露出了他的很多主观唯心主义观点,这方面将要在他的历史观中加以说明。

罗纳德对于神的论证除了上述的哲学或本体论的证明外,还提出了心理学和伦理学的证明。他认为神不单是一种最高的存在。“一切因中之因”,而且也是一种植根于“人性”中的抽象的爱或善。他写道:“在我们的人性中有着一种宗教的或精神的因素,即人类灵魂有精神的需要,精神的感觉是和精神世界相连的,并指引它到达神”^③。“男女实际上就是神的肖像和反映”^④。又写道:“神——一种活的实在或精神……它是无上的权力、智慧、善、爱、正义和圣洁”^⑤,也就是“人的胞与之爱”(Brotherhood of man)。罗纳德的

① 罗纳德:《宗教和社会改革言论集》第11页。

② 马克思、恩格斯:《神圣家族》,载《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社,第177页。

③ 罗纳德:《宗教和社会改革言论集》第259页。

④ 罗纳德在一次全印国民社会会议上的发言。转引自巴伦(Salo Baron)等编《印度传统史料·罗纳德》第686页,纽约哥伦比亚出版社,第3版,1960年。

⑤ 罗纳德:《宗教和社会改革言论集》第262页。

这种爱的上帝原则或人性论，我们在西欧资产阶级的社会改良主义者的说教中也是常常可以见到的。资产阶级把泛爱解释为宗教信仰的最高形式，把抽象出来的、假想的人与人之间的关系说成是宗教，其目的是要在社会斗争中，掩饰阶级之间矛盾与冲突的事实，把阶级的爱和利益，冒充社会公众的爱和利益。关于这一宗教理论的唯心主义认识论根源，恩格斯在批判费尔巴哈的人本主义宗教时曾指出：“费尔巴哈的唯心主义就在于：他不是直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系，即性爱、友谊、同情、舍己精神等等，而是把这些关系和某种特殊的、在他看来也属于过去的宗教联系起来，断定这些关系只有在人们用宗教一词使之高度神圣化以后才会获得自己的完整的意义。……宗教一词是从 religare 一词来的，本来是联系的意思，因此，两个人之间的任何联系都是宗教。这种语源学上的把戏是唯心主义哲学的最后一着。……为了宗教这个对唯心主义回忆很宝贵的名词不致从语言中消失，性爱和性关系竟被尊崇为‘宗教’。在四十年代，巴黎的路易·勃朗派改良主义者正是这样说的。”^①

(三) 双重真理观

罗纳德着重探讨了认识论的问题。他认为我们认识的来源和道路不外二种：一种是外界对象作用于我们感官所引起的认识，亦即是通过感觉、理性等所获得的认识，这种认识叫做“外见”(bah-ya—cakṣu)；另一种是从内省直觉中得来的认识，这种认识叫做“内见”(antah—cakṣu)或者用康德的话叫做实践的理性(practical reason)。“内见”是“个体灵魂和最高精神联结的一种信仰”^②。

^① 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第4卷第230页，人民出版社1972年版。

^② 罗纳德：《宗教和社会改革言论集》第24页。

“内见”和“外见”，理性和信仰有着各自认识的对象，各自活动的范围，彼此不是对立而是互相补充的。

罗纳德认为，我们对于现象世界的认识无疑是依靠理性的，但是由于我们认识能力或理性有着局限，因之，对于“认识的很大方面”还是无能为力的，这个“很大方面”包括着下面一些问题：世界和人的起源、罪恶的起源、神和宇宙的关系、灵魂的轮回等等。他写道：“灵魂寓于这个肉体以前是否经过前世的存在？在此身以后是否一定要轮回？轮回的性质是否由现世生活所决定或者灵魂在它复活以前是否还处于静寂的状态之中？什么时候灵魂和肉体一起苏醒？……这些问题都是悬着一层黑幕不容我们去揭开的”^①，在这种理性不能证明的情况下，我们不得不求助于我们的信仰，信仰是一种“实践的确证”，“是一种实践的和最真实的理性”^②，它在一定的意义上虽然超越于理性，但是并不和理性相矛盾。罗纳德这个双重真理观和同时代的我国改良主义者康有为（1858—1927）、严复（1835—1921）的认识论有着很多相同之处，严复宣称“万物本体必不可知”“既不可谓谬而理难知”（《天演论》）。康有为把“元元天”（康有为把他的哲学最高范畴称之为“元”，天是“宇宙”或“世界”的意思）看作是人类认识可穷尽的世界，而自“元元天以上”的“无量数不可思议”的“天外天”是人类不可认识的领域^③，即是宗教信仰的领域，他在这个基础上建立了他的新宗教——孔教。康有为也写道：“天下之物至不可测，我人至渺，我人之知识有限，岂能以肉身之所见闻而尽天下之事理乎，以奈端（牛顿——引者）、拉普拉斯、达尔文之知少，而欲尽知天乎？而可决无上帝乎？多见其

① 罗纳德：《一个有神论者信仰的自白》，载《宗教和社会改革言论集》第 XLV 页。

② 罗纳德：《宗教和社会改革论文集》第 278 页。

③ 康有为：《诸天讲》卷十，1886 年稿。

不自量!”^①。这是一种不可知论。正如列宁在批判康德时所指出：“唯物主义者肯定自在之物是存在的，是可以认识的。而不可知论者连关于自在之物的思想都不容许，宣称我们根本不能确定知道自在之物”^②。罗纳德的“内见——外见”和康德的两重真理论有着相同之点，也有着相异之点。康德认为：经验的“现象世界”通过理性认识是可以证明的，而“现象世界”以外的“上帝、灵魂不灭和自由意志”则可作为信仰的对象留待“实践理性”去确立或证明。“纯粹理性”和“实践理性”有着各自管辖的范围，“纯粹理性”或“理论理性”不能证明上帝、灵魂不灭和自由意志的存在，康德这种两重真理论是和他的二元本体论相一致的。但在罗纳德看来，理性（“外见”）和信仰（“内见”）虽然有着各自活动的范围，但二者在最高精神的基础上（目的论上）是统一的。罗纳德的这种解释也是和他的客观唯心主义本体论相适应的。罗纳德、康有为和康德一样，建立这种认识论的目的都是要“限定认识领域，为信仰留出地盘”，反对科学，维护宗教。罗纳德竭力反对他的宗主国——英国的资产阶级在革命时期的哲学（机械唯物论等）而接受了软弱的、反封建不彻底的德国资产阶级的哲学，并不自觉地提出了与我国改良主义者康有为、严复同样的哲学观点。这说明哲学相对的继承性归根结底是由相应的社会土壤、相应的阶级斗争情况所决定的。

（四）社会改革的目标和方法

罗纳德的改良主义主要表现在社会经济方面。他认为印度民族的独立运动是一场全面的改革活动，它包括着政治、经济、文化、思想、习惯等等各个方面，政治改革和社会经济改革、教育改革等等是不能分开的，这是一个“自然的法则”。他写道：“把社会的经

^① 康有为：《诸天讲》卷十一。

^② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，见《列宁选集》第2卷第105页。

济和政治分开考虑是一种错误的观点，没有一个人能够说完成了它的一方面的任务而忽略了其它方面。”^① 罗纳德这个观点曾遭到激进派某些领袖的反对，他们认为印度民族解放运动主要应是政治的，只有争取了民族独立，才能着手进行社会改革。激进派的反对虽然有着一定的理由，就当时的情况看，印度的革命任务主要有两个，即对外推翻帝国主义压迫的民族革命和对内推翻封建王公、地主压迫的民主革命，而最主要的任务还是推翻帝国主义的民族革命。但是印度革命的两大任务是密切相关的，如果不推翻帝国主义的统治，就不能消灭封建王公、地主的统治，因为帝国主义是封建王公、地主的主要支持者，如果不推翻封建王公、地主阶级的统治，也就不能推翻帝国主义的统治，因为封建王公、地主阶级是帝国主义在印度统治的社会基础。当触及印度政治问题时，也就不能不触及印度的社会问题。

罗纳德在 1887 年建立了全印国民社会会议，这是一个资产阶级各个派别的联合协商组织，每年召开例会，讨论有关印度的社会改革问题。它的主要任务是废除印度种姓制度，处理印度教徒和伊斯兰教徒之间的宗教纠纷，提倡妇女受教育、寡妇再嫁、种姓之间通婚，反对童婚、多妻制以及印度教徒不准出国远航的规定。这个会议一方面受到了正统印度教徒和伊斯兰教徒的攻击；另一方面也受到了激进派的抵制。它在十九世纪后叶印度社会改革运动中起过一定的宣传鼓动和组织作用。

罗纳德在号召社会改革中，把思想和习惯的改革提到了首要地位。他写道：“如果愿意作真正改革的话，所要改变的不是外表形式，而是内心形式，即决定外表形式的思想和观念。在过去三千

^① 罗纳德：《在首陀罗社会改革会议上的发言》，1900。转引自夏尔马著：《印度教的复兴》第 154 页。

年中加速我们衰落的是什么内心形式或观念呢？这些观念可简单地予以列举，即是隔绝，多屈从外面的力量或权势而少服从内部良心的声音，承认人与人之间因血统和家世所生的虚幻的畛别，消极地默认罪恶或错误行为，普遍地不关心尘世幸福，几乎达到了命定主义的地步。这些仍是我们古代社会制度的根本观念。这些观念的自然结果，导致现存的家庭安排，即女人完全从属于男子，低下种姓完全从属于高等种姓，甚至使人失去对人性的自然尊敬。我们所要与之斗争的一切罪恶都是这些观念流行的结果”^①。罗纳德的这些揭露和批判虽然指出了妨碍印度社会发展的一些陈腐的思想障碍，但是他对这些观念和习惯的看法是历史唯心主义的。我们知道任何观念和习惯都是一定社会存在的反映。印度的孤立主义、命定主义、歧视妇女等等都是印度封建生产关系的产物，特别是以种姓分立的农村公社的生产和生活方式的反映。关于这一点，马克思曾一再指出：印度的“农村公社……使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大和任何历史首创精神……这些小小的公社身上带着种姓划分和奴隶制度的标记；它们使人屈服于环境，而不是把人提升为环境的主宰；它们把自动发展的社会状况变成了一成不变的由自然预定的命运”。^②印度人民只有首先打破这些封建的生产关系，改变与此相应的物质生活环境，才能逐渐消除人们头脑中的陈腐观念和生活习惯。另外，罗纳德在号召思想和生活习惯的改革中，强调民族的传统要区别旧时代的精华和糟粕。例如他说：“我们有一个渊源于过去的持续不断的生活之流，为此，‘我们必须接受过去卓著的、有效的行为，并且依赖于过去的原则’……我们决

① 罗纳德：《宗教和社会改革言论集》第172页。

② 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》载《马克思恩格斯全集》第9卷第148—149页，人民出版社。

不能把它一起抛弃，或者强迫它注入一个革新的渠道”^①。

罗纳德探讨了社会改革的办法，他归纳印度近代社会改革办法有四种：（1）革新传统方式；（2）诉诸良心的方式；（3）运用法律手段的方式；（4）取诸反叛或革命的方式。他认为第一种办法是根据现代的需要对古老的经典和实践作出自由的解释，使印度传统得以“复兴”的办法，这种办法实践证明是有效的（如圣社的改革活动），但改革并不等于复古，复古主义是不能“使人们获得拯救，并是不能实行的”。他批判说：“极端正统的口号是……复古而不是改革。他们主张回复到旧的样子，要诉诸古代的权威和古老的裁决”。^②但是他们忘了“在象社会这样活的有机体之中复古是不可能的。已死的、已被埋葬了的和已被烧毁了的东西是一去不复返了，因此，死的过去不能恢复，除非把旧的材料改造为新的、有组织的东西”^③。罗纳德的这种批判在当时起过积极作用。他认为第二种办法是“诉诸社会是非”的办法，也就是诉诸资产阶级意志的办法，这是一种切实可行的办法；第三种是“强迫”的办法，当第一、第二两种办法失败时，这种办法在一定的时间和一定场合也是“可取的”（如寡妇殉葬的改革法令的发布）；第四种是“极端的”方式，这种方式脱离“印度社会”，破坏历史联系，在群众中引起混乱。他竭力反对这种革命的方式。罗纳德对当时的农民起义是极端恐惧的。例如他在讨论浦那民众协会在1880—1883年的有关农民情况的专题报告中，曾提出警告，要求迅速改善“印度各省尖锐的危机”，否则必将引起“重大的社会灾难……阶级反对阶级的斗争”^④。他是想用和平改良的方式来防止群众暴力的革命行动。

① 罗纳德：在1892年第六次社会改革会议上的发言，载卡罗纳卡兰（K. P. Karunakaran）辑《宗教和印度的觉醒》附录，米鲁特，1965年第149页。

②③ 罗纳德：《宗教和社会改革言论集》第169—171页。

④ 罗纳德：《印度经济言论集》第277页，马特拉拉斯，1906。

罗纳德所主张的社会改革方式是和他的目的相一致的。这是一种改良主义的理论。印度的改良主义者和我国的改良主义者一样。他们总是把社会变革当作是不必经过严重斗争就可以得到的廉价品，总是幻想以枝枝节节的、修漏补孔的改革去达到社会的完善，热衷于和平的、合法的改革，拒绝流血的、激烈的革命。这正如列宁所指出：“改良主义就在于，人们只限于提倡一种不必清除旧有统治阶级的主要基础的变更，即是同保存这些基础相容的变更。”^①罗纳德的这种改良主义的目的和方式一直为印度后来的社会主义改良者所继承，他的“诉诸良心”的方式后来被甘地所发展，成为系统的“变心说”。

（五）论经济改革

罗纳德是印度国民经济学派的奠基人之一。他和纳奥罗吉一样对印度的国民经济问题，特别是贫穷问题和农业问题进行了统计和研究，并且提出了改革的主张。他在《印度的政治经济学》(Indian Political Economy, 1892)中对印度的社会经济特点作了如下的概括：“我们社会生活的特点是(血缘的——引译者)身份的流行超过了(社会的)契约，联合超过了竞争。我们心灵的习惯是极端保守的。气候和土壤的能力易于原料的生产。劳动力是便宜和充足的，但又是不固定、不节约和不熟练的。资本是稀少的……。农业几乎是整个人口的主要支柱，而且是在不定的雨水下维持的。商业和制造业在很大范围内只是为了当前的输入。所有工业的进行都依赖于小农制度、零售买卖和穷苦人民依靠贷款的经营。几乎没有一个拥有地产的上流集团或者富有的中产阶级。土地是国家垄断品……我们的法律和制度赞同一种低下的生活水平，并且鼓励财富的扩散和分裂，宗教的理想斥责人们热衷于财富的追求，这

^① 列宁：《几个争论问题》，载《列宁全集》第19卷第157页，人民出版社。

些都是古老的遗产和继承下来的弱点。停滞、依赖、消沉和贫穷——用大字写在大地和它的人民的脸上，此外，还需要加上外国征服所引起的财富和人力的经济涸竭。”^① 罗纳德的这些观点很好地概括了当时印度社会经济的特点，找出了印度贫困的根源。因之一直被印度资产阶级经济学家看作经典的理论。另外，他在上述分析的基础上还提出了一套社会经济改革方案，这套方案的主要内容是：印度在英国的保护和合作下，迅速发展民族工业，改变原料输出国的地位，鼓励私人投资，扩大并加强土地私有制，提高农业耕作技术，减低农业税收，建立农村银行和信贷系统，总之，按照普鲁士的方式逐步发展印度的资本主义。这套方案反映了正在壮大中的资产阶级的要求和呼声，在当时有着重要的意义，但是在帝国主义统治下，这当然是一种不可能实现的理想。

(六) 论“自由主义和稳健”

罗纳德在政治上追随温和派的路线。他和郭盖雷一起在印度民族主义运动中提出了“自由主义和稳健”的口号，他们在一则公开的宣言中给这个口号作了如下的解释：“自由主义的精神包含着一种没有种族和信仰偏见的意义；包含着一种在人与人之间力求作出正义的坚强信仰的意义；给予统治者由法律规定他们必需执行的忠诚，同时要使被统治者获得他们按照法律所规定的平等权利，稳健是要妥善处置那些强求不能实现或者过远的理想，需用妥协和正大光明的精神去完成我们近在手头的工作，借以逐日争取在自然发展顺序中的下一个步骤……这无疑是一个渐进的过程，但是一切新习惯的成长必需是渐进的那才是实际的”^② 从这则宣

^① 罗纳德：《印度经济言论集》第21—22页。

^② 由罗纳德等署名发表的德干协会宣言，见帕兰特(M.R.Palande)编《印度自由运动史资料集》第2卷第848—849页，孟买，1958。

言中可以看出：印度的自由主义运动是一种改良主义运动。他们的世界观是庸俗的进化论。他们追逐的是眼前的、暂时的利益，疏忽的是印度民族长远的和根本的利益。“他们为了一时的成就而不顾后果，为了运动的现在而牺牲运动的未来”。当然我们也不抽象地反对稳健、妥协和改良，但要看妥协的环境和具体条件。印度的稳健派在印度早期民族主义运动中起过重要的历史作用，但实践证明也带来了一定的不良后果。

第六章 提拉克的哲学 和社会思想

印度民族主义运动中的激进派,也称为正统的民族主义派。它的主要领袖和思想家是马哈拉斯特拉的巴尔·甘加达尔·提拉克(Bal Gangadhar Tilak, 1856—1920),孟加拉的贝平·钱陀罗·帕尔(Bepin Chandra Pal, 1858—1932)和奥罗宾多·高士(Aurobindo Ghose, 1872—1950),旁遮普的拉拉·拉吉帕特·雷易(Lala Lajpat Rai, 1865—1928)。在这一章里,我们重点阐述提拉克的哲学和社会思想。

一、生平和著作

提拉克是“印度资产阶级民族运动的奠基人”,1856年7月23日出生于马哈拉斯特拉的罗特纳吉里(Ratnagiri)的一个破落地主家庭,属婆罗门种姓。父亲是一个教师、学监。他出生的年代正是印度民族大起义的前夕,出生地马哈拉斯特拉又是富有反抗传统的马特拉人居住的地方。时代的激荡和民族反抗的精神在他幼小的心灵中播下了种子。1880年他在浦那德干学院法科毕业后就开始了他的政治和社会活动。他和一些同事在浦那创办了一所独立的中学——“新英语学校”,同时用民族语言出版了《狮报》(Kesari),用英语出版了《马拉特报》(Mahratta)。他的报纸由于宣传了爱国主义的思想,在西部印度群众中,特别是在小资产阶级知识分子中有着重要的影响,《狮报》发行额达三万份。1885年印度国大党成

立后,提拉克积极参与了该党的活动,另外,他还参加了德干教育社的教育和社会改革活动。1894年他为了发动群众,反对英帝国主义侵略,组织了对于印度教神祇之一——象头神迦涅沙(欢喜天, Ganesa)的祭典,翌年又发起了修建马拉特民族英雄湿婆吉(Shivaji)的陵墓,并且开始了一年一度的群众纪念大会。1896年提拉克被选入孟买立法委员会。1897年因反英宣传和活动,殖民当局借口提拉克与英国官员兰特被暗杀一案有关,把他拘捕起来,被判处徒刑一年零六个月,他在狱中完成了他的吠陀研究著作——《吠陀中的北极发祥地》(The Arctic Home in Vedas, 1903),这部著作提出了雅利安人种的起源理论,曾获得国内外的的好评。1905年印度民族解放运动进入第一次高涨后,提拉克积极参与并领导了群众的反英活动,他在印度国大党内筹组了新派,并且提出了争取印度“完全自治”的目标和斗争策略。1908年7月殖民当局以反政府宣传和阴谋暴动的罪名又将提拉克逮捕交孟买高级法院审判,判处苦役六年,并被移送至缅甸瓦城监狱执行,这次被捕曾引起全国各地的抗议活动,孟买有十万工人举行了连续六天的罢工。列宁对这一事件评论道:“英国豺狼对印度民主主义者提拉克的卑鄙的判决(他被判处长期流放,而最近几天向英国下院提出的质询却表明,印籍陪审员认为提拉克是无罪的,而英籍陪审员则判定他有罪!),钱包的奴才向民主主义者进行的这种报复,在孟买引起了游行示威和罢工。印度的无产阶级也已经成长起来,能进行自觉的群众性的政治斗争了,——既然情况是这样,那末,英国和俄国的秩序在印度的美妙时光就已经过去了!”^①提拉克在狱中一方面继续关心和支持印度的民族运动;另一方面又继续进行了他的梵文研究工作,他计划写出十部著作,但只完成了《薄伽梵歌秘奥导引》

^① 列宁:《世界政治中的引火物》,载《列宁全集》第15卷第158页,人民出版社。

(Śrīmad Bhagavagītā Rahasya or Karma-Yoga Śāstra, 1910) 一书。1914年第一次世界大战前,刑满被释。他出狱后,访问了英国,继续参加了印度民族解放运动,由于他的斡旋,促成了国大党内部的团结以及国大党和穆斯林联盟的联合。他在1916年发起了“印度地方自治同盟”,又在1920年筹组了“国民大会民主党”(Congress Democratic Party),但是在这一段时间内由于殖民当局对他种种的限制,使他的政治态度有了一些变化,他纠正了过去的某些宗教偏见,开始注意了社会改革活动,但幻想在战争中为英国效劳,用合法斗争的方式取得印度的自治,1920年8月1日因病逝世。提拉克的梵文研究除了上面提到的两部著作外,还有《猎户星座或古代吠陀的研究》(Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas, 1893)和《数论颂的佚偈》等。

二、宗教、哲学思想

提拉克的宗教、哲学思想是和他的社会思想密切不可分的。他把三者结合在一个体系之内。他在印度教的经典中选择了《薄伽梵歌》(《世尊歌》)作为他的理论依据和思想武器。宣称《薄伽梵歌》不单是印度“吠陀宗教树上所结的最甜蜜而不朽的果实”,而且也蕴涵了“东西方一切形而上学和伦理的原则”(佛陀、孔子、苏格拉底、康德、边沁、穆勒、叔本华、尼采)。他解释道:印度的哲学智慧集中在印度的奥义书中,“但是因为这种智慧对于行动的解脱说得不明白,一般人……不能满足于论典中的奥义书和数论哲学的结合,因此赞歌(《薄伽梵歌》——引译者)的宗教把奥义书中关于梵的智慧(这智慧只有理智可认识)和可见、可爱的崇拜对象‘神秘之王’相结合,这样,即和仪式宗教的古代传统相调和。”他还宣说:“依照你们在人生中相应的地位,无私地为了普遍的善益,用‘梵我

如一’的灼见，毕生热忱地尽你们在世界上不同的义务。这样，你们就永久崇拜了神或最高我 (Paramātman)。这神永恒充溢在一切所造物的形体之中，充塞在宇宙之间。在亲证神或最高我中你们就有现世和来世的幸福。因此，行动、智慧和虔信之间的互相冲突就取消了。”^① 我们知道，在印度教中对于修持的原则和途径有着各种不同的说教，而且形成了名目繁多的派别。有的强调智慧的解脱(慧)，有的重视行为的修炼(戒)，有的鼓吹对神的虔信(爱)，有的注意精神的集中(定)等。提拉克通过对《薄伽梵歌》的解释，强调行为瑜伽(karma-yoga)，把印度传统的唯心主义哲学、宗教思想和社会行动准则结合起来。他这样做的目的，明显地是要为印度资产阶级正在进行的社会斗争提供精神的武器。

提拉克在哲学上追随着印度吠檀多唯心主义一元论的路线。宣称：哲学的最高实在是梵、神、逻葛斯(理则、Logos)或普遍意志(Universal Will)。世界上的一切事物和人都是这个逻葛斯或普遍意志的创造物和表现。“在逻葛斯、人和世界的基础中有着一种本源的统一性。这世界之所以存在和发展是由逻葛斯所决定的，把这世界拧在一块的乃是它的意志，人力图和神交合，当这种交合达到的时候，个人的意志就沉没入普遍意志之中。”^② 这无疑是一种客观唯心主义的表述。可是，值得注意的是，提拉克在论述如何亲证梵、普遍意志或逻葛斯的时候，却和商羯罗的“不二论”发生了分歧。在商羯罗看来，严格的宗教和真正哲学的认识是和感性的、现世的生活不相容的。如果一个人要获得真正的解脱，他必须除去一切尘世的欲望，离开当前的世界和社会生活才可以达到。而提拉克认为：“如果人寻求与神交合，他必须也寻求与围绕他的世界

^① 提拉克：《薄伽梵歌秘奥导引》跋，第2册第713页。苏克坦伽(B. S. Sukthanka)英译，浦那初版，1935；参见巴里(Wm. Theodore de Bary)《印度传统史料·提拉克》第724页英文新译。

^② 提拉克：《薄伽梵歌秘奥导引》第XXVI页。

交合,并为世界工作;如果不是这样,那末他和神的交合是不完善的,因为在三个因素中只有两个因素(人和神)的交合,而把第三个因素——世界——遗忘了。……为世界服务,同样也就是为神的意志服务乃是最可靠的解脱之道,这种解脱只能留在世界而不能抛弃世界才可达到”^①。他还进一步认为,人留在世界中的工作或“行动必须使世界循着进化的正确道路前进”^②，“行动……的目的在于为了路迦僧竭罗呵(旧译摄世间, lokasaṃgraha) 或者最大多数人的最大利益——在普世和谐中的人类联合”^③。提拉克也用这个原则去解释印度的历史。他认为印度过去之所以繁荣,是“由于成千成万精力充沛、高尚而活动的人们忙于为一切所造物(世界)谋福利,这些人们把他们的造福当作他们的义务,体会了永恒的宗教”,而今日之所以衰落是“由于人们疏忽了他们的行动,疏忽了追随永恒的宗教”^④。提拉克这种哲学论证虽然是以吠檀多主义为基础的,但也可以看出西方资产阶级功利主义的影响,他所用的语言,例如“为最大多数人的最大利益”“普遍意志”等都是英国功利主义者边沁(1800—1884)和穆勒(1806—1873)等等的口头禅。提拉克的宗教哲学是直接为印度资产阶级和小资产阶级的政治行为作辩护的。他诉诸宗教的目的是要把印度的反帝斗争和民族传统相联系起来,激发印度人民的爱国自豪感。这诚如他自己所说:“一个人没有对自己宗教的自豪感,怎么能有民族自豪感呢!”^⑤ 提拉克号召印度教徒和印度人民从中世纪的昏睡、停滞和与世隔绝的状态中觉醒过来,积极参加世俗生活和社会斗争,这在当时思想和民族

① 提拉克:《薄伽梵歌秘奥导引》第XXVI页。

② 提拉克:《薄伽梵歌秘奥导引》第XXV页。

③ 提拉克:《薄伽梵歌秘奥导引》第699页。

④ 提拉克:《薄伽梵歌秘奥导引》跋,参见《印度传统史料·提拉克》第724页英文新译。

⑤ S.V.巴帕特编:《提拉克著作和言论选辑》第326页。浦那,1926。

的斗争中有着重要的历史意义，但是他利用这种宗教形式的唯心主义说教，在客观上妨碍了人民群众政治意识的健康发展，模糊了印度民族解放的斗争目标，妨碍了与印度穆斯林的团结。

三、政治思想

提拉克的社会政治理论是建立在宗教唯心主义基础之上的。他首先认为印度的社会生活和政治统一是依靠“有机的结合力量”的信仰维护的，因此“政治是不能离开宗教的”，任何政治行动最终都是为了实现民族的“达摩罗阇”（‘法治’，dharma^rājya），亦即宗教规范或法则的统治。所谓爱国主义、民族自治等等都是宗教的达摩和宗教的神圣职责。

提拉克的政治理论的中心问题是如何获得印度的独立自主问题。他认为印度之所以贫穷和落后主要是由于外国统治的结果，只有摆脱了外国的镣铐，取得了“完全的自治”（Pūrṇa Svatantratā），才能开始过着新的民族生活并在世界事务中发挥它应有的作用。他写道：“在马拉特有这样的话：‘马为什么变成不驯呢？槟榔叶子为什么腐烂呢？面包为什么烧焦呢’？只能有一个回答：‘因为缺少转动。叶子应该转动，面包应该翻动。假使马被转动了，它就不会变成不驯’。这儿就是我们一切麻烦根本原因之所在——因为我们没有任何权力，因为我们没有自治。”^① 提拉克在印度民族主义运动第一次高涨中提出了他的自治观，在以后的年代里又作了很多解释。他认为自治是印度人民的“天赋权利”、“达摩”和“未来繁荣的基础”，印度“所有的问题无不依赖于自治，”^② 它的“主要之点

① 巴帕特(S. V. Bapat)编：《提拉克著作和言论选辑》，第112页，浦那，1926。

② 提拉克：《提拉克的著作和言论集》，马特拉斯，象头神出版公司第3版，第187及287页，1922。

乃是要在我们的手里握有全部的控制权，我要有我屋子的钥匙，而不仅仅是要把一个陌生人撵出去。自治是我们的目标，我们要求完全控制我们的管理机器”^①又说：“人民的统治代替那种（英国——引译者）官僚机构的统治就是自治”^②。从这些解释中可以看出：提拉克所要求的是全面的和彻底的摆脱殖民主义的统治，实现印度的完全独立。提拉克对自治的解释和温和派所号召的“在帝国范围内的殖民地的自治”（“自治领”）是全然不同的东西。提拉克这个斗争的目标在印度前期民族解放运动中曾经起过重要的、鼓舞人民前进的作用。

提拉克认为自治是印度人民总的斗争目标。这个目标应包括着三个方面：斯瓦德希（自产，Svadesh），经济抵制（Boycott）和民族教育。他写道：“如果我们不能得到自治，就将没有工业的进步；如果我们不能得到自治，就不能有任何对于民族有益的初等或较高等的教育；如果我们不能得到自治，就既不能发展妇女的教育也不能获得工业的改革或者社会的改革，这些都是自治的方面。”^③提拉克的斯瓦德希不仅包括着提倡民族的产业，而且也包括着提倡民族思想的涵义。斯瓦德希的“目的……是促使可见的和不可见的国产东西扩大，是使可见的外国东西逐渐消失，而且也使外国思想逐渐消失。”^④抵制英货，在提拉克看来，不单是一个经济斗争的策略，而且也是一个政治武器。他写道：“我们在抵制英货之中有着更坚强的武器，政治的武器……这整个统治是借我们的帮助而进行的，他们要使我们不知道我们自己之间的合作力量，用这种力

① 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第64页。

② 巴帕特编：《提拉克著作和言论选辑》第329页。

③ 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第164页。

④ 提拉克：转引自D.坦曼卡尔(D. Tanhmankar)著：《路迦马尼耶·提拉克》第96页，牛津大学出版社，1956。

量我们可以要求和管理现在在我们手里的东西”^①。

提拉克进一步认为，印度人民争取自治的结果应是建立一个“印度的联邦共和国”^②。在这个共和国中，印度各族人民应该有充分的自治权利，有言论、出版、集会、结社等自由，行政权和司法权分立，保护工商业，实行关税自主，发展民族语言和教育等，这无疑的是一个资产阶级共和国的蓝图。提拉克在当时提出资产阶级共和国的纲领，大大激发了印度人民的爱国意识，鼓励着印度人民前进，具有一定的历史意义。但是在他的方案中可以看出他只注意到了反帝的民族革命任务，而忽略了反封建的社会革命内容。例如对当时最突出的工人问题、土地问题以及与之相应的农民问题注意得很不够，像印度农民占绝大多数这样的国家里，农民是资产阶级的“主要社会支柱”，如果不解决土地问题和农民问题，资产阶级的革命就根本不能取得胜利。1918年提拉克从英国回国后，开始对社会主义思想和组织工人运动问题感兴趣，他主张把属于英国人的铁路和其它企业收归国有。提拉克的这种资产阶级共和国的理想，在殖民主义严酷的统治下当然是不能实现的。

提拉克对温和派的政治空谈和政治行乞进行了揭露和批评。他写道：“没有一个人依靠求乞能得到某些东西……除非我们表示出……我们有反抗当局的力量，他们才会听取我们的诉苦。我们用雄辩的力量暂时能够打动一个听众，但是如果我们要听众做某些事情，那么，我们就必须要用某些比雄辩更有力的手段”^③。“当鼻子没有捏着的时候，口是不会张开的”。提拉克公开抛弃了温和派的“请愿、抗议和谄媚”，并且采取了他认为与他们“完全不同”的

① 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第63页。

② 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第96页。

③ 提拉克：见《狮报》1905年11月28日。转引自 Stanley A. Wolpert 著：《提拉克与郭克雷——在建成现代印度中的革命和改良》第171页，加利福尼亚大学出版社，1962。

斗争方式和策略。

关于提拉克所主张的斗争方式和策略，在目前学者们中间有着种种不同的看法，这个问题之所以引起争论主要是由于提拉克在印度不同的政治形势下对他的斗争方式有过不同的解释。另外，他的公开言论和他的秘密活动有着明显的矛盾。提拉克在他的长期斗争中常常用“消极抵抗”的公开方式去反对帝国主义。例如他在1909年1月著名的演说中曾谈到了这种斗争的方式和内容：“如果你们有意自由，你们就能够自由；如果你们无意于自由，你们就要堕落而且永远堕落。所以你们之中有些人无须欢喜武装；但是如果你们没有积极抵抗的力量，你们没有自我克制和自我禁戒的力量那不就等于帮助外国政府来统治你们吗？因此需要抵制，这就是我们所说的抵制是一种政治武器的含义。我们不要帮助他们收税和维持和平。我们不要帮助他们用印度的血和钱在印度边界或国外打仗，我们不要帮助他们执行司法行政。我们要有我们的法庭，当时机来到的时候，我们不要纳税。你们能用联合的努力这样做吗？如果你们这样做，你们从明天起就能自由”^①。但是他一再强调这种策略是在英国政府军事力量强大和印度不能进行战争的情况下退而求其次的最好的一种代替战争的方式。^②另外，他在主张消极抵抗的同时也从未排斥采用暴力斗争的手段。提拉克的亲密战友、《狮报》的编辑巴特(V.M. Bhat)在他的报告中曾写道：“提拉克认为武装活动在他的争取独立的计划中也有着地位。提拉克相信公开和秘密的工作方法。他相信从请愿、祈求到武装反抗等所有政治活动以积累力量。”^③提拉克公开号召说：“如果窃贼

