

受到人民期待什么”等<sup>①</sup>，但普京的话已经引起了舆论风波。有人认为，如果说哈萨克斯坦领土上此前从无现代国家，那是对的；还有人认为，苏联时期的哈萨克共和国就是苏联统一国家内的国家实体，等等。<sup>②</sup>随后，哈国出现很多研究哈萨克汗国历史的论著。有的学者论证，哈萨克汗国是被广泛承认的国际法主体、主权国家，与奥斯曼帝国、萨菲王朝、俄国、克里米亚汗国、莫卧儿王朝等都曾建交。<sup>③</sup>哈国教育科学院历史学、民族学研究所所长汗科尔迪·阿布扎诺夫(Х. М. Абжанов)撰文高度评价哈萨克汗国及其历史意义，称哈萨克汗国为哈国留下两大财富：广袤的地域；统一、宽容、有竞争力的民族，拥有丰富的精神世界……这些财富将哈国从“殖民主义和极权主义”实验中拯救出来，构成当代哈萨克斯坦的物质基础和社会基础。对故土和人民的无尽热爱揭开首任总统纳扎尔巴耶夫的创造性使命，鼓舞他建立伟大功勋，这也就是他提出的民族国家思想——“永恒国家”和“百步计划”——的源泉。<sup>④</sup>该文多处暗示了当代哈萨克斯坦国际关系现状。

近年来，俄罗斯精英就苏联历史问题表述的“新史观”引起一些中亚国家关注：例如，布尔什维克党人推行的政策令俄罗斯利益“受损”，如将原本属于俄罗斯的领土划给其他加盟共和国；如果某国不承认苏联时期的共同历史，那就应该将其在苏联时期获得的领土留下等<sup>⑤</sup>，这些看法引起一些国家的不安。

总的来说，1991年至今，中亚国家的史学正在嬗变和重构的进程中，在许多方面取得很大进展，但也不免出现一些消极趋势。史学和政治常常会有交叉，重要的是，史学家要有主体自觉，要在学术研究和紧迫的政治需求之间保持距离感与平衡感。今日中亚国家史学与俄罗斯史学的互动，折射出历史过往中的全部信息，同时也表明中亚国家与俄罗斯的现实关系的趋势。中亚史学和俄罗斯的发展脉络表明，史学空间的分裂并不与苏联解体同步，但相关国家要实现“再一体化”，史学的一体化却必须走在前面。

## 现代印度史学的谱系和趋向\*

王立新（华中师范大学历史文化学院、印度研究中心教授）

在新近发表的一篇文章中，李剑鸣详细探讨了19世纪末以来欧美史学的引入对中国史学传统的挑战，以及由此引发的当代中国史学家的“话语权焦虑”。<sup>⑥</sup>这也促使我们去关注当代其他非西方国家的历史学家们是如何撰写历史，特别是他们自己国家的历史，考察他们是否也和我们的历史学家们一样面临话语权焦虑问题。不过，恰如当代著名印度史学家罗米拉·塔帕尔在一篇纪念《经济

① Нурсултан Назарбаев создал государство на территории, на которой государства не было никогда, - В. Путин Матрица. URL: <https://matritca.kz> [2022-05-10]

② Путин о Казахстане: «У казахов не было государственности». URL: [golosameriki.com](http://golosameriki.com) [2022-02-10]

③ Атыгаев Нурлан Адилбекович. Казахское ханство в системе международных отношений Евразии // Мир Большого Алтая. №1 (3). 2015г.

④ Абжанов Х. М. Казахское ханство и мировое историческое пространство // Хабаршысы. №1 (44). 2015г.

⑤ Владимир Путин. Об историческом единстве русских и украинцев. URL: <https://www.president.org> [2022-02-10]

\* 本文是国家社会科学基金中国历史研究院重大历史问题研究专项一般委托项目“南亚文明的历史嬗变与时代特征研究”(项目编号: 21@WTA006)的阶段性成果。

⑥ 李剑鸣《欧美史学的引入与中国史家的话语权焦虑——一个当代学术史的考察》，《清华大学学报》2022年第1期。

和政治周刊》创办人萨钦·乔杜里(Sachin Chaudhuri)的文章中指出的,“历史是对过去发生之事的解释,是理解过去的一种尝试,而且将这种理解置于‘批评性探究’——这种探究已被统合成那种也被称为‘历史方法’的东西——的基础上。历史理解也必须作为一个‘时间中的过程’来审视。”<sup>①</sup>因此,如果我们要理解当代印度史学家是如何撰写他们自己国家和文化的历史的,那么,我们就同样需要理解印度史学的起源和谱系,理解当代印度史学家们的最新工作和取向同他们先辈们的工作和取向的关系。需要说明的是,在这里为了确定一个适当的论题,笔者对“印度史学”的讨论暂时限定在“印度的”史学家们为自己的国家与民族撰写的历史的狭隘范围内。因而,本文讨论的对象既不包括非印度的历史学家撰写的印度历史,也不包括印度历史学家撰写的印度以外国家或地区的历史。

