

· 英联邦研究 ·

印度现代化进程中的种姓制影响

钱乘旦*

摘要:印度独立后,种姓制虽已大为收敛,并在公开场合受到反对,但种姓的观念却在人们的思想中保留下来,并在日常生活中表现出来,在广大的农村地区尤为如此。这使印度人在价值观深处发生分裂,同时用两种价值观判断现代化的一切,从而延缓了现代化进程。种姓价值体系的延续有文化传统方面的深层次原因,也有当权者人为的过错。独立50年来种姓由一种社会分层和歧视的制度转变为政治斗争和经济利益分划的工具,从而使种姓的价值观找到了新的社会功能,因而得以延续。

关键词:印度 现代化 种姓制度

印度是一个发展中国家,独立后致力于现代化目标。但印度独立50多年来,尽管取得了不少成就,其发展速度却不快,给人以缓慢蹒跚之感。在这种“缓慢发展”中,传统价值体系的延续起了很大的障碍作用,如帕森斯在60年代就曾说:“印度教的取向不可能使任何主张社会变化的重要运动合法化。”^[1]价值标准对现代化发展有着重大影响,印度在这个方面表现得十分典型。

—

在印度传统价值中,种姓制是一个基本的特征。千百年来种姓制形成一个完整的体系,它规范着一切社会关系。根据种姓制,社会分为5大等级,即吠陀经典中所说的婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗加上不可接触者。这5个等级构筑了社会的高低顺序,社会生活即以5个等级的相互关系为核心展开,可见种姓制是一种等级制。但种姓制又不仅仅是一种等级制,种姓制的独特之处在于它与职业固定挂钩,种姓决定职业,代代相传,比如妓女,生下来就只能当妓女,其职业身份由她所出生的种姓所决定,因此母女相传。

种姓的高低是由其所从事的职业决定的。在印度教观念中,与动物有关的职业为“不洁”,因此地位低下。与牛有关的职业最低下,因为牛是印度教中的圣物。所以在印度社会中,农业种姓高于渔牧业种姓,木工等手工行业要比屠夫、鞋匠等行业高得多。最高的种姓是婆罗门,他们负责解释经书,指导人们的精神生活。在这里我们看到种姓制最不讲道理之处:既然职业决定种姓的高低,那为什么不允许人们自由地选择职业,让他们能通过自己的努力来摆脱低下的社会地位?对此,印度教是这样解释的:人们前世的“业”(即表现)决定今

* 南京大学历史系教授、博士生导师(南京 210093)

生进入哪一个种姓,前世“积德”则进入高种姓以取得回报,前世“造孽”则成为低种姓以接受惩罚。种姓的等级不是不可以改变,但改变等级要靠今生安分守己到来世才见分晓

从社会学角度说,这是一种统治者极巧妙的安排:统治者永远需要被统治者,需要被统治者为他们提供各种服务。种姓制正满足了这一要求:它让绝大多数社会成员安心于低下的社会地位,而且心甘情愿地接受生下来就为他安排好的哪怕是最卑贱的职业——并将其视为神圣!但这样一来就排除了在社会内部发生任何变动的可能性,连一个村中有几个铁匠几个木匠几乎都是永久不变的,因为职业只能世代相传。于是在印度几千年的历史,人们看到的是高度的稳定性;社会变动极其缓慢,任何企图变革社会的运动(例如佛教),到头来都被种姓制消化了。

种姓的高低不仅表现在观念上和职业分工上,而且以宗教礼仪为载体,在生活的各个层面表现出来。比如说,高种姓不可从低种姓处接受食物,高种姓与低种姓不可共用水源,首陀罗不可进婆罗门的家,对其他较高种姓,则不可进其厨房。不可接触者受到的禁忌当然就更多,他们往往在任何公众场合都不能露面。各种姓都居住在村庄的固定区域,彼此间不可杂居。不同种姓相遇时必须保持一定距离,否则就违背了神意。1937年曾有人对高低种姓间必须保持的距离作过调查,发现如果有一个纳姆布迪婆罗门在场,那么纳亚尔种姓必须对他保持7英尺距离,伊拉万种姓保持32英尺距离,恰鲁曼种姓保持64英尺,纳亚第种姓保持74至124英尺;这些较低种姓相互间的距离,则根据他们与婆罗门距离的差来计算。^[2]由于每一个种姓都根据自己的职业以及历史上形成的传统来规范自己的行动,所以各种姓都有各自的生活禁忌与风俗,比如哪些食物不能吃,哪些东西不能碰,在哪里做祭祀,什么时候过节等等。这样,每一种姓就都有自己的文化与生活方式,彼此之间不能相通。种姓因此就被赋予了文化的内涵,产生了许多亚文化和亚亚文化,这使种姓的根基非常深厚,很难被动摇。因此有人说,在印度,“种族忠爱之心(Caste-patrotism)和种姓主义(Casteism)比民族主义要流行,这一事实对印度的民族整合来说是威胁也是挑战。”^[3]在印度历史上,为什么国家基本上不能统一,外族十分易于入侵,其根本答案就在于此。

