

# 泰戈尔民族主义思想与印度宪法文化

鲁楠

**摘要：**泰戈尔将民族界定为全体居民为了机械目的组织起来的政治与经济的结合，认为民族主义具有机械性、自利性、斗争性和毒性四个特征，是一种现代化的歧途，并对此展开批判，期待基于道义论而非功利主义去重建人际关系和国际关系。在印度近现代民族主义发展过程中，泰戈尔的思想在改良与激进、选择与强制、和谐与斗争、团结与统合这四对选项中，分别站在了改良、选择、和谐与团结一边，摒弃了激进、强制、斗争与统合，形成了一种自愿共同体式的政治愿景，在生前身后引发诸多争论。泰戈尔虽未直接参与宪法起草，但他的民族主义思想为印度社会发展提供了精神指南，他的宪法观吸取了甘地、尼赫鲁及安培德卡尔宪法观的优点并弥补缺失，提供了避免掉入民族主义陷阱的警告。同时，泰戈尔生前努力批判功利主义思想，对以此为方针进行国家建构的政治活动深表担忧，这与西方“二战”后宪法思想的发展不谋而合。幸运的是，印度宪法中的基本权利章集中体现了这种道义论主张，成为这部宪法的“压舱石”。泰戈尔的思想仿佛是“无形的宪法”，通过他的作品进入世界各国宪法文化，成为对抗民族主义、化解国家间冲突、促成世界人民相互理解的宝贵资源，使人类在和平与团结的愿景中携手共进。

**关键词：**泰戈尔；民族主义；印度宪法

**收稿日期：**2024—05—08

**作者简介：**鲁楠（1980—），清华大学法学院副教授，主要研究领域：比较法学、法社会学和印度法。

作为印度近代伟大的文学家和思想家，泰戈尔的政法思想在世界上一直备受关注。<sup>①</sup>但在我国法学界，泰戈尔思想始终处于学术讨论之外，并未激起应有反响。值此纪念泰戈尔访华100周年之际，本文拟从宪法文化研究角度，考察泰戈尔的民族主义思想对印度宪法文化产生的影响，并借此探讨民族主义在非西方国家宪法发展中的利弊得失。

## 一、泰戈尔的民族主义思想

作为亚洲首位诺贝尔文学奖得主，泰戈尔在中国文化界可谓威名赫赫。特别是1924年泰戈尔访华后，他的文学和思想深刻影响了中国近代发展。<sup>②</sup>及至今日，泰戈尔仍是富有生命力的文化符号，不断激起人们新的灵感。在泰戈尔的一生中，除文学创作之外，还留下了大量关于印度、亚洲乃至整个世界发展方向的思考。特别是获得诺贝尔文学奖后，作为文化名人，他曾访问多国宣传理念和主张。在这些理念和主张中，泰戈尔对民族主义思想的批评性分析，尤其受人关注。

早在1916年，泰戈尔访问日、美两国时，先后以《日本的民族主义》和《西方的民族主义》为题发表演讲，<sup>③</sup>后来，他又将在1917年以《印度的民族主义》为题的演讲稿与前两者合并，以《民族主义》为名结集出版。这部文集随即成为泰戈尔政治理论的代表之作。1925年，商务印书馆根据法国学者塞西尔·乔治—巴西勒（Cecil Georges-Bazile）于1924年翻译出版的法文译本，<sup>④</sup>请民国时期著名法学家和翻译家楼桐孙将其译为文言文出版，书名为《国家主义》。<sup>⑤</sup>1982年，商务印书馆又由谭仁侠根据1917年首版、1918年重印的麦克米伦公司版英文本<sup>⑥</sup>重新翻译该书，改名为《民族主义》出版。<sup>⑦</sup>泰戈尔的这部著作面世虽早，在我国法学界的地位却并不突出，至今鲜有学者在

---

① 相关讨论例见：Gangeya Mukherj, *Gandhi and Tagore: Politics, Truth and Conscience*, New Delhi: Routledge, 2016; K. L. Tuteja, Kaustav Chakraborty, eds., *Tagore and Nationalism*, New Delhi: Springer, 2017; Ananya Vajpeyi, *Righteous Republic: The Political Foundations of Modern India*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, Chap. 2 等。

② 孙宜学：《泰戈尔与中国》，广西师范大学出版社2005年版。

③ 克里希那·克里巴拉尼著，倪培耕译：《泰戈尔传》，漓江出版社1984年版，第318—320页。

④ Rabindranath Tagore, *Nationalisme*, Paris: A. Delpeuch, 1924.

⑤ 泰戈尔著，楼桐孙译：《国家主义》，商务印书馆1925年版。

⑥ Rabindranath Tagore, *Nationalism*, London: MacMillan and Co. Limited, 1918.

⑦ 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版。

关于民族主义法律影响的论著中引用该书。<sup>①</sup>细思其根由，一方面或许由于泰戈尔既非法学家，也非西方人，故其政论难免引人轻视；另一方面也与泰戈尔对民族主义思潮的激烈批判不无关联。至今看来，这种批判都显得与很多国家发展的总体趋势不相符合。以上两者叠加，导致一直到今天，泰戈尔的民族主义思想始终没有引起我国法学界应有的重视。然而，当我们深入探究泰戈尔的思想，就不难发现种种引人深思、供人镜鉴的宝贵资源。

谈到“nation”这个词的译法，常常容易引起人们的争议。民国时期，楼桐孙将该词译为国家，以突出其政治性；而新中国成立后，谭仁侠先生将其译为“民族”，以突出其与历史记忆及文化传统之间的关联。两种译法各有侧重，也各有理据，因为这一词汇本身便具有文化与政治的两面性，包含着将文化传统注入政治实体，从而塑造认同的机制。因此，在法学界，有学者曾建议，将该词翻译为“国族”，以区别于种族（Race）或族群（Ethnic Group）。诚如本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）所言，国族是一种“想象的共同体”<sup>②</sup>，具有强烈的建构性特征，它与一个国家迈向现代社会，凝聚成现代政治实体的道路选择息息相关。因此，我们欲理解“国族”这个词，以及与该词相关的“主义”，就不能拘泥于用于建构共同体的素材，而应着眼于这一建构的机缘、过程及其后果。

泰戈尔生活在19世纪后期至20世纪上半叶，这正是印度开始政治觉醒，并试图逐步摆脱英国殖民统治的历史阶段。他所出生并成长的西孟加拉邦，也是印度较早接受西方文明的影响，发生“孟加拉文艺复兴”<sup>③</sup>的地区。从罗姆·莫罕·罗易（Ram Mohan Roy）开始，孟加拉地区的启蒙思想家，包括罗摩克里希那（Rāmakrishna Paramahmsa）和辨喜（Swami Vivekananda）<sup>④</sup>，泰戈尔父亲德本特拉

<sup>①</sup> 来自其他学科的研究有：王文奇：《重申东方民族主义：历史语境中的泰戈尔民族主义思想解析》，《史学集刊》，2024年第4期，第114—125页；唐水明：《论泰戈尔的印度教民族主义批判》，《世界宗教文化》，2023年第6期，第44—50页；刘石平：《从〈戈拉〉察看泰戈尔的民族主义思想》，《文化产业》，2019年第2期，第18—20页。但至今还鲜有法学论文涉及泰戈尔。

<sup>②</sup> 本尼迪克特·安德森著，吴叡人译：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海人民出版社2005年版。

<sup>③</sup> David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization: 1773-1835*, Berkeley: University of California Press, 1969.

