

# 民族国家史的建构与印度教 民族主义史学的发端

王伟均

**摘要：**印度教民族主义史学诞生于印度遭遇英国殖民主义、丧失历史叙述话语权的特殊背景之下。它的孕育过程反映了印度民族主义精英两个层面的强烈诉求，一是反驳英国殖民主义对印度历史档案做意图处理、服务其意识形态的历史建构，二是争夺印度历史叙述话语权，实现民族国家身份与民族历史传统谱系的建构。其现代形式历史谱系的发展经历了如下过程：首先，经过往世书式史学叙述模式困局的反思和西方理性史学思维的接受，初步形成以印度教历史作为民族传统历史的基本构想，诞生出自己的民族主义史学理念；其次，从国家、民族、宗教等方面，策略性地建构出新的民族国家历史谱系；最终，形成成熟的史学叙事模式，完成史学体系的建构。它的诞生从史学上促进了印度在“民族性”上达成共识，使“婆罗多之地”印度作为现代民族国家的概念得到合法化。但是，印度教民族主义史学从其萌芽之初，在本国族裔与宗教关系的处理方面，过分强调印度教特性、无视国家内部本身的多样性与多质性，忽略了历史运动的多面性。特别是它对印度伊斯兰教及其历史的处理，复制了西方史学中的殖民意识和民族本质论的偏见，在本质上无法摆脱其作为“殖民者的知识”的本源特性。因此，它不可避免地在印度史学内部形成了一种新的殖民，甚至使民族主义史学新建立起来的印度历史再次出现传统史“叙事的断裂”。

**关键词：**民族国家；印度教；印度教民族主义；民族主义史学；往世书式历史

**收稿日期：**2020-10-30

**作者简介：**王伟均（1984~），深圳大学饶宗颐文化研究院助理教授。主要研究领域：印度文学与文化、中印文化交流。

印度教民族主义史学缘起自印度民族主义者建构民族史的历史诉求。它的现代形式历史谱系与印度遭遇英国殖民主义深切相关，通常被认为是印度殖民时期殖民知识形式争论中的一种产物。依据印度庶民研究学派（Subaltern Studies School）的观点，印度的殖民和反殖民的历史是由两种精英主义书写的，“这两

种精英主义之一是殖民主义的精英主义，另外一种是本地的民族主义的精英主义”。<sup>①</sup>殖民主义的印度史是殖民统治精英为证明自己统治印度次大陆的合理性而书写，反殖民的印度史则是印度民族主义精英为抵抗殖民统治争取自治与民族独立而编纂。作为印度殖民时期两种主要的精英主义历史学分支之一，印度教民族主义史学对印度民族主义运动的进程起到了巨大的推动作用，在19世纪后期的印度宗教与社会改革运动过程中尤为显著。在这一过程中，尽管印度现代知识分子阶级的现代民族国家观念与民族主义意识形态得以形成，但是以印度教徒为主体的民族主义精英由于倡导“印度教特性”（Hindutva），<sup>②</sup>致使他们所进行的民族主义运动具有了宗教民族主义的历史形态，即所谓的“印度教民族主义”。

本文基于印度庶民研究学派的历史批判立场，尝试运用这一学派有关历史叙事在本质上是一种文学形态叙事的解构范式，以印度教民族主义史学为对象，以其现代形式为基本研究范畴，考察印度殖民时期的史学档案。旨在探究在遭遇英国殖民主义知识殖民的情况下，印度民族主义精英是如何反驳英国殖民主义对印度历史档案做意图处理、服务其意识形态的历史建构，又是如何争夺历史叙述话语权、实现民族国家身份与民族历史传统谱系建构的。

## 一、往世书式史学的困局与新史学思维的孕育

基于印度庶民研究学派的批判立场，要讨论印度教民族主义史学的发端，首先需要将其放置在历史学的现代形式范畴之内来进行探讨，即印度殖民时期的历史学家如何建构一种围绕人民—民族—国家这一复杂身份认同展开的历史学。这必然牵涉印度前殖民时代的本土史学传统。

在英国人进入印度之前，印度人尚未形成固定的民族国家概念，历史著述很不发达，尽管伊斯兰文明的入侵带来了伊斯兰史学传统，但是并没有促使印度出现所谓民族史意义上的“印度史”。英印统治之前，印度的历史意识，主要通过由掌握知识话语权的婆罗门精英著述的神话、史诗和往世书一类叙事作品表现。这类作品往往强调思想和文化的过程，与宗教和道德关系密切，注重追求事件的普遍性（精神）意义，而非事件的连贯性记录。

在19世纪初期的印度历史文本中，由孟加拉历史学家米瑞特纳伊·韦德亚兰卡（Mrityunjay Vidyalankar）所著的叙事散文历史书《拉贾巴利》（*Rājāba-*

---

<sup>①</sup> 陈义华：《后殖民知识界的起义：庶民学派研究》，中央编译出版社2009年版，第4页。

<sup>②</sup> “印度教特性”（Hindutva）这一概念由维纳耶克·达莫德尔·萨瓦尔卡（Vinayak Damodar Savarkar）在其著作《印度教特性》（*Hindutva*, 1923）中提出，包含了以印度教民族（Hindu race）为整体的所有思想与活动。

li, 1808), 是目前所能见到的最早以孟加拉语出版的印度历史书。<sup>①</sup>《拉贾巴利》最显著的特点, 是延续了当时普遍流传在婆罗门文人当中的历史记述方式, 可谓孟加拉精英社会历史记忆的典型代表。在这一历史书中, 历史时间的计算采用的是印度传统记史通用的计时概念——劫(kalpa)、摩奴(manu)、尤嘎(yuga)、萨卡(saka)。米瑞特纳伊用这些概念形成的印度历法系统, 进行了印度历代王朝更迭历史及王公历史的记述。他又用印度传统通用的地理学记述方式, 证实了叙述中历史事件发生的地点和地理源头“婆罗多之地”(Bharatvarsha)。“婆罗多之地”位于印度神话记载的大地上七大岛屿之一的南瞻部洲, 是其九个部分之一。米瑞特纳伊认为, “婆罗多之地”自迦梨时代(Kaliyuga)开始, 有119位来自不同阶级的印度教徒和51位穆斯林统治者掌权德里。统治者年表以王朝序列的方式有序地从《摩诃婆罗多》中的坚战王, 历经难陀王朝(Nanda dynasty)、孔雀王朝(Mayûra dynasty)、瑜伽王朝(Yogi dynasty)、巴拉吉王朝(Bairâgi dynasty)等王朝诸统治者, 直到莫卧儿王朝(Mughal dynasty)的沙·阿拉姆二世(Shah Alam II)为止, 此时被称为萨卡时代。