### 一、现代印度史学的跨文化起源: 殖民主义—民族主义史学

当我们像讨论中国史学那样讨论印度史学时,我们可能很快会发现我们需要面对一个巨大的难题和尴尬:印度是否像中国那样拥有自己独立的史学传统?我们是否可以像谈论中国史学那样谈论印度史学?在讲授印度文化时,黑格尔曾写下这样一段大家耳熟能详的话“中国人具有最准确的国史,前面已经说过了,中国凡是有所措施,都预备给历史上登载个仔细明白。印度则恰好相反。虽然在晚近发现印度文献的宝藏里,我们知道印度人在几何学、天文学和代数学方面曾经享有很大的名誉——他们在哲学方面曾经有很大的进展,而且他们对于文法学所下的功夫很深,当代就没有任何语言文字比较梵文更为发达完备——但是关于历史一门却完全忽略,简直可以说是没有什么历史。”<sup>②</sup>这也构成了现代中国人对印度文化的一般印象。关于印度文化,梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书中写道“其物质文明之无成就,与社会生活之不进化,不但不及西方且直不如中国。他的文化中俱无甚可说,唯一独盛的只有宗教之一物,而哲学、文学、科学、艺术附属之。于生活三方面成了精神生活的畸形发展,而于精神生活各方面又为宗教的畸形发达,这实在特别古怪之至!所以他与西方人非一条线而自有其所趋之方向不待说,而与中国亦绝非一路。”<sup>③</sup>

当然,这并不意味着历史上的印度完全没有任何类型的历史,历史上的印度只是缺少现代欧洲历史学家们所想象的那种历史。19世纪以前,印度的穆斯林编年史家们用波斯文编撰的大量编年史著作被认为不是“真正的”历史,它们不符合深受启蒙主义影响的欧洲历史学家对真正的历史著作的想象。唯一可能的例外被认为是12世纪一个名为卡尔哈纳(Kalhana)的婆罗门用梵语撰写的克什米尔编年史《诸王流派》(Rajatarangini)。

不过,与一般人的印象不同,在欧洲,现代历史学家们想象的那种“真正的”历史(即现代史学)也只是在19世纪前后才正式产生出来的。在为《不列颠百科全书》撰写的“史学史”辞条中,卫斯理大学教授理查德·范恩写道“现代历史学家们致力于重构人类活动的记录,实现对人类活动的更深理解。关于他们的任务的这种观念是很新颖的,发端于18世纪晚期和19世纪早期的‘科学’历史学的发展和历史学作为一种学术职业的兴起是同步的。”19世纪德国历史学家利奥波德·兰克被普遍

① Romila Thapar, “Decolonising the Past: Historical Writing in the Time of Sachin – and Beyond”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 40, No. 14, 2005, p. 1442.

② 黑格尔《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社1999年版,第167页。

③ 梁漱溟《东西文化及其哲学》,上海人民出版社2020年版,第88页。

看作现代历史学家的典范。对国内学界来说,兰克最为人津津乐道的地方莫过于他将实证主义方法论引入史学,强调通过发掘一手资料发现历史“事实”的重要性,从而把历史学置于“科学”的基础上。然而,长期以来被国内学界忽视的兰克史学的另一个基本特征对于现代史学具有同样重要的规范意义,这就是兰克把“民族国家”概念作为其史学的基础概念。范恩告诉我们“兰克认为,国家是‘上帝的思想’;通过直观体现在每个民族中的理念或文化原则,历史学家至少可以窥见上帝计划的线索。由此,兰克自己的学术多集中探讨民族国家的内部机制和它们相互间的关系;因为这个缘由,他对老练的威尼斯外交家的报告的研究就具有了特殊的重要性。”<sup>①</sup>

事实上,我们知道的现代印度史学家们的印度史著述就源于兰克所开启的这一现代西方的新史学传统。<sup>②</sup>当代印度自己的历史学家们也把印度史学的源头追溯到这一现代西方的史学传统,即他们所谓的“殖民主义史学”。在《企鹅早期印度史》中,罗米拉·塔帕尔明确写道“印度历史的现代书写始于有关印度过往的殖民主义观念,这些观念孕育了此后对印度过往的各种诠释。它是随着18世纪以降殖民统治在次大陆各地的发轫而形成的。”<sup>③</sup>因而,并不令人感到惊奇的是,关于印度过往的现代历史书写首先是由英国殖民主义者完成的。他们中的很多人都曾在英印殖民政府中任职,因而由他们“创造”的现代印度史学经常被诤称为“行政官史学”。虽然著名的19世纪英国功利主义哲学家和历史学家詹姆斯·密尔不是真正的英印殖民地行政官,但他撰写的《英属印度史》——这部著作本身整体来看其实也不是真正的印度史专著——奠定了现代印度历史编纂学的基础:他在该书第二册中阐释的“印度文明”(Hindu civilization)概念为编撰真正的印度历史提供了不可或缺的“工作假说”。在约翰·马里奥特看来,密尔对“印度文化和社会的陈述,特别是对印度教的诅咒……将对后世很多思想产生强大的影响”,而且他倾向于把这种影响看作是“霸权性的”。<sup>④</sup>直到20世纪早期,密尔的《英属印度史》在印度的各大学中一直被用作教材。实际上,由英国史学家E. J. 拉普森、沃尔斯利·黑格和亨利·多德韦尔等主编的、堪称现代印度史学原典之作的六卷本《剑桥印度史》(1922—1937年由剑桥大学出版社出版,第二卷未完成)就是以密尔的印度文明论为基础的。稍早由英印殖民地政府官员文森特·史密斯撰写、由克拉伦登出版社出版的《牛津印度史》(1919年)更是明确强调了印度文明概念对撰写印度历史的重要性。在史密斯看来,“印度最深刻的统一性有赖于这一事实:印度各民族发展起了一种完全不同于世界上任何其他类型的特殊文化或文明类型。那种文明可以用‘印度教’这个名称来概括。印度根本上是一个印度教的国度,是婆罗门的土地。”<sup>⑤</sup>这意味着印度历史须被呈现为印度教文明的历史。

我们熟知的这种现代印度史观——作为一种特殊的文化—历史建构——就这样被当代印度的历史学家们所称的殖民主义史学建构起来了。在这个意义上,现代印度史学的创建可以说是一项殖民主义的知识工程。然而,这并不意味着作为一种殖民主义知识遗产的现代印度史学是英国殖民主义者单向给予印度乃至全世界的一份“慷慨馈赠”,因为次大陆本土的知识分子(婆罗门)和历史学

① Richard Vann, “Historiography”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/historiography> [2022-03-11]

② 换言之,现代史学的“传统”相对于欧洲与西方史学来说也是新的。希罗多德的《历史》经常被看作西方史学的源头,但希罗多德的《历史》本身不属于现代史学的范畴。与现代史学相比,它既显得不够“科学”(里面充斥着大量荒诞不经的传说),也没有以“民族国家”概念为基础建构它的历史叙事。

③ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, Penguin Books, 2003, p. 1.

