

· 史学理论与史学史 ·

国家史观视域下新印度史学的叙事建构： 从雅利安文明到莫卧儿帝国

王立新

内容提要 以《剑桥印度史》和《牛津印度史》为代表的正统印度史学以詹姆斯·米尔在《英属印度史》一书中阐述的“印度文明”概念为基础,借用比较语言学的研究成果建构了正统印度史学的历史叙事:雅利安叙事。而以《新剑桥印度史》为代表的新印度史学则以“早期现代”概念为基础建构了一种完全不同的历史叙事:莫卧儿帝国叙事。尽管这两种印度历史叙事都是在现代西方史学传统中的国家史观视域下进行的,但它们却建立起完全不同的意义空间。正统印度史学的历史叙事建构了一种传统性的历史空间,而新印度史学的历史叙事则建构起一种现代性的历史空间。

关键词 新印度史学 《新剑桥印度史》 国家史观 雅利安文明 莫卧儿帝国

对于20世纪80年代以来以《新剑桥印度史》为代表的当代印度史学转向,笔者曾在《从农民学到断裂国家理论——〈新剑桥印度史〉的传统农业社会理论评析》一文中探讨了新印度史学如何通过引进二战后西方人类学家提出的断裂国家—剧场国家理论模式解构了正统印度史学对印度传统农业社会的农民学解释(“印度农业社会的国家观”),建立起非国家性的农业空间理论。无疑,《新剑桥印度史》对印度传统农业社会的新诠释,本质上就是对正统印度史学的基石——“印度文明”概念的新的类学诠释,它为正统的印度文明史观提供了一幅新的社会学图景。然而,正像笔者在《从历史文明到历史空间:新印度史学的历史地理学转向》一文中指出的那样,“20世纪80年代以来国际史学界的新印度史学转向并不能简单地理解为对印度文明和历史的新诠释,而是意味着在解构印度文明的基础上为印度史学创立了一个新的历史空间”^①。新印度史学的历史地理学转向不过是为这个新的历史空间提供了新的历史地理学基础,从而使新印度史学的历史空间的生产成为可能。换言之,无论是人类学的断裂国家—剧场国家理论模式的引入,还是新历史地理学的建构,都只是为新的历史空间的生产提供了必要的“前导观念”。要使新的历史空间的生产得以实现,新印度史学还必须以这些前导观念为基础建立起自己独特的“历史叙事”。如果缺少与正统印度史学不同的叙事结构,新印度史学就不过是一种新版正统印度史学而已。因而,只有了解了新印度史学的历史叙事,才能真正完整地理解当代国际史学界的印度史学转向。

有鉴于此,本文致力于在印度史学转向的语境下解析以《新剑桥印度史》为代表的新印度史学的叙事建构及其意涵。不过,在具体分析正统印度史学和新印度史学的历史叙事前,笔者认为有必要

本文为国家社科基金项目“部落社会理论视野下的印度现代早期农业社会研究”(项目编号:15BSS010)的阶段性成果。

① 王立新《从历史文明到历史空间:新印度史学的历史地理学转向》,《世界历史》2017年第4期,第140页。

先了解现代西方史学传统中的国家史观,因为正统印度史学和新印度史学的历史叙事都是在国家史观的视域下建构起来的。诚然,在《历史的细语》一文中,印度著名的庶民学派史学家拉纳吉特·古哈已经批评了“印度编史学的国家主义”,认为“对真正的印度历史编纂学来说,国家主义是不够的,因为它会妨碍我们和过去进行对话”^①。他的这种后殖民主义批评旨在解构他所谓的印度“精英主义史学”(其中既包括殖民主义史学,也包括民族主义和马克思主义史学),从而为他倡导的“庶民性”史学开辟道路。不过,古哈在后殖民主义语境下界定的作为精英主义意识形态的“国家主义”(statism)概念,并不能用来有效地诠释这里所说的正统印度史学和新印度史学叙事建构的内在理路。只有把国家史观置于启蒙主义的自由—理性话语语境下,才能理解这种特殊语境中的国家主义如何塑造了正统印度史学和新印度史学中各自不同的叙事建构和意义表达。在这种话语中,国家既被看作自由和理性的现实,也被看成真正历史的实体。

一、现代西方史学传统中的国家史观:国家和文明的双重视域

作为一个学术术语,本文所谓的“国家史观”对许多人来说可能是陌生的。作为一种历史观念,它也并非能够从每一种文化传统中孕育出来。历史地说,国家史观脱胎于启蒙运动以来的现代西方史学传统。因此,要了解什么是国家史观,需要在西方史学史和史学理论的谱系中寻找问题的答案。

与什么是国家史观这个问题相比,“什么是历史”这个问题无论在西方史学界,还是在国内史学界,都更耳熟能详。对这个问题,英国历史学家爱德华·卡尔给出的著名答案是:“历史是历史学家与历史事实之间连续不断的、互为作用的过程,就是现在与过去之间永无休止的对话。”^②而另一位著名的英国历史学家罗宾·柯林武德给出的另一个比较简洁、但也可能更为人津津乐道的答案则是:“一切历史都是思想史。”^③无疑,这两种历史观念都对当代历史学家们的基本历史想象产生了深刻影响,尽管并不是每一位历史学家都能够同意甚至真正理解其中的内涵。因为从根本上说,卡尔和柯林武德所表达的只是实际从事历史研究和编纂工作的历史学家们对历史研究过程实质的某种理解。对个别的历史学家来说,他能够在多大程度上理解和同意这两位西方历史学家的论断,多半取决于他自己的研究实践与这两位历史学家的研究实践的契合度。

不管怎样,如果把“什么是历史”这个问题看作一个历史本体论问题的话,卡尔和柯林武德显然没有对这个问题给出真正的回答。要对这个重要的史学理论问题做出切实的回答,需要像德国历史学家奥斯瓦尔德·斯宾格勒那样意识到一个基本的事实:“历史只作为某一事物的历史才存在着。”^④因而,作为一个历史本体论问题,弄明白“什么是历史”这个问题的关键,是确定历史究竟是哪一种“事物”的历史。简言之,历史究竟是什么事物的历史?实际上,现代西方史学传统中的国家史观就是对这个问题的一种正面回答:历史是“国家”(state)的历史,而且历史只能是国家这一“事物”的历史。因而,在国家之外,国家之前,国家之后,都没有真正的历史。对历史抱持的这样一种观念,就是

① 拉纳吉特·古哈《历史的细语》,刘健芝、许兆麟选编《庶民研究》,中央编译出版社2005年版,第340页。

② E. H. 卡尔著,陈恒译《历史是什么?》,商务印书馆2007年版,第115页。

③ 柯林武德著,何兆武、张文杰译《历史的观念》,商务印书馆1997年版,第303页。

④ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒著,齐世荣等译《西方的没落》下册,商务印书馆2001年版,第577页。

这里所谓的“国家史观”。对这种历史观做出经典阐述的是生活在欧洲启蒙时代的德国古典哲学家黑格尔。他在《历史哲学》导言中对国家史观做了十分清晰地描述:

在我们的语言中,“历史”这个词将其客观和主观方面融为一体,既同等地表示拉丁文中的 *res gestae* [历史]本身和 *historia rerum gestarum* [对历史的记述];另一方面,它也同样均等地含有“对已发生之事的叙述”和“已发生之事”的意义。这两种意义的结合我们必须看作并非只是出于外在的偶然;我们必须假定,历史记述是同历史事迹和事件同时出现的。两者共同的内在基本原则同时产生了它们。家谱和部族传说仅代表了对家族和部族的兴趣。从这种状况中产生出来的连贯的事件序列并不是一个值得认真记述的主题;尽管独特的活动或际遇可能引起摩涅莫辛涅对它们的眷顾——恰如爱情和宗教感情激起人们的想象,去讴歌尘封在依稀记忆中的冲动一样。然而,正是“国家”首次提供了一种主题材料,它不仅被编写成历史散文,而且在它自身存在的过程中就包含着这种历史的生产。一个正在谋求稳定存在和将自身提升为一个“国家”的共同体需要的是正式的法令和律法,即全面的和具有普遍约束力的规定,而不是政府方面应付眼前需要的纯粹主观的命令;从中产生了对于理智、确定和由此变得持久的交流和活动的兴趣和记录;为了国家形成和构建的长远目标,摩涅莫辛涅不得不将它们永久保存下来。一般说来,像爱情抑或宗教直观及其想象那样的深层情感总是当前和自足的;但表现为合理的法律和习俗的政治体的外部存在却只是一个不完全的现在,没有对于过去的知识就不能完全了解。^①

在黑格尔看来,无论是客观的历史本身,还是主观的历史学,内在的基本原则就都是“国家”。国家不仅是客观意义上的历史的生产者,也是主观意义上的历史的生产者。黑格尔明确指出“在世界历史上,只有那些形成了一个国家的民族,才能够引起我们的注意。”^②而那些没有形成国家的民族既不会有客观的历史,也不会有主观的历史:

正是由于那个原因(即国家缺位——笔者按),各民族在撰写历史以前所经历的时期——无论我们设想这些时期长达数世纪还是数千纪,其间也可能充满革命、游牧迁徙和最不可思议的突变——都缺乏客观的历史,因为他们没有编撰主观的历史,没有编年史。我们无须假定这些时期的记载偶然散失了;毋宁说,因为它们不可能存在,所以我们才无从发现它们。只有在一个产生了法律意识的国家里,才能发生明确的活动以及与之相关的清晰意识。这样的意识既提供了从事永久性记载的能力,也显示了永久性记载的必要。^③

值得注意的是,黑格尔对国家史观(或者说“历史的国家观”)的阐释是在启蒙主义话语的语境下进行的。在《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》一书中,杜赞奇就曾把“启蒙历史观”和“西方学术中的黑格尔传统”联系起来。不过,杜赞奇只是简单地把他所称的启蒙历史

① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Batoche Books, trans. J. Sibree, 2001, pp. 76-77.

