

“印度母亲”与印度的民族主义想象

贾 岩

摘要：19世纪末，孟加拉知识分子以本土萨克蒂信仰为基础，首次将“印度母亲”构建为一个具有民族主义色彩的政治隐喻。20世纪上半叶，世俗民族主义和印度教民族主义两股力量在独立运动的进程中逐渐分化，双方均将“印度母亲”再现为符合自身意识形态的有限的民族主义想象，并通过围绕这一概念开展的一系列意义生产、视觉表达和话语实践，将抽象的民族主义理念转化为可以被民众感知、认同的对象。甘地和尼赫鲁对“印度母亲”的构想具有“去神祇化”的世俗主义倾向，前者以多元宗教的平等共存为核心，后者以广大无产阶级的觉醒进步为标志。相反，以团家族为首的印度教民族主义者强调“印度母亲”作为“印度教特性”化身的神圣性以及作为“印度教徒”母亲的专属性，他们利用图像、建庙、朝圣、口号等手段，不断释放“印度母亲”在强化“印度教徒”文化凝聚力和民族认同方面的潜能。莫迪执政以来，印度教民族主义强势发展，团家族通过策略性地运用“印度母亲必胜”这一口号，在穆斯林“他者”中进一步划分敌友，扩大自身势力，同时对国大党世俗民族主义的传统话语空间造成挤压。

关键词：印度母亲；世俗民族主义；印度教民族主义；国大党；团家族

收稿日期：2020-05-10

作者简介：贾岩（1988~），北京大学外国语学院助理教授。主要研究领域：印度语言文学、中印文学关系、印度文化。

在现代印度的政治口号史上，似乎没有哪句比“印度母亲必胜”（Bharat Mata ji Jai）的生命力更久、影响力更大。这句口号曾在独立运动中鼓舞印度儿女投身反英斗争，也曾促使印度教极右分子以“印度母亲”的名义将子弹射向“国父”甘地的胸口。^①2014年纳伦德拉·莫迪就任总理以来，“印度母亲必胜”已然成为他几乎所有演讲的固定部分，响彻独立日的红堡、竞选季的拉贾斯坦乡村

^① 1948年1月30日，印度教民族主义者纳图拉姆·高德塞（Nathuram Godse）因反对甘地在印巴分治问题上过于照顾穆斯林的利益而将其杀害。诸多证据表明，“印度教特性”的提出者萨瓦尔卡（见下文）参与了针对甘地的刺杀行动。

和国事访问间歇的纽约麦迪逊花园广场。与此同时，随着莫迪政府连续出台一系列强硬的印度教民族主义政策，这句口号也在印人党和国大党、印度教徒和穆斯林之间不断引发论战。由此看来，“印度母亲必胜”不仅是一句口号，更是一个深度参与并影响现代印度历史进程的话语实践，考察其核心概念——“印度母亲”——对于理解现当代印度的社会思潮、党派政治、宗教关系、国族整合等议题具有不容忽视的价值。

“祖国母亲”是对国家进行的人格化表述，这在包括中国在内的很多国家都有体现。作为一种隐喻结构，“祖国母亲”本质上“是将‘母亲’和‘儿女’的血缘关系和情感体验投射和迁移至‘祖国’和‘国民’的关系上，进而使后者的关系变得可理解和可体验”。^①这种个体和国家间的“拟血缘关系”对于塑造公民的民族认同和凝聚力、建构主权国家的合法性具有重要意义，因此在民族主义话语中广为应用。借用本尼迪克特·安德森的定义，我们可以把“印度母亲”理解为印度的民族主义者用于将自己的民族/国家“想象”为某种“共同体”的隐喻结构；由于民族主义者之间的意识形态差异，这些被想象出来的共同体本质上都是“有限的”，即存在明确的地理或族群边界。^②那么，对于世俗民族主义和印度教民族主义这两支现代印度历史上最主要的民族主义力量而言，“印度”和“母亲”在概念上分别包含什么、排斥什么，想象的限度在哪里？不同的“印度母亲”版本间存在怎样的共性、差异和张力？抽象的民族主义理念如何借助文学、美术、影视、建筑、造像、朝圣、口号等具象的“印度母亲”表述，转化为可以被民众感知、共情和认同的对象？本文将在回答上述问题的过程中，对19世纪末以来“印度母亲”的概念史作系统考察，以揭示其在印度民族主义进程中的多元涵义和重要作用。

一、“印度母亲”的孟加拉起源

在印度，将大地神母化的观念古已有之。《梨俱吠陀》中，天为父，地为母，“天父/地母”（Dyava-Prthivi）常以复合神的形象出现，被奉为“万神之双亲”、“众生之父母”，是物质的提供者、生灵的庇护者、正法的维持者。^③在之后的印度教典籍中，“大地女神”（Bhudevi或Prthivi）成为重要的神话角色：在《罗摩衍那》尾声，她裂开身躯，将受辱的女儿悉多带离凡间；在“往世书”里，她被恶魔拖入海底，从而引出毗湿奴化身野猪拯救世界的故事。与《梨俱吠

① 潘祥辉：《“祖国母亲”：一种政治隐喻的传播及溯源》，载《人文杂志》，2018年第1期，第93页。

② Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition), Jaipur: Rawat Publications, 2015[1983], p.6.

③ 巫白慧译解：《〈梨俱吠陀〉神曲选》，商务印书馆2010年版，第46页。

陀》相比，后期的“大地母亲”虽从二位一体的天地双神中独立出来，但仍带有明显的自然神属性，象征着孕育万物、承载“世界”的广袤大地，是一个没有明确物理界限、文化内涵和外在形相的抽象观念。^①

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”这一带有强烈民族主义色彩的政治隐喻。该现象发端于孟加拉并非偶然，而是与这里特殊的历史文化土壤密切相关。一方面，作为英印殖民前期的统治中心，孟加拉诞生了印度最早的一批印度教出身、受西方影响的现代知识分子，他们的“印度”观开始带有鲜明的民族国家意识。由这些知识分子发起的改良运动（如拉姆莫汉·罗易创立的“梵社”），在批判印度教传统陋习的同时，强调印度教作为一套古老哲学体系的优越性。他们试图通过挖掘印度教经典，重建被异族破坏的社会和道德秩序，召唤属于印度教文明的黄金时代。另一方面，孟加拉是印度教萨克蒂教派（Shaktism）最为活跃的地区，素来有女神崇拜的传统。该教派将阴性力量“萨克蒂”（Shakti）视为宇宙的终极实在，祭拜由“萨克蒂”化身而成的众多女神。萨克蒂信仰为国家神母化提供了现成的阐释框架，这在孟加拉语小说《阿难陀寺》（*Anandmath*）中有充分体现。

