

AMARTYA SEN

THE
ARGUMENTATIVE
INDIAN

Writings on Indian History, Culture and Identity

惯于争鸣的印度人

印度人的历史、文化与身份论集

〔印度〕阿马蒂亚·森 著 刘建译

上海三联书店

惯于争鸣的印度人

印度人的历史、文化与身份论集

〔印度〕阿马蒂亚·森 著 刘建译



THE ARGUMENTATIVE INDIAN

Writings on Indian History, Culture and Identity

AMARTYA SEN



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

惯于争鸣的印度人:印度人的历史、文化与身份论
集/(印度)阿马蒂亚·森著;刘建译. —上海:上海三
联书店,2007. 11

ISBN 978-7-5426-2617-2

I. 惯… II. ①森…②刘… III. 印度人—民族
性—文集 IV. C955.351-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 117542 号

惯于争鸣的印度人——印度人的历史、文化与身份论集

著 者/[印度]阿马蒂亚·森
译 者/刘 建

责任编辑/黄 韬
装帧设计/鲁继德
监 制/李 敏
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店

(200031)上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlianc.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.com

印 刷/上海市印刷七厂有限公司

版 次/2007 年 11 月第 1 版
印 次/2007 年 11 月第 1 次印刷
开 本/787×1092 1/16
字 数/416 千字
印 张/22.5

ISBN 978-7-5426-2617-2/C·229

定价:45.00 元

中译本序

阿马蒂亚·森，印度人，在西方和印度早负盛名，但是中国人——首先是学术界——熟悉他，当在他荣获一九九八年诺贝尔经济学奖之后。进入新世纪这几年，他的著作被陆续介绍到中国来，接二连三，看来有一些热。热是好事，好在他似乎比别的经济学家更能给我们带来有益的启发。不过，已经译作的作品多与经济学专业有关，且往往横跨多种领域，如经济、政治、数学、哲学、伦理、社会学等，外行如我者，总不免望而生畏，因为不具备相应的专业知识，毕竟难窥门径。现在好了，我们有了一本不那么专业的著作翻译出来，凡是对文化有兴趣的人，都可以拿来读。它就是眼前这部《惯于争鸣的印度人》。书是讲文化的不错，但不是讲述，而是讨论，讨论的目的在于申述作者自己的见解，一些很少能在别处读到的见解。森既熟悉印度，又了解东西方，作为视野开阔、目光深邃的思想家，论事常能察人所难察之隅，发人所未发之覆。这部书的价值就在这里——它促使人思考。这样说来，阅读此书，难免还须正襟危坐，循着作者缜密的思路，慎加踏寻。相信读者这样做了，必能有丰富的收获。

译者刘建先生是我多年的老友，无论人品学问，都是我一向敬服的，故常乐于追随其后。阿马蒂亚·森是一个富有道德精神的经济学家，坚持主张经济学应与伦理学相结合，以服务于人类正义。刘建先生乐于将此书译出，想必是对于阿马蒂亚·森高尚的济世情怀由衷感佩，认为有必要把他的思想介绍给中国人。他嘱我为他的译作作序一篇。我受命惶恐，但也暗自欢喜，因为久想附骥攀鸿，终于有了机会。

一、阿马蒂亚·森生平简介

一九三三年三月，阿马蒂亚·森出生在印度孟加拉的圣蒂尼克坦，地点在罗宾德罗纳特·泰戈尔创立的国际大学校园内。他的外祖父是研究中世纪印度文学的著名学者，也是一位印度教哲学权威，与泰戈尔过从甚密。阿马蒂亚这个名字就是诗翁泰戈尔为他取的，意为“永生”。他的父亲在达卡大学（在今孟加拉国）教授化

学。浸染在周围浓厚的学术氛围当中,据他后来回顾,未来的人生道路似乎除了矢志向学,教书为文,辗转于世界各地的大小校园之间,想不出还会是别的什么样子。

森幼承家学,发蒙很早,而后来的初等和中等教育,则主要完成于泰戈尔建立的学校。这里课程设置丰富,充分反映了泰戈尔在文化上兼收并蓄的思想。学校的教育理念也很先进,那就是着重启发和培养學生的好奇心和求知欲,而对于在考试成绩上争强好胜,希望因此而出人头的表现,则从不鼓励。这种教育理念对他影响至深,使他毕生受用。他在青少年时期爱好广泛,十七岁以前志趣几变,曾游移在梵语、数学、物理等不同专业之间,最后终于被经济学所吸引,不再旁骛。不过,毕生从事教学和研究的意愿,则从未变过。离开圣蒂尼克坦后,一九五一年,他进入加尔各答管区学院,专修经济;一九五三年离印赴英,进剑桥大学三一学院,继续深造,并于一九五九年获得博士学位。此后,他相继在印度德里大学经济学院、伦敦经济学院、牛津大学万灵学院、哈佛大学等高等学府任教,教授经济学和哲学等。一九九八年,他被三一学院选为院长,复回剑桥,主持学政。二〇〇三年以后,他又返回哈佛工作。他担任过一些重要的学术组织,如美国经济协会、经济计量学协会和国际经济协会的主席,也曾在国际事务中起过重要作用,如担任联合国秘书长的经济顾问,以及帮助联合国开发计划署编制人类发展报告等。

