

建构印度教民族认同与他者

——印度历史教科书中的涉华叙事解析

王旭* 乐石滢**

【内容提要】 印人党政府2014年执政以来在历史教科书中书写了一系列涉华叙事。本研究选取了印度五个邦的四语种历史教科书展开对比研究，基于民族认同、他者建构理论，解析印度教民族主义话语体系中的涉华叙事，发现教科书中存在涉藏、中印对抗、新中国政权三类叙事。涉藏叙事主要服务于民族认同建构，历经了古代印度教神话、近代印度教社会改革思想、“大印度”研究三个阶段的演变，最终参与民族诗意空间和黄金年代建构，实现大众动员。后两类叙事与三重他者建构相关，与印度教民族主义政治议程高度耦合：中印边界冲突导致中国被建构为印度教民族的主要他者；中巴关系走近催生中国的次要他者性；此外，中国也被建构为印度在东方的他者，印度从而与殖民主义建构的某些东方性特质划清界限，在现代化进程中确定自身在民族国家世界中的位置和目标，但这一做法却未能摆脱殖民主义的规训。涉华叙事推动印度对华认知更趋负面，为更强硬的对华政策提供理论基础，全面影响印度内政外交的涉华议题。

【关键词】 印度教民族主义 历史教科书 涉华叙事 中印关系

DOI: 10.16608/j.cnki.nyyj.2024.01.02

历史教科书和学校教育在公民历史观和民族观形成过程中具有深远影响力，因而历来是民族主义者的必争之地，在印度也不外如是。涉华叙事作为印度历史教科书对民族国家以外地区的建构，则为民族成员提供了关于外部世界的记忆与想象。叙事的旅程是记忆与遗忘的过程，更是立足每一阶段现实的重新回溯，正如杜赞奇（Prasenjit Duara）提出历史是复线

* 北京大学外国语学院南亚学系副教授

** 北京大学外国语学院南亚学系硕士研究生

的，“过去与现在的结合真实存在且不断进行着”。^①涉华叙事根植于印度的民族建构进程，为印度内外政策提供理论基础，这一互动也从未停止。

一、研究背景与研究基础

自独立以来，印度各派民族主义者都不忘将编写或修改历史教科书作为其执政期间的主要任务之一，试图通过教科书中的历史叙事，为新一代共同体成员建构历史记忆，从而形成和强化对民族国家或地方的认同，最终使各自版本的民族想象成为可能。印度的教育体制同时赋予了中央和地方政府编写公立学校教科书的职能以供其各自下辖的学校使用，这使得印度的历史教科书体现出丰富的多样性。中央层面执政党的更迭伴随历史教科书一版又一版的修订，地方执政者也不断为本地版本教科书争取使用的空间，此外印度还有大量的非公立学校能自主编写或选择教科书。由此，印度历史教科书版本之争愈演愈烈。

左翼历史书写与右翼历史书写是印度历史教科书之争中的一对主要矛盾。具体分歧点主要围绕古代雅利安人是否印度土著、中世纪穆斯林政权的性质是否为外来侵略者、如何评价不同派别的近代民族主义运动领袖等问题。直至20世纪末，左翼历史书写凭借国大党长期在中央和大多数地方邦执政的优势，长期在公立学校中占据上风。但随着政治影响力扩大，印人党对中央和各邦历史教科书的修改也不断取得进展，并通过其附属组织组建的非公立学校网络传播，使右翼历史书写逐渐成为当下主流的历史叙事。^②

现有研究普遍认为，左右翼历史书写矛盾背后是两种不同意识形态尤其是民族观的冲突。尼拉德里·巴塔查里亚 (Neeladri Bhattacharya)^③认为

^① Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995), p. 71.

^② 根据印度历史学家罗米拉·塔帕尔 (Romila Thapar) 的回忆，20世纪60年代，国大党政府召集了包括她在内的一批专业的历史学专家为隶属于中央管辖的公立初高中撰写教科书。该套教科书一经使用，就遭到了印度教大斋会、雅利安社等印度教政治组织的批评。1977年人民党政府上台后，在印度教右翼势力影响下曾试图修改历史教科书未果。1998年印人党领导的执政联盟上台后，其背后的右翼团家族重启对教科书的攻击，并首次成功促使当局根据印度教特性意识形态对教科书做出了修改。See Romila Thapar, “The History Debate and School Textbooks in India: A Personal Memoir,” *History Workshop Journal*, No. 67, 2009, pp. 94-97.

^③ 本文对非英文的外文专有名词遵循以下拉丁字母转写规则：1. 原文已有转写的，以原文为准；2. 原文未提供转写的，依IAST转写规则。

是“世俗民族主义”和“印度教右翼社群主义”之争；^①莫里杜拉·慕克吉（Mridula Mukherjee）与阿底提亚·慕克吉（Aditya Mukherjee）则认为，教科书争议反映了“开放、民主、世俗、公民自由主义的国家观和印度民族观”与“狭隘、教派、塔利班化的印度教民族观”之争；^②西尔维·吉查德（Sylvie Guichard）认为，教科书背后是“尼赫鲁主张的民族统一观”和“印度教民族观”以及“达利特、其他低种姓、穆斯林、妇女等下层民众的诸多不同观念”的反映。^③尽管对于矛盾本质的界定有所差异，但研究者都承认，代表印度教民族观的右翼历史叙事进入教科书已是无法回避的既成事实。因此展开任何关于印度历史教科书的讨论也需结合印度民族建构进程才不至于泛泛，这是本研究的基本社会政治前提。

在左右翼历史书写的争论之外，地方视角也始终存在于历史教科书的历史叙事中。这些具有地方特色的历史叙事并不如前述两种叙事成体系，往往与印度民族建构的框架相互交织，但又更突出地方身份，体现了地方认同建构与印度民族建构不断发生的竞合。相关研究包括维罗妮卡·贝内（Véronique Bénéï）对马哈拉施特拉邦历史教科书中“马拉塔民族主义”的研究，^④爱德华·维诺夫（Edward J. Vernoff）对印度中央政府、马哈拉施特拉邦、古吉拉特邦、西孟加拉邦、安得拉邦、喀拉拉邦、泰米尔纳德邦历史教科书中世俗主义、社群主义立场及其背后的社会背景分析，^⑤巴萨比·班纳吉（Basabi Khan Banerjee）对西孟加拉邦历史教科书争议的研究^⑥等。本研究的重点并非地方视角的历史叙事，因此在分析中尽量回避了地

^① Neeladri Bhattacharya, "Teaching History in Schools: The Politics of Textbooks in India," *History Workshop Journal*, Vol. 67, Issue 1, 2009, pp. 102-104.

^② Mridula Mukherjee and Aditya Mukherjee, "Communalisation of Education, the History Textbook Controversy: An Overview," in *Communalisation of Education: The History Textbook Controversy* (New Delhi: Delhi Historians' Group, 2001), p. 1.

^③ Sylvie Guichard, *The Construction of History and Nationalism in India: Textbooks, Controversies and Politics* (USA & Canada: Routledge, 2010), p. 163.

^④ Véronique Bénéï, *Schooling Passions. Nation, History, and Language in Contemporary Western India* (CA: Stanford University Press, 2008).

^⑤ Edward J. Vernoff, *History in Indian Schools: A Study of Textbooks Produced by the Central Government and the State Government of Maharashtra, Gujarat, West Bengal, Andhra Pradesh, Kerala and Tamilnadu*, Doctoral Dissertation, School of Education, Health, Nursing and Arts Professions, New York University, 1992.

^⑥ Basabi Khan Banerjee, "West Bengal History Textbooks and the Indian Textbook Controversy," *Internationale Schulbuchforschung*, Vol. 29, No. 4, 2007, pp. 355-374.

方视角叙事的干扰，而将关注点放在无关地方认同的话题上。

至于印度历史教科书中的涉华叙事，此前国内外少见系统性的分析，尤其缺少对印度本土语言版本教科书的研究。^①有部分研究述及这一话题，例如帕尼卡尔（K. N. Panikkar）、安比卡尔（Rucha Ambikar）等学者注意到，在国民志愿服务团附属组织创立的学校中，历史教科书以“完整印度”（अखंड भारत, Akhanda Bhārata, Undivided India）地图作为封面（其中包括中国西藏），试图通过地理和历史激发印度教徒的宗教意识和自豪感。^②谢超关注到，莫迪政府在全国和中央邦发行的教科书都在不同程度上歪曲了1962年冲突的史实，并以实现2020年《国家教育政策》中“激发年轻一代对于印度历史以及独特的印度教宗教文化和精神的自豪感”为目标，推动国族再造。^③此外，乐石滢也曾论及中国在印度历史教科书中的整体形象，^④主要聚焦各版教科书对中国形象建构的统一性，对印度教民族主义等意识形态影响下的书写差异性也有所关注，这构成了本研究的基础。

本研究所选取了印度五个邦（印人党执政时期的马哈拉施特拉邦、古吉拉特邦、拉贾斯坦邦，非印人党执政时期的泰米尔纳德邦、西孟加拉邦）、四语种（印地文、孟加拉文、马拉提文、英文）的历史教科书^⑤展开对比研究，出版时间跨度涵盖2014~2019年，正是印人党时隔十年重回中央执政、影响力不断上升的时期。从理论和现实两个角度出发，本研究选择了涉华叙事作为研究对象，尝试解析印度教民族主义话语体系内的涉华叙事，结合印度教民族主义意识形态的理论著作和相关政策文件，基于民族认同、他者建

① 印度历史教科书有多语种版本，各语种版本内容大致相同，但表述、措辞难免有差异。考虑到表述措辞正是印度教民族主义建构历史的重要体现，为更好把握其建构过程，本研究在研究者的语言和材料获取能力范围内，尽可能选取各地使用频率更高的本土语言版本作为研究对象。

② K. N. Panikkar, “Secular and Democratic Education,” *Social Scientist*, Vol. 27, No. 9/10, 1999, p. 73; Rucha Amikar, *Communalization of Education in India: An Ethnography of Vidya Bharati Schools in Maharashtra* (San Francisco: California Institute of Integral Studies, 2008), p. 191.

