

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会与发展研究中心

北京大学 社会学人类学研究所

中国社会学会 民族社会学专业委员会

第 410 期

2024 年 10 月 31 日

目 录

【论 文】

- 莫迪为啥赢了十年还能继续赢，这篇把道理说清楚了 毛克疾
印度电影的反殖民叙事与民族想象 陈良栋
现代主权类型、边疆观及其知识生产 谭同学
《制造亚洲：一部地图上的历史》（节选） 宋念申
在美国社会，身为亚裔意味着什么？ 张 畅

【《国外族群研究动态》公众号】第 63 期

《迁徙中的穆里迪亚信徒们：伊斯兰教、移民和地方建构》 Cheikh Anta Babou

【《国外族群研究动态》公众号】第 64 期

《丛林护照：印度东北部与孟加拉国边境的围墙、流动性与公民身份》 Malini Sur

☆☆

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

莫迪为啥赢了十年还能继续赢，这篇把道理说清楚了¹

毛克疾

编者按：6月1日，本届印度大选投票程序落幕。本次大选在某种程度上也是印度对“莫迪十年”的全民公决。印人党之所以能以风卷残云之势再次横扫印度政坛，本质是因为印人党的表现确实可圈可点，不仅告别了国大党沿用数十年的治国理政方略，还走出一条从社会文化、政治治理到经济发展，再到外交战略都截然不同的全新道路，并形成各个环节互相促进、正向反馈的闭环。莫迪治下的印度如此不同，甚至可称之为“印度第二共和国”。南亚研究问题小组特此转载本文，供各位读者参考。

印度自独立以来对大国地位的勃勃雄心与其现实中不尽人意的政经情势之间形成强烈反差，这驱使历代印度政治精英不断求索通往强国的路径。提升一个国家的综合国力需要动员全社会的思想资源、人力资源和物力资源，而在这个过程中“国家能力”，即一国中央政府将自身的意志和目标转化为现实的能力，则是其中最关键的变量之一。纳伦德拉·莫迪（Narendra Modi）自2014年上台以来，带领具有浓厚印度教民族主义色彩的印度人民党（Bharatiya Janata Party, BJP），以前所未有的力量推进印度国家能力建设，主要从社会整合能力、政治治理能力、经济调控能力三方面发力，以从根本上打破长期制约印度现代化发展的桎梏为目标，彻底释放印度十亿级别人口蕴含的天量潜力，使之真正立于世界强国之林。

从某种角度来说，国家能力赤字是阻碍印度实现大国抱负的障碍。印度政府在推动治理过程中长期受到社会、政治、经济等多种因素的重重掣肘。在社会领域，印度陷入尖锐对立的社群矛盾中，以种姓、民族、宗教、阶层划分的群体各为其政、各某其利，这使印度凝聚力孱弱，难以围绕国家前进方向达成广泛共识。在政治领域，印度建国后很长一段时间都陷于机能失灵的治理困境中，这体现为政治理想缺失，各级政府依赖集团投票（block voting）割据地方，导致机制性腐败丛生，难以形成足以支持国家前进的政策执行力。在经济领域，印度“上层建筑”和“经济基础”错位锁死发展潜力，各类经济主体残抱既得利益，难以发挥比较优势，造成经济运行效率低下，未能培育足以推动国家前进的经济动力。因此，推动以社会整合、政治改型、经济转型为目标的改革，进而提高印度国家能力，可以说是建国后历届印度政府一直渴望，但却难以完成的任务。

2014年，莫迪领衔印度人民党以横扫之势获得大选胜利，是印度政坛30多年来得票比例最高的政党，也是自1989年后第一个不依赖联盟政的执政党，此后他在2019年又刷新了自己5年前创下的得票纪录。在此背景下，莫迪凭借在地方主政时就享有的极高改革民望，自然成为印度建国以来被寄予最高厚望的改革者。然而，当前大部分针对莫迪改革的分析往往聚焦包括“印度制造”倡议、商品与服务税改革、废钞令在内的具体政策，而忽略将这些政策贯穿在一起，即更为关键且更为抽象的国家能力改革。

相比印度历任领导人，莫迪及其领衔的印度人民党在目前推动国家能力改革时，的确显出前所未有的改革勇气和决心。莫迪改革，在社会政策方面，鼓动印度教民族主义力量进行跨社群整合的“国族认同”整合；在政治政策方面，深入践行“列宁党式”的高效组织机制，巩固加强印

¹ 南亚研究通讯 2024-06-03https://mp.weixin.qq.com/s/xR6YxJ2_bXjHcMqLeREffA (2024-6-4) 作者：毛克疾，国家发改委国际合作中心助理研究员。本文转载自“文化纵横”微信公众号2019年4月10日文章，原标题为《要当全球老三？印度的致命软肋与三重突围 | 文化纵横》，原文略有改动。编辑：赵澜清 江怡

人党的全国性政党地位；**在经济政策方面**，则顺应印度参与全球产业分工的需要，并提出以发展为导向的产业政策和贸易政策。以上方面的国家能力变化将很大程度上决定印度能否实现国族再造、治理革新以及十亿人口级别工业化三个彼此区分又互相关联的目标，这将是印度走向世界强国的关键。

印度既是世界上除中国外唯一一个十亿人口级别的超大规模国家，同时又与中国接壤相邻，印度进入全球经济分工将不可避免进入同中国相似的生态位。从这个角度说，印度的发展走向看似是经济产业问题，但实质上是地缘政治问题，势必对中国产生极其深远的影响。**本文旨在分析印度国家能力这一关键变量，试图厘清莫迪及其代表的政治力量在社会、政治、经济三个领域推出的以建设现代化强国为目标的政策，并在更长的历史图景里评估和辨析其成效。**

一、印度语境下的国家能力

王绍光、胡鞍钢 1993 年发表的《中国国家能力报告》指出，国家能力是中国迈向现代化强国的最关键因素，而提升中国国家能力的核心任务是增强国家财政汲取能力，即提高全国财政收入和中央财政占国民收入的比重，以更加有效的动员、运用、分配全社会的资源。^[1] 在中国分税制改革尚未启动、自由市场原教旨主义仍大行其道的 1993 年，这份报告着重强调的国家能力概念，不仅在理念上为中国此后 20 多年“强势有为政府”路线埋下伏笔，而且在实践上也引导了一批影响深远的改革实践。回望中国当前建设成就，这份近 30 年前的报告为回答“如何将一个人口众多、幅员辽阔、聚焦发展极不平衡的大国建设成为现代化强国”提供了良好切入口，这也为理解其他发展中大国的崛起路径提供可资借鉴的分析框架。

和中国相似，印度也面临实现经济跨越式发展，实现民族复兴的历史任务。因此，国家能力作为涵盖中央政府宏观调控能力、深化改革能力、工业化现代化实践能力的统合性指标，也成为观察印度改革发展历程的绝佳标尺。然而，需要重点指出的是，虽然中印同为发展中大国，在宏观上有诸多相似之处，使国家能力分析框架大致适用于两国国情，但两国大相径庭的社会、政治、经济情况，也使“国家能力”在两国产生了截然不同的内涵。因此，在印度语境中使用“国家能力”需要因地制宜。

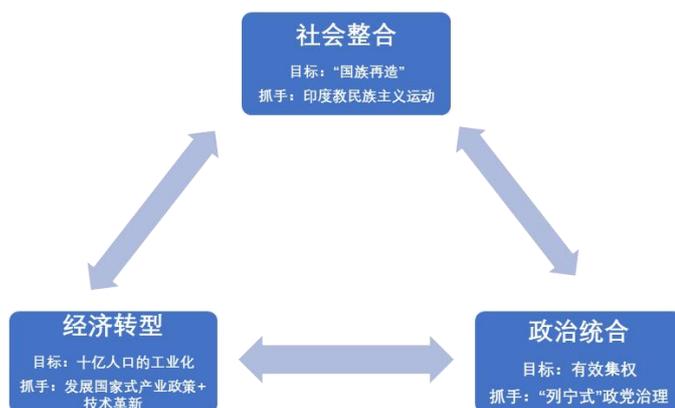
中国作为拥有大一统历史、高度均质化社会以及由中国共产党统一集中领导的社会主义国家，其中央政府在社会和政治领域已经积累形成了强大的存量国家能力，这集中体现在中国极强的社会整合能力和政治权威上。从某种程度上说，中国在其千年传承的官僚帝国传统、近代的革命战争、现代国家构建和文化革命中，已累进推动社会整合与政治统合的宏大历史任务。正如王绍光和胡鞍钢认为 1949 年新中国建政标志着中国社会进一步走向整合，国家能力也因此相应上升。

正是因为中国已站在“巨人的肩膀”上，《中国国家能力报告》才对**社会和政治领域国家能力**着墨不多，而更加聚焦中国中央政府的**经济动员能力**，并把国家能力限定为“中央政府财政收入的国民收入占比”。可以说，王绍光和胡鞍钢之所以提出“国家能力”问题，是因为当时主要还是着眼于市场经济条件下中国“弱中央、强地方”导致的国家经济调控能力衰弱，值得注意的是，这一问题是在他们确定中国政治和社会领域的国家能力无需过于担忧之后才产生的“进阶问题”。

然而，在印度现实情况面前，《中国国家能力报告》聚焦经济领域国家能力的范式并不适用。毕竟，和中国相比，印度面对的不仅仅是强化财政汲取能力的技术问题，更要面对社会群体撕裂、政治机能失灵等更基础性的问题。**因此，印度语境下的国家能力，需要回溯、还原这一概念更本质的属性。换言之，若用国家能力的分析框架审视印度的问题，就需要跳出《中国国家能力》中**

“财政汲取能力既为国家能力”的狭义定义，而取用涵盖社会整合能力、政治治理能力、经济调控能力的广义国家能力。可以说，这也是在更长时间维度内审视莫迪政府改革成败得失的关键。

总体看，社会整合为政治统合提升提供了党政重构的社会原料和资本，而政治统合则为社会整合提供了社会动员所需的政治载体和平台；政治统合为经济转型提供了冲破既得利益藩篱的政治资本，而经济转型为政治统合提供经济红利增量分配带来的合法性；经济转型为社会整合提供新社会结构形成的土壤和空间，而社会整合为经济转型提供社会化大生产所需的物质和精神准备。



图源：“文化纵横”微信公众号

二、通过“国族再造”走向社会深度整合

有着“GNP之父”之称的美国经济学家西蒙·库兹涅茨（Simon Smith Kuznets）曾把“社会整合”视为一国政治经济现代化的重要前提。他认为，一国之内“不同集团和地区之间的团结、合作与联合”的程度，不光在经济方面对该国劳动分工和市场容量产生直接影响，而且也在政治方面对该国负责重大问题的决策机构产生间接影响。^[2]从这个角度看，印度国内长期以来各群体割裂严重，社会整合程度整体较低，严重限制印度推动经济发展和完善政治治理的能力。

与古代中国由大一统中央王朝构成的传承脉络不同，古代印度史上从未出现能够稳定统治现代印度大部疆域的中央王朝，缺乏足以进行全国性社会整合的历史机遇。虽然印度作为一个地理概念已有千年历史，但是其作为一个政治实体的疆界却直到19世纪晚期才最终确立。在现代印度所属的土地上，人种、文化、语言差异巨大的各种族群建立种类繁多、犬牙交错的政权：孔雀王朝（Maurya Dynasty）和笈多王朝（Gupta）在公元前后建立统治北印度大部分地方的强大政权，但未能触及南印度；从阿克巴大帝（Akbar）到奥朗则布大帝（Aurangzeb），莫卧儿帝国于16世纪中期至18世纪初在北印度建立广泛中央集权统治，但仍无法彻底占领南印度；甚至在强大的英印殖民帝国最强盛时才统治现代印度三分之二的领土，其余三分之一一直到印度共和国成立仍以土邦形式在王侯和领主的自治统治之下。

印度长期缺乏强大中央集权政府，难以形成金字塔型的稳定科层统治结构，却形成犹如千层蛋糕般分散错杂的割据统治结构。在这种结构中，顶层统治者和基层社会成员之间虽然存在尊卑秩序，但是由于两者之间的重重中介和分隔，其权力关系大多以间接代理形式存在，而缺乏自上而下直接统治的权威。因此，在印度绝大部分地方和印度历史上绝大多数时间，以宗教、村社、部落为单位的社会团体取代国家，主导了文化、经济、政治生活方方面面，而印度社会则按照民族、种姓、宗教、阶层分野，被分割成自治、自立的小社区。正是在这种基础上，英国殖民者在印度建立被称为“钢铁骨架（Steel Frame）”的现代官僚统治，第一次确立了上下通达的垂直行

政结构，并把行政权力水平扩张到前所未有的广度，以至于开创性地强加了中央政府代表的“国家”在印度社会生活中的关键地位。

然而，如果缺少殖民帝国的武力保障和智力支持，这个外来强加的“钢铁骨架”能否维系？印度作为一个国家能否维持统一？面对这些难题，以国大党为代表印度建国政治精英从一开始就把“争取民族独立”和“保持国家统一”当作最重要的两个历史任务。印度虽然在1947年最终获得独立，但是印巴分治的惨痛教训却提醒印度政治精英，如果不严加防范，印度还可能继续沿着民族、种姓、宗教、阶层的断层线（Faulty Line）内爆分裂，届时印度国将不国，一切大国理想无从谈起。面对压力，印度建国精英选择以共和国公民身份为认同基础的“印度民族主义”（Indian Nationalism），而非以任何民族、种姓、宗教、阶层认同为基础的狭隘民族主义。

在包容性的印度民族主义指导下，国大党精英在西式民主制度的基础上，设计出了一整套以妥协、折衷为特色的政治体制：用对民族区域自治诉求敏感的联邦主义（Federalism）化解民族矛盾，充分释放地方民族主义和本土主义者的政治张力；用各个宗教社区各自为政、分头治理的世俗主义（Secularism）化解宗教矛盾，保障宗教社群的既有权力和传统不受侵蚀；用以废除种姓歧视和优惠性差异待遇（Affirmative Actions）为代表的进步主义（Progressivism）化解种姓矛盾，满足中下层种姓群体的平权诉求；用以公有制经济为主导并带有平均主义色彩的社会主义（Socialism）充分发挥计划经济和国家调控的力量以促进社会公平。通过这一系列妥协折衷的政治体制设计，不同民族、不同宗教、不同种姓、不同阶层的印度人得以获得平等的政治身份——印度公民。这种公民认同使每个印度人都获得名义上的同等权利，而这也成为他们国家认同的基础。

然而，虽有这套妥协折衷的政治制度加持，印度社会的多元异质性却始终存在，四条断层线只是被暂时遮掩，围绕宗教、种姓、民族、阶层的次国家级认同（subnational identity）和身份认同政治（Identity Politics）依旧是印度社会政治生活的主要变量。以联邦主义、世俗主义、进步主义、社会主义为底色的印度民族主义只是把各个明显分裂的社群装入框中，并用“公民认同”把他们捆绑、拼凑、组装在一起，但并没有把他们投入民族国家“大熔炉”，也难以将他们熔炼整合为有机的一体“国族”。印度民族主义虽然仅能维持松散的民族认同感和较低的社会凝聚力，但其以妥协、折衷为特色的制度设计，却方便各个小团体坚守各自势力范围，阻碍印度推进全国层面的社会整合。由于长期缺乏政治凝聚力，印度国内政治的短期利益、族群利益、地方利益凌驾于长远利益、整体利益、国家利益，内讧和乱斗盛行，常常使印度政治陷于失序之中，更无法推动经济转型改革。

毫无疑问，虽然印度民族主义长期以来维护了印度的表面团结统一，但因其无法推动印度社会的深度整合，反而严重阻碍印度实现其远大的政治抱负。在这种情况下，以印度教为认同底基，带有强烈进取心，同时能够较大限度覆盖印度社会最大公约数的印度教民族主义（Hindu Nationalism）就成了印度民族主义（Indian Nationalism）的最佳替代。因此，以印度人民党为代表的当代政治精英，抱定印度教民族主义，并将其作为未来支撑印度大国崛起的意识形态基础和政治理念依据。

自此，印度教民族主义引领的“国族再造”，就成为印度社会深度整合的目标。印度按照民族分野划分难以找到占绝对优势的主体民族，按照种姓分野划分过于细碎，而按阶层划分则可能引发剧烈社会革命。因此，唯有在宗教分野之下，印度才能既划分印度教徒（人口占比约85%）与穆斯林（人口占比约15%）的主次地位，又足以囊括和消解民族、阶层、种姓等分野。从这个意义上说，印度教是印度社会各群体的最大公约数：除去被认为是“异端”的穆斯林后，不同民族、不同种姓、不同阶层、不同部落都可以归纳到印度教的身份上。因此，印度教民族主义能通过强化印度教认同，取代虚无的国家公民认同，将印度多达85%的国民纳入“印度教徒”的身份中，并通过孤立伊斯兰教和穆斯林构成“他者”，增强印度教徒群体内的凝聚力，以此塑造所谓

的“印度教民族”，并将其打扮为国家背书的“主体民族”，即所谓的“国族”。印度参照近代民族国家的模板推动“国族再造”，就是为了整合原本支离破碎的印度社会，由此产生的增量凝聚力将助力印度推动艰巨的政治统合和经济转型任务。

通过“国族再造”推动社会整合是翻天覆地的浩大工程，不仅需要社会、政治、经济多方联动推进，更需要长时间久久为功才可能实现。相比政治、经济领域的国家能力改革，莫迪及其领导的印度人民党推动社会整合大多以社会、文化、宗教活动为载体，而非以官方政策的形式推行。具体而言，印度人民党背后的母体机构国民志愿服务团（Rashtriya Swayamsevak Sangh, RSS）多年来已推出多项卓有成效的社会运动：国民志愿团的细胞组织沙卡（Shakhas）已经遍及印度全国，将不同种姓、民族、阶层的同龄印度人归入准军事化的统一组织中，通过体育锻炼和精神灌输围绕印度教民族主义，并据此形成新的“国族凝结核”；志愿者大批进入部落地区、城市贫民窟、“贱民”社区等边缘社区，通过提供教育、医疗服务以增强印度教民族主义运动的渗透力和吸引力；印度教民族主义学者和神职人员将宗教符号同政治话术糅合，借宗教话题，如屠牛禁令、复建神庙等，广泛开展以政治目标为导向的社会动员……

2017年约吉·阿迪蒂亚纳（Yogi Adityanath）以印度教僧侣和印度教民族主义领袖双重身份当选印度最大的北方邦的首席部长，这表明印度教民族主义引领的社会整合行动已取得可观的政治效果。印度人民党自2014年以来总体上胜多负少的选战战绩也证明了这一点。当前，这场“国族再造”运动仍在进行之中，但其只是印度国家能力改革大局中的一部分，“国族再造”运动为印度政治统合和经济转型提供必要社会动员的同时，也亟需政治统合为其提供行动载体、经济转型为其提供发育空间。

三、通过“政治改型”提高治理能力

印度社会极端多元，国大党建国精英为防止内部分裂、国将不国，推行以妥协、折衷为特征的印度民族主义，其核心是“公民认同”，即以印度共和国公民身份为基础的认同。然而，这种政治机制中暗含难以调和的矛盾：一方面，为了调和印度社会内生的民族、种姓、宗教、阶级矛盾，印度建国精英照顾各方需求建立分散的权利结构，例如支持省级行政单位高度自治的联邦制；但另一方面，为防止地方、社群利用分散的权利结构作乱犯上，他们又极度强调中央权威，用一系列僵硬的行政命令和机制框住限制地方自由裁量权。在印度建国初期，处于威望巅峰状态的国大党尚且能够在这种矛盾中维持印度政治运行流畅，但随着国大党衰微，印度政治陷入中央碎片化、省邦割据化和地方封建化的局面。2014年，莫迪领衔印度人民党获得大选压倒性胜利，也昭示着印度长期以来政治机制失能的局面将迎来破局。

虽然国大党凭借尼赫鲁等建国精英的超凡个人魅力和在反殖民斗争累积的“革命合法性”，在印度建国后近30年中基本保持了对政坛的主导能力，但由于缺乏意识形态感召力和组织动员能力，最后逐渐沦为松散的政治联盟。国大党在中央和地方的早期选举中战绩一枝独秀。例如在1951-1952年、1957年和1962年大选中，尼赫鲁领衔的国大党都取得压倒性胜利。这一时期，国大党凭借领导集团的强大威望，通过强有力的党内行政命令理顺中央与地方的关系，保持较高水准的中央集权和政策执行力。然而，尼赫鲁逝世以后，国大党中央内讧不断大幅减弱政治权威，而英迪拉·甘地（Indira Gandhi）和拉吉夫·甘地（Rajiv Gandhi）为维护党中央权威地位，一方面粗暴干涉地方选举，又大肆与省邦实权领导人物进行政治交易。虽然国大党直到1984年大选仍然保持传统的压倒性优势，但到上世纪80年代其意识形态感召力和组织能力都已受到严重侵蚀，沦为以选票交换、利益输送、家族政治为特色的政治联盟，导致意识形态松懈、政党纪律松弛、权力结构松散。

随着国大党权威逐步瓦解，切实的利益谋划取代飘渺的意识形态感召，成为各级选举毫无争议的主题，这种“由虚转实”刺激各类社会团体集结成党，团结争取更大利益。20世纪80年代以来，印度政治沿着撕裂印度社会的民族、种姓、宗教、阶层断层线快速多元化，各类政党雨后春笋般崛起，政治因素与社会因素叠加共振、互相加强。这时，追求地方自治地位的区域民族主义政党、维护特定种姓利益的种姓政党、突出信仰诉求的宗教政党、强调社会公平的阶级政党均声势大涨。这类地方政党逐渐做大，与国大党和同时代崛起的印人党两个全国性政党分庭抗礼。从1989到2014年，印度历次大选结果都是无一政党得票过半数，“悬浮议会”成为政坛常态。这一趋势2004年大选达到顶峰：国大党得票率从1999年大选的28.3%下降到26.53%，印人党从23.75%下降到22.16%，两大全国性政党得票之和居然小于半数，而其他小党得票之和首次突破50%。

由于代表社会局部利益的小党全面崛起、“悬浮议会”成为常态，严重削弱国家能力，使印度政坛从中央到地方面临全线治理危机。在中央层面，小党为追求自身利益最大化，常利用其在执政联盟中的关键少数地位，置全国性共同利益于不顾，而专注维护狭隘小团体利益。这种现象导致印度联邦政治时常陷入碎片化危机，各类既得利益集团得以固守藩篱，迟滞了许多利于长远、利于整体的有益政策。执政联盟中盛行的“否定政治”造成政治掣肘过多，无法推动果断、有效的治理，严重侵蚀印度中央的决策能力和治理能力。

在省邦层面，政党意识形态弱化，短期利益和社群利益成为主要考量，因此地方实权人物和小党得以在多股全国性政治力量之间闪躲腾挪、站队牟利。因此，地方政党常常以家族政治形式长期主导省邦政坛，并以挟持地方民意与中央讨价还价，造成地方政治割据化危机。在这种局面下，短期竞选重要性高于长期治理，省邦级政府缺乏谋划可持续发展和长治久安的动力，形成以短期利益、地方利益、团体利益为导向的割据势力。

在地方层面，选民围绕地方豪强人物，沿着家族、种姓、语言、宗教、社区界限形成的选票集团，成为左右地方政治走向的集团势力。例如，地方强人可以对外争取诸如电力补贴、公务员席位、农业优惠贷款等等短期狭隘利益拉选票。因此，在地方政治中，地方势力通过“恩主-附庸（patron-client）”模式以利益交换选票，严密操控基层民主政治。在这种情形下，一方面国家意志很难自上而下向基层传导，反而在传导过程中被各级掌握的自由裁量权所消解，严重损害中央政府实施治理和动员资源的能力；另一方面，基层实情也很难自下而上被国家掌握，中央政府只能以粗放的方式推动人口统计、福利分发、公共服务等业务。

正是在这种背景下，采用“类列宁党组织术”的印人党20世纪80年代中期开始脱颖而出，渐渐崭露头角。2014年胜选后，印人党在联邦层面是1989年以来第一个夺取印度议会人民院超半数席位的政党。在省邦层面，印人党2019年在全印度29个邦（包括伪阿鲁纳恰尔邦和查谟-克什米尔邦）的中的19个执政或者参与执政联盟，覆盖9亿人口；而在地方层面，印人党的基层党工组织和国民志愿团的沙卡（Shakhas）齐头并进，在基层社区遍地开花。