最为重要的是, 贯穿整部《拉贾巴利》的主线是神性意志(the Divine Will)。在米瑞特纳伊的历史体制中, 大地上的统治者是由神的意志委任。统治者权位的维持, 取决于他们获得并保持正法(Dharma)的力量。根据米瑞特纳伊的记载, “印度王朝”的终结和“耶婆那人帝国”(the Yavana emperors)<sup>②</sup>在德里王权中的接权, 都是神性意志所为。印度历史朝代的更迭与历史事件的发生, 都被纳入了这一主线, 德里各穆斯林王朝也被米瑞特纳伊记录在这一王朝序列之中。而且, 在评述阿克巴大帝(Akbar)与奥朗则布(Aurangzeb)这两位备受后期民族主义历史学家争议的著名莫卧儿皇帝时, 也以神对国王行为与功业的裁定为基准。总之, 在《拉贾巴利》中, 神话和历史, 所有相关联的东西都是“婆罗多之地”时间序列中的一部分, 两者之间没有区别。因此, 从一个过渡到另一个, 也不存在问题。

根据古代婆罗门记史的传统, 王朝序列中统治者的名号与历史都会被记录在典籍(sastra)的分部, 称之为往世书(Purana)和历史传说(Itihasa)。《拉贾巴利》承继了印度传统史学中特有的历史计量方法, 呈现出坚固的神话结构, 体

<sup>①</sup> Mrtyuñjaya á armariah, *Rājābali*, Serampore: Baptist Mission Press, 1908.

<sup>②</sup> “Yavana”一词在中世纪的印度文学中表示任何外国人。传统上用以指所有来自西亚和地中海的人, 不论他们是希腊人、罗马人, 还是阿拉伯人, 但直到基督教纪元早期的几个世纪, 主要指中亚古希腊人及其后裔。

现了以古代为中心和神话诗学的双重特性。为了便于与今天更为熟知的各类历史书写区分开来，印度庶民研究学派代表人物帕特·查特吉（Partha Chatterjee）将这种带有明显婆罗门记史传统的散文叙事史称之为“往世书式历史”（Puranic History）。<sup>①</sup>“往世书式历史”是早期印度精英知识分子所普遍接受的一种历史叙述模式。对于未受过西方理性历史编纂学思想影响的早期印度精英知识分子来说，它不失为重述“婆罗多之地”政治历史的一种有效形式。查特吉同时指出，米瑞特纳伊的史学思维完全是前殖民时期的。他始终站在国民这一固定的位置上，讲述着神与国王的故事传说。因而民族主义史学关联的“民族”概念与思想，对于他来说是不可能出现的。因此，查特吉指出，“《拉贾巴利》不是一部民族的历史，因为它的角色是神与国王，而不是国民”。<sup>②</sup>“民族”纽带这一可能证实历史学家身份和在历史中发挥联结作用的那种团结意识，对于以米瑞特纳伊为代表的早期往世书史学者来说，还没有被想象出来。自然也就不能建构“民族性”这一民族意识认同方式。但是，正是这种以神性意志为主线的史学思维，成为其后几十年印度历史学家探寻和修正印度历史建构的基点。

随着英国殖民入侵的进一步深入，从印度古代神话、史诗、宗教故事与帝王谱系当中了解自己民族过去的“往世书式历史”史学模式遭遇了严酷的挑战。

“往世书式历史”体现的是印度人保存事件意义而非事件本身和年代学的传统史学思想。“这些记载大部分谈的都不是政治性的事件和活动，而是更多地具有家族世系、传说和寺庙纪事的性质——所有这一切都是一个历史传统的合理的组成部分，但不幸的是，作为对当时所发生的事情的记述却不是十分有用的。”<sup>③</sup>而且，“许多早期的历史学家都出身于婆罗门家庭和卡雅斯塔（Kayastha）家庭，因为在当时具有学习梵语条件的一般只限于这些集团。因此，人们很少对这些古典材料提出疑问”。<sup>④</sup>对于以理性为基础的西方史学家而言，历史要求有真实的记载，可是印度人所谓的典籍中缺乏明确的年代与事实记载。因此，在印度史学的认知上才会出现“印度人是一个没有历史观念的民族”“历史是印度文献中的

---

<sup>①</sup> “往世书”，梵语原意为“古代的”“古老的”，主要指记录古代印度有关世界起源、神话谱系、帝王世系和宗教活动等一类文献的总称，通常为诗歌体，又分大“往世书”和小“往世书”两种类型。“往世书式历史”是指以“往世书”形式记录与呈现的印度各时期的王国与帝王历史。

<sup>②</sup> Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p111 ~ 149; p122.