③ 谢超：《印度莫迪政府的右翼历史观与中印边界战争新叙事的特点及影响》，《南亚研究》，2022年第4期，第12~13页。

④ 乐石滢：《印度历史教科书中的中国形象》，《南亚东南亚研究》，2020年第1期，第49~63页。

⑤ 本研究所选取的历史教科书包括：1. 印人党版：马哈拉施特拉邦政府2016~2018年发行的六至十年级《历史与公民》（इतिहास व नागरिकशास्त्र, Itihāsa va Nāgarikaśāstra）马拉提文版，古吉拉特邦政府2014~2017年发行的六至十年级《社会科学》（Social Science）英文版，拉贾斯坦邦2016~2017年发行的六至十年级《社会科学》（सामाजिक विज्ञान, Samājika Vijnāna）印地文版；2. 非印人党版：泰米尔纳德邦2018~2019年版的六至八年级《科学与社会科学》（Science Social Science）英文版，九至十年级《社会科学》（Social Science）英文版，西孟加拉邦2014年版的六至八年级《过去与传统》（অতীত ও ঐতিহ্য, Atita O Aitihya）孟加拉文版。

构等理论和研究方法进行分析,探究涉华叙事在印度教民族主义话语体系中发挥的作用,并分析这种涉华叙事对印度社会政治产生的实际影响。

二、理论框架：民族认同建构与他者建构

民族主义是起源自西方的理论,自二战以来被印度在内的亚洲国家广泛借用,为自身向现代民族国家转型提供路径和依据。正如西方民族主义一般,印度教民族主义的民族建构分为一体两面:一面是认同(identity)建构,即回答“我是谁”——本民族构成的核心要素有哪些;另一面是他者(other)建构,即回答“我不是谁”——哪些要素与本民族相异或相冲突。两个维度的建构需要保持逻辑自洽,并使民族观念通过正反对比而不断强化。而这种对西方民族主义原则的借鉴与模仿本身也将印度教民族主义带入更为繁杂的东方主义话语体系中。

(一) 民族认同建构：族裔路径

根据安东尼·史密斯(Anthony D. Smith)的观点,从理想型的角度,民族分为西方的公民模型和非西方的族裔模型两种,“每一种民族主义都在不同程度上,以不同形式包含了公民的与族裔的两类要素”^①。印度教民族主义主要是族裔的,其构成强调三要素:其一是史密斯认为的族裔民族区别于公民民族的最与众不同之处——“家族谱系和推定的血缘纽带”,或借用印度教民族主义思想家戈瓦尔卡尔(M. S. Golwalkar)的说法——“源于同宗意识的友情和博爱”;其二是“大众/方言文化”,即戈瓦尔卡尔提出的“强烈感知到基于共同文化遗产、历史传统和理想信念的共同民族生活”;其三是“历史性的土地”——戈瓦尔卡尔谓之“对承自上古的神圣祖地怀有强烈的忠诚”^②。“历史性的土地/祖地”本是公民民族的基本要素之一。史密斯认为“历史性的土地”是这样一个地方,在那里,土地与人民经历了长达数代的相互影响与良性互动。祖地成为保存历史性的记忆与联系的博物馆,它是“我们的”智者、圣徒和英雄曾生活、工作、祈祷和战斗的地方。所有这些都使得祖地如此独特,它的河流、海岸、湖泊、山脉和城市都成为被敬慕和颂扬的“神圣”场所。以这片“历史性的土地”为

^① 关于公民民族和族裔民族的要素,参见[英]安东尼·D.史密斯:《民族认同》(王娟译),南京,译林出版社,2018年版,第15~21页。

^② 戈瓦尔卡尔认为,上述三位一体的价值观即为印度教民族主义。See M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts* (Bangalore: Vikrama Prakashan, 1966), pp. 134-135.

基础，现代民族国家在诞生时才得以确立“紧实的、边界清晰的领土”，并使其拥有了崭新的现代属性——政治性。但对于印度教民族主义而言，祖地首先是族裔血缘和宗谱的象征。正如贾岩所观察到的，印度教民族主义的终极理想是在象征雅利安文明黄金时代的“婆罗多之地”上建立一个“印度教国家”。^①“婆罗多”是印地语、梵语等印度本土语言中印度的正式名称。印度人相信，古印度国王豆扇陀和沙恭达罗的儿子婆罗多曾在这片土地上建立了伟大的国家，所以每个印度人都是婆罗多的后裔，因此将土地冠以族裔祖先之名。归根结底，这种“超级家族”的族裔想象源于印度教史诗《摩诃婆罗多》等古代经典，一定程度上依赖印度教信仰而存在，因此自始就具有强烈的宗教性。综上，印度教民族主义的土地要素是历史性、政治性、族裔性、宗教性的有机统一。

对比史密斯和戈瓦尔卡尔提出的民族构成要素不难发现，戈瓦尔卡尔不仅强调血缘、文化、土地这些客观要件，更强调“意识”、“感知”、“忠诚”等认知层面的主观感受。而在史密斯的理论中，这一建立认知的过程被概括为族裔民族主义另一不可或缺的要素——大众/方言动员，即“对一个原本消极的共同体进行动员，重新发现这个共同体所具有的全新的、以方言为基础的历史文化，并以此文化为核心，来形成一个民族”^②。对印度等广大亚非拉国家而言，民族国家建立之前，消极的族裔共同体往往已然存在，通过“组织化的宗教及其神圣的经典（意味着一套完整的生活方式）、礼拜、仪式和神职人员”^③维系，并拥有“共同的名称、祖先神话、历史记忆、与祖地的联系”^④等构成民族的族裔构件。但史密斯认为，要将这种族群文化转变为真正民族的、公民的大众文化是非常困难的……首要任务是改变宗教与族性之间、信仰共同体与历史文化共同体之间的基础性联系。于是出现了“传统主义”（在现代化的意义上自觉地回归传统）、“现代主义”（同化于西方式的现代性及其全部成就）、“改良复兴主义”（将传统要素与西方现代性结合，复兴一个以从前的黄金年代为模板的、纯粹而原始的共同体）等不同的倾向。^⑤这是一种试图将他们对西方民族形成过程的理解与重新发现族群历史的工程相结合

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115页。

② [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第80页。

③ [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第77页。

④ [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第78页。

⑤ [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第79页。

的努力。这项努力能将所在群体及其方言文化提升到中心位置，并常常取代了或重新解释了古老的宗教传统。^①

大众动员意味着返回“活着的过去”，从鲜活的族裔历史中构建出共同体的“历史、前途以及它在诸多民族中的位置”和“鼓舞当代人效法那些被认为是蕴含于民族性格中的公共美德”的道德感。具体而言，有两种主要的途径，即对诗意空间（poetic space）和黄金年代（golden ages）的追溯。诗意空间是对自然景观的利用，它构成了“群体的历史家园”和“记忆的神圣源泉”，“土地的自然属性具有历史性的重要意义……祖地的历史事件和遗迹也能够被自然化”。黄金年代则是对历史的利用，“重现共同体的辉煌往昔”。^②明确可定位的空间与贯穿过去、现在、未来的时间，能帮助共同体成员想象一个边界清晰、从古传承至今的民族群体。本文正是基于民族认同建构的族裔路径，分析印度历史教科书中涉华叙事的演变。

（二）他者建构：主要一次要他者、东西方语境中的他者

“自我身份的建构牵涉到与自己相反的‘他者’身份的建构，而且总是牵涉到对与‘我们’不同的特质的不断阐释和再阐释。”^③他者既包括共同体内部的，也包括外部的，内外部的他者往往相互联系。而从与本群体关系的远近出发，他者又可分为两种——主要他者（primary other）和次要他者（secondary other）。主要他者是与本群体（own group）存在公开性激烈竞争的群体，次要他者则是因为与主要他者在意识形态、信仰或其他方面存在紧密联系而被建构的他者。^④

如果将视野拓宽到这个由诸多民族国家组成的世界中，任意特定民族与他者之间的相对关系都绝非孤立，而是处在多层嵌套的网状结构之中。因此，他者的建构不仅帮助民族识别了自我，也能帮助民族国家在现代世界中确立自我的定位。

印度教民族主义作为亚非拉民族主义运动中一支，诞生于西方殖民主义扩张和东西方世界互动的大背景中，本质是一种改良复兴主义，在继承传

① [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第80页。

② [英] 安东尼·D. 史密斯：《民族认同》（王娟译），第81~82页。

③ [美] 萨义德：《东方学》（王宇根译），北京，生活·读书·新知三联书店，1999年版，第426~427页。

④ See Gerald Cromer, "Amalek as Other, Other as Amalek: Interpreting a Violent Biblical Narrative," *Qualitative Sociology*, Vol. 24, No. 2, 2001, pp. 191-202; R. C. Tripathi, "Violence and the Other: Contestations in Multicultural Societies," in R. C. Tripathi and Purnima Singh eds., *Perspectives on Violence and Othering in India* (New Delhi: Springer, 2016), p. 20.