印人党已经成为印度政坛势不可挡的力量，其究竟因何而强？首先是意识形态。印人党与国大党的最大区别在于，前者拥有明确意识形态宗旨，即印度教特性（Hindutva）影响下的国家崛起和宗教复兴的叙事。在这一明确目标的指引下，印度人民党跳出种姓、民族、阶层局限，通过强调宗教认同，不断把印度教信徒的虔诚和苦行转化献身政治的忠诚与狂热。其次是统一战线。印人党建立广泛的统一战线社会组织，在其所属的“联盟家族（Sangh Parivar）”中，除了国民志愿团外，还有印度工人联合会（Bharatiya Mazdoor Sangh）、印度农民联合会（Bharatiya Kisan Sangh）、妇女志愿团（Rashtra Sevika Samiti）、全印学生总会（Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad）、全球印度教大会（Vishwa Hindu Parishad）等社会组织，获得了其他政党难以匹敌的社会覆盖面和动员能力。**第三是干部队伍。**在印度地方强人和家族政治盛行的背景下，印人党借重意识形态感召力，建立强大专职干部队伍。印人党专职干部很多是虔诚的印度教民族主义者，受国民志愿

团培训，按印度教苦行僧的要求节制饮食、娱乐，从不领取工资福利，仅靠生活补贴过活，这不仅给予他们“廉洁奉公”形象，也获得极强精神动力。**第四是科层组织。**与其他党派通过利益联盟构建组织不同，印人党组织基础是自上而下的垂直管理，构成一张包括领袖，高层领导、地方机构、基础组织在内的严密网络，并有相应后备干部按需充实替补。

此外，印人党善于吸引年轻一代和技术人才，是印度最善于运用互联网技术和新媒体的政党之一，通过政治议题数字化、网络化、移动化获得可观政治红利，这成为莫迪优化政治治理能力的重大抓手。除了通过互联网进行选举动员外，莫迪政府还凭借“数字印度（Digital India）”解决不少积弊已久的治理问题。例如，莫迪政府将覆盖近 12 亿人的印度全国 12 位数字身份证（Aadhaar 号码）与“印度支付界面（Bharat Interface for Money, BHIM）”挂钩，打通身份识别系统和支付转账系统间的障碍。尽管繁琐的程序问题短期仍未能彻底革除，但技术创新大幅提高普通民众办事便捷性，也提高政府行政效率，压缩各层官吏利用流程寻租的风险，有效提升国家能力。

先进的组织形式是印人党近年来强势崛起的根本原因，部分解决印度政坛长期面临的联邦碎片化、省邦割据化、地方封建化的问题，并大幅提高印度国家能力。莫迪上台后之所以连续推出废钞令、商品与服务税改革等历届政府长期渴望却无力推动的重大改革，关键原因就在于**他能够凭借更高效、有力的政党组织在政治层面赋予中央政府更强大的国家能力。**然而，印度经济、政治领域有很多方面亟待推动但莫迪却仍无法推动的改革，比如对于印度经济起飞至关重要的用工制度改革和征地制度改革等。诚然，莫迪需要积聚更大政治资本才能推动更为艰巨的改革。印人党这种组织形态能否进一步深化发展，不仅事关其自身组织建设，也取决于印人党能否通过“国族再造”推动深度社会整合，为政治统合创造足够强的社会凝聚力和动员力，同时也取决于印人党能否在经济领域推动印度实现工业化飞跃，为政治统合提供可分发赎买的经济红利。

四、通过“经济转型”推进十亿人口工业化

虽然印度目前已是全球经济增速最快的大型经济体之一，但其经济进一步实现工业化和现代化赶超仍面临诸多阻碍。在经济领域，当前印度中央政府面临一对看似自相矛盾的任务：一方面，莫迪需要加强政府调控经济活动能力，增强把控宏观经济的能力，使其在稳定经济、收入分配、提供公共服务、建设基础设施等方面发挥更大的作用；另一方面，莫迪又需要限制政府干预经济活动，尤其是消灭依附于体制的既得利益集团，使市场在资源分配中起更大作用。其实，这一对貌似对立的任务只要置于国家能力概念下就能完成逻辑统一：国家能力既代表了政府依照其意志调控经济运行的能力，又代表依照其意志限制自身干涉影响经济运行的能力。印度作为一个人口众多、幅员辽阔、经济发展极不平衡、发展基础薄弱的发展中大国，想要实现现代化、工业化赶超，必须不断增强国家能力，使其在正反两方面发挥关键作用。

印度受英国殖民压迫几个世纪后，在独立之初不管在政治上还是经济上，在精神上还是物质上都极其渴望独立自主。想在极为落后的农业经济基础上实现工业化，苏联式资源高度集中的计划经济自然成为策略首选。然而，印度中央政府虽然掌握极高经济控制力，却与印度极其低下的社会、政治整合水平不相适配。因此，这种经济体制推进经济建设效果不佳，更多时候反而成为压制经济活力的桎梏。

中印建国以后都建立了计划经济体系，但两国计划经济体系背后的政治、社会的基础具有天壤之别，也就结出了完全不同的果实。中国计划经济体制的基础是中国共产党领导的人民民主专政国体。在这一体制下，中国共产党不仅完成土地改革和社会主义三大改造，还对旧文化、旧习俗进行革新再造。这样一来，中国共产党不仅仅掌握经济统制权，也掌握很强的社会动员和资源调配能力，为此后的社会和经济大改造打下坚实基础。反观印度，虽然脱离了殖民统治，但是在

政治和社会层面却难逃殖民时代的窠臼——上层建筑继承了英式议会民主，基层则沿着种姓、宗教、民族、阶层的断层线板结，形成各色封建色彩浓厚的小利益集团。

由于较强的经济控制力与极低的社会、政治整合水平难以适配，印度即使在计划经济时期状态下，其总体国家能力依旧孱弱。对于落后的农业国而言，完成工业化赶超的典型路径就是“工农业剪刀差”：通过政府干预手段使工业品价格长期高于其价值，并使农产品价格长期低于其价值，以此抽取农业剩余价值用于工业投资。例如，依托强大的中央集权和广布的基础组织，中国政府在土地改革以后大量汲取农村经济资源，并对其加以组织投入各种建设，这才使中国在极其薄弱的经济基础上迈出工业化发展第一步。在印度，为更有效汲取用于工业化的农村经济资源，尼赫鲁同样希望推行土地改革，但是由于缺乏足够的政治执行力和社会动员能力，印度土地改革最后受到各种利益集团阻挠后不了了之。同时，尼赫鲁废除封建土地所有制，推行农业合作社的提议也被国大党内部代表地主利益的查兰·辛格（Charan Singh）阻挠，最后依然无法实施。印度由于未能完成彻底的农村改革、社会改造、基层政权建设，国家能力自上而下受到层层掣肘，严重限制中央政府的资源汲取能力，难以像中国一样动员全社会“勒紧裤腰带”，集中资源搞重点突破。

在计划经济时代，印度虽然建起规模庞大的国有经济系统，但由于没有建立起一套足以管控、驾驭这套国有经济系统的政治体制，导致这些企业虽有国有之名，却常常不听调遣，反而成为左右中央政府决策的既得利益集团。这样一来，印度既没有资本主义市场经济的自下而上利润导向，也没有社会主义国家自上而下的行政命令导向，这造成了一种最为糟糕的组合：市场调节和行政调节同时失灵。因此，印度国有企业形成占据既得利益的独立王国——他们既不在乎市场反应，也不在乎行政命令。虽然这些企业吞噬大量资源，但是他们不为市场所动，也不为上级政府所动，形成占据既得利益的独立集团，并成为长年困扰印度经济的弊病之一。

在工业化进程初期，印度经济领域国家能力薄弱的问题还不明显，但随着工业规模上升，印度中央政府资源就开始捉襟见肘、难以为继，除了寅吃卯粮，就只能拆东墙补西墙。这种困境的起因在于，很多重工业项目和基础设施项目的经济收益周期极长，但是中央政府又无法动员足够经济资源和政治资本“填坑”，先期项目沦为吞噬财政资源的黑洞，进而形成系统性风险。由于基础薄弱，宏观经济一旦波动，印度经济建设就会陷入完全停滞，甚至倒退。例如，印度第二个五年计划（1956-1961）和第三个五年计划（1961-1966）都因为资源短缺而未能达到预期目标。从上世纪 50 年代到 80 年代，印度 GDP 年均增速仅为 3.5%，而考虑人口增长计算的人均 GDP 增速仅为 1.3%，这种极其缓慢的增速被称为“印度教徒式增速（Hindu Rate of Growth）”。长期停滞的经济终于促使印度政府逐步放松经济管制，并于 1991 年国大党拉奥（Narasimha Rao）政府任内实施比较彻底的市场化改革。

自改革启动以来，印度经济增速显著提高，现已成为全球发展最快的主要经济体之一，但其在计划经济就暴露弱点的经济国家能力，到市场化时期更进一步显出短板，尤其体现在政府对经济活动掌握程度低，无法有效调节。例如，“季风降水”和“大宗商品价格”之所以对印度宏观经济影响巨大，就是因为印度政府缺乏抓手，使“偶然因素”成为严重影响印度经济的风险因素。2014 年莫迪当选以后，印度的短暂繁荣局面就有“运气成分”——国际油价从超过 100 美元每桶的高位滑落不仅直接缓解印度经常性账户赤字，同时也削平其输入性通胀，印度政府因此削减补贴又大大缓解财政赤字压力——莫迪什么也没做，长期困扰印度三大问题居然打包自动解决。

虽然 1991 年的市场化改革使得印度在市场准入、生产许可、外资限制等方面取得长足进步，但其用工政策和土地政策依旧是阻碍印度崛起的两大顽疾。印度国家能力不足的另一个严重后果就是中央政府无法革除用工政策、土地政策等制度性约束。关键改革无法全面推进导致用工标准严苛、土地征收困难，基建进展缓慢，印度工业化因此始终无法进入规模化发展快车道，大量劳动动力被迫滞留在效率低下的非正规部门，同时大量项目因为土地征收问题而被迫搁置。

目前，印度经济发展问题的本质是“上层建筑”与“经济基础”错位发育：印度借鉴后工业化时代欧美的上层建筑，但经济基础却还停留在封建的前工业阶段。印度的票选民主再加上“过于先进”的法律体系，巩固一个个封闭的既得利益集团：印度工人常常滥用劳工保护法，坚决反对农村劳动力进入城市工厂，以维护稳定生活和高工资；小地主结成联盟，宁愿土地荒芜，也要漫天要价，使得工业征地成本堪比居高不下；小业主形成政治压力集团，宁愿坚守极低的劳动生产率也要用行政许可证限制规模生产。在这种情况下，即使印度坐拥全球最充裕的廉价劳动力和土地资源，依旧无法享受应有的要素红利和潜力推动工业化进程。

没有彻底的社会整合和政治统合，莫迪仅凭行政手段无法从根本上提高经济领域的国家能力。2014年以横扫之势当选的莫迪一上台就着手在推动用工和土地改革，但由于牵涉为数众多的职工和农民利益，遭遇巨大政治阻力。目前，莫迪政府仍在推动用工改革，试图将印度犬牙交错的劳动关系法规精简为4项综合性法律，并放松关于解雇、最低工资标准的规定，并对劳工组织加强监管。然而，受2019年大选等影响，劳工改革由于争议巨大而前景暗淡。在土地领域，莫迪2014年上台后曾借行政命令修改《土地征收与补偿法》，但由于大规模的群众运动和国大党的强力阻击也不了了之。

归根到底，经济领域的改革需要社会和政治领域的改革做铺垫。从这个意义上看，印度经济转型不仅检验印度社会整合和政治统合的成效和成色，反过来也为社会整合与经济改革提供必要的推动力。

五、结语

虽然并未明言“国家能力”这一概念本身，但是涵盖社会、政治、经济的广义国家能力改革却草蛇灰线般贯穿于莫迪政府的政策实践中。与此前印度历代印度领导人相比，莫迪抓住印度国家野心暴涨而国家能力不足的主要矛盾，在社会、政治、经济三方面依次提升国家能力。印度教民族主义引领的“国族再造”可能是当代重塑印度社会的最大机会窗口，其中带动的社会深度整合造就政治统合和经济转型的社会基本盘。依托印度教民族主义的“类列宁主义”印度人民党，则以空前的组织力为当代印度社会萃取出极具冲击力的先锋队，成为社会整合和经济转型的载体和推动力。而完成十亿人口级别的工业化和现代化赶超则是印度近代以来的最大梦想，这不仅决定印度社会整合和政治统合能否巩固，更决定印度能否真正跻身世界强国。在当前莫迪的政策实践中，社会、政治、经济三大改革仅在局部推进，远未达到正反馈循环的临界点，更没有达到联动提升印度国家能力的理想状态。因此，印度在哪些改革上可以率先突破，激活“国家能力超临界”反应，是未来非常值得探究的关键问题。

参考资料：

- [1]《中国国家能力报告》，王绍光、胡鞍钢主编。
- [2]《现代经济增长》，西蒙·库兹涅茨著。

【论 文】

印度电影的反殖民叙事与民族想象¹

陈良栋²

摘要：印度反殖民电影经历了生成期、策略期、重塑期三个阶段。殖民时期，它在抵抗英国殖民统治的政治实践中产生，呈现了“地理印度”“母亲印度”“国家印度”的共同体想象。经济自由化时期，反殖民电影策略性地将斗争叙事转化为竞争叙事，在柔性叙事中确立印度民族文化的精神优势。莫迪政府时期，通过将反殖民历史纳入印度教徒反抗外来侵略的历史谱系，建构起“印度教徒民族”想象，反殖民电影叙事呈现出从世俗民族主义到印度教民族主义转向的趋势。

关键词：印度电影；反殖民叙事；民族想象；印度教民族主义

南亚次大陆在历史上大多数时期处于分裂状态，未能形成统一的民族意识。“民族是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的，同时也享有主权的共同体。”¹在反抗英国殖民统治、争取民族独立的运动中，印度民族共同体想象逐渐生成，印度电影深入参与共同体想象的历史进程，反殖民电影构成了其民族想象的重要组成部分。印度不同历史阶段的反殖民电影呈现出纷繁不同的叙事形态，显示出印度民族想象的历史变迁。殖民时期，印度电影在对殖民者的抵抗中，生成了南亚次大陆人民作为一个整体民族的政治身份认同。经济自由化时期，印度电影面对全球文明交流的机遇与挑战，积极发掘出印度文化的精神优越性，在反殖民叙事中策略性地凸显其文化身份认同。莫迪政府时期，执政党运用印度教民族主义强势整合民族国家认同，印度电影在反殖民叙事中建构了“印度教徒民族”的独特身份想象。

生成期：在抵抗中确立印度民族身份意识

英属印度政府在1918年颁布了《印度电影法》，规定对影院颁发许可证和对本国及外国影片进行审查的制度，并在各邦设立影片审查委员会，加强对电影的审查。²第二次世界大战期间，印度电影业受到严重冲击。电影制片材料奇缺，故事长片被限制到11000英尺以内。英国殖民当局颁布了制片许可证制度，规定禁止拍摄与服务战争宣传无关的影片，并要求印度制片人每年至少为政府拍一部服务于反法西斯战争宣传的电影，以获得制片原料的配给。与此同时，政府对影片的审查更加严格，对一切宣扬民族独立的歌曲、表现民族领袖形象和宣传甘地主张的影片一律禁止放映。³彼时亦是印度民族主义情绪和反英运动高涨的时期，印度电影界呼应时局拍摄了一些带有民族主义色彩的影片。在严苛的电影审查制度下，印度电影人发展出反对殖民统治的电影抵抗策略，通过隐晦地将殖民者“他者化”，呈现“地理印度”“母亲印度”“国家印度”等影像，生成了民族身份想象。

1920年甘地发起了不合作运动，印度国大党接受甘地的领导，提出实现司瓦拉吉（自治）的政治目标。⁴影片《虔诚的维杜罗》（*Bhakta Vidur*, 1921）因影射甘地领导的民族独立运动，遭到殖民当局的查禁。《虔诚的维杜罗》的故事取材于史诗《摩诃婆罗多》，在这场发生在婆罗多之地的战争中，代表正法的般度族战胜了俱卢族。主角维杜罗与甘地外形相似，戴着甘地一样的帽子，穿着手织棉布衬衫。影片展示了纺车轮子的画面，并称之为“幸运之轮”“独立之轮”，

¹ 本文选自《电影艺术》2024年第3期。

² 作者为北京师范大学艺术与传媒学院博士后、助理研究员。

暗指甘地领导的自治运动，俱卢族的没落则象征着英国对印度的统治日渐衰亡。⁵影片在孟买上映时大获成功，但很快就被禁映，审查委员会称影片展现的《摩诃婆罗多》故事是“印度政治事件的隐秘复述”⁶，“影片是在激发民众对政府的不满，鼓动人们参与不合作运动”⁷。《虔诚的维杜罗》以神话故事来影射现实的叙事策略，关键在于将现代民族国家的政治理想与古代印度的地理想象——“婆罗多”相结合。在古代，印度次大陆被称为“婆罗多伐娑”（Bharatvarsha），意为婆罗多（族）的领土。《虔诚的维杜罗》通过重申“婆罗多”这个地理共同体，将反抗英国殖民的民族运动缝合进印度民众熟知的婆罗多族史诗叙事之中，为印度民众描绘了民族国家的模糊想象——这片印度人民祖辈共同生活的婆罗多之地。于此，甘地领导的民族自治运动与史诗里婆罗多族的大战被纳入同一个神圣的地理空间，反抗英国殖民统治成为一个具象的共同目标，而代表正义的印度人民必将取回属于他们的婆罗多之地。

以婆罗多这个源自史诗的模糊地理概念来指称印度，尚处于对现代民族国家想象的萌芽状态。在《印度的发现》中，贾瓦哈拉尔·尼赫鲁（Jawaharlal Nehru）用“印度母亲”一词将“印度”从“大地”概念引申到“人民”的概念。“‘Baharat Mata’，即‘印度母亲’，主要的就是这千百万人民，它的胜利意味着人民的胜利。我告诉他们，你们就是‘印度母亲’的一分子，在某种意义上你们本身就是‘印度母亲’。”⁸从“大地”到“人民”概念的演进，尼赫鲁等民族主义运动领袖将民族观念灌入意识形态宣传中，使民众对“印度”的想象开始出现民族国家的雏形。

《命运》（Kismet, 1943）在银幕上呈现了“印度母亲”的视觉图像，建构出“印度斯坦”的民族国家想象，传达了反抗英国殖民、争取民族独立的爱国信息。影片里展示了一出舞台表演，身着军装的士兵和穿着各式民族服装的姑娘立于戏剧舞台的前景，他们齐声高唱着《外国人走开，印度斯坦是我们的》（Go away outsiders, Hindustan is ours），其身后是印度次大陆地图，泰姬陵、库塔布塔（Kutub Minar）等著名历史建筑以及清真寺、印度教和锡克教神庙的布景造型环绕周围，象征“印度母亲”的女神缓缓降临，向观众送去祝福。⁹

影片中位居视觉中心的“印度母亲”，正是印度民族主义者精心建构的、具有强烈民族主义色彩的意识形态符号。在19世纪下半叶孟加拉地区的公共话语中，抽象的“大地母亲”开始与具象的地理政治概念——“印度”相结合，进而发展出“印度母亲”这个带有强烈民族主义色彩的政治隐喻。孟加拉语作家班吉姆·钱德拉·查特吉（Bankim Chandra Chattopadhyay）在1882年发表的长篇小说《阿难陀寺》（Anandamath）中用“母亲”隐喻“印度”，在小说中反复出现《礼赞母亲》（Vande Mataram）的歌曲，后来由泰戈尔谱曲，在1896年国大党加尔各答年会上首唱，并在20世纪初的“斯瓦德西”（Swadeshi）运动中被广泛用于群众集会游行，随后成为印度独立运动最具代表性的战歌。1937年，《礼赞母亲》被确立为印度国歌。¹⁰1906年，萨钦德拉·普拉萨德·鲍斯（Sachindra Prasad Bose）和苏库马尔·米特拉（Sukumar Mitra）在反对分割孟加拉的运动中设计了一面包含“礼赞母亲”字样以及莲花、太阳、新月图案的绿黄红三色国旗。¹¹“国旗的颜色、形状、图案，国歌的歌词和曲调都体现了一个民族特有的品质，目的是通过这些简明的形式和节奏在特定的民族群体中唤醒人们内心特有的鲜活的历史感和使命感。”¹²在民族独立运动中，“印度母亲”构成了“国旗”和“国歌”的主要元素，占据着民族想象的核心位置，“印度母亲必胜”成为印度人民争取独立的斗争口号与旗帜。电影《命运》中，“印度母亲”的美丽圣洁与沦为殖民地的印度满目疮痍的现状形成鲜明对比，因此赶走侵略者、捍卫印度母亲的荣光就成为勇敢的印度之子的责任与义务，这个不言自明的民族主义视觉图像所带来的震撼，进一步强化了印度人民的民族国家想象。通过强调歌曲中的“外国人”特指日本和德国法西斯，影片瞒天过海地通过了殖民政府的审查得以上映。“印度母亲”的视觉图像与歌曲《外国人走开，印度斯坦是我们的》的声画组合，及时响应了甘地发起的“退出印度”运动，因而激起了观众的爱国热情，他们跟着银幕上的演员齐声合唱，并要求反复播放该段落。¹³观众在影院

注视“印度母亲”图像和齐唱爱国歌曲的互动行为，表明电影不仅是银幕上的想象和呈现民族主义的叙事，它通过激起观众的互动参与行为，完成了民族国家意识形态的再生产。

拍摄于同一时期的反法西斯电影《柯棣华医生的不朽之旅》（Dr. Kotnis Ki Amar Kahani, 1946）则将争取独立的民族主义与反法西斯的国际主义相结合，表现了印度以“民族国家”的形象立于世界反法西斯阵营中。影片改编自 K. A.阿巴斯（K. A. Khwaja Ahmad Abbas）的小说《一个没有回来的人》。1938年，为支持中国人民的抗日战争，国大党派遣了一支五人医疗队前往中国，柯棣华医生就是其中一员。他在延安正式参加了八路军，全力投入救助伤员的工作中，成为晋察冀军区白求恩国际和平医院第一任院长，并与卫生学校教员郭庆兰缔结了一段中印姻缘。1942年，柯棣华因癫痫病发作去世，毛主席亲笔写了挽词：“印度友人柯棣华大夫远道来华，援助抗日，在延安、华北工作五年之久，医治伤员，积劳病逝，全军失一臂助，民族失一友人。柯棣华大夫的国际主义精神，是我们永远不应该忘记的。”¹⁴《柯棣华医生的不朽之旅》展现了柯棣华医生为世界反法西斯斗争奉献生命的光辉事迹，他成了“一个没有回来的人”，永远留在了中国的土地上。同中国人民的处境相似，彼时的印度人民也在为争取民族独立而抗争，这是两个文明古国共同抗击入侵者的世界主义叙事。影片中的“反日言论是对自由的普遍呼吁的一部分（这种呼吁使敌人不特指日本），是民族主义和反英情绪的代码”¹⁵。《命运》中印度士兵和少女齐唱反英歌曲的画面，在这里被置换成八路军和群众高唱战歌的场景。《命运》将英国殖民者与德日法西斯共同指认为入侵的“他者”的策略，在《柯棣华医生的不朽之旅》再次奏效，并将前者的民族主义升华为世界主义，进而在对全世界被压迫民族共同命运和使命的想象性呈现中，确切地体认出印度的民族主义斗争及其在世界民族之林中的位置。

在英殖民当局严苛的电影审查制度下，印度电影发展出自身的抵抗策略和意识形态散布技巧，促成了印度民族身份意识的觉醒与生成。从《虔诚的维杜罗》借由神话故事讽喻现实，到《命运》《柯棣华医生的不朽之旅》对侵略者的暗指，印度电影在银幕上建构的印度民族国家同体，由婆罗多之地的地理想象演进到“印度母亲”的民族概念，进而在世界格局中确立起印度民族国家的主体形象。在配合民族独立运动的电影叙事与放映实践中，电影形塑着印度人民的民族国家想象。