<sup>③</sup> 罗米拉·塔帕尔，施尧伯译：《历史与偏见（第一讲）》，《南亚研究》，1981年第2期，第67页。

<sup>④</sup> 罗米拉·塔帕尔，张瑞芝译：《教派主义与印度古代史的撰写》，《南亚研究》，1981年第2期，第78页。

一个弱项”和“早期印度写不出历史是因为它从未有过历史”等普遍偏见。<sup>①</sup>对于印度人往世书式的记史方式，黑格尔就曾明确指出：“印度人固然拥有各个时代的帝王谱系，但都极其荒诞无稽；我们常常能在甲表中看到比乙表多上20余位帝王；而且就算这些帝王列表是正确的，也不能称其为历史。”<sup>②</sup>

因此，以艾略特（H. M. Elliot）为代表的英国学者，用西方启蒙理性的史学思维，对印度历史学家漠视年代学、缺乏哲学思维的往世书式神性历史书写进行了彻底的否定。这些学者普遍认为，19世纪上半叶的印度历史学家严重缺乏历史意识和理性精神，他们的历史记录贫乏而充满迷信与神话。<sup>③</sup>由此推定：“印度人没有历史意识，也没有历史书写所应该具备的理性思维与批判能力。”<sup>④</sup>并宣称，英国人为印度人书写历史的“文明使命”，从而在史学范畴内论证了他们殖民印度、剥夺印度史学家历史叙述话语权的合法性。

在这样一种背景下，为了便利英国在印的统治，同时论证西方文明的优越性，合理、合法化英国对印的统治，英国著名史学家詹姆斯·密尔（James Stuart Mill）和麦考莱（Thomas Macaulay）完成了最早的印度民族史。他们的印度史与当时的“东方学家”的“东方学”都将印度视为一个“民族—国家”，不同的是将印度叙述成为人类文明停滞不前的“反面教材”。“此后的印度历史学家纷纷加以效仿，也从印度这一文明单位来写作、解释其历史的演变。”<sup>⑤</sup>

与此同时，受过新殖民教育，已经陆续接受了欧洲历史、治国策略和社会哲学原理的孟加拉学者们，也迎来了新的历史思维挑战。在讨论和反思普拉西战役（the Battle of Plassey, 1757）、书写英国殖民统治印度时期的历史过程中，他们发现，历史不再是神之意志的游戏或对错之争，而是一场场血腥的权力之争，英国统治的出现绝非上天的恩赐。于是，在评判王国的兴衰时，他们不得不做出艰难抉择，抛弃米瑞特纳伊往世书式史学中神力干涉、宗教价值和正确的行为规范等评价标准，取而代之的是新殖民教育中被授以的西方理性史学思维。

半个世纪以后，在不断质疑和反抗英国殖民主义者断言印度人缺乏历史意识与历史书写传统的浪潮中，失去历史叙述话语权的印度历史学家们，依然坚持着印度历史的书写。印度的史诗、神话、宗教故事，以及帝王谱系，依然是他们寻找印度历史因素的源泉。但是，米瑞特纳伊的历史学框架悄然淡出他们的视野。

① A. A. Macdonell, *A History of Sanskrit literature*, London: William Heinemann, 1900, pp10-11.

② G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books, 2001, p171.

③ Vinay Lal, *History and Politics. Marshall Bouton and Philip Oldenburg: India Briefing*, 1999, p198.

④ 陈义华：《后殖民知识界的起义：庶民学派研究》，中央编译出版社2009年版，第38页。

⑤ 王晴：《论民族主义史学的兴起与缺失（下）——从全球比较史学的角度考察》，《河北学刊》，2004年第5期，第175页。

此时的他们，同时还不得不面对大量由英国历史学家以欧洲现代学术立场著成的印度史与孟加拉史。

19世纪70年代以后，在印度本土历史学家出版的流行教科书中，受过英式教育的婆罗门学者和历史学家们，彻底放弃了米瑞特纳伊往世书式史学的思维，开始接受并推崇西方史学的理性思维。他们以一种完全理性的姿态思考了英国在权力之争中获取成功的政治条件，以及印度为何没有作为一个国家或多民族整体抵御外来势力等历史问题。从印度民族主义史学的发生层面而言，正是在这一时期，印度作为整体民族与国家的历史意识孕育而生，并开始频繁浮现于受过英式教育的婆罗门学者和历史学家的思考之中。早期的印度历史学家们已经“到达了印度民族主义历史的入口”。<sup>①</sup>

## 二、民族传统历史的构想与民族主义史学理念的诞生

而真正推开印度民族主义历史大门，促使印度民族主义史学进入新时期的，是一大群受过良好英式教育并习惯于将自己看作是“中间阶层”（the middle class）的教科书史学家们。“中间阶层”的诞生，是英国推行西式英语教育和实施“渗透方案”（filtration Scheme）的结果。英国人最初试图将其创造成“一个在英国人与统治的万千大众之间充当沟通者的阶层；一个血统和肤色上属于印度，而品味、观点、道德和智识上却是英国式的社会阶层”；<sup>②</sup>最终却意外地将其打造成了一个开启印度社会现代化历史真正起点的印度本土现代知识分子阶层。“中间阶层”接受了西方现代民族国家和现代民族主义思想，自其形成以来就具有了某种印度任何其他阶层无可比拟的团结性。在印度特殊的历史条件下，这一阶层成为印度民族主义运动的领导力量，普遍通过宗教激发人民的民族意识，深化宗教与民族认同，进行反英斗争。

此一时期，受英国殖民者“拉印压穆”殖民政策影响，印度穆斯林的社会地位发生了重大的变化：一方面，殖民者对穆斯林的打压与歧视导致穆斯林拒绝改变与西化，教育保守落后；另一方面，殖民主义历史学家的历史编纂对穆斯林缺乏公正，将穆斯林塑造成“外来者”、恶意丑化为印度教徒迫害者，导致印度伊斯兰教民族主义者将英国殖民者和印度教徒都视为他者。印度穆斯林对英印政府采取了敌视冷漠的态度，在接受西式教育上，除少数精英人士外，大部分穆斯林普通大众既无接受现代教育的条件，又普遍带有极强的规避态度，与印度教徒的

---

<sup>①</sup> Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p126.

<sup>②</sup> Stanley Wolpert, *A New History of India*, New York: Oxford University Press, 2000, p215.