① 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第63—64页。

② 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第69页。

③ 巴尔伐特(T. V. Parvate)著：《巴尔·甘加达尔·提拉克》第509页，亚麦达巴特，1958。

进入我们的房屋（指英国统治者——原注），我们的腕中没有足够的力量把他们驱走，那么，我们必须毫无踌躇地把他们关在屋内，并且把他们活活烧死”^①他确信印度的统治阶级（英国殖民当局）如果不通过强力斗争是不会自动退出历史舞台的，印度民族斗争的最后胜利是要依靠暴力的。“没有一个帝国由于统治者对被统治者的自由作些让步而灭亡了，历史从未记载这样的事实，很多帝国的丧失是由于奢侈，由于过份的官僚化或傲慢自信，或者由于其它理由，但从来没有一个帝国由于统治者允让权力于被统治者而告终的”^②。提拉克这个分析是符合历史规律的，我们知道，在分成敌对的阶级社会中，统治阶级总是依靠“有组织的社会暴力”来统治被统治阶级的，例如资本原始积累、殖民制度等就是以残酷的暴力为基础的。被统治阶级要推翻统治阶级“有组织的社会暴力”只有依靠有组织的革命暴力。世界历史和印度民族解放运动的历史经验都提供了这样的证据，任何统治阶级不经过暴力的斗争是不会自动退出历史舞台的。提拉克虽然看到了这个规律，但是在他的行动中没有把这个规律贯彻到最后。提拉克所提出的斗争策略和方式对于同时代和以后的各种民族主义者都有过各种不同的影响。有些小资产阶级的革命者发展了他的暴力斗争的方式，而且引向了脱离群众的、极端的个人恐怖行动^③，虽则提拉克本人是反对恐怖活动的；有些资产阶级民族主义者则发展了他的消极抵抗方式，

① 提拉克：转引自布朗（D. M. Brown）著《提拉克的哲学——在〈薄伽梵歌秘奥导引〉中的业瑜伽和智瑜伽》，见《亚洲研究杂志》第XVII卷，1958年2月号，第197页以下。

② 提拉克：《提拉克的著作和言论集》第57页。

③ 1959年印度召开了专门讨论小资产阶级革命者在印度独立事业中的地位和作用问题，在会上第一次公布了小资产阶级革命者的历史资料，其中有很多小资产阶级的革命恐怖主义者和秘密组织者都直接和提拉克有过联系，或在思想上受过提拉克的影响。参见J. C. 查特吉（J. C. Chatterji）编，《印度革命者会议记要》第1、5、13页。加尔各答，1959。

并且引向了非暴力的不合作主义道路。

四、社会改革思想

提拉克一再认为，印度的社会改革只有在获得政治独立以后才能着手进行。他说：“我们必须把处理我们自己的权力掌握在自己手里。如果你没有这种权力，对你来说，没有什么改革能行得通。这种权力是所有改革的根基”^①。奥罗宾多在阐述提拉克的这种社会改革观点时写道：“首先让我们有自由和组织控制的民族生活，然后我们才懂得如何把它应用于社会事务，在那个时候，让我们没有争吵或没有斗争地继续前进”^②。为此，提拉克一直把他自己置身于当时社会改革潮流的敌对阵营之中。例如1891年，当印度立法会议打算通过“法定婚龄法案”，提高印度妇女结婚年龄时，提拉克通过自己的报刊发动了强烈的抗议活动。又如1895年与国大党辅行的全印国民社会会议讨论印度的教育和社会改革时，提拉克曾发动群众进行强烈抵制，并在报刊上著文抨击。提拉克这样做的目的虽然是因为担心印度社会和宗教改革会妨碍和影响印度人民反英的情绪（其实他自己是反对童婚、撒提和不可接触制度的，并以自己的行动证明了这种观点，他让自己的女儿满16岁以后才结婚等），但是他的这种认识和行动是极端和片面的。我们知道，印度民族解放的基本问题不只是民族的，而且也是社会的，印度人民对于殖民主义的斗争实际上也是对于印度内部的特权与剥削制度的斗争，民族革命的任务是和社会革命的任务不能截然分开的。提拉克的这种观点在他的后期活动中虽然有了一些修正。例如在他临死前几个月提出的“国民大会民主党宣言”中曾注意到了废除

① 提拉克：《提拉克的著作和言论集》奥罗宾多序，第15页。

② 上书第165页。

种姓,消灭社会恶习,改善工农生活,加强民族和宗教之间的团结,提高妇女权利等等。

提拉克为了要把印度民族运动建筑在印度教传统的基础上,臆造了一套印度历史的神话,他把雅利安的文明推远了几个世纪,把英国统治以前的时代描写成为一个极为统一和黄金时代。他写道:“我们在宗教和知识中留有一个传统,我们在宗教和知识中的传统不等于,甚至超越于其它所拥有的传统,如果我们丢弃这个传统,那么我们将失掉使我们和人民在一起的任何联系”^①。提拉克要维护印度的传统是正确的,但在他所理解的传统中,包括着不少封建宗法思想和遗骸。诸如种姓分立,封建特权、宗教迷信等等。他发起了对象头神祭典,组织了牝牛保护协会,主张在学校中传授宗教,甚至要求妇女恢复封建的三从四德^②。提拉克所赞同的这些国粹,实际上都是封建的糟粕,正是印度民主革命需要打倒的东西。我们知道,印度和中国一样,在其悠久的历史过程中,曾经创造了灿烂的古代文化,对于批判和继承这些文化遗产是一个极为复杂的问题。毛主席根据我国的革命经验曾指出:“清理古代文化的发展过程,剔除其封建性的糟粕,吸收其民主性的精华,是发展民族新文化,提高民族自信心的必要条件,但是决不能无批判地兼收并蓄。必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性的东西区别开来……必须尊重自己的历史,决不能割断历史。但是这种尊重,是给历史以一定的科学的地位,是尊重历史的辩证法的发展,而不是颂古非今,不是赞扬任何封建的毒素”^③。这同样是适用于印度的。提拉克对

① 提拉克,转引自D.坦曼卡尔著《路迦马尼耶的遗产》第62页,牛津出版社,1956。

② 提拉克在1889年4月7日《马拉特报》中列举“模范妇女”最重要的美德是“看管家庭”,“服从丈夫”“热爱丈夫和孩子”“安于生活的命运”。参见《提拉克与郭克雷——在建成现代印度中的革命和改良》,第36—37页,印度,1956。

③ 毛泽东:《新民主主义论》,载《毛泽东选集》第2卷,第701页。

待文化遗产的态度，说明他在社会改革方面是一个抱残守缺的保守者。他想打破外国的精神镣铐，但又用本国封建思想的镣铐去压制人民。

提拉克的复古主义是在反对“英国文化”（实际上是资产阶级的文明）中提出的。他对资产阶级文明的批判有时也涉及到了它的腐朽和反动的方面，这对当时印度出现的一些崇洋媚外主义者有着警觉的作用。但就印度当时的历史条件看，在民主主义革命的范围内，资产阶级思想的发展和泛滥是不可避免的。只有新生的、进步的、科学的无产阶级文化才能反抗它，战胜它，从而改造它，超越它。

提拉克热爱祖国，也热爱劳动人民，他和辨喜一样认为，劳动人民是社会的“中坚”和历史的“缔造者”并将在印度民族独立运动中起着“决定性的作用”。早在1890年，他就在《狮报》中写道：一个国家“大多数群众是由以体力劳动为主的人构成的。只有使他们都感到幸福和满足，他们的国家才称得上是繁荣和进步的。”^①1896年又写道：“这个国家的解放只有通过清除笼罩在农民身上的冬眠和冷漠的阴云才能实现。农民是印度的中坚。为此我们必须使自己和农民完全一致——我们必须认识到，他们和我们是不可分的”^②。另外，他也认为有组织的工人阶级将在实现斯瓦拉吉运动中起着“决定性的作用”^③。提拉克的这些言论是和他毕生的行动相一致的。他一直想把印度国大党改组为千百万人的组织，成为领导群众进行斗争的工具。1896—1897年马哈拉斯特拉发生了可怕的饥馑。提拉克首先和他的同志们分赴灾区，发动受灾的人

① 巴尔伐特：《巴尔·甘加达尔·提拉克》第266页。

② D·坦曼卡尔：《路迦马尼耶·提拉克》第73页。转引自林承节著：《提拉克——印度资产阶级民族革命运动的奠基人》，载《世界历史》1979年第6期第51—52页。参阅林承节同志对这个问题的详细分析。

③ 巴尔伐特：《巴尔·甘加达尔·提拉克》第491页。

民纷起抗税，帮助摆脱自然和人为的苦难。他在这个时期的《狮报》上号召知识分子到农民中去“了解他们，组织他们，帮助他们改善生活条件”，并说“认为我们自己念了几本书就和人民不同，这是愚蠢的，我们是他们中的一部分，必须生活在他们中间”^①。1905—1908年印度民族斗争第一次高涨时期，提拉克一直在工农群众中间进行爱国主义的宣传和组织活动，正是提拉克等人的努力，使这个斗争成为具有相当规模的群众运动，从而使国大党人的斗争从国会议坛走向了街头和农村，获得了人民的支持，沿着这个方向正确前进。^②

综上所述，提拉克是印度民族主义运动的奠基人，是为争取印度民族独立奋不顾身的战士。他是最先举起印度独立旗帜的人，他的哲学和社会思想虽然是唯心主义的，并且有着一定的历史局限，但在当时的历史条件下，无疑地起着巨大的革命作用，这正如尼赫鲁所说：“提拉克陶冶了我国两代人的思想，因而影响了千百万印度人”^③。提拉克的爱祖国、爱人民的思想 and 英勇事迹永远是印度人民珍贵的精神遗产。

① 巴尔伐特：《巴尔·甘迦达尔·提拉克》第267页。

② 本章只对提拉克的宗教哲学和主要社会政治理论作了评述。提拉克的政治活动参见林承节著《印度民族独立运动的兴起》第240—289页，北京大学出版社，1934。

③ 贾·尼赫鲁在提拉克诞生一百周年的纪念词，载1956年7月24日人民日报。

第七章 奥罗宾多·高士的 哲学和社会思想

一、生平和著作

奥罗宾多·高士(Aurobindo Ghose, 1872—1950)于1872年8月15日生于加尔各答一个医生的家庭,属婆罗门种姓。他在七岁的时候就被送到英国去受教育,曾在圣保罗学校、剑桥大学学习,受西欧资产阶级的哲学、自然科学的熏陶很深。他在剑桥读书时还和印度的一些民族主义者有过接触,参与了他们的秘密活动。1893年,即他二十岁的时候,返回印度,开始在巴洛达邦政府任职,后又担任巴洛达学院的副院长、英语教授等职。他在巴洛达努力学习祖国的语言、文化并开始了反英宣传活动。1905年印度因孟加拉邦分立案爆发了群众性的反英运动后,他就从巴洛达移居孟加拉,全力投入了印度的民族斗争。他和提拉克一起,在印度国民大会党内筹组了新派,创办了《敬礼祖国》(«Bande Mataram»)杂志,并出任加尔各答国民学院院长。奥罗宾多通过一系列的宣传和组织活动,与英殖民当局进行了斗争。他公开提出了“印度自治”的政治目标,号召印度人民用一切手段包括以“暴力对付暴力”的手段争取印度的独立。1907年因煽动罪被捕,不久即被释放,翌年又因私制炸弹案涉嫌,再度被捕,囚禁于阿里浦尔的监狱中。在狱中,奥罗宾多转向了瑜伽神秘主义。1909年5月被判无罪释放。出狱后,他在孟加拉创办了《羯摩瑜伽行者》、《法》杂志,鼓吹以复兴印度教为基础的民族主义思想。但在这个时候,他的政治态度有了明显的转变,1910年他移居于法属本第治里,从此在组织上脱

离了印度的民族斗争，但仍对印度和世界发生的一系列政治事件很关心，经常发表评论。他在本第治里创办了奥罗宾多修道院，主编了《雅利安》(Ārya)杂志(1914—1921)，发表了大量的著作，建立了自己独特的哲学思想体系。1950年病逝于本第治里。

奥罗宾多在其五十余年的创作生涯中写下了大约一百余种著作，其中最重要的哲学著作是：《神圣生命》(《神圣人生论》Life Divine)，《人类循环》(Human Cycle)，《人类联合的理想》(The Ideal of Human Unity)，《印度文化基础》(Foundations of Indian Culture)。

二、哲学思想

(一) 整体吠檀多不二论

奥罗宾多的哲学被称为整体不二论、整体唯心主义或者整体主义(Pūrṇa-Advaita)。这个名称是为了区别于吠檀多先前各种形式(不二论、制限不二论、二元论等)。在奥罗宾多看来，先前各种理论都有着它的片面性。或者强调了最高实在的真实性而否定了现实世界的真实性；或者强调了最高实在和现实世界的差异性而忽略了最高实在的统一性；或者把现实世界归结为最高实在的属性等等。只有把这种互相差异或者对立的思想“综合”起来，即把本体与现象、精神和物质、肉体与灵魂、存在与非存在、主体与客体、能知与所知统一起来，才能对宇宙和人生作出正确的说明。

(二) 梵、物质和精神

奥罗宾多认为宇宙万有的最高存在是梵或绝对意识(真理意识)。梵在本体论意义上说是纯粹的、永恒的、无限的、不可界说的、不可分割的、无所不在的、无所不包的；梵没有形式——单一或

者组合的,它超越于任何时间、空间、量、质、运动、原因、结果。①我们没有经验能够限定它,也没有概念能够界说它,对梵只能说:“不是这个,不是这个。”②

从上面可以看出,奥罗宾多的梵与传统吠檀多主义的解释在根本上是一致的,这是一种客观唯心主义的说明。他所说的梵无非就是人类认识的一个变种,一种脱离了自然界和人的思维的东西。但是奥罗宾多在回答梵和现象世界,梵和物质、精神关系的时候,就和吠檀多的先前形式发生了分歧。印度传统的吠檀多主义摩耶论(幻论)认为,现象界(物质和精神)是梵的幻现,一切都是虚幻不真实的,可是奥罗宾多认为现象界也就是梵,一切都是真实的,它和梵的关系是部分和全体的关系,蕴涵和被蕴涵的关系。这一点是和印度近代哲学家辨喜所说大致相同的。他说:“一个无所不在的(最高)实在是所有生命和存在的真理。不管它是绝对的还是相对的;有形的还是无形的;有生命的还是无生命的;有理智的还是没有理智的。所有一切都是它的无限的变异……一切变异都从实在开始,都存在于实在之中,回归于实在。”③又说:“梵在所有事物之中,所有事物都在梵之中,所有事物都是梵”④“物质也就是梵”⑤。奥罗宾多虽然说梵在本体论的意义上是独立的、自存的,但又承认世界上的一切现象都是梵的自我显现,或者存在于梵中,是梵的一个部分或属性。他用属性去说明本体,实际上是对梵作了界说,这样,在逻辑上他的梵也就不成其为独立的了!

奥罗宾多在回答了宇宙最终根源以后,进一步探索了作为最高实在的梵和现象世界的关系问题。他在回答这个问题时也象传

① 奥罗宾多:《神圣人生论》第90—93页,本第治里,1955。

② 上书,第42页。

③ 上书,第41页。

④ 上书,第165页。

⑤ 上书,第289页。

统的吠檀多一样假定有三种既有分别而又互相联系的实在，即梵、精神和物质。他认为精神和物质是梵的两种基本形式，或者是两种基本的属性，它们都是内存于梵，都是梵的自我显现。物质和精神彼此既不是互相限定，也不是独立或平行，而是“相互产生”或“相互引起”的。

奥罗宾多认为：“物质是力(force)的表现”或者是“能(energy)的形式”^①。它经常处于五种基本状态之中，即(一)在空间中的广延(extention)，它的特质是振动——收缩和扩张；(二)位于空间之中(aerial)，它的特质是力与力的接触，接触是一切物质关系的基础；(三)在自我限定之中(self-modification)，它显现为光、电、火、热，但这些不是物质的稳定形式；(四)扩散(diffusion)；(五)凝聚(cohesion)。他还进一步认为，我们所知的一切物质形式，所有的物理现象，都是由上述五种状态结合起来的。我们的感觉经验(听觉、触觉、视觉、味觉、嗅觉)也是依赖于这五种状态的，它们是这五种状态的映象。^②奥罗宾多对物质的概括，明显地可以看出，是综合了印度数论的传统物质观和十九世纪西方资产阶级物理学流行的机械观。在我们看来，他所说的“力”或“能”的概念是一种极为模糊的概念，这种概念的内涵不能把物质运动的全部关系正确地揭示出来。因为“力”、“能”只能片面地表现物质运动的现象，它们只是对立作用的部分关系，对立才是物质运动、发展的泉源^③，而奥罗宾多是不承认这种对立——物质运动发展的自身原因的，他写道：“因为物质的普遍性不再被认为能对心灵的存在予以说明——其实，物质本身不再只能用物质来说明，因为它不是自己存

① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第95页。

② 上书，第96页。

③ 参阅恩格斯在《自然辩证法》中对力能的解释。见《马克思恩格斯选集》第3卷第491—507页。

在的——我们只能以这个容易而明显的解决方法退回到其它的假说。”^①为此，他采用了“力”、“能”这样不明确的概念作为避难所，从而引进了外界的原因。奥罗宾多认为，物质之所以需要外界的原因，是由于物质对精神来说是一种“无知原则的极点”(The culmination of the principle of Ignorance)，是“机械法则束缚的极点”(The culmination of bondage to Mechanic law)，并且是“分割和斗争原则的极点”(The culmination of the principle of Division and Struggle)。^②物质由于这样的冥顽不灵，因此需要精神的指导，需要依靠作为外界原因的梵的“意识-力”的推动。他写道：“当科学发现物质把自己溶解为各种能的形式的时候，它就具有了一种普遍的和基本的真理；当哲学发现物质只是当作意识的有形质的现象而存在，并发现唯一的实在是精神或纯粹意识的存在时，它就具有了一种更伟大的、更完全的、更基本的真理^③”。奥罗宾多就这样把物质和精神等同了起来，在物质中引进了绝对意识或神，从而消灭了它的科学基础。他宣称：“物质也就是梵”“精神是灵魂，我们感知精神的实在是物质，物质是一种形式，我们证知物质的形体是精神”^④。奥罗宾多的物质观是为他的宗教目的服务的。他并不讳言要“在物质的平地上盖起神学的大厦”。他把精神混同于物质，除了有着深刻的社会根源外，还有着认识论的原因。十九世纪物理学中的机械物质观，由于不能解决精神和物质的辩证关系，只好把思维等同于物质，这样就为信仰主义留下了地盘。信仰主义就利用这种弱点把神或绝对精神引入了物质，从而歪曲了物质的本来属性。

① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第662页。

② 上书，第291—293页。

③ 上书，第280页。

④ 上书，第288页。

(三) 世界“进化论”

奥罗宾多为了宗教解脱的需要,摄取东西方的哲学材料,建立了一个庞大的、思辨的、目的论体系。他声称,达尔文的进化论,只是解释了“地上存在的”、“短命的”现象^①,没有解释“天上的”、“永恒的”存在。因此,必须要建立一个具有永恒真理的、精神的进化论。

奥罗宾多在解释梵和精神、物质的关系时,把宇宙万有分为两个世界或两个基本序列:一个是现象的世界(“现实世界”、“内在世界”),另一个是超越的世界,即本体世界。现象世界包括物质(Matter)、生命(Life)、心(Mind),有的时候在生命和心之间还派生出了灵魂(Psychic soul)。他认为,物质是存在演化的最初阶梯,它是现象世界的基础。物质向上发展,就进入了生命,“生命蕴涵在物质之中,并且是物质的显现,物质在本质上是掩藏着的生命的形式”,由生命再上升入心或灵魂,心蕴涵在生命之中,是生命的显现,“生命是掩藏的心形式”。心是我们“各种精神经验的贮藏所”,是人类意识的总汇。以上由物质上升到心的序列是属于现象界的范畴,它和超越世界或彼岸世界相比则是一种低级的和从属的存在。

由心上升到超心(Supermind, Overmind, Beyondmind),就从现象界进入了超越世界,进入了彼岸世界。超心是和作为人类意识总汇的心相联系着的,是对心的一种“超越”,是“一种超越我们通常意识的苍穹的广大者”^②。超心在这个意义上说也就是梵或真理意识。奥罗宾多认为,本体界虽然通过超心和现象界联系着,并且通过超心而亲证了梵,梵在本体论意义上虽然是独立的,不能被

^① 奥罗宾多:《神圣人生论》,第4页。

^② 上书,第146页。

任何形式或属性所限定,但在现象界的范围内,即在我们认识经验所及的范围内,梵乃是“实在、意识-力、欢喜”(Saccidānanda = Existence Consciousness-force, Bliss)^①,“实在、意识-力、欢喜”是三位一体的东西,“意识-力”在性质上是一种创造,或者宁可说是一种自我表现的力”^②,这种力或创造活动使不变的梵给现象界一个推动,使现象世界有了变化的可能,从而创造了杂多的事物。“实在”同时或自身就是“意识-力和欢喜”,因此“意识-力和欢喜”是梵所具有的、最一般的、内在的原因,是“宇宙万物生成变化的根源”或“创造的秘密”。由于这种原因,梵就使自己通过超心、心、生命和物质的序列外化或显现为在时间和空间中存在的一切东西。因此,现象世界是超越世界的反映。现象世界所显现的物质、生命、灵魂、心是和超越世界的“存在、意识-力、欢喜”、超心相对应的,前者是后者的折射 (refraction)。奥罗宾多自己曾列表说明如下:

现象世界		超越世界
物质	——	实在
生命	——	意识-力
灵魂	——	欢喜
心	——	超心 ^③

奥罗宾多认为上述的进化 (evolution),也可能向相反的方向退化 (involution)。退化的程序是由超心下降至心或灵魂,再下降至生命,至物质。进化和退化是同一个循环的两个方面,退化意味着神性向人性乃至向兽性的堕落,精神世界向物质世界乃至肉欲世

① 传统吠檀多把“实在、意识-力、欢喜”作为最高实体梵的本质属性或内在原因。

② 奥罗宾多:《神圣人生论》,第109—110页。

③ 上书,第316页。

界的倒退。他还认为每一个程序的进化都具有三种性质：广化、强化和整体化。例如物质必须经过一个复合化、自我异化、精细化的组织过程才能变为生命。他说：“所有的进化在本质上都是一种“意识-力”在显现的实在中的强化，因此可以提升物质进入生命，生命进入心，心进入精神（超心——引者）的尚未显现出的、更大的强度”^①。

另外他还根据黑格尔的质量互变法则，把由物质、生命（现象）上升到心（理性），再上升到绝对意识的三个阶段，说成是由量的复杂性进入质的变化，再进入整体化的过程。但是在奥罗宾多那里，物质的发展完全是按照神学目的论进行的，物质和思维、感性和理性、个别和一般都是人为地割裂的。这从下面他的认识论中可以明显地看出来。

以上就是奥罗宾多所描绘出的他的思辨的、神学的蓝图。奥罗宾多在这个体系中企图“综合”精神和物质，以此建立他的所谓超越于唯心主义和唯物主义的路线。但是他的这种企图完全是徒劳的。因为他对哲学根本问题的回答仍然牢固地站在客观唯心主义立场上。他把梵或神看作最高实在，万有都从梵那里产生出来，并回归于梵。在他那里，世界不过是梵的“意识-力”的创造或者自我显现，换言之，就是梵的奴隶形象的异化。他的这种处理方法仍然没有脱出客观唯心主义的窠臼。诚如列宁所指出：“把‘心理的东西’跟人分割开来，用无限扩大的了的、抽象的、神化了的、僵死的‘一般心理的东西’来代替整个物理自然界，这样就把‘人类最高潜在力’神化了”^②。奥罗宾多通过被抽象化了的的人的思维能力——超心，把此岸的现实世界和彼岸的超越世界联系起来，其目的是要神化现实世界，神化人的精神现象，借以建立他的由地上到达天国

^① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第 837 页以下。

^② 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，第 34 页，人民出版社，1972。

或由天国堕入地下的目的论的体系，这是不言而喻的。

奥罗宾多为了调和科学与宗教，在他的体系中摄取了一些西方十九世纪物理学的成果。他指出物质可以转化为生命，生命可以转化为精神，无机界和有机界是统一的，物质是一种力或能的表现等等。关于物质转化为生命，现代科学证明：物质在某种条件下是可以变为生命的，生命就是物质的一种表现。物质、生命在其永恒的运动中，依据生物化学的规律，在一定阶段上也会产生出思维着的精神。但是奥罗宾多利用了这些科学的结论，却给予了完全不同的、神学的解释，他认为从物质转化为生命，转化为心唯一地和最终地是由梵的“意识-力”所推动的。物质转化为精神不是由于它自己的运动，由于自身的原因，而是由于梵或神的作用，这就赤裸裸地暴露了他的反科学的真意。奥罗宾多把物质、生命、心看作一种力或能的表现（其实按科学的证明物质不能创造力，物质和力是分不开的），但是又认为力、能是梵或绝对精神的一种意识作用，给予了超自然的、主观的解释，这种论证从唯心主义者黑格尔到奥斯特瓦尔特都是一贯的，并不见得新奇。恩格斯在批判这种观点时曾指出：“把纯主观的关于力的概念，塞到一个已经确定是离开我们的主观而独立的、从而是完全客观的自然规律中去，这无论如何是一种奇特的‘客观化’方法。这种事情最多只能由一个最正统的老黑格尔派做出来”^①。奥罗宾多这种“客观化”的方法是继承了黑格尔的。马克思在批判费尔巴哈的宗教学说时也指出：“费尔巴哈是从宗教上的‘自我异化’，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。……世俗基础使自己和自身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国。这一事实，只能用这个世俗基

^① 恩格斯：《自然辩证法》，载《马克思恩格斯选集》第3卷第503页，1972。

础的自我分裂和自我矛盾来说明”^①。这对于我们理解奥罗宾多的双重世界观有着指导意义。奥罗宾多和印度近代的很多重要思想家一样，对于现实世界一直抱着既肯定又否定的态度，这和印度资产阶级的两重性格是分不开的。印度资产阶级从一方面看，他们与宗主国——英国的资产阶级有着客观上的经济和政治的矛盾，这些矛盾是产生印度民族运动的最重要的因素，在印度民族主义运动中，印度资产阶级为了吸引人民到他们那边去，支持他们的行动，因此在哲学上竭力论证世界是真实存在的，人必须投入世界中去行动。奥罗宾多也是这样说的，例如他公开宣称：摩耶（幻）是印度人“在外国统治下自己软弱无力的一种假象。”羯摩瑜伽是“大公无私地为祖国服务。”这是他的一个积极方面。但是从另一方面看，印度资产阶级同帝国主义、封建主义，在社会革命的威胁下，又存在着某种利害一致的关系，他们对群众的革命运动是十分恐惧的，因此又经常鼓吹种种“世界无常”的唯心主义和神秘主义思想。奥罗宾多的天国学说就是这种矛盾心理的反映。奥罗宾多哲学思想的发展经历了若干阶段，开始他在西方的哲学思想熏陶下，曾经“对神的信仰是异己的”，嗣后，在印度革命群众运动蓬勃发展下，继之殖民当局的暴力镇压下，他在组织上脱离了革命运动，转向了唯心主义和神秘主义，随着资产阶级掌握了政权，他就完全成为宗教的宣传者了。奥罗宾多通过他的“整体主义”大事鼓吹个人、阶级、民族只有驱除了现象世界的“障碍”，摆脱了“物质”和“自我”等等“束缚”，亲证了梵或彼岸世界的存在，才能获得“真正的解放”，它的社会作用是很明显的。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第4页。

(四) “两个否定”

奥罗宾多从整体论出发，对印度和西欧的唯物主义和唯心主义进行了评价，提出了“两个否定”，即否定唯物主义和唯心主义（禁欲主义）的主张。他声言：唯物主义和唯心主义各个流派在历史发展过程中都做出了它们各自的贡献，但是他们都把自己的学说引向了“极端”，因而都达到了“一半的真理”。唯物主义为“人类做出了重大的服务”，它“揭露了中世纪的偏见和形而上学的思辨，促进了自然科学的发展，导致了实验方法的胜利，从而断定了现实生活的必要。”^①

但是他又认为建立在物理学能量基础之上，或者建立在生物学生命与物质相割裂的活力论基础之上，或者建立在意识自体性基础之上的前一世纪的实证主义的哲学都是“过时了的”，而且有着明显的自我矛盾。唯物主义的主要弱点是，不能正确回答物质与精神的关系，忽略了人的高级精神本性，对精神的探讨作了限制，因而不能服务于人类任何目的，终于导致了“精神东西的崩溃”^②。他和泰戈尔、甘地一样还把唯物主义解释为一种纵欲主义或功利主义的东西，并把这些东西和资本主义的罪恶联系起来一起加以反对。从奥罗宾多对以上的了解中可以看出，他所说的唯物主义其实不是真正的、科学的唯物主义，而是机械的或庸俗的唯物主义，他把西欧的唯能论、活力论、功利主义甚至颓废的享乐主义都归结为唯物主义，这是对唯物主义的一种误解。

奥罗宾多对印度和西欧的唯心主义、禁欲主义也进行了评价。他认为唯心主义把精神、灵魂、心看作唯一的实在或者“生命的统

^① 奥罗宾多：《神圣人生论》第12—13页。参见《进化》第29—32页，本第治里，1950；《人类循环》第92页，本第治里，1949。

^② 奥罗宾多：《神圣人生论》，第9—11页。

治概念”，从而忽略了物质或现实的存在，这种“极端”也导致了“生命的崩溃”^①。他认为现实世界不是可以从唯心主义的概念中推出的，它决不是一种幻现或者感觉的复合，或者理念。他在小心谨慎地评价柏拉图、贝克莱的唯心主义同时，对印度商羯罗的不二论也进行了批判。奥罗宾多认为，商羯罗把现实世界看作是摩耶，或者梦幻中的海市蜃楼，在逻辑上是说不通的。如果现实世界是摩耶，那么，超越世界也只能证明是摩耶，这样就“切断了我们脚底下的所有基础”，同时也阻塞了我们通向天国的大门。商羯罗派把尘世的一切活动，所有的一切成就——政治的和社会的，都看作是幻现，那么，人类也就无所作为了^②。因此，奥罗宾多认为，摩耶论是一种消极有害的理论，它不过是表现了我们自己的软弱无力。奥罗宾多对商羯罗的批判，在当时印度民族主义运动和社会改革运动中，对于消除印度人民的陈腐概念和精神束缚，要求人民起来与封建主义和帝国进行斗争，有着重要的理论和现实意义。另外，从商羯罗和奥罗宾多对摩耶不同甚至对立的解释中可以看出，哲学概念的继承，完全是受当时的社会斗争所制约的。

奥罗宾多从右的方面对于唯物主义的批判和从左的方面对于唯心主义的批判都是从宗教神学立场上出发的，都是为他的体系论证的。但是诚如列宁所指出：“当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者的唯心主义基础时，是常常有利于唯物主义的”。^③奥罗宾多的批判确是揭露了旧唯物主义不能正确解决精神和物质的关系以及唯心主义的错误之处。奥罗宾多的“整体论”企图凌驾于唯心主义和唯物主义之上，超越于它们之间“陈旧的对立”，而事实上他每时每刻地都在陷入唯心主义，同唯物主义进行始终不渝的斗

① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第11页。

② 参见《神圣人生论》，第382页以下论摩耶。

③ 列宁：《列宁全集》，第38卷第313页。

争。他在某种条件下承认唯物主义和科学，其目的是要利用科学为宗教服务。本世纪来在自然科学日益汹涌的冲击下所有资产阶级神学家都是这样立论的。

(五) “双重真理”的认识论

奥罗宾多的认识论是和它的本体论密切不可分的。前节所讲，他把存在分为现象的世界和超越的世界，把认识也分为与之相适应的“事物实用的真理”(Practical truth of things)和“事物真实的真理”(True truth of things)两个既矛盾而又统一的范畴。前者是对现象界的认识，后者是对超越世界的认识。他所设想的存在的各个阶梯(物质→生命→心→超心)也和认识的各个序列及认识方法相一致：与物质、生命相应的认识是知觉(perception)；与心相应的是具有理智性质的理性(reason)；与超心或梵相应的是直觉(intuition)，因此认识的途径是由实证的知觉，到达理智的理性，再到达睿智的直观，或者是相反的过程。

奥罗宾多认为在现象世界中我们所得的认识是知觉。它是由客观对象作用于我们五种感官(眼、耳、鼻、舌、身)的结果。知觉可区别为声觉、触觉、视觉、味觉、嗅觉五种^①；但是这种知觉是低级的、不完全的，它是一种“实用的真理。”

理性是一种较知觉为高的认识，它是与心的存在相适应的。通过理性可以调整、纠正感官所提供的感觉材料并使之系统化，感知外界事物的内容，理性是“生命的统治者”，“是人能发展的最有价值的力量之一。”它具有双重的作用——依存的和纯净的作用(mixed or dependent, pure or sovereign)^②；前者表示理性只能

^① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第96页。奥罗宾多采自数论，给予了新的解释，五种知觉即五种细微原素——色、声、香、味、触。

^② 奥罗宾多：《神圣人生论》，第73页。关于理性作用的分析，可参见《人类循环》第149页。

在我们感知所及的经验范围内进行活动，也就是说在现象界的圈子内进行认识。理性只能探讨外界事物的关系、过程、功用，即认识事物的外表或有限变化的方面，而不能认识事物的究竟。由于理性具有这种局限性，因此对超越的世界或梵的认识方面说来，只是一种依存的认识；后者所谓纯净或主宰的作用，即指洞察事物的“真实真理”的认识，通过这种作用，使心的运动，由现象世界的认识，即知觉等等逐渐纯化为形而上学的认识^①，亦即直觉的认识，因此理性还是知觉或感觉经验通向直觉或绝对认识的一个中介，起着过渡的作用。