策略期：在开放中确立印度民族文化的精神优势

20世纪90年代，印度实行经济自由化政策，加强了印度与国际的经济交往。印度政府出台了诸多优惠政策，吸引海外印侨归国投资。自1998年起，海外市场超过国内市场成为印度电影的主要票房来源，这很大程度上归功于海外散居的南亚侨民。¹⁶因而，无论是印度政府还是印度电影界都格外重视海外侨民在国家建设中的作用，唤起海外侨民的民族文化认同成为时势所趋。面向海外侨民和西方观众的印度电影，肩负着接轨国际文明和输出印度文化的双重任务，因此生产出一套新的叙事逻辑，即印度参与象征现代文明的国际竞争，并凭借其文化优势获胜。在这个阶段，印度电影的反殖民叙事进入了策略期，以往反英题材电影强调暴力与牺牲，这在和平时期的国际文化交往语境下已不合时宜，因而需要重新想象和书写反殖民历史，策略性地将斗争叙事转化为竞争叙事，从而把充满暴力血腥、残酷牺牲的反殖民斗争历史编织进一种柔性的叙事之中。在这种柔性叙事下，印度取胜的关键在于坚持印度文化的文化精神优势，学习转化并超越西方物质文明。

电影通过搭建一个文明竞争的历史舞台，让印度作为一个文明的选手登场，以展现印度具备实现现代化的能力。“民族主义否认所谓的殖民地人民是次等人的说法；他们断言落后民族也能使自己‘现代性’，并保留自己的文化认同。这就产生了一种话语，它既挑战殖民的政治统治的主张，又接受‘现代化’这一理智前提，而这正是殖民统治的基础。”¹⁷在这种话语逻辑下，与

宗主国文明对弈，通过模仿宗主国来超越宗主国，成为印度确认自身现代性的方法。以板球运动为例，这项起源于英国王室的运动，是英国人在印度留下的殖民遗产，印度独立后，板球成为最受欢迎的全民体育运动，印度板球超级联赛（Indian Premier League）是全球最多人观看的板球比赛，为世界顶级赛事之一。¹⁸《印度往事》（Lagaan: Once Upon a Time in India, 2001）在对殖民历史的讲述中，依据板球比赛的“文明”之名，想象性地将印度人与殖民者一同放置在了“参赛者”的平等位置，也理想化地处理了印度内部复杂的阶级、种姓和宗教关系，将所有印度人都纳入“印度队”旗帜下。影片赋予了英国殖民者现代文明形象，不只是为了淡化殖民统治与反殖斗争二元对立式暴力色彩，更深层次地是要搭建一个“文明的历史舞台”——一个传统的印度可以作为“文明的选手”参赛的舞台。

“挑战殖民统治的主张”和“接受殖民统治的基础”是一对矛盾因素，电影通过援引印度文化的精神优越性这一论断，想象性地化解了这组矛盾。印度民族主义思想家班吉姆·钱德拉·查特吉认为，“西方的优越是由于其文化是物质性的，例如它的科学技术以及对进步的热衷。而东方的优越则在于文化的精神方面。非欧洲国家真正的现代化有赖于把西方文化的物质优势和东方文化精神上的伟大结合起来”¹⁹，他“断言东方的文化优势地位，并及时地将这一判断与反对西方政治统治的民族斗争联系起来”²⁰。印度电影在反殖民叙事中，通过建构召唤民族团结、发扬本土经验、赢得他者尊重三个叙事层次来展现印度文化的精神优势。

由于种姓制度、多宗教、多语言等因素的存在，传统印度是一个缺乏凝聚力的松散社会形态。电影通过想象一种召唤仪式，象征性地塑造出一个具有凝聚力的印度民族共同体。体育题材电影往往用球员与球队指代人民与国家，组建球队的过程就如同印度民族国家整合的过程。《印度往事》用了近一半的时间来讲述主人公化解矛盾、组建村民球队的过程，最终在尚潘纳这片土地上，印度教徒、穆斯林、锡克教徒以及达利特人第一次被团结起来，通力合作赢得了胜利。“尚潘纳村庄成为印度的象征，它被想象成作为世俗国家的印度的未来……影片恪守全印度电影的流行风格，使想象中的民族社会理想化，并唤起印度建立民主、世俗国家的理想。”²¹在这场与殖民者的对抗中，所有的印度人被整合编入一个“想象的共同体”，组建村民板球队就是一次民族共同体的召唤过程。类似情节在印度独立后的历史叙事中也得到了延续，在《加油，印度！》（Chak De! India, 2007）和《金色荣耀》（GOLD, 2018）等体育题材电影中，教练在全国各地招募球员，将他们聚集到一起进行严格训练，招募和训练的过程是国家意识和民族精神整合教化的仪式性呈现。

“板球是一种理应拒绝本土化的硬文化形式，然而与直觉相反，它被深刻地本土化和去殖民化了。”²²板球运动的本土化过程形象地描摹出印度学习和转化西方文化优势的过程。在电影中，发扬本土经验成为比赛获胜的关键。《印度往事》里，村民们坚信板球运动与古老的印度游戏没什么差别，自信可以借鉴祖先们的经验来应对新游戏的挑战，依靠传统智慧学会这项象征现代文明的运动，并创新出新的打法。与装备齐全的英国队不同，村民队赤脚上阵，而最不被外界看好的、手部残疾的队员，却以一个出乎意外的投球方式为球队赢得关键比分。《金色荣耀》中，赛场突然降雨，局势对印度队非常不利，教练果断让球员脱去鞋子，赤脚进行比赛，最后扭转局势获得胜利。《摔跤吧！爸爸》（Dangal, 2016）中，主人公运用教练指导的现代技法，在比赛中处于下风，她最后使用父亲传授的传统技法，以制胜一击完成了逆转翻盘。在以弱胜强、逆转获胜的情节背后，电影表现出对传统与现代、本土与西方的深刻思考，反复提示着，取胜的关键不在于模仿西方和盲信现代，而在于对印度文化的自信坚持，以及挖掘本土传统资源并将之转化为新的文化优势。

在印度反抗外来侵略的历史长河中，不乏抵抗失败的耻辱瞬间，在这种情形下，印度电影挖掘出“虽败犹荣”的道德优势，这往往呈现为作为失败方的印度在精神上赢得了对手的尊重。在遵循基本史实拍摄的反殖民电影如《章西女皇》（Jhansi Ki Rani, 1953）和《印度暴徒》（Thugs

of Hindostan, 2018) 中, 反英大起义虽然失败了(史实如此), 起义者的勇敢与爱国精神却赢得了英国军官的尊重(电影虚构)。在一“实”一“虚”的叙事建构中, 电影赋予印度以精神的优势。而在纯粹虚构的抗英题材电影中, 来自对手的尊重被刻画得更为夸张和极致, 电影往往加入浪漫情节, 让殖民者白人女性爱上殖民对象——带有传统文化印记的印度男性。《印度往事》营造了一个爱情神话, 通过颠覆白人女性神秘尊贵、高高在上的特权位置, 想象性地扭转了印度在殖民语境中的文化屈从地位。殖民时期, 英国为巩固在印度的统治, 在文化上灌输白人特权的理念, 让印度人接受白人永远优于深色人种的社会等级, 由此建立起白人统治的合法性。为了维持这种文化想象, 在白人老爷之后, 白人女性的神秘地位也被打造出来。“在英国殖民统治中, 不仅把白人女性捧到受人尊重的地位, 而且费尽一切努力确保公共场合下, 如果一位白人女性没有打扮得和她无上崇高的身份相符时, 便不允许有印度人出现。”²³《印度往事》打破了历史上英帝国在殖民地建构的白人神话, 将高贵神秘的白人女性放置到与印度人平等对话的位置, 并设计出高贵的英国小姐爱上印度村落青年农民的情节, 以一种女性对男性的钦慕与崇拜姿态, 象征性地显示印度文化的精神优势。在电影结尾, 这位西方女性无奈地离开印度土地时, 不免潸然落泪, 并“终生未嫁”。在 2022 年上映的电影《崛起、怒吼、反抗》(RRR) 中, 英国贵族小姐爱上了印度的部落民并为他的反抗行动提供帮助, 可见这种叙事逻辑被沿用至今。

印度经济自由化改革推动了电影向更为国际化、更具包容性和彰显本土性的方向发展, 策略性地调整了反殖民叙事的逻辑与内容, 呈现出殖民历史的想象性书写、抗英叙事的柔性表达, 以及印度民族文化的自信彰显等叙事形态。

重塑期：印度教民族主义下的国族重塑

印度人民党领袖莫迪在 2014 年当选印度总理并在 2019 年成功连任, 印度教民族主义势力迅速崛起, 冲击着甘地和尼赫鲁等国大党领袖坚持的世俗民族主义。莫迪政府加速推进印度教民族主义议程, 力图塑造以“印度教族群”为主体的“印度民族”国族认同。²⁴ 在主流话语下, 印度教民族主义挤占甚至替代了印度民族主义在反殖民历史叙事中的空间, 印度教徒民族取代了世俗民族共同体想象。这种叙事主要表现为两个方面: 强调暴力革命叙事, 逐步清除甘地、尼赫鲁领导下的国大党非暴力政治遗产; 建构印度教徒为主体的民族英雄叙事, 将反殖民历史纳入印度教徒反抗外来侵略的历史谱系之中。

出于对独立后的印度政府的不满与批判, 反对国大党的政治力量生产出“暴力革命谱系”, 以对抗甘地—尼赫鲁“非暴力政治谱系”, 这种“革命者”与“甘地—尼赫鲁”的对立叙事在独立后的印度政治语境中不断被再生产, 逐渐成为表达政治不满的话语载体。²⁵ “暴力革命谱系”从反殖民历史中提取反抗力量, 推崇如巴格特·辛格(Bhagat Singh)、苏巴斯·钱德拉·鲍斯(Subhas Chandra Bose)等暴力抗英的革命者, 其叙事也超越了殖民历史而成为表达对当下政府不满的政治批评话语。电影《芭萨提的颜色》(Rang De Basanti, 2006) 通过交叉剪辑, 将当下印度年轻人反抗腐败政府的激进行为与巴格特·辛格的反殖民斗争相参照呼应, 在历史与现实的影像对比中表达对印度政府的不满, 反殖民历史被挪用为对时局的批评。印人党将“暴力革命谱系”作为批评国大党历史遗产的话语工具纳入其政治话语之中, 在对民族独立运动领袖甘地与鲍斯的历史评价中, 重构了民族独立运动史。

甘地和鲍斯作为反殖民运动的两位重要政治人物, 是印度电影反殖民叙事的重要历史资源, 在银幕上重现这两位伟大的爱国者形象, 对建构印度民族和国家想象具有重要意义。在印度教民族主义强势崛起的背景下, 电影中甘地“非暴力不合作运动”的历史作用及主张宗教团结的世俗主义被逐渐淡化, 而鲍斯领导的国民军运动因契合了印度教民族主义的历史想象而被放在了反殖民叙事的聚光灯下。

英国导演理查德·阿滕伯勒（Richard Attenborough）执导的《甘地传》（Gandhi, 1982）向国际社会展现了甘地“非暴力主义”的光环。在此之后，印度电影中的甘地光环正逐渐暗淡下去。《我的父亲甘地》（Gandhi, My Father, 2007）通过描绘甘地紧张的父子关系，表现了甘地的“圣人”道德理想蕴含的非理性因素及其带来的情感压抑。同时期的两部电影《我没有杀死甘地》（I Did Not Kill Gandhi, 2005）和《黑帮大佬和平梦》（Lage Raho Munna Bhai, 2006）则从侧面展现了当代社会中甘地影响力逐渐退去甚至被遗忘的现象。

在印度电影中，圣雄甘地光环逐渐褪去，而鲍斯的民族英雄形象却逐渐被强化。鲍斯与法西斯合作的往事，使之成为备受争议的历史人物，但其反抗英国殖民者的民族主义战斗精神则赢得了印度人民的敬意。为抚慰鲍斯的崇拜者，印度电影常用艺术化手法来模糊处理或改写鲍斯之死。著名导演夏姆·班尼戈尔（Shyam Benegal）执导的电影《领袖苏巴斯·钱德拉·鲍斯：被遗忘的英雄》（Netaji Subhas Chandra Bose: The Forgotten Hero, 2005）通过将鲍斯的身影定格在乘专机起飞时的画面，模糊地处理了鲍斯空难事件。²⁶ 电影《无名》（Gumnaami, 2019）提供了鲍斯之谜的另一个版本，鲍斯自己设计了空难的假象，在印度北部邦过着隐姓埋名的苦行者生活。

印度教民族主义的强势崛起并迅速占据话语权，在主流叙事中呈现出对甘地的遗忘、对鲍斯的缅怀这一降一升的现象。印人党执政后，在意识形态宣传上重塑了甘地与鲍斯的历史形象。一方面，甘地的历史地位降低了。印人党政府以印度教民族主义历史观修改公立学校的教材内容，甘地和尼赫鲁等重要人物的历史地位被人为降低，对印度教民族主义代表人物的评价却被拔高，甚至将其奉为印度民族英雄。例如，国民志愿服务团成员高士（Nathuram Godse）刺杀甘地的事件被从教科书中删除，激进的印度教民族主义者被视为做出重要贡献的历史人物。²⁷ 在2020年甘地遇刺纪念日，一群印度教徒还给高士的雕像献花并唱起了英雄赞歌。²⁸ 另一方面，民众对鲍斯的崇拜迅速升温。总理莫迪不仅多次头戴鲍斯军帽恭敬地向鲍斯像行礼，还于2022年在首都新德里印度门为新树立的鲍斯雕像揭幕。²⁹ 此外，印度主流媒体《今日印度》（India Today）刊出了骇人听闻的新闻“谁解放了印度？甘地还是鲍斯？”文章提出了历史新论，称鲍斯率领的印度国民军对印度独立发挥着至关重要的作用，而甘地领导的非暴力不合作运动则影响甚微。³⁰ 在一抑一扬之间，印度政府悄然改写了民族独立运动史，鲍斯的武装路线而非甘地的“非暴力”路线得到认可。

印度教民族主义重塑国族认同的另一个重要方面，是将反殖民叙事纳入印度教徒反抗入侵者、建立“罗摩盛世”的历史谱系之中。这体现为反殖民叙事与印度教神话的深层捆绑，表现出印度教民族主义对反殖民历史的重新解释。民族认同是“对构成民族与众不同遗产的价值观、象征物、记忆、神话和传统模式持续复制和重新解释，以及对带着那种模式和遗产及其文化成分的个人身份的持续复制和重新解释”³¹。在漫长岁月里，两部史诗《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》形成了印度人的文化认同。两大史诗深刻地影响了印度电影的创作，不仅源源不断地供给内容故事，而且潜在地影响了电影的叙事主旨和情节结构。

在生成期和策略期的电影叙事中，印度的民族想象是包含印度教徒、穆斯林、锡克教徒等全体印度人民的共同体，史诗神话作为印度民族的集体无意识具有整合文化认同的作用。《印度往事》中男女主人公的爱情故事就是史诗中克里希那与拉达故事的复现，而《命运》中出现的“印度母亲”视觉形象则是印度民族共同体的象征。世俗民族主义警惕并压制着宗教民族主义的兴起。1937年被采纳为印度国歌的《礼赞母亲》删除了所有包含印度教元素的内容。³² 在印度国旗形态的流变中也可以看到类似的世俗主义考量。³³

重塑期的反殖民电影打破了世俗民族的共同体想象，建构起以印度教徒为主体的民族英雄叙事，在对罗摩故事的复制和重新阐释中，印度教徒民族取代了印度民族的共同体想象。史诗《罗摩衍那》中以神王形象为人所熟知的罗摩，一直承载着印度教徒对古老的黄金时代的想象。“印度教徒民族”的论述既沿袭了数百年来的“罗摩盛世”想象，又在现代社会语境中剥离其宗教神

话色彩，把罗摩塑造为“印度教徒民族国家”的“国父”。³⁴正如尼赫鲁所言，史诗中的“事实和虚构互相交织分不开了，而这种混合就变为想象的历史”³⁵。

2022年印度最热门的史诗动作电影《崛起、怒吼、反抗》讲述了20世纪20年代两位印度英雄反抗英国殖民的故事，故事内核却置换为“胜利属于罗摩”的印度教徒英雄叙事。在《罗摩衍那》中，罗摩在神猴哈奴曼的帮助下打败十首魔王罗波那，解救出被关押在楞伽岛的悉多后凯旋。《崛起、怒吼、反抗》中拉朱和毕姆被描述成罗摩、哈奴曼的化身，而拉朱的未婚妻则与罗摩的妻子悉多同名。拉朱和毕姆通力合作，解救出被英国殖民者掠走的部落小女孩，复现了史诗中解救悉多的情节。森林交战的场景中，拉朱和毕姆从罗摩神庙取下弓箭和长矛，爆发出神力击败了全副武装的英军。

对印度教文化的强调和对非印度教徒的排他意识是印度教民族主义的一体两面。电影《崛起、怒吼、反抗》通过对罗摩神话的复制和再阐释，将反殖民叙事纳入了印度教徒抵抗入侵者的历史，而将印度穆斯林这一少数族群边缘化甚至推向对立面。在片尾一段歌颂民族英雄的歌舞中，鲍斯、章西女王、巴格特·辛格等反英斗士出现在民族英雄群像之中，而提倡宗教团结的尼赫鲁、甘地等人却没有一席之地，此处更吊诡的在于，希瓦吉（Shivaji）同样出现在被歌颂之列。希瓦吉是反对莫卧儿王朝统治的印度教英雄，在时间范畴上并不属于反英殖民斗争的历史阶段，而在民族国家范畴上，把希瓦吉看作是抵抗穆斯林入侵的民族英雄，意味着将莫卧儿王朝和印度穆斯林剔出了印度历史和印度民族的共同体想象。

结语：作为意识形态容器的反殖民电影

1913年5月3日，唐狄拉吉·戈温特·巴尔吉（Dhundiraj Govind Phalke）执导的《哈里什昌德拉国王》（Raja Harishchandra）在孟买的加冕影院公映，它标志着印度电影的正式诞生。这部取材于印度史诗《摩诃婆罗多》的神话片，以其本土文化叙事成为印度电影在殖民语境中想象民族共同体的先声。可以说，印度电影自诞生伊始就带有想象和建构印度民族国家的文化动能，而这种动能正是由印度沦为殖民地的历史境遇激发出的。经历一百多年的发展，印度电影反殖民历史叙述处于变迁的过程中，对印度民族的想象也在发生变化。

《命运》中印度人民齐声高唱“外国人走开，印度斯坦是我们的”的歌声，在《崛起、怒吼、反抗》中变奏为“印度是印度教徒的国家，印度历史是印度教徒的历史”的杂音。生成期的印度民族想象，是在对他者的抵抗中确立民族政治身份认同，强调“印度斯坦属于我们”的政治吁求；策略期将民族想象深入民族文化认同，在文化上解释了印度何以赢得民族独立的历史问题，并想象了印度民族在世界文明交流中的文化优势；它在重塑期却突然转变为印度教徒排他性的独特身份想象。《崛起、怒吼、反抗》想象的印度教徒抗英神话，本质上是印度教民族主义者建构的以“印度教徒民族史”为核心的“印度民族史”书写在反殖民电影中的延续和显影。³⁶

“不论它的商业动机和美学要求是什么，电影的主要魅力和社会文化功能基本上是属于意识形态的。”³⁷作为“意识形态国家机器”中的重要一环，电影生产出一套糅合意识形态宣传机制和社会文化缝合机制的话语体系，发挥着反映和重塑社会文化形态的功能。反殖民电影在抵抗殖民统治的政治实践中产生，并且在压制与抵抗的角力中生成了主体性的战斗姿态。随着印度独立，作为压制力量的殖民主义撤出了这场政治角力，不再构成民族主义的直接威胁，在反殖民电影建构的意识形态对抗场域里，想象的民族失去了确立自身主体性的殖民他者。反殖民题材成为意识形态的容器，为民族想象的参照对象预留了空间，这表现为策略期对印度民族文化的认同，以及重塑期对印度教徒的想象。从生成期到重塑期，印度电影反殖民叙事呈现出由世俗民族主义向印度教民族主义的转向趋势，仍需指出的是，在意识形态话语权的角力下，印度的民族想象并不是封闭静止的，而是始终处于不断变迁的进程之中。

注释

- ¹ [美] 本尼迪克特·安德森, 想象的共同体: 民族主义的起源与散布, 吴叻人译, 上海: 上海人民出版社, 2016: 6.
- ² [印] 菲罗兹·伦贡瓦拉, 印度电影史, 孙琬译, 北京: 中国电影出版社, 1985: 33.
- ³ [印] 菲罗兹·伦贡瓦拉, 印度电影史, 孙琬译, 北京: 中国电影出版社, 1985: 99.
- ⁴ 林承节, 印度史, 北京: 人民出版社, 2014: 291.
- ⁵ [印] 菲罗兹·伦贡瓦拉, 印度电影史, 孙琬译, 北京: 中国电影出版社, 1985: 36.
- ⁶ [印] 阿希什·拉贾德雅克萨, 印度电影简史, 瑞尔译, 海口: 海南出版社, 2019: 34.
- ⁷ [英] 米希尔·玻色, 宝莱坞电影史, 黎力译, 上海: 复旦大学出版社, 2018: 63.
- ⁸ [印] 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁, 印度的发现, 齐文译, 北京: 世界知识出版社, 1956: 63.
- ⁹ Rachel Dwyer. 100 Bollywood Films. London: BFI, 2005: 147.
- ¹⁰ 贾岩, “印度母亲”与印度的民族主义想象, 南亚东南亚研究, 2020(3): 109-111.
- ¹¹ 齐仁达, 印度国旗与印度民族国家建构变迁, 南亚东南亚研究, 2021(3): 79.
- ¹² [英] 安东尼·史密斯, 民族主义: 理论, 意识形态, 历史, 叶江译, 上海: 上海人民出版社, 2006: 8-9.
- ¹³ Renu Saran. 101 Hit Films of Indian Cinema. New Delhi: Diamond Pocket Books, 2012: 20.
- ¹⁴ 中国人民对外友好协会、中国印度友好协会、中国南亚学会编, 中印友谊史上的丰碑——纪念印度援华医疗队, 北京: 世界知识出版社, 2008: 221.
- ¹⁵ [印] 阿希什·拉贾德雅克萨, 印度电影简史, 瑞尔译, 海口: 海南出版社, 2019: 80.
- ¹⁶ Tejaswini Ganti. Bollywood: A Guidebook to Popular Hindi Cinema. New York and London: Routledge, 2013: 41-42.
- ¹⁷ [印] 帕尔塔·查特吉, 民族主义思想与殖民地世界: 一种衍生的话语? 范慕尤、杨曦译, 南京: 译林出版社, 2007: 44.
- ¹⁸ Sportskeeda. Top 10 Most Watched Sports Leagues in the World. (2016-01-12) [2024-02-19]. <https://www.sportskeeda.com/slideshow/top-10-most-watched-sportsleagues-world>.
- ¹⁹ [印] 帕尔塔·查特吉, 民族主义思想与殖民地世界: 一种衍生的话语? 范慕尤、杨曦译, 南京: 译林出版社, 2007: 64.
- ²⁰ [印] 帕尔塔·查特吉, 《民族主义思想与殖民地世界: 一种衍生的话语? 范慕尤、杨曦译, 南京: 译林出版社, 2007: 86.
- ²¹ Florian Stadler. Cultural Connections: Lagaan and Its Audience Responses. *Third World Quarterly*, 2005, 26(3): 521.
- ²² [美] 阿尔君·阿帕杜莱, 《消散的现代性: 全球化的文化维度》, 刘冉译, 上海: 上海三联书店, 2012: 118.
- ²³ [英] 米希尔·玻色, 《宝莱坞电影史》, 黎力译, 上海: 复旦大学出版社, 2018: 57.
- ²⁴ 姜景奎、贾岩, 从多元到一元: “印度”概念的当代变迁, 《世界知识》2020(21): 17.
- ²⁵ 张恣煜. 再见, 甘地! ——独立后印度政治电影的审美意识形态生产, 《电影艺术》2022(5): 130.
- ²⁶ [英] 米希尔·玻色, 《宝莱坞电影史》, 黎力译, 上海: 复旦大学出版社, 2018: 382.
- ²⁷ 王凯, 莫迪执政以来印度教民族主义的日常化及影响, 南亚东南亚研究, 2023(1): 22.
- ²⁸ Sameer Yasir. Gandhi's Killer Evokes Admiration as Never Before. (2020-02-04) <https://www.nytimes.com/2020/02/04/world/asia/india-gandhinathuram-godse.html>. [2024-02-19].