关系也日益恶化。殖民与宗教的双重性影响，促使印度穆斯林发展出了“穆斯林和印度教徒是两个民族”的观点，走向了分裂的伊斯兰教民族主义。

因此，这群“中间阶层”史学家绝大多数都是印度教徒，从一开始就具有明显的印度教民族主义精英特征。同时，他们不仅在史学立场上表现出了统一性，而且对印度历史的编纂抱有着十分强烈的责任感。与早期的米瑞特纳伊一样，他们都以“国民”的立场与视角来书写印度的历史，不同的是，他们没有局限于将自己定位于普通国民，而是倾向于在社会权威的范围内扮演双重角色。一方面，他们否定财富与权势拥有者的传统权力，另一方面，他们又主动承担起代表广大贫苦人与受压迫者说话的责任。这意味着他们既要对抗统治者，又要领导国民大众。基于这种强烈的责任感与对政治权力的亲和性，“当他们将自己想象成普通国民的时候，其实已经获得了行使政治艺术与治国权术的意识”。<sup>①</sup>这为后来他们从殖民者手中夺回印度历史的叙事权，奠定了良好的思想基础；也使他们的史学著作总是有意识或下意识地服务于印度的民族主义事业。

这一“中间阶层”史学家群体的真正形成，源于其作为印度新知识分子对欧洲东方学与印度学进行的集体反抗，是殖民知识形式争论的必然结果。19世纪初期形成于孟加拉地区的欧洲印度学，在剥夺了印度历史学家历史叙述话语权之后，积极致力于历史学科的建设。经过几十年的发展，出现了大量欧洲人编写的印度史。其中以查尔斯·格兰特（Charles Grant）的《大不列颠亚洲主体之间的社会状况观察》（*Observations on the State of Society among Asiatic Subjects of Great Britain*, 1813）、V.A.史密斯（Vincent A. Smith）的《早期印度史》（*Early History of India*, 1914）、詹姆斯·米尔的《英属印度史》（*History of British India*, 1817）等印度史最为著名。这些历史著作有关印度社会历史的书写与诠释，无一不符合英国殖民主义者对印度次大陆的帝国主义想象，因而成为英国殖民当局选定的历史教材用于殖民教育。它们尽管风格各异，但都充斥着印度社会发展停滞论、印度人崇神思想阻碍社会进步论和东方专制论等“刻板”观念。在这些历史叙述中，印度人都野蛮无知，印度文明是野蛮的文明，印度教是充满虚伪、欺骗、社会分化与性邪恶的宗教，它落后、阻碍进步而且违反理性。印度教文化和印度教社会组织被阐释为造成印度发展速度缓慢的决定性因素。这些历史书写，“有意无意中都在扭曲印度的历史，为英国殖民当局的统治和掠夺提供某种历史的合法性，是帝国主义殖民扩张的一部分”。<sup>②</sup>同时，也为一部分东方学学

<sup>①</sup> Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism,' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, *Religion and Politics* (SPRING 1992), p127.

<sup>②</sup> 陈义华：《后殖民知识界的起义：庶民学派研究》，中央编译出版社2009年版，第41页。

者和印度历史学家不得不捍卫“印度教文化”、美化印度过去埋下了种子。为了反驳欧洲历史学家，这些东方学学者和印度历史学家们假定人们寻求民族运动所必需的基本价值，如摆脱外国的统治、建立民主机构和制度、政治上实行代表制等，在古代印度社会中都有存在。“他们企图证明在过去的印度文化和历史中也有在英国流行的那种自由主义价值观。因此，他们把古代印度的君权制看成为某种立宪君主制，而忘记了一点，即作这样的解释是搞错了时代。对社会史感兴趣的人则试图证明种姓结构是合理的。但他们继续承认婆罗门是雅利安传统和雅利安基因的继承者。”<sup>①</sup>

在这样一种纷繁的史学背景下，“中间阶层”史学家们得以成长并最终演变为最初的民族主义历史学家。他们将反对和摆脱西方印度历史书写中的殖民主义、建构自己的印度史学与民族国家历史谱系，作为共同的奋斗目标。查特吉认为，“唯有挑战西方印度史学对所有历史主观性的绝对和全面否定，印度民族主义历史才可诞生”。<sup>②</sup>“中间阶层”史学家们在热情拥抱欧洲历史编纂学的现代理性原理同时，坚持以反抗者的姿态对抗与抵制欧洲历史学家所写的印度史。1857年印度民族大起义之后，他们甚至公开与殖民主义者就印度历史的诠释展开论争。

与受过西方教育的诸多印度知识分子一样，“中间阶层”史学家们已然深深接受了现代欧洲的社会原则与政治组织模式。面对英国殖民的现实与民族主义运动发展的新形势，19世纪的新知识分子确信，为了充分地应对现代社会，必须改革旧社会。这些新知识分子，既包含了“保守派”或“传统主义者”，还包括了与印度复兴主义运动相关联、倡导印度教社会改革和现代化建设的“进步派”。因此，改革旧社会的思想共识也深深影响到了“中间阶层”历史学家，“到了1870年代，孟加拉受过英式教育的中间阶层一致认为旧的制度和社会实践需要从根本上得到改变”。<sup>③</sup>改革旧社会，首要的作为就是结束殖民，进而建立现代民族国家政权。对于“中间阶层”历史学家来说，这意味着必须先要掌握自己的历史话语权，即从英国殖民者的话语权威中夺回印度历史的叙述权，呈现一份属于印度人民自己的印度史。这一诉求，很快将他们转变为英国殖民统治当局的对立面与竞争者，热烈地鼓吹现代民族国家观念和现代民族主义意识。于此，“历史书写已转变为印度民族主义宣告民族主动权的方式，也成为其与英国殖民者展开

---

① 罗米拉·塔帕尔，施尧伯译：《历史与偏见（第一讲）》，《南亚研究》，1981年第2期，第74页。

② Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p137.