在种姓的基础上,古代印度社会是这样构成的:社会的基本单元是村庄,每一个村庄都由好多种姓构成。种姓形成职业的分工与合作,于是每一个村庄就都是一个完整的社会,可以完全不与外界交往。村庄的基本生产方式是农业,较高的种姓占有土地,中等种姓租种土地或占有少量土地,低等种姓为地主帮工、耕种土地。其他种姓则从事各种服务工作与辅助工作,如做木工、铁工、石工、瓦工、打鱼、放牧、清扫、洗衣、殡葬、看守神庙等等。这样一个村庄,职业是固定的,等级是固定的,统治与被统治是固定的,经济关系也是固定的,因此具有高度的稳定性。在印度历史上,发生过无数次改朝换代和外族入侵,但都未能触动印度社会的根基,其原因就在于社会的基础是村社,而村社又是高度稳定的,种姓制则是村社稳定的结构性保障。几千年来,曾发生过许多企图改造种姓制度的运动,但最后所有这些运动要么是消失了,要么它们自己也变成特殊的“种姓”,如佛教、耆那教以及后来传入的伊斯兰教等。事实证明种姓制具有极强的消化能力,它能将各种异质文化一一消融,最后都融于它自己的框架之中。但问题是:迄至英国殖民入侵之前的一切挑战,都来自同样是农业的(虽说是异质的)文化冲击,英国人则带来一种全新的工业文明,种姓制是否还有能力维护住印度社会的传统结构呢?印度学者维兰德拉·辛格认为,种姓制不适合“复杂的、技术快速变化的城

市、工业的组织形式”，因此在新生产方式冲击下，它一定会发生变化。^[4]

从理论上说应该是这样，实际情况却复杂得多。印度经历了 100 多年的殖民统治，随后又独立 50 多年，但种姓的观念与做法却仍然根深蒂固。各国学者包括印度学者对独立的印度进行了许多研究，并做过许多实地考察，最终得出的结论是：“相对严格并稳固的种姓等级仍然是 20 世纪中叶整个印度平原上乡村社会结构的中心特征。”城市地区虽有改变，但也“不意味着对待种姓的‘传统的’态度已经简单地消失。”^[5]下面可以举一些例子：

英国人类学家凯思林·高夫 1951—1953 年在泰米尔纳德邦坦焦尔县的孔巴村进行调查，1976 年她又回到这个村子，结果发现村中虽然发生了一些变化，但变化速度很慢，村庄里街道、神庙、神塔、洗澡池、墓地和火葬场一如既往，地界、种姓、住宅和村户人家也几乎一样。统治的种姓仍在统治，地主都是婆罗门，自耕农多数是几个较低的非婆罗门种姓，多数雇农都是“贱民”（独立后称为“表列种姓”）；“贱民”们仍住在“贱民村”，离中心村有好几百米远。每个种姓都有自己的祭司，执行自己的宗教仪式。从土地占有来说，婆罗门占有的土地从 1951—1952 年的大约 60% 降为 30%，但他们仍是最大的土地集团，仍在村中占支配地位。对于低种姓来说，他们最大的好处是可以到村外去做工了，而且有时可以规避职业的限制。但总的来说，低种姓的经济情况比 1952 年好不了多少，得好处最大的是非婆罗门的中高等种姓。此外，种姓间互不接触的限制也有所松动，比如一个等级很低的渔夫种姓住进了婆罗门街，在公共场所如浴池、饭店、路途、公车中的回避禁忌也少了许多。不同种姓的男女关系经常发生，一个婆罗门妇女竟公开跑到邻村去与非婆罗门的情夫同居。^[6]