直觉是最高的认识，即对超越世界、神或梵的认识。它是“我们借超越感官的证据和穿过依附物质的心灵的墙壁而达到神圣存在的概念和认识。”这种认识是“认识者和认识的客体在认识中的统一”，换言之，“能知、所知统一于知”^②。奥罗宾多认为这种认识只是修行者通过瑜伽修行的途径（圣典的启示、教师的开导、自己的专心求神、在时间中的持续^③），在完全摆脱了物质及自我意识的桎梏后，于出神状态中才能达到。

奥罗宾多的认识论不是研究我们的认识如何正确地反映客观，从而指导我们的社会实践，而是要给人们指出一条宗教解脱的道路，即如何亲证天国的存在。他自己直言不讳地说：“认识的中心目的是要再现神我（梵——引者），再现我们真实的自我存在”^④。奥罗宾多在处理认识与实践、主体与客体的关系时，既不承认客体是我们认识的客观的、唯一的存在，也不承认主体对客体的飞跃能动作用。在他看来，主体和客体都是为了实用的目的而

① 奥罗宾多：《神圣人生论》，第74页。

② 上书，第79页。

③ 奥罗宾多：《瑜伽的综合》，第1—19页。本第治里，1955。

④ 奥罗宾多：《神圣人生论》，第382页。

假设的，都是梵在我们经验范围内的自我显现。他写道：“其实，主观性和客观性都不是独立的存在，它们是互相依赖的；它们是本体，通过绝对意识看，它自己就成为主体对客体，这同一本体把自己呈现给它自己的意识，就成为客体对主体”^①。奥罗宾多为了给宗教的认识铺平道路，他承认了知觉和理性的作用，但是他又给知觉和理性划定了范围。他实质上是贬低理性，提高信仰，为了信仰又臆造出了神秘主义的直觉，他的直觉完全是主观的妄想，它既不受客观实践的检验，也不受科学知识的证明。奥罗宾多鼓吹这一套认识论的目的，是要引导人民到宗教方面去。

三、社会政治理论

（一）论人、家庭、社会和国家

奥罗宾多的社会观点是和他的哲学观点密切相联系的。他的社会理论的中心是有关人的学说。奥罗宾多从上述“存在和认识的进化论”出发，提出了人的学说。他认为人是社会的基础，人不仅是生物的个体，而且也是精神的本原，即梵或绝对意识在一定序列中的自我显现。人表现为生命，而生命则是高级精神（心、超心等）和低级物质中的一个桥梁。由于“理性是生命的统治者”，因之人的本质也就是理性，理性具有双重的性质：一是生命的本能和物质的惰性；另一是上升或纯化为梵或绝对意识，从而与神相应（“瑜伽”）。因之在人性中常常反映着神性。哲学和社会学最高的目的就是要在人性中实现神性，因之，必须把研究人作为它的出发点和归宿。

奥罗宾多认为个人是“集体的细胞”，是“社会基础的基础”，^②

① 奥罗宾多，《神圣人生论》，第 578 页。

② 《人类循环》，第 56 页。

由于个人的集合,形成了家庭、民族、社会、国家,从而建立了人类制度。他写道:“生命的最初冲动是个体的。建立家庭、社会和民族生活是为了更大的满足个人生命的一种手段”^①,在他看来,家庭是满足个人生命、本能及绵延种族的需要,社会是满足生命的更大扩张,在“更广泛的领域内交谊、连接、协同努力和生产,高度的或者集体的享受,感情的满足”,国家则是寻求更远的和更大的扩张的一种手段,诸如追逐权力、公共的行动、集体的活动等等。^②

奥罗宾多对人、家庭、社会和国家解释是依据法国资产阶级哲学家柏格森的活力论。我们知道,人决不是单纯属于生命或理性等自然的东西,而是社会关系的产物或者是“社会关系的总和”。人的本质乃是人的阶级性而不是什么抽象的理性等等。奥罗宾多把人类在自然属性方面的共同点(诸如生命、理性等)加以抽象化、概念化、使之脱离自然和人,成为绝对精神的东西,再回归为人的本质,这完全是他的宗教幻想。他对人的双重性质的、思辨的解释就是人“一半是野兽,一半是天使”的另一种表述。至于家庭、社会都是人们在物质资料生产过程中为了共同进行生产活动而结合起来的。家庭是两性共同生活的组织形式,社会是“生产关系总合起来所构成的社会关系”。国家则是在私有制产生、阶级形成以后才出现的,它是“维护一个阶级对另一个阶级统治的机器。”因之,家庭、社会、国家决不是象奥罗宾多所说的是个人生命的逐步扩张。奥罗宾多宣传这种理论是有着深刻的社会原因的。

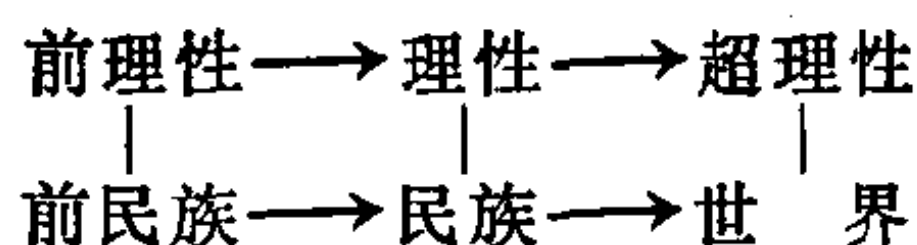
(二) 社会史观

奥罗宾多从上述立场出发,认为人类历史也就是作为个体的人向社会的“组合体”(群、部落、种族、阶级、民族、国家、帝国、世界

① 《人类循环》,第197页。

② 同上书,第197页。

联盟)发展的历史。社会历史的发展虽然受到经济因素、科学发展等等外部因素的影响,但归根结蒂是由人的意识的内在原因或精神规律所决定的。因之历史的发展也就是人类意识由低级向高级发展的历史。在意识的发展过程中,理性虽然是一个“居间者”,但它起着十分重要的作用。奥罗宾多说:“理性是不完全的……但是它以最大的勇气开导着人类,它是人类进步的真正心脏”^①。他把理性的发展划分为三个阶段,并与社会发展的三个阶段相联系起来,即



他还根据他的理性学说分析了现代运动。“如果我们可以对现代运动加以判断,那么,理性的进步是被当作社会的一种革命者或创造者。如果对理性的发展过程不加以阻挠的话,它的逻辑发展必然经历了三个时期,第一是个人主义时期……第二是社会主义时期……第三是无政府主义时期”^②。

奥罗宾多还根据意识的不同形态对社会发展作了分期。他附和德国神学家兰普雷克特(Lamprecht 1856—1915)的意见,认为人类社会历史经历了四个时期:象征时期、典型时期、约定时期和个人主义时期。在象征时期中有一种强烈的象征心理统治着人们的思想、习惯和制度,其中宗教的象征起着指导的作用。在印度反映在“梵书”和“奥义书”中的象征观念曾经塑造了社会生活的各个方面;在典型时期中,宗教的象征已从属于心理的观念和伦理的理想,心理和伦理的观念成为社会行动的指导思想。例如印度教的“法”(社会生活的规范)变成了社会的主要功用,由于在这个时期

① 奥罗宾多:《人类循环》,第136页。

② 奥罗宾多:《人类联合的理想》,第215页。

中创造了很多的社会理想,为后来的发展定下了楷模,因之称为典型时期;在约定时期中,心理和伦理的理想已受到外界力量的制约,成了一种严格的、形式的、固定不变的制度,从属于某种亘久性的权威,例如印度古代的“四姓分立”^①思想在这个时期中开始从出身、经济组织、祭祀方式等方面划分而形成了约定的制度。这个时期虽然有过它的黄金时代,对人类作出了贡献,但是由于它的逐渐趋向保守、腐败、形式主义,又变成了社会的桎梏,因而引起了人们的重新思考、反叛,进入了个人主义或主观主义的时期。奥罗宾多把个人主义时期看作是“理性的时期”,“反叛、进步和自由的时期”。他写道:“个人主义的原则是人类作为一种独立存在的自由,按照在理性管理下的欲望去发展自己,完成生命,满足心理的意向、感情和生命的需要以及保持肉体的生存”^②他认为,这个时期在西方从宗教改革就已开始,二十世纪正在达到极点,而东方在西方的影响下正在开始,它的发展是不可避免的。

以上是对奥罗宾多在《人类循环》、《人类联合的理想》、《人的演化》中关于社会发展的简单介绍。他的社会历史观点是东西方思想的大杂烩,不但在内容上极为芜杂、混乱,而且在逻辑上也是矛盾、脱节。不难看出,他的历史分期是承袭了德国神学家兰普雷克特的“心理型史观”(实际上是宗教史观),对现代运动的分析因循了无政府主义者巴枯宁的说教,而“理性是历史发展的动因”的观点则是十八世纪以后资产阶级历史哲学的时髦学说。他把东西方资产阶级思想囊括在一个体系中,其目的是要为他的神学目的作论证。历史在他那里只是观念逐渐发展或实现的过程,亦即绝对意识“进化”或“退化”的循环记录。他不是从历史本身和内部去

^① 指印度古代的社会等级制度,婆罗门教把人划分为四个种姓,即婆罗门(祭司)、刹帝利(武士)、吠舍(工农商)、首陀罗(无技术劳动者或奴隶)。

^② 奥罗宾多,《人类循环》,第64页。

寻找发展的规律或动力，而是从外部把神或哲学意识那种神秘主义的力量引入到历史中去的。

奥罗宾多在阐述他的社会历史观时以众多的章节讨论了理性在历史发展中的作用问题^①，承认理性是作为“现象世界记录”的历史的动因。我们知道，“人的理性不能是历史的动力，因为它本身是历史的产物”，所谓理性是历史的产物，也就是说人的理性是以客观的事物和具体的历史内容为基础的，离开了具体的历史内容而侈谈抽象的、不变的理性，那是任意的臆想。不同时代和不同阶级的人有着不同的理性。歌德在《浮士德》中讽刺那些侈谈抽象历史精神的人说：

“那他们称之为历史精神的，

不过是这些先生们的自己的精神”。

奥罗宾多所鼓吹的理性无疑就是印度资产阶级的理性，这一点只要他不作无谓的思辨，从理论的云雾堕入现实世界的时候，就暴露出了他的本质。例如他在攻击科学社会主义运动时写道：“理性的时代即自由的时代，是不能超越于资本主义时代的，如果这种趋势（指社会主义胜利的必然趋势——引者）成为普遍的情形，那么理性的时代就告终了，就是人类心灵理智的扩展的自杀或处决”^②。奥罗宾多所鼓吹的“理性王国”，原来就是“资产阶级的王国”！

（三）“绝对的自治”

奥罗宾多是印度民族主义运动中“激进派”的公认领袖。他和提拉克、甘地一样，力图把印度的政治运动建立在宗教基础之上，宣传印度教为民族运动的中心，印度教的理想就是印度民族的理

^① 参见《人类循环》，第 XI—XIII 章。

^② 奥罗宾多，《人类联合的理想》，第 230 页。

想。他写道：“在伟大过去的基础上创造伟大的未来。用印度宗教的热情和精神注入印度的政治是印度伟大和强有力觉醒的必要条件”^①。在他看来印度的爱国主义是“宗教信条”，民族解放是“宗教祭祀”，消极抵抗是“亲证(sādhanā, 导致至善的精神训练——原注)的准备”，为国牺牲是“解脱的道路”，摩耶(幻)是“消极无能的表现”，民族主义是“从神那里来的一种宗教……依靠这种宗教，在国家中、在同胞中试图亲证神，在三亿人民中试图亲证神”^②。奥罗宾多这种说教在印度群众运动尚未成熟的时候，无疑地起过重要的鼓舞人民的作用，在当时的民族斗争和社会斗争中有着重要意义。但后来实践证明，它不仅阻碍了群众政治觉悟的提高，改变了民族运动的性质，而且分化了前进和团结的力量，有着一定的副作用。

奥罗宾多在民族主义运动中提出了与“温和派”不同的斗争目标和策略。他在一则批判“温和派”领袖郭克雷的“求乞政治”的演讲中说：“有些人怕用自由的字样，但我要经常用这个字，因为它已成为我渴求国家自由而生活的信仰，……我们的理想是自治(Swaraj)或者是摆脱外国控制的绝对自主，我们要求每个国家有按照他自己的特质和理想，依靠他自己能力而自己生活的权利”^③。他对自治的具体内容作了下列的解释：

“我们的政策是自我发展和自卫的抵抗。但是我们要把自我发展的政策伸展到国家生活的每一个部门中去，不仅到经济自主和国家教育，而且要到国防、国家仲裁法庭、卫生、饥荒保险或救济中去——无论我们手下所做的什么事或紧迫需要做的事，我们必须

① 奥罗宾多，《铁拉克的著作和言论评介》，见《班基姆、铁拉克、达耶难陀》第7页，本第治里，1955。

② 奥罗宾多：转引自 R.C.麦宗达，《孟加拉的自治运动》见《罗摩克里希那教会文化学院公报》7卷2期第39页，1956。

③ 奥罗宾多。见《罗摩克里希那教会文化学院公报》，7卷2期，第39页。1956。

自己尝试而不再望外国人替我们做。……我们不仅要买我们自己的货物，而且要抵制英国货；不仅要我们自己的学校，而且要抵制政府机关；不仅要组织我们的保卫同盟，而且要和官厅行政断绝关系。……我们要把这抵制直接针对英国官僚，因为这官僚站在背后，使商人剥削成为可能……”^①。

奥罗宾多还指出：在争取自主的目标中要建立“人民的政权”^②，“没有政权，任何目标都是不可能达到的”^③。人民政权是“自由的、制宪的、民主的政府系统”^④，这种政权“逐渐在自己的范围内健全民族的生活和活动，达到摆脱外国控制的最终目的。”^⑤

与之相适应，奥罗宾多在斗争的策略与方法上也提出了一套与旧时代“温和派”甚至和甘地不同的主张。自十九世纪七十年代起，印度的“激进派”走上历史舞台后，他们在与英国有组织的暴力的斗争中提倡所谓消极反抗的策略。奥罗宾多也同意这种策略，但赋予了新的意义。他认为，消极反抗在本质上是一种“防御性的抵抗”，它对动员和组织人民有着一定的作用，但是在斗争中决不能排斥其它的方法，即暴力斗争的方法。他认为暴力是一种历史现象，以“暴力回答暴力是正当的和不可避免的”^⑥，对英国官僚统治“如果不给予强力，他是不会退让一呎的……只有有组织的民族反抗，无论是消极的还是进攻性的，才可以作出我们自己发展的结果”^⑦。此外，还指出：有组织的反抗要经过三个发展阶段：消极反抗、进攻性的反抗和武装起义，这样才能摆脱外国的统治，争

① 奥罗宾多：《消极抵抗的原则》，第36页，本第治里，1952。

② 同上书，第5页。

③ 同上书，第4页。

④ 同上书，第16页。

⑤ 同上书，第6页。

⑥ 同上书，第31页。

⑦ 同上书，第24—25页，本第治里，1952。

取民族的完全独立。

奥罗宾多这套政治纲领和策略较之资产阶级自由派大大前进了一步，它是印度民族主义运动中“激进派”的“最激进”的主张，反映了小资产阶级和广大人民的利益和愿望，在1905—1908年的印度民族运动中起过巨大的历史作用，至今还有着影响。但是奥罗宾多没有把这套主张和实践坚持到最后，正当印度民族民主运动冲击了英帝国主义的官僚统治，而且也威胁到了印度统治阶级本身存在的时候。这位思想家就害怕起来，突然退出了群众运动的队伍，转而成为宣传瑜伽神秘主义的教师，成为本世纪初政治上空的一颗流星。

(四) 论理想社会

奥罗宾多是把他的宗教目的和社会理想揉合在一起的。他把他的宗教称之为“人类理智的宗教”。宣称：人类理想的社会也就是“神在地上的王国”。为此，他对未来的社会作了很多的描绘。

奥罗宾多认为：理想的社会是建筑在实现神性的个人基础之上的，当然，这种个人也是和社会其他的成员在精神上联合在一起的。在未来的社会中，个人将获得“最深的自由”和“最大的满足”。它的经济目标是要“给予所有人最高可能的定量——按照他们自己本性进行工作的快乐，发展内心的无拘束的休宁以及简单、富有与美丽的生活”^①。在政治方面要尊重个人的权利、平等和自由，避免一切倾轧、对抗和战争。根据自愿和互助的原则，建立民族乃至世界的联盟，实现人类统一的理想。奥罗宾多认为，人类精神统一的关键是“胞与之爱”，“自由和平等的联合只能依靠人类胞与之爱的力量才能达到，而不能建立在其它之上。而胞与之爱只存在

^① 奥罗宾多：《人类循环》，第318页。

于灵魂之中,并且依靠着灵魂……自由、平等、联合是精神的永久属性”^①，“民主、社会主义、和平主义在很大范围内是它的副产品,至少从它的内部存在中获得很多的力量”^②。他指出,达到理想社会的手段不是改造人的外部环境,而是改造人的内部本性,即通过羯摩瑜伽、自我认识、自我净化,达到与神的结合。

* * *

从上面的分析中我们可以看出,奥罗宾多的整体吠檀多不二论是一种客观唯心主义体系,它是在印度传统吠檀多唯心主义基础上,摄取了十九世纪西方的哲学和自然科学思想等建立起来的。他把东西方各种互相对立、矛盾的思想囊括在一个庞大的体系中,其目的是要调和科学与宗教、唯物主义和唯心主义,使科学为宗教服务,唯物主义向唯心主义妥协,但是我们在他的宗教气氛十分浓厚的说教中也可以看到某些合理的符合科学的思想。奥罗宾多的社会政治观点有着革命的、进步的一面,而且这个方面是主要的。但也有着历史局限的一面。他的反帝爱国的思想曾经鼓舞过人民群众,在印度民族主义运动中起过巨大的作用,但是他没有把这种思想坚持到最后。奥罗宾多世界观中的矛盾,不单是他个人所具有的,而是他所处的时代、社会条件、历史传统等等的反映。

① 奥罗宾多:《人类联合的理想》,第368—369页。

② 同上书,第362页。

第八章 甘地的哲学和社会思想

一、印度民族主义运动的发展

二十世纪初叶是帝国主义在世界各地争夺殖民地而进行战争的时期，也是亚洲各地掀起革命风暴并取得胜利的时代。列宁在分析这个时期的特点时写道：“占世界人口绝大多数的殖民地和半殖民地国家的劳动群众从二十世纪初叶起，特别是在俄国、土耳其、波斯及中国爆发革命后，已觉醒过来，开始参加政治生活，1914—1918年的帝国主义战争和俄国苏维埃政权，使这些群众完全成了世界政治的积极因素，成了用革命摧毁帝国主义的积极因素……在这些国家中站在最前列的是英属印度，在那里，工业和铁路的无产阶级愈壮大，英国人所加紧实行的大批屠杀（在阿姆里则）与公开拷打等恐怖行为愈凶残，革命也就愈迅速地发展”^①在亚洲革命的形势鼓舞下，印度的民族主义运动有了巨大的进展，并发生了重要性质的变化；即由前一个时期资产阶级改良主义运动转变为民族主义革命运动。1905—1908年，印度因殖民当局分割孟加拉首先爆发了反英斗争的第一次高潮，在这次高涨中，国大党激进派提出了争取自治的斗争目标，吸引了广大群众参加，工人阶级开始在政治历史舞台上崭露头角，这次运动虽然在殖民当局镇压下于1908年趋向低潮，但为印度人民以后的斗争作了思想和组织上的准备。1914年爆发了第一次世界大战，英帝国主义为了战争的

^① 列宁：《在共产国际第三次代表大会上关于俄共策略的报告提纲》（草案初稿）。载《列宁选集》第4卷第544—545页，人民出版社，1972。

需要,从印度夺走了大批的物力和人力,使印度人民带来了每况愈下的境遇。在这次大战争中,英国从印度抢走了各种军事物资和装备达三百六十九万一千八百多吨,粮食五百多万吨,征调士兵一百五十万人,死亡约七十万人,由于国内生活用品的大量匮乏,再加上1918年以后连续几年大灾荒和瘟疫,印度饿死、病死的人数达一千四百万人之多,因而激起了印度人民对英帝国主义的仇恨和反抗。殖民当局为了加强对印度人民的血腥统治,1919年颁布了罗拉特法,法案规定殖民政府可以不经起诉搜查和逮捕每一个印度人,警察有权解散群众的游行和示威等等。在第一次大战中间,印度的某些民族工业乘隙有了发展,但在战争结束后,由于外国资本和商品的卷土重来,使刚刚发展起来的民族工业遭到排挤和打击,印度民族资产阶级由于关税不能自主,国内市场狭小和不统一,受到宗主国垄断资本的严密控制,因而与帝国主义的矛盾日益加剧。在这种情况下,印度各阶层人民在俄国十月革命胜利的鼓舞下于1919—1922年又掀起了第二次民族斗争的高潮。1918年印度国大党的两个派别开始联合起来,采取了新的斗争策略,1920年国大党在那格普尔召开年会,通过了非暴力不合作的决议,嗣后,在甘地的号召下开展了不合作运动,不合作运动在全国得到了广泛的响应。在这次高潮中工人农民已成为重要的力量,1920年上半年印度发生了二百次罢工。由于广大工农群众的参加,使民族的独立斗争具有了更大的规模和新的性质,但这次高涨由于发生了乔里乔拉事件(群众烧死了开枪的二十二名警察),殖民当局得到借口,把群众运动严厉镇压了下去。1929年世界发生了严重的经济危机,这次危机也波及到了印度经济各个部门,印度农业总产值下降了一半以下,农民收入减少了一半以上,大量民族工业纷纷倒闭,工人失业,农民破产,但外国的垄断资本却发了大财,加紧剥削和压迫,这就导致了印度人民与帝国主义矛盾的激化。1929年

印度国大党在拉合尔召开会议，通过了争取印度“完全独立”的决议，翌年甘地发动了第二次不合作运动，向印度总督提出了减低地租、取消盐税等十一项意见，为此，全国掀起了新的反帝浪潮，革命运动以燎原之势席卷全国，在白沙瓦和绍拉普尔发生了武装起义，这次运动持续至1934年才告一段落，但以后工农运动一直未断，1937—1938年全国发生了七百余次罢工，参加者达一百万人。在第二次世界大战后，由于英国参与了反对德意日轴心国的斗争，无力东顾，因而削弱了对印度的统治，印度国大党便利用这个机会，在1942年通过了“退出印度”的决议，发动了大规模的群众运动。在第二次世界大战结束后，印度的民族斗争继续高涨，全国各地工人纷纷罢工，农民抗税，海军士兵举行起义，这一切斗争动摇了英国殖民主义统治的基础，迫使英国政府不得不采取退守策略，提出了“印巴分治”的蒙巴顿方案，把印度分为两个国家，于1947年8月1日把权力移交给国大党，从此，在政治上结束了英国将近两百年的统治。

二、生平、著作

摩罕达斯·卡兰姆昌德·甘地 (Mohandās Karamchand, Gandhi 1869—1948) 于1869年10月2日生于古吉拉特邦卡提阿瓦半岛的波尔邦达尔。家庭出身属班尼亚，即商人种姓。甘地的祖父和父亲曾做过卡提阿瓦半岛土邦的宰辅。母亲是一个虔诚的毗湿奴的信徒，家庭环境和宗教教育对甘地思想的形成有着重要的影响。十八岁从中学毕业后就读于印度的夏玛尔达斯学院，后又去英国伦敦大学攻习法律。在英国他开始接触了当时资产阶级的各种宗教哲学思潮，并参加了伦敦的一些社会活动。1891年取得律师资格后返回印度，在孟买、拉奇科特等地从事律师工作。1893

年甘地应南非一家印度商号之请去南非，从此便停居和工作在那里达二十一年(1893—1914)之久，中间曾两度回国。在南非，他备受殖民当局的种族歧视和迫害，促使他参加了政治和社会活动。1906年领导了约翰内斯堡印度侨民反对执行“亚洲人登记法”的非暴力斗争，1913年参与了纳塔尔矿区印度矿工的罢工运动。与此同时，在南非波尔与朱鲁部族起义中他曾协助英国人组织了医疗队。1901年他在杜尔班按照俄国托尔斯泰农场的实验方式在印侨中创建了“凤凰农场”，开始实行了“坚持真理”运动。

1915年1月第一次世界大战爆发后。甘地载誉从南非返回印度。他回国后首先去印度各地旅行，了解情况。1917年在比哈尔的昌帕兰县运用南非非暴力斗争的经验发动了当地靛青种植园的农民反对庄园主的剥削和压迫的斗争，迫使当局废除了流行已久的“三分田制”。1918年又领导了阿麦达巴德纺织工人的罢工，在罢工遇到挫折时，他用绝食的方式鼓舞工人斗志，终于取得了一定的胜利。1919年甘地开始参加国大党的政治活动，受党的委托修改国大党的党章。1920年甘地首次发动了不合作运动。他号召印度公务人员辞去官方职务，逐步撤出官办学校，抵制外国货物等等。这次运动在印度人民中留下了深刻的影响，从此确定了他在国大党内的领导地位。1929年甘地在拉合尔召开的国大党年会上促使通过了“印度自治”的决议，为印度人民树立了斗争的目标。翌年他发起了以废除“食盐税专门法”为目的的“丹地进军运动”。与此同时，印度全国掀起了新的反帝浪潮，为此，甘地曾遭到逮捕并引起了全国的抗议。1931年他和总督欧文签订了妥协性的协定，结束了不合作运动。1934年9月甘地声明退出国大党，但实际上终生仍然是国大党的领袖。第二次世界大战爆发后，甘地在1940年发起了“公民不服从运动”。1942年又提出了“退出印度”的口号，促使国大党发动了“退出印度”的运动，在这次运动中甘地及

其战友再次遭到逮捕，关押达一年半之久。1946年第二次世界大战结束后，甘地继续领导了印度人民反帝的斗争，迫使英国政府提出“印巴分治”方案。甘地内心虽然不愿意赞成分治，但迫于形势，接受了这个方案。

从三十年代起，甘地致力于印度的社会改革。提出使用国货，推行地方工业，发展民族教育，废除贱民制度等等具有改良主义的建设纲领，并为促使这个纲领的实施做了大量工作。他为了唤起印度社会废除不可接触的制度和陋习曾多次进行绝食。印度独立后，甘地一直呼吁印度教徒和穆斯林团结起来，并为促进这二个教派之间的合作尽了最大的努力。1948年1月20日在一次晚祷会上为印度教大会中的极端分子所杀害，时年七十九岁。

三、宗教、哲学思想

甘地不是一个学院式的哲学家，他的宗教哲学思想散见于他的言论和著作之中，甘地的宗教哲学和社会政治思想是密切不可分的。他在论述政治经济问题时往往杂以宗教道德的说教，在阐述宗教、哲学问题时又常常涉及到政治和社会的内容。甘地说：“我认为人类精神和人类社会不可能分为社会、政治和宗教等互相无关的领域，一切行为和行为的反应都是互相依存的。”^①“这就是哲学，让我和我的读者们共同向神祈祷。神可以给予我力量去遵循那种哲学，因为不和生命相关的哲学乃是一种没有生命的躯体”^②。

① 《青年印度》，1922年3月2日。

② 《青年印度》，1927年4月14日。

(一) 真理观

甘地宗教哲学思想的基础是真理和非暴力原则。他在《自传》中曾说：“对我说来，真理是至高无上的原则，它包括着无数的其它原则，这个真理不但是指言论的真实，而且也指思想的真实，不只是我们概念中的相对真理，而是绝对真理、永恒的原则，即神。”^①又说：“我们所做的不过是尽力将真理和非暴力作更大规模的试验。我在寻求真理中发现了非暴力，这就是我的哲学”^②。因此，真理原则是他的理论基础，也是他的行动准则。

甘地对真理没有严格的解释。他有时把它作为一种本体论或认识论的证明，有时把它作为一种宗教和道德的说教，而在更多的时候则是把它当作一种社会和政治实践的原则。在他那里，世界观、认识论和社会观是截然不可分的，甘地的真理观渊源于古老的印度唯心主义哲学，在奥义书和吠檀多经典中都曾提到过这个类似的原则（谛见）。甘地巧妙地利用了这种思想形式，根据时代需要，演绎出一套哲学思想系统。现在就其一些中心概念分述如下：

(甲) 真理就是神

甘地在早年时认为“神就是真理”，经过长期摸索和体验以后又认为“真理就是神”。因此，他的哲学可称为“真理——神一元论”，甘地对真理或神的存在进行了目的论、道德和伦理的论证。甘地认为世界上的一切事物都有它的原因，从原因可以产生它的结果，从结果可以追溯它的原因，因之，我们可以认识到世界上最后的原因，即神。他写道：“如果我们存在，如果我们的父母和他们

^① 甘地：《甘地自传》，第 XI 页，阿默达巴德，1976 年版。

^② 转引自《东方杂志》，第 44 卷，第 5 号，第 16 页。

的父母也存在,那么,自然地可以相信整个创造的父母”^①,这是一种因果论的逻辑证明。甘地经常谈到主宰宇宙的统一秩序和规律。如说:“在宇宙中有着秩序,有着一种统治各种事物和使各种事物得以存在和活动的不变规律,它不是盲目的规律,因为没有一种盲目的规律能够统治生物的行为,那种统治所有生命的规律就是神”^②。在甘地看来,对神的存在最有说服力的是道德、伦理的证明。他认为,人的良心是内在于神或受神指导的,良心的声音是神的存在的最可靠的证据,这种良心能使人去恶从善,达到真理,因此服从这种良心的声音是人的义务。“凡是想亲自体验神是否存在的人都可以以一种虔诚的信仰来亲证它,由于信仰不能靠外来的证据来证明,因此最可靠的方法就是相信道德对世界的支配,信仰道德法律、真理和爱的法则的至高性”^③。甘地这种对神的存在证明是印度毗湿努派一元论的古老说教,无非是说明天国就在我们心中。

甘地曾经解释为什么要把“神是真理”改为“真理是神”的理由:“你们将会明白‘神是真理’和‘真理是神’两种说法之间的精确区别,这个结论是我约五十年之前开始,长期坚持不懈地寻求真理而得出的……我更发现在爱的意义上的不杀生在世界上只有有限的信奉者,但我从未发现有关真理的双重意义,即使是无神论者也不反对需要真理或真理的力量,在他们发现真理的热情之中并不踌躇地否认神的存在——从他们自己的正确观点去看。由于这个理由,我感到没有比神是真理更好的说法,我必须说真理就是神。”^④在上述两个命题中,如果把它们颠倒过来,无疑也会发生逻辑

① 《青年印度》,1921年1月21日。

② 《青年印度》,1928年10月11日。

③ 《青年印度》,1928年10月11日。

④ 《青年印度》,1931年12月31日。

辑上的矛盾,因为真理和神的概念在外延上是不同的。例如我们说:“一切人都是有感觉的动物”,但是不能说“有感觉的动物都是人”。这两个命题除非在某种情况下,即主词与宾词在相同的意义上才能成立。甘地这种改变的目的,明显地是要号召印度各种不同信仰、种姓和民族的人都聚集在他的真理旗帜之下,正象法国大革命时资产阶级提出“平等、博爱”的口号,以此吸引其它等级来参加他们的革命一样。因此,在甘地抽象的说教中包含着重要的社会内容,这在印度人民反对帝国主义的斗争中有着重要的意义。在我们看来,真理是对客观事物及规律的正确反映,“判定认识或理论的是否真理,不是依主观上觉得如何而定,而是依客观上社会实践的结果如何而定”^①。哲学史上有过不同的真理观,如果真理只是我们主观上的认识,那么这种命题的转换也就没有什么重要意义。

(乙) 真理是最高的实在

甘地虽然宣称神是最高的本体,但是他不认为神是一种人格化的崇拜对象。他主张神是表达一切存在的名称或范畴,一种最高的实在,一种绝对的认识和一种普遍的律则(rta)。他写道:“萨提亚(真理,satya)这个字是从萨特(sat)那里引申出来的,它意味着实在,是在实在中存在着,并且属于实在的,除了真理以外,没有其它的东西,因此萨特或真理也许是神的重要名称。”^②在这里人们也许会提出这样一个问题,甘地把神等同于真理,又把真理等同于实在,这是一种概念或逻辑上的矛盾,因为真理是一种人们主观的认识,但是在甘地或印度教徒看来,真理虽然是一种认识,但在终极或解脱的意义上说也是一种实在,这种论证我们不单在印度吠檀多哲学中可以见到,而且在西方的柏拉图哲学中也可以发

^① 《毛泽东选集》,第1卷,第261页。

^② 《青年印度》,1930年7月30日。

现。柏拉图认为，在我们的感觉或想象中可以把认识的主体和认识的客体加以区别，但在超越主客体的直觉认识或理念那里则是同一的。托尔斯泰的《天国就在你心中》一书中对神的论证也有同样的说法。甘地袭用了这种说法。

(丙) 真理与世界、时空的关系

甘地认为，物质世界是神的外部表现，是无所不在的、运动的实在。他说：“神自我显现于这个宇宙的无数形式之中，每一种表现都促令我自发的尊敬！”^①。甘地认为，世界既是真实的，又是有限的；世界是真实的，因为它是神的造物；世界是有限的，因为它不是神本身。在世界的活动过程中，人们可以找出支配世界的规律。他写道：“宇宙中的各种事物，包括日月星辰都遵循着一定的规律，没有这种规律制约的影响，世界一刻也不能继续下去。”^②甘地还进一步认为，自然界不变化的规律只是神保持世界和谐和秩序的力量和意志，自然规律乃是这种力量或意志的活动方式(ways)，因之，他认为，规律和规律的制定者最终是无法区别的。“支配一切生命的规律是神，规律和规律的制定者是一个。”^③甘地承认世界是有限、真实并承认世界是从无机界向有机界不断演化而成，这或多或少地摄取了西方科学所证明了的事实。在甘地世界观中值得我们注意的是：他一方面承认世界是有规律可循，但是在另一方面又认为人对世界的活动有着重要的支配力，甚至认为人在世界的活动中不需要神的干预。他写道：“一个人种什么就收获什么，业报规律是不变的和不可避免的，因此几乎不需要神的干预，神制定了规律，好象又隐没了。”^④甘地这种说明似乎接近了西方的自然