② G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 54.

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 77.

观归结为“线性目的论的、进化论的历史”,同时把作为历史主体的“民族”(nation)概念置于这种历史观的中心地位。^①然而,就启蒙主义话语本身来说,最核心的两个语词却是“理性”和“自由”。1784年,康德在《柏林月刊》上回答“什么是启蒙”时,就把“启蒙”同“理性”和“自由”这两个概念密切联系在一起。他说“启蒙运动需要的只是自由,所有一切中最单纯最简单的即是自由,自由地在一切事务中利用自己的理性。”^②福柯称为“现代性的态度”^③。从根本上说,启蒙主义就是一种自由—理性主义话语。黑格尔就是在这种语境下来陈述他的历史观的。他一方面声称“哲学考察历史时使用的唯一思想就是理性这个简单的观念;理性是世界的主宰;因而,世界历史呈现给我们的是一个合理的过程”^④,另一方面又把世界历史诠释为“自由”的实现过程,“世界历史无非是自由意识的进展,而考察这一进程的内在的必然的发展就是我们的任务”^⑤。这样一来,黑格尔的国家史观也就成为一种启蒙主义的历史观。

在《法哲学原理》序言中,黑格尔曾说过“就个人来说,每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样,它是被把握在思想中的它的时代。”^⑥现在看来,这个原则也适用于黑格尔本人的国家史观。他的国家史观本质上是西方启蒙时代的历史观。除了黑格尔,国家史观对19世纪德国历史学派的历史学家们(如列奥波德·兰克、约翰·德罗伊森和海因里希·特赖奇克等)的历史观念也产生了深刻影响。^⑦因而,我们不能脱离黑格尔生活时代的启蒙主义话语来孤立地理解和评价他的国家史观。

不过,这样一来,黑格尔的国家史观也就不会是一种普遍的历史观了。我们的传统史学就不是以这种史观为基础的。1902年,梁启超在发表于《新民丛报》的《新史学》一文中,曾痛陈中国旧史学的首“蔽”就是“知有朝廷而不知有国家”^⑧。不过,这并不意味着中国的传统史学家们缺少国家意识。事实可能恰恰相反,自司马迁《史记》以来的中国“正史”不可避免地是国家意识的产物,因为作为“官书”,这些史学著作的编纂本身就是传统中国国家生活中的一项重要活动。当然,当司马迁编撰《史记》从而开创中国正史传统时,中国还没有近代西欧的那种启蒙主义话语。他能够接受和利用的乃是孔子开创的以“王道”和“礼义”为核心的儒家话语体系,因而居于他的历史观中心的不是黑格尔从启蒙话语中演绎出来的理性国家概念,而是在他那个时代已经确立起来的儒家“正统”或“道统”概念。用现代的社会科学术语来说,就是“传统”^⑨。这样,和一般人的想象不同,司马迁在《史

- ① 杜赞奇著,李海燕、李点译《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,江苏人民出版社2009年版,第17、4页。
- ② 转引自唐纳德·卡根、史蒂文·奥兹门特、弗兰克·特纳著,袁永明等译《西方的遗产》下册,上海人民出版社2009年版,第589页。
- ③ 福柯《什么是启蒙?》,汪晖、陈燕谷编《文化与公共性》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第422—442页。
- ④ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 22.
- ⑤ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 33.
- ⑥ 黑格尔著,范扬、张企泰译《法哲学原理》,商务印书馆1996年版,第12页。
- ⑦ 格奥尔格·伊格尔斯、王晴佳、苏普里娅·穆赫吉著,杨豫译《全球史学史:从18世纪至当代》,北京大学出版社2011年版,第128—133页。
- ⑧ 梁启超《饮冰室文集之九·新史学》,中华书局编《饮冰室合集》第1册,中华书局1989年版,第3页。
- ⑨ 在《世界史的诞生》中,日本学者冈田英弘讨论了司马迁《史记》的“正统的理论”。“为了得到被统治者的同意,必须要有法的依据。在中国世界里,这个依据正是‘正统’的观念。天地间存在着唯一的‘正统’(中国世界的统治权……‘正统’的传承便是‘传统’。”参见冈田英弘著,陈心慧译《世界史的诞生:蒙古帝国的文明意义》,北京出版社2016年版,第65页。他认为,“司马迁的《史记》便是架构在这样的‘正统’观念之上……《史记》决定了中国文明的历史特征。皇帝统治的范围称‘天下’,也就是世界,只有‘天下’才是历史记述的对象。换句话说,中国文明的历史是皇帝的历史,也是永远不变的‘正统’历史”。参见冈田英弘著,陈心慧译《世界史的诞生:蒙古帝国的文明意义》,第68、69页。

记》中开创的中国正史的历史叙事(“纪传”)并不是现代西方史学所谓的“传记”^①。它实质上是区别于国家叙事的传统叙事,它叙述的乃是“见之于行事”的儒家的王道传统。因此,清代学儒纪昀在《四库全书总目提要》中才有了“正史体尊,义与经配”的说法。

由于儒家话语的普遍主义(“天下观”),中国正史也就带有了包罗万象、贯通古今的宇宙论色彩。它们构成了中国的“普遍历史”^②(universal history)。在《报任安书》中,司马迁自称他的史记“亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”,就典型地反映了中国传统史家的这种旨趣和抱负。他们既不是要编撰现代史学家所谓的世界史或区域史,也不是要编撰现代史学中的通史或断代史,他们要编撰的乃是百科全书性质的普遍历史。实际上,二十五史也由此成为一部统一的中国大历史。^③

与此不同,现代西方史学传统中的国家史观自始就表现为另一种史学形态:文明史。与中国正史的普遍主义取向不同,现代西方史学传统中的文明史本质上是特殊主义取向的。黑格尔本人在《历史哲学》中把世界历史区分为“东方世界”、“希腊世界”、“罗马世界”和“日耳曼世界”等不同的历史形态。在《西方的没落》中,斯宾格勒承认至少存在着八个高级文化—文明:巴比伦、埃及、中国、印度、美索不达米亚、希腊—罗马(古典)、阿拉伯和西方(欧美)。在《历史研究》中,汤因比力图给出一个更加完整和复杂的文明名单,在附录中列出了他心目中重要的文明或文明区域的大事年表:苏美尔—阿卡德文明、埃及文明、叙利亚“交通环岛区”、中亚“交通环岛区”、印度—巴基斯坦次大陆、中华文明、日本文明、希腊文明、东正教文明和伊斯兰文明。中国正史传统所蕴含的那种“大一统国家”的普遍历史在这种文明史形态下消失了。在斯宾格勒眼里,世界历史不过是“一群伟大文化组成的戏剧”^④。不仅如此,无论是在斯宾格勒的文化史中,还是在汤因比的文明史中,各个文化或文明还都被认为植根于自己的“土壤”,因而都是本质上各自独立的“历史个体”(帕森斯语),它们彼此之间根本不同。每个文化或文明都有自己的历史。真正的历史也就只是这些文化或文明的历史。不过,这种历史的文化或文明观并不排斥历史的国家观。尽管斯宾格勒把世界历史看成各个文化的集体传记,但这并不妨碍他在《西方的没落》中宣称,“世界历史是,并将永远是国家历史”^⑤。恰如黑格尔对历史和国家关系的阐释,他也同样认为历史和国家的存在密不可分,甚至认为两者就是一个一

① 斯蒂芬·达兰特反对将《史记》中的“列传”看作现代史学中的传记。他把中文的“列传”一词译为“Arrayed Traditions”,认为其实际含义乃是“与某个人或集团有关的‘传统’”。参见 Stephen Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, State University of New York Press, 1995, pp. xix-xx。

② 努涅兹认为,“若要把一部著作归于普遍历史之列,则这部著作的基础必定是以人类为主角的普遍时空观念。换言之,严格意义上的普遍历史史家只能是——这样一些史家:他们叙述从最早时代开始以及在他们所知世界的所有部分居住的人类的历史。”参见努涅兹《公元前4至前2世纪出现的普遍历史写作》,刘小枫编《西方古代的天下观》,华夏出版社2018年版,第167页。司马迁的《史记》显然就是这种性质的历史。

③ 由此观之,葛兆光先生下面一段有关“中国历史”的论述是富有启发性的:“比起日本历史中的‘万世一系’天皇传说来,表面上,中国历史并不能由各个王朝‘一以贯之’,但是,虽然自古以来中国有分裂时期,但自从秦汉统一形成一个强有力的中央政权……这个‘国家’似乎已经被一个‘历史’所叙述,它并不像后现代理论中所说的那样,只是一个‘想象的共同体’。所以在中国,常常可以听到‘自从盘古开天地,三皇五帝到如今’和‘一部二十五史,从何说起’这样的话,我们当然觉得这个历史过于单线条,也过于汉族王朝中心,不过,是否需要考虑,为什么这个‘国家’总是被一个‘历史’所叙述?”参见葛兆光:《在全球史潮流中,国别史还有意义吗?》,复旦大学文史研究院编《全球史、区域史与国别史——复旦、东大、普林斯顿三校合作会议论文集》,中华书局2016年版,第8页。

④ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒著,齐世荣等译《西方的没落》上册,第39页。

⑤ 奥斯瓦尔德·斯宾格勒著,齐世荣等译《西方的没落》下册,第586页。

分为二、合二为一的“事物”，“国家被视为静止状态的历史，历史被视为运动中的国家”^①。

最后，应该指出的是，文明史观的特殊主义取向并不意味着文明史模式只适用于现代史学所谓的区域史、国别史或民族史的编撰。在《新编剑桥世界近代史》总导言中，乔治·克拉克爵士写道：“（这部通史）要把已经肯定的研究成果表述在‘文明’的历史之中，这种‘文明’从15世纪起由它最初的欧洲发源地向外扩展，在扩展的过程中同化外来的成分，直至它在全世界各个地方或多或少稳固地扎下了根。我们要阐述这个文明的各个方面，包括政治的、经济的、社会的、‘文化’的和宗教的情况。”^②这样，文明史模式同样被应用到世界史的编撰上。这一史学史的事实有力说明，从现代启蒙话语中衍生出来的国家—文明史模式，实际上是现代西方史学的一种普遍的历史叙事框架。^③

二、正统印度史学的叙事建构:印度文明和雅利安叙事

以《剑桥印度史》(1922—1937)和《牛津印度史》(1919)为代表的正统印度史学的历史叙事就是在国家—文明史模式的基础上建构起来的。正统印度史学的历史叙事就是以“印度文明”概念为基础建构起来的历史叙事。对此，我们不必感到惊讶，因为正统印度史学的这两部经典之作就是由英国历史学家为主体的西方史学家编撰完成的。在《剑桥印度史》的众多编撰者中间，西方世界以外的南亚本土史学家屈指可数，而且他们也只是负责编撰了某些卷中的零星章节。其中最重要的是孟加拉史学家贾杜纳特·萨卡尔爵士(Jadunath Sarkar, 1870—1958)，他负责撰写了《剑桥印度史》第4卷(“莫卧儿时期”)中的四章，其次是南印度的克里希纳斯瓦米·阿扬加尔(Krishnaswami Ayyangar, 1871—1946)和斯里兰卡的维克勒马辛哈(Don Martino De Zilva Wickremasinghe, 1865—1937)，他们分别撰写了《剑桥印度史》第3卷(“突厥人和阿富汗人”)中的第十八章“南印度的印度教国家:1000—1565年”和第22章“锡兰:1215—1527年”。所以，不管表面上看起来有多诡异，对正统印度史学的分析都须置于西方史学史的语境之中。^④

虽然严格来说，正统印度史学的历史叙事是在《剑桥印度史》和《牛津印度史》中正式建立起来的，这也是笔者把20世纪初叶西方史学家编撰的这两部印度通史看作正统印度史学形成标志的根本原因，但要真正了解正统印度史学的叙事建构，我们就必须把正统印度史学的开端追溯到1817年英国功利主义哲学家和历史学家詹姆斯·米尔的《英属印度史》(*the History of British India*)一书。正是在这部书里，米尔建构起正统印度史学的核心概念——“印度文明”(Hindu civilization)。在米尔

① 奥斯瓦尔德·斯宾格勒著，齐世荣等译《西方的没落》下册，第577页。

② G. R. 波特编，中国社会科学院世界历史研究所组译《新编剑桥世界近代史》第1卷，中国社会科学出版社1988年版，第35页。

③ 刘小枫在《从普遍历史到历史主义》一书的编者说明中区分了“普遍历史”和“世界历史”，他把现代西方的世界历史观念归结为现代民族国家的历史意识。“‘普遍历史’的概念出现在西方中古晚期，可以说表达的是基督教的世界理解，‘世界史’概念最早出现在17世纪晚期，但直到19世纪才逐渐取代‘普遍历史’，其背景是领土性民族国家在欧洲的形成。”参见刘小枫编《从普遍历史到历史主义》，华夏出版社2017年版，第1页。

④ 对于这一点，印度史学家也是承认的。印度当代著名史学家罗米拉·撒帕尔在《企鹅早期印度史》中写道：“印度历史的现代书写始于对印度过去的殖民主义观念，这些观念孕育了此后对印度历史的各种诠释。它是随着18世纪以降殖民统治在次大陆各地的建立而发端的。欧洲学者们寻找印度的历史，但无法找到与欧洲流行的、部分地受到欧洲启蒙思想影响的历史观念一致的印度历史。”参见 Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, Penguin Books, 2003, p. 1.

以前,英国的东方学家们已经对印度本地的语言、传统和文化进行了大量研究。在这些18世纪的印度学家们看来,印度存在过一个高度发达的古代文明,而且这个亚洲的古代文明似乎和同时代的希腊—罗马文明乃至后来的西方文明有着密切的文化联系。1786年威廉·琼斯爵士在孟加拉亚细亚学会第三周年演讲中提出的著名的“印欧语假说”(认为印度的经典语言梵语与希腊语、拉丁语、哥特语和凯尔特语等欧洲语言有着共同的起源),似乎为这种观念提供了语言学的佐证。然而,在深受边沁功利主义思想影响的詹姆斯·米尔看来,无论是古代欧洲文献中关于印度曾存在高度发达的文明的记述,还是18世纪浪漫主义的东方学家和旅行家们对印度文明的切身观察,都是对“真实的”印度文明的误读。他认为印度文明实际上是一个古老、停滞而低下的东方文明,“他把印度的本质特征界定为村庄生活、种姓制度、政治专制和宗教迷信”^①。特别是其中的“东方专制主义”和印度文明的其他本质要素一样,被看作印度文明落后的证据。实际上,在米尔看来,印度文明不仅落后于当时的西方文明,而且落后于外来的伊斯兰文明。他断言“与那些肯定印度人在臣服于外族前享有高度文明的人为了坚持他们的观点而提出的论据截然相反的是,无论哪里的印度人被发现未曾遭受外族的统治,他们的文明状态就显得——而且毫无例外——低于那些长久处在穆斯林王权统治下的印度人。”^②不仅如此,米尔还认为印度文明的落后状态在历史上几乎是一成不变的,“印度人在亚历山大入侵时的礼仪、社会和知识状态同他们被现代欧洲各民族发现时的状态一模一样,没有任何理由对这一观点提出反驳”^③。

不管我们现在如何看待詹姆斯·米尔根据当时英国的功利主义思想和进步原则对印度文明做出的新的描述和评价,他的印度文明观对后世的影响都是极其巨大的。约翰·马里奥特写道“人们倾向于把这种影响看成是霸权性的。例如,罗纳德·因登就认为整个19世纪的印度学家们一直在重复米尔的印度建构或是同他的幽灵论争。”^④因而,毫不奇怪,当《剑桥印度史》的主编E. J. 拉普森、沃尔斯利·黑格、亨利·多德韦尔和《牛津印度史》的作者文森特·史密斯在20世纪初叶开始编纂印度通史时,他们依据的就是这种已经在西方世界占据“正统”地位的印度文明观。不过,詹姆斯·米尔本人并没有能够建立起印度文明的历史叙事。他对他所谓的“印度人”^⑤(Hindus)的年代学和古代历史的陈述,只是重复了印度有关的神话传说。无疑,神话传说不是历史叙事。米尔本人也承认,“印度人陈述的狂乱和自相矛盾,明显把它们置于事实和历史的合理边界之外……印度人的传说依旧呈现为一堆杂乱的怪异的虚构,在其中很难寻觅到真实事件的系列”^⑥。由此,他得出如下结论“这个民族确实完全缺少历史记录。他们的古代文献没有一部历史性的作品。描述从前时代壮举伟业的作品是诗歌。其中大部分是宗教性书籍,反复讲述或揭示诸神的业绩和他们对人类的训示。总之,人类的

① John Marriott, *The Other Empire: Metropolis, India and Progress in the Colonial Imagination*, Manchester University Press, 2003, p. 134.

② James Mill, *The History of British India*, Baldwin, Cradock and Joy, vol. 1, 1817, p. 461.

③ James Mill, *The History of British India*, p. 101.

④ John Marriott, *The Other Empire: Metropolis, India and Progress in the Colonial Imagination*, p. 133.

⑤ 在《英属印度史》中,詹姆斯·米尔根据宗教信仰的差异区分了印度的两大“种族”,即“印度(Hindu)种族”和“穆罕默德(Mahomedan)种族”。他把前者看作这个国家的“原住民”,而把后者看作“后来的入侵者”。参见 James Mill, *The History of British India*, p. 90。这种区分对后来正统印度史学的历史叙事乃至印度的民族主义想象都产生了深刻影响,这就是印度人(Indians)被等同于印度教徒(Hindus)。

⑥ James Mill, *The History of British India*, p. 98.

