

阿马蒂亚·森^{〔印〕}著

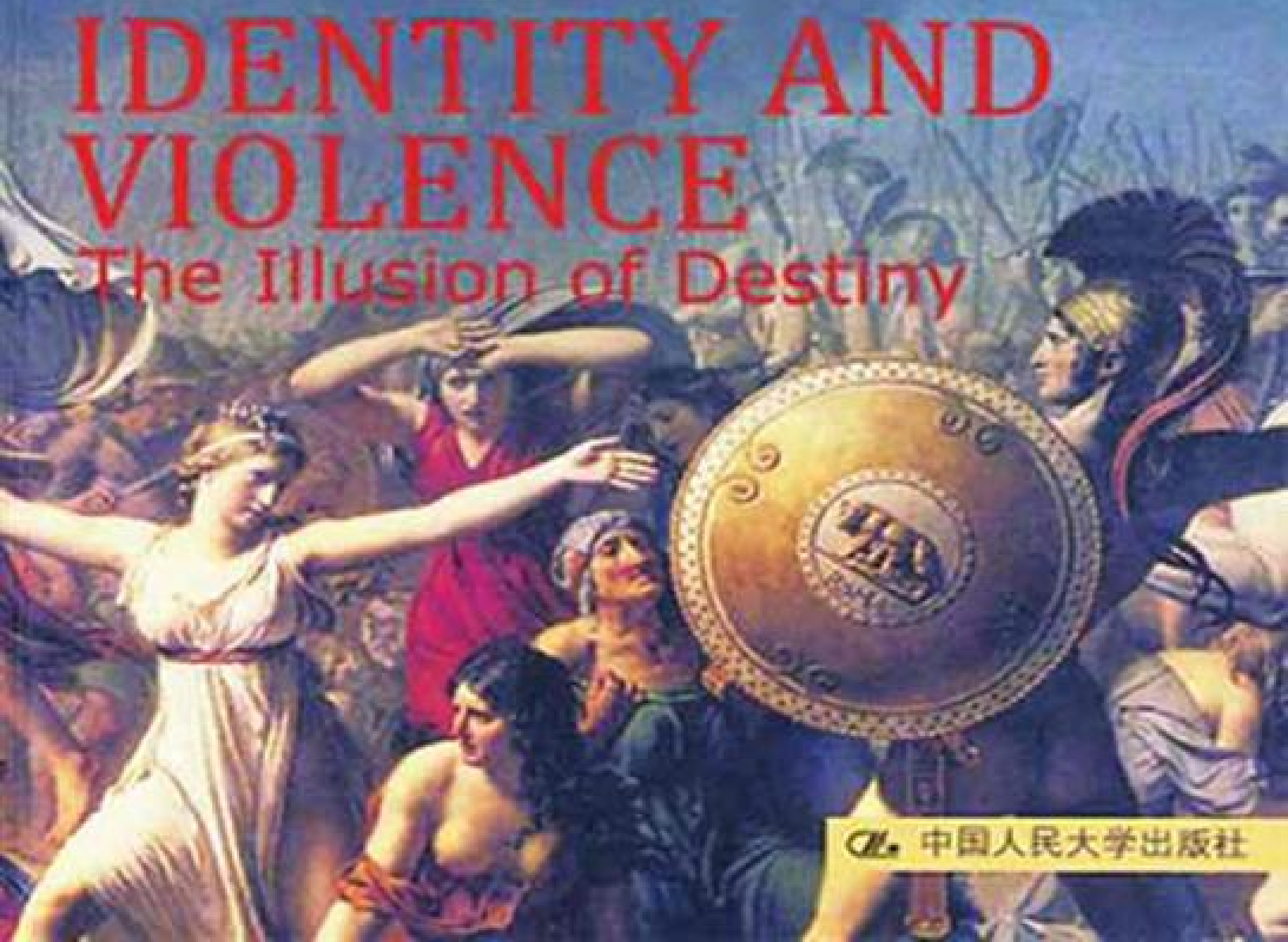
(Amartya Sen) 李风华 陈昌升 袁德良/译
刘民权 韩华为/校

身份与暴力

——命运的幻象

IDENTITY AND
VIOLENCE

The Illusion of Destiny



中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

身份与暴力：命运的幻象 / （印）森 著；李风华 等译

北京：中国人民大学出版社，2009. 10

书 名 原 文： Identity and Violence:The Illusion of
Destiny

ISBN 978-7-300-10392-1

I. 身…

II. ①森…②李…

III. 暴力—社会问题—研究 - 世界

IV. D58

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第28596号

身份与暴力

——命运的幻象

[印]阿马蒂亚·森 著

李风华 陈昌升 袁德良 译

刘民权 韩华为 校

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街31号

邮政编码 100080

经 销 新华书店

印 刷 涿州星河印刷有限责任公司

规 格 148mm x 210mm 32开本

版 次 2009年10月第1版

印 张 7.125 插页1

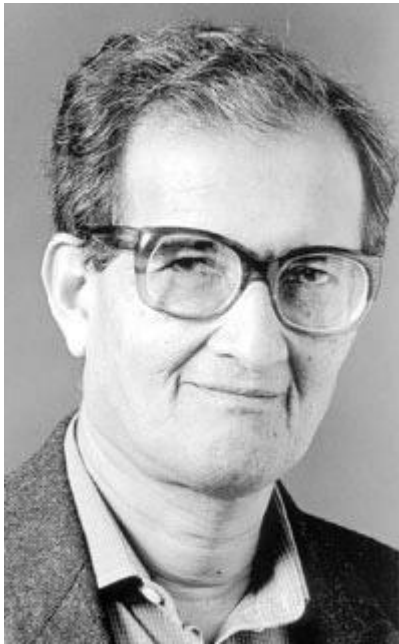
印 次 2011年11月第1次印刷

字 数 168000 定价 28元

内容简介

世界也许充斥着越来越多的暴力，但是诺贝尔经济学奖得主阿马蒂亚·森在这部包罗万象的哲学著作中认为，驱使着这些暴行的，不仅仅是那些不可解脱的仇恨，还有人们的思想混乱。在11岁那年，阿马蒂亚·森生平第一次亲历了杀戮。20世纪40年代在印度突然爆发的印度教徒—穆斯林骚乱的双方都受到了别人的有意挑唆。这场骚乱中的绝大多数受害者——包括印度教徒与穆斯林——都是同属一个阶级的劳动人民。而应当对这场血腥屠杀负责的，只有宗教身份这种单一划分的观念。在这本《身份与暴力——命运的幻象》中，森指出，与过去一样，一直延续到今天的冲突与暴力都受这种单一身份的幻象影响。显然，越来越多的人们根据宗教立场(或者“文化”或“文明”)来划分世界，而忽略人们看待自身的其他方式——诸如阶级、性别、职业、语言、文学、科学、音乐、道德或政治立场，并且否定了合理选择的现实可能性。一旦根据这种观点来界定不同人之间的良好关系，人类就被严重地压缩并置于“小盒”之中。在《身份与暴力——命运的幻象》中，森颠覆了那种惯用的概念，诸如“整个中东”或“西方思想”。通过对文化多元主义、恐怖主义和全球化的精辟分析，他得出了结论，我们应当更为清晰地理解人类自由，并成为全球公民社会中富有建设性的公共表达者。森证明，尽管最近世界陷入了战争循环，但只要我们坚持这一理念，这个世界也同样能够稳定地迈向和平。

作者简介



阿马蒂亚·森（Amartya Sen），1998年诺贝尔经济学奖获得者。森1933年生于印度，现在仍然保留印度国籍。他1953年在印度完成大学学业后赴剑桥大学就读，1959年取得博士学位。森曾执教于伦敦经济学院、牛津大学、哈佛大学等著名学府，现任剑桥大学三一学院院长。森的突出贡献表现在五个领域内，分别是：社会选择理论、个人自由与帕累托最优的关系、福利与贫困指数衡量、饥荒问题与权利分配不均的关系以及道德哲学问题等。森的学术思想继承了从亚里士多德到亚当·斯密等古典思想家的遗产。他深切关注全世界各地遭受苦难的人们，被誉为“经济学良心的肩负者”、“穷人的经济学家”。森的思想已经产生了重大影响，联合国发布的《人类发展报告》就是按照他的理论框架设计的。1972年诺贝尔经济学奖得主肯尼斯·阿罗认为，“在社会选择、福利经济学基础理论、更广泛的分配伦理学以及这些领域相关的测量问题上。森是一位无可怀疑的大师。”

目录

引言

序

第一章 幻象的暴力

对相互竞争的社会联系的认识

约束与自由

说服他人

对选择与责任的否定

文明的禁闭

超越宗教

穆斯林与知识的多样性

混乱之焰

第二章 理解身份认同

身份无关论与理性的白痴

多重关系与社会环境

对立身份与非对立身份

选择与约束

社区身份与选择的可能性

优先性与理性

第三章 文明的界限

单一视野与貌似深刻

文明解释的两个困难

论把印度视为印度教文明

论所谓西方价值观的独特性

民主的全球根基

西方科学与全球历史

拙劣的概括与模糊的历史

第四章 联系与穆斯林历史

宗教身份和文化多样性

穆斯林宽容和多样性

非宗教性考虑和多样化的优先性

数学、科学和知识的历史

多重身份和当代政治

反对恐怖主义与认识身份

恐怖主义与宗教

穆斯林身份的多样性

第五章 西方与反西方

殖民化思想的辩证法

亚洲价值观与一些更小的主题

殖民主义和非洲

原教旨主义和西方中心性

第六章 文化与束缚

虚构的真理和实际的政策

韩国与加纳

日本的经历和公共政策

宽广视野中的文化

多元文化主义和文化自由

学校、理性和信仰

第七章 全球化与抗议

抗议、准确性和公共理性

批评、抗议和全球团结

知识界的团结

地方性对全球性

经济全球化和不平等

全球贫困和全球公平

更加公平的可能性

忽略与责任

贫穷、暴力和义愤

意识和身份认同

第八章 多元文化主义与自由

英国的成就

多元单一文化主义的问题

理性的优先性

甘地的论点

第九章 思考的自由

暴力的滋生

高级理论的低级运用

单一性幻象的惩罚

全球性抗议的作用

一个可能的世界

引言

几年前，我经过一次短暂的国外旅行回到英国（当时我任剑桥大学三一学院的院长），伦敦希思罗机场的移民局官员在极其细致地查看了印度护照后，提出了一个从哲学角度来看颇为棘手的问题。他注视着我在入境单上所填的家庭住址（剑桥三一学院院长公寓），问该院长——我肯定与院长有着很好的关系——是不是我的一个亲密朋友。他的问题让我犹豫了片刻，因为我不知道我自己能否称得上是我自己的朋友。思索片刻后，我得出结论，回答应该是肯定的，因为我对付自己一向不赖。并且，即使有时我说错了什么话，像我自己这样的朋友，对自己也没有任何恶意。但由于我迟疑了片刻才给予答案，移民局官员希望知道 I 犹豫的原因，尤其是他想了解清楚我是否不合法地居住在英国。

这一具体的事情最终得到了解决，但那次与移民局官员的谈话却不时提醒我，身份（identity）是一个极其复杂的问题。当然，我们不难相信，一个事物总是等同于其自身。维特根斯坦（Wittgenstein），这位伟大的哲学家曾指出，再也没有比“某物等同于其自身”这样的说法“更为绝妙但毫无用处的命题”了。但他又接着说，这种命题，尽管完全无益，但仍然“与某种想象的发挥相关”。

当我们从“自身认同”转到“与某个特殊群体中的他人认同”（这是社会认同所最常采取的形式）这个问题上时，问题的复杂性将大大增加。确实，许多当代的政治和社会争端都与有着不同身份认同的不同群体所提出的相互对立的要求有关。因为关于自己身份的观念以各种方式影响着我们的思想和行动。

过去几年来，世界各地的暴行和暴力事件不但引发了难解的冲突，而且也导致了极度的思想混乱。全球政治对立往往被视为世界宗教和文化对立的必然结果。确实，即使不是那么明确，这个世界已日益被视作各种宗教或文化的联盟，而人们的其他身份则被完全忽视。隐含在这种思维路径之中的是这样一个古怪的假设，即可以根据某种“单一而又涵括一切的标准”来将世界上所有的人加以分类。对世界人口的这种宗教或文化分类导致了一种人类身份的“单一主义”（solitarist）认识，这种认识将人们视为仅仅属于某一单个群体（或是像现在这样根据宗教或文化区分不同人群，或是像以往那样按照民族和阶级来加以区分）。

单一主义的认识往往容易导致对世界上几乎每一个人的误解。在我们的日常生活中，我们把自己视为各种各样的群体的成员——我们

属于其中的每一个。同一个人可以毫不矛盾地既是美国公民，又是来自加勒比地区，还可以拥有非洲血统；此外，还可以是一名基督徒、自由主义者、女性、小说家、女权主义者、异性恋者、一个主张同性恋者有权利自行其是的人、戏剧爱好者、环保积极分子、网球迷、爵士乐弹奏家；而且坚信外层空间也有智慧生物存在，并迫切渴望与他们交流（最好是用英语）。上述的每一个群体——她同时属于这些群体——都给予她一种特殊的身份。没有一种能够算得上是该人唯一的或单一的成员资格或身份。既然我们不可避免地拥有多重身份，在每一情况下，我们必须确定，各种不同的身份对于我们的相对重要性。

因此，对于人类生活而言，最关键的莫过于选择与推理的责任。与此相反，暴力往往孕育于这样的一种认知，即我们不可避免地属于某种所谓唯一的——并且往往是好斗的——身份，该身份可不容置疑地向我们提出极其广泛的要求（虽然有时候这些要求是那么不易接受）。通常，将某一唯一身份强加于一个人是挑拨派别对立的一个关键的“竞技”技巧。

不幸的是，许多主观上试图制止这类暴力的良好意愿也往往因为以为关于我们的身份没有多少选择可做而遭到挫折，这严重损害了我们克服暴力的能力。如果在人类不同群体之间实现友好关系的前景主要被视为诸如“不同文明之间的友善共存”、“宗教之间的对话”，或者“不同社群的友好往来”（我们正日益朝这个方向前进），而忽视人们之间千丝万缕的联系，那么我们在为和平设计进程之前，就把人类渺小化了。

一旦世界上的种种区别被整合简化成某一单维度的、具有支配性的分类体系——诸如按照宗教、社群、文化、民族或者文明划分并在处理战争与和平问题时按照这种方法把其相关维度看做是唯一一起作用的，那么我们所共享的人性便受到了粗暴的挑战。这样一个单一划分的世界比我们所实际生活其中的多重而有差异的世界更具分裂性。它不仅与那种过时的，认为“我们人类大体上一样”的信念（这种观念常被不无理由地讥讽为过于幼稚）相悖，而且也与另一种较少受到关注但更为合情合理的观念相悖，即人们之间的差异是多种多样的（diversely different），在当代，实现世界和谐的希望很大程度上取决于我们对人类身份多重性的更为清晰的把握，以及充分认识到，人们的这种多重身份是纷繁复杂的，并且坚决反对将人们按某一单一的、鲜明的界限来进行划分。

确实，概念混乱，而不仅仅是恶意，很大程度上应该对我们周围所发生的骚乱与残暴承担责任。对命运的幻象（illusion of destiny），尤其是那些宣扬这种或那种单一身份（及其相应的含义）

的观念，有意无意地孕育了这个世界的暴力。我们必须清楚地看到，我们拥有各种不同的所属关系，可以以各种不同的方式互动（不管那些煽动者或他们的困惑不安的对手是如何向我们宣传的）。我们可以对自己的事情自由决定先后轻重。

对于我们所属关系的多样性以及对需要作出推理和选择的必要性的忽视，使我们对生活其中的世界缺乏清晰的认识，并因此把我们自己推向马修·阿诺德（Matthew Arnold）在《多佛海滩》（Dover Beach）一诗中所描绘的可怕情景：

我们犹如置身于黑暗的旷野，
陷入混乱的进军和撤退之中，
在那里，无知的军队在黑夜中混战。

我们能够比这做得更好。

序

奥斯卡·王尔德 (Oscar Wilde) 有这样一句名言：“绝大多数人都是他人。”这听起来就好像是他诸多胡言妙论之一，但不同的是，王尔德这次却合乎情理地给出了解释：“他们的思想是某个他人的意见，他们模仿他人的生活，他们最爱引用他人的话。”确实，我们受我们所认同的人们的影响是如此广泛，简直令人难以置信。正如最近在科索沃、波斯尼亚、卢旺达、东帝汶、以色列、巴勒斯坦、苏丹以及其他许多地方所看到的，那些被人有意挑起的宗派仇恨像野火一样迅速蔓延。只要略加煽动，人们对某一群体的认同感就可迅速膨胀，最终演变成残虐他人的武器。

确实，世界上的大多数冲突与暴行都是由某一看似唯一的、没有选择的身份认同而得以持续。煽动仇恨之火总是乞灵于某种支配性身份的精神力量，似乎它可以取代一个人的所有其他关系，并以一种很自然的好战方式压倒我们通常具有的人道同情和自然恻隐之心，其结果或是朴素的原始暴力，或是在全球范围内精心策划的暴行与恐怖主义。

事实上，全球范围内潜在冲突的一个主要根源就是如下假设，即可以根据宗教或文化对人类进行单一的划分。关于这种单一划分的支配地位的信念使得暴力在全球一触即发。单一划分世界的观点不仅仅与那种认为人类大体上是一样的信念格格不入，而且也与那种较少受到关注但更为合情合理的观点，即认为我们的差异是多样的观点相悖。世界往往被视为由各类宗教（或“文明”、“文化”）组成，而忽略人们所实际拥有和重视的其他身份，诸如阶级、性别、职业、语言、科学、道德和政治。单一划分观要比多元和多种划分观更偏于对抗，而后者构成了我们所实际生活于其中的世界。这种理论上的简化主义往往可不经意地助长实际政治中的暴力。

此外，各种试图克服这类暴力的努力也同样因为概念上的混乱而束手无策，因为它们也一一明确地或隐含地一一接受了单一划分观，从而排斥了其他明显能克服暴力的途径。结果是，基于宗教的暴力不是通过加强公民社会来克服（尽管这是一个显著的事实），而是通过动员各个宗教中的所谓的“温和”派领袖来劝说，指望这些宗教领袖们自己在他们的宗教内驱逐极端主义分子，并在必要时重新界定其宗教教义。一旦人际关系被视为一种单一的群体间的关系，诸如文明、宗教或种族之间的“交善”，与“对话”，而完全忽视同一个人还属于其他群体（如各种经济、社会、政治或其他文化关系），那么，人

类生活的大部分重要内容就消失无形了，个人被填塞入一个个“小盒子”之中。

把人们渺小化的可怕后果就是本书的主题。我们将重新审视和评价某些广为讨论的主题，比如经济全球化、政治上的多元文化主义、历史领域中的后殖民主义、社会生活中的民族性、宗教上的原教旨主义和全球范围内的恐怖主义等。只有承认我们生活中关系的多样性，并且作为这个世界的共同居民而理性地思维，而不是硬把人们塞入一个个狭窄的“盒子”中，也许才有可能实现当代世界的和平。当务之急是需要清晰地认识到我们有自由确定我们事务的优先次序。与此相关，我们还要充分地认识到理性地发表意见——不管是在一国之内还是在世界范围内——的地位与作用。

本书构思于2001年11月至2002年4月期间，当时我应帕迪中心（Pardee Center）戴维·弗罗金（David Fromkin）教授的热情邀请，前往波士顿大学做了六次演讲。该中心致力于研究未来，当时为该系列讲座所确定的主题是“身份认同的未来”。不过，在T.S. 艾略特（T.S. Eliot）的小小启发下，我后来确信“现在与过去，都存在于未来”。因此，当本书完稿之际，它不但包含有对未来的预见，而且也涉及了历史和当今世界中的身份认同。

事实上，早在波士顿讲座之前，我曾于1998年11月在牛津大学就理性在身份选择中的作用做过一次公共讲演，题为“理性先于身份”。这是一次“罗马尼斯讲演”（Romanes Lecture），带有正式礼仪并定期在牛津大学举行（威廉·格拉德斯通（William Gladstone）在1892年作首次演讲；托尼·布莱尔（Tony Blair）于1999年也曾登坛演说）。由于非常正式的礼仪安排，当我演讲的最后一句话话音刚落，就由身着礼服的校方人员簇拥着步出讲堂（听众还来不及提任何问题）。虽然如此，由于事后有文稿传阅，我仍然获得了许多极有教益的评论。在写作本书的过程中，我使用了罗马尼斯讲座的文本，并且吸取了这些评论中的洞见。

确实，我还从由我所作的其他讲演（它们或多或少与身份认同有关）以及别人关于这些演讲所作的评论和建议中获益良多，这些讲演包括英国科学院（British Academy）的2000年年度讲演、法国学院（College de France）的特别讲演（由皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）主持）、东京的石坂（Ishizaka）讲演、圣保罗大教堂的一次公共讲演、曼谷瓦西拉兀（Vajiravudh）学院纪念披耶·比差努萨（Phya Pricharnsat）的讲演、孟买和德里的多拉布·塔塔（Dorab Tata）讲演、在特立尼达和多巴哥中央银行作的埃里克·威廉姆斯（Eric Williams）讲演、牛津饥荒救济委员会（OXFAM）的吉尔伯特·默里

(Gilbert Murray) 讲演、加州大学伯克利分校的希区柯克 (Hitchcock) 讲演、美国哲学协会的彭罗斯 (Penrose) 讲演、2005 年英国博物馆的英国石油公司讲演等等。此外，我还从最近七年来在世界各地访问时所作的各次发言和随后的讨论中获益，这些地方包括：阿姆赫斯特学院、香港中文大学、纽约的哥伦比亚大学、达卡大学、东京的一桥 (Hitotsubashi) 大学、伊斯坦布尔的柯克 (Koc) 大学、圣霍利奥克学院、纽约大学、帕维亚大学、格勒诺布尔的皮埃尔·孟戴斯法兰西 (Pierre Mendes France) 大学、南非格雷厄姆斯敦 (Gmhamstown) 的罗德斯大学、京都的立命馆 (Ritsurneikan) 大学、塔拉戈纳省的罗维拉·维尔吉利 (Rovira Virgili) 大学、圣克拉拉大学、克莱尔蒙特的斯克利浦斯学院、圣保罗大学、里斯本理工大学、东京大学、多伦多大学、加州大学圣克鲁斯分校、维拉诺瓦 (ViUamwa) 大学等，当然还有哈佛大学。这些讨论对理解我所要分析的问题很有帮助。

本书的写作得到了许多有益的评论和建议，在此我需要感谢比纳·阿加瓦尔 (Bina Agarwal)、乔治·阿克洛夫 (George Akerlof)、萨拜娜·阿尔克 (Sabina Alkire)、萨德尔·阿南德 (Sudhir Anand)、安东尼·阿皮亚 (Anthony Appiah)、霍米·巴巴 (Homi Bhabha)、阿基尔·比尔格拉米 (Akeel Bilgrami)、苏加达·伯泽 (Sugata Bose)、陈致和 (Lincoln Chen)、陈马撒 (Martha Chen)、梅格纳德·德赛 (Meghnad Desai)、安塔拉·德韦·森 (Antara Dev Sen)、亨利·范德 (Henry Finder)、戴维·弗罗金 (David Fromkin)、前子·福田-帕尔 (Sakiko Fukuda-Parr)、弗朗西斯·福山 (Francis Fukuyama)、亨利·路易·盖茨 (Henry Louis Gates)、鲁纳奇·贾汗 (Rounaqjah-an)、阿斯马·贾汗吉尔 (Asma Jahahgir)、德瓦奇·贾殷 (De-vaki Jain)、艾沙·贾拉 (Ayesha Jalal)、阿纳尼娅·卡比尔 (Ananya Kabir)、普拉蒂克·坎吉拉 (Pratik Kanjilal)、苏尼尔·基尔纳尼 (Sunil Khinani)、艾伦·科尔曼 (Alan Kirman)、诚一近堂 (Seiichi Kondo)、塞巴斯蒂亚诺·马费托尼 (Sebas-tiano Maffetone)、尤格鲁·穆赫辛 (Jugnu Mohsin)、马撒·努斯鲍姆 (Martha Nussbaum)、肯萨布诺·奥伊 (Kenzaburo Oe)、西迪基·奥斯马尼 (Siddiq Osmani)、罗伯特·帕特南 (Robert Putnam)、莫扎法·基齐勒巴什 (Mozaffar Qizilbash)、理查德·帕克 (Richard Parker)、库马尔·拉纳 (Kumar Ra-na)、英格里德·罗贝恩斯 (Ingrid Robeyns)、爱玛·罗思柴尔德 (Emma Rothschild)、卡罗尔·罗瓦纳 (Carol Rovane)、扎伊纳布·萨尔比 (Zainab Salbi)、迈克尔·桑德尔 (Michael Sandel)、英达纳妮·森 (Indrani Sen)、纳吉姆·塞蒂 (Najam Sethi)、拉赫曼·苏班 (Rehman Sobhan)、阿尔弗雷

德·斯捷潘 (Alfred Stepan)、铃村小太郎 (Kotaro Suzumura)、米里亚姆·特施尔 (Miriam Teschl)、沙希·塔罗尔 (Shashi Tharoor) 和利昂·维泽尔蒂尔 (Leon Wieseltier)。我对圣雄甘地有关身份的思想的认识很大程度上得益于与其孙戈帕尔·甘地 (Gopal Gandhi) 的交流，他是一名作家，现任孟加拉邦邦长 (governor)。

诺顿出版公司的编辑罗伯特·魏尔 (Robert Weil) 和罗比·哈林顿 (Roby Harrington) 对我帮助不小，包括提供了许多重要的建议。此外，我从与林恩·内斯比特 (LymNesbit) 的交流中也获得教益。艾米·罗宾斯 (Amy Robbins) 出色地整理了我那潦草的手稿，汤姆·迈尔 (Tom Mayer) 则将各项事情安排得井井有条。

我所执教的哈佛大学的学术气氛给我以很大的支持，此外，我也得益于剑桥大学三一学院所提供的各种便利，尤其是在暑期的几个月中。剑桥大学国王学院的历史与经济研究中心也为我提供了一个高效率的研究基地。在此，我必须诚挚感谢英加·胡尔德·马尔坎 (Inga Huld Markan) 为我解决了许多与研究相关的问题。感谢戴维·梅瑞克尔 (David Mericle) 和罗西·沃恩 (Rosie Vaughan) 为我所作的研究助理工作。在研究所需的资金方面，我非常感谢福特基金会、洛克菲勒基金会和梅隆基金会所联合提供的资助。

最后，还必须感谢参加由日本政府于2005年7月在东京举办的世界文明论坛的各国与会者，我有幸主持了该论坛。我从与他们的许多讨论中获益匪浅。此外，我也从2004年在都灵举办的、由彼罗·巴塞蒂 (Piero Bassetti) 主持的全球性与本土性研讨会和2005年在克里特岛伊腊克林举办的、由乔治·帕潘德里欧 (George Papandreou) 主持的以世界民主为主题的西米研讨会 (Symi Symposium) 中学到了许多东西。

尽管当前公众对全球暴力的兴趣与讨论是由许多极其悲惨和令人不安的事件所引起，但这些事情能够获得社会的广泛关注，毕竟是件好事。由于多年来我一直竭尽全力地呼吁在构造全球公民社会的过程中应多发挥公众参与的作用（区别于各国政府及其同盟常采用的军事行动和外交策略），因此，我为这种公众关注和参与由衷地感到鼓舞。这也许使我成为一个乐观主义者，但结局也的确更多地取决于我们如何起而应对我们所将面临的挑战。

阿马蒂亚·森
于马萨诸塞州坎布里奇
2005年10月

第一章 幻象的暴力

非洲裔美国作家兰斯顿·休斯(Langston Hughes)在其 1940 年发表的自传《大海》(The Big Sea)中,如此描述当他离开纽约前往非洲时的兴奋心情。他把带在身边的美国书扔到大海中,“就好像从心中扔掉了数百万块砖头”。他正前往“非洲,黑人的祖国”。很快他将经历“真实的事物,去抚摸它们,目击它们,而不仅仅是在书中读到它们”。^[1]身份认同感不仅给人骄傲与欢愉,而且也是力量与信心的源泉。因此,身份认同的观念受到如此广泛的推崇——从大众层面对爱护邻居的呼吁到抽象理论中的社会资本和社群主义的自我定义——也就并不奇怪。

但是,身份认同可以杀人——甚至是肆无忌惮地杀人。很多情况下,一种强烈的——也是排他性的——群体归属感往往可造就对其他群体的疏远与背离。在群体内部的团结每每发展成群体间的不和。我们突然被告知,我们不仅仅是卢旺达人,而且更是胡图人(“我们憎恨图西人”),或者我们并非只是南斯拉夫人,而且更是塞尔维亚人(“我们极其讨厌穆斯林”)。根据我自己对幼年所经历的20世纪40年代印度教徒与穆斯林之间的骚乱和分裂的记忆,1月份还是宽宏大量的人群很快就转变成7月份那些心狠手辣的印度教徒与残暴无比的穆斯林。数十万人死于非命,杀人者在大屠杀的指挥者的操纵下只是做了为他们“自己的人民”所做之事。无知的民众被套上一个单一且好斗的身份,由熟练的刽子手们带领着酿造了这场暴力事件。

认同感大大有助于加强我们与他人,比如邻居、同一社区的成员或同一国公民,以及同一宗教的教友之间的联系的牢固性。对某一特定身份的关注可丰富我们与他人的联系的纽带,促使彼此互助,并且可帮助我们摆脱狭隘的以自我为中心的生活。最近由罗伯特·帕特南(Robert Putnam)等人精辟阐述的关于“社会资本”的见解,清晰地揭示了同一社区中对他人的认同可以如何使该社区所有人的生活变得更好;因此,社区归属感被视为一种资源——跟资本一样。^[2]这种理解很有意义,但需要补充的是,我们还应认识到,认同感可以在使我们友爱地拥抱他人的同时,顽固地排斥许多其他人。在一个联系紧密的社区中,居民们可以本能地抱有团体精神而及时地互帮互助;但在另一方面,他们也可以向刚从他处迁入的移民的家中扔砖头。排外的敌意可以与宽容的包容携手并进。

在世界范围内,因身份冲突而孕育的暴力似乎在越来越频繁地发生。^[3]即使卢旺达和刚果两国中冲突势力的力量对比已有所转变,一

个群体针对另一个群体的暴力仍然没有停止。在苏丹，由于对伊斯兰身份认同的富有进攻性的唆使和对种族分裂的利用，在这个高度军事化国家的南部发生了针对无力反抗的受害者的强暴与杀戮。以色列与巴勒斯坦仍然承受着因身份认同上的截然对立而带来的恐惧，彼此都随时将复仇的怒火发泄到另一方。基地组织(AL Qaeda)在很大程度上是靠培养和利用一种进攻性的伊斯兰身份来反对西方民众的。

在阿布格瑞比市 (Abu Ghraib) 和世界其他地方，我们可以听到类似的报告：一些美国或英国的士兵本来被送去为自由和民主而战，但是他们的所作所为却包括了那些以极其不人道的方式来“软化” (softening-up) 战俘的事情。针对敌方士兵或可疑异教徒的生死的无限权力在战俘与看守者之间划出了一道不可逾越的身份鸿沟 (“他们与我们完全不同种”)。这常使一方完全拒绝考虑敌对方所具有的不那么带有对立性的特征，包括他们也属于人类这一事实。

对相互竞争的社会联系的认识

如果基于身份的思考可以受到如此粗暴的操纵，那么，有无补救的办法呢？试图全部压制或禁止对身份认同的思考是几乎不可能的。理由很简单，身份认同固然可以导致暴力和恐怖，但它也是人类生活丰富性和友情的源泉，并且将身份认同视为一种普遍的恶将毫无意义。相反，我们必须用相互竞争的身份认同来挑战单一的好战的身份认同观。当然，这里也可以包括我们所共有的人性这种宽泛的认识，但还可包括我们每个人所同时拥有的许多其他种身份。这将把我们的注意力引向其他划分人们的方式，从而减少对某种单一划分的好战性的利用。

迫于压力，一个居住在基加利市的胡图族工人也许不得不把他自己仅仅看做是一个胡图人，并被召引去杀害图西人，但事实上，他不仅仅是一名胡图人，而且也是基加利人、卢旺达人、非洲人、工人和一般意义上的人。只要承认我们身份的多重性以及它们具有不同的含义，那么就需要我们在无法避免的不同身份间根据其各自的切合性和相关性进行选择，这一点特别重要。

这似乎是一个显而易见的事实，但是我们仍要看到，单一划分的幻象还是得到了许多善意的支持，这些支持甚至不少来自受人尊敬的一—有些是非常受人尊敬的一—思想学派，其中包括坚定的社群主义者和彻底的文化理论家。前者将社群身份视为无可匹敌和最高的认同，并且似乎是预先注定的，以至于不需要人们的自由意志（只需要“认可”——如果用一个大家常喜爱用的字眼），而后者则将全世

界的人都按不同的文明分割开来，并将他们塞入彼此分离的小盒子中，其后果是严重的。

在我们的日常生活中，我们将自己看做是许多不同群体的成员——我们同时归属于它们。一个人的公民身份、居住地、籍贯、性别、阶级、政治立场、职业、工作状况、饮食习惯、所爱好的运动、音乐鉴赏水平、对社会事业的投入，等等，使我们归属于各个不同群体。每个人同时属于这许多个群体，而其中任何一种归属都赋予她一种具体的身份。没有一种能够被视为该人唯一的身份，或者一种单一的成员划分。

约束与自由

许多社群主义思想家往往主张，一种支配性的社群身份仅仅关涉到自我实现，而与选择无关。但是，我们很难相信，个人在决定她所归属的各个群体的相对重要性时竟然毫无选择，而她只需“发现”（discover）她的身份，就好像一种纯粹的自然现象（比如确定是白天还是黑夜）。事实上，在我们不同的归属与社会关系中，我们每个人都在不断地决定何者更为优先，哪怕只是在下意识地这么做。在各个不同的我们所属于其中的群体之间决定我们所忠于的对象和优先事务是一种极其重要的自由，我们有充分的理由承认它，重视它，并保护它。

当然，可做选择并不等于说没有约束。事实上，选择总是被认为是在可供选择的范围内做出。而选择身份的可能性则取决于个人的特点和外部环境，这些将决定何种可能性是向我们开放的。指出这一点并不是件大事。在任何一个领域里面，我们都是这样来做选择的。事实上，再也没有比这更为基本和普遍的事实了，即在各个领域里的所有选择都是在具体的限制条件下做出的。比如，当我们决定去购物时，我们不能忽略这一事实，即我们所能花的钱是有限的。“预算约束”（budget constraint）——经济学家如此称呼——无处不在。每个买家必须做出选择并不意味着他就没有预算约束，而只是意味着他的选择必须在他所面临的预算约束之内做出。

这个经济学中最基本的道理在复杂的政治与社会领域内也成立。即使某个人不可避免地被视为——被其自身或者他人视为——法国人、犹太人、巴西人、非洲裔美国人、阿拉伯人或穆斯林（尤其是在当代政治骚乱的环境中），他仍然可以决定相对于他所同时归属的其他身份，该身份的重要性。

说服他人

但是，即使我们自己明了我们希望如何看待自己，我们也许仍然很难劝说他人也以同样的方式看待我们。在南非实施种族隔离的时期，一个有色人无法坚持要求他人把她单纯地视为一个人，而不管她的肤色如何。她可能无法避免地被划入国家和社会的统治者为她准备好的某个类别中。不管我们如何看待自身，在别人眼里，我们在维护个人身份方面的自由可能是极有限的。

确实，有时我们甚至不能充分了解别人是如何看待我们的，因为这与我们的自我认知是两回事。一个流传很久的意大利故事很能说明问题。故事发生在法西斯主义迅速在意大利各地蔓延的 20 世纪 20 年代。一名法西斯党的征募官员要求一名来自农村的社会主义者改变信仰转而加入法西斯党。“我怎么可能加入你们的党？”这名被征募者答道，“我的父亲是一名社会主义者。我的祖父也是一名社会主义者。我实在不能加入法西斯党。”“这算什么理由？”这名法西斯党的征募人员不无理由地批评道。“你会如何去做呢，”他追问这名农村社会主义者，“如果你的父亲杀过人，你的祖父也杀过人，你会如何去做？”“哦，那样的话，”这名被征募者答道，“那我肯定会加入法西斯党。”

在划分他人的身份时，也有合情合理的时候，甚至是极其友善的情况，但是这种划分常常也可以是恶意诽谤，由此来煽动对被中伤的人的暴力。“犹太人是人，”让-保罗·萨特 (Jean-Paul Satre) 在其《反犹分子的画像》(Portrait of the Anti-Semites) 一文中写道，“但其他人则把他们看做是犹太人……是反犹主义者制造了犹太人。”^[4] 指控别人往往蕴涵着两种彼此不同但相关的歪曲：错误地将人描述为属于某个指定的类别，并坚持认为这些错误的描述构成该人唯一相关的身份。为反对外部强加于个人的这种身份，个人可以反对对自己特征的错误描述，也可指出他所具有的其他身份，正如莎士比亚名著《威尼斯商人》的主人公夏洛克所说的：“难道犹太人就没有眼睛？难道犹太人就没有四肢五官、没有个子、没有知觉、没有情感、没有血气？难道我们不是和基督徒一样，吃同样的饭，为同样的利器所伤，生同样的病，用同样的方法治愈，并经历同一个冬夏的冷暖？”^[5]

主张人类的共性一直是不同文化在不同时间反对将人错误归类的思想的一部分。在 2000 年前的印度史诗《摩诃婆罗多》(Mahabharata) 中，一名争辩者如此反问布里古 (Bhrigu，一位既得利益阶层的代

表)所提出的支持种姓制度的理由:“我们都有欲望、愤怒、恐惧、悲伤、焦虑、饥饿和劳苦,那我们的种姓差别究竟在哪里?”