一九五二年十八岁的时候,他曾罹患口腔癌,在加尔各答进行了大剂量的放射治疗。当时距广岛和长崎的原子弹爆炸不过七年,对于这一疗法的长期效果依然认识不足。大剂量放射虽然消灭了口内的癌细胞,但也破坏了他的硬腭骨骼。在后来的近二十年内,他一直面临着癌症复发和骨骼坏死的潜在威胁。一九七一年他赴伦敦经济学院工作。在伦敦他要做的第一件事,便是住进医院,进行彻底诊治。医生为他做了近七个小时的整形手术,当他从麻醉状态中醒来时,已是凌晨四点。他急于知道自己的癌症是不是复发了。但是值班护士告诉他,结果得等到九点大夫查房时,才能宣布。他变得紧张起来。护士感到了他的惶惑不安,似乎想说些什么,但欲言又止。最后还是同情心起了作用,她对他说:“他们夸你好呢。”他知道这样的话意味着什么,于是如释重负,安然睡去。此后,每当他在研究工作中,打算通过人民的健康水准,来判断一个社会的优劣时,他总会想起那位善良的护士小姐,把她对待病者的仁爱态度视为基准。

阿马蒂亚·森有过三次婚姻经历。他的第一个妻子纳巴尼塔·黛乌是一位诗人、小说家和文学批评家,是当代最受欢迎的孟加拉语作家之一,常有诗人带着自己的作品当面给她朗读,征求她的意见。早年她还同森一起研究过《罗摩衍那》等梵语史诗的风格和创作特点等问题。他们的婚姻在一九七一年去伦敦后结束。一九七三年森同爱娃·科洛尔尼结婚,她的双亲都是犹太人。科洛尔尼学法律、哲学

和经济学,为人深具道义精神,善于理性思考。她在一九八五年因胃痛溘然去世。他的第三个妻子埃玛·乔治娜·罗思柴尔德是一位经济史专家,做过剑桥大学国王学院历史和经济学中心主任。

森研究经济学的重要动机之一,是帮助他的祖国印度摆脱经济贫困,走向繁荣。为此,他曾经选择经济发展问题作为他的主攻方向之一。他在一九七一年离开印度,辗转于欧美各著名学府,但始终和国内的大学保持着紧密的联系,尤其是他曾经工作过的德里大学。他一直是该大学的荣誉教授。为了学术活动,也出于自己的爱好,他始终过着带有游历性质的生活。剑桥毕业以后,他便常回印度,从来没有半年不归的情况。他也一直保持着印度国籍。这样的好处之一是保证了他对于国内公众事务的发言权。

阿马蒂亚·森研究范围广泛,除经济发展外,在福利经济学、社会选择理论等方面着力尤多,成就斐然。他已经出版了《贫困与饥荒:论权利与剥夺》、《理性与自由》、《以自由看待发展》、《身份认同与暴力》、《经济发展与自由》、《集体选择和社会福利》、《论经济上的不平等》、《伦理学和经济学》、《自由、合理性与社会抉择》等十几部专著,其中前五种已经出版汉译本。

为了表彰他在福利经济学和社会选择理论研究上的突出贡献,以及他对于社会最贫穷成员所面临问题的关心,瑞典皇家科学院将一九九八年的诺贝尔经济学奖授予他。福利经济学试图解决的问题,是如何根据社会公众的生活状况来评估政府的经济政策是否得当。森穷其一生致力于这一研究,并因此而被称作“经济学界的良心”。他在一九七〇年出版的专著《集体选择和社会福利》影响深远。该书就个人权利、多数裁定原则、有关个体状况资料的有效性等做了着重论述,意在促使研究者将注意力集中在社会基本福利问题上。他设计了若干方法,用以测算贫穷的程度,算后所得的数据,可以为改进穷人的经济状况提供有效的帮助。他关于饥荒原因的著作尤负盛名。他的研究成果具有很大的现实意义,为有效地防止或减轻食物短缺带来的后果提供了实际的解决方法。

二、两大研究课题:饥荒和民主

森对于饥荒问题所做研究的成果,集中体现在他出版于一九八一年的《贫困与饥荒:论权利与剥夺》一书中。在这部书里,他向从未遭到质疑的传统观点提出了挑战,这种观点认为造成饥荒最重要的原因无非是食物短缺,故往往发生在旱灾或洪涝灾害之后。通过对一九四〇年以来发生在印度、孟加拉和非洲撒哈拉等贫穷国家和地区数起灾荒的实证研究,他发现事实并非如此简单。例如一九七四年孟加拉国饥荒,就是由于当年该国发生水灾引起食物价格飞涨,农业工人的就业机会

急剧减少,收入大幅降低,使得他们无力购买粮食,从而陷入饥饿境地造成的。他认为,要想彻底弄清饥荒的形成机制,必须仔细分析不同的社会经济因素如何影响不同的社会经济群体,进而导致了灾难性的后果,致使某些群体连果腹这样应得的基本社会福利都无法获得。