《阿难陀寺》是孟加拉语现代文学先驱班吉姆·钱德拉·查特吉（Bankim Chandra Chatterjee）发表于1882年的长篇小说。该作以1770年孟加拉大饥荒为背景，演绎了印度教僧侣反抗英国东印度公司残酷统治的历史故事。班吉姆并不是最早用“母亲”隐喻“印度”的孟加拉语作家，但他对“印度母亲”的阐述却最具系统性和影响力。^②在《阿难陀寺》第六章，因饥荒流离失所的马亨德拉来到起义僧聚集的阿难陀寺，寻求庇护。僧侣带他先后敬拜了寺内供奉的四尊神母像，即萨克蒂和她最重要的三个化身——迦戈塔德利（Jagaddhatri，又译“庇世母”）、迦利（Kali，又译“时母”）、杜尔迦（Durga，又译“难近母”），并让马亨德拉以子民的身份，在每尊神母像前念诵“礼赞母亲”（*Vande Mataram*）的祷词。在僧侣的阐述中，迦戈塔德利、迦利和杜尔迦不再

^① Archana Venkatesan, “Bhū (devī)”, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, eds. Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, Vasudha Narayanan, http://dx.doi.org/10.1163/2212-5019_beh_COM_1030270.

^② 从已知材料来看，基兰·钱德拉·班纳吉（Kiran Chandra Banerjee）发表于1870年代的孟加拉语戏剧《印度母亲》（*Bharat Mata*）是最早使用这一意象的文学作品，该作相关讨论详见 Indira Chowdury-Sengupta, “Mother India and Mother Victoria: Motherhood and Nationalism in Nineteenth-century Bengal”, *South Asia Research*, vol.12, 1992, p.22 ~ 31. “印地语文学之父”帕勒登杜·赫利谢金德尔（Bharatendu Harishchandra）1877年的戏剧《印度母亲》（*Bharat Janani*）很可能参照了基兰的作品。

是单纯的宗教偶像或哲学符号，^① 而是“印度母亲”分别在过去、现在和未来的幻化。迦戈塔德利雍容华美、仪态庄严，象征“母亲”的过去，她以世界守护者的姿态昭示着古印度文明的辉煌。迦利身无蔽衣、神色暴戾，象征“母亲”的现在，她的黧黑肤色和骷髅项链代表印度正在经历的殖民苦难。杜尔迦英姿勃发，金光灿灿，象征“母亲”的未来，她那武器加持的十只手臂和驱魔镇妖的狮子坐骑，预示着印度浴火重生后的尊严和力量。起义僧告诉马亨德拉，只有当印度的所有子民都学会用“母亲”称颂她的时候，她的形象才会从迦利变为杜尔迦。^②

这一幕对于大多数像马亨德拉这样生活于殖民统治下的普通印度民众来说，都是一个颇具启蒙意义的时刻，因为它用人们习以为常的宗教符号和仪轨，激活了一种名为“民族主义”的新的政治意识。班吉姆借用萨克蒂教派的宗教观和形象学，将“印度母亲”构建为一个具有社会动员力的政治概念。这一构建过程包含三个层次：第一，用“萨克蒂”指代印度，赋予国家以至高无上的神圣性；第二，将神母和信众的宗教关系阐释为母亲和子民的血亲关系，使宗教意义上的“帕克蒂”（Bhakti，或“虔爱”）转化为世俗意义上的爱国之情；第三，用外在显现和内在神格各异的三位女神为“印度母亲”赋予时间性，将其再现为一套客观存在、线性演进的历史叙事。在这套叙事中，英殖民者是促使萨克蒂化身迦利的阿修罗，曾经伟大的“印度母亲”由此坠入“黑暗时代”（Kali Yug），平息迦利之怒的神话理想在现实中转化为反抗英国统治、重建印度辉煌的历史使命，而这份使命就落在全体印度人身上。正如小说中反复出现的歌曲《礼赞母亲》（*Vande Mataram*）中唱到的：“有七千万喉咙的呐喊 / 和一亿四千万手执的利剑 / 母亲啊，谁还敢说你孱弱不堪？”^③

《阿难陀寺》出版后不久便遭英印当局查禁，但班吉姆宣扬的民族主义精神却借助《礼赞母亲》的歌词在全印流传。这首歌由罗宾德拉纳特·泰戈尔亲自谱曲，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）运动中广泛用于群众集会游行，随后成为印度民族独立运动最具代表性的战歌。《礼赞母亲》极大地激发了印度人的好战性，但它传达的民族主义想象实际上具有相当温和的一面。在歌词中，“印度母亲”既是“庇护子民、惩击寇仇”的战士，也是“水流甘美、瓜果丰饶”的大地；既是“手持十种兵器的

^① 在怛特罗教（Tantrism）教义中，迦戈塔德利、杜尔迦、迦利分别代表自然界最初物质的三种本质，即“喜德”（sattva）、“忧德”（rajas）、“暗德”（tamas）。喜德是物质趋于明朗、纯净、有序的积极性趋势，忧德是物质变化、运动、更新的稳定趋势，暗德是物质趋于迷惘、迟钝、漠然的消极趋势。

^② Bankim Chandra Chatterjee, *The Abbey of Bliss* [Anandamath], trans. Nares Chandra Sen-gupta, Calcutta: Padmini Mohan Neogi, n.d., p.38 ~ 43.

^③ 同上，p.32 ~ 33.

杜尔迦”，也是“立于莲花之上的拉克希米”。^①事实上，当孟加拉画家阿班宁德拉纳特·泰戈尔（Abanindranath Tagore）1905年第一次尝试用画笔为“印度母亲”赋予形象时，他选择的原型恰恰是印度教女神拉克希米（Lakshmi），而非杜尔迦。^②阿班宁德拉纳特笔下的“印度母亲”面容素雅、衣着简朴，颇有世俗女子的特征，但她的四只手臂、身后的光晕和足下的白莲又显示出她的神性。她手里握着的不是兵戈，而是书籍、稻谷、白布和念珠，象征物质和精神的自给自足，迎合了当时“斯瓦德西”运动抵制英国商品、发展本土经济的主张。但这幅画作对“印度母亲”温和克制的再现并不符合独立运动的斗争需要，因此未能在当时产生广泛影响。