统要素的同时，也吸收了部分西方现代性。其民族建构工程在模仿西方民族主义原则的同时，也不可避免地受到西方价值观与衡量尺度的规训，包括萨义德（Edward W. Said）提出的“西方用以控制、重建和君临东方”^①的东方主义思想。“东方—西方”作为世界范围内经典的一对自我与他者关系，并非简单的一个整体和另一个整体的对立，而是在其内部也存在不同民族国家或群体之间更为复杂的相对关系和位置分布。例如德里克（Arif Dirlik）在萨义德的基础上，进一步指出“东方人的东方主义”现象，他认为东方主义的用法应被推及亚洲人对亚洲的看法，用以解释亚洲人如何在西方的影响下进行自我东方化。^②在他看来，自我东方化或有助于对西方支配的情况加以改变，但同时也由于吸收采纳了东方主义对历史的一些设想和观点，所以反而巩固了西方意识形态的霸权地位。^③这一论断也有助于进一步理解，印度把同被划入东方的亚洲国家的中国建构为他者，对于其反抗和利用殖民话语从而确立和提升自身在现代民族国家世界中的位置能起到何种作用。

三、涉藏叙事与印度教民族认同建构

根据叙事主题的差异，印人党版历史教科书中的涉华叙事可以大致分为三类：涉藏叙事、涉中印对抗叙事和涉新中国政权叙事。从印度教民族建构的角度而言，这三类叙事试图建构的涉华历史记忆分别发挥着不同作用。涉藏记忆主要参与了民族认同的建构，而对抗记忆和涉新中国政权的记忆则主要参与了他者建构的过程。

（一）涉藏叙事：“印度文化圈”中的西藏

印人党版历史教科书中存在一种明显的倾向，即淡化西藏隶属于中国的关系，而强化西藏与印度的所谓关联。西藏在政治上被作为独立的政治体来书写，在文化上则被建构为印度文化圈的成员。这一叙事建构既体现了印度官方编写历史教科书的一贯倾向，也包含了印人党政府的政策特点。

在政治上，将西藏建构为“独立政权”是独立以来印度历史教科书一以贯之的叙事模式，印人党版本也概莫能外。一方面，无论是书写古代印度文化传播的地区、印度高僧外出传教，还是外国僧人赴印留学，各邦历

① [美] 萨义德：《东方学》（王宇根译），第4页。

② [美] 阿里夫·德里克：《后革命氛围》（王宁等译），北京，中国社会科学出版社，1999年版，第281页。

③ [美] 阿里夫·德里克：《后革命氛围》（王宁等译），第293页。

史教科书都将中国、西藏与世界范围内的其他政权或地区并列。另一方面，印人党版本的历史教科书更直白地突出西藏的独立地位，以及所谓“中国对西藏的控制”。在马哈拉施特拉邦历史教科书中，西藏被说成“传统上是自治（स्वायत्त, svāyatta）地区……由于中国不断加强在西藏的军事力量，达赖喇嘛前往印度避难，成了两国冲突的原因”^①。而拉贾斯坦邦的历史教科书则使用了“देश (deśa)”^②一词将西藏和中国的政治地位做同等描述。“देश (deśa)”一词在同本历史教科书中也被广泛用来描述印度次大陆内外部的各类政权，就近代以前的印度历史而言，该词并不特指现代意义上的民族国家，但相较回避了使用该词的非印人党版历史教科书，划分政治实体的意味更为明显。

在文化上，西藏被各版本的历史教科书一致书写为“自古就一直在印度文化影响下”^③的地区。具体表现为文化双向交流互动的过程：一方面，深谙印度文化的高僧赴藏译经授业，为西藏佛教的发展奠定基础，例如拉贾斯坦邦历史教科书中提到的寂护和莲花生^④，又如西孟加拉邦和泰米尔纳德邦历史教科书中提到的阿底峡^⑤等；另一方面，西藏学生赴印求学，特别是学习佛教知识，并将印度文化带回西藏，促进了印度文化在西藏的传播。^⑥于是，

① महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, इतिहास व राज्यशास्त्र (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 86.

② राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, सामाजिक विज्ञान (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 117: “中国、日本、西藏、斯里兰卡、韩国、蒙古等国 (देश, deśa) 的学生也来此 (印度) 学习知识……”在前民族国家时期的语境中, देश (deśa) 一词泛指南亚次大陆的政权, 性质类似古汉语语境中的“国”。

③ राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, सामाजिक विज्ञान (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 120.

④ Ibid.

⑤ पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, अतीत और इतिहास (सप्तम श्रेणी) (कलकता: पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, 2014), pp. 39-40; State Council of Educational Research and Training, Science Social Science (Standard 7, Term-I, Volume 3) (Tamil Nadu Textbook and Educational Services Corporation, 2019), p. 124.

⑥ राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, सामाजिक विज्ञान (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 117: “中国、日本、西藏、斯里兰卡、韩国、蒙古等国的学生也来到这里学习知识……这些人把印度文化、文学、知识带回了他们的国家……使印度文化充分传播到了国外。” p. 126: “来自韩国、蒙古、日本、中国、西藏……的学生来这里 (那烂陀) 学习。” पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, अतीत और इतिहास (सप्तम श्रेणी) (कलकता: पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, 2014), p. 32: “学生从遥远的西藏、中国、韩国、蒙古来此 (那烂陀) 学习。” पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, अतीत और इतिहास (षष्ठ श्रेणी) (कलकता: पश्चिमवङ्ग मध्यशिक्षा परषद, 2014), p. 112: “中国、西藏、韩国、苏门答腊、爪哇的学生都来那烂陀学习。”

作为双向交流互动的结果，印度文化在西藏等诸多地区流行。^①

尽管建构西藏的文化“印度性”也是印度历史教科书叙事中的共识和传统，但在此基础上，印人党版本的历史教科书又体现出新的特点，引入了“印度文化圈（वृहत्तर भारत, Vṛhattara Bhārata）”概念和视角。拉贾斯坦邦的历史教科书写道：“对边界以外国家的生活和文化产生影响是印度古代历史中有趣的一页，印度哲学和思想进入了这些国家，从而在这些国家发展起来，构成了印度文化圈。”^②基于“印度文化圈”的视角，该书专列一章，分“文化知识和科学”、“语言和文学”、“宗教”、“社会”、“艺术”五个小节，详细地书写了千年以来印度如何通过文化而非武力的方式，对当今世界的其他国家产生持续影响，并建立起印度文化圈。从书中所配的印度文化圈范围图^③并结合文本可知，印度文化圈的范围大致包括今天的南亚、东南亚大部分地区和中国西藏。在地名的选用上，历史教科书附会了印度古代典籍或神话传说中出现过的地名。为帮助学生进行识别和对应，教科书穿插使用古地名和今天的国家或地区名，同时配上了古地名和现当代国家或地区名称的对应词表。^④其中，西藏对应区域的古地名被标为“त्रिविष्टप (Triviṣṭapa)”^⑤，与许多其他地名一样，可上溯至史诗、往世书。

引入印度文化圈的视角有助于建构印度的文化疆域。印人党当权时期修改发行的历史教科书运用了“印度文化圈”的叙事框架，对“古代印度文化影响了世界上许多地区（包括西藏）”这一历史教科书的传统叙事进行了补完，将原本零散的文化扩散地区整合在一起，从而在印度的政治疆

① Gujarat Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 6, Second Semester) (Gandhinagar: Gujarat State Board of School Textbooks, 2014), p. 56: “佛教……也在斯里兰卡、西藏、中国、日本等世界其他地区流行。” State Council of Educational Research and Training, *Science Social Science* (Standard 6, Term-II, Volume3) (Tamil Nadu Textbook and Educational Services Corporation, 2018), p. 116: “大乘佛教传入中亚、锡兰、缅甸、尼泊尔、西藏、中国、日本……” पश्चिमवज्र मध्यनिष्ठा पर्वत, अतीत उ अतिश (संज्ञम श्रेणि) (कलकता: पश्चिमवज्र मध्यनिष्ठा पर्वत, 2014), p. 38: “印度文化的例子也多见于东南亚、西藏和中国等地区。”

② राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, *सामाजिक विज्ञान* (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 117.

③ राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, *सामाजिक विज्ञान* (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 118.

④ राजस्थान राज्य शैक्षिक अनुसन्धान एवं प्रशिक्षण संस्थान, *सामाजिक विज्ञान* (कक्षा 7 के लिए पाठ्यपुस्तक) (जयपुर: राजस्थान राज्य पाठ्यपुस्तक मण्डल, 2016), p. 123.

⑤ 我国学者黄宝生将其译为“三界圣地”，参见 [印] 毗耶娑：《摩诃婆罗多（二）》（黄宝生等译），北京，中国社会科学出版社，2005年版，第170页。

域以外，建构了一个范围更广的文化疆域，并通过古今地名的对应，进一步将古代印度影响甚广的历史叙事和当代世界政治版图相关联。

（二）叙事的旅程：从宗教圣地的神话到族裔祖地的历史

涉藏叙事的源头可追溯至古代印度宗教/信仰共同体的叙事，逐渐转变为印度教徒族裔/历史文化共同体的叙事，并最终成为印度教民族共同体的叙事。在成为民族主义叙事前，其演变可分为三个阶段：第一阶段是古代印度教神话阶段，叙事不断流传演变、版本众多，维系着一个消极、松散、充满多样性的印度教徒信仰共同体，也为近代以来叙事变迁积累了丰富素材和诸多可能性。在这一阶段叙事中，如今被附会至西藏的古地名是宗教性的圣地。第二阶段即近代印度教改革复兴思想阶段，19世纪印度教社会改革运动的领导人根据现实改革需求，借用了古代神话中的部分情节和西方殖民主义观点，对叙事加以改造和创新，将西藏这一现实地理区域纳入其中，使其既是宗教性的圣地，也是历史性的祖地，成为印度教徒辉煌往昔的组成部分。这是一个过渡阶段，对祖地和辉煌往昔的想象本质仍是宗教信仰层面的，但为历史性的族裔文化叙事指明了建构的方向。第三阶段是“大印度”学术研究阶段，20世纪初以来的“大印度”研究客观上完成了印度教徒族裔/历史文化共同体及其辉煌历史祖地的建构，为西藏政治“独立性”和文化“印度性”提供了学理支持，并为印度教民族认同建构奠定了基础。

在第一阶段，历史教科书中所提及的西藏古地名“त्रिविष्टप (Triviṣṭapa)”首次出现于《梨俱吠陀》第8卷第91曲第5颂^①，指三处 (त्रि, tri) 地点 (विष्टप, viṣṭapa):

इमानि त्रीणि विष्टपा तानीन्द्र विरोहय ।

शिरस्ततस्योर्वरामादिदं म उपोदरे ॥

译文：因陀罗！愿汝使这三处平地（त्रीणि विष्टपा, triṇi viṣṭapā, 复数，业格）繁荣生长：吾父之头顶、吾父播种的土地、吾之身躯。

到了史诗时代，《摩诃婆罗多》森林篇第81章第70、71颂^②中，也出现了这一地名，特指某一个宗教圣地：

^① *Rgveda Saṃhita*, Translated by H. H. Wilson & Bhasya of Sayanacarya, Edited and Revised by Ravi Prakash Arya & K.L. Joshi (Delhi: Parimal Publication Pvt. Ltd. 2022) .