- ²⁹ 张鲁宁, 继续“去殖民化”, 莫迪为钱德拉·鲍斯雕像揭幕. (2020-09-09) [2024-02-19]. https://www.guancha.cn/internation/2022_09_09_657266.shtml.
- ³⁰ Rahul Kanwal. Who freed India? Gandhi or Bose? (2016-01-26) [2024-02-19]. <https://www.indiatoday.in/mail-today/story/who-freed-india-gandhi-orbose-305525-2016-01-26>.
- ³¹ [英] 安东尼·史密斯, 《民族主义: 理论、意识形态、历史》, 叶江译, 上海: 上海人民出版社, 2006: 18.
- ³² 贾岩, “印度母亲”与印度的民族主义想象, 《南亚东南亚研究》2020 (3): 111.
- ³³ 齐仁达, 印度国旗与印度民族国家建构变迁, 《南亚东南亚研究》2021 (3): 78.
- ³⁴ 任其然、张恣煜、张书剑, 印度右翼“第三条道路”的兴起: 印度教民族主义的三个关键词, (2021-05-21) [2024-02-19]. <https://mp.weixin.qq.com/s/eOaeN35rkEy-nS2M20tjxA>.
- ³⁵ [印] 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁, 印度的发现, 齐文译, 北京: 世界知识出版社, 1956: 116.
- ³⁶ 张恣煜, 长时段历史视野下的 Hindu 族群建构与印度历史书写, 《北京大学学报》2022, 59 (2): 108.
- ³⁷ [美] 托马斯·沙兹, 《旧好莱坞/新好莱坞: 仪式、艺术与工业》, 周传基、周欢译, 北京: 中国广播电视出版社, 1993: 1-2.

【论 文】

现代主权类型、边疆观及其知识生产¹

谭同学²

内容提要: 作为国家性质现代化的标识, 现代主权是欧洲世俗国家扩张的产物。由此有了扩张型主权, 与之相对的自立型主权, 以及相应的边疆观。扩张型主权为扩张找借口, 从未停止相应的知识生产和话语建构, 其边疆观具有外向攻击性, 甚至将其他主权国家内政视作本国“边疆”安全之所在。自立型主权的边疆观则呈内敛性, 固边、兴边重在内求发展, 外求和平共处。中国作为典型的自立型主权国家“站起来”后, 仍需长期推进边疆现代化发展, 日常入微地强化主权建设。在边疆议题上, 带有自立型主权意识的知识生产, 必得回击扩张型主权国家及其部分知识分子挑动中国边疆民族地区分离主义的话语。就自省而言, 则需正视边疆民族工作的历史和社会现实变化, 扎实推进固边、兴边研究。

关键词: 扩张型主权; 自立型主权; 边疆观; 知识生产; 主权意识

依语义而言, “中国式现代化”概念至少包含两层基本含义: 一是中国要走现代化道路; 二是中国现代化道路除了有现代化之共性外, 还有中国自己的特点。当然, “现代”本身是一个指向十分丰富的概念。它既可以指技术层面的革新, 也可以指社会生活样态变化, 以至于人们可以从各个角度来界定其所指。甚至于在鲍曼看来, “现代”的根本特征在于“现代性”, 而“现代

¹ 本文刊于《开放时代》2024年第3期。

² 作者单位: 云南大学西南边疆少数民族研究中心。

性”又是“流动的”、不断更新的。^[1]昔日被认为是“现代”的东西，在当下保不准已归为“传统”。不过，在特定的语境中，“现代”并非没有相对稳定、确切的所指。以国家性质而论，它通常与主权观念相连，以主权国家作为自己的标识，并据此与封建国式的“传统”国家区别开来。现代世界的现代化进程，无论是驱动机制塑造、具体实施，还是发展成果再分配，最重要的主体首先当数主权国家。正由此，虽然现代化作为一种全球性的流行现象，包含各种不同尺度的政治、经济、社会和文化转型过程，但国家无疑是无从绕开的分析尺度。这也是不同国家依据国情，探索具有自身特色的现代化方式的基本缘由。

本文尝试指出，作为现代国家标识的主权，因其形成的过程不同而有不同的特点。这些特点在与主权紧密相连的边疆现代化进程中，有清晰的呈现。因此，从哲学社会科学研究理论自觉的角度来说，我们关于边疆现代化的知识生产，也必得有主权意识方能贴合实际，自主地融入中国式现代化进程。

一、欧洲国家扩张与现代主权

在“主权”观念与国家建立起惟一对应关系之前，欧洲的政治体系的基本框架由基督宗教和世俗的多层封建主交错重叠而成。教权体系是从教皇到各级教区主教、教士的庞大权力丛，而世俗权力体系总体上可以分为两级，一是名义上由罗马帝国传承下来的皇帝，二是各个王国、自治城邦的王公贵族及其封臣。这些不同的主体围绕土地、司法、宗教、税收、贸易和财富分配等问题，形成了错综复杂的关系。

西罗马灭亡后不久，东罗马出了一位有作为也很强势的皇帝查士丁尼。在 527-565 年主政期间，他命人立法和编撰法典，形成《法学阶梯》《学说汇纂》《法典》《新律》等法律著作（统称为《民法大全》）。《民法大全》主要内容是私法，但也有散见各处的部分内容对罗马皇权进行了论述。其中，为了应对帝国各区“赋税收缴当中广泛存在的各种困境”，在比行省更高一级的行政单位“大区长官的层面上”，“典型的中央集权观点占据了上风”，《新律》以“重新恢复的古代‘君主教训（*mandata principum*）’之名”规定，国家是皇帝的“财产”，除了皇帝，大区、行省总督及其以下长官不得贩卖公职。^[2]此外，《民法大全》还刻意模糊皇帝、教皇的区分，力图把皇帝塑造成“世界之主”，成为惟一的立法者和对法的解释者，而帝国的法律是“最神圣的法”^[3]。但是，“由于《民法大全》本身是不同时期的法律学说、皇帝立法等的汇编，它多少夹带着一些异质性的条款”^[4]，因此不仅元老院的立法资格是部分被认可的，以教皇为首的教权体系也不可能被完全排除在外。

皇帝与教皇之间矛盾重重，从未真正和睦。726 年，东罗马皇帝利奥三世在拜占庭颁布法令禁止使用圣像，教皇格列高利二世拒绝服从，以至发生战争，即是例证。在此背景下，教皇不断寻求各王国世俗权力的支持，实力不俗的法兰克王国便是争取对象之一。直到法兰克公爵丕平为就任法兰克国王积极寻求教皇支持，期望为其加冕，于 756 年将其击败伦巴第王国得来的意大利半岛土地中的一部分献给教皇，教皇国由此而成。在法兰克王国最强势的国王，同时也接受教皇加冕为罗马皇帝的查理去世后，教权得到了进一步强化，“当新的统治制度建立起来，当宗教摆脱了束缚，当一个蛮族人戴上了罗马皇冠”^[5]，教权取得了对世俗王权的主宰能力。当然，皇帝针对教皇的反抗性权力争夺始终存在（教权内部也矛盾重重，最为尖锐者当属 1054 年君士坦丁堡与罗马两大阵营主教宣布革除对方教籍，罗马教皇影响力主要在西欧）。例如，来自萨克森公国的东法兰克国王亨利一世（东法兰克王国由法兰克王国分化而来），不仅将王国名称改为“德意志王国”，而且对下压制巴伐利亚、洛林等公国大公的权力，废除了法兰克人由诸王子分享王位继承权的传统，对“上”控制教皇；1073 年，格列高利七世趁德意志边境不安宁之际，不经过兼任罗马皇帝的德意志国王亨利三世同意，登上教皇之位；1076 年，亨利三世的继任者亨利

四世宣布罢黜教皇格列高利七世；次年，亨利四世被格列高利七世处罚在冰天雪地中赤脚挨冻（德意志王国内部几个公国还酝酿推出新国王）；1084年，亨利四世则反过来将格列高利七世驱逐出罗马（后者在流亡中死去）。^[6]

这种斗争总体而言是世俗皇帝和教皇力图压倒对方而展开的，公国（如德意志的萨克森、巴伐利亚）之间、王国（如德意志与法兰西）之间、王国及其公国（如德意志与萨克森）之间，以及王国与罗马皇帝之间，虽然也充满了斗争，但并不以脱离哪怕是傀儡式的皇帝和教皇为目标。各个王国、公国的疆域均不太确定，疆土常因战争、王公贵族婚姻和代际继承作为财产赔偿、嫁妆或遗产而发生权属改变。王国的赋税更是无从常规化而稳定下来，盛行的是庄园经济。各王国乃至小公国内部语言也十分混杂，人们在地域归属认同上并不与王国、公国权力边界重叠。可是，随着弗兰德地区（今比利时、法国、荷兰的一部分）、英格兰半岛手工业取得长足进步，手工业品亟需比以往农产品大得多的、统一的市场，英格兰、法兰西王国及其所属的公国之间的竞争开始发生另一种变化。

1066年法兰西王国的封臣、诺曼底公爵威廉一世征服英格兰，并将诺曼底与英格兰合并起来与法王抗衡。1154年法兰西另一重要封臣安茹伯爵之子亨利，依据亲属继承原则获得英格兰王位，英格兰王国和安茹公国并在一起，疆域和实力更是空前强大，被称为“安茹帝国”。此后，英法为争夺土地、手工业品市场爆发了多次战争，著名的如1204年法王在布汶战役中击败英王和神圣罗马帝国的联军。英王在与国内贵族的较量中，一度受到限制，于1215年签订《大宪章》，但此后再经过多次冲突，于1295年形成君主、教会、世俗贵族及地方等级代表势力均衡的“议会君主制”。1337年，英法两国为争夺弗兰德地区再次爆发战争，并断断续续直到1453年以法国取得决定性胜利而告终。在这期间，英国一度控制法国大部分疆土，但最终失去了在欧洲大陆的所有领地（但英王也摆脱了法兰西封臣的名分）。

在这场“百年战争”中，英法两国内部各公国势力不同程度地被削弱，王权得到了加强。同时，英法的行政、司法、税收、语言和市场网络等，都得以重塑。以英国为例，它改变了英王巡游施政的传统，建立起相对稳定的官僚机构和税收系统，英格兰内部统一的司法和市场体系基本形成（尔后商品经济进一步瓦解了带有人身依附性质的庄园经济关系），英语逐步成为通用语言。甚至于，以威克里夫为代表否定罗马教会神权的市民异端“神恩论”开始出现。法国更是形成了以王权为中心的“绝对主义”国家^[7]，行政、司法和税收体系趋向统一，巴黎方言逐步成为王国的通用语言。质言之，以王国政治权威为中心，除了军事暴力之外，常规化的行政体系、税收体系和通用语言以相对稳定的疆域边界为基础，将中央和边疆整合成了一种新型的政治体。这种政治体之间的竞争，不再仅仅是封建领主个人财产之间的争夺，而与赋予了国家主人成员资格含义、带有特定民族意识的“人民”形成了紧密的联系。

如果说英、法这种新的国家观念还带有一定偶然例外的特性，那其后近两个世纪一系列的事件则可谓将之变成了欧洲政治世界的常态。其中尤为重要的事件之一，是15世纪在德意志北部地区不断汇聚起来的对教权腐败统治的不满，而最终演变为基督新教的兴起。新教与以罗马为象征中心的天主教之间矛盾不断，且与北欧各王国，尤其是德意志北部地区各公国世俗政权跟教皇的世俗支柱力量——奥地利哈布斯堡王朝之间的矛盾，复杂地搅和在一起。同样影响深远的事件之一，是15世纪末的地理大发现，进一步刺激了教、俗两方以及各世俗王国、公国之间的竞争。在海外扩张中先行一步的西班牙、葡萄牙最先获得教皇支持，也为后起的扩张力量与教皇之间埋下了紧张关系的祸根。西班牙控制下有一定自治权的尼德兰地区据其发达的造船业和商业，不仅积极参与海外竞争，而且产生了追求更大政治自主权的强烈倾向。同样因其工业、商业高度发达，它也变成了新教和各种脱离于教皇体系的宗教异见分子的汇集地，从而也是新思想高度活跃的地区。与西班牙、葡萄牙一样在航海方面有良好条件的英国，好不容易从与法国的“百年战争”和内部的“玫瑰战争”中恢复元气后，也开始参与这场角逐。1533年，英王亨利八世因婚姻违背

天主教教规被教皇宣布革除教籍后，宣布英国教会脱离罗马教廷。客观上，这使得英国从宗教上进一步变得独立自主。

为了回应复杂政治斗争的现实，12-15世纪教、俗两界的法学家、思想家乃至政治家以《民法大全》为基础，围绕最高“管辖权”（*iurisdictio*）或“统治权”（*imperium*）展开了一系列讨论。总体上看，有关王国、自治城邦相对于罗马皇帝的自主权，以及世俗权力相对于教权的论证，变得日益清晰且具体。著名的例子，如13世纪初意大利城邦博洛尼亚法学家阿佐，在回答皇帝亨利六世关于“纯粹治权”（*merum imperium*）之问时，尽管预料必然惹恼皇帝，还是表示除了皇帝之外，国王、法官、行省首长也可有“纯粹治权”；同样在13世纪初，英王约翰宣称“英吉利王国等同于帝国”，英国法学家布拉克顿则提出国王不再拥有“上级”；14世纪初，巴黎思想家约翰宣称，王权来自上帝与人民，而不是教皇。^[8] 这些讨论与民间于12世纪开始兴起的国王身体观遥相呼应，后者认为国王有两个身体，一为承载王权的肉身，一为带有神性的王权，永远不死。^[9] 在经院哲学内部，阿奎那则开辟了治权与自然法关系讨论的理路。其后，但丁提出，教廷没有资格僭越皇帝的尘世权力，而马西利乌斯于1324年撰写《和平的保卫者》，主张教权应在世俗法律许可下活动，至15世纪变成了一种思想潮流^[10]。再经过近一个世纪积淀，1576年博丹正式提出，共和国才是主权（*summum imperium*）的拥有者。^[11] 17世纪初，荷兰法学家格劳秀斯进一步将之引向国际法讨论。

1618-1648年的“三十年战争”最终将主权观念变成了欧洲具有普遍意义的政治事实。绝大部分欧洲国家都卷入了这场由信奉新教的波西米亚反抗支持教皇的奥地利哈布斯堡王朝引发的战争，并且战争的逻辑很快由宗教转变为以国家利益为中心。不仅宗教派别实质上更接近天主教而宣称信奉国教的英王出资支持德意志北部新教一方，甚至主要信奉天主教的法国也直接出兵奥地利，并最终击败它。终结战争的《威斯特伐利亚和约》规定神圣罗马帝国各诸侯具有独立的内政、外交权^[12]，主权、领土成为国际关系原则。

主权与世俗国家连为一体，使得国家与封土建国式传统王国、帝国有了根本区别。西方学界常称这种现代国家为“民族国家”（*nation-state*），但很显然，“主权国家”才是其根本特征。与传统“治权”“管辖权”或多或少基于“民法”将国家视作主权者私人财产不同，主权成为基于公法规定的范畴，以及国家现代化的核心标识。其中，领土疆界确定，国家权力延伸到边疆，从日常行政管理、税收及司法上将其整合为一体，形成国民和民族意识自觉，由此构成主权国家的重要特征。

二、扩张型主权及其边疆观念

欧洲内部各世俗国家挣脱教权控制，各王国、公国挣脱罗马皇帝控制的过程，与它们对外扩张的过程高度叠加在一起。阶段性的区别仅在于，11世纪至15世纪中叶这种扩张性竞争主要局限于欧洲内部，此后扩张则蔓延到了全球。15世纪末地理大发现后，欧洲掀起了一轮又一轮的远洋扩张高潮。在远洋航海方面具有优势的葡萄牙、西班牙，本就在教、俗矛盾中属于支持教皇的力量，其殖民地、市场和财富掠夺行为获得了教皇的认可。1493年划定臭名昭著的“教皇子午线”，将全球分成东西两半，作为葡萄牙、西班牙扩张势力范围区隔，即是标识。其后，西班牙治下的尼德兰地区也成为海洋“新秀”，开始参与到对外扩张的激烈竞争中，并于1568年与西班牙开战，直至1648年被《威斯特伐利亚和约》承认，视为独立主权国家——荷兰。在这“八十年战争”期间，1588年英国于英吉利海峡击败了西班牙的无敌舰队，1606年荷兰又于马六甲海峡击败了西班牙、葡萄牙的海陆联军，西班牙、葡萄牙的霸权开始衰落。

《威斯特伐利亚和约》确立了国家间的主权原则，但它本身在某种程度上也是各世俗国家势力扩张，直至达成相互承认的妥协。同时，它还隐含了一个难以避开的悖论，即主权国家在扩张

过程中，其扩张的对象有无主权？如有，则相互承认主权的原则必定不可贯彻到底。从现实性上看，这些在扩张道路上高歌猛进的主权国家当然不可能自缚手脚。从知识生产的角度说，此类主权国家因此就必得论证扩张有其合理性。其主权也就必然从扩张的时刻起，与那些被它们侵略的政治体追求自身独立的主权，有了本质区别。为方便对比分析，我们不妨称前者为“扩张型主权”，称后者为“自立型主权”^[13]。

为扩张型主权而形成知识生产脉络，在格劳秀斯的论述中体现得十分清晰。

1602年，刚刚成立的荷属东印度公司武装商船在马六甲海峡私掠了葡萄牙商船“凯瑟琳号”。对于该公司能否根据传统渔业捕获法律合法拥有这些物品，荷兰内部有争议并在荷兰捕获法庭发起了一场诉讼。1604-1605年，格劳秀斯受托为荷属东印度公司提供辩护，并由此写就了《捕获法》。在这些辩护论述中，格劳秀斯不仅认为私人武装抢劫是可以的，而且扩展为战争也是可以的，其抢劫或战争所得是正义的。其理据虽然看上去旁征博引，实际上逻辑并不严密。例如，其中一个重要的依据仅仅是“自然”取得东西是正义的，而“战争法是自然法的一个部分”。^[14]他甚至一反基督宗教传统戒律（不得抢劫，尤其是对教友），提出既然古罗马西塞罗早就说过“掠夺[如可以]任何有权杀死者的财产，并不违反自然”^[15]，那么“认为应该从基督徒之间的战争中排除战利品捕获的信念”，就是“荒谬的”^[16]。荷兰人抢劫的虽然是同样信奉基督宗教的葡萄牙人，但在格劳秀斯看来显然是再自然且正当不过的事情，只有当抢劫对象是自己祖国的人时才是犯罪，因为那“无异于背叛和藐视自己祖国的主权权威”。^[17]其将主权国家作为军事扩张单位的思想，可谓跃然纸上。

《捕获法》未及时出版，但在1608年西班牙（当时与葡萄牙为同盟关系）和荷兰就双方停战谈判的过程中，西班牙将荷兰停止东印度群岛的商贸作为停战条件提了出来，刺激了荷兰和格劳秀斯。为让“同胞鼓起勇气来，不要放弃明显地属于他们的权利”^[18]，格劳秀斯将《捕获法》中的部分内容加以改写，于1609年以《海洋自由论》为题出版。在这部被后世认作现代国际法思想起源的书中，格劳秀斯反复强调的却是，葡萄牙人无权排斥荷兰人在东印度群岛扩张，如荷兰贸易扩张受限，“荷兰人必须以和平协定、条约或战争的方式维护他们与东印度群岛人进行贸易的权利”。^[19]他在该书和其后所著《战争与和平法》中给出的理据充满了矛盾：一方面说“先占”“共有”或“无主物品”很长时间后才有“财产或所有权”^[20]，才有“事实上绝对排除任何其他入同样的占有”的“主权”^[21]，另一方面对荷兰扩张所占土地要多久才能取得主权语焉不详；一方面说“葡萄牙人无权以战争的名义取得对东印度群岛的主权”^[22]，另一方面言及荷兰取得“战利品”符合正义时又说，战争的胜利者“可以取得对一个民族的所有权，甚至无形权利的所有权”^[23]。

格劳秀斯这种只许自己放火、不准他人点灯的论述逻辑，无疑彰显了扩张型主权的殖民主义和帝国主义倾向：强调自己的主权神圣不可侵犯，至于他国的主权则不必真正尊重，否则自己的扩张也就没了理由。由此也就不难理解，格劳秀斯专门为扩张型主权侵犯他国和其他民族主权的帝国主义行为，用心地做了详细论证：仅仅根据“自然”原则就可推论，“当权利人的权利被剥夺及无人继承时，主权与所有权即告终止……如果一个民族不复存在，该民族的权利同样即告终止”^[24]；“如果一个民族的主要部分被毁灭，该民族即告终止”^[25]；“当作为一个整体的民族发生分裂时”，或者“当一个民族赖以存在的组织形式被摧毁时，其权利即告终止”^[26]。格劳秀斯的思想对后世国际法有积极影响，但关于主权的论述无疑不仅粗糙、漏洞百出，而且主要是为扩张型主权践行帝国主义提供法理依据。它之所以能为思想界广为认可，与其说是论证有说服力，不如说是暗合了欧洲世俗强国主权扩张需要，最终是在扩张战场上的胜利者用枪炮加持了其理论的吸引力。

由此，我们看到，虽然从知识生产脉络上看，英国的霍布斯、洛克和法国的卢梭关于主权的论证主要着眼点是国家内部权力整合，表面上与扩张型主权关联不紧密，但从现实政治实践脉络

上看，英、法在以内战和“光荣革命”、大革命的方式解决国内权力整合问题的同时，并不妨碍它们以格劳秀斯的海洋自由论和战争法论述，作为帝国主义殖民扩张的借口。

霍布斯做过查理二世的家庭教师，而查理二世的父亲查理一世于1649年被克伦威尔处死（值得注意，霍布斯论证主权最重要的著作《利维坦》出版于1651年），查理二世自己还于1661年做了复辟君主。1662年，查理二世与葡萄牙王室联姻，获得非洲北部港口丹吉尔和印度的孟买（这标志着英国势力开始进入东方），同时用英属欧洲战略要地敦刻尔克与法国做交易，共同反对海上劲敌荷兰。1664年，英国占领荷兰在北美的殖民地新阿姆斯特丹，导致1665-1667年爆发第二次英荷战争（此前克伦威尔掌权期间，于1652-1654年发动了第一次英荷战争）。在1679年霍布斯去世前，甚至可以清晰地看到查理二世追求集中权力的重要目的之一是对外扩张：不顾第二次英荷战争中被法国出卖的耻辱（法国联合丹麦、挪威支持了荷兰），再与法国达成秘密协议，于1672年向荷兰宣战。^[27]1690年英国及其美洲殖民地 toward 法属加拿大发动武装进攻，同时在亚洲也与法国争夺殖民地，18世纪初再介入西班牙王位继承战争（与荷兰、奥地利联合对抗法国、西班牙）。^[28]这些也都是洛克生前可见的事实。洛克去世后，其思想对美国联邦党人也有极为重要的影响，被后者奉为民主圭臬^[29]。然而，若换一个视角看，这也正是欧洲人针对北美印第安人主权扩张的巅峰标识（用格劳秀斯的说法，就是取得了被征服民族的所有权和主权）。至于卢梭的主权论，正如福赛克尔所指出，资产阶级“与其毁谤卢梭，倒不如试图利用卢梭著作中一切可作反动解释的地方，更为有利”^[30]。从后来“革命法国”征服南欧及拿破仑战争的历史看，全体“人民”支持主权扩张的复杂表现^[31]，无疑值得人们深思。