《礼赞母亲》在印度民族独立运动中扮演的角色是相当复杂的，它在联合不同民族主义力量的同时，也在异质社群间制造了争议，原因在于其强烈的印度教色彩。班吉姆对“印度母亲”的构建除了根植于印度教萨克蒂教派的神祇体系之外，还建立在一种对非印度教徒的排他意识之上。《阿难陀寺》里的反叛僧将穆斯林和英国人统称为“异教徒”，他们面对无法拯救“印度母亲”的现实困境，甚至得出了英国统治比穆斯林统治优越的结论，因为他们相信英国人可以给印度带来科学和教育，但穆斯林带来的只有压迫。^③然而，这一点在当时持不同主张的民族主义者眼中均未成为问题：印度教民族主义团体对《礼赞母亲》推崇至极，因为歌曲迎合了他们印度教至上、反穆斯林的意识形态；甘地、尼赫鲁等倡导世俗民族主义的国大党领袖同样推崇《礼赞母亲》，他们看重这首歌在不合作运动中激发爱国热情和抵抗意识的政治功能，较少关注歌词隐含的宗教意味。1930年代，国大党人试图将《礼赞母亲》确立为印度“国歌”（national song）的努力遭到了穆斯林群体的反对，他们批驳歌词中充斥的印度教象征主义和偶像崇拜倾向，以及小说《阿难陀寺》里的仇穆言论。结果是，1937年被采纳为印度“国歌”的《礼赞母亲》删去了所有包含印度教元素的内容，仅保留了展现“印度母亲”自然之美的前两节。由于同样的原因，《礼赞母亲》在角逐印度共和国国歌（national anthem）的过程中，败给了更加世俗化的《人民的意志》（*Jana Gana Mana*）。

从世俗民族主义者和印度教民族主义者对《礼赞母亲》的接受来看，二者表面上的“共识”背后实则隐藏着一系列关乎国家想象、政治路线和宗教政策的本

^① Bankim Chandra Chatterjee, *The Abbey of Bliss* [Anandamath], trans. Nares Chandra Sen-gupta, Calcutta: Padmini Mohan Neogi, n.d., p.38 ~ 43.

^② 阿班宁德拉纳特被誉为“印度现代美术之父”，是罗宾德拉纳特·泰戈尔的侄子。这幅水彩画是目前已知以“印度母亲”为主题创作的最早的艺术作品。

^③ Bankim Chandra Chatterjee, *The Abbey of Bliss* [Anandamath], trans. Nares Chandra Sen-gupta, Calcutta: Padmini Mohan Neogi, n.d., p.197 ~ 201.

质区别。随着这两支民族主义力量在20世纪30年代日益分化，二者围绕“印度母亲”所进行的意义生产、形象塑造和话语实践也走上了迥然不同的道路。

二、从地图到村妇：披着世俗外衣的“印度母亲”

《印度共和国宪法》称印度为“世俗的”民主共和国。然而，印度文化中根深蒂固的宗教性以及近代以来宗教在社会政治领域发挥的巨大作用，使“世俗国家”在印度语境下具有了与西方语境截然不同的涵义。甘地和尼赫鲁无疑是印度世俗化进程中最重要的两个推手。身为虔诚的印度教徒，甘地相信“所有宗教都是真实的”，且“所有宗教都如印度教般亲近”，世俗国家的任务就是为各宗教提供一个平等共存、和谐发展的政治空间。作为务实的政治家和无神论者，尼赫鲁本能地相信“所有宗教都是不真实的”，但他必须“在不侵害民主体制的前提下为它们提供和平运转的自由”。^①两人都曾借用“印度母亲”来诠释自己的国家想象，他们使班吉姆笔下的“印度母亲”褪去神的光环，焕发出前所未有的世俗气质。

甘地一向把印度人民内部跨越地域、信仰、阶级的平等与融合视作不合作运动成功的基石。他认同“印度母亲”蕴含的团结作用，但也对这个概念背后的印度教特性保持警惕，反对将它作为一个排他性的印度教概念加以使用。1920年前后，印度的穆斯林领袖发动“哈里发运动”（Khilafat Movement），在声援奥斯曼帝国、反对英国的同时，也把印度教徒视为斗争对象，印穆关系趋于紧张。在此情形下，甘地在《青年印度》（*Young India*）上发表文章，讨论政治口号对宗教关系的影响。他表示，群众集会时，穆斯林高喊“真主至大”（Allah-o-Akbar）、印度教徒疾呼“礼赞母亲”或“印度母亲必胜”的行为只会加剧印穆分裂，两个群体不仅要接受并喊出彼此的口号，还要加上一句“印穆必胜”（Hindu Musalman ki Jai），以强化民众作为“印度人”的整体观念。^②

1936年10月25日，甘地来到贝纳勒斯（今瓦拉纳西）恒河之畔，为新落成的印度母亲庙（Bharat Mata Mandir）揭幕。这座由慈善家西瓦伯勒萨德·古普塔（Shivprasad Gupta）赞助兴建的两层建筑是印度历史上第一座以“印度母亲”命名的庙宇，也是对甘地宗教平等主义思想的一次生动诠释。与传统寺庙不同，这座印度母亲庙没有供奉任何神像，而是在建筑内部的地面上，用大理石雕刻了一幅巨型印度地形图。较之班吉姆的版本，这位地形图版“印度母亲”的身上几

^① Donald Eugene Smith, *India as a Secular State*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p.148, 154 ~ 155.

^② S.N. Sahu, “Gandhi was against forcing words down one’s throat”, *Hindustan Times*, April 28, 2016, <https://www.hindustantimes.com/analysis/gandhi-was-against-forcing-words-down-one-s-throat/story-0B4d7iBhoZcOnGWMpXugJI.html>.

乎看不到任何印度教色彩：标记它“印度”身份的不再是各种印度教符号，而是大体上的“国家轮廓”；展示它“母亲”特质的，不再是印度教女神形象，而是承载山川河流的印度次大陆。从某种意义上说，这位“印度母亲”是现代地形勘测技术和印度传统中“大地女神”意象的结合。它所传达的是一种基于领土民族主义的世俗国家表述，目的是让每个人庙参观者都能“在视觉和观念上有效地占有”自己栖居的国家领地。^① 值得一提的是，设计者所采用的是“完整印度”（Akhand Bharat）即阿育王统一南亚次大陆时孔雀帝国的地理疆界，这在当时体现出较强的印度文明复兴意识和反殖民立场。

甘地在揭幕致辞中说：“我希望，对于包括哈里真在内的拥有不同宗教、种姓和信条的人们来说，这座庙能够成为一个世界主义的平台，为促进国家的宗教团结、和平与友爱做出非凡的贡献。”^② 他认为，敬拜同一个虔爱对象（祖国）可以使不同宗教的信徒团结在爱国主义的统一信仰之下。换言之，在甘地的理想中，印度母亲庙象征着一座开放、包容、世俗的民族主义乌托邦。当超过2万5千名从各地赶来的印度教徒、穆斯林、锡克教徒、帕西人、耆那教徒、佛教徒和无神论者汇聚在揭幕仪式现场时，似乎预示着这个乌托邦的实现并非空想。但正如一些学者指出的那样，与地图本身的宗教中立主义相反，地图之外的寺庙空间却充斥着高种姓印度教元素：揭幕仪式上，八位婆罗门祭司一边吟诵《梨俱吠陀》一边举行火祭（havan）；低种姓者只有用肥皂净身后，才被允许入庙参加所谓的“跨种姓斋席”。^③ 由此看来，印度母亲庙的开放性实际上是相当有限的。即便是那些进入寺庙的高种姓印度教徒，也不一定能获得甘地所预期的情感反应。因为传统印度教敬神仪式的核心是“见”（darshan），即信徒和神明的双向注视，这一过程必须有神像（murti）参与。抽象的地形图可以被敬拜者注视，却无法注视敬拜者，因此爱国之情的生成往往只能通过把地图想象成神母的方式间接实现，其效果往往不佳。^④ 或许正是为了解决这一问题，后世的寺庙管理者在地图前增设了一幅“印度母亲”画像，但这幅画像的印度教民族主义样式（见下节）使印度母亲庙的定位彻底偏离了甘地的初衷。

印度共和国首任总理尼赫鲁对“印度母亲”也有自己独特的反思，他在《印

^① Richard Helgerson, *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.107.