^② 这两颂的原文引自潘达迦东方研究所 (Bhandarkar Oriental Research Institute) 修订版的《摩诃婆罗多》森林篇，第324页，<https://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/pdf/mbh-03.pdf>；译文引自 [印] 毗耶娑：《摩诃婆罗多（二）》（黄宝生等译），第170页。

ततस्त्रिविष्टपं गच्छेत्रिषु लोकेषु विश्रुतम् ।

तत्र वैतरणी पुण्या नदी पापप्रमोचनी ॥

译文：然后，前往举世闻名的三界圣地（Triviṣṭapam，单数，业格），那里有清除罪恶的圣河吠陀罗尼。

तत्र स्नात्वार्चयित्वा च शूलपाणिं वृषध्वजम् ।

सर्वपापविशुद्धात्मा गच्छेत परमां गतिम् ॥

译文：在那里沐浴，敬拜手持三叉戟、以雄牛为旗徽的大神湿婆，灵魂摆脱一切罪恶而纯洁，可以达到最高的归宿。

升天篇第一章第1、3、4颂^①，再次出现这一地名，作为“天国（स्वर्ग, Svarga）”的同位语：

जनमेजय उवाच ॥

स्वर्गं त्रिविष्टपं प्राप्य मम पूर्वपितामहाः ।

पाण्डवा धार्तराष्ट्राश्च कानि स्थानानि भेजिरे ॥

译文：镇群说：我的祖父般度之子和持国之子们进入天国（स्वर्गं त्रिविष्टपं, Svargam Triviṣṭapam，单数，业格）后，住在什么地方？

.....

वैशंपायन उवाच ॥

स्वर्गं त्रिविष्टपं प्राप्य तव पूर्वपितामहाः ।

युधिष्ठिरप्रभृतयो यदकुर्वत तच्छृणु ॥

译文：护民子说：以坚战为首，你的祖先们进入天国（स्वर्गं त्रिविष्टपं, Svargam Triviṣṭapam，单数，业格）后的事迹，请听我告诉你。

स्वर्गं त्रिविष्टपं प्राप्य धर्मराजो युधिष्ठिरः ।

दुर्योधनं श्रिया जुष्टं ददर्शासीनमासने ॥

译文：法王坚战进入天国（स्वर्गं त्रिविष्टपं, Svargam Triviṣṭapam，单数，业格）后，看到难敌光彩熠熠，坐在舒适的座位上。

根据上述文本可知，“tri viṣṭapa”最初是指三处地点，与因陀罗信仰有关。从史诗时代起，逐渐演变成一专有地名——“Triviṣṭapa，三界圣地”，开始和湿婆信仰产生关联，但有时又被直接等同于天国。史诗中并未明说三界圣地的位置，只提及此地有一条名为吠陀罗尼的圣河流过，吠陀罗尼

^① 这三颂的原文引自潘达迦东方研究所（Bhandarkar Oriental Research Institute）修订版的《摩诃婆罗多》升天篇，第1页，<https://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/pdf/mbh-18.pdf>；译文引自[印]毗耶娑：《摩诃婆罗多（六）》（黄宝生等译），北京，中国社会科学出版社，2005年版，第733页。

是恒河阴间段的名称，^①也流经了羯陵伽人居住地。^②仅凭这些内容，并不足以定位三界圣地的位置。

其他相关古代文献中也提及了这一圣地，但具体位置和信仰归属同样没有定论。古印度诗人迦梨陀娑的作品《罗怙世系》继续将这一圣地与因陀罗信仰相关联，认为“三界圣地的主人是因陀罗之子”。^③而在《莲花往世书》中，这一圣地则与湿婆信仰关联更紧密，三界圣地是湿婆的随从对圣地“Gaṇatīrtha”的另一称呼，这一圣地坐落在遮达那（Candanā）河畔，^④至于遮达那河的流域则无从知晓。此外，另有一类文献将这一圣地与毗湿奴信仰相关联，认为三界圣地是毗湿奴的住所，与湿婆的住所凯拉室（Kailāśa）并列为梵天创造的五大宫殿之一。^⑤

上述古代传统文献对圣地的情况众说纷纭，其中并没有哪一文献能为西藏和三界圣地的直接关联明确提供支撑，说明将西藏等同于三界圣地或许并不是印度教神话中广泛流传的叙事。但一些文本中提及了三界圣地是天国、神的住所，确为后人附会现实世界中的世界屋脊西藏留下了想象的空间和建构的素材。更重要的是，恰恰是围绕着这些莫衷一是甚至互相竞争的印度教神话和经典及其相应的宗教实践，一个消极、松散、内部充满多样性的印度教徒信仰共同体得以形成和维系，而这正是印度教民族主义最初的前现代要素。

19世纪以来，涉藏叙事的传承和演变进入了第二阶段。这一时期，以梵社、雅利安社等组织为代表的印度近代知识分子掀起了印度教社会改革运动的浪潮。该运动致力于革除印度教陋习，复兴印度教徒群体，本质是一场宗教改革复兴运动。这场运动结合社会现实，对印度教传统进行了重新解读和诠释。其中，在雅利安社创始人达耶难陀·娑罗室伐底（दयानंद

① 参见《摩诃婆罗多》初篇第158章第19颂，[印]毗耶娑：《摩诃婆罗多（一）》（黄宝生等译），北京，中国社会科学出版社，2005年版，第436页。

② 参见《摩诃婆罗多》森林篇第118章第4颂，[印]毗耶娑：《摩诃婆罗多（二）》（黄宝生等译），第232页。

③ A. Scharpé ed., *Kalidasa Lexicon*, Vol. 1, (Brugge, 1964), Ragh_6.78. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/5_poetry/2_kavya/kragh_pu.htm

④ *The Padma Purāṇa*, Translated by J. L. Shastri, G. P. Bhatt and N. A. Deshpande (India: Motilal Banarsidass, 1951), <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-padma-purana/d/doc365717.html>; 同样将这一圣地附会至湿婆信仰的还有《湿婆往世书》、《室鞞陀往世书》等文献。

⑤ D. N. Shukla, “Samarangana-sutradhara (Summary)”. <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/samarangana-sutradhara-summary/d/doc1085261.html>

सरस्वती, Dayānanda Saraswati) 颇具影响力的代表作《真理之光》(सत्यार्थ प्रकाश, *Satyārtha Prakāśa*) 中, 又一次出现了“三界圣地”。达耶难陀认为, “人类起源于三界圣地 (त्रिविष्टप, Triviṣṭapa), 也就是西藏 (तिब्बत, Tibbata)。雅利安人在创世后不久, 从西藏直接来到这个国家 (雅利安之地) 定居。”^① 与史诗《摩诃婆罗多》和往世书相比, 此处叙事发生了根本性的变化。首先, 三界圣地的位置被确定了, 即西藏; 其次, 三界圣地不再仅仅是神居住的天国, 而被认为是雅利安人乃至整个人类的起源之地。三界圣地作为宗教性的圣地同时成为历史性的祖地, 并被直接等同于西藏, 印度教徒作为一个宗教/信仰共同体开始向着族裔/历史文化共同体转变。

雅利安社对祖地的建构不止于此, 知识分子高举“回到吠陀去”的大旗, 极力建构吠陀时代的辉煌往昔, 进一步加强西藏和其所谓祖地的关联。雅利安社认为, 在辉煌的吠陀时代, 印度教势力范围辽阔。达耶难陀认为从古代甘蔗族到俱卢族和般度族统治时期, 全世界都有雅利安人的政权, 吠陀也渐渐在雅利安之地外的国家传播开。^② 另一位重要领导人哈尔·比拉斯·萨尔达 (Har Bilas Sarada) 在其代表作《印度教徒的优越性》(*Hindu Superiority*) 中, 同样把世界上诸多地区都认定为印度教的殖民地。在关于东亚的论述中, 他认定“西藏文明起源于印度……中国也曾是印度教的殖民地。”^③ 在这些建构下, 西藏成为印度教辉煌往昔的组成部分。

雅利安社主张把学习传统文化和西方现代科学技术相结合, 其主要著作也表现出结合西方殖民主义者观点的倾向, 西方现代性和殖民主义开始影响叙事的流变。以哈尔·比拉斯·萨尔达的观点为例, 其论证过程除了基于印度教史诗等传统经典, 更是大量罗列了威廉·琼斯 (William Jones)、威尔逊 (H. H. Wilson)、蒙特斯图尔特·埃尔芬斯通 (Mountstuart Elphinstone)、詹姆斯·托德 (James Tod) 等欧洲学者的说法作为佐证, 试图使结论显得更为科学严谨。不可否认, 雅利安社的上述复兴思想仍停留在宗教信仰层面的探讨, 尚未进入客观严谨的历史文化研究, 但其思想和倾向对印度本土知识分子及学术潮流产生了深远影响, 为涉藏叙事的进一步演变提供了方向。

20世纪初, 涉藏叙事的演变进入了第三阶段, 即“大印度”研究阶段。这一时期, 印度本土的印度学家逐渐加入了探索古代印度政治和文化版图的行

① दयानन्द सरस्वती, *सत्यार्थ प्रकाश* (अजमेर: वैदिक पुस्तकालय, 2005), pp. 262-263.

② दयानन्द सरस्वती, *सत्यार्थ प्रकाश* (अजमेर: वैदिक पुस्तकालय, 2005), p. 265.

③ Har Bilas Sarada, *Hindu Superiority* (Ajmer:Rajputana Printing Works, 1906), pp. 180-181.