④ John Marriot, *The Other Empire: Metropolis, India and Progress in the Colonial Imagination*, Manchester University Press, 2003, p. 133.

⑤ Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, Clarendon Press, 1919, p. x.

家们直接参与了现代印度史学的创建和编纂工作。虽然“权威的”《剑桥印度史》的编撰工作主要由宗主国的历史学家们完成,但南亚殖民地的历史学家并没有被完全排除在外,他们完成了一些重要章节的撰写工作。例如,著名的孟加拉史学家贾杜纳特·萨卡尔爵士(Jadunath Sarkar)负责撰写了《剑桥印度史》第四卷(莫卧儿时期)中的四章;南印度的克里希纳斯瓦米·阿扬加尔(Krishnaswami Ayyangar)负责撰写了《剑桥印度史》第三卷(突厥人和阿富汗人)中的第18章“南印度的印度教国家:1000—1565年”;斯里兰卡的维克勒马辛哈(Don Martino De Zilva Wickremasinghe)负责撰写了《剑桥印度史》第三卷的第22章“锡兰:1215—1527年”。

当然,同一时期印度本土历史学家的最大贡献在于他们将印度历史的构建置于现代民族国家概念的视域下,从而开创了当代印度史学家所称的现代印度史学的第二个流派:民族主义史学。与英国殖民主义史学家旨在构建一个不同于西方文明的异域文明不同,印度民族主义史学家致力于为正在形成的印度民族创造一个历史空间。由此,他们的研究工作聚焦早期印度史和印度的王朝史(政治史),以便为他们想象中的印度民族创造一个连贯的历史叙事,从而为孕育中的印度民族国家提供不可或缺的历史意识。在这个过程中,他们不可避免地要在某些方面修正殖民主义学派的观点。例如,他们否认殖民主义学派的东方专制主义观点,认为民主制和立宪君主制是印度历史上为人熟知的政体。同时,他们极力主张印度文化——雅利安—吠陀文化——的本土起源。不过,在非常重要的一点上,印度民族主义史学和殖民主义史学是一致的:它们都把印度的“民族文化”界定为宗教性的婆罗门—吠陀文化。这一点并不奇怪,因为殖民主义史学所依赖的印度观本就来自18和19世纪的英国东方学家和印度本土婆罗门共同创造的“印度学”(Indology)。我们现在所熟知的印度学带有浓厚的婆罗门意识形态的痕迹。就此而言,现代印度史学的诞生实际上更像是英国宗主国和印度殖民地历史学家的“共谋”。在这方面,南印度史学家K. A. 尼拉坎塔·萨斯特里(1892—1975年)提供了一个有趣的实例:他出生于南印度的一个婆罗门家庭,在马德拉斯基督教大学接受大学教育;他是南印度史研究领域的著名历史学家,A. R. 文卡塔查拉帕蒂称他为“20世纪泰米尔纳杜最杰出的历史学家”,<sup>①</sup>以在研究中广泛使用本土语言文献著称,但他坚持以英语为学术工作语言;他试图把南印度描述为一个独特的地理文化单位,但作为婆罗门又倾向于把北印度的雅利安梵语文化看作全印文化的中枢。

## 二、印度马克思主义史学的兴起

从1947年独立到1977年人民党取代国大党执政的30年,是印度民族主义史学的繁荣期。印度独立后,民族主义史学的发展在很大程度上也成为一项国家工程。在对全印历史协会的一次演讲中,印度首任总统拉金德拉·普拉萨德强调,“印度不只需要为它成功地将其再次置于世界地图上独特而空前的斗争,也需要为它的久远而荣耀的过去撰写一部真实而详尽的历史。”<sup>②</sup>从1951年起,印度最负盛名的民族主义史学家R. C. 马宗达(1888—1980年)开始为印度撰写一部从吠陀时期至印度独立的11卷通史著作《印度人民的历史和文化》(*The History and Culture of the Indian*

<sup>①</sup> A. R. Venkatchalapathy, *In Those Days There Was No Coffee: Writing in Cultural History*, Yoda Press, 2006, p. 2.

<sup>②</sup> 转引自 Vinay Lal, “History and Politics”, in Marshall Bouton and Philip Oldenburg, eds., *India Briefing: A Transformative Fifty Years*, M. E. Sharpe, 1999, p. 203.