西班牙、葡萄牙、荷兰、法国等国的帝国主义扩张兴起而又衰落，二战后日薄西山的大英国也不得不寻求与美国结盟。但是，扩张型主权所具有的帝国主义逻辑内核从未发生实质性变化。扩张型主权推行帝国主义，当其他国家实力无法抗衡时，主权原则就必然被帝国主义者抛弃。相应地，为帝国主义扩张贬低他国主权的知识生产和话语体系便会兴盛起来。正如美国历史学家特纳所说，“美国的发展不单是一条直线的前进运动，而是在不断推进的边境线上向原始状态的回归和在该地区的新发展……这种不断的重生、美国生活的流动性、西部拓殖带来的新机会以及与简单原始社会的不断接触，培育了支配美国性格的力量……在拓殖进程中，边疆是浪潮的外部边缘——野蛮和文明的交汇点”^[32]，“边疆让美国成为各民族的大熔炉。海岸一带的居民主要是英国人，但后来从欧洲大陆的移民潮水般涌向了自由土地”^[33]。很显然，此类论述不仅认为殖民者所建国家的边疆可以随时往外拓，而且“野蛮人”根本没有主权，其世居疆土被视作无主的“自由土地”。到了当代，美国又发明了“人权高于主权”的说法，为其霸权干涉主义践踏他国主权铺路。此类知识生产和话语建构比起格劳秀斯当年的粗糙论证，只不过在哲学、法理论证技巧上显得精致些，从而也更具有欺骗性罢了。但是，万变不离其宗，扩张型主权当然绝不会真正相信，并打算遵循“人权高于主权”原则。

与此相比，倒是进攻性现实主义者的论述似乎更坦诚些。如米尔斯海默认为，在主权国家之上其实缺乏更高的“能保护彼此不受侵犯的中央权威”，而“国家永远无法得知其他国家的意图”。^[34]在这种国际体系“无政府状态”中，大国出于“畏惧（fear）、自助（self-help）和权力最大化（power maximization）”^[35]，最好的策略是以进攻为手段夺取或维持霸权“进攻性现实主义”^[36]。虽然进攻性现实主义较之于狂热宗教情感牵引的“十字军”，显得更为现实、理性，强调“离岸平衡手”远甚于战争、讹诈（blackmail）、诱捕（bait and bleed）等手段^[37]，但无疑毫不掩饰其漠视扩张型主权国家之外的他国主权。其潜台词意味着，美国的“边疆”安全可能不在于美墨、美加边境治理，而在于扼杀伊拉克、叙利亚、南联盟这样的主权国家境内“威胁”美国的力量。由此也可见，对于那些谋求自立的主权国家来说，这种帝国主义式的扩张显然是一种抹不去的真实挑战。

三、自立型主权边疆观念转型

对于绝大多数被动卷入威斯特伐利亚规则体系的国家来说，获得主权意识，往往与西欧列强扩张有直接关系，而且伴随着边疆危机。以中国为例，虽然1689年与沙俄签订的《尼布楚条约》已有主权国家间条约性质，但中国尚未有清晰的主权观念。尤其在边疆地区，笼罩在“天下”观念中的“边陲”并非清晰的边界，在基层社会中人们的国民意识和民族意识同样不清晰，政治上承认中央王朝但具有较高自主性的少数民族土官、土司、部落头人或贵族比比皆是。不过，中国的主权和边疆危机首先来自汉人聚居的海疆地区。1840年，英国侵略中国导致鸦片战争爆发。其后，中国东北、北部、西北边疆遭受沙俄侵略，西部、西南边疆常被英国、法国侵扰。而且，边疆危机与民族、宗教问题出现了复杂的叠加、共振。除了战争和暴力胁迫外，这些国家还通过不平等条约攫取利益和扩张势力。“一个历史的讽刺是：为了让清朝合法地签署不平等条约，就必须赋予清朝在欧洲国际法意义上的形式平等的主权”。^[38]晚清中国人对边疆的认识，开始艰难地从“无边天下”转向“有限疆界”^[39]观念，并在此过程中从“被迫接受”转向主动建构主权^[40]。

从知识生产的角度看，从19世纪中叶以魏源整理《海国图志》、开眼看世界为标志，到戊戌变法失败，尤其是甲午战争失败，给中国思想界带来了极大的震动。^[41]现代民族主义意识正是在此背景下，开始融入关于主权的自觉思考。1902年，梁启超之《新民说》，可视作代表性言论。他说：“自十六世纪以来（约四百年前），欧洲所以发达，世界所以进步，皆由民族主义（Nationalism）所磅礴冲激而成。民族主义者何？各地同种族、同言语、同宗教、同习俗之人，相视如同胞，务独立自治，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。”^[42]杨度更是认识到了边疆危机与民族问题深刻纠缠的一面，他提出，“中国之在今日世界，汉、满、蒙、回、藏之土地，不可失其一部，汉、满、蒙、回、藏之人民，不可失其一种”。^[43]孙中山则从排满入手，援引民族主义作革命动员，其后认识到打倒满族并不能实现保国、强国的目的，而提出“合汉、满、蒙、回、藏诸族为一”。^[44]此后，孙中山还提出“中国境内各民族一律平等”。^[45]

清末民初，相对于原有的（汉）“人”概念，出现了（汉）“族”的说法，^[46]“中华民族”“少数民族”这两个重要的概念，几乎同时开始流行。^[47]这是对发生剧烈变迁的中国社会现实的一种知识回应。“中华民族作为一个自觉的民族实体，是在近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的”。^[48]“这种两分法，某种意义上也适用于‘少数民族’”概念的形成。^[49]其知识分类为中国社会内部的多样性提供了可以理解的概念工具，随即民族学作为现代民族知识体系化的产物在中国兴起。1926年，蔡元培发表《说民族学》一文，可算标志性作品。

可是，从传统王朝国家转型为主权国家，远不是知识界有清晰的主权认识即可大功告成。传统王朝边疆模糊的边陲变为清晰的边界，还得经历一个漫长的与周边国家勘界的过程。国家权力要延伸到边疆，尤其是细微地下沉、渗透到基层社会，将边疆社会整合进一体化的治理体系，皆非易事。在日常化的治理中，让边地人们形成清晰的国民和民族意识，则更是一件需要长久用功的事情。1928年，从广州前往川西做“民物学调查”的黎光明与王元辉就曾惊异于当地人国民意识之不足：有喇嘛问“三民主义和中华民国到底谁个的本事大”，有“土民”问南京“是洋人的地方不是”。^[50]1942年，顾颉刚在述及其西北地区考察所见边疆危机与民族问题叠加情形时说：“抗战发生的那一年，我到甘肃、青海一带走了一趟，目击当地汉人、蒙人、回回、番子（藏）相处的情形，方才觉得我们的边疆问题，不但是外国人侵略的问题，而且是一个自己内部的问题”。^[51]民国政府固然也尝试力推国家权力向边疆基层社会延伸，但受制于财政能力，又不敢放手发动群众，不善于做群众工作，其“基层政权内卷化”^[52]，根本无法在边疆民族地区有效扎根。即使在离边境尚远，接近内地的云贵川交界地带凉山，彝族头人才是当地社会治理真正有效的权威。

直至1943年，云贵川地方政府依然根本无法阻止彝族头人种植和贩卖鸦片，甚至抢劫汉人为奴，外人假若仅凭政府公差而无彝族头人作保进入凉山，根本无法保证人身安全。^[53]可以说，直至抗战结束，我国绝大部分边疆民族地区，依然未能达到主权国家边疆现代化所要求的国家权力延伸至社会基层的基本条件。

中国共产党受苏联的民族理论影响，在第一次国共合作破裂后，也曾经主张以民族自决和联邦制建立政权^[54]，打击国民党的反动统治。但是，长征途经边疆民族地区之后，中国共产党对边疆危机和民族问题有了贴近中国实际的新认识。其后，中国共产党不仅主张“民族平等”，也强调建立“最广泛的反日民族统一战线”，^[55]以确保中华民族团结和国家主权完整。1936年10月建立豫海县回民自治政府，开启了中国共产党的“民族区域自治”的早期尝试。全面抗战后，毛泽东再次强调“全民族的统一战线”，^[56]于1939年冬指出：“中华民族的各族人民都反对外来民族的压迫”。^[57]这表明中国共产党在理论上已自觉认识到，中华民族及其各族人民属不同层次的“民族”，具有整体性，在反抗外来压迫、侵略和争取国家主权独立的过程中，必得以主权国家统合民族差异为政治指向。相对于国民党政府试图以“中华民族”之下皆“宗族”^[58]的说法掩盖民族的政治属性，中国共产党正式承认少数民族的政治身份，以民族平等和民族解放为价值基点处理民族问题的方略，具有前瞻性和历史穿透力。承认民族差异，并不是以识别社会与文化差异为终极原则，相反，指向恰恰是铸牢中华民族共同体。惟其如此，方能在最广泛的范围内动员少数民族群众，融入维护国家主权的革命洪流。

抗战胜利后，中国共产党在提升延安时期民族理论和实践经验的基础上，形成了“民族区域自治”构想。1947年5月，内蒙古自治区成立，使之变为制度实践。尔后，经1949年中国人民政治协商会议通过的《共同纲领》和1954年颁布的首部《宪法》确认，民族区域自治成为我国的一项基本政治制度。在边疆治理实践中，以“支部建在连上”的模式在基层建立党组织，复又开展社会历史大调查，识别民族身份，时机逐步成熟后因地制宜依次开展土地改革、民主改革，使边民树立起清晰的国民意识。要而言之，中国共产党在边疆民族地区，正是通过基层社会革命的方式赋予少数民族民众以国民身份，进而将全体人民整合进国家，完成了近代以来中国主权建设至为薄弱，也至为关键的一环。

中国人民取得独立主权、“站起来”之后，真正要独立自主地站稳，还有赖于“富起来”。尤其在边疆民族地区，经济社会发展，对主权日常实践的现代化无疑有着重要意义。若与邻国相比内外差距过大，轻则边民基于民生的朴素理性主义可能选择用脚投票、往外跑，重则还可能成为分离主义假以利用的社会思想温床。“一穷二白”的中国在极其不利的国际环境下搞建设，的确出现过此类现象。随着国家对边疆民族地区优惠和扶持政策的逐步实施，各族人民团结奋斗，在兴边、富民、强国、睦邻等方面都取得了举世瞩目的成就。新世纪以来我国实施各种惠农政策、民族优惠政策，尤其是扶贫攻坚取得决定性胜利，民族地区和少数民族群众的收入有了稳步提高。

不过，这一切并不表明中国着眼于自立型主权建设，在边疆民族地区就可以松懈了。除了经济发展和物质生活水平仍有待进一步提高之外，就边疆社会治理现代化而言，无论从社会分层、人口流动、权威规则，还是从非传统安全的角度看，当代边疆民族地区都在进行一场异常深刻的“多元不对称转型”，对社会治理提出了“从扁平粗放、传统礼治、地域区隔、条块分割转向立体精准、德法兼治、互嵌融合、专业协同”的新的新要求。^[59]此外，当代世界体系中有相当数量的扩张型主权，在冷战结束后依然秉持冷战思维，持续乃至无底线地追求霸权扩张。在历史上，边疆民族问题长期是某些强国干涉他国内政的重要着手处。随着世界格局变革进一步深化，这种手法暂时势必不会消失，反倒可能因大国角力加剧而强化。对我国边疆治理而言，显然不能排除某些国家或明或暗从边疆的民族、宗教事务着手，干涉我国内政，侵犯我国主权。因此，反对“三股势力”、反境外敌对势力渗透，也依然是我国推进边疆现代化发展，强化自立型主权建设的重要任务。

四、边疆知识生产的主权意识

主权是国家现代化的根本标识，而边疆现代化又是主权的重要内涵。但是，从威斯特伐利亚体系以主权作为国家间关系构建的基本单位起，主权就至少有扩张和自立两种类型区别。扩张型主权为了自己的扩张，从他国边疆入手侵犯其主权，一直是惯用的手法。因为，追求主权自立的国家在主权建设的过程中，边疆往往是较为薄弱的环节。对于扩张型主权来说，往往视他国主权为无物，从军事入侵到挑动他国边疆分离，不一而足。对于自立型主权而言，实现国家统一和巩固边疆治理，亦属一个需要长期努力的过程。从知识生产的角度看，学术研究与扩张型主权相配套，除了制造“种族优劣论”“人权高于主权”之类适合强国扩张的话语外，还常自觉不自觉质疑他国主权完整，以及边疆治理稳定的合理性。而与自立型主权相配套者，尤其在有关边疆现代化的知识生产中，则必得要有主权自觉意识。

对于有着悠久历史的中国转型为现代主权国家，不少产生于扩张型主权国家的学术知识体系和理论就认为它很不合理。按其或明或暗的表述，中国应该分裂成若干个国家，才符合他们所宣称的现代文明国家标准。在这些知识生产中，中华帝国论和中国内部殖民论影响显得格外深远且有体系性。

“帝国”“殖民”作为学术概念究竟该如何界定，或许可以反复讨论，但其内核无疑应该是大致稳定的。即使以西方学术市场广为认可的《不列颠百科全书》为例，其界定“帝国”时也强调“占领领土”或“政治和经济控制”。^[60]亚当·斯密则强调，殖民者大规模“驱逐”原住民^[61]（他选择性地忽视了实际上存在的大规模屠杀），“利益与所统治国家的利益”“直接相反”^[62]，经济上严重依赖以“苛酷的手段”攫取“异常的利润”，“在他们离去而财产亦全部搬出之后，虽有地震把那个国家毁掉，也与他们的利害无关”^[63]，是“殖民”的根本特征。此类界定忽略了帝国扩张和殖民活动往往还伴随着宗教扩张和强迫他国居民宗教改信的事实。这种强迫有时是用法律压制，有时甚至大规模屠杀异教徒。典型者如西班牙将菲律宾变成一个天主教国家，就屡屡结合了这两种手段。^[64]至于“内部殖民”的概念，则可以追溯到19世纪晚期，最初由俄罗斯的民粹主义者创造，1904年被俄国历史学家克柳切夫斯基（Vasilii Kliuchevsky）用来描述俄罗斯^[65]，后又被葛兰西等人用来描述意大利某些地区持续不发达，而其不发达恰恰是国家政策有意造成的“分配后果”^[66]。

西方人从14世纪开始就参照罗马帝国，误将中国视作“帝国”。^[67]这种观点一直影响到列强扩张、侵华时，对中国的称呼。最先将这两个汉字用于称呼中国，乃是甲午战争之后日本人在与清政府的谈判中，于1895年称清朝为“帝国”（此前清政府从未使用这一称号），其实是“和制汉语”，清政府虽偶尔使用，但主要自称“大清国”。^[68]相对于西方帝国主义者在殖民地大规模驱赶、屠杀原住民，攫取财富为自身财政续命，强迫原住民宗教改信，向现代主权国家转型的清政府“并不依靠持续不断的对外扩张来维持自己的生存和统治”，“内地十八省所提供的财政收入，已足以满足其日常开支所需，并能产生巨大盈余”，武力威胁限于“被动反应和预防措施”^[69]，强迫宗教改信则从未成为国策。这样的王朝国家，显然并非西方语境中的“帝国”，“称传统中国为‘中华帝国’是对中国王朝的误读，无论是英文的‘empire’，还是古汉语的‘帝国’，用来称呼中国王朝都是误称（misnomer）”。^[70]

在历史上不少西方人误将中国当作欧洲语境中的“帝国”看待，多少有文化误解的因素。但在当代世界交流日益深入，大量西方学者可熟练阅读汉语（包括古汉语）的情况下，仍有不少西方学者将中国当作“帝国”，无疑有刻意为之的嫌疑。如北美“新清史”代表人物欧立德一口咬定传统中国就是“帝国”，而其理据却是由“今推古”“以后代前”的逻辑：“《马关条约》中、日语两版本中，清政府都清楚列为‘大清帝国’”，“《马关条约》签订后数月……文人士大夫

及新式知识人迅速吸收以帝国称大清的做法”。^[71]北美“新清史”学派所撰、所编的学术成果，无一例外都沿用了类似的“帝国”界定，同时质疑现代中国大体延续清王朝疆界的合理性。^[72]这种做法影响了更多学者，进一步扩展到更广阔时空中国历史、边疆和民族问题的讨论，甚至还因屡屡被西方一些重要学术机构授予奖项，影响溢出学术知识领域。而其潜台词无非是，但凡“帝国”转向现代主权国家没有不解体的，中国边疆没有不分离出去的理由。

与中华帝国论紧密相连，不乏扩张型主权国家的学者将中国在边疆维护自立型主权的建设活动，张冠李戴地称为“内部殖民主义”。例如，英国多元文化主义者沃特森一方面认为，“随着中华帝国的扩大，采取了各种各样的措施以把少数民族和他们的领土合并到中华民族……（边疆民族地区）数个世纪的汉族入侵、汉文化意识形态的优越感……导致了这样的结果：就像现代化那样遍及20世纪的中国，少数民族只要有可能，都企图冒充汉族以谋得优越的地位”，另一方面又感叹于“最近出现一个出乎预料的逆转：出现了汉人冒充少数民族的趋势……中国政府已经为那些提出要求的少数民族制定了经济支持和特别优待的政策”。^[73]从理论推导上看，其逻辑矛盾很难说不明显：假若汉族是“入侵”，缘何当地少数民族还冒充汉族，而不是像澳洲、美洲原住民那样，被西方殖民者驱赶或屠杀？既然实施特别优待政策，又何谈“殖民”？

一旦有了这种理论偏见作为指引，即使是号称强调从“他者眼光”^[74]看问题的人类学立足于实地调查的研究，也难免做出完全罔顾事实的宏论。以澳大利亚人类学家克里夫研究新疆汉人为例，在方法上即强调自己“观察复杂的日常生活”，以及“建立信任”，靠的是“生活在殖民者中间”（living among the colonists）。^[75]2007年7月至2008年8月，2009年2月至2010年2月，他作为英语教师在位于库尔勒市的巴音郭楞蒙古自治州石油第一中学任教，一再宣称“对民族问题不感兴趣”^[76]，实际却是在收集有关维汉关系的资料，并以此为主线索写了民族志《油与水》。而但凡涉及维汉交往中哪怕是细微的负面现象，似乎不用理据论证，即可偏向其中一方。库尔勒市郊区一位维吾尔族女中学校长因为对基层宣传社会主义核心价值观时有形式主义而抱怨“只要汉人插手的事，事就变味儿”，该书据此就得出了“中国占领新疆，最大的罪行是破坏当地文化”的荒谬结论。^[77]作为生活在澳大利亚的白人，克里夫对维吾尔族人口增长与西方殖民地澳洲、美洲原住民大规模被屠杀形成的鲜明对比，应该不难察觉。但是，该书还是武断并不怀好意地认为：中国政府和新疆汉人的所有作为都是一种“殖民努力”（colonial endeavor）^[78]；汉人“殖民”新疆是为了控制“油和水”，维持“帝国”扩张，“油与水”也是新疆汉人“多种体验”（主要指维汉关系和干群关系）的“隐喻”。^[79]不必惊讶的是，该书出版后即获得美国亚洲研究学会颁布的奖项。

诚然，在扩张型主权国家中，学者诸如此类的研究或许本意是其常说的“价值中立”的“纯粹”学术探讨。但是，作为一种知识产品，问世后总不免会对社会现实产生影响。这种知识产品及其形成的话语体系，客观上无疑正是否定其他国家边疆治理正当性，有利于扩张型主权找借口，否定、干涉其他国家主权。同时，它们也有为西方帝国主义、殖民主义罪恶开脱、去道德化的功能。其言下之意是，扩张、殖民之类的事，只要国家强大了都会干。我国虽然是联合国安理会常任理事国，早已取得主权独立并逐步“富起来”“强起来”，但一则始终坚持和平共处五项原则，二则祖国统一问题尚未完全解决，是典型的自立型主权国家。哲学社会科学知识生产要有主权意识，就应当结合具体研究议题，如与主权关系极为密切的边疆现代化发展，有理有据地反驳此类研究倾向。这种争论绝非单纯学术视角差异的书生意气之争，我们必须从边疆民族团结、反分裂和反渗透的现实性高度，从自立型主权安全的角度加以认识。

主权意识贯彻到边疆、民族议题的研究，当然绝不意味着回避历史和现实问题。相反，它要求我们比任何将中国当作纯粹“他者”研究的学者，更实事求是地直面问题、回应问题。带着主权意识看长时段历史，不难发现，国家权力深入边疆民族地区社会基层，是主权得以真正确立和边疆现代化发展的根本前提。而这离不开民族平等、少数民族优惠政策（要实施这类政策则首先

得识别谁是少数民族），甚至在一定阶段内也离不开以阶级分析为基础的民族社会历史调查研究（毕竟曾经不乏少数民族封建上层，反对国家力量越过他们直接与群众打交道）。从微观技术层面看，此类研究并非没有问题，尤其后来在某些时候还出现了“教条化”问题。但是，它们对我国自立型主权建设起到不可替代的作用，不可以历史虚无主义态度全盘否定之，再彻底另起炉灶考虑民族政策。与其假设没有彼时的民族政策就不会有当今的民族问题，不如直面问题本身，尤其是直面新时代边疆民族工作阶段性新特征，从固边、稳边、兴边入手，日常入微地强化主权建设。

五、结论

“现代”有多重含义，但国家性质的现代化，主要指其向主权国家的转型过程。相对于传统国家，主权国家的现代性主要体现为领土疆界确定，国家权力延伸到（尤其是边疆）基层社会，居民转化为国民且有民族自觉意识。现代性主权并不是自然而然形成的，而是诸多政治、经济、社会和文化因素激荡、重构的结果。在欧洲历史上，国家现代化意味着世俗国家主权从罗马帝国遗留下来已然残缺的皇帝治权，以及基督宗教教廷权力的笼罩性影响下挣脱出来。其动力机制包括但不限于各王国、公国与罗马皇帝以及教廷权力之间，围绕土地、赋税、贸易、教务等领域展开斗争。随着工商业兴起、连年战争、科技发展，围绕主权的知识生产逐步从私法转换到公法，加之罗马皇帝、教廷及其支持力量的衰落，英、法率先初步形成现代性主权，实现了国家性质的现代化。“三十年战争”后形成的威斯特伐利亚体系，不但在国际层面正式确认主权，而且将之变为现代国际关系的基础原则。

由于威斯特伐利亚体系及其主权原则，本就是强国势力扩张而达成阶段性均衡的结果，自然难以长远地阻止强国持续扩张。这种现代性主权国家自诞生起，就具有扩张型主权的性质。当它们试图将自己的势力扩张到那些原本没有主权观念的国家时，后者为追求主权独立自主，便开始建设自立型主权（也有自立型主权发展到一定阶段走向扩张的，如日本）。扩张型主权并不会考虑他国也平等地拥有主权，根据相互尊重主权的原則而停止扩张。相反，它们会生产出一系列知识，建构起一套又一套的话语，作为扩张的借口，尽管从知识生产脉络本身看，缺乏起码的理据和逻辑支撑。从早期所谓“国际法”论证被征服民族主权“自然”终结，到近代“种族优劣论”，再到当代的“人权高于主权”口号和“进攻性现实主义”之类的理论建构，莫不指向践踏他国主权。

历史悠久的中国，正是在遭遇扩张型主权的侵略过程中，才形成了现代主权观念，开始自立型主权建设。这是一个文明古国艰难的认识转变过程，更是一个自在的中华民族形成现代民族自觉意识，团结起来浴血奋战的过程。各种力量尝试了各种道路，均未能实现主权国家将权力延伸至边疆基层社会，实现日常治理一体化。最后是中国共产党立足于群众路线，发动群众、依靠群众通过民族解放战争才取得主权独立，并完成边疆民众向国家公民的转化过程，开启了边疆现代化发展的进程。当然，自立型主权建设，尤其是边疆现代化发展，绝不止于主权独立，还必须日常化地固边、兴边。

在当代世界体系中，仍有相当数量的扩张型主权存在。它们要扩张，就免不了破坏他国主权。其中，从自立型主权建设相对薄弱的边疆事务入手加以破坏，属惯用手法。以中国边疆研究为例，出自扩张型主权国家学者的“中华帝国”“内部殖民”等论调，就是值得反思和警惕的。它们将中国的边疆建设和正常的人口流动，与西方帝国主义国家在亚非拉地区长期烧杀抢掠，将人当奴隶买卖的殖民活动，混为一谈。除了以“摆烂”的方式为扩张型主权国家的帝国主义、殖民主义罪恶历史去道德化，它们在客观上无疑还有否定中国边疆现代化发展的努力和成就，挑动中国边疆民族地区分离主义，乃至为某些国家侵犯中国主权提供借口的作用。