<sup>④</sup> 关于罗摩克里希纳和辨喜，以及罗摩克里希纳传道会的影响，参见：罗曼·罗兰著，梁海翎、章恬译：《罗摩克里希纳传》，广西师范大学出版社2023年版；罗曼·罗兰著，朱彩红译：《辨喜传》，广西师范大学出版社2023年版；马小鹤：《辨喜》，东大图书公司1998年版；黄心川：《印度近代哲学家辨喜研究》，中国社会科学出版社1979年版。

纳特·泰戈尔 (Debendranath Tagore)<sup>①</sup> 等人, 便有意地扮演传统文化的改革者和西方现代思想的接引者形象。作为传统文化的改革者, 须致力于将传统印度文化加以去芜存菁、转化升级, 将印度固有文化中腐朽、落后, 特别是与自由、平等及包容精神相悖的内容祛除; 而作为西方现代思想的接引者, 又要对西方文明的诸多成分加以辨别与拣择, 汲取有利于印度社会发展的因素, 批判并抛弃其不利因素。这种并行的工作在当时殊非易事, 须对东西方两大文明的历史发展有着非凡的判断力和理性的辨别力。无疑, 泰戈尔属于具备这种非凡能力的伟大思想家。

对于源自西方的民族主义思想, 泰戈尔的认识经历发展变化的过程。印度学者萨布亚萨奇·巴塔查里亚 (Sabyasachi Bhattacharya) 就将泰戈尔的民族主义思想划分为五个阶段。<sup>②</sup> 第一阶段是从 1890 年至 1904 年, 泰戈尔的作品与当时印度其他民族主义者的话语基本一致, 但已提出“印度融合文明”(A Syncretic Civilization in India) 的概念。在这一阶段, 颇能体现泰戈尔观点的作品是 1901 年泰戈尔的文章《何为 nation》, 对这个由西方引入的词汇进行了初步思考。他受到法国思想家欧内斯特·勒南 (Ernest Renan) 的影响<sup>③</sup>, 分别从种族、语言、宗教、物质利益、地理或自然边界等方面去辨析“nation”所应具有的内涵和外延, 认为“民族、语言、物质利益、宗教团结和地理位置不是名为国家的精神产物的主要成分”。<sup>④</sup> 而“国家是一个活生生的存在, 是一种精神产物”<sup>⑤</sup>, 这种产物源自两种东西, 一个是全体民众古老记忆中的财富, 另一种是相互接受、共同居住的愿望。这时, 刚刚年过 40 岁的泰戈尔对何谓“民族/国家”就有了一些初步思考。第二个阶段是从 1904 年至 1907 年, 泰戈尔亲历 1905 年印度总督寇松推动的孟加拉分治, 并参加了反对运动。<sup>⑥</sup> 在这场运动中, 泰戈尔注意到宗派被政治所操纵造成以邻为壑的恶果, 开始对民族主义的区隔技术

① 关于德本特拉纳特·泰戈尔及其与印度著名印度教改革派“梵社”关系的介绍, 参见: 黄心川: 《印度近现代哲学》, 商务印书馆 1989 年版, 第 23—25 页。

② Sabyasachi Bhattacharya, “Rethinking Tagore on the Antinomies of Nationalism”, in K. L. Tuteja, Kaustav Chakraborty, eds., *Tagore and Nationalism*, New Delhi: Springer, 2017, pp. 2-3.

③ Ernest Renan and M. F. N. Giglioli, *What is a Nation? And Other Political Writings*, New York: Columbia University Press, 2018, pp. 247-263.

④ 泰戈尔: 《何为 nation》, 董友忱主编: 《泰戈尔作品全集》, 第 2 卷(下), 人民出版社 2015 年版, 第 881 页。

⑤ 同上。

⑥ 关于孟加拉分治法案及其引起的反对运动, 参见: 林承节: 《简明印度通史》(中卷), 社会科学文献出版社 2023 年版, 第 273—275 页。

有所警惕。但与其他民族主义者不同，泰戈尔提出应制定社会重建方案，寻找跨越鸿沟、消弭分歧的机制，以实现“自我赋权”。第三阶段是从1907年至1916年，泰戈尔开始批评激进的民族主义思想。第一次世界大战爆发给他带来强烈刺激，促使他思考民族主义转变为帝国主义的深层机制，转而反省西方文明的发展模式存在的弊端。第四阶段开始于1917年，在1916年泰戈尔先后访问日本和美国，并以民族主义为题展开演讲后，对民族主义在东西方产生的后果进行了批判性分析。最后一个阶段是20世纪30年代，泰戈尔将对民族主义的批判更多放在对印度内部问题的审视上，认为这与印度的排外主义和种姓制度相互勾连。<sup>①</sup>在作者看来，泰戈尔的民族主义思想经历了不断反思、发展成熟的过程。尽管1907年被作者视为泰戈尔对民族主义由赞成转向批判的时间节点，但总体来看，1917年《民族主义》一书的出版是泰戈尔民族主义思想臻于成熟之作。

在这部著作中，泰戈尔这样界定民族，“民族就是全体居民为了机械目的组织起来的政治与经济的结合。”<sup>②</sup>它是一种独特的促成社会整合的方式，主要着眼于社会生活中政治与经济的方面，将积聚财富和攫取权力视为社会整合的主要目标。这与西方主流民族主义著作中的相关界定有所不同，<sup>③</sup>这些界定更多着眼于通过文化传统塑造政治认同的机制，而泰戈尔却透过这些表象，直接指出这种机制背后暗藏的政治与经济诉求。在泰戈尔看来，这种政治与经济的结合具有四个方面的核心特征。

第一，民族主义具有机械性。“机械性”是在泰戈尔相关论述中反复出现的概念。它一方面源自泰戈尔对现代工业文明生产过程的直接观察，一方面具有更加广泛的含义。与甘地有所不同，泰戈尔反对的对象并非在生产环节对现代机械的利用，而是反对社会依照机械原理进行自我组织。这种机械性的组织模式具有三个特点。首先，它将人视为机器部件，而非活生生的生命，最终“把灵魂变为商品，把生命变为零件”<sup>④</sup>；其次，它对人生意义的评价依据是以有用性来衡量，而不是以生命本身的内在价值来衡量；最后，它依照功能主义原则对

<sup>①</sup> Sabyasachi Bhattacharya, “Rethinking Tagore on the Antinomies of Nationalism”, in K. L. Tuteja, Kaustav Chakraborty, eds., *Tagore and Nationalism*, New Delhi: Springer, 2017, pp. 18-19.