行动和诸神的行动在一整套的神话传说里被混合在一起。这些传说比任何其他民族的历史传说呈现给我们的都更加荒唐,更加超越自然和理性的界线,也更不符合一个文明和理性民族的想象和口味。”^①

不用说,在缺少可靠的历史文献和证据的情况下,米尔的确难以为他理解的“印度文明”建立起真正的历史叙事。尽管如此,米尔并没有放弃为他的“印度文明”建构一种在他看来合理而真实的社会学起源阐释。让我们颇感兴趣的是,他的这种阐释实际上把印度文明的“想象的”历史起源纳入到国家史观的观照之下。之所以说是“想象的”,因为他对印度文明起源的理论阐释依据的是一种先验的社会进化模式。

米尔设想人类社会最初一定处在一种小国寡民的野蛮状态“无论我们对人类起源和世界最初的人口分布采用什么样的理论,自然的假设都是各个国家最初都只居住着十分少量的人口。当一小群人居住在一个没有疆界的国家从而只同他们自己交往时,他们必然是野蛮人。”^②在人类社会发展的这个最初阶段,“家庭”被看作唯一可能的社会组织形态,没有超越家庭之上的国家(state),“以大型社会为前提的法律和政府理念是不存在的”^③。作为一个“古老的民族”,印度自然也被假定经历了人类社会发展的这个最初阶段“印度在土地和气候方面的优势是如此巨大,以致它的最初居民所经受的困苦不会超过从(人口)分散状态中产生出来的那种不利状况。他们可能在那个膏腴区域的巨大平原和河谷中游荡了很长时间,依靠水果和他们的畜产品生活,也未结合成超出个别家庭范围的(组织)。直到这个国家的人口大大增长起来,他们甚至不大可能结成小型部落。”^④接下来,随着人口的增长,内部纷争和对外防御需要的产生,人们将首先结成不同形式的部落,然后结合成“原初形态的君主国或政治体系”。在米尔看来,印度一定是世界上最早跨越人类社会进步的这两大阶段从而进入国家时代的民族之一。“尽管我们不能从印度人那里找到最起码的资料帮助我们确认他们进入这个成熟状态的日期,迄今为止我们还是可以同意他们对自身古老性的断言,承认他们很快跨过了通向文明的这一最初阶段;或许,他们完全不晚于人类的任何一个部分获得了一种原初形式的全国政体。”^⑤这种政体按照米尔的社会学想象就是“神权政体”。“它以神的权威(divine authority)为基础这一点可以看作是这种最初的政府机构的一个特征。一个粗野民族的迷信特别适合于这种假设。”^⑥被认为文明程度低下的印度当然不会是例外,“在人类中,没有哪个地方的法律比构成印度斯坦神权政体的那些人更彻底地求助于神灵了。社会和政府的规划,个人和事物的权利,甚至个人和家庭生活的风俗、制度和礼仪,总之,一切都是根据神意建立起来的。印度人的第一个立法者(其名字已不可考),似乎就自称为神意的传达者”^⑦。

与这样一种原始国家相对应的社会制度则是在印度步入农业时代后才开始形成的“种姓制度”,米尔认为这种制度构成了“印度社会(Hindu society)整体框架”的基石。在他看来,印度文明的这种社会制度不过代表了那种最早、最简单的社会分工体系(仅由祭司、士兵、农夫和劳工四个“等级或种

① James Mill, *The History of British India*, p. 99.

② James Mill, *The History of British India*, p. 102.

③ James Mill, *The History of British India*, p. 102.

④ James Mill, *The History of British India*, p. 104.

⑤ James Mill, *The History of British India*, p. 104.

⑥ James Mill, *The History of British India*, p. 106.

⑦ James Mill, *The History of British India*, p. 107.

姓”构成。“由印度法律创建者规定的这种划分是劳动和职业分工的最早和最简单的形式。”^①与神权政体一样,种姓制度的存续恰好证明了印度文明的古老性、原始性、停滞性和落后性。“印度人最重要的制度证明它们是在十分远古的时期发明的,其时社会还保持着其最初级和最简单的形式。”^②换言之,这被看作人类社会刚刚摆脱游牧状态而进入农业社会时呈现出来的原始结构形态。

尽管米尔对他的印度文明的社会学起源阐释赋予了很大的重要性,甚至认为“这显然是历史中最有用和最重要的部分”^③,但在我们看来,不论米尔关于印度文明的社会学起源理论具有多大的合理性,这依然不能等同于现代历史学的历史叙事。毋宁说,他的这种社会学起源阐释只是具象化了他的“印度文明”概念。历史叙事应以历史文献和历史证据的合理运用为基础,而不能仅仅诉诸先验的社会学想象和推论,即使这种想象和推论看起来十分“合理”。实际上,要形成印度文明的历史叙事,首先需要回答这样一个问题:印度文明的历史担纲者是哪个民族?换言之,是哪个历史民族创建了印度文明?显然,米尔没有提供这个问题的答案。颇有讽刺意味的是,正是他批评的英国东方学家特别是威廉·琼斯爵士的印度古代语言和文献研究为回答这个史学问题提供了可能性。

在《剑桥印度史》首卷前言中,拉普森曾感叹印度的历史“仅仅在数年以前,还被普遍认为无可挽回地遗失了”^④。他说“本卷作者们清晰记得,说印度在11世纪穆罕默德教徒征服以前没有历史曾是一种时尚,而这种流行的观点似乎可以概括为犬儒主义者的格言。他们尖刻地宣称所有为更早事件推定的日期都像是撞柱游戏,立起来只是为了再倒下。不过,这类嘲笑再也不能在今天重复了。它已经失去了它的锋芒,它甚至不再是大致不差的了。”^⑤他宣称“从过去抢救出来的事实碎片现在已经有了足够的数量,使我们能够为古代印度的许多王国和帝国的政治史建立一个年代学和地理学的框架;在这个框架里可以添加进在古代文献中有着异常清晰的反映的社会制度史。”^⑥在这方面,拉普森给予威廉·琼斯以极高评价,认为正是后者在1793年通过将古希腊历史学家所谓的“Sandrocottus”等同于梵文文献中的“Chandragupta”(与亚历山大大帝同时代的摩揭陀国王旃陀罗笈多)提供了“印度年代学的最后依靠”,“建立了古代印度年代学的第一个基点”^⑦。不过,对正统印度史学的叙事建构来说(叙事建构并不就是建立大事年表),威廉·琼斯最重要的贡献还是前面提到的那个著名的“印欧语假说”:

不管怎样古老,梵语具有一种完美的结构,比希腊语更完善,比拉丁语更丰富,而且比两者更优雅;然而,(它)与两者在动词词根和语法形式方面有着如此显著的相似性,以至于这种相似性不可能被视为出于偶然;(这种相似性)的确引人注目,没有一个语言学家在考察这三种语言时会不相信它们发端于某种共同的源头,虽然这种源头可能已经不存在了。根据类似的理由——尽管不是那么十分有力,我们还可以假定哥特语和凯尔特语尽管与某种不同的方言混合

① James Mill, *The History of British India*, p. 108.

② James Mill, *The History of British India*, p. 107.

③ James Mill, *The History of British India*, p. 101.

④ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, University Press, 1922, p. v.

⑤ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. v.

⑥ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. v.

⑦ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, pp. v, 59.

在一起,还是与梵语有着相同的起源;古波斯语或许也可以添加到这同一语系中。^①

拉普森认为,“这些观察包含了比较语言学的萌芽。关于某一语系的概念,其中所有个别语言和方言都被作为源于共同祖先的后裔关联在一起,意味着把历史的和比较的研究方法应用于语言”^②。这种语言学研究的价值是双重的:一方面当然是语言学的,它有助于揭示现存不同语言和方言的历史演变和相互关联;另一方面是历史学的,它由此能为这些不同的语言民族提供一种特殊类型的历史叙事。我们不妨把这种类型的历史叙事称为“比较语言学的历史叙事”。实际上,威廉·琼斯提出的印欧语假说对正统印度史学的重要意义,就在于它为印度文明的叙事建构提供了一种“科学的”比较语言学路径,这就是通过研究属于这同一语系的各种语言的共同起源及其向世界不同区域的散布,人们自然就能得到一幅史前民族从一共同“家园”出发向世界各地迁徙进而在不同区域建立各自文明的历史图景。无疑,除了比较语言学的证据,这种历史研究还可以得到考古学、人类学乃至遗传学等实证研究成果的支持。因而,尽管通过这样一种间接途径建立起来的历史叙事多少带有“想象”的性质(因为它并不是基于直接的文献记载),但它依然根本不同于米尔在《英属印度史》中对印度文明所做的先验的社会学阐释,因为这种叙事建构是根据相关实证科学提供的“事实证据”合理地推论出来的。它具有现代史学所要求的那种“历史性”。

我们所熟知的正统印度史学的文明叙事就是这样一种类型的历史叙事。居于这种叙事中心的是“雅利安”(Aryan)这个名称。在正统印度史学中,“雅利安”被赋予了两种密切相关、但也显然有别的意义:一方面它作为比较语言学的范畴,被看作“印欧语”(或其中的印度—伊朗语族)的另一种表达方式;另一方面它作为正统印度史学的范畴,又被看成欧亚大陆上一个古老的历史种族或民族。^③对此,P.贾尔斯写道:

“雅利安”(Āryan)这一名称……借自一个意为“出身高贵”的语词:在梵语中拼写为“Ārya”或“Arya”,而在阿维斯陀经注(Zend)中拼写为“Airyā”。它是吠陀诗歌的创作者用来将他们自己的种族与其敌人——更早的印度居民,他们称之为“达萨”(Dāsas)或“达修”(Dasyus)——的种族区别开来的一个名称。由于其简短性,该术语常用来指称这个语系的所有语言,而不使用“印度—欧洲语”(Indo-European)或“印度—日耳曼语”(Indo-Germanic)的表达方式,但严格说来,它专指(该语系的)东南语族。当阿维斯陀经和阿契美尼德王朝(公元前520—前330年)古波斯铭文语言中的那种语音变化出现时,这个语族又分裂为伊朗(Irānian)和印度雅利安(Indo-Āryan)两个语支。后一术语很好地代表了定居在印度的雅利安人,而“雅利安印度人”(Āryo-Indian)则可方便地表示这些雅利安人,以区别于那些也居住在印度半岛的无关联种族——达罗毗荼人和其他种族。^④

① E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. 64.