中国虽然早已“站起来”并逐步“富起来”“强起来”，但始终坚持和平共处五项原则，且国家统一问题尚未最终解决，属典型的自立型主权国家。所谓的“中国威胁论”，如同“中华帝国”“内部殖民”论调一样，其实是因为中国对某些霸权国家无底线扩张有一定的制约能力，而被视作其霸权的“威胁”，从而有针对性地生产出来的话语而已。中国带有自立型主权意识的知识生产，理应对此类话语予以有理有据的驳斥。而从研究自省、反思的角度来说，对边疆及其现代化发展的研究也须得有主权意识。这意味着我们既要正视和客观评价国家权力延伸到边疆基层社会的历史，及其相应的知识生产，更要直面新时代边疆民族地区社会转型形成的阶段性新特征，深入扎实地推进固边、稳边、兴边研究。

参考文献、注释：

- [1] [英] 齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，欧阳景根译，上海三联书店 2002 年版，第 4 页。
- [2] [意] 马里奥·塔拉曼卡（主编）：《罗马法史纲》下卷，周杰译，北京大学出版社 2019 年版，第 764-765 页。
- [3] [英] 沃尔特·厄尔曼：《中世纪政治思想史》，夏洞奇译，南京：译林出版社 2011 年版，第 27-32 页。
- [4] 孔元：《罗马法与主权政治的萌芽——以意大利法学家为中心的考察》，载《私法》2019 年第 2 期。
- [5] [法] 弗朗索瓦·雷纳尔：《欧洲史：从查理大帝到当今》，范鹏程译，北京：中国社会科学出版社 2020 年版，第 26 页。
- [6] 郑寅达：《德国史》，北京：人民出版社 2014 年版，第 44-59 页。
- [7] [英] 佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，上海人民出版社 2000 年版，第 90 页。
- [8] 郭逸豪：《主权理论前的主权——中世纪主权理论研究》，载《苏州大学学报（法学版）》2018 年第 1 期。
- [9] [德] 恩内斯特·康托洛维茨：《国王的两身体》，徐震宇译，上海：华东师范大学出版社 2018 年版，第 511-512 页。
- [10] [法] 菲利普·内莫：《古典与中世纪政治思想史》，张立译，上海：华东师范大学出版社 2021 年版，第 916-918 页。
- [11] [法] 让·博丹：《主权论》，李卫海、钱俊文译，北京大学出版社 2008 年版，第 26 页。
- [12] 李明倩：《〈威斯特伐利亚和约〉与近代国际法》，北京：商务印书馆 2018 年版，第 164-166 页。
- [13] 谭同学：《族体认同的知识生产及其主权意识》，载《开放时代》2022 年第 3 期。
- [14] [荷] 雨果·格劳秀斯：《捕获法》，张乃根等译，上海人民出版社 2015 年版，第 39 页。
- [15] 同上，第 51-52 页。
- [16] 同上，第 57 页。
- [17] 同上，第 344 页。
- [18] [荷] 格劳秀斯：《战争与和平法》第 1 卷，马呈元译，北京：中国政法大学出版社 2018 年版，第 18 页。
- [19] [荷] 格劳秀斯：《海洋自由论》，马呈元译，北京：中国政法大学出版社 2018 年版，第 104 页。
- [20] 同上，第 46 页。
- [21] 同上，第 43 页。
- [22] 同上，第 47 页。
- [23] [荷] 格劳秀斯：《战争与和平法》第 3 卷，马呈元、谭睿译，北京：中国政法大学出版社 2017 年版，第 146 页。
- [24] [荷] 格劳秀斯：《战争与和平法》第 2 卷，马呈元、谭睿译，北京：中国政法大学出版社 2016 年版，第 189 页。
- [25] 同上，第 192 页。
- [26] 同上，第 193 页。
- [27] 姜守明等：《英国通史》第 3 卷，南京：江苏人民出版社 2016 年版，第 135-137 页。
- [28] 刘金源等：《英国通史》第 4 卷，南京：江苏人民出版社 2016 年版，第 313-319 页。
- [29] 何良：《洛克与美国宪政的思想基础》，载《法制与社会》2014 年第 32 期。
- [30] [法] 福赛克尔：《让·雅克·卢梭》，载 [法] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，北京：商务印书馆 1962 年版，第 25 页。
- [31] [英] 蒂莫西·布莱宁：《追逐荣耀：1648—1815》，吴旻译，北京：中信出版社 2018 年版，第 786-791 页。

- [32] [美] 弗里德里克·杰克逊·特纳：《美国边疆论》，董敏、胡晓凯译，北京：中国对外翻译出版有限公司 2012 年版，第 2 页。
- [33] 同上，第 19 页。
- [34] [美] 约翰·米尔斯海默：《大国政治的悲剧》，王义桅、唐小松译，上海人民出版社 2008 年版，第 2 页。
- [35] 同上，第 35 页。
- [36] 同上，第 4 页。
- [37] 同上，第 155 页。
- [38] 汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷第 1 部，北京：三联书店 2004 年版，第 92 页。
- [39] 冯建勇：《从“无边天下”到“有限疆界”——近代中国疆域形态衍变与边疆知识体系生成》，载《北方民族大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 6 期。
- [40] 屈从文：《中国人与主权观念：从被迫接受到主动建构》，载《世界经济与政治》2010 年第 6 期。
- [41] 葛兆光：《中国思想史》第 2 卷，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 530 页。
- [42] 张品兴（主编）：《梁启超全集》第 3 册，北京出版社 1999 年版，第 656 页。
- [43] 刘晴波（编）：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社 1986 年版，第 304 页。
- [44] 孙中山：《临时大总统宣言书》，载中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究室（合编）：《孙中山全集》第 2 卷，北京：中华书局 1982 年版，第 2 页。
- [45] 孙中山：《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，载广东省社会科学院历史研究所、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室（合编）：《孙中山全集》第 9 卷，北京：中华书局 1986 年版，第 118 页。
- [46] 黄兴涛：《“民族”一词究竟何时在中文里出现？》，载《浙江学刊》2002 年第 1 期。
- [47] 韩锦春：《“汉族”、“少数民族”、“中华民族”及其他》，载《青海社会科学》1989 年第 5 期。
- [48] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，载《费孝通文集》第 11 卷，北京：群言出版社 1999 年版，第 381 页。
- [49] 杨思机：《指称与实体：中国“少数民族”的生成与演变（1905-1949）》，中山大学博士学位论文，2010 年 6 月，第 5-9 页。
- [50] 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，台北：“中央研究院”历史语言研究所 2004 年版，第 106 页。
- [51] 顾颉刚：《宝树园文存》第 4 卷，北京：中华书局 2011 年版，第 172-173 页。
- [52] [美] 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900-1942 年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社 1996 年版，第 67 页。
- [53] 林耀华：《凉山夷家》，昆明：云南人民出版社 2003 年版，第 107-108 页。
- [54] 《中华苏维埃共和国宪法大纲》，载中共中央书记处（编）：《六大以来》上册，北京：人民出版社 1981 年版，第 172 页。
- [55] 《中央关于目前政治形势与党的任务决议（瓦窑堡会议）》，载中央档案馆（编）：《中共中央文件选集》第 10 册（1934-1935），北京：中共中央党校出版社 1991 年版，第 599-605 页。
- [56] 毛泽东：《国共合作成立后的迫切任务》，载《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社 1991 年版，第 365 页。
- [57] 毛泽东：《中国革命与中国共产党》，载《毛泽东选集》第 2 卷，第 623 页。
- [58] 蒋介石：《中国之命运》，载秦孝仪（主编）：《蒋总统蒋公思想言论总集》第 4 卷，台北：中央文物供应社 1984 年版，第 2 页。
- [59] 谭同学：《新时代多元不对称式社会转型及其治理现代化》，载《北方民族大学学报》2022 年第 5 期。
- [60] 美国不列颠百科全书公司（编著）、中国大百科全书出版社《不列颠百科全书》国际中文版编辑部（编译）：《不列颠百科全书》第 8 卷，北京：中国大百科全书出版社 2007 年版，第 347 页。
- [61] [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆 1974 年版，第 203 页。
- [62] 同上，第 207 页。
- [63] 同上，第 209 页。

- [64] 周南京：《西班牙天主教会在菲律宾殖民统治中的作用》，载《世界历史》1982年第2期。
- [65] 参见 Alexander Etkind, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge: Polity Press, 2011, p. 2。以往中文学界广泛引用，认为它是在20世纪60年代由墨西哥人类学家冈萨雷斯·卡萨诺瓦和鲁道夫·斯坦夫海根等人提出（江时学：《“内部殖民主义论”概述》，载《国外理论动态》1993年第15期），但此说法并不准确，二人所给出的应属引申用法。
- [66] Michael Hechter, *Internal Colonialism*, London: Routledge, 2017, pp. 1-2.
- [67] 曹新宇、黄兴涛：《欧洲称中国为“帝国”的早期历史考察》，载《史学月刊》2015年第5期；陈波：《西方“中华帝国”概念的起源（1516-1688）》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2017年第5期。
- [68] 刘文明：《“大清帝国”概念流变的考察》，载《历史研究》2022年第3期。
- [69] 李怀印：《现代中国的形成：1600-1949》，桂林：广西师范大学出版社2022年版，第384页。
- [70] 李扬帆：《“中华帝国”的概念及其世界秩序：被误读的天下秩序》，载《国际政治研究》2015年第5期。
- [71] [美] 欧立德：《传统中国是一个帝国吗？》，载《读书》2014年第1期。
- [72] 详细分析可参考汪荣祖、钟焯等人的论述。汪荣祖：《“中国”概念何以成为问题——就“新清史”及相关问题与欧立德教授商榷》，载《探索与争鸣》2018年第6期；钟焯：《北美“新清史”研究的基石何在——是多语种史料考辨互证的实证学术还是意识形态化的应时之学？》，载达力扎布（主编）：《中国边疆民族研究》第7辑，北京：中央民族大学出版社2013年版，第156-213页。从史料、方法和理论上对此类研究做出细致批驳，无疑有重要意义，犹似还需从主权类型、边疆观、民族观上予以反思。这种思想和视野在扩张型主权国家知识生产中具有一定的普遍性，若仅做细节批驳，则易陷入“按下葫芦浮起瓢”的局面。例如，近年杉山正明、达尔文等人以全球史视野分析蒙古史，虽然不乏洞见，却也同样有将元朝及蒙古人建立元朝之前政权皆视为“帝国”，与西方殖民主义帝国混为一谈，并否认其与中华传统王朝连续性的嫌疑。[日] 杉山正明：《蒙古帝国的兴亡》下册，孙越译，北京：社会科学文献出版社2015年版，第28-29页；[英] 约翰·达尔文：《帖木儿之后：1405年以来的全球帝国史》，黄中宪译，北京：中信出版社2021年版，第42-43页。
- [73] [英] C·W·沃特森：《多元文化主义》，叶兴艺译，长春：吉林人民出版社2005年版，第12—13页。
- [74] [德] 约翰尼斯·费边：《时间与他者：人类学如何制作其对象》，马健雄、林珠云译，北京师范大学出版社2018年版，第206页。
- [75] Tom Cliff, *Oil and Water: Being Han in Xinjiang*, Chicago: The University of Chicago Press, 2016, p. 19.
- [76] *Ibid.*, p. 22.
- [77] *Ibid.*, p. 10.
- [78] *Ibid.*, p. 6.
- [79] *Ibid.*, p. 13.

【文章节选】

宋念申：《制造亚洲：一部地图上的历史》（节选）

第二章：禹与佛陀：传统东亚的世界想象

1. 禹迹与坛城：多元的中国制图传统

传统中国的制图学，有时被简化为一条线索，即自《禹贡》出发、经由裴秀、贾耽，直至朱思本、罗洪先。其间更在蒙元时代受到阿拉伯地理学冲击，出现了《大明混一图》这样的恢弘作品，而天圆地方、华夷内外的世界观，始终主导着中国人的宏观空间感知，直到晚明清初欧洲传教士的登场。

但是，这条线索有个问题，就是它过于强调汉地社会的儒家传统。我们不应该忽略，自汉末以来，佛教已越来越深入人心。佛教世界观与《禹贡》截然不同，它所构想的宇宙组成方式，虽未在中原地区成为主流，却深刻影响了藏地、蒙古和西南地区，并传播到日本。因此谈论古代中国的世界想象，不能缺失佛教这一环。

佛教有自己的“世界地图”吗？是的。只不过它最初关心的不是现实的地理，而是超脱的宇宙。后来这种宇宙观才和现实地理有了某种结合。反映佛教宇宙的“地图”，是曼荼罗（mandala），也叫坛城。

曼荼罗图案通行于南亚诸宗教（印度教、佛教、耆那教），更是佛教密宗的重要符号。我们通常所见的佛教曼荼罗图像，是二维平面的，由外圆内方的几重标准几何图形构成基本结构。但其实，曼荼罗表达的是一个立体的三维世界。它的作用，正和地图一样，是引导观看者去“游览”、想象这个世界。

佛教宇宙观认为，宇宙中包含千千万万个世界，每个世界的中心，都是一座巨大的山体，称作须弥山。须弥山之下是地狱，周围是茫茫的大海。大海的四方，漂浮着四块大陆，是所谓“四大部洲”。人类就居住在南方的瞻部洲（Jambū-dvīpa）。须弥山上托起帝释天和诸神居住的地方——这个空间在曼荼罗绘画中呈方形，就是中间的部分。

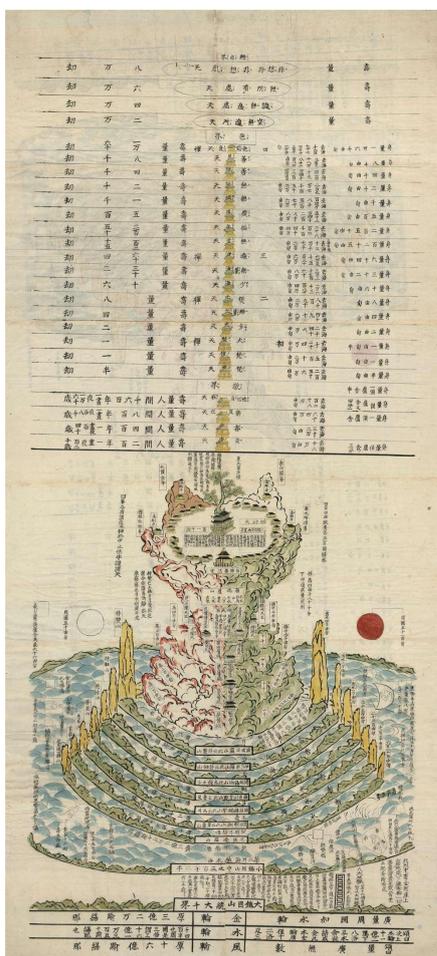


图 8：19 世纪日本绘制的佛教须弥山示意图

而曼荼罗图像呈现的，是从上到下俯瞰须弥山的场景¹。外围的几重同心圆，分别是火焰、金刚杵和莲花，它们包裹住整个世界。我们把这个球形世界横切开，就看到须弥山上诸佛居住的宫殿楼阁（即方形的部分）。诸佛的居所，面对观者打开，由一位主尊带领居中，周围是其眷属。不同主题的曼荼罗供奉不同的主尊，其对应的眷属也都各居其位。



图 9：17 世纪西藏绘制的五神曼荼罗，来源：维基公有。

密教曼荼罗的作用，就是帮助修持人，通过观看和冥想，构筑起整个宇宙空间以及诸佛在其中的位置。并且从主尊开始，由近及远构想出与其相关的其他神佛。说白了，相当于是辅助修行的“思维导图”。

曼荼罗一坛城虽然是宗教宇宙观的产物，但信奉者也会把这种理想施之于物理空间，比如建筑、城市布局，甚至国家疆域。法国印度学家弗斯曼（Gerard Fussman）就指出，古代南亚的一些国王，会在国内（或者至少是首都）兴建寺庙高塔，形成曼荼罗结构，以此将他们的权力空间类比于佛教或印度教中的宇宙²。自藏传佛教与元朝皇帝建立“施主—福田”关系后，藏传佛教领袖也以佛教宇宙观来构想藏地、中原和蒙古之间的地理—政治关系。比如拉萨就被认为是观音菩萨（化现为藏地统治者）的曼荼罗道场，而五台山则是文殊菩萨（化现为汉地统治者）的曼荼罗道场。

在这个意义上，佛教的空间观就对世俗政治产生影响了。

佛教思想也会影响到人们对现实地理的想象。比如上文提到，在佛教想象的四大部洲中，人类居住在南瞻部洲。玄奘在《大唐西域记》中，就曾以这个概念附会现实，说瞻部洲四方有“四主”：“南象主则暑湿宜象，西宝主乃临海盈宝，北马主寒劲宜马，东人主和畅多人。……四主之

¹ 森雅秀：《从“物”的角度解析曼荼罗——曼荼罗图像的构造、形成与功能与功能谈起》，张雅静译，《紫禁城》，2020年第5期，96-111页。

² Gerard Fussman, “Symbolisms of the Buddhist Stupa,” *The Journal of International Association of Buddhist Studies*, v. 9 n. 2 (1986): 37-53.

俗，东方为上。……象主之国，其理优矣。”¹ 实际是在暗示南方的印度、北方的游牧帝国、西方的波斯和东方的大唐²。

明末理学家章潢编有一部《图书编》，其中有一幅地图，也把南瞻部洲概念与现实地理混杂在一起。有趣的是，还起了个很儒家化的名字，叫《四海华夷总图》。

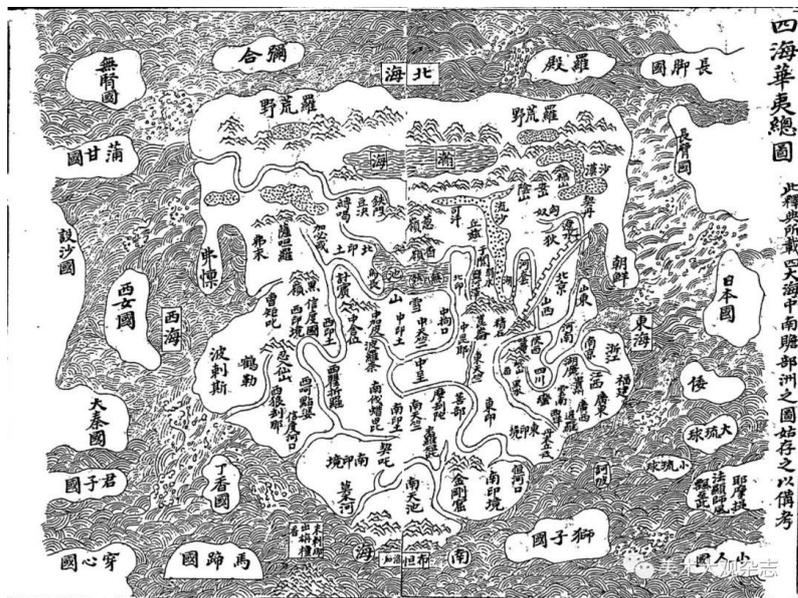


图 10: 《四海华夷总图》，载明末章潢《图书编》

这张地图的注解说明，“此释典（即佛教经典）所载四大海中南瞻部洲之图”。图上是一块大海包围的大陆，以及周边一些岛屿。大陆和岛屿基本呈左右对称的形状。中原、朝鲜、日本以及大小琉球等居右，围绕着东海，中国部分还画有长城、标注一些省份，位置轮廓基本和现实对应。中部是瀚海（沙漠）、葱岭以及五天竺（古印度）等，也符合现实。左侧则填上西域、中亚地名。在和朝鲜相对称的位置，是“弗憺”，这是唐人对拜占庭帝国的称呼。

如果说这些地名还能找到现实对应，那周边一些海岛国家就奇怪了：长臂国、长脚国、君子国、小人国、无肾国、穿心国、西女国……明显又混合了《山海经》、《淮南子》里的志怪传说。

有没有又想起顾颉刚所说的“似真实假，由真化幻”？此类混杂了佛教空间和现实地理的地图在宋代开始出现，后来经朝鲜传入日本后，发展出一个很流行的“五天竺图”风格——后面会提到。佛教世界观的影响一直持续到清末。“开眼看世界”的魏源撰写《海国图志》，仍然以“四大部洲”概念附会利玛窦传来的地球五大洲观念，足见现实与想象之间复杂的关系³。

所以中国的地图传统，真不是一两句话可以简单概括的。即使我们不讨论海防图、河工图、山川图、驿道图、道家山川图等众多绘画图式，光是宏观世界地图，就杂糅了许多不同的理念和想象。

4. 无法归类：反思地图的东亚“传统”

大多数传统是时代的发明⁴。它针对不同的现实语境，被不断创造、更新、变形。

本章所描述的东亚制图“传统”，指的是一个历史情境：即欧洲现代制图学被引入东亚世界、传统制图法被深刻影响之前的情况。传统和现代不是截然二分的，尤其不能用一个时间节点来分

¹ 玄奘、辩机原著，季羨林等校注：《大唐西域记校注》，中华书局，1985年，第34—35页。

² 王邦维：《“人主之地”与“象主之国”：古代亚洲人文地理的一种构想》，《文史知识》，2015年第7期。

³ 魏源：《释五大洲》，《海国图志》卷四，岳麓书社，2021年，第1847-1853页。

⁴ 埃里克·霍布斯鲍姆，特伦斯·兰杰：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，译林出版社，2020年。

隔。比如，以投影法和经纬度为特征的现代欧洲地图，在明代后期就随利玛窦等传教士来到中国，后来又通过中国传到朝鲜半岛和日本。但计里画方或绘画性的地图，或者佛教南瞻部洲地图，仍然存在了好几个世纪，其中有的地图还吸收了部分欧洲理念，使传统和现代呈现一种混杂共存的状态。

而且所谓传统，也不是纯然本土（indigenous）的。“本土”一词，总暗含着和“外来”的对立。但其实不论是中国、朝鲜还是日本，其地图实践各式各样，非常多元。它们当然带有很深的本地文化印记——比如《禹贡》或《山海经》中的思想，但同时也深受到外来地理观的影响——如南亚印度教、佛教地理观，或由西亚而来的地理知识。因此所谓传统，从一开始，就不是指向某种固定不变的本土文化。传统也是不断吸纳、选择、淘汰的过程。

虽然本章举出“禹”和“佛陀”作为东亚传统世界想象的代表，但我必须强调，这只是一种便宜之计，用以笼统地概括东亚地图大致的发展路径。如果我们认为，传统的世界想象里，仅有大禹所代表的王朝地理观和佛教为代表的宗教宇宙观，那就错了，而且这个假设隐含着以中国中原文化为中心的意味。

所以，在本章结束前，我们来看两个看上去不那么合传统的例子。

1931年，日本的藏学家寺本婉雅（1872-1940）发表了一篇文章，叫《我国（日本）史与吐蕃之关系》，其中首次考证了一幅藏于日本园城寺（三井寺）的汉藏双语古地图。寺本给它起名《吐汉对照西域地图》，后来的研究者也叫它《汉藏世界地图》¹。这幅图其实是更早的原图的摹写本²，摹绘的时间大约在1194年，也就是说，只比《禹迹图》与《华夷图》的刊刻略晚一些。而原图则是由日本密宗高僧圆（円）珍（也称智证大师，814—891）从中国带回的。圆珍的舅舅，是日本佛教真言宗开山祖师空海（774—835）。和空海大师一样，圆珍也曾在唐代长安城里的青龙寺求学。而这幅地图的原主人，就是空海的老师、唐密高僧惠果（746—805）。