① 《青年印度》，1929年9月26日。

② 《青年印度》，1930年1月23日。

③ 转引自 D. M. Datta 著：《甘地哲学》第55页，威斯康辛大学出版社，1953年。

④ 甘地：《自传》英文版，第298页。

神论,在自然神论看来,自然界的规律和秩序虽然是按照神的意志巧意安排的结果,但神创造了世界和自然规律就不再去干预他们,因之自然神论是“摆脱宗教的一种简便易行的方法”。^①甘地采用这种说法,是他哲学体系中的矛盾。总之,甘地这种对待世界的观点是直接为他的政治和社会实践服务的,因为他要改造世界就不能不承认客观世界的存在和运动,也不能不承认人对世界的支配力量,这正如他自己所说:“不管世界是真实或不真实,但无论如何要肯定的是:当我们在这个世界中的时候,我们在生活中要去面对世界,了解和及时地去完成我们的一定责任。”^②

甘地有时也谈到了时空的问题。他认为,如果我们要追索世界上各种现象的先前状态或原因以及后来的结果,我们必然要承认在时间上是没有始终的,在空间上是无限的。“几个千年不过是万劫中的一点。”我们生活的世界也只是万千世界中的一个。这是印度各种宗教哲学共同的说法。

(丁) 真理是绝对认识

甘地也把真理的原则引用到认识论方面。他说:“真理是为人所经验。”“凡是真理所在的地方也就是认识、纯粹认识所在的地方,凡真理不在的地方,也就没有纯粹的认识,支持(chit)或认识这个字是和神的名称相联系的,凡是纯粹认识所在的地方,也就是福乐所在的地方,在那里痛苦没有地位。”^③在这里可以看出,甘地所谓的认识是一种离开感觉经验的直觉,一种自我和思维实体的对象。在他看来,主体和客体、认识 and 对象都是由我们或人类心思

① 马克思、恩格斯合著:《神圣家族》,载《马克思恩格斯全集》,第2卷,第165页。

② 《哈里真》,1946年7月21日。

③ 见N·B·森(N.B.Sen)辑:《甘地言论辑录》第231页,印度,1948年。

所创造的。关于认识的道路，甘地和印度传统的唯心主义一样强调人们必须通过‘内心冥想’或直觉才能获得真正的知识，他竭力推崇信仰，贬低理性的作用。他说：“一种本质上是精神的东西绝不能通过理智得以启示，正象对神的信仰尝试不能通过理智一样，它之所以不能，因为它是一种精神的东西。……理智，假如勉强地说，是信仰的一种阻拦。”^① 我们知道，关于外界的一切知识都是从人类社会历史实践中得来的，它决不象甘地所说是通过什么超感觉的途径获得的，甘地这种唯心的认识论是和他的本体论密切相联系的。

(戊) 真理观是印度教毗湿努派的一神论

关于甘地哲学的模式，在目前学者中有着不同的解释，有人认为他的哲学是印度教毗湿努派伐拉巴的纯粹或清净不二论；有人认为他是商羯罗的吠檀多不二论。例如印度著名的哲学家 P.T. 罗阁 (P. T. Raja) 说：“甘地无疑地是一个绝对不二论者和一神论者，在他看来，神是唯一的真理，只有神是存在着，其它一切事物都是摩耶(幻)。”^② 而甘地自己则说：“我是一个不二论者，而我能支持二元论，世界每时都在变化着，因之它是不真实的，不是永恒的存在，它虽然经常在变化着，但是在其中有着某些不变的东西，因此在其不变的范围确是真实的，所以我不反对称它为真实的或不真实的，称它们为非极端论者或者或然论者，但是我的或然论并不是有识之士所称的或然论，它是我自己所独有的。”^③ 我在上面各节中已阐述甘地所持的哲学见解和印度传统的不二论、非极端论

^① 《哈里真》，1938年6月18日。

^② P. T. 罗阁：转引自伽尔纳 (K. K. Lal Karna) 著：《甘地对印度教的贡献》第53页，德里古典出版公司，1981年。原文出处不详。

^③ 《青年印度》，1926年1月21日。或然论是印度耆那教哲学认识方法的一种学说。

和或然论在某种程度上都是不同的，甘地宣传印度教的“实在-知识-喜乐”的一神论，反对商羯罗的世界如幻说，主张解脱的道路主要依赖于信仰而非知识，这使他更接近于毗湿努派的一神论。

(二) 非暴力原则

(甲) “非暴力是人类基本法则”

甘地哲学思想的另一个重要原则是非暴力。非暴力这个字在梵文中叫做“阿希姆沙”(ahimsā)，它是由 a(不)和 himsā(害)两个字组成，原意为不害。非暴力在吠陀时期是入侵的雅利安人对印度土著民族残酷镇压以后的一种怀柔手段^①。印度教、佛教和耆那教等都提倡这个原则。“奥义书”把它列为人民的四种美德之一，并认为是和真理密切不可分的(《歌者奥义》III.17.4)，耆那教把它看作是一种誓愿，佛教则视之作为一种戒律。甘地利用这个字，但赋予它完全不同的、新的意义。甘地自己曾说过：“虽然我的非暴力原则是我研究世界上各种最重要的宗教信仰的结果，可是它已不再依附于那些宗教经典著作的权威，它是我的生活的一个部分。”^②

甘地认为，非暴力是和真理交织在一起的，它们如同一个硬币的两个方面，非暴力是手段，真理是目的。他宣称把非暴力原则解释为“对生命的族类的无害”，只是一种最普通和消极的了解，它还包含着积极的意义。非暴力的要点是：“(1)非暴力是人类的基本法则，并且是无限大于和超越于野蛮的暴力；(2)凡对于爱之神明没有热烈信心的人，最后也是无法适用非暴力的；(3)非暴力对于一个人的自尊心和荣誉感可以作充分的保护，它虽不能一定保护

^① 参见麦加雷特(Margaret)等编：《印度教词典》，第7页“不害”条，伦敦，1977年。

^② 转引自《现代评论》，1916年10月号。

个人拥有的土地或动产,但采用非暴力成为习惯,证明比雇用武装人员要有效可靠。非暴力由于其本身的特性,对于不义所得或不道德行为是无助的;(4)实行非暴力的个人或国家都要准备除荣誉外不惜牺牲一切(从国家到最后一个人)。因此它是和占有其它民族的国家(即为了本身的利益而明目张胆地建立在武力基础上的现代帝国主义)不相容的;(5)非暴力是一种大家都能同样发挥的力量——无论男女老幼,只要他们对爱之神明有热烈的信心,就会对所有人类产生同样的爱。一旦非暴力被认为生命法则之后,它必须贯彻于整个存在之中,而不仅限于个别的行为;(6)假定对个人是最善的法则,而对人类大众则是不善的法则,那是绝大的错误。”^①

甘地认为,非暴力是人类的基本法则,是人们必须遵循的行动准则,但是在某种情况下,为了正当的目的,也是容许采用暴力的。例如,他写道:“为了保护物种,我们可以杀死一些食肉动物……甚至人,——屠杀在某种情况下也是必要的,假设有一人手中持刀,到处瞎闯,乱砍乱杀,杀死他遇到的任何人,而没有人敢于活捉他,那么无论是谁杀死这个疯子,都会受到社会的赞许,并被看作是慈善的人。”^②但在甘地看来,这只是非暴力的偶然现象。甘地的非暴力在我们看来作为一个理论原则和历史法则是与客观历史事实不符的,因为暴力是一种社会现象和历史范畴,暴力在历史上除了起过破坏的作用外,也还起过另一种革命的作用。用恩格斯的话说,革命的暴力“是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆,它是社会运动借以为自己开辟道路并摧毁僵化的垂死的政治形式的工具”。^③但是,我们在分析甘地的非暴力斗争中决不能离

① 《哈里真》,1936年9月5日。

② 《青年印度》,1926年11月4日。

③ 恩格斯:《反杜林论》,载《马克思恩格斯全集》,第3卷,第223页。

开当时印度的具体历史条件，在甘地号召印度人民反对英帝国主义的斗争时，英国仍然是世界上最强大的帝国主义者之一，印度人民还没有很好地团结起来，甘地清醒地认识到要赤手空拳地与这个强大的帝国主义进行以暴力对付暴力的斗争决非上策，短期内也无取得胜利的可能，这是已被前一个时期激进派的经验所证明了的，因此，他采取非暴力的形式，通过非暴力的斗争，耐心和广泛地发动和组织群众，为印度民族独立运动取得最后胜利准备好精神和物质的条件。印度民族运动的胜利是印度人民进行长期英勇顽强的斗争包括非暴力和暴力斗争的结果：一系列的武装发动，例如孟买的海军起义、特伦甘纳的农民起义和孟加拉的三一减租运动当然有其重要性，但是甘地所领导的多次不合作运动和以后的“退出印度”运动更有着重大意义，因此我们绝不能否认甘地非暴力斗争所起的重大历史作用，他对印度民族独立运动所作的无比的、卓越的贡献，是有历史记录在案的。

（乙）非暴力的双重作用

甘地的非暴力主义不是单纯的一种哲学说教，它是印度民族资产阶级实行二线作战的指导思想和策略基础。甘地的这个原则是和他的另一个原则——不合作主义相辅而行的。甘地在指导印度民族斗争中一方面利用不合作主义来动员广大人民反对英帝国主义，另一方面又利用非暴力主义来防止人民被动员起来后反对现存的社会秩序。例如1929—1930年印度出现了一个普遍的民族觉醒高潮，甘地一方面号召并组织了印度人民反对殖民当局的非暴力斗争，但当印度人民被动员起来，冲破了印度资产阶级所要求的范围以后，他又限制群众的暴力斗争，宣布停止“不服从运动”。这种双重的行动正如他自己所说：“我的目的是要发动那种非暴力的力量来对付英国统治有组织的暴力以及增长中的暴力派

的无组织的暴力。”^① 总之，甘地这种策略是和他的非暴力概念相符合的，也是和民族资产阶级的希望相符合的。

(丙) 目的与手段

甘地在寻求真理和实行非暴力原则中经常谈到了目的和手段的问题。他认为，真理是目的，非暴力是手段，手段好比是种子，目的好比是树木，手段和目的之间有着“姻亲”的关系，但手段比目的更为重要。他说：“有人说：‘手段必竟是手段’，而我则说‘手段决定一切’，从手段可以看出目的，在手段和目的之间并无间隔的墙壁……目的的实现与我们所运用的手段是严格地成正比的，这是毫无例外的一致关系。”^② 又说：“我最关心的乃是手段和它的不断应用。我知道，只要我们重视手段，则目的肯定能达到。”^③ 我们认为，目的是人们在生活中力图达到的东西，但只有正确反映了事物本质和客观规律的目的才能得以实现，如果不承认这个科学前提或基础，那么任何目的都只能归结为人的一种臆想。列宁曾指出：“事实上人的目的是客观世界所产生的，是以它为前提的——认定它是现存的、实有的，但是人却以他的目的是从世界以外拿来的，是不以世界为转移的。”^④ 至于目的与手段之间的关系也决不象甘地所说的那样是一种形式的、几何学的对称关系，而是处于一种不可分解的统一过程中的互相促进、依赖或对立的关系。这种关系反映了客观过程的复杂性和多样性，在事态发展过程中，合乎规律的目的支配着手段，手段一般服从于目的，但手段也会在不同场合反过来影响着目的的实现。

① 甘地：1930年3月2日致印度总督伊尔文的信。

② 《青年印度》，1924年7月17日。

③ 见 N. K. 鲍斯：《甘地选集》，第36页。

④ 列宁：《哲学笔记》，载《列宁全集》，第38卷，第201页。

(三) 宗教和道德思想

(甲) 宗教的定义

甘地的宗教、道德观点是同他的真理和非暴力观点密切不可分的。他对宗教有着更广泛意义的理解。宗教不是外在的形式，不是有组织的系统，而是一种能够证悟真理或神、能够改变和净化人性、改变生活样式的道路。甘地曾对宗教下过这样的定义：“我解释一下，我说的宗教是指什么？它不是印度教……而是一种超越印度教，能改变人性、使人与其内在的真理永不分离、永远纯净身心的宗教。”^①又说：“宗教可以使人面目一新，使人更加纯洁，使人坚信永恒真理。我笃信的是这样一种宗教，它教诲我们如何减轻一切人的痛苦，如何从尘世间的一切中获得解脱。”^②

甘地根据自己所理解的宗教原则对历史和现实的宗教进行了理智的剖析。他认为，一切宗教都有它的好的方面，也有它的坏的方面，好的方面可以促使人们实现高尚的理想；坏的方面则可以引导人们制造仇恨、战争和狂热。他写道：“经过长期的研究体验，我得出如下结论：1. 所有宗教都是正确的；2. 所有宗教都有某些谬误；3. 一切宗教都象我自己的印度教那样亲爱，这好比对一个人来说，整个人类都如同他自己的亲人一样……各种宗教友好相处的目的应是帮助印度教徒成为更好的印度教徒，帮助穆斯林成为更好的穆斯林，帮助基督教徒成为更好的基督教徒。”^③为此，他呼吁印度各种教徒联合起来，促进福利，共谋生存。甘地这种言论是和他的行动完全一致的。不可否认，甘地在1916年以后印度国大党和穆斯林联盟的几次合作中起着重要的作用。例如，第一次世界大

① 《青年印度》，1920年5月15日。

② 转引自P.K.普拉勃(P. K. Prabh)，《这就是巴布》，第4页，1954年。

③ 甘地1928年1月在沙巴尔玛底召开的国际兄弟友好联盟会议上的讲话。

战后,英国对土耳其的干涉曾激起全印伊斯兰教徒的愤慨,甘地利用这个他认为“百年难遇的团结机会”领导了“基拉法运动”,团结广大印度教徒和伊斯兰教徒与英帝国主义进行斗争,取得了胜利。又如在1947年印巴分治前夕,在孟加拉、比哈尔等邦发生了大规模的印度教徒和穆斯林之间的冲突,甘地为了维持两派之间的和睦团结,不辞辛苦,在教徒群众中进行了艰苦的说服工作,并且为此而牺牲了生命。

(乙) 甘地对印度教的重新解释和改革

甘地虽然宣布他的宗教是“超越印度教的”或在“某些方面是不同于印度教的”,但是由于他的出身、社会环境和文化传统的影响,他对印度教有着一种特殊的感情和态度。印度教对他激励最深的莫过于《薄伽梵歌》和《罗摩衍那》的教诲。甘地从自己的需要出发对印度教中的一系列教义和仪式作了新的解释或改革。例如他把偶像崇拜解释为对于“人性的推崇”,“祈祷就是呼唤人性,就是一种向内自我纯化的号令”;^①把保护母牛看作是“对动物的爱护”,它象征着“普遍的爱的实现”,等等。甘地把印度教中的古代瓦尔那制度看作是一种“以出身为基础的有效的劳动分工制度”,各种瓦尔那履行自己的社会职责,这期间并无高低贵贱之分;但是后来出现的种姓分立完全改变了“瓦尔那法”的原来意义,造成了人为的隔阂和社会的罪愆。他对“不可接触”制度进行了无情的谴责。“不可接触制度的魔鬼已经侵入了印度社会的各个方面……它是一种罪愆和可悲的罪行。”^②他为了提高贱民的社会地位作了巨大的努力。他这些努力对于唤醒“不可接触者”的政治觉悟并吸引他们投入印度民族解放运动,有着重要的意义。此外,甘地提倡

^① 《哈里真》,1935年6月8日。

^② 《青年印度》,1921年4月27日。

民族语言,他把发展民族语言作为争取民族自决的一个重要条件。他写道:“如果我们对我们的民族语言失掉信心,这就是对我们自己信心不足的标志,是衰落的标志。任何一种自治的方案,如果我们不尊重我们先辈所说的语言的话,都不能使我们成为自治的民族。”^①

(丙) 道德的意义

甘地认为,道德是人类生活的基础,个人、社会的存在和发展都依赖于道德。人类生活的最高目的是寻求真理或亲证神,因此道德的目的同样也应是寻求真理或神,人在寻求真理中必须超越自我,实现爱或非暴力,这种“爱他人或者按爱的要求去履行对他人的职责”也就是道德的本质。

甘地特别强调道德是一种自觉或有目的的行动。他写道:“凡是不自愿的行为不能称之为道德,既然我们的行为象机械一样,那就不会涉及道德的问题;如果我们要把某一种行为称之为道德的,那就必须有意识地去完成它或者把它看作是一种义务。任何由于恐惧和强制而引起的指令性行为都不再是道德的。”^②甘地把人的欲望和动机分为两类:一类是自私的,另一类是利他的,他说:“所有自私的欲望都是非道德的,至于那些促使我们为了别人而作善事的欲望乃是真正道德的。”^③在他看来,人类的责任就是要摒弃前者,履行后者。

印度唯心主义的伦理学家经常提到的人类基本美德有五种,即不杀生、行真实、不盗、不占有和苦行。甘地对这些伦理原则进行了新的解释和补充。甘地所主张的基本美德集中地表述在他为

① 甘地:《民族语言是教育的工具》。

② N·K·鲍斯:《甘地选集》,第254页。

③ 同上书,第255页。

真理学院所规定的十一项誓言中,这十一项誓言是:非暴力、行真实、贞洁、节欲、不偷盗、不占有或忍受清贫、参加劳动、斯瓦德希(自产)、无畏、容忍、敬神等,这些基本美德包括着很多积极的、民族主义和民主主义的内容,在印度民族独立运动和社会改革中有着重要的意义。在甘地本人身上,我们看到了这种优良品德的体现。

四、社会政治理论

(一)“不合作主义”

甘地的萨提亚格拉哈(坚持真理、持谛)被运用于民族独立运动的形式是不合作和文明的不服从(civil disobedience)。在甘地看来,文明的不服从还是一种消极的方式,它的积极目的是要使敌对者受到感化。他说:“消极反抗总是一有机会就要为害敌方,而萨提亚格拉哈则是没有危害敌人的意图,萨提亚格拉哈(对遵循这种原则的人也这样称呼)是以自己忍受苦难来战胜敌人。”^①

甘地的不合作和文明的不服从的思想集中地表现在1920年由他起草并经那格浦尔国大党年会所通过的不合作决议,以及1930年1月30日甘地为撤销不合作运动交换条件致总督的“十一点意见书”中。他在不合作决议中写道:“本届大会进一步认为,印度人民没有其它道路可走,只有承认和采纳渐进的非暴力的不合作政策,直到上述不义行为得到改正,自治得以确立为止,别无他,……本届大会热忱建议:(1)放弃封号和荣誉职位,辞去地方机构中的委派职务;(2)拒绝参加政府的招待会、正式接见和政府官员或以他们的名义举行的其它官方和半官方的宴会;(3)逐步撤出各省立学校和学院的学生;(4)律师和诉讼当事人逐步抵制英国法庭,

^① 甘地:《刀剑主义》。

由我们自己成立仲裁法庭，解决私人争端；（5）军事、文书和劳工阶级方面的人员拒绝充当新兵前往美索不达尼亚服务；（6）参加改革议会选举的候选人退出竞选，选举人拒绝选举任何违反大会建议而参加竞选的候选人；（7）抵制外国货物”。^①“十一点建议”主要是恢复卢比的汇率，全面禁酒，削减田赋、军费和公务员薪水的百分之五十，释放政治犯，对洋布实行保护税则等等。以上决议和意见，甘地认为是争取印度独立的“物质基础”。他在决议中还强调不合作运动首先应该由“形成和代表舆论的阶级”，即资产阶级和小资产阶级首先发动起来，掌握运动的领导权。尽管甘地所发动的不合作运动是资产阶级所要求的，他所提倡的方式具有宗教的色彩，但从当时印度的具体历史条件看，他的不合作主义的很多内容和活动在客观上是符合印度的民族要求和社会民主的。甘地在不合作运动中进一步明确了印度自治的目标，注入了新的内容，他不是象旧时代国大党的某些领袖那样只是抽象地谈印度的自治，而是把自治和广大人民的民主要求联系起来。他说：“我所梦想的自治是穷苦人民的自治”^②“我所梦想的自治不承认种族或者宗教的区别，……自治是为一切人的……实际上包括着被损害的、愚昧的、饥饿的和劳苦的亿万人民。”^③通过不合作运动，甘地促进了国大党内部两派之间的团结，特别是改变了这两个派别长期以来所采用的斗争方法和策略（温和派只满足于议会的合法斗争，激进派某些人则热衷于脱离群众的恐怖活动），从而使党内派系之争转变为共同的反对英帝国主义的斗争。此外，甘地还不辞辛苦劳累，深入到群众中去，用群众所懂得的语言，宣传和鼓动爱国主义的感情，以群众切身有关的利益问题把他们吸

① 转引自丹特卡尔(D·G·Tendakar)，《圣雄甘地传》，第2卷，第12—13页。

② 《青年印度》，1931年3月26日。

③ 鲍斯编：《甘地选集》，第1版，第116页。

引到反帝的斗争洪流中去，使印度民族独立运动具有更广泛的群众基础和规模而进入一个新的历史阶段。这就是甘地所起的历史作用。

(二) “变心说”和“托管说”

自十九世纪四十年代起，甘地着手从事印度的社会改革运动，他在实际行动中提出了一套带有改良主义性质的“社会革命”理论。这套理论的中心内容是托管说和变心说。在他看来，要解决社会中各阶级的对抗关系，不能求诸社会政治的斗争，而应设法改变“较之个人习惯更高级的意志”。他说：“我相信人类能发展他们的意志使剥削减低到最低的程度”。^①从这个抽象的意志论出发，甘地确信：现行社会制度的“暴虐”不是制度本身的问题，而是纯然实行这个制度的那些人的意志问题，因此，对现行制度的变革可以通过“感化”、“说服”、“变心”等等办法，使统治阶级作出“自愿牺牲”，自觉地把他们既得的利益让渡给被压迫阶级。例如他说：“如果革命是通过暴力来进行的，情况就不会得到改善，而只会适得其反。非暴力，即‘感化’的办法，人民所希望的新时代就必定会到来。法国有一句名言，自由、平等、博爱……那些法国人从未实现过的，将留待我们去实行。”^②“如果人们遵循非暴力的方法，我认为肯定能够避免(阶级斗争——引译者注)。依靠非暴力的方法，我们不要消灭资本家……。我们恳请资本家把他们自己当作他们所依存并使他们成为资本家的那些劳动者的托管者，保持和增加他们的资本。”^③甘地曾把他的这种理论多次地引用于印度劳资纠纷和农民反对地主剥削的场合。

① 《现代评论》，1935年10月号。

② 《哈里真》，1935年7月18日。

③ 《青年印度》，1931年3月26日。

甘地这套理论是由他的非暴力或爱的哲学出发的，我们并不怀疑他的真诚和善良愿望，但是这种愿望和社会历史发展规律完全不符，在实践中也是有害的。在一个分裂为阶级的社会中，如果我们要改变现存的生产关系，而不改变它的经济基础及其相应的上层建筑，那是永无可能的。甘地所乞求的“良心”或意志，在我们看来不是什么抽象的东西，而是在一定的生产关系和所有制中被反映出来的东西。这正如马克思所说：“良心是由人的‘知识’和全部生活方式来决定的，共产党人的良心不同于保皇党的良心，有产者的良心不同于无产者的良心……特权者的良心也就是特权化了的良心。”^① 如果不改变人们的客观物质生活条件，不改变生产关系，是无法改变人们的良心或意志的。

(三) “共同繁荣”的社会主义

“共同繁荣”是由梵文中 sarva(共同、全体)和 udaya(繁荣、提高)两个字组成的。共同繁荣是甘地力图实现的一种社会理想。甘地认为，一个人不论富贵贫贱在社会中都应有共同发展的机会，只有在发展个人的基础上，才能达到共同繁荣的社会。R. 普拉萨德解释甘地这种理想时说：“共同繁荣的社会是力图争取建立在真理和非暴力基础上的社会，在这个社会中将没有种姓或信仰的差别，没有剥削的机会，并且使个人和集体都有广阔发展的前景。”^② 甘地曾把他的共同繁荣和西方功利主义的理想相比。他认为后者的理想只是达到“最大多数人的最大福利”，而前者则更广泛，更有利于他人，个人要最大限度地牺牲自己以换取他人的利益。

^① 马克思：《对哥特沙克及其同志们的审判》，载《马克思恩格斯全集》，第6卷，第152页。引文中所说的“知识”(Wissen)与良心(Gewissen)在德文中很相似，原注者认为是马克思的俏皮话。

^② 转引自 R. 普拉萨德：《共同繁荣它的原理和计划》，第21页，印度，1949。

甘地常常把他的共同繁荣理想与社会主义联系起来，因此甘地的社会主义常常被称为“在人道社会主义范畴中的共同繁荣社会主义或共产主义”。甘地在1918年开始参加国大党活动时是不赞成社会主义的，后来，随着社会主义日益深入人心和群众革命情绪的高涨，他也宣布自己是一个社会主义者。他说，“就我所知，在印度很多人宣誓忠于社会主义的信仰以前，我已宣布我是一个社会主义者。但是我的社会主义对我来说是很自然的，它并不来自何种书籍论据，而是出自我对非暴力的不可动摇的信仰。”^①又说：“真正的社会主义是我们的祖先传给我们的。他们教导说：‘所有的土地都是属于戈帕尔(Gopāl)的，那里有什么分界线呢？’人是这种分界线的制造者，因此人也能够消除它。戈帕尔的精确意义是牧者，也即是神。在现代语言中指的是国家，即民族……只有制造生活必需品的生产手段由大众把握时，才有普遍实现的可能。”^②“它(社会主义——引者)意味着一种值得争取的没有阶级社会的理想。”^③1924年甘地在评论印度一家锯木厂工人贫困的处境时曾说：“我要比社会主义者更进一步地说：这些工厂必须国有化或者由国家所控制，他们应当在最吸引人和理想的条件下工作，不是为了利润，而是为了人类的益处，用仁爱来代替贪婪的动机，我要求改变劳动的条件，这种对财富的疯狂追逐必须停止，不单要保证工人维持生活的工资，而且要保证日常的劳动不是苦役。”^④

甘地认为，为了避免社会的不平等，应该实行劳动工资的平均分配，促进经济的平衡，从而为社会经济结构奠定合理的基础。他写道：“经济平等是实现没有暴力的独立生活的主要关键。为经济

① 《哈里真》，1940年4月20日。

② 《哈里真》，1937年1月2日。

③ 《哈里真》，1938年12月10日。

④ 《青年印度》，1924年11月13日。

平等而努力意味着消灭劳资之间的永久冲突。意味着降低手中掌握全国大部分财富的少数富人的生活水平，而另一方面提高千百万处于半饥饿和赤贫状态的人们的生活水平。”^①“平均分配的真正涵义是如何满足每个人的各种天然欲望，而不是别的……实现这个目标(平均分配)的第一步骤是必须改变个人的生活……他必须把个人的欲望减低到最低的程度……在个人方面实行自制。”^②又说：“如果印度要成为世界所羡慕的一种独立生活的典范，所有的清道夫、医生、律师、教员、商人以及其他人都必须在诚实地工作了一天之后获得同样的工资。”^③

甘地的共同繁荣社会主义当然是和科学社会主义不同的。我们知道，社会主义是基于对人类全部历史发展特别是对现代资本主义社会发展进行科学分析的结果。“现代社会主义，就其内容来说，首先是对统治于现代社会中的有产者和无产者之间、资本家和雇佣工人之间的阶级对立和统治于生产中的无政府状态这两个方面进行考察的结果。”^④因之，社会主义的任务就在于研究上述阶级斗争及其斗争的历史经济过程，并在这一过程所造成的经济状况中找出解决冲突的办法。甘地虽然在不同程度上看到了现代资本主义生产关系中的种种矛盾，财富的集中，劳资对立，阶级剥削和压迫等等现象，并且进行了揭露和谴责。但他不承认在这些现象背后存在着的不以人们意志为转移的客观规律。在他看来，社会主义的产生并不是“由于资本家对资本的滥用”，^⑤而是出自人对非暴力的信仰。个人意志的转变可以减少或消灭阶级的剥削，从而导致社会主义的实现。甘地把社会主义看作是一种在分配周

① 甘地：《建设纲领》(1944年)。

② 《哈里真》，1946年8月25日。

③ 《哈里真》，1947年3月16日。

④ 恩格斯：《反杜林论》，载《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

⑤ 《哈里真》，1937年2月20日。

围打转的东西,殊不知消费品的分配是和生产相联系着的。“消费资料的任何一种分配,都不过是生产条件本身分配的结果。而生产条件的分配,则表现生产方式本身的性质。”^①只有劳动成了生活的需要,生产力随着各个人的全面发展而增长,一切财富的资源涌现出来之后,才能达到“各尽所能,按需分配”。总之,甘地的社会主义观虽然和我们所主张的不同,但他所提倡的“共同繁荣”需要考虑印度自己的历史特点和民族传统,印度社会主义或其它理想的道路要由印度人民自己去选择。甘地憧憬人类社会的高尚理想,要求实现社会正义和平等,对阶级社会中的各种剥削压迫进行了无情的揭露和谴责,对劳动人民寄予很大的同情,并为他们的利益奋斗终身,这是我们应该高度评价的。

五、经济思想

甘地经济思想的中心内容是反对工业过度集中,提倡以小工业为中心的、地方性的、分散的经济。他担心过度的工业化会带来一系列的社会弊病和祸害,如劳资之间的日益对立,失业大军的出现,国与国之间为了争夺市场和原料而引起的争端等等。他特别担心资本主义的发展会引起人们精神和道德的堕落,因此他对现代物质文明采取批判甚至否定的态度。甘地写过一本叫做《印度自治》的书,在这本书中对现代文明的各个方面都进行了批判。甘地在给一个朋友的信中曾总结了该书的内容:“不是不列颠人在统治印度,而是近代文明利用铁路、电报、电话以及差不多每一种被称为文明的胜利的发明在统治着印度。孟买、加尔各答以及印度的其它主要城市是不折不扣的瘟疫区。如果不列颠的统治在明天就

^① 马克思:《哥达纲领批判》,载《马克思恩格斯选集》,第3卷,第13页。

由以近代管理方法为基础的印度统治来代替，那么印度除了可以留住一些流往英国去的钱以外，它并不会有什么改善。……医学是驱神使鬼的巫术的精华，然而江湖医术却远胜于被认为高超的医学技术……印度只有忘却它在以往五十年左右所学到的东西才能得救。铁路、电报、医院、律师、医生以及这一类的东西都必须取消。”^①甘地对西方资本主义文明中的消极堕落方面的批判诚然有着一定的意义，但是他全盘否定西方的现代物质文明则是倒退落后的。

在四十年代末，甘地提出了一套经济建设的纲领，这套纲领的基本内容是：1. 减轻农民所受的封建剥削和高利贷资本的奴役；2. 发展农村手工业；3. 扩充手工纺车；4. 宣传手工纺布。甘地提倡手纺车去对抗现代的生产方法乍看起来很难使人理解，但是在当时印度的具体历史条件下还是一种有效的措施。它在经济上对濒临绝望的农民和手工业者提供了生计，带来了希望。与此相应地在政治上抵制英国资本家倾销洋布、洋货的剥削活动，从而激发了印度人民爱国的情绪，加强了国大党与农民之间的联系，对当时还处于相当软弱地位的印度民族资本的发展起了某些推动的作用。

六、甘地哲学和社会思想渊源

我们可以明显地看出，甘地哲学和社会思想受到两种重要的影响：一种是以印度教、耆那教为中心的印度传统宗教和哲学概念，这占有主导地位；另一种是当时流行的西方资产阶级哲学和宗教思想。这两种思想有机地结合在一起。甘地毕生所宣传的一套宗教哲学概念如非暴力、真理、“斯瓦拉吉”、“斯瓦德希”、“瓦尔

^① 丹特卡尔：《圣雄甘地传》，第1卷，第130页。

那达摩”、“罗摩之治”等等在印度的宗教经典以及民间神话传说中都可以找到一定的来源。他所采用的各种斗争方式如绝食、祈祷、饮伊尼马水(净水)等几乎都是宗教的仪式,但是甘地是根据自己的方式和社会斗争的需要去援引、批评和阐述上述各种宗教哲学概念的。他自己曾说:“我对于印度教经典的信仰不是逐字逐句地接受它,无论何种解释,无论它是多么深奥,假如和理性或道德相违背,则我必定不愿受它的约束。”^①甘地受基督教的《新约》和现代资产阶级的社会思潮如罗斯金、梭罗、托尔斯泰等等的影响也是较大的。他在给美国友人的一封信中写道:“你们给了我一位老师,他便是梭罗,他在他的论文《文明反抗的责任》中给我在南非做的事提供了一个科学的证明;英国给我一位罗斯金,他的《给那后来的》在一个晚上就把我从一个律师和城市居民改变成为乡下佬;俄国又给了我一位托尔斯泰,这位老师给我的非暴力主义以合理基础。”^②在外国影响中,值得注意的是甘地与托尔斯泰的关系。甘地在南非推行他的坚持真理运动时曾受到托尔斯泰的热烈赞扬,甘地甚至把他的实验场定名为“托尔斯泰新村”。托尔斯泰在《天国在你心中》一书中所宣传的“消极反抗”、“普遍的爱”、“道德上的自我完善”、“良心论”等等,甘地几乎毫无保留地加以接受,并且贯彻在他的行动之中。我们知道托尔斯泰早年曾就学于俄国东方学院,东方的宗教社会道德观点对他的思想体系有着一定的影响。关于这一点,列宁曾作过这样的分析:“托尔斯泰主义的现实的历史内容正是……亚洲制度的思想体系。因此,也就有禁欲主义,也就有不用暴力抵抗邪恶的主张,也就有深沉的悲观主义调子,也就有‘一切都微不足道’,‘一切物质的东西都微不足道(《论生活的意义》第52页)的信念’,也就有对‘精神’,对‘一切万物本源’的信仰,而人