<sup>②</sup> 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第4页。

<sup>③</sup> 霍布斯鲍姆分析并总结了西方民族主义思想的各种定义，认为民族主义的内涵是“政治单位与民族单位是全等的”。参见：埃里克·霍布斯鲍姆著，李金梅译：《民族与民族主义》，上海人民出版社2020年版，第16页。

<sup>④</sup> 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第25页。

整个社会进行控制和管理。在《西方的民族主义》一文中，他形象地说：“在西方，民族的商业和政治机器制造出来的是整齐的、经过压缩捆扎的人类货包，它们都有用处，而且有很高的市场价值；但是，它们都用贴条捆扎，被科学、细致和精确地贴上标签分门别类。”<sup>①</sup>这种以效率为导向，以功能为指针的社会组织模式有一种深层目标，就是“保存自我”，即在一个霍布斯式的丛林社会中最大限度增加群体生存、发展，乃至获取支配地位的机会。<sup>②</sup>当然，在西方文明中，“保存自我”被视为自然法的基本内容，但它构想人类社会的方式和思考问题的出发点却与印度文明截然不同。当一个社会以保存自我作为唯一目标，并对此竭力以求时，就很难充分关注人性的圆满和人生的充实等诸多方面，这使社会生活缺乏人与人之间活生生的联系，而变成依照特定经济和政治目标运转的“单纯的机械组织”<sup>③</sup>。在泰戈尔看来，这种社会组织模式带来一系列恶果。在经济上，它导致人服务于金钱，而非金钱服务于人，人们在为金钱而驰逐的过程中，陷入无穷无尽的博弈和斗争。在政治上，为获取对于他人和他国的支配力，它将自身变为掠夺性组织。

第二，民族主义具有自利性。泰戈尔认为，在民族主义深处，发挥引领作用的是功利主义。他认为，“功利是一部机器的目的和检验机器价值的根据”。<sup>④</sup>这种功利主义一方面表现为个体追求自身利益最大化，另一方面表现为组织寻求自身利益最大化。很多学者反对前一种功利主义，称其为“私利主义”，却赞成后一种功利主义，认为这是对私利的克服，是寻求“最大多数人的最大幸福”。<sup>⑤</sup>但泰戈尔看出，这两种类型功利主义具有相关性和同质性，因为集体意义上的功利建立在更大范围的私利之上。于是便出现令人惊奇的现象，个体层面的大公无私是为了成全集体层面的极度自私。这种功利主义具有三个隐性特点。其一，它以寻求集体福利为借口，对个体生命进行榨取，甚至不惜将生命作为集体福利的牺牲品；其二，以服务于集体福利为号召，对其他集体进行剥夺，甚至不惜发动战争；其三，将一切生命需求都化约为“功利”，将人生视为对欲望满足的过程，从而贬损生命的意义和价值。当这三种特点彼此结合，形成社会组织，“民

① 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第3页。

② 霍布斯著，黎思复、黎廷弼译：《利维坦》，商务印书馆1985年版，第93页。

③ 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第5页。

④ 同上，第6页。

⑤ 边沁著，时殷弘译：《道德与立法原理导论》，商务印书馆2000年版，第58页。

族就成了全体人民的有组织的自身利益，它的人性和精神微乎其微”。<sup>①</sup>在泰戈尔看来，功利主义可使国家一时强盛，却无法使其获得真正的长治久安，因为它不可避免带来内部纷争和外部争夺，最终将人类推向战争深渊。

第三，民族主义具有斗争性。在对民族主义的分析中，泰戈尔发现了它与殖民主义和帝国主义之间的关联。正因为民族主义具有自利性，无法在本国与他国之间建立合乎道义的联系，故导致随着民族主义发展，国家最终必然走向掠夺他国的殖民主义和宰制世界的帝国主义。因此可以说，殖民主义和帝国主义是民族主义的延伸。作为被殖民国家的知识精英，泰戈尔对此有深刻体会和痛切反思。一方面，他看到，以英国为代表的西方文明拥有民主法治的优良成果，并热切希望将其引入印度；另一方面，他又发现，英国并非真诚将这些文明成果传授给印度，而是将无情治理和殖民掠夺作为主要目标。泰戈尔注意到了这种内在矛盾，指出“在西方精神的自由旗帜下前进的时候，西方民族却在铸造它那种在整个人类历史上是最无情和最牢固的组织锁链”。<sup>②</sup>在对这种矛盾现象的分析中，泰戈尔并未像后殖民主义思想那样，将西方文明的成就一概否定，而是将两种异质成分加以区分。他认为，民主法治是从“西方精神”中孕生出的宝贵经验，而民族主义恰恰是与此不同的消极成分。<sup>③</sup>这种成分与西方精神中所蕴含的社会合作旨趣截然相反，“冲突和征服的精神是西方民族主义的根源和核心”。<sup>④</sup>在针对西方民族主义演化出的殖民主义进行斗争的过程中，受到殖民统治的印度又转而吸收了西方民族主义作为抵抗方略，由此形成了印度版的民族主义。这种民族主义一方面加剧了英国与印度之间的暴力对抗，激起极端民族主义；另一方面作为附带后果，印度人将民族主义的斗争因素引入社会内部，激化了印度教徒与穆斯林之间的冲突。这种外部冲突的内部化源自民族主义本身所具有的斗争性。更令他警惕的是，以日本为代表的东方民族在学习西方文明过程中不加拣择，将优良部分和消极部分一并吸收，使民族主义感染东方诸国的肌体，从而由受压迫的民族摇身一变，成为新的帝国主义者，这无疑使他深感忧虑。