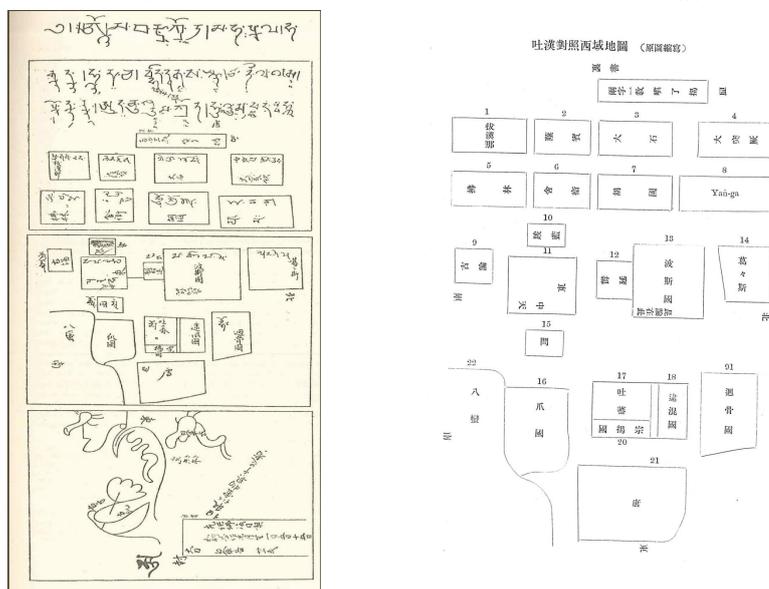


图 23、图 24：《吐汉对照西域地图》以及寺本婉雅释读的国名

至于惠果从何处得到的这幅地图，暂没有看到更详尽的记载。惠果的老师，是汉传密宗的祖师、出生于斯里兰卡的不空金刚（Amoghavajra，705—774），他是著名的佛经翻译者，曾往返于

¹ 寺本婉雅：「我が国史と吐蕃との関係」、『大谷学報』12（4）44-83。

² 摹写本也已经毁于关东大地震，严格地说，寺本参照的是摹写本在19世纪末的复制本。

南亚与东土之间。根据寺本的解读，图上藏文地名是汉文发音的转写，所以他猜测，制作此图的目的，是为了方便吐蕃人了解唐人的西域地理知识。

图中以简单的方框排列了 22 处地名，大多用汉藏双语标示。只有唐地周围的几处，如“瓜国”、“宗揭国”、“逮混国”和“八蛮”¹，仅有汉字而无藏文。地图以汉字标注了东、西、南、北四个方向，上方则有藏文书写的归敬文。

图中的地名，有清晰可辨的“唐”“吐蕃”“迴骨国”（回鹘），也可认出西域和南亚的很多地方，如今天的费尔干纳和克什米尔等地。其中还有“拂林”，即拜占庭东罗马帝国。只不过，越是西边的地方，相对位置就越不那么准确，似乎只是随意排列在那里。

这幅地图随大量的佛经和其他文物东渡扶桑，虽然在历史上被摹写过多次，但摹写者始终不得要领。原因是日本僧人不认识藏文，还以为图上的另一种文字是梵文。直到 20 世纪初，曾在拉萨系统学习过藏传佛教的寺本婉雅，才凭借着依样画葫芦的摹写本，大致破解图中的秘密。

寺本的文章两年后就被翻译成中文²，之后，另有两篇英文作品提到此图，分别是中村拓于 1947 年在权威地图学杂志 *Imago Mundi* 上发表的《朝鲜人所藏旧中国世界地图》，和美国学者约瑟夫·施瓦茨伯格（Joseph E. Schwartzberg）为芝大《地图学史》项目撰写的西藏地图一章³。不过总的来说，这幅地图在学界没有引发特别大的关注。

这是比较令人奇怪的现象，因为从各个方面说，《吐汉对照西域地图》都极有研究价值。

首先，它为我们提供了东亚最早的世界想象图景。我们现在看到的，虽是 12 世纪的复制本，但图上记录的，却是公元 8 世纪的知识，这比我们通常以为的现存最早的区域地图《华夷图》或《禹迹图》，要早几百年。而且图中所标注的地理范围，涵盖了整个西域，甚至延伸到拜占庭。这也反映出，唐代汉藏佛教徒所关注的世界，是多么广大。

其次，这幅地图与佛教传播有极其重要的关系，但是图中反映的空间思想却不是宗教化的。它很明显关注的是世俗的地理：尽管它对西域到拜占庭一带的地理表述比较潦草，各地方并未按照实际方位排列；但对东方各地方的位置关系，表达得却相对写实。当然，绘图者的信息选择还有很多需要玩味之处，比如为什么把“瓜国”（敦煌）如此突出，放在了“吐蕃”的南方，而且把“八蛮”又画在“瓜国”的南方。显然，无论是佛教地理观，还是儒家地理观，都没法提供满意的解释。

最后，也是最重要的，这幅地图无法按照今天的“传统”归类。它兼有宗教目的和世俗性功能。它跨越中原和西藏两种文化系统，试图达成某种沟通，却没法简单归类于其中任何一种系统。特别是，虽然图上的世界并未包括日本，但最终却流传至日本，并且由日本僧侣悉心保存、摹写，又由日本学者最先释读。可见，东亚地域知识总是不断流转，从来不是各自孤立的。

以上是第一个例子。

第二个例子也跟西藏有关，但涉及的年代更为久远，追溯到佛教传入西藏前的象雄王朝时代。象雄王朝发源于冈底斯山，信奉苯教，在公元 7 世纪吐蕃王朝崛起之前，曾在整个西藏地区创造一段古文明。

1965 年，印度新德里再版了 17 世纪编纂的《藏文—象雄文词典》，其中收录了一幅以藏文翻译、复制的古代象雄世界地图。这幅地图以类似曼荼罗的装饰形式，排列了 60 多个地名。这引起了两位苏联学者，历史地理学家谷弥洛夫（L. N. Gumilev）和藏学家库兹尼佐夫（B. I. Kuznetsov）的兴趣。他们仔细研读此图后发现，这不是一幅虚构的宗教地图，而是忠实记录了

¹ 据寺本考证，“瓜国”指敦煌、“宗揭国”指唐古特、“逮混国”指黠戛斯，即吉尔吉斯，“八蛮”则是《唐书》中对高丽、真腊、波斯、吐蕃、坚昆、突厥、契丹、靺鞨八地之称。

² 《日本的国史和吐蕃（即西藏）之关系》，《海潮音》，第十四卷第 2 期，1933 年。

³ Hiroshi Nakamura, “Old Chinese World Maps Preserved by the Koreans”, *Imago Mundi*, 1947, Vol. 4 (1947), pp. 3-22. Schwartzberg, “Maps of Greater Tibet”.

象雄先民对中亚、中东、北非乃至地中海世界的地理记忆。他们的结论的是：根据这些古代地名，地图所反映的时代大约在公元前 2 世纪。芝大出版社《地图学史》中，也引述了他们的研究¹。

这幅地图以波斯为中心，虽记录了很多的西亚、中亚地方，却没有象雄王朝所在的西藏地名。因此，有学者怀疑，它有可能是从古代波斯传入西藏，然后经过多重“本土化”，最终融入象雄文化的。正如很多学者指出的，苯教的一个重要来源，就是波斯帝国的国教——祆教（拜火教），而在苯教徒心中，起源圣地既可以是古波斯，也可以是古象雄，二者可以合一²。中国学者才让太也提醒祆教对苯教的巨大影响，他认为，此图反映的是苯教徒对圣地沃摩隆仁的追忆，“沃摩隆仁是藏族先民对中亚历史地理的整体记忆……是古代中亚各民族文化交流的结果在藏族苯教文化中的深层积淀。”³

无论采取何种解释，这张地图刷新了我们对西藏“传统”的一般理解。而且和前面的《吐汉对照西域地图》一样，难以按已知的地图模式归类。它采用了曼荼罗式的装饰图式，并不意图彰显地理位置的准确性。但其宗教性的视觉景观，表现的却是真实的世界，或者说是对那个遥远而古老世界的记忆。这里，宗教信仰和地理认知呈现出更为复杂微妙的关系。

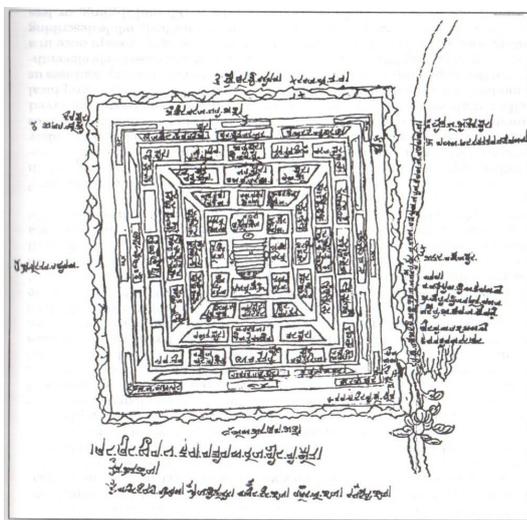


图 25：《藏译象雄世界地图》

它更说明，即使是看起来“与世隔绝”的雪域高原，其实也绝不是孤立、闭锁的。古代西藏的地理认知，如同其文化一样，从东、西、南、北各个方向都吸取了大量营养，同时也向四面辐射。这个过程很早就开始，而且从来不曾间断。

如果古代西藏的地理想象中，都包含了远至西亚、地中海的内容，那么整个东亚世界的地理想象，不用说，更不会封闭的——哪怕其中每个文化单位都不约而同以自身为中心。可以这么说：地理认知上的“自我中心”，与对外交往上的“自我封闭”，并不是一回事。

【网络文章】

¹ Schwartzberg, “Maps of Greater Tibet”, p.639.

² 参见孙林：《俄木隆仁与古尔——关于藏族苯教思想与波斯的关系》《西藏大学学报(汉文版)》，2004年第19卷第1期，38-43页；王小甫：《唐、吐蕃、大食政治关系史》，北京大学出版社，1992年，12-13页。

³ 才让太：《再探古老的象雄文明》，《中国藏学》，2005年第1期，18-32页。

在美国社会，身为亚裔意味着什么？

文章来源于《新京报》书评周刊，作者张畅

https://mp.weixin.qq.com/s/_wbGnrK79IuHjIstWFeoDg (2024-6-13)

在今年的好莱坞第96届奥斯卡奖颁奖典礼上，发生了饶有意味的一幕。好莱坞影星艾玛·斯通（Emma Stone）上台领奖时，因疑似无视颁奖嘉宾亚裔明星杨紫琼而引发争议。随后，“奥斯卡歧视亚裔”的话题在网络上发酵，引发讨论。杨紫琼随后在社交媒体发文，回应称并不存在种族歧视，而是她希望艾玛能和好友詹妮弗·劳伦斯（Jennifer Lawrence）一起分享“颁奖的辉煌时刻”。

这一事件本身体现出公众对亚裔身份的担忧，在美国社会，身为亚裔意味着什么？亚裔美国人日常所感受到的诸如羞耻、偏执、忧郁、自我怀疑等复杂的情感，本质上源自何处？

这类隐匿情绪被凯茜·帕克·洪（Cathy Park Hong）称为“少数派的感受”（minor feelings）。这种感受多大程度上来自于社会和媒介的塑造，又在多大程度上取决于个体对于外在权力关系的内化？如果我们将上述问题放置在不同文化背景中考量，例如英美的非裔群体，他们的困境、痛苦和挣扎又为我们提供了哪些理解自身的视角？今天的文章，我们结合《少数派的感受》《致你：一部宣言》《村子里的陌生人》等最近出版的书籍谈一谈在美国社会，身为亚裔意味着什么。

1、“大众想象”：自卑与自我憎恶的开端

从媒体、电视节目和电影中，我们不难勾画出美国社会对于亚裔群体的刻板印象：擅长数学，从事的行业不是医生就是律师；服务行业的“工蚁”，企业的忠诚员工；吃苦耐劳，没有个人生活；没有主见，缺乏领导力；神情冷漠，内心不够坚定；在任何场合都缺乏存在感。

在《少数派的感受》一书中，美籍韩裔作家、诗人凯茜·帕克·洪将种族刻板印象加诸自身的阴影层层剥茧地表达和呈现出来。生活在这种阴影中的人不会不喜欢自己的长相和声音，讨厌房间里太多的亚裔，他们的自我是卑微的，看待自己的眼光逐渐变得自我憎恶：“你用白人看你的方式看自己，这样你就把你变成了自己最糟糕的敌人。你唯一的防御就是对自己严苛，这成了强迫症，因此，把自己逼到绝境也成了一种安慰。”

将自己变成自己的敌人，本质上是一种存在危机。美国民权运动的文学代言人、社会活动家詹姆斯·鲍德温（James Baldwin）在《村子里的陌生人》的《生平自述》一文中曾阐述以黑人身份生活在西方世界的感受。当他面对莎士比亚、巴赫和伦勃朗，面对巴黎石建筑、沙特尔大教堂和帝国大厦，他必须调用“一种特殊的态度”，因为这些“不是我创造的，不包含我的历史”。身为后来的闯入者，由于没有其他遗产可供利用，他不得不接受在白人社会体系中的位置，并试图隐藏自身所携带的黑人的历史。

被迫接受一种并不包含自身历史的社会位置，其影响不言而喻，那就是他对自己身处的现实社会既怕又恨：“这不仅意味着我由此赋予这个世界完全戕害我的力量，还意味着在这样一个如同地狱边境般令人自毁的世界里，我无从寄望于写作。”

凯茜·帕克·洪同样意识到了这一“本体论的问题”有多棘手，即少数族裔很难向他者解释自己为何存在、为什么会感到痛苦，以及自身的现实和他者理解的现实有何不同，只因为“全部的西方历史、政治、文学和大众文化都站在他们那边，一切都证明你不存在”。在该书《团结起来》一章的末尾，她不无忧虑地写道：“我们将消失在这个国家失忆的迷雾中”，那种感觉“像是被幽禁，被剥夺了所有的社交线索后，我没有任何人际关系的标准来衡量自身的行为。”

要在一个不接纳自己的社会文化中存活，作为一个人而非符号存活，少数族裔必须抹杀掉自己的一部分。这不是为了摆出战斗的姿态，而仅仅是生存所需。正如鲍德温在《千千万万的逝者》一文中所言，美国黑人要成为真正的人，被白人社会接受，就必须先变得“像我们一样”：“抹杀自己的人格，扭曲和贬抑自己的经验，屈从于将个人简化到无名状态的力量，那些力量每天都在这个日渐黑暗的世界中涌现。”（《村子里的陌生人》）

于是从自我怀疑和自我厌恶开始，“少数派”们不再相信自己的感官经验、父辈乃至同一群体中其他人的经验。他们失去了参照，只能逼迫自己在另一套现实逻辑中生存，努力做到最好，却始终无法证明自身的价值。

2、“少数派的感受”：“我收回了第一人称复数”

凯茜·帕克·洪给上述感受命名（为感受命名是识别感受的第一步）为“少数派的感受”。所谓“少数派的感受”，指的是一系列种族化感受，“它们来自日常种族经验的沉积，以及对现实的感知不断遭到质疑或摒弃的刺激”。少数派感受既真实存在，又不断经受着被曲解和指责的危险：“当少数派的感受终于表露出来，它们就被解读为敌意、忘恩负义、嫉妒、抑郁和好斗……我们的感受成了过度反应，因为我们关于结构性不平等的生活体验和他们误解的现实不相称。”

换句话说，少数派感受源自于现实和想象的割裂、他者共情的匮乏，是个体与社会情境不相容时催生的情绪反应。早在上世纪50年代，詹姆斯·鲍德温就曾追溯过这种情绪反应的现实根源。在鲍德温看来，白人社会在塑造黑人形象这个问题上难辞其咎：当后者在日常中的形象有别于其社会塑造时，白人社会就会感到惊恐、被骗，甚至发起攻击，黑人因而陷入危险的境地（《村子里的陌生人》）。这一过程是双方之间的博弈，陷入困境的黑人会为了捍卫自身转而向白人世界发出挑战。没有人是赢家。

致力于书写英国非裔族群身份认同问题的英国作家伯娜丁·埃瓦里斯托（Bernardine Evaristo）在其非虚构作品《致你：一部宣言》中，特别提到了一段少年时期的亲身经历，或许可以印证媒介对共同想象的塑造作用。埃瓦里斯托15岁时，班里的一个女生开展了一项社会学研究课题。她调研了班上每一位女生，问她们是否愿意和“有色人种”的家庭做邻居。这位女生后来告诉埃瓦里斯托，75%的同学都回答不愿意。“这是同龄人对我的集体拒绝。”埃瓦里斯托日后回忆。

埃瓦里斯托1959年出生于英国伦敦，母亲是英格兰人，父亲是尼日利亚人。在上世纪50年代的英国，和非洲人结婚意味着迅速成为社会底层，哪怕她的母亲是那个年代为数不多受过教育的白人女性。埃瓦里斯托出生的时候，基于肤色的歧视在英国是合法的（1965年《种族关系法》重申公共场所的种族歧视行为违法，而一直到1976年该法才趋于完善）。

身为非裔的后代、棕色皮肤的黑白混血儿，埃瓦里斯托自幼生活在种族主义者公然暴力攻击的环境中，同伴的辱骂、邻居的冷眼、家里的窗子被人丢砖头砸碎是她每天需要应对的日常经验（“种族是一种生活经验”）。

一直到成年之后她才意识到，那次曾令少年的她心惊不已的“集体拒绝”，其实和媒体宣传不无关系。在1976年种族歧视被认定为非法之前，媒体对有色人种的报道多为负面。埃瓦里斯托清楚地记得，十几岁时周围人在谈到黑人刻板印象的话题时，会突然话锋一转，说她和他们认识的其他“有色人”都不一样——听上去像是一种夸赞，实则否定了她所属的整个族裔。

在经年累月的身份对抗中，自我的边界在瓦解，个人的价值变得模糊不清，集体的荣耀亦无可追寻。少数派们仿佛被囚禁在了命运的夹层，他们想要反击、复仇，为自己和自己的身份正名。不少影视和文学作品都以戏剧化的方式叙写着他们的反扑：赚更多的钱，取得更高的地位，获得世俗意义上的成功。然而在凯茜·帕克·洪看来，这样的解决方式依然是可疑的，原因在于，那

恰恰是少数派们曾经被对待的方式：“当我们在一个摧毁我们的体系里变得比他们更好时，我们又是谁？”（《少数派的感受》）

无论从何种意义上讲，以冷静的笔触剖析自己身为少数派的感受，都是一项万分艰难的挑战。长期浸淫在一种否定自己存在的社会文化语境之中，人很难为自己的存在言说，正如人不能抓住自己的头发把自己提起来。然而在这一点上，凯茜·帕克·洪无疑是清醒的，也足够坦诚。她知道自己从小接受的教育、被抚养的方式从根本上就是为了“取悦白人”，且这种取悦的欲望已经根植在她的意识中，彼此难以剥离：“即使我宣布我为自己写作，那依然意味着我在为自己想要去取悦白人的那部分写作。我不知道如何摆脱它。”

于是她果断收回了第一人称复数，坚持用第一人称单数来写，只讲述自己，不去代表她自身经历无法辐及的人群。或许唯有这样，这本书的书写才不至于落入虚伪矫饰的道德陷阱。

3、想象力的萎缩：种族创伤是唯一的叙事吗？

如何才能将种族经验转译为外界可接受的叙事方式？为了被聆听，温和似乎是必要的，但温和和同力量有可能在同一个文本中共存吗？这是少数族裔作家所面临的共同难题。凯茜·帕克·洪一直在寻求超越种族创伤的表达途径：“我在尝试寻找一种结构，可以刺穿当时笼罩在文学界的体面政治。”在她看来，文学本应弥合文化的隔阂，然而出版界有意识地遴选民族故事的“单一叙事”却起到了完全相反的作用。

举例来讲，美国出版社通常会有一个配额，允许他们出版一位华裔美国作家的作品。在多位华裔作家当中，出版社则更倾向于复制经过市场检验的故事，而恰恰经过市场认可的故事是有关民族创伤的。于是一个群体的经验往往被表现为一种单一的叙事，一个民族被表现为一件事，长此以往这个民族的人就变成了这一件事（《致你：一部宣言》）。

同样是创作者，伯娜丁·埃瓦里斯托尝试从多个角度书写离散海外的非洲人经历。她也遭遇了类似的偏见：在白人占多数的国家创作以黑人生活为主题的作品，往往意味着被窄化为种族主义的书写，人们误以为黑人写作等同于书写种族歧视、种族偏见。鲍德温则更直白地道出自己身为黑人作家的永恒困境：“我连篇累牍地写黑人的生活，不是因为我认为这是我唯一的主题，而仅仅是因为这是我必须打开的门，在这之后才能指望写别的东西。”（《村子里的陌生人》）

无独有偶，越南裔美国诗人王鸥行在接受媒体采访时一再被要求解释“种族创伤”和他写作的关系，他对此相当警惕，称不愿将自己的作品贴上“创伤”或“战争写作”的标签，因为“我认为它们远不止于此”。当被问及如何理解自己的亚裔身份时，他的回答引人思考：“我反对诠释生活或艺术中的任何事物，因为问题在于：为谁诠释？还有更迫切的问题：为什么？”在他看来，媒体从不要求白人作家阐释自己的种族身份，不要求异性恋阐释自己的性别身份，不要求披头士乐队阐释自己如何重要。“他们的价值似乎是与生俱来的……当我把自己的身份视为需要向别人解释的东西时，那就是视自己低人一等。我根本做不到。”

与其说上述现状是政治问题造成的，不如说是事关人类对“他者”的想象力问题。我们终要面对的一大挑战是：在种族这个议题，通行的规则之下，文学能走多远？正如伯娜丁·埃瓦里斯托在《致你：一部宣言》中提出的质疑：“当一种文化的人借小说探索另一种文化时，对想象力的监管又有怎样的伦理？……在文学中强制实行某种文化隔离、种族隔离或强加其他形式的规则，这样做是否明智？”

图书出版是一门需要满足市场需求的生意，但它同样是一群人对他们所处境遇的言说。因此它足以成为一个时代的精神写照，一面映照我们共同处境的镜子。透过这面镜子，我们能看见众多对讲述者而言非说不可的事；它们如此重要，让这群人倾注时间和心血写成书。

在这个意义上，少数族裔作家面临的不公正待遇何其痛苦：在出版市场，他们首先被限定了写作的主题——讲述一个有关种族创伤的故事。其次他们在处理这个议题时要力求温和，至少得保持冷静，这样他们讲述的故事才有人听。而最大的考验是，由于讲述创伤必然受限于白人的想象力，它不能是大而化之的指责，而应当尽量私人化，起于个人经历，终于自我救赎。唯有如此，白人读者既能获知他者的苦难，又不需要为其担责。

对此，凯茜·帕克·洪的观察相当锐利：“在很多亚裔美国人的小说里，作者把角色创伤的背景设定在他们遥远的祖国或一个封闭的亚洲家庭，确保他们的痛苦不是在责难美帝国主义地缘政治或美国内部的种族主义；引起他们痛苦的外围力量——亚洲父权制下的父亲，那个时代的白人——足够遥远，所以包括读者在内的每个人都摆脱了干系。”

试想，如果一个作家在书写时，无可避免成为整个种族的代理、种族创伤的发言人，提前知晓了若以痛苦的等级来评分，二级故事就不值得讲述，十级就会成为畅销书，那么他如何同时证明自己是能够感知痛苦的人类？

在理解痛苦这个问题上，凯茜·帕克·洪坦言自己受到了苏珊·桑塔格《关于他人的痛苦》的启发：“这本书帮助我理解了：对痛苦的描述在本质上几乎就是色情的；对于那些希望通过遇见痛苦而感到高尚的读者来说，这是一种复杂的快乐源泉。”

她渐渐学会了一种表达痛苦的方式——不利用他人的偷窥欲，不去暗示读者从中得到快感。这也正是《少数派的感受》这本书在处理个人感受方面的高明之处。

在现实中，在不同时期、不同语境下，“少数派”可以是各种各样的人，亚裔、非裔、女性、残障人士、性少数群体、社会底层等等。凯茜·帕克·洪在《少数派的感受》中讲述的是自己，更是一种应对权力不对等的重要经验。她以诗人的语言、作家的觉悟精准捕捉到了种族这个宏大主题之下无数幽微隐秘、稍纵即逝的瞬间。经由这里，她希望抵达的是更为宽广的自由之地。