③ Ibid.

权力较量的战场”。<sup>①</sup>

然而，夺回历史叙述权，书写自己的历史，必须首先建构一套新的历史编纂学思维。此前由神性意志为主导的往世书历史学思维，显然已经无法胜任这一现代社会的强大诉求。此外，由殖民主义史学家撰写的印度史，尽管是出于为英国殖民统治的合法性做辩护，带有浓厚的帝国思维，但是“印度殖民主义史学家对印度历史古代、中世纪和现代三段式的历史划分依然还是影响印度历史编撰的主体体系”。<sup>②</sup>虽然在印度历史编纂的过程中，印度民族主义史学家与殖民主义史学家之间存在着矛盾，但这些历史学家们很快发现，他们遭遇到了历史编纂学中的“我也是”综合征，必须在英国殖民统治者所建构和欢迎的现代史学框架内进行研究与反击。<sup>③</sup>他们不得不诉诸自己想要对抗但却已深入思想的西方理性史学框架，展开理性重建印度历史的尝试。这样，西方理性史学以及东方主义学的许多观点和结论很快被印度民族主义史学家们吸收，成为建构印度民族主义史学的理论基础。

一方面，印度民族主义史学家很快提取了欧洲理性历史编纂学中的民族本质论，致力于将自古以来多民族、多宗教的印度历史构想成单一“民族”的历史，将政权林立、交替更迭的王朝历史构想成一部民族国家的历史。这种构想最终被投射到宗教上，演变为宗教本质论。印度教被认为是适合构想单一民族历史的正统宗教，它有过辉煌的历史，又延续至今。印度教一直以来是西方印度历史编纂学中一个重要的关注点，“印度教”这一词汇本就由西方殖民者“创造”而来。此外，“在伊斯兰教以前的有关印度的史料中不曾发现‘印度教徒’这个名词。用这名词来称呼住在兴都（印度）国土上的居民的，首先是阿拉伯人，后来是其他人。……在古代的史料中有大量证据表明，在伊斯兰教时期以前，印度的宗教派别并不认为自己是印度教徒，也不认为自己属于一个统一的宗教”。<sup>④</sup>为了强化英国统治者作为印度社会伟大的改革者和保护印度教徒免受穆斯林压迫的拯救者形象，使英国的殖民统治是抵抗穆斯林的重要保障这一阐释合法化，早期的殖民主义史学家往往将印度教塑造为一种静止的、阻碍社会变迁的宗教，一种遭受穆斯林压迫的宗教。但这也为印度民族主义史学家提供了一种历史证据，理所当

① 张汀茜：《查特吉后殖民民族主义思想研究》，湘潭大学硕士学位论文，2013年，第22页。

② 宋丽萍：《殖民主义史学与民族主义史学——以1857年印度民族起义史编撰为例》，《史学理论研究》，2013年第4期，第11页。

③ Radhika Seshan, 'Writing the Nation in India: Communalism and Historiography.' in: Stefan Berger(ed.), *Writing the Nation: A Global Perspective*, Palgrave Macmillan UK, 2007, pp155-178.

④ 罗米拉·塔帕尔，张瑞芝译：《教派主义与印度古代史的撰写》，《南亚研究》，1981年第2期，第78～79页。

然地将印度教作为印度的正统宗教嵌入到早期的印度历史建构之中。这样，印度教的历史被印度民族主义历史学家们当作建构印度单一民族历史的主导，并进一步上升为印度民族国家的唯一历史。而辉煌的印度“婆罗多之地”被强调为是这一民族历史构成的基点，成为“印度现代性的古典来源”。<sup>①</sup>另一方面，印度民族主义史学家们有意识地吸收和借鉴了19世纪欧洲历史编纂学体系中明显带有偏见色彩的历史构想，即“穆斯林统治印度时期”是一个专制、暴政、混乱的时期。于此，印度民族主义史学家们就为印度为何没有作为一个国家或多民族整体抵御殖民势力的原因，找到了合理的解释。印度近代的衰落被极端地归根于穆斯林的长期统治，并将其排除在印度民族国家历史建构之外。

印度民族主义史学家们所要设计与建构的“一半的民族国家史在这里已经思考完成。一开始，国家的历史是辉煌的，在财富、国力、学问和宗教信仰方面都达到了文明的顶峰。这个国家有时候被称为孟加拉，有时候是信度，有时候是雅利安，有时候是印度，但是历史的形式是保持不变的。此后迎来了衰落时期。衰落的原因是穆斯林的统治，也即是，其对这个国家的征服”。<sup>②</sup>随着上述印度民族主义历史思维共识的陆续形成，“到了19世纪70年代，写作印度民族主义历史的基本元素已经就位”。<sup>③</sup>同时，其表现出的鲜明的“印度教特性”，也昭示着印度教民族主义史学理念的真正诞生。而追溯印度“民族”新历史的谱系，将成为印度民族主义历史学家们接下来最为重要的历史使命。

### 三、民族国家新历史谱系的完成与印度教民族主义史学体系的成型

印度民族主义史学家们接下来需要完成的是如何实现印度民族主义历史编纂学关于民族国家历史的上述构想，建构印度民族国家新历史谱系。开启这一具体策略与实践作为的是孟加拉历史学家塔里尼查兰·查托帕德亚伊（Tarinicharan Chattopadhyay）的《印度史》（*Bhāratbarser itihās*, 1878）。塔里尼查兰的《印度史》“可能是19世纪后半期孟加拉学校所阅读的最具影响力的教科书”，<sup>④</sup>是印度当时民族主义史学的代表作，深刻反映和体现了印度民族主义史学的民族国家历史构想与历史叙述策略。

塔里尼查兰主要从两方面来实现印度民族主义史学的基本构想。一方面，建

---

① 许宝强、罗永生选编：《解殖与民族主义》，中央编译出版社2004年版，第11页。

② Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p129.

③ Ibid., p123.

④ Ibid., p130.

