



【论 文】

# 深层面剖析历史， 理性走出历史事件的阴影<sup>1</sup>

马 戎

不同的时代背景、不同的社会条件，会出现各种不同的历史人物，普列汉诺夫在“论个人在历史上的作用”一文中谈到，一个人的作用不可能超越历史的局限。但是第一，在同一个社会舞台上，许多人都有机会粉墨登场，但是最后究竟由谁扮演了主角，这与个人的特点与努力是分不开的；第二，这个主角虽然不能完全决定历史发展的大趋势，但根据个人的性格和他在权力格局中的权重，会给历史发展的轨迹打上个人的烙印。

## 1. 各国发展过程中都会出现有争议的历史事件和人物

在每个国家的历史上，特别是在这个国家的社会发展进程出现重大历史转型的年代，通常会发生一些影响政治局势发展、在当时即有重大争议的历史事件。这些事件由一个或几个重要的历史人物为主角。而那些在重大历史事件中扮演了决策性角色的历史人物，很可能因为他们所做出的各项具体决策，而受到社会上这样或那样的批评。任何社会都存在着不同的利益群体，由于任何重大历史事件和社会政策的转折都必然直接或间接涉及当时社会中不同群体的切身利益，所以一个历史事件导致的后果、重大决策的社会影响可能比较符合社会中某些人群的期望，但同时很可能遭至另一部分人群的反对。在事件发生之后，掌权的一派必然试图垄断对该事件的解释权，而另外一派的声音则会在高压下暂时沉寂下来，等待下一个历史转机来表达自己的意见和利益诉求。而只要出现适当的政治空间，对历史事件和历史人物评价的争议就会再次出现在国家政治生活的舞台上。

在后人对历史人物的评价中，人们很容易以自己熟悉的社会场景和自己这一代人的知识结构、价值观念和思维方式作为标准来简单地肯定或否定在历史上发挥过重大作用的历史人物。这就出现了两个问题，一是会脱离当时的历史背景，例如我们无法以今天的政治理念和社会运行规则去评价一百年以前的历史人物和他们的作为；二是容易犯“事后诸葛亮”的毛病，对前人过于苛求。

对于一些历史人物的功过应当如何评价？对于一些历史事件的社会后果应当如何定论？人们可能持有非常不同的观点，不仅各种观点之间的距离有时会极为悬殊，而且各方都带有浓厚的感情色彩，人们一谈起来就会十分激动。为了避免使对有关历史人物和历史事件的争论导致的社会严重分裂，避免民众和精英集团在辩论中感情激化及导致的大规模社会冲突，执政当局有时会采取回避讨论这些“敏感议题”的作法，例如采用行政手段禁止新闻媒体公开讨论这些话题，不准出版机构公开出版有关的著作与文章。这样的做法也许可以在一个时期内暂时控制住事态，但绝对不可能从根本上解决问题，其结果只是把问题“搁置”起来，把矛盾暂时地掩盖起来。

为了化解这些因对历史事件的不同观点所引发的社会矛盾，为了真正化解民众心里的纠结，为了使那些持不同观点各群体之间出现真正的社会和解，这些问题或迟或早总是需要公开讨论的，需要在各群体之间达成某种共识，以便共同把历史上的这一页真正地翻过去。但是为了使这些问题的公开谈论引出一个积极的后果，使其真正推动社会和解而不是导致社会分裂，政府和知

---

<sup>1</sup> 本文刊载于（香港）《领导者》2011年6月刊（总第40期），第164-171页。

识界必须为此进行慎重的思考和必要的思想准备。其中一个十分重要的思想准备，就是需要在公开讨论这些敏感问题之前，引导民众和精英分子去“历史地看待历史”。

## 2. 什么叫做“历史地看待历史”？

首先，要提醒人们要把自己的个人感情因素暂时搁置一边，要努力运用理性思维来判断历史的宏观走向和历史人物在其中扮演的社会角色，避免沉陷于一时一事的微观考证，在分析历史事件和历史人物时要更多地强调科学分析，而不是感情宣泄，要多从“学术”的角度来冷静和客观地思考历史上发生的人物和事件，而不能只是个人感情宣泄式的“声讨”，因为感情宣泄只能激化矛盾而完全无助于对历史事件的整体理解、无助于不同观点之间的交流和达成共识。当然，对于那些自身或亲友在这些历史事件中受到严重伤害的个人，要做到这一点自然是一件非常困难的事。但是假如我们能够从国家、社会和中华民族长远发展的大局出发，站得高一点，看得远一点，就能够用理性战胜感情并说服自己。

第二，要客观地理解历史人物所处的历史局限性，而不是简单以今天的政治观念和知识结构来要求前人。毛泽东除了在莫斯科的办公楼里开过会之外，从来没有亲眼见过资本主义社会，因此也很难要求他去深刻地理解市场经济，理解现代化工厂生产的钢与“土高炉”拉风箱生产的“钢”之间的本质区别；邓小平是军人出身，南征北战，戎马一生，在需要动用强制力量来清理街头抗议人群和恢复秩序方面，他很可能并不觉得动用警察和军队之间有什么本质性的区别。

第三，对任何历史人物、历史事件要做冷静、客观、多方面的分析，要从“事后”社会整体发展的客观效果来分析当时的历史事件和处理方法，而不能仅以局部和短期的效果来做评价。“实践是检验真理的唯一标准”这句话在这里也是适用的。任何历史人物都是人而不是神，正因为他们是人，他们必然会受到自身成长的社会文化环境的影响和束缚，正因为他们都是有血有肉的凡人，也就不可能总是非常理性和全面地认识和处理周围的事务，是人就会犯错误。错误有大有小，有关键性错误，有无关紧要的错误。我们必须客观、辩证地分析历史事件和历史人物的功过是否。

第四，在对历史事件和历史人物进行评价和讨论时，最重要的是我们应当从这些评价和讨论中吸取经验与教训，以警世后人，把这些经验与教训转变为我们的知识宝库，“吃一堑长一智”，使百年以来我们所经历的所有的成功经验和失败教训都能够成为今后中国社会发展进程中的重要借鉴。我不主张那种在讨论历史人物时所持的要求进行“清算”的报复心理。我们对历史进行了客观的、深刻的评价，这页历史就翻过去了。如果总是耿耿于怀，总想使当时的具体责任人“污名化”、“焚尸扬灰”，并使与他们有关联的人（如后代）受到严厉的“惩罚”以满足自己的“泄愤”需求，那么很可能又会造成新的不公正，种下新的仇恨。这对这个社会中的每一个人，都绝对不是一件好事。

## 3. 如何引导人们“历史地看待历史”

为了使民众能够真正做到“历史地看待历史”，理性的学者们需要做许多积极的引导工作。首先要介绍对于历史的科学研究方法，引导人们对历史事件的认识要从个体的微观层面提升到社会的宏观层面，认识到即使是一个基本正确的政策，在具体执行中有可能不可避免地伤害到个别无辜者。同时，我们也不妨介绍其他国家处理历史上重大冲突事件的比较成功的做法，譬如美国在南北战争后是如何弥合双方的伤痕并促成民族和解的，这些案例将有助于人们开拓视野，提高认识的理性层面。其后，我们可以先从那些不太敏感的、在时间上距离我们比较遥远的历史人物、历史事件（譬如晚清、民国人物）着手，以此来逐步引导人们的讨论与思维。当社会上已经有比较多的人们开始接受了这样客观、理性的对历史事件、历史人物的分析和评价之后，在社会的理性思维风气占据了媒体和出版物的主流之后，我们再转向对近代敏感的历史人物和历史事件的讨论，这样就有可能使大多数民众从原来持有的比较激进、感性和简单的思维和评价定式中“解套”。

在一个曾经经历了剧烈社会革命、社会动荡的国家与社会里，要想引导大众客观和理性地讨论有重大争议的历史事件，弥合民众之间在一些问题上的对立观点，使各方在讨论中达成共识，翻开新的历史页章，这样的“解套”工作是至关重要的，也是一个社会抛掉历史包袱、轻装前进，建立和谐社会的必经之路。否则，政府将一直面对民众要求公开评价这些人物与事件上的巨大压力，同时言论自由、思想自由这些宪法规定的基本权利也才能都在这样的讨论过程中得以真正实现。

要创造一个平和、冷静的社会氛围和民众心态来讨论历史事件和历史人物，就需要培养社会精英和广大民众一种“历史的眼光”、也就是相对超脱和客观的态度。我认为这样的讨论应当具有三个特点：

第一是坚持学术化，我们要努力用科学和客观的态度、用系统和发展的眼光来看待历史人物和历史事件，由于这些事件和人物的行动都是在一定的历史条件、社会场景中发生的，受到当时客观条件的局限，打上了当时历史的痕迹，只有用学术性的研究态度，才能做到比较客观和冷静。

第二是必须理性化，也就是要超脱个人感情和研究者个人的价值观念，对历史人物和历史事件进行评价时，必须开展系统性的理性分析，功过分明，孰轻孰重要仔细衡量，不能仅仅抓住若干事实和个别结果就去对一个历史事件或一个重要的历史人物做整体和简单的道德判断。

第三是要有一个“向前看”的积极态度，不是要“秋后算账”，也不是对历史人物和历史事件的具体负责人进行“责任审判”。对于过去曾经发生的事情，也许是一些给人们留下伤痛的非常不幸的事件，后人可以以两种不同的态度来讨论和处理。一种态度是刨根刨底，要求所有人都跟随着一起去认定那些历史上发生事件的所有细节，要求确定每个环节的具体“责任人”，并坚持对他们进行道德审判甚至启动司法程序。这样，对历史事件“真相”和人物具体作用的认定，本身必然是一个漫长和充满争议的过程，对所有参与者都起到不断“煽情”的效果，这样的情绪化的争议无疑会毒化社会气氛，对于社会和解和群体和谐具有极大的破坏力。另一种态度，就是采取高瞻远瞩“向前看”的态度，要从系统互动演变的角度和宏观的层面来相对粗略地分析历史事件和历史人物，宜粗不宜细，评价的目的是要从他们的功过评议中为后人寻找经验与教训，以便后人可以在未来走得更好。

#### **4. 要注意维护民众心目中的“英雄”**

在一个社会里，总是存在着知识分子-精英集团和普通工人、农民、士兵这样两大部分人，知识分子-精英集团通过高等教育和职业培训对于社会结构、制度建设和民主原则有更多的思考，对历史经验的总结和社会发展方向有更多的研究，在对历史事件和历史人物进行评价时一般持有更加积极和理性的态度。普通工人、农民和士兵忙于日常的生计和劳作，他们关心国家大事，但并没有充裕的时间来阅读社会科学的研究经典和文献，所以往往以一时一事的感性认识为主导，难以把认识建立在系统分析和理性思考的基础之上，因此很容易受到舆论的影响，民众的观点也容易从一个极端转变到另一个极端。这一点，在“文化大革命”的群众运动中显现无遗。只有当一个社会的广大民众心目中存在着稳定的、值得他们信赖的“英雄人物”和真心信仰的价值体系（宗教、意识形态）时，这个社会才有可能长期稳定。

每个国家都有自己的“英雄”。无论是从传统社会走出来的国家还是已经建立现代民主制度的社会，民众在感情上仍然需要有“卡里斯马式”的魅力型英雄人物。譬如美国人心目中的乔治·华盛顿总统、林肯总统、马丁·路德·金博士，英国人心目中的威灵顿勋爵和丘吉尔首相，法国人心目中的戴高乐将军，德国人心目中的俾斯麦，俄国人心目中的彼得大帝和库图佐夫，印度人心目中的甘地，古巴人心目中的何塞·马蒂，尽管这些人物生前也曾犯有这样或那样的错误，但他们使自己的国家和民族获得解放或者荣誉，他们使民众对自己出生和服务的这个国家感到自豪和骄傲，为此民众愿意忽视或原谅这些人物身上的瑕疵。

与广大民众相比，理性的知识分子的目光是挑剔的，而且也应当是挑剔的。他们会仔细地

任何历史人物进行全面客观的评价，而且为了从历史中吸取教训，他们通常对历史人物所犯的过错给予更多的关注和无情的批判，这对于一个民族、一个国家总结经验教训并在未来更加健康的发展，都是绝对必须的。但是，知识分子和精英群体也必须考虑到广大民众的民族自豪感和心理需求，注意不要在这样的批判中简单地毁掉民众心中的“英雄”偶像。对一个曾经经历过殖民地、半殖民地和艰苦卫国战争的民族来说，那将导致一场“信仰”危机和“自信心”的灾难。当一些领袖人物已经在历史进程中成为一个政党、一个国家的成功胜利的象征之后，他们已经转型为民族与国家的“历史符号”，对这些领袖人物的否定性批判，会使这个国家的民众感到对过去的迷茫和失去对未来的信心。这对于这个国家的社会凝聚力、稳定和发展，未必是件好事。

## 5. 评价历史的目的是为了未来的路走得更好

我们在评价历史事件和历史人物时，必须考虑这样的评价和讨论对本国社会未来发展、社会整合所可能带来的正面或负面的影响。这才是一个真正对历史、也对现今和未来负责任的态度。

有些重要的历史人物，在他们的一生中曾经做过许多事情，有功也有过，但是他们已经成为社会发展或一个时代的某种象征。如果专注于“挖掘”这些人物的“污点”，这些讨论和审判也许对整个社会的发展和内部整合都是有害的。

例如：华盛顿将军是美国独立战争的英雄，美国开国元勋和第一任总统，也是美国历史上最重要的伟人之一。但是一些研究历史的学者揭露了一些事实，表明这位伟人是一个坚持对黑人实行奴隶制的人，不仅自己家里长期蓄有数名黑奴，还坚持拒绝给他们自由。那么，如果不顾当时美国社会的实际状况，用今天反对奴隶制的人权主义的立场来裁判华盛顿，也可以得出很负面的结论。如果坚持这样去做，对于美国人理解自己国家的历史会发生积极的作用还是消极的作用？

孙中山当年在努力发动推翻满清的革命斗争中，为了争取日本政府的支持，据一些学者考证他曾与日本政府签订了某些在当时和今天来看都有损于中华民族和中国国家利益的“秘密协议”。如果这些都是事实，那么是否就会因此完全改变孙中山在国民革命中的领袖和“国父”的形象？如果不考虑 20 世纪初中国的国情和外交态势，不考虑当时汉族精英们对“民族”概念的混乱定义和粗糙理解，而只是根据这些事件对孙中山进行“污名化”，这对中国当前的社会发展和两岸对话会产生什么影响？

对于日本的裕仁天皇在侵华战争和第二次世界大战中的作用，一直存有争议。许多人认为他实际上是日本最大的战犯，却在美国的庇护下逃脱了东京法庭的审判。但是他后来对战争的态度可能发生了变化，在甲级战犯的灵位被移入“靖国神社”后，他明确表示不去参拜。如果坚持对裕仁在战争中作用的追究（这也是有充分的理由去做的），而忽视了裕仁这个历史人物在战后行为的变化，那对中日关系的发展会带来积极还是消极的影响呢？