① 《青年印度》,1921年10月27日。

② 1942年8月30日甘地致美国友人书。

对于这个本源不过是一个被‘派来进行拯救自己灵魂的事业的工作者’等等。”^①甘地对托尔斯泰的推崇备至是有着深刻社会原因的。

七、甘地与中国

甘地对我国人民怀有强烈的友好感情。一直关切着中国革命的发展。远在本世纪初，他就对我国伟大的革命先驱者孙中山先生所领导的民主革命表示同情和支持。

甘地的思想大约在五四运动以前就开始被介绍到我国，他的一些重要著作在解放前很多已译成中文，在我国人民特别是知识分子中间有着广泛的影响。我国舆论界一直推崇甘地的反帝爱国思想和他的伟大人格。甘地所领导的民族运动也给我国人民的反帝斗争一定鼓舞，但是由于中印两国社会历史条件的不同，中国革命的特点是以武装的革命反对武装的反革命的斗争，长期处于战争的状态之下，因之非暴力主义没有行得通。例如1923年中国革命的民主主义者蔡元培“因痛心于政治清明之无望，不忍为同流合污之苟安”，向北洋军阀提出了“不合作主义宣言”，这个宣言虽然在当时一部分爱国知识分子中曾引起反响，但是蔡元培的不合作主义运动马上就被反革命的统治阶级所镇压和分化。

甘地在南非工作时对南非殖民当局歧视有色人种和华工的种族主义行为进行了斗争。在第二次世界大战前，他对日本帝国主义侵略我国进行了无情的谴责，并对我国人民的正义反抗给予了道义上和物质上的支持。他把中国人民的抗日斗争和印度人民的反英斗争连结了起来。“日本统治印度或中国同样是对其他国家

^① 列宁：《列·尼·托尔斯泰和他的时代》，载《列宁全集》，第17卷，第34页。

和世界和平的损害……我由衷地深深同情中国人民，钦佩他们为了国家的自由和完整所作的英勇斗争和不断牺牲。”^①1938年他在接见中国代表团时说：“日本不仅在企图征服你们，而且也想用廉价的机器产品来征服我们。我们派遣一个医疗队到中国，表示了我们的友情和善意，但这不能使我满意，因为我知道我们能做的还应当更多一点。”在甘地等人的支持下，印度派出了包括爱德华、柯棣华、巴苏大夫等五人组成的医疗队来到中国，对中国抗日战争作出了不可磨灭的贡献。甘地十分重视和珍惜中印人民之间传统的友谊，并且尽力发展这种友谊。他说：“我期待着中印之间的真正友谊，这种友谊不是基于政治或经济的互助依赖，而是建筑在相互的亲善之上的，这种友谊在人类中将产生真正的友爱。”^②甘地在中国最艰苦的年代所给予我们道义和物质上的支持，中国人民记忆犹新。

综上所述，甘地是一个伟大的爱国主义者，一个杰出的革命领袖，他把毕生奉献给了印度的民族独立事业，引导印度人民走向了独立，他的历史功绩是无与伦比的。甘地的哲学和社会思想中的积极方面主要在于他的爱祖国、爱人民、爱和平、爱人类的思想。他主持社会正义，反对一切形式的剥削和压迫，憧憬一个充满着人类仁爱和共同繁荣的理想社会，这都是他思想中的精华，照耀着人们前进。当然，甘地和一切伟大的历史人物一样也有他的时代和阶级的局限。甘地对中国人民的友谊和对中国革命的关怀获得了我们的尊敬。解放后我们对甘地的研究和宣传做得很不够。有些论文还有评价不足之处，这是我们南亚学界和历史学界今后应重视的一个问题。

① 丹特尔卡：《圣雄甘地传》，第5卷，第13页。

② 曾圣提：《在甘地先生左右》，第92页，英文版，贝纳勒斯，1982年。

第九章 泰戈尔的哲学 和社会思想

一、生平、著作

罗·泰戈尔(Rabindranath Tagore, 1861—1941)于1861年出生在加尔各答一个地主的家庭。属婆罗门种姓。他的祖父特瓦纳特·泰戈尔是孟加拉省的一个贵族，也是一个著名的社会改良主义者。父亲德本特拉纳特·泰戈尔是一个著名的哲学家和社会改革活动家，梵社的重要领导之一。泰戈尔的充满资产阶级自由气息的家庭，对于泰戈尔思想的形成和发展有着重要的影响。泰戈尔早年曾在英国伦敦大学学习一个很短的时期，于1880年回国从事文学和社会活动。1890—1901年定居于农村，由于和人民的接触，使他了解了殖民当局的专横暴戾，激起了他的爱国意识。1905年印度第一次民族解放运动高涨期间，他亲自参加了群众的游行示威活动，写作了很多鼓舞群众前进的爱国主义歌曲，创办了宣传进步思想的《宝库》(Bhāndar)杂志。在1919年第二次高涨中，当英国殖民当局在阿姆里察屠杀手无寸铁的人民后，他向英国总督写了抗议信，坚决丢弃了英国政府所给予他的爵位和特权。1901年他在桑蒂尼克坦创办了一个学校，大力宣传印度的民族文化，这个学校就是著名的印度国际大学的前身。从1912年起，他游历了亚洲、欧洲和美洲的许多国家。1924年曾来我国访问，他把这次访问中所作的讲演辑成《在中国的谈话》一书。1930年他访问了苏联，对苏联社会主义建设所取得的成就有着深刻的印象。1941年病逝于加尔各答。

泰戈尔是一个学识渊博，多才多艺的人。在六十多年的创作活动中留下了大约 172 种著作。他的主要哲学著作是：《生命的亲证》(Sādhana, 1914)，《论人格》(1921)，《创造的统一》(1922)，《有闲哲学》(1929)，《人的宗教》(1931)，《民族主义》(1917)等。

二、哲学思想

(一) 哲学的特征

泰戈尔在他离开中国时的告别辞中说：“有些傻子认为我是哲学家”^①，这是自谦之词。泰戈尔是一个诗人，他的活动主要是在文学方面，他的哲学虽然没有形成完整的纯理论体系，但是他对哲学问题一直保持着美学的探索，带着艺术的情趣，是从艺术的大门进入哲学殿堂的。泰戈尔通过他的文学创作、诗歌、文艺评论、美学研究等等表达他的世界观的。他自己曾说过：“在这相对论哲学风行的现代中，我觉得我不能说我自己是一个纯粹的诗人，这是显然的。诗人在我的中间已变换了式样，同时取得了传道者的性格。我创立了一种人生哲学，而这哲学中间，又是含有强烈的情绪质素，所以我的哲学能歌咏，也能说教。我的哲学象天际的云，能化成一阵时雨，同时也能染成五色彩霞，以装点天上的筵宴”^②。

(二) 论神、世界和个体灵魂

泰戈尔的哲学思想虽然有着新时代的内容，但仍未脱离传统的形式。他接受印度古代唯心主义哲学吠檀多宇宙论三种实在的说明：作为最高意识或最高神格的“梵”或神，作为可变和杂多的自然或现象世界以及作为个人灵魂的“个我”或精神。他以神或“梵”

^① 泰戈尔：《告别辞》，载《小说学报》第15卷第8期，1924。

^② 泰戈尔：《海上通信》，译文载《小说月报》第20卷第4号，1924。

为一方，称之为“无限”；以现象世界和个人灵魂为另一方，称之为“有限”，“无限”和“有限”之间的关系是他哲学探索的中心问题。

泰戈尔把神或“梵”看作是他三种实在中的最高实在。他在各种场合对神或“梵”作了各种不同的解释，给予了各种不同的名称（“世界意识”“最高意识”“无限人格”“绝对存在”等）。他认为神是我们经验中的一种“原初质料”（primary datum），也是植根于客观实践生活中的一种“自明的实在”。它是有限和无限、有形和无形、有属性和无属性、有人格和无人格、个别和全体、一与多的“统一”或“和合”，它既存在于时空、因果等等之中，但又超越于时空、因果等等之外，它内在于事物和思维之中，但又不为事物和思维所限。总之，它的本质也如传统吠檀多所概括的是“实在——意识——欢喜”^①，亦即用他自己的话说是真、美、善或绝对的爱。

泰戈尔对神或“梵”的解释与传统吠檀多一元论一样，无疑地是一种容观唯心主义的证明。这因为他最终认为神是一种超越于客观世界、人的思维并不以人的意识为转移的一种绝对的、无限的存在，但值得注意，他和传统吠檀多不二论不同的是：认为有限的存在和无限的存在有着不可分割的联系。他在取名为《协调》的诗中写道：“无限渴望有限的亲密友谊，当有限愿意在无限中失去自身，在创造和毁灭中，要经过某些神秘的设计，在内外之间有着永恒的来去”，甚至认为神或无限“只是一个空词”，它“本身根本没有意义”，“无限只有在有限中才能表现出来，正象歌（无限）需要歌唱（有限）才能表现出来一样”^②。泰戈尔用有限，亦即自然、世界和人的精神去解释无限的神和“梵”，把神或“梵”和自然、世界

^① 泰戈尔：《协调》（Samanjasya），转引自 V. S. 纳罗婆尼（V. S. Naravane）著《泰戈尔哲学导论》第 3 章，印度，1977。参阅宫静译，征鸿校《哲学家泰戈尔》的译文，载《南亚译丛》1984 年第 1 期第 85 页。

^② 泰戈尔：《论人格》第 57 页，英国麦克米伦出版公司，1921。

看作同一个东西，这不啻将神贬低成为一种有限的存在。这样，他在哲学上的论证就从客观唯心主义流入了泛神论。泰戈尔这种论证的方法，我们在客观唯心主义者黑格尔那里也见到过。黑格尔自己曾谈到了这种论证的困难。“用有限知识去证明上帝的存在总会陷于次序颠倒；目的在寻求上帝存在的客观根据，而这客观根据又被认为系一物以另一物为条件，这种证明……陷于由有限过渡到无限的困难。不是不能将上帝从那存在世界之无法逃避的有限性中解放出来，因而将上帝认作这有限世界的直接的本体——遂流入泛神论”^①。因此，我们在泰戈尔的哲学或文学中不仅能看到客观唯心主义的说法，也能看到泛神论的说法，关于后一种说法。例如：

“这神能从世界中抽象出来吗？这不独在万物指示中可以看见神，而且在世界的对象里向他敬礼”。^②

“印度的无限不是浅陋空疏，毫无内容的……那么，怎样认识他呢？在个别和全体中去亲证他，不独在自然界而且在家庭、社会、国家中可以认识他”。^③

“神在火中，亦在水中，他解释着整个世界；神在植物中，亦在树中，对那样的神，我致以敬礼！”^④

“对于和我们一起的神不是一个遥远的神……在所有的爱情和善意的人间关系里面，我们感觉到他和我们的亲近……在任何我们的爱的真正地方，我们爱他。在那善良的女人里面我们感觉到他，在那真诚的男人里面我们认识到他……”^⑤

① 黑格尔：《小逻辑》第117页，贺麟译，三联书店，1954。

② 泰戈尔：《生命的亲证》第17页，印度，1943年第2版。

③ 上书第20页。

④ 泰戈尔：转引自拉达克里希南著《泰戈尔和哲学》第46页，伦敦，1918。此为国际大学学生晚祷时所唱歌词的一节。

⑤ 泰戈尔：《论人格》第27—28页。

泰戈尔把神当作一种现实的、有限的、个别的实体。它不单内在于自然界、人类社会中，也表现于人的精神领域中，总之，在一切事物中都有着神性。他是用神的属性去说明神。泰戈尔之所以主张这种说法，正如恩格斯在分析黑格尔哲学时所指出：在“唯心主义体系……加进了唯物主义的内容，力图用泛神论的观点来调和精神和物质的对立”^①。他是想从旧的印度教神学中摆脱出来去建立他的新的宗教原则。他从宗教需要出发肯定了物质性，并且把物质性提高为一种神性的本质，在他把物质性提高到神性的同时，也就将人的思维或精神提高到了一种神性的本质^②，在他看来，如果没有物质，那么就不能刺激思维，就不能给思维以材料，给思维以具体的内容。所以，如果不承认物质，就不能承认思维或精神，也就不能建立新的宗教原则。泰戈尔将思维肯定为神性的本质，间接地是使神从一种人格化实体中摆脱出来使之成为一种思维的对象，一种精神的实体。它的唯心论底实质是很明显的，但不能不指出，泰戈尔是用这种新宗教的原则去反对中世纪封建的印度教正统神学和偶像崇拜的。

泰戈尔认为神与世界的关系是一种同与异、部分与全体、形式与内容的关系。在他看来，“没有世界，神是幽灵，没有神，世界一片纷乱”^③。他进而认为外部的世界是真实的。他写道：“说世界是我们所知觉到它的那个样子，这几乎是一个自明的真理”^④。“这个生命的欢乐，这个动作的欢乐，在人类里是绝对真实的……要使无限离开动作的世界是无益的”^⑤。泰戈尔不单认为世界本身是真实

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的总结》，载《马克思、恩格斯选集》第4卷，第222页，人民出版社1972年版。

② 关于思维或精神和物质或自然的关系我还要在后节中具体阐明。

③ 泰戈尔：《飞鸟集》。中译本未见此节，译自英文本第43节。

④ 泰戈尔：《论人格》第47页。

⑤ 泰戈尔：《生命的亲证》第122页。

的，而且由世界派生的各种复杂现象也是真实的。他说：“当你从实在（指世界——引者）剥夺去它的现象时，它就失掉了它的真实性的那个最好部分”^①。例如一张纸盖上印章成为钞票而具有了价值，但不能说这张纸没有印章就不是纸或者说是·不·真·实·的^②；又如烟是火的表现，我们不能说火是真实的，而烟是不真实的。另外，世界上各种现象的易变性、流动性也不能说明现象是不真实的或·虚·幻·的，因为易变性、流动性和不真实、·虚·幻·是·属·于·两·种·不·同·的·范·畴·。显然，这是泰戈尔唯心主义哲学体系中值得重视的唯物主义因素。

泰戈尔从世界真实的观点出发对吠檀多摩耶（幻）论进行了评价。他认为从世界独立性上看，这个概念的价值是不能接受的。他写道：“我们有些哲学家说宇宙没有象有限的这种东西，它只是一种摩耶，一种幻，真实的才是无限的，只有这摩耶——不真实的东西才生出有限的外表来，但是摩耶这个字仅是一种名称，它并没有说明什么。它只是说与真实相对应的就有这种与真实相反的现象，但这相反的现象如何在同时不相矛盾而存在，则是不可思议的”^③。又写道：“谁这样虚伪地渲染，竟敢把一切——人类的伟大世界、正在发展的人类文明、人类无穷无尽的努力……称为不真实呢？谁能认为这无限的伟业是莫大的欺骗！”^④泰戈尔的这种对世界的肯定是有积极意义的。

（三）论世界的运动和规律

泰戈尔认为现象世界不仅是真实的，而且还是变化和运动的。世界上的各种事物是和运动分不开的，运动是事物的属性。他写

① 泰戈尔：《论人格》第51页。

② 泰戈尔：《生命的亲证》第80页。

③ 上书第95页。

④ 上书第215—216页。

道：“世界上没有任何事物永远处于持久不变的状态，它总是在迅速地变化它们的形式，正当我们试图盯着它们时，它们又变成别的事物，甚至于山脉的运动也象在时间舞台上变化的幽灵，许多星星在黑夜中突然发光又逐渐消失被忘却，因此在梵文里，用我们的词来说，世界永远在运动。^①”又写道：“很显然，世界就是运动（梵文中世界这个字义就是‘那运动着的东西’），所有它的形式都是无常的……”^②“如果世界停留静止而变成最终的，那么它就成为一个孤独的事实的牢房，这些事实已失去了它们的真理……因此，近代的思想家所说的在这个意义下是真实的，即所有事物的意义都在于它的运动”^③。“自始至终——世界是永远的新，也是永远的旧”^④。但是泰戈尔对运动的承认只限于现象的世界或科学世界的范围里，如果超越了这个范围，即在无限或神的世界里则不是运动而是静止的。他写道：“当我们在那些离得近的部分追寻真理时，我们看见真理是动的。当我们认识整个真理时，即当我们从远处看它时，它是停止不动的。”^⑤泰戈尔经常援引《伊莎奥义》第五“它动又不动，它在此中，亦在此外”^⑥来论证他的这一观点。泰戈尔的这种运动观是和辩证唯物主义的运动观不同的。辩证唯物主义认为统一物质世界是一个运动发展的过程，物质世界的运动是由内部的矛盾所推动的，运动是贯彻始终的，静止本身也是运动的一种形式——相对的形式。这正如恩格斯所说：“个别的运动趋向于平衡（静止），总的运动又破坏了平衡”。因此，宇宙间决没有绝对的、永久的静止状态。但泰戈尔认为物质世界的运动是

① 泰戈尔：《生命的亲证》第202页，宫静译。

② 泰戈尔：《论人格》第59页。

③ 上书第61页。

④ 泰戈尔：《生命的亲证》第39页。

⑤ 泰戈尔：《论人格》第44页。

⑥ 印度最古老的哲学文献“奥义书”中的一部。

有始终的，在有限的世界或科学的世界中是运动的，但在无限的世界，亦即神的世界中是不运动的。运动是一种相对、暂时的形态，而静止则是运动的绝对的、最终的形态。物质运动不是由于内因，而是由外因推动的。泰戈尔在运动中寻求不运动是要建立他的目的论的体系，为他的神或梵找出理论根据和本体论的证明，这正如他自己所说：“我们必须知道这些世界的运动不是仅仅盲目的运动而已，它们是和一位至高无上的人的意志发生关系的”^①。

泰戈尔在分析世界和运动时，谈到了现象和过程中的对立统一问题。他认为在自然和社会现象中有着相互对立、相互排斥、相互矛盾的倾向。例如他写道：“我们在梵文中有称为Dvandva的词，即宇宙造物中有一系列相反的东西，例如正极与负极、向心力与离心力、引力和斥力……这些名词不过是从各种不同的方面断定宇宙在本质上是各种对立力量的调和。这对立力量象创造者的左右手一样，在绝对的和谐中能活动，在相反的方向里也能活动。”^②“波动与震动，上升与下降，并不是各个对立面不规则的运动——其基础的原理是统一，并不是对立”^③。“生命的这个过程本身永远是旧的，也永远是新的，它经常依靠新的感觉和精神而更新……它在不断地出现和不断地毁灭”^④。“生是二元论的，有真理同时有外象，死就是它的外象……生的一种不可分离的伙伴，我们的‘自我’必须经过连续不断的变化和形式的发展，这可称为连续不断的死，同时也就是连续不断的生”^⑤，“死就是生”(Prānomrityuh)^⑥。“要使好与坏调和是一件最难的事情——可是在这个世界上，我们发

① 泰戈尔：《论人格》第61—62页。

② 泰戈尔：《生命的亲证》第96页。

③ 上书第97页。

④ 泰戈尔：《文学的目的》第300页。

⑤ 泰戈尔：《生命的亲证》第81页。

⑥ 上书第21页。

现好与坏总是在一起，同样，恶的地方也总能看到善”^①。从以上论证中可以看出，泰戈尔虽然承认在自然和社会现象中有着相互对立、相互排斥、相互矛盾的现象。而且这些现象是按照一定的规律在发展和变化着，但他又认为这些现象的对立是暂时的、易逝的、相对的，而它的和谐或统一则是永久的、不变的、绝对的。他只谈对立面的联系和统一，否认对立面的矛盾和斗争。泰戈尔这种哲学观点是一种矛盾调和论。矛盾调和论是阶级调和论的哲学基础。泰戈尔谈这些哲学观点不是无的放矢的，而是要把它直接引用到社会行动之中。例如他一方面承认印度种姓、宗教等等的对立是印度罪恶的根源，但又认为解决这些对立的方法主要是实现“统一的爱”，“在爱里所有的矛盾自身便沉没而消失。只有在爱里，统一性和二元性是不矛盾的”^②。泰戈尔这种矛盾调和论是典型的资产阶级世界观，马克思在批判“以资本的政治经济学，和已经不容忽视的无产阶级要求调和起来”的英国庸俗政治经济学、哲学的代表穆勒（此人在东印度公司任职了36年）时曾指出：“常常总是这种逻辑。一个关系包含对立性时，不只有对立，而且有诸对立物的统一性，从而是没有对立性的统一。这就是穆勒用来排斥‘矛盾’的逻辑”^③。又指出：“……在矛盾和矛盾的统一存在的地方，他总是把对立物的统一强调，而把诸对立物否定”^④。穆勒这种“把对立物的统一强调而把诸对立物否定”是和泰戈尔一样的。

泰戈尔认为在科学的世界或现象世界的范围内，物质世界及其现象是按它们自身的规律在发展着的，这些规律是客观地存在着的，人们了解了这些规律，就可驾驭和利用它来为人类服务。

① 泰戈尔：《戈拉》，人民文学出版社，第306页。

② 泰戈尔：《生命的亲证》第114页。

③ 马克思：《剩余价值学说史》第3卷第114页，三联书店1957年版。

④ 马克思：《剩余价值学说史》第3卷第99页。

他写道：“我们研究自然界的规律，我们就能支配自然力并且成为强者”。“这个世界有它外表的现象，就这方面看起来它不过是一件极大的机器，在这方面，它的规律是固定的，并且无论向着哪一边运动都没有丝毫可以假借之处……要想不照着它的规律去做，便总骗不过机器只骗了他自己罢了，但是有一些人，看懂了那机器的动作的方法，不但能够避去它的阻碍，并且能够得到它的帮助。这样，他们便能在这物质的世界的道路上任意驰骋了，他们便最早跑到他们的目的地，并且在那里尽量地享受那许多好的东西，还有那一些人，因为没有机器的帮助，只得缓缓地行走，这样，便落在后面，等到他们走到的时候，已经没有什么给他们剩下的了。”^①“信奉普遍的、不变的规律，便是科学的基础，虔信不变的规律便是胜利的由来”^②。但是泰戈尔除了承认物质世界的规律外，还承认有人的内在精神的规律”，认为物质世界的规律是和人的精神规律“相调和无间的”。他写道：“在精神世界中灵魂的诞生不是脱离自然而是取得自由”^③。又写道：“真理就在于科学不与人的本性重合，它只是知识和技能，即使你认识了物质世界的规律，你也不能以此来探知你内心的深度”^④。在泰戈尔看来，人的“内在精神规律”虽然不能离开物质世界，但要比物质世界或自然界的规律更为重要。

(四) 论人

泰戈尔认为神与自然或现象世界的关系同样适用于神和人或个体灵魂^⑤的关系。个体灵魂或人“在它的本质中是无限，而在它

^① 泰戈尔：《东西文化的结合》，子贻译，载《东方杂志》第19卷第10号第8页，1922年5月。本文作者对译文作了几处更动。

^② 上书第10页。

^③ 泰戈尔：《论人格》第94页。

^④ 泰戈尔：《民族主义》第43页。

^⑤ 泰戈尔经常把人、人的精神和个体灵魂（个我、精神）相混淆，在我们看来有着重要的区别。请注意。

的表现中则是有限”^① 个体灵魂或人的精神有着两个方面：一方面是独立于神的；另一方面是统一于神的，因此，人是“有限——无限的存在”，所谓人的“有限存在”是指人的生理和心理的机能，它包括人的动物本能、人区别于其它生物的特性（如控制感官活动的心理活动）和人的潜在精神能力（如实行社会的美德、美感等）；所谓“无限的存在”是指人的‘普遍性’（Universal）或‘超越性’（Surplus），即在人中的‘神性’，它包括着不朽性（人有寻求解脱的愿望）、创造性、能动性、自由和喜乐等。要了解人的有限性只能从内在于人的无限性中去寻得，人在必然的现象世界中有着“有限之极”（finite pole），在神的希望世界中有着“无限之极”（infinite pole），人是“大地的孩子和天堂的后嗣”。他必须“踏着两个世界”，既要在地上世界中生活，也要在神的世界中生活。泰戈尔这种沟通神人的说法是和印度近代的著名哲学家罗摩克里希那，奥罗宾多等等一样的。他提出这种说法是要在印度教种姓统治的社会中，使人从神的束缚中解放出来，追求现世的生活，这种说法虽然披着宗教神圣的外衣，表现出它的不彻底性，但是在当时的社会斗争中仍然有一定的历史意义。

在泰戈尔三个存在的三角关系中，除了神和世界、神和个体灵魂之间的外部关系外，还有世界和个体灵魂或者自然与精神之间的内部关系。泰戈尔认为要了解自然和精神的关系首先要了解自然、精神和神的关系，因为自然和精神都是神——最高实在的两个不可缺少的组成部分，自然和精神之间的关系决不是单纯的内部之间的关系。他写道：“在我们之外的世界和我们内部的理智（intellect）——这两者都是（神的）同一性力（śakti）的表现。懂得了这个，我们才可体验我们精神和自然的统一性，以及精神和神的统

① 泰戈尔：《生命的亲证》第 81 页。

一性”^①。泰戈尔认为自然(物质)与精神两者不是相互产生的——自然产生精神,抑或精神产生自然;也不是相互对立的——自然先于精神,抑或精神先于自然,而是互相依存、互相包涵、互相需要、互相溶合的。精神没有自然,或者自然没有精神都是“不完全的”,自然依赖精神是为了“赋予自然以意义”,精神依赖自然是“为了精神自身的表现”。例如人们看大地、天空、水火、花果不单是一般实用的物质现象而且也赋与大地、天空、水火、花果等“完善理想”的精神意义。自然和精神的互相需要正象音符对于和音的互相需要一样^②。用他形象的语言说:“大地和天空是与人的精神编织在一起的”^③。泰戈尔这种表述和德国诗人歌德有着相同之处。歌德在《浮士德》第一部中写道:

“化学家所谓自然的化验;
不过嘲笑自己,而不知其所以然。
各部分很清楚地摆在他面前,
可惜就只是没有精神的联系。”

泰戈尔是一个诗人。他是用诗人的语言而不是用严格的逻辑来表述哲学问题的,因此,经常摇摆于自然和精神、主观和客观之间,显现出无数的自我矛盾,使人难于确切理解。虽然如此,从以上的例子中可以看出,他对哲学问题的回答貌似二元论,但归根结底还是唯心论的,因为他最终还承认自然、精神都是由神或无限所派生出来的。泰戈尔极力反对二元论。他在批判欧洲二元论时写道:“真理表现在他们(欧洲——引译者)那里是二元论方面的,不是统一而是永远的冲突,并且最终只能使一方面的胜利或失败,但

① 泰戈尔:《法》,转引自V. S. 纳罗婆尼(V. S. Naravane)著《现代印度思想》第138页,印度亚洲出版社1964年版。

② 泰戈尔:《生命的亲证》第7页。

③ 泰戈尔:《论人格》第74页。

在印度的水准面上，人们沉浸于宇宙中的生活和伟大生命（神——引者）之间并未发现有任何界限……”^①。“在玄学沉思的原野上，一元论和多元论可以互相排斥，但是爱阐明了两者”^②。泰戈尔在这里对哲学基本问题的回答明显地也可以看出受到了二十世纪初叶欧洲资产阶级思潮的影响。他和反理性主义思潮的代表柏格森、克罗齐（1866—1951）等都有过直接的交往，他的哲学强调直觉等等也都是和他们一样的。

（五）认识论

泰戈尔的认识论与他的本体论是密切不可分的。他认为对三种不同存在的认识有着不同的途径。对于神或精神世界的认识是由直觉亲证的；对科学或自然世界的认识是由理性确定的；对于日常经验世界的认识是基于感觉而获得的，这三种认识既有着联系也有着区别。“简单地说，我们通过理智感受真理——这就好象是我们的学校；实践的感受就好象我们工作的场所；灵感的（直觉）就象是我们的家”^③在泰戈尔三种认识的途径中起着决定性作用的是直觉。他认为我们的感觉是由于外部世界作用于我们感官的结果所产生的。自然界和社会是我们感觉和行动的“母亲”。例如他说：“不，我永不会关上我感觉的门户。视、听、触的快乐会含带着你的快乐”^④“我们的心灵是一面镜子，多少是精确地反映着我们外面所发生的事情”^⑤，又写道：“实在通过各种表现形式在我们的内心感受和概念的背景中显示自己。我们认识实在并不是因为

① 泰戈尔：《创造的统一》第 47 页，印度版，1943。

② 泰戈尔：《桑蒂尼克坦》第 2 辑（孟加拉文论文集），转引自 V.S. 纳罗婆尼著《泰戈尔哲学导论》第 3 章。

③ 泰戈尔：《人的宗教》第 145 页，伦敦第 3 版，1949。

④ 泰戈尔：《吉檀迦利》，载《泰戈尔作品集》第 1 卷第 158 页，谢冰心译

⑤ 泰戈尔：《论人格》第 47 页。

我们能够想象它,而是因为我们能够直接感触它”^①。泰戈尔以上种种说法似乎接近了反映论。他又认为对科学世界或自然世界的认识要依赖于我们的理性。“我们的科学世界——这是我们的理性世界。它具有自己的伟大和自己的吸引力。我们准备给予它应得的赞扬”^②。“科学……是在理智的实验室里对世界进行分析……”^③。但是泰戈尔在很多场合并不认为理性认识来源于感性认识,在它们之间划下了一条鸿沟,他认为理智、科学只适用于认识自然界的领域,而不适用于人的精神世界或神的世界。他把人对神的世界的认识称之为“真正的认识”“全体的认识”“无限的认识”或“创造的意识”等等,并认为达到“真正的认识”的途径不能依靠科学的分析和概括而只能依靠人的内心洞觉或直觉,所谓“内心之光”。他说:“我们探求自然界领域里的真理是通过分析和科学渐进的方法得来的,然而我们要了解我们心灵里的真理是直接的,并通过直接的直觉(immediate intuition)得来的。我们不能用逐渐所得到的连续的认识获得至高的心灵,因为心灵是一,不是许多部分凑合而成的”^④。“……直接的直觉全然不根据任何推论(ratiocination)或论证(demonstration)”^⑤。泰戈尔有一次和美国科学家爱因斯坦谈话,当爱因斯坦问到“在房间里没有人的时候,桌子是不是存在于一个人的心灵中?”泰戈尔回答道:“是的,是存在的,桌子在这个时候虽然不存在于任何个人的心灵中,但是存在于普遍的心灵之中”^⑥。泰戈尔这种认识论和真理论除了有着深刻的社会根源外,还有着认识论的原因。他不懂得个别的东

① 泰戈尔:《人的宗教》第130页。

② 泰戈尔:《论人格》第57页。

③ 上书第55页。

④ 泰戈尔:《生命的亲证》第37页。

⑤ 上书第36页。

⑥ 泰戈尔:《人的宗教》附录,印度,1931。

西与普遍的东西、感性认识与理性认识是相联系的。理性认识是以反映个别事物的属性的感性知觉为基础的，由于泰戈尔不懂得上述的联系，因而不得不假定那脱离感觉或外界的所谓“真正的认识”、“创造意识”等等，从而认为人的认识“只能感知个别的、有限的对象”，局限在一定范围以内，“无限认识”才能认识“一切无限的对象”，从而使他陷入了唯心主义和神秘主义。

三、美学思想

泰戈尔的美学观点是他的哲学观点在文艺活动中的具体表现。泰戈尔认为艺术最终的目的是要揭示神或人格的世界，但是神的世界和现实世界有着密切的联系。因此，艺术不能不反映着现实世界的生活。艺术形象在某种意义上说就是外部世界在人们认识中的主观映象。泰戈尔写道：“让我们在这里来考虑这个人格的内容是什么？以及它们如何和外界发生关系？……这个显现的世界乃是人的世界。从我们的知觉的特有的范围和性质取得它的形状、颜色和运动的那些特点……不单物理的、化学的力量，而且人的知觉的力量都是它的有力因素。……这个世界……当它进入我们的感情范围内的时候它才变成完全是我们自己的。由于我们的爱憎、快乐和痛苦、恐惧和惊奇不断地作用在它上面，这个世界就变成我们人格的一个部分”。“使美与周围世界隔绝，抛弃世界的其余一切东西于不顾，只是日夜不停地追求它，这决不是世人极大多数人之为……”^①。“假如美的诱惑竟如此地把人的心灵与世界割裂开来，如果不使人的欲望与周围世界相吻合，那么，这样的美应该受到唾弃”^②。

①② 泰戈尔：《美和文学》，倪培耕译自印地文。

（一）美感的来源

美感在泰戈尔美学思想中占有重要的地位，他写了一系列有关美感的专门著作和论文——《美感》、《美和文学》、《文学的目的》、《艺术家的宗教》等等，他认为美感是“美的反映所得的享受”，美感既是客观的，又是主观的。它一方面与美的对象或客体联系着，另一方面又和审美的主体，即人的精神的“自我”联系着，并受着“自我”的检验。他写道“我们确切无疑地知道，为了与真理深深地结合，美感笑容满面地降临到我们的心间，这种结合完全别无他意地，仅仅是为享受快乐而已。当湛蓝色的天空完全毫无用意地控制了我们的的心灵，把自己的金黄色的袈裟披在整个灰暗的大地上时，我们就会脱口而说出‘多美’。春天，当树上的新叶象森林女神的纤细娇嫩手指一样，毫无恶意地伸展在我们眼前时，那时我们的心坎里充满了美满的享受”^①。

泰戈尔还援引印度古代传统的美学理论来阐明美感的形成过程。“我们的感情是胃液，它们把这个现象的世界变成为那个情操更亲密的世界。这个外在世界有它自己的液汁，它们具有它们各种不同的性质来刺激我们的感情活动。在我们梵文修辞学里，这叫做‘罗沙’（rasa），它的意思就是能引起我们的感情的内部液汁起反应的外界液汁，而一首诗照它说就是包含着刺激感情的液汁的一个句子或多个句子”^②。

（二）论真、善、美

泰戈尔认为作为艺术准绳的真、美、善三者虽然在形式上有所区别，但在内容和本质上都是一致的，它们都反映了无限人格的至

① 泰戈尔：《美和文学》。

② 泰戈尔：《论人格》第14—15页，“罗沙”一字原意为味道、味觉。

上目的。他写道：“美的形象是善的完美形象，善的形象是美的完美本质”，^①真是表现事物的本质和规律，善是指客观事物对人的作用，美是人的本质的对象化。例如一个为国捐躯的人，由于他深刻地热爱和理解他的国家，所以愿为国家献身，这就是真。他抛弃了个人的利益，为国家增进了利益，这就是善，另外、他的高尚行为表现了他完美的精神境界，这就是善，因此真美善是结合在同一个人身上的。又如一个学者，他研究一门知识，从中掌握了规律，这就是真；他把知识贡献给社会，这就是善；另外，由于他彻底理解了真理，我们爱他并从中获得快乐和享受，这就是美。真善美是统一在这个人身上的。泰戈尔常常以这种指导思想来描写他小说中的主人公。

（三）艺术的任务

泰戈尔认为“艺术的任务是要建立人的真正世界——真理和美的活生生的世界”^②。为此，他认为艺术家首先要表现人，“表现艺术家所属的那种人民的精神所特有的某些东西”。一个艺术家的“自我表现”也是他的“社会表现”的一个方面，泰戈尔揭示艺术的社会内容说：“人的社会的世界……大部分由抽象东西的云雾构成的，这些抽象的东西带着社会、国家、民族、商业、政治和战争等名称……战争这个模糊的观念从我们的眼睛里遮去了一大堆痛苦不幸，模糊了我们对于实在的感觉，国家这个观念要对于一些罪恶负责任，这些罪恶如果能够拨开片刻就会显出是极可怕的。社会这个观念创造了无数奴役的形式……借宗教之名……在大片的善感的人类上面敷上了大片的麻醉药膏。在人的世界里面，那至尊无上的人到处都在受着一种痛苦……在政府里面，官僚机构处理

① 泰戈尔：《美感》。

② 泰戈尔：《论人格》第31页。

的是一般概括(的事——引译者)而不是人们,因此,尽情作大规模残酷的事……①”。他认为艺术家就是要揭露上述云雾中的真实东西。泰戈尔对作家和艺术家提出要揭露剥削阶级社会中种种罪愆的任务是很有积极意义的。

泰戈尔进一步认为艺术家必须同普通人民相联系,反映他们的生活,为他们的利益服务,这样才能完成他们崇高的使命。他写道:

“农民在田间挥锄,纺织工人在纺织机上
渔民在撒网——
他们形形色色的劳动散布在四方,是他们
推进整个世界在前进。

.....