构一部连贯的印度传统历史；另一方面，建构印度民族历史古典—中世纪—现代的基本进程，将穆斯林统治设计为导致印度教传统衰落的阻碍力量，并将其排除在印度传统历史之外。

为了实现印度传统历史的建构，塔里尼查兰策略性地在三个层面做出了惊人的处理。首先，基于宗教民族主义的立场预设一个体制性的印度历史概念，完成“国王的历史”向“国家的历史”的过渡，实现印度国家历史叙述的合法化。其《印度史》开篇叙述道：

“印度（婆罗多[bharatavar]）已经依次被印度教徒、穆斯林和基督教徒统治过。相应地，这个国家（德希[des]）也就可以划分为印度教、伊斯兰教和基督教统治王国（拉贾塔瓦[rajatva]）时期。”<sup>①</sup>

这种基于宗教进行历史分期的史学划分法，意味着此前米瑞特纳伊《拉贾巴利》中写下的许多“国王的历史”，现在都成为“印度（婆罗多）”这一个“国家的历史”。这段历史尽管可能有时候存在有许多王国（拉贾塔瓦），但这些王国和国王永恒与不可分割地只存在于“印度（婆罗多）”这一个“国家（德希）”，并以一个单一的首都或王权为标志，构成国家的一般主权。然后，这段历史又依据各具特色的统治特征按时间段划分，再由统治者的宗教信仰来决定，并将这一国家历史古代部分的发端归为印度教。显然，塔里尼查兰的历史分期继承了欧洲历史学关于国家或人民、主权和地位概念之间的区分标准，以及欧洲印度学的印度历史分期观念。这样，“印度（婆罗多）”在宗教史、帝王史和国家史三者等同整合的总体书写中完成命名，作为民族国家的历史叙述得到合法化，印度教的历史进而上升为国家的历史。

其次，在实现民族国家建构的基础上，进一步实现国家内部民族成分的统一。在强调印度种族的溯源问题上，塔里尼查兰接受了欧洲东方学家的研究成果，强调古代印度人的雅利安血统，以此证明印度人在人类种族上的优越性。而另一方面，在叙述印度古代人类族群的时候，塔里尼查兰将此前复杂的族群成分仅划分为两类，即“雅利安”血统的“印度人”与非雅利安和未开化构成的原始人。<sup>②</sup>经过漫长的历史进程，雅利安种姓制度内的非再生者与本地原始人，最终

<sup>①</sup> Tarinicharan Chattopadhyay, *Bhāratbarser itihās*, vol. 1 (Calcutta, 1878), p. 1. Partha Chatterjee, ‘History and the Nationalization of Hinduism.’ p130.

<sup>②</sup> Partha Chatterjee, ‘History and the Nationalization of Hinduism.’ *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p131.

得以融合为一个整体。如同印度许多民族主义者一样，臆想中的雅利安种族不可避免地使塔里尼查兰充分发挥了他的想象力。他使用了印度教民族主义者经常使用的一条金科玉律，即将有种姓身份的印度教徒看作古代雅利安人的后裔，并反复强调这些印度教徒文化上的优越性，从而通过印度教徒来实现印度在种族和宗教方面的统一。以此，塔里尼查兰淡化了古代印度不同族群间的排他性与独立性，以及印度教内部种姓社会地位的区分，既保持了种姓制度内再生族的纯洁性，同时又以非再生者与其他族群的融合，将其他印度族群吸纳进同一的“印度人”之中。因此，塔里尼查兰有意识地将印度教信仰以外和种姓社会之外的族群也纳入到了印度教种族中，实现了国家内部民族成分的统一。实际上，塔里尼查兰的这种策略在印度并不少见，美籍印裔学者杜赞奇（Prasenjit Duara）就曾指出，史学家这种“将群体表述为一种社会整体的做法并不新鲜”。<sup>①</sup>

再次，进一步实现民族宗教传统上的统一。塔里尼查兰在宗教传统上做出了惊人的处理，他将原本独立的佛教思想与观念解释为“一种出自‘印度教信仰’内部的理性主义批判”，<sup>②</sup>灵活地将吠陀和反婆罗门的佛教归化为印度教中一种持不同思想的支派。于是，原本可以归类于古印度史一个独立时期的佛教统治者时期，就“合理”地归置在了“印度教时期”。塔里尼查兰的这种“对佛教历史的热衷暗含着一种历史‘阴谋’”。<sup>③</sup>他十分清楚：一方面，单从印度教碎片化的历史叙述来构建一种理性的古印度历史存在着诸多限制，因为基于印度教传统，“印度的历史记载是那么的确定、不全面和自相矛盾，是不可能从中建构起一种叙述的”。<sup>④</sup>另一方面，佛教拥有明确的历史记载，可以填补印度教历史记载的匮乏，实现印度教历史的古典与辉煌。如同佛教一样，耆那教、锡克教等本土异教，也以同样的方式被归置进来。但是，基督教和伊斯兰教被有意识地排除在外。依据的标准是历史起源。因为“印度”已经作为一个完整的民族国家整体被建构起来，佛教或者耆那教归在“印度教”内是因为它们源起于印度，是毫无争议的印度教的内在部分。然而，伊斯兰教和基督教属于外来信仰，因此必须排除在这一历史之外。“这一标准能够最大化地划分并整合印度的主体民族，同时通过确立与‘他者’的对立关系增强主体民族的凝聚力，为建立‘印度教国家’

① 杜赞奇著、王宪明等译：《从民族国家拯救历史》，社会科学文献出版社2003年版，第44页。

② Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p133.

③ 张磊：《民族中的历史与历史中的民族：从查特吉的〈历史与民族〉艺术中走出》，《世界民族》，2005年第2期，第73页。

④ Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p133.

奠定基础。”<sup>①</sup>于是，塔里尼查兰进一步在宗教层面实现了历史传统的统一。

古代印度历史书写的缺席与叙述的碎片化现状，促使塔里尼查兰坦然承认构建理性的印度古代历史存在着诸多限制。他也始终认为，公元前14世纪之后相当长一段时间内的印度历史记载十分模糊、残缺而充满矛盾。但在承认因资料不足、历史建构之局限与困难的前提下，他顺理成章地依托和承继了欧洲历史编纂学中印度历史研究的观点与结论。这些观点与结论都出自19世纪东方学者的发现，诸如：“不仅体魄，还有在学问方面，古代印度人的成就同样是世界所公认的”“古代印度人曾在艺术和科学上达到过最高水准”。<sup>②</sup>塔里尼查兰抓住了这些来自东方学学界的证据，极其巧妙地引证了他们有关古代印度人学识超群的所有例子，包括天文学、数学、逻辑学和语言学领域。他将这些例子用于民族主义历史完整叙事的建构，从而实现了古代印度教时期辉煌历史的重构。这种追随西方有关印度历史著作，以欧洲编年史的方式编纂的印度史，否定了印度历史的多样性，凸显了印度教历史的唯一性。这是当时接受英语教育的孟加拉知识分子深受欧洲历史编纂学影响的结果，也是印度教知识分子精英企图证明印度教民族主义历史合法性的反映。他们试图“利用印度历史起源的模糊性消除总体历史意识，追溯和确立印度教历史的源头，建立印度教民族主义的历史谱系，为其后展开的单一民族国家的想象提供时间性保障”。<sup>③</sup>

塔里尼查兰进一步积极处理的是：如何将伊斯兰教排斥在印度民族历史之外。这是印度民族主义史学家们在重建印度民族新历史谱系过程中，实施的第二个方面的叙事策略。自其诞生之初，印度民族主义史学就有意识地将印度历史纳入世界普遍历史的叙事范畴，剔除其自身的特殊性。因此，印度民族主义史学从其设计之初，就照搬了欧洲理性历史编纂学所倡导的“古典的繁荣—中世纪的衰落—现代的复兴”的线性叙事模式。同时被继承的，还有这一模式观念中所包含的欧洲启蒙运动对伊斯兰教的偏见。而且到了19世纪下半期，欧洲印度学学界已经普遍赞同“印度教的历史是古代经典时期之一，它包含了吠陀文明的辉煌，笈多（Gupta）时期的复兴（4~7世纪）和中世纪的衰落（8~18世纪）”。<sup>④</sup>这为此时的印度民族主义史学家们排除伊斯兰教提供了有力的理论支持。

① 贾岩：《“印度母亲”与印度的民族主义想象》，《南亚东南亚研究》，2020年第3期，第116页。

② Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p134.

③ 张磊：《民族中的历史与历史中的民族：从查特吉的〈历史与民族〉艺术中走出》，《世界民族》，2005年第2期，第72页。

④ Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p140.

塔里尼查兰的《印度史》是很好的例证。他将印度的历史分为印度教徒、穆斯林和基督教徒三个时期，“以‘宗教帝王史’等同于‘国家历史’的方式重新建构印度历史”。<sup>①</sup>这一宗教性的历史分期法，明显继承了19世纪最著名的殖民主义史学家詹姆斯·米尔的《英属印度史》，书中米尔将印度历史分为印度教文明时期、穆斯林文明时期和英国统治时期。其中，印度教徒与穆斯林关系的永久对立化，被贯穿于整个印度历史的解读之中。在塔里尼查兰的历史叙述中，古代印度已然被建构成民族主义者眼中的经典时代，基督教时期归类到所处的现代时期。那么，处在古代与现代之间的自然是黑暗的中世纪时期，这一时期造成了印度传统历史“叙事的断裂”（Narrative Break）。穆斯林的长期统治，被塔里尼查兰策略性地叙述为印度黑暗的中世纪，而且是造成印度古典时期衰落以及印度现代苦难现状的根源。在这一时期，印度次大陆出现了印度教徒和穆斯林两个“民族”，并由于这一时期本身存在的缺陷，最终导致了基督教政权的出现。很显然，这一叙事策略并没有脱离欧洲理性史学的牢笼，明显带有对伊斯兰教的宗教偏见。但是，对于印度民族主义史学而言，这是其所采取的一种十分有成效的叙事策略，也是欧洲历史编纂学所热衷赞成的模式。同时，这一策略有力地吸收了一般民众对于伊斯兰教统治的排斥、恐惧等非政治性深层意识。10~18世纪穆斯林统治印度时期对印度本土宗教教化所造成的恐惧，类似于中世纪基督教统治欧洲时期对世俗社会与生活宗教化造成的伤害。印度要想实现现代的复兴，“古代印度必须成为印度现代化的传统资源，而‘穆斯林时期’则会成为中世纪的黑暗之夜”。<sup>②</sup>

不仅如此，穆斯林统治带来的“黑暗的中世纪时期”，以及其所造成的印度传统“叙事的断裂”，也成为塔里尼查兰强化和凸显印度教民族性格、精神和气节的重要资源。在他的《印度史》中，异教穆斯林的入侵尽管破坏了辉煌的印度古典时代，但同时也促进了印度教民族空前的团结。印度教妇女抵御侵犯的勇敢与印度教男人在战争中仪式般的自我牺牲，成为他叙事结构中极为重要的环节。而且叙述的每一个历史故事中，都包含了印度教徒为了族人之死而向敌人复仇的智慧与决心，赋予了复仇成功的结局。而印度穆斯林则明显地延续了欧洲史学刻板的“穆斯林主义”典型形象，拥有着狂热、固执、好战、荒淫和残忍的“民族性格”，被以印度教名义展开的历史叙述置于印度历史的审判台。这样，塔里尼查兰以一个印度教精英主义的姿态，置换了族裔民族主义的概念，在完成对异教

---

<sup>①</sup> 张磊：《民族中的历史与历史中的民族：从查特吉的〈历史与民族〉艺术中走出》，《世界民族》，2005年第2期，第71页。

<sup>②</sup> Partha Chatterjee, ‘History and the Nationalization of Hinduism.’ *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p141.

穆斯林历史批判的同时，策略性地叙述了印度教民族精神凝结的强大力量。通过这种策略性的叙述，塔里尼查兰展现了印度民族从异教统治的历史中重建印度辉煌的民族信心，实现了对所谓印度现代民族和民族国家历史叙事的重构。

至此，塔里尼查兰基本完成了印度民族国家新历史谱系的构建。他遵循了欧洲理性史学的线性叙事模式，讲述了印度民族历史古代的光荣、中世纪的衰退，以及当前面临的现实困境。塔里尼查兰的历史之所以是民族主义的，是因为“有关印度古代光荣和随后衰退的故事在最后还有一个道德指向：改革社会，祛除所有衰退言论的迷信，复兴过去真实的理想社会”。<sup>①</sup>这种以印度教为根基、排斥外来民族与宗教的民族新历史谱系的构建，标志着印度教民族主义史学的发端。然而，“在印度这样的被殖民国家内部，那种极力提倡和推行‘印度教主义’的主张，其背后隐藏的是欧洲知识分子对印度历史的想象，是西方视野下民族书写主体的改造和重建，这正好陷入了西方后殖民历史叙事的圈套”。<sup>②</sup>它无疑导致了印度民族主义史学的“双重他者化”。

此后，在印度民族主义提出的众多历史叙事方案中，不论是“印度教民族作为大多数‘社群’，在国家生活中领导和保护其他少数民族”，还是“国家必须实施合法的措施保护多数群体的权益和少数民族的独立身份”，又或是“否认民族生活中国家的中心性，认为其历史存在于人们的日常生活”，<sup>③</sup>伊斯兰教的经典遗产始终被排除在印度民族作为一个整体的历史之外，古代印度教文明不可避免地依旧是印度传统与民族历史的唯一来源。塔里尼查兰的历史框架，在19世纪晚期孟加拉受过英式教育的“中间阶层”中十分普及。甚至到了20世纪的前几十年里，这种民族历史叙述以及基于这一史学理念创作的文学与戏剧作品，在社会上几乎从未引起过争议。<sup>④</sup>显然，以塔里尼查兰为代表的印度民族主义史学家所完成的印度民族国家新历史谱系，已经成功地实现了印度教民族历史话语权的建构。它的完成和被接受，标志着以印度教为根基的印度民族主义史学理念思想的成熟与体系的成型。

#### 四、余论

在印度民族主义史学发生的过程之中，可以很清楚地看到，这一史学中“印

---

① Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), pp134 ~ 135.

② 张磊：《民族中的历史与历史中的民族：从查特吉的〈历史与民族〉艺术中走出》，《世界民族》，2005年第2期，第71页。

③ Partha Chatterjee, *Empire and Nation: Selected Essays*, Cambridge University Press, 2010, p88.

④ Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p147.

度民族主义”的理念与“印度教民族主义”同义。它的过程，“是印度宗教民族主义与族裔民族主义通过对印度多民族、多宗教历史的狭窄化来完成单一历史溯源的过程”。<sup>①</sup>产生这一现象的根源在于，这种历史合法性的认知主体承接了一整套来源于西方意识形态的知识体系，这是自西方启蒙思想以来的知识传统之一。这一民族主义理念的形成，已不再是一些前现代宗教概念的残余，而“是一个完全现代、理性和历史主义的理念。如同其它的现代意识形态，它被允许扮演社会现代化进程中的核心角色，并强有力地维护着国家的统一和主权”。<sup>②</sup>并且，它的诉求也不是宗教性的，而是政治性的，乃至它论证的框架也是完全世俗化的。同时可以清晰看出的是，印度教民族主义史学在本国族裔与宗教关系的处理方面，特别是对印度伊斯兰教及其历史的处理，复制了西方史学中的殖民意识和民族本质论的偏见，不可避免地在印度史学内部形成了一种新的殖民。这是其自萌芽时就已具有的局限性，是过分强调印度教特性、无视国家内部本身的多样性与多质性，忽略历史运动多面性的必然结果。因此，其在本质上无法摆脱其作为“殖民者的知识”的本源特性。

此外，印度教民族主义史学在印度传统历史重构过程中关于古代印度教文明辉煌历史的叙事，随着印度民族意识的高涨而走向激进，被诸多印度教极端政治修辞学所利用，远远超出了摆脱西方印度历史书写中殖民主义视角的初衷。在民族历史的建构过程中，印度民族主义史学家对于印度古籍的挖掘与考据，以及“他们对历史的研究态度，同他们所要反对的东方学家一样，是反历史的”。<sup>③</sup>印度早期民族主义史学家基于宗教民族主义立场的反历史叙述，揭露了宗教民族主义史学家建构印度历史单一性的缺陷和印度古典起源的虚假性。印度历史多民族和多宗教的特点，早已注定“民族单一性”的历史认知惯例在印度行不通，也必然造成印度民族主义史学家历史叙事的逻辑悖论和尴尬，甚至使民族主义史学新建立起来的印度历史再次面临传统史“叙事的断裂”。但是，对于殖民时期的印度来说，它从史学上促进了印度在“民族性”上达成共识，使“婆罗多之地”印度作为现代民族国家的概念得到合法化。因此，这是“印度教”单一“民族”的历史作为公有资源对印度民族历史进程做出的贡献所在。

[责任编辑：李丽]

---

① 张磊：《民族中的历史与历史中的民族：从查特吉的〈历史与民族〉艺术中走出》，《世界民族》，2005年第2期，第75页。

② Partha Chatterjee, 'History and the Nationalization of Hinduism.' *Social Research*. Vol. 59, No. 1, Religion and Politics (SPRING 1992), p147.

③ 陈义华：《后殖民知识界的起义：庶民学派研究》，中央编译出版社2009年版，第47页。