列宁在“十月革命”前一度滞留德国，为了及时回到俄国，是否与当时的德国政府达成某种“秘密协议”？当时陷入欧洲战场泥潭中的德国政府非常希望加剧俄国内乱，以此使德军在战场上摆脱困境，在签订了使德国获得最大利益的“秘密协议”后，德国协助或放任列宁回到动乱中的俄国是非常理性的行为。列宁急于回国发动革命夺权，为此与德方签订有损于俄国利益的“协议”也是可能的。假如事实真是如此，那么这件事会改变列宁在俄国革命历史中的地位吗？如果今天在俄罗斯民众中再次引发针对如何应对这一事件的争议，对今天俄罗斯民众的社会整合会产生积极的还是消极的影响？

蒋介石到了台湾之后，他对台湾社会稳定和经济发展所做的贡献和镇压反对派所犯的过错，同样也是褒贬不一，有功亦有过。蒋经国对台湾经济的起飞和政治改革曾经做出了许多贡献，能够客观分析台湾社会发展的人们对此都有共识。民进党上台后，竭力推动“去蒋化”，做过了头，反而导致民众的反感，使自己丢掉选票。美国的尼克松总统曾经以超人的胆识突破中美外交鸿沟，但是后来在竞选过程中却因“水门事件”而身败名裂。难道我们应当以他最后的这一污点而否定他一生的政治活动吗？

梁启超先生曾经是激烈反对李鸿章的人，指责他“误国卖国”。在李去世后，梁先生亲自为其写传，有褒有贬，力求公允，他在书中对李鸿章所做诸事时的历史处境表现出充分的谅解。他在《李鸿章传》序中这样写到：“合肥（即李鸿章）之负谤于中国甚矣。著者（即梁先生）与彼，于政治上为公敌，其私交亦泛泛不深，并非有心为之作冤词也。故书中多为解免之言，颇有与俗论异同者，盖作史必当以公平之心行之”（梁启超，2000：1-2）。梁先生所说的他为李鸿章“解免”，我觉得就是从历史来看历史。他提到的“俗论”就是当时咒骂李鸿章的汹汹民众舆论。当斯人已逝，不可能再影响社会政局，我们就应多存仁厚之心，从历史长河中的一瞬来理解其一生作为。“作史必当以公平之心”，即是梁启超先生留给我们如何评价历史人物的警诫。

对本国重要历史人物功过的评价，如果作得客观和理性，会帮助我们获得经验和教训，使整个社会在政治上更加成熟，但是如果作得粗糙莽撞并任由激荡的感情去引领，那么也可能不知不觉间会把一个国家和一个民族引入分裂和内战的深渊。当我们引导人们去对历史事件进行评价时，我们不仅需要过去的历史负责，我们也要对未来的社会负责，对子孙后代负责，因为我们不想留给他们一个撕裂破碎、人人留有心理创伤的社会生存环境。

## 6. 苏联简单批判和否定列宁、斯大林的历史教训

赫鲁晓夫在 50 年代的“秘密报告”，对斯大林生前所犯过的错误进行了尖锐的批判。无论从价值判断的原则还是从造成的社会后果来说，斯大林无疑犯了许多严重的错误。他在农村集体化进程中严重伤害了农民的利益，在 30 年代进行了“大肃反”残酷杀害了许多原来的革命战友、无辜知识分子与民众，在卫国战争期间，他强制许多少数民族迁出他们的传统家园，他在对待其他国家共产党的态度上也存在大国沙文主义的问题。这些都是毋庸置疑的。

但是人们也不应忘记，列宁和斯大林是十月革命的领袖和苏联的奠基人。无论如何，在他们的领导下沙皇专制制度被推翻了，地主贵族武装和外国干涉军被打败了，斯大林采用专制和集权的方法在很短的一个时期内完成了苏联的工业化，在西欧和美国经济大萧条的 30 年代使苏联保持了两位数的经济增长，在短短 20 年间把沙俄时代一个以农奴制为基础的农业国转变成一个工业化强国，建成了个坚实的重工业和军火工业的基础，并凭靠这样一个基础打败了在欧洲大陆上所向披靡的法西斯德国，保卫了祖国，并使苏联各族人民生活水平、教育、住房、医疗、养老保障等方面享有较高的水平，在国际上得到广泛的尊重。列宁和斯大林在全体苏联人民心目中已经被塑造成全民族的英雄和苏联国家的胜利象征，他们在全世界共产主义运动中也享有崇高声誉。

赫鲁晓夫“秘密报告”简单、彻底地否定了斯大林，也许这些批判都有充分的事实根据，在原则上都具有合理性，但是客观上却使许多国家的共产主义运动在民众中失去信誉，跌入万劫不复的深谷，同时使苏联广大干部民众对整个苏联历史和苏联共产党的合法性产生质疑，“产生出这样一个魔鬼领袖并长期掩盖真相的政党，还有权利继续执政吗”？在此之后，苏联共产党和苏联政府在干部民众的威信受到毁灭性的打击。自 60 年代以后苏联社会经济发展的低效，也许与苏联干部队伍和广大民众的精神状态之间存在某种联系。

80 年代戈尔巴乔夫为了推动他的“改革新思维”，选择从苏联历史的重新评价上入手，他提出为了“民主化、公开性和改革的需要”，在反映历史上的“痛苦”和“灾难”情况时，“应该表现充分的明确性和彻底性”（刘爽，2009：112）。在这一思路下开展的对历史的重新评价，导致各种非理性思潮的泛滥。俄罗斯学者在回顾那段时刻时感叹到：“当你浏览 80 年代末 90 年代初的各种出版物时，你会感到仿佛是掉进了一个非理性的世界——一个百般挖苦我们祖国的过去，嘲弄战场上的阵亡者，亵渎俄罗斯的光荣，戏谑俄罗斯的悲痛的世界”（利西奇金，2003：277）。把国家奠基人和长时期引为荣耀的国家历史抹黑成为“魔鬼”和“地狱年代”，我们不难想像，这种对历史的简单否定将使广大国民的心理和自信遭受多么大的冲击。

于是，在许多普通民众的心目中斯大林的形象从伟大领袖变成了“专制恶魔”，而苏联共产

党也自然而然地在这些历史事件中扮演了“恶魔”政党和帮凶的角色。这一巨大的思想冲击在当年即导致几百万苏共党员退党。在叶利欣宣布苏联共产党为“非法组织”后，全苏联几乎没有几名共产党员站出来，号召要求保卫这个党。苏联社会就是在对历史事件和历史人物的争论和裁判中分裂的，这是苏联解体的一个大的宏观政治氛围。

在苏联解体后的这十几年里，俄罗斯的政治家和学者们一直在对当年否定斯大林的“历史批判”进行反思。否定斯大林、解散共产党并建立“民主政权”并没有像人们曾经期待地那样使俄国变成一个繁荣兴盛的国家，带来的却是政治的衰败、经济的萎缩和社会的混乱，包括那些当年著名的“持不同政见者们”都为俄国的衰落痛心疾首。与此同时，人们也不约而同地开始对斯大林和列宁重新进行评价。一位在青年时代痛恨斯大林、曾想要刺杀斯大林的前不同政见者、作家季诺维也夫在 90 年代完成的小说《诱惑》中描写了一个反斯大林的青年小组通过激烈辩论宣判斯大林无罪的故事，并称斯大林是“人类历史上最伟大的人物之一”。索尔仁尼琴在 1996 年发表的小说《在转折关头》中写到斯大林逝世时说：“大家都懂得失去了一个最伟大的人，……但是还没有完全明白失去了一个什么样的伟大人物”（张捷，2007：180-181）。2003 年，“已经有 40% 的受调查者赞成斯大林的活动了。……在 2000 年的十位最卓越的社会活动家、俄罗斯的‘世纪人物’排名中，居于首位的是列宁，第二位是斯大林”（麦德维杰夫，2005：414）。

在短短不到二十年里，俄国人先是对列宁和斯大林持有激烈的批判态度，最后又对他们给予高度肯定。还是同一群人，面对的是同一个历史人物，为什么他们的态度和观点前后会出现这么大的反复？这些问题难道就不应当引起中国人的深思吗？我们可以说：俄国人最后是理性战胜了感性，在感受了这一切的后果后，他们才重新理解了前因。我们也需要走上这样一个轮回，才能使自己的头脑清醒一些吗？

#### **7. 以理性思维评价历史人物，使全体人民从争议中“解套”**

如果我们需要对有重大争议的历史事件（如文化大革命、六四事件等）和历史人物（列宁、斯大林、毛泽东、邓小平、赵紫阳等）进行评价，在开展全民讨论之前，必须考虑社会和民众对此是否具有充分的思想准备。如果我们没有事先使广大民众从绝对化和感情用事的思想状态中“解套”和“去魅”，中央政府和知识界没有能力和条件引导民众用客观、历史的思维来开展讨论，做不到“用历史的眼光来看待历史”，人们没有或不愿对这些事件或人物做全面的历史分析，人们只会从一时一事出发并根据简单的道德判断来得出结论，那么，这样的讨论就必然会引发民众内部的激烈对立、部分民众与政府之间的激烈对立，社会动荡和分裂也是不可避免的，这样的讨论必然难以取得积极的效果。现在中央政府对于有些历史事件、历史人物采取不讨论的态度，很可能就是出于对出现这种消极后果的担心。

但是这样的重大争议既然存在，民众和知识界要求对这些问题进行讨论、得出结论的呼声一直存在，那么拖得时间太长，仍然可能会出现新的问题。从一个方面看，新一代缺乏对当时历史场景、社会氛围的感情经历，可能在讨论中更加难以客观和历史地对这些人物和事件加以理解，“代沟”会使理解历史人物、历史事件并达成共识的难度加大；从另一方面看，新一代也可能对久远的人与事产生淡漠感，感情纠葛也可能会淡化，所以拖的时间长一点，也许反而更有利于心平气和地讨论历史。这两种可能性都存在，究竟选择在什么时候进行讨论，对这些敏感的历史问题做出一个了断？开展良性和理性的讨论究竟需要什么样的社会条件？对这些问题的回答，只有通过民众和知识界的广泛调查才能有所了解。

#### **8. 警惕境外势力介入和利用我们对历史事件的讨论**

每个国家在这个世界上都有“战略对手”，都存在希望这个国家走向分裂或被内乱削弱的外部势力，这些外部势力也许是某个邻国，也许是意识形态的对立国。这些外部势力也会努力在自己的“战略对手”内部积极寻找和培育能够分裂和削弱这个国家的“第五纵队”。所以，当我们在思考何时以及如何对本国有重大争议的历史事件、历史人物进行民众大讨论时，绝对不可忽视

外部势力的介入和推波助澜，不要在没有做好充分的思想准备之前，盲目地被内部要求和外部压力推动着去仓促地进行讨论，从而落进民族敌人预设的陷阱。

如果准备充分，政府能够实施有效积极的引导，对一些历史人物、历史事件的讨论和总结，有可能使这个国家、这个民族放下历史包袱、轻装前进。但是，如果各方面缺乏必要的准备，对那些讨论中将要触及的核心问题，我们并没有能够在深入充分的研究上提出一套在基本价值和感情上都具有说服力的解释话语和分析逻辑，那么就可能无法掌握住讨论大方向的主动权。境外势力对这一讨论进程的影响程度，也许会超出我们事先的预料。

俄罗斯学者利西奇金曾经分析过西方国家在鼓励苏联社会“重新评价历史”时所发挥的作用，他特别指出：“在心理战中用历史做武器需要采用一系列具体方法。其中包括颂扬法和妖魔化法，将某些历史人物奉为神明或贬为恶魔，将某些历史时期捧上天或踩下地。一个非常普遍的做法就是重写历史”（利西奇金，2003：39）。在对苏联历史重新评价的过程中，赞扬白军将领邓尼金的文章发表了，末代沙皇尼古拉二世被描绘成有着高尚品德和仁爱之心的君主，对他全家的处决映射出苏维埃政权的残暴，而列宁则被描绘为“邪恶帝国的精神化身”，“十月革命是少数暴徒发动的政变，是俄罗斯一千年来历史上最悲惨的事件”（刘爽，2009：90）。在西方国家的鼓励下，一些人“努力用他们的靴底去践踏人民记忆中最神圣的事件、日期，甚至连伟大卫国战争胜利日也不放过”（雷日科夫，2008：18）。而当格鲁吉亚的民族分裂分子公开打出“独立的格鲁吉亚万岁”和“用笤帚把一切非格鲁吉亚人清扫出去”的种族清洗口号时，“西方的‘民主中心’人数众多的密使走马灯似的来到第比利斯”（雷日科夫，2008：48）。正是这些西方的“民主支持者”来到格鲁吉亚的首都进一步推波助澜，使民族分裂的势头不可逆转，并在此后乌克兰等国的“颜色革命”中发挥着关键的作用。

从这些年我们对西方的中国研究出版物的了解来看，西方国家对于中国历史的“再评价”也已经做了大量的准备。这些准备工作的内容，可能是以“学术研究”面貌出现的对一些历史事件的“口述史研究”，可能是对中国历史的重新诠释（如认为清朝不是中国皇朝而是异族政权的“新清史研究”，将使西藏、新疆、内蒙古的分裂活动具有某种历史合法性），可能是精心编排的对中国政府相关档案文件的“再解说”，也可能会邀请参与一些重要历史事件的某些当事人出面来“澄清历史”。总而言之，他们通过各种方式来进行符合他们政治目的的对“中国历史事件的再构建”，以此推动中国人对自己历史的“再思考”。这些准备工作，有的是政府机构推动的文化交流项目，有的是由学术团体（如大学）出面组织的合作研究课题，有的是由“非政府组织”主导开展的“维护人权项目”，这些活动通常能够吸引许多国内各界人士和学者参与，有的参与者自身即带有很强的政治目的，有的参与者的意识形态色彩并不强。许多学者主观上也许并没有想通过这些活动来影响中国政治进程的直接动机，但这一点并不重要。重要的是，这些历史事件和历史人物已经在西方媒体和学术出版物中被“定位”和做出“结论”了，相关的“事实”也即将被组合在一起证明这些“结论”。这些准备工作看起来在形式上松散无序，但它们在本质上确是各有各的功能，配合得十分到位。如果我们仔细回顾一下，当戈尔巴乔夫在“改革新思维”指导下推动的对苏联历史的“再思考”时，西方势力曾经以什么形式和方法来“推波助澜”，这对中国人将是极有教益的。我们今天考虑应当如何评价某些中国的重要历史事件时，对苏联人曾经走过的道路必须仔细回顾并引以为戒。

龚自珍在《古史钩沉论二》中写道：“灭人之国，必先去其史；隳人之枋，败人之纲纪，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史”（刘爽，2009：序2）。我想这是我们今天读中国革命史、思考建国60年史和评价中国历史人物时所必须牢记在心的。

最后，我想需要从有偏见、非理性的传统思维定式中解脱出来的，也并不只是中国人。为了世界的和谐，我觉得美国人也十分需要“解套”。一百多年来，他们受“反对共产主义”的意识形态禁锢的影响太深了，20世纪50年代“麦卡锡时代”的出现并不是偶然的現象，而是有一定

民意基础的。“冷战”思维，对“共产主义国家”进行“圣战”的意识，在不少美国国民心中根深蒂固，能够“不战而胜”当然最好，否则美国人是愿意为了“自由世界”在全球的胜利付出代价的，而且是可以不择手段的，为了“民主制度”的胜利，派兵、开战、杀人、放火都是可以的。只有到了未来的某一天，美国民众开始了解到，共产主义理想和基督教的理想一样，也有美好和神圣的人类普世价值追求的内涵，也包含着对人权、平等和自由的追求，那时他们才能从“冷战”思维和对“共产党国家”的绝对负面的思维定式中解套。只有到了那一天，美国人才有可能真正客观地认识中国，才有可能接受“和而不同”的共处理念，放弃在中国等国家推动“颜色革命”之类的圣战活动，才有可能放弃以“民主制度”去“解放世界”的意识形态追求。也只有在接受了“和而不同”的共处理念之后，美国人才不会陷入朝鲜战争、越南战争、阿富汗战争、伊拉克战争这样的泥淖，美国才有可能与其他的文明和平相处。当然，那是美国人自己需要担心的事，就用不着我们中国人去为他们操心了。

#### 参考书目：

- B. A. 利西奇金，2003，《第三次世界大战——信息心理战》，北京：社会科学文献出版社。  
梁启超，2000，《李鸿章传》，天津：百花文艺出版社。  
刘爽，2009，《苏联解体的史学阐释》，北京：中国社会科学出版社。  
尼·伊·雷日科夫，2008，《大国悲剧——苏联解体的前因后果》，北京：新华出版社。  
张捷，2007，“俄罗斯开始重评斯大林”，李慎明等主编《历史的风：中国学者论苏联解体和苏联历史的评价》，北京：人民出版社，第175-182页。  
罗伊·麦德维杰夫，2005，《普京——克里姆林宫四年时光》，北京：社会科学文献出版社。

## 【译 文】

### 族群冲突与公民社会：印度及印度以外的地方\*

Ashutosh Varshney 著，秦长运译<sup>1</sup>

关于“公民社会”和“族群冲突”，各自已经有很多的研究，但并没有把这两方面联系起来进行研究的系统性尝试。<sup>2</sup> 我最近所做的基于印度的项目<sup>3</sup>和补充的非印度资料的研究表明，公民社会和族群冲突之间的连接问题应当得到认真的关注。不同族群共同体成员间的带有公民性质的相互接触（engagement）是否有助于抑制族群冲突？从族群冲突的角度来看，跨族群的接触与族群内部的接触是否不同？公民组织在族群关系紧张状态下扮演了什么角色，为什么能够扮演这些角色？这些还尚未被系统研究过的问题不仅仅具有学术意义，而且，鉴于暴力冲突几乎成为很多

---

\* 本文英文题目为“Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond”，刊载于 *World Politics*, Vol.53, Number 3, April 2001, pp. 362-398. 作者任教于美国布朗大学政治学系。

<sup>1</sup> 译者为北京大学社会学系2010级硕士研究生。

<sup>2</sup> 这并不是说族群内共同体生活不是公民社会研究的一部分。最近的、但不是唯一的一个突出的例子即是迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）的 *What It Means to Be American?* (New York: Marsilio, 1992)。族群（或宗教）共同体生活具有公民性质的观点，曾被很多人质疑。第I节对这些争论做了总结。

<sup>3</sup> Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India* (New Haven: Yale University Press, forthcoming).

多族群社会的标记，如果我们能甄别出其间的核心关系，我们的研究会有非常大的实际意义。

本文认为，在多族群社会中，公民生活的结构和族群冲突的存在或缺失之间存在着不可分割的关联。我们做了两个互相联系的论证来阐明这些关联。首先，族群间和族群内公民接触的人际网络在族群冲突上扮演了非常不同的角色。因为族群间的人际网络会构筑交流渠道，并管控紧张关系，所以它们是和平的“代理”；但如果这些共同体只是按照各自族群的边界（lines）来组织，而共同体之间的关联非常微弱甚至没有关联，那么族群冲突就很可能发生。这一说法能否成立的特殊条件，将在本文最后部分从理论上加以说明，而它们的实证意义只能在未来研究中得到确知。

第二，无论是族群间还是族群内的公民网络，都可以分为两种类型：有组织的（organized）和日常的（quotidian），它们的区别就在于相关的公民互动是正式的还是非正式的。我把第一种类型称之为“接触的协会性形式”（associational forms of engagement），而把第二种称之为“接触的日常生活形式”（everyday forms of engagement）。商业协会、专业组织、读者俱乐部、电影俱乐部、体育俱乐部、非政府组织、工会等以干部人员为基础（cadre-based）的政党等，都是第一种类型的例子；接触的日常生活形式则包括生活中简单的、常规的互动，比如不同社区的家庭是否会互相拜访、经常在一起吃饭，一起参与节日庆祝或者是否允许他们的孩子一起玩耍，等等。事实上，这两种形式的接触，如果是稳固的，都会促进和平；反之，如果是缺失或者很弱，就会留下族群冲突的空间。而在这两种形式中，协会形式比日常生活形式更为稳固，这一点，在遭遇到政客试图基于族群边界对群体进行分化时尤其明显。族群间稳固的协会性交往，对政客起到了很重要的限制作用。因为在很多时候，推动族群分化即推动社区内部不同族群间各自凝聚并相互对立，这是政客政治利益（争取选票）的一部分。而跨越族群边界的协会性网络越多，政客们也就越难对社区进行族群分化。

本文简要地考虑到印度族群间的公民组织如何发展的问题。实际上，印度协会性公民结构很大部分是在1920年代反英自由运动的变革时期出现的，此时，在圣雄甘地（Mahatma Gandhi）的领导下出现了一种新的政治形式。1920年之后，运动要达成的目标有两个：从英国手中寻求政治独立和实现印度的社会转型。甘地认为，如果在印度社会弊病的革除、印度教徒-穆斯林的团结、不可接触制度（untouchability）即贱民的废除、自力更生、妇女和部落的进步、劳工福利的提升以及禁酒等等不能做出实质进步，印度的独立将成为一句空话。在甘地之前，印度的协会性结构一直非常小，但是国家运动的甘地主义（Gandhian）转向，为印度协会性公民秩序奠定了基础。在这个过程中，在1920年代到1940年代间先后诞生了许多新组织。

历史性的分析需要我们对直接原因和根本原因做出区分。在“直接”层面上，共同体间的公民网络对于和平非常重要。但从长远来看，起因却是国家政治的变革性转向。在国家运动视角下，公民结构呈现出自己独特的生命和逻辑。

本文结构如下。第一部分将会澄清三个核心概念：族群性（ethnicity）、族群冲突（ethnic conflict）和公民社会（civil society），它们的含义并非不证自明。第二部分将处理引导我们去发现公民社会对于族群冲突作用的一个困惑。第三部分将总结这一困惑是如何解决的，并展示可以把族群冲突和公民社会连接起来的论点。第四部分是支持这一论点的经验证据。第五部分考虑因果关系和内生性问题。最后一部分是对公民社会研究项目的总结，但同时也列出了一系列可能的条件，在这些条件下，关于族群间和族群内接触的基本观点并不适用。

## 一、概念和术语的阐明

“族群”、“族群冲突”和“公民社会”这三个概念对于不同的人来说具有不同的含义，为了消除误解，在具体使用时对它们的含义需要明确说明。

“族群”一词的解释有两种不同的路径。从狭义的定义来看，“族群群体”意味着“种族”

或“语言学”意义上的群体。这种观念在当前流行话语体系中——包括印度和其他地方——都得到广泛的理解。例如，从英国殖民时期开始，对基于宗教集团的政治和冲突的描述，印度的学者、政府机构和政治家们都是使用“社区的”（communal）这一术语，而不是“族群的”（ethnic），这后一术语主要应用于语言学或种族意义上有差别的群体。

当然，还有一个广泛意义的定义。如霍洛维茨（Horowitz）所说，所有基于**先赋**群体身份（包括种族、语言、宗教、部落或种姓）的冲突都可以被称作族群冲突。<sup>1</sup>在这广义的使用中，族群冲突的范围包括：（1）北爱尔兰的新教徒—天主教徒的冲突和印度的印度教徒—穆斯林冲突，（2）美国和南非黑人—白人的冲突，（3）斯里兰卡泰米尔人—僧伽罗人的冲突，（4）巴基斯坦的什叶派-逊尼派问题。这四个内容如果从前面所述“族群冲突”狭义的含义来看，可以被归类为：（1）宗教冲突，（2）种族冲突，（3）语言学意义附带宗教意义的冲突，（4）教派性冲突。在过去的使用中，“族群”这个术语一般专指第二个或最多第三个，而不会扩展到第一个和第四个。

但是广义使用这一定义的支持者不接受这样的区分，他们认为，族群冲突呈现的形式，包括宗教的、语言的、种族的和部落的，并没有改变它的强度、持续时间或相对的棘手性（intractability）。他们强调的是其先赋性和冲突的**文化内涵**，而且，他们将其与阶级冲突的非先赋性和**经济内涵**做了区分。族群冲突可能确实有一个经济基础，但这并不是其核心特征。不考虑国内的阶级差别，种族、语言、宗派或教派往往可以定义一个族群的政治。反之，阶级冲突整体上可能是经济意义上的，但如果这些个体出生时所在的阶级同样也是他们直到死亡时仍属于的阶级（大部分人都是如此），那么阶级冲突会呈现出**先赋因素**的意涵。按照霍洛维茨的说法，后一特征适用于**等级的**（ranked）族群系统（比如，奴隶制度时期的美国，种族隔离时期的南非和种姓制度的印度）而不是普遍意义上的族群系统。等级的族群系统融合了族群性和阶级，而非等级的族群系统并非如此。

“族群”的广义含义已经越来越成为社会科学的标准含义，当然在政治学和行为主义中除外。在本文中，我将使用这一术语的广义含义，或者说，我会在共同体的（即宗教性的）类型和语言意义上的类型之间做出区分，但我不会对共同体和族群的那些类型做出辨别。族群性（ethnicity）仅仅是一种集合，在这一集合体中，宗教、种族、语言和宗派都是构成集合体的因素。

第二个概念是“族群冲突”，它有一个可接受的唯一的定义吗？总体上看，既有的文献并未能对族群**暴力**（violence）和族群**冲突**（conflict）作出区分。这种不加区分的混合是无益的。在任何一个允许自由表达政治需求的多元族群社会中，族群冲突是或多或少不可避免的，然而其并不一定会导致暴力的发生。<sup>2</sup>当不同族群群体可以自由组织起来的时候，他们很有可能在资源、认同、任命权（patronage）和政策上发生冲突。

一个实际的问题，就是族群冲突是通过暴力手段还是通过国家制度化渠道来进行。如果族群抗议采用的是制度化形式，通过议会、集会、科层制渠道或者是街上的非暴力动员等，这就是冲突而非暴力。这些经制度化渠道来显现的冲突，必须与以暴力形式展现出来的抗议情境相区分，暴力情境包括大街上的骚乱，最极端的暴力形式即是随之而来的内战或者是与政府当局共谋的针对某些族群的大屠杀。考虑到这些结果是如此不同，对于制度化冲突的解释与对族群骚乱及大屠杀、内战的解释也会不同。族群和平应该被概念化为族群需求和冲突的制度化渠道和化解方法：

---

<sup>1</sup> 如需分析为什么在一个共同祖先的神话基础上，族群性可以呈现出那么多形式（语言、种族、宗教、服饰和发音），请参见 Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985), 41-54。或许有人会补充说，虽然这个定义被广泛接受，但并不是毫无问题。如果所有的先赋性划分都可以作为族群性的基础，那么达官贵族或是妇女团体也能被称为族群吗？如果我们把先赋身份与族群身份等同起来，这些问题就不会有很好的答案。

<sup>2</sup> 实际上，这些冲突可能是所有多元政治体系所固有的，无论是威权体制还是民主体制。与威权体系相比，民主政体中更有可能公开表达这些冲突。威权政体可能会强使不满的族群团体长期保持政治沉默，从而示人以管制良好的社会面目，但当这个威权体系开始自由化或者丧失其合法性时，对这些冲突的高压也会有蓄积爆发的风险。

没有暴力，但并不是没有冲突。如果我们能消除族群和民族冲突，世界可以说会变得更为幸福和欢乐，但是，这种后族群（post-ethnic）、后民族（post-nation）的时代，在短期内还不会出现。事实上，即便在比较富裕的社会，很多后现代冲突也是以族群冲突的形式表现的，即是因为生活方式的真实性（authenticity）和表达的不同。<sup>1</sup>

“公民社会”这一概念虽然非常流行，近年来也得到复兴，但仍然需要仔细的检视。根据社会科学的传统理解，“公民社会”指的是这样的空间：（1）存在于家庭和国家之间；（2）使得个体间或家庭间的联系成为可能；（3）独立于国家。现有的相关定义还有其他两项要求：其一，公民空间（civic space）以协会性的形式组织起来，致力于满足公民的文化、社会、经济和政治需求；其二，协会是现代的、基于自愿主义的（voluntaristic），而非归属感或先赋性的（ascriptive）。根据第一项要求，工会是公民社会的一部分，但非正式的街邻组织就不是了。而根据第二项要求，集邮俱乐部和家庭教师协会是公民社会的一部分，但一个黑人教堂或代表以色列的犹太积极分子们的协会就不是。

我们会同意后面这两个要求吗？非协会性的空间也可以被称为公民性的或部分的公民社会吗？作为公民社会组成部分的协会必须是“现代”的类型——自愿主义的、横切的跨共同体的而非归属感或基于族群联盟的吗？

公民社会的现代主义起源可以追溯到黑格尔 19 世纪的理论构想。<sup>2</sup>然而近年来，人们经常认为，公民社会的现代主义概念的复兴源自于在东欧的辩论和哈贝马斯《公共领域的结构转型》的英译本。<sup>3</sup>因为公民社会这个概念对于政治哲学领域的重要性，最近一段时间主要是政治哲学家在探索这个概念。<sup>4</sup>相比之下，虽然对此的需要是非常清楚的，但是社会科学界对公民社会进行分析的经验性研究工作确实较少。<sup>5</sup>只有通过对于协会性和非协会性公民生活形式的系统的经验调查，我们才能知道，我们在规范的著作中看到的那些属于公民社会的功能和形式是否仅仅是简单的理论命题。

为了说明对公民社会传统定义现代主义偏见，我们可以参考欧内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）的理论观点，他关于公民社会的作品不仅仅数量多，而且很有影响力。他认为，“模块性（modularity）造就公民社会，反之，分割主义（segmentalism）界定了传统社会。”<sup>6</sup>“模块性”超越传统或归属感职业和协会。接受多目标、世俗和现代的教育，而且可以获得后传统时代大量可变动的专业发展机会，现代人得以从一种职业转换到另一种职业，从一个地方迁到另一个地方，从一个协会转到另一个协会。相反，在传统社会中一个人的职业和环境是由他出生的身份所决定的。传统社会中的木匠，无论他是否喜欢，都必然只能是木匠，他所有的男性亲戚也会是木匠。他一般也应该不会参与到协会中去，即便参与到某个协会，这个协会很有可能是一种行业归属性

---

<sup>1</sup> Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

<sup>2</sup> 对于这一观点的早期历史，参见 Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into the Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger and Frederic Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989). 关于围绕英译本的争论，参见 Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1994).

<sup>4</sup> 也可参见 Charles Taylor, “Modes of Civil Society,” *Public Culture* 4 (Fall 1990); Michael Walzer, “The Idea of Civil Society,” *Dissent* 38 (Spring 1991); and Jean Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1992).

<sup>5</sup> 普特南的著述所引起争论最终导致一些实证研究的出现。尤其是，Sheri Berman, “Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic,” *World Politics* 49 (April 1997); *American Behavioral Scientist* 39 (April 1997) 上关于社会资本的特刊; Deepa Narayan and Michael Woolcock, “Social Capital: Implications for Development Theory, Research and Policy,” *World Bank Research Observer* 15 (August 2000).

<sup>6</sup> Ernest Gellner, “The Importance of Being Modular,” in John Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge: Blackwell, 1995). 这篇文章是对 Gellner 大量的关于公民社会作品的一个好的总结。包括一些引起论战的文章在内，很多作品合集在 Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin Press, 1994).

的木匠行会。盖尔纳（Gellner）认为，农业社会有可能避免暴政。这是因为考虑到生产结构的分散性、通讯技术的低水平及各部门自给自足的特征，国家权力不可能触及到传统社会的各方面。当然，这并不意味着这样的社会是“公民性”的，它体验到的不是“国家暴政”（tyranny of state），而是“堂兄弟的暴政”（tyranny of cousins）。盖尔纳总结说，公民社会不仅是现代的社会结构，而且是基于严格的国家和家庭之间的自愿主义协会，而不是出于族群或宗教的考虑。<sup>1</sup>

经验研究可以对这些断言提出质疑。首先，很多研究表明，族群和宗教性协会结合了归属和选择。并非所有的基督徒都必然是小镇教堂里的成员，同样，黑人成员也并非一定要加入黑人教堂。而且，很多文件表明，族群性协会也可以拥有许多“现代”的功能，比如参与民主政治，设立鼓励族群成员进入新兴专业的基金，帮助族群亲属向现代职业和现代教育的转向等等。<sup>2</sup>

一个类似的质疑是关于“协会必须是正式组织”这一要求的。在许多不发达的地方，尤其是在乡村和小城镇地区，正式组织并不存在。但这并不能说明，在那里就不存在公民联系或活动了。如果说公民社会这一概念的关键是家庭、个人与其他家庭、个人的联系以及在不受国家干预的情况下讨论公共事务，那么，仍要坚持说公民社会只出现在“现代”协会中，就太刻板了。经验上来说，这类接触发生在协会中还是在社会聚会（get-togethers）的传统地点，依赖于城市化水平、经济发展程度和政治体系的性质。城市更有可能拥有正式协会，而乡村则有更多非正式场所和集会。而且，政治体系可能会具体说明哪些群体拥有通达正式的公民空间和创立组织的路径，哪些没有。19世纪的欧洲给有产阶级提供一整套利益表达的政治和制度工具；而为工人利益服务的工会的产生则是更晚的事情了。

通过哈贝马斯《公共领域的结构转型》中对于“生活世界”（lifeworld）和“系统”（system）的区分产生的评注，这些评论的一些精神（spirit）得以传达。在其最初的构想中，这种区分标示着日常互动的意义和机构与组织的互动意义之间的激进破裂（radical rupture）。按照哈贝马斯所说，后者是与现代公共领域相联系的。日常互动构成生活，但组织性互动造就历史。<sup>3</sup>欧洲和美国19世纪中的多数时间，那些不为公众领域正式承认的人，妇女、农民、工人和弱势群体等，推动了大众斗争的新历史，这让人们明白哈贝马斯所做区分的有限功用<sup>4</sup>。事实上，在他的最近的立场中，哈贝马斯几乎已经抛弃了他早先的、激进的区别。<sup>5</sup>现在，如果没有更加组织化、制度化的公民场所，街角活动（street corner activity）也可以被视为一种严肃的公民形式。

当然，这并不是说正式的协会无关紧要。实际上，本文的观点之一就是认为它们很重要。但至少，在不同于欧洲和北美的社会和文化环境中，活动的目的而非组织的形式才应该是公民生活的决定性检验因素。传统并不等于的堂兄弟暴政（tyranny of cousins），资本主义现代性并不总会使公民互动成为可能。这种两面性最多是理想类型。实际上，当存在互惠的规范或伦理被违反时，传统会允许对于表兄弟（cousins）的挑战。<sup>6</sup>类似的，即使是资本主义现代性也有可能高度的不合群与原子化，比如，美国人可能会呆在屋里看肥皂剧，而不是参加家庭教师协会（PTAs）或其他公民组织。<sup>7</sup>只要非正式群体活动和归属感协会把个人联系起来、构建信任、鼓励互惠和促

---

<sup>1</sup> 类似的观点请参见 Edward Shils, *The Virtue of Civility* (Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1997).

<sup>2</sup> 关于族群性现代主义应用的开创性工作，参见 Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph, *The Modernity of Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1967); Myron Weiner, *Sons of the Soil* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

<sup>3</sup> 参见这篇简短但富有洞见的讨论，Harry Boyte, “The Pragmatic Ends of Popular Politics,” in Calhoun (fn. 7).

<sup>4</sup> 始于 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Press, 1968)，现在存在很多这样的历史性工作。要快速回顾他们是怎样与哈贝马斯联系起来的，参见 Mary Ryan, “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth Century America,” and Geoff Elly, “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century,” both in Calhoun (fn. 7).

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “Further Reflections on the Public Sphere,” in Calhoun (fn. 7).

<sup>6</sup> James Scott, *Moral Economy of the Peasant* (New Haven: Yale University Press, 1978).

<sup>7</sup> 参见 Robert Putnam, “The Strange Disappearance of Civic America,” *American Prospect* 8 (Winter 1996); and idem, “Bowling Alone,” *Journal of Democracy* 6 (January 1995).

进对于公共事务意见的交流，它们就应该被认为是公民社会的一部分。它们可能会有非常不同的冲突或和平的结果，但这是另外一回事。后者是关于什么类型的公民社会因为治理与和平而更好的观点，而不是公民社会本身是否会被赋予良性结果。

## 二、为什么是公民社会？族群冲突的一个令人困惑的特征

公民社会是族群冲突研究中的一个新变量。要回答它是怎样作为影响印度教徒—穆斯林（Hindu-Muslim）关系的起因出现的，我们需要对研究做什么和为什么做这个研究作一个简要的解释。

对于族群冲突的研究总会被这样一个经验规律所困惑：尽管存在着族群多样性，但是一些地方（地区、国家、城镇、乡村）得以保持和平，而另外一些地方却持久的经受各种形式的暴力冲突。类似的，一些有着很好族群和平记录的社会有时会突然爆发冲突，使得那些观察者和研究者大吃一惊。在时空转换中，族群关系的差异状况构成了种族和民族主义的悬而未决的难题。

怎么来解释这种差异？一个标准的研究策略（当然也有例外<sup>1</sup>）即是，找到这些暴力案例的共同之处。虽然这种研究路径会给我们很大的启示，但它只能给我们提供理论的基础，而不是一个关于族群冲突的成熟理论。而且这个提议潜在的逻辑是简单的，但经常被误解，需要我们进行重新表述。<sup>2</sup>设想一下，在这些我们所提到的共同之处的基础上，我们发现不同种族间的经济竞争（a），极化的政党政治（b），隔离的居民（c）解释了族群暴力（X）。但我们能确定我们的判断是正确的吗？如果（a），（b），（c）也存在于和平情境（Y）中又当如何解释？那种情况下，暴力是由X中（a），（b），（c）的强度所引发；还是有潜在或背景因素使得（a），（b），（c）在一种状况下是冲突的而在另一种则不是；或者还有另外一种影响因素（d）将和平与暴力区分开来？然而，那将是我们没有准确发现的因素，因为我们并没有将和平的案例与冲突的案例一起进行研究。

对于研究差异的必要性的主张引发了另外一个重要的方法问题：在什么水平下差异自身被加以研究？分析的单元是国家、州、地区、城镇还是乡村？被方法论学者称为大数分析（Large-N analysis）的方法可以帮助我们对暴力的空间和时间趋势做出鉴别，并帮助我们选择合适的分析差异的层次。因此，本文将1950到1995年间所有报告的印度教徒-穆斯林骚乱考虑在内。<sup>3</sup>为了分清楚更大的趋势，有两个结果是关键的。

首先，村庄只占骚乱的相当小的部分。1950到1995年的印度乡村地区虽然占人口比例很大，但只占暴力中死亡人数的3.6%。印度教徒-穆斯林冲突主要是城市现象。其次，在印度城市中，这种骚乱也是高度集中在若干区域。8个城市<sup>4</sup>占了这个国家社区暴力中的不成比例高的份额：几乎占印度教徒-穆斯林暴力死亡人数的46%（表1，第4列）。而作为一个整体来看的话，这8个城市仅占印度城市人口的18%（占印度总人口的5%）。从另一方面来看，82%的印度城市人口都不属于“易骚乱”（riot prone）的部分。

<sup>1</sup> Horowitz (fn. 3); Weiner (fn. 12); W. Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976).

<sup>2</sup> 要详尽了解社会科学研究中方差必要性的论述，参见 Gary King, Robert Keohane, and Sydney Verba, *Designing Social Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1993). 要知道为什么在一个存在差异的世界里发现共性是重要的，参见 Ronald Rogowski, *Symposium on Designing Social Inquiry, American Political Science Review* 89 (June 1995).

<sup>3</sup> 数据库与杜克大学的斯蒂芬·威尔金森 (Steven I. Wilkinson) 的数据集放在一起合作使用。

<sup>4</sup> 这些城市如表1第4栏所示，分别是艾哈迈达巴德 (Ahmedabad)、孟买 (Bombay)、阿利加尔 (Aligarh)，海得拉巴 (Hyderabad)，密拉特 (Meerut)，巴罗达 (Baroda)，加尔各答 (Calcutta) 和德里 (Delhi)。最后两个通常并不被认为是易于发生骚乱的城市。但因为他们发生过很多小的骚乱而且在20世纪50年代还有一些大的骚乱，从长期视角来看 (1950-1995)，它们也不得不在列最差的的城市。而对1970到1995的时间序列而言，加尔各答和德里或许不应该出现在列。

考虑到印度城市如此高度的人口集中，大数分析可以很明确地将城镇/城市作为分析单位。印度的印度教徒-穆斯林暴力是具有城市特定性的（city specific），而非国家特定性的（state specific），而国家（和民族）政治提供了情境，在这样的情境中，与暴力相连的地方性机制被激活。因此要理解社区暴力（communal violence），我们必须对这些地方性机制做出研究。

根据这个论证，研究选择了 6 个城市：3 个是从那 8 个易发生骚乱的城市列表表中选取，另外 3 个是和平的城市，并把它们安排为 3 对进行比较。这样，每对都有一个地方性暴力多的城市和暴力很少或基本缺失的城市。为了避免不匹配（to ensure against comparing apples and oranges），每对中最低限度的控制是要求城市人口中印度教徒-穆斯林比例大致相同。第一对——阿里格（Aligarh）和卡利卡特（Calicut）——是唯一基于人口比例的一组。第二对，海德拉巴（Hyderabad）和勒克瑙（Lucknow），给人口比例增加了两个控制，一个是先前的穆斯林规则，另一个是适当的文化相似性（cultural similarities）。第三对，阿默达巴德（Ahmedabad）和苏拉特（Surat）是控制最严的一对。前两对是来自北方和南方的城市，第三对都是来自古吉拉特邦（Gujarat），有共同的历史、语言和文化，但地方性社区暴力不同。这些城市都有超过 50 万的人口，其中海德拉巴人口超过了四百万。

表 1 28 个城市中印度教徒-穆斯林骚乱<sup>a</sup>（1950-1995 年）

10 年以上 3 起骚乱中至少 有 15 人死亡(b)	15 年以上 4 起骚乱中至少 有 20 人死亡(c)	20 年间 5 起骚乱中至少 有 25 人死亡(d)	25 年间 10 起 骚乱中至少 有 50 人死亡(e)	1950-1995 总死亡数
孟买	孟买	孟买	孟买	1137
阿默达巴德	阿默达巴德	阿默达巴德	阿莫德巴德	1119
海德拉巴	海德拉巴	海德拉巴	海德拉巴	312
密拉特	密拉特	密拉特	密拉特	265
阿利加尔	阿利加尔	阿利加尔	阿利加尔	160
詹谢普尔	詹谢普尔	詹谢普尔		198
比宛迪	比宛迪			194
苏拉特				194
莫拉达巴德	莫拉达巴德			149
巴罗达	巴罗达	巴罗达	巴罗达	109
博帕尔	博帕尔	博帕尔		108
德里	德里	德里	德里	93
坎普尔	坎普尔	坎普尔	坎普尔	81
加尔各答	加尔各答	加尔各答	加尔各答	63
贾巴尔普尔				59
班加罗尔	班加罗尔	班加罗尔		56
加尔冈	加尔冈	加尔冈		49
锡塔马里				47
印多尔	印多尔	印多尔		45
瓦拉纳西	瓦拉纳西	瓦拉纳西		42
阿拉哈巴德	阿拉哈巴德	阿拉哈巴德		37
那格浦尔	那格浦尔	那格浦尔		37
斋浦尔	斋浦尔			32
奥兰加巴德	奥兰加巴德	奥兰加巴德		30
斯利那加	斯利那加	斯利那加		30
兰契				29
马勒冈	马勒冈			23
戈特拉				18

a 全印度因骚乱死亡总人数，1950-1995 年共有 7173 人，其中 3.57% 的死亡发生在印度乡村地区。

b 这些城市中因骚乱死亡总人数为 4706。这大概占这些时期印度因骚乱死亡总人数的 66%，占城市骚乱死亡总

人数的 69%。

c 这些城市中因骚乱死亡总人数为 4359。约占印度因骚乱死亡人数的 61%，占城市骚乱死亡总人数的 64%。

d 这些城市中因骚乱死亡总人数为 3887。约占印度因骚乱死亡人数的 54%，占城市骚乱死亡总人数的 58%。

e 这些城市中因骚乱死亡总人数为 3263。约占印度因骚乱死亡人数的 45.5%，占城市骚乱死亡总人数的 49%。

为什么会选择人口比例的相似性作为最低限度的控制呢？这些因为，无论是在印度流行的政治话语还是在有关穆斯林政治行为的理论中，一个共同体（community）的规模被认为是高度显著地。很多政治家，尤其是那些属于印度民族主义者（Hindu nationalist）的印度人民党（BJP），支持“穆斯林不忠于印度”的观点的人，认为穆斯林的人口分布使得他们对于选举结果具有重要作用。穆斯林构成了超过 20% 的选区（545 个议会选区中的 197 个）。在一个先者当选<sup>1</sup>的制度中，30% 的投票就可以在多党竞争中赢得一个席位，这些比例使得穆斯林在选举上来说意义重大。<sup>2</sup>印度人民党的政客认为，一个选区中穆斯林成员的比例越高，主流政党迎合他们各阶层/共同体（sectional/communal）需求的倾向就越大，因而对穆斯林来说构建与印度教徒（Hindus）的桥梁的激励就越低。因此，根据这种观点，基于在一个民主国家中穆斯林群体的较大数量而对他们要求的满足，是印度社区冲突和暴力的原因。<sup>3</sup>

但是，穆斯林人口具有政治效应，这并非只是印度国家主义政党印度人民党（BJP）的看法。穆斯林政界领导者也做出了一个“人口”宣称，但因果关系恰恰相反。他们认为，一个城市/城镇中穆斯林的数量越高，印度教徒共同体的领导者感受到的政治威胁就越大，而这些领导者就会对穆斯林关于政治和认同焦虑的合法化问题产生敌对性反应。他们指出，印度领导者对这部分问题表现出来的不合理、甚至自私的反对，正是社区敌对状态的根源。<sup>4</sup>这两个政治光谱（political spectrum）的极端情况，都严重地依赖于他们各自的人口学（demography）的解释。

这些流行的观点也被社会科学家们所分享，但他们的推断有所不同。比如，曾有人认为，当一个城市/选区中穆斯林占多数，他们通常会偏好亲穆斯林的党派而不是社区之间的中立党派（centrist parties）。<sup>5</sup>在一个城镇/选区中，只有在穆斯林人口/选民人数比较少的时候穆斯林才会支持中立性党派。因为此时对于处于少数的这些人来说，寻求一个大而且有权力的主流政党的保障是理性的。

我们能找到相似的人口分布导致非常不同的政治行为的形式的城市或选区案例吗？本研究从一个大样本的这种案例中加以选择，准确的做到了这一点。如前述，此研究比较了三对城市，这三对城市中人口比例大致相似而其政治结果迥异——和平或者暴力。

### 三、解决问题：公民社会的角色

社区间公民接触的既存地方性网络为和平与暴力之间的差异提供了唯一的最重要的直接解释。这些接触的网络存在地方，紧张关系和冲突得以控制和管理；而当这些网络缺失时，共同体认同带来地方性的和恐怖的暴力。我们已经讨论过，这些网络反过来可以分为两个部分：接触的协会性形式（associational forms）和日常形式。接触的这两种形式，如果是共同体之间的，都会促进和平，但协会性形式承受国家层次（National-level）的“外生震荡”（比如，印度 1947 年的分离或 1992 年 12 月巴布里 [Baburi] 清真寺的毁坏，当时有超过 30 万的印度教 [Hindu] 激进分子参与）的能量明显更高。

那么，连接公民网络和族群冲突的机制是什么？为什么说协会性接触较日常接触对和平的保

<sup>1</sup> 一种投票制度，即无论所属党派的席位多少，获得最多票数的人就当选。——译者注

<sup>2</sup> Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p.196.

<sup>3</sup> L. K. Advani, Leader of the BJP, interviewed in *Sunday*, July 22, 1990.

<sup>4</sup> Syed Shahabuddin, 一个杰出的穆斯林领导人，经常在演讲、讨论和政治演说中提出这个观点。

<sup>5</sup> Rudolph and Rudolph (fn. 22), 195.

障更为坚固？

我们可以找出联接公民社会和族群冲突的两种机制。首先，通过提升不同宗教共同体成员间的交流，公民网络使得邻居层面（neighborhood-level）的和平成为可能。常规的参与允许人们在紧张状态时聚集起来形成组织。这些组织虽然只是暂时的，但意义重大。他们被称作和平委员会，由两方共同体成员组成，可以维持邻里治安，消除谣言，给地方机构提供信息，在紧张状态时促进社区间的沟通与交流。然而，这种邻里组织在城市中很难形成，在城市中日常互动并不能超越宗教性边界，或者说印度教徒和穆斯林生活在高度分离的状态中。而先前持久的互动或诚恳促进了危机管理组织的诞生。

第二个机制同样可以告诉我们，为什么协会性接触比日常形式的接触在处理族群紧张关系方面更有效。如果服务于两个共同体的经济、文化和社会需求的组织存在，那么对于和平的支持不仅强烈，而且可以更为稳固的进行表达。接触的日常工作使得协会性形式成为可能，但协会经常会为并非惯常互动的对象服务。社区间的商业组织得以存在是因为它们连接了许多印度教徒和穆斯林的商业利益，而并非是因为这两类家庭之间感受到的邻里温暖。虽然这种温暖的感觉本身很有价值，但它并不是构成牢固的公民组织的基石。

这或许是一个深奥的悖论。毕竟，我们知道，在印度的村庄，面对面的日常接触才是常规的，而正式的组织实际上并不存在。<sup>1</sup>但印度农村地区，20世纪50年代拥有80%印度人口，现在也有其2/3的人口，并非一直是社区暴力发生的主要地方；与此相应，即便协会性生活很繁盛，但现在拥有1/3印度人口、20世纪50年代只有20%印度人口的城市地区却在1950年到1995年的社区暴力中死亡人数中占据压倒性多数。

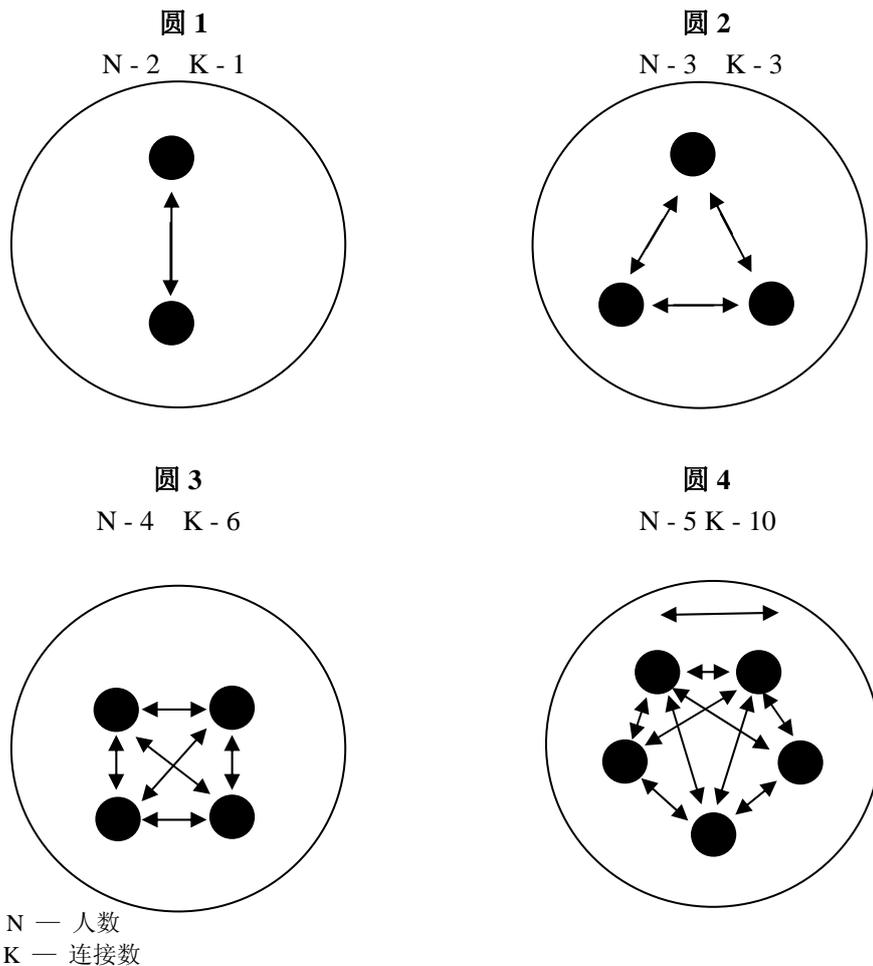


图1 乡村和城市中的日常接触

<sup>1</sup> M. N. Srinivas, *Remembered Village* (Berkeley: University of California Press, 1979).

为什么是这样？图 1 提供了一个正式的解释。控制了公民接触水平的情况下，它用图释的方式描述了规模和公民联系的关系。从圆 1 到圆 4，如果我们回答如下问题，即从乡村到城市，把每个个体与其他个体联系起来需要多少连接（link），我们就可以看到为什么说协会性接触在城市中是必要的了。现在，假设 N 代表一个乡村或城市中人的数量，K 代表每个人都与其他人联系起来的连接的数量。

图表中这四个圆圈增加了本地设置的规模。在圆 1 对一个小村庄的图示中，只有两个个体（N=2）；要连接他们，我们需要的连接数为 1（K=1）。圆 2 中有三个个体（N=3），需要至少 3 个连接（K=3）。这个圆可以表示一个小镇。圆 3 中有 4 个个体（N=4），可以被称作一个城市，我们需要 6 个连接（K=6）。圆 4 是一个大城市的代表，有 5 个个体（N=5），需要的连接数为 10（K=10）。所以，给定公民密度水平下（在本案例中，每个人都与其他所有人联系起来），K 的上升速度要高于 N。其关系如下：

$$K = N(N-1) / 2$$

这个公式的本质是指，从乡村到城镇，从城镇到城市，我们需要的连接数比人口增加数更多。对城市而言，其自然倾向于更少的互相联系；而且某种程度的匿名性不可避免。

现在我们可以明白，当乡村性的亲密关系不再可能，协会组织会做什么。既然每个协会都代表一些人，那么这些组织最后会减少城市中的 N 并使更低的 K 成为可能。这也解释了为什么日常接触在乡村中（较小的 N）会有效，而在城市中（较大的 N）并非如此。因此，要使城市中保持类似于乡村的公民接触水平，更需要协会性的而不是非正式的、日常的互动。

上面是一种演绎的解释。它解释了为什么日常互动在乡村和城市情境下具有非常不同的含义，但它并没有告诉我们协会到底是怎样阻止或减少社区冲突的。这是一个实证问题，我们现在将加以关注。

社区间有组织的公民网络，不仅能更好的承受外生的震荡，比如分裂、内战和对圣地的亵渎，还可以限制地方政客处心积虑的行为。政客为了选举利益分化印度教徒和穆斯林，通过有组织的犯罪和帮派势力破坏日常接触的建构。研究中所有暴力性的城市都展现了政客与罪犯勾结的证据。<sup>1</sup>有组织的帮派力量很容易扰乱邻里和平，经常导致人们从混居（heterogeneous）社区移民到同质性（homogeneous）社区以寻求安全。没有有组织的帮派力量的参与，大规模骚乱和成百上千的死亡就不太可能发生，而没有政客提供的保护，他们的罪行也不会逃脱法律的制裁。布拉斯（Brass）把这套东西称之为制度化骚乱体系。<sup>2</sup>

而在和平的城市中则存在着制度化的和平的体系。当一些组织，比如工会、商人协会、贸易协会、教师协会、医生协会和律师协会和一些骨干为基础的（cadre-based）政党<sup>3</sup>（不同于那些从社区分化中获利的政党）被整合起来时，对抗性力量得以产生。组织会因为社区分裂而失败的可能性，不仅提醒他们的成员也提醒公众社区暴力的危险。地方行政机构在这些场景中更为有效。对于实际的目标而言，公民组织成为了行政结构的“耳目”和帮手。地方政府和地方公民组织的合力使得管理新状况并防止其进一步升级为暴力和杀戮更为容易。在暴力城市中，谣言和小的冲突经常被有意设置和传播，并迅速升级为暴力，不同于此，和平城市中的“合力”把谣言、小冲突和紧张状况在萌芽状态就加以消灭。最后，那些政客们要么不能成功，要么最后放弃制造社区暴力的计划。对此的论证参见图 2。

<sup>1</sup> 这些联系可以进行社会科学性证明，而非合法性证明。后者要求确立个人的罪责，但政客和帮派之间没有明显的连接。

<sup>2</sup> Paul Brass, *Theft of an Idol* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

<sup>3</sup> 在民主政体中，政党是公民社会的一部分，因为他们之中并非所有人都与政府联系起来。而在一党制体系中，即使是基于骨干的政党，往往会变成政权的附属物，从而丧失其公民社会的功能。印度是多政党民主。

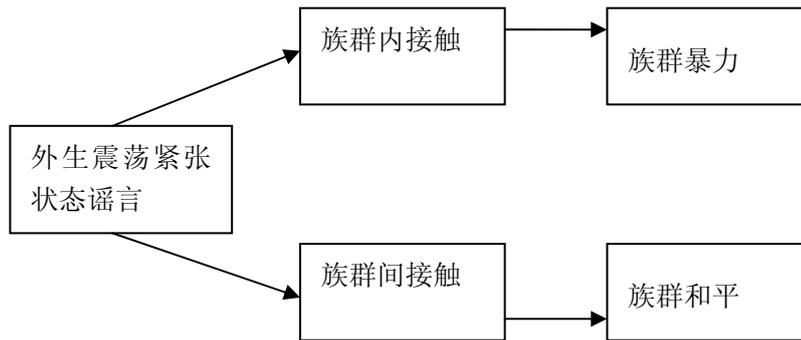


图2 公民生活和族群冲突

应当说明的是，这个观点只是或然性的，而不是类似于法律的东西。它表明了可能性，但并不意味着普遍性之中一定没有例外。实际上，在更进一步的实证调查之前，关于族群冲突的定律性归纳或许是根本不可能的。例如，对这种可能性的一个颠覆是，一个国家决定煽动族群暴乱并部署军队参与可能会制造出一个真实的族群地狱。因此我的看法是，这更适用于**骚乱**（riots）而不是**大屠杀**（pogrom）或**内战**（civil war）。关于内战或大屠杀的理论应当与研究中更常见的族群暴力的形式“骚乱”的研究相区分。

或许理解公民生活和政治冲击之间关系的最好方式是通过一个气象学（meteorology）类比来进行。如果公民大厦的建构是族群间的和协会性的，那么它更有机会吸收在里克特震级（Richter scale）中非常高的族群震荡（分裂，对圣地的亵渎）；如果它是族群间的和日常的，较小紧张度的震荡都可能会导致公民大厦的倾塌（族群政党的失败，特定城市警察的残暴）；但如果接触仅仅是族群内而非族群间的，小的震动（不确定的流言，运动中的胜利和失败）就可以释放暴力的洪流。一个缺乏族群间联系的多族群社会非常容易产生族群骚乱和暴力。

#### 四、公民社会重要性的证据

为了确立因果关系，一个经过修正的过程追溯技术被应用于每一对城市。过程追踪技术回溯到结果——和平或者暴力——一步步识别是什么导致了什么。可以看出，过程追溯最终或许并不能确立因果关系。<sup>1</sup>第II节中总结的关于差异的可取性（desirability of variance）也可以用于说明为什么基于案例的过程追溯可以给我们提供有关的历史却不必然是因果关系。因此，对于这项技术有一个修正。在每一对城市中，我们寻找导致两个城市不同结果的相似刺激因素，然后确定相同刺激引发不同结果的机制。在这些比较中，公民社会作为起因出现。如果我们只研究暴力的城市，其印度教徒和穆斯林的联系很少甚至缺失，我们或许就不能发现社区间公民联系的作用了。基于差异控制的比较可以把过程追溯转化为确立因果关系的方法。

##### （一）相同的刺激，不同的反应

上面提到的过程被应用在项目中所有的这三对城市。两个社区间的公民联系与地方政府机构对此联系的使用形成合力，避免紧张状况升级为暴力。为了解释这个序列的建立，我把关注集中在第一对城市上。毕竟，把所有城市以程式化方式展现出来并不会提供关于过程的好的判断。

第一对城市包括阿利加尔（Aligarh）和卡利卡特（Calicut）。前者是北印度地区北方邦（Uttar Pradesh）的一个有骚乱倾向的城市，后者以南印度克拉拉邦（Kerala）的一个和平城市，本世纪没有一起骚乱事件发生。阿利加尔位列最有骚乱倾向的8个城市之中（表1，第4列）。两个城

<sup>1</sup> 关于为什么过程追溯不容易确立因果关系，参见 APSA-CP (Winter 1997).

市都有大概 36%-38% 的穆斯林，其余人口基本是占压倒性多数的印度教徒。<sup>1</sup>1989-1992 年，毁灭阿约提亚（Ayodhya）圣地的巴布里清真寺（Baburi mosque）的印度教民族主义风潮导致了印度多数地区的空前暴力，这两个城市都经历了谣言、紧张状况和小冲突。但最终结果却有很大不同。卡利卡特的地方政府有能力维护法律和秩序。猪被扔进了清真寺的谣言在城市中流传，类似的，也有穆斯林袭击了广受印度教徒尊敬的古鲁瓦育儿大寺庙（Guruvayur temple）的谣言，这些谣言经常在印度的一些城市中导致骚乱，在阿利加尔亦是经常如此。而在卡利卡特，和平委员会和新闻界帮助政府平息谣言。阿约提亚动乱风暴这一自印度分离以来最大的、导致一些城市数百人死亡的骚乱，绕开了卡利卡特，并没有给其留下伤害。

对比之下，阿约提亚动乱期间阿利加尔被印度教民族主义分子狂热所蒙蔽，陷入了恐怖的暴力中。与卡利卡特的报纸经过调查后消除谣言不同，阿利加尔的地方报纸反而印制这些激烈的谎言。两个发行量最大的印地语报纸撰写了耸人听闻的阿利加尔穆斯林大学（AMU）医院的穆斯林护士、医生和员工残忍的杀死印度教病人的细节。<sup>2</sup>一些印度教教徒确实死在大学校园外面，<sup>3</sup>但没有人是在 AMU 医院中被谋杀的。<sup>4</sup>但这些谣言却被相信了，印度教罪犯组成的帮派开始大开杀戒。其中有些人就在城市外阻挡住火车，把穆斯林拖出来，冷酷的杀掉他们。而媒体遮掩了他们的杀人行径。虽然这些报纸之后因为不专业的行为被报业评议会惩戒，但伤害已经做出。可怕的暴力震惊了城市，近 70 人死亡，更多人受伤。

就像过去一样，阿利加尔的地方和平机制明显不足以应付外生震荡——比如阿约提亚动乱。参与杀戮的罪犯没能被绳之以法，他们不仅被政客保护起来，还与媒体有明显联系：穆斯林罪犯与乌尔都语媒体有联系，印度教徒罪犯则与印地语媒体有关联。因为把印度民族主义者和穆斯林政客集合起来很困难，所以在阿利加尔城市层面上并没能形成有效地和平委员会。谣言流传后经常被政治组织所利用，而媒体也没有去调查谣言，只是印制出来放任不管。

我们可以与卡利卡特的情况进行比较。关于怎样维持和平，1989-1992 年（也包括从 20 世纪 80 年代中期以来任职于）卡利卡特的行政人员给出的众多说明中有两点是共通的。第一，各政党的政客们帮助建立和平，而不是像阿利加尔中的政党那样对共同体进行分化。第二，城市的和平委员会对于紧张状态的管理很关键。<sup>5</sup>他们给地方政府机构提供信息，成为了一个欢迎表达愤怒的讨论会，给当地行动者一种参与感，为邻里层面提供连接（而在邻里层面，公民形成了较小的和平委员会）。

相比之下，阿利加尔的和平委员会经常是宗教内的，而非跨宗教的。这种委员会在邻里层面上加以组织，保护相同宗教徒免受其他共同体可能的袭击，而不是促进同其他共同体的交流。这样，他们仅仅增加了对风险的感知，固化了参与其中的人的态度。这些委员会的成员轮流管理社区。这种过程形成了与跨宗教的委员会非常不同的意识，要知道，宗教内委员会所基于的界定不是宗教间的信任，而恰恰是不信任。在共同体内部的移居，听闻无可证实或证伪的谣言，收集轻

<sup>1</sup> 卡利卡特也有一小部分基督教人口。

<sup>2</sup> *Aaj*, December 10, 1990; *Amar Ujala*, December 11, 1990.

<sup>3</sup> “For an Aligarh of Peace,” interview with District Magistrate A.K. Mishra, *Frontline*, December 22, 1990, 22–23.

<sup>4</sup> 作者对 AMU 副校长 M. Naseem Farooqui 的访谈，德里，1994 年 7 月 15 日；对一些教授的访谈，1994 年 8 月；对一些地方记者的访谈，1994 年 8 月；要了解所有出现在印度语报纸上的这些报告，参见 Namita Singh, “Sampradayitka ka khabar ban jana nahin, kahbron ka sampradayik ban jaana khatarnak hai,” *Vartaman Sahitya*, September 1991.

<sup>5</sup> 作者 1991-1994 年和 1995 年 7 月 20 日在 Trivandrum 对一个收藏家 Amitabh Kant 的访谈；1991-1994 和 1995 年 7 月 22 日在卡利卡特对 Shankar Reddy，一个警务处处长的访谈；1988-1991 和 1995 年 7 月 21 日在卡利卡特对 Siby Matthews，一个警务处处长的访谈；1995 年 7 月 21 日在卡利卡特对收藏家 K. Jayakumar 的访谈；1986-1988 和 1995 年 7 月 21 日在卡利卡特对一个警务处处长 Rajeevan 的访谈。穆斯林联盟和印度人民党的政客确证了他们在和平委员会的参与。1995 年 7 月 23 日访谈的政治领导人是 Dr. Muneer，从 1991 年开始的立法大会的穆斯林联盟成员，印度人民党主席 K. Sreedharan，卡利卡特区人民党委员会，是在 1995 年 7 月 25 日卡利卡特进行的。

武器和其他小的武器来保证遭受袭击后可以迅速报复，这些宗教内委员会的行动刺激和反映了共同体自身的意识，而不是构筑沟通桥梁的意识。

## （二）公民网络的种类

为什么这两个城市的反应会如此不同？为什么卡利卡特的各类政客会合作起来而阿利加尔中的政客并非如此？最重要的是，为什么在卡利卡特，那些可以从印度教徒-穆斯林分化中获益的政客（就像印度人民党中的国家主义者）会避免煽动社区情绪而在和平努力中采取合作？卡利卡特的印度人民党领导者承认，印度教徒-穆斯林分化会有助于其政党利益，因为这种分化可以使大量印度教徒为印度人民党投票。但他认为，有组织的启动分化过程对他的政党是不明智的，因为他们有可能会被谴责破坏地方和平。但如果激进的伊斯兰群体要发动暴力活动，毫无疑问这对其政党是有好处的，印度人民党会很乐于以同样的方法做出回应。<sup>1</sup>

要理解卡利卡特的印度人民党不愿意参与到分化活动中去的原因，我们需要对那里公民生活的特征做出调查。在卡利卡特（很多人认为，在作为一个整体的国家）的印度教徒-穆斯林的公民整合进行得非常深入，而推动分化将是一个高风险的策略。如果一个政党明确的参与到摧毁数十年印度教徒-穆斯林和平的活动中去，它非常有可能为全体选民所惩罚。在阿利加尔却恰恰相反，社区间脆弱的相互联系为社区政客进行破坏开放了空间。

首先考虑这两个城市中公民接触的日常生活形式。根据调查，卡利卡特的近 83% 的印度教徒和穆斯林在不同的社会环境中经常一起吃饭，而在阿利加尔只有 54% 的人这样做；<sup>2</sup> 卡利卡特有差不多 90% 的印度教和穆斯林家庭报告说他们的孩子在一起玩耍，阿利加尔只有 42%；卡利卡特 84% 的印度教徒和穆斯林经常互相拜访，在阿利加尔只有 60%；卡利卡特的印度教徒和穆斯林更经常的参与社交活动并很享受，然而阿利加尔的印度教徒-穆斯林互动却非常少。如果我们仅关注暴力的街区，阿利加尔这些互动的数据将会更低。从少数和平的、整合较好的街区可以发现，政治并没有摧毁城镇各部分中的公民互动，因为一些小区与霸权政治趋势保持距离。然而需要注意的是，很大一部分年龄超过 60 岁的回答者报告说，在阿利加尔他们的邻里在 1930 年代到 1940 年代更加整合。<sup>3</sup>但在 20 世纪 30 年代，因为政客们开始使用暴徒传播暴力，移民开始向同质社区转移。邻里亲密关系在政客-罪犯勾结破坏下根本无法承受。

那协会性形式的接触怎么样呢？非常类似于托克维尔笔下的美国，卡利卡特是一个有许多爱参加社团的人（joiner）的地方。各种协会大量存在着，比如商业协会、工会、电影协会、体育协会、艺术协会。从无所不在的交易商协会到印度几乎所有城镇都可以发现的狮子会和扶轮社（Lions and Rotary Clubs），到罕见的读书会，搬运工协会，人力车协会，甚至是艺术爱好者协会，卡利卡特的市民很擅长参加俱乐部和协会。基于宗教的组织也存在着，就像在阿利加尔一样；有区别的是在与宗教派别无关组织中宗教间互动的程度。<sup>4</sup>

我们不妨对卡利卡特的经济生活加以考虑，它主要是建立在商品贸易上的。1995 年时这个

<sup>1</sup> 1995 年 7 月 25 日在卡利卡特，笔者访谈印度人民党地区委员会主席 Sreedharan Pillai。

<sup>2</sup> 除非另有报告，这里和下面的数据都是从卡利卡特和阿利加尔的调查获得的。附录中有方法的论述。

<sup>3</sup> 样本中四成的人年龄都超过了 60 岁，这给我们收集关于 1930 年代和 1940 年代的回忆提供了便利。

<sup>4</sup> 有人可能会对在卡利卡特为什么有那么多人加入跨宗教协会有疑问。考虑到“暴力”与“和平”构成了分析中的被解释项（因变量），公民网络构成解释项（自变量），我只会疑问因果关系是否会准确归因为公民网络，或者，它是否构成了内生性案例。要回答卡利卡特的人们加入跨宗教协会而阿利加尔却不是这样的问题，需要一个不同于调查这两个地方暴力或和平的获致的研究设计，因为在一个案例中暴力是被解释项，在另一个案例中协会性身份是被解释项。那就是说，假设卡利卡特的公民对国家理性运行有更强信心是合理的，因此，他们相信可以通过协会来施加足够的压力，而不是试图通过夺取政权来改变政府行为。也有可能是，今天的卡利卡特的市民对种姓和宗教的认同要比阿利加尔的公民要少，虽然在历史上种姓制度在促进社会正义的斗争中扮演了一个重要的角色。关于最近对这些斗争的种姓基础的论述，参见 Dileep Menon, *Caste, Community and the Nation: Malabar, 1900-1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。最后，整合的公民网络的作用不仅仅在于对社区暴力的预防，在卡利卡特（和喀拉拉邦）它们还能促进社会服务的提供，但这些结果并不是本文分析的重点。本文的分析重点只在于社区暴力。

城市大概有 70 万人口，商人占据了主导地位。<sup>1</sup>大概有 10 万人部分或全部依靠贸易为生，我们没有精确地数据，但可以估计，这个城市大概有 10-12 万的商人，<sup>2</sup>而很少有商人不加入一个贸易协会。而这些协会，包括从经营食物/粮食的组织到经营金银的组织，进而成为商贸协会联合会的成员。

1995 年，26 个贸易协会中有多达 11 个协会在联合会注册，联合会拥有印度教徒、穆斯林（或基督教徒）职位：如果协会主席来自某个社区，那么秘书长则由来自另外社区的人来担任。<sup>3</sup>这些协会拒绝在与任何特定政党在选战中结盟：“我们不想参与政治因为这会破坏我们的团结。我们在协会中有辩论和探讨，这样，如果有冲突的话也会得到解决。”而且，接触的深度很高，很多交易在没有任何正式合约的情况下就能顺利结束。“我们与穆斯林商人的关系完全基于信任。多如 100 到 150 万卢比（30000-50000 美元）的付款有时也会暂时欠着。我们发账单，但没有可以在法院有效地法律期票（promissory notes）。支付会在 30 天内进行。我们通过中介工作，不会对信任有任何破坏。”<sup>4</sup>

阿利加尔也有商业协会，在 20 世纪 80 年代后期大概有 6000 名成员。在 20 世纪 70 年代它甚至拥有相当数量的在海湾迁移（Gulf migration）之后出现在商业地图上的穆斯林成员。然而协会开始卷入是否支持一个政党的内讧中去，争论支持一个贸易商喜欢的政党是否会有利于所有人。20 世纪 80 年代这个协会最终分裂成两个部分：一个“世俗”（secular）的组织和一个“非世俗”的组织，非世俗的小集团加入了印度人民党而穆斯林转向了“世俗”的派别。<sup>5</sup>

与建立在商业基础上的卡利卡特不同，阿利加尔还拥有重要的工业部门，是印度锁的最大生产商之一。锁主要是小规模生产，而且，不同单元负责生产过程的不同部分。但阿利加尔并没有发展出印度教徒和穆斯林之间的经济共生。

因为没有进行过调查，所以很难估计在阿利加尔锁厂工作的人数。<sup>6</sup>但从那些民族志资料了解到，就像公司所有者一样，工人来自于穆斯林和印度教徒两类社区。我们也了解到实际上并没有社区间的相互信赖。非正式的信贷市场，主要为印度教放债者（mahajan）所控制，这一穆斯林制造商传统上依赖的经济活动只有印度教教徒来运作。近几十年来轮换式（rotating）信贷社会已经出现。<sup>7</sup>但这些都是穆斯林社会在社区内而非社区间构建信任。<sup>8</sup>

商人没有整合起来，那么工人呢？因为他们在数量上构成了比商人更大的城市人口比例，所以，工会中跨宗教的连接原则上就不仅仅是弥补了商人之间这种连接的缺失了。但是工会在阿利加尔几乎不存在。只有国家工会地方分支机构破旧的办公室，没有工作人员，数据稀少，就这样来招呼研究劳工活动的研究者。相比之下，卡利卡特的工会非常繁荣。最大的工会与两大主要国家工会联合会相连接：印度工会中央组织（CITU）与共产党（马克思主义）联营，印度全国职工大会（INTUC）的政治庇护是国大党。<sup>9</sup>这两种工会都是跨社区的。卡利卡特确实有一个穆斯

<sup>1</sup> 卡利卡特除了瓷砖业以外没有工业。它规模较小，总共只有 9 个工厂，大概 2500 名工人。

<sup>2</sup> 下面的这些数据和信息基于喀拉拉邦行业协会联合会的主席和秘书长的访谈（Kerala Vyapari Vyavasayi Ekopana Samithi hereafter Samithi）。Samithi 保存了记录和数据，有一个专业的运作办公室。在北印度地区很少能有一个运作的这样专业的贸易商协会。

<sup>3</sup> 数据由卡利卡特分支 Samithi 提供，1995 年 7 月。

<sup>4</sup> 卡利卡特，1995 年 7 月 25 日笔者对大米批发商 V. Ramakrishna 的访谈。

<sup>5</sup> 阿利加尔，1995 年 8 月笔者对 Vyapar Mandal 前主席 Mohammed Sufiyan 的访谈。

<sup>6</sup> 依照印度法律的规定，小的、非正式部门无需给其职工支付养老金和其他福利。所以官方数据完全无效。福柯的“流行犯罪”（popular illegality）概念很合阿利加尔锁厂的特点。Elizabeth A. Mann, *Boundaries and Identities: Muslims, Work and Status in Aligarh* (Delhi and Newbury Park: Sage Publications, 1992), 83.

<sup>6</sup> ……依照印度法律规定，小的、非正式部门无需给其职工支付养老金和其他福利。所以官方数据完全无效。福柯的“流行犯罪”（popular illegality）概念很合阿利加尔锁厂的特点。Elizabeth A. Mann, *Boundaries and Identities: Muslims, Work and Status in Aligarh* (Delhi and Newbury Park: Sage Publications, 1992), 83.

<sup>7</sup> Ibid., 101-2.

<sup>8</sup> Ibid., 101-2.

<sup>9</sup> 参与工会成员的确切数量和他们的宗教分布几乎不可能得到。基于访谈的估计已经是最好的了。下面的描述就

林政党，即穆斯林联盟，经常赢得大选。它也支持一个工会 STU，但 STU 并不如印度工会中央组织或印度全国职工大会那么大，也没有什么活力，它是这三个之中最弱最小的一个。穆斯林工人总的来说会在议会选举时给穆斯林联盟投票，但他们会加入印度工会中央组织或印度全国职工大会以保护自己的劳动权利。他们认为印度工会中央组织能更好的保护他们的权利和工资，所以印度工会中央组织的马克思主义和无神论特征并没有妨碍他们加入。在这个过程中，他们开始与印度教工人接触，社区间的连接得以形成，所以劳动力的印度教徒-穆斯林分化并没有发生。

一个最不可能工会化的情况——搬运工——很值得一说，因为它展示了卡利卡特工人的协会性能力和成功。搬运工分布在成千上万的店铺和小的商业单元中，他们很少能工会化起来，但在卡利卡特（和喀拉拉邦）确实做到了。1995 年，卡利卡特大概有近一万名搬运工，包括大约 60% 的印度教徒和 40% 的穆斯林，其中多数都是印度工会中央组织和印度全国职工大会的一部分。在阿利加尔商业区有装卸货的领头人（head loaders），但并没有协会。

卡利卡特协会性生活的富有决定性和区分性的一个方面是它的社会和教育活动。这个城市有大量的电影俱乐部，热门影院和科学协会。当然，电影俱乐部没有什么特殊的，他们在整个南印度地区都很流行，但那些致力于把戏剧和科学带给大众的协会就不寻常了；更不寻常的是读书会。喀拉拉邦的识字率在整个印度是最高的。“阅览室”这一特殊的喀拉拉机构，促进了 20 世纪 30 年代到 20 世纪 50 年代喀拉拉邦识字率显著的提升和深厚的社会网络的形成。大部分社区的年轻人每星期有好几次的时间一起阅读报纸和文化及政治书籍。迈努恩（Memon）给我们讲述了阅览室诞生的奇妙故事：

在 1901 到 1931 年，识字率的上升速度很惊人。学校数量的增长和识字率的提升也表现在乡村地区和城镇地区设置的阅览室的数量状况……阅览室中出现的一个新事物即是大家一起喝茶，一个人读报纸，其他人听……茶和咖啡为新闻和政治问题的真实性的讨论提供了润滑剂，这样，阅览室也逐渐产生了一种新的文化。它的前提是清醒和知识，而不是超越意识的醉酒的陪伴。茶和咖啡的重要性在于，它们是最近被介绍进来的饮料，不属于任何可以在种姓之间共知的禁忌。马拉巴（Malabar）四处可见的茶店和阅览室给人们提供了不用顾忌种姓（和群体）而会面和一起和茶的公共场所……阅览室不仅是国会左翼在组织的正式努力也是地方议案举措的核心。<sup>1</sup>

“阅览室”运动取得的一系列成果很值得关注。在我们卡利卡特的样本中，多达 95% 的印度教徒和穆斯林读报纸，这个数值甚至比更富裕国家大多数城市的比例还高。今天的卡利卡特，人口只有 70 万，但报纸和杂志却有 20 种！<sup>2</sup> 相比之下，虽然在阿利加尔样本中多数印度教徒读报纸，但穆斯林中读报纸的人数不超过 30%。穆斯林社区经常是口耳相传。因为并不存在与印度教共同体的连接，所以只需几个人就可以传播恶劣的谣言并让人们相信。

总结起来，两个城市的公民生活可谓天壤之别。在卡利卡特，穆斯林和印度教徒已经互相以协会性和邻里关系串连起来，在紧张状态时，和平委员会在业已存在的本地接触网络上加以延伸即可发挥很大的作用。<sup>3</sup>

---

是基于对卡利卡特劳工领导的访谈，尤其是 1993 年 8 月 4 日对国务秘书 M. Sadiri Koya, INTUC, 一个长时间的、详细的访谈。

<sup>1</sup> Menon (fn. 39), 145–49.

<sup>2</sup> 喀拉拉邦拥有在每个公民步行范围内的阅览室或图书室。K. A. Isaac, “Library Movement and Bibliographic Control in Kerala: An Overview” (Paper presented at the International Congress of Kerala Studies, Trivandrum, India, August 1994).

<sup>3</sup> 有人可能会说这个发现接近于一个套套逻辑（tautology）：一个没有骚乱倾向的城市因为它整合的好。这个说法并不可行，原因有二。首先，一个传统的解释是，为了和平，多族群社会需要协同安排。协商主义是关于大众层面分割和精英层面谈判的观点，而不是任何层面的整合。我的观点非常不同。第二，宗教的原教旨主义经常为净化其他宗教对他们社区的影响进行暴力斗争。伊斯兰原教旨主义者经常对苏菲派（伊斯兰教神秘主义派别——译者）进行破坏，苏菲派传统上将伊斯兰教实践与临近影响的纳入结合起来。整合的生活和信仰系统经常被视作紧张和冲突而不是和平的来源。要了解论证的北美的说法，参见 H. D. Forbes, *Ethnic Conflict* (New Haven:

穆斯林和印度教徒从协会性和日常互动中形成和蓄积了相当丰富的社会信任。日常的熟识促进了两类社区的交流；更好的交流消除了谣言；所有这些都助于地方政府机构维持和平。而在阿利加尔，印度教徒和穆斯林并不满足这种公民状况条件（经济的、社会的和教育的），虽然其是建构成熟的信任的良好机会。因为缺乏这种公民网络的支持，所以一旦骚乱开始，即使是有力量的警方和市民机构人员也无能为力。

其他对的城市也经历了类似的过程。但结果的不同并不在于宗教身份的缺失或者紧张局势的存在，也不在于挑衅性的谣言和小冲突，决定性的因素而在于社区间接网络的存在。而且相比之下，社区内网络并不导致或阻止暴力的发生。

## 五、内生性问题和基础性因果关系

在我们接受关于公民接触的观点之前，我们还需要对另外两个问题进行探讨。第一，怎么确定因果关系不会朝向另一个方向？是社区暴力毁坏了骚乱倾向城镇的印度教徒-穆斯林公民网络吗？或者是这些网络的出现阻止了暴力的发生？难道我们这里没有一个内生性案例？第二，过程追溯最多可以确立短期的因果关系。根本的因果关系与直接的因果关系一样吗？有可以解释公民网络繁荣或缺失的历史因素吗？如果我们把短期分析的自变量（公民网络）转化为历史的解释的变量，会发生什么？

项目中第三个历史上和平的城市苏拉特（Surat），可以帮助我们解决内生性的问题，确立公民网络短期上的首要地位。在苏拉特（古吉拉特邦），阿约提亚清真寺被破坏之后发生了异常恶劣的骚乱，上一次这样的骚乱已经是近 20 年前了。但绝不部分的暴力都只限于在贫民窟，所有 192 例死亡都发生在棚户区。相比之下，这个古老的城市，虽然有纵火和劫掠，但并没有死亡。在遭受同样的刺激的情况下，先在社会网络的不同解释了一个城市内结果的不同。

苏拉特在过去 20 年经历了一次迅速的工业发展，成为印度的小型工业的首都。在人口超过一百万的城市中，苏拉特是自 1980 年代以来人口增长最快的。来自省内外的移民涌入这个城市，安置在贫民区。这些移民在小型工业单位里工作，不受工厂发的劳工法法案保护，工作时间也特别长，贫民区只是吃饭和睡觉的地方。所以，这里很少有公民联系建构的制度化设置。

当 1992 年 12 月阿约提亚的清真寺倒塌时，贫民窟成为可怕的野蛮和暴力的场所。而在老城区，和平委员会迅速形成了。苏拉特的许多商业协会被整合起来，而其成员主要居住在老城区。这些印度教徒和穆斯林已经在一起居住了很多年，他们共同参与老城区的商业和社会生活，有能力聚在一起缓和紧张形势。他们成立了邻里“守望”委员会，部署自己的资源和组织以检视谣言并与地方政府机构沟通交流。结果，老城区的地方行政机构要比工业贫民区的行政机构更为有效。在贫民区，公民网络完全缺失，罪犯可以恣意的犯下野蛮和暴力行为。

长期的因果关系是怎样的呢？在和平城镇中印度教徒-穆斯林的公民网络是一贯稳健的吗，从而可以指导印度教徒-穆斯林的政治，并能承受外生的震荡？在城市中进行的历史性研究表明，公民网络（日常的和协会性的）决定了短期到中期的结果，但长期的社区间网络是被政治性的建构的。20 世纪 20 年代在国家政治中是一个变革性的时刻，因为在圣雄甘地的领导下大众政治开始在印度出现。甘地之前的政治一直是精英主义的，国大党几乎是一个是律师俱乐部，为与英国说女王英语（Queen's English）的人要求更多的权力进行宪政论争。

甘地在 20 世纪 20 年代控制了运动并将其做了改革，他认为英国不太可能会给予印度独立，除非印度大众都参与到这个民族运动中去。甘地谈到了寻求独立的两种交织的斗争，一种是反对外在的敌对者，即殖民力量，另一个是反对内部敌人，即印度的社会弊病。他感兴趣的不仅是印度从英国手中的政治独立，还有印度的社会转变，而且如果没有后者，前者也不会有什么意义。

他首先是关注于三个社会目标：印度教徒-穆斯林团结，种性隔离制度的废除和斯瓦德希（*swadeshi*）<sup>1</sup>（即购买、穿着印度人的产品，以印度人的身份思考）。后来又加上了社会转变的其他项目：妇女福利，部族福利，禁酒令等等。在这个过程中，1920年代到1940年代期间，有数百万他的追随者创立了大量的组织。甘地之前印度公民结构一直是日常性的，而在甘地之后民族运动开始转变为协会性的。

最大的组织当然是国大党，它在政治上领导了这个运动，并在1920年代在整个印度发展了很多骨干。<sup>2</sup> 社会重建的动议也创生了第二套组织即志愿机构。国大党主要是政治性的，而当其处理教育、妇女议题、部族和“贱民”福利、自立和家庭自制运动的组织时，则因为它们的这些社会项目而立即引起社会普遍关注。

新出现的公民秩序在不同的地方并不一致。运动在促进城镇印度教徒-穆斯林团结上取得很大的成功，之前那里的印度教徒-穆斯林分裂也还没有出现在地方政治中。印度的城镇从19世纪80年代开始一直拥有地方政府的选举权。如果地方政治强调的是其他的分歧，比如印度人的种姓隔离或者穆斯林中的什叶派-逊尼派的分割，国大党和甘地主义的社会工作者（*social workers*）将会更容易在地方公民生活中将印度教徒和穆斯林联合起来。但如果印度教徒-穆斯林的分歧是地方政治的主导轴，那么这个民族运动将不能构筑同样成功地整合的组织。这些组织虽然起初只是政治的附属，但只要站稳脚跟，就会从政治中取得相对的自主权。根据整合程度的不同，它们会给地方政治施以不同的压力。总结起来，在一个直接层面上，社区之间的公民网络对于和平而言扮演了关键的角色。而历史的来看，20世纪20年代出现在印度各地的大众政治的出现则给它们创造了空间。

对于内生性的问题而言，这个推理表明了双重的结论。如果从历史的长期的视角来看，国家政治中向变革性思想的转变是系统性组织化努力的原因，目的在于革除社会弊病，重新定位独立斗争的方向。而从短到中期的视角来看，由民族运动所设立和形塑的有组织的公民秩序，可以对政客的行为施加限制。考虑到民族运动的推动力，如果构筑或破坏印度教徒和穆斯林之间的桥梁是政客的策略对象的话，那么这种对政治的公民性限制将尤其重要。

## 六、总结

本文的结论是仅仅适用于印度，还是在其他地方也是如此？下面将依次论述结论的两个部分即公民社会和族群冲突的适用性。

普特南（Putnam）曾经用“社会资本”的概念指涉公民网络。<sup>3</sup> 笔者本文中使用的“接触网络”在两个方面与普特南的概念有所区别。首先，我的关注点在于族群内或族群之间的公民连接（*civic ties*），而不是公民连接本身。社区和族群组织，如果只是单一的宗教或族群，会在其成员之间产生丰富的信任。根据普特南的定义，这些组织，可以赋予一个地方高水平的社会资本。但在我的材料中，这些组织不仅不能防止印度教徒-穆斯林骚乱，而且和经常与社区暴力升级有关联。族群暴力不在于是否有族群生活或社会资本，而在于社会和公民连接是否跨越族群。换句话说，信任基于**族群间**而非**族群内**的连接，公民网络非常重要。

其次，普特南论述的“公民接触”完整的包括了个体之间和家庭之间正式与非正式的互动，

---

<sup>1</sup> 抵制英国货运动。——译者

<sup>2</sup> 应当指出，在卡利卡特及其邻近地区，是后来从母组织分裂出去成为印度共产党（CPI）的国大党的左翼参与了最为系统性的协会建构。

<sup>3</sup> Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993). 然而应当注意的是，从写作 *Making Democracy Work* 开始，普特南已经开始介绍桥梁性和非桥梁性（*bridging and nonbridging*）公民网络的概念。普特南指出进一步的区分可参见 *Bowling Alone* (New York: Simon and Schuster, 2000).

但这两种形式的差异也应当被注意到。对于族群和平来说，族群群体的日常接触当然比没有接触要好，但是与更为正式和组织化的接触比起来也有质的差别。日常的族群间接触或许对在小规模范围内（村庄或小城镇）保持和平是足够的，但它并不能代替更大背景（城市或大都市）的族群间的协会。也就是说，“规模”因素削减了非正式互动的效果，凸显正式组织的力量。<sup>1</sup>

本文的发现对族群冲突的研究也有启示。虽然许多国家族群暴力的地方或区域性分散的分类数据并没有被系统的收集，但应当说明的是，我们已有的（比如美国或北爱尔兰的）数据<sup>2</sup>也显示了与印度既存模式大致相同的格局。总的来说，族群暴力具有高度的地方或区域性集中的特点，而不是在这个国家地域内均衡传播。具有内战特点的全国范围内的族群关系的破裂很少见：人们倾向于夸张的看待族群暴力，部分是因为暴力及日常生活的持续平静的打破容易吸引媒体的关注。更普遍的是局部的暴力与大范围和平共存的情况。

如果对公民社会和族群冲突之间的连接进行系统的研究，我们很有可能找到一个能够解释这些地方性或区域性差异的理论。有这种直觉的原因很简单。虽然可以在国家、国际甚至（在这个电子时代可以）虚拟意义上建立共同体网络，但对大多数人而言主要经历的还是地方性公民或社区生活。同样，商业协会或工会可以跨越地方单元联合起来，商业或劳工领袖也可能拥有活动的国家层面舞台，但这些组织中的多数商人和工人经历的还是地方性协会生活。无论是促使族群共同体团结起来还是分裂，无论共同体之间的互动是协会性的还是非正式的，这些地方网络的类型和深度拥有作为解释可观测的族群暴力与和平的模式的变量的潜力。

虽然没有人做过这样的研究，但仍然存在一些有效地指示。关于 1969 年之后北爱尔兰的天主教-新教暴力冲突的研究就对国家内部的暴力差异做出过探讨。比如，约翰·达比（John Darby）曾对大贝尔法斯特<sup>3</sup>的三个地方社区做过研究——基林/班渡（Kileen/Banduff），上阿什伯恩居住区（Upper Ashbourne Estates）和达威（Dunville）。<sup>4</sup> 这三个社区都是混住的，但前两个社区从 20 世纪 60 年代晚期已经发生了很多暴力，第三个社区则一直很平静。达比发现，所有这三个社区中的教堂、学校和政党都是隔离的，但达威有一些另外两个社区所没有的特点：前两个社区志愿群体是隔离的，但达威的扶轮社和狮子社，足球俱乐部，保龄球俱乐部则是混合的，板球、田径、拳击、曲棍球、游泳、乒乓球、高尔夫球俱乐部也是这样。它还有一个富有活力的混合性的单亲俱乐部。这些结果与我在印度的发现非常一致。

美国种族暴力的研究也很有意思，但研究方式差异很大，而且富有挑战性。就我所知，这些研究中并没有产生可以用来解释 20 世纪 60 年代城市中种族暴力差异的理论。为什么纽瓦克（新泽西州）、底特律（密歇根州）和洛杉矶（加利福尼亚州）会有如此的暴力状况？——这三个城市在 20 世纪 60 年代种族骚乱死亡人数中占了非常大的比例。为什么南部城市虽然参与了政治活动，却没有骚乱发生？<sup>5</sup> 研究表明，非裔美国人与美国白人之间的经济不平等既不能解释骚乱的时机也不能解释骚乱的地点，但遗憾的是，我们也并没有其他有效的替代性解释。利伯森和西尔弗曼（Lieberson and Silverman）的研究与我所主张的印度状况有所类似：他们强调地方性整和，尤其是非裔美国人在地方政府结构中的参与。<sup>6</sup> 但就我所知，还没有关于整体上来看和平城市中

<sup>1</sup> 这个分析也提示我们本研究与普特南 *Making Democracy Work* 的第三种不同。在普特南的构想中，社会资本存在与否是区分好的还是坏的治理的重要因素。但社会资本和社区暴力的关系与此不同。如果我的观点是正确的，即说明公民网络决定了是否会有骚乱，但公民网络的建构是一个长期的构建过程。普特南的研究似乎强调了社会资本的独立角色，不管是对于短期还是长期而言。

<sup>2</sup> 关于美国的情况，参见 see Stanley Lieberson and Arnold Silverman, "The Precipitants and Underlying Conditions of Race Riots," *American Sociological Review* 30 (December 1965); 关于北爱尔兰的情况，参见 Michael Poole, "Geographical Location of Political Violence in Northern Ireland," in John Darby, Nicholas Dodge, and A. C. Hepburn, eds., *Political Violence: Ireland in Comparative Perspective* (Belfast: Appletree Press, 1990).

<sup>3</sup> 北爱尔兰首都。——译者

<sup>4</sup> John Darby, *Intimidation and the Control of Conflict in Northern Ireland* (Dublin: Gill and MacMillan, 1986).

<sup>5</sup> Donald Horowitz, "Racial Violence in the United States," in Nathan Glazer and Ken Young, eds., *Ethnic Pluralism and Public Policy* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1983).

<sup>6</sup> Lieberson and Silverman (fn. 55).

公民协会（工会，教堂，家庭教师协会等）是否有更好的种族性整合的研究。<sup>1</sup>

如果不是，这里存在着比较意义上的美国种族关系的变革潜力，我们或许需要在理论中对下面两个进行一个初始的区分：（1）有过隔离的公民场所（工会、教堂、学校商业协会等）历史的多族群社会，比如美国和南非；（2）族群群体有着混合公民生活的多族群社会，比如印度和斯里兰卡。对后一个来说，种族间或社区间公民接触是保持和平的关键手段，但对于美国这样的国家而言，因为黑人-白人公民交往场所相对缺乏，或许历史上并没有种族间协会性接触的空间，这样就带来了不同历史和社会情境中引导和平的机制之精确特性的难题。

如果我们进一步思考上述的区分，或许说，是“群体”（groups）而不是整体意义上的“团体”（societies）有一个隔离的历史更为精确。在印度，政党、工会、商业协会、电影俱乐部和志愿机构总的来说是族群混合的，而隔离是指上等种姓与贱民之间的关系。历史的来看，并不存在在上等种姓和贱民之间聚在一起的公民或协会性场所。类似的，在美国，新教徒、天主教徒和犹太人最终可以找到共同的公民地点，但黑人和白人则不能。<sup>2</sup>

“自我监管”这一最近由费伦和莱廷（Fearon and Laitin）提出的和平机制或许可以与这些隔离设置很好的联系在一起。<sup>3</sup>本文中阐释的这一术语是指族群内或社区内的监管。如果由长者或者一个族群协会或公民组织（如黑人教堂）来行使，族群内监管或许会带来与印度族群间接触相同的结果。跨国研究必须对可能的结果进行慎重考虑，毕竟，还有许多东西需要进一步研究。

## 附录 研究资料

### 国家层面

印度教徒-穆斯林骚乱的大数分析（Large-N analysis）主要基于《印度时报》（Times of India）来进行，覆盖了46年的时间（1950-1995）。为避免可能的疑虑，我们同时也检查了其他期刊上的报道。把《印度时报》作为主要资源，是因为它具有以下特点：（1）覆盖了整个时间段（1950-1995）；（2）对印度教徒-穆斯林之间的暴力真正做到了全国性覆盖；（3）不会在没有认真检查的情况下选择报道关于社区暴力的可能最具煽动性的故事，这一点与其他报纸不同。当然，《印度时报》也存在一些偏见的问题，但这些问题被解决了。

而且，对报纸的阅读是解释性的，而非仅仅照字面阅读。报纸的报道有时并没有仔细的区分宗教内暴力和宗教间暴力，又或者，社区骚乱仅仅被呈现为两个社区间的冲突（clash）。而“共同体”（communal）这个概念，即使运用得当，指涉的也不仅仅是一种意思：可以代表基督教徒-印度教徒冲突（如在印度东北地区），基督教徒-穆斯林暴力（比如在喀拉拉邦）抑或印度教徒-锡克教徒（如在旁遮普邦）。因此，对报纸的解释性阅读就很有必要，阅读要基于对不同宗教群体、节日和印度各部分有争议的问题详尽的了解。除非报纸上说的“骚乱”被涉入的符号和议题的描述所支持，否则其所说的“社区骚乱”并不被编码为“印度教徒-穆斯林骚乱”。这个数据库与杜克大学的史蒂芬·威尔金森（Steven I. Wilkinson）的放在一起进行合作。

### 城市层面

除了城市的文件和档案的研究之外，我们还进行了访谈，访谈在两个层面进行——精英群体和代表性样本。每个城市中访谈了20-25个精英群体（政治的、官僚的、宗教的和教育的）。为了以至少可在方法论上辩护的方式调查代表性样本，我从每个城市抽取了100-140个家庭户的分层样本。而为了使贫困人口也能纳入样本，我把识字作为分层的一个基本原则。毕竟，文盲是印度穷困、被剥夺和“下等阶层”的良好指标。然后在每个城市选取了五或六个小区——两个印度教主导的（一个易发生暴力的，一个是和平的），两个穆斯林主导的（一个是易发生暴力的，一个

<sup>1</sup> The Kerner Commission Report 本可以给我们提供一个解释的，但很可惜它只研究了受骚乱影响的城市，而对和平城市没有研究。

<sup>2</sup> Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

<sup>3</sup> James Fearon and David Laitin, "Explaining Interethnic Cooperation," *American Political Science Review* 90 (December 1996).

是和平的),一个或两个混合的小区。(在和平的城市中,用最近有紧张状况出现的小区来代替“易于发生暴力的小区”这一类别。)回答者是基于识字与否来选择的。如果小区中50%的穆斯林和30%的印度教徒不识字,那么小区20个访谈的样本中(10名印度教徒,10名穆斯林)将会包括5个不识字的穆斯林和3个不识字的印度教徒。所有小区都以这样的程序来进行。

每个城市中会培训包含两个研究助理(一个是印度教徒,一个是穆斯林)的小组,6个城市共有12个研究小组。为了保证回答的可靠性,穆斯林受访者由穆斯林研究助理进行访谈,印度教徒受访者则由印度教徒研究助理进行访谈。这样,我们在6个城市总共有700个代表性访谈和近125个精英访谈。

调查被用于两个不同的目的。第一个是研究印度教徒和穆斯林对于政治、政府机构、警察、宗教和历史的态度的,特别是对社区间日常形式的接触的认知。

第二个目的就是,对族群冲突的社会科学研究中的一些标准性批评进行回应。立法、行政和官僚机构的运作所要处理的基本是精英政治的制度化形式,与此不同,对社群主义

(communalism)、族群和民族主义的研究往往是**群众政治**的一部分,它遭遇到现在流行(尤其是后现代主义者的)的批评。一种常见的抱怨是,即使我们讨论的是“大众”,我们所获得的关于社区主义和民族主义的资料(sources)最终还是变为高度精英主义或者是“官方化”的。因为我们会咨询政府报告;我们对一群挑选的政治领导人、教育和宗教精英、官僚和警务人员访谈;我们读报纸,而这些报纸在贫穷国家并不必然能代表贫苦大众的意见。特别是,社区暴力研究中官方报告的使用一直被强烈批评。有人认为官方报告不能相信,尤其是当政权(包括殖民时期和后殖民时期)本身卷入或至少部分作为社区分化和暴力煽动者的时候。

要克服这些问题,搜集“非官方的记录”,我首先将调查以收集关于特定问题的简要口述史的方式进行。这种调查方式是非常规的,因为那些进行抽样调查的人很少会进行口述历史的收集,而那些收集口述史的人又很少会进行抽样调查。四成的样本(六个城市中700个分散的家庭户中的280个)在年龄上都超过了60岁:目的是追索1930年代到1940年代的印度教徒-穆斯林关系的“**地方性记忆**”。这个时间段的印度教徒-穆斯林关系在国家和省的层面上的记录很多,但在城镇层面上的记录很少。鉴于研究把城市作为分析单元,20世纪30年代到20世纪40年代的地方资料只能部分的以口头形式来生成。

而且,通过把识字与否作为一个分层的标准,我也在调查中收集了所谓“**底层叙事**”(subaltern narratives)。如前所述,文盲可以作为印度底层的一个很好的标志:文盲的人往往非常贫穷。而且,因为印度有很大一部分人是文盲,基于识字与否的分层使我可以有接触到大量文盲人口的机会,尤其是在穆斯林社区,因为他们很少被报纸或研究者所关注和访谈。与此不同,通过抽样技术,我试图听到“**底层的**声音”。底层的声音往往被那些关注某一个城镇或村庄的人所知晓。而如果想要在一个**多城镇研究**中接触到底层,分层抽样(即大致按照下层群体在总人口中的比例来抽样)是目前具有最好代表性的、可以在方法论上自我辩护的方式。为了使得底层声音尽量真实,先前的非常融洽的关系很重要,从而为被访问者创造一个没有威胁感的环境。

只有在有意义(或至少是有趣)的情况下,调查资料才会被转化成统计数字:比如,对社区间日常接触的水平 and 特征的评价或对历史、属人法(personal laws)和行政机构的态度。在文本型总结更为有效的情况下,统计方法并没有被应用。

总结起来,研究主要使用了以下几种研究资料:(1)历史学家没有写作也没有口头记录的历史时期的文献研究;(2)当代议题的文献研究;(3)在六个城市中精英访谈的立意和重点(purposive and focused)访谈;(4)截面的分层调查研究,包括对不识字的穷人;(5)对1950到1995年每天的《印度时报》的阅读,以理解这46年社区暴力的时期和大数分布。