② E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. 64.

③ 马克斯·米勒(Max Müller)常被看作最早在英语文献中提及“雅利安种族”的人。但他本人坚持认为“雅利安”只是一个语言学范畴,坚决反对赋予这个名称以种族含义。尽管如此,他的吠陀和梵文研究至少在事实上对正统印度史学的雅利安叙事产生了重大影响,参见 Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 130*, Penguin Books, 2002, pp. 12-13.

④ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. 73.

通过这种方式,正统印度史学既成功地回答了建构印度文明的历史叙事所必须回答的那个首要问题(印度文明的历史担纲者是哪个民族),也成功地把印度文明的历史叙事建立在现代史学所要求的实证的基础之上。由此,印度文明的历史叙事被转化为雅利安文明(Aryan civilisation)的历史叙事。现在,正统印度史学的这种历史叙事早已以“雅利安入侵”或“雅利安迁徙”的形式为我们熟知,而印度雅利安文明的诞生也就被置于这样一种叙事框架中。

在《剑桥印度史》中,贾尔斯试图描绘出早期雅利安人的迁徙路线。他根据语言学和考古学的证据推测雅利安人最初的栖息地位于现在中欧的匈牙利、奥地利和波希米亚一带,公元前2500年前后他们开始从那里向外迁徙。到公元前15世纪,这些部落已经占据或控制了从小亚细亚北部经巴比伦西北部直抵米底亚的广大地区;然后,他们继续向东和向北推进,直至到达和占据中亚阿姆河以南地区,但偶尔也会侵入阿姆河和锡尔河之间的土地。^①不过,至于雅利安人后来是如何进入印度的,贝里代尔·基思认为印度最古老的文献《梨俱吠陀》没有提供任何帮助。他猜想“侵入印度的雅利安人”是穿过兴都库什山脉西部的山口、经由旁遮普向东迁徙的。^②他们在当时的萨拉斯瓦蒂河一带(现在安巴拉以南地区)定居了一段时间。《梨俱吠陀》中的诗歌就是在这里创造的。这个区域因而具有无比的神圣性,被印度雅利安人称为“梵域”(Brahmavarta)。但印度雅利安人的文明并不是在这个区域形成的,而是当他们在《梵书》时代迁徙到现在朱木拿河—恒河上游河间地区时才最终形成的。这个新的印度雅利安人之地在《摩奴法典》中被冠以“仙域”(Brahmarshideca)的名称,它也是著名史诗《摩诃婆罗多》中俱卢族和般遮罗族生活的地区,被称为“俱卢之野”(Kuruksheetra)。拉普森说“就是在这里,我们称为‘婆罗门教’(Brahmanism)的那种宗教和社会体系取得了其最后的形式。这种形式就其宗教方面而言,是雅利安人观念和更原始的印度人观念的折中;就其社会方面而言,则是不同种族接触的结果。”^③同时,这也是印度雅利安人部落迁徙终止的地方,随后就进入印度雅利安人殖民征服或和平渗透的时代。在这个过程中,印度雅利安人的文化——婆罗门教首先扩展到整个“印度斯坦”(恒河流域),然后传播和影响到整个次大陆。文森特·史密斯认为,“只是由于印度教文化的根本统一性,撰写一部印度通史才变得可行”^④。

与米尔对印度文明的社会学诠释相比,《剑桥印度史》通过“雅利安入侵”或“雅利安迁徙”的历史形式建构起来的这种文明叙事,不仅把印度文明转变成一个具体的历史实体,一个孕育和传播于特定时空中的文化复合体,还赋予了它独特的历史发生学,即印度文明是拥有较高文明的外来雅利安民族征服和同化“落后的”土著民族的结果。如此一来,正统印度史学得以对米尔的印度文明概念做出重要修正。比较一下正统印度史和《英属印度史》的印度文明概念,我们会发现两者有着十分显著的差别。虽然两者都把种姓制度看作印度文明的核心要素和特征,但它们对种姓制度的诠释是很不相同的。在米尔那里,种姓制度并不是印度文明的独具特征,而是被看成人类社会普遍经历过的一种社会制度,它本质上不过是人类社会刚刚步入文明时代时的一种初级劳动分工体系。^⑤然而,在

① E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, pp. 70, 76.

② E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. 79.

③ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, p. 46.

④ Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, Clarendon Press, 1919, p. xi.

⑤ 在《英属印度史》第109页和第110页的注释中,米尔援引柏拉图·米勒(Millar)和希罗多德等人的著述,认为现存于印度文明中的种姓制度是世界许多地区的人们刚步入文明社会时普遍经历过的社会制度,如早期的盎格鲁—撒克逊人、埃及人、科尔奇斯人和伊比利亚人(外高加索)以及米底亚人等。

正统印度史学中,种姓制度不仅被看成印度文明的独具特征,还被归结为一种持久的宗教现象,被视为独特的印度宗教——婆罗门教的社会产物。文森特·史密斯在《牛津印度史》中写道“现存的种姓制度是印度特有的,至少已存在了三千年,是‘印度教的最重要原则’,支配着印度人的社会生活、礼仪、道德和思想,以婆罗门的智识和道德优越性为基础,可以追溯到《梨俱吠陀》时代。它本质上将所有印度人区分为大约 3000 个世袭集团,每一个内部都是通过仪式洁净规则结合在一起,外部通过同样的规则与所有其他集团隔离开来。”^①在他看来,“一个种姓可以界定为一个在内部通过奉行特殊的,特别是饮食和婚姻方面的,仪式洁净规则结合起来的家庭集团”^②。显然,这纯粹是一种宗教社会学定义。它被看作印度雅利安人建立的婆罗门文化的一个本质要素和特征。归根结底,这是一种通过正统印度史学的历史叙事建构起来的种姓概念。反过来,这种经由正统印度史学的雅利安叙事建构起来的种姓概念,又成为正统印度史学的雅利安文明叙事的一个基本面向。

不过,在另一个同样重要的方面,正统印度史学完全继承了米尔的印度文明观,那就是:印度文明的专制国家观。文森特·史密斯在《牛津印度史》导言中把印度文明的专制国家观转变为印度历史的专制国家观“印度史学对政治制度的缓慢进化缺少兴趣。我们知道,早期部落的共和国或至少寡头性的政制曾存在于亚历山大大帝时代的马拉瓦、科舒德拉卡和其他民族中间,也曾在晚得多的时期存在于梨车和亚乌德拉中间,但现在都已消失,没有留下痕迹。独裁政制(autocracy)确是研究印度的历史学家们关心的唯一政府形式。专制主义(despotism)不容许有发展。”^③由此,史密斯把“独裁政制”看成种姓制度之外“婆罗门民族”的另一个重要本质特征。与此对照,“部落政体”(tribal constitutions)则被他看作生活在喜马拉雅山区的藏人和廓尔喀人固有的“蒙古制度”^④。据此,在《剑桥印度史》中,基思在讨论《梨俱吠陀》时代(公元前 1200 年前后)雅利安文明的形成时将雅利安人内部的“种姓分化”与“集权制王国”(centralised kingdom)的形成密切结合在一起。^⑤对于印度文明的雅利安叙事来说,专制国家叙事和种姓叙事一样不可或缺。在这方面,一个有趣的史学事实是,尽管阿育王的孔雀帝国(公元前 262—前 233 年)在佛教传说和文献中占有无与伦比的地位,但印度教的笈多帝国(约 320—约 520 年)在正统印度史学的国家叙事中被赋予了更重要的地位。笈多时期被文森特·史密斯誉为印度历史的“黄金时代”,甚至被看作可与希腊历史上的伯利克里时代相提并论的“古典印度”时代。^⑥

三、新印度史学的叙事建构:早期现代性和莫卧儿帝国叙事

这样,通过雅利安叙事,正统印度史学得以按照现代历史学的原则“历史地”再现米尔的印度文明概念。印度历史被建构为由一个古老的历史民族,“印度雅利安人”创建的“印度教文明”的历史。这在 20 世纪的大部分时期里都被看作一个不容置疑的“历史事实”。直到最近,两位著名的德国印

① Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, p. 34.

② Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, p. 34.

③ Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, p. xi.

④ Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, p. xii.

⑤ E. J. Rapson, ed., *The Cambridge History of India*, vol. I, pp. 92-95.

⑥ Vincent Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911*, p. 156.