列，辉煌往昔逐渐向着辉煌历史转变。历史文化意义上的“大印度（Greater India）”研究的兴起，更是直接将西藏纳入印度文化圈。“大印度”研究的主力军是1927年成立的大印度学会（Greater India Society），其主要成员包括印度著名历史学家R. C. 马宗达（R. C. Majumdar）、迦利达斯·那格（Kalidas Nag）、语言学家苏尼迪·查特吉（Suniti Chatterji）、师觉月（P. C. Bagchi）以及其他众多来自加尔各答大学、印度国际大学等高等教育机构的学者。

该学会的研究延续了对西方现代科研成果和殖民观点的采纳，其特色在于更推崇欧洲非英语学者的研究成果，尤其是以西尔万·列维（Sylvain Lévi）为代表的法国印度学研究传统。这些法国学者多从事“大印度学”研究，即对西藏、印度支那地区和其他东南亚岛屿语言和文献的研究。^①通过对列维等学者研究成果的解读，大印度学会的知识分子建立了“扩散式”（diffusionist）史观，对抗当时英国和印度学者中流行的“进化式”（evolutionist）史观。进化史观认为印度是静止、非历史的固定领土单元，先后被雅利安人、穆斯林和欧洲文明所征服。^②而大印度学会的学者则认为，欧洲的东方学研究证实了古代印度存在“和平且友善的帝国主义”，“以优秀的文化和宗教征服了世界”。^③对“大印度”概念的发掘也正是建立在这一史观的基础上。该派学者认为，古代的“大印度”由亚洲所有岛屿组成，涵盖了缅甸、爪哇、柬埔寨、巴厘岛、占城和扶南政权。在一些说法中，太平洋国家和整个佛教流行的世界都是印度化的“文化殖民地”，包括锡兰、西藏、中亚甚至日本在内。^④

尽管在具体的研究中大印度学会将研究重点主要放在印度文化对古代东南亚地区的影响上，但也不乏一些与西藏相关的“大印度”研究。例如，学会于1940年出版了朱塞佩·图奇（Giuseppe Tucci）的著作《西藏朝圣者在斯瓦特河谷的旅行》（*Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley*）。马宗达（R.C. Majumda）也于1941年在大印度学会的刊物《大印度学会学报》（*The Journal of the Greater India Society*）上发表了题为《西藏与印度

① Susan Bayly, “Imagining ‘Greater India’: French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode,” *Modern Asian Studies*, Vol. 38, No. 3, 2004, p. 718.

② Susan Bayly, “Imagining ‘Greater India’: French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode,” p. 711.

③ Susan Bayly, “Imagining ‘Greater India’: French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode,” p. 712.

④ Susan Bayly, “Imagining ‘Greater India’: French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode,” p. 713.

的政治联系》(*Political Relations of Tibet with India*)的论文。^①马宗达将西藏视为一个独立的政治实体,他依据列维、奥古斯特·弗兰克(August Hermann Francke)等人的研究成果,梳理了6世纪到10世纪西藏与当时的“印度”(India)、“中国”(China)之间的政治互动。马宗达十分自然地将当时的印度、中国、西藏视为三个政权,并在此基础上展开论述。尽管论据并不充分,他依然自信地做出了“西藏统治者松赞干布毫无疑问必定卷入了印度的政治”等断言。另外,他还在这篇论文中详细介绍了松赞干布改信佛教、将佛教引入西藏、被视为观音菩萨的化身、仿照印度文字设计藏文字母、延请印度智者入藏译经、于拉萨建寺庙等藏印之间的文化联系。从上述研究成果可以看出,这一时期针对西藏的所谓“大印度”研究是具有政治和文化双重意义的。对该派学者而言,在文化意义上,西藏无疑是“大印度”的组成部分,深受印度文化的影响;而在政治意义上,西藏作为一个独立政权,与印度政治也有着千丝万缕的联系。

借着学术研究,知识分子试图为涉藏叙事找寻依据,客观上完成了西藏和相关叙事从宗教圣地、神话传说转变为历史性祖地、辉煌历史的最后一步,同时,也促使印度教徒从一个单纯的宗教/信仰共同体转变为族裔/历史文化共同体,为下一阶段的印度教民族认同建构做好了准备。

(三) 认同建构: 圣地祖地化为诗意空间、“完整印度”象征黄金年代

历经前三阶段的解构、重构和建构,涉藏叙事最终被印度教民族主义者借用并改造,成为近代印度教民族认同话语的一部分。某种意义上,这一阶段也可称为涉藏叙事发展的第四个阶段,即民族主义思想阶段。此时,借鉴了西方民族主义思想和经验的印度本土知识分子,发现手头已有印度教徒这一现成的宗教和族裔双重性质的共同体可加以利用(尽管仍然缺乏自觉、内部充满异质性),宗教改革和学术研究又积累了对族裔辉煌历史和祖地重新发现的基础,只需对大众加以动员,就有可能让消极的宗教/族裔共同体成为积极的政治民族。

涉藏叙事正是在祖地和历史不断再发现的大众动员过程中逐渐被纳入民族主义叙事。在印度教民族主义思想建立之初,创始人萨瓦尔卡尔(V. D. Savarkar)并未明确将西藏视为祖地的一部分。他认为《毗湿奴往世书》中已经确定了印度教民族的位置,“海洋以北至喜马拉雅山脉以南的土地被称

^① R. C. Majumdar, “Political Relations of Tibet with India,” *The Journal of the Greater India Society*, Volume VIII, Issue 2, 1941, pp. 92-97.

为婆罗多，居住着婆罗多族的后裔。”^①但到了20世纪中期，另一位印度教民族主义思想家戈瓦尔卡尔提出了不同意见，结合古印度诗人迦梨陀娑和政治家考底利耶的说法，他提出，“整个喜马拉雅山、其各个方向的附属山脉以及这一范围内所有领土都早已属于印度，不仅仅是南麓……印度教民族的祖先曾在喜马拉雅山的北麓建立了朝圣之地，使这些区域成了我们‘活’的边界（live boundary）。西藏，即三界圣地……曾是诸神之地，凯拉室山则是至高神湿婆的居所，玛纳斯湖被视为恒河、印度河、布拉马普特拉河等圣河的源头，是又一大朝圣中心。”^②同时，他因循英印殖民时期的政策，认为“英国维持了西藏的独立地位，以作为印度和中国之间的缓冲国”。^③

戈瓦尔卡尔集合了前三阶段的叙事，明确指出了“西藏—印度教圣地—雅利安人祖地”的对应关系。西藏这一自然地理区域所具有的宗教性和历史性意义结合在了一起，宗教神话与民族历史在此地合流，对宗教神圣土地的虔诚被用以唤起对族裔祖地的忠诚。信徒身份和民族成员身份在此地重叠，每当印度教徒对着喜马拉雅山向湿婆祈祷，也就自然而然地进入了民族的诗意空间，融入更宏大的民族认同叙事中，古老的宗教/族裔共同体向崭新的民族共同体转变成为可能。

在融合了宗教神话与历史的基础上，戈瓦尔卡尔继而进一步地展开了政治维度的探讨——即对现实边界的认定，使土地最终完成了现代政治性的建构。至此，在印度教民族认同的建构中，西藏也成为政治意义上印度教民族现代领土的一部分。尽管戈瓦尔卡尔对边界的特别强调与当时中印边界冲突的现实刺激不无关联，但从根本上来说，民族与宗教/族裔共同体的主要区别之一在于其政治性。民族主义作为一场政治运动，必须完成国家政治疆域的识别任务。因此，基于圣地、祖地得出具有民族政治性的现代领土几乎是必然的。

圣地、祖地的范围是神话和历史的最大并集，领土则是基于现实政治的划分，现代民族国家实际控制的领土可能比民族主义者认定的更小。正是因为同一个民族的不同性质的土地在客观上存在范围差异，才有了复兴民族黄金年代和追寻民族政治理想的呼声。在追溯印度教民族黄金年代时，对西藏的建构也不可或缺。戈瓦尔卡尔继承了近代印度教社会改革家和“大印度”研究建构的辉煌历史。他批判学校教科书中体现的进化史观，指出“印度的

① V. D. Savarkar, *Hindutva* (Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1969), p. 13.

② M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 81-82. 印度称中国境内冈仁波齐峰为凯拉室山、称玛旁雍错湖为玛纳斯湖。

③ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 268.

历史只有一个漫长的印度教徒时期，有时处于自由而辉煌的状态，有时为了民族自由和荣耀与外国侵略者作斗争”。^① 基于史诗和往世书中的记载，他认为印度教民族的祖地包括今天的西藏、阿富汗、巴基斯坦、伊朗、缅甸、阿萨姆、斯里兰卡、新加坡等地，并一一指出了各地的古地名和历史上与印度的政治、文化或血缘等方面的联系。^② 他强调，“不应认为今天的政治边界就代表了整个祖地的范围，边界会因政治影响和战争结果发生变化，但永远不意味着在政治上失去的部分土地不再是祖地的一部分。”^③ 特别针对其中的一些地区，他进一步提出了“完整印度”作为“唯一方案”，主张“重新将这些地区与印度统一”。^④ 这一主张的影响在于，将建构古代黄金年代的历史记忆和树立面向未来的民族政治理想这两个过程结合在了一起，这也意味着印度教民族要实现民族复兴的自我救赎，必须向拥有辽阔祖地的黄金年代复归。

印度历史教科书从政治和文化两方面继承和发展了这一叙事。在政治层面，教科书强调西藏的政治实体地位，不但频繁将中国、西藏以及其他国家并列书写，更直接言明中国对西藏加强控制，影响了中印两国关系。在文化方面，教科书继承了西藏属于古代印度文化版图的叙事，详细书写了佛教如何借助文化的双向流动往藏地传播，影响了藏地文化，最终使西藏成为印度文化圈的一员。

但实际上，还有另一方面的内容被各阶段叙事建构者不约而同、有意无意地“遗忘”了。例如，西藏文化和印度文化双向交流的过程中，西藏文化也影响了印度。在今天印度的喜马偕尔邦，仍能看到许多带有西藏风格的建筑，但在西藏却极少见到印度教风格的建筑。这说明，西藏和印度的文化联系绝不是印度文化单方面辐射西藏那么简单，两者之间是平等的交流互鉴。再如，西藏作为印度教民族的圣地和祖地也未必经得起推敲。我国学者姜景奎就从气候和神话两个角度分析，认为“湿婆的常居地是中国境内的冈仁波齐峰……不足信……依恒河捷足，湿婆信仰直接居之，以提升自身的神圣性。此实为臆想。”^⑤ 当然，正如古代圣地叙事的多样性一样，既然这些历史记忆无助于民族主义者建构普通民众对印度教民族的认同，自然也就被逐渐“遗忘”在叙事之外。

① M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 140-141.