^② Mahatma Gandhi, “Speech at Bharat Mata Mandir, Banaras”, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Electronic Book), New Delhi: Publications Division Government of India, vol.70, 1999, p.7.

^③ Charu Gupta, “The Icon of Mother in Late Colonial North India: ‘Bharat Mata’, ‘Matri Bhasha’ and ‘Gau Mata’”, *Economic and Political Weekly*, November 10, 2001, p.4292.

^④ Sumathi Ramswamy, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Durham and London: Duke University Press, 2010, p.157 ~ 159.

度的发现》(*The Discovery of India*) 一书中专门用一节的篇幅来阐释对这一概念的理解。尼赫鲁在文中忆及独立运动期间的一次乡间集会, 村民们高呼着“印度母亲必胜”的口号迎接他的到来, 当他追问“这位印度母亲是谁”时, 村民们一时竟无言以对。有人回答“大地”(dharti), 但尼赫鲁的认识显然超越了这一维度:

什么“大地”呢? 是他们乡村特别的一块呢? 还是一区一省内的所有各块呢? 或是在全印度之内呢? ……那印度的山岳和河流、森林及供给粮食的广阔的农田, 对我们都是宝贵的, 但归根到底最宝贵的还是散居于广大土地上的印度人民, 就像他们和我一样。“Bharat Mata”, 即“印度母亲”, 主要的就是这千百万人民, 它的胜利就意味着人民的胜利。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”, 这个意识逐渐地渗入他们的脑海, 他们的眼睛都发亮起来了, 好像他们有了一个伟大的发现。^①

这个“伟大的发现”为“印度母亲”赋予了崭新的社会主义内涵。在尼赫鲁的表述中, “印度母亲”不再是“子民”崇拜的神化对象, 它开始真正具有了“人”的属性。相应地, 国民对“印度母亲”的感知和认同方式, 也从想象一种与更高实在的依附关系, 转化为对自身价值的领悟与挖掘。人民不再是渺小的平凡个体, 而是承载和缔造国家命运的主体。由此激发的民族主义不再像独立运动时那样以对抗外来入侵者为目的, 而是以自我建设为使命, 洋溢着乐观的进步主义精神。这一转变对于刚从殖民统治和印巴分治的混沌中建立起来的印度共和国尤为重要, 同时也符合1950年代尼赫鲁动员全民参与国家经济建设的战略需求。1957年上映的印地语名片《印度母亲》(*Mother India*) 本质上就是对尼赫鲁民族主义理念的影视化表达。该片将“印度母亲”再现为一位平凡而坚韧的农村妇女, 用理想化的方式展现了她以及由她代表的印度农民的自强不息, 从而“为印度这个年轻国度的发展提供经济和道德基础”。^② 值得一提的是, 尼赫鲁式的“印度母亲”与新中国的人民民主观不谋而合, 因此很容易在1950年代的中国社

① 尼赫鲁:《印度的发现》, 向哲溶、朱彬元、杨寿林译, 上海人民出版社2016年版, 第43~44页。

② Brigitte Schulze, “The Cinematic ‘Discovery of India’: Mehboob’s Re-Invention of the Nation in Mother India”, *Social Scientist*, vol.30, 2002, p.73. 用村妇比喻“印度母亲”的表述在印地语文学中早有先例。著名阴影主义诗人苏米德拉南登·本德(Sumitranandan Pant)在诗歌《印度母亲》(*Bharat Mata*) 中写道:“印度母亲——农村的妇女 / 她的满是尘土的肮脏衣襟 / 飘拂在绿色的田野中 / 恒河和叶木纳河流着她的眼泪 / 她是一尊憔悴的土偶”(刘安武译)。“边区文学”的开创者、小说家帕尼什沃尔纳特·雷奴(Phanishwamath Renu)正是在这首诗的影响下, 将自己的代表作命名为《肮脏的边区》(*Maila Anchal*, 中译本译作《肮脏的裙裾》)。

会引发共鸣。冰心在1954年发表的《印度之行》中记录了她与一位陌生印度村妇之间的情谊：“我们拥抱着，我闻得到她破旧的衣巾上的太阳和尘土的香气，她就是印度人民和土地上的一切，我把印度‘母亲’，紧紧地拥抱在我的怀里了！”^①可见，类似的农业社会经验和相近的主流意识形态，在情感和认知层面为“中印兄弟”时期的两国交往赋予了某种特殊的亲近感。

与甘地相比，尼赫鲁对“印度母亲”的定义同样是世俗的，但二人的阐释路径却截然不同。甘地的世俗主义是基于宗教的，其内核是各宗教的平等团结，在此基础上想象的“印度母亲”本质上是一种无所不包的共同信仰。尼赫鲁的认识则是基于阶级的，他的“印度母亲”观带有鲜明的社会主义倾向，不仅强调以奉献为中心的集体主义精神，还强调对社会底层的关切。在1936年出版的自传中，尼赫鲁对时下用女郎形象再现“印度母亲”的流行做法提出质疑：“我们想象中的这位美丽女郎能够代表田间地头的赤膊农民和工厂里的驼背工人吗？她又是否代表长久以来压榨百姓、对他们施以暴行、甚至使他们沦为不可接触者的那一小撮人呢？”^②言下之意，“印度母亲”不仅要代表无产者的声音，还要将剥削阶级拒之门外，即便他们享有“印度公民”的身份。这体现了尼赫鲁“印度母亲”观的重心和边界。

甘地和尼赫鲁为国大党确立的世俗主义路线在英迪拉·甘地执政时期发生了偏移。借由第三次印巴战争奠定印度在南亚的绝对优势后，这位以强硬著称的女总理被拥戴为杜尔迦女神。“英迪拉即印度、印度即英迪拉”（Indira is India and India is Indira）一度成为当时最著名的政治口号，印度的国家领导者第一次化身成了至高无上的“印度母亲”本尊。这位“印度母亲”的御外战略诚然鼓舞了印度人的民族主义气势，但她在“紧急状态”期间（1975~1977年）对本国“子民”采取的种种措施却也挫伤了印度民主。1976年，英迪拉将“世俗国家”写入印度宪法，可当她四年后再度当选总理时，却有所反复，开始向曾经被父亲尼赫鲁宣布为“非法”的印度教民族主义团体示好，削弱了国大党此前的世俗主义原则。

三、印度教民族主义者的至上神明

印度教民族主义脱胎于19世纪末的印度教文化复兴运动，在20世纪上半叶逐渐发展为一股颇有影响的社会政治力量，其终极理想是在象征雅利安文明黄金时代的“婆罗多之地”（Bharatvarsha）上建立一个“印度教国家”（Hindu

^① 冰心：“印度之行”，《冰心全集》（第三册），卓如编，海峡文艺出版社1994年版，第249页。此处，冰心很有可能借鉴了尼赫鲁在《印度的发现》中的表述。

^② Jawaharlal Nehru, *An Autobiography*, New Delhi: Penguin, 2004, p.448.

Rashtra)。^①1915年成立的印度教大会（Hindu Mahasabha）和1925年成立的国民志愿服务团（Rashtriya Swayamsevak Sangh）为印度教民族主义运动奠定了组织基础，维纳耶克·达莫德尔·萨瓦尔卡（Vinayak Damodar Savarkar）1923年的著作《印度教特性》（*Hindutva*）为该运动绘制了意识形态蓝图。

萨瓦尔卡对“印度教特性”的定义基于民族而非宗教，他认为“印度教特性”与印度教（Hinduism）的本质区别在于，“印度教特性”包含“接受印度教民族（Hindu race）作为一个整体存在的所有思想和活动”，它与任何特定的印度教教义或信条无关。^②因此，在“印度教特性”的相关表述中，印度教往往是工具，而非目的。相应地，萨瓦尔卡对“印度教徒”的定义也不限于单纯的印度教信徒，而是囊括了所有将印度同时视为“祖地”（*pitribhumi*）和“圣地”（*punyabhumi*）的人群。据此标准，同样是世代生活于次大陆的印度人，印度教、锡克教、佛教、耆那教等印度本土宗教的信仰者均被归为“印度教徒”，而穆斯林和基督徒却被排除在外，因为他们的圣地在麦加或耶路撒冷。这一标准能够最大化地划分并整合印度的主体民族，同时通过确立与“他者”的对立关系增强主体民族的凝聚力，为建立“印度教国家”奠定基础。

在印度教民族主义者的观念中，“印度母亲”享有至高无上的象征地位。以国民志愿服务团为例，“印度母亲”不仅是团员每日祷词（*prarthna*）的重要主题，更是入团誓词（*pratigya*）中唯一被要求效忠的对象；^③在国民志愿服务团创办的2万多所学校里，“印度母亲”以各种各样的形式出现在学生的课本、教室的墙上以及每天课后的思想教育中。^④事实上，印度教民族主义者很少推崇某位特定的印度教大神，不仅因为这样的做法会造成“印度教徒”内部的教派分化，还因为没有哪位印度教神祇能像“印度母亲”一样，可以如此完美地浓缩“印度教国家”理想，并将复杂的“印度教特性”理论再现为大众可知可感的形象。

以国民志愿服务团为核心的“团家族”（*Sangh Parivar*）围绕“印度母亲”进行了高度标准化的视觉建构。^⑤一幅典型的印度教民族主义版“印度母亲”肖像通常由重叠的两部分构成。位于前景的“母亲”以杜尔迦女神为原型，头顶华冠，后有光晕，身着红底金边沙丽，背倚狮子坐骑，右手施无畏印，左手握团家

① 借用萨瓦尔卡的描述，“婆罗多之地”指“从印度河到海洋”（from Sindhu to sindhu）的广袤疆域。

② V.D. Savarkar, *Hindutva*, Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1969[1923], p.3 ~ 4.

③ Suchitra Kulkarni, *RSS-BJP Symbiosis: On the Cusp of Culture and Politics*. New Delhi: Prabhat Prakashan, 2017.

④ Nandini Sundar, “Teaching to Hate: RSS’ s Pedagogical Programme”, *Economic and Political Weekly*, April 17, 2004, p.1605 ~ 1612.

⑤ “团家族”指的是以国民志愿服务团为首的印度教民族主义组织网络，成员组织遍及印度社会各界，包括印度人民党（*Bharatiya Janata Party*）、世界印度教大会（*Vishva Hindu Parishad*）、印度工人联盟（*Bharatiya Mazdoor Sangh*）、印度农民联盟（*Bharatiya Kisan Sangh*）、全印学生会（*Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad*）等。

族专用的三角赭色旗（Bhagwa Dhvaj）。位于背景的“印度”则以团家族认为的“完整印度”版图形式呈现，上、中、下分别是白色的喜马拉雅山、绿色的次大陆和蓝色的印度洋，地图疆域包含今巴基斯坦、阿富汗、斯里兰卡、孟加拉国、尼泊尔等南亚诸国。“母亲”的身体及其附属物几乎占据了“完整印度”的全部版图，旨在彰显“印度”和“母亲”二位一体的神圣关系。在这幅“印度母亲”像中，我们既可以看到班吉姆笔下以萨克蒂女神为代表的文化民族主义，又可以看到瓦拉纳西印度母亲庙所体现的领地民族主义。两种意识相互补充，不仅为“母亲”赋予了现代民族国家的主权内涵，同时将“印度”抽象的国家空间展现为具象的神圣祭拜物。

印度教民族主义者对“印度母亲”的图像表达集中体现了“印度教特性”的三个重要特征。第一，基于印度教中心主义的有限包容性。图像设计者选取的大都是具有鲜明印度教特色、同时可被其他本土宗教信仰者共享的符号，如沙丽、无畏印、赭色、狮子、去神秘化的杜尔迦女神（手臂从十只改为两只）等，却未吸纳任何锡克教、佛教或耆那教特有的视觉元素。这种单向的共享性说明了“印度教徒”概念内部的中心/边缘结构，伊斯兰教和基督教元素的彻底缺失显示出“印度教特性”明确的排他性。

第二，集和平与武力于一体的两面性。与暴戾的迦利不同，杜尔迦外表仁慈祥和，颇有“母仪天下”的风范；相反，狮子坐骑作为杜尔迦形象不可分割的一部分，代表了“印度母亲”潜在的战斗性。有时，“印度母亲”的攻击性并不借助狮子直接体现，而是通过渲染“母亲”的受难者形象，来唤起“儿子”们尚武的男子气概。例如，在团家族的惯常叙事中，穆斯林往往被描述为凌虐“印度母亲”的罪魁祸首，他们用印巴分治肢解了“母亲”的双臂（比喻今巴基斯坦和孟加拉国）。^①可以说，杜尔迦与狮子、受辱的“母亲”与被激怒的“儿子”、乃至印人党与国民志愿服务团的关系，都是“印度教特性”一体两面的表现。

第三，阐释和运作的灵活性。在保证核心要素不变的前提下，标准化的“印度母亲”肖像可以为印度教民族主义者提供丰富的解读向度和改造空间，有时为了迎合不同需求，甚至会呈现出截然相反的效果。在一些激进的版本中，“母亲”和狮子呈暴烈相，伊斯兰教、基督教和资本主义被描绘成三条亟待制服的巨蛇；有时，“完整印度”的版图会外延至整个东南亚，昭示着团家族扩张主义的野心。但在一些世俗倾向的版本中，“母亲”身后的印度版图收敛为印度共和国

^① 在团家族创办的很多学校中，每天都会开展如下思想教育活动：放学之际，老师问“我们的母亲是谁”（Hamari Mata kaun hai？），学生们高举紧握的双拳回答“印度母亲，印度母亲”（Bharat Mata, Bharat Mata），老师接着连问两遍“谁来保护她”（Iski raksh kaun karega？），学生们连喊两声“我们来”（Hum Karenge）。Nandini Sundar, “Teaching to Hate: RSS’s Pedagogical Programme”, *Economic and Political Weekly*, April 17, 2004, p.1610.

的疆界，手中的三角赭色旗换作印度共和国国旗，身上的沙丽有时也改为与国旗匹配的橙、白、绿三色，象征一种温和的爱国主义。“印度母亲”形象的灵活性一定程度上体现了印度教民族主义团体富有弹性的运作机制，他们既能在失势时收敛锋芒，与政见迥异的党派结成同盟，亦能在得势时以强硬姿态实施自己的方略。印度教民族主义能在现当代印度的政治丛林中不断焕发新的生命力，很大程度上得益于此。

四、建庙与朝圣：世界印度教大会对“印度母亲”的时空表述

在尼赫鲁任内及英·甘地执政早期，印度教民族主义长期处于被压制的状态。20世纪80年代，印度泛起一股印度教复兴浪潮，外因是周边国家伊斯兰势力抬头，内因是穆斯林、锡克教徒等印度少数派宗教长期享有的政策特权和他们愈发明显的武装分裂倾向。印度教徒急需淡化内部的教派、种姓和政治分歧，否则作为多数人群体的他们“将在自己的家园上被当做垃圾”。^①在此背景下，“印度教特性”为他们提供了强化民族认同的意识形态资源，而“印度母亲”在宣传该意识形态的过程中扮演了重要角色。其中，最值得关注的是1983年团家族成员组织“世界印度教大会”（Vishva Hindu Parishad）在印度教圣城赫利德瓦尔新建的印度母亲庙（Bharat Mata Mandir），以及同年在全国发动的“统一祭祀”（Ekamata Yajna）。这两个事件通过对“印度母亲”隐喻的创造性挪用，分别从时间和空间两个维度拓展了“印度教特性”的内涵和影响。

赫利德瓦尔的印度母亲庙是一座融合了印度教风格的现代建筑，共8层，由上师萨迪亚米德拉南德·基利（Swami Satyamitranand Giri）主持修建。不同于瓦拉纳西印度母亲庙的去偶像化倾向，赫利德瓦尔的印度母亲庙可谓将偶像运用到了极致。整座寺庙共有数以百计的造像：一层设有“印度母亲”立像和泥质印度版图，沿用了团家族“印度”加“母亲”的图像组合；中间四层包含“英雄”（如甘地、尼赫鲁、萨瓦尔卡、安贝德卡尔、鲍斯、西瓦吉、章西女王）、“母亲”（如米拉·巴依、莎维德丽）和“圣人”（如佛陀、大雄、那纳克、瓦拉帕大师、杜勒西·达斯、格比尔、达耶难陀）等；顶部三层分别献给萨克蒂教派、毗湿奴教派、湿婆教派的主神及其化身或配偶。整个建筑不供香火，不事祭祀，与其说是“寺庙”，不如说更像一座“印度教民族主义博物馆”。^②在这里，印度教形象占压倒性比重，少量佛教、耆那教和锡克教形象穿插其中，伊斯兰和基督教形象无迹可寻——“印度教特性”有限的包容性和明确的排外性以直观的方

^① 陈小萍：《印度教民族主义与独立后印度政治发展研究》，时事出版社2015年版，第101页。

^② Lise McKean, “Bhārāt Mātā: Mother India and Her Militant Matriots”, in Devi: *Goddesses of India*, eds. John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p.277.

式“陈列”在每一个参观者面前。萨瓦尔卡的出现合情合理，令人意外的是，甘地、尼赫鲁、安贝德卡尔等“印度教特性”的反对者也赫然在列。这种并置从历史角度看可谓极尽讽刺，但它恰恰反映了印度教民族主义者非凡的灵活性，他们充分利用这一特点，积极推进对异质群体的收编，不断刷新着整合印度社会的最大公约数。

萨瓦尔卡曾说，“印度教特性不是一个词语，而是一部历史”，它不是单纯的印度教宗教史，而是“一部完整的历史”（a history in full）。^①印度母亲庙的创新之处在于，它的设计者用独特的视觉语言为“印度母亲”及其象征的“印度教特性”书写了一部带有神话色彩的历史。他们的做法不是把“印度母亲”编入已有的神话体系或历史叙事，而是将印度本土宗教的神明和祖师，与古往今来的著名历史人物一道，再现为“印度母亲”在不同时空节点的信徒。这些人物的时代、地域、信仰、阶层、性别、观念各不相同，但当他们被人人为地“装”入同一个物理空间和叙事框架时，这些差异就会暂时消解，唯一保留的共性便是他们对“婆罗多之地”即“祖地”的奉献和虔爱。当人们逐层参观完毕，回到“印度母亲”像前顶礼，不仅会加深对祖国光辉历史的自豪之情，还会意识到，在他们日常崇拜的某个特定的神灵、圣贤或英雄之上，还有“印度母亲”这个更高的存在。子民祭拜“印度母亲”并接受她“无差别”的恩惠，从而在这样富有宗教感的民族主义仪式中形成“想象的共同体”。

印度母亲庙落成后不久，团家族于1983年11~12月发动了声势浩大的“统一祭祀”。这场群众运动在形式上结合了印度教朝圣（yatra）传统和现代政治游行。三支朝圣队用卡车载着以杜尔迦为原型的“印度母亲”像，从加德满都（尼泊尔）到拉梅斯瓦兰（泰米尔纳德邦），从刚噶萨格尔（西孟加拉邦）到索姆纳特（古吉拉特邦），从赫利德瓦尔（北阿坎德邦）到科摩林角（泰米尔纳德邦），沿途接受民众祭拜。“统一祭祀”本质上是赫利德瓦尔印度母亲庙的另一种形式，二者的区别在于，印度母亲庙是把“子民”带到“母亲”面前，“统一祭祀”则是把“母亲”带到“子民”中去，这在印度母亲庙尚不多见的当时，有效地打破了全国民众祭拜“印度母亲”的地理限制。^②据统计，“统一祭祀”影响了印度534个地区中的531个，吸引了约6千万人参加，通过媒体报道辐射到的人口更是不计其数。^③

在国内分裂势力抬头的背景下，“统一祭祀”表面上具有强化国家统一的世

① V.D. Savarkar, *Hindutva*, Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1969[1923], p.3.