第四，民族主义具有毒性。泰戈尔深刻认识到，民族主义具有麻

---

① 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第8页。

② 同上，第13页。

③ 同上，第10页。

④ 同上，第11页。

醉道德良知的作用，极易激发人性中的恶，使人们去无端爱憎他人。他说，“民族的概念是人类发明的一种最强烈的麻醉剂。在这种麻醉剂的作用下，整个民族可以实行一整套最恶毒的利己主义计划，而一点也意识不到他们在道义上的堕落”。<sup>①</sup>而且民族主义仿佛是病毒，极具传染性，人们会在不知不觉间接受民族主义的精神奴役，渴望将自己纳入民族的权力机器当中。当越来越多的国家受到感染，依照民族主义的蓝图建设国家时，势必导致整个世界都陷入猜忌、贪婪和恐慌严重的毒化气氛之中。他发出警告，“这种民族主义是一种席卷当今人类世界并吞噬它的道德活力的残酷瘟疫”。<sup>②</sup>如果说，1916年泰戈尔这些演讲中的犀利言辞尚属预言，那么其后1931年日本军国主义对中国的侵略和1933年纳粹德国的崛起可谓对这种预言的不幸验证。

预见到民族主义所造成的可怕前景，泰戈尔并没有接受“以民族来对抗民族”的方案，更反对东方社会以西方为模版，把自己建成一个民族国家。在他看来，这种方案只能导致机器与机器相斗、民族与民族相斗。民族国家之间所达成的协议，更像是“蒸汽锅炉式的联合”<sup>③</sup>，将功利主义的原则传播到整个世界。他提出，“人类世界是道义的世界”，主张基于道义论而非功利主义去重建人际关系和国际关系。这种道义论是指发现使社会成为可能的那些基础条件，并且将道德、政治与法律牢固立基其上。它表现为对人的尊严、生命和谐以及人际合作的坚守。泰戈尔说，“道义法则——人类的最大发现，就是下述这个奇妙真理的发现：人越是能够将心比心，他就越是真正的人”。<sup>④</sup>从道义论视角看来，政治、经济、法律与科学都应服务于道义，道义超然于所有利益算计之上，约束、引导着人类对功利的追求，使人类避免成为权力、财富和知识的奴隶，而走上自我成就的正途。在泰戈尔看来，这种道义论是所有人类文明共通的东西，只不过不同文明用不同语言对此加以表述，结合不同经历对此加以体验，因此道义论促成人與人之间的相互理解和合作，而非导致人与人之间的分隔和斗争。而民族主义在西方19世纪的崛起，恰恰是其迈上现代化歧途的一种表现。正因为这是一条歧途，方才导致接连两次世界大战的恶果。泰戈尔忧心忡忡地看到，很多古老而优雅的东方文明，由于对财富和

① 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第23页。

② 同上，第9页。

③ 同上，第17页。

④ 同上，第42页。



力量的渴慕，背弃了共享的道义论传统，转而走上相似的现代化歧途。

在《民族主义》一书中，泰戈尔特别谈到了在两个东方国家，民族主义思潮的发展，分别是日本和印度。他指出，当年的日本正在“以西方民族主义的动力作为它自己的动力”，奉行“适者生存”的社会达尔文主义法则，试图去奴役和宰制其他民族。<sup>①</sup>而在印度，民族主义则表现为将传统社会中的种族问题置入民族的框架中，从而破坏了种族间的和谐共处，导致以邻为壑，甚至种族分离的惨烈后果。<sup>②</sup>如果说，民族主义浸染日本带来的后果是外向的，那么它引入印度的后果则是内向的。基于这样的思考，泰戈尔大声疾呼，希望像日本、印度乃至中国这样正在摸索现代化道路的国家，一定要避免走上民族主义之路。

## 二、泰戈尔民族主义思想引起的争论

在泰戈尔形成民族主义思想的过程中，经历了很多来自印度内外部误解和批评。即使在泰戈尔逝世后，人们对他的民族主义思想仍有各种不同见解和主张，甚至学术界仍不断激起新的争论。出于认识上的便利考量，人们习惯于为研究对象贴上种种标签，但贴标签又不可避免牺牲研究对象思想的丰富性，造成对他的刻板印象。泰戈尔也不例外，他的民族主义思想先后被贴上了民族主义、反民族主义、后民族主义、后殖民主义、自由主义和国际主义等标签，形成了各种不同的见解。这些见解仿佛盲人摸象，往往只触及泰戈尔思想的局部，难以使我们从整体上把握它。为了尽可能避免这个问题，我将分别从改良与激进、选择与强制、和谐与冲突、团结与统合四个维度，结合泰戈尔的人生经历，对其民族主义思想加以进一步探究。

### （一）改良与激进

早在19世纪80年代，新成立的印度国大党主张在效忠英印政府的前提下，争取印度人的政治权力。但随着19世纪末英国对印度殖民统治的加剧，在国大党内部形成了激进派，提出斯瓦拉吉的政治纲领，主张利用印度教动员民众，投入针对英国殖民者的武装斗争。其中出生于玛哈拉施特拉邦的提拉克、来自孟加拉邦的班迪哈夫·乌帕底西

---

<sup>①</sup> 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第42页。

<sup>②</sup> 同上，第62页。

亚（Brahmabandav Upadhyay）和来自旁遮普的拉拉·拉吉帕特·拉伊（Lala Rajpat Rai）是代表人物。由此，国大党内部就形成了原有温和派与新崛起的激进派之间的争论。

在那个阶段，泰戈尔的政治和社会理想与两派相左。<sup>①</sup>一方面，泰戈尔并不赞成温和派与殖民统治当局妥协的主张，认为印度无法在殖民当局的统治框架下实现自治；另一方面，他也对激进派诉诸宗教资源，采取暴力手段抱有疑虑。他试图寻找一种通过改良方法，实现印度自治目标的新路。在泰戈尔看来，针对殖民者的斗争是整个计划的一小部分，更重要的部分是实现印度人民的自我觉醒，因为唯有在思想意识上独立自主的人才能够摆脱外部力量对自己的束缚。基于这一点，泰戈尔认为，应当多做扎实的建设工作，进行社会改革和思想启蒙，为最终实现自治做好先期准备。

但在当时内外交困的政治环境下，泰戈尔的立场并不能够为其广大同胞所理解。特别是1905年孟加拉分治法令出台后，这种矛盾迅速激化。在激进派的领导下，孟加拉人民发起抵制英货的社会运动，很快又将抵制活动从经济向政治、军事和文化等领域蔓延，形成了著名的“斯瓦德西”运动。到1907年，运动逐步由消极抵抗转变为积极斗争，暴力对抗开始出现，这也进一步激化了国大党内部温和派与激进派之间的矛盾，造成内部分裂。

直到甘地将在南非从事“非暴力不合作”运动的经验带回印度之后，国大党才在两种不可调和路线之间寻找到了新共识。与温和派的目标不同，非暴力不合作旨在追求印度自治，与激进派的手段不同，它采取非暴力方式。甘地认为，非暴力就是追求精神完善，这是不合作运动的前提和灵魂，这样就将两种不同主张的优点结合了起来。