诋毁他人做法的基础,一是对他人予以错误的描述,二是制造这些是这个可鄙弃的人的唯一的身份的幻象。“曾经有一个我,”英国演员彼得·塞勒斯(Peter Sellers)在一次著名的采访中说道,“但我通过一次外科手术把它摘掉了。”摘掉身份是一次大挑战,但同样考验人的是他人来为我们移植一个“真实的我”,把我们描绘成不同于我们自己所想象的那样。那种有组织实施的身份归类往往是各种迫害和扼杀的前奏。

再者,即使在某些情况下,人们难以说服他人接受与自己被指控的身份(以及相关的扭曲描述)不同的其他身份,这也并不等于说在其他情况下,我们可以忽略人们的这些其他身份。比如说,今天以色列的犹太人,就不同于20世纪30年代德国的犹太人。如果20世纪30年代纳粹党人的所作所为使得今天的犹太人除了认为自己是犹太人外没有其他身份,那才是纳粹主义的永久胜利。

同理,在否定单一身份和拒绝成为对某一目标人群进行暴力攻击的帮凶时,应该强调合理选择身份的重要性。对人们进行宣传,使得他们改变对自己身份的看法是世界上许多暴行的原因,它使许多老朋友变成了新敌人,让可憎的分裂分子一跃而成为权势熏天的政治领袖。因此,我们必须认识到,在基于身份的思考中,推理与选择的作用极其重要,而不可有丝毫闪失。

对选择与责任的否定

如果确实存在着选择,但却假定它们不存在,那么推理就会被毫无批判的服从行为所取代,而不管这种行为本身何等荒谬。在通常情况下,这种顺从行为具有一种保守主义倾向,它往往起到维护旧习俗与旧传统的作用,而不遵从理智审查后的结论。确实,传统意义上的不平等——诸如在性别歧视的社会中不公正地对待妇女(甚至使用暴力),或歧视其他种族成员——所以得以延续,往往应归咎于人们对传统信念的不加反思的接受(包括传统弱者对于卑微角色的接受)。许多传统的做法及其所公认的身份划分应当受到质疑与审查。但即使在一国或一种文化里,传统也会发生变迁。让我们回忆约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)的遭遇,不无裨益。他的《妇女的屈从地位》(The Subjection of Women)在1874年出版后,许多英国人都将它作为穆勒离经叛道的确凿证据,其结果是,由于公众对该书几乎不感兴趣,它成为穆勒唯一一本让他的出版商亏本的著作。^[6]

但是，不加反思地接受某种社会身份并不总是与传统有关，它也可表现为对自己身份的突然转向，作为对自己身份的一种“发现”，而不包含理性的选择。这可在暴力的孕育中扮演一个可怕的角色。我前面提到过的我所记得的20世纪40年代印度教徒—穆斯林骚乱就是一例，我当时看到了——在一个完全不能理解的孩子眼中——政治分裂之后的大规模的身份转移（identity shift）⁰许多人原来的身份仅仅是印度人、次大陆人、亚洲人或者是人类的一员，这些原有的身份似乎被极其突然地抛弃而转成为印度教徒、穆斯林或锡克教徒。随后发生的大屠杀很大程度上应归咎于人们的盲从行为，似乎他们突然地“发现”了自己的进攻性身份，而且对此不假思索和审视。同一个人突然之间判若两人。

文明的禁闭

想象出来的单一身份的一个显著的用途，就是成为“文明的冲突”这个受人关注的主题的基本分类框架。该主题近来颇受重视，尤其是在塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）出版他那影响很广的《文明的冲突与世界秩序的重建》一书之后。^[7]这一视角的困难在于，早在冲突——或者没有冲突——之前，它就预设了一种单一的分类观。事实上，文明之间的冲突这一主题，是依附于按所谓的文明圈对人类进行单一分类这一统摄性力量的，而后者又往往趋同于各大宗教之间的划分。不少人把注意力仅仅集中在这些宗教划分上。亨廷顿将西方文明与“伊斯兰文明”、“印度教文明”、“佛教文明”等等相对立。宗教之间的各种被宣称的对立，被凝结进了一种对人类社会之间存在尖锐而又不可逾越的分裂的认识。

显而易见的是，在现实生活中，世界上的人还可以依据其他的划分标准来进行归类，而每一种都可与我们的生活有关——有的甚至是息息相关：比如国籍、居住地、阶级、职业、社会地位、语言、政治立场，等等。虽然最近一些年来，宗教立场受到了更多的关注，但我们不可以假定宗教上的差别足以抹杀其他差异，更不能将它们视为划分全球人类唯一的体系。一旦将全世界的人都归为“伊斯兰世界”、“西方世界”、“印度教世界”、“佛教世界”，支配性分类的分裂作用也就被体现出来了，即它不动声色地将人们强塞入了一组坚固的小盒子。其他分类原则（比如富人与穷人、不同阶级和职业、不同国籍和居处、不同语言，等等）则被淹没在这种所谓的看待人类差异的基本视角之中。

还在我们讨论文明之间不可避免的冲突之前，文明冲突观点本身就存在着概念上的困难，因为它假定某种单一分类是唯一相关的。确实，“文明之间是否相互冲突”这个问题是建立在这样的假设之上的，即认为人类能够被先在地划分为彼此有别且分立的文明，而且人们之间的千差万别的关系也在很大程度上——而且是几乎不失其原意地说——被看做是不同文明之间的关系。这一主题的基本缺陷在我们开始面对各个文明之间是否必然相互冲突这一问题之前，就存在了。

令我担心的是，这种还原主义的视角通常还混杂着一种极其粗糙的世界史观，这种史观首先忽略这些文明体内部的差异性，其次它还有意忽略了所谓不同文明之间的——包括物质的和精神的——相互作用的范围与影响（我在第三章将对此展开讨论）。此外，这种观念的误导性不仅仅在于能够吸引那些支持相互冲突主题的人（从西方的沙文主义者到伊斯兰原教旨主义者），而且也在于它让那些试图争辩但却仍然在其设定的概念范围内回应的人落入圈套。

这种基于文明视角的思维既是关于文明之间必然相互冲突理论的根本缺陷，也不利于近期普遍让人关注的“在文明之间进行对话”的努力。那种将人们之间的友好相处仅仅看做是文明之间的友好相处并予以追求的高尚和令人兴奋的努力，很快地将多维度的个人缩减到一个单一的维度，从而抹杀了人类多种多样的联系与活动，包括艺术、文学、科学、数学、游戏、贸易、政治以及对人类有共同兴趣的其他方面的联系与活动。这些联系和活动在过去几个世纪以来为跨疆域的交流提供了丰富和多样的背景。如果追求世界和平的诚挚努力只是建立在一个关于人类世界的完全虚幻的认知之上，那么它必将产生事与愿违的后果。

超越宗教

由于越来越接受按宗教划分世界人口的观念，西方各国在应对全球恐怖主义和冲突时束手无策。尊重“其他人民”的方式是颂扬他们的宗教典籍，而不是指出无论在宗教领域还是非宗教领域中，他们在一个全球互动的世界中所进行的各种各样的参与和所取得的成就。在全球政治术语混乱不堪的情形下，为对抗所谓的“伊斯兰恐怖主义”，西方政策的知识精英们把大部分的注意力用于界定——或重新界定——伊斯兰教。

然而，将注意力单单集中于宽泛的宗教类别，不仅仅会忽略影响人们的其他重要关注与思想，而且也通常会扩大宗教领袖的影响力。比如，此时的穆斯林宗教领袖们就常被视为所谓伊斯兰世界的当然发

言人，虽然许多在宗教上皈依伊斯兰教的人们与这个或那个毛拉[毛拉，Mullahs，回教国家对老师、先生、学者的敬称。——译者注]在意见上存在着深刻的差别。虽然他们之间存在着许多不同的差别，整个世界却一下子不再被看成是由人们组成的，而倒成了一个宗教和文明的联合体。在英国，有一种糊涂观点认为，多种族的社会应当鼓励发展由国家资助的穆斯林学校、印度教学校、锡克教学校等诸如此类的学校，以补充现存的基督教学校。如此，在拥有能够在相互竞争的身份之间进行评判和选择的能力之前，孩子们就被强有力地置入某一单一的宗教关系之中。更早一些时候，北爱尔兰的国立学校就根据孩子们在幼年时就被确定下来的宗教派别来分类教育，向人们灌输天主教与新教徒之间的政治不和的观念。同样，在今天，事先被“发现的”身份不但被允许，而且被纵容用于在其他英国人口中播下更大的不和与分裂的种子。

毫无疑问，宗教与文明分类还可以是一种好战性的歪曲的源泉。这种歪曲可以采取一种极其粗糙的形式。这方面的一个有力证据是美国中将威廉·博伊金(William Boykin)的粗声——现在已经是众所周知了的——评论。针对他与穆斯林之间的战斗，博伊金用镇静而粗鲁的口吻说道，“我相信，我的上帝比他的大”，并且基督教上帝是“一位真正的上帝，而穆斯林的上帝只是一尊偶像”。^[8]当然，对这类偏执的观点，我们不难加以分辨，因此，我相信，像这类无教养而乱发的言论只会产生有限的影响。与之相反，在西方社会有关公共政策的讨论中，那些知识界精心组织的“制导导弹”则标示着一个更为严重的问题。它们代表一种表面上更为高尚的视角，以通过将伊斯兰适当重新定义这一友善策略来软化伊斯兰狂热分子，使他们不再成为对立者。他们认为，通过将伊斯兰教说成是一种爱好和平的宗教，而“真正的穆斯林”必须是一个宽容的个人（“所以，成为真正的穆斯林，友好共处”）就足以使伊斯兰恐怖主义分子抛弃暴力。值此之际，拒绝将伊斯兰教视为一种对立的宗教无疑是恰当的，而且极端重要，但是也有必要追问，用很大程度上是政治的术语来定义“真正的穆斯林”必须是什么，这样做是否有必要，或有益，甚至是否可能。

^[9]

穆斯林与知识的多样性

一个人的宗教并不必然是他或她唯一的广涵的排他性的身份。事实上，作为一种宗教，伊斯兰教并不抹杀穆斯林在许多生活领域中的有负责任的选择。事实上，完全有可能，一名穆斯林可持一种对抗性的

态度，而另一名则可完全容忍异端，而并不妨碍他们同时都是一名穆斯林。

对伊斯兰原教旨主义的回应以及对恐怖主义的回应，还因为人们很少对伊斯兰教史和穆斯林史进行区分而变得极端混乱。与世界上其他各地的人们一样，穆斯林也有不同的追求，他们的追求优先选择与所重视的价值并不必须被看做是与其伊斯兰教徒身份有关的（我将在第四章继续讨论这个问题）。因此，并不让人惊讶的是，许多伊斯兰原教旨主义者很乐意压制穆斯林的其他身份，以突出他们仅仅是伊斯兰教徒这一身份。然而，令人非常不解的是，那些试图克服与伊斯兰原教旨主义相关联的紧张与冲突的人们竟然也不能明白穆斯林并不仅仅只是伊斯兰教徒。他们试图重新定义伊斯兰教，而看不到那些属于穆斯林的人们所拥有的多种维度的身份。

人们以许多不同的方式来看待他们自己——这样做有其充分的理由。比如说，一名孟加拉国的穆斯林并不仅仅是一名穆斯林，而且也是一个孟加拉人和一名孟加拉国人，通常都以孟加拉语、文化、音乐而自豪，更不用提他或她所可能拥有的与阶级、性别、政治立场、艺术鉴赏力等等相联系的种种身份。孟加拉国与巴基斯坦的分立完全不是由于宗教的原因，因为在未分裂前，当时巴基斯坦的东西两翼绝大多数人都共同分享穆斯林的身份。导致分离的因素是语言、文化和政治。

与此相似，不存在任何经验上的理由来说明为什么热爱穆斯林史或者阿拉伯文化遗产的人必须只考虑宗教信念，而不同时考虑到科学和数学。事实上，阿拉伯和穆斯林社会在科学和数学上的贡献如此之多，以至于它们完全可以成为阿拉伯或穆斯林身份的一部分。但那些大而化之的分类则完全无视阿拉伯或穆斯林社会这方面的成就，它们将科学与数学放到了“西方科学”的篮子之中，而让其他人民仅仅在宗教中寻求荣耀。如果不满现状的阿拉伯好战分子在寻求荣耀时只能乞灵于伊斯兰教的纯洁性，而不是阿拉伯历史中的许多成就，那是因为他们和他们的对手一样，把宗教信仰放在了单一重要的地位，把自己紧紧地囚锢在这一单一身份中。

甚至西方人在热诚地寻求“温和的穆斯林”时也将政治信念上的温和与宗教信念上的温和相混淆了。一个人可以拥有坚定的宗教信念——伊斯兰教或其他宗教——但在政治上仍然很温和。萨拉丁皇帝（Emperor Saladin）在公元12世纪时积极地抵抗了十字军东征以捍卫伊斯兰教，但当迈蒙尼德（Maimonide）逃离一个不能容忍异端的欧洲时，他仍然可以非常自然地在他的埃及宫廷中为这位声名卓著的犹太哲学家提供一个高贵的职位。在16世纪之初，当异端分子乔达诺·布

鲁诺 (Giordano Bruno) 被送上罗马菲奥里广场的火刑柱时，莫卧儿王朝的阿克巴皇帝 (他自始至终是一名穆斯林) 则刚在阿格拉市颁布伟大的法令，在法律上赋予少数教派以权利，包括给予所有人宗教自由。

尤其值得注意的是，虽然当阿克巴追求他的自由政治时并不需要摆脱他的穆斯林身份，但他的这种自由政治并非为伊斯兰教义所要求，当然也不受其阻止。另一位莫卧儿皇帝奥朗则布 (Aurangzeb) 则否定了少数人的权利，并迫害非穆斯林，但这也不妨碍他是一名穆斯林，就如阿克巴皇帝并不因为他在政治上的宽容而不能成为一名穆斯林一样。

混乱之焰

坚持人类身份毫无选择的单一性，哪怕只是一种下意识的观念，不仅会大大削减我们丰富的人性，而且也使这个世界处于一种一触即发的状况。代替这种支配性分类观及其所造成的对立的，不是不现实地声称我们都是是一样的。我们肯定是不一样的。

相反，在这个多灾多难的世界里实现和谐的主要希望在于承认我们身份的多重性。这种多重性意味着人们同时具有相互交叉的不同身份，它有利于我们反对按某一坚硬的标准划分人们而导致的、据说是不可克服的尖锐分裂。当人类的丰富差别被压缩进一种兹意设计的单一分类之中时，我们所共享的人性也就遭到了严重的挑战。

其中最致命的损害也许来自于对推理与选择的忽视和否定，而这些推理和选择是承认人们身份的多重性所必然意味着的。单一身份的幻象远比那种多重的和多样的身份分类更具有分裂性，而后者代表着我们所实际生活的世界。这种毫无选择的单一性在刻画真实世界方面大大削弱了我们社会与政治思维的力量与范围。命运的幻象让我们付出了沉重的代价。

注释

[1] Langston Hughes, *The Big Sea : An Autobiography* (New York: Thunder s Mouth Press, 1940, 1986), pp. 3—10.

[2] 参见 Robert D. Putnam, *Bowling Alone : The Collapse and the Revival of the American Community* (New York; Simon & Schuster, 2000)。

[3] 有相当多的经验性证据表明，种族中心主义并不一定和仇外情绪携手而至。例如，参见 ElhbethCastukn, “Ethnocentrism and Xenophobia:A Cross-cultural Study , ” *Current Anthropology* 42 (2001)。然而，在许多著名的例子中，族裔的、宗教的、种族的

或其他选择性的忠诚感被以一种夸张的形式加以利用，从而导致针对其他群体的暴力行为。这里的中心问题是“单一主义”教唆往往易于成功。

[4] Jean-Paul Sartre, *Portrait of the Anti-Semite*, trans, Erik de Mauny (London: Seeker & Warburg, 1968), p, 57.

[5] *The Merchant of Venice*, act III, scene, line 63.

[6] 参见 Aian Ryan, *J.S. Mill* (London: Routledge, 1974), p. 125。穆勒指出，他关于妇女普选权的观点被看成“我自己的怪念头”，参见 John Stuart MU, *Autobiography* [1874, reprint, Oxford: Oxford University Press, 1971], p. 169。

[7] Samuel P, Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remarking of the World Order* (New York; Simon Schuster, 1996).

[8] 引自 the International Herald Tribute, August 27, 2004, p. 60.

[9] 这一问题将在第四章至第八章中讨论。

第二章 理解身份认同

在《南方的转折》(A Turn in the South)一书中有一段扣人心弦的描写，其中作者V. S. 奈保尔(V. S. Naipaul)表达了一种对个人在当代坍塌中丧失其过去及历史认同的担忧：

1961年，当时我在加勒比地区旅行，正着手写我的第一本游记。当我在马提尼克岛看到一些印第安人，并开始明白他们已被马提尼克市所紧紧包围时，我突然陷入震惊之中，并感到一种深深的触动，似乎在精神上被毁灭了。我感受到我已没有任何办法来分享这些人的世界观，而他们的历史在过去的某个时间应该和我的一样，但现在，无论是在种族抑或任何其他方面，他们已经成为外人。^[1]

诸如此类的关切不仅表达出一种焦虑和不安，而且极其清晰地表明，人们是如何赋予一种共同历史积极的和建设性的力量的，并在此历史的基础上形成一种归属感。

但是，历史与背景并不是看待我们自身以及我们所归属的群体的唯一方式。我们有太多可以同时归属的类别。我可以同时是亚洲人、印度公民、有着孟加拉历史的孟加拉人、居住在美国或英国的人、经济学家、业余哲学家、作家、梵语学者、坚信现世主义和民主的人、男人、女权主义者、身为异性恋者但同时维护同性恋权利的人、有着印度教背景但过着世俗生活的人、非婆罗门、不相信来生的人（如果有人想知道的话，也不相信前世）。而这些只是一个我可以同时属于的许多种群体的一小部分——当然，根据具体情形，我还可加入许多其他我感兴趣的群体。

归属任何一种群体都可能十分重要，这取决于具体的情境。如果不同的身份为赢得人们的注意力或先后次序而相互竞争（当然并不总是如此，因为在不同的身份之间有可能不存在任何冲突），该人就必须决定每种身份的相对重要性，而这又得视情况而定。这里存在两个完全不同的问题。首先，承认身份具有普遍的多重性，一种身份的重要与否不必抹杀掉他种身份的重要性。其次，在具体情况下，在相互竞争的不同身份之间，个人必须就它们各自的重要性做出选择——不管是自觉地还是隐含地。

以各种不同的方式与他人认同对于一个人的社会生活来说可以是极端重要的。但是，让社会分析家们满意地接受身份并不那么容易。具体来说，在社会与经济分析的正规文献中，有两类不同的还原主义。一类可被称作为“身份无关论”(identity disregard)，其内容

是忽略或完全忽视与他人的身份认同及其对我们的价值观和行为方式的影响。比如，绝大多数当代经济学理论都假定，人们在选择他们的目的、目标和优先次序方面，不存在——或者忽略——与任何他人所共享的身份认同。虽然约翰·多恩（John Donne）早就警告道：“没有人是一座仅仅只有自己的孤岛。”然而，纯粹经济学理论中的人往往被假定成眼中“只有自己”的人。

与“身份无关论”的做法恰恰相反，另一种还原主义是假定每个人实际上都只属于某个单个集体，而且不多不少。我们将这种视角称为“单一归属论”。当然，我们知道，由于出身、社会联系和联盟，每个人实际上属于多个不同的群体。每一个群体身份都能够——有时候也确实——赋予该人一种归属感和忠诚感。尽管这一事实是如此的显而易见，但在一些社会理论家眼中，那种关于单一社会联系的假定——即使只是隐含的——仍然十分流行。这对于社群主义理论家和文化政治理论家来说，都是十分欢迎的事。多元群体和多重忠诚的复杂性由此被抹杀，取而代之的是将每个人仅仅牢固地嵌入于某一种社会联系之中；没有人类生活的丰富性，而只是按狭隘的公式把每个人放入一个单一的有机包中。

可以肯定的是，单一性假定不仅是许多身份理论的主要思想基础，而且也是——正如我在第一章所指出的——许多宗派狂热分子的惯用武器。这些狂热分子希望他们所欲鼓动的人们完全忽略他们的其他社会关系，因为它们会降低这些人对特定群体的忠诚度。唆使人们忽略其他社会关系和忠诚，而仅仅关注那些来自某一限制性身份的社会关系和忠诚的做法是极具欺骗性的，并且会导致社会关系的紧张与暴力。^[2]

既然在当代的社会与经济思想中到处充斥着这两类还原主义思维，我们有必要对两者加以严肃的考察。

身份无关论与理性的白痴

我们首先来看身份无关论。对于许多现代经济学家来说，那种狭隘的自私自利的个人假设无疑是“顺理成章”的，但悖谬常理的是，他们把这一假设推向极端（这也是非常普遍的），认为这恰恰就是“理性”（rationality）所唯一要求的。有一个我们常常会遇到的支持这样做的理由——即所谓能够彻底击倒对方的理由。可以这样发问：“如果不符合你的利益，你为什么这样做？”这种狡狴的怀疑主义质问使莫汉达斯·甘地（Mohandas Gandhi），马丁·路德·金、特蕾莎修女、内尔森·曼德拉都变成了大傻瓜，也使我们这些人变成了小傻瓜。

它彻底忽略了社会生活中人的动机、社会联系和追求的多样性。这个一心一意追求私利的人为大多数的经济理论提供了行为基础，现在更被一些专用名词来加以尊崇，如“经济人”、“理性主体”。

当然，也有对这种唯利是图的经济行为假设的批判（甚至包括亚当·斯密，他虽然每每被视为“经济人”的奠基者，也对这种假设表达过深刻的怀疑），但大多数现代经济学仍然一意孤行，把这些质疑当成无关痛痒的说辞，可随手把它们抛在脑后。^[3]然而，最近一些年来，对“经济人假设”这种一般性的批判得到了实验博弈和其他行为检验结果的支持，这些结果明确地凸显出根据单一归属而行动的纯粹追求个人利益的假设与所观察到的人们的实际行为之间存在着严重的冲突。经验上的结论加强了概念上的质疑，即所假定的这类追求单一目标的人的精神状态是否具有一致性和可持续性，因为其在哲学上和心理学上所包含的限制竟意味着使得人无法有效地区分下面这些本质上完全不同的问题：“我应该做什么？”“什么最符合我的利益？”“哪些选择最能够实现我的目标？”“应该理性地选择什么？”那种以彻底的一致性和可预测性来行事的、但始终不能对这些不同的问题给出有区别的答案的人，我们可把他称作是“理性的白痴”（rational fool）。^[4]

因此，我们尤其有必要将个人对身份的认知与理解加入到经济学有关偏好和行为的假设中去。^[5]最近一些文献就此作了一些尝试。其中，个人对群体中他人的认同因素——经济学家乔治·阿克洛夫将其称为“忠诚过滤器”（loyalty filter）——可以强烈地影响个人的行为及人们之间的互动，其具体的形式可多种多样。^[6]

当然，我们也必须认识到，否定纯粹自利的行为并不意味着个人的行为将必然受到与他人的认同感的影响。完全有可能，个人行为只受到其他因素的影响，比如她对某种公认的行为规范的遵守（如商业诚信或公平感），或者针对他人的责任感（如信托责任），而不必与这些他人存在任何明显的身份认同。即使如此，与他人的认同感仍然可以是影响个人行为的一个非常重要的——并且是相当复杂——因素。人们完全可以不按狭隘的私利行事。

以上关于个人理性的宽泛讨论也涉及另一个问题，即行为规范的演化选择——这种选择具有工具性——的作用。^[7]如果认同感能够导致群体的成功，从而使个人受益，那么身份认同感的行为模式将由此得以复制和扩展。确实，不管是在反思性的个人选择中，抑或在演进性的群体生存中，有关身份认同的因素可以是极其重要的；另外，很显然，将两者——批判性的反思与选择性的演进——结合起来可导

致基于身份考虑的行为假设的流行。长期以来，在以“经济人”为主要假设的大部分经济学中，“身份无关”的观点一直占据着重要地位，现在到了该把它掀下台的时候了。在政治学、法学和社会理论中也一样，近年来这些学科没少模仿所谓的理性选择经济学——这实在是过高抬举了它。

多重关系与社会环境

现在，让我们来看第二种还原主义：假定只存在一种单一的社会归属。在我们的生活中，我们每个人在不同的环境中都拥有不同的身份，这些身份源自我们的背景、社会联系以及社会活动。我已在第一章讨论过这个问题，但这里仍有必要再次强调。比如，同一个人，她可以是英国公民、来自马来西亚、有中国血统，是个证券经纪人、非素食者、哮喘病患者、语言学家、健身爱好者、诗人、反堕胎者、观鸟人、占星家，并且相信上帝创造达尔文以考验那些容易上当的人类。

我们以这种或那种方式属于多种群体，每一种群体都赋予我们一种潜在重要的身份。有时我们需要决定我们所属于——或不属于——的某个具体群体对于我们是否重要。这里涉及两类不同但彼此相关的考虑：（1）决定与我们相关的身份是什么；（2）确定不同身份的相对重要性。这两者都需要推理和选择。

当然，在社会分析中，寻求一种单一的分类方法并不新鲜。经典的社会主义文献在政治上将人们划分为工人与非工人，也是采用这样的方法。现在，大家已经认识到，这种两分法在社会经济分析中极具欺骗性（即使对于那些承诺为社会的弱势群体而奋斗的人而言，也是如此）。在此，我们不妨来看看马克思1875年（在《共产党宣言》发表四分之一个世纪后）在《哥达纲领批判》中是如何严厉地批评这种单一的身份划分的。马克思对德国工人党的行动计划（即《哥达纲领》）的批判包括反对将工人“仅仅”视为工人，而忽略他们作为人的多样性：

……不同等的个人（而如果他们不是不同等的，他们就不成其为不同的个人）要用同一尺度去计量，就只有从同一个角度去看待他们，从一个特定的方面去对待他们，例如在现在所讲的这个场合，把他们只当作劳动者，再不把他们看做别的什么，把其他一切都撇开了。（《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，305页，北京，人民出版社，1995。——译者注）^[8]

仅仅粗略地假定每个人都属于一个群体，是难以让人接受单一归属观的。我们每个人显然都属于多个群体。同样，以下为单一归属观所作的辩护也是不能成立的，即认为虽然每个人同时属于多个群体，但在任何一种情况下，某一群体将自然而然地成为该人所主要归属的群体，并且她在决定她所属的各个群体的相对重要性方面没有任何决定可做。

下文我会再回到认同观中的多重群体身份问题以及选择的作用问题上来，在此之前则必须指出，在各种身份的相对重要性问题上，外部因素有可能发挥深刻的影响：并不是所有的事情都全赖于理智与选择。澄清这一点很有必要，因为要把握好选择的作用，就必须将那些限制或约束个人选择的外部影响考虑在内。

首先，一个具体身份的重要性将取决于社会环境。比如，当一个人去赴宴的时候，他作为素食主义者的身份要比作为一个语言学家的身份更为重要，后者只是在他去做有关语言学方面的讲演时才特别相关。这种身份的可变性并不意味着支持单一归属的假定，但它说明了选择往往有赖于具体的环境。

其次，并非所有的身份都具有持久的意义。不难看到，某些群体身份仅仅只是短暂并且是非常有条件的。美国喜剧演员默特·萨尔（Mort Sahl）有次去看一部长达4个小时的冗长电影《出埃及记》（Exodus）（有关摩西率领犹太人走出埃及的故事）。他代表他的疲惫不堪的同仁们向导演诉求道：“奥托，让我的人走吧！”这群精疲力竭的观众们确实都有相互怜悯之心，但不难看出，萨尔所说的“我的人”与摩西——做出那一著名恳求的最初的人——所率领的有严密组织和强力统治下的人之间存在着巨大的差异。

我们首先来看接受性问题，可以有各种不同的分类，但并非所有可能的分类都能够合理地成为一个人重要身份的基础。我们来考虑一组世界上所有在当地时间上午9:00至10:00之间出生的人。这是一个清晰的和有完整定义的群体。但我们很难想象他们会为在该群体内达到团结并为此而产生的身份认同而兴奋。同理，所有脚穿8码鞋的人通常并不会因鞋码相同而产生强烈的认同感（虽然在购鞋时，或想脚穿它兴高采烈地走遍世界时，鞋码会是一个很重要的因素）。

给人划分类别几乎可以随意为之，但要做到身份认同就难了。更有趣的是，一种具体的分类能否恰当地构成一种身份，还取决于社会环境。比如，如果8码鞋的消费者们发现，由于某种难以理解的官僚主义原因（为了理解这种供给短缺的苦处，我们可想象自己身处苏联全盛时期的明斯克或平斯克），他们对该码鞋的需求无法满足，而这就

可能成为他们彼此团结和认同的充分理由。他们可以成立社会俱乐部（如果能买酒那就更妙了），以交换哪里有8码鞋卖的信息。

同理，如果出于某种我们尚无法理解的原因，那些在上午 9：00 至10:00之间出生的人往往容易染上某种特殊的疾病（哈佛大学医学院可以被召来探讨这个问题），那么这里就又有有一个共享的困境，并为身份认同提供了根据。我们再看这个故事的另一个可能的版本。如果某个独裁统治者下令限制在这个特定时间段出生的人的自由，因为出于某种迷信的缘故，他认为此时出生的人都会背信弃义（也许是某个麦克白式的女巫告诉了他，他将被某个在上午9:00至10:00之间出生的人杀掉），那么属于这一群体的人也可以达到相互认同并团结起来，理由就是他们同属于这一群体并共同遭受迫害。

有时某种分类很难在理论层面上得到支持，但由于社会安排，它仍然可能很重要。法国哲学家和社会学家皮埃尔·布迪厄曾指出，一种社会行动可以人为“制造一种区别，尽管实际上并不存在这种区别”，并且“社会魔术可以通过告诉人们他们是与众不同的从而改变他们”。而这正是竞争性考试所做的事情（第 300名候选人可以神气非凡，而第301名则不名一文）。换句话说，社会领域中充满了差异，仅仅因为人们有意制造了这些差异。^[9]

即使某种类型是任意的或者没有合理根据，但一旦它们以鲜明界限的形式被明确表示出来，并被人们所认可，由此划分出来的群体也就获得了一种派生意义上的重要性（比如在公务员考试中，所涉及的差别是拥有一份好工作与没有工作），而这足以同时为界限两边的群体提供身份认同的充足理由。

因此，在各种相关身份中进行推理和选择超越了纯粹的理论范畴，而进入到充满特定社会意义的领域。在此，身份选择不仅包含理性的成分，而且这种理性选择还必须考虑到社会环境以及被划归这一或那一个群体的特定情况。

对立身份与非对立身份

我们还可以区分“对立身份”与“非对立身份”。不同的群体可以同属于某一种类，涉及同一成员关系（比如公民），也可以归属于不同的种类（如公民、职业、阶级或性别）。在前一种情况下，同一类别中的不同群体之间存在某种对立，或者说在他们的身份之间存在某种对立。但当我们所涉及的是按不同的方式所划分的群体时（比如按职业与公民身份），就“归属”（belonging）而论，不同群体之间也许就不存在任何真正意义上的对立。即使如此，虽然就“归属”而

言，这些非对立身份之间不存在任何疆域上的争端，但它们还是可以彼此竞争以得到我们的关注和优先安排（attention and priorities）。当一个人必须做这件或那件事情时，他对各种身份的忠诚度之间有可能发生冲突。是种族身份优先呢，还是宗教、政治义务、职业操守或公民身份优先！

事实上，即使在存在着对立的类别中，我们也可以拥有多重身份。在最基本的意义上，一种公民身份确实与另一种公民身份之间存在对立。但这个事例本身就表明，即使是相互对立的身份，也不必要求该人仅有一种唯一的身份，而抛弃所有其他的身份。比如，一个人可以同时是法国与美国的公民。公民身份当然可以是排他的，比如在中国和日本（事实上，直到不久以前，美国的公民身份也是排他的）。但即使坚持这种排他性，双重忠诚也不见得就会消失无形。比如，如果一名侨居英国的日本公民不愿意成为英国公民，因为她并不想丧失她的日本国民身份，但她仍然可以忠诚于与英国相关的许多情感联络或与她的英国身份相关的其他特征，而任何日本法院是无法依法禁止的。同理，一位昔日的日本公民在放弃日本公民身份而成为英国公民之后，仍然可以对她的日本身份保持相当程度的忠诚。

不管是对立类别，抑或是非对立类别，不同身份之间在优先次序与要求方面都有可能存在重要的冲突。但是，我们不必为了肯定某种身份的优先性而否定另一种身份的存在。相反，当发生冲突时，我们必须做的是，确定不同身份在所涉及问题上的相对重要性。因此，无论是在对身份的规定，还是在确定它们所提出的要求的相对重要性问题上，推理和审视都十分重要。

选择与约束

在每一种社会环境下，都可能存在着一批潜在可行和相关的身份，人们可以对它们的可接受性和相对重要性做出评价。很多时候，由于某些特征的经常和反复出现的特点——比如国籍、语言、种族、政治和职业——其多重性十分重要。个人也许必须对不同的社会联系的相对重要性做出决定，而这又取决于社会环境。很难想象个人竟然完全没有能力去思考各种不同的身份，也很难想象她必须只是“发现”自己的身份，就好像这是一种纯粹的自然现象那样。事实上，我们都在不断地就我们所拥有的不同社会归属与联系以及它们的优先次序做出决定，即使有时是下意识地这样做。在很多情况下，这种选择是非常明确和经过认真思考后做出的，比如莫汉达斯·甘地深思熟虑地决定将优先性放在他对印度身份的认同上，并争取使印度从英国统治

下独立，而不是放在作为一名受过良好训练的律师身份上来追求英国的司法正义。E. M. 福斯特 (E. M. Forster) 的名言也表明了这一点：“如果我不得不在背叛我的国家与背叛我的朋友之间做出选择的话，我希望我有胆量背叛我的国家。” [\[10\]](#)

既然每个人都同时归属于许多不同的类别和群体，那种关于单一归属的理论实在是不太可能站得住脚。人们之所以接受那种屡屡重复的信念（单一归属观的支持者们如此不厌其烦地鼓吹着），即身份是一种“发现”，部分是因为我们受可行性的约束（我无法选择成为一名来自拉普兰的蓝眼少女，完全习惯于长达六个月的黑夜），也许这些约束排除掉了所有其他可能的身份认同，因为它们是不可实现的。但即使如此，我们仍有选择的余地，比如在国籍、宗教、语言、政治信念或职业操守等方面何者更为重要的问题上。而这些决定的意义可以是巨大的：比如我前妻的父亲欧金尼奥·科洛尔尼 (Eugenio Colomi)，他生活在20 世纪30年代法西斯主义统治下的意大利，他当时就必须在意大利人、哲学家、学者、民主斗士和社会主义者之间做出选择，并最终放弃学院里的哲学探究工作，而加入了意大利的反抗运动（他在美国士兵到达罗马的前两天被法西斯分子所杀害）。

当我们试图说服他人接受我们不同于（或者要强于）他们所坚持认为我们应该具有的身份时，选择身份所面对的约束就更严峻了。一名生活在纳粹德国的犹太人、一名生活在美国南方且不得不面对设立私刑的暴徒的非裔美国人，或者一名在印度北比哈尔邦面对高种姓地主的枪口加入叛乱的无地雇农，也许根本就无力改变压迫者眼中他或她的身份。在他人眼中，我们选择自己身份的自由是很受限制的，这一点是不争的事实。

很多年以前，当我还在剑桥大学读书时，我的老师琼·罗宾逊 (Joan Robinson)——她是一位了不起的经济学家——对我说（在一次争论极其激烈的研修课上——我们有许多这样的课）：“日本人太注重礼节了；你们印度人太粗鲁了；中国人则恰如其分。”我立刻接受了这种普遍性的论断，当然，反驳的话只会给印度人的粗鲁性格提供更多的证据。我也明白，不管我如何说或者如何做，都不可能很快改变我老师心目中的我（顺便说一句，琼·罗宾逊实际上非常喜欢印度人；她认为他们粗鲁得妙不可言）。

更一般地说，在考虑我们的身份时无论是依据我们对自己的看法还是别人对我们的看法，我们都是在特定约束下做出选择。但这一点并没什么可稀奇的——在任何情况下做选择都是如此。不管是什么类型的选择，它们总是在具体的约束之下做出的，这是做任何选择都面临的最基本情况。正如我在第一章所讨论的，任何一名经济学学生都

知道消费者总是在预算约束下做出选择的，但是这并不意味着他们没有选择，只是意味着他们必须在预算之内来进行选择。

在确定与基于身份的思考相关的要求和意义时，推理也占有重要的一席之地。很显然，我们看待自己的方式将影响我们的实践推理，当然，我们不能直接据此推断这种影响将如何——或者往哪个方向——发挥作用。一个人在经过深思熟虑之后，不仅可以决定她属于某个特定种族（比如说库尔德人），而且认为这一身份对她来说是极其重要的。这一决定很容易使她为了该种族的福利与自由而承担更大责任——对她来说，这可以纯粹是一种自我义务感的扩展（其自我现在扩展到她所认同的群体中的他人）。然而，这仍然不能告诉我们，她在做公共决策时是否应当善待她所认同的群体中的人。比如，如果她在做公共决策时偏袒自己的种族，这可以恰当地被视为一种可耻的裙带关系，而不是一种道德和伦理上的光荣美德。确实，正如自我否定是公共道德的一个组成部分，人们可以要求该人在对待自己的族人方面特别严格。没有理由假定，认同或承认一种身份就必须导致实践生活中的团结一致；这还需要经过更进一步的推理与审视。事实上，在进行身份的思考与做出决定的整个过程中，理性审视都是必不可少的。

社区身份与选择的可能性

现在我们来看一些具体的论据与论点，首先讨论所谓个人社区身份的优先性，这种观点为社群主义哲学所强烈支持。这种思想不仅仅主张属于某个特定社群具有特殊的重要性，而且也倾向于认为成为社区的一员是个人自我的扩展。^[11]在过去二三十年中，社群主义思想在社会、政治和道德理论方面的影响逐步扩大，而且社会认同对于行为与知识的支配性和强制性作用也得到了广泛的探讨与认可。^[12]

某些社群主义思想家——明确地或隐含地——假定个人对于其社群的认同必然是其主要的或者支配性的（甚至也许是唯一有意义的）身份。这一结论源自两种——彼此相关但截然不同的——逻辑推理。一种观点认为，个人无法获得与社区无关的身份认同，也无法以其他方式来思考身份。她的社会背景牢牢地建立在“社群与文化”之上，并决定了对她而言可行的推理模式与伦理观念。第二种观点并不接受这样的逻辑，但认为身份涉及发现，并且如果要比较的话，社群认同将必然成为一种最重要的身份意识。

我们先探讨认为存在严重认知限制的理论，这种观点往往采取一种极端的立场。该理论的某些强烈的版本告诉我们，除了在我们所归属的社区中流行的理性行动的标准之外，我们不可能再有别的标准。

任何对理性的援引都将引发这样的反驳，“哪一种理性”或“谁的理性”。该理论还声称，不但对个人道德判断的解释必须基于个人所属的社区的价值观与规范，而且也只有依据这些价值观与规范，才能对个人的道德判断做出伦理评价。也就是说，其他与之竞争的各种规范不起作用。不同版本的类似观点已被不少人所强烈宣传和辩护。

这种观点事实上否定了评价——甚至可以说是理解——对不同文化和社会中各种行为与制度所做的规范判断的可能性，有时它也被用来妨碍严肃的跨文化交流与理解。这种疏离有时是为了某个政治目的，比如为了维护某种特别的习俗与传统，如妇女的不平等的社会地位或传统的刑罚方式，包括从切断手足到向通奸妇女投掷石块等。在这种观点下，广大的世界变成了一个认知上无法彼此沟通的“孤岛”。

必须对这些观点进行审视。显然，个人所属的社群或文化对他或她如何看待外部环境或所做出的决定有着重要的影响。当我们去解释某个行动时，我们必须考虑到当地的知识、地方规范，以及那些在特定社群中为人们所共享的特别的认识与价值观。^[13]存在着充分的经验证据支持这一点。但是无论如何，这并不能成为削弱或消除在身份认同上进行选择与推理的可能性与作用的理由。有两个原因让我们拒绝这样做。

首先，即使某些基本的文化态度与信念可以影响我们推理的性质，它们也无法在任何情况下都能充分决定它的结果。我们的推理可以受到各个方面的影响，我们不能仅仅因为对某个群体的认同并受其影响，就丧失思考其他推理方式的能力。影响并不等于完全的决定，即使文化影响存在——并且也很重要——选择也仍然是有其余地的。

其次，所谓的文化也并不必然指唯一的塑就我们推理方式的态度和信念。事实上，许多“文化”可以蕴涵相当大的内部差异，不同的态度和信念都可以被容纳在一个被宽泛界定的文化里面。比如，通常人们认为印度传统上与宗教关系密切，并且在许多方面也确实如此，但与任何其他古典语言——希腊语、罗马语、希伯来语或阿拉伯语——相比较，梵语和巴利语拥有更多的无神论和不可知论的文献。14世纪的一部梵语教义文集《摄一切见宗论》(SciwcidcirshcinammgTaha，字义指“所有哲学文集”)共有十六章，而每一章都在宗教问题上表明一种不同的立场（第一章讲的是无神论），该书的目的是引导读者去掌握充分信息并在深思熟虑后再做选择，而不是宣扬相互之间无法理解的立场。^[14]

当然，我们的思考能力有可能与教育和天赋有关，作为心智成熟的人，只要有机会，我们仍然能够质疑并挑战那些教给我们的知识。

虽然有时具体环境不容许我们这样质疑，但是怀疑与质疑的能力毕竟没有超出我们的能力范围。

主张认知有限论的学者们往往——也确有一定道理——认为，我们的思考必须有个起点。但是这并不足以推断，无论该人先前的社会联系是什么，这些社会联系必然是不容挑战的，无法拒绝的，并且是永远有效的。拒绝身份认同的“发现观”并不必然是说在毫无身份“连累”的情况下进行选择（尽管一些社群主义都是这么认为的），相反，在有身份“连累”的情况下，选择仍然存在。选择并不要求选择者从乌有之乡跳到某个地方，而只是引导他从一个地方走到另一个地方。

优先性与理性

我现在从基于认知限度的观点转向讨论另一种支持身份无法选择的观点，即在“认识你是谁”的过程中发现所处的中心地位。政治理论家迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）极其精辟地解释了这一观点（当然，还有其他社群主义观点），“社群所描述的不仅是作为公民，他们拥有什么，而且是他们是什么，这不是一种由他们所选择的关系（诸如自愿协会），而是一种由他们发现的归属，这不仅仅是他们自身的一种属性，更是他们身份的一部分。”^[15]

然而，找到自己多样的身份并不必然只有通过发现自己所处的境遇这一条路径。它是可以获取和通过努力赢得的。当拜伦一想到自己要离开希腊，从而使他与那些让这位典型的英国人如此认同的人们分开时，他有理由去悲悼：

雅典少女，我们即将分别，
哦，请交还我的心！

拜伦所获取的对于希腊的认同大大丰富了他自己的生活，也为希腊争取独立的斗争注入了能量。我们并不像身份发现论者所认为的那样，为我们蛰居的地方与归属所拘禁。

事实上，对身份发现论来说，很可能最强有力的质疑理由是，即使给定了我们在世界上所处的居所，我们仍然有各种途径来界定自己的身份。那种属于某个社群的感觉，虽然在许多情况下极其强烈，但并不必然抹杀——或者压倒——其他的联系与归属。我们随时随地面临着选择（虽然我们不可能花去我们所有的时间来描述我们实际上所做的选择）。

比如，我们来看加勒比诗人德里克·沃尔科特（Derek Walcott）的诗《来自非洲的遥远哭泣》，该诗表达了他的非洲血统背景和他对英

语及他所沉浸其中的文化的忠诚（对沃尔科特来说，这是一种非常强烈的归属感）在他身上表现出的背道而驰的吸引力。

何处我可以转身，与血管分离？

我曾经诅咒

那位英国治下的喝醉的官员，但如何做出选择

在非洲与我所喜爱的英语之间？

背叛两者，还是给予报答？

我怎么能面对这种屠杀而又无动于衷？

我怎么能离开非洲而生活？

德里克·沃尔科特不能仅仅“发现”他的真实身份，他还必须决定他应该做什么，以及如何——在多大程度上——去决定他生命中不同忠诚的范围。我们必须正视这种冲突，无论是现实的还是想象的，并去探究我们所效忠的各种身份和亲善及其含义。如果沃尔科特想知道他对非洲的不可摆脱的依恋与他对英语的喜爱和使用（特别是他使用这种语言所表现出来的那种难以置信的优雅）之间存在什么冲突，这就涉及对人们存在不同吸引力的问题了。相互冲突的吸引力在法国、美国、南非、印度或其他任何地方都同样真实，如同在沃尔科特的加勒比地区一样。彼此冲突的吸引力——它们可来源于历史、文化、语言、政治、职业、家庭、同志友谊，等等——是如此重要，以至于我们必须承认它们，而不能根据片面的群体划分来抹杀它们。

关键问题不是是否任何身份都可供选择（这样说将是很荒谬的），而是我们是否会有各种不同的身份或身份组合可供选择。并且，更为重要的是，我们是否拥有对我们所同时具备的不同身份决定优先次序的实质自由（substantial freedom）。^[16]为说明这一点，我们不妨考虑上一章所讨论的事例，一个人的选择可能被这样一个事实所约束，比如说她是一个犹太人，但是她仍然能够决定这一具体身份在她所可能拥有的各种身份认同（比如说政治信仰、国家认同、人道主义信念以及职业操守）中所占有的重要地位。

一个世纪以前，拉宾德拉纳特·泰戈尔（Rabindranath Tagore）发表了他的孟加拉语小说《哥拉》（Gora）。其中主人公哥拉区别于其孟加拉朋友和家庭的地方是，他强烈地固守印度教的旧式习俗和传统，并且是一位坚定的宗教保守主义者。但在小说的结尾，泰戈尔把他置于一个极其难堪的处境，因为他的养母——他一直认为是自己的生母——告诉他，他是一位被收养的孤儿，其爱尔兰亲生父母在1857年反对英国人的兵变中被叛乱的印度士兵所杀害（“哥拉”意味着白皙，看来他那种非同寻常的肤色此前已引起怀疑，但没有一个明确的结论）。刹那间，哥拉那好斗的保守主义倾向被泰戈尔的笔触消融掉了，

因为哥拉发现所有传统主义神庙的大门都向他——作为一个“外国人”——关闭了，而这恰恰是他一直以来所坚持的传统观念所要求的。

我们也会发现自身存在各种各样有关身份的困惑，虽然它们不一定像哥拉所处的困境那样严重。但承认这一点并不是意味着我们必须把身份看做是一种发现。即使某个人发现了有关他或她自身的某个重要事实，也还有一个如何选择的问题。哥拉必须选择，他是继续坚持印度教的基本教义呢（尽管他现在与之不可避免地有了距离），还是改变他对自己的看法。最终，在其女友的帮助下，哥拉决定把他自己视为仅仅是一个栖身印度的人，不受任何宗教、种姓、阶级或肤色的限制。即使至关重要的事实被挖掘出来，更重要的还是做出选择。生活不仅仅是命运。

注释：

[1] V. S. Naipaul? A Turn in the South (London: Penguin, 1989), p. 33.