② 如今，德里、甘地那格尔、苏拉特、乌贾因、奥兰加巴德、科摩林角等多地均建有类似的印度母亲庙。

③ Christophe Jaffrelot, “The Hindu Nationalist Reinterpretation of Pilgrimage in India: The Limits of Yatra Politics”, *Nations and Nationalism*, vol.15, 2009, p.11.

俗使命，实际上却是“印度教特性”对印度国民的一次集中洗礼。根据团家族精心设计的方案，三条路线的起讫点均位于次大陆边缘，它们和沿途的许多地方一样，大都是重要的印度教圣地（tirth）。这为“统一祭祀”赋予了鲜明的空间象征意义：当朝圣者带着“印度母亲”像完成对所有圣地的巡礼时，也就使印度国家地理与印度教神圣地理合二为一。^①在沿线的众多地点中，加德满都和那格浦尔入选尤为特殊。尼泊尔首都加德满都位于印度共和国版图之外，它体现了印度教民族主义者对“婆罗多之地”的空间想象。位于马哈拉施特拉邦的那格浦尔是国民志愿服务团总部所在地，这里并非传统意义上的印度教圣地，却被“统一祭祀”的策划者设定为三支队伍的中途交汇点。团家族用印度教神话中恒河、叶木纳河和萨拉斯瓦蒂河“三河汇流”（triveni）的典故比喻三条线路的汇合，从而将那格浦尔神圣化为当代印度教圣地和印度教民族主义者的都城。

此外，作为“统一祭祀”中最重要的祭拜物，“印度母亲”也呈现出世俗和宗教的两面性。一方面，它是国家统一、人民团结的象征，是人人皆可礼敬的对象；另一方面，它也带有毋庸置疑的印度教底色，这从“印度母亲”的杜尔迦形象和它身后卡车上装载的恒河水可见一斑。有学者指出，“统一祭祀”表面上欢迎不同身份的印度人（包括穆斯林和基督徒）通过祭拜“印度母亲”放下分歧，实际上却通过植入大量印度教神圣符号，“主动塑造社会身份和差异，并引导人们以恰当的方式表述一种特定的印度教徒身份”。^②“统一祭祀”达到了预期的动员效果，它成功地在印度的政治领域制造了印度教徒票仓，迫使当时走温和路线的印人党更加重视印度教徒的诉求。此后，国民志愿服务团和印人党一体两面的关系愈发紧密。^③1990年，印人党元老拉尔·克里希那·阿德瓦尼（Lal Krishna Advani）借鉴“统一祭祀”的形式发动了“罗摩战车游行”（Ram Rath Yatra），进一步达到了凝聚印度教民族主义力量的目的，却也为1992年巴布厘清真寺被毁埋下了伏笔。从“统一祭祀”到拆毁清真寺，体现了印度教民族主义者文武并用的政治哲学，也揭示了他们对“圣地”的捍卫行动从象征到实质的发展轨迹。

五、“印度母亲必胜”：是言论禁区，也是话语高地

自2014年莫迪执政以来，印度教民族主义强势发展。一方面，印人党积极利

^① Peter Van der Veer, “Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad”, in *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, Chicago and London: University of Chicago Press, 1994, p.661.

^② Lise McKean, “Bhārat Mātā : Mother India and Her Militant Matriots”, in *Devī: Goddesses of India*, eds. John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p.255 ~ 256.

^③ 陈小萍：《印度教民族主义与独立后印度政治发展研究》，时事出版社2015年版，第109页。

用行政和司法手段将一系列符合“印度教特性”的主张变为国家治理的政策和法令；另一方面，国民志愿服务团以更为激进的方式进行意识形态输出，利用自身庞大、立体的组织网络不断扩大“印度教徒”的基本盘。今天的印度教民族主义者依然视“印度母亲”为“印度教国家”的至高象征，他们不仅沿用了20世纪对“印度母亲”进行的各种形象构建成果，还进一步突出了对“印度母亲必胜”这一政治口号的策略性使用。该口号的特殊之处在于“Bharat”这个印地语/梵语词赋予它的微妙内涵：若将“Bharat”理解为国别意义上的“印度”（India），这句口号就是一声世俗的爱国主义誓言；若将“Bharat”按印度教民族主义逻辑理解为“婆罗多之地”（Bharatvarsha），这句口号所传达的就是对“印度教特性”的效忠。团家族充分利用“印度母亲必胜”模棱两可的特点，不断将“印度教特性”包装成爱国精神在各界推广，一定程度上加剧了印度教徒和穆斯林、印人党和国大党之间的紧张关系。

首先，印度教民族主义者将“印度母亲必胜”标榜为爱国情感的自然流露，并试图借助自身在政治和公共领域的强势地位，把该口号确立为带有约束性的社会规范，从而使更多传统上的“他者”加入到“印度教特性”的集体共识之中。这意味着，喊或不喊这句口号，不再是单纯的自愿行为，而是鉴定一个印度人是否爱国、公民身份是否合法的重要标志。2016年3月，国民志愿服务团领袖莫汉·帕格瓦特（Mohan Bhagwat）公开表示，“现在是时候让我们的年轻一代唱诵‘印度母亲必胜’了，这应该是发自内心的本能行为，而且是青年综合发展的必要部分”，^①从而将该口号正式提升到爱国主义和国民素质的高度。此举招致部分穆斯林群体的强烈反对。全印穆斯林团结委员会（All India Majlis-e-Ittehad-ul-Muslimeen）成员、马哈拉施特拉邦立法会议员瓦里斯·巴坦（Waris Pathan）因拒绝念诵“印度母亲必胜”被暂停了议员资格。^②随后，印度两所极富声望的伊斯兰教组织——海得拉巴的尼扎姆清真大寺（Jamia Nizamia）和北方邦的迪奥班德学院（Darul Uloom Deoband）——颁布教令（fatwa），禁止穆斯林念诵“印度母亲必胜”。他们不仅认为这句口号的偶像崇拜倾向违背了伊斯兰信仰，还称把国家/土地视为母亲的观念与自然法相抵触。^③

^① Pradip Kumar Maitra, “India’s youth must learn to say ‘Bharat Mata Ki Jai’: RSS chief”, *Hindustan Times*, March 4, 2016, <https://www.hindustantimes.com/india/india-s-youth-must-learn-to-say-bharat-mata-ki-jai-rss-chief/story-b5ZjS6HopshrGF98kdLZgM.html>.