维兰德拉·辛格在 70 年代末对卡纳塔克邦北卡纳塔卡区一批村庄中 343 个家庭进行调查，这些家庭分属 21 个种姓，各等级都有。调查结果表明种姓意识在各种姓中都相当清晰，传统的行为规范仍无形中指导人们的举止。比如说对职业的期待，多数家长希望自己的儿子留在本种姓传统职业中，如果要有改变，那么就进入新出现的白领工作。在交友中，一般只出现同种姓内部交友的情况，极少数场合才会有跨种姓的交往。儿童间的跨种姓交往更为罕见，而互相接受食品则几乎不可能。水被看作是最易被“污染”、造成“不洁”的媒介，因此在所有村庄中，“表列种姓”都不可以接近公用水井；如果水源是一条河，则必须在下游取水。遇全村活动时，烹调、取水等工作必须由高种姓承担，低种姓只能清扫、倒垃圾。遇修桥铺路等公益活动，往往是高种姓出钱，低种姓出力。所有这些使有些学者指出：“现代化的潮流及人们对它的卷入是被许多堤坝阻挡的，这些堤坝由文化传统、世界观、价值、态度及社会认可的习惯与实践所筑成。”^[7]

从澳大利亚学者艾德里安·迈耶的调查中，我们发现到 90 年代初，种姓间在交往方面的限制比以前有所松弛。迈耶曾于 1954—1956、1983、1992 年三次在中央邦的兰科里村做实地考察，结果发现在诸如共同进餐、参加村社活动、使用水源以及寻找职业方面已经发生不小变化。但变化并非朝着消灭种姓制的方向发展，而是用一些变通的办法来缓解最明显的种姓隔离标志，比如不同种姓在一起吃饭，过去高低种姓要分开在不同场地、不同时间吃，现在则在种姓间留出一个大约 6 英寸的空隙，表示种姓隔离。在水源短缺时，“表列种姓”也可以到村中公用水井取水，但这时公用水井已使用电泵，只要打开龙头就可以放水，因此不会因为使用了“不洁”的舀器而“污染”水源了。人们对职业的选择也比以

前自由,村中出现一些新职业,比如修理自行车、半导体和水泵;有些人做文书,还可以到附近城镇去做工。但这些多是新出现的职业,本来就没有种姓限制;在原来有忌讳的职业中,打破种姓界限仍然是很困难的,高种姓尤其不愿做低种姓的工作。婚姻方面发生的变化最小,村民们常向作者提出这样的问题:假如不按种姓原则结婚,婚姻将如何进行呢?因此,在作者看来,尽管发生了许多变化,但在“与其最相关紧要的问题上,人们却坚持基本上传统的做法”。^[8]

安德烈·贝泰伊对印度城市的调查发现,在城市中,人们的种姓观念更加淡薄,至少从表面上看是如此。实际上,城市中庞大的人口使种姓间隔离的成规难以操作,比如在饭店吃饭,在车中旅行,在公共场所,在日常交往中,就很难执行种姓的隔离,因此种姓差异似乎已经消失了。然而这种“种姓消失”的表象一走进私人生活领域就立刻原形毕露。比如,在一切问题上都表现得大声疾呼地反对种姓制度的人在儿女婚姻上却可以顽强地坚持种姓原则;勇敢地背叛种姓制、娶了种姓外的女子为妻的人,却会在一切公开场合郑重其事地告诉其他人;在印度千万不可在种姓外娶妻。哪怕在公共生活方面,比如找职业,种姓背景仍然是重要的;知识分子绝大多数都出自婆罗门;高种姓容易找到好工作;某个种姓开办的企业往往找同种姓的人就业;种姓的商店、场馆、甚至学校,事实上到处存在。当然,在这些场合,种姓已不是惟一的标准了,人们会考虑求职者的能力、教育水平、工作经历以及业绩等等。^[9]读了这篇报告,人们会很快意识到印度所面临的一大矛盾,即:取向完全相反的两种价值在同时发挥作用,一种是以平等与成就作为判断标准,另一种则以等级与出身作为判断标准。两种价值在同一时间对同一事物作出不同判断,把这一事物立即分成两半。这是一种深刻的思想意识的分裂,它使社会在根基处裂开。比如,我们看到一个印度人在城里饭馆中吃饭时并不在乎坐在他旁边的是谁,但他在乡下参加村中庆典时就一定要在他与邻坐间划开一道6英寸的空隙以示种姓隔离。另一个印度人在办公室里热情地欢迎某位“表列种姓”做他的下属,并宣称他是新思想的拥护者;在家中却坚决反对未来的女婿是非婆罗门——这时,我们就发现:印度人在使用两种价值,一种把印度引向现代,另一种把印度保留在传统社会中。两种价值指向两个方向,两个方向相互抵消。这样就使印度一方面奋力向前,一方面手脚被缚,只好在前进与后退中艰难地挣扎。

二

种姓制在印度长期延续,当然与深厚的文化传统有关,印度是世界古老的文明源泉之一,种姓制又是这种文明最显著的特征,根除种姓制(尤其是它的思想根源),决不是一朝一夕的事。但种姓制的延续也有人为的原因,现代化的领导者有不可推卸的责任。

英国入侵带进新的文化,其中包括新的价值观。英国人口口声声说每个人都平等,从而对种姓制提出了尖锐挑战。但英国的统治并不平等,这就把印度知识分子推入一个尴尬的局面:他们希望摆脱英国的不平等统治,但为此就不能再为种姓制辩护。但是,种姓制中是否蕴藏着某种“印度精神”? 丢弃种姓制是否会丢弃“印度文化”? 印度知识分子在这里遇到的是一切民族主义运动所不可避免的困境:在现代化冲击下,如何处理民族文化的积淀? 甘地的思想便充满了这样的矛盾,他对印度的农村公社充满希望,认为“未经损害”的印度古代文明具有比西方先进的道德规范,村庄共同体的分工合作体现着“集体主

义”价值取向；种姓制在剔除了等级内容之后，是可以为这种合作提供制度性保障的。^[10]尼赫鲁对种姓制持一种比较反对的态度，但他也说过：“在印度人们保持着种姓制的条件下，印度终归是印度；但是从他们与这个制度脱离关系的那一天起，印度就不复存在了。”^[11]由此可见，在印度民族主义的深层意识中，种姓制始终是一个难解的情结。

英国人并不彻底反对种姓制，他们尽管不喜欢种姓制，认定它是“野蛮”的表现，但他们很快就认识到，种姓制对他们的统治有利，因为它使印度人分裂，产生种姓主义，而不是民族主义。所以他们一方面在法律上执行“人人平等”的原则，使王公与庶民同罪（以利于他们的统治）；另一方面在社会的层面上默认证种姓制的存在。因此当代有些学者认为：种姓制即使不是英国人发明的，至少也因为英国的统治而成了一种“特别严格的社会现象”，一种独属于印度的“文明社会形式。”^[12]

独立后，印度政府采取了反种姓主义立场。独立不久，1948年4月，议会就通过一项决议：“本院认为，任何根据其章程或行使自由的权利而以宗教、种族或种姓为基础组织起来的社会团体，都不可以从事除对其社团之真正及文化的需要有直接关系的活动以外的任何活动。”^[13]1950年颁布的印度宪法对种姓问题作了特别规定，其中第17条禁止一切形式的“不可接触”行为，并规定惩罚办法；第15条规定任何公民“都不得仅以宗教、种族、种性、性别、出生地点等等为理由”，而被排斥于公共场地、设施等的使用之外，其中包括商店、饭店、旅馆、娱乐场所，以及水井、水池、浴室、道路等等。宪法中还专列条文，责成政府对所谓的“落后阶级”给予文化、教育、经济方面的优惠，并在联邦议会和邦议会中为其保留席位。1955年，政府又颁布“不可接触犯罪法”，进一步禁止对“不可接触者”的歧视。由此可见，印度政府在法律上以及一切政府行为中，都严格反对种姓不平等，并尽力提升低种姓的社会地位，以致有人评论道：“世界上也许没有什么地方有如此庞大的一个下层少数阶层像印度的下等人那样受到政府如此特殊的照顾。”^[14]

既然政府如此坚定地反对种姓制，为什么独立50年之后，种姓思想与种姓实践仍如此明显？文化与传统是重要因素，但政府有些政策在无意中助长了种姓意识，延长了种姓制的存在。