度史学家还在他们合著的《印度史》前言中宣称“印度历史是一个伟大文明的迷人史诗。它是一部具有惊人的文化连续性的历史。”^①当我们在这种背景下审视《新剑桥印度史》时,我们不免会惊奇地发现这部印度史的特异之处:它对印度历史的叙述是从莫卧儿帝国开始的。对此,印度著名史学家 M. 阿萨尔·阿里在为约翰·理查兹的《莫卧儿帝国》(《新剑桥印度史》第1部第5卷)撰写的书评中给予了猛烈抨击,认为这反映了《新剑桥印度史》编者们的欧洲中心主义心态:

印度历史被严重阉割了,以致它的开端竟被设定在16世纪。这样,英国在印度的统治就成了印度历史的中心。这个决定可能反映了编者们的殖民地阶段是印度历史的中心而早前许多时期与历史无关的真正观点。但是,对从英国统治时期剑桥史编者们的比较开明的东方主义向欧洲中心主义的倒退,非西方的历史学家只能感到遗憾。^②

的确,这样一来,正统印度史学的雅利安文明叙事就被彻底抛弃了。在正统印度史学的视域下,这种做法显得荒诞不经。不过,如果我们能够在国家史观的视域下审视20世纪70年代以来印度史学发展的趋向,那么,这个史学史的事实大概并不只是反映了 M. 阿里所说的西方史学家的欧洲中心主义心态或戈登·约翰逊在《新剑桥印度史》总编前言中声称的“对传统印度史中十分武断的年代学和分期法的恰当性提出了质疑”。从更深层面看,它实际上可以被视为西方史学家们借助二战后人类学家提出的断裂国家—剧场国家理论重新诠释正统印度史学的核心概念——“印度教文明”——的一个合乎逻辑的结果。在《从农民学到断裂国家理论——〈新剑桥印度史〉的传统农业社会理论评析》一文中,笔者业已指出,早在20世纪70年代中期,美国的印度史学家伯顿·斯坦就已经开始把英国人类学家艾登·索撒尔在《阿鲁尔人社会》(1956)中提出的断裂国家理论应用于他对印度传统农业社会的研究。与正统印度史学借助经典的农民学模式把印度教文明的农业社会诠释为专制国家不同,在他们的印度史研究中运用断裂国家模式的西方史学家们则把印度的传统农业社会诠释为一种不同于任何一种类型国家的“农业空间”^③。这实际上是从传统农业社会的层面解构了正统印度史学对印度文明的国家主义诠释。如果我们对此有所怀疑,我们不妨再看看美国人类学家克利福德·格尔兹在《尼加拉:19世纪巴厘岛的剧场国家》(1980)一书中对曾被布罗代尔称为“印度教博物馆”的巴厘岛上的剧场国家“尼加拉”的描述:

尼加拉不是韦伯所说的标准意义上的官僚国家、封建国家或父权制国家。也就是说,它不是一个按儒教中国或罗马帝国的模式组织起来的功能分化、系统分等的行政结构。它不是一种按照中世纪北欧或明治前日本的模式组织起来的,由领地组织、劳役地租和武士精神支撑起来的契约法律体系。而且,它也不是一种按照倭马亚王朝时期的伊斯兰或大流士时期的波斯方式组织起来的扩大的军事家庭……它事实上迥异于上述任何一种模型:一种不完全地施加于一

① Hermann Kulke & Dietmar Rothermund, *A History of India* (Sixth Edition), Routledge, 2016, p. viii.

② M. Athar Ali, "Review of the Book the Mughal Empire, by John F. Richards," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1994 (Nov.), Third Series, vol. 4, no. 3, p. 424.

③ 王立新《从农民学到断裂国家理论——〈新剑桥印度史〉的传统农业社会理论评析》,《世界历史》2014年第6期,第133—135页。

群君侯的礼仪阶序。^①

针对科恩关于巴厘岛上的印度教王国缺少强大政府的评论,格尔兹进一步指出“整个王国内根本就不存在统一的政府,无论是弱的还是强的,存在的只是一个由各种通常得到承认的特定要求编织而成的网络。”^②

因而,不管《新剑桥印度史》的作者自己是否意识到,事实上他们对印度历史开端的重新界定确实反映出现代西方史学传统中的国家史观对他们的深刻影响。由此,他们必须建立起一种与国家史观相适应的新的印度史叙事。《新剑桥印度史》可以看作他们做出的一个重大尝试。他们试图建立一种以莫卧儿帝国为开端的新印度史叙事。为了解《新剑桥印度史》的历史叙事,我们先考察一下《新剑桥印度史》副总编约翰·理查兹在《早期现代印度和世界历史》一文中阐述的一个重要历史概念:

从15世纪晚期到属于我们当前时代的19世纪早期(为方便起见,1500—1800年),各人类社会共同受到了一些世界性变迁过程的影响。这些过程在范围和强度上都是史无前例的。和其他许多历史学家一起,我把这些世纪称为“早期现代”(early modern)……“早期现代”只是一个试图用来把握人们的自我组织方式及其同他人和自然界互动方式所发生的迅猛变化这一现实的术语。对于南亚历史,我相信使用“早期现代”而不是“莫卧儿印度”、“中世纪晚期印度”或“前殖民时代晚期印度”等术语更能够表达出16—18世纪的丰富意义。这样将会缓和那种把印度看作例外的、独特的和奇异的,从而在某种程度上同世界历史相脱节的偏见。我相信,为了更好地理解16、17和18世纪印度历史的比较独特的演变,我们必须把南亚文化、文明和社会置于这一背景下。^③

在理查兹看来,至少有六大独特且互补的宏观过程规定了早期现代世界:全球性海上通道的建立、真正全球性世界经济的兴起、巨大而稳固的国家的成长、世界人口的增长、土地利用的集约化以及新技术(包括新世界作物的种植、火药和印刷术)的扩散。^④他认为这些过程共同塑造了一个既区别于中世纪,也区别于现代的早期现代世界,而莫卧儿时期的印度并没有被排除在早期现代世界之外,它构成了早期现代世界的一个重要组成部分。^⑤因而,莫卧儿印度须置于这样一个早期现代世界的历史空间中来考察“我们必须对早期现代的南亚(而非莫卧儿印度)做出更好的综合性、多学科的历史研究。在这种研究中,学者们要在地方和地区史的特殊性和对南亚乃至世界的更广泛描述和分析之间平滑地转换。南亚是如此重要,容不得我们今后书写世界历史时将其作为东方古玩束之

① Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, 1980, p. 62.

② Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, p. 68.

③ John Richards, “Early Modern India and World History,” *Journal of World History*, vol. 8, no. 2 (Fall 1997), pp. 197–198.

④ John Richards, “Early Modern India and World History,” pp. 198–204.

⑤ “对讨论的目的来说,如果我们承认这些关于早期现代世界历史的概括有效的話,它们适用于南亚吗?次大陆是否也具有早期现代性的这些特征?”对于自己提出的下述问题,约翰·理查兹给出了肯定的答复:“是的,的确如此,至少在我看来是这样。”参见 John Richards, “Early Modern India and World History,” pp. 204–205.

高阁。”^①

特别值得指出的是,在关于莫卧儿印度的早期现代性理论中,约翰·理查兹突出了国家形成的重要性。他认为,“在印度,自孔雀王朝以来,莫卧儿帝国第一次在几乎整个次大陆上施行了中央集权统治”^②。对于这一点,理查兹予以特别强调“自始至终,我的观点一直是而且继续是,莫卧儿时期史无前例的国家权力和政治统一的发展是早期现代——而非莫卧儿——印度的一个决定性特征,就像它是世界其他地区的决定性特征一样。”^③

这样,约翰·理查兹就为莫卧儿帝国勾勒出一种新的历史意象:它是一个新兴的早期现代国家,而非正统印度史学所说的中世纪晚期帝国;而作为一个早期现代帝国,它又代表了全印性的国家形成。大概正是根据莫卧儿帝国的这种新历史意象,《新剑桥印度史》才选择它作为印度历史叙事的起点。无疑,与正统印度史学一样,这反映出国家史观对《新剑桥印度史》的决定性影响。《新剑桥印度史》的不同之处仅仅在于用莫卧儿帝国的早期现代国家说取代了雅利安文明的专制国家说。

的确,理查兹就是根据这种新的早期现代国家理论来建立《新剑桥印度史》的莫卧儿帝国叙事的。除了强调莫卧儿帝国的中央集权国家性质外,他还极力反对莫卧儿帝国是一个衰落中的中世纪晚期帝国的正统观点。在《莫卧儿印度的农业体系:1556—1707年》(1963)一书中,印度史学家伊尔夫·哈比卜曾提出了著名的“扎吉尔危机理论”,认为晚期莫卧儿帝国的衰落和瓦解是由于扎吉尔达尔征收的沉重赋税造成农民逃亡,破坏了农业生产,从而引发了柴明达尔领导的农民起义。^④哈比卜的“扎吉尔危机理论”实质上是莫卧儿印度经济的“衰落论”。对此,理查兹在《莫卧儿帝国》中做出了截然不同的描述:

从16世纪80年代阿克巴改革到1700年左右的长期趋势表明,尽管可以确定在一些个别时期存在着野蛮的压迫,但大多数柴明达尔和农民是富足的。除了遭受战争蹂躏的德干地区那样的例外,一般而言,农业生产看来经历了增长,而耕地面积也稳步扩大了。农业增长是对国家税收驱动的市场扩大和新的出口市场带来的需求冲动的直接反应。集镇(卡斯巴)和较大村庄构成的网络变得更加密集。在这些地方居住的是日益富有的商人和货币借贷者,如旁遮普的卡特利人。^⑤

甚至到18世纪早期莫卧儿帝国确已开始瓦解时,理查兹尽管承认次大陆某些地区出现了经济衰落的迹象,但同时指出,“在许多地区,经济仍在稳步增长。18世纪早期帝国结构的破碎未必能够造成地区间帝国经济的完全解体。相反,那些已经显现的变革力量对新刺激做出了反应,而增长也还在继续”^⑥。这样,理查兹的早期现代国家理论对莫卧儿印度的经济史做出了与正统印度史学完全不同的描述,用发展论取代了衰落论:莫卧儿印度的经济并没有出现长期衰落的趋势,而是经历了

① John Richards, "Early Modern India and World History," p. 209.

② John Richards, "Early Modern India and World History," p. 201.

③ John Richards, "Early Modern India and World History," p. 207.

④ Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India: 1556 - 1707*, Oxford University Press, 1999, pp. 364 - 405.

⑤ John Richards, *The Mughal Empire*, Cambridge University Press, 1995, pp. 294 - 295.

⑥ John Richards, *The Mughal Empire*, p. 297.

持续的发展。^①

实际上,在理查兹看来,莫卧儿帝国晚期的扎吉尔危机恰恰是由于帖木儿农业体系的巨大成功给农村社会带来的重大变迁。它在催生了一个新的穆斯林乡绅阶级的同时,也催生了一个富足的、从而也更有反抗能力和意愿的地方柴明达尔阶级。^②然而,即便是这一点,在《新剑桥印度史》中也没有被视为晚期帝国衰落过程中的社会失序,而是被诠释为印度早期现代国家所经历的现代社会转型——资本主义的兴起。

在《印度社会和英帝国的形成》(《新剑桥印度史》第2部第1卷)中,C. A. 贝利和理查兹一样认为18世纪的印度是一个充满矛盾却也生机勃勃的社会。1680—1750年莫卧儿霸权的衰落使得印度“国王等级”中的下层乘机崛起,而随着地区权力中心的坐大和包税制的流行,“军事企业家”发展起来。他们包征赋税,经营农业贸易,努力扩大在乡间的柴明达尔领地。他们同印度教或耆那教的商人家族保持着密切联系。这些商号对政治统治的存续至关重要。他们能够在收获季节以外的时期动员大量流动资本,因为只有他们参与了全印的贸易和信贷链。^③对这些18世纪的印度“中间阶级”,贝利认为“这些角色——小国王、财政和军事企业家、大银行家和村落中的武士农民领主——代表了本土资本主义的各种形式”^④。因此,贝利认为“资本家”、“阶级”、“阶级形成”、“官僚”、“贵族”以及“绅士”这些原本用于描述现代西方资本主义社会发展的术语,也能用于描述莫卧儿帝国晚期和殖民主义早期的印度社会转型。“在此考察的时期内,印度乃至世界的经济和治理中发生的一般变迁,事实上催生了与同时代西欧类似的社会集团和关系。这些集团和关系从未失掉它们的印度特性,不过它们还是能够在国际层面上相提并论。”^⑤在他看来,无论是莫卧儿帝国的衰落,还是英国殖民征服的成功,都可以归结为印度社会的资本主义转变。^⑥

除了贝利,《新剑桥印度史》的另一些作者也试图从资本主义发展的角度,描述和诠释18世纪以后印度的经济社会变迁。在《农民劳动和殖民地资本》(《新剑桥印度史》第3部第2卷)中,苏加塔·鲍斯就是在殖民地资本主义的背景下描述和分析1770年以后孟加拉的农业经济社会变迁的。^⑦同样,在《现代印度经济:1860—1970年》(《新剑桥印度史》第3部第3卷)中,B. R. 汤姆林森也认为印度经济虽然在1860—1970年处于欠发达状态,却一直是资本主义的:

马克思主义和新古典派的研究都表明,在整个次大陆,资本、商品和劳动市场的一体性日益发展,从而把生计部门和商业经济联系在一起。南亚的经济史并不是二元的——我们不能确定和区分出独立的“现代”和“传统”部门,每一个都有自己的机构和运作范围……在整个18、19

① 正统印度史学根据衰落的中世纪晚期帝国观点对莫卧儿帝国的描述,可参见斯蒂芬·爱德华兹·赫伯特·加勒特著,尚劝余译《莫卧儿帝国》,青海人民出版社2009年版。

② John Richards, *The Mughal Empire*, pp. 295–296.

③ C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire* (*The New Cambridge History of India*, II·1), Cambridge University Press, 1988, p. 47.

④ C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, p. 47.

⑤ C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Preface, p. x.

⑥ C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, pp. 3–4.

⑦ Sugata Bose, *Peasant Labour and Colonial Capital: Rural Bengal Since 1770* (*The New Cambridge History of India*, III·2), Cambridge University Press, 1993, pp. 1–2.

和20世纪,市场关系,无论是货币的,还是实物的,也不管曾经可能多么得不完善、无效率和经常具有剥削性,却和世界其他地区一样浸透了南亚经济。^①

这样,资本主义发展就成为《新剑桥印度史》对印度历史的一个基本想象,构成了新印度历史叙事的一个基本主题。初看之下,这一点似乎没有什么特别之处,因为近代以来世界资本主义的发展差不多已经是学术界的一个常识。然而,正像大卫·沃什布鲁克在《进步和问题:约1720—1860年间的南亚经济和社会史》一文中指出的那样,以布罗代尔和沃勒斯坦为代表的欧洲社会学传统,一直把资本主义视为欧洲现代历史的独特现象,认为资本主义扎根于欧洲中世纪晚期以来的历史传统,而南亚和亚洲其他地区则缺少资本主义成长所需要的社会和文化特征:城市商人集团的政治独立、个人财产权和劳动市场的成长以及财会和银行技能的发展。^②现在,《新剑桥印度史》却力图表明,“在很多方面,南亚从很早的时期起就卷入了‘资本主义社会史’,经历了许多西欧类型的社会发展”^③。简言之,后莫卧儿时代的印度和同时代的西欧一样,被纳入资本主义发展的现代性叙事中。

就此而言,大卫·勒登的《南亚农业史》(《新剑桥印度史》第4部第4卷)似乎有些特别,因为它把“中世纪”的南亚农业史也纳入考察范围。然而,这并不意味着勒登向正统印度史叙事的让步。在正统印度史学中,印度雅利安文明的发展是与印度古代国家的形成联系在一起。对正统印度史学的这个核心观点,勒登予以明确否定。他说“当想象农业历史的最早时期时……我们必须反对下面这个陈旧的观点,即古代国家是随着雅利安人征服的推进,雅利安精英的分化,以及各土著民族融入梵文文献中描述的雅利安人的政治和社会秩序而发展起来的。”^④勒登之所以要把莫卧儿帝国以前的农业历史纳入考察范围,是因为他认为唯有运用长时段的视野,印度的农业历史才能得到合理说明。“它在过去两千年的背景下考察当前时代,因为需要一个广阔的历史视野来理解那些塑造了当代人心态的理念,还因为现在的地域环境是由长期的历史力量形成的。”^⑤其实,对勒登来说,重要的不是过去,而是现在,因而形成《南亚农业史》主题的也不是正统印度史学所谓的雅利安文明,而是莫卧儿时代以来印度开始发展起来的现代性。在导言中,勒登批评了城市中产阶级知识分子创造的民族国家史学忽略农业史的弊端,但他并不是要否定“现代性的历史”(history of modernity),而是要把现代性的历史置于农业史的视野下。“如果我们要理解作为人类历史上一个重要时期的现代性,那么,农业史是一个很好的视域,而南亚是一个很好的研究对象,因为在这里,现代的认识方法只是在较小程度上损害了原始资料。在欧洲、美洲和东亚,学者们已经把乡村史建构为现代性的遗产和记忆,而且他们已经把民族认同建立在牢固的农业之基上。在南亚,傲视一切的民族性认识论还没有覆盖十分广袤的地域,没有把民族的过去和农民的去极广泛地结合起来。”^⑥现代性

① B. R. Tomlinson, *The Economy of Modern India, 1860 - 1970* (*The New Cambridge History of India*, III*3), Cambridge University Press, 1993, p. 27.

② D. A. Washbrook, "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History, c. 1720 - 1860," *Modern Asian Studies*, vol. 22, no. 1 (1988), pp. 61 - 62.

③ D. A. Washbrook, "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History, c. 1720 - 1860," p. 72.

④ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia* (*The New Cambridge History of India*, IV*4), Cambridge University Press, 1999, p. 62.

⑤ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 1.

⑥ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 2.

由此成为《南亚农业史》真正的叙事主题,“这样,南亚农业史提供了一个重新审视现代性和民族性的历史基点”^①。

勒登对现代性的定义也和理查兹对早期现代性的诠释一脉相承,认为国家权力的成长是两者共同的基本面向。在勒登看来,现代性的标志是国家权力的增长及其对农业社会的渗透和控制“建立控制地方耕作的大规模制度机制的有组织努力是现代性的一项基本工程,它主导了农业发展的过程。”^②这样,理查兹的早期现代帝国也同样成为勒登的“现代性历史”的起点。因为在他看来,印度“农业史的现代国家环境”是在16世纪才开始出现的。^③

有趣的是,在这种现代性历史的语境下,在正统印度史学中作为东方专制主义极端版本的“苏丹政体”(sultanic regime)不再被视为印度传统性的化身,而是被贴上了现代性的标签,因为“国家权力的中央集权程度在早期现代政体下提高了”^④。同样有趣的是,在这种现代性历史的语境下,英国东印度公司在18世纪晚期和19世纪早期对印度的征服和殖民统治,也不再像正统印度史学认为的那样代表了历史的断裂。^⑤相反,1858年前的早期殖民主义国家被看成是在莫卧儿帝国及其后继国家中发展起来的苏丹政体的延续。“苏丹们建立起一种新的政治文化,这种文化的霸权将一直持续到19世纪”,“英国东印度公司利用苏丹主义权威服务于它自己的基督教帝国主义”^⑥。

在勒登看来,真正的“转折点出现在1870年左右。到这个时期,帝国官僚机构、发展主义意识形态和分析性管理科学已经同工业技术结合起来,形成了农业生活的物质和文化背景,即我们所说的‘现代性’”^⑦。与早期现代性相比,现代性被认为包含了两个基本的维度——村庄社会中的农业资本主义和建立在发展主义基础上的更加强大的现代国家,两者构成了印度现代政治经济的基础。^⑧从此,印度历史进入现代时期,19世纪晚期以来的全部印度历史都要置于这种现代性的历史空间中来考察。勒登认为,“到1900年,各地区的农业政体(agrarian polities)已经从现代国家制度和争夺土地、劳动和金融的地方斗争的结合中产生出来。这些社会权力和动员的疆域淹没在帝国主义和民族主义的历史书写中,但它们形成了20世纪农业政治经济和文化的基本格局”^⑨。

在这种现代性叙事中,1947年印度独立并没有像在一般民族主义史学中那样被看作印度历史的断裂,“1870年以来的连续性是令人印象深刻的”^⑩。的确,不只是勒登的《南亚农业史》,保罗·布拉斯的《独立以来的印度政治》(《新剑桥印度史》第4部第1卷)也是在这种现代性的历史叙事模式下来考察印度独立后的政治经济发展的。布拉斯承认印度独立后政治文化的建构并未参照“印度自身

① David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 3.