[2]也可参见 Leon Wiesekier, *Against Identity* (New York: Drenttel, 1996)。

[3]参见我著的 *On Ethics and Economics* (Oxford: Black-well, 1987)。

[4]我曾在一篇文章中探讨过一部分主流经济学中这一奇怪的假想特征在思想上的局限性：“Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory,” *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), reprinted in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982? Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 另见 Jane J. Mansbridge, ed, *Beyond Self-Interest* (Chicago: Chicago University Press, 1990)。

[5]参见 George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Shira Lewin, “Economics and Psychology: Lessons for Our Own Day from the Early 20th century,” *Journal of Economic Literature* 34(1996); Christine Joils, Cass Sunstein, and Richard Thaler, “A Behavioral Approach to Law and Economics’ ” *Stanford Law Review* 50 (1998); Matthew Rabin, “A Perspective on Psychology and Economics,” *European Economic Review* 46 (2002); Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), essays 1—5; Roland Benabou and Jean Tirole, “Intrinsic and Extrinsic Motivation,” *Review of Economic Studies* 70 (2003)。

[6]在其他著作中，可参见 George Akerlof and Rachel Kranton “Economics and Identity,” *Quarterly Journal of Economics* 63 (2000); John R. Davis, *The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value* (London and New York: Routledge, 2003); Alan Kirrnan and Miriam Teschl, “On the Emergence of Economic Identity,” *Revue de Philosophie Economique* 9 (2004); George Akerlof and Rachel Kranton, “Identity and the Economics of Organizations.” *Journal of Economic perspectives* 19 (2005)。

[7]参见 Jorgen Weibull, *Evolutionary Game Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995); Jean Tirole, “Rational Irrationality: Some Economics of Self-management,” *European Economic Review* 46 (2002)。

[8] Karl Marx, Critique of the Gotha Programme, 1875; English translation in K. Marx and F. Engels (New York: International Publishers, 1938), p. 9.

[9] Pierre Bourdieu, Sociology in Question, trans. Richard Nice (London: Sage, 1993), pp. 160—61.

[10] E. M. Forster, Two Cheers for Democracy (London: E Arnold, 1951).

[11] 关于自我与社群关系的问题，参见Charles Taylor的富有启发性的分析：Sources of the Self and the Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) Philosophical Arguments (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995)。另见 Will Kymlicka 关于这些问题以及相关问题的富有洞察力的评论：Contemporary Political Philosophy: An Introduction (Oxford: Clarendon Press, 1990)。

[12] 关于社群主义对自由主义的正义理论的批评，尤其见于 Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982; 2nd ed., 1998); Michael Walzer, Spheres of Justice (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum ed., Liberalism and the Moral Life (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989)。另见John Rawls对Sandel等人对他正义理论的批评的回应："Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," Philosophy and Public Affairs 14 (1985), and Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), Sandel 对此在 1998 Liberalism and the Limits of Justice 一书中再次予以回应。对于这场热烈争论的有价值评论，见Will Kymlicka: Contemporary Political Philosophy: An Introduction, chapter 6; Michael Walzer, "The Communication Critique of liberalism," Political Theory 18 (1990); Stephen Mulhall and Adam Swift, Liberals and Communitarians (Oxford: Blackwell 1992, 1996)。我本人对于社群主义对正义理论批评的质疑，参见Reason Before Identity (Oxford: Oxford University Press, 1993)。

[13] 关于这一问题和相关问题，参见Frederique Apffel Marglin and Stephen A. Marglin, eds., Dominating Knowledge (Oxford: Clarendon Press, 1993)。

[14] 关于在印度传统中异议与争论 (dissent and argument) 的作用，参见我的书：The Argumentative Indian (London: Allen Lane; and New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005)。

[15] Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, pp. 150—51.

[16] 身份伦理对于个人行为至为重要，恰恰是因为在个人的许多归属中，我们不可避免地要做出某种优先性的选择；关于这一点，见 Kwame Anthony Appiah's beautiful analysis in The Ethics of Identity (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005)。也见 Amin Maatouf, In the Name of identity: Violence and the Need to Belong (New York: Arcade Publishing, 2001)。

第三章 文明的界限

早在9·11恐怖事件骤然给世界增加了冲突与不信任之前，“文明的冲突”就已经是一个流行的话题了。而这些令人震惊的事件又对业已为人关注的所谓文明冲突产生了一种广泛的放大效应。事实上，许多有影响的评论家都不自觉地把他们看到的全球冲突的现实与文明的对抗这两者直接联系起来。塞缪尔·亨廷顿在他那本著名的著作中强有力地提出了文明的冲突理论，并引起了人们的广泛兴趣。^[1]特别是他关于“西方文明”与“伊斯兰文明”之间冲突的理论经常被援引。

文明的冲突理论存在两个明显的困难。第一个，也是更为根本性的困难涉及根据人们所宣称的文明“归属”进行分类这种做法的可行性和意义。这一问题先于那种认为被归为不同文明的人们之间必然相互对立，即人们所属的各种文明互相敌对的观点的问题。隐藏在文明的冲突命题之下的是一个更加一般性的思想，即可以把人首先视作这种或那种文明的从属物。以这种简化主义的方法来看问题，世界上不同的人们之间的关系可以被视为他们被宣称归属的文明之间的关系。

正如我在第一章所讨论的，把任何人首先视作某种文明的成员（比如，按照亨廷顿的分类，把他们视作“西方世界”、“伊斯兰世界”、“印度世界”或者“佛教世界”的一员）就已经把人降低为一种单一维度的生物了。因此，早在我们开始追问不同的文明（世界人口依此分类）是否可能会——甚至必定会——发生冲突之前，文明冲突命题的缺陷就暴露无遗了。无论我们给予那个问题何种答案，只要以这种局限性的方式提出问题，在如何划分全世界的人的问题上，我们实际上就不自觉地支持了这种声称比任何其他划分方式都更为重要的做法。

的确，甚至那些“文明冲突”理论的反对者也有可能在不自觉地支持它的思想基础，如果他们从一开始就接受了这种对于世界人口的单一分类。认为属于不同文明的人们之间具有某种潜在的善意，这种热切的信念当然与只看到他们之间存在冲突与麻烦的那种冷冰冰的悲观主义非常不同，但是这两种看法却共享了同一种简化主义的信念，即可以首先从世界各地的人们属于不同的文明这一角度来理解和描绘他们。两派理论家——热情的和冷酷的——共享了同一种苍白的观点，即世界可以被划分为几个文明的小盒子。

比如，在争论伊斯兰文明的成员具有好战文化这一粗糙和恶劣的泛泛之论时，经常有人争辩说他们其实拥有一种和平和善意的文化。但是，这只不过是用一种成见取代另一种成见罢了，更有甚者，它其

实还接受了这样一个隐含的假设：在宗教上碰巧是穆斯林的人在其他方面也基本相似。抛开把文明范畴定义为对立且分离的单位这一做法的各种困难不说，在这个例子中，双方论点所存在的缺陷都在于，他们共同假定人们从属于某种文明，并认为单一地或者主要地从以宗教为基础的文明视角出发是一种理解人类的很好的方法。在社会分析中，以文明画线是一种极富攻击性的做法，它窒息了其他的——更加丰富多彩的——理解人类的方式。甚至在吹响文明冲突的号角之前，它便为误解世界上的几乎每一个人埋下了伏笔。

单一视野与貌似深刻

如果说文明冲突是关于冲突的相当宏大的命题的话，还有一些气势略小但同样有影响的论点，它们把文化与身份认同和我们今天在世界各地看到的冲突以及暴行的扩散联系在一起。与那种气势宏大地把世界人口划分成几个对立的文明——如亨廷顿所设想的那样——的方法不同，这些气势略小的变种把各地区的人口视为可以依据不同的文化和对立的历史来划分为相互冲突的团体，这些团体以一种近乎“自然”的方式互相怀有敌意。比如说，图西族和胡图族、塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人、泰米尔人和僧伽罗人之间的冲突就被人从高深莫测的历史角度来加以阐释，似乎从中可以看出比贫乏的当代政治更为宏大的某种东西。

如果不深入理解当代的事件及其发生机制，就无法充分理解现代冲突——这样一来现代冲突反而被解释成了古代世仇的延续，当代的人们命中注定般地扮演起了古代戏剧中的角色。结果是，理解当代冲突的“文明”的视角（无论是宏大的还是略小的版本）恰恰仅成了一种主要的思想障碍，它妨碍了对主流政治的认真关注以及对当代激起暴力的过程与动态的考察。

不难理解为什么气势不凡的文明视角会吸引这么多人。它诉诸丰富多彩的历史以及貌似深刻雄辩的文化分析，它追求的这种深邃恰恰是“此时此地”的当下政治分析——这种分析似乎过于平凡和世俗——所没有的。如果说我要与文明的视角进行争辩的话，这并不是因为我没有看到它在思想上的诱惑力。

事实上，这让我想起了 50 多年前的一件事，那时我刚从印度来到英国不久，正在剑桥大学求学。有一位素以有深刻政治分析能力而闻名的同学善意地带我去看刚刚上映的电影《后窗》。詹姆斯·斯图尔特（James Stewart）在影片中扮演一位精明但瘸腿的摄影师，他发现对面房子里发生了一些十分可疑的事件。像詹姆斯·斯图尔特一样，根据

从后窗所能观察到的，我也确信——根据我自己天真的判断——对面房间内可能已经发生了一起可怕的谋杀。

然而，我的理论家同伴（即使在邻座观众小声抗议要求他闭嘴后）向我解释说，他敢肯定根本没有什么谋杀，并说我很快就会发现，整部电影其实是对美国麦卡锡主义的一个严重控诉，因为麦卡锡主义鼓励大家去怀疑他人的行为。他对我这位来自第三世界的新生说：“这是对美国日益严重的窥探文化的一个有力批判。”我当然同意，这样一种批判确实可以带来一部相当深刻的电影，不过我一直怀疑这究竟是不是我们所看的这部电影。我记得我后来不得不为这位失望的西方文化向导沏了一杯浓浓的咖啡，帮助他安心接受那个浅薄而琐碎的世界，在其中杀人凶手得到了应有的惩罚。必须问一个类似的问题：我们生活其中的这个世界是否真的正在见证一场文明的大冲突，还是只是在经历某种别的更加普通的事情，只不过对于那些铁了心要追寻深刻和深邃的人来说，看起来像是文明的冲突而已。

然而，文明分析中追求深刻性的这种现象在思想分析领域中并不是独一无二的。在某种意义上，文明分析只是反映并且放大了那些并不属于思想界圈子的共同观念。比如，把“西方的”价值观与“那些他人”的信仰对立起来的做法在公众的讨论中非常普遍，它不时见诸小报的标题并构成了政治演说以及反移民言论的一大特色。在我看来，9·11事件之后，对穆斯林的成见往往出自于那些并非真正专家的外行人。但是，文明冲突理论经常能够为粗鄙的流行观念提供一种所谓的复杂基础。精致的理论也能支撑并不复杂的偏见。

文明解释的两个困难

那么，用文明的范畴来解释当前世界事件的困难有哪些呢？也许它最根本的弱点在于，正如第一章提到的，它沉溺于一种特别野心勃勃的单一性幻象（the illusion of singularity）。此外还要加上第二个困难：它对世界诸文明的划分过于粗疏，把它们看得远比过去和当前的经验分析所表明的更为同质、更为相互隔绝。

单一性幻象依赖于这样的假设，即它不把人视为有许多关系的个体，也不把人看成分别属于许多不同团体，相反，她仅仅是某一个特殊群体的成员，这个群体给了他或她唯一重要的身份。对这种对单一性分类的总括作用的信念，不仅作为描述和预测的视角而言是粗糙的，而且其形式和含义中都渗透着明显的对抗性。一种对世界人口的绝对的单维度划分，不仅与“世界上的人大体相同”这一古老的信念

相对立，而且也与人们在许多方面都不相同这一重要而合情合理的认识相违背。人们的差异并不仅存在于某个单个维度。

每一个人可以拥有而且也确实拥有与很多不同的重要群体相关的不同身份，并且他们可以同时归属于这些不同的团体，这样一种思想对某些人来说似乎是过于复杂了。但是，正如我们在最后一章要讨论的，这其实是一种极为普通和基本的认识。在我们的日常生活中，我们把自己看做一系列群体的成员：我们属于所有这些群体。一个人是妇女这一事实并不与她是素食主义者相冲突，而这又与她是一位律师不矛盾，而后者又不妨碍她成为一位爵士乐爱好者、异性恋者、男女同性恋权利的支持者。所有人都是许多不同群体的成员（这种情况并不矛盾），而每一个群体都会给属于其中的她提供一种潜在的身份，这种身份在某种情况下可能会变得非常重要。

粗糙的单一分类的煽动性在前面已经讨论过了，并在后面的章节中还会对其进一步加以考察。通过划分不同文明来完成对世界上的人的单一理解这种做法存在着概念上的缺陷，它不仅违背了我们共享的人性，而且颠覆了我们所具有的多方面身份，这种多重身份并未沿着一条严格的界限把我们区隔开来。错误的描述与错误的概念可能让世界变得比原本更加脆弱。

除了不可靠地依赖于单一分类外，文明冲突视角还忽略了同一个文明内部的多样性，以及不同文明之间广泛的联系。这一视角在描述上的贫乏不只限于它对单一性的片面依赖。

论把印度视为印度教文明

让我用我自己的祖国印度在这一分类体系中被处理的方式来说明问题。^[2]通过把印度描述为“印度教文明”，亨廷顿在阐释所谓的“文明冲突”时不得不回避以下事实，即印度的穆斯林数量比除印度尼西亚和巴基斯坦之外的所有国家都多。按照亨廷顿的武断定义，印度也许不必被放在“穆斯林世界”里，但是印度所拥有的穆斯林数量（1.45亿穆斯林——超过英法两国人口之和）远比亨廷顿定义下的几乎任何一个“穆斯林世界”国家都多。此外，在思考当代印度文明的时候，很难忽视穆斯林在这个国家历史上所起的重要作用。

事实上，不把印度教徒和穆斯林的相互交织的贡献认真彻底加以认识的话，要想理解印度的艺术、文学、音乐、电影以及饮食的性质和范围只能是徒劳无功的。^[3]另外，日常生活以及文化活动中的交往也不是以宗教界限分割的。比如，尽管我们可以根据著名的西塔琴演奏家拉维·尚卡尔（Ravi Shankar）与萨罗德琴演奏家阿里·阿克巴·汗

(Ali Akbar Khan)各自对不同的印度传统音乐形式的掌握而对他们的风格加以对比，但是我们从把他们分别看做是“印度教音乐家”和“穆斯林音乐家”（虽然尚卡尔恰巧是印度教徒而汗是位穆斯林）。同样的道理也适用于其他文化创造领域，包括宝莱坞——印度大众文化的大舞台——那里许多一流的男女演员以及导演都出身于穆斯林背景（也有很多是非穆斯林出身），这些人被超过总人口 80%的印度教徒广为钟爱。

而且，穆斯林并非印度人口中唯一的非印度教群体。锡克教徒以及耆那教徒都有重要地位。印度不但是佛教的发源地，而且佛教在印度的统治地位曾长达千年之久，中国人就经常把印度称为“佛国”。不可知论和无神论思想流派——遮卢婆伽（Carva-ka）和顺世派（Lokayata）——至少从公元前6世纪就开始活跃于印度，并流传至今。从4世纪开始，印度就已经有了大规模的基督教社区——这比像样的基督教社区出现在不列颠的时间早了 200年。犹太人在耶路撒冷陷落后不久就来到了印度，祆教徒从 8世纪起也出现在印度。

显而易见，亨廷顿把印度归为“印度教文明”的做法有很多事实上的困难。从政治上来说这也是危险的。它会给业已严重的歪曲历史和操纵现状的做法一种虚假的可信度，而这正是近期印度教宗派主义政客所竭力煽动的。他们鼓吹以“印度教文明”来看待印度。确实，亨廷顿也经常被许多政治上活跃的“印度教徒特质”运动（Hindutva movement）的领袖们所援引。考虑到这两者间的相似性——他把印度视为“印度教文明”，而“印度教徒特质”的政治精英们则津津乐道于以“印度教的观点”看待印度——这种援引丝毫不令人感到奇怪。

在2004年春季举行的印度大选当中，印度教活跃分子政党（Hindu activist party）所领导的联盟遭到了惨败，形势几乎全面逆转。现在，世俗的印度共和国的总统是一位穆斯林，总理是一位锡克教徒，其执政党主席是一位基督教徒（这个结果对印度教选民占总选民超过80%的世界上最大的民主选举来说并非坏事）。然而，印度教宗派主义的印度观卷土重来的威胁始终存在。尽管鼓吹印度教印度观的政党在选举中只得到了不到四分之一的选票（只占印度教人口的一小部分），把印度视为“印度教文明”的政治企图并不会轻易消失。按照人为的单一宗教界限来对印度进行简单分类的做法不但在描述上存在缺陷，而且在政治上是具有爆炸性的。

论所谓西方价值观的独特性

把印度描述为印度教文明也许是个低劣的错误，但是这种或那种形式的粗劣也出现在对其他文明的分类当中。试以所谓“西方文明”为例。“文明冲突”的支持者，在对这种单一划分的精深独到之处深信不疑的同时，更倾向于认为宽容是西方文明独特而持久的特征，并且可以追溯到历史深处。事实上，正是这一点被看做是各种价值观之间冲突的一个重要方面，并导致所谓的文明之间的冲突。亨廷顿坚持认为“西方早在现代化以前就已是西方了”。^[4]他引证说（除了其他的所谓独特之处如“社会多元主义”之外）：“（西方的）个人主义和个人权利与自由的传统在文明社会中是独一无二的。”

这种日益普遍的看待文明区别的方式其实并非如一些人们想象的那样根源于西方传统的文化分析。例如，奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Spengler）在他那本影响广泛的著作《西方的没落》中，在对西方文明和世界其他不同文明加以划分的时候，就给各文明内部的异质性以及各文明之间显而易见的相似性留下了充分的余地。事实上，斯宾格勒曾论述道：“如果放在恒河流域的话，苏格拉底、伊壁鸠鲁，特别是第欧根尼的观念中并无任何不合常理之处，然而如放在西方的大城市中，第欧根尼就会变成一个无足轻重的傻瓜。”^[5]

实际上，亨廷顿的理论很难用经验来支撑。宽容与自由当然是近代欧洲的重要成就之一（除了某些偏离之外，例如纳粹德国，或者大英帝国、法兰西帝国和葡萄牙帝国在亚洲和非洲的不宽容统治）。但是，要从这里找出一条独一无二的历史分界线——回溯到千年以前——根本就是痴人说梦。对政治自由和宗教宽容的支持，就它们当前达到的形式而言，并非是世界上任何国家或文明的古老的历史特征。柏拉图和阿奎那的思想中的威权主义倾向并不亚于孔子。这样说并不是要否定欧洲古典思想中曾有过的对宽容的支持，但即便把这作为整个西方世界的一个亮点（包括从古希腊到罗马再到维京以及东哥特），类似的例子其实也存在于其他文明当中。

比如，印度的阿育王（Ashoka）在公元前3世纪就曾致力于支持宗教和其他方面的宽容（他说：“出于种种原因，其他部族的信仰总是值得尊重的”），这肯定算得上是世界上最早的对宽容的政治捍卫行动之一了。宝莱坞最近新上映的电影《阿育王》也许在细节上并非完全准确（比如充斥了过多宝莱坞式的歌舞和浪漫情节以及廉价的服饰道具），但是它正确地强调了2300年前阿育王世俗主义和宽容思想的重要性，以及它们对当今印度的持久意义。当后来的另一位印度皇帝、莫卧儿王朝的阿克巴在16世纪90年代于阿格拉发布类似的关于宗教宽容的敕令时（例如，“不应以宗教的理由而对任何人加以干涉，每个

人都可以皈依他喜欢的宗教”)，宗教裁判仍在欧洲广为流行，异教徒仍要被捆在火刑柱上施以火刑。

民主的全球根基

类似地，民主常常被视作西方思想的精华，而非西方世界对它完全是陌生的。这种关于文明的简单化思想最近因为美国领导的联盟在伊拉克建立民主政体的过程中遭遇挫折而得到了某种支持。然而，如果把在战后伊拉克面临的困境的责任不是放在未经充分情报准备、未经充分磋商而仓促发动的军事干涉行动上，而是放在某种臆想的观点上，即伊拉克或中东或非西方文化不适合民主，这就真有混淆是非的危险。我要争辩说，在理解我们当前在中东或其他任何地区所面临的问题方面，后者是完全错误的。

人们也常有这样的疑虑：西方国家会把民主“强加”给伊拉克或别的国家。然而，以这种方式提出问题——中心点落在“强加”上——暗含着这样一种对民主的专属性的观念：民主属于西方，它是一种纯粹的“西方”思想，它只能产生并兴盛于西方。这是一种对民主的历史及其当代前景的完全误导性的理解。

当然，现代民主和公共讨论的概念在过去几百年间深受欧洲和北美思想及经验的影响，特别是深受欧洲启蒙运动的思想力量(包括孔多塞侯爵、詹姆斯·麦迪逊、托克维尔、约翰·斯图亚特·穆勒等民主理论家的贡献)的影响，对这一点不存在任何疑问。但是要从这些相对晚近的经验外推，在西方与非西方之间构建起一种本质的和长期的对立，那是对历史的歪曲。

与根据近期经验去重新构建长期历史的似是而非的做法相对照的，还有另一种——更有历史抱负的——推理路线，它特别集中关注古希腊。所谓民主具有“西方”本质的看法经常与古希腊特别是雅典的投票和选举的早期实践联系在一起。古希腊这一具有开拓性的创举意义的确重大，不过从古希腊一下子跳跃到所谓民主具有“西方的”——或者“欧洲的”——本质这个命题上就是混淆视听了，这样说至少有三个明确的理由。

第一，在界定文明的时候存在着从种族角度分类的偏见。以这种方式看待各个文明，就会毫不困难地把诸如哥特人和西哥特人看成古希腊传统的恰当传人(我们被告知“他们都是欧洲人”)。另一方面，它却非常不情愿关注古希腊思想与南方和东方其他古代文明的联系，尽管古希腊人本身在谈到古代伊朗人、印度人、埃及人的时候(比起谈到古代东哥特人时)表现出了更大的兴趣。

第二个问题涉及早期古希腊经验的传承。雅典固然是进行投票选举的发源地，但在随后的几百年间，还有很多地区的政府采取了这种形式。没有什么证据表明古希腊的选举治理经验对古希腊和罗马以西的国家——如现在的法兰西、德意志或不列颠这些地方——产生过多大的直接影响。相反，有些同时代的亚洲城邦——在伊朗、大夏、印度等地——在雅典民主兴盛之后的几个世纪中在城邦治理中却吸收了民主因素。例如，伊朗西南部的苏萨（或称为书珊）在长达12个世纪中就拥有一个选举出的委员会、一个人民大会以及由委员会提名、人民大会选举产生的地方官。

第三，民主不仅事关投票与选举，它也涉及公共协商与讨论，它每每被称做“基于讨论的治理”。尽管公共讨论确实在古希腊兴盛一时，它其实也出现在其他古代文明中——有时还蔚为大观。例如，在早期印度，有些公开大会就是专门为了解决佛教徒之间的不同观点争执而展开的，在会上，不同观点的信奉者聚在一起争论他们的分歧。前面提到的阿育王就曾在公元前3世纪的印度首都波吒利弗城（即现在的巴特那）主持了第三次——也是最大规模的一次——佛教徒大会，他还试图编纂和推行最早的公共讨论规则（19世纪的“罗伯特议事规则”的某种形式的早期版本）。

世界各地都能找到公共讨论的传统。再举另外一个例子，在7世纪早斯的日本，佛教徒圣德太子（Prince Shotoku）为他的母亲推古女天皇（Empress Suiko）摄政，在其于公元604年颁布的《十七条宪法》中，就曾坚持：“重要的决策不能由一个人单独做出，而必须与众人商议。”这要比13世纪签订的英国《大宪章》早六百多年。日本的《十七条宪法》还进一步解释了为什么多数人讨论如此重要：“当他人与我们观点不同的时候不要憎恨。因为人皆有心，心各有向。他是而我非，我是而他非。”^[6]因此毫不奇怪，有些评论家在这篇7世纪日本的法令当中看到了“逐步迈向民主的第一步”。^[7]

公共讨论的久远历史遍及世界。就连雄霸四方的亚历山大大帝也曾领教过公众批评的滋味。当他在公元前325年左右在印度东北部驰骋的时候，有一次亚历山大问一群耆那智者为什么他们对这位伟大的征服者置若罔闻（亚历山大显然因为印度智者对他不感兴趣而觉得失望），他得到了以下有力的回答：

{引文}亚历山大大陛下，每个人都只能占有我们脚下站立的这么一块土地。你和我们一样都是人，只是你总是忙于无益之事，弃家远征，累己害人！……你不久就会死去，那时你拥有的不过是一堆仅够埋葬你的泥土。^[8]

中东的历史和穆斯林的历史中也包含了许多公共讨论和通过对话进行政治参与的例证。在以开罗、巴格达、伊斯坦布尔为都城建立的穆斯林王国中，以及包括在伊朗、印度、西班牙的穆斯林王国中，都有许多公共讨论的支持者（例如 10 世纪科尔多瓦的阿尔拉赫曼三世（Caliph Abd al-Rahman III），以及 16 世纪印度的阿克巴皇帝）。我在下一章讨论宗教原教旨主义者和西方文化简化论者对穆斯林历史的系统性的错误阐释时将回到这一主题。

西方世界并不拥有对民主思想的专有权利。尽管现代民主的制度形式对于各地而言都是相对新近的，历史上以公共参与和讨论的形式出现的民主遍及世界。正如托克维尔在 1835 年他关于民主的经典著作中指出的那样，尽管他在美洲观察到的“伟大的民主革命”从某种意义上可以说是“一个新事物”，但从更宽泛的视角来看，它也可以被看成是“历史中最为连续的、古老的和永恒的趋向”。^[9] 尽管托克维尔把他的历史例证限定在欧洲的历史经验之内（比如，他曾指出“七百年前的法国”允许普通人加入教士阶层是对民主化的一个巨大贡献），但是他的总体论点则具有广泛得多的意义。

纳尔逊·曼德拉在他的自传《通向自由的远行》当中，描述了他还是一位少年的时候，当看到自己的家乡南非举行的地方会议的程序具有民主实质的时候，他是多么地深受其影响：

每个想要发言的人都发了言。这是最纯正的民主形式。

发言者的身份也许存在着某种等级，但是无论是酋长还是平民、武士还是医生、店主还是农夫、地主还是劳工，每个人的话都被认真地聆听。^[10]

曼德拉对民主的追求并非来自任何西方的“强加”。它毫无疑问地源自他的非洲家乡，不过他倒的确为了把它“强加”给“欧洲人”（人们也许还记得，在种族隔离时期的南非，白人统治者就是这样称呼他们自己的）而战斗了一生。曼德拉最终的胜利是人性的胜利——而不是一种特殊的欧洲思想的胜利。

西方科学与全球历史

同样重要的是要看到所谓的西方科学是如何继承了世界性遗产的。西方的数学和科学与非西方的科学实践者之间存在着一系列的思想关联。例如，十进制法于么、元后第一千年的最初几个世纪在印度产生，在该千年的末期由阿拉伯人传到了欧洲。大量来自不同的非西方社会——中国、阿拉伯、伊朗、印度以及其他社会——的贡献都影

响了在欧洲的文艺复兴以及后来的启蒙运动中发挥重大作用的科学、数学以及哲学。

不仅全球科学技术的兴盛不是由西方独家领导的，而且还有一些广泛促进国际交流的重要的全球性进步产生于远在欧洲以外的地方。以印刷术为例，弗朗西斯·培根曾把印刷技术的发明称为“改变了整个世界的面貌和事态。”公元1000年之前的所有发展印刷术的早期尝试都出现在欧洲以外。而且在相当程度上，这些发展都与佛教思想家向公众传播思想和推动公众阅读的努力密不可分。事实上，在中国、朝鲜、日本等地，早期改进印刷术的尝试都是由佛教工匠们完成的。印度佛教徒在7世纪时也曾努力发展印刷技术，尽管他们在这方面的努力不太成功，但是他们却贡献了世界上最早付印的文本的内容，即一部名为《金刚经》的梵文佛经，这部经书由一位印度和突厥混血学者在公元402年的时候从梵文翻译为中文。当这部书在公元868年以中文刻印的时候，它附带有一篇序言，其中写道：这部书刻印的目的就是为了要让它“免费传布四方”。^[11]

当然，对最近几百年来欧洲和美洲在观念与知识方面的巨大进步也应该给予充分承认。西方世界在文艺复兴、启蒙运动、工业革命当中取得的重大成就改变了人类活动的性质，西方理当因此获得足够的赞美。但是认为这一切都是由一个完全独立的“西方文明”所发起，在光荣的孤立中形成的，这样一种假设则是彻头彻尾的幻象。

赞美一种臆想的隔绝状态对学习和理解世界的进步毫无益处，这种进步其实仰仗了许多不同地区的发展。的确，在西方成长起来的思想 and 知识近几百年来深刻改变了当代世界，但是我们很难把它看做是一种纯而又纯的由西方孕育的产物。

拙劣的概括与模糊的历史

有至少两条明确的理由来说明对文明区分的依赖性是有着严重缺陷的。第一，它在方法论上存在根本的问题，它包含着这样的潜在假设，即文明的区分具有独一无二的重要性，并且必须压倒——或吞没——其他区别人们的方式。那些挑起全球对抗或者地区宗派暴力冲突的人试图把一种预先设定的单一、对立的身份强加给人们，以便从这些人当中招募暴政的“走卒”，这虽糟糕透顶但还不至于令人惊讶；更让人难过的是，反西方的原教旨主义斗士竟从在西方国家滋生的对世界人民单一分类的理论中得到了隐含的支持，而大大强化了他们的偏狭的观点。

第二个问题在于，这种视角下的对文明的划分是建立在对事实的极端粗糙的描述和对历史的无知之上的。各文明内部那丰富多彩多样性被严重忽视了，各文明之间的联系也被大大忽略了。

这一对密切相关的缺陷导致了对不同文明以及它们之间的相似性和联系的非常贫乏的理解，忽视了它们在科学、技术、数学、文学、贸易、商业，以及政治、经济、社会思想等诸方面的相互依赖。对全球历史的模糊认识形成了对各种文化的令人吃惊的狭隘看法，这其中也包括对西方文明的奇怪的偏颇解读。

注释

[1] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996)

[2] 此处讨论的一些问题，在我的另一本书 *The Argumentative Indian* 中进行了更为详细的论述 (London: Allen Lane; New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005)。

[3] 在 *The Argumentative Indian* 一书中，我探讨了印度多宗教和多文化的历史。

[4] Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, p. 71.

[5] Oswald Spengler, *The Decline of the West*, ed. Arthur Helps (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 178-79.

[6] 参见 Nihongi: *Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*, trans. By W. G. Aston (Tokyo: Tuttle, 1972), pp. 128-33.

[7] 参见 Nakamura Hajime, "Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan," in Charles A. Moore, ed., *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Tokyo: Tuttle, 1973), p. 144.

[8] 根据 Flavius Arrian 的记载我们得知，亚历山大面对这种平等主义斥责的时候，表现出了与他 and 第欧根尼相遇时同样的尊重，不过他的行为并未因此而有任何改变（“与当时所表现出来的敬重刚好相反”）。参见 Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 428.

[9] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. George Lawrence (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990), p. 1.

[10] Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Boston: Little, Brown, 1994), p. 21.

[11] 我在 *The Argumentative Indian* 一书中，对出版对于公共理性讨论的重要性曾加以探讨，见 pp. 82-83, 182-84.

第四章 联系与穆斯林历史

最近有关文明冲突 (clashing civilizations) 的论点均倾向于将宗教差别作为区分不同文化的一个核心特征。然而，这些关于文明的理论，除了存在仅以一种社会联系为标准来看待人类这一概念性缺陷，以及忽视在那些被认为在很大程度上是不相关和不同的文明间所（实际）存在着的重要联系这一历史知识性错误（这两个问题在前一章都已讨论过）之外，它们还忽视了作为多数国家、乃至作为多数文明的特征的宗教联系自身的多样性。后一个问题也是非常严重的，因为同一种宗教的信徒常常分布于许多不同的国家和数个不同的洲。例如，如前所述，也许在亨廷顿看来，印度属于“印度教文明”，然而，印度拥有1.45亿穆斯林居民，是世界上最大的三个穆斯林国家之一。宗教分类法并不能简单地适用于对国家和文明的分类。

这后一个问题，可以直接以人们所属的宗教类别 (groupings) 来解决，而不是将人们按宗教联系区分为粗糙的文明单位 (如“伊斯兰教文明”、“印度教文明”等像亨廷顿所作那样的分类)。这种分类法（宗教类别法）更为简洁，缺陷更少，所以，并不令人惊讶的是，它已经吸引了很多人。以人们的宗教联系来看待个人，近年来在文化研究中无疑已相当普遍。但是，这种以宗教为中心来研究世界人民的方法，是否是认识人类的一条有效途径？

我必须争辩说：它不是。与文明分类法相比，它可能是对世界人民进行分类的一种更为适宜的方法。但是，它也犯了同样的错误：试图仅以一种联系，即宗教，来看待人类。在很多情况下，这种分类法相当有效（例如，在决定宗教节日的选择上，或保证礼拜地点的安全上）。但是，若是企图使它成为社会、政治和文化研究的一般性基础，却会导致对其他多种联系和忠诚的忽视。而这些联系和忠诚，却是任何人都可能有的；且它们对于个人的行为、身份和自我认识，均甚为重要。无论是在讨论文明分类法还是宗教分类法时，意识到人们的身份认同及其优先选择具有多样性极其重要。

实际上，以宗教身份作为对世人分类的主要或唯一的标准渐趋普遍，这给社会研究平添了许多糟粕 (gumssness)。特别是这种研究法导致在理解上的一大缺陷，即它未能区分：（1）一个碰巧为穆斯林的人所拥有的多种联系和忠诚；以及（2）她所特有的伊斯兰教徒的身份。她的伊斯兰教徒的身份在她看来会是一种重要的（甚至是关键的）身份，但是，并不能因此就否认她的其他身份的重要性。在通常所谓的“伊斯兰世界”中，穆斯林确实占据优势。然而，同为穆斯林的人

们之间，在其他方面，可以并且确实大相径庭，如在政治和社会价值、经济和文学爱好、职业和哲学观念(involvement)，以及对西方的态度等方面。如按这些“其他身份”来对全球分类，则划分界限会与宗教分类的界限截然不同。仅仅关注简单的宗教分类，将会导致我们忽视那些在宗教身份上是穆斯林的人们所关注的众多问题。这个区分极为重要。当今世界，伊斯兰原教旨主义及其好战性猖獗。西方在反对它们的同时，常常伴随着对全体伊斯兰人民的强烈疑虑，虽然这种疑虑有时显得含糊不清。这种一般性态度除了概念上的粗糙之外，也忽视了他更加显而易见的事实，即在政治和社会信仰上，穆斯林之间常常大相径庭。此外，在文学和艺术品味上、对科学和数学的兴趣上，甚至是在宗教信仰的形式和内容上，他们也每每相互有别。虽然当前政治的紧迫性已经导致西方在一定程度上对伊斯兰教内部的宗教亚派别有了更好的认识（如一个人是“什叶派”（Shia）还是“逊尼派”（Simni）之间的区别），但是，对于穆斯林群众和世界上其他人一样也具有多种多样的非宗教身份的事实，西方却越来越缺乏进一步充分认识的意愿。事实上，在对政治、文化和社会事物的看法及优先性的选择上，穆斯林之间常常有着天壤之别。

宗教身份和文化多样性

属于同一宗教，乃至是属于那些常被认为是与宗教紧密联系的领域的不同个体，在社会行为上，也常常存在很大差别。在当今世界，这一点很容易得到说明。例如，可以比较一位生活在沙特阿拉伯的传统型的农村妇女的典型行为，和一位生活在土耳其城市（在那里，面纱罕见，着装风格常与欧洲妇女相似）中的穆斯林妇女的典型行为。也可比较一位生活在孟加拉国的、社会活动活跃的妇女，和一位同样生活在该国的但行为举止较保守的妇女，她们之间的行为习惯大相径庭——即便她们在宗教上都是穆斯林。

然而，这些区别不应被简单地视为是现代化给穆斯林群体带来的一种新现象。来自其他方面的、其他身份的影响贯穿了穆斯林群体的整个历史。试考虑一下公元14世纪时，两名穆斯林间的争论。伊本·巴图塔（Ibn Battuta）于1304年出生于丹吉尔，他花了30年的时间游历非洲和亚洲。在游历位于今天的马里和加纳之间的一个地方时，他对所见到的事物大为震惊。在距离廷巴克图不远的伊瓦尔坦（Iwaltan），伊本·巴图塔与该地的伊斯兰教法官（qadi）结为朋友，该法官在那里拥有一间民事办公室。

伊本·巴图塔记录下了他对法官家庭内部社交活动的蔑视：

一天，我来到伊瓦尔坦的法官的家里，在经他同意进入室内后，我却发现一美貌女郎正陪伴着他。在看见她后，我微犹豫，考虑是否退出，但她却对我嫣然一笑，毫不羞涩。法官对我说：“你为何退后？她是我的朋友。”对于他们的行为，我感到困惑莫名。^[1]

但是，法官并非是唯一一位令伊本·巴图塔感到震惊的人。他对阿卜·穆罕默德·伊本·阿-穆苏斐（Abu Muhammad Yandakan al-Masufi）尤为指责。阿卜是一名认真的穆斯林，以前曾亲自访问过摩洛哥。当伊本·巴图塔到他家里拜会他时，发现一名妇女正与坐在长榻上的一名男子交谈。伊本·巴图塔写道：