② M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 82-83.

③ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 95.

④ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 306.

⑤ 姜景奎：《印度神话之历史性解读：湿婆篇》，《南亚东南亚研究》，2020年第3期，第98页。

四、涉中印对抗、新中国政权叙事与三重他者建构

与民族认同建构相对的是民族的他者建构。印度历史教科书中的中印对抗叙事和新中国政权叙事将中国建构为印度教民族的主要他者、次要他者和东方的他者三重形象。这一建构历程与印度内外部形势紧密互动，也与印度教民族主义政治议程高度耦合。

（一）涉中印对抗、新中国政权叙事：对“霸权者”政权发出质疑

历史教科书中的第二类涉华叙事是涉中印对抗叙事，主要分为中印边界争端、“军备竞赛”、中国与印度周边关系三大叙事主题。对抗叙事高频出现在印人党版历史教科书的历史叙事中，却很难在非印人党版历史教科书中见到，是印人党版历史教科书叙事的又一大特点。

在中印边界争端相关的历史叙事中，历史教科书主要聚焦中印边界东段和西段的争议，尤其是因边界争议引起的1962年中印边界冲突。历史教科书多处较为详细地书写了1962年中印边界冲突这一“创伤记忆”，并作如此描述：归因上，中国不承认“麦克马洪线”和印度对阿克塞钦的所谓“主权”是引发两国关系紧张的主要原因；解决问题的方式上，印度始终选择和平的对话方式，中国则选择了动用武力；从战争结果来看，双方都选择诉诸对话的方式解决边界问题，但多年来进展甚微，而近年来，边界问题已逐渐让位于中印经贸等其他领域的问题。在相关叙事中，印度的形象始终是爱好和平、积极对话、推进合作和改善关系的一方，以及被迫自卫的“战争受害者”，而中国的形象则是具有领土野心的“霸权国家”。^①

^① Gujarat State Board of School Textbooks, *Social Science* (Standard 9) (Gandhinagar: Gujarat State Board of School Textbooks, 2016), p. 44: “印中关系始于1954年。”(教科书将中印边界冲突激化的1954年作为中印关系开端。但实际上中印早于1950年就正式建交。)”“中国在地图上标注其边境时扰乱了印中关系。印度强烈反对中国将大片属于印度的地区标为中国领土。标志着印中边界的麦克马洪边界遭到中国的拒绝，进一步导致了两国关系的紧张。中国在1962年进攻印度，占领了中国地图上显示的地区。印度派遣军队保卫边境免受中国的侵扰。中国完全停止了这场战争，战争结束。为解决问题，两国举行了许多会议，都未取得成效。但在过去几十年，两国保持了友好合作关系。印度总理莫迪邀请了中国国家主席习近平访问艾哈迈达巴德河畔。” महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, इतिहास व राज्यशास्त्र (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 5: “20世纪50年代起，在北方边境，中印之间的紧张局势不断恶化，于1962年达到顶峰，爆发战争。这场战争发生在麦克马洪线区域内。” p. 85: “中印间的冲突主要有二：一是边界问题……中印边界争议与阿克塞钦和麦克马洪线有关。中国宣称阿克塞钦和麦克马洪线以南的地区（阿鲁纳恰尔邦）是中国领土。中国不愿承认麦克马洪线是国际边界。印度多次努力通过对话解决边界争端，但未取得太大成功。1962年，中国进攻了印度。”

教科书中所描绘的“被迫自卫的受害者—蛮横的霸权者形象”之间的对立也体现在印度和中国的所谓“军备竞赛”上。相关历史叙事声称，正是由于中国“进行了核试验，并拒绝签署《部分禁止核试验条约》”^①，还帮助巴基斯坦“不顾一切获取核武器”，印度才决定进行首次核试验，试射“烈火-I”导弹。^②此外，历史教科书在印度发展军备的问题上，还参照美、苏、英、法等安理会常任理事国的军备政策选择，^③说明印度发展军备的合理性。

第三类对抗叙事与中国和印度周边的关系有关。其一是中国与巴基斯坦的关系。历史教科书将巴基斯坦和中国描述为“自独立初就一直威胁着印度的国家安全”^④，而中巴之间的“友谊加深”和“武器、导弹和核武技术合作”使印度“受到的安全威胁不断上升”^⑤。其二是中国与印度周边其他邻国的关系。在历史教科书建构的叙事中，中国一直试图在印度周边国家“建立霸权”^⑥，造成了中印关系紧张。总之，中国与巴基斯坦走近和在南亚奉行霸权是这一类叙事中造成中印对抗的主要原因。

综上所述，在印人党版历史教科书的对抗叙事中，造成中印对抗的原因有三点：其一是中国在边境地区的进攻姿态，其二是中国不断发展军备力量，其三是中国与巴基斯坦走近，同时在南亚奉行霸权。一个崇尚和平合作的战争受害者“印度”和一个具有进攻性、侵略性的强邻“中国”贯穿始终，将历史与现实有机地连接在了一起，不仅有助于为印度对华政策选择建构正当性与合法性，也有助于通过建构集体性的创伤记忆和现实威胁，激发民族主义情感。而中印对立之外的第三者——发达国家群体，则是印度发展道路上参照的对象。

① Gujarat State Board of School Textbooks, *Social Science* (Standard 9), p. 40.

② महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, *इतिहास व राज्यशास्त्र* (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), pp. 38-39.

③ Gujarat State Board of School Textbooks, *Social Science* (Standard 9), p. 40: “美国、苏联、英国达成了……《部分禁止核试验条约》。法国拒绝签署……除了共产主义的中国，其他四个都已是安理会常任理事国（拥有否决权）。” महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, *इतिहास व राज्यशास्त्र* (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 38: “印度加入了美国、苏联、法国、中国和德国这些拥有导弹项目的国家行列。”

④ महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, *इतिहास व राज्यशास्त्र* (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 74.

⑤ महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, *इतिहास व राज्यशास्त्र* (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 86.

⑥ महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, *इतिहास व राज्यशास्त्र* (इयत्ता नववी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2017), p. 75.

各版本历史教科书也对新中国政权进行了书写，涉及新中国的建立和对中国共产党的评价以及中国共产主义运动对中国以外地区的影响。在非印人党版的历史教科书中，泰米尔纳德邦的历史教科书对新中国政权书写较为详细，叙事逻辑较为清晰，具有一定的代表性，适合与印人党版本的历史教科书进行深入比较。

对于新中国建立的过程，泰米尔纳德邦的历史教科书清晰地交代了中国共产党的诞生、^①毛泽东和周恩来等老一辈革命家的领导作用、^②与国民党的斗争与合作^③和最终建立新中国^④的过程，其中不乏黄埔军校建立、红军长征等一些较为具体的历史事件。相比之下，印人党版的历史教科书对这段历史书写不多，内容较为简略，只有古吉拉特邦的历史教科书点出了中国的共产党受苏联影响、与二战胜利有关、由毛泽东领导等信息。^⑤

此外，印人党版的历史教科书和泰米尔纳德邦的历史教科书对于新中国的评价也表现出较大的不同。印人党版的历史教科书对新中国评价并不高。例如，古吉拉特邦的历史教科书认为，共产主义影响下的中国与为民族主义和自由而战的印度等国，分属世界政治的不同面。^⑥马哈拉施特拉邦的历史教科书则在讨论印度民主的章节中，将中国共产党的领导理解为

^① State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume- I) (Tamil Nadu: Tamil Nadu Textbook and Educational Services Corporation, 2019), p. 51: “中国共产党: 随着革命兴起和旧社会解体, 儒家思想逐渐被边缘化。1917年俄国革命后, 马列思想在中国知识分子中流行。1918年, 北京大学成立了马克思主义研究会, 参加的学生中就有毛泽东……苏联人把鲍罗廷派到中国, 他将国民党重新组织成一个集中制的群众党, 并帮助建立了革命军队。”

^② State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume- I), p. 51.

^③ State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume- I), pp. 51-52: “出于中国共产党和国民党的结盟, (黄埔军校) 首任校长由蒋介石担任, 政治部主任是周恩来……蒋介石公然批评共产主义者, 将其悉数从党内重要职位上撤下。共产党人加强了对工农的影响, 征募新兵。国民党则代表地主和资本家的利益……国共合作破裂后, 毛泽东带领数百共产党人退守深山七年, 军队不断壮大。国民党无法向深山渗透, 又需要持续抵挡日本的威胁和军阀的攻击, 注意力被迫从国共对立上转移。”

^④ State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume- I), p. 52: “共产主义的胜利: 1945年日本投降后……凭借美国的大量援助, 国民党政府控制了政权、港口和通讯系统, 但大多农村出身的士兵感到幻想破灭和不满。毛泽东继续努力争取中产阶级的支持, 他宣布, 共产党的目标是人民的统治而非无产阶级独裁, 是终结剥削而非绝对的平等……1948年夏, 共产党接管了中国大部分地区。”

^⑤ Gujarat State Board of School Textbooks, *Social Science* (Standard 9), p. 18.

^⑥ Gujarat State Board of School Textbooks, *Social Science* (Standard 9), p. 2.