People) ,直到1977年方告完成。此外,他还撰写了颇有影响的三卷本《印度自由运动史》(*History of the Freedom Movement in India, 1962—1963*年)。在维奈·拉尔看来,“马宗达最能代表从1947年起至少至20世纪70年代中叶止的印度史学的主流”。<sup>①</sup>

不过,或许会让很多人感到困惑的是,正是在同一时期,印度的马克思主义史学异军突起,对印度史学产生了异常重大的影响,以致罗米拉·塔帕尔将20世纪50年代印度马克思主义史学的产生看成印度史学史上一次可与科学革命比拟的“范式转换”。引领这场史学转向的是印度著名的博学家高善必(D. D. Kosambi, 1907—1966年)。他被誉为“印度史学中马克思主义学派的鼻祖”。<sup>②</sup>在纪念高善必百年华诞的一篇文章中,罗米拉·塔帕尔详细解析了高善必的马克思主义史学对印度史学发展的划时代意义:“倡导从各个方面对印度历史进行马克思主义诠释的最杰出代表和在古代印度史研究中掀起了一场范式转换的人就是高善必。这场范式转换是从殖民主义和民族主义框架以及王朝史中心主义转向一种整合了社会和经济史以及将历史的文化维度同这些探究联系起来的新框架。这提供了(历史)背景,突显了不同社会层面之间的连接。通过将历史信息扩大至包括考古、语言学、技术和生态领域的材料,他也得以指出他视之为社会不平等的社会—经济等级,解释它们对历史的影响。对他来说,历史就是对生产手段和关系的前后相续发展的年代学顺序的呈现。因而,历史研究不能止步于编年史叙事,而需探究众多相互关联的层面。”<sup>③</sup>简言之,与印度独立前形成的殖民主义史学和民族主义史学相比,由高善必倡导的马克思主义史学对印度史学发展的贡献就在于它重新界定了历史自身的概念,革新了印度史研究的视域,扩大了印度史研究的领域,拓展了印度史研究的问题域,从而深化了学界对印度历史的理解。

需要特别指出的是,印度的马克思主义史学并不是僵硬的教条化的马克思主义史学,它也不是作为官方意识形态发展起来的。从全印看,印度并不是一个共产党执政的国家,印度的两个主要共产主义政党——印度共产党和印度共产党(马克思主义)只是在西孟加拉邦和喀拉拉邦有过长期执政的经历。在当代印度史学家E. 斯里达兰看来,“使用(历史学家的)‘马克思主义阶段’的说法并不是意在表明这些著作家都是马克思主义者,而是说他们都或多或少采用唯物主义解释作为理解历史现象的方法。一些人看到历史,特别是古代历史,可以在社会科学学科的框架内得到最好的研究。他们的解释来自马克思的历史哲学,特别是辩证唯物主义。这条新路径的实质在于对社会和经济组织之间的关系及其对历史事件影响的研究”。<sup>④</sup>由此,我们可以说,印度独立后的马克思主义史学至少首先是作为印度史学中的一个学术潮流和派别发展起来的。大概也正因为如此,印度马克思主义史学家们特别强调和维护历史学的学术性和科学性,坚决反对将历史学彻底意识形态化和政治化。在前面提及的那篇纪念萨钦·乔杜里的文章中,罗米拉·塔帕尔对“教派主义史学”将印度史学彻底意识形态化和政治化的倾向进行了严厉的批评,主张“必须区分建立在作为史学方法主导原则的批评性探究基础上的历史学和只是网罗了各类偏见的历史学”。她警告说“如果次大陆的历史要作为对过往的敏锐而深刻的理解来撰写,分析就必须借助批评性探究。如果这种方法被抛弃了,那么被贴上了‘历史’这个标签的东西就会演变为一场肆无忌惮的大混战,伴随着公开的滥用和实际的暴力

① Vinay Lal, “History and Politics”, p. 216.

② E. Sreedharan, *A Textbook of Historiography: 500 BC to AD 2000*, Orient Blackswan, 2004, p. 469.

③ Romila Thapar, “Early Indian History and the Legacy of D. D. Kosambi”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 43, No. 30, 2008, p. 44.

④ E. Sreedharan, *A Textbook of Historiography: 500 BC to AD 2000*, p. 469.

(就像我们在近些年看到的那样),以便对那些仍旧尊重内在于知识进步中的那些程式的人实行噤声。这样一种噤声不只是对历史的检查,也是对知识的检查。在批评性探究被授予它在我们的学术和知识话语中应该拥有的那种核心地位之前,这些攻击出现的可能性将一直存在。”<sup>①</sup>当然,对科学历史学立场的坚持并不是印度马克思主义史学家独具的特征。印度民族主义史学的代表人物 R. C. 马宗达同样信奉兰克史学的客观性和价值中立原则,即认为历史学家的职责在于通过发现和解释历史“事实”来创造历史“知识”,而不是把历史当作表达个人价值取向、进行道德训诫和政治宣传的意识形态工具。

不过,印度马克思主义史学家们对自己作为职业历史学家的立场的维护,并不意味着我们可以把他们看作超然于现实社会政治领域而仅仅关注学术场域的学院派史学家。实际上,和民族主义史学家一样,他们深深地卷入了公共政治领域。两个著名的印度“意见杂志”《经济和政治周刊》(英文名称“*Economic and Political Weekly*”,1949年由萨钦·乔杜里以《经济周刊》的名称初创,1966年改为现名)和《论坛》(英文名称“*Seminar*”,1959年由著名马克思主义史学家罗米拉·塔帕尔的兄长罗梅什·塔帕尔创办)为包括马克思主义史学家在内的知识精英涉足公共领域、参与公共议题讨论和表达现实关怀提供了重要平台。罗米拉·塔帕尔曾这样表达她(他)们那一代印度知识分子在20世纪五六十年代的心境:“在印度变成一个独立国家(1947年)15年后,民族事业的观念依旧很强烈。我们这一代深受四五十年代的民族主义影响。其根本特征就是我们投身民族建设并在某种程度上推陈出新的热忱。”<sup>②</sup>的确,印度独立后,马克思主义史学的勃兴在很大程度上可以归结为后殖民主义国家的知识分子对现代民族国家建设工程所作的反应。因而,相较于从前的民族主义史学注重政治和文化问题不同,印度的马克思主义史学更注重“现实的”经济和社会问题。对他们来说,探究经济发展、社会形态和国家形成等与“历史进步”密切相关的问题更加重要。实际上,他们的“新”史学工作构成了尼赫鲁时代印度官方民族主义国家建设工程的一个有机组成部分。在这方面,最具标志意义的事件是1969年贾瓦哈拉尔·尼赫鲁大学的创办,这所大学“激励了马克思主义史学家,此后正是从尼赫鲁大学那里,民族主义和教派主义史学家遭到了某种最协调一致的抵制”。<sup>③</sup>