如果一位诗人不能走进他们的生活,
他的诗歌篮子里装的全是无用的假货”②。

另外,他也用这个标准去衡量过去的艺术作品,指责“古代的古典文学只是充斥着圣人、帝王和英雄。它不是从属于那些在默默无闻中爱和受苦的人们”③,泰戈尔是以这些美学观点指导他的创作的。

泰戈尔在提出他的美学任务时,对现代资产阶级两种对立的美学思潮进行了批判。他首先反对“为艺术而艺术”的无目的论,指出以王尔德(Oscald Wilde)为首的“艺术全然无用论”已是“声名狼藉”的说法④。如果坚持这种观点,只会导致创作上的无思想性、形式主义和抽象性。他反驳说:有些人认为“艺术的目的就是去产

① 泰戈尔:《文学的目的》。

② 泰戈尔:《生辰集》第10首。载《泰戈尔作品集》第2卷第174—175页。

③ 泰戈尔:《论人格》第28页。

④ 参见《论人格》第7—8页。

生美，但是艺术中的美只是一种工具，而不是它的完全的和最终的目的”^①。艺术最终的目的还是要为人服务，建立真理和美的世界；与此同时，泰戈尔也反对艺术中的功利主义。他认为在人的表现中功利与情操是两种不同的东西，真正的艺术应该是表现后者，一件艺术品可以缺少实用的价值，但它同时不可缺少情感。他写道：“一个美丽的花瓶的价值并不在于它的效用，它虽然有实惠，但人们蔑视它的市场价值……诗歌中可以描绘一个希腊的骨甕，但从没有去描绘一把希腊的斧子。效用可以引起我们的惊奇，但不会加以歌颂。工具能够给人们力量和财富，但它们不会使人们激动”^②。他竭力反对西方功利主义者所津津乐道的“功利不单是美的侍从，而且是它的唯一本质”的说法，认为功利是艺术的结果而不是它的目的。

（四）艺术的形式和内容的关系

泰戈尔常常谈到艺术的形式和内容的问题，他认为形式和内容是有联系的，艺术作品的价值往往取决于形式和内容协调的程度。泰戈尔推崇印度古代艺术作品形式的和谐、对称和韵脚，但也强调现代作品所具有的特性、个性和丰富性，认为两者可以互相补充和交融。他认为内容是一，形式是多，内容是本质，形式是表象，形式往往随着内容的更迭变化。但是泰戈尔是一个唯心论者，在他看来，“事物的形式及其变化并没有绝对的实在性，它们的实在性存在于我们的‘人格’之中，并且只有在它那里才是实在的，并从抽象中摆脱出来”^③。例如一幅画的形式表现在它的颜色、线条的

① 泰戈尔：《论人格》第19页。

② 泰戈尔给 A. 恰克罗伐底 (Amiya Chakravarty) 的信。转引自 V. S. 纳罗婆尼《泰戈尔哲学》第165页。

③ 泰戈尔：《论人格》第62页。

比例等方面，一首诗的形式反映在它的韵律、词藻等方面，但颜色、线条、韵律、词藻等等只不过是一种外观（形式），这种外观需要我们内在精神的和谐。即由画和诗所唤起的“自我”的感觉（内容）去加以认识或赋以美丑的意义。“在内在中并通过内在去观察外在，同时通过外在的媒介去表现内在”，因此泰戈尔常常强调“形式的大海深渊”“形式的无限更迭”，表现了他的世界观和创作的矛盾。

四、哲学思想的渊源

关于泰戈尔哲学思想的来源问题，在国外的研究家中曾引起很多争论。由于泰戈尔是一个复杂而又矛盾的人物，他对东西文化都有一定的了解。例如他在《人的宗教》一书中论证本体论时经常援引《老子》。特别是因为他在政治上有着影响，因此很多资产阶级研究家都怀着各种不同的目的扩大他某一方面的影响。有的说他是印度毗湿奴教的先知或者基督教义的阐扬者，有的说他是东方文化派或者是西欧主义者。泰戈尔的哲学来源虽然很复杂，但不难看出印度古老的宗教唯心主义哲学特别是《奥义书》一元论和毗湿奴教的敬信爱说，佛教的慈悲说对他的影响是主要的，正如他在《生命的亲证》中所说：“《奥义书》的诗句和佛教教义对我来说，永远是精神的表现……我把它们既用于自己的生活，又用于自己的学说，因为它们无论对我，还是对他人都有意义，并且被我所特别证明……”。西方柏格森、克罗齐、达尔文等等的哲学思想在他的哲学体系中也可以找出痕迹。例如在《歌者奥义》中有一段阐述“梵”的思想：

“那就是火，那就是日，
那就是原素，那就是梵，
你就是男人，你就是女人，

你就是青年男女，
你就是青灰色的鸟儿，红眼睛的绿鹦哥，
没有开始，但是无所不在，万有都从这里发生。”

这与泰戈尔所阐扬的“梵”或神的论证形式有着很多相同之点。当然泰戈尔援引《奥义书》并作出自己的解释，主要是为他所进行的社会斗争服务的。

五、社会政治理论

(一)论殖民主义和封建主义

泰戈尔在一生中通过他的创作和社会活动，对帝国主义和封建反动势力进行了斗争。他所处的时代正是英帝国统治印度最黑暗的时代。很多人由于殖民当局的镇压与怀柔的双管齐下而失去了信心，泰戈尔对这种现象进行了斥责，他号召印度人民从印度的伟大过去中汲取力量，树立信心，为争取祖国独立和自由而斗争。他在《戈拉》一书中写道：“我的祖国不管受到什么创伤，不论伤得多么厉害，都有治疗的办法——而且治疗的办法就操在我们的手里”。1930年他从苏联回国后，曾号召印度人民起来推翻殖民主义的统治。他说：“我看到了俄国人民走向光荣的道路是多么困难，拿俄国忠实子孙所经历的那些难以忍受的艰苦来比一下，那警察的袭击算不了什么，告诉我们的后代，勇往直前吧！什么也阻挡不住我们，如果有人还没有参加斗争就喊痛，那就让他们恭顺地去叩头吧！……不需要眼泪，别看低了自己”^①。泰戈尔不单以他的文艺创作唤醒人民的觉悟，并且还亲身参与了民族的斗争。他对印度民族主义运动中出现的两种政治派别作了理智的剖视。他批评

^① 泰戈尔，《俄国书简》，载《译文》，1957年第4期，第152--153页。

温和派的态度是从“迁就主义出发的。如果对帝国主义的要求是软弱无能,实现这种方法是怯懦的,于是那许给我们的赠品也只能变为更贫乏”。^①他对“激进派”虽然表示同情,但也批评了他们某些人脱离群众和采取“不负责任”的恐怖的方法。

泰戈尔的爱国主义浸透着要求人民从封建主义的枷锁中摆脱出来的精神。他说:“印度在没有摆脱人们和集体的愚昧,普通的人民不被看作真正人的情况下,地主把他们的农奴仅仅看作他们一部分财产,强者践踏弱者被认为是永久法律的情况下,在高种姓轻蔑低种姓象畜牲一样的情况下是永远不能获得独立的”^②。泰戈尔对印度的宗教迷信、种姓压迫、早婚、寡妇的悲惨生活、婆罗门的愚昧无知等等黑暗现象都进行了揭露和抨击。他号召印度教徒和伊斯兰教徒团结起来,共同对付民族的敌人。

泰戈尔对帝国主义和法西斯主义都进行了谴责。他揭露英帝国主义在印度统治的后果时写道:“如果把英国文明统治的这块砖头压在自己的胸膛上,那么会陷入怎样无能为力的地步,命运车轮的转动将有一天迫使英国人放弃印度帝国。但是在他们走了以后,留下的将是怎样一个印度,怎样可怕的贫困,当他们统治二个世纪的水流干涸的时候,留下的将是怎样一堆污泥和一片荒凉!”^③

诗人的祖国长期被殖民主义者所践踏,因之他对于被压迫的国家,特别是亚非的殖民地和半殖民地国家有着深厚的同情。他在《非洲》一诗中对帝国主义在非洲大陆的掠夺和屠杀进行了谴责,并预言帝国主义在这些土地上的必然死亡。

① 泰戈尔:《海上通信》,载《东方杂志》第20卷第14号第4页。

② 泰戈尔:《印度的将来》,转引自拉特克里希南著《泰戈尔的哲学》,伦敦1918,第226页。

③ 泰戈尔:《文明中的危机》印度,1941。

“那些用捉人的装捕机来掩袭你的猎人，
他们的猛烈比你的狼的牙齿还锐利，
他们的骄傲比你的不见天日的森林还昏黑。
文明人的野蛮的贪婪把恬不知耻的不人道剥得赤裸裸。
你在哭泣，而你的号叫被闷住，
你森林中的小径被血和泪浸成泥泞，
同时强盗们的钉靴，
在你耻辱的历史上，
留下了抹不掉的印迹。

.....

当今天西方的地平线上
落日的天空涨塞着尘沙的风暴，
当走兽爬出他们的洞穴
用狂吼来宣告一日的死亡。”^①

泰戈尔号召亚洲被压迫的民族在共同反帝的基础上团结起来。他在访问我国时说：“在亚洲，我们必须在联合中，在坚定的信仰正义中，而不是在自我的分裂中以及维护自利的权益中寻得力量……亚洲必须团结起来。”^②

（二）论未来社会

泰戈尔是一个诗人，他的思想经常驰骋于“自由的天国”。他对人类社会的理想曾作过很多的描绘。例如在《吉檀迦利》中写道：

“在那里，心是无畏的，头也抬得高昂，
在那里，知识是自由的，

^① 泰戈尔《非洲》，谢冰心译，载《泰戈尔作品集》第2卷第157页，人民文学出版社1961年版。

^② 泰戈尔，《在中国的谈话》第66页印度，1931。

在那里，世界还没有被狭小的家园的墙隔成片段；
在那里，话是从真理的深处说出；
在那里，不懈的努力向着‘完美’伸臂，
在那里，理智的清泉没有沉在积习的荒漠之中，
在那里，心灵是受你的指引，走向不断放宽的思想与行为——
进入那自由的天国，我的父啊，让我的国家觉醒起来吧”^①

又如在《戈拉》一书中他瞻望着印度能成为一个“十全十美，富裕昌隆，知识渊博，正直不阿的国家”。

当他丢掉幻想的天国，进入苦难重重的现实世界时，他憧憬于朦胧的社会主义理想。他说：“我不知道那目的要更合理地分配财富的社会主义是否会有实现的一天，如果没有，那么上天的安排实在太残忍了，而人也真是一种太不幸的生物，因为如果在这世界上必须有苦难存在，那就让它存在吧！但总应该留下一线光明，至少留下一点可以瞭望到的可能性，以使人类中较高贵的一群能够怀着希望进行不倦的战斗，以减轻人世的苦难”^②。又如他留给世界最后一个文件中写道：“正当其他帝国主义列强为了他们民族的贪欲而牺牲所属种族的福利时，我在苏联看到了一种真诚的企图，这种企图正在使分布在广大地域内的各种民族利益能够获得一致，……当我向本国展望而看到一个很高度演进的、有知识的民族堕入野蛮的纷乱之中、我不能不把二种制度加以对比，一种是建立于合作上的，另一种是建立在剥削之上的”。^③

泰戈尔在 1911 年曾经写过一个小名叫《不坚固的房子》(Acha-

① 泰戈尔：《吉檀迦利》第 35 首，载《泰戈尔作品集》第 1 卷，第 137—138 页。

② 泰戈尔：《俄国书简》第 154 页。

③ 泰戈尔：《文明中的危机》第 17 页。

layatan) 的剧本。在这个剧本中,泰戈尔认为现存的社会秩序和反动国家都是建筑在剥削和压迫劳动人民的基础之上的。对于这样的社会秩序和国家只有使用革命的暴力的方法才能把它们推翻。另外,认为只有在钢铁工人的领导下才能取得革命的胜利,才能建立没有压迫和剥削的理想社会。此剧发表后,泰戈尔曾受到资产阶级舆论界的攻击,泰戈尔被迫作了答复。因此,印度有人认为泰戈尔对社会的理想是明确的。他的世界观是和他的作品有矛盾的,泰戈尔是一个热忱的资产阶级民主主义者。

泰戈尔提出了人类社会未来的问题,可是并没有明显地加以回答。他虽然没有模拟未来社会的具体样式,但却提出了一个判断理想社会的价值标准。他说:形成社会制度的理想有二个目的,一个目的是规划我们各种贪欲以及人的和谐发展,另一个目的是帮助他对别人养成不计利害的仁爱,因此社会是人底提高天性中道德和精神志趣的表现。”^①为此,他认为采取阶级合作而非对抗的办法可以改善社会的弊端,例如他说:“当空气充满着病菌危害一个病人的时候,并不要驱除病菌。社会的补救不是在于消灭资本家,而是在于提供平等的机会使人们变成资本家。如果合作的真理被允许实现于经济的领域,人们就能从忧苦和不平等的冲突中站起来。”^②泰戈尔这个价值判断暴露了他对人类社会历史发展的唯心主义看法。我们知道,社会是在一定政治经济条件下形成的,也是阶级斗争发展到一定阶段不可避免的现象。它决不是依人的主观愿望所能转移的,更不是如泰戈尔所说的是“人的提高天性中道德和精神志趣的表现”。至于人的道德和精神志趣则是由社会物质生活的生产方式所决定的,精神志趣不可能决定社会和历史,相反,

① 泰戈尔,《民族主义》第120页,伦敦,1924。

② 泰戈尔,转引自索契姆·孙(Sochim Sen)著《泰戈尔的政治哲学》第179页,印度,1942。

它们倒是社会历史的产物。在阶级社会中各个阶级有着各种不同的道德和精神面貌，因此根本不可能有一个共同的理想。

(三) 论民族主义

泰戈尔从上述观点出发批判了历史的和现存的一切国家形式和统治，并且号召人们蔑视和抛弃它。他说：“当这个政治、经济组织——它的别名就是国家——牺牲较高社会生活的和谐而成为全面权力的时候，那末它就是人类罪恶的时日，它只是被贪婪力量所引导的活动机器，那时它能做出在正常心理状态所引以为耻的事”，“现在已到了一个时期，当这时期，欧洲为了全世界被压迫民族的利益，应该完全晓得国家一物是荒谬无理的”。^①泰戈尔对帝国主义国家的批判诚然有合理的成份，但是他把“民族主义”和“帝国主义”这两个概念混淆了起来。他否定和批判一切国家则不是一个科学和历史的态度，我们知道，国家是一种历史现象，历史上出现过很多类型的国家，剥削阶级的国家是为剥削阶级服务的，它是剥削阶级用来保护他们的剥削、镇压人民的工具，象这样的国家，如果无产阶级和广大人民要获得革命的胜利，不粉碎它是根本不可能的，至于无产阶级和广大人民为了对付资产阶级有组织的权力而建立起来的新的、革命的国家，是为广大人民服务的，对于这样的国家我们应该竭力捍卫它、加强它。在帝国主义国家存在的条件下，泰戈尔宣称一切国家必须消亡，这是一种空想的理论。

(四) 论人民群众在历史中的作用

泰戈尔热爱人民，相信人民的力量。他一直渴望着印度人民

^① 泰戈尔：《民族主义》第9页。

能从封建主义、帝国主义的统治中解放出来，获得独立和自由，过着正义、美好的生活，但是由于他的阶级和历史的局限，始终没有使他找到正确的解放道路。他写道：

“他们(劳动人民——引者)形形色色的劳动散布在四方，
是他们推进整个世界在前进。

从我上等社会的祭坛上，
从我荣誉的永久流放所的窄小窗口，
我并不能全部看到他们。

有时我也曾走近他们住所的围墙，
却没有那种勇气跨进他们的院子。”^①

如他又写道：“人类多年来的文化都是平凡人劳动创造的，他们是多数，他们担负着一切重担，但他们从来没有过着人的生活。……他们手执火把照耀着站在他们头上的人”；“我在这一问题上想了很久，觉得这一问题是不会得出结论来的，如果没有一些人在下面，那末另外一些人也就不会在上面，而上面的人原是不可缺少的。”^② 泰戈尔的摇摆，充分反映出了印度民族资产阶级的矛盾心理和所处的复杂历史地位。

(五) 论东西方文化的关系

在印度民族独立运动中，对待西方资本主义文明以及对待印度古老文化的态度问题上，曾出现两个明显的派别：一派主张在继承印度民族文化的基础上有目的地吸收西方的科学技术、物质文明，借以迅速地提高印度人民的文化科学水平和物质生活福利；另一派虽然把反殖民主义和复兴印度的文化传统联系起来，但他们一般都拒斥西方的物质文明。泰戈尔基本上属于前一派中的人

^① 泰戈尔：《生辰集》第十首，石真译，载《泰戈尔作品集》第2卷第175页。

^② 泰戈尔：《俄国书简》，俄译本，莫斯科，1956，第9—10页。

物。尽管他对文化的理解是唯心主义的。例如他把文化分为东方和西方两种，说什么“东方主静”(Passive)，“西方主动”(active)，东方的人生目的是“亲证”(Realization)，西方的人生目的是“活动”(activity)等等^①，但是他在介绍东西文化的活动方面做了大量工作，有着积极意义。泰戈尔一方面反对对祖国文化的虚无主义态度，他曾譬喻那些盲目跟随外国的人是借助外国的木脚跳舞，虽然发出铿锵的声音，但没有什么可观、可听的内容；另一方面，他也反对在文化问题上的盲目排外。他说：“不管东方怎样厌恶欧洲，它本能地感到它应该向欧洲学习很多东西。不仅在欧洲的物质实力方面，而且还有在其属于人的精神和道德的本性的内在源泉方面”。^②他在临死前写过一本叫做《文明中的危机》的小书，在这本书中，他对西方资产阶级的腐朽文化进行了批判。

六、泰戈尔与中国

泰戈尔对我国怀有深厚的感情，推崇我国的优秀文化，热爱我国人民，痛恨帝国主义对我国的侵略。例如1916年他在《旅日途中》一文中描写他在新加坡所看到的中国工人的印象：“首先引起我注意的是码头上中国工人人们的劳动。——从那种劳动的力量、技巧与欢乐的汇合里，使我体会到在这个广大阶层里蕴藏着整个中国的巨大力量，美国惧怕的正是这种巨大的力量，中国这种巨大的力量一旦能放在现代化道路上运行，那就是说掌握现代科学，那时，在世界上恐怕没有力量可以挡阻他向前迈进。但是具有这种可贵的民族力量的中国越是向前发展，有些专为自己利益作打算

^① 泰戈尔：《冯友兰与泰戈尔谈话》，载梁漱溟著《东西文化及其哲学》第61页，商务印书馆，1922。

^② 泰戈尔：《民族主义》第89—90页。

的国家越是想尽主意来摧毁它。”^①泰戈尔对英帝国主义和日本帝国主义侵略我国的行为进行了无情的谴责。在抗日战争时期，日本帝国主义恶毒地宣传什么我国受到共产主义的威胁，因而要与中国一起建立“共同的秩序”等等，诗人在给日本文学家野口米次郎的信中特地揭露了这一点。他写道：“你们在自己国土中没有穷人的剥削劳动，劳动阶级感觉到受到公正的待遇，那就没有恐惧共产主义的必要了”^②。他在临死前所写的一个文件中指出：“另外一个伟大而古老的文明，对它的新近的悲惨历史英国不能辞其责的乃是中国。英国人为了本国的利益先用鸦片毒害它的人民，后来又占有它一部分领土。当世界将要忘记这种残害的时候，我们又被另外一件事而痛苦惊讶，日本默不作声地并吞华北，它这种肆无忌惮的侵略竟被英国老练外交忽视为微小事件”^③。

远在五十年以前泰戈尔的著作就被介绍入我国。他的文艺思想和社会理论对我国的知识界中的某些人有过一定的影响。由于泰戈尔是一个复杂而又矛盾的人物，他的思想发展曾经有过一个自我痛苦的斗争过程，同时由于我国资产阶级的各个阶层以及封建余孽怀着各种不同的目的去扩大他某一个方面的影响，因而他的思想在我国的反响是不同的。中国的封建军阀和复古派大力宣传他封建的宗法思想；东方文化派故意抹去泰戈尔要求东方人民摄取世界进步文化的积极作用，把他比之于我国的封建遗老辜鸿铭；玄学派一笔勾去他哲学思想中的积极的因素，专门宣传他的宗教唯心主义与形而上学；资产阶级改良主义者极力鼓吹他的抽象的人性论。例如梁启超说：“在泰戈尔的人格和诗中，可以找到表明绝对的爱和绝对自由的原则”^④。可是泰戈尔并没有把这

① 泰戈尔：《旅日途中》，载《泰戈尔全集》第19卷第331—332页，印度1945。

② 泰戈尔：给野口米次郎的信。见朱国祯编《印度的伟大》，第97页，1942。

③ 泰戈尔：《文明中的危机》第20页。

④ 泰戈尔：《在中国的谈话》“序言”（梁启超），第20页。

个原则实行于人民的敌人方面，他曾说：“对于那些不爱人民的人是很难发出爱的感情来的”^①。

* * *

从上面分析中我们可以看出：泰戈尔的哲学从整个看是一种客观唯心主义的理论。但在他的庞大的唯心主义和形而上学的体系包含着某些唯物主义和辩证法的因素。在他的宗教气氛极浓的神学说教中可以找到某些科学的观点。他的认识论具有复杂矛盾的性质。泰戈尔社会理论的积极方面是在于他的反帝、反封建、爱祖国、爱人民的思想。泰戈尔是一个极为复杂的历史人物，他的世界观中的矛盾，不单是他个人所具有的，而是他所处的时代、社会条件、历史传统等等的反映，这些东西曾经决定了在长时期内印度民族解放运动和社会改革运动中印度民族资产阶级的精神状态。他对我国民族文化的重视，对于我国人民的友谊，中国人民将永志不忘。

^① 泰戈尔：《海上通信》载《东方杂志》第20卷，14号。

第十章 印度伊斯兰哲学 思想的兴起

印度是一个多民族和多宗教的国家，在外来的宗教中伊斯兰教占有最重要的地位。在印巴分治以前，印度约有穆斯林9,440万人，约占总人口的 $\frac{1}{4}$ ，他们大部分居住在印度西北部、北部的旁遮普、信德和俾路支等几个省分。在印巴分治后，印度穆斯林大部分迁移至巴基斯坦和孟加拉等国，目前南亚次大陆的穆斯林居民约占世界穆斯林总数的 $\frac{1}{4}$ 。在印度约有7,000万人，占全印人口的11.2%，仅次于孟加拉、印尼而占第三位。伊斯兰教在次大陆传播有1,300多年的历史，在中世纪是占有统治地位的思想体系之一，它对印度的哲学、经济和文化有着重要的影响，伊斯兰文化是印度文化不可分割的组成部分之一。伊斯兰教的哲学在印度有着重要的发展和特点，它与印度教某些哲学派别汇合后，形成了很多混合的、折衷主义的派别。

一、伊斯兰教在印度的传播

伊斯兰教徒进入印度次大陆经历了几个世纪。公元七世纪穆罕默德在阿拉伯建立伊斯兰教后，就有阿拉伯商人去南印度的西海岸旅行和经商，他们在马拉巴定居了下来，建立了据点。公元712年阿拉伯帝国哈里发的伊斯兰军队侵入印度河下河流域，占领了信德，建立了印度伊斯兰第一个小王国。十一世纪初至中叶，突厥人的伽兹尼王朝统治者马赫穆德多次进军北印度，用武力传播

伊斯兰教。公元 1190 年阿富汗的古尔王朝侵入德里，占领了北印度印度河及恒河流域地方，该王朝派往印度远征的将军顾伯卜—乌—丁·艾伯克在德里地区自己建立了苏丹政权，之后至莫卧儿王朝兴起的 320 年之间在德里苏丹统治的地区相继出现了奴隶王朝（1206—1290）、吉尔吉王朝（1290—1321）、图格拉克王朝（1320—1414）、赛义德王朝（1414—1450）和洛提王朝（1451—1526）。另外，还有一些小王国。直至 1526 年蒙古帖木耳六世孙巴卑尔才统一了这些国家，建立了莫卧儿王朝。莫卧儿王朝的势力范围北至克什米尔，中至德干，东起孟加拉，西至古吉拉特。在莫卧儿王朝的统治下，伊斯兰教得到了迅速和巨大的发展，并且成为封建统治阶级的精神支柱。十七——十八世纪西方帝国主义加紧对印度进行大规模的扩张和掠夺。1857 年印度正式并入英帝国的版图。英国殖民当局为了巩固他们的统治，对伊斯兰教徒和印度教徒采取“分而治之”的政策。

伊斯兰教对印度的影响是深刻而持久的。印度是一个古老而有高度文明的国家，在漫长的历史发展过程中，很多涌入次大陆的、文化程度较低的民族，如塞族人、西徐亚人、贵霜人、白匈奴人，甚至安息人和大夏人都被印度习俗所同化。但是伊斯兰教与印度教文明在次大陆的遇合却呈现出了另一种情状。乍看起来，印度教和伊斯兰教是两种完全不同甚至对立的宗教和社会制度。印度教崇拜神明，修习苦行和追求来世的解脱，把世俗事务贬低放置在一个无足轻重的位置上，而伊斯兰教主张入世的生活，强调人的积极活动和能力，因此，这两个教的差异性在统治阶级的操纵下造成了它们长期的隔阂、矛盾甚至引起流血的悲剧，这在印度中世纪直至现代史上是无容讳言的，但也有更多的历史事实说明，这两种强大文化的汇合，在次大陆开出了绮丽的花朵并结出了丰硕的果实，这我们在宗教、语言、文学、建筑、雕刻、音乐、绘画、服装、习俗、

园艺和城市设计方面都可以明显地看出。而且它们的融合与和谐是那么完善！那么的雄伟、风雅！使我们叹为观止。

伊斯兰教对印度最重要的影响无疑地是在宗教哲学方面，这种影响和作用既是相互排斥的，也是相互吸引的。从印度教看，一方面由于伊斯兰教一神论、宗教平等和积极进取等等思想的冲击，促使大批下层印度教徒改宗了伊斯兰教。推动了印度教改革运动——虔诚派的兴起和发展，出现了象罗摩努阇、罗摩难陀、迦比尔、那纳克、查伊泰尼耶等著名的改革家和神学家。甚至印度吠檀多最大的理论家商羯罗或多或少地也受到伊斯兰教的影响。商羯罗的出生地马拉巴尔海岸的伽拉迪是一个信奉伊斯兰教的小王国并是伊斯兰教最早传播的地区。商羯罗从小就受到伊斯兰教的影响。商羯罗在建立他的哲学体系中“把伊斯兰教义中最适合国内思潮的成分并入他的合成（组织系统——引者）里面。他的极端一元论，他对二元论的一切形态的拒绝，他在经典的权威性上来建立一元论的企图，他认为他的活动仅是恢复真理的原来纯粹性的倾向，这一切都有力使我们记起伊斯兰教的教义”^①，而另一方面，由于伊斯兰教的传播，促使正统的印度教徒，为了保卫宗教的纯洁性而显得更为坚定，他们竭力维护种姓制度和生活准则的一切；从伊斯兰教看，由于伊斯兰教起源于异国，在思想上和组织上和穆斯林世界有着经常的接触，因之，印度的穆斯林常常感到他们自己“在空间和时间上超越印度之外的更广大世界”，是世界穆斯林社会的一个部分，另外，由于穆斯林在次大陆一直处于少数的地位，他们被包围在印度教徒的汪洋大海之中，因之他们感到维护穆斯林社会单一整体的必要性，用政治上的优势来改变他们数量上的劣势，这些思想影响了很多穆斯林的心理，是以后教派主义的思想根源

^① 许马云·迦比尔著(Humayun Kabir)，《印度的遗产》第70页，王维周译，上海人民出版社，1959。

之一。但是印度的穆斯林极大部分是印度人，他们和印度教徒一样生活在次大陆的土地上，有着同样的地理和社会背景，共同的生活习惯，甚至有着共同的血统，他们经过许多世纪的相处后自然地会接近起来，因之，在伊斯兰教的信仰、行为和社会制度中留下了印度教文化的深刻影响和痕迹。这种影响不单及于印度次大陆的伊斯兰教，而且也影响了波斯与阿拉伯的伊斯兰教神学的发展。例如流行在穆斯林世界的苏非派哲学，它的泛神论的教义基础虽然来自《古兰经》，但也受到了印度思想的明显影响。苏非派的一神论与吠檀多派的一元论，苏非派的“神人合一”与奥义书的“梵我一如”，苏非派的信爱说与虔诚派的虔信说，苏非派的“虚”（ftua）与吠檀多的“幻”（māyā），苏非派的冥想与瑜伽的禅思等等都有着很多共同之点，因之，在很多印度穆斯林的世界观中已很难区别那些是属于伊斯兰教，那些是属于印度教的了。

二、伊斯兰哲学的兴起和主要哲学家

在莫卧儿王朝以前，中亚、西亚已有很多伊斯兰教传教士、神学家和历史学家去印度传播伊斯兰教，但是他们主要宣传的是伊斯兰教法，对哲学问题并不很注意。在图格拉克王朝统治时期，图格拉克的统治者鼓励对教法的研究，并把印度的一些科学和文学著作译成波斯文，把阿拉伯的神学和哲学思想和著作介绍到印度，但这个时期主要是祖述阿拉伯、中亚和波斯的思想，其本身并没有什么创造性，印度在中世纪一直没有出现象中亚的伊本·西拿（980—1037）和波斯的安萨里（1059—1111）那样著名的哲学家。在莫卧儿王朝建立以后，由于莫卧儿君主的支持，伊斯兰教得到迅速而又大规模的发展，中亚和波斯的大批神学家、学者的涌入印度次大陆，因此，理论界开始活跃起来。穆斯林神学家们重视对“理性

科学”(‘ulūm máqūla) 的研究, 因而逻辑学和哲学也广泛传播开来, 出现了一批哲学家, 并形成了具有民族特点的学派。其中重要的有阿克巴尔大帝和他的后裔达拉·希库 (Dārā Shikou, 死于1659), 在贾汉吉尔统治时期的谢赫·阿赫美德·希尔信德 (Shaikh Ahmad Sirhindi, 1564—1624), 在沙贾汗统治时期的阿卜杜勒·哈基姆·锡亚尔科蒂 (‘Abdul Hakim Sialkoti), 在奥朗则布统治时期的米尔·扎赫特 (Mīr Zāhid)。另外, 还有在莫卧儿王朝衰落时期的沙·瓦利乌拉 (Shah Walī-Ullah 1703—1762) 等。在17至19世纪之间, 印度有两个著名的哲学学派, 即费仑吉·玛哈尔派 (Firangi Mahal) 和卡伊拉巴德派 (Khairabad)。前者著名的思想家有毛拉·库太白—乌丁—沙希德 (Mulla Qutb-uddin-Shahid, 死于1691), 毛拉·尼扎姆定 (Mulla Nizamuddin) 等。后者有法齐尔—呼克·卡依拉巴德 (Fazal-Hug Khairabadi, 死于1827年), 阿布勒—洛克·卡依拉巴德 (Abul-luq Khairabadi, 死于1898年) 等。

三、阿克巴尔的“神圣的信仰”和达拉·希库的“思辨的融合主义”

阿克巴尔 (1542—1605) 是印度莫卧儿王朝最著名的君主。1556年继位。他把莫卧儿的统治由旁遮普和德里地区扩展到了印度绝大部分地区, 在他征服各个地区和民族, 建立庞大帝国后宗教的冲突一直是感到棘手的问题, 为此, 他在新都法德浦尔 (Fathpūr) 建立了“信仰之家”, 经常召开有伊斯兰教、印度教、耆那教、袄教、锡克教和天主教学者参加的宗教会议, 讨论信仰的问题, 比较各种宗教的异同。他在伊斯兰教的基础上提出了一种新的宗教——“定—伊—伊拉希”(“神圣的信仰”Din-i-Ilashi), 宣称: 神是一种全智、全能的自存的存在, 他拥有创造和规定万物的绝对权力,

对于这个神要“按照我们的理性去探索他的创造秘密。按照我们的认识去倾说对他恩惠的赞诵”^①。他认为，宗教的美德有十，即乐善好施，去恶息怒，摈弃欲求，离系尘世而求解脱，虔信-乐知，激发高尚行为的意念，轻声细语、和言悦人，以胞与之爱合群而居，依恋上苍（最高存在），净化灵魂，断绝肉身^②。阿克巴尔这个“十德”是印度各种宗教教义、教规、教谕等等的大杂烩，他力图把印度教的“遁世”和伊斯兰教的“入世”精神混合为一。阿克巴尔的这种信仰原则在当时就遭到各派的反对。同时代的伊斯兰教史学家巴道尼骂他是“异端”，基督教的记载称他为“叛教者”，他的“神圣的信仰”在生前即遭夭折，但他鼓吹的“融合”思想在后世还有影响。

阿克巴尔的融合主义被他的曾孙达拉·希库(Dārā Shikoh,)所继承。达拉·希库是沙贾汗的儿子，奥朗则布的兄长，早年曾师事苏非派的圣者，受到苏非派神秘主义的强烈影响。达拉·希库是一位具有广博知识的学者，对伊斯兰教和印度教哲学都有深湛的研究。他曾把当时所知的五十二种奥义书和《薄伽梵歌》从梵文译成波斯文，并著有调和伊斯兰教和印度教哲学的《二海合流》一书。

达拉·希库宣称，奥义书是“古老的天启经典”，“一神论的宝藏”，它的教义是和《古兰经》一致的，为《古兰经》所确证。他认为伊斯兰教和印度教都主张一元论。哲学的最高实体——绝对存在是“真理的真理”和“光中之光”。凡是超越于这个绝对存在的都是心理的虚构或想象中的实体。绝对存在既是潜存的，又是显现的；它既超越于(人类经验)之外，又是自存于(经验)之内；它既没有名称，也没有形式，总之，绝对存在是不能被描述的，也不能被认知

① 穆赫辛—伊—法尼(Muhsin-i-Fāni)：《宗教学派》(Dabistan-i-Mazāhib)第III章，74—75节，载《印度传统史料》第443页。

② 《宗教学派》第三章，82—84节，上书第443页下。

的。他写道：

“存在统一(tawhīd)的奥秘是在于，
除了神以外没有其它的存在，
你瞧见和认知的一切都不能超越于他，
个别分散的只是他的名称，与神合一的
乃是他的本质。

……

神我的本质象一片海洋，
灵魂和客体似水中的映影。
当海洋内部受压垂和激动，
它转变自身为水滴、波浪和泡沫。”^①

关于绝对存在显现为杂多现象的问题。达拉·希库把《石氏奥义》(IV. 10. 13)所提出的梵(绝对存在)有变异和非变异两个方面的学说和伊本·阿拉比(1165—1240)^②所主张真主有隐显两种存在形式的理论进行了对比。按照《石氏奥义》，绝对存在在其未开展时，主体和客体是融合在一起的，嗣后分别演化为遍在的主体(统觉和神我，Mahat-ātman)和遍在的客体(非变异a-vyakt)，从神我中再演化出了神圣的力量和灵魂，从统觉演化出了各种细微和粗大的原素，再次由精神和物质的结合而产生了人；而伊本·阿拉比认为，真主具有“隐”和“显”两种自我存在的形式，当真主处于“隐”的状态时，现象世界以固有的“原型”潜在于真主之中；当真主自显或外化为现象世界，即依据它的“原型”显现为相对的、现实的存在，现象世界在形式上与真主非为同一，但在本质上，由于它是真主的自显与外化，与真主同一。达拉·希库认为，以上两种说法虽然在形式上有所不同，但在内容上则是一致的。绝对存在的“变

① 达拉·希库：“神秘的道路”，见《印度传统史料》第445页；英译。

② 伊斯兰教苏非派神学家，生于西班牙。

异”和“非变异”也就是真主的“隐”和“显”，绝对存在或真主显现为杂多的现象界是一个自在的转变过程。达拉·希库这种类比虽然有着一定的积极意义，但是他疏忽或者回避了绝对存在转化为现象界的真正动因，在《石氏奥义》看来，转化是由于内部三种互相制衡的成分或“三德”所引起的，而伊本·阿拉比则认为“隐”与“显”都是由真主自身的原因所推动的；《石氏奥义》认为绝对存在的显现是要经过一系列的阶段或层次，而阿拉比认为真主的隐显不需要经过任何的中介。

达拉·希库认为，印度教正统派哲学和苏非派哲学对认识的起源、性质和有效性方面也有相同的看法。两者都承认知识的来源有着两种不同的渠道：一种是依靠知觉、推理或论证而得的认识，这种知识印度教正统派称之为非真实或不确切的认识 (apara)，苏非派称之为普通的认识 ('ilm)；另一种是不依赖于感官、推理而获得的直觉的认识，这种认识印度教正统派称之为真实或超越的认识 (para)，苏非派称之为灵智 (m'arifat)。

达拉·希库力图从印度教和穆斯林的神秘主义实践中找出它们的共同之处。印度教瑜伽派把瑜伽修炼的方法和阶段分为八支，苏非派把控制人们的心理发展过程分为四个阶段，即普通意识、抽象意识、多中之一意识和完全内在意识，在完全内在意识的阶段中，认识者已超越主观和客观、感性与理性、时间与空间等等的限制。达拉·希库认为瑜伽派和苏非派的修炼目的都是要控制或断灭人的意识活动，达到与神或真主的交合，并且相信人有上升为神或神下降为人的能力。这是它们的共同之点。

达拉·希库的“思辨的融合主义”曾受到印度教正统派和伊斯兰教乌拉玛的双重反对，他本人最后也被他的弟弟奥朗则布以叛教者的罪名处死。达拉·希库对伊斯兰教的改革是与印度教中的虔诚派运动同时发展的，这是中世纪出现的时代思潮，也是当时社

会政治斗争和民族斗争在思想领域中的反映。阿克巴尔和达拉·希库的综合活动虽然失败了，但是印度教文化与伊斯兰文化的汇合，印度教哲学与伊斯兰哲学思想的交流确实给中世纪沉寂的思想界注入了新的血液，带来了生机，这正如尼赫鲁所说：“伊斯兰教的传入……扩展了人们知识上的眼界，而迫使他们从闭关主义的蜗壳中向外瞻望”^①“新的观念扰动了人们的心绪。正如在古代一样，印度是下意识地在对新的情势起着反应，竭力想同化外国的成分而使其本身在这种过程中也有所改变。从这种酝酿中崛起了一些新型的改良家，他们故意宣传这种合成作用……整个印度教感觉到这些新思想的冲击，而在印度的伊斯兰教也与其他地方的伊斯兰教稍有不同。伊斯兰教这个激烈的一神教影响了印度，而印度教徒含混的泛神论的态度也影响了印度的伊斯兰教徒。”^②

四、希尔信德的制限一元论

在十七世纪，正当伊斯兰教的融合思潮和印度教中的虔诚运动日益发展的时候，在正统伊斯兰教的乌拉玛中出现了一股新潮，其著名的代表是谢赫·阿赫美德·希尔信德(Shaikh Ahmad Sirhindi, 1564—1624)，阿赫美德·希尔信德被称为“二千年期的复兴者”(Mujaddid-i-Alf-i-Thāni)^③。他出生于旁遮普的希尔信德地区，生活在阿克巴尔与贾汉吉尔统治的时代，早年曾追随苏非派纳克什班迪亚教团(Naqshbandiyah)的创建者瓦加·巴吉·比拉学习逊尼派的教法，在比拉死后，出任纳克什班迪亚教团的首领，由于他的僭越不轨的言论，曾受到莫卧儿统治者的迫害，被流放到

① 尼赫鲁：《印度之发现》第331页，世界知识出版社，1958。

② 上书第311—312页。

③ 意指先知穆罕默德出现以后二千年的伊斯兰教复兴者。

格尔里尔,但不久即召回,留在宫廷和军队中服役,直至1624年逝世。希尔信德留有他写给显要贵族、宗教界首领和学生的530封信件(Maktūbāt)这些信件表述了他的宗教和哲学观点。

十六世纪后,在印度苏非派的思想界中一直开展着有关“存在的统一性”(tauhid-i-wujūdi)和“经验的统一性”(tauhid-i-Shuhud)的争论,当时印度苏非派的四个僧团中有三个僧团接受了伊本·阿拉比关于“存在的统一性”的本体论证明,这种证明被认为是权威的说法。阿拉比宣称:除真主之外,没有其它的存在,真主和他的属性是同一的,真主只有通过自显或外化为宇宙万物才得以表现他自身的绝对存在,真主是自然界的本质,而非超验的彼岸世界的存在。阿赫美德·希尔信德针对这一种学说提出了一种以“经验的统一性”为基础的制限一元论(wahdat-i Shuhūdiyyah)。他认为,阿拉比的本体论的证明,混淆了主体与客体的存在,把经验的客体归结为主体,泛神论说“一切都是真主”,毋宁说“一切都是从真主产生的”更为正确。真主虽然创造了宇宙万物,但被造物并不等同于真主,世界是和真主不同的另一种存在,真主是一种必然的、永久性的存在,而世界只是一种偶然的、暂时性的存在,真主是因,世界是果,果虽然产生于因,但是并不等同于因,因之在某种意义上说,真主不为他的属性所限。阿赫美德·希尔信德竭力反对把真主或绝对存在的本质等同于真主的属性,他认为真主的属性是人们附加于它的本质的,世界和人不是真主属性的外显而是真主属性的虚幻影子。如果把真主等同于世界和人类,那就要混淆是非和善恶的界限,因为真主是全智全能、绝对至善的,而世界和人则充满着罪恶和污浊。如果把这两者等同了起来,那是对真主的冒渎。

阿赫美德·希尔信德认为,人们不能在迷醉入神的状态中而只能在启示中认识真主,因为从人的神秘体验中获得的知识是不

可靠和主观的，真主在人中显现他自己只是人们的一种幻觉，因为真主是超越于一切人的理智和直觉的，为此人们对真主的真正认识还得依靠启示，换言之，就是依靠乌拉玛所宣示的沙里亚（法）。阿赫美德·希尔信德力图反对苏非主义神秘主义的接神论，但是他自己所使用的反对的论证方法也是神秘主义的。

希尔信德的教团和著作在我国也有影响。

五、沙·瓦利乌拉의哲学和社会思想

（一）时代和生平

沙·瓦利乌拉是印度中世纪最重要的伊斯兰哲学思想家。他所处的时代正是莫卧儿王朝趋于没落的时期。当时这个王朝一方面受到国内很多民族和部族（马拉特人、拉其普特人、旁遮普人等）的奋起反抗和农民、手工业者连绵不断的起义；另一方面又迭遭外来的西突厥人、波斯人和阿富汗人的骚扰和洗劫，与此同时，西方殖民主义的势力已伸向次大陆，他们通过贸易、传教、收买、武装掠夺等开始并吞这个国家。莫卧儿王朝的统治者们在内忧外患频承之际，仍然过着骄奢淫逸的生活，他们为了争夺王位，不惜大动干戈互相残杀。在瓦利乌拉一生中莫卧儿王朝象走马灯一样更换了十几位皇帝，致使社会生产停顿，经济萧条，文化衰落，人民苦不堪言。由阿克巴尔建立起来的幅员辽阔、繁荣强大的帝国在奥朗则布以后就开始分崩离析，终于瓦解。

在奥朗则布以后，正统穆斯林乌拉玛在宫廷中取得了优势地位，但是印度的教派纠纷日益尖锐。穆斯林与非穆斯林之间、伊斯兰教三个主要教派（什叶、逊尼与苏非派）之间、苏非派与救世派（伊玛目派）之间一直进行着极为残酷的斗争。在瓦利乌拉举起复兴宗教旗帜的同时，印度以外的穆斯林世界，阿拉伯半岛的阿卜杜

勒·瓦哈布,北非的阿赫美德·提加尼和也门的穆罕默德·穆泰也在领导广大穆斯林进行激烈的宗教和社会改革,他们的斗争是和瓦利乌拉相呼应的。

沙·瓦利乌拉(Shih Wali-ullah, 1703—1762)于1703年2月21日生于德里。他的父亲阿卜杜勒·拉希姆是一个虔诚的苏非派学者,瓦利乌拉在他父亲的指导下十五岁完成伊斯兰的学业,加入了纳克什班迪亚教团,后来他又在他父亲设立的拉希姆学校里担任教员和宗教导师,长达十二年之久。1731年瓦利乌拉去麦加朝圣,在麦加滞留了十四个月,向当地著名的学者学习神学和教法,通过这次朝圣和学习,使他了解了穆斯林社会发展的总趋向,对他以后的宗教改革有着重要影响。1733年回国后,瓦利乌拉一直定居在德里,从事著述和教育工作,并积极参加宗教和社会改革活动,直至逝世。瓦利乌拉用波斯文和阿拉伯文写作,有著译五十余种,其中代表作有《真主论证集》(《真主的深远证明》, Hujjatul Allah al Balighah)《古兰经注释》、《注释的原则》、《努力与模仿》等。

(二) 宗教、哲学思想

(甲) 论教法适用的原则

瓦利乌拉在宗教哲学思想方面追随谢赫·阿赫美德·希尔信德的路线。他的根本宗旨是要“复归真正的伊斯兰教”“回到《古兰经》中去”。但是他的复归不是单纯保守的复古主义,而是要使伊斯兰教适应时代的发展和地区的特点。这从他对《古兰经》和教法的解释中可以看出。他认为《古兰经》是真主的信息,它不是供人崇拜,而是供人诵读和研究并理解日常问题的,为此,他把《古兰经》译成了波斯文,使印度的穆斯林更好地理解它的真意。关于伊斯兰教法,他主张“不能拘泥于固定的形式”“设置不必要的障碍”“要考虑各个地区的文化背景、社会习惯和精神的适应性”,为此,

他提出了四个适用的原则,即(1) 圣典《古兰经》;(2) 先知的榜样和教诫(圣行);(3) 穆斯林社会的共同意见;(4) 类推的应用。他强调“伊智提哈德”(Ijtihād,“无情的努力”,意指在教法的适用时可根据《古兰经》提出的个人意见),反对“塔格利德”(taqlid,“盲目的模仿”,意指无条件地承认权威)。瓦利乌拉在一篇宣言中对解释教法的精神作了如下的概括:

“任何认识这个问题实质性的人将体会到:(1) 在解释法律的大多数事例中,真理往往是在二个极端差异的中间;(2) 在宗教中是有广阔性而不是狭窄性;(3) 无理地固执、坚决而否认论敌所说的话是极端可笑的;(4) 解释定义,如果意在使概念为每一个有文化的人有更深入的了解,这是有助于认识的。但是,如果这些定义是牵强附会而要利用独出心裁的前提以辨别错综复杂的事,这就会很快地成为无价值的、独出心裁的教法体系;(5) 正确意见是伊芝·定·阿布杜勒·萨拉姆(Izz al-Dīn ‘Abd al-Salam) 所宣示的。他说:“一个人站稳在学者所公认的基础上,不接受他们所一致不许可的,承认他们所一致许可的,实行学者所一致赞许的,避免他们所一致痛恨的,他就达到目的了”^①。

瓦利乌拉这种对法律的解释被当时学者们誉为“黄金的方法”,有着积极的意义。我们知道,对于教法不同的解释,常常是穆斯林社会在发生危机或转折时的一个引起争论的中心问题,这些争论的实质是要使穆斯林的行为准则,道德和法律的规范适应新的社会生活环境,还是墨守陈规,停滞不前,维护旧的传统。瓦利乌拉是要想用法律的手段调整人们的社会关系,使之适应新的发展。

(乙) “存在的统一性”和“经验的统一性”并不矛盾

瓦利乌拉对伊斯兰教中的教条主义、乖异的实践、僧侣的寄生

^① 瓦利乌拉:《论教法的解释》,见《印度传统史料》第461页英译。

生活和封建的陋俗都进行了批判。他号召伊斯兰教各派联合起来，消除彼此之间的隔阂和对立。他认为逊尼派的四大法学派（哈乃斐学派、马立克学派、沙斐仪学派、罕百里学派）除了在礼仪、日常活动等外部的方面有所差异外，在本质上都是一样的，这四个学派应在共同的基础上联合起来。逊尼派和什叶派有关哈里发问题的争论也是出于彼此的误解。他宣称：真主创世时不但创造了宇宙，而且还创造了“不可变更的万物生死轮回的法则”。“宇宙万物都遵循一定的法则。任何运动或行为的背后都有一个起因，宇宙秩序乃是建立在一系列起因与结果基础之上的”。^①他从这个理论出发，力图调和苏非派中有关“存在的统一性”和“经验的统一性”的长期争论，认为这二种学说都是真主的启示，在本质上并没有矛盾，“存在的统一性”是初期的过程，“经验的统一性”是后期的过程。他写道：

“存在的统一性和经验的统一性是在争论真主中从两种不同场合所使用的两个相对的名词。这里存在的统一性是蕴涵着对无所不包的真理的考察，这种真理以（真主——引者）的各种教诫显示它自己而充溢于宇宙之间，关于善恶的知识就是根据于这些教诫的。启示和理性都是支持这种统一的。每个人应知道，所造的东西在一方面是（与真主——引者）同一的，在另一方面又是不同的，这只有真正完善的圣人才能知觉到。经验的统一性的阶段是高于存在的统一性的阶段……现在有些苏非派看到偶然的和所造的东西是和永恒的东西有关联的，他们也觉知真主存在的外显是和他的本质相结合的。这可以从下列例子来说明：蜡制的人、马、驴的共同性是蜡，但是形态则不同。这是真正泛神论的信仰；但别的人主张宇宙是必然存在（真主）的名称和属性反映于它们的对立者——非存在中。这些属性和名称反映于那无力的非存在的镜子中。

^① 瓦利乌拉：《真主论证集》。

同样，一个人可以想象真主的每个名称和属性出现于非存在的镜子中。前者是存在的统一性，后者是经验的统一性。在我看来，二者都是根据于启示的。谢赫·阿赫美德^①的经验统一性并不违反而且证明伊本·阿拉比的存在统一性。总之，如果计及、研究真正的事实而除去明喻式隐喻的外衣，这二种学说就差不多是一样的。”^②

瓦利乌拉企图用调和的方法解决印度伊斯兰哲学史上的公案，宣称“存在的统一性”和“经验的统一性”都是真主的启示，但这种证明实际上是什么也没有证明，因为启示是自存的存在？还是依存的存在？主观的经验？还是客观的经验或者是主客两者的结合？这些都是无法证明的。他提倡调和主义的目的是要复归伊斯兰教的信仰，排除其中非伊斯兰教义的杂质，在莫卧儿帝国摇摇欲坠的情况下，为重建新的穆斯林国家创立新的思想基础。

（三）社会政治思想

瓦利乌拉的社会政治思想继承了阿拉伯哲学家、历史学家伊本·赫勒敦 (ibn Khaldūn, 1332—1406) 的优秀传统。他对伊斯兰社会的历史和现实进行了极为清醒和深刻的分析。他在谈到历史的进程、动力和发展方向时常常不自觉地抛弃了他的神学的历史观。例如，他认为罗马和波斯的灭亡主要是由于统治阶级对被统治阶级的无情剥削和压迫，引起人民的起义所推翻的。社会的不平等（上层阶级过着奢侈的生活，而广大群众陷于饥饿和死亡的深渊）是最大的罪恶。真主派遣他的先知穆罕默德来到人间，就是要摧毁罪恶，扶植正义，他分析莫卧儿王朝的混乱和衰落的原因说：

① 即谢赫·阿赫美德·希尔信德。

② 瓦利乌拉：给艾芬迪·伊斯迈尔 (Afandi Ismā'il) 的信，见《印度传统史料》第461至462页。

“近来国家的败坏有两个原因：第一，国库负担过重，其原因是人们养成了一种从国库拿钱而不尽职的习惯。他们或者借口自己是军人或乌拉玛，因而有权领取薪俸；或者声称他们是属于国王赏赐人物之列，如虔诚的沙非派、诗人或其他尸位素餐的人。这些人使别人的收入来源减少，成为国家经济的负担。普遍败坏的第二个原因是：农民、商人和工匠的赋税负担过重，而对待这些人又很不公正。……一个国家的兴旺有赖于轻赋薄税以及文武官员的合理任用。人们应该清楚地懂得这个原则”。^①

瓦利乌拉在分析现实和历史的基础上提出了“正义社会”的理想。他认为，个人是有机群体或‘种’的一个部分，一个人对家庭来说是成员，对村落来说是居民，对社会来说是公民，因之个人的行为、性格、道德、是非等等要从社会或群体的共同行为、性格和道德中去寻求根源，要实现个人道德的至善，首先要培植、实现作为它的基础的社会至善。瓦利乌拉认为绝对的至善就是正义。他把正义划分为四个方面：（1）表现在人们日常生活的行为、言论和衣著等等中的礼貌(adab)；（2）影响人们收支、财政状况的经济(kifāyat)；（3）适用于家庭、社会和国家的自由与纪律的标准；（4）形成人们相互关系基础的友爱的美德(husn-i-m'āsharat)。他认为一个理想的社会应该建立在上述四种正义或至善的基础之上，在四种正义中经济尤为首要和根本，它是决定人们道德生活和其他活动的必要条件。只有在经济上有了保障才能使人们得以心宁安泰，驱除物欲的侵袭，积极向善，执行道德的义务。为此，他认为要实现理想的社会首先要从经济着手，努力提高社会生产力，振兴农业，奖励工商业，积累财富，并对社会的财富进行合理和平等的分配，使社会结构得到平衡，劳动者享有经济的保证和个人的自由。

^① 瓦利乌拉：《真主论证集》。转引自I·H·库雷希和S·A·拉希德主编《巴基斯坦简史》第3卷第196—197页，巴基斯坦卡拉奇大学出版部，1967。

瓦利乌拉在中世纪封建统治的历史条件下，提出了一套空想的方案，这套方案中有着积极的方面，也有着空想的方面。他憧憬社会平等，要求社会财富进行合理的分配，认为经济是决定人们道德和其它活动的重要条件，国家要发展社会物质的生产并给予生产者应有的保护等等，这都是积极的方面。瓦利乌拉的思想反映了当时正在酝酿起义的印度西部和西北部农民、手工业者和小私有生产者的要求和利益，对于印度宛哈比(清净教 Wahhābiyya)运动的兴起和发展有着重要的影响。

六、赛义德·阿赫美德·沙希德 与宛哈比运动

在瓦利乌拉死后五十年，莫卧儿王朝的统治陷入了全面的危机，大片土地为英国殖民主义者所并吞，德里的皇帝成为英国人手中的傀儡。在此情况下，瓦利乌拉的长子沙·阿卜杜勒·阿齐兹(Shah Abdul Aziz, ?—1823)继续宣传他父亲的宗教和哲学思想，高举伊斯兰教改革的旗帜。阿齐兹发布了具有历史意义的圣战教令(fatwa)，宣布凡属非穆斯林控制的国土都是“作战的地区”(dar-ul-harb)，这个宣布唤起了广大穆斯林群众的觉醒意识，鼓舞了他们保卫宗教和国土的热情。

瓦利乌拉和阿齐兹的思想后来被巴雷利的赛义德·阿赫美德(Syed Ahmad Barelwi, 1786—1831)所实践。赛义德·阿赫美德在二十二岁时师事沙·阿卜杜勒·阿齐兹，后在阿米尔汗部下任军职，参与反对殖民主义等等的战争。1817年他回德里后，收沙·阿卜杜勒·阿齐兹的侄儿毛拉维·穆罕默德·伊斯迈耳(Mohammad Ismail, 1781—1831)和阿齐兹的女婿毛拉纳·阿卜杜勒·哈伊为门徒。伊斯迈耳和哈伊两人在北印度各地继续宣传瓦利乌拉

的思想,并鼓动对异教徒的“圣战”,他们用波斯文编有《笔直的桥》一书。1822年赛义德·阿赫美德去麦加巡礼,他在那里结识了阿拉伯内志地区宛哈比运动的领袖,在思想上受到他们很深的影响。由于赛义德·阿赫美德后来发起的改革运动的旨趣和内志的宛哈比运动有很多相似之处,而且在行动上相互呼应的,因此也被称为印度的宛哈比运动或“圣战士运动”(Mujāhidīn)。1823年赛义德·阿赫美德回国后,即着手“圣战”的准备工作,1825年在北印度率数千穆斯林发动了对锡克人的战争,1830年末在白沙瓦建立了短暂的神权统治。1831年赛义德·阿赫美德和伊斯迈耳在巴拉科特激战中阵亡,在他们死后,这个运动仍继续坚持斗争下去,直至1850年以后才衰弱。印度宛哈比运动宣称:人类平等是与生俱来的天赋权利,但是英国殖民者污辱了印度及其宗教,伊斯兰教的僧侣阶级亵渎了教祖及其先知者,现在伊斯兰教的信仰需要严格的清静,并且在这个清静的基础上建立一个以《古兰经》教义为基础的理想国^①。宛哈比运动是“印度第一次伊斯兰教运动”,也是1857年印度民族大起义的前驱。

正当赛义德·阿赫美德在印度北部和西北部发动大规模净化伊斯兰教的“圣战”运动时,孟加拉在哈吉·沙里阿特·安拉(Shari'at Allāh, 1764—1840)和他的儿子杜杜·米扬(Dudhu Miyan, 1819—1860)的指导下也发动了一场宗教和社会改革运动,这场运动被称为法拉齐运动(“神圣义务运动”, Farāizin),它在东印度的很多地区不单反对伊斯兰教内部的黑暗势力和繁琐的仪式(如星期五祈祷,举行宰牲节和开斋节等),而且也反对英国殖民主义、印度封建地主和资本家对穷苦穆斯林的压迫和剥削,但不久这场运动就为英国殖民当局和封建势力联合所镇压。

^① 潘朗著:《印度解放运动史》第40页,中华书局。

第十一章 印度伊斯兰哲学 思想的发展

一、近代伊斯兰哲学产生的历史背景

印度在沦为殖民地以前最后一个王朝——莫卧儿王朝是由伊斯兰教徒统治的。他们在覆灭过程中对外国殖民主义者进行了英勇的反抗，因此，在英国开始建立统治的时期，他们一直把穆斯林看作天然的敌人，执行着反穆斯林的政策，特别是在1857年印度民族起义前后，这种政策表现得更为明显，伊斯兰教徒在接受西方教育、充当官僚机构中的工作人员和从事商业活动等方面都受到了歧视和排挤。为此，印度穆斯林的统治上层对殖民当局抱着既敌视而又绝望的态度。在1858年印度沦为英国全殖民地以后，穆斯林的政治势力遭到了彻底的毁灭，穆斯林不再成为他们主要的威胁，因此到了七十年代这种情况又有了新的变化。英国殖民当局鉴于正在兴起的印度资产阶级民族主义运动中，印度教徒常常是作为主体出现的，这对他们的统治极为不利，因此又想拉拢穆斯林上层，利用穆斯林来牵制印度教徒的活动，达到分而治之的目的。孟买总督爱尔芬斯顿在一份备忘录中曾直言不讳：“分而治之是古罗马的座右铭，也是我们的座右铭”。^①在殖民当局推行这种政策下，印度的宗教矛盾和教派主义纠纷便显得突出起来。

在民族大起义后，印度伊斯兰教势力随着莫卧儿王朝的覆灭日益衰弱。教会内部宗派林立，互相倾轧，一部分教会人士腐化堕

^① 转引自林承节著：《印度民族独立运动的兴起》第236页。北大出版社，1984。

落,脱离信徒群众。当时伊斯兰教徒约占印度总人口的 $\frac{1}{4}$ 。最有势力的是苏非派的四个教团,这些教派宣传来世幻梦和禁欲主义的思想,设置无数的清规戒律,而且在教徒内部之间也出现了与印度教类似的种姓制度,对妇女采取十分歧视的态度。早期伊斯兰教的积极入世、平等和反苦行精神已荡然无存。与此同时,伊斯兰文化也趋于消沉颓废。某些有教养的穆斯林们只是迷恋着过去的传统,其中最好的也不过对于中世纪的经院哲学和古典的波斯和塔吉克诗歌有一知半解罢了!

随着印度民族资本主义的初步发展,穆斯林社会的封闭性被冲破了,形成了新的、资本主义生产关系,出现了一批具有资本主义经营思想的商人、民族工业家和具有现代科学知识的知识分子。他们于六、七十年代在印度穆斯林居住比较集中的地区发动了对伊斯兰教的宗教和社会改革运动。其中重要的,在印度北部有赛义德·阿赫默德·汗(Syed Ahmad Khan, 1817—1898)、希布里(Shibli, 1857—1914)等所领导的阿里加运动(Aligarh Movement),在孟加拉有阿布杜勒·拉蒂夫('Abdal al-Latif, 1863前后)。赛义德·阿米尔·阿里(Syed Amir 'Ali, 1849—1928)所指导的改革运动,在旁遮普,由米尔扎·乌拉姆·阿赫美德(Mirza Ghulam Ahmad, 约 1839—1908)创立的阿赫默底亚教派运动(Ahmadiyah Movement)等,这些运动中的改革家们对伊斯兰教中的封建黑暗现象、中世纪的陈腐习俗进行了批判,提倡社会平等、民族语言文化,力图把现代科学文化和伊斯兰教传统结合起来,以适应资本主义日益发展的需要,但是由于当时伊斯兰教资产阶级在经济上从而在政治上处于较印度教徒更为孱弱和不利的地位,他们与封建主义有着千丝万缕的联系,对帝国主义有更大的依赖性,因此他们的改革是不彻底的。

二、赛义德·阿赫默德·汗与阿里加运动

(一) 生平、著作

在近代印度伊斯兰教的宗教和社会改革活动中最有影响的是由赛义德·阿赫默德·汗所领导的阿里加运动。赛义德·阿赫默德·汗于1817年出生于德里一个穆斯林贵族的家庭,幼年是在莫卧儿宫廷中度过的。在1837年即他20岁的时候就开始为东印度公司服务,出任德里和阿格拉地区英国法庭的书记、助理审判员等职务。他在公务之暇,对德里附近地区穆斯林的遗迹进行了调查研究,用乌尔都语写出了著名的《诸王遗迹》一书。1875年印度民族大起义中,赛义德·阿赫默德·汗因营救英国侨民有功,被殖民当局擢升为英属印度总督立法会议成员,赐与爵士头衔。从此,开始了他的宗教和社会改革活动,1864年在阿里加建立了“科学协会”,1866年又建立了“英印协会”。1869年至1870年,他访问了英国,这次访问扩大了他的视野,回国后坚定了他的改革决心,加速了改革的步伐。1870年他创办了《情操与道德醇化》(Tahdhib-ul-Akhlaq)杂志,1875年在阿里加建立了“英国—东方伊斯兰教学院”,这个学院就是以后著名的穆斯林大学——阿里加大学的前身。阿里加大学培养了大批具有民族文化和现代科学知识的干部,并成为穆斯林社会、文化和教育等各方面活动的中心。1886年赛义德·阿赫默德·汗创立了与印度国民大会党相对立的“全印穆斯林教育会议”,提出了二十点教育和社会改革的目标,不久即逝世。主要著作有《论印度政治现状、讲演和书信集》、《圣徒之言》(Tabyin-ul-Kalam)、《〈古兰经〉注释》(Quran-Tafsir)、《印度叛乱的原因》(Risalah Asbabi Baghawat-i-Hind)等。

(二) 哲学、宗教思想

(甲) 真主是自然和自然规律的“目的因”

在不列颠统治印度以后，印度的伊斯兰教象印度教一样已经陷于十分衰退和僵死的状态，对《古兰经》的教条主义解释以及繁琐的宗教仪式严重束缚着教徒的精神和社会活动。他们宣称：人在地上的生活和地位是由安拉的意志所决定的，人不能对自己的命运加以丝毫的怀疑和改变。以积极入世和反苦行著称的早期伊斯兰教义到了这时也被禁欲主义和来世报应的说教所代替。赛义德对上述现象进行了批评，并且以“自然主义”和“唯理主义”的精神对《古兰经》和伊斯兰教教义进行了解释。他宣称：自然界、有机界和人类都是受制于特定的、机械的自然规律的。“自然的认识在其开始时是有限制的，但是随着认识的发展，自然的领域也相应的扩大了，并且这种领域是跟我们在宇宙中所发现的、我们所感觉和看到的那些一起广延的，因此，人的动作和思想甚至信仰都是自然规律所特有的各种不同的锁链”^①。但是他在承认自然规律的同时又宣称这些规律是由‘第一原因’即真主所创造的。他写道：“在现代自然科学家中的有些人深入研究自然规律中得出这样的结论：基于自然伟大表现的设计，必然有这种设计的设计者(Designer)，即所有原因的原因，这个设计者我们常常称之为真主”^②。

关于真主的本质问题，赛义德作了这样的证明。他认为真主是一个“目的因”，它是宇宙万有的创造者和设计者，它是自存的(Self-existent)、独一无二和永恒不变的；它既不受时空的限制，亦不受

① 赛义德·阿赫默德·汗：转引自达尔(Bashir Ahmad Dar)所著《赛义德的宗教思想》第151页，巴基斯坦伊斯兰文化学院出版，1957年。

② 上书，第152页。

精神意志的束缚；它显现在他自己的属性中，但他的属性不是人们可以认识的，真主赋予自然和灵魂（在他看来，人类和动物界都有灵魂）一定的目的和方向并通过它们表现着自己。他写道：“没有一个先知不是经过这样的过程亲证真主：摩西表示了他想见真主的愿望，他（从真主那里）获得了以下的答复：‘你看到山头以外决不能看到我’（《古兰经》VII, 143），在山上有些什么呢？是自然，是一种自然规律的表现。真主是不能直接显示他自己的，他所指示的道路是自然的道路……。当问及‘你是什么？’真主确定地指的是自然规律，并且暗示着就是真主把黑夜变成了白昼，把白昼变成了黑夜，给死者予生命，让有生命者死亡”^①。又写道：“从自然中人们接近了真主，从物理世界的统一规律中，人们能超达隐藏在背后的精神实在，(Spritual reality)，人们看到日月星辰按照固定不变的规律隐与现、升与落，并能穿过这种掩盖着的自然规律看到他们的造物主”^②。赛义德·阿赫默德·汗在论证真主的存在中引入自然界以及自然规律的意图是要给自然界一种合乎神的创造的目的论说明，这种说明虽然是唯心主义的，但是他并不否定客观物质世界的存在，而且承认物质世界是受自然规律所控制的。他虽然把真主看作是自然规律最终的原因，但是又认为真主是和自然界不可分离的，真主的属性显现在自然界之中。赛义德这种观点明显地是和当时苏非派所主张的现世幻梦的思想相对立的，它是在神学内部进行斗争的一种巧妙形式。因此，同时代的正统乌拉玛都辱骂赛义德·阿赫默德·汗是“异端者、自然主义者和唯物主义者”。