我问他：“这女人是谁？”他说：“她是我妻子。”我问：“这男人与她是什么关系？”他回答：“他是她的朋友。”我对他说：“你曾生活在我们国家，且熟知伊斯兰教法（Shari'ah），你对这种现象缄默不理吗？”他回答道：“对我们来说，女人和男人间有联系，是可以接受的，且是一种良好的行为，我们不认为这有任何值得疑虑之处。她们与你们国家的妇女们不同。”我对他的懈怠教规感到惊讶。我向他辞别，以后再也没有去过。他后来数次邀请我，但我均未接受。^[2]

应注意的是，阿卜·穆罕默德与伊本·巴图塔之间的差异，并非基于宗教——他俩都是穆斯林——而是在于他们对正确生活方式的抉择。

穆斯林宽容和多样性

我现在转向一个更具政治性的话题。在世界历史中，对于宗教宽容的各种态度，常常具有重要的社会意义；在宗教上同是穆斯林的人中，可以发现，不同的个人之间存在巨大的差异。例如，印度的奥朗则布皇帝是于17世纪后半叶登上莫卧儿王朝的帝座的。他被公认为是极不宽容的，甚至还对非穆斯林臣民征收附加税。然而，他的哥哥达拉·西阔（Dara Shikoh）则不同。达拉·西阔是沙贾汗皇帝和泰姬（Mumtaz Mahal——泰姬陵就是为了纪念她而修建的）的长子（及合法继承人），通过其生活和所作所为来看，与奥朗则布的态度截然不同。奥朗则布杀死达拉，夺取了帝位。达拉不仅学习梵语并研究印度教，他还将印度教的《奥义书》（Upanishads）由梵文译为波斯文。这个译本在一个世纪甚至更长的时间里，是欧洲人对印度宗教哲学兴趣的主要源泉。

如前所述，达拉和奥朗则布的曾祖父阿克巴对宗教宽容极为支持。作为一项公认的义务，他确保国家做到“没有人因宗教问题而受到干涉，任何人应被允许转而信仰令其感到愉快的宗教”。与他对所谓“理性之路”（rahi aql）的追求相一致，阿克巴在16世纪90年代坚持要求各种宗教间的公开对话和自由选择，并组织定期讨论。参与讨论的不仅有主流的穆斯林和印度教思想家，还包括基督徒、犹太教徒、祆教教徒、耆那教徒，甚至还有无神论者。^[3]除了达拉外，奥朗则布自己的儿子——也叫阿克巴——亦反对他的父亲，并且为此先与位于拉贾斯坦（Rajasthan）的印度教王国，后来又与印度教马拉地政权（Marathas）联手（虽然他的反叛被奥朗则布彻底粉碎）。除了与其父亲在拉贾斯坦进行战斗外，阿克巴还给他的父亲写信，抗议其父亲对他的印度教朋友的不宽容和诬蔑。^[4]

面对穆斯林间如此多的差异，那些不能区分作为一个穆斯林和拥有一个伊斯兰教徒身份之间区别的人将会问：“依据伊斯兰教义，哪一个才是正确的观点？伊斯兰教是否支持这种宽容？到底哪一种是正确的啊？”这里面临的首要问题，并不是这个问题的正确答案是什么，而是这个问题本身是否是一个正确的问题。作为一个穆斯林教徒，其身份并不决定这个人的所有信仰。例如，对于阿克巴皇帝的宽容和异端，在16世纪印度阿格拉和德里的穆斯林中，就兼有支持者和诽谤者。实际上，他面临着穆斯林教士的强烈反对。然而，当1605年阿克巴去世时，一贯对其信仰宽容观点持强烈批评态度的伊斯兰神学家阿卜杜拉·哈克（Abdul Haq）也不得不承认，阿克巴尽管进行了诸多“革新”，却依然是一位优秀的穆斯林教徒。^[5]

需要认识到的是，在处理这种差异时，无须立足于阿克巴和奥朗则布二人中定有一人不是严格意义上的穆斯林。他们虽然没有共同的政治态度或社会和文化上的认同，但却可以同是杰出的穆斯林教徒。可能出现的情况是：一名穆斯林对异端持不宽容态度，而另一名却非常宽容，但是，两人中任何一人，均不会因为这个原因而不再是穆斯林教徒。这并不仅仅因为“伊诂答”（ijtehad，这个术语是指，在伊斯兰教徒对事物不确定时，努力运用学习知识，自己做出决定。——译者注），或对宗教的解释，允许伊斯兰教内部存在很大的自由回旋空间；而且也因为一名穆斯林，在毫不妥协地坚持伊斯兰教基本信条时，在决定选择其他价值和优先性时，拥有很大的自由。

非宗教性考虑和多样化的优先性

鉴于今天阿拉伯人和犹太人在政治上的不睦，值得回顾一下这两个群体间长期来相互尊重的历史。在第一章，我就曾提到过，12世纪时，当犹太哲学家迈蒙尼德被迫撤离一个不宽容的欧洲时，他在阿拉伯世界则找到了一处宽容的避难所。而为他在开罗的宫廷中提供一份令人尊敬和富有影响力职位的东道主，正是萨拉丁皇帝。鉴于他在为伊斯兰教而战的十字军东征中的英勇表现（“勇敢的理查德”（Richard the Lionheart）是他最著名的对手之一），萨拉丁的伊斯兰信徒身份不容怀疑。

实际上，迈蒙尼德的经历并非独一无二。尽管在当今世界中，确实充满了穆斯林和犹太人之间冲突的例证，但是，阿拉伯世界和中世纪西班牙的穆斯林统治者，都曾长期试图将犹太人融为当地社会群体中的安全成员，确保他们的自由——有时是领导地位——受到尊重。例如，如同玛丽亚·罗莎·梅诺克（Maria Rosa Menocal）在其《异彩纷呈的世界》（The Ornament Of the World）一书中所写到的：到公元10世纪时，穆斯林统治下的西班牙科尔多瓦地区“已可与巴格达一争高下，甚至超过巴格达，而成为世界上最文明的地区”。这一成就来自于哈里发阿布拉赫曼三世和他的犹太人高官哈斯代·依本·沙普鲁特（Hasdai ibn Shaprut）的共同努力及其建设性影响。^[6]实际上，正如梅诺克所认为的，有大量证据表明，犹太人在被穆斯林征服后，“其各方面的地位都提高了，因为他们从遭迫害的对象转变为受保护的少数民族”^[7]。

我们的宗教或文明身份也许确实很重要，但它只是多种身份中的一种。我们必须探讨的问题，不是伊斯兰教（或印度教、基督教）究竟是一种爱好和平的宗教，还是一种尚武好战的宗教（“告诉我们，它到底是哪一种？”），而是信教的穆斯林（或印度教徒、基督教徒），会如何将他的宗教信仰或行为同其其他个人身份特征及其他信条和价值（如对于和平和战争的态度）相联系。将一个人的宗教——或“文明”——的所属关系看做是一个包罗万象的身份，这种做法是存在严重问题的。

在任何一种宗教的虔诚信徒中，都既有狂热的好战者，又有和平的拥护者。与其追问究竟哪一个是“真正的信奉者”和哪一个只是“冒名顶替者”，我们不如承认，一个人的宗教信仰本身，并不能解决我们生活中要求做出的所有决定，包括那些与我们的政治和社会优先相关的问题，以及相应的表现和行为的问题。和平与宽容的拥护者及战争与迫害的支持者，均可属于同一宗教，并且可能都是（以他们自己的方式）真正的信奉者。这样说并不应被视为自相矛盾。一个人的宗教身份，并不抹杀这个人认识和所属关系的所有其他方面。

如果作为一名穆斯林是任何一位恰为穆斯林教徒者的唯一身份，那么，解决她在生活中所面临的其他方面的大量选择的沉重负担，当然就落在其宗教身份上。但是，作为伊斯兰教徒很少会是一位穆斯林的唯一身份。确实，要是在身份问题上否定多样性和排除选择，那就将会形成一种极为褊狭和极具误导性的观点。即使是当前围绕9•11事件所形成的分类，就已经将穆斯林置于分类界限的所有方面，但与其问究竟哪一种才是正确的伊斯兰教立场，倒不如承认，对于与政治、道德和社会判断相关的事物，一名穆斯林教徒能够选择几种不同的立场，而并不因此就不再是一名穆斯林教徒。

数学、科学和知识的历史

9•11事件中，有很多穆斯林丧生于世贸大厦，对于这一事实已有很多讨论。然而，并无证据表明，作为那里的工作人员，他们也将其观点视为西方文明的罪恶象征。当然，鉴于世贸大厦的参天高度和先进技术（运用建筑工程学中新兴的筒体结构方案），它确实具有标志性意义，因而在好战的政治观点中，是西方肆无忌惮的体现。有趣的是，回想一下，筒体结构方案的主要奠基者正是工程师法勒•拉赫曼•汗（Farlur Rabman Khan）。他是一位从孟加拉国移民到芝加哥的工程师，承担了这项改革的基础性工作，后来又设计了其他几座高层建筑：如位于芝加哥的 110层的西尔斯大厦(Sears Tower)和100层的约翰•汉考克中心(John Hancock Center)，以及位于沙特阿拉伯吉达地区的哈吉候机大厅(Hajj Terminal)。与此同时，他参加了 1971年孟加拉国独立于巴基斯坦的战斗，并且写了一本有关此次战争的书，可读性很强。如果认识到作为一名穆斯林教徒并不是一种包罗万象的身份，那么，穆斯林之间在文化和政治上可以分为不同类别的事实，就不足为奇了。

同样重要的是，我们必须认识到，穆斯林教徒的许多知识贡献使得全球知识发生了重大转变。但这些知识贡献，在任何意义上，都不仅仅是单纯的伊斯兰教的贡献。即使在今天，当一位麻省理工学院、普林斯顿大学或斯坦福大学的当代数学家采用一种“算法”（algorithm），去解决一个计算机难题时，其行为都会有助于纪念一位9世纪的阿拉伯数学家艾尔-哈瓦利兹米（al -Khwarizmi）对数学所做的贡献。“算法”这一术语即源自他的名字（“代数学”（algebra）这一词，就是来自他的著作《代数学》（Al-jabr Wa al-Muqabalah一书）。数学史、科学史和技术史上的许多其他重大进展，都是由穆斯林知识分子来实现的。直到公元1000年后初期，许多

这些重大进展才传至欧洲。那时，将阿拉伯文献译为拉丁文已经相当普遍。然而，有些则在更早些时候就已经通过西班牙的穆斯林统治者传入并影响了欧洲。举一个技术进步的例子。阿拉伯人和柏柏尔人的穆斯林工程师，引进了应用于中东干旱地区的技术创新，在西班牙发展和使用了灌溉渠道（acequias）的技术。有赖于此，使得一千多年前在欧洲那些以前曾是完全干旱的土地上，得以种植谷物、水果、蔬菜及牧养动物。实际上，在长达数个世纪的时间里，穆斯林技师一直主管着这项令人艳羡的技术工作。^[8]

此外，在通过东半球的思想传播而实现的技术知识的全球化的过程中，穆斯林数学家和科学家的地位举足轻重。例如，十进制和三角学的一些早期成果，在公元1000年后的初期，经由阿拉伯和伊朗数学家的著作，从印度传至欧洲。此外，印度数学家阿耶波多（Aryabhata）、瓦拉哈米希拉（Varahamihir）、婆罗门笈多（Brahmagupta）等的数学成果的拉丁文本，是从他们5—7世纪的梵文论文翻译而来的，并通过两个不同的步骤，才在欧洲出现：先将梵文译为阿拉伯文，再将阿拉伯文译为拉丁文（我在第七章将再回到这些跨文化传播的问题上）。作为历史上这段时期创新的领袖，穆斯林知识分子是数学和科学全球化的最忠实的执行者。人们的宗教信仰，无论是伊斯兰教、印度教还是基督教，对于这些穆斯林数学领袖或科学领袖们的学术精神影响甚微。

与此类似，许多西方经典著作，特别是古希腊的经典著作，仅仅是通过其阿拉伯文译本，才在文艺复兴前，在公元1000年后的头几个世纪被翻译（主要译成拉丁文），才得以保存。很自然，这些阿拉伯文译本，原先并不是用来保存所译内容的，而只是供当时的阿拉伯语世界使用——这个世界在公元元年时，疆域辽阔。但是，在那具有决定意义的数个世纪中，这一过程所造成的全球影响和国内影响，都没有辜负那些世界性的思想界领袖们的学术水准与风范。

多重身份和当代政治

有几个原因，使得在今天关注以下区别非常重要：（1）完全或主要以人们的伊斯兰教（身份）来看待穆斯林教徒，和（2）以他们的多样联系，来更加全面地认识他们：当然包括他们的伊斯兰教徒身份，但是，也不排除他们在科学兴趣、职业责任、文艺爱好、政治联系等方面的追求。

第一个原因当然是知识的价值——明白正在发生什么——的重要性。清晰的认识本身很重要，这对一个人的思想和行动具有深远的影响。

响。例如，假设有一伙激进主义分子，宣称他们的恐怖主义追求是由伊斯兰教义明确规定的，从而企图激进地扩张宗教管辖的范围。对此，我们当然要问，事实是否真是如此。若是与他们一样，不能对于伊斯兰教徒的身份和忠实恐怖主义者的身份——这在他们看来是伊斯兰教的事业——加以区分的话，这将是一个明显和严重的错误。当然，作出这一区别并不排斥关于伊斯兰教义是否可以用这种方式来解释的思想讨论，但是，倘若完全忽视一名穆斯林的伊斯兰教徒身份和她的其他多种身份间的区别，那么这种讨论就简直无法开始。

事实上，大部分穆斯林学者完全否认伊斯兰教义中有任何要求、准许或甚至是容忍任何恐怖主义的地方。但也有不少穆斯林学者认为，只要一名穆斯林坚持伊斯兰教的核心信仰和行为，那么，即使他以不同的（在其批评者眼中，是错误的）方式来解释其使命，他仍然不失为一名穆斯林。关于这一点我在下面还会谈到。然而，首要的问题是：不要混淆一个人的宗教身份和她因其他原因所做的许多其他优先选择。

第二点，这个区别在反对宗教政治化的斗争中具有重要意义。宗教政治化不仅体现在伊斯兰教政治化的迅速发展上，还体现在其他宗教政治化的进程上（体现在诸如“重生派”基督教、犹太极端主义和印度教运动的政治扩张中）。在决定那些无须受宗教信仰“束缚”的事物时，拥有一种宗教身份与忽视理性的要求及思想自由的要求，在这两者之间的混淆不清，就会系统地支持行为世界中那些有时是非常肮脏、残忍的宗派主义行动。在这一逐渐极化（polarized）的世界中，可以在不同程度上看到这种可鄙的政治化进程。这一进程形式多样，从直接有利于促进活跃的恐怖主义，到降低对这类促进行为进行抵御的能力，乃至到在宗教名义下鼓励对暴力的容忍。

例如，印度尼西亚穆斯林学者赛亚斐·安沃（Syafii Anwar），就曾以高度警惕的态度，描述了“印度尼西亚伊斯兰教法化的蔓延”。这种现象，不仅仅是宗教行为的发展，而且是在一个具有宽容传统和文化多样性的国度里，一种极为好战的社会、政治观点的蔓延。^[9]同样的事情，也发生在许多其他国家，包括马来西亚。尽管这些国家具有文化多样性和政治宽容的历史，但在伊斯兰教的名义下，这些国家的冲突性文化迅猛发展。如果要抵制政治的两极化，就必须强调以上的基本区别，因为利用宗教（在这个例子中，是伊斯兰教）身份，是唆使这类组织化冲突的很重要的一个方面。^[10]

第三，这个区分，可以让我们对那些被外界归在某个“宗教盒子”中的国家的内部状况，有更为全面的认识。例如，一说到所谓的“伊斯兰世界”，就好像这个身份可以全面地解释如今那里发生的

知识进步。重要的是要认识到，许多被正式称为伊斯兰教国的国家，其内部正经历着各种政治行动，而它们的领导人，即便在宗教上是虔诚的穆斯林教徒，也不只从其伊斯兰身份中援引论据。

想想巴基斯坦，它无疑是一个伊斯兰教国家。伊斯兰教被设为国教，并且具有多种政治影响（如一名非穆斯林教徒，无论他或她得到多少张选票，都不能被选为国家总统）。然而，这个思想活跃的国家中存在的公民社会，为许多主要或完全不是源自宗教的使命和追求保留了空间。例如，巴基斯坦具有一个专门的——在许多方面是高度成功的？——“人权委员会”，该委员会不仅诉诸于伊斯兰教的权利，也诉诸于更广泛意义上的人权。巴基斯坦的人权委员会没有任何法律或宪法身份（实际上，它的正式身份只是一个非政府组织），而不像印度或南非的人权委员会那样是具有合法权力的组织。尽管如此，在如像艾斯玛·杰汉戈和雷赫曼等有远见的公民社会的领袖的带领下，人权委员会已经为争取妇女、少数民族和其他遭迫害者的自由，做了很多事情。它有限的成功，源于巴基斯坦的民法（即还没有遭到极端主义改良运动的摧残的那一部分）、持不同政见者的勇气和责任感、司法部门中许多正直人员的公平执法、大量进步的社会公众观点的出现，以及最后（但并非是最不重要的）：媒体有效地引导社会舆论对不人道和破坏公民行为准则的事件的关注。实际上，巴基斯坦的媒体，与孟加拉新闻界一样，在直接调查和公开报道虐待案件以及为沉思的公众呼吁人权等——常常是世俗的——问题上，也非常活跃。^[11]

但是，正如巴基斯坦驻斯里兰卡前大使胡赛因·哈卡尼(Husain Haqqani)所指出的，这些因素，并没有使得解决“巴基斯坦伊斯兰极端主义的严重性”的要求，得到丝毫减缓。对哈卡尼提出的以下具有说服力的判断加以关注，非常重要。他认为，“原教旨主义在巴基斯坦造成了超比例的影响，这是政府支持这些组织的结果”；同时，他还警告说：“由伊斯兰主义者和尚武主义者的意识形态所控制的环境，是激进分子和输出性激进主义生长的理想土壤。”^[12]对于这些问题，必须分不同层次来解决：改革国家治理和军队，要求更多的民主权利，给予非宗教及非极端主义政治党派以更多的行动自由，以及对那些将学生们导向冲突和好斗行为的训练基地和原教旨主义学校采取措施。但同时，也应注意到巴基斯坦内部正在进行的斗争。在这些斗争中，巴基斯坦强有力的知识阶层起着有价值的常常是很有远见的作用。实际上，胡赛因·哈卡尼的犀利分析，也是这场建设性运动的一部分。美国领导的“反恐战争”，尽管在非常困难的环境中，做了些非常重要的工作，但它一味沉溺于军事行动、国际外交、政府间对话以

及与统治者合作（遍布全世界的，而不仅仅在巴基斯坦），这就造成了对公民社会重要性的严重忽视。

实际上，巴基斯坦在广泛的人道主义追求上，极具历史传统，而这是值得庆祝和支持的。在不少方面，它已经产生了可敬的成果，受到全球瞩目。例如，理解经济和社会发展的“人类发展方法”(human development approach)（不是以国民生产总值，而是以人民生活水平提高的情况，作为判断社会进步的标准），是由一位巴基斯坦经济学家暨前财政部长马赫布卜·乌尔-哈克(Mahbub Ul-Haq)，在全世界率先倡导的。^[13]这一方法已经在全球范围内广泛应用于评估公共政策的缺陷（对其批评常常十分激烈），包括在巴基斯坦。此外，它也是联合国在经济和社会发展方面所作的建设性努力的主要方面之一。重要的是要认识到，A. Q. 汗 (A. Q. Khan) 的黑市核武器，并不是巴基斯坦唯一出口的东西。

这类与宗教无关的重大贡献，依赖于相关人们的广阔视野，而不依赖于他们的宗教身份。且这一事实，丝毫没有使得马赫布卜·乌尔-哈克变得不像一名穆斯林教徒。有幸作为他的一位密友（从20世纪50年代我们同为剑桥的学生，到1998年他的猝死），我敢断定，在那些适当的方面，他的宗教信仰是很强烈的。认识到穆斯林教徒的广泛责任，与他们仅仅是狭义上的伊斯兰教徒身份之间的区别，是极为重要的。

强调这一区别重要性的第四个原因，在于它在当前进行的一些“反恐战争”中，被严重地——有时是被完全地——忽视了。这会——我相信它已经——造成了严重的负面影响。例如，我认为，企图通过赢得宗教的支持来反对恐怖主义，不仅根本无效，而且还是一种严重的概念性误导。这一主题，完全值得做一次更为全面的讨论。

反对恐怖主义与认识身份

对于穆斯林教徒的多样化身份与他们特定的伊斯兰教徒身份混淆不清，这不仅是一个概念性的错误，它还会对我们生活其中的这一不安全的世界中的和平政策产生严重的影响。在当今世界，人们对全球冲突和恐怖主义忧虑重重。这也难怪，因为这些威胁是真实存在的，要采取措施去战胜和抑制这些危险的任务也极为紧迫。近些年来，所采取的行动包括在阿富汗和伊拉克的军事干预。这些都是值得公众讨论的问题（我得承认，对于在伊拉克行动中盟军所选择的政策，我是持彻底怀疑态度的）。但我在这里所关注的，是全球性解决冲突和恐

怖主义的措施中的另一部分，即包括与文化关系和公民社会相关的公共政策。

如同第一章所讨论的，这本书将专门关注看待和理解这些冲突的概念框架，以及怎样阐释对公共行动的需求。对世界人民的单一分类，起了混淆性作用。这一混淆，为我们生活其中的世界所存在的危险性火上加油。我所说的这一问题，要远比一部分西方人对其他文化表达的粗浅而歪曲的观点——就如肆无忌惮的美军陆军将军威廉·博伊金（William Boykin）所言，他宣称基督教的上帝要比伊斯兰教的真主“更大”——更隐晦。这在第一章已经讨论过。这种观点的荒谬和愚昧是显而易见的。

然而，另一个可以被认为是更大和更普遍的问题（尽管没有恶劣的诽谤），则是仅以与宗教身份相关的单一联系来划分人类所可能造成的严重后果。这对于理解当今世界全球暴力和恐怖主义的本质及动态，极为重要。以宗教身份划分世界，导致了对世人及他们间的关系产生了一种深刻的误解，它还导致了夸大人與人之间的特殊差别，进而忽视所有其他重要关系。

在处理所谓的“伊斯兰恐怖主义”时，对于作为一名穆斯林是否就要求他具有某种激烈冲突型的好战性，还是如许多世界领袖们所热烈——甚至是欢欣鼓舞地——讨论的那样，一名“真正的穆斯林”应该是一个宽容的人，一直存在争论。否定对伊斯兰教义的冲突性理解的必要性，在今天无疑是合适且极其重要的，而托尼·布莱尔（Tony Blair）在这方面的所作所为，值得赞赏。但对于布莱尔常常呼吁的“伊斯兰教的宽容和真正的声音”这类说法，我们必须问：以对冲突和克制的政治及社会信仰，来定义一名“真正的穆斯林”，这在根本上是否是可能的——或必要的。如我们前面所讨论的，历史上，不同的穆斯林对此持有不同的态度。这一以宗教为中心的视角，及它所形成的制度性政策（这类做法颇为频繁，举一例子：“政府将与穆斯林领导人在下一阶段举行会谈，计划巩固联合战线”），已经起到了巩固和加强宗教权威声音的作用，同时降低了非宗教性制度和运动的重要性。

当然，以单一身份——宗教身份——来处理问题所存在的困难，并不仅仅是对于穆斯林教徒来说是如此在试图理解任何基督教徒、犹太教徒、印度教徒或锡克教徒的政治观点和社会判断时，如主要或只依赖作为其“群体”代言人的宗教领袖所宣称的内容，同样的困难也存在。单一分类法给予各宗教内部的上层人员以强势的话语权，而对其他观点则相对不予重视，或视而不见。

今天，人们所关注——甚至是感到惊讶的是，虽然人们企图将穆斯林和其他非基督教组织的上层领导，带入有关全球和平和地区安定的对话中，但是，即便是在西方国家，宗教原教旨主义及其对好战分子的招募活动也越来越猖獗。然而这一点丝毫不应该让人们感到诧异。试图吸收宗教领袖及教士来支持一项政治事业，以及试图以政治和社会态度重新定义相关宗教，就会降低人们在其适当领域内所拥有的非宗教价值的重要性——不论它们是否是宗教性的。

努力招纳毛拉和神职人员，让他们在与宗教直接相关的领域之外发挥作用，无疑会使在清真寺和寺庙内传播的东西变得有所不同。但它同时也降低了那些在宗教上是穆斯林教徒的人们，在处理本质上是政治和社会问题时，与他人一起，发挥其能够并确定可发挥的公民创造性能力。此外，通过特别强调不同宗教群体在宗教上的差别，反而加深了他们之间的距离感，而这常常是以牺牲其他身份（包括正在讨论中的作为同一国家的公民的身份）为代价的，且这些原本可以是一种更具凝聚力的身份。既然英国首相非常热衷于通过宗教领袖来对话，那么，一位英国穆斯林教徒是否必须通过牧师或其宗教组织的其他领袖，去和本国的首相沟通呢？

忽视人们除了宗教身份以外的所有其他身份，被证明是企图降低宗教派别主义支配力的一种蹩脚方法。这点不值得大惊小怪。在饱受战火摧残的伊拉克和阿富汗，在处理那里更为困难和更为混乱的政治局面时，这一问题也尖锐地凸显出来了。2005 年伊拉克的选举和公民投票，在其自身评价标准内，可以被看做一大成功：选举的确发生了，相当高比例的选民确实投了票，并且暴力干涉未能破坏总体上的成就。然而，由于除了宗教机构提供的机会外缺乏其他任何公开和共同参与的对话机会，所以可想而知，其投票过程极具派别性，并以宗教派别和种族划线。不同派别选民的参与（什叶派、逊尼派、库尔德派），由各个派别的发言人来生硬地传达，而这些选民所共有的公民身份，却没有机会产生影响和发挥重大作用。

尽管喀布尔（Kabul）的卡尔扎伊（Karzai）政府有许多成就（当然，已实现很多），阿富汗也存在一个类似的一一如果不是那么严重的一一问题，即让政府政策依赖于部落领袖和教士们的会谈，而不是依赖于公开对话和交流。这些对话超越宗教政治，因而较难组织，但极为重要。将宗教联系看做是一种包罗万象的身份，将会付出沉重的政治代价。鉴于阿富汗领导人面临的巨大挑战，必须耐心看待其所尝试的方法。然而，尽管不能抹杀卡尔扎伊政府所获得的荣耀，我们也必须说，这一狭隘的方式，从长远来看，可能会遇到麻烦。

至于如何应对全球范围内的恐怖主义，我们则有理由从那些与之斗争的世界领导人那里，获得比我们现在看到的更为清晰的认识。对单一身份的盲目信奉，造成了认识上的混淆不清。这就给战胜全球恐怖主义，以及创造一个没有因意识形态而导致的大规模暴力的世界，制造了严重的障碍。即便对于那些非常虔诚的宗教信徒来说，一旦我们认识到他们身份的多样性和宗教联系以外的世界，也可以为我们生活在其中的这个充满问题的世界带来一些转变。

恐怖主义与宗教

我有幸对丹尼尔·珀尔 (Daniel Pearl) 有所了解。2000年夏天，他参加了我在巴黎的一个讨论会，我们随后进行了一次长谈。他那时就知道他不久将进驻孟买 (Bombay——现在或称作 Mumbai)，为《华尔街日报》(Walt Street Journy) 撰写有关次大陆的报道。随后，在2001年初，我又在孟买看到他，并有机会与他继续我们的谈话。我不仅对他非凡的智慧感到惊耗，也对他追求真理的精神和试图用这种方法来帮助建立一个更加美好、更少不公平的世界的责任感感到敬佩。我们还谈到了——特别是在我们第一次会面时——这个世界上的暴力，除了由几乎不受关注的不公平所引起的外，也常因愚昧和混淆不分埋下祸根。对丹尼尔·珀尔志在通过促进认知和启蒙教化的发展来追求和平和正义的奉献精神，我在理智上和情感上都深受感动。正是这种研究和探索的奉献精神，最终夺去了他的生命。在我最后一次与他见面的次年，他就在巴基斯坦被恐怖主义者抓捕并处死。

丹尼尔的父亲，朱迪亚·珀尔 (Judea Pearl) 是致力于促进跨文化理解的丹尼尔·珀尔基金会的主席。他最近在一篇感人而富有启迪性的文章中，表达了他对在约旦安曼举行的一次重要的穆斯林学者会议结果的不满。这次会议有来自40个国家的170名穆斯林神职人员和专家参加，他们试图定义“伊斯兰教的真谛及其在当今社会中的作用”。安曼会议的最后公报于2005年7月6日公布。该公报明确地宣布：“任何穆斯林团体，只要它信奉‘伟大而崇高的真主阿拉，和‘他的先知，（望和平和幸福降临到他身上）以及主要信条，并且尊重伊斯兰教义的主要信条，且不否认教义的任何必要条款，那么就不能将他们称为叛教者。”^[14]朱迪亚·珀尔对此感到失望，虽然他温和而克制，并未表达出愤怒，但他对此得出的结论是：“信奉伊斯兰教义的基本信条这一条件，使得人们永远免除叛教罪行。”他指出，这意味着，“本·拉登 (bin Laden). 阿布·穆萨巴·扎卡维 (Abu Musabal-

Zarqawi)，以及杀害丹尼尔·珀尔和尼克·贝尔格的凶手们，只要他们没有公开反对伊斯兰教义，他们就是信奉伊斯兰教的良好成员。”

朱迪亚·珀尔的失望，显然反映了他的观念，即恐怖主义者的恐怖主义行为，不仅应该受到穆斯林学者的公开抨击（实际上，他们确实对此进行了明确的抨击），而且应该足以令他们被开除教籍。然而，开除教籍的事并未发生，且由于成为一名穆斯林教徒的条件已经在伊斯兰教义中被根本确定了，故也不会发生开除教籍的事。在朱迪亚·珀尔的事件中，个人的失望是完全自然的。但是，当同样的期望被作为打击全球范围的恐怖主义的战略的一部分时，我们有理由问：西方的战略家们是否有足够的理由期待，可以通过一种宗教宣布恐怖主义者为该宗教的叛教者的方式，来打击恐怖主义？这一期望在安曼破碎了，然而，它是战略家可以抱有的一种合理期望吗？

如前所论，我们必须问：鉴于伊斯兰教并没有关于冲突和克制的明确规定，且几百年来，不同的穆斯林教徒间的态度大相径庭，因而以对冲突和克制的信仰来定义一名“真正的穆斯林”，这是否是有可能的？当然，这一自由使得约旦国王阿卜杜拉二世可在同一会议上坚定地宣布：“由某些恐怖主义团体以伊斯兰教的名义所进行的暴力和恐怖主义行为，是与伊斯兰教的原则和思想完全矛盾的。”但是，这一断言——实际上是谴责——仍然未能将被批评的人定位为“叛教者”。而这一点，正是安曼宣言中穆斯林学者申明的核心点。叛教是一个关于基本宗教信仰和特定行为的问题，而不是一个关于正确阐释社会和政治原则的问题，也不是关于公民社会正当性的问题，甚至也不是关于确定什么是大多数穆斯林视为是可怕的民事行为或可鄙的政治行为的问题。

穆斯林身份的多样性

如果作为伊斯兰信徒是一名穆斯林的唯一身份，那么，当然对这个人的所有道德和政治判断，都必须与其宗教评价相联系。正是这种一元化的错觉，构成了西方——特别是英国与美国——

（此书唯一一个遗憾，就是原书pdf第71页，缺下半页，能找到的版本均缺。谁有实体书，请帮忙补上，手机拍张图片发给我也行，拜托！）

记他们还必须对许多重要的政治和道德问题作出决定并对其决定负责，而响应招募者依据对伊斯兰教义的非正常理解所提出的倡议。对这些做法中的错误观念，无疑可给予仔细的检查 and 批判。但试图以宣称这些招募者为“叛教者”来阻止这些招募，这种战略同样错误地

——在我看来，恐怕也是一种单一化的做法——将宗教范围扩展到其既定领域之外。

对身份多样性的基本认识，有助于抵制以单纯的宗教信仰来看待人的思维模式——不管这些人在宗教领域内是多么的虔诚。企图通过得到宗教的协助来对付恐怖主义，导致了在英国和美国的伊斯兰教神职人员和其他上层人员在非宗教事务中的发言权加大。而眼下，正是穆斯林在公民社会中，包括在民主化实践中，所能起到的政治和社会作用需要加以强调并给予更多的支持的时候。企图把宗教机构吸收到“正确一方”来反对恐怖主义，不但没有根除，反而在一定程度上加强了宗教极端主义者对公民理性的政治行为所起的破坏作用（不考虑其宗教派别）。轻视与宗教身份不同的政治身份及社会身份，使得公民社会沦于失败。现在正是它亟待加强的时候了。

注释

[1] Corpus of Early Arabic Sources for West African History, trans. J- F. P- Hopkins, edited and annotated by N. Levtzion and J. F. P. Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p.285- tfc JSL Ibn Battuta : Travels in Asia and Africa 1325-1354, trans H. A- R- Gibbs (London: Rout-ledge, 1929), p. 321.

[2] Corpus of Early Arabic Sources for West African History, p. 286; 此处“Shariah”被霍普金斯简化为“Shar”。

[3] 参见 Pushpa Prasad, “Akbar and the Jains,” in Irfan Habib, ed, Akbar and His India (Delhi and New York: Oxford U-niversity Press, 1997), pp. 97—98.

[4] 马拉塔国王桑布吉 (Raja Sambhaji) 的父亲正是湿婆吉 (Shivaji), 当今印度教的政治活跃分子把他视为大英雄, 不宽容的印度教政党“湿婆神军” (ShivSena) 正是以它的名字命名的 (不过, 莫卧儿历史学家虽然不是湿婆吉的崇拜者, 但是根据他的记载, 湿婆吉本人其实是相当宽容的)。

[5] 参见 Iqtidar Alam Khan, “Akbar’ s Personality Traits and World Outlook: A Critical Reappraisal,” in Habib, ed , Akbar and His India 9 p. 780

[6] Maria Rosa Menocal, The Ornament of the World: Haw Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain (New York: Little, Brown, 2002), p- 86.

[7] Ibid., p. 85.

[8] 参见 Harry Eyres, “Civilization Is a Tree with Many Roots, ” Financial Times, July 23, 2005Q 正如 Jan Reed 所指出的, “摩尔人的灌溉措施, 经过后来的规模扩展, 至今仍然是西班牙和葡萄牙干旱地区农业的基础。” (The Moors in Spain and Portugal [London: Faber Faber, 1974], p. 235.)

[9] Reported by Michael Vatikiotis, “Islamizing Indonesia ,” International Herald Tribune, Septenber 3—4, 2005, p. 5. 也可参见 Vatikiotis’s “The Struggle for Islam, ” Far Eastern Economic Review, December 11, 2003; M. Syafi’i Anwar, “Pluralism and Multiculturalism in Southeast Asia: Formulating Educational Agendas and Programs, ” ICIP Journal 2 (January 2005).

[10] 还有另一个相关的问题，那就是应该如何在社会和政治的背景下诠释伊斯兰教，还包括诠释的全面性问题。参见 Ayesha Jalal, *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850* (London: Routledge, 2000)。也见 Gills Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004)。

[11] 凭借勇敢和富有远见的记者的不懈努力，巴基斯坦活跃的独立媒体仍在日益走向联合，这对于巴基斯坦的和平与公正来说具有重要意义，不过这一现象还没有在巴基斯坦以外受到充分的重视。巴基斯坦的杂志 Friday Times (在敢想敢干的 Na-jam Sethi 的领导下) 和 Herald 以及 The Dawn, The Nation, The Daily Times, iVra[^] 等报纸所确立的无畏传统，使人们有充分的理由对这个国家的未来充满希望。伟大的诗人、早年间 Pakistan Times 的著名编辑 Faiz Ahmed Faiz 如果能亲眼看到这些，他一定会感到欣慰，他曾为发展巴基斯坦的独立媒体而努力，然而他的心血后来却被军事统治和政治极端主义打得粉碎。他以及后来的 Najam Sethi 都被监禁。

[12] Husain Haqqani, "Terrorism still Thrives in Pakistan," International Herald Tribune, July 20, 2005, p.8. 也见 Husain Haqqani, *Pakistan: Between Mosque and Military* (Washington, D. C.: Carnegie Endowment for international peace, 2005); 或 Ahmed Rashid, *Taliban: the Story of the Afghan Warlords* (London: Pan, 2001); *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia* (London: Tauris, 2002)。

[13] 见联合国人类发展计划署每年出版的《人类发展报告》，该项目由 Mahbub ul Haq 发动并主持多年。在 Mahbub ul Haq 去世之后，这项为期长远的工作由他所资助建立的一家巴基斯坦机构（该机构目前由他的遗孀 Khadija Haq 主持）所负责实施。

[14] Judea Pearl, "Islam Struggles to Stake Out Its Position," International Herald Tribune, July 20, 2005.

[15] 这里特别有有必要注意 Mahmood Mamdani 所作的极为清晰而富有洞见的区分：“我的目的是质疑被广为接受的这样一种假定……即宗教上的极端主义可以被等同于政治上的恐怖主义。恐怖主义不一定是某种宗教取向的后果，无论这种取向是原教旨主义的还是世俗的。毋宁说，恐怖主义天生具有政治性。” (Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror [New York: Doubleday, 2004], pp. 61—62.)

[16] 这并不是要否认伊斯兰教义的主要内容可以通过某种其他不同的方式来界定；例如，可以参见 M. Syafi' I Anwar 在论文中对“法律排他性方式” (legal-exclusive approach) 和“切实包容性方式” (substantive-inclusive approach) 的区分：“The Future of Islam, Democracy and Authoritarianism in the Muslim World,” ICIP Journal 2 (March 2005)。但是这些变体当中的任何一种都不可能把宗教变为一个人的全面涵盖性身份。

第五章 西方与反西方

在当今世界，存在着一股强劲的抵制西化的潮流。它往往采取摒弃被认为是“西方”思想的形式——虽然这种思想历史上曾在许多非西方国家出现和盛传，并且是我们全球历史的一部分。例如，尊重自由或维护公共理性，绝非西方所特有的。然而，它们被贴上了“西方”的标签，从而导致其他社会对其持否定态度。实际上，这体现在各种反西方的言论中，从维护“亚洲价值观”（这特别是在20世纪90年代的东亚曾风靡一时），到坚持认为伊斯兰教理想必须反对代表西方的一切事物（近些年来，这一立场获得了不少的支持）。

对西方——或所谓的西方——的这种固执态度部分源于殖民主义的历史。在过去的几个世纪里，西方帝国主义不仅破坏了那些受到殖民势力统治或控制的国家的政治独立性，还在这些国家中造成了一种对待西方的态度上的困惑——虽然这种困惑的形式广泛多变——从一方面的盲目模仿，到另一方面的坚决敌视。殖民化思维的逻辑辩证法同时包含了尊崇和不满。

不能简单地将这种后殖民时代对西方的不满视为是对曾发生的殖民主义蹂躏、剥削和耻辱的反应。后殖民时代的异化不只限于是对真实的受虐历史的反应，我们必须对其作更深一步的认识，而不是将这种情况仅仅简单地解释为“针尖对麦芒”。

但是承认并记住严重的殖民虐待确实曾经发生过，同样很重要。并且，对这些罪行的社会记忆（保存在诗歌和散文中）至今仍能鼓动反西方的态度。对昨日帝国（特别是英国）的深切缅怀之情，今天在欧洲（令人惊奇的是，甚至是在美国）又死灰复燃。但确实应该记住，对殖民主义罪行的感触是并非毫无根据的。

除了那些臭名昭著的殖民统治者的侵害和残暴行径（这很好地体现在发生于印度1919年4月13日的阿姆利则大屠杀中，这天，参加一次和平集会的379名手无寸铁的群众被枪杀）以外，他们所持的对这些隶属人民的普遍态度，常常造成了一种强烈的耻辱感和被强加的自卑感。被统治人民心目中的由殖民耻辱造成的阴影，应该同由殖民当局强加的政治和经济差距所造成的影响一样，受到同等的关注。

在《天路历程》(Pilgrim's Progress)一书中，约翰·班扬(John Bunyan)描述了一个“耻辱之谷”(the valley of humiliation)。多年的牢狱生活使他对耻辱体会甚深。实际上，在17世纪70年代他第二次坐牢期间，他已经开始写作《天路历程》一书（该书于1678年出版）。然而，这一想象的“耻辱之谷”虽然令人痛心，但它并不能与17

世纪班扬所处时代中非洲所经历的屈辱沦落相提并论。非洲是人类的起源地，并产生了世界文明发展中的许多开创性成果，但此时却开始沦为欧洲的统治领地和猎奴场所。这些奴隶像动物一样被贩卖到“新大陆”。

怎么控诉耻辱对人类生活的破坏作用都不为过。奴隶贸易和殖民化（以及加于物质和社会侵害之上的种族歧视）的历史痼疾被“独立非洲委员会”看做是一种“反非战争”。该组织由艾伯特·特沃杰雷（Albeit Tevoedjre）主持，其报告将非洲今天的主要任务确定为“赢得反耻辱战争的胜利”（这也正是报告所选择的标题）。[1]如委员会所称，过去几个世纪里，对非洲的征服和诬蔑留下了严重的消极后果，非洲大陆的人民必须与这一消极后果斗争。这一后果不但破坏了旧制度并导致非洲人民错失了建立新制度的机遇，而且还损害了许多其他事物所赖以存在的社会信任。

类似的破坏也发生在其他地方。既然对“大不列颠统治”的真实记忆虽已在英国消散殆尽，但对其的缅怀（伴随着一股咖喱味）却甚为强烈，那就应该记着，南亚对英国的复杂态度中，包含着对其帝国思想中某些特别不受欢迎的成分（这些成分常与其他方面并存）的反应。在帝国的等级制度中，印度人原本并不少，而且尤其是在18世纪，他们还起着重要的作用。然而，一旦帝国安定下来，从19世纪初期开始，制造某种差距就成为英国军官教育中的一个关键部分。[2]这样做的一个基本根据在詹姆斯·密尔的著名的《印度史》中得到最好的阐释。该书是那些将乘船前往印度一展才智的帝国干部们的标准读物。密尔在书中说：“我们的祖先，虽然粗野，但却诚实正直”，相反，“印度人在其华美外表下，普遍隐藏着一种欺诈和不诚实的性格”。[3]这本书是密尔在从未去过印度、也根本不能阅读任何印度语言文字的情况下写作的，却被英国当局视为权威。随后不久，这本书还被后来成为在印度最有权力的英国统治者麦考利勋爵（Lord Macaulay）吹嘘成：“总体上说，是自吉本的书以来，我们语言中出现的最为伟大的历史学著作。”[4]

在这本“英国驻印官员的圣经”中，密尔还明确表示，虽然某些人把印度人和印度教徒视为“一个高度文明的民族”，但他得出的结论却是：“他们只是在通向文明的道路上迈出了几小步而已。”[5]为了阐明这一点，让我们从密尔书中充斥的诸多对印度的抨击中，选择一条加以简单讨论。这一条与他对印度古代天文学的评价相关，涉及有关转动的地球和由阿耶波多（Aryabhatta）（他出生于公元476年）提出的地心引力模型之间的争论。随后分别在6世纪和7世纪，这一争论

又由印度天文学家瓦拉哈米希拉和婆罗门笈多继续研究。这些著作在阿拉伯世界颇为著名，并在那里引起了大量讨论。实际上，婆罗门笈多的论著在8 世纪时就已经被译成了阿拉伯文，在11世纪时又由伊朗数学家阿巴儒尼（Albenmi）重译（因为阿巴儒尼认为，以前的译本在一定程度上存在不足）。

18世纪后期，在加尔各答任职于东印度公司的威廉·琼斯(William Jones)开始接触到这些古老的梵文著作，并对这些古老的印度天文学著作表示出尊崇。^[6]对琼斯的“轻信”，密尔感到极为惊诧。^[7]密尔将这种把成就归功于印度的做法嘲笑为荒谬绝伦，并断言那些为琼斯提供材料的印度人是出于“矫饰和利益”。随后，密尔得出结论道：“既然博学多识的威廉·琼斯爵士所认识的印度学者有机会从他那里熟悉并推崇欧洲哲学思想中关于宇宙系统的学说，因而非常自然，他从他们那里听到了这些天文学思想其实早就已经写入了他们的书里。”^[8]这样，密尔认为印度人“总体上，有欺诈和不诚实的性格”的看法，最终在其《印度史》中成为一种解释历史的因素。

在对其想象的印度人的成就——特别是数学和科学成就——作了全面抨击之后，密尔得出的结论是，印度文明与他所知的“其他劣等文明”不相上下，“与中国人、波斯人和阿拉伯人极为相似”，并与那些“日本人、交趾支那人、暹罗人、缅甸人，甚至是马来人等次等民族”同样低劣。^[9]在这一综合评价之后，如果这些“次等国家”沦为西方对殖民主义不满的牺牲品，那么，将其原因简单地归为这些国家自身出现的多疑症就不太公正了。

殖民化思想的辩证法

我们必须克服殖民化思想及其固恋西方（不管是敌视还是尊崇）的狭隘视野。如果一个人将自己主要看成是遭受或其祖先遭受了殖民主义者歪曲和虐待的对象，那么，不论这种判断是多么符合事实，也是不明智的。

无疑，在有些场合，这一判断还是颇为贴切的。鉴于殖民主义造成的不平等仍然以不同的形式（“新殖民主义”这一术语常被用来描述这些情形）继续存在，并且近来出现了美化过去帝国格局的强烈愿望，使得这种场合频繁出现。然而，如果人们生活在对过去历史强加的劣等性的敌视之中，并让这种情绪主导以后的生活，那么，这只能说是对自己不公。这一情绪还会大大分散人们对其他目标的注意力，而这些目标正是摆脱了殖民统治的人们有理由重视和追求的。

实际上，殖民化思维执迷于与殖民者势力的外来关系。虽然这种执迷以许多不同的形式发挥作用，但这种总体上的依赖很难构成自我认识的正确基础。正如我将要讨论到的，这种“反应性自我认知”对当前的事态具有深远的影响。这些影响包括：

(1)它给人们造成一种对那些“西方”思想的误解，从而引发针对许多全球性观念（如民主和个人自由）的不必要的敌视，(2)它造成了对世界知识和科学历史的歪曲解读（包括什么是典型的“西方的”，什么是具有混合传统的），以及(3)它往往促进了宗教原教旨主义，甚至是国际恐怖主义的发展。

我得承认，这里列了相当长的一串直接和间接的影响。但在我作进一步分析前，让我以一个与知识身份相关的历史事例，来阐明“反应性自我认知”的本质。这一事例是关于对印度历史的解释和对印度人身份的自我认知的。！殖民主义者对印度在科学和数学领域成就的贬低（如詹姆斯·密尔的论述）使得印度人产生了一种“被修正”的自我认知：通过选择自己的“优势领域”——即强调印度在“精神”事物方面的相对优势——来同西方一争高下。帕萨·查特吉（partha Chatterjee）对这一态度的出现作了如下探讨：

反对殖民化的民族主义，在它和帝国主义势力开始作政治斗争前很久，就已经在殖民地社会中建立了自己的主权范围。它采取的方式是将社会制度和实践分为物质和精神两大领域。物质方面是“外部”领域，包括经济和治国术、科学和技术。在这一领域中，西方优越而东方落后。因而应该承认西方在这一领域的优越性，并认真研究和效仿其成就。而另一方面，精神领域是承担文化身份“根本”标志的“内在”领域。因而，一个国家在物质领域学习西方的技能越是成功，就越是要保持其精神文化方面的特色。我想，这一模式是亚非反殖民化民族主义的一个基本特征。^[11]

查特吉富有洞察力的分析或许有点过于“印度中心化”了，但他的结论——其提到的地理范围包含“亚洲和非洲”——可能只是对19世纪印度次大陆经历的一种普遍化。反应性自我身份，确实可在不同宗教中和不同时代，以多种多样的方式存在。尽管如此，我认为，应该承认查特吉确实正确地指出了亚非殖民地思想倾向中的一个重要方面。这一倾向，出现在亚非地区的欧洲殖民帝国的许多地区，包括英国统治下的印度次大陆。这无疑促使了印度人提出了他们的“精神基础说”。这在很大程度上，是对帝国主义轻视印度分析和科学历史的看法的反应。^[12]在反对帝国主义宣称自己无所不优的斗争中，所选择这一重点（宣称精神方面是“我们的”）却导致了忽视和贬低印度在

科学、数学方面的很大一部分文化遗产。实际上，在这一方面，这一倾向使得詹姆斯·密尔对印度知识历史的错误阐释得以加强，而不是使其受到抵制。

还可以举出一例来说明反应性身份认同发展的普遍模式。后殖民主义世界中，有一种奇怪的现象：许多非西方的人民，倾向于将自己完全视为“他者”。哲学家阿基尔·比尔格拉米（Akeel Bilgrami）在其一篇名叫《穆斯林是什么？》（What Is a Muslim?）的论文中，对这一现象有过精彩的论述。^[13]他们倾向于将其身份主要定义为有别于西方人。这种“他者”表现在所涌现出来的关于文化或政治民族主义的大量自我定义，甚至表现在对原教旨主义的产生所起的作用上。

虽然这些“非西方”——有时是“反西方”——的观点意味着强烈追求从殖民统治中独立出来，然而它们事实上是彻底对外依赖的，只不过是以一种消极和对立的方式存在的。这一沉溺性思维的辩证法导致了一种深存偏见且极具依附性的反应性自我认知。此外，这种单一化的思维模式，采取试图与西方“平起平坐”的方式（许多恐怖主义者正是这样看待其自己的行径的，他们或明或暗地援引殖民时代殖民者的残暴行径来为自己的行径辩护），以及通过诉诸西方世界在过去和当今所犯的罪行，来在当今世界中寻求正义。这种思维模式还可采取较为积极的方式，即试图“赶上西方”，并且“在其擅长的方面打败它”，或者是建立一个“甚至是西方人也不得不钦佩的社会”。这些积极的计划，也许并不像那些惩罚性或报复性行动那样具有负面影响和肤浅忿恨，但相同的是，它们也将其自身的身份认同归属于与他人的关系。昨日的殖民统治者对今天后殖民时代人们的思想仍然有巨大的影响。

西方将许多遍及全球的普遍性政治思想遗产（如自由和民主讨论的重要性）据为己有，而非西方国家则将自己看做是西方的“他者”。这一现象的另一个不幸结果就是使得西方的所作所为危害性更大。什么东西是“西方的”？对其的误判（如第三章所述，这种情况极为常见）严重损害了在非西方世界对民主和自由的支持。此外，由于宣称对“西方科学”必须抱有戒心，这也不利于认识科学知识的客观性。

殖民化思维的逻辑辩证法，使得亚洲和非洲的事情更难办。多种例证均可以说明这一点。举一影响极为深远的例证：玛姆菲拉·赖姆菲勒（Mamphela Ramphele）既是一位杰出的医生，也是一位重要的种族隔离的反对者，还是一位世界政策制定者。他曾精辟地指出，南非之所以对艾滋病防治不力，是由于南非后种族隔离时期的公共政策深受对科学的不信任的影响，因为科学知识传统上都是由白人控制的。这

与另外一种辩证性的影响交汇作用，导致对疾病置之不理，因为害怕一旦承认这一疾病，就会被一些关于种族的最恶劣的偏见所利用。^[14]

殖民化思维的辩证法不但对那些执迷于西方的人的生活和自由产生了严重的损害，而且一旦这些反应采取寻衅等暴力形式(包括那些被看做是报复西方的形式)，还会给其他国家人民的生活带来浩劫。在后面的讨论中，我将再回到这个令人困惑的问题上。

亚洲价值观与一些更小的主题

在这种反应式的对非西方身份的认同中，一种显著的表现形式就是许多东亚人士对“亚洲价值观”的倡导。这在很大程度上，是对西方宣称自己是自由和民权思想的历史保管者的说法(即塞缪尔·亨廷顿的说法，我已经在前文讨论过)所作出的间应。对于这一说法，那些主张“亚洲价值观”具有优越性的拥护者们并不做争辩。实际上，他们所做的与此恰恰相反。他们宣称，欧洲虽然是自由和个人权利的故土，但是“亚洲价值观”则重视纪律和秩序，而据说这是“亚洲价值”的一项神奇优点。他们向西方宣称，西方可以保持个人自由和权利；然而，亚洲则更适合坚持秩序化的行动和纪律化的行为。我们很难看不到这一堂而皇之的亚洲宣言背后所隐藏的对西方的沉溺。

对“亚洲价值观”的颂扬，在泰国以东地区的国家中（特别是在其政治领袖和政府发言人之中）最为盛行，虽然还有一种更为雄心勃勃的说法——认为亚洲其他地区的价值与此很“相似”。例如，新加坡令人尊敬的资政（及前总理）李光耀，是东亚复兴的一位伟大缔造者，也是一位完全可以称得上是富有远见的政治领袖。他概括了“西方与东亚关于社会和政府观念的基本区别”。他认为，“当我说东亚，意思是指韩国、日本、中国、越南。她们与东南亚明显不同。东南亚是中国文化与印度文化的混合体，虽然印度文化自身也强调类似的价值观。”^[15]李光耀还强调将亚洲价值观同抵制西方霸权的要求联系起来。他特别强调抵制美国的政治控制，并指出新加坡“并不是美国的一个附庸国”。^[16]

在1993年于维也纳举行的世界人权会议上，一些官方代表团强调了亚洲和西方间的文化差异和价值观差异。新加坡的外交部部长警告说：“如果用普遍性来否认或掩饰多样性的事实，那么，对人权理想的普遍共识将会带来有害的结果。”^[17]中国代表团在强调地区差异性中，起到了主导作用，并确保在会议宣言采用的常规性框架中，

为“地区多样性”留有余地。中国外交部部长甚至提议说，在亚洲所作的优先选择中，“个人必须将国家权利置于其权利之上”。^[18]

我在第三章已经讨论过，为什么这种文化诊断无法站得住脚。对自由、公共讨论及所谓人权的支持，在亚洲（诸如印度、中国、日本以及东亚、东南亚、南亚和西亚的诸多其他国家）并不比在欧洲表达得少。^[19]这里我们应该认识到：不仅仅对“亚洲价值观”的这种判断在本质上是具有争议的；也不仅仅是它事实上严重低估了亚洲知识遗产的范围和领域；而且同样重要的是，我们还应认识到，就现在所研究的问题来说，这种观点的起源在本质上完全是反应式的。在后殖民主义的辩证思维中明显存在着对区别于西方的偏好。对许多亚洲人来说，宣称亚洲有些事物比欧洲更好具有明显的吸引力。

碰巧，李光耀自己宣称的某些特殊区别确也难以否认。虽然支持政治自由和民主的亚洲人（包括本书作者），对李的言行与我们背道而驰这一点不能不感到怅然若失，但也不应否定他应得的荣誉。这里特别应该认识到，新加坡在李光耀的治理下，不仅经济上非常成功，而且能够给它的少数民族群体带来强烈的归属感、安全感和共同的国民身份。在这方面，大多数拥有颇多少数民族人口的欧洲国家，却没有能够为其少数民族提供相同的条件。在此，人们情不自禁地想起于2005年秋天在法国发生的与种族歧视相关的城市骚乱。

然而，事实仍然是，李对亚洲价值的概括，无法从对亚洲历史文献及当代经历的客观理解中得到证明。在李和他人的文章中，对亚洲价值的判断，明显地是出于对西方认为它们是自由和权利的天然发源地的说法的反应。对于这种说法，李不是提出质疑，而是倒持太阿以授柄西方。他辩称：是的，我们在西方的自由和权利思想方面，作为不多，但那是因为我们自己有更好的东西。这种版本的反西方言论，从辩证意义上讲，也是执迷于西方的表现。

殖民主义和非洲

20世纪，特别是20世纪后半叶，问题最严重的恐怕就是非洲大陆了。到20世纪中叶，英国、法国、葡萄牙和比利时这些帝国在非洲结束了它们的正式统治，同时，它们还强烈承诺要在非洲地区促进民主的发展。然而，好多地区却很快陷入了独裁主义和军事冲突、国内秩序崩溃、教育和卫生设施瘫痪，以及严重的地方冲突、社群间的争斗和内战。

本文无意探讨这一令人沮丧的状况的前因后果。非洲现在刚刚开始脱离困境，然而，传染病造成的巨大难题，使得这一任务更为艰

巨。这些新生的（如艾滋病）和旧有的（如疟疾）传染病，摧毁了这一大陆的许多地方。对这一复杂的发展状况，我已在其他地方试加评论（特别是在我的《以自由看待发展》（本书中文版已于2002年由中国人民大学出版社出版）一书中）。^[20]在这里，我只做几点评论，内容涉及殖民主义的持续影响和受囚禁的思维(captivated mind)。

第一，虽然已有大量的著述讨论了西方的世界霸权给非洲经济发展造成的阻碍（对向欧美市场出口的农产品、纺织品和其他商品的人为限制，以及令人难以承受的债务负担——这些债务负担只是最近才开始减轻），但是，也应该认识到西方列强在近来非洲政治、军事发展中的作用。

20世纪后半叶，非洲在遭受传统帝国主义的蹂躏之后，碰巧又赶上了冷战时期的制度性障碍。非洲是冷战的一个重要战场（虽然这很少得到承认）。两个超级大国各自培养亲于自己的——或者更重要，仇于自己的敌人——军方统治者。当那些军阀——如刚果的莫巴托·赛西·赛科（Mobuto Sese Seko）、安哥拉的若纳斯·萨文比（Jonas Savimbi）之流——破坏非洲的社会和政治秩序时（并最终也破坏经济秩序），依据他们与苏、美之间的军事同盟关系，他们均可以得到苏联或美国的支持。一个民主政权的篡夺者，从不会缺少一位超级大国朋友，他们彼此之间往往缔结了军事同盟。在20世纪50年代，这个大陆本来应该是稳步发展积极的民主政治，但却很快陷入了这种或那种独裁统治，其独裁者常与冷战中的一方或另一方关系密切。在专制方面这时的非洲甚至与种族隔离政策下的南非没什么两样。

这一局面现在正在缓慢地改变。在这种建设性的转变中，后种族隔离时代的南非起了主导作用。然而，西方在非洲的军事势力和煽诱，已经逐渐采用一种新的形式，那就是西方国家是全球军火销售的主要供应商。这些军火被用来进行地区战争和军事冲突，这造成了毁灭性的后果，更不用说对那些贫困国家的经济方面的破坏。虽然军火出售和“推销”对于降低这一大洲的军事冲突来说，明显不是唯一值得关注的问题（对军火的需求当然也反映了这一地区内部存在的问题），但是，目前迫切要求停止大规模的国际军火贸易。在军火贸易中，出售军火常常与对军火的推销紧密相关。

在今天的世界市场中，军火的主要供应者是八国集团(G8)，它们占据了1998—2003年间军火销售量的84%。^[21]日本是八个国家中唯一的非西方国家，也是唯一未参与这项贸易的国家。单美国一国就占据了全球军火销售量的一半，其中三分之二出口到包括非洲在内的发展中国家。这些军火不仅造成了血淋淋的后果，还对相关国家的经济、政治、社会等造成了毁灭性影响。在某些方面，这是上个世纪从60年

代到80年代冷战以来，世界大国对非洲政治军事发展的无益影响在当前的延续。在冷战时期，世界大国对于颠覆非洲的民主负有主要责任。而今天出售和推销军火，使得它们在非洲和其他地区的军事冲突扩大化中继续发挥作用。美国甚至拒绝同意联合打击小型武器的非法出口(这是几年以前，由科菲·安南提出的一项颇为审慎的建议)，这也反映了其中的重重困难。

在试图摆脱其殖民地历史和冷战对民主化的压制进程中，非洲今天仍然面临着诸多不利因素。其中一大难题就是冷战后出现的军事主义和持续不断的战争。在这个问题上，西方起着推波助澜的作用。在今天广为使用的文明分类中，西方常被誉为拥有“文明社会中独有的人权和自由传统”(使用亨廷顿的说法)。然而，除了要看到这一论点的史实局限(前文已经讨论过)之外，还应该看到，西方在损害他国——包括非洲国家——的“人权和自由”中所起的作用。西方政府需要调整政策，对其境内的“死亡推销员”加以限制或予以取缔。要清除殖民化思维，还必须辅之以西方国家对其国际政策的调整。

第二，当然，人们的思维也存在很多问题。克瓦米·安东尼·阿皮亚(Kwame Anthony Appiah)认为：“如果忽视了内生的‘传统’和外来的‘西方’思想，观念上的非殖民化终将归于失败。”^[22]特别是人们常常反复说的，民主不适合非洲，它是一种“非常西方化的东西”，这一观点在20世纪60年代到80年代期间对于维护非洲地区的民主建设产生了严重的消极影响。除了没有认识到民主在非洲的建设性作用外(如同在世界其他地区一样)，这种文化观点还存在双重缺陷：一种西方发明，在世界其他地区也能非常有效(青霉素就是一个明显的例子)；且事实上，如前所述，非洲的参与型治理也有悠久传统。

伟大的非洲人类学家迈耶·福特斯(Meyer Fortes)和爱德华·伊万斯-普里查德(Edward Evans-Pritchard)在其60余年以前出版的经典著作《非洲政治制度》(African Political Systems)一书中认为：“非洲国家的结构意味着，君主们和酋长们是通过达成共识来进行统治的。”^[23]正如批评家所认为的，这一结论也许有点过于宽泛。但可以肯定的是，在非洲政治传统中，问责和参与均具有重要地位，并且这两者在今天也起着重要的作用。无视所有这些情况，而将非洲争取民主的斗争简单地看做是从国外引进“西方的”民主思想，如前所述，将是一种严重错误的看法。

这里再一次说明了认识到义务的多元性和多种身份的并存极为重要，且在实现非洲的非殖民化中，更是如此。阿皮亚解释了他是如何受其父亲“多样化的身份联系”影响的：“首先，是一个亚圣特人

(Asante); 又是一名加纳人; 再是一个非洲人; 还是一名基督徒和一名公理会教徒。”^[24]要正确认识具有多元身份的世界, 就要求我们清醒地认识到我们的多重归属和关系——虽然这种认识常被提倡这种或那种单一身份的观点所湮没。要实现身份的非殖民化, 就要坚决摆脱单一身份和单一优先选择的诱惑。

原教旨主义和西方中心性

我现在将话题转向原教旨主义, 它显著存在于当今世界, 并且在塑造社会忠诚和传播不满方面同样起了重要作用。当然, 应该认识到, 原教旨主义不仅在西方以外的地区, 而且在西方均很流行。实际上, 达尔文及其进化论, 在今天的美国某些地区的受过教育的公众中, 比在世界上任何其他地区, 都要面临着更大和更加组织化的抵制。但这里我所关注的是非基督教的原教旨主义。在此, 我们有必要认识到它与世界殖民史之间的关系。

世界上许多非基督教的原教旨主义运动都具有强烈的反西方性质, 因此, 如果说它们实际上是深刻依赖于西方的, 似乎令人难以置信。但事实上, 它们又确实深深地依赖于西方, 特别是当它们提出那些明确和专门针对西方观念和意趣的价值观与优先性时, 更是如此。将自己看做是“他者”(采用一个阿基尔·比尔格拉米已经详细讨论过的说法), 使自己与某些外在的(在这种情况下是殖民主义的)权力结构形成对立, 这种思维, 是某些反对西方的最强烈的原教旨主义运动(包括更为激烈的伊斯兰原教旨主义)潜在信仰体系的一部分。

当穆斯林统治者控制着旧大陆的中心地带, 并拥有巨大的控制力时(从公元7世纪到公元17世纪), 他们并不是以反应性的方式来定义其文化和选择的优先性的。虽然伊斯兰教的传播意味着要克服其他宗教——诸如基督教、印度教、佛教以及其他等等——的支配力, 但这无须穆斯林将其自身定义为“他者”从而与世界上的其他某些统治势力对立起来。一旦坚持联合反对西方的立场, 并将西方视为“魔鬼撒旦”或诸如此类的化身, 进而将反对西方视为自己的首要任务, 从而将西方置于了原教旨主义观点政治舞台的中心位置, 就在某种程度上背离了穆斯林原来的立足自身的立场。在穆斯林占据优势的辉煌岁月里, 他们根本无须采用这种反应式的自我定义。

诚然, 今天也没有什么必要坚持这种定义。作为一名穆斯林意味着坚持某些明确的信仰(尤其是要求接受“除了真主以外没有任何主宰”和“穆罕默德是真主的先知”)以及履行某些行为义务(如祈祷)。但是, 在这些宗教信仰和行为的宽泛要求之内, 不同的穆斯林可

以对世俗问题选择不同的观点，并且决定如何过着各自的生活。而且直至今日，遍布世界的大多数穆斯林仍然是这样做的。相反，一些伊斯兰原教旨主义运动为其自身划出了一块特定的领域，在这一领域内，西方对它们的社会观点和政治看法倒起着强烈的消极而核心的作用。^[25]

如果在这种意义上，当代伊斯兰原教旨主义是寄生于西方的，那么，有时针对美国或欧洲的恐怖主义则更是如此。将生命奉献于破坏西方和炸毁对西方具有重大实际或象征意义的著名建筑物，反映出他们对西方的执迷超过了所有其他优先性和价值。对这样的执迷，殖民化思维的辩证逻辑起着重要的鼓动作用。

如在第四章中所讨论的，在粗糙的文化分类中，有一个区别被严重混淆了，即（1）一个人是穆斯林教徒，但这只是她的一种重要身份，而不一定是她的唯一身份，以及（2）一个人完全或主要由她的伊斯兰教徒身份来界定。把作为一名穆斯林信徒与所具有的穆斯林身份混为一谈，在当代政治讨论中司空见惯。这一混淆是由一些令人困惑的因素造成的，而完全依赖粗糙的文明分类无疑是其中一个重要原因。然而，在反西方的思想和言辞中，反应式自我观念的出现也促进了这种概念上的含糊不清。与宗教相比较而言，文化、文学作品、科学和数学更容易为人们所共享。不少亚非群众将其自身视为与西方存在显著区别的他者，这一倾向导致了他们极为强调其“非”西方的一一有别于西方犹太教和基督教传统的一一身份，而对他们的其他方面的自我身份关注甚少。

我将在后面再对这个一般性的分类问题作进一步的探讨，其中包括谈到它对发生在美国和欧洲的对原教旨主义和恐怖主义所作出的某些反应所起的误导作用。

注释

[1] Albert Tevoedjre, *Winning the War Against Humiliation* (New York: UNDP, 2002), Report of the Independent Commission on Africa and the Challenges of the Third Millennium. This is the English translation of a report originally published in French: *Vaincre rhunxiliation* (Paris, 2002).

[2] William Dalrymple 的小说 *White Mughals* (London: Flamingo, 2002) 引人入胜地描写了爱情是怎样在18世纪的印度超越种族樊篱的，当时在印度的1/3的英国男人是与印度妇女生活在一起的。然而，随着日趋紧张的帝国内部关系，这种情况在随后的几个世纪中很难再现了。

[3] James Mill, *The History of British India* (London: 1817; republished, Chicago: University of Chicago Press, 1975), p. 247.

[4] 引自 John Clive's introduction to Mill, *The History of British India*, p. viii.

[5] Mill, *The History of British India*, pp. 225—26.

[6] 威廉·琼斯经常被视作一个典型的“东方主义者”，从表面上来说他确实是。然而，任何企图找出所有东方主义者——从威廉·琼斯到詹姆斯·密尔——共性态度的做法都将是难以继的。关于这一点，见我的 *The Argumentative Indian* (London: Allen Lane; New York: Farrar, Straus Giroux, 2005) 一书第七章 (“Indian Traditions and Western Imagination”)。

[7] 密尔认为琼斯对早期印度数学和天文学的信念是“出于热爱而产生的偏信，那正是人们对印度社会一度所持的态度”。他特别对琼斯带着“一种信仰的气息”去看待这些贡献而感到有趣 (*The History of British India*, pp. 223 — 24)。在另一方面，密尔把三种不同的主张混合在了一起：(1) 引力的原则，(2) 地球每天的自转，以及 (3) 地球围绕太阳的公转。阿耶波多 (Aryabhata) 和婆罗笈多的关注主要围绕前两个问题，并曾对此进行过专门的论断，而对第三个则没什么涉猎。

[8] Mill, *The History of British India* 9 pp. 223—24.

[9] Ibid., p. 248.

[10] *The Argumentative Indian*, chapter 6, 7, and 16.

[11] Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993), p. 6.

[12] 与此有关的问题，另见我著的 *The Argumentative Indian*, chapters 1 — 4 and 6 — 8。

[13] Akeel Bilgrami, “What Is a Muslim?,” in Anthony Appiah and Henry Louis Gates, eds., *Identities* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

[14] Mamphela Ramphele, *Steering by the Stars: Being Young in South Africa* (Cape Town: Tafelberg, 2002), p. 15.

[15] “Culture Is Destiny: A Conversation with Kuan Yew,” by Farreed Zakaria, *Foreign Affairs* 73 (March/April 1994), p. 113.

[16] 引自 the *International Herald Tribune*, June 13, 1995, p. 4. See also Lee's insightful autobiography, *From Third World to First: The Singapore Story, 1965 — 2000* (New York: HarperCollins, 2000)。

[17] W. S. Wong, “The Real world of Human Rights,” speech made by the foreign minister of Singapore at the Second World Congress on Human Rights, Vienna, 1993.

[18] 引自 John F. Cooper, “Peking's Post-Tienanmen Foreign Policy: The Human Rights Factor,” *Issues and Studies* 30 (October 1994), p. 69; 也见 Jack Donnelly, “Human Rights and Asian Values: A Defence of ‘Western, Universalism,’” in Joanne Bauer and Daniel A. Bell, eds., *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。

[19] 我对此的讨论见于 *Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy* (New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997), republished in an abridged form in *The New Public*, July 14 and 21, 1997 也见我著的 *Development as Freedom* (New York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999) and also “The Reach of Reason: East and West,” *New York Review of Books*, July 20, 2000, reprinted in *The Argumentative Indian* (2005)。

[20] *Development as Freedom*, and also jointly with Jean Dreze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989)。

[21] 根据斯德哥尔摩和平研究所 (the Stockholm Peace Research Institute) 的数据推算, <http://www.sipri.org>。

[22] Kwarrie Anthony Appiah, *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture* (London: Methuen, 1992), p. xii.

[23] Meyer Fortes and Edward E. Evans-Pritchard, *African Political Systems* (New York: Oxford University Press, 1940), p. 12.

[24] Appiah, *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*, p. xi.

[25] 即便有一些面向地方焦点的特殊政治运动，例如巴勒斯坦人对他们自己领土和主权的要求，仍存在对这些运动的原教旨主义解读，把这些地方性的对抗视为反对西方总体统治的一个组成部分，而全然不顾绝大多数当地人民（在这个例子中就是巴勒斯坦人）如何看待这些特别的地区争端的性质。

第六章 文化与束缚

人们已经坚定地得出结论：文化很重要。这种坚定性，似乎比所需的过强了些。很明显，这一结论是正确的——文化确实很重要。然而，真正的问题在于：“文化是怎样重要的？”^[1]如前两章所述，根据文明或宗教身份来将文化分为僵硬刻板且相互独立的几个“小盒子”，这是一种极为狭隘的眼光。其他种类的文化概括，例如，以国别、民族或种族群体来加以分类，也会导致对相关人群的特征形成一种狭隘而单调的认识。当我们对文化的模糊认识与文化宿命论交织起来时，其结果就是，我们成为想象中的奴隶，被一种虚幻力量所束缚。

对文化类别的简单概括严重地束缚了我们的思维方式。显而易见，这类概括大量出现在大众信念和非正式的交流中。这些含蓄而歪曲的看法，不仅成为种族主义戏谑和民族主义诽谤的话题而频繁地出现，而且有时还会上升为一种宏大的理论。当文化歧视和社会观察之间偶尔存在相关性时（不管这种相关性是多么地偶然），一种理论出现了。而在这种偶然的相关性早已消失得无影无踪了时，这种理论还会拒不消失。

想想长期以来，在英国颇为流行的一种针对爱尔兰人的蹩脚的嘲笑（诸如“换一个电灯泡需要多少爱尔兰人”之类的粗言秽语）。在美国，也有类似的关于波兰人的同样愚蠢的笑话。在爱尔兰经济状况举步维艰的时候，这些粗浅的笑话在表面上与爱尔兰的经济困境甚为契合。然而在爱尔兰的经济开始以惊人的速度增长后——实际上，近些年来，爱尔兰经济的发展速度超过了任何其他欧洲国家（爱尔兰现在按人均国民生产总值来算，几乎在欧洲国家中是最富裕的），这种文化定式及其所谓的与经济和社会间的深刻联系，却并未被视作是无稽之谈而被抛到九霄云外。理论有其自身的生命力，它会严重地无视真实可见的现实世界。

虚构的真理和实际的政策

这些理论常常并不仅是一些无害的笑话。例如，在英国政府处理爱尔兰问题上，文化歧视确实起了作用。这种观点甚至在 19 世纪 40 年代，影响了对爱尔兰饥荒的预防。在对伦敦处理爱尔兰经济问题起影响的诸多因素中，文化异化确实起了重要的作用。虽然在大不列颠，贫穷常被归咎于经济变化和波动，然而，爱尔兰的贫穷在英国则普遍

被视为（正如政治分析家理查德·内德·莱伯（Richard Ned Lebow）所指出的）源于爱尔兰人的懒惰、漠不关心和愚蠢无能。因此，“大不列颠的使命”，不应被视为“去减轻贫穷，而是应去教化其民众，并引导他们像人类一样去感知和行动”。^[2]

对爱尔兰经济困境的文化原因的探求，可谓源远流长，至少可以上溯到16世纪，这在埃德蒙·斯宾塞（Edmund Spenser）1590年出版的《仙后》（The Faerie Queene）一书中，得到了很好的体现。在书中得到了淋漓尽致的发挥的指责受害者的技巧，被有效地用来解释19世纪40年代发生的饥荒，并在旧有的说法上，增添了新的内容。例如，在爱尔兰人遭受的诸多灾难之上，又增添了吃土豆一项。而这在英国人看来，却是爱尔兰人咎由自取。尽管这次饥荒导致饿殍遍地（实际上，爱尔兰饥荒中的死亡率，要高于发生在世界上任何地区的有纪录的饥荒的死亡率），但财政部长查尔斯·爱德华·特里威廉（Charles Edward Trevelyan）认为，伦敦已经为爱尔兰做了可以做的一切。

特里威廉还对爱尔兰的大饥荒提出了一个颇为著名的文化检释，即将其与爱尔兰文化的所谓狭隘视野联系起来（而避免对大不列颠的统治作任何批评）：“在爱尔兰西部的农民阶级中，很少有一名妇女的烹饪技术能够超出煮土豆的范围。”^[3]这种做法大胆地背离了英国对其他地区（诸如法国、意大利，下一个也许是中国）的烹饪技术不敢妄下国际批评的传统。然而，这种对爱尔兰饥荒所做的古怪荒唐的文化解释，也真的值得在怪僻人类学的研究纪录中占据一席之地。

文化偏执与政治专制间的关系十分密切。统治者和被统治者之间的力量不对称，造成了一种强烈的身份差别意识。这种意识与文化歧视相结合，可被用来为统治和公共政策中的失误进行开脱。1947年，印度从英国独立出来。此前不久，即1943年，在孟加拉地区爆发了一次饥荒（这也是印度在20世纪发生的最后一场饥荒，因为伴随着殖民统治的结束，饥荒也在印度销声匿迹了）。对此，温斯顿·丘吉尔（Winston Churchill）作了有名的评论，认为这是由于那里的人“像兔子一样繁殖”而引起的。这一解释属于一种普遍的传统：即不是将灾难解释为由低劣的管理所致，而是由臣民们的文化所致。这一思维习惯，对造成孟加拉救灾行动中的严重延误，也起了一定的作用。而这场饥荒，导致了约200万—300万人丧生。丘吉尔杂糅诸种因素于一身，沮丧地认为，管理印度的工作之所以如此困难，是由于印度人是“世界上除德国人以外，最具兽性的民族”。^[4]文化理论显然是有其用处的。

韩国与加纳

对经济不发达的文化解释，最近似乎获得了大量依据。例如，下面这段讨论来自劳伦斯·哈里森（Lawrence Harrison）和塞缪尔·亨廷顿合编的《文化的作用》（Culture Matters）一书。该书影响巨大，也颇具吸引力。下面这一段讨论出现在亨廷顿写的前言里，叫做“文化的意义”，内容如下：

在90年代初，我偶然看到20世纪60年代初加纳和韩国的经济数据。对它们那时经济上的相似性，我深感震惊……30年后，韩国已经成为一个工业巨人，是世界第14大经济强国，拥有跨国公司，主要出口商品是汽车、电子器材和其他尖端技术产品，人均国民生产总值已与希腊接近。此外，它已经迈上了稳固的民主制度化进程。而在加纳，这些变化却无一出现。加纳如今的人均国民生产总值，只约相当于韩国的十五分之一。这一发展过程中的巨大差异，该如何解释？毫无疑问，很多因素都起了作用。但在我看来，文化因素肯定是解释这一现象的重要方面。韩国崇尚节俭、投资、辛勤工作、教育、组织和纪律。而加纳的文化价值则与之迥异。简而言之，是文化起了作用的体现。^[5]

这一不寻常的对比，可能不用有发人深省的地方（但文中也可能抹杀了一些重要的事实）；然而，有必要对它进行深入研究。上文所引用的解释中的偶然性事件（casual story）极具欺骗性。20世纪60年代的加纳与韩国之间，除了它们文化倾向（predispositions）间的差异之外，还存在大量重要的差别。

第一，两国的阶级结构差别很大——韩国的商业阶级要庞大得多，同时也更为主动。第二，两国政治也差别很大。韩国政府在发起以商业为中心的经济发展模式时，愿意且积极地发挥了主导推动作用；而在加纳，同样的事却没有发生。第三，韩国经济与日本和美国经济有着密切的关系，这至少在韩国经济发展的前期，起到了至关重要的影响。

第四点——也可能是最重要的一点——到20世纪60年代时，韩国的识字率要远远高于加纳，而学校体制也比加纳要发达得多。韩国在学校教育方面的进展，很大程度上是在第二次世界大战后的岁月里，通过果断的公共政策来实现的。而这种现象，并不能简单地被视为是文化差异的反映（除非文化在笼统意义上，被看做是包罗一国内发生的所有事情）。^[6]鉴于亨廷顿结论的基础是那么的微不足道，因而他依据文化决定主义所做出的推断——不论是关于韩国文化的文化胜利论，还是对加纳前途的彻底悲观主义都是难以成立的。

这并非是说文化因素与发展过程之间毫无关联。但它们确实不能脱离社会、政治和经济的影响而单独起作用。它们也并非永恒不变的。如果一并考虑文化问题和其他因素来对社会文化做一个更加全面的描述，就能够大大拓展我们对世界的认识，包括发展过程和我们身份的性质。虽然在面对被视为是一成不变的基于文化的优先性时（如亨廷顿所说的，“加纳人有不同的价值”），我们可以举双手表示不赞成，但这样做并没有什么特殊的新意，也不起什么特殊的作用。然而，有时要研究价值和行为是如何对社会变化做出反应的——例如通过学校和大学的影响。让我们再一次以韩国为例，它在20世纪60年代时，其社会在文化和教育方面，要远远优于加纳（而在亨廷顿看来，二者间此时的经济状况却极为相似）。这一对比，如已在上面所说的，在很大程度上是韩国在二战后采取的公共政策的结果。诚然，二战后教育方面的公共政策，也是受以前文化特征影响的。一旦我们将文化从命运的幻觉中分离出来，且将其与其他相互影响和相互作用的社会进程联系起来，就会有助于更好地解释社会变化。

在这种双向关系中，就像教育可以影响文化一样，以前的文化对教育政策也有影响。例如，一种显著的现象是世界上几乎任何一个有着深厚佛教传统的国家的人民，都倾向于积极地拥有广泛的学校教育和读写能力。这不但对于日本和韩国来说是如此，对中国、泰国、斯里兰卡，甚至对于在其他方面衰退落后的缅甸来说，也是如此。佛教对感悟的关注（“佛”这一词的原意就是“感悟”），以及对阅读文献的重视（而不是把它交给僧人），也有助于促进教育的发展。从一个更加广阔的结构来看，这里也许有些东西值得我们研究和学习。

然而，应该认识到，在接触他国和了解它们的经验的过程中这一过程的互动性质能够给现实带来重大的影响。确实有证据表明，当韩国在二战结束后，决心快速发展学校教育时，它不仅是受到重视教育的传统的影响，而且也因为它对教育在日本和西欧（包括美国）所起的作用及其重要性有了新的认识。

日本的经历和公共政策

早些时候，关于日本自身的教育发展，也有一个类似的国际互动和本国响应的故事。当日本从它自己强加的与世隔绝状态中解脱出来时（这种与世隔绝的状态从17世纪德川幕府统治时期一直持续到现在），它就已经拥有了一个相对发达的教育体系。而日本重视教育的传统，对取得这一成就，具有重要的作用。实际上，在1868年明治维新时，日本的识字率就要高于欧洲。尽管如此，日本那时的识字率仍

然很低（很显然，欧洲也很低）；但最重要的一点很可能是，日本那时的教育体制，还完全没有接触到西方工业化社会的先进科学技术知识。

1852年，当海军准将马修·佩里（Matthew Perry）的新式轮船舰队，冒着黑烟闯进江户港（Edo Bay）时，日本人不仅深受震撼——并且有点害怕——以及被迫与美国建立了外交和贸易关系，而且他们还对自身在智识上的封闭自守，作了检讨和反思。这在实现明治维新的政治过程中，起到了积极的作用；与此同时，日本也决心改变其教育的面貌。在1868年发布的《五条誓文》（Charter Oath）中，有一条宣言就是坚决要求“求知识于世界”。^[7]

三年后，即1872年，日本发布了《学制令》（The Fundamental Code of Education），明确表达了实行新式教育的决心：

他日，村无不学之户，户无不学之人。^[8]

木户孝允（Kido Takayoshi）是那一个时代最具影响力的领袖之一，他极为明确地指出了这一基本问题：

吾国臣民，与今日之欧美民众无异；一切皆教育与否之所致也。^[9]

这是日本在19世纪后期决心赢得的一大挑战。

在1906年至1911年之间，日本的教育费用共计花费了城乡预算的43%。^[10]到1906年时，招募新兵的军官发现，和19世纪后期形成鲜明对比的是，此时几乎没有一名新兵是文盲了。到1910年时，日本已经被公认达到了小学的完全入学率。到1913年时，虽然日本在经济上仍然贫穷落后，但它已经成为世界上最大的书籍生产者之一：它出版的书籍量已经超过英国，并且实际上，还是美国的两倍多。事实上，日本经济发展的全部过程，在很大程度上，都是以人类能力（human-capability）的扩充来进行的。其中包括了重视教育和培训的作用，而教育和培训则是由公共政策和与之相关的支持性文化氛围（人们之间相互影响）来共同促进的。这种教育与经济之间相互联系并相互促进的关系极其重要，它奠定了日本经济和社会辉煌发展的基础。

将故事扯得更远些：日本不仅是一名学生，也是一名伟大的教师。东亚和东南亚国家及地区在发展方面的努力，深受日本在发展教育方面的经验以及社会、经济转型所取得的显著成就的影响。所谓东亚奇迹，在很大程度上，是由日本经验所激发而形成的成就。

在一个宽广的视野中关注文化的相互联系，是提升我们对发展变化认识的一条有益途径。这种观点，与完全忽视文化因素的观点（如某些狭隘的经济模型所做的），和将文化看做独立而静止的力量，从而永恒存在且具有不可抵挡的影响力的观点（如某些文化理论家所津

津乐道的），均大不相同。文化宿命的幻觉，不仅具有误导性，而且还会严重消磨人们的斗志。这是因为，它会使那些处于不利地位的人们产生一种宿命意识和听天由命的思想。

宽广视野中的文化

无疑，我们的文化背景对我们的行动和思想具有重大影响。此外，我们的生活质量，也不得不受我们的文化背景影响。我们常把自己看做归属某个群体，对于我们的身份认同以及我们对这种归属的认识，文化背景肯定也有影响。我在这里所表达的怀疑，并不是针对承认在人类的认识和行为中，文化具有基本的重要性这一观点，而是针对另一种看法，即将文化看做是决定社会困境的核心的、无法改变的和完全独立的因素。

我们的文化身份极为重要，但它并不能孑然独立，并且脱离影响我们的认识和优先选择的其他因素。在承认文化对人类生活和行为的影响的同时，还要看到，尚有许多限制。第一，文化虽然重要，但它并不是决定我们生活和身份的唯一重要因素。其他因素，诸如阶级、种族、性别、职业、政治立场，也能起作用，并且能起到很大的作用。

第二，文化也不代表一种统一的特性。同一种一般的文化环境下，存在大量的差异。例如，当今伊朗，既有保守的阿亚图拉，也有激进的持不同政见者。这就像在美国，再生派基督教徒(born-again Christians)和忠诚的不信教者，都有自己的存在空间（还有大量的其他思想和行为的群体）。文化决定主义者常常低估同一种文化内部的异质程度。不一致的声音常常来自内部，而不是来自外部。此外，依据那些我们所选择关注的文化的特定方面（例如，不论我们是关注宗教，还是文学或音乐），我们都会得到一幅有不同内外关系的多变画面。

第三，文化也不是静止不变的。日本和韩国的教育转型具有深刻的文化意义。对其转型的简要回顾说明了变化的重要性，且这种变化常常是与公共讨论和公共政策紧密相关的，任何认为文化是静止不变的假设，不论或明或暗，都是灾难性的欺骗。运用文化决定主义所常常做的是将文化之锚固定在急行之舟上，极其无效。

第四，文化与社会认[^]和行为的其他决定性因素之间，是互动的。例如，经济全球化不仅带来了更多的贸易，也带来了更多的全球性音乐和电影。文化不能被看做是独立于其他影响的一种孤立的力

量。这种文化孤立性的假设，常常被含蓄地使用，但具有深刻的欺骗性。

最后，我们必须区分“文化自由”的思想和“重视文化保护的思想”。“文化自由”思想集中关注保护或改变我们的优先性的自由（依据更丰富的知识或进一步的思考，或者依据我们对变化的风俗或风气的估计）；而“重视文化保护”的思想，则是文化多元主义讨论中的一个重要问题（两方的新移民，常常以此为坚持传统生活方式提供依据）。将文化自由包含在人们应该重视的诸般能力中，无疑是顺理成章的。然而，对文化自由和文化多元主义优先性之间的确切关系，仍需做进一步探讨。[\[11\]](#)

多元文化主义和文化自由

近些年来，多元文化主义作为一种重要的价值，或者更准确地说是作为一个强有力的口号（因为它的潜在价值并不完全明了），获得了众多的支持。在同一国家或地区内，多种文化可以同时蓬勃兴盛。这种现象，可以看做有其自身重要性。然而，人们提倡多元文化主义的理由是，它是文化自由所要求的。对这一说法，必须做进一步的研究。

必须把文化自由的重要性与支持所有文化遗产的做法区分开来。后者根本不考虑如果相关者具有仔细辨别的机会，且对其他实际存在的选项和选择具有足够知识的话，他们是否会选择这些特定的行为。尽管近些年来，对于文化因素在社会生活和人类发展中的重要而广泛的作用，讨论甚多，然而关注点却常常或明或暗地倾向于要求文化保护（例如，那些迁移到欧美的移民，在继续坚持传统的生活方式的同时，却并不一定会进行文化调整）。在文化自由主义的多种优先性中，应该包含一点：即当人们——特别是年轻人——认为有理由去改变他们的生活方式时，应该拥有对不加反思地接受传统的做法进行质疑的自由。

如果人类作出决定的自由很重要，那么，理性地运用这种自由而得出的结果，就必须予以尊重，而不是根据那些不容置疑的传统的强加的优势地位来予以否定。关键环节应包括：我们判断其他选择的能力；认识到有哪些相关的选择；然后再决定我们应该想选什么。

当然，应该认识到，如果一个社会禁止某个特定团体的成员去追求他们所自愿遵从的某种传统生活方式，那么，这也是对文化自由的阻碍。实际上，对某些特定生活方式——诸如同性恋、移民和某些特定宗教团体——的社会压制，在世界上许多国家都是司空见惯的。坚

持要求男性或女性同性恋者，应该像异性恋者一样生活，或者蜗居不出，这不仅是要求一致性，而且也是对自由选择否定。如果不允许存在多样性，那么，很多选择将难以存在。允许多样性的存在，对文化自由确实很重要。

如果允许且鼓励人们去过他们自己想过的生活（而不是让现存的传统来限制他们的生活），那么，文化多样性就会得以提高。例如，追求不同种族的多样化生活方式（如饮食习惯或音乐方面）的自由，能够使得一个社会的文化更富有多样性。这种现象，正是文化自由起作用的结果。在这种情况下，文化多样性的重要意义（尽管只是工具性的），直接源自文化自由的价值——因为前者是后者的一个结果。

多样性甚至在提高那些非直接相关者的自由方面，也能发挥积极的作用。例如，一个拥有文化多样性的社会，能够通过社会中多种多样的经历，来造福他人，因为他们能因此而享受这种多样性。要阐明这一点，可以认为非裔美国音乐的深厚传统——拥有非洲的世系和美国的演化——不仅有助于提高文化自由和非裔美国人的自尊，而且还拓展了所有人（不管是否是非裔美国人）的文化选择范围，并丰富了美国乃至全世界的文化全景。这一说法，也言之成理。

尽管如此，如果我们关注的焦点是自由（包括文化自由），那么，文化多样性的重要性就并非是无条件的，而是应该根据其与人类自由之间的因果联系，以及在帮助人们做决定时所发挥的作用而定。实际上，文化自由与文化多样性之间的关系，并不一定是完全正相关的。例如，在某些情况下，实行文化多样性最简单的方式，就是全部继承某一时刻恰巧出现的、所有以前就存在的文化习惯（例如，使新来的移民倾向于坚持其故有的风俗习惯等，而且直接或间接地反对他们改变生活方式）。这是否意味着，为了“文化多样性”，我们就应该支持文化保护主义，并且要求人们坚持其文化背景，而不得考虑采用其他生活方式（即便他们有充足的理由去这样做）？这种对选择的破坏，将会使我们立即滑向反自由的立场，并从这一立场出发，去采用各种方法和手段，来阻止人们选择一种很多人都希望拥有的新的生活方式。

例如，在西方社会里，来自保守主义的移民家庭的年轻妇女，有时会受到长辈的严密看管，因为长辈们担心，她们会仿效主流社会的自由生活方式。此时，多样性是以文化自由为代价取得的。如果最终重要的是文化自由，那么，对文化多样性的重视，就必须是有条件的。多样性的优点，必须明确地依赖于这些多样性是如何产生和如何维持的。

实际上，以不同群体的人们各自所“继承”的作为追求文化多样性的基础，显然不是一个立足于文化自由的论点（虽然它有时表现得像是一个“赞成自由”的论点）。出生于一种特定的文化中，显然不是文化自由的一种体现；而坚持要求人们保持其出身的烙印，本身也很难是自由的体现。不给人们行使自由的任何机会，甚至不给人们以任何机会考虑，若有机会的话，他们将如何选择，绝不能看做是自由。正如社会压制是对文化自由的否定，使得一个群体的成员难以选择其他生活方式的顺从主义，这也是对自由的违背。

学校、理性和信仰

缺乏对其他文化和可供选择的生活方式的了解和认识，也会导致不自由。如今的英国，已经基本上成功地赋予了生活在这一国度里的不同背景和出身的人们以文化自由。然而，为阐明这里牵涉到的主要问题，即使是英国文化自由的一位推崇者（比如本书作者），也对英国政府扩展政府支持的宗教学校的行动（在第一章中我曾简要提到过），感到忧心忡忡。

不是减少现存的由国家资助的学校，而是除既存的基督教学校外，再增设其他宗教的学校——诸如伊斯兰教学校、印度教学校和锡克教学校——其结果是导致理性的作用下降，而孩子们本来是有机会培养和运用理性的。而且，这一切正发生在亟须拓展对其他人和其他群体的了解，以及增强做出理性决策的能力的时候。由于这些新设的宗教学校在孩子们决定自己生活的优先性方面，几乎不提供培养理性选择的机会，所以，它们对孩子们所施加的限制，是极为严格的。此外，这些学校还常常未能指导这些学生，如何对自己的多重身份（分别与国籍、语言、文学、宗教、种族、文化历史、科学兴趣等相关）予以关注，并为自己做出决定。

这并非认为在英国这些新设的宗教学校中，偏见问题（以及有意培养一种狭隘视野的问题），已经同在巴基斯坦的原教旨主义者所设定的马德拉萨斯学校一样极端。在世界的这一紧张地区，这些学校，已经成为褊狭和暴力——常常还是恐怖主义——的滋生地。尽管如此，即便是在英国，在这些新设的宗教学校里，培养理性的机会和对慎重选择的重要性的认识，也要远远少于这一国家中那些综合性的、不那么与世隔绝的学校。实际上，这些学校中的这种机会，甚至也要远远少于传统的宗教学校——特别是那些基督教学校，后者已有很长的传统开设内容广泛的课程，并能容忍不少对宗教教育本身的质疑（尽管这些老学校里的限制也可以变得更少些）。

大不列颠发展宗教学校的行动，还反映了一种特定的看法：大不列颠是“一个不同群体的联盟”，而不是生活在大不列颠的人的集合体，他们具有多种多样的差别，宗教的和群体的只是其中一小部分（另外还有在语言、文学、政治、阶级、性别、住址以及其他特征方面的区别）。将那些还没有多少推理和选择机会的孩子们，以某种特定的分类标准，置于僵化刻板的小盒子中，并且告诉他们：“这就是你的身份，这也是你将得到的所有东西”，这种做法，对这些孩子们来说，是极为不公正的。

在英国皇家学院2001年的年度演讲会上，我有幸发表了一次演说（题目叫《其他人》）。我提出了自己的观点，即这种“联盟”式的方式，弊端丛生。其中，很重要的一点，就是它会严重损害英国那些来自移民家庭的孩子们个人能力的发展。^[12]此后（2005年7月），伦敦发生自杀性爆炸事件，该事件是由一些出生在英国但极端被异化的年轻人做的。这又为自我认知及其产生的问题，平添了一个新的方面。尽管如此，我还是认为联盟主义方式的基本局限性，远远超出了与恐怖主义可能存在的关系。我们不仅亟须讨论我们共同的人性（在这方面学校能够也已经起到了关键的作用还需要认识到，人类身份具有许多不同的方面，而人们需要运用理性，去决定该如何看待自己，以及对作为某一特定群体成员的身份，该赋予怎样的重要性。我在本书的最后两章，将再次讨论这一问题。

非宗派和非教区的学校教育，对于拓展（而非缩小）理性的范围（包括批判性的审查）来说，极为重要。莎士比亚曾表达过如下的忧虑：“一些人生来伟大；一些人成就伟大；而另一些人的伟大，则是别人给予的。”在孩子的教育中，我们必须明确，不要将渺小强加给他们。生活还在等待着他们。此事关系重大。

注释

^[1]我曾试图对此加以探讨，见“*How Does Culture Matter?*” in Vijayendra Rao and Michael Walton, eds., *Culture and Public Action* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004)。

^[2]参见 Joel Mokyr's balanced assessment of this difficult issue in *Why Ireland Starved: A Quantitative and Analytical History of the Irish Economy, 1800 — 1850* (London: Allen Unwin, 1983), pp. 291 — 92。也见Mokyr的结论，即“爱尔兰人被大不列颠人视为异类，甚至是一充满敌意的民族” (p. 291)。

^[3]参见 Cecil Woodham-Smith, *The Great Hunger: Ireland 1845 — 1849* (London: Harnish Hamilton, 1962), p. 76。

[4] 参见 Andrew Roberts, *Eminent Churchmen* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1994), p. 213.

[5] Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington, eds., *Culture Matters : How Values Shape Human Progress* (New York: Basic Books, 2000), p- xiii,

[6] 参见 Noel E. McGinn, Donald R. Snodgrass, Yung Bong Kim, Shin-Bok Kim, and Quee-Young Kim, *Education and Development in Korea* (Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University, 1980).

[7] William K. Curnrings, *Education and Equality in Japan* (Princeton, M J. : Princeton University Press, 1980), p-17.

[8] 参见 Herbert Passin, *Society and Education in Japan* (New York: Teachers College Press, Columbia University, 1965), pp. 209 —11 ; Gummings, *Education and Equality in Japan*, p.17.

[9] 摘自 Shumpei Kumon and Henry Rosovsky, *The Political Economy of Japan*, vol 3, *Cultural and Social Dynamics* (Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1992), p. 3300

[10] 参见 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths : Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1985).

[11] 联合国《2004年度人类发展报告》(New York: UNDP, 2004)把文化自由包括进关注“人类发展”的项目中，这是对人类发展分析范围的一个重要拓展。

[12] 参见 “Other People, ” published in the *Proceedings of the British Academy* 2002, 以及 “Other People Beyond Identity, ” *The New Republic*, December 18, 2000.

第七章 全球化与抗议

这个世界既富裕得惊人，又贫困得恼人。当今生活的富足前所未有：大量掌握的资源、知识和技术，在今天看来是理所当然的，但对我们的先人来说，却是难以想象的。然而，我们的世界也充满了令人惊骇的贫困和剥夺。大量的儿童恶衣恶食，备受虐待，缺乏教育，患有本不该患的疾病。每周有数以百万计的儿童死于疾病。这些疾病本来是完全可以根除的，或至少可以防止其肆无忌惮地吞噬生命。根据他们的出生地点，孩子们有的能够拥有极为富足的生活和各种便利，而有的则有可能面临极度贫困。

不同个人之间的机会极不平等，这使得人们对全球化是否能够服务于弱势群体产生怀疑。实际上，所谓的反全球化活动家，在抗议活动中所用的口号，明显地表现出对全球化的一种强烈沮丧意识。抗议者们认为，全球关系主要是相互敌视和对抗的，而不是相互支持的。受此观点影响，他们希望将世界的弱势群体从全球化的灾难中拯救出来。这些担心，造成了在遍布世界各地的游行示威中（这些游行示威发生在西雅图、华盛顿、魁北克、马德里、伦敦、墨尔本、热那亚、爱丁堡和其他地区），参与者喧声如雷地表达了对全球相互依赖论的批评。这些担心还得到了更多人的同情与关注。这些人也许并不想参加激烈的游行示威，但对他们来说，巨大的贫富差距是不公平的，应该受到责难。鉴于这些不公平，一些人也认识到，关于全球化身份会形成什么道德力量的期望，是完全落空了。

抗议、准确性和公共理性

现在我想说明，将剥夺和迥异的生活前景视为是由全球化造成的灾难，而不是由社会、政治和经济安排的失误所引起的，是一种错误的看法。社会、政治和经济方面的安排，是全球关系密切化所可能诱发而非必然诱发的产物。尽管如此，我还是认为，所谓反全球化的批评，有助于为公共讨论提出大量严肃的问题。它们常常可以，且确实在这方面作出了积极而重要的贡献。这些严肃的问题值得人们深思。对事物原因做出极端的判断，可能会有几分偏颇。但这种判断很有启发性，它有助于我们研究如何解决那些严重问题。而这些严重问题，在当今无疑是存在的。

400多年前（1605年），弗朗西斯·培根(Francis Bacon)在他的论著《论科学的价值和发展》(The Advancement of Learning)一书中提

到，“表达和提出对事物的怀疑，具有双重作用。”第一种是直接作用：它帮助我们“预防错误”。第二种则指它在发起和深化一个调研过程中所起的作用。这种调查研究可以丰富我们的认识。培根指出，正是由于“怀疑的介入”，“那些本有可能被轻而易举、毫无疑问地通过的”问题，最终“被仔细认真地加以研究”。^[1]

即便反全球化运动（特别是那些年轻喧闹的抗议者们）所使用的某些特定口号很值得怀疑，但是，对全球化和全球性经济的性质提出疑虑，仍然具有积极的辩证意义。对于全球经济关系那些所谓的罪恶后果，我们有足够的理由表示怀疑。这些所谓的罪恶后果，常常被用来作为那些反全球化文章的醒目标题。对于那些抗议者能够——且常常确实——提出来的重大问题，我们有必要做进一步的仔细研究。这一研究自身就具有极为重要的意义。实际上，这里出现的争论，可以作为针对重大问题的全球公共讨论的基础。因为民主政治主要就是关于公共讨论（如在第三章所讨论的），所以这些“全球性怀疑”所产生的争论，可以被看做是某种形式的（但必然是原始的）全球民主，具有基本的但却可能是极为重要的意义。^[2]

批评、抗议和全球团结

现在我们来探讨全球化的抗议者和怀疑者们提出的大量问题。此外，我还将研究全球化的辩护者们所提出的对立观点。但在此之前，我想简要评论这些争论中或明或暗牵涉到的全球化身份的本质的问题。对全球化的一些核心批评，自认为有力地指出了在这个无情的世界里一个令人可悲的事实，即缺少一种有力的全球团结的意识。无疑，在处理令人深感懊恼的国际问题时，缺乏一种有效的全球道德，确实令人沮丧。

但我们是否真的生活在一个道德上相互孤立的世界里？如果全球团结的意识真的如此荒谬，那么，为什么世界各地那么多人（包括“反全球化”的抗议者，实际上还包括许多其他人）对世界的状况感到如此忧心忡忡，并且强烈地（虽然有时是喧嚣地）主张应该更好地对待社会地位低下者和贫困者？抗议者自身就来自世界各地，而不只是来自西雅图、墨尔本、热那亚或爱丁堡的本地居民。这些持不同政见者，试图共同抗议那些在他们看来严重困扰着世界人民的不平等或不公正。

如果人们根本就没有全球归属感，也对全球不公毫不关心，那么，为什么来自世界一地的男男女女们，要对世界其他地区的人们所遭受的苛刻待遇，表示担心与忧虑呢？这些抗议运动所表达的全球不

满（不可否认，有些说法相当粗浅），可以被看做是存在一种全球身份意识和某种关注全球的伦理的证据。

我现在得讨论，为什么“反全球化”这一术语，并不能准确地描述在“反全球化”名义下所表达的种种不满的性质。但是，不论我们叫它什么，不分国界的不满本身，不管是它关注的主题（包括其隐含的人道主义伦理和包容性政治），还是它形成的遍布全球的广泛兴趣和参与，都是一个重大的全球性现象。

这些关注所隐含的广阔的身份意识，远远超越了国籍、文化、社群和宗教的界限。这种强大的包容性归属思想，推动了如此多的人，去反对那些被认为是不公的、使得世界分崩离析的事。对于这种思想，我们难以忽视。实际上，所谓的反全球化批评，可能是当今世界上最具全球性的道德运动。

知识界的团结

所有这些，使得深切关注反全球化批评的主题内容，显得更为重要。虽然在当今世界，全球化已经是被人们讨论最多的话题之一，但它完全不是一个准确的概念。多种多样的全球互动：从文化科学的影响跨界扩展，到世界各地的经济和商业关系的扩张，都挂在全球化的宽泛标题之下。对全球化的一味排斥，不仅不利于全球商业，而且阻碍了某些思想、认识和知识的传播。而这些思想，有利于全球人民，包括全球人类中那些最为弱势的成员。因此，完全排斥全球化，具有巨大的负面影响。故而，在反全球化抗议的名义下出现的鱼龙混杂的诸般问题，现在亟须加以区分。知识的全球化，尤其值得高度评价——虽然所有的好处恰恰都能说成是与“地方性知识”的重要性相关。

在新闻评论中和为数不少的学术著作中，全球化常常被看做是一个西化的过程。一些持乐观（实际上是庆幸）态度的人，甚至将它看做是西方文化对世界的一大贡献。实际上，这一被称为绝对正确的学说还描述了一个极其程式化的历史。全球化起源于欧洲：首先是文艺复兴，随后是启蒙运动，再就是工业革命；而工业革命导致了西方生活水平的大幅度提高。而现在，则是西方的这些伟大成就传播到世界各地。从这种观点看来，全球化不仅是好的，而且还是西方惠赠给全世界的一件礼品。然而，这种历史观点的支持者们却常常会感到心烦意乱。因为不仅这一巨大的“恩惠”常被许多人视为一项诅咒，而且西方对世界的“有益礼物”，还常被“忘恩负义”的非西方社会唾弃和申斥。这一观点，就像许多美好的程式化故事一样，虽含有一点真

实内容，但更多的是想象。而这些想象的内容，正如我们所看到的，人为地促进了全球分裂。

还有另一种——在某些方面是“对立的”——故事，也备受关注，且起到了巨大的转向作用。这种观点承认西方的支配地位是全球化的核心特征，但却将那些与全球化联系的肮脏特征，均归咎于西方的支配地位。在这些批评中，全球化所谓的“西方”特征，常常具有重要但却有害的作用（这在持续不断的抗议运动词藻中，随处可见）。实际上，全球化常被视为与西方主宰——实际上是西方帝国主义的延续——相联系。虽然不同的反全球化运动有不同的关注点和侧重点，但很显然，在许多此类抗议中，对西方支配的敌视占据显著的地位。在某些反全球化运动中，明显地存在着反西方的成分。对各种非西方身份的提倡（第四章到第六章已经作过讨论）——无论这种身份是与宗教相关（诸如伊斯兰原教旨主义），还是与地域相关（诸如亚洲价值），或是与文化相关（诸如儒家伦理）——都会使全球分离主义火上浇油。

现在来看我们的关键问题，人们要问“全球化是否真是一种新式的西方诅咒”？总体上，我认为，全球化既不新，也不必然是西方的，更不是一种诅咒。实际上，几千年来，全球化通过旅行、贸易、迁徙、文化影响的传播以及知识和理解的扩散（包括科学技术）等形式，为世界的发展作出了贡献。这些全球性的相互关系常常富有成效地促进了世界上不同国家的发展，而推动全球化的积极主体有时却生活在远离西方的地区。

要阐明这一观点，让我们回顾一下上个千禧年的初期，在公元1000年前后，全球科学、技术和数学的传播，改变了旧大陆的性质。但是，这一传播方向与我们今天所看到的传播方向恰恰相反。例如，公元1000年时，世界上的高新技术包括铁链吊桥、风筝、罗盘、纸张、印刷术、弩机、火药、独轮车和旋转扇。所有这些一千多年前的新技术，在古代中国都已经成熟并且被广泛应用；而在其他地区，人们实际上则对此一无所知。全球化将它们传遍全世界，包括传至欧洲。在《精选杂文集》(Critical and Miscellaneous Essays)一书中，托马斯·卡莱尔声称，“当代文明的三大构成要素”是“火药、印刷术和新教”。虽然中国并非新教教义的发源地，故而在此项上自然不受臧否；但是，在卡莱尔文明要素的清单中，中国的贡献已经占据了三项中的两项，即火药和印刷术。然而，这些也只是中国所作出的全部贡献的一部分。在1620年出版的《新工具》(Novum Organum)一书中，弗朗西斯·培根认为文明要素包括“印刷术、火药和磁铁”。

如第三章所述，在东方数学影响西方时，也出现了一个类似的运动，从公元2世纪到6世纪，十进制在印度出现并得以完善。随后不久，它就为阿拉伯数学家们所广泛使用，南亚和西亚的数学和科学创新，是由一大批知识分子来开拓引导的，这些人包括阿拉巴塔、婆罗门笈多、花拉子密。他们的著作在10世纪的最后25年里已经被传至欧洲，并且在上一个千禧年的初期，在促进欧洲转变的科学革命中发挥了重大的作用。任何身份，只要它被说成是全球化中介的身份，那么，这种身份，就既不完全是西方的，也不是欧洲地方性的，更不是与西方控制有必然联系的。

地方性对全球性

一种错误的判断认为，必须抵制思想和实践的全球化。因为它们意味着，“西化”在殖民和后殖民世界中起着消极倒退的作用（这在第五章已经简要讨论过）。这一误判，激起了地方性的狭隘观点，不利于国际上技术和知识的发展进步。实际上，它不仅自身具有消极作用，甚至还会演化成非西方社会自掘根本（甚至是自身传统文化的根本）的一大途径。

让我们来阐明这种“地方主义者”看法独特的回应性性质。想想19世纪印度对使用西方科学、数学的思想和概念所做的抵制。这一发生在英属殖民地的论争仅仅是更为广泛的争论的一部分。这一广泛的论争集中关注于究竟是采用西方教育，还是采用本土的印度教育（好像这根本就是非此即彼），这被看做是一种不可逾越的二分法。西化者，诸如手握重权、令人敬畏的英国官员T.B. 麦考利（T. B. Macaulay）在1835年（这是对印度教育具有深远影响的“时刻”）所写的材料中，没有提到印度传统具有的任何优点。正如他所说明的，“在这些人（印度语言和传统的支持者）中，我发现，没有人能够否认，一个欧洲好图书馆里的一架书，可以抵得上印度和阿拉伯所有的本土文献资料。”^[3]而部分是出于回击这种说法的原因，本土教育的提倡者，完全反对引进西方文化，而提倡传统学说和正统的印度教育。然而，在很大程度上，双方似乎都承认，两种态度间必然是相互排斥的。

然而，由于文化和文明间的相互关联，这一假设必然会造成一些非常蹩脚的文明分类问题。三角学术语“正弦”（sine）从西方传至印度的过程，是广泛国际联系性质的一项鲜明的例证。这一现代术语（即“sine”）直接来自于19世纪中期的英国，并取代了旧有的梵文概念。而这也被看做是盎格鲁—撒克逊人侵害印度文化的又一例证。

然而，十分有趣的是，“正弦”这一术语，实际上是来自于印度本国，它是由这一极为重要的三角学术语的梵文名称，经过多重翻译，演化而成。实际上，这一概念和术语的转变过程，一定程度上体现了历史上（显然是“前现代化”时期）思想的全球化。5世纪的印度数学家阿拉亚巴塔，已经发展并大量使用了“正弦”的概念。他叫它 *jya-ardha*，在梵文里面，其字面意思就是“弦半”。从那时开始，这一术语以一条有趣的路线进行迁徙。

正如霍华德·伊夫斯 (Howard Eves) 在其《数学史》(History of Mathematics) 一书中所述：

阿拉亚巴塔把它称做 *ardha-jya* (“半弦”) 和 *jya-ardha* (“弦半”)，以后又将这一术语简化为 *jya* (“弦”)。阿拉伯人把“*jya*”音译为“*jiba*”，然后再依据阿拉伯省略元音的惯例，将其写作“*jb*”。但是，尽管有其技术上的重要性，“*ji-ba*”在阿拉伯语中却是一个没有意义的词。以后碰到“*jb*” (是无意义的 *jiba* 一词的缩写) 的学者们便以“*jaib*”一词作为替代。“*jiba*”和“*jaib*”字母相同，且在阿拉伯语里面都是好词，意为“小湾”或“海湾”。更迟些时候 (大约在 1150 年)，格瑞莫纳 (Cremona) 的杰拉尔朵 (Gherardo) 翻译阿拉伯文献时，把阿拉伯语的“*jaib*”换成拉丁语的同义词“*sinus*” (意为海湾)，从这里产生出我们现在的“*sine*”。^[4]

鉴于世界历史中的文化和知识间的相互关联，我们对什么是“西方”和什么不是“西方”的问题难以遽下断言。实际上，阿拉亚巴塔的“*jya*”一词被译成中文，叫做“𠂔”，并被广泛地用在诸如“月间两𠂔”等词语中，字面的意思就是“月亮间距离的弦”。如果麦考利对世界知识史有更好的了解的话，他就会将其视野拓展开来，而不是仅仅关注那些让他佩服得五体投地的“一架”欧洲书。他的印度反对者们，对西方的书架也就不会再感到那么疑虑重重。

事实上，如果欧洲在公元1000年的初期，抵制来自中国、伊朗及阿拉伯世界的数学、科学和技术方面的全球化，那么，欧洲今天在经济、文化和科学方面，就会贫乏得多。今天，虽然方向相反，但这一点同样适用。把科学和技术的全球化看做是西方帝国主义 (如某些抗议者所倡议的)，以此为由，对其进行抵制，这不仅是忽视所谓的西方科学技术背后的全球贡献 (来自世界上许多不同地区)，也会是一项极其愚蠢的实际决定。因为全世界都能从知识的投桃报李 (*give-and-take*) 中获益。将这一现象等同于帝国主义或等同于思想和信仰上的欧洲殖民主义 (如抗议者的辞藻中常认为的)，将会是一个严重的

错误，并会为此付出沉重的代价。这就与在上一个千禧年初期时欧洲若是抵制东方在科学和数学方面对其的影响，所造成的后果是一样的。

当然，我们也不能忽视，有些与全球化相关的问题确实与帝国主义存在联系。征服、殖民统治、异族支配的历史，以及被征服民族的耻辱感，今天在许多方面仍然是中肯贴切的（如前所述，特别是第五章所讨论的）。但是，如果将全球化主要视为帝国主义的一项特征，却是一大谬误。全球化是一个远比帝国主义更宏伟壮丽的过程。

经济全球化和不平等

然而，反全球化的抗议者们又分为几大阵营。一些“经济全球化”的反对者，对思想全球化的任何状况（包括科学和文学），都不会予以责难。他们的观点值得仔细关注，但那些专门针对经济全球化的批评者们并不否认科学、技术和认识的全球化对世界具有极为积极的影响。因此，这种观点不可忽视。

然而，碰巧许多经济全球化的积极成果，在世界各地都有目共睹。我们难以忽视经济全球化给世界上许多地区——如日本、中国和韩国——都带来了更多的物质财富；给其他地区——从巴西到博茨瓦纳——也带来了不同程度的繁荣。几个世纪前，除了少有的几个地区生活富足外，贫穷弥漫于整个世界。正如托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）在1651年出版的经典名著《利维坦》（Leviathan）一书中所表述的那样：生活千篇一律的是“卑污、残忍而短寿”。而对于战胜这种贫穷，国家间广泛的经济联系和发展，以及应用当代生产方式的经济激励，具有重大的意义和作用。

如果一概拒绝当代技术的巨大优势、贸易和交换的宝贵机会、破除封闭并对外开放的社会和经济的优点，我们很难想象世界各地的穷人的生活条件会如此之快地得到改善。来自赤贫国家的人们，吵闹着要求获取现代技术的成果（诸如使用新发明的医药，特别是治疗艾滋病的药物——这些药物已经改变了欧美病人的生活）；他们还寻求将更多种类的商品——从食糖到纺织品——更多地出口到富裕国家的市场；他们还想在世界事务中拥有更多的发言权和赢得更多的关注。可见，对全球化的结果表示怀疑，并不表示人们想回到以前那种“闭关锁国”的状态。

实际上，今天所面临的最为突出的实际问题包括：是否能够更好地利用经济关系、技术进步和政治机会，从而能够更好地关注贫困者和弱势群体的利益。实际上，这并不是抨击全球经济关系的问题，而

只是一个如何更为公平地分配全球化的巨大收益的问题。尽管“反全球化”运动选择了这一术语，但这一责难涉及——必须是以这种或那种方式——的核心问题是现实存在且不时反弹的大规模全球不公和贫困，而不是所谓在没有全球经济联系下所能够取得的斐然成就。

全球贫困和全球公平

那么，全球不公和贫困究竟是怎么样的？这一分配问题以或明或暗的形式出现在所谓的反全球化者和支持全球化者的辩护中——这些辩护并非毫无道理。这一问题值得认真研究。实际上，我认为，这一问题受到了许多古怪而非核心的问题的困扰。

一些“反全球化”的支持者宣称，核心问题在于：世界上的富人越来越富，而穷人却越来越穷。实际上，事实并非一律如此（尽管在大量事例中，特别是在拉美和非洲，事实确是如此），但这里的关键问题是：今天，在认识全球经济中有关公平和公正的核心问题时，这是否是一条正确的途径。

另一方面，认为全球化并非是毫无意义的人们，常常依据且着重利用他们对世界穷人生活状况的认识，认为世上穷人的贫穷状况显然已得以改善，而不是（像常常宣称的那样）变得更穷。他们特别提到一些证据：即那些参与贸易和交换的穷人，他们的生活不是变得更加穷困，而是恰恰相反，他们通过参与全球经济，变得富裕了。因此，这种观点认为，全球化对穷人并非不公：“穷人也能获利——那还有什么令人担忧的事呢？”如果承认这一点就是问题的核心，那么，全部争论都将转化为：在这一主要是经济性的争论中，哪一方是正确的：“全球范围内，那些忙碌终日的穷人们，究竟是越来越穷还是越来越富（告诉我们，告诉我们，到底是哪一种情况）？”

但实际上，这是一个合适的问题吗？我认为它根本就不是。以这种方式来看待不公平问题，存在两大缺陷。第一是要认识到，鉴于今天现存的全球设施状况，包括忽略和责任（omission and commission）的问题，许多人认识到进入全球经济困难重重。对贸易中获利者的集中关注导致了对那些被排斥在贸易之外的人们利益的忽视。这些人的数目是以百万计的，却极其不友好地被排除在那些特权活动的领域之外。在这里，排外与内部的不公平同样重要。要改变这种排外状况，就要求彻底改变国内经济政策（诸如对国内基础教育、保健设施和小额信贷等方面作更多的投入）。但除此之外，还需要他国，尤其是富国，调整其国际政策。首先，如果经济发达国家更加欢迎来自发展中国家的农业产品、纺织品，以及其他工业产品，则情况

也将大不相同；其次，还有人道且切实地处理以往债务的问题——这些债务严重地限制了贫穷国家的自由（令人欢欣鼓舞的是，近年来，朝这一方向已经采取了一些初步措施）。[5]还有一大问题，就是援助和帮助（落后国家）发展的问题。对此，各种政治观点间虽存在歧异，但这个问题绝非无关紧要。[6]除此以外，还有许多其他问题亟须解决，包括需要重新考虑现行的法律条款——比如当前的专利权制度（我很快会回到这些问题上来）。

然而，第二个问题却更为复杂，也更加亟须认识清楚。即便参与全球化经济的穷人们已变得稍为富裕，这也并不意味着，穷人们已经公平地得到了经济联系形成的收益及其巨大潜力中的一份？’也不足以让人们去问，国际不公是逐渐扩大还是逐渐缩小。我们要反对当今世界中骇人听闻的贫穷与不公，也要抗议对全球合作利益的不公平分配，但是这并不意味着一定要声称不公平极为严重而且在日益恶化。

在一个拥有多种团体和不同身份的世界里，对公平问题需要做更为全面的认识。当存在由合作形成的利益时，与没有合作的状态相比，有利于各方的分配方式，就会存在多种选择方案。尽管有合作的要求，但是利益的分配却变化很大（这又叫做“合作性冲突”）。[7]例如，兴建新兴工业，会产生巨大收益。但是，对于利益的分配，工人、资本家、销售者、产品购买者（和消费者）以及那些从当地收入增长中间接获利的人们之间，仍然会存在矛盾。而相应的分配，则依赖于相对价格、工资以及其他决定交换和生产的经济参数。因此，询问利益的分配是否公平或是否可以接受，才是一个合适的问题；而不只是问与没有合作的状态相比，合作是否对各方均有利（这种情况下，会有许多不同的备选方案）。

正如数学家和博弈论专家约翰·纳什（John Nash）——由于根据西尔维亚·纳萨尔（Sylvia Nasar）精彩的人物传记《美丽心灵》而拍摄的电影大获成功，他已经成为一位家喻户晓的人物——在半个多世纪前所讨论的（这篇论文发表于1950年，是瑞典皇家学院在1994年授予他诺贝尔经济学奖时引用的著作之一）核心问题并不是与完全没有合作相比，一种特定的分配结果要更好——对许多可供选择的方案来说，确实如此。这里的主要问题是，在多种可选方案中，与其他替代方案相比，选中的一种特定的安排，是否是一个公平的分配方案。[8]批评一种合作性的分配安排是不公平的（不管是针对现在的工业关系、家庭安排还是国际制度），不能仅以这种安排与无合作时相比对各方都更加有利来作为反驳的论据。（这种观点显著地体现在下面这种自认为有力的辩称中：“穷人们也获利了——那还有啥令人担忧的？”）对许多——可能是无穷多——可供选择的安排来说，事实确

实如此。然而，真正的问题并不在这里，而是在对所有各方进行利益分配时，对各种不同的选择方案，应该如何加以挑选。

这一论点可以用一个类比来加以阐明。要说明一个极为不公且性别歧视严重的家庭安排是不合理的，就不能说与完全没有家庭的状况相比，妇女的状况要好些（如果你认为目前的家庭分配对妇女来说是不公正的，那么，为什么你不离开家庭而独立生活）。这里的问题并不是不主张妇女们在家庭中寻求更好的待遇，而是以离开家庭在外生活作为替代。这里争论的核心在于，在现存的制度安排下，家庭体制内的利益分配方式，与可供选择的各种安排相比，是否是严重不公平的。许多关于全球化的争论所集中关注的问题——即穷人是否也从现存的经济体制中获利，在那些本应加以评估的对象眼中，是一项完全不值得关注的事情。这里应该问的是，穷人是否可以切实地得到更好且更加公正的待遇，同时使得经济、社会和政治机会的不均得以减少。如果是这样，那么通过什么样的国际、国内的新安排才可以达到这样的目标。这才是真正的关键所在。

更加公平的可能性

然而，首先要讨论一些基本的问题。一项更为公平的全球分配状态，是否会彻底扰乱全球经济、社会关系体系。我们特别要问，要改变各个团体从全球化经济和社会关系中得到的收益分配状况，是否会损害甚至是摧毁由全球市场经济带来的收益。这一信念常常含蓄地用在对全球化的批评中，而其答案则被认为是否定性的。这一点，在人们对拥有全球性市场的世界的未来产生沮丧和消极情绪的过程中，起了关键性的影响。而所谓的反全球化的抗议者对自身名字的选择也是来自这一点。特别是有一个常见的古怪假设，即不管与现存的市场相联系的是什么私营规则、公共倡议和非市场制度，“市场的结果”都会如此。实际上，这一答案是完全错误的，我们不难理解这一点。

市场经济的运用可以容纳许多不同的所有权模式、资源效益、社会设施和经营规则（诸如专利法、反托拉斯法规、保健条款和收入补助等等）。依据这些条件，市场经济自身将会产生多种不同的价格、贸易期限、收入分配以及其他总体性后果——这些后果更为普遍却又大不相同。^[9]例如，每次兴建公共医院、学校和大学，或者将资源从一个共同体转移给另一个共同体，市场所体现的价格和数量都会不可避免地发生变化。市场不是一也不可能——单独地起作用。没有任何“市场的结果”是与支配市场的条件毫无瓜葛的——这些条件包括

对经济资源和所有权的分配。引进或提升关于社会安全及其他支持性公共干预制度安排也将使得结果出现重大的差别。

核心的问题并不是——实际上也不可能——是否要运用市场经济。这一肤浅的问题很易于回答。世界历史中，没有任何经济不大量运用市场和依赖于市场的生产条件，却可以获得超出精英阶层奢侈生活范围的普遍繁荣。但这并不意味着应当否认以下的基本事实：市场经济的运行，在许多条件下都存在着严重缺陷。这是由于需要解决公共品的问题，以及（如将来讨论很多的）市场经济中不同参与者之间也许会存在的信息不对称（更常见的是信息不完全）的重要影响。^[10]例如，对于一辆旧车，它的买主对其了解要比其卖主少得多。因此，人们必须是在部分无知，特别是在知识不平衡的状况下，作出他们的交换决定。然而，这些重大而严重的问题，可以通过那些有助于完善市场经济的合适的公共政策来解决。但是，如果完全放弃市场制度，就很难不对经济发展的前景造成彻底的破坏。

实际上，运用市场与朗诵散文并非毫无相似之处。要想完全放弃它并不容易，但在很大程度上，却依赖于我们选择朗诵什么散文。在全球关系中，市场经济并不是单独起作用的——实际上，甚至就是在某一特定的国度里，它也不能单独运行。不仅是各种起作用的条件（诸如物质资源如何分配、人力资源如何发展、商业关系流行什么规则、什么样的社会保险才是适当的、广泛的技术知识该如何共享等等）能够使包容性的市场体制产生极为不同的结果；而且这些起作用的条件自身，也必须依赖于在国家 and 全球范围内起作用的经济、社会和政治制度。

正如经验性研究已经充分证明的那样，市场结果的性质受到教育、读写能力、传染病学、土地改革、小额信贷的实施以及适当的法律保护等方面的极大影响。且在上述任何一个领域中，都有一些事物可以通过公共活动极大地改变本地和全球经济关系的结果。我们正是要认识到且运用这一层次的相互依赖性，去改变全球经济的不公平和不对称——这是当今全球经济的显著特征。

这仅是市场关系自身的全球化，还远不足以实现整个世界的繁荣。

忽略与责任

要在世界上寻求更为公平的经济和社会安排，将会使我们面临更多棘手的问题。例如，有大量的证据表明，全球资本主义明显更为关注市场，而不是建设民主、发展公共教育或是增加弱势群体的社会机

遇。跨国公司对许多第三世界国家公共开支的优先性选择方面也产生了重大的影响。它们会导致这些国家优先考虑管理阶层和特权人员的需求，而不是优先考虑扫除普遍的文盲、解决缺医少药问题以及穷人的其他困难。^[11]这些不利的状况，在拉丁美洲、非洲和亚洲的一些地区均可见到。对于这种不利的状况，必须认真面对并且克服它们。虽然它们也许并没有给公平发展施加一道不可逾越的障碍，但重要的是要清楚地认识到这些障碍是可以逾越的，并且真正地去克服它们。

全球经济的持续不平等，是与多种制度性缺陷紧密联系的。这些制度性缺陷必须被克服。为了维护基本的全球正义，除了要纠正某些重大的忽略外，还必须解决严重的责任问题。许多这类问题已经在文学作品中有过全面的论述。^[12]尽管如此，有些这类问题还需要在公共讨论中得到比目前更多的关注。

正如前一章所述，令人奇怪的是，有一项“责任”没有受到足够的关注，而这一“责任”，却导致了惨重的后果和长期的剥夺——即世界强国参与军火贸易的全球化之中（近年来，国际军火贸易中的85%都来自八国集团，而这些强国是当今世界的主导力量）的问题。^[13]除了制止恐怖主义的需要外——这是一项非常重要的需要，且目前已经备受关注——军火贸易的全球化，也是一个亟须予以新的关注的领域。

在诸多有害的“责任”中，还包括贸易障碍。这些贸易障碍起到了严格的限制作用，同时又导致了经济效率低下，抑制了贫穷国家的商品出口。另一个重要的问题就是不公平的专利法问题。这些专利法严重不利于某些救命药物的使用——如治疗艾滋病所需要的药物——这些药品造价便宜，但由于昂贵的专利使用费，市场价格却被抬得很高。尽管避免那种使得药物创新研究难以为继的经济环境也很重要；但实际上，可以通过许多种合适的折中性安排——包括差异价格的方法——来给研究提供足够的激励，从而可以让世界上的穷人也能买得起这些性命攸关的药物。我们必须记住：穷人不买那些他们买不起的药物，就很难为药品生产者提供任何激励。这里的问题是以明智且人道的方式，将效率与公平的要求结合起来。这就要求对全球的效率和正义有充分的理解。

现存的且占据主导地位的专利体制却事与愿违，它无法对那些目标是研究新药品（包括一次性疫苗）的医学研究提供足够的激励。而这些新药品，对那些购买高价药品的能力极为有限的穷人来说，将会用处极大。然而，对那些有利于低收入者利益的药品创新来说，它所得到的激励却又是微不足道的。这很好地体现在医药研究的严重歧视中——这些研究倾向于那些具有更多可支配收入的人们。鉴于市场经

济的性质和收益计算在市场运行中具有不可或缺的作用，我们必须改变药品研制的关注点，从而在根本上转变激励的模式。这些方法包括从修改知识产权的法律制度安排（包括对不同种类创新的收益，征收不同的税额），到以经过特别设计的支持方式来提供公共激励。^[14]经济全球化的要求，并不仅仅局限于加入市场经济和开放贸易及交易（虽然它们常常很重要），还应该包括使得分配由经济交流所形成的利益的制度安排更为公平、公正。^[15]

优化国内制度安排，对于全球化影响那些参与全球贸易的人们的方式，也至关重要。例如，竞争的压力，会使一些传统的生产者失去他们习惯了的工作。而如果这些失业者碰巧又是文盲，不能阅读操作指南，又不能遵从质量控制的新要求，或者他们正遭受病痛的折磨，这些病痛损害了他们的生产能力和活动能力，那么他们将很难在与全球化经济相关的公司中找到一份新的工作。^[16]由于这些不利条件，他们没有吃到全球化的甜头，却挨够了全球化的大棒。要弥补这些不利条件，就要求发展学校和教育设施，也要发展一种相互支援的保险系统，包括卫生保健系统。经济全球化并不仅仅是开放市场。

实际上，全球性市场经济与其伴随物同样卓越。^[17]全球性抗议——不论来自哪里——都将有助于使全球化（包括全球市场）得到更好的同伴。我们应当站在人道的立场上赢得这个世界，而全球性抗议有助于我们做到这一点。

贫穷、暴力和义愤

如果在很多人的意识里，宗教和共同体是与全球暴力相互关联的，那么，全球贫穷和不公也同样如此。实际上，近年来，人们越来越倾向于用消除贫困（的能力）来评判政策。因为这是防止政治冲突和动乱最为可靠的方法。将公共政策——国际和国内——作为基础，具有某些明显的吸引力。鉴于世界上的富国共同担心战争和骚乱的出现，消除贫穷的间接合理性——不是源于贫穷自身，而是为了世界的和平与安宁——就提出了一个论点：即为了自身的利益，去帮助那些贫困者。因为其假设的政治（而非道德）联系，它就为旨在消除贫困而分配更多的资源提供了一个论据。

尽管采取这一行动方向的原因易于理解，也是有价值的，但是，这仍然是一条危险的途径。这一困难的部分原因在于其错误的可能性。如果它是错误的，那么，经济简化法不仅会损害我们对世界的认识，也将倾向于破坏我们公开声称消除贫困的公共责任的基础。这是一个极为严肃的利害关系，因为贫穷和严重不公即便与暴力之间没有

任何联系，其自身就已经够糟糕的了，也应值得优先关注。正如美德的价值在于其自身，贫穷至少也是其自身的受害者。这并不是否认贫穷和与不公与斗争和冲突间有着深远的联系，而是要求对这些联系以适当的关注和经验性的分析来进行检验和研究，而不是轻率鲁莽地随意支持一个“很好的理由”。

当然，贫困能够激起对现存法律和规则的藐视。但是它却不一定会赋予人们采取暴力行为的主动性、勇气和实际能力。贫穷不仅伴随着经济衰退，还伴随着政治无助。一个忍饥挨饿的不幸者，身体虚弱，意志沮丧，根本不能去从事打斗和战争，甚至不能去抗议和抱怨。因而，沉重无边的苦难和不幸常常伴随着少见的和平和沉默，也就不足为奇了。

实际上，许多饥荒发生时，并没有出现多少政治暴乱、内部冲突或群体间战争。例如，19世纪40年代，在爱尔兰发生饥荒的那几年里，即便一艘艘满载食物的船只沿着香农河（River Shannon）顺流而下，将食品从闹饥荒的爱尔兰运到更具购买能力的英格兰，爱尔兰也保持着极为平静的局面。爱尔兰人并没有忍耐顺从的美名，然而，闹饥荒的那几年，社会总体上却是遵纪守法、秩序井然的（只有极少数例外）。看看其他地方的事例，比如1943年孟加拉饥荒时，在我对加尔各答的童年记忆中，我亲眼看到有人活活地饿死在糖果店的门口。而在商店的玻璃窗后面，虽然成堆的美味食物琳琅满目，但商店却没有一块玻璃被打碎，社会也没有发生犯法违规的事件。孟加拉人确实发动了许多暴力反抗（甚至在1942年，即1943年饥荒发生的前一年，还发生了一起反对英国统治的暴力反抗），但在发生饥荒的这一年却平静无事。

时机问题极为重要，因为在饥荒和剥夺所导致的衰弱和破坏后果结束很久以后，义愤仍然可以为不满情绪火上浇油。贫穷和饥饿的记忆，可以久久徘徊不灭，并可以被用来制造反抗和暴力。19世纪40年代爱尔兰发生饥荒时，社会平静无事。但是，社会不公的记忆和因政治和经济忽视而产生的世态炎凉感，却造成了爱尔兰对大不列颠的严重疏远，并在盎格鲁—爱尔兰之间超过150年的关系中，大大加强了其暴力的特征。经济贫困也许不会导致任何即时性的暴力活动，但是，若是据此就断定贫穷与暴力这两个方面之间毫无联系的话，那就大错特错了。

对今天非洲困境的忽视，对于世界将来的和平状况，将会有有一个相似的长远影响。当非洲人口中，至少有1/4面临着因传染病而导致的死亡威胁时——这些传染病包括艾滋病、疟疾以及其他疾病，世界其他国家（特别是那些富国）对非洲的所作所为，在以后的很长时间

里，非洲都不会忘怀。我们必须更清楚地认识到，贫穷、剥夺、忽视和耻辱，是如何与力量的不对称相联系的，并长期以来引发了暴力倾向。这种暴力倾向，又与某些冲突存在联系。这些冲突凭借悲痛情绪，来反对这个身份对立的世界里的强势者们。

尽管忽视是产生愤恨情绪的充分条件，但是侵犯、鄙视和羞辱则更容易导致反抗和起义。以色列借助军事力量，能够迁移、镇压和统治巴勒斯坦人民。然而，这种做法的全面和长远的后果，却远不只是它们眼下给以色列带来的那些即时性政治利益。对巴勒斯坦人民权利的专横侵害，形成了一种义愤。而这种义愤为那些在对方看来是武力“报复”的行为埋下了伏笔。复仇的火焰，可能不仅仅是来自巴勒斯坦人民，还可能来自那些与巴勒斯坦在阿拉伯人、穆斯林教徒或第三世界国家的身份间存在联系的更大群体。将世界按照“拥有”和“没有”的意识来进行划分非常有助于培养不满情绪，并且为那些常被视为“报复性暴力”的行为招募兵员提供了可能性。

要理解这是如何起作用的，就必须区别暴力起义的领袖和支持这些领袖的广大群众。像乌萨马·本·拉登那样的领袖，不会——退一步说——受到贫穷的困扰，也没有任何会让他感到没有分享到全球资本主义成果的经济原因。然而，这些富有的领袖们所领导的运动，却很大程度上依赖于不公平感、不公正感和耻辱感。这些不公的事物，都被视为是由现存的世界秩序所形成的。贫穷和经济不平等，也许不会立即导致恐怖主义，或对恐怖组织的领袖们产生影响，然而，它们却为恐怖主义的招兵买马营造了一个有利的环境。

另外，许多爱好和平的其他民众，对恐怖主义持宽容态度，这是当今世界许多地区——特别是在那些具有遭受虐待意识的地区——的另一显著的现象。例如，这些意识包括落后于全球经济和社会的发展，或者某一地区对过去的政治屈辱印象深刻。对全球化收益更为公平的分配，将有助于那些长远的预防性措施：(1)阻止为恐怖主义招募炮灰，以及(2)阻止创造容忍（有时甚至是赞扬）恐怖主义的大环境。

尽管贫穷和全球性义愤可能不会立即导致暴力冲突的爆发，但从长期来看，二者之间肯定存在联系——这些状况会对出现暴力的可能性产生重大的影响。关于几十年——甚至是一百年——前西方列强蹂躏中东的记忆，直到今天仍然以各种形式继续在西亚存在。而这种记忆，被冲突的指挥者们加以培养和夸大，以用来提升恐怖主义者招收暴力志愿者的能力。对苏联——特别是对其阿富汗政策——的愤恨，在冷战中被美国战略家们视为一件非常好使的武器。然而，依据伊斯兰教身份单一观点中敌视欧美的态度（在这种单一的视角中，资本主

义的美国和共产主义的苏联间的区别不大)，这一矛头却又被公然反指向西方。在这种双重分类中，全球不平等的言辞脱离了它的建设性作用，而以一种经过适当修改的方式，被用来营造暴力和惩罚的氛围。

意识和身份认同

实际上，存在着对不公平和全球性义愤作出回应的多种方式。这些方式为了各自赢得今天世界人民的关注，相互之间展开了激烈竞争。在一种观点看来，那种推动寻求全球公平的论断，在另一种情况下，就会沦为被歪曲、褊狭和激化的好素材。这些素材又被用来推动全球性复仇。

这个问题很大程度上取决于，在评估全球不公平的影响时，如何处理身份问题。这可以将我们引向几个不同的方向，其中一种具有严重的破坏作用。这种方式就是，通过对过去的耻辱和当前差距的意识，依据身份的单一化对比（特别是通过一种“西方一反西方”的公式——这在第五章已经讨论过了），来培养和宣泄不满情绪。眼下，通过补充和——一定程度上是——激发人们的一种好战的宗教（特别是伊斯兰教的）身份，以便时刻准备与西方开战的行为，早已屡见不鲜。这个世界充满了单一性的对立身份，而与宗教分类相比，经济和政治差异只能作为次等主题。

幸亏这不是处理全球不平等以及过去和现在的屈辱的唯一途径。首先，更加公开地处理全球不平等和不满，同时更全面地认识相关的和可能的弥补措施（这一章的很大部分都是关于这一方面的），是一种富有成效的回应态度。其次，全球化自身也可以起到建设性的作用。这不仅可以通过利用全球经济关系的运行以及其他制度性安排的辅助作用（如前所述），来使社会更加繁荣，并进行更为公平的分配的方式来实现；也可以通过由全球经济密切联系形成广泛人际关系，进而形成跨国界联系的方式来实现。

近来，由于更为密切的联系、更加便利的交通以及更易入境等条件，世界缩小了很多。然而，在两百多年前，对于逐渐增强的经济和社会关系对扩展身份意识的范围和我们所关注的公平的范围所起的作用，大卫·休谟已有过评论。在1777年出版的《道德原理探究》（*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*）一书中，休谟指出了这些联系（在名为“正义”的一章中）：

再一次假设几个不同的社会间，为了相互的便利和利益，而保持相互交往。与人们视野的扩大和相互联系力量的加强相对应的是正义范围的扩展。历史、经验和理性足以指

导我们实现人类情感的自然发展和尊重正义的逐渐蔓延（这与我们熟悉这种优点的全面效果是相一致的）。[18]

对于国家间贸易和经济联系能够增强相隔甚远的人们之间的相互联系的可能性，休谟作了探讨。随着人们之间的联系越来越密切，人们对远方的人们开始产生兴趣。而这些人存在，在以前只是被模模糊糊地感觉到。

对全球不公平和不对称的广泛兴趣（反全球化是其中的一部分），可以被视为是大卫·休谟以下说法的体现：更为密切的经济关系，将把相隔甚远的人们，带入“正义认识的逐渐扩大”的范围中。这与先前的说法是一致的，即全球性抵抗的意见是当今世界新发展的全球伦理的一部分。尽管对全球资本主义的批评，常常只局限于口头谴责；但是这一批评，却很容易被延伸为通过合适的制度变迁来获取更多的全球性公平。

“反全球化”的批评，集中关注于当今世界弱势群体所遭受的不公平和不公正的待遇。由于这些批评中大量使用全球性伦理，这一批评不能被视为真的是反全球化的。这些激励人心的思想，要求为遭受剥夺和生活凄惨的人们寻求更为公平的待遇，还要求通过一种适当修改的全球规则，使得机遇的分配更为公正。全世界对这些问题紧迫性的讨论，要求富有成效地寻找到减轻全球不公的方法和途径。这一寻找自身就极为重要，而且这也必须是讨论它的首要——和重要——问题。然而，这一点对把我们从严重分裂的身份冲突中解放出来，也具有极为重要的作用。它改变了我们如何看待自己的方式。

注释

[1] The Advancement of Learning (1605; reprinted in B. H. G. Wormald, Francis Bacon: History of Politics and Science 1561 – 1626 [Cambridge: Cambridge University Press, 1993]), pp. 356–57.

[2] 我曾在2000年6月8日哈佛大学的毕业典礼讲话（“Global Doubts”）中探讨过这一问题，并发表在Harvard Magazine 102 (August 2000)。

[3] T. B. Macaulay, “Indian Education: Minute of the 2nd February, 1835”, reproduced in G. M. Young, ed. Macaulay: Prose and Poetry (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), p. 722.

[4] Howard Eves, An Introduction to the History of Mathematics, 6th ed. (New York: Saunders College Publishing House, 1990), p. 237. 也见 Ramesh Gangolli, “Asian Contributions to Mathematics,” Portland Public Schools Geocultural Baseline Essay Series, 1999.

[5] 必须承认英国在托尼·布莱尔和戈登·布朗的领导下，在推动八国集团向那一方向发展发挥了重要作用。由富有同情心的耀眼的公众人物B7

[6] 参见 Jeffrey Sachs, *The End of Poverty : How We Can Make It Happen in Our Lifetime* (London: Penguin Books, 2005)。

[7] 我的论文 “Gender and Cooperative Conflict,” in Irene Tinker, ed., *Persistent Inequalities* (New York: Oxford University Press, 1990) 讨论了合作与冲突的相关性。

[8] 参见 J. F. Nash, “The Bargaining Problem,” *Econometrica* 18 (1950); Sylvia Nasar, *A Beautiful Mind* (New York: Simon & Schuster, 1999)。

[9] 事实上, 市场经济的开拓型理论家, 从亚当·斯密、里昂·瓦尔拉斯、弗朗西斯·埃奇沃思到约翰·希克斯、奥斯卡·朗格、保罗·萨缪森以及肯尼思·阿罗都曾试图说明市场结果与资源分配以及其他因素密切相关, 而且他们——自亚当·斯密以来, 提出了很多进行更为公平和正义的安排的方法和手段。

[10] 参见 Paul A. Samuelson, “The Pure Theory of Public Expenditure,” *Review of Economics and Statistics* 35 (1954); Kenneth Arrow “Uncertainty and the Welfare Economics of Medical Care,” *American Economic Review* 53 (1963); George Alkerlof, *An Economic Theorist’s Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Joseph Stiglitz, “Information and Economic Analysis : A Perspective,” *Economic Journal* 95 (1985)。

[11] 参见 George Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism* (New York: Public Affairs, 2000)。

[12] 参见 Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (London: Penguin, 2003); *The End of Poverty : How We Can Make It Happen in Our Lifetime*。

[13] 根据斯德哥尔摩国际和平研究所的数据, 作为一个整体的20世纪90年代的比率是84.31%, 而近来的数据显示的是一种更为强化而不是逆转的情形。这一问题在第六章中进行了更为全面的讨论。在八国集团中只有一个国家(日本)没有任何这类出口。

[14] 疫苗委员会(the Vaccine Board)以及全球疫苗与防疫联盟(the Global Alliance for Vaccines and Immunization)对穷国能够广泛获得疫苗作出了巨大贡献。增加开发这类药品的激励因素的一个创造性做法是, 通过全球性非政府组织以及其他国际机构提供预先担保的大规模采购, 来确保医学研究的动力。参见 Michael Kremer and Rachel Glennerster, *Strong Medicine : Creating Incentives for Pharmaceutical Research on Neglected Diseases* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004)。

[15] 关于“现代医学的全球性前线”这一普遍性问题, Richard Horton做了富有启发意义的强调, 见 Richard Horton, *Health Wars* (New York: New York Review of Books, 2003) 也见 Paul Farmer, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor* (Berkeley : University of California press, 2003), 以及 Michael Marmot, *Social Determinants of Health : The Solid Facts* (Copenhagen : World Health Organization, 2003)。

[16] 关于公共服务在确保市场机制公平运转中的作用, 参见我与 Jean Dreze 合写的著作 *India : Development and Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002)。

[17] 参见我的论文 “Sharing the World”, *The Little Magazine* (Delhi) 5 (2004)。

[18] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (first published in 1777; republished, La Salle, III.: Open Court, 1966), p. 25.

第八章 多元文化主义与自由

当今世界非常需要多元文化。特别是西欧和美国在制定社会、文化和政治政策的时候，这种需求尤为迫切。这丝毫不足为奇，因为日益增加的全球交往与联系，特别是日益增多的移民，已经使各种文化的不同实践紧密接触。人们大体上接受“爱你的邻居”这一劝诫，也许是因为邻居们与自己的生活方式基本上相同（“下星期天早上风琴手休息时我们再继续这段谈话吧”），但是现在接受爱自己邻居的劝诫则要求人们善待自己周围的人非常多样化的生活方式。当今世界全球化的性质不允许我们回避多元文化所提出的严峻问题。

本书的主题——身份认同的观念以及它们与世界上暴力的关系——与理解多元文化的性质、意义、优点（或缺点）紧密相关。我认为，对待多元文化有两种不同的方式，一种是把多样性本身作为一种价值加以鼓励；另一种是把重点放在思考与决策的自由上，在尽量确保人们享有自由选择权利的前提下，弘扬多元文化主义。本书前面的章节曾经简要讨论过这些问题（特别是第六章），而且它们也属于如何更为宽泛地理解社会整体进步的问题：“以自由看待发展”——我曾在其他书中为之声辩。^[1]不过这些问题需要通过评价当前多元文化主义的实践，特别是在欧美的实践来加以更细致的考察。

中心问题之一必然是如何看待人类。是否应该按照人们所继承的传统特别是宗教信仰，以及他们出身的社群而把他们分门别类，并让这种他们自己无法选择的身份自动取得优先地位，并压倒他们的涉及政治、职业、阶级、性别、语言、文化、社会参与的以及其他种种团体身份？或者，是否应该把他们看成是具有许多团体归属的人，至于哪一种身份具有优先地位则必须由他们自己来选择（由他们承担起理性选择所带来的责任）？此外，我们在评价多元文化公正性的时候，是应该主要依据来自不同文化背景的人们在多大程度上被允许“自行其是”，还是应该依据他们可以在多大程度上通过在一个国家内获得受教育机会、参与公民社会活动以及政治经济过程而有效地运用做出理性选择的能力？要想公正地评价多元文化主义，这些根本性的问题就无法回避。

在讨论多元文化主义的理论与实践的时候，英国的经验值得特别关注。英国一直处在促进包容多元文化主义的前沿，既有成功也有不足，这些对欧洲其他国家和美国来说都有重要意义。^[2]英国的伦敦和利物浦在1981年确实曾经发生过种族骚乱（不过不像法国2005年的秋天那么动荡不安），这些骚乱导致了面向一体化的进一步努力。在过

去的25年间，英国的局势基本稳定。在英国，所有来自英联邦国家的居住者——其中大多数是非白人移民——都能立即享有完全的选举权，即便他们没有英国的公民资格。这非常有助于推动英国的族裔融合进程。此外，族裔融合进程还得益于移民在医疗、就学和社会保障方面获得了很大程度的无差别对待。尽管如此，英国最近还是有一部分移民产生了疏离感，并且还出现了土生土长的恐怖主义：一些来自移民家庭的年轻穆斯林——他们在英国出生、上学、长大——在伦敦通过自杀性炸弹袭击杀害了许多人。

因此，对英国多元文化主义政策的讨论备受关注，其激发起来的兴趣和情绪之强烈，大大超出了人们就这一话题本身的界限所能作出的预期。在2005年夏天伦敦遭受恐怖分子袭击后六个星期，法国一家主要报纸《世界报》(Le Monde)以《英国的多元文化模式陷入危机》为题发表了一篇评论文章，随后，另一家自由主义机构的领导人、美国“开放社会正义计划”主任詹姆斯·戈德斯顿 (James Goldston) 立即投入到争论中，他把《世界报》的文章称为“蛊惑性的”，并回应道，“不能因为有恐怖主义的现实威胁，就利用它做借口把英国1/4个世纪以来在种族关系方面所取得的成就一笔抹杀”。^[3]这里有一个相当重要的一般性问题值得探讨和评价。

我认为真正的问题并不在于是否“多元文化主义已经走得太远”（戈德斯顿以此来概括批评者的观点），而在于应该采取具体哪种形式的多元文化主义。多元文化主义是否仅仅是对文化多样性的宽容？人们选择某种文化实践是被以“社群文化”的名义强加接受，还是在有充分学习、思考其他方式的机会的前提下自由选择的结果？这两者之间的区别是否重要？在学校以及整个社会当中，不同社群的成员可以通过哪些渠道去了解世界上其他人民的信仰——以及无信仰——并学会理解人们是怎样做出他们所必须（即使只是隐含地）做出的选择？

英国的成就

我于1953年做学生的时候第一次来到英国，这是一个为不同文化提供空间的令人印象深刻的国家。许多方面的进步是极其巨大的。我还记得（我必须承认，我的回忆中有些许温情），我在剑桥的第一位女房东是多么担心我的皮肤可能在洗澡时褪色（我不得不向她保证我的肤色相当健康且耐久），此外她还很认真地向我解释说书写是西方文明的一项特殊发明（“是由《圣经》发明的”）。对于一个曾在英国文

化多样性巨变中——间断性地但是长久地——生活过的人来说，今天的英国与半个世纪前的英国的强烈反差是非常有趣的。

对文化多样性的倡导显然有助于许多人的生活。它使英国在许多方面成为一个特别有生气的国家。多元文化带来了各种不同的饮食、文学、音乐、舞蹈、美术乃至诺丁山狂欢节的迷人魅力，英国给了它的来自不同背景的人民各式各样的乐趣来享受并使他们引以为豪。此外，接受文化多样性（以及前面提到的选举权和公共服务以及社会保障方面的大致无差别的对待）让不同背景的人都更加容易地在这里找到了故乡的感觉。

不过应当记住，即便在英国，接受多样化的生活方式和不同的文化取向也不总是一帆风顺的。总是存在着一种间歇而又持久的呼声，要求移民放弃他们传统的生活方式，接受他们所移居的社会的主流生活模式。这种要求有时会采取一种非常细微的观点看待文化，拿某些微不足道的行为做文章，著名的保守党政治领袖、可怕的泰比特勋爵（Lord Tebbit）曾提议进行“板球测试”就是一个很能说明问题的著名例证。这个测试要求一个很好融入英国的移民应该在英国板球队与他原所在国板球队（比如巴基斯坦队）进行比赛时为英国队加油。

让我们先来为此说上几句好话，泰比特的“板球测试”具有令人羡慕的优点即明确性，它给移民提供了极为清晰的程序，使其能够完成与英国社会的融合：“为英格兰板球队加油，你就是好样的！”用别的方法，移民也许将很难确认自己是否真正融入了英国社会，再说了，因为什么是英国的主流生活方式已变得不再那么容易识别，移民们应该适应哪一种生活方式也就有点无所适从。比如，咖喱饭现在在英国的食谱中已经变得如此流行，以至于英国旅游局已经把它列为“正宗的英国餐”。在2005年16岁左右的英国中学生都要参加的普通中等教育证书考试(GCSE)中，“休闲与旅游”试卷当中有两道问题是：“除了印度食品，说出外卖餐馆经常提供的另一种食品”，以及“要想从印度外卖餐馆获得送餐服务，顾客应该怎样做”。保守的《每日电讯报》在报道2005年的GCSE考试时，并没有抱怨这类全国考试中的任何文化偏见，而是抱怨考题过于“简单”，任何人只要在英国生活过，不必接受任何专门训练，就都能回答上来。^[4]

我还记得不久前在一份伦敦的报纸上看到对一位英国妇女无可置疑的英国风格这样的描述：“她就像黄水仙或杂烩玛沙拉鸡(chicken tikka masala)一样，具有纯正的英国风格。”在这种情况下，一位来自南亚的移民到了英国也许就会有点犯迷糊了，要不是有泰比特的热心相助，他还真是很难弄清楚到底什么才算是确定的、外来人应该满足的成为真正英国人的标准。在以上看似琐碎无聊的探讨中所隐含的

重大问题在于，当前的文化交往已经导致了全球范围内行为模式的大融合，要想再找到某种真正内生的、历久不变的“本土文化”已经很困难了。^[5]但是，有了泰比特勋爵的赐教，建立起英国特性标准的任务一下子变得既规整又非常简单（简直和回答前面提到的GCSE试题一样简单）。

最近，泰比特勋爵又进一步表示，假如他的“板球测试”早被推行的话，它本可以阻止出生在英国的巴基斯坦裔武装分子所实施的恐怖袭击。他说：“要是我的建议真被付诸实践的话，那些袭击就不太可能发生。”^[6]人们不禁会想，这种自信的预言可能低估了潜在的恐怖分子——不论他们是否接受过基地组织的训练——轻易地凭借支持英国板球队而通过“板球测试”，而同时又丝毫不改变他们其他方面的行为模式的可能性。

我不知道泰比特勋爵本人到底有多喜爱板球。如果一个人喜欢板球比赛，那么他为一方或另一方加油要取决于一系列不同的因素，其中当然包括他对国家的忠诚或居住地认同，但也包括球技水平以及他对一场比赛——以及整项赛事——的兴趣。希望看到某种比赛结果经常会带来一种随机性，使得人们很难坚持不懈地支持任何一支特定的球队（无论是英国队还是其他球队）。尽管我的出身和国籍是印度，但我必须承认，有时候我会为巴基斯坦队加油，不光是当它与英国队比赛的时候是如此，与印度队比赛的时候也是如此。在2005年巴基斯坦板球队访问印度的巡回比赛中，当巴基斯坦队在这项总共六场的赛事中连输两场后，我在第三场比赛中就为巴基斯坦队加油，就是为了赛事能保持悬念和趣味。后来，巴基斯坦的表现好得出乎我预料，连赢了剩下的全部四场比赛，以4:2大胜印度队。（这真是印度人不断抱怨的巴基斯坦人“极端主义”的又一个例子！）

显而易见，更为严重的问题在于泰比特的板球测试所包含的告诫与获得英国公民权或居住权所应具备的责任完全无关，这些责任包括参与英国政治、参加英国的社会活动，以及停止制造恐怖袭击。它们与在这个国家里过一种有凝聚力的生活所需要的东西也相距甚远。

后殖民时代的英国很快就抓住了问题的关键所在。尽管有许多类似于泰比特的板球测试这样的建议，英国政治和社会传统的包容性质确保了个国家内存在的不同文化模式被视为多族裔英国内部的正常现象而被全盘接受。丝毫不足为奇的是，有很多正宗大不列颠后裔的英国人仍然觉得这样一种历史潮流是一个巨大的错误，并有时对英国居然变成这样一个多族裔国家而感到强烈的不满（我最近一次遇到这样的不满者是在一个公共汽车站，有个人突然对我说，“我早就看透你们了”，但令我失望的是，这位说话的人拒绝告诉我他从我这里看

到了什么)。然而英国的主流公众意见,至少直到最近为止,仍然非常倾向于宽容——乃至称道——文化多样性。

所有这些,以及选举权和无差别的公共服务(前面曾讨论过)所起的包容作用,大大有助于英国拥有最近法国所特别缺乏的种族之间的和睦。不过,仍有一些多元文化主义的中心问题悬而未决,现在我就来谈谈这些问题。

多元单一文化主义的问题

一个问题在于多元文化主义与所谓的“多元单一文化主义”(plural monoculturalism)之间的区别。多种文化并存,但它们之间的关系就像夜间往来的船只一样,这能算做是多元文化主义的成功例子吗?由于英国目前已经被交往派(interaction)与孤立派(isolation)的对立所撕裂,这种区别显得尤为重要(甚至对恐怖主义和暴力问题也有影响)。

在探讨这种区别的时候,我想首先指出印度餐和英国餐这样看起来截然不同的东西都能真正称得上是多元文化的。在葡萄牙人把干辣椒从美洲带到印度以前,印度是没有这种东西的,然而今天它已经被广泛用在一系列印度饭菜当中,并且成了大多数咖喱饭的主要调料。例如,在口感辛辣的“温达卢”(vindaloo)当中就大量加有干辣椒,这种食物就像它的名字所暗示的那样,令移民回想起用葡萄酒和土豆佐餐的时光。此外,印度炉烧烤(tandoori cooking)也许是在印度完善的,但是它最早是从西亚传入印度的。另一方面,咖喱粉则完全是一项英国发明,在克莱夫勋爵(Lord Clive)之前根本不为印度人所知,我猜想,它是由英国军队食物演化来的。现在我们又可以看到在伦敦的印度餐馆里,正在出现许多做印度餐的新方式。

与此相对,让两种风格或传统并存而不融合交流,其实应被视作“多元单一文化主义”。近来我们经常听到的捍卫多元文化主义的大声呼吁,很多时候其实不过是在要求多元单一文化主义。如果一位保守移民家庭里的姑娘要出去与一位英国小伙子约会,这当然可以算得上是多元文化主义的行动。相反,她的监护人试图阻止她出去约会的行为就很难算得上是多元文化主义的了,因为它试图保持各种文化的分离状态。然而恰恰是家长们的这种禁止行为——它其实强化了多元单一文化主义——得到了许多自称为多元文化主义者的人们的大力支持,他们支持的理由是尊重传统文化,似乎姑娘本人的文化自由根本无关紧要,不同的文化必须被保存在隔离的盒子当中。

出身于某种特殊的社会背景本身并不是文化自由的实践（前文对此已有讨论），因为它不是出于选择的行为。相反，决意坚定地留在传统模式内可以算得上是一种自由的实践，只要这种选择是在考虑了其他替代选择以后做出的。同样的道理，在深思熟虑后做出脱离——无论是部分地还是彻底地——某种既有行为模式的决定，也同样算得上是自由的实践。事实上，文化自由主义与文化保守主义可能经常发生冲突，如果以文化自由的名义捍卫多元文化主义的话，那么它很难被等同于毫不动摇地、不加思考地支持固守于某种先天继承下来的文化传统。

第二个问题与本书中已经大量讨论的这样一个事实有关，即宗教和族裔虽然可能是人们重要的身份认同（特别是假如他们有接受或拒绝特定传统的自由的时候更是如此），但他们也会非常重视其他的一些归属。除非做出非常离谱的定义，否则多元文化主义不可能凌驾于个人参与公民社会的权利、参与国家政治的权利，或者过一种非英国国教派生活的权利之上。进一步说，不管多元文化主义多么重要，它都不能自动给予传统文化超出其他文化的优先地位。

正如前面所讨论的那样，世界上的人民不能仅仅被从宗教归属的角度加以认识——把他们视为宗教的联邦。出于大致相同的理由，多族裔的英国不能仅仅被视为族裔社群的集合体。然而，这种“联邦式的”观点在当前的英国赢得了很多支持。的确，尽管这种观点颇有把人们塞进严格划分的“社群”樊笼的专制意味，但是它却经常被奇怪地解释为倡导个人自由的观点。甚至还有一种炫耀性的“憧憬”，认为“多族裔的英国在未来”将会是“由利益、爱以及集体归属感的纽带维系在一起的各种文化的松散联邦”。^[7]

但是，一个人与英国这个国家的关系必须得由他出身家庭的“文化”作为中介吗？一个人可以去亲近不止一种这样的“文化”，或者他也可以不去亲近任何一种。此外，一个人也可以做出决定，把自己的族裔或文化身份认同的重要性置于政治信念、职业责任或文学信念之下。无论他在那个臆想中的“文化的联邦”中处于何种位置，这都是一种由他自己去做出的选择。

这些并不是抽象的考虑，也不是复杂的现代生活所独有的。早年间一个南亚人来到英伦三岛的例子很能说明问题。柯妮莉亚·索拉布吉（Cornelia Sorabji）于19世纪80年代从印度来到英国，她的各种身份认同反映了她以及类似她的很多人具有的各式各样的归属。她本人以及其他人对她有各式各样的描述：她是一个“印度人”（她最终返回了印度并写了一部名为《印度的召唤》（India Calling）的感人著作），她对英国同样有故乡的感觉（“我有两个祖国，英国和印

度”），她是一个“帕西人”（我是一个帕西族人），她是一位基督徒（对“基督教会的早期殉道者”充满了崇敬），她是一位穿印度传统莎丽服的妇女（《曼彻斯特卫报》(Manchester Guardian)说她“总是得体地穿着色彩艳丽的丝制莎丽服”），她是一位律师并且有资格现身高等法院法庭（曾在林肯律师学院学习），她是一位妇女受教育权利和闺阁妇女法律权利的捍卫者（她专门为戴面纱的妇女作法律顾问），她是英国对印度统治权的坚定支持者（她甚至不那么公正地指责圣雄甘地，说他“招募六七岁大的小孩（反英）”），她对印度一直怀有乡愁（“佛陀伽耶的绿色鹦鹉，印度村庄的蓝色炊烟”），她是一个坚信男女不对等的人（她对被人看做“现代妇女”深感骄傲），她是一个男子学院的女教师（“18岁就进入一个男子学院”），她还是第一个从牛津大学获得民法学学士学位的女性（要求“牛津教职员大会颁布一条特别命令，允许她落座”）。[8]柯妮莉亚·索拉布吉的选择肯定受到了她的社会出身和背景的影响，但她自己做出了决定并且为自己选择了优先次序。

如果多元文化主义坚持人的身份认同必须由他的社群或宗教背景来界定，而忽视一个人所有其他归属（语言、阶级以及与政治观点和社会角色相关的社会关系等等），并赋予宗教或传统传承自动的优先性，那么这种多元文化主义的道德和社会诉求都将存在严重的问题。然而，这种对多元文化主义的狭隘理解方式近年来在英国的官方政策中扮演了重要的角色。

积极推行新的“宗教学校”（faith school）的国家政策就很能反映这种理解方式，这类宗教学校是新近为伊斯兰教、印度教和锡克教儿童设立的（此外，基督教的宗教学校早就存在），这种做法不仅从教育上说是有问题，而且它纵容了以分裂的观念去看待本已消除了种族隔离的英国的社会生活。许多这类机构恰恰正是在宗教优先性（religious prioritization）成为世界暴力冲突主要来源的时候设立的（英国本国的这类暴力冲突，包括北爱尔兰天主教徒和新教徒的对立，其实与这些分立的宗教学校都不无关系）。布莱尔首相说“这些学校都具有强烈的宗教精神和价值观氛围”[9]，这话当然没错。可是教育绝不仅仅是为了让孩子们、特别是幼童们浸泡在世代相传的古老宗教精神中。它还应帮助孩子们培养起成年人所应有的理性地做出全新决定的能力。重要的目标不应当是因为大不列颠人以前有他们自己的“宗教学校”，所以就得针对这个搞出一些表面的“平衡”；而应当是切实加强孩子们在一个族裔融合的国家里成长所必需的过一种“经过思索的生活”（examined life）的能力。

理性的优先性

印度皇帝阿克巴在很久以前就非常清楚地指出了问题的核心所在，他曾在16世纪90年代对理性与信仰的关系进行过深入的思索。大莫卧儿阿克巴从生到死一直都是穆斯林，但是他坚持认为信仰不能取得超过理性的优先地位，因为人必须靠理性才能证明——或者（如有必要的话）反驳——继承下来的信仰的正当性。在遭到鼓吹直觉信仰的传统主义分子的攻击时，阿克巴对自己的朋友同时也是他深为信任的副官阿卜杜尔·法兹尔 (Abul Fazl) (此人通晓梵语、阿拉伯语以及波斯语，是精通包括印度教和伊斯兰教在内的许多宗教的大学者) 说过这样一段话：

赞成理性拒斥传统主义道理至为明白，无须争辩。假如传统主义是正确的，那么预言家们仅仅听从长者就可以了（而不必带来新的启示）。^[10]

理性必定是优先的，因为即便要质疑理性，我们也必须得靠说理的办法。

阿克巴认为必须在多种文化并存的印度倡导宗教多样性，于是他安排了宗教对话，不仅请16世纪时主流的印度教徒和穆斯林参加，也请基督教徒、犹太教徒、祆教徒、耆那教徒，甚至“遮卢婆彻” (Carvaka)——公元前6世纪以后在印度流行了长达两千多年的一种无神论思想流派——的信徒来参加。^[11]

阿克巴对宗教信仰没有采取“全盘接受或否定”的态度，他愿意理性思考每一种复杂宗教的各种元素。比如，在与耆那教徒争论的时候，阿克巴对他们的宗教仪式持怀疑态度，但是信服了他们的素食主义主张，最后甚至指责所有的食肉行为。尽管所有这些引起了主张宗教应当建立在信仰而不是理性基础上的人们的愤怒，但阿克巴仍坚持他所说的“理性之路” (rahiaql)，并坚持公开对话和自由选择的必要性。阿克巴还宣称他的伊斯兰教信念来自理性思考和选择，而不是“盲目的信仰”，也不是来自他所说的“传统泥沼”。

还有另一个进一步的问题（这与英国尤其相关），这个问题涉及非移民社群应当如何看待多元文化教育要求。是否应该采取类似让各个社群自行组织欢庆自己的历史节日那样的形式，而不必考虑让老“大不列颠人”去更加了解世界文明在起源和发展当中的全球性相互影响（第三章至第七章对此曾加以讨论）这样一种需要呢？如果所谓的西方科学或西方文化的起源依赖于中国的发明、印度和阿拉伯的数学、西亚对希腊和罗马遗产的保护（比如，在许多世纪后把被翻译成拉丁语的被人遗忘的希腊经典又转译为阿拉伯语），那么在当前多族裔

的英国的学校课程中，不应该对这些丰富多彩的交往历史加以更加充分的展现吗？多元文化主义所优先考虑的问题与多元单一文化主义优先关注的问题有很大的区别。

如果说与宗教学校有关的问题主要涉及赋予未经理性思考的信仰超过理性的优先地位这样一种有问题的做法的话，那么这里还有另一个重要的问题，它涉及用宗教而不是其他标准来划分人群的做法。人类行为与做事的优先考虑受到他们全部归属的影响，而不仅仅是宗教的影响。比如，前面讨论过的孟加拉国从巴基斯坦分离出去的例子，就主要是出于语言和文字以及政治上的优先考虑，而不是出于宗教原因，因为巴基斯坦和孟加拉信仰同一种宗教。

孟加拉人社群尽管在英国算是一个很大的社群，但是它也被从宗教的角度，像其他同信一种宗教的社群那样被笼统划分为一大类，其文化和各种取向没有得到进一步的承认。这种做法也许会受到伊斯兰教士和宗教领袖们的欢迎，但它必然会忽略那个国家丰富的文化，并无视孟加拉人原本拥有的丰富多彩的身份认同。它还有意忽视了孟加拉这个国家形成的历史。此时此刻，在孟加拉国内，世俗主义者与压制他们的人（包括宗教原教旨主义者）之间正在进行着政治斗争，不知道出于什么原因，英国的官方政策似乎更加同情后者而不是前者。

这一问题的政治重要性怎样强调都不为过。必须承认，这一问题并非源自近几届英国政府。的确，许多年来英国的官方政策给人以这样一种印象：即它主要从各自出身社群的角度来看待那些来自于南亚次大陆的英国公民和居住者，而当前——随着近来世界范围内宗教（包括原教旨主义）重要性的上升——社群又主要是依据宗教来界定，而没有采取对文化更宽泛的界定。问题不仅限于学校教育，也不仅限于穆斯林。把印度教和锡克教的宗教领袖分别当做英国印度人和锡克人发言人的做法，也是对同样问题的部分反映。这样的做法不是去鼓励不同背景的英国公民在公民社会中相互交往、作为公民去参与英国政治，而是让他们“通过”“自己的社群”来行动。

这种还原主义思维的浅见直接影响到了不同社群的生活模式，特别是给移民及其家庭的生活造成了严重限制。不仅如此，正如2005年的事件表明的那样，公民和定居者怎样看待他们自己也会影响到其他人的生活。从一方面来说，如果一个人是在宗派模式下（不一定是暴力的模式）受教育成长起来的话，那么他受宗派集团主义影响的可能性就更大。英国政府正在努力阻止宗教领袖们煽动仇恨情绪，这当然是正确的，但问题肯定比这要复杂得多。它涉及有移民背景的公民是否应该在一个假想的社群联邦内，把自己首先视作特定社群、特定宗教族裔的成员，并且认为自己只能通过这种成员身份才能成为一个英

国人。不难理解，在任何一个国家里，这种分裂性的观点都会更容易开启煽动和滋生宗派暴力的大门。

托尼·布莱尔想要“走出去”，“到穆斯林社群内部”讨论恐怖与和平的问题，“去深入了解（这个）社群”，^[12]这当然有必要。布莱尔致力于公平与正义的抱负是不容置疑的。然而，多族裔英国的未来在于认可、支持和帮助不同政治、语言、社会取向（以及不同族裔和宗教）的公民在各种不同的身份，包括作为公民的身份下，以各种不同的方式相互交往。英国移民——穆斯林以及其他——的参与不应该像现在这样，被首先放在“社群关系”的篮子里实行，并且要以宗教领袖（包括“稳健的”教士以及“温和的”阿訇，或其他宗教社群的和藹发言人）为中介来完成。

非常有必要去重新思考和理解多元文化主义，既要避免对社会身份认同概念上的混淆，更要防止有意利用这种概念混淆带来的、甚至某种程度上受到鼓励的分裂。（如果以上分析正确的话）特别要避免把以文化自由为特点的多元文化主义与以建立在信仰基础上的分裂主义为特点的多元单一文化主义这两者相混淆。一个国家不能被视为分裂的碎片的集合体，其中公民被固定在特定的碎片中。无论公开还是隐舍地，英国都不能被设想成为一个由各宗教族裔构成的联邦国家。

甘地的论点

英国今天面临的问题与当年英属印度面临的问题有一种奇特的相似性，圣雄甘地认为这些问题正是由英国对印度的统治直接造成的。甘地特别反对印度是一个不同宗教社群的集合体这样的官方看法。当甘地1931年来到伦敦参加英国政府倡议举行的“印度圆桌会议”时，他发现自己被安排在一个特定宗派的角落里，其名称“联邦结构委员会”颇能暗示问题所在。甘地仅被视为印度教徒、特别是“印度教种姓阶层”的发言人，而其他半数印度人口则由英国首相选定的其他人来代表，他们各自代表一个“其他社群”，甘地对此深为不满。

甘地坚持说尽管他本人是一个印度教徒，但是他领导的政治运动是彻底的普遍主义的，而绝非一种基于社群的运动，它的支持者来自于印度的各个宗教群体。尽管他看到了各宗教之间的区别，但他指出以其他方式划分印度人口同样有意义。甘地向英国统治者提出了一个强烈的请求，要他们承认印度人各种身份的多重性。事实上，他说他不想专门为印度教徒代言，而是要为“千百万默默无闻、辛勤劳作、忍饥挨饿的印度人”说话，这些人“占印度总人口 85%以上”。^[13]他

还说，经过极大的努力，他甚至可以为其余那部分人代言，即“王公、地主，以及受教育阶层”。

甘地指出，性别是另一个英国分类所忽视的重要差异基础，正因为如此，印度妇女的问题根本没有被加以考虑。他对英国首相说：“对于妇女，你们完全拒绝为她们设立代表。”他进一步指出，“她们恰好占了印度人口的一半。”跟随甘地参加圆桌会议的莎绿琴尼·奈都 (Samjini Naidu) 是唯一的女性代表。甘地提到了这样一个事实，即她已当选为印度最大政党国大党的主席(她于1925年当选，比英国妇女当选为主要政党的领袖早了50年，直到1975年，玛格丽特·撒切尔才当选为英国保守党领袖)。根据英印统治当局的“代表原则”，莎绿琴尼·奈都完全可以为半数印度人即印度妇女代言；另一位代表阿布杜尔·卡亚姆 (Abdul Qaiyum) 指出这样一个事实：莎绿琴尼·奈都——他称她为“印度的南丁格尔”——还是一位在集会上广受欢迎的诗人，这又是一种与印度政治家完全不同的身份。

在这次访问期间的一次由皇家国际事务学会安排的会议中，甘地还强调他坚持竭力反对“对整个国家的分割”。^[14]甘地“保持统一”的努力当然最终并不成功，不过他仍愿意花比国大党领导层的其他人所能接受的更多的时间进行谈判，以阻止印度 1947 年的分裂。如果甘地目睹了 2002 年在他的家乡古杰拉特邦，由印度教宗派主义领导人组织的针对穆斯林的暴力行为^[15]，他一定会痛心疾首。然而，如果他知道这一野蛮行径遭到了印度绝大多数人的谴责，并导致了对古杰拉特邦暴行负有责任的政党在随后（2004年5月）的大选中遭到惨败，那么他也许会感到宽慰。

与他在1931年伦敦圆桌会议上提出的观点不无关联的是，甘地也许会从当前印度的政治状况中获得一些慰藉：印度超过 80% 的人口是印度教徒，但是当前却由一位锡克人作总理（曼莫汉·辛格 (Manmohan Singh)），一位穆斯林作总统（阿卜杜尔·卡拉姆 (Abdul Kalam)），其执政党（国大党）由一位基督教背景的妇女领导。这类社群混合的情况在印度生活的许多方面都可以看到，从文学到电影，从商业到体育，大都如此，而且这类现象已不再被看做新鲜事。比如，印度最富有的商人（确切地说是印度首富）是穆斯林（阿齐姆·普莱姆基 (Azim Premji)），印度板球队的队长是穆斯林（帕图蒂 (Pataudi) 和阿札鲁丁 (Azharuddin)），第一位在国际网坛受到关注的女星也是穆斯林（萨尼亚·米尔扎 (Sania Mirza)），问题不仅在于穆斯林在印度赢得了这些地位，而且在于在以上例子中，他们首先都被看做印度人，而不是被特意视为印度穆斯林。

在最近议会讨论英迪拉·甘地总理被她的锡克族卫兵刺杀后印度爆发的杀害锡克人事件的司法报告时，印度总理辛格对议会说：“我要毫不犹豫地不仅向锡克族人道歉，而且要向所有印度公民道歉，因为1984年发生的事件是对国家概念以及宪法原则的破坏。”^[16]在他道歉的时候，辛格的多重身份显得格外突出，对锡克族来说，他是印度总理和国大党的领袖（1984年的时候也是国大党执政），而他又是一个锡克人（他总是带着一顶锡克族小帽）；对整个印度国家来说，他当然又是一个印度公民。如果用一种认为每个人只能有一种身份的“单一性的”视角来看的话，所有这些会变得十分令人困惑，但是身份与角色的多重性恰恰印证了甘地在伦敦会议上提出的论点。

印度的穆斯林人口几乎比世界上所有穆斯林占人口多数的国家都要多（印度有一亿四千五百多万穆斯林，几乎与巴基斯坦的穆斯林一样多），然而，印度却很少产生以伊斯兰教为名义的本土恐怖主义，与基地组织也几乎没有任何联系，这一事实早已被很多人指出过了。这有许多原因（其中也包括专栏作家托马斯·弗里德曼强调的印度日益增长且趋于一体化的经济）。^[17]但是必须有一部分功劳要归于印度的民主政治本质，同样应感谢的是印度广泛接受了由甘地倡导的这样一种思想：除了宗教族裔之外，还有很多身份认同对人的自我认识以及国家内部不同背景的公民之间的相互关系都至关重要。

我知道作为一个印度公民，由我来声称由于圣雄甘地和其他人（其中包括印度最伟大的诗人泰戈尔，他曾对“印度的观念”做过清晰分析，并把自己的家庭背景描述为印度、伊斯兰和英国三种文化的结合）的领导，印度在相当程度上避免了内生的与伊斯兰教相关的恐怖主义，而这种恐怖主义正在威胁着包括英国在内的一些西方国家，这多少有点自吹自擂的嫌疑。然而，当甘地问“想象一下把整个国家撕开割成碎片的情形，这样还能称其为一个国家吗”的时候，他表达的是一种普遍性的关切，而不仅仅是针对印度的。

甘地有这样的追问是因为他对印度的未来深感忧虑。然而，这样的问题并不局限在印度，它也可能出现在别的国家，包括那个直到1947年还在统治印度的国家。按照宗教族裔界定人民、从社群的角度预先决定某些事情的优先权而不考虑其他的身份认同，这样的做法曾在印度产生过灾难性的后果，甘地认为印度的英国统治当局支持这种做法，实际上，同样的问题也会困扰统治者自身的国家。

在1931年的圆桌会议上，甘地没有获得成功，就连他表达的不满意意见，也只是被轻描淡写地记录下来，根本没有提及这些不满因何而发。甘地在会议上曾向英国首相这样报以微词：“在绝大多数这些报告当中，您会找到一种不满的观点，而且很不幸的是，在绝大多数情

况下，这种不满属于我。”然而，甘地富有远见地拒绝接受把一个国家看做宗教和社群的联邦，这种拒绝却并不仅“属于”他个人。假如世界愿意正视甘地提醒世人注意的问题，那么这种拒绝同样属于整个世界。它也属于今天的英国。至少我个人希望如此。

注释

[1]. Development as Freedom (New York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999).

[2]关于美欧关系问题，另见Timothy Garton Ash, Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time (London: Allen Lane, 2004)。

[3]. James A. Goldston, "Multiculturalism Is Not the Culprit," International Herald Tribune, August 30, 2005, p. 6. 另一个不同的视角可参见Gills Kepel, The War for Muslim Minds: Islam and the West (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), particularly chapter 7 ("Battle for Europe")。

[4]. "Durnbed-Down GCSEs Are a 'Scam' to Improve league Tables, Claim Critics," by Julie Henry, Daily Telegraph, August 28, 2005, p. 1.

[5]关于融合对当代世界的重要影响，见Homi Bhabha, The Location of Culture (New York: Routledge, 1994)。

[6]. Agence France-Presse report, August 18, 2005.

[7]此处的描述来自于“多族裔英国的未来委员会”(Commission on the Future of Multi-ethnic Britain)荣誉主席 Parekh 勋爵的文章 "A Britain We All Belong To," Guardian, October 11, 2000。还有许多类似的表达，它们都要求采取一种更为笼统形式的“联邦”制度。然而，Bhikhu Parekh本人在他的其他著作中颇具洞察力地提出了多元文化主义的其他前景，尤其见Rethinking Multi-culturalism: Cultural Diversity and Political Theory (Basingstoke: Palgrave, 2000)。

[8]参见 Cornelia Sorabji, India Calling (London: Nisbet, 1934); Vera Brittain, The Women at Oxford (London: Harrap, 1960)。

[9]引自布莱尔首相2005年7月26日一次新闻发布会的讲稿。托尼·布莱尔在对待建立伊斯兰教学校问题上，表现出了与处理旧的基督教学校同样强烈的文化公平精神。这一问题在第六章中也曾进行过探讨。

[10]参见 M. Athar Ali, "The Perception of India in Akbar and Abu'l Fazl," in Irfan Habib, ed., Akbar and His India (Delhi: Oxford University Press, 1997), p. 220.

[11]关于传统中对宗教思想的替代性派别(包括不可知论和无神论)进行理性思考这一问题，参见我的书: The Argumentative Indian (London: Allen Lane; New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005)。

[12]. From a press conference on July 26, 2005.

[13]. Indian Round Table Conference (Second Session) 7th September, 1931 — 1st December, 1931: Proceedings (London: Her Majesty's Stationery Office, 1932); 参见 C Rajagopala-chari and J.C. Kumarappa, eds., The Nation's Voice (Ahmedabad: Mohan-lal Maganlal Bhatta, 1932)。

[14]. M.K. Gandhi, "The Future of India," International Affairs 10 (November 1931), p. 739.

[15]. 2002年古杰拉特邦的可怕事件除了涉及野蛮之外，Rafiq Zakaria 在 Communal Rage in Secular India (Mumbai: Popular Prakashan, 2002)一书中还富有启发性地探讨

了这场蓄意挑起的暴力事件所引出的意识形态问题（包括否定甘地融合性观念的企图）。

[16] Indian Express, August 13, 2005.

[17] Thomas Friedman, *The World Is Flat* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005)•然而，印度在克什米尔的纪录尤其不能令人满意。克什米尔政治既受外来的恐怖主义，也受内部叛乱的困扰。

第九章 思考的自由

我第一次亲眼目睹杀人事件是在11岁的时候。那是一次发生在1944年的社群骚乱，在英国对印度的统治于1947年结束之前的最后几年里，这种骚乱冲突屡见不鲜。我看到一个浑身流血的陌生男子突然跌跌撞撞地从大门闯进了我家的花园，他一边喊着救命一边要水喝。我大声呼叫父母，同时给他取来了一些水。我父亲赶忙把他送往医院，在那里他终因伤势过重而不治身亡。他的名字叫卡德尔·米亚（KaderMia）。

印度独立之前的印度教徒与穆斯林之间的冲突还导致了巴基斯坦和印度最终以那样一种方式分离。大屠杀出人意料地突然爆发，连一向平静的孟加拉邦也未能幸免。卡德尔·米亚是在达卡被杀害的，达卡是当时还没有分裂的孟加拉邦第二大城市——仅次于加尔各答，在分裂后又成为东巴基斯坦的首府。我的父亲当时在达卡大学任教，我们家住在达卡老城中一个名叫瓦立（Wari）的地区，那儿离大学不远，是一个印度教徒的聚居区。卡德尔·米亚是一个穆斯林，对他行凶的印度教歹徒就是认准了他这一身份。在那天的骚乱中，数百名穆斯林和印度教徒被对方杀害，而这种状况后来还将日复一日地重演。

那次突如其来的大屠杀似乎是凭空而来的，但是它肯定是由宗派主义分子煽动和精心策划的，与当时要求分离的狂热政治要求有着千丝万缕的联系。仇杀骚乱并未持续太久；孟加拉实现分离之后，冲突双方的气焰就烟消云散了。印度教徒与穆斯林暴力冲突的狂热情绪迅速降温，让位于其他看待自我与他人的观点，人们身份的其他特征获得了珍视。事实上，若干年以后，达卡市变成了孟加拉地区爱国主义的中心，孟加拉的穆斯林和印度教徒共同拥有的孟加拉语言、文学、音乐以及文化受到了人们强烈的赞美。人们重新对共同拥有的丰富多彩的孟加拉文化产生了强烈的自豪感，而这种现象本身具有重大意义，因为在印度教徒与穆斯林冲突的盲目狂躁中，它曾一度黯然失色。但是这种自豪感的重新出现也有着强烈的政治关切，东巴基斯坦（即巴基斯坦的孟加拉部分）的人们对于这个伊斯兰国家的两大部分在政治权力、语言地位以及经济机会等方面存在的严重不平等而深感不满。

巴基斯坦内部孟加拉人的疏离感最终导致了1971年巴基斯坦的分裂，一个世俗、民主的孟加拉国成立了，达卡成为这个新国家的首都。1971年3月达卡发生了屠杀事件，当时分离运动正在进行当中，巴基斯坦军队对孟加拉叛乱进行了残酷镇压，当时身份认同的对立是以

语言和政治而不是宗教来划线的，来自西巴基斯坦的穆斯林士兵残酷镇压——并杀害——东巴基斯坦的穆斯林抗议分子（以及涉嫌抗议的人）。从那以后，新成立的“自由旅”（Mukti Bahini）就开始为孟加拉从巴基斯坦彻底独立出来而战斗。在“为自由而进行的斗争”当中，身份认同的对立主要是以语言和文化（当然还有政治）来区分的，而不取决于宗教上的差异。

在卡德尔·米亚被杀害六十多年后的今天，当我回想起20世纪40年代印度教徒与穆斯林之间致命的骚乱冲突时，我很难相信这些可怕的事情真的发生过。但就算当年孟加拉的社群冲突完全是转瞬即逝的（后来在印度其他地区发生的少数骚乱，就其规模和影响而言，远比不上20世纪40年代发生的那场骚乱），它仍使数以千计的印度教徒和穆斯林丧命。那些（以各自的“我们的人民”的名义）煽动屠杀的政治教唆者把各自社群中原本平和的普通人变成了杀人不眨眼的恶魔。他们调唆这些人，使他们相信自己除了是印度教徒或者穆斯林（因此必须对“对方的社群”进行报复）之外，别的什么都不是：既不是印度人，也不是南亚次大陆人，也不是亚洲人，也不是人类共同体的一分子。

尽管两个社群中的大多数人并不是从这种狭隘狂热的角度看问题的，但是相当多的人还是突然落入了这种可怕的思维模式的陷阱，他们当中特别野蛮的那些人——这些人大都处于各自社群的底层——很容易被引诱去杀害那些（从各自立场出发定义的）“残杀我们同胞的敌人”。透过宗派主义单一性的棱镜来看，原本多侧面的人都变得只有一种身份，这种身份仅与宗教——或者更确切地说——宗教族裔有关（因为就算一个人不信仰本族裔的传统宗教，也难以确保他不受袭击）。

卡德尔·米亚是一个穆斯林日间劳工，他是在去邻家打工挣钱糊口的路上遇害的。在大街上，一群素不相识，以前可能连正眼都没瞧过他的人挥刀朝他砍去。对于一个目睹这一悲惨事件的11岁的少年来说，这件事不仅成了名副其实的噩梦，而且非常令人困惑。为什么有的人会突然被杀害？会被那些他根本不认识，也从来没有冒犯过的人杀害？卡德尔·米亚被看做仅有一种身份——既然他是“敌人”社群的一分子，就“应该”被打甚至被杀——这似乎令人难以置信。对一个困惑的少年来说，基于身份的暴力特别难以理解。即便对于一位仍处于困惑中的成年人来说，理解这个问题也非易事。

在他被我们用汽车匆忙送往医院的路上，卡德尔·米亚告诉我父亲，他的妻子曾请求他不要在骚乱期间去充满敌意的地区。但是他必须出门找工作挣一点钱回家，他的家里已经揭不开锅了。由经济赤贫

而带来的惩罚竟然是死亡。经济贫困与彻底不自由（甚至没有生存的自由）之间存在着可怕的联系，这样一种认识以巨大的力量震撼了我幼小的心灵。

卡德尔·米亚是作为一个受害的穆斯林而死的，但他同时也是作为一个穷人、一个在困难时期为挣钱养家而拼命找工作的失业劳工而死的。任何社群中总是最贫穷的人最容易在这类骚乱中遇害，因为他们不得不在完全没有保护的状态下外出糊口，而且他们简陋的住所也最容易被暴徒们洗劫捣毁。在印度教徒与穆斯林的骚乱冲突中，印度教歹徒轻而易举地杀死了贫困的底层穆斯林，而穆斯林暴徒杀害贫苦的印度教徒同样不费吹灰之力。虽然暴行受害者的社群身份完全不同，但是他们的阶级身份（都是些没有什么经济依靠的穷苦劳工）却差不多。但是在那些片面沉湎于单一性归属的日子里，除了宗教族裔的身份以外，其他身份都不为人们予以考虑。单一性对抗的幻象造成了对人的彻底抽象，吞噬了被卷入的对抗者的思考自由。

暴力的滋生

与60年前相比较，当前世界各地宗派暴力冲突的严重性与极端性有过之而无不及。隐藏在残暴行径背后的，是一种对人类身份的严重的概念混淆，这种混淆把具有多种维度的人变成了一种单向性的动物。一个于1994年应召加入胡图族杀人匪帮的人被赤裸裸地要求自己仅仅看做一个胡图族人，而不是卢旺达人、非洲人或者人类（这些身份都是与他们要杀的图西族人共有的），他的唯一任务就是“要图西族人的命”。我的一位巴基斯坦籍朋友沙哈亚·汗（Shaharyar Khan）是一位受人尊敬的高级外交官，他被联合国秘书长在卢旺达发生大屠杀期间派往那里，事后他这样对我说：“你我都曾目睹过20世纪40年代发生在南亚次大陆骚乱中的野蛮行径，但是卢旺达发生的屠杀规模和种族灭绝的程度仍然大大超乎我的预料。”^[1]发生在卢旺达的屠戮行为，以及与之相关的邻国布隆迪的胡图族与图西族之间的仇杀，造成超过一百万人在短短数天之内丧命。

对他人的仇恨并非一件易事。奥格登·纳什（Ogden Nash）在他的诗（《对他人少些敌意》）中正确地指出了这一点：

学校中随便一个小孩都能爱得傻乎乎，
然而仇恨，我的孩子，那可是一门艺术。

既然如此，如果我们看到不同群体的人们之间存在大量的仇恨与暴力冲突，那么随之而来的问题就是：“这种‘艺术’是如何形成的？”

单一身份的幻象符合冲突对抗策划者的暴力目的，它是由残暴行径的指挥者精心培养和塑造的。这种单一身份的幻象可以在冲突中加以利用，因此不难理解，它对那些煽动暴力的人非常有吸引力。他们竭力寻求这种简化主义的思维模式，这也并不令人奇怪。但是仍存在一个重大的问题，那就是，为什么在一个存在着多重身份归属的世界中，在单一性身份显得极其幼稚的情况下，这种对单一性的培养仍然如此成功？根据一个人所拥有的众多身份之一而对其加以片面地概括，这当然是一种极为粗糙的思想方法（我在前面的章节中已对此加以讨论），然而，从实际效果来看，单一性幻象显然又是非常易于加以鼓吹和操纵的。出于暴力目的而鼓吹单一身份的人采取了这样的形式，他们首先根据特别的目的而挑选出一个身份群体——直接与当下暴力目的相关，然后通过片面的强调和煽动来抹杀人们的其他各种归属和关系。（“在我们自己的人民被杀戮、妇女被强暴的时候，你怎么还能谈论其他问题呢？”）

滋生暴力的艺术依靠某些本能，同时利用这些本能去挤掉思考的自由和冷静推理的可能性。但是我们也必须认识到，它同样要靠一种逻辑——一种片断性的逻辑。在大多数情况下，为了特定行动而挑选出来的特定身份，确实是被招募者的真实身份：一个胡图人确实是胡图人，一个“泰米尔猛虎”组织的成员的确是泰米尔人，一个塞族人当然不是阿尔巴尼亚族人，一个心灵已被纳粹哲学毒化的温文尔雅的德国人当然是温文尔雅的德国人。为了把这些自我认识转化为杀人的工具，就必须（1）忽略掉所有其他归属的重要性，以及（2）以一种特别咄咄逼人的形式重新界定这种“唯一”的身份。正是在这里，卑鄙和混淆乘虚而入。

高级理论的低级运用

尽管要求人们把他们的思想局限在一种单一的身份认同似乎是一种很原始的做法，但值得注意的是，把人们塞进单一身份的盒子里，其实是很多关于文化与文明的高级理论的特征，事实上，这类理论目前相当有影响（正如我在前面的章节所讨论的那样）。当然，这些理论并非鼓吹或纵容暴力——确实远非如此。然而，它们都试图把人理解为主要是一特定社会集团——或社群——的成员，而不把他们看做具有多样性身份的人。团体成员的身份当然可能是重要的（任何一个关于人或个人的严肃理论都不会忽视这些社会关系），但是，仅重视每个人的一种（而忽略其他所有）归属会造成一种对人的过分简化，一下子抹杀人的多方面归属与关系的深远影响。

例如，文明的分类者经常给印度贴上“印度教文明”的标签。这样的描述既没怎么注意到（正如前文已经谈到的）印度有超过一亿四千五百万的穆斯林（更不要说还有印度的锡克人、耆那教徒、基督徒、袄教徒以及其他），也忽略了这个国家的人民有许多不通过宗教而发生的相互联系，这些联系倒是通过政治、社会、经济、商业、艺术、音乐等方面的参与而达成的。社群主义这一具有重要影响的学派也以一种不那么直接的方式，宣扬基于社群成员的单一身份，每个人只有一种身份（one identity per human being）。事实上，这贬低了使人成为真正复杂多样的社会动物的其他各种归属的重要性。

在这样的背景下，特别有意思的是要记住社群主义思想原本是想——至少在一定程度上——通过强调一个人的“社会背景”来建设性地理解身份认同问题的。^[2]但是原本非常值得尊敬的更加“全面地”理解人类的理论尝试，到头来却几乎蜕变成一种把人主要理解为某一个特定团体成员的狭隘观点。这样的观点，可算不上什么从“社会背景”出发的观点，因为每个人都有许多不同的联系与归属，其各自的重要性因具体情况的不同而有很大区别。尽管“把人放在社会中去理解”这一令人称道的视角（它在许多社会理论中被反复援引）隐含着丰富多彩的观点，但是这种视角在现实应用的时候，却往往采取了一种忽视一个人多方面的社会关系的重要性，并严重低估其“社会处境”的多样性的形式。这种隐含的观点以一种极端简化的形式看待人性。

单一性幻象的惩罚

对人类身份认同的单一性贬抑具有深远的影响。这种幻象正好符合把人们划进各种严格单一性的归属之内的需要，它更可以被用来支持鼓动群体间的对抗。类似文明分类或者社群限定这样具有单一性特征的高级理论，其目标当然不是为了播下对抗的种子——事实恰恰相反。比如，“文明的冲突”理论的提出与宣扬，其目的是要指出已经存在的现实（我已经指出这是一种错误的认识方式，但这跟动机和煽动行为是两码事），“文明冲突”的理论家们认为自己“发现”了对抗，而不是“制造”了或者增进了对抗。

然而，理论仍然会对社会思潮、政治行为和公共政策产生影响。人为地把人类贬低为单一性身份可能会带来对立性的后果，使世界变得更加易于被煽动。比如，前面提到的把印度视为“印度教文明”的简化主义界定，就得到了所谓印度教徒特质运动(Hindutva movement)的宗派主义活跃分子的喝彩。事实上，任何概念上的分类，只要被认

为可以支持对印度的这种一概而论式的看法，就会被这个活跃的运动加以利用。该运动的极端主义派别甚至在2002年古杰拉特邦的暴力事件中扮演了重要角色，那次事件的绝大多数受害者都是穆斯林。在实际生活中，理论应用的后果有时候比理论家自己所预期的还要糟糕。假如这些理论不仅概念上含混，而且易于被用来强化宗派排他性，那么它们就会受到那些挑动社会对抗和暴力的人的欢迎。

类似地，有关伊斯兰教排他性的理论，以及对穆斯林所有其他（除宗教归属以外的）身份重要性的忽视，都可以被用来为暴力版本的圣战（jihad，这个易遭歪曲的名词既可以用来煽动暴力，也可以用来倡导和平）提供理论基础。在被错误地命名的伊斯兰恐怖主义的最近历史当中，使用这种鼓动暴力的手段的事件屡见不鲜。在理论的部分帮助下，穆斯林在历史上丰富多彩的身份——如学者、科学家、数学家、哲学家、历史学家、建筑学家、画家、音乐家、作家等等，这些身份曾对穆斯林过去的成就做出过极大贡献（正如第三章至第六章所讨论的，他们也给世界留下了宝贵的遗产）——被片面鼓吹的好战的宗教身份所压倒，这带来了灾难性的后果。

正如前面所讨论的，当前活跃的穆斯林异议分子认为当前的世界是屈辱和不平等的，当他们试图采取行动改变世界现状的时候，他们仅仅关注伊斯兰教在宗教方面的成就，而不去强调穆斯林在其他领域曾取得过伟大的成果，这样的做法是毫无道理的。而对人进行单一性的理解——特别是仅仅从好战性宗教身份的角度去理解——的还原主义，会被那些鼓吹暴力圣战的人用来堵死穆斯林原本可以根据他们丰富的历史传统而选择的其他道路，从而带来灾难性后果。类似地，在另一方面，在对这类恐怖主义进行抵制和斗争的时候，非常有必要诉诸于人类丰富多彩的各类身份，而不仅仅是他们的宗教身份（恐怖分子的招募恰恰依赖于这一点）。但是，如前所述，目前对恐怖主义进行抵制的思路往往不是局限在谴责有关宗教（在这种情况下，往往是对伊斯兰教进行痛斥）上，就是局限在试图界定（或重新界定）这些宗教，以便把它们放在对立两者中“正确的”一方上（比如，用托尼·布莱尔打动人心的话来说就是“伊斯兰教的温和的、真正的声音”）。伊斯兰武装分子固然有充分的理由否认穆斯林除了伊斯兰教信仰以外的所有身份认同，然而那些抵制暴力的人也如此依赖于对伊斯兰教的这种狭隘理解和诠释，而不是诉诸于穆斯林同时具有的其他多种身份，这真是令人费解。

有时候对单一性身份的强调甚至比伊斯兰教通常所允许的分类还要狭隘。例如，什叶派与逊尼派之间的区别就被用来挑起这两个穆斯林群体之间的暴力冲突。从巴基斯坦到伊拉克，这种冲突以更加狭隘

的方式给基于身份的暴力对抗增加了一个新的方面。事实上，在我完成这部书之际，伊拉克新宪法到底能获得逊尼派领袖以及什叶派和库尔德人领袖的多大支持、伊拉克的未来究竟会怎样，都还很难看清。

伊拉克的完整当然受到许多历史因素的不利影响，其中包括西方殖民主义者在划定国界时的武断专横，以及由于美国单方面仓促发动军事干预而不可避免地造成的分裂性的后果。但除此之外，占领当局的领导人在处理伊拉克问题时采取的基于宗派的政治策略（这与甘地所谴责的英国当局对待印度殖民地的做法完全没有差异）也起到了火上浇油的作用。

把伊拉克看做所有社群的集合体——一个人仅仅被看做什叶派、逊尼派、或库尔德人社群的一分子——的观点在西方媒体报道伊拉克问题时占据了主导地位，但这也确实反映了后萨达姆时代伊拉克的政治走向。萨敦·阿尔·祖拜依（Sa' Door al-Zubaybi，伊拉克宪法委员会的一位成员）当然可以向BBC的记者詹姆斯·诺蒂（James Nanghtie）发出这样的请求：“请你把我说成一个伊拉克人，而不是一个逊尼派好吗？”^[3]伊拉克的宗派政治以及那里正在进行的混乱军事行动纠缠在一起，使人很难指望在那个彻底混乱的国度中，伊拉克及其首都巴格达当前面临的社群问题能被转化为更加宽泛和全国性的问题来加以处理。

由于美国制定的政治方案倾向于把伊拉克看成宗教社群的集合体而不是公民的集合体，因此各种谈判都把注意力放在了宗教社群领袖的决定与呼声上。在这个国家已有的紧张局势以及占领当局新制造出来的紧张局势之下，这样的做法当然是一条简便易行之路。但是，短期的捷径并不一定是缔造这个国家美好未来的最好途径，特别是在这个紧要关头，尤其需要把一个国家视为公民的集合而不是宗教族裔的拼盘。

这一问题已经在前面——特别是前一章——以一个非常不同的国家即英国为背景讨论过了。尽管英国的历史与现实背景与伊拉克截然不同，但是在这两个例子中，把国家视为社群的联合、个人对社群的从属先于对国家的从属这样的问题却是共同的。甘地曾把培养和优先考虑这种基于社群的单一认同的做法称作对一个国家的“肢解”，因此非常有必要对这种碎片化的做法加以政治上的关注。同样重要的是，要注意到伊拉克人身份的多重性，包括性别、阶级以及宗教的身份。人们不应忘记1931年甘地对行使对印度统治权的英国首相的提醒，妇女“碰巧占了印度人口的一半”——这种视角对当前的伊拉克同样具有一定的现实意义。在伊拉克问题上重视这类更广泛的焦点，这在今天与以往一样非常有必要。

全球性抗议的作用

单一性幻象也会影响人们理解和应用全球性身份的方式。如果一个人只能具有一种身份，那么在属于国家的身份与属于世界的身份之间做出选择就成了一场“非此即彼”的竞赛。同样，在人们的全球归属感与同样能打动人心的地方性忠诚之间也会出现这样的竞赛。然而，这种僵硬和排他的看待问题的方式，反映出了对人类身份性质的根本误解，特别是对其不可避免的身份多重性的误解。对全球性身份的诉求加以考虑，并不见得意味着减少了对地方性和国家性问题的关注。对何者具有优先地位的理性思考和选择并不一定要采取这种非此即彼的方式。

我在前文已经提出了一些具有全球维度的经济、社会和政治问题以及与这些问题相关的亟待解决的政策问题。特别是，为了使全球化变得更加公平，非常有必要进行制度性的变革。必须从不同的侧面去着手解决那些脆弱无助者所面临的困境。必要行动的范围涉及国家政策（例如，迫切需要扩大教育和公共医疗服务的范围）、国际行动以及制度性改革（例如，限制全球武器贸易；扩大富国市场对穷国的开放程度；制定专利法案并建立激励机制，使之更有利于世界上穷人所必需的药品的研发与普及，等等）。这些变革本身具有内在的重要性。但是，正如第七章所讨论的，它们还将有助于更加广义的人类安全，防止恐怖主义组织轻易地进行招募和训练。它们还进而有助于改变对暴力予以容忍的氛围，这种容忍本身正是造成那些充满了绝望情绪的社会滋生恐怖主义的一个重要因素。

还有一个问题涉及思想领域在对待全球历史时的公正性，这不仅对于更加全面地理解人类的过去非常重要（这并不是一项轻松的任务），而且对于克服西方全面优越性的错误观念——这种错误观念毫无道理地引发了身份认同的对抗——也非常必要。比如，尽管最近有不少关于欧洲和美国那些具有移民背景的人应加强学习西方文明的议论，但是人们却并没有意识到“正宗英国人”、“正宗德国人”、“正宗美国人”等等也同样非常有必要了解世界范围的思想史。

历史上，不仅世界上各个不同的地区在科学、数学、工程乃至哲学等不同领域都取得过辉煌的成就，而且现在所谓的“西方文明”以及“西方科学”的许多基本特征都深受世界各国的影响（第三章至第七章已对此加以探讨）。那些忽视了“其他”社会的有关文化或文明的理论，不仅限制了“正宗欧洲人”和“正宗美国人”的思想视野，造成了他们所受教育的片面狭隘，而且给反西方运动带来了一种挑衅性的

分离感和对抗感，使这些运动沿着一条人为的“西方与反西方”对抗的界限制造分裂。

一个可能的世界

有一种貌似公允的观点经常被提出，那就是，在可预见的未来，不可能建立起一个全球性的民主国家。事实当然如此，不过如果从公共理性的角度来看待民主（我在前文已经讨论过为什么应当如此看待民主），特别是从有必要对全球性问题进行世界范围的讨论与协商的角度看待民主，那么我们就没有必要把全球民主的可能性束之高阁。这并非一种“非此即彼”的选择，即便这一过程有许多不可避免的局限与缺点，仍然有必要推进广泛的公共讨论。在这种全球性身份的实践当中，很多制度或组织可以加以利用，其中当然包括联合国，此外，正如实践中已经开展的那样，还可以倚重公民组织、非政府组织以及独立新闻媒体的不懈追求。

此外，许多其利益相关的公民要求更加关注全球正义问题的诉求（正如前文提到的休谟所预期的那样，“正义的边界会不断扩大”）也有重要意义。华盛顿和伦敦也许会因为外界对它们在伊拉克采取的联盟战略的广泛批评而大为恼火，正如芝加哥、巴黎以及东京被一些反全球化抗议搅得目瞪口呆一样。那些抗议者们的理由并不总是正确的，但是正如我曾试图说明的那样，他们当中的很多人确实提出了非常重要的问题，因此对于公众的理性有建设性的帮助。这就是已经启动的全球民主的部分运转方式，它不必非得等到某个庞大的全球政府出现之后，再采取一种充分制度化的形式。

在当今世界，不仅迫切需要追问全球化中的经济问题和政治问题，而且需要追问那些塑造我们对世界整体的看法的价值观、伦理及归属感。根据对人类身份认同的非单一性理解，处理这类问题不一定要求我们把对国家的效忠以及地方性忠诚替换为通过某种庞大的“世界政府”的运转所反映的全球性归属感。事实上，不必替代我们的其他忠诚，全球性身份就可以得到应有的体现。

在一种完全不同的背景下，德里克·沃尔科特在谈起他对加勒比人（尽管其中包含着种族、文化、职业以及历史背景的巨大差异）的整体性理解时写道：

我从未发觉那样一刻
心灵被某种视界所撕裂——
金匠来自贝拿勒斯，
石匠来自坎顿，

随着钓丝沉入水中

那种视界也沉入了记忆深处。^[4]

为了抵制对人类的渺小化——这是本书的焦点所在，我们必须为世界打开这样一扇可能性之门，使它能够超越不幸的历史记忆，减缓现在的不安全感。作为一个11岁的少年，在卡德尔·米亚的头流着血垂在我腿上的时候，我无能为力。但是我可以设想另一个我们力所能及的世界，在那里他和我可以共同确证我们共有许多身份（即便敌对的单一主义分子就在门外咆哮）。最重要的是，我们必须得确保我们的心灵不被某种视界所撕裂。

注释

^[1]也见 Shaharyar M. Kham, *The Shallow Graves of Rwanda*, with a foreword by Mary Robinson (New York: I. B. Tauris, 2000)。

^[2]参见 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy x An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990)。

^[3]参见 “The Real News from Iraq,” *Sunday Telegraph*, August 28, 2005, p. 24。

^[4]Derek Walcott, “Names,” in *Collected Poems : 1948 — 1984* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986)。

制作信息

书名：身份与暴力

作者：[印] 阿马蒂亚·森

译者：李风华

类别：社会科学

制作者：guo0931@hi-pda

软件：ABBYY FineReader + word + EasyPub + Sigil

版本：V0.90（2014.11.09）测试版完成。