^② Mridula Chari and Aarefa Johari, “‘We are proud Indian Muslims,’ declares MLA suspended for refusing to say ‘Bharat Mata ki jai’”, *Scroll.in*, March 17, 2016, <https://scroll.in/article/805246/we-are-proud-indian-muslims-declares-mla-suspended-for-refusing-to-say-bharat-mata-ki-jai>.

^③ “‘Bharat Mata ki Jai’ against Islamic ‘faith’, ‘reason’”, says top Hyderabad Muslim seminary in fatwa rejecting slogan”, *India.com*, March 19, 2016, <https://www.india.com/news/india/bharat-mata-ki-jai-against-islamic-faith-reason-top-hyderabad-muslim-seminary-fatwa-1043367/>.

其次，比起团家族及某些印人党高层，莫迪本人对“印度母亲必胜”的使用并不具有明显的攻击性和排他性。他往往将该口号用作一种正面的爱国主义感召，并以“国家”的名义为自己的言论和行为提供合理解释。国大党经常抓住这一点，通过指责莫迪政府以“印度母亲”之名行伤害人民之实，试图动摇印人党的执政合法性，同时为自己争取支持者。如果说“印度母亲必胜”是多数穆斯林的言论禁区，那么它同时也是印度党派政治中各方抢夺的话语高地。以拉胡尔·甘地为代表的国大党政客时常指责莫迪表面上高唱为“印度母亲”献身，实际上却在为阿尼尔·安巴尼等大资本家效力，他们强调，“印度母亲”之于国大党是广大的普通农民、青年、妇女和工人。莫迪不止一次借类似话术予以反击，称国大党口中的“印度母亲必胜”本质上是“英迪拉、索尼娅必胜”，意在讽刺国大党的家族政治传统与他们口中的群众路线不符。此类争论在2019年12月《公民身份法修正案》（*Citizenship Amendment Act*）通过后有增无减。^①

总体而言，20世纪上半叶围绕“印度母亲”展开的两套民族主义言说，在当代印度的社会政治语境中依然清晰地延续着，但与此同时也显现出一些变化，并由此产生了新的张力。国大党的“印度母亲”过去以甘地式的宗教多元主义和尼赫鲁式的社会主义为特征，在宗教和阶级层面上代表印度的绝大多数，如今却在印度教民族主义话语的挤压下，被“边缘化”为宗教少数派和社会底层的代言人。反观团家族，他们的“印度母亲”仍是“印度教徒”这一主体民族的专属庇护者，但“印度教徒”的内涵和外延却发生了微妙的变化。进入21世纪后，印度教民族主义者在坚持强调“祖地”概念的同时，弱化了对“圣地”概念的执著。此前将“婆罗多之地”视为圣地的原则逐渐被喊出“印度母亲必胜”这一更为宽松的要求所替代，这为穆斯林和基督教徒认同“印度教特性”降低了门槛。莫汉·帕格瓦特在萨瓦尔卡的基础上对“印度教徒”进行了再定义：“任何出生在这个国家的人都是印度教徒，他们中有的人崇拜偶像，有的人不崇拜。从国籍来看，穆斯林甚至也可以是印度教徒，他们仅仅在信仰上是穆斯林罢了。”^② 2002年，隶属于国民志愿服务团的穆斯林组织“穆斯林国民论坛”（*Muslim Rashtriya Manch*）成立，标志着“印度教特性”对穆斯林群体系统整合的开端。与印度主流穆斯林群体不同，该组织将国家/国籍置于宗教/教籍之上。他们支持莫迪政府有关穆斯林的各类决策，强调瑜伽、阿育吠陀等印度教传统文化与伊斯兰文化的

^① Mausami Singh, “Modi trying to suppress voice of Bharat Mata by shooting students: Rahul Gandhi at Satyagraha protest”, *India Today*, December 23, 2019, <https://www.indiatoday.in/india/story/modi-trying-to-suppress-voice-of-bharat-mata-says-rahul-gandhi-1630987-2019-12-23>.

^② “Everyone born in India is a Hindu: RSS chief Mohan Bhagwat”, *India Today*, February 8, 2017, <https://www.indiatoday.in/india/story/everyone-born-in-india-is-a-hindu-says-rashtriya-swayamsevak-chief-mohan-bhagwat-959740-2017-02-08>.

可调和性，并在2016年关于“印度母亲必胜”的论战中站在团家族一方。该组织认为，用教令形式禁止使用该口号是伊斯兰原教旨主义的表现，“印度母亲必胜”和印度穆斯林常用的乌尔都语口号“祖国印度斯坦万岁”（Madar-e-Watan Hindustan Zindabad）并无本质区别，不过是两种语言之间的“文字游戏”。^①截止到2016年，穆斯林国民论坛已在印度22个邦成立了1800个分支机构。根据2019年12月笔者赴印度了解到的最新数据，该组织成员人数已逾百万。上述变化无疑为我们了解印度民族主义的当代走向提供了新的关注点。

六、结语

本文分析了印度的文化、政治、宗教等领域百余年来围绕“印度母亲”开展的一系列意义生产、视觉表达和话语实践。从这些案例可以看出，“印度母亲”深度参与并影响了现当代印度的民族主义进程，在动员群众、整合民意、凝聚共识等方面发挥了相当重要的作用。那么，“印度母亲”究竟是谁？本文没有也无意给出一个简明扼要的定义；相反，这种无法定义本身或许正是定义“印度母亲”的最佳方案。由于印度复杂的历史进程和多元的社会形态，“印度母亲”从来都不是一个拥有固定内核和确切边界的“超稳定结构”。持不同主张的民族主义者对“印度”“母亲”两个概念常有截然不同的理解和表述，这使二者组合而成的“印度母亲”进一步衍生出复杂的内在意义和多元的外在形象。在同一时期，不同的民族主义力量往往会抢夺“印度母亲”的最终解释权，从而加剧这一概念内部的裂隙，同时也塑造了它异乎寻常的韧性。笔者无意评价“印度母亲”的各种民族主义版本孰优孰劣，但结合当前局势判断，相较于理想化的世俗民族主义版本，系统性、主动性和灵活性都更胜一筹的印度教民族主义版本将在可以预见的未来成为“印度母亲”的主流表述，为“印度教国家”的构建工程提供持续不断的想象资源和现实动力。

[责任编辑：李丽]

^① Ramu Bhagwat, “Don’ t join ISIS call by Muslim Rashtriya Manch”, *The Times of India*, April 17, 2016, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/nagpur/Dont-join-ISIS-call-by-Muslim-Rashtriya-Manch/articleshow/51859719.cms>.