甘地和泰戈尔都赞同非暴力不合作运动所具有的内在精神力量，并且认为这是实现印度人民集体动员的重要方式。但对于这种运动背后的精神内核，二人却有不同的理解。甘地从印度教和耆那教的“戒杀”思想中汲取文化资源，为非暴力不合作提供了重要灵感，而泰戈尔则从新吠檀多派的“统一”思想中获得了关于人类合作理想的支持。在泰戈尔看来，“戒杀”思想所形成的非暴力主张仍具有消极性，重要的是激发起人们守望相助、彼此联合的意愿，实现政治意识的觉醒。因此，在具体政治策略的改良与激进之间，泰戈尔宁愿舍激进而就改良，以人道主义为基础，走一条虽然缓慢，但影响深远的文化重建道路。

<sup>①</sup> 侯传文：《寂园飞鸟：泰戈尔传》，河北人民出版社1999年版，第120—121页。

## （二）选择与强制

在如何认识民族主义的问题上，当时印度精英之间仍存在不同认识，也引起了三次著名辩论。第一次辩论是甘地与萨瓦卡尔（Vinayak Savarkar）在1906年10月围绕印度的身份认同、民族主义和印度教三者关系之间的争论。第二次辩论是1915年3月甘地与泰戈尔在圣地尼克坦（Santiniketan）会晤期间，围绕个人自由与集体的宗教或民族认同关系的争论。第三次辩论则发生在1920年代，是印度的贱民领袖安培德卡尔与甘地就种姓制度与贱民问题产生的争论。<sup>①</sup>

第一场争论围绕对印度传统文化的袭取问题展开。萨瓦卡尔和甘地都试图从印度教经典中找到政治指南。但萨瓦卡尔在经典中找到了暴力思想的依据，而甘地则看到了截然相反的东西。甘地认为在传统印度教中，可以提炼出足以滋养现代印度人灵魂的美德，而萨瓦卡尔则显得更世俗理性，主张利用现代民族国家观念来实现政治整合。甘地将宗教作为政治行动的目的，而萨瓦卡尔则更倾向于将宗教作为实现政治目标的手段。<sup>②</sup>这场争论为后来甘地主张的民族主义和萨瓦卡尔主张的印度教民族主义埋下了伏笔。

在第二场争论中，泰戈尔主张不能使个人权利被民族认同收编，特别是不能将民族认同等于宗教认同。受到西方启蒙思想的影响，泰戈尔更倾向于诉诸平等主体自由联合的理念，实现印度现代国家的创生，反对那种借助如语言、宗教等其他力量强行制造国家的行为。因此，泰戈尔既反对像萨瓦卡尔那样以宗教为名而行政治之实的纲领，也并不赞同像甘地那样，以政治为手段，促成宗教目标的行为。这两种选择都很容易将宗教带入政治的核心地带，为印度内部的宗教和族群冲突带来隐患。泰戈尔赋予印度传统以更广泛的内涵，认为它除了印度教外，还包括伊斯兰教、佛教等多元的成分，与印度人民的生活水乳交融，而不论这些成分在表面上有多么大的差异，但都分享着共同的意义资源，代表着印度人民对生命的深刻理解。因此泰戈尔认为，在建设现代国家的过程中，必须有意地将这些共同的意义资源加以提炼，而不能仅仅选择其中的一部分作为立国的基础。这样看来，尽管在非暴力不合作的方略选择方面泰戈尔赞同甘地的主张，但对于背后的思想文化基础，二者存在着分歧。这种分歧后来进一步在两位伟人之间的一系列辩论中体现出来。例如，在1920—1921年间，泰戈

<sup>①</sup> Bindu Pure, *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, New Delhi: Springer, 2015, p. 2.

<sup>②</sup> 谢勇：《萨瓦卡尔与甘地思想的异同》，《世界历史评论》，2022年冬季号，第108—127页。

尔反对甘地倡导的焚烧英产棉织品和手摇纺车运动，认为这与现代文明的发展方向相悖。在非暴力不合作运动如火如荼时，泰戈尔看到社会运动具有的裹挟效应，建议甘地重视民族主义发展过程中对个体选择的剥夺问题，避免民族主义变为对同胞的另一种强制。这种考量后来在泰戈尔的《民族主义》一书中得到了集中体现。

与前两场争论相比，第三场争论更显激烈，安培德卡尔认为，甘地所支持的印度教传统无法消除种姓制度，特别是难以废除不可接触制，这必将引起严重的社会不平等问题。因此，安培德卡尔提出通过政治和法律措施以改革印度教所形成的社会安排，而甘地认为可通过激发人们的道德自觉，从印度教内部实现这种社会调整。<sup>①</sup>这场争论同样涉及如何处理印度传统中那些不符合现代文明要求成分的问题。在安培德卡尔看来，如选择民族主义道路，势必将传统印度教文化带入政治生活，成为主导力量，这将不利于国家建立自由和平等的文化。而且，如无世俗政治的有力作用，也很难通过文化自我更新方式在短期内改变印度社会面貌。因此，安培德卡尔特别强调依据自由和平等的原则建立一个具有包容性的世俗主义国家。

结合这三场争论，我们不难发现，萨瓦卡尔、甘地和安培德卡尔所思考的问题都牵涉印度建设现代国家的总体方向，从而将民族主义置于传统与现代关系的审视之下。不论是甘地版的印度民族主义（Indian Nationalism）、萨瓦卡尔版的印度教民族主义（Hindu Nationalism），都与泰戈尔和安培德卡尔力主的民主世俗主义方针有所不同。如果说，甘地和萨瓦卡尔都试图通过某种先定的“民族性”去赋予印度人以固定身份，泰戈尔和安培德卡尔则希望将国家建立在平等人民的自由选择之上。

### （三）和谐与斗争

在获诺贝尔文学奖后，泰戈尔以世界公民身份先后访问日、美诸国，并于1924年受邀访问中国。利用这些访问机会，泰戈尔积极宣扬其民族主义思想，却并未获得这些国家听众的热烈欢迎。

例如，1916年访日期间，泰戈尔在东京帝国大学以及凯奥·吉米库大学演讲，他对民族主义的批评立即触怒了日本统治阶层。其后访美期间，类似主题的演讲也引起了反对者的严厉批评。<sup>②</sup>之所以出现

<sup>①</sup> 约瑟夫·莱利维尔德著，尚劝余等译：《伟大的灵魂：圣雄甘地与印度的斗争》，浙江大学出版社2019年版，第216—232页。

<sup>②</sup> S. C. 圣笈多著，夏红钧译：《泰戈尔评传》，湖南人民出版社1984年版，第24页。

这些出人意料的结果，一方面是由于邀请者将泰戈尔视为文学家，而非政治家，本希望他仅在文学领域发言；另一方面是邀请者或许也觉得他对受邀国家存在的弊病直言不讳，是令人颇感尴尬之事。但何以泰戈尔在这个时期不顾交往礼节和宾客预期，对民族主义的主题发出严厉批判？这恐怕与1914—1918年爆发的世界大战有关。泰戈尔见到拥有高度文明的欧洲发达国家兵戎相见，使整个世界陷入水深火热，激起了他对于西方文明弊端的反思。在这个历史时期，德国哲学家斯宾格勒撰写《西方的没落》，发出了文明衰败的警告。<sup>①</sup>我国思想家梁启超在大战结束后，赴欧洲旅行，写下《欧游心影录》，指出西方文明的进化论、功利主义和强权意志学说导致陷入权力崇拜，迷信科学万能从而动摇了宗教和道德基础。<sup>②</sup>在这种刺激下，梁启超反身回顾中华文明，认为本国文化可汲取优良成分弥补西方文明的不足。当时泰戈尔发表措辞严厉的演讲，其心境恐怕与梁启超相同。在《民族主义》一书中，泰戈尔对“机械性”一词的反复使用，与同时期我国梁启超、梁漱溟等先生对西方文明的措辞也颇相类似。<sup>③</sup>尽管在今天看来，斯宾格勒关于“西方没落”的判断未免为时过早，泰戈尔、梁启超和梁漱溟等人以东方文明补济西方文明的说法也有可商之处。但在当时的大形势下，对民族主义背后是功利主义内核的判断，对民族主义导致世界大战的分析可谓切中要害。

更耐人寻味的是，1924年泰戈尔受邀访华，他对西方民族主义的批评又意外卷入了当时新文化运动的内部争论，<sup>④</sup>使以陈独秀为代表的新文化派误以为泰戈尔站在保守主义的国故派一边，故对其进行了尖刻讽刺，说他“乃是一个极端排斥西方文化，极端崇拜东方文化的人”。<sup>⑤</sup>但当我们回顾泰戈尔的民族主义思想，便不难发现，他对自由、平等及民主法治的强调，与陈独秀等一代中国启蒙思想家的观点并无

<sup>①</sup> 参见奥斯瓦尔德·斯宾格勒著，齐世荣等译：《西方的没落：世界历史的透视》（下册），商务印书馆1963年版，第773—776页。

<sup>②</sup> 梁启超：《欧游心影录》，汤志钧、汤仁泽编：《梁启超全集》，中国人民大学出版社2018年版，第61—64页。

<sup>③</sup> 例如，梁启超在《欧游心影录》中写道：“我们若是终久立在这种唯物的机械的人生观上头，岂独军阀的专横、财阀的专横，可憎可恨，就是工团的同盟抵抗乃至社会革命，还不同是一种强权作用”，参见：梁启超：《欧游心影录》，汤志钧、汤仁泽编：《梁启超全集》，中国人民大学出版社2018年版，第63页；梁漱溟则说，“机械实在是近世世界的恶魔；但他所以发现的，则为西方人持这种人生态度之故”，参见：梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1930年版，第162页。

<sup>④</sup> 孙宜学：《泰戈尔在中国》，上海三联书店2016年版，第85—91页。

<sup>⑤</sup> 实庵：《泰戈尔与东方文化》，《中国青年》，1924年第27期，第1页。与此相似的批评还可见同期刊发的秋白的《过去的人——泰戈尔》、泽民的《泰戈尔与中国青年》和亦湘的《泰戈尔来华后的中国青年》。

不同。只不过，泰戈尔将火力放在了对西方文明中民族主义思潮的激烈批判方面，他希望调整人类文明的发展航向，让人类文明回到道义论的正轨上来，使国家间关系建立在彼此合作共生的和谐基础上。由此可见，当年的这些争论都折射出在两次世界大战之间，东西方社会在接纳泰戈尔民族主义思想方面存在的障碍和误区。

#### （四）团结与统合

泰戈尔 1941 年去世，近半个世纪后，围绕他的民族主义思想，学术界又有了很多新的见解。例如，斯蒂芬·海（Stephen Hay）和爱德华·汤普森（Edward Thompson）对泰戈尔思想中的反民族主义意蕴进行了深度解读。<sup>①</sup>而阿希斯·南迪（Ashis Nandy）和迈克尔·柯林斯（Michael Collins）从后殖民主义角度，将泰戈尔思想解读为对殖民帝国的反抗。<sup>②</sup>到了 21 世纪，又陆续出现了数部对泰戈尔民族主义思想进行深入研究的作品，如图特伽（K. L. Tuteja）和考斯塔夫·查克拉博蒂（Kaustav Chakraborty）合编的《泰戈尔与民族主义》一书，将泰戈尔重新置于印度从传统向现代转型的历史背景加以研究。<sup>③</sup>此外，还有萨奇达南达·莫汉提（Sachidananda Mohanty）从泰戈尔思想出发，对普世主义现代性进行反思。<sup>④</sup>一时之间，从各种不同立场对泰戈尔思想的借用、阐发纷至沓来。但大体上，多数仍围绕着泰戈尔是否是一个民族主义者这个问题展开。

有一种颇具代表性的观点认为，泰戈尔是民族主义者，但并非通常意义上的民族主义者。例如，王文奇将民族主义分为文化民族主义和政治民族主义，认为泰戈尔属于前者。他指出，“泰戈尔对文化民族主义所强调的身份认同和心灵之战一直孜孜以求，但他对政治民族主义表现出的激进一面却一直心存警惕。”<sup>⑤</sup>他受到泰戈尔将民族界

---

① Stephen Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China and India*, Cambridge: Harvard University Press, 1970; Edward P. Thompson, *Nationalism by Rabindranath Tagore*, London: Macmillan, 1991.

② 阿席斯·南地著，战艳译：《民族主义的不正当性：泰戈尔与自我的政治》，行人文化实验室 2014 年版；Michael Collins, *Empire, Nationalism and the Postcolonial World: Rabindranath Tagore's Wrings on History*, London: Routledge, 2012.

③ K. L. Tuteja and Kaustav Chakraborty, eds., *Tagore and Nationalism*, New Delhi: Springer, 2017.

④ Sachidananda Mohanty, “‘The World in a Nest’: Rabindranath Tagore on Nationalism and Internationalism”, in Dabashish Banerji, ed., *Rabindranath Tagore in the 21st Century: Theoretical Renewals*, New Delhi: Springer, 2015, pp. 69-81.

⑤ 王文奇：《重申东方民族主义：历史语境中的泰戈尔民族主义思想解析》，《史学集刊》，2024 年第 4 期，第 119 页。

定为政治经济性组织的影响，从而有意识将文化与政治分开。但这种区分忽视了在现实生活中文化与政治的交缠，以及国族缔造过程中对文化的借用。这种借用常常使他所说的文化民族主义同样具有政治性，甚至就是政治民族主义的变体。泰戈尔在对民族主义批评的过程中，未尝没有意识到背后的文化面相，并且终身致力于对印度传统文化进行批判性的提炼。

还有一种观点主张，泰戈尔从东方文明立场出发，对西方文明展开批判。因而，民族主义实际上是西方文明的代名词。但这种观点显然忽视了泰戈尔对西方文明中积极部分的认可与赞赏，以及对西方文明陷入自我异化趋势的痛心。从哲理角度说，泰戈尔不落窠臼，对文明是非成败的评断别有标准。在阿楠雅·瓦杰佩伊（Ananya Wajpeyi）看来，这种评断标准是“爱”（Viraha）。“如果民族主义者感受到爱，他们就不会忙于建构民族。如果传统大师们感受到爱，他们就不会再试图以古典形象来创造现代。他们会看着乌云密布，天空越来越暗，树梢荡起，大雨倾盆，夜幕降临，风在平原上呻吟。”<sup>①</sup>泰戈尔认为，当文明建立在欲望的基础上，其发展往往导致人与人之间的疏离和斗争，致使文明陷入绝境，欲望“在文明的肌体中制造丑恶的毒疮，它带来了贫民窟、妓院，复仇的刑法，残酷的监狱制度，对异族剥削的组织方式，以至于通过剥夺异族的自治原则和自卫手段而达到永远侮辱他们的程度”。<sup>②</sup>而“文明不是依靠已发展的众多权力来判断和评价，而是依靠人类的爱，依靠法律和制度所体现出的进步程度”。<sup>③</sup>

叙述至此，我们便可进一步解释在《民族主义》一书中，泰戈尔所提出一个令人颇感费解的论断。他说：“东亚在走它自己的路，在发展它自己的文明，这不是政治文明而是社会文明，不是掠夺的和机械效率的文明，而是精神文明和以人类各种深厚关系为基础的文明。”<sup>④</sup>其中政治文明与社会文明的划分似乎缺乏依据。因为即便在属于社会文明的东亚诸国，也有政治；而在发展政治文明的西方，也有社会。在这里，泰戈尔扩展了印度语言中的“社”（samaj）这个概念，将其构想为人类通过自由联合所形成的那种社会关系。他认为，这种形态具备自愿共同体形式，最有利于精神文明的发展，有利于培育人类之间的深厚情感。以这种社会为基础，自下而上地整合，便能够形成一

<sup>①</sup> Ananya Wajpeyi, *Righteous Republic: The Political Foundations of Modern India*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, p. 115.

<sup>②</sup> 泰戈尔著，宫静译：《人生的亲证》，商务印书馆1992年版，第70页。

<sup>③</sup> 同上，第71页。

<sup>④</sup> 泰戈尔著，谭仁侠译：《民族主义》，商务印书馆1982年版，第36页。

个自由与团结相得益彰的国家。而与此相反，他所说的政治文明，亦即依照民族主义来组织的文明，则以自上而下的方式对人类进行统合，而这种统合借助权力和金钱两套绳索，将孤独的个体层层捆绑。在自下而上团结的社会文明中，人们得以充分发展而不失其自由；而在自上而下统合的政治文明中，人们遭到操纵和消耗而不得其自由。这种区分可以转换为现代社会学中的一对概念，即生活世界（life world）与系统（system）。泰戈尔发现，现代社会正在出现不可遏制的系统化趋势，而生活世界遭到逐步侵蚀，民族主义思潮的出现不仅没能有效遏制这种趋势，反而使其加剧，打乱生活世界中文化、社会与人格的成长，这使泰戈尔从中看到了现代社会的危机，国家至上论由此而生。为了解决这个问题，泰戈尔期待使政治回归于社会之中，而非使社会沉没于政治之中，此可谓洞见，倒与德国思想家哈贝马斯的思想不谋而合。<sup>①</sup>但稍感遗憾的是，泰戈尔没能充分认识到，现代社会中政治和经济等系统的不可或缺性，无意间将政治与社会对立起来，也没能发现法治在控制政治和经济，使其服务于社会的过程中发挥的关键作用。

总之，泰戈尔的民族主义思想在改良与激进、选择与强制、和谐与斗争、团结与统合这四对选项中分别站在了改良、选择、和谐与团结一边，摒弃了激进、强制、斗争与统合，为印度社会的后续发展提供了精神指南，这种精神指南将作为“无形的宪法”，深深镌刻在印度人民的灵魂深处。

### 三、无形的宪法

早在18世纪，法国著名思想家卢梭在《社会契约论》中曾写道，在国家法律体系的分类中，存在着最重要的一种，“这种法律既不是铭刻在大理石上，也不是铭刻在铜表上，而是铭刻在公民们的内心里；它形成了国家的真正宪法。”<sup>②</sup>卢梭认为，这种无形的宪法是风尚、习俗和舆论，它与有形的宪法不同，并非由政治家和法律家所书写，而往往由艺术家所完成。每个文明都有生活在民众之中的艺术家，以伟大的作品滋养同胞的心灵，影响人民的生活方式，为他们的选择提供意义。在印度历史上，虽然有专门记述法律的法经与法论，但民众

<sup>①</sup> 哈贝马斯：《后民族结构与民主的未来》，哈贝马斯著，曹卫东译：《后民族结构》，上海人民出版社2019年版，第74—129页。

<sup>②</sup> 卢梭著，何兆武译：《社会契约论》，商务印书馆2003年版，第70页。



对法（dharma）的认识却更多通过阅读史诗来形成。口耳相传的诗篇和节庆上演的戏剧有时比白纸黑字的法条更能传达法的精神。在这种意义上，泰戈尔虽然并未亲自参与独立后印度宪法的起草，却以另一种方式将自己融入了无形的宪法当中。

印度政治家与诗人胡马云·卡比尔（Humaaynn Kabir）曾宣称，不结盟原则和联邦制分别是泰戈尔对印度外交和印度宪法的贡献。由于泰戈尔提出和谐思想，并在生前作为民间使者访问世界各国，成功为印度奉行不结盟政策奠定了基础。而在宪法领域，胡马云认为，“我们的宪法在本质上是一部联邦主义的宪法，其中所有语言都获承认，所有共同体价值都获认可，所有宗教价值都获接纳，所有族群都获赞赏”，<sup>①</sup>而泰戈尔曾经期许印度在多元中实现统一。尽管胡马云关于泰戈尔宪法贡献的激赏之辞显得有些证据不足，但当我们审视人类迄今为止篇幅最长的宪法文本，敏锐的人便能惊奇地发现，这部宪法中关于民族主义的叙事很少。有很多发展中国家的宪法，都通过长篇序言来铺陈民族的历史叙事，以为其制宪活动提供正当性。而印度宪法并未如此，在极其精短的序言中，将“自由、平等与包容”（Liberty, Equality and Fraternity）树立为宪法的三个价值基石。<sup>②</sup>有学者指出，甘地、尼赫鲁与安培德卡尔都以间接或直接的方式为这部宪法贡献了力量。<sup>③</sup>甘地从文明论的高度出发，期待新生印度的宪法能够承载印度文明的特质，实现人的精神完善和社会协调。尼赫鲁则希望通过宪法媒介，实现政治整合，以缔造出一个强大的现代国家。而作为“印度宪法之父”的安培德卡尔则从平等原则切入，赋予了这部宪法以自由民主的形式。三种不同的宪法观彼此碰撞、交相辉映，共同塑造了印度宪法今天的面貌。但除此之外，是否仍有另一种宪法观，在持久影响着印度宪法的发展？笔者认为，这种宪法观隐藏在泰戈尔的作品中。与甘地的文明论宪法观相比，泰戈尔的宪法观同样有着文明论的高度，它赞成甘地对印度文明所具备的精神内核的基本判断，但并未将这种精神与某种特定宗教情怀相绑定，从而为世俗主义在印度宪法的发展提供了空间；它赞成尼赫鲁的国家宪法观所追求的富强和统一愿景，却审慎投出了对国家至上论的反对票；它真心赞美安培德卡尔

---

① Humayun Kabir, “Tagore was no Obscurantist”, *Calcutta Municipal Gazette*, Vol. 75, No. 21, 1961, pp. 124-125.

② Preamble, “Indian Constitution”, [https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/15240/1/constitution\\_of\\_india.pdf](https://www.indiacode.nic.in/bitstream/123456789/15240/1/constitution_of_india.pdf).

③ 蒋龔：《建设一个怎样的新印度？——印度立宪宪法观辨析》，《清华法学》，2020年第1期，第107—120页。

的民主宪法观，特别是对这种宪法观对自由和平等的重视深表赞许，但同时为其增添了使其与经过转化升级的文化传统紧密联结的内涵。它吸取了三种宪法观中最优秀的部分，同时也弥补了它们各自的缺失。更重要的是，它提供了一种警告，告诫新生的印度在迈向现代社会的进程中，切勿重蹈西方国家覆辙，踏入民族主义的深渊。

但不幸的是，建国伊始，印度便经历了印巴分治的撕裂之痛。在民族独立运动时期，甘地和萨瓦卡尔等政治家将宗教引入政治的构想，却开出了恶之花。民族主义思想“成功地”将古老印度长期存在的种族问题变成了民族问题，制造出了印度教徒与伊斯兰教徒的严重对立，这将对印度社会发展产生持久而深刻的影响。<sup>①</sup> 这不免使人回想起当年甘地与泰戈尔之间的辩论，究竟是从印度古老的多元传统中萃取精华，以形成包容性的新文化，还是以某一宗教或教派为资源，去点燃民族的政治锅炉？似乎泰戈尔的方案更具有合理性。而在泰戈尔、甘地和尼赫鲁等一代伟人纷纷谢世后，印度后来踏上了“印度教民族主义”之途，这也是泰戈尔无论如何不愿看到的一幕。正如泰戈尔当年所预见，民族主义势必加剧国家内部族群之间的紧张关系，同时造成国与国之间的尖锐对立，特别是伴随核武器的发明，民族主义激情将使全人类陷入恐怖境地。

泰戈尔生前努力批判功利主义思想，对以此为方针进行国家建构的政治活动深表担忧。而幸运的是，在印度宪法中，基本权利章将道义论主张书写其中，成为这部宪法的“压舱石”。此后，在印度宪法实践中，基本权利通过印度最高法院的不断激活，融入日常生活中，使最初被讥讽为精英创制的文本变成了一部“人民的宪法”。<sup>②</sup> 无独有偶，我们在“二战”后西方法学发展的整体趋势中，也能够看到以罗尔斯、德沃金和哈贝马斯为代表的道义论思想家对西方政治和律法发展方向的有力纠正。<sup>③</sup> 我们看到，西方文明对道义论的重新强调，使其与印度古老文明中一以贯之，并且在甘地、泰戈尔及安培德卡尔身上得到集中展现的道义论传统交会在一起，即使偏于功利主义理想

---

① 相关历史的详细记述参见：迪利普·希罗著，周平译：《漫长的八月：印巴分治以来的对抗》，上海译文出版社2023年版，第88页。

② 相关研究参见：Rohie De, *A People's Constitution: The Everyday Life of Law in The Indian Republic*, Princeton: Princeton University Press, 2018, pp. 25-30。

③ 参见：罗尔斯著，何怀宏等译：《正义论》，中国社会科学出版社2009年版，第352—357页；罗纳德·德沃金著，周望、徐宗立译：《刺猬的正义》，中国政法大学出版社2016年版，第115—119页；哈贝马斯著，童世骏译：《在事实与规范之间：关于法律和民主法治国的商谈理论》，生活·读书·新知三联书店2011年版，第77页。

的印度经济学家阿玛蒂亚·森（Amartya Sen），受到泰戈尔的影响，也在其“以自由看待发展”的经济思想中融入了道义论的成分。<sup>①</sup>由此看来，泰戈尔的道义论思想也悄然融入了印度的宪法文化，成为印度宪法文化的有机组成部分。我们相信，泰戈尔所书写的“无形的宪法”深深镌刻在印度人民的心中，它将伴随着印度的法治实践，从活跃的社会生活中不断汲取能量，成为对抗民族主义发展的力量源泉。

更重要的是，随着泰戈尔文学作品的全球传播，越来越多的民众深受泰戈尔精神的感染，意识到民族主义对人类发展的弊害，选择以泰戈尔为媒介，在彼此之间建立起文化沟通和情感共振。泰戈尔的思想和作品仿佛一汪清泉，洗涤民族主义的污垢；仿佛一副解药，疗愈功利主义的毒伤。

[责任编辑：孙喜勤]

---

<sup>①</sup> 阿玛蒂亚·森著，任贇、于真译：《以自由看待发展》，中国人民大学出版社2024年版，第9页。关于泰戈尔对森的影响，参见：阿玛蒂亚·森著，刘建、张海燕译：《四海为家：阿玛蒂亚·森回忆录》，中国人民大学出版社2024年版，第9—11页。