① 赛义德·阿赫默德·汗：《讲演集》(Khutabat) 第182~186页。摩西是希伯来的大预言者和立法者。

② 赛义德·阿赫默德·汗：载《情操与道德醇化》第1卷第336页。转引自《赛义德宗教思想》第156页。

(乙) 人的理性与宗教启示相一致

赛义德在改革伊斯兰教的过程中也曾举起“唯理主义”的旗帜,他一再强调人的理性是检验和判断一切宗教权威的最高准则,《古兰经》是和人的理性原则相一致的。他宣称理性是“人的天赋能力,人们凭借这种能力,基于对客观现象的观察或者心灵的思考可以作出正确的论断,并且这种天赋能力的进程是从特殊到一般,或者相反。……这种人的能力可以使人们发现新的事物并且引导理解和控制自然的力量,依靠这种力量人们能够认识作为他们欢乐泉源的各种事物,并且从他们那里尽可能地获得好处”^①。但是赛义德的理性主义和自然主义一样不是贯彻始终的,他并不想用理性的光芒去扫除当时伊斯兰教经院哲学中的杂质,而是力图和伊斯兰教的基本信仰原则相调和,从而保卫伊斯兰教。他一方面用生物学的成就对人的理性作了考察,指出“理性是人的一种自然的认识能力”,但是另一方面又认为这种能力是不完善的,需要宗教的“启示”相补充,甚至公开宣称人的理性是和真主的“启示”相一致的。说什么“发现自然规律和发明机器的人都是真主的启示的接受者”^②。另外,赛义德根据上述原则对灵魂的存在也作了解释,他认为,“人和动物的灵魂是理性和意志的一种表现,灵魂的性质虽然是不能为人们所理解,但可确信,它是一种‘自存的实体’,一种‘细致的物质’(Subtler Matter)。灵魂寄寓于人和动物的形体,形体有死亡,但灵魂是不灭的(他用物理学中物质不灭的定律作证明”^③,赛义德这种证明是想把伊斯兰教‘灵魂不灭’的原

① 赛义德·阿赫默德·汗:《古兰经注释》(Quran-Tafsir)第3卷第11—12页。

② 上书第3卷第16—17页。

③ 赛义德·阿赫默德·汗:转引自《赛义德宗教思想》第205页。

则重新建立在人的理性基础之上，借以保卫伊斯兰教受到科学冲击的信仰原则。

赛义德·阿赫默德·汗根据“唯理主义”和“自然主义”的精神对《古兰经》和宗教教义内容进行了解释。例如传统的教义一直宣称：直接领受或间接通过天使、做梦等等得到真主“启示”的人被称为先知，但赛义德·阿赫默德·汗认为，先知“就是自然的神圣法则的宣示者”。按照《古兰经》的解释，安琪儿(angel)是一位具有二个翅膀的神圣使者，她是“真主命令的执行者”(《古兰经》IXXIX, 5)，但是在赛义德看来，这种解释是和《古兰经》的原义不符的，“真主命令的执行者”即是“自然和事物的规律”“安琪儿正确的解释应该是真主授与事物的各种潜在的能力，例如石头的坚硬、水的流动性等等，总之，我们在世界中看到的各种力量在《古兰经》中都是被称为‘天使’的”^①。又如《古兰经》中原规定伊斯兰教徒在受到异教徒带有毁灭性的攻击下可起来奉行“圣战”(Jihad)，但是赛义德在解释这个规定时却说“异教徒对伊斯兰教徒‘地域的征服’是属于‘世俗范围的事务’，因之不能构成‘圣战’的主要条件之一”。^②赛义德的这种解释是有现实目的的。

从赛义德对伊斯兰教上述各种问题的解释中，我们明显地可以看出：他的目的是想调和科学与宗教，使科学为宗教服务，借以挽救和保卫受到新知识冲击下正在摇摇欲坠的伊斯兰教的信仰。这正如他自己所表白：“在今天，我们正象过去一样需要一种现代的经院哲学(Ithmal-Kalam)借以驳斥现代科学的原则并挖掉他的基础，或者表明自然科学是和伊斯兰教的信仰条目一致的，当我在穆斯林人中鼓励介绍这些科学的时候。我的责任是要保卫伊斯兰

① 赛义德·阿赫默德·汗：《古兰经注释》第1卷第49页。

② 参见赛义德·阿赫默德·汗：《古兰经注释》第1卷第234—240页。

的宗教，并且揭示它光辉的原来面貌”^①。

(三) 社会政治思想

赛义德·阿赫默德·汗的基本政治主张是要维护穆斯林的利益，与英国统治者建立融洽的关系。他认为印度1857年的民族起义是由于英国人不了解印度人的心情所引起的，其重要的原因是：“(1)印度人民对政府政策的错误了解；(2)英国政府所颁布的法律并没有照顾印度人的习惯；(3)政府对印度人的态度、心情和风俗习惯不熟悉；(4)对印度人的不理睬态度；(5)武装管理中的问题”^②。在论及英国殖民当局关于印度武装管理中问题时说：“英国政府的行政部门应该得到经常的批评，例如那特尔·沙(Nadir Shah)在征服阿富汗和伊朗后，他组织了两支军队，一支是阿富汗人的，另一支是波斯人的。当波斯部队拒绝执行他的任务时，阿富汗的部队便经常去粉碎它，反之亦然。可是英国政府在印度并没有这样做。如果英国的部队用这样的方法建立起来，在伊斯兰教徒的部队中没有印度教的士兵，或者在印度教的部队中没有伊斯兰教士兵，那末起义中的那种联合以及兄弟般的团结则必然不致发生”^③。赛义德·阿赫默德·汗的这种理论是为殖民当局推行“分而治之”的政策服务的。

赛义德·阿赫默德·汗在印度资产阶级民族运动中最先表达了伊斯兰教是一个单独的民族和社会文化单位的思想。例如他在批评印度国民大会党要求在印度实现统一的代议政府的主张时写

^① 赛义德·阿赫默德·汗：《在麦齐莫的演讲》第276~298页，1900，转引自《赛义德宗教思想》第139页。

^② 赛义德·阿赫默德·汗：《印度叛乱的原因》。转摘自苏联弗·尤洛维支著《赛义德·阿赫默德·汗》，该文译载于印度出版的《今日印度》杂志，1956年6月号。

^③ 同上文。

道：“代议政府的政策一个必要的条件是投票人必须具备高度的同一性。在一种依靠大多数人而发生作用的政府中，人民必须在民族、宗教、生活方针、习俗、文化历史传统方面没有什么差异……在印度，这些领域中不存在这种同一性。象这样的国家中引入代议政府不能产生任何有益的结果，其后果只能干扰这个国土的和平与繁荣。……我认为印度国民大会所要作的试验对印度所有的民族——尤其是穆斯林人是充满着危险和苦难的，穆斯林人是少数，但是至少在传统上他们是高度统一的少数，当他们被大多数所压迫的时候，他们是易于拿起刀剑的”^①。

赛义德·阿赫默德·汗认为印度贫困落后的最大根源是缺乏现代欧洲的教育，因之他在十九世纪六十年代起就提倡新的教育运动，他创办了阿里加学院，建立了翻译西方科学的团体，把第一流的英语著作译成了乌尔都文。另外出版了几种报纸和杂志，宣传宗教和社会改革。以上种种活动无疑地在当时印度伊斯兰教的启蒙运动中起了极为重要的作用。

赛义德·阿赫默德·汗是近代印度最重要的穆斯林改良主义思想家。他的宗教哲学思想虽然仍在伊斯兰教神学轨道上运行，但他对《古兰经》的重新解释，举起了“自然主义”和“理性主义”的旗帜，在当时思想斗争中有着积极的意义。他的社会政治思想虽然有着时代局限的方面，但他把西方的思想文化、科学技术以及积极进取的精神引入了印度穆斯林社会，冲击了旧势力，唤起了广大穆斯林的觉醒。他提倡的现代教育制度正是当时印度穆斯林摆脱愚昧落后、贫穷困苦所十分需要的。赛义德·阿赫默德·汗在政治上的亲英态度虽然常常受到人们的指责，但他的真正目的是要拯救印度的穆斯林，改善他们可悲的境遇，并使社会改革得以顺利地进

^① 赛义德·阿赫默德·汗：《论道德诸事》(Akharī Madamin)，转引自《印度传统史料》第746至第747页。

行。在他晚年时也曾表示他对殖民当局统治的不满。他的这些历史局限性在印度教的启蒙思想家中也同样地存在着。赛义德·阿赫默德·汗的思想对同时代和以后阿里加大学的改革者们有着十分重要的影响。

三、伊克巴尔的哲学和社会思想

(一) 时代背景和生平

伊克巴尔所处的时代正是资本主义在世界范围内发展到腐朽和没落的帝国主义阶段，也是世界人民特别是东方各国被压迫的民族和人民奋起反抗的革命风暴年代。列宁分析这个时期的革命形势时写道：亚洲“几万万被压迫的、沉睡在中世纪停滞状态的人民觉醒过来了，他们要求新的生活，要求为争取人的起码权利、为争取民主而斗争。”^①在中国、土耳其、波斯等国家革命的鼓舞和影响下，南亚次大陆的若干地区掀起了一系列有相当群众规模的反对英国殖民主义的斗争高潮（1905—1908年，1919—1922年，1930—1932年），和多次的农民起义。第一次世界大战后，南亚次大陆各地的穆斯林为了反对英国对土耳其的干涉，维护土耳其君主哈里发的地位，曾掀起了反对英国侵略的基拉法运动。1921年印度马德拉斯省马拉巴尔地区的摩普拉族贫苦农民发动了反对帝国主义、封建主义的武装起义，起义者宣布成立了“哈里发共和国”，建立了自己的管理机构，英国殖民当局不得不动调成千上万的军队才把这次起义残酷地镇压下去。另外，在伊克巴尔活动时期，南亚次大陆伊斯兰教的宗教和社会改革运动已有巨大的进展，以阿里加大学为中心的改革领袖们对宗教中的封建黑暗现象、中世纪的

^① 《列宁选集》第2卷，第448页。

陈腐习俗进行了批判，并且力图把现代的科学文化和伊斯兰教传统结合起来，以适应资本主义日益发展的需要。另外，伊斯兰的政党——穆斯林联盟正在酝酿建立巴基斯坦国家的运动。伊克巴尔的哲学和社会思想就是在上述民族和社会斗争中产生和发展起来的。

伊克巴尔于1877年11月9日诞生在旁遮普省锡亚尔科特一个中产阶级的家庭，他的父母都是虔诚的伊斯兰教徒。1897年毕业于拉合尔大学，嗣后又去英国剑桥大学和德国慕尼黑大学学习，得到了哲学博士学位。他在欧洲广泛接触了西方资产阶级的文学和哲学。他在欧洲的游学对他的世界观的形成有着重要的影响。伊克巴尔于1908年回国，开始在母校拉合尔大学担任哲学、英国文学和阿拉伯语教授，旋又放弃教育活动，悉心从事于政治活动、哲学研究和文艺的创作活动。1930年他被选为全印穆斯林联盟年会的主席，并代表该联盟出席1931年在伦敦召开的英印谈判圆桌会议。以后他又大力进行巴基斯坦建国的理论宣传活动。1938年因病逝世。伊克巴尔用乌尔都文、波斯文和英文写过大量的诗歌和哲学论著。他的诗歌被收集在《驼队的铃声》等十部诗集里。哲学的代表作是《伊斯兰宗教思想的重建》、《自我的秘密》、《无我的秘密》、《波斯形而上学的发展》等等。

(二) 宗教、哲学思想

(甲) 论真主

伊克巴尔是巴基斯坦现代最著名的宗教改革家和哲学家。他的哲学体系中有着明显的、浓厚的神学成份。他在解决一切哲学问题和社会问题时都是从《古兰经》和伊斯兰教的教义出发的。伊克巴尔对伊斯兰教中的形式主义、教条主义和命定主义以及宗教中的剥削和压迫等进行了无情的批判，并且以唯理主义、人道主义

的精神对《古兰经》和伊斯兰教的教义进行了新的解释。他认为，伊斯兰教的真主并不象传统所主张的那样，是在彼岸世界而是在此岸世界的。真主是属于人们并和人们同在一起的。他说：

“真主找寻着我们，可是我们远离了他，
他和我们一样谦卑，是一个欲望的罪人……
他隐匿于每一个原子中间，
仍然是我们的一位生客。”①

“为了强调最高‘自我’的个性，《古兰经》给予真主的名字”②。

从伊克巴尔对真主的解释中，明显地可以看出，他是想用资产阶级人道主义的原则解释传统的真主理论。在他看来，真主虽然是宇宙万物的主宰，但它是一种抽象的人类道德行为的价值判断标准，凡是符合这个价值判断标准的内容也就是真主的内容。伊克巴尔这样做的目的，明显地是要因袭伊斯兰教的传统，使伊斯兰教的改革适应资产阶级日益发展的需要。他力图使宗教和科学相调和，使科学为宗教服务。在他看来，“在科学的领域中，试图了解关于存在外界行为的经验的^{意义}，在宗教领域中，……试图发现关于那种最为主要的存在内部性质的经验的^{意义}。”③伊克巴尔把科学看作是外在世界的经验，把宗教看作是人们内在世界的经验，这和康德的“两重真理论”有着某些相似之处。康德认为，经验的“现象世界”通过理性的认识是可以证明的，而现象世界以外的“上帝、灵魂和自由意志”则可作为信仰的对象留待“实践理性”去确立或证明，“纯粹理性”和“实践理性”有着各自不同管辖的范围。

① 转引自 W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，1948 年伦敦英文版，第 120 页。

② 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，1977 年拉合尔英文版，第 62 页。

③ 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，第 185 页。

(乙) 作为存在最高形式的“自我”

伊克巴尔在改革伊斯兰教的基础上，提出了一整套的哲学思想。他认为：宇宙是一种存在，它是由持续不断的生命所创造的，生命就是个体，个体的最高形式(人)是个性，个性的最高形式是自我(呼谛，Khudi)。他写道：

“存在的方式是自我所造的结果，
你所看到的任何东西都是自我的秘密。
当自我觉着有意识，
它就显露出思维的宇宙，
千百个世界隐藏在它的本质之中，
.....

自我分解它自己以造成原子，
它暂时分散开来就成为沙粒，
后来它厌倦这个分散，
再把自己联合起来就成为高山。
自我的性质说明着它自身，
在每个原子中眠伏着自我的威力。
.....

主体、客体、手段和原因，
都是自我所袭取的方式以达到行动的目的。
自我升起、落下、发光、呼吸，
燃烧、烛照、行走、飞腾。
时间的空旷是它的决斗场所，
天堂是它路途上尘埃的巨浪。”^①

① 《自我的秘密》，1977年拉合尔英文版，第16—19页。

“历史是什么东西呀？

啊！不自觉的自我”^①。

从上面的阐述中，可以看出：伊克巴尔的“自我”不单是伊斯兰教的真主，也是自然的主宰、生命的源泉和社会历史发展的动力，总之，是一切存在的基础，是哲学的最高实体。

(丙) 论思维与存在的关系

伊克巴尔对哲学的基本问题，即思维与存在的关系问题，从本体论和目的论方面作过明确的回答。他写道：

“说(say)心灵和物体的分立乃是一种讲话的方式，
知(see)心灵和物体的分立则是一种罪恶。”^②

在他看来，人们在说话中可以把精神和物质当作两种不同的东西，但从哲学上去理解，物质和精神是一种东西，精神是第一性的，它派生出了物质，客体归根结底是由主体决定的。精神是一种“心理状态的统一体”(unity of mental state)或“思想系统”。下面是他对思维和存在关系有代表性的说明：

“我们心里有一个完善东西的观念，这个观念的来源是什么呢？它不能来自自然，因为自然只现出变化。……一个完善东西的观念包含它的存在的观念，在我心中的完善东西的观念和那个东西的客观实在之间有一道鸿沟，……我们可能把思维不当作是外面来组织和调整的材料的原则，而是把它当作规范它的材料本质的一种功能，这样看来，思维或观念对事物的本性不是疏异的，它是事物最后根本，构成它们存在的本质。从事物进程开端，思维就把它本身渗入到它们之中，激动它们的前进以达到自我决

① 《无我的秘密》，1940年拉合尔英文版，第61页。

② 转引自W·C·史密斯：《印度的现代伊斯兰教》，第121页。

定的目的。”^①从以上论述中，我们可以看出，伊克巴尔不是把物质看作是思维的内容，或者说，思维是客观事物在我们认识中的反映，相反地思维倒是物质的“渗入者”，思维按照预定的目的，从自己那里派生出物质。其主观唯心主义的性质是很明显的。

(丁) 实在论和辩证法因素的结合

可是，在伊克巴尔的唯心主义世界观中我们也可以看到某些明显的自我矛盾，他对自然和社会现象的某些观察是具有唯物论和辩证法观点的，伊克巴尔并不怀疑客观世界的实在性或者外界经验的意义。他曾说过：“伊斯兰教……承认理想和实在是有关联的，对物质的世界说着‘是’，并且指出驾驭它的方法。”^②

伊克巴尔还认为，世界的一切事物都是在运动、变化、发展着的，物质和运动不可分离。他说：

“所有的生命正在运行，

所有的事物都在运动，

月亮、星星和生物

还有天空和海洋。”^③

“整个世界的生命就是靠运动来维持，

这是一个古老的法则。”^④

“静止和不变只是幻影，

宇宙的每一个原子都处在持续的沸腾运动之中，

生命的列车永不休息，

生命的全貌常常摄取新的景象

① 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，第98页以下。

② 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，第10页。

③④ 伊克巴尔：《杰伯列尔的羽翼》，见V·居尔南V.Kiernan编译的《伊克巴尔诗选》，伦敦“智慧丛书”1955年英文本。

.....

运动是生命的主要装备

运动是实在，静止仅是纯然的幻影”^①。

伊克巴尔认为，世界上的一切事物包括社会历史的运动和发展，都是由两种力量——肯定的力量(Illa)和否定的力量(La)——斗争和平衡的结果。他说：“生命在其开始的时候，首先是否定，然后才是肯定。没有肯定的否定就是死亡^②。”但他却认为对立面的斗争是暂时的、相对的，而它的平衡则是绝对的、永久的。伊克巴尔这个观点是和他的目的论体系相矛盾的，因为一切事物是由两种对立的力量所推动的，那么，他的作为存在最高形式的自我在事物的运动、变化、发展过程中，就成了一个消极的、外在的“旁观者”或“推动者”，在“自我的创造”中也就不是什么最高的原因了。

(戊) 论完人

伊克巴尔在“自我”学说的基础上，进一步提出了他的人类最高类型的“完人”（穆民，múmin）理论。他的这种理论和柏拉图的“金人”、尼采的“超人”有着很多相同的地方，也有着不同的地方。他认为人类最高类型的“完人”是人类进步的基础，也是历史命运的决定者。这种“完人”可出自社会上的任何阶级，它的基本条件是坚强的意志，无限的信心和忘我的劳动。人类完善的类型就是这种理想，如果人类要避免堕落的话，就应该为这种理想而奋斗。

伊克巴尔提出作为存在最高形式的“自我”学说以及“完人”理论，在当时有着一定的进步意义。我们知道，伊斯兰教是一个具有

① 伊克巴尔，《月亮和星星》。

② 伊克巴尔语。转引自阿·拉·费喀尔：《伊克巴尔的革命哲学》，载《巴基斯坦画报》第1卷，第2期，第56页，1977年9月。

严格教规的宗教，举凡教徒的精神活动和社会行为都是受制于宗教规定的。十九世纪末，在南亚次大陆穆斯林社会中广泛流行着来世幻梦和禁欲主义的思想，竭力否定个人和现世生活的价值。这些精神束缚对于新兴的资产阶级来说当然是不能容忍的。伊克巴尔的“自我”学说就是上述思想的一种否定。他宣传这些学说的目的是要想替资产阶级树立一种道德伦理的价值判断标准以及行为的规范，借以唤起群众为实现资产阶级的理想而奋斗。伊克巴尔用这种哲学去鼓舞、召唤人民同帝国主义、封建主义进行斗争，这在他的热情横溢的诗歌中是到处可以见到的。如说：

“如果这世界不合他（‘自我’）的脾气，
他就敢于和天斗争，
他要挖起宇宙的基石，
把它的原子铸成新的模型，
他要用他自己的力量，
创造适合他所乐意的新世界”^①。

伊克巴尔对伊斯兰教中停滞落后现象的批判，有着重要的社会意义，因为在当时的历史条件下，正如马克思在分析德国资产阶级兴起时期对宗教批判的意义所指出的那样：“对宗教的批判是其他一切批判的前提。”“宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。”^②当然，伊克巴尔在一些场合也提倡过“非我”（贝呼谛，bekhudi），要求人民顺从和“自我控制”^③，在哲学思想中暴露出了矛盾，但这种矛盾正是次大陆穆斯林社会阶级、民族矛盾的反映。明显地表现出民族资产阶级的

① 伊克巴尔：《自我的秘密》，第1027行以下。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1、2页。

③ 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》，第181—182页。

双重性格及复杂的心理。

(三) 社会政治思想

伊克巴尔的社会政治理论是建筑在他的哲学基础上的。他是全印穆斯林联盟的领导人,是这个组织公认的理论家,他的一些社会政治观点对巴基斯坦的建国有着极为重要的影响。

(甲) 论殖民主义

伊克巴尔通过他的诗歌和政治评论,对殖民主义给南亚次大陆所带来的压迫与种族歧视等等进行了谴责,洋溢着对祖国解放和幸福生活的热望与信心。他在《国歌》中写道:

“我们的印度^①是世界上最好的,
我们是它的夜莺而它是我们的花园,
最高的是我们的山峰——与天空相连,
它是我们的哨兵——它是我们的卫士,
成千条河流在它的膝上嬉戏,
它们使得我们的花园比天堂还美丽。”^②

又如他在《自我的秘密》的长诗中对于帝国主义在印度的统治以及在亚非其他国家的侵略和压迫提出了谴责:

“我们的帝国虽然统治着太阳、月亮和星斗,
但她是人类中不名一文的光蛋。
她的目光注视着外国人的筵席,
她的饥饿之火曾消蚀了全世界。
随着她的宝剑带来了饥荒和瘟疫。
她的建树使广大土地成为墟土。”

① 当时印度和巴基斯坦还未分立。

② 伊克巴尔:《国歌》,见《伊克巴尔诗选》第3页,中文版,人民出版社,1958。

由于她，贫穷人民呼号哭泣，
她以空空如也抢劫弱者。
她的权力是一切人的仇敌；
人类是一群旅商，她是强盗。
在她的自欺和愚蠢中，
她把他的劫掠叫做帝国。”^①

(乙) 论“西方民主”

伊克巴尔对西方资产阶级的民主、资产阶级的政治、社会制度；对地主、资产阶级的剥削和压迫，进行了揭露和深刻的批判，指出工人阶级和劳动人民要求得解放，“唯一的办法就是革命”，并预言“新的世界正在诞生，旧的世界……定被摧毁”^②。他写道：

“在西方民主制的背后，曾有一时，
没有别的，只是皇帝的声音，
专制魔王穿着民主的外套在舞蹈，
而你把它当作自由的女神，
立宪的团体、改革、特权和权利，
是尝起来很甜的催眠剂。

.....

资本家从工人的血液中为自己造成一块明亮的红玉，
地主的压迫劫掠了乡村人民的田园，
唯一的办法就是革命！”^③

“西方的上帝是亮光闪闪的金属！
虽说科学技术的光辉笼罩着欧洲，

① 伊克巴尔：《自我的秘密》第1369行以下。

② 《伊克巴尔诗选》第37—38页，人民文学出版社，1977。

③ 伊克巴尔：转译自W.C.史密斯：《印度现代的伊斯兰教》第126页。原诗用波斯文写作。

实际上那里是没有生命之泉的黑窟！

.....

一人得利，千百万人死亡！

什么科学、哲理、策略、政府，

唱的是平等，喝的是人血！

酗酒、淫逸、失业、贫穷，

欧洲文明的胜利品何止这些？”①

(丙) 论人民

伊克巴尔热爱普通人民，他对他们在帝国主义、封建主义重压下的处境，表示了深切的关怀和无限的同情，并且对他们的前途寄予无限的希望和胜利的信心。他写道：

“你的生存——是什么呢？讲吧！什么是它的秘密？

辗转在沙尘里面是你成千年的历史！

而在那深深的沙尘里的，你的火焰已经被窒息。

醒来吧！因为黎明的尖塔宣告着他们召集的信息。

.....

让种族和种姓的偶像被捣毁吧！

让牢固地桎梏着人们的旧制度被捣毁吧！”②

“到劳苦的工人中去传布我的信息吧！

这岂是黑哲尔的，也是全宇宙的信息。

咳！狡狴的资本家喝你们的血，吃你们的肉，

你们的报酬多少世纪以来都挂在鹿犄！

创造财富的双手得到的工资，

① 《伊克巴尔诗选》第 29—30 页，王家瑛译，人民文学出版社，1977；参见 V·居尔南英译诗选第 72 页。

② 《伊克巴尔诗选》第 68 页。V·居尔南编译，伦敦“智慧丛书”1955 年英文版。

就象富人给穷人的一点布施。
资本家靠欺骗诡计赢得了这场竞争，
工人的失败是由于极端的纯朴真挚。
起来！现在的人间又是一度沧桑，
在东方、西方，你们的时代已经开始。”^①

(丁) 论中国

由于中国人民和南亚各国人民在反对帝国主义、殖民主义的斗争中有着共同的历史命运，因此，伊克巴尔一直关怀着在封建主义、帝国主义重压下的中国人民。在他的诗歌中经常提到中国的古老文化和中国兄弟，并把中国人民看作是和他们一起战斗的共同力量。他说：

“我们酒的力量不在任何碗盏中，
中国人和印度人同有我们瓶子的成分”^②。

伊克巴尔渴望中国人民能从帝国主义、封建主义的桎梏中解放出来，获得独立和自由。他高呼亚洲新时代的到来，欢呼中国人民的觉醒：

“新时代、新天地，
新的乐器奏出新乐曲。
……………
沉睡的中国人民正在觉醒，
喜马拉雅山的喷泉开始沸腾！”^③

① 《伊克巴尔诗选》第4页，人民文学出版社，1977；参见V·G·居尔南英译诗选第47页。诗中提到的黑哲尔是伊斯兰教中的一位先知，据说他是一个指示达到正道的人。“挂在鹿椅”是句成语，意思是“可望不可及”，喻工人得不到应有的报酬。

② 伊克巴尔：《无我的秘密》第29页。

③ 伊克巴尔：《杰伯列尔的羽翼》，见《伊克巴尔诗选》第33页，人民文学出版社，1977。

(戊) 论无神论的社会主义

伊克巴尔对于无产阶级的社会主义革命抱着矛盾的态度。一方面他对社会主义革命的具体行动表示了同情和欢迎，他是南亚次大陆知识分子中最先欢呼十月革命胜利的一个，他称这一革命为“太阳”。列宁逝世后，他写了一首献给列宁的长诗，在这一诗中，对列宁所缔造的工农苏维埃国家抱着十分欢迎和同情的态度。并且号召：

“全世界的穷人们，起来！
起来！醒来！
去震撼富人宫殿的基石吧！
用自己的信仰之火，
去温暖奴隶们的血液。
让那些卑小的雀儿去向兀鹰出击。
人民执政的时代已经到来，
把旧有的标记，统统刷掉。”^①

但是，他另一方面又从宗教立场出发对科学社会主义的理论基础进行了批评。他说：“近代无神论的社会主义——这主义具有一种新宗教的一切热情——是有广阔的见地；但是它的哲学基础虽来自左翼黑格尔学派，它是反抗那否则可以给予它力量和目的的来源。无神论的社会主义至少在现在人类调整的状况中必须利用憎恨、猜疑、厌恶等心理的力量，而这些力量是倾向于使人的灵魂贫乏，并关闭他的精神力量的隐藏的来源。……无神论的社会主义

^① 伊克巴尔，《列宁》长诗中“真主给众天使命令”的一节。见V·居尔南编：《伊克巴尔诗选》第73页，1955年伦敦“智慧丛书”英文版。

义都不能医治失望的人类的疾病”^①。

伊克巴尔对政治、爱国主义等问题的理解都是唯心主义的，他不把政治看作是和经济有关系的東西，并是一种阶级斗争的表现，而是千方百计地要从宗教和人类精神生活中去寻求根源和回答。1932年3月在全印伊斯兰教大会上，伊克巴尔系统地阐明了他对于爱国主义与民主问题的态度。他说：“我反对欧洲人所理解的民族主义，……因为我在它里面看出了无神论唯物主义的幼芽；我认为无神论的唯物主义对现代人类说来是最大的危险……爱国主义是完全自然的善良行为，他在人类道德生活中具有适当的地位。只有信仰、文化和人类的历史传统才具有实在的意义”^②。伊克巴尔的这些解释是极端唯心主义的，我们知道，爱国主义和民主决不是什么抽象的东西，它们都有着社会根源，爱国主义是和特定的阶级斗争相联系着的，某一阶级对待国家的态度归根结底是由他们的社会经济地位所决定的。

(己) 穆斯林社会是一个单独的实体

伊克巴尔是巴基斯坦建国思想的倡导者和组织者。他进一步阐述了赛义德·阿赫默德·汗关于伊斯兰教徒是一个单独民族和社会文化单位的理论。1930年他在担任穆斯林联盟年会上的主席时曾作过下面的声明：“伊斯兰当作一种伦理的理想加上某种政体——用这个词语我意味着被一种法律制度所管制的和被一种特殊伦理理想所激动的一个社会结构——看待，在印度的穆斯林人生活历史中一向是主要的造型因素。它提供了那些基本情感和效忠之处逐渐地把分散的个人和团体联合起来，最后把他们变成一个确定的民族。……我愿意看到旁遮普、西北边省、信德和俾路支

^① 伊克巴尔：《伊斯兰宗教思想的重建》第187—188页。

^② 伊克巴尔：《巴基斯坦泰晤士报》1956年4月21日第5页。

合并成为一个单独的国家”^①。伊克巴尔的这种理想后来成为印度穆斯林联盟动员和组织群众的旗帜，并于1947年8月14日获得了实现。

(庚) 论理想社会

伊克巴尔在诗歌和宗教哲学著作中提出了理想社会的蓝图，他宣称，新的世界秩序应该接受伊斯兰教一神论的指导，应当建筑在由“个体自我”发展到“集体自我”的基础之上，在理想的社会里，民族、种姓、社会等等藩篱都将被取消，私有制度将被消灭，“人的社会地位不取决于他的族籍、皮肤的颜色、股息，而取决于生活方式。在那里，贫民将征富人的税，人类社会不是建立在吃饱肚子的平等的基础上，而是建立在灵魂的平等基础之上；在那里，娶国王女儿为妻是通常的事情；在那里，有产者是监护人，而资本家的积累不能超过管理生产者所必需的财富程度”^②。“在这个社会里的政府最好方式是民主，它的理想是让人们发展他们各种可能的天性，并允许他们获得足以能够实践的自由。伊斯兰的哈里发（君主）不是一个不犯错误的人，他象其他的穆斯林一样，要服从同一的法律，君主由人民选举，如果违法，则由人民加以罢免。”^③伊克巴尔认为达到上述理想社会的道路，主要是改变人的思想意识而不是改变人所生存的物质环境。他写道：“想改变不顺利环境的人，就应当力求完善地改造自己内部的存在。人们自己如果不在这方面表现出主动性……真主是不会改变地位的……人们为一定的理

① 伊克巴尔：1930年12月29日在穆斯林联盟会议上的发言，载《伊克巴尔言论集》第12页，拉合尔，1944年。参阅麦浪著：《今日巴基斯坦》第4页，中文版。

② 伊克巴尔语，转引自1956年4月21日巴基斯坦《公报》第5页。

③ 转引自贾米尔乌丁·阿赫默德：《伊克巴尔博士论伊斯兰政体》，载《巴基斯坦画报》特刊，第1卷第2号，第82页，1977年9月。

念所指导”^①。

在伊克巴尔的理想社会蓝图里，我们可以看到他对现存生产关系种种矛盾：股息寄生、种姓、种族歧视、阶级压迫等等的揭露，但是由于他的阶级局限，他没有也不可能找到造成这些现象的根本原因以及解决它们切实可行的办法，因此，只是一种良好的主观愿望。在他的方案里我们也可以追溯某些东方宗法思想的痕迹。他把理想的社会建立在一神论的基础上，这是对伊斯兰教过去光荣时代的回忆，要求通过人的“自我净化”以摆脱现实的苦难，则是印度教的古老说教。但是在他的蓝图里我们可以看到更多的是资产阶级的愿望：把未来社会安置在‘自我’即个人主义的基础之上，要求有产者充当无产者的保护人等等。这就是伊克巴尔所寻求摆脱人民苦难的方法和途径，希望建立的公正良好的社会秩序。

从上面的分析中可以看出，伊克巴尔的“自我”哲学就其整体来说是一种主观唯心主义的体系，但在他的这个体系中也包含着某些唯物论和辩证法的因素，伊克巴尔并不怀疑客观世界的真实存在和外界经验的作用，他把这些对立的思想和他的哲学体系之中，其目的是要调和科学与宗教、唯物主义和唯心主义。他的哲学思想中的矛盾反映出了巴基斯坦民族资产阶级的性格以及他们所处的复杂历史地位。

伊克巴尔社会政治思想中的积极方面在于他反封建、反帝国主义、爱祖国、爱人民、爱自由、珍重世界友谊的思想。他对我国民族文化的重视，对于我国人民的关切，获得了我们的尊敬。

① 伊克巴尔：转引自 1956 年 4 月 21 日巴基斯坦《公报》第 5 页。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]
SS号= 1 0 2 3 0 3 0 8