

民族主義的 不正當性

泰戈爾與自我的政治

The Illegitimacy of Nationalism

Rabindranath Tagore and the Politics of Self

nandy

阿席斯·南地 Ashis Nandy 著
戰艷 譯 吳曉黎 校訂





ISBN 978-986-90287-8-3



NTD.250



民族主義的不正當性

泰戈爾與自我的政治

The Illegitimacy of Nationalism

Rabindranath Tagore and the Politics of Self

阿席斯·南地 Ashis Nandy 著
戰艷 譯
吳曉黎 校訂

台社論壇

25



目錄

導讀 都是「現代」民族國家惹的禍？

陳光興

前言

第一部分：意識形態

民族主義對愛國主義／泰戈爾的「民族主義」

第二部分：小說

《家與世界》／新暴力的政治／自我的喪失和尋回

第三部分：生活

布拉馬班達布·烏帕迪亞：泰戈爾的政治雙我／

權威與反叛：作為自傳作者的藝術家

第四部分：結論

更大的危機

5

15

23

39

113

163

導讀

都是「現代」民族國家惹的禍？

陳光興

二〇一四年五月下旬，讓南地(Ashis Nandy)及人們擔憂卻也在料想中的事終究發生了：印度人民黨(BJP)勝選二度上台，二〇〇一年在古吉拉特邦(Gujarat)發生族群屠殺慘劇時任首席部長的莫迪(Narendra Modi)，當時放任地助長了暴力衝突，被認為是具有高度爭議性的政治人物，今天成為印度的新總理。這意味著，被公認為以右翼興都民族主義(Hindu nationalism)為基地打造民族國家的意識形態工程又向前邁進一大步，種族與族群的分化與對立勢將持續上升，南亞天空中的愁雲慘霧看來短時期內難以散去。

在上述的語境中，翻譯出版南地一九九四年的名著《民族主義的不正當性：泰戈爾與自我的政治》(*The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*)，就有了強烈的

當下意義，讓中文的讀者得以看到，二十世紀早期還處於殖民地狀態的印度，就出現了泰戈爾的經典作《民族主義》(Nationalism, 1917)，體現了質疑民族—國家與民族主義的思想，這條思路雖然終究沒法擋住民族主義的惡性氾濫，但是卻一直存活下來，成為珍貴的批判性思想資源。閱讀南地、重讀泰戈爾不禁讓人唏噓，問題當然不僅侷限於印度，在民族主義依然在世界各地大行其道的今天，我們到底該如何理解與面對這股揮之不去的幽靈。

《民族主義的不正當性》的副標題將問題指向了「自我」，泰戈爾在論述層面上直接重擊民族主義，不留情面地告誡二十世紀初期的日本、美國、印度，特別是像日本這樣正在興起的國家，其危機不在於模仿西方，而在於輕易地接受了西方民族主義的動力，還把它當成是自己內在的生成；而南地的分析指出泰戈爾之所以能夠由衷地提出警訊，正是因為他一直在面對隱藏在心中的民族主義自我，只有透過打開躲在內心深處好些個祕密的自我，經過它們之間不斷的搏鬥，擊敗那個被民族國家所誘惑的自我，才可能在交戰中超脫出來，清醒地面對民族主義的構成。因而，南地的分析走入泰戈爾的小說世界，讓世人能夠具體地體會到民族主義一旦落實所造成的實際困境：《戈拉》(Gora,

都是「現代」民族國家惹的禍？

1909)發現民族主義的自我防衛排他性，在日常生活中就直接對峙於印度文明宗教與文化包容的多樣性；《家與世界》(Chare-Baire, 1916)暴露民族主義運動如何瓦解了傳統社群生活，呼喚出宗教暴力的魔鬼，家毀人亡，人與人間的互信與互助崩解；《四章》(Char Adhyays, 1934)透視所謂現代工業化巨變所帶來的動盪，開始產生了組織化的暴力與民族主義掛鉤的新形式。南地認為泰戈爾這三部小說，都是在與親密的好友烏帕迪亞這個第一個現代與都民族主義革命分子對話，泰戈爾之所以能體會好友複雜的心境，正是因為自己胸中藏有相通的地方：出身歷史悠久的南亞文明，殖民地精英在面對英國統治時，總是希望能透過改革來找回尊嚴，但是在路徑、方向上會有不同的看法；用南地的話來說，烏帕迪亞是泰戈爾的疊影，後者最終選擇了在當時看來不合時宜的道路。

對泰戈爾而言，「民族」、「民族國家」與「民族主義」都是現代歐洲歷史的產物。「現代」意識形態的形成是對於歐洲自身歷史的反動，特別是在進化論的世界觀下，民族國家是一系列將人民組織起來的政治、經濟機構的結合體，試圖拋棄宗教神學的制約，以民族的自保與自利為前提，透過主權、理性與法治的科學之名，造成的是衝突與掠奪，這種現代全面轉化的安排割除了更高層次社會生活的要求，在推翻時懸置了精神世界在

宇宙中的位置，因此「現代」意識形態不具有普遍性。印度所在的南亞大陸有其自身的軌跡，也有它內在的問題（如種性），它的解放不能透過借用別人的歷史來完成，強加、內化歐洲的世界觀將會走向自殺的毀滅道路。

南地自一九七〇年代出道起就深受泰戈爾與甘地的影響，這兩位所謂的民族英雄對民族主義都有相當的警戒，他們在根本上認為印度數千年以來的文明不能也不應被化約、收縮到狹隘的民族概念，所以在他們操作民族的觀念中，都帶有自我批判的深刻內涵。甘地從來就將他所引領的自由運動當成是爭取平等的普世性鬥爭的一部分，也指出歐洲的民族主義一旦武裝化就成為帝國主義，而非暴力和平運動的基礎正在於指向自身的反省，承擔苦難是自由的前提。特別是在以宗教生活為根基的社會裡，將政治與信仰脫鉤會是災禍的源頭，拔除了不斷內省的實踐，政治必將淪為黨派利益的爭奪。

可以說，南地是以特定的方式承繼了泰戈爾與甘地對民族主義的警覺。

南地在一九九〇年代以《民族主義的不正當性：泰戈爾與自我的政治》介入思想界的辯論，是有跡可循的。雖然族群衝突在南亞的歷史中一直存在，但是直到一九四七年印度獨立，大規模暴力才出現在南亞民族國家建立的過程裡。印度獨立是以與巴基斯坦

都是「現代」民族國家惹的禍？

分裂所帶來的災難為建國的記憶，上千萬的穆斯林與興都在死難中遷移。此後印度內部的族群衝突並沒有結束，建國的第一代領導人甘地可以說是因為反對印巴分裂、反對族群與宗教暴力而遭刺殺，接下來的第一任總理尼赫魯及其所帶領的國大黨也都或多或少承繼著甘地路線，讓操弄族群宗教民族主義的政黨沒有太大的空間。然而五〇年代後隨著都市化、中產階級的逐漸擴大，「現代」、「世俗化」生活所帶來的自我的孤立、恐懼、失根感，在七、八〇年代後成為政治勢力操作衝突矛盾的土壤，興都民族主義勢力逐步抬頭，以宗教作為政治動員的工具，將數千年來原本非組織化、多元、異質、零散而又廣泛的民間宗教信仰，編造成新的泛印度宗教，稱之為興都教(Hinduism)，透過不同的組織形式相互呼應，在各個領域操作，特別是以回教為對立面，建立「民族」認同，推動民族國家打造運動。

一九九〇年起，南地與其他同仁組成研究團隊，紀錄、研究北方省分阿約提亞市(Ayodhya)正在發生的燒毀清真寺事件，一九九五年出版了極為重要的田野調查報告 *Creating A Nationality: The Ramjannabhumi Movement and Fear of the Self*，以一九九〇到一九九二年的運動為前景，拉出更為寬廣的歷史脈絡，解釋了宗教形式(如節慶的繞境行

走)如何成為組織動員的手段：一九九〇年十月，成立於一九六〇年代、組織遍布各地與國際的右翼宗教組織VHP，發起了的第一波行動，搭配著一九八〇年代成立的外圍激進青年團體Bajrang Dal進行破壞，經過幾波動員。最後在一九九二年十二月，由一九二〇年代成立至今聲名狼藉的準政治組織RSS、一九八〇年成立的BJP(被認為是前面這些組織的政黨形式)的暗中配合下，集結了來自全國二十萬的極端興都分子，在阿約提亞發起暴動，摧毀了Ramjanmabhumi這個清真寺，焚燒了回民的住宅，造成大量傷亡，回民流離失所，由此一點爆發擴大成全國範圍的族群衝突。

正是在第一線觀察體驗到民族主義暴力的語境中，南地寫成了這本小書，透過重訪泰戈爾試圖與年輕一代對話，語重心長地想要提醒人們南亞大陸早就存在著「小心民族國家！」的信念，不能因為民族主義在殖民地時期曾經發揮反帝的作用，而遮蔽民族國家的框架與形式——以種族、族群、宗教、語言為人群分類基準，透過現代國家統治範疇的擴張與中產階級公民社會的共謀，包圍庶民生活，所帶來的潛在政治禍害。

整體而言，南地長期的知識工作，是在泰戈爾與甘地思想的基礎上，更有系統地尋找走出民族國家陷阱的出路。他認為民族國家是歐洲啟蒙主義世界觀下整體配套的組

都是「現代」民族國家惹的禍？

成，與「現代」、「民主」、「科學」、「進步」、「理性」、「世俗」、「主權」、「資本主義」、「工業」、「機械文明」等等觀念所指涉的運作相互串聯。簡單的說，民族國家是西方現代世界觀的政治形式，在天地萬物相通的宇宙論裡，宗教、信仰所指向的精神世界，在上帝已死、以人為中心的現代世界觀裡被邊緣化時，民族國家幾乎被置換為新的終極投射對象。要抵抗民族主義，必須從根本上質疑「現代」意識形態所編織的整體結構與各個相關範疇，不能再使用「現代」來丈量、排斥、貶抑「非現代」(non-modern)的範疇。所以在南地的思想體系中，「現代」不再是歷史(分期)概念，而是歐洲歷史四個世紀中所形成的整套意識形態，逐漸推銷到全球各地，為殖民地與戰敗的文明地區所內化。其中一個走出現代的枷鎖的方式就是，要重新開放還活著的、非現代的資源、生活形式、思想內涵。南地甚至提出，像南亞大陸這樣的第三世界對於人類未來文明的貢獻，正在於它還保有了第一世界、第二世界都極力清洗、扼殺的非現代生活方式，諸如成千上萬的廟宇與神明，乃至於薩滿(shaman)與乩童，中醫與民俗療法；當世界被抹平、同質化的同時，「現代」的整套知識體系、生活方式、世界觀也正在快速的面臨全面性的挑戰與崩解，當初甘地以農村為本的反機械文明被斥為封建落後，今天成為環境生態運動的先

驅。因此，處於不確定性年代時，如何保存不同文明的生機與一切的可能性，以提供人類未來更為寬廣的選擇，用南地的語彙來說，捍衛無數自成體系的小文化（little cultures）能夠繼續存活的空間，就成了當務之急。

南地一九三七年出生於印度加爾各答地區，在孟加拉文化圈的孕育中長成，受的是心理學的訓練，曾有臨床精神醫學的洗禮，一九七〇年代出道，至今四十多年，活躍於印度思想界，在世界範圍內成為第三世界的代表性人物。繼《貼身的損友：有關多重自身的一些故事》（台北：台社／唐山，二〇一一）、《民族主義，真誠與欺騙：阿希斯·南迪讀本》（上海：世紀文景／人民，二〇一三）之後，我們藉他二〇一四年七月再次訪台擔任亞洲現代思想年度講座之際，出版《民族主義的不正當性：泰戈爾與自我的政治》一書，繼續深化中文世界對於南亞印度思想的理解，特別是對民族主義熱潮的反思提供參照的資源。藉此機會感謝戰艷的翻譯與吳曉黎的校訂工作，以及亞際書院、夢周基金會、世新大學台社國際中心與行人文化實驗室的支持，當然得感謝南地先生的授權與長期合作的友誼。

二〇一四年六月於寶山

民族主義的不正當性

泰戈爾與自我的政治

The Illegitimacy of Nationalism

Rabindranath Tagore and the Politics of Self

前言

這篇論文源自我對印度現代民族國家心理傳記的興趣。在研究印度人腦海中對國家的各種當代構建時，我才第一次意識到印度民族主義在這些構建中所發揮的關鍵作用。

乘著西方民族主義意識形態，現代民族國家的理念於十九世紀下半葉進入印度社會。在印度，正如在其他類似的社會中一樣，多數民族主義領袖那時確信，沒有一個真正意義上的民族國家及真正意義上的民族主義情感，是印度社會的重大缺陷，也顯示了印度社會的落後。他們認為，印度早期大型本土國家體系的經驗，在當代世界裡即使不是一個負擔，也是毫不相關的。

在蘇迪普塔·卡維拉吉(Sudipta Kaviraj)看來，來自加爾各答的政治思想家兼教育家

布德夫·穆克帕迪亞雅(Bhudev Mukhopadhyaya, 1827-1894)率先提出印度文明的這種「致命缺陷」。布德夫不僅是一名堅定的民族主義者，也是印度第一批激進的民族整合主義者之一。和許多同時代的人一樣，他試圖「建設性地」利用英國在印度的存在，並視英語教育為能將印度人從其非理性中解放出來，並將其結合成一個單一而有內聚力的政治與文化共同體的主要手段。作為一名加爾各答的薄陀羅盧迦(Bradarook)*，穆克帕迪亞雅受到十九世紀中期殖民文化的直接影響，也是其間接受益者。那時，殖民文化篤信，管理一個真正意義上的現代國家超出了印度人的能力，他們深陷村落社會中，慣於耍弄手腕，當不貪婪或不腐敗時，卻又是不切實際和超脫現世的。受殖民文化影響者不大可能對歷史上經常遍布印度大地的諸多大國感到親切，他可能已習得這種觀點：與這個英屬印度國家相比，那些國家無可救藥地封建並極具壓迫性。

這樣一個社會面對著高度成功的帝國力量並試圖發掘其成功的祕密，或許，在被占領的社會裡，這樣的觀點注定會產生並被強化。然而，十分奇怪的是，在二十世紀二〇年代初，印度自由運動中已出現對單一文化的民族國家理念和民族主義本身的矛盾情感的表面。這種矛盾情感常出自運動中的重量級人物，出自那些被看作印度民族身分的

重要奠定者。很明顯地，到那時，他們之中的某些人就已發現——已獲得這樣做的自信——民族主義在文化和道德的層面上，不僅影響著其反對者，甚至也影響著其擁護者。這些懷疑論者也開始把民族主義與現代殖民主義的暴力記錄連結起來，當他們持續把一個反帝國主義的立場看作一個近乎神聖的責任時，他們拒絕把西方理念中的民族主義，作為他們所處的時代難以避免的普世現象並加以接受。一些印度思想家、政治活動家和公共意見領袖試圖邊緣化這樣的批評家，把他們當作世故但不問政治的傳統主義者，在令人不安的社會和政治的變化中手足無措。或者，把他們當作借用了西方激進思想中普世主義的一個怪異版本的思想鼓吹者。不管以哪種方式，任何對民族主義的保留態度，都會被看作對西方帝國主義及本土蒙昧主義有意無意的妥協。

另一方面，民族主義的反對者中也存在分歧。其中，多數人認為民族主義像一個前現代概念，它的重新出現源自全球資本主義，是其病態的副產品。他們認為，一旦人們

* 譯註：孟加拉語，原義為「出身高貴的人」，現代通常指上層種姓中受過西式教育的人，相當於中產階級。

克服了這種殘留的中世紀主義的誘惑，承認啟蒙運動的自由概念，這種民族性的自我表陳形式便會自行消退。取而代之的是，他們期待一種新的、開化的、世俗的普世主義，能成為未來同一個世界的文化根基，這種普世主義將免受所有種族及領土忠誠的影響。然而，有小部分印度人成為異議分子中的異議分子——只能這樣稱呼他們。他們視民族主義為西方民族國家體系和西方世界觀釋放出的同質化力量的副產品。他們認為，被同質化的普世主義本身就是英國殖民主義在印度造成的去根基化和去文化化的結果，無法替代民族主義。他們選擇一種獨特的文明普世主義概念來替代民族主義，它根植於包容性之中，這種包容性，隱藏於一個具有高度差異化與多元社會（*Dual society*）* 的各種傳統生活方式之中。

這篇論文講述了這樣一位異議分子中的異議分子——羅賓德拉納特·泰戈爾的故事（1861-1941）。泰戈爾對民族主義的保留，使他採取公開反對民族主義的姿態，他將其抵抗建立在印度文化傳統和多元的生活方式之上。我也將談及另兩位印度民族主義思想家類似的矛盾情感，以闡明泰戈爾的異議並非乖僻；它也潛藏在其他人之中。事實上，這一異議建立在對印度文明及印度實際政治歷程的某種解讀之上，也建立在反帝國主義政

治抗爭被賦予的一種特定本土意義之上。

讀者們會發現，泰戈爾的異議並非循著單線發展，在通往意識形態的清晰航程中，他經歷過前後不一並且繞過圈子。然而，他從未自詡為有系統的政治思想家。他是一名詩人，表達了當時印度公眾意識中未被說出的一些憂慮。我認為，藉由將泰戈爾置於他所屬時代的文化政治的背景中來思考，才能部分地理解這些前後不一和離題。

在方法論上，這篇論文採用了簡單的敘述方式。儘管有許多誘惑，我盡量避免對文本進行所謂的技術性翻譯，也避免——這是更難的地方——人身攻擊。我希望，當年輕的印度人在面對，或抵抗著在他們國家中猛然崛起的一個壓倒性的現代民族國家時，能從這篇論文中找到一個有用的、對過去的構建。

這項研究源自我為在卡拉奇(Karachi)召開的研討會所寫的文章，大會於一九八九年一月十四日到十八日召開，主辦方是聯合國大學世界發展經濟學研究所，發起人是塔里

* 譯註：人類學家J.S. Furnivall在二十世紀三〇年代最早使用rural society一詞，將其界定為：在同一政治單位下包含兩個或多個並存而不混合的元素或社會秩序的社會。

克·巴努力(Tariq Banuri)、弗雷帝利克(Frédérique)和史蒂芬·馬格林(Stephen Marglin)。我接受了與會者的建議與批評，尤其是卡蘿·布雷肯里奇(Carol Breckenridge)的詳細評論。隨後，塔里克·巴努力、吉達爾·拉蒂(Girdhar Rathi)、西西爾·達斯(Sisir Das)、米納克希·慕克吉(Meenakshi Mukherji)、特里洛基·納特·馬單(T. N. Madan)和普納木·祖特希(Punam Zutshi)都提供了非常有用的建議，他們也在很大程度上成就了這篇論文。

如果沒有希瑟·哈倫(Heather Harlan)、阿米特·達斯(Amit Das)、路紗娜·卡帕迪亞(Roshna Kapadia)在一九八七到一九八九年的協助研究，這篇文章也不可能完成。我還要感謝：維娜·達斯(Veena Das)和我一起完成了第四章前半部分；薩亞爾·巴蘇(Sajal Basu)推薦了許多我以前不知道的訊息來源；弗雷帝利克和史蒂芬·馬格林說服了我優先完成這篇論文；蘇傑特·德布(Sujit Deb)幫我做了出色的文獻索引。

這項研究部分完成於華盛頓的伍德羅·威爾遜國際學者中心(Woodrow Wilson International Center for Scholars)。當然，該中心並不為本文的觀點負責。論文的一部分遞交給了德里精神分析學組織(Delhi Group of Psychoanalysis)，並收到了很多學者的評論，包括席布·庫馬爾·米特拉(Shib Kumar Mitra)、阿修克·古哈(Ashok Guha)、阿修克·納格伯(Ashok

Nagpal)，特別是因德拉尼·古哈(Indrani Guha)。

在此，要解釋一下文中涉及人名拼法的三個慣例。第一，為了區別姓氏相同的人，偶爾用名來稱呼，這種做法在印度非常普遍，在西方也偶爾被使用，例如，用名而非姓來稱呼伽利略和李奧納多*。第二，若他或她的英文名字較廣為人知，我便採用該名字。其他地方仍遵守標準慣例：因此，用 Tagore，而不用 Thakur；用 Bankimchandra Chattopadhyay，而不用 Bankim Chandra Chatterji。第三，為了更廣泛地溝通，不使用讀音符號，孟加拉特有的名字及其讀音只部分地梵化了。因此，用 Bimala，而不用 Vimala；用 Baradasundari，而不用 Borodasundori。

* 譯註：李奧納多·達文西(Leonardo di ser Piero da Vinci)。

第一部分

意識形態

民族主義對愛國主義

在過去的一百五十年之間，亞非的改革者及思想家們努力協調著三組基本的矛盾與對立，即：東方與西方、傳統與現代性、過去與現在。對某些人來說，這些矛盾彼此疊合；對其他人來說，它們彼此獨立。許多人認為傳統和過去似乎是同義的，其他人則被傳統包圍，認為傳統在很大程度上是現在的一部分——雖然身處政治困境，但仍活力十足。有些人認為，東方在定義上就是傳統的，其他人則認為，東方傳統的一些重要面向

似乎與現代西方人格和文化更相容。

調解這些矛盾的嘗試，產生了許多解決這三組矛盾的模式。對當代印度來說，有兩個人提供了這些模式的基本原型，即莫漢達斯·卡拉姆昌德·甘地 (Mahandas Karamchand Gandhi, 1869-1948) 和羅賓德拉納特·泰戈爾 (Rabindranath Tagore, 1861-1941)。他們非常尊重對方——泰戈爾第一個尊稱甘地為「聖雄」(mahatma)，甘地則尊稱泰戈爾為「偉大的導師」(gurudev)。他們有許多相同的基本價值觀，但在世界觀上則有著顯著的分歧。這些他們時常帶些怨氣地公開表達的分歧，可追溯到他們處理這三對矛盾的方式上。泰戈爾認為，這些矛盾最好能在印度「高」文化形式內、在她的古典梵語傳統內解決，潛移默化地受到包括歐洲文藝復興在內的歐洲古典主義及印度本身多樣的民間傳統或小傳統的影響。在他的世界裡，現代性占有一席之地。而甘地認為，解決這些矛盾的可能，主要在印度和西方的小傳統之中，偶爾接收一些印度和西方的古典主義，但幾乎完全處於現代性之外。最終，兩人常就對方的政治主張激烈地公開辯論，並因之私下不睦。

但仔細觀察就會發現，這些差別只是著重點不同。很少有印度人能比泰戈爾更富有創造性地在古典內運用民俗。同樣地，很少有印度人能比甘地更有效地在非古典形式

中使用古典。同時，儘管是一位現代主義者，泰戈爾在世時，越來越無法被現代社會理解。最終，他成為現代西方（言外之意即現代性）的批評者。甘地儘管是反現代主義者，但在現代人看來，作為一個現代性的主要批判者，他對傳統的維護隱含了一種後現代意識。同時也要看到，他倆相互欣賞，為彼此的建樹著迷。他倆為後獨立印度在應對其紛雜歷史並將之鏈結到其未來的方面，提供了以彼此為端點的選擇譜系。但整體上，我們可以堅持我們的論斷，即泰戈爾試圖在「高」文化層面上解決這些衝突，甘地選擇了「低」層面。獨立印度的首位總理聲稱他是這兩種傳統的繼承人，這倒是恰如其分的。作為一名嫺熟的政治家，賈瓦哈拉爾·尼赫魯（Jawaharlal Nehru）明白，只有同時仰仗兩者，才能建立起政治正當性的堅實根基。

但在某個領域，泰戈爾和甘地的努力彼此重合，並在意識形態上相互強化。他倆都承認需要有一個印度的「民族」意識形態以實現文化生存，雙方也都意識到，出於同樣的原因，印度或是要拋棄後中世紀西方的民族主義概念，或是要賦予它新內容。¹結

1 呈現了十九世紀下半葉興起的印度民族主義的意識形態內容的一部優秀作品是 Partha Chatterjee,

果，在泰戈爾這邊，民族主義本身逐漸變得不正當；在甘地方面，民族主義開始包含對民族主義的批判。兩人都認為，隨著時間的推移，印度自由運動不再僅是一種民族團結的表達，它開始獲得一種新氣質，標誌著為爭取政治公平和文化尊嚴而進行的普世抗爭。彷彿他們意識到，缺乏自我批評的印度民族主義主要是一種針對西方帝國主義的回應，像所有類似的回應一樣，它被所回應的事物塑造。這種民族主義版本，無法不受制於其時代和起源。

這兩位是研究我們這個時代的印度性最具影響力的理論家，他們對民族主義的這種恐懼並非一種簡單的國際主義的表達，後者在兩次世界大戰之間流行於印度中產階級之間，這得益於自由主義和激進主義的一些流派在這個國家已建立的知識 (intellectual) 橋頭堡。在泰戈爾和甘地兩人身上，對民族主義的恐懼源自他們經歷過的印度反帝國主義歷史，源自他們把其印度性概念與他們對這樣一個世界的理解聯繫起來的嘗試——進步語言已完全成為主導的世界。他們不希望其社會陷入這樣一種境地，即印度民族的概念將高於印度文明的概念，印度人實際的生活方式將僅憑一個想像中的、名叫印度的民族國家的需要來評估。他們不希望印度文明和生活方式——據稱，為保護它們，民族國家的

理念被引進——成為由進步理論指引的社會工程輕易改造的目標。幾年後，這一進步理論讓經濟學家約翰·羅賓遜 (John Robinson) 發出這樣的感嘆：「唯一比被殖民更糟糕的是從未被殖民過。」

這篇論文主要藉由分析泰戈爾的三篇政治色彩鮮明的小說，探討是什麼樣的政治熱情和哲學意識使他產生了民族意識形態的異議概念。在印度的政治文化 (political culture) 中，這一概念作為意識形態的一支能存活一段時間，這是得益於甘地在民族運動中的領導地位。但此異議注定會失敗，因為在這種與其說是民族主義不如說是愛國主義的意識形態中，有種內嵌的對民族主義的批判，它拒絕承認民族國家是印度文明的組織原則，拒絕承認它是這個國家政治生活的最終形式。

在研究泰戈爾對民族主義的批判時，本文將依據泰戈爾的知識和情感歷程，從他

Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed, 1986) (關於理解印度民族主義的社會基礎最有用的作品是 A. R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism* (Bombay: Popular Prakashan, 1946)。

年輕時的印度教民族主義，成年後的婆羅門自由人文主義，到他晚年更激進的反中央集權、近乎甘地式的社會批判，這是一位印度現代意識奠基者的歷程，一位最終——我們將看到，他違反自己的直覺——幾乎成為針對帝國主義西方的反現代主義批評家。

泰戈爾的「民族主義」

胡馬雲·卡比爾(Humayun Kabi)宣稱，不結盟原則和聯邦制分別是泰戈爾對印度外交和印度憲法的貢獻。²卡比爾認為，泰戈爾是第一個反抗殖民主義引入印度的歐洲中心主義、復興了印度與亞洲和非洲的古老聯繫的偉大印度人。對於聯邦制，卡比爾認為，正是泰戈爾第一個在近本世紀初這樣斷言：「如果神真有意，他完全可以讓印度人說同一種語言……印度的統一從來都是，並將始終是建立在多樣性之上的統一。」³

不結盟和聯邦制並非泰戈爾對印度政治文化的特有貢獻。這兩項原則得到印度傳統的支援，得到眾多具有影響力的反帝國主義印度政治思想家的支援，得到多民族社會參與式政治歷程的支援。但幾乎無人像泰戈爾那樣，在現代領域賦予不結盟和聯邦制更大

的正當性，因為，即使是甘地，也無法像泰戈爾那樣迫使印度知識界接受他對印度傳統的獨特認識。任何現代印度人，只要聲稱民族主義和民族國家是普世的，就必須站在甘地和泰戈爾兩人的對立面，不管他願不願意，而站在泰戈爾的對立面經常是更為痛苦。甘地是現代印度的局外人，泰戈爾則是局內人。泰戈爾參與塑造了印度的現代意識，他的觀點具有分量。當賈瓦哈拉爾·尼赫魯稱他有兩位導師——甘地和泰戈爾——時，他未明說的是，前者是他的政治導師，後者是他的知識導師。拋棄了泰戈爾，就相當於拋棄了印度現代意識的一個重要部分。

民族主義之於文明

泰戈爾在民族主義問題上的出發點是什麼？他寫過一本簡潔清晰關於民族主義的著作——儘管書中有幾處令人不適的犀利。其中，他區分了由國王和種族（他用來指稱文明的

2 Humayun Kabir, 'Tagore Was No Obscurantist', *Calcutta Municipal Gazette* 1961, Tagore Birth Centenary Number, pp. 122-5.