“一党制”，以反问的句式质疑中国的政党制度是否民主。^①相比之下，泰米尔纳德邦的历史教科书对新中国的评价相对更正面和具体，认为毛泽东是“农民的组织者”，红军长征是“传奇”，中华人民共和国的成立更是“震惊世界的大事件”，是“强大的共产党政权”。^②

对新中国的评价差异与不同版本历史教科书的书写方式和目的有关，而书写方式服务于书写目的。印人党版本的书写方式是将中国放在一个比较的位置，目的在于通过中印对比，进一步凸显印度的优越性。因此，书中对与印度现实无关或相异的状况表现出无视或质疑的态度。而泰米尔纳德邦的历史教科书更倾向于在对照印度的具体语境之外，将新中国历史作为整个世界史的一部分进行理解和书写，目的是展开世界史的教学，故能从更客观的角度来看待。同样，在“中国共产主义对中国以外地区的影响”这一主题的叙事中，也能进一步印证不同版本历史教科书的书写方式和目的差异。印人党版本的马哈拉施特拉邦历史教科书主要书写了中国共产党在印度共产党分裂中的角色，借此书写了印度共产党相关的历史。^③非印人党版本的泰米尔纳德邦历史教科书则书写了“从中国大陆传来的共产主义理想也是（印度支那地区反殖民运动兴起的）一大主要影响因素”^④，更关注共产主义对整个亚洲地区的反殖民运动和去殖民化的影响。

由此可以看出，相较于非印人党版本的历史教科书，印人党版本的历史教科书无论是对新中国寥寥几笔的简单介绍，还是对于中国共产党的质疑，抑或对中印两国共产党互动的关注，表面上看是对中国的书写，但实际上是对印度现实的建构。同样，在涉藏叙事和中印对抗叙事中，印人党版本的历史教科书所建构的政治相对独立、处于印度文化疆域中的“西藏”，以及多重对抗的“中印关系”，也并非史实呈现，而是服务于现实政治的建构。而正是通过历史教科书的建构，民族共同体新一代成员的历史

① महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, इतिहास व राज्यशास्त्र (इयत्ता दहावी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2018), p. 97.

② State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume-I), pp. 51-53.

③ महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक निर्मिती व अभ्यासक्रम संशोधन मंडळ, इतिहास व राज्यशास्त्र (इयत्ता दहावी) (मुम्बई: पाठ्यपुस्तक निर्मिती मंडळ, 2018), p. 84: “1962年，围绕着应接受中国共产党还是苏联共产党的领导，印度共产党领导人产生了分歧，导致党派分裂为印度共产党和印度共产党（马克思主义）。”

④ State Council of Educational Research and Training, *Social Science* (Standard 10, Volume-I), p. 23.

记忆与现实才紧密联系在一起。

(二) 双重他者：边界冲突引发意识形态对立、中巴关系派生次要他者性

相较于有着古老叙事渊源的涉藏叙事，有关中印对抗和新中国的叙事很大程度上是20世纪50~60年代前后才开始的建构。在此前的涉华叙事中，中国既不是印度的直接威胁，与印度教民族的他者也并无关联。近代印度教社会改革家的著作往往将中国认作古代印度影响或统治范围。例如，20世纪初，哈尔·比拉斯·萨尔达曾提出过中国也是古代印度教民族的聚居地之一，并声称最早居住在中国的是来自印度的刹帝利，他们最初是克什米尔、拉达克、小西藏、旁遮普等古印度地区的本地居民。^①如此书写中国的目的依旧是建构印度古代辉煌往昔和辽阔的势力范围。

20世纪20年代印度教民族主义意识形态建立之初，零星的几句涉华叙事也并未体现出所谓“中国威胁”及其与印度教民族他者的关联。萨瓦尔卡尔甚至对中华民族给予了很高的评价，他提出，“中华民族和印度教民族是世界上仅有的两个地理、种族、文化要素都充分具备的民族。”^②此时印度教民族主义的首要政治议程是民族识别，而中印两国同为殖民地或半殖民地社会，属世界政治格局中被动弱势的一方，互不构成竞争和威胁。

与此同时，穆斯林被建构为印度教民族的主要他者。萨瓦尔卡尔在印度教民族土地、血缘、文化三要素的基础上，提出了印度的穆斯林不属于印度教民族这一论断。他认为虽然印度穆斯林大多是改宗的本土印度教民族后裔，也与印度教徒共享语言、习俗、历史等文化，但并不将自己的“祖地”印度作为“圣地”来崇拜，阿拉伯才是他们的圣地，^③因此，这一群体显然不符合印度教民族构成的土地要素。这一时期的印度民族运动领袖已经习惯性地印度教徒和穆斯林视作两个独立群体，并在此基础上思考印度民族的未来。例如20世纪初，R. B. 拉尔·钱德（R. B. Lal Chand）曾提出，当某一重要群体（此处特指印度的穆斯林群体）在言行上都清楚地表明了不希望也不追求统一时，继续号召形成一个统一民族是愚蠢荒谬的。^④马丹·莫罕·马拉维亚（Madan Mohan Malaviya）则强调民族团结，

① Har Bilas Sarda, *Hindu Superiority*, p. 181.

② V. D. Savarkar, *Hindutva*, p. 137.

③ V. D. Savarkar, *Hindutva*, p. 113.

④ R. B. Lal Chand, *Self-abnegation in Politics*, p. 5. <https://ia801606.us.archive.org/12/items/in.ernet.dli.2015.66055/2015.66055.Self-Abnegation-In-Politics.pdf>

但他更强调，这种团结应建立在印度教徒和穆斯林作为两个同样强大的群体的基础上。^①

20世纪40年代，民族独立与解放运动伴随着反殖民浪潮逐渐推向高潮，成为包括印度教民族主义在内的印度民族主义运动的首要政治议程。尽管印度最终实现独立，但现代民族国家建构并未完成，民族识别的分歧也未能有效弥合。不仅如此，中印、印巴之间的边界争议，及其相关的西藏、克什米尔、印度东北部等殖民主义遗留的历史问题长期悬而未决，引起冲突不断。正是在这一背景下，缘于1962年中印边界冲突和与巴基斯坦的友好关系，中国被建构为印度教民族的双重他者。

1962年中印边界冲突是中国成为主要他者的重要原因，属第一重他者建构。受到现实政治的刺激，印度教民族主义者对中国的认知发生了巨大的转向。戈瓦尔卡尔曾在其著作中严厉指责了当时以国大党为首的印度政府高层“压制、否认了1954年以来中国侵略印度北方边境的真相……继续在全国面前描绘‘中印亲如兄弟’的美好图景。”^②自此，中国作为印度教民族主要他者和威胁的认知建构初步完成。

边界冲突更进一步上升至意识形态领域，共产主义成为他者意识形态。由于同新中国在意识形态等各方面的联系，印度国内的共产主义者也被构建成印度教民族的次要他者。在印度教民族主义意识形态中，共产主义者的他者性体现在三个方面。其一，共产主义、社会主义等思想并非印度“本土的产物”，不存在于印度人的血液和传统中，与印度千年来民族生活的传统和理想更是毫无关系。印度应该基于永恒的真理开展民族生活，这些真理由古代先贤发掘，经过了理性、经验和历史的检验。^③其二，共产主义与印度的民主相矛盾，是印度民主“不共戴天的仇敌”。正是由于印度当局共产主义式的宣传标语和项目，大谈经济增长而忽略了其他方面，做出了不切实际的发展承诺，才导致了不满和混乱。^④其三，共产主义在印度的崛起还与印度教和基督教之间的竞争有关。西方人认为让印度免受共产主

① Christopher Jaffrelot et al. eds., *Hindu Nationalism: A Reader* (Delhi: Permanent Black, 2007), p. 67.

② M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 94.

③ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 193-194.

④ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 187-188. 另一印度教民族主义政治家马托克 (Balraj Madhok) 也提出，印度共产党人不仅对民族团结和人民民主自由构成威胁，还是国家的经济健康发展最大的威胁。See Balraj Madhok, *Indianisation* (Delhi: Hind Pocket Books, 1970), p. 68.

义侵蚀的方法就是抛弃古老的印度教，以基督教代之，这才造成了信仰缺位，反而给了共产主义可乘之机。^①可见，从印度教民族主义意识形态出发，共产主义在印度的发展，是外来的基督教抢占本土印度教地盘的结果，不仅不符合构成印度教民族的文化原则，更是印度教民族本土文化受到打击的标志。基于上述原因，印度教民族主义者高度关注并谴责印度共产党分发中国新地图，反对将其将部分喜马拉雅山区（包括拉达克、尼泊尔、锡金、不丹、缅甸和印度东北特区）也划入中国版图，^②认为印度共产主义者盲目崇拜苏联和中国，甚至不惜出卖身体和灵魂。^③

第二重他者建构，即建构中国为印度教民族的次要他者，与印度独立以来中巴关系走近有关。印度独立后，国内层面印度教徒与穆斯林冲突频发，地区层面印巴两国围绕克什米尔争端冲突不断，巴基斯坦穆斯林作为主要他者的建构根深蒂固。在戈瓦尔卡尔看来，这些群体中巴基斯坦穆斯林直接继承了独立前印度穆斯林的主要他者性，“他们成功建立了巴基斯坦……并进一步转向克什米尔……对（克什米尔、阿萨姆等）具有战略意义的印度领土长期渗透……最终使这些地区自然而然地落入巴基斯坦的包围”。^④而印度的亲巴分子却为中国侵占印度东北特区感到幸灾乐祸，认定中巴两国已秘密约定分割阿萨姆邦。^⑤正是由于所谓“中巴联合威胁”，印度人民同盟在1966年提出，印度制定和实施外交政策必须首先聚焦国防需求。^⑥

随着印度国内穆斯林和共产主义者联合不断加强的趋势，中国的他者性又变得更加复杂。印度教民族主义者声称，中巴结盟给印度穆斯林在政治上指明了一个新的方向，穆斯林开始将忠诚从国大党转向了共产主义政党。^⑦在这一时期涉华的民族主义叙事中，已经可以明显看出对中巴关系走近的关注、猜忌和不安，对中国“影响”印度共产主义政党的“重视”，以及在政治领域的应激反应。对印度教民族主义者来说，印度国内穆斯林和共产主义他者的威胁，与国际上所谓“中巴联合威胁”，是同一个问题在国内国际两个层面的不同表现，更是印度急需进行“印度化”的重要原因，

① M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 189.

② M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 244.