森对于饥荒问题的兴趣源于他的个人经验。他在九岁时亲身经历了一九四三年孟加拉大饥荒,这次饥荒造成了三百万人死亡。如此巨大的人口损失,经他后来研究,是完全可以避免的。他指出,当时的印度有着充分的粮食供应,只是由于大量的农工失去工作,贫穷如洗,从而失去了购买能力,粮食的分配途径遂因此而被阻断。通过审慎考察近年发生的重大饥荒的环境条件和形成机制,阿马蒂亚·森指出,在许多饥荒的实例中,食物的供应能力实际上并未显著减少。相反,正是另外的社会和经济因素,如工资降低、失业、食物价格腾贵、食物分配系统崩溃等,造成了社会中某些群体的人们陷于饥饿。换句话说,饥荒的形成并不是没有粮食,而是饥饿的人有需求而无消费——这些人的粮食消费权利被废止了!这样的饥饿群体,总是无钱无权的底层民众。森用他少时的经验告诉人们,灾荒年代受苦最深,乃至大量死亡的,永远是在社会阶梯上处于低端地位的人,特别是那些根本无阶梯可上的农业劳动者。他们处于完全无法采取行动的状态——既无从获得食物,也无力逃避灾祸。一个国家的阶级特征在灾荒年代表现得就是这样突出!森的结论是:饥荒不仅源于食物的缺乏,更源于食物分配机制上的不平等。

饥荒既然多属人祸,那么它就不是不可通过尽人事以求避免的。饥荒出现的时候,也正是需要政府积极发挥职能的时候。由于饥荒的主要受害者是穷人,政府便可通过适当的就业方案,如实施某些公共工程等,提高穷人的收入,使他们有能力购买食物,同时严格平抑物价,使之保持稳定,从而防止饥民产生乃至死亡。即使是最贫穷的国家,只要政府采取了得当的干预措施,也能顺利渡过严重的水旱灾荒,一九七三年的印度,二十世纪八十年代初期的津巴布韦和博茨瓦纳,都是例子。政府对人民遭受灾难的反应,取决于它受到的压力。投票选举、批评、抗议等行使政治权利的方法,都是施加压力的手段。只要政府认真努力,饥荒实际上不难预防。面对选举、反对党和独立报纸,一个民主政府除了竭尽全力,采取合理的救灾手段以外,别无选择。相反,非民主国家易于发生灾难,致使哀鸿遍野,就在于受难者没有地方发出他们的声音。印度的最后一次饥荒发生在一九四三年,而自一九四七年独立,有了多党制和新闻自由之后,便和其他民主国家一样,再也没有出现过某些专制社会、殖民地或军事独裁国家一再出现的大饥荒。森是一位坚定的政治自由的捍卫者。他相信在运转正常的民主制度下面,饥荒是不会发生的,因为那里的国家领导者必会更为负责地听取公民的要求。总之,森的结论是明确的。他

绝不相信灾荒和饥馑是不可化除的天谴。如下这一在经济学界广为人知的名言，就是他的观点的总结：“事实是显著的：在骇人听闻的世界饥荒史上，从来没有一个独立、民主而又保障新闻自由的国家发生过真正的饥荒。无论找到哪里，我们都找不到这一规律的例外。”

森也曾分析过中国的“三年自然灾害”，结论并无两样。一九六〇年前后饥荒的死亡人数据不同的统计来源，在二千二百万到四千万之间，为世界有史以来所仅见。近年有关研究文章除承认当时确有粮食减产外，也指出了若干重大的决策错误。以饥荒最为严重的四川为例，原因即有：粮产大幅下滑、由浮夸风虚报造成的大幅粮食外调、受极左路线危害比他省为烈、为保京津沪而向三城调粮等。

阿马蒂亚·森深切关注的另一个问题是民主。

“民主究竟是什么？”他在他的长文《作为普世价值的民主》中自己设问，并力图作出尽可能圆满的回答。民主作为一种制度，自然是和社会政治生活密切相关的。但是，他指出，“我们不可把民主等同于多数人统治”，当然更不能等同于少数人包打天下，多数人集体失声的伪“多数统治”。在他看来，“民主有着必须满足的复杂要求，其中当然包括投票选举和尊重选举结果，但同时也应该保障独立自主和个人自由，尊重法律赋予的权利，容许自由讨论，撤销针对新闻传播和公正评论的政府检查。如果不同的政治派别不能得到充分的机会以表达各自的立场，或者选民不能享有获得消息以及考虑竞选领袖观点的自由，选举即使举行了，也不免存在重大缺陷。民主是一种需要满足多种要求的制度，而不仅仅是在隔绝状态下运作的机械性规定（如多数人统治）”。森认为民主政治的优越性至少表现在三个方面：第一，人民获得了行使公民权和参政权的保障，它们是作为社会存在的所有个体为寻求良好生活所必需的固有权利。第二，在效用上，它能够促使政府倾听人民的声音，注意他们的政治要求。第三，民主的实施，使公民获得了彼此沟通和互相理解的机会，从而有助于社会形成其价值观念，确定其不同时期所应优先处理的不同问题。这三个方面分别体现了民主内在性的、工具性的和建设性的价值。这样的民主，正是不伤天，不害理，不侵犯任何人，却能使所有人摆脱恐惧，享受安定生活的保证。