可以说,马克思主义史学是伴随着印度民族国家的形成而出现的。不过,对印度马克思主义史学产生的国内根源的这种解读并不等于暗示说这派史学是一种独特的“印度史学”。至少在同一时期的英国,我们同样能够看到马克思主义史学的勃兴——1946年“共产党历史学家小组”的成立可以视为英国马克思主义史学正式诞生的标志。和印度马克思主义史学一样,英国马克思主义史学同英国国内左翼政治的发展密切相关;和印度马克思主义史学家一样,英国马克思主义史学家致力于撰写“自下而上的历史”和把马克思的阶级分析方法运用于经济—社会史研究。这种平行发展并非偶然。它再次反映了印度知识界和西方知识界处在共同的知识场域的事实。这一点在印度马克思主义史学奠基人高善必身上得到了集中体现:他是一个在葡属果阿出生、在美国接受教育的跨文化印度裔学者。

① Romila Thapar, “Decolonising the Past: Historical Writing in the Time of Sachin – and Beyond”, p. 1448.

② Romila Thapar, “The History Debate and School Textbooks in India: A Personal Memoir”, *History Workshop Journal*, No. 67, 2009, p. 88.

③ Vinay Lal, “History and Politics”, p. 217.

### 三、庶民学派和教派史学的发展

1975年,英迪拉·甘地政府宣布在全印实行紧急状态,这是印度独立后一个极具象征意义的历史事件。在研究印度国内政治的学者们看来,这一事件标志着印度独立后维系了近三十年之久的国大党一党独大体制开始遭遇重大的政治危机。也正是在这样一种新的历史背景下,我们看到了印度史学中新的学派和趋势的涌现:这就是在当代印度史学中产生了重大影响的庶民学派和教派史学的形成和发展。<sup>①</sup>

实际上,庶民学派史学不仅被欢呼为当代印度史学的一个重大成就,而且被赞颂为印度史学家对国际学术界作出的一项杰出贡献。对此,维奈·拉尔曾这样热情洋溢地写道“印度史学中‘庶民学派’——主要由聚集在德里、加尔各答及其他地方的一些大学和研究中心的印度历史学家们构成——的出现,不仅使印度历史研究获得空前的国际尊重——那种通常只是保留给法国或英国史学成就的尊重,而且在后殖民主义理论、后现代主义和所谓‘文化研究’等诸多领域的争论中占据了一个重要位置。全世界的历史学家和学者在就知识政治学、‘精英’史学的本质、历史写作的民族主义和帝国主义模式之间显著的契合性以及诠释历史的不同声音提出问题时,都参考了庶民学派史学家们的著作。”<sup>②</sup>

不过,这样一来,我们显然也就不大可能仅仅把庶民史学视为一种独特的“印度”史学。它既然深深地嵌入诸多国际前沿学术领域,那么也就应该被置于“国际”学术场域的视野下来审视。实际上,这也是曾为庶民学派重要成员之一的当代印度裔美国史学家吉安·普拉卡什的立场。在《作为后殖民主义批评的庶民研究》一文中,普拉卡什认为,“庶民研究的播撒——1982年从涉足南亚历史编纂学开始,而后发展成一种强有力的殖民主义批评——必须被置于这样一种复杂而错乱的知识重建的背景下来审视。”<sup>③</sup>在他看来,虽然此前民族主义和马克思主义对殖民主义和西方统治所创造的“知识和社会认同”提出了挑战,但两者都没有摆脱欧洲中心主义话语。与此相反,最近出现的后殖民主义批评“寻求消除由西方制度催生出来的欧洲中心主义,消除其对他人历史的挪用。然而,它在这样做时也敏锐地认识到自己的批评工具并未同殖民主义历史保持明显的距离,而是作为一种后续,一种被殖民主义重塑过的后果而存在。在这种意义上,后殖民主义批评注定是跨学科的,出现于它所批评的各种权力、知识学科之间的缝隙中。”<sup>④</sup>在另一篇文章中,普拉卡什进一步指出,这种后殖民主义批评的知识氛围其实并不是第三世界国家学术界的创造。他说“这些研究对西方的知识考古学所作的批判来自这一事实:它们大多是在第一世界的学术圈中写作的,而那里关于印度的霸权性话语的权力是很显而易见的。”<sup>⑤</sup>在这方面,法国哲学家福柯的后现代主义话语和德里达的解构主

① 作为一种全球性趋势,“全球化”及其知识效应当然不会是印度独一无二的历史现象。例如,在《跨国史的兴起与20世纪世界史的重新书写》一文中,北京大学历史系教授王立新就将美国史研究中的“跨国转向”看作“全球化背景下历史学家对民族国家史学的弊端进行反思的结果”,将跨国史兴起的历史背景追溯到“由于20世纪70年代东西方缓和而重新开启的全球化进程”。参见王立新《跨国史的兴起与20世纪世界史的重新书写》,《世界历史》2016年第2期。

② Vinay Lal, “History and Politics”, pp. 197 - 198.

③ Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *The American Historical Review*, Vol. 99, No. 5, 1994, p. 1476.

④ Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, pp. 1475 - 1476.

⑤ Gyan Prakash, “Postcolonial Criticism and Indian Historiography”, *Social Text*, No. 31/32, 1992, p. 10.

义方法具有决定性的影响:前者为后殖民主义批评的出现提供了适当的知识氛围,后者则为后殖民主义批评的实践提供了可资借鉴的路径。这样看来,虽然庶民主义史学常被看作当代印度史学的一个重大成就,但它的学术渊源却深植于当代国际学术场域。

实际上,与其说庶民史学是当代印度史学界对国际学术界作出的一个重大贡献,倒不如反过来说它是当代国际学术界自身知识重构的一个结果。对庶民史学的这样一种重新定位,势必要求我们重新思考庶民学派的史学家们的身份问题。简单地根据族裔或国籍来界定庶民学派成员的身份是有误导性的。笔者认为,阿里夫·德里克在《后革命氛围》一书中对当代新儒家特别是杜维明的社会身份问题的阐释,对我们理解全球化背景下庶民学派成员的社会身份问题具有重要的参考价值。作为当代最杰出的新儒家代表人物,杜维明自然把自己倡导的新儒学看作一种“非欧美思想传统”,但在德里克看来,杜维明是“美国的孔子”,他倡导的“全球资本主义时代的儒学”是“美国版本”,因为作为一位在第一世界国家从事写作的“华裔美籍学者”,杜维明是在“当代全球价值观”(亦即当代西方的主流话语体系)的语境下来阐释他的“第三期”儒学的(前两期是早期儒学和宋明理学)。由此,德里克把杜维明这样的当代新儒家形象地形容为“边界上的孔子”:他们是全球化时代跨越了不同思想文化传统的“世界知识精英”。<sup>①</sup>类似地,庶民学派中的印度裔史学家实际上也是跨越了第一世界和第三世界学术场域的世界性知识分子。特别是庶民学派的创始人拉纳吉特·古哈,更堪称南亚版的杜维明。我们与其将他看作一名具有重大国际影响力的印度史学家,不如将其视为当代第一世界学术场域中一位著名的印度裔学者。如同杜维明的新的全球性儒学,古哈主编的《庶民研究》(1982—1989年)和他撰写的《殖民地印度农民反叛的基本面向》(1983年)也致力于在当代国际学术界(特别是第一世界的学术界)中建构和表达一种来自南亚的(印度裔)第三世界知识分子的新的“印度学”:一种去欧洲中心主义的、强调印度作为一个非西方国家的自身差异性的后建制史学。套用古哈本人在《没有霸权的统治》一书中的说法,这种史学是“印度人的印度史学”。<sup>②</sup>

在全球性背景下形成的庶民史学,注定不同于前述两个学派的印度史学:民族主义史学和马克思主义史学。事实上,这两派印度史学成为庶民史学致力解构的对象。<sup>③</sup>古哈借用意大利马克思主义理论家安东尼奥·葛兰西的“庶民”(subaltern)概念,力图按照英国马克思主义史学家倡导的“底层史学”(history from below)路径来重构殖民地时期的印度历史,恢复印度历史的“庶民性”,揭示被“精英主义史学”遮蔽了的印度庶民的能动性和主体性。在古哈看来,长期主宰着印度历史研究的精英主义史学既包括现代殖民主义者的精英史学,也包括“资产阶级民族主义者”的精英史学,甚至还包括马克思主义学派的印度史学。他认为后两者都浸透着精英主义史学的国家主义气味。在《历史

① 参见阿里夫·德里克《边界上的孔子:全球资本主义与儒学的重新发明》阿里夫·德里克《后革命氛围》,王宁等译,中国社会科学出版社1999年版,第227—272页。

② 参见Ranjit Guha, “An Indian Historiography of India: Hegemonic Implications of a Nineteenth-Century Agenda”, in *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, 1997, pp. 156—176.

③ 虽然庶民研究致力于解构民族主义和马克思主义的印度史学,但从学术源流的角度看,庶民研究在很大程度上脱胎于马克思主义史学传统,以致有人认为庶民学派的研究实际上是在同南亚历史研究中强大的马克思主义遗产进行的持续对话。他们中的许多成员是在广义的马克思主义学术背景下赢得声誉的,而他们也总是宣称其从事的是左翼学术和政治中的内部批评。一个有趣的史实是,1947年印度独立后,拉纳吉特·古哈本人曾作为学生代表被印度共产党派往欧洲考察。尽管如此,庶民研究还是受到了印度国内民族主义和马克思主义史学家的广泛批评。除了本文提到的后殖民主义批评,剑桥学派对现代印度民族运动史的研究,特别是埃瑞克·斯托克斯的印度农民研究,构成了庶民研究的更直接的学术源流。

的细语》一文中,古哈对此提出严厉的“批评”:“我们中间哪个印度历史学家敢说自己没有受到这种精英主义,也就是国家主义的影响呢?在那些信奉殖民主义模式的学者的著作中,显然弥漫着国家主义的味道,对此不需多言……在此仅需要指出,渗透殖民主义模式的国家主义观点与殖民者的立场是一致的。它所谈及的国家无非就是英国对印度的统治。但是,在民族主义和马克思主义的论述中同样有一种国家主义。它们所谈到的国家与殖民主义著作里的国家显然不同。其区别在于:一种是已经建立了多年的巩固制度的权力,一种是尚未实现的权力,一种梦想的势力。它们梦想建立一个首先强调自决的民族国家。对这种自决,自由民族主义者著作用最笼统的自由民主概念来界定它,而左派民族主义和马克思主义的著作则用国家—社会主义的概念来界定。这两种编史法都假定有一个主要矛盾,一旦解决这个矛盾,权力之梦就会实现。”<sup>①</sup>