首先，由于给“表列种姓”许多特殊的待遇，做“表列种姓”反而成了特权。向“表列种姓”倾斜明显提高了他们的自我意识，使其组织起来争取自己的权益。但这些组织都是以种姓为基础的，所以种姓的意识反而加强了。1955年中央邦基里亚地区最低贱的种姓查码（皮革匠）曾召开一次种姓会议，其中除提出他们受剥削受歧视的抱怨之外，还作如下表示：“谁不为自己的荣誉和种姓感到骄傲，谁就不是人，而是畜牲、是死人。”^[15]至今，不少“落后”种姓都成立了种姓组织，时间一久竟形成了某种既得利益，政府的特殊照顾成了他们获益的手段，以致有评论家说：“总是以落后或先进种姓的名义来考虑问题的倾向正在造成新的紧张和困难，在可见的未来将更难解决问题。事实上，许多强大的种姓在落后中得到既得利益，它们将抗拒任何把它们从落后的行列中转移出来的企图。”^[16]较高种姓为维护自己的地位，也会加强相互间的联络。这样一来，各等级都按种姓原则动员起来，这不仅无利于消除种姓隔阂，反而使种姓的区别更加明显。所以，扶助落后种姓无意中造成种姓意识大提高，种姓由此而找到新的社会功能，即假若它不能再作为社会等级存在，它仍然可以作为利益集团生存下去。因此富勒说，独立后50年间印度的种姓制度确实有所

变化,但并没有向种姓消失的方向发展,而是将其改变为“文化差异”^[17]——这是政府的政策所始料不及的。

但政府同时又有意识地利用了种姓意识。印度独立时,国大党曾坚决反对种姓政治,尼赫鲁曾针对比哈尔邦的种姓冲突做过警告:谁若按种姓原则开展政治活动,就将被开除出国大党。但1952年第一次大选中国大党恰恰是因为动员了占优势地位的种姓才取得比哈尔邦的胜利的,这是印度种姓政治的开始,尼赫鲁也因此修正了他的立场。此后,国大党有意识地与各地占优势的种姓结盟,在种姓领导人中发展党员、提拔干部、推举候选人。占优势的种姓多数是高等种姓,因此国大党事实上依靠着传统的农村统治阶层,这个阶层在农村地区占有土地,同时又是种姓制天生的维护者。他们对地方的影响力既出自高种姓对低种姓、“洁”对“污”的宗教—道德关系,又出自有地对无地、雇主对雇工的经济—社会关系,具有传统的权威性。国大党由此而能够在独立后的大部分时间里掌权,因此对“种姓”这个工具的作用就知之甚深。当然国大党也因此而改变了性质,“从争取自由的运动中产生出来的具有远见和代表更广大群众利益的领袖,让位于那些具有狭隘地方主义、种姓色彩很浓的政治上的新人。”^[18]其他政党也不甘落后,都争先恐后地利用种姓政治。时至今日,印度一切大小选举都离不开种姓因素,情况往往是:如果一个政党从这个种姓(例如占优势的种姓)中推举候选人,另一政党就要从另一种姓(或多种姓的联盟)中推举候选人;如果几个党都从同一个种姓中推举候选人,那么候选人个人的财产、势力、家族力量就要起作用。独立后最初30年中,种姓政治尚不公开,没有哪个党敢公然提倡种姓选举;但1977年第一届非国大党政府上台后,就公开宣称要执行“低种姓”的政治,理由是低种姓几千年来一直受压制,现在应该是还其公道的时候了!^[19]这以后,种姓政治就一发不可收拾,在“文化种姓主义”之外又形成“政治种姓主义”,种姓制取得更多的生存形式。

国大党奉行的“非冲突方式”和“第三条道路”也延长了种姓的生命力,依据这种战略,印度宣称它将建立既非资本主义、又非社会主义的“社会主义类型的社会”,方法是“和平革命”。尼赫鲁说:“我们正是以这种方式来改造我们的国家,用和平的方式,把坏的东西去掉,把好的秩序建立起来。”^[20]但这种“和平革命”就其实质来说就是要不触动旧的秩序,包括种姓制。因此印度宪法仅规定禁止“不可接触”,即最明显的人身歧视,而不取消种姓与种姓制,相反还允许种姓区别以宗教与文化的形式保留下来。由此,种姓制只要不以公开的等级区分或种姓歧视的方式表达出来,其社会与经济的存在其实是合法的。思想中的种姓偏见更是根深蒂固,虽因舆论的压力与政府的反歧视政策它不可公开表露,但在私人场合却随处可见,在农村特别是偏僻的地区则更是以公开的形式表现出来,许多陋习延续至今。若考虑到印度有广袤的农村,80%的人是农村人口,那么这种情况就值得注意了。农村相比较城市而言发展尤其缓慢,传统价值观念的影响显然是原因之一。这不由得让人想起英格尔斯的说法,即人的现代化是根本的现代化。^[21]英国学者麦迪逊说:印度发展缓慢受碍于“制度性约束”太多,其中包括“用宗教眼光而不是实用的态度看待工作,将体力劳动视为不洁,职业变换中有种姓限制,妇女、表列种姓和表列部族处于落后状态,耕地分配不均,分成制负担太重,禁止杀牛从而阻碍了有效的耕作,语言分裂与地区偏见”等等。^[22]这些“制度性约束”在印度独立后本来是有机会清除或至少缓解的,但国大党

的“非冲突方式”却使旧的社会秩序延续下来。因此弗兰克尔问道：“除了向那些使严格的社会等级成为制度化(而且神圣化)的信念和结构发动正面进攻外,还能不能有任何方法可以改变既定的财产、地位和权力状况?”^[23]

最后,国大党的土地政策为延续种姓制提供了经济前提。平心而论,国大党高层领导对解决土地问题并不是没有认识,尼赫鲁在1928年就说:“柴明达尔制度是过时的、陈腐的封建残余,必须废除它。”1949年尼赫鲁为新独立的印度设计发展前景时更明确指出:“历史证明,当一个国家解决了土地问题,国家的困难就会减少,而其他问题就开始迎刃而解了。”^[24]此时,印度的土地问题极其严重,独立时全国有1/5以上的农户无地,25%的农户只有不到1英亩土地,14%的农户占地不到2.5英亩(即1公顷)——也就是说,总数61%的农户无地或只有小块土地,他们的土地加在一起只达到全国土地总面积的8%。另一方面,13%的农户是“大农户”,占全国土地总面积的64%,其中最大的5%的地主占全国土地的41%,他们是农村真正的豪强。^[25]无地或少地农民为地主做工,收入极其微薄。分成制农民要把60—70%的收成交给地主,扣除种子等等就所剩无几。无地少地农民基本上是低种姓,所以种姓等级关系往往与经济剥削关系重叠,低种姓不得不依附于高种姓,而这就是种姓制的经济基础。印度独立后,国大党力图改变这种情况,于是着手进行土改。土改包括三个方面,首先是消灭柴明达尔制,其次是制定土地最高限额,最后是减租减息,改变分成制。但实施的结果是只有消灭柴明达尔制是成功的,从40年代到50年代,各邦制定了65个法案,赎买土地约1.7亿英亩,占当时耕地总面积3.6亿英亩的近一半,使2000万佃农直接与政府建立租佃关系,取消了柴明达尔地主的中间剥削地位。从1961年起,各邦政府根据中央批示开始制定土地最高限额,试图摧毁大土地所有制,强制性地把所谓“剩余土地”从大土地所有者那里赎买出来,再以优惠价格转让给无地少地农民,实际上是一种“平均地权”的企图。但这一措施遭到大土地所有者的普遍抵制,到1977年7月,全国只有404万英亩土地被确认为超限额土地,其中已征购210万英亩,已分配129万英亩,占全国耕地总面积的0.4%,而在1955年,国大党曾估计应该有6000万英亩的“剩余土地”。^[26]事实上,国大党在执行土地最高限额时三心二意,这个党现在已经把它的命运与有土地的种姓联系在一起,依靠他们争取选票。所以对土地所有者规避最高限额的做法睁一只眼闭一只眼,许多土地被地主转移,在名义上转到了地主的妻子、儿女、亲朋、仆役的名下,从而规避了最高限额。同时,国大党自身也已经变质,它的地方党组织已掌握在有土地的优势种姓手中,因此在制定法律时,总是要让土地所有者有机可乘。最后,国大党奉行“非冲突方式”,不向旧利益集团和旧制度发动“正面进攻”。凡此种终使土改运动雷声大雨点小,最后也就无声无息地过去了。虽然最大的柴明达尔地主被消灭了,但他们只是极少数人,地主集团的整体地位并未受到动摇,旧的社会经济关系仍在农村延续,旧的种姓结构就保留了下来。种姓制的经济基础虽不能说一点都没有受到触动,比如工业经济的扩大、城市生活的传播等都在动摇种姓制,但乡村社会中经济关系的缓慢变化恰恰是造成严重的二元对立现象的基本原因。人们在两种对立的价值体系之间被分裂了,正如一位印度经济学家阿肖克·米特拉所说:“在印度,你可以全面地博览从田园生活、封建主义、重商主义、杂乱无章的资本主义到点滴的社会主义热忱的整个系列。”^[27]确实,印度现代化就是在这样一个极其复杂的多元的环境中艰难地行进的,价值