② David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 32.

③ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 137.

④ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 153.

⑤ 在《孟加拉:英国桥头堡》(《新剑桥印度史》第2部第2卷)中,P. J. 马歇尔也认为“莫卧儿政体和新兴的英国政体之间存在明显的连续性。它们的中心功能都是向印度东部地区的农民征税,然后用于军事用途”。参见 P. J. Marshall, *Bengal: The British Bridgehead: Eastern India 1740-1828*, Cambridge University Press, 1987, p. 135。伯顿·斯坦将这种政体称为“军事财政体制”,可参见 Burton Stein, “State Formation and Economy Reconsidered: Part One,” *Modern Asian Studies*, vol. 19, no. 3, April 1984 (1985), pp. 387-413。

⑥ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, pp. 105, 113.

⑦ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 7.

⑧ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, pp. 168-190.

⑨ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, p. 190.

⑩ David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, pp. 185-186.

的传统”而是以“借自西方的机构和制度”为基础。他认为自独立开始印度的民族主义精英们秉持的那些现代理念(主权、统一、秩序、强大国家、世俗主义、民主和议会制、经济自足以及社会经济改革的必要性)就促使他们决心建立一个强大的中央集权的民族国家,把它作为实现各种现代目标的工具。^①这样,从莫卧儿时期直到当代的整个印度历史,就被以《新剑桥印度史》为代表的新印度史学建构为一部以国家形成和资本主义发展为核心的现代性的历史。

四、印度史学转向:重构历史的意义空间

至此,我们看到了两种完全不同的印度历史叙事。虽然两者都是以现代西方史学传统中的国家史观为基础建构的,但它们分别产生了各自不同的意义空间。正统印度史学通过雅利安文明叙事给我们建构了一个“传统性”的历史空间。在《牛津印度史》中谈论“种姓的缺点”时,文森特·史密斯就明确把“印度文明”的这个基本要素诠释为与现代性不相容的“传统性”。“这种制度是古代的遗迹,不能轻易地适应20世纪的要求……尽管出于必要性甚至最古板的婆罗门都对实际的便利做出一些让步,如火车旅行和饮用自来水,但由此引起的改变只是表面的。种姓排外的内在古老情感依旧充满活力,没有因为对现实的巨大妥协而受到实质削弱。种姓规则和现代文明之间的冲突持续不断,但种姓还是继续存在。”^②正是由于正统印度史学呈现的这种传统性历史意象,史密斯得以断言“除了中国,世界上没有一个区域能够自诩拥有和印度文明一样连续不断的古老文明……在印度,吠陀时期的观念依旧是一种重要的力量,甚至仙人们的仪式也还没有完全被废弃。”^③这样,印度就被呈现为一个拥有自己的延续至今的“大传统”的古老文明国家。

然而,正像我们已经看到的,以《新剑桥印度史》为代表的新印度史学通过以莫卧儿帝国为起点的新历史叙事,给我们建构了一个“现代性”的历史空间,这与正统印度史学形成鲜明对照。大概正是根据新印度史学的这种现代性历史意象,M. N. 皮尔森在《印度的葡萄牙人》(《新剑桥印度史》第1部第1卷)一书中做出了一个异乎寻常的断言“葡萄牙是欧洲最古老的领土国家,印度则是世界上晚近兴起的民族之一。”^④印度不再被看作我们想象中拥有悠久历史的文明古国,它变成了亚洲的美国,一个在近代才开始形成的新兴国家。显然,这代表了一种与正统印度史学的印度观截然不同的新印度观。

无疑,这种新印度观的出现构成了印度史学的一次根本断裂。这种断裂似乎可以同托马斯·库恩在《科学革命的结构》中所说的“范式转换”相提并论。它意味着与正统印度史学的旧印度观的决裂。实际上,在1986年新德里社会学世界大会上,美国著名学者伊曼纽尔·沃勒斯坦就已经开始质疑正统印度史学的旧印度观。他提出了一个看似“荒唐”的问题:印度存在吗?对这个问题,沃勒斯坦

① Paul Brass, *The Politics of India since Independence* (*The New Cambridge History of India*, IV·1), Cambridge University Press, 1995, pp. 10-13.

② Vincent Smith, *The Oxford History of India*, p. 40.

③ Vincent Smith, *The Oxford History of India*, p. 43.

④ M. N. Pearson, *The Portuguese in India* (*The New Cambridge History of India*, I·1), Cambridge University Press, 1987, Introduction, p. 1.

本人给出的答案是,“印度是现代世界体系的发明”,而“印度的前现代历史是现代印度的发明”^①。然而,令人惊讶的是,直到现在,包括印度本国的史学家在内的国际史学界,还没有对新印度史学的新印度观做过深入的解析,甚至还没有明确意识到这种新印度观的存在。印度当代著名历史学家罗米拉·撒帕尔在《企鹅早期印度史: 从起源到公元 1300 年》第一章“过去的透视”中,对“印度历史的现代书写”的谱系进行了全面而深入的梳理,解析和评价了包括殖民主义史学、民族主义史学、马克思主义史学和教派主义史学在内的各种现代印度史学传统。^②但令人惊异的是,撒帕尔对新印度史学的新印度观未置一词。这可能部分地源于她对作为新印度史学前导观念之一的断裂国家理论的漠视。对这个理论模式,她只是简单地宣称“这个理论不能解释(印度的)政治经济模式,没有得到多少支持,尽管在这方面,争论中的那些最初论点也同样引起了对南印度历史的一些有趣的探讨”^③。结果,撒帕尔对现代印度史学谱系中各种传统的批评连同她自己的印度史书写都没有超越正统印度史学的范式,尽管她承认这种范式是她批评的殖民主义的知识建构。当然,这在一定程度上反映了正统印度史学的霸权性影响。但也正因为如此,要真正超越本质上是殖民主义知识遗产的正统印度史学,无论出于何种理由,我们都不能对作为其替代范式的新印度史学漠然置之。

[本文作者王立新,华中师范大学历史文化学院和印度研究中心教授。]

(责任编辑:李冉)

① 伊曼纽尔·沃勒斯坦《印度存在吗?》,伊曼纽尔·沃勒斯坦著,黄光耀、洪霞译《沃勒斯坦精粹》,南京大学出版社 2003 年版,第 368、370 页。

② Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, pp. 1 - 36.

③ Romila Thapar, *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*, p. 26.

Chen Bo ,*The Strategy of Massive Retaliation and the Overseas Nuclear Deployment of the United States*

In the early 1950s , multiple factors , including the successful hydrogen bomb test , the development of the tactical nuclear weapons , missiles and other loading tools , especially the leading position of the United States in these technical fields , provided the possibility for the United States to achieve the transformation of its national security strategy. After Eisenhower came to power , he started a strategy of Massive Retaliation , which relied more on tactical nuclear weapons. This strategy was called ‘New Look’ , which aimed at strengthening the deterrence of nuclear weapons , so as to reduce the expenditure of conventional forces , and finally achieving the ‘duel balance’ between national security and economic development. In order to make the abstract ‘deterrent capability’ more concrete and credible , the Eisenhower administration began to deploy nuclear weapons abroad on a large scale since the beginning of his second term. During this period , the government of the United States finally reached an agreement on the use of nuclear weapons , proceeded with the nuclear storage in virtue of the help of the existing ‘base rights’ of its allies , and continued to create a favourable public opinion environment through the propaganda by the United States Information Agency (USIA) , laying a good foundation for nuclear deployment. The deployment of nuclear weapons by the United States and the Soviet Union in Eurasia respectively not only stimulated the nuclear arms race between these two countries , but also solidified the Cold War regime between the two poles.

Wang Lixin ,*The Narrative Construction of New Indian Historiography from the Perspective of the Statist Notion of History: From the Aryan Civilisation to the Mughal Empire*

The orthodox Indian historiography presented by *The Cambridge History of India* and *The Oxford History of India* established the historical narrative of Aryans in the reference frame of the Indian civilisation defined by James Mill in *The History of British India* by virtue of the comparative linguistics. By contrast , the new Indian history tried to constitute a distinct historical narrative which took the Mughal empire as its origin in the reference frame of early modernity , which can be seen in the *The New Cambridge of India*. Although both narratives have been shaped by the statist notion of history which was rooted in the modern Western historiography , they established heterogeneous spaces of meaning: the orthodox Indian historiography made a historical space of tradition while the new Indian historiography constructed a historical space of modernity.