作为替代,古哈致力于撰写一种新的“庶民的”或“民众的”历史。姆里杜拉·慕克吉为我们勾勒了这种史学的“基本概念框架”:这个框架是以殖民地印度存在两种独立的政治领域的概念为基础的。第一个领域是精英领域,是精英们争夺统治者恩赐的些许权力和特权的领域;这个领域的政治参数由殖民主义国家创制的法律和政治制度以及前殖民地时代半封建政治制度的遗留来界定,其政治动员是垂直型的,政治取向倾向于法治主义和宪政主义。第二个领域是同精英政治领域“平行的”庶民领域。在这个领域,主角不是本土社会和殖民当局中的统治集团,而是庶民阶级和集团。这是一个独立的领域,其根源可追溯到前殖民地时代,而且在殖民主义时代依旧生机勃勃。不同于精英领域,这个领域中的政治参数是由“传统的血缘和领土组织”或“依赖于所涉人民意识水平的阶级联合”来界定。庶民领域中的动员是水平性和暴力性的。这两个领域基本上处在一种对立的关系中。庶民领域“不变的特征之一就是抗拒精英统治的观念”。它们的这种“结构性二元对立”是如此尖锐,以致任何“整合精英和庶民政治两股潮流的(努力)总会导致爆炸性局势,表明精英动员起来为他们自己的目标战斗的民众成功地摆脱了他们的控制,给上层阶级发起的运动打上了大众政治的深刻烙印”。<sup>②</sup>这样,殖民地印度的历史就被解构为“复线的历史”,从而民族国家史学模式自身也被消解了,因为民族国家的历史总是被呈现为一种“线性历史”。<sup>③</sup>

不管看起来有多奇怪,这种后民族主义的庶民史学为同一时期教派史学的崛起开辟了道路。诚然,当代印度的教派史学的基础概念“印度性”(Hindutva)可以追溯到20世纪上半叶民族运动时期印度本土知识分子对印度民族认同的建构。<sup>④</sup> V. D. 萨瓦尔卡尔在《印度性:谁是印度人》(1923年)中对印度民族认同做出了明确的界定。引人注目的是,他并没有像人们通常认为的那样把印度教看成“印度性”的首要因素。在他看来,印度性包括三个基本要素:共同领土(rashtra)、共同出身(jati)和共同文明(sanskriti)。萨瓦尔卡尔对他所提问题的答复是“作为一个印度人(Hindu),

① 拉纳吉特·古哈《历史的细语》,刘健芝、许兆麟选编《庶民研究:印度另类历史术学》,林德山等译,中央编译出版社2005年版,第344页。

② Muridula Mukherjee, “Peasant Resistance and Peasant Consciousness in Colonial India: ‘Subalterns’ and Beyond”, *Economic and Political Weekly*, Vol. 23, No. 41, 1988, pp. 2109–2110.

③ 关于线性历史同民族国家之间的关联,参见杜赞奇《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,江苏人民出版社2009年版,第17—49页。

④ 从学术谱系的角度看,这里谈论的教派史学乃是“今日”印度的历史思潮之一。然而,从学术源流上看,教派史学的基本观点却源于殖民主义和宗教民族主义的早期史学观念,尽管其中很多观念已被后来的历史学家证明并不符合史实。例如,该派史学家(通常是印度教民族主义意识形态专家)坚持认为,印度是全世界雅利安人的故乡,雅利安人是印度的原住民,是婆罗门—吠陀文化和印度教文明的创建者和继承者。就此而言,当代印度的教派史学可以说构成了现代印度史学中的原教旨主义派别。

意味着他把从印度河延伸到大海的这片被称为婆罗多国的土地看作孕育了他的宗教的圣地,同时也看作他的祖国。”<sup>①</sup>然而,这种原来基本上是地域性的民族认同概念在教派史学中被转变为一种全球性背景下的文化认同概念。它将一种经过重新定义的现代印度教及其历史作为核心要素,旨在为全世界的印度裔社群提供统一的文化认同,而不管他们是生活在印度本国,还是生活在海外。因而,尽管教派史学的兴起无疑同20世纪70年代晚期以来印度国内教派主义政治的发展密切相关,但如果由此将其视为一种独特的印度现象而忽视其全球性维度,将严重曲解这种“史学”的历史性。

在印度国内倡导印度性意识形态的首要“文化”组织是1964年M. S. 戈尔瓦尔卡尔和斯瓦米·钦玛亚南德创立的世界印度教大会(VHP)。这是一个真正的世界性印度教组织,它的分支机构广泛分布于美国、加拿大、德国、马来西亚、荷兰和英国等国家。在它的领导和鼓动下,海外印度人积极参与印度国内外的教派史学议程,力图根据印度性意识形态来修正历史教科书中有关印度历史和印度教的表述。一个典型案例是始于2005年的美国加利福尼亚州历史教科书修订争议事件。是年,位于德克萨斯的“吠陀基金会”和“印度教教育基金会”向加利福尼亚课程委员会抱怨六年级课本中有关印度历史和印度教的表述是反印度教的,要求对其中有关种姓制度、印度雅利安人迁徙理论及印度社会中的妇女地位问题的表述进行修订。他们的要求遭到以哈佛大学梵语教授迈克尔·维策尔为首的来自不同国家的近五十位南亚研究领域专家学者的联合反对,他们提出的具体修订建议被认为是“宗教—政治性的”。这个案例一方面表明印度教派史学运动的跨国性;另一方面也表明教派史学主张的实质:它关乎信仰问题,而非史实问题。实际上,从教派史学的观点看,1992年底印度教激进分子捣毁阿约迪亚市巴布里清真寺的真正理由,并不在于这座修建于莫卧儿时代的清真寺是否真的建立在传说中的罗摩出生地,而在于印度教徒公众“相信”那里就是他们的大神罗摩出生的地方。专业历史学的真实不能凌驾于大众信仰的“真理”之上,这样一来,当代印度教派史学的宗教立场无异于宣告了作为一门学科的现代史学的死亡。