③ Balraj Madhok, *Indianisation*, p. 68.

④ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, pp. 168-169.

⑤ M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 280.

⑥ *Bharatiya Jana Sangh Party Documents 1951-72*, Volume 3 Resolutions on Defence and External Affairs (New Delhi: Bharatiya Jana Sangh, 1973), p. 10.

⑦ Balraj Madhok, *Indianisation*, p. 55.

这种叙事也与此后印人党当权时发行的历史教科书颇为一致。

（三）第三重他者：中国作为印度在东方的他者与“牢笼”

在东西方对立的话语体系中，中国作为印度的他者被进一步东方化，成为印度在东方的他者，而这第三重他者的建构体现了印度教民族主义试图借用殖民话语，来反抗殖民话语赋予印度的东方性，从而提升印度的民族地位，实现民族崛起目标，进一步推进印度教民族主义政治议程。

印度教民族主义对中国的他者建构受到西方观念的巨大影响。戈瓦尔卡尔建构的涉华叙事体现了他对西方曾风靡一时的“黄祸论”坚信不疑，加之1962年中印边界冲突的现实刺激，他认为中国不但本质上就是扩张主义的，更因选择了共产主义，进一步发展了这种扩张主义。^①这一种族主义、本质主义的论调与西方建构东方世界的逻辑如出一辙，即抓住对象与自身相异的某些突出特点，建构其形象和特质。同时，一张进化式的谱系图在英国（西方）、印度、中国之间建立起来。戈瓦尔卡尔将英国和中国做对比，建构了“文明的”英国人和“非文明的”中国人这一组对立关系，声称不能再用过去那套对付英国人这类文明人的方式对付中国人。^②这体现了一种防御性的他者化（defensive othering）^③，由于西方长期作为世界秩序主导者，造成东方内部分化，促使东方世界内部通过相互他者化来抬高自身在世界秩序中的地位。换言之，通过将同样处于东方的中国本质化、东方化和他者化，印度教民族主义试图将印度与某些东方性特质划清界限，从而向西方所代表的“文明”靠拢。

印人党自2014年执政以来政治影响力不断提升，积极推进印度教民族建构政治议程，助力印度走向现代民族国家复兴之路。在解决民族建构的历史遗留问题方面取得显著进展后，印度教民族崛起已成为其首要政治议程。为此，印度教民族主义者开始从全球视角出发，再度挖掘自我、他者、阵营、对手、目标等代表的具体内涵。近年来，从国民志愿服务团和印人党主要领导人的言论中，仍然能清晰地看到将作为他者的中国本质化、东方化的叙事倾向。2020年8月，印度总理莫迪表示“印度正在与恐怖主义和扩张主义做斗争”，针对“任何在实控线侵犯印度主权

① M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 269.

② M. S. Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, p. 270.

③ R. C. Tripathi, "Violence and the Other: Contestations in Multicultural Societies," in R. C. Tripathi and Purnima Singh eds., *Perspectives on Violence and Othering in India*, p. 19.

的国家”^①，暗指巴基斯坦和中国。国民志愿服务团及其附属组织对中国也长期存在误解，其官网长期将中国定性为“垄断资本主义”^②，团家族组织一方面指责中国在巴控克什米尔地区建立军事基地、利用安理会常任理事国否决权反对印度提出的涉恐制裁名单、阻止印度加入核供应国集团、对大片印度领土声索主权并频频进犯，^③另一方面偏信西方国家，认定中国政府在全球制造债务陷阱，并通过中国公司搜集情报。^④上述言论中，中国的“扩张主义”“霸权主义”本质继续被突出建构和强调，也正因如此，中国被置于印度的对立面，成为印度在现代语境中的他者和“威胁”。

综上所述，中国“具有领土野心的霸权国家”形象，根源于中印边界冲突的历史记忆，叠加巴基斯坦他者性中派生出的中国次要他者性，以及将中国东方化从而向西方靠拢的意愿。在发展军备等问题上，印度历史教科书之所以一面防备中巴，一面对标其他安理会常任理事国，是因为中巴代表着印度教民族的双重他者——穆斯林和共产主义者——在国际层面不断上升的“威胁”，而西方发达国家则是印度在现代化道路上前进的方向和目标。在涉新中国的叙事中，印人党版的教科书编写者显然认为，比起深入介绍共产主义的思想、历史，更重要的是建构新中国政权的异质性，借此来凸显印度民族主义运动的自由和民主。然而，衡量其所谓自由与民主的标准本身也并非印度本土的产物，而是西方“普世价值观”之下的舶来品，反而将印度自身困于被殖民规训的“牢笼”中。

结语：历史教科书涉华叙事的社会政治影响

印人党版历史教科书的涉华叙事及其建构过程表明，对涉藏、中印对

① Anirban Bhaumik, “Modi Tacitly Refers to Threat from Pakistan, China on I-Day, Says India Is Fighting Terror, Expansionism from LoC to LAC,” *Deccan Herald*, Aug. 15, 2020. <https://www.deccanherald.com/national/modi-tacitly-refers-to-threat-from-pakistan-china-on-i-day-says-india-is-fighting-terror-expansionism-from-loc-to-lac-873593.html>

② “Vision and Mission,” RSS, Mar. 13, 2015. <https://www.rss.org//Encyc/2015/3/13/Vision-and-Mission.html>

③ “Memorandum (Swadeshi Maharally, New Delhi),” Swadeshi, Oct. 30, 2017. <https://swadeshionline.in/memorandum-swadeshi-maharally-new-delhi/>

④ “Swadeshi Sankalp Diwas - Embrace Swadeshi, Boycott Chinese,” Organiser, April 25, 2020. <https://www.organiser.org//Encyc/2020/4/25/Swadeshi-Sankalp-Diwas-Embrace-Swadeshi-Boycott-Chinese.html>

抗和新中国政权三类涉华历史记忆的建构，都内化于印度教民族主义的话语逻辑中，其中包括印度教民族认同建构和三重他者建构两个维度。涉藏叙事主要服务于认同建构：素材来自古代印度教神话中关于宗教圣地的描述，经过近代印度教改革复兴思想的改造和创新，融入族裔历史性祖地和辉煌往昔的想象，又从“大印度”研究中获得了学理支撑，在20世纪中期，通过参与诗意空间和黄金年代建构，开展印度教民族的大众动员，试图建构出民族认同。与此同时，无助于认同建构的叙事则被选择性“遗忘”了。关于中印对抗和新中国的叙事主要服务于三重他者建构：其一，1962年中印边界冲突直接导致中国被建构为印度教民族的主要他者；其二，受中巴关系走近影响，印度教民族主义建构的巴基斯坦他者性中派生出有关中国的次要他者性；其三，帮助印度与某些东方性特质划清界限，向西方文明靠拢，并在现代化道路上确定自身在民族国家世界中的位置和目标。上述建构过程具有鲜明的“改良复兴主义”特点，既是对宗教信仰和历史文化的重新挖掘和诠释，又是对现实政治事件的激烈反应，更深受西方现代性和殖民话语的影响。印度教民族主义试图利用西方话语，尽力将印度与殖民主义建构的某些东方性特质相区分，可一旦落入了种族主义、本质主义的殖民话语陷阱中，就无法摆脱西方殖民主义对东方的规训，反而将印度自身困于东方化的殖民“牢笼”中，断绝了融入西方式“文明”的可能性。

历史教科书叙事对印度社会影响深远，直接影响便是促使印度社会整体对华认知更趋负面，造成中印民心渐行渐远。近年来，对中国持负面看法的印度民众日益增多。根据皮尤研究中心的调查，2015年~2019年，对中国持负面看法的印度受访民众占比从32%提升至46%，整体数量呈上升趋势，而对中国持正面看法的民众占比则从2015年的41%降至2019年的23%，其中2018年仅有12%受访民众表示对中国持正面看法。^①

在印度民众对华认知日趋负面的同时，教育政策和印人党宣传这两大因素也加剧了这一趋势。首先从教育政策的影响来看，对华认知的深度及负面程度与学历高低呈正相关。小学学历者中，对中国没有看法的占到该学历总受访人数的41%，而大学及以上学历者中只有8%表示对中国没有看法。但从对华认知负面程度而言，在大学及以上学历者中，有61%表示

^① “Opinion of China,” Global Indicators Database, Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/global/database/indicator/24/country/in>

十分担忧中国对印度造成的挑战，只有2%表示不了解，但小学学历者中只有38%表达了类似的担忧，28%则表示不了解。^①这表明印度政府建构的涉华叙事正通过教育政策，推动印度民众形成对华更深的负面认知。

其次，从政党政治的角度看，印人党的宣传推动了民众对华认知的负面转向。研究表明，印人党支持者比国大党支持者更担忧中国威胁。受访的印人党支持者中有54%表示担忧中巴关系，50%表示担忧中国持续增长的军事实力，48%表示担忧中印领土纠纷，46%表示担忧中国对印度经济的冲击；而面对同样的问题，国大党支持者中表达担忧者均明显低于上述比例。^②不难发现，上述担忧多是印度历史教科书中再常见不过的论调，印人党支持者对这些说法如此买账，也正说明印人党对民众的教化与宣传中对这些论调的偏好，伴随整套印度教民族建构话语，通过政党宣传、学校教育等多种途径下沉到印度民众层面，不断影响印度民众的对华认知。

历史教科书既是印度教民族主义意识形态的载体，也是印度教民族建构工程中的重要一环，教科书中的涉华叙事也不例外。对华负面叙事在印度社会的民众基础不断扩大，为印人党采取更强硬的对华政策提供了理论基础，政府“自上而下”与社会民意“自下而上”的对华负面认知建构正向共振，全面影响当下印度内政外交的涉华议题，是造成中印关系遇冷的重要内政因素。可以预见，印度青少年在历史教科书建构的历史记忆和印度教民族认同中成长起来，将对西藏之于民族理想的重要性更加明确，对中国（除西藏外）的他者性认知更加强化，那么未来印度对华政策趋向恐怕难言乐观。

（编辑 吴兆礼）

① “Opinion of China” .

② “Opinion of China” .