3 同上註，125頁。

詞)主宰的政府和由民族(他用來指稱民族國家的詞)主宰的政府。他認為：「由民族主宰的政府既非英國的，亦非任何其他的東西，它是一門應用科學。」⁴它是普世的、不具人格的，因此徹底有效。⁵

在民族統治我們之前(在英國殖民統治下)，我們有過其他的外國政府。這些政府像所有的政府一樣，本身具有某種機器的元素。但是，它們和這個由民族統治的政府之間的區別，就如同手動織布機和電動織布機之間的區別。手動織布機的產品，呈現了人類靈動的手指之魔力，它喻喻的哼唱與生命的樂章相呼應。但電動織布機進行的是極無生氣的、精準的、單調的生產。⁶

泰戈爾承認，印度以前的政府「遺憾地缺乏現代政府的許多優勢」。但是，它們並不是民族國家——「它們的紋理被織得稀鬆，留有空隙，在這些空隙間，我們以自己的生命之線來回穿梭，織就了它的圖案」⁷。在面對關於前殖民時代印度落後性的主流觀點時，泰戈爾說：

我確信，在那些日子裡，確實有令我們極其不悅之事。但我們知道，當我們光腳走在佈滿石子的路上，我們的腳會逐漸適應惡劣地面的崎嶇。然而，假若其中最最小的一粒石子試圖寄宿在我們的鞋裡，我們將永遠無法忘記和原諒它的入侵。這雙鞋就是由「民族」主宰的政府——它是緊的，用封閉的系統規範我們的腳步，我們的腳在其中只有極小的自由能進行自我調整。因此，當你統計我們的腳過去遭受過的石子數量，並拿它與現行制度下石子數量之少進行比較時，這些資料幾乎沒有觸及問題的實質……西方民族打造了組織的鐵鏈，它是整個人類史上最冷酷、最無法打破的鐵鏈。⁸

4 Rabinranath Tagore, *Nationalism* (1917) (reprint, Madras: Macmillan, 1985), p. 10.

5 同上註。

6 同上註。

7 同上註，14頁。

8 同上註，15-16頁。

這一分析只與被殖民的印度有關嗎？它適用於由自己的民族國家統治的獨立社會嗎？泰戈爾也回答了這些問題。他對非印度裔讀者說：

不僅被統治的種族，還有生活在享有自由的幻覺之下的你們，因為對民族主義的迷信，每天都在犧牲著你們的自由和人性……當代正遭受的人性衰退並不僅侷限於被統治的種族，也存在於一些被催眠式地認為自己享有自由的族群裡，由於其潛伏性和自願性，所以它造成的破壞更徹底。知道這些，並不令我們欣慰。⁹

他知道，對印度的標準建議應是：「將你們自己組成民族，抵抗民族的侵蝕。」¹⁰但他駁斥了這一個建議，因為它將人類的救贖寄望於「輪子和計數輪的呆板節奏」及「基於恐懼的共謀之上的相互保護」。¹¹他回頭尋找他眼中印度真正的傳統，這將有助於「協調種族，承認他們真正的差別，尋找統一的根基」。¹²經過那納克(Nanak)、卡比爾(Kabir)和柴塔尼亞(Chaitanya)等聖者的努力，這一傳統已根植於印度的社會層面，而非政治層面。藉由承認不同而達成統一的這個解決辦法，正是印度必須提供給世界

的。¹³ 泰戈爾認為，印度「從未有過一種真正的民族主義感」，對印度來說，「與西方文明在其主場競爭將毫無益處」。¹⁴ 印度的理想是她自己歷史演化的結果，若要與其他國家在政治民族主義的領域競爭，這將如同瑞士試圖與英國在海軍建設方面競爭一樣。¹⁵

然而，受過教育的印度人試圖「從歷史中汲取與他們祖先所汲取的不同經驗」。泰戈爾認為，這反映出更大的問題，整個東方正「試圖把並非它自己生活結果的歷史納入自身之中」。¹⁶ 他認為，印度在購買這種當代史中更炫目和易逝的產品，並用自己的傳

- 9 同上註，18頁。
- 10 同上註，18-19頁。
- 11 同上註，59頁。
- 12 同上註。
- 13 同上註，64頁。
- 14 同上註。
- 15 同上註，65頁。
- 16 同上註，64頁。

承支付前，必須三思。¹⁷

這位印度國歌的作者，這位曾透過詩歌、歌曲和活躍的政治活動深刻地影響了印度民族主義的人，大膽地表達了他的觀點。幾年前，他曾稱民族主義是 *bhaugalik apadenata*，即地理上的魔鬼，稱聖地尼克坦(Shantiniketan)，他建立的非常規大學，是驅逐此魔的廟宇。¹⁸現在，他說得更直接，他「反對所有民族的這一個普遍理念」，因為民族主義已成為「一個巨大的威脅」¹⁹。泰戈爾意識到反殖民運動的神聖性和早期印度國民大會黨「乞零」方式的無效，印度國(民)大(會)黨那時還是一個自由主義機構。但他也反對「極端主義者」建立在西方歷史之上的理想。²⁰泰戈爾在尋找一種政治自由，那不僅是變強大的自由，因為他知道：

那些獲得了政治自由的人未必真是自由的，他們只是強大。他們內在未被約束的激情，以自由為偽裝，正創造著龐大的奴役組織。²¹

這些話確實很犀利。說這話時，民族主義精神在印度公共意識裡已占有一席之地，

斯里·奧羅賓多(Sri Aurobindo, 1872-1950)等人已將他們的民族主義激情定位於許多印度人容易理解的超越理論(transcendental)之中：

民族主義是神的化身(*avatar*)，不可能被殺戮。民族主義是神設的永恆的宇宙力量
(*Shakti of the Eternal*)^{*}，必須要完成它的神授使命後，才能返回宇宙能量之懷，它所
來之處。²²

17 同上註·65頁。

18 Letter to Jagadananda Roy, quoted in Secma Bandopadhyaya, *Rabindranagie Swadeshechenana* (Calcutta: National Book Agency, 1986), p. 22.
Tagore, *Nationalism*, pp. 66-67.

20 同上註·68頁。

21 同上註·73頁。

* 譯註：印度教認為它是宇宙中不斷運轉的力量；有時也指性力派女神沙克蒂。

22 Sri Aurobindo, 'The Life of Nationalism', in *On Nationalism*, First Series (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1965), pp. 33-39; see p. 39.

泰戈爾或許受到了一名印度政壇新人的鼓舞，後者公開聲稱，他的民族主義是「強烈的國際主義」，是「不排除他的」，因為它承認永恆的真理，即「使用自己的財產，不得損害鄰人的財產」(*sic utere tuo ut alienum non laedas*)²³。這名新人就是莫漢達斯·卡拉姆昌德·甘地。即便這意味著放棄印度反帝國主義運動的一支重要力量，甘地也毫無恐懼地說：「暴力的民族主義，又稱帝國主義，是詛咒。非暴力的民族主義是共同的或文明生活的必要條件。」²⁴因此，印度獨立運動是「印度對和平的貢獻」²⁵。

意識形態

- 23 M. K. Gandhi, *Collected Works* (New Delhi: Publications Division, Government of India, 1969), Vol. 32, p. 45; and *Collected Works*, 1971, Vol. 45, p. 343.
- 24 Gandhi, *Collected Works*, Vol. 25, p. 369.
- 25 同上註・第48卷・226-227頁。

第二部分

小說

《家與世界》

對照上述泰戈爾的政治意識形態，我們現在要研究他的三篇政治色彩鮮明的小說，把它們當作重要的心理和文化線索，來了解他關於政治的概念和他的政治自我性 (selfhood)。同時，也要意識到，他的其他小說也傳達著清晰的政治資訊，如早期的兩部作品《皇后市場》(Bouthakurnir Hat) 和《賢哲王》(Rajarsi)，²⁶ 泰戈爾最喜歡的主題包括權力的興衰和權力引發的腐敗。然而，這裡分析的小說大致上重點表現了印度關於抵制英貨

運動及社會改革方法的政治爭論。

在這三部小說中，《戈拉》(Gora)在技術層面上最接近於十九世紀真正意義上的小說。但其英譯本卻是這三個中最差的，幾乎總令英語讀者失望。然而，這部小說有幾個出色的印地語版本，為這本書贏得了名氣和影響力。《戈拉》寫於一九〇九年，當時作者四十八歲。²⁷如果將泰戈爾第一部未完成的小說《科魯娜》算在內的話，這是他的第六部小說。

第二本要討論的小說是 *Char-Baire*，英文譯為《家與世界》。²⁸這是泰戈爾的第八部小說，發表於一九一六年。第三本是 *Char Adhyay*，英文譯為《四章》²⁹，被翻譯得稍好。這是泰戈爾的第十三本也是最後一本小說。一九三四年，它一發表，其主題就引發了激烈的公開爭論。

我們將看到，泰戈爾在這三篇小說中的政治關注大致相同，在寫這三篇小說的二十五年間從未改變。因此，本分析將不採用歷史順序，即在《戈拉》中主要是政治心理問題，在《家與世界》中變成了顯著的政治社會問題，在《四章》中則是政治倫理問題。而採用基於歷史順序之上的心理序列，透過研究《家與世界》中的政治社會學、《四章》中

的政治道德問題、《戈拉》中的政治心理學來完成。

比馬拉的選擇

《家與世界》的故事很簡單。比馬拉是個極其聰慧熱情的女孩，她的名字本身就傳遞著日常的平凡和出眾的力量。她嫁入一個富有的貴族家庭，後者以家中女人的美貌為榮，同樣也以家中放縱並具自毀傾向的男人為榮。然而，她的丈夫尼克萊什，簡稱尼基

- 26 Rabindranath Tagore, *Bouthakuranir Hat and Rajarshi*, in *Rabindra-Rachanabali* (reprint, Calcutta: Vishwabharati, 1988), Vol. 1, pp. 607-698, pp. 703-783.
- 27 Rabindranath Tagore, *Gora*, in *Rabindra-Rachanabali* (reprint, Calcutta: West Bengal Government, 1961), Vol. 9, pp. 1-350 English tr. Anon. (Calcutta: Macmillan, 1924, reprint 1965). 所有引語來自英語翻譯。
- 28 Rabindranath Tagore, *Ghare-Baire*, in *Rabindra-Rachanabali* (Calcutta: West Bengal Government, 1961), Vol. 9, pp. 405-550. English tr. S. N. Tagore, *The Home and the World* (Madras: Macmillan, 1919). 所有引語來自英語翻譯。
- 29 Rabindranath Tagore, *Char Adhyay*, in *Rabindra-Rachanabali* (Calcutta: Viswabharati, 1986), Vol. 7, pp. 375-418. 所有的引用源自孟加拉語版本的翻譯，以與《道路之雷》中的引用對比。

爾，在她看來，已與家族傳統決裂。他不僅娶了像她這樣不貌美的女子，還受過良好的教育，是個現代派男人，熱中於學問和社會工作。

尼基爾的祖母是比馬拉在尼基爾家中的主要支持者。她極其寵愛尼基爾，認為比馬拉給這座房子帶來了祥瑞。尼基爾建立了一個銀行，為他所在地區的貧苦農民提供便捷、無需擔保的貸款，這讓他虧損嚴重。只有祖母堅定地支持尼基爾。她認為，尼基爾拒絕追隨這個家族中男人「正常」的生活方式，為此付出這點代價是微不足道的。

尼基爾非常喜愛自己的妻子，她幸福地沉浸在居家生活之中。但尼基爾對她有別的期望。這名自由主義的人文主義者想讓妻子透過學習英語和英國禮儀而進入現代世界。他聘請了一名英國家庭女教師——姬爾碧小姐，來指導她。漸漸地，比馬拉藉由姬爾碧小姐了解了外面的世界，而後者實際變成了這個家庭的一員。

在這個家中，還有尼基爾兩位寡居的嫂子，她們與比馬拉形成對比。在英文版本中，只有一個角色被保留了。她們未受教育且心胸狹窄，但尼基爾似乎並不關心她們的教育或與世界的接觸。然而，一些讀者會認為：她們頭腦頑固，超出男主角的控制；她們是比馬拉本身可能成為的人，倘若她不夠敏感、熱情或機敏的話。

那是抵制英貨運動的年代。一天，尼基爾的朋友桑迪普來到家中。桑迪普，人如其名，是一名激烈的民族主義領袖。尼基爾曾不顧妻子的反對，為桑迪普提供經濟支援。

比馬拉見過照片裡的桑迪普，他儀表堂堂。但她不怎麼喜歡他，覺得他缺乏個性，並且帥氣的臉龐「被填充了太多的基合金，眼中的光有點不真實」。但比馬拉聽完他的公開演講後，卻被震撼了，並被他的觀點激勵了。他像孟加拉的征服者，值得擁有「女人的祈福儀式」。³⁰第一次，比馬拉為自己沒有「驚世之美」而難過，因為她想讓印度男人「通過這個國家的女性氣質(womanhood)認識它的女神」。最重要的是，她想讓桑迪普看到她身上展示的母國(motherland)的 *shakti* 或神力。³¹

她邀請他來家中用餐。席間，比馬拉和桑迪普探討了民族運動。桑迪普擺出一副被她打動的樣子，鼓勵她超越膽怯，成為運動的「蜂后」。他承諾，他的同伴將聚攏在她身邊，她將成為他們的中心和靈感。³²至於他自己，他說得更直接：「國家的祝福必須

30 Tagore, *The Home and the World*, p. 34.

31 同上註 - 24 頁。

32 同上註 - 37 頁。

由它的女神說出。」³³

比馬拉聽信了全部。她開始經常與桑迪普碰面，桑迪普開始與她商量民族運動各方面的問題。比馬拉回憶說：

我原本相貌普通，卻突然變得美麗。我原本無足輕重，現在卻覺得自己擁有孟加拉本身的所有輝煌……我與全世界的關係經歷了一場變化。桑迪普先生讓我看清了整個國家是如何地需要我。³⁴

這種變化帶給比馬拉超越性的特徵。她後來用近乎神祕的字眼回憶這段經歷——「神聖的力量已降臨在我身上，這是我從未感受過的，它超越了我自身。」³⁵桑迪普培育著她新生的神力感，並迅速將他的政治使命與女人這種「天然」的政治連結起來。女人的政治與男人的政治不同，男人透過社會活動習得這種本領。

「真理」在女人心中有血有肉。女人懂得如何殘忍……拯救這個國家的將是我們的

女人……男人只會思考，但你們女人有辦法不思考就懂得。女人是神依據自己的喜好創造的。男人，神必須將之錘打成形。³⁶

比馬拉現在全力以赴地幫助桑迪普工作，而忽略了她的丈夫、家庭和朋友。她甚至從家庭資金中「拿」錢支援這項運動。她對桑迪普的愛卻以悲劇收尾，比馬拉失去了家，也失去了世界。由於受到桑迪普演講的煽動，一場大規模的暴力發生了，但桑迪普卻立即逃走了，人們因而意識到他不過是個膚淺而無情的操縱者。在試圖平復由桑迪普的民族主義引發的動亂中，尼基爾死了。聽聞他的死訊，尼基爾的一名嫂子憤怒而悲傷地揭露了這個家庭更深層的想法，即這場死亡是由比馬拉她近乎吃人的衝動所造成的。

很明顯，這場悲劇並非只是個人的，因為民族主義造成的社會分裂的影響，比民族

33 同上註，26頁。

34 同上註，43頁。

35 同上註。

36 同上註，31，43-44頁。

主義帶來的政治運動的影響要久遠得多。比馬拉對國家的認同變得不容懷疑，其家庭及其世界的崩潰則預示著整個社會的崩潰。

《家與世界》以三個主要人物的第一人稱敘述展開。但不存在羅生門效應，只是同一個故事，由三個人以各自的方式敘述。藉由角度的不同，意在展示人格的不同，而非現實本身的多元本質。在不同的敘述中，事件和主要人物的人格始終一致。效果上，突出了比馬拉單一、直接的敘述，她象徵著孟加拉，正面臨著兩種愛國主義的選擇。儘管背景是抵制英貨運動，泰戈爾自己也曾積極參與其中，並為之寫過詩歌和歌曲，其中一些成為他最好的作品，但這部小說傳遞的資訊非常明確，意即民族主義有巨大的隱性成本。為傳遞這一資訊，英國人始終隱約存在於小說中，小說本質上是探索正在面對、抗爭並抵制殖民經歷的印度意識。作者把這一印度意識分為兩部分，一部分呈現在男主角與反面角色的對比之中，另一部分呈現在女主角的內心衝突之中。

在男主角與反面角色之間的對比方面，讀者逐漸從敘述中獲悉，與煽動家桑迪普相比，貴族地主尼基爾在愛國方面毫不遜色，但尼基爾的愛國主義並不像他的朋友那麼炫目或造作。桑迪普認為，神顯現於自己的國家之中，它必須被崇拜。尼基爾則認為，

就此而言，神也一定顯現於其他國家之中，沒理由仇恨它們。他認為，壓迫別國的國家必須對此負責，它們的歷史尚未結束。³⁷ 桑迪普與受其蠱惑的比馬拉認為，人有權利為了國家的利益而表現出人性的貪婪，然而，尼基爾認為作為一個人，他應避免把個體的惡投射到一個國家的自我定義之上。桑迪普認為，尼基爾的立場古板、缺乏想像力、無情；³⁸ 尼基爾則認為，桑迪普的民族主義是另一種貪婪的自我之愛。³⁹ 不難猜出短期內哪種意識形態占了上風：桑迪普成為成功的政治領袖，侵入並占領了尼基爾的家庭生活。

比馬拉的第一直覺很準。不管作為愛國者還是戀人，桑迪普都是虛偽的，他只是
一名職業政客。比馬拉對他的愛卻是真摯的，儘管是種特別的愛，儘管其中有身體的因
素，但這種愛並不完全是盲目的迷戀，她十分敏銳，足以覺察桑迪普的淺薄，但她認

37 同上註，28-9頁。

38 同上註，29頁。

39 同上註，35頁。

為，忽略這點是她的愛國責任。比馬拉受到民族主義精神及對自由的追求的激勵，後者無需深刻的政治遠見，它某部分來自年輕人叛逆的理想主義，她在桑迪普身上找到一個英雄氣概的榜樣、一個她無法割捨的愛戀元素。

相比之下，作為戀人和愛國人士，尼基爾行事低調，缺乏英雄氣概。桑迪普的光芒蓋過了尼基爾，直至悲劇性的、無法挽回的政治、社會和個人事件接連發生後，比馬拉才看見尼基爾真正的英雄氣概。

因此，比馬拉是這兩個男人所代表的兩種愛國主義形式的連接。她不僅象徵著桑迪普和尼基爾的抗爭目標，而且，她人格裡包含了這兩名主角相互抗爭的自我，成為兩種愛國主義形式爭奪優勢地位的戰場。在這場內心的戰爭中，尼基爾的愛國主義形式最終獲勝，但付出了巨大的社會和個人的代價。

這些主角之間還有一個不那麼重要的扣連性的角色：阿睦利亞，一名理想主義的年輕學生，他和比馬拉有著特殊的關係。阿睦利亞緊隨桑迪普工作，因此，他很快就發現了桑迪普對愛國主義的工具性理念。他愛並尊重比馬拉，同時，他知道桑迪普是個什麼樣的人，卡在這兩種情形之間，阿睦利亞成為比馬拉政治的真正受害者，比馬拉很清楚

這點。他在故事結尾的死亡，預示著泰戈爾後來對民族主義釋放出的暴力本質的擔憂。

泰戈爾提出，這場成熟的印度教徒—穆斯林暴亂是桑迪普的民族主義的必然結果。

由於民族主義運動試圖立刻並無條件地抵制外國商品，貧窮的穆斯林商人面臨破產，這導致了騷亂，尼基爾命喪其中——他的命運在小說中並不清晰，但在薩蒂亞吉特·雷伊 (Satyajit Ray) 的電影裡，他死了。

這場暴行是桑迪普與其狂熱信徒的鼓動策略之下的副產品。泰戈爾暗示，這種鼓動需要有內嵌於排他性的文化—宗教慣用語中的象徵。《家與世界》沒解釋原因，但有一些暗示，在泰戈爾看來，這種民粹主義的形式結合了暴民政治和現實政治 (realpolitik)。泰戈爾認為，正是這一結合，而非宗教差異，甚至不是這些差異在政治舞臺的表現，造成了地方自治主義 (communalism) 的增長。桑迪普促成了一場地方自治主義災難，因為他不僅拒絕包容穆斯林作為一個社群的利益，強加給他們明顯不公平的苦難和不公平的犧牲以實現民族主義事業，他還依賴一種需要調動和實踐原始情緒的政治叫囂。

這部小說一個引人注意的地方是，泰戈爾簡短並富有先見地重構了尼基爾世界裡宗教社群分割產生的過程。依據泰戈爾在故事中的描述，在孟加拉上層種姓的印度教徒心

中，穆斯林的形像作為原初力量出現，代表了未經協調、未經緩和的「原始」衝動。然而，穆斯林也是孟加拉的「自然」組成部分，與印度教中類似的、公認應被鉗制的原始力量共融。因此，穆斯林吃牛肉的行為，被該地區占主導地位的印度教上層種姓沙克圖（shakto）的水牛祭祀平衡了。但是，一旦桑迪普的民族主義深入到原生層找到根源，為民族主義在激情最深處建立了基礎，它就導致了穆斯林一個相似的倒退。在尼基爾的領地上，那些或多或少放棄了吃牛肉的穆斯林，以意識形態為由，開始重吃牛肉。同樣地，對他們來說，宗教更多時候是一種意識形態，而非信仰或生活方式。⁴⁰

盧卡奇的選擇

用這樣一種方式對待反殖民主義有多難被理解，喬治·盧卡奇（Georg Lukacs）於一九二二年對《家與世界》的尖刻評論便是最佳證明。⁴¹確實，這部小說被翻譯後便無法傳達原著的微妙之處和泰戈爾運用文字的魔力，尤其是他充滿詩意的句子。同時，英文版讓泰戈爾的敘述有種說教和「有意識的裝腔作勢」。⁴²不過，我們懷疑，在盧卡奇批判性的評價背後，是泰戈爾無法穿透的由歐洲批判意識造成的特有的政治障礙。由於盧卡奇是

歐洲中心主義的馬克思主義者，他很難承認其批評工具在多大程度上被設計成具有維護霸權的文化話語的功能。因為，如果盧卡奇是對的，即泰戈爾無法與歐洲溝通，那麼，泰戈爾寫作《家與世界》的五十年後，薩蒂亞吉特·雷伊較忠實於原著的電影，應無法被現代社會所理解。但是，雷伊的電影並未引發對泰戈爾反帝國主義的懷疑，不管是在印度，還是在歐洲。

盧卡奇帶著極大的挖苦說，泰戈爾的男主角是個貴族。他忽略了這點：尼基爾，即便他是處於未仔細思考的自然狀態，他還是支援宗教少數社群，他們也是社會中最窮的

40 同上註，156-159頁。對於宗教作為意識形態與宗教作為信仰之間的不同的進一步探討，請參閱Ashis Nandy 'The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance', *Alternatives*, 1988, 13 (3), pp. 171-194。

41 Georg Lukacs, 'Tagore's Gandhi Novel: Review of Rabindranath Tagore, *The Home and the World*', in *Reviews and Articles*, tr. Peter Palmer (London: Merlin, 1983), pp. 8-11.

42 Kalyan K. Charterjee, 'Lukacs on Tagore: Ideology and Literary Criticism', *Indian Literature*, 1988, 31 (3), pp. 153-160; see p. 158. 這篇論文是一次出色的嘗試，它將泰戈爾的小說放在它本身的文化背景之中，將作為一個社會政治文本的小說與其更受時空限制的風格元素相剝離。

人。同時，他勇敢地對抗中產階級主導的、公開宣揚多數主義的陣營。該陣營效仿印度的殖民者，漠視社會邊緣人群。盧卡奇說：

泰戈爾本人完全不算是有想像力的作家和思想家。他根本沒有創造力；他筆下的角色蒼白俗套；他的故事陳舊無趣；他的情感貧瘠無力……

小說的知識衝突關注暴力的使用……小說的假定是，印度是個被壓迫、被奴役的國家，但泰戈爾先生對此問題毫無興趣……

……儘管冗長並缺乏活力，泰戈爾的這本小說不過是訴諸最低級的誹謗工具的小冊子。

這一立場表現的完全是印度永久臣服的意識形態……

這一宣傳味十足的、煽動性的片面立場，讓這部小說從藝術角度來說毫無價值……

但泰戈爾的創造力並不足以使之成為一本像樣的小冊子……他故事中的「精神」內

容試圖扮成印度智慧名言，但與印度智慧名言不同，這是一種小資產階級最劣質的

胡謔……（他的）「智慧」是用來為英國警察提供知識服務的。

盧卡奇列出了很多他不喜歡這部小說的理由。有三點非常明確。第一，泰戈爾在民族主義的語境中提出暴力問題，並嘗試在道德層面上——用盧卡奇的話說，在精神層面上——批判反殖民抗爭。第二，泰戈爾美化習俗和家庭生活，帶著偏見地把民族主義領袖桑迪普變成「浪漫的冒險家」。盧卡奇認為桑迪普的形象是對甘地的誇張模仿，從這點就可以看出他對印度政治的了解程度。出於某種奇怪的原因，這一所謂泰戈爾對甘地的攻擊，對泰戈爾不利，因為，盧卡奇貌似懵懂地沒意識到：共產國際兩年前，即一九二〇年九月，在莫斯科召開的第一次會議上對甘地的評價，被他俐落地轉用到了泰戈爾頭上。該評價（盧卡奇並未反駁）稱：「包括甘地主義在內的某些趨勢，充滿了宗教思想、理想化極端落後並在經濟上極端反對進步的社會生活方式，宣揚被動性，否定階級抗爭。在革命發展過程中，它們成為一股公然反對進步的勢力。」⁴⁴ 第三，盧卡奇覺得泰戈爾未能寫出呈現人物細緻發展的真正的小說。《家與世界》的人物幾乎都是誇張的模

43 同上註，8-11頁。

44 引自 Charterjee, 'Lukacs on Tagore', 156頁。

仿，情節平淡無奇，語氣偏頗。

《家與世界》是一部十九世紀的小說，以十九世紀的風格寫成。它只是在編年意義上是這個世紀的產物。不論這部小說的英譯本有什麼其他缺陷，萬幸的是，它不是為了把有點狹隘的歐洲知識分子引入印度自由運動的多元傳統或其爭論之中。盧卡奇讀的《家與世界》已是二手或三手的了，他自以為生活在世界文學的中心王國，因此自然會認為，對泰戈爾來說，以桑迪普形象呈現的甘地是蠱惑人心的政客，引誘比比馬拉的形象呈現的印度，離開溫雅的殖民形象尼基爾，後者熱切地想讓她看到現代世界。

我們將看到，泰戈爾以更細緻的方式闡述了暴力、反殖民主義和民族主義這些相互關聯的問題。然而，要理解盧卡奇錯在哪裡，我們必須越過他的歐洲中心主義、超越他對其文化的批評手段的絕對信仰，去探索泰戈爾政治小說開拓性的本質。

小說這個概念在十九世紀作為殖民經驗的一部分進入南亞社會。很多文章描述了這一同化吸收的過程，它首先發生於東印度。該過程本身和我們關心的問題並不特別相關，但它的後果則與此相關。這一文類迅速流行，進入了印度文學世界的縫隙；當小說作為文學形式進入其他亞洲和非洲社會時，班吉姆錢德拉·查托帕迪亞雅(Bankimchandra

Charotpadhyay, 1838-1894) 已成為印度第一位知名的小說家。

查托帕迪亞雅受到了許多英國小說家的影響。出於某種原因，他與沃爾特·史考特 (Walter Scott) 最為投緣。許多當代批評家把班吉姆稱為印度的史考特。然而，班吉姆的關注點和世界觀與史考特完全不同，他只借用了史考特的某些敘事方法。⁴⁵ 小說這種形式在印度的影響和後來的流行不應掩蓋這個事實，即在小說到來之前，該地區有複雜的敘事傳統，當小說壯大後，這種複雜的敘事傳統進入其中，如同從後門偷偷潛入一樣。Upanyasa，孟加拉語中用來稱「小說」的詞，本身就顯示了，人們希望小說能部分地承擔起更古老的 upakathas 的傳統功能，能從中汲取正當性和養料。Upakathas，即神話故事般的敘述方式，殘存在公共記憶中，多數以道德故事的形式存在。此傳統活躍在《家與世界》中，也在很多方面主導著《四章》。

一開始，許多南亞思想家認為小說是種殘餘的範疇。個別小說家賦予它一個更個人

45 這些方面的分析請參考 Sudipra Kaviraj 關於 Bankimchandra Charotpadhyay 的尚未命名的作品 (New Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1988)。未正式發表的文獻。

化的形式，這樣的自由後來才在歐洲變得常見。別忘了，小說的形式在南亞流行的原因是它展現了被傳統文學形式邊緣化的議題和主題的能力。例如，印度作家們發現，小說能直接用於政治、辯論和嘲諷的目的，泰戈爾自己則常把它當作加長的短篇故事。他寫完早期的小說，《戈拉》是其中之一，便從傳統小說的散文體轉向更適合寓言故事的詩化形式——這類形式很久以後才在英語和法語文壇中出現。在印度的語境中，人們會說他開始寫當代的 *upakathas* 或往世書 (*puranas*)，而非 *upanyasas*，即小說。

盧卡奇並不熟悉這一獨特的小說文化經驗。在他看來，文學批評分類只能是普世的，對他而言，特指歐洲的。因此，他犯了兩大政治判斷上的錯誤，沒有印度社會分析家會忽略它們，因為這些錯誤來自近乎種族主義的種族中心主義。

第一個錯誤非常可笑，只有像盧卡奇這樣的人才會犯。《家與世界》中的「反面角色」並非暗指甘地。(桑迪普在一九一五到一六年被塑造出來時，甘地幾乎尚未進入印度政壇。泰戈爾曾遠距離觀察過甘地在南非的非暴力不合作運動，他們也曾在一九一五年三月見過面；這些有限的接觸讓泰戈爾十分崇拜甘地。他質疑甘地政治的重要內容及反現代主義是後來才出現的。) 如果一定要算的話，桑迪普是反甘地的，對他的批評間接地支援了甘地的政治，然而後者當時尚未成形。此

外，這也是對宗派性的印度教民族主義的尖刻批評，後者當時是印度反帝國主義的重要力量。塑造桑迪普這樣的角色，當時可能極大地冒犯了許多孟加拉革命者，他們可能從中看到了對自己的意識形態及品格的攻擊。

第二，《家與世界》不僅提供了對民族主義的一種批判，也提供了一個探討反帝國主義該採取何種形式出現在一個多族群、多宗教的社會裡的視角。在這個社會中，殖民化的政治經濟催生了一系列複雜的依賴關係。政治經濟上弱小、文化上較不西化的人有時比特權階層和適應了優勢文化的人更依賴殖民系統。小說提出，民族主義以不可阻擋之勢讓社會採取反對殖民主義的統一立場，忽略了由此強加給貧弱者的不平等犧牲。這種民族主義將撕裂國家的社會結構，儘管它有助於從形式上讓國家去殖民化。

然而，盧卡奇確實為這篇評論取了個正確的名字。《家與世界》是泰戈爾關於甘地的小說，它預見了甘地想讓印度這個多族群社會奉行的一種低調的、非英雄主義的、共識性的民族主義。因為，正是基於這種共識，甘地致力於展開他針對西方及西方文明——也就是現代文明——更複雜的批判。

新暴力的政治

《四章》開頭就認為，暴力反抗殖民主義在印度的蔓延是一個「恰當的」向與現代科學世界觀連繫的暴力的過渡——從傳統社會使用的犧牲和世仇的語言，轉換到活體解剖或科學化暴力的語言。⁴⁶ 泰戈爾從布林戰爭時代起，就對暴力在人類活動中扮演的角色很敏感。一九〇一年出版的《祭品集》(Vaidya)中的部分詩歌，反映了這種敏感。我們知道，甚至當他寫《四章》時，泰戈爾就已開始意識到現代科技將給世界帶來的暴力新形式。遊記《波斯紀行》(Parvati)是依據他一九三二年去伊朗途中的經歷寫成的。其中，他就已評論了現代世界不斷增長的淨化過的(sanitized)暴力這一特殊形式，它得益於「遠距離暴力」這個新方式的發明，例如空中轟炸。這樣的形式不僅物化了(reified)其目標的個體人性，也物化了暴力現實本身。⁴⁷

在這種淨化過的暴力之增長和正當化過程中，殖民主義扮演了一個特別的角色：它既是這種暴力的源頭，又是一個體系，該體系鼓勵受害者模仿其壓迫者所實施的暴力

方式。追根究柢，殖民主義並非僅將種族、文化和文明等級化的進步理論的產品；它也是追求客觀、科學、「真」知的培根理論的副產品，培根理論嚴格劃分觀察者與被觀察者、知識主體與知識客體、被啟蒙的歷史能動者與被動的、非歷史的大眾、理性的與非理性的。⁴⁸ 因為，進步理論認為，自我統治的權利較少來自民主原則，而多半源自於客觀、理性或科學地運作現代民族國家的能力——客觀、理性與科學都是依據培根主義世界觀定義的。

潛藏在殖民主義中的進化論預設並非未觸及被殖民者的文化。很多生活在這些文化

46 這一節的第一部分幾乎完全建立在下文的部分內容之上：Veena Das and Ashis Nandy, 'Violence, Victimhood and the Language of Silence', *Contributions to Indian Sociology*, 1985, 19, p. 177-195。

47 Rabindranath Tagore, 'Parasye', *Rabindra-Rachanabali* (Calcutta: West Bengal Government, 1961), Vol.0, pp. 747-802; 參見第749-756頁探討新科學化暴力的意識產生的文化背景，參見Ashis Nandy, 'Science, Authoritarianism and Violence: On the Scope and Limits of Isolation Outside the Clinic', in *Traditions, Tyranny, and Utopias* (New Delhi: Oxford University Press, 1987; reprint, 1992), pp. 95-126。

48 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983; reprint, 1992).

中的人感到他們是某個世界觀的受害者。這個世界觀認為，生活在非洲、亞洲和南美洲的異族，更接近於自然，因此，由於自然的日益客體化，他們更接近於物（*things*）。反過來，很多受害者開始重新審視他們的異族統治者，透過一個與入侵者認同的複雜過程，他們認為異族入侵者更接近於物。泰戈爾屬於第一批發現這一過程的問題並辨別出印度政治文化中出現的新暴力語言的人。那時，泰戈爾仍讚賞甘地，儘管他已拋棄了甘地世界觀的重要內容。

泰戈爾一九三四年寫《四章》時，他選擇將小說更明顯地置於政治語境之下。多數批評家認為，這是他較不重要的小說之一。這部小說也致力於解決殖民背景下的雙重衝突：東方與西方、政治與道德。然而，與《家與世界》不同，《四章》特別呈現和處理了當代政治中暴力不斷變化的本質。因為，這部小說寫於一戰後，納粹占領了德國，儘管當時甘地在印度已舉足輕重，但印度公共生活中的暴力仍不斷增長。

泰戈爾對恐怖主義暴力的批判，主要透過描寫人物發展、人物內心抗爭來展開，而非情節。《四章》的序言稱，這部小說的靈感來自布拉馬班達布·烏帕迪亞（Brahmabandhab Upadhyay, 1861-1907）。他是一名天主教神學家和吠陀學者，同時，也是一名編輯、社會工

作者和民族革命者。他曾率先把恐怖當作政治武器。序言稱，泰戈爾被烏帕迪亞的人格和作品吸引了，他是首批認可泰戈爾文學價值的批評家之一。序言接下來描寫了烏帕迪亞與泰戈爾最後一次會面：

當時，我們久未謀面，我想，我已覺察到我與他在民族主義運動方法 (*pranali*) 上的不同，因此，對我已懷有敵意和輕蔑。

……在那些極度瘋狂的日子裡，一天，我獨自坐在約拿桑戈三層的房間裡，突然烏帕迪亞進來了。談話中，我們簡要回顧了以前談過的一些話題。聊完後，他與我道別並起身。他走到門口，轉身面向我，站在那裡。然後他說：「羅賓先生，我已深陷低谷。」說完這些，他就離開了。我很清楚，這是他來的首要目的：為了說出這幾個傷心的詞。但那時，他已陷入他的行動 (*karnajal*) 所織就的羅網之中，無從逃脫。

這是我和他最後一次碰面、最後一次談話。

在小說的開頭，這件事應當予以說明。⁴⁹

小說引發了孟加拉民族主義者的強烈抗議，他們仍被由少數傑出革命者領導的暴力革命的理想所激勵。接著，泰戈爾在後來的版本中刪掉了這篇序言，稱這部小說主要是一部愛情小說。然而，無論泰戈爾後來是怎麼想的，寫這部小說時，他似乎更注重探索政治極端主義者的內心，尤其是捲入暴力的年輕革命者阿廷自我的喪失。儘管如此，小說中的人物，主要是象徵或代言人，而非複雜、多面的人。

艾拉的選擇

《四章》講述了一群處於殖民警察壓力之下的孟加拉革命者的故事。在小說的開頭，密探已特別關注了這個團體中的部分成員，他們表面上過著循規蹈矩的生活、不關心政治。當壓力攀升時，不僅這個團體，連其成員也開始分崩離析。在壓力之下，過恐佈主義者的生活所要付出的心理和道德的代價暴露無疑，這凸顯了該運動缺乏文化根基。結果，運動以爭取自由的抗爭開始，以招致新型的奴役結束。

《四章》的故事圍繞著三個人物展開：因德拉納特是革命領袖；阿廷卓，或阿廷，是衰敗貴族家庭的少爺、新加入革命事業的年輕人；艾拉是位迷人的少女、因德拉納特

團體的成員，她與阿廷相愛。情節非常簡單，圍繞著艾拉和阿廷的戀愛過程展開。阿廷被艾拉吸引，加入了因德拉納特領導的革命團隊。革命者因德拉納特在歐洲受過訓，他的科學和語言成績優異，也擅長持械和徒手作戰。但他最突出的特點是，不帶感情地、完全科學地、無情地獻身於工具化理性之中——只能這樣稱呼它。在因德拉納特的教導下，阿廷逐漸勝任了他的革命任務，但他也開始喪失他的人性。阿廷對艾拉的愛，為他在去人性化的過程中提供了某種逃避。但情況又很複雜，儘管艾拉主動與他戀愛，卻拒絕嫁給他，因為她發誓要保持獨身以為國家效力。

最終，艾拉自己成為團隊的累贅。除掉她的任務落在阿廷的身上。最後一章十分感人，有一場是阿廷和艾拉的對峙。雙方都明白，這場碰面必須以艾拉被處決而結束。艾拉願意赴死，她拒絕阿廷給她的麻醉藥，不僅因為她想全然清醒地死去，也因為死在阿廷的手裡對她有重大的情欲意義。此外，她對阿廷的貧窮和惡化的健康心懷愧疚。儘管基本同齡，她時常聲稱比他大，感覺有責任照顧他。

對阿廷來說，這是最後的啟示，他脫離了自己獨特的 *svabhava* (個人性)。他意識到，艾拉願意被犧牲，並非因為她接受了因德拉納特的現代民族主義賦予該犧牲的意義，而是因為一種私人化的意義，源於她與他——阿廷——之間的戀情。

有必要簡單描述一下這部小說的結構。用於命名這部小說的四個章節之前有個序言，完全是敘述性的。它介紹了艾拉的生活歷程，我們看到她的童年並不幸福，小時候總看到她媽媽欺壓性格順從的爸爸，她爸爸是位心理學教授。後來，在她叔叔家裡，她也見到了同樣的情況，她孀孀是個斤斤計較、嫉妒心強和思想狹隘的人。這些經歷讓艾拉厭惡婚姻，並激勵她成為獨立的女人。

小說沒有描寫其他角色的生活歷程。彷彿泰戈爾再次讓他的女主角成為戰場，在那裡，不同的政治意識形態和道德經受檢驗。彷彿艾拉作為一個女人和她所在社會的象徵，比各種互相角力的社會工程師，更需要被賦予實質的內容。

四個章節均以一個簡短講述開始，它為後面的對話提供了語境。講述者更像一名攝影師，記錄了一系列近乎靜止的人際關係的情境。第一章以艾拉和因德拉納特在咖啡館

的談話展開，從中讀者可以得知，因德拉納特把追隨者當成工具來推進民族主義事業，並以此為榮。他不斷使用犧牲語言，把自己比作克里希那神；克里希那神建議阿周那殺死他的親人，以效忠刹帝利達摩（*ksatriyadharma*），這是武士的行為準則。但兩者的區別是因德拉納特對自己追隨者的冷靜實用態度。艾拉被吸收進來，很明顯的原因是，她能為革命團隊吸引像阿廷這樣的年輕人。

第二章展現了艾拉和阿廷之間不斷增長的吸引力，主要透過他們在艾拉臥室裡的談話展開。儘管艾拉承認她愛阿廷，但拒絕嫁給他，因為她發誓要保持獨身。在第三章裡，艾拉去阿廷的藏身之處，看到他已陷入一貧如洗的境地。此時，她提出要嫁給他，但這是無效的修復姿態，來自一個試圖成為自主生命的木偶。在最後一章裡，阿廷去艾拉家裡處決她。在兩人的談話間，阿廷回顧了他到達生命這一階段的歷程。再次，人物通過談話展現了自己；任何東西都不允許夾雜在人物和讀者之間，彷彿暴力的經驗性現實只能通過知識的講述才能被理解。

上文很明顯，泰戈爾把烏帕迪亞的特點分配到了因德拉納特和阿廷身上。因德拉納特是新型暴力的神學家，《薄伽梵歌》是他的聖經。用泰戈爾的話說，他是 *mantradata*，

施咒語的人。其中，自我的轉變和對暴力的內在體驗投射在阿根廷身上。在此層面上，以烏帕迪亞為原型的因德拉納特和他的徒弟阿根廷處於一種矛盾的關係之中。因德拉納特感覺到阿根廷對民族主義的投身不夠完全；阿根廷發現因德拉納特背叛了他的文明。然而，誰也不會拋棄誰，因為其中一個是另一個的雙我（*double*）。* 50

作者非常明顯地呈現出，因德拉納特對阿根廷的訓練——他並不完全順從這種訓練，他不僅是革命者，也是詩人和情人——也代表了因德拉納特對自我的無情訓練；艾拉的死不僅意味著阿根廷自我性的最後毀滅，也意味著因德拉納特最後的失敗和陷落。通過這種失敗和陷落，泰戈爾試圖部分地傳達烏帕迪亞所宣稱的他已深陷低谷的意思。

小說以艾拉的生活作為開頭有兩點意義。第一，是因德拉納特和阿根廷要進入艾拉的世界，而不是反過來。第二，只有當它可能與艾拉相關時，阿根廷才直接面對了自己人性中的喪失，這讓人想起烏帕迪亞對詩人本身的傾訴。在最後的相會中，阿根廷把自己描述成 *svadharmabhrasta*（脫離了自己的達摩戒律）和 *svabhavachyuta*（脫離了自然本性）。他動情地總結了他與其革命領袖及導師——因德拉納特——之間的關係：

這位理論家 (*neurivadaia*) 說：「你們所有一起拖 (載有世界主宰之神的巨車的) 粗繩的人，閉上你們的眼睛——這是你們唯一的工作。」數千男孩開始這樣做。很多人被碾於輪下，很多人終身殘疾。突然，理論變了，命令下來了，要求反方向拉車。車 (*ratha*) 掉頭行駛。那些骨頭破碎 (作為結果) 的人不可能重獲健康，孱弱者被掃入路邊的塵土堆。對自身力量的信仰被摧毀得如此徹底，以至於每個人都自豪地同意按照官方理想的機器人模式打造自己。領袖一拽線，每個人都開始跳同樣的舞，十分奇怪的，每個人都認為這是力量之舞。一旦木偶操縱者鬆開了線，數千人即變得冗餘。⁵¹

*

譯註：雙我是一種自我的呈現，形式多樣，包括影子、影像、畫像及雙胞胎等。最早出現在遠古的萬物有靈論，是人類逃避消亡的自戀表現。一旦自戀情結消失，雙我反而成為死亡的預兆及批評和迫害之源。最早在精神分析學上提出雙我概念的是奧地利心理學家 Otto Rank。

50 我這時腦中浮現出 Otto Rank 等人描繪的診所情景。參見其 *The Double: A Psychoanalytic Study* (tr. and ed.) H. Tucker, Jr. (University of North Carolina Press, 1971)。

51 Tagore, *Char Adhyay*, p. 398。這裡隱含的假設是，因德拉納特等人發展起來的異議理論呈現了一種對殖民力量引入印度政治話語的關於國家的新語言的內化。它也強調了對被殖民人群的控制和技術操控。

問題是，在泰戈爾看來，暴力總導致自我的喪失，還是暴力的使用方式在孟加拉自由解放運動中有特別之處？他在批評哪一個？要記得，必要而正當的暴力理念曾存在於印度社會，正當的暴力曾與犧牲型出世理念相關。⁵²從《薄伽梵歌》借來的兩個關鍵概念並非偶然，即 *dharmayuddha* 和 *jainayuddha*（正義的戰爭和作為犧牲的戰爭）。許多現存的民間傳說涉及正義的戰爭，它們也支援為達摩正法（*dharma*）而非為利益而戰。它們似乎說，要為正義的事業抗爭到底，無論策略如何、勝利與否。這些革命者保持了正當暴力的傳統，還是事實上已顛覆了它？

的確，泰戈爾似乎已覺察到犧牲型暴力和把人當作工具的新型政治暴力之間的基本區別。犧牲型暴力只有在涉及自我犧牲時才被證明是合理的，即對神的犧牲被神的犧牲平衡了，⁵³這仍需要獲得那些在犧牲的意義世界裡的犧牲者的同意。如果被迫成為犧牲者的人和同一社群裡其他認同他們的人喪失了主體性意識，犧牲將失去其神聖性。當因德拉納特訓練自己變得「無情」、「非個人」和「科學」時，就必須切斷自己與其追隨者的感情。現在他們是被利用的、為數眾多的木偶。他必須操縱追隨者的內心世界，並清除他們的道德自主。

弗朗茲·法農(Franz Fanon)支援武力驅邪的理由是，受害者恢復主體性的唯一方法是反過來「客體化」暴力的壓迫者。泰戈爾在另一方面，似乎相信，一個無情的、冷靜實用的暴力神學必將導致一種自我和意義的喪失。他認為，《薄伽梵歌》在語言上的這一連續性——它被印度新暴力信徒如此頻繁地使用——只不過掩蓋了概念上的一種不連續性。在這方面，《四章》展現了暴力在印度得以理解的理念結構的斷裂。小說承認，印度人的意識和政治文化正不可逆轉地被新型抵抗所改變，這種抵抗，視殖民者的世界觀

及對公共領域的完全去人格化。

拿《四章》中對暴力抵抗的描述與另外兩部小說對比會非常有趣。這兩部小說是班基姆錢德拉·查托帕迪亞雅的《阿南達瑪特》和薩拉錢德拉·查托帕迪亞雅的《道路之需》。它們與泰戈爾這部小說在意識形態上有部分相似。《道路之需》試圖繞過「物化」這個問題——如Aime Cesaire在*Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1972)中所稱——將反暴力合理化為抵抗，或使用世仇語言。在這方面，薩拉錢德拉可被看作因德拉納特在《四章》之外的自我辯解。然而，接下來我們將看到，《四章》中的女主角挑戰它的作者，重新提出了這個問題。

52 Das and Nandy, 'Violence, Victimhood and the Language of Silence'.

53 Veena Das, 'The Language of Sacrifice', *Man* (n. s.), 1983, 18, pp. 445-462.

為理所當然；革命者從古代文本中為他們的行動尋找正當性的能力，只不過說明了意識上的實際斷層，常隱藏在對傳統語言的應用之中。

巴拉蒂的選擇

《四章》包含了對因德拉納特政治的激烈批判，但不包含對他人格的全面批判。儘管泰戈爾暗示了這種批判的可能性，卻沒把因德拉納特塑造造成血肉豐滿的角色——只有女主角艾拉人格的細微之處被清晰呈現，且在一定程度上有清楚脈絡可循。因此，要了解因德拉納特這類人如何融入孟加拉當時的政治文化及泰戈爾對該文化的隱晦評價，我將不得不離開泰戈爾的世界，借助後抵制英貨運動時期的著名民族主義小說《道路之需》再次進入他的世界。⁵⁴ 這部小說的作者是薩拉錢德拉·查托帕迪亞雅(Saratchandra Chattopadhyay, 1876-1938)，是迄今印度最受歡迎的小說家。二十世紀上半葉，他對印度中產階級意識的影響很大。《道路之需》出版於一九二六年，比《四章》早八年，它幾乎一出版就被英屬印度政府查禁了。然而，警察還未來得及查抄第一版的《道路之需》，它就在一週內售罄。禁令於一九三九年解除，此時作者已去世二年。

薩拉錢德拉請求泰戈爾加入對該禁令的大規模抗議。詩人拒絕了，他並非以政治意識形態為理由——這點被他輕巧地繞過了，而是以薩拉錢德拉毋庸置疑的文學才華為理由。他寫道：

……像你這樣的作家在故事中所講述的將產生深遠的影響……男女老少都會受到影響。鑒於此，英國人若不查禁你的書，那只能說明他們對你的文學力量和你在這個國家的地位的全然蔑視和無知。⁵⁵

然而，泰戈爾又不請自來地補充道：「全面考量的話，英國政體相對是世界上最寬容的政體。」薩拉錢德拉大怒，在一封最終沒寄出或發表的回覆中，他說，如果這一政

54 Saratchandra Chattopadhyay, *Pather Dabi*, in Sukumar Sen (ed.), *Sarat Sahitya Samagra* (Calcutta: Ananda Publishers, 1986), pp. 1130-1266.

55 Sarojmohan Mitra, *Saratsahitye Samajchetana* (Calcutta: Granthalaya, 1981), pp. 153-154.

體有權查禁這本書，被制伏的印度人起碼有權反抗。⁵⁶

《道路之需》出版後，它的主角薩維亞薩奇迅速成為許多孟加拉自由鬥士的理想形象。許多後抵制英貨運動時代的自由鬥士們都在回憶錄中提到，他們如何冒了極大的風險，有時面臨的是警察的指控，以擁有或甚至只是閱讀這部小說，以及他們如何崇拜薩維亞薩奇。正是在此背景下，讀者必須注意他和因德拉納特之間巨大的相似，包括名字上的相似。薩維亞薩奇是阿周那的別名；因德拉納特許多意義之一是主人或父親是因德拉*的人，因此，它也可以指阿周那。對文學索隱感興趣的人傾向於假設因德拉納特這個角色受到了薩維亞薩奇的啟發，試圖發展薩維亞薩奇的自我定義的某些方面並闡明其侷限性。這些部分在非西方世界的現代化地區廣受讚譽，被看作政治理性和理想政治人格的標誌。

薩維亞薩奇是孟加拉的婆羅門**，他把婆羅門的頭腦力量帶到了他的剎帝利***天職中。正如追捕薩維亞薩奇的孟加拉警察帶著嘲諷的敬意所說的：「薩維亞薩奇是 *mahapurush* (反抗國王的偉人)，他值得被稱作 *saamadhanya* (配得上自己名字的人)。他不僅雙手靈活，他所擁有的十個感官，*dashendriya*，同樣強大。說得更詳細些，他能遊過湍急

的熱帶河流，能同時與六個警察交手。⁵⁷ 他還是名偽裝大師。」

這些能力與他的心智力量相匹配。薩維亞薩奇至少通曉十國語言（他曾聲稱「懂」得世界上所有的語言）。他在歐洲和北美受過教育（像所有體面的印度中產階級的極端民族主義者一樣）。他具有極高的藝術鑒賞力，並且多才多藝。他曾在德國學過醫，在法國學過工程學，在英國學過法律，在美國學過一門他未曾提及的學科。⁵⁸ 讀者或許記得，因德拉納特也在歐洲生活多年，並在那裡學過理科。憑藉歐洲教授們的優秀推薦信，因德拉納特教過法

56 同上註，154頁。這一痛楚深刻而持久。參見Saratchandra Chatopadhyay's letters to Radharani Debi, 10

October 1927, and to Umāpradas Mukhopadhyay, 10 Bhadra 1334 (1927), reproduced in Gopalchandra Roy, *Saratchander Parvathi* (Calcutta: Bharati, 1986), 291-293, 320頁。

* 譯註：Indra，舊譯因陀羅，雷電之神，眾神之首，後成為天王。

** 譯註：古代印度四種姓為婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅。婆羅門是祭司貴族，主要掌握神權，社會地位最高。

*** 譯註：古印度四種姓之一，掌握政治和軍事權力，社會地位僅次於婆羅門。

57 Chatopadhyay, *Pather Dabi*, pp. 1149-1174.

58 同上註，1149頁。

語、德語、植物學和地理學，同時，他還是一名受過訓練的醫生，另外，他擅長武裝或徒手格鬥⁵⁹。薩維亞薩奇也從《薄伽梵歌》中為他的事業尋找支援，儘管他是一名不可知論者。

薩維亞薩奇的才能並非隨意選取。薩拉錢德拉從許多著名的天才革命者身上汲取特點，塑造了他的男主角形象。他們包括吉廷德拉納特·慕克吉(Jandranath Mukherjee, 1879-1915)、賈杜戈帕爾·慕克吉(Jadugopal Mukherjee, 1886-1976)、拉什貝哈里·博斯(Rashbehari Bose, 1886-1945)、M. N. 羅伊(M. N. Roy, 1887-1954)、布朋德拉納特·杜塔(Bhupendranath Dutta, 1880-1961)、塔拉克納特·達斯(Taraknath Das, 1884-1958)和薩蒂什·錢德拉·查克拉瓦蒂(Satish Chandra Chakravarti, 1889-1968)。⁶⁰就此看來，超凡的體力與勇氣、寬恕和愛的能力來自吉廷德拉納特；偽裝的技巧來自賈杜戈帕爾；組織的能力，尤其是建立國際聯絡的能力，來自博斯和羅伊；西方教育來自杜塔和達斯；敏捷性來自查克拉瓦蒂。⁶¹但他也間接地受到另外一些人的影響，如奧羅賓多，儘管小說的敘述很明顯地表現出薩拉錢德拉和泰戈爾都感覺到兩種理論之間的斷裂：一種是奧羅賓多等人推出的民族主義超越理論；一種是新型的、世俗化的民族主義，它日益受到「科學化暴力」理論的支援。在新

型民族主義中，甚至《薄伽梵歌》也獲得了一個弔詭的地位，它成了對去神聖化的民族主義政治的至高地位和政治與道德分離的一種文化認可。（當然，這個文本在甘地政治中有完全不同的意義。）

薩維亞薩奇不僅有這些名目繁多的本領，他還擁有其他在他的創造者那裡激發深刻矛盾情感的造詣。薩維亞薩奇「冷靜得像塊石頭」並冷酷無情。⁶²藉由專注而刻苦的訓練，他已能超凡地控制身體和意念的每一部分。⁶³因德拉納特也醒目地顯示出這種控制。

我們……已放棄了善良和慈善，否則我們會討厭自己感情用事。這正是斯里·克里希那教給阿周那的。不要殘忍，但若涉及職責，要絕情……我的本性是不受個人感

59 Tagore, *Char Adhyay*, pp.381, 385.

60 Sarachandra Chattopadhyay, 卅III Mitra, *Sanskrutitaye Samajchetana*, p. 155.

61 同上註。

62 Chattopadhyay, *Pañch Dabi*, p. 1172.

63 同上註，1223，1232-1233頁。

情影響的……我以一個科學家不存幻想的大腦認識到：活著的人將會死……如果一個人出於憤怒而試圖完成其職責，那他更可能做非其職責之事。⁶⁴

正如薩維亞薩奇所說：

……我是名革命者。我沒有牽掛、沒有仁慈、沒有養育之心——罪與善行於我都是無稽之談。印度的自由是我唯一的目標、唯一的修行(*sadhana*)……除此之外，我此生一無所求。⁶⁵

可以預見，薩維亞薩奇是世俗的理性主義者。對他而言，所有的傳統都是謊言、「原始的迷信」，人類沒有比它們更大的敵人。⁶⁶這一信仰讓他在計算人類生命和犧牲上有近乎數學式的精確。然而，儘管這一精確有如此明顯的客觀性和理性，卻包含了對暴力的情欲式迷戀。薩維亞薩奇認為，人為苦難造成的罪惡只能透過反抗的受害者的鮮血來沖刷。⁶⁷對他而言，受害者心中的咒怨正是他革命的資本，是他建立反抗的根基。他

宣稱，關於和平的所有說辭，不過是剝削者的巧辯和陰謀。⁶⁸

因此，薩維亞薩奇在心理和文化上也很靈活。作為剎帝利和婆羅門他都造詣深厚，他內化了東方與西方，他兼具現代工具理性及對祖國原始而熱烈的愛，後者驅使他「像野獸一樣」從一個國家到另一個國家。另外，他搖擺於兩種選擇之中：成為傳統孟加拉概念中理想的人，還是成為他自己選擇的現代歐洲概念中理想的人。

但這裡存在著分裂，即薩維亞薩奇的世界觀超級男性化。在政治意識形態、戰略和他對自己孟加拉社群的成見的方面，他明顯受性力驅使。同時，他無法完全摒棄那些與其自我定義相左的人格特徵。這些相互矛盾的力量讓他帶有薩拉錢德拉等其他男主角的特點：他們總是明顯地雌雄同體。彷彿薩維亞薩奇在隱藏這一生物雙極性的另一端——

64 Tagore, *Char Adhyay*, pp. 385, 388-389.

65 Charopadhyay, *Pather Dabi*, p. 1234.

66 同上註，1249頁。

67 同上註，1232-1233頁。

68 同上註，1233頁。

他有能力在一些場合近乎母性化，這對抗著他自己過於雄性化的理想男性概念。泰戈爾選擇忽略這種自我對抗的動力模式，但這種動力模式展現在小說裡薩維亞薩奇的人際經驗之中。

《道路之需》的故事發生在緬甸，緬甸當時是英屬印度的一部分。故事圍繞著阿普爾巴展開，他是一名年輕的、正統的孟加拉中產階級婆羅門。他來到仰光，在一家荷蘭公司做個小官員。阿普爾巴是英國統治下一名地方官的兒子，有理科碩士學位。他承認自己是身體上的懦夫，因為害怕污染而有點憎惡女人，他是溫順的殖民地臣民，一個多愁善感、循規蹈矩的媽媽的乖男孩。一個名叫蒂瓦里的婆羅門廚師兼僕人陪著他，蒂瓦里和阿普爾巴一樣怯懦並害怕白人。在仰光，他們認識了巴拉蒂，一名孟加拉婆羅門婦女的女兒。她母親當年反抗家庭，嫁給了一名好鬥、粗魯、酗酒的南印度基督徒。阿普爾巴與巴拉蒂的第一次見面並不愉快，但當巴拉蒂照顧出天花的蒂瓦里時，阿普爾巴與她互生情愫。

同時，阿普爾巴與一名活躍的馬哈拉施特拉婆羅門成了朋友，後者名叫拉姆達斯·塔爾瓦卡爾。通過塔爾瓦卡爾和巴拉蒂，阿普爾巴認識了一個民族主義祕密組織，

名叫 Pather Dabi(字面意思為「道路之需」)。他認識了該組織的領袖——薩維亞薩奇，組織裡的每個成員都稱之為「醫生」。道路之需仰光分支的主席叫蘇蜜特拉，她聰慧、自信、魅力四射，有一半猶太血統、一半孟加拉婆羅門血統。薩維亞薩奇把她從「不體面的生活」裡解救出來，蘇蜜特拉與薩維亞薩奇兩人相愛。

不久，阿普爾巴喪失勇氣，出賣了這個祕密組織。組織成員抓到了他，並判處他死刑。一方面是出於憐憫，另一方面則是因為看在巴拉蒂的份上，薩維亞薩奇不顧多數成員的反對，饒了阿普爾巴一命。接下來，薩維亞薩奇不得不修復因阿普爾巴的背叛造成的破壞。同時，他至少要對付一名成員，後者把薩維亞薩奇對阿普爾巴的仁慈當作剷除薩維亞薩奇的新藉口。小說在憂傷而戲劇性的氛圍中結束，這位革命者在一個風雨交加的夜晚離開了仰光，去重建他在亞洲被破壞的組織。

《道路之需》後半部分多半由巴拉蒂和薩維亞薩奇的長篇對話組成，這發生在薩維亞薩奇展示了對阿普爾巴的寬宏大量之後。透過這些對話，讀者在結尾處感到作者並不完全認同他的男主角，他部分地認同巴拉蒂——她的世界觀與她的領袖的不同。

粗讀之下，讀者可以看到薩維亞薩奇和因德拉納特的相似之處，但必須更仔細地閱

讀才能發現不同。因為這些不同建立在潛入行文的特質之上，儘管作者明顯地認同他的男主角。薩拉錢德拉贊同薩維亞薩奇的大部分政治智慧，例如他斷定「沒有弱國能躲得過歐洲吞噬世界的饑餓」，他相信「農民從不為理念而冒生命危險，因為他們不需要自由，他們需要和平——平庸者及無能者的和平」，這點明顯借自十九世紀歐洲的激進主義。他確信，認為「謊言需要被創造，但真理是永恆和自存的」是錯誤的，因為「真理常被人再創造，因為真理也有生與死」。⁶⁹ 薩拉錢德拉甚至通過男主角之口，為孟加拉中產階級辯護，稱之為充滿創造力的、富有潛在革命性的陣營，⁷⁰ 就像是為了抵消對阿普爾巴性格的負面描寫。

但又一次——讀者想說，他是情不自禁地——作者在小說中引入了另一種愛國主義形式。這是他的男主角有意識地拒絕但時常不自覺地實踐的愛國主義。

它具有兩個要素，第一、薩維亞薩奇最終沒像他一開始表現的那樣具有清晰的人格及意識形態。例如，他對孟加拉和孟加拉人懷著深刻的矛盾情感。他認為孟加拉人怯懦而自私，但也自信地宣稱，世界上所有的語言中，孟加拉語是最甜美的。⁷¹ 至於他的工具理性和他賦予自由目標的至高地位，他有次承認：「不要為了獨立而獨立。達摩正

法、和平、詩歌——這些更偉大。正是為了它們的獨特發展，人才需要獨立。」⁷²

第二，這部小說暗示，薩維亞薩奇的達摩正法(dharma)實際上是非法(apadhama)，即在例外情形下可以遵循的行為準則。此處，例外情形是他的祖國被侵略了，作為自由戰士和印度盡責的兒子，他不得不生活在邊緣人居住的闕限世界裡。幾乎所有《道路之需》中的角色都來自或生活在孟加拉中產婆羅門的邊緣，甚至他們的祕密組織，儘管擴散到了亞洲的大部分地區，卻疏離於印度政治活動的主流。薩維亞薩奇宣稱，他選擇緬甸作為道路之需的總部，是因為緬甸女人更自由，他希望女人能成就他的革命。⁷³然而，緬甸人的作用也僅止於那個聲明。小說沒有明顯的本地角色。緬甸文化和物理上的特質，常常是後者，僅作為背景，供一群邊緣的孟加拉人和他們少數的非孟加拉同伴扮

69 同上註，1239、1241、1247頁。

70 同上註，1261頁。

71 同上註，1248-1249頁。

72 同上註，1237頁。

73 同上註，1221頁。

演他們的政治和歷史角色。因此，作者最後對他自己的男主角的警告非常重要，它藉由巴拉蒂的夢話傳達出來：

你是個超人，對你，我的尊敬、崇拜和喜愛永不會動搖。但我將永不接納你的知識判斷 (*nishabdishi*)。讓自由通過你的雙手來到我們的國家，但永遠不要把不道德扮成道德……如果你賦予必要性最高的優先權，因此給懦弱者造成非法 (*adharma*) 即正法 (*dharma*) 的印象，你的哀傷將永不停止。⁷⁴

這也可以是艾拉說給因德拉納特的話，不是在夢中，而是在她最警醒和自我覺知的時刻。接下來我們要問的是，巴拉蒂會在完全清醒時重複對她的英雄的批評嗎？或許，泰戈爾在《四章》裡直接說的，薩拉錢德拉只能間接地、近乎不由自主地在《道路之需》中說出。然而，這一連續性不容忽視，兩位作者都透過他們的女主角表達了他們的道德疑慮，並假定他們的男主角都已經(至少部分地)向非法力量及冷漠的、工具化暴力妥協。換言之，因為與他實際的政治理念相左，薩拉錢德拉對其男主角的認同並不完全，

他與泰戈爾的差別也沒詩人可能願意承認的那麼大。薩拉錢德拉曾是熱情的民族主義者，他確實曾把寫作《道路之需》作為政治行為，也把薩維亞薩奇當作民族英雄。但富有創造力的作者的作品會獲得它自身的衝動和動力，透過作者對巴拉蒂殘餘的認同，薩拉錢德拉的小說獲得了這樣的自主性。

泰戈爾比照薩維亞薩奇塑造因德拉納特*時，唯一漏掉的是對巴拉蒂的這種認同。他創造出薩維亞薩奇的反面主角，即因德拉納特。在《道路之需》中，這位「無情的、狠心的、無畏的、無同情心的」革命者，在《四章》中有了更多的東西：一名「冷靜的、精於算計的暴力工業家」，對他來說，暴力不過是流水線式的死亡而已，以生產出政治效果。⁷⁵在此層面上，泰戈爾對薩拉錢德拉回應科學化暴力時的微妙之處一點也不敏感。然而，在另一層面上，泰戈爾創造性的自我，也獲得了它自己的自主性。它感覺到了他的這位同僚對其半同種姓、祕密信仰甘地主義的女主角的潛在認同。通過《四章》中的

74 同上註，1251頁。

* 譯註：原文的 Indrajii 應是筆誤。

75 同上註，1257頁。

艾拉，巴拉蒂的政治哲學得以發聲，她的道德焦慮得到了具體的表達。

自我的喪失和尋回

《家與世界》主要呈現了一種社會選擇，即對個性鮮明的兩個人所代表的兩種意識形態的選擇。這種選擇在《戈拉》中主要以內心選擇的方式呈現。比馬拉和戈拉之間的連續性，通過《四章》中的艾拉得以銜接。對於艾拉，道德和政治逐漸變得不可分割，同樣地，道德行為和政治行為、私人的和公共的、家庭和世界也逐漸變得不可分割。在此層面上，這三個人物可被看作彼此的延伸。這三部小說構成了一個單一的敘事，即關於分裂的自我的連續故事。在這個分裂的自我之中，兩股對抗的社會力量由兩個人代表，他們首先構成了一個潛在的自我（尼基爾和桑迪普），然後構成了一個明顯的雙我（阿廷和因德拉納特），最後，是一個破碎的自我（戈拉）。

但這一敘事存在著明顯的裂隙。盧卡奇指出，對於比馬拉和《家與世界》的讀者來說，他們的選擇相對容易，因為桑迪普的性格有缺陷。在《四章》中，阿廷的內心選擇

幾乎全然是道德的，並有意地被置於童話的二維世界中。難怪一旦泰戈爾把序言從後來的版本中撤掉，《四章》作為政治道德的神話式宣言便能迅速被吸收進孟加拉文學的主流。它引發的爭議和質疑，遠未達到泰戈爾的意圖。

在《戈拉》中，這種仍是政治性的選擇以心理的形式出現。相對於《家與世界》中政治道德引發的衝突呈現於接近理想型表象的兩位主角之外，《戈拉》，像《四章》一樣，把公共道德問題投射在戈拉自己的人格、他的自我定義之中。道德的、政治的矛盾幾乎全部發生在他內心；正是戈拉學會了自我評價或對自己進行評判。這裡，沒有因德拉納特分擔責備。我們將看到，當他穿越舊的政治及心理自我去獲取一個新的道德視野時，即使那些支援戈拉政治超我也無法分擔他的痛苦。

這部小說的背景是一場意識形態的辯論，對此，非孟加拉裔讀者或後幾代孟加拉人並不熟悉。它發生在正統印度教和梵社改革運動之間，並逐漸超出了兩個教派或信仰之間的知識碰撞。剝離其教派意義，它可被看作意識的兩種結構之間的衝突。在小說的結尾處，作者實際否認了印度教和梵教(Brahminism)的兩個明顯層面，而在小說的開頭，他則將這些人物置於這兩個層面之上；現在，他把這些人物放在意識的這兩個垂直的結構

之上，它們是印度公共生活中兩個潛在的、政治與道德層面。

戈拉的選擇

儘管寫於抵制英貨運動時期，《戈拉》的故事背景設定於十九世紀七〇年代末期。其主要人物是一名年輕、熱情，但書生氣十足的社會改革者，他是一名極端的印度教徒，認為被殖民的屈辱只能藉由嚴苛地保護每個本土事物來消除。戈拉熟知那些反對自己立場的論調，他具備深思熟慮的、有力的對答。因此，當他決定在德利威尼沐浴時，並非為了尋找純潔或虔誠，他知道那裡將有朝聖者，他必須去除膽怯，與普通人站在一起。⁷⁶ 如他所說：「當全世界都捨棄了印度，對她百般羞辱之時，我願意分享她的恥辱之席——如此種姓林立、如此迷信、如此崇拜偶像的、我的印度。」⁷⁷ 在這方面，戈拉身上有智者辯喜 (Swami Vivekananda, 1863-1902) 和修女尼維迪塔 (Sister Nivedita) 的影子：

你稱為粗俗的，是我歸屬的人群。你稱為迷信的，是我的信仰……變革？……：比你稱更重要的愛與尊重。當我們團結一致，變革會自動從內部產生……⁷⁸

……我崇拜的女神不會被瓮置於美貌中出現在我面前，我在佈滿貧困和饑餓、痛苦和侮辱之地見到她。⁷⁹

可以預見，戈拉並不因面向過去而懷有歉意。他認為，人只有透過把過去當作死去、消失了一樣地談論，才能告別過去。⁸⁰

戈拉的排他主義讓他走向了民族主義的一支，它那時還沒成為印度的政治力量。這支民族主義最初受到了班吉姆錢德拉·查托帕迪亞雅和辯喜的「本土主義」的啟發，一

76 Tagore, *Gora*, p. 29.

77 同上註，267頁。

78 同上註，50-51頁。

79 同上註，71頁。一名評論家基於傳記細節指出，戈拉大半生都是印度極端民族主義者，但具有愛爾蘭血統，戈拉這一角色的靈感，主要來自尼維迪塔。Bimanbehari Majumdar, *The Heroines of Tagore: A Study in the Transformation of Indian Society, 1875-1941* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1968), p.

225。

80 同上註，88頁。

九〇五年孟加拉分治後，它才成為重要的政治運動，但當時它已初露端倪。壯大成運動後，它公然接納了西方關於民族、國家、治國術、技術和歷史的概念，將之作為當代政治不可避免的普世概念。這種反應式的西化被放置在西方民族主義範疇之下——泰戈爾稱之為西方歷史的內化，它讓泰戈爾避免了直接與帝國主義問題的抗爭，取而代之，他關注的是對帝國主義的兩種彼此相左的回應形式。

小說圍繞著一系列對戈拉的民族主義和自我定義的攻擊事件展開。這些事件激勵他尋求更真實的愛國主義和信仰形式，它們根植於更真實的自我。在尋找的過程中，戈拉內心的分裂加劇，其程度超過了現實中一些可能用以塑造他的原型。但也有連續性，這些連續性彌合了這一分裂，讓他這樣的人格變化變得可信。這些連續性中最重要的是，戈拉開始不願模仿西方。「如果我們有這樣錯誤的觀念，」他曾說，「即，由於英國人強壯，所以除非我們與他們一模一樣，否則我們永不能變強壯，那麼，這一不可能將永遠不會成為可能，因為僅靠模仿，我們會變得不倫不類。」⁸¹基於這一信念，戈拉的自我發現在小說的結尾處獲得了實現。

戈拉的父親是名退休的政府官員。這位父親經歷了放蕩不羈的生活，退休後斷然

轉向正統信仰。他的妻子阿南達瑪伊極其鎮定並富有遠見。她有種就事論事和務實的道德，這有助於她處理和兒子們的關係：激烈的戈拉和另一個兒子馬希姆。馬希姆完美地「正常」，也因而「現實」、憤世嫉俗。不過，阿南達瑪伊主要擔心的是「不正常的」、理想主義的戈拉，她的生活圍繞著他展開。與丈夫不同，阿南達瑪伊與傳統和平共處，因此能以更開放的態度接納文化差異和異議。小說中有幾處暗示著她的自由主義視野，是源自她深厚的傳統根基——父親在她還是嬰兒時過世，她由身為瓦拉納西梵學家的祖父帶大。

小說以比納耶(Binay)作為開頭，他是戈拉的朋友，偶遇了一個改革派梵社家庭。這個家庭的一家之主是位愛好哲學、思想開明、疼愛子女的父親，名叫帕雷什錢德拉·巴塔查里亞，又稱帕雷什先生。帕雷什先生的改革主義是「自然的」，主要源於他自身的道德和精神敏感，而非任何意識形態。然而，儘管帕雷什是道德上的一家之主，他那古怪地西化的妻子巴拉達松德麗卻主導著家庭的政治思想。巴拉達十分注重維護梵教的純

潔，正如戈拉對印度教一樣。

戈拉反對比納耶和帕雷什先生家接觸，他害怕朋友會受這個家庭影響，進而失去意識形態的純潔。他絲毫沒意識到，這個家庭對比納耶的吸引，主要是因為它能滿足他對戈拉宣稱印度是「虛幻的化身」的日益增長的反叛。⁸²後來，戈拉自己也逐漸被捲入帕雷什的社會軌跡之中，哪怕只是因為他偶爾與這個家庭不愉快的交流，包括與他們家那些一本正經、自以為是的客人的交流。其中一位叫哈倫先生，是梵社正統教派的中流砥柱之一。所以，正是在戈拉的眼皮子底下，比納耶最終與這家的一個女兒拉麗塔相愛了。

拉麗塔富有朝氣，勇於挑戰，有自己的想法。她嫉妒比納耶對戈拉的情感依賴。一個偶然的事件突然改變了這種怨懣。拉麗塔的媽媽為一名英國專員籌劃戲劇演出，這名專員在幾天前把戈拉抓進了監獄，理由是他支援受壓迫村民的反抗。拉麗塔不想參加這場演出，她離家出走，和比納耶一起返回了加爾各答，這成了頭號醜聞。比納耶現在發現，他對戈拉在意識形態上的忠誠，與拉麗塔在面對施加在戈拉身上的不公正時的直接道德反應相衝突。

同時，在孟加拉鄉村的經歷讓戈拉對印度的概念產生了巨大的動搖，尤其當他看到一個以穆斯林為主的村莊的反抗後。村莊理髮師更開放的印度教觸動了他，這名理髮師與穆斯林而不是與他們的印度教壓迫者團結一致。

最終，戈拉自己與這個梵社家庭的另一個女孩產生了感情。她叫蘇恰麗塔，是帕雷什先生的養女。曾經，「印度有女人這個事實，幾乎從未經過戈拉的大腦」；現在，他「通過蘇恰麗塔重新發現了這一真理……」，這震撼了他。⁸³他開始不把蘇恰麗塔當作特別的個體，而把她當作特別的理念，即印度女性氣質的表現。⁸⁴他逐漸意識到女人不僅象徵著母國，她們就是母國。正是對女人作為母國這一羞辱的漠視，解釋了印度男性對喪失男人氣概的不安感。⁸⁵現在，戈拉被兩方拉扯，一方面他被蘇恰麗塔吸引——剛開始時他無法承認對她的愛；另一方面是他的政治宗教意識形態。帕雷什先生的觀察更是

82 同上註·30頁。

83 同上註·271頁。

84 同上註·272頁。

85 同上註·272-273頁。

如此：「戈拉太霸道了……追求到真理的人，無論在思想、語言還是行為上，都有種純樸及心平氣和，但戈拉不具備這種特質……」⁸⁶

結局很牽強，儘管戈拉努力過一種純粹的、苦行的婆羅門生活，卻發現自己實際上一對愛爾蘭夫婦在一八五七年印度士兵大起義時拋棄的孤兒。一夜之間，他成了賤民和非印度人。儘管這個發現傷害了他，但並未摧毀他這個人。相反，他獲得了面對如下現實的勇氣：帕雷什先生的宗教意識比他的高級，阿南達瑪伊的實用道德也同樣如此。一旦認知到這個事實，他的第一個象徵性的舉動就是向女僕拉其米——他兒時的保姆——坦白。她是基督徒，因此可能是賤民。

儘管這部小說的篇幅幾乎是《家與世界》和《四章》的兩倍，但情節並不特別複雜。然而，《戈拉》中的人物比《四章》中的人物有更充分的發展，意識形態的衝突也編織在精巧的細節之中。確實，讀者可以發現，《戈拉》的基本主題是人格和意識形態的轉變，這些轉變通過人際和認知的衝突來實現。與其他兩部小說相比，這部小說並沒那麼直接和咄咄逼人地講述泰戈爾自己的政治意識形態，以及他那關於「真正」愛國主義的理想和社會變化的理想模式。戈拉在最後並非只是泰戈爾政治哲學的一個簡單工具。

故事圍繞著戈拉的愛國主義展開。當它表現為民族主義時，這種愛國主義有了許多鮮明的特徵。第一，戈拉沒意識到，他的民族主義以及他關於印度教徒應成為單一同質的民族的理念，⁸⁷是借自西方。因此，它沒有文化根基。當作為政治的、社會的行動分子進入一個村子時，他遇到了另一種形式的政治社群，它在文化上更多地紮根於這個文明的道德準則之中。這一經歷並未讓他脫離自己的意識形態，僅在他腦海裡種下一些疑惑。快到結尾時，戈拉才發現，他的民族主義和文化排他主義是自己不確定的文化之錨引起的反應，因此加倍地力求純粹。

第二，戈拉的民族主義物化了民族的理念。構成印度民族一部分的人或作為民族主義意識形態受益者的人對戈拉有某種神聖性，但從意識形態上來看，他們只是政治和文化上的抽象概念。很久以後，孟加拉農村的現實——它包含的壓迫和暴力——才敦促他作出選擇：生活經驗主義還是書本經驗主義。泰戈爾作品常見的主題是民族主義（像任何

86 同上註，89頁。

87 同上註，294頁。

理論一樣）物化其潛在受益者——其理想化民族裡的公民——的能力，在《戈拉》中，泰戈爾第一次探索了這種能力在當代政治中的後果。

第三，戈拉的民族主義假定：無論從內在還是在根本上，本土事物都不同於外來事物，印度自我或印度教自我本身就能充分成立。所以，甚至印度教的寬宏和包容也印證了一個更高級文明的寬宏和包容。泰戈爾把戈拉的出身當作最終的象徵性證據，以證明民族身分的概念本身就是外來的，它違反了印度性和印度教的基本原則。

要注意，當泰戈爾一九〇九年寫《戈拉》時，他已試圖脫離西方小說的傳統結構，引入印度史詩傳統的元素。我們已看到，這一方式如何讓泰戈爾以近乎童話的形式寫出了《四章》。《戈拉》則讓讀者瞥見了硬幣的另一面——這個新形式在印度成功的一些可能的原因：這部小說能同時從心理、道德和精神層面上探索自我的各個面向。

戈拉的民族主義概念在不斷變化，這源於他不斷變化的自我認知，而後者是他自我對抗的痛苦過程的結果。他出身的祕密並未解決問題。讀者知道這個祕密，戈拉並不知情。當結尾真相大白時，它只是讓已實現的自我意識更具衝擊力。

有四個人在戈拉的自我對抗中發揮了關鍵作用，分別為比納耶、帕雷什、阿南達

瑪伊、蘇恰麗塔。這四個人中，帕雷什為故事提供了形而上的、道德的支點，是戈拉人格變化的主要促成因素。但阿南達瑪伊是文中最強有力的存在，被迫在戈拉的印度和阿南達瑪伊的印度之間作出選擇。戈拉最親密的朋友、他的雙我——比納耶，選擇了阿南達瑪伊。這一選擇是「被動的」和「憑直覺的」。後來，戈拉自己在更具自我意識的情況下，作出了同樣的選擇。他感到，阿南達瑪伊在其女性氣質中所代表的印度精神，比他純粹的、消過毒的、男性化版本的印度性和印度教更真實。

讀者猜測，以阿南達瑪伊作為原型，發展成後來小說中的比馬拉和艾拉，正是阿南達瑪伊的本真性在民族主義事業中分別被桑迪普與因德拉納特所改造。這種改造試圖通過賦予夫妻關係以超越母性的絕對優先地位，來拆除私與公之間的藩籬，並在家與世界之間樹起新的屏障：家庭空間的女性價值不允許侵入或溢出到公共生活之中。為確保比馬拉和艾拉的母性自我不完全被她們的婚姻自我或性欲遮蓋，泰戈爾在《家與世界》和《四章》中引入了阿睦利亞和阿基爾這兩個角色。⁸⁸ 他們突出了阿南達瑪伊、比馬拉和艾

88. Sudhasarva Bosu, *Rabindranath's Char Adhyaya* (Calcutta: Bharati Publications, 1979), p. 36.

拉之間的連續性，以及對女性自我的本真性和權威的威脅，這一女性自我是印度文明的組織原則。

《戈拉》的另一個中心問題是純潔，它既是一種文化價值，也是個人道德的內容之一。戈拉在一開始有一個純粹印度教的固定概念，並試圖信守它。對他而言，帕雷什先生的家庭是不潔的，而阿南達瑪伊是妥協的。在小說的結尾，戈拉關於純潔的最初概念解體了，他認為帕雷什和阿南達瑪伊比他的父親和哈倫先生更接近真正的純潔。看似矛盾的是，帕雷什和阿南達瑪伊正是通過自願犧牲他們的純潔，而在戈拉眼裡獲得了這種新地位。他倆自願犧牲純潔以重新肯定一個道德世界。戈拉發現，不管他怎麼努力，他無法斷絕與這一世界的關係。

泰戈爾提出，那個共用的道德世界是普世的。並且，若阿南達瑪伊能如此輕鬆地接納和捍衛它，那它必定與印度傳統之間有連續性。帕雷什通過自律獲得的，阿南達瑪伊則通過日常的女人特性(womanliness)、通過做她自己而獲得。這是《家與世界》中的悲劇性的比馬拉所沒意識到的，這也是《四章》中的艾拉到最後拒絕承認的，並又一次帶來悲慘結果。比馬拉和艾拉，受桑迪普和因德拉納特的影響，與阿廷一樣脫離了自然的本

性。因為，通過選擇男人世界衍生出的價值，她們試圖在那個世界裡平起平坐。她們的個人悲劇源自追求民族主義和民族國家的男性化世界的價值——源自可被稱作平等主義的父權制的原則——而並非源自任何真正對女性價值的重新肯定。

以此方式在女性特質 (femininity) 中找出道德支點，意在否定帶有攻擊性的陰莖中心主義 (phallic-centric)、「民族崇拜的狂熱自我偶像化」(self-idolatry of nation-worship) (其中，因德拉納特代表了複雜的形式，桑迪普代表了更具街頭智慧的版本) 及「世界主義的蒼白含混」(在《戈拉》中通過巴拉達松德羅病態而滑稽地模仿現代性而呈現)。⁸⁹ 印度的歷史，泰戈爾認為「是連續的社會調適的歷史，不是以抵抗和侵略為目的的組織化權力的歷史」。⁹⁰ 因此，當這種男性化民族主義是自願的、自我施加的，它在印度的破壞力更強。⁹¹

這裡討論的三部小說，《戈拉》是唯一一部以歡樂基調收尾的作品。彷彿，在確立了印度教民族主義的不正當出身後，泰戈爾可以允許他的男主角心平氣和。戈拉對自己

89 Rabinranath Tagore, *Nationalism* (Tepint, Madras: Macmillan, 1985), p. 2.

90 同上註。

91 同上註。

的出身、「遺傳的不可接觸性」的新認知把他從狹隘的民族主義中解救出來，讓他更接近了他的母親，言外之意，即他的母國。彷彿，一個被定義得過於精緻、過於排他的自我，在定義上便不能成爲一個有能力與其他印度人和印度性建立嚴肅關係的真正的印度自我。一旦這點得到確立，泰戈爾的其他政治小說便接踵而至，它們是《戈拉》的政治心理邏輯上的必然結果。

吉普林的選擇

爲了更全面地了解《戈拉》中自我的政治，有必要把男主角與另一部小說的男主角簡單地比較一下。這部小說就是拉迪亞德·吉普林(Rudyard Kipling)著名而具影響力的《吉姆》。⁹²比較時，我將參考卡利安·庫馬爾·查特吉(Kalyan Kumar Chatterjee)最近的論文。⁹³在這篇論文中，戈拉並未被當作一個最終發現自己有外國出身的印度人，而是被當作一個留下來成爲了局內人的局外人。

《吉姆》發表於一九〇一年，比《戈拉》早九年，並立即大獲成功。泰戈爾可能起碼聽說過《吉姆》的主要關注點，即便沒有，他自己的小說也提供了對吉普林小說的呼

應。兩者都探討了自我的迷失和尋回，以及與之相關的焦慮和痛苦。

吉普林的這部小說乍看與他其他的作品風格一致，但其實有些獨特之處。在寫《吉姆》時，吉普林已離開印度大約十年。當作品完成時，他對這個國家及其居民所懷有的痛苦而強烈的矛盾情感已隨著時間的推移部分地消散了。小說有種不同尋常的成熟，有種喚起情感的、懷舊的風格，彷彿它試圖抓住永恆印度轉瞬即逝的精神，這種精神顯現在她的當代怪象和社會矛盾之中。這些特質不完全屬於讀者熟悉的吉普林，這樣的敏感通常只在他描寫印度動植物時表現出來，而非居住在這個國家炎熱而多塵的平原之上的人類，例如《叢林之書》(Jungle Books)。一些評論家發現了這個差異，其中一名評論家稱《吉姆》是吉普林對印度的告別演說，是英國人對印度日常生活書寫中最真摯的一個。⁹⁴

92 Rudyard Kipling, *Kim* (reprint, New York: Dell, 1974).

93 Kalyan Kumar Chatterjee, 'Incognitos and Secret Sharers: Patterns of Identity, Tagore, Kipling and Foster', *Indian Literature*, May-June 1989, No. 131, pp. 11-130.

94 K. Bhaskara Rao, *Rudyard Kipling's India* (Norman: University of Oklahoma Press, 1967).

男主角，吉姆，是一個白人小孩，迷失於都會印度的荒野，印度的烈日將他曬黑，他說一口印度話。吉姆的父母，同戈拉的父母一樣，是愛爾蘭人，⁹⁵他們都過世了。在拉合爾，吉姆同其他印度街頭小孩一樣地生活著。這部小說描寫了他如何通過一系列冒險重獲他的「真實」身分。這些冒險把他與殖民政府連結起來，讓他成為後者安全利益的保護者。小說以拉合爾博物館作為開端，館長是英國人，以吉普林的父親為原型。在博物館裡，吉姆遇到了一位在朝聖途中的「奇怪的」西藏喇嘛。吉姆與這位出世並可愛的喇嘛交了朋友，並成為他的弟子，或 *chela*。

小說大部分描寫了兩人在大幹道(Grand Trunk Road)上的冒險旅程。途中，他們遇到了各色人等，吉姆逐漸開始破解和抵抗一個針對英國統治的陰謀。在這種破解和抵抗中，吉姆的印度自我派上了用場。他可以像東方人一樣撒謊，一天中所有的時間對他來說都一樣，他可以像任何亞洲人一樣行賄受賄，他能以被動型攻擊的方式保護自己和導師的生存。因此，他嫺熟地乞討，利用當地人的迷信擺脫社會困境，甚至——V.S.奈波爾(Naipaul)會喜歡這樣——咀嚼檳榔，吐到他乘坐的火車的車廂地板上，以融入周遭環境。⁹⁶

讀者逐漸清晰地看到，吉姆和這名喇嘛不僅組成了一個社會二人組，也組成了一個心理二人組，他們互為對方的雙我，在此過程中，他們終得象徵大過他們自己的力量。

他們被潛在共同的他者聯繫起來，這個他者就是印度，被這名喇嘛超越的印度，被吉姆功利地用作偽裝的印度。簡言之，吉姆代表了吉普林曾經可能的自我，這個自我能夠擱置對印度這個國家混合了誘人的雌雄同體魅力的多樣性、原始和暴力的懷疑。這名喇嘛，另一方面，被一名評論家稱為吉普林的「反自我的勝利成就」，它如此強大，以至於成為「其他一切事物的試金石」。⁹⁷處於孩童般脫俗世界裡的喇嘛，是吉普林對政治上

95 無論是在這部小說中還是社會分析中，作為愛爾蘭後裔在英國人—印度人關係中的心理重要性都未得到充分探討。很明顯，愛爾蘭性代表了一種闕限。它標記了某一種西方性，不具支配地位，非主流，因而在文化上更容易親近；它標記了一個地域，它看起來是英國帝國主義的共同受害者；它與基督教的一種形式天主教有聯繫，後者明顯不是這個帝國的宗教，並明顯對印度人的文化風格和傳統宗教信仰更開放（參見本書第三部分，下面的第120-121頁）。

96 Kipling, *Kim*, pp. 27, 30-1, 36.

97 Mark Kinkad-Weeks, *The Lord Birkenhead, Rudyard Kipling* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1978), p. 222.

代表的一切的否定。這個角色對吉普林來說是個千載難逢的機會，能讓他擺脫自己辛苦構建起來的帝國自我。

可以把《吉姆》看作這兩種自我的角力，沒有一方取勝；兩者最終臣服於第三種自我：效力於傳統國家的自我。但同時，小說為兩種被廢黜的自我——一個位於吉普林迷失的過去，另一個位於東方被遺棄的現在，提供了一個感人的辯護。正是這種與失敗者的共鳴，讓《吉姆》與吉普林的大部分作品不同。吉普林再沒顯示出同樣的文化和心理的敏感或道德勇氣。他是那種害怕認同受害者的人，尤其當他們對抗了權威時。他總能找到認可獲得批准的暴力的理由。在其他文章中，我曾把吉普林的這種恐懼與其更深層的恐懼聯繫起來，即，他恐懼向內觀看，害怕暴露他對自己真實身分的潛在認知；他是缺乏安全感的雙文化人，他的創造力之源是其雙文化性而非其單文化自我。因為，他的恐懼是借助當前的進步理論和社會達爾文主義人為地建構起來的，以避免直接面對與被征服者和弱者認同的道德要求。⁹⁸

少年吉姆身上有吉普林的影子：他的許多同在印度的盎格魯·撒克遜夥伴認為，他修養差、不夠社會化、桀驁不馴，甚至被曬得太黑了。⁹⁹同戈拉一樣，吉姆來自外部世

界而成為了印度世界的一部分。那些在盎格魯-印度邊緣化他的東西，在印度社會，恰恰能標榜他是局內人。在「文明」社會裡可能是一種障礙的，但在「拉合爾本地人社區」則是一種優勢。他能輕鬆地融入印度環境，帶著不羈的優雅。

另一方面，戈拉像風暴一樣進入了一個傳統孟加拉家庭，揭開了他自己及其家庭潛在的矛盾和虛偽。他是那個神祕的英國人，正如泰戈爾早在一八九八年就已寫道，「是命運的使節，衝破我們不堪一擊的門，進入我們房子的每個角落」。¹⁰⁰儘管被當成印度人養大，戈拉性格中保留了他西方自我的元素，無論在身體還是心理上。他「咆哮」著說話，不必要地自信，生活在不認可任何灰色的世界裡。

戈拉的聲音和過度自信揭穿了他古銅色皮膚的假像，也讓他在印度社會裡與眾不同，而吉姆對本土場景的敏感則反映了局內人的意識。與戈拉不同，吉姆無需確認他的印度性，無需以此作為心理防衛；他自然地把它當作他的社會盔甲的一部分。他是吉普

98 Nandy, *The Intimate Enemy*, pp. 35-39, 64-73.

99 Birkenhead, *Kipling*, pp. 62-63.

100 Rabindranath Tagore, 「自 Chatterjee, "Incognitos and Secret Sharers," p. 113.

林本來可能的樣子，或是吉普林覺得是他早年時期的樣子。

在這些差異之下有更深層次的相似。在《戈拉》中，泰戈爾試圖融入他仿效這名西方人而成的印度自我的一部分；在《吉姆》中，吉普林試圖承認其西方自我中的印度部分。這種抗爭在吉普林身上更為激烈和痛苦。他不得不與自己對印度性的恐懼對抗；他既不能承認又不能丟棄印度性，同時他又對其英國自我的緊抓不放帶著某種絕望，這是他對英國統治的過度忠誠和種族優越觀念所無法掩蓋的。¹⁰¹

因此，這兩部小說以極其不同的方式結尾。在《戈拉》中，男主角獲得了更廣泛的自我定義，其中，他的西方自我並未被拋棄，而是在更大的生活哲學中找到了一個位置：

此處的重要基調是重生。就在他卡在地獄邊境*之時、就在他無處可去之際，他(戈拉)藉由新的洗禮找到了新的歸宿。當印度教聖殿對他關上了大門的同時，這個充滿多樣性的廣袤國家在他面前展開，讓他有新的追求、新的事業和可能的新的勝利。¹⁰²

在《吉姆》中，沒有重生。男主角與毛格利(Mowgli)相似，他早已有一種日常生活的哲學，這讓他有自己的文化根基。結尾處，吉普林確實為吉姆建立了一種與英國統治的行政關聯。但結尾頗為牽強，因為它受到了吉普林的個人焦慮和他要賦予吉姆的印度自我一個可接受的意義和正當性的內在需要的影響。這必然是文學上最大的反高潮之一：吉姆收窄了他的自我定義，成為帝國的一位安全人員。他必須成為他自己文化自我的局外人，才能被其創造者的世界接受。¹⁰³

101 Nandy, *The Intimate Enemy*, 也參見 Edmund Wilson, 'The Kipling that Nobody Read', in Andrew Rutherford (ed.), *Kipling's Mind and Art* (Stanford University Press, 1964), pp. 17-69.

* 譯註：Jimbo，據說是供耶穌降生之前去世的正直的人和未受洗禮的兒童死後棲身之所。
Charterji, 'Incongnitos and Secret Sharers', p. 118.

103 Angus Wilson 試圖為這一自我窄化辯解，稱吉姆效忠的國家保護了吉姆和喇嘛的天真。「這本書中兩個更高的價值——印度生活的豐富和多樣性，喇嘛的神聖和精神性的癡愚——只能通過(英國)統治而免受無政府的混亂或暴君專制的破壞。」Angus Wilson, *The Strange Ride of Rudyard Kipling, His Life and Works* (London: Secker and Warburg, 1977), p. 130. Wilson 沒注意到吉姆敏銳的求生感及豐富的防衛技巧來自他的印度自我，喇嘛比起受英國統治保護，更多地是受吉姆保護。在第四段之前，Wilson

異議的政治

讓我們暫停並回顧一下。泰戈爾的這三篇小說都涉及了政治權威的脆弱和彈性，以及道德異議的產生、存活和死亡。這些都展現了，公共的與私人的——言外之意，世俗的與非世俗的——道德領域的區分，最終是不可持續的。公共領域道德的顛覆，不久將扭曲主要的人類關係和個人文化自我性的核心。

作者對於權威和異議的多元概念，形成了這三部小說的複雜性和自我政治性的深度。泰戈爾認為，政治權威分為三個截然不同的部分——標準化、程式化的權威結構。新的權威爭取者試圖奪取由第一部分中抗爭的受害者所創造出的道德空間，第三部分與前兩者不同，由那些對他們的傳統、受害者擔負責任的人組成，他們視受害者為活的、受苦的和真實的人，而非抽象的異議意識形態中的範疇。第三部分包含未來真正抗爭的種子，抵抗過去的壓迫和難以容忍的現狀。因為，它涵蓋了那些與傳統有更深厚聯繫的人，正因為這種聯繫，他們對新鮮的以及外來的事物的態度更開放。尼基爾的祖母、戈拉的母親和帕雷什先生對印度傳統的內在力量的展示，遠超過那些拚命維護傳統的人。

現存權威結構虛弱、妥協、注定會失敗，反抗也針對它而來。權威爭取者傲慢、集權、有效率地運用著暴力，對他們的新權力和從歷史中獲得的正當性充滿了信心。彷彿，強制的父權權威——印度社會正統及不正當的殖民權力——被去神祕化後，人們突然要面對一個全新的、兄弟般的反權威，它要求人們的全面擁護，理由是，其他反叛者既不夠對立，也不熟悉異議的錯綜複雜。¹⁰⁴ 泰戈爾自己攻擊的目標主要是新式的反權威。他覺得，不管是本土的還是外國的，當權派在道德上的崩潰已昭然若揭，無需再被強調。

在社會正統和殖民主義這兩種消退的權力中，殖民主義多居於幕後。偶爾出現的英國地方官、警官或密探便是全部直接面對英國統治的途徑。但殖民主義又能處處被感覺到，它塑造了每個階段的敘事。這三部小說的每個重要衝突都涉及民族國家、歷史和進

自己稱吉姆「綜合了Dodger的世故、狡猾、幽默和魅力，及Oliver Twist的溫柔和善良，一個看起來不可能的任務。」同上註，129頁。

104 參見Erik Erikson, 'The Legend of Hitler's Childhood', in *Childhood and Society* (New York: Norton, 1961),

2nd ed., Ch. 9.

步的西方理念對印度生活方式的滲透，是重組這個文化的自我定義的一種方法。這些理念確立了政治語言的術語，即便是在印度人之間。殖民主義的這一勝利與某種民族主義的野心相得益彰。這種民族主義忠實地吞下了殖民主義世界觀的鈎、線和鉛墜，準備隨時犧牲印度人，祭祀正在成形的印度民族國家的歷史——一個嶄新的、外來的和進步主義的歷史。

相較之下，代表印度教社會正統的空虛父權或許為《家與世界》和《四章》中的男主角定下了基調，但這些父權已全部死亡，它們自毀的、封建的傳統也易被打破。更難的是挑釁新型的堅定異議者，他們一方面抗爭這些腐朽衰敗的權威，另一方面抗爭英國殖民主義。桑迪普和因德拉納特都認為印度的正統對英國統治的反抗性不足，但出於一種伊底帕斯情結（戀母情結），他們自己受制於他們攻擊的目標——殖民政權。這不僅源自他們的總體觀念框架，也源自政治道德的具體理論和從現代歐洲借來的科學化暴力。最終，桑迪普和因德拉納特的追隨者落入了同樣的圈套。他們發現，政治可以解放人，但也可以掩蓋某種自我欺騙，後者協助隱藏了不明顯的奴役。

尼基爾不僅反抗第一類權威、社會正統和殖民主義，也反抗第二類權威。但他逐漸

認識到第二個戰爭，即對新興反權威的戰爭必須在受害者的思想中展開。對他而言，這個戰場既包括本地社群，也包括他的妻子。比馬拉只有在經歷了一場痛苦和自毀的旅程之後，才達到了相同的知識立場。

同樣，艾拉很快看穿了她盛氣凌人的母親的空虛權力及她學術氣息十足的父親的自我閹割。她較輕易地就在不幸的家庭之外建立了自己獨立的、職業的生存方式。但因德拉納特的道德獨裁既誘人又令人窒息。如同尼基爾一樣，阿廷發現鄙視其貴族家庭無意義的奢侈非常容易，但他無法挑戰因德拉納特的權威及它的致命魅力，這種無能感擊垮了他。最終，因德拉納特，這個聰穎而自制的戰略家，在爭奪艾拉心智的戰役中輸給了阿廷——這名虛弱的、自我懷疑的詩人。但是，這場勝利與其說是阿廷的，不如說是艾拉的。因為，是她打破了因德拉納特的咒語，而不是阿廷。

在《戈拉》中，這種新權威被內化了，它成為男主角破碎的自我的一部分。他看透了父親權威的空虛及其晚年回歸信仰的行為，讓戈拉放棄自我施加的民族主義及相應的心理防禦更令他痛苦。民族主義殖民化了他的自我，比任何帝國力量都來得成功。泰戈爾暗示，民族主義的勝利，根本上是西方文明對印度文明的勝利。

總而言之，桑迪普、因德拉納特和戈拉身上所具有的強烈的印度教民族主義者的特質，是源自於他們對所屬文化和自我中的柔弱氣質的否定，特別是針對母性的否定。結果卻是，對他們最強烈的反抗也是來自女人；她們是這個文化豎起的心理路障，以保護其行為準則（*svadharna*）。因此，當女人嚴守傳統或通敵時，她們只不過是在誇張地模仿「嚴守傳統」和「通敵」。巴拉達松德麗正是這些誇張模仿中最荒謬的一個。

在抵抗嚴守傳統、通敵和防禦性新保守主義這些相互競爭的意識形態的女人中，阿南達瑪伊做得最深刻、最「自然」。她一開始就洞察了戈拉式民族主義的不真實。而比馬拉儘管最初對桑迪普的為人心存疑慮，卻只在毀滅迎面而來時，才對他和他的意識形態幻想破滅。艾拉甚至缺乏最初懷疑。她倆都通過與男人的戀愛關係，覺察到民族主義的精神錯亂。在泰戈爾的世界裡，母性，比起夫妻關係，對這種占主導地位的意識的質疑和抵制更激進、更有效。因此，當戈拉經歷了高潮期的轉換並到達了一種在很大程度上預示了甘地式世界觀的政治境界時，他首先與他的母親和童年的保姆和解。

這種抵抗是某種民族主義論點的對立面。這種未言明的誘人觀點認為：民族主義是治療伊底帕斯情結的藥方——醫治被視為無能的本土父權引發的焦慮。民族主義帶來

希望：外來權威已彰顯了本土權威的無能，引入外來權威的一些內容，就有可能打敗這兩種權威。要引入的內容包括：民族國家的一個明確地域化的概念，這是一個民族首要的標識，強烈的歷史感——它將過去重建為單線發展的敘事，或一個非道德的跨民族零和遊戲，以及一種進步理論，即將日益增長的暴力去人格化當作文化自我設計和自我保存的一種模式。尼基爾和阿廷的男性祖先，甚至戈拉的父親，引發了自我閹割和社會隱退的焦慮，儘管他們放蕩的生活暗示了性濫交。民族主義針對他們確立起反抗的權威爭取者，後者傳遞了不同的、更強的、更世界主義的男性權威形象。桑迪普、因德拉納特和戈拉的民族主義者的自我，兇猛地闖入了這一印度文化的場景。這些權威爭取者實踐了他們的帝國父權，無論以反抗的形式，還是以遵從傳統的形式。一切都陷入了痛苦的伊底帕斯情境，由於兩種父權的存在——東方的和西方的，這種伊底帕斯情境便被強化了。與他們相反的是，尼基爾及「重生的」戈拉的雙重文化性，代表了文化延續的新模式。他們經歷並安然度過了殖民的屈辱及更大的屈辱——借透過殖民聯繫而引進的方法和意識形態來反抗殖民主義。

第三部分

生活

布拉馬班達布·烏帕迪亞：泰戈爾的政治雙我

這三部小說可以用許多方式解讀，我們已將其解讀為泰戈爾政治信仰的聲明。我們也可以將其解讀為泰戈爾試圖處理自己矛盾情感的記錄，即對布拉馬班達布·烏帕迪亞 (Brahmabandhab Upadhyay, 1861-1907) 複雜而戲劇化人格的矛盾情感的記錄。他是泰戈爾的同時代人，也是泰戈爾在民族主義政治上的另一個自我。在解讀過程中，我將探索泰戈爾最終認同的愛國主義形式，它表面上與烏帕迪亞的愛國主義形式相反，但實際上，它與

泰戈爾見到的烏帕迪亞的另一個自我一致。

布拉馬班達布·烏帕迪亞是十九世紀後期印度最富色彩的人物之一。泰戈爾認為他「充滿活力、無所畏懼、富有自我犧牲精神……有卓越的才華」。他說過，正是在烏帕迪亞創辦並編輯的《晚報》(Sandhya)上，「最早出現了孟加拉恐怖主義發端的微妙跡象」。¹⁰⁵泰戈爾或許已覺察到，這些「發端」並非烏帕迪亞政治的偶然副產品，而是烏帕迪亞致力於解決某些內心衝突的直接結果。泰戈爾自己也與這些內心衝突抗爭了大半生。

布拉馬班達布與泰戈爾一樣出生於一八六一年。他出生在一个名叫卡尼岩(Kharayan)的村莊，位於加爾各答北部三十五英里，屬於胡格利縣。他是三兄弟中最小的一個。他真名叫巴瓦尼查蘭·班杜帕迪亞(Bhavanicharan Bandopadhyay)，在家裡，他被稱為巴杜(Bheto)。這是個上層庫林婆羅門家庭，是榮耀的沙克圖。庫林身分的標誌之一是上攀婚，巴瓦尼的曾祖父，馬丹莫漢·班杜帕迪亞，實際上通過結了五十四次婚，才艱難地確立了庫林身分。

馬丹莫漢的兒子，巴瓦尼的祖父哈拉錢德拉，據稱反對一夫多妻制，因為，他體貼

地只結了兩次婚。這也許與下面事實有關：哈拉錢德拉是這個家族中第一個接觸英屬印度擴展中的世界及它提供給受過教育的上層種姓孟加拉人的一些機會的人。他是一名巡查警官，與斯里曼*一起清剿從事暗殺的祕密邪教組織。巴瓦尼的父親德比查蘭維護家族傳統的過程，則不那麼具有故事性。他也是一名巡查警官，由於工作的原因，他去過印度的大部分地區。我們假定他同他的父親一樣，也是英國統治的重要成員。

關於巴瓦尼童年和家庭的細節極少。我們對他的兄弟和他們之間的關係幾乎一無所知。我們知道他媽媽在他不到一歲時過世，他由祖母錢德拉穆妮帶大。儘管祖母是正

105 Rabintranath Tagore. 引自Suddhasarva Bosu, *Rabintranather Char Adhyay* (Calcutta: Bharati Publications, 1979), pp. 6-7. Julius Lipner 稱，與泰戈爾的看法相反，烏帕迪亞從未明確地聲稱暴力是

把英國人驅逐出印度的方法，但他偶然接近於這樣做。當然，是否烏帕迪亞真說了泰戈爾認為他說了的話，這並不重要，重要的是，泰戈爾是否用了一種特別的方式解讀烏帕迪亞的政治文章。

Julius Lipner, 'A Case-Study' in "Hindu Catholicism"; Brahmandhab Upadhyay (1861-1907), *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, January 1988, pp. 33-54.

* 譯註：Sir William Henry Sleeman (1788-1856)，英國軍官，曾參與剷除印度一個暗殺平民的祕密邪教組織 Thuggee。

統的婆羅門，但由於丈夫的工作是斯里曼的助手，因此錢德拉穆妮曾在印度旅行。她不僅向巴瓦尼展示了其文化傳統的生動，也讓他看到了自己一些不同的經歷。儘管錢德拉穆妮在家中是「令人敬畏的」存在，卻十分喜愛這個喪母的孫子。當她那嚴厲而苛刻的兒子發火時，她時常保護孫子。儘管巴瓦尼的傳記作者布拉姆查理·阿尼姆南達（Brahmachari Animananda）很委婉，但德比查蘭還是給人留下了「獨裁者」和「擁有鋼鐵般意志的人」的印象。他遵循著維多利亞時期的諺語：「省棍棒、毀子孫。」¹⁰⁶然而，德比查蘭不常在家，錢德拉穆妮決定了巴瓦尼早期大部分的社會環境。阿尼姆南達總結他的上師早期的人際關係世界如下：

那裡，就在他的鼻子底下，有兩種文化……他家裡也並非全是舊體系……錢德拉穆妮本身……具有仁愛的自我犧牲精神，它屬於古老的印度（Bharat）。正是在她的腿上，他學會了這個孟加拉村莊的語言。她是那些閃亮的詞句、美麗質樸表達的源頭，它們點亮了《晚報》的國內話題。正是她賦予他一雙眼睛，讓他能看見印度的事物——佈滿苔蘚的水池、樹木、歡唱的鳥兒、聖河薩拉斯瓦蒂……她的虔誠祈

禱、她的神聖故事、她的生命本身，是古印度教理想的化身，巴瓦尼不會忘記這點。¹⁰⁷

班杜帕迪亞家族的家庭之神是迦梨女神。朱利葉斯·利普那指出：「這不可能是聖者羅摩克里希那(Ramakrishna)後來在孟加拉推廣的溫和而激發美感的形象，而是當時廣受膜拜的、讓人害怕的神靈——面容猙獰，對敵人兇惡，但對信徒和善。」¹⁰⁸多年後，利普那補充道，烏帕迪亞將用生動的孟加拉文召喚「恐怖的迦梨」，稱之為「印度自由的女仲裁者」，¹⁰⁹這或許是為了正當化其試圖引入印度民族主義的暴力的、犧牲的元素。這將是印度民族主義中一個重要的文化創新。這一創新建立在班基姆錢德拉對孟加拉的

106 Brahmachari Animananda, *The Blade: Life and Work of Brahmabandhab Upadhyay* (Calcutta: Roy and Son, n. d., estimated 1940), pp. 10-11.

107 同上註，9-10頁。

108 Lipner, 'Hindu Catholicism', p. 38.

109 同上註。

主導母神更微妙的召喚之上，以便為召喚印度母親的神聖性提供象徵性的、概念性的框架。

巴瓦尼在村中的學校接受了早期教育，這或許只強化了他對人際關係的成見。在這所學校裡，紀律嚴格，體罰常見，只有一名教師。幾十年後，巴瓦尼仍能痛苦地回憶起這位「瘸腿的皮特姆巴拉」，並稱之為「名副其實的 *yama-raj*」，即死神。¹¹⁰ 這所學校的文化對巴瓦尼的折磨可能超過其他學生，因為他是個極其反叛的男孩。他是一名優秀學生，但這一事實也沒幫上多少忙。給讀者的印象是，德比查蘭和皮特姆巴拉兩人相繼為巴瓦尼塑造了恐怖的男性權威的概念。

巴瓦尼十三歲時舉行了聖線儀式，不到一年，他又立誓不吃肉和魚，不飲酒。對一個沙克圖家庭來說，立這樣的誓言很奇怪。我們只能大膽猜測，年輕的巴瓦尼下意識地選擇認同他寡居的祖母，而非家族中的男人。他眼中的男性長輩的生活方式讓他感到不適，他試圖靠近祖母所代表的舊與新的混合體。同時，巴瓦尼的母親拉達庫馬里，可能曾是毗濕奴派信徒，利普那根據她的名字如此推測。¹¹¹ 她的信仰或許強化了年輕的巴瓦尼可能已感受到的某種聯繫，即有節制地生活和遠離家族男性榜樣之間的聯繫。

為了守住他新立的禁欲誓言，青春期的巴瓦尼精力充沛地投入體育文化和傳統學習之中。他加入一個本土的健身所 *akhara*，學習摔跤、柔道，成為著名摔跤手安比卡·古哈的得意門生。巴瓦尼也擅長板球。在傳統學習方面，他加入了一個梵文學校，跟隨帕德巴拉著名的梵學家學習梵文典籍。他的一名傳記作者宣稱，此時的巴瓦尼已顯示了領袖特質。¹¹²

大約此時，他父親被調至金蘇拉，加爾各答以西的一個小城市，對此，巴瓦尼並不感到難過。在那裡，他進入了一所不那麼壓抑的學校。當他父親又一次被調任後，他進入胡格利縣的一所學校，並有了更出色的表現。在那裡，他成了英國校長羅伯特·賽維特斯和校長亞吉尼士瓦拉·高斯的寵兒。當德比查蘭再次被調任時，巴瓦尼進入了大會制度學院 (General Assembly Institution)。儘管名字古怪，但它當時是加爾各達的名校。辯喜，當時名為納倫德拉納特·達塔 (Narendranath Datta)，是他的同班同學。

110 同上註。

111 Lipner, 'Hindu Catholicism', p. 38.

112 Animananda, *The Blade*, p. 11.

這些快速變化讓巴瓦尼接觸了十九世紀後期孟加拉紳士(Bengali)城市文化的活躍氛圍，作為對殖民衝擊的回應，他們之中的許多人試圖大力改變他們的傳統生活方式。十九世紀四〇年代中期顯現的印度民族主義躁動，至此已形成一股勢力。到了十九世紀六〇年代，加爾各答都市及其周邊地區已充滿關於生活方式、信仰和意識形態的新觀點和新實驗。

在這場理念的冒險和改革的熱情中，有一點在巴瓦尼的生命中產生了特殊的意義。他三歲時，叔叔卡利查蘭·巴內傑亞(Kalicharan Banerjee, 1847-1907)改信基督教，並成為孟加拉基督教社群的中流砥柱。卡利查蘭是位教育家、政治思想家，他與自由主義者和民族主義領袖們交往密切。他們包括蘇倫德拉納特·巴內傑亞(Surendranath Banerjee, 1848-1925)、阿南達·莫漢·博斯(Ananda Mohan Bose, 1847-1906)。¹¹³儘管他的改宗震驚了全家，他們之間的社會聯繫並未切斷，他經常在周末拜訪卡尼岩。來訪時，他幫助巴瓦尼學習，告訴他《摩訶婆羅多》中的故事，這個小男孩很快地喜歡上這本書。從現有的記錄推測，正是卡利查蘭在巴瓦尼童年所有的父親形象中，延續了錢德拉穆妮奇妙的母性養育的世界。令人好奇的是，是否儘管透過他叔叔，這個小男孩也未將基督教看作與那個母

性養育的世界可能的連結？

基督教對孟加拉年輕的、體面的、上層種姓的改革派印度教徒的吸引力是多元的，這點我們無需在此深入討論。然而，在烏帕迪亞的生活背景中，布彭德拉納特·杜塔（Bhupendranath Dutta, 1880-1961）的評論尤為重要。他熟悉烏帕迪亞及其家庭，他本身是抵制英貨運動時代受尊敬的自由戰士，贊成在反帝國主義抗爭中使用武力。他認為，十九世紀後期，基督教在孟加拉的吸引力是西方文明昭然的魅力和力量的結果。這種魅力和力量讓許多接觸了現代領域的年輕印度人目眩，而基督教傳教士反覆強化了這點。他們「將新的西方文明等同於基督教，以樹立他們的文明和宗教的優越性……結果，許多印度教徒看到他們自己的宗教和種族的衰敗後，便被基督教吸引了……」¹¹⁴

在巴瓦尼的生活背景中我們將不得不回到這個議題，但這裡需要提及的是，當卡

113 卡利查蘭·班杜帕德希雅也在甘地生活裡扮演了有趣的角色。參見 Mohandas K. Gandhi, *The Message of Jesus Christ* (reprint, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1986), p. 9。

114 Bhupendranath Dutta, 'Bhumika', in Haridas Mukhopadhyay and Uma Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmanandhaba* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1961), pp. v-xix.

利查蘭信奉基督教時，印度的基督教傳教團體已形成了對印度文化的兩種對立態度：一種是「強烈的福音派論調，認為人性已徹底地被亞當的原罪玷污了」，對印度教和印度傳統持不妥協的對抗態度；另一種更具和解姿態，拒絕先驗地譴責非基督教信仰，因此不那麼熱切地勸人改宗，對印度教範疇更開放。¹¹⁵廣義上，第一種態度主要與新教徒有關，尤其是浸信會教徒，第二種與天主教徒有關。¹¹⁶結果令人意外：從拉姆罕·羅伊(Rammohun Roy)時代起，城市的上層種姓孟加拉人視新教為對非道德的享樂主義的抗議，這種享樂主義出現在接觸了殖民統治的印度紳士之間。而天主教則被視為更具文化包容性，因而更少具有批判性。儘管現在回顧起來可能顯得奇怪，紳士中的社會批評家和改革家，並不覺得天主教很有吸引力，這些紳士們在尋找社會批評的新基礎及西方文化在印度的新用途。城市的新中產階級(bhadralok)皈依天主教的人數仍然非常少。我們後面將會再回頭討論這點。

十五歲時，巴瓦尼查蘭完成了學校教育，進入了胡格利縣穆赫辛學院。他人生的下一階段在他多年後的自傳文章中被描寫得最為到位，這篇自傳文章帶有一種令人愉快的機智和半開玩笑的語調。在接下來的幾段中，我將大體依據這篇文章來講述他的故事。

巴瓦尼大約只堅持當了一年(1876-1877)的好學生。受叔叔卡利查蘭的一些導師的民族主義熱情的影響，其中主要是蘇倫德拉納特·巴內傑亞，他決定把全部的時間投入自由抗爭。但在一段時間之後，持自由主義的民族主義者的憲政方式無法令他滿意，他認為這種方式沒效率、無用、故作姿態。儘管他深受巴內傑亞和阿南達·莫漢·博斯的公共演說打動，後來並把自己當時的狀態與牧羊姑娘們聽到克里希那的笛聲相比，¹¹⁷但巴瓦尼也受到他祖母尖刻評論的影響：「演說毀了這個國家。」¹¹⁸同時，在班基姆錢德拉的《阿南達瑪特》發表後而進入孟加拉新中產階級民間傳說的苦行戰士的理念，在巴瓦尼的想像中重新變成可行的主張，這可能是因為在他把《薄伽梵歌》當作政治文本閱讀的過程中，它被神聖化了。最終，一年後，他決定放棄學習，參加瓜廖爾王公的軍隊，

115 Lipner, 'Hindu Catholicism', p. 37.

116 同上註。

117 Animananda, *The Blade*, p. 13.

118 Brahmabandhab Upadhyay, 'Amar Bharat Uddhar', *Svaraj*, 26 May and 2 June 1907. 這篇論文的英文翻譯，我主要借助了阿尼姆南達的 *The Blade*，第13-22頁中翻譯的摘錄。

學習 *yuddhavidya*，亦即戰爭科學。（他也曾試圖加入英屬印度軍隊抗擊祖魯人。他求助了為徵兵專員工作的叔叔，這位叔叔不希望自己的侄子選擇這樣危險的工作，他以巴瓦尼尚未成年為由，使他的申請被擱置。）

巴瓦尼懷揣著十盧比前往瓜廖爾，這原本是用來支付兩個月學費的錢。同行的三個朋友也處於同樣的經濟狀況。結果，旅程極其波折。他們乘坐火車來到了北方邦西部的埃塔瓦，但這裡距離瓜廖爾還有七十二英里，最後他們步行到達了目的地。

冒險並未持續很久，因為，有三個家庭在找他們。男孩們很快被找到並帶回加爾各答。這次，巴瓦尼被送往另一所學院：大都會學院。蘇倫德拉納特·巴內傑亞在那裡教英文。但是，即便有能夠師從的政治偶像，這樣的特權也無濟於事，有一段時間巴瓦尼陷入了抑鬱，甚至似乎吸毒了。

但他不是長久沈溺於這種狀態的人，不到一年，他就戒掉了毒品。他對瓜廖爾的迷戀並未結束，這座城市仍在向這位前程遠大的革命者招手。不久，巴瓦尼再次離家出走，這次，他是一個人。此時他已十八歲，隨身帶了數量不菲的三十盧比。靠著這些錢，他從阿格拉和多勒普爾輾轉抵達了瓜廖爾，他甚至在路上進行了一場飲食的冒險。

他早已吃素，但在前往瓜廖爾的路上，他熱切地想證明自己確實是武士種族的一員，他打破了誓言，在一個孟加拉家庭裡吃了肉。他甚至說服了自己：他已樂於重新吃肉，這是他重回一種武士生活方式，剎帝利達摩的一部分行為。¹¹⁹與許多同時代的社會改革者和政治領袖一樣，巴瓦尼查蘭相信，英國人的文化習慣與其政治成功直接相關，如果印度人可以效仿英國人，政治成功會自然地到來。他再未走出這個信仰，這點與辯喜相同，與甘地不同。

但瓜廖爾軍隊仍是個難以實現的夢，雖然這次的原因完全不同。抵達瓜廖爾後，巴瓦尼首先以教授英文為生——他在學校時英語成績優秀。接著，他鼓足勇氣去拜訪一位年長的辛迪亞家族軍隊的將軍，並直接提出：「讓我當兵。」多年後，巴瓦尼回憶道，這位將軍令人印象深刻、和藹、冷靜和謙遜，巴瓦尼立刻對他充滿崇敬。將軍耐心地向這位年輕的民族主義者解釋英屬領地的事務，並指出，儘管他被稱為將軍，但他沒有任何權力。更令巴瓦尼傷心的是將軍失去權力的原因。明顯的原因是，在一次實戰演習

中，王公和將軍率領兩支互為對手的軍隊，一些英國客人也在場。當王公覺得餓時，便下令清開一條小路以送入早餐，這時將軍下令，不讓食物安全通行。儘管王公佔優勢，但他很快認輸，而兩人之間的關係也惡化了。¹²⁰聽完這個故事，巴瓦尼再也無法回避，瓜廖爾的辛迪亞家族早已是英屬印度不再具有威力的家臣這一個事實。他於一八八〇到一八八一年傷心地回到了加爾各答。

與同時代的人一樣，巴瓦尼尚武的民族主義與其宗教追求並駕齊驅。有一段時間，他在許多地方打零工，有點漫無目的地走上一個又一個的朝聖之旅。他也近距離地接觸了神祕主義哲學家、教育家羅摩克里希納·帕拉姆哈姆薩(Ramakrishna Paramahansa, 1836-1886)及新時代梵社(Nababidhan Brahmo Samaj)的凱沙布錢德拉·森(Keshabchandra Sen, 1838-1888)。後者當時正引領著印度最著名的社會改革運動。一八八一年底，巴瓦尼成為森的信徒，現在他認為森是他所處時代中最偉大的印度人，¹²¹他甚至熱情地參與了森的聖經課程。儘管他透過森認識了先知羅摩克里希納，並十分崇拜先知，但他主要還是森的學生，透過森和他的叔叔卡利查蘭，烏帕迪亞開始轉向了基督教。

一八八四年森過世後，巴瓦尼發現，他的繼任者普拉塔普·瓊德爾·馬宗達(Pratap

Chunder Majumdar)令人尊敬並富有啟發性。最終，一八八七年，巴瓦尼成為梵社成員，正式加入了新時代運動。同時，也有另一個進展。一八八三年，加爾各答大學的一些研究生成立了一個討論小組叫鷹巢，巴瓦尼以梵文老師的身分加入其中。鷹巢創立者中有個年輕的信德省學生，叫希拉南德，他就是後來著名的薩杜·希拉南德(Sadhu Hiranand)。從加爾各答大學獲得文學學士學位後，希拉南德返回了信德。一八八八年，他請巴瓦尼幫助他運作在信德的海德拉巴建立的學校。巴瓦尼同意了，並擔任這所學校的梵文老師。

無論從哪方面來講，巴瓦尼都極受學生歡迎。他無疑是一名與眾不同的教授經典的老師，在當時，關於梵語老師的普遍印象是他們完全脫離了當代社會。但他與學生一起打板球、踢足球、游泳、放風箏，與他們亦師亦友。此外，他開辦公共講座，做梵社的傳教工作，甚至主持過一場梵社婚禮。他顯然非常徹底地融入了當地社群。阿尼姆南達甚至描述，他在信德時，是信德人中一個具有影響力的信德人。¹²²

120 同上註，22頁。

121 Mukhopadhyay and Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmandhab*, p. 15.

122 Animanda, *The Blade*, p. 33.

至此，顯而易見，巴瓦尼與同伴的關係一直比他與男性權威的關係更融洽，他和德比查蘭的關係在他心裡或許還未消失。既然現在巴瓦尼自己也在獲取權威的標誌，他可能曾極其用心地確保自己成為同輩之冠，而非令人害怕的權威。

許多對他滿懷善意的人肯定覺得，巴瓦尼終於成為幸福地安定下來的男人了。但他們很快就會發現自己錯了，他是個不停尋找的人，穩定的外部環境只會帶給他開放的新問題和未知的內心激情。這次，是他父親被調任到西旁遮普的木爾坦後，突然生病了。巴瓦尼趕到木爾坦悉心照顧他，最終，德比查蘭死了。

在照顧生病的父親時，巴瓦尼讀了約瑟夫·法阿迪·布魯諾(Joseph Faadi Bruno)的《天主教信仰》，這本書讓他看到了一個新世界。他一直對基督教感興趣，凱沙布錢德拉代表的梵社本身就深受基督教的影響。阿尼姆南達稱：「巴瓦尼少年時就喜歡耶穌基督，把他當作私人的朋友。」¹²³現在，對布魯諾的進一步了解讓他踏上了更冒險的宗教之路。他遇到了在他看來與英國統治無關的、對印度式靈性更開放的基督教版本。天主教與在非洲和南美的帝國主義之間的聯繫，並未過多地令他不安。

希拉南德覺察到了他朋友的思想轉變，便寫信給巴瓦尼的哥哥，提醒他巴瓦尼的意

圖。他哥哥請求希拉南德說服巴瓦尼不要成為基督徒。巴瓦尼恭順地答應延遲兩周再改宗，但他心意已決。兩周後，一八九一年二月二十六日，他加入了新教會，他的叔叔卡利查蘭已是其中的重要人物。六個月後的九月一日，他成為天主教徒，並搬到了卡拉奇。

在信德的十年間，巴瓦尼是成功的社會工作者，他對很多宗教傳統非常感興趣。他最感興趣的是錫克教和伊斯蘭教，尤其是拉蒂夫的伊斯蘭教傳統。正是一八九三年在卡拉奇時，巴瓦尼改名為布拉馬班達布·烏帕迪亞(Brahmabandhab Upadhyay)，這個名字讓人聯想起「布拉馬南達」——追隨者賦予他的英雄凱沙布錢德拉·森的非正式頭銜。它也暗示了巴瓦尼的婆羅門出身及其一生的努力，與父權制的有神論權威建立不那麼等級化的關係，這種權威在梵教和基督教中都很常見。

這個名字也讓人聯想起他的世襲職業，一份令他終生充滿熱情的職業——教書。

我過著托鉢僧式(即行乞的)遁世者的生活。我們國家通行的習俗是，有了新的宗教信仰就要取一個新名字。因此，我取了新名字。我的家族姓氏是萬迪亞(Vandya)(即被稱讚的)·烏帕迪亞(Upadhyay)(即老師，字面意思是代課老師)，我受洗的教名是布拉馬班杜(Brahmabandhu)(西奧菲勒斯(Theophilus))。我放棄了家族姓氏的第一部分，因為我是耶穌基督的信徒，他是「悲傷的人」、「被鄙視的人」。所以，我的新名字是烏帕迪亞·布拉馬班杜(Upadhyay Brahmabandhu)。¹²⁴

後來，因為「布拉馬班杜」被認為不夠恭敬，最後一個名字被稍作改動，但沒改變它的意思。¹²⁵現在，烏帕迪亞更自信了，一八九四年他創辦了《索菲亞》(Sophia)，一份天主教日報。他不僅想把它打造成天主教的喉舌，也想讓它涉及比較神學和批評神學，並試圖尋找真理。他也宣稱，這份報紙不討論政治。¹²⁶

至此已非常明顯，烏帕迪亞已具備了英雄氣概，他在信德的經歷沒給他多少機會證明自己。唯一的半個機會在一八九六年後期到來了。安妮·貝贊特(1847-1933)來到了卡拉奇，烏帕迪亞與她展開了公開辯論，主要辯題是上帝的本性。公開辯論有其自身

邏輯，這兩名學識淵博、雄心勃勃但情緒激昂、自視甚高的人，他們的激情和興奮，只會讓彼此堅信自己贏得了這場辯論。然而，這一話題的定論無疑來自貝贊特女士，它必定傷害了這名三十五歲、橘黃袍披身的天主教徒。一八九六年十二月十四日，她寫信給他：

親愛的先生……我堅信有一天，你也會明白，上帝是用來敬愛的，而非用來辯論的，應用真理和善意侍奉祂，而非挑起爭端。¹²⁷

帕雷什對戈拉的評價也同樣適用於烏帕迪亞：純樸、心平氣和不是他的特質。但貝

- 124 一九八四年十二月《索菲亞》的社論，引自 Lipner, 'Hindu Catholicism', p. 43。
125 同上註。
126 《索菲亞》，一九八四年月，1-2頁，引自 Mukhopadhyay and Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmanabandhaba*, p. 34。
127 Annie Besant，引自 Animananda, *The Blade*, p. 4。

贊特女士的告誡或許被聽進去了。一八九七年一月，卡拉奇爆發瘟疫，烏帕迪亞及其信徒以非凡的勇氣和獻身精神，照顧卡拉奇被遺棄的、瘟疫纏身的窮人，與他們同住，為他們做飯。他的忠誠信徒之一，多拉清·拉姆辛格，死於這場瘟疫，烏帕迪亞圈子的傷亡如此之輕簡直是個奇蹟。

不管烏帕迪亞自己的信仰如何，他的天主教事實上是個獨特的信仰宣言，他希望這一信仰能成為印度文化的一部分。在研究新托馬斯主義者和其他人的基礎之上，他似乎認為，印度教是自然宗教，基督教是超自然宗教，因此，人可以同時是印度教徒和基督徒。這就意味著，印度人要成為基督徒，可不必棄絕或中傷印度教或脫離自己的文化。他宣稱，一個試圖超越理性的宗教在攻擊自然的、理性的宗教如印度教時，會破壞它自己的根基。烏帕迪亞可能想在日常習俗上仍做印度教徒，把天主教作為個人精神追求的工具，或許把基督耶穌作為自己的 *ishtadevata*，即個人的神。¹²⁸但他內心對自己的宗教信仰十分清楚：「怎麼稱呼我們都可以。我們意在推動所有的宗教在基督身上獲得和解決，我們相信他具有完美的神性和完美的人性。」¹²⁹

此外，烏帕迪亞一直對文化之政治 (*politics of culture*) 懷有潛在的熱情。這種熱情甚至

影響了他對新獲得的信仰的定義：

論出身，我們是印度教徒，應該至死是印度教徒……但就憑藉天主教聖禮的重生成為再生族 (*anjia*) 來說，我們是天主教徒。就我們的身體和心智構造來說，我們是印度教徒，但是，就我們不朽的靈魂來說，我們是天主教徒。我們是印度教徒——天主教徒。¹³⁰

128

Lipner, 'Hindu Catholicism', 要討論這一反應產生的環境，參閱 Julius Lipner, 'A Modern Indian Christian Response', 摘自 H. G. Coward (ed.), *Modern Indian Responses to Religious Pluralism* (The State University of New York Press, 1987), 291-314 頁。似乎，雖然烏帕迪亞的神學只是在最近才對印度教會產生直接影響，但他的基本哲學立場很久以前就確立了與印度實踐，*lokachara*，之間的連續性。我從 Jyoti Shahi 那裡獲知，在馬德拉斯，把耶穌作為他們 *ishadevata* (個人的神) 的人占人口的比例，是基督徒人口比例的五倍多。

Aninamanda, *The Blade*, p. 39.

130 129

Brahmabandhab Upadhyay, in *Sophia*, July 1898, 111; Charurvedi Badrinath, *Dharma, India and the World Order: Twenty Essays* (New Delhi: Centre for Policy Research, 1991)。

關於印度教和基督教之間的關係，他的這種觀點與當時傳教士的敵對風格形成了強烈的對比，尤其是與改宗基督教的孟加拉人的態度形成了強烈的對比。基督教對孟加拉上層種姓的重要吸引力之一，就是多數傳教士對印度教傳統懷有毫不妥協的敵意，特別是以浸信會教徒為代表的新教教派。從拉莫罕·羅伊時代起，孟加拉的年輕人已開始尋找對城市孟加拉人中日益增長的享樂主義和社會失序採取明確立場的信仰和意識形態，這些享樂主義和失序狀態是由殖民政治經濟帶來的大規模社會斷裂造成的，這些反抗者中很多人不認為印度教能從內部改革。儘管許多天主教傳教士付出了努力，但天主教對這些年輕人來說，在儀式、偶像、多神和世俗享樂上，常顯得過於「軟弱」。新教的嚴苛，包括其堅定的一神論及清教徒倫理，似乎為孟加拉中產階級的社會問題開出了更合適的藥方。

那時的天主教會或許對同樣的議題敏感，不大可能贊成烏帕迪亞的冒險，尤其是烏帕迪亞的基督教版本包含了大量的吠檀多觀念。教會迅速禁止了《索菲亞》在天主教徒間的傳播，這份報紙被迫於一九〇〇年停刊。當烏帕迪亞再次以月刊的形式發行《索菲亞》時，教會再次強烈地表達了不滿，因為這份刊物如今有了明確的政治路線。最

後，它於同年停刊。

正是在編輯《索菲亞》時，烏帕迪亞第一次承認了泰戈爾在世界文壇的重要地位。一九〇一年，作為《二十世紀》(Twentieth Century)的聯合創始人和編輯，他最先做的事情之一，就是發表了對泰戈爾一部作品的欣賞性評論。泰戈爾在《四章》的序中稱，這是他收到的第一個「毫不猶豫的」好評。大約此時，泰戈爾在聖地尼克坦創辦了他的農村大學，在這方面，他尋求新朋友的幫助，因為後者也曾實驗過類似的教育理念。

烏帕迪亞確實幫了泰戈爾，但沒在聖地尼克坦停留很久。他搬到了加爾各答，成為了熱情的吠檀多佈道者，在他的新化身中，他成為了種姓法則 (*varnashrama dharma*) 的熱情辯護者。他還在一九〇二到一九〇三年去了英國，就印度教哲學和社會進行演講。他童年的朋友辯喜，剛剛過世。在西方傳播吠檀多的靈感一部分是來自辯喜早年在西方演講的成功。曾經，烏帕迪亞批評過辯喜和他的吠檀多版本，如今，他深深地被辯喜的死觸動，承擔起他朋友未竟的事業，起碼有部分原因是他受到了朋友真正使命的激勵，即：
fringijaiwata，字面意思是「征服白人的儀式」。¹³¹

烏帕迪亞帶著二十七盧比前往英國。後來，他用自己典型的自貶方式描述了這段

旅程，稱這是試圖從淺色皮膚的人那裡獲得與在加爾各答、孟買和馬德拉斯同樣的掌聲。¹³² 他大獲成功，在牛津和康橋的演講得到了高度的評價。康橋大學不但請求他推薦一名傳統的吠檀多學者擔任大學講師，而且籌集資金設立了一個吠檀多研究的教授席位。然而，烏帕迪亞並不喜歡他所見到的西方生活方式——無節制的消費主義、建立在競爭之上的自利，尤其是「被解放了」的女人。

烏帕迪亞對西方女人的反應，令人吃驚。他有梵社的歷史，當時仍是基督徒。這兩種宗教運動都在孟加拉熱烈地推動婦女事業。作為禁欲者 (*brahmachari*) 和遁世者 (*sannyasi*)，他可能長期與自己的性欲作抗爭，認為英國的男女關係過分色情化了，因而它令人痛苦地引發焦慮。或許，他在英國懷念起十九世紀孟加拉的方式，即梵教和基督教把婦女事業和性的清教主義聯繫在一起。他的確曾寫文章評論英國對 *prakriti* (梵語和孟加拉語用此表達女人及本性、包括人類本性) 的過度關注，及英國人無法理解印度教的理想，*nivritti*，即節欲，及 *nishkama*，即脫離 *prakriti* 的無欲自由狀態。他或許已無意識地形成了甘地即將正式確立的立場，即通過獨身禁欲超越父權。¹³³

一九〇四年，烏帕迪亞從英國返回後，在孟加拉創辦了一份新報紙，《晚報》(*Sand*

bya)。一九〇五年孟加拉分治時，《晚報》一馬當先地反對分治，它的政策越來越支持以武力反抗英國統治。據悉，這次他不斷面臨一些印度教民族主義者的敵意，並深受傷害。一部分原因是他那梵社和新教的過去，而主要原因是他仍是一個踐行中的天主教徒。為了緩解他們的疑慮，烏帕迪亞最終根據社會法則的世襲繼承 (*mitakshara*) 制度舉行了贖罪儀式 (*prayaschitta*)，以重新成為印度教徒。他的基督教學生雷巴昌德稱，梵學家潘查南·德爾格爾登 (Panchanan Tarkatana) 為烏帕迪亞下達了舉行懺悔儀式的命令 (*vidhan*)。但布彭德拉納特·杜塔說，在舉行儀式前，烏帕迪亞就已開始轉向印度教，類似西班牙民

- 131 Mukhopadhyay and Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmabandhabab*, pp. 75-76。Lipner 稱 ('Hindu Catholicism', p. 48)，烏帕迪亞後來用貶義詞 *Fringing* 來指代歐洲人。
- 132 Mukhopadhyay and Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmabandhab*, p. 78。
- 133 Brahmabandhab Upadhyay, 'Bilat-Jarri Samyasir Chithi', 1906。[註見 Mukhopadhyay and Mukhopadhyay, *Upadhyay Brahmabandhab*, pp. 82-4。] 參見 Par Caplan, 'Celibacy as a Solution? Mahatma Gandhi and *Brahmacharya*', in Par Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality* (London: Tavistock, 1987), pp271-295。

族主義者埃爾·熙德(E. C. E.)轉向基督教一樣。¹³⁴

一九〇七年，烏帕迪亞創辦了一份週刊以補充《晚報》。這個週刊所做的事情之一是試圖發現雅利安人的本土文化，抨擊不同形式的北歐主義，尤其它的美學。即使隨便掃一眼烏帕迪亞那時的文字就能知道，他正徹底地放棄西方，重新定義印度自我。他採用如此清晰、界限分明的本土術語，無可避免地產生了用暴力抵抗和恐怖主義把英國人趕出印度的理念。一九〇七年，當杜塔向他講述早期基督徒消極抵抗的故事時，烏帕迪亞直接告訴他：「那對我們沒用。」¹³⁵

毫無意外地，烏帕迪亞不久後被帶走，以煽動罪受審。但他拒絕出庭：

我不想參與審判，因為我不相信，在盡匹夫之力執行神指定的自治使命時，我要對碰巧統治我們的異族負責。¹³⁶

在審判進行中，烏帕迪亞突然生病，被送往加爾各答的坎貝爾醫學院。由於疝氣手術引發了破傷風感染，他於一九〇七年十月二十七日痛苦地死去。

醫院當局，或許因為他們是政府官員，甚至沒有等待他的家屬和朋友來接走屍體，就將它放在醫院外的大街上，放在太陽底下。¹³⁷當時他的追隨者已為數眾多，他們接走了屍體，並組成了近萬人的隊伍，將其送到火葬場。

英屬印度的媒體無法掩飾烏帕迪亞的死讓他們鬆了一口氣。印度人傷心欲絕，許多人認為他的死是自我選擇的死亡 (*ichchha-mrityu*)，以避免被英國人審判。

我對布拉馬班達布·烏帕迪亞生平的簡單回顧，無法真正展現其生命的戲劇性和激情。(幸運的是，有一些傳記公正地呈現了這個部分，尤其是斯瓦米·阿尼姆南達 (Swami Animananda) 和哈里達斯 (Haridas) 及烏馬·穆克帕迪雅 (Uma Mukhopadhyay) 所寫的。) ¹³⁸然而，希望我已部分地傳達

134 Dutta, 'Bhumika', pp. xiii-xiv, xvii.

135 同上註，xvii頁。

136 Brahmabandhab Upadhyay。引自 Jageshchandra Bagal, *National Biography* (New Delhi: Government of India, 1974), Vol. 4, pp. 372-374。

137 Dutta, 'Bhumika', p. xiv.

138 後者也包括 Bhupendranath Datta 的精采前言。我們在這一敘述中已引用。Julius Lipner 和 George Gispert-Sauch 正在編輯烏帕迪亞作品的合集，它將探討烏帕迪亞發展出的獨特世界觀和神學。Lipner

了它的豐富和複雜。因為他代表了民族主義和社會改革運動的一些主要流派，所以我希望傳達出：對他來說，關於民族主義和社會改革運動的這些爭論或交流，並不僅是外在的遭遇，亦是內在的對峙。

把應付社會和政治的橫湧潮流作為內在動力，在這方面烏帕迪亞並非獨一無二。他的朋友辯喜短暫的一生同樣跌宕起伏、充滿戲劇性，以深刻的內在衝突為特色。¹³⁹ 同樣地，烏帕迪亞不認識的古吉拉特詩人納爾馬達尚克爾·拉爾尚克爾·戴夫(Narmadashanker Lalshanker Dave, 1833-1886)，又稱納爾馬德，也內化了他所處時代的公共事件，並用多彩的、個人化的方式描繪了它們。¹⁴⁰ 然而，烏帕迪亞時代的孟加拉社會潮流更激烈地對立。我們已看到，烏帕迪亞傾向於用一種英雄式的、誇張的方式尋求私人 and 公共問題的解決辦法。這令他的信仰與天職的轉換更引人矚目，也讓他的失敗，如泰戈爾所言，更令人痛心。這是適合小說家的題材，泰戈爾沒有浪費它。

在所有這三部政治小說中，烏帕迪亞既是男主角的範本，也是「反面人物」的範本；在其中兩部小說中，即《四章》和《戈拉》，男主角們，作為反男主角們，也可被看作反面人物。可爭辯的是，桑迪普扭曲的人格不可能代表烏帕迪亞，但也可以這樣說，

泰戈爾認為，像後期的烏帕迪亞這樣的人所釋放的政治力量，不可避免地會導致桑迪普這樣的病態成品，桑迪普應被看作烏帕迪亞的作品。另一方面，尼基爾可被看作烏帕迪亞具有社會創造性的另一個自我，或被看作泰戈爾自己，與烏帕迪亞更早期的、前抵制英貨時期的自我一致。另兩部小說幾乎沒有可爭辯的餘地。兩者都以辛辣的方式呈現了圍繞文化和自我的社會抗爭，其中，民族主義本身被無情地加以分析，只有像泰戈爾這樣自信的理論家和印度自我定義的創建者才有勇氣這樣做。假若作者是別人，這三部小說都會被印度人看作通敵賣國，至少盧卡奇認為其中的一部正是如此。（但我們下文將提

兩篇發表的論文，我們也已在此用過，它們精采地介紹了烏帕迪亞的生活和工作，及讓他成為印度當地基督教神學家狂熱崇拜人物的原因。

- 139 Sudhir Kakar, *The Inner World: Childhood and Society in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1979; reprint, 1981), pp. 160-181; Krishna Prakash Gupta, 'The Role-Playing of a Religious Tradition: Vivekananda's Reconstruction of Hinduism', in D. L. Sheel and Ashis Nandy (ed.), *The Hindu Vision: Heritage, Challenge and Redefinitions* (New Delhi: Sage, forthcoming).
- 140 Navalram Lakshmiram Pandeya, *Kanjivan*, ed. Mohanbhai Shankarhai Parel (Ahmedabad: Gujarat Vidyapeeth, 1955); Gulabdas Broker, *Narmadasankar* (New Delhi: Sahitya Academy, 1977).

到，泰戈爾的部分自信，可能源自道德上令人不安的意識，他內心有與桑迪普及早期的戈拉相同的東西。）

權威與反叛：作為自傳作者的藝術家

這位富有英雄氣概的民族主義革命家什麼地方吸引了這位浪漫的、反帝國主義的詩人呢？這個問題只是另一個問題的變體，泰戈爾和我們都未曾就這三部政治小說直接提出的問題是：因德拉納特什麼地方吸引了阿廷？戈拉什麼地方吸引了比納耶？或者更切題一點，是什麼讓尼基爾和桑迪普結為朋友？畢竟，尼基爾十分了解桑迪普，覺察到了他可能對比馬拉形成的誘惑力。何處是赤子之心的結束與共謀的開始？

部分答案可從泰戈爾複雜的生活中窺見一斑，也可從他與烏帕迪亞人格的彼此交融之處發現端倪。這一主題太大，本文難以承載，但我將允許自己簡短地離題，關注一下泰戈爾早期接觸的各種社會和政治權威的形式。為此，我將借助泰戈爾的兩部自傳作品：《我的回憶錄》(Jivamriti)和《我的孩提時代》(Chhalebela)。我將提出，泰戈爾童年與權威的關係，不像烏帕迪亞的那麼對立。更重要的是，泰戈爾常常覺察到這種權威的脆

弱和短暫。因此，一種更強烈的作為子女的責任感和個人效用感既緩和也加深了他的反叛。

不要忘記，詩人自己幾乎沒花時間在傳記和歷史經驗主義上。他認為，生活史與一個詩人的生活或自我毫不相干。一九〇一年，他評論了關於艾爾弗雷德·騰尼森（Alfred Tennyson）的一部兩卷著作，作者是騰尼森的兒子。他在評論中說，詩人書寫自己生活的方式，與他書寫詩歌的方式不同。¹⁴¹ 詩人的生活可能充滿瑣碎和程式化的細節，不同於行動的英雄（*Karnavirai*）的自傳——他們是成功的社會行動分子，干預生活以重新定義生活，並因此為他們自己的生活增加了一抹詩意和崇高。¹⁴² 正是因為上述原因，雖然他對古印度詩人的生活充滿好奇，但他們任何人都沒有傳記，他對此並不感到難過。「沒有人把當今關於蟻垤的故事當作歷史。但我們覺得，它們構成了這名詩人被觀察到的現

141 Rabindranath Tagore, 'Kavitvam', in *Rabindra-Rachanabali*, Vol. 4, pp. 688-690.
 142 同上註，688頁。

實。」¹⁴³然而，儘管如此，我們仍將試圖進入泰戈爾的個人生活，不是為了用他早年的「硬」事實定義他，而是為了給他的經歷構建一個背景，因為他的經歷是與時代互動的。

羅賓德拉納特·泰戈爾的生活經歷與由巴瓦尼查蘭·班杜帕迪亞變成的布拉馬班達布·烏帕迪亞的經歷有顯著差異。泰戈爾出生於加爾各答，與巴瓦尼同年，出生地距巴瓦尼度過童年的村莊三十五英里。他也是父母最小的孩子。相同之處結束於此，因為泰戈爾出生在一个貴族的、富有的梵社家庭。這個家庭由於對印度的政治、經濟和文化生活的貢獻，已久負盛名。他的祖父德瓦拉卡納特·泰戈爾(1794-1840)被認為是十九世紀最偉大的印度人之一。德瓦拉卡納特與拉莫罕·羅伊(1772-1833)交往密切，後者是學者、社會改革家、宗教領袖，最先信奉梵教的人之一。德瓦拉卡納特早在英國東印度公司當官員，後來成了成功的企業家，是印度礦業、船運和銀行業的先驅，也是著名的社會改革家。

德瓦拉卡納特與生活在印度的英國社群相處融洽，儘管他熱衷改革，但直到生命結束時，他都是孟加拉社會的重要人物。他站在反殉夫習俗的前鋒，在整個成年生活中，他都致力於在印度普及西方教育，尤其是現代醫藥系統。與他的英雄拉莫罕·羅伊一

樣，他在英國度過了最後的時光，在薩里過世。¹⁴⁴

德瓦拉卡納特的兒子，即羅賓德拉納特的父親，德本德拉納特·泰戈爾(1817-1905)，遭受了嚴重的經濟損失。但是，作為虔誠信徒和社會改革者的巨大成就彌補了這一損失。德本德拉納特很早就苦行者，從他精采的自傳中可以看出，這是對父親享樂主義的回應。他深入地追求精神生活，以至於後來被稱為偉大的先知(*nabarrhi*)。¹⁴⁵他如此熱誠，甚至班傑明·富蘭克林「世俗化」虔誠的世俗性都令他不安，儘管這種虔誠充滿了清教徒的道德。¹⁴⁶然而，苦行主義並未干擾德本德拉納特的組織技能，他盡最大努力賦予梵社運動一個可持續的結構。甚至當凱沙布錢德拉·森(他點燃年輕巴瓦尼的想像力)

143 同上註，689頁。

144 泰戈爾家族是 *Pirali* 婆羅門，身分比普通婆羅門低。兩代前，一名祖先據稱接受了一名穆斯林的肉，招致了所屬社群的譴責。可以這樣說，這一邊緣性讓他們成為從事新職業和事業的合適人選，這些新業將讓他們挽回他們喪失的社會地位。由英國統治引進印度東部的新政治經濟，為他們提供了這樣的機會。

145 Debendranath Tagore, *Amṛtīvani*.

146 Rabindranath Tagore, *Jīvanmṛtī*, *Rabindra-Rachnabali*, Vol. 10, pp. 3-125; see p. 45.

在一八六四年與他分道揚鑣後，德本德拉納特仍繼續領導一個梵社的主要派別。

到了十九世紀七〇年代，泰戈爾家族更深地受到了西方知識傳統和社會風俗的影響。城市上層種姓孟加拉社會中雙重文化的存在，顯然具有某種正當性，它必然滿足了一種被廣泛感覺到的社會需求。紳士們或許覺得這種雙重文化的生活實驗很重要，與主流的看法相反，他們並未把泰戈爾家族的西化看作對本土社會的攻擊。當然了，儘管泰戈爾家族是文化和宗教的異端，但他們主導了孟加拉文化界近百年，不僅在文學、音樂和美術，也在時尚和生活方式方面。直到二十世紀四〇年代，在致力於設定標準的家族中，他們仍是最重要的。依據這些標準，城市上層種姓的孟加拉人決定什麼可以從他們統治者的文化中借來，什麼可以成為泛印度當代性必要的新形式。（能說明這最好的例子是目前占主流的莎麗穿著的方式，它正是由泰戈爾家族的女人們設計的。這種新風格汲取了傳統孟加拉及南印度穿著莎麗的方式，迅速成為多數城市印度人正式的、泛印度的、「傳統」的孟加拉式莎麗穿著方式。我能想到唯一可與之媲美的「傳統發明」是甘地的手紡車（*charkha*），它是由一名城市帕西*技師，在甘地的鼓勵下改進的傳統手紡車。）

羅賓德拉納特在自傳中稱，多數有學問的孟加拉人都會同意，儘管他的家庭採納了

許多西方的習俗或 *prithas*，泰戈爾家族一直為自己的國家驕傲。¹⁴⁷ 這種驕傲表現在對英國當權者的某種青春期式、羅曼蒂克的挑釁中。當權者足夠成熟，並不認真看待或試圖壓制這種挑釁。在《我的回憶錄》中，泰戈爾帶著挖苦、自貶、欽佩殖民權力手腕的語氣說，沒人曾寫信給倫敦的《泰晤士報》，抱怨英屬印度政府以漫不經心的態度處理一個目中無人的年輕詩人的傲慢，以及他對英國統治所構成的威脅。¹⁴⁸

泰戈爾在《我的回憶錄》中講述他如何參加了許多由其堂兄卓迪林德拉納特·泰戈爾（或稱卓迪），組織的危險祕密會議。這些會議，恰如其分地，在加爾各答某條巷子中的一座荒廢的房子裡舉行。它們唯一的危險是其祕密性。¹⁴⁹ 泰戈爾認為這個故事說明如下道理：

* 譯註：Parsi，移民印度的波斯人的後裔。

147 同上註，66頁。

148 同上註，67頁。

149 同上註。

勇氣可以令人心安或不安，但它永遠激發尊敬；在任何國家裡，必須有開放的管道表達英雄主義。如果沒有這樣一種開放，它將以奇特的方式表達，後果不堪設想。¹⁵⁰

羅賓德拉納特敏銳地補充道，假如當時政府懷疑這真有危險，這場鬧劇可能會以悲劇收場。¹⁵¹ 他繼續講到，卓迪引進了一種十分滑稽的民族服裝，它介於纏腰布(*looti*)和睡衣之間，他還試圖建立本土的火柴盒廠和紡織廠。兩者都以徹底的失敗告終。只有當一些現實的、「清醒的」人進入這個團體時，它才開始變得腳踏實地。¹⁵² 但在此之前，泰戈爾已將卓迪林德拉納特的形象內化成一個可能的愛國英雄範本，他浪漫，甚至到了滑稽的程度，同時，他有勇氣、有道德、樂於支援別人。我們甚至會情不自禁地補充道，他幾乎是《家與世界》中尼基爾的原型。

卓迪和他的同類可能沒在印度民族主義的政治史中留下痕跡，但他們確實為泰戈爾提供了愛國主義的另一種範本。在這種範本中，愛國主義帶有幾分貴族式的業餘色彩，是一場嚴肅的遊戲，但又沒嚴肅到成為一場容不下騎士精神、愛情或樂趣的戰鬥。奧波

寧德拉納特·泰戈爾的自傳中對卓迪的民族主義的一些不經意的評論，從每個重要方面都印證了羅賓德拉納特的記憶，也顯示了為什麼對泰戈爾家族來說，後抵制英貨時代緊張的民族主義精神，更像是對真正印度民族主義的青春無邪與本真性的一種背叛。¹⁵³

在奧波寧德拉納特對卓迪民族主義精神的重構中，沒有強烈的痛苦或衝突，沒有血腥的英雄主義，只有可愛的成功和可以原諒的失敗。羅賓德拉納特帶領年輕的泰戈爾子弟進入冒險的商業，它們全部以失敗告終。他引領他們重新肯定孟加拉文化、服飾和語言，這些有時成功了。他帶領他們透過組織遊行和示威為民族主義事業籌集資金，這些無論成功與否，都以吵鬧和歡慶的事件收場。很少有人害怕這樣的民族主義，尤其是白人。奧波寧德拉納特甚至回憶起一個片段，一些住在加爾各答的英國人揮舞著他們的帽子，呼喊著民族主義口號如「敬禮母親」。當奧波寧德拉納特的母親開始用手紡車時，

150 同上註。

151 同上註。

152 同上註，68-69頁。

153 Abanindranath Tagore and Rani Chanda, *Gharoz* (Calcutta: Visvabharati, 1971).

一名叫哈維爾的先生（可能是加爾各答政府藝術學院的校長）為她從英國進口了一輛。¹⁵⁴

「一個人對自己一生的記憶，」泰戈爾在《我的回憶錄》開頭中說，「與一個人自己的生活史並不相同」，「這名隱形的藝術家依據自己的回憶描繪自己的生活，對鏡像並不感興趣。」¹⁵⁵如果一個人的生活故事與其生活史或正式自傳不同，如果這個故事最終是創造性的幻想，它應與一個人的文學作品相關，甚至可能與一個人的創造性想像的組織原則有關。我們將只簡要介紹一種連續性，它貫穿於羅賓德拉納特自己的生活故事、他的政治小說和他對烏帕迪亞民族主義政治抱有的複雜矛盾情感之中。這一連續性就是，他早年遭遇的男性權威的本質、他的應對之計，以及讓他最終形成政治領袖概念的優點和弱點。他把卓迪當作原型或許並非意外。

我們從《我的回憶錄》中得知，詩人童年時，他父親時常不在家。德本德拉納特在家時，其權威不容置疑，他不在家時，大量僕人構成了年輕的羅賓德拉納特最近身的權威。他母親有一大堆孩子，她對他來說一直是愛和照顧的一個遙遠源頭。

在加爾各答的孟加拉城市中產階級上層世界裡，早已發展出一種文化，它將在接下來的一百年中發揮重要的社會作用。該文化讓僕人在兒童的養育和前青春期的社會化中

扮演重要的角色，這種作用直到二戰結束後才消失。該作用的一個重要面向是，僕人對孩子擁有懲戒權。這或許部分地補償了他們的工作文化及他們與雇主之間社會關係的貨幣化。持有管教孩子的這種權威可能是彼此都能接受的方法，它重申了雇主和受雇者之間社會關係的非契約本質。在《我的回憶錄》中，羅賓德拉納特將此體系稱為僕人統治的密教 (*bhriyaryak tantra*)，將其統治權威與中世紀統治印度的奴隸王朝相提並論。¹⁵⁶

154 同上註。尤其參見第24-34頁。

155 同上註，5頁。

156 同上註，16-17頁。比較另一個偉大的加爾各答人生活中僕人的角色，一名物理學家出身的植物生理學家，Jagadis Chandra Bose (1857-1937)，in Ashis Nandy, 'Defiance and Conformity in Science: The World of Jagadis Chandra Bose', in *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* (revised edition, New Delhi: Oxford University Press, forthcoming 1993)，第二部分。

後來，泰戈爾在他最感人的短篇小說之一中，機智地反轉了《我的回憶錄》中描寫的這一關係。參見 Rabindranath Tagore, 'Kheokabur Paryavartan', 第八卷，514-519頁。該小說顯示，在僕人和泰戈爾家族的小孩之間的緊張關係之下，是一種對忠誠、愛的覺知，及 Takie Lebra 所稱的自我——他者的交換，它將兩方面聯繫起來。參見下面第157條註釋。

從一系列回憶錄中判斷，在泰戈爾家中，僕人確實擁有巨大的權威。¹⁵⁷ 他們監督著孩子們的飲食、服飾和遊戲。儘管他們的權力是委託的，但在孩子們看來卻非常可怕。泰戈爾在生活中首先學會應對的，正是這種第二級的、脆弱的，但壓迫人的、近身的權威。他很快發現，儘管體罰常見，但卻可以憑藉機敏躲過。因為如果小孩傾向於吃比父母提供的更簡單（並且便宜）的零食，這能讓僕人從孩子的食物上賺到錢。如果一個僕人吸鴉片成癮，需要額外的營養，便不會過分強迫孩子喝牛奶。小孩很快學會了——正如羅賓德拉納特那樣——對喝牛奶抱怨連天。¹⁵⁸

這種被創造出的、耍花招的空間建立在孩子們一種潛在的感知上：僕人對他們的控制是虛弱的。最終的權力屬於家裡的成年人，他們是各不相同的一群人，大都不關心孩子們的日常生活，他們活在自己的世界裡，這個世界孩子們只能有限地進入。¹⁵⁹ 當然，在羅賓德拉納特童年的記憶裡，我們無法找到那種對權威的強烈痛楚，但這種痛楚存在於烏帕迪亞重建的童年中。《我的回憶錄》和《我的孩提時代》都提到了充滿壓迫、紀律森嚴的學校和缺乏想像力的老師，但對慈愛的、極具創造力的、權威的幸福回憶柔化了這些，將它們轉化成半嚴肅的、半滑稽的經歷。至少，這兩部自傳顯示，德本德拉納特

從未真正干擾過羅賓德拉納特的自由意志，即便在這一自由意志的行使挑釁了德本德拉納特的喜好和觀點時。¹⁶⁰ 似乎德本德拉納特唯一不妥協的就是冷水浴。羅賓德拉納特說，即使在喜馬拉雅山的度假勝地達爾豪西，他也必須在冰冷的水中洗澡。¹⁶¹

當年輕的羅賓德拉納特正靠自己的力量發現了控制近身權威的祕密時，他的家人開始向他介紹新異議形式的祕密，這些異議不同於公認的、權威的觀念。在這方面，卓迪林德拉納特又扮演了重要角色。卓迪是第一個既讓年輕的羅賓德拉納特見到了一個異議

157 參見，例如，對泰戈爾的家庭環境給予了經典的整體描寫的兩本書：Tagore and Chanda, *Charva*;

Jyotsankor Dhare (Calcutta: Visvabharati, 1960)。比較，如，Takie S. Lebra, 'Socialization of Aristocratic Children by Commoners: Recalled Experiences of the Hereditary Elite in Modern Japan', *Cultural Anthropology*, in press; and 'Migawari: The Cultural Idiom of Self-Other Exchange in Japan', 發表於一九八九年八月十四到十八日在檀香山召開的「中國、印度和日本的自我的感知」國際大會。有趣的是，Lebra認為她觀察到的東西是日本所獨有的。它們跟我們看到的對泰戈爾家庭的觀察非常相似。

158 *Jyotsankor Dhare*, pp. 16-17.

159 Tagore, *Charva*, pp. 103-104.

160 同上註，47頁。

161 同上註。

的範本，也讓他見到了一個男性權威的範本，這種男性權威既熱切地愛國，又富有藝術才華，其創造性不羈地借鑒了西方和東方。羅賓德拉納特說：

在文學修習和藝術培養中，從孩提時代起，我的主要支持者就是卓迪哥哥……我無拘無束地同他討論情感和認知的事，他從沒把我當作小孩子而忽略我。

他給了我一種大尺度的自由，與他在一起時，我擺脫了內在的禁忌。別人不敢給予那種自由……如果我那時未曾掙脫枷鎖，可能此生都將跛足而行。¹⁶²

正是卓迪所發揮的決定性的作用，讓羅賓德拉納特對社會進化論和人類工程的觀點有了基本的懷疑。當談到卓迪在他人生中扮演的角色時，羅賓德拉納特說：

強權者總以自由會被濫用為藉口而限制自由，但除非人有權利濫用它，否則它便不能被稱為自由……只有卓迪哥哥，不加任何限制，無論發生什麼，一直推動我達成自我實現……在這一歷程中，我學會了畏懼「以改進別人之形式出現的善」(The good-

that-comes-in-the-form-of-improving-others) 的危險。對它的畏懼超過了畏懼惡本身。¹⁶³

許多謠言指稱，羅賓德拉納特愛著卓迪的妻子卡達姆巴利·戴維，甚至稱倆人有染。這些謠言，即使毫無根據，也顯示了羅賓德拉納特與他嫂子的親密關係。如果說卓迪是引領羅賓德拉納特進入政治和藝術世界的人，那她就是泰戈爾家族和家庭朋友中第一個認識到羅賓德拉納特巨大創造才華的人，當然，她是第一個給他自信的人，年輕的泰戈爾對自己的寫作毫無把握。

羅賓德拉納特結婚數月後，卡達姆巴利·戴維自殺了。這一自殺與其說與羅賓德拉納特有關，不如說可能與卓迪以及他和戲劇界的交往有關。然而，對於年輕的詩人來說，這仍一個創傷。很明顯地，直到生命結束，他一直被痛苦的回憶困擾，回憶中的這個人，代表了呵護、知識冒險精神和社會熱忱的混合。七十多歲時，當他開始畫畫，卡

163 162 同上註，61頁。
同上註。

達姆巴利·戴維的臉成為其作品一個重複出現的主題。這或許並非偶然，在他的一些重要的小說中——包括《家與世界》——有許多這樣的情境，妻子愧疚地意識到她們愛上了富有才華、充滿活力的詩人般的人物——這些男人有時受熱情而暴力的民族主義形式的激發，如同年輕的羅賓德拉納特一樣，她們因此背叛了自己不那麼張揚的丈夫的信任，後者同樣地高貴、熱心公共事務、富有勇氣。¹⁶⁴ 在泰戈爾的小說中，這樣的丈夫通常對其他文化持開放態度，他們對印度性的肯定常常是對一種更寬宏形式的文化自我性的肯定。卓迪可能是創作尼基爾的靈感，很容易便能發現尼基爾和桑迪普是布拉馬班達布的兩面。但在另一層面上，尼基爾和桑迪普都可被解讀為羅賓德拉納特自身的一些部分，那個「內疚的」自我被「反面人物化」，並被反恐懼症地（counter-phobically）投射到了桑迪普身上。

《我的回憶錄》凸顯了烏帕迪亞和羅賓德拉納特·泰戈爾生活經歷的另一個強烈的不同。由於泰戈爾較早接觸了西方，因此西方對他從不是令人生畏的存在。¹⁶⁵ 他感受到了西方社會和文化的多樣性，包括窮人、卑微的人和理想主義者。在《我的回憶錄》中，他回憶起他在英國時的拉丁文老師——害羞、穿著不講究、營養不良、早衰和虛

弱。他回憶起在英國學校裡，他是大家善意好奇的對象，他的同學常害羞地把蘋果和橘子塞進他的口袋裡就跑開了。¹⁶⁷他到那裡後不久，就見到了被工業革命摧殘得不那麼帝國的英國的自我。在第二封寄自英國的信中，他明顯帶有一絲厭惡地提到英國下層階級骯髒、病態暴力、準人類的存在。¹⁶⁸他注意到英國日常生活文化的蒼白、女人的從屬地位及她們的空虛生活。¹⁶⁹他不大可能害怕英國，對他來說，這個國家像其他任何國家一樣，是善與惡的混合體。泰戈爾，同甘地一樣，一定感受到有一個可接受的、可愛的西方，這個西方正等著被重新發現。

相較之下，泰戈爾對孟加拉之外的印度並不敏感。他形容在艾哈邁達巴德時，文

164 尤其參見 Rabindranath Tagore, 'Nastanir', in *Rabindra-Rachanabali*, 第九卷, 337-390頁。也可見薩蒂亞

吉特·雷伊的經典電影 *Charulata*。

165 Tagore, 'Jvanmriti', see particularly pp. 73-88.

166 同上註, 75頁。

167 同上註, 74頁。

168 Rabindranath Tagore, 'Europe-Panavair Parā', in *Rabindra-Rachanabali*, Vol. 10 pp. 242-246.

169 同上註。

化上十分空虛，儘管這個城市激發他寫出了最好的故事之一，《饑餓的石頭》(Khubira Pashan)，其靈感主要來自一個宮殿，他哥哥當時是英國政府的一名官員，曾在那裡待過。小說沒有任何關於古吉拉特的故事。同樣地，《我的回憶錄》中幾乎未呈現喜馬拉雅的小文化，儘管他懷著極大的感情描寫他在達爾豪西的日子。泰戈爾最接近於承認印度其他文化的地方是，他提到了父親在阿姆利則的金廟中參與演唱《師尊頌》(guruni)。¹⁷⁰

由此，讀者也可以看出他與烏帕迪亞的區別。儘管烏帕迪亞深愛大梵語文化，並偶爾發表針對印度小文化的粗魯演講，但瓜廖爾和信德的經歷對他影響很大。另一方面，泰戈爾的寬容性幾乎無法容納東印度之外的印度小文化，他可能將之看作大梵語傳統的小的本地變種。然而，整體上，對泰戈爾和烏帕迪亞來說——或對他們那個時代幾乎所有的主要政治和知識行動者來說——吠檀多印度教是印度教的核心，也是所有社會和政治行動主義的基礎。很少有人敏銳地察覺到這種吠檀多中隱藏著的精英主義和防禦性。只有當甘地進入印度公共生活後，一種關於文化的政治新意識才產生，它將印度的小文化變成抵禦殖民西方的最後防線。印度小文化成為抵抗的主要來源，對抗著泰戈爾認為的民族主義病態與印度現代化日益相關的有組織暴力。甘地樂於將其理論建立在兩種民

族主義之間的矛盾上：一種作為帝國主義的範疇進入印度，一種源自民主的渴望。他希望後者某天能超越前者。因為前者已與經典的傳統和婆羅門秩序建立了清晰的聯繫，後者已與非經典的和本地的傳統建立了清晰的聯繫。聖雄或許並不像泰戈爾那樣對民族主義理念本身懷有敵意，但他確實懷有與詩人同樣的道德憂慮。

可能同樣的道德憂慮也觸動了烏帕迪亞。至少在描寫與這位革命朋友的最後一面時，泰戈爾是這樣認為的。不久，烏帕迪亞於一九〇七年去世。泰戈爾認為烏帕迪亞扎根於他的文化，相同地，他也認為烏帕迪亞有著和自己一樣的憂慮，即抵抗以民族主義為號召的暴力科學化和非人格化。至少，詩人一定曾這樣推測：這名革命者為了調和他的文化與他自己的政治方法論，內心進行了痛苦而激烈的抗爭。

兩者的碰面有種道德的緊張和悲劇的壯麗，因為泰戈爾堅信，真實的烏帕迪亞不得不反抗另一個烏帕迪亞，後者賦予民族主義的忠誠高於文化自我性的地位。

然而，在這種緊張之下是泰戈爾對民族主義行動者烏帕迪亞所抱有的深刻的矛盾情

感。這種矛盾情感是由一種大過我們已討論過的純粹的道德憂慮的東西引起的。我們已提示過，泰戈爾在早年參加印度教集會(Mela)的日子裡，就已認同了烏帕迪亞的文化排他主義意識形態中的許多元素。至少曾有一位評論家注意到，在泰戈爾那一階段的印度意象中，不僅排除了穆斯林和基督徒，也排除了史詩中那個低俗的異教徒的印度。¹⁷¹我們已提過，泰戈爾對印度小文化並不敏感。晚至一九〇二年，泰戈爾還以權威的語氣寫道：聖地尼克坦的婆羅門學校不會允許任何與印度教社會相悖的事情發生。¹⁷²那時，他對印度教的概念尚未像後來那樣寬容。

甚至可以這樣認為，在本世紀前，泰戈爾認為，只有婆羅門的印度才能被稱為印度。¹⁷³一九〇五年後，他才轉向一個具有包容性的印度的概念，才能寫出本文分析的三部政治小說。

對這第二個泰戈爾來說，烏帕迪亞是個心理威脅。一度，烏帕迪亞為泰戈爾總結了印度在解決東西方衝突，和印度教徒與非印度教徒衝突方面的嘗試。烏帕迪亞個人已取得的成就，是泰戈爾現在努力要做的。然而，依據不明的原因，烏帕迪亞不僅願意退卻——從包容和寬容退向排他主義和不寬容，而且他似乎馬上要實施他的新意識形態。

必定讓泰戈爾更不安的是，他意識到這並非一個新的意識形態。烏帕迪亞只是回到了泰戈爾早期的民族主義立場，那個詩人已經——或許費力地——超越了的立場。

- 171 Surajit Dasgupta, 'Desh o Dharma Prasange Rabindrachetanar Viartan', in Premendra Mitra and Amyakumar Majumdar (ed.), *Rabindra Prasanga* (Calcutta: Baitanik, 1976), pp. 36-40.
- 172 同上註・38頁。
- 173 同上註・37-39頁。

第四部分

結論

更大的危機

我對泰戈爾對待民族主義態度的許多觀察，可能在受到泰戈爾及其作品很大影響的印度人眼中是奇談怪論。許多前自由鬥士回憶起自由運動時期，提到他們如何面對警察暴力並高唱泰戈爾的歌曲。喬根德拉納特·古普塔(Jogendranath Gupta)提到，一九〇六年，年邁的自由鬥士比平·錢德拉·帕爾(Bipin Chandra Pal)如何抓住走在手持警棍的警察隊伍前列的警長的馬，用顫抖的聲音唱起一首泰戈爾歌曲中的歌詞：

他們愈收緊繩扣，我們的繩扣將越鬆……174

泰戈爾在抗拒民族主義時，努力塑造的這種意識的本質是什麼？

一個明顯的答案是，泰戈爾拒絕民族主義理念，但他終生實踐著反帝國主義政治。但這只導致進一步的問題，在多數印度人都認為民族主義、愛國主義和反殖民主義是同一概念的時代，泰戈爾如何達到這一立場？我們已經知道的一個答案是，泰戈爾認為印度的統一是一個社會事實，而不是一個政治議程。從一八七五年第九屆印度教集會起，十四歲的泰戈爾開始參與公共生活，直到一九一九年他辭去爵位以抗議阿姆利則慘案為止，泰戈爾始終拒絕把政治置於首位，即便他偶爾參與政治時也是如此。這是他與甘地的基本區別，甘地認為政治是一種考驗適合我們時代的道德的方法，因此政治對個人的道德生活十分重要。甘地認為不是每個人都必須成為活躍的從政者，但每個人都必須在賦予政治一個特別地位的框架內行動。

然而，連接他倆的是他們持續嘗試重新確認的一個道德世界——在這樣一個道德世界裡，個人的政治、社會意識形態能被定位。這是一個兩百多年前就開始褪去的政治

概念。因為，民族國家的全球體系——泰戈爾認為，它已讓治國術成為一門科學——不認可政治和道德的任何聯繫，除非道德願意把自己表達為政治力量，從而在政治計算中不被忽視。甘地懂得這點，極其願意將其道德立場政治化，不過他是出於道德的原因，而非政治的原因。借用阿諾德·湯恩比(Arnold Toynbee)褒獎他的話，他願意生活在「政治的貧民窟中」。泰戈爾在一定程度上尊敬甘地的世界觀，但他自己生活在另一個世界裡。

泰戈爾重新確認一個道德世界時，中心主題是普世主義，它否定了道德的、文化的相對主義，而支持一個大而多元的印度概念。他說得非常直接：

因為我們在與整個世界連接時迷失了印度的特點，所以我們在行動和思想中對印度的描述狹隘而乏味，這一描述注重我們的算計，在算計中不可能創造出任何偉大的

174 Jogendranath Gupta, 'Rabindranath o Svadeshi Andolan', in *Rabindra Shatabarshiki Smarak Grantha*, Calcutta

Municipal Gazette, 1961, pp. 35-41.

東西。 175

泰戈爾的這種普世主義並不是對印度政治的嶄新貢獻。(阿拉賓多·波達爾〔Arabindo Poddar〕等用了非常到位的詞，表現了強調普世主義的愛國主義概念：Bharachina 或 Swadeshchina，字面意思是「思考、關注印度或自己的國家」。兩個詞都傳達了不包含民族主義的愛國主義理念。)從印度「民族主義」產生之初，許多印度社會改革者和政治行動分子便有意識地努力發展 *Bharachina*，它將突顯為一個超越地理阻隔的自我定義。現代印度第一位嚴肅的政治思想家拉莫罕·羅伊，拒絕用孤立於世界的眼光看待印度的問題。這種傳統，在泰戈爾時代更為活躍。儘管有人偶爾試圖將印度民族主義建立在不含雜質的自利之上，就算是在印度中產階級中，「純粹的」民族主義也從未能充分地被挑動。不管以多扭曲的形式，印度民族主義仍模糊地折射出可被稱為印度終極的文明野心的內容，即成為世界文化的縮影，將所有關於自我與他者的激烈辯論，重新定義或轉化為關於自我與自我的辯論。

就泰戈爾的情況而言，由於他力圖將印度問題置於全球文明的危機中來探討，因此他的這種野心更加強烈。他將在一份感人的遺囑中分析這一危機的問題，這份遺囑是他

在八十歲生日那天，在他過世的前幾週公布的。¹⁷⁶用這段文字結束本文很合適。

在這份遺囑中，泰戈爾指出，印度一直對其他文明持開放態度，尤其對歐洲文明，因為各種事件的獨特結合已將印度的命運與英國的歷史緊密地聯繫在一起。結果，即使在為民族自由進行抗爭時，印度人對英國人的信仰也從未完全消失。¹⁷⁷這一信仰能夠持續，不僅得益於伯克和麥考利的演說，也得益於莎士比亞和拜倫的詩歌，以及英國對其他國家政治難民的開放。¹⁷⁸泰戈爾提到，在孩提時代，他曾在英國聽過約翰·布萊特的演說，他「寬廣的胸懷、徹底的自由主義」令泰戈爾印象深刻，這一印象直到他八十歲時也沒消失。他提到，在許多當時的年輕印度人看來，摩奴*的 *sadachara*（梵語中與文明相對應的概念）已淪為「行為準則」的「社會化專制」，他們更喜歡英語辭彙「文明」所代表的

175 Arbindo Poddar, 'Rabindranath Bharuchina', *Calcutta Municipal Gazette*, Tagore Birth Centenary Number, 1961, pp. 86-89.

176 Rabindranath Tagore, *Crisis in Civilization* (Bombay: International Book House, 1941).

177 同上註，2頁。

178 同上註。

* 譯註：人類的始祖。

理想。¹⁷⁹

然而漸漸地，一種「痛苦的分道而行」和幻滅到來了。泰戈爾開始發現，「一旦涉及民族的自我利益問題時，那些接納了文明最高真理的人，多麼輕易地就拋棄了這些真理而不受懲罰。」¹⁸⁰

一度，我只得讓自己遠離對文學的純粹欣賞……我開始意識到，或許其他現代國家都不存在這樣令人絕望的匱乏，最基本生存必需品的匱乏。但正是這個國家，用它的資源長期滋養了英國人的財富和輝煌。當我沈浸在對文明世界的思考之中時，我從未有過一絲這樣的念頭，即人類偉大的理想會以如此殘酷的嘲弄結尾。但今天，刺眼的例子就在面前：所謂的文明種族對那麼多印度人的福祉極度的、輕蔑的漠視。¹⁸¹

這種政治覺醒讓泰戈爾對歐洲民族宣稱擁有文明逐漸失去了信心。¹⁸²

西方心理中可能休眠著的暴力精神最終醒來並褻瀆了人類的靈魂。我曾相信，文明之泉將從歐洲之中心湧出，但今天，在我即將離開這個世界時，這個希望也一同破滅了……

環顧四周，我看到了一個驕傲文明坍塌的廢墟。但我不會犯下對人失去信心這一重罪。我寧願期待歷史翻開新的篇章……¹⁸³

或許，這只是一位經歷了兩次世界大戰的年邁和平主義者漫扯的絕望。或許，泰戈爾轉了一圈回到了甘地的立場，即印度民族主義和普世主義必須建立在對現代西方的批判之上。我們只知道，這種對西方的控訴，是泰戈爾試圖建立其新政治的背景。

- 179 同上註·2-3頁。
180 同上註·4頁。
181 同上註·4-5頁。
182 同上註·8頁。
183 同上註·10-11頁。

另一方面，他是否對印度民族主義抱有很大的希望也值得懷疑。他曾像甘地一樣夢想過：印度的民族自我定義，某天將提供對西方民族主義的一種批判；印度文明以它顯現的接受對立和矛盾，甚至創造性地利用它們的能力，將產生一個超越民族主義的「民族的」意識形態。然而，甚至在他過世前，民族主義在印度就已證明了它比人們預想的更普世，而且更有彈性。今天，在泰戈爾逝世五十周年、甘地逝世四十周年之後，他們的愛國主義版本甚至在印度都已幾乎不存在了，而這對大多數現代印度人來說，不是一件令人悲傷的事，而是一件令人驕傲的事。只有少數開始感覺到當前民族國家全球體系衰落的印度人意識到，這一特有的政治自我意識傳統的衰落，意味著人文秩序和政治秩序的一個基礎的喪失。

在寫到民族主義思想時，歐內斯特·蓋爾納(Ernest Gellner)評論說，民族主義思想家的確切信條幾乎不值得分析。這是因為，我們似乎面對這樣一種現象：它直接地、不可避免地產生於我們共用的社會環境的基本變化，產生於社會、文化和政體之間整體關係的變化。這一現象的確切外觀和地方形式無疑相當依賴值得研究的地方背景；但我懷疑，民族主義信條的細微差異在改變這樣的背景上是否真的發揮了很大作用。¹⁸⁴

或許蓋爾納是對的。但問題仍在，泰戈爾——在這方面，也包括甘地——如何能挑戰普世的民族主義社會學？在印度民族運動中，他們如何能制度化對牙關緊閉的歐洲版民族主義的懷疑？是否如泰戈爾相信的那樣，印度文化中曾有某種東西允許這種做法，即便它只存在於一個短暫的時期？

本文沒有充分回答這些問題。然而，為使全文完整，也為了增加部分答案，我將在此簡要地探討一下，在完全不同的層面上提出民族主義問題的可能性。在此層面上，文化和心理問題不再那麼無足輕重，人的獨創性更具重要意義。隨便舉幾個例子，如此提問的嘗試包括：艾利克·艾瑞克森（Erik Erikson）對阿道夫·希特勒的早年生活的研究；蘇迪爾卡卡爾（Kalkar）對智者辯喜的童年的研究；蘇珊和勞埃德·魯道夫（Susanne & Lloyd Rudolph）及維克托·沃爾芬斯坦因（Victor Wolfenstein）對甘地的研究。¹⁸⁵以這種方式觀察民族

184 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), p. 124.

185 Erik Erikson, *Childhood and Society*; Susanne Rudolph and Lloyd Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India* (Chicago: University Press, 1967); Kakar, *The Inner World*, pp. 160-181; E. Victor Wolfenstein, *The Revolutionary Personality* (Princeton University Press, 1967).

主義時，個別思想家和他們的思想，在蓋爾納可能不認可的方式上變得十分重要。

一本簡單的書直接闡述了這一問題。理查·A·柯尼斯貝格(Richard A. Koenigsberg)在《種族主義、革命和民族主義的精神分析》中提出，對民族的絕對現實的信仰由三個相互關聯的核心幻想構成：幻想民族是受苦的母親、幻想民族是全能的母親、幻想民族是嬰兒期自戀的投射。¹⁸⁶柯尼斯貝格提出，拯救民族的願望是「恢復母親的全力量這個願望的等量投射」。¹⁸⁷他接著舉了許多例子，包括斯里·奧羅賓多(Sri Aurobindo)對母親的召喚：

就民族被民族主義者體驗為全能母親的投射而言，民族主義者往往感到，只要他置身於民族的疆域之中，他就應被庇護而免於外部世界的侵害：民族就應充當一個「緩衝器」，立在個人和現實的殘酷之間……¹⁸⁸

正是這種投射讓宗教衝動在民族主義意識形態中找到了舞台。

在印度的語境中，柯尼斯貝格的觀點得到其他一些持大體相似解釋的學者的支持，

尤其是在奧羅賓多的例子中。¹⁸⁹但對像甘地和泰戈爾這樣的人來說，可能不止這些。他們認為自己屬於一個拒絕把政治僅看作人類創造力的世俗化競技場的文明。在把國家與母性和神聖性聯繫起來時，他們堅決主張，這種聯繫將保持這種神聖性的某種責任加在個人身上。毫無疑問，他倆不僅有內嵌的對民族主義的批判，也有對民族之社會現實、文化現實的批判。值得注意的是，儘管甘地把凱薩琳·梅奧（Catherine Mayo）在《印度母親》中對印度帶有種族主義色彩的批評稱為下水道檢查員的報告，然而，他卻建議每個印度人都讀這本書。¹⁹⁰

因此，在某個層面上，泰戈爾可被看作柯尼斯貝格論點的完美例證，他毫無節制地

- 186 Richard A. Koenigsberg, *The Psychoanalysis of Racism, Revolution and Nationalism* (New York: The Library of Social Science, 1977), p. 2.
- 187 同上註，6頁。
- 188 同上註，8-9頁。
- 189 Philip Sparr, *Hindu Culture and Personality* (Bombay: Manakalas, 1966); on Aurobindo see specially Nandy, *The Intimate Enemy*, pp. 85-100.
- 190 Catherine Mayo, *Mother India* (New York: Blue Ribbon Books, 1927).

使用國家作為母親（country-as-mother）這樣的象徵手法，賦予許多愛國歌曲和詩歌強烈的情感。但是，這個國家作為母親的象徵也喚起了某種農民的或部落式的幻想：對於養育生命的母親的傳統、具有生態敏感性、自我同調的（ego-synonic）幻想，這裡的母親可以隨時變得不那麼仁慈。母親的全能得到認識但也被畏懼，它未被浪漫化或防禦性地美化。它也未被僅用作一個人透過與民族的認同而恢復嬰兒期自戀的方法，但這一現象很可能出現在這樣的社會——由於大規模失根等災難，它們脫離、壓抑或無法觸及自己前現代歷史的社會。

所以，當泰戈爾極敏感和貼切地將國家描寫成受苦的母親時，他也站在了反對民族主義的立場上。甚至他寫的國歌（他於死後藐視了排他主義的民族主義的第一準則，藉由為兩個獨立的民族國家寫國歌，這兩個國家並不總是友好，其中一個是唯一由非穆斯林創作國歌的伊斯蘭國家。）也引人注目地不含任何狹隘主義。這兩首國歌分別讚頌了地球母親的冥想和民心的統治者。但是，或許只有在南亞，它們才會被選作國歌。

我們不應低估，泰戈爾民族主義概念在印度政治日益壯大的中產階級文化中所激發的敵意。我已指出，現代印度人，從未喜愛過泰戈爾的愛國主義理念。例如，關於國

歌《人民的意志》(*Jagananna*)的爭論從未停止，間或有人稱，這首歌是為了歡迎要訪問印度的國王喬治五世而作的。在泰戈爾寫給文學評論家普林比哈里·森的一封信中，詩人表達了他對此的苦惱，因為泰戈爾確實感到，許多印度人無法直接質疑他的愛國主義，便盯上了這首歌假定的起源。在一九三七年寫給森的這封信中，泰戈爾說：

你問我是否為了某個特殊的場合而寫了《人民的意志》這首歌。我能感覺到，這個問題之所以在你腦海中產生，是因為在這個國家的某些圈子中關於這首歌的爭議……我回信並非為了挑起爭議的火焰，而是為了滿足你的好奇……

……那年，為迎接印度的皇帝，籌備工作在進行中。我的一位身居要職的官員朋友懇請我為皇帝創作一首勝利之歌(*Jyagana*)。我感到震驚，同時內心也升騰起憤怒。作為強烈的回應，我在歌曲《人民的意志》中，宣告了印度命運創造者(*bharatbhagyavahana*)的勝利。他是永遠的戰車馭者(*chira sarathi*)，載著旅者永世行進在高低不平的路上(*patana abhyudaya bandhur-parthay yuga-yuga dhabita yatri*)，一名懂得人民的心並能給他們指出前進道路(*ananyami patha parichayaka*)的戰車馭者。那人類命運永遠

的戰車馭者(yugayugantarar manavabhagyanahachalaka)，不可能是五世、六世或任何世的喬治，甚至我那位最忠誠於國王的朋友都理解這點，因為無論他多忠誠，他並不缺乏智慧……¹⁹¹

泰戈爾從未就此公開為自己辯護：

我只會侮辱我自己，如果我有意答覆那些人。他們認為我能做出如此蠢事，即讚頌喬治四世或喬治五世，稱他們是「永久的戰車馭者」，引導朝聖者穿越人類永恆歷史的無數時代。¹⁹²

但他對此還是耿耿於懷，因為他知道自己不可能贏得這場爭議。他永遠無法滿足他的誹謗者，因為他們的譴責並非出自對這首歌起源的真正懷疑，其中一部分源自中產階級對這首歌表達的「不充分的民族主義」的不滿。這些譴責有一部分也是對他們眼中泰戈爾自己「特有的」愛國主義版本的回應。令泰戈爾的批評者懊惱的是，他的愛國主

義版本摒棄了恐怖分子和革命者宣傳的暴力，摒棄了單一族裔的印度教國家 (*rashtra*) 的概念，認為這個概念是反印度的，甚至是反印度教的。並且，它否定了民族國家是印度政治生活的主要行動者這個理念。他的批評者猜對了，《人民的意志》只能成為一個根植於印度文明國家的國歌，不可能成為一個試圖繼承英屬印度帝國的印度民族國家的國歌。他們或許也感覺到了，《人民的意志》可能是詩人為了緩和他早期對《敬禮母親》的深度忠誠的嘗試，因為後者與後抵制英貨時期極端主義的增長有強烈的關聯。

甚至，泰戈爾可能有些罪惡感。儘管他長期從事反帝國主義活動，並試圖塑造針對帝國主義的印度文化抵抗，但他卻曾長期迴避對現代西方提出成熟的文化批判的責任。在文化融合的名義下，他選擇相信知識和創造可以與政治熱情和利益全然分開，他提出了知識和藝術是普世的，而政治是狹隘的。受此信念的蒙蔽，他在獲得諾貝爾文學

191 Rabinandanath Tagore, Letter to Pulinbihari Sen, 10 November 1937, 引自 Chinmohan Sehnanabis, *'Janaganamana Adhinayaka Sangita Prasange Rabinandanath'*, Parichay, May-June 1986, pp. 20-22.

192 Rabinandanath Tagore, Letter of 29 March 1939. 引自 Prabodhchandra Sen, *India's National Anthem* (Calcutta: Visvabharati, 1972), p. 7. 森的書全面地涵蓋了這一爭論。

獎後不久，甚至接受了英國政府授予的爵位，或許他認為這是對藝術成就的褒獎，而與政治忠誠無關。（泰戈爾接受了爵位讓許多自由鬥士傷心。薩拉錢德拉·查托帕迪亞雅〔Saratchandra Chattopadhyay〕提到，古德倫金·達〔Chitranjan Das, 1870-1925〕，一名德高望重的自由抗爭領袖，在聽到泰戈爾接受了這個獎勵後，情緒失控。¹⁹³像達斯這樣的人，只有當泰戈爾在一九一九年退還了爵位後才平息了情緒。）我已提過，受二十世紀二〇年代和三〇年代跌宕起伏的事件影響，泰戈爾後來開始轉向有些不同的關於創造、知識責任和普世主義的概念。它們不再處於印度文明範疇和啟蒙運動價值的一個簡化綜合之中，而處於全球文化政治的一種意識之中。正如他在阿姆利則事件後不久寫給阿邁勒·霍姆的信中所言：「我們也需要這個『屠殺』以走出我們的幻覺。」¹⁹⁴

在此情況下，泰戈爾除了冷靜地接受對《人民的意志》的零星批評外，幾乎什麼也不能做。在寫給森的信的末尾，他帶著一絲無奈說：「就此，我想起了巴格萬·摩奴（Bhagwan Manu）的勸告，『視榮譽如毒藥，視譴責如花蜜』。」¹⁹⁵

對泰戈爾來說，幸運的是，中產階級的、現代化的印度，過去不是、現在也不是整個印度。¹⁹⁶藉由泰戈爾，以及更多地來自甘地，為一個獨特的印度概念的公共領域和國

家創造的公共空間，從未完全被新生的印度民族國家占領。大約半個世紀後，他們當年的某些憂慮已回來了，不時地困擾印度民族主義者和中央集權論者。

這是一個關於分裂的自我的故事，它們處於對抗和對話之中。故事在三個層面上展開：意識形態的、神話的和傳記的。故事講述了英國殖民主義在印度如何釋放出文化力量，粉碎了碰觸到它的每個敏感印度人的人格。它講述了英國殖民主義如何將西方樹立為印度自我裡的一個關鍵力量。於是，印度自我首先從公共生活的前殖民文化中獲得的支持，無可挽回地消失了。

民族主義，作為西方歷史的一個直接產物同時也是一個外來範疇，陷在這一內

193 Mitra, *Samudhaye Samajchetana*, p. 110.

194 同上註，109頁。

195 Tagore, 「自 Schanabis, *Janagananama Adhivajyuka Sangita Prasanga*, p. 22。

196 關於印度國歌的三個選擇的唯一民意調查是在孟買展開的。調查的結果顯示，一定程度上，《敬禮母親》更占優勢，受訪者認為《人民的意志》具有最強烈的「民族性格」[See, *India's National Anthem*, pp. 55-57]。泰戈爾並沒有活到看到這個調查的那一天。《人民的意志》是他寫的最後一首愛國歌曲，儘管他寫完這首歌後活了三十年。

緊張之中。它在文化層面上強化了西方的存在，在政治層面上扶持了對西方的反抗。這種分裂導致了更多的衝突。在極少數人之中，民族主義觸發了對它自身的反抗。這些少數人把民族主義與反帝國主義、愛國主義區別開來。他們認為，民族主義強加於人，試圖依據標準化的西方範疇之要求，打造印度的公共領域概念。他們感覺到，印度的民族主義不僅意味著內化一個異族的歷史，同時也外化著印度由殖民政治經濟導致的內在衝突。

把民族主義與愛國主義和反帝國主義都區別開來，在印度可行嗎？這對其他受西方侵害的第三世界社會，是可行的另一種選擇嗎？

本文並未回答這一問題。這並不意味著泰戈爾和甘地所主張的、取代民族主義的另一種選擇太過短命或脆弱，以至於它無法承受大眾政治的動盪。這意味著他們預見了一些問題，它們正出現在西方和東方民族國家的政治文化之中。或許，應該是評估民族國家體系和支撐它的民族主義的代價的時候了。這種評估可能不會改變過去，但或許能對國家的概念和功能重新定義，至少在地球的這一方。

許多年前，在第一次世界大戰期間，弗洛伊德那樣明顯不問政治的人都宣稱，國

家禁止個人的「惡行」不是出於廢止它的欲望，而是出於壟斷它的欲望。甘地和泰戈爾可能從未讀過弗洛伊德，但他們把這一意識引入了印度的政治文化之中。儘管在國際關係的殘酷現實中、在南部世界的民族建設和國家形成的早期階段，這一意識未能倖存下來，但這與他們異議的生命力毫無關係。在二十世紀末，我們也許可以這樣確認：十八世紀和十九世紀早期的歐洲並未對此主題蓋棺定論。時間或許仍將證明這兩位異議者的眼光是正確的。

台社論壇叢書

- 01 馮建三編，《戰爭沒有發生？2003年美英出兵伊拉克評論與紀實》，二〇〇三年。
- 02 陳光興、李朝津編，《反思台灣論：台日批判圈的內部對話》，二〇〇五年。
- 03 趙剛，《四海困窮：戰雲下的證詞》，二〇〇五年。
- 04 反思會議工作小組編，《全球化與知識生產：反思台灣學術評鑑》，二〇〇五年。
- 05 賀照田，《當代中國的知識感覺與觀念感覺》，二〇〇六年。
- 06 陳光興編，《批判連帶：2005亞洲華人文化論壇》，二〇〇五年。
- 07 鄭鴻生，《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，二〇〇六年。

- 08 陳光興、蘇淑冠編，《當前知識狀況：2007亞洲華人文化論壇》，二〇〇七年。
- 09 錢理群，《我的精神自傳：以北京大學為背景》，二〇〇八年。
- 10 丘延亮，《實質民主：人民性的覺知與踐行之對話》，二〇〇八年。
- 11 白永瑞，《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》，二〇〇九年。
- 12 錢理群編，《魯迅入門讀本》（上、下），二〇〇九年。
- 13 張大業編，《全球化下的亞洲跨國企業勞工：抗爭的圖像》，二〇一〇年。
- 14 陳光興、孫歌與劉雅芳編，《重新思考中國革命：溝口雄三的思想方法》，二〇一〇年。
- 15 白永瑞、陳光興編，《白樂晴：分斷體制·民族文學》，二〇一〇年。
- 16 韓少功，《韓少功隨筆集》，二〇一一年。
- 17 陳光興、蘇淑芬編，《陳映真：思想與文學》（上、下），二〇一一年。
- 18 錢理群，《毛澤東時代和後毛澤東時代（1949-2009）：另一種歷史書寫》（上、下），二〇一二年。
- 19 夏曉鵬、廖雲章編，《發現成露茜》，二〇一二年。

- 20 Ashis Nandy 著，丘延亮譯，《貼身的損友：有關多重自身的一些故事》，二〇一二年。
- 21 曹征路著，《民主課》，二〇一三年。
- 22 趙剛著，《橙紅的早晨：隨著陳映真重訪台灣一九六〇年代》，二〇一三年。
- 23 吳永毅著，《左工二流誌：組織生活的出櫃書寫》，二〇一四年。
- 24 陳永龍、丘延亮著，《防天災 禦人禍：原住民抗爭與台灣出路》，二〇一四年。
- 25 Ashis Nandy 著，戰艷譯，《民族主義的不正當性》，二〇一四年。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

民族主義的不正當性：泰戈爾與自我的政治 / 阿席斯·南地 (Ashis Nandy) 作 -- 初版.

-- 臺北市：行人文化實驗室，2014.07

192面；14.8×21公分(台社論壇叢書；25)

譯自：The illegitimacy of nationalism : Rabindranath Tagore and the politics of self

ISBN 978-986-90287-8-3(平裝)

1. 泰戈爾 (Tagore, Rabindranath, 1861-1941) 2. 學術思想
3. 政治思想

570.9371

103011269

民族主義的不正當性： 泰戈爾與自我的政治

作 者：阿席斯·南地(Ashis Nandy)

譯 者：戰艷

校 訂：吳曉黎

總 編 輯：周易正

責任編輯：孫德齡

美術設計：蘇品銓

行銷業務：李玉華、謝婉渝

排版：Bear 工作室

印刷：崎威彩藝

定價：250元

2014年7月初版一刷

ISBN：978-986-90287-8-3(平裝)

版權所有，翻印必究

策 劃：交通大學亞太／文化研究室

出 版 者：行人文化實驗室(行人股份有限公司)

發 行 人：廖美立

地 址：10049 台北市北平東路20號10樓

電 話：(02) 2395-8665


傳 真：(02) 2395-8579

郵政劃撥：50137426

<http://flaneur.tw>

總經銷：大和書報圖書股份有限公司

電話：(02) 8990-2588

本書感謝亞際書院  書院、世新大學台灣社會研究國際中心出版贊助