#### 结语:走向“新历史”还是后历史主义?

至此,我们看到当代印度史学在取得巨大成就的同时,也陷入了空前的危机。不同于当代中国史学面临的话语权焦虑问题(源于中国史学和现代西方史学处于不同知识场域的事实),当代印度史学遭遇的乃是现代史学自身的危机:庶民史学解构了现代史学的民族国家图式,教派史学则代表了对现代史学的科学取向的否定。面对当代印度史学面临的这种知识困局,印度德里大学的乌宾德尔·辛格在《古代和早期中世纪印度史》的导言中提出了撰写“新历史”(New Histories)的主张。她认为,撰写新历史应该更多地依靠考古发现而非文献资料“文本和考古产生了不同类型的历史叙事,也显示了文化延续、过渡和变迁的不同节律”,而考古发现“将揭示出不同区域文化过程的复杂性和多样性,将把普通和日常(领域)纳入我们对古代历史的理解”。在她看来,“理想的早期印度史对次大陆各区域和共同体的呈现应该穷尽其全部的多样性。”她特别强调要撰写那些“被历史隐藏了的”区域和社会群体(如东北印度、贫穷劳工、低级种姓和部落群体的)的历史,强调性别、家庭和家

<sup>①</sup> 转引自 Richard Davis, “The Cultural Background of Hindutva”, in Alyssa Ayres and Philip Oldenburg, eds., *India Briefing: Takeoff at Last?*, M. E. Sharpe, 2005, p. 115.

居等社会史的撰写。同时,她主张撰写独立的宗教—文化史,而不是“把宗教的崇拜和传统首先当作反映了当时社会和政治权力结构的意识形态”,而这也被认为同样适用于印度的观念史和艺术史。最后,她还主张把次大陆的历史置于同外部世界(特别是东亚和东南亚)的经济和文化联系的背景下来考察。<sup>①</sup>我们知道,辛格主张的这种“新历史”其实反映的是后现代主义史学的立场,这种立场强调历史的多元性、差异性和发散性。

后现代主义能否拯救处于危机状态的现代印度史学并不是没有疑问的。实际上,我们看到的是,由于后现代主义立场在当代印度史学家(包括庶民学派史学家)中间的流行,一种可称为后历史主义的态度发展起来了。这种后历史主义态度否定的不是现代史学的这个或那个学派,而是现代史学本身。现代史学被看成一种话语,一种现代的神话。例如,维奈·拉尔在考察完民族国家时代的印度史学之后得出如下结论:“历史现在被普遍看作代表了一种比神话,实际上比所有其他理解过去的方式更为高级的认识形式,它作为我们这个时代最大的神话甚至可以同科学媲美。没有一个民族可以承受没有历史的代价,除非他们准备被贴上原始、前现代或高贵的野蛮人的标贴;可是,忽视神话,将其归入异端,就是放弃我们自我中那个最能够抵制主流话语从而升华我们生命的一部分。或许,我们应该将历史神话化。”<sup>②</sup>我们真地会看到印度将重新拥有自己的神话类型的历史吗?笔者无法给出确定的回答。但不管怎样,我们在思考印度史学的未来时,大概再也不能对圣雄甘地下面这个著名的观点置若罔闻了:一个没有历史的民族是幸福的。<sup>③</sup>

## “庶民研究”在拉美:对一种印度史学理念的跨文化考察\*

张旭鹏 (中国社会科学院历史理论研究所研究员)

1982年,任教于国立澳大利亚大学的印度历史学家拉纳吉特·古哈主编的《庶民研究》第一卷出版,标志着后来蜚声世界的“庶民研究学派”(Subaltern Studies School)正式登上国际史坛。此后,《庶民研究》连续出版12卷,直至2005年宣告结束。<sup>④</sup>实际上,《庶民研究》尚在陆续出版之际,其影响就已经超出了印度,在世界范围得到传播。<sup>⑤</sup>其中,拉丁美洲知识界对它的认同和接受尤为热切。拉美学者认为,“庶民”作为一个分析范畴,因其所蕴含的底层属性、殖民性、种族性、女性主义、边缘性等丰富内涵,为理解和考察拉美特有的历史、文化、阶级、种族等问题提供了一个非常有益的视角。

① Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*, Dorling Kindersley (India) 2009, pp. 9–10.

② Vinay Lal, “History and Politics”, p. 239.

③ M. K. Gandhi, “My Jail Experiences – XI” (*Young India*, 11 September, 1924), in The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 25, 1967, p. 128.

\* 本文是国家社会科学基金项目“20世纪80年代以来的后殖民史学研究”(项目编号:19BSS005)的阶段性成果。

④ 关于“庶民研究”的发展历史,参见 Dipesh Chakrabarty, “A Small History of Subaltern Studies”, in Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, 2002, pp. 3–19; 张旭鹏《“庶民研究”与后殖民史学》,《史学理论研究》2006年第4期。

⑤ 关于“庶民研究”的早期传播,参见 Vinayak Chaturvedi, “Introduction”, in Vinayak Chaturvedi, ed., *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, 2000, p. vii.