因此，森坚定地认为，民主具有普世价值，应为人类社会的任何成员所天生享有。一九九七年夏天，一家日本大报问他：在二十世纪发生的大事之中，哪一桩最重要？他后来写道：“过去的一百年间的确不乏重大事件。但是比较之下，在二十世纪出现的种种伟大成就中，我还是毫无困难地选择了最了不起的一桩：民主的兴起。这并不意味着我想否认其他事情的重要性。不过，我坚持认为，在遥远的未

来,当人们反观这一世纪都发生了什么事情的时候,他们定会发现,不把头把交椅交给民主制度兴起并成为最受欢迎的统治方式这件事,是不可能的。”任何人,只要他对二十世纪的大势稍有认识,都会承认森的选择是正确的。在这一百年内,尽管经历了两次世界大战和不亚于战争的其他灾难,人类之中还是有相当大的一部分,在艰难而又曲折的跋涉后,走上了人人有口讲话,不劳权势包揽的民主发展道路。这在欧洲、亚洲、非洲、美洲,都有成功的例子。不能不说,这是人类解放自身的伟大成就,而其他任何科学技术的发达,巨大财富的积累,预期寿命的延长,以及外星探测的成功等,与之相形,都很渺小。

“发端于欧洲和美国的民主拥有越来越多的信奉者,而不是越来越少。它不断传播,作为制度,已经扩展到世上最远的各个角落,而那里的人们,也无不衷心接受,自愿参与”,森说。然而,揆之二十世纪的经验,尽管民主已在兴起发展,并为绝大多数人类所认同,却不意味着它能够畅行无阻,不受抵制。森显然十分清醒地看到了这一点。他看出,那些反对民主,否认它的普世价值的人,经常拿来当作借口的,倒不是国民缺乏要求——因为这不合事实。他们百般推诿,借以搪塞的最后理由,几乎总是国情不同,不可强求。所谓国情不同,又常托词民穷,说穷人向来只关心面包,不关心民主。森对于这种已成老生常谈的借口给予了有力的驳斥,指出它至少在两点上,分明荒谬不经。第一,民主的保护作用恰恰对于穷人特别重要。这在前面有关饥荒的例子中已经看到。没有民主制度,他们之中有很多人就会死亡。在金融危机时期,从经济阶梯上跌落下来的,也总是赤贫阶层。任何巨大灾难发生,其后果绝不是由社会全体成员平均分担的。通过转嫁,它们几乎总是全部落到了最贫穷、最无助的那一个群体身上。正是这些有着经济需求的人,最需要,也最渴望在政治上发出声音,以摆脱动辄辗转沟壑的命运。第二,没有任何证据表明,在可以选择的情况下,穷人会拒绝民主。实际上,穷人不关心民主的话,完全是从统治者及其依附者口中说出的,他们早已捂住了穷人的嘴巴。他们意图用生存之权充抵民主之权。而事实是,抱持此论不肯放松的统治者,很少有谁真心实意,为其底层民众提供过最起码的、合乎人道的生存权。森熟悉印度的历史经验。他指出,这一经验完全否定了穷人不关心民主的说法:“印度的选民可算是世界上最穷的穷人之一,但是,如果一边是基本的自由和权利被否定,一边是经济利益受损失,两相权衡,他们一定会选择抗议前者,而放弃抱怨后者。”针对国情论者的观点,森的态度坚定而明确:“民主绝不是奢侈品,非得等到普遍富裕了才需要它!”到了现代,到了今天,地不分东西南北,人无谓男女老幼,民主已是生民生而必备之物,它已如空气和水一样,为任何个人所不可缺,为任何权势所不可夺。

三、印度人的论争传统——几个先例

《惯于争鸣的印度人》是阿马蒂亚·森的一部论文集，讨论的问题广泛涉及印度的社会、文化、历史、哲学、宗教、政治、教育、文学等很多方面。这部书的专业性虽然不那么强，但仍旧不乏作者撰写学术著作所一贯具有的文雅之风和雄辩之气。全书分作四编，各有四篇文章，书名所用的，便是第一编第一篇的篇名。如此冠题书名，显然表明森对于印度人“争鸣”传统的重视非同一般。而这种重视，当然自有缘由：在他看来，争鸣的存在，固为民主政治的特征之一；若问源流，则争鸣也是民主政治的滥觞。依照印度人的经验，他为我们展示出这样的社会发展逻辑：争鸣——宽容——民主政治。

如前所述，阿马蒂亚·森深切关注民主问题。《惯于争鸣的印度人》这篇文章，可以看做是长文《作为普世价值的民主》中有关印度部分的延展，内容自然也大为丰富。他在文中提到的史实，以及他所提出的观点，都值得我们认真思索。森将印度人喜好并且长于辩论的传统追溯到公元前八世纪开始的奥义书时代，乃至更早的吠陀时代。诸奥义书可称婆罗门教的哲学性的论著。它们讨论祭祀仪式、物质、灵魂和人生奥秘等问题，意在寻求终极真理以及可以使人获得解脱的知识，实际上对于当时婆罗门祭司擅权腐化，祭仪繁缛现状的反动。此后思考之风转盛，沙门思潮兴起。沙门是当时出现的自由思想家的统称，他们的观点多与占统治地位的婆罗门思想相对立。公元前七—前四世纪的印度，是一个列国纷争，攻伐不休的时代，思想上和宗教上也是异说蜂出，宗派林立，争鸣激烈。丧失人心的正统婆罗门教陷于危机，佛教和耆那教等顺应时代的需要，以各种革新面貌出现于历史舞台。森有一个观点，即“对于宗教正统观念的挑战往往来自社会弱势群体的代言人”。佛教，举例来说，就是这样的“代言人”。它由于摒弃种姓制度而代表了众多较低种姓的利益，从而吸引了他们，壮大了自己。释迦牟尼的说教带来了佛教的成功和一次思想解放。

然而，森的理论要点，尚不在论辩的成功，而在体现于论辩之中的宽容，乃至不同观点之间的理解、体谅和尊重。他提出印度历史上四个赫赫有名的伟大人物——阿育王、阿克巴、泰戈尔和甘地，以他们为例，指出在这个国家中，自由表达与充分宽容的精神源远流长而又深入人心，并对近现代的印度政治，产生了正面的影响。

阿育王(公元前二七二年—前二四二年在位)是孔雀王朝的第三位国君，曾经建立起古代印度最大的帝国，版图几近南亚次大陆的全部。《阿育王经》等数部汉译佛典中载有大量关于他的生动故事。他是通过激烈的争权之战弑兄而得王位

的,后又于公元前二六〇(二六二?)年发动了残酷的征服羯陵伽国的战争,造成了数十万人伤亡。巨大的灾难带给他沉重的精神负担,终于使他幡然悔悟,决定改行和平国策,宣扬“正法”。“正法”以少行不义,多做善事,慈悲、慷慨、真诚、纯洁为要旨,集中体现了当时优良的宗教道德。执政中期,他皈依了佛教。不过,他并未固守一己的信仰之私,而是以国事为重,倾全力消弭当时已经发展得十分严重的教派冲突,并以诏书的形式提出要求:1. 宣传构成一切宗教本质的共同东西,作为大家的对话语言与调和基础。2. 通过克制对别派宗教的批评并进而学会互相尊重,培养各教派之间的团结意识。3. 召开宗教会议,使不同宗派的代表人物经常会面,通过教义上的争论和切磋,缩小他们的距离,消除彼此的对立。4. 提倡学习异己派别的经典,使自己成为多知多闻的人,以利于摆脱狭隘的宗派观念。阿育王自己亦身体力行,广泛会见不同派别的宗教领袖,并向他们布施。他甚至为被佛教斥作“邪命外道”的正命派开凿洞窟,供其使用。他的正法政策为经历了数百年动荡的印度社会带来了三十年和平,阶级矛盾和宗教矛盾明显减少,百姓得以休养生息,生活在稳定中有所提高。阿育王具有明确的宗教信仰,但是他却以世俗君主自期。森所赞赏的,正是他这一点。他特别提出阿育王鼓励不同宗派的人公开表达自己观点的做法,认为这种宽容的开明政策正是印度政治家民主意识的表现。历史事实证明,正法政策的实施,的确给阿育王时代的人民带来了安定和幸福。

阿克巴(一五五六年—一六〇五年在位)是莫卧儿王朝的第三代君主。该王朝在他的治下趋于鼎盛。若论文治武功,自十三世纪初德里苏丹国建立,至十九世纪中叶莫卧儿王朝彻底覆亡,六百余年,穆斯林统治者中能出其右的,没有一人。他的成功在很大程度上是他实行开明政策的结果。他主动放弃了个人信仰的偏见,诚恳邀请各派宗教学者到他的宫廷里来,倾听他们的说教。他还常将不同教派的领袖人物召集在一起,辩论和研究各种宗教和社会问题,以辨明同异,消除误解,进而摆脱宗教矛盾,求得社会生活的和谐。无论伊斯兰教、印度教,还是佛教、耆那教、袄教或基督教,乃至无神论者,他都一视同仁。作为具体措施,他废除了非穆斯林的人头税和香客税,允许各宗教建立寺院,自由传教,对于被迫改宗伊斯兰教的人亦听任恢复原来信仰,不加干涉。政府的职位向一切人开放,不问所宗。每遇重大的非伊斯兰教节日,皇宫也和民间一样,举行隆重的庆典。一五七九年六月二十二日,阿克巴宣布自己拥有对伊斯兰教所有问题的最高裁决权,进一步集帝王与教宗于一身。一五八二年,他创立了一个新的组织,名为“圣教”。它是一种具有泛神色彩的一神教,力图冶印度当时的所有信仰于一炉。他的这一尝试终因信众寥寥而失败,但是他内容广泛的宗教宽容政策还是取得了巨大的成功,从而给印度社会带来了普遍的和谐与繁荣。

在阿育王和阿克巴的时代,显然,宗教宽容在很大程度上就意味着政治宽容。事实上,在印度历代统治者中,允许不同宗教发出声音,对于它们的宗教活动采取宽和态度的并不乏人。笈多王朝的三摩答刺·笈多、七世纪北印度的戒日王、十四—十五世纪的毗闍耶那伽罗王朝诸王等,都曾以善待异教信徒而著称。重要的是,他们的态度是名副其实的宽容,从不以效忠本朝本教为异教存在的前提,把它们变成自己的附庸。

泰戈尔和圣雄甘地同为举世景仰的近代印度杰出人物。他们一为文学巨匠,一为政治伟人,又都是见解独到思想家。不过,森在这里,在他的《泰戈尔与他的印度》一文中提出讨论的,不是他们的共性,而是他们的差异。出身、教育,以及献身事业的不同,使他们在思想理念上存在着深刻的分歧。比如,对于甘地在民族解放运动中提倡的手纺手织,泰戈尔不仅不赞一词,而且苛评有加。甘地相信它意味着印度的自我实现,也有助于打破贫富之间的藩篱,达到民族团结的目的。泰戈尔则认为纺车在经济上没有意义,在促使人们思考上,也无帮助。甘地后来喜欢独身生活,泰戈尔则相对率性。甘地相信偶像在启发民智上有其效用,泰戈尔则认为人民任何时候都不应被当做孺子来对待。在认识论上,泰戈尔相信事物真伪的裁定,必以观察结果为根据,因而偏重理性,而甘地则有时会倾向于某种宗教性的臆断,似乎并不排除天人感应的存在。对于民族主义、殖民主义、爱国主义、经济与社会发展等问题,他们也各有看法,且直率发表。然而,泰戈尔虽然对甘地的观点多有批评,无所忌讳,但是对于他的品格却极为钦佩。他从未从个人角度批评过甘地,相反,对于他为祖国所做的一切,却一向不吝赞辞。他们之间难免会有误解。对此他们未必不知,但这却绝不妨碍他们彼此直言,亦不担心直言会带来伤害,从而危及他们的友谊。分歧和对立,无伤于敬慕和尊崇。我们从他们的友谊中看到了什么是伟大情怀。这样的情怀,在森看来,正好反映了印度源远流长的发言、论辩、存异、宽容这一传统的优点。

印度人喜好争鸣,意味着论辩环境的存在。这种环境的特点,就是宽容和忍让,或者更准确地说,是强势宗教对于异己教派的宽容和忍让。以强凌弱,非不能也,不为也。如此形成的,必是多元社会。多元社会存在的长远意义,即在保证了通向近现代世俗主义政体的道路可以畅通。如前所述,对于强势正统观念的挑战,往往来自弱势无权的群体。允许他们表达诉求,乃是民主政治得以建立的基础。印度今天奉行的世俗主义的现代民主体制,就是这样建立起来的。这是森的逻辑。这也是印度社会发展实际走过的道路。森对于印度当前存在的弊端批评毫不留情,但是谈到自己祖国的民主制度,他却颇为自豪:“政党在赢得选举之后执政,在输掉选举之后走人。媒体一直大体自由,新闻界一直持续报道、审视并抗议。公民

权利一直被认真对待,法院在追究违法行为方面一直相当积极。军队一直安稳地驻扎在兵营之内。”(《与命运之神的幽会》)这里他所说的,正是民主制度的要件。凡是宣称已经实现民主的,都须一一检点。缺一不办,即是欺诳。

“民主制度是与公众议事和互动说理密切相关的。”“民主就是让公众讲道理。”(《惯于争鸣的印度人》)“沉默是社会公正的强大敌人。”(《不平等、不稳定与不平之鸣》)“政治——与教会相对——意义上的世俗主义,要求国家与任何特定宗教团体分离。”(《世俗主义与不满因素》)这些就是森通过他的文章教给我们的朴素道理。或问这样简单的道理难道要教?面对印度的“对话文化”(《印度:大与小》),以及由此文化传统发展出来的健康体制,反观我们自己已经有人深刻总结的“表态文化”、“检讨文化”、“宣传文化”,差距不是一星半点,听他的话,仔细想想,不会学不到什么的。

四、“穷人的经济学家”

阿马蒂亚·森在中国知名,还在于他有着另一个传遍世界的称呼:“穷人的经济学家”。有了这个称呼,倒好像经济学家站起队来,有了穷富归属。果有其事吗?试看中国经济学界占据要津的名家都在做些什么:有主张福利制度和最低工资规定纯属多余的;有主张血汗工场能提供就业机会,有利于社会稳定的;有主张改革中损失最大的是领导干部,故应重点补偿的;有称八亿农民和下岗工人为巨大财富,是他们保证了少数人的享乐,故应维持现状的;有主张黑密存在是社会主义初级阶段的必然现象,社会发展必得有人(当然包括被骗农民、童工、智障者)付出代价(当然包括血和生命),故有促进社会发展之功的。这些人,倘予归类,恐怕的确非“富人的经济学家”莫属。所有他们的说法,无一不以无情的经济有其自身规律为立论基础,要求将客观分析与情感流露划分开来。这个说法,我们一直相信。但是,自有阿马蒂亚·森出来说话,我们才知道,事情原非如此。他所研究的福利经济学致力于把道德评价标准应用于经济制度,主张经济学与伦理学相结合,发挥经世济民的作用。在他那里,经济学并不是冷冰冰的“铁则”,而是可以有人文关怀的。他认为,恰恰是现代经济学狭隘地理解了亚当·斯密关于人类行为由“一只看不见的手”主宰的话,致使伦理学的重要性被大大淡化,导致了自身理论上的缺陷。因此,“经济学的贫困化主要是由于经济学与伦理学互相脱离造成的”。他呼吁“关注真实的人”。作为最基本的社会评价标准,“森将自由摆在了极端重要的地位上”(《理性与自由》中译本前言)。从福利的角度出发,对于一个合理制度提出的起码要求是:个人选择的最大自由、公平的收入分配,以及每个人都能达到最适宜的生活水平。只要注重了人,他相信,“甚至极其贫穷的国家也能够提高其最贫苦人民

的福利”。实际上,将发展视为目的并无意义;“经济发展就其本质而论,在于自由的增进”(一九七二年诺贝尔经济学奖获得者肯尼思·阿罗介绍森的理论)。

作为普通人,门外汉,经济学的深奥理论我们无法弄懂。不过,有个实事我们清楚:我们不研究经济学,但经济学研究我们。于是,我们便很想明白掌握这门理论的学问家是怎样看待我们的,进而把我们的权益置于何处。自从知道了阿马蒂亚·森和他所代表的有良知的经济学家,便更想回过头来,仔细看看这厢的情形。结果如前所述,而约略看清的也只有两点。其一,经济学倾向不同,往往南辕北辙:有向善的经济学,也有附势的经济学;有独立的经济学,也有定做的经济学;有俯恤民瘼的经济学,也有仰承鼻息的经济学。正邪美丑,毕现于其公开言论之中。其二,本地经济学家,那些长袖善舞以入“主流”,故能立于不败之地的,颇有人于媚权圈钱之余,力主继续视平民如土芥,否则为富不仁者游狎无度,朱门客散后,无人埋单。

情形如此,我们再把目光投向阿马蒂亚·森,这才更深地体会到,为什么有中国学者称他“最亲切的经济学家”。我们也想起了瑞典皇家科学院一九九八年诺贝尔经济学奖公告中的言词:“阿马蒂亚·森就福利经济学中若干基本问题做出了一系列关键性的贡献。通过对于经济学和哲学手段的综合运用,他把伦理因素重新纳入了至关重要的经济学问题讨论之中。”于是我们知道了我们在哪里滞后,如果仅属滞后,而非其他的话:在我们的某些“主流”那里,只有不加掩饰的权力金钱,而没有合乎人性的伦理道德。

森的经济学的切于实用的,世界上很多政府和国际组织都在处理粮食危机等问题上接受了他的理论。他的理论可以使一个社会中“最大多数人的福利得到最大限度的提高”,因此中国迟早还须在实践上加以借鉴。

前联合国秘书长科菲·安南在谈到森的《以自由看待发展》一书时,曾经对他做过如下评价:“世界上的穷人和被剥夺者,在经济学家之中不可能找到比阿马蒂亚·森更旗帜鲜明也更有见地的斗士。通过表明我们的生活质量不应以我们的财富而应以我们的自由为标准来衡量,他的著述已使发展理论及实践发生了革命性剧变。”这个评价无疑十分中肯。他的著作不断地介绍到中国来,说明他的价值已经被中国人里有眼光的人士认识到。

《惯于争鸣的印度人》是一本为基本了解印度,而又希望深入认识它的读者准备的。由于作者融贯印欧,积学深厚,而写作风格又异常严谨,遣言务求精当,立论必使有征,所以它也是一部内容丰富的学术著作。译者刘建先生于印度历史、文化、社会、文学等研究领域浸淫经年,著述颇丰且卓有识见。此外,他精通英语,长于译事,曾有多种哲学、经济、文学等方面的译作问世,著笔每求贴切雅驯,从不以

朴示人。此书沿袭了他的一贯译风，译文考究，不辱原作。

阿马蒂亚·森是一个充满情趣的人。问及他怎样消闲，他说：“多览群书，乐与人辩。”那么，就让我们听听这位好辩的印度人是如何议论他那好辩的印度同胞的。

葛维钧

二〇〇七年八月十五日

序

收入本书的这些文章,是在过去十年间撰写的——其中约一半则是在过去数年间撰写的。组成本文集第一编的前四篇文章,引出并说明本书所论述的若干与印度悠久的争鸣传统有关的最重要的主题。

印度是一个极端多样化的国家,拥有众多不同的追求,大相径庭的信仰,判然有异的风俗和异彩纷呈的观点。只要试图谈论这个国家的文化,或其过去的历史,或当代政治,就势必需要做出相当选择。因此,以争鸣传统作为这部著作的重点也是选择的结果,对于这一点我无须多言。这样做并不表明笔者认为,这是思考印度历史或文化或政治的唯一合理方法。我很清楚,还有其他多种做法。

这里的重点选择主要出于三个不同的原因:印度争鸣传统的悠久历史,这一传统的当代重要意义,以及这一传统在不断进行的文化讨论中遭到相对忽视。此外,还可以说,许多不同的信仰与观点同时盛行于印度,实质上得益于对异端和对话的明确的或含蓄的接受。印度异端观念的领域,极其广泛,无所不在。

请考虑所谓“古代印度”在理解今日印度中的作用——这在政治上可能引起激烈反应的问题。在当代政治中,对古代印度的热情往往来自印度教特性运动——对印度文明的一种狭隘的印度教看法的倡导者——这些人试图将穆斯林征服印度之前的时期(从公元前第三千纪至公元第二千纪之初)分离出来。相形之下,对当代印度持宗教融合态度的人们,往往怀着极大的怀疑看待回归古代印度这一提法。例如,印度教特性运动的激进主义分子喜欢援引于公元前第二千纪创作的神圣的吠陀经典来界定印度的“真正传统”。他们也热衷于诉诸伟大的史诗《罗摩衍那》,以服务于许多不同的意图,从勾勒印度教的信仰和信念,到为强行拆毁一座清真寺——巴布里清真寺——寻找所谓理由。据称,该清真寺就坐落在“神圣的”罗摩降生之地。对比起来,宗教融合论者往往将吠陀经典和《罗摩衍那》视为一些特定的印度教信念对当代世俗印度生活的不受欢迎的入侵。

宗教融合论者对优先于印度悠久而多样的历史上的其他作品选择“印度教经典”所体现的宗派性质表示异议,不是错误的。他们指出这样的教派选择会在今日

印度的多宗教生活中产生相反作用也是正确的。尽管百分之八十以上的印度人可能是印度教徒,但这个国家还是有非常庞大的穆斯林人口(在世界上所有国家中位居第三——比英国和法国加在一起的全部人口还多),以及大量其他信仰的追随者:基督教徒、锡克教徒、耆那教徒、琐罗亚斯德教徒等。

然而,即使在指出宗教融合和多元文化视角的必要性之后,也还必须承认这些古老的典籍和叙事作品对印度文学和思想已经产生了巨大的影响。它们一方面深刻影响了文学和哲学著述,另一方面深刻影响了讲故事和缜密的辩证法这样的民间传统。难题不在于吠陀经典和《罗摩衍那》的重要性,而在于理解它们在印度文化中的作用。当孟加拉的身为穆斯林的帕坦族统治者在十四世纪安排将用梵文写就的《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》逐译成优秀的孟加拉语文本之时(关于这一点,参见本书第三篇文章),他们对印度古代史诗的热情说明他们酷爱文化,而不是他们要改信印度教。^{*}无视它们在印度文化中的普遍的重要地位(根据一些所谓“世俗”理由),同坚持通过处于异常原始形态的印度教狂热这一狭隘的棱镜看待它们一样难。

吠陀经典虽然充满了颂歌和宗教咒语,但它们也讲述故事,对世界进行思辨,并——与已现端倪的争鸣倾向相一致——提出一些难题。一种基本的怀疑即与世界的创造有关:是什么人创造了世界?抑或它是自然出现的?存在晓得实际发生了什么情况的神吗?正如在本书第一篇文章中所论述的那样,《梨俱吠陀》进而就这些基本问题表达了一些根本性的怀疑:“谁真的知道?谁愿意在这里告白?它(世界——译者按)缘何而生?这造化所为何来?……或许它是自我形成的,或许它不是自我形成的——唯有从至高之天俯视它的太一知道——或许连他也不知道。”从公元前第二千纪起,这些疑问连同其他大量与认识论和伦理学有关的问题在印度悠久的争鸣史上一再反复出现(本书第一篇文章论述了这一点)。它们同强烈的宗教信仰和蕴含深厚敬意的膜拜及虔诚一道幸存下来。

与此相类似,尽管印度教政治的拥护者——特别是耽于肆意毁坏其他宗教的礼拜之所的人们——可以认为罗摩是神圣的,但在《罗摩衍那》中的许多地方,罗摩主要被当做一位英雄——一位伟大的“史诗英雄”——既有许多优秀品质,也有一些弱点,其中包括一种对自己的妻子悉多的忠贞心怀疑虑的倾向。一位在《罗摩衍那》中占据相当篇幅的名叫闍婆离的学者,不仅未将罗摩当做神,而且认为他的行

^{*} 正如本书第三篇文章所论述的那样,引起欧洲学人注意的奥义书——吠陀时代印度教文献中最富哲学意蕴的部分——的最初译本,是由莫卧儿王朝的皇帝沙·贾汉与蒙塔兹·马哈尔(泰姬陵就是后来为这位美丽的皇后修建的陵墓)的长子达拉·希库王子(兼合法继承人)在十七世纪推出的波斯文译本。达拉被其具有教派偏执思想的弟弟奥朗则布为篡夺莫卧儿王朝皇权而杀害。