对立沉重地拖着它的后腿。

美国学者斯梅尔塞曾经说：“价值对发展影响重大，尽管方式可以有許多。”^[28]价值与发展的关系从马克斯·韦伯到帕森斯再到当代许多研究者都曾一再强调过，但发展中国家却一再在这个问题上遇到障碍。究其原因，归根结底是因为价值中凝结着传统的生活方式，一个民族的生活方式是在千百年中点滴地积累的，很难在短时间内加以改变。然而现代化却意味着社会的某种突变，在这一突变过程中，价值取向将发挥巨大作用。马克斯·韦伯曾竭力阐明“新教伦理”与资本主义的相关联系，并据此提出最早的资本主义只能西欧产生，在其他文明的价值体系下，都不能发展出“现代的资本主义，也没有这种发展的苗头”。^[29]韦伯的理论后来虽受到许多批评，但他关于价值与发展之间有相关性的观点却具有普遍意义。就印度而言，种姓制及以此为核心形成的价值体系在现代化过程中起着明显的阻滞作用，使它在很长时间里只有缓慢发展，而没有突飞猛进。价值观念的变化的确需要很长时间，但印度若不突破以种姓制为基础的价值体系，它的现代化发展是很难全面铺开的。

注释：

[1]Talcott Parsons, *The Evolution of Societies*, New Jersey, 1977, p. 84.

[2]Andre Beteille(ed), *Social Inequality*, Penguin, 1969, p. 268.

[3][4][7][14][15][16]Virendra Prakash Singh(ed), *Caste, Community and Conflict in Social Change*, New Delhi, 1992, p. 39, p. 85, pp. 157-160, pp. 47-48, p. 49, p. 50.

[5][12][18]C. J. Fuller (ed), *Caste Today*, Oxford University Press, Delhi, 1997, p. 1, p. 10, p. 16, p. 21, p. 3, pp. 16-22.

[6]凯思林·高夫：“坦焦尔县土地关系的变化”，载《南印度农村社会三百年》，中国社会科学出版社，1981年，第156-194页。

[8]Adrian Mayer, “Caste in an Indian Village: Change and Continuity 1954-1992”, C. J. Fuller (ed), *Caste Today*, pp. 32-64.

[9][19]Andre Beteille, “Caste in Contemporary India”, C. J. Fuller (ed), *Caste Today*, pp. 150-179, pp. 167-169.

[10][11][20][23][25]弗兰辛·R·弗兰克尔：《印度独立后政治经济发展史》，中国社会科学出版

社，1989年，第3、9-11、112-113、127页。

[11]尼赫鲁：《印度的发现》，世界知识出版社，1965年，第315页。

[13]S. K. Ghosh, *Social Order in India*, New Delhi, 1990, p. 45.

[18]转引自陈峰君主编：《印度社会述论》，中国社会科学出版社，1991年，第174页。

[21]参见阿历克斯·英格尔斯：《人的现代化》，四川人民出版社，1985年，导论与第1章。

[23]Angus Maddison, *Class Structure and Economic Growth, India and Pakistan since the Moghuls*, London, 1971, p. 81.

[24][26]培伦主编：《印度通史》，黑龙江人民出版社，1990年，第744、786页。

[27]转引自迪利普·希罗：《今日印度内幕》，天津人民出版社，1980年，第9页。

[28]Neil J. Smelser, “Toward a Theory of Moderzation”，节录载Eva Etzioni-Halevy and Amitai, Etzionied, *Social Change: Sources, Patterns and Consequences*, New York, 1974, p. 274.

[29]马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，商务印书馆，1997年，第699、700页。

(责任编辑 朱剑)