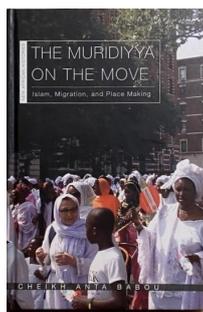
正如多丽丝·莱辛在《非洲故事集》的序言中所写：“尽管白人对黑人的暴行是人类犯下的最严重的罪行之一，但肤色歧视不是我们的原罪，只是想象力萎缩的一个体现，它阻碍了我们在阳光下呼吸的每一个生灵身上看到自己的身影。”

当少数派将每一个尴尬的困境记录下来，而不仅仅靠耐力去忍受，当他们讲述，当有人聆听，人们从每一个生灵身上看到自己的身影，作为个体的人被重新放置在时间、历史和环境之中，共情才得以可能。

【《国外族群研究动态》公众号】第 63 期

迁徙中的穆里迪亚信徒们：伊斯兰教、移民和地方建构

谢赫·巴布（Cheikh Anta Babou）（著） Ohio University Press, 2021 年



书籍简介：本书突出了跨国空间在建构迁徙后穆里迪亚信徒身份中的作用。在海外的穆里迪亚派群体中建构集体身份是一项共同但有争议的努力。对于海外穆里迪亚派组织应该承担何种使命的不同理解，揭示了信徒们在政治上的分歧，同时也挑战了该组织同质性的概念。一些信徒坚持阿哈迈杜·班巴（Ahmadu Bamba）召唤的普世性，强调传教（dawa）的重要性，而其它人则优先考虑通过加强与塞内加尔领导层的联系来保持海外穆里迪亚派身份的完整性。对于海外穆里迪亚信徒的重新想象又反过来促进了国内的文化重构。

《迁徙中的穆里迪亚信徒们》的材料来源于五个国家、多种语言的口述和档案资料，它梳理了该教派半个多世纪以来的历史，着重关注城市中的社会流动和文化转变。在这项开创性的研究中，巴布突出了达希拉（城市祈祷圈）的重要性，同时描述了穆里迪亚信徒迁徙中的传承与断裂。在这个过程中，他勾勒了推动这些人口迁徙的经济、社会政治以及其他力量，包括殖民、后殖民时期的经济危机和自然灾害。

作者简介：谢赫·安塔·巴布（Cheikh Anta Babou）是宾夕法尼亚大学历史学副教授，自2002年以来一直教授非洲历史和非洲伊斯兰教史。他是研究塞内加尔穆里迪亚教派（Muridiyya）最重要的历史学家；他就穆里迪亚教派的起源、塞内加尔人和穆里迪亚信徒的大迁徙以及塞内加尔伊斯兰苏菲教派的政治等问题发表了大量论文。

书籍介绍：亚撒哈拉地区的移民有三分之二选择前往另一个非洲国家。在这之中，不论他们是在非洲内部迁移还是前往其它大陆，相当大比例都是来自于塞内加尔。直到最近，这些塞内加尔移民大多数依然是穆斯林苏菲派教派——穆里迪亚的信徒。谢赫·安塔·巴布（Cheikh Anta Babou）呈现了这些信徒们迁徙的历史——首先是到科特迪瓦，之后是到加蓬，然后是到法国，最后是到纽约。这为读者提供了独特的路径来理解这些信徒们的世界观以及他们内部各种争论。宗教态度是他们争取经济和社会环境改善的背后动力，而年轻的穆里迪亚信徒们在离开塞内加尔后往往会变得更虔诚、更遵守教规。因而这些穆里迪亚信徒们往往对他们迁徙地的经济和宗教有着巨大的影响。

这本书包括七章，第一章以塞内加尔为背景，确立了从塞内加尔巴沃尔省——穆里迪亚的创始人阿哈迈杜·班巴的故乡和穆里迪亚教派的核心活动区——到圣路易斯和达喀尔的穆里迪亚移民们的重要性。这种迁徙不仅与经济变化有关。随着人们不断从农村向城市迁徙，出现了新形式的宗教活动、敬神方式，资源收集和分配方式；随着时间的推移，迁徙也成了穆里迪亚信徒的一个突出特点。他们开始将迁徙视为一种敬神的行为，巴布认为是这一神学观点激励了信徒自发的迁徙行动。随后的章节追溯了穆里迪亚信徒们迁徙到各个地方的历程，包括到科特迪瓦、加蓬、法国和美国，展示了穆里迪亚信徒们如何在各种遥远的社会中扎下根来，如何通过物质的流动、宗教活动、象征行动、以及回迁与塞内加尔保持联结。

穆里迪亚教派在19世纪最后十年成为了一个独特的社群，有自己的修行方式（塔里卡）。这一切都是由于创始人阿哈迈杜·班巴遭到了法国殖民政府的迫害。他们无法区分政治叛乱分子和宗教人士，因此将阿哈迈杜逐出了塞内加尔。然而，这种行为增加了他的声誉，让更多的人反感政府的行为，并选择追随于他。穆里迪亚教派原本起自卡迪里亚教派，到20世纪初，两者已经完全分道扬镳。这一时期教派的修行，意料之外地推动了农业的发展，促进了花生这一经济作物的种植，为法属西非创造了一个少有的盈利出口产业，殖民当局也因此改变了对他们的态度。

穆里迪亚教派的跨国流动源于这一产业的衰落。信徒们转移到城市，他们的生计方式也变成了个体户或是依附于城市商业。农村的农场学校消失了。取而代之的是定期聚会——城市祈祷圈的出现，聚会里有各种苏菲仪式，包括咏唱（dhikr）和赞诗的吟唱。信徒们将这一组织带到了遥远的外国。巴布强调了穆里迪亚人对其精神导师和宗教圣地的依恋，这些因素减弱了他们与出生地的联系，使他们不像一般的农村居民一般怀恋乡土。这也促成了穆里迪亚信徒们可以很快地适应城市，乃至国外的生活方式。塞内加尔的图巴（Touba）的发展就反映了这一过程。图巴经历

了一个从无到有的过程。阿哈迈杜·班巴生命的最后几年在此度过，图巴因而在他去世后成为了圣地，大量的信徒来此朝圣和定居。由于穆里迪亚信徒们的政治影响力，图巴获得了大量国家补贴，如今已是塞内加尔第二大城市。

科特迪瓦的港口城市阿比让（Abidjan）是穆里迪亚信徒们国际迁徙的第一站。穆里迪亚信徒的移民精神诞生于此，他们从这里出发前往世界的其它地方。由于咖啡和可可种植业的繁荣，科特迪瓦南部在殖民时期吸引了大量来自其北部内陆地区的移民。穆里迪亚信徒则来的稍晚一些。由于他们没有受过正式的学校教育（这在某种程度上仍然是穆里迪亚信徒流动性的一个标志），既没有资格也没有兴趣参与到政府管理或工业生产当中，因而他们是以珠宝商、小商贩、裁缝、皮革工人和匠人的身份来到阿比让。这里的商业也很发达，许多穆里迪亚信徒因为在此经商发家致富，将商业的版图扩张到欧洲与北美。

科特迪瓦之后是富裕的赤道国家加蓬，该国缺乏专业的人才。为了建设其不断扩张的首都，它从塞内加尔聘请了专家。穆里迪亚信徒们以进出口商、承包商、金匠和汽车经销商的身份，在1970年代来到这里。殖民时期的加蓬是罪犯的流放地，阿哈迈杜·班巴姆巴克长期被流放于此。因此，它在穆里迪亚信徒心中有着特殊的地位。他们在加蓬利伯维尔建造的清真寺是塞内加尔以外穆里迪亚信徒们最大的集体资产。

本书的大半篇幅都花在叙述穆里迪亚信徒到法国以及美国的迁移历程上。直到1970年代，前殖民地的居民依然可以自由进入法国。相比其它的移民群体穆里迪亚信徒们还是来得较晚，他们或者成为街头的摊贩或者经营起了自己的小店。许多曾在达喀尔和阿比让因为向欧洲人出售非洲古玩而获得成功的商人成为前往欧洲的先驱。其他条件较为一般的人则紧随其后。使用瓦洛夫语的塞内加尔人很快就在法国成了第一大塞内加尔族群。随着他们的人口增长，关于信仰和社区的内部问题的讨论也大大增加。巴黎郊区的两个穆里迪亚人社区展示了受教育的少数和绝大多数人之间截然不同的思想取向，前者希望将穆里迪亚教派转变为一个面向欧洲人的普世性的宗教团体，而后者致力于内部社区联系和世袭的精神等级制度的维护。另一个挑战来自受萨拉菲主义影响的新精英阶层，他们接受了阿拉伯化的伊斯兰教育，拒绝苏菲导向，也看不惯穆里迪亚信徒的无知与地方主义。

在纽约，一个至关重要的新因素是非裔美国人的社区，其中生活着民权运动以来皈依伊斯兰教的大量穆斯林。随着穆里迪亚信徒在哈莱姆落地生根，马尔科姆·沙巴兹清真寺成为他们进行沙拉特礼拜的关键场所，但对于苏菲派的其它实践，他们需要更多的空间。在许多非裔美国人的想象中，穆里迪亚信徒实现了中世纪西非传说中的那种穆斯林生活。然而，这并没有导致大规模改信的发生，穆里迪亚信徒因而创建了他们专属的宗教组织。黑车司机是穆里迪亚移民在纽约最常从事的职业。因为这个职业，他们在社区中也更容易遭受暴力的威胁。因为哈莱姆地区房价的上涨，他们现在也面临着房租越来越贵的现实问题。不过，穆里迪亚女信徒们倒是找到了一个赚钱的渠道：发型设计——西非编织发型在非裔美国人中很受欢迎——她们的收入因而比男性要高。

宗教制度的创新并不是毫无争议地被接受的。组织公开的游行和社交活动，比如喀斯达日或艾哈迈杜·班巴日，在社区内部引起了纷争，而这些活动与社会和政治力量的联系往往会加剧这种纷争。

巴布的研究成功论证了穆里迪亚信徒们的组织架构如何有助于他们迁徙成功。迁徙的想法来自移民本身具体的生存环境。在迁徙背景下选择或创设的制度是信徒们自主的行动，而不是他们精神领袖的倡议。巴布的研究不仅为我们提供一个全新的理解穆里迪亚信徒的视角，也为国际移民研究带来了崭新的见解，值得我们认真研读。

本文采编整理自：

Saul, Mahir. 2023. Cheikh Anta Babou, *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making*. Athens OH: Ohio University Press. *Africa* 93 (3): 436–438.

Shankar, Shobana. 2022. *The Muridiyya Diaspora - Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making* By Cheikh Babou. *The Journal of African History* 63 (3): 434–436.

延伸阅读:

Babou, Cheikh Anta. 2002. Brotherhood Solidarity, Education and Migration: The Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community of New York. *African Affairs* 101 (403). Oxford University Press: 151–170. 《兄弟团结、教育与移民：达希拉在纽约穆里迪亚穆斯林社区中的作用》

Babou, Cheikh Anta. 2005. Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912–45. *The Journal of African History* 46 (3). Cambridge University Press: 405–426. 《争夺空间，塑造地方：在殖民时期的塞内加尔，为穆里迪亚派腾出空间，1912-1945》

Babou, Cheikh Anta. 2007. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Ohio University Press. 《阿哈迈杜·班巴的圣战：塞内加尔穆里迪亚派的建立 1853-1913》

Kaag, Mayke. 2022. Faithful Journeys: Unpacking the Religious Luggage of Senegalese Murid Migrants in Europe. *Islamic Africa* 14 (1). Brill: 79–97. 《信仰之旅：解读塞内加尔穆里迪亚派移民在欧洲的宗教信仰》

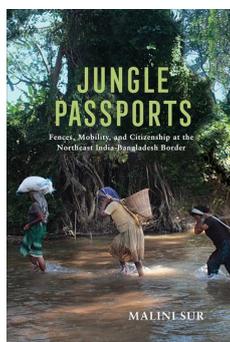
Kane, Abdoulaye. 2021. Beyond the Invisible Muslims Label: The Building of African Muslim Diasporic Communities in the West. In *Routledge Handbook of Islam in Africa*, 308–320. Routledge. 《超越隐形的穆斯林签：在西方建立非洲穆斯林散居社区》

(编译：韩燕钧，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼)

【《国外族群研究动态》公众号】第 64 期

丛林护照：印度东北部与孟加拉国边境的围墙、流动性与公民身份

马里尼·苏 Malini Sur (著) 宾夕法尼亚大学出版社，2021 年



书籍简介:

自 19 世纪以来，生活在如今印度东北部和孟加拉国边境上的居民常被许多国家贴上穆斯林“边境农民”（frontier peasants）、“山林野人”（savage mountaineers）和信仰基督教的“少数民族”（ethnic minorities）标签，他们被视为不忠诚的公民、间谍和叛徒。在《丛林护照：印度东北部与孟加拉国边境的围墙、流动性与公民身份》（*Jungle Passports: Fences, Mobility, and Citizenship at the Northeast India-Bangladesh Border*）一书中，马里尼·苏（Malini Sur）拒绝这些分类，通过他们的视角展现了真实的边境生活：在印度建造的最长且最军事化的边境墙之一——印孟边境墙之下，那里的居民生活在暴力和资源短缺之中，为了维持生计，他们需要为争取不断变化的土地权、收割稻谷、走私牲畜和衣物铤而走险。

本书挑战了已有关于充满冲突的边境线上的公民身份和流动性的概念。苏展示了国家主权划分以及关于移民和公民权的不同制度如何制造了一条之前尚未被确认的边境线，促使非法居民走上跨越边界的危险旅程。通过关注那些影响被驱逐者、难民、农民、走私者、移民、官员、律师、

神职人员和边境部队的生活世界的不同力量，她揭露了互惠与亲属制度、国家暴力的执行、非法规定和边境基础设施如何形塑了生与死的边界。基于多年民族志与档案田野调查，《丛林护照》是一部充满关怀并引人深思的佳作，见证了当下封闭国界与“非法移民”时代中生命力的韧性。

本书获得了：

-澳大利亚南亚研究协会（South Asian Studies Association of Australia）的总统图书奖（the President's Book Prize）

-美国亚洲学会的伯纳德·科恩奖（Bernard S. Cohen Prize）荣誉提名

-2022 年 choice 年度杰出学术奖（Choice Outstanding Academic Title）。

作者简介：马里尼·苏是一位人类学家和纪录片制作者，现担任西悉尼大学（Western Sydney University）文化与社会研究所（Institute for Culture and Society）的副教授和研究生研究与教学主任，她的研究和教学主题为全球和当地社会面临跨国移民和流动性的挑战。她曾接受过比较、历史和视觉方法的学术训练，在学术界内外都做出了杰出贡献。她的研究曾发表在《文化人类学》（Cultural Anthropology）、《社会与历史比较研究》（Comparative Studies in Society and History）、《现代亚洲研究》（Modern Asian Studies）等期刊上。目前，她正在负责三项与边境建构、性别身份和文化多样性有关的跨国移民研究。

书籍介绍：印孟边界长约 2545 英里（约 4096 千米），比巴以边界和美墨边界加起来还要长。从地缘政治的角度来看，印孟边界并不像巴以边境或印巴边境那样总是处于军事冲突中。然而，它同样面临着土地争夺、身份冲突以及严重的人权问题。

在《丛林护照：印度东北部与孟加拉国边界上的边境墙、流动性与公民身份》中，苏将自然生态、基础设施、商品交换和人口流动四个关键要素联系起来，探究了形塑孟加拉国和印度东北部的边境和边境社会的多重因素。她在书中提出的主要问题是：在一个受庞大边境基础设施和技术控制的边境上，当地社会面临着恐惧、不确定性和暴力带来的动荡局面，而居民又能够通过不同机会实现发展和繁荣，在这一背景下，结构与能动的互动如何促进或限制了人们的日常生活实践？为了回答这一问题，她通过民族志和档案田野调查深入探讨了印孟边界上性别化边境景观（borderscapes）的本质、历史轨迹和动态，严峻的生态环境、关于生与死的微观话语，选举与权力关系动态，以及流动性包含的地缘政治、文化和经济意涵。

第一章《罗马里-图拉之路》（The Rowmari-Tura Road）追溯了罗马里（孟加拉国边境城镇）-图拉（印度东北部城镇）之路的历史。在殖民时期，这条路线作为英国殖民政府的边境前哨，（重新）塑造了生活在边境的人们社会文化关系、地缘经济理性、围绕流动与交换形成的情谊，成为了他们在族群多样化背景中实现融合的交点。苏通过整理史料，展示了在边界划定、地理勘测与环境恶化给边境景观带来的巨大变化下，这条跨越边境的道路如何促进了区域交易，让亲属关系能够持续发展并将居住在国家边缘地区的本土居民团结起来。此外，本章还探究了印度持续加强的边境基础设施与技术建设如何阻碍了罗马里-图拉之路上生物政治意义上的“边界作为过程”（border as a process）的进程，这些设施和技术在国家领土边界培育族群民族主义（ethnonationalism）情绪，也使人们无法自由移动实现日常活动。

第二章《水稻战争与国族建设》讨论了同时作为食物和商品的水稻，如何决定了领土与边界，并对不同人和地方进行标记。苏评论道“大米——作为食物必不可少，又因代表土地所有权而充满争议——将不断变化的河中岛（char）、牧区、森林和田野紧张地联系起来”（第 45 页）。事实上，殖民时期和后殖民时期的领土划分和界定，随之兴起的新民族国家，以及这些国家边境地区军事化程度的加强，都与水稻有密切的关系。此外，边界上的大米走私被视为一种“安全威胁”（第 51 页）。管理耕地的农民和政治权威机关（第 46 页）形成联盟共同打击入侵者，这同时意味着保障生存与领土安全（第 58 页）。这是因为水稻战争不仅与“地图的失窃、耕作和贸易有关；有些时候，水稻战争常以国家的名义被挑起”（第 46 页）。

第三章《活牛走私与 Fang-Fung》探究了活牛走私中的资本主义庇护关系（capitalist patron-client relationships）以及基于地缘经济的流动，这类活动的兴起受益于正式和非正式网络与边境基础设施间的联系。作者使用当地人常说的“fang-fung”一词来说明走私活动的不确定性和风险，该词同时表达了“欺骗与依赖”（duplicity and dependency）的两重意思（第 69 页），并通过男性气质规范与权力关系价值观合法化了“理性的非法行为”（the rationality of illegality）（第 70 页）。苏的民族志反映了这些 fang-fung 社会网络——当地政客、商人、当地的中间人、边境军队、官僚、当地警察、运输工和边境居民——如何为自己带来个体和集体的收益，同时维持金字塔形的权力结构，以管理“动物走廊”（animal corridors）并促进活牛走私行为。在这一边境景观下，尽管阿萨姆邦印度教特性（Hindutva，也称印度教民族主义）政治的兴起使边境上的 fang-fung 活动变得更为复杂，边境地区的权力关系与地方政治的管理在很大程度上取决于牛经济的流通。

第四章《亲属关系，身份和“丛林护照”》通过人类学的视角探究了边境上交织的国家边界、社会边界、亲属制度以及性别化的边界景观。作者展示了来自孟加拉国平原、信仰基督教的加罗（Garó）女性如何通过“丛林护照”进行跨境贸易，从而与梅加拉亚邦（Meghalaya）丘陵上的加罗人维系族群与亲属关系。“丛林护照”一词经常被“边境加罗村民使用，表示采取将森林作为伪装掩护的方式跨越边境”（第 94 页）。本章的发现表明，孟加拉国加罗女性的丛林护照之旅很大程度上依赖于“她们与印度边境部队建立的信任和愉快的关系”（第 98 页）。印度边境部队并不认为这些“孟加拉国加罗基督徒女性”会像居住在边境上的孟加拉国穆斯林一样构成安全威胁。正是如此，“丛林护照”起到了合法化性别化边境景观的作用，尽管边境墙被不断筑起，这一边境景观将在加罗人共享的历史、文化和宗教中持续存在。

第五章《恐惧、敬畏和边境墙》转而关注印度新建设的边境基础设施和技术，包括带刺铁丝网、金属柱、混凝土前哨站、投射灯光、遥感技术和“激光治理”（laser governance）。这些设施不仅在边境居民间引发焦虑和恐惧，同样阻碍了“大象走廊”中的自然流动。印度设置的带刺铁丝网已经成为了民族主义以及宗教分歧的标志，抹杀了他者共同的地缘文化、历史、地理和族群。这些边境设施严重影响了当地居民的日常生活和生计、本土亲属关系和连接性，以及动物与自然之间的联系。此外，看到居民的焦虑和失望也迫使作者不得不学会“感受边境，测试它的温度”（第 124 页），“恐惧、敬畏与军队成为了边境社会的一部分，在历史上被用于降低死亡的风险”（第 144 页）。

第六章《阿萨姆邦的孟加拉国“嫌犯”与印度“公民”》探讨了穆斯林在印度的边缘化问题，将边境引入国家（中央和地方）关于公民身份、（非法）移民、安全、选举地理和身份政治的规定与信条下，在国家边界上发现了“赤裸生命”（bare life）的存在。作为对臭名昭著的“外国人法庭”（Foreigners Tribunals）和国家公民登记（National Register of Citizens，简称 NRC）工程进行过仔细观察和研究的学者之一，苏揭示了边境的去领土化（deterritorialization）趋势，即允许在印度任何地方出于宗教信仰和族群身份怀疑并审讯某些目标群体。此外，基于印度教特性的关于选举利益、资本主义利益、族群专政政治极化现象，以及寡头政治崛起引起的全国性分裂，都促使印度对印孟边境上的地缘政治采取更严格、暴力和激进的态度，最终，在不同国籍与宗教不断混合的背景下，印度提出了 2019 年《公民身份法》修正案（Citizenship Amendment Act，简称 CAA）。

书中的每一章都从新的视角讲述了边境形成与转变的过程，以及居住在其中的人们如何适应这些变化。本书向读者展示了边境如何可能渗透到家庭空间中，以及殖民和资本主义关系如何持续影响后殖民国家边界地区的领土形成、流动性以及社会和安全实践。书中同样引人入胜的是，苏对安全人员和边境居民间错综复杂又紧密相连的生活展开了生动描写，讲述了其中的恐惧、机会、亲属关系如何在基础设施之外形塑边境景观。同时，苏将自己也置于这一景观中，读者能够

在书中看到，在紧张的田野环境中，她作为研究者同样体验着焦虑和恐惧。对地理学家、人类学家和其他社会科学家来说，如果对边境、流动性、后殖民国家形成、性别问题、财产以及法律在国家边界的运作感兴趣，本书无疑是必读之作。

本文采编整理自：

- Sanyal, R. 2022. Review of the book *Jungle passports: fences, mobility, and citizenship at the Northeast India-Bangladesh border*, by Malini Sur. *Antipode*, 1st March.
- Sufian, A. 2023. Review of the book *Jungle passports: fences, mobility, and citizenship at the Northeast India-Bangladesh border*, by Malini Sur. *Eurasian Geography and Economics*, 64(6), 788-791.
- Sur, M. 2021. *Jungle passports: Fences, mobility, and citizenship at the Northeast India-Bangladesh border*. University of Pennsylvania Press.

延伸阅读：

- De León, J. 2015. *The land of open graves: Living and dying on the migrant trail* (Vol. 36). CA:University of California Press. 敞坟之地：移民路上的生与死
- Krishna, S. 1994. Cartographic anxiety: Mapping the body politic in India. *Alternatives*, 19(4): 507-521. 地图焦虑：印度身体政治地图
- Sufian, A. 2022. Geopolitics of the NRC-CAA in Assam: Impact on Bangladesh-India Relations, *Asian Ethnicity*, 23(3),556-586. 阿萨姆邦公民注册工程的地理政治：对孟加拉国和印度关系的影响
- Sur, M. 2016. Battles for the golden grain: paddy soldiers and the making of the Northeast India-East Pakistan border, 1930-1970. *Comparative Studies in Society and History*, 58(3): 804-832. 金谷之战：稻田士兵与印度东北部-巴基斯坦东部边境的形成，1930-1970
- Van Schendel, W. 2002. Stateless in South Asia: the making of the India-Bangladesh enclaves. *The Journal of Asian Studies*, 61(1): 15-147. 无国家的南亚：印度-孟加拉国飞地的形成
- （编译：李笠箫，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼）

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 410 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn