

# 三坊七巷名人与中国文化的现代转型

刘小新 杨健民 主编

 江苏大学出版社  
JIANGSU UNIVERSITY PRESS



福建省社会科学界2014年学术年会分论坛

『三坊七巷名人与中国文化的现代转型』  
全国研讨会

**主办** 福建省社会科学界联合会

**承办** 福建省美学学会

福建社会科学院文学研究所

《东南学术》杂志社

《领导文萃》杂志社

中国·福州

2014年12月



SANTANG QIDANG MINGREN YU  
ZHONGGUO WENHUA DE XIANDAI ZHUANXING



三坊七巷名人与中国文化的现代转型

刘小新 杨健民 主编

 江苏大学出版社  
JIANGSU UNIVERSITY PRESS  
镇江



3236928

## 图书在版编目(CIP)数据

三坊七巷名人与中国文化的现代转型/刘小新,杨  
健民主编. —镇江:江苏大学出版社,2015.7  
ISBN 978-7-5684-0044-2

I. ①三… II. ①刘… ②杨… III. ①名人—人物研  
究—中国—近现代—文集②文化史—中国—近现代—文集  
IV. ①K820.5-53②K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 181110 号

### 三坊七巷名人与中国文化的现代转型

Sanfang Qixiang Mingren yu Zhongguo Wenhua de Xiandai Zhuanxing

主 编/刘小新 杨健民

责任编辑/米小鸽

出版发行/江苏大学出版社

地 址/江苏省镇江市梦溪园巷 30 号(邮编:212003)

电 话/0511-84446464(传真)

网 址/http://press. ujs. edu. cn

排 版/镇江文苑制版印刷有限责任公司

印 刷/江苏凤凰数码印务有限公司

经 销/江苏省新华书店

开 本/718 mm×1 000 mm 1/16

印 张/27

字 数/540 千字

版 次/2015 年 7 月第 1 版 2015 年 7 月第 1 次印刷

书 号/ISBN 978-7-5684-0044-2

定 价/58.00 元

如有印装质量问题请与本社营销部联系(电话:0511-84440882)

# 在“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”研讨会上的讲话(一)

冯潮华

各位专家、同志们：

大家上午好！

很高兴有机会参加由福建省美学学会、福建社会科学院文学研究所、《东南学术》杂志社、《领导文萃》杂志社联合承办的福建省社会科学界 2014 年学术年会“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”分论坛。首先，我谨代表福建省社科联向论坛的举办表示祝贺，向前来参加研讨会的各位嘉宾表示热烈的欢迎。

今年，福建省社会科学界学术年会的主题是：“打造福建文化品牌·大力建设文化强省”。今天，福建省美学学会举办的这个分论坛，以“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”为题，符合省社科联学术年会的主题。2013 年 6 月，习近平总书记在主持中共中央政治局第七次集体学习时强调指出：“历史是最好的教科书。”习总书记在今年 10 月份的文艺工作座谈会上指出：文艺是时代前进的号角，最能代表一个时代的风貌，最能引领一个时代的风气。“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”这个题目，正是历史和文化的一个很好的结合点。办好这次研讨会，对深入发掘福建文化魅力、弘扬福建优秀传统文化、推动福建文化影响力的提升、引领践行社会主义核心价值观具有重要的意义。

三坊七巷是福州乃至福建省重要的文化品牌，三坊七巷文化包含了传统的精英文化，也深度参与了波澜壮阔的中国文化的现代转型，影响了现代中国的历史面貌与历史走向。从历史上来看，中国文化的现代转型是一个复杂而深远的过程，在这个过程中，来自福州三坊七巷的先辈们开时代风气之先，他们的开创之功影响了中国的历史和文化，推动了中国文化的现代性进程。今天，现代中国的文化转型还

在进行中,所以,我们有必要认真回顾三坊七巷的先贤们走过的道路。

把这个研讨会放在福州举办,具有切实的意义。从三坊七巷中走出来的文化大家严复就说过:“吾闻学术之事,必求之初地而后得其真,自奋耳目心思之力,以得之于两间之见象者,上之上者也。”各位专家学者来到福州,来到三坊七巷,共同见证三坊七巷这块充满浓厚历史文化氛围的“初地”,研讨从这里走出的那些名人与中国文化的现代转型之间的关系这样一个课题,将有助于拓展思维、打开思路,把话题引向深入。

福建人文积淀深厚,历史上名家大师辈出,有着丰厚的学术资源。在今年福建省社科联第七次代表大会上,省委常委、宣传部长李书磊提出在当代复兴“闽学”,使福建的社会科学与人文科学走在全国前列的希望和要求。这里讲的“闽学”,就是指福建人文社会科学的各个学科,当然也包括文学、美学等学科领域。加强对福建历史文化的研究,知古鉴今,将有助于我们进一步增强文化自信与自觉,更好地推动福建当代学术文化的繁荣与发展。此次研讨会汇聚了全国各地从事美学、文艺学和历史学研究的专家学者,希望大家能够畅所欲言,就如何深入挖掘三坊七巷的历史文化内涵、广泛探索三坊七巷文化在海外的传播等问题展开学术研讨,为繁荣福建哲学社会科学事业做出积极的贡献。

最后,我预祝本次研讨会取得圆满成功,祝各位参会的专家学者身体健康、工作顺利。

谢谢大家!

(作者系福建省社科联副主席、党组书记)

## 在“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”研讨会上的讲话(二)

杨春时

尊敬的冯潮华主席、李道兴主任,各位与会的朋友们:

你们好!

由福建省社科联主办,福建省美学学会、福建社会科学院文学研究所、《东南学术》杂志社、《领导文萃》杂志社承办的福建省社会科学界 2014 年学术年会分论坛“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”学术研讨会今天开幕,我谨代表承办单位,向各位领导和与会同仁表示热烈的欢迎和诚挚的感谢。

福建省社会科学界学术年会是我省社会科学的重要学术活动,福建省美学学会联合其他学术单位,多次承办年会分论坛,促进了美学学科的建设,也为我省文化建设贡献了一分力量。福建省社科联对我们承办分论坛给予了宝贵的支持,给我们提供了重要的学术平台,在此我们表示诚挚的感谢。

本次研讨会的主题是“三坊七巷名人与中国文化的现代转型”。三坊七巷是福建省一张光彩、厚重的名片,它凝聚了古典的和现代的中华文化。三坊七巷具有悠久的历史,是中国古代民居的代表;更为重要的是,在中国现代化的进程中,三坊七巷由乡村文化空间转化为城市文化空间,涌现了一大批著名的历史人物,如伟大的爱国主义者林则徐、左宗棠,“中国船政之父”沈葆楨,思想家及翻译家严复,“戊戌六君子”之一林旭,辛亥革命烈士林觉民,著名作家郁达夫、冰心、庐隐等。可以说,传统文化和现代文明的融合,面向世界的开放,是三坊七巷的精神价值之所在。在改革开放不断深入、经济社会快速发展的今天,我们仍然需要继承传统文化,并且面向世界,接受现代文明,以造就一个先进、民主的中国。因此,挖掘三坊七巷文化,继承和发扬三坊七巷的开放精神,具有强烈的现实性。今天,我们从各个领域

研讨三坊七巷文化,不仅是一种前沿性的理论研究,具有很强的学术性,而且切合我省、我国文化建设的实际,具有重要的社会意义。

本次会议盛况空前,出席代表 110 人,提交论文 50 多篇。这些论文涉及了历史学、社会学、文化学、美学、文学等学科,全方位地研讨三坊七巷的社会文化意义,具有很高的学术水平。

本次会议是杨健民常务副会长、刘小新副会长及学会秘书处直接筹办的,他们付出了巨大的辛劳。本次会议除了得到省社科联的经费支持以外,也得到了《领导文萃》杂志社、福建社会科学院文学研究所等单位的经费帮助。在此我们一并致以最衷心的感谢。

一年一度的学术年会,是学术交流的重要平台,也是朋友相聚的欢乐时刻。在商业化潮流冲击学界的时候,我们这些来自各地、各单位的学界同仁,仍然痴心不改,本着对学术的热爱,齐聚一堂,坐而论道,岂不快哉!

最后,预祝大家在会议期间,学术上有收获,生活愉快。

谢谢大家!

(作者系中华美学学会副会长、福建省美学学会会长、厦门大学中文系教授)



## 第一辑

坊会世界 / 潘叔明 / 003

严复对科学的引进与中国文化现代转型 / 俞兆平 / 015

八闽硕儒梁章钜及其子梁恭辰笔记四种 / 郭丹 / 028

“自由”视域中的语言与性别

——论严复对中国文化现代转型的推动 / 林怡 / 033

论中国现代女作家文论的存在意义 / 胡明贵 杨健民 / 044

传统与现代的纠葛

——论冰心与五四文学中母性意识的复杂性 / 朱立立 / 063

生态美学视野下的冰心写作 / 戴冠青 / 075

智者长乐

——历史群像中的文化地方志与智慧诠释学 / 黄蝶 / 085

城市与文化遗产共生模式研究

——以福州三坊七巷开发保护为例 / 管宁 孙菲 / 101

三坊七巷书家个案批评二则 / 许伟东 / 108

严复与斯宾塞的“社会有机体论” / 周红兵 / 114

垄断地租、集体符号资本与迪斯尼化

——空间批评视野下的三坊七巷 / 李长生 / 124

琉球诗人的中国情结

——以清代琉球旅闽诗人汉诗为例 / 夏敏 / 130

被塑造的“他者”

——近代中国文化转型时期的美国想象 / 贺昌盛 黄云霞 / 141

闽南语流行歌中的女性图像与日据台湾社会变迁 / 施沛琳 / 152

## 第二辑

光禄派与清代福州闺阁文学研究 / 郑珊珊 / 165

明清福州玉尺山房的文采风流 / 吴可文 / 172

叶向高与明代台阁体的复振 / 赵莹莹 / 181

黄任的诗、砚及其在闽台的影响 / 陈名实 / 192

现代性视角下的“林译”小说美学 / 刘桂茹 / 200

两颗星星

——从冰心翻译的《先知》谈起 / 陆 芸 / 208

冰心《关于女人》的主体性研究 / 陈祖英 / 215

庐隐小说与现代性 / 王 茹 / 222

该如何拯救你,我的爱人

——析庐隐情恋小说中的孤独感 / 蔡榕滨 / 229

历史之外的琐碎与鲜活

——读南帆散文《官巷沈记》 / 王 伟 / 233

当历史遭遇感性:文类与经验的双重解放

——从《浦之上》到《宣传队》 / 练暑生 / 236

历史叙事与文化空间的建构

——从长篇小说《剑问》看三坊七巷与现代性的历史书写 / 林秀琴 / 242

巨变时代及其意义之问

——《剑问》与三坊七巷的当代重述 / 陈舒劼 / 250

萦绕于一座城市时空中的精魂

——林那北《三坊七巷》之文化诗学管窥 / 萧 成 / 257

传播学视野下的地域文化散文研究

——以林那北的《三坊七巷》为例 / 陈致峰 江少英 / 262

## 第三辑

论严复“含混的启蒙”之当代意义 / 季晚峰 / 271

间性对话:严复翻译理念的当下新释

——“信、达、雅”的后现代解释学重访 / 王 伟 / 279



## 知识分子的职责与担当

——严复对中国社会学的历史贡献和当代影响/罗爱玲/287

论郁达夫“情绪文学”的“审美张力结构”及现代性审美空间发生/任一江 陈长利/293

文韵与商脉:三坊七巷文化传承的财政支持刍议/尚光一/305

三坊七巷文化传承与海西文化生态共荣圈的建设/朱盈蓓/312

莆阳镜像/郑龙腾/322

黄榦的人格美学思想初探/姜家君/335

论三坊七巷的存在美学/王世海/343

三坊七巷的历史沿革与文化精神谱系/林朝霞/354

三坊七巷中的海洋文化/张帆/366

浅谈三坊七巷文化的挖掘与传播/郑政/371

三坊七巷名人影响台湾文化历史/陈榕三/377

三坊七巷与近代中外文化交流/李慧芬/383

传统文化的审美经济效能与当代美学建设

——以福州三坊七巷历史文化街区为例/田军/389

试论用福州茉莉花茶文化提升三坊七巷文化旅游品质/郭莉/395

浅论三坊七巷知识分子的复杂性及其转型/李欣池/402

保守与革新

——试论“中体西用”观的无效性/叶蔚春/408

林纾

——中国文化现代转型过程中的牺牲者/赵利华/413

传统与现代, 铁骨与柔情

——读林觉民《与妻书》/杜婷婷/419



第一辑







# 坊会世界

潘叔明

关于三坊七巷名人与中国近代文化转型,我们可以徜徉于历史与文化之间论之。

## 一、禹会诸侯

据《礼记·礼运》,禹在历史纪年中属夏代。禹为历史的大转折,之前的中国是“大同”之世,之后的中国是“小康”之世,之前的中国是“天下为公”,之后的中国是“天下为家”,可见从一定程度上说,历史总是以“退步”的形式实现着自己的进步。夏文化兼有“大同”与“小康”的特征,有着巨大的历史张力。很长一段时间,学者们将夏文化探索的重点放在二里头文化。但随着中国考古区域从黄河、长江到淮河诸流域逐渐推进,《左传》所说的“禹会诸侯于涂山,执玉帛者万国”逐步得到考古材料的印证,近年来在禹会村遗址的发现就是重要的印证材料。所谓“万国”,大概包括邦国、酋邦、部落等各种政治实体。谁能合之,谁就是盟主。禹会诸侯于涂山、会稽山之说,说明禹是盟主,他主要借助治水之法而不是征伐,开九州、通九道、陂九泽、度九山,有很强的统合能力。可见,夏文化的历史包容性极强。

据史料记载,夏桀暴虐无道、荒淫无耻,而夏朝末期诸侯昆吾氏为乱,汤乃兴师率诸侯伐桀,先灭夏的属国葛、韦、顾、昆吾,最终灭夏,建立商朝。汤以武力统一诸侯,《吕氏春秋》说殷商尽有夏代之民、之地、之财,但又不能把夏族成员吸收到自己的氏族团体中,不能以氏族制度的机制召之,只能以国家机制治之。一些史家认为,夏灭亡后,夏族一部分北迁,很可能即是《史记》所说的秦汉时的匈奴(“匈奴,其先祖夏后之苗裔也”);另一部分南迁,很可能即是《史记》所说的江南之越民(“越王勾践,其先禹之苗裔也”)。夏属国韦族北迁,成此后辽、金、元、清四代人主中原的诸夏苗裔。可见,夏文化是早于商周文化成为中华文明之源的。

闽文化的起源是夏文化,是中原的,而不是当地的。夏之苗裔在数千年后的辽、金、元、清时期,复入中原,这表明中国历史、文化的统一性与持续性起源于夏的历史和文化之中。夏风的坚毅隐忍、侠厉卓绝,是闽文化骨子里的东西。鲁迅重禹,不服舜,写《理水》,写禹把满脚底都是栗子般老茧的大脚伸向大员们,写禹的理想是下民不再浸在水里、有好日子、各地方成了个样子的“每天孳孳”。他想把夏风写出来。

西周以后,中国文化不断发展,直至南宋才开始有近世化的趋势。两晋时期,福州已有民居坊巷营造。大约于唐末五代形成三坊七巷的街区,从此,诸夏苗裔与南来汉人,目极舜洞尧山而外,人在鸿轩凤举之中。

## 二、永嘉南渡

永嘉二年(208年),中原八姓(林、黄、陈、郑、詹、丘、何、胡)避乱入闽。八姓为衣冠家族,其南渡给闽地带来了中原文化。黄河流域的周文化,经两汉浸洎、带有魏晋风度的儒家文化,南传江左,以至闽地。

永嘉南渡实际上并不止于西晋惠帝,而是延至南北朝对峙初期,据说大约有200万移民从中国北方迁到南方。来自中原的移民多为皇室、世族、士子,文化素养较高,对中国南方文化的发展影响很大。永嘉南渡,使中国南方的哲学、文学发展成就超过北方。先秦以来,中国文化重心素在黄河流域。然而,从永嘉南渡开始,中国文化重心第一次转移到了长江以南,形成南方多样化的地域文化空间。文史专家们已胪列出数个地域文化,从闽地向北依次为:以浙江会稽为中心的地区的文化(以王羲之、谢安等为代表);以江西江洲为中心的地区的文化(以陶渊明、周续之等为代表);以江苏建康为中心的地区的文化(以孙绰、刘勰等为代表);以湖北江陵为中心的地区的文化(以陶侃、庾亮等为代表)。

永嘉南渡,八姓入闽,肯定带来文化影响,惜无资料可以明晰地加以呈现。福州市方志办编写了《三坊七巷志》,其中文苑类,自唐始,似不相干;人物类首录严高,晋人,然居子城,似属三坊七巷地望,严高条目下亦无下文,不详,只是简略提到八姓中的黄姓聚居于黄巷。所以八姓的社会构成和人数有待做进一步深入研究,如果平民较多,那么文化影响流于日用、器物、习俗者多,而思想、艺文、创作方面的影响就难以突显。但讲哲学的玄风似乎与闽文化没什么关系。及至两宋,闽文化中讲哲学的人多了起来,还出了大哲学家;直到明清,闽地又出了重要的哲学家,影响非常大;进入新中国,又有两位福州籍哲学家被收入《中国大百科全书(哲学卷)》。当然,闽地文学和史学的成就是可观的,但就对全国文化发展的影响而言,似乎没有很有影响力的人物。就划时代的影响而言,闽地的文、史成就不如哲学成



就。宋时，闽地倒是完成了世界上第一部法医学的著作，是经世致用的，有夏风。

闽地文化规模化发展应由唐始，首先在军旅方面，其次在宗教方面。唐时，闽地在行政区划上属江南东道，治所在苏州。据史料记载，开元十三年（725年），闽州都督府改为福州都督府，福州由此定名。军旅入闽，计有武后时河东陈政随唐军活动于泉漳一带。乾符六年（879年），黄巢军队入闽，驻福州月余，进入闽南。景福元年（892年），唐军队以王潮、王审知为福建观察正副使，攻下福州。五年后王潮卒于福州，王审知主闽。据《三坊七巷志》记载，王审知于天复元年（901年）在福州砌罗城，周长40里，在城西、城南辟三门，建三大濠桥，三坊七巷布局基本形成。

从唐至北宋，佛教及其文化对闽地影响极大，在闽地，几乎不是儒释并立，而是儒缩释盈。这体现在以下几点：第一，闽地僧尼人数居全国之首。王审知大力倡建寺院，支持佛教发展，在他执政期间，动辄度僧数千人乃至数万人。第二，闽地寺院数量，就人口比例而言，亦应为全国之首。福州府的寺院长期保持在1500座至1700座之间。所谓的“城中三山千簇寺，夜间七塔万枝灯”便是写照。此时的闽地不是“海滨邹鲁”，而是“海滨佛国”。其成就是高僧辈出，佛学发展。王审知也在三坊七巷（今光禄坊西段）建五百罗汉寺，如果僧众寺大，大概也是佛坊。

### 三、理学道南

先秦儒学后期，孟子在学术思想上有新说，实为重构一派，于富国强兵方面则迂；倒是荀子的学生李斯、韩非务实，研究推进新体制有成，强秦崛起，法自儒出，重改革的为法家，倡重构的为儒家，对后世影响很大。不过重构派在富国强兵的经世致用方面多迂，《三朝北盟会编》卷51之靖康元年（1126年）八月三日引《靖康遗录》：不管太原（重兵重围），却管太学；不管防秋（朔风封河，军马长膘），却管《春秋》；不管炮石，却管安石（攻击新学）；不管肃王（赵枢为金人质），却管舒王（攻击王安石改革）云云，结果北宋亡。当然重构派在传统文化的传承和发展上，往往有创获。程门立雪、理学道南中的重要人物杨时有此两重性。

北宋理学道南起于杨时，“二程”理学入闽后，遂成闽地最大的宋学流派，并有所发展。杨时的理学思想基本继承“二程”，但又自成一说：以为人性至善是天理的体现，率性就是循天理，尧舜的万世之法就是率性；主客无分，诚意正心推至治国平天下，此内外之道合之；理一分殊，知其理一，所以为仁，知其分殊，所以为义；天理至道，笔墨不能尽，只能默识心验。他的贡献主要在于整理“二程”遗著和讲学授徒。理学在闽地的弘扬，有赖于此。

宋代闽地书院共102所，其中州一级有39所，县一级中以建阳居首，有15所。

书院起初基本上为民办，自聘山长，至南宋后期才出现官办书院。乡、村为私学的天下，出了不少理学人才，大人物几乎均出自私学。理学主导闽文化发展，主要是因为理学统治地位的确立。官学、私学均讲理学，科举考试也日益重视理学的内容。

闽地的名士硕儒多在福州做官，也助推了福州理学的兴盛。庆历年间，蔡襄知福州；熙宁元年（1068年），程师孟知福州；政和六年（1116年）至七年（1117年），陆蕴、陆藻兄弟知福州；绍熙元年（1190年），赵汝愚知福州；绍熙四年（1193年），辛弃疾知福州兼安抚使，留词36首咏福州。有宋一代，过往福州的大学者比比皆是，朱熹一生来福州15次。朱熹年幼时来两次，23岁到福州拜访以治《诗经》见长的李樗、治《尚书》见长的林之奇和治《周礼》见长的刘藻、任文荏等，此后陆续到福州与汪应辰、赵汝愚等讨论儒释之学，协助编写《国朝名臣奏议》等，直至庆元学禁、党禁关闭沧洲精舍之际，还最后来过福州。因朱熹来福州后相与之士多居三坊七巷，所以后人在三坊七巷建朱文公祠，林则徐撰祠联：道统阐薪传，洙泗真源今未坠；儒型垂梓社，沧洲精舍此重开。朱熹所创闽学踏踏实实地坐在了三坊七巷，影响至深。

#### 四、东学西渐

《三坊七巷志》未录坊人朱谦之。朱谦之是我国著名的历史学家和哲学家。1940年商务印书馆出版了他的《中国哲学对欧洲的影响》，写的就是东学西渐，该书受到国内外学术界的广泛关注和高度评价。他提出，从13世纪至16世纪，中国文明经蒙古人和阿拉伯人西传欧洲，为欧洲的文艺复兴运动创造了条件，而16世纪以来，西来耶稣会传教士将中国文化西传欧洲，则为17、18世纪的欧洲启蒙运动创造了有利条件。他没有建立起一个如东方学那样系统的阐释框架，但他的著作充满了自由研究的精神，隐含着某种思想上的智慧。

应该说，进入17世纪，中国文化西传已不是东方军事与中国商业主动的结果，而是西欧人主动的结果。罗马教皇和法兰西国王为了实施自己的东方政策和世界计划，大量派遣高学历的传教士前往北京，其中不少人会讲中文，甚至“读破中国古书”。李明的《中国现状新志》、白晋的《中国现状志》与《中国皇帝传》、竺赫德的《中华帝国全志》《耶稣会士书简集》《耶稣会士中国纪要》等，均以报告书的形式向欧洲统治者和人民传递中国信息，有些书一发行就连续再版七八次，并迅速被译成欧洲各国文字。而对于儒学的翻译与研究，西方学者止于宋学。除利玛窦在1593年将“四书”译成拉丁文和法国人金尼阁在1626年将“五经”译成拉丁文外，还有郭纳德译《大学》、殷铎泽译《中庸》、雷孝思译《易经》、宋君荣译《书经》、孙璋译



《诗经》等。同时,法国人冯秉正在1692年开始翻译《中国通史》(实即朱熹的《通鉴纲目》)。在做这些东学西渐的回溯时,我们已经看到了当时中国隐存的危机:欧洲对中国的了解比中国对欧洲的了解多得多,无论在体上还是用上,都是如此。

西方通过中国经典和耶稣会士报告书了解中国,肯定会有误读。但至少中国文化在提倡什么,西方人是清楚的,西方人正是在这样的解读中国文化的过程中,推动了启蒙运动。(1) 中国文化是理性的哲学文化,他们可以拿理性的哲学去反对宗教神学;(2) 理性的哲学是说理的,他们可以拿说理去反对天启;(3) 中国理性观是形而上学的最高思想,道及其变化范畴是自由的,他们可以借用来提倡个人有使用其理性的自由;(4) 中华民族是注重纯粹德性的,中国政情正是建立在这样的基础上的,他们可以拿中国作为欧洲的理想国。

许多资料表明,西方大哲学家及其他重要大学者,大多直接或间接地接触过中国宋学。从笛卡儿、莱布尼茨、黑格尔到叔本华,他们或坚持从世界本身解释世界,或坚持世界是自存在的,或坚持世界是统一的,或坚持世界是生成的,这均与理学相通,叔本华甚至在《作为意志和表象的世界》中引述《朱子语类》。伏尔泰、狄德罗、卢梭无不接触中国文化并做出自己的评价,他们均认识到中国文化的重要意义。魁奈的启蒙是最早为资本开路的。作为经济学家,他却完全从法的视域进行研究,于1767年发表了《中国专制政治论》,以为受自然法(天理)支配和约束的专制政治是“合法的专制政治”。

那么,儒学可能被近世化么? 儒学又如何实现近世化? 闽学,朱熹的理学,至少是已经开始推动儒学近世化了。第一,中唐以来佛教的世俗化、平民化及中国化刺激了儒学的理性性、世俗性和平民性,这是所有古典文化向近世文化转型的基本特征,“五经”向“四书”的转进即是。北宋时已有人提倡先读“四书”,后读“五经”,朱熹通过《四书集注》完成了这项工作。西方人所译、所研究之儒家经典都已是理学化的古典,所以欧洲思想家完全可以转借中国文化近世化推动欧洲文化近代化,他们说中国人和最先进的欧洲人一样聪明。第二,我们所说的文化是经济、社会的反映,在现实的历史进程中是非对称的、非线性的,当人类文明发展于生产社会化的大转折中时,可以在非常封建的社会中产生近代思想、近世化的思想或思想启蒙运动,中国的启蒙思想或可推至南宋的教育、商业和海外贸易在民间的蓬勃发展中。当时上海已成华东地区和海外贸易中心,临安、明州、温州、江阴、广州、泉州均设市舶司,各地贸易港口通往东南亚、西亚、南亚、东北非及日本、朝鲜等地。第三,思想启蒙是天则的普遍化,需要宗教以外的思想高度理则化、抽象化和思辨化,即哲学文化取代宗教文化,取得统治地位。这在中国和欧洲都是一样的。启蒙在欧洲获得科学、工业的发展及社会转型的支持,而在中国则长期受制于社会旧制。但闽学已给南宋带来启蒙的曙光,因为闽学是儒学的哲学完成。欧洲启蒙以

哲学文化反对宗教文化,则需要从古希腊文化的哲学文化和中国文化近世化的理学哲学文化中引入新的思想资源。

## 五、西学东渐

三坊七巷人经过闽学的熏陶,已接受儒学近世化洗礼,这是新儒学的启蒙。接着,三坊七巷人接受了西学东渐带来的西方文化的新启蒙,并借此进一步推动了中国文化转型。

西学东渐的规模化,当然由欧洲传教士来华传教开始,这些传教士的文化素养高,他们带来了宗教文化,也带来了欧洲的风土人情、器物文化。但中国人在总体上是被动接受这些文化的。因为虽然清末的中国在世界历史发展中已逐步失去了主动地位,历史主动性逐步被压缩在狭窄的救亡空间中,但中国人自己的启蒙文化实际上从未中断,无论中国政局发生何种变化,中国都必须面对世界历史向中国提出的问题。

18世纪的中国直接承受的世界压力是经济方面的工业化和政治方面的共和,在文化方面承受的压力则是科学与民主。在皇权体制下,民主、共和不能谈,中体不可动摇,剩下的只有工业与科学可以拿来为我所用,这就是西用,从坊人林则徐开始,就只能这样。西学东渐也只能由此入手,直接的推动力当然是洋务运动。颇具代表性的是李善兰的朝译几何、暮译重学(力学),他系统地引进了西方高等数学、天文学、物理学、植物学知识,创造了中译科学名词并东传日本,一洗星象迷信,推动中国近代科学的发展。在工学方面,则有徐寿在江南制造局内办翻译馆,为开煤炼铁、制造大炮、操练海师服务。翻译馆编译了世界地图、中国海道图、西国新闻,将西方的工业制造技术以及化学(特别是分析化学)原理、热学、化工、矿冶、火药制造等方面的科学技术系统地介绍到中国来,确定了元素、化合物、化学概念的译法,奠定了中国近代化学的基础。翻译馆完成科技译著30余种,约250万字。1902年、1904年,学校实行新学制,数学教材用中文横排版面,终结传统数学;1903年,格致科大学确定数、理、化、天、地(质)、生六门课程,学校全面普及西方自然科学;1894年甲午战败后,带有维新背景和自筹经费发起的科技学会约有42个,福建有一个算学会,算是社会层面的强学、广学运动。

对待西方人文社会科学,政府当然十分谨慎,唯恐危及祖制,而且这方面的东学资源极其深厚,似乎可以自足一时。但西方人文“社会科学在中国也不是没有探索者。林则徐组织翻译外国报纸中的时政信息,密切关注中外关系变化;龚自珍、魏源、徐继畲等人相继介绍世界各国史地、政情,怀有强烈的忧患意识,向当局提出备乘之策。两次鸦片战争之后,外国经济活动既打击中国旧产业,又阻碍中国新产



业,终有郑观应的《盛世危言》脱出洋务派思想窠臼,介绍西方国家的政治制度,不取“君主”“民主”,而是权得其平,主张中国推行“君民共主”。当然,郑观应还不能从资本主义政治制度本义上去理解西学,直到康有为、梁启超、严复、谭嗣同领导的维新运动,才从本义上去全面了解西学的丰富内容和时代意蕴,促成了中国文化的近代转型,坊人严复是促进中国文化现代转型的划时代的开拓者。康有为的维新理论虽主张“参中西之新理”,但基于国学;梁启超的维新理论据公羊三世说,辅以西方进化论,但政治思想多变,其鼓动的史学革命、诗界革命、小说革命影响颇大,以欧洲文艺复兴运动史实来研究清代学术,亦有成就。以在西学东渐中发挥的作用论,康、梁实不如严。谭嗣同的维新思想基于他的《仁学》,虽汲取西学,但于学术整合上略显粗糙,亦实不如严。坊人林纾也是维新人物,桐城派翘楚,长古文,能诗词,主意境、识度、气势、神韵,其作闽中新乐府《国仇》《村先生》,犹辛亥中人,1919年写《子夜歌》:“悄花阴、玉人半面,抑抑似闻微叹。溯前事、仪鸾春困。梦里柳风吹散……”小序中说是“树影中见某校书”,全词代抒赛金花之情,感慨王朝兴亡的历史责任,以非常尊重的态度待此名妓,以校书雅称妓女,吐纳人性中的平权思想。

严复无疑是中国近代系统深入地引进西学的第一人。他在1895年发表《辟韩》《原强》《论世变之亟》《救亡决论》等震动一时的政论,这是中国历史上第一次发出“救亡”的呐喊,指引维新高潮。1898年至1909年,严复又通过翻译西学名著,系统地表达自己的社会理想和哲学观念。严复将受儒学近世化影响的16至18世纪的欧洲自然法学派的一些政治、经济、法律理论观点引进中国,批判旧学,指出宗教与科学的对立,相信依据科学(包括社会科学)可以有效治理社会,反对“中体西用”,强调要全面学习西学的“自由为体、民主为用”,以中国哲学的体用说概括西学精髓。严复游刃于中西形上学之至理中间,在点评《老子》时把自由解释为“物各得其所自致”。应该说,这是西学东渐以来中国学界所欲达致的最高水平。在方法论上,严复取西学之进化变异学说,辅以中学的无过无不及的中庸之道,主张变革的“层累之蜕化”,但这与维新变法失败后的各种革命锐进的政治主张和思想理论相悖,致其晚年成为颇有争议的人物,从而遮蔽了他在学术文化上的成就与光辉。

## 六、坊会世界

《三坊七巷志》著录从三坊七巷中走出的历代进士共计150人,17至20世纪初登进士第的有105人。从17世纪开始,工业资本造成的世界市场,使每个文明国家及这些国家中的每一个人的需求都依赖于整个世界,因为它消灭了以往自然

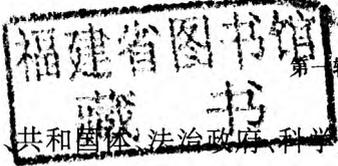
形成的各国之孤立状态,历史日益成为全人类的历史、全世界的历史。而中国虽已处于这样的时代却浑然不知,对此有所觉察者寥若晨星。嘉庆十六年(1811年)登进士第的林则徐较早开始观察这个历史时代,而非纯粹地理上的世界。所以在他组织的翻译事业中,不止于英国人慕瑞的《地理大全》和大炮瞄准法,还摘译瑞士瓦特尔的国际法著作,编成《各国律例》,以及英国人池尔洼的《对华贸易》的国际经济评述、西方报刊上议论中国言论的《华事夷言》、“采访夷情”的《澳门新闻纸》等,带领国人领略这世界历史。为悉心研求经世之学,实现济世之志,他不能不进入这个时代,他不能不面向人类新文化,他不能不发出中国文化转型“师夷制夷”之先声,此乃坊会世界之义。

严复幼学汉学、宋学原委,然14岁就弃科举入福建船政学堂,24岁赴英走向世界,秉自由独立精神“究中西学问同异”,实则搞比较文化研究,沟通中西,不专在西学。32岁至40岁间,严复四次参加乡试未中,维新变法时期批旧学倡新学,晚年复归国学,批评西方文化。此种现象需深究。笔者以为,严复一生始终反复沟通中西之学,一字一词,意蕴东西;始终致力于变革与重构,一言一论,情系古今。作为中国文化变革者,他是一个积极的西学引进者,但又不是“全盘西化”论者;作为一个中国文化重构派,他同时又是一个“中体西用”的坚决反对者。因此不能将严复的一生简单地概括为“早维新晚复古”。如果没有严复为中国近代哲学社会科学奠基之努力和成就,就不可能有比较完全的中国文化近代转型。严复把中国哲学建立在近代科学和近代逻辑形上学的基础上,使中国哲学真正摆脱了古代经学形式,这已是中国哲学界的一致评论。

造成欧洲启蒙运动学术全局变动的,是百科全书派。他们将来自中国理学之理性学说锋芒指向每一个科学传统和政治体制,应用于所有知识对象,形成了学科全局上近代以来科学(包括社会科学)的形态。严复译述的选材和其他著述将这一形态引入中国,一改经史子集的分科框架,对近代中国社会科学的形式做了奠基性的贡献。中国旧学内容,明清以降,主要集中于纲常名教,在传统文化里的“中体”,主要体现于三纲五常,社会个体基本上被定格于君臣、父子、夫妇,或君或臣,或父或子,或夫或妇,君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲,人身等级森严。对此,严复加以改造,破人身依附,主张社会个体被定格于这种社会关系时,彼此应以权利和义务规范之。这一改变虽然保留了文化传统中的君仁臣忠、父慈子孝、夫义妇贞的古训,但其反映了等级制向平权制转变的近代文化要求,因此,它是破纲守常的,难以复古守旧视之。严复进而在更深层面上赋予中国近代社会科学时代内涵。他以为近代西学多以宗教为标的,中国则应以名教纲常为标的,其所举者多为名教罪人而尊之,儒外百家学术得以焕明;他透彻地把握了近代社会的深刻变化,已将社会个体原本系于三纲的名教“问学”,急剧地转向社会个体与社会、国群、流俗之间的



3236928



群己权界关系之推究,从而系统地引进了市场经济、共和团体、法治政府、科学文化、自由公民等中国近代社会科学的新思想资源,开启了中国旧学向中国近代社会科学的转型。

坊会世界的另义有二。一是三坊七巷地望的文化名人对中国近代文化转型的推动,这是在走向世界中的。除了通过学习“西文”(同文馆、新式学堂)和“西艺”(船政、武备学堂)来接触西方文化,走向世界,还有通过正式派遣留学生直接走向世界的。1872年,第一批留学生赴美;1877年,福建船政学堂从海关税收和福建厘金中筹款20万两作为经费,派遣30名留学生分赴英、法,严复即在其中。赴德、俄、日等国的留学生也随之多了起来。仅1905年,赴日的留学生就多至万人。坊人船政大臣沈葆楨对于中国留学运动的推动和留学政策的确立都做出了重要贡献。大量留学生的派遣又推动了新式学堂、女子学堂的发展,坊巷士子都是通过此类渠道成群走向世界的。当然也有从事商业活动而走向世界的,特别是政治流亡学生和自费生不断增加,他们不受政府干预,而更直接地参与到中国文化转型中来。此外,通过政治、外交、商务、媒体等实际活动和学术创新、文学创作而引领国人走向世界的,亦有所贡献。《中国大百科全书》(哲学卷)录入的近现代哲学家中,除了严复,还有坊人朱谦之、严群。严群是著名的翻译家。1929年,严群进燕京大学哲学系、哈佛燕京学社攻读,后相继在美国哥伦比亚大学、耶鲁大学学习,专攻希腊文和拉丁文,1939年回国后在燕京大学、浙江大学哲学系任教,从事英语、希腊语、拉丁语、形式逻辑、希腊哲学史教学工作,发表《分析的批评的希腊哲学史》等。严复的哲学思想未及于罗素的分析哲学,而严群的哲学视域却已达罗素之后的分析哲学。严群晚年开始修订未发表的译稿,整理其伯祖严复的资料,撰写《严复回忆录》。这些人都是走向世界的。当然,在此仅以哲学界为例,未及文学界、商界、法界、军界等领域。

二是通过结社、秘密结社或近代沙龙等形式社会运动、革命运动和新文化运动来促进中国文化的近代转型。

坊人林旭,维新中人,负诗名,在京建闽学会,以才华(不以科举)入四品军机处章京,未结帝党,却秘密往返于光绪深宫与康有为密室,因事泄与谭嗣同等六人被杀于菜市口,年仅23岁。林旭为沈葆楨的孙女婿,接续了从洋务运动至维新变法的社会运动。严复参与维新变法,因《国闻报》背景与未卷入官谋得免,仍以诗悼林:垂泪为君通一语,华亭千载鹤孤飞。以晋大将军、文论大家陆机遭陷害临刑言“华亭鹤唳,可多闻乎”吊之。坊人“三林”(林觉民、林尹民、林文)秘密结社,碧血黄花,赴义死命,壮怀激烈,被害时同为24岁。林觉民未赋易水寒,诀别一纸《与妻书》,名动天下。林觉民的堂兄林长民,受教于林纾,留学于日本,支持共和,亦死于共和之乱局,曾以300字巴黎和会讯文“点燃”赵家楼,掀起洪波巨澜的“五四”

大潮,接续了从辛亥至“五四”的革命运动。林长民之女林徽因旅欧留美,诗文风华,流连志摩新诗,一派新月,以“近代沙龙”家庭茶会聚京师名士,一波一波推动新文化运动。坊人冰心去了,庐隐去了么?刘蘅去了么?她们虽然文学主张和创作风格不同,但均以新女性、新文学的定位闪耀于“五四”文坛。

关于坊巷名人对中国文化近代转型的态度、主张、地位和作用,要给出一个确定的历史评价几乎不可能,欲取一公允之论也非常困难,因为文化传统在既存尚未泯灭的民族中,是永远活在现实里的,以任何话语系统去阐释,总是有许多例外;前现代、现代、后现代,对一个发展中的国家、正在复兴的民族来说,都可以凝在某一个历史节点上;通过对文化转型诸问题的讨论,来厘清一些问题,求一同情之了解,大概是可能的。

第一,中国近代文化变化,当然有器物、制度、思想文化之分,但不宜对应于从鸦片战争经洋务运动至甲午战争、从甲午战争经戊戌变法至辛亥革命、从辛亥革命至五四运动的三个递进历史分期。实际上,中国思想文化近代化可追溯于南宋理学的近世化、明清之际的名教批判、甲午前后的西学东渐,并非到了“五四”时期才发生思想文化上的变革。历史分期的意义在于确定中国新文化起于《新青年》民主、科学思潮及其白话文运动;或早些的旧民主主义意识形态;或更早的维新时期,即中国近代哲学、社会科学、人文学科新形态的孕育;或更晚一些时候的清华国学研究院(梁启超、王国维、陈寅恪、赵元任、吴宓)后的“中体西用”(陈寅恪、熊十力)。这是文化发展分期及其内部结构问题。历史有时会以极其深刻的细节改变本质主义的表象,历史分期问题始终存在着历史主义和本质主义之间的张力。文化的历史分期及其结构与历史的社会分期及其结构是非对称的。

第二,从革命时期角度进行文化划线,常有革命、改良、保守之分,这是情势使然。法国革命时期,欧洲文化有现实主义和浪漫主义之分,然严复排卢梭而取密尔。法国奋激一直保留在它的文化中,直至当代(解构主义、后现代、解放政治学),如其一诗所道:必须摧毁、摧毁、摧毁,只有拯救才值得付出这般代价。毁掉大理石上那赤裸的表皮,才会造就一切形式一切美。否定、遗忘早已驰名却已逝去的完美,不完美是一种突破。中国的救亡似乎需要这种精神,浪漫主义一直受到革命者的推崇。而同样出于启蒙和救亡的重构派(即保守派)却极其坚毅地力持已逝的古典完美,这当然有其合理性,因为文化继承性不可因革命、政权的更迭而被“突破”。因革命而改变其身份成为某些具有政治遗老、遗少身份的重构者努力的方向。晚清儒学“开外王”的经世致用的时代调适,虽不如林则徐、龚自珍时刚健,被指在叙事上带有宋学的空疏和汉学的琐碎,但也表现出重构的努力,继而才有现代新儒学;晚清国粹派的崛起曾被视为封建地主阶级复古思潮在革命派队伍中的顽强表现,而如今则有“资产阶级民主革命思潮在传统学术文化领域的延伸”的评



价,文化继承性在现实主义(在其文化上则为理性主义)的视域中重现藻采;国学研究院的“中体西用”当然不是洋务派的“中体西用”,重点不在“祖制”,不在“三纲”,而在文化,在学术,在遗产的整理,在资源的开掘。“中体”如指国体与政体,近代以来,则已数变,不知何指;若指文化民族性、继承性,庶几近之,难道中国文化不是“民族的”,因时代和革命,复有“科学的”“大众的”文化之说。这是文化评价及其标准问题。变革与重构都是文化转型的必要组成部分。实际上,革命文化的活力,离不开社会所需要的一切其他形式的文化积极因素在各个领域的作用。

第三,每一种文化转型都离不开人的自我意识中的自我的再找回,宗教是丧失了自我的自我意识。文化的每一种或每一次的启蒙,都是人的再发现,都是自我意识中的自我的再找回,找回有勇气使用其理性的自由之独立的自我,找回有勇气探索黑暗的自由之独立的自我,或者找回那“让我们站定,用双脚插入意见、偏见、流言、欺骗和幻想的淤泥烂浆,插入覆盖地表的这些冲积物,直到触及石块底层”(卡夫卡语)的自我。马克思从青年黑格尔派那里找回自我给予我们最大的启蒙是:历史石块底层是通过历史表象(自我意识、宗教、国家、法)批判考察,走向历史深处(市民社会、异化劳动、物质资料生产方式)剖析而抵达的;同时,这种历史逻辑也给了我们另一种启蒙,即文化石块底层是通过文化表象(物质资料生产方式、异化劳动、市民社会)的批判考察,走向文化深处(法、国家、宗教、自我意识)剖析而抵达的。所以,文化转型之历史找回,实际上就是去发现那个时代找回自我的自我意识的各种形态,在这里很难给出价值评价,很多文化名人是在政治、经济甚至社会之外,通过文化找回属己的在此尚未丧失自我的自我意识,很难去追问这一自我意识的文化以外的任何意义。这样文化包容性可达到最大化。这是文化深层的历史探索问题。这是人的文化存在的自我意识“在场”。

第四,文化是自我意识的。任何人都可能在生产与消费、富有与贫困、等级与平权、自律与他律、性与爱中丧失自我,很多思想者、学者与作家都在审察这种丧失的悖谬,以及存在与意识分裂的异化。这种情况唤起无数人从悖谬、异化中找回自我,表现为自我意识的觉醒与解放。无数的自我意识觉醒与解放,通过其文化载体、社会行为,甚至非常现代的行为艺术而存在的主体间性,形成巨大的公共思想空间和广泛的公共问题领域,这是文化转型的社会基础。只有获得自我意识的繁花怒放,才有可能出现文化转型。从这个意义上说,文化转型是社会学的。当然,对每一个个体来讲,这一自我获得都是空前绝后的,都是现在和“这里”的。宗教是丧失了自我的自我意识,而如果能在宗教中重新获得自我意识,同样有着文化的意义,李叔同便是一例。冰心的清醒是惊人的,然而她也说:烈士暮年宜学道,才人老去例逃禅。显然这是她的观察,也许这是处于人生边上、社会边上的人找到自我的一种办法。自我意识的解放是审美解放,审美解放是不可复制的。在这一意义

上,文化转型是心理学的。

三坊七巷是一种乡愁,乡愁是自我的灵魂栖居之地,而这一灵魂栖居之地却永远以其夏风至“五四”精神的文化与整个世界相会。

### 参考文献:

- [1] 中国历史大辞典编委会:《中国历史大辞典》,上海辞书出版社,2000年。
- [2] 白寿彝主编:《中国通史》,上海人民出版社,1999年。
- [3] 黄启权主编:《三坊七巷志》,海潮摄影艺术出版社,2009年。
- [4] 中国大百科全书编委会:《中国大百科全书》(哲学卷),中国大百科全书出版社,1987年。
- [5] 王弼主编:《严复集》,中华书局,1986年。
- [6] 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社,1985年。
- [7] 中国社会科学院:《中国社会科学报》,中国社会科学杂志社,2013年至2014年。

(作者单位:福建社会科学院)



## 严复对科学的引进与中国文化现代转型

俞兆平

一个国家的文化观念转型是相当艰难且漫长的。托克维尔在《旧制度与大革命》中谈到,甚至在革命之后,国家与旧制度之间的联系鲜明地断裂了,旧的思想感情及观念仍会在新的体制内延续下来,革命与革命对象之间仍有着千丝万缕的联系。人们以此反观清末民初的那场结束中国几千年封建体制的大革命,方能体味出其艰巨与复杂程度,而首先在那森严的壁垒上撕开一道口子的先驱者尤其值得赞颂,严复正是其中重要的一员。

19世纪末,甲午战争之惨败,《马关条约》之辱国,震醒了国人:日本这一区区岛国竟能逼迫拥有四亿之众的泱泱大国割地赔款,屈膝受辱!寻变革图强之法,思救世安邦之道,成了中国先进的知识分子在这一历史时期中活动的中心。中国积弱难治的原因何在,西方国家强大的秘密又是什么?他们在苦苦思索与寻求着。学贯中西,并精通西方哲学、自然科学、政治经济学的严复对此做出了一系列具有启蒙意义的回答。

此前,1871年5月,李鸿章在复议制造轮船未裁撤折中便已清醒地看到:“欧洲诸国,百十年来,由印度而南洋,由南洋而中国,闯入边界腹地,凡前史所未载,亘古所未通,无不款关而求互市。我皇上如天之度,概与立约通商,以牢笼之,合地球东西南朔九万里之遥,胥聚于中国,此三千余年一大变局也。”中国所面临的经济、外交、军事、政治,不再是以往那种单一的国与国的关系了,而是和西方列强们对垒,是一种具有“全球化”性质的冲撞。此“三千年未有之大变局”,对封建帝国来说,既是生死存亡之危急时刻,又是现代转型的难得机遇。

因此,中国的现代转型,或曰现代性的萌生,并不是内在地自然生长的,而是由一种外力强制植入的。这也就决定了严复在文化变革上的作用,主要是以西方的文化思想及学术体系作为参照,来质疑中国传统经学体系的合理性,以及论证以西方文化的思维方式取代儒学规范的思维方式的可行性。

严复对构成现代性要素的西方科学的引进,在中国文化的现代转型方面起着重要的历史作用,这可从以下五个方面加以论析。

### (一) 从“器”到“道”——科学观念的转型

面对李鸿章所惊叹的“三千年未有之大变局”,再顽固保守的人,也不得不睁开眼睛看世界了。当时,国人首先接触到的是自鸣钟、眼镜、火枪、火轮之类西方科技革命后的新产物。囿于中国传统文化对工艺机械的蔑视,一开始国人斥之为“奇技淫巧”,以守旧、封闭的心态排斥之、拒绝之。但是,自1840年鸦片战争开始,西方的“船坚炮利”以残酷的现实,狠狠地教训了“天朝大国”的傲慢与偏见,于是国人不得不承认西方工业革命的成果,被迫走上了“师夷长技以制夷”的模仿、复制之路,大张旗鼓地铺展开来的洋务运动即是明证。但“洋务”之举,成效甚微,并不能挽救衰败的国运,甲午之战,丧权辱国,再一次把国人推入忧患不安与仓皇失措的之中。

在这样的历史背景下,严复出场了。他也像李鸿章般惊呼:“观今日之变,盖自秦以来未有若斯之亟也”,中国之时局,已到了自秦代以来最紧迫、最危急的时刻。若再不阐发己见来唤醒世人,掀起救亡图存的大潮,国家与民族将陷入万劫不复的境地。1895年起,严复便在天津《直报》等之上发表系列文章,他首先揭示,中西事理、学理之不同决定了国家命运的兴衰。

严复著名的《论世变之亟》一文明晰地指出了西方国家与中国相异之命脉:

今之称西人者,曰彼善会计而已,又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻,如汽机兵械之伦,皆其形下之粗迹,即所谓天算格致之最精,亦其能事之见端,而非命脉之所在。其命脉云何?苟扼要而谈,不外于学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公而已。斯二者,与中国理道初无异也。<sup>①</sup>

通晓西洋之学的严复,识见自然远超常人。他目光锐利,能够看到更深层的东西。他指出,有的人认为西方国家之优异,在于“善会计”、“擅机巧”、制“汽机兵械”之类,但这些都是表面的现象,是“形下之粗迹”,即属于中国哲学中所谓“器”的层面。西方国家真正“命脉”之所在,是“于学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公”,即学术上求“真”——科学之真,政治上求“公”——公正与民主,此二者方

<sup>①</sup> 严复:《论世变之亟》,《严复文选》,上海远东出版社,1996年,第4页。



为形而上的“理”“道”。

由于学术上求科学之真,西方建立了一整套较为完整的自然科学和社会科学的学科体系。严复在《西学门径功用》一文中介绍:学问分专门之用与公家之用两大类。专门之用,如算学、化学、植物学等,为指导具体实践操作的学科;公家之用,偏于纯粹的学理、传授知识的学科。公用之学可分四类:第一为玄学,“一名二数”,即逻辑学与数学,它们求真,审必然之理,把握世间万物的根本规律,在学术体系中处于超然之位。第二为玄著学,力学(物理学)、质学(化学)。第三为著学,即“用前者之公理大例而用之,以考专门之物也”,可分天学、地学、人学、动植物学、生理学、心理学。第四为群学,分政治学、刑名学、理财学、史学,以上偏于社会;还有农学、兵学、御舟、机器、医药、矿务等等专门之用的学科。<sup>①</sup>正是建基于这样的科学体系,西方各国方有今日之强盛与优越。

顾准曾说过,中国产生不出科学与民主。因为中国传统文化以经学为尊,以史官文化为脉,技艺类的发明创造均被贬为形而下之“匠”,在政治权威跟前成了“雕虫小技”。《庄子·外篇·天地》中有关子贡与“为圃者”的对话即可明之。子贡路过汉阴,见一种菜的长者,“凿隧而入井,抱瓮而出灌”,十分吃力而收效不大,就问他,为何有桔槔这一汲水器械(利用杠杆原理制作的)却弃之不用。长者答曰:“吾闻之吾师,有机心者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备。纯白不备则神生不定,神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。”<sup>②</sup>庄子借此说明:使用机械者便是投机取巧,顺之他就不具备纯洁清白的品质,进而他就会心神不定,如此当然无法容道于心了。“机心”与载道之“纯白”之心胸是对立的,因此,机械也就成了邪恶的。这种偏执的传统文化氛围扼杀了科学之苗在我国的正常成长。

在中国思想文化史上,严复的超人之见就体现在,他首次把学术(主要指科学)提升到与“刑政”并重的地位,认为此二者皆为国之命脉所在;同时他还把西方学术首次全面地介绍给国人,为中国建立完整的学科体系奠定基础。这样,就把科学的内涵和意义,从“奇技淫巧”上升到“求真”,从“器”推进到“道”,促使国人理解科学所具有的普遍意义和重大作用,从国家强盛的高度来看待科学,从思维方法上尊崇科学,亦即从价值论的形而上的高度来重新认识“科学”。

## (二) 从“心学”到科学实证——哲学思想的转型

西方各国之成功,严复认为其关键点在于“学术黜伪而崇真”。西方文化致力

<sup>①</sup> 严复:《西学门径功用》,《精读严复》,鹭江出版社,2007年,第281-282页。

<sup>②</sup> 曹础基:《庄子浅注》,中华书局,1982年,第175页。

于寻求世界万物之“真”，即对对象客体之规律性与本质的认识、把握。相比之下，中国则缺少讲究逻辑规范的认知方式，如“道生万物”“天人感应”之类的思想，显得过于模糊与抽象，难以形成严谨的科学体系。

那么西方之“真”要如何获得呢？严复虽对孔教有所保留，但视八股之规却如仇敌。在《救亡决论》一文中，他一开篇就点明：“如今中国不变法则必亡是已。然则变将何先？曰：莫亟于废八股。”<sup>①</sup>批判的矛头首先戳向八股式的为学观念，因为八股之害在于“使天下无人才”。严复指出：八股，一是禁锢智慧，二是损坏心术，三是滋生无所事事的游手之民。严复在呼吁废除这种祸害国家、窒息人才的八股之后，进而挖掘其根基，批驳陆九渊、王阳明的“心学”：“夫陆王之学质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下，而天下事与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。自以为闭门造车，出而合辙，而门外之辙与其所造之车，果相合否？不齟齬否？又不察也。”<sup>②</sup>陆王“心学”的要害在于不接触实际，不考察实物，自以为足不出户而知天下，自以为闭门造车而合辙，严复认为这是根本行不通的。

既然陆王的“心学”如此“荒诞”，新的哲学观念又在何处呢？严复主张以西方的实证论哲学为基石。在《与〈外交报〉主人书》中，他写道：

学术之事，必求之初地而后得其真，自奋耳目心思之力，以得之于两间之见象者，上之上者也。<sup>③</sup>

这里，严复所标举的，是与陆王“心学”完全相悖的另一学术研究路径——“即物实测”。他的态度十分明确，首先要及时地到实地、对实物进行考察，把握其真实象，而后才对亲身体验、观察所得到的信息，予以“心力”上的思考、判断，由此才能获得真象，探得本质。这种认知方法走的是西方科学实证之路。

1830年，法国哲学家孔德出版了《实证哲学教程》，认为经验事实和现象是可靠的，通过现象的归纳可得到科学定律，而主观的或理性的抽象，或曰“形而上学”是靠不住的。实证主义对整个世界的哲学、自然科学、社会科学都产生了深刻的影响。

严复融会了西方以孔德为代表的实证哲学思想，进而阐明：

西学格致，则其道与是适相反。一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大；其收效也必恒，故悠久；其穷

① 严复：《救亡决论》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第44页。

② 同①，第48页。

③ 严复：《与〈外交报〉主人书》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第538页。



极也，必道通为一，左右逢源，故高明。<sup>①</sup>

即西方之认识论与中国心学之道相反，它是用实证科学的方法来格物致知。其真理之明彻，法则之确立，全来自对客观外物的考察、检验、证实，反复再三，万汇归一，而后立下公理，做出定夺。因它所检验的数量多，收效恒定，最重要的是归纳出一种可通用的规律、法则，所以才博大、悠久、高明。

严复此举，为中国文化思想界引入了实证论的哲学观念。

### （三）从“经学”演绎到“内籀”归纳——思维方法的转型

哲学基点从“心学”转向了实证论，严复以此立足，向传统的经学体系发起攻势，进而变革了国人的思维方法。他译介了《穆勒名学》《名学浅说》，此二书为西方逻辑学专著，严复以“名学”译称西方“逻辑学”，传播了英国经验主义以归纳为主的逻辑思维。

在中国思想史上，严复可能是最早自觉地运用比较思维方法（包括今天成为显学的比较文学）的学者。他在《〈天演论〉序与按语》中介绍了切身为学之感受：“考道之士，以其所得于彼者，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉。其亲切有味，较之规毕为学者，万万有加焉。此真治异国语言文字者之至乐也。”<sup>②</sup>研究异国思想文化有所得者，可以其为参照系反观、反证本国的古籍经典，此时此际，会有涣然冰释、如梦初醒之感。例如，他研习了西方逻辑学后，幡然悟觉：司马迁所谓，《易》“本隐之显者”，是一种演绎法，即“外籀”；而所谓《春秋》“推见至隐者”，是一种归纳法，即“内籀”。不管是“外籀”，还是“内籀”，“二者即物穷理之最要涂术也”，要格物致知，两种思维方法都是重要的。

严复称逻辑学中的归纳法为“内籀”，演绎法为“外籀”：

内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也。外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。<sup>③</sup>

内籀，严复亦称之“内导”，即归纳法，从个别中综合、归纳出一般。他举例述之，有一小儿，原不知火，手初触被烫，足再触又烫，于是他得出“火能烫人”之“公例”。“外籀”，即演绎法，亦称之“外导”，从一般中演绎、推导出个别，如已有“火能烫人”之“公例”，验之，人果伤，印证愈多，理愈坚确。<sup>④</sup>前者以培根为代表，后者以笛卡儿为代表。西方的学运之昌明，很大程度上得益于逻辑学，逻辑学“如培根言，

① 严复：《救亡决论》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第49页。

② 严复：《〈天演论〉序与按语》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第317页。

③ 同②，第318页。

④ 严复：《西学门径功用》，《精读严复》，鹭江出版社，2007年，第281页。

是学为一切法之法，一切学之学”。但在两者中，严复更为推崇培根的经验论与归纳法，因西方“二百年学运昌明，则又不得以柏庚氏之摧陷廓清之功为称首”<sup>①</sup>。

严复将以培根、穆勒为代表的西方逻辑思维方法与传统的经学方法做对比，揭示了后者的积弊。他认为，中国传统经学的思维方法，从根本上来看，属于演绎法，因为它往往以“子曰”“诗云”作为大前提，而后进行演绎推导。

第其所本者大抵心成之说，持之似有故，言之似成理，媛姝者以古训而严之，初何尝取其公例而一考其所推概者之诚妄乎？此学术之所以多诬，而国计民生之所以病也……其例之立根于臆造，而非实测之所会通故也。<sup>②</sup>

中国传统经学的思维方法，虽然也符合严复在《西学门径功用》一文中所申述的“例案断三者”的逻辑关联，也就是说它符合逻辑三段论，但是由于它的大前提（公例）多是先验的，“第其所本者大抵心成之说”，“立根于臆造”，即在根本上是由“心学”所臆造的，且未经事实检验、证实，所以“多诬”，易引发国计民生之“病患”。

严复进而指出，此类“子曰”“诗云”之“公例大法”，多是旧有的“已得之理”，因而不可能从中获得新的知识。他打个比方：

夫外籀之术，自是思辨范围。但若纯向思辨中讨生活，便是将古人所已得之理，如一桶水倾向这桶，倾来倾去，总是这水，何外有新智识来？<sup>③</sup>

严复以一桶倒来倒去的水来做比喻，颇为形象、浅显。中国传统经学之“外籀”——演绎法，所衍生的知识，仅如一桶倒来倒去的水而已，无创新之意。其弊病与陈腐，显露无遗。因此，以科学体系代替经学体系，以新的科学思维摧毁旧的经学思维，也就势在必行了。

不妨举一例述之。后人闻一多在研究《诗经》时，也对此类经学式思维发出质疑之声：“汉人功利观念太深，把‘三百篇’做了政治课本……明明一部歌谣集，为什么没人认真的把它当文艺看呢？”<sup>④</sup>此因在于历代解诗时都是以传统经学的方法来演绎，即运用“外籀”之法，如刘勰《文心雕龙·比兴》曰：“关雎有别，故后妃方德；尸鸠贞一，故夫人象义。”《关雎》原是写鲜活的男女爱悦之歌谣，但经学却对其做出以下解读：“《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人，用之邦国焉。”<sup>⑤</sup>从安邦治国、正天下伦理风气的大前提出发，再进行演绎，竟成了颂后妃之德的拍马之作，经学思维之腐朽由此可见。

① 严复：《原强修订稿》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第31页。

② 严复：《〈穆勒名学〉按语》，《严复集》（第4册），中华书局，1986年，第1047页。

③ [英]耶方斯：《名学浅说》，严复译，商务印书馆，1981年，第65页。

④ 闻一多：《匡斋尺牍·六·闲话》，《闻一多全集》（一），三联书店，1982年，第356页。

⑤ 《毛诗序》，郭绍虞主编《中国历代文论选》，上海古籍出版社，1979年，第63页。



#### (四) 从“中体西用”到“自由为体,民主为用”——变革之路的转型

弱国如何走向强盛,这是摆在国人面前最重要的问题。而改革旧有的国家体制,当然成了首要解决方法。但改革之路有多种选择,自1898年张之洞在其《劝学篇》中提出“旧学为体,新学为用”的改革原则之后,关于“中体西用”的论争一直延续至今。但历史是严峻的,1894年中日爆发甲午之战,在“中体西用”的洋务运动中诞生的号称东亚第一、铁甲之师的北洋舰队不堪一击,全军覆没,而对手竟是“蕞尔小国”日本。国人在震惊之余,自然对此“中体西用”的宗旨提出质疑。

严复对此的批驳尤为激烈,也深刻到位。在1902年《与〈外交报〉主人书》中,他这样驳之:

体用者,即一物而言之也。有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体,以马为用者也。中西学之为异也,如其种人之面目然,不可强谓似也。故中学有中学之体用,西学有西学之体用,分之则并立,合之则两亡。议者必欲全之而以为一物。且一体一用之,斯其文义违舛,固已名之不可言矣,乌望言之而可行乎?①

他从常识出发进行批驳,马有马之用,牛有牛之用,若把两者硬性拼凑在一起,“将无异取驥之四蹄,以附牛之项领,从而责千里焉,固不可得,而田陇之功,又以废也”。把马的四蹄,安于牛身,催牛奔驰千里,根本不可能,而再回来犁田耕地,它又成了废物。此说之荒唐,由此可见。所以“晚近世言变法者,大抵不揣其本,而欲支节为之,及其无功,辄自詫怪”。那些倡言“中体西用”者,不揣摩、研究其政体之本质,而在枝节上修修改改,岂能成功?

那么,政体之本质是什么呢?严复在《原强》《辟韩》等文中抉出其要义:“以自由为体,以民主为用。”②即一切政体的最终目的在于民之“自由”二字。此说则是建立在“权为民赋”的政治学基点之上的。严复这样论析:

民者,出粟米麻丝、作器皿、通货财以相为生养者也,有其相欺相夺而不能自治也,故出什一之赋,而质之君,使之作为刑政、甲兵,以锄其强梗,务其患害,然而君不能独治也,于是为之臣,使之行其令,事其事。③

严复认为,国家政体的产生,其原因是:民众为生存安定所需,拿出自身十分之一财物为赋,供给君王,让他以此设立政体、军队,用来铲除强梗、暴力之徒,而君王一人力孤,就需设置臣子,以具体执行君王之命令。由此,严复得出结论:“斯民也,

① 严复:《严复文选》,上海远东出版社,1996年,第536页。

② 严复:《原强》,《严复文选》,上海远东出版社,1996年,第14页。

③ 严复:《辟韩》,《严复文选》,上海远东出版社,1996年,第37页。

固斯天下之真主也”，“国者，斯民之公产也，王侯将相者，通国之公仆隶也”。民众，才是天下真正的主人；国家，只是民众的公产；君臣，仅是民众的公仆！这一惊天动地的宣言，从根底上撼动了旧中国的封建体制，让国民眼界为之一开，让政治自由之风席卷封闭帝国的上空。

“民之自由，天之所界也！”民众的自由，是上天所给予的，是神圣不可侵犯的。自由才是“体用之说”中的“体”，即目的之所在；而民主只是为其所“用”，即手段而已。这是严复“以自由为体，以民主为用”的内涵。显然，严复这里有中国传统“民贵君轻”的民本思想的踪影，因他肯定过孟子的“民为重，社稷次之，君为轻”为“古今之通义也”，批评韩愈只“知有一人而不知有亿兆也”<sup>①</sup>；但他所吸收、运用的，更多的是西方以英国古典政体为代表的资本主义的国家观念。而这一观念的正确与否，迄今仍难下最终的判断，因此，严复给出的论断是超前的。

严复进而以世界各国改革成败情状来辅证其所宣扬观念之正确：“最近莫若日本，稍远则有普鲁士之弗烈大力，俄罗斯之彼得。方其发愤图强，其弃数百年之旧制国俗，若土苴然。”<sup>②</sup>日本经由明治维新，改君主制政体为君主立宪制政体，学习欧美，走上工业化道路，跻身于世界强国之列，其他俄罗斯、普鲁士亦无不如此。以上各国均经体制改革，方从衰弱走向强盛，所以，张之洞“中体西用”之说必须被抛弃，必须坚定地走上“自由为体，民主为用”的改革之路。严复的这一主张及其得失，国人争论至21世纪的今天，仍未有结论，但从中至少可以看出严复思想中的历史自觉及穿透历史的力度。

### （五）从“积弱不振”到“物竞天择”——生存法则之转型

严复在《原强》一文中指出：中国长年处于“积弱不振之势”，以至于“日本以寥寥数舰之舟师，区区数万人之众，一战翦我最亲之藩属，再战而陪京戒严，三战而夺我最坚之海口，四战而覆我海军”<sup>③</sup>，此深耻大辱，岂能容忍！

那么，中国为何在甲午战争中惨败呢？严复认为与国人的生存观念及法则有关。他对比了国人与西方人在灾祸来临时的心态：“其于祸灾，中国委天数，而西人恃人力。”<sup>④</sup>“中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”<sup>⑤</sup>国人对时局国运的变化，多抱着一种盛衰治乱二极之间的循环往复的定数论，论为盛衰治乱如跷跷板般你上

① 严复：《辟韩》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第37页。

② 严复：《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第537页。

③ 严复：《原强》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第9页。

④ 严复：《论世变之亟》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第5页。

⑤ 同④，第3页。

我下,我上你下,其二者转换皆为天意,故处之泰然,应之中庸,不像西方人那样,反应迅捷,以人力干预而获取胜绩。

笃信“天数”,即削弱自强奋起之意志,人自怠懒,国必涣散,以致祸灾来临,“君臣势散而相爱相保之情薄也。将不素学,士不素练,器不素储,一旦有急,则蚁附蜂屯,授之以扞格不操之利器,曳兵而走,转以奉敌”<sup>①</sup>。君臣将士在灾祸面前,毫无聚心之力,几成一盘散沙。国之现状已沦落为“民力已荼,民智已卑,民德已薄”<sup>②</sup>,民已不民,国已不国,亡国灭种之危局即将临近。

如何救国保种呢?严复开出的药方是:施斯宾塞之术,信达尔文之理。1898年严复翻译了赫胥黎的《进化论与伦理学》,但严复不同意赫胥黎“善相感通”的人性本善的先验伦理观念,认为人的“善相感通之德,乃天择以后的事,非其始之即如是也”<sup>③</sup>,人性之善与德,亦来自“物竞天择”的“天演”之后,而非先验的。故他只译该书的前半部,即进化论部分,并改名为《天演论》。那么,既不同意,又何以译之呢?严复在《天演论·自序》中有一说明:赫胥黎氏此书之旨,本以救斯宾塞任天为治之末流,其中所论,与吾古人有甚合者,且于自强保种之事,反复三致意焉。由此可见,译书原因在于赫胥黎对斯宾塞的“任天为治”,即放任自然竞争、弱肉强食的“丛林法则”有所批评、调整,这与中国传统观念有所吻合,故选择之。由此可以看出严复的苦心。严复在肯定“自强保种”这一最重要的原则的前提下,试图使赫胥黎与施宾塞两人的观念相互取资、彼此包容。

《天演论》的核心要义,即是“物竞天择”“适者生存”的进化论法则:

物竞者,物争自存也,天择者,存其宜种也。意谓民物于世,樊然并生,同食天地自然之利矣。然与接为遘,民民物物,各争有以自。其始也,种与种争,群与群争,弱者常为强食,愚者常为智役……此所谓以天演之学言生物之道也。<sup>④</sup>

自然界的生物在生存进程中,为争夺资源、延续自我,种与种争,群与群争,这一“物竞”是常态,是规律,是自然之法则;其结局多是弱者为强者所吞食,即为“天择”所淘汰,强者则适应变动的环境,即由“天择”而存活。

严复清醒地预感到,这种弱肉强食、优胜劣败的自然物种进化原则,一旦进入处于衰败凋亡的中国,必将震撼世人、唤醒国魂。所以,严复借此他山之石,来撞击已趋僵滞的中国思想界。果然如其所望,《天演论》一经出版便风行全国,“物竞天

① 严复:《原强修订稿》,《严复文选》,上海远东出版社,1996年,第21页。

② 同①,第22页。

③ 严复:《天演论·导言十三·制私案语》,《精读严复》,鹭江出版社,2007年,第26页。

④ 王拭主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第16页。

择”“适者生存”如警钟敲响。国人纷纷意识到，中华民族若再不发奋自强，投入国际竞争之中，势必落到任人宰割的地步；中国若再不改变现状，就离亡国灭种的日子不远了。在中国近代思想史上，《天演论》起到了激起民众的竞争意识、振奋民族精神的巨大功用。

以上，笔者从科学观念、哲学思想、思维方法、变革之路、生存法则等五个方面，论析了严复在西方科学引进上，对中国文化的现代转型所起的重要历史作用。在中国走向现代化的进程中，严复是一位当之无愧的启蒙大师，他是唤醒中国这只东方睡狮的思想先驱者中最重要的一员。

## 二

世间万物的发展都包含着黑格尔所说的“自否定”因素。当严复把西方一系列属于科学范畴的思想、观念、原则、方法等，原原本本地引进、介绍到国内，原本干涸、荒寂的中国思想界，自然是大潮涌起、轰鸣回响。其中，一度主宰了20世纪初中国思想界的科学主义思潮，便是其回流之一。

科学主义，指人们崇奉、信仰科学的观念与方法，在趋于极致之际，多会产生科学万能的信念，认为宇宙间万事万物均在科学的掌控之中。不仅外在自然界能以科学方法来认识，而且内在精神界，如价值判断、情感好恶等，也可以科学法则来衡量。即科学上升为一种价值信念与原则导向，它从“物界”泛化至“心界”，有着从认识论向价值论转化的意义，已具有一种意识形态的性质。

若从史实出发，应该承认，严复在主观上并非持“科学万能”说，因为他要求国民整体素质应是“民力、民智、民德”，即德智体三者兼备，并非仅求“智”——科学理论、技能的孤立增长。但由于严复始终不肯放弃对儒学的崇奉，因此他对“德”的追寻，即在人文精神塑造方面，在当时的历史阶段显得贫弱而单薄。严复认为，中国国民精神之涣散，不在于孔教，而在于国人的不理解。

孔教之高处，在于不设鬼神，不谈格致，专明人事，平实易行。而大《易》则有费拉索非之学，《春秋》则有大同之学。苟得其绪，并非附会，此孔教之所以不可破坏也。然孔子虽正，而支那民智未开，与此教不合。虽国家奉此以为国教，而庶民实未归此教也。<sup>①</sup>

在严复的心目中，孔教、儒学之主旨没错，《易》《春秋》也包含着西方的哲学与伦理学等内容，只是因为中国“民智未开”，国民未能悟解其高深精妙，致使孔教未

<sup>①</sup> 严复：《保教余义》，《严复文选》，上海远东出版社，1996年，第99页。



能充分发挥出功能。由此,可以看出严复思想的复杂性与矛盾性,他虽然反对“中体西用”,主张“自由为体,民主为用”的原则,但孔教的三纲五常怎么可能与西方的民主纠合在一起呢?因此,在汹涌而来的西学大潮面前,严复关于人文精神方面的呼吁显得十分微弱,很快就被淹没了。相比之下,严复对“智”——西方科学的译介与科学体系的阐发就变得十分突出,特别是《天演论》出版后,风靡一时,在客观上掀起了中国的科学主义思潮。

20世纪初的中国思想界有两大主题。一是在西方列强虎视鲸吞的现状下,亡国灭种的危机迫在眉睫,应如何启蒙民众、救亡保种。这是现实层面的探索。二是如何避免现代化进程所带来的科技理性(及其引生的物质主义)和人文精神的冲突。这是由宏大的世界性历史语境所规定的精神层面的思索。可惜的是,直到今日,国内学界的思想史、文化史,乃至文学史,多是聚焦于前一个主题,而对后一个主题的观照与论述则显得颇为薄弱,甚至将其忽略。

19世纪末,严复的《天演论》出版之后,在中国思想界掀起轩然大波。达尔文物种起源学说所揭示的弱肉强食、物竞天择的生物进化原则,居然和中华民族救亡图强的现状融汇在一起,再加上西方各个具体学科理论的引进,让国人对“科学”这一词汇刮目相看,奉若神明。不妨用胡适的一段话来描述它的强势与盛况:“这三十年来,有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位;无论懂与不懂的人,无论守旧和维新的人,都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是‘科学’。这样几乎全国一致的崇信,究竟有无价值,那是另一问题。我们至少可以说,自从中国讲变法维新以来,没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤‘科学’的。”<sup>①</sup>科学在中国获取了至高无上的威权,仿佛有着无所不能的功效。由此,“科学万能”成了一种新的宗教,科学理性成了新的上帝。当科学僭越了人文的席位,当科学通过“物质主义”使人的灵魂物化时,科学主义思潮便泛滥开来。

在人类思想史上,对科学负面效果的质疑始于卢梭,他的成名作《论科学与艺术》首先揭示,以科学为代表的人类文明并非人类的进步与骄傲,因为它刺激了人类的贪欲,扼杀了人的诗性生存,带来了人的物化、人的异化,是一种历史前行中的负值效应。“科学主义”这一概念诞生于人类现代化进程中,也因纳入现代性语境而遭质疑。以卢梭为源的这一哲学思潮,历经康德、谢林、施勒格尔、诺瓦利斯、叔本华、尼采、里尔克,直至海德格尔、马尔库塞等多位哲人的探索,但科技理性与人文精神对立的命题仍未解决,未获得理想答案。对“科学主义”思潮的反思与拷问,从18世纪延续至21世纪。

在中国思想界,思索此命题的,亦大有人在。鲁迅1907年所写的《文化偏至

<sup>①</sup> 胡适:《〈科学与人生观〉序》,《科学与人生观》,山东人民出版社,1997年,第10页。

论》所揭示的两大“偏至”之一，就是为科学主义所引发的“物质主义”弊端：由于19世纪“知识”“科学”高速发展，单向地助长了唯物主义，“物欲”遮蔽了“灵明”，外“质”取代了内“神”，精神文明低落，人的旨趣平庸，罪恶滋生，社会憔悴，发展停滞。1918年底，梁启超作为中国赴欧观察组成员，目睹了第一次世界大战给欧洲人民带来的巨大灾难：生灵涂炭，民生凋敝，思想混乱，精神失落。在他所写的《欧游心影录》中，他也像卢梭一样把这些灾难的产生归罪于“科学万能”论，因为科学刺激了贪欲，引发了战争，从而宣告了“科学破产”。

对科学价值所持的不同观点的冲撞、累积，终于引发了1923年中国思想界中以张君勱和丁文江为代表的著名的“科玄论战”，这场论战范围不断扩大，像胡适、吴稚晖、陈独秀、瞿秋白、梁启超、张东荪、王星拱、范寿康等许多中国知识界的精英人物都卷入了论争。在论辩中，陈独秀曾指出，丁文江“号称存疑的唯心论，这是沿袭了赫胥黎、斯宾塞诸人的谬误；你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑……其实我们对于未发现的物质固然可以存疑，而对于超物质而独立存在并且可以支配物质的什么心（心即是物之一种表现），什么神灵与上帝，我们已经无疑可存了”<sup>①</sup>。从中亦可明显地看出受严复《天演论》一书影响的影子。

在中国思想史上，就对科学主义批判的深度与力度而言，无人能及林语堂。在1943年所写《啼笑皆非》一书中，他精辟地论析道：

科学的催命手抓住了西方，科学或客观的研究方法，已染化了人的思想，引进自然主义、定数论和物质主义。所以说，科学已毁灭了人道。自然主义[信仰竞争]已毁灭了行善与合作的信仰。物质主义已毁灭了玄通知远的见识及超物境的认识信仰。定数论已毁灭了一切希望。<sup>②</sup>

这里所批判的“自然主义”，就是“社会达尔文主义”，即把《天演论》中所述的关于自然界的优胜劣汰、物竞天择的法则，运用于人类社会。林语堂认为，科学技术带来物质的丰裕、社会的进步与人类生活的优渥，但也刺激了人的物欲与贪欲的恶性膨胀，从而引发了弱肉强食的掠夺与战争，如第一次世界大战。这种“丛林法则”如若盛行，最终将毁灭伦理实践上的“行善”和精神向度上的“信仰”，导致人文精神的沉沦与消亡，这是人类难以逃离的悖论性的困境。

如前所述，尽管严复想用赫胥黎的思想主张来冲淡、调和斯宾塞的“丛林法则”（“任天为治”）之野蛮残酷，但在救亡图存的时代大背景下，为强国保种，斯宾塞的“社会达尔文主义”仍为国人所热捧，并汇入科学主义思潮，在国内盛极一时，

① 陈独秀：“序一”，张君勱等《科学与人生观》，辽宁教育出版社，1998年，第6页。

② 林语堂：《林语堂名著全集》（第23卷），东北师范大学出版社，1994年，第161页。



这就不是严复在主观上所能预见与控制的了。所以,严复在客观上引发、助长了中国的科学主义思潮,这是学界不能回避,也不必回避的评判。也只有将其纳入“科技理性与人文精神对峙”这一宏大的世界性的命题中来审视,我们才能对严复做出全面、客观、公允的历史性评价。

(作者单位:厦门大学)

## 八闽硕儒梁章钜及其子梁恭辰笔记四种

郭 丹

梁章钜(1775—1849),字闳中,一字茝林,晚年自号退庵,福建长乐人,久居福州。乾隆甲寅(1794年)举人,嘉庆壬戌(1802年)进士,曾任浦城南浦书院主讲席七年,后入京供职,历任军机章京、礼部员外郎,出为湖北荆州知府、江苏按察使。在江苏时,他曾四次代理巡抚,前后达九年余。鸦片战争爆发时,梁章钜正在广西巡抚任内,他于道光二十一年(1841年)春天,率兵驻梧州防堵英军入侵。当年夏天,梁章钜调任江苏巡抚,驻上海防堵英军,曾与提督陈化成协力练兵练炮,使吴淞江至宝山口数十里森严戒备。英军攻陷定海,两江总督裕谦自杀,梁章钜又兼理两江总督,不久称病辞官,由浙江返回福建。始抵浦城,闻英军将占福州,乃留驻浦城,道光二十九年(1849年)在其第三子梁恭辰温州知府任府署内病卒,年75岁。

梁章钜为官期间,多能体恤民情,平反冤狱,赈灾救患。道光十一年(1831年),江淮大水成灾,流民蔽江而来,数以万计,梁章钜在江苏布政使任内,即安顿灾民,设厂留养,并自捐棉衣万袭,以为难民御寒之用。此举甚得当地人民的称颂,郡丞何士祁曾画《目送归鸿图》一幅,以资纪念。梁章钜还积极主张严禁鸦片,支持好友林则徐的禁烟活动。鸦片战争爆发,他又积极抵御英军入侵,不失为一个具有爱国热情的封建士大夫。面对外族入侵、民族危亡的时势,梁章钜曾为诗曰:“清时何敢谈形势,读画因君一慨慷”;“谁识澄清无限思,扁舟一老独茫然”(《题金亚伯廷尉大江泛月图》)。足见其爱国忧民之心。

梁章钜早年入京时,曾谒翁方纲,颇得肌理诗学,又在京人宣南诗社。梁章钜平生博涉典坟,综览群书,熟谙典制掌故,学识渊博,堪称一代硕儒。梁章钜工诗善画,精鉴赏,富收藏,喜欢研治金石文字,虽然做了一辈子官,然50余年著述不辍。在苏州做官时,尝辑《吴中唱和集》八卷,又曾作《小沧浪七友图》画卷,刻于沧浪亭壁。诗作有《藤花吟馆诗钞》十卷。梁章钜喜作笔记小说和随笔,其中较著名的如《浪迹丛谈》《浪迹续谈》《浪迹三谈》,都是他辞官告归之后所作,书中叙时事,述见



闻,记掌故,考经史,论艺文,并多录唱和之诗和论诗之语,看似茶余琐话、林下闲谈,却是议朝政、砭时弊,慷慨陈词,并非琐屑无聊之论。这三种笔记包罗宏富,乃清人笔记随笔著作中的佼佼者。梁章钜的《文选旁证》,于《昭明文选》用功颇深,其博采群籍,考证精详,堪称《文选》研究的集大成之作。其他如《楹联丛话》《称谓录》等,都是搜罗全备之作,被人称颂一时。

梁章钜生平著作繁富,大约有 70 余种,林则徐为梁章钜所写的墓志铭曾列其著作目录,不妨照录如下:

《论语集注旁证》20 卷、《孟子集注旁证》40 卷、《夏小正经传通释》4 卷、《仓颉篇校正》3 卷、《经麈》8 卷、《称谓录》10 卷、《古格言》12 卷、《三国志旁证》30 卷、《文选旁证》40 卷、《国朝臣工言行记》12 卷、《枢垣记略》16 卷、《春曹题名录》6 卷、《南省公余录》8 卷、《退庵随笔》24 卷、《读渔洋诗随笔》2 卷、《读随园诗话随笔》2 卷、《玉台新咏读本》10 卷、《制义丛话》24 卷、《试律丛话》10 卷、《楹联丛话》12 卷、《巧对录》4 卷、《农家占验》4 卷、《东南峤外诗话》30 卷、《长乐诗话》8 卷、《南浦诗话》4 卷、《三管诗话》4 卷、《雁宕诗话》2 卷、《闽中闺秀诗话》2 卷、《武彝游记》2 卷、《沧浪亭志》4 卷、《梁祠辑略》2 卷、《梁氏家谱》4 卷、《吉安室书录》16 卷、《东南峤外书画》20 卷、《退庵题跋》20 卷、《退庵续跋》2 卷、《归田琐记》10 卷、《浪迹丛谈》11 卷、《浪迹续谈》8 卷、《浪迹三谈》6 卷、《退庵文存》24 卷、《藤花吟馆诗钞》12 卷、《退庵诗存》24 卷、《退庵诗续存》8 卷、《师友集》8 卷、《寒檠杂咏》1 卷、《藤花吟馆试帖》30 卷、《东南峤外诗文钞》30 卷、《闽诗钞》50 卷、《闽川文选》50 卷、《三管灵英集》58 卷、《江田梁氏诗存》9 卷、《宣南赠言》2 卷、《沧浪题咏》2 卷、《东南堂荫图咏》3 卷、《葑江别话》4 卷、《北行酬唱集》4 卷、《铜鼓联吟集》2 卷、《吴中唱和集》8 卷、《三山唱和集》10 卷、《戏彩亭唱和集》1 卷、《闽文复古编》6 卷、《闽文典制钞》4 卷、《师友文钞》24 卷、《八家师友钞》12 卷。

梁章钜在福州的居所位于市内三坊七巷中的黄巷,他自己曾在《楹联丛话》中说:“余福州老屋在黄巷”,“屋之对门为酒垆”,“黄巷新宅之西有小楼,余始葺而新之。黄巷中以此楼为最古,因即榜为‘黄楼’”。黄楼落成之日,梁章钜即兴先自为诗以志庆贺,又征求耆旧好友和之,一时和者甚众,传为美谈。《福建通志》之梁章钜本传中亦记其旧居说:“里居黄巷新宅,葺宅右小楼,榜曰黄舆,里中耆旧,诗酒相往来,葺宅左小园,榜曰东园,分十二景。”其旧居有楼有园,历史悠久,又有“十二景”,风景必甚可观。如今福州市正在改造三坊七巷,黄巷之梁宅已被妥善保护并修葺复原,亦不失为一珍贵的历史文物和人文景观。

梁章钜及其子梁恭辰有笔记多种,今仅简要介绍以下四种。

## 《楹联丛话》

《楹联丛话》12卷，《楹联续话》4卷，《楹联三话》2卷，均为梁章钜所编。

《楹联丛话》正续三种，均为梁章钜晚年之作，大约成于道光二十年（1840—1847年）。楹联，亦称楹帖、对联、对子。据传肇始于五代之桃符，后蜀主孟昶自撰“余庆”“长春”一联为最古之作。及至宋代，于斯渐盛，并推而广之，用于普通楹柱，成为装饰与交际庆吊之仪俗。梁章钜为八闽硕儒，博学多闻，宦游多年，交友甚广，其有感于楹联之制，“元明以后，作者渐夥，而传者甚稀，良由无荟萃成书者，任其零落湮沉，殊可慨惜”，因此，“博访遐搜，参以旧所闻见”，“谏遍八方，稿凡三易”，乃成是书。是书一出，记述楹联的专著之中，以此为最。

此书之特色，首先在于搜罗宏富。全书分为十门，共12卷。作者自谓所收楹联“非敢谓尽之，而关涉掌故，脍炙艺林之作，则已十得六七”。如卷二“应制”所记紫禁城各宫殿门屏、榻扇之春联，极为详尽。卷三著录各地关帝庙之楹联，亦颇丰富。作者有心于此道，因此对楹联中的零玃碎璧、吉光片羽，皆随手收录，遂成大观。其次为沿波讨源，稽考缘起。如记楹联之始于后蜀孟昶“余庆”“长春”一联，记赠联切姓、寿联切日之滥觞等。作者对各门类作品的特征均有所总结。对于佳构，又随手评点。故陈继昌序中称其“每联辄手叙其所缘起，附以品题，判若列眉，了如指掌”。另外，此书所收苏轼、徐文长、李笠翁、李东阳、龚自珍等名家楹联不少，可作为文史研究之助。而书中著录李义山与温飞卿属对逸事、郑板桥对“三绝诗书画”逸事、苏轼对“三才天地人”逸事，皆为文坛佳话，颇有意味。此书之弊，在于内容稍显冗杂，又转抄他书过多，形同稗贩，削弱了此书的价值。

《楹联续话》四卷是补遗之作，体例仍依旧制，有补录新收之楹联，亦有补前编之缺失。《楹联续话》对所收作品本事记载更详，而转录他书则更多。

《楹联三话》分上、下二卷，每联分条列目，多为名人佳作，作者或叙典故，或录逸闻，较前二编，更为详细，而往迹新闻、逸言琐记，亦斐然可观。

据章氏自序云：《楹联丛话》12卷，授梓于桂林；《楹联续话》四卷，授梓于浦城。三编均有作者自序。《楹联丛话》前有道光二十年（1840年）陈继昌序。1987年中华书局据道光二十年春桂林初刻本《楹联丛话》、道光二十二年（1842年）浦城初刻本《楹联续话》和上海涵芬楼排印本《楹联三话》等标点整理，以《楹联丛话》之名印行。



## 《试律丛话》

《试律丛话》八卷，梁章钜撰。此书与梁氏《制义丛话》可谓姊妹篇。试律，又称试帖，为唐以来科举考试中的一种诗体，故又称为试帖诗。此书论试律之权舆，论试律与八股文、试律与古近体、试律与赋颂之关系，记载均颇为详细。作者对于试律之各项作法，皆有细说。如谓“试律之法同于八比”，“有破题，有承题，有颌比、颈比、腹比、后比，而后结以收之”。又谓作试律须先辨体，次贵审题，次命意，次布格，次琢句，而终之以炼气凝神。而对于试帖诗之风骨、意境、格律、用韵均有精到的论述。书中搜集了大量的试帖诗作品，并一一加以剖析。对于历代著名的试帖诗，如钱起《湘灵鼓瑟》、韩愈《精卫衔石填海》、元稹《数萸诗》，作者都有评鹭。此书的后四卷，作者结合试律作法，列举有清一代许多试帖诗作品，并加以评析。这些均可作诗话观。此书还记载了不少科场趣闻逸事及禁例，如福州某孝廉，会试文已中式，以诗中“一鞭残照里”句摈落，盖因闹中嫌其用《西厢》语黜之，由是可知禁例之严。此书有助于人们了解古代科举制度，亦可补正史记载之不足。

此书有咸丰五年（1855年）侯官李氏刊本，全书八卷，不列细目，卷首列清代历次试帖诗题，亦为难得的历史资料。

## 《巧对录》

《巧对录》二卷，梁章钜撰。此书专收对句，二言、三言、四言、五言、六言、七言、八言均有，与《楹联丛话》可谓姊妹篇。《石遗室书录》云：（此书中）浑成而工巧者十居八九，有可作骈文材料者，有可作楹帖用者，可谓极沉博艳丽之观矣；尤佳在句句载明出处。是为该书之特色。作者谓对句类书，始于隋杜公瞻之《编珠》，而全以对句为书者，唯前明杨升庵之《谢华启秀》。前二书，或体例不严，或传之不广，颇为通人所讥。言外谓此书为最为完备的集大成之作。作者着眼于全，则落下良莠不辨之弊。如记录纪昀集京城市肆招牌对句有“神妙乌须药，祖传狗皮膏”之对，实同文字游戏，无甚价值。卷二记集句为诗始于晋之傅咸，并列举各朝集句之作，可为文史研究人员提供参考，记钱谦益手杖失而复得，人以“危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣”，对其手杖刻铭上联，语含讥讽，暗指钱谦益失节仕清，以见时人对钱的批评。这些皆有可取之处。

## 《广东火劫记》

《广东火劫记》，梁章钜第三子梁恭辰撰。此书仅一卷，专记道光乙巳（1845年）四月二十日广州九曜坊演剧火灾之事。此次火灾，烧死观众1400余人，为近代史上著名的一大惨剧。粤地酬神演剧之俗极盛。每至演剧，观众几千人，棚席鳞次，盛况空前。只因有人吸水烟遗火不灭，遽成燎原。再加之市廛无赖的扰乱，戏台前奸蠹开场聚赌，终于酿成惨剧。书中对演剧之盛况、火灾的起因、火势之凶猛、观众奔逃之狼狈、毙命者惨不忍睹之情状，皆有详细描述。书中还插叙优人演剧前之惊梦、幸免于难而不死之细节，生动传神，颇有小说意味。此书所记惨剧为真实发生的事，因此可作为近代史研究史料来看。

此书有《香艳丛书》本，列为第十集卷二，宣统元年至三年（1909—1911年）上海国学扶轮社铅印。

（作者单位：福建师范大学）



# “自由”视域中的语言与性别

——论严复对中国文化现代转型的推动

林 怡

鸦片战争以后,中国社会已经无法与西方列强主宰的全球化体系相隔绝。而甲午战争的失败,更使中国雪上加霜。严复说:“观今日之世变,盖自秦以来未有若斯之亟也。”<sup>①</sup>痛定思痛,为了保国保种,中华民族不得不走上变革图强之路,中国社会和文化因此也不得不面临从传统向现代转型的命运。然而,“转型”之路如何走?一百多年来仁人志士见仁见智,莫衷一是,有康有为“托古改制”论,有张之洞“中学为体,西学为用”论,有严复“自由为体,民主为用”论,这些不同的主张论调至今依然影响甚至困扰着中国的变革。本文仅以终老于福州三坊七巷的严复为评述对象,考察其“自由”理念下的语言观和女性观,阐明其对中国文化现代转型的重要贡献。

## 一、文化:“自由”理念、语言与性别——中国传统文化向现代转型的重要范畴

为何要选择以自由观、语言观、女性观为视角,来考察中国文化的现代转型呢?这是因为这三个要素与文化的核心内涵相关联,是中国文化现代转型的重要范畴。

何谓“文化”?国内外学术界对“文化”的定义可谓纷繁。1871年,英国人类学家爱德华·泰勒在其著作《原始文化》中提出:“文化或文明从民族学的广泛意义上说,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何其他作为社会一成员的人所习得的能力与习惯的复杂整体。”<sup>②</sup>1952年,美国人类学家克罗伯和克拉克洪对164

<sup>①</sup> 王拭主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第1页。

<sup>②</sup> 转引自林同奇:《人文寻求录——当代中美著名学者思想辨析》,新星出版社,2006年,第209页。

种文化定义进行分析,并在此基础上提出了自己的定义:“文化包括外显或内隐的,通过象征符号习得并传递的行为模式或规定行为的模式,它构成了人类群体的特有成就,其中包括体现这些象征的器物;文化的基本核心包括传统的(即由历史衍生并选择的)思想,尤其是附在这些思想上的价值观念;文化体系一方面可认为是行动的产物,另一方面又可视为左右行动的因素。”<sup>①</sup>中国学术界在20世纪80年代兴起新一轮的“文化热”,庞朴在《文化结构与近代中国》中,“正面提出了文化结构三层面的观点:外层是物的部分,即马克思所说的‘第二自然’或对象化了的劳动;中层是心物结合的部分,包括自然和社会外理论、社会组织、制度等;核心是心的部分,即文化心理状态,包括价值观念、思维方式、审美情趣、道德情操、宗教情绪、民族性格等。这三个层面彼此相关,形成一个有机的系统”<sup>②</sup>。美国社会学家戴维·波普诺指出:文化由符号(如语言)、价值观、规范、物质文化等构成,“文化是人类群体或社会所共有的产品,包括价值观、语言、知识和物质对象等。文化中无形的这一部分——信仰系统、互动模式、政治秩序等——构成了非物质文化。文化中物质部分——机器、工具、书籍及其他——构成了物质文化。人们通过社会互动学习社会文化。社会取决于同一文化中互动的人们;文化是互动的结果。人类社会和文化不能独立存在;文化是通过人类互动而产生的;但是人类互动只能在文化的范畴内确定其具体形式”<sup>③</sup>。

上述这些对“文化”概念的界定,都强调了价值观、语言符号、社会习俗规范等是文化的核心要素。“自由”理念的有无、文言与白话之争、女性观的新变等都牵涉到价值观和社会习俗规范的转型,是中国社会文化现代转型的重要标志。严复在这些问题上都提出了他的真知灼见,至今仍值得我们深思。

## 二、严复的自由观

严复认为,中西文化的本初都在于“黜伪崇真”:“苟扼要而谈,不外于学术则黜伪而崇真,于刑政则屈私以为公而已。斯二者,与中国理道初无异也。顾彼行之而常通,吾行之而常病者,则自由不自由异耳。”<sup>④</sup>中西方后来的发展道路之所以南辕北辙,究其原因,在于“自由不自由异耳”。严复是公认的在中国系统介绍和提倡西方“自由”理念的第一人,对严复“自由”理念的研究是学界持续关

① 转引自林同奇:《人文寻求录——当代中美著名学者思想辨析》,新星出版社,2006年,第209页。

② 同①,第201页。

③ [美]戴维·波普诺:《社会学》,李强,等译,中国人民大学出版社,2004年,第89-90页。

④ 王斌主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第2页。



注的重点。<sup>①</sup> 1895年2月4日至5日,天津《直报》发表了严复的时评《论世变之亟》。在这篇文章中,严复指出:有无“自由”和如何理解“自由”,是中西价值观最根本的差异;此差异导致了其他社会文化现象的种种差异。他说:“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰:唯天生民,各具赋畀,得自由者乃为全受。故人人各得自由,国国各得自由,第务令毋相侵损而已。侵人自由者,斯为逆天理,贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物,皆侵人自由之极致也。故侵人自由,虽国君不能,而其刑禁章条,要皆为此设耳。中国理道与西法自由最相似者,曰恕,曰絜矩。然谓之相似则可,谓之真同则大不可也。何则?中国恕与絜矩,专以待人及物而言。而西人自由,则于及物之中,而实寓所以存我者也。自由既异,于是群异丛然以生。”<sup>②</sup>严复这段文字最值得注意者有三点:第一,他认为中国传统核心价值观中没有西方个体自由的理念,中国历代教化从来没有以西方的“自由”理念立教。第二,中国传统中的“恕道”或称“絜矩”,虽然貌似与西方“自由”理念相近,但究其实质,二者是根本不同的,因为前者的落脚点在于成全他者——“待人及物”,后者的落脚点在于成全个体自我——“所以存我”。第三,中西在“自由”这个最核心的文化价值理念上的差异,导致了社会与文化的种种差别。

此后数年,严复在翻译和讲述西学的过程中,更加深入细致地辨析了“自由”在社会不同领域的不同含义。1902年,严复翻译出版了亚当·斯密的《国富论》,中译本名为《原富》;1903年,他又翻译出版了约翰·穆勒的《论自由》,中译本名为《群己权界论》;1905年夏天,应上海青年会之邀,严复在上海以“何谓政治”为主题连续进行了八次演讲,后演讲内容整理汇编成《政治讲义》,并于1906年出版。这三种著作,或译或述,代表了严复对“自由”理念在人类社会不同领域内有不同指向的深入思考。《国富论》体现的是严复在“市场”领域下提倡的以契约法治为基础的“自由经济”的立场。他认为在“大通”即全球化贸易体系下,更需要国民的“自由”,他说:“处大通并立之世,吾未见其民之不自由者,其国可以自由也;其民之无权者,其国之可以有也。且世之黜民权者,亦既主变法矣,吾不知以无权而

① 关于严复翻译穆勒《论自由》及严复“自由”理念的研究,学术界重要的论著有:史华兹《寻求富强:严复与西方》,哈佛大学出版社,1964年;林安梧《个性自由与社会许可权——以穆勒〈自由论〉为中心的考察兼及于严复译〈群己权界论〉之对比省思》,台湾《思与言》,1989年第27卷第1期;黄克武《自由的所以然——严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》,台北允晨文化实业股份有限公司,1998年;黄克武《严复对约翰·弥尔自由思想的认识——以严译〈群己权界论〉为中心之分析》,刘桂生,等主编《严复思想新论》,清华大学出版社,1999年;张福建《文明的提升与沉沦:弥尔、严复与史华兹》等,先后刊于《政治科学论丛》2002年第15期和《开放时代》2003年第164期;郭道晖《近代自由主义思想的中国先知——严复自由观的法理解读》,《中国法学》2006年第6期;皮厚铎《严复评传》,南京大学出版社,2006年,第490-536页。这些论著对严复的“自由”理念进行深入辨析,各有见地,对深入研究严复多有贡献,对本文的写作多有启发。

② 王斌主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第3页。

不自由之民，何以能孤行其道以变其夫有所受之法也。”<sup>①</sup>在严复看来，自由经济体系必须以自由的“民权”保障为前提，中国力图变法之士，如果不赋予国民“自由”的“民权”，亦即不尊重民众作为变法主体的“自由”权利，则变法前途不会乐观。《群己权界论》体现了严复对社会领域——即个体与他者的关系、个体与群体的关系的思考。他认为，社会领域的“自由”关联着一个族群的伦理、道德、习俗和传统等，一个人若“独居世外，其自由界域，岂有限制？为善为恶，一切皆自本身起义，谁复禁之！但自入群而后，我自由者人亦自由，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自由，而必以他人之自由为界，此则《大学》絮矩之道，君子所恃以平天下者矣。穆勒此书，即为人分别何者必宜自由，何者不可自由也”<sup>②</sup>。在严复看来，在人与人相处的社会生活领域，个体“自由”是受限制的，并应以不损害他人的“自由”为底线。也正是在这个意义上，即便追求“个体自由”，中国传统的文化价值理念如絮矩、仁勇、忠孝等，依然有存在和持守的必要。他认识到，个体和国群的“自由”与否与如何“自由”，是中国社会是否已经走向现代文明的根本标志。正如张福建指出的那样：弥尔提倡个人自由，尤重个体性的昂扬，其所担忧的正是舆论宰制过甚、商业气息过度弥漫、个体性逐渐丧失，所造成社会发展的停滞、文明的衰落。个体性的有无不仅关系到个体一己之生命，更攸关社群的福祉、文明的兴衰，这是我们今日解读《自由论》不可忽视的核心论旨。严复将 *On Liberty* 定名为《群己权界论》，而且在译介中也相当忠实地传达了穆勒对社群、文明的关切，可以说是相当程度地把握了穆勒的思想关怀。<sup>③</sup>

严复的《政治讲义》是中国第一部现代政治学著作，体现了严复对“政界自由”即政府与其治下国民之间相对待关系的思考。<sup>④</sup> 他向国人普及并反复阐明现代政治文明的理念和机制，指出现代政治文明的表现形态之一是“政界自由”。政界自由是国民对政府管束权的限制，政府管束应有其边界，政府必须守法。《政治讲义》所述的“政界自由”与伦理学意义上的“社会自由”和经济学意义上的“市场自由”是三个不同领域的概念，不可混为一谈。“社会自由”是针对自我与他者、个体与群体的相对待关系而言的；“市场自由”是针对政府与市场、个体与市场的相对待关系而言的；“政界自由”则是针对政府与其所辖民众之间的相对待关系及国与国之间的相对待关系而言的。严复指出，在政界领域，世俗所称的“自由”，不外有三种含义：“一，以国之独立自主不受强大者牵掣干涉为自由。此义传之最古，于史传诗歌中最多见。二，以政府之对国民有责任者为自由。在古有是，方今亦然。欧

① 王叔主编：《严复集》（第4册），中华书局，1986年，第917页。

② [英]约翰·穆勒：《群己权界论》，严复译，商务印书馆，1981年，“译凡例”。

③ 张福建：《文明的提升与沉沦：弥尔、严复与史华兹》（作者电子文本），第19页。

④ 庄金宝，林怡：《政界自由与政府管束：严复〈政治讲义〉解析》，《中共福建省委党校学报》，2014年第1期。



洲君民之争,无非为此。故曰自由如树,必流血灌溉而后长成。三,以限制政府之治权为自由。此则散见于一切事之中,如云宗教自由,贸易自由,报章自由,婚姻自由,结会自由,皆此类矣。而此类自由,与第二类之自由,往往并见……故今定从第三类义,以政令简省,为政界自由。”<sup>①</sup>这三种“自由”,第一种是针对国与国之间相对待的关系而言的,指一个国家或民族的独立自主;第二和第三种“自由”都是就一国政府与它治下的国民之间相对待的关系而言的。第二种指的是国民要求政府不能只管束、统治国民,却不尽对国民的责任和义务。譬如,政府只管横征暴敛,却无视其辖下民众的基本权益和福利保障。第三种“自由”则是民众对政府限权,反对政府管束权力的扩张和膨胀,反对政府的统治权力得不到有效的监督和限制。严复明确指出他在《政治讲义》中所要阐明的“政界自由”是指第三种“自由”。他进而批评了人们对自由的盲信和滥用,并澄清人们对“政界自由”的种种误解。他引用罗兰夫人的话:自由自由,天下许多之事,假子之名而行矣。他指出:(1) 政界自由与国家独立不可混淆。臣民反抗君主,将帅抵御外侮,同样是斗争,只是矛头指向的对象不同,因而性质不同。“抗暴君污吏,谓之保护自由可也。御外国敌人,非保民之自由,乃争国之独立也。”<sup>②</sup>严复之所以这么区分,是因为在他看来,政界自由是国民与政府之间的一种相对待关系,而国家独立是国家与国家之间的一种相对待关系。(2) 政府暴虐或仁慈与政界自由与否无必然关系。人们通常认为,在暴虐政府统治之下的国民不自由,在仁爱政府统治之下的国民比较自由。严复通过列举两个实例证明事实并非如此。一个是蒙古统治时期的俄国,“史言其惨虐不仁,殆古今所未曾有,顾其时俄民,则所享自由独多,往往耕凿其中,不知政府为何等物者”<sup>③</sup>。另一个是西班牙位于南美洲的殖民地巴拉圭,其政府出于仁爱,制定了非常详细的制度,对国民各种日常行为进行管理,结果却是国民事无巨细都要听从政府的管理,完全没有了自由。(3) 政简,其民自由,而政简者,其国不必皆治。严复指出,时人著论演说,好取自由名词,好像只要国民自由了,就会国强民富、公道伸张,其实并非如此。18世纪的波兰实行“自由否决权”制度(即议会决议只要有一人反对便不能通过),政府对国民也较为放任,国民享有较多的政界自由,但这导致波兰无法实行有效的统治,国家不但没有富强起来,反而在18世纪末期被列强瓜分。(4) “政界自由”是福是祸要看人们如何使用。有人把自由当作反对压迫的旗帜,认为只有推翻了压迫,争取到自由,才会有幸福;有人把自由视为洪水猛兽,认为自由会给国家带来动荡和灾难。二者孰是孰非?严复认为,“自其本体而言,无所谓幸福,亦无所谓灾难,视用之者何如耳。使其用之过早,抑用之过当,

① 王斌主编:《严复集》(第5册),中华书局,1986年,第1289-1290页。

② 同①,第1281页。

③ 同①,第1283页。

其为灾害，殆可决也”<sup>①</sup>。因此，难的不是争取自由，而是准确把握那个“度”，把握好了才能使自由带来幸福。萧公权指出：“严氏之论自由，亦以稳健出之，欲于大群小己间立折衷至当之权界。”<sup>②</sup>

我们认为，严复“论自由”，其“稳健”就在于他详细区隔了市场经济领域、社会伦理领域和政界管理领域的“自由”，并辨析了三者之间的联系和区别。在《政治讲义》中，严复指出，没有自由的国度，即使“其政为民所容纳，将其效果，徒使人民不得自奋天能，终为弱国”<sup>③</sup>。个体自由与国群自由是相互促进的，所谓“身贵自由，国贵自主”<sup>④</sup>；“吾未见其民不自由者，其国可以自由也；其民之无权者，其国可能有权也”<sup>⑤</sup>。严复之所以不遗余力地在中国倡导培植各个领域内涵不尽一致的“自由”理念，是因为在他看来，中国的政治文化传统中没有生成“自由”占主导地位的价值理念与实践机制，这是中国从传统社会形态向现代文明社会转型的难处所在。以现代法治为保障的“自由”价值观是现代文明社会最重要的精神品质，中国能否平稳实现社会的现代变革与转型，最紧要之处在于国人能否准确地把握并建构起这样的价值观念与实践机制。这些主张充分体现了严复在治国理念上力图教化国人获取新智慧、迈向新文明的想法。

### 三、严复的语言观

文言与白话之争，是20世纪初中国社会从传统向现代变革转型的一个重要文化表征。严复晚年，中国学界、文化界掀起了文言与白话之争，许多文化名人都卷入这一争论之中，典型者如守文言者林纾、辜鸿铭与主白话者陈独秀、胡适之间的互相讥讽发难。严复的态度是什么呢？他主张坚持世界视域内的国家学术独立。严复强调现代文明社会必须包容个体的思想言论自由和学术教育的自由。他认为，“至于一国之学术，尤当离政治而独立”<sup>⑥</sup>。只有学术独立、思想自由，国家、民族才能充满创造进步的活力。具体到“文白之争”，严复表明态度，说：“北京大学陈、胡诸教员主张文白合一，在京久已闻之，彼之为此，意谓西国然也。不知西国为此，乃以语言合之文字，而彼则反是，以文字合之语言……就令以此教育，易于普及，而斡弃周鼎，宝此康匏，正无如退化何耳。须知此事，全属天演，革命时代，学

① 王拭主编：《严复集》（第5册），中华书局，1986年，第1288页。

② 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社，2005年，第543页。

③ 同①，第1284页。

④ 王拭主编：《严复集》（第1册），中华书局，1986年，第17页。

⑤ 王拭主编：《严复集》（第4册），中华书局，1986年，第917页。

⑥ 同②。

说万千,然而施之人间,优者自存,劣者自败,虽千陈独秀,万胡适、钱玄同,岂能劫持其柄,则亦如春鸟秋虫,听其自鸣自止可耳。林琴南辈与之较论,亦可笑也。”<sup>①</sup>

严复认为,不同国度、不同种族的语言有自身的规律,“文白之争”殊为无谓,文言白话,谁优谁劣,谁尊谁卑,谁主谁辅,谁当存,谁当亡,以及二者能否像西方语言一样将话语与文字“合一”,这一切并不以人力为转移,因为语言的兴废“全属天演”,“优者自存,劣者自败”,不必为此论战不休。从这里,我们可以看到严复根据“适者生存”的进化规律,依然展现出他所保有的“自由”气度:他对陈独秀、胡适借鉴西方语言规律,力求中国汉语也要“文白合一”的主张不以为然,但却认为不必对他们口诛笔伐,“听其自鸣自止”就行了,语言有自己的规律,该怎样就怎样。正是因为有此“自由”的气度,他才没有一味排斥对西方语言规律的学习和借鉴,他对马建忠所著《马氏文通》给予的正面评价正体现了这一点。《马氏文通》中,马建忠借鉴西方语言语法体系,第一次建构了中国汉语的文法体系。按照严复和马建忠的后辈、通晓西方多国语言的历史语言学家陈寅恪后来的说法,中国汉语属藏缅语系,而非印欧语系,基于印欧语系归纳出“文法”的《马氏文通》,对于汉语而言,简直就是“不通”,“从事比较语言之学,必具一历史观念,而具有历史观念者,必不能认贼作父,自乱其宗统也”<sup>②</sup>。但是,严复却没有对《马氏文通》进行指责贬斥,相反,1915年11月,他还为此书作序,认为《马氏文通》总结了“文字言语之原则公例”,有助于“吾国进化”<sup>③</sup>。无论是对汉语的“文白之争”,还是对《马氏文通》,严复都保持着“自由”的理念。在他看来,不同的语言观必须不违背“进化”的方向,即必须有助于人类文明的进步。严复和陈寅恪对《马氏文通》的评判迥异,这是因为他们的立足点不一样,陈寅恪立足于纯粹的语言学术问题,而严复则立足于是否有助于“吾国进化”。从这里,我们可以看出,严复对语言问题持较为宽容的态度,正是为了在中国学术界营造“自由”的境界,他认为学术问题可以争论,但不能人为地定于一尊或一统,否则,将会阻碍学术的发展,桎梏思想的创新,进而阻碍族群、社会乃至国家的“进化”。休谟指出:“中国科学落后的原因乃在于其政治上和文化上的大一统使人们的思想得不到自由发展。没有思想自由,也就谈不到科学(至少谈不到近代科学)。”<sup>④</sup>可以说,在语言观上坚持“自由”理念,也是严复对中国学术现代转型所做出的重要贡献。

① 王拭主编:《严复集》(第3册),中华书局,1986年,第699页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,生活·读书·新知三联书店,2001年,第251页。

③ 孙应祥,皮后锋编:《〈严复集〉补编》,福建人民出版社,2004年,第164页。

④ 转引自何兆武:《历史理性的重建》,北京大学出版社,2005年,第186-188页。

#### 四、严复的女性观

中国社会文化从传统向现代转型的另一个重要标志是妇女观念的转型。自西汉确立纲常名教以来,中国妇女被认定为只能“主内”,孝女、贤妻、良母就是中国女性的角色,女性不能走出户外参与社会公共活动,也无须学习与其角色定位无关的公共事务或技能,女子与男子不能拥有一样的家庭地位和社会地位,但这样的传统主流女性观在严复那里被瓦解了。严复的女性观,体现在他对女子教育即“女学”的高度重视上,也体现在他对超凡脱俗、特立独行的女性给予的充分尊重和关爱上。

严复认为,中国的“根本救济,端在教育”<sup>①</sup>。严复非常重视女子的教育,认为女子教育的完善有助于中国社会的变革与进步。1906年底,严复开始设法创办上海女学,旨在“完全国粹教育”;并为吕碧城草拟的《女子教育会章程》作序,主张凡男子所接受的德智体教育,女子也应该全面接受,因为“教育之业端本于襁褓、家庭之中,而女子之所以辅相其夫者,不仅织祀尸饔已也。国事之大、学术之微,皆不出家而获”<sup>②</sup>。他希望通过女学,改变“女之视男也,如霸主暴君;男之视女也,如奴隶玩好”<sup>③</sup>的局面,以期实现男女平等。1906年11月23日,严复为外甥女何纫兰之事致书上海中西女塾校长,信中说:“然则吾人必须另辟蹊径。中国之社会过于苛戾,须有温顺而具伦敦女子净化之。”<sup>④</sup>六天后,他致信何纫兰说:“吾意所欲必成者,完全女学耳。”<sup>⑤</sup>1907年1月,严复对投考安徽高等学堂的王恺銮大为赞赏,因为17岁的王恺銮在考试作文《张巡论》中“明男女并重之道”,反对张巡“使人相食”的做法。<sup>⑥</sup>1907年夏,严复代何纫兰复吕碧城书,阐述兴办女学的目的:“窃谓中国不开民智、进人格,则亦已耳。必欲为根本之图,舍女学无下手处。盖性无善恶,长而趋于邪者,外诱胜,而养之者无其术也。顾受教莫先于庭闱,而勸善莫深于慈母,孩提自襁褓以至六七岁,大抵皆母教所行之时;故曰必为真教育,舍女学无下手处。”<sup>⑦</sup>1907年6月,严复主持苏、皖、赣三省官费留美学生考试,录取女生三名、备取二名,“此为官费女留学生留学西方之始”<sup>⑧</sup>。1908年秋,严复北上天津,收女

① 王棊主编:《严复集》(第3册),中华书局,1986年,第675页。

② 孙应祥,皮后鋒编:《严复集补编》,福建人民出版社,2004年,第85页。

③ 同②,第86页。

④ 孙应祥:《严复年谱》,福建人民出版社,2003年,第292页。

⑤ 同④。

⑥ 同①,第833-834页。

⑦ 同①,第572页。

⑧ 同④,第310页。



学生吕碧城,称赞并同情吕碧城“高雅率真,明达可爱,外间谣诼,皆因此女过于孤高,不放一人在于眼里之故……渠看书甚多,然极不佩服孔子,坦然言之;想他当日出而演说之时,总有一二回说到高兴处,遂为守旧人所深嫉也。可怜可怜”<sup>①</sup>。“此人年纪虽少,见解却高,一切尘腐之论不啻唾之,又多裂纲毁常之说,因而受谤不少。初出山,阅历甚浅,时露头角,以此为时论所推,然礼法之士疾之如仇。自秋瑾被害之后,亦为惊弓之鸟矣……其处世之苦如此。”<sup>②</sup>同年10月27日,严复翻译天津《泰晤士报》所载美国教会麦美德女士《书吴芝瑛事略》一文。吴芝瑛,其夫廉惠卿,其大伯父吴汝纶,都是严复的挚友。吴芝瑛与秋瑾为金兰姐妹。秋瑾被杀,其家族害怕连坐,不敢收尸,吴芝瑛和浙江石门徐寄尘女士为秋瑾收尸,并在杭州西湖西冷桥畔购墓地葬之。清廷顽固官员奏请铲平秋瑾之墓,欲严惩吴芝瑛和徐寄尘等。此事使得许多社会名流大为激愤,纷纷上书为吴芝瑛打抱不平,并昭示于中外媒体。严复翻译这篇营救吴芝瑛的文章,称赞廉惠卿、吴芝瑛夫妇“道合志同,皆爱国具最真诚”。“顾女士所为,其最勇而忘其身者,莫若葬秋一事。秋瑾者,至不幸之女子也……女士以主持公道之故,至忘其身;又以友谊爱情之故,为死者求葬地立碑文。虽明知由此可以杀身而不恤,若此女者,乃举世不为一动心焉,则此世为何如世乎?……中国今少者,正爱人不恤己私之男女耳!吾意方将扶植之不暇,而忍自诛锄之乎!”<sup>③</sup>此文于1908年11月2日刊于《大公报》。12月1日,严复又撰写了《廉夫人吴芝瑛传》,同样发表于《大公报》。他称赞吴芝瑛:“以慈善爱国称中外女子间……其始终为遵守法律国民,临难不幸苟免又如此……廉夫人者,吾先友挚甫先生犹子,平生多闻长者精至独往之言,故能不循常自树立如此。呜呼!男子可以兴矣。”<sup>④</sup>严复认为,像吴芝瑛、秋瑾这样勇于担当,见识和胆识皆超凡脱俗的女子可以激励中国男子振作奋发。他赞赏吕碧城“高雅率真”、见解非凡;敬重吴芝瑛“爱人不恤己私”“慈善爱国”、敢作敢为又“始终为遵守法律国民”;同情特立独行的鉴湖女侠秋瑾等,这些都基于他对“自由”理念的持守:男子与女子应该拥有彼此尊重、互相关爱的平等权利,否则,男女皆不得真正“自由”。在严复看来,王恺鏊的“男女并重”观,吕碧城、吴芝瑛、秋瑾等人的作为等都体现了中国社会文化现代转型的方向,他通过支持女学教育为中国社会文化的现代转型导夫先路。

严复的女性观念深刻影响了陈寅恪。<sup>⑤</sup>陈寅恪是严复出任上海复旦公学校长

① 王棣主编:《严复集》(第3册),中华书局,1986年,第839页。

② 同①,第840页。

③ 孙应祥:《严复年谱》,福建人民出版社,2003年,第332页。

④ 王棣主编:《严复集》(第2册),中华书局,1986年,第266-267页。

⑤ 林怡:《后进生被定谁贤——论陈寅恪对严复思想的继承与超越》,《福州大学学报》,2012年第1期。

期间的学生。陈寅恪对教育和女学的重视尤其见于他晚年对思想自由活泼、文采胆识非凡的陈端生、柳如是等的研究之中。他特别称赞陈端生“天才卓越……在吾国文学史中，亦不多见”<sup>①</sup>，指出“女之不劣于男，情事昭然”<sup>②</sup>。他认为陈端生的非凡才识是源于她拥有自由活泼的思想，“故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣”<sup>③</sup>。陈寅恪晚年不惜以汪洋恣肆的笔墨为江南名妓柳如是作传，高调赞美这一文采风流的“不世出之奇女子”<sup>④</sup>，也是为了称赞柳如是的“独立之精神，自由之思想”。他在《柳如是别传》第一章“缘起”中写道：“披寻钱柳之篇什于残缺毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自己者焉。夫三户亡秦之志，《九章》哀郢之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！”<sup>⑤</sup>严复赞赏推崇吕碧城、吴芝瑛，陈寅恪重视陈端生、柳如是，他们对这些被传统或世俗的文化观视为“非圣”或者“下流”（起码“并非上流”）的普通女子的肯定，其实质是挑战文化大一统、思想不自由的中国传统社会秩序，是实践“独立之精神，自由之思想”的现代文明理念。无论严复还是陈寅恪，他们的女性观，都旨在培育、弘扬独立、自由、平等的现代文明理念。

## 五、结语：严复致力于文化变革转型的意义

综上所述，严复对中国文化变革转型的推动主要体现在他对涉及观念、习俗等内在文化层面的深刻思考上，他对自由、语言、女性等问题的思考，充分体现了他中西融合的自由气度，他的主张至今依然值得中国学界深思和力行。张福建指出：如果说中国现代化的历史是从器物、制度层次逐渐延伸到文化的层次，那么严复所扮演的是文化改革者的角色。<sup>⑥</sup>中华民族的现代转型，其难处不在于器物 and 制度层面，而在于传统习俗、社会规范和价值观等文化的内在层面。严复深刻地认识到了这一点，他所揭示的以“自由”气度融合中西文化的变革方向和路径，在其身后，依然不乏明智者笃信之、持守之。1911年王国维在《国学丛刊序》中曾明确指出：“今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：

① 陈寅恪：《寒柳堂集》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第68页。

② 同①，第64页。

③ 同①，第73页。

④ 陈寅恪：《柳如是别传》（上），生活·读书·新知三联书店，2001年，第347页。

⑤ 同④，第4页。

⑥ 张福建：《文明的提升与沉沦：弥尔、严复与史华兹》（作者电子文本），第19页。



学无新旧也,无中西也,无有用无用也。凡立此名者,均不学之徒。即学焉,而未尝知学者也。”“余谓中、西二学,盛则俱盛,衰则俱衰。风气既开,互相推助。且居今日之世,讲今日之学,未有西学不兴,而中学能兴者;亦未有中学不兴,而西学能兴者。”1934年,陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中也指出:(中国)“真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也”<sup>①</sup>。1942年钱锺书在其《谈艺录》序中说道:“东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂。”1986年11月24日,我国著名历史学家张芝联在美国发表演讲,说:“我们关心的另一方面的改革是文化价值观念。人们已经越来越意识到一个事实:政治体制不更动,经济改革不可能彻底成功。同样,没有思想、观念和价值判断方面的相应变化,政治、经济改革都不可能完全成功。”<sup>②</sup>一百多年过去了,严复殚精竭虑力图实现的中国现代变革目标尚未完全实现。中华民族能否在文化的现代转型上有实质性的突破,取决于今日中国各界能否在严复等人指明的方向上身体力行。只有以自由的气度吸纳融合古今中西文化之精华,中国未来的变革才能迈向新的境界。

### 参考文献:

- [1] 王栻主编:《严复集》,中华书局,1986年。
- [2] 孙应祥:《严复年谱》,福建人民出版社,2003年。
- [3] 皮后锋:《严复评传》,南京大学出版社,2006年。
- [4] 张福建:《文明的提升与沉沦:弥尔、严复与史华兹》,刊于台湾《政治科学论丛》,2002年第15期;又刊于《开放时代》2003年第164期;收入许纪霖、宋宏主编的《史华兹论中国》,新星出版社,2006年。(说明:上述资讯由台湾“中央研究院”张福建先生电子邮件赐告。笔者所见该文为张福建先生发给笔者同事、福建省委党校严以振教授的电子邮件文本,特此向张福建先生和严以振先生致谢!)
- [5] 黄克武:《惟适之安——严复与近代中国的文化转型》,社会科学文献出版社,2012年。

(作者单位:福建省委党校;福建行政学院)

<sup>①</sup> 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,生活·读书·新知三联书店,2001年,第284-285页。

<sup>②</sup> 张芝联:《二十年来的演讲录》,生活·读书·新知三联书店,2007年,第6页。

# 论中国现代女作家文论的存在意义

胡明贵 杨健民

## 一、问题的提出

历史如日历一般揭去一页又一页，但是揭去并不意味着永远地消逝，有些人、有些事会凝结成精彩的“瞬间”，永远定格在人们的记忆里，“沉淀着彩虹似的梦”。冰心、庐隐、石评梅、凌叔华、苏雪林、丁玲、萧红、张爱玲、苏青等中国现代女作家就都是一个个精彩的“瞬间”，她们的芳名永远留在中国文学史的长河里，成为一座座文学化石，标记着一个文学地质年代的存在。

然而，在中国现代文学史与中国现代文学批评史上，对中国现代女性作家文学思想及其批评活动的关注和研究却相对缺失，因为即使是标注为“中国现代文学批评史”的专著也似乎忽略了她们的存在，如温儒敏的《中国现代文学批评史》、许道明的《中国现代文学批评史》及其新编、黄曼君的《中国近百年文学批评史：1895—1990》、周海波的《中国现代文学批评史论》、刘锋杰的《中国现代六大批评家》、王永生的《中国现代文学理论批评史》、高利克的《中国现代文学批评发生史：1917—1930》、童庆炳的《20世纪中国文论经典》等，目光无一例外都聚焦在胡适、鲁迅、陈独秀、周作人、茅盾、老舍、沈从文、梁实秋、冯雪峰、周扬、胡风等男性作家身上。许多文论选著作虽然号称“中国文论选”或“中国现代文论选”，却没有选入任何一个女作家的文论（如陈思和主编的《中国现代文论选》）。甚至在对某一女作家进行专题研究的同时也较少涉及她们的文论部分。

与男性作家的文学思想及其批评成就相比，女性作家无疑要“小”得多。然而“小”并不意味着“无”。导致目前这种研究状况的原因是研究界无意地忽略还是有意地轻视？是政治干预还是文化传统制约？这些问题都值得我们研究与反省。



## 二、不争的事实

纵观中国现代作家批评史,较之男作家系统、宏大的批评观点,女作家的批评的确显得“小家子”气或女人气,更谈不上系统与周密,更多的倒是闲庭漫步式的只言片语或是敲边鼓式的侧面论述。但这不能成为忽略或否认她们文论存在的理由。即使是只言片语或侧面论述,即使缺乏系统性,我们也不能漠视,更不能忽略它们的存在,至少应该对其只言片语和侧面论述背后的原因进行探究,并做出合理的说明,否则无论哪一本标注为“中国现代文学批评史”或“中国文论选”的著作都意味着存在缺失和不足。说不定只言片语反倒彰显了另一种风格和别样价值,成了中国现代文学批评的另一道风景线。

更何况中国现代女作家们的一些文论并不是只言片语,而是真知灼见。如张爱玲的《到底是上海人》,虽是随笔,却道出她写作小说的独特观察眼光,即“上海人处世”的哲学——“通”“坏”。

“上海人之‘通’并不限于文理清顺,世故练达。到处我们可以找到真正的性灵文字。”<sup>①</sup>上海人的“通”不仅仅能非常简练明白地表达出文意,而且充满智慧与幽默,“路上的行人追赶电车,车上很拥护,他看情形它是不肯停了,便恶狠狠的叫道:‘不准停!叫你别停,你敢停么?’——它果然没停。他笑了”。“那种满脸油汗的笑,是标准中国幽默的特征。上海人是传统的中国人加上近代高压生活的磨练,新旧文化种种畸形产物的交流,结果也许是不甚健康的,但是这里有一种奇异的智慧。”<sup>②</sup>

“谁都说上海人坏,可是坏得有分寸。上海人会奉承,会趋炎附势,会混水里摸鱼,然而,因为他们有处世艺术,他们演得不过火。关于‘坏’,别的我不知道,只知道一切的小说都离不了坏人。好人爱听坏人的故事,坏人可不爱听好人的故事。因此我写的故事里没有一个主角是个‘完人’。只有一个女孩子可以说是合乎理想的,善良、慈悲、正大,但是,如果她不是长得美的话,只怕她有三分讨人厌。美虽美,也许读者们还是要向她叱道:‘回到童话里去!’在《白雪公主》与《玻璃鞋》里,她有她的地盘。上海人不那么幼稚。我为上海人写了一本香港传奇,包括《泥香屑》《一炉香》《二炉香》《茉莉香片》《心经》《琉璃瓦》《封锁》《倾城之恋》七篇。写它的时候,无时无刻不想到上海人,因为我是试着用上海人的观点来察看香港的。只有上海人能够懂得我的文不达意的地方。”<sup>③</sup>

① 张爱玲:《到底是上海人》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第5页。

② 同①,第6页。

③ 同①,第6-7页。

张爱玲不仅用上海人的处世观点来察看香港,也用上海人的观点来经营她的文学事业。人们常把张爱玲的小说与通俗文学联系起来,但谁能像她那样把世俗世界表现得那样入时入味?因为她懂得“要低级趣味,非得从里面打出来”<sup>①</sup>,“完全贴近大众的心,甚至于就像从他们心里生长出来的”<sup>②</sup>,如果作家“迎合大众,或者可以左右他们一时的爱憎,然而不能持久”<sup>③</sup>,懂得“生命即是麻烦,怕麻烦,不如死了好。麻烦刚刚完了,人也完了”<sup>④</sup>。所以她能贴住饮食男女的俗事,几乎是原生态地再现他们“几乎无事的悲哀”的烦恼。因为她读懂了生活,懂得生命本质上是不完美的,本是一席华美的袍,上面爬满了虱子,所以才能绘声绘色地描绘不完美的生活、不完美的人。张爱玲是上海人,懂得上海人乃至世人入心入骨的俗,所以她根据上海人的“通”“坏”经验,捏牢生活俗的本质,将生活本身的俗原汁原味地和盘托出。所以她的文学“俗”得入心入肺、入骨入髓,“俗”得到点到位以至到真到品,如果借用她评价苏青的话来评价她自己也非常合适,“她的俗,常常有一种无意的隽逸”<sup>⑤</sup>。

《洋人看京戏及其他》虽是漫谈,却是张爱玲论人事与文学的另一种视角——外行看热闹视角,既反映了她的生活智慧,又反映了她的审美追求。洋人看不懂京戏,看的只是京戏繁华的浮表——热闹、纷乱、滑稽、神秘。其实生活也像洋人看京戏一样:谁也看不懂,有如下之琳的《断章》:“你在桥上看风景,看风景的人在楼上看你。明月装饰了你的窗子,你装饰了别人的梦。”活着就是自己一边热闹着,也一边看别人的热闹,什么时候热闹没了,生命也便走到了尽头了。张爱玲对京剧有透彻的理解,对人生有惊人的彻悟,所以她能将人生与洋人看京戏形象地联想在一起:“对于人生,谁都是个一知半解的外行吧?我单拣了京戏来说,就为了这适当的态度。”<sup>⑥</sup>现实生活就如外行看戏,图的是个热闹劲,如果事事较真、事事看透,那么生活就只剩下无趣和累了。“演员穿错了衣服,我也不懂;唱走了腔,我也不懂。我只知道坐在第一排看打武,欣赏那青罗战袍,飘开来,露出红里子,玉色裤管里露出玫瑰紫里子,踢蹬得满台灰尘飞扬;还有那惨烈紧张的一长串的拍板声——用以代表更深夜静,或是吃力的思索,或是猛省后的一身冷汗,没有比这更好的音响效果了。”<sup>⑦</sup>一味看热闹,并沉迷于热闹,才能忘却生老病死,才不觉得人生苦短和无趣。生活虽然纷乱、无序,偶然甚至不搭界,但是各有各的热闹,各有各的执着,世界就

① 张爱玲:《论写作》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第81页。

② 张爱玲:《我看苏青》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第257页。

③ 同②。

④ 同①,第83页。

⑤ 同②,第265页。

⑥ 张爱玲:《洋人看京戏及其他》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第8页。

⑦ 同⑥,第8-9页。



是各种噪音的和声、各种杂色的混搭，因此“用洋人看京戏的眼光来看中国的一切，也不失为一桩有意味的事”<sup>①</sup>。

张爱玲在《洋人看京戏及其他》中提出一个迥异于王国维的关于“隔”与“不隔”的美学命题。王国维在《人间词话》里评点周美成、姜白石、陶潜等人的诗词时，喜用“隔”与“不隔”褒贬，认为写情、写景“语语都在目前，便是不隔”，否则就是“隔”。写景如此，方为“不隔”。王国维所谓的“不隔”指的是诗词表现的逼真，即其所言“语语都在目前”，否则就是“隔”。而张爱玲谈洋人看京戏之“隔”，意为似懂非懂，似是而非，不较真，有点类似于今天所说的“萌”，但不是“卖萌”，而是热爱生活的真“萌”。洋人看不懂也听不懂京戏，但他们爱看京戏的脸谱、行头、武打、锣鼓喧天等热闹劲。张爱玲认为我们看待生活也如洋人看京戏一样，没有人能真正看懂生活，生活本质上是无序、热闹、纷繁、复杂的，充满了偶然，是酸、甜、苦、辣、咸五味杂陈，是喜、怒、哀、乐、愁五绪并举，是木、石、山、水、鸟、兽、鱼、虫等人禽兽物杂处。“头上搭了竹竿，晾着小孩的开裆裤；柜台上的玻璃缸中盛着‘参须露酒’；这一家的扩音机里唱着梅兰芳；那一家的无线电里卖着癞疥疮药；走到‘太白遗风’的招牌底下打点料酒……”<sup>②</sup>这就是中国人的生活，不是整齐划一的西方交响乐，而是一团纷纭、刺眼、神秘而滑稽的乱麻，是各自为政的胡琴、琵琶、笛子的自娱式演奏。因此，文学要表现出生活的无序和纷乱，就要用“隔”的方法来处理人与事物浮华的纷乱无序，而不能用整齐划一的办法，将人物的命运硬套进预设的主题里，来成就所谓的英雄叙事或宏大历史叙事。生活本质上无道理可讲，“现实这样东西是没有系统的，像七八个话匣子同时开唱，各唱各的，打成一片混沌。在那不可解的喧嚣中偶然也有清澄的，使人心酸眼亮的一刹那，听得出音乐的调子，但立刻又被重重黑暗拥上来，淹没了那点了解。画家、文人、作曲家将零星的、凑巧发现的和谐联系起来，造成艺术上的完整性”<sup>③</sup>。既然生活无道理可讲，那么生趣就全在那些不相干的事，所谓“清坚决绝的宇宙观，不论是政治上的还是哲学上的，总未免使人嫌烦。人生的所谓‘生趣’全在那些不相干的事”<sup>④</sup>。张爱玲认为以与生活保持适当的距离来处理生活素材，用洋人看京戏“隔”的眼光写凡夫俗子的世俗人生，去表现那些似乎与己不相干的事，更能贴近生活的真面孔。

但是作家若要高出普通人，他们还必须具有“不隔”的法眼，既能看到生活表面的热闹、纷乱，又能穿透人世浮华的外表，直逼生命的本真，理解与把握生活的本质，这样，作品才能既表现出生活的纷乱，又将无序的热闹整合成艺术。“多数的年

① 张爱玲：《洋人看京戏及其他》，来凤仪编《张爱玲散文全编》，浙江文艺出版社，1992年，第8页。

② 同①。

③ 张爱玲：《烬余录》，来凤仪编《张爱玲散文全编》，浙江文艺出版社，1992年，第48页。

④ 同③，第48-49页。

轻人爱中国而不知道他们所爱的究竟是一些什么东西。无条件的爱是可钦佩的——唯一的危险就是：迟早理想要撞着了现实，每每使他们倒抽一口凉气，把心渐渐冷了。我们不幸生活于中国人之间，比不得华侨，可以一辈子安全地隔着适当的距离崇拜着神圣的祖国。那么，索性看个仔细吧！用洋人看京戏的眼光来观光一番吧。有了惊讶与眩异，才有明了，才有靠得住的爱。”<sup>①</sup>看透世界，读懂生活，方能“不隔”，方能平衡生活的“常”与“无常”，方能领悟生命的偶然与必然，方能在理想撞着现实的时候不倒吸一口凉气，不慌失措，这样才不至于失去生活的信心与勇气。因而张爱玲在主张人们用“隔”的态度处理生活的同时，又主张人们尤其是艺术家不要像华侨一样隔着适当的距离看中国，而要“不隔”地、近距离索性将生活看个仔细，知道生活酸、甜、苦、辣、咸五味杂陈的本色。“生在现在，要继续活下去而且活得称心，真是难，就像‘双手擘开生死路’那样的艰难巨大的事，所以我们这一代的人对于物质生活，生命的本身，能够多一点明了与爱悦，也是应当的。”<sup>②</sup>就如伍尔夫告诫雷纳德那样：“亲爱的雷纳德，要直面人生，永远直面人生，了解它的真谛，永远的了解，爱它的本质，然后，放弃它。”

罗曼·罗兰在《米开朗琪罗传》的前言中说：世界上只有一种英雄主义，那就是在认识生活的真相之后还依然热爱生活。如果看透了生命之苦身而又一味沉溺于生命之苦的话，那么也就生而无趣了。因此，文学在处理生活中纷繁复杂的人事关系时，一方面要如行家观京戏之“不隔”，从俗中来到俗中去，符合群众的生活习惯。“历代传下来的老戏给我们许多感情的公式。把我们实际生活里复杂的情绪排入公式里，许多细节不能不被剔去，然而结果还是令人满意的。感情简单化之后，比较更为坚强，确定，添上了几千年的经验的分量。个人与环境感到和谐，是最愉快的一件事，而所谓环境，一大部分倒是群众的习惯。”<sup>③</sup>另一方面要如洋人看京戏一样与现实生活终究“隔”一层，以达到如布莱希特所说的“离间效果”。“京戏里的世界既不是目前的中国，也不是古中国在它的过程中的任何一阶段。它的美，它的狭小整洁的道德系统，都是离现实很远的，然而它决不是罗曼蒂克的逃避——从某一观点引渡到另一观点上，往往被误认为逃避。切身的现实，因为距离太近的缘故，必得与另一个较明澈的现实联系起来方才看得清楚。”<sup>④</sup>

在《灰烬录》里，张爱玲将洋人看京戏这种“隔”与“不隔”的理论又加以延伸：

我与香港之间已经隔了相当的距离了——几千里路，两年，新的事，新的人。战时香港所见所闻，唯其因为它对于我有切身的、剧烈的影响，当时我是

① 张爱玲：《洋人看京戏及其他》，来凤仪编《张爱玲散文全编》，浙江文艺出版社，1992年，第8页。

② 张爱玲：《我看苏青》，来凤仪编《张爱玲散文全编》，浙江文艺出版社，1992年，第260页。

③ 同①，第13页。

④ 同①，第13-14页。



无从说起的。现在呢,定下心来,至少提到的时候不至于语无伦次。然而香港之战予我的印象几乎完全限于一些不相干的事。

我没有写历史的志愿,也没有资格评论史家应持何种态度,可是私下里总希望他们多说点不相干的话。<sup>①</sup>

香港沦陷时,张爱玲身陷其中,亲身经历了战争,感受了血与火、生与死,但是当时却无从说起,等到两年以后心情平静下来才创作了《倾城之恋》。情感太激烈有时就失去了应有的理性,文学创作时如果距离发生的事太近、情绪太炽热,那么激烈的情感可能会干扰创作的理性,使作品出现某种偏执。就如“五四”时的许多文学作品一样,情感有余,艺术不足。尤其是20年代的问题小说,往往是一感受到时代的气息,便迫不及待地响应时代的召唤,所以许多作品往往主题先行,思想价值大于艺术价值。

张爱玲谈到《连环套》创作时说自己仍然用“隔”的处理方法:“至于《连环套》里有许多地方袭用旧小说的词句——五十年前的广东人与外国人,语气像《金瓶梅》中的人物;赛珍珠小说中的中国人,说话带有英国旧文学气息,同属迁就的借用,原是不足为训的。我当初的用意是这样:写上海人心目中的浪漫气氛的香港,已经隔有相当的距离;五十年前的香港,更多了一重时间上的距离,因此特地采用一种过了时的辞汇来代表这双重距离。有时候未免刻意做作,所以有些过分了。我想将来是可以改掉一点的。”<sup>②</sup>“《连环套》就是这样子写下来的,现在也还在继续写下去。”<sup>③</sup>“就连最亲切的身边散文,是对熟朋友的态度,也总还要保持一点距离。只有小说可以不尊重隐私权。但是并不是窥视别人,而是暂时或多或少的认同,像演员沉浸在一个角色里,也成为自身的一次经验。”<sup>④</sup>“不隔”是观察体验生活的方式,“隔”是创作中处理生活素材的方式。张爱玲用自己的作品诠释了观察生活与处理生活素材的间离效果——“不隔”与“隔”。距离产生美,距离使人能脱离事物的纷扰,既能入乎其内,又能超然物外。入乎其内,寻找生命的逼真;超然物外,达到艺术的审美境界。

《自己的文章》不仅较为系统地论述了张爱玲对文学,尤其是对悲剧的理解,还阐释了“参差的对照”写法,是关于生活与文学艺术两者关系的重要理论作品。《写什么》谈的是创作与生活经验;《论写作》则从阅读反应论角度,谈到了创作与读者的关系,属于读者批评方面的论述。细读《张爱玲散文全编》,其中还有许多关于文学的真知灼见,如《烬余录》《中国人的宗教》《诗与胡说》《谈〈色戒〉》,真如

① 张爱玲:《烬余录》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第48页。

② 张爱玲:《自己的文章》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第118—119页。

③ 同②,第117页。

④ 张爱玲:《惘然记》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第331页。

艺海拣贝，俯拾皆是。

林徽因的《〈文艺丛刊小说选〉题记》，评论的虽是1935年《大公报》评奖入选的小说，但也从另一个侧面见证了当时文坛的创作局面，这是我们研究20世纪30年代文学不容忽视的资料。她从入选作品透视1935年的文坛创作局面，揭示当时创作存在着创作题材选择范围狭窄的毛病：倾向于描写农村或劳动者的生活。她分析产生这种倾向的原因：从好的方面看，源于作家对农民或劳动者的同情关心；从坏的方面看，则是作家的盲从。盲从的结果是作品没有个性，从而导致创作贫弱，缺乏创造力。作家写自己熟识的生活，不仅仅因良心而写作，而且要忠实于生活，有一定的生活积累。作品所表现的一定是作者主观所体验过的生活。小说的情景虽然是虚构的，但情感都是作者的真情实感，作者丝毫不能用空洞虚假的情感来支撑情节。林徽因特别推崇徐志摩写诗的态度，认为他“认真的诗情，绝不含有丝毫矫伪，他那种痴，那种孩子似的天真实能令人惊讶”<sup>①</sup>，她称赞徐志摩“最动人的特点，是他那不可信的纯净的天真，对他的理想的愚诚，对艺术欣赏的认真，体会情感的切实，全是难能可贵到极点”<sup>②</sup>。对于自己的创作，她也同样这样要求，在致友人费慰梅的信中她坦言：“每一个作品纯粹是我对生活的热爱的产物时，我就会写得最好。它必须是从我的心坎内爆发出来的，不论是喜是悲。”<sup>③</sup>

林徽因一方面推崇作家生活体验的“真实”，一方面推崇情感表达的“诚挚”。萧乾的《蚕》在《大公报·文艺》上发表后，林徽因约见作者时的第一句话便是：“你是用感情写作的，这很难得。”<sup>④</sup>她不仅如此评价别人，也要求自己用情写作。萧乾评价林徽因说：“徽因自己写的不算多，但她的写作必是由她心坎里爆发出来的，不论是悲是喜，必得觉得迫切需要表现时才把它传达出来。”<sup>⑤</sup>在《究竟怎么一回事》中，她又重申了用情写作的真诚，认为“写诗……一方面似是惨淡经营，——至少是专诚致意，一方面似是借力于平时不经意的准备，‘下笔有神’的妙手偶然拈来；忠于情感，又忠于意象，更忠于那一串刹那间内心整体闪动的感悟”<sup>⑥</sup>。她认为“创作的主力固在心底”，写诗的“灵感”是“感悟情趣的闪动”，那“愉悦的心声，轻灵的心画，常如啼鸟落花，轻风满月，夹杂着情绪的缤纷；泪痕巧笑，奔放轻盈，若有意若无意地遗留在各种言语文字上”<sup>⑦</sup>。情感对于林徽因的生活与创作非常重要，她致信

① 林徽因：《悼志摩》，陈学勇编《林徽因文存：散文·书信·评论·翻译》，四川文艺出版社，2005年，第5页。

② 同①，第6页。

③ 萧乾：《才女林徽因》，梁从诚《林徽因文集》（文学卷），百花文艺出版社，1999年，第1页。

④ 同③。

⑤ 同③，第2页。

⑥ 林徽因：《究竟怎么一回事》，陈学勇编《林徽因文存：散文·书信·评论·翻译》，四川文艺出版社，2005年，第146页。

⑦ 同⑥，第147页。



沈从文说：“人活着的意义基本的是在能体验情感”，“我所谓极端的，浪漫的或实际的都无关系，反正我的主义是要生活，没有情感的生活简直是死！生活必须体验丰富的情感，把自己变成丰富，宽大能优容，能了解，能同情种种‘人性’，能懂得自己，不苛责自己，也不苛责旁人，不难自己以所不能，也不难别人所不能，更不怨命运或上帝，看清了世界本是各种人性混合做成的纠纷，人性又就是那么一回事，脱不掉生理，心理，环境习惯先天特质的凑合！”<sup>①</sup>

就入选小说的创作方法，林徽因也提出了自己的看法。“在描写上，我们感到大多数所取的方式是写一段故事，或以一两人物为中心，或以某地方一桩事发生的始末为主干，单纯的发展与结束，这也是比较薄弱的手法。这个我们疑惑或是许多作者误会了短篇的限制，把它的可能性看得过窄的缘故。生活大胆的断面，这里少有人尝试，剖示贴己生活的矛盾也无多少人认真的来做。这也是我们中间一种遗憾。”<sup>②</sup>就参选的作品来看，还是中国传统小说纵式结构：只写一段故事，或以一两个人物为中心，采用单一的情节发展结构，从开端写到发展，再到高潮和结局，显得单调乏味。她“认定了生活本身原是矛盾的”，但较少有作品采用截取横断面的写法，抓住生活不连续性和偶然性的特点，透过几个横断面去剖示贴己生活的矛盾。

苏雪林是现代女作家中写作评论最勤的，她的文论涵盖诗、小说、戏剧、杂志、社团流派，她的作家论与作品论不仅数量多，涉猎了胡适、徐志摩、朱湘、闻一多、李金发、戴望舒、鲁迅、周作人、老舍、巴金、沈从文、郁达夫、张资平、施蛰存等多位作家及其作品，几乎囊括了二三十年代我国所有的著名作家，而且分析透彻、见识超群。如她的《沈从文论》入选《中国新文学大系：1927—1937 文学理论集》，对我们认识沈从文及其作品有着不可忽略的意义。这篇作家论不仅文笔优美，而且见识不凡。作者对沈从文作品的题材、思想哲学、艺术风格、创作的优缺点等都做了极为细致的剖析。如她认为沈从文作品贯穿着他的哲学理想，就是“想借文字的力量，把野蛮人的血液注射到老迈龙钟颓废腐败的中华民族身体里去使他兴奋起来；年青起来，好在二十世纪舞台上与别个民族争生存权利”。她用“轻飘”“空虚”“浮泛”等极为劲道的词点出沈从文作品的毛病，具有很好的概括与点睛作用。

再如石评梅的《再读〈兰生弟的日记〉》对人生缺陷与悲剧的论述，有助于我们对现代文学悲惨意识和审丑美学的认识。她认为，“性格上，境遇上，社会上，都有各样的缺陷。缺陷所在的处所，一定现出不相容的两种力的纠葛和冲突来。将这纠葛，这冲突，从纵，从横，从上，从下，观看了，描写出来的，就是戏曲，就是小说，倘

<sup>①</sup> 林徽因：《一九三四年二月二十七致沈从文》，陈学勇编《林徽因文存：散文·书信·评论·翻译》，四川文艺出版社，2005年，第80页。

<sup>②</sup> 林徽因：《〈文艺丛刊小说选〉题记》，陈学勇编《林徽因文存：散文·书信·评论·翻译》，四川文艺出版社，2005年，第144页。

使没有这样的缺陷,人生固然是太平无事了,但同时也就再没有兴味的,再没有生活功效了罢。正因为有暗的影,明的光这才更加显著的”<sup>①</sup>。她不仅指出人生悲惨的原因,而且剖析了缺陷是人间戏剧、小说的源头。这与王国维用悲惨意识来解读《红楼梦》有异曲同工之妙。但很多文论选中都收入了王国维《论〈红楼梦〉的悲剧艺术》,而对石评梅的《再读〈兰生弟的日记〉》却视而不见。这不能不说是现代文学研究的缺失。

再如,凌叔华的《读了纯阳性的讨论的感想》,对揭秘现代女作家为什么偏爱写“小诗”或“小女子散文”而言,是不可多得的第一手资料。她说:“这几年的著作上,女士加入亦不少,但除了小诗之外,其他问题有女士的名甚少,而甚至于无。”“年来,所选女著者之件,大概是除了游记,小杂感,几位女子态度的诗人的小诗以外,其余的稿子,不但有寥寥如晨星之感,并且叫人都想这般女学者,不过是专能说一说‘风花雪月’及‘秋愁春恨’的情绪罢了。”原因何在呢?因为女子被剥夺了许多话语权,社会上“各类有价值的公开辩论,大都系没有让女子加入的可能性”;因为中国人“自来看轻女子已数千年”了;因为社会上普遍存在着“女子知书,亦不过吟风弄月而已”的畸形心理,“大多数女学者因社会上出了这类‘爱读女子诗不欢迎女子文’的情形,不知不觉的,就减少了她们作论之兴味;因为她们天生的富于情感缺少理论的嗜好,终于的,或走入吟风弄月之一途,其余的便与文无缘并绝交了”<sup>②</sup>。只有女作家才能有这样类似的经历与体验,也才能指出当年女作家写作的尴尬处境。有着同样感触的苏青在《自己的文章》中也曾指出女性创作取材的局限原因:“文章材料便仅限于家庭学校方面的了,就是偶尔涉及职业圈子,也不外乎报馆,杂志社,电影戏剧界之类。至于人物,自然更非父母孩子丈夫同学等辈莫属。”<sup>③</sup>因为她们的活动范围有限,所熟悉的也只有这些领域。苏青在此篇中还谈及她写人性恶的一面的原因。她说:“我的理想中的男女等人应该是爽直,坦白,朴实,大方,快乐而热情的,但是我所接触的,我所描写的人物,却又如此扭捏作态得可憎可厌。我为什么要暴露黑暗呢?暴露黑暗也无非是渴望光明来临的一种手段罢了。”<sup>④</sup>这是我们理解现代女作家审美取向的重要参照。

目前,许多研究现代文学的人从事图书和杂志的封面、插图、广告等所谓副文本研究,但却忽略了女性编辑杂志的正文本的研究,对她们的办刊思想、文学主张更是置若罔闻。可恰恰从她们的发刊词里面,我们却可以得到许多有益的信息。如凌叔华在《武汉日报》副刊《现代文艺》发刊词这篇文章里梳理了自“五四”以来

① 石评梅:《再读〈兰生弟的日记〉》,张军、琼熙编《石评梅散文全集》,中原农民出版社,1996年,第310页。

② 凌叔华著,陈学勇编:《凌叔华文存》(下),四川文艺出版社,1998年,第805页。

③ 苏青:《自己的文章》,亦清,等编《苏青散文精编》,浙江文艺出版社,1995年,第504页。

④ 同③,第504-505页。

新文学发展过程中存在的流弊,界定与论述“病态文学”与“健全文学”,明确表明《现代文艺》为了戒除“病态文学”,培养“健全文学”,一“不想借本刊宣传什么主义”,二是“戒除党同伐异的恶习”。在《谨答向培良先生》一信里,她还对自己的发刊词做了解释:“至于发刊词主张偏于消极方面,也有其原因。我们觉得文学的主张应从作品本身表现出来,而且文学的范围也如人生一般广大,若拿一种主义或几个条件代表它,不唯有顾此失彼之嫌,而且也怕蹈买椟还珠之弊。这是我们不能不慎重考虑的。”<sup>①</sup>在《现代文艺》停刊词里她不仅重申了办刊的目的,而且很欣慰地说做到了“无论哪一种派别的作者的无论哪一种性质的作品,只要它能表现人性的某一面,只要它有相当的价值,本刊无不兼容并收,乐于登载”<sup>②</sup>。

凌叔华对诗和戏剧也发表过自己的见解,论诗的有《新诗的未来》和《〈时间的河流〉序》,谈戏剧的有《谈看戏及伦敦最近上演的名剧》《近代戏剧杂讲》《谈戏剧有各种写法》《略谈分幕及分场》。

可见,中国现代女作家的文论对于中国现代文学研究来说不是可有可无的。她们的文学见识仿佛春天一片绿茵中的一朵朵不甚起眼的野花,但正因为有她们的点缀,春天才无比绚丽多彩。因此,研究现代女性作家的文论,就如徜徉在另一片天地,虽无牡丹的大红大紫、玫瑰的妖艳迷离,却有野菊的清香韵致,别有洞天。它可以让我们从有别于男性作家视域的另一视角去审视现代文学史的文学事件、作家创作、思潮流派等。

### 三、存在的价值

这个世界是由两性共同组成的世界。男人既不是雌雄同体的动物,也不是无性繁殖的生物,即便今天有了克隆技术。男性虽然可以凭借人性的共鸣揣摩女性,乃至描写刻画女性,甚至能达到逼真的程度,但他毕竟是他,无法替代更不可能取代她。女性有她独特的生理、心理和情感体验,这是他者眼光无法穿透的世界。“春江水暖鸭先知”,女性文学的独特魅力与意义也在于此。女作家的作品可以使男性读者进入女性世界,尤其是她们的内心世界,去了解她们对生活的感受、对生命的认知。

同样,女作家的文论也给我们提供了另一种文学批评视角、另一种价值尺度和创作经验,使我们不仅更加深入地了解、理解她们对世界、对生活、对异性、对文学的态度和想法,也能更加全面地了解 and 把握中国现代文学:

<sup>①</sup> 凌叔华:《谨答向培良先生》,凌叔华著、陈学勇编《凌叔华文存》,四川文艺出版社,1998年,第819页。

<sup>②</sup> 凌叔华:《〈武汉日报〉副刊〈现代文艺〉停刊之词》,凌叔华著、陈学勇编《凌叔华文存》,四川文艺出版社,1998年,第816页。

首先,她们给我们提供了另一种审美体验。有人认为男人是政治的动物,女人是感情的动物。如果撇开男女的生理、心理不说,单就男权中心文化几千年来的统治历史而言,那么这句话无疑提示了女性话语权的旁落,以及这种旁落给女性所带来的各种规约和感知世界的异样方式。这种感知是小女人贴近生活的感知,与男人的天下、国家兴亡等政治叙事大视野不同。范仲淹“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”是文学宏大叙事的典型。政治话语权的优势使绝大部分男性作家早已传承了或者说习惯了国家、民族等庙堂思维与表达方式,如梁启超倡议欲新民先新一国之小说,新文学倡导者标举文学为启蒙救亡之利器,鲁迅呐喊出改造国民性,革命文学家提倡无产阶级文学。即使像郁达夫《沉沦》这样带有很强的自叙传色彩、极具个性化的作品,也要在结尾处借主人公蹈海自杀时的口仰天悲呼:“祖国啊,你快强大起来吧,我的死是你害的!”这种脱离情节的、突兀的呼号是当时文坛典型的“男人病”症候,为许多女作家所诟病。张爱玲指斥这种症候“说人家所要说的,是代群众诉冤出气,弄得好,不难一唱百和。可是一般舆论对于左翼文学有一点常表不满,那就是‘诊脉不开方’。逼急了,开个方子,不外乎阶级斗争的大屠杀。现在的知识分子之谈意识形态,正如某一时期的士大夫谈禅一般,不一定懂,可是人人会说,说得多而且精彩。女人很少有犯这毛病的,这可以说是‘男人病’的一种”<sup>①</sup>。

女作家因为女性长期被排除在政治言说之外,较少受到庙堂文学或主流文学的浸染,能摆脱天下、苍生、国家、民族、黎民、霸业等思维定式的束缚,因此能比较用心、用力于自己所熟悉的个人生活空间和个人感受的表达。如此,她们的文学更能从人尤其是个人的角度切入社会与生活的纵深处,表达出个人存在与社会环境、历史文化的冲突,以及对这种冲突的个人体悟。张爱玲对“身世之感”的经验就是这种体悟的概括,经历了乱世炎凉的她同情苏青的遭遇,深有感触地说:“她走了之后,我一个人在黄昏阳台上,骤然看到远处的一个高楼,边缘上附着一大块胭脂红,还当是玻璃窗上落日的反光,再一看,却是元宵的月亮,红红地升起来了。我想着:‘这是乱世。’晚烟里,上海的边疆微微起伏,虽没有山也像是层峦叠嶂。我想到许多人的命运,连我在内的;有一种郁郁苍苍的身世之感。‘身世之感’普通总是自伤、自怜的意思吧,但我想是可以有更广大的解释的。将来的平安,来到的时候已经不是我们的了,我们只能各人就近求得自己的平安。”<sup>②</sup>只有生在乱世、生在家族没落的境遇下才能有这样的感受。这种带有很强生命体验本质的文学虽然缺乏英雄救世情怀和宏大历史叙事,但绝不缺乏真实的个体生命体验和生活经验。石评梅《病》《弃妇》等对妇女凄凉生存状况的感受,凌叔华《女儿身世太凄凉》《绣枕》

① 张爱玲:《论写作》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第80页。

② 张爱玲:《我看苏青》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第272-273页。



《酒后》等对女性命运的认同,张爱玲对人生不圆满“苍凉”的体认,苏青对婚姻家庭生活纷乱的认知,她们的文学书写无不烙上了自己个体生命历程的印记。

女作家的文论是她们命运与反抗命运的另一文本、另一种审美体验,可加深我们对她们个体生命乃至那个社会的认识。比如她们的文学作品对悲剧命运的体验和表达,虽也浸染了悲剧时代的悲剧色彩,但因性别感悟与体验的差别,其悲剧表达明显与鲁迅开创的乡土小说国民劣根性悲剧、郁达夫零余人悲剧、叶圣陶小知识分子的灰色人生悲剧、茅盾的阶级斗争悲剧、巴金的封建大家庭悲剧不同。这种不同主要表现在其悲剧感源自她们个人对自己身世、性别、经历等的体认与表现。所以她们作品的悲剧多是“几乎无事的悲剧”,即鲁迅所说:“人们灭亡于英雄的特别的悲剧者少,消磨于极平常的或者简直近于没有事情的悲剧者却多。”<sup>①</sup>张爱玲感受到“生命是一席华美的袍,爬满了虱子”。“去掉了一切的浮文,剩下的仿佛只有饮食男女这两项。人类的文明努力要想跳出单纯的兽性生活的圈子,几千年来努力竟是枉费精神么?事实是如此。”<sup>②</sup>张爱玲对人生“几乎无事的悲剧”体验最深,表现也最有力。比如她对俗与悲剧生命关系的认识,她对“苍凉”审美的偏爱,她对表现这种关系的“参差的对照写法”的提倡,都反映出她对生命与生活独特的内省天分。她认为要原汁原味表现出生活的真,就离不开现实生活的俗,离不开“低级趣味”,离不开麻烦,但这种俗绝不是媚俗,而是一种认真、活脱、逼真的俗。要表现出这种俗,作家就不能自视清高,人为地设定高尚与鄙俗的界线,视自己为雅人,视百姓是俗人。现实生活本来就无崇高与鄙俗之分,饮食男女、喜怒哀乐、生老病死,谁也不能免俗。张爱玲认为作家不仅要俗,而且要俗得真挚而彻底,这样才有机会从生活的面子和底子里提炼俗,将生活中的“低级趣味”、生命中的麻烦与“雾数”淋漓尽致地展现在读者眼前。她坦诚自己一身俗骨,说“有时候我疑心我的俗不过是避嫌疑,怕沾上了名士派;有时候又觉得是天生的俗”<sup>③</sup>。“世上有用的人往往是俗人。我愿意保留我的俗不可耐的名字,向我自己作为一种警告,设法除去一般知书识字的人咬文嚼字的积习,从柴米油盐、肥皂、水与太阳之中去找寻实际的人生。”<sup>④</sup>正因为她理解生活中俗的真谛,所以她不仅理解读者的“低级趣味”,而且要真挚地表现出这种“低级趣味”。因此,她说自己写小说写得很苦,苦的根源在于“小说,如果想引人哭,非得先把自己引哭了。若能够痛痛快快哭一场,倒又好了,无奈我所写的悲哀往往是属于‘如匪浣衣’的一种。(拙作《倾城之恋》的背景即是取材于《柏舟》那首诗上的:‘……亦有兄弟,不可以据……忧心悄悄,

① 鲁迅:《鲁迅全集》(第6卷),人民文学出版社,1981年,第371页。

② 张爱玲:《烬余录》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第59页。

③ 张爱玲:《我看苏青》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第262页。

④ 张爱玲:《必也正乎名》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第46-47页。

愠于群小。觀閔既多,受侮不少……日居月诸,胡迭而微?心之忧矣,如匪浣衣。静言思之,不能奋飞。’‘如匪浣衣’那一个譬喻,我尤其喜欢。堆在盆边的脏衣服的气味,恐怕不是男性读者们所能领略的吧?那种杂乱不洁的,壅塞的忧伤,江南的人有一句话可以形容:心里很‘雾数’”<sup>①</sup>。“雾数”是一种六神无主、难以言说又难以释怀的心理状态,即很糟很烦很无奈,实际上就是生活的麻烦。张爱玲曾说:“写小说,是为自己制造愁烦。我写小说,每一篇总是写到某一个地方便觉得不能写下去了。尤其使我痛苦的是最近做的《年轻的时候》,刚刚吃力地越过了阻碍,正可以顺流而下,放手写去,故事已经完了。这又是不由得我自己做主的……人生恐怕就是这样的吧?生命即是麻烦,怕麻烦,不如死了好。麻烦刚刚完了,人也完了。”<sup>②</sup>

如果要论写“几乎无事的悲剧”,那么女作家无疑是写作的高手,她们的作品较少写紧张激烈的矛盾冲突、大是大非的历史画卷,而是着力去表现生活中饮食男女的琐碎之事,而且多是个人能力无法改变的小悲剧,即不注重表现人生飞扬的一面,而用心表现人生安稳的一面。张爱玲对此的表述也堪称经典:“文学史上素朴地歌咏人生的安稳的作品很少,倒是强调人生的飞扬的作品多,但好的作品,还是在于它是以人生的安稳做底子来描写人生的飞扬的。没有这底子,飞扬只能是浮沫,许多强有力的作品只予人以兴奋,不能予人以启示,就是失败在不知道把握这底子。”<sup>③</sup>飞扬表现的是力,安稳表达的是美。飞扬表现的是大起大合的悲壮,而安稳表达的是无可奈何的苍凉。与要表现人生“几乎无事的悲剧”相契合,张爱玲无疑偏爱苍凉之美。她说:“我发觉许多作品里力的成份大于美的成份。力是快乐的,美却是悲哀的,两者不能独立存在。‘死生契阔,与子成说;执子之手,与子偕老’是一首悲哀的诗,然而它的人生态度又是何等肯定。我不喜欢壮烈。我是喜欢悲壮,更喜欢苍凉。壮烈只有力,没有美,似乎缺少人性。悲壮则如大红大绿的配色,是一种强烈的对照。但它的刺激性还是大于启发性。苍凉之所以有更深长的回味,就因为它像葱绿配桃红,是一种参差的对照。我喜欢参差的对照的写法,因为它是较近事实的。”<sup>④</sup>

写英雄人物、崇高人物,写悲壮激烈矛盾冲突是现代文学的主流,但女作家因为较少受到政治话语和思维浸润,很少传染上“男人病”,所以她们喜欢用“参差的对照的写法”去表现一些不彻底的“如匪浣衣”亦好亦坏、好坏都不彻底的人物。“极端病态与极端觉悟的人究竟不多。时代是这么沉重,不容那么容易就大彻大

① 张爱玲:《论写作》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第81-82页。

② 同①,第82-83页。

③ 张爱玲:《自己的文章》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第113页。

④ 同③。



悟。这些年来,人类到底也这么生活了下来。可见疯狂是疯狂,还是有分寸的。所以我的小说里,除了《金锁记》里的曹七巧,全是些不彻底的人物。他们不是英雄,他们可是这时代的广大的负荷者。因为他们虽然不彻底,但究竟是认真的。”<sup>①</sup>“(我)眼中所见,有些天资很高的人,分明在哪里走错了一步,后来怎么样也不行了,因为整个人生态度的关系,就坏也坏得鬼鬼祟祟。有的也不是坏,只是没出息,不干净,不愉快。我书里多的是这等人,因为他们最能够代表社会的空气,同时也比较容易写。”<sup>②</sup>大奸大恶、大彻大悟、大忠大善式的人物为女作家所摒弃,因为在她们看来,现世中绝大部分人都是些不彻底的人物,作品能表现普遍的人性才算写出了生活的真实。“我以为这样写是更真实的。我知道我的作品里缺少力,但既然是个写小说的,就只能尽量表现小说里人物的力,不能代替他们创造出力来。而且我相信,他们虽然不过是软弱的凡人,不及英雄的有力,但正是这些凡人比英雄更能代表这时代的总量。”<sup>③</sup>“我写到的那些人,他们有什么不好我都能够原谅,有时候还有喜爱,就因为他们存在,他们是真的。”<sup>④</sup>

从她们的文论里,我们看到,从选题、创作方法、人物塑造到审美趣味等各个方面,她们都有自己的看法和体会。

其次,它们呈现给我们有别于论说或政论文体的另一种文论文体——随感录漫谈式文论体。一种文体风格不仅呈现出文章的风格特色,而且也呈现出作家的个性特点。亚里士多德认为,外部的语言符号形态再现出的是个人的性格,“不同阶级的人,不同气质的人,都会有他们自己的不同的表达方式”。不同的阶级包括年龄的差别,如小孩、成人或老人;包括性别的差别,如男人或女人;包括民族的差别,如斯巴达人或特沙利人。我所说的‘气质’,则是指那些决定一个人的性格的气质,因为并不是每一种气质都能决定一个人的性格。这样,如果一个演说家使用了和某种特殊气质相适应的语言,他就会再现出这一相应的性格来”<sup>⑤</sup>。男女作家除了个人差异外,还存在性别差异、文化待遇的差异,这使得他们的文体风格也呈现出男女总体文体风格的差异。现代文学批评受到西方文学批评讲求理论性、系统性、科学性特点的影响,一反中国古典文学诗话批评注重印象、感悟和零散的传统,大都采用论说性文体,注重分析归纳和逻辑推理,追求结构完整、推理严密、气势恢宏的政论风格。中国现代男作家的文学批评一方面延续了论说文体的风格,一方面又受20世纪政治文化的影响,不断增强政治术语的霸道与劲道。这导致近

① 张爱玲:《自己的文章》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第114页。

② 张爱玲:《我看苏青》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第258页。

③ 同①。

④ 同②,第259页。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《修辞学》(第3卷),伍鑫甫《西方文论选》(上),上海译文出版社,1979年,第93页。

现代中国文论刚猛有余、阴柔不足，粗糙有余、细腻不够，西化有余、传统尽弃。而现代女作家的文论恰好能与之互补。因为女作家政治话语权遗传性失落，她们的绝大部分文学批评没有受到论说文体和政论文体的浸染，反倒受传统文学批评——感悟式和诗化式——的影响多一些。所以，她们的文论较少采用归纳、演绎等方法，不受系统、逻辑、推理的束缚，大部分论述跟着情绪节奏跳舞，随感而发，天马行空，散漫无垠，带有明显的感悟、印象等随感录式的特点。对此，苏青做过概括性论述：“最后我还要申述一个愿望，便是提倡女子写作，盖写文章以情感为生，而女子最重感情，此其宜于写作理由一；写文章无时间及地点之限制，不妨碍女子的家庭工作，此理由二；写文章最忌虚伪，而女子因社会地位不高，不必多所顾忌，写来自较率真，此理由三；文章乃是笔谈，而女子顶爱道东家长，西家短的，正可在此大谈特谈，此理由四；还有最后也就是最大的一个理由，便是女子的负担较轻，著书非为稻粱谋，因此可以有感便写，无话拉倒，固不必如职业文人般，有勉强为之痛苦也。”<sup>①</sup>

由于随感而发，她们对一些作家、作品、文学现象的批评往往不集中于某一篇文章，而是散见于她们的散文或随笔中，呈现出互文或互补性。如张爱玲关于“参差的对照的写法”的论述就没有像一般理论性文章那样有系统性：先对“参差的对照的写法”做概念界定，再进行分析论述。她只是在《自己的文章》中多次提及：“我喜欢参差的对照的写法，因为它是较近事实的。”<sup>②</sup>“我写作的题材便是这么一个时代，我以为用参差的对照的手法是比较适宜的。我用这手法描写人类在一切时代之中生活下来的记忆。”<sup>③</sup>“因为我用的是参差的对照的写法，不喜欢采取善与恶，灵与肉的斩钉截铁的冲突那种古典的写法，所以我的作品有时候主题欠分明。但我以为，文学的主题论或者是可以改进一下。写小说应当是个故事，让故事自身去说明，比拟定了主题去编故事要好些。”<sup>④</sup>对于什么是“参差的对照写法”，如何运用“参差的对照的写法”等问题，张爱玲并没有做系统分析或归纳推理，而是在论及自己的创作选材、人物的处理方法和《倾城之恋》《连环套》中的人物分析中，顺便提到这种方法。什么是“参差的对照的写法”呢？我们只有将《自己的文章》与《童言无忌》等文章结合起来相互对照，才能明了。“参差的对照的写法”来源于她关于服装颜色的搭配，在《童言无忌》里她有详细的说明：“色泽的调和，中国人新从西洋学到了‘对照’与‘和谐’两条规矩——用粗浅的看法，对照便是红与绿，和谐便是绿与绿。殊不知两种不同的绿，其冲突倾轧是非常显著的；两种绿越是只

① 苏青：《〈天地〉发刊词》，亦清，等编《苏青散文精编》，浙江文艺出版社，1995年，第553页。

② 张爱玲：《自己的文章》，来凤仪编《张爱玲散文全编》，浙江文艺出版社，1992年，第113页。

③ 同②，第115页。

④ 同②，第116页。



推扳一点点,看了越使人不安。红绿对照,有一种可喜的刺激性。可是太直率的对照,大红大绿,就像圣诞树似的,缺少回味。中国人从前也注重明朗的对照。有两句儿歌:‘红配绿,看不足;红配紫,一泡尿。’《金瓶梅》里,家人媳妇宁蕙莲穿着大红袄,借了条紫裙子穿着;西门庆看着不顺眼,開箱子找了一匹蓝绸与她做裙子。现代的中国人往往说从前的人不懂得配颜色。古人的对照不是绝对的,而是参差的对照,譬如说:宝蓝配苹果绿,松花色配大红,葱绿配桃红。”<sup>①</sup>在《自己的文章》中,她先谈中国文学(包括现代文学)喜欢表现人生飞扬的一面,不太注意表现人生安稳的一面。注重人生飞扬一面的表现的是力,并没有表现出人生安稳一面的美,而人生安稳恰恰包含着人性的美——悲剧的美。但她不喜欢大红大绿带有强烈对比刺激性的悲剧,而喜欢葱绿配桃红般有点参差、有点对照的苍凉意境的美。“我发觉许多作品里力的成份大于美的成份。力是快乐的,美却是悲哀的,两者不能独立存在……我不喜欢壮烈。我是喜欢悲壮,更喜欢苍凉。壮烈只有力,没有美,似乎缺少人性。悲壮则如大红大绿的配色,是一种强烈的对照。但它的刺激性还是大于启发性。苍凉之所以有更深长的回味,就因为它像葱绿配桃红,是一种参差的对照。”<sup>②</sup>颜色的搭配既要有对照,但又不要太醒目、太刺激,比如大绿不要配大红,而是葱绿配桃红,这样的搭配既有对比又不太张狂刺目。她将这种颜色搭配方法引申到文学创作的选材、主题及人物处理上,强调自己的审美趣味在于表现人生中安稳平淡的部分,在于饮食男女平凡小事。“我甚至只是写些男女间的小事情,我的作品里没有战争,也没有革命。我以为人在恋爱的时候,是比在战争或革命的时候更素朴,也更放恣的。”<sup>③</sup>她在处理故事情节的时候,也同样用了“参差的对照的写法”,没有采用那种冰与火、灵与肉、善与恶等斩钉截铁的激烈的矛盾冲突方法,而是纠缠于生活琐事的消磨之中,在种种无奈的琐事消磨中表现出“几乎无事的悲哀”,所以她的人物性格很少走向极端——大善或大恶,大奸或大忠,而是善中有恶,恶中有善,有点好但好得可怜,有点坏但坏得不彻底,还坏得有理由,坏得让人同情。

同样,张爱玲虽在多篇文章中提及对“苍凉”悲剧审美的偏爱,但她没有一篇文章是专谈“苍凉”的,都只是如中国诗化点评那样感性,那样蜻蜓点水,一带而过,并没有进行系统的理论建构。

因为不必顾忌批评的严肃性和说理的严密性,所以中国现代女作家的文论可以跟着精神之旅游历,往往是印象与抒情相结合,侃侃而谈,随心所欲,随兴所止,带有强烈的抒情性与随意性。比如林徽因的《究竟怎么一回事》是专门谈写诗的

① 张爱玲:《童言无忌》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第100页。

② 张爱玲:《自己的文章》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第113页。

③ 同②,第115页。

文论,但她不是像大部分男作家那样板着脸做“高头讲章”,通篇充斥专业术语和概念,或做旁征博引,或做条分缕析,或做演绎推理,而是采用与读者平等的对话方式,尽量不用或少用批评术语,运用抒情性很强的感性文体,以形象的比喻贯穿全文,突显气韵,以此唤起读者情感的共鸣。她开篇以“写诗究竟是怎么回事”领起,接着就结合自己写诗的感悟经验,连用四个排比段来描绘写诗的情形。“写诗,或可说是要抓紧一种一时闪动的力量,一面跟着潜意识浮沉,摸索自己内心所萦回,所着重的情感——喜悦,哀思,忧怨,恋情,或深,或浅,或缠绵,或热烈;又一方面顺着直觉,认识,辨味,在眼前或记忆里官感所触遇的意象——颜色,形体,声音,动静,或细致,或亲切,或雄伟,或诡异;再一方面又追着理智探讨,剖析,理会这些不同的性质,不同分量,流转不定的情感意象所互相融会,交错策动而发生的感念;然后以语言文字(运用其声音意义)经营,描画,表达这内心意象,情绪,理解在同时间或不同时间里,适应或矛盾的所共起的波澜。”<sup>①</sup>写诗首先要有一种情感的冲动,即内心有一股“闪动的力量”,再顺着这“闪动的力量”的直觉,追寻内心情绪与颜色、声音、形体、动静等意象之间的互动,再将这些情感意象融会所发生的感念用语言描画出来。何谓“闪动的力量”?“这感悟情趣的闪动——灵感的脚步——来得轻时,好比潺潺清水婉转流畅,自然的洗涤,浸润一切事物情感,倒影映月,梦残歌罢,美感的旋起一种超实际的权衡轻重,可抒成慷慨缠绵千行的长歌,可留下如幽咽微叹般的三两句诗词。愉悦的心声,轻灵的心画,常如啼鸟落花,轻风满月,夹杂着情绪的缤纷;泪痕巧笑,奔放轻盈,若有意若无意的遗留在各种言语文字上。”<sup>②</sup>来得强时,“如一片惊涛飞沙,由大处见到纤微,由细弱的物体看它变动,宇宙人生,幻若苦谜”<sup>③</sup>。对宇宙人生的感悟,对悲欢离合的体验,或慷慨悲歌,或缠绵悱恻,或踌躇满志,或扼腕唏嘘,“身受者或激昂通达,或禅寂淡远,将不免挣扎于超情感,超意象,乃至超言语,以心传心的创造”<sup>④</sup>。

黑格尔依据内容和形式统一的原则,把艺术的文体分成“严峻的”“理想的”“愉快的”三种。严峻的文体“只依靠重大的题旨,大刀阔斧地把它表现出来,还鄙视隽妙和秀美”;“理想的纯美的风格介乎对事物只作扼要的表现和尽量显出愉快的因素这两种风格之间。我们可以把这种理想的风格称之为寓最高度的生动性于优美静穆的雄伟之中的风格”<sup>⑤</sup>。如果按黑格尔的三分法,那么女作家的文论无疑

① 林徽因:《究竟怎么一回事》,陈学勇编《林徽因文存:散文·书信·评论·翻译》,四川文艺出版社,2005年,第146页。

② 同①,第147页。

③ 同②。

④ 同②。

⑤ [德]黑格尔:《美学》(第3卷上册),朱光潜译,商务印书馆,1979年,第7页。



属于“理想的纯美的风格”。因为它们既不关涉重大的题旨,也没有用一种气势磅礴的语式大刀阔斧地表现出来,所以与严峻的文体无涉;因为她们的文论无意取悦于人,按黑格尔的说法“理想的风格如果从秀美朝外在现象方面再前进一步,它就会转变为愉快的或取悦于人的风格”<sup>①</sup>,所以也不属于“愉快的风格”。她们的文论因为不必牵涉政治事件,不必关注重大主题,更不必取悦于人,所以较少政治八股、学术八股和党八股气,可以闲庭漫步、信马由缰、从心所欲。如此,她们的文论反倒更能见真见性。“西方有这么一句成语:‘诗人向他自己说话,被世人偷听了去。’诗人之写诗,纯粹出于自然,脑子里决不能有旁人的存在。”<sup>②</sup>“又要惊人,眩人,又要哄人,媚人,稳住了人,似乎是近于妾妇之道。”<sup>③</sup>与政治的“绝缘”,使女作家保持着一份独立与自在;与党派的疏远,使她们保持着一份天真与自然。

#### 四、结语

回望中国现代文学历史的星空,女作家虽谈不上群星灿烂,但她们仍然以自己的点点星光映照着文学的天空,浸润着艺术园地,滋润着我们的精神世界。冰心、凌叔华、庐隐、石评梅、梅娘、陆晶清、罗淑、林徽因、丁玲、白薇、萧红、张爱玲、苏青……自“五四”一路走来,她们或以母爱怜悯呼唤爱的甘霖,或以女性的感受抒写压抑的愤懑,或以姐妹的同情叙说生存的苦难……正是她们执着的女性抒写、独特的文学见识、别样的审美体验,使我们认识了新文学的另一半世界、另一种感受、另一种审美。她们的抒写正浸入我们的心田,感染并影响着一代又一代人。无论是她们无处哀告的凄婉哀怨叙说、为时代慷慨悲歌的巾帼豪气抒写,还是她们别具一格的文论思想,都已融入现代文学岁月的年轮里,与男作家及其作品“浑然一体”,共同构成了中国现代文学史不可磨灭的“年轮”。

#### 参考文献:

- [1] 张爱玲:《到底是上海人》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [2] 张爱玲:《论写作》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [3] 张爱玲:《我看苏青》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [4] 张爱玲:《洋人看京戏及其他》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [5] 王国维:《人间词话》,上海古籍出版社,1998年。
- [6] 张爱玲:《烬余录》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [7] 张爱玲:《自己的文章》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。

① [德]黑格尔:《美学》(第3卷上册),朱光潜译,商务印书馆,1979年,第9页。

② 张爱玲:《论写作》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年,第79页。

③ 同②。

- [8] 张爱玲:《惘然记》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [9] 林徽因:《悼志摩》,陈学勇编《林徽因文存:散文·书信·评论·翻译》,四川文艺出版社,2005年。
- [10] 林徽因:《致费正清、费慰梅》,梁从诚《林徽因文集》(文学卷),百花文艺出版社,1999年。
- [11] 萧乾:《才女林徽因》,梁从诚《林徽因文集》(文学卷),百花文艺出版社,1999年。
- [12] 林徽因:《究竟怎么一回事》,陈学勇编《林徽因文存:散文·书信·评论·翻译》,四川文艺出版社,2005年。
- [13] 林徽因:《一九三四年二月二十七致沈从文》,陈学勇编《林徽因文存:散文·书信·评论·翻译》,四川文艺出版社,2005年。
- [14] 林徽因:《〈文艺丛刊小说选〉题记》,陈学勇编《林徽因文存:散文·书信·评论·翻译》,四川文艺出版社,2005年。
- [15] 石评梅:《再读〈兰生弟的日记〉》,张军、琼熙编《石评梅散文全集》,中原农民出版社,1996年。
- [16] 苏青:《自己的文章》,亦清,等编《苏青散文精编》,浙江文艺出版社,1995年。
- [17] 凌叔华:《谨答向培良先生》,凌叔华著、陈学勇编《凌叔华文存》,四川文艺出版社,1998年。
- [18] 凌叔华:《〈武汉日报〉副刊〈现代文艺〉停刊之词》,陈学勇编《凌叔华文存》,四川文艺出版社,1998年。
- [19] 鲁迅:《鲁迅全集》(第6卷),人民文学出版社,1981年。
- [20] 张爱玲:《必也正乎名》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [21] [古希腊]亚理斯多德:《修辞学》(第3卷),伍蠡甫《西方文论选》(上),上海译文出版社,1979年。
- [22] 苏青:《〈天地〉发刊词》,亦清,等编《苏青散文精编》,浙江文艺出版社,1995年。
- [23] 张爱玲:《童言无忌》,来凤仪编《张爱玲散文全编》,浙江文艺出版社,1992年。
- [24] [德]黑格尔:《美学》(第3卷上册),朱光潜译,商务印书馆,1979年。

(作者单位:闽南师范大学;《东南学术》杂志社)



# 传统与现代的纠葛

——论冰心与五四文学中母性意识的复杂性

朱立立

“五四”时期,东西文化的撞击、新旧思想的交替、外来思潮的纷纭造成转型社会特有的文化大动荡,价值的多重性既促进了思想的自由,又带来了价值选择上的巨大困惑。本文立足于上述文化背景,通过对五四文学中母性意识的复杂性的剖析和考察,从一个侧面折射出“五四”时代知识分子的复杂情感和矛盾心态。

## 一、冰心式“恋母”现象剖析

母亲因其受难而赢得的尊重由来已久,不论时间、地域发生了怎样的变化,人不能改变自己产生于母体、蒙受母亲最初关怀的事实。我国民间“母难日”的说法也证实了人类本性中对母亲的感恩和尊敬。在封建制度之下,母性因为社会强加于女性的政治、经济、伦理的压迫和社会强加给母亲的“母职”的枷锁而被扭曲,但即便如此,社会也扼杀不了人们扣问良心时对母亲的感激和尊重。

五四文学在一定范围内放大了这样一种美好的情感,与此同时,也难免将母爱本身的美和善的力量放大了。母爱、母性常常上升为一种理想状态。

冰心的小说《超人》中所描绘的母亲仿佛来自天堂:“星光中间,缓缓的走进一个白衣的妇女,右手擦着裙子,左手按着额前。走近了,清香随将过来;渐渐的俯下身来看着,静穆不动的看着——目光里充满了爱。”安详、慈爱、美丽的神态使人想起拉斐尔画中的圣母。有人评论冰心、陈衡哲、庐隐、石评梅、白薇、绿漪、凌叔华、陈学昭等女作家笔下的母亲形象,“实际上早已超越了现实生活中的家庭主妇本身,而成为一种凝聚着女儿柔情蜜意的‘圣母’的偶像(像)”<sup>①</sup>。可以说,对母爱的

<sup>①</sup> 钱虹:《属于她们的“真、善、美”世界——论五四女作家群“爱的哲学”及其艺术表现》,《中国现代文学研究丛刊》,1988年第1期。

歌颂,她们(尤其是冰心)已走到了极致。在恋母乃至母性崇拜这一类情感表达上,“冰心们”为自己、也为“五四”时期所有的青年构筑了理想的殿堂。

我将五四文学中的这种现象称为“冰心式恋母现象”。

### “以上帝自居”“以荷花自喻”

社会关怀意识贯穿于中国现代文学始终,五四文学中的问题小说、问题剧,“为人生”的文学等都洋溢着作者介入社会的热情。即便是娴静、平和的冰心女士也是“在五四运动的震动下走上文坛”的,她要以自己的文字表现对人生的探索、对社会问题的思考,她和其他文学青年一样既充满热情又不能不坚持理性,文学承载过重的负荷也迫使作家们追求理性,这种理性又因目的性太强而难以达到哲学的高度。

因此,冰心由发现母爱进而扩展而成的“爱的哲学”,王统照式的“爱与美的理想”,其实都是太强烈、太美好的愿望所结出的并不成熟的果子。

郑振铎的一首题为《母亲》的哲理小诗如此写道:

“人都是自私的。/成功的时候,谁也是朋友。/但只有母亲——/她是失败时的伴侣。/人的心都是藏在衣袋里的。/甜如蜜的话,可以不经意地说。/但只有母亲——/她的泪,滴滴由心之深处滴出。”鲜明的对比突出了母亲对儿女深挚而无私的爱之可贵。母亲是永远不会抛弃子女的,她永远为子女留着一个爱的港口。因此,我们须倍加珍视母爱。这种思路尚属于比较常见的一种,五四文学中不乏这种对母爱的悉心体味。对于研究者和读者而言,这也是较易理解的。

而冰心则不满足于仅仅沿着这条思路漫步下去,她需要一个更加辉煌的结论,一个适合于全人类的答案。作为一名女性,冰心并不擅长深刻的哲学思考。然而她不无强迫性地让自己进行抽象分析、推理,并创造出源于母爱体验的“爱的哲学”。实际上就是将一己的童年经验扩展开来,将母爱放大成人类的博爱,创造出一个人人沐浴着母爱的理想境界。母亲形象因须与这种境界相符合,便成为普度众生的女神之化身。在这样一种视野里,母亲既拥有观音菩萨的慈眉善目,又不乏西方圣母的庄严崇高;母亲施予人们无私而无边的爱,她以爱消解一切矛盾,解决一切问题,拯救无数个沉沦的灵魂;作家们甚至将母爱的力量无限夸大乃至使之成为救国救民的武器。如果处在一个理性力量强大的有序的社会里,这种理想化的美梦是难以做成的,但“五四”时代却给予了冰心做这种梦的机会,这个时代正在呼唤着爱,全方位的“爱的觉醒”是“个性觉醒”时代的必然诉求。当时的评论者就意识到,“五四”女作家创作的“主要的对象总是‘爱’”,包括“母爱”与两性间的



“自由恋爱”。<sup>①</sup>“人出于内在机制而爱他的子女，丝毫不计较子女究竟能为他做点什么，这些现象，虽然并不是博爱本身，却可以用来作为一种类化。”冰心曾经从泰戈尔那里吸取博爱和人道的力量，从基督教那里吸取了她所需要的人类爱的精神，冰心作品中的母爱与博爱是一种互相渗透的混合物。“而博爱往往要冒以上帝自居的危险。”<sup>②</sup>因此，冰心式的母爱之所以居高临下、充满神的气息，也就不难理解了。如果母亲身上没有神性的力量，她也就不可能令人信服地充当拯救时代青年的爱的使者。

当作品中的母爱“以上帝自居”时，相对应的就是人们精神的稚嫩和心灵的柔弱。人们常在失意时想到母亲，游子则在孤寂中思念母亲。庐隐在“游戏人生”及“被人生游戏”的惨淡中更加珍视“母亲那颗永远爱着儿女的心”了；苏雪林在备尝国外的孤独悲凉之后，回国所写的第一篇小说《棘心》便是献给她母亲的，在卷首题词上她说：“我以我的血和泪，刻骨的疚心，永久的哀慕，写成这本书，纪念我最爱的母亲。”动荡不安的人生旅途，污浊黑暗的社会现实，处处设有陷阱，没有安全保障。马斯洛在论述人的五大需求层次时指出：人在满足了最基本的生存需要之后，就会产生强烈的安全需要，如果安全需求得不到满足，其他三种更高层次的需要就难以实现；而在安全需要得到满足后就产生了社交需求，即“归属与爱的需要”。如果我们理解了每个人在初尝人生苦痛时心中萌生的“返回子宫”的念头，那么就不必对五四文学中的恋母意向感到惊诧了。

不同的是，一般人“返回子宫”的这类想法只是瞬间即逝，清醒时就会意识到自己的荒诞；在冰心那里，她却以文学的手法帮助自己得以生活在永远的神话妙境中，难以自拔。冰心的神话境界是由她那“荷叶覆盖着莲花”的童年经验世界放大而成的。若将她的小说与散文进行比较，小说只不过将散文中个人体验的母爱抽象、普泛化了；她在一篇十分感人的散文《南归》中这样描绘了母亲：“母亲精神似乎不好，又是微笑的圣母般的瘦白的脸。”这里我们可以清楚地看到冰心小说里圣母式母亲的原型。冰心太留恋母爱荫蔽下温暖和平的生活了，精神的纯化使她无法自如地面对更广大的世界，心灵的柔弱使她只能一遍遍地歌唱母爱，渴求母亲曾经给予她的一片安全的天空：“母亲呵！你是荷叶，我是红莲，心中的雨点来了，谁是我在无遮拦天空下的荫蔽？”《往事·其一》以红莲自喻，是冰心对自我的认识和发现。她身上既有荷花的纯洁品性，又拥有红莲的柔弱身姿。这种“红莲”性格是缺乏叛逆精神的弱小者的性格，它促使冰心长期地生活在母亲的羽翼下，抑制了她到更广阔的天空自由飞翔的愿望和能力。迈克斯·勒纳认为：“每一个青少年都

① 黄人影编：《当代中国女作家论》，上海光华书局1933年原版，上海影印厂1985年影印本，第4页。

② 罗洛梅：《爱与意志》，甘肃人民出版社，1987年，第420页。

必须经历两个关键时期：一个时期是他认为有一种模式（父亲的、兄长的、老师的）作为自己的榜样，第二个时期就是他摆脱了自己的榜样，与榜样作对，再次坚持自己的人格。”<sup>①</sup>而冰心在接受母爱时已经进入了母亲的人生模式，冰心的天性、气质、性格是按照母亲的人生模式复制而形成的，她并没有感到不适，或者说由于感情太深，她不愿感到自己与母亲的任何形式的背离，最终在不知不觉中掩盖并契合了这种可能存在的背离。在《南归》的结尾，她虔诚而伤感地喃喃：“温静沉着者，求你在我们悠悠的生命道上，扶助我，提醒我，使我能成为象（像）母亲那样的人！”

五四运动的洪流将冰心冲上了文坛，但却没有冲去冰心对传统中“温柔敦厚”那部分的依恋。由女儿向母亲、由女儿性向母性，由“莲花”向“荷叶”，如此这般合乎传统规范的线性发展，正是冰心平和、顺利的人生发展过程。女儿向母亲的靠拢并趋同，既暗示了母亲所代表的传统力量强大的同化力，又意味着冰心个体精神的弱化——她一直停留在对童年经验的咀嚼和回味里，并通过文学的手段来复制和放大童年经验。“以上帝自居”，救世主的气派是作者急切的参与心理导致的时代现象；以红莲自喻，才是“上帝”背面那个纯真的弱小者形象的真实想法。一个柔弱的理想主义者制造出来的上帝总归是底气不足的。在此，我们看到了冰心式母爱的某种虚幻色彩。

### 宗教情绪—世俗情绪：纯粹中的杂色

丹麦哲学家克尔凯郭尔将生命划分为三个阶段：第一个阶段是感性的审美阶段，生命的最初特征表现为青春、激情、理想的审美式，人以美与享受为生命的第一需求，追寻美的踪迹，对于现实社会与世俗约束几乎无所顾忌。生命的第二个阶段则进入了伦理阶段，此阶段的特点是人的生活被理性支配，人意识到并遵从伦理规范和道德制约，将个人欲望与社会义务相结合，趋善避恶。但道德意识既不能从感性中找到坚强支柱，又无法战胜感性缺陷，因而使人陷入巨大的痛苦中。生命的第三阶段也即最高阶段是宗教阶段。“只有当人认识到任何时候人在精神上都绝不是自我满足和完美的，因为他是罪孽的和生来有罪的，这时具有伦理思想的个体才能找到从自己的矛盾状况中摆脱出来的出路，从而转入第三个阶段，‘存在’的最高和最后阶段。”<sup>②</sup>

如果我们认可这样一种生命观，可以说，“五四”时期的冰心应处于生命的审美阶段，但年轻的她在创作中似乎在努力超越感性审美和伦理阶段，排除世俗尘埃，追求一种纯粹的宗教之境。

① [美]玛格丽特·米德：《代沟》，曾胡译，光明日报出版社，1988年，第67页。

② [苏]H. C. 纳尔斯基：《存在主义的先驱者克尔凯郭尔》，初少华译，《世界哲学》，1983年第3期。



冰心与母亲的感情是极为深挚的，“三年之别，我并不曾改，我仍是三年前母亲的娇儿，仍是念余年前母亲怀抱中的娇儿！”（《寄小读者·通讯二十八》）冰心的母亲是一个性情恬适、修养颇深，有着极深爱心的女性，她给予冰心的那“不附带任何条件的爱”深深地打动了同样富有极深爱心的冰心。我相信母亲回答冰心的“你到底为何爱我”时，“温柔”又“不迟疑”地说出的“不为什么，——只因你是我的女儿”这句话在冰心心灵琴弦上引起的震颤有其深远的意义：母爱的纯粹和无私正好与冰心内心深处类似于天性的强烈的爱心形成完美的契合；当冰心的自我意识萌动并渐渐觉醒之时，母爱与自己生命的紧密融合使得她不由自主地感服于“它”：“小朋友！当你寻见世界上有一个人，认识你，知道你，爱你，都千百倍的胜过你自己的时候，你怎能不感激，不流泪，不死心塌地的爱她，而且死心塌地的容她爱你？”（《寄小读者·通讯十》）“死心塌地”这样极端性的词汇出自于冰心之口并不多见，唯有面对母亲她才可能任凭感情奔流。这真挚的恋母之情包含有浓重的“感激”之情，因为我们不能完全全地报答母亲给予我们的那份爱，所以感恩之情越发深挚、越发刻骨铭心，发展至极致时便酿成了近乎宗教性的心理，它不是哲学家所说的经过审美与伦理两阶段之后才达到的深沉静穆的宗教体验，但却因情感的至真至纯至美而在内心形成宗教般的经验，体现为宗教情绪。当冰心感受到社会的黑暗与大众的苦难和现实带来的烦闷、寂寞时，她以清纯的眼睛迷惘地搜寻着，希望发现一剂救世良方。她是幸运的，在不少人茫然无措时，她却找到了一个“神圣的秘密”，即：“……只有普天下的母亲的爱，或隐或显，或出或没；不论你用斗量，用尺量，或是用心灵的度量衡来推测，我的母亲对于我，你的母亲对于你，她的母亲他的母亲对于她和他，她们的爱是一般的长阔高深，分毫都不差减。”而且冰心惊喜地发现母亲不仅爱着自己，“她也爱了天下的儿女，她更爱了天下的母亲”，并且说出“世界便是这样建造起来的！”这句“大人们以为是极高兴的话”。冰心的发现对于她个人来说是极为重要的，因为她感到如果自己体验中美好的母爱可以推及整个世界，那么世界无疑是一片爱的海洋了，她认为她寻着了这世界的根本，同时对人类的博爱亦使她小小的心顿时变得开阔。因此当她发觉这“秘密”时，“竟欢喜感动得伏案痛哭”。（以上均出自《寄小读者·通讯十》）在这个过程中，冰心是认真而严肃的，她不厌其烦地向人们、特别是孩子们灌输着母爱的颂歌，渐渐以此推广开去的“爱的哲学”成了她生命中最重要的部分。“母亲！……除了你，谁是我永久灵魂之归宿？”（《寄小读者·通讯二十八》）归宿感的渗透说明她的心愈来愈虔诚，已将单纯的对母爱的感受演变成新时代的母性崇拜了。“她的爱是神秘而伟大的，我对她的爱是归心低首的。”（《寄小读者·通讯七》）冰心不仅仅对于母爱存着一种宗教情绪，而且在她的潜意识中一定还蕴含着对于自己不同寻常的发现的欣赏和崇拜，否则，理智早该向她发问了。其实，随着人生经验的生长，冰

心不可能不在世俗的生活中感到母爱作为理想存在的虚弱性,因此她在“归心低首”地颂扬母爱,并宣称“天下的母亲爱着天下的孩子……”之时,也在小说《最后的安息》里塑造了一个遭后母虐待的可怜农村女孩“蕙姑”的形象,享受着母爱的“我”与失去了母爱的“蕙姑”构成鲜明的对比:作者的初衷在于强调母爱之于子女的重要,但若依从冰心的推论,“母亲不是我一个人的,往玄里说,也不是我们两个人的,是天下人的”(《悟》),两者岂不陷入了矛盾?原来母亲并不是爱“天下人”的,否则不存在遭后母虐待的孩子。冰心在强调母爱无私的同时却又无意识地暴露了母爱的自私性,这一点是她不愿承认的,或者说是她的“爱的哲学”不愿接受的。她感觉到现实的母爱与她理想中的母爱之间的某种不和谐,但一颗执着于理想的心却阻止她放弃自己的“爱的哲学”。人们普遍认为《分》这篇小说之于冰心具有转折点的意义,当她从优雅的圈子努力探出头来环视周围的杂色世界时,她又一次感受到自己的虚弱。原来世界上的人是先天就被划分开来的,穷人和富人的孩子一生下来便注定了他们将来的人生道路,圣洁的母爱在这里显得苍白和无力。冰心的人生境界此时已不可避免地受到伦理与世俗的影响而失去了从前的纯净。冰心毕竟是冰心,虽然理想光环的褪色为她带来了真切的痛苦并伴随她的一生,但她是决不会让她所执着的理想毁灭干净的,就像她所体现的母性意识由于缺乏叛逆意识而归于传统,她本人也因缺乏郭沫若所高唱的“涅槃”和“更生”的精神而无法真正告别她幻想的理想国。

然而,冰心那种执着于理想的宗教情绪能够战胜纷繁嘈杂的世俗情绪。这种境界也已成为一般的人所难以企及的人生境界了。

## 二、同情性恋母意向考察

与冰心等人崇拜式的恋母态度相比,更多的人没有将母亲看成乌托邦中的女神,而是把她置放在受难的历史处境和真实的现实环境中,对她寄予了深刻的同情。同情是人类最珍贵的情感之一。“五四”时代充满了以人为本的人道主义的气息,人道主义思潮“在资产阶级反对封建制度的历史时期,勇敢地向封建的等级特权制挑战,向作为封建的精神支柱的教义和神学开火,充分显示了新兴资产阶级反封建的强烈革命精神和人道主义思想的巨大威力,因此它是资产阶级文艺复兴、思想启蒙的重要理论武器”<sup>①</sup>。而它在“五四”这样一个多种思潮共存的时代必然染上复杂的色彩,渗透“五四”时代的内容。它实际上是指“当时文学流行于知识

<sup>①</sup> 邢贲思:《关于人道主义的若干问题》,《世界历史》,1987年第5期。



界的否定以君权、儒教为本位,肯定以人与人间生活为本位的文化思潮”<sup>①</sup>。这种思潮势必影响了文学。从外国文学的译介方面看,人们对托尔斯泰、雨果等作家作品中深刻的人道主义思想抱有浓厚兴趣;泰戈尔以爱的使者的姿态所吟唱的人类之爱的和平之歌感染了一大批“五四”作家;此外,一些弱小民族国家的争取自由解放的作品、陀思妥耶夫斯基式的对“被侮辱和被迫害”的人民的真挚同情也在“五四”时期引起了强烈的反响,这个时代的文学对于人的问题表现出了前所未有的敏感和热衷。

五四文学对于母亲强烈的同情就是建立于对母亲的非人的历史处境的反拨和对母亲人格价值的尊重之基础上的,这是一种对于人的命运的同情。同时,妇女解放运动更加深了这种同情的深度。人们意识到“二十世纪是被压迫阶级底解放时代亦是妇女解放时代;是妇女寻觅伊们自己的时代,亦是男子发现妇女底意义的时代”<sup>②</sup>。虽然年轻女性可以主动参加这场女性解放运动并改变自己的命运,但那些已经为人之母的女性却并不能那么轻松地投入进去,她们大多仍陷入了传统模式规定的可悲历史处境中无法自拔。她们是母亲,长期以来,母亲作为一种家庭角色所形成的母性意识已经覆盖和淹没了她们作为人的全面发展。正如叶圣陶所总结的那样:“女人被人把‘母’‘妻’两字笼罩住,就轻轻地把人格取消了。”<sup>③</sup>相比之下,妻性可以随着人们对于两性结构的重新审视而得到正确的矫正,母性则因为本能的光圈而显得永远合理。而且很多女人也认为,“通过母性,女人得到了完全的自我实现(Selfrealization)”<sup>④</sup>。因此,对于母性的反思很难提到人们的思考日程上来,母亲们也认为一代代积淀而成的母性意识充满了天经地义的合理性。可以说,原始意义上的母性的本能在后天长期的以历史遗传而成的“伪本能”的污染下已显得浑浊不堪了。但是我们却看到,在大肆标榜反传统的“五四”时代,母性中的“伪本能”并没有得到理智清醒的重新审视。

人们在提及母亲时总是那么虔诚,近似于教徒对受难圣者的敬重,即便亲身感受到了母性中沉重的旧势力因素成为人们追求个性解放路途中的障碍时,也决不愿效法古典文学作品中的嘲弄戏谑(由于时代的不同,“五四”时代的先驱者更多地看到了母亲作为一个人的可悲处境,因而无法轻松地向她们投以鄙视、不屑的目光),更不会像后代的文人那样潇洒自如地剖析母性的负面而不带一点心理压力(如当代女作家残雪在小说《山上的小屋》中将母亲写成了个猥琐、阴暗的窥探者的形象),五四文学中几乎没有任何对母亲不恭的描写迹象,“孝”的传统不仅没有

① 叶子铭:《人本主义思潮与“五四”新文学》,《文学报》,1989年5月4日。

② 李大钊:《现代的女权运动》,《五四时期妇女问题文选》,生活·读书·新知三联书店,1981年,第95页。

③ 叶圣陶:《女子人格问题》,《五四时期妇女问题文选》,生活·读书·新知三联书店,1981年,第127页。

④ [法]西蒙娜·波伏娃:《第二性:女人》,巢竹影,等译,湖南文艺出版社,1986年,第303页。

被推翻,反而更为深刻地保留在人们的血液里,只是母亲已不是作为父亲的附带物而受孝,而是整个地颠倒了过来,父亲反而成了陪衬者,或是受到冷漠甚至敌视。这种现象反映了整体社会结构中君权的没落趋势在家庭结构中的同构投影,即父权的没落。人们的价值取向偏离和叛逆了父权伦理规范,而倾向于个体的情感选择。

由于历史的原因和个人心理因素,五四文学(包括作家本人)所呈现的对母亲的同情给我们的感受是沉重的。

### 黑暗中母亲之浮雕——顺命与抗争

“五四”时期,人们虽然痛苦、迷惘,但是有一点却是坚定不移的,即对窒息生命的封建礼教、封建宗法制度进行不遗余力的抨击和批判。时代的偏激注定了他们内心的愤怒不平,他们所塑造的母亲的浮雕——顺命的神情,赋予了母亲消极的抗争。因为她们的抗争实际上是超出人的忍受极限的自我崩溃和自我毁灭,或者是由于自己生活在一个虚幻的“理想”境界里,从而暗示出对现实社会的绝望和背离。

她们是一群最不幸的受迫害、受侮辱的女人。作为母亲,她们承受了更大的心理压力,她们已深入了传统并化入了传统,但她们受到了来自她们自身的巨大伤害。首先,她们是生育机器。传宗接代才能使她们的价值得以体现。关注过女子人格问题的叶圣陶在其小说《遗腹子》中揭示了这种悲剧事实。女性生了儿子立即被捧为功臣,没生儿子则被视为罪人,希望寄托在一次次隆起的腹中,失望产生在一回回女婴的啼哭声中。最终那位疯了的母亲仍然想着有一个“遗腹子”。作品无疑又一次感叹:母亲已毫无人格可言,她只是机器。

其次,她们尽“母职”近乎于“本性”,她们没有任何怀疑力,更没有反抗力。王鲁彦有一篇描写冥婚恶俗的小说《菊英的出嫁》,在书中,母亲在给女儿办阴亲时,居然念念不忘尽其“母职”,认真叮咛女儿的亡魂要“依从他,不要使他不高兴。欢欢喜喜的明年就给他生个儿子……”作者似乎要对这位虔诚而愚昧的母亲发几句嘲笑,但是“她的心中是这样的悲苦,她从此连心肝儿的棺材也要永久看不见了”。于是,对不幸的母亲的同情淹没了一切,任何微词再也不忍说出口了。

如果说有嘲弄,有愤怒,那是朝向残害人们身心的封建制度及其封建迷信风俗而发的。

再次,即便在这样黑暗的社会现实中,母爱仍然顽强执着地闪烁着一星微红的亮光,纯粹、圣洁,又弥漫着说不出的悲凉和孤寂。台静农在小说《红灯》中,以几近于诗歌的优美笔法净化了这种母爱。一位不幸失子的母亲在梦中见到了儿子,为了满足梦里儿子的要求,老人含辛茹苦,糊了一个美丽精致的小红灯。鬼节



的夜晚,当小红灯载着母亲的心愿在河面上越漂越远时,这小小的精灵“好象(像)负了崇高的神秘的力量笼罩了大众”,而母亲所流的血、所受的屈辱、所付出的一切努力也由之得到了最好的补偿,母亲已游离于今世,沉浸在与儿子相逢的幻想里。在此,母爱反过来净化了作者。

最后,母亲唯一的“反抗”形式是自我崩溃和自我毁灭。同样是台静农,在另一篇小说《新坟》里再也不能平静地保持一种诗人的审美心态,他痛心愤怒得几乎要失去理智了。他叙说了一位连遭兵灾失子之祸的母亲的人生惨剧。这位四太太“哭天天不灵,叫地地无应”,过于惨痛的悲剧事件压垮了她,她疯狂了,在那无悲无痛的疯言狂举中是否蕴藏着一份弱者的抗议?然而就像祥林嫂承受不了失子之痛而一遍遍诉说“我真傻,我单知道……”时一样,所赢得的不是真挚的同情,而是看客听众的冷漠和麻木。母亲的人格尊严早已丧失殆尽。最终她自焚于儿子的坟旁,寻到了最好的归宿。“一大堆浮屠的灰烬里藏有一个小小的黑团,这便是她的尸体。”这触目惊心的惨状不能不唤起读者的激愤之情。

在塑造这群“黑暗中母亲的浮雕”时,我们感受到一股冰凉阴森的鬼气。她们或者被异化为机器,或者躲避到一种虚幻神秘的宗教氛围中成为空心人,或者走向疯狂和死亡得以彻底解脱。总之,她们是作为封建制度下“非人”的代表而存在的,她们无辜、善良,但却必然承受“殉葬品”的命运。她们引领着我们参加了一次悲哀沉重的葬礼。

### 温柔的锁链

对于母亲的尊敬是源远流长的一道烙印,而母亲受难的历史更加深了人们对她们的同情。母亲拥有的权威是隐蔽的,但也可能是严厉的。我国古典文学作品里,曾经出现过一些享有权威的母亲形象,自然,这是父权的剩余或转让代理。因此崔夫人、裴夫人一类的形象大多是封建卫道士的可憎面孔,她们身上充满了自觉的奴性和封建礼教赋予的母职本能。在某些有叛逆精神的作家笔下,她们成了被讽刺、挖苦的反面形象。可以说,她们身上的血液一直流淌在一代又一代母亲的血管中,远远没有枯竭。到了“五四”这样大力张扬个性和自由意志的时代,母爱有时会成为时代青年追求个性解放道路上的某种屏障,这是必然现象。然而,五四文学中却很少出现对母亲的嘲弄和批判,甚至连反感、厌恶等情绪也很少流露。人们对母亲的感激和同情已从情感上规定了人们在提及母亲的负面影响时的小心翼翼、遮遮掩掩,他们更乐意摆出一副自我牺牲的姿态,甘心情愿地承受牺牲者的痛苦。但因为同时兼具觉醒者的身份,所以那种“觉醒了无路可走”的痛苦也就愈加深重。母爱和爱情之间的冲突所引起的两难心理较有代表性地反映了这种痛苦。

罗加伦的小说《是爱情还是痛苦》较早提出了母爱与爱情的相互排斥、难以顾全的问题。年轻人希望得到自由的爱情,但母亲往往充当了封建传统观念的代表,她们重视门第,为儿女做主,因此在年轻一代的成长过程中起了一定的消极作用。母爱与自身爱情间的矛盾冲突在所难免。而年轻一代却以高度的宽容对待母亲,苦果由他们痛苦无奈地吞下。淦女士的自传体小说《卷簾》《隔绝》《慈母》真切地述说了由此而生的切身痛苦:既热烈地渴望和追求现代性质的爱情,又不忍伤害深爱自己的母亲,恋母之情与现代性爱从两个方面撕裂了“我”的心。女主人公在当时的环境里显得大胆、偏激,但是她毕竟难以摆脱传统势力的束缚,尤其当这种势力依附于母爱时,她就更难以做出选择,她只能随着心灵的分裂而企求着一条和平之路。母爱不仅从情感上具有某种权威感,而且也从黑洞般的传统里吸取了足够的威力与现代意义上的“爱情”抗衡。由此我们看到,母爱俨然是一条温柔的锁链。

现代文学史上一些拥有很高文学地位的作家自身的不幸命运更深刻地印证了这一点。鲁迅、茅盾、郭沫若、郁达夫等人无一例外,都是父母包办婚姻的直接“受惠者”。尽管他们接受过欧风美雨的洗礼,内心不愿接受无爱的婚姻,但是却无人做出彻底抗争,而是无奈地接受了,按鲁迅的说法,是接受了一件“母亲赠送的礼物”。对母亲的感恩和同情使得他们缺乏抗拒的情感理由。鲁迅对母亲的爱“并非是一个儿子对母亲因血缘关系而生的孝心之爱,其中还夹杂着某种感激、愧疚、自责甚至是重负般的感情”,而“封建婚姻的枷锁正是这样一位母亲亲自戴在鲁迅的身上,才使他终于丧失了反抗的勇气”<sup>①</sup>。鲁迅曾在《随感录四十》(1919.1.15)中自问自答曰:“爱情是什么东西?我也不知道。”坦率稚诚的郁达夫在致王映霞的求爱信中吐露:“我和我女人的订婚,是完全由父母作主,在我三岁的时候定下的。”在这场捉小鸡的战斗中,“母亲、祖母及女家的长者,硬硬把我捉住要我结婚,我逃得无可再逃……”以至于“糊里糊涂的结了婚”。从这近乎幼稚的解释里,我们能感觉到他对母亲等人那种“包办”行为的隐隐怨气。相对而言,人们对父亲的态度要鲜明和严厉得多。在田汉的剧本《获虎之夜》中,女儿的自由恋爱遭到家长的一致反对。父亲残酷无情,完全是个家庭暴君形象,被当作“反面角色”处理。而母亲顶多只算是父亲的配角,她的“温柔敦厚”使得人们忽略了她所应负的责任。当父权成为年轻一代追求自由和爱情的障碍时,人们立即感受到它的压迫性,因而把它置于对立面。正如哲学家让·拉克鲁瓦之杰出论证所说:“民主与过去的父权水火不容。任何形式的解放道德是摆脱父亲的解放。”<sup>②</sup>“五四”时代人的解放也必然包含“摆脱父亲”的内容,文学中对于“父与子”主题的大量表现、对于代沟

① 吴俊:《一个“挟心自食”的人》,《华东师范大学学报》,1987年第5期。

② [法]伊·巴丹特尔:《男女论》,陈伏保,等译,湖南文艺出版社,1988年,第15页。



问题的关注,都表明了新旧交替的时代特征。然而,这种革新时代同时又带来另一种集体逆反心理:对母亲的亲近和同情,大战后西方出现了“年轻人全盘摒弃了传统的价位观”的逆反式价值选择,也具有类似的特征,但那是建立在对母性、母爱重新审视的基础上的,母亲们拥有属于自己的独立的价值观。“五四”时期的恋母则更多地源于情感选择,“金银盾”的一面闪烁着感人的光彩,另一面却写着内心分裂的痛苦。

“母爱”,从某种程度上说,正是一条温柔的锁链。

### 三、结论

母爱自人类诞生之日即已存在,但对母爱进行如此细密的感受、虔诚的赞美、教徒般的崇拜服膺,甚至由此推论出“爱的哲学”,这种文学现象在“五四”之前的中国文学史里还不曾有过;同时,不约而同地表达对母亲的强烈关注、爱恋和同情却意味深长地忘却和漠视父亲,这一文学现象更反映了“五四”时代独特的价值选择。我们可通过以下三个方面的扼要叙述证实如下的结论:五四文学中的母性崇拜及恋母指向是时代的必然产物。

第一,母爱的恒定性,使它成为最能给予人安全感和依赖感的温柔之乡。处于新旧时代交替的转型期的人们,需要母爱的抚慰以摆脱沉重的孤独感和迷茫感。例如当时处在苦闷中的青年读过赞扬母爱的名作《超人》后,发出这样的感慨:“你听到‘世界上的儿子和儿子都是好朋友,我们永远牵连着啊!’的呼声么?《超人》是救我们的上帝啊!”<sup>①</sup>

第二,由于母爱中蕴含着博爱的内容,它宽厚无私而饱含善的意志。“五四”时期,人们全力否定几千年吃人历史所构成的“无爱的时代”,人道主义思潮更激发了人们对“爱”的深切呼唤。因此,母爱被重新发现,在形式上契合了遥远的古代对母性的顶礼崇拜,实质上却传达了现代人的情感需要和理性选择。

第三,五四运动中的一个重要环节即妇女解放运动,新文化的诸多传播者都曾为此而奔走呼号,如鲁迅、胡适、周作人、李大钊、茅盾等文坛名将都撰写过大量的相关文章;胡适的《贞操问题》、鲁迅的《我之节烈观》、叶绍钧的《女子人格问题》、李达的《女子解放论》等文曾引起极大反响,妇女问题成为全社会关注的焦点之一。马克思主义的传播也加深了人们对女性最广泛深挚的同情,人们在认识到女性奴化的不幸历史时,必然会更深刻地体察到母亲所付出的沉重代价。

以上三个方面从不同侧面反映了与封建传统相背离的情绪。五四文学以其

<sup>①</sup> 潘垂统:《对于〈超人〉的批评》,范伯群《冰心研究资料》,北京出版社,1984年,第309页。

“人的文学”“平民的文学”“个性的文学”宣告了“人的觉醒”时代的到来,对封建礼教将人异化为非人的反动实质进行了尖锐揭露,从全面意义上呼唤真正的人、真正的爱,印证了这一论断:“人类的每一改革,都是重申人的基本权益,以反抗那些业已不能公平地代表人权但是仍然博得人类盲目崇敬的普遍原则。”<sup>①</sup>由此,我们才能理解五四文学中母性意识的现代性特征。而在“五四”这个新旧交织的时代,人们很难真正割断自己与传统间的脐带,在激烈的反传统的高昂呼声中,人们内在的情感又可能会悄悄流回传统。因此,我们在探讨五四文学中的“母性意识”这一论题时,必然发现它也呈现出传统观念与现代意识相互交织渗透所导致的复杂内涵,而这种复杂性也正微妙地折射出“五四”时期人们的思想和情感的矛盾特征。

(作者单位:福建师范大学)

---

<sup>①</sup> [美]桑塔耶纳:《美感》,缪灵珠译,中国社会科学出版社,1982年,第21-22页。

## 生态美学视野下的冰心写作

戴冠青

“生态美学”是在当代生态意识觉醒的启迪下产生的新兴学科,它以生态美范畴的确立为核心,追求人与自然相和谐的自由人生境界。“所谓生态美学首先是指人与自然的生态审美关系”<sup>①</sup>,人与自然关系的矛盾问题始终是生态美学关注的重要问题,人与自然只有达到了和谐平衡的状态,才能称之为生态美。冰心一生笔耕不辍,她的诗文作品中有关宇宙自然的描写占用了大量笔墨,即使是对“爱”的书写,有很大一部分也饱含着热爱自然的深厚情怀。在她清新动人的笔触下,一幅幅生机盎然的自然图景跃然纸上,把人与自然和谐相处的审美境界表现得宁静秀雅、恬美动人,净化了无数人的心灵。

---

冰心认为,“我们都是自然的婴儿/卧在宇宙的摇篮里”(《繁星》),人类和自然是不可分割的一个整体,宇宙、自然就像是一个生命的摇篮,它以富饶的物质养育人的体魄,以清丽的气息滋润人的心灵,以和谐静穆的美感给人以精神的安详与依靠。人类就是在这个摇篮里接受阳光雨露滋润的婴儿,只有在自然的爱抚和滋养下,才能不断生长和发展。她笔下的自然是伟大、宁静、恬淡、祥和、充满活力的,即使再微小的事物也都蕴藏着无限的生命。作为自然生命之一的个体,冰心还认为对自然的感情不仅仅是对外在自然美的发现,也不仅仅是对人自身生命价值的肯定,而更应关注人与自然的相互依存,关注人与自然的和谐统一,由此去感悟和体认生命存在的本质和规律。在冰心的作品中,我们看到的并不是传统美学中主体与客体相对立的审美立场,而是主客同一、物我交融的审美境界,体现出一种独具

---

<sup>①</sup> 曾繁仁:《试论生态美学》,《文艺研究》,2002年第5期。

魅力的生态美学思想。经过深入考察,笔者认为冰心诗文中的生态美学思想主要表现为以下几个方面。

### (一) 对自然生命的关注和怜爱

“生命关联和生命共感便是生态美的本体特征”<sup>①</sup>,生态美的关键在于和谐,它的宗旨远远不只是对人类自身生命的观照和体悟,它所追求的是人与自然生命关联和生命共感的和谐。生命关联是以人与自然的相互依存关系为基础的,人类的生命不是独立存在的,它是在自然生命的广大网络中展开的。生态美是由人类充盈的生命力与负载生命活动的生存环境之间的协调而产生的,其中不存在高低贵贱之分,生命一律平等,平等的生命在情感上是交融合一、和谐共鸣的。冰心的作品动人地表现了生态美学的这一理念。她以细腻的笔触书写了大自然中的美好事物,深深的雪、如水的月、细软的沙、浓绿的树荫、辽阔的大海、繁密的星辰,海水、鸟儿、玫瑰、梅花、牡丹、水仙、君子兰,都能引起她的关注和怜爱,她不“偏爱”也不“偏憎”。床头的牡丹、水仙、梅花,这些散发着幽幽香气的花儿是浓睡中“看守我的安琪儿”,天使的隐喻和象征,折射出冰心对花儿的独特怜惜。甚至最不起眼的蒲公英和草芥在她充满爱的眼中都是美好的,“弱小的草啊! / 骄傲些罢 / 只有你普遍的装点了世界”(《繁星》),在冰心笔下,这些随处可见的微弱小草也是值得骄傲的,因为它们装点了这个世界。自然生命在她心里是崇高的、圣洁的,仿佛神一样让人崇拜。“抬头望,前面矗立着一座玲珑照耀的冰山,峰尖上庄严地站着一位女神”(《冰神》),在这样圣洁的自然生命面前,人的内心不知不觉受到净化,获得一片宁静与平和。

“主体的参与性是一种对生态系统的融入感,也是生命关联和生命共感的具体表现。”<sup>②</sup>冰心在发现自然的外在美的同时,也将自己的心灵与自然对象的生命价值紧紧地融合在一起,表现出积极的主体参与性:

造物者——/倘若在永久的生命中/只容有一极乐的应许。/我要至诚地求着:/“我在母亲的怀里,母亲在小舟里/小舟在月明的大海里。”(《春水》)

温暖的阳光,穿过苇帘,照在淡黄色的壁上。浓密的树影,在微风中徐徐动摇。窗外不时的有好鸟飞鸣。这时世上一切,都已抛弃隔绝,一室便是宇宙,花影树声,都含妙理。(《闲情》)

在仅有一次的生命应许中,她宁愿将自己和母亲的生命置于自然小舟,然后游于宇宙空间之中。即使是病中的冰心,也不是感叹生命的脆弱,而是感动于如阳

<sup>①</sup> 徐恒醇:《生态美学》,陕西人民教育出版社,2000年,第120-137页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>。



光、绿树、微风、鸟鸣、花影、树声这样生机勃勃的自然景物让人愈发地热爱生命。这种与自然生命的亲密关联,使得她的内心与外在景物融为一体,产生了独特的生命体验。

母亲呵!你是荷叶,我是红莲。心中的雨点来了,除了你,谁是我在无遮拦天空下的荫蔽?(《往事(一)》)

母亲呵!/天上的风雨来了/鸟儿躲到它的巢里;/心中的风雨来了,/我只躲到你的怀里。(《繁星》)

风雨中,母亲给予“我”的庇护,正像荷叶给予红莲的荫蔽;母亲给予“我”的怀抱,正像大树给予鸟儿温暖的巢。在这里,人的生命与自然的生命是相通的、共鸣的,人也是自然界的一部分,无论自身的生命体验多么独特,人类的伟大、渺小、强壮、脆弱、纤柔、粗豪等都能在自然的偌大生命中找到生命共感。

由此可见,对自然生命的关注和怜爱,对人与自然的生命共感的传达,可以说是冰心生态美学思想最突出的表现。

## (二) 以纯洁的童心感悟自然

在冰心的文学作品中,有很大一部分是儿童文学作品,对童真的向往是她创作的一大特点。她的《寄小读者》《再寄小读者》等作品都是以小孩子“最热情最忠实”的朋友的身份来写的。即使到了晚年,她仍保持着一颗纯洁的童心。在冰心眼里,孩子是善良、可爱、天真的,“除了宇宙,最可爱的只有孩子”(《可爱的》)。因为孩子的心是真实纯净的,在孩子的世界里,一切都是新鲜的、美好的,所以他们是最原始的眼光来看待自然的,“年龄越小,就越如原始初民般对大自然保持着一种纯净的透明的亲近”<sup>①</sup>。他们对青青小草、五彩花朵、清澈小溪及像眼睛般的星辰的热爱和欣赏是不带任何功利目的的。他们毫无顾忌地游戏于自然之中,亲密无间地与自然融为一体。因此,冰心认为,只有带着一颗童心,才能用原始初民的眼光看自然,才能真正发现自然的神圣和美丽,发现这生命之源的伟大力量。也正因如此,冰心在对自然的描绘中,总是不自觉地流露出一种纯洁明朗、质朴真诚、天真烂漫的心态。例如她写大海,海上有位女神,“她住在灯塔的岛上,海霞是她的扇旗;海鸟是她的侍从;夜里她曳着白衣蓝裳,头上插着新月的梳子,胸前挂着明星的璎珞;翩翩地飞行于海波之上……”(《往事(一)》)在刮大风的时候,海的女神“驾着风车,狂飙疾转的在怒涛上驱走;她的长袖拂没了许多帆舟。下雨的时候,便是她忧愁了,落泪了。大海上一切都沉默着。黄昏的时候,霞光灿然,便是她回电

<sup>①</sup> 王黎君:《冰心:爱的哲学》,《宁波大学学报(人文科学版)》,2004年第3期。

笑,云发飘扬,丰神轻柔而潇洒……”(《往事(一)》)在冰心的笔下,这位女神仿佛是大海的主宰,她是如此的妖娆多姿、风情万种,海霞、海鸟、夜幕、新月、明星等大自然的物象均成了女神的美丽装饰,神秘、惊艳、令人神往,这完全是童话世界中的景象。生态美学旨在探寻人类与自然的融合统一之路,而“人与自然融为一体的纽带是儿童”<sup>①</sup>。冰心所持有的童心赋予她一双善于发现生态美的眼睛,所以她看到了往往只有儿童才会发现的自然美,这也让她诗文中所体现出来的生态美学思想具有一种纯洁的、无功利的独特内蕴。众所周知,一个人的心态往往影响着一个人的价值取向和生命把握,因为“人的心境也是审美动机和活动形式的主观契机,是产生生态美的主体要素之一”<sup>②</sup>,冰心正是以真诚纯洁的童心去感悟自然,所以,她笔下的自然生态才那么美轮美奂、绮丽动人,充满了童话般的梦幻色彩。在她充满童真的想象中,我们不难把握到她倾情热爱、渴望融入自然的独特感情,以及她独具魅力的生态美学思想。

### (三) 对人与自然平等相处的追求

在冰心的诗文中,我们最容易感受到的便是冰心与自然和谐相处的独特追求。而这一点正是生态美学的终极目标,生态美学的根本目标就是期望人与自然在宇宙的大环境下能够和谐依存,成为一个整体。宇宙自然是万物生灵的居所,在这个广阔的空间里,一切生命均遵循各自的规律生长、衰亡。人也是自然的一种生命形式,也需依附自然环境而存在,人不能随意支配自然,人与自然本质上是一体的。“生态美学在肯定人与自然万物具有本质差别的基础上,坚持人与自然万物的关系不是以主客二分为主要特征,而是以主体间性和主客一体、天人合一为特征。”<sup>③</sup>冰心正是因为坚信人与自然的相依相偕、互为一体,所以在她的书写中,她把自然放在与人类同等的高度来观照,自然是具有生命的活生生的存在,自然万物的生命都值得重视,人在自然面前应该是温柔的、谦逊的,应以细腻的情感给予自然万物平等的、尊重的爱。在她的笔下,人与自然不再是主体与客体的关系,而是两个平等的主体之间的交往和对话,晨光中带露的花儿、风雨中无言的树、夜幕下闪光的星辰等,都是她一生中不可缺少的亲人和朋友,她和岩石、草花对话:“只有早晨的深谷中,可以和自然对话。计划定了,岩石点头,草花欢笑。”(《山中杂感》)她和海水约会:“倾斜的土道,缓缓的走了下去——下了几天的大雨,溪水已涨抵桥板下了。再下去,沙上软得很,拣块石头坐下,伸手轻轻的拍着海水……儿时的朋友呵,又和你相见了!”(《往事(一)》)她关爱和呵护像小弟弟一样的星星:“小弟弟呵! /我

① 王黎君:《冰心:爱的哲学》,《宁波大学学报(人文科学版)》,2004年第3期。

② 徐恒醇:《生态美学》,陕西人民教育出版社,2000年,第120-137页。

③ 王俊,余虹:《论生态美学思想及当代诠释》,《长沙铁道学院学报(社会科学版)》,2008年第3期。



灵魂中三颗光明喜乐的星。/温柔的,/无可言说的,/灵魂深处的孩子呵!”(《繁星》)她还把蒲公英放在尊贵的地位上加以敬仰:“大家欢笑声中,我只无言的卧在床上——我不是为女王加冕,竟是为蒲公英加冕。”(《寄小读者》)我们似乎可以触摸到,在冰心柔软的心灵中,满满的都是她对自然万物的钟爱,她多么希望和它们和谐相处,互相倾诉和交流啊!

由此我们可以看到,在冰心眼中,大自然是美丽的,也是充满生命力的,日月星辰、山水花草与人一样,都是有情感、有灵魂、有生命的主体,让人尊重和敬畏,更让人亲近和呵护。她的作品,就这样以一种平等的情感态度,在充满爱心的对话和交往中,为我们展开了一幅幅生机盎然、清新秀丽,人与自然相互依存、和谐共生的甜美画面,让人感动和神往,从而陶冶、净化心灵。

## 二

冰心因在作品中倡导“爱的哲学”而享誉中国文坛,她的一生都在不断追求和完善“爱的哲学”。她生长在一个充满温暖、满溢书香的家庭里,幼年深受中国传统文化的影响,成年后她跨海越洋出国留学,又接触了国外的古典美学,这不仅形成了她敏感细腻、温和宽容、富有爱心的美好性格,也形成了她善于感受体悟自然、用心呵护自然生命的艺术追求,同时也促使她形成了生态美学思想。由此可见,冰心的生态美学思想实质上也是其“爱的哲学”的重要组成部分,因此才能在冰心的生命中扎根并通过她优美的诗文表现出来。具体来看,冰心生态美学思想的形成主要有以下几个原因。

### (一) 对自然生命的爱和敬畏感

冰心对自然生命所倾注的爱心首先源于她对自然生命的敬畏感。这种敬畏感一方面来源于宗教情感——“强烈的生命意识源于浓厚的宗教情感”<sup>①</sup>。冰心自幼在教会学校中学习,受到基督教善待生命和博爱思想的影响,因此她对自然万物充满了慈母般的怜爱;另一方面则源于她自身对生命的感悟。冰心一生有一段时间是和病痛联系在一起的,病中的冰心时常感觉到生命的无常和短暂,“残花缀在繁枝上/鸟儿飞去了/撒得落红满地——/生命也是这般的一瞥么?”(《繁星》)花开花落如此短暂,人的生命也是如此吧?生命这样脆弱,难道不值得我们愈加珍惜和怜爱?冰心时常发出这样的疑问。生命的无常让她倍感无奈,但是她又是如此热爱生命,这也愈发激起她对自然生命的敬畏和钟爱。由爱自己的生命推延至爱所有

<sup>①</sup> 李艳波:《基督教文化与冰心早期文学创作》,《外国文学研究》,2004年第2期。

的自然生命,这种不以血缘为条件的爱是对生命的一种惺惺相惜,是一种博大的悲悯情怀。因此,在她的作品中,到处是自然生命在蓬勃地生长,到处都是女作家对自然生命温柔至极的垂怜和呵护。她说:“爱在左,同情在右,走在生命路的两旁,随时撒种,随时开花,将这一径长途,点缀得香花弥漫,使穿枝拂叶的行人,踏着荆棘,不觉得痛苦,有泪可落,也不是悲凉。”(《寄小读者》)在生命的长途中,爱就像花的种子,应该随时播撒,那么自然生命的花园才会开满鲜艳的花朵,哪怕遭遇艰难困苦,也不会觉得痛苦悲伤。可以说,冰心对自然生命的敬畏感和爱正是她的生态美学思想的起点及其形成的重要原因。

## (二)“顺应自然”的中国传统自然观的影响

冰心出生在一个满溢书香之气的传统文化家庭,从小就深受传统文化的熏陶。冰心10岁时就跟着舅父学习《论语》等传统文化经典,11岁时就看完了《说部丛书》,“冰心自幼就酷爱读书,在她10岁之前,所读过的书就很多很广了,从《千字文》到《百家诗》,从‘四书五经’到古典文学名著《三国演义》《水浒传》等,她都认真读过”<sup>①</sup>,这也使她具有扎实的古文功底并从中吸收了丰富的传统文化养分,其中儒家和道家等思想文化中的“天人合一”和顺应自然的观念也因此成了冰心生态美学思想的源泉。受家庭背景与中国传统文化,尤其是儒学的“仁爱”思想和道家的“天人合一”的影响,冰心成为闻名中外的温柔典雅、贤良淑惠、乐善好施的传统女性典范。<sup>②</sup>在道家思想中,老子主张顺应自然,“故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉”(《老子》第二十五章)。道、天、地、人处在同一个水平线上,人只是自然的一部分,应该顺应自然,服从自然的规律。庄子追求“天人合一”,“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。他认为自然万物和人类是共生共存、不分彼此、相互融合的。作为儒家代表,孔孟主张“仁者爱人”,包括爱自然界中的生物;也认为顺应自然的发展规律,才可获得良好的结果,“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也”(《孟子·梁惠王上》)。道家 and 儒家所揭示的自然与人的共生互通、“天人合一”关系及其所倡导的尊重规律、顺应自然的传统自然观就潜移默化地植入了冰心的心里,“中国儒、道、释哲学在一定层次上的相通融合让人性中的冲突和痛苦总是消融于无边的和谐中,似乎事情都有一个完满的令人可以接受的结局,这种观念也影响着冰心的思想意识”<sup>③</sup>,并且在她的诗文中得到了充分表现:

① 周超飞:《传统与现代意识的融合——冰心与宗教文化》,《中国宗教》,2008年第1期。

② 同①。

③ 同①。



玫瑰花的浓红/在我眼前照耀/伸手摘将下来,/她却萎谢在我的襟上。/  
我的心低低的安慰我说:/"你隔绝了她和自然的连结,/这浓红便归尘土;/青  
年人!/留意你枯燥的灵魂。”(《春水》)

我的心开始颤动了——/当我默默的敞着楼窗,/对着大海,/自然无声的  
谢我说:“我承认我们是被爱的了。”(《春水》)

在诗中,冰心以人类的摘取导致玫瑰的萎谢来劝诫我们要尊重自然,顺应自然,爱惜自然万物,这样人与自然才能达到亲密无间的和谐状态,千万不能因为贪婪而破坏自然,否则就会遭到自然规律的惩罚。由此可见中国传统文化中“天人合一”、顺应自然的自然本位观给予冰心生态美学思想的独特影响。

### (三) 泰戈尔自然美学观的启发

冰心在 23 岁时获得了到美国留学的机会,接触了西方的各种美学思想,由此反观东方美学,她被印度诗人泰戈尔的美学思想深深吸引了。她曾经翻译过泰戈尔的诗集《吉檀迦利》《园丁集》等,在翻译过程中,她已深受感染,“印度诗人泰戈尔的《园丁集》和《吉檀迦利》,使她为其东方圣哲式的沉思深深打动,泰戈尔‘泛神论’、‘梵我合一’、‘和谐统一’的文化精神,给予她深刻的触动和莫大的影响,在冰心的心灵里,融会在一种以基督之神为名的博爱之中”<sup>①</sup>。她曾说《繁星》《春水》的创作是受了《吉檀迦利》《飞鸟集》的影响。泰戈尔热爱大自然,提倡“梵我合一”,认为“梵”即自然,树、花、草、人,都是和谐统一的整体。在诗中,泰戈尔用充满哲理的语言赞美自然,追求人与自然的和谐。这种和谐的自然观给年轻的冰心造成了极大的震撼,她在《遥寄印度哲人泰戈尔》中写道:“你的极端信仰——你的‘宇宙和个人的灵中间有一大调和’的信仰;你的存蓄‘天然的美感’,发挥‘天然的美感’的诗词;都渗入我的脑海中,和我原来的‘不可言说’的思想,一缕缕的合成琴弦,奏出缥缈神奇无调无声的音乐。”<sup>②</sup>正是泰戈尔的影响,使年轻的冰心感受到了人与自然之间那种微妙的生命交融:“早起朝日未出,已满山满谷的起了轻美的歌声。在朦胧的晓风之中,倚枕倾听,使人心魂俱静。”(《山中杂记》)只有在这种独特的感应中,人的心灵和灵魂才能在自然的宁静中得到安宁的休憩。冰心还在她的美文《笑》中,描绘了一幅恬淡、宁静、柔美的雨后画面,这片宇宙自然间的安详与她的内心产生了共鸣,让她不禁回忆起从前所看过的天使般的微笑。我们可以看到,这种对人与自然之间和谐感应的发现正是受到了泰戈尔美学思想的启发,“因为基督教的爱、泰戈尔的宗教感情,本身便是诗性的东西,这对深受宗教文化熏

① 周超飞:《传统与现代意识的融合——冰心与宗教文化》,《中国宗教》,2008年第1期。

② 冰心:《遥寄印度哲人泰戈尔》,《冰心散文(插图珍藏版)》,人民文学出版社,2005年。

陶的冰心来说自然是如获至宝,难怪她要那样情不自禁地崇拜并热诚地写下《遥寄印度哲人泰戈尔》<sup>①</sup>。由此可见,泰戈尔自然美学观给予冰心的生态美学思想的独特影响。

#### (四) 生命旅途中自然风景的熏陶

冰心出生于山清水秀的福建,但11岁之前她一直随父亲生活在烟台。烟台海滨这片辽阔的海域是孕育冰心生态美学思想的摇篮。冰心从小就钟情于大海,她诗文中最经常提到的是海,大海是她生命中最早给予她自然美感的所在。“海的西边,山的东边,我的生命之树在那里萌芽生长,吸收着山风海涛。”(《往事(一)》)海的波澜壮阔陶冶了她的性情,赋予了她广阔的心胸,在大海面前,她不仅感到了自我生命的渺小,而且感到了自然生命如母亲般的强大和包容,“海好像我的母亲,湖是我的朋友。我和海亲近在童年,和湖亲近是现在。海是深阔无际,不着一字,她的爱是神秘而伟大的。我对她的爱是归心低首的”(《寄小读者》)。这种充满生命力的童年记忆便永久地贮存在冰心的生命里,让她对“自然”“生命”“童真”有了独特的感悟和理解。除了大海,人生旅途中的各种风景,留学途中看到的太平洋,美国大学里的慰冰湖、青山、沙壤,日本的樱花……这些或粗犷或纤细,或雄壮或柔美,或豪放或幽婉,变化多端的自然风光给冰心带来了无限美感,也激发了她去书写、去表现的热情。“冰心一生非常喜爱自然风光,凡是她所到之处,那里的山山水水便在笔下生辉:明媚的慰冰湖,雄伟的白岭,俊秀的绮色佳,广州的花市,阿尔卑斯山顶的新月,威尼斯水城的景观,尼罗河岸边的农舍,古罗马的遗迹……她描绘景物,色彩淡雅,婀娜多姿,秀美靓丽,犹如空谷之兰,散发出沁人心脾的清香。”<sup>②</sup>由此我们也可以看到,从童年时期就被激发出来的对大自然的深深热爱也是冰心生态美学思想得以形成的重要原因。

### 三

当今是一个后工业经济急速发展的时代,现代文明在满足现代人日益膨胀的物欲需求的同时,也使自然生态惨遭摧残,生态破坏,空气浑浊,水源干涸……甚至许多人的心田也是一片干涸,除了物质欲望别无他物,一系列生态危机接踵而至,让人触目惊心、幡然警醒。这时,我们才发现冰心那些充满生态美的文字有着多么巨大的精神力量!

<sup>①</sup> 周超飞:《传统与现代意识的融合——冰心与宗教文化》,《中国宗教》,2008年第1期。

<sup>②</sup> 周玉红:《冰心散文中的“美”》,《南都学坛(人文社会科学学报)》,2002年第6期。



## （一）以独特的生态书写净化读者心灵

在冰心的诗文中常常可以见到一幅幅清新恬静的自然画面，寂静的森林、清幽的田园、浩渺的大海……每一个画面都营造了一种恬淡宁静的审美意境，令人神往。在当今生态危机日益加剧的形势下，冰心诗文中这些恬淡宁静的文字无疑是净化读者心灵的清新剂。不管现代工业社会如何使人躁动不安，这些清新恬静的文字总会让人感到平静和安详：“五月绝早过苏州。两夜失眠，烦困已极，而窗外风景，浸入我倦乏的心中，使我悠然如醉。江水伸入田垄，远远几架水车，一簇一簇的茅亭农舍。树围水绕，自成一村。水漾清波，树枝低压。当几个农妇挑着担儿，荷着锄儿，从那边走过之时，真不知是诗是画！”（《春水》）山清水秀，树围水绕，这是一幅多么静美舒畅、与世无争的乡村生态风景！这样动人的文字似乎在昭告我们，在生命的道路上，别走得太急、太快，不时停下脚步，留意一下路边的“水漾清波”，看看田垄上的“水车茅亭”，也许我们的心灵会变得纯净，再怎么沉重的烦困和倦乏都会随风而逝。就如她在《春水》中所说的：“自然的微笑里/融化了人类的怨嗔。”大自然的壮美使人心胸开阔，大自然的静穆给人和谐安详，在大自然中，人才能获得心灵的自由和解放。也许这些道理谁都知道，但是能把自然生态诠释得这么彻底、这么纯净、这么优雅的人，我认为唯有冰心。当这些洋溢着自然芳香和生态美的文字像一条清澈的溪流缓缓地流进我们几近干涸的心田时，谁会感受不到一种身心通泰的滋润和神清气爽的陶醉？

## （二）以悲悯的审美情趣召唤人与自然的和谐

冰心的文字也让人懂得尊重自然。面对自然，她是审美的、欣赏的、尊重的，她反对人类对自然的恶意干扰。她在《繁星》中恳求：“花儿低低的对看花的人说：/‘少顾念我罢/我的朋友！/让我自己安静着/开放着，你们的爱/是我的烦扰。”冰心视自然万物为朋友，认为人类不应该以“爱”为借口去干扰自然本身的生长规律，她用浅显的语言讲述了抽象的哲理：爱自然并不是要将它占为己有，而是应依照它的规律，让它随性自由地成长。这些充满自然美感的文字也提醒我们，面对自然生态环境，更重要的是欣赏，欣赏它带给人类的清新气息和旺盛生命力，而不是盲目开发、过度开发，近年来连续发生的自然灾害也许就是人类不尊重大自然引发的恶果。冰心对自然所表现出的这种纯洁的尊重让我们醒悟，只有人与自然和谐相处，人才能在地球上“诗意的栖居”。由此可见，冰心的生态美学思想就是“一种人与自然、社会达到动态平衡、和谐一致的处于生态审美状态的存在观”<sup>①</sup>，这种生态美学思想在当今社会具有十分重要的实践意义。

<sup>①</sup> 曾繁仁：《试论生态美学》，《文艺研究》，2002年第5期。

总之,面对日益严峻的生态危机和精神困境,当我们重读冰心这些尊重自然、呵护自然的美好文字,再次领悟冰心生态美学思想中对自然生命相互关联的用心观照,对审美童心的独特揭示,对人与自然和谐相处的执着追求和终极关怀的时候,我们一定会感觉到自己内心某种美好的东西在悄然复苏,也一定会慢慢明晰人类在人与自然的和谐共处中所处的位置和应该承担的责任。

(作者单位:泉州师范学院)

# 智者长乐

——历史群像中的文化地方志与智慧诠释学

黄 蜂

一提及中华文化，国人常以“源远流长、博大精深”赞誉之。此等几乎脱口而出的说辞确有一种毋庸置疑的快感，甚至还隐含着某些慷慨悲歌的豪情，但即使言者确实底气十足，于听者来说却也不免流于空泛。

无论是“源远流长”还是“博大精深”，实际上皆是由无数极其具体而生动的内涵所组成的，而这些海量的内涵，显然无一例外都有赖于历史上著名或不著名的人物创造。正是他们的思想和作为，才得以打造中华文化整体的密度和分量。而只有端详其纹理、触摸其质地，方谈得上对“源远流长、博大精深”有了深入的理解和把握。

这些中华文化史真正的撰写者，自然都曾生活在这片土地之上。他们之中或许有人固守一方直至终老，但更多的还是在纵横南北或踉跄西东的同时，写完自己丰富的人生历程。因此，要是切换成另外一种阅读方式，将他们在某方特定区域所留下的痕迹加以框定和点击，所显现出来的页面，便会是琳琅满目、风格迥异的地方区域文化。

当然，在我们所拥有的中华文化疆土中，如果检索出一个大小相宜的、传统文化积淀和现代行政区域重叠的单位，那至多也就是中华文化的一个“切片”。

然而无论如何，这是历史的年轮下碾压出的坚实的符号。假如你愿意着眼审视并用心解读，则会在符号中发现活生生的人的形象乃至影像。

这时“文化”二字，不管是已然风干了的理智，还是依然鲜活着的感情，都会从他们曾经和我们一样悸动温暖的血肉之躯中呼之欲出，让你清晰地感觉到其“文”所拥有的“化”的功力，既润物无声，又雷霆万钧，而那么一页薄薄的“切片”，也会因此细密而厚重起来，并由此成为一个中华区域文化的合格样本。

这里我们要摩挲的一方水土，镶嵌在中国的东海之滨。

如果你搭上从北京到福州的航班,飞机自华北平原上空奋力爬升之后,将很快带着你跨黄河,过长江,你可以一路检索着泰山、黄山、庐山,在古老土地之上的万米高空,俯瞰这块以勤劳的铁犁雕琢为经、以灿烂的文明散播为纬、沧海桑田几番而就的锦绣巨卷,翻阅其中一行行伟大的地理词汇。

待疾飞到武夷山上空,飞机便开始缓缓减速。若没有云雾的遮挡,这时你便可以看到机翼下发源于武夷山脉的闽江,飞机穿过重重山峦,已经将方向调准朝着东南,随后从戴云山脉和鹫峰山脉中间硬挤过去,似急着要完成一轮云水循环,奔向自己辽阔无垠的蔚蓝色故乡。在此过程中,大江和飞机共享一个航向,两者又因飞机的下降而渐渐接近,直到舷窗中浮现出台湾海峡。此后飞机便会放任闽江汇入大海,自己则利用最后的高度寻找到机场跑道,降落后的机身,几乎是停在了东海的海岸线上。

飞到过福建省会福州的人都会知道,这个机场是“福州长乐国际机场”,这片陆地和江海交汇的地方就叫“长乐”。

唐武德六年(623年),岭南道泉州辖下闽县分出其南部的这片地域新设“新宁县”,同年便改称“长乐”。历史上“长乐”之名曾三改三复:五代后梁乾化元年(911年)改名“安昌县”,后唐同光元年(923年)复名;后唐长兴四年(闽龙启元年,933年)闽王王延钧称帝,改名“侯官县”,后唐清泰二年(闽永和元年,935年)复名;后晋天福六年(闽永隆三年,941年)又改名“安昌县”,翌年复名。

有趣的是,这三次改名复名都发生在中国历史上名称最为繁乱的五代十国时期。而不论是最初的“新宁”,还是所改之名“安昌”“侯官”,都有显而易见的吉祥寓意,但历史已经再三证明,其名终究还是以“长乐”为佳。

在中国,吉祥的地名比比皆是,但相信很难有超过“长乐”二字的。“长乐”甚至胜过“长安”,盖因“安”只是“乐”的必要条件而非充分条件。一般而论,有“安”未必有“乐”,而有“乐”必定有“安”。即使在极端的情况下,苦中作乐毕竟也比危中求安要从容和潇洒一些。

不妨对比一下同样作为城名的“长安”和“长乐”。作为中国十三朝古都的长安,取“长治久安”之意,表达的是庙堂希望持续统治社稷的意愿。而“长乐”则是“长安久乐”的简称,除了企求平安以外,更充盈着精神层面的追求,表达了对幸福的殷殷企盼。对任何一个生命体来说,“长乐”无疑都是其梦寐以求的境界,因为“长”关乎生命的长度,“乐”关乎生命的质量。“长乐”二字,就包含着对生命长度和生命质量的双重祈望。



这其实比“长安”更具深广的内涵。人类奋斗的历史,既是寻求生存的过程,也是寻求欢乐的过程。人类在尽力延续生命长度的同时也在尽力提升生命的质量。或者更可以说,人类历史的进步动力,无外乎对欢乐的追求,至于欢乐的来源,不同的阶段有不同的重点,最初是生命长度的延续,后来是生命质量的提升。匈牙利诗人裴多菲有诗曰:“生命诚可贵,爱情价更高。若为自由故,两者皆可抛。”此中的欢乐,便呈现为自由。在他看来,拥有爱情的生命比生命本身更具有价值,而没有自由,则谈不上任何生命质量。

这种生命的提升甚至可以直抵灵魂,而亲近神性。1785年德国诗人席勒写下了不朽诗篇《欢乐颂》,贝多芬更借此谱出了世界音乐史上最辉煌的作品之一《第九交响曲》。在诗人充满激情的笔端下,欢乐是引领世人从凡间飞升天庭的女神。

但欢乐毫无疑问还必须落实在日常的尘世生活中。不管是在哪种意义上,如何真正实现“长乐”,首先都可以说是一个文化问题。

大约1800年前,曹操在《短歌行》里写道:“山不厌高,海不厌深”。在长乐这样的山海接会之处,其“高深”显然不会是地貌意义上的含义,倒是产生在此间的深厚文化,才有可能符合这两个字的意蕴。

“高深”的文化中,蕴藏着灿烂文明的丰富宝藏。文明是优质的文化及其成果,全世界各种可称之为文明的文化,无一不以提升人们的幸福为己任。反过来也很容易理解,只有对现实的发展与升华有益的文化,或者说只有能够以某种方式提升当代人生命品质的文化,才是真正优质的文化,也才能够成为名词兼动词意义上的文明,而不仅仅是供人们把玩的文字化石,或者是已然作古的思想木乃伊。

由此可以得出我们对于“智慧”和“智者”的理解:只有有利于提高人们生活质量和生命品质的智力活动,才可谓之“智慧”,而只有秉持此种理念并付诸实践的人,才可谓之“智者”。

要在储量可观的传统文化中,提炼出能够滋养我们心灵、作为我们引领的文明,唯有依靠智慧来鉴别。而要在未来继续创造和拓展文明,以搭建人类进步的阶梯、照亮人类前进的方向,也唯有依靠智慧才可能达成。

蒙田说:“智慧最明显的标志就是恒定的欢乐”。薄伽丘更干脆说:“人类的智慧就是快乐的源泉。”

显而易见,人类若不能拥有智慧,便不可能有长久的欢乐。

在此意义上,我们可以提出一个命题,谓之“智者长乐”。它具有两重意思:一是以“智者”修饰作为地理名称的“长乐”,也即介绍与福建长乐相关的智者,彰显长乐所拥有的优质人文内涵,并以此区域文化作为解读“智慧”的样本;二是指“真正的智者给人们、借此也给自己带来长久的欢乐”——这既是一种判断,也是一种赞美。

## 二

让我们再稍微辨识和梳理一下有关“智慧”的概念与内涵。

首先关于“智”，《说文》中说：“识词也”，《释名》则释为“智，知也”——两者强调的都是认知能力。《荀子》：“知而有所合谓之智”；《管子》：“四时能变谓之智”——荀子和管仲二人将“智”提升了一步，认为是人的思维在认识能力基础上所做出的合理作为。

汉语的“智”至少包含三重内涵：智力、理智、智慧。“智力”之上，“理智”是对“智力”的驾驭，所谓“明智”则是对“理智”的嘉许，但无论是“明智”还是“理智”，都尚不涉及善恶标准。而“智”如果仅仅指“智力”，则不过是人们达成目的之手段或工具而已，加入了善恶的标尺，才可能形成精神内核，构成生命本质。

另外智与智之间如果不是相互配合或良性竞争，而是你死我活的对抗关系，那么显然双方同时又都是反智的，就整体而言，“智”是头自噬的怪物，因此必须引入“慧”来限制和引导“智”。所谓“智慧”，必须呈现出对智力的掌控能力，精准地拿捏智力的力度，引领智力的向度，有所为而有所不为。

智力自是一种能力，而智慧使之拥有正确的方向和作为，因此，智慧是能力中的能力。与智力不同，智慧表现了智力器官思考、分析、探求真理的终极功能，能够在认知外部特征的基础上，对内部特质进行深入了解，并借此辨善恶、明是非，做出正确的判断和应对。

智力可分高低，智慧则强调有无。智力是可以用数据来衡量的，而智慧只有用真善美的标准来加以鉴定。

在对中国文化产生过重大影响的佛教文化中，“智慧”是其所倚重的关键词之一，一般认为“智”为“若那”“阏那”的意译，并有二智、三智、四智、五智、十智、二十智、四十八智、七十七智等之说。“慧”则为“般若”的意译，佛教用语中有“慧目”“慧心”“慧根”“慧光”“慧业”等以“慧”作为前缀的系列词语。

不过在实际运用中，同其他领域类似，“智”也常常被用以代指“智慧”，即辨认事物、判断是非善恶的能力或认识。譬如所谓“悲智双运”，“悲”就是愿救拔众生痛苦、助众生得菩提之无上怜悯心，“智”就是佛的般若实智，故“悲智双运”意为如来同时运用大悲心和大智慧利益众生。

而在儒家道德规范体系里边，“智”同样常常是“智慧”的简称，乃最基本的德行之一，也被视为儒家理想人格不可或缺的品质构件，为“三达德”（孔子：智、仁、勇）、“四德”（孟子：仁、义、礼、智）及“五常”（董仲舒：仁、义、礼、智、信）的重要组成部分，并在相当长的时期内成为中华文化价值体系中的核心元素。



儒家文化当然绝不是中华传统文化的全部,但毫无疑问,自汉以降曾长期居于“主流文化”的显赫地位。然而由于历史的原因,特别是在君主、官僚、宗法等各色权力的榨取、挤压和扭曲下,“前天”的文明可以变成“昨天”的不文明,甚至于成了“今天”的反文明。最终在1918年,鲁迅在《狂人日记》里边,借狂人之口,振聋发聩地声言从“仁义道德”中看出了“吃人”二字。

这种惊悚的血泪控诉,让“仁义道德”自新文化运动之始,很快成了虚伪与凶悍的代名词而声名狼藉,并且其回响绵延了将近一个世纪。曾经是最讲究“爱人”的理念体系,经过数千年的演变,最后竟然暴露出其“吃人”的本质,如此独特的文化现象自有其复杂的内在动因和发展逻辑,然而无论如何,用以构建成“五常”的“仁、义、礼、智、信”,不管是联袂还是拆分开来看,本意上皆是美好的汉语词汇。

另外一方面,如前所述,中华优秀传统文化绝非儒家的专利产品,或者说儒家文化远远不能涵盖中华文化的全部,更遑论中华优秀传统文化的全部。具体到长乐文化,董奉所代表的道家文化,百丈怀海所弘扬的佛家文化,柯尚迁所趋向的墨家文化,都占据着极为重要的地位,拥有无可替代的价值。唐代林慎思被誉为福建历史上第一位思想家,对儒学在福建的弘扬堪称不遗余力、成就可观,甚至有论者认为他的出现标志着福建真正告别了蛮荒阶段,进入了文明时代。但宗儒之余,其思想也博采道、法诸家,从而得以独成一家之言。

那本儒道通吃的《易经》如是说:“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。”

至此,我们不难得出结论,中华优秀传统文化中的智慧,是各路先贤优质思想和行动之集成,乃百家争鸣中发出的最高亢悠扬的声响。

文化是人创造出来的,并对人产生潜移默化的重要影响,正所谓“文以化人”,因而人本身也可以是文化的最佳载体。优秀的传统文化品质和核心价值,自然也可以由各自相对应的历史人物来承载和展现。不言而喻,“智者”也只有指称具备智慧的人时才有意义。1900年中国社会挣扎蜕变之际,梁启超在《少年中国说》的一系列著名排比句中也动用了“智”字,曰:“少年智则国智”。他所祈望的,正是让中国少年成长为智者,由此才可能有浴火重生的少年中国。

### 三

对于人杰地灵的长乐来说,从其所拥有的熠熠生辉的历史文化人物群像中,找出具备杰出智慧的系列形象代言人,实在不是什么难事。而长乐的智者,当以董奉、柯尚迁和百丈怀海为杰出代表。

最该率先出场的,确实也无愧于被视为“乐业”英雄的,是被尊为“杏林始祖”、

名列“建安三神医”之一的董奉。

此中理由除了年代久远之外，还因为董奉山横亘于此，让任何一位注目长乐的人都无法忽视。曾看到有文章认为董奉山是大武夷山脉的分支和延伸，从地理学角度来看还真未必如此，毕竟中间还有福建第二大山脉戴云山脉的阻隔，但若从高空俯视，直观上而言却又恰如其分。

中国的版图形似一只面向东方的雄鸡，福建位于“雄鸡”的腹部，而长乐又位于福建的腹部，董奉山则似一根蜿蜒而粗壮的脐带，缓缓探入大海的胎盘。

董奉山，原名就叫福山，福州正因福山而得名。

长乐位于福州的辖区之内。福州，这个同样拥有吉祥名称的中国历史文化名城，历来为其“旗鼓相当、福寿双全”的地理地貌特征而自豪。此中的四座山峦，旗山、鼓山暂且不说，寿山因是寿山石的出产地而名闻天下，福山之名则鲜为人知。

在国人传统的祝福词中，最为常用的非“福如东海、寿比南山”莫属了。这句朗朗上口的祝福词对福州说来则别有意味，福州既位于东海之滨，“福如东海”自然顺理成章，但寿山却在福州北部，在福州南边的是福山，因此“寿比南山”需另有考量。

之所以有“福山”之谓，相传乃因远古时这座山上有神人裸身散发，人若见之必得福，故名。《尚书》中指明“福”有五义：“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰修好德，五曰考终命。”可见“寿”其实是包含在“福”里边的，有“寿”未必有“福”，而有“福”则必定含“寿”。如果说“寿”指生命的长度，那么“福”恰恰指的是生命的广度和厚度，也就是生命的质量。

早在宋时，福山就因为人们寄托对董奉的思念而改称为董奉山。除了“旗鼓相当、福寿双全”以外，福州人论山，又有“一旗二鼓三董奉”之称，由此“董奉”二字其实便代表了“福寿双全”。

不过以上的词汇搭配和文字腾挪，最多也就是理顺某些吉祥的说辞。比之更为重要的，当然在于厘清董奉留给我们的精神遗产。这或许是一个巨大疑问的雄辩答案，这个疑问就是究竟是什么事迹和功德能让一位1800年前的医家至今仍享有如此崇高的声誉。

应该说，在“建安三神医”中，相对于华佗和张仲景，董奉算是最不为人所熟知的。历史上留传下来的关于董奉的史料并不多，但就凭这些极为有限的文字，我们可以知道，起码有两个典故与他相关。唐朝李翰编著的儿童识字课本《蒙求》，以介绍各类掌故和各科知识为宗旨，其中便有“董奉活甓，扁鹊起虢”的内容，将董奉与春秋战国时代的名医扁鹊相提并论，这已然是一种极高的荣誉。

更为著名的是“杏林春暖”。“杏林”之所以成为中国传统医学界的代称，正与董奉有关。在诸多有关董奉传奇般的事迹中，最有影响的便是他在庐山行医济世



的故事。据晋代葛洪《神仙传》卷十记载：“君异居山间，为人治病，不取钱物，使人重病愈者，使栽杏五株，轻者一株，如此十年，计得十余万株，郁然成林……”

若有意淡化《神仙传》中的奇幻色彩，而采用更具正常叙事风格的版本，那么大致可做如下概述：

公元207年左右，董奉开始长期隐居于江西庐山南麓，为民诊病疗疾。他行医时不索酬金，而是规定以栽杏作为医酬，每治好一个重病患者，病家须在山坡上栽五棵杏树，而治好一个轻病患者，则病家须栽一棵杏树。于是闻讯前来求医的病人云集庐山。数年之后，庐山一带的杏树达十万株以上。每年杏子成熟，董奉又将杏子变卖成粮食，用来救济贫苦百姓和过往饥民，一年之中施舍的粮食达数十万斗。又说董奉还训练老虎镇守杏林，以防不肖之徒偷杏，顺便又造就了“虎守杏林”的传奇，广为流传。

据《寰宇记》载：“钟离县（今凤阳县）杏山，吴时董奉居于此，为人治病，惟令种杏五株，数年，杏至万株。”《凤阳县志》也载：“杏山在府治南六十里，吴时董奉种杏于此山为人治病。”可见在广为人知的庐山植杏之前，董奉至少已经在凤阳开此风气。

要按《神仙传》等的说法，董奉至少是个半仙，自己无病痛之苦。无论是否相信此等说辞，有一点几可肯定，可以超越“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的是，医者未必要“病吾病”然后才“以及人之病”。这是伟大的医者之所以伟大的地方——能够让人们在苦痛中感受温暖和存留希望，唯有人性的光辉才会有这样的魔力。

至今庐山尚存有杏林遗迹，历代文学名家在庐山也留下了许多与杏林相关的名篇。李白写有“禹穴藏书地，匡山种杏田”；杜甫写有“香炉峰色隐晴湖，种杏仙家近白榆”；王维则写有“董奉杏成林，陶潜菊盈把”，将董奉之杏和陶潜之菊并列，可算是站在中华文化史的高度，对董奉进行了一次特殊的赞誉。

但对此事件阐述得最为清晰的，当属清代征士放《杏林诗》：“吾亦知医术，平生慕董君。药非同市价，杏以代耕耘。山下虎收谷，溪边龙出云。芳林伐已久，到此仰余芬。”

董奉正是因行医济世的高尚品德，赢得了百姓的敬仰。智者之仁义，正如十万株杏花竞相开放时那般绚烂芬芳。

自此，“杏林春暖”一词与“悬壶济世”一样脍炙人口，成为称颂医术精湛和医德高尚的良医之固定句式。

董奉的杏林，稍做琢磨便觉颇有意思，用现代的术语来讲，首先，董奉具有品牌意识，而且不仅限于个人品牌，更是医者的整体品牌，其标志是一片芬芳美丽的杏林。其次，董奉懂得资本运作，患者多是没有消费能力的穷人，搞全民免费医疗又

不可能,其难以为继显而易见,但他并没有将交不起钱的患者拒之门外,而是选择杏树这一能够增值的低成本且低风险的理财工具,并且从物质到精神层面提升了它的经济价值和美学价值,使之成为一种空前成功的金融产品兼文化产品。由此也可以说,董奉自己发明了一套医保体系,从更高的层次来进行医疗保健运作,堪称超越时代的创举,没有大爱和大智的人是不可能有此举措和能力的。

如果说上述两点带有戏说的成分,那么第三点则是完全严肃的,即他懂得医人最重要的是医心,不但医患者的心,更医医者的心,由是董奉尽其一生开出的药无非一味,这便是“杏”。此种大智慧现在已然缺失,这也是董奉的价值和意义被严重低估的原因。当今医患关系紧张,因此杏之为药更值得推而广之。

后世名医中有郭东直接模仿董奉,山居之处种杏千株。著名书画家赵孟頫患重病,名医严子成为其治愈,他特意画了一幅《杏林图》送给严子成以表谢意。这两位明代的杏林粉丝,从医生和患者两个不同角度,携手向以“杏林春暖”为意象的伟大智慧致敬。

孔子在《论语·雍也》中说:“仁者寿。”董奉,在延长他人肉体生命的同时,更大大延长了自己的精神寿命,同时依然在滋补着还在不断生长的中华文明。

董奉拥有的是结合了仁和信的智慧,杏是其智慧之果。桃李不言,下自成蹊,其中应该有一条通向人文和自然风光同样迷人的杏林。

#### 四

和董奉一样被严重忽视和低估的,是长乐下屿人氏柯尚迁。

留存下来的关于柯尚迁的史料同样稀缺,从仅存的史料中我们大致可知他字乔可,号阳石山人,明嘉靖二十八年(1549年)贡生,任邢台县丞。当然,“贡生”也好,“县丞”也罢,或许能够供他安身立命,作为一个当时颇具名望且多才多艺的学者,若冠以理学家、教育家、数学家、珠算家等称谓也肯定名副其实,但真正能够展示他的人生价值并使他名垂青史的,还应该是一个简洁的名头:“算盘王”。

柯尚迁精通算学,所著《曲礼外集》刊于万历六年(1578年),其中“补学礼六艺”附录之《数学通轨》是明代重要的数学著作,内含“初定算盘式”,所绘十三档的珠算盘,其形制与现今通行的算盘相同。又引有“九归总歌法语”“撞归法语”“还原法语”等内容,在珠算发展史上具有显赫地位。中国珠算因其简单易学、运算方便,从明代开始传入朝鲜、日本、越南和东南亚,其中堪称教科书的《数学通轨》流传最广,着实促进了上述国家和地区经济、文化的发展。

早在人类开始进行交易的时候,计算便随之出现,而计算工具也很快应运而生,已然存在了几千年。



珠算是由筹算进化而来的,有说起源于古“河图”,有说起源于商周,可以想见的是,古人为了避免把算筹摆乱,造成错误,就研制出了算盘。又算盘有珠,所以称珠算。由此可见,算筹成珠加框,可谓一件划时代的创举。

算盘史上继算筹成珠加框之后最重要的规范,当属柯尚迁《数学通轨》所载十三档算盘图,此款算盘上二珠,下五珠,呈长方形,四周为木框,内有轴心,俗称“档”,档中间用一根横梁隔开,运算时定位后拨珠运算。后来出现的各种规格的算盘,都是在此基础上发展起来的。

算盘的发明和应用,凝聚着中华传统文化的高超智慧,素有“中国计算器”之称,某种意义上它可以看作是现代电子计算器的前身。而如果借用电子计算器的说法,我们由《数学通轨》所载内容可知,柯尚迁在“中国计算器”的硬件和软件方面都做出了杰出的贡献,其“算盘王”之谓实至名归。

在此,让人十分感兴趣的是,多才多艺的学者柯尚迁,为何单单以算盘而扬名,这是一种不自觉的天赋兑现后的结果,还是一种有意识的价值取舍后的选择,抑或是一种社会发展进程中不容分辩的定制?

估计从现存史料中我们永远无法获得让人信服的答案。但或许可以由此转入另外一个维度来思考,那就是:科学技术的进步,对一个人、一个区域乃至一个国度究竟有怎样的价值和意义?换言之,智慧如何在科技中体现其应有的作用和形态?

这或许就是科技文化需要面对的首要问题。

在社会发展进程中,科技的进步提供了动力,其重要性毋庸置疑。

英国哲学大家罗素曾指出,近代以来,科学建立了权威。这种权威和以往一切权威都不同,它是一种理性的权威,或者说,它不是一种真正的权威。科学所说的一切都可以也需要得到随时而充分的验证。而在文化的视野里,如果失去了价值导向,那么科学便只是一种权威的工具,只要它想成为目的本身,其权威便在瞬间荡然无存。

科学是理性的结晶,其实人文更应如是,即使它有科学所没有的感性因素。科学侧重事实判断,人文侧重价值判断,因此人文对科学负有引导之责,它应该明晰地告诉科学之船,何处是漩涡,何时会有风暴,何方才是正确的航向——而这正是智慧的特征所在。

让我们提一下那位曾居于长乐晦翁岩的儒家大贤朱子。

古文献学家和科技史学家胡道静先生曾说过:“朱熹是历史上一位有相当成就的自然科学家。”李约瑟博士对朱熹在自然科学方面所做的工作和成就也予以积极肯定:“朱熹是一位深入观察各种自然现象的人。”他还高度评价“朱熹是第一个辨认出化石的人”,比西方早 400 多年。但是朱熹的自然科学成就,除了或许给自己带来某种好奇心的满足和智商的优越感之外,未曾为社会进步增添一点助力。

而同为理学家的柯尚迁，则凭其科技知识给社会带来过有益的贡献，并由此提升了许多人的生活质量。

朱熹的自然科学研究，是为了论证其理学观念而为之，而如果把“存天理、灭人欲”擅自推向一个极端，那么“天理”之外，人的世俗幸福是不会在乎的。而柯尚迁在推敲他的算盘时，只专注于怎样加快计算速度，提高劳动效率，这反而有更大的机会和可能提升人的幸福感。由是观之，合理恰当的“人欲”，有时候就是“天理”。正确的判断之下，用自己的智力去满足此种“人欲”，便不失为智者。

正如前面说过的那样，作为广义上之文人的柯尚迁，虽“未能免俗”地跻身于儒家团队，但同时带有墨家学派的色彩，因为墨家注重儒家所忽略的逻辑、数学和科技，有更明显的宗教精神和更平等的“兼爱”主张。

让我们复习一下那个著名的“李约瑟难题”：李约瑟观察到，16世纪之前，中国是世界上科技最先进的国家，可是为何在最近数百年里，中国的科技会停滞不前？

除了思想、政治、文化、社会等大环境因素的制约以外，中国没有对发明创造的知识产权保护意识，献身于科技者不但得不到名利，反而被嗤之为玩弄“奇技淫巧”，这也是重要原因——虽然事实上的确有很多时候被“玩科技者”自我限制在奇技淫巧的层面——“学而优则仕”的既定道路上，此“学”从来没有包含实用技术——除了“武状元”们的“打架”技术。

在权力和社会联袂的强大利益导向之下，科技难免被世俗的“智慧”标签所忽视、轻视乃至无视。

或许，这就决定柯尚迁经历如此漫长的沉寂之宿命，却同时也更彰显了其特立独行的难能可贵。

而在当代的背景下，科技是智力世界的成果集群，同时是智慧的高级表现形态之一。我们知道，如今IT领域日趋火热的“云计算”及“大数据”概念，其计算能力来自超级计算的演绎，因此也可称为广义超算，而且我们还知道，当代超级计算可以催生创新性乃至创意性产品，给人们带来更加优质便捷的生活。稍微浪漫一点地说，柯尚迁的算盘法可谓斯时的“超级计算”，他同样为当时的社会生活之提升做出了努力，提供了独特贡献。

智者之所以拥有超乎常人的价值，在于其对世间万物之规律的探求和把握，在于对真理的不懈追求。

我们不妨再来领会一下汉语文字的无穷奥妙——“常”和“长”在某些情况下是相通的，比如“常年”和“长年”，因此“知足常乐”，也可以写作“知足长乐”，更可以解释成：“拥有足够的知识——既包括科学知识也包括人文知识——便能使人拥有永久的欢乐。”

这应该就是智慧之所以充满魅力的奥秘所在。



## 五

和前面所提及的科学不同,信仰完全是另外一个维度的存在,但更有智慧之光贯穿其中。

南朝梁普通年中(520—526年,一说南朝宋末),印度禅宗第二十八代祖师达摩多罗航海至广州登岸,为中国禅宗的始祖。“面壁九年”“一苇渡江”等典故,至今依然是众多艺术家所喜欢表现的题材。

早期禅宗僧人,多居住在山洞岩穴中,或寄住于律宗寺院。直到唐代,长乐千年古刹龙泉寺哺育出了第九祖禅师怀海,怀海与师傅马祖道一起始创独立的禅寺,并制定出一套严格的制度规范《禅门规式》。因其当时正在洪州新吴(今江西奉新县)大雄山说法,此地山岩兀立号百丈岩,故世称“百丈怀海”,《禅门规式》随之称为《百丈清规》。

相对于菩提达摩始创中国佛教禅宗的贡献,百丈怀海被认为创造性地发展了禅宗,成功实现了佛教的本土化。

《百丈清规》可谓是信仰和诚信交叠的一个典范文本,同时它又用这两种优质的材料为我们点燃了灿烂的智慧之光。

由此可知,智者之信,是诚信,更是信仰,或者说有真正的信仰才会有恒久的诚信。

此种信仰当然未必都与宗教相关。本文前面已经出场的人物中,董奉之所以成为医界仁心的象征,柯尚迁孜孜不倦研发算盘法,都是因为他们心中有信念。

此种信念,有时甚至可以仅仅是生存的信念,或支撑自己生存的信念,或帮助他人生存的信念。

而无论是靠近神性的信仰,还是靠近人性的信念,皆可谓“智者之信”。

智者百丈怀海禅师,他的大智慧首先在于对丰富人性的深刻了解,并借此开创性地建构“清规戒律”。这份出自唐时的中国佛教文化制度安排和顶层设计之尝试,不盲目依赖人性的自觉,不将希望寄托于孜孜不倦地教导人们“慎独”,而是相信并切实借助制度的力量。难能可贵的是,这一尝试取得了相当大的成功。其次在于“清规戒律”面前人人平等。佛教文化原有“六度六合”之说:“智慧”乃六度之一,而“戒和”为六合之一,“戒和同修”意即在法规面前人人平等。因此百丈怀海“清规戒律”的制订和实施,正是对佛法的一次充满智慧的弘扬。

众所周知,佛教文化的实践可以概括为“戒、定、慧”三学,戒为始基。百丈怀海以智慧所定之戒律,从字面到内涵完满地贯彻了此三学。

日月交替,斗转星移。时间进入21世纪,在全球化的语境中,在公平竞争、和

谐相处的前提下,生存和发展固然还是重要问题,但对诚信的坚守和敬畏已然成为理应共同秉持的根本信念。这源于人们提升生命质量获得长久幸福的过程中,唯有诚信才能保证付出最低成本而获得最大收益,因此它是这个地球上每一种区域文化的应有之义。

马克思·韦伯表达过这么一个精辟的观点:“现代化即是法理权威对个人权威的取代。”从这个意义上说,百丈怀海禅师远在1200年前的唐元和九年(814年),就为中国点燃了现代化的第一颗火种,大而言之,这应是现代化中国的“传统文化”基础。

智者(或曰智士)集中之地,有专门的词汇——“智地”。拥有庞大智者群体的长乐,不仅无愧于“智地”的称号,还属于一方气象万千、出类拔萃的智地。但以上三位智者,窃以为是与长乐相关的历史文化人物中最具代表性和象征性者,同时其智慧于今仍然有巨大的价值和意义,抑或可以说,其巨大的价值和意义正待今天的人们去深入挖掘和充分利用。

## 六

中国古代被冠以“智者”的人物或可车载斗量,在历史的舞台上如过江之鲫,但像董奉、柯尚迁、百丈怀海这样为人类进步做出实事的其实并不算多。而多一位这样的人物,无疑进步便多一份动力,人类便多一份福祉。

柯尚迁贡献了先进技术,百丈怀海贡献了制度设计及其平等概念,董奉更在广施医术的同时弘扬了高尚医德。

由此对所谓“大智若愚、大巧若拙”的理解,应该有这么一层意思在焉:真正的大智慧,是貌似愚笨地扎扎实实一步步做出来的,当然要博采众长,但毕竟还是为了原创而非山寨,不管是思想的探究还是科技的创造都是如此。这样的大智慧难乎其难,也正是孔子所感叹的:“其智可及也,其愚不可及也”(《论语·公冶长》)之原意。

然而“若愚”的效果或者后果却是,对当今一般国人而言,百丈怀海的知名度并不高,远远不当时下的“明星”方丈,而董奉、柯尚迁则几近被埋没,这自然和价值观在历史现实中出现某种扭曲和偏离密切相关。可是从某种意义上言,对他们的疏离,便是对智者的疏离,也是对中华文明优质内容的疏离。

智力的投入与运用本身,往往便是智慧品相和质地的试金石。

毋庸讳言,国人固然具有对智慧的仰慕之心,但更有对智力的崇拜传统,历史上的“智囊”角色往往被奉为偶像级人物,问题在于这智囊里边究竟装的是智慧还是仅仅是智力的其他产品。现实中的“谋略”则被视为智力的最佳去路,被洋洋得



意地用于商场、官场和其他各种场合。

维杰《贵族精神的消亡,流氓意识的兴起》一文有振聋发聩之语:《三国演义》更把一个集阴谋诡计于一身的诸葛亮,塑造成中国的智慧之神。诸葛亮除了贡献出阴谋诡计之外,对推动人类文明的进步几乎没有做出什么大的贡献。《三国演义》把他当作智慧之神,把中国人引入了文化的误区,把阴谋诡计当作智慧。欧洲人提出知识就是力量,中国人认定阴谋诡计就是力量。

鲁迅说《三国演义》中的诸葛亮“多智而近妖”,笔者并不认为仅限于对艺术表现手法太过夸张的批评,用一个“妖”而非“神”字,已然表现了他对这种“多智”的定位和判断。

历史上真实的诸葛亮是否拥有足够的智慧其实大可商榷,抛开战略战术和用人失误不论,据《晋书·宣帝纪》载,诸葛亮遣使求战,司马懿不谈军事,问使者:“诸葛公起居何如,食可几米?”使者说:“三四升。”然后对问政事,使者说:“二十罚已上皆自省览。”司马懿遂得出他将很快把自己累死的预言:“诸葛孔明其能久乎?”果然,诸葛亮于当月病故于五丈原军中。由此可见,就技术角度而言,诸葛亮也不乏谋略有余而智慧不足之案例。

另外,智力缺陷被称为“弱智”,智慧缺失则被视为“不智”,显然“不”比“弱”要彻底和绝对得多,或许在暗示着智慧的欠缺比智力的低下事实上可能有着更大的破坏力和杀伤力。

毛宗岗父子评改《三国演义》时,开篇引用杨慎的《临江仙·说秦汉》:“滚滚长江东逝水,浪花淘尽英雄。是非成败转头空,青山依旧在,几度夕阳红。白发渔樵江渚上,惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢,古今多少事,都付笑谈中。”这种大角度从容打量历史的智慧,从诸葛亮身上也寻觅不到。

从另一个角度来考量,诸葛亮用尽机谋,其“鞠躬尽瘁、死而后已”不过只求为君王建功立业,赢得自身的扬名立万,而且用兵无度,即使适时表现出爱民情怀,总体上也并不是为了提升人们的生命质量和生活品质——若有的话,或许在于为后人闲谈提供了话题和生动的佐料,但无论对他人还是对自身而言,代价都是巨大的。

总而言之,一个伟大的民族,不应该那么长期、专注、彻底地折服于所谓的“智谋”,特别是与权力高度结合的“智谋”。即使在最好的情况下,那也不过是一种人治色彩浓郁的治理手段,更多时候,所谓的“智谋”不过是为无数场自相残杀提高技术含量和提供脑力支持,乃“货与帝王家”的精神毒品营销。

就个人而言,如果拥有超人的智力,应该用于提升人类的生命品质和存在价值,而非用于钩心斗角、谋略权争。智者,不应该是权谋家。

前面从长乐历史文化人物中精选出来的董奉、柯尚迁、百丈怀海,都与谋略文

化无涉，而致力于提升人们的生命质量和生活品质，他们的理念和作为呈现出来的才是真正的智慧。

在这个意义上，“大智若愚”之“愚”即不玩手段，不要谋略。

也是在这个意义上，冰心先生提倡的爱是一种智慧，大爱便是一种大智慧。动用智力通过谋略或可以冒充感情，但智慧本身就是最真挚的感情。

请让我们在此重申一遍对于“智慧”和“智者”的理解：只有有利于提高人们的生活质量和生命品质的智力活动，才可谓之“智慧”，而只有秉持此种理念并付诸实践的人，才可谓之“智者”。

智者长乐，应该是通过让他人长乐，最终也让自己得以长乐。

以此审视长乐这片区域，可以说，历史已经为我们提供了一个精致的智慧文化标本，现在正在书写的是一部宏大的智者事业脚本，未来则可能是一个优质的智慧生活范本。

## 七

从北京到福州的航班临近长乐机场，飞机常常会在投影触及海域的时候，做一个优雅的拐弯，顺势沿着海岸线飞翔一段，以便校准降落的位置。

此时右边是一望无际且波澜壮阔的滔滔大海，左边是同样一望无际而群山起伏的茫茫大地。

“仁者乐山，智者乐水。”山水交合，孕育出人类的伟大智慧。

出生在这山海之间的林则徐，尽管睁眼看世界还看得懵懵懂懂，却也只有他才写得出那般气度非凡而又寓意深远的对联：

海纳百川，有容乃大；

壁立千仞，无欲则刚。

飞机的铁翅之下，有着中国漫长海岸线上最为美丽的几段沙滩，在台湾海峡边沿镶就了一段柔软的金色风光。1986年1月4日美国出版的《国际日报》曾有文章盛赞此地此景，认为其完全可以建成媲美夏威夷的世界级旅游度假胜地。

飞机掠过下沙海滨浴场，便到了文武砂。

传说中这里曾留下了刘伯温的预言：“文武造斗门，万寿成市场。双龙居万户，壶井出状元。”如果此话当真，那么刘伯温和“长乐”二字的缘分绝非一般。元代末年，天下大乱，刘伯温辞官隐居浙江兰溪上坑庄教书。后朱元璋屯兵该地，刘伯温等“浙中四先生”献上“时务十八策”，其与刘伯温拜祭北斗七星七天七夜，从此再未打过败仗，顺利登上皇帝宝座。因斯地是其成就霸业的转折点，朱元璋在感念之余，便将原上坑庄改名“长乐”。



说回福建长乐。

文武砂原是一个海湾，南北各有一座荒岛，因风沙肆虐而得名“风母沙”。20世纪60年代沿海广植木麻黄作为防风林，风沙由此得以制服，“沙因风母而生”已然名不副实，遂按当地方言谐音改为“文武砂”，或取自“文武之道，一张一弛”。

风沙之外，海湾内更常有飓风海啸肆虐。1921年潘守正、薛凤彤所著《新编福建乡土教科书》载：“长乐为吴航旧地，与闽侯壤，东南滨海，饶鱼盐之利。山居者尽力农亩，产米足供民食……近者飓风海啸，滨海居民漂没无算，膏腴之区，一日变为卤地矣。”

1957年，这里垒砌起了一条1600米长的海堤，自此时常波涛汹涌的海湾，便被围成一汪常年波澜不惊的湖泊。先前的灾害，终于被这条海堤的束缚所降服。该湖泊因系在文武砂经人工筑堤所成，故称“文武砂水库”。又因海堤西端建有十八扇闸门控制内湖水位，又称“十八孔湖”。

上述刘伯温预言中第一句，与“文武”相关的所谓“斗门”，即堤堰中用以蓄泄渠水的闸门。李白《题瓜洲新河钱族叔舍人贲》诗中，把斗门营造得气势磅礴：“海水落斗门，潮平见沙汭。”明代归有光《嘉靖庚子科乡试对策第五问》则以说明文的口吻解释得十分清楚：“或置沿海堙身，堙置斗门，使渠河之通海者，不湮于潮泥；堤塘之捍患者，不至于摧坏。”

“文武造斗门”，果真造成了十八孔闸。

源自“十八孔闸”的“十八孔湖”，后来又有了更为恢宏的名字叫“东湖”，与拥有千年历史文化积淀、蜗居在福州市区中心的“西湖”遥相呼应。

几经蓄水之后，方圆数千亩的东湖成了淡水湖。因为东湖和东海不过一堤之隔，所以这应该是世界上离海最近的淡水湖，而此一奇观，为“海纳百川”增添了新颖的形式，也为“和而不同”提供了别致的注脚。

又或许这正可以看作是大陆文明和海洋文明距离与关系的象征，看似大相径庭，实则如影随形。

中华传统文化的重要内涵之一，便是追求讲究阴阳调和、刚柔并济的“中和之美”，并认为这就是得以“长乐”的奥秘所在。

比如“海纳百川，有容乃大”是阴柔，“壁立千仞，无欲则刚”则属阳刚，山海相遇，正是阴阳协调与刚柔交接的伟大场所。或又可投射到这里的地名“文武砂”，如果以时代的潮流考量，则文武砂之“文”乃文化，“武”为科技，科技文化，两只强劲的翅膀形成的合力，带动着飞机降落的这方土地加速“滑行”，正准备整体向着沧海昂首起飞。

事实上中国并非没有海洋文化，甚至海洋文化在秦朝到明朝之间还曾几度居于世界前列，东南沿海的泉州、广州、宁波、福州等区域的文化留存足以证明这一

点,只是它长久以来未能跻身所谓的“主流文化”之列,甚至远离了一般人的视野。无论如何,中华文化的“上集”确实以“面朝黄土背朝天”辛苦耕耘而出的黄土文化为主体,但土地离开水太久必定干裂,最终将失去孕育众生与万物的能力。中华文化的“下集”必定要溶入面向海洋的蓝水文化,不必离开土地,却必定能够沐浴到温暖湿润的海风。

也正因如此,在象征着厚重的黄色“丝绸之路”之外,还要有象征着希望的蓝色“海上丝绸之路”。

而这方被蔚蓝的海水所频频亲吻的土地,或许就是《诗经》所说“适彼乐土”那样的理想与现实交汇之所在。

她必将首先是一方飞腾的热土,而后才会是一方长久的乐土。

当年孔子对“三达德”的具体表述是这样的:“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”(《论语·子罕》)

不惑、不忧、不惧,堪称智者,方可长乐。

智者长乐。

(作者单位:北京大学)



# 城市与文化遗产共生模式研究

——以福州三坊七巷开发保护为例

管宁 孙菲

如果用单一的现代思维发展城市,城市同质化现象将会越来越严重,城市也终将逐渐失去自己的生命。现在,人们不再满足于从经济学层面去认识一个城市而喜欢探寻这个城市的故事、图像、气味甚至触觉,即所谓的城市气质。一个城市的气质很大一部分是由它所拥有的文化资源所决定的,倘若它拥有的是饱含历史文化积淀的历史文化遗产,那么这个城市是幸运的。因为文化是凝聚力,更是创造力,它彰显的是城市的个性。城市与历史文化遗产相互依存的共生模式在许多历史文化名城中上演,历史与现代交相辉映。这一大笔文化财富,既为城市精神养成提供养分,又为城市发展定位提供重要参考。但同时,历史文化遗产(尤其是存留于城市中的历史文化遗产)的保护与开发利用,在大规模的城市化建设面前,变成了一种挑战——对城市管理者智慧的挑战。

## 一、福州城市名片——三坊七巷

三坊七巷位于福州历史文化名城轴线以西,西、南至安泰河,东至八一七路,北临杨桥路,总占地面积 38.35 公顷(575.25 亩)。向西三片称“坊”,向东七条称“巷”,自北而南依次为:衣锦坊、文儒坊、光禄坊;杨桥巷、郎官巷、塔巷、黄巷、安民巷、宫巷、吉庇巷。三坊七巷自晋、唐时形成开始,便是贵族和士大夫的聚居地,于清至民国走向辉煌,涌现出大量对当时社会乃至中国近现代史进程有重要影响的人物,如林则徐、严复、冰心、林觉民、林旭、林纾、沈葆楨等,成为福州人文荟萃的缩影,凸显着因历史上多种文化交融而形成的丰富多样的地域文化及独具特色的名人文化。

目前,福州三坊七巷基本保留着唐宋遗留下来的坊巷格局和大量明清时期的古建筑,涵盖了保存较为完好的明清建筑共计 159 座,其中包括水榭戏台、严复故居、沈葆楨故居等全国重点文物保护单位 9 处,吉庇巷谢家祠等省级文物保护单位

8处,市级文物保护单位2处,区级文物保护单位1处,市级挂牌保护单位8处,历史保护古建筑131处,被誉为“明清建筑博物馆”和“城市里坊制度活化石”,与之相邻的南后街也被誉为“福州的琉璃厂”。

20世纪90年代以来,许多历史城市与有特色的文化街区逐渐被现代化建筑群淹没,城市建设和发展与文化遗产保护的矛盾十分突出。三坊七巷历史文化街区地处福州市的繁华地带,在城市大规模现代化改造过程中,它的保护与开发曾备受争议,也一度遭到严重破坏。但三坊七巷是福州城市精神集结地、福州名贤文化纪念地、福州传统商业文化传承地、福州民俗文化展示地,它承载了福州城市发展丰富的历史文化沉淀。对这个城市和生活在这里的人们来说,三坊七巷有着非同寻常的意义,它是福州最重要的文化遗产资源,保护好、利用好它,关乎一座城市的文化传承。

三坊七巷历史文化街区既包含众多明清古建筑与名人故居院落等可修复保护的文物单位,同时,也是福州传统商业文化的传承地,恢复老字号商铺、打造文化商业圈,可以充分挖掘三坊七巷的商业价值。因此,三坊七巷的保护与开发利用应该有针对性地区别对待,古建筑、故居、园林景观应以保护为主,以开发为辅,展现历史感;为恢复原貌而更新的建筑及商业街区则应引入市场主导机制,注入城市新内涵与时尚感,以开发利用为主,多元化传承历史文化资源。“文化遗产的管理目标应该有两个:一是对遗产的保护;二是对遗产的开发与利用。文化遗产的不可再生性特征决定了这两个目标不是相互独立的,而常常是相互矛盾的。维护和保护是开发和利用的前提,如果不能很好地保护这些珍贵的、不可再生的文化遗产,那么也就失去了开发和利用的价值。开发和利用在很多情况下常常会对原有的文化遗产造成一定程度的损害。但如果把握得好,保护和开发之间也可能形成一种互补关系。”<sup>①</sup>如何运用好文化遗产开发这把“双刃剑”,保护传统文化遗存,挖掘文化内涵,将文化遗产开发利用与城市建设协调起来,使二者实现良性互动,值得政府与专家学者思考。

## 二、三坊七巷文化遗产开发的经营理念

### (一) 文化遗产的规划与定位应融入城市规划与发展定位中去

为了做好三坊七巷的保护修复工作,必须要有行之有效的保护规划。2005年以来,福州市三坊七巷管理委员会暨福州市三坊七巷保护开发有限公司(以下简称

<sup>①</sup> 张国超:《中国文化遗产管理创新研究——以湖北省楚文化遗产保护和开发为例》,韩永进,等主编《2006—2007 中国文化遗产创新年度报告》,科学出版社,2008年,第192页。



管委会),分别委托同济大学阮仪三教授牵头编制了《三坊七巷历史文化街区保护规划》,清华大学张杰教授牵头编制了《福州市三坊七巷文化遗产保护规划》。同时,为了进一步完善三坊七巷历史文化街区的规划,使之更具可操作性,管委会于2008年3月委托福州市规划设计研究院编制《三坊七巷历史文化街区修建性详细规划》,对《福州市三坊七巷文化遗产保护规划》进行完善、补充。为有效挖掘三坊七巷历史文化街区深厚的文化底蕴、丰富的人文历史价值和极富潜力的商业价值,管委会委托中国美术学院策划三坊七巷历史文化街区总体经营方案。该方案将三坊七巷历史文化街区总体定位为“福州的城市会客厅”,内容包括:策划的目的与依据;三坊七巷街区振兴的文化商业业态策划;商业业态分析与构成;三坊七巷旅游资源提炼与产品打造;三坊七巷品牌塑造与推广;商业模式与营销策略;近、中、远期的目标。

除三坊七巷景区内景观,整个历史文化街区还包括相当大一片配套服务区及风貌协调区,其规划融入到城市整体规划之中,规划的设置也由城市发展定位来决定。三坊七巷自身的文化价值与城市中心地理位置,决定了景区风貌协调区的商业业态为文化、旅游、休闲、时尚的多元化业态。例如,安泰河位于三坊七巷风貌协调区,其南北两岸主要开发建设沿河旅游休闲带。现南岸已建成面积为1万多平方米的商铺,并已全部招租,经营业态以高端餐饮、地方风味小吃、时尚音乐吧、风情酒吧、名品咖啡、古玩收藏品鉴赏、酒窖、私人会所、画廊、精品艺术会所等时尚商业业态为主。北岸由于拆迁及规划调整,建设工作正在抓紧推进,建成后也将引进高端旅游休闲业态,与南岸形成呼应。届时,在福州安泰河两岸将形成独具特色的沿河景致。随着吉庇巷、光禄坊沿线建筑的陆续修复,对外招商的业态将定位为闽菜会所、SPA会所、茶会所、音乐会所、高端餐饮等,与安泰河沿岸景致相呼应,形成一条文化、旅游、商业景观带。

## (二) 以文化旅游带动文化遗产保护与开发

历史文化遗产开发的主要途径是旅游,旅游开发是有效传承文化遗产的形式之一。文化旅游不仅为旅游部门带来直接收入,更带动第三产业的发展。同时,通过旅游开发可以合理利用各种资源,促进城市发展格局调整与配套设施完善、文化遗产保护与旅游产品开发、城市旅游形象塑造等。文化旅游与城市规划及遗产保护利用应该形成三位一体的互动效应。

三坊七巷自2009年11月被评为国家AAAA级旅游风景区以来,景区的旅游配套设施不断完善,景区内对外开放的景点不断增加,旅游经典线路不断开辟。2010年国庆节期间,管委会组织了以“古街同庆”“坊巷乐音”“闹市猜谜”“曲艺杂谈”“民歌精粹”“十番荟萃”“坊巷印象”为主题的文化活动,开辟了以“名人故里

游”“坊巷院落游”“古建园林游”等为主题的1小时、2小时、3小时及一日游的旅游线路,三坊七巷历史文化街区对外开放景点20处,接纳游客114.31万人次,创历史新高,较上年同期翻了两番。

目前,三坊七巷历史文化街区创AAAAA级景区的工作被提上了重要的议事日程,由中国科学院地理资源与科学研究所与福州市规划设计研究院一同编写了《福州三坊七巷旅游总体规划》及《三坊七巷创建国家5A级景区申报计划》。规划的范围包括一祠两山两街区,即林则徐纪念馆、乌山、于山、三坊七巷、朱紫坊,规划总面积约1.6平方千米。同时,结合三坊七巷的具体情况,对照国家AAAAA级旅游景区评分细则,进一步改善硬件条件,完善各种配套设施,不断提升服务质量,并引入包括影视基地、漆画艺术馆、文化创意园、客栈等特色业态,助推AAAAA级景区的申报工作。

### （三）建章立制,文化遗产保护与开发需有法可依

为确保修复工作有章可循,福州市先后批准颁布了一系列规范文件,如《福州市三坊七巷、朱紫坊历史文化街区保护管理办法》《福州市三坊七巷历史文化街区古建筑搬迁修复保护办法》《三坊七巷保护修复资金管理使用办法》《三坊七巷保护修复工程审核制度》《三坊七巷文物建筑保护修复技术规范》《文物建筑修复工程定额》《工程造价审核制度》等。针对三坊七巷内独具特色的营造工艺,管委会又委托相关单位对修复、保护工艺进行了详尽的调查和再现,整理归纳出各个时代的营造特色、构件样式、配方工艺、修造做法等,制订了《三坊七巷古建筑修缮导则》,作为保障文物修复保持原状的营造依据。同时,管委会组织文物专家、文史专家深入挖掘三坊七巷的文化内涵,在人文与文化空间层面进行了全面调查,完成《三坊七巷文化内涵调查》,为非物质文化遗产保护提供了重要依据。

### （四）以人为本,和谐搬迁

三坊七巷历史文化街区原有住户约3831户、建筑面积39.78万平方米,人口约1.6万。自2007年初启动居民搬迁工作以来,除116户按市长令可以保留外,已完成搬迁及拆迁约3775户。福州市政府按照“以人为本,构建和谐”的搬迁指导思想,在疏散三坊七巷人口的过程中,为保护和传承街区特有的文化内涵、延续历史文脉,制定了切实有效的原住民保护措施和政策,出台了《福州市三坊七巷历史文化街区古建筑搬迁修复保护办法》,只要条件允许,尽量让提出留住申请的原住居民留下来,让那些有代表性的民间商业,如老字号、手工艺作坊等留下来,在政府统一规划的前提下,积极组织留住居民参与保护修复工程,对愿意搬迁的居民,积极推进温情搬迁,尽可能在较好的地段安排过渡房源和产权调换房源,并在人口



疏散过程中注重帮助困难群众解决搬迁过程中的实际问题。

### （五）围绕文化遗产，推进城市基础设施及配套建设

存于城市中的文化遗产开发，也是城市开发的一部分，完善市政基础设施和配套建设也是促进文化旅游的必要举措。除景区内建设外，配套商业项目及周边配套景观工程也很重要，文化遗产的开发模式要与所在城市的发展定位相配合，协调一致才能更好地共生。与三坊七巷相关的城市基础设施及配套建设除景区内市政工程造价改造外，还包括通湖路、澳门西侧片区的改造，以及光禄坊滨河公园的景观整治工程及三坊七巷消防站建设项目、沿街新建更新商业项目等。为丰富景区内内容，使三坊七巷不仅成为福州文化历史的承载体，而且成为展示福建民风民俗及非物质文化遗产的集中示范区，福州市修建了福建非物质文化遗产博物苑，举办了闽都民俗文物展览等。

## 三、城市与文化遗产共赢要把握的几个要素

### （一）认清城市与文化资源相互依存的关系，把握文化遗产开发与保护的度

历史文化遗产天然是一个城市的文化品牌和城市符号。文化遗产不单单是实体的历史景观，还包括它蕴含的地方传统文化精神。城市因为拥有这张独一无二的名片，而拥有了历史延续的文化身份。同样，存留于城市中的文化遗产，其传承与发扬离不开城市的发展建设，它与城市共依存。文化遗产是现实资源，一方面需要不断修护，延续历史风貌、呈现文化意义，而修复所需要的人力、资金、技术等，都需要从城市中汲取；另一方面，文化遗产的管理还包括开发利用，使其转化为经营资本，融入城市才更能为现代消费者接受。所以说，“仿古不能泥古，在开发利用历史文化资源中必须适当注入现代元素，并与现代科技结合，达到推陈出新的效果”<sup>①</sup>。把文化遗产中可张扬的文化内涵通过创意开发出来，再与有市场增值潜力的资源整合，赋予文化遗产新的价值，活化这些资源。文化遗产只有不断以新形式、新创意盘活，才能在承接历史的同时也联系当下，让现代人感受古今文化交汇的强烈冲击，实现对传统文化精神的情感认同。这也是文化遗产开发利用的主旨之一。

文化资源是城市精神的源泉，城市为文化资源传承延续提供重要依托。因此，把握文化遗产保护与开发的度，是维系文化资源与城市之相互依存关系最重要的因素之一。文化遗产具有公共性与经济性双重属性。文化遗产的保护，惠及地区、

<sup>①</sup> 厉无畏：《历史文化资源的开发利用与创意转化》，《学习与探索》，2010年第4期。

跨越时代,并且有很高的社会收益;而文化遗产的开发则是“双刃剑”,合理的开发能加强对遗产的保护,反之会造成对遗产的损害或者对遗产赖以生存的生态环境的破坏,变成破坏性开发。因此,在文化遗产开发过程中,要提防功利性对遗产的破坏,确立开发的原则,树立把文化遗产视为城市资本的理念,建立保护制度,对市场追求的与保护目标相冲突的短期利益行为进行抵制。如果过度开发文化遗产,导致文化遗产走样、变味,还不如不开发。

## (二) 做好整体长远规划

文化遗产的开发利用惠及整个城市、地区,如若开发不当,后果不堪设想。文化遗产的不可复制性决定了它的脆弱性,因此,在开发之前,有必要确立科学的保护原则及可行的开发规划。长远的规划对于城市发展和文化遗产传承有益无害。“历史文化遗产保护要遵守原真性原则和整体性原则。原真性原则是指要保护历史文化遗存原先的本来的真实历史原物,要保护它所遗存的全部历史信息;整体性原则是指一个历史文化遗存是连同其环境一同存在的,保护不仅是保护其本身,还要保护其周围的环境,特别对于城市、街区、地段、景区、景点,要保护其整体的环境,体现出历史的风貌和文化内涵。”<sup>①</sup>这两大原则让我们充分认识到,一个整体性长远规划对于城市和文化遗产保护是相当重要的。

我们需要通过实施长期的修复保护计划来实现文化遗产的原生态,首先要对其存在现状和保护范围加以明确,要论证保护的科学方案,还要提供长期的资金保障,然后才是按步骤实施保护程序。三坊七巷内院落众多,三坊七巷管委会对文物的保护修复采用了“镶牙式”“渐进式、微循环、小规模、不间断”的实施步骤,自2007年底开展修复工作以来,已完成水榭戏台、二梅书屋、严复故居、林觉民冰心故居、新四军办事处、叶氏故居、程家小院、林聪彝故居、小黄楼、天后宫、光禄吟台的修复任务,水榭戏台、二梅书屋、严复故居、林觉民冰心故居、叶氏故居已对外展出。

历史文化遗产保护与开发还应遵从整体性原则,这就要求我们必须调整城市建设思路,树立在城市规划中保护的观念,通过规划来协调城市建设与文化遗产保护的关系。在保护文化遗产生态环境的同时,对文化遗产市场化开发进行科学评估,在保护范围内引入市场机制,融入城市新内涵,调整城市规划以配合挖掘文化遗产价值,从而打造城市新的文化亮点。三坊七巷历史文化街区的总体定位为“福州的城市会客厅”,这充分体现了福州市将三坊七巷文化遗产视为城市资本的理念。为了挖掘三坊七巷深厚的文化底蕴、丰富的人文历史价值和商业价值,管委会

<sup>①</sup> 阮仪三:《文化遗产保护的原真性原则》,《同济大学学报(社会科学版)》,2003年第2期。



会同多方对规划进行了专题研究,对景区风貌协调区进行了设计建设,例如安泰河南北两岸开发建设、澳门西片区、乌塔广场景区等。目前,三坊七巷又出台申报AAAAA级景区的总规划,其规划范围大大超过现有的三坊七巷景区规模。这就意味着旅游交通、设施、卫生状况及购物等城市软硬件配套需要提升,从而配合景区的长远发展。

另外,文化遗产的整体性保护还需要在征地、拆迁、环境整治、土地利用调整、产业结构调整 and 市政设施建设上进行整体规划。

### (三) 文化创意参与及多元化开发模式

随着保护方式与保护观念的演变,历史文化遗产的开发越来越离不开创意的参与,正是文化创意把历史文化资源转换为丰富多彩、吸引消费者的经营性资源。文化创意与文化、艺术、休闲、娱乐等紧密联系在一起,它开拓了艺术型、知识型、休闲型等新产业形态,更好地实现了文化的经济价值,充分体现了文化的内涵与底蕴。文化创意参与历史文化遗产开发,必须始终强调文化的延续性,使产业发展成功反映文化的个性。应该以文化传承为依托,考虑如何深入挖掘这些文化内涵,变文化优势为创意产业核心竞争力。只有通过崭新的创意,历史文化遗产才能由静态变为动态,实现古老文化的现代转换,实现文化传承与文化创新的结合。同时,创意和市场能促进文化资源向经营资本转变,创意产业能促进历史文化遗产的开发向着品牌经济迈进。品牌意味着可信度高、附加值高,是城市取得优势资源的法宝。品牌建设使得历史文化资源成为城市的文化符号。

历史文化资源具有整体性,是历史遗存、民俗文化、人文活动和自然环境的综合体。因此,文化资源的开发应该是文化要素、人力要素、土地资源和产业资源的整体协同开发。历史文化资源开发是一项系统工程,要树立融合开发观念,加大资源整合力度,实现多元一体的开发模式,融合多元文化、多种功能,这样才有利于打造完善的产业链,把城市优势资源的价值发挥到最大,同时也把历史文化遗产的价值最大限度地体现出来。

现在文化旅游已是传承历史文化遗产最常用的手法,如何打造精品化文化旅游项目是需要认真思考、精心筹划的一个课题。三坊七巷历史文化街区围绕文化旅游这一主题,将其发展模式定位为旅游、休闲、艺术、娱乐多元一体开发模式。其商业形态主要为文化休闲、酒吧、美食、会所、画廊、古玩收藏等时尚商业,也是文化创意集聚的商业形态。如何引导这类文化商业服务于三坊七巷品牌建设,应是政府长期关注的问题。

(作者单位:《福建论坛》杂志社)

## 三坊七巷书家个案批评二则

许伟东

### 郑孝胥行书：一时名家 聊备一格

郑孝胥(1860—1938),字苏戡,一字太夷,号海藏。福建闽侯人。近代政客、诗人、书法家。清光绪八年(1882年)举人。曾任清政府驻日外交官员,归国后任总理衙门章京、京汉铁路南段总办、督办广西边务,安徽、广东按察使。宣统三年(1911年),为湖南布政使。辛亥革命后,寓居上海。1932年与日本人合作,策划成立伪“满洲国”,出任“总理大臣”,沦为汉奸。为诗坛“同光体”倡导者之一。擅楷书、行书。有《海藏楼诗集》《郑孝胥日记》等。

作为“同光体”重要诗人与知名书家,郑孝胥本来可以成为福建地域文化研究的代表。然而,1932年,郑孝胥策划成立伪“满洲国”并出任“总理大臣”,沦为汉奸,遂为国人痛恨、乡人不齿。

郑孝胥曾经学习唐楷、魏碑及隶书。但是,其楷、隶俱不足道,较有造诣的唯行书而已。郑孝胥的行书,难以具体指证其来源,但是可以推测他观摩过苏轼、黄庭坚的书法,并受到当时书家翁同龢、杨守敬、吴昌硕等的影响,并有意将隶书、魏碑和汉简融入其中。公平地说,他的行书形成了个人风格。从可取方面看,行笔迅捷爽快、轻重错杂,不拘一格;单字结构颇长茂密、精神抖擞。在当时书坛,他理应占据一席之地。

但是,仔细推敲,郑孝胥行书中的问题亦不少。

首先,笔法方面。郑孝胥在行笔丰富的同时显得杂沓不纯、锤炼不足,信笔的瑕疵比比皆是。第一,起笔。无论横画还是竖画,他在起笔时都常常露锋,造成一种刻露之气。有时为了避免这种效果,他采用顿按起笔然后迅速提起的方法,但又形成“钉头”的形状。第二,转接。郑孝胥在处理笔画变换方向后的连接时显得力



不从心,尤其是横笔转竖笔最为滑稽与突兀,形成“耸肩”。第三,中怯。古人称笔画中段不坚实为“中怯”,郑孝胥的长横画中就常有中怯之笔,说明他不能自如地控制笔毫。第四,撇捺笔画一味舒张,尽泻无余。他的捺笔由汉简书法启示得来,但是有时处理得过于随意,与作品整体气息不够协调。

其次,结构方面。由于没有大量对临前人行书,郑孝胥在单字结体上没有思想包袱,他自信地按照自己的日常书写习惯组织字形,加入耳濡目染的一些流行时尚,经过调整、取舍达到熟练的自动化程度,形成自己的结构模式:纵横挺拔、执拗硬朗、生机盎然,但同时也存在匠心不足、模式单一、拼凑混杂的弊病。

再次,章法方面。书法中什么样的章法最好,并无一定之规,不同的书体与幅式侧重点不同,行书书体无疑要追求丰富、生动的效果。包世臣曾经批评赵孟頫的书法,认为:“古帖字体大小颇有相径庭者,如老翁携幼孙行,长短参差,而情意真挚,痛痒相关。吴兴(赵孟頫)书则如市人入隘巷,鱼贯徐行,而争先竞后之色人人见面,安能使上下左右空白有字哉!”他对赵孟頫的批评移于郑孝胥的行书也完全适用。郑孝胥的行书单字结构已是“争先竞后之色人人见面”,如果章法意识匮乏,把它们简单地排列在一起,则势必导致整幅作品的单调乏味。郑孝胥的条幅与中堂类作品在章法上几无可观之作。他的行书唯在用于楹联时处理起来比较妥帖,这是因为楹联对章法要求相对简单。

郑孝胥仅行书聊备一格而已,尚够不上书法大师的层次。但是,其书法何以在民国初年产生巨大影响?

首先,从艺术自律的角度考虑,清代中晚期碑学崛起所蓄积的美学能量在晚清、民国时获得释放,北碑风靡天下,构成书法史上的重大转折。此时,趣味差异成为关注焦点,技术细节上的精粗优劣退居次要。

其次,从当时书坛的构成来看,前清遗老管领风骚,几乎左右了书坛风气。与大明的倾覆不同,清帝以“逊位”获保全。前清高官贵胄虽然权力丧失,但是凭借聚敛的财富依然维持着体面的生活。除北京之外,他们扎堆上海、天津、青岛、香港等地做起“寓公”。1911年,郑孝胥被清廷任命为湖南按察使,离封疆大吏仅一步之遥,但是被数月后的武昌起义断送了美梦。由京返湘的郑孝胥在到达上海时得悉长沙已失,遂留寓上海,住进他在革命爆发前预建的“海藏楼”。从1911年武昌起义爆发到1923年他经由同乡陈宝琛推荐入京受任溥仪小朝廷的所谓“总理内务府大臣”,他在上海居住12年。郑孝胥最为密集的书法活动集中在这个“海上遗老”阶段。<sup>①</sup>上海遗老人数不少,不乏著名书家,形成一个交游密切的群体,包括康

<sup>①</sup> 据李庶民以《郑孝胥日记》中1915年的记录为基础所做的抽样统计,全年记录其作字的天数达150天。见李庶民:《翰墨寄情海藏楼——郑孝胥在上海的书法生活》,上海市书法家协会编《海派书法国际研讨会论文集》,上海书画出版社,2008年,第270页。

有为、吴昌硕、沈曾植、杨守敬、李瑞清、郑孝胥等。1909年成立的“豫园书画善会”和1911年成立的海上题襟馆金石书画研究会，集中了当时上海的大部分书画家，遗老遗民起主导作用。出于对民主革命和王朝陵夷的愤懑，他们以“气节”砥砺，也在艺术上互相推扬、褒奖。

再次，从当时的社会思潮看，意识形态领域光怪陆离。一些公众的政治视野与历史想象停留在王朝轮回的模式，他们以“明遗民”视前清遗老，同情、尊重、仰慕者不乏其人，在他们眼中，前清遗老是节义之士，其字画诗文是特殊的文化风景。这种情况折射出辛亥革命后特殊的社会心理与文化趣味。程巍在《奢侈：商品的象征价值的消费》一文中对19世纪英国贵族在工业革命后重新获得社会优越感的情形做过精彩描述：“从整体上来说，贵族阶层在中产阶级时代已经失去了政治特权，经济上也已江河日下。贵族阶层想要重新获得失去的社会优越感，或者说重建一种社会等级制，就必须找到新的基础。他们很快就找到了，这就是文化品位和生活方式……他们发现通过展示谈吐、服装和举止方面的高雅，就能轻而易举地获得社会优越感。中产阶级潜意识里对贵族的自卑感帮了这些人一个大忙，而他们不会不去利用这种自卑感。”<sup>①</sup>我们只要把这里的“贵族阶层”置换为“前清遗老”，把“谈吐、服装和举止”置换为“诗文书画”，就可以看到中外历史之间的异曲同工之处。

另外，一些具体的人为因素也促成了郑孝胥书法的影响，例如沙孟海的评论。1928年，沙孟海撰成《近三百年的书学》，重点评论书坛名家31人（重复4人），郑孝胥乃其中唯一在世书家。行文中对部分书家褒贬相参，对郑孝胥则全是推崇之词。<sup>②</sup>该文影响深远，直到1945年还被顾颉刚写入专著，誉为书法史研究中“较有系统的作品”<sup>③</sup>。但是今天重读，我们不必讳言其中存在不可避免的局限性。第一，写作此文时，沙孟海年仅29岁，来上海仅数年，基本生活在遗老文艺圈中，这会影响到他的审美判断与艺术批评。第二，沙孟海来沪后，虽然进步飞快，但是限于当时的客观条件，对上海、浙江之外的书法状况接触相对不足，在批评对象的选择上相对偏重海上书家。

沙孟海文章发表两年之后，郑孝胥沦为汉奸，这是沙孟海始料不及的。在1984年出版的《沙孟海论书丛稿》中，《近三百年的书学》得到修订，郑孝胥再次成为唯一——唯一被删除的书家。沙孟海的修订并不完全是慑于“政治正确”的压力，也是为了忠于自己恪守的“历来论艺事的，并注重到作者的品格”<sup>④</sup>的原则，同时也可

① 程巍：《奢侈：商品的象征价值的消费》，南帆等《符号的角逐》，江苏文艺出版社，2008年，第24页。

② 沙孟海：《近三百年的书学》，《东方杂志》，1930年第27卷第2期。

③ 顾颉刚：《当代中国史学》，上海古籍出版社，2002年，第119页。

④ 沙孟海：《近三百年的书学》，《沙孟海论书丛稿》，上海书画出版社，1987年，第32页。



能与他后来书法感受和审美判断的变化有关。

## 沈颢寿楷书：铢积寸累 蕴玉含珠

沈颢寿(1907—1995),字年仲,号静叟、遂真园翁,福州市人,国家一级美术师。生于香港,18岁返福州祖居。1933年从福建学院法律系毕业。民国时曾任厦门市警察局秘书,后长期在邮政储金汇业局各地分局工作。新中国成立后任福州画院副院长、福建省政协委员、福建对外文化交流协会理事、福建省文史馆馆员、中国美术家协会会员、福建省书法家协会副主席、福州市书法家协会主席、中华集邮联合会理事等。有《沈颢寿书法集》《沈颢寿书法精选集》等。

沈颢寿出身名门,其曾祖父乃晚清名臣沈葆楨。沈葆楨不仅为政有声、治军有方,在晚清政治史、军事史上名声显赫,而且是一位书法家,他的书法兼有颜真卿、何绍基的特点,在晚清名臣中水平不低。他曾一度辞官归里,在福州老城的三坊七巷开设一家名为“一笑堂”的字画装裱店。<sup>①</sup>沈颢寿的祖辈、父辈、兄弟辈中多人都是擅长金石书画的名流。在这样的家庭氛围中,沈颢寿幼承庭训,九岁学书,从颜真卿楷书起步,在中学阶段他的书法就获得了师长的赞誉。当时,沈颢寿尚随同家人在粤港地区生活。成年后,他返回福州祖居地,几年之中,即以颜体楷书驰名地方。

福州号称“有福之州”,近代以来,福州乃至八闽大地在各领域都涌现出诸多杰出人物,文艺领域同样群星璀璨。但是这些人物几乎无一例外地走出福建在更大舞台上发挥能量并保持自身活力。福建地处东南,境内多山,在改革开放前的农耕时代,因为地域局限和交通、通信阻隔,福建难以成为文艺中心区域。俗话说:“一方水土养一方人”,但是,一方水土也限制了一方人。沈颢寿就是一个个案。从他的作品看,他具有良好的艺术资质;从他的学历看,他不仅有家学之助,而且在人生早期接受过完整的学校教育;从他的生平看,虽然他在“文革”期间一度潦倒,甚至像曾祖父一般开设“安泰书法社”依靠抄抄写写清贫度日,但是他的一生大体平顺。人们认为他完全应该且可能取得更高的成就。艺术家个体所处的文化氛围至关重要,它们于无声处造就或者扼杀了艺术创造的胎萌。长期待在福州,也许无意中限制了沈颢寿的才思。

撇开地域限制,检阅沈颢寿的一生修为可知,除了书法之外,他还是一位资深的集邮家,他也通绘画、懂篆刻、能诗文,但是在这些领域,沈颢寿并未取得可观的成就。也许,精神生活的枯燥单一是掣肘书法家持续进步的另一个因素。

<sup>①</sup> 南帆:《官巷沈记》,南帆《与山海为伍》,百花文艺出版社,2009年,第3页。

但是,上述评估与推测未必公平。类似于此的粗糙、无识的判断,往往肇因于欣赏过程中的粗枝大叶。

首先,只要我们换个角度来观察,就会发现:沈颢寿在20世纪书坛集中精力专攻楷书,这是不可多得的。如世人皆知,楷书创作不仅需要精湛的功力,还需要平心静气地控制各种细节,而且很难写出自家面貌。楷书费时费力的操作不仅难以建树书法功名,还难以让人轻松愉悦。绝大多数书法家不愿终生以楷书为主打,他们不约而同地将楷书视为敲门砖,在入门之后立即丢弃不顾。但是沈颢寿的耐心超越常人,他终生修炼楷书,乐此不疲。他在行书等书体上也投入时间,但是却从未将楷书弃如敝屣。这种坚持使他在20世纪书家中别具一格。韩愈赞赏学者“贪多务得,细大不捐”的精神,而沈颢寿正是做到了细大不捐,人弃我取,铢积寸累,且数十年如一日。

其次,沈颢寿的楷书达到了相当高的水准,既有继承,又有化合创变,唯识者知之。沈颢寿楷书主要有两种风格:颜体与褚体,分别满足了他豪放与婉约的两个方向的追求。进一步观察其具体的作品可见,沈颢寿作品在两种风格内部还有多种变化,并非千篇一律的程式化、自动化书写。

在颜体方面,他以《颜家庙碑》《麻姑仙坛记》为基础,参考清代钱沅和民国谭延闿的理解。青年时代在广州,沈颢寿在伯父家的客厅中曾亲聆谭延闿谈艺并观摩其挥毫。<sup>①</sup>他的颜体创作,有时局限于前人,有时则能够自出机杼,在前贤阳刚正大中加入温润含蓄之美。由于经历过漫长而艰苦的训练,他的楷书功力卓绝,可以熟练书写数百字而不懈,笔力、结构一以贯之,其精熟的技术控制足以令书坛同人尊敬。他的榜书如1986年所书福州“屏山公园”题名,饱满雄浑的大字带给人惊心动魄的视觉震撼;同年所书“马戴《楚江怀古》诗条幅”和稍前一点的“纪念郑和下西洋580周年自书诗中堂”都展现了其常规风格与基本水准,此时,他已年届八十,从局部到整体的良好控制仍然精悍齐整,显示了他的楷书功夫没有因年迈而衰飒。这在现当代书家中也是少有的。

在褚体方面,他不仅能直入褚遂良堂奥再现其婀娜婉转,而且部分作品适当融入弘一书法的简约淡泊,同时精心控制墨色的浓淡燥润之变,既造成了丰富的形式变化,又成就了虚静、空灵、凄清、雅致的独特意境,堪称现代楷书难得的收获,如“李颀送陈章甫诗中堂”“久经风雨心常泰 能读诗书命亦佳”对联。沈颢寿所做的工作如石蕴玉,如水含珠,不动声色的创造隐藏在作品形式细节之中,不像某些书家作品那样气势夺人、耸动视听,因而往往被心粗气浮的观者忽略,所谓“真书难入俗人眼”是也。

<sup>①</sup> 蒋平畴:《生命的润泽——沈颢寿先生与书法》,《沈颢寿书法集》,福建美术出版社,2001年。



沈覲寿当然不是完美的,人们可以对他展开各种苛刻的批评。但是具体问题具体分析,就沈覲寿而言,他面临的困境是:书法贡献至今未被人们充分认识。即使在福建书法界,仍有专家大而化之地宣称沈覲寿“不能化合”。这种情况表明:第一,人们在欣赏书法的活动中依然存有向声背实、贵远贱近的倾向,习惯于对时空距离较近的贤者等闲视之;第二,书法创作急需学术性阐释与批评的及时跟进。

(作者单位:湖北美术学院)

## 严复与斯宾塞的“社会有机体论”

周红兵

严复深受斯宾塞影响,其中影响他最深的是斯宾塞的社会学研究。斯宾塞是社会有机体论的主要代表,在接受斯宾塞的同时,严复也接受了斯宾塞的社会有机体论。考察斯宾塞的社会有机体论,包括将社会类比成生物体、视社会有机体为“超有机体”,以及此有机体与生物界有着同样的物竞天择、适者生存的规律这三个方面的重要内容。严复也从不同方面接受了斯宾塞社会有机体论的这三个方面,同时,针对近代中国现实,形成了以民德、民智、民力为核心的救国方案。

现代汉语中“有机”一词是近代中国从日文转译过来的众多现代汉语词汇中“中—日—欧借贷词”其中的一个<sup>①</sup>,在考察英语中“有机体的”(organic)一词时,雷蒙·威廉斯指出 organ 一词 13 世纪才进入英文,最初指乐器,14 世纪后指像现

① 刘禾在其著作《跨语际实践》的“附录 B:现代汉语中的中—日—欧借贷词”中列举了大量词汇,这些词汇都是由“汉字”词语组成的,但实际上它们是由日语使用汉字来翻译欧洲词语(特别是英语词语)时所创造的,由于汉字和日文的亲和关系以及近现代中国与日本特殊的文化交流、沟通,这些词语被近现代汉语直接用作汉语了。——参见刘禾:《跨语际实践:文化,民族文化与被译介的现代性(中国,1900—1937)》,宋伟杰译,生活·读书·新知三联书店,2008年,第379—387页。

而黄克武有更细致的考察:“有机一语的引进中文,最早可能是梁启超透过吾妻兵治(1853—1917)于1899年在东京善邻译书馆所出版的汉译伯伦知理(Johann Kaspar Bluntschli,1808—1881)《国家学》(The Theory of the State),同年梁任公在《清议报》第15期之上发表《国家论》一文。文中在‘国家者盖有机体’之下有一说明:‘有机、无机皆化学语,有机,有生气也,人兽草木是也;无机,无生气也,土石是也。’这一个批注其实是源自吾妻兵治,而略作改动,吾妻氏的原文是:‘化学语,动物植物曰有机,金石类曰无机’,由此可见,梁任公增加的诠释十分有限。无论如何,有机、无机,以及有机体、无机体或有机物、无机物等语在中国迅速流传,1903年的《新尔雅》上解释该二名词:‘具动植物体之生活力者,谓之有机物,无此生活力者,谓之无机物。’”参见黄克武:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,社会科学文献出版社,2012年,第120页。



代的风琴之类的乐器,它“可追溯的最早词源为古希腊文 *organon*——意指工具、器械、器具,具有两种衍生意涵:(一)抽象的‘instrument’——意指机构;(二)乐器。*organon* 后来有一个应用意涵,被反复使用在所有的衍生词里,例如在英文里,从15世纪初期,眼睛被视为一个‘看的器官’(seeing instrument)等等;由此 organ 被解释为身体的一部分”<sup>①</sup>。这表明,理解现代汉语中“有机”及英语中“有机体的”(organic)一词的起源需要追溯到古希腊时期。

古希腊时期,最早在哲学领域里使用这一词汇的,是前苏格拉底哲学家恩培多克勒<sup>②</sup>;而在文艺领域里,柏拉图<sup>③</sup>和亚里士多德<sup>④</sup>最早发挥了这样的观念;此后,有机体这一概念在黑格尔那里、在浪漫主义者 A. W. 施莱格尔那里、在柯勒律治那里,直到英美新批评的艾略特与兰色姆那里,“有机体”这一概念都广泛存在,并成为各个不同历史时期、不同流派阐述自己文艺观念的重要概念之一。

而在社会学领域里,也有不少将人类社会当作“有机体”的说法,比如黑格尔在他的《法哲学原理》中,就声称“国家是机体”<sup>⑤</sup>。孔德是现代社会学的奠基人,他创造了“社会学”(Sociologie)一词,意为建立在社会事实基础上的科学。正是孔德“在进行社会学研究的过程中,提出了社会有机体理论的重要思想,他采用了社会与生物有机体进行类比的方法,认为社会如同生物有机体一样是一个有机的统一

① [美]雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,生活·读书·新知三联书店,2005年,第338页。

② 彭新武:《论有机论范式及其思维特征》,《天津社会科学》,2009年第1期。

另参见:为了克服巴门德尼提出的“存在是一,多是不存在的;存在是静止的,运动是不可能的”和其学生芝诺提出的“阿基里斯追龟”“二分法”“飞矢不动”等观点,恩培多克勒和阿那克萨戈拉分别提出了自己的观点,其中恩培多克勒提出了“四根说”,以水、火、土、气为万物的本原,以“憎”和“爱”为聚散万物的力量,多种本原的组合便构成了事物,其中“有机生命发源于土。最初是植物,其次是动物的各个部分,臂、眼和头。”——[美]梯利:《西方哲学史》,葛力译,商务印书馆,1995年,第29-31页。

③ 在《柏拉图文艺对话集》的“斐多篇”中,柏拉图借用苏格拉底的话说:“每篇文章的结构应该像一个有生命的东西,有它所特有的那种身体,有头尾,有中段,有四肢,部分和部分,部分和全体,都要各得其所,完全调和。”——参见:[古希腊]柏拉图:《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,安徽教育出版社,2007年,第144页。

④ 在《诗学》中,亚里士多德阐述了其著名的“有机整体”的观点,亚里士多德认为:“按照我们的定义,悲剧是对于一个完整而具有一定长度的行动的摹仿(一件事物可能完整而缺乏长度)。所谓‘完整’,指事之有头,有身,有尾。所谓‘头’,指事之不必然上承他事,但自然引起他事发生者;所谓‘尾’,恰与此相反,指事之按照必然律或常规自然的上承某事者,但无他事继其后;所谓‘身’,指事之承前启后者……再则,一个美的事物——一个活东西或一个由某些部分组成之物——不但它的各部分应有一事实上的安排,而且它的体积也应有一定的大小”,“在诗里,正如在别的摹仿艺术里一样,一件作品只摹仿一个对象;情节既然是行动的摹仿,它所摹仿的就只限于一个完整的行动,里面的事件要有紧密的组织,任何部分一经挪动或删削,就会使整体松动脱节。要是某一部分可有可无,并不引起显著的差异,那就不是整体中的有机部分。”——参见:[古希腊]亚里士多德,[古罗马]贺拉斯:《诗学·诗艺》,罗念生,杨周翰译,人民文学出版社,1962年,第25、28页。

⑤ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬,张企泰译,商务印书馆,1979年,第268页。

整体”<sup>①</sup>。通过以上简单的梳理,我们可以发现,肇端于生物学的“有机体”一词,不仅在哲学、文艺学、法哲学、社会学等各个领域都有使用,而且,此词之中蕴含的“有机整体”观念可以追溯到古希腊时期。几乎所有这些对“有机体”这个词汇的使用,都并非是从生物学本源意义上使用,而是在“类比”的意义上使用,即参照生物学中“有机体”一词的重要特征:整体由部分构成、部分与部分构成整体,二者的关系不可分割,如同动物或植物有机体一般,也正因如此,将“有机体”引入到不同学科中去的时候,人们经常会用“大树”或者“人体”做类比,以说明作为局部构成之整体的“有机体”及其性质。在孔德之前,几乎所有这些“有机体”的使用,都是在共时层面上,强调某组织的构成性,孔德的“社会有机体”论改变了这一状况,即他开始历时的层面讨论有机体问题。

孔德将生物学进化的思想引入社会有机体论,这样就使“社会有机体”在构成即共时层面上,拥有不可分割、互为依赖、共同构成整体的部分,而在历时的层面上,社会有机体呈现出进化的重要特征。孔德说:“我们首先指出,应该从最普遍的意义理解人类发现的现象。就是说,把这些现象串联起来,观察它们在根本不同的方向中持续取得的最重要的进步……虽然科学的描述并不能做到尽善尽美,但科学理论仍然要致力于精确地描述人类起源到世代延续的关系,把它理解为一种进步过程,或者是针对社会组织的整体,或者是针对着每门科学、每门艺术、政治组织的每一个部分。”<sup>②</sup>孔德从其实证主义哲学出发,将人类社会的发展分成三个阶段——神学阶段、形而上学阶段及实证阶段。这样,“有机体”就不仅是静态法则,不仅是研究社会同一时期的构成性的因素,更是动态法则,是历史性的,尤其是进化性的,研究社会体系前后关系的性质和进化。将动态与进化的观念引入有机体类比当中,改变了“有机体”一词原来仅仅在结构意义上的使用,更注重其历时性与更替性,而社会有机体也就具备了纵、横两个方面的维度。这样的思想为斯宾塞所接受,同时,斯宾塞更系统地阐述了“社会有机体”的观念。

## 二

“有机体”一词至少蕴含着三层含义:第一,有机体为一生物体、生命体,即植物或动物,因此,在使用有机体一词类比时,通常会用树或人体为例做更具体的类比;第二,作为生命体的有机体是由不同部分或者说承担了不同功能的局部构成的一个整体;第三,此整体之部分、局部既构成整体,同时也有其在整体内部的存在权

① 李本松:《孔德的社会有机体思想探析》,《广播电视大学学报(哲学社会科学版)》,2006年第4期。

② 尚杰:《西方哲学史(学术版)第5卷:启蒙时代的法国哲学》,江苏人民出版社,2003年,第638-639页。



利,且各个部分或局部之间互为关联。将“有机体”概念与社会相关联是一种类比,因此首先必须注重“有机体”这一概念蕴含的以上三个内涵。

斯宾塞的社会有机体论对孔德的社会有机体思想有接受,也有改变。在整体框架上,斯宾塞接受了孔德的社会学分析法,将社会分析分为“静态的系统”与“动态的法则”两种类型。在具体观点上,有接受有调整,首先是“静态的系统”上,斯宾塞将社会类比成生物体,并且主张分析其内部构成,只是斯宾塞更视社会有机体为“超有机体”;其次在“动态的法则”上,斯宾塞接受了孔德的进化观念,但与孔德存在着“主观”与“客观”的分歧。

斯宾塞的社会有机体论将社会类比成一生物体,社会的分工类似于动物机体各个器官的分工,社会组织按照生物体的体系组织起来。因为人的生存结构需要有营养、循环和神经三个系统,社会的生存也依赖于相应的三个系统——营养、分配和调节,同时,社会有机体当中的成员,也因此可被划归三个不同的系统——担负营养(生产)机能的劳动阶级、担负分配机能的商人阶级,以及担负调节生产、分配和整个社会的管理者阶级,而管理者阶级由政府和各种机构的管理人员主要由资本家来承担。斯宾塞认为,社会有机体如同单个有机体一样,机能的均衡引起了结构的均衡,因此,三个阶级各司其职,缺一不可,共同支持着社会有机体的平衡与进化。

在社会有机体的构成上,斯宾塞同样强调整体与部分之间的关系。在共时层面上,有机体尤为注重整体与局部的关系,因此,社会有机体首先要解决社会的构成问题,即社会与个人的关系问题。在有机体的类比中,植物的躯干、人体的四肢都是构成生命体不可或缺的部分,因此,社会有机体论者受到启发,社会由个人构成,个人是社会不可或缺的部分,个人的特点和性质又决定社会的特点和性质:“(社会——引者加)聚集体的特性是由各组成单位的特性决定的”<sup>①</sup>,“组成单位的特点决定它们形成的整体的特点,这显然既适用于其他事物也适用于社会”<sup>②</sup>,尽管斯宾塞认为社会是有机体,但他同时又认为,社会并不只是简单的有机体,而是“超有机体”。社会有机体与生物有机体尽管类似,但差异也不小,其中最重要的是,生物有机体的各个器官是为整体的生存而生存的,社会有机体中,整体是为了各个部分而存在的,除了社会的各个成员以外,社会本身不构成目的,这样,社会就是为了其成员的利益而存在的,而不是反过来,成员为了其社会的利益而存在。

斯宾塞的社会有机体论思想中,更重要的是,将生物学的物竞天择、优胜劣汰、适者生存等原则引入社会领域,以解释社会有机体的进化。孔德较早地将“进化”

① [英]斯宾塞:《社会学研究》,张宏晖,胡江波译,华夏出版社,2001年,第40页。

② 同①,第42页。

的观念引入社会学领域,但是,孔德是在自己的哲学—人类学框架里论述进化思想的,孔德的人类社会三阶段论,来源于他对哲学发展的特殊认识,即“人类进步实质上是人类所固有的道德和理智品质的进化”<sup>①</sup>;而斯宾塞依据的则是生物学规律,在论述孔德与自己的关系时,斯宾塞曾极力撇清孔德对自己的影响,并指出二人的差异:“孔德所倡导的目的是什么?是对人的概念的进步做出完整的回答。我的目的是什么?是对外部世界的进步做出全面的回答。孔德认为各种思想具有必然的和实在的继承关系,我却认为各种事物具有必然的和实在的继承关系;孔德希望弄清自然知识的起源,我的目的是要弄清……自然界各种现象的构成。他研究主观,我探讨客观。”<sup>②</sup>斯宾塞这段“主观”与“客观”的总结的确非常精准地指出了他与孔德的差异。

斯宾塞是社会有机体论的早期代表人物,他早在达尔文的《物种起源》(1859年)发表之前,在1851年的《社会静力学》中就已经提出了社会进化的思想。斯宾塞认为进化是一个普遍的规律,社会同生物一样是一个有机体,这两种有机体之间有很多相似之处,因此,他极力主张将生物学中的“生存竞争,适者生存”的学说应用于社会领域。斯宾塞认为:“一个有机体对其外界条件的这种不适应,总是在不断地被改正;一方或双方不断改变,直到完全适应为止。凡是具有生命力的东西,从原始的细胞直到人本身,都要服从这一规律”<sup>③</sup>,改正自己以适应环境是生存的前提,“进步不是一种偶然,而是一种必然……人类曾经经历和仍在经历的各种改变,都起源于作为整个有机的天地万物之基础的一项规律”<sup>④</sup>,宇宙的各个部分,无论是机器的,还是无机的,无论是社会的,还是非社会的,都要受进化定律的支配,这是一条公理,因此,他用生物学中的进化概念和思想来解释社会中人与人、民族与民族、国家与国家之间的一切关系,认为在他们之间必然也存在着适者生存的竞争。

### 三

“斯宾塞作为严复的众神之首,早已赢得他深深的信仰。”<sup>⑤</sup>早在1895年前,严复已经接触并且信服斯宾塞了,严复回忆自己早在光绪七八年之交读斯宾塞著作时,曾说“辄叹得未曾有,生平好为独往偏至之论,及此始悟其非”<sup>⑥</sup>,可见斯宾塞著

① [法]奥古斯陆·孔德:《实证哲学教程》,宋林飞《现代社会学》,上海人民出版社,1987年,第9页。

② [美]刘易斯·A.科瑟:《社会学思想名家——历史背景和社会背景下的思想》,石人译,中国社会科学出版社,1990年,第101-102页。

③ [英]斯宾塞:《社会静力学》,张雄武译,商务印书馆,1999年,第25页。

④ 同③,第29页。

⑤ [美]本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社,1996年,第36页。

⑥ 王叔主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第126页。



作对严复的影响之大。胡汉民、蔡元培等早已指出斯宾塞对于严复的至深影响：“严氏之学本于斯宾塞尔”<sup>①</sup>，而在斯宾塞所有的思想体系中，“严氏所最佩服的，是斯宾塞尔的群学”<sup>②</sup>。所谓“群学”，即现在通用的“社会学”，但是，严复有他自己对“群”与“社会”的独到理解。在《〈群学肄言〉译余赘语》中，他对“群”与“社会”做了严格的区分：“荀卿曰：‘民生有群。’群也者，人道所不能外也。群有数等，社会者，有法之群也。”“群”即人群聚焦之地，人道遍行之所，“群”有多种划分，社会只是其中一种，是有法度规范和约束的群。严复还进一步解释了社会：“社会，商工政学莫不有之，而最重之义，极于成国。”<sup>③</sup>也就是说，社会阶层当中的商人、工人、政客、学者，无不可构成社会，而社会的极端形式即国家。不仅如此，严复还指出：“西学社会之界说曰：民聚而有所部勒（东学称组织），祈向者，曰社会。”<sup>④</sup>也就是指西方语境中“社会”一词，实际是指民众聚集起来，运用一定的组织形式，指向一定的目标诉求的形式，即社会。中国传统思想中，天下观念胜于现代的民族国家观念，严复严格区分“群”与“社会”，并视国为社会之极，事实上已经具备了现代民族国家的观念。严复对斯宾塞社会有机体论的接受体现在两方面：一方面，将之用于静态的社会结构系统分析，分析中国这个“社会的极端形式”；另一方面，引入进化的观念处理人类社会的历史发展，从而介绍西方思想，启蒙士大夫，同时提供一种先进的思想以剖析社会、促进中国这个“社会”之“极”的富强。

斯宾塞社会有机体类似于生物体，严复对此高度赞扬，他说：“斯宾塞诸公，以国群为有生之大为有生之大机体，生病老死，与一切之有机体平行，为之比较，至纤至悉。”<sup>⑤</sup>严复从语言比较的角度，指出：“按‘有机’二字，乃东文取译西文 Organism。其字原于希腊，本义为器，又为机关。如桔槔乃汲水之器，便事之机关。而耳目手足，乃人身之器机关，但与前物，生死异耳。近世科学，皆以此字，命有生者。其物有生，又有机关，以司各种生理之功用者，谓之有机体。”严复自己有时也将 Organism 译为“官品”<sup>⑥</sup>。受斯宾塞启发，严复也用生物体尤其是人体类比社会、国家：“且一群之成，其体用功能，无异生物之一体，大小虽异，官治相准。知吾身之所生，则知群之所以立矣；知寿命之弥永，则知国脉之所以灵长矣。一身之内，形神相资；一群之中，力德相备。身贵自由，国贵自主。生之与群，相似如此。此无故无他，二者皆

① 胡汉民：《述侯官严氏最近政见》（《民报》第2期），张枏、王忍之《辛亥革命前十年间时论选集》（第2卷下册），生活·读书·新知三联书店，1963年，第145页。

② 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，高叔华编《蔡元培全集》（第4卷），中华书局，1984年，第352页。

③ 王杖主编：《严复集》（第1册），第126—127页。

④ 同③。

⑤ 王杖主编：《严复集》（第5册），第1254页。

⑥ 同⑤，第1255页。

有官之品而已矣”<sup>①</sup>，“夫一国犹之一身也，脉络贯通，官体相救，故击其头则四支皆应，刺其腹则举体知亡”<sup>②</sup>，“盖一国之事，同于人身”<sup>③</sup>。

严复几乎了解斯宾塞的所有著作，但在斯宾塞的著作中，严复非常推重《明民论》与《劝学篇》两种：“《明民论》者，言教人之术也。《劝学篇》者，勉人治群学之书也。其教人也，以浚智慧、练体力、厉德行三者为之纲。其勉人治群学者，意则谓天下沿流讨源，执因责果之事，惟群事为最难，非不素讲者之所得也。”<sup>④</sup>在静态的社会结构系统分析中，斯宾塞社会有机体论对整体与局部关系的重视，严复精炼为“浚智慧、练体力、厉德行”，这样的观念影响了严复的救国图强方案，严复结合中国现实，将斯宾塞社会静态系统分析中的“浚智慧、练体力、厉德行”具体发挥为以民力、民智、民德为根本的方案。

在1896年写给梁启超的信中，严复概述了自己在《直报》上发表《论世变之亟》《原强》《辟韩》《救亡决论》等一系列文章的指导思想：“意欲本之格致新理，溯源竟委，发明富强之事，造端于民，以智、德、力三者为之根本，三者诚盛，则富强之效不为而成；三者诚衰，则虽以命世之才，刻意治标，终亦隳废。故其为论，首明强弱兼并乃天行之必至，而无可逃，次指中国之民智、德、力三者已痲之实迹，夫如是，而使痲与痲遇，则雌雄胜负效不可知，及乎衰与盛邻，则其终必折以入。”当下中国“今日之政，于除旧，宜去其害民之智、德、力者；于布新，宜立其益民之智、德、力者。以此为经，而以格致所得之实理真知为纬”<sup>⑤</sup>。可见，“益民之智、德、力”才是救国图强的根本，其他的皆为标。在严复的救国图强设想中，提高民智、民德和民力，才是长远的根本目标。这一目标中，个体与群体的关系尤其重要，因为每个个体是群体的基本单位，群体的强盛须建立在个体全面发展的基础上。严复以砖砌墙为例，说明个体与群体之间的关系，社会如墙而民如砖，如果每一块砖都“坚而廉，平而正，火候得而大小若一”<sup>⑥</sup>，那么，用这些砖砌墙，不仅速度快，“不旋踵而数仞之墙成矣”，而且，砌成的墙坚实耐久，“由是以捍风雨，卫家室，虽资之数百年可也”<sup>⑦</sup>，相反，如果每一块砖的质量参差不齐，即使是遇上能工巧匠费尽心力也无法砌成坚洁持久的墙壁。“夫如是，则一种之所以强，一群之所以立，本斯而谈，断可识矣”<sup>⑧</sup>，由个体到整体、由民众到社会、由个人到国家，可以断定出整体、社会与国家

① 王叔主编：《严复集》（第1册），第17-18页。

② 同①，第19页。

③ 同①，第26页。

④ 同①，第17页。

⑤ 王叔主编：《严复集》（第3册），第514页。

⑥ 同①，第18页。

⑦ 同⑥。

⑧ 同⑥。



的性质。通过对西方的考察,严复认为:“盖生民之大要三,而强弱存亡莫不视此:一曰血气体力之强,二曰聪明智虑之强,三曰德行仁义之强”,正是因为西方社会中有个体在血气体力、聪明智虑与德行仁义三方面的强盛,所以西方才会富强。民力、民智与民德因此成为判断国家强弱的一个重要标准,“未有三者备而民生不优,亦未有三者备而国威不奋者也”。严复不仅从正面阐述了民力、民智、民德与国家强盛的休戚相关,而且还从反面论述了民力、民智与民德三者不行的后果,那将会是“小则虏辱,大则灭亡。此不必干戈用而杀伐行也,磨灭溃败,出于自然,载籍所传,已不知凡几,而未有文字之行,则更不知凡几者也”<sup>①</sup>。严复认为,以民力、民智与民德这三个标准来衡量中西,不幸的是,当时的中国“民力已荼,民智已卑,民德已薄”<sup>②</sup>,即便是洋务派仿行西法,引“西洋至美之制,以富以强之机”,结果也是“迁地弗良,若亡若存,辄有淮橘为枳之叹”,这完全是因为“民智既不足以与之,而民力民德又弗足以举其事也”<sup>③</sup>,所以才有甲午惨败,因此,当时的救国之道,只仿行西法的“收大权、练军实”,其实只是标,而根本在于民智、民力、民德,“果使民智日开,民力日奋,民德日和,则上虽不治其标,而标将自立”<sup>④</sup>。也正是基于由个体到整体、由民众到社会、由个人到国家的社会有机体论,严复一直大力倡导“是以今日要政,统于三端:一曰鼓民力,二曰开民智,三曰新民德”<sup>⑤</sup>，“此三者,自强之本也”<sup>⑥</sup>,因为,个体、民众、个人才是整体、社会和国家的根本,“社会之变相无穷,而一一基于小己之品质”<sup>⑦</sup>。

更关键的是,斯宾塞的社会有机体论将生物学的进化观引入社会历史的发展进程,强调环境的决定性和选择性。严复对此相当了解,也极为赞同,他指出斯宾塞的社会进化论实际早于达尔文的《物种探原》(今译为《物种起源》),将斯宾塞与达尔文、哥白尼并列,将“进化”译成“天演”,并概括斯宾塞的观点为“宗天演之术,以大闡人伦治化之事”<sup>⑧</sup>，“有斯宾塞尔者,以天演自然言化,著书造论,贯天地人而一理之”<sup>⑨</sup>，“斯宾塞尔者,与达同时,亦本天演著《天人会通论》，举天、地、人、形气、心性、动植之事而一贯之”<sup>⑩</sup>。严复盛赞斯宾塞著述：“精深微妙，繁富奥衍”<sup>⑪</sup>，“此

① 王棫主编：《严复集》（第1册），第18页。

② 同①，第20页。

③ 同①，第15页。

④ 同①，第14页。

⑤ 同①，第27页。

⑥ 同①，第32页。

⑦ 同①，同126页。

⑧ 同①，第16页。

⑨ 王棫主编：《严复集》（第5册），第1320页。

⑩ 同⑨，第1325页。

⑪ 同①，第6页。

亦晚近之绝作也”<sup>①</sup>，“其说尤为精辟宏富……呜呼！欧洲自有生民以来，无此作也。所谓体大思精，殚毕生之力也”<sup>②</sup>。严复翻译赫胥黎的《天演论》可以说是近代思想史上至关重要的一件大事，其中所译“物竞天择，适者生存”影响至远，但赫胥黎“事实上决非在讲解社会达尔文主义，而是在抨击社会达尔文主义”<sup>③</sup>，在进化的问题上，赫胥黎是根本“反对斯宾塞等人‘把宇宙进化或类似这样的原理运用于社会和政治问题’的‘种种企图’”<sup>④</sup>的，严复对此了然于胸，但他之所以还选择这个与斯宾塞社会有机体论观点相左的作品译介，一部分原因在于“赫胥黎的著作确实以简洁生动的、几乎诗一般的语言阐述了达尔文主义的主要原理”<sup>⑤</sup>，并且，借助于《天演论》，严复可以利用“按语”这一特殊的补充形式，“采用斯宾塞的观点去驳正原书的观点”<sup>⑥</sup>，从而使读者在正反观点的交锋中了解和接受社会进化论。

#### 四

诚如胡汉民、蔡元培与史华兹（也有的著作译为“史华慈”）等论者所言，在诸多对严复有影响的思想家中，斯宾塞占据了首要的地位，而斯宾塞对严复影响最深的是他以社会有机体论为核心的社会学。斯宾塞的社会有机体论包括静态结构与动态进化两个方面，严复对斯宾塞社会有机体论的接受，在社会有机体的共时结构层面，体现在他对中国社会的全面分析；在历时层面，他接受社会有机体的进化思想，并从进化的角度对作为群之极的国家的发展做了估计，而这两方面又共同构成了严复标本并治的救国图强方案。但是，斯宾塞视社会有机体是“超有机体”，“超有机体”论与一般社会有机体论的不同更在于视个人为社会之本，认为整个社会的进步必须以国民的最大自由为根本，“社会是为了其成员的利益而存在，而不是成员为了社会的利益而存在”<sup>⑦</sup>。另外，与一般社会有机体论强调整体决定部分不同的是，斯宾塞的“超有机体”强调部分对于整体的决定性，“个体（unit）的性质决定群体（total）的性质”<sup>⑧</sup>，这都使斯宾塞的社会有机体论表现出极端的个人主义倾向。严复同样强调个人，即以民为本，他的救国方案强调标本兼治，一方面需要“收

① 王拭主编：《严复集》（第5册），第1320页。

② 同①。

③ [美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶美凤译，江苏人民出版社，1996年，第90页。

④ 同③，第93页。

⑤ 同③，第92页。

⑥ 蔡乐芬：《严复启蒙思想与斯宾塞》，刘桂生、林启彦、王宪明编《严复思想新论》，清华大学出版社，1999年，第293页。

⑦ Herbert Spencer. *The Principles of Sociology*. Vol. I. Williams & Norgate, 1877: 449-450.

⑧ Herbert Spencer. *The Study of Sociology*. Appleton & Co., 1899: 44.



大权、练军实”，另一方面更要鼓民力、开民智、新民德，发挥个人在群体、民族与国家中的重要作用，在国家生死存亡的危急时刻，严复仍然念兹在兹的是社会变化在于小己这样一个深刻而长远的救国方案，这是否意味着严复也陷入了极端的个人主义当中？

李泽厚在《论严复》中曾经说严复“召唤亡灵是为了当前需要”<sup>①</sup>，的确，严复系统地介绍赫胥黎、斯宾塞、穆勒、斯密、甄克斯等，并非仅仅是为了学术，而是有着深刻的现实指向，也正因如此，他在介绍西方学说的过程中，对各家学说都既有接受也有摒弃，对于斯宾塞的社会有机体论亦是如此。事实上，在严复的社会有机体论中，人只是一个中介性因素，作为社会之“极”的国，才是严复的终极关怀，这使得严复在接受斯宾塞社会有机体论的时候，并未陷入斯宾塞的极端个人主义。近代中国的严峻现实，迫使近代士人意识到处在历史紧要关头开眼看世界的重要与紧迫，然而，数千年来的文化传统与长期以来的闭关自守，使相当一部人仍旧陶醉在天朝上国、礼教文物的自我迷醉中。甲午战争的失利，对于国人来说，无异于当头一棒，而身处军事政治体系中的严复，更是深刻体会到军事政治背后蕴含的宏阔文化背景，兼济天下的使命感、特殊的留学经历、深切的现实体察与深厚的个人学养，使严复开始并能够在中西方比较的背景下，从文化上思索救国图强之道，一切的翻译、学术与著述，都以现代民族国家的救亡图强为最终目标。如何达此目标？斯宾塞的社会有机体论恰适其时，为严复认真严肃的思索提供了一个至关重要的思想框架和现实突破口，作为“综合哲学”体系中最后阶段的斯宾塞社会学，在横向上深入讨论了部分与整体之间、个体与国家之间的紧密关联，在纵向上论述了人类社会发展的动力来源、历史过程与远景目标，这些都启发严复，要想达成国家层面救亡图强的目标，必须经由个体层面的启蒙，也就是严复提出的“鼓民力、开民智、新民德”救国方案。事实上，严复的著述行为本身也正是这个宏大启蒙方案的具体实践。对于国人来说，“物竞天择，适者生存”的观念是严复开出的一副醒世猛药，从此，这个观念的通俗版本“落后就要挨打”逐渐成为国人的共识，现代民族国家的独立与富强成为一个多世纪以来国人的最高追求。在这个整体的启蒙救国方案中，个体、人也就成为终极目标的中介性因素，严复在接受斯宾塞的社会有机体论的同时，自然不会陷入斯宾塞的极端个人主义。当然，也正因如此，我们承认，严复是中国近代思想史上的一位崇高的启蒙者。

（作者单位：安庆师范学院）

<sup>①</sup> 李泽厚：《论严复》，李泽厚《中国近代思想史论》，生活·读书·新知三联书店，2009年，第257页。

# 垄断地租、集体符号资本与迪斯尼化

——空间批评视野下的三坊七巷

李长生

三坊七巷作为福州乃至福建的一张文化名片,围绕它的讨论已有很多。其中最主要的关切集中于地域(福建)文化的发展与传播、文化遗产的保护与开发、历史街区的空间拓展、两岸文化的交流与认同等方面。而较少从空间批评的角度切入,探究其与金融资本、垄断地租、地产开发、城市规划等问题的内在关联。本文试图以戴维·哈维“垄断地租”理论为分析方法,指明历史街区保护与集体符号资本之间的逻辑联系,揭示文化遗产开发与迪斯尼化之间的悖论性关系,通过对部分西方都市城市化进程的分析,为如何有效防止出现新的迪斯尼化提出警示。

## 一、垄断地租

关于地租理论,我们熟知的是马克思的级差地租和绝对地租。有学者总结出马克思地租理论的几个特点:第一,马克思的地租理论主要是农业地租,而未形成完整、独立的都市地租理论体系。第二,马克思的地租理论以农业部门特定的阶级关系为前提,主要处理地主、租地农场主(产业资本家)和农场雇佣工人三者之间的关系。第三,地租被视为资本积累的消极障碍。第四,地租直接来源于农业生产出的剩余价值。第五,在马克思的理论体系中,地租理论只是生产价格理论的附庸,是后者在农业生产中的应用。<sup>①</sup>

20世纪70年代以后,作为二战后资本主义剩余资本被吸纳的结果,西方资本主义世界出现了大规模的城市化运动,使得土地价格和住宅价格急剧攀升。同时,伴随着70年代资本主义普遍的经济危机,马克思主义政治经济学逐步复兴。基于

<sup>①</sup> 孟捷,龚剑:《金融资本与阶级—垄断地租——评哈维对资本主义都市化的制度分析》,《中国社会科学》,2014年第8期。



这两重原因,城市地租问题开始成为热点问题。人文地理学家戴维·哈维开始建构他的城市地租理论。

1973年哈维发表了其《社会正义与城市》(*Social Justice and the City*)。在该书的第五章“使用价值、交换价值和城市土地利用理论”(use value, exchange value and the theory of urban land use)中,哈维系统地论述了自己的城市地租理论。他一方面批判了古典政治经济学的地租理论,认为古典政治经济学理论过度关注级差地租,认为是土地使用属性的改变产生了地租,也即是我们通常所说的土地的变性决定了土地的价值;另一方面提出了自己的观点,认为恰恰是土地的价值决定了土地的用途,而决定土地价值的则包含了若干权力关系和制度因素。<sup>①</sup>这显然是对亚当·斯密和马克思的颠倒。在此二者看来,土地是一种生产资料,而在哈维的视野中,土地则变成了一种金融资本。土地一旦变为金融资本,便可直接进入资本循环的轨道,这大大突破了马克思的理论预设。

哈维对垄断地租的热情是一以贯之的,2012年哈维在其著作《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》(*Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*)中再次对垄断地租进行了总结性论述。40年过去了,哈维仍然对垄断地租的巨大阐释力信心满满。他认为垄断地租“能够多方面多视角地解释资本主义全球化、地方政治经济发展和文化意义、美学价值演进间的关系中产生出来的事情和个人困境”<sup>②</sup>。哈维认为,私人业主对一定资产的垄断权是所有地租的基础。而出现垄断地租是因为社会行动者对可交易物品的专属控制,并在长时间内获得高额收入。在两种情形下会出现垄断地租。一是社会行动者控制了某些具有特殊品质的资源、商品或区位,进而可以从需要使用这些资源的人们那里获得垄断地租。哈维在这里列举了马克思列举过的例子,即具有特殊品质的葡萄酒能以垄断价格在市场上销售。(如国人趋之若鹜的大拉菲,“凡入口之拉菲,皆有杏仁与紫罗兰的芳醇”,它的独特性就在于“带有突出的花香和果香,芳醇而柔顺”,被尊为葡萄酒王国中的皇后。)这时垄断价格便创造出了垄断地租。而区位则主要是指对运输、通信网络和商业中心的向心性。比如黄金地段的店铺需要支付更高的租金。二是将土地和资源直接纳入市场进行交易。通过对总体数量的控制而使土地和资源变成紧缺商品。比如房地产开发中的土地出让制度,又如艺术品市场的藏品拍卖等都是通过对土地或资源的控制,造成二者的紧缺,从而获取垄断地租。

哈维认为,垄断地租具有两种内在的矛盾。其一是具有特殊品质的商品因其唯一性与特殊性容易在交易市场中变得奇货可居。比如毕加索的画,考古发现的

① David Harvey. *Social Justice and the City*. Basil Blackwell, 1973: 185 - 187.

② [美]戴维·哈维:《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》,倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第91页。

文物等。一般而言,越容易销售的东西越容易市场化,但对垄断地租而言,恰好是越容易批量生产的东西越难以构成其基础。要维持和实现垄断地租,必须不断保持其唯一性与特殊性。其二是竞争造成垄断。因为在竞争中胜出的获胜者将逐渐淘汰失利者,最后造成空前的资本集中。这既是马克思的重大发现,也是托马斯·皮凯蒂在《21世纪资本论》中论述的重点。在哈维看来,对垄断权力的追求是资本主义得以持续运转的基础。进入到晚期资本主义社会,这种垄断权力更是以“文化”的形式出现,通过对文化独特性与不可复制性的强调来隐藏其实质。为了说明这一问题,哈维以葡萄酒业的发展为例。当澳洲葡萄酒也开始讲求法国葡萄酒曾经坚持的那些优势如土地、气候和传统时,为维持自身的垄断权力,一种新的区分方式便应运而生了,这便是“文化”,诸如将葡萄酒消费与酒神精神(狄俄尼索斯)、基督教的圣餐仪式(耶稣的血)等联系起来,进而使得葡萄酒消费具有不同的美学意义。甚至不同的葡萄酒消费开始形成布迪厄式的文化区隔,哈维开玩笑说,一个连葡萄酒都不会选择和鉴赏的人一定不会是一个好的生意伙伴。

## 二、垄断地租与城市经营

哈维提出的“垄断地租理论”为我们考察当下城市的企业化经营提供了一条独特的分析路径。在哈维提供的视野中,我们不得不面对这样一个尖锐的问题,那便是:“目前对地方文化创新的兴趣,对地方传统的振兴和创造的兴趣,在多大程度上与获取及占有垄断地租的愿望相联系呢?”<sup>①</sup>这对中国当下的城市化运动及地方文化的传承与发扬、历史街区的保护等同样具有很强的现实针对性。换句话说,我们对三坊七巷历史街区的保护与开发如何才能有效地规避对垄断地租过分的渴望。在哈维看来,“最狂热的全球化追求者们都会支持地方发展,因为地方发展具有产生垄断地租的潜力,即使对地方发展支持的后果是产生一种与全球化对抗的地方政治气候”<sup>②</sup>。这里,哈维展示出了一种悖论,那就是越是地方性的、独特性的和抵制商业化的,越容易获得高额的垄断地租,进而越容易被商业化。比如越是强调巴厘岛地方文化的独特性和纯粹性,就越使得巴厘岛进一步被商业化。甚至连里约热内卢的贫民窟现在也被纳入旅游业开发,一些旅游公司推出了一系列贫民窟旅游项目。

在这些现象的背后潜藏的是城市企业化经营的逻辑。这种城市企业化经营是一种城市管理的行为模式,具体而言要把“国家权力(地方的、都市区的、区域的、

<sup>①</sup> [美]戴维·哈维:《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》,倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第100页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>,第101页。



国家的或超越国家的)与市民社会的各式各样的组织(商会、工会、教会、教育机构、研究机构、社区团体、非政府组织等)、私人利益攸关者(公司的和个人的)结合起来,形成联盟,推进或管理各种城市或区域发展”<sup>①</sup>。这样一种城市管理模式是以地方投资建设模式为主导的,同时其目的就是最大化地攫取垄断地租。比如我们所熟知的房地产开发策略,房产商一般都会储备一些优质地块,坐等土地升值进而获取高额垄断地租。当然,地方政府也深谙此道。他们会通过非常高的垄断价格来控制公共开发用地的出售,进而引诱国内外各类金融投资资本的进入。哈维在论述城市企业化经营的时候,特别列举了中国香港和新加坡的例子,认为二者正是通过这一城市管理模式在获取垄断地租方面取得了巨大的成功。<sup>②</sup> 具体来说,就是“地方投资不仅仅是交通、通讯、港口设施、给排水等基础设施投资,还包括对教育、科学技术、社会管理、文化、生活质量等社会设施的投资”,这种投资的目的是“通过私人利益攸关者和国家权力,在创造和实现垄断地租的城市化过程中,创造出充分的协同效应”<sup>③</sup>。

### 三、垄断地租与集体符号资本

前面已经述及,独特性、唯一性、特殊性等构成了垄断地租的基础。哈维认为,除了这些自身所必备的物质因素以外,话语权力的争夺也是其中要义。因为“许多垄断地租是建立在历史的叙述、集体记忆的解释和意义,以及重要的文化实践基础上的:在构建获取垄断地租的缘由时,总有强大的社会的和话语的因素存在”<sup>④</sup>。而一旦涉及历史叙述、集体记忆和文化实践,集体符号资本的重要性就显现出来了。符号资本是布迪厄的发明,他针对的对象主要是个体。而所谓的集体符号资本更为关注的是诸如城市这类集体形式。比如较之于利物浦、法兰克福、里昂、佛罗伦萨,伦敦、柏林、巴黎和罗马的集体符号资本肯定更为丰富。因此,较之于前者,后面这些城市肯定能获取更为高额的垄断地租,从而也就具备了更为巨大的经济优势。按哈维的话说就是,“城市‘品牌’成了一件大生意”<sup>⑤</sup>。

为进一步说明这一问题,哈维以西班牙城市巴塞罗那为例。哈维认为,在欧洲的城市体系中,巴塞罗那地位的上升很大程度上就是依赖其不断积累起来的集体符号资本和有别于其他城市的特殊标志的累积(比如大教堂)。巴塞罗那成功挖

① [美]戴维·哈维:《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》,倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第101页。

② 同①,第103页。

③ 同②。

④ 同①,第104页。

⑤ 同①,第105页。

掘了它极具个性和特点的加泰罗尼亚文化传统,特别是以安东尼·高迪为代表的建筑遗产。此外,对于巴塞罗那而言,其成功举办的1992年夏季奥运会对其垄断地租的获取至关重要,正是大量奥运场馆的建设再造了巴塞罗那,同时“把曾经相当阴暗甚至危险的巴塞罗那夜生活转变成为一个前景无量的城市景观”<sup>①</sup>。但哈维对巴塞罗那的考察并未止步于此,同他对19世纪的法国巴黎的考察一样,他注意到了城市变革背后的金融资本问题。哈维发现当巴塞罗那获取了高额垄断地租以后,却迅速地滑向了迪斯尼化。<sup>②</sup>巴塞罗那丰厚的集体符号资本使得金融资本对之垂涎欲滴。这最终导致房地产价格的成倍增长与越来越严重的跨国商品化和城市发展的全球同质化。具体表现为和世界其他地方差不多的沿海地区的开发、交通拥堵,以及因此而修建的穿越整个老城区的宽阔道路,这不由得让我们想起19世纪奥斯曼对巴黎的破坏性改造。同时,多国商店取代了本土的地方商店,地价的飞涨使得原住居民不断向外搬迁,城市结构也因此遭到毁灭性的破坏。最终巴塞罗那逐渐丧失了它的地方化的独特标志,而最终沦入迪斯尼化。

那么巴塞罗那究竟是如何一步步沦入迪斯尼化的呢?哈维认为首先是集体符号资本和文化资本的监护人将参与创造城市集体符号资本的底层大众拒之门外。其次是国家行动,甚至为了获取高额垄断地租而不惜动用暴力手段。再次是集体符号资本所产生的垄断地租全都被跨国公司和少数有权势的地方资产阶级攫取了。而怎样解决这一问题呢?哈维首先还是将思路返回到对垄断地租的分析。哈维认为“商品化和商业化所有事物是我们这个时代的标记之一”<sup>③</sup>,这其中就包括反资本主义的文化。资本对反资本主义文化的垂青源于资本对差异化的支持,支持差异化的根本动力还是在于对垄断地租的需求。“资本甚至可以(当然是谨慎的,而且常常是不安的)支持离经叛道的文化实践,因为这是实现原创性、创造性、真实性以及独特性的一条路径。”<sup>④</sup>正是在这里,哈维找到了对抗性空间存在的可能。资本需要最大化地攫取垄断地租,因此它需要千方百计地保持文化差异和文化共享资产,因为只有这样才能实施下一步对二者的资本化运作。这样,在文化生产者与资本之间便产生了一种对抗性的空间。这一空间内的博弈,一方面使得资本化过程得以延缓,文化差异性得以继续保持;另一方面也使斗争的对象变得日益清晰,那便是“商品化、市场主导以及更一般意义上的资本主义制度”。通过这些斗争,能够“引导部分关注文化问题的社区,去支持反对跨国资本主义政治,支持那

① [美]戴维·哈维:《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》,倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第105页。

② 根据布里曼《迪斯尼风暴》的总结,迪斯尼化的主要特征是:主题化、混合消费、商品化和表演性劳动。参见布里曼:《迪斯尼风暴》,中信出版社,2006年。

③ 同①,第110页。

④ 同①,第111页。



些建立在不同社会和生态关系上的更有吸引力的选择”<sup>①</sup>。其次,要利用资本所创造出来的既有空间,转变全球化的基础,而不是直接与全球化对抗,要“把重点放在动员大众,主动构建新的文化形式,建立对真实性、独创性和传统的新定义”<sup>②</sup>。简言之,按照哈维的定义,就是建构出一个“不同种类的全球化和生机勃勃的反商品化政治”的“希望的空间”,在这一空间内,“文化生产和改革的进步力量能够寻找方法占领和削弱资本的力量,而不是相反”<sup>③</sup>。

(作者单位:西华师范大学)

---

① [美]戴维·哈维:《叛逆的城市——从城市权利到城市革命》,倪晓晖译,商务印书馆,2014年,第111页。

② 同①,第112页。

③ 同①,第113页。

# 琉球诗人的中国情结\*

——以清代琉球旅闽诗人汉诗为例

夏 敏

## 一、琉球诗人与福建的不解因缘

明清之际，琉球与中国有着约 500 年的邦交（宗藩）关系，历任琉球王只有被明清皇室册封才具合法性，明清两朝册封使率团前往琉球或谕祭已故琉球王，或为琉球王举行册封仪式（史上册封使共为琉球世子举行了 23 次盛大的册封仪式），抑或琉球朝贡使和留学生前往中国，是令两国人民极为珍视的外交事件，数百年间从未间断。在明清政府实施严格海禁的时期，琉球是唯一可以跟中国进行合法海上商贸往来的海外番邦，可见其在中国邦交中所拥有的特殊地位和待遇。

在中琉频繁往来过程中，我们发现了这样一种现象，就是所有的琉球文人均用汉语写作，他们当中不少人因为各种原因（出使或留学）到过中国，而到中国，福建是他们的必经之地或长期逗留之地，在福建，他们多住在福州的“柔远驿”（琉球会馆，今福州台江区南公园附近）。有的病故于闽，集中葬在琉球墓园（今福州长安山公园旁）。他们在福建留下了大量的汉语诗文作品。明末，日本萨摩藩侵占琉球，使明代琉球汉文文献荡然无存，今天看到的涉闽琉诗，全是清代的作品。

琉球人来华，大抵有朝贡使和留学生两类。进京朝贡的使者，不少曾经有在华留学的经历，他们多次在福建留下墨迹，如同治十一年（1872 年）北上朝贡的琉球使者蔡大鼎的《北燕游草》，其中收入由闽入京沿途纪诗 253 首，近 40 首为在闽纪行诗，多首为有关北上京城沿途的福建官驿的诗作，如《次白沙》《宿水口驿》《到黄田驿》《黄田驿夜雨》《清风驿即景》《金沙驿听雨》《延平怀古》等。清朝福建有五条官驿，其中进京官驿（由福州三山驿起，经延平府诸驿、建宁府诸驿至浦城县小关

\* 本文为笔者主持的国家社科基金项目“明清中琉邦交与涉琉文学研究”（11BZW066）的阶段性成果。



驿,越仙霞岭出闽)是琉球朝贡使和“官生”的必经驿站,我们从《雪堂燕游草》(程顺则著)、《琉球诗录》(孙衣言辑)等琉球人诗集中经常读到清代福建驿站名。琉球诗人笔下,驿站以外的福建胜地就更多了。作为琉球驻闽大通事,蔡大鼎先后在福州生活了八年之久,此间他遍游福州鼓山、乌山、于山、镇海楼等名胜,常与当地名士歌咏唱和,这些作品后来收入其《闽山游草》和《续闽山游草》中。

明清之际,中国建立了比较成熟的接纳琉球留学生的制度。为了增进与宗主国的友好关系,增进商贸往来,学习中国文化,琉球会选拔“官生”途经闽地进京(明朝南京,清朝北京)在国子监留学,跟着导师(教习)学习汉语诗文写作是他们的必修功课,福建行迹是他们汉语诗歌创作的重要题材(如孙衣言和徐干分别编订的琉球“官生”诗集《琉球诗录》,有多首琉球“官生”的闽地抒怀之作);康熙以后,一些琉球人自费到福建学习汉语、礼仪和技术,以便学成归国造福琉球社会,这些学生通常叫“勤学生”。这些“勤学生”后来成为琉球文学史上的重要人物。例如乾隆年间留学福州的琉球文人程顺则,回国后官拜紫金大夫,创作出许多记述在闽期间见闻的诗作,收录在其《雪堂燕游草》中,另外他还在福州刊印了《中山诗文集》,收录多首琉球文人的涉闽之作。

无论琉球赴京的朝贡使还是“官生”,抑或旅闽的琉球“勤学生”,往返中琉,都要途经福建,在福建居住、旅游期间或者回国以后,他们留下了大量的涉闽题材的汉语诗文。他们当中有许多人来自琉球华人聚集地久米村(今久米町),所以,涉闽的琉球汉语诗文既是清代琉球汉语文学的重要现象,也是中琉两国人民友好往来的重要见证,不乏文学与史学价值。

## 二、清代琉球文人汉诗写作概况

经过明清两朝中国文化频繁东渐琉球,琉球国自己的汉语写作也达到了前所未有的地步。不仅其所有国史均由汉语写成(如蔡铎的《中山世谱》、蔡温的《中山世鉴》《球阳》等),而且大量琉球文人均以汉语为日常书写、创作的文字。相当多的琉球文人有到过中国朝贡或留学的经历,由于琉球国推崇汉语,加上出使或留学中国的经历,他们来到中国之后,汉语水平提高得很快,汉语诗文写作能力得到了强化;有的是琉球王室成员或其他人员,他们在琉球国内,或多或少学习过汉语,来到中国后由于考虑交游之便,也揣摩用汉语写诗作文。

由于交往密切,中国文化大量东渐琉球,琉球全盘吸收中国文化,汉语成为明清时代琉球王室的官方文书用语,琉球文人习得汉语、运用汉语写作诗文成为琉球文化界备受推崇的事情。琉球国尤以久米村出身的文人在琉球汉语文学史上最出色。该村多数人是明洪武、万历年间受皇命陆续迁往琉球的福建长乐河口人士

后裔,他们在迁琉数百年间扮演着向琉球推行中国文化、承担中琉交流通事(翻译)的角色,多数久米村出身的人都成为琉球文化史上的巨擘,如程顺则、蔡温、蔡铎、蔡大鼎等。这些出身于久米村的琉球文人,本来就有不错的汉语基础,来到福建和中国其他地区之后,他们的汉语书写水平得到了飞跃式的发展和提高。康熙以降,围绕着两国密切的文化交流,琉球文人创作出的脍炙人口的汉语文学作品林林总总,卷帙浩繁,成为清代番邦汉语文学的重要组成部分。

清代涉琉文学作品的琉方部分,主要是琉球文人或官员个人的诗文集及各种文学性较强的碑记,以汉语诗文集传世的有:程顺则的《雪堂燕游草》及其亲自编录琉球多人作品的《中山诗文集》,其子程抟万的《焚余稿》,蔡铎的《观光堂游草》,蔡温的《澹园集》,周新命的《翠云楼诗笺》,蔡文溥的《四本堂诗文集》,蔡肇功的《寒窗纪事》,蔡大鼎的《闽山游草》《续闽山游草》《北燕游草》《北上杂记》等多种。

其次,琉球文人的作品还被明清出使琉球的官员收录在他们的使录文献里。如清汪楫《中山沿革志》附“中山诗文”,徐葆光《中山传信录》附“中山赠送诗文”(收录琉球国君、士大夫、僧侣等31人的汉诗39首)。因为琉球属明清番邦,清代诗选屡收琉球文人的作品。康熙年间刊行的《皇清诗选》所收琉球25人70首诗,包括中山王世子尚纯的《咏双松》、中山王弟尚弘毅的《咏松竹寿汪检讨封翁》。1929年由曾任中华民国大总统的徐世昌(1855—1939)及其门客、幕僚协助编成的清诗总集《晚晴簃诗汇》,即收录琉球9人作品11首。毛翰认为,琉球为“蕞尔小国”,其面积和人口不过相当于中国的一个普通的县,竟有这么多诗人骚客,一次册封,与清朝使臣唱酬,竟会涌现出这么多风雅醇正的诗篇,真是让人刮目相看!

最后,明清两代,琉球频繁派优秀子弟来华入国子监深造,清国子监教习潘相在《琉球入学见闻录》中说:“向慕文教,琉球于诸国为最笃,国家待之亦为最优。”这些琉球“官生”中不乏诗人(如清代首批琉球“官生”蔡文溥、阮维新等,清末殉国“官生”林世功等)。琉球来华进修学习的“官生”(在京城国子监)和“勤学生”(在福州)学习期间的诗文习作由其导师(教习)亲自评点,并在华刊刻成册。如康熙年间在福州琉球馆(即柔远驿)以“勤学生”身份学习,后来成为琉球著名政治家和文学家的程顺则,在恩师陈元辅的帮助下于雍正三年(1725年,即琉球尚敬十三年)出版了琉球史上唯一一部包括中琉两国文人诗文集在内的《中山诗文集》,该集共收琉球王室成员、百官及文人39人的诗作共计200多首,大多以中国见闻为题材。<sup>①</sup>后来日本学者上里贤一教授亦编有《中山诗文集》(九州大学出版会1998年出版),收录的也主要是清初琉球汉诗。因受中国诗人影响,《中山诗文集》

<sup>①</sup> 参见黄裔:《琉球汉诗:中国诗歌移植的硕果》,《福建师范大学学报》,1995年第3期;陈福康:《中国人不可不知道的一段文学史——琉球汉文学概述》,《学术月刊》,2005年第12期。



中的诗歌涉及的内容包括酬答、唱和、歌颂、纪行、咏物、赠别、怀古、思亲、述怀、悼亡等。<sup>①</sup> 他们的诗歌多数是游历中国以后所留墨迹,从内容到形式,全面学习中国唐代以来的诗歌传统。道光年间教授琉球“官生”东国兴、阮宣绍、向克秀、郑学楷的教习孙衣言编辑了“官生”们的诗歌习作集《琉球诗录》,并于道光二十四年(1844年)刊印;同治年间教授林世功、林世忠、毛启祥、葛兆庆等人的教习徐干编辑了“官生”林世功、林世忠的诗歌习作集《琉球诗录》,由孙衣言作序,并于同治十二年(1873年)刊行。据冲绳史学家仲原善忠统计,明清两朝琉球“官生”总数为97人,其中明代55人,清代42人,学成归国者77人,因海难和疾病死亡者20人。据笔者统计,留下诗文作品的人主要集中在清代,共有23人,清代国子监对琉球“官生”的写作要求相当严格,乾隆年间教习潘相为琉球“官生”制定的教规就要求琉球“官生”“逢三日”“逢八日”须作诗文:“逢三日,作诗一首,不拘古律。逢八日,作四六一篇或论序等类一篇”。康熙二十七年(1688年)的“官生”蔡文溥著有《四本堂诗文集》。

清代以后,除了进京研修的“官生”之外,琉球还有许多受到多种形式支持在福州学习的“勤学生”,他们当中也有许多人留下了文学作品。最为著名的就是康熙二十二年(1683年)赴福州勤学、师从陈元辅和竺天植、后来成为琉球历史上著名政治家的程顺则,有《雪堂燕游草》传世。其他一些于闽地求学的琉球“勤学生”、诗人亦结集刊刻作品集,如蔡铎《观光堂游草》、曾益《执圭堂游草》、蔡肇功《寒窗纪事》、周新命《翠云楼诗笺》、蔡温《澹园集》等。

### 三、琉球旅闽诗人的纪闽诗作

如前所述,旅闽诗是绝大多数进入中国的琉球文人的必赋之作,因为福建是他们进入中国的第一站,也是他们离华出境的最后一站。无论是路过还是留守,福建均熔铸了他们对中国的太多的感情。几乎每一个来过中国的琉球诗人,或多或少都在福建留下了他们的诗作。这些诗,多以作者在闽地游历的感受为抒怀对象。诗歌的作者,有的是路过福建进京城国子监的享受“公费”的“官生”,有的是长期在福建“自费”学习的“勤学生”,有的是因外交公务而居留福建或进京路过福建的外交使节,很多琉球使节(贡使、通事)年轻时都曾有过留学中国的经历,他们在留学和出使中国期间,先后留下了不少旅闽诗。如程顺则年轻的时候(1683—1686年)作为“勤学生”居留福州三年,师从陈元辅,回国后多次以朝贡使身份被派遣至中国,他在不同时期,在福建留下了不同的诗作。在这些诗人的笔下,福建的名胜

<sup>①</sup> 郭丹:《琉球中山诗简说》,《闽台文化交流》,2011年第1期。

古迹、风物民俗、往来宾朋、活动事件,被写得栩栩如生,成为清代外籍人士书写福建的重要文学篇章和历史文献,印证了闽琉两地在清代极其密切的友好往来。

清代琉球主要旅闽诗人创作情况如表 1 所示。

表 1 清代琉球主要旅闽诗人创作情况

旅闽情况	旅闽时间		进京入国子监 途经闽地的诗人及诗作		入闽勤学的 诗人及诗作		历任琉球朝贡使 途经闽地
	年号	公元纪年	诗人	诗作	诗人	诗作	
『官生』来华	康熙二十五年	1686 年	梁成楫 (1668—1702)	《凤尾蕉》一首(见录《皇清诗选》)			康熙四十年(1703 年)作为朝贡使再度来华,归途中客死海上
			阮维新 (? —?)	《凤尾蕉》一首(见录《皇清诗选》)			康熙五十三年(1714 年)作为朝贡使再度来华
			蔡文溥 (1671—1745)	著《四本堂集》收诗 125 首,《中山诗文集》录其一首			
	乾隆二十五年	1760 年	郑孝德 (1735—?)	存诗 18 首			
			蔡世昌 (1737—1798)	存诗四首			
	嘉庆十六年	1811 年 (入国子监 师从黄景福)	毛世辉 (1787—1830)	著《毛世辉诗集》(存冲绳县立博物馆)			道光八年(1828 年)作为朝贡使再度来华
			马执宏 (? —?)				
	道光二十一年	1841 年 (入国子监 师从孙衣言)	阮宣诏 (1811—1885)	孙衣言辑《琉球诗课》录其诗			三度出使入京
			东国兴 (? —?)	著《东国兴诗稿》;孙衣言辑《琉球诗课》录其诗			
	同治六年	1867 年 (入国子监 师从徐干)	林世功 (1841—1880)	徐干辑《琉球诗课》(卷一)、《琉球诗卷》(卷一)录其诗,存诗 147 首			1875 年亡命福建并滞留至 1877 年。1879 年逸奔北京求援,1880 年自刃前作两首《绝命诗》,除此外为蔡大鼎《北燕游草》题诗一首
			林世忠 (? —1872)	徐干辑《琉球诗课》(卷二)、《琉球诗卷》(卷二)录其诗			



续表

旅闽情况		进京入国子监 途经闽地的诗人及诗作		入闽勤学的 诗人及诗作		历任琉球朝贡使 途经闽地	
年号	公元纪年	诗人	诗作	诗人	诗作		
「勤学生」来华	康熙六年			蔡铎(1644—1724)	著《观光堂游草》		
	康熙二年至四年			曾益(1645—1705)	著《执圭堂诗草》		
	1678—1681年			蔡肇功(1656—1737)	著《寒窗纪事》		
	1683—1686年			程顺则(1663—1734)	著《雪堂燕游草》		
	1689—1691年				著《中山诗文集》		
	1689—1696年			周新命(1666—1716)	著《翠云楼诗笺》		
	1705—1707年			蔡温(1682—1761)	著《澹园集》		

续表

旅闽情况	旅闽时间		进京入国子监 途经闽地的诗人及诗作		入闽勤学的 诗人及诗作		历任琉球朝贡使 途经闽地
	年号	公元纪年	诗人	诗作	诗人	诗作	
未留学而出使中国	顺治二年	1645年	王明佐	存诗一首,见录《皇清诗选》,后以《咏松》为题收入《中山诗文集》			1645年在福州庆贺朱幸键即位,随后代表琉球国归顺清国
	咸丰十年至十一年	1860—1862年	蔡大鼎	来华前著有《漏刻楼集》;初使中国(1860—1862年)著《闽山游草》,二使中国(1867年)著《续闽山游草》,此二书并刊于1873年;三使中国(1872年)著《北燕游草》;最后一次使华(1876—1879年)著《北上杂记》			

#### 四、清代琉球旅闽诗中的清时福建

##### (一) 吟咏闽地山水的纪游记行之作

福建对于旅居在此的琉球诗人来说,够得上是异国他乡了。一般而言,异国诗人刻画所到之处的山水会显得比较生涩,可是在琉球旅华诗人的作品中,我们却很少看到这种情况。康熙二十八年(1689年),琉球人周新命留学福州,看到福州山水,生发怀乡之叹:

##### 登石鼓岩峭峰

独立闽山第一峰,悠然四望海天空。  
凌云间倚千秋石,拂袖时来万里风。  
古堞迷茫飞鸟下,故园隐现暮烟中。  
喜今近远波涛静,共仰车书万国同。

(周新命《翠云楼诗笺》)

稍早于周新命来华留学的琉球“官生”蔡文溥(1671—1745),在国子监完成学业归国,从京城回到福建,准备从这里中转乘船归国,顺道再游福建。福建的山山



水水带给他的不是陌生感，而是强烈的亲切、亲近感：

### 上巳同诸友集饮江楼

几年北阙苦淹留，诏许辞官到驿楼。  
花柳多情逢客笑，山川有意待人游。  
楼亭胜事虽难继，琼水风光尚未收。  
相对一樽期人醉，当欢又动故园愁。

### 驿楼坐雨

客中对雨又经秋，古驿凄其独上楼。  
千里浓云从北向，一江狂雨逐东流。  
归鸦乱噪投庭树，旅雁哀鸣下翠洲。  
何事栏干频徙倚，乡关不见使人愁。

（蔡文溥《四本堂文集》）

在上述两首诗歌中，作者尽管不脱思乡念故的心态，但是他对福建美丽的山水是由衷赞叹的。诗中的“驿楼”，就是所有琉球人来华居住的“柔远驿”，蔡文溥在接任接贡存留通事时，在柔远驿住过很长一段时间。

驿站书写，体现了这些赴京留学或朝贡的琉球人的漂泊和羁旅心态。类似的诗作比比皆是。又如琉球“官生”阮宣诏写于福建驿站的两首诗作：

### 自柔远驿起程至洪山桥宿

骊歌唱罢水边亭，解缆扁舟趁远汀，  
万寿桥前人送客，尚书庙里佛谈经，  
风吹萧瑟三更雨，云散微明数点星，  
极目榕城复何许，千山向晓色青青。  
四望长空万里晴，日轮乌石岭头明，  
携竿渔客随潮到，担斧樵夫觅径行，  
昨夜荒村烟火迥，今朝古岸水云平，  
故园回首沧瀛外，孤雁飞来动旅情。  
十尺蒲帆一叶舟，洪山桥下溯长流，  
碧波系棹垂杨外，寒柝传更古岸头，  
驿路喜多谈笑侣，春风又起别离愁，  
从兹上国观光客，万里平安向帝州。

### 宿水口驿

日晚江村近，停舟绿水边，  
青山通客路，古驿傍孤烟，

倚槛看残月，临窗听暗泉，  
寒床眠未稳，寥落晓钟传。

福建名景非常多，给来此的琉球文人留下了极其深刻的印象，他们用尽最美的词汇来表达对福建的美好印象。例如在国子监读书的“官生”林世忠笔下的武夷山：

### 题武夷画卷

高堂白昼起云烟，幔亭玉女青相连。  
忽如置我仙山上，掉臂御风何冷然。  
九曲溪水流潺湲。三十六峰晴露岭，  
芝华瑶草犹翕□。鸾车鹤驾何当旋，  
仙君宴罢知何代。徒闻绛服升遥天，  
今函玉蜕空严秘。孰云二子非神仙，  
笑倚剡木舟，欲向虹桥渡。  
虹桥未可渡，仙君不知处。  
恍惚云辇下紫空，眼前已觉步虚度。  
我披此图兴未已，采药当从赤松子。  
仙山可以得长生，何必蓬莱三万里。

（徐干《琉球诗录》卷二）

## （二）与福建文人的赠答交游

琉球诗人在福建多集中于省会福州，住在柔远驿，他们在福建拜师学艺、交往名士、学习汉语闽俗，有的短期逗留，有的多年滞留，有的甚至客死闽地，身心都交付给异地他乡，与福建人结下了深厚的友谊，福建是他们的“第二故乡”。很多琉球诗人以与福建文人应对唱和为荣，他们的很多作品都是酬答、唱和、赠别之作。例如琉球朝贡使蔡大鼎经常往来于琉球与福建之间，与结识的福建友人常常以诗唱和，增进情谊。他刊刻诗文集，常常收到福建人送序赠诗，如他的诗集《北燕游草》不仅热邀三位闽人（清源山人、徐干、林齐韶）作序，还将一些闽地朋友贺其北上的诗置于卷首，如他的福建朋友郑虞臣作送别诗《闽中送行诗》、《送中山蔡使者入都》（4首），谢维焜作《送中山蔡使者入都》（12首）；对于福建朋友，他也慷慨赠诗。如一些琉球诗人离开福建进京或回国，他们常常怀想在福建的人和事，他们把对福建友人或在福建打拼的琉球人的思念之情一并写入他们的诗歌，如道光二十一年（1841年）“官生”郑学楷的两首：



### 寄在闽贡使

分襟如昨岁迁移，风雨萧萧益远思。  
群玉峰前遥挂梦，黄金台上独题诗。  
月明茅店闻鸡早，霜落溪桥策马迟。  
安得西窗同翦烛，深宵共话旧心期。

### 寄榕城郑夫子

三年笑语阻追陪，梦挂蒹葭碧水隈。  
却望江云思远道，难凭驿使寄新梅。  
西山晓月窗前落，野寺疏钟雪里来。  
姓氏千秋悬北斗，光辉遥接凤凰台。

(孙衣言辑《琉球诗录》)

郑学楷身在北京国子监求学，却常常心系福州城里的琉球贡使和福州的中国朋友，这两首诗就是写给他们的。同治初留学北京的琉球诗人林世功(1841—1880)也常常思念他在福州城里的旧交：

### 忆福州寄毛兄良辅

穷园敛夕晖，烟华散林樾。  
暗虫鸣始悲，流萤飞欲歇。  
荏苒京华游，惆怅榕城别。  
之子今离居，远道愁空结。  
大火澹将颓，望舒园又缺。  
岁晏坐如此，眷矣凉秋节。

(徐干辑《琉球诗录》)

## (三) 身居闽地时的思乡怀人之作

很多琉球诗人，到福建短则数日、数月，长则数年。年深月久，难免滋生客居心态，对隔海相望的故乡琉球变得思念心切，于是他们用诗歌表达了对故园、对亲人的思念。这些思乡怀人之作，有时是他乡遇故知的酬唱，比如琉球诗人周新命在福州游学期间见到来华朝贡的琉球国大使、著名诗人程顺则，“老乡见老乡，两眼泪汪汪”，即赠诗抒发闽地留学生的乡愁：

### 寄程宠文

与子握手别，愁心绕故乡。驿亭花径冷，江路草桥荒。  
客梦随山月，溪声落雪堂。故人如问我，万里一空囊。

### 怀程宠文

万里云山望渺茫，伊人宛在水中央。  
一天月好多离思，四壁蛩寒独断肠。  
知尔名园闭作赋，奎予古驿静焚香。  
江湖满地愁羁旅，握手何时话故乡。

(周新命《翠云楼诗笺》)

## 五、以闽乡为故乡：清代琉球旅闽诗的中国情结

### (一) 以宗主国为本国：对中国文化的强烈认同

琉球诗人在诗中将中国帝王称作自己的最高元首，恭祝中国帝王生日的诗歌一律以《……恭纪》为题。能够自如使用汉语写诗的这些琉球诗人，之所以把中国当成自己的国家，把福建当作“原乡”，还与这些文人不少是琉球久米村的华裔有关系。我们知道，从明初建立朝贡关系开始，明太祖即向琉球“赐以闽人之善操舟者三十六姓焉”，这“闽人三十六姓”及其后人，基本上聚居在琉球的久米村，琉球历史上许多著名政治家和诗人，都是久米村华裔后人，如康熙二十五年(1760年)赴北京国子监留学的蔡文溥就是久米村三十六姓之后，是明初泉州晋江迁琉球的蔡氏第十一世孙。他们当中很多人凭借着比其他琉球人更好的汉语功底和与中国文化血脉的天然联系，成为向琉球全面传播中国文化的主要人物。他们当中不少人在清代都曾以各种方式(如留学或朝贡)到过福建，福建作为部分琉球诗人的血脉上的“原乡”，也作为他们到达中国后的“客居”之地，他们诗歌中所流露出来的感情是非常复杂的，而这种感情是别国(如日本、朝鲜、越南)汉诗所无法比拟的。

### (二) 琉球汉诗诗人严格遵照中国诗歌写作手法

琉球汉诗诗人绝不偏离中国近体诗歌合辙押韵的传统，好五言(绝律)、七言(绝律)，尤追唐风。他们学习中国诗歌用典的做法，一些诗人甚至喜欢在其诗歌中使用一些生僻汉字，以示自己文采方面的深度中国化。

(作者单位：集美大学)

# 被塑造的“他者”

——近代中国文化转型时期的美国想象

贺昌盛 黄云霞

自有中美交往以来,中国人所理解的美国和美国人其实一直处于某种比较暧昧和模糊的状态。尽管在大半个世纪的时间里,美国在不同时期同样参与过对中国的侵犯和掠夺,甚至曾一度以“美帝国主义”的特定面目成了中国的头号反对者,但中国人似乎始终并没有真正把美国看成是与日本等国一样的绝对的敌对力量。美国形象的这种含混和矛盾应当追溯到近代中国人对美国的想象性塑造,从某种意义上说,中国人眼中的美国其实只是一个被中国人自发地不断塑造和修改着的“他者”,而非真正的美国本身。也正是这一点才造成了中美文化交流过程中的种种错位与误读。

## 一、从“恭顺”的“夷族”到“花旗大国”

中国人对于美国的想象始于晚清时代。从美国独立战争爆发(1775年),到英国正式承认美国独立(1783年),再到美国以其独立的宪法确立起自身的政治体制(1787年),处于闭关时期的大清帝国还并不知道美国的存在。1784年,当刚刚独立的美国派出商人乘“中国皇后”号来到中国之时,中国人也没有意识到美国人与英、法等国的人会有什么区别,早期在广州从事贸易活动的美国人甚至一度被中国商人误认为是英国人。1817年,两广总督蒋攸銓在给嘉庆皇帝的奏折中就曾这样描述美国:“惟米利坚货船较多,亦最为恭顺。该夷并无国主,止有头人,系部落中公举。数人拈阄,轮充四年一换。贸易事务仍听个人自行出本经营,亦非头人主持差派。”<sup>①</sup>清朝贵族所理解的美国差不多只相当于一个小小的“蛮夷”部落,又因为美国人出于贸易的需要所表现出来的礼让与容忍,最初的美国形象就被定格在“恭

<sup>①</sup> 北平故宫博物院编:《清代外交史料(嘉庆朝第六册)》,故宫博物院印行,1932年,第46页。

顺”的“夷族”的层次上了。另一份中国人有关早期美国见闻的文字记录始见于广东商人谢清高口述、其同乡举人杨炳南笔录的《海录》一书(记于1820年而刊行于1842年)。该书记录了谢清高于1782—1796年搭乘外国轮船游历海外的经历,书中称美国为花旗国(又音译为呷哩干国),谢氏虽然对当时美国的自然物产、社会风俗与科技水平等做了具体的介绍,但谢氏本身并没有在美国做全面的游历,《海录》所载多数只是他对美国沿海近港的一般观察,所以仍旧把美国看作是与英吉利没有什么区别的一个独立岛国。第一次鸦片战争前后的中国人还不可能将美国从“夷族”的想象中抽离出来,也因此,在当时的国人心中,美国尚不足以与欧洲列强相比肩。

到鸦片战争前夕,美国在大清王朝眼中虽然仍旧处于“蛮夷”的地位,但一个海外大国的形象已经具备了最初的轮廓。当时的《东西洋考每月统记传》杂志对美国已多有涉及,1838年的《北亚默利加办国政之会》一文中就有比较详尽的介绍:“民所立之政,与他国之掌治不同……故不立王以为国主,而遴选统领、副统领等大职,连四年承大统,必干民之誉,了然知宰世驭物,发政施仁也……遍国之地方,亦各立其政,如大统亦然,而各地方之政体皆统为一矣。”<sup>①</sup>这里对美国民主政体的理解无疑已暗示出了人们对美国印象的潜在变化。

由于缺乏最为直接的接触,早期中国人对美国的印象主要依赖于口传与有限的文字资料。早期来到中国的美国人主要有三类:以获取利润为目的的商人、履行国家事务的外交使节和以上帝的名义希望拯救中国人脱离苦海的传教士。也正是借助于早期来华且数量有限的美国人尤其是传教士的介绍,中国人才从单纯的“夷族”想象中摆脱出来,逐步把支离破碎的印象拼凑成一个相对完整的美国形象。

裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861, 即高理文)和雅裨理(David Abeel, 1804—1846)是最早(1830年)来华的美国传教士,同时也是对中国人认识美国产生过深刻影响的美国人。裨治文来华不久就出版了旨在向中国人全面介绍美国的史地、人文及社会境况等内容的图书《美理哥合省国志略》(1838年)。虽然书中所述仍只是美国之“大略”,但它却在扭转中国人的“世界中心”观念方面起了不可估量的作用。而在此之前,由英国传教士米怜(William Milne, 1785—1822)在广东教徒梁发协助下创办的针对中国读者的刊物《察世俗每月统记传(月刊)》的第七卷(1821年)中,已有过关于美国的介绍,其中称:“花旗国,其京曰瓦声顿。此国原分为十三省,而当初为英国所治。但到乾隆四十一年,其自立国设政而不肯再服英国……但虽为新国,而其亦有宽大之盛地也。”<sup>②</sup>与之相印证的,张德彝在其早

① 《东西洋考每月统记传(道光丁酉)》,影印本,中华书局,1997年,第389页。

② 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社,1994年,第109页。



期访问美国的日记(1868年)中也曾记载对美国庆祝国庆节盛况的观感:“每年此日各邦城镇市座大开庆宴,处处悬挂花旗,家家施放爆竹,盛典也,而武功昭矣。”<sup>①</sup>不难看出,张氏对美国的繁盛富足已表现出由衷的赞叹。鸦片战争以后,出于强国图存的需要,“美国”开始从中国人笼统的“西方世界”观念中分离出来,在中国知识分子逐步摆脱了传统夷夏等级观念并开始“睁眼看世界”的思想趋势影响下,“美国”作为一个独立国家的基本影像也被重新勾勒了出来。然而,由于缺乏对这个新兴国家的直接观察,此时的“美国”影像多数都是借助于传教士们的介绍而被构建起来的,魏源、徐继畲、梁廷枏等人所理解的美国就是在传教士们的指引下想象出来的“美国”。

19世纪中后期,裨治文的《美理哥合省国志略》在早期中国初具开放意识的知识分子群体中产生过深刻的影响。当人们只能依据有限的资料去想象那个遥远国度的盛世景观时,裨治文的书就无疑成了最具权威性的参考资料。无论是林则徐主持翻译的《四洲志》,或者由官方组织编译的专供官员参考的《洋事杂录》,还是魏源编写的《海国图志》及梁廷枏编著的《海国四说》,其中有关美国的内容几乎都可以看到裨治文著作的影子,很多地方的文字甚至直接使用了裨著的原文。<sup>②</sup>梁廷枏在其《海国四说·合省国说》(1846年)中曾对美国的称谓做过辨析:“粤人呼为花旗者,以其入市船旗必绘彩花其上,俗遂指是明之。其自称则为合省国,复先系以亚墨理格洲,谓必如此乃为正名……曰合省国者,知中国分省以治,故亦自称其国内所分之地为省。前分后合,从质即以合省名。”<sup>③</sup>徐继畲编撰《瀛寰志略》一书就曾受到雅裨理的启发。该书于1844年7月即完成了初稿《瀛寰考略》,后屡易其稿,于1848年更名为《瀛寰志略》重新出版。值得注意的是,《瀛寰考略》中描述美国时均使用的是“夷”字,美国的开国总统也被音译为带有明显“夷族”色彩的“兀兴腾”,但到《瀛寰志略》出版时,原书中的“夷”字一概被删除了,“兀兴腾”也统一改译为“华盛顿”,美国则正式被称为“北亚墨利加米利坚合众国”。这一微妙的变化恰恰意味着中国人已经开始把“美国”放在一个与自己对等的地位上加以看待了,“中央之国”的观念开始出现根本性的动摇。而对于“华盛顿”的充分肯定则从另一个角度创造了中国人重新观照美式政治体制的契机。

1784—1882年的近百年间,中国与美国的接触基本上限于东南沿海的贸易往来,中国人对美国的认识也基本来源于美国传教士的粗略介绍,以及此间商人与知识分子以日记、书信等形式所传达的对美国人的初步印象,而此类印象也主要集中在对美国人的好感上。1867年,总理衙门的恭亲王奕訢在奏折中说:“英、法、美三

① 张德彝:《欧美环游记·再述奇》,湖南人民出版社,1981年,第81页。

② 同①,第233、265页。

③ 梁廷枏:《海国四说》,中华书局,1993年,第64页。

国,以财力雄视西洋,势各相等;其中美国最为安静,性亦平和。”<sup>①</sup>同治六年(1868年),大清王朝向美国派出了第一个官方性质的代表团,其主要任务则是“偕同美国钦臣蒲安臣”,“办理中外交涉事件”<sup>②</sup>。志刚在其日记中称美国为“美里坚国(本音埋里嘎)”,有时也间称“美国”<sup>③</sup>。自此以后,由官方派往美国的各类使团成员或外交人员以日记形式记录的历美见闻,成了中国人了解美国的最为直接的资料,包括志刚的《初使泰西记》、张德彝的《欧美环游记·再述奇》、陈兰彬的《使美纪略》、崔国因的《出使美日秘日记》、戴鸿慈的《出使九国日记》等。正是这些最为直接的记录逐步将一个现实的“西方强国”形象更为清晰地展示在了国人的面前。从集中出现于这个时期的诸多关于美国的综述中可以看出,“美国”已不再被简单地认为是一个“蛮夷”小邦,而是被视作足以与欧洲列国相抗衡的西方大国了。“美国”作为一个遥远“强国”的形象在国人的想象中最终被确立起来。

## 二、“华盛顿”与“乌托邦”

19世纪中后期,随着中美交往的日益频繁,中国人对美国的了解已不再限于一般的猎奇,而开始将目光转向对于美国的经济技术、政治体制与历史演变的深入探究。而在诸多描述美国境况的文字中,有关其开国总统“华盛顿”的介绍几乎是必不可少的重要章节。

有关华盛顿的事迹,较早见于徐继畲的初稿本《瀛寰考略》,稍后出版的《瀛寰志略》只是把“兀兴腾”更名为“华盛顿”而已,书中“北亚墨利加米利坚合众国”一节极为细致地记述了华盛顿从出生、成长,到率众反抗英国政府,直至成为美国总统的具体经过,并且评价说:“华盛顿,异人也。起事勇于胜、广,割据雄于曹、刘,既已提三尺剑,开疆万里,乃不僭位号,不传子孙,而创为推举之法,几于天下为公,骚侵乎三代之遗意。”“米利坚合众国以为国,幅员万里,不设王侯之号,不循世及之规,公器付之公论,创古今未有之局,一何奇也。泰西古今人物,能不以华盛顿为称首哉!”<sup>④</sup>梁廷枏也非常看重华盛顿的德性与能力,认为华盛顿“为人公正自矢,不事福威,不辞劳瘁”,即使卸任,也仍旧“常以暇日率官绅人士与农并力耕作,国人传为美谈”<sup>⑤</sup>。魏源在《海国图志》中同样对由华盛顿开创的美国总统的任期制度给予了特别的赞许,“勃列西领(President)以四年为一任,期满更代。如综理允协,

① 志刚:《初使泰西记》,湖南人民出版社,1981年,第138页。

② 同①,第1页。

③ 同①,第9页。

④ 徐继畲:《瀛寰志略》,上海书店出版社,2001年,第276页。

⑤ 梁廷枏:《海国四说》,中华书局,1993年,第80页。



通国悦服，亦有再留一任者，总无世袭终身之事”<sup>①</sup>。在几乎所有关于华盛顿的描述文字中，徐继畲的著述影响最为深远，我们从首任英国大使的郭嵩焘、初使欧美的志刚、驻美公使崔国因等人的相关著述中，都不难寻找到徐著的痕迹。

如果说梁廷枏和魏源等人对于华盛顿的介绍还主要是转述来华美国人的一般性客观记录的话，那么，徐继畲的评价则已经明显带上了强烈的主观想象的色彩。徐氏将华盛顿与中国历史上的陈胜、吴广及汉末枭雄曹操、刘备相比较，其用心无疑是希望当朝者能够以华盛顿为表率，奋起抵抗英人的侵略，借以重振日渐衰弱的朝纲，而这一点正引起了同样崇拜华盛顿但意旨却大相径庭的梁启超的不满。梁启超在《自由祖国之祖》一文中称颂华盛顿“逐建义旗，脱英羁轭，八年苦战，幸获胜利”，“今之人有欲顶礼华盛顿者乎？吾欲率之以膜拜此百有一人也”<sup>②</sup>。但在其游历美国，看到徐继畲评华盛顿的刻石时大为恼火，并愤然写道：“谓华盛顿视陈胜、吴广有过之无不及云，呜呼！此石终不可磨，此耻终不可洒，见之气结。”<sup>③</sup>在梁氏看来，把华盛顿比之于陈胜、吴广，不啻是在宣扬暴民政治，实在是对华盛顿所创建的美国民主共和体制的误解。游历欧美时期的梁启超主要抱定的还是“君主立宪”的改良思想，尽管他在这个时期对美国的共和政体倍加赞赏，但他仍然坚持认为由地方自治所构成的共和制度并不适合中国，只有英国式的君主立宪才是改良中国的最佳良方。“共和政体实不如君主立宪者之流弊少而运用灵也。”<sup>④</sup>梁氏的君主立宪论带有明显的康有为思想的影子。康有为就曾希望光绪皇帝能成为中国的华盛顿。康有为说：“少康以一成旅而光复旧物，华盛顿无一民尺土而保全美国。况以中国二万里之地，四万万之民哉？顾视皇上志愿如何耳？”<sup>⑤</sup>虽然康、梁此一时期的维新思想是以保皇为根本基础的，但美国式的新型政治体制毕竟已成了他们理想中的政治格局的重要参照。

华盛顿除了对晚清士大夫产生了强烈的冲击以外，在民间同样有着广泛的影响，当时全国多数有影响的报刊几乎都以传记、小说、演义或翻译等各种形式登载过有关美国和华盛顿的文章。《时务报》自第一至第十三册连续译载了《华盛顿传》；《民报》在第一期就刊登过华盛顿的肖像；《大陆报》以章回小说体连载了《美国独立记演义》，史专栏也专门登载了华盛顿的传略；《杭州白话报》以评书形式登载《美利坚自立记》。《新世界学报》上的一篇文章则直接将华盛顿视为中国上古

① 魏源：《海国图志》（下册卷六十），岳麓书社，1998年，第1652页。

② 梁启超：《自由书·自由祖国之祖》，《梁启超全集》（第2卷），北京出版社，1999年，第338页。

③ 梁启超：《新大陆游记·由纽约至华盛顿》，《梁启超全集》（第4卷），北京出版社，1999年，第1154页。

④ 同③，第1158页。

⑤ 中国近代史资料丛刊编委会编：《中国近代史资料丛刊·戊戌变法（第2册）》，上海书店出版社，2000年，第195页。

之“尧舜”理想的实现者，文章称，“‘尧舜’享历古之名誉，而为后世政治界之所欢迎者，惟禅让二字……抑知其拔地而起，轰轰烈烈，拓世界之奇观，占历史之特色，而突飞乎尧舜之上者，固不在中夏而在外域乎？呜呼，彼何人？非十八世纪首创民主之局之华盛顿欤”<sup>①</sup>。在近代中国人的想象中，华盛顿从抗击英国殖民主义的英雄到一个国家的开国元勋，甚至上升成了足以与中国上古之尧舜并举的开明君王，这实在算得上是中国人独有的创见。究其原因，当然与民族危难之际人们对于国家自强的渴望有着密切的关系。清朝的改良派与革命派虽然在变革社会的方式上分歧甚大，但基本上都认同华盛顿及美式的民主政治体制，虽然不同派别之间主张各异，但希望中国能够出现一个华盛顿式的领导者，荡涤一切颓败局势以造就一个全新的国家，在这一点上，从庙堂到庶民，其各个阶层的理想其实并没有什么根本上的差别。而对华盛顿的推崇直接导致以全新面貌出现的美国式国家形态已逐步上升为中国人力图实现的“乌托邦”楷模。

事实上，林则徐在主持翻译《四洲志》时就已经注意到了美国与大清王朝在体制方面的区别，以及美国体制的独特之处。梁廷枏也同样倾心于美国总统对于法律和民意的尊重，他介绍说：“予盖观于米利坚之合众为国，行之久而不变，然后知古者‘可畏非民’之未为虚语也。彼自立国以来，凡一国之赏罚禁令，咸于民定其议，而后择人以守。未有统领，先有国法，法也者，民心之公也。”<sup>②</sup>他还征引《尚书》之语来证明美国人所实践的正是中国上古所称道的“可爱非君，可畏非民”的开明政治与君王理想。魏源也认为美式体制确有其值得参照之处，“二十七部酋，分东西二路，而公举一大酋总摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎！议事听讼，选官举贤，皆自下始。众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍独洵同。即在下预议之人，亦先由公举，可不谓周乎”<sup>③</sup>。郑观应于1875年所撰《易言》中则积极主张与美国发展友好关系，他认为，“美国秉信守礼，风俗庞厚，与中国素无猜嫌，当相与推诚布公，力敦和好，有事则稍资臂助，无事亦遥藉声援”<sup>④</sup>。

种种情况表明，近代中国人对于美国的良好印象远胜于以大英帝国为首的欧洲列强，遥远的美国非但没有被视为中国的威胁，反而成了当时正在苦苦寻求国家出路与脱困之道的爱国士人们的心灵慰藉之所与理想之地。近代中国人对于华盛顿及美国形态的理解一直是以中国上古的圣贤明君和礼制王道的既有形态为蓝本而建构起来的，它实际上代表的只是“尧舜”模式的现实想象，而绝非是对美国的

① 黄式芬：《中西人物比较·尧舜华盛顿》，《新世界学报》，1902年第6期。

② 梁廷枏：《海国四说》，中华书局，1993年，第50页。

③ 魏源：《海国图志》（下册卷六十），岳麓书社，1998年，第1611页。

④ 夏东元编：《郑观应集》（上册），上海人民出版社，1982年，第114页。



那种现代国家体制及其自由、民主、平等、法制等观念的真正理解,其中包含的主要是近代士人对现实政治的不满,那种由历代知识分子共同构筑起来的“三代礼制”的“王道”理想只是从蛰伏状态被重新唤醒了而已。换言之,近代中国的知识分子所追求的变革仍旧不可能从根基上动摇皇权统治的核心结构,而只是希望以君王为首的政治体系能够革除弊政、重整国威以自立于世界之林,华盛顿在此只是被转换成了“尧舜”模式的现实替代形态。也正是因为此时的“美国”被中国人以想象的方式推进到了一个至高无上的地位,所以,当“美国”像其他列强一样以“霸道”的面貌真正出现在中国人的面前时,中国人的幻灭感才会显得空前的巨大。从《瀛寰考略》对华盛顿及美国历史和国体的描述开始,到梁廷枏、魏源、林则徐、康有为、梁启超等人的大力推崇,美国在中国眼中彻底完成了从“夷”到“国”的转换,被尊为“统领”的华盛顿也成了“尧舜”在现实中的典范,美国的形象由此已经完全演变成了中国走向富国强民唯一的航标灯。康有为、梁启超乃至孙中山,尽管他们的政治立足点及对于未来中国的设计存在很大的差异,但以美国作为新型国家的参照蓝本却几乎是他们不约而同的选择,而这种选择最为根本的基础却正是来自于中国人此一时期对美国的“乌托邦”形象的共同塑造。这种带有浓郁“乌托邦”色彩的想象在相当长的一段时期内遮蔽了中国人对于美国的切实的认识与判断,以至于当美国“阴暗”的另一面陡然展现在中国民众面前时,人们意识中刚刚构建起来的辉煌的盛景又一次像泡沫一样迸裂为虚幻的碎片。

### 三、作为“黑奴”的“汤姆叔叔”

出于朝野上下对美国的同声称颂,曾国藩、李鸿章于同治十年(1871年)七月十九日联名上奏同治皇帝,拟选派聪颖幼童留学泰西各国,其首选之地即是美国。1872年,清政府在美国哈德福特设立中国留学事务局(Chinese Educational Mission),遣陈兰彬、容闳为正副委员,携第一批30名少年前往美国留学。它使中国人真正开始最为直接地接触到了被想象为“乌托邦”的美国的另一面。

事实上,在选派幼童留美之前,清王朝也并不是没有意识到居美华人的处境。自1848年初美国加州发现黄金,到1852年前后,前往美国的华工日趋增多,进而与美国本土的工人形成了职位竞争并引发了美国持续高涨的反华浪潮。据此,清政府于1868年曾首次遣使前往协调,但清王朝始终没有把此一事件看作种族的对立,甚至反而责怪华工自身礼仪欠佳,所以在派遣幼童留美的问题上,人们大多不曾意识到隐含于其中的艰难。当第一批中国学生踏上美国的土地时,他们马上就感受到了那种令人难堪的种族敌视。容闳曾回忆说:“中国之见轻于美人,其由来

也渐矣……美人种族之见日深，仇视华人之心亦日盛。”<sup>①</sup>而从美国反馈回来的各种信息表明，幼童留美计划可能是一次重大的决策性失误。费正清曾对此分析说，遣童留美，“耗资巨大，加之当时加利福尼亚州又兴起反华浪潮，这场留学运动便中途夭折了”<sup>②</sup>。应当说，这种失误一方面来自于居美官员之间的矛盾及美国的排华政策，另一方面却更多地来自于中国人对美国的既有的理想化想象。1881年，清政府最终决定将留美学生撤回。

幼童留美活动的流产基本上可以看作19世纪末期中国人对于美国印象发生根本性改变的转折点。从19世纪80年代开始，在有关美国的记录文字中，作为“乌托邦”形象的美国已不复存在，取而代之的则是“人间地狱”般的美国。

黄遵宪的《逐客篇》大概是较早直接抨击美国排华政策的作品了。1881年清政府决定撤回留美幼童时，黄遵宪还一直持反对意见，1882年3月他被调任驻美国旧金山总领事之际，他仍然坚信美国是当时世界上最为先进、制度也最为合理的国家。但在他到任之时，美国政府通过的《排华法案》（1882年），以及在美华人的残酷遭遇使黄遵宪极度失望，他的《逐客篇》即是此一时期悲愤心境的真实写照。其诗云：“鬼域实难测，魑魅乃不若。岂谓人非人，竟作异类虐……倾倒四海水，此耻难洗濯。他邦互效尤，无地容漂泊。”<sup>③</sup>实际上，在黄遵宪的诗作出现之前，诗人张维屏就已经预感到了旅美华工与美国人之间可能发生的冲突，《金山篇》一诗中曾这样记述：“闽人粤人以万计，归述客况殊堪怜……米利坚人既获利，乃宅尔宅田尔田。”<sup>④</sup>张维屏的诗作尚只是对美国人的一般性指责，而黄遵宪的愤怒则在相当程度上直接冲击了中国人对美国的由来已久的美好印象，人们抹去了幻想中的乌托邦色彩而将其还原成了现实的西方列强之一。

19世纪80年代以后，“黄祸论”在美国日渐盛行。自《排华法案》颁布，华人在美国的遭遇一度成了中国人关注的焦点，而由各方面传回国内的信息则把国人的关注逐步推向了绝望与愤怒的顶点。有学者曾评价说：“从华工的遭遇来说，他们得到的不是宽容，而是过河拆桥；他们没有被‘合众为一’，而是遭种族歧视。美国讲究‘公平竞争’和‘机会均等’，可是‘不给华人一个机会’却成了19世纪80年代以后在美国流行的口号。”<sup>⑤</sup>虐华事件最终在中国掀起全面抵美的热潮。人们对于美国的愤怒此时大大超出了对英、法、日、德等国的仇恨。《时报》刊载的一篇演说

① [清]容闳：《西学东渐记》，杨坚、钟叔河校点，岳麓书社，1985年，第140页。

② 费正清：《中国：传统与变迁》，张沛译，世界知识出版社，2002年，第390页。

③ [清]黄遵宪著，钱仲联笺注：《人境庐诗草笺注》（上册），上海古籍出版社，1981年，第353页。

④ [清]张维屏：《金山篇》，见《松涛诗录》卷十，《续修四库全书·集部·别集类》，上海古籍出版社，1999年，第50页。

⑤ 邓蜀生：《美国与移民》，重庆出版社，1990年，第220页。



斥曰：“逐客也，收监也，殴打也，烧铺也，世界上所称最野蛮之事，而美人皆一一施于华人，其毒手如何？”<sup>①</sup>国内报刊几乎同声疾呼：“今之世界，并无公理，只有强权。问一声，我同胞，难道任外人作践？到此时，不思抵抗，更待何年？”<sup>②</sup>国人仇美成一时风潮的根源其实恰恰来自于中国人本身对美国式“乌托邦”理想的深切期待，期望越高，其所形成的反向驱动力就会越大。紧随拒约运动之后所出现的一系列与美国相关的文本，更是对重新塑造其“邪恶”形象起到了重要的推动作用。

1901年，林纾借助与魏易的合作，仅用了60多天时间就翻译完成了斯托夫人的小说《汤姆叔叔的小屋》。该小说被更名为《黑奴吁天录》，从一个不带有任何情感色彩的中性的个体称呼“汤姆叔叔”，被转译为一种饱含反抗意味的种族专名“黑奴”，其本身就透露出了翻译者潜意识之中的强烈的抗议与不满。也许正是出于林纾的这一策略，《黑奴吁天录》作为近代中国的一种极其独特的翻译文本才会在相当广泛的范围内激起中国人的普遍共鸣。林纾在翻译此书时曾在“例言”中明确表示：“是书系小说一派，然吾华丁此时际会，正可引为殷鉴。且证诸秘鲁华人及近日华工之受虐，将来黄种苦况，正难逆料。冀观者勿以稗官荒唐视之，幸甚！”<sup>③</sup>其在跋中又再次强调：“余与魏君同译此书，非巧于叙悲以博阅者无端之眼泪，特为奴之势逼及吾种，不能不为大众一号……吾书虽俚浅，亦足为振作志气，爱国保种之一助。”<sup>④</sup>不难看出，林纾译此书是带有特殊的强国保种的目的的，也正因为如此，林纾和魏易才在原作的基础上对小说进行了大量的删节和改写。有研究者曾将林氏的译本与斯托夫人的原书做过仔细的比较，原书共有45章，译本则分为4卷、44章，约14万字。原书情节是双线并进，叙述黑奴汤姆和黑奴伊拉莎夫妇不同的遭遇，塑造了忠诚友善但逆来顺受的汤姆和勇于抗争的伊拉莎夫妇两类形象，且原书中对汤姆的描述和赞颂内容明显重于对伊拉莎夫妇的描写。但在林译本中，大量有关基督教活动（布道、圣歌、祈祷等）的内容均被删除，原作中许多有关人物的外貌、心理及环境背景的描写等也都被删除。另外，由于译者有意无意间忽视了汤姆这位主人公的人物塑造，原书第四章中有关汤姆一家人家庭生活的十多页叙述，没有译出。不仅如此，原书的末章（即第四十五章）主要是斯托夫人介绍其整部作品事实来源以号召基督徒团结起来以争取奴隶的平等地位，虽仅有近4000字，也全部被林纾和魏易删除了。<sup>⑤</sup>林纾后来在“跋”中补充了斯托夫人有关真实性的说明，但他所强调的已不仅仅是为黑奴鸣不平，而更着重于对中华民族自身命

① 阿英编：《反美华工禁约文学集》，中华书局，1960年，第614页。

② 同①，第604页。

③ 陈平原，夏晓虹编：《二十世纪中国小说理论资料》（第1卷），北京大学出版社，1989年，第27页。

④ 同③，第28页。

⑤ 陶洁：《〈黑奴吁天录〉——第一部译成中文的美国小说》，《美国研究》，1991年第5卷第3期。

运的担忧。

由于有了美国政府迫害旅美华工的种种事实作为基础,《黑奴吁天录》甫一出版,立即引发了社会各界的关注,而林纾对于原作有目的的删节改动更是使“黑奴”的形象与“华人”的遭遇发生了微妙的对接。当时署名“灵石”的文章就曾评价说:“盖非仅悲黑人之苦况,实悲我四百兆黄人将为黑人续耳。”<sup>①</sup>“我读《吁天录》,以哭黑人之泪哭我黄人,以黑人已往之境哭我黄人之现在。”<sup>②</sup>其他读者也纷纷在报纸上撰文题诗,抒发阅读感想。不仅如此,林译《黑奴吁天录》还曾多次被改编为剧本在国内外上演。1907年,留日中国学生组织的春柳社为声援受迫害的华工,在东京上演了由曾孝谷改编的五幕同名话剧,“春阳社”于同年也在上海公演了由许啸天改编的同名话剧。林译《黑奴吁天录》借助于各种渠道获得了极为广泛的影响。

如果撇开过激的民族情绪来看,也许正是林纾的翻译才促使中国人开始认真切实地去重新认识和理解美国。人们虽然从《黑奴吁天录》中看到的主要是种族矛盾,但透过小说本身,人们同样也了解到了更为广泛的美国人的生活、家庭及文化差异。郑振铎就认为,有了林纾的翻译,中国“一部分的知识阶级,才知道‘他们’原与‘我们’是同样的‘人’,同时并了然的明白了他们的家庭情形,以及它们的国民性。且明白了‘中’与‘西’远不是两个绝然相异的名词。这是林先生大功德与影响之一”<sup>③</sup>。

如果说《黑奴吁天录》所展示的还主要是美国人内部的种族摩擦的话,1905年前后以反美华工禁约运动为核心的一系列文学作品则把美华之间的尖锐矛盾直接推向了前台,对于“黑奴”的苦难想象也逐步被转换成了对“黄人”的现实境遇的深切关注。1905年出现的佚名的小说《苦社会》,是较早以海外华工为主人公的小说作品,阿英曾评价说,它“是一部很现实的‘华工血泪生活史’……所有反映这一方面的小说,写得最深刻、最惨痛的,只有这一部”<sup>④</sup>。署名“中国凉血人”著的《拒约奇谈》(1906年)则以“开智小说”的形式试图从振兴中国民族工商业的角度来寻求解决华工被拒后的出路问题。吴趼人发表于《月月小说》上的《人镜学社鬼哭传》,则直接揭露并痛斥了上海绅商献媚于美国的丑恶行径,同时,借以自杀促勉反美运动的人镜学社社员冯夏威的鬼魂寅夜哀泣的想象,委婉地传达了近代中国知识分子对于“强者服人,弱者服于人”的“生存法则”的理解。<sup>⑤</sup>其他小说与纪实类

① 陈平原,夏晓虹编:《二十世纪中国小说理论资料》(第1卷),北京大学出版社,1989年,第116页。

② 同①,第117页。

③ 郑振铎:《林琴南先生》,钱锺书,等《林纾的翻译》,商务印书馆,1981年,第16页。

④ 阿英编:《反美华工禁约文学集》,中华书局,1960年,第11页。

⑤ 同④,第417页。



作品如碧荷馆主人的《黄金世界》、杞忧子的《苦学生》、哀华的《侨民泪》、指严的《猪仔还国记》、梁启超的《美国华工禁约记》、支那自愤子的《同胞受虐记》、何琇先的《防止违约招工始末记》等，记述的也多是不同阶层的中国人在美国的惨痛遭遇。在历经了1905年的反美华工禁约运动之后，美国在中国民众心目中的形象已完全褪去了那种秉信守礼、尧舜禅让的“乌托邦”光环，并最终演变成了与全体中华同胞为敌的“人间地狱”。

出于文化差异与政治诉求等多方面的原因，国家与国家之间的认识与理解大多会经历一种异国形象建构的曲折过程，近代中国对于美国形象的塑造也是这样。从“蛮夷”到“乌托邦”再到“人间地狱”，每一种形象都可以看作中国人从自身出发，在不同时期衍生出来的对于“他者”的想象，而建构“他者”的最终目的则是从“他者”的镜子中反观和确认“自身”。一方面，想象“他者”只能以“自身”的既有境遇为前提，这种想象不可避免地会带有“变形”的印迹，从而与实际的“他者”相去甚远；另一方面，从一种被扭曲了的“他者”想象中反观“自身”同样也将造成对“自身”的误读。想象中的“他者”与“自身”之间的张力越大，其所构建的形象就会因相互矛盾而更加趋向暧昧和模糊；想象本身越是趋向于某种极端，彼此的误读就会越发加深。自近代中国开始，中国人对于美国的认识一直在友好与敌对的两端游移，其根本原因也许正在于此。而走出想象的局限，在异质文化间展开切实的对话与交流，也许才是真正实现中美关系的突破和改善的有效途径。

（作者单位：厦门大学；集美大学）

# 闽南语流行歌中的女性图像与 日据台湾社会变迁

施沛琳

## 一、绪言

歌曲文本的真义是浮动、有生命力却又难以用理性的言语来简单诠释的，在文本内寻找其踪迹是最自然有效的做法。文本不只是一面反映社会形成过程的镜子，还是参与文化塑造过程的积极元素，是受众与社会的中介。因此，我们在享受各种流行文化产品，通过这些文化产品和各个文本打交道时，实际上也在积极参与文化塑造；在聆听、歌唱和解读流行歌曲时亦如是。<sup>①</sup>

换句话说，流行歌是一种诱发情感的商品，卖点是旋律必须悦耳、上口，歌词则能诱发听众的认同感，好让他们在听歌时情感与歌曲的基调保持一致，与演唱者同歌同恋同哭笑。对听众而言，听歌最重要的是寻求一种情感的释放。

日本据台 50 年，异族欺压唱哀调。在过去，有关研究多认为，台湾在日据时期所创作的流行歌流露出无奈、郁卒、哀怨的心声，是因为政治上的因素。台湾同胞的民族自尊心和乐观天性被严重伤害与摧残，经过一段悲壮又无效的反抗，就产生出悲怆、惊惶、怨嗟的情绪，从而反映到文化与音乐艺术上。<sup>②</sup>

斯时，因为唱片工业崛起，至少有 500 首经词曲作家创作的流行歌流传下来，除少数如《农村曲》写农村生活、《失业兄弟》写不景气的失业风潮之外，多数所表现的主题多围绕在男女情爱方面。当时台湾社会正处于一个半开放的状态，尤其是两性公开交往渐成气候，因此在创作的通俗流行歌曲方面，几乎千篇一律都是写风花雪月的情歌。

① 陈嘉玲，陈倩君：《情感的实践：香港流行歌词研究》，香港牛津大学出版社，1997 年，第 18、33 页。

② 许丙丁：《从台南民间歌谣谈起（一）&（二）》，台湾《台南文化》，1951 年第 2 卷第 1-2 期；郑恒隆：《台湾民间歌谣》，台湾南海出版社，1989 年；简上仁：《台湾民谣》，台湾众文出版社，1992 年，第 14-15 页。



从反映社会现实角度而言,政治因素固然影响创作风格,但流行歌的歌词内容能呈现出当时社会的种种状况。20世纪30年代,上海默片电影被输入民风正开放的宝岛台湾,这些电影的内容有阐释左翼思想或现实主义内涵者,亦有维护传统礼教思想者。为了配合默片电影在台湾的播映,电影输入业者邀请词曲作家创作宣传歌曲,并通过唱片(“曲盘”)工业的发行与推广,在全岛传唱。电影吸引观赏,唱片大卖,不仅使得这些流行歌广为流传,也刺激了更多歌曲的创作,聆听流行歌成为日据时期台湾人很重要的休闲娱乐活动。

流行歌以男女情歌居多,歌词内容呈现出两性关系的一些特征:处于反抗封建与维护传统的拉锯战中,两性一方面可以公开交往,另一方面又须低调,恋人既期待享受爱情果实,又可能遭到背叛,这种既期待又怕受伤害的情绪全然呈现在流行歌中。其中,亦不乏处于社会底层和弱势地位的女性将男尊女卑尽写于歌词中,如贫女卖身故事。

不论时代如何变化,闽南语流行歌的歌词总是能反映社会发展与呈现时代的缩影。音乐或歌曲是时间流动的艺术,人类通过演唱或聆听歌曲能抒发情感,而显现在流行歌中永远不变的情感诉求自古皆然。本文尝试以日据时期创作的歌曲文本为例,由坊间刊载有闽南语流行歌曲之歌谱或歌本,探讨当时女性在两性互动与情感诉求上之形象。

## 二、日据时代的音乐娱乐

1917年,日本总督府以台湾民俗歌谣有讽刺日阀意味为由严令禁唱,平剧(京剧)、北管、车鼓、白字戏、歌仔戏等均遭禁止,使原来台湾民间流传的歌、戏、曲、艺,都变成了枯寂沉静的情形。此情况导致岛内在明清时期传唱下来的闽南语民歌、民谣、歌仔戏、说唱戏曲受到极度摧残,民间歌谣遭遇厄运。

另一方面,为了满足台湾人的娱乐休闲生活,在台的日本公司从日本进口了留声机,并发行唱片。此情形由日据时期报刊上的留声机与“曲盘”(即唱片)广告可见一斑。<sup>①</sup>一旦具有商业行为,唱片业者自然希望能发行消费者喜欢、有购买意愿的“曲盘”。

日本人山口龟之助所著《唱片文化发达史》曾记载,1914年,台湾唱片灌音制造业的先驱日本人冈本樫太郎,由台北带了台湾艺人林石生、鲍莲生、何阿文、何例添、黄芳荣、熊石安、彭阿增等15名乐师及歌手,到日本东京Niponohon(飞鹰牌)唱片公司的东京芝樱田本乡町营业所三楼录音室录音,前往者都是客家籍人士,录音

<sup>①</sup> 见《台湾日日新报》《台湾民报》《台湾新民报》等报刊之广告。

以客人调、山歌或闹厅用的台湾音乐为主,但是所发行的唱片销售成绩并不好。

台湾唱片行业是在1925年金鸟牌小型唱盘发行后才兴盛起来的,创销售最高纪录的是台湾盲人陈石春编唱的《安童买菜》。金鸟的代理店设在台北城内本町(今台北市重庆南路)资生堂,录音于许昌街省建设厅招待所的一家照相馆内进行。同年,Niponohon 唱片特约业务由冈本樫太郎的妹夫柏野正次郎承办,柏野正次郎将其唱片公司取名“日蓄”。<sup>①</sup>

由流传下来的唱片资料可以看出,唱片公司从日本聘请了录音技术人员来台灌制闽南语唱片,受聘者均为当时一流的艺旦,如幼良唱小曲《雪梅思君》,秋蟾唱流行歌《乌猫行进曲》,匏仔桂唱流行歌《五更思君》等。此外,尚有“歌仔调”,包括业余北管乐团“集英群”“共乐轩”“灵安社”的奏唱。日蓄唱片公司共发行三种商标:一级品为“飞鹰”,二级品为“东洋”,三级品为“骆驼”。后来营业所迁到本町,并由飞鹰商标改为“古伦美亚”(哥伦比亚)。不过,当时针对台湾人所发行的闽南语唱片仍以大陆传去的歌仔或戏曲音乐为主。

### 三、闽南语流行歌创作源起

一个因缘际会的契机,开启了闽南语流行歌的创作。

据不完全统计,20世纪30年代,台湾公开发行了250张左右的闽南语曲盘,约有500首流行歌。“古伦美亚”“博友乐”“新高”“奥稽”“东亚”等知名唱片公司,与李临秋、邓雨贤、王云峰、詹天马、陈君玉、周添旺、陈达儒等才华横溢的词曲创作者合作,陆续谱写出一首首旋律优美、脍炙人口的动人歌曲。因此,台北可以说是台湾流行音乐的中心,这些词曲作家所居住的台北大稻埕更可谓是闽南语流行歌的发源地。<sup>②</sup>

台湾以闽南语方言创作歌谣的滥觞,要追溯到20世纪20年代非武装抗日时期的社会运动歌曲。当时台湾抗日人士蔡培火因“治警事件”被捕入狱,在狱中他创作了一首《台湾自治歌》,出狱后他仍继续从事社会运动的宣传与歌谣创作。<sup>③</sup>

此一时期还有其他作品,如李金土谱曲、赖和作词的《农民谣》,蒋渭水为劳动节所作的《劳动节歌》,以及“台湾自治歌”“台湾议会设置请愿歌”“台湾文化协会会歌”“咱台湾”“白话字歌”等。<sup>④</sup> 这些歌曲的政治宣传及文化启蒙意味较浓,属

① 吕诉上:《台湾流行歌的发祥地》,台湾《台北文物》,1954年第2卷第4期。

② 引自台北市“传唱台湾心声——日据时期台湾流行歌特展”展览内容。

③ 施美惠:《庄永明细说台湾歌谣发祥史》,台湾《联合报》,2000年7月13日。

④ 同②。



社会运动歌曲,亦非时下所理解的流行歌曲,不过仍可视为今日闽南语创作歌曲的前奏。

承办 Niponohon 唱片特约业务的柏野正次郎是一位颇有市场眼光的企业家,他深知要在台湾拓展唱片销路,非灌制使用方言较多的闽南语片不可。开始时,他着实认真地去研究了乱弹、四平、山歌、采茶与歌仔等戏曲歌谣,也制作过相关唱片专辑,但销售成绩并不理想。后来,他又想要创作一些以闽南方言为主的歌曲,于是请了一些旧诗人作词,但把这些歌词念给公司职员听了以后,他们也都不懂,原因是太深了,不是文化素养较高的人是不能理解的。

曾在“古伦美亚”唱片公司当过文艺部长(相当于今日之唱片制作人)的陈君玉在台湾光复后陆续撰文指出:“这样的文词倘若再配上曲子,拉长了字音唱,必定让人头昏脑胀,简直不知所云,更遑论有流行性可言,其商品价值更是可想而知。因此,柏野不得不另辟蹊径转换方向,于1931年依潮流所趋,古伦美亚唱片乃首先着手准备,设法发掘作词与作曲人才。”<sup>①</sup>

柏野的做法是发掘新的作词家而不用那些老诗人,写出来的作品不需太深奥,以浅显易懂为原则。于是在文人墨客外,不论工人、医师、办事员,甚至街头走唱及打拳卖膏药走江湖之流,只要适合他的条件,有创作“俗歌”的兴趣,都被他网罗进来。

当时较受欢迎的如《红鸾之鸣》,是曲寄中国古调《苏武牧羊》,由蔡德音作词的。此曲原在黎锦晖编导的儿童歌剧《麻雀与小孩》中,采为雀母诉悲和小孩慰问的对唱曲;上海卖唱者亦多用此曲填词演唱。

1932年,由阮玲玉与金焰主演的上海默片电影《桃花泣血记》输入台湾,影片业者念起“生意经”,广事宣传。黑白“默片”无声音,在戏园(电影院)上映时聘请持专业执照的“辩士”为剧情进行解说。<sup>②</sup> 电影界著名的“辩士”詹天马受邀为这部影片创作了宣传歌,他就根据电影剧情以民间叙事歌谣“七字仔”的方式作词,并交由子弟团“共乐轩”西乐团的指挥者王云峰谱曲。

在音乐队游行宣传时,乐队吹奏着王云峰所作的《桃花泣血记》曲子,散布的电影宣传单更印着詹天马为电影所写的《桃花泣血记》的歌词,于是,那首明明是标榜宣传歌的曲子很快就流行起来。词的第一节为“人生亲像桃花枝,有时开花有时死,花有春天再开时,人若死去无活时……”该词末节后两句为“……要知内容的代志,请看桃花泣血记”。用词纯为宣传性质,曲调亦充满进行曲的调式,随着大街小巷的宣传与播送,成为大家耳熟能详的歌曲,虽非影片之主题曲,“古伦美亚”唱片公司也将它收音灌片。

<sup>①</sup> 陈君玉:《日据时期台语流行歌概略》,台湾《台北文物》,1955年第4卷第2期。

<sup>②</sup> 庄永明:《台湾歌谣追想曲》,台湾前卫出版社,1999年,第22页。

另一位研究闽南语流行歌曲的文史工作者李坤城曾向笔者指称,他曾找到另一张唱片,其中有秋蟾演唱的流行歌《乌猫行进曲》,其发行年代早于詹天马与王云峰所写的《桃花泣血记》,因此《桃花泣血记》并非台湾第一首流行歌。<sup>①</sup>不过,根据陈君玉当年的说法<sup>②</sup>,《桃花泣血记》这首歌能传唱至今,其流行程度在当时堪称第一,该影片业者为此获得一笔很大的红利,也是不争的事实。

“古伦美亚”唱片公司发行的曲盘大卖之后,1935年,“胜利”唱片公司也开始投资歌谣创作,并且邀请留学日本的学院派音乐家张福兴坐镇,担任唱片公司的文艺主任,张福兴也成为台湾第一个投身流行歌坛的学院派音乐家。<sup>③</sup>

后来,利用歌曲为影片进行宣传成了电影界的惯例,包括《娼门贤母》与《忏悔》两部影片来台放映时,永乐座的李临秋为其创作主题歌的歌词,将“娼”字改为“倡”,而写下《倡门贤母的歌》与《忏悔的歌》;《倡门贤母的歌》歌词为“倡妓卖笑面欢喜,哀怨在内心伤悲,妙英为子来所致,寡妇坠落烟花坑……”《忏悔的歌》歌词为:“忏洗前非来归正,弃暗投明是正经,人无坠落呆环境,不知何路是光明……”

这两首曲子的作曲者是崭露头角的苏桐,这两首一鸣惊人的曲子,让他一跃而为“古伦美亚”唱片公司专属作曲家;演唱者流行歌手“纯纯”也因为《桃花泣血记》《倡门贤母的歌》《忏悔的歌》这三首与电影有关的歌曲而名扬全台。此外,台北“太平通”(延平北路)又出现一家“博友乐”唱片公司,主持人郭博容,代表作品有流行歌《人道》,这首歌也是上海同名电影宣传用主题歌,由李临秋作词,邱再福作曲,青春美演唱。<sup>④</sup>

在这期间,陈君玉也开始投稿到“古伦美亚”唱片公司。没多久,江添寿组织的“文声”唱片公司也推出一首流行歌《大稻埕行进曲》,这首歌由当时“日新国小”的音乐教师邓雨贤作曲。歌曲虽未见流行,但邓雨贤的作曲水平已引起了“古伦美亚”唱片公司的注意。

台湾光复后,吕诉上曾为文记载有关当年一些流行歌创作与发行的情况<sup>⑤</sup>:1933年陈君玉受聘为“古伦美亚”唱片公司的文艺部长,作曲有邓雨贤、王云峰、姚赞福与苏桐,作词有林清月、李临秋、吴得贵、周若梦、蔡德音、廖汉臣、陈君玉。当年风行的流行歌《望春风》,由李临秋作词,邓雨贤作曲,纯纯演唱,后改编为电影

① 施美惠:《乌猫行进曲被认是台语歌谣始祖》,台湾《联合报》,2000年8月28日。

② 陈君玉:《台语流行歌运动》《汉乐改良运动》,台湾《台北市志·卷十·杂录丛录篇》,台北市“文献委员会”,1962年,第24页。

③ 施美惠:《庄永明细说台湾歌谣发祥史》,台湾《联合报》,2000年7月13日。

④ 陈君玉:《日据时期台语流行歌概略》,台湾《台北文物》,1955年第4卷第2期。

⑤ 吕诉上:《台湾流行歌的发祥地》,台湾《台北文物》,1954年第2卷第4期。



剧《望春风》；流行歌《老青春》由林清月作词，青春美演唱，也获好评。

闽南语歌曲因为电影宣传歌曲需求而创造出具有发展潜力的唱片市场，在受到市场肯定后，唱片业跟着投入流行歌曲的创作与发行。眼见“古伦美亚”唱片的盛况，1934年郭博容投资“博友乐”唱片公司，赵栎平等设立“泰平”唱片公司，1935年板桥林本源家族企业代理“胜利”唱片公司，1937年吕王平创立“日东”唱片公司，1938年陈秋霖成立“东亚”唱片公司等。

其中，林本源家族企业日星商事公司先是特约（代理）贩卖日语“胜利”唱片，后来也投入闽南语唱片的灌制与发行，最初是托林清月创作歌词，后聘张福兴及陈秋霖等作曲，其中台北师范出身的张福兴担任文艺部主任。代表的流行歌有《路滑滑》，颜隆光作词，张福兴作曲，赖碧霞演唱；以及流行小曲《海边风》，赵怪先作词，陈秋霖作曲，牵治唱，此曲也是采取台湾音乐及西乐合奏的先锋曲。<sup>①</sup>

1938年港町由陈秋霖经营“东亚”唱片公司，代表作品有：流行歌《夜半酒场》，陈达儒作词，陈秋霖作曲，节子演唱；《可怜的青春》，陈达儒作词，陈秋霖编曲，凤乡演唱。1939年“东亚”唱片公司改称“帝蓄”唱片公司，出品的代表作有：流行歌《心嘈嘈》，陈达儒作词，陈秋霖作曲，月莺演唱；《甚么号做爱》，陈达儒作词，吴成家作曲及主唱。<sup>②</sup>

20世纪30年代末期，随着战争的深刻化，日本对台湾的统治也愈发苛刻起来，他们强行要求台湾人穿日本衫，信奉日本神道教，讲日语，积极推行“皇民化运动”，自然，“东亚”唱片公司这些歌也成为日据时期闽南语歌的尾声了。

#### 四、闽南语流行歌中的女性图像

过去有关日据时期闽南语或台语歌曲的部分研究者认为，当时的歌曲以描写男女爱情为主轴，但却隐含着对日本殖民统治下时局的不满，借由歌曲来抒发对祖国的情怀。

这种情况在当时的政治社会背景下，确实有存在的可能。不过，以日据时期闽南语歌曲滥觞的缘由看来，唱片作为文化工业之商业运作的产物，不论是电影宣传歌曲的传唱带领社会风潮，还是由流行歌词文本中显现社会变革，二者之间已然存在互为因果的关系，既在保守社会中带领两性关系改变，宣扬了自由风潮，又由于自由恋爱风气盛行，而呈现出更多因此而产生的各种情绪。

① 刘国炜：《台湾思想曲》，台湾华风文化出版社，1998年，第16-17页。

② 陈君玉：《日据时期台语流行歌概略》，台湾《台北文物》，1995年第4卷第2期。

本研究自日据时期所创作之闽南语流行歌中整理出 101 首文本<sup>①</sup>，并由其中探讨与建构出日据时期台湾社会的两性交往情形以及女性的形象与社会地位。

### （一）自由恋爱风

《老青春》以揶揄手法演绎老年人因受到自由恋爱风影响也学起风流来，写出自由恋爱下年长男性的心情；《跳舞时代》通过男女并肩共舞之公开社交倡导自由恋爱风潮，宣扬新时代的社会观念；自由恋爱之始，两性交往却低调怕人知，《心惊惊》描写女性为见情郎而走夜路的心惊；《恋爱列车》说自由恋爱风虽吹起，男女交往仍处于低调，因此双方必须等日落后苦等班车到岭头相会；《月给日》述光景不好还是要谈恋爱的男女合唱情歌；《岂可如此》则写男性带着女伴约会，在众人面前紧握女伴双手，还说要去以温泉闻名的北投，又要送钻石，写出女人脸红害羞之心情；《来啦!!》倡导自由恋爱时代男女应开放心灵的观念；光复后之《半暝行》与《搭心兮紧来咧》均描述半夜时分女性会情郎的心情。随着时代开放的脚步，男女情爱歌曲仍是词曲作家创作的最爱。

从日据时期这些歌曲中可以发现，情歌居多，其中针对情感诉求与两性互动等方面的着墨甚多。透过闽南语流行歌，后人得以管窥当时社会风气的大变，在两性互动关系方面，最大的变化在于吹起自由恋爱风，因此描写自由恋爱风气以及由恋爱而产生的各种爱恨情仇，成了这一时期流行歌创作最重要的依据。

### （二）五味杂陈的爱情

自由恋爱风潮下的男男女女，在谈恋爱过程中有得意的一面，亦有失意的一面；有对爱情的憧憬与向往，亦有离别与相思情怀。男女之间的爱情可谓酸甜苦辣咸，五味杂陈。描写男女情爱的歌曲可分为以下几种：

#### 1. 春风得意型

恋爱过程顺利者之情歌，如：《四季红》为借四季景物写男女欢愉恋情而对唱之情歌；《南国小调》为描写恋爱男女春游好心情之情歌；《青春岭》写情侣出游并写岭上景物；男女对唱之《对花》为借用四季花卉来表达感情之情歌；《风微微》为写河边恋爱男女之情歌；《我的青春》写恋爱男女之情；《满山春色》为写男女结伴出游之情歌，充满对春意与山水胜景的描述。这类歌曲或结合自然山川景物的描述，或为写热恋男女出游快意之对唱曲。

<sup>①</sup> 日据时期之歌曲选自以下四本载有歌谱与歌词之图书：黄国隆、吴艾青：《台湾歌谣 101》，台湾天同出版社，1985 年；李云腾编著：《最早期（日据时代）台语创作歌谣集 101 首》，作者自行印刷，1994 年；庄永明、孙德铭：《台湾歌谣乡土情》，孙德铭自行印刷，1999 年；郑恒隆、郭丽娟：《台湾歌谣脸谱》，台湾玉山社出版公司，2002 年；黄信彰：《传唱台湾心声——日据时期的台语流行歌》，台北市“文化局”，2009 年。



## 2. 黯然神伤型

《桃花泣血记》写为自由恋爱而挣脱礼教；《月夜愁》述情场失意之哀怨与无奈心情；《雨夜花》是遭男性遗弃的苦命女之叹；《女儿经》述说女性被男性抛弃的哀怨嗟叹；《夜来香》写受环境阻碍而见不了光的爱情；《风中烟》曲中，男方感叹自己与恋人被女方父母拆散，两人只有最后一夜相聚的悲情；《野玫瑰》为自由恋爱下却未得好下场之叹；《碎心花》为女叹薄情郎；《河边春梦》是争取婚姻自由不成而失志丧气的青年男女写照；《阮不知啦》写所爱恋委身之人竟移情别恋，女声声呼唤“阮不知啦”；《姊妹爱》写姊妹同爱一男，姐姐为了妹妹愿主动放弃；《一剪梅》写失恋者思念旧情人。

情场如战场，时有得意时有失意，失意情绪的失恋歌多描述单恋、女子失恋、女性遭遗弃、情难寻、恋爱遭父母反对，以及姊妹同爱一男而不得不有人放弃等，多充满了女性的哀怨嗟叹。

## 3. 自怨自叹型

自由恋爱下，男男女女对爱情充满着憧憬与向往，有人思春，有人等待与期盼，有人压抑对爱的渴求，也有处于弱势地位的女性，如酒吧女或被卖身女与卖花女在憧憬爱情之余，感叹命运不公。经典名曲《望春风》即描写青涩少女思春情怀；《春风》写对爱情的向往；《半暝调》写女性压抑对男性的爱意；《路滑滑》以天雨路滑比喻情难寻；《日日春》为思春之女叹命薄；《白牡丹》以白牡丹形容思春少女之纯情；《见消草》写对爱恋之人爱在心中口难开；《镜中人》为被卖身之苦命女自怨自叹心情无人知；《窗边雨》写因雨无法出门与君相会；《相思楼》写窗前思念对面楼上的异性。

## 4. 离别思念型

恋爱男女有时分隔两地，故衍生出分离与思念之情怀。如：《夜里思情郎》中流露女性思念情郎之情；《春宵吟》写因思念而无法成眠，见花听乐空度良宵；《海边风》写在海边思念情郎；《南国花谱》写思念情郎却等不到情郎到来之心情；《你害我》为用情太深之女性朝思暮想的情诉；《那无兄》写女性对情郎无时无刻的思念；《欲怎样》为女性思念情郎之歌；《向日葵》描写女性思念情郎的心情；《春宵梦》诉说对情郎的思念之情；《秋夜曲》写秋夜思念情人而无法入眠。

### (三) 家庭与夫妻关系

闽南语流行歌所阐述之男女情爱虽以描写未婚男女之情居多，却也不乏述及家庭与夫妻关系之作，包括：对用情不专已婚妇女之警惕、对弃家男子之控诉及对为家庭入红尘之女性的哀叹。如前文中所提及维护礼教电影《忏悔》，为其所写之同名歌曲《忏悔的歌》即针对一马两鞍、抛家弃子女性之警惕；因应同名电影所写

之《人道》，即为对抛妻弃子男性之挞伐；《一个红蛋》写出守活寡女性之心声；《倡门贤母的歌》泣诉寡妇为女为家堕入红尘的故事；《闲花叹》借七夕传说表达为妻者对在外打拼之夫君的思念；《寄给哥哥一封信》写妻子思念在外赶考之夫君。

日据末期太平洋战争爆发后，家庭内之离情也呈现在流行歌中，例如：《送君曲》倾诉携子送夫从军之妇人心曲；《思念夫君》呈现对参加战争或为生活在外打拼的夫君的思念；借曲日本歌《乙女の首途》的《望郎早归》，描写家贫妇人携子守家园且盼望夫君早归的心情。

#### （四）弱勢女性

1933年，周添旺以邓雨贤原为儿歌写曲的《春天》，改填歌词成为流传数十年的《雨夜花》，叙述沦落酒家之苦命女遭男性遗弃的故事。类似这种描写女性有如在黑夜里被无情风雨吹落的花朵，离叶离枝受人践踏的歌曲，在台湾引发巨大回响，歌词着重在弱勢女性心情的写照，配上哀怨旋律，传唱不辍。

又如：配合上海电影所写弱勢贫女得富商子之爱，并与环境对抗的《城市之夜》；述苦命女之自怨自叹无人知的《镜中人》，一句“啥人有心救阮出来”引人心酸；《水莲花》写叹“歹命”的孤单女性；《茉莉花》写“无人愿疼惜又任意让人玩乐”的烟花女子之心情；《漂浪花》表达风尘女子之心声；《残春》唱出自喻残花而悲叹身世遭遇之女性心声；《上海哀愁》述正值青春年华的女子流落花都上海卖唱生涯之窘境等等。

从这些流行歌曲中显然可嗅出社会底层心声，日据时期至光复后直到20世纪末，即便已进入开放而欲挣脱传统礼教的现代社会，台湾男女两性的互动仍普遍处于男尊女卑的传统下，这些歌曲也让人感受到为命运或环境所逼而沦落社会底层、处于弱勢地位的女性的心声。

### 五、结语

台湾闽南语流行歌的发轫因着为电影写宣传歌之便，而开启了创作、发行唱片等风潮。这些歌曲的歌词内容主要在叙述电影剧情，自然也增添大陆在20世纪二三十年代社会关系变化的种种素材。

日据时期的词曲作家根据大陆输台电影写下流行歌，亦围绕其所阐释之维护传统道德的思想主轴，在社会风气正趋向开放的宝岛来说，这类歌曲亦受到欢迎。歌曲一经传唱，不仅传播了电影所欲表达的理念或流行歌之歌词与旋律，也宣扬了欲改变传统封建思想的观点。其情形在接下来所创作的流行歌中处处可见，流行歌以男女情爱为主要的阐释主题，尤其在男女公开交往方面，已从传统保守风气进入自由开放



的阶段;而女性地位的提高仍待努力,有关贫女卖身的故事也出现在多首歌曲中,过去不敢公开谈论的男女情感抒发与自由恋爱等观点,不断出现在流行歌里。

由流行歌曲的文本内容对应于当时社会两性关系的改变,确实能感受到当时社会对于挣脱两性不平等地位之桎梏、争取婚姻自由的期待,同时也能感受出一部分人对维护传统美德的殷切要求。

自然产生的民歌或词曲作家所创作的流行歌,其歌词文本是时代与社会发展的产物,不论是因应电影创作宣传歌,以宣扬与引领社会思潮,还是反映时代的变化,在日据时期所传唱的闽南语流行歌中,都获得了印证。

### 参考文献:

- [1] 《三六九小报》,台湾成文出版社复刻版,1930年10月至1933年2月。
- [2] 《台湾民报》,1923—1928年。
- [3] 《台湾新民报》,1932年1月30日。
- [4] 朱剑,汪朝光:《民国影坛》,江苏古籍出版社,1997年。
- [5] 李云腾编著:《最早期(日据时代)台语创作歌谣集101首》,作者自行印刷,1994年。
- [6] 周策纵原著,杨默夫编译:《五四运动史》,台湾龙田出版社,1980年。
- [7] 庄永明:《台湾歌谣追想曲》,台湾前卫出版社,2006年。
- [8] 庄永明,孙德铭:《台湾歌谣乡土情》,孙德铭自行印刷,1999年。
- [9] 程季华主编:《中国电影发展史》,中国电影出版社,1980年。
- [10] 黄信彰:《传唱台湾心声——日据时期的台语流行歌》,“台北市文化局”,2009年。
- [11] 黄国隆,吴艾青:《台湾歌谣101》,台湾天同出版社,1985年。
- [12] 郑恒隆,郑丽娟:《台湾歌谣脸谱》,台湾玉山社出版公司,2002年。
- [13] “中国电影网”,[http://lib.chinafilm.com/film/2009093/film\\_09\\_1099.html](http://lib.chinafilm.com/film/2009093/film_09_1099.html)。

(作者单位:闽南师范大学)



第二辑







# 光禄派与清代福州闺阁文学研究

郑珊珊

清代对女性写作的观念较前代更为开放,闺阁文学创作之繁荣亦远胜前代,在当时就已引起不少学者的重视,出现了不少女性诗文集的汇编、诗论等。就福建而言,有胡履春《麦浪园女弟子诗》、梁章钜《闽川闺秀诗话》、丁芸《闽川闺秀诗话续编》、薛绍徽《女文苑》与《闺秀词综》、陈芸<sup>①</sup>《小黛轩论诗诗》等。清代福建闺阁文学的创作数量与类型都十分丰富,整体繁荣情况仅次于江浙。参考多部闺阁文学总集与诗话,可考的清代福州籍女性作家约有110人,可见福州作为福建省会,是当时福建闺阁文学的创作中心。而福州女性作家在家族和当地都颇受推崇,许多女性作家的作品集都得到家族和友人的支持而得以刊刻,且有不少男性名士为之题序,这不仅提高了她们的文学声望,也扩大了她们作品的传播范围。

光禄派得名于清初居住在福州光禄坊的一群擅写诗的大家闺秀,而后再聚集了一批与她们有戚属关系的男性诗人,形成了一个主要由家族宗党及姻娅亲友构成的诗歌群体。这一诗派的发展历程,可以见证清代福州闺阁文学的发展。

## 一、光禄派<sup>②</sup>与清代福州女诗人的文学追求

张际亮在道光十一年(1831年)为许谧《铁堂诗草》作序时写道:“乾隆初,黄莘田(黄任)尝言,少时见城中诸巨家女子以诗往还,童婢日在道,父老谓之‘光禄派’。”而黄任也曾写道:

吾闽闺秀多能诗,近更有结社联吟者。若廖氏淑箴、郑氏徽柔、庄氏九畹、

<sup>①</sup> 陈芸:字芸仙,号淑宜,自称“道山女子”,侯官人。著有《小黛轩论诗诗》,以221首七绝论清朝女诗人及其诗文集。

<sup>②</sup> 目前学界关于光禄派的专文研究只有吴可文《清中期闽诗流派研究——以光禄派为中心》(《东南学术》2014年第2期)。本文对该文多有参考,特此致谢。

郑氏翰萼、许氏德瑗及余女淑窈、淑畹，皆戚属，复衡宇相毗。每宴集，各拈韵刻烛，或遣小婢送诗筒，无不立酬者。女士立坛坫，亦一时韵事也。廖为余中表许考功雪村妇，字寿竹，兼工绘事；郑为明府石幢太守荔乡姊，余之表姊，字静轩，少寡，今年九十；九畹，字兰斋，余妻族女，许字广文，吴景翊子，未嫁而守贞；翰萼，字秋葵，石幢女，山阴明府林培根妻；德瑗，字素心，州牧石泉女，适何氏，亦少寡，无子，与庄皆以节著；余女淑窈，字蚺洲，适游婿诸生艺；淑畹，字纫佩，适林婿春起。<sup>①</sup>

晚清女诗人陈芸《小黛轩论诗诗》载：“福州城内有巷曰光禄坊，宋法祥院旧地。中有小丘曰玉尺山。熙宁时知州事程师孟以光禄卿游其地，并书‘光禄吟台’四字刻于石。明末为邑绅许豸宅。清初，豸子友仍居之，著《许有介集》。其家妇女皆能诗，多与戚属女眷相赠答，诗筒往返，婢媪相接于道。轻薄子弟，恒贿赂而盗窃录之，称‘光禄派’。”联系这几条史料可知，清代初、中期福州地区涌现出了一批女诗人，她们经常往来赠答、社集赋诗，由此形成了一个诗派——光禄派。这些成员大都居于三坊七巷光禄吟台附近，诗派由此得名。这个诗派发起于许氏家族妇女，如今文献可征的女性成员主要是黄任所说的那几位：廖淑筹、郑徽柔<sup>②</sup>、庄九畹<sup>③</sup>、郑翰萼<sup>④</sup>、许琛<sup>⑤</sup>、黄淑窈<sup>⑥</sup>、黄淑畹<sup>⑦</sup>等。其中廖淑筹，诗书画皆擅，有《琅玕书屋集》，是诗人许均妻室、金石学家林侗亲生女。郑徽柔乃长乐籍诗人、藏书家郑方城之姐，亦是黄任表姐，著有《芸窗蛩响集》；庄九畹是黄任妻族，庄氏如今虽名不显，但从黄任妻子亦能诗看来，必是书香门第，著有《秋谷集》。黄淑窈和黄淑畹是黄任之女，“同承庭训，早工吟咏”<sup>⑧</sup>。几位闺阁诗人均出身于书香世家，兰心蕙质，才情出众，她们吟咏闺阁生活，推敲文字技巧，在福建诗歌史上留下了一道靓丽的风景线。

光禄派发源于许氏家族的闺阁诗人，但在发展过程中，也引入了与家族有密切关系的男性诗人。如乾隆十八年（1753年），寓居光禄坊的游绍安写下“漫詡吟台

① [清]黄任：《黄任集》，方志出版社，2011年，第235页。

② 郑徽柔：字静轩，侯官人。郑善述女，郑方城、方坤之姐，陈日贯室。早寡，以贞寿得旌表。著有《芸窗寒响集》。

③ 庄九畹：字兰斋，永福（今永泰县）人。未婚而寡，以节终。著有《秋谷集》。

④ 郑翰萼：字秋葵，侯官人。郑方城女，知县林其茂室。早寡，自课其二子（林乔荫、林澍蕃），皆有令名称于世。著有《带草居诗集》《舟中吟草》。

⑤ 许琛：字德瑗，以字行，号素心，侯官人。幼聪慧，年及笄有诗名，善诗，工书画。著有《疏影楼稿》。

⑥ 黄淑窈：字蚺洲。归永阳诸生游艺。喜诗画。著有《墨庵楼试草》。

⑦ 黄淑畹：黄任次女，字纫佩。嫁林春起。能诗善画，山水诗清丽可喜，可堪入画。著有《绮窗余事》。

⑧ 梁章钜：《闽川闺秀诗话》（卷二），《续修四库全书·一七零五》，上海古籍出版社，1995年，第1页。

诗派别”之句，并自注：“德泉（陈治滋）云：予与苍岩（林正青）诗俱‘光禄派’。”<sup>①</sup>萨玉衡亦曾道：“莘田（黄任）与雪村（许均）诸同社有光禄坊派之称……”<sup>②</sup>自此，可知游绍安、陈治滋<sup>③</sup>、林正青<sup>④</sup>、黄任和许均等人亦为光禄派成员。许均是世居光禄坊的许氏家族的中坚人物之一。游绍安是许遇的女婿、许鼎的妹夫、许均的姐夫。林正青家族世居光禄坊，与许氏紧邻，亦有姻亲关系。陈治滋与林正青为中表兄弟，亦住在光禄吟台附近。

以上所举均是光禄派的骨干成员，从他们的诗中还能发现，实际上参加过光禄派文学活动的还有更多家族成员和同学亲友，如许鼎，许良臣，许王臣，林正青的兄弟林在华、林在莪，林正青和陈治滋的表兄弟谢道承<sup>⑤</sup>，谢道承的好友刘敬予<sup>⑥</sup>，黄淑窈的女儿游合珍，黄淑畹的女儿林琼玉等。从声名来看，黄任无疑是光禄派最重要的代表诗人，而许琛则是其中最重要的女诗人。

经过一番分析，我们很容易发现光禄派是一个主要由家族宗党及姻娅亲友构成的诗歌群体。其中有父子父女，有兄弟姐妹，有夫妻连襟，甚至跨了三代，如许琛称黄任为太舅氏，称廖淑筹为叔祖母，等等。再根据黄任《小兰陔诗集序》：“予髫龄时过来斋老人（林侗）荔水庄中，日与林苍岩（林正青）昆季、陈德泉（陈治滋）、许雪村（许均）往来游宴，而谢君古梅（谢道承）时发未燥，皆总角好也。如是者有年。”由此可大致推算出光禄派的活动时间，约从康熙三十一年（1692年）、三十二年（1693年）前后开始，持续到乾隆三十三年（1768年）前后，随着黄任及郑徽柔、廖淑筹、庄九畹等元老耆宿相继以高寿去世，这个诗派存在了近70年。前期的诗歌活动主要是家族雅集性质，各位诗人的文学水平都比较一致；后期黄任和许琛的诗才和诗名有了显著的提高，成为诗派中心人物，引导了整个诗派的文学活动与创作水平的提升。

光禄派的文学活动相当活跃，常常往来集会于各自的家宅园林中，如许氏的涛园、许鼎和许良臣的紫藤花庵、黄任的香草斋、谢道承的二梅亭、许琛的疏影楼等，

① [清]游绍安：《涵有堂诗文集》，《四库全书存目丛书》（集部第273册），齐鲁书社，1998年，第433页。按：游绍安，号心水，福清人。雍正癸卯（1723年）进士，官至南安府知府，庚午（1750年）归里。

② [清]萨玉衡：《白华楼诗钞·白华楼焚余稿》，陈寿祺嘉庆十七年刊本，第20页。

③ 陈治滋：字以树，号德泉，晚号学圃老人，侯官人。康熙癸巳（1713年）进士。官至通议大夫，晚年掌教道山书院。与游绍安为生死之交。

④ 林正青：字洙云，号苍岩，侯官人。以侯官籍岁贡授刑部山西司学习行走，改淮南小海场大使。能诗文，工书。著有《瓣香堂诗集》《榕城旧闻》《榕海诗话》《小海场新志》等。

⑤ 谢道承：字又绍，号古梅、种芋山人，侯官人。与林正青、陈治滋为表兄弟。幼孤，敦品励学，康熙辛丑（1721年）进士，官至礼部侍郎，以劳卒于官。工书法。著有《汉魏碑刻纪存》《小兰陔诗集》，并主持纂修《乾隆福建通志》。

⑥ 刘敬与：字邻初，福清人。雍正癸卯（1723年）进士，官至行人司行人。偕谢道承总裁《福建通志》，曾主鳌峰书院讲席。著有《且朴斋诗钞》。

而男性诗人更是时常到福州的名胜古迹鼓山、道山、越王台、西湖等地吟游。或分韵赋诗，或迎送赠答，或酬贺敬祝，或流连风光，吟咏不辍，蔚为风雅。在频繁的诗文切磋中，彼此的创作水平得到了提升。恽珠《国朝闺秀正始集》就认为许琛归里后，“与闺秀廖淑筹、庄九畹、郑徽柔、镜蓉、黄淑窈、淑畹结社倡（唱）和，诗学益进”<sup>①</sup>。同时，许琛还积极向社中女诗人引荐她所认识的外省闺阁诗人，如黄淑畹有一组诗的小序为“素心甥女归自粤东，尝道与采齐骆夫人篇章酬和，余不胜羡慕，聚晤间，素心便有今昔之感，余屡慰之，适余婿松根又复北上，聊作数篇寄采齐也”<sup>②</sup>。采齐骆夫人乃胡慎仪，字采齐，号石兰，又号鉴湖散人，祖籍绍兴，随父胡世绎入籍大兴。归诸暨诸生骆烜，早寡，未几，子亦卒。遂受聘为闺阁师，历40年，受业女弟子20余人，皆以诗名。著有《石兰诗钞》。与其堂妹慎淑、慎容并称“胡氏三才女”。黄淑畹组诗共六首，开篇即道“未曾见面久闻名，每读新诗有故情”，欲与胡慎仪结为文字交。二人是否顺利建立交往不得而知，但此诗也反映出黄淑畹试图突破地域和身份的限制，与外地诗友沟通交流的愿望，也是她欲与身处江南中心诗坛的诗友互动的一种文学自觉。从这点上看，光禄派女诗人有着相当积极的文学追求。

## 二、光禄派的诗风特点

作为一个家族特色十分鲜明的诗派，光禄派各位诗人的诗风旨趣趋于一致。

第一，从诗学渊源上看，均秉承王士禛的“神韵说”，在艺术表现上追求含蓄蕴藉，格调上温柔敦厚。林昌彝称：“不弃遇，一字真意，受诗于王阮亭，尤工绝句，为黄莘田所私淑。”<sup>③</sup>诗学谱系可谓一脉相承，黄任少从许遇学诗，许遇则受诗于王士禛。王士禛论诗，以“神韵”为宗，要求笔调清幽淡雅，富有情趣、风韵和含蓄性。从光禄派诗人的作品来看，总体还是倾向于这一标准的。许遇诗被赞道：“七绝情韵缠绵，丰神婉约。”<sup>④</sup>而黄任诗一般以清词丽句、情韵动人取胜，如陆以湑道：“黄莘田悼亡诗，情真语挚，凄婉动人，远胜王阮亭作。”<sup>⑤</sup>《侯官县乡土志》称：“诗清新有逸韵，绝句尤绮靡，善言情。”而许琛的“轻舟摇别浦，落叶满空山”（《秋日山居》）、黄淑畹的“风定月斜霜满地，西廊人定一声钟”（《梅花》）、黄淑窈的“半生尘梦空香冢，一点贞心傲晚风”（《虞美人草》）等，虽状物写景，却暗含柔情，读之令人

① [清]恽珠：《国朝闺秀正始集》（卷十），清道光刊本，第7-8页。

② [清]黄淑畹：《绮窗余事》，清抄本，第25页。

③ [清]林昌彝：《海天琴思录》（卷一），清同治甲子（1864年）刊本，第3页。

④ 林昌彝：《射鹰楼诗话》（卷二十三），清咸丰元年（1851年）刻本，第12页。

⑤ 转引自钱仲联编：《清诗纪事》，凤凰出版社，2004年，第3211页。



回味悠长。而林琼玉的“知君多为梅花瘦，我比梅花瘦有余”（《寄许德瑗表姊》），寄寓身世，更是读之令人心酸。

值得注意的是，光禄派女诗人大多是节妇。如廖淑筹、郑镜蓉、郑翰蕙、许琛、林琼玉等均早寡，而庄九畹更是未婚而寡。她们秉持封建传统道德规范，坚守贞节，反映在诗风格调上，则遵循温柔敦厚的诗教传统。如廖淑筹的名句“清时弦诵重，廉吏子孙贫”，自述家风清廉，诗礼不坠，故广为传诵，备受推崇。而游光绎<sup>①</sup>也在为黄淑窈《墨庵楼试草》作序时道：“（黄淑窈游合珍母女）皆能执妇道，不仅以文采见。”<sup>②</sup>

第二，从题材内容上看，贴近个人生活，以状物写景、迎送赠答、酬贺敬祝为主。光禄派活跃的时期，正值康雍乾盛世，是清代社会最安定祥和的时期，福建更是偏安一隅。综观这群诗人的生平，均未参与重大历史事件。男诗人偶有游历江南、北京一带，或如黄任、游绍安曾到广东、东北任职。而女诗人的经历就更有限了，即使如廖淑筹、许琛等曾随父或随夫外出仕宦，所能交游的，也都是至亲好友。总体而言，光禄派诗人的行迹都不算太广阔。因此，他们的题材内容大都源于个人生活，用语平实，充满日常生活情趣。如黄淑窈《西沙观女剧》诗二首之一：“两岸花飞一水流，西江唱彻古凉州。凤山堂外人如织，月上高台不肯休。”描写了江边赏剧，观者如织，直至深夜犹未散去的热闹景象。古时女子鲜少出门，作者似也难得见到这般景象，语气轻快，读之似能感受得到作者观剧时的兴奋、留恋之情。

总体来说，光禄派的诗歌大多是流连风光、应对酬答之作，局限性也很明显。梅、菊、风、月、雨、云等是他们经常描摹的景物，数篇之后已难以翻出新意；对人生的感叹也不过是个人际遇凄苦，虽令人同情，却难以引起普遍的共鸣；而很多酬答的诗歌，也不过是将生活中的白话按诗律排列，意义不大。这是受生活经历和个人眼界所限，也是光禄派格局无法突破、影响限于地域的重要原因之一。

第三，家族重视文学创作的培养，然而缺乏成熟系统的诗论。光禄派诗人均出身于文学望族，自幼耳濡目染家族教育，在频繁的雅集和酬答中，切磋文字，推敲诗艺。即便是女诗人，家族中也十分重视对她们诗才的培养，如黄淑畹诗曰：“记共外家旧行辈，山堂烛影夜催诗。”（《疏影楼小集》）而黄氏姐妹和许琛的诗集中，也屡屡可见“家慈大人命作”“家大人限韵”等题注，足以说明这些文学望族对于闺阁诗人不遗余力的培养。从史料来看，大多数光禄派诗人都有诗集问世，说明他们创作成果很多。

<sup>①</sup> 游光绎：字形自，号磻田，福建霞浦人。清乾隆五十四年（1789年）进士，其兄、其子也先后登进士第，一门风雅，清代甲于闽东。曾授职翰林院编修、陕西道监察御史，为官“以直言闻一时”，后回闽主持鳌峰书院二十载，成就后学，林则徐即出其门下。工于书，长于诗，著有《炳烛斋诗集》，总纂《鳌峰书院志》。

<sup>②</sup> 见黄淑窈：《墨庵楼试草》，春槎斋抄本，第4页。

但即便有为数众多的诗集,仍难以为诗派扩大声势。缺乏旗帜鲜明、系统严谨、观点成熟的诗歌理论,是光禄派最薄弱的一环,也是他们最终未能在文学史上留下夺目一笔的重要原因之一。对于光禄派诗人而言,诗歌是他们文学生活的重要内容,作诗已经成为他们追求风雅的本能,但他们并未系统深入地去探讨如何进一步提高诗艺,以及如何让诗歌流芳百世。他们似乎满足于在家族内部的吟咏赠答——对于女诗人而言,这样的诗歌生活当然已经足够了,诗歌是她们打发孤寂的寡居生活的重要工具,所以她们乐此不疲地拈韵赋诗、酬唱相和。唯一有所突破的是黄任,其《消夏录》的部分内容表达了他的一些诗学观点,如称李商隐“如何四纪为天子,不及卢家有莫愁”等诗“尽情丑诋,无复人道。于平人已失温厚,况本朝祖宗,敢为此语,唐代君臣殊不嫌忌者何也”<sup>①</sup>,显然他认为李商隐讥刺本朝先帝有失人臣伦理,有违儒家温柔敦厚的风范。但这样有观点的点评毕竟是少数,《消夏录》大部分是对唐宋时期文学典故的搜集整理,兼及少量元明和陶渊明的典故,诗话内容不多。而且从书名也可看出,是作者聊以为之、自娱消暑之作,并无用心。

总体而言,光禄派是清中期福建称盛一时的诗派,光禄派诗人的文学活动和创作对福建地域文学的发展有颇为积极的影响和贡献。

### 三、光禄派对清代福州闺阁文学的影响

光禄派集合了不少清代福州著名诗人,是地域文学史上不容忽视的重要一环。尤其是这个诗派得名于女诗人,成员又以女诗人为主,对福州乃至福建的闺阁文学都有着极大的影响。薛绍徽为丁芸《闽川闺秀诗话续编》作序云:“迨国朝以来,衍光禄一派。黄家姊妹,《香草》留其遗徽;梁氏妇姑,芭林创为专集。一则备列附编,一则如传家乘。曷若博搜载记,扬彤管之辉光;细刻茗华,征故乡之文献乎?故耕邻先生有《闽川闺秀诗话》之续焉。”由此可见,光禄派的流风遗韵对福建闺阁文学影响深远。

光禄派激励了不少福州闺阁诗人的文学创作,后世福州闺阁文学进一步发展,著述种类愈加丰富,囊括诗词集、诗论、小说等不同类型。如薛绍徽编纂《女文苑》与《闺秀词综》等闺阁诗文总集,陈芸《小黛轩论诗诗》诗论,萧道管《列女传补注》学术著作,李桂玉、翁起前与杨美君合撰《榴花梦》长篇弹词小说等。他们的创作使得福建闺阁文学在数量与类型上,都超越了全国许多地区的闺阁文学,有了与闺阁文学发展最繁荣的江浙地区一较高低的可能。

清代一些男性文人特别关注女性文学的发展,黄任侄子黄惠在为黄淑窈《墨庵

<sup>①</sup> [清]黄任:《黄任集》,方志出版社,2011年,第252页。



楼试草》所作的序中,简述其堂姐生平,最后自叙为淑窈整理诗集的过程:“余恐其年久遗失,嘱鹏甥检录成帙,遂书其颠末于卷端,剖劂之日,即以此为序焉可。”序文不长,但已为淑窈青史留名,而对其诗才的称赏,也溢于言表。不少男性文人通过刊刻诗文集,编纂诗文总集、诗论,为福建女性作家发声,构建了闽派闺阁文学的历史谱系。而不少女性作家也积极参与文学批评,使得闽派女性文学具有完整性与理论性,也促进了女性文学整体的繁荣与进步。

光禄派的雅致风流,如今已渐渐被“雨打风吹去”,偶尔还有福州的文人带着景慕之情去追忆。清代中、晚期的著名学者、诗人谢章铤在《满江红》里吟道:“那得台吟光禄派,再教风正文儒里。”可算是光禄派余音未散的一缕见证吧!

(作者单位:《东南学术》杂志社)

## 明清福州玉尺山房的文采风流\*

吴可文

福州光禄吟台,北宋郡守程师孟建。明末以后在此建玉尺山房,在光禄坊东段北侧,至今仍存。近千年来,光禄吟台历尽沧桑,多次易主。明末以降,先后有孙昌裔、许豸、齐鲲、林枫、叶敬昌、叶云滋、叶大同、龚易图、林纾、李宗言和李宗祜兄弟、李宣龚、郭柏苍及其后人、黄濬等文人在此居住。王允哲到府城亦多寓居于此。

光禄吟台旧址为唐闽山保福寺,宋初为法祥院,其内有一巨石。程师孟以光禄卿知福州事,题刻“光禄吟台”四个篆字。程师孟(1009—1086),字公辟,吴(今江苏苏州)人,宋神宗熙宁元年(1068年)知福州,熙宁三年(1070年)移知广州,在福州两年。其诗文集早已散佚,《全宋诗·卷三百五十四》从方志及选本中搜集其诗40首<sup>①</sup>,散句若干,其中半数以上系在福州时所作。其《光禄吟台》诗云:“永日清阴喜独来,野僧题石作吟台。无诗可比颜光禄,每忆登临却自回。”<sup>②</sup>宋末寺废,改为民居。明万历间为户部郎中林有台宅。林有台,生卒年不详,字德宪,一字南山,闽县人,嘉靖三十四年(1555年)举人,能诗善画,有《南山集》,然未见传本。

崇祯年间,孙昌裔与许豸居此。王廷俊《光禄吟台怀古·其四》有“米友堂邻处士家”<sup>③</sup>之句。米友堂即许豸之子许友的居所,处士即“圣湖处士”,指孙昌裔之子孙学稼。

孙昌裔,生卒年不详,字子长,侯官人,人称凤林先生。<sup>④</sup>其父孙承谟,万历癸未(1583年)进士,官崇德知县,去职后当地为之立祠。昌裔乃万历庚戌(1610年)

\* 本文为笔者主持的福建省社会科学规划项目“明清福州府城文学地图”(2014B062)的成果。

① 这40首中有一些不是完篇,部分诗题也有问题。详参陈庆元:《程师孟诗考》,《古籍研究》,2000年第4期。

② 《全宋诗》中此诗的诗题有误,此处诗题依林枫《榕城考古略》,海风出版社,2001年,第27页。

③ 王廷俊:《樵隐山房诗钞》(卷一),福建省图书馆藏光绪壬辰刊本,第18页。

④ 高兆:《兰雪轩集》序,见孙学稼《鸥波杂草》(卷首),福建省图书馆藏清初抄本。



进士，掌吴兴教谕，擢户部郎中，出守武林，拜水利使者，改任提督本省学政，得人为盛，有求不获者中伤之，即解组归田。昌裔初于乌石山天台桥侧结石梁书屋，后又得光禄吟台地，两个儿子读书其中。其著作多不存，《千顷堂书目》仅录其《西天目山志》四卷。由于其文学作品散失殆尽，现在难以评价其文学成就。《全闽明诗传》卷三十九录其《谢西湖留别》七律一首，应是其从浙江提学任上弃官回闽时所作。从其营建书屋及给二子起名为学稼、学圃来看，他是一个注重耕读传家的文人。

许豸(?—1640)，字玉史，一字玉斧，侯官人。崇祯辛未(1631年)进士，官至浙江学政，任内黜正文体，得人为盛。当时有阉党在浙江，许豸抗不为礼。儒士有着儒服郊迎阉党者，许豸便予以鞭挞。著作有《仓储汇覈》《肤筹》。他还参与点评钟惺所撰《史怀》。关于其诗集，《四库全书总目提要·集部四十七·总集类·存目四》载《笃叙堂诗集五卷》，由于此条涉及许氏家族多人，现移录如下：

侯官许氏之家集也。凡作者七人，集八种。前明一人，曰《春及堂遗稿》，许豸撰。国朝六人，曰《米友堂集》，许友撰；曰《紫藤花庵诗抄》，许遇撰；曰《少少集》，许鼎撰；曰《雪邨集》《玉琴书屋诗集》，许均撰；曰《客游草》，许荃臣撰；曰《影香窗存稿》，许良臣撰。豸字玉史，崇祯辛未进士，官至浙江提学副使。友字有介，号瓿香，豸子也，喜书画，慕米芾之为人，构米友堂祀之，新城王士禛尝称其诗。遇字不弃，号月溪，友子也，康熙间官陈留、长洲二县知县。鼎号梅崖、均号雪邨，皆遇子。荃臣号秋泉、良臣号石泉，皆鼎子。其家有笃叙堂，为华亭董其昌所题额，因以名集。<sup>①</sup>

梁章钜《东南峒外诗话》说“玉斧诗格调平稳，本朝瓿香、月溪、铁堂、雪村诸诗人，皆衍其门风，累世擅‘三绝’之誉”<sup>②</sup>，不但道出了许豸诗歌的特点，还对其在这一绵延六世的文学家族中的开创之功做了中肯评价。

许豸与孙昌裔各有一子青胜于蓝。许友(不晚于1621—1663)<sup>③</sup>，曾名宰，字有介，又名眉，字介寿，号瓿香，侯官人。许豸长子，许秘从弟，享年四十余。崇祯诸生，明亡不仕。善画工书，诗尤孤旷高迥，号称诗书画“三绝”。他是许氏家族史上最享盛名的一位艺术家，钱谦益、朱彝尊、王士禛等都对他评价很高。朱彝尊认为：“先生才兼三绝，名盛一时。虞山蒙叟最爱其诗，录之入《吾炙集》。要其篇章字句，不屑蹈袭前人，正如俊鹞生驹，未可施以鞴勒。”<sup>④</sup>

① 四库全书研究所：《钦定四库全书总目（整理本）》（卷一百九十四），中华书局，1997年，第2731—2732页。

② 转引自陈世榕：《福州西湖宛在堂诗笺征录》，福建人民出版社，2007年，第583页。

③ 许友生年至今尚无定论。《米友堂诗集》中《题画送徐存永之汴梁》有“相看俱是四旬外，犹作飘零天末人”之句。存永客汴梁为顺治十八年(1661年)春事(此说详参黄曾樾《徐存永年谱》)，故许友生年当不晚于1621年。

④ [清]朱彝尊：《明诗综》，中华书局，2007年，第3933页。

孙学稼(1621—1682)<sup>①</sup>,字君实,号圣湖渔者,一作圣湖处士。学稼少时刻苦攻读,南明唐王入闽,开储贤馆以取士,闽地士人趋之若鹜,学稼独漠然自守。顺治五年(1648年),学稼返故乡,田园尽失,乃出游吴楚齐鲁燕赵秦晋,历时三十年。每间岁归,只为探望母亲而已。康熙二十年(1681年)重九卒于怀庆府僧舍。其现存最重要的诗集是《鸥波杂草》,存诗1800余首。此集按年编排,是目前了解和研究其生平的最主要第一手资料。集中还有七首词、四首散曲,《全清词·顺康卷(含补编)》和《全清散曲》皆漏收,笔者已撰专文将其辑出。另一部《兰雪轩集》为传抄本,存诗400余首。学稼的诗,不论是数量还是质量,在清初的福建诗坛上都是比较突出的。许友、林古度因为有钱谦益、朱彝尊、王士禛这样的文坛盟主级人物为其揄扬,所以关注者较多。孙学稼与许、林相比,存世诗歌的质量并不逊色,在数量上更是远远胜出。长期以来,学界对学稼的关注度与他的成就是不相称的。

当时孙宅在东,许宅在西。许友《寄孙君实》云“唯期与吾子,半亩荷双钁”<sup>②</sup>,可见两家关系之密切。昌裔宅即名“玉尺山房”,邵捷春有《孙子长招饮玉尺山房》诗<sup>③</sup>,这是目前所见关于“玉尺山房”的最早文献记载。据陈衍《孙子长先生招集后园,园有宋程师孟光禄吟台古迹》<sup>④</sup>,可知当时吟台在其后园。崇祯壬午(1642年)四月,曾异撰等六人在此小集,异撰《纺授堂二集·卷六》有《初夏新晴病起同周畴五邓戒从董隆吉林缮之郭仲倩集孙子长光禄吟台》<sup>⑤</sup>,当时众人似乎谈起归田之事,故末联有“相看共有弹冠意,未许吟台属老臣”之句。

许豸命名其居所为“笃叙堂”,由当时的大书法家董其昌题额,其匾额民国尚存。此后许氏子孙虽然不居于此,但许氏五代七人之诗歌总集便名为《笃叙堂诗集》。

顺治戊子(1648年),提学金镜入居之。康熙间,宅属原山东提督、福清人何傅,后为总兵、侯官人何勉所居。康熙二十五年(1686年)腊月二十二日,黄晋良经过此处,有《腊月二十二日同秋岳道人观孙凤林先生故宅见玉尺山有程光禄遗迹》记其事。乾隆时,此处成为民居。

嘉庆间,齐鲲在此重建玉尺山房。齐鲲(1776—1820),字澄霄,一字北瀛。其父齐弼,乾隆辛丑(1781年)进士,官辰州通判。乾隆五十七年(1792年)中举人第二名,嘉庆六年(1801年)成进士,改庶吉士,授编修。嘉庆十三年(1808年)充册

① 孙学稼生年尚无确考,笔者根据学稼庚戌年(1670年)所作《月》“百年已半为物役”,逆推其生于1621年前后。见孙学稼:《鸥波杂草》(第4册),福建省图书馆藏清初抄本。

② 许友:《米友堂诗集》,福建师范大学图书馆藏抄本。

③ 邵捷春:《延津集》,见《四库禁毁书丛刊补编》(集部第78册),北京出版社,2000年,第44页。

④ 陈衍:《大江集》,广陵古籍刻印社,1996年,第270页。陈衍,字馨生,明末闽县人,陈汝修子。少受学于董应举,常与徐燧兄弟相切劘,尝入曹学佺闾凤楼诗社。有《玄冰集》《大江集》《大江草堂二集》等。陈衍有《祭徐兴公文》,据此可推测其卒于1642年之后。

⑤ 曾异:《纺授堂诗集》,见《四库禁毁书丛刊》(集部第163册),北京出版社,2000年,第677页。



封琉球国王正使，擢河南府知府，以丁忧归里。嘉庆十三年（1808年）所刻《东瀛百咏》是其使琉球时所作，多反映琉球风物，有梁章钜跋。齐鲲第六女齐祥棣“耽书史，长吟咏，善弈工诗”<sup>①</sup>。许配螺洲儒生陈兆熊，未嫁，兆熊卒，祥棣投玉尺山房莲池以殉。此事引起不小反响，刘家谋、林鸿年、杨浚、王廷俊等福州知名文人均有诗文悼之。齐祥棣有《玉尺山楼遗稿》。其七律《白莲》传诵人口：“佳人玉立水中央，涤尽铅华靓素妆。琼珮月明遗远浦，缟衣露冷渡横塘。娇能解语应增媚，淡欲无言但送香。芳气满湖凉似洗，扶持清梦到鸳鸯。”一诗成谶，令人浩叹。

道光间，林枫曾于辛卯（1831年）至癸巳（1833年）居此。林枫（1798—1867），字芾庭，号退村居士，道光二十四年（1844年）举人，两上公车均不第。道光辛卯（1831年）移居玉尺山房，二年后离开。<sup>②</sup>其生活状况为“老屋三楹，炊烟不继，朝吟暝写，闭门于其间，若甚自得”<sup>③</sup>。其人“性伉直，有不如意事，即老友辄骂之”<sup>④</sup>。林枫博闻多能，工诗通音韵，谙熟乡邦地理掌故，精于岐黄，勤于著述。有《听秋山馆诗钞》《榕城考古略》《全闽郡县图记》等。其诗以七言为胜，七古《乌山石天歌》想落天外，如天风海涛，令人目不暇接；七律《饯秋分体得七律四首韵限同心之言》四首句句可诵，几可媲美王渔洋之《秋柳四首》；七绝《李远泉梦中得句云春风碧草又天涯渔梁道中书所见续成之》：“飘萧落叶戍楼斜，斥堠无人噪乱鸦。立马斜阳闲纵目，春风碧草又天涯。”以秋景发端，以春意作结，变幻之间，令人神远。林枫移居玉尺山房时有五古《辛卯九月自卧湖桥移居玉尺山》纪其事，诗中自注“屋傍玉尺山上有光禄吟坛，乡先辈联吟处也”。壬辰年（1832年）九月初六，林枫召集五人在这举行预登高会，作《九月六日招蔡锡五家松门谢樵云叶卓人集玉尺山房为豫登高会即席得豫字韵》，有“山斋古吟坛，自昔集裙屐。余韵尚未遥，大雅堪追步”<sup>⑤</sup>之语。癸巳年（1833年）中秋，叶修昌、林松门夜半携女儿酒至玉尺山房，与林枫一起踏月联句。<sup>⑥</sup>

道光二十年（1840年），玉尺山房归叶敬昌。叶敬昌（1791—1852），原名敏昌，字懋勤，号芸卿，闽县人。出自著名的三山叶氏文学家族，叶申万长子。嘉庆二十四年（1819年）进士，官至湖北布政使。叶敬昌归乡后购得玉尺山房，并撰《闽山记》叙光禄吟台之变迁：

① 《未婚贞烈齐孺人小传》，见齐祥棣《玉尺山楼遗稿》（卷首），光绪九年刊本。

② 林枫：《癸巳除夕》，自注“居玉尺山二年，今岁复移居宜秋桥”。见《听秋山馆诗钞》（卷六），福建师范大学图书馆藏光绪年间刻本。

③ 谢章铤：《〈听秋山馆诗钞〉序》，见林枫《听秋山馆诗钞》（卷首），福建师范大学图书馆藏光绪年间刻本。

④ 林枫：《听秋山馆诗钞》卷十第4页有“沈秋澄和作，沈氏自注”云云。

⑤ 林枫：《听秋山馆诗钞》（卷五），福建师范大学图书馆藏光绪年间刻本，第1、6页。

⑥ 林枫：《听秋山馆诗钞》（卷十），福建师范大学图书馆藏光绪年间刻本，第3页。

明嘉靖时，属林南山农部有台。崇禎时，孙子长提学昌裔居之。国朝为何尚敏总戎勉别业。后辗转数主，归于齐北瀛太守颺数先生。皆时闻人，不忝为兹山主。道光庚子，余从齐氏得之，清旷幽折，允称胜区。相传山涧泉声泠泠然，与天半松涛上下相答。乾隆初，为不解事者所废。噫！山灵笑客矣。略陈其缘起，拟辑前人题咏勒诸石。<sup>①</sup>

只是不知何故，叶敬昌汇辑前人题咏刻石的计划没有完成。

叶敬昌的子孙亦有居此者，现举其长子长孙述之。叶云滋，字慧与，又作惠字，号绛音，叶敬昌长子。道光二十四年（1844年）举人，拣选知县。因六子登科，诰赠资政大夫，翰林院侍读学士加五级。居玉尺山房颐园。今存云滋题粟海庵居士《燕台鸿爪集》诗一首。叶大同，字协恭，云滋长子，同治四年（1865年）进士，历署广东多县知县。同治六年（1867年）、十二年（1873年）广东乡试同考官。龚易图曾说：“迨咸丰元年兵事起，全书俱毁于武昌。予归家后，寄寓于玉尺山房叶协恭表兄处。”<sup>②</sup>这说明不仅叶大同曾居此，龚易图也曾居此。

咸丰年间，林纾之父林国铨典得玉尺山房居住，林纾在此度过童年。<sup>③</sup>林纾（1852—1924），原名群玉，字琴南，号畏庐。光绪八年（1882年）举人。光绪二十三年（1897年）由王寿昌口述，译成《巴黎茶花女遗事》一书，震惊文坛。从此一发难收，共用古文翻译外国小说170余种，产生巨大影响。林纾擅古体诗文，兼通书法，尤精于绘画，还创作文言小说与戏剧，并创办苍霞精舍，是全能型的艺术家、翻译家和教育家。著有《闽中新乐府》《畏庐文集》《畏庐续集》《合浦珠传奇》《畏庐笔记》《畏庐诗存》《畏庐三集》《春觉斋论画》等。张僖指出“畏庐忠孝人也，为文出之血性”，“畏庐文字，强半爱国思亲作也”<sup>④</sup>，可见张僖真是林纾的知音。林纾早年所作之《闽中新乐府》不用说了，即使晚年被诟病为“思想陈腐”，其为民国九年闽中大水而作的《哀闽》何尝不深蕴爱国爱民之情，诗中的“大水毒匪深，毒深在民牧”何尝没有血性。《苍霞精舍后轩记》追忆亡母与亡妻，至情至性，几乎可以比肩归有光。其他诗文，也都可见其眷眷于师友亲族。

同治间，玉尺山房归李作梅（1827—1881）。郭柏苍于同治丁卯（1867年）作《李子嘉玉尺山房》<sup>⑤</sup>，可证李作梅得山房不晚于此年。其长子李端娶沈葆楨长女

① 黄启权：《三坊七巷志》，海潮摄影艺术出版社，2009年，第232页。

② 龚易图：《双骖园乌石山房藏书榭条款引》，见龚易图、杨希闵撰，龚纶校钞，王国良勘订《乌石山房简明书目》，台北大学古典文献学研究所印制，2007年，第1页。此书乃台湾大学王国良教授2013年到福建师范大学讲学时亲手馈赠给笔者，特此致谢。另，本段述叶云滋、叶大同生平多参考阮娟《三山叶氏家族及其文学研究》（上海古籍出版社，2011年）第二、三章的内容，一并致谢。

③ 同①，第373页。

④ 张僖：《〈畏庐文集〉序》，见林纾《畏庐文集》（卷首），上海书店出版社，1992年。

⑤ 郭柏苍：《云闲堂诗》（卷四），南京图书馆藏本，第18页。



沈瑞熙,其孙李宗言、李宗祜在此读书、会友、结社,此处因此成为福州支社的主要聚集地。

李宗言,字畚曾,号饬园,闽县人。李端长子,沈葆楨外孙,沈瑜庆外甥。光绪壬午(1882年)举人,官江西广信府知府、安徽候补道。林纾认为其“诗近义山,于清初诸老取陈元孝、吴梅村、宋荔裳,故近体声亢而悲”,“故宅曰玉尺山房,藏书及书画,多几连楹”<sup>①</sup>。陈衍感慨其为官之后吟事“遂废,今所存仅有《支社诗拾》中数首”<sup>②</sup>。如《杨椒山故宅》:“数尽更筹写谏章,忽惊严谴下天阊。千秋正气文丞相,三字奇冤岳鄂王。枷锁阴风哀诏狱,松筠冷雨自虚堂。即今炸子桥边路,十丈尘沙滚滚黄。”就很接近林纾的评价。

李宗祜,一名向荣,字次玉,又字佛客,闽县人。李宗言之弟,官候补员外郎,甲午(1894年)旅食江南,依其舅沈瑜庆。宗祜善画工草隶,有《双辛夷楼词》。陈衍说“其诗不常作,有悒悒之意。其《武夷游草》一卷不知散落何许矣”<sup>③</sup>,诗歌作品多存于《支社诗拾》之中。宗祜颇好填词,现存词多为25岁前所作,林纾评其“以温李之密绪,衍周柳之宗风”。如《浪淘沙·芭蕉》:“翠影甚离披,留住斜晖。生憎入夜北风吹。片片是愁还是泪,未雨先疑。心事未全非,不展因谁?摘来和露写相思。要等一行秋雁过,寄与天涯。”

林纾作为福州支社的重要成员,对李氏玉尺山房和支社活动有如下记载:

李氏盛时治园于会城之光禄坊,曰玉尺山房。陂塘林麓,邃房轩台,宾客华盛,咸有纪述……庚辰(1880年)以后李氏业乃大落……然时复……邀取同志赋诗,月犹四五集焉。

洎壬午(1882年)始友李畚曾、次玉兄弟。观其咏史诸诗,于孝烈忠果之士抗声悽吟,积泪满纸,心悦其同趣。时周辛仲广文亦未就官,相与招邀同人结为吟社。月必数集,集必数篇。

三十以后,李畚曾、佛客兄弟立支社,集同人咏史。社稿以周辛仲为冠。然皆含悲凉激楚之音,余私以为不祥。已而,辛仲卒,畚曾兄弟远宦,社事遂寝。余亦客京师,不为诗近三十年。辛亥春,罗揆东集同人为诗社。社集必选名胜之地,请余作画,众系以诗。于是复稍稍为之。<sup>④</sup>

① 林纾:《清荣禄大夫署江西广信府知府二品衔安徽候补道闽县李公墓志铭》,见林纾《畏庐文集》,上海书店出版社,1992年,第36页。

② 陈衍:《近代诗抄》,商务印书馆,1935年,第894页。

③ 同②,第895页。李宗祜生卒年据林纾:《清中宪大夫分部员外郎闽县李君墓志铭》,见李宗祜《双辛夷楼词》(卷首),福建师范大学图书馆藏光绪刻本。

④ 所引三段出处分别是林纾:《清中宪大夫分部员外郎闽县李君墓志铭》,见李宗祜《双辛夷楼词》(卷首),福建师范大学图书馆藏光绪刻本;林纾:《〈支社诗拾〉序》,见《支社诗拾》(卷首),民国二十五年墨巢丛刻本;林纾:《〈畏庐诗存〉自序》,见林纾《畏庐诗存》(卷首),上海书店出版社,1992年。

从以上三则材料可以推知支社创社人为李宗言、李宗祎兄弟，结社于壬午年（1882年），约于次年终止，社集地点为玉尺山房。从《支社诗拾》卷首的支社同人齿序可知，支社成员共有19人：黄敬熙、黄春熙、何尔琿、周长庚、林葵、黄育韩、欧骏、林纾、卓孝复、陈衍、李宗言、方家澍、高凤岐、林珩、李宗祎、方崑玉、王允皙、李宗典、刘蕲。其中林纾两次提及的周辛仲是周长庚。

此外，王允皙与李氏玉尺山房渊源极深。王允皙，字又点，号碧栖，长乐人。光绪十一年（1885年）举人，官至安徽婺源知县。早岁致力于词，“独以娟洁密致胜，中年以后与王半塘、朱古微辈相过从尤密，目睹戊戌、庚子之变，孤愤溢怀，所著无一非由衷之言”<sup>①</sup>。为诗以苦吟著称，陈衍说他“惟苦吟锻炼，或旬月而始脱稿”。因此王允皙所作不多，但真能以少胜多，夏敬观云：“其诗真力弥满，扫尽凡近之语。”<sup>②</sup>有《碧栖诗》《碧栖词》。王允皙自述早岁“与李君佛客游，自村入城，恒主君家。君盛言词，有作必见示，于是亦试纵笔为之。取径不尽求同，而心实相许”<sup>③</sup>，可见王允皙填词曾受李宗祎影响。黄濬认为：“《碧栖词》与佛客先生之《双辛夷楼词》为闽词晚近之双流两华，但取路颇不同。《碧栖词》娟洁密致处，与其云学碧山，不如云学玉田。”<sup>④</sup>如《水龙吟·甲午十月辽沈边报正急过琴南夜话感赋》：“高斋不避空寒，何人问取垂杨意？清霜未落，北风渐紧，丛丛荒翠。地冷无花，城空多雁，斜阳千里。只故人此际，萧然语罢，将丝鬓、临流水。何限闲愁待寄。有繁华、旧时尘世。斜阶拥叶，危亭欹树，秋来如此。病后逢杯，梦中听角，沉吟暗起。算十年心事，江湖醉约，倦鸥能记。”

光绪二年（1876年），李宣龚出生在玉尺山房，并在这里度过童年。李宣龚，字拔可，号观槿，又号墨巢，李宗祎长子，光绪二十年（1894年）举人，官至江苏候补知府。宣统元年（1909年）引疾去。民国时期，供职上海商务印书馆，后任合众图书馆董事。拔可诗艺深湛，为近代“同光体闽派”代表人物之一，著有《硕果亭诗》《硕果亭诗续》《墨巢词》《墨巢词续》《硕果亭文贻》等。陈衍、沈曾植、郑孝胥、诸宗元、杨钟羲、陈三立、章士钊、夏敬观、汪辟疆、钱仲联诸名家均高度评价其诗歌成就，陈诗《硕果亭诗序》摘录其佳句甚多。其人以内行纯懿、笃于风义著称于世，成名作乃悼念其文字骨肉林旭的五古《哀暎谷》。拔可是作诗词的全才，不论古体、近体、五言、七言、小令、慢词，均有相当造诣，没有明显的短板。如五古《徐州道中》被陈衍称誉为全首皆工。<sup>⑤</sup>五律《同梅生疑盒葛农夜作》：“人海难为夜，无风不是楼。

① 严迪昌：《近代词钞》，江苏古籍出版社，1996年，第1937页。

② 转引自钱仲联：《近代诗钞》，江苏古籍出版社，1993年，第1104页。

③ 黄濬：《花随人圣庵词话》，见朱崇才《词话丛编续编》，人民文学出版社，2010年，第2440页。

④ 同③，第2441页。

⑤ 陈衍：《石遗室诗话》，见张寅彭《民国诗话丛编》（第1册），上海书店出版社，2002年，第206页。



能留三客语，赖有一园秋。盲默心犹寄，徘徊意未休。举头河汉在，谁见水西流？”工于发端，且通篇匀称。七律《春尽遣怀》中的“不经风雨连番劫，那得池塘尽日阴”是难得的警句，《寿散原文》前半首“匡庐五老与天高，深眇能收一世豪。孤抱定应亲木石，微吟时足荡风涛”，气格苍劲，真力弥漫，实是寿诗中的佳制。《上元》：“犹有梅花作上元，却忧桃柳不成村。门前野水无归处，留与千家认泪痕。”幽怨蕴藉，结句尤佳，古今七绝之上品也。《鹧鸪天·为朱象甫题海天梦月图》：“再世文鸳半渺茫，玉箫何处待韦郎？恩情只较愁多少，人寿原争睡短长。秋一枕，夜先凉。廿年前事莫思量。难回天上心如水，合遣江南鬓有霜。”此等令词置于晏小山、成容若集中，亦无愧色。长调如《八声甘州·为吴湖帆题其亡室静淑夫人绿遍池塘草意图》也写得深情绵邈，宛有淮海词之风致。

光绪七年(1880年)，李家离开玉尺山房，迁往福州南营。郭柏苍购得玉尺山房，增置沁泉、沁园、漾月池、石泉、柳湄小榭等景观，柏苍有《漾月池记》《闽山沁园记》等诗文歌咏上述胜景。郭柏苍，谱名弥苞，字兼秋、青郎，号梦鸳藤馆主人、但寤轩老人，郭阶三第四子，郭柏荫弟。家资富有，在黄巷、文儒坊、杨桥巷、光禄坊都有宅园。道光二十年(1840年)举人，以从事地方公益事业和整理乡邦文献为业。编著有《海错百一录》《闽产异录》《乌石山志》《鄂跗草堂诗集》《柳湄小榭诗集》《全闽明诗传》等。《全闽明诗传》收录明代福建诗人近千家，选诗数千首，至今仍是最完备的明代福建诗歌文献。郭柏苍在编选中“不遗余力，闰月间竟积劳倾盆吐血”<sup>①</sup>，自己也于该书杀青当年离世。

光绪辛巳年(1881年)秋，郭柏苍于岩间掘泉，名曰“沁泉山馆”，并于癸未年(1883年)创作了《沁泉山馆记》。除了郭柏苍外，其亲族女眷歌咏于此者甚夥。郭柏苍外曾孙黄濬幼时跟随其外祖父郭溶在沁泉山馆读书。黄濬，字哲维，号秋岳，室名花随人圣庵。黄彦鸿子，郭溶外孙，郭柏苍外曾孙。民国初留学日本。先后在北京军阀政府和南京国民政府任职。后因将国家军事机密透露给日本间谍，被以叛国罪处死。其《花随人圣庵摭忆》被陈寅恪评为“援引广博，论断精确，近来谈清代掌故诸著作中，实称上品，未可以人废言也”<sup>②</sup>。长于作诗，《感事诗一百十韵》被陈衍誉为“诗中之《过秦论》《哀江南赋》也”<sup>③</sup>；长篇七古《铁扇子歌》“属辞比事，直逼梅村”<sup>④</sup>。黄濬留学日本后返乡，有诗咏沁泉山馆：

廿年不到旧吟台，伐竹髡崖百事哀。只有沁泉山馆月，破云重见我归来。<sup>⑤</sup>

① 杨浚：《〈全闽明诗传〉序》，见郭柏苍《全闽明诗传》（第2册卷首），福建人民出版社，2011年。

② 李吉奎：《〈花随人圣庵摭忆〉整理说明》，见黄濬《花随人圣庵摭忆》（卷首），中华书局，2007年。

③ 陈衍：《石遗室诗话》，见张寅彭《民国诗话丛编》（第1册），上海书店出版社，2002年，第38页。

④ 同③，第282页。

⑤ 陈衍：《石遗室诗话续编》，见张寅彭《民国诗话丛编》（第1册），上海书店出版社，2002年，第547页。

明清两朝,玉尺山房经历了十余次可考证的易主,其主人或居住者多为当时闽中著名的文学家或学者。许友、林纾、李宣龚、黄濬的影响更远远超出福建一省。从主人的文学成就来看,玉尺山房盛于明末及近代,正暗合了闽中文学史的时代特征。由这一层面而言,玉尺山房堪称闽中明清文学史的缩影。今天,玉尺山房残存遗址虽然经过整修,但已经面目全非,幸而“光禄吟台”的石刻经千年而不变,默默地向人讲述着此地的文采风流。

(作者单位:福州外语外贸学院)



# 叶向高与明代台阁体的复振

赵莹莹

叶向高(1559—1627),字进卿,号台山,晚年自号福庐老人,福清(今福建省福清市)人。明万历十一年(1583年)进士,授翰林院庶吉士。叶向高是明末著名的政治家、文学家、史学家和书法家,活跃于明万历、天启年间,并两度入主内阁,官至内阁首辅。天启七年(1627年),病逝于家中。崇祯即位,追赠叶向高为太师,谥“文忠”。有《苍霞草》《苍霞续草》《苍霞余草》《苍霞诗草》《纶扉奏草》《续纶扉奏草》《纶扉尺牋》等诗文集共120卷。《明史》有传。今福州市区朱紫坊有叶向高故居,其故乡福清市的向高街还保存有叶相宅。

作为闽籍文人,叶向高不仅宣扬了闽地文学的美学风格,而且扩大了闽地文学在全国的影响;作为万历时期的馆阁文学领袖,叶向高利用自己崇高的政治地位与影响,积极倡导台阁体的重振,掀起了台阁体创作的一个新浪潮,实现了台阁体的短暂复兴。叶向高的文学思想体现了他对台阁体文学、时代风气和文学自身发展规律的思考,呈现出包容性和多重性。但叶向高并无专门的文论作品,其文学思想散见于其为他人诗文集所作的序文中,与专门的文学理论著作相比,显得较为松散、凌乱,不成系统。

## 一、明代台阁体与叶向高复振台阁文风

台阁体兴起于永乐时期,由明成祖朱棣大力倡导、内阁大臣积极推动,以儒家思想为基础,以服务于政教、宣传程朱理学思想观念为目的,以“鸣国家之盛”“发治世之音”“宣扬儒家圣贤之道”为主题,以温柔敦厚、平正纾徐和雍容典雅为主要风格追求<sup>①</sup>,形成了一种引领整个文坛的文学思潮,代表作家主要有“三杨”(杨士

<sup>①</sup> 陈庆元对“台阁体”有专门论述,详见陈庆元:《福建文学发展史》,福建教育出版社,1995年,第339—342页。

奇、杨荣、杨溥)、胡广、夏原吉、曾棨、金幼孜、魏骥、陈敬宗等。但是随着国运由盛转衰、统治者对文学态度的转变、文学新思潮的崛起、大批台阁体诗人的谢世及馆阁文风的日渐僵化,台阁体在弘治以后渐趋没落;其后虽余波尚存,但已盛时难继,甚至被“天下皆谓翰林无文”<sup>①</sup>。至晚明时,曾经盛极一时的台阁体,已经鲜被论及。

叶向高通过科举入仕翰林院、拔为庶吉士,曾进行系统的文学学习和馆课训练,并曾作为词臣史官生活过很长一段时间,后又入主内阁,成为辅政大臣。作为晚明的文学家,叶向高的创作与思想与同时代的文人追慕时风不同,其一直致力于对台阁体的重新倡导与创作实践,以求台阁体重返兴盛。叶向高的同年好友郭正域在为《苍霞草》所作的序文中即指出叶向高的这种努力:

王司寇遗余书:“文章之权原在台阁,后稍旁落。”余深愧其言……近代鸿儒伟士麟集凤翔,所为朝堂典要、雄文大篇,式于宇内。而向者斗噪还佻之士,几改步而革心,视往时台阁体如何也?呜呼,盛矣!余与进卿交相勉也。余则安能为?是在进卿矣。<sup>②</sup>

由此可见,叶向高对台阁体的推崇和实践是得到认可的,或许正是由于叶向高积极投身于对台阁体的推崇和实践,他才被寄予重振台阁文学的厚望。而他的努力也产生了较大的影响:作为翰林院庶吉士出身,郭正域虽未投身于台阁体的重振之中,但对台阁体也颇为认同和欣赏,并对叶向高的努力给予了高度的肯定与极大的赞赏。顾起元也在序文中盛赞叶向高对台阁体的发扬光大:

而吾师台山先生以命世之才通遐贯维绝纽,得古人之旨于形摹蹊径之外。盖储精覃思摩厉激荡者二十余年,而其业成遂旷然一新。其耳目挽晦蚀而纯熙,于是人谓文章之权独在馆阁。学士大夫景附响臻者,不翅如琅琊新都,而文章又号为极盛。<sup>③</sup>

顾起元对叶向高的推崇虽有过誉之嫌,但考虑到叶向高作为当时的台阁重臣,位高权重,其文学为同僚门生所推尊效仿亦属正常。加之叶向高性情中和平恕,结交广泛,又多次参与主持科举考试,门生众多;特别是万历三十五年(1607年),叶向高入主内阁,政治地位的提高也提升了叶向高的文学地位与影响,他也成为当时的馆阁文学领袖。在叶向高的倡导下,台阁体再次走入人们的视野,成为翰林学士和上层文人(如叶向高座师赵心堂、馆师陈经邦,阁臣李廷机、于慎行,同乡林尧俞、

① [清]钱谦益:《列朝诗集》,中华书局,2007年,第5808页。

② [明]叶向高:《苍霞草》,福建省文史研究馆编《苍霞草全集》,江苏广陵古籍刻印社,1994年,第13-16页。

③ 同②,第18-20页。



翁正春、董应举,门生顾起元、梅之焕、孙慎行等)的竞习对象。以叶向高成为内阁独辅为契机,台阁体在万历三十五年至万历四十二年(1607—1614年)出现了一次新的创作热潮,形成了短暂复振的局面。

## 二、叶向高对台阁体观念的体认

台阁体是以程朱理学为思想基础进行建构的,其主要目的是使文学成为服务于政治教化、宣传程朱理学的工具,以达到传播儒家道德规范、歌颂君王圣明功德和鼓吹太平治世局面的目的,要求文学必须符合性情雅正、温柔敦厚之旨,展现纾徐平和、典雅庄重的风格。叶向高对有明一代台阁体多有批评,展现了其对台阁体的态度和观念。在《孙宗伯集序》中,叶向高首先梳理了明代馆阁文学之流变:

盖明兴以来,文章几变。其始也,以馆阁为宗,而词林重。乃词林之文实萎靡不振,不足以追秦汉唐宋之盛。于是海内修辞之士,雄飞直上,至以馆阁为诟病,而词林轻。乃词林是时作者递兴,力振往日之衰,即海内之自负登坛者,亦却步而退舍,而词林复重。词林之中,其最重者,无逾鼎元。天子三岁一临轩,拔一士举一世,士人皆属耳目以为天下文章尽在乎是,诸由庶常进者不敢望焉。顾自嘉隆以前,鼎元之负著作名,能为词林重者,指不多屈。<sup>①</sup>

将明初至万历年间台阁体发展分为三段:明初台阁体方滋兴盛,引领一时之风气;而后由于馆阁文人良莠不齐,台阁文学日渐衰落,为人所轻视、诟病,为“七子”所取代;至隆庆万历年间,词林馆臣文学素养提高,创作水平也集体上涨,因而台阁体再度复兴,引领一时文学,为时人所推崇效仿。

叶向高在《林文恪公集叙》一文中亦对“七子”对台阁体的反拨予以批评:

当嘉靖季,七子为政,奋其角距以摧词林。而词林狃于积衰之势,莫之能亢。公又含彪敛采,不自矜炫。每有构撰,辄笥而藏之,不以视人。以故囊鞬之会牛耳之盟,遂不及公,公亦弗屑也。<sup>②</sup>

可见,嘉靖时“七子”对台阁体的反拨,使词林处于积弱之势,由盛而衰,盛时难继。“七子”在全国的影响非常大,引领一时文学之潮流风向。又,《复宿山房集序》:

盖明兴,文章屡变。而馆阁之盛至隆万间而极,元老钜公握椽笔挾鸿裁

① [明]叶向高:《苍霞草》(卷五),福建省文史研究馆编《苍霞草全集》,江苏广陵古籍刻印社,1994年,第367-368页。

② [明]叶向高:《苍霞草》(卷九),福建省文史研究馆编《苍霞草全集》,江苏广陵古籍刻印社,1994年,第882页。

者，后先接踵，远轶燕许，近追刘宋，海内攘臂登坛之徒，咸为退舍。而公自恒朔拔起，为之领袖。<sup>①</sup>

叶向高认为台阁体在隆庆万历年间极盛。这虽然是受其时代局限和政治因素的影响，为自己所处的朝代粉饰业绩，但作为台阁文臣，叶向高并不认为台阁体在明中期已经消失殆尽。可以看出，叶向高对台阁体颇为认同，对词林文人、科班出身应引领一时文学之潮流有强烈的责任感。

### 三、叶向高对台阁体理论的重构

叶向高对台阁体观念的体认和自我归属感使其不仅积极创作，而且努力进行理论的重塑与建构。而其所重构的台阁体文学包含以下内容：

#### （一）尊孔尊朱，将朱熹提高到至高无上的地位

叶向高对朱子理学倍加推崇，在《朱子语类叙<sup>②</sup>》中，将儒家孔、朱之学与国家政权联系起来，树立了孔、朱之学至高无上的权威：

或曰：“朱子之学，其行于世也，孰为之？”余曰：“天为之。”“何以明其天也？”“当夏商周之世，群圣继起，而孔子集其成。未几，有秦氏坑焚之厄也。于是汉祖兴，折节崇祀于干戈扰攘之秋，使天下闻风而靡，而孔子之道尊。当汉唐宋之世，群儒继起，而朱子集其成。未几，有元人腥秽之厄也。于是高皇帝兴，县布考亭之传注于学宫，使天下颯然一遵其说，毋敢出入，而朱子之道尊。孔子大圣，朱子大贤。其道之必尊，且信于天下后世，固万万无疑者。然非有汉高帝与明高帝开天立极之圣人为之发明表章，亦安能当坑焚腥秽之后，焕然揭日月而行天？故夫孔子、朱子之道，其尊且信于天下后世者，孰为之？天为之也。”<sup>③</sup>

叶向高认为孔、朱之学能够为天下人所尊崇，不仅是因为自身有救世立命的准则，更是天意、天子所为，故而必当尊崇；若有轻绌，则有悖于天理，侮辱了圣人，是对天子的背叛。他强调朱子之学是人们学习孔学的阶梯和工具，“学孔”必先“习朱”：

自孔子之道尊，而万世之人得不沦于禽兽；自朱子之道尊，而孔学益明。万世之人愿学孔子者，如登天然，若为之梯；如泛海然，若为之航。故有孔子必

① [明]叶向高：《苍霞草》（卷五），第339页。

② 卷次目录作“朱子语类序”；见[明]叶向高：《苍霞草》（卷五），第363页。

③ 同①，第377-378页。



不可无朱子也。<sup>①</sup>

叶向高认为朱子之学与孔子之学是一脉相承的,朱子之学是世人习儒的门径。因此,他主张世人欲习孔子之学,必从朱子之学始。他在文末重申朱子之学对于孔子之学的重要意义,劝诫世人学习朱子之学、尊重朱子:

窃以为今之人能为孔子亦可矣,不必更陵孔子而出其上。夫欲陵孔子而出其上也,则必别有谬巧,无所用朱子矣。如其惟欲为孔子也,而舍朱子其将孰遵而孰守哉?<sup>②</sup>

叶向高给予了朱熹极高的评价,认为朱熹对儒学贡献甚大,后世欲习孔子之学必从朱子之学始;反驳时人抛弃朱子之学,另从他径学习孔子儒家之学的做法。在《朱子奏议序》中,叶向高认为:

朱子之地位、力量信不及于孔子也。而其学问之所至,功业之所竟,必足以天地立心,为生民立命。则吾以为孔子而后,儒者之有实用,未有远过于朱子者。<sup>③</sup>

叶向高对时人诋訾宋儒、舍弃宋学的行为予以鞭笞:

近世人士,既诋訾宋儒,遂谓其用舍无益成败,而欲束之高阁。至如正心诚意之说,宋人以为世主所厌闻者,今已不复谈及。学术坏而君臣之谊衰,其日睨日隔,渐以成极否之势而不可挽回。无惑也?<sup>④</sup>

叶向高又将朱子比作孔子之后第一人,将朱熹的地位提至空前的高度。这与明初台阁体尊崇儒学、以程朱理学为思想根基相比,有过之而无不及。

## (二) 追求风雅之旨,反对奇俗的文学观

南雍司成王来长汇集南京太学诸生课业,取集名曰《南雍雅集》。叶向高受王来长之请,为其作序,是为《南雍雅集序》。在这篇序文中,叶向高首先界定了“雅”的概念与内涵:

雅之名,始于《诗》也。《诗》之出于闾巷闺阁,错发而杂收者,皆不列于雅。惟圣君贤相之所咏歌,劳人志士、贞夫信臣之所感愤,为治乱兴衰所自始。其旨显、其辞哀,始称雅焉。故他诗有淫僻陵乱、媒衰奥眇为世所疑射,而雅则绝无。<sup>⑤</sup>

① [明]叶向高:《苍霞草》(卷五),第378页。

② 同①,第381页。

③ 同①,第384页。

④ 同①,第387页。

⑤ [明]叶向高:《苍霞草》(卷四),福建省文史研究馆编《苍霞草全集》,江苏广陵古籍刻印社,1994年,第321页。

紧接着批评时下风雅不存、士风日下、轻浮乖离的文学风气：

明兴二百余年，文章陵夷，士子不复知有雅道。其所轻佻自喜，大较如以桑间濮上鶉奔妓童之音而施于燕享遣劳、君臣朋友颂述规傲之际，其为诞悖乖刺，不可名言。而世方且诟而尚之，譬讴者之过市，群逐趋观。孰从而辨其声节之高下哉？<sup>①</sup>

在序文的最后，他指出，王来长編集诸生课业之文有助于恢复文学典雅风格的追求：

公兹录也，有河汾之思矣。公在词林将二十年，官犹六品，林居恬愉，强而后起，可谓雅操。于竺乾大小乘诸法无不洞解，而操修议论一本之吾儒，纯乎？以圣贤为的，可谓雅志。以故世人言奇，公独言雅，其不与俗同，多如此。<sup>②</sup>

叶向高颂扬了王来长选取雅正之文，汇刻而成《南雍雅集》的盛举；提倡追求雅醇端庄之文，鄙弃绮靡无力之作；文末批评时人以奇为尚，丢弃了风雅之道。这篇序文也表现了叶向高追求高雅、反对奇俗的为文观念。叶向高在《林仲山先生诗序》中，明确提出作诗要以儒家提倡的温柔敦厚为旨，抒发雅正之音的诗学观念：

三百篇之温柔敦厚，大约出于圣君贤相忠臣孝子达人高士之口。至于后世如陶如杜如李，率皆超然蝉蜕尘埃之外。虽贫穷困约，至于拾橡栗、洒葛巾，寄食奔走，而飘摇自适，无所累于灵府，故其声铿然若出金石。彼凤凰翔于千仞而雌雌喑喑，奚俟拘拘然律吕之求叶哉？<sup>③</sup>

《谷城山馆诗序》一文中，又批评时人拘于摹拟，而缺失典雅庄重的雅颂遗响：

余观近世说者，以为三代而降，天下多感慨而鲜称述，故《风》之用广而《雅》《颂》微。非无《雅》《颂》也，风会日流，醇和日散，人与世交阅而交丧也。即极力摹拟，而君声者不存焉。<sup>④</sup>

叶向高认为雅、颂为表现性情雅正平和的典范，而时下诗歌却比附摹拟、风雅不存。他又评论于慎行的诗歌：

故余窃以为先生之诗，虽不乏风人之致，而要以施之尊俎，播之郊庙，无焦杀繁促之音以杂其声调，则自雅颂而后，此其继响者也。<sup>⑤</sup>

① [明]叶向高：《苍霞草》（卷四），第322页。

② 同①，第323页。

③ [明]叶向高：《苍霞草》（卷五），第465-466页。

④ [明]叶向高：《苍霞草》（卷六），福建省文史研究馆编《苍霞草全集》，江苏广陵古籍刻印社，1994年，第437-438页。

⑤ [明]叶向高：《苍霞草》（卷五），第439页。



他认为于谷峰能够得风雅之遗响,符合雅颂之规范。

### (三) 提倡抒发符合儒家典范的真心、真性、真情

叶向高所指的真心、真性、真情和当时流行的“性情说”不同,他所提倡的真心、真性、真情是指必须符合儒家道德规范、温柔敦厚的雅正之情。在《六家诗名物疏序》中,叶向高主张“诗道性情”。因此,他赞许冯复京《六家诗名物疏》对读诗和学诗的重要意义:

学者尊六籍尚矣。《易》《书》《礼》《乐》《春秋》于教各有所属,而《诗》独道性情。性情者,虚物也。不触不形,不寄不章,举洪纤、高下、升沉、聚散、飞潜、动植,百千万状,皆能触吾之性情,则皆性情所为寄也。夫性情之变,不可胜穷;则其所为寄者,亦不可胜穷。<sup>①</sup>

叶向高认为诗是用来吟咏性情、表现情感的。诗中的名物千变万化、形状各异,但都是诗人的性情寄托、精神所在。研读前人之诗应通过名物等来解读诗中的微言大义、幽微主旨。若要了解诗中所表达的情感寄托、精神微旨,就要对诗歌中的名物进行了解。如《何匪菽先生诗选序》:

诗之道多端,而大要不出于道性情之一语。性情苞塞于中,有畅而出之于者,有郁而出之者。畅而出之,其时亨、其境适、其意欢欣而鼓舞,如《明良》《喜起》之歌、《鹿鸣》《卷阿》之响,二南三颂自朝廷以至田野之篇什,何雍容也;郁而出之,其遇蹇、其道厄、其哀悯畏而悲思,如《夏后》《五子》之歌,《比门》《巷伯》《小旻》《菀柳》诸念乱忧危之作,读之使人惆怅而不欢,慨然若惟恐其身值之者。<sup>②</sup>

叶向高认为诗歌之旨在于抒写性情,而性情之感有二:郁而出,畅而出。郁而出则多为愤懑无聊之辞,读之令人伤心;畅而出则多宣朗明达,读之令人欢欣鼓舞。他还认为古往今来抒发抑郁不得志的诗歌为多,因此诗歌逐渐失去性情之正,流于哀伤悲叹。最后,叶向高批判时人作诗蹈袭前人,无所创新,导致诗道愈行愈远,失去性情:

近世诗人径户不同,而总不外于剿袭。袭唐而唐,袭宋而宋,袭六朝汉魏而六朝汉魏,于诗愈近而于性情愈远。<sup>③</sup>

应当注意的是,这里所提倡的“性灵”与当时流行的公安派的“性灵说”不同,叶氏所倡导的“模写性灵”是合于儒家道德规范的性灵之感,与以批判程朱理学为

① [明]叶向高:《苍霞草》(卷六),第521页。

② [明]叶向高:《苍霞草》(卷五),第435页。

③ 同②,第438页。

基础阐发的“独抒性灵、不拘格套”存在根本的区别。

#### 四、叶向高坚持台阁体的原因

温柔敦厚、纤徐中和、雍容典雅的特点是叶向高文学作品的总体特征，其文学观念也与台阁体深度契合。考察叶向高的生平仕历，其坚持台阁体的原因不外乎两点：

##### （一）选庶吉士，入翰林院

何诗海《明代庶吉士与台阁体》一文指出：“明代台阁作家辈出，乃至代表中央文学精神‘台阁体’的兴起和盛行，实‘庶吉士’这种高级文官选拔和培养制度密切相关。”<sup>①</sup>庶吉士是明代出现的，从二三甲进士中择优选取，入翰林院进行专门学习，是培养国家高级文官后备力量的政治群体，有“储相”之称。庶吉士的教习以理学、文学为主，主张庄雅雍容文学，以追慕班马韩欧、学习诗赋和歌咏大明盛世为规，并有严格的考核制度。在庶吉士这种严格系统的选拔、培养模式下，这些词林文人在文学上形成强烈的群体认同感，为馆阁作家的养成和馆阁文风的继承提供了持久有效的保障。万历十一年（1583年）中进士后，叶向高即被选为庶吉士，入馆学习，时年25岁，正是其文风形成并走向成熟的阶段。其间，叶向高之文屡受馆师称誉。如《蓬编》：

未几，陈公迁大宗伯，去。沈公代为馆师，而周公独爱余，每为之延誉。首揆文定中公亦喜余文，每试多奖拔。<sup>②</sup>

叶向高入翰林后，课业即受到馆师陈经邦、沈鲤、周敬庵、首辅申时行等人的提点与奖掖。这些人都是典型的馆阁文臣，能够得到他们的认可与赞赏，足见叶向高对馆阁文学的融入和认同。选庶吉士、入翰林院的文学学习与训练，以及与馆阁文人之间的诗文来往、切磋交流，对叶向高认同和推崇台阁体文学起到了至关重要的作用。

##### （二）闽地诗教，追慕风雅

明兴以来，闽地文人即形成追慕风雅、提倡典雅醇正文学的品格。从明初的“闽中十子”到闽中诗派，再到隆庆万历年间的邓原岳等人，他们的诗学观念一脉相承，都倡导诗学汉唐、复振风雅，甚至“通过其‘规仿盛唐’的创作实践，为明代前

① 何诗海：《明代庶吉士与台阁体》，《文学遗产》，2013年第4期。

② [明]叶向高，叶益荪：《蓬编》（《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第53册），北京图书馆出版社，1999年，第515页。



期的馆阁文坛建立一种‘鸣盛’范式提供借鉴与示范”<sup>①</sup>。叶向高作为闽籍文人，浸淫本地诗教多年，具有一定的乡籍认同感。其为好友邓原岳诗集所作的《邓汝高诗序》中，不仅反驳“闽地无诗”论，而且盛赞“闽中十子”，对闽地“诗尊风雅”倍加赞赏：

夫谓闽无诗，仅仅左袒继之，列于齐盟。不知闽当草昧，十子并兴。子羽、孟扬蔚称作者，已先继之鸣矣。一代之运，亦准元会，方其初兴，追琢未工，其击壤之世乎？十子首辟颛蒙，李何引而愈昌，则风雅之盛也。<sup>②</sup>

叶向高认为“闽中十子”形成了风雅之盛，其文学享誉海内，“盖闽于海内为前茅，亦为后劲”；并赞扬邓原岳能继承“十子”诗学观念，发扬闽诗风雅精神。叶向高与邓原岳交往深厚，邓原岳作为这一时期复振风雅的闽地文学领袖，受到叶向高的推崇：“独念汝高志大而力又能副其势，不穷风雅不已。返靡靡之习而奏以大音。则汝高之功于闽犹小，而于诗大矣。”<sup>③</sup>可见，叶向高对风雅文学的提倡，多少受到闽地文学及友人追慕风雅的影响。

成为庶吉士、入读翰林院，接受系统的馆阁文学培养与训练，是叶向高认同和倡导台阁体的重要原因；而闽地追慕风雅的诗教观也与台阁体文学观念有不少契合之处，叶向高受闽地复振风雅的影响，更加认同台阁体文学。由叶向高对阁臣王家屏文章的赞颂，可见他对台阁体的肯定：

盖明兴，文章屡变。而馆阁之盛至隆万间而极，元老鉅公握椽笔挟鸿裁者，后先接踵，远轶燕许，近追刘宋，海内攘臂登坛之徒，咸为退舍。而公自恒朔拔起，为之领袖。天之所开，以振斯文，殆非偶然之故。物盛则衰，亦何惑乎？<sup>④</sup>

## 五、叶向高重振台阁体的影响与意义

叶向高在尊孔尊朱的基础上提出自己的文学观念，和台阁体以儒家思想为基础、宣传程朱理学的观念不谋而合；而主张诗文承载道德、具备教化世人的文学功能论，则又与台阁体服务于朝廷和政治教化的作用相近；主张文章抒发真心、真性、真情，但所抒发的心声、情感要符合儒家温柔敦厚之旨，不可过于淫靡哀伤、无所节制，与台阁体主张抒写雅正之情、基调纾徐中和又具有相通之处；而反对雕琢摹写、

① 陈广宏：《明初闽诗派与台阁文学》，《文学遗产》，2007年第5期。

② [明]叶向高：《苍霞草》（卷五），第461页。

③ 同②，第463页。

④ 同②，第339-340页。

提倡性情的文风体现出叶向高对台阁体旧弊的反思与革新。作为晚明文人，叶向高身处当时的社会文化思潮之中，受时代风气的影响，加之台阁体也有自身的弊端和缺陷，使叶向高虽倡导与推崇台阁体，但又对其进行理论的重构，为台阁体注入契合实际的文气。众多因素使叶向高在文学观念上既继承了台阁体的思想内核，与台阁体保持着本质的一致性；又进行了新的思考与重建，为台阁体注入了新的观念与变化。而究其坚持台阁体的影响与意义，主要有以下几点：

第一，将明初盛极一时的台阁体重新提出，引起了人们对台阁体的再度关注，并一定程度上受到文人尤其是上层文人的肯定。“馆阁之士或搜或引”<sup>①</sup>，“先生在馆阁之中执标准以号天下，使彬彬响风者共遵黄路以追古初”<sup>②</sup>。当同时代文人投身于唐宋派的“文学复古”或公安派的“独抒性灵”之中时，叶向高对台阁体的大力倡导，得到了馆阁词臣与上层文人的追捧和追摩，使台阁体从衰落凋敝中复苏重振，形成一股新的创作热潮。

第二，叶向高结合时代背景与自身经历，为台阁体注入了一些新鲜的东西，使之焕发了新的活力。台阁体面对的主要对象是上层文人官僚与帝王贵族，体尚和平庄雅，内容多流于虚文空辞和千篇一律，而叶向高的不少文作却是“‘时政毕具，故虽累上而不觉其复。’士大夫亦多云然”<sup>③</sup>。融入时政，“以诗观风、以文存史”，使作品显得质实厚重。他的台阁体作品融入了社会现实和自己的思考，更贴近日常生活，具有一定的时代特色，从而使台阁体在细微处发生了一些新变，得以延续和进一步发展。

然而，还应当看到，叶向高的努力虽然使台阁体得以短暂复振，形成一股新的创作热潮，一定程度上延长了台阁体的寿命，但台阁体的终结是不可避免的事情。

从社会的发展来说，时至万历后期，已非永乐、宣德、正统时期繁荣治世可比。万历时期，内忧外患已经纷至沓来：神宗的荒政贪财、官员的腐败奢侈、官署的十室九空、边境的动乱不安和倭寇的骚扰掳掠；天启朝党派斗争、外虏内乱更甚。因此，粉饰太平、鼓吹圣明的文学样式已经十分勉强，馆阁文学尤其是台阁体已经不能适应时代的发展和社会的需求，台阁体的消亡已不可避免。

从文学自身的发展规律来看，社会的变化和经济的发展带来了文学的新变化：独抒性灵的小品文成为备受欢迎的文学样式，戏曲小说等世情文学受到热烈追捧，体现下层文人追求的世俗文学也日趋繁荣，并逐渐占据主流地位。台阁体已经不再具有生命活力，台阁文学的终结是文学自身发展的必然结果。

从叶向高自身的经历来讲，幼年亲历倭寇侵扰的灾难，艰难活命；两次入阁、两

① [明]叶向高：《苍霞草》，第21页。

② 同①，第28-29页。

③ [明]叶向高：《续纶扉奏草》，第13页。



次致仕出阁,出入内阁、往返朝野的经历也与明初一直在京历仕的台阁体文人不同。因此,叶向高更加了解社会状况和民生疾苦。伴随着致仕归田后与山林文人和世俗文学的频繁接触,叶向高也逐渐明白台阁体无可挽回的命运,“今方决计乞归,葛巾野服,遍游诸名山,且欲绝去文字缠徽之苦,以返于恬淡自然”<sup>①</sup>。直接表达了他追求山林自由生活和闲适恬淡、天然自新的文学样式的心境。

由上文可知,他强调文学的实用性,要求文以载道、经世致用、服务于政治,要求文学抒发性情之正、符合儒家雅颂之旨,都与台阁体文学有着紧密的契合,而反对复古摹拟,强调一代有一代之文学,也符合他对台阁体即明代最正统、最纯正之文学的认识。因此,他反复倡导台阁体文学,希望让台阁体再度繁荣兴盛、重拾文学正宗地位。特别是万历三十五年(1607年)他入主内阁之后,崇高的政治地位使他的号召得到了上层文人官僚的积极响应,自万历三十五年到万历四十二年(1607—1614年),台阁体文学重返历史舞台,形成了短暂的创作高峰和热潮,成为最后的回光返照。

(作者单位:福建师范大学)

<sup>①</sup> [明]叶向高:《苍霞草》(卷九),第894页。

## 黄任的诗、砚及其在闽台的影响

陈名实

清朝康熙至乾隆年间,在福州三坊七巷隐居着一位文人,他就是当时的著名诗人和有砚癖的收藏家黄任。他的诗在全国闻名,在台湾地区尤其流行,至今历 200 多年而不衰;他收藏过的砚都是砚中精品,为后人所珍藏。“砚癖不顾千金酬,诗成自谓万事足”就是他一生的写照。

### 一、黄任生平

黄任,福建省永福(今永泰县)白云乡人,字于莘,又字莘田,康熙二十二年(1683 年)出生。曾祖父黄文焕,明朝天启年间进士,曾任翰林院编修,乡人称“太史公”。父黄湛,官广东肇罗佥事,工书画和诗。外祖父许友,名宰,字介有、友眉、介寿,号瓠香,是福州著名诗人,善书画,亦工诗,时称“三绝”。黄任幼承家学,12 岁向外祖父学诗,同时又向擅长楷书的进士林佶学书法,长大后诗、书、画三者兼长,尤其善诗。黄任于康熙四十一年(1702 年)中举人;七次试进士均不第,十分失意,曾流寓苏州。后来,黄任到吏部参加候选,于雍正二年(1724 年)被派为广东四会县令。

四会属肇庆府,物产丰富。四会境内原有水堤绵延数十里,因年久失修,行将溃决。黄任奉命征集民工,筑基修堤,不到一个月即完工。黄任作《筑基行》以记其事:“筑基本护田,卖田为筑基。哀此眼前疮,割剜心头肉。”<sup>①</sup>体现了他对劳苦群众的深切同情。

雍正三年(1725 年),天旱,农作物歉收,民大饥。黄任煮粥济民,存活无数,在感慨之余,又作《赈粥行》以记其事:“急令煮 饘粥,欢呼遍郊市。”“问官赈几日,好

<sup>①</sup> 福建省文史研究馆整理:《黄任集》,方志出版社,2011 年,第 68 页。



共妻儿止。官卑俸钱薄，能办几斗米？”<sup>①</sup>诗传出后，知府甚感不快。当时，有大盗林某以高要县鹿澳塘为巢穴，四出劫掠，邻县深受其害。黄任设法将其招安，遂以才调摄高要县事。邻县有疑难案件，也多委黄任审理。

肇庆古称端州，东郊羚羊峡烂柯山的端溪一带，出产端砚。高要县端溪三洞是著名端砚产地，黄任素有砚癖，节衣缩食，用节余薪俸购买砚石，得良砚百余台。同僚中有人忌他，向上司说：黄任自留好石，不献与上司。知府本对黄任不满，遂弹劾他“纵情诗酒，不治民事”。黄任早就不满官场黑暗，遂拂袖归里。雍正五年（1727年），黄任离任之日，送行民众多达千余人。后世所修《肇庆府志》和《四会县志》，均将黄任列入“名宦传”。据说他的全部积蓄只有两千金，一千金买十枚砚石，一千金买侍女金樱。他在返乡的船头，高高挂起一面旗子，写着“饮酒赋诗，不理民事，奉旨革职”等字。

黄任回乡后选择质地最好的砚石交付良工精制，最后选取十方最佳者，视为至宝。他归居福州三坊七巷中的光禄坊早题巷，在其外祖父许友原屋旧址筑一小斋居住，名“香草斋”。矮屋三楹，花竹秀野，安砚其中，名“十砚斋”，并自号“十砚老人”。黄任每带小童出游，得诗句即题壁上，署名黄二；与名士谢道承、陈治滋等诗酒唱和。

黄任的诗风源出唐朝温庭筠、李商隐，近学王士禛；后游江浙一带，与名士顾侠君、汤西涯、姜宸英等交往，诗句愈工。有《秋江集》《香草笺》传世。他平素在家教导家人作诗，长女黄淑窈、次女黄淑畹继承他的诗风，皆有诗名，黄淑畹的诗尤佳。黄任有一子，少年早亡。

黄任晚年贫困，只得将十砚斋出售以维持生计。乾隆二十二年（1757年），受聘助修《永春州志》。乾隆二十四年（1759年），受鼓山涌泉寺住持兴隆委托，主修《鼓山志》，历三年修成。后又受聘纂修《泉州府志》。乾隆三十三年（1768年），黄任病逝。

## 二、黄任的诗风

黄任是清代前期福建最著名的诗人之一，他的代表作《秋江集》被收入《四库全书存目丛书》（集部，第262册），题为《秋江诗集六卷》，吉林大学图书馆藏有清乾隆刻本。《四库全书总目·秋江诗集六卷提要》评价道：“其诗源出温、李，往往刻露清新，别深怀抱。如《杨花》绝句云：‘到底不知离别苦，后身还去作浮萍。’《春日杂思》云：‘夕阳大是无情物，又送墙东一日春。’所写为缘情绮靡，殆于近之而低

<sup>①</sup> 福建省文史研究馆整理：《黄任集》，第69页。

回宛转，亦或阑入小词。大致古体不如今体，大篇又不如小诗。”<sup>①</sup>指出黄任“缘情绮靡，低回宛转”的诗风，做出他的古体诗不如近体诗、长篇不如绝句的评价。

这种评价得到诗坛的认同。清代郑方坤作《全闽诗话》，引《本朝诗钞小传》评论黄任道：“最工诗。菁葱韶蓓，务去陈言，又不堕涩体……闽人户能为诗，彬彬风雅，顾习于晋安一派，磨珑沙荡，以声律圆稳为宗……莘田逸出其间，聪明净冰雪，欲语羞雷同。可称豪杰之士。其艳体尤擅场，细腻温柔……夫诗人之情，亦何所纪极哉？出之宛转，蕴之遥深，可以广骚，可以参禅。慧业文人，吾于莘田首屈一指矣。”<sup>②</sup>郑方坤除了推崇黄任的诗清新自然外，还特别指出他擅长艳体诗，作品有细腻温柔的特点。因此，乾隆年间黄任在世时，就选香艳的诗200首另编为《香草笺》，付梓传世。

从清代到民国，黄任的诗备受推崇，被认为是福建诗人的代表作之一。杭世骏的《榕阴诗话》特别推崇黄任的七绝，认为其“七绝秀韵独出，兼饶逸气，较诸体尤为擅场”。《泰安道中》云：“岩岩典则鲁千峰，玉检金泥拜秩宗。七十二君销歇尽，夕阳驴背话东封。”“倡条冶叶拂珑璁，帽影鞭丝困午风。十里枣花香不断，行人五月出东蒙。”《昭陵石迹》云：“际会风云未足难，始终恩礼羨贞观。汉家多少韩彭将，不得铭旌一字看。”《梦游仙》云：“雾谷冰丝幅幅存，故香犹染旧帷痕。彩鸾归去文箫别，彻夜西风写韵轩。”《七里泷》云：“终日岚光湿画幢，有时松露滴篷窗。一声橹板千岩响，知在诸峰未出泷。”《孟家堰》云：“草店危扶老树腰，江头沽布布旗招。一帆细雨西兴渡，正趁钱塘未落潮。”<sup>③</sup>

《榕阴诗话》还赞赏黄任诗的风流逸致：“莘田丰髯秀目，工书法，好宾客，诙嘲谈笑，一座尽倾……侍儿金樱，明艳绝世，妙解文翰，兼工丝竹，是其千金所购。酒间子逊举其《夜来香》绝句云：‘知隔绛纱帷暗坐，谢娘头上过来香。’风致固自不浅。”<sup>④</sup>说黄任的侍女金樱既聪明漂亮，又能诗文善歌舞，黄任写《夜来香》绝句称赞她。

沈德潜编《清诗别裁集》，不录尚存世诗人的作品，却破例选录了黄任的六首诗；著名诗人袁枚也把黄任视为“本朝”“非人间凡响”的杰出诗人。

早年黄任有《咏杨花》：“行人莫折柳青青，看取杨花可暂停。到底不知离别苦，后身又去作浮萍。”此诗在江淮之间传诵，黄任也被人称为“黄杨花”。古人的观念，认为杨花化为浮萍，所以诗人因杨花后身还要做漂泊的浮萍而生感叹。有一回下第南归，半路盘缠用尽，他去找素不相识的吴仲允求助。吴说：“你就是那个赋

① 《四库全书总目提要》，卷一百八十四，集部三十七，别集类存目十一。

② 郑方坤：《全闽诗话》，福建人民出版社，2006年，第480-481页。

③ 同②，第481页。

④ 同③。



杨花的永福黄诗人啊，早就想见了。”当即与夫人商量，取了钗环首饰去典当，替他付清车船费，又送他回闽路费。黄任还有一首咏杭州西湖的《西湖杂诗十四首》也颇为人称道，其中一首：“画罗纨扇总如云，细草新泥簇蝶裙。孤坟何关儿女事，踏青争上岳王坟。”从人民对岳飞的崇敬中表现人民的爱国主义思想，艺术境界很高。另一首：“珍重游人入画图，楼台绣错与茵铺。宋家万里中原土，博得钱塘十顷湖。”谴责贪图享乐误国。

《春日杂思四首》之一：“百折红阑不见人，小池风皱绿鳞鳞。夕阳大是无情物，又送墙东一日春。”面对美丽的景色，发出夕阳无情的慨叹。之二：“桔花和露落青苔，镜槛无风暗自开。凉月不知人已散，殷勤犹下画帘来。”凉月在人散之后，还殷勤犹下画帘，给人以无限寂静的感觉。

咏物诗写得非常艳丽，如《茉莉花》中有：“剪雪镂冰带月笼，湘帘斜卷影空蒙。色迷缃袖潜踪过，香辨乌云暗面通。”“才种琼姿护绿苔，纷纷白碎粉墙隈。最宜玉手纤纤摘，爱上香鬟细细开。”

旅游诗优美自然，《独游上带溪》写道：“翠壁千层涧道低，樵人归坞日初西。山花数片吹落石，野鸟一声飞过溪。”

黄任的妻子庄氏是才女，工诗，也好砚。新婚不久，黄任就因为赴京赶考，长年在在外飘零。除夕日，庄氏给夫婿寄诗：“万里寒更三逐客，七年除夕五离家。”写尽空闺怨妇的心情。黄任谋到官职后，描写两口子的生活“有时歌咏到宵深，君起持壶我浅斟”，夫妻间也浅饮低唱，颇让人艳羡。黄任丢官后，全赖妻子精打细算，黄任感慨道：“为儒盼至为官后，依旧辛勤百事乖。错嫁文人更谁怨，诗书贻累到裙钗。”外孙女林琼玉的诗《寄许德瑗表姊》云：“疏影楼头问起居，迩来诗思复何如。知君多为梅花瘦，我比梅花瘦有余。”很有才气。黄任的妻子、小妾、小儿都先他而去，黄任写了28首《悼亡》诗，于传统题材中倾注真情，其中一首：“庭花多是手自栽，无主花偏烂漫开。寂寞举家寒食坐，任他红紫满青苔。”孤苦伶仃的他对妻子满怀深情。

在黄任的教导下，他的两个女儿继承了他“缘情绮靡，低回宛转”的诗风，只是功力不如他。次女黄淑畹，字纫佩，诗较其姐有名，著有诗集《绮窗余事》，其诗句“风定月斜霜满地，西廊人静一声钟”受到当时文人称赞。长女黄淑窈，字蚺洲，喜诗与画，常与廖、郑、庄、许数家闺秀相酬和，著有《墨庵楼诗稿》。

黄任《秋江集》六卷刻于乾隆年间，录诗900余首，其中七言绝句有600余首。据桑调元在乾隆丙子（乾隆二十一年，1756年）所作的序来看，应刻于是年。乾隆朝编纂《四库全书》，福建巡抚采集编入《四库全书存目提要》。黄任外孙女婿叶梦苓，福州人，乾隆二十七年（1762年）举人，乾隆年间为《秋江集》作注，名为《秋江集笺注》，共五册，只有抄本。道光年间，王元麟用十余年时间为《秋江集》作注，于

道光二十三年(1843年)由东山家塾刊印,名为《秋江集注》,共六卷,此本影响很大。黄任书斋名香草斋,因此黄任诗集又名《香草斋诗》,陈应魁为之作注,于嘉庆十九年(1814年)刊刻,名为《香草斋诗注》,共六卷,这个版本流传不广。

黄任生前所著《香草笺》,沈大成为之作序,认为“皆侧辞绮语,曲写闺房儿女情事”。《香草笺》只有近200首诗,其中还有一些与《秋江集》重复,乾隆年间有刻本。后寄阅轩主人为之作注,并于嘉庆十三年(1808年)刊印,名为《香草笺偶注》,共三卷。这个版本流传很广。1914年,福州宏文阁有铅印本;1921年,上海广益书局有石印本,共二册。此外,云窗主人也为《香草笺》作注,名为《十研老人香草笺诗注》,共四册,于清嘉庆十四年(1809年)由宝章堂刊印。《香草笺》的名气与黄任家的女人都善诗有关系。

清代梁章钜的《闽川闺秀诗话》不但把黄任两位女儿的诗句收了进去,把黄任两位外孙女的诗句也收了进去。《香草笺》早期版本还附有黄任二女儿淑畹的诗百余首,后来删去。1930年,厦门新民书社编译部出版黄淑畹的《香草笺外集》(又名《绮窗余事》)。

### 三、黄任的砚癖

清代林在峨《砚史》载:“莘田以端砚令归,广搜三洞精华。”说黄任把产端砚的三个洞的精品都收罗走了,可见黄任不仅爱砚,而且识砚,是个行家。黄任爱砚,他的小妾金樱也与他一样爱砚。黄任时常与金樱白日坐卧轩中,摩挲抚玩砚;晚上又让金樱把这些名砚抱到床上,与他同床而眠,说这样可得阴气,使之更加润滑。他还为最珍爱的十方砚石取了美无度、古砚轩、十二星、天然、生春红、著述、风月、写裙、青花、蕉石等名字。黄任不仅爱砚,还能刻砚,他常把赋诗刻于砚背铭之。黄任所藏端砚亦多精品,至今闽中仍有遗砚流传。为了将砚石打造成精品,黄任特地到苏州,请当时最有名的砚台雕刻家顾二娘刻制。在黄任的精品砚中,多镌“吴门顾二娘造”。

黄任与小妾金樱因共同爱砚而成为知己,黄任引苏东坡“小窗书幌相妩媚,令君晓梦生春红”的诗句,将金樱经常抚摸的砚取名为“生春红”。可惜红颜薄命,金樱风华正茂时却病逝,黄任十分伤心,作悼亡诗一首,刻在砚背。诗云:“端江共汝买归舟,翠羽明珠汝不收。只裹生春红一片,至今墨沉泪交流。”

黄任性好宾客,每日与名士对砚唱和,吟诗饮酒,谈笑风生,口若悬河,听者无不愉快。有人问他:“你在广东为官三年,何以清贫至此?”黄任指其砚说:“我有此砚,不负广东之行了。”

黄任晚年贫甚,只得将十砚斋出售以维持生计。黄任既歿,砚旋散失。其后风



月、写裙二砚曾为黄任后人觅得。民国初年，“生春红”这方宝砚流落到北京琉璃厂一家古物商店，被与黄任有亲缘关系的著名进步报人林白水先生以千元重金购回，倍加珍爱，现为台湾历史博物馆收藏。

黄任对砚的收藏有许多传奇故事。黄任从小与表兄弟徐均都爱收藏砚，感情深厚。黄任在广东为官时，有个制砚高手杨洞一，将以前开采的一块中洞石送给了黄任。因为此时中洞石早已采绝，所以黄任十分喜爱，不忍在砚上题刻，并将此砚转赠给许均。此时许均任礼部祠祭司郎中，他收到此砚后，认为黄任没有在砚上刻铭会影响以后流传。后来双方就在信中商定，相约他年尽出两人所藏之砚互铭以志历史。岂料没隔几年许均改为吏部郎中，在奉使江南督察的途中就客死扬州了。当黄任在端州听到这一噩耗时，不胜悲痛，题诗道：“四十年来砚席情，相期砚背互题铭。木棉花下音尘绝，此意千秋竟不成。”

内阁中书舍人林佶是黄任的书法老师，其子林正青、林在峨是黄任好友。黄任在京城与林佶一起游慈仁寺时，由黄任给林佶掌眼，购得了几方好砚，故黄任在《题林涪云陶舫砚铭册后》中写道：“记共慈仁寺里回，手携数片重琼瑰。廿年泪眼摩挲认，曾看研朱滴露来。”黄任在管领开采水崖期间送了一个括囊砚给林家，因此林佶的第三子林涪云在次韵黄任的诗中写道：“每话羚羊到夜分，水崖投赠远思君。括囊守口知无咎，燕市来临乞米文。”

黄任与同乡的交往中，感情最深的是顺天府丞余甸，两人都有砚癖。上等的端石是浸在水中的水崖，要等枯水季节才能开采。黄任得到一块小水崖石，请当地最好的砚工董沧门以最大化的加工尺寸，在砚上长方形的水池边沿，刻成夔龙纹将之磨磨出来，也才大不盈掌，拇指那么厚，而且一角的中间还稍带有微折的缺蚀。此石青紫色，带有青花和蕉白，握在掌中，随即湿润淋漓，黄任喜之不尽，于是题了一首诗：“元气淋漓劈乍开，如何肤寸墨兼苔。破窗彻夕惊风雨，飞入磨崖一片来。”这就是在《砚史》卷二中所记载的磨崖砚。虽然此砚角上有稍带缺缝的微折，黄任还是珍视它胜过自己十砚轩的其他砚。由于他和余甸的交情非同一般，后来他便忍痛割爱将此砚和诗一起送给了余甸。

黄任把带回的砚石特地带到苏州，请制砚名家顾二娘制砚。据说顾二娘制砚20余年，也不及百方，但为黄任却亲自琢磨了多方。其中一方砚背上，黄任叙其经过：“余此石出入袖将十年，今春携入吴门，顾二娘见悦焉，为制斯砚。”他为顾二娘写过一首很有名的诗：“一寸干将切紫泥，专诸门巷日初西。如何轧轧鸣机手，割遍端州十里溪。”顾二娘死后，黄任也作诗怀念。

黄任不仅爱砚，也爱寿山石，他是较早认识寿山石价值的鉴赏家之一。早题巷在福州南后街，为寿山石农人进城贩石必经之路，因此黄任收藏了许多寿山石。一枚为水洞桃花冻石，红绿各半，剔透玲珑。他写诗赞道：“一寸珊瑚劈乍开，红于火齐

绿于苔。前身坠在西施网，曾浸三年海水来。”

他觉得四句话的绝诗已不堪胜任，便又写了八个句子的律诗，题为《寿山石》：“俚白妃青又比红，洞天生长小玲珑。怡情到老同燕玉，好色于君似国风。神骨每凝秋涧水，精华多射暮山红。爱他冰雪聪明极，何止灵犀一点通。”他使尽浑身解数，运用比喻、拟人等多种修辞手法，使此诗成为吟咏寿山石的千古绝唱。时人评他的诗说：“出之宛转，蕴之遥深。”

黄任的一方桃花冻石章，边款刻有黄任的题诗：“十砚斋头最可人，年来借此伴闲身；摩挲每上葱尖手，丽泽更加一倍新。”不知何谓“葱尖手”，也许是指小妾金樱。

#### 四、黄任诗在台湾的传播与影响

乾隆四十九年（1784年），叶梦苓任台湾凤山县学教谕。凤山县儒学环境优美，师生素有注重诗歌的传统。叶梦苓带领家人上任，其妻林氏继承母亲的诗风，也喜作诗。叶梦苓把黄任的《秋江集》和《香草笺》带到台湾以后，深得台湾文人的喜爱，特别是《香草笺》香艳的诗风适合文人雅士诗会唱酬，在台湾备受欢迎，一直流传到现代而不衰。

乾隆五十一年（1786年）十一月，林爽文在彰化反清，攻陷彰化县城。十二月，庄大田在南部响应，十三日攻陷凤山县城。知县汤大奎死，教谕叶梦苓、训导陈龙池携其家属赴埤头避难，谋招人民复城。乾隆五十二年（1787年）正月十九日，庄大田军攻埤头，杀叶梦苓及其家属五人，其妻林氏自尽。清朝平定林爽文后，表彰叶梦苓。此后，黄任的诗在台湾十分流行，特别是《香草笺》成为台湾灯会射虎的必备参考书，对台湾诗坛影响很大。在日本占据台湾期间，台湾民众依靠书房传承中华文化，许多书房的教师用《香草笺》作为讲授诗学的范本，黄任诗成为台湾人民思念祖国的寄托，对保存中国传统文化、激发民族精神都有积极作用。

台湾光复后，黄任的诗在台湾的影响仍然很大，台湾民间许多人都会背黄任的绝句。1958年，金门张作梅先生在台北重刊《香草笺偶注》。1980年，台北再次重刊《香草笺偶注》。

2001年，福州诗人陈子波先生在福州重印《香草笺偶注》。他在序中写道：“余初渡台，偶参诗会，每见于词宗人闹评卷，诗友待榜时，辄更番上台吟诵《香草笺》中句，自娱兼以娱人，始知此集盛行于台湾。台之诗人于插架图书中，必置有是集，但此书今已难觅，询之福州吟侣，皆云：毁于‘文革’时期，以不得重见为憾。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《香草笺偶注》，陈子波重印，2001年，第1页。



陈子波既感叹《香草笺》在台湾的流行,又感于福州乡土文献的湮没,于是下决心在福州重刊《香草笺偶注》。从陈子波的序中,我们可以得知黄任的诗在当代台湾仍有很大影响,从中也可看出闽台之间深厚的文缘。

为了弘扬先贤优良的文化传统,笔者以黄任诗集最早的版本为蓝本,点校了黄任的《秋江集》和《香草笺》,与黄任文章及其亲人诗文等,合编为《黄任集》,由方志出版社出版,希望能引起闽台诗人的共同关注。

(作者单位:泉州师范学院)

# 现代性视角下的“林译”小说美学

刘桂茹

“五四”前后，“林译”小说在文学谱系中的位置，经历了从赞美到贬低、否定，再到重新评价的过程。为什么相同的翻译小说，在不同的文学与文化语境中会产生如此大相径庭的美学评判？而在这些评判背后，除了不同意识形态和文学翻译标准的规约，是否还包含了文学典范的变迁及复杂的话语权角逐？或许只有进入话语的现场，这些问题才可能得到有效的解答。因此，本文试图从小说美学的角度审视“林译”小说与“新”“旧”文学的关系，指出“五四”前后翻译文学的美学规范的嬗变，并且透过这种嬗变探究特定语境下文学话语权的更迭。“林译”小说以一种“反面”的角色充当了新话语权出场的垫脚石，同时又成为新话语体系建构自身美学规范的起点和参照物。

## 一、“林译”小说美学评价的变化

在中国近代翻译史上，林纾被认为是清末民初向国人译介西方文学的第一人，是文学翻译界的“译才”，其翻译成就与严复齐名。如今，关于林纾的翻译成就和历史评价已经基本有了定论。然而在“五四”前后，对林纾及“林译”小说的接受和评价却经历了很大的反差。从清末至民国，不谙外语的林纾，在口译者的帮助下，以用词优美的文言文翻译了一大批西方文学，其翻译小说在当时引起不小的反响。这样的翻译现象在今天看来无论如何都是不可能实现的，然而林纾翻译的180多种外国文学作品不仅让他名噪一时，更是被赋予了独特的意义，并被称为“林译”<sup>①</sup>小说。时过境迁，五四新文化运动前后，林纾从颇负盛名的“翻译家”转而被称为

<sup>①</sup> 1903年，商务印书馆开始单独出版林纾的翻译小说，并以“林译小说丛书”命名。“林译”小说的说法自此得以流行。见《商务印书馆大事记》，商务印书馆，1987年，第106页。



迂腐保守的“古文家”，成为新文化运动的“歹角”，是“选学妖孽、桐城谬种”。“林译”小说也被认为是“讹误”，“没有半点文学的意味”，并遭到多方批评。

从清末民初至“五四”，为何林纾及其“林译”小说会经历如此跌宕起伏的命运？而这其中，对于“林译”小说美学接受与评判的变迁，又投射出中国近代翻译文学与五四新文学之间怎样复杂的关系？

首先我们应该了解的是，“林译”小说的出现对晚清社会产生了怎样的文化冲击，又在多大程度上引起了社会反响。风云变幻的晚清社会，各种求新求变的声音充斥着文学和文化领域，“新小说”的出现即是晚清小说家追求变革，以现代为一种自觉意识的文体实验。而彼时十分流行的“林译”小说就如同一扇洞开的窗户，为晚清中国人了解西方的文化与人生提供了最直接的媒介。不仅如此，“林译”小说用文言文翻译，并以其长期浸淫的传统文学作为参照，无论是翻译作品的命名还是文中的点评都夹杂着大量儒家伦理道德的说教。以传统中国文人奉行的“雅言”讲述西方文学的世俗风情，既有盎然古意又有西洋风韵，成为“林译”小说独特的美学特征。透过“林译”小说，守旧者仍可看到中国千年文学的魅力所在，革新者读到的却是与传统文学完全不同的西洋新世界。因此，从接受美学的角度而言，“林译”小说拥有了最大范围的接受群体，那么其在晚清至民国时期的畅销和流行则成为必然之事。据介绍，“林译”小说“在清末民初很受读者欢迎。他的译稿，交商务印书馆出版，十几年间，共达一百四十种……稿费也特别优厚。当时一般的稿费每千字二至三圆，林译小说的稿酬，则以千字六圆计算，而且是译出一部便收购一部的”<sup>①</sup>。若是依据现今的文学市场评价体系，林纾一定是要被列入“畅销书作家排行榜”的。

晚清至民国，以“林译”小说为代表的翻译文学的盛行，不仅让世人“睁眼看世界”，而且极大地改变了小说的地位，为弥合文学的雅俗分离做出了贡献。尽管“林译”小说后来不断被证明存在“误译”、删节、改写等问题，但这些问题在晚清至民初的翻译文学中并不为世人所诟病。相反，“林译”成为当时“中国人见所未见”<sup>②</sup>的翻译典范，不仅是晚清读者接受西方文学的出发点，而且成为许多“五四”文人追忆其文学道路的起点和集体文化记忆。郑振铎就曾指出：“自他之后，中国文人，才有以小说家自命的；自他之后才开始了翻译世界的文学作品的风气。中国近二十年译作小说者之多，差不多可以说大都是受林先生的感化与影响的。”<sup>③</sup>而周作人也曾对林纾的翻译文学有较高评价，认为晚清翻译文学当以严复、林纾、梁

① 转引自中国社会科学院文学研究所编著：《中国近代文学论文集》（小说卷），中国社会科学出版社，1983年，第688页。

② 陈衍：《林纾传》，《福建通志·清三·文苑传》（卷26），上海古籍出版社，1987年，第2501页。

③ 郑振铎：《林琴南先生》，《郑振铎文集》（第5卷），花山文艺出版社，1998年，第354页。

启超为代表。<sup>①</sup>严复读完《巴黎茶花女遗事》更是发出感叹：“伤心一卷《茶花女》，断尽支那浪子肠。”<sup>②</sup>因此，可以说，“林译”小说在晚清至民国的文学翻译谱系中占有十分重要的位置。

可是当历史的洪流裹挟着各种变革的声音，将无数人推进“民主、革命、进步”的“五四”时期后，林纾个人及其翻译成就却俨然成为历史车轮的绊脚石，并最终被贴上“落后”“讹误”的“反面角色”的标签。

五四新文化运动前后，对于“林译”小说的批判主要来自于新文学的主将。1918年，文学史上著名的“双簧信”，由钱玄同与刘半农自导自演，并最终将林纾及其文学翻译模式确定为“旧”文学的代表。而林纾与五四新文化阵营的思想论战也被后来的文学史定性为文化守旧者的“螳臂挡车”。既然林纾成为新文学的敌人，那么对林纾及“林译”小说的批评便显得顺理成章。作为五四文学革命的发起人之一，胡适对林纾的批评无疑为这场“新”与“旧”的较量定下了基调，那就是林纾及其代表的翻译规范必须被重新评价。由此，五四文学主将对林纾的批评声势不断扩大，他们认为“林译”在翻译题材的选择、翻译作品的价值、翻译方法等方面都存在许多缺点和错误，“无价值的”“二三流的”“讹错的”成为“林译”小说的美学指称，因而“林译”小说理应被时代所遗弃。郑振铎在《林琴南先生》一文中指出：“在他（指林纾）所译的一百五十六种的作品中，仅有这六七十种是著名的……其他的书却都是第二三流的作品，可以不必译的”<sup>③</sup>，而且“如莎士比亚的剧本《亨利第四》《雷差得纪》《亨利第六》《凯撒遗事》以及易卜生的《群鬼》都是被他译得变成了另外一部书了”<sup>④</sup>。

可以看出，五四文学主将们将林纾的翻译成就一概抹去，刻意放大“林译”小说的翻译硬伤，并认定其为文学翻译的反面典型，并非要将林纾本人“钉在十字架上”，而是要以林纾为批评的靶心达到打破“林译”小说翻译规范、重建新的翻译文学风向的意图。因为对于新文化运动人士来说，文学革命即是要用白话文取代文言文，要对“旧”的文学范式进行翻篇，只有破“旧”才能立“新”，而对“林译”小说的批评和打击是立“新”的重要环节。

从“中国人见所未见”的赞誉到言辞激烈的批评，“林译”小说在短短20年内的命运跌宕起伏。与这个问题相关的研究资料可谓林林总总，然而人们更侧重于讨论林纾与五四文学主将的思想论战，少有人从翻译美学的角度来阐释“林译”小说与五四新文学的关系。事实上，“林译”小说所遭遇的评判落差，折射出了以“林

① 周作人：《我学国文的经验》，周作人《知堂文集》，河北教育出版社，2002年，第10页。

② 严复：《甲辰出都呈同里诸公》，《严复集》（第2册），中华书局，1936年，第365页。

③ 郑振铎：《林琴南先生》，《郑振铎文集》（第5卷），花山文艺出版社，1998年，第354页。

④ 同③。

译”小说为代表的清末民初翻译文学在“五四”前后所经历的美学嬗变,以及这种变化所导致的文学谱系的重新洗牌。

## 二、翻译文学的美学嬗变

英国学者安德烈·勒菲弗尔在《翻译、重写以及对文学名声的制控》一书中阐明了一个重要的翻译理论,即翻译活动要受到意识形态、诗学观和赞助人这三重因素的影响。<sup>①</sup> 这是从文化研究的视角,阐释了作用于文学翻译活动的内部和外部因素。仅从外部因素而言,社会主流的意识形态和翻译文学的赞助出版机构,将会对翻译文学的题材选择、译者的用笔、翻译方法及翻译典范的树立起到重要的作用。个人的翻译活动、读者的阅读期待往往会受到主流意识形态的影响,而出版印刷及刊物媒介对翻译文学的推介、宣传及定位,也都将影响译者和译作的文化名声及社会认知度。

事实上,翻译活动本身也是一场意识形态的生产活动,特定时期的文学翻译实践及其美学规范与时代的意识形态紧密相关,同时又成为意识形态的另一种表征。因此,从意识形态的角度来审视“林译”小说,讨论“五四”前后社会意识形态的巨变及其作用于翻译规范的变化,对于解开“林译”小说在“五四”前后遭遇的差异评价问题显得尤为重要。

清末民初小说翻译盛行,涌现了不少知名的翻译家,除了林纾,还包括梁启超、包天笑、徐念慈、恽铁樵、周桂笙、孙毓修等人。这其中,林纾的文学翻译成就和影响力在当时远在众人之上,因此,他也成为人们讨论晚清文学翻译时无法绕过的标杆式人物。那么,以“林译”小说为代表的清末民初翻译文学,究竟依靠哪些美学质素而备受读者青睐?它们又形成了何种美学规范,以至于成为五四新文化运动攻击的箭靶?

总体而言,清末民初的文学翻译活动中,译者的文笔受到格外重视。相比于译文的准确性,作品的文采更为重要,因此以译者为中心成为当时翻译界的普遍规范。这一时期的翻译文学出现了以下特点:译者可以随意删改原作的內容、以中国传统小说的叙事方式改写、改变原作中的人名或地名、加入符合中国传统礼教的内容,等等。此一时期,林纾、梁启超、马君武、包天笑等较有影响的翻译基本上都是这样的风格。而为什么这些在今天看来完全行不通的翻译法则竟能够在当时被广为接受呢?事实上,清末民初的翻译活动不仅仅是简单的文学译介,它还承载着

<sup>①</sup> [英]安德烈·勒菲弗尔:《翻译、改写以及对文学名声的制控》(Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame),上海外语教育出版社,2010年。

“开民智求变革”的任务,旨在通过译介西方作品达到“爱国保种、改良群治”的目的。但是这种求变革的呼声建立在一个前提下,那就是与“中学为体,西学为用”相呼应的理念,强调的是“西学”作为辅助工具的作用。既然“西学”为辅,那么译介西方文学当然就是为中国文学服务,也就可以根据中国传统文化的需要进行改写,以顺应时代的精神需要,从而符合读者的阅读期待。

历史的车轮驶入“五四”时期后,翻译文学所承载的意识形态功能早已发生了嬗变。在新文化人看来,翻译西方文学的目的就是要全面学习西方,并以其为榜样推动中国文学的现代转型。此时的翻译文学,成为西方先进知识的权威发布,被赋予带领古老、落后的中国通往现代性道路的重任。显然,与“林译”时代相比,“五四”时期翻译活动的文化政治诉求已发生了根本性的转变。

翻译功能的变化必然引起翻译美学的改变。在五四新文学主将那里,以“林译”为代表的翻译规范无疑是十分落伍的。文言文、儒家思想、以译者为中心等,都与“五四”的价值观背道而驰。在五四新文化人看来,改变中国文化落后现状需要西方文学和文化的启蒙,而只有通过翻译才能给国人提供学习的“模范”。而此时翻译的首要任务是破除曾经以译者为中心的观念,必须做到忠实于原著,如此才能将西方文化的原貌原原本本地呈现出来,让人们以此为参照建立新文学和新文明。用原著为中心取代译者为中心,提倡直译法,体现了五四文学翻译的新转向和新方法。1921年,茅盾在其《译文学书方法的讨论》一文中指出:“翻译文学之应直译,在今日已没有讨论之必要。”<sup>①</sup>而考虑到直译法与意译法在翻译实践中可能存在的冲突,茅盾又提出:“直译的时候,常常因为中西文字不同的缘故,发生最大的困难,就是原作的‘形貌’与‘神韵’不能同时保留……就我私下个判断,觉得与其失‘神韵’而留‘形貌’,还不如在‘形貌’上有些差异而保留了‘神韵’。”<sup>②</sup>可以看出,与尊重原著理念相应的直译法成为“五四”时期备受推崇的主要翻译方法,但是又不能囿于单一的方法,有时用意译法可以顾及语句、语气、语法等阅读习惯,同时又不失原著的神韵。

那在什么情况下使用直译法,什么情况又需要用意译法呢?这就要靠翻译家的个人能力来解决了。强调翻译家的水平,成为五四翻译文学另一个新的风向。茅盾在《译文学书方法的讨论》中认为,翻译家需要具备“研究文学”“了解新思想”

① 茅盾:《译文学书方法的讨论》,原载《小说月报》1921年第4期,见《茅盾全集》(第18卷),人民文学出版社,1989年,第92页。

② 茅盾:《“直译”与“死译”》,原载《小说月报》1922年第8期,见《茅盾文艺评论集》,文化艺术出版社,1981年,第106页。



“有些创作天才”<sup>①</sup>等素质。而像林纾那样按个人理解删除原文段落的做法,实在是不可取,茅盾“觉得意译这名词在林译身上并不妥当,所以称它为‘歪译’”<sup>②</sup>。“歪译”既不是直译,也不是意译,是对原著的歪曲理解,那么译文的真实性和权威性就会大打折扣,翻译家的水平也就十分令人怀疑了。

除了讨论直译法和意译法,强调翻译家的素质,新文化运动主将还将翻译使用的语言、翻译的题材选择等问题都纳入讨论的议题。他们试图列出多种翻译的“标准”,改变近代中国的翻译美学,并最终确立新的翻译规范。

从意识形态和诗学标准的变迁角度来看,“林译”在“五四”前后遭遇的迥异评价似乎可以得到解释。然而,从晚清至“五四”的翻译风向改变并不可能一蹴而就,转折时期的话语重建如何展开?“林译”之后又如何推出新的翻译典范?

### 三、新话语体系的重建

无论采用何种方式,林纾及其“林译”小说已经被“五四”翻译美学规范推出了历史的舞台。新的时代需要另一套话语体系,也需要树立新的翻译典范,巩固新文化运动的成果。而新话语的合法性,定然建立在消解旧话语合法性的基础上。但是,“五四”时期意欲重建的文学翻译规范,真的能够通过对其原有美学成规的否定、批判甚至遗忘来实现与其的完全切割吗?事实上,林纾及“林译”小说在五四运动后不久就得到新文学主将的不断“正名”,而且“林译”小说成为新文学作家的文化记忆被一再提起,林纾的翻译成就和贡献也逐渐被确认,甚至演变成一个神话供后来人膜拜。更为重要的是,“林译”小说所代表的翻译美学成为新文学重建话语体系时始终无法回避的重要符号。

新文化运动之后,林纾的声誉逐渐被恢复。而在他 1924 年逝世后,有关“林译”小说的评价随之出现了耐人寻味的变化,林纾更是从落伍的“歹角”和“劣等”的翻译家转而成为一个对新文化运动做出了历史贡献的人。在林纾逝世一个月之后,郑振铎在《小说月报》第 15 卷第 11 号上发表了一篇长文,对林纾的翻译成就进行全面的评价和肯定,指出:“小说的旧体裁,由林先生而打破,欧洲作家史各德、狄更司、华盛顿、欧文、大仲马、小仲马诸人的姓名也因林先生而始为中国人所认识。这可说,是林先生的最大功绩。”<sup>③</sup>周作人也指出:“他(指林纾——引者注)介绍外

① 茅盾:《译文学书方法的讨论》,原载《小说月报》1921 年第 4 期,见《茅盾全集》(第 18 卷),人民文学出版社,1989 年,第 92 页。

② 茅盾:《直译·顺译·歪译》,《茅盾文艺评论集》,文化艺术出版社,1981 年,第 412 页。

③ 郑振铎:《林琴南先生》,《郑振铎文集》(第 5 卷),花山文艺出版社,1998 年,第 354 页。

国文学,虽然用了班、马的古文,其努力与成绩绝不在任何人之下。”<sup>①</sup>无论新文学作家出于何种目的对“林译”小说做出重新评价,可以肯定的一点是,“林译”小说虽退出历史的现场,却没有溢出文学的谱系。因此,当新文学阵营意欲进行话语重建、树立其话语合法性时,就必然要借助“林译”小说追溯话语的源头,寻找启蒙力量的来源。

首先,就如何重建新的翻译美学而言,“林译”小说所代表的晚清至民国的翻译美学成为其反面的参照。“林译”小说被拉下神坛,其翻译美学的价值自然也被推翻了。然而新价值的建立却总无法绕过旧的价值系统,“破”旧而“立”新成为新文化运动结束后最急需完成的工作。就翻译文学来说,新的时代赋予了文学翻译不一样的文化政治功能,自然需要一套不同于原有翻译美学系统的理念。于是,以“林译”小说为代表的旧的翻译美学再次回到话语讨论的视野,成为新文学“再出发”的起点。比如,胡适在《建设的文学革命论》中阐释了自己的翻译思想,那就是要用白话文翻译西方名家著作,而不是那些“二三流”的作家作品。显然这是要在语言和翻译题材的选择上与“林译”美学划清界限,重新推出一些急需翻译并被认可的国外文学经典。而针对郑振铎在《译文学书的三个问题》中对“林译”小说的评价,茅盾在《译文学书方法的讨论》一文中也以“林译”小说为例,讨论翻译的方法。关于“直译”法,茅盾曾指出:“直译这名词,在‘五四’以后方成为权威。这是反抗林琴南式的‘歪译’而起的。我们说林译是‘歪译’,可丝毫没有糟蹋他的意思。”<sup>②</sup>显然,“五四”以后,对“林译”小说的评价已经没有那么强烈的立场分明的贬损,他们虽仍然不认同“林译”美学,却可以用相对温和理性的态度来评判它。更为重要的是,“林译”美学在过去的时代深入人心,到了“五四”以后依然可以成为讨论新翻译美学规范的基础。

另外,从启蒙的源头来看,“林译”小说则成为引领新文学作家走向现代化创作道路的文化符号。新文化运动迅速取得成功后,胡适等人开始总结分析“五十年来之中国文学”,并对林纾在文学谱系的位置进行了重新定位。胡适指出:“古文不曾作过长篇的小说,林纾居然用古文译了一百多种长篇小说,还使许多学他的人也用古文译了许多长篇小说;古文家很少滑稽的风味,林纾居然用古文译了欧文与迭更司的作品;古文不长于写情,林纾居然用古文译了《茶花女》《迦茵小传》等书。古文的应用,自司马迁以来,从没有这样大的成绩。”<sup>③</sup>在这里,胡适充分肯定了林纾在新旧文学交替时期所做的贡献,“林译”小说也因此被认为是五四文学现代性

① 周作人:《林琴南与罗振玉》,原载《语丝》1924年第3期,见钟叔河编《周作人文类编·希腊之余光》,湖南文艺出版社,1998年,第721页。

② 茅盾:《直译·顺译·歪译》,《茅盾文艺评论集》,文化艺术出版社,1981年,第412页。

③ 胡适:《五十年来之中国文学》,《胡适全集》(第2卷),安徽教育出版社,2003年,第280页。



的重要启蒙。

既然“林译”小说成为文学启蒙的源头,那么五四新文学作家在追忆自己的文学道路时就无可避免地要回溯到这里,将原本被遮蔽、被遗忘的“林译”小说纳入其成长的文化记忆。于是,我们可以看到,周作人也并不惮于承认“林译”小说对自己的影响,他说过:“我们几乎都因了林译才知道外国有小说,引起一点对于外国文学的兴味,我个人还曾经很模仿过他的译文。”<sup>①</sup>钱锺书在《林纾的翻译》中还说:“他对若干读者也一定有过歌德所说的‘媒’的影响,引导他们去跟原作发生直接关系。我自己就是读了他的翻译而增加学习外国语文的兴趣的。商务印书馆发行的那两小箱《林译小说丛书》是我十一二岁时的大发现,带领我进了一个新天地、一个在《水浒》《西游记》《聊斋志异》以外另辟的世界。我事先也看过梁启超译的《十五小豪杰》、周桂笙译的侦探小说等等,都觉得沉闷乏味。接触了林译,我才知道西洋小说会那么迷人。”<sup>②</sup>此时,重新被评价的“林译”小说毋宁成为一种承载“五四”以后现代作家文化记忆的符号。

从“林译”小说起伏波折的接受与再评价过程中可以看出,特定时代的文学与文化现象离不开意识形态的规约,也必须进入话语的范畴对其进行阐释。当“林译”小说作为旧话语被消解其合法性时,以现代性方案为目标的新话语对其进行遮蔽与压抑;而当新话语要建构并确认其发声的合法性时,原来被贬抑和遗忘的文化记忆又会以另一种方式被重新提起,参与形塑现代性的版图。从这个意义上说,从清末民初至“五四”,“林译”小说与中国文学现代性的发生有着千丝万缕的联系。

(作者单位:福建社会科学院)

① 周作人:《林琴南与罗振玉》,原载《语丝》1924年第3期,见钟叔河编《周作人文类编·希腊之余光》,湖南文艺出版社,1998年,第721页。

② 钱锺书:《林纾的翻译》,《旧文四篇》,上海古籍出版社,1979年,第66页。

## 两颗星星

——从冰心翻译的《先知》谈起

陆芸

冰心(1900—1999)是我国著名的诗人、作家、翻译家,她在儿童文学方面成绩显著,《寄小读者》《再寄小读者》《小桔灯》等曾伴随我们走过了童年、少年时期。1931年,冰心翻译出版了哈利勒·纪伯伦的《先知》,在中国曾引起了热潮。这股热潮一直没有消退,1945年桂林开明书店重印了《先知》;1957年,人民文学出版社又据开明书店版重印过;1981年,湖南人民出版社将《先知》同冰心译的另一部哈利勒·纪伯伦的散文诗集《沙与沫》合辑出版后,首印15000册,很快就脱销了,第二次加印12000册,也随即被抢购一空。此外,《先知》的其他中文版本也不少,例如爱达翻译的《先知》,王志华翻译的《先知:纪伯伦散文选》,李唯中翻译的《纪伯伦散文诗经典》,林志豪翻译的《纪伯伦散文集》,其中都收录了《先知》,吴惜文翻译的《沙与沫》、侯皓元翻译的《沙与沫》也收录了《先知》。

哈利勒·纪伯伦(1883—1931)原籍黎巴嫩,12岁时随母亲和哥哥、妹妹们移居美国波士顿。15岁时,纪伯伦只身返回黎巴嫩,主修阿拉伯语、法语和写作。1903年,纪伯伦回到波士顿。1908年,在友人的资助下,纪伯伦前往法国学习绘画,1910年返美,从波士顿移居到了纽约。1906—1912年,纪伯伦用阿拉伯语发表了《草原新娘》《叛逆的灵魂》《折断的翅膀》等小说。1923年,他用英语发表了散文诗集《先知》,《先知》被称为“小《圣经》”,此书奠定了他在美国文学界乃至世界文学界的地位,美国前总统罗斯福曾评价纪伯伦道:“你是最早从东方吹来的风暴,横扫了西方,但它带给我们海岸的全是香花。”<sup>①</sup>1984年,当时的美国总统里根签署法令,决定在华盛顿为纪伯伦建立纪念碑和博物馆。<sup>②</sup>1993年,联合国教科文组织宣布将纪伯伦列为世界文化名人,以资纪念。<sup>③</sup>

① 仲跻昆:《阿拉伯现代文学史》,昆仑出版社,2004年,第305页。

② 同①。

③ 同①,第306页。



《先知》是冰心翻译的第一部作品。1931年8月，冰心在《先知》序中说，自己1927年冬天在美国朋友处读到此书，认为《先知》“那满含着东方气息的超妙的哲理和流丽的文词，予我以极深的印象”<sup>①</sup>。50年后，1981年在《先知·沙与沫》译本的新序中，冰心写道：“我很喜欢这本《先知》，它和《吉檀迦利》有异曲同工之妙。不过我觉得泰戈尔在《吉檀迦利》里所表现的，似乎更天真、更欢畅一些，也更富于神秘色彩，而纪伯伦的《先知》却更象（像）一个饱经沧桑的老人，对年轻人讲些处世的哲理，在平静中却流露出淡淡的悲凉！书中所谈的许多事，用的是诗一般的比喻反复的词句，却都讲了很平易入情的道理。尤其是谈婚姻、谈孩子等篇，境界高超，眼光远大，很值得年轻的读者仔细寻味。”<sup>②</sup>

为什么半个世纪后，冰心对纪伯伦的作品还是赞赏有加呢？笔者认为有两大原因：一是两人有类似的背景，冰心和纪伯伦都是基督徒，所以在爱、善与恶、死亡等方面观点相近或类似；二是主体间性导致冰心对纪伯伦的作品念念不忘。

冰心出生于福州的一个海军军官家庭。1914年，冰心进入北京的教会中学贝满女中，在教会学校四年的学习中，她系统地学习了有关基督教的知识。1923年，她进入燕京大学学习，在燕大学习期间受洗入教，成为一名基督徒。在冰心1923年出版的《繁星·春水》中出现了“灵魂”“十字架”“上帝”等词汇，其中《晚祷（一）》描绘了“我”向上帝祈祷时的场景和祈求，《晚祷（二）》把繁星比作造物主的眼泪。基督教思想文化在冰心的成长道路上产生过重要的影响。

### 晚祷（一）

浓浓的树影  
做成帐幕，  
绒绒的草坡  
便是祭坛——  
慈怜的月  
穿过密叶，  
照见了虔诚静寂的面庞。  
四无人声，  
严静的天空下，  
我深深叩拜——  
万能的上帝！

① 冰心：《〈先知〉序》，转引自《新编冰心文集》（第5卷），商务印书馆，2008年，第85页。

② 冰心：《〈先知·沙与沫〉译本新序》，转引自《新编冰心文集》（第5卷），商务印书馆，2008年，第445页。

求你丝丝的织了明月的光辉，  
做我智慧的衣裳，  
庄严的冠冕，  
我要穿着它，  
温柔地沉静地酬应众生。

烦恼和困难，  
在你的恩光中，  
一齐抛弃；  
只刚强自己  
保守自己，  
永远在你座前  
作圣洁的女儿，  
光明的使者，  
赞美大灵！

四无人声，  
严静的天空下，  
只慈怜的月  
照着虔诚静寂的面庞。

一九二二年五月十二日

冰心的早期诗集中，也有受佛教影响的例子，在《繁星·春水》中的《迎神曲》《送神曲》中出现了“宝盖珠幢”“金身法相”“轮转的尘寰”等字眼。所以有学者认为冰心的宗教思想包含了多种影响，包括佛教因素。笔者认为，佛教文化作为中国传统文化的一部分，早已深入百姓的日常生活中，冰心生长在中国，从小体弱多病，很早就开始思考生死问题，受到佛教文化潜移默化的影响也就毫不奇怪。相比之下，基督教思想文化在冰心早期诗集中的特征更为明显。

纪伯伦 1883 年 1 月 6 日出生在黎巴嫩北部一个名叫卜舍里的山村，父母都是马龙派(Maronites)教徒，母亲是马龙派乡间牧师的女儿，父母在马龙派教堂为纪伯伦洗礼。纪伯伦五岁时进入属于马龙派的马尔·耶沙阿修道院学习。马龙派是黎巴嫩的东仪天主教会，该派保持古代叙利亚教会的传统礼仪，使用叙利亚语和阿拉伯语，遵奉卡尔西顿公会议的决议，维护基督一位两性论。16 世纪时承认罗马教皇，与天主教会合一。在当代，马龙派对黎巴嫩的政治生活具有重要影响。哈利勒·纪伯伦小的时候，就经常听母亲诵读《圣经》，《圣经》中的博爱思想对他的影响很深。纪伯伦的绘画作品《灵魂皈依上帝》《创造的手》《精神十字架》等都反映



出纪伯伦受基督文化思想的深刻影响。纪伯伦的绘画作品中许多人物是裸体,《先知》中大多数的插图就是裸体,这是因为纪伯伦认为生命是赤裸裸的,每个人赤裸裸地来到世界,最终也将赤裸裸地离去。

对于纪伯伦的绘画作品,冰心在1988年曾经有过评价:“我初版的译本《先知》是给新月出版社出的(张禹九要的稿),那上面就有纪伯伦的画。再版是由湖南出版社出的,却没有了。这是编辑审美能力的高低,纪伯伦的画如其文,决不低调,也不庸俗,这是我的意见。”<sup>①</sup>两颗心灵的相通,是冰心对纪伯伦的《先知》《沙与沫》和其绘画作品不吝赞美之词的原因。

有些学者注意到纪伯伦作品中的苏菲主义影响。<sup>②</sup>苏菲派,伊斯兰教神秘主义派别的总称,亦称苏菲神秘主义,产生于7世纪末8世纪初。苏菲派以《古兰经》的某些经文和圣训为依据,对伊斯兰教信仰赋予隐秘奥义,主张苦行禁欲、虔诚礼拜。苏菲派初期阶段的主要特征是守贫、苦行和禁欲。第二阶段以神秘主义为特征,宣扬神秘的爱,后来出现了泛神论和神智论思想。11世纪时,安萨里将神秘主义纳入伊斯兰教正统教义,以后,形成了不同的苏菲道统(教团),如卡迪里教团、里法伊教团、毛拉维教团、沙兹里教团等。苏菲教团的活动曾遍及整个伊斯兰世界。

纪伯伦15岁时回到黎巴嫩,进入贝鲁特的“希克玛”(睿智)学校学习,老师推荐纪伯伦阅读伊斯法哈尼编著的《诗歌集成》、穆台纳比的诗作。穆台纳比是阿拔斯王朝后期最著名的诗人之一,伊斯法哈尼是阿拔斯王朝的诗人和历史学家,他编著的《诗歌集成》(*al-Aghani*,一译《乐府诗集》)是一部百科性质的阿拉伯著名诗歌汇集,共20卷,记录了10世纪前阿拉伯的社会、历史、宗教、文学艺术、风俗习惯等各方面的情况。笔者注意到,阿拔斯王朝一些苏菲派学者也是诗人,如哈拉智、安萨里、伊本·法里德等,根据相关记载,纪伯伦曾经学习过伊本·法里德的著作,所以纪伯伦对苏菲学说是有所了解的。不过笔者认为,纪伯伦在《先知》中以“论爱”“论婚姻”“论孩子”“论美”“论死”等为题,显示出来的“爱、美与生命”更多地体现了主体间性。《西方哲学英汉对照辞典》给主体间性的解释为:

如果某物的存在既非独立于人类心灵(纯客观的),也非取决于单个心灵或主体(纯主观的),而是有赖于不同心灵的共同特征,那么她就是主体间的。审美特性与洛克的第二性质思想属于这一范畴。主体间的东西主要与纯粹主体性的东西形成对照,它意味着某种源自不同心灵之共同特征而非对象自身

<sup>①</sup> 吴泰昌:《我所知道的冰心》,《文汇报》,2010年9月24日。

<sup>②</sup> 李琛:《阿拉伯现代文学与神秘主义》,社会科学文献出版社,2000年;Suheil Bushrui, Joe Jenkins. *Kahlil Gibran: Man and Poet*. One-world Publications, 1999.

本质的客观性。心灵的共同性与共享性隐含着不同心灵或主体之间的互动作用和传播沟通,这便是它们的主体间性。由此看来,一个心灵不仅体验到其他心灵的存在,而且其中包含着与其他心灵沟通的意象。<sup>①</sup>

从这方面出发,笔者对冰心给予纪伯伦作品的赞美,以及《繁星·春水》中出现的佛教因素有了更深刻的理解。“爱、美与生命”是每个人都要经历的生命过程中不可或缺的一部分,纪伯伦在《先知》中回答的第一个问题就是关于爱,纪伯伦写道:“爱不占有,也不被占有。因为爱在爱中满足了。”关于美,纪伯伦写道:“美不是一种需要,只是一种欢乐。”这些睿智的语言,超越了宗教,成为人们寻找心灵慰藉的指导。世界上的宗教尽管表面上千差万别,但在许多方面其学说是相似或相近的,更何况一些宗教在产生、发展的过程中还吸取了别的宗教学说或理论,所以宗教之间的联系是千丝万缕的。上文提到的著名的苏菲主义思想家、诗人伊本·法里德曾经写过一首著名的诗歌,很好地诠释了上述观点:<sup>②</sup>

古兰之光,照耀寺堂。  
 新约之光,闪烁教堂。  
 旧约和音,每夜吟唱。  
 宗教理论,没有偏斜。  
 门派思想,没有牵强。  
 拜火教徒,心底坦荡。  
 所拜为我,无拜偶像。  
 所见为我,误以为光。  
 遂称拜火,实为光感。

古兰指的是《古兰经》,代表了伊斯兰教,《新约》《旧约》分别代表了基督教、犹太教,拜火教即琐罗亚斯德教。在伊本·法里德看来,伊斯兰教、基督教、犹太教、琐罗亚斯德教的宗教理论是一致的,不存在宗教理论和门派之争。这种理论在正统的穆斯林看来是大逆不道的。但其实这几种宗教在历史上颇有渊源,琐罗亚斯德教是这四种宗教中创立最早的宗教,一般认为它的创始人琐罗亚斯德在30岁时受到神的启示,改革传统的多神教,创立了琐罗亚斯德教。琐罗亚斯德教是基督教产生之前西亚最有影响的宗教,它对犹太教、基督教、伊斯兰教都产生过影响。伊斯兰教作为其中创立最晚的宗教,不仅受到琐罗亚斯德教的影响,还吸收了一些犹太教、基督教的故事和思想,例如伊斯兰教认为犹太教的《旧约》和基督教的《新

① [英]尼古拉斯·布宁,余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,人民出版社,2001年,第518页。

② 转引自[埃及]艾布·卧法·伍奈米:《伊斯兰苏菲概论》,商务印书馆,2013年,第248页。



约》都是先知所传播的神的话语,穆斯林将犹太教徒、基督徒称为“有经之人”。伊本·法里德被认为是伊斯兰历史上最杰出的以诗歌表达苏菲之爱的苏菲主义学者,他的诗歌大都围绕着爱而展开,上面的这首诗歌体现了伊本·法里德的宗教大同思想。

从文学背景来说,纪伯伦的文学创作不仅是阿拉伯现代文学的一部分(纪伯伦的小说是在1906—1911年用阿拉伯语相继发表的),而且其创作与美国现代主义运动密切相关,当时纽约和芝加哥是美国现代主义运动的两大中心,纪伯伦在1911年移居纽约后,用英语出版了《疯子》(1918年)、《先行者》(1920年)、《先知》(1923年)、《沙与沫》(1926年)、《大地之神》(1928年),这些英语作品中的“东风”是早先吸引美国评论界、后来吸引美国普通读者兴趣的主要原因。

中国的新诗产生于“五四”时期,其创作受到外国翻译诗歌的影响,冰心在《繁星》的自序中写道:“1919年的冬夜,和弟弟冰仲围炉读泰戈尔(R. Tagore)的《迷途之鸟》(*Stray Birds*),冰仲和我说:‘你不是常说有时思想太零碎了,不容易写成篇段么?其实也可以这样的收集起来’……”<sup>①</sup>《繁星》是冰心零碎思想的集碎,1959年冰心在《我是怎样写〈繁星〉和〈春水〉的》一文中再次重申自己是看到译诗后才想到写零碎思想,当时冰心并没有认为《繁星》《春水》是诗,认为是小杂感一类的东西,直到1921年以后冰心才大胆地写新诗。<sup>②</sup>熊辉评论译诗的作用时写道:“就早期中国新诗的现代性而言,没有译诗,中国新诗很难积聚起从旧诗中突围而出的强大力量;没有译诗,中国诗歌还会在传统诗歌审美的轨道上缓慢地演变而难以实现文体创新;没有译诗,中国新诗就不会具有与传统相疏离的现代性品格。”<sup>③</sup>冰心作为诗人,在中国早期新诗创作中占据了一个重要的位置。虽然有些学者对《繁星》《春水》的评价并不高,如梁实秋,但冰心翻译的泰戈尔的《吉檀迦利》《园丁集》和纪伯伦的《先知》《沙与沫》却一直是翻译诗集中的翘楚。1997年3月7日,冰心在北京医院的病床上接受了黎巴嫩驻华大使法利德·萨哈玛授予的勋章:鉴于中国作家冰心女士将部分纪伯伦的作品译成中文,特授予骑士级国家雪松勋章,表彰她为在中国传播黎巴嫩文化所做的贡献。上面有黎巴嫩总统伊里亚斯·哈利里和外交部长法尔西·布维兹的签名。<sup>④</sup>

纪伯伦和冰心虽然从未见面,也未有书信往来,当然纪伯伦的英年早逝是重要原因,但《先知》将两颗心连通了。他们作为阿拉伯、美国和中国诗歌界的代表,各自在己方文学界占据了重要的地位。译诗促进了中国诗歌从传统向现代的转变,

① 范伯群编:《冰心研究资料》,知识产权出版社,2009年,第115页。

② 同①,第138页。

③ 熊辉:《五四译诗与早期中国新诗》,人民出版社,2010年,第236页。

④ 陈喜儒:《冰心与纪伯伦》,《人民日报(海外版)》,2002年1月22日。

一方面译诗的现代性为中国新诗注入了现代性的血液；另一方面，译诗通过引入外国语言的词汇、句法改变和丰富了中国新诗的内容、诗体形式，20世纪20年代在中国流行的小诗和散文诗就是例子，它们形式自由，句子可长可短，没有韵脚和韵律的束缚。纪伯伦的《先知》是“哲理的散文诗”，冰心在最初翻译时“感到了许多困难……译定之后，仍有无限的犹疑”<sup>①</sup>。这句话道出了翻译外国哲理散文诗之不易，另一方面也说明了译者对外国散文诗翻译时的再加工，后一原因也解释了为什么纪伯伦的《先知》有许多中文翻译版本。最后，笔者想借用冰心的《繁星》作为结尾：

繁星闪烁着——  
深蓝的太空，  
何曾听得见他们对话？

（作者单位：福建社会科学院）

<sup>①</sup> 冰心：《〈先知〉序》，转引自《新编冰心文集》（第5卷），商务印书馆，2008年，第85页。



## 冰心《关于女人》的主体性研究

陈祖英

冰心是以“问题小说”起步的现代作家,自从被“五四”的雷声震上文坛之后,时代的浪潮让她看到了“周围的半封建半殖民地的中国社会里的种种问题”<sup>①</sup>。身为女性的冰心,从第一篇小说《两个家庭》始就思索着女性解放和现代女性的形象问题。20世纪40年代创作的小说集《关于女人》<sup>②</sup>,塑造了14位不同性格的女性形象,不仅延续了早期小说歌颂母爱、倡导新贤妻良母主义的思想,而且结合现实、联系时代,展现了我国女性的优秀品质和不屈精神,比较集中地代表了作者对女性主体性的探索和思考。

主体性使人成为世界的中心,在人与万物的关系中作为主体而存在,获得了主体地位。在西方,文艺复兴和宗教改革不仅从世俗层面承认了人的感性欲望,还使个体摆脱了对教会的依附关系,“人”被发现了。随着资本主义和科学研究的发展,人逐渐摆脱对自然的依附而获得了主体地位。资本主义市场经济则进一步确立了人的独立自主性。<sup>③</sup>在我国,主体性哲学不是自然生长的产物,而是在西学东渐的情况下从西方舶来的。帝国主义的坚船利炮迫使长期闭关锁国的中国从政治制度、生产方式到文化形态发生了全方位的大变革,势必也带动了人的主体价值观念、审美趣味等的转变。五四新文化运动前后一批思想先驱提出的人的解放,即是指人的主体性解放。这里的人包括男人和女人。考虑到我国漫长的封建文化对女性的束缚,思想先驱在人的解放这个命题中特别强调女性的解放。应着“五四”的号角,从温馨和睦家庭里走出来的现代女作家冰心,既有深厚的传统文化底蕴,又是留美硕士,以她独有的东方女性之真、之美、之善诠释着中国女性的主体性建构。

① 冰心:《从“五四”到“四五”》,范伯群编《冰心研究资料》,知识产权出版社,2009年,第79页。

② 有人将这部作品归为散文,因为它很像是人物札记或随笔。但根据叙述者“男士”这一明显的虚构,本文将其看作小说。

③ 陈佑松:《主体性与中国文学现代性的缘起》,中国社会科学出版社,2010年,第17-23页。

## 独身女性的主体性

主体性是指作为主体的人在与客体的活动关系中所表现出来的自觉能动性。人的主体性不是先天的,而是在后天的社会和文化环境中获得和形成的。冰心笔耕不辍八十载,对女性主体性的思考也是不断深入的。创作于抗日战火纷飞年代的《关于女人》,塑造了两种类型的女性形象:独身女性和已婚妇女。这两种类型的女性形象中,笔者最感兴趣的是独身女性。在创作《关于女人》之前,冰心曾在《相片》(1934年)和《西风》(1936年)这两部小说中描写过独身女性,此后的小说创作中再也没有出现过此类形象,《关于女人》的14位女性中就有3位是独身女性。素有浓厚家庭情结的冰心是如何看待独身女性的?时代的变化又是如何影响冰心对女性主体性的思考的?

“五四”时期,在“女性解放”的影响下,“娜拉”可以说是我国女性寻求解放的模范,女性知识分子更以婚姻为契机不断冲出家庭。随着“走出家庭,寻找自立”的“娜拉式”女性的增加,1934—1937年,我国发生了第一次“妇女回家论”,冰心在此期间创作了小说《相片》和《西风》。通过两位女主人公当初拒绝成家、时过境迁后又都充满着对家的向往可以看出,冰心对为了工作而放弃婚姻的女性生活方式是持怀疑态度的,在《西风》的字里行间,读者能清晰地感觉到冰心不赞成女性选择独身。然而在1941年创作的《我的教师》之T女士和《我的同班》之L大姐身上,读者分明看到了独身女性在社会事业上的辉煌,冰心对她们充满着敬爱和欣赏之情。有意味的是,这两篇小说的创作与发生在国统区的第二次“妇女回家论”时间相同。20世纪40年代初期,抗日战争进入相持阶段,由战争引起的失业、贫困等一系列社会问题加剧,国统区的封建守旧派提出了“妇女回家”的主张,依据生理决定论公开鼓吹妇女应该回家做贤妻良母。为了捍卫女性来之不易的职业权,一批进步人士站在马克思主义立场上,运用社会性别理论发表文章进行反击,于1940—1942年掀起了一场关于“妇女是否回家”的论战。冰心当时正生活在此次论战的中心地之一重庆,其间接触了一些进步人士,并在刘清扬和史良的提醒下辞去了在国民党领导的“妇女生活指导委员会”的工作。冰心再一次用小说的形式表达了自己对独身女性的看法和对女性主体性的思考。

三位独身女性中,《我的同班》之L大姐与冰心笔下其他温柔美丽的女性大不相同,不同在于她“有和男人一样的思路”。作者也是按照男人的性格特征来描述她的。她外表男性化:从不会像女性那样打扮自己,衣着也不追求时髦;她为人男性化:总是连名带姓地称呼她的男女同学,以大姐的态度待之;她办事男性化:“说话做事,敏捷了当”,“没有一般女同学的羞怯和隐藏”;她待人热情有主见,当



同学们为“我”因病不宜继续学医而惋惜时，L大姐却很实际地替我决定要转哪个系。毕业工作后，“她仍是保持着领袖的地位，作一班大夫和护士们敬爱的中心”。事变后，她鼓励大家到大后方去各尽所能；在国难当头的岁月，她换上军装，剪短已经灰白的头发，在“蛮烟瘴雨里”做着有益的事业。这样一个自尊、自强、自立、自信的女性，她的主体性地位是不言而喻的。她是作为人，和男人一样的人独立的。所谓“和男人一样”的“一样”是以男性为人的标准，在肯定与男性“一样”的同时取消女性的“一样”，或者说根本没把女性当作人。因为自父系社会以来，父权制下的男性占据了人的位置，同时把女人排除在人之列，使得女性在人的社会里成为一个大空缺、一个空洞的能指。因此，“五四”时期那些走出家门的“娜拉们”看到的最切近的人的样子只能是男人，再加上我国女性主体意识的觉醒是在救亡图存的民族斗争中产生的，是在男性思想家和革命家的启蒙下发生的，因此，我国现代女性对自己作为人的主体性探寻是从把男子作为理想的化身开始的。一向歌颂女性美的冰心，从小常穿男装、出入海军营房，跟着父亲骑马、打枪，性格中不乏刚强。1935年在绥远的一次宴会上听到河套民族英雄王同春的独女“二老财”的事迹后，她念念不忘，“眼前总浮现着一个蓝衣皮帽，佩枪跃马，顾盼如神，指挥风生的女人”<sup>①</sup>。在40年代塑造一位“和男人一样”的L大姐形象，也和当时的政治局势有关。在抗日民族解放战争的环境中，别说女性，就是男性也把其主体性建构让位于国家民族的战争，正如李小江指出的那样：“中国知识妇女的觉醒多半起于‘民族革命’而不是‘妇女解放’，其‘民族意识’先于并远远高于‘女性意识’和‘个人意识’。”<sup>②</sup>但也因为这“民族革命”和“民族意识”为女性走出传统性别角色和性别屏蔽打通了道路，女性主体性的建构才有了契机。笔者不禁想起冰心的一句名言：“一个人要先想到自己是一个人然后想到自己是个女人或男人。”<sup>③</sup>

同为事业型的独身女性，《我的教师》中的T女士是“螭首蛾眉，齿如编贝”，是“最美丽，最和平，最善诱的一位”。她细心，发现“我”因代数考不及格躲在屋角流泪，就温和仔细地询问原因；她仁爱，觉得“我”若只是算学差些，退一班太可惜，还庆幸额外给“我”补课没赶出毛病来；她爱美，在市场上看见“挖空的红萝卜里面种着新麦秧”，就不住地夸赞制作的巧雅、颜色的鲜艳；她优雅，“对于讨厌一点的人，就在他们的情书上，打红叉子退了回去”；她独立，“她做着很好的事业，很大的事业，至死未结婚”。虽然她为社会做出了贡献并为世人所铭记，却是位和男人不一样的女人。

① 李保初，李嘉言选编：《冰心选集》（第2卷），河北教育出版社，1992年，第337页。

② 李小江主编：《让女人自己说话：亲历战争》，生活·读书·新知三联书店，2003年，第4页。

③ 此为冰心1990年12月5日为《妇女研究》题的词。转引自盛英：《冰心：一个大写的女人》，王炳根主编《冰心论集（4）》（下册），海峡文艺出版社，2009年，第90页。

《我的房东》中的 R 小姐“绝等漂亮，绝等聪明，温柔雅澹”，经过理智衡量，她选择坚持自己热爱的写作事业，放弃了婚姻。虽然略微有点遗憾，但她内心是坦然的，一点也不为自己的选择而后悔。与《西风》里怀疑自己放弃婚姻的选择是否有意义的秋心的凄惶相比，R 小姐具有更清醒而稳定的主体意识，她知道自己若有一个温柔体贴的丈夫、一个完美的家庭，“就会很快乐的消失在里面去”；同时她理智地分析了“我若是结了婚，第一牺牲的是事业，第二是健康，第三是家庭……”，结果便是没有了自我，没有了事业。人要成为主体，必须有主体意识；女人成为主体，还须有女性主体意识。R 小姐作为女性，她清楚地认识到自己是个人，是个可以按照自己全面发展需要自觉构建生活的人；她也意识到自己是个自由自主的人，不依附于任何男性或团体；她还清晰地分析了自己的个性、估量了选择的轻重，知道自己是“最人性、最女性的女人”。她虽没有进入婚姻家庭，但她在对事业的追求和自我人格的完善中张扬了个性，实现了自己的需要和价值。R 小姐这种清醒的个人意识正是建构人的主体性的思想基础。

所谓女性主体性，是女性体现在社会生活实践中的一种自觉能动性。刘思谦在《中国女性文学的现代性》中认为，从“五四”到 20 世纪八九十年代，“我国女性对自己作为人的主体性探寻，大体上经历了‘人（和男人一样的）—女人（和男人不一样的）—一个人（以独立的提升了具体的千差万别的个人将做人与做女人统一起来）’这样一个曲折艰难的过程”<sup>①</sup>。冰心《关于女人》中的 L 大姐、T 女士、R 小姐大体可对应“人—女人—一个人”的女性主体性建构，丰富地展现了女性主体性探寻的多种方式。如果有人苛刻地指出 R 小姐是西方女性，那至少可以说作者为我国女性的主体性探寻描述了一个活生生的范例。更为可贵的是，作者在 20 世纪 40 年代对我国女性主体性建构的探索具有伟大的前瞻性。

## 已婚女性的主体意识

主体性的关键问题是权利和责任，因为主体性是以人的独立与自由为前提的。我国传统妇女，在两千多年的封建社会中，深受政权、族权、神权、夫权的压迫，从生到死，没有独立的人权，没有自主的姓名。妇女在家庭中，没有婚姻自主权，没有经济支配权，在社会中没有参政议政权，自然谈不上主体性。冰心小说中塑造的众多女性形象，与这类传统妇女明显不同。

评论者喜欢用“新贤妻良母”来界定冰心小说中塑造的女性形象，其实，“贤妻良母”是近现代文化的产物。1840 年鸦片战争后，面临着“三千年未有之大变局”，

<sup>①</sup> 刘思谦：《中国女性文学的现代性》，《文艺研究》，1998 年第 1 期。

为挽救民族危亡,深感力量单薄的维新派发动约占人口一半的妇女也参与到救亡图存的历史使命中来。1898年,梁启超第一次把相夫教子、宜家善种作为贤妻良母的标准提了出来。维新派提倡办女学培养贤妻良母,是站在男性主体性立场对女性提出的要求,其直接目的是救亡图存。随着创办女子教育的热潮,盛行于日本的贤妻良母主义传入我国,书报杂志上开始使用“贤妻良母”一词。五四新文化运动时期,一批先进的知识分子关注妇女问题,更强调女子的人格独立、个性解放与个性自由。在这样的时代背景下,冰心基于自我生命体验塑造了一批“贤妻良母”。其后三四十年代的两次“妇女回家论”的讨论也大多与贤妻良母有关。但正如周恩来在《论“贤妻良母”与母职》一文中强调的那样,贤妻和良母连接在一起成为一个固定名词“贤妻良母”,其含义并不仅仅是两个词义的简单叠加,是男权社会用以束缚妇女的桎梏,是旧社会男性的片面要求。虽然“新贤妻良母”可能“是完全站在平等的地位,要求妇女尽母职和妻职”,但只要袭用了这个旧的固有的名词,“你便先陷入了男权社会的立场,而将妇女在社会上的地位定型化了之后,再加以新的解释,这无论如何是不妥的,也是不合逻辑的”<sup>①</sup>。因此,本文姑且用“丈夫和子女的匡护者”来称谓这些已婚女性。

冰心在《关于女人》中塑造的丈夫和子女的匡护者区别于传统的贤妻和良母,主要表现在以下几方面。

首先是家庭结构的变化。传统宗法制家庭通常是父母和两个以上的已婚子女及其后代组成的联合家庭,从夫居的传统使妻子通常要面对一大家族的人。贤妻的首要标准是孝敬公婆而不是顺从丈夫,贤妻常以公婆的意志为意志,以公婆的好恶为好恶,就连饮食也要以公婆的口味为口味。再加上有的还需要处理姑嫂和妯娌之间的关系,要做贤妻,便只好压抑自己的天性,扼杀自己的情感。正是由于贤妻与公婆、姑嫂在家庭中地位的不平等,贤妻的诸多权利被剥夺,进而忽视了对自己权利的追求,所以,贤妻毫无主体意识可言。如《张嫂》中的“张嫂”,她婆婆在世时经常打她,除了躲到山洞里去哭外她别无其他自主的权利。婆婆去世后,“张嫂”才从受压制的状态中解放出来,独立自主地进行生活和生产。由于冰心自身所处的成长环境,冰心小说中的家庭大都是一夫一妻的核心家庭,妻子不仅大多能和丈夫平等相处,而且对于家中的事情自然也能按自己的意志安排。《请我自己想法子的弟妇》中的三弟和弟妇,总喜欢安静地待在家里谈理想、谈宗教,平等和谐相处。《我的朋友的太太》中的L太太对家庭的布置美观妥帖,色调也十分悦目,以至作者都不禁感叹L太太的审美能力。如果L太太没有独立和自由,那她的主体

<sup>①</sup> 周恩来:《论“贤妻良母”与母职》,转引自吕美颐《评中国近代关于贤妻良母主义的论争》,《天津社会科学》,1995年第5期。

性自然无法体现。冰心正是通过营造男女平等、一夫一妻、幸福和谐的现代家庭氛围,为身为妻子的女性注入了人的内涵,让女性从依附顺从、怯懦无能的传统束缚中解放出来,成为接受现代文明、具有独立自主意识和追求自身权利的女人。

其次是子女的匡护者。都说母爱是女人的天性,在传统社会当个良母并不是件容易的事,首先必须能生育,其次生的必须有儿子,最后她生育的儿子还必须成才。良母也就成为封建家庭传宗接代的工具。冰心小说中的母亲形象,全然消解了男性在家庭中的权威,并随着时代的发展能接受现代的知识。《关于女人》中的11位母亲,看不出任何重男轻女的痕迹,作者通常只是平淡地叙述:“那时S已是三个孩子的母亲”;“她如今已是五个孩子的母亲”。在《我的母亲》中作者提到二弟妇家五个女孩子,二弟妇很怜惜她们,作者用红玫瑰花来比喻这五个女孩,对女孩的喜爱溢于言表。“我的母亲”更是匡护者的典范,她不仅在生活上照顾子女,还为子女提供精神上的关怀。“母亲又有知人之明”,对于父亲和我们的朋友的选择,她都有极大的帮助。“她有现代的头脑,稳重公平地接受现代的一切”,对人做事更有自己独立的判断,如认为,“私奔也不要紧,本来仪式算不了什么,只要他们始终如一就行”。《我的朋友母亲》中的“老太太”也是一位温厚善良、通情达理、有见识又有判断力的母亲。听完“老太太”的一番话后,作者笑着说:“伯母!我真是佩服您,怪不得朋友们都夸您通今博古,您说起文哲名词来,都是一串一串的!”“老太太”便告知她小时候是进过几天洋学堂,接受了现代教育的。可见,唯有独立健全的人格和现代知识智慧作为支撑,母亲才有能力担当起“丈夫和子女的匡护者”的角色。也只有“匡护”这个词才能很形象地传达出冰心小说中这些伟大母亲独立主动、博厚强毅的内涵,迥异于“良母”的怯弱和依附。

再次是走出家庭。传统的贤妻和良母通常是在家庭内部活动的,很少契入男性中心社会。冰心小说中的贤惠女性,在履行好家庭角色的同时,突破了女性不能涉外的传统,把她们的匡护延伸至自己家庭以外的领域。“我的母亲”关注社会动态,关心革命事业,更用为辛亥革命同盟会传递消息、收发信件、卖首饰捐款劳军的实际行动来突显她的主体意识。她从没有故步自封,而是自觉肩负社会责任,坚持读书看报,紧跟时代步伐。《我的奶娘》中的“奶娘”是因没有儿子被婆婆诅咒才出来当奶娘的,想奶一个大人家的少年替她报仇;她因丈夫被日本人迫害致死而认清了日本人的侵略本质,并培养了“我”的抗日思想。《我的学生》中的S热情奔放、聪明活泼。在云南偏僻的小山村,她以“真好玩”的乐观心态、吃苦耐劳的精神建造、打理着自己的家,同时她努力参加社会工作,与当地群众建立了密切关系。她是一个要强、坚强、自强的女性,“她处处求全,事事好胜”,“她一个人做着六七个人的事,却从不肯承认自己的软弱”。最后,S因为抢救一位同事的夫人献血过多,又加上操劳过度,营养不足不幸病逝。从S在当时艰苦的环境下不顾个人安危、一



心为他人着想的牺牲精神中,我们能感受到她对自身生命境界的追求和她自我主体意识的突显,她已将做人与做女人统一了起来。

所谓女性主体意识,是女性作为主体对自己在客观世界中的地位、作用和价值  
的自觉意识。具体地说,就是女性能够自觉地意识并履行自己的历史使命、社会  
责任、人生义务,又清醒地知道自身的特点,并以独特的方式参与对自然和社会的  
改造,肯定和实现自己的需要和价值的意识。<sup>①</sup>《关于女人》中的已婚妇女,无论是  
知识分子,还是底层劳动妇女,都或隐或显地体现出她们的主体意识。《我的邻居》  
中的 M 太太,即使由于丈夫和婆婆的自私,一个人肩负着匡护四个孩子的责任,也  
能非常清楚地认识到“抗战时代,有谁安逸?能安逸的就不是人;我不求安逸,我  
相信我虽没有学过家务,我也能将就的做,而且我也不怕做,劳作有劳作的快乐,只  
要心里能得到一点慰安,温暖……”

## 结 语

强烈的主体性是笔者看冰心作品的强烈感受。《关于女人》塑造了一系列贤  
惠美好、自尊自立、责任意识强的女性形象,极大地充实了现代女性的主体性内  
涵。但笔名“男士”,小说全集以一个自认为最尊敬体贴女性的男子的视角进行叙  
述,14 位女性中除了《张嫂》中的“张嫂”外,全是“我”的亲友。“我”自然而  
然居主体地位,“我”的那些女性亲友则成为“他者”,并全都没有完整的姓名,女  
性的主体性被遮蔽。这种艺术处理,也许是“因为男人在立场上,可以比较客观,  
男人的态度,可以比较客气”,也许是冰心的一种叙述策略,却也真实地反映了冰  
心自身对女性主体性把握的复杂性。冰心以自身的女性生命体验确立了女性的  
主体性地位,但传统文化的浸染和“五四”以来男性话语对女性的建构的影响,  
使她有意无意间滑向对男权话语的屈从。其实不要说 20 世纪的冰心,就是在 21  
世纪的今天,我们也仍然可以听见“学得好不如嫁得好”“干得好不如嫁得好”  
的感叹。因此,可以说,冰心以她的智慧和经历,通过《关于女人》的创作,有  
力地参与了我国现代女性主体性的建构。

(作者单位:福建行政学院)

<sup>①</sup> 魏国英:《女性学概论》,北京大学出版社,2000 年,第 90 页。

## 庐隐小说与现代性

王 茹

庐隐,是中国现代文学的大家之一。她与冰心、林徽因并称福州“三大才女”,又与石评梅、萧红、张爱玲并称民国“四大才女”,可见她在我国现代文学史上的重要地位。在短短 36 年的生命中,庐隐创作了大量的小说、散文、诗歌和杂文,文学体裁之丰富、作品数量之蔚然,足以体现庐隐的勤奋与天才。

从 1921 年开始,到她生命终结的 1934 年为止,庐隐从未停止过小说创作。她的小说现存有 70 篇左右,其丰富的题材、迥异的风格为中国现代小说探索创作之路做出了贡献。同时,她的小说也反映了“五四”以来各种新旧思想、观念激烈碰撞的状况,为研究者提供了真实宝贵的资料。本文试从庐隐小说的形式、思想和小说中探讨的社会问题三个方面来探究庐隐小说与现代性之间的关系。

### 一、小说形式的探索

庐隐的小说有不少是用日记、书信等形式写成的。比如,《丽石的日记》《一个情妇的日记》,通篇就是女主人公的一本日记,《父亲》一文则是一本男主角的日记。《或人的悲哀》《归雁》《胜利以后》等则完全由书信组成。在庐隐的长篇小说《象牙戒指》中,除了借由他人口述进行叙事外,也夹杂了大量的书信、日记。

这种书信体、日记体的小说并不是庐隐首创,但是中国古代小说中较少运用。最有名的日记体小说应属歌德的《少年维特之烦恼》,可见庐隐受到了西方创作方法的影响。书信体、日记体的写作形式,往往有利于作者抒发情感,也更利于描写人物的心理活动。

在《或人的悲哀》中,信件组成了整篇小说,心理描写也成为小说的主要内容。小说女主角亚侠写道:“我一方说不想什么,一方却不能不想什么,我的眼泪便从此流不尽了!这种矛盾的心理,最近更利害,一方面我希望病快好,一方面我又



希望死,有时觉得死比什么都甜美!病得利害的时候,我又惧怕死神果真来临!……”<sup>①</sup>这种矛盾痛苦的心情,如果从旁人的眼中去观察,是很难观察得如此清楚的。庐隐用书信的形式,细腻地描绘了一位新时期青年女性的心情,矛盾、悲观,直至最后消沉而死,女主角的心理线索明白无误地展现在读者面前,使读者能了解女主角的心路历程,也能理解和同情她的痛苦和矛盾。

相较于书信,日记是更为私密的书写。书信是为了让别人阅读,日记基本上是自己写、自己看。因为各种原因,也许还有一些写信人不想写、不愿写或者不便于写的东西,此时,更具隐秘性的日记则可以肆无忌惮地记录个人的心情、想法。在《一个情妇的日记》中,女主角爱上了一个名叫仲谦的有妇之夫,她在日记中写道:“况且今天我心绪是这样颓唐,走进屋,我便倒在床上,我希望仲谦到我的梦里来,哪一天我能睡在他的怀抱里,就是死也觉得甜蜜的。”<sup>②</sup>爱上一个有妇之夫,本来是一件不可告人的事情,但是女主角在日记中却可以大写特写对心上人的爱慕,不必担心遭到他人的批评。随着女主角感情的进一步发展,她更加热爱仲谦了:“我几次抛了笔去找仲谦,我不顾一切,将他紧紧的抱在怀里。我吻他无论什么地方,我要使密吻如雨点般落在他的颈子上、脸上、口角上。唉,我发狂了。”<sup>③</sup>女主角这种热烈到发狂的感情,用日记的形式表达得淋漓尽致。在他人面前无法诉说的爱情,在日记里却可以尽情抒写,使读者也能更清楚地感受到女主角的心情。在女主角深爱的仲谦离开她回家乡时,她在日记中写道:“唉,相思债未清,别离味又尝,这刹那间我的心是被万把利箭所戳伤……”“纵然爱能使我死,我也不当皱眉呵!最可恨的爱这个东西是这样复杂,灵魂不够,还要肉体,不然我就爱他一辈子!”<sup>④</sup>这些心底深处的话,这些喃喃自语,颇似《少年维特之烦恼》中维特对绿蒂的爱情独白,庐隐更是把女主角的内心世界完全剖析开来,使读者得以深入到女主角的内心去观察。

《象牙戒指》是庐隐少见的几部长篇小说之一。这篇小说是为了纪念她的朋友——另一位民国才女石评梅而作。通篇由他人口述的形式展开情节,同时其中又夹杂了大量的书信和日记,这种写作形式使叙述者在叙述故事的同时,可以随时对所述人物和事件进行评论。比如在小说末尾,两位叙述者——隐和素文,对于故事的女主角张沁珠做了总结性的评议:“唉,沁珠呀!你为了一个幻梦的追逐,而伤损了一颗诚挚的心,最后你又因忏悔和矛盾的困搅,而屏弃了那另一世界的事业,

① 庐隐:《庐隐佳作选》,大方书局,1946年,第240页。

② 庐隐:《一个情妇的日记》,京华出版社,2006年,第338页。

③ 同②,第339页。

④ 同②,第340页。

将生命迅速地结束了，这是千古的遗憾，这是无穷的缺陷哟！”<sup>①</sup>这既是书中叙述者对于张沁珠的爱情故事的感叹，也是庐隐本人对好友石评梅的真实人生的一番追悼和慨叹。

作为日记体、书信体小说专家，庐隐在现代文坛上的地位是首屈一指的。杨义在《中国现代小说史》中称庐隐为“日记书信体的专家”<sup>②</sup>。借助于书信和日记等表现形式，庐隐的心理描写可说是相当成功的，书信和日记等文本形式的运用也使她的小说独具女作家所特有的细腻、感伤等特点，自成一格。这也是“五四”时期庐隐作为一位小说家对小说写作新形式的探索和尝试。

## 二、小说中体现的思想影响

庐隐生于1898年，1934年去世。庐隐短暂的一生，正逢新旧时代交替之际，她既目睹了清王朝的覆灭，也见证了新时代曙光的升起，和同时代的人一起经历了影响深远的五四运动。在那风雨飘摇的年代，新旧思潮激荡，影响着庐隐等新文学作家的思想。这些都一一反映在她笔下人物的一言一行之中。

### （一）中国古代传统文学思想的影响

庐隐虽然受到新思想的熏陶，是那一时代较为进步的女性，但几千年来，中国的传统文学思想源远流长，庐隐显然也受到了颇深的影响。

在庐隐的小说里，随处可以见到她受传统思想影响的痕迹。在长篇小说《象牙戒指》中，女学生们把淑芳比作薛宝钗，把素文比作林黛玉，并津津乐道。小说中多处引用中国古典诗词，男主角曹吟诵苏轼的《水调歌头·明月几时有》，在寄给女主角沁珠的信中，也有大量的古典诗词：“愁肠已断无由醉，酒未到，先成泪。”“琵琶起舞换新声，总是关山旧别情。撩乱边愁听不尽，高高秋月照长城。”女主角沁珠在形容自己的爱情时，同样是用吟诗的方式表达：“曾经沧海难为水，除却巫山不是云。”

在庐隐的名篇《海滨故人》当中，故事中的人物也以吟咏诗词的方式来表达心情。宗莹表达自己惆怅的心情用的是离骚体：“我欲登芙蓉之高峰兮，白云阻其去路。我欲攀绿萝之俊藤兮，惧颓岩而踟躅。伤烟波之荡荡兮，伊人何处？扣海神久不应兮，唯漫歌以代哭！”<sup>③</sup>

在小说《前尘》中，开篇不久就用旧体诗词来表现新婚的女主角的心情：“收拾

① 庐隐：《庐隐文集》，燕山出版社，1998年，第179页。

② 杨义：《中国现代小说史》（第1卷），人民文学出版社，1986年，第259页。

③ 庐隐：《庐隐佳作选》，第7页。



起旧恨新愁，拈毫管；谱心声，低低弹出水般情调，云般思流；人间兴废莫问起，且消受眼底温柔。”其中又提到女主角喜欢读《离骚》，吟诗词，很像一位隐居闺阁的大家闺秀。

诗词不仅能展示书中人物的文学才华和高雅气质，还能表达思想和情感。比如《红楼梦》，当书中人物想要发出一些感慨或者抒发情感时，就以写诗词来表现。林黛玉的《题帕三绝》《葬花吟》《秋窗风雨夕》等，都是这类诗词的典型代表。用诗词来表达思想、抒发感情，往往具有较好的效果，很多读者读到《葬花吟》之类的诗，会跟着一洒同情之泪。

庐隐与这一时期的其他小说家一样，幼年处于满清王朝的统治之下，接受传统教育，具有作古诗词的深厚功底。他们虽然努力地接受新事物，用新的写作方式来写作，但潜意识中，仍然不能摆脱中国古代传统文学思想的影响。

## （二）西方近现代思想的影响

如果说古代传统文学思想是庐隐小说不自觉的流露，那么西方近现代的新思想则是小说刻意迎合与追求的。

首先是诗歌方面的影响。此时新诗已经出现，徐志摩所作的那种现代诗很受读者的欢迎。庐隐的小说中也有很多现代诗，其风格与徐志摩的作品有相似之处。在《或人的悲哀》中，女主角亚侠有一首现代诗：

我的世界上，  
不过是浮在太空的行云！  
一阵风便把我吹散了，  
还用得着思前想后吗？  
假若智慧之神不光顾我，  
苦闷的眼泪  
永远不会从我心里流出来呵！

这首诗，用的完全是西方诗歌的写法。

在《象牙戒指》中，也有这样的现代诗出现：

我不说爱是怎样神秘，  
你只看着我的双眼，  
燃有热情火花的美丽；  
你只看我的香唇，  
浮漾着玫瑰般的甜蜜；  
这便是一切的惊奇！

这首诗给我们一种西方十四行诗的感觉,从这里也可以看出庐隐受到了西方诗歌的影响,并且也努力地学习和模仿过。

其次,西方的小说也对庐隐产生了影响。在《象牙戒指》中,女主角张沁珠就曾说过:“尤其在表面上我要辛辣的生活,我喜欢像茶花女——马格里脱那样处置她的生命……”

此时,西方一些小说正被翻译家们翻译过来,《茶花女》是其中最为流行的一本。“1899年,这部法文原作由林纾及其合作者王寿昌译成了文言文,并大获成功。其中文译名《巴黎茶花女遗事》,简称《茶花女》不久便成为了一个家喻户晓的名字。”<sup>①</sup>“很快,她成为一个偶像,一个悲剧性爱情与受难的象征,让人崇仰。”<sup>②</sup>显然,包括庐隐在内的女性作家,更是受到了《茶花女》的影响,而且不仅对她们文学创作方面产生影响,也深深地影响了她们对待爱情的态度。《象牙戒指》的女主角张沁珠谈了两段婚外之恋,而且最后也走向了悲剧的结局,这不能不说和茶花女有点神似。

最后是西方哲学思想的影响。在小说中,庐隐还常常探讨何谓人生之类具有哲学意味的话题。这大概是缘于她曾在北京女子高等师范学校的课堂上聆听过胡适讲授的中西方哲学史,受到了思想启迪,对宇宙、人生等哲学问题产生了兴趣。她自己也认为:“在这个时期,我的思想进步得最快,所谓人生观也者,亦略具雏形,对于宇宙虽不能有什么新见解,至少知道像什么是宇宙,和宇宙间的种种现象,何以成,何以灭的种种哲学问题了。可是这个时期我也最苦闷,我常常觉得心里梗着一些什么东西,必得设法把它吐出来才痛快……于是我动念要写一本小说。”<sup>③</sup>接受了西方哲学思想,庐隐所思考的问题显然比其他女作家更为深刻,探究的是人生最根本的问题。

### (三) 宗教思想的影响

早在1908年,庐隐就开始信仰基督教,宗教对她的影响不谓不深。在庐隐的小说中,每每可以看到一些有关宗教思想的描写。

在《象牙戒指》当中,女主角张沁珠遇到了爱情方面的问题,她求助于宗教:“今夜我在圣母前祈祷时,我曾这样问她呢!”在《丽石的日记》中,女主角也向上帝祷告:“我不免要恳求上帝,即我永远在病中,永远和静的主宰——幽秘之神——相接近。”<sup>④</sup>可见庐隐受宗教的影响很深,在遇到难以解决的问题时,她常常寄希望于

① 胡纾:《翻译的传说》,江苏人民出版社,2009年,第80页。

② 同①,第81页。

③ 钱虹:《庐隐和她的时代》,《庐隐集外集》,书目文献出版社,1989年,序言第5-6页。

④ 庐隐:《庐隐文集》,第33页。

宗教。

除了基督教,庐隐似乎也对其他宗教颇感兴趣。在《丽石的日记》中,佛教也是慰藉女主角心灵的良药,女主角丽石“想到无聊的地方,徒忆起佛经所说:‘菩萨畏因,众生畏果’,我不自造恶因,安得生此恶果?从此以后,谨慎造因罢!情感的漩涡里,只是愁苦和忌恨罢了,何如澄澈此心,求慰于不变的‘真如’呢……想到这里,心潮渐平,不久就入睡乡了”<sup>①</sup>。在庐隐看来,佛教和基督教一样,大概都有使人心灵安宁的作用。

基督教虽然很早就传入中国,但到了清朝后期和民国期间才真正产生影响。庐隐作为一个新女性的代表,积极接受西方宗教思想的熏陶,把心灵的归宿寄托于上帝,大概也是一种对人生的探索和尝试。

### 三、小说中探讨的社会问题

庐隐的小说非常关注社会问题。身为女性,她最关注的是女子婚恋问题。在她的小说中,婚外恋、同性恋和乱伦等问题都有所体现。

“在五四时期,旧的思想文化已经遭到大力的抨击,新的伦理道德体系却尚未建立。这个时期的青年作家们都在自己的作品中探索爱情的表达方式,诠释他们自以为的爱情的真正内涵,形成一种多元化的爱情观局面。”<sup>②</sup>庐隐本人的恋爱和婚姻,就涉及了婚外恋。她的第一任丈夫就是有妇之夫,但是庐隐坚持真爱,毅然嫁给了他。这在当时还是合法的,不过婚后,庐隐实际上成了她丈夫的小妾。这对于一个接受过新式教育的女性来说,一定是经过了痛苦的抉择的。因此,在庐隐的小说中,有不少涉及婚外恋的问题,比如《象牙戒指》《一个情妇的日记》等。

《象牙戒指》是为了纪念庐隐的好友石评梅而写的。女主角张沁珠,也即石评梅的化身,她经历了两段爱情。在第一段爱情中,张沁珠非常投入,然而不久就知道她所爱的人已经结婚,并且有两个孩子。张沁珠非常痛苦地选择了放弃,又遇到了第二个男人——曹。曹也是结了婚的人,后来为了张沁珠而离婚。但是张沁珠因为种种原因没能嫁给曹,曹伤心而死,张沁珠也在几年后病死。庐隐在描写第一段爱情时,把张沁珠刻画成一个因为爱情而受骗的无知少女,她的恋人伍念秋有妻有子,依然对她纠缠不休,在张沁珠和他分手后,他又搅散了张沁珠和曹的婚姻,使两人含恨而死。庐隐虽然没有直接在小说里对伍念秋进行抨击,但是显然对此人的做法持否定态度。彼时社会刚刚开放,男女可以自由恋爱,一些少女受到类似诱

<sup>①</sup> 庐隐:《庐隐文集》,第38页。

<sup>②</sup> 李洪源,蒋理:《纯粹之爱——试论庐隐小说的爱情观念及其成因》,《湖南大众传媒职业技术学院学报》,2006年第5期。

惑,爱上有妇之夫,以致最后落得悲惨的结局。庐隐显然是看到了这一社会问题,所以她以悲哀沉痛的笔触描写了张沁珠的爱情悲剧,并提出这一社会问题,引人深思。

同性恋在中国不是新话题,但是以前大多集中在男性的“龙阳之好”上,对女性间的爱情则较少触及。庐隐则多次提出这个爱情问题。在《海滨故人》中,同性恋隐约出现,露沙等人的美好理想是:“在海边修一座精致的房子,我和宗莹开了对海的窗,写伟大的作品,你和玲玉到临海的村里,教那天真的孩子,晚上回来,便在海边的草地上吃饭,谈故事,多少快乐……”在这幅美好的画卷当中,没有男性的身影,女性靠着自身的能力生活,并彼此从对方那里得到快乐。这也许是庐隐等新女性向往的一种新生活。如果说在《海滨故人》中对同性恋的描写还是模糊和暧昧的,那么,《丽石的日记》中则大胆而直接地叙述了两个相爱的女性的故事,“两人从泛泛的友谊上,而变成同性的爱恋了”。从庐隐对同性恋的描写当中,可以看出她对同性之爱是同情和支持的。庐隐为何对女性间的同性恋怀有好感,这也许部分地缘于对男性的失望。“如果说男性的介入给庐隐笔下的女性带来的只有情智激战的苦闷的话,那么暂时剔除了男性和对男性欲望的姐妹之邦,便是她们短暂的精神家园。这种姐妹间的同性之爱,既是一种精神慰藉与心理补偿,也包含着一种独特的女性话语和女性存在方式,是女性对社会、对男性、对文化礼仪所要求的女性角色形象的彻底拒斥。”<sup>①</sup>

除此之外,庐隐的小说还描写乱伦之爱,如《父亲》中儿子对继母的爱情。庐隐肆意描写了众多不合社会道德规范的爱情,不管是哪一种爱情,只要是真情付出,庐隐都没有批评,而是给予了同情和支持。她笔下的爱情故事,有些在今天看来,仍然会遭人非议。不难看出,庐隐是一个有着强烈反抗精神的现代女作家,她以自己独特的观念和情感取向,站在了时代的最前端。

综上所述,庐隐小说从表现形式到思想,再到所反映的种种社会问题,都与她所处的时代密不可分,可以说那个时代造就了庐隐的文学成就,而庐隐等众多文学家的经典之作也造就了那个时代。庐隐小说中所体现的现代性,值得我们进一步深入思考和探究。

(作者单位:福建师范大学)

<sup>①</sup> 岁寒:《庐隐:中国现代女性写作的拓荒者——兼论中国现代女性写作的双声语境》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》,2004年第1期。



# 该如何拯救你，我的爱人

——析庐隐情恋小说中的孤独感

蔡榕滨

三坊七巷“三大才女”之一的庐隐<sup>①</sup>是“五四”时代驰誉最早、风头最健的女作家之一<sup>②</sup>。尽管她成名在冰心之后，但在二三十年代时，她的名气却在冰心之上。“在三十年代，凡是接触过一点新文学的，谁不知道女作家庐隐。”<sup>③</sup>当然，庐隐也成就了现代文学史上的多个第一，她不但是中国现代第一个具有颓废思想的女作家<sup>④</sup>，也是“中国现代文学史上第一位女权主义作家”<sup>⑤</sup>，还是“五四”时代注目革命性社会题材的第一位女作家<sup>⑥</sup>。总之，这位富于叛逆精神、饱经磨难又重情的女性作家曾以她那短暂的一生为中国文坛做出了极大贡献。而其创作的为数不少的作品中，尤以爱情题材居多，因此庐隐甚至被称为“描写恋爱的专家”<sup>⑦</sup>。本文侧重于从庐隐的情恋小说入手，从作品中知识青年们尤其是女性人物在亲情中所体会的隔膜感、在友情中所体味的飘零感、在爱情中所纠结的矛盾感三个方面来阐述庐隐笔下青年男女无法获救的时代孤独感。

## 一、亲情中的隔膜感

诚然，在庐隐的情恋小说中涉及了父子两代人的矛盾甚至对立。比如《海滨故人》中的云青与蔚然的自由恋爱便因为云青父亲的反对而告终；《海滨故人》中的

① 冰心、林徽因、庐隐，并称“五四”时期“福州三大才女”，因她们均出自三坊七巷，故又并称为“三坊七巷三大才女”。

② 陈敬之：《现代文学早期的女作家》，台湾成文出版社，1980年，第59页。

③ 卢君：《惊世骇俗才女情——庐隐》，四川文艺出版社，1995年，第136页。

④ 毕新伟：《颓废的现代性及其流变——重读庐隐》，《中州学刊》，2010年第2期。

⑤ 肖淑芬：《庐隐：中国现代文学史上第一位女权主义作家》，《扬州大学学报（人文社科版）》，2006年第6期。

⑥ 同②，第69页。

⑦ 同③，第141页。

梓青、《一个作家》中的沁芬、《象牙戒指》中的曹子卿，抑或是令张沁珠备受情伤的伍念秋，无不承受着“父母之命，媒妁之言”的包办婚姻的痛苦；而《父亲》中的“父亲”更是被自己的儿子视为“仇人”。然而，在庐隐多数的情恋小说中父子之间的矛盾对立并非尖锐到不可调和，在笔者看来其作品中的青年男女也并没有“五四”时期多数作家笔下觉醒了的“逆子们”的弑父行为。<sup>①</sup> 尤其对于女性人物而言，母家往往还是能够给予她们些许温暖的一个归宿，是她们的避风港。<sup>②</sup> 如在《象牙戒指》中父亲对于张沁珠而言是那家中唯一的光明，而慈爱的母亲则是她在情感百般受挫时生存下去的巨大力量。<sup>③</sup> 而在《海滨故人》中想象着与兄嫂、妹妹一同快活地围绕母亲膝下的幸福画面，不仅能促使露沙淡忘离愁别绪，而且使她连旅程也不觉得凄苦了。<sup>④</sup> 在《归雁》中失去父母的纫青又是多么羡慕姑妈一家“骨肉团聚的快乐”，《女人的心》中素璞之母虽“古旧”，而母家却也是素璞最终的疗伤地。何况不少作品中的父辈是开明和相对宽容的。比如《象牙戒指》中的张沁珠的父亲，正是他积极促成了沁珠的外出求学；而《海滨故人》中的云青之父，虽然他反对了云青与蔚然的恋情，却也希望女儿能到外国求学深造；还有《女人的心》中纯士那“聪明而慈祥”的父母虽无法接受长子与素璞的恋情，但最终还是妥协了，“这是你们自己的终身的事情，你们既以为是幸福，我们还有什么反对的？”但是，正如庐隐多数情恋小说中社会背景的简淡，关于人物家庭背景的交代，在作品中也多只是寥寥数笔，父辈的关爱是存在的，子辈对于亲情的寻求亦是有的，然而却难以见到两代人之间的促膝交流，也难以见到两代人之间心灵的沟通，作品中更多地呈现出来的是父辈对于子辈的不甚了解，以及子辈对于父辈的“应付”与“强装笑脸”的隔膜感。<sup>⑤</sup>

## 二、友情中的飘零感

当然，除了亲情外，庐隐的情恋小说中对于友情的写作用笔更多，已有不少论者对庐隐作品中女同性之爱做了相关的探讨，如《简析庐隐小说中的姐妹情谊》<sup>⑥</sup>，而《试论庐隐的女性情谊书写》<sup>⑦</sup>及《逾越与禁锢：庐隐的女同性爱书写探析》<sup>⑧</sup>等

① 苏亚楠：《消解男性神圣光环——论庐隐小说中男性形象》，《文艺评论》，2012年第13期。

② 这里的母家不单为父母，还包括兄弟姐妹及其旁系血亲，如《海滨故人》中露沙的兄长及舅父一家，《归雁》中纫青的兄长及姑妈一家。但在本文中笔者着重论述的是女性人物与父辈间的关系。

③ 庐隐：《游戏人间一孤鸿》，新世界出版社，2012年，第140页。

④ 同③，第243页。

⑤ 同③，第133页。

⑥ 杨欣欣：《简析庐隐小说中的姐妹情谊》，《青年文学家》，2013年第24期。

⑦ 陈翠平：《试论庐隐的女性情谊书写》，《现代文坛》，2010年第5期。

⑧ 陈静梅：《逾越与禁锢：庐隐的女同性爱书写探析》，《中华女子学院学报》，2010年第2期。

文章更是论及庐隐作品中的超越情谊的女同性恋的越界书写。诚然,此并非笔者在本论文中的关注点。庐隐的多部情恋小说中的男女主人公似乎并不孤单,生活形式亦显热闹,即这些人物似乎都有着为数不少的友人,而其间有的不只是同性朋友,比如《海滨故人》中的露沙,她不仅拥有几位性格迥异的姐妹,还有蔚然等男性朋友;而《归雁》中的纫青,她也不单有着星衡、陆萍、莹、秀等女性友人,同时还有着绍哥、超西、文生、致一等男性朋友;《象牙戒指》中的张沁珠除了素文、露沙、淑芬、秀贞等女性朋友外,也不乏小袁、小张等男性朋友。尽管如此,但是就在这看似众多的朋友群中,不但有如星衡之于纫青这般虽为知己却无法给予安慰,而只能平添了“同是天涯沦落人”的感伤者;更有如梅生、兰馨这般未能真正走入内心的,在看似诚恳的规劝中却只会令人徒增悲伤者。尽管庐隐多部情恋小说中的主人公尤其是女性人物不仅拥有同性间的情谊,而且还拥有异性的关切,然而在看似热闹的情感世界中,主人公却未能得到真正的安慰,甚至因着朋友们的逐渐“星散了”而倍感孤零;更有甚者因着质疑起友情而决心不再轻易交朋友了,而只求慰于自己的。<sup>①</sup>为此,他们也正如作家笔下多数人物的名字“沁芬”“浮尘”“露沙”“白云”“黎云”“海文”“素璞”“剑尘”“萍云”这般,在如沙似尘、如云似海的渺茫虚幻中倍感“畸零”。

### 三、爱情中的矛盾感

爱情,自然是庐隐这些情恋小说中最为浓重的一笔,尽管这些作品中亦有着对于时局的关注,如:《归雁》中既写了整顿民生的问题,也写了救亡运动;既写了囚犯被枪决,也写了如“一窝蜂般的看客”的冷漠。在庐隐的婚恋小说中,对于青年男女而言,“恋爱要算是比什么都重要的工作了”,爱情在这里是不可说的神秘的东西,是人物喜怒哀乐的根源,是人生意义的所在。但是庐隐作品中的男女的恋爱却往往又是不成功的,甚至是充满死亡意味的,如《苹果烂了》《一个情妇的日记》中青君、美娟都经受着单恋而不可得的痛苦,《父亲》中的青年男子与庶母间有悖伦理而痛彻心扉的精神之恋最终导致一死一出走,《一个著作家》及《象牙戒指》也都演绎着哀艳悲凉的剧景,最终不论是邵浮尘、沁芬,还是张沁珠,都因情而死,即便是曹子卿这个以高君宇为原型的有着“英雄的气概”的“热血青年”,给人更多的也还是一个为爱而苦的多情男子形象。诚然,如上所述,庐隐的情恋小说中的男女主人公多是要遭受爱之不圆满的痛苦,然而,庐隐的情恋小说中尤其是女主人公又多是不乏追求者与爱慕者的,如《象牙戒指》中的张沁珠,她在遭受伍念秋的情伤

<sup>①</sup> 庐隐:《游戏人间一孤鸿》,第243页。

后,在曹子卿离世后还有梁白云、小叶甚至于棕色脸的南洋跳舞师等追求者,而《女人的心》中的素璞在经受第一任丈夫贺士去国移情的悲伤中也得到纯士的真心爱护,《归雁》中的纫青在夫死新寡的痛苦中亦在很长的一段时期内得到剑尘的热烈追求。然而,作品中这些被爱的女性并不幸福。因为没有足够的勇气彻底打破森严礼教的樊篱,因为无法不顾忌社会的讥弹,因为不能完全摆脱传统的贞洁观,这些受过新文化洗礼的女性在爱的迟疑中,在欲拒还迎、欲迎还拒的矛盾纠结中,在情感与理智的冲突中更显得孤单痛苦,甚至心碎而死。而即便个别实现了“有情人终成了眷属的”女性,如《海滨故人》五姐妹中的莲裳、宗莹,她们却也不幸如被“胜利者夺去的所有品”,从此将抛却曾经的理想而陷于庸俗的家庭生活中。尽管有评论者指出庐隐的情恋小说中演绎的这一出出爱情悲剧多反映的不外乎是她自己、她的爱人、她的朋友在感情与理智冲突下的悲观和苦乐而已,然而也正是在这样一种“以自我为中心”的“自传”体式的老格子中<sup>①</sup>,我们却也见到了庐隐笔下那些患有“时代病”的青年男女对于“人生问题”的苦苦求索。而在这痛苦的求索中,这些看似拥有亲人之爱、友人之爱、情人之爱的青年男女却依然陷于无法获救的孤独中。

(作者单位:福建信息职业技术学院)

<sup>①</sup> 陈敬之:《现代文学早期的女作家》,第71页。



## 历史之外的琐碎与鲜活

——读南帆散文《宫巷沈记》

王 伟

南帆先生是土生土长的福州人，对巷子怀有深厚的感情，因为幽深、神秘与亲切的巷子里珍藏着他儿时的美好回忆。随着城市改造步伐的加速，大多数的巷子都已经消失，只有三坊七巷幸运地存留了下来，并成为福州著名的旅游名片。这里珍藏着这座城市的历史，中国近代史上诸多高官贵胄与名流巨商在此云集，他们的光辉业绩铭刻于历史著作之中。作为文艺理论家，南帆对历史话语与文学话语之间的区别和分工有着极为深刻的认识：“历史话语与文学话语是两种不同的话语类型：前者的考察单位是整个社会，后者则聚焦于跟世俗日常生活密切联系的每一个具体的‘人生’。”<sup>①</sup>换言之，历史话语致力于构建巨型景观，文学话语则没有那么远大的抱负，往往乐于收拾为前者遗弃的“鸡毛蒜皮”。也正是依赖这些琐碎的细节，文学叙述能够勾勒出一个个具体而鲜活的人生。上述的理论自觉也贯穿到作家南帆的散文创作之中，譬如，《马江半小时》《辛亥年的枪声》《戊戌年的铡刀》《宫巷沈记》等。

历史著作热衷于盘点大人物的千秋功过，南帆则关心在历史叙述中很可能被剔去的血肉。以沈葆楨而言，他贵为巡抚，何以竟在南后街旁边的宫巷开一间小店面，靠卖字与装裱赚钱贴补家用？又何以举债购下宫巷11号的大宅院？正是这样的困惑触动了南帆研究沈葆楨日常生活的兴趣，他一步步将其拉回烟火人间，为人们构建出历史之外的沈葆楨形象。

不惑之年，沈葆楨并不十分爱惜手中的权柄——身为九江知府，顶撞自己的上司江西巡抚，又以母亲年迈为由返归故里，甚至还拒绝朝廷的调任。我们从中不难看出沈葆楨刚直磊落的性格。但南帆提醒，不应被忽视的是沈葆楨对家的一腔柔情——40岁后的他不懈地从权力网络中突围，为的就是无官一身轻，享受家的温

<sup>①</sup> 南帆：《历史话语与文学话语：重组的形式》，《天津社会科学》，2012年第3期。

馨。如此说来,购买官巷 11 号院显然是为自己日后回归故乡提前布置好栖身之所。值得注意的是,已到不惑之年的沈葆楨内心的变化,是否为另一种生活所诱惑呢?除去奏折上的“家有老亲”之外,家中还有青梅竹马的妻子,这个从富贵之家嫁入清贫之门的大家闺秀,不仅是持家的能手,而且还有一股不凡的侠气——“血书求援,广信解围”的故事验证了这一点——的林普晴恐怕是沈葆楨恋家的一个重要原因。

沈葆楨恋家的另一个原因,即是在家里可以肆意挥洒自己的笔墨爱好。以古人齐家、治国、平天下的标准来衡量,沈葆楨的个人生活好恶不足道也。因为好男儿当志在四方,当胸怀天下,如果国家需要的话,就算是身家性命也应在所不惜,更何况是家室之累、一己之好呢?而且,在君主专制的社会中,学成文武艺,货与帝王家,除了个别的狂狷之辈外,绝大多数男男女女无不驯服于君王的无上权力:孜孜以求,一经召唤,感激涕零。“至少在当时,‘忠’是权力崇拜的另一种表述。朝廷、天子至高无上,‘忠君’也就是将自己的全部才能奉献给这些权力的象征。”然而,官运亨通的沈葆楨似乎并不乐于玩弄官场权谋之术,在外人艳羡的目光中,他却执意要从显赫的官位上抽身而回。相比之下,沈葆楨的确堪称一个特立独行的人。南帆提到,沈葆楨热衷于和船政局的下属、亲友玩“诗钟”游戏,以至于为了一个联句而彻夜难眠。身为船政大臣,竟然对这种雕字琢句的文字游戏如此痴迷,自然是因为对其有发自内心的喜爱。不过,我们不应误以为沈葆楨是玩物丧志。事实上,他对风雨飘摇的晚清时局、对新的科学技术带来的历史剧变洞若观火。因此,在任期间,他积极从事船政与海防事业,称职地站到了历史的舞台上。可是,为了“一笑来”门面中的区区几百枚,他情愿放弃他人梦寐以求的职权。南帆追问的是,重权在握的沈葆楨为何不愿充当权力机器的螺丝钉?

扬雄《法言》中说:“书,心画也。”此即后世所言的字如其人。从沈葆楨的笔迹之间,南帆也发现了一些有趣的端倪。他认为沈葆楨的字看起来有些倔、拗、涩,不够酣畅淋漓,而这必然也会在其待人接物时露出峥嵘一角。譬如,对其师父孙渠田出言不逊——其后江南坊间流传“李文忠有礼,沈文肃无情”之说,对李鸿章、左宗棠两位“伯乐”的不念旧恩——似乎成了忘恩负义之徒,对同僚经常冒犯——成为他们腹诽的对象,如此等等。一般说来,一个这样的人,纵然才高八斗也会让人背后戳脊梁骨,毋庸说令人景仰了。南帆指出,我们很可能误解了沈葆楨,没有真正明白以上“恶行”的根由。其实,对于总是企盼归家、时刻想要挣脱权力网络的沈葆楨而言,他没有多少兴趣去费尽心机地维持、平衡权力网络。对他来说,这不仅没有多少意义,更是一种扰人的累赘。否则,以他数十年的官场历练,再加上手下的刀笔吏,又怎会不懂得如何恰到好处地拿捏分寸。非不能也,是不为也。正因如此,在微妙的权力网络中,沈葆楨才会让人觉得那么不近人情。不顾俗世的恩恩怨



怨、飞短流长，一切都率性而为，得也好，失也罢，内心无不坦然——沈葆楨已经达到“无欲则刚”的人生境界。南帆提供的这个坐标系让我们拨开俗见的迷雾，看到了不一样的沈葆楨，也就能设身处地地理解沈葆楨了。

曾经在权力网络中呼风唤雨的人物，往往耐不住卸任后的“门前冷落鞍马稀”。而身为两江总督的沈葆楨则固执地南望宫巷，翘首企盼，归家心切。遗憾的是，他没能实现这个愿望就在总督任上撒手而去。南帆认为，沈葆楨之所以强烈地希望从权力网络中及早脱身，也有体弱多病的缘故。不过，朝廷并未应允沈葆楨告老还乡，他只能无奈地在权力体制内，咀嚼自己难言的痛。与手握权柄的生活比起来，身体的不适——畏寒、哮喘、腰痛等——显然更具切肤之感。病来如山倒，疾病会毫不留情地蚕食一个人的意志。对饱受病痛困扰的沈葆楨而言，种种权力网络中的事物，譬如军机大事、耀眼的头衔、权力分配、人事纠纷等，还有多少意义？日暮乡关何处是，江宁城里使人愁。如南帆所言，或许，在一阵止不住的咳嗽中，沈葆楨突然之间窥破了世情。只是他别无选择，只能在“共济时艰”的重托中鞠躬尽瘁，死而后已。沈葆楨遗嘱中有言“不愿子嗣从政”，这多少意味着，他对自己侍奉的朝廷并无十足的信任。

从一则小小的逸闻切入，南帆引领我们进行了一次精神上的远游，体验到沈葆楨为何那么眷顾宫巷11号，在看似琐碎的细节中呈现出沈葆楨鲜活的形象，而这恰恰是历史叙述所不具备的。需要补充的是，以上我们所说的“历史”是指（中国）传统正史、宏大历史，它有着极强的英雄史观，紧紧围绕政治权力铺排历史人物的言行举止。也正是在这个意义上，历史话语与文学话语有着相对的分。近些年来，海内外一些有识之士已经渐渐抛弃这种僵化的历史观念，转向一种微观历史，尤为注重历史细节的开掘。譬如，黄仁宇的《万历十五年》（生活·读书·新知三联书店，1997年），史景迁的《前朝梦忆：张岱的浮华与苍凉》（广西师范大学出版社，2010年）、《王氏之死：大历史背后的小人物命运》（广西师范大学出版社，2011年），孔飞力的《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，祝伟坡的《微观历史：1957—1965》（商务印书馆，2013年）。它们甚至可以被当成文学作品来阅读。反过来，南帆的《宫巷沈记》亦可视为另一种历史话语。培根有言，读史使人明智。无论是宏大历史还是微观历史，虽切入点与叙述方式有异，但在致力于理解过往的人事、总结经验教训、为后人提供借鉴这一点上则是相同的。

或许，读完《宫巷沈记》，南帆笔下的沈葆楨会让我们有须臾的沉思，甚至由此及彼地联想到自己会在独善其身与兼济天下之间做出怎样的选择。

（作者单位：福建社会科学院）

## 当历史遭遇感性：文类与经验的双重解放

——从《浦之上》到《宣传队》

练晔生

《人民文学》把《宣传队》列在了“非虚构”的栏目下，表明了编辑对该作品的一个最基本的理解：《宣传队》在文类上很难归类。想象与回忆、猜测与考据、情感的强势介入与退隐，《宣传队》的种种写作方式都表明：无论是作为虚构作品还是作为纪实作品，《宣传队》在文类上都不“纯”。事实上，很长一段时间以来，林那北的文学创作总是游走在文类的边缘，尝试着叙述那些黑白不明、真假难辨的经验。这些经验以福建尤其是福州为主要的空间领域，不少论者为此从地理空间、区域文化出发，讨论林那北创作的文学地理学意义。<sup>①</sup> 林那北小说的地理学特征是相当鲜明的，从《晋安河》《群众路上到惠中超市》《浦之上》《三坊七巷》《风火墙》，到《我的唐山》等，福建尤其是福州不只是想象的背景，还一度成为文本开拓、展示的核心形象。《宣传队》的地理空间也是福州，和《浦之上》相比，开拓的对象从档案文献转向了个人记忆，但文类形式一样“不伦不类”。经验包括其所处的空间总是在多样的叙述中展现出多样的形貌，因此，相较于文学地理学，林那北近年来的写作，在文类形式方面的开拓与变革或许更值得我们去关注。而在感性与历史、形式与经验、时代与个人的纠葛之间，《浦之上》《宣传队》以其“不伦不类”的形式，似乎总是关涉到文学——这个现代才独立产生的文化门类如何介入历史，又如何自立于当今这个电子时代。

很多网络书店会在《宣传队》和《运动队》合并出版的单行本——《宣传队 运动队》前面加一个介绍：“林那北散文集”。从最粗略的方面去看，该书确实可以归入现代的“散文”名下，缅怀往事，整理记忆，或抒情，或存录，这是现代散文成型后的基本写作形态。孤独而又不失快乐的少年、说话尖刻的小脚奶奶、革命热情高昂

<sup>①</sup> 参见朱立立、刘小新：《历史叙事、生命传奇与地志书写——林那北长篇小说〈我的唐山〉论》，《文艺争鸣》，2012年第5期；陈舒劫：《地域书写及其超越——林那北小说的空间叙述及其价值关怀》，《当代作家评论》，2012年第2期；林秀琴：《历史与传奇的碰撞，人性与命运的交会》，《学术评论》，2014年第1期。

的“父亲”、好出风头的“母亲”和一个个想得起来的熟人,这些人物在文本中更多时候是一段段经验的载体。记忆之流、绵密的生活细节或情绪的断片在他们周围蔓延开来,其重要性已经远远盖过了人物和事件本身。“在某种程度上,她不是在写作,也不是故意打捞往事,只是停下了现实的脚步,等待记忆自然而然地追了上来。”<sup>①</sup>经验“自然”漫溢,貌似没有经过精炼加工,因此,文本结构很散,不符合追求凝练、集中、片段传神的现代散文文类习惯,在松散而略显随意的结构下面,文本在回忆与实地访录、考据与猜测之间不断穿梭,甚至脱离宣传队,花费大量的笔墨叙述她奶奶为何青年守寡,脾气如何怪异,如何穿着打扮,细碎到貌似有点“主线”不清。而那些直接关系到“宣传队”来龙去脉的大革命人生,并没有成为叙述的主线。“父亲”沉浸在革命的浪潮中,历尽磨难,痴心不改。但是,他乐此不疲地从事革命活动,对于叙述人“我”来说,更多时候似乎只是意味着长着夹竹桃树的公社大院、地主家的洋楼、聚少离多的家人、被家人锁在房间里独处一室时的孤独、各种宣讲报告活动期间的好玩和喧嚣,当然,也包括了加入各种宣传队时的一些便利。

在一次访谈中,林那北曾经说道:“生活表面的华丽光滑,靠几句口号就足以表达殆尽了。作家的任务应该是发现它的褶皱里还潜藏着怎样的波纹,笑靥背后的泪水,哀叹夹缝中的欢欣,如同抽丝剥茧般缕缕剖开带出,构成小说。这是创造的快乐。”<sup>②</sup>为了寻求生活表面下的“地气”和“烟火气”,作家总是放纵自己的感官触角,向生活的四面八方延伸。捕捉编织绵密的生活细节,营造丰富多样的地方意象,成为林那北创作的一大特色。从虚构小说到纪实类叙述,这个追求一如既往。在《浦之上》里面,林那北甚至不惜舍弃“实录”性,充分发挥想象和虚构,在纪实与虚构的相互交错中,寻求人物细密的生活世界。如在谈到《浦之上》中的杨淑妃时,作家说道:“岁月把她覆盖,记忆让她淡出。但是整个写作过程,我始终看到一双睁圆的眼和一对皱起的柳叶眉,那是杨淑妃的。”从细节出发,让感官的体验绵密地铺排,“淡水断绝之后,所剩无几的一点储存都归到她和幼帝所在的船上,如今是不是也只剩下这一杯了?她翘起兰花指,缓缓端起杯,轻吹几下,然后嘬着小嘴轻抿一口,茗香顿时向五脏六腑而去,这该是人世给予她的最后一丝抚慰了吧?”<sup>③</sup>山河破碎的大悲痛中的片刻放松、前途未卜的绝望之中的短暂愉悦,种种被历史所不载不录的经验碎片不断地涌现,这应是林那北所寻求的生活的“地气”和“烟火气”。也许正是为了让人们更好地一寸寸感受这些烟火的气息,《宣传队》没有采用小说的形式去表现这一段生活。

① 北乔:《生活远比小说精彩》,《北京日报》,2014年7月17日。

② 林那北,姜广平:《“小说可以表达另一种生活的渴望”》,《草原》,2009年第1期。

③ 林那北:《浦之上》,人民文学出版社,2008年,第220-221页。

“宣传队”是“文革”这一特殊历史时期的重要象征物，用小说里提到的话来说，就是“时代的很多因素被压缩在里面”。《宣传队》中最具有“典型”性格潜质的莫过于“父亲”这个人物。早年弃学打游击、革命后成为乡镇领导干部、“文革”时一度被批斗，不久又翻身上台，历尽风波，革命热情丝毫不减，经历和品行几乎是20世纪80年代以来相关小说主人公的模板。但作者对完整塑造完全可以成为时代典型的忠于革命的乡镇干部——“父亲”形象似乎并不感兴趣。“父亲”如何参加革命、“文革”期间被打倒又如何复出的前因后果都没怎么交代，叙述的焦点始终在日常生活的周边徘徊——这是儿童的感官能够最直接接触到的地方。正如前面提到的，人物在文本里更多的时候是日常经验的载体，其本身的形象、性格退居其次。如革命“父亲”的形象是通过描述他穿衣打扮的习惯进入人们的视野，“从年轻到老都‘爱装’——福州话里就是爱打扮的意思”。不只是人物、事件，房子、街道甚至夜晚都是用来承载日常经验的流动之河。林那北在文本中说道：“我耐心地描述公社机关院子，是因为时光正在倒转，它们像一群抢着索要表扬的孩子，喊叫着拥挤而来，那么清晰地一一重现眼前。”公社大院的院落结构、花草树木，街道两旁地主大院的材质、造型，学校的空间布局、房屋朝向，被水稻、芋头、甘蔗、荸荠、蔬菜包围的村庄，加上夜间走路时鞋底敲击青石板路时的回声，一个陈旧、潮湿而又充满蓬勃生命力的福州郊区农村，细密工整地呈现在我们面前。或许是为了让人们更好地触摸这个空间的肌理和感受它的体温，文本在叙述过程中不断提到作者如何寻访、如何查阅相关资料（在和《运动队》合并出版单行本里面，还穿插了很多旧照片和实地考察寻访过程中拍摄的照片）。因此，从文学地理学的角度来说，如果说文本有什么真正的主人公，那么，这个主人公正是地理空间本身。

文类成规是各种叙述形式把握世界的基本途径，文类形式界限的解放，无疑会极大地提高叙述的自由度，关于《浦之上》和《宣传队》等文本的文类形式意义，有论者在分析《浦之上》时曾指出：“在多声部的对话中，历史斑驳复杂的图景、历史的歧义、他者的声音于是幽然浮现，对历史可能性的想象也因此格外活跃。因此，问题的关键不在于文本的形式实验有多么先锋，关键在于这种文本形式如何打开了历史中被遮蔽的空间与可能性。”<sup>①</sup>事实上，打破文类的藩篱，那些蜂拥而出的日常生活经验碎片本身就包含着多样的可能性。这里面涉及如何看待感性、日常生活与大历史叙述之间关系的问题。在《浦之上》的最后部分，林那北说：“我不是写历史，要写的只是人，是人生。人生彼此的倾轧与伤害，人生万千的无助与无奈，都那么密集地浓缩到那个特别的岁月和那群特殊的人们之中，现在，他们陆续登场，把曾经的委屈或忿恨或遗憾道出一二，风过，风声和着他们的心声。”历史会总结社

① 郑润良：《〈浦之上〉：追寻历史，抑或历史中的追寻》，《当代作家评论》，2009年第6期。



会运行的规律,记载王朝兴衰的政经大厦建立、颓败的过程,但它不会去记载日常生活中男男女女的饮食起居、喜怒哀乐。一个女人的感叹、一个儿童的迷惘、一个男人的脾气,这些东西貌似无足轻重,无资格进入历史的讲章,而林那北却执着而坚定地打捞它们。从《浦之上》到《宣传队》,林那北就像一名陈年旧事的考古队员,神情专注,目光敏锐,到处寻检着生活碎片,力图从一片瓦或一块砖中析理出多样而丰富的历史脉络——这恰恰是非常“文学”化的工作:“日常生活仅仅是低贱和无聊的;各种肤浅的细节掠过感官,旋生旋灭。每一个学科均负有庄严的使命,理论没有必要将精力浪费在如此低级的领域……众多学科扬长而去的时候,文学应声而出,欣然认领了日常生活。”<sup>①</sup>

相比于“高头讲章”里的阶级、性别或国族,日常生活是低微琐碎的,其形貌经常无法印证某个历史大叙事或用某一个理论表述来归类,而正是因为这些,对于任何宏大叙事而言,它们总是存在于某个角落的一个又一个的不稳定因素。因此,对琐碎绵密的生活细节的痴迷,努力跨越种种文类界限,包括其文学地理学特征,这些“故意”的背后,事实上隐含了林那北关于文学及文学如何介入历史的一种探索,“文学所能做的仅仅是找到一个恰如其分地进入历史的视点:一个女人,杨淑妃。她属于大宋王朝的历史,也属于文学,属于我”。不只是一个女人,一个村落、一个家庭乃至一个文艺表演队,林那北从历史的一块砖或一片瓦切入,经验自由而绵密地铺排开去。《浦之上》讲述一个王朝最后阶段的故事,严格地说应是一段村落史,叙述过程中始终尊重村落生活世界的逻辑。王朝的往事基本通过村民口述,村落的房子、道路、桥梁、传说,包括村落中的乡贤往事来呈现。一个王朝的最后段落压缩到一个村来观察,我们可以看到历史大厦倾倒时的剧烈震动和万千尘埃,但对于村落而言,再剧烈的震动都只是过眼云烟。更为重要的是,这些震动的记忆和沉淀在村落里的尘埃会被不断地改写重述,历史由此表现出了多姿多彩的样貌。宋高宗、宋端宗、文天祥、张世杰、陆秀夫等人在林浦村成为保佑一方的神灵,被供奉在庙宇里。而在正史中一般被看作“逃兵”的陈宜中,则据说因为把带不走的军粮分给村民,同样成为当地的一个神祇。在每年的游神、节庆和各种祭祀活动中,我们可以看到,历史的宏大与细碎、深厚与浅薄、传说与真实、偶然与必然、英雄与俗陋,在其中盘根错节、交错混杂。而贯穿其中的是村落日常生活世界的自足与顽韧。同样,在《宣传队》里,在解除了种种文类规范的束缚后,日常生活碎片“沉渣泛起”,那个貌似上下动员严丝密扣的“文革”显示出多姿多彩的样貌,我们从中可以看到严肃的政治、伟岸的思想,但同样处处可见热闹喧嚣、活力与快乐。

文学借由对日常生活经验的打捞,实现历史叙述多样的可能性。因此,从《浦

<sup>①</sup> 南帆:《无名的能量》,人民文学出版社,2012年,第3页。

之上》到《宣传队》，林那北事实上一直在展示一种文学介入历史的方式。<sup>①</sup> 这条路不仅尝试着寻求历史叙述的可能性，而且在丰富着文学的当代可能。文学专注于日常生活，这在中国现代文学史上并不罕见。以张爱玲小说为代表的“日常生活现代性”已经成为讲述中国现代文学的另一条线。这条线在台湾的白先勇、朱天心、施叔青等人身上一直延续下来，而在大陆当代则在王安忆《长恨歌》这部小说里面得到集中体现。不过，林那北专注于描绘精细绵密的日常生活，其目的并不在于重构一个大历史之外的“弄堂”世界，而是力图以日常生活作为一扇窗户观察社会政治风云，并且在两者的参差对照中实现对话。从虚构小说到历史叙述，林那北都是从此一思路出发去处理两者之间的关系。宫廷斗争、帝王将相、启蒙革命并没有虚化为天外的浮云，而是始终存在于人们的日常生活周围，与生活世界相互缠绕，并且相互改写或重述。如果说《浦之上》是以一个村落作为切片，观察叙述一个王朝的末日，叙述着一个王朝的最后时光与林浦这个小村落之间的交往故事，那么，《宣传队》则是一段家庭史，以个人或家庭为观察点叙述“文革”这个宏大的历史段落：这个巨大的历史风潮落实到具体的日常时空中究竟意味着什么？发生了什么样的变化？在这个风潮带来的惊涛骇浪底下，究竟有哪些变和不变的力量？因为特殊的历史原因，近30年来，“文革”一直是各种文类叙述说不尽的话题，或反思，或控诉，或同情，各种立场、态度层出不穷。立场、态度各异，但总结规律、启示未来事实上是人们处理这一题材时所遵循的基本惯例。而在林那北的日常生活化的叙述里，通过对这一历史时期个人家庭史的切片式观照，我们看到，“文革”对于生活、对于个人都展现出了非常独特的形貌。

作为一次史无前例的政治总动员，“文革”毫无疑问已深深嵌入了福州郊区的这个小镇，巨大的震动甚至破坏无处不在，停课、演出、批斗大会、地牢里号叫的嫌疑犯，还有独处一室时的饥饿与孤独。革命卷起了家庭生活的上上下下，连小孩也不例外。对小孩而言，学习成为次要的事情，排练、演出、宣传思想是主要的工作。不过，在革命政治风云的席卷下，生活的底子总还是那样，吃穿用度，婆媳不和，亲朋邻里往来也还在继续。历史震动卷起的万千尘埃铺天盖地，最直接影响每天心情的却还是如何吃饭穿衣。作者很用心地叙述着当年的革命大事业，同时也对那时候普通人的饮食起居做着精细的描绘，如何应对苦难，如何寻求快乐，生活总是有自己的道路。而在两者的相互对照中，我们可以看到“文革”给普通人带来的生活的忙乱艰辛和成长的孤独，更可以看到顽强坚韧的日常生活如何改写着来自大历史的声音。正如在林浦村里，末代的帝王将相成了神祇被供奉，而在福州郊县的

<sup>①</sup> 关于林那北为何用私人感性的方式叙述“文革”，有论者提到：“个人记忆收藏的各种快乐细节和身后庞大严峻的历史。历史的公认形象通常由历史学家商定，个人记忆往往轻盈地拐入文学的门庭。”见刘宾：《林那北散文集“宣传队、运动队”：另一种旋律》，《文艺报》，2014年9月3日。



这个镇上，“文革”这个通常被叙述为苦难来源的历史风潮，却貌似成为当事人快乐来源的一部分。参加宣传队就是一个很重要的快乐。训练有额外的加餐，喝一碗咸菜稀饭，“三餐之外多出来的这一餐，就像中了大奖，哧溜哧溜的喝粥声在浓郁的脂粉味中响成一片”。“重要还是因为服装。平时只能穿简衣陋衫，裤子短了，接上一截，衣裳破了，补上一块，而一旦演出，却可以花枝招展，红衣绿裙次第而来。”吃得好一些，穿得漂亮自不待言，另外还有跳新疆舞时滑稽可笑的训练过程，跳西藏舞时所感受到的“蓬勃与妖娆”。革命是严肃的斗争，也是欢乐，甚至连“革命父亲”声如洪钟地做报告的大会，也成为人们重要的欢乐节目，“每次全场都哈哈大笑，那些女的连毛衣都没空打了”。

苦难与欢乐、暗淡与明亮、生活的破坏与生命力的蓬勃，在林那北的日常生活视角下，其所描绘出来的“文革”时期的“蓬勃与丰润”的一面，只有在姜文影片《阳光灿烂的日子》里曾经看到过。只不过，林那北所寻求或发掘的是生活本身的逻辑与力量，是经验和文类解放的产物，而不是对青春华彩的单独抽象。正如前面所论述的，这个逻辑与力量所拒绝的或者说所回避的恰恰是集中与抽象。日常生活细密绵延，庸常琐碎，多元混杂，在任何意识形态大叙述之外无边漫溢，而文学的感性、个别的偏好与其似乎是“天然”契合。因此，在资本逻辑和科技力量成为当前新的历史大叙述的时代，从《浦之上》到《宣传队》，林那北细碎的经验辨析、无拘无束的文类形式，或许从另一个维度向我们展示着文学的当代力量。

（作者单位：闽江学院）

## 历史叙事与文化空间的建构

——从长篇小说《剑问》看三坊七巷与现代性的历史书写

林秀琴

刀光剑影，几缕江湖的血雨腥风，飘荡在苍茫天地间——林那北的长篇小说《剑问》甫一放到手上，眼前倏忽掠过这般景象，惊乍之下也涌起几许疑惑：难道林那北竟然放下她所熟悉的题材与擅长的风格，而决意纵情于快意恩仇的武侠江湖？

这当然是戏谑之语。《剑问》中绵密出现的各种本土意象提醒我们，林那北并未远遁江湖，近年来她所钟情与经营的那片地理空间再次跃出书脊，宫巷、郎官巷、杨桥巷、朱紫坊，这些福州百姓生活中往来经过的处所，在小说中转弯拐角地与读者不期而遇，至于角梳店、脱胎坊、油纸伞行、肉燕店、汤池店、鱼丸店、福州线面，这些福州百姓熟悉的地方土产与日常意象，也一一与读者打个照面，一个城市沉稳而鲜活的文化记忆与生活气息就这样扑面而来。从《浦之上》《三坊七巷》《风火墙》等一组作品开始，林那北就不断地经营福州这一地理人文空间，历史与典故、人物与风情次第涌入笔端。在《剑问》中，这个地域坐标更加清晰、立体、丰富了。小说对地域文化元素的渗入是不动声色、从容不迫的，各种文化细节如涓涓细流，不断涸染进人物活动的场所和回忆的场景，慢慢地就复苏了一座老城的鲜活气。《剑问》在这种烟火气中徐徐铺展，焦点停落于福州城“三坊七巷”中的“状元巷”29号李家宅第，却又如章鱼般伸出触须，缓缓将一座城、一段历史拢进怀中。

（如果说，一个城市在历史风霜的浸染与捶打下必然会沉淀出某种独特的文化与韵味，那么三坊七巷就一定是福州这座古城最具代表性的地理空间了。从两晋中原士族百姓南迁入闽算起，福州城迄今已经历了2200多年的历史岁月，北方中原文化与本土闽越文化的融渗、山地与海岸的交聚，使这方土地自有别样的风貌与情怀，其间也有不少辉煌的片断跃入了莽莽中华的历史视线：唐王审知在福州建闽



国,宋明以来福州就是海上丝绸之路繁华热络的港口,清代时福州成为中国最早开放的五个通商口岸之一。而作为中国船政文化的摇篮与中国海军的发祥地,福州城更是在晚近的中国历史中占据了显赫的位置,同时也铭记了中国历史中最为屈辱与惨痛的那个部分——甲午海战失利的阵痛注定无法从历史书写中抹去。如果说,中国船政文化的启蒙与中国海军的创建标志了晚清王朝现代性意识的自觉萌芽,那么甲午海战的惨败则扭曲了中国社会现代性发展的历史轨迹。

旌旗猎猎,多少福州儿女的鲜血染红了闽江,历史的旋律慷慨激昂、悲壮凄婉,在与闽江相隔二三十里的三坊七巷中,留下的是无尽的缅怀与慨叹。在这段历史中担纲主角的大多数人物,恰恰是活跃在三坊七巷这片地理空间中的福州儿女。这里走出了近代中国“睁眼看世界的第一人”林则徐,倡言变法新政的林旭,创办船政学堂的沈葆楨,现代西学的启蒙者严复,一腔热血的革命者林觉民,海军将领萨镇冰,掀开五四运动历史幕布的林长民,还有冰心、林徽因等在新文化运动中热情活跃的青年新秀……被称为三坊七巷的这片建筑群可以说是福州近代历史人文荟萃的焦点,循着那些纵横交错的巷弄里坊,从那些错落交集的名人故居中我们依然可以清晰寻到历史的足迹,一批历史人物的响亮名字,曾如惊雷划亮中国的漫漫夜空。厚重而鲜活的文化记忆使得三坊七巷不再是一个孤立的、文学的地理意象,而是渗透与蔓延出更大的空间广度与历史深度,巍巍然划出了一座城与人可感可忆的历史精神与文化情怀。

《剑问》不仅将故事安置于三坊七巷这样一个具体切实的地理空间中,而且小说叙述的推进也完全建构在空间的转换上。小说分三部分,分别以三坊七巷这片古建筑群具有标志性的建筑载体来命名并展开故事:风火墙、石牌坊、左牌堵。这些物质空间的引入赋予了小说的情节功能性的价值,但作家显然并没有满足于这种单薄的空间处理。《剑问》细致地描绘了三坊七巷的物质与人文肌理,西边三条坊,东边七条巷,每座宅院都有自己的历史,每片砖瓦都有自己的故事,亭台楼榭的婉转,门楣窗花的精致,厚重森然、紧紧关闭的大门,高高耸立、鹊尾翘脊的马鞍墙,似乎都在暗示,置身于三坊七巷这片显赫的街区,每个宅第的主人都有不一般的来历与身份。当然,作为小说情节导火索的状元巷29号的李家宅第,本是祖上依靠辛劳的小买卖和精明谨慎的处世积攒下的家业,并没有显赫的历史曾经在这里留驻过,但是一份“即使卖妻,也不卖房”的遗训,寻常百姓对祖业传统而平庸的持重,也使得这座宅第平添了一份悲壮的情怀。

小人物的情怀历来是林那北擅长表现的领域,《剑问》在这方面的描摹刻画,自然有特殊不凡的风景,但小说借着三坊七巷这样一个地理空间所要建构的,还有另一种更加磅礴大气的风景——历史。我们在小说中看到了种种历史的移植和渗入,譬如,李宗林虽百般疼爱独子李百沛,却不愿意如其所愿让其外出闯世界,除了

子承父业、守住祖业的传统观念，很重要的原因即在于对外面世界的恐惧与畏缩——同样出自三坊七巷的街坊邻居林旭、林觉民就是“反面”的榜样，对于谨小慎微的小百姓来说，留名青史远不如安稳一世来得重要，庸常终了一生总比身首异处、家破人亡的结局令人宽慰。林旭、林觉民之于小说尚还只是个引子，小说文本中不乏现代文学新人物的各种类型，诸如小产业者与民族资本家，知识青年与革命者，等等。在小说中，这些人物或为情，或为利，或为义，形形色色的隐蔽内心呼应着历史的潮涌，彼此间的对抗同时也是一种对话——我们可以发现，这种对话是五四新文化运动以来现代性启蒙文学的重要遗产，从鲁迅、巴金开始，现代作家无不在传统/现代、落后/进步、不义/正义等对比中架构历史，布局人性。《剑问》无疑仍在这一脉络中。

《剑问》虽未直书历史，但显然不愿意错过历史的精彩章节，于是历史化为了片断与细节，在与故事人物的生活、思想的勾兑中隐约可见：涌上街头的爱国青年呼喊抗议的口号，一份隐秘的《田中奏折》带来了躁动不安与激愤，日本侵略者步步进逼的铁蹄一声比一声凌厉，闽西山林里此起彼伏的枪声暗示了复杂的战争形势……历史叙事的一个重要功能即是提供“真实”，物理环境、社会氛围或历史事件的引入为虚构的小说制造了一个“真实”的意义生产场域，《剑问》中不乏这种暗示。譬如，李家所处的三坊七巷是真实的地理空间，与李宗林年龄相仿的左右邻林旭、林觉民是真实的历史人物，李宗汉所入读的马尾船政学堂是真实的历史存在，福州民族资本家“电光刘”是吴子琛的父亲“电光吴”的原型等，这些线索都与历史真实相互指涉，它与作家刻意营造的故事的传奇性构成了内部的张力。

历史元素的引入为故事结构性的发展提供了动力，这些隐蔽、碎片化的历史在故事的发展中并非无关紧要，相反，它们是驱动故事发展的重要而隐秘的力量，为剑而来的各色人物虽是寻常百姓，背后却都横亘着一段波澜壮阔的历史，它们交代了人物的动机，塑造了人物的性格，推动着人物从不同的人生与历史景象中汇聚交集，一同卷入时代的洪流。另一方面，小说对这些历史碎片的串联，类似于皮影戏里的剪影，有一种出其不意的意象化的效果。这让我们联想到唐诗中所擅长的那种景物素描，寥寥几组风景的应承或对仗营造出朦胧、丰富的意境和氛围。《剑问》对历史的书写是淡淡的一笔，却又是故事发展无法隔离的语境。剪影式、意象化的历史碎片建构起一个风雨飘摇、动荡不安的时代，它使原本封闭在状元巷29号李家宅第中的故事空间得到突破与超越，一个家庭的悲欢离合因此有了更宽广的社会坐标，市井百姓的日常故事也因此成为宏大历史画卷中的一抹水彩。

## 二

《剑问》对寓托于三坊七巷这个地理空间之上的现代性文化空间的形塑,是在传奇性的经营中形成的。阅读小说的过程让人始终感受到饱满的快感,如果说《剑问》的确有几许武侠小说的风采与意境,即它对传奇性的经营。《剑问》的传奇性主要源于对故事与结构的设计。《剑问》即问剑、求剑。一把传说中的春秋青铜剑,据说藏匿于状元巷29号的李家宅第,这个原本平静普通的家庭瞬间吸引了各种热切而隐秘的目光。小说中,这把春秋古剑一直是“缺席”的,但却主宰了整个故事的发展。剑是故事的核心,却也是一个云遮雾罩的谜团。剑起源于传说,似真似幻,按考证,历史上无诸所建的冶城,就位于今天福州城的屏山东南麓冶山一带,冶城、冶山这些今人已经淡漠的名字似乎提供了一条模糊的历史线索,传说中的欧冶子在冶山铸剑虽然欠缺考证,但欧冶池作为一个古老遗迹的真实存在,又使传说附会上了历史的神力,那把从未露面的青铜古剑自此激荡起万千波折,一众人马百般算计、费尽心思,其间又牵扯进多少时代风云。

因为剑,福州城里“电光吴”的千金、就读于燕京大学英文系的新时代女性吴子琛,贸然主动提亲下嫁普通人家的子弟,这段联姻不仅门户悬殊,更是蹊跷叵测,一个原来本分保守的家庭,就这样被顺带着甩入了历史的漩涡;因为剑,离散经年的李家兄弟,再次聚首于祖辈留下的古宅,这是因缘巧合,还是有某种神秘的力量在背后暗自推动——兄弟三人截然不同的人生轨迹,瞬间有了新的交集。剑因传说而从历史中复活,真的有这把剑吗?剑又在哪儿?那些为剑而来的陌生面孔,背后又藏着哪些莫测的动机与可能的危险?剑在风火墙?吴子琛悄然掘开状元巷29号厚实高耸的风火墙,传说就落空了。剑在石牌坊?李宗汉费尽心机、如愿以偿推倒了石牌坊,仍然没有找到剑。剑在左牌堵?李宗启在风雨长夜推倒的左牌堵,仅仅贡献了一本来历不明而又瞬间化为齏粉的古籍。不断延宕的悬念、明昧不定的枝节与人物幽隐复杂的动机,不时地营造出追踪探秘的紧张与刺激之感,这使得阅读变成一场生机勃勃的智力游戏。寻剑,却没有剑,那把光影熠熠的青铜古剑源起于传说,而又落于更大的虚空——作家对故事绵密曲折的设计带来了阅读中别样的快意与趣味,悬念的发展所制造出的紧张感并没有因为悬念的落空而终止,相反,如同一个高速运行的物体突然挣脱地心引力的牵制并终于获得自由,但这种自由又重新制造了一种无所依靠的虚幻感觉,一种更深刻也更无从把握的紧张情绪悄然扩散。在故事叙述的魅力上,《剑问》毫无疑问是成功的,它对情节的经营、对叙事张力的把握,显示了林那北在小说创作技艺上的日益娴熟。

问剑、求剑,剑的影踪却始终云遮雾罩,剑从何来?传说始于何处?小说文

本提供了诸多线索，古闽越王国、欧冶池、从《雨天笔记》到最后化为尘埃的《剑问》，留下的文字与其说是线索，不如说是新的悬念或者又一轮迷宫游戏的开始。古籍《剑问》封面上留下的“剑有迹/宝可觅/皆在字里行间细细寻/问问问”，这段话细细念来怎么更像是偈语或警世寓言？小说文本的确以悬念取胜，却又无意实践一般悬念小说或推理文学的基本套路，未在悬念的设置上进行严丝密缝的设计与推演——如果以此而论，《剑问》在情节上不乏硬伤。悬念小说讲究悬念自身的合理性与自洽性，《剑问》采用的写意风格，显然不属于悬念小说的路线，因此，悬念之于《剑问》，其用意更多基于小说文本所着意经营的故事的传奇性。

何谓“传奇”？作为一种文体，传奇新兴、流行于唐以来，以传录奇闻逸事、敷衍人文掌故为热衷，其后又发展出艳情、侠义、神怪三种富有代表性的线索与传统，《莺莺传》里才子佳人的罗愁绮恨，《柳毅传》里神人之恋的风华悲壮，《聂隐娘》《虬髯客传》里的行走江湖与快意恩仇，或是《南柯太守传》里的痴人说梦……传奇的魅力皆在于亦真亦幻，纪实与虚构难以厘清，生活与想象交杂混糅，着笔看似不着边际、绘声绘色，落下的调子却又务实本分、劝世警人，其张弛与收敛皆有分寸，阅读来自有一份隽永的意味。传奇作为一种文体虽然很快没落了，但是也留下了许多星星火种，在此后洋洋大观的文学创作中闪现映射，金庸、古龙等人的武侠小说中有唐传奇的影子，甚至可以说，现代武侠小说正是杂糅了艳情、侠义、神怪等多种传奇的文学质素才自成一体，而自现代文学以降，我们在沈从文、汪曾祺、莫言、贾平凹、韩少功、苏童等作家的创作乃至今天气势汹涌的网络文学中，仍然可以不断看到传奇的影子，虽然其间的层次与功力可能大相径庭，但这些例证或许说明，现代文学对传奇的借力根源于传奇自身的魅力。

将《剑问》看作一出现代传奇，除了悬念与迷宫叙事的特质之外，还在于小说文本对人情世事细致入微的体察与呈现。古代文言传奇在刻画世情上，虽然粗笔勾勒，却入筋入骨，现代汉语文学在刻画世情上逐渐发展出了绵密细致的风范，从张爱玲到王安忆，女性作家独有的细腻的观察力与精致耐心的语言铺排能力，着实为其增色不少。《剑问》的作者在这个领域的耕耘已有数载，小说在这方面的表现自然也是水流路转，张致饱满。在漫长、曲折、危机四伏的寻剑之旅中，李家兄弟成了小说最重要的主角，“风火墙”“石牌坊”“左牌堵”三个章节，分别以李宗林、李宗汉、李宗启的视角进行叙述，一个老实本分留守祖上薄产，一个阔别故土 26 年漂泊零落在台湾岛，一个因缘际会成为闽西山林土匪领袖，小说对李家三兄弟不同的人生际遇与心理性格进行了细致的铺展。

其间，才情、心劲皆平庸的李宗林独自撑持一份祖上创下的微薄家业，生性谨小慎微，虽兢兢业业、勤勉努力，一路却也走得踉踉跄跄、诚惶诚恐。当家势雄厚的



吴家主动上门提亲时,李宗林的反应自然是忐忑不安,但即使满腹疑虑,也打过通过联姻依附吴家扶持家业的小算盘,当听闻青铜古剑价值连城时也懊悔不已……五味杂陈的心境在《剑问》中娓娓道来,使一个普通市井百姓的形象分明、立体、鲜活地站在眼前。与李宗林的循规蹈矩不同,李宗汉、李宗启的人生际遇带有很强的传奇性,李宗汉虽天资聪颖却因赌徒心态流落异乡,艰辛与凶险的漂泊生涯使他变得敏感、多疑且富于心机;昔日莽撞的文弱少年李宗启则意外落草为匪寇,在枪林弹雨里练就了别样的心气与胆识。同样为剑而来,李宗汉为的是财,李宗启为的却是义,这就使两兄弟的人生境界骤然有了高下之分。随着叙事节奏的加快,小说并没有在李宗汉、李宗启的内心世界做过多的停留,但寥寥几个片段,笔触依旧细腻,婉转盘旋而又直抵人物内心。

林那北向来擅长人物内心的经营——在普通百姓生活的点滴悲欢里探讨绵密细腻的人情意绪,其笔触保持了一贯的敏感、犀利而又克制的风格,大抵来说,这种风格是晕染在林那北小说创作中的一层底色。在《剑问》中,作家表现出了对人物性格差异的细腻把握和对人物命运轨迹的精心铺垫,李宗林勉力维持家业的辛苦与惶恐,李宗汉曲折狡猾的心机,李宗启压抑苦闷的内心与隐蔽的温情,每一个人物的内心都是万千沟壑、波澜起伏,经过每一个细节严丝合缝的往来渲染,这些复杂抽象的人物心性便有了丰盈的质感。

与之相比,《剑问》对故事中唯一的女主角吴子琛的刻画却未见这种风情。这个人物在小说中举足轻重,但是作家在笔墨上却显得吝惜,是作家无意疏漏,又或是有意营造神秘?显然,小说对这个人物的表现展示了与前述那种绵密细致完全不同的风格。吴子琛出身名门望族,贵为千金,练就一手好书法,又是就读于燕京大学外文系的新女性,敢于不畏流俗,主动提亲决然嫁给家境、身份、才学皆再普通不过的李家子弟,可见其气度不凡,非一般女子也。随着事件的徐徐展开,读者方从其他人物的片言只语中,得知吴子琛本是京城青年学潮中的积极分子,其之所以千里迢迢还乡策划这么一桩奇怪的婚事,其实与京城的历史风云息息相关。她嫁入李家固然动机不纯,但其求剑并非为私人名利,而是以剑易人,为拯救有恩于自己、身陷囹圄的老师,吴子琛敢以自己的人生与名誉作为赌注,几经奔走,虽然最终求剑不成,吴子琛却信守与李家的诺言回归故里,经营家业,既有新时代青年意气江山的风范,又保守着旧时代女性的温婉贤淑。小说显然十分钟爱吴子琛这个新时代的奇女子,但其用笔却非常写意,隔山间水,没有几处是正面着墨的,几笔寥若晨星的交代,却写出了吴子琛温柔敦厚之外的另一种侠客风范。也正是有了吴子琛这个角色的经营,小说使人物的传奇性与故事的传奇性恰当地相遇了,从而使得小说没有被束缚在琐碎细腻的烟火气中,而有了灵动的韵律。

## 三

传奇突出了日常生活的戏剧性,这是一种浪漫主义的日常生活。神人交会、绵绵爱恨、弹指神功、快意江湖,古代传奇是富于浪漫色彩的,在现代汉语文学中,浪漫主义的视角提供了对现实生活进行超越与升华的可能,对现实主义种种成规的消解带来了想象与叙述的自由。《剑问》对传奇性的经营,也可以做如是观。人物与情节架构的步步为营,清晰明了的故事主线,固然是演绎故事的应有之义,但也容易使小说创作坐实为故事,技巧的精雕细琢固然不易,但停留于技巧又不免使小说创作单薄化。传奇性或浪漫主义的经营则有助于渲染故事之外的氛围与韵味——诚如我们在阅读志怪文学、武侠小说时并不会挑剔故事的本真性,而是徜徉于大开大阖、汪洋恣肆的想象与虚构所带来的阅读快感中。在一定意义上可以说,传奇性甚至更容易引领阅读行为,开启更开阔的世界,譬如对命运感的观察与体认。博尔赫斯在谈到塞万提斯的《堂吉珂德》时指出,对塞万提斯技巧或风格的指责是不值一提的,因为《堂吉珂德》的重要价值在于塞万提斯在其中所表现的命运感,即对历史、生活、命运境遇的概括与书写。同样,卡夫卡式的荒诞与夸张,不仅丝毫无损于他对世界认识的深刻性,而且恰恰是这种荒诞与夸张所制造的戏剧性与陌生化的效果,使得作家悲怆的命运感从形式中显现出来。

在林那北的个人创作中,对命运感的表现从创作于20世纪90年代的系列中、短篇小说就已开始了,譬如《寻找妻子苦菜花》《求求你,表扬我》等。<sup>①</sup>但更为成熟的作品则应以《浦之上》《我的唐山》《剑问》为代表,且这三部长篇小说都具有相似的特质,譬如,以历史背景为依托,以家族叙述为骨架,以人事世情为血肉,等等<sup>②</sup>,这些特质也是现代汉语文学历史叙事中最为寻常可见的形式。历史风云际会,芸芸众生裹挟其中,敏感细腻的作家对其中的命运感焉能不察?不过是有人眼中,历史大开大阖,天地雌雄,折冲其中,英雄辈起;有人眼中,苍生如蝼蚁,百般苟且,万般坚忍,如离离原上草,枯荣往返。历史或触手可及,或湮灭无痕,或慷慨激昂,或如泣如诉罢了。一般来说,历史叙事的笔触时常是凝重滞涩的,但《剑问》对历史的处理则是轻巧而又清晰的,历史在小说中成为一个灵动的元素,它被还原为 人物生活与经验的一部分,衍化为真实的文化细节与历史意象,而不再是那个凌驾于人物之上的“他者”,同时中和、稀释了故事传奇性经营所可能存在的风险,使一个传奇性的故事跳脱了传奇叙事的陷阱,有了文化叙事的肌理与历史叙事的视野。

① 林秀琴:《从破碎到荒诞——试论北北的小说》,《当代作家评论》,2005年第3期。

② 林秀琴:《文化空间,历史叙事——读林那北长篇小说〈我的唐山〉》,《福建日报》,2012年5月22日。



反向观之,传奇性的介入也使得历史的命运感从时间与空间无限延展的复杂性中跳脱出来,使命运感成为历史叙述的内核。如前所述,小说《剑问》并未直书历史——以三坊七巷这个地理群落所承载的晚近中国现代性人文精神空间的转换这一象征而言,三坊七巷的历史岂止是一个街区或一座城市的物理空间所能囊括的?小说仅以历史碎片的渗入和历史意象的勾勒,来展示历史脉动如何作用于物质与人文的生活空间,从而还原被“历史”这一抽象字眼所倏忽掠过的生活的血肉。对于林那北来说,历史并不神秘与遥远,而是可感可触的生活实在,小人物波澜不惊的日常生活也可能在不经意中卷入历史的漩涡,寻常百姓与历史的交会碰撞也可能惊心动魄,那么,寻常百姓的日常生活如何与历史不经意地碰撞,各种偶然性的机缘如何左右一个人物的生命轨迹,才是其思考的起点。

随着西方新历史主义话语对历史之虚构性、文本性的发现,种种历史宏大叙事的解构不仅波及历史认识论的领域,也为文学对历史的叙述打开了无限可能的空间。《剑问》提出了一个有趣的问题:传奇与历史之间是否存在着某种奇特的关系,传奇是历史的本真,抑或是历史之吊诡的表征?小说《剑问》当然无意探究历史的本源,但通过历史/传奇这样原本疏离对立的组合,的确生发出另一种潜在的对话——历史不乏传奇,传奇亦可能是历史。

(作者单位:《福建论坛》杂志社)

# 巨变时代及其意义之问

——《剑问》与三坊七巷的当代重述

陈舒劼

回溯历史,三坊七巷大致形成于唐朝王审知修建罗城之时,坊巷的名称多定于宋代,现今能看到的整体建筑格局则基本源于明清时期。作为历史文化名城福州的标志性建筑,三坊七巷是时空叠加的产物,裹藏了丰富的历史信息。然而,历史的厚重并不是价值定位的决定性因素,在很大程度上它无法有效地回应这样的疑问:为什么是三坊七巷而不是同样历史悠久的福州佛教传统在这个转型的时代获得了特别的关注?三坊七巷文脉悠长、名人辈出,体现了富有地域特色的中国古典建筑美学,是传统园林艺术和工艺技术的范例,有巨大的商业潜力和文化产业发展空间——但如果怀有对历史规律的观察兴趣,这些解释显然不尽如人意。

“知古鉴今”,历史规律在历史哲学漫长的思考中扮演着举足轻重的角色,了解历史规律不仅能深入认识人类的过往,还将开启对未来的有效规划。康德认为人类历史同时具有合目的性和合规律性,黑格尔认为历史是理性自身的发展过程,他们都试图总结或概括人类社会发展的普遍性规律。亨普尔认为,“在历史学和各部门自然科学中,普遍规律具有非常相似的作用,它们成了历史研究的一个必不可少的工具,它们甚至构成了常被认为是与各部门自然科学不同的具有社会科学特点的各种研究方法的共同基础”<sup>①</sup>。过往的历史往往隐藏着认识未来的密码,而只有与人类的当下或未来相关的历史才可能引发理解和阐释的欲望,正是在此意义上,历史依然存活。政治家或理论学者在梳理历史之时,往往对历史中某些规律性的重

<sup>①</sup> [美]卡尔·亨普尔:《普遍规律在历史中的作用》,张文杰编《历史的话语:现代西方历史哲学译文集》,广西师范大学出版社,2002年,第312页。



复产生浓厚的兴趣。柄谷行人说：“所谓历史的反复并非意味着相同事件的重复。能够反复的并非事件（内容），而是形式（结构）。事件本身能够避免反复，但是，像周期循环那样的某种结构是无法避免反复的。”<sup>①</sup>倘若历史存在某种周期循环的结构，那么如何避免这种结构性的反复可能带来的危险，就将成为分析与思考的重心。在此视野之下，三坊七巷文化热的形成和学界对此的关注，很大程度上必须归因于它所包含的足以引起历史探寻的基因，这些文化基因决定了三坊七巷不同于华林寺、昙石山遗址、显应宫、鼓山等福州其他著名的人文景观。

林则徐纪念馆、严复故居、林觉民故居，镶嵌在三坊七巷内的名人故居串联出一个基本的时代背景。鸦片战争开启了沉重的中国近代史，时代的巨变与社会进程的动荡不安持续了百年之久。近代中国是三坊七巷乃至整个福建步入中国历史前沿的时间，林则徐、沈葆楨、严复、林纾、林觉民等人物使得三坊七巷的历史烙上了特殊的印迹。从晚清开始，三坊七巷就不断地涌现出从各个不同角度、以各种不同方式深度参与中国历史进程的人物，他们与中国近代以来的国家命运和民族兴衰紧密相连。在此意义上，三坊七巷浓缩了对巨变中国命运的思考与实践。面积大约为 661 亩（约 44 万平方米）的三坊七巷，集聚了如此强大的思想文化能量，足以触发无穷的深思与遐想。三坊七巷与近代中国的转型、思想史脉络中的三坊七巷、三坊七巷与台湾的现代性转折、三坊七巷与中国文学的现代性萌生、三坊七巷与中国社会学研究的现代化，一系列的问题还有待深入挖掘。然而，进入这些问题所需的史料储备和探求意识形成了潜在的文化沟壑，大众更多地接触到的是被产业化的文化，现今的三坊七巷也如同国内其他的许多人文景区一般，没有悬念地生存在商业节奏的绚丽与嬉闹之中。一边是沉重而富有魅力的历史，一边是好奇而缺乏专注的目光，沟通的责任就落到了当代文化对三坊七巷的叙述上。此时，林那北的《剑问》走到了聚光灯下。

## 二

如同《我的唐山》和《过台湾》构成明显的相互映衬一样，《剑问》与《三坊七巷》间也存在着互读的关联。比《剑问》早两年多问世的《三坊七巷》，在扎实的史料基础上勾勒出三坊七巷的厚重历史与其人物的传奇人生，尽管这部文化散文不乏对三坊七巷的个体感悟，但它更像是与时尚潮流“拔河”的历史刻录：“我望到城市透迤而来的身影，望到先辈蹒跚而去的背影。它们正在被遗忘，正在消失。它们羸弱枯萎的躯体，已经丝毫无力与新生活强大的浪潮相抗衡了。所以有必要用笔

<sup>①</sup> [日]柄谷行人：《历史与反复》，王成译，中央编译出版社，2010年，第4页。

记录下一些什么。”<sup>①</sup>《剑问》试图完成对历史的一种想象与理解,在《三坊七巷》一书题为《说不尽的三坊七巷》的“后记”中,作者已经流露出意犹未尽之感:“这一块土地有过怎样的悲喜哀乐?有过怎样的呼吸吐纳?有过怎样的飞扬与沉沦?其实读一读,会读出另一种意味深长的人生况味。”<sup>②</sup>《剑问》就是这一系列想象和感悟的具化表述,伴随着小说扣人心弦而又缓急自如的叙述,我们看到了被笼罩在隐喻的诗学之雾中的三坊七巷。

《剑问》不曾明言寻剑的具体时间,从田中奏折的流传、反围剿失败、李宗启在袁世凯称帝后 20 年回到福州等时间背景来推测,始于年前而终于夏日雷雨之夜的寻剑过程大致发生在农历 1934 年末与 1935 年夏天之间。这段时间内,红军长征开始、《何梅协定》签订、中共中央发表《为抗日救国告全国同胞书》、日本提出“广田三原则”,多种政治势力的冲突与矛盾逐步进入到白热化阶段,但小说所囊括的时长远不止于此。李氏家族的历史覆盖了从晚清开始到“寻剑”的 30 年时间,比林觉民还小两岁的老大李宗林身上浓缩着资产阶级革命失败、民族资本衰败的时代气息,从台湾归来的老二李宗汉携带着日本殖民者的隐秘指令,斗殴伤人 20 年后回家的老三李宗启肩负着拯救红军和闽西山区独立武装的使命,李家的下一代李百沛,尤其是他的妻子吴子琛则代表着试图承担起历史责任的新青年。将 30 年来的多维历史浓缩在“寻剑”之中,小说在暗示,一场远在福州的寻剑之旅是历史转折的隐秘要害所在,将对历史的走向产生重大影响。以离郎官巷百来米远的状元巷 29 号李宅为核心空间,各方势力展开竭力搜寻越王勾践之青铜剑的行动。这场问剑之旅牵扯之面甚广,福州的开明绅士和爱国学生、北京的典狱长、台湾的日本殖民者、闽西山区的独立武装,包括工农红军都卷入其中。对于各方势力而言,这把被江湖传闻言之凿凿地指向福州老宅的青铜剑,都对己方有着重大甚至是生死攸关的意义。“青铜剑”因此绝非仅有剑的物质形态,它同样有着精神层面上的重量,完全可以理解成解决各方势力政治之惑的精神钥匙,这就是“剑问”中关于“剑”的隐喻。

“剑问”中的“问”,意涵远比“剑”复杂。解开“剑问”中“问”的意涵,首先要留意一个可能会被不甚细心的读者忽略掉的细节,那就是被各方势力虎视眈眈的青铜剑并不在传统意义上的三坊七巷空间之内。李宅所坐落的状元巷 29 号与三坊七巷关系密切,仅隔百来米远,极易被视为三坊七巷的延伸体,但它却实实在在地不属于三坊七巷。《剑问》里找剑的三个空间实体“风火墙”“石牌坊”“左牌堵”,中间一个立在状元巷口,前后两个都是李宅的一部分。如果“剑”意味着解决各方

① 林那北:《三坊七巷》,海峡书局,2011年,第197页。

② 同①。



势力政治之惑的“慧剑”，那么《剑问》的时空安排就大有深意。时间上的浓缩不再赘述，从空间上看，解决各方势力政治之惑的精神之剑外在于三坊七巷，又吸引了包括三坊七巷精英在内的各方求索，同时其近于三坊七巷的活动空间也为错综复杂的人物关系提供了符合历史情境的虚拟环境，这使得“剑”隐含的“时代困局之钥匙”和“问”隐含的“上下求索之精神”合璧，构成了对其叙述时代的整体隐喻。三坊七巷涌现出的近代精英，无论时代背景和政治文化理念为何，其人生轨迹几乎也都可以视为巨变时代的“问”“剑”之旅。小说从三坊七巷的文化背景出发，所覆盖的政治文化虽然超越了三坊七巷的史实，但恰是最符合三坊七巷文化精神的当代想象与重构，“问”“剑”之隐喻，也正是沈葆楨、严复、林旭、林觉民等人精神的文化魅力之所在。“在深刻的隐喻那里，喻体是所喻的现象，显现意义上的现象，这种显现打破了现象和本质的区分。”<sup>①</sup>在此意义上，若执着于“剑”“问”与中国近代史的喻体和所喻之分别，也就丧失了意义。

### 三

“问”的隐喻不止于近代中国史上的“上下求索之精神”。在《剑问》中，无论深藏于心还是直发于口，“问”以“疑问”“设问”“追问”等不同的话语形态，助推小说跌宕起伏、悬念丛生。小说以李、吴两家间大悖常理、令人生疑的婚约开篇，以李宗启匆忙离开福州时的自问结尾，大小不等的问号塞满了小说的各个空间。这些指向各异、形态参差的“问”之话语搅动了李宅的日常生活秩序，饮食起居、洒扫应对、访亲探友乃至于男婚女嫁、兄弟重逢，都难逃“问”的渗透。“剑问”正是各种疑问相互交锋、验证、批驳，不断消泯又不断萌生的过程，尽管“问剑”具备相当的历史重量，但这种历史之重又是由看似轻飘飘的话语编织而成的。

“剑”起于历史传言的当代复活。“剑”的来龙去脉由小说中最具权威感的吴仁海公布，但他也只不过是历史传言的再述者。“剑”自无诸受封仪式之后即下落不明，两千多年里只出现在传言中，在寻剑事件发生前几年，一本作者不详的《雨天笔记》突然现世，以隐讳之语指示了剑的下落。不难发现，这把剑始终被传言所包围：两千年前的失落、《雨天笔记》对剑下落的指示、所谓高人对《雨天笔记》的解码，无一可信可靠。历史、历史记述及对此的疑问这三者从一开始就混为一体。吴仁海的再叙述包含了小说情节上的两个可能性极端：历史传言从头开始就是真的抑或假的。当然，更大的可能性是历史传言在不断被转述的过程中日益远离真相，从而导致了“剑”的不可知与不可寻。但无论如何，所有人都只能依靠这不可信赖

<sup>①</sup> 陈嘉映：《说隐喻》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2002年第6期。

的叙事话语去寻“剑”，“问”因此成为人面对历史的精神姿态的隐喻。“问”意味着“交流”和“存疑”的并置，意味着置身于特定历史时空的主体之间、当代与历史之间的对话及其多样的可能性结果，“问”的开放性话语姿态，在重新复盘历史轨迹之时，也致力于打通历史和当代的隔阂。西方哲学本体论—认识论—语言哲学的三个阶段中，语言哲学不再纠缠于“什么东西存在”“怎样认识存在”的命题，转向注重“在何种意义上能够认识存在”的问题，从而突出了语言的重量。话语在历史的形成中扮演了关键性的角色，罗兰·巴特的断言“十分明显，历史的话语，不按内容只按结构来看，本质上是意识形态的产物，或更准确些说，是想象的产物”<sup>①</sup>得到了许多其他社会科学领域学者的认可，“语言不仅仅是一种沟通的手段，还是一种意义的模式，因此不仅仅是在命名实际现象，而且是把它们积极地构建为蕴涵意义的实体，也就是客观的实体”<sup>②</sup>。借由充沛的“问”的话语能量，《剑问》既彰显了历史的话语性，又强调了对历史话语的分析与验证，清晰地呈现出这部小说“横站”于历史本质主义和虚无主义之间的姿态。

各方势力的上下求索，面对历史时“介入”和“存疑”的并存，都无法覆盖历史的丰盈。这部小说悄悄留下了许多引而不发的谜团，这些大小不同的谜团潜伏在寻剑的主线及其延伸出的诸多分支之上，时刻威胁着叙述所表现出的真实。历史并非是所有谜团打开之后的一览无余，而是在诸多隐伏谜团的威胁中寻找能被接受的最大公约数，“问”的话语存在时刻提醒着历史的多面性。小说最醒目的也是源头性的“问”自然是“剑在何处”，然而这剑的来历本身就迷雾重重。记载着剑之所在的《雨天笔记》为什么在两千年之后的这一时间点上突然现身？吴仁河和老徐头为何几乎同时得到关于剑下落的信息，它们又是从何而来？《雨天笔记》的作者为什么要以隐秘的方式记录剑的下落而不自取？解读《雨天笔记》的高人能破译其书，为何同样不自取宝剑？《雨天笔记》这本书及它的作者和破译者是否存在？作者和破译者与吴仁海有什么样的关系？谁在什么时候把一根铁棍藏入石牌坊的横梁上，这又暗示了什么？在小说的其他支线上，李宗汉怀疑剑早已被吴子琛取走、后来的所有举动都是掩人耳目的烟雾的想法就真没有一丝可能？这些问题悬而未决，或许原本就不应该被解开，这才是“问”的魅力所在。

#### 四

“问”未必有“答”，还隐含着对“过程”的意义强调。没有“答”的“问”，包括上

① [法]罗兰·巴尔特：《符号学原理：结构主义文学理论文选》，李幼蒸译，生活·读书·新知三联书店，1988年，第59页。

② [西]米格尔·卡夫雷拉：《后社会史初探》，李康译，北京大学出版社，2008年，“绪论”第11页。



述的许多大小谜团,但更是指小说本身对“寻剑”的概括。从名门闺秀的主动下嫁开始,各方势力各显神通,挖了墙、拆了牌坊、砸了牌堵,到头来却终是水中捞月。“左牌堵”砸掉之后,得来的铁盒里只藏着一本题为《剑问》的书,它早已被浸透成一团烂纸,一经烘烤就化为齑粉。整个波澜起伏、惊心动魄的寻剑过程,能得到证实的仅是题写于封面上的四行字:“剑有迹/宝可觅/皆在字里行间细细寻/问问问。”这四行字除了再次佐证历史的话语性、强调介入历史的质疑意识之外,也在书本毁尽之后断绝了再找到“剑”的可能性,“细细寻”和“问问问”的过程自然就替代“剑”而成为“寻剑”的意义所在。

“屋子里死一般寂静。宗启整个人向外一膨——就是这个感觉,一下子竟然松了一口气,浑身皮肉都清爽了几分。看看其他人,都一样,他相信都一样。”<sup>①</sup>“如释重负”就是所有直接参与寻剑过程的人面对着终极结局时的感受,剑虽不可能再现,但历史的沉重包袱也可以就地卸下,重新回归生活的安静宁谧。每个人都为寻剑竭尽全力,被搅动得几近错位和崩溃的父子、夫妻、兄弟等伦理关系也可以回归日常的轨道,这样的结局可谓皆大欢喜。尽管众人事先已经就剑被找到之后的安排达成了君子协议,但剑真被找到,直接参与寻剑的众人就再也无法维持他们之间的亲缘关系,也不可能回到原先的生活秩序中——各方对“剑”的意义认知实在是差异过大。普适的终极意义是否存在的讨论并不新鲜,在吉登斯看来,晚期现代性很自然地出现了历史进化论的终结和历史目的论的隐没<sup>②</sup>,而韦伯早在1919年的演讲《以学术为业》中就指出:“世界上不同的价值体系有着相互冲突的立场,有些事情虽不美、不神圣、不善,却可以为真,此乃一项常识。这些现象,不过是不同制度的神和价值之间相互争斗的最普通的例证。在这些神和它们之间的斗争中,起主宰作用的绝对不是‘科学’,而是命运。”<sup>③</sup>除了切断价值多元产生的后续纷扰,《剑问》“一无所得”的结局设置更凸显了对寻剑本身的意义强调:“过程”重于“结果”。寻剑的过程最终没有挣脱命运残酷的安排,但这漫长的过程自有其意义所在:“生活若没有意义,则更值得人们去经历它……反抗实际上不过是确信命运是一种彻底的惨败,而不是应与命运相随的屈从。”<sup>④</sup>漫长而曲折的、能令人心甘情愿地为之付出一切的寻剑经历,其过程所具有的意义足以独立于这种寻剑的结果。“松了一口气”“浑身皮肉都清爽了几分”,可以视为人物卸去历史责任后的坦然,也可视为对历史人物的同情和理解。

“时代困局之钥匙”确实存在,亲身参与的各方人士在上下求索中虽对此不无

① 林那北:《剑问》,百花文艺出版社,2014年,第302页。

② [英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第46页。

③ [德]马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,生活·读书·新知三联书店,2005年,第39-40页。

④ [法]加缪:《西西弗的神话》,杜小真译,广西师范大学出版社,2002年,第47-48页。

疑惑,但始终情愿为此倾其所有,付出漫长而艰苦的努力——“剑”与“问”的隐喻整体正是对身处近代中国史的三坊七巷精神的抽象与肯定。“在隐喻中,不仅所喻获得了形式,而且喻体也得到了更新的理解。笔耕不仅使得写作成形,耕作也获得了新的意义。也就是说,本来处在表层的现成化了的喻在通过深入和所喻交融汇合成重新成形。因此,一个典型的隐喻中并不说出喻体是什么。”<sup>①</sup>在此意义上,可以说“剑问”与“三坊七巷”互为隐喻。由沈葆楨、严复、林觉民、林旭等人所代表的三坊七巷及其所处的巨变时代已然成为历史,但当下的三坊七巷正在见证一场更为重大的历史转折。《剑问》对三坊七巷的当代重述,体现了对这段历史的关注与叩问,以及当下自觉的求索与承担。

(作者单位:福建社会科学院)

---

<sup>①</sup> 陈嘉映:《说隐喻》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》,2002年第6期。



# 萦绕于一座城市时空中的精魂

——林那北《三坊七巷》之文化诗学管窥

萧 成

由于文化既表现为社会物质的形态,又表现为精神的形态,因而英国学者泰勒曾将“文化”定义为“整个生活方式的总和”。从这个意义上来说,人们的日常生活中充满了各式各样的文化符号。作为人类重要聚居地的城市,由于比乡村更为强烈地受到人类的创造与改变,自然也就更鲜明地打上了各具特色的文化烙印,这就是人们通常所理解的“城市文化”。一种城市的文化,是积淀了多种自然和人文的因素后才形成的,代表了城市的风貌,是城市的灵魂。在今天这个全球化浪潮席卷的时代,追寻探究城市文化的历史渊源、城市文化的差异与互补,以及城市文化中自然环境和人文精神的优劣,既有利于促进地区经济发展,又有助于市民素质的提高,便于城市以崭新的形象矗立于未来世界。因此,深入研究城市文化诗学无疑有着不可忽视的历史意义与社会价值。由海峡书局出版的林那北的《三坊七巷》一书,就是以三坊七巷这片城市建筑群为研究对象来构建福州城市文化美学的,深入阐释了三坊七巷中的文化精英与福州这座城市之间相互形塑的文化诗学关系,以及福州城市文化诗学建构的独特风貌。此书实乃当下城市美学与文化诗学重构关系研究领域具有突破性的成果之一。此书具有以下几个相当突出的特色。

首先,《三坊七巷》一书透过对三坊七巷中孕育养成的文化精英日常生活视角的呈现来观照和构建城市文化诗学与研究地方建筑美学。即通过文化地理学和比较文化学的独特视域论述了区域性城市文化的形成,以三坊七巷的建筑宅第为依托,以其中涌现的精英人物为主干,从“源流”“状态”“解读”“承传”“构建”“影响”等诸方面详尽地考察、分析、研究了福州这座城市的文化诗学的形成与审美风貌,以及福州这座城市的文化诗学在不同历史发展进程中的产生、传承、变化与差异,循序渐进、全面系统地奠定了全书的基本叙事视域。全书主体部分共七章,包括“悲情郎官巷”“坊里流金巷是银”“那么那么幽长的宫巷”“笔墨文章满坊巷之一”“笔墨文章满坊巷之二”“文儒坊里的武将”“杨桥巷十七号”,以舒缓的历史叙事笔

调,将萦绕于三坊七巷时空的文化精魂故事连缀成了一座城市的美学风貌与诗学骨骼。作者用栩栩如生的笔调分别呈现了三坊七巷孕育出的文化精英与福州这座城市文化诗学之间如何相得益彰的构建、养成与形塑的策略,刻画出了一系列相互紧密关联的审美形象。换言之,正是多年来对三坊七巷文化精英的兴趣,逐渐引发了作者对这片历史悠久的建筑群的人文关注,她进而将这种凝视的目光扩展到其他方面,如英杰、建筑、器物、历史、政治、经济、教育、戏曲、市井传奇等诸多方面。在该书中,作者以三坊七巷的自然地理环境特色为经,以古今时空中萦绕弥漫的人文精神为纬,精心编织了一幅幅美丽的文化诗学的“地图”,对各坊巷先民文化的历史渊源、文化的地域源流等都做了颇具艺术气息的形象介绍。由于具有区域性特征的人文景观、人文精神与城市文化之间的关系是相当密切的,因而对它的描绘自然是属于文化地理学、文化史学、比较文化学相互交叉而成的一个呈现范畴,特别是那些非常具体的城市文化中的个案,同时也是一个文学地理学应该展示的新的题材和表现的内容。相对于19世纪的文化诗学的建构方式,20世纪以来出现并不断发展的叙事美学已引进了历史学、地理学、社会学和人类学的许多方法,非常注重将历时性与共时性的文化统一起来进行考察性讲述,强调具体个案形式的田野调查式的叙述,在典型的推陈出新、古为今用和洋为中用中与时俱进地挖掘、发展与开拓。而《三坊七巷》中这种综合性理论视野的建立,不仅形成了一种开放性的审美叙述空间,而且使作者广泛运用各种文化历史学与文化地理学的相关概念和知识,从文化的扩散及其综合作用切入叙事的对象,对于如何打造好“文化名城”的名片、如何建设独具特色的“文化景观”,以及怎样充分体现城市“文化精英为本”的文化诗学特色和可持续发展的美学原则等方面,提出了许多颇为独到的见解。这对于今后的城市文化诗学建构必将产生有积极意义的建设性影响,还能够为城市的建设者和管理者提供许多有益的启示。

其次,《三坊七巷》一书于城市文化诗学的形成似乎有着堪称完美的辩证科学的认知方式。作者对于讲述对象有着相当深入的认识与了解,能够以深情而亲切的方式发掘其特殊的内在精神与灵魂,并将三坊七巷独特文化孕育的知识精英之间的相互关系放置在一个特定的共同文化空间中进行叙事,从三坊七巷的文化源头、文化传播与扩散、文化存在心态与景观风貌建筑过程入手,在由人文、地域、时局中心理嬗变因素的某些不同导致的差异与变化的框架内对人物进行仔细呈现与精心塑造。基于此种审美叙事立场,作者在选取故事对象时始终将塑造“典型环境中的典型人物”作为取舍标准,选取的基本上都属于英杰人物,其眼光几乎很少流连于普通的市井百姓身上,将这种文化精英身上所显示出来的精神、品德与风骨,熔铸成一种崇高的文化诗学。在具体叙述中,用深情款款的语调,雪落无痕地在各章节故事中编排,撰写着萦绕在这座城市古今时空中的一个个精魂。比如在“悲情



郎官巷”中，作者以“二十三个春秋的晚翠”和“一个老人安歇了”，对林旭与严复这两位历史名人进行了追溯。“戊戌六君子”之一林旭的形象是慷慨坚毅的，变法、殉难、牺牲，向死而生的英杰林旭的精魂，构筑起了一种带有崇高底蕴的文化诗学。而与林旭同居一巷的严复，他的命运也同样悲情萦绕，可谓印证了近现代中国悲情的“救亡图存梦”。众所周知，中原文化向东、向南延伸进入江南和闽粤，进而远播海外，而朝贡体系的建立正是中华文化宗主地位确立的主要方式，因此该书在“坊里流金巷是银”中对黄巷做了别开生面的生动描述。在“来自古麻刺朗国”一节中浓墨重彩地描绘道：“三坊七巷中，年代最久远的商家，能找得到姓名并保留下故居的，要算黄巷四十二号的葛氏家族了。但严格地说，葛家并不能算真正意义上的商人，他们的祖先甚至不是汉人，而是古麻刺朗国的国王幹刺义亦敦奔。古麻刺朗国在哪里呢？这个国家如今已经不复存在了，翻遍任何一张世界地图，都别想把它找出。可是先前，至少明朝以前，它却是确切存在的，具体的地点在菲律宾棉兰老岛。”<sup>①</sup>作者通过这样海纳百川、有容乃大的文化胸襟着重对这一特别的城市文化诗学风格进行了空间与时间双重意义上的整体性观照。同样值得注意的是，这种辩证认知方式还常常成为透视和挖掘故事对象内涵的一个触发点，作者在把握住每一个坊巷的地理文化特征、精彩呈现坊巷文明的同时，也充分揭示了它们之间的差异。如对于文儒坊这个巷子，作者在《六子科甲》一文中有这样的叙述：“御赐的‘六子科甲’牌匾蓝底金字，曾经高高挂在文儒坊四十七号房子正门大厅上。”<sup>②</sup>陈家的故事演绎着闽人的“强项”或“硬颈”的风骨，不仅“闽剧《陈若霖斩皇子》已经在福州地区流传半个多世纪了”，陈若霖的后人更是光宗耀祖，一门“六子科甲”的盛况，曾让多少人艳羨并被乡亲们津津乐道，是什么样的钟灵毓秀之地孕育了这样的人杰呢？那么我们来窥探一下帝师陈宝琛家的大院吧：“陈家大院的花园叫梅舫。其实只是花厅的一部分，不大，假山、鱼池、石桥、亭子、名贵花木却一样不少。‘室雅何须大，花香不在多’，主人把他的心意都镂刻在那个曾经有过、如今仅剩下一摊残址的六角形亭子上了。不用木板铺出，不用青石砌出，而是巧妙地以假山的石磴堆出，成为假山的一部分，浑然一体，不细看，谁能知道那竟然是一个精美的通道？低头细细寻觅，粗粝的石磴间可否留下陈宝琛的足印呢？”<sup>③</sup>而《甘国宝的两种传奇》则描绘了一个从三坊七巷中走出来的“异端”人物——武状元甘国宝。甘国宝的平民气质所蕴含的巨大张力和陈宝琛的贵族气质之间的差距相当鲜明。在两者的交织中，不断涵养着三坊七巷的文化诗学的底蕴。而《陈若霖》和《甘国宝》两出戏剧，一文一武上演的却是同样的“强项”与“硬颈”的福州文化。这些文字真是

① 林那北：《来自古麻刺朗国》，《三坊七巷》，海峡书局，2011年，第45页。

② 林那北：《六子科甲》，《三坊七巷》，海峡书局，2011年，第123页。

③ 同②，第130页。

饶有趣味,既指出了精英文化与平民文化之间的关联,又指出了它们各自独特的文化韵味。在面对三坊七巷文化名人圈中各位名人的生平故事时,作者特别认真地从衣食住行到方言俚语方面做了细微的文化比较。福州滨江临海,水域相对开阔,又是向海外通商的重要港口,这使得福州人在平静、安逸、平和的性格中,还产生了恢宏与豁达的胸襟。作者也没有忽视这一文化特征,亦以类似的辩证比较的认知方式对福州这座城市的文化同一性与差异性进行了全面细致的考量,充分说明了福州这座城市作为近代以来西洋异质文化进入中国的海上通道,如何兼容并包地融会了中西方的文明元素,从而造就了福州多元文化交汇的存在形态,可见,对于城市文化诗学的构筑来说,它是建立在文学创作和社会调查的基础上的。换言之,城市文化诗学的建构有着自己独特的审美要求,既需要进行多方面的访谈调查,也需要在故事的讲述中,以描述性的“小叙述”方式来慎重而辩证地观照福州这座城市社会文化的历史脉络与现实境遇。《三坊七巷》一书,确实让我们感受到一个关注着城市文化历史、现状和前途的人文作家的执着信念和热烈情感,因为共同的城市文化乃是一条维系城市中芸芸众生之间联系的精神纽带。

最后值得一提的是,作为富有地方文化特色的散文集,《三坊七巷》一书的整体叙事风格相当独特,作者采用了一种深情款款、娓娓道来的优美文学的笔法,带着一种小清新范儿。笔者认为,这种清新、优美的文学笔法不但增强了作品的吸引力,而且也是这部作品构建的文化诗学的魅力所在。有些描绘这片坊巷文化特征的文字,完全就是优美的画卷。譬如作者在“后记”中这样描绘福州的山川风貌:“被群山团团揽拥在怀的福州城,有纵横的河流温暖交织,有浓密的榕树从容装饰。年复一年,花自逍遥开,云自恬淡飘,起伏的曲线山墙映照出人文情怀葱茏的闽都文化。”<sup>①</sup>在这些文字中,我们确实“读出另一种意味深长的人生况味”。时光流逝,世事沧桑,许多家族在这幽长的坊巷中来也匆匆,去也匆匆,不过给后人添了如许兴亡无常的感慨。虽然,伴随历史的匆匆履痕,福州也有了昼夜繁忙的空港车站、五彩缤纷的街市霓虹、高耸林立的酒店楼厦、行色匆匆的人流车流,但只需轻轻回眸,官巷留在人们脑海中的文化气质仍然是那样的沉郁、那样的感伤。1855年,林则徐的二女婿沈葆楨在江西知府任上购下了此宅,此后在这所大宅门中,决策着中国近代历史上一桩桩大事:洋务运动的启动就在左宗棠三顾茅庐敦请沈葆楨的佳话中诞生了;福建水师和福建船政学堂终于在两位中流砥柱的封疆大吏的畅谈中起航了;在沈葆楨的辛劳操作下,“近代中国工业与海军人才摇篮”就在1866年那个秋天发芽了。再譬如作者在《屋檐下的墨香》中这样诉说着:“黄巷36号,密密挂着的黄璞、陈寿祺及梁章钜故居的牌子,默默诉说着这座宅第的历史沧桑,且看

① 林那北:《三坊七巷》,海峡书局,2011年,第197页。



藏在其间的被林则徐评价为‘仕宦中，著撰之富，无出其右’的梁章钜的‘小黄楼’旁有两个雪洞，楼前是池，池后是怪石重叠的假山。山中有洞，清凉宽阔，足可容下二三十人，而且迂回环绕，可通前面厢房，可达后面鱼池，再一折身，便上了楼上的藏书阁了。”<sup>①</sup>是啊，这样的家宅确实宛如一个帝王的后花园，那迷人的烟柳画桥，风帘翠幕，足以令居住其间的主人不问凡尘俗事，沉迷陶醉其中。便招来许多“同里耆旧以诗酒往来”。故而小黄楼从一开始就被人视作大隐隐于市的见证，尤其是当你坊巷中的日常生活感同身受，当你从辽远粗犷的北方来到风光旖旎的福州，你才能感悟：只有在这里才能感受到“世外桃源”的故事。如此清新、优美的文字，简直就是诗啊。也许正是由于作者才情出众的缘故，她才能轻松地将黯沉的历史和恣肆的文学想象完美结合起来，用清丽的文学笔调打破一般情况下历史人物传记可能带来的沉闷、枯燥之感，从而使《三坊七巷》一书成了作者自身“越界书写”与构筑地方文化诗学的一项尝试。

至于《三坊七巷》这部讲述福州英杰与城市文化关系的文学作品，其之于现实的意义似乎也不可忽视。诚如该书后记“说不尽的三坊七巷”中所说的那样：破屋、老巷、远去的人物，为什么要把目光流连在这一切上面？只因为“往下走，一遍遍地读，心竟然一遍遍地缩紧，有疼痛感不时电击般来临”。这一个个曾经的传奇，确确实实营造出了飞翔、萦绕于城市时空中的文化精魂，使我们的社会关注焦点和期待视野更宽阔、更深远一些，与社会文化的联系也更紧密一些，因此像《三坊七巷》这样接地气的文学作品还应该出现得再多一些。总之，在现代化城市发展进程中，政治经济民生的问题自然非常重要，但是关于城市文明与带有地方特色的城市文化诗学的建构与创新议题同样是不应该缺席的，因为精神文明的建设本质上是一个带有现实意义的社会问题。

(作者单位：福建社会科学院)

<sup>①</sup> 林那北：《屋檐下的墨香》，《三坊七巷》，海峡书局，2011年，第105页。

# 传播学视野下的地域文化散文研究

——以林那北的《三坊七巷》为例

陈致烽 江少英

近年来,随着知识经济的蓬勃兴起,地域文化成为推动区域发展的重要力量,地域文化的建构与传播问题愈发突显。地域文化研究越来越引起社会各界的广泛关注,并逐步形成一股研究热潮。本文以林那北的文化散文《三坊七巷》为例,从传播学的角度对文化散文展开分析和研究,探究文化散文如何传播地域文化及其在传播地域文化方面的重要效用,以期为今后地域文化的传播提供借鉴。

文化散文兼有个人价值、地域价值和民族价值三种价值层次,在文化传播方面具有重要效用。就地域价值而言,文化散文究竟是如何传播地域文化的?本文以拉斯韦尔“5W”传播过程模式[Who(谁)→Says what(说了什么)→In which channel(通过什么渠道)→To whom(向谁说)→With what effect(有什么效果)]<sup>①</sup>作为传播研究路径,对林那北的《三坊七巷》进行解读,探究文化散文在地域文化层面的传播技巧和传播优势,站在另一个维度观照文化散文对地域文化传播的效用。

## 一、林那北文化散文的传播内涵

传播者是传播过程的起点,对整个传播过程起着至关重要的先导作用。传播者的立场和态度将决定整个传播过程的各个环节。作为文化散文《三坊七巷》的创作主体,林那北的祖籍是福建福州,现居于福州,其“成长与创作受到闽文化的滋润和影响这是不待言的,而她作品中的闽文化色彩也是她作品艺术魅力的表现”<sup>②</sup>。林那北系中国作家协会会员、福建省作家协会副主席,曾编写过福州的地方志,对福州的历史文化有足够的、深刻的认识,并在长期接触历史的过程中形成

① 郭庆光:《传播学教程》,中国人民大学出版社,1999年,第60页。

② 何镇邦:《林那北的魅力》,《时代文学》,2011年第3期。



了自己独特的见解。林那北作为传播者,自身的特殊身份使她能够“在历史文化的厚重蕴藉与日常生活的轻盈鲜活中进出自如,这座古城独特而丰富的韵味与氛围也因此被移置进小说中”<sup>①</sup>。

传播内容也影响传播内涵。林那北文化散文《三坊七巷》的主题和内容自写作之初,即是明确的:“这是对闽都福州一个名人迭出的古老住宅区动情的书写,不仅具有很强的民俗意义,更具有很浓厚的闽文化的色彩。”<sup>②</sup>该书旨在探寻和追思在闽文化的沃土中成长和生活过的历史名人,全书共有文化散文14篇,记叙了在郎官巷(《二十三个春秋的晚翠》《一个老人安歇了》)、黄巷(《来自古麻刺朗国》《屋檐下的墨香》《五子登科》)、宫巷(《刘家大院》《沈家大院》)、杨桥巷(《长民先生》《觉民兄弟》)、衣锦坊(《来自最底层》)、文儒坊(《六子科甲》《甘国宝的两种传奇》《一个生命的两段章节》)、光禄坊(《玉尺山房》)等巷坊居住过的名人及与其相关的历史事件,建构出三坊七巷特殊的文化密码。

林那北文化散文不单是闽文化历史观的传承和发扬,也是当下正在行进中的闽文化的一个部分,《三坊七巷》在深受闽文化影响的同时,也对闽文化的传承与发展、对丰富闽文化的内涵和拓展闽文化的外延有着从理论到实践的双重意义。

## 二、林那北文化散文的传播方式和技巧

### (一) 传播方式:纸质媒介传播为主,网络媒介传播为辅

纸质传播媒介与网络传播媒介是林那北《三坊七巷》的主要传播载体。其中,纸质媒介又分为杂志和图书;网络媒介包括电子书和博客。

#### 1. 纸质媒介传播:杂志和图书

《三坊七巷》最先发表于《作家》杂志,后由海峡出版发行集团以单行本形式出版。杂志所面向的对象明确,针对性较强,内容质量比较高,容易取得读者的信任,具有较高的权威性。同时,杂志便于长期保存,有利于多次浏览和学术研究。《作家》杂志作为ASPT来源刊、中国期刊网来源刊、第三届国家期刊奖百种重点期刊、中文核心期刊、中国期刊全文数据库(CJFD)全文收录期刊和中国学术期刊综合评价数据库(CAJCED)来源期刊,具有极强的权威性和广泛的读者群,在《作家》杂志上发表的文章,其传播效力、读者范围、传播效果都能得到保障,寓于林那北《三坊七巷》中的闽文化,搭借《作家》杂志,顺风顺水地进入了全国读者的视线。

在所有的纸质媒介中,图书历史最悠久。“图书记录了人类社会的整个发展

<sup>①</sup> 林秀琴:《历史与传奇的碰撞,人性与命运的交会》,《学术评论》,2014年第1期。

<sup>②</sup> 何镇邦:《林那北的魅力》,《时代文学》,2011年第3期。

史,涵盖了人类社会的各个方面、层面,从经济到文化,从历史到技术,从政治到宗教,从个人的发展到阶级、集团的壮大,可以说无所不包。”<sup>①</sup>纸质图书的历史悠久、内容丰富,宏观到每一个世纪的每一代人,微观到每一个个体,其人生轨迹中都存在着纸质图书的深刻印记。纸质媒介设计中所蕴含的艺术价值和给予读者的情感体验也是其他形式的媒介所不可复制、不可取代的。此外,纸质图书“采用印刷的方式,能更真实、更细致、更合理地传递信息。读者可以选择性阅读、反复阅读或更仔细地阅读。读者可以查阅参考,可以相互传阅,也可以在他们认为方便的时候阅读。引领读者深入探究问题的本质”<sup>②</sup>。纸质图书记录性好、保存性强、选择性强、可进行二次传播的特点提高了其传播力和传播效用。林那北的《三坊七巷》最初由海峡书局于2011年5月1日出版,第一版起印4万册,同年10月第2次印刷,现虽已没有在市面上销售,但仍可通过网上购物商城、二手书市场等途径购买。纸质图书是林那北《三坊七巷》的主要传播途径,同时纸质图书的一系列特点和优势也对《三坊七巷》中闽文化的传播具有进一步的推动和促进作用。

## 2. 网络媒介传播:电子图书和博客

除了利用纸质媒介作为传播载体,电子图书也是《三坊七巷》的传播途径之一。百度阅读、读书网等网站均有可供阅读的《三坊七巷》电子版图书。电子图书以电子传输的方式在网络系统中出版、发行,可通过互联网使用阅读终端进行下载接收,进行线下阅读。在保存方面,电子图书可以有效地避免图书的绝版问题,特别是那些科学研究价值比较高的珍贵历史文献、名家字画等以电子的方式进行保存,能够展示图书的多样化。在销售方面,电子图书可保证图书无限制地售出,价格相对于传统纸质图书来说则低廉得多,并且可供多人在线同时下载和阅读,提高了文献的利用效率,有利于研究性学习和文化知识的传播。纸质图书和电子图书对于文学的传播可谓优势互补,纸质图书是文学传播最基本、最主要的形式,电子图书又是纸质图书的延伸,能借助互联网跨越时空、传播迅速的特点,扩大文学作品的传播范围和传播影响。

## 3. 名人效应传播

近年来,随着名人图书的热销,产生了“名人效应”。“名人效应”促使一些读者出于对某位名人或作者的喜爱而关注、阅读其作品,并关注其博客、微博等社交媒体。作为中国作家协会会员、福建省作家协会副主席的林那北,已出版长篇小说、小说集等15部,作品多次被《新华文摘》《小说选刊》《小说月报》《中篇小说月报》转载,入选《2002年中国文学年鉴》《2003中国年度最佳中篇小说》《新世纪优秀中

① 端木义万主编:《美国传媒文化》,北京大学出版社,2001年。

② [美]詹宁斯·布赖恩特,苏珊·汤普森:《传媒效果概论》,陆剑南,等译,中国传媒大学出版社,2006年,第231页。



篇小说》等数十种年度权威选本,部分小说被译介到海外或改编成影视作品,已具有一定数量的读者和关注人群。截至2014年10月14日,林那北的新浪微博共有粉丝1265710人,以“三坊七巷”为关键词搜索微博内容,共得到40条结果,内容均与《三坊七巷》一书有关;林那北的新浪博客,截至2014年10月14日,已有494481次访问量。以“三坊七巷”为关键词搜索博客内容,共得到37篇博文,博文内容为《三坊七巷》一书的相关内容及他人对林那北和《三坊七巷》的点评。在互联网时代,博客、微博等社交媒体成了宣传、传播信息的另一重要阵地,不仅是读者与作者交流的重要渠道,也是传承社会文化的重要工具。

## (二) 传播技巧:“热媒介”和“冷媒介”

“热媒介”和“冷媒介”是加拿大传播学家麦克卢汉提出的两个概念。按照麦氏的表述,“热媒介”指的是“能够‘高清晰度’地延伸人体某个感官的媒体……照片、广播、电影等均为热媒介……热媒介需要受众参与其中的程度低”,而“冷媒介”正与其相反,“它提供给受众的讯息不充分,需受众予以补充、联想,参与其中的程度高,如漫画、电话、电视等”<sup>①</sup>。《三坊七巷》中的插图及其派生的纪录片属于“热媒介”的范畴,序、自序和后记则属于“冷媒介”的领域。

“热媒介”在信息传递方面相对比较清楚了。文学创作是一件复杂的事情,将文学作品的审美特性转化为信息传播活动的实用特性,使受众在享受文字之美时潜移默化地接受作者的信息,就必须借助插图的可视性与可解释性,帮助读者更好地认识历史、了解地域文化。《三坊七巷》包括人像、照片、绘画、手迹等插图共177幅。例如《二十三个春秋的晚翠》一文中包括林旭、张之洞、慈禧太后、康有为、梁启超、荣禄、光绪皇帝等人的图像,康有为的手迹,福州地藏寺藏经阁、郎官巷、天后宫等照片,图像使文字更生动,而文字成了图像的依据和支撑,图文并茂,趣味盎然,引人入胜。林那北《三坊七巷》中的部分文章曾被用作央视“探索发现”频道拍摄的纪录片《三坊七巷》的解说词。纪录片作为传播媒介之一,融合声、光、影等多种元素,表现方法丰富,表现内容形象清晰,符合热媒介高清晰度的特征。

“冷媒介”由于传递的信息量相对较少,需借助想象的翅膀、多种能力的交相辉映才能达到极佳的效果。《三坊七巷》前有孙绍振撰写的“序”和林那北撰写的“自序”,后有林那北的“后记”。孙绍振撰写的“序”又可看作对全书的高度总结和评价,兼具学术性与权威性,清晰度低,需要读者具有一定的审美能力和理解能力,可引导读者主动介入,进行正确的欣赏。正文后的“后记”是全书文本内容的延伸,供读者回味,可引发读者进一步思考。

<sup>①</sup> 胡正荣:《传播学总论》,中国传媒大学出版社,1997年,第239页。

《三坊七巷》一书中“冷媒介”与“热媒介”共同作用,丰富了传播手段,扩大了传播范围,增强了传播效力。

### 三、林那北文化散文的受众类型

林那北文化散文的受众主要有三类:普通读者、专业读者和其他读者。

普通读者主要是指出于个人兴趣、娱乐消遣或其他需求而购买和阅读《三坊七巷》的受众读者。由于文化散文具有写作上的“文化视角”及内容上的“历史文化反思”两大特性,其内容往往带有强烈的文化性。《三坊七巷》一书,内容诚如书名,集中展现了与福州市历史文化名街三坊七巷相关的名人及其事迹。由于该书具有书名上的明确性和内容上的集中性,因此在很大程度上吸引了福州本地读者或对三坊七巷感兴趣的读者的注意力。普通读者是林那北文化散文受众的大部分。

专业读者由评论家、科研院(所)研究人员和高校学者等组成,这个受众群体相对来说专业水准较高,文学修养也较高,他们以专业的眼光来审阅相关作品,并在公开的刊物(包括互联网上的评论)上发表他们的看法,这样的评价必将成为作品的一种传播方式,甚至于会影响到作品的传播效果。

其他读者包括作家圈、亲朋好友、领导、单位员工和老师等。林那北的作品普遍受到其他读者的好评,“从《浦之上》《三坊七巷》《风火墙》等一组作品开始,林那北就不断地经营福州这一地理人文空间,历史与典故、人物与风情次第涌入笔端”<sup>①</sup>。因此,林那北的作品中呈现出浓郁的区域文化——闽文化的特色,在闽文化圈具有广大的受众。

不同的受众类型,在审美的观念、审美的情趣、审美的需求上的期待是不同的,因而对作品的接受程度也就存在着千差万别,这当然会影响作品的传播效果。文学作品的传播,最终是要作用于受众的,作品价值的实现基于受众对作品的接受,因此只有明确受众,获得受众的认可、喜爱和推广,才能更好地进行传播。

### 四、林那北文化散文的传播效果

拉斯韦尔在《传播在社会中的结构与功能》一文中总结了社会传播的三项基本功能:环境监视功能、社会协调功能和社会遗产继承功能。拉斯韦尔认为通过大众传播可以将前人的智慧、知识、经验加以记录、整理、保存并传给后代,并且在传

<sup>①</sup> 林秀琴:《历史与传奇的碰撞,人性与命运的交会》,《学术评论》,2014年第1期。



承中不断地加以完善。从这三个层面衡量《三坊七巷》，其传播效果可概括为三个方面：社会影响、大众影响和文化影响。

### 1. 《三坊七巷》的社会影响：营造“拟态环境”

美国著名新闻学家李普曼认为，人们由于实际活动范围、精力和注意力有限，不可能与和他们有关的整个外部环境及众多的事物都保持经验性接触，在超出自己亲身感知以外的事物，人们只能通过各种“新闻供给机构”去了解。这样人的行为已经不再是对客观环境及其变化的反应，而成了对新闻机构提示的某种“拟态环境”的反应。<sup>①</sup>“拟态环境”指的是对信息或事件进行相关性的选取，重新加工处理后向受众所提示的环境。这个环境与真实的环境是有差异的。大众媒介通过向受众展现选择、加工过的信息来影响人们的行为。《三坊七巷》一书的内容都是林那北精心挑选的，通过作者个性化的艺术性加工，展现、架构出古往今来三坊七巷一派生机盎然、人杰地灵的景象，由此传递闽文化的内涵，激发社会公众的文化认同感，形成一定的凝聚力，影响主流社会伦理秩序的建构，推动社会的进一步发展。

### 2. 《三坊七巷》的大众影响：进行文化反思，提供未来指导

文化散文区别于一般历史类图书的地方在于，它让读者读出的不仅是文字本身，还有文字背后的故事。文化散文独特的艺术张力在带给读者艺术享受的同时，也叙述了历史，总结了其发展的规律，并对历史进行反思，引起人们的深入思考，为未来提供指导。林那北在《三坊七巷》中写道：“同样的天空下，隔在不同的时空里，我们能不能穿过三坊七巷那一扇扇朱门、一道道幽静小路，聆听到那些远去灵魂的轻声吟唱？”<sup>②</sup>回顾历史、思考历史的过程，也是提高个人情操、素养和道德水平的过程。

### 3. 《三坊七巷》的文化影响：解读三坊七巷历史，传承闽文化精神

《三坊七巷》全书贯注着一种对历史人物的思索和对现实人群的关怀，对传递民族精神具有重要作用。“历史其实又是能够细读的，只有在细读中才能读出许多深邃的意味……作者林那北，对这建构了三坊七巷的特殊文化密码保持着特殊的敏感，可能不仅仅是因为籍贯。”<sup>③</sup>林那北以文字再现三坊七巷的历史文化、历史名人，通过细读历史来传承闽文化精神。

文化散文因其写作上的“文化视角”及内容上的“历史文化反思”而兼具个体价值、地域价值和民族价值。文化散文带有作者强烈的主观色彩，以图书、杂志等纸质媒介为主要传播载体，兼用电子书和博客等网络媒介进行传播。文化散文运用“冷媒介”与“热媒介”共同传播，丰富了传播手段，扩大了传播范围，增强了传播

① 郭庆光：《传播学教程》，中国人民大学出版社，1999年，第126-127页。

② 林那北：《三坊七巷》，海峡书局，2011年。

③ 同②。

效果。文化散文的受众类型主要有三类:普通读者、专业读者和其他读者。整体看来,文化散文对社会、大众和文化都会产生影响。这种兼具文学性和历史性、融合审美性和传播效力的文体,对传播地域文化具有重要效用。通过文化散文,地域文化的历史资源和价值得以发掘、拓展,由此形成的对地域文化的认同又能进一步传承、传递地域文化的精神和内涵。文化散文对地域文化的总结和提炼成为地域经济发展的强有力的推动力量。但是,文化散文只是地域文化传播的一种途径,并非地域文化传播的唯一渠道,文化散文应与其他传播方式相结合,相互沟通、相互融合,共同促进地域经济、政治、文化发展。

在传播学的视域下,探求林那北的文化散文集《三坊七巷》在传播的内涵、媒介、受众类型、效果等方面的内容,我们认为其与文艺作品的传播的规律是一致的,并能艺术性地传递给受众,让其产生审美的娱乐。林那北文化散文传播的成功之路对于当下闽文化的传播具有示范意义,值得探讨与研究。

(作者单位:福建师范大学福清分校)

第三辑







## 论严复“含混的启蒙”之当代意义

季晓峰

古人云“温故而知新”，对于严复这位译介西洋思想的“第一人”，重温他的启蒙思想，对于思考中国文化的现代转型具有新的现实意义。如果要找几个词来概括严复启蒙思想的特征，笔者打算用“矛盾”“含混”等来形容。这些词在今天看来更具有积极意义，因为在当下启蒙和反启蒙、现代和保守的争论背景中，在这一“含混”中所蕴含的中庸、温和的态度能给我们的思想界带来一些积极的信号。

单就启蒙而言，严复的确是“含混”的。作为近代中国较早一批启蒙思想家之一，严复与“五四”时期的启蒙思想家有很大的不同，他在反传统与肯定传统、启蒙与反启蒙之间游离。同样的情况也出现在林纾等人身上，这可以说是处于文化转型期的那一代人身上共有的特征。若我们的视野从单纯的启蒙问题本身转向严复面临的具体历史环境，那么我们就从一个含混的严复回到一个相对清晰的严复，那就是他的强国梦。当他发现启蒙所追求的自由、民主、科学的理想并不是眼下更有效的追求国家富强的方法时，他会转而批判甚至放弃启蒙精神。当“五四”启蒙思想家对传统采取激烈的批判态度时，严复等人明显地表现出了倾向传统的一面，不少研究者因而认为严复早年进步而晚年保守。笔者认为，用这种明确的前后期界限来界定严复的思想是存在一定问题的，因为这预设着某种对立思维。如果我们的目光停留在启蒙本身，那就是“两个严复”；如果我们意识到启蒙无法摆脱的处境限制，那就是“一个严复”。与其执着于传统与现代、启蒙与反启蒙的二元对立，不如进入一种“有益的含混”去理解严复所面临的问题和处境，这样对于我们超越对立思维、真正理解启蒙的使命包括启蒙自身，都不失为一种更理性的态度。

本文打算从以下几个方面来阐述严复“含混的启蒙”及其当代意义。

## 一、严复的自由观

毫无疑问,严复是近代中国自由主义的先驱者,但自由对于他而言却是困难的。首先,他虽在思想上提倡自由,实际却坚守儒家伦理,他的婚姻和家庭生活一直是非常传统的。其次,他对源自西方的自由概念的理解也是含混的。例如,严复将穆勒 *On Liberty* 一书翻译成《群己权界论》,这说明严复不是在简单重复穆勒的自由观,而是在自己的解释学处境中重构“自由”这个概念。国内外的很多研究者(如李泽厚、本杰明·史华兹等)都认为从《群己权界论》这一书名来看,严复对西方自由主义中的个人自由的理解是不太准确,甚至是忽视个人自由的。而这种看法事实上已经站在西方的立场上来看问题了。比如史华兹认为穆勒讲个人自由时“是从‘能力’和活力的角度来讲个性的,而严复则倾向于把这种形式的‘个性’与他自己的斯宾塞主义的‘民德’概念相联系”<sup>①</sup>。在严复看来,所谓自由首先给出的是一个论域、一个有关于群己权界的论域,而不是仅仅简单直接地告诉我们个人自由具有价值这一断言。面对这一论域,严复深感近代中国有关自由的意识实在太贫乏,首先有必要明白这一界限。严复正是深刻地看到了这个问题,所以才将 *On Liberty* 翻译为《群己权界论》,这反映了他的理解的准确。

严复对自由的理解是调适的、含混的。他在翻译孟德斯鸠的《法意》(《论法的精神》)时,自创了一个含混的概念——“国群自由”：“夫庶建之制，其民若得为其凡所欲为者，是固然矣。然法律所论者非小己之自由，乃国群之自由也。夫国群自由，非无遮之放任明矣。政府国家者，有法度之社会也，既曰有法度，则民所自由者，必游于法中，凡所可愿，将皆有其自主之权，凡所不可愿，将皆无人焉可加以相强，是则国群自由而已矣。”<sup>②</sup>严复译出的“国群自由”对应的英文是“political liberty”，通常我们似乎应该译成“政治自由”，而且就西方自由主义来说，自由的主体似乎也不应该是国家而是个人，那么这是不是严复的误译呢？笔者认为，这即使是错误，也是必要的错误，我们每一个人都是立足于自己的传统和偏见来进行理解的，按照伽达默尔在《真理与方法》一书中提出的关于理解的历史性的观点，偏见不是正确理解的阻碍和限制，相反，偏见是达成有效理解的本体论前提，启蒙要求排除偏见本身就是一种偏见。在严复的视域中，自由还有一个被承诺着的主体——民族，近代中国的历史现状迫切要求国家自主、民族主权独立。出于对历史现实的考虑，严复借助译文，提出了“国群自由”这一概念，这在中国历史中完全有着实际意

① [美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社，2005年，第94页。

② [法]孟德斯鸠：《法意》，严复译，商务印书馆，1982年，第219页。



义。而在“国群自由”与“个人自由”之关系上,严复没有对立思维,他的态度是中庸的,类似于《大学》中的“絜矩之道”,“故曰人得自繇,而必以他人之自繇为界,此则《大学》絜矩之道,君子所恃以平天下者矣”<sup>①</sup>。严复甚至将他者的限制看作实现社会太平的一大原则,“赫胥黎氏之为此言,意欲明保群自存之道,不宜尽去自营也。然而其义隘矣。且其所举泰东西建言,皆非群学太平最大公例也。太平公例曰:‘人得自由,而以他人之自由为界’”<sup>②</sup>。而美国学者史华兹的观点是严复将个人自由视为达成具有“浮士德—普罗米修斯精神”之国家主义的工具,这一结论是站在对立而不是整合思维的基础上给出的。严复不可能先就主张个人自由具有终极价值这一观点,他只能从自己的传统和偏见出发去理解西方,事实上严复的群己关系论是一种整合的姿态。这一“被动的自由”或者说“受限制的自由”,是严复面临的根本处境,他提出个人自由和国群自由的关系问题正是源于这种积极的被动性,这种“被动性”相较于启蒙的理想,更加具有一种实质上的开放姿态。现代西洋哲学中有“解释学处境”这一重要概念,“处境”不是自由的阻碍,相反,是实现自由的根本前提。严复现代性方案的根本出发点是富强,这是他引进西洋思想的根本意图。严复反对“中体西用”说和“全盘西化”论,因为在他的观念中其实并没有严格的中西古今的分别,西方式的自由与儒家的道德理想并不冲突。西洋自由思想中,严复倾向密尔和伯克式的自由而批判卢梭式的自由,他重视传统的作用。启蒙的自由思想认为,可以使个人不通过权威和传统而直接接触实在的知识和真理是片面的,严复作为一个启蒙思想家其实并没有这种自由的思想,这与其说是保守,不如说是一种“整合”。黄克武在《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》一书中说严复尝试结合两个理想:一是建立一个像西方国家所展现的自由与富强的国度,二是坚持植根于传统价值的道德理想与形上关怀,这一结合可以认为是“自由”的。<sup>③</sup>

对我们的思想界来说,这种“整合”的自由观对于我们反省当下作为西方普世价值的教条的自由观有一定的启示。严复的态度告诉我们,在社会变革或改革时期,以抽象的理论和口号来处理复杂的社会问题是无济于事的,我们对批判本身也要进行批判。换句话说,我们要以启蒙的态度对待启蒙。张汝伦在《现代中国思想研究》中的一句话在一定程度上点出了严复的“自由”所面临的处境:“作为一个真正的经验主义者和怀疑论者,他无法以现在为代价来换取一个虚幻的未来。”<sup>④</sup>自由意味着我们拥有可能性,而不是丧失可能性。

① 王棻主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第132页。

② 王棻主编:《严复集》(第5册),中华书局,1986年,第1349页。

③ 黄克武:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,社会科学文献出版社,2012年,第17页。

④ 张汝伦:《现代中国思想研究》,上海人民出版社,2001年,第28页。

## 二、严复的民主观

严复主张以近代西方英法等国的民主制度为模型来改革中国的政治制度，提倡君主立宪。但在严复那里，民主宪政的本质是救亡，必须注重实效，而非徒有虚名。而且，严复受到进化论和斯宾塞社会学的影响，主张民主化必须循序渐进，认为应该首先培养“民品”，提高“国民程度”，也就是在民德、民智、民力都达到一定水平之后才有真正的民主。一方面，严复认为只有重视民权才能适应近代世界，凡是阻碍实现民权的思想必然有害于国家，那些批评民权的人经常借口民智不足而使国家陷于专制和落后的泥潭。但另一方面，严复又承认采取激烈的方式实现民主化不可取，原因来自两个方面：一是受斯宾塞等人影响而认同渐进改良的主张，政治制度的演变有其渐进性和长期性，“一善制之立，一美俗之成，动千百年而后有，奈之何弃其所故有，而昧昧于来者之不可知耶”<sup>①</sup>，二是中国几千年形成的政治传统是无法通过启蒙就能简单排除的，“民主者，天下至精之制也，然欲其制之有立而长久，必其时上下之民德足以副之”<sup>②</sup>，而提高民众素质并不能通过启蒙而快速实现。严复认为民主政治是人类社会发展的进步要求，同时相信民主政治的进化是分阶段的。

而这只是严复对民主在认知层面上的矛盾认识；在现实层面上，他对民主的态度就更复杂了。严复之所以展现出一种“含混”的启蒙态度，因为他是近代士大夫向知识分子转变的过渡型人物，他曾四次参加科举考试、曾参与发起“筹安会”等事情表明他是一个新旧更替过程中的人物，身上兼有新旧的元素。从广义上来讲，近代中国的关键问题都是由这个新旧交替带来的，围绕着批判和保守展开争论。而我们的知识界之所以会得出“两个严复”的结论，则是以批判和保守的对立思维看问题的结果。从批判与保守融合的角度来看，可用萧公权在《中国政治思想史》中提到的一个词“开明的保守主义”<sup>③</sup>来形容严复的政治态度，他称赞民主但不教条地理解民主。从严复面临的实际处境来看，虽然宪政民主是一种美好社会的理想，但现实的情况是，“天下仍须定于专制。不然，则秩序恢复之不能，尚何富强之可歧乎？”<sup>④</sup>他认为，只有这种开明的专制才有助于中华民族在恢复秩序的前提下走向独立自强，建设民主政治。严复的民主观显然是立足于中国现实的，他既批判也保守，这种矛盾的启蒙态度肯定会遭人诟病，但可能是最理性的态度。严复不唯

① 王斌主编：《严复集》（第2册），中华书局，1986年，第246页。

② [法]孟德斯鸠：《法意》，第202页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》，新星出版社，2005年，第539页。

④ 王斌主编：《严复集》（第3册），中华书局，1986年，第603页。



抽象的民主原则,而依循历史和现实,与今天活跃在思想界的很多“公共知识分子”相比,严复对民主的经验主义态度更具有一种积极的历史意识,这种积极的历史意识从根本上说是传统儒家的经世思想和密尔式民主观的融合。而20世纪中国民主思想的主流是将西方民主观念理想化和绝对化,按照黄克武的看法,这可能是传统儒家的道德理想主义与卢梭式的激进民主观融合的产物。我们当前有些民主派仍然喜欢从最好的理论出发对国家的政治制度进行抽象演绎,把民主当菩萨供奉起来,这种强势的启蒙姿态蕴藏的一个危险就是有可能会使民主走向它的反面。笔者认同黄克武的观点:“严复尊重传统之积累,承认现实之‘恶’无法根除,因此‘政治是一种可能的艺术’,是在历史和现实的妥协之中,平稳地追求群体的进步,以建立一个文明社会。”<sup>①</sup>严复反对激进的民主革命思想,坚守中庸之道,这是一种理性的、低调的民主观,在我们这个日益强调多元化和文化整合的时代,我们或许更需要这种低调的民主观。因为低调和含混的姿态可能意味着有更灵活、更开放的对话空间。

严复的民主政治理想不是简单告诉我们西方民主有多么美好,而是要深入回应中国社会现实问题,民主不是西洋的舶来品,它需要在中国几千年的儒家政治传统中寻求稳固的立足点。“任何价值的确立都不仅需要义理的论证,而且需要风俗到心理的过程”<sup>②</sup>,在传统力量极大的中国社会引进西方民主必定会使中国的民主化带有其自身的复杂性,这是两种视域的融合,我们的现代性道路上所出现的启蒙与反启蒙的争论都是这种融合的复杂性的表现。借鉴严复的民主观所展现出的开明的、调适的倾向,有助于我们理性和深入地反省西方民主观念传入中国后所发生的变化,对于我们厘清民主的复杂内涵有现实意义。

### 三、严复的科学观

科学是由启蒙精神确立的现代社会的的基本价值。严复重视科学,但不是科学主义者。在贯通中西文化的过程之中,因为新旧交杂,很多矛盾的东西能奇妙地结合。体现在严复对待科学的态度上,他既积极提倡科学,又相信命定、占卜、果报、鬼神等。作为启蒙思想家的严复一生都不排斥宗教经验,这看似矛盾,其实有其合理性。宗教经验作为一种生活形式是无法还原为表象的,这无关乎进步还是保守。在严复的科学观中没有明显的对立思想,他不站在启蒙的立场把传统斥为迷信而加以抛弃,也不站在传统的立场否定科学,这种开放、温和、中庸的态度对我们真正

<sup>①</sup> 黄克武:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,第174页。

<sup>②</sup> 高瑞泉:《中国现代精神传统:中国的现代性观念谱系》,上海古籍出版社,2005年,第254页。

理解科学的本来使命是有益的。面对当今的唯科学主义和文化保守主义之间的争论,我们可以借鉴严复的观点,即用理解代替批判可能是更理性的态度,因为这种态度使我们始终在开端,使我们对科学真理的理解始终接近“初生状态的逻各斯”。

严复的知识论是一种温和的经验主义立场。严复比较重视西方科学中的归纳法,他认识到西方近代科学的一大特征就是充分依靠逻辑工具。严复在中西思想的碰撞中深刻意识到中国思维方式的局限性,他积极从科学方法论中吸收思想资源。但严复并没有成为一个科学乐观主义者,因为他的科学观是扎根在中国思想文化的土壤里的。他重视斯宾塞的综合哲学,认为科学指向的是整个形而上学体系,“穆勒也许已讲清楚了科学的逻辑方法,但他没有动摇严复关于斯宾塞的综合哲学是通过最严格的归纳逻辑原则得来的这一信念”<sup>①</sup>,这是受中国传统思想中的“道”的影响而形成的科学观。中国传统思想中的“道”也是综合的,它既是真理又是规范,是天道和人道的统一。若站在严格的启蒙立场,人们会说严复自相矛盾甚至骨子里是保守的,而若站在温和的经验主义立场,我们看到的是一种开放的科学观。启蒙的科学观容易导向唯科学主义,而严复的含混立场给我们提示了一种“多元的一元论”。作为启蒙的开创者,民国以后的严复与时代青年渐行渐远,在近代著名的“科玄论战”打响之前,严复就在上海参加灵学会,研究灵魂、催眠术等。这似乎让人深感疑惑,作为近代中国实证思想与科学方法的奠基者,严复怎么会滑向封建迷信?事实上,严复从一开始就不能接受西方极端经验主义的知识论立场,西方的经验论是建立在西方哲学固有的主客、心物的二元对立模式之上的,而严复作为中国人,他对西方观点的接受从一开始就是按照中国人的整体性思维来展开的。他曾经用佛经里的“不可思议”和老子的“道可道,非常道”来解释经验主义的不可知论倾向,但这里的差异是明显的,西方科学关注的是对象化的认知,而中国人的思维中显然倾向整体性的领悟。所以,我们不能简单地站在西方科学的实证立场来批评严复矛盾的知识观,或者我们可以认为严复的知识观是一种“多元的一元论”。所谓“多元的一元论”,是美国实用主义哲学家威廉·詹姆斯所提出的科学认识方法,用来说明严复的科学知识观也适用,就是说,如果我们不把先天的原则、范畴放在第一位,那么所有矛盾和对立都能消除。严复的这种温和经验论使我们能扎根于科学所无法还原的原初境域。比起单一的知识论取向,严复的含混态度看似不彻底甚至非理性,其实可能是更彻底的理性。

严复肯定科学对现代世界的重要价值,但他的科学观却是复杂的,这是由于他是以前中国人的固有思维模式来接受和阐释科学的。同时他对科学的局限性是有深

<sup>①</sup> [美]本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第136页。



刻认识的,“惟器之精,不独利为善者也,而为恶者尤利用之”<sup>①</sup>。严复显然不会接受西方实证科学对内在生活和外在生活的割裂,他拒斥(实证)科学真理的霸权。在西方的后现代转向和语言学转向对近代实证主义知识观提出挑战的当代,我们对科学知识的理解也正经历着“第二次启蒙”,而严复“含混的启蒙”中所展现的困境,正是从一个侧面提出了近代启蒙局限性的问题。这对于我们理性地理解理性、科学地思考科学都是有益的。

#### 四、严复的文化观

严复倾心西学,而他无法选择的背景是他深深扎根于其中的中国传统社会,这决定了他的文化观也是含混、中庸、调和的。他没有提出近代中西文化的“体用之争”,因为这种争论是建立在明确的中西二元对立之立场上的,严复的文化观可以用“统新故而视其通,苞中外而计其全”来概括。严复要寻找中西文化会通,实现国家的富强是他的根本宗旨,他从不以极端对立的态度对待中西文化。在严复那里,中西文化的碰撞是一种视域的融合,我们首先属于传统,但这个传统不是绝望的,它在不断地更新,用解释学的话来讲,严复会通中西文化的努力体现出了“效果历史意识”。这种意识是一种可逆的、含混的意识,而若站在明确的文化自觉的立场,就会得出很多人认为的严复存在“早年全盘西化”和“晚年反本复古”这种分裂的结论。

作为一个启蒙思想家的严复,他当然要从世界主义的角度观察中国文化。事实上,严复毕生用力最勤的领域是西学,他是近代中国第一代接受新式教育而培育出来的新“知识分子”,为此,章太炎等人还曾嘲讽严复对于传统学术的无知。严复译介西学就是为了打破传统文化和“群经”的封闭态度,为了他的“强国梦”而要求用现代的普世标准——“天下之公理”去对待民族文化,认为要强国就必须学西方。他对传统文化的弊端和民族主义的批判也是入木三分。但他与“五四”启蒙思想家不同的是,他对传统文化总体持肯定的态度,他虽然批判传统文化的弊端,也批判褊狭的民族主义、爱国主义,但不愿舍弃“数千年旧有之教化”,并且后来还提倡尊孔读经。我们该如何理解严复身上的这种矛盾呢?事实上,早期的启蒙思想家所做的工作大多是会通,严复说:“今夫学之为言,探赜索隐,合异离同,道通为一之事也。”<sup>②</sup>严复以不讲对立讲融合的文化整合态度,主张打通古今中外一切优秀文化成果,创造中国的新文化。他这种温和的启蒙态度相较于以西方文化为尊

<sup>①</sup> 王弼主编:《严复集》(第1册),第167页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>,第52页。

的“五四”激进态度,更有利于不同文化间的良性互动。黄克武认为严复这种文化观是受英国保守主义政治学者伯克的影响。严复认为,“人类只有在文明社会中才能繁荣发展,而此一社会的整合与福祉依赖与传统之间的连续性,而传统之中固有的道德理想与宗教情操均扮演着很重要的角色”<sup>①</sup>。严复的文化观是调和的,他的态度就是提醒我们不要被古今中外的争论所束缚,不要陷于僵化的范畴中而丧失了真正观看世界的能力。严复的文化观是“以人为体,以变为用”<sup>②</sup>,认为应该超越新旧中西的门户之见,追求普世性的人类价值,这是对彼此相异的文化系统的整合。

严复的这一注重文化整合的启蒙思想对当代思想界仍有启发意义。虽然今天思想界不少人坚持的普世价值论,但实质上仍然有明显的门户之见,以西方的理念为标准模式,坚持以某一种文化和价值观为理想模式而忽视其他的文化和价值观。针对这一情况,我们可以从早期的启蒙思想家严复那里寻找到一种反思启蒙的启蒙路径。

## 五、结语

严复中庸、调和的启蒙思想对于我们纠正近代以来各种偏激的启蒙态度、理性思考启蒙本身、深入探讨中国文化的现代转型,仍然具有不可忽视的重要价值。本文题目之所以要用“含混”这个词,是要凸显严复所面临的矛盾处境的积极意义。在某种程度上,今天我们仍然面临着这一处境。如何使启蒙超越单一的或封闭的系统,运用人类在不同文化背景下所形成的多元智慧形态来形成我们的现代性,仍然是当代的重要课题。

(作者单位:上海立信会计学院)

<sup>①</sup> 黄克武:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,第177页。

<sup>②</sup> 皮后锋:《严复评传》,南京大学出版社,2006年,第229页。



# 间性对话：严复翻译理念的当下新释\*

——“信、达、雅”的后现代解释学重访

王 伟

## 一、问题的缘起

在汉语学术界所建构的论述系统中,严复所倡言之“信、达、雅”的翻译理念,在一代又一代学人的阐发之下,不仅成为一种传承的学统,更演化为“翻译场域”中无可辩驳的标准信条或曰规训力量。然而,时至今日,本质主义已然坍塌,关系主义、建构主义方兴未艾,且不论“信、达、雅”之间所构成的张力关系或曰裂隙矛盾已是难以规避的问题症结所在,即使就其本身而言,下面一组问题也值得深入探讨。第一,“信、达、雅”为何。第二,“信、达、雅”何为。第三,“信、达、雅”的实现路径与当代意义。显而易见,今人阐释严复翻译思想绝非是要发思古之幽情,而是要对前人语焉不详却又影响甚大的学说进行必要的“照着说”“接着说”与“反着说”,从而为全球本土化背景下的跨语际实践、跨文化交往提供镜鉴。质而言之,在充斥着文本游戏与语言狂欢的后学声浪之中,上述问题能否得到有效解决,不能只是停留在对严复本人的具体论述做寻章摘句式的挖掘整理,而应该基于当下更为广阔的学术视界与文化语境,运用全新的理论工具并结合具体实践,进行深层次的辩证思考与价值重估。

有鉴于此,本文拟在后现代解释学的分析框架中探讨上述问题,即不再将翻译活动理解为一种形而下的技术行为,而是将之重述为一种与人类生存方式相关联的解释性活动,进而在中西解释学的发展链条中,阐明原本晦暗不明之严复翻译理念的本真意涵与当代意义,最终将全部问题指向意义的主体间性建构上来。本文

\* 本文为国家社科基金青年项目“后期伽达默尔诠释学美学研究”(12CZX078)阶段性成果,福建省社会科学规划一般项目“生态美学视野下闽台文化圈建构与产业开发研究”(2014B043)研究成果。

之所以如此,乃是基于下面一种判断,即中西方的跨语际、跨文化交往必须建立在主体间性的平等交往之上,而这一会通中外、融化古今的美好理想能否实现,在很大程度上又取决于建立在主体间性和谐交往基础之上的翻译活动。解释学不仅在西方源远流长、与时俱化,在中国亦是如此,因此,在解释学的视域下“接着说”,能够超越先贤“信达雅”的模糊修辞,而在本体论层面上揭橥翻译活动(作为人类解释活动)的真正内涵。在本文看来,若从当代解释学的“后”见之明,来透视严复及其后学(身处前现代语境)关于“信、达、雅”的跨语际阐释主张,并且将之与海德格尔、伽达默尔、姚斯等人(身处后现代情境)有关翻译、解释的哲学玄思进行互文阅读,不难发现,分属不同时间、归属不同地域和不同文化圈的他们,都在跨语际的文化阐释实践之中,有意或者无意地将理解、解释和应用这三大诠释学范畴统合起来,遵循从“诗一语一思”诗性角度来探讨文本意义的不同层次显现、不同阶段建构和不同方式生成,在阐释“道”的道路上道出“诗思比邻、美真同榻”的释义学美学主张。实而言之,“信、达、雅”与其说是一种翻译理念,毋宁说是关于“诠释文本”与“文本诠释”的真知灼见。

## 二、作为方法的解释学

若以滋润着对话精神的主体间性解释学视域来探勘,不难发现,严复及其后世追随者所念兹在兹的“信、达、雅”,似乎关联着文本转译活动的解释性重建,即首先联系着审美感觉范围内的直接理解阶段,其与解释学之“理解”概念的相照面,似可以视为从事跨语际翻译活动(实为解码活动)的基础前提。进一步联系晚近接受美学家语重心长的言语,“如果我们要认识诗歌本文由于其审美特点而使我们得以感觉并理解些什么东西的方式,我们就不能从分析已获得整体形式的范围内的特殊本文的意义问题入手,而必须追溯感知过程中开放的意义”<sup>①</sup>。这庶几意味着,文本符码犹如一个指示牵引着译者(读者)活动的“内核”。当然进一步细分来看,就主体间跨语际交往的角度而言,不同性质的文本之间也需要做出必要区分。具体来说,诗歌文本不同于法学文本、历史文本乃至哲学文本等一般的非艺术性文本,其跨语际、跨文化的交流探寻,必须遵照文本符号构成过程的韵律暗示、审美感觉及其美学形式的渐次完成。进而言之,对审美符号进行解码的过程主要指向感觉过程的审美理解,在解释意义上与初级翻译的期待视野相关联,因此对于那些具有历史距离的文学文本或者封闭的抒情诗歌,需要反复涵咏、多次体味,把握

① [德]H. R. 姚斯,[美]R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》,周宁,金元浦译,辽宁人民出版社,1987年,第178页。

其审美形态上之能指与所指的一致性。显而易见,解释明确、释义清晰的第二级解码进程,以及任何更进一步的主体间交往活动,都是建基在初级解码的期待视野(感觉翻译的期待视野)之上的。质而言之,作为解码主体的解释者,如果希望将从文本意义视野中剥离而出的意义的特殊一致性加以具体化,并且不使得文本意义转译变得面目全非,就必须赋予文学文本一个超出意义视野的意义,即文本的意向性。文学文本的诗性诠释,往往预先设定主客未分、浑融和谐的审美感知作为先在的理解,而阐释只能使那些可能出现或者业已出现于解释者先前阅读视野的意义具体化。总而言之,审美感觉的转译机制为二级解释性的意义开掘提供了既定视野,同时也积累了解码活动的身心经验,开启了间性交往之可能开放空间。

与文本解释之第二个阶段相互映衬的是,关于“信、达、雅”的更深层次要求,则对应着接受美学的反思性接受视野及哲学解释学中的解释释义。若对比当代西方解释学家关于“理解意味着将某种东西作为答案去理解”的对话理念,跨界交往中的翻译实践抑或解码活动似乎暗示着,在文本的跨语际旅行中,其终将超越那种引进并且构成文本审美经验之感觉理解的初级活动,而与解释性理解的二级活动建立关联,即在此意义繁衍的增值链条中将一种特殊的意义加以具体化,并且以之作为一种针对某些问题的想象性回答。如前文所引述西方解释学家的论述,身心一体的审美感觉似乎总是将理解包含其中。也就是说,较之现实层面之程式化、规范化、模块化的日常感知,作为审美对象的诗性文本,让一种更有意义也更为复杂之人类感觉方式成为可能。不言而喻,作为审美愉悦的上述感觉,能够使得解码主体的知解力、判断力、想象力得以复苏萌动,也即想象性地认识愉悦和身心快感。缘此,人们不禁要问,灵肉合一同时包含着意义理解的审美愉悦既然能够如此顺理成章地达到,又何须多此一举地进行二度解释呢?换而言之,其似乎无须具备对那些清晰抑或是朦胧之问题给予应答的知性特征。其实上述发问,在解释学看来是不成问题的,因为文本的意义表述如果理解成为一种问答逻辑,就可能演变成为一种有诸多可能的“观听分殊、爱憎难同”,而在审美经验的本相还原中,解释部分的反思性还原,则会将会将文本理解为对于隐含问题的某种应答。如此这般,反思性还原就会被暂且搁置;与此同时,理解就会让解码者充分发挥审美主体性,竭尽所能地体悟诗性符号,进而充分完全地体验世界的总体意义。

缘此,生成自文本感觉中的反思性解释的区别分离,也就不显得如原初所设想的那样有牵强附会、生拉硬扯的人为痕迹,这就意味着这一美学区分,唯有经由再解码(翻译、阅读)经验之视野结构所进行的自我确证,方能完成。正如每一名解码者(读者、译者)所熟知的那样,任何一首质感丰盈、意味悠长之诗歌的美学奥义,唯有在周而复始、循环往复的解码进程中渐次展开,才能将自身的多幅面向和对位声部逐渐呈现出来。事实上,解码者在第一级解码阶段中,带着对潜在的文本

形式和审美意义进行整体联结、全盘观照的美学愿景,从头到尾、逐字逐行地进行文本阅读,在审美期待的身心感觉活动中向终点迈进,从局部渐渐走向审美形式和审美意义的可能整体,最终完成了文本的“总谱”。然而,此时的解码者(读者、译者)只是意识到某首诗歌的完成形式,而远非其所对应实现的美学意蕴,更遑论呈现众声喧哗、杂语共生的文本意义。

若以当代解释学来追索“信、达、雅”的实现路径,不难得知其必然面临一个预设前提,即文本织体(特别是诗歌之类的抒情性作品)的完整意义并非是一种独立自足、静止孤立之客观性的恒定存在,这就意味着必须将其当成一种被在交往中的文本所提出的意义来进行理解,而不能再将其“作为一种本体和无时间限制而预先给定的意义来理解”<sup>①</sup>。缘此,某种源于解码者(读者、译者)的审美见识亦为交往中的文本所期望乐见,而文本整体的意义网络则被当作有待实现的意义。这就是说,在解释性的解码(理解或曰翻译)活动中,解码者(读者、译者)可以在不排斥讨论求索其他意义的基础上,倾心于文本诸种开放性的可能意义中的某一种含义。此时此刻,解码者(读者、译者)站在完成的形式的高度上,通过经终点逆推到起点、由整体返回至个别的重新解码,溯源性地去建立未完成的地表之下的含义。在回答第一遍解码存留下来的、表现为阻滞审美理解的原有问题的时间节点上,解码者(读者、译者)要从“意义的个别因素中——未定的不同方面——通过阐释工作建立起意义层次上完成的整体”,而且“这个整体在意义层次上与在形式层次上丝毫不差”<sup>②</sup>。显而易见,这种能与在第一阶段中所敞亮地完成了的形式整体相比较的意义整体,是不可能经由外在表面的客观描述来说明实现的,而须通过诸种视点的选择吸纳方能发明建立。但是诸多视点是从不完全且未明确之解释学的前提中获得的,这一先在的前提便规定着这一部文学作品问世和产生效果的历史水平,同时也限定制约着当前解码者(读者、译者)所能达到的解释的历史水平,而第三步阅读(即历史阅读)的主要任务,就是对这一水平的确定。

由是观之,在接受美学家看来,作为第一阶段解码(阅读、翻译)的审美感知的理解和作为第二阶段解码(阅读、翻译)步骤的反思性解释活动既相互区别,又相互联系。诚如接受美学的译介者金元浦所深刻总结的那样,二者所谓的区别指的是,第一级解码(阅读、翻译)在审美经验上有自发性的特点,是逐行完成总谱的本相还原,而第二级解码(阅读、翻译)则是开放性中之特定关系的具体化,是在心意关注的交往中对文本的发问之反思性应答,完整的意义整体由此而得。进而言之,“第一阶段阅读中所接受的一切,只有进入第二阅读的阐释反思视

① [德]尧斯:《文学与阐释学》,周宪译,胡经之、张首映主编《西方二十世纪文论选·读者系统》,中国社会科学出版社,1989年,第365页。

② [德]H. R. 姚斯,[美]R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第183页。



野,才更清晰地表达出来。而第二阅读又只是第三阅读的基础,应用又在阐释的基础上展开”<sup>①</sup>。如果说第二阶段的反思性阅读,更加“着重于当下的此一阅读中的意味世界的探寻”,那么第三级的历史性阅读,则更“关注作品意义史上众多反思性阅读的成果及其相互间的联系与转化,它更注重在接受的历史链条中的本文间性(互文本性)。此中包含着解释学从部分到整体,又从整体到部分的理解的循环”<sup>②</sup>。

解码(阅读抑或翻译)的第三个步骤,就关涉从文本问世的时间与生成的前提对其进行的阐释,显然其与所谓的历史——哲学诠释学最为接近。有鉴于此,接受美学家再次抨击了文学诠释传统之梦想翩翩的天真烂漫之处,即想当然地将历史重建性阅读作为第一阶段。在深受伽达默尔之思想熏陶的接受美学家看来,历史循环主义出于更纯粹地把握文本的“客观意义”的幻想目的,为重建性的历史记忆做出了一个强行武断的专制规定,即解释者必须忽略和排斥主体自我,以及尽力挣脱主体所置身其中之生存世界的方位坐标。在这一种绝对客观性的学术幻觉和理想追求下,古典主义诠释学和浪漫主义诠释学都不约而同地将审美欣赏放在历史诠释之下,时至今日,上述客观主义的思维魔咒和清规戒律依然存在并四处游荡,使相当一部分学者为之偏执迷狂。有鉴于此,接受美学家心悦诚服地附议了伽达默尔在《真理与方法》中的天才洞见,即历史循环主义所推崇之方法论的失误之处在于次序颠倒,并非“透明光滑”的历史理解使得审美理解成为可能,相反,恰恰是审美理解首先跨越时间距离的天堑鸿沟,使得艺术性的历史理解成为可能。缘此,接受美学家警觉地指出,审美欣赏这一被彼时学界置之不理、束之高阁的异数,理所应当成为一个重要解释前提进入身心一体的解释活动中。当然审美理解和解释也应该借镜参照历史循环主义之阅读重构的调控制约功能来展开。唯其如此,才能如伽达默尔所屡屡陈述的那样,行之有效地避免让历史文本臣服屈就于某些流俗偏见和时下的意义期待。正是在此意义上,接受美学家认为对现时文本和历史文本进行必要的区分,能够在流淌变化中观察领悟文本。

进而言之,文学性文本于当代性范围内之唯一也是特殊的距离,热情且无声地呼唤着一种主体间性的重建,而这一互动的解码方式,往往开始于寻绎文本将要回答之暧昧不清、晦而不明的问题。与之相伴而生的是,作为一种主体间的互动应答,对文本的诠释势必要包含如下两个方面。其一,回答应是对形式期待方面的反应,例如先于文学文本于世之被给予的既定文化传统。其二,回答是对生活世界中

① 金元浦:《接受反应文论》,山东教育出版社,1998年,第140页。

② 金元浦:《文学解释学》,东北师范大学出版社,1996年,第212-213页。

之意义问题的回答,那些问题是出现在首位解码者的历史之中的。质而言之,历史解释如果不能够用“文本对我说什么,我对文本说什么”之主体间性交往问题,替换掉“文本说什么”之主客二分咄咄逼问下的唯唯诺诺,那么其对原初期待视野的重建雄心和叩问努力必然是壮志难酬、未竟其功,陷入历史循环论的泥淖而不能自拔、难以解套。正如接受美学家所指出的那样,如果比照律法完备、妥善成熟的法学解释学,文学解释学也应该经历理解—解释—应用三个阶段,当然文学中的应用显然不会如前者那样被划入实践活动,而是满足审美主体间性的合理交往旨趣,即经由文学文本同历史进行对话交往,来鉴往知来地测绘开拓他者经验对照之下的个体经验视域。

### 三、文本解码者的不同面相

如前所述,建立在主体间性基础上的文学解释学,与传统解释学之努力挖掘隐含在文本之中的所谓真理性解释的考古式做法背道而驰。但与此同时,接受美学也以那种虚灵不昧的理论公心,对后结构主义者如罗兰·巴特等人在彼时西方那自由嬉戏、无所不为的精神弑父时代而大肆鼓吹“作者终结”之颠覆性解释的激进锋芒,保持着冷静充分的戒备警惕,在学术史链条上对其进行合理承继与忧虑批判中,与之形成了妥帖的、适度的张力关系。值得一提的是,正是这种难能可贵的清醒姿态和解释学的广泛传播与有效狙击,让“后结构主义的修辞阅读方法,帝国主义地占领一切文学领域”的喧嚣声浪和狂妄预言成为黄粱一梦、历史笑谈。众所周知,罗兰·巴特从后结构主义的文本观出发,颠覆了结构主义等级森严的系统观念,自由兴奋地宣告文本不是一种单一的活动而是无数复数的活动,而所谓的“文本的复数”来自于能指(signifier)之复多性立体摄影的增殖扩散撒播。按照文本间性的思维路径,可知古往今来的任何文本,都是从已经撰写而成的无数文本中抽取所指物、段落、回声,缘此每一文本又都反过来指涉着由无数文本融汇而成的汪洋。显而易见,由“复数的文本”策略所造成的“作者的终结”,进而引起“读者的重生”(the rebirth of reader)。但是经后结构主义而重写的非主体性的解码理念,显然与接受美学所绘制的主体间性意义建构观有着质的不同,不可等量齐观、相提并论。归根结底,前者是在拆解一切二元对立的后现代主义大旗下,疾风暴雨、干净彻底地取消了任何关于中心和边缘的二分组合,即一方面消解反对传统作者中心论、文本中心论之主客对立的迷霾雾障,也顺带地貌似有心关注实则无情解构了正统接受美学赖以“发家”的阅听者中心论,而后者仍旧保有阅听者中心论的美学倾向,或明或暗地在文本交往过程中为阅听者的主体性保留一席之地。



细而言之,作为后结构主义文论头面人物的罗兰·巴特,首先借着激情四溢、煽动人心之“反本质、除权威、非中心、破秩序、除整体”的美学口号,在解读文本的语言游戏和审美调情中高声宣布作者/作品、原本/译本之“父子关系”的彻底崩溃,预示着建立在一元论哲学基础上之原作者、原本所谓的父权、所有权、命名权、解释权等一系列话语霸权的最终解体。而在原作者名字沦落为“纸上作者”之拆砖挖土的审美狂欢中,“忠于原作者原意”“追求确定性、臻于完美性”之传统解释学的神圣标准显得那么不合时宜、虚妄可笑。其次,在前者腾挪跌宕之语言分析的诗性愉悦中,能够被匿名阅读的复数文本,不过是一种编织结网活动的生动象喻,不仅可以被解码者随意地打碎拆零,而且也应该被解码者酣畅淋漓地拆零打碎。再有,罗兰·巴特那看似重视解码者在解码过程中的作用的解释者形象,与正统接受美学心目中的阅听者概念更是相距甚远。前者所谓的文本解码者,并不是一个具有源发起始意义和统一领导解释的中心,而是一个由无限众多信码或文本所构成的、具有消解与复数特征的结构。此解码者的视域中显然不再是一尘不染、纯净无瑕的单数形式,而是一片足以使任何一部未曾谋面之独特作品幻化为回声引文之复合织体的“文本的汪洋”。缘此,与文本接触交往的读者,“本身已是其他文本和信码的复性,这些信码是无限的,或更为准确的说,是遗失的信码(其根源遗失了)”<sup>①</sup>。一言以蔽之,解码者的文本化、文本的解码者化,取消了那种寻绎单一中心之具有浓厚本质主义倾向的解码惯习和惰性势力。

值得一提的是,姚斯在《文学与解释学》一文末尾笔锋陡转,借着批驳罗兰·巴特的《爱伦·坡短篇小说的文本分析》(1973年),针尖对麦芒地反击道:“‘多元本文’的理论主张‘互文性’,即无限的、随意的意义可能性的产生和随意的阐释。”<sup>②</sup>他认为与之形成鲜明对比的是,其所倡导的文学解释学主张,文学作品意义的具体化无疑是一个历史累进的时间进程,但是其必须遵循某种特定的“逻辑”,即遵守着积淀在审美标准之成形和变化中的“逻辑”。缘此,在解释视野的时间流变中,无论怎样也必须考虑到含有一致性的解释和主观任意的解释的根本差别,以及原初的解释和共同运用某些规范的解释的明显不同。在严谨的姚斯看来,作为一条规律有序的原则的文本的审美特征,是支撑上述假设的坚实基础。这就是说,正是审美特征使得“对一个文学文本的解释在其阐释方面有所区别,并仍旧保持着与具体化了的意义相一致”<sup>③</sup>。为了更好地说明问题,姚斯回顾了第二届“诗学与阐释学”研讨会上对《树》这首诗所做出的多元解释。他实事求是地承认,不同的解码者由于选择相异的别样距离来对同一首诗歌进行诠释,必然会有丰富多彩

① 龙协涛:《读者反应理论》,台湾扬智文化事业股份有限公司,2000年,第53页。

② [德]H. R. 姚斯,[美]R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》,第185页。

③ [德]尧斯:《文学与阐释学》,第368页。

的审美感受,而且文本意义的每一种不尽相同的具体化,虽然必须忽视排斥其他具体化,但仍然体现为相对一致的审美解释。这就意味着,尽管一些个别的解释有所差异、交叉错落,但并非水火不容的互相矛盾。至此,姚斯自认为业已击中后结构主义的解释软肋,那就是即使是罗兰·巴特主张的复数文本本身,也能为初级阅读视野内的感性理解给予一个统一的审美方向。

(作者单位:泉州师范学院)

# 知识分子的职责与担当

——严复对中国社会学的历史贡献和当代影响

罗爱玲

严复翻译了《天演论》《名学浅说》《原富》《群己权界论》《法意》《社会通论》《穆勒名学》《群学肄言》《美术通论》等西方学术名著,其中以《天演论》最为著名。这些译著说明了两个要点:一是严复对西方先进科学和思想的重视;二是严复对中国原有思想的思考。严复的社会主义民主观无论是对后来的五四新文化运动的爆发、中国新民主主义革命道路的选择,还是对改革开放战略的实施,都有着积极的历史影响。<sup>①</sup> 严复作为近代开启人民智慧的一代宗师,以教育救国为己任,始终秉持独特的思想,以其深厚的学术功底为当时中国人民的思想灌输了新的学识理念,是中国近代史上向西方国家学习的“先进中国人”之一。严复对中国社会学的历史贡献和当代影响都很大。

## 一、严复思想的内容及其形成背景

严复出生于1854年,于1877年作为清政府第一批留学生被派往欧洲。清政府的落后和欧洲思想的先进对严复的影响是极大的,三年的留英生活让严复对资产阶级思想理论有了深入的研究。1894年中国在甲午战争中的惨败让先进的思想家们认识到清政府已经不可救药,需要寻找新的思想来开创中国的新局面。严复发现“西方现代惊人的发展,国家的繁荣富强,都是由于经济学发展的结果”<sup>②</sup>。他用了五年时间把英国古典政治经济学家亚当·斯密的《国民财富的性质和原因的研究》一书译成中文,取名《原富》,意为探究、寻找该国繁荣的原因。作为我国近代最著名的思想家之一,他选择的道路是将西方的科学文化传入中国,让中国人

<sup>①</sup> 马超:《试论严复的社会主义民主观及其历史影响》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》,2011年第3期。

<sup>②</sup> 赵麟斌:《严复经济自由主义思想及其对开放型经济的启示》,《闽江学院学报》,2013年第1期。

民对科学加以认识,利用科学破除中国几千年来思想弊病,接触新事物,迎来新发展。

严复的思想主要包含于两类成果中:一是他所翻译的西方哲学及社会学著作;二是他对西方思想有了较深的认识后自撰的文章。其中成就最大的当数他翻译的著作。严复翻译的作品风格特异,自成一体,并没有选择毫无保留的直译,而是结合自己的理解进行意译,把西方著作变成中国人民易于接受的作品。严复认为科学的引入对救国具有极大的益处,但是严复本身又认为翻译科学著作并不是为了“天算格致”,而是为了深入理解资本主义社会的核心内容,让人民脱离封建社会的束缚。所以说,严复的思想对中国社会的发展与进步起着积极的推动作用。

甲午战争失败时,正是严复思想和经验最成熟的时期,也是著述精力最充沛的时期。此时的严复经历了国家的动荡,强烈的爱国热情促使他通过著书立说来表达自己的政治主张。总体来说,严复的思想可以从以下几方面进行概括:第一,主张变法维新。这一方面主要体现在1895年严复发表的《论世变之亟》和《原强》之中。两篇政论文章都是在甲午战争失败之后的半年内发表的,由此可以看出甲午战争的失败对严复思想的转变起到了关键性的作用。第二,严复对中西文化的区别与统一。严复认为,中国应该学习西方先进的科学文化来代替封建主义的旧文化,通过数学的方式寻求新的治国之道。第三,严复的哲学思想以宣传进化论和提倡唯物论为主,认为人类社会的进化与物种进化具有相似的特点。第四是严复对西方经济学的介绍。正是因为有了严复对西方经济学的介绍,西方经济学才逐渐被大部分中国有志青年所看重,中国人民也对经济学原理及经济研究方案有了初步了解。

## 二、严复对中国社会学的历史贡献

严复对中国社会学的历史贡献主要体现在严复的思想体系与当时社会历史条件的结合之中。严复的社会主义民主观是严复对中国社会学研究的具体体现。总的来说,严复对中国社会学的历史贡献体现在以下几个方面。

### (一) 严复对19世纪末期中国社会与文化的变化进行实质的分析

(1) 自鸦片战争以后,中国因被当时世界强国打开了大门,而被迫融入到世界现代化的潮流之中。西方列强对中国的打压阻碍了中国谋求独立富强的道路,地主阶级改良派兴起的各种资本主义尝试都以失败告终,因此,如何实现中国社会现代化的转变和革命性发展就成了中国近代历史的发展主题。为了国家的富强、民族的觉醒,严复先后在天津《直报》上发表多篇政论文章,毅然担负起思想启蒙者



的重任,而这些文章标志着他的启蒙思想的形成。此时严复认为中国要想真正独立自主,就应该先从思想启蒙开始,并提出以下三点想法:一是要使国人从传统的僵化世界观的思想束缚中解放出来,给国人提供一种全新的强调“变”的进化的世界观、历史观。二是批判“中学为体,西学为用”的洋务观点。“中学为体,西学为用”的观念在当时是一种社会思潮。严复批评洋务派只看到外国的船坚炮利,不知这些东西并非西方国家“命脉之所在”。三是鼓民力、开民智、新民德、兴民权。严复清醒地认识到强弱存亡的关键在于“三强”,即“血气体力之强、聪明智虑之强、德行仁义之强”。因此,严复认为当时的迫切任务是鼓民力、开民智、新民德。认为中国必不灭,人生应励业、重群。这三点内容是严复借鉴西方文明并结合中国当时情况而做出的具体思想贡献。<sup>①</sup>

(2) 严复对进化论、经济学及法学的推崇形成了最早的社会主义民主观。严复对社会主义民主观的形成所做的贡献可以看成严复对中国社会学历史贡献的重要组成部分。严复最著名的翻译著作是《天演论》,严复在对其进行科学的翻译之后,又借其中的“物竞天择,适者生存”的观点为社会的进步提出了新的观点。<sup>②</sup> 所以严复对民力、民智培养的推崇成了当时中国社会最先进的民生理论。辛亥革命的失败让严复进一步认识到单纯依靠西方民主观点是无法挽救中国社会的,所以,严复进行了更深层次的思考,提出了取法于西方自由主义而融入中国传统文化之中的新自由主义体系。这一体系的提出对中国历史的发展又起到了一定的推动作用。

(3) 严复为国民注入了新的信仰。几千年来,中国封建社会始终采用小农经济占主体地位的发展模式,这是由中国传统理念和传统信仰的单一性造成的。从儒家思想的“学而优则仕”,到道家的“无为而治”,都主张重农抑商。所以几千年来,中国的经济还始终维持在原始的农耕状态。严复将西方的先进科学引进中国,让国人认识到了工业发展的力量和农业的先进理念。严复对中国社会的贡献也包括对传统“官本位”等封建思想的冲击,他让国民逐渐有了新的努力方向,也为国民注入了新的信仰。

## (二) 严复悖论与社会主义民主观的发展

(1) 严复悖论的形成,以及严复悖论对中国社会学历史发展的具体贡献。严复悖论的形成原因直到现在仍然是许多专家学者研究的课题,也是严复的社会主义民主观长期没有得到现代学者重视的原因。“严复的思想悖论主要是指严复晚年与早年的思想形成巨大反差,认为民本思想在中国行不通,需要恢复帝制,通过

<sup>①</sup> 刘弓:《物竞天择 适者生存——小述严复的社会进化思想》,《天津市经理学院学报》,2011年第4期。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>。

封建体制和西方科学的结合才能适合中国国情。”<sup>①</sup>学术界一般都认为严复悖论是严复个人的思想转变,并没有涉及当时社会思想的总体转变。其实不然,严复在接受了西方革新思想之后重新走向保守思想是由当时国情变动的复杂化及人民思想的不定式决定的。鲁迅在《灯下漫笔》中曾说过,中国历史可分为两种时期,一种是人民坐稳了奴隶的时期,一种是人们想做奴隶而不得的时期。这种论断虽然带有戏谑成分,但是也充分说明了我国人民在几千年的封建体制下是无法快速适应社会主义民本思想的,民众意识必然经历在觉醒与回归之间的不断变化。所以,“严复思想悖论并非严复个人思想的转变问题,而是严复悖论反映了当时社会的主要思想潮流问题”<sup>②</sup>。

(2) 严复思想悖论对中国社会主义民主的促进。严复思想悖论在某些方面反映了中国独特的政治逻辑,而不是严复思想本身的逻辑。所以说严复思想悖论是中国社会思想回流的具体体现,也是中国整体思想进步的前奏。从实质上来说,中国政治与民本思想的发展是必然趋势。在严复看来,社会主义民主与中国传统文化的渊源甚深,现代资本主义民主理念所体现的自由与平等并不适合中国的传统文化。因为中国对礼的重视注定了资本主义平等理念在中国无法找到发展的理论基础。所以说严复对社会主义民主观念的认知是具有极重要的进步意义的,他认为,自由是社会主义民主价值观中不可或缺的部分。严复对自由的认识比较深入,他认为,必须是自由的个体才能实现民主的理念。这对中国社会的发展方向具有重要的指导意义,也从侧面说明了严复思想悖论对中国社会主义民主具有实际的促进意义。<sup>③</sup>

### 三、严复对中国当代社会学的具体影响

具体说来,严复思想对中国当代的具体影响应该包括三个方面,即社会改革、公民教育与经济体制改革。下面笔者就这三个方面进行逐一论述。

#### (一) 严复思想对中国社会改革的影响

毛泽东认为严复是中国共产党成立前向西方寻求真理的代表性人物之一。严复作为近代中国先知先觉的思索者,对西方文化中的进化论和人权思想进行了深入的分析,并用其来评判中国社会与文化的发展道路。严复是中国第一个

① 马超:《试论严复的社会主义民主观及其历史影响》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》,2011年第3期。

② 同①。

③ 同①。



研究与介绍进化论的人,并翻译《天演论》向中国系统介绍进化论的原理与科学依据。<sup>①</sup> 严复对人权的理解更是新奇,认为天赋人权的思想是最正确的学说,所以严复敢于在有几千年封建历史的中国提出人权和民主的思想,对中国传统的君权神授理论提出挑战。“严复认为,现代资本主义的民主理念是现代政治文明的集中体现,其自由、平等、人权等政治价值观无疑是社会主义民主的重要理论支柱。”<sup>②</sup> 这对中国的社会改革具有较为深远的影响,现代的中国是以工人阶级领导的工农联盟为基础的人民民主专政的社会主义国家。这说明严复的民主思想对新中国的建立与发展具有一定的指导意义。尤其是现代社会,改革逐渐深化,对于人权和民主的探讨需要更多的思想家与哲学家参与。

## （二）严复思想对中国教育的影响

甲午战争的失败宣告了洋务运动的破产,清政府推进政治制度的思想行为逐渐发生变化。对公民的教育成了许多研究西方理念的学者所关注的内容。严复对当时中国的教育不满,并认为中国的教育要引进“西体”。利用西方的教育体制对中国国民进行教育。所以严复的首要方法就是翻译西方著作,将西方先进的理论和技术引入中国,从实际出发,让中国学到有用的西方知识。“严复的书影响了多少人是无法统计的。与那些主张政治、社会和经济的改革的人不同,严复之所以更被认为是一位教育思想家,是因为他认准了转变中国人的世界观和重建中国人的思想意识是最优先的改革。考虑到他对个人与群体、社会与政治观念的开拓性的启蒙作为,严复称得上是中国第一位公民教育思想家。”<sup>③</sup> 严复的教育思想对现代社会具有非常积极的作用,他主张向西方学习先进技术,并以中国的“礼”为主要的思想方法,让中国的教育体制逐渐完善。

## （三）严复思想对开放型经济的启示和对中国自由经济发展的指引

严复不仅传播西方政治学、进化论、社会学,还对西方经济学的理念加以解释。上文已经提到,严复对西方经济学的介绍,让西方经济学逐渐被大部分中国有志青年所看重,让中国人民首次对经济学原理及经济研究方案有所了解。严复对经济学更是有着自身的认识。严复认为,一个国家的经济发展是有其特定的发展规律的,只要按照规律进行就能得到良好的收益,如果不按规律进行,就会倒行逆施,让人民受苦。所以,严复认为,“经济发展应该还政于民,听民自谋,实行自由经济之

① 朱升华,储蓉蓉:《对严复中西文化观的历史考察》,《牡丹江教育学院学报》,2011年第2期。

② 马越:《试论严复的社会主义民主观及其历史影响》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》,2011年第3期。

③ 陈华:《严复与梁启超的公民教育思想比较》,《教育学术月刊》,2013年第12期。

策,让人民在经济活动中享有自主权”<sup>①</sup>,这样才能真正促进经济的发展。事实上,这种思想无论对于当时还是现在都具有比较重要的指导意义。我国目前对市场经济的调控就是在走还政于民的道路,让市场本身对经济发展起到调节作用,并利用简政放权来逐步加快经济发展的脚步。所以说,严复思想对当今社会学中的经济理论仍具有相当重要的意义。

#### 四、结语

严复作为近代开启人民智慧的一代宗师,以教育救国为己任,始终秉持独特的思想,以其深厚的学术功底为当时中国人民的思想灌输了新的发展理念。他最著名的成就是翻译了《天演论》《名学浅说》《原富》《群己权界论》《法意》《社会通论》《穆勒名学》《群学肄言》《美术通论》等西方学术名著。严复对中国社会学的历史贡献主要体现在严复的思想体系与当时社会历史条件的结合之中。严复的社会主义民主观是严复思想对中国社会学研究的具体体现。所以笔者认为,严复对19世纪末期中国社会与文化的变化实质的分析和严复悖论对社会主义民主观的发展的促进,是严复对中国社会学历史贡献中最突出的表现。而具体来说,严复对中国社会学的当代发展仍具有实际的影响,主要表现在以下几点:第一,严复思想对中国社会改革的影响;第二,严复思想对中国教育的影响;第三,严复思想对开放型经济的启示和对中国自由经济发展的指引。总而言之,严复作为知识分子,用其一生的努力和担当,对中国社会学的历史发展做出了巨大的贡献。

#### 参考文献:

- [1] 邵璐:《Bourdieu 社会学视角下的重释中国近代翻译史——以并世译才严复、林纾为例》,《中国外语(中英文版)》,2012年第1期。
- [2] 马超:《试论严复的社会主义民主观及其历史影响》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》,2011年第3期。
- [3] 陈华:《严复与梁启超的公民教育思想比较》,《教育学术月刊》,2013年第12期。
- [4] 许维勤:《严复与孙中山思想之于中国社会变革》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》,2010年第5期。
- [5] 赵麟斌:《严复经济自由主义思想及其对开放型经济的启示》,《闽江学院学报》,2013年第1期。
- [6] 刘弓:《物竞天择 适者生存——小述严复的社会进化思想》,《天津市经理学院学报》,2011年第4期。
- [7] 朱升华,储蓉蓉:《对严复中西文化观的历史考察》,《牡丹江教育学院学报》,2011年第2期。

(作者单位:福建行政学院;福建省委党校)

<sup>①</sup> 赵麟斌:《严复经济自由主义思想及其对开放型经济的启示》,《闽江学院学报》,2013年第1期。



# 论郁达夫“情绪文学”的“审美张力结构” 及现代性审美空间发生\*

任一江 陈长利

郁达夫的“情绪文学”开创了现代抒情小说的新体式,被称为“情绪体验”小说。郁达夫认为,就一篇作品而言,“‘情调’是第一位的,只要一篇作品能够酿出一种情调来,使读者受了这情调的感染,能够很切实地感受这作品的氛围的时候,那么不管它的文字美不美,前后的意思连不连续,它就是一个好作品”<sup>①</sup>。关于郁达夫的“情调”从何而来,主要有两种说法:一种是“表现说”,即把郁达夫的文学创作看成他本人生活际遇与体验的结果,这无异于说,郁达夫的创作是一种纯粹的自我表达;另一种是“绵延说”,按照柏格森的观点,“凡是有什么东西生存的地方,就存在正把时间记下来的记录器,暴露在某处”<sup>②</sup>。“绵延说”具有把握本体存在的意味,然而,这样来理解郁达夫的“情绪文学”,未免神秘化与形而上学,并不能指明存在进入社会所受到的各种关系缠绕。

尽管郁达夫作品有着浓郁的个人抒情色彩,但是,不能把这种情调仅仅看成作家自我心灵的表现,或者看成对神秘存在的主观臆测。质言之,郁达夫的作品和当时很多其他作家的作品一样,是由作家、社会、文本、历史、传统、现代、经验、理性等多个要素共同构成的矛盾统一体,它是具有鲜明现代性色彩的一种“审美空间”,空间内的要素与要素之间构成了既相互矛盾又相互依赖的复杂“张力”关系。而仅仅从“表现说”的作家个体心灵表现层面,或者从“绵延说”的意识流冲动层面来解释郁达夫小说的情调,是过于放大了作家在小说创作中的作用,并以此遮蔽了批评的视线,无助于探明郁达夫“情绪文学”的性质与构成、价值与意义。

“张力”,按照它的本义来说,是一个物理概念,指“物体受到拉力作用时,存在于其内部而垂直于两邻部分接触面上的相互牵引力”。英美新批评将其引入文学

\* 本文系中国矿业大学“中央高校基本科研业务费专项资金资助项目”(2014WB17)研究成果。

① 张少美:《略论现代性与郁达夫的文艺思想》,《商丘师范学院学报》,2010年第11期。

② 贺麟:《亨利·柏格森的哲学》,《中国社会科学院研究生院学报》,1983年第3期。

批评领域,瑞恰兹认为诗歌创作的美感来源是一种综合的感觉,这种美感是由各方面互作用且相互平衡的结果导致的,而诗人的创作,就是为了使各种因素达到一种平衡的状态。艾伦·退特在《诗的张力》一文中正式提出了张力说。他认为,有两种经常在诗歌创作中起作用的因素:外延(extension)和内涵(intension)。他进一步解释了这两个概念:“外延是词的词典意义,内涵指暗示意义,或附属于文词上的感情色彩。他建议将二词消去前缀,创造出一词:tension,原意为紧张关系,也就是说,文学既要有丰富的联想意义,又要有明确的概念意义,应当是意义的统一体,这个术语本身就是一个巧妙调动外延与内涵的例子。”<sup>①</sup>但是,无论是瑞恰兹,还是退特,都把对张力的理解局限于文本内部,而切断了文本同社会历史的联系。

本文认为,单单是文学形式要素,不足以构成文学存在的本体,审美与历史才是文学的双桅,因此,本文所使用的“张力”并不局限在形式主义文论的文本之中,而是与社会意识、心理结构、自然环境、价值取向、人文关怀等紧密相连。文本与历史构成一种既矛盾又统一的张力关系,从而成为现代审美空间发生的根本特征。本文把郁达夫“情绪文学”的审美张力结构概括为“审美与社会”“乡村与城市”“传统与现代”“灵与肉”四组关系形态,这些关系标志了作为本体意义存在的“绵延”的“情绪文学”的内在精神质素。

## 一、审美与社会

就郁达夫“情绪文学”的性质而言,审美与社会的相互关系构成了其具有现代色彩的审美空间的第一组张力关系。在这组关系之中,由社会意识的普遍要求决定的民族反抗性与人文情怀所要求的个体审美性之间形成矛盾统一体。在郁达夫文学中所表现的苦闷、压抑、迷茫、颓废、飘零的人生背后,是一种要求入世的潮流和向往出世的心态之间的冲突,是一种文本话语的审美追求和社会集体意识要求之间由于诸种矛盾冲突所形成的张力结构,“情绪文学”所开启的是一种现代性质的审美空间。

社会意识的普遍要求,主要体现在“五四”时期独有的历史环境所形成的民族性上,这种民族性呈现出一种反抗的姿态,即在政治、经济、军事方面要求反抗侵略,与此对应地反映到文艺思想方面则要反抗个人主义与所谓“小资产阶级情调”,以及对传统文学观念的不断解构。现代社会的变化及革命话语的浪潮不遗余力地试图撼动中国人的传统思想,个人再也不是传统社会中男耕女织的单独个体,社会也前所未有地卷入革命大潮。现代性的启蒙并非循序渐进,而是在西方各国

<sup>①</sup> 贾仁欠吉:《浅析新批评中的“张力”说》,《赤峰学院学报(汉文哲学社会科学版)》,2012年第6期。



船坚炮利的侵略中被迫而行。中国人来不及发展自己的思想体系,而是大量借用西方的理论,在文艺思想上也是一样,甚至在人性的异化所产生的对生命之归宿的忧虑和对存在之意义的忧虑方面,可以说在某种程度上也是欧化了的历史。在重建文学观念方面更是加深了人们对传统观念的反抗,“人”的发现、“人”的文学、“为人生”的写作观念等话语皆引导着文学越来越不羁地背离了固有的意识形态而顺应到“五四”的社会话语中。正如南帆所指出的,“不论美感与意识形态之间的关系进入哪一种模式,人们都必须承认,意识形态与文学之间可能在某些时刻形成了压抑与反抗的关系”<sup>①</sup>。这便是在性质上构成其审美“张力”空间的一个方面。于是文本向读者展示了一种不断反抗却难以找到重建之路所造成的现代社会所独有的巨大压力,以及那种苦闷、压抑、迷茫、颓废之情,读者体验到的是一种近乎灰色的人生在社会变迁中的飘零。比如《沉沦》中的“我”,在几名日本客人“抢去”了“我”所中意的妓女之后,因快感的亏欠引发了怨恨,又由个人的怨恨生出了“中国呀中国,你怎么不强大起来”,“我就爱我的祖国,我就把我的祖国当作了情人吧”<sup>②</sup>的感慨,即一种迫切要求反抗、提高民族自信心的社会意识,这是当时主流社会意识所倡导的话语。又如在郁达夫的散文《归航》中,当“我”即将从旅居十年的日本返回故乡,“我虽受了她的欺凌不少,我虽不愿第二次再使她来吻我的脚底,但是这厌恶的情太深了”<sup>③</sup>。这里的“我”,似乎可以看作一种国家、集体的意识,即受日本欺凌并生发出反抗之情的中国,个人的话语与社会意识的要求在这里合流了。诚然,社会的语境促使人生“向外转”,要求作家融入社会历史的话语之中,并为之服务,然而,个人的审美追求却要求人生“向内转”,要求在一种人文关怀的思想上走向文艺的自觉。于是,由人文关怀所要求的个体审美性也体现在其文本之中。

个体的审美性发生在文学领域自觉地对个人及其内心情感进行开拓时。由于文化上的中国变化缓慢,五千年积淀的民族心理或文艺思想无法立刻配合狂飙着的社会革命做出应有的改变,现代的文学与传统文艺思想的联动仿佛一下子被打乱了。这就使文学急切地找寻人文上的理解与关怀,使文本体现出一种个体的审美追求。如《沉沦》中,“我”又向往着日本国那些清冷孤寂、仿佛与世隔绝的场所,“我”不但与日本人之间,且与同胞之间所筑起的那一道屏障,也越筑越高了。在日本的郊外,“我”获得了片刻的宁静,感到了人性之中恒常不变的东西,“这里就是你的避难所,世间的一般庸人都在那里嫉妒你,轻笑你,愚弄你……你也不必再到世上去与那些轻薄男女共处去,你就在这大自然的怀抱里,这纯朴的乡间终老了

① 南帆:《后革命的转移》,北京大学出版社,2005年,第5页。

② 郁达夫:《沉沦》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第27页。

③ 郁达夫:《归航》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第149页。

吧”<sup>①</sup>。仿佛逃离了社会意识所主导的话语,进入了“我”的个性化审美追求中的人生才有了安顿之处。“我”在最后发出了呼唤“祖国呀祖国,我的死是你害我的”,这既可以看作身处日本、由于祖国的弱小而生出的敏感压抑的民族自卑感,也可以看作因主流意识形态下个人审美理想无法实现而产生的苦闷之情。《沉沦》中的“我”发出了“知识我也不要,名誉我也不要,我只要一个能安慰我体谅我的‘心’。一副白热的心肠!”及“我所要的就是异性的爱情”<sup>②</sup>的呼喊。这便是一种现代性意识的觉醒,是社会意识与个人审美情感之间的冲突,是“为人生”的文学急切地找寻理解与关怀的诉求的体现。在《菟萝行》开篇的序言中,郁达夫自述:“人生终究是悲苦的结晶,我不信世界上有快乐的两字,人家都骂我是颓废派,然而他们哪里知道我何以要去追求酒色的原因?——不过看定了人生的运命,不得不如此自遣耳。”这些叙述表明了他那一贯隐藏在人文关怀之下的审美追求。人文关怀之下的审美追求是郁达夫“情绪文学”性质上相互对立着的第二个方面。

然而,社会意识的普遍要求与人文情怀的个体审美既存在对立,也相互统一在文本当中,它们之间形成了一种互相排异的张力。于是郁达夫将社会与审美之间形成的张力统一在其具体文本之中,既呈现了社会意识的话语要求,也反映了个体的审美表达,使读者重新感受了历史的质感与人文的美感,在社会历史层面上融入了他所创造的情绪当中,或者可以借用海德格尔的话来说,“艺术创作的真意就是将世界与大地的冲突安顿在作品之中”,“是一场历史性的事件”<sup>③</sup>。读者所感受到的情绪实际上即是社会意识与文学在作品完成之前已经经历过的一场“可怕的斗争”所安顿在文本中的余韵。在《归航》中,他写道:“到了将离的时候,倒反而生出了一种不忍与她诀别的心来。”“须磨的西边是明石,紫式部的同画卷似的文章,蓝苍的海浪,洁白的沙滩,参差雅淡的别庄,别庄内的美人,美人的幽梦……”<sup>④</sup>无不是美好的景象。面对被迫走向现代的中国,面对美好的河山与鲜明的国仇,在审美与反抗的尖锐对立下,读者也感受着这一情绪所带来的历史沉重感与一种身不由己的背离之感,文本承载了这一组对立所包含的紧张。最后,“我”不得不感慨:“但是我受了故国社会的压迫,不得不自杀的时候,最后浮上我的脑子里来的,怕就是你这岛国哩!”<sup>⑤</sup>这种对立不可调和的结果便是死亡。在这种社会意识与文学形成的张力之中,读者体会到了作者的真实,即一种历史的真实,也是审美的真实,种种情绪都毫无保留地、真诚地经过了一番争斗留在了文本当中。所以,读者一旦接

① 郁达夫:《沉沦》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第4页。

② 同①,第9页。

③ 朱立元:《当代西方文艺理论》,华东师范大学出版社,2005年,第144-145页。

④ 郁达夫:《归航》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第150页。

⑤ 同④,第154页。



触文本,在这种张力之下的历史与人文的对立紧张以及现代中国人的孤立与苦闷就会跃然眼前,其颓废、压抑、迷茫的情绪自然也随着文本的展开和作者袒露无疑地揭示矛盾之所在而感染读者,是谓之“情绪文学”在性质上的现代性审美“张力”空间发生。然而郁达夫“情绪文学”不仅仅在性质上开辟了现代性审美“张力”空间,为拓宽由此带来的情感发生、审美体验,其现代性意味也延伸至文本的空间结构。

## 二、乡村与城市

乡村与城市是郁达夫“情绪文学”中所体现出的另一组带有现代性意义的审美“张力”结构,这组关系在城乡互相影响的二元对立中,为读者的审美体验拓宽了空间上的维度。它们分别从生存环境、文化特质的方面打开了这种“张力”空间。就生存环境而言,现代城市是个体生存的痛苦来源;就文化特质而言,乡村则是审美的精神源泉。事实上,经过了“五四”启蒙成为现代城市知识分子的郁达夫已经不可能是完全意义上的乡野士人,但他对乡野情趣的喜爱和对城市文明的批判使他保持了与乡村、城市的审美距离。在这种距离下,他可审视乡村,亦可审视城市。在城市与乡村的互相比照中,前者使后者具有了理想的形态,而后者使前者呈现出批判的病态。它们所形成的矛盾统一体安置在了文本当中,使读者体验到了一种现代意义上的生存思虑。

现代城市所造成的痛苦之源首先来自于城乡生活的逐步分离。随着自然经济的瓦解和传统社会组织架构的崩溃,人们的生存环境走向了两端——城市和乡村。这种空间上的现代性分化,对于大多数中国人来说,是非常深刻的,中国的知识分子发现他们原有的空间已经失去了自己的统一性,它由两个根本不同的空间构成,乡村需要现代化城市的形态,而城市也需要乡村审美化的情怀,当他们找不到或是说正在找寻着重新适应这个空间的途径时,就产生了苦闷压抑之感。其次来自于原有秩序的突破与重建。现代城市象征着突破原有的秩序,建立起现代性新秩序,而乡村则力图保持古典中国的既有秩序。在这充满变革的时代,随着现代文明的推进和现代城市的建立,现实中的城市给作家的生存空间带来巨大冲击,这种冲击也可以说是异质文明对于传统社会的冲击。城市文明不仅在经济上给农业社会造成了巨大的冲击,也在文化与人性方面给了乡村一记重击,现代城市不但关涉生存的忧思,也缺少传统乡村的审美情怀。郁达夫在散文《灯蛾埋葬之夜》中,表达了一种对城市文明痛苦的抗拒,“平时进出的社会里绝迹不敢去了……最重要的解

释,第一自然是叛逆……第二个解释来了,似乎是关于时代的,曰落伍”<sup>①</sup>。而在全文最后,他不无隐喻地写道:“灯盘上有一只很美的灯蛾死在那里……我们把它去向天井里埋葬了吧。”<sup>②</sup>美丽的灯蛾最终死在了看起来光明的灯火上。如果说灯蛾隐喻了乡村文明的话,那么灯所发出的光亮无疑就是现代城市给人的种种诱惑了。在沉沉的黑夜中,灯蛾扑向了象征光明的灯光诱惑,却死在了这诱惑之下,这无疑是对现代人生存境遇的思考,使“多数的读者,由郁达夫的作品,认识了自己的脸色和环境”<sup>③</sup>,也使人们对自己生存环境的前途命运产生了深深的忧虑。试看郁达夫小说中颓废抑郁的情绪,多出现在冷漠、喧嚣、充满压力的现代城市空间。而这种情绪的出现,正是因为缺失了审美乡村带给人的一层温情脉脉的面纱。比如《沉沦》中的东京学校生活使他的“抑郁症愈闹愈甚了”;《茫茫夜》中A地所处的紧迫环境;《春风沉醉的晚上》里“乱昏昏的上海租界”,让人不由得感慨“大约春光也已经老透了吧”;《小春天气》中对寄居现代都市的煎熬,“由先天不足,后天亏损——这是我们中国医生常说的,我这样的用在这里,请大家不要笑话我——的我来说,渺焉一身,寄住在这北风凉冷的皇城人海中间,受尽了种种欺凌侮辱,竟能安然无事的经过这么长的一段时间,却是一种摩西以后的最大奇迹”<sup>④</sup>。在散文《苏州烟雨记》中,郁达夫更是在开头便发出了身处都市,而又对乡村怀有巨大向往的呼唤:“在都市的沉浊的空气中栖息的裸虫!在利欲的争场上吸血的战士!年年岁岁,不知四季的变迁,同鼯鼠似的埋伏在软红尘里的男男女女!你们想发见你们的灵性不想?”<sup>⑤</sup>让城市的丑陋直接呈现在了读者面前,使读者不得不注意到这种异质文明所产生的生存压力。这种由生存环境的现代性所带来的痛苦自然不能单方面独立,而是在与审美乡村的相互比照中,产生了现代性审美空间上的巨大“张力”。

从文化特质上来说,现代乡村和城市都是一个独立的文化空间,它们不仅拥有自己独特的文化结构,而且种种地理、经济、社会关系也转化成了一套完整的生活经验刻在了作家的脑海中。古老的乡村记忆对于现代人来说无异于是一种社会无意识的深刻烙印,记忆中的乡村成为作家的创作之源,同时,审美化了的乡村又是作家最后的精神归宿。古代文人每当怀才不遇或面对无道不公、社会动荡之时,往往都会选择归隐田园,以名利上的无为造成一种反抗的姿态,从而也使乡村的田园山水成了孤高自傲的隐者拒绝权力、反抗社会的象征。所以,这种理想带来的深刻

① 郁达夫:《灯蛾埋葬之夜》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第145页。

② 同①,第148页。

③ 沈从文:《论中国创作小说》,天津人民出版社,1982年,第363页。

④ 郁达夫:《小春天气》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第156页。

⑤ 郁达夫:《苏州烟雨记》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第201页。



印象便是“理想的生活就是将不平等的社会关系转换为人与自然的和谐关系”<sup>①</sup>。这种深刻的印象不仅存在于作者的创作经验中,也深深地留在了读者的阅读期待中。对于中国的传统读者来说,山水田园的描写即顺应了他们的期待视野,使他们在阅读体验中自然而然地融入到了作者所创作的田园意境之中。作者也很容易通过这种社会无意识或者说接受心理,将自己的主观情绪既投射到自然万物中,又通过一系列有关乡村田园的话语系统投射给读者,使之产生情感上的共鸣。乡村与城市的关系也就在互相对立、互相影响中拓宽了郁达夫“情绪文学”的审美“张力”空间。

乡村与城市的对立,最终在郁达夫的文章中表现为城市中的“人”在回归乡村之后得到了“净化”。城市使乡村呈现出了病态,而乡村却使城市具有了理想化的形态。这就是其二元对立所呈现的现代性审美空间的张力所在。如《迟桂花》中,在自然的山水中,“我”发现了“她”身上健康和自然的美点,又在自然当中,“我的心地开朗了,欲情也净化了”,并看到了一种“圣洁的光耀”。这是城市向着乡村形态的回归,也是欲望向着人性方向的回归。《住所的话》中,那种“看看云容岩影的变化,听听大浪啮矶的音乐,应临流垂钓,或松下息阴”<sup>②</sup>的乡野乐趣带来的性情之陶冶,《浙东景物纪略》里那种人烟稀少的野外的“静、梦、险、秀”的奇幻灵秀风光也深深吸引着他。读者的心灵也随着这种情绪而得到了净化。正如亚里士多德所言,“某些人特别容易受某种情绪的影响,他们也可以在不同程度上受到音乐的激动,受到净化,因为心里感到一种轻松舒畅的快感”<sup>③</sup>。

然而,“现代散文作家一如中国古代文人,有很强的山水情结和出世情怀,他们虽然有避世念头,可是消受不得寂寞与生活的痛苦”<sup>④</sup>。为了给这种张力安顿一个他们共处的所在,郁达夫常常将这种对峙的张力安顿在诸如杭州这样既有山水风光,又能享受现代都市文明的地方。在《住所的话》里,郁达夫这样写道:“以清静来说,当然是乡村生活比较得和我更为合适。可是把文明的利器——如电灯自来水等——的供给,家人买菜购物的便利,以及小孩的教育问题等合计起来,却又觉得住城市是必要的了。具城市之外形,而又富有乡村的景象之田园都市,在中国原也有很多……搬上杭州来住下了。”<sup>⑤</sup>所以,在郁达夫的笔下,对于城市的痛苦的批判是为了建立起一种具有审美化乡村情怀的都市,而非完全回归自然。近来有

① 南帆:《后革命的转移》,第172页。

② 郁达夫:《住所的话》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第173页。

③ [古希腊]亚里士多德:《政治学》(第8卷),朱光潜译,伍蠡甫主编《西方文论选》(上卷),上海译文出版社,1979年,第96页。

④ 景秀明:《江南城市:文化记忆与审美想象》,中国社会科学出版社,2009年,第96页。

⑤ 同②,第174页。

论者指出郁达夫创作中的二重空间：“一个沉沦的空间和另一个隐逸的空间。前者是现代性的，陌生化的敌对空间，后者是古典的亲性和空间。沉沦的空间里所带有郁达夫式的现代性自我全部病态的印痕：孤独、零余、敏感、愤世嫉俗且性欲亢进……而古典的亲性和空间对于受伤的现代性自我而言显然是一种疗治与慰藉。”<sup>①</sup>不言而喻，审美的乡村和现实的城市在作者心中的对立安顿在了文本当中，也产生了巨大的张力，是物质与精神的冲突，是传统与现代的冲突，是审美与现实的冲突，故也拓宽了郁达夫“情绪文学”在空间上的“张力”结构。而城乡二元空间的分离，以及他们之间的相互关系，无疑也暗含了社会变革中知识分子价值观的变化所带来的苦闷压抑、无所适从之感。换言之，即包含了传统与变革的对立统一，应当由此角度深入考察。

总之，审美的乡村和现实的城市在作者心中的对立安顿在了文本当中，从而产生了巨大的张力，这是真善美与假丑恶的冲突，是回归与前进的冲突。通过这个冲突，反映了作家对现代城市文明的批判态度和回归乡村自然的人文主义的价值立场。

### 三、传统与现代

传统与现代的关系，是郁达夫“情绪文学”中所体现出的第三组带有现代性意义的审美“张力”关系，他们反映的是知识分子在传统价值不断解构、错位的情况下，试图寻找新的社会价值又得不到确认的冲突过程。这组张力关系，主要通过知识分子的身份地位变化、价值追求与艰难处境表现出来。

在中国传统社会里，知识分子常常以士大夫或隐者的身份出现。“学而优则仕”，“穷则独善其身，达则兼济天下”，从孔子开始，便要求传统社会中的知识分子参与到国家社会的治理中来，参与国政，教化人民，“游方之内”而强调个人的社会责任。《论语·八佾》记载了孔子率弟子过仪这个地方，会晤了当地小官，这位官员见到孔子之后说：“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”<sup>②</sup>这无疑使传统社会中的知识分子充当了大众的精神导师和政治领袖。

然而，伴随着五四运动的浪潮，激烈的社会革命取代了温和的维新，救亡压过了启蒙，现代意义上的民族国家在强权与专制的夹缝间步履维艰，资本主义生产方式的形成，传统社会秩序的衰落，新的社会集团与阶层的日益兴起，大众文化与旧文学之间不可调和的对立，凡此种种都使得知识分子成了一批彷徨的先觉者。知

① 蒋小波，李文芳：《国家话语与个人欲望》，《江南大学学报（人文社会科学版）》，2003年第1期。

② 冯友兰：《中国哲学简史》（上册），赵复三译，天津社会科学院出版社，2007年，第77页。



识分子曾经牢固的社会地位不断被新兴阶层所取代,资本主义生产方式的扩张造成了商业城市的剧增,随之而来的诸如拜金主义思潮把知识分子推向了一个尴尬的境地,他们发现在商业大潮之中,留给他们的只有一张陈旧的知识分子标签。而工人阶级作为一支政治力量登上历史舞台后,强势的救亡与革命话语宣传也使得知识分子的声音逐渐湮没。就连知识分子内部也产生了巨大的分歧,从保皇派与维新派的论战,到革命派与改良派的对立,他们的冲突变得愈发不可弥合。这种状况,正如南帆所言,“革命话语的历史叙事取消了知识分子的精神导师资格;大众的革命狂欢之中,他们被甩在历史之外,凝固成一个保守的、懦弱的、患得患失的形象”<sup>①</sup>。

在这种传统与现代知识分子身份与地位的变化背景下,郁达夫显然并不情愿接受这种降落在知识分子身上的命运,在他的思想中始终保持着传统与现代的冲突和对抗,在矛盾不能破解之前,他宁愿固守一份自我的精神家园,也不愿听命于某种政治的调遣。1926年,曾为郁达夫好友的郭沫若成为北伐军政治部副主任,而此时的郁达夫却在酒馆中郁郁寡欢。1927年2月12日郁达夫在日记中写道:“接到了郭沫若的一封信,是因为《洪水》上的一篇《广州事情》,责备我的倾向太坏的,我怕他要为右派所笼络了,将来我们两人,或要分道而驰的。”<sup>②</sup>从中可以看出,郁达夫的知识分子价值越来越偏离革命话语而走向“自己的园地”,而这样感伤、忧郁、苦闷的个人审美价值取向自然与变革中的现代社会所要求的文学为革命政治服务、为大众服务的价值取向严重背离。

与时代和历史格格不入,对知识分子来说,无异于釜底抽薪,使他们不仅在现实里找不到方向,生活在忧愁与贫困之中,而且在精神上也走向了迷失。在《春风沉醉的晚上》中,“我”每每情形窘迫,仿佛在追寻着什么,却最终还是不免坠入茫茫之中,“我”带着知识分子的孤高,靠编写小说赚几个小钱,住在如贫民窟一般的地方。传统知识分子的一种不知所措、随波逐流之态,除了编一些小说就仿佛毫无用处的尴尬处境,让“我”在最后不免感慨:“天上罩满了灰白的薄云,同腐烂的尸体似的沉沉的盖在那里……黝黝看得出来的天色,好像有无限的哀愁蕴藏着的样子。”<sup>③</sup>在《茫茫夜》中,于质夫前往A地担任教员,心中没有实现理想的光亮,反而是充满了寂寞,思念着迟生,反复渲染了一种灰色的前景,不但学校里面学潮纷涌,就在见到教务长的时候也是感慨“在山泉水清,出山泉水浊,我还不如什么事也不干,一个人回到家里去贪懒的好”<sup>④</sup>。最后,于质夫因为学生运动而被迫搬离学校,

① 南帆:《后革命的转移》,第12页。

② 郁达夫:《日记九种》,外文出版社,2013年,第86-87页。

③ 郁达夫:《春风沉醉的晚上》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第91页。

④ 郁达夫:《茫茫夜》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第39页。

在省长含混的态度中走向灰暗的前程。从中可以看出如郁达夫一般的文人在社会中连做一名教员的地位都不稳定,这与知识分子的价值观念产生了严重的背离,导致了这种灰暗颓废又忧郁寂寞的感觉。在小说《采石矶》中,郁达夫借助黄仲则来暗合自己的审美取向,将读者引入了浪漫主义颓废的情绪之中。那种传统知识分子的形象、那种孤高的性格却不被认同,在怀才不遇的苦闷中度过每一天的忧愁,正是传统知识分子价值在社会变革中发生严重错位的表征。

总之,郁达夫的“情绪文学”反映了知识分子在传统与现代的地位和观念等变化过程中所产生的对立、矛盾、冲突,以及遭遇的困境,再现了那个时代部分知识分子生活的真实生态与价值追求,因此具有重要的认识意义和审美价值。尽管在这个过程中,郁达夫的观念在很大程度上是保守的,正如李欧梵指出的,“当时代在变化,而中国在极具颠簸地推行洋务维新时,郁达夫的思想始终是保守的”<sup>①</sup>。但是,这种“保守性”不能简单地理解为“回到过去”和“拒绝现代”,而是对时代知识分子生存生态的一种真实再现,反映的是变革的社会与知识分子价值选择之间的复杂关系。

#### 四、灵与肉

灵与肉的关系,是郁达夫“情绪文学”中所体现出的第四组带有现代性意义的审美张力关系,它所展现的是传统与现代、道德与欲望、罪恶与忏悔的对立统一。

颓废的“时代病”表现在郁达夫所创造出的大多数“零余者”身上,这是现代性的另一种表现,是传统与现代两种文化冲突在“零余者”身上的具体呈现。“零余者”自认为是时代的骄子,却成了时代的弃儿,他们既有现代西方的理性思维,又有中国传统的人文情怀,他们在受到现代性的压抑之后就产生了一种病态乃至变态的心理,以及欲望得不到满足的痛苦。

郁达夫正是站在了现代人性的立场上,通过灵与肉的冲突来表现他笔下主人公的“生的苦闷”和“性的苦闷”的矛盾冲突,并暴露现代社会中青年所承受的巨大压抑。而《沉沦》的内容之一也正是对这种压抑的反映。《南迁》中主人公的性意识和强烈的肉欲,《茫茫夜》中于质夫变态的性心理及性欲得到满足后的空虚,都是性的苦闷的表现。而《沉沦》中主人公用理智和传统道德来剖析自己的“罪恶”,《秋柳》中于质夫在妓院留宿后痛苦地自责,《迟桂花》中主人公内心的不洁则被翁妹“洁白的同白纸似的天真小孩”的心灵所感化,并带着由此而来的自责与忏悔之情。这些内容均使读者感受到一种现代人灵肉冲突下的苦闷情绪。

<sup>①</sup> 李欧梵:《李欧梵自选集》,上海教育出版社,2002年,第35页。



灵与肉的冲突是新生活与旧道德的冲突,也是情感与理智的冲突,它们共同构成了一组张力空间,在现代化的进程中,展示了“人”内心的挣扎。随着旧道德体系的不断崩溃,在“五四”要求重建一切旧观念的思潮影响下,郁达夫式的灵肉冲突,那种夸张着的颓废之情,真实地揭示了隐藏在现代人心中性苦闷。这种压抑的颓废之情,从反面反映了“五四”时期要求人性解放、突破封建思想束缚的现代性内容,同时也拓展了“人的文学”的表现领域。在这种充满了感伤美、病态美的作品中,他所揭示的颓废的“时代病”不正是现代性的另一幅面孔吗?不正是对黑暗的病态社会的反面揭露吗?

这种人欲与道德的冲突造成了一种深深的罪恶意识和忏悔意识,这些意识是从人的欲望表达与儒家传统道德禁锢的对立中得来的。夏志清认为,“波德莱尔的颓废只能用基督教义来解释,郁达夫的罪恶和忏悔也同样只能用他所受的儒家教化来了解”<sup>①</sup>。这种张力体现在主人公有意识地反抗儒家伦理观念时所产生的罪恶感和快感中。如《沉沦》中的“我”对于自己产生的性幻想总有深深的自责,然而又逃不开那种对传统观念的违拗所带来的快感,“他犯了罪之后,每深自痛悔……中年以后的妇人的形体,在他的脑里,比处女更有挑拨他情动的地方。他苦闷一场,恶斗一场,终究不得不做她们的俘虏”<sup>②</sup>。而另一种忏悔意识又是站在人道主义的立场上,对现代中国的知识分子、大众和妇女在精神和肉体上饱受巨大煎熬的深切关怀。如《茑萝行》中对“我的女人”的深深忏悔与自责,也是从另一个方面表现了传统男性对于女性在身体、精神上的摧残,并由自己的忏悔而生出现代性意义上的对灵肉冲突的深切关怀。这种由人的觉醒和性的苦闷,以及欲望的宣泄和道德的忏悔所生发出的矛盾,既互相冲突又互相联系,它为郁达夫作品在人性的空间里又打开了一层审美张力结构。

郁达夫的“情绪文学”在多重审美张力关系的现代性生发中表现了其审美质感的独特性。柏格森的“绵延说”是从对时间的存在方式的心理体验及意识中经验交汇的不可分割性上来阐释文学作品的,更加强调一种内心体验的时间性,记忆被看作一种心理情感的结构。而在考察了郁达夫“情绪文学”中普遍存在的四组审美“张力”空间后,我们不难发现,在读者的情绪体验中,围绕着时间所共同“绵延”的正是这四组“张力”空间。植根于社会空间的记忆提供了记忆的环境,这使记忆环境弥漫在情感的氛围中,空间也成为记忆时间的载体。柏格森在他的《形而上学导论》中曾宣称时间的绵延“是一条无底无岸,朝着无法界定的方向流去的河流。没有人知道它的动力是什么,它是一种超越了概念和物质世界的生命的永

① 陈子善,王自立:《郁达夫研究资料》(下集),生活·读书·新知三联书店,1985年,第560-586页。

② 郁达夫:《沉沦》,《郁达夫文集》,当代世界出版社,2010年,第15-16页。

恒”<sup>①</sup>。柏格森没有回答产生绵延的情绪体验的动力何在,而通过分析郁达夫“情绪文学”的特质,我们似乎找到了答案,即环绕时间的“审美张力空间”推动了时间及情绪的绵延,让读者的情绪体验得以持续。而存在于作品中的“张力空间”越多,其审美体验也就更加深厚。这是郁达夫“情绪文学”的一大特点,在他的作品中,总能找到几层相互交叠的审美张力空间。如在《沉沦》中既有“我”的灵与肉的冲突,也有在社会历史中人的价值得不到认同、地位无所确立的茫然,还有乡村与城市之间审美想象的差异。又如《迟桂花》中,既有翁则生感慨的社会意识对于人的关系的压力,又有城乡相互比照中审美理想追求的矛盾,还有个人欲望与传统道德相悖所产生的罪恶感等。在《春风沉醉的晚上》中也可以看到“我”想去拥抱“她”时所产生的情与理、灵与肉的对立,以及努力追求社会价值却情形窘迫的茫然无措之感等。在《归航》中可以看到留恋自然与欲望回归的矛盾,人在社会关系中因感前途不确定而产生的迷茫之情,以及爱与恨、社会意识与个人情感之间紧张的对立。在郁达夫的作品中,种种张力空间层叠到了一起,使读者更加深刻并持久地感受到现代性的生发及其现代性审美空间所带来的质感。他的作品亦在现代性审美空间的生发中,使文本与读者,与那些“隐含的读者”之间进行着文本上的对话和填空,并使读者在顺向适应和逆向受挫的接受过程中与文本中的张力相互作用,把与作者创作相关的诸如社会意识、审美追求、乡村与城市、传统与变革、灵与肉等“张力”空间纳入了完整的文本话语系统。

综上所述,郁达夫“情绪文学”的“审美张力结构”及其现代性审美空间的发生进一步扩充了柏格森的“绵延”说,克服了“表现说”局限于作家本人的批评狭隘视野,为现代性情绪体验的发生在心理上的时间性开拓出了动力上的空间性,通过层叠的四组“审美张力结构”(即审美与社会、乡村与城市、传统与现代、灵与肉的关系),深化了读者对郁达夫现代性张力空间所产生的审美质感的情绪体验,从而彰显出郁达夫式“情绪文学”的独特艺术魅力。

(作者单位:中国矿业大学)

<sup>①</sup> 朱立元:《当代西方文艺理论》,华东师范大学出版社,2005年,第81页。



# 文韵与商脉：三坊七巷文化传承的 财政支持刍议\*

尚光一

城市代表着更适宜居住的环境和更高品质的生活。亚里士多德曾说过：“人们为了生活，聚居于城市；人们为了生活得更好，居留于城市。”<sup>①</sup>2010年上海世博会的主题也正是“城市，让生活更美好”。从这个意义来说，曾经的城市生活遗存正是文明发展的象征，展示着时光流逝中曾经定格的美好过往。同时，在当下，无论国内外，随着工业化的完成和后工业时代的来临，城市化进程已不可逆转，因而曾经的城市生活遗存如何开发、其所蕴含的文化如何传承成为迫切需要思考的普遍问题。对福州而言，三坊七巷文化传承与文化产业开发正是这样一个纠结不定的案例。

## 一、三坊七巷的文化传承脉络

追溯历史，晋太康三年（282年）设晋安郡，首任郡守严高因治城狭小，将城池自北向南扩展，建为子城，当时三坊七巷位于子城虎节门外西南隅。唐天复元年（901年），闽王王审知在子城范围修建罗城。五代后梁开平二年（908年），王审知又建南北夹城，把东南九仙山、西南乌石山、北面越王山（屏山）都围入州城，方圆40里。宋代梁克家《三山志·罗城坊巷》则明确列举了三坊六巷和后街。可知，三坊七巷始建于西晋末永嘉年间，历经东晋、隋、唐、五代的拓展，至宋代定型、明清鼎盛并沿袭至今。

今天的三坊七巷占地约40公顷，由三个坊、七条巷和一条中轴街肆组成，分别

\* 本文为福建省教育厅社会科学研究A类项目“海峡出版创意产业集群构建的对策研究”（JA13103S）、福建师范大学2013年青年教师成才基金项目“文化产业互补视角下的两岸出版产业集聚研究”（VF046）研究成果。

① 花建：《文化产业的集聚发展：从创意集群到文化空间》，上海人民出版社，2011年，第108页。

是衣锦坊、文儒坊、光禄坊，杨桥巷、郎官巷、塔巷、黄巷、安民巷、宫巷、吉庇巷和南后街，因此自古就被称为三坊七巷。其古老的坊巷格局至今基本保留完整，坊巷内保存着 200 余座古建筑，其中全国重点文物保护单位有九处，省、市级文保单位和历史保护建筑数量众多，是中国都市仅存的一块“里坊制度活化石”，也是一座不可多得的“明清建筑博物馆”。整体上，三坊七巷古老的坊巷风貌基本得以延续，布局气势磅礴，细节精致绝伦，体现了和谐、内敛、儒雅的传统文化内涵，正如三坊七巷官方网站上的文字所说：“三坊七巷文化是中国传统文化一个璀璨的结晶，也是福州城市精神的象征。”<sup>①</sup>同时，三坊七巷也是“闽都名人的聚居地”，林则徐、沈葆楨、严复、陈宝琛、林觉民、林旭、冰心、林纾等对当时社会乃至中国近现代进程有着重要影响的人物皆出于此。不过，与世界上其他城市生活遗存所遇到的难题一样，三坊七巷也面临着文化产业开发与文化传承如何协调的困局，而财政支持正是破解这一困局的钥匙。

## 二、三坊七巷文化传承与文化产业开发天然契合

作为曾经城市生活的遗存，三坊七巷内在的“诗意栖居”潜质使其文化传承不以后现代特征的城市生活图景为旨归，而更多地与文化产业开发相伴而行。从西方发达国家的先例可以看出，作为“城市病”症状的必然表现和经济发展的必然结果，越来越多的市民渴望在闲暇时间逃离现实所构筑的钢筋水泥丛林，去触碰曾经的城市生活、追忆流逝的往昔岁月，从而由真实生活的压迫感中得到宁静与喘息。因而，城市生活遗存保护一方面与文化传承天然相关，另一方面也天然拥有文化产业开发的消费群体。研究表明，当人均 GDP 达到 3000 美元以上时，文化产业就会进入快速增长期，而我国 2010 年人均国内生产总值已超过了 4000 美元，蕴含着巨大的发展潜力。

同时，鉴于文化产业的繁荣主要依赖文化创意产品（项目）的消费，而文化创意产品（项目）的价值又主要体现为文化创意附加值，因而价格相对较高。但据《文化蓝皮书：中国文化消费需求景气评价报告（2014）》显示，我国城乡文化消费需求继续保持较高增长：总量增长 12.64%，达到 11405.97 亿元；人均值增长 12.09%，达到 844.45 元。城乡文化消费增长明显高于产值增长。<sup>②</sup>可见，市民阶层有待挖掘的文化消费潜力巨大。而且，随着旅游休闲消费的深入人心，在城市生活遗存的文化产业开发中呈现一种现象，即消费群体更多指向“外部流入消费者”，而非本地市民。正是众多追寻“异质城市生活体验”的、具有较高消费能力的

<sup>①</sup> 《开风气之先 谋天下永福》，<http://www.sfqx.gov.cn/Articles/2012/0730/879.shtm>。

<sup>②</sup> 王亚南：《文化蓝皮书：中国文化消费需求景气评价报告（2014）》，社会科学文献出版社，2014 年，第 1 页。



外部消费群体的涌入,带来了城市生活遗存与文化产业发展相伴而行的众多成功案例,无论是“怀旧食宿休闲”“古宅婚纱摄影”,还是“旧街老巷旅游”“特色商品销售”,皆是如此。一言以蔽之,对三坊七巷文化传承而言,依靠的是当地的建设力量,面向的主要是外部的消费群体。鉴于此,财政支持文化产业发展正是三坊七巷文化传承的关键所在。

另外,三坊七巷文化产业开发不仅是对历史文化传统的保护,而且是对其进行淬炼与升华的过程,从中将提取出当地社会发展的巨大财富,成为改善周边居民生活的不竭源泉。众所周知,历史文化传统如果仅局限于固态的保护,将会随岁月的变迁而消亡。如同大熊猫不能永远圈养而终要野化放生一样,历史文化传统必须以活态形式在生活中流动来维持其生命。而且,历史文化传统有其自证的生存理由与存在意义,只不过在城市生活遗存的文化传承过程中,这些历史文化传统将以蕴含时代因子的改良面貌出现,而非只是玻璃盖板背后的落寞石碑。

由此可见,财政对文化产业开发进行支持,是三坊七巷文化传承的关键举措。不过,在历史文化传统保护与文化产业开发的逻辑平衡中,应始终尊重当地居民的意愿与期许,倾听当地居民的意见与建议,通过合适的财政支持,诱导出三坊七巷文化产业开发与文化传承的内源性动力。

### 三、财政支持三坊七巷文化产业开发要遵循产业特性

众所周知,文化产业不同于经济领域的其他产业,具有“文化”与“经济”的双重属性,对文化产业的财政支持不能仅着眼于产值增加和经济功能发挥等硬性指标。今后,如果仅仅强调要把三坊七巷打造为经济繁荣的文化产业园区,而忽视通过精耕细作来培育持续的文化消费市场,以及激发文化产业本应有的软性影响,则会偏离财政支持三坊七巷文化产业开发的应有之义。

文化企业的存在方式多样且主体是中小企业,文化产品(项目)具有区域性、差异性、小众化的特点,文化消费趋向更是千差万别,这增加了财政支持的决策成本,积累了财政支持的决策风险。因而,在财政支持三坊七巷文化产业开发的过程中,要对不同门类的文化产业和不同文化企业进行甄别,避免一些文化企业机会性地利用财政支持。例如,有的文化企业仅依靠财政支持存活,难以经受市场考验,有的文化企业则以“文化地产”之名,不恰当地利用财政支持来发展房地产业,这些都背离了财政支持三坊七巷文化产业开发的本意。

鉴于此,对三坊七巷文化产业开发的财政支持要遵循文化产业自身特性,对相关文化企业的支持要“雪中送炭”而不是“锦上添花”。在财政资助标准和评价体系构建上,不应仅局限于经济指标,而要制定兼顾经济属性与社会属性的综合体

系,使其能够激励三坊七巷文化资源存量增加与文化价值内涵扩大之间相互促进,使三坊七巷文化传承与产业系统共生共长,推动三坊七巷文化产业开发实现文化价值、社会价值共同增加的综合平衡发展目标。

#### 四、财政支持三坊七巷文化产业开发要尊重市场规律

文化产业的运行实际上是文化资源等要素市场化配置的过程,文化产业实践者是这一过程的主体。对三坊七巷文化产业开发的财政支持只应发挥市场运营保障者和辅助者的作用,而不应借由财政支持来把政府意志作为三坊七巷的有关文化企业发展方向和方式选择的主导。在运用财政资金支持三坊七巷文化产业开发的过程中,相关部门要避免从三坊七巷文化产业开发的倡导者和扶持者嬗变为具体运营的组织和经营者,要坚持让“市场在资源配置中起决定性作用”,避免财政支持这一外在干预手段取代市场对三坊七巷资源合理有效配置的内在驱动。

同时,按照产业发展的“生命周期理论”(Life-Cycle Approach),任何产业的发展都要经历产生、发展、繁荣和衰落的演进过程,概莫能外。对于文化产业的不同门类和不同文化企业而言,其所处生命周期的阶段并不一致,因而,财政支持三坊七巷文化产业开发应具体分析投入对象所处的发展阶段,不能一概而论、搞“一刀切”。对一些处在初始阶段的文化产业门类或文化企业,不适当的财政支持反而容易导致文化产业实践者对政策产生依赖性,乃至滋生以获取财政支持为发展目标的不良博弈。因而,对三坊七巷文化产业开发的财政支持,既要鼓励文化产业实践者积极进取,又要避免其过分依赖财政支持。这方面可参考国外的一些做法,例如美国联邦政府要求对任何文化产业项目的财政资助总额都不能超过所需经费的50%,申请者必须从政府机构以外筹集另一部分资金,这一做法减少了财政支持风险,一定程度上避免了资金的无效投入。

另外,在财政支持三坊七巷文化产业开发的过程中,对于需要自身发酵酝酿的文化消费市场、文化产业门类或文化企业,人为地过度使用财政支持来催化其发展,反而容易揠苗助长、破坏其产业生态系统,即使能给三坊七巷的经济发展带来短期的高速增长,但随着财政后续支持的减少或产业对财政支持敏感度的降低,这种高速增长也将难以持续。

#### 五、财政支持三坊七巷文化产业开发要引导资本聚合

对三坊七巷文化产业开发而言,仅凭财政支持显然不够,但财政支持可产生杠杆作用,引导带动社会资本投入特定的文化产业门类和文化企业,从而发挥激励各



方参与三坊七巷文化产业开发的效用。这一方面,国外已有不少成功案例可资借鉴。例如英国1998年成立了创意产业局,下设风险投资机构和咨询评估机构,通过发挥财政支持的杠杆作用,“从成立至2005年,创意产业局在英国培育了12万家文化创意企业”<sup>①</sup>。因此,财政支持要综合运用预算、贴息、奖励、补助等方式,引发社会资本对特定对象的投入,产生“四两拨千斤”的效应,优化三坊七巷文化产业格局,更好地促进三坊七巷的文化遗产。

同时,财政支持要引领调动社会资本,推动三坊七巷文化产业结构优化升级。产业结构优化升级是指通过促进产业结构演进的内部和外部因素来推动产业结构向合理化、高度化和高效化方向发展。<sup>②</sup>在我国宏观经济“调结构、促转型”的大背景下,对文化产业发展的财政支持也要能带动社会资本,推动文化产业结构优化升级。为此,要合理选择投入的产业门类或文化企业,发挥财政支持引导社会资本的放大效应,并通过龙头企业的带动作用或行业典范的示范效应,最大限度地推动三坊七巷资源配置符合帕累托效率准则(Pareto efficiency standards),引导三坊七巷文化产业结构实现优化升级。

总之,对任何产业的发展而言,仅凭财政支持显然是不够的。但财政支持具有调动、聚集社会资本的杠杆作用。在对三坊七巷文化产业实践者进行扶持、资助时,要对投入对象、额度所能带来的社会资本总量做出推导测算,寻求财政支持额度的最优点和财政支持效果的最大化。同时,要根据后期社会资本的集聚与运行状况,做好追加与抽减支持的预案,避免财政支持三坊七巷文化产业开发的过程中出现“撒胡椒面”式的平均分配状况。

## 六、财政支持三坊七巷文化产业开发要促进人才乐活

对当前三坊七巷文化产业开发来说,人才是必不可少的稀缺资源,也是财政支持需要关注的要点,正如著名经济学家熊彼特所声称的那样:“现代经济发展的根本动力不是资本和劳动力,而是创新,而创新的关键就是知识和信息的生产、传播、使用。”<sup>③</sup>从长远来看,制约文化产业未来发展的最重要因素已不是资本和制造力,而是将文化创意和文化资源转化为行销商品的专业人才。据统计,文化产业从业人员占就业总人口的比重,纽约为12%,伦敦为14%,东京则达15%。<sup>④</sup>就我国而言,文化产业人才的缺少已成为影响文化消费市场培育、文化产业长远发展的短

① 李宇红,赵晶媛:《文化创意的人文理论和产业研究》,中国物资出版社,2010年,第125页。

② 方慧,等:《中国承接服务业国际专业产业结构升级效应的实证研究》,《世界经济研究》,2012年第6期。

③ 金元浦:《创意产业理念的提出与发展》,《社会观察》,2005年第2期。

④ 同①,第86页。

板。以福建省文化产业最为发达的厦门市为例,截至2010年10月,文化产业全部人才只有56200人。<sup>①</sup>因此,财政支持三坊七巷文化产业开发应积极促进人才的积聚和使用。

一方面,要通过财政支持来提供相应的优惠待遇,并基于“乡愁友谊爱情”“生活品质”等纽带,积极引进文化产业人才在三坊七巷投资兴业。同时,文化产业发展一般遵循着3T原则,即技术(Technology)、人才(Talent)和包容(Tolerance)。在其作用下,文化产业人才纷纷向环境包容度高、人文关怀良好的地方聚集,因而要留住人才,就要发挥财政支持在改善环境要素方面的作用,使文化产业人才能够在三坊七巷“乐活”扎根。

另一方面,为促进三坊七巷文化产业开发,要设定各类奖励体系,激发本地文化产业人才的潜能,强化各高校、研究机构对文化产业人才培养的意愿,更为便捷地发挥人才资源效用。同时,要基于财政支持,构建跨门类的三坊七巷文化产业合作体,以实现文化产业人才的多形式、多层次合作,从而共享智力成果,提升三坊七巷的知名度和影响力,形成三坊七巷在文化产业领域的品牌竞争力。

## 七、财政支持三坊七巷文化产业开发要带动协同发展

财政支持对文化产业发展的促进作用不应限于文化产业自身,而应能带动相关产业协同发展。文化产业具有产业融合的天然作用。例如美国好莱坞之所以成为全球电影产业的中心地带和引领全球风尚的世界顶级娱乐品牌,不仅仅因其拥有世界七大影视公司,更因为其在1204.4平方公里的区域内整合了大小8000多家相关公司和文化机构,形成了产业协同发展的景象。2012年国家统计局发布的《文化及相关产业分类(2012)》是我国目前普遍采用的文化产业分类标准,它将文化产业分为新闻出版发行服务、广播电视电影服务、文化艺术服务、文化信息传输服务、文化创意和设计服务、文化休闲娱乐服务、工艺美术品的生产、文化产品生产的辅助生产、文化用品的生产、文化专用设备的生产十个大类。<sup>②</sup>按照这一标准,休闲农业及文化产品制造都属于文化产业范畴,文化产业其实已融合了第一产业、第二产业和第三产业。在实践中,文化产业所发挥的产业协同作用主要体现在促进第一产业、第二产业调整升级及第三产业的细分上。国内外众多案例即证明了这一点。例如韩国影视产业带动了韩国料理、旅游、美容、服装加工等相关产业在世界范围内的扩张;“印象·刘三姐”演出则提升了桂林农业、旅游业、餐饮服务业

① 厦门市文化产业人才队伍建设调研课题组:《厦门市文化产业人才队伍建设调研报告》,林起《2012年厦门文化改革发展蓝皮书》,厦门大学出版社,2012年,第169页。

② 国家统计局:《文化及相关产业分类(2012)》,http://www.stats.gov.cn/tjbz/t20120731\_402823100.htm.



等行业的发展水准。因此,在为三坊七巷文化产业开发提供财政支持的同时,要注意选择具有产业领域跨界整合能力、易于发挥产业融合凝合剂作用的文化产业门类或文化企业给予支持,以更为广泛地发挥财政支持的效能,产生财政支持“1+1>2”的效用。

## 八、结语

三坊七巷文化传承与文化产业开发天然契合,财政支持文化产业开发正是三坊七巷文化传承的关键举措。当前,在三坊七巷文化产业开发的过程中,财政支持不应局限于单纯投入的视角,而应主动利用财政支持的杠杆作用和文化产业的运营机制,用更小的成本和更高的效率来促进文化产业开发。为此,因地制宜地扶持产业门类和文化企业发展,将有利于实现三坊七巷的自我成长和良性循环,从而夯实三坊七巷文化传承的经济基础。同时,财政支持三坊七巷文化产业开发要遵循产业特性、尊重市场规律、引导资本聚合、促进人才乐活及带动协同发展,通过文化产业的发展来实现三坊七巷文化传承的活性与可持续性。

(作者单位:福建师范大学;中国新闻出版研究院海峡分院)

# 三坊七巷文化传承与 海西文化生态共荣圈的建设\*

朱盈蓓

## 一、海西文化生态共荣圈

### 1. “生态位”和文化生态共荣圈

文化生态共荣圈的概念来自于生态位(ecological niche)这一基本衡量单位。生态位本来是生物生态学的界定,考察的是每一个种群(物种)实际上或潜在地能够占据的生存空间和地位,强调的是种群(物种)与种群(物种)之间相互区别的独特的存在地位。种群(物种)与种群(物种)之间因为生态位的相互独立而存在,并因为生态位的偶然重合而竞争,直到各自的生态位扩大或缩小甚至让位、消失,最终又恢复每个物种生态位的独立存在,从而使得生态系统再次获得平衡。文化研究视域中的“生态位”由此引申并模拟出各个文化形态的存在模式:不同的文化形态处于不同的文化生态位上,比如东方文化/西方文化、精英文化/大众文化、本土文化/外来文化等,都相对地处于独立的存在地位。同时,通过这些不同的文化生态位的组合、对立、配置,产生出不同的社会文化样貌(如图1所示)。文化生态位尽管与生物生态位同样残酷,每种文化形态面临另一种文化形态时都不免要彼此竞争,去争取存在地位上的优势,但与生物生态学意义上的生态位不同的是,文化生态位是可以重叠存在的,并且因为不同的重合方式还可能创造出新的

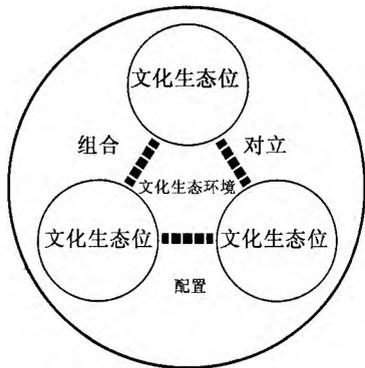


图1 文化生态共荣圈示意图

\* 本文为福建省教育厅社会科学基金项目(JB12391S)成果。

文化形态,形成新的文化生态环境。

## 2. 建立海西文化生态共荣圈的必要性

文化生态型资源的开发与利用应该考量并基于人口(population)、资源(resource)、环境生态(environment and ecology)和发展(development)之间的关系。海峡西岸经济区的文化生态圈的建立极具现实意义,既是对海西文化整体发展环境的探索,也是对海西文化中独特的各类文化形态的保护和促进。因此,在呼唤“人文生态”的文化研究时代中,建立文化生态共荣圈即是进一步考察处于每一个生态位上的文化形态,研究如何在特定区域中极力保持每个文化形态生态位之间的平衡,并保持整体区域文化的全面发展和共同繁荣。

## 二、三坊七巷文化的传承与现代转向

海西文化是二元结构文化组合体,它的二元态势组合多样,具有时代性。自唐以来海洋文化与中原文化的结合,中华核心文化与边陲非主流文化的融合,传统文化与侨乡文化的汇通,岛屿/半岛文化与大陆架文化的综合发展,以及都市文化与乡镇文化的共建等,都体现出以二元形式呈现的海西文化的区域模式。三坊七巷在此文化生态圈中,又以独特的历史街区文化集中反映着这些在构成形式上看似相互矛盾、相互对立的文化形态在海西文化生态圈中逐渐融汇、磨合、叠加、交错的过程。这也就意味着如何传承和传播三坊七巷的文化积淀成为在海西文化生态圈中进行文化生态位竞争最重要也是最主要的任务。《周易·夬卦·彖传》曰:“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”观三坊七巷文化的继承、传播、思想转向则可考察在文化传承中该文化生态位自身发展的历史样貌、衍生、发展及相应产生的文化效应。

### 1. 重国教扬家学的教育实践

教育是对文化进行历史传承最为直接的一种模式。福建地区对于教育颇为重视。唐以后,文教事业随着地区社会经济的发展日渐兴盛,宋代就有“海滨邹鲁”之称,到明代已成为“科举大省”。明代黄仲昭《八闽通志》等书记载,福建在宋代创建书院60多所。到清代,福建更是成为全国文化发达的地区之一。据《闽书》《福建通志》等记载,明代福建共出进士2410人,清代福建共出进士1337人。至于首府福州,则是“城里人家半读书”“路逢十客九青衿”。三坊七巷是福州文化教育的发祥地之一。仅此一地就出了两位帝师:一位是末代皇帝溥仪的老师陈宝琛,其故居为今日文儒坊47号;另一位是由陈宝琛荐任溥仪老师,后任伪满洲国“国务总理大臣”的郑孝胥,其故居为今日衣锦坊洗银营14号。科举兴盛,使三坊七巷成为“才子之乡里”。这与坊巷街区文化群体重教崇文、讲究修养、积极有为的教育思

路和尝试是分不开的。

作为实践“以文教化”观念的教育机构之一，书院在福州三坊七巷文化传承中也就具有了验证性的实际意义。“书院文化是指在书院的发展历程中，经过中国士人阶层千余年的传承与创新，形成的有别于传统中国其他社会群体的价值取向、思维方式和行为规范的独特精神成果的总和。”<sup>①</sup>书院也就成为传承文化、实施教化、研究学术的重要交流场所，是文化主体、文化客体与文化环境的有机综合载体。三坊七巷书院在福州文化和社会的发展中体现了福州官学与私学的同步发展。历史上有名的书院众多，如侯官县学[官贤坊、今道山路，建于宋庆历年间(1041—1048年)]、拙斋书院[三山驿南面，建于宋宝祐三年(1255年)]、道南书院[光禄坊北侧，为旧法祥院地，建于宋宝祐三年(1255年)]、竹田书院[桂枝坊，建于明正德年间(1506—1521年)]、正音书院[为官话教学场所，共建两所，其一在文儒坊，建于清雍正七年(1729年)]、道山书院[道山路，建于清乾隆十七年(1752年)]、正谊书院[原址在黄巷，建于清同治五年(1866年)]。

另有官办“社学”和私立“书塾”在三坊七巷的兴起。“书院”“社学”“书塾”形成多层次办学、多形式兴教的良好结构。社学是元、明、清三代的地方小学，虽三朝各类细制不尽相同，但基本可认定其教育对象为15岁以下的幼童，以教授《孝经》《小学》《大学》《论语》《孟子》等儒学经典为主，并以教劝农桑为主要任务，不设入学限制。作为启蒙教育的地方文教机构，三坊七巷在右三坊即办有博文、宝文社学，在闽山庙处设文林社学。除原为官立的社学外，三坊七巷也有不少私人办学的书塾，均由绅商富户投资创办，如清道光初年黄巷的闻雨山房萨家书塾，清光绪年间文儒坊的黄氏试馆、安民巷的回春药局吴氏家塾、衣锦坊的林氏家塾、光禄坊的刘氏家塾等。

“每一种文化都必定产生自己的价值体系，或者说个体及群体的信仰及行为准则都来自特定的文化环境。”<sup>②</sup>三坊七巷族群借社学、书塾、书院推广教育，以科举为任，仕宦为职，名满天下。如黄巷因与欧阳詹齐名的黄璞而为众人周知，黄璞五子皆为人杰，号称“一门五学士”；其后林氏“三世五尚书”、陈氏“六子科甲”、郭氏“五子登科”等街谈巷议的家学奇谈，是重教而崇文的三坊七巷社群教育体系造就的。在此环境中浸淫出相似的三观和人生信仰的知识分子群体通过科举跻身仕途得以治国平天下。

到了19世纪末20世纪初，陈宝琛大力发展师范教育，并开设了女子学堂，在福建创办了中国近代新式教育一流的模板。严复也将教育作为救国之路，他批旧

<sup>①</sup> 李兵，朱汉民：《文史纵览：书院文化是古代大学文化的核心》，《光明日报》，2005年12月5日。

<sup>②</sup> 方文：《社会行动者》，中国社会科学出版社，2002年，第68页。



学,倡三民教育,以图鼓民力、开民智、新民德,又将翻译的西学名著提供给新式课堂,培养新一代独立思考的能力。另有林白水、刘崇佑、林长民等三坊七巷文人也为创办新式学堂做出了不懈的努力。

## 2. 士人文化思想的现代转型

三坊七巷文化的产生源于坊巷间文人知识分子即士人阶层的历史文化积累与日常文化消费的需要。这些文人知识分子所构成的士人阶层既与庶人阶层相接,受精英教育后又成为政治的参与者、文化的传承者、文明的创造者。

西晋末年的“永嘉之乱”,使“衣冠南渡”,遂出现“八姓入闽”。三坊七巷最早、最古老的里弄——黄巷即是由“八姓”之一的黄姓南迁后,在三坊七巷定居而形成和得名的,清乾隆《福州府志》曰:“黄巷,晋永嘉间黄氏居此,唐校书郎黄璞仍居此,名益著。”及至两宋之际:“靖康之乱,中原涂炭,衣冠人物,萃于东南。”<sup>①</sup>“衣冠”“八姓”是指中原各郡的显荣家族,因其时士以上才可佩戴“冠”,故都为中原地区有较高文化素养的名门望族,是为人所仰望者。因此,三坊七巷从群体聚集之日起,便是社会上层精英阶层的聚居地,他们拥有一定的文化资本,传承着来自中原鼎盛之地的礼乐、宗法、智识。

北宋时期,福建学者纷纷北上投入倡道于河南的程颢、程颐门下。经游酢、杨时、罗从彦、李侗等学者“倡道东南”,闽浙赣湘武夷山一带“道南理窟”形成,“宋自濂溪诸君子出,东接其传于邹鲁,而南及濒海之闽,而后中原文献,十九在闽”<sup>②</sup>。此时以三坊七巷为代表的福建士人顺应了中国古代社会于唐宋间由前期向后期过渡,政治、经济、文化重心由北方向南方转移的趋势。闽浙赣湘及武夷山一带形成中国文化重心,使作为中国文化主体的儒学的重心由北方转向南方。<sup>③</sup>福建地区集结了如周匡物、陈黯、欧阳詹等八闽文化先驱者<sup>④</sup>、“开漳圣王”陈元光等文人名士,再加上朱熹所带来的思想新气象,三坊七巷优越的人文历史累积吸引着大量精英知识分子前来定居或借住,于是三坊七巷文化逐渐成为海西地区人文的核心和典型。

到了近现代,三坊七巷孕育的许多人物引领着时代思想的转型和前进。从与三坊七巷关系匪浅的林则徐“开眼看世界”起,到居于福州宫巷(今宫巷26号)的“中国船政之父”沈葆楨主理船政、出巡台湾、出任两江总督引入西方技术,及至严复,甲午战败后,议“夫士生今日,不睹西洋富强之效者,无目者也。谓不讲富强,而

① [宋]朱熹:《晦庵文集》(卷83)。

② [明]耿定力:《重建朱文公祠记》。

③ 马照南:《从“吾道南矣”至“道南理窟”——福建区域文化的承接与创新》,《福建论坛(人文社会科学版)》,2006年第2期。

④ 参见《闽政通考》:“欧阳詹起闾荒,为闾学鼻祖。”

中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强自可致；谓用西洋之术，无俟于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此”<sup>①</sup>。继而提出启蒙纲领：“是以今日要政，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德。”<sup>②</sup>为其时中国的现代化转型企图做出了指引。其后，该思路为梁启超等大力提倡。同时，借由西方启蒙思想，严复所论意在于伦理、经济、政治、思想等领域破除旧制对人的束缚，并将西方古典经济学、政治学理论、现代教育学理论和哲学思想系统地引入中国，对当时的资产阶级维新派、革命派和早期马克思主义者影响巨大。

### 3. 崇尚书香文墨的新文学实践

宋代吕祖谦在《送朱叔赐赴闽中幕府》诗中写道：“路逢十客九青衿，半是同胞旧弟兄。最忆市桥灯火静，巷南巷北读书声。”该诗将闽都学风盛行、读书人家满街的盛况吟咏了一番。晚清时期福州诗文发达，三坊七巷更是如此，坊巷间诗吟活动多且盛，自清末以来有光禄吟社、福州秋社、寿香诗社等八个诗社，孙续《余墨偶谈集》盛赞：“三坊七巷，各有吟社，佳制美不胜收。”“同光体”闽派的领军人物郑孝胥和陈衍都来自三坊七巷。三坊七巷里的听雨斋、光禄吟台、竹韵轩及陈衍家、何振岱家等也都是诗文活动频繁的地方。三坊七巷不愧为“冠带诗书、翕然大肆；人才之盛，遂甲于天下”<sup>③</sup>的“七闽”核心区域。

对于传统文学的继承并未掩盖近代以来三坊七巷文人的新文学实践，反倒是在新旧对比间愈发地显示出新文学的魅力来。在近现代文学史上出自三坊七巷的作家群或中西合璧，或新旧合体，开创了中国现代文学史的新局面，亦直接影响了海西文学的多维文化体系的建构，即一方面强调本土文化的重要性，另一方面又容纳外来文化。

严复在《天演论·译例言》中提出的“译事三难：信、达、雅”在近现代翻译史上产生了深远影响。同为翻译家的林纾，虽不似严复般精通外语，但他以独特的方式成为将西方文艺小说引入中国的第一人，他翻译的小说作品感染了新文学运动的一代知识分子。

现代著名诗人、作家冰心的故居位于南后街杨桥巷里。辛亥革命后，父亲带着11岁的冰心回到福州。冰心在散文《我的故乡》中，细腻地描述了她在三坊七巷大宅中的生活。她于1912年考入了福州女子师范学校，成为家族里首位进学堂读书的女孩。与冰心同一时期活跃在中国文坛且与冰心并称“福州三大才女”的另外两位女性，也都与三坊七巷有着直接或间接的关系。一位是林觉民的堂侄女林徽因，南后街是她的祖居地；另一位是“五四”时期创作小说最多的作家庐隐（原名黄

① 严复：《论世变之亟》，王叔主编《严复集》（第1册），中华书局，1986年，第4页。

② 严复：《原强修订稿》，王叔主编《严复集》（第1册），中华书局，1986年，第27页。

③ 洪迈：《容斋四笔》（卷5）。



英),她的出生地也在南后街。著名作家郁达夫也曾在三坊七巷内度过了数载岁月。他与夫人一起租下了光禄坊的刘家大院,并在此寓所中创作了不少挑战封建旧道德的作品,以自己的感受将“时代病”摆到了历史社会面前。他首创的自传体小说对当时一批青年作家产生了深刻的影响。

#### 4. 名将志士儒商共营的救国新道路

三坊七巷士人群落的崛起不光从学术文化的发展上改变了“闽人不知学”的边缘状况,到了近现代时期,更与三坊七巷士人群体尊重和自我实现的发展需求相吻合。三坊七巷士人不仅在坊巷间组织了大量的文化教育组织和文化活动,更带着为国为民、爱国爱乡的历史责任感和使命感,给中国社会的现代转型带来了新风、新路。

明代抗倭名将张经,清代名将、福建提督、台湾总兵甘国宝,民国的海军将领刘冠雄、陈季良、谢葆璋、蓝建枢等,也居住在三坊七巷。由坊巷名人沈葆楨主持的马尾船政局是近代中国自行开办的第一家生产军用船只的工厂。船政局前后学堂的开设、四批留学生的派遣为近代中国培养了大批技术人才,近代著名海军将领萨镇冰、林葆懌、刘冠雄、蓝建枢等就曾受教于此。沈葆楨带领造船厂在其任船务大臣的八年间造出商船5艘、兵舰11艘。志士林旭是“戊戌六君子”之一,康有为的弟子,其故居位于郎官巷。林觉民,“黄花岗七十二烈士”杰出的代表人物之一,他的故居杨桥巷17号如今是福州市辛亥革命纪念馆。启蒙中坚知识分子严复的译著对近代乃至现代中国人产生了深远影响,他终老于郎官巷。至于儒商,最为有名的是在三坊七巷留有光禄坊刘家大院、官巷刘齐衔故居、塔巷福州电灯公司旧址等遗址的“电光刘”。刘家子弟多留学海外,擅长吸纳西方科技、经济、管理等多重新讯息,其家族成员多为官或经商,具有较高的社会地位和广泛的社会关系。内外部条件的成熟为刘家联合林长民、陈芷汀等社会名流收购福州耀华电灯公司,创建福州电气股份有限公司打下了良好的基础,改变了当时开办不久因资金不足、设备简陋而导致营运困难的光电行业的窘境。刘家兄弟开办了一系列与电气相关的产业:集资创办了福州电话公司,继而创办福电铁工厂、玻璃厂、冰厂、油厂、刘正记轮船公司、梨山煤矿股份有限公司、建兴锯木厂、公大商行等。规模庞大的刘氏企业在产业管理上极具现代性,在技术手段上吐故纳新,通过创办农村电气化部、增装新型节能发电机、改装自动电话等措施,推动了近代经济尤其是近代工业的发展。除此以外,脱胎漆器创始人沈绍安也居于三坊七巷。

### 三、三坊七巷在文化生态位竞争中的优势

#### 1. 三坊七巷深远的文化渊源

海西本土文化颇有渊源,是海峡西岸经济区的主要组成部分。闽东南、闽南三

角洲原本就是具有深厚文化底蕴和悠久文学传统的区域。身处福建首府中心地带的三坊七巷作为具有长期生命力的生态位保有者,它的源头可追溯到唐宋时期南移的中原文化。明代诗人王恭在《冶城怀古》诗中吟咏道:“无诸建国古蛮州,城下长江水漫流。”冶城为福州城的前身,指闽越王无诸约于汉高帝五年(前202年)在屏山东南麓始建的城池。到晋武帝太康三年(282年)分立晋安郡时,福州已经是郡治,三坊七巷在郡治南侧。892年,王潮、王审知兄弟创立闽国,定都福州,妥善安置中原移民,又向外开拓海外贸易。到了唐天复元年(901年),王审知仿照唐代都城长安规划、修筑了被世人称作“罗城”的福州城,并将南门扩至安泰河岸,此时出现了大量以高墙围起以示分割的私宅,这标志着坊巷结构的形成,三坊七巷也正式进入福州城划之内。

“地理景观的形成过程表现了社会意识形态,而社会意识形态通过地理景观得以保存和巩固。”<sup>①</sup>从三坊七巷坊巷间名称的变迁亦可以观其深远文化的延续。文儒坊为三坊中第二坊,旧名山阴巷,初名儒林坊,因历代文儒辈出而闻名。据《榕城考古略》记载,此巷“初名儒林,以宋祭酒郑穆此,改今名”为文儒坊。除了郑穆之外,还先后住有九门提督、台湾总兵甘国宝,抗倭名将、七省经略张经,清光绪皇帝老师陈宝琛之父陈承裘,清代著名诗人、《石遗室诗话》作者、《福建通志》主编陈衍等儒林名士,以及现代著名法学家柯凌汉教授等。三坊七巷坊巷名称的缘起及历史演变、更替,反映了坊巷社会群体深受儒家文化影响、崇文重教的社会意识形态,而这些名称的保存、流传、演绎又在客观上促进了三坊七巷文化的留存、巩固和发展。

## 2. 三坊七巷丰厚的文化内容

海西文化本身包括海西区域的方言、风俗、宗族、信仰、文学、艺术、建筑等多方面的丰富内容。而三坊七巷文化涵盖了上述所有内容。

对于民众所创造、享用和传承的生活文化的保留,首先就体现在对于海西建筑文化的传承和保护上。注重整体建筑保留与保留重点建筑主体或保留特色建筑结构,如门脸、房架、天井。此类建筑氛围的整体返古营造,在具有海西建筑本色的基础上,又适当地迎合了现代商业需求的闲散生活区的设置。建筑在不断修建、改良,这本身又为三坊七巷的文化蕴涵增添了新的内容。如塔巷,原名修文巷,宋时知县陈肃改“修”为“兴”,即兴文巷,为中举兴利。王审知部属琅琊安远使在巷内修了木塔——阿育王塔和塔院。修塔是文运兴盛的象征,意味着三坊七巷族群崇尚文化,因此此巷俗称就成了塔巷。三坊七巷至今仍然保留着自唐宋以来形成的鱼骨架形坊巷格局、拥有200多处明清时期的建筑、14处文物保护单位和25个挂牌保护点,被誉为“明清古建筑博物馆”。

<sup>①</sup> [英] 迈克·克朗:《文化地理学》,杨淑华,宋慧敏译,南京大学出版社,2005年,第7页。



其次,传统日常民俗风情也在“聚多冠盖”的三坊七巷间流传和保留。如元宵节赏灯,端午节写午时书、点雄黄、洗兰汤浴,中秋节“摆塔”,重阳节放风筝的风俗被完整沿袭下来。坊巷人家操办婚丧喜庆规格高,流程规范,还配套在南后街丰井弄和文儒坊之间开设添喜彩结店。彩结店相当于现在的喜丧事服务行业,其服务从花轿、马车、茶担(待客专用的担子)出租,到代雇伴房嬷、礼生、京鼓吹,乃至代布置新房、灵堂等红白喜丧事礼仪全包。

再次,闽剧的民间戏场也在三坊七巷中的深宅大院中得以留存。坊巷人们极具闲情逸致,为闽剧、评话、伢唱活动的展开提供了极好的条件。婚丧喜庆甚或亲友聚会,常有闽剧、评话、伢唱的堂会或道教斗堂音乐活动。郎官巷曲艺场直到20世纪70年代还顾客盈门。三坊七巷官宦家苑、文人宅第良多,因此娱乐较一般市井自然会高雅许多。清乾隆举人郑洛英诗云:“闽山庙里夜入繁,闽山庙外月当门;槟榔牙齿生烟袋,子弟庙里较十番。”闽山庙就在三坊七巷深处。这是历史上十番音乐活动场所和盛况最为明确的记载。

就连三坊七巷间的茶点文化对福州小吃的传承也有不小的影响。银耳汤、酸梅汤、慢工细活茶艺,再配上白丸团、研研裸这样费时费工精制的茶点,适合坊巷间官宦人家和文人墨客的享乐生活习惯。同时,福建民间文学经三坊七巷文人编撰加工后,雅俗共赏,也增添了民谚、民谣、民间故事的可读性和传承价值。

### 3. 三坊七巷推动时代的文化交融

福州依山傍海的地理特性决定了其文化的外向性。海西土著文化与外来文化的结合,根据历史条件和特点,可分为三个部分:古——中原文化、近——侨乡文化、新——移民文化。再加上海峡西岸经济区面对台湾的特殊地理位置,因此又接受了相距不远但独具特色的台湾文化,在本土文化与外来文化的结合中,在中国大文化生态圈中形成了唯一的海峡文化。海洋文化与中原文化的结合、侨乡文化的形成、新移民文化的涌入、海峡文化的构成这四个方面的相继发展成就了今天丰富的海西文化。构建海峡西岸经济区文化生态共荣圈的可能性即建立在海西本土文化对待外来文化的宽容、接纳、化为己用的传统之上。

三坊七巷文化是海西文化生态圈中多种文化结合的代表。中原文化与古越族文化自唐以来的逐步结合直接形成了海西文化的最初模样。同时,宋元时期,海西地区以泉州为盛,刺桐古港大兴,泉州一地成为“海上丝绸之路”的起点,并成为东方的国际大海港,当时海西之地已然成为中国经济最发达的地区之一。再加上大量阿拉伯人与波斯人到泉州、福州等地经商,伊斯兰教和各种宗教艺术也由此向周围各方传播,不仅丰富了海西文化,而且为今日海西开放的文化姿态打下基础。这种绵长而深厚的文化传承与众多异质文化的渗透,让海西文化既对传统文化极为推崇,又能在新旧文化交替中得以兼容并包、推陈出新。加之福州本身就具有深厚

的海洋文化积淀,历史上中原移民不断迁入,海洋文化与中原文化相碰撞。福州文化还不断受到外来文化的影响。福州有悠久的对外交通和贸易传统。福州与琉球的交通和贸易、郑和下西洋船队在福州停泊对古代的福州地域文化影响甚大。近代以来,福州成为“五口通商”口岸之一。西方文化、海洋文化、中原文化相互激荡,三坊七巷位处文化交流汇集之处,与海内外近域的关系匪浅。这直接影响了海西文化的多维体系的建构:一方面强调本土文化的重要性,另一方面又容纳外来文化。

#### 4. 三坊七巷独特的文化名人族群现象

文化名人族群是三坊七巷文化也是海西文化生态圈中重要的组成部分。名人聚集造就了三坊七巷的文儒大气,三坊七巷孕育了历代以来的人文显达。坊巷名人辈出,达官显贵聚居,文人名士如林。在近现代历史发展和变化的关键时刻,我们可以看到三坊七巷群体性的文化名人推动时代进程的作为,如虎门销烟林则徐,近代思想启蒙者严复,“戊戌六君子”之一林旭,辛亥革命“黄花岗七十二烈士”之一林觉民,五四运动引发者林长民,新文化运动中的冰心、林徽因、庐隐,解放战争时期的“密使一号”吴石(国民党国防部中将参谋次长,中共情报部门安排承担潜伏任务的秘密人物),等等。三坊七巷名人族群在文学、艺术、军界、政界、工商界等领域都有杰出的代表人物。三坊七巷诞生了中国历史上著名的文学家、诗人、将军、启蒙思想家、民主革命烈士、近代实业家等不下70人。

#### 5. 三坊七巷新文化与体验型经济模式

区域文化竞争力要求在经济一体化背景下,与其他区域相比较时,在文化资源要素流动过程中所具有的抗衡要超越现实的和潜在的竞争对手,以获取持久的竞争优势,最终实现区域文化价值的功能。<sup>①</sup>三坊七巷的文化竞争力一方面处于文化发展大环境下,其文化传承体现着三坊七巷文化发展的总体特点,另一方面又不可避免地反映着区域文化的特殊性,并回应着对“对外开放、协调发展、全面繁荣”海峡西岸经济区总的目标任务的理解。

第一,进行文化品牌区隔。文化品牌区隔可以有效地将某一文化生态位在文化定位、文化产品、文化创意等方面与竞争对手加以区隔,塑造体现该文化生态位功能独特的商业化品牌。因为任何文化品牌的特性从来不是平等地面对商业化社会的,对于文化消费者或者急于攻占文化生态位的他者而言,有的特性必须经由人为的干涉或操作,才能成为同一文化生态圈中的重要特性持有者。因此,商业化营销,就可根据该文化生态位所属文化生态圈,将其中一个或几个特性推而广之,达

<sup>①</sup> 雷鸣,吴斯维,等:《城市文化竞争力测评体系及其应用研究》,《华南理工大学学报(社会科学版)》,2009年第6期。



到抢占文化生态位的目的。

第二,划分城市功能区域。在现代城市规划中,城市功能分区是最基本的,即在城市规划中统筹安排各实用功能区域,使生产、贸易、居住等各项功能既密切联系又各为体系互不干扰,以保证城市的正常运作。三坊七巷在王审知开闽建罗城之前,子城之外尚属城郊农村,但其逐渐形成的过程中已然遵循了“凡仕者近公,不仕与耕者近门,工贾近市”<sup>①</sup>的原则,因此,在原始的坊巷建设过程中就已经具备了一定的格局,并相应地具有了一定的政治、经济和文化功能。福州古城不断向外扩张,三坊七巷逐渐处于城市的中心位置,并靠近地方行政中心和商贸中心南门大街(即今南街),成为城内的理想居住区。三坊七巷的小中轴南后街经过发展也渐渐成了经济繁荣的商贸中心,一直延续至晚清,影响到今天福州城市格局和功能区域的划分。因此,在保留坊巷的基本功能即生活区域的基础上,有计划地对其进行商业化运作是协调发展三坊七巷文化价值的难点和重点。

第三,实践体验经济模式。以体验经济为基础和指导从感觉到感动、从经验到体验的设计对推动三坊七巷区域的商业化进程具有重要的意义。在对名人故居的开发和利用方面也有了一些初步的尝试。如维修、保护林觉民、张经、沈葆楨、严复故居,“五四”时期福建学联会旧址、抗日战争时期新四军驻福州办事处旧址,把它们建成专题纪念馆、展览馆。

第四,复原文化特质,建立文化丛关联。清中叶后,三坊七巷中书店就有 20 多家,还有发达的图书典籍、笔墨纸砚、裱褙贴画等文化市场,更有刻书坊、旧书摊、裱褙店、笔墨庄、寿山石雕店铺、脱胎漆器店、文物古董店、传统硬木家具店、花灯店等文化类商铺。文化市场与文化类商铺的出现就是三坊七巷文化特质的载体,一种基本的文化特质产生出来后,相应地会丛生出相关的文化特质来。这些彼此关联的文化特质生成交错的文化丛关系密切,在功能上相互整合、相互联系又相互促进,一同丰富并发展了三坊七巷文化。利用这些文化丛,复原或发展其中的一支,便可以扩大文化丛关联,逐步实现文化产业化。

第五,发挥三坊七巷文化的特点,实现街区历时性保护、历史文化遗产开发、人文景观资源利用的合理调配,完成文化生产—文化消费—文化批评—文化保护—文化再生产这一循环过程的协调运作,为海西文化生态圈所涵盖和反映的文化形态类型做出榜样,是识别海西文化生态圈的构成机制的重要名片。

(作者单位:厦门大学)

<sup>①</sup> 李其荣:《城市规划与历史文化保护》,东南大学出版社,2003年,第6页。

# 莆阳镜像

郑龙腾

## 一、城鼎莆阳

1937年夏天,从北平方向传来的炮声迅速越过长江,席卷了东南沿海。一阵阴霾下,人们在惊恐和愤怒中拆除了莆田的城墙城门,准备与外族侵略者进行殊死搏斗。当时他们并没有意识到,在一个多甲子后的今天,当后人重新审视那段硝烟纷飞的年代时,会因成功驱走了封豕长蛇的日本人而欢欣鼓舞,亦会为失去了城垣、暴露在历史表面的莆阳古城痛心疾首。虽然新中国成立后特别是改革开放以来,这座没有城门的城市一度让居于其中的民众拥有更开阔的视野、更宽广的胸襟、更大度的气场和更多样的坦途,但她昔日涌现在卷帙浩繁的丹青中的沧桑记忆却已经一去不复返了。

如今,四块分别刻有“镇海门”“来凤门”“迎和门”“拱辰门”的旧门额都安静地躺在市区三清殿的后园里。这似乎是历史开的一个玩笑:在过去的漫长岁月里,它们分峙四方,再没有比现在更好的机会可以聚在一起,相互倾诉着当年各自经历过的那段悠然岁月;更具深远意味的是,从太平兴国年间建筑古城起,四城门都曾有过的不同的旧称——望海、肃清、望仙和望京,直到明朝因倭寇进犯而重建,近代又为抵御日军而拆除,轮回间,亦映射了一个民族从饱受欺凌到奋起抗争的铮铮铁骨、从积贫羸弱到傲立东方的华丽转身。

清晨,当第一缕晨曦再次清洗这些陈旧的门额时,跳脱的光线反弹到粗糙的石面上,有如一双双未经世事的手尝试着推开锈迹斑斑的大门。你将看到什么,是通往四邑八乡的小路,还是官贾往来的舟船,抑或是出将入相的人马?事实上,城门早已不复存在,你所看到的只有陷入时间纵深里的一座城市的前世今生,然而这一切已经足以让所有人心生敬畏。



从春秋时期的刀耕火种到隋唐盛世的衣冠南渡,曲折艰辛的进化最终形成莆田县、仙游县和兴化县三城鼎立的格局。于是到了北宋,太平军的设立显得水到渠成,这是历史上莆田首次以地市级行政单位的身份出现在中国版图里,也拉开了此处文献名邦的序幕。随后,太平军易名兴化军。至南宋,莆田又变为兴安州。至元朝,兴安州改称兴化路、兴化分省,到明朝又成为兴化府,从而正式跻身为“八闽”的一员。虽然在清朝前期,朝廷曾在省与府之间新建了一级“巡道”机构,并将兴化府划归兴泉永道,但其辖区并未发生太大变化,而“兴化”“兴安”等字眼也一直作为莆田的别称沿用至今。

改朝换代,尧天舜日,人祸瘟疫,阖境太平,兵荒马乱,簪纓蝉联,苦难与荣耀总是如影随形、寸步不离。在莆阳古城的身上,她的位置、轮廓、面积和地形也许始终如一,鲜有巨变,但内里的建制、政令、迁徙和兴替却饱含波澜。面对她尘埃落定的躯体和宠辱不惊的姿态,我们又该从何处读到其往日鲜活的心跳?

古时筑城必建城隍庙。城隍,原意为城墙和护城河,至汉代逐渐演变为一个地区的冥界长官,多由皇帝敕封且具有一定威望和影响力的先贤担任;到了明朝,更是分别封京都、省、府、州、县五级城隍为福明灵王、明灵公、威灵公、灵佑侯和显佑伯,各有相应的品级,尊崇程度不一。在君权神授的封建时代,科学落后,民智未开,当权者们正是利用城隍信仰来巩固自己的统治地位。可以说,城隍庙的留存,即是古城池一段尚未平息的脉搏。而莆田城隍文化的独特之处就在于,境内除一府三县的城隍庙外,更建有京都、省城、卫城、所城及巡检司城隍庙,各级等次一应俱全,且每个时期的迁界均留下了不同的庙址。据考证,莆田境内先后有城隍庙17座,现存13座。

莆田的京都城隍庙和省城隍庙分别是位于华亭镇中心的仁和庙与位于莆田城区的浙江城隍庙。两座庙宇有诸多相似之处,皆建于南宋末年,且都与抗元保宋有关。前者是由将当时位于国家首都杭州临安府的仁和城隍庙迁建而来,现主祀莆籍抗元将领陈文龙;后者原建于市区龙脊山麓,亦是因宋帝在南逃期间追怀浙江故国而建,后因城区扩建,拆除原址另建于凤凰山渠道旁。

在此之前,兴化军与兴化府城隍庙都已初具规模。983年,兴化军衙门从原先的游洋镇转移至莆田县城,首任知军段鹏即在谯楼周边的子城内兴建了兴化军城隍庙;后原址被拆除,另建于现市区安福社区的清风岭。1369年,兴化府建制;次年,首任知府盖天麟倡建兴化府城隍庙于现市区梅园路旁。兴化府城隍庙历代均有修缮,目前已是一处省级文物保护单位。两座城隍庙现都主祀莆籍抗元将领陈瓚。

更早的时候,莆田、仙游、兴化三县的县城隍庙都已承担起保境安民的职责。南朝时,析南安而立莆田,建县城隍庙于现市区东大路和仓后路之间,后迁往西天

尾镇龙山村。今前址早已废弃,后址被改建成林氏祠堂。仙游县原名清源县,武则天建制,县衙在今华亭镇后山村新店自然村,县城隍庙亦在此处。唐玄宗时改清源县为仙游县并迁县衙于今仙游城区,另建县城隍庙于县城西门兜;今庙址被县实验幼儿园征用,移祀神像于西门兜爱晓协忠庙,供奉唐朝名将张巡。北宋年间,游洋林居裔发动农民起义,后因寡不敌众主动请降,被朝廷招安,朝廷在当地设立兴化县,元朝时因山区交通不便,故又将县衙迁至新县,并分别建有新旧县城隍庙:旧庙即现位于游洋镇北的游洋庙,新庙即现位于新县镇中心的新县城隍庙。

到了明代,朝廷政军分置,施行卫所制,即在一府之内设立一个千户所,五府之内设立一个卫。莆田地处东南沿海,向为水路要冲,边防地位尤其显著,又逢倭寇肆虐为患,民不聊生,故洪武年间,朱元璋派遣江夏侯周德兴前往福建镇守。周德兴上任后,即在今平海湾、湄洲湾畔修筑平海卫城、莆禧千户所城及若干巡检司,并建有卫、所及吉了巡检司三处城隍庙。清朝截界时,边民内徙,又另建一处所城隍庙(即今鲤江庙)于涵江鉴前。现卫城隍庙主祀周德兴,两处所城隍庙皆主祀张巡、许远。

史海沉浮,几多春秋。从城隍庙遗产纵探莆田沿革,会发现一个有趣的现象:历史上凡是汉人统治的年代,亦是莆阳古郡的辉煌时期;一旦政权落入外族之手,取而代之的只有沉默与抗争。事实亦是如此:在以科甲及第著称的莆田,“文武两魁”“魁亚双标”“一邑半榜”“东学四园”等巅峰时刻都出现在唐、宋、明三朝,而元、清却鲜有翘楚;不仅如此,元末的亦思巴奚兵乱及清初为镇压郑明余党而颁布的截界政策,亦对莆田的进一步发展造成了莫大的制约。在莆田的诸多城隍庙中,祭祀的主神多为杀身殉国的义臣:如“安史之乱”的睢阳守将张巡、许远,南宋匡扶将倾的陈瓚、陈文龙叔侄等,与其说后人是对他们的满腔勇气有所敬仰,不如说是钦佩他们宁折不弯的民族气节;而历代在此广开教化的奠基者、建设者和守护者们,史书也为他们留下了浓墨重彩的一页。

值得一提的是,被封为平海卫城隍的周德兴,当年为了巩固海防,拆除唐建镇海堤的石材作为建筑原料,致使黄石沿海数十村庄饱受潮袭水淹之苦;后周德兴镇守泉州,又以“闽南有五气”为由,破坏该地18处“天子地”,终致留下千古恶名。看来金无足赤,人无完人,即使是万民敬仰的神祇,亦难以拥有绝对完整和崇高的人格。然而,跳出彼时的语境,其实不难看出,前者应该是周德兴顾此失彼的无心之失,而后者亦是他身不由己地执行君王命令的结果,而绝非出自本意;最令人感到唏嘘的是,这位朱元璋幼年的玩伴、日后的“臂膀”,最后竟被朱元璋以教子无方的罪名连坐诛死,到底没能逃脱兔死狗烹、鸟尽弓藏的悲剧命运。

1448年,受元末兵祸涂炭的兴化县,终因户少人寡遭到裁革,结束了长达469年的浮槎岁月。撤销后的兴化县原辖区分属莆田与仙游两县,从此莆阳城开启了



漫长的双城并立局面；直到近年来，这一区域被重新划分成仙游、城厢、涵江、荔城、秀屿、湄洲岛、北岸等一县四区两个管委会。但正是有了此前深厚的历史与人文积淀，行政名称上的变动并未影响其“一线双脉四脉”的文化遗产。

一源即莆田的宗族文化。古时中原逐鹿，刀兵频传，百姓不堪其扰，始有衣冠南渡。士大夫的大量流入，为莆阳文明注入了新的生机；而后偏安一隅的环境为各宗族的发展提供了稳定的生存条件，并最终形成了从族居到混居的宗群生态。

如果说此间氏族宗亲的聚居、迁徙、联姻及繁衍组构出莆阳文明的整体骨骼的话，那么科举文化及妈祖信仰就是它的血肉。“万般皆下品，唯有读书高。”封建时代的科举制度为莆阳学子的腾飞提供了一个公正的平台，“家贫子读书”的理念也因此深入人心；反过来，进士及第的荣誉亦光耀着宗祠的门楣。而荣膺“世界非物质文化遗产”的妈祖信仰，早已成为前赴后继亿万子民共同的精神窠巢和心灵港湾。

从两条主线衍生出的文脉、神脉、艺脉和商脉，仿佛是点缀在莆田身上的绶罗、丝绸、首饰与脂粉，共同塑造了这座古城的超凡气质。这四个文化序列在现今的七个县区中都普遍存在，且每个县区又各有倚重：莆田的文脉主要分布在南北洋、东西乡两大平原区域，即现荔城、城厢及仙游的大部分地方，历史上全市出现过的2400多名进士，此间便贡献了近八成；神脉即主要以在贤良港周边兴起并远播的妈祖信仰为主，宗教氛围极其浓厚，朝圣旅游方兴未艾，代表地区有湄洲岛、北岸和秀屿；艺脉则以仙游为最，古典家具风生水起，红木仙作傲视群雄，更有国画、编织、雕刻等工艺亟待发掘；而商脉，充分体现了新时代的莆田人闯荡天下的智慧及气度，所谓“谋事无中生有，做事脚踏实地，成事报效桑梓”，著名的莆商输出地有涵江、秀屿、仙游等，其足迹已遍布全球。

从三城鼎立到双邑环卫再到七县拱辰，其间的每一天既是须臾，又是永恒：所有的荣耀都只有一次，经历过的苦难也不会卷土重来。今天，轻装上阵的新莆田必将以更年轻的姿势、更充沛的活力和更青春的心态，大步登上更高的城墙。这城墙无形无状，却已牢牢筑在每个莆田人的心间，成为梦的基石……

## 二、陂上莆阳

位于莆田城区西南角的屿上村称得上是这座城市现今的西大门：高速公路莆田西站在这里进出口，而后北通江浙，南下粤港，多年来数以万计的莆商正是从这里落笔写下“无莆不成市，无兴不成镇”的当代神话；而不久前刚刚建成通车并在此形成枢纽的莆永高速，更是赋予了这座不起眼的村庄“八闽通衢”的历史意义。

说它不起眼，是因为其名字即道出了该地的位置及属性：这里濒水而居，木兰

溪经年累月的冲刷在此形成了一个微半岛。但即便如此，屿上村或多或少能够折射出古时候“沉七洲浮莆田”的沧桑镜像，更为重要的是，《诗经》中“在水一方”的诗意到了这里，则被邑人赋予了另一个别名——“木兰春涨”。

早在清顺治年间，被誉为“金台十子”之一的莆籍诗人林尧英就曾遍游当时隶属于兴泉永道的莆田县全境，始定并推介了“莆阳二十四景”，木兰春涨位出其中。后人又从中择取四处，作为莆田一年四季的代表性景观，“木兰春涨”又与“宁海初日”“白塘秋月”“谷城梅雪”再膺殊誉。春天的屿上村，花开浦间，溪水微漾，放眼两岸，古今建筑珠镶玉缀，红墙绿树相映生辉，宛如两匹惊艳出尘的绸缎在风中徐徐飘动，并时有各种飞禽掠过木兰溪宽广的河床，消失于远处的壶公山麓。千百年来，壶山常在，兰水长流，莆田的两大地理标志在此间彼此交汇，共同见证着海滨邹鲁的毓秀钟灵。这时，若穿行在横亘于溪中的千年古水利工程——木兰陂上，双脚踏在如琴键般整齐排列的长条石，则更添一番意韵。你很难说清这究竟是一种“宛在水中央”的道骨灵气，还是“日月每从肩上过，春秋常在水中看”的逸致闲情，抑或是“殷勤谢流水，为我念佛陀”的佛性禅心。亦道亦儒亦佛，或许只有亲临者才能自知。

毋庸置疑的是，正是白驹过隙的时光，敲打出木兰陂这节铮铮铁骨，以锁住文人墨客争相称道的一方春色。但有谁能够想象，在900多年前，木兰陂尚未出现，这里曾是一片泽国，朝至夕落的潮汐无时无刻不在威胁着沿岸的居民，性命尚岌岌可危，更遑论安居乐业。相比于太平盛世，贫瘠的年代有着更为迫切的夙愿，呼唤着英雄的到来。

于是第一位英雄——钱四娘出现了。她幼年失恃，悲戚的身世似乎早已暗示了其不凡的勋绩，却也是其命运转折的伏笔。史载钱四娘祖籍长乐，却客居异地，与父亲相依为命。后父亲病故，她只身扶柩途经莆田，亲眼见到了海水漫侵下的生灵涂炭。于是料理完后事，钱四娘便变卖家产，筹到十万两白银来到莆田将军岩下兴修水利。她的义举很快获得了乡亲们支持与协助，陂只用了三年便告竣。然而，由于选址的偏差，四娘的心血在一夜之间便功亏一篑，绝望之下，她投水殉陂，年仅19岁。那一年，是1067年。

后来，另一位长乐人林从世路过莆田，深深为自己这位年轻老乡的事迹所感动，亦筹银十万两到附近的温泉口，发誓要延续四娘未竟的事业。但好事多磨，他在复制了四娘的善良与勇气的同时，亦不可避免地重蹈了她的覆辙，家财散尽的他最终只得无望地迁居黄石。

两番失败，筑陂的事似乎就这样搁置了下来。一直到1075年，邑人李宏在朋友智日禅师的支持下，再度携带七万两白银来到此处，准备第三次筑陂。为了消除乡亲们关于成败与否的疑虑，二人先是巧妙地引用百年前妙应禅师“逢竹则筑”的

讖语，而后认真总结了前两次失利的原由，精心选址，步步为营。又过了八年，工程终于完工，即现在的木兰陂。据《木兰陂志》载，建成后的陂“立水中，矫若龙翔，屹若山峙，下御海潮，上截永春、德化、仙游三县水流，灌田万余顷”。时光推移，木兰陂的出现，对于莆田的发展起到了至关重要的作用：一方面，因它灌溉而成的南北洋平原，渐由沮洳之地变成鱼米之乡；另一方面，也为兴化大地日后科甲雄冠八闽直至被誉为“文献名邦”提供了基本的生存条件。

正是有了这前赴后继的创业史和血泪史，平卧于青山绿水间的木兰陂平添了七分厚重三分悲壮。1962年，一代文豪郭沫若到莆参观，在木兰陂头写下了六首脍炙人口的《咏木兰陂》。诗中对这四位古代的水利功臣都给予了充分的肯定和盛赞。1988年1月，木兰陂以其永垂千古的史迹与不可估量的意义，被国务院认定为全国重点文物保护单位。

僧来天竺国，人醉木兰舟。如今的木兰陂两端，分别坐落着祀奉钱四娘、林从世、李宏及智日禅师的庙宇，即钱灵宫、协应庙（今为木兰陂纪念馆）和智日禅寺庙，它们既是这份艰难事业的记录者，亦是莆田淳朴民风的见证者；另有历代加固重修的石碑记，完好无缺地展览在陂南的廊亭上。

值得一提的是，当年李宏和智日禅师在修筑木兰陂时，曾因钱资耗尽而一度中止。时任钱塘县尉的蔡京曾多次上折奏报。在得到皇帝的许可后，蔡京便四处募捐，最终筹到白银70万两，为木兰陂的建成奠定了坚实的物质基础。后来，历史上关于蔡京是“奸相”的盖棺定论及部分野史小说的渲染夸大，使得他的这一人生闪光点也被不留情面地抹灭了。

同样是有功之人，蔡京与钱林李冯四人地位悬殊，就如昔年的莆阳四大陂如今的左右天壤。当木兰陂作为全国重点文物保护单位集三千宠爱于一身的同时，嗣何陂、南安陂、太平陂则依旧默默无闻地躺在原处，日夜守护着各自流域的生民。水忽大忽小，大则卷澜扬波，小则涓流人家；陂宜藏宜用，藏如长虹飞跨，用如巨龙断水。陂之功用有大小，但建陂者之善意却无高低之分。

四大陂中论岁数，最大的当属建于唐朝的嗣何陂。因陂位于泗华，后人以讹传讹，又唤它为泗华陂。嗣何陂为唐代吴兴所筑。吴兴，其先祖为河南光州固始县人。传说吴兴筑陂时，曾与一潜伏在溪潭中的恶蛟搏斗，毅然持刀斩蛟，使堤防不被冲毁，终因伤重力尽身亡。乡人感其恩德，立祠祀之。

至北宋陈洪进献泉、漳二郡及游洋林居裔起义，这些历史事件都直接推动了兴化县乃至后来兴化军的建构，使得莆田山区与平原之间的社会活动日渐频繁。南安陂和太平陂正是在那样的历史背景下，在萩芦溪上相继修建起来的：前者位于下游的江口镇，后者位于中游的萩芦镇。由于地理位置的偏僻及灌溉效应的局限，它们如今都不可避免地进入了历史记忆的边缘。但即便如此，莆人对那些在此间治

水的先驱仍感恩戴德，世代铭记；在新度青垞村的香山宫前，就立有历代在莆田治水的 24 位功臣的石像；无独有偶，位于梧塘镇枫林村的世惠祠，也供奉有昔日太平陂的诸多修建者。

在莆田，像这样被遗忘的大小水陂还有很多，有的甚至早已丢失了名字，更不用说世代流传的有关它们的感人至深的故事或惊心动魄的传说。但可以确定，莆田是一座建在水陂上的城市，正是有了这成百上千的古今水利工程，才有了今日莆田的和谐与繁荣。作为这座城市最初的基石，它们仍将长久地承载着这方水土上的生命与希望，仍将簇拥着无数钱四娘般善良的人们，夜夜提灯前行在通往黎明的路上……

### 三、百姓莆阳

在两晋之前，整个福建都曾沉寂在一片永夜之中。被群山豢养的草木，孜孜汲取着天地精华，只等有朝一日燎原的火种能够最终降临此地。但直到永嘉年间，从中原南渡长江的士族才姗姗而来，渐次点燃此地的万家灯火。一个关于“八闽”由来的说法即是：308 年，为躲避“五胡乱华”的狼烟，先后有陈、林、黄、郑、詹、邱、何、胡等八姓衣冠远涉入闽，簪缨蝉联的年代从此拉开帷幕。

后来，“八姓入闽”被史学家们公认为是历史上汉人首次大规模迁徙的主要路线。翻开历史长卷，自河洛文明诞生以来，作为华夏政治、经济及文化中心的中原地区，便屡屡在分合破立、逐鹿问鼎的厮杀中首当其冲：前有春秋战国的诸侯争霸，后有三国时期的群雄对峙，中间更夹杂着不计其数的庭变兵谏。因此，与其说这次南北交融的契机是源自入闽始祖的恐惧与怯弱，倒不如说是源自他们对战争的厌恶和对权力的唾弃；在他们身上，除去了抛家舍业的勇气和豁达，更多的是一种对和平的追求和对出世的向往。凡此种种，都为后来“爱国爱乡，海纳百川，乐善好施，敢拼会赢”的福建精神埋下了最初的种子。

据 2010 年第六次全国人口普查数据显示，莆田现共有姓氏 725 种，其中前十大姓分别是陈、林、黄、郑、吴、李、张、蔡、王、刘，而詹、邱、何、胡则都排在了第 21 至 50 位。这看似冰冷枯燥的数字，实则暗藏波澜：从西晋到当今，从福建到莆田，浩如烟火的家族在时间与空间的彼此交织中，各自都祭出了怎样的命运？

沿着 324 国道一路向北，过江口大桥后，会发现一个特别有趣的地域现象：公路右边是隶属于福清市新厝镇的桥尾村，而左边的园下村和园顶村则仍归莆田管辖。三个村子中的居民大都姓关，一座宗祠被建在了村子的交界处。为了纪念和传承家族谱系，这里几乎所有的民居都题写有“蒲坂家声大，霞溪世泽长”的楹联，或是在大门上方高悬镌刻着“蒲坂流芳”的横额。蒲坂，即今山西省永济市，是关



氏的一处郡望，霞溪则是它的堂号：郡望和堂号绘制出了一个姓氏衍派的空间坐标系。从地理上看，由于扼据莆榕要冲，关氏称得上是莆阳第一姓。

不仅于此，在关氏的身上，亦折射出整个莆阳最为普遍的族居生态：每个自然村几乎都有各自的望族，不少村庄更是直接以姓氏命名，如江口镇的梁厝、国欢镇的黄巷和鲤南镇的郑墓等；就姓氏本身而言，“××家声大，××世泽长”的楹联和“××流芳”的横额也早已形成了一套被广泛应用的标签范本。一般来说，被用作堂号的词语多为地名，但也有例外，一部显赫家史、一位翘楚宗亲甚至一段美谈逸事都常被冠于“流芳”之前，如翁氏的六桂流芳、王氏的开闽流芳等，求同存异间，展现着此地深厚的人文积淀和历史底蕴。

从宗亲数量上看，“陈林半天下，郑黄满地摆”的说法即道出了莆阳四大家族千百年来的瑜亮情结。究竟是一种什么样的力量，能让白手起家的各氏先祖，在蒲草丛生的盐碱地上培育出枝繁叶茂的参天大树？这样的追问，常常会伴有绵延的回声，撞击在祠堂家庙的梁柱间，历久弥清……

四大家族中人数最多的陈姓，始于莆田首任县令陈迈。他是陈氏入闽始祖陈润的裔孙，祖籍河南固始，617年领泉州兵马镇守莆田，自此开启了“莆阳十八陈”的序章。后“十八陈”里，又以“玉湖陈”为最，其祖居地在今镇海街道的阔口社区。除“颖水家声大，玉湖世泽长”外，又有着另一姓氏楹联——“一门二丞相，九代八太师”。二丞相即陈俊卿和陈文龙，后者更是在南宋抗元战争中英勇殉国；从陈仁到陈文龙，八太师中既有治世贤达，亦有板荡诚臣。可以说，“玉湖陈”的家史亦是大宋的国史，作为那个王朝的殉葬品，“玉湖陈”的辉煌直到最后一刻，亦平添了几分悲壮！

与陈氏的显赫家声相比，莆阳林姓有过之而无不及。林茂，祖籍江苏下邳，闽林始祖林禄裔孙，583年由榕入莆，成为四大家族中最早定居莆田的宗氏。其后人又开宗立派，分为“金紫林”“阙下林”“九牧林”三支，以后者传播最广。“九牧林”，唐林披所生九子皆官至刺史，故有该称：其次子林藻更是荣登莆阳进士及第者之首。与其他姓氏不同的是，“九牧林”的楹联跳脱出千篇一律的窠臼，沿用了宋仁宗的赐诗句“乔木盘根大，猗兰奕叶鲜”；此外，与“玉湖陈”异曲同工的“一门二圣人，三代五廷魁”，亦重申了妈祖文化创始人林默及三一教缔造者林兆恩的深远影响。

到了唐朝，黄姓与郑姓先人亦相继由福州迁居莆阳。黄岸，祖籍河南固始，闽黄始祖黄允裔孙，761年辞桂州刺史后立户莆阳，“江夏黄氏”从此落地生根。其后人有唐末知名高僧妙应禅师，也有五代年间被誉为“闽中文章初祖”的黄滔，尊崇地位可见一斑。郑露、郑庄、郑淑，皆祖籍河南荥阳，闽郑始祖郑昭后裔。785年，从兄弟三人在莆田南湖开辟书堂，弦歌倡学，史称“南湖三先生”。而后，莆阳教育崛起，赢得了“十室九书堂，龙门半天下”的美誉，独步八闽的科举盛况亦从此拉开



帷幕。

四大家族外,吴氏和李氏的递演也值得称道一番。唐朝年间,先后有祖籍河南固始的吴兴、吴祭二人入莆,前者修筑了莆田境内最早的水利工程——嗣何陂,后者则被迫认为吴氏入闽始祖。李氏现为全国第一大姓,莆阳李氏自唐朝“白塘李氏”衍系开创以来,“唐室安王裔,宋朝制干家”的独特楹联,便将家族的龙脉渊源尽述无余。

作为族人繁衍生息的原始场所,莆田百姓的族居生态早已形成了一套独特的“厅堂文化”,并成为千家万户的文化源脉和精神领地。厅堂,亦即莆阳民居,类似于北京的四合院、上海的石库门等,通常正厅供奉祖先牌位,厢房用来饮食起居,前后进之间的天井则承担起采光和景观的功用,具有鲜明的莆田特色。由于家族发展的先后、快慢和程度不同,这里的厅堂也开始有了大小之分:俗称“百廿间”的民居,顾名思义,即由众多房间组成的一整片恢宏壮观的建筑群,多为家族中所出的某位达官政要所建,如城区内的大宗伯第、萩芦镇的江春霖御史第和盖尾镇的前连连氏祖居等;规模稍小的称为“大厝”,亦由家族中的某位官贾兴建,在尘埃落定的岁月硝烟中傲然屹立,如榜头镇的仙水大厝、涵江芦埕的杨氏民居及萝苜田的双茂隆大宅等;再小的就是寻常百姓家了,在这片光荣的土地上,它们还在倔强而坚定地以最初的姿势,呼唤着后起之秀的到来。

然而,随着历史的推演,许多昔日雕梁画栋的老宅都先后数易其主。位于市区金桥巷的彭鹏故居,如今大门口却挂着李氏的灯笼;无独有偶,位于市区双池巷的陈俊尚书宅,现在亦居住着郑氏的子孙。看来在历史的漩涡前,一个人、一个家族乃至一个国家都是渺小的,兴衰无常,令人唏嘘。

值得一提的是,今人林祖韩曾为莆田城中的黄滔祠撰写了一副长联:雄藩息烽火,名士集南州,规正许功,闽海一时称乐土;延福世书香,甲族开东里,文章初祖,莆阳千载仰高贤。参商易位,斗转星移,当历史的大门被岁月之手重重合上,我们从中看到的不是某个家族的荣耀,而是所有莆田宗氏前赴后继的真实写照——偏安一隅的环境和面海负山的风水,激励出一代代莆田人自强不息的品格和争先恐后的风气,并最终形成了莆阳大地上蔚为大观的人文气象。此后,各宗族又远播寰宇,锦上添花,尤以与粤台两省间的亲缘最为密切,昔日的咏春宗师叶问、现在的粤港巨商李嘉诚及曾经的国民党主席吴伯雄,乃至岭南一带的陈姓、许姓等多数姓氏,都是莆阳先贤的后人。

毋庸置疑,随着莆田的高速发展,在不久的将来,必有更多的人来此定居;不同地域间的文化撞击、不同人群间的交流融合,也必将重塑百姓莆阳的崭新面貌。但不变的是,它们所遗留下来的筚路蓝缕的开拓精神,必将继续砥砺着人们奋勇前行……



#### 四、枝叶萧阳

飞机缓缓离开跑道,但张建耀依然不愿向身下的这座城市道别。一年中出差的时光并不在少数,虽然所到之处都是短暂停留、走马观花,但在祖国偌大的版图里,却难有第二座城市能像海口般令人流连忘返。那日参观五公祠,当看到里面有关海南省各姓始祖的介绍时,近八成是迁自福建莆田的史实引起了他的注意;而后,在祠内的一处拜亭中,一方名为《神霄玉清万寿宫诏》的石碑亦令他联想起另一方保存在其故乡莆田三清殿内的同名石碑。昔年宋徽宗崇尚道教,自封“教主道君皇帝”,在全国大兴土木修建道观,又御书此碑文并命天下勒石临摹;而今千秋既过,遗留在莆田与海口的这两方石碑就成了国宝。对张建耀来说,无论是迁徙还是石碑,单是“莆田”这个词背后的关联与巧合,就已令这位远在他乡的游子对海口产生了“第二故园”的感觉。海滨、沙滩、风土、民情,这里的种种,都像是从家乡这棵大树伸出的枝枝蔓蔓,令他心生敬畏。

事实上,这里与莆田的深厚渊源绝不是孤例。飞机越过琼州海峡,在隔水相望的雷州半岛上,同样保留着莆阳先民的薪传。当地居民世代与海为邻,家住茂名市电白区岭门镇海旺自然村的许苑玲,其村里就聚集着莆田的许氏后人;如今她移居广州,每逢回家探亲,路上总能看到名字里带有“海”“港”“盐”等显著地理标签的村庄。特定的生活半径,使得妈祖自然而然地成了人们共同的保护神。这一区域的妈祖庙、天后宫等建筑不计其数,位于雷州市区夏江巷的夏江天后宫,便是大名鼎鼎的雷城妈祖庙,其大门楹联这么写道:“闽海恩波流粤土,雷阳德泽接莆田。”一流一接之间,千百年来静止的光阴,仿佛又重启了剧烈的激荡……

早在唐代初期,统领兵马镇守福建的陈政、陈元光父子,就是从仙游出发,一路南下,开始了开漳之役。是时,莆田县屡立屡废,而距离太平军的设置尚遥遥无期,陈氏父子在此间的短暂停留,自然不能视作移民。直到进入两宋,行政区划的确立、农耕经济的发展加之科举文化的蓬勃,使莆田一度成为闽中重邑,随之而来的人口与土地供需、海上丝绸之路的延伸及文化外扩的诉求等诸多因素,则让这里的移民潮呼之欲出。

历史上莆田的对外移民大致有三种形态:一是官员上任落籍外地,这些官员吏治一方,既是莆田科甲鼎盛的缩影,亦将故里先进的文化毫无保留地加以传播;二是远走他乡躲避战乱,在宋、元、明、清四朝,因民族矛盾而引发的对抗在这里从未停歇,百姓背井离乡,有的只为求一己安宁,也有的则退避三舍以图东山再起;三是随潮南下贸易经商,丰富的特产在海上丝绸之路的共振下,催生了资本主义的萌芽,莆田这一弹丸之地也相应地成为早期的“经济总部”。对照三种形态,我们还



不难找到两次移民高峰。南宋末年，蒙古大将唆都、百家奴父子挥师东南，沿海数府尽数倒戈，唯莆田在陈瓚、陈文龙叔侄的坚守下苦苦维系；后城破兵败，陈家几近灭门，幸运逃出的后人则继续带领乡众辗转至漳州、潮州等地，拥护最后的一丝龙脉。在潮州莆籍知府马发的有力调度下，蒙古军兵临城下却久攻不克，只得转战他处；次年，蒙古人卷土重来，凭借来自广州、漳州的双向夹击，潮州城破，马发满门惨遭杀戮，莆阳先民只得远渡琼州，却依然难以挽回崖山的败局。而元朝在中原的统治未过百年，到了明代，由于连年征战，广东数地人口锐减，于是朝廷下令移民招垦，莆田则又再度成为著名的中转地。

这千家万户的迁徙奔走，带走的唯有一击即碎的回忆及前路未卜的宿命，却留下了亘古不息的潮汐。当年的莆田人，多汇聚于粤东、粤西四府——潮州府（今潮州、汕头、揭阳三市）、高州府（今高州、吴川、电白、化州、廉江等地）、雷州府（今湛江、雷州、遂溪、徐闻等地）和琼州府（今海南省），与广东中部珠江三角洲的广州、深圳、东莞、佛山等大城市相比，他们中的外来人口相对较少，因而也更完整地保留了最原始的谱系。在上述地区，几乎每个地方至今都还流传着“先祖迁自莆田”“潮汕人莆田祖”等说法，虽然时光荏苒，作为其祖居地的莆田“甘蔗园”“珠玑巷”“坎头村”等地名早已沦为一个个遥远的精神符号模糊难辨，但今人仍可从中轻易触摸到血浓于水的深情。

首先是地理相似。古人以“阴”“阳”划分方向：山北水南为阴，山南水北为阳。莆田因地处湄洲湾之北，故有“莆阳”的称谓。其后，移民潮沿着海岸线出发，择取的定居点也多在海湾之北，如潮州府的海阳、潮阳、揭阳三县（今潮州、汕头、揭阳三市）及雷阳（今雷州市）等，他们甚至还将家乡的村名带到远方，为乡愁留下最后的一点念想。

其次是语言相通。若按地理位置区分，今天的广东省大致可划为四大语系：广府话（粤语）、客家话、潮汕话和黎话（又称海话、雷州话等），从语言分布亦可清晰地区别当地的民系。其中，潮汕话和黎话都是闽语的分支，它们的使用者分别来自拥有最多莆田移民的潮汕大地和雷州半岛，尽管历经千百年的磨合与渐变，今天的莆田人仍能用自己的语言与之进行日常对话。

最后是民风相近。在科技落后的时代，人们常将对生活的憧憬寄托在神明身上，因此随莆人一道南迁的，还有本地的各种神祇，最著名的当属妈祖，纷繁复杂的民间信仰也一直延续至今。再者，莆田向有“家贫子读书”的祖训，远徙过程中，尚儒的风气亦从未泯灭。在广东省历代的九位文状元中，潮州林大钦及吴川林召棠两人皆祖籍莆田，他们一东一西，在岭南继续传承着莆阳文脉。

从莆田到潮汕再到琼州海峡，作为三者的中点，潮汕无疑是浓墨重彩的一笔。今天的潮汕人，以其勇于闯荡、在外经商的特质，享有着与莆田人相同的“东方犹太



人”的赞誉。除了地理、语言和民风外,在潮汕人身上,我们还能看到他们与莆田文脉、神脉、艺脉和商脉等四脉的进一步重叠。

在潮州市湘桥区的潮州老城里,有一条长近两公里的牌坊街,街上共立有 22 座重修的古牌坊,坊上所刻的人名,都曾是潮州文脉的参与者与见证者。如今,在街道两旁骑楼群的衬托下,它们显得愈发古朴。在这片国字号的历史文化街区周围,还坐落有广济桥、己略黄公祠、许驸马府、老城古民居群、开元寺等国家级文物保护单位,其中的开元寺与广济门城楼下的天后宫遥相呼应,共同守护着这一方沃土。诸多古建筑中,潮汕民居“四点金”“驷马拉车”“下山虎”“百鸟朝凤”等样式,以其丰富多变的形态,在中国古建筑史上占有一席之地,其内部的装饰——潮州金漆木雕,更是与东阳浮雕、乐清黄杨木雕及福建龙眼木雕并称“中国四大木雕”。

“潮州湘桥好风流,十八梭船廿四洲,廿四楼台廿四样,两只铁牛一只溜”,潮州人口口相传的这支民谣,说的是古城东门外的广济桥。广济桥又称湘子桥,集梁桥、浮桥和拱桥于一身,是我国古代桥梁建筑中的巅峰之作,与泉州洛阳桥、赵县赵州桥、北京卢沟桥并称“中国四大古桥”。在大桥另一端,是潮州的笔架山,唐宋时期,周围瓷窑密布,各种各样的瓷制品孕育了最初的潮商。如今,瓷都潮州的陶瓷仍在大量生产并输出,但这里的产业结构已得到了进一步的完善。今天的潮州人,更多的是在外经营餐饮、批发和零售业,从这里走出的企业家李嘉诚,更是一度蝉联亚洲首富的宝座。

入夜时分,潮州人会沿着东门外的韩江大堤一路步行,跳一会儿广场舞,看老人钓鱼,或是径直踱入城中,到水平路上的老彬蚝烙店里点上一盘蚝烙和一碗牛肉丸。这样的慢节奏,即使是在相邻的揭阳或经济特区汕头,也都能找到遍地的投影。毕业于韩山师范学院地理专业的邹慧虽家住揭阳,但毕业后选择了留在潮州。在她看来,潮州就是揭阳,揭阳也是潮州,行政上的阻隔并不能剪断民间的关联。她说,在揭阳,也有着这么一片老城,城隍庙、学宫、进贤门、武庙、天后宫,那里的一切都和潮州如此相似,那里的人们也都钟情于细腻而讲究的饮食:肠粉、蚝烙、老药桔、老香黄、糖葱、牛肉丸……这些先后闪现于央视纪录片《舌尖上的中国》里的美食,分明漾起了她脸上自豪的涟漪。

更晚的时候,午夜 11 点钟刚过,潮州新桥路边的大小店铺还迟迟不见打烊,沿街却早已摆开了各种大排档。现年 43 岁的陈得禄是一位人力三轮车夫,拉完上一单生意后,他暂别坐垫,坐到一家粥摊里点了一份鱼粥,并嘱咐老板多放点生姜。见同桌是外地游客,他便边吃边兴致勃勃地介绍起潮州的故事。在他的讲述中,一个人与其故乡、祖居地的关系显得愈发明朗,从他的身上,分明可以窥探出莆阳先民的清晰轮廓——

那是一种白手起家的勇气,一个人远离故土,并非一次说走就走的旅行,他所

要面对的是无数的未知与恐惧；而后，他需要有筚路蓝缕的勤奋，从莆田人南下垦荒僻壤，到潮汕人沉浮商海，成功的背后总是一串串坚实的脚印。而身处异乡，人地生疏，他们又必须抱团互助，以团结夯下立足的基石。潮汕人好饮茶，而倘若仔细观察，会发现几乎每家每户的茶盘里只有三只茶杯；如果喝茶者多于三人，他们就轮流使用，其团结精神可见一斑。在这一过程中，对给予帮助的人常怀感恩之心，类似于莆田人之于妈祖，潮汕人之于韩愈。当年，韩昌黎写下“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”，满腔的惆怅并未使他在随即到来的潮州刺史任上意志消沉，相反，在仅八个月的任期中，他办学校、兴水利、除民瘼，以至后来的潮州百姓将当地的山水都改姓了“韩”，这份纪念也成为一座城市的文化基因代代相传。最后，功成名就时不忘回报桑梓。那道轮廓，其实无非四个字——善始善终。

潮汐无言，时光犹在。因为这历史深处的激流，从一棵参天大树上伸出的枝枝叶叶，将彼此交汇，重新聚拢，覆盖住更为广袤的沃土。曾经的苦难与辉煌、理想与背叛、坚持与放弃、生老与病死，都会因为这一刻而获得崭新的意义。

（作者单位：福州市文联）



# 黄榦的人格美学思想初探

姜家君

福建是朱熹哲学的主要发展与传播阵地,在朱子学的诸多体系中,福建朱子学是维护其学说、发扬其道统最强大的一支力量,而朱熹的嫡传弟子黄榦在这其中所起到的作用不可忽视。

黄榦,字直卿,号勉斋,闽县(今福州闽侯)人,生于南宋高宗绍兴二十二年(1152年),卒于宁宗嘉定十四年(1221年),25岁师从朱熹,康熙年间张伯行为黄榦文集作序,称朱子门人中“独勉斋先生从游最久,于师门最为亲密”<sup>①</sup>。在《黄勉斋先生文集本传》中亦记述朱熹对其的评价,曰:“直卿志坚思苦,与之处甚有益,遂以其子妻之。”<sup>②</sup>朱熹死后,福建朱子学者尊黄榦为领袖<sup>③</sup>,黄榦亦以传承师统为己任,行文反复强调:“庶师道之有传也”<sup>④</sup>，“只是望得先师之学有传”<sup>⑤</sup>。黄榦在阐扬朱熹学说的同时,形成了独特的人格美学思想。其人格美学思想最显著的特点是将朱熹的宇宙本体论进一步加以伦理化,将伦理与人格审美相结合,形成了尽心精神与道德实践相结合的人格养成论。黄榦渐进式的、踏实严肃的为学与做人风格对后世学者、对闽学的传扬产生了重要的影响。

## 一、人格本体伦理化与“美德”说

黄榦的人格美学思想承朱熹的理气与心性论的哲学基础,进一步将人格本体加以伦理化,道之体用关系洋溢着德性流转的人格规定性,其谓:

① 黄榦:《黄勉斋先生文集原序》,商务印书馆,1936年,第1页。

② 黄榦:《黄勉斋先生文集本传》,商务印书馆,1936年,第1页。

③ 高令印,陈其芳:《福建朱子学》,福建人民出版社,1986年,第70页。

④ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之三《复甘吉甫》,商务印书馆,1936年,第50页。

⑤ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之一《与李敬子司直书》,商务印书馆,1936年,第9页。

道之在天下，一体一用而已。体则一本，用则万殊。一本者，天命之性；万殊者，率性之道。天命之性即大德之敦化，率性之道即小德之川流。惟其大德之敦化，所以语大莫能载；惟其小德之川流，所以语小莫能破。语大莫能载，是万物统体一太极也；语小莫能破，是一物各具一太极也。万物统体一太极，此天下无性外之物也；一物各具一太极，此性无不在也。<sup>①</sup>

黄榦此论包含着朱熹“理一分殊”的思想。黄榦认为，宇宙万物的本体只是一个太极，每一事物都包含着与统体太极相同的太极作为自己的本性，这也是道之体用关系的体现，大德、小德又分别为太极与道体的性质，因此太极、道与德性具有同一性，如此德性便置换了作为宇宙本体的道与太极，而具有了伦理化特点。其后，黄榦又详述了作为本体的伦理道德的具体内容，“体用同源，显微无间，要当以是观之，塞天地，贯古今，无往不然。仁义礼智，特就人心而立名耳。天以是心而成万物，人以是心而成万事，故曰天体物而不遗，犹仁体事而无不在也”<sup>②</sup>。道即表现为仁，仁义礼智是贯穿天人的道德原则。黄榦又将这种德性原则泛化，将自然规律与人伦要求相等同，名之曰“美德”，如其谓：

天生烝民，有物有则。于民之下，又言有物者，何也？有物者，就人身上，有耳、有目、有手、有足、有君臣、有父子之类而言也。有此等物，便有此当然之则，如耳聪、目明、手恭、足重、君仁、臣忠、父慈、子孝之类是也。然此当然之则，固无物不体，而此理之妙，实根于人性之本然。惟人之生，各禀此有常之性，所以应事接物，皆好此美德而不容已也。所谓美德，即所谓物之则也。<sup>③</sup>

“美德说”是黄榦的创见，它使伦理道德与人格审美更相趋近。美德是对道德的超越，具有更高的人格追求特点。肖群忠为美德定位：“美德伦理学具有内在性、自律性和超越性等特点，它是主体的人格理想追求和人格提升再造，离开了主体的道德自觉性与主动性，美德伦理就失去了其主体基础。美德的追求与修养必然是人类个体的积极主动修为。”<sup>④</sup>黄榦此说将人事伦理要求作为人性本然、万物常规，因此道德伦理是个体基于本性的主动追求过程，这当然能提升生命的存在价值与人格自信，但将事物之当然（如耳聪、目明等）与行为之应然（如美德）相提并论，也会造成现实人格追求的落差与艰巨性。

“美德说”也显示了黄榦人格本体的理性化特点。黄榦对美德的定位与古希腊哲学对美德的定位有着一致性，即均主张美善相通。如苏格拉底认为美德是善

① 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之一《复叶味道书》，商务印书馆，1936年，第21页。

② 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之二《复杨志仁书》，商务印书馆，1936年，第48页。

③ 同①。

④ 肖群忠：《美德诠释与美德伦理学研究》，《广西民族大学学报》，2006年第5期。



的知识,提出“美德即知识”一说;柏拉图的美感教育即主张要学会“心灵的美比形体的美更可珍贵”,到最后要发现理式世界的美<sup>①</sup>;亚里士多德并不排斥人的感性欲求,但他仍用“善”来定义美,认为“善”蕴含着伦理、逻辑与审美的三者统一,这与中国古典实用理性的道德之善有着一定区别。但理性的世界都着眼于人的灵魂安顿与追求,表现出对人生意义与价值的追寻特点,即“体道”,“人之生也,五脏百骸,各有自然之则,天之为也。君仁臣忠父慈子孝,以至手容之恭,足容之重,又人所以全天之所赋者也……明道所谓活泼泼地者,真见其如此,亦真个使人不知手舞足蹈也。颜子之不改其乐,又安得而不乐哉!世间所谓功名富贵者,真太虚浮云一点也。固曰‘朝闻道,夕死可矣’,死生亦大矣,苟见此理,便死亦是闲事也”<sup>②</sup>。在黄榦看来,美德即道,程颢“活泼泼地”生命境界、颜子之乐皆根源于此,从而能超越世间利欲、生死,体悟生命之自由境界。

人格之先天与抽象的逻辑规定性是人之为美的本体依据,这一超越的抽象概念必须有感性身体层面的介入才能真正转变为人格美的范畴,因此人格美德之呈现也有一个审美的逻辑顺序。黄榦在文集中谓:

人禀阴阳五行之秀气而生,而太极之理已具。其根于心也,未发则为仁义礼智之性,已发则为恻隐羞恶辞让是非之情;其施于身也,则为貌之恭,言之从,视之明,听之聪,思之睿;其见于事也,则为君臣之义,父子之恩,夫妇之别,长幼之序,朋友之信,与凡百行之当然者。<sup>③</sup>

人格中实际体验的即为已发之情,它是本然之性的内在实体,恻隐、羞恶、辞让、是非之情是据理性而发的情感的一种觉知、反思和自控,反映于人的体貌则为面容之恭敬、言语的顺从、耳聪目明及思维之睿智,行于人事则表现为君臣、父子、夫妇、长幼及朋友之间的伦理德性要求,如此便完成了性—情—行的人格审美逻辑顺序。若依此,则人事清明、万物有序,人性之恶又从何而来呢?黄榦亦知此人格逻辑有着过于理想化的缺陷,因此他承袭孟子以来的传统,以气论作为影响人格完善的原因,“以喜怒哀乐为人心者,以其发于形气之私也。以仁义礼智为道心者,以其原于性命之正也。人心道心相对而言,犹《易》之言器与道,孟子之言气与义也。人心既危而易陷,道心复微而难明,故当精以察之,即喜怒哀乐之间,皆见其有当然之则”<sup>④</sup>。因形气之私,喜怒哀乐的人心是危险而易陷的,因此要真正达于本体之道,则须消除人心的私欲,如此才能真正实现精神的超越。关于精神超越的问题,

① [古希腊]柏拉图:《文艺对话集》,朱光潜译,人民文学出版社,1980年,第271-272页。

② 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之二《复杨志仁书》,第48页。

③ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之五《杨恭老敬义堂记》,商务印书馆,1936年,第101页。

④ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之一《复李公晦书》,商务印书馆,1936年,第23页。

笔者将于下节中详细论述。

## 二、人格境界的精神超越性

境界一词源于佛教,人格境界是指通过个体的修炼与觉知而达到的一种主观的精神状态,它指向精神与道德的超越性,提倡回归人的道德属性。这种道德属性与人的自然属性相对而言,即先秦儒家的义利之辩,宋明理学的“天地之性”与“气质之性”的区别。朱熹简而言之“存天理灭人欲”,认为人的私欲是妨碍本性获得与天理之正的重要原因,但这里的“私欲”并非指人的正常的感性需求,而是指超出常理的过度的物质或生理需要,如《朱子语类》卷十二云:“若是饥而欲食,渴而欲饮,则此欲亦岂能无?问饮食之间,孰为天理,孰为人欲?曰:饮食者,天理也;要求美味,人欲也。”<sup>①</sup>黄榦承师志,认为去除人心之私欲,才能近道,行天理之途,盛世帝王参天地、赞化育的理想人格,致治之盛的丰功伟绩皆源于此。

三才之植立,万化之流行,自一息至于不可无穷,自一毫至于不可限量。所以纲维主宰者,道而已。道非他,行乎天理之当然,不杂以人欲之私而已。自古帝王参天地,赞化育,更尧舜禹汤六七君,上下数千百年,致治之盛,常如一日,岂有出于此道之外哉。诗书载籍之传,其详可睹也。春秋战国以来,异论滋炽,其术愈工,其说愈巧,其效愈邈,彼岂不知圣帝明王丰功伟绩之可慕哉?陷人欲之私,而昧天理之正。<sup>②</sup>

可见圣贤之德即在于理性对人欲私利的超越,这也是人的本质特征,反对长于术数、巧言令色的表面功夫,敦厚仁和才能达于道的理想境界。同时黄榦对人欲有着更加严格与清晰的认知,他认为追求富贵名利即为人欲之私的体现,这也是人心最难克服之所在,“人生最难是利欲,利欲之大是富贵贫贱”<sup>③</sup>。他结合自己的仕途经历,认为“世间以仕为乐者,以其富贵也,然求富贵者,非为盗则为佞,仆诚不能,其贫且贱如故,进不得行其志,退不能活其家,以是思之,不若放归山林之为乐也”<sup>④</sup>。黄榦为官的南宋时期,值国家内忧外患,他坚决反对朝廷对金退让求和的政策,在浙江临川、江西新淦、湖北汉阳、安徽安庆等地任职期间,他招募壮勇,修筑城防,反击金兵侵夺,同时赈灾、决讼事、讲学、教化民风无不勤勉,老来贫病加身。他认为为官极苦,对于那些追求私欲、贪图富贵名利、以为官为乐者,直斥其为盗佞

① 朱熹:《朱子语类》,中华书局,1986年,第223页。

② 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之二《与□□□》,商务印书馆,1936年,第25页。

③ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之三《复甘吉甫》,第54页。

④ 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之三《答林公度》,商务印书馆,1936年,第62页。



之徒,不可与之同类。而只有去利欲之心,摆脱日常生活的种种欲求,对荣辱得失皆不计较,才能体认本心之道,进入精神超越的人格境界。正如黄榦所说:“进道之要固多端,且刊落世间许多利欲外慕,见得荣辱是非得失利害皆不足道,只有直截此心,无愧无惧,方且见之动静语默,皆是道理。”<sup>①</sup>人欲私利的感性需求与道德精神的理性满足之间是正向反对的过程,私欲是对人之本性的蒙蔽,若不觉此,则与他物无异,枉负天所赋予人之仁义禀性。“苟生而为人,不知义理,则天之所以与我而谓之人者,亦已昏塞废放,顽而不灵,无以自别于物矣。及其周旋斯世,自少至老,纷纷扰扰,不过情欲利害之间,而无复义理之准,及其甚也。则三纲之沦,九法之斲,将亦何所不至哉!”<sup>②</sup>可见对精神人格的追求是极其重要的,否则只能沉沦于世俗的欲望之间,混沌一世,而若私利膨胀,则伦常败坏,法纪不明,社会风气也由此可见了。

黄榦充分论证了人欲的表现与危害,将精神超越的道德境界作为人的本质特征和人的价值所在,强调道德属性对自然属性的超越意义,以及理性对感性的超越意义。这与中国传统儒家排斥个体与物质利益,而追求精神长存与社会价值有着同一性。冯友兰在《新原人》中划出四种不同的人生境界:自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。前两个境界虽是人之生存的物质基础,但只有以超功利的方式进入道德境界和天地境界,才能找到人真正的安身立命之所,才能使人之生存与生活获得更高的价值。“曾点气象”是宋明理学家讨论的重点话题,即代表了一种追求天地境界的人格精神,黄榦谓:

道体流行,无物不有,无时不然。而春阳已盛,生意条达,尤足以见道体发见之妙。曾点言志,乃欲从容游泳于其中,其气象词旨,雍容自得,各止其所足,以见其天资高明,洞见道体,浑然天理,无一毫人欲之累。以此而施诸天下,则尧舜事业亦不过此。<sup>③</sup>

道体之妙更在于人与万物和天地之间的融合无间,它超越了私欲与人事之累,进入了一种知性知天的永恒关系,这正如庄子所说的,“天地与我并生,而万物与我为一”的超越境界,无物我之别,人亦能自由畅游于天地之间,明了生命之真谛,亦体悟人生至境的审美愉悦,这是人格追求的最高境界。

### 三、人格养成的实践论

要去人欲私利,通达天赋人性的道德原则,实现人格境界的精神超越,便须有

<sup>①</sup> 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之一《复胡叔器书》,商务印书馆,1936年,第19页。

<sup>②</sup> 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之四《复赵立夫》,商务印书馆,1936年,第89页。

<sup>③</sup> 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之一《与李敬子司直书》,第6页。

为学修道之方。朱熹提倡格物致知，后则提出致知与涵养并进的修养方法。涵养是居敬或主敬之意，意在专心一致，警惕人欲之扰。黄榦发展了朱熹的这一思想，形成了完善的人格养成实践论，并付诸具体的读经学圣实践，以补充朱熹之学，纠正学者之弊。

黄榦曰：“承教持守之方，别恐亦无他，前辈及先师言之详矣，亦只是不为与为之不力耳。然亦有一说，致知持敬两事相发，人心如火，遇木即焚，遇事即应，惟于世间利害得丧及一切好乐见得分明，则此心亦自然不为之动。而所谓持守者，始易为力，若利欲为此心之主，则虽是强加控制，此心随所动而发，恐亦不易遏也。便使强制得下，病根不除，如以石压草，石去而草复生矣，此不可不察也。”<sup>①</sup>

黄榦认为致知持敬同时为之，则虽有人欲私利，心亦不动。但他强调心未发时之持守，认为心若已发，而利欲主心，此时再以持守之方强加控制，人欲则难以遏制，并以石压草相喻，“石去而草复生矣”，极为形象。朱熹之持敬，据其言说，既专指未发，又有贯穿未发已发之意，后来学者也于此形成了不同的看法。黄榦在为朱熹所做《行状》中谓：“其为学也，穷理以致其知，反躬以践其实。居敬者，所以成始成终也。谓致知不以敬，则昏惑纷扰，无以察义理之归；躬行不以敬，则怠惰放肆，无以致义理之实。”<sup>②</sup>因此，他认为朱熹以“敬”字贯穿始终，知行皆须以敬用力，比较恰切地概括了朱熹的思想。但针对已发时“敬”着力上之欠缺，他又将此说加以发展，将已发归为“义”之范畴，形成其“居敬集义”之说，“义”为心已发后之省察。其谓：“窃尝谓古人敬义两字，且就念虑上用功。敬是持养此心，而欲其存于内者无不直。义是省察此心，而欲其应于外者无不方。”<sup>③</sup>他进一步解释“敬”“义”二字：“主一之谓敬，合宜之谓义。主于一，则思虑不杂，天理常存，而内直矣。合于宜，则品节不差，天理常行，而外方矣。直内方外，则所谓具众理，宰万事，有以全吾心本然之妙矣。”<sup>④</sup>“敬”为“主一”，“义”为“合宜”，则将心之念虑转为践行之法。此说的重要意义在于补充朱熹过于关注尽心精神层面的欠缺，而关注到道德实践层面，注意让人之天性在客体的道德实践层面发挥作用。

何为“主一”，黄榦在释《大学》的修身方法时说：“先儒论居敬之方，则曰：主一之谓敬。又曰：整齐严肃，则心便一。整齐严肃，夫子所谓重，而又居敬之本也。容貌之庄，言词之谨，非致饰于外，制于外，所以养其中也。”<sup>⑤</sup>“主一”即“整齐严肃”，它并非指容貌表现，而是指由内而外的“发见”，即“重”，谓之持重、不轻浮之意。

① 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之一《与胡伯量书》，商务印书馆，1936年，第16页。

② 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之八《行状》，商务印书馆，1936年，第258页。

③ 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之四《复饶伯舆》，商务印书馆，1936年，第87页。

④ 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之五《杨恭老敬义堂记》，商务印书馆，1936年，第101页。

⑤ 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之五《家恭伯重斋记》，商务印书馆，1936年，第104页。



黄榦认为通过容貌的端庄、言辞的谨慎亦可以察其心,并保持内心的“主一”状态。这种内外统一的持养省察之法,有一定的现实可行性。

同时“敬”与“义”也密不可分,有着辩证统一的关系。黄榦曰:

直内方外,本是两项工夫,直内主心,方外主事。敬是收敛精神,使存于心者,无邪曲之扰;义是裁度事宜,使应于事者无偏诖之病。然敬该夫动,则方外者乃敬之流行;义主于心,则直内者乃义之根本,则二者未尝不相为用也。要之,学者自当各用其力,此心所存,无一息而不敬,至于应事接物,则又当裁度而使之得宜也。<sup>①</sup>

“敬”“义”不是内外两样功夫,“主一”之“敬”贯穿动静始终,“义”亦主于心,以“敬”为根本,二者密不可分、相互为用。这便中和了朱熹之说,在身心、知行两方面丰富了人格养成之实践论。黄榦亦以此论释中庸之学,其谓:

《中庸》之书,首言戒惧谨独,次言知仁勇,终之以诚,此数字括尽千古圣贤所以教人之旨。戒惧以致夫中者,居敬之谓也;谨独以致乎和者,集义之谓也。致中和,岂非检点身心之谓乎?智,求知夫此者也;仁,行夫此者也;勇,勉夫此者也,亦不过求所以致中和者也。如此,加之以诚,真知实行,而其勇不可及矣。故学者立心,便当以持养省察为主,至于讲学穷理,而持养省察之意,未尝少懈,乃所以使吾敬愈固而义愈精矣。不以持养省察为主,而曰吾惟讲学穷理,皆务外者也。<sup>②</sup>

“居敬集义”即是达致中和之法,这也是为学之根本,必须先在身心上用力,以持养省察为主,如此才能存天理而去人欲,体悟人格品性之完善,形成精神超越的人格境界,至于讲学穷理,或曰格物致知之法,则是务外之学,二者不可颠倒偏废,这也是黄榦针对朱子后学之弊的有感而发。

黄榦曰:“年来学者但见故人有格物穷理之说,但驰心于辨析讲论之间,而不务持养省察之实。所以辨析讲论者,又不原切问近思之意。天之所以与我,与吾之所以全乎天者,大本大原,漫不知省,而寻行数墨,入耳出口,以为即此便是学问,退而察其胸中之所存,与夫应事接物,无一不相背驰,圣人教人,决不若是。则虽曰学者之众,而适足以为吾道之累也。”<sup>③</sup>他指出,若以为格物穷理便是圣人之学,就是舍本逐末,于求道无益。黄榦认为初学者可以格物穷理,但其目标是求得圣贤为学之法,根本目的仍是学会“居敬集义”,检点身心。“故初学之法,且令格物穷理,考古

① 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之四《复李汝明书》,商务印书馆,1936年,第93页。

② 黄榦:《黄勉斋先生文集》卷之四《复饶伯舆》,第86-87页。

③ 同②,第86页。

验今者，盖欲知为学之方，求义理之正，使知所以居敬集义，而无毫厘之差，亦卒归于检点身心而已。”<sup>①</sup>

最后，黄榦将其人格修养之法总结为四句：“敬以直内，义以方外，博我以文，约我以礼，此四句无复加矣。”<sup>②</sup>含“居敬集义”“格物致知”之法，最后落实到“礼”之修养实践，以道德规范为自我行为之规约，为理想人格的塑造提供了有效的手段和途径。

#### 四、结语

中国哲学向来关注人格精神的修炼，人格美学在中国美学的庞大体系中具有独特的意义。对生命存在之思，一直是古老中国的哲学根底所在。人生问题通过自我感性意义的赋予，通过对生命境界的追寻和一种愉悦的情感体验的获得，而具有了主客合一的人格审美特点。从先秦孔子的“仁人”、孟子的“养气论”，到宋明理学主内圣之学的审美境界，对心性论的阐发也趋于成熟。

朱熹集儒学之大成，其后学黄榦的人格美学思想在继承朱熹学说的同时，又多有发展，值得我们深入研究。黄榦以切己之思，将宇宙本体拉回现实人生，以伦理道德作为人之本然规定性。其“美德”说体现了其人格本体的理性化特点，并以道德境界作为人格审美的境界追求，在理欲之间寻求人格的合理化发展。黄榦重视人格养成之实践，主张身心内外相一致的严肃平和，希图在尽心与道德实践上双向努力，寻求士人的为学与修德之途，其踏实而实用的人生观和师承道统的努力，对当代人的人格修养与人格美的炼成具有借鉴意义。

（作者单位：福建省委党校）

<sup>①</sup> 黄榦：《黄勉斋先生文集》卷之四《复饶伯舆》，第86页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>，第87页。



## 论三坊七巷的存在美学

王世海

1933年,国际现代建筑学会在雅典通过《雅典宪章》,并提出了“历史街区”的概念。1987年,国际古迹遗址理事会在华盛顿通过的《保护历史城镇与城区宪章》(又称《华盛顿宪章》)中对历史街区有了较为明确的认识,认为“它们不仅可以作为历史的见证,而且体现了城镇传统文化的价值”。在我国,国务院于1986年公布第二批国家历史文化名城时,正式提出了“历史街区”的概念。2002年10月,修订后的《中华人民共和国文物保护法》正式将“历史街区”列入不可移动文物范畴。

2006年,三坊七巷和朱紫坊建筑群成为第六批全国重点文物保护单位,其在2009年首届“中国历史文化名街评选推介”活动中,也获得好评。经过几年的保护、发展,三坊七巷作为历史文化街区,已经基本形成了以“地域+传统+记忆+居民”的组织模式和一个中心展馆、各种类型展示馆、活动空间并存的社区博物馆架构雏形。具体来说,三坊七巷的历史、文化意义,可从以下几个方面来把握。第一,保留了以南后街为中心轴线的“非”字形结构街区(又称鱼骨状坊巷格局),是我国城坊建设历史的活化石;第二,保存了大量完好的明清古建筑,可谓“明清古建筑博物馆”;第三,保存了幽深宁静且丰富多样的街巷空间,是传统人居空间形态的杰出代表;第四,保持了富有福州地方特色的一些古建筑;第五,聚集了花灯、裱褙、书坊等许多福州传统工艺行业,又融入了酒吧、咖啡店、奢侈品等现代商业气息的南后街,具有独特的商业价值;第六,蕴含丰富的人文资源,是中国近代化进程的见证、城市精神的集中体现、民俗文化的聚合体、“闽学”和闽台历史文化亲缘的重要载体。<sup>①</sup>为了讨论的方便,我们将三坊七巷的历史、文化资源分为几个层面来加以观察。第一个层面,是地面建筑及格局,包含了整体街区建筑格局;第二个层面,是地

<sup>①</sup> 陈章旺,李进:《基于顾客接触点管理的三坊七巷整合营销传播研究》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》,2012年第1期;刘家明,刘莹:《基于体验视角的历史街区旅游复兴——以福州市三坊七巷为例》,《地理研究》,2010年第3期。

上楼居,包含了留存至今的一些明清古建筑及其附属构件;第三个层面,是在街区、楼居生活过的人,包含了人的生活事迹、成员变迁、历史贡献等;第四个层面,是历史遗留下来的民俗、工艺、艺术、信仰等非物质文化遗产等;第五个层面,是福州、福建及其他普通民众对三坊七巷的记忆和情感积淀。三坊七巷的历史、文化资源用图1表示如下:

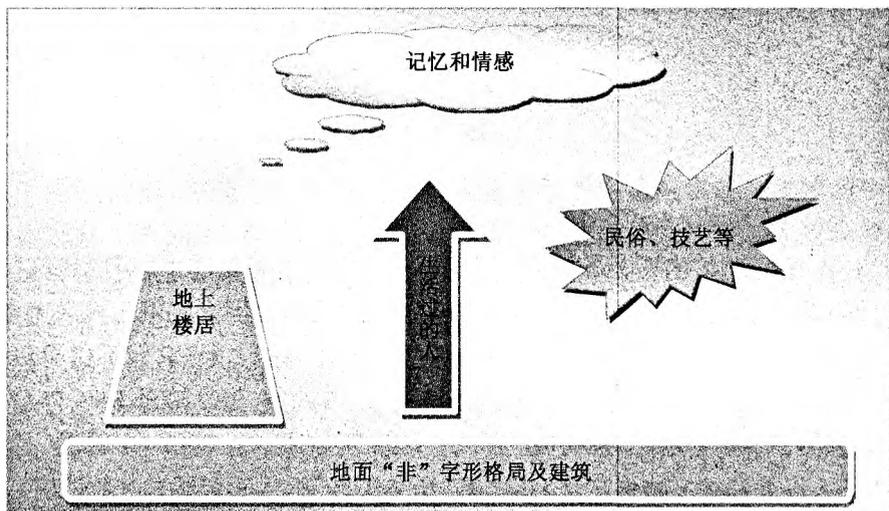


图1 三坊七巷的历史、文化资源

对于历史街区的含义,我们必须用今天的眼光来加以考查和阐释。首先,历史对于今天的我们的意义。这个层面,似乎不用多说。因为历史是人类行为、思想、情感的记忆,我们只有知往才能知今。换句话说,历史是我们理解自我的最直接的材料,同时也是建构自我的最直接的资源。其次,历史大致可以三种形式存在:一是保持在文字中的历史资料,二是留存在现实空间中的历史遗迹,三是留存于现实中的技艺、礼仪民俗、口头传说等。不能简单地,说,哪些历史对当今的我们有价值、有意义,但在浩如烟海的历史遗存中,我们必须有所分辨和取舍。历史街区概念的提出,体现了历史概念内涵的一次扩充,也体现出人类对“存在”的一个新的认识。所谓存在,不仅包括存在的所有痕迹,也应包括正在发生并进行着的活动。所以,拥有历史承传的当代技艺、礼俗、空间也应包含在历史中。如此一来,历史和现实便有机地结合在了一起,历史就是现实,而现实又是历史。对于三坊七巷这样的历史街区,如果用现象学的“存在”观念来解读,会更好地理解它们的现实含义。



第一,三坊七巷是一个历史时空的具体、现实存在。它不同于文字记载的历史,也不同于口头传说的历史,而是现实、具体的历史。我们具体可以从三个方面来说。第一,明清的古建筑和街区格局在此处保存得还很完好,并具有一定的代表性,例如屋舍格局、楼屋建筑、门窗装饰等。<sup>①</sup> 第二,现有的住宅还保有在此生活过的历史人物,以及与他们密切相关的人的一些遗物等。如光禄吟台、水榭戏台、严复故居等。宋熙宁三年(1070年),光禄卿、福州太守程师孟常游此,篆“光禄吟台”。清时,林则徐在此放鹤,“同光体”闽派的代表人物陈衍、郑孝胥等也常在此聚会作诗。水榭戏台所在宅院为郑氏宅院,郑宅系大户人家,每年正月初三办春酒或有其他婚嫁等喜事时,主人都盛情邀请众多的亲朋好友到宅内聚会,他们坐在厅里一边宴客、品茶,一边听曲看戏,而女眷们则坐在酒楼和阁楼上观戏。郎官巷严复故居,是当时福建省督军兼省长李厚基为严复购置的。严复于1920年底回到福州,居住在这里,直至1921年病逝。严复孙女严停云,笔名华严,是当代台湾著名女作家,她出生、成长在郎官巷。她在《吾祖严复》《郎官巷里的童年》等散文中,曾娓娓动听地讲述她的郎官巷故居和她外婆的杨桥巷“台湾林”宅院。第三,历史留存的民俗在此处仍旧焕发着生命力。如水榭戏台的戏曲表演,原家族的民俗文化,包括衣食住行的礼仪习惯,口头流传的故事、民谣、谚语,以及游艺和信仰。这样的一种存在形态,具体化和生活化了曾经发生的历史,今天的我们置身其中,可以更真切地触摸和接受历史留存带给我们的各种信息和感官体验,使历史的功效发挥到最大。

第二,这些建筑是过去人们生活的一种见证,使得文字记载的历史有了现实根据。文字记载的历史,仅是通过文字的记录、说明,对过往发生的重要事件及人物做一个大概的记录,其真实性和完整性因记录者、解读者及记录和解读方式的不同而有较大差异。这样的历史遗存(例如建筑的材料、房梁的架构等)虽说不能作为历史记载的全部证据,但至少可以佐证历史的真实性,且在某些方面还有助于保持历史记载的完整性。而且,这些历史留存还使我们对文字记载的历史多了一层基于现实存在的想象乃至创造。例如基于三坊七巷故事和地点创作的20集电视剧《三坊七巷》。在这部电视剧中,我们今人不仅仅是为了还原三坊七巷的主要故事,而且更需要想象和创作出其中人物的情感纠葛、精神信仰和生活的“家长里

<sup>①</sup> 这方面的论文,可参看张鹰:《论福州“三坊七巷”传统街区及建筑的地域特色》,《福建建筑》,2001年第4期;陈仲光,徐建刚,蒋海兵:《基于空间句法的历史街区多尺度空间分析研究——以福州三坊七巷历史街区为例》,《城市规划》,2009年第8期;林蕾:《浅谈福州“三坊七巷”传统建筑之门的艺术》,《北京建筑工程学院学报》,2009年第1期;张斌:《浅析福州三坊七巷宅第园林的营构特点》,《湖南医科大学学报(社会科学版)》,2010年第3期;新风华:《谈福建古民居三坊七巷的建筑色彩及人文价值》,《山西建筑》,2012年第27期。

短”。这些似乎是我们在尽力还原“历史真实”，其实也是在表现和建构属于我们的“真实”。意大利著名学者克罗齐说“一切历史都是当代史”，不正是此意吗？

第三，这些历史街区的存在，同样建构着当下人们生活的时空。它们的存在，不仅是一个历史时空留存于当下，同时也是一个当下时空。它们与旁边的现代高楼大厦及道路、车流一样，同样占据着某一区域，并由这些建筑共同构筑起属于自我的一个空间。而此下的时间在不停流转，历史的时间也在书写当下的意义。游客或本居所的人走进这样的空间内，在他的意识里，当下所见、所闻、所感，似乎是一个历史时空的存在，但对于他自身及当下的时间记忆而言，却是一个纯粹的当下时空。因为当他离开这个地方时，他的意识里面，留下的是游览的所见、所闻，即游览时的时空，而非游览时所见、所闻、所感的时空。所以，此种状态下当下时空和历史时空交错在一起，或者说，通过这样的游览方式，历史时空和现实时空得以“共存”。

第四，三坊七巷的居住者和浏览者身份的区离与融合。对于三坊七巷的居住者来说，三坊七巷就是他们世代居住之所，与他们的历史、现实及未来紧密相连。但对于游览者来说，三坊七巷仅是他们暂时的一个“栖息”之所。他们来到此处，或是为了感知一段历史，或是为了休闲、娱乐，还有一些纯粹是为了社会交际。<sup>①</sup>他们的身份来源很复杂，但所来的目的和逗留的时间却颇为相似。也就是说，他们来到此处的“身份”比较统一，可统称为游览者。他们来到三坊七巷这样的一个时空中，基本不再带入他们本有的生活和存在痕迹，换句话说，三坊七巷的时空基本“隔离”于他们原本生活的时空。这就与三坊七巷的居住者在“身份”上有了几近本质的区别。首先，这些建筑及所构成的时空，对于居住者和游览者的意义和价值是不一样的。居住者将其视为生活本身，他们是这个时空的实际参与者和构成者；游览者将其视为观赏、体验的对象，在其中更愿意有“奇遇”的“审美经历”。其次，二者对彼此的认知、界定不同。一方面，居住者并不会将游览者视为观照的对象，所以在他们的世界里，游览者很可能是入侵者或利益者<sup>②</sup>，且总体来说，游览者不会成为居住者的一员，即二者不会构成一个“共同体”。另一方面，游览者将居住者视为观照的对象，已将居住者视为一个有别于自我的历史存在，或者视其为一段历史的记忆、一个文化的符号，并将居住者审美化、抽象化，故而很难与之建立起正常的人际关系。但是，总体而言，居住者与游览者之间又在当下互相构成了彼此，这就使得二者最终还是走向了“融合”。从居住者的角度说，游览者“闯入”到他们

① 刘黎明，刘莹：《基于体验视角的历史街区旅游复兴——以福州市三坊七巷为例》，《地理研究》，2010年第3期。

② 当然，居住者与游览者之间也可建立起朋友关系，但这种关系是在入侵者、利益者角色之后可能存在的关系，所以此处不从这个角度谈。



的生活中,并逐渐成为他们生活中必不可少的一部分,虽然说这个生活的构成体始终处于变动之中,但游览者的身份和角色基本是固定的。从游览者的角度来说,自我的心态和心理预期决定了他们与居住者之间的关系,但是,任何真正的审美都不是只有对象的审美,而是在审美的过程中,将观照的对象整体融摄到自我的身心,与其构成了一个统一体。在这个统一体中,对象与“我”之间直接发生着互融互摄的关系,而非“对象化”或区隔。正是有了这种审美关系,游览者反而更容易与居住者产生一种纯粹的人与人的“亲近”,更本真地体会到人际交往过程中的“单纯”“真实”和“温暖”。这种交往方式和经历,不仅给他们提供了一次感知“另类”人际关系的真实体验,而且也为他们重新思考和建构自我的存在空间和人际交往,提供了一个有益参考和重要启示。

第五,人们将自我纳入这个时空,因这个时空的“历史性”将自我“历史化”了。这个时空不仅有历史的建筑及格局,历史的人物、事迹,还有流传至今的技艺、礼俗,以及世代相传驻守、繁衍于此的居民。整体来看,这个时空就是一个“历史空间”,一个异于现实空间的“异域”。因此,人们走进这个时空,便作为一个单纯的存在单元,与这个时空中的各种“物件”、信息发生碰撞和交往,又始终处于一个游离不定的状态,无法“驻足”。这种状态和感受不仅在某种程度上取消了“自我”,虚化了自我,也将原有及现有的时空“虚化”了,简单来说,就是进入到一个“拟真”的“梦幻王国”。<sup>①</sup>在这样的梦幻王国内,我们并不将自我本有的世界及观念纳入其中,而是将自我抽离为一个本真且纯粹乃至原始的“人”的状态,与这个王国中的一切信息发生最直接的碰撞、交集。而我们由此获得的体验、感受和心理反应等,从某种角度说,比现实所得更为本真,更为纯粹,也更具有“美学性”。但是,一旦进入这个时空,我们在其中体验和感悟的任何事物都是一种历史的存在,而非现实。这不仅与我们真实的“美学”有了距离,而且与那个“纯粹的自我”也有了间隔。游览者的意识里面,始终存在着一个“历史”观念,并且时刻告诉体验着的自我,“我处于历史之中”且“体验着历史”。如此一来,游览者心中便产生了一种自我意识的冲突。一方面,“我”作为一个纯粹的自我,体验、感受乃至觉悟着时空中的一切;另一方面,“我”作为一个观赏者,始终强调着自我与时空的“间隔”,从而清楚地表明自我与他者的分别,又进而区隔开当下的“我”与现实的“我”。这本真地展现出自我对当下历史“同化”的一种拒斥乃至反抗。但是,这种拒斥和反抗同时又本真地建构起鲜明的自我,乃至将当下的历史同构为自我的一部分,也就是说,自我被“历史化”。当然,这种“历史化”,不是被历史“同化”,而是通过拒斥和

<sup>①</sup> 美国的迪斯尼乐园及各种游乐园、电影或动画主题公园,其理论核心便在于此。

反抗,在相互区隔的基础上将当下的历史“融化”到自我之中。<sup>①</sup>

第六,三坊七巷中的历史人物因游览者的参与而获得了“当下的存在”,进而与游览者“共在”。三坊七巷是“闽都名人的聚居地”,中国近现代众多著名的政治家、军事家、文学家,如林则徐、沈葆楨、陈宝琛、林觉民、冰心等,皆出生或生活于此,他们共同构成了此处特有的历史文化景观。而在游客感知的具体调查中,他们也始终是感知、体验的焦点。<sup>②</sup>在历史街区,他们的存在方式大致可分出以下几个形态。其一,生活过的场所,即三坊七巷的街区整体;其二,具体的居所遗物;其三,居所的图片、文字及相关文献展示;其四,导游及知情者讲述的相关事迹、故事、传说等。所有这些,从现实的角度说,都成为他们存在的证据、缘由,但并不表明他们本身的“真实存在”。或者说,我们可以将这些全部视为他们存在的“线索”。如果没有人去追寻,这些线索就仅仅是一些陈迹和文字,他们的真实存在早已随着身体的逝去而永远消失了。正是有了游览者的参与,这些线索才能重新焕发“生”机,从而使这些历史人物通过游览者获得一次“新生命”。游览者进入这个历史时空,并有意识地接触、了解和体会这些历史人物的生平、故事,他们的思想意识中,便会逐渐构筑出这些历史人物的具体形象和他们的零星经历。当然,这些复原,因游览者的不同会有较多差异,但其基本的逻辑和本质不会变,即这些历史人物借着游览者的身心又重新“活”过来。同时,这些人物的“复活”,并非真的作为一个独立的个体出现,而是与游览者构成了“对象化”的关系。相反,游览者在“复活”历史人物时,他的当下存在就是复活的那个历史人物,或者说,当下的那个历史人物便是他的“在”。从这个意义上说,通过这样的方式,这些历史人物成为游览者自我存在的一个“暂时片段”,甚至可以说,成为游览者的“自己”。这样,这些历史人物通过游览者的“复活”,便直接植入到了游览者自身之中,具体成为游览者的一部分。这或许就是历史的最直接的意义,也应是历史的最大价值,即历史直接参与了现实自我的“建构”。

① 如此看来,历史街区与迪斯尼乐园及各种游乐园也就有了本质区别。游乐园是通过梦幻般的“想象”,彻底虚化现实、虚化自我,从而让身处其中的个体在“梦幻般”的世界里完全“醉生梦死”;而历史街区的“梦幻体验”,却会在自我意识和自身体验的相互冲突中,真正建构起新的自我。

② 由于调查对象、调查时间及调查内容不同,对游客感知、体验对象的兴趣度调查结果略有差异,但基本可以确定,古建筑群和历史名人是游览兴趣的主要对象。这方面的资料可参看罗建基,蒋乐琪:《福州三坊七巷的游客感知研究》,《太原城市职业技术学院学报》,2009年第7期;陈章旺,李进:《基于顾客接触点管理的三坊七巷整合营销传播研究》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》,2012年第1期;徐国良,万春燕,甘萌雨:《福州市历史街区游客意象空间感知差异研究》,《重庆师范大学学报(自然科学版)》,2012年第2期。



## 二

总体来讲,历史街区的实际意义,就在于它的存在不仅成为我们现实的一个具体实存空间,更直接参与了我们的社会和现实自我的建构。但在具体的实践过程中,游览者并非都能“真实”地进入这个时空,且这个时空也并非真能构筑起“丰富”而“充足”的世界。根据徐国良等《福州市历史街区游客意象空间感知差异研究》一文中的调查,45~59岁年龄段的游客与其他年龄段相比较,对物质文化和名人文化景点的关注度极低,大概是因为他们多是出于商务和家庭原因来到三坊七巷,注意力并不在历史街区之上。此时,历史街区仅仅是他们活动的背景,与现代公园、餐厅、会所没有本质区别,这样他们就很难与历史街区的诸景建立起“存在”关系。其次,硕士及以上学历的游客群体对非物质文化的关注也明显小于其他受教育程度群体,其主要原因大致在于他们的专业知识限制了他们的关注点。如此,历史街区诸景的存在,对他们而言,更多的是一些资料、文献,是需要用专业知识和技能加以认知、解析和探究的对象,这样历史街区诸景也很难与其建立“存在”关系。<sup>①</sup>另一方面,据罗建基等《福州三坊七巷的游客感知研究》一文中的调查,近一半的游览者认为三坊七巷的商业气氛过于浓厚,环境污染严重,古代和现代建筑搭配不协调,同时得不到导游服务、游览设施不完善、居民热情度不高、周边餐饮服务不完善等,这些也严重影响到他们的游览兴趣和游览感受。更为重要的是,近一半的游客认为三坊七巷缺乏独特之处,与南京的乌衣巷、北京的胡同、上海的弄堂等比较成熟的历史街区比较,其特色还没有充分展现出来,这样就使得游览者难以构建并进入丰富的三坊七巷“存在空间”。<sup>②</sup>对于这些方面的弊端和不足,许多学者也提出了自己的大体思路和解决方案。例如陈章旺等从顾客接触点的角度出发,认为应该从“旅游组织整合”“旅游产品整合”“旅游形象整合”“传播手段整合”四个方面来促进三坊七巷与游客之间的良性互动,建立起三坊七巷与游客之间的友好信任的长期关系。<sup>③</sup>刘家明等基于6E旅游体验模型,以三坊七巷空间形态特征和环境分析为基础,根据街区热闹程度和体验深度,将三坊七巷从繁华到宁静、从表层体验到深度体验依次划分为四个功能区:南后老街是最为繁华、面向大众游客、以休闲娱乐和审美怀旧为要素的表层体验功能区;温馨休闲之巷是次繁华、以

① 徐国良,万春燕,甘萌雨:《福州市历史街区游客意象空间感知差异研究》,《重庆师范大学学报(自然科学版)》,2012年第2期。

② 罗建基,蒋乐琪:《福州三坊七巷的游客感知研究》,《太原城市职业技术学院学报》,2009年第7期。

③ 陈章旺,李进:《基于顾客接触点管理的三坊七巷整合营销传播研究》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》,2012年第1期。

文化教育和私家休闲为要素、介于表层与中度体验之间的功能区；安泰河沿岸是较为宁静、以社交遁世和休闲审美为要素、介于中度体验与深度体验之间的功能区；小众定制名坊是最为宁静、面向小众、以社交遁世和情感升华为要素的深度体验功能区。<sup>①</sup>

基于这些学者的讨论，联系前文所述内容，笔者在此仅列出一些自己的见解。

第一，历史街区的意义和价值，决定了它的基本功能和社会作用，所以在建构和改造的过程中，恢复它们的本来面貌是根本。对于三坊七巷的改造、发展来说，首要的任务是保存和复原，“修旧如旧”，保持它们的“本真”。但是，无可否认，无论我们如何恢复，原有的样貌和整体结构单元都不可能复原了。而且，从另一个角度说，修复本身就是对自然现象和规律的人为改变，也是对历史的破坏。所以，面对这样的问题，我们只好从历史遗存的意义和价值等方面来做出考量。例如古建筑，我们对它的界定，不应仅从时间性的角度来看，而应更多地从建筑本身的特性来考虑。从建筑学的角度说，古建筑是否具有代表性，在某一区域是否具有唯一性？从相关性角度来说，古建筑是否是其他历史遗存的必要相关体？如果符合诸如以上两点要求，那么，修旧就是要尽力还原古建筑的本有特色和样貌。街区亦然。这样才能保证游览者体验的是“历史街区”，基于此游览者才能建立起“历史真实”的体验和想象。同时，历史街区又不得不面临“现代化”的改造，如水、电及卫生、消防等事项，在当今社会中任何建筑都必须具备这些要素。所以在“修旧如旧”的过程中，这些因素必须掺入到古建筑的整体建构中，在最大限度复原的原则下，以最小的改变来重新建构古建筑等，甚至在某些地方，我们还必须以当代的“文化创意”来改革古建筑。这些新内容犹如人的新陈代谢，是保证它的存在的必要条件。<sup>②</sup>

第二，在历史街区生活过的人及诸多消逝的事物的复原。我们都知道，在历史街区生活过的人及消逝的事物现今都难以复原，其历史性更多地保存在现有的文字、图片和零星遗留下来的物件上。如今“复原”的做法，大体有三种形式：一是尽力复原和保存历史人物的生活场所和物件；二是创建文字、图片及遗物展览及博物馆；三是用现今逐渐兴起的蜡像，复原某个人或某个人的生活片段等。这些方式的存在，主要是增加了游览者了解和感知历史人物的方式，以及增强或直观化了历史人物的可感性，但是感知的“距离”仍旧是十分明显的，主要原因在于：其一，为了

① 刘家明，刘莹：《基于体验视角的历史街区旅游复兴——以福州市三坊七巷为例》，《地理研究》，2010年第3期。

② 这样“修旧如旧”的古建筑，与圆明园之类的历史遗迹还是有很大的不同的。圆明园的不能重建，核心在于圆明园此时的存在样态，见证的是八国联军的侵华历史，而非皇家园林的历史遗存，且八国联军的侵华历史价值要远高于皇家园林的历史遗存价值。



保护遗物,大多数展览馆都对实物采用了一些隔离措施;其二,文字、图片及遗物展示,在游览者“走马观花”式的游览方式下,很难在短时间内与游览者建立起亲近感,更不要说达成“置入感”;其三,蜡像的出现,增加的是可观性,但减弱的是想象性,且游览者仍旧是将历史人物作为一个观照对象,而非“当下的自我”。这些方式大多构成了游览者的浅层认知和体验,而且是片段式的、零散性的,而非深层体验及主观认同。因此,应思考以下问题:(1) 是否应该增加著名历史人物的影像体验馆,让游览者能在此区域和空间驻足,这样一方面有利于游览者较为全面地了解人物本身,且通过影像解说,更明白历史人物的意义,另一方面能增强历史人物的直观性,通过影像的视听效果,增加游览者的“当下感”和“置入体验”。(2) 是否可以创制历史人物的某一历史时刻或事件的流程、场景,让游览者参与演出,直接“置换”为历史人物,做最真切的“置入体验”。(3) 对于现今仍在的三坊七巷历史名人的后人及民间艺术、民俗的传承人,我们是否应该让其继续生活在这个区域,让他们成为历史名人的证明人和传说者,成为民间艺术、民俗的代言者,以便让游览者直接接触到“活着”的遗迹,从而增强游览者对历史的亲近感和真实感等。

第三,一些建筑和区域空间,在原有的历史中本就是一个活动场所,如水榭戏台、光禄吟台等,现今我们应该积极发挥它本有的功能。如水榭戏台,是府宅内喜庆宴会的重要场所,也是演出古代闽戏的主要场所,如果我们仅仅保持好水榭戏台建筑格局和建筑本身,那对历史的还原仅做到了一半。戏台的存在价值,不论古今,就是能演戏,所以从历史本真性的角度说,水榭戏台必须用来演戏。但是,戏本身,我们可以还原,看戏的人和演戏的缘由却很难恢复。所以,从历史还原的角度来说,我们要尽力恢复它的本有功能,即演戏;从游览体验的角度来说,我们必须关注看戏的人和演戏的缘由。当下看戏的人是游览者,来游览的目的就是要真切感受三坊七巷的历史,我们可以定期上演古代戏曲,可以将三坊七巷中历史人物的故事排演成当代话剧或戏曲,定期上演。如此,一则可以真正发挥水榭戏台的功能,使得人们可以重见及假想当时水榭戏台的热闹场景;二则可以让游览者更多地感受、认知此处的历史人物,使这些历史人物深入到游览者的内心中,与其融合共生。而光禄吟台更应如此。它本身就是原有文人吟诗雅集的地方,我们要复原它的存在,就更应该复原“人”的吟诗雅集活动。所以,在这类空间,我们甚至可以具体引导游览者“作诗”或现场“吟诗”。这样游览者不仅可以更为真切地体会到“文儒”的兴味,还极易通过作诗、吟诗等活动,将历史人物、当下时空和自我融合在一起,实现即刻的“共在”,从而将这一切真正转化为属他的“那一部分”。

第四,民间艺术、民俗必须要在继承、弘扬的基础上进行创新发展。因为这些内容本身就存活在当今社会,并且还发挥着一定的作用,但在日益发展的现代文明中,其发展的潜力和空间正在逐渐缩小,换句话说,这些民间艺术、民俗已经逐渐失



去了所谓“民间”的基础。时过境迁,如果我们仅以一种“守旧”“怀旧”的心态来看待和处理民间艺术、民俗等,其结局是可想而知的了。而且,从民间艺术、民俗的本质来说,它们也只有重新走进民间,才能展现自我的本有作用和价值。所以,一方面,我们可以通过民间艺术、民俗的展示和民间艺术的现场制作过程、民俗表演等,让游览者对其有更多的了解;另一方面,可以让游览者试着、学着参与到民间艺术的制作过程中,亲身参与到民俗活动中。通过这样的方式,民间艺术、民俗更为直观地与游览者接触,更为直接地参与到游览者的整个游览体验中。虽说这对民间艺术、民俗的发展起不到直接的作用,但它们的生命至少可以通过这样的方式得以延续。游览者了解甚至掌握到这些技艺、礼法后,自然可将其与自己的生活、工作等联系起来,如此一来,民艺、民俗便有了新的存在形式和生命。

第五,历史街区的生命还在于历史精神的传承和再造。如果我们仅仅是为了“复古”而“守旧”,那只能“故步自封”。历史的遗留仅是一些陈迹,但这些陈迹的真正价值还在于原来人的“创造”。因此,我们必须让这些历史街区真正成为民族精神、智慧、情感的一种传承,成为我们当今民族精神等的创新源泉。即是说,我们最终要复活和保存的,应是这些历史街区中“活过”的精神和文化。即使三坊七巷等历史街区能通过各种方式让历史街区的建筑、民间艺术、历史人物等进入到游览者的内在世界,并成为他们“生命存在”的一部分,但是,如果这仅是作为一段经历、一些技艺和一些暂时“人物的置换”,那么,历史街区的作用也仅是让游览者有了一段不一样的人生体验,而能否产生精神传承的作用,则还要打上一个大大的问号。历史街区不同于游乐园,不同于风情带,关键在于其蕴含的历史文化、历史精神。我们反对大肆修补和复原历史建筑,大肆仿制历史文物,根本原因就在于仿制和复原历史建筑、街区等,是无法根本复原它们蕴含的历史文化和历史精神的,而对历史建筑、文物、街区进行整体搬迁,或拆除后重建,已将历史的背景和时空整体做了“毁灭”,重建个“物质外壳”,已经失去了它们存在的中心意义。那么,如何来继承这些历史街区蕴含的历史文化和历史精神呢?除去前文所说的诸多项目外,我们还需在这个历史街区内为游览者提供更为多样的文化、精神产品。其一,积极发挥历史街区的文化教育功能,组织中小学学生定期参访三坊七巷,并参与关于三坊七巷人物及故事的主题演讲会等。其二,以文儒坊为中心,积极宣传文教兴家、文教兴国理念,招收、组建“读经班”“静习班”等,利用寒暑假、节假日等空闲时间,集中时间、精力来静心品读中华文化经典,认真研读、集中讨论分享,真正传承和弘扬优秀的中华文化。其三,以黄巷为中心,构建一个名人蜡像园区,除写明每个三坊七巷历史名人的生平事迹外,更突出这些名人的家族史和迁徙史,并强化中华民族的相互融合历程和大陆民众与台胞、海外侨胞的血亲联系。如此一来,传承的就不仅是精神、文化,更是一个个家族的命运及使命,每个人彼此之间的血脉联系、仁



爱之亲等。

简单来说,三坊七巷作为一个富有特色的历史街区,理应发挥它的历史价值和文化价值。我们必须认真了解它的价值,然后通过各种形式让游览者真正走进这个历史街区构筑的“世界”,使他们的短暂游览经历成为他们人生的重要片段之一,并真正融入他们的情感、心理和精神中。

最后,历史街区的精神、文化的传承、弘扬及创新,是当今历史街区建设面临的核心工作,所以我们必须采取一定的措施来具体践行文化、精神所当行的事情,使这些精神、文化在我们当代人的身上焕发生机,铸造生命。

(作者单位:厦门大学)

## 三坊七巷的历史沿革与文化精神谱系\*

林朝霞

三坊七巷方圆约40公顷,以南后街为中轴,西三坊,东七巷,成鱼骨状排列,是座有1700年历史的闽越老城区,与平遥古城老街、丽江古城老街、苏州平江路等并肩齐名,在高楼林立、信息爆炸的现代社会依然保留着幽深曲巷、石子板路、流线山墙、雕镂门窗,流散着不曾走远的唐风宋韵。这座名人荟萃的“乌衣巷陌”之所以成为福州的文化地标和烫金名片,不仅因为它拥有200余座明清院落,也不仅因为它保存了古老的城市管理制度——里坊制,更因为它保留着珍贵的文化记忆,承载着美好的文化精神。

### 一、三坊七巷的历史沿革

坊巷,类似北京人的胡同、上海人的里弄、成都人的巷子,是中国古代城区结构的基本单位。《唐六典》中载“两京及州县之郭内分为坊,郊外为村”<sup>①</sup>,可见坊和村的核心差异在于城乡区别。

坊巷起源于西周,称为“里”或“闾里”,《周礼》载“令五家为一比,五比为闾,使之相受”<sup>②</sup>,可知25户合一里,因闾为里巷之门,又可称作一闾。《郑风·将仲子》中有“将仲子兮,无逾我里”之句。可见,从春秋开始,我国已大致形成这种规模一定、秩序谨严的居住形制,以便于城区的规划和管理,即里坊制,其主要特征是里市分离、严格夜禁。唐代里坊制走向成熟,里坊不仅数量增多,而且分布更井然有序,长安城内宫外城,中轴而立,坊巷栉比,环绕内宫成拱月之势,贵冑坊里近宫城官

\* 本文为福建省中国特色社会主义理论体系研究中心年度重点项目(2014B043)、福建省社科规划一般项目(2014B043)、福建省教育厅重点项目(JAS14219)成果。

① 李林甫:《唐六典·卷三·尚书户部》,中华书局,1992年。

② 《周礼·卷二·地官司徒》,中州古籍出版社,2010年。



署,工商业、手工业者坊里近东、西市,而普通百姓坊里居南隅,共计坊 110 个。宋以后,随着经济的繁盛,夜禁制度被逐渐打破,到宋徽宗时已基本废除。

三坊七巷是中原文化南渐的产物,经历了魏晋南北朝的滥觞期、唐五代的发展期和宋元明清的鼎盛期,它的变迁是福州城市发展和文化变迁的一面镜子。

### (一) 魏晋南北朝:城乡接合部

三坊七巷位于屏山之南,乌山、于山之北,三山环抱,是较早开化的福州地域。汉初闽越王曾以福州为都,在屏山(亦称越王山)南麓建冶城,林枫《榕城考古略》中记载:“今华林寺及乾元废寺,今钱塘巷地皆指为冶城故址。”<sup>①</sup>现有学者推断,冶城大致范围是北起屏山南麓,南至云步山,东至冶山,西至西湖一带<sup>②</sup>,虽有墙基、瓦当等建筑构件及陶类生活器物相继出土,但其结构布局难考。晋太康三年(282年),晋安郡守严高重在屏山南麓建子城,《淳熙三山志》中载“闽越王故城,今府治北二百五步。晋太康三年,既诏置郡,命严高治故城,招抚昔民子孙”,凿西湖和晋安河为界,规模大于冶城。唐中和以后经多次修缮,城向东南方向延伸,《淳熙三山志》称“观察使郑镒始修广其东南隅”<sup>③</sup>,以虎节、定安、康泰、丰乐、清泰等城门为廓(北至鼓屏路,南至杨桥路,东至丽文坊,西至渡鸡口一带),但至宋时“断垣荒堑,往往父老徒指遗迹以悲”,城中格局亦难考。

不论是冶城,还是扩建后的子城,都位于三坊七巷以北,即三坊七巷在魏晋南北朝时仍属城外。官吏、贵族、士卒多居于城内,三坊七巷以北一带应主要是普通居民区和商业、手工业聚集区,但也有例外的,如晋安郡守黄元方(黄允)曾居于此。

### (二) 唐宋时期:市井繁华地

“安史之乱”后北方士族大批南迁,福州自然成为衣冠南迁的首选之地,这一时期福州户数增加一倍有余,而原有城池已无法满足需求。晚唐王审知建罗城时,将面积拓展为原子城的四倍左右,此时三坊七巷逐渐形成并繁盛起来。据《淳熙三山志》记载,唐天复元年(901年),王审知创筑罗城 40 里,大致仿效唐都里坊建制,分段筑墙,依次排列,其南门为利涉门,前为安泰桥;后梁又筑南北夹城,向北推至屏山脚下,向南则囊括乌山和于山在内,至此形成“城在山中,山在城中”的特殊格局,坊巷栉比,共分七八十个坊巷,朱紫坊、郎官巷、兴文坊(塔巷)、新美坊(黄巷)、元台育德坊(安民巷)、聚英坊(宫巷)、棣锦坊(衣锦坊)、文儒坊、光禄坊等均在

① 林枫:《榕城考古略·卷上·城槽第一》,福州市文物管委会,1980年。

② 范雪春:《冶城在福州的考古新证据》,王培伦、黄展岳主编《冶城历史与福州城市考古论文选》,海风出版社,1999年,第24-35页。

③ 梁克家:《淳熙三山志·卷四·地理第四·子城》,方志出版社,2003年。

其列。

福州城空间布局的变化带动了三坊七巷的繁荣,使它由原来的城乡接合部一跃成为福州城内的“烟柳繁华地,富贵温柔乡”。此时,福州城有内外两重城门,宫殿、官署在北一带,离子城不远,而商业中心已由原大航桥(三坊七巷以北一带)向南移至安泰河畔(三坊七巷以南一带)。整个三坊七巷被囊括于城内,南抵利涉门和安泰河,西抵清远门(光禄坊口),已具规模,是福州城的商业中心,人烟阜盛,锦绣繁华,即便上下杭兴起后也未曾撼动它的地位。《榕城景物考》中记载,唐天复初,安泰河一带为罗城南关,人烟绣错,舟楫云排,两岸酒市歌楼,箫管从柳荫榕叶中出。宋代龙昌期《三山即事》一诗中也写道:“百货随潮船入市,万家沽酒户垂帘。”<sup>①</sup>

### (三) 元明至清中期:名流荟萃处

宋代在唐罗城外筑东西夹城,即外城,向东、西、南三个方向拓展城区,形成新的市民聚居区,如上、下杭,并逐渐打破坊市分离和夜禁制,同时,大庙山麓贾崇里及白马河通闽江河口等处人声鼎沸,逐渐繁荣起来。元代在福州设行省,集省、府治、县衙门于一城,重视海上贸易,外城通闽江口岸被迅速激活,万寿桥至烟台山一带成为海运、商贸重地。明代很长一段时间实行海禁,海上贸易大为削减。清代,福州内港外海一脉相连,“终岁民食,常仰资于上游各郡,至于商贾负贩百货,则皆来自海洋。自知府高文良公请开海禁,每年商舶冬出夏归,十余年以来,百物流通,市集充牛刃,米谷之至自外洋者,岁不下百十万”<sup>②</sup>,因此闽江口岸区域商铺众多、商会云集。

在这近千年的时间里,福州商业中心的持续南移,进一步促进了三坊七巷从市井繁华地向才子将相门的华丽转身。城北一如既往仍是福州城的政治中心,而文化中心逐渐转至城中区域,即三坊七巷,商业中心则移至城南沿江区域。因为三坊七巷闹中取静的建筑格局与福州社会名流追求闲适和渴慕清谈的心理诉求不谋而合,所以当无数坊巷淹没在市井文化中时,三坊七巷却一步步趋向高雅殿堂,成为世代文人墨客、鸿儒硕士、仕宦缙绅的钟爱之地。千年坊巷迎来送往,虽有人事代谢,但这里的“燕子楼”和“王谢堂”从未寂寞过,安泰河静静流淌,见证了它不朽的风华。

### (四) 晚清民国:中西交汇所

清道光二十二年(1842年),英国人因“红茶贸易”迫使清政府把福州列为“五

① [清]郑丽生辑:《福州〈土诗〉》,福建师范大学馆藏抄本。

② [清]徐景熹:《福州府志》,海风出版社,2007年,“序言二”。



口通商”口岸之一,理由是福州具有江海相连的地理优势,可以借此打通武夷红茶的世界贸易通道,而道光帝以“闽省既有厦门通市,自不得复求福州”<sup>①</sup>为由驳回,但英执意不允,并以开放天津相胁,后道光帝不得不允,但顿足慨叹:“福州既得,茶禁大开,将来入武夷山中,不啻探囊拾芥。”<sup>②</sup>从此,福州开埠,并融入中西文化碰撞与交流的历史洪流中。1953年以后,福州海外贸易有较大突破,外国传教士、商人、水手、冒险家、使馆工作者、洋行工作者纷纷入驻福州,万寿桥、烟台山一带汇聚了100余座洋行、8座教堂、3家教会医院、11所教会学校和很多洋人公馆。19世纪五六十年代,英国领事馆、美部会(基督新教来华传教差会之一)及部分外国商人还在于山脚下太平街等处购买或租赁了房地,将势力范围延伸到福州府城之内。<sup>③</sup>

福州开埠带动了三坊七巷的现代转型。这座充满琴韵书香的千年坊巷参与了近代教育、思想、海军、工业、文学的历史性变革,成为洋务运动、辛亥革命及五四新文化运动的重要策源地,影响了中国的近现代进程。

## 二、三坊七巷的文化精神谱系

经过千年的岁月延宕,三坊七巷形成了卓尔不群的坊巷精神。这种坊巷精神不是一朝一夕形成的,也不是由单一文化精神构成的,而是多种文化精神在历史时空中相互激荡、更迭并最终融合的产物。因此,对三坊七巷精神谱系的梳理和研究很有必要。

### (一) 市井俗文化

从晋代到晚唐时期,三坊七巷主要是市井草根的活动空间,《管子·小匡》曰“处商必就市井”,它所承载的主要是市井文化、草根精神。

首先,重商逐利,讲求实际。唐《十道志》:“闽中嗜欲、衣服,别是一方”;林谔《闽中记》:“产惧薄以勤羨,用喜畜以实华”;《图经》:“其俗俭啬,其性纾缓”。<sup>④</sup>上述文献均记载了这一时期福州地域勤谨、慳吝、注重生养之资的民风民俗。而三坊七巷作为城市的商业中心,重利之风更胜一筹。安泰河畔酒肆花楼扬歌声,安泰桥下渔舟商船争渡口,通衢街上,行商坐贾、贩夫小卒、市井小民熙熙攘攘,皆为利来;幽深曲巷,杏花微雨,黛瓦粉墙,佳人住所影影绰绰,可堪寻访。如此光景,不禁让

① [清]文庆:《筹办夷务始末》(第2册卷58),上海古籍出版社,2008年。

② [清]夏燮:《中西纪事》(卷9),岳麓书社,1988年,第130页。

③ 林金水主编:《福建对外文化交流史》,福建教育出版社,1997年,第391页。

④ [清]徐景熙:《福州府志·卷二十四·风俗》,海风出版社,2007年。

人回想起唐诗宋词里的烟花巷陌、秦淮河畔。三坊七巷的商业文化将生活的审美化和审美的实用化融为一体,在追求美艺、美声、美景、美食中实现艺术与生活的完美结合。

其次,喧嚣热闹,喜庆有余。三坊七巷凡逢庙会灯节、四时节庆、迎神赛会等均热闹非凡,伴优百戏、彩灯焰口、喧天锣鼓等一应俱全,男女老幼,妇孺童叟,倾城而出,灯市如昼,人山如海。明邓原岳《闽中元夕曲》:“今宵雨霁动新凉,短拍长歌夜未央。学得昆山齐按节,还珠门外月如霜。邀来女伴转三桥,歌舞丛中落翠翘。归去春闺愁不寐,更无肠断似今宵。街头宝炬夜初开,一曲新词怨落梅。怪底佳人好妆束,闽王庙里看灯来。绣幕珠帘曲宴开,梅花影里玉山颓。也知春色浓如酒,可忍灯前不醉回。”<sup>①</sup>曲中拟女子口吻描述福州元宵佳节赏月观灯流连忘返的情景。其中“还珠门”即王审知所筑虎节门前重阙,名龟门,宋祥符中方易名,闽王庙即祀忠懿王王审知之闽王祠,均离三坊七巷不远。谢肇淛《五夜元宵》中亦有诗云:“更说闽山香火胜,鱼龙百戏列斋筵。彩棚高结彩霞标,火树银花第二宵。兔魄却疑今已满,灯华还比夜来饶。翠翘浮月盘龙动,玉勒嘶风宝马骄。士女喧阗春似海,更祈圆满到明朝。舞凤蟠龙百戏陈,寒空如水涌冰轮。”<sup>②</sup>“闽山”指的是闽山巷里的闽山庙,祀宋景祐元年进士卓祐之,而闽山巷位于三坊七巷内,是连接衣锦坊和文儒坊的一条小巷,巷宽仅三米左右,让人很难想象出当年鱼龙百戏、火树银花、彩棚高结、玉勒金鞍、仕女如潮的场面。

最后,求神问卜,仰赖神明。福州为闽越故地,淫祀之风自古盛行。《闽书》:“俗务稼穡,而笃于事鬼。”《图经》:“争者喜讼,病者好巫。”《乾隆福州府志》:“信鬼尚祠,重浮图之教。”清代查慎行更作《福州太守毁淫祠歌》,歌曰:“愚氓致贫盖有术,祈福淫祠亦其一。八闽风俗尤信巫,社鼠城狐就私昵。巫言今年神降殃,疠疫将作势莫当。家家杀牛磔羊豕,举国奔走如风狂。迎神送神解神怒,会掠金钱十万户。旗旄夹道卤簿驰,官长行来不避路。忽闻下令燔妖庐,居民聚族初睢盱。青天白日鬼怪遁,向来祇奉宁非愚。嗟嗟!千年陋习牢相纽,劈正须烦巨灵手。江南狄公永州柳,此事今亡古亦偶,独不见福州迟太守。”<sup>③</sup>作者对福州民众倾其所有祈福禳灾的愚顽行径倍加痛斥,亦可见民俗之一斑。三坊七巷内,宫、庙、祠亦不在少数,较有名的如宫巷的紫极宫、关帝庙,闽山巷的闽山庙,光禄坊的护都庙(祀宋金紫光禄大夫方真)、道南祠(祀宋儒杨时)、杨桥巷的李延平祠(祀宋儒李侗)等。

市井俗文化之所以成为三坊七巷的原生性文化,原因有二:其一,福州属闽越故地,重利轻义,民风彪悍,淫祀成风,司马迁在《史记·越王勾践世家》中将越王

① [明]邓原岳:《西楼集·卷十·闽中元夕曲》,福建巡抚采进本。

② [清]徐景熙:《福州府志·卷二十四·风俗》,海风出版社,2007年。

③ 同②。



勾践描绘成“长颈鸟喙”背信弃义的狡黠之徒，流露出对南蛮之地道德缺失的不满和鄙夷。从晋至晚唐，中原板荡，衣冠南迁，带动儒家文化在闽地的传播，但是濡染未久，民风未有大变。其二，三坊七巷作为城市商业中心，所居多为普通市民、商贾，市侩气有余，而文化底蕴不足。

## （二）中原儒文化

两宋以来，全国文化经济中心逐渐南移，福州文教日渐昌盛。三坊七巷擢升为城市的文化中心，文儒汇聚，才俊往来，且喜家族联姻，如林则徐、沈葆楨、陈宝琛以及郭柏荫家族之间存在着盘根错节的姻亲关系，利于优势文化结合并传承，三坊七巷逐渐由市井繁华地演变为儒家精神荟萃之地。

首先，诗书传家，经世致用。

两宋时期，福州成为闻名遐迩的“海滨邹鲁，文儒之乡”，朱熹十次来榕讲学，广收弟子，兴盛书院、书社，著名者如三山书院、拙斋书院、濂江书院、竹林书院等，自此闽学崛起，自成一派。另有官办府学、县学广纳生员，激励士子求学，在社会上全面树立科举取士的价值观念。宋真宗《励学篇》对世风起到了推波助澜的作用，“富家不用买良田，书中自有千钟粟。安居不用架高楼，书中自有黄金屋。娶妻莫恨无良媒，书中自有颜如玉。出门莫恨无人随，书中车马多如簇。男儿欲遂平生志，五经勤向窗前读。”<sup>①</sup>读书可以换取功名，可以改变命运，自然比生理稼穡、引车卖浆等高出许多，正所谓“万般皆下品，唯有读书高”。在读书有用论的推导下，福州世风为之一变，不仅读书人数量增多，而且读书氛围十分浓郁。《淳熙三山志》中载：“凡乡里，各有书社……龙昌期《咏福州》诗云：‘是处人家爱读书’。程守师孟诗云：‘城里人家半读书’，又云：‘学校未尝虚里巷’。”<sup>②</sup>南宋吕祖谦亦作《送朱叔赐赴闽中幕府》歌颂福州里巷读书之风：“路逢十客九青衿，半是同袍旧弟兄。最忆市桥灯火静，巷南巷北读书声。”<sup>③</sup>仅宋一朝，福建进士数就达7144人，居全国首位，而福州进士多达2799人，又居闽首。<sup>④</sup>

三坊七巷更是福州文气氤氲的集萃之地，尤重明礼达用之学，不仅文士手不释卷，而且武将、闺中女子亦出口成章。黄璞、程师孟、陈襄、陆蕴、陆藻、黄任、郭柏荫、郭柏苍、陈寿祺、郑孝胥、陈宝琛、陈衍、严复……三坊七巷自古不乏鸿儒硕士，就连武将也不是征战沙场的草莽英雄，而是文韬武略样样精通的儒将。明代抗倭

① [宋]赵恒：《劝学诗》，转引自李启明《宋真宗〈劝学诗〉新论》，《广西师范大学学报（哲学社会科学版）》，1990年第3期。

② [宋]梁克家：《淳熙三山志·卷四十·土俗类二》，方志出版社，2003年。

③ [明]王应山：《闽都记·卷二·城池总叙》，海风出版社，2001年。

④ 福建省情资料库：《宋代进士分布》，<http://www.fjsq.gov.cn/showtext.asp?ToBook=141&index=108>。

名将张经是进士出身，官至兵部尚书，常年征战在外，却笔耕不辍，有《半洲诗集》《张半斋稿》传世，诗多五七言近体，能摹唐风。清代台湾总兵甘宝国英勇善战，威震四方，连倭寇也“慑其威，服其勇”，秋毫未犯，可这样一位虎将却也舞文弄墨，擅长山水，尤擅用手指画虎，堪称一绝。况三坊七巷才女辈出，古代有黄任、郭柏荫之名门闺秀，她们或以诗文见长，或以篆书称誉。据传，坊巷闺秀深居简出，诗文多装入笥筒让丫鬟婢女代为传递，好事者常贿赂侍女求其诗，传入世间，时人称作“光禄体”。现代有冰心、庐隐、林徽因等新式女性，她们步入五四文坛，成为五四文学的健将和新文学的奠基者，展现了三坊七巷才女的不凡气度。

其次，忠孝节义，圣人之道。

读书与做人是儒家教义的两个方面，不可或缺。《淳熙三山志》载：“州自宋朝风化之厚，人知敦尚本业，上下相守，气习朴钝，盖浑然易治也。”<sup>①</sup>《万历府志》载：“明兴，人文益盛，故其俗尚文词，贵节操。多故家世族，君子朴而守礼，小人谨而畏法，此其风之美也。”<sup>②</sup>清代陈宏谋亦论及福州士子明经重道的传统：“其士子向学者，皆知秉礼度义，比户弦歌，于理学之薪传，常思有以继续之，而留心经术，其著撰亦复甚富，即福州一郡而言，几及数百种，此非其习俗之美乎？”<sup>③</sup>足见世代民风醇厚。

三坊七巷更是注重文脉相承、道义相授，故多忠臣孝子，其中不乏顶天立地、垂范古今的道德楷模。“谁知五柳孤松客，却住三坊七巷内”，三坊七巷先后出现了100余位彪炳史册的人物。禁烟抗英的民族英雄林则徐、革新实业的“中国船政之父”沈葆楨、学富五车的西学泰斗严复、尽忠效主的末代帝师陈宝琛、慷慨就义的“戊戌六君子”之一林旭，他们无不用自己的言行诠释了儒家道义的真正精髓。

最后，用之则行，舍之则藏。

也许是因为道家文化对儒家精神的参与性建构，也许是因为市民社会生活美学的有力渗透，三坊七巷以儒家精神为主体，但又充满了丰富多元性。三坊七巷骨子里蕴藏着一种能屈能伸、兼容并蓄、刚柔相济的人文气质。三坊七巷是无数士子文人出仕前的成长之处，又是无数达官贵人告老还乡的避世之所。世人在此可进可退，能屈能伸，出则积极进取、锐意开拓，退则优游自在、颐养天年；身处其位则应时所需，当仁不让，大有舍我其谁的气概，不在其位则修身养性、游历山川、品茗赏花、吟诗作赋、指点人生。末代帝师陈宝琛于中法战争后赋闲在家，借诗抒怀、啼笑人生，被《中国近代文学史》称作“独步诗坛四十年”。严复早年胸怀大志，故四海奔波，半生劳碌，但宦海浮沉，时乖运蹇，暮年之时回归故里，在郎官巷里静享着生

① [宋]梁克家：《淳熙三山志·卷三十九·土俗类一》，方志出版社，2003年。

② [清]徐景熙：《福州府志·卷二十四·风俗》，海风出版社，2007年。

③ [清]徐景熙：《福州府志》，陈宏谋“序”，海风出版社，2007年。



命落幕前真正的超然物外,他提前在自己的墓碑上写下“惟适之安”,这或许是在郎官巷中彻悟的人生真谛。

孔子曰:“用之则行,舍之则藏。”孟子说:“达则兼济天下,穷则独善其身。”这是对三坊七巷儒学精神的最佳注解。

总之,两宋以来,三坊七巷地域文化因中原儒学的传播得以提振,儒家精神易客为主,成为三坊七巷的文化主体。徐景熙《福州府志》载:“迨刘宋虞愿立学,唐常袞兴贤,而俗初奋于学。然王氏窃据,延至数传,西湖歌舞,士女喧阗,其民习于浮侈。至宋朱子绍濂洛嫡传,福郡尤多高第,弟子闾明圣道,弦诵互闻。盖向之习染,悉湔洗无留遗矣。自兹厥后,风气进而益上,彬彬郁郁,衣冠文物之选,遂为东南一大都会。古所称海滨邹鲁,至今日而益验矣。故曰:‘惟郡之俗为善变。’志风民俗”<sup>①</sup>,盖总结了五代至两宋福州从“喧阗”“浮侈”之市井文化向“彬彬郁郁”之儒文化转型的历史过程。

### (三) 西方现代性

晚清至民国,几千年未有的剧变引发了三坊七巷文化版图的新变化。福州开埠以来,西洋文明潮涌而入,不仅给三坊七巷的文化精英们带来前所未有的精神冲击,而且带来了恢宏广阔的国际视野,使他们一步步从明经达礼的传统文人转而为追求自由的现代知识分子。

首先,进步观念,革新意识。

传统文人崇信循环历史观,不论是干支纪年法还是年号纪年法均是循环往复、周而复始的,而自尧舜时代每况愈下的历史描述法更增添了国人的慕古情怀,以史为鉴,托古言志,即便改革也须托古改制。进步观念的传播并取代循环历史观是古今交变的一大表征,但绝非一蹴而就。三坊七巷进步时间观念的确立经历了几代人的努力。第一代人以林则徐为代表,他开眼看世界,主张“师夷长技以制夷”,确立西方科技进步观念;第二代以沈葆楨为代表,引入西方技术,践行林则徐的观念主张;第三代以严复为代表,批驳中国循环历史观下的好古之风,确立现代进步观念。严复在《论世变之亟》一文中论及“中国人好古而忽今,西方人力今以胜古;中国人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然,西方人以日进无疆、既盛不可复衰、既治不可复乱为学术教化之极则”<sup>②</sup>,号召国人奋起直追、革故鼎新。

其次,科技救国,文教兴邦。

传统文人以经世致用之学为本,缺乏完整的现代知识架构。自鸦片战争、马尾

① [清]徐景熙:《福州府志·卷二十四·风俗》,海风出版社,2007年。

② 王棊主编:《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第1页。

海战以来,西洋科技文明引起三坊七巷有识之士的高度重视。他们普遍意识到船坚炮利不是奇技淫巧,而是国家富强、民族独立的象征,于是从军事、实业和教育等方面引入西方知识架构和科技文明。林白水在文儒巷内创立全省闽人自办的最早新式学堂——“蒙学堂”,培养了林觉民等“黄花岗七十二烈士”中的“福州十杰”;沈葆楨等创立福建船政学堂,引入西方数理化全套知识体系,为改进造船技术、促进海军建制和培养西式人才鞠躬尽瘁;陈宝琛创办全闽师范学堂,刘崇佑、林长民联合创办私立福建法政专门学校,为培养新式教育、政法人才贡献力量。

最后,自由民主,价值革命。

传统社会重群体理性,轻个体理性。沉重的家族观念妨碍了个体独立自由人格之形成,也就妨碍了个体献身集体、民族、国家事业的自由意志。自由精神取代忠孝观念是古今价值革命的核心要义。而三坊七巷之所以能够成为价值革命的重要策源地,是因为严复的出现。严复虽然并非生于斯长于斯的地道三坊七巷人,但他是被沈葆楨所创船政学堂首批录取的学生,从文化血脉上讲与三坊七巷一脉相承。严复从船政学堂毕业后留学英国,见识了英国维多利亚时代政治经济全面繁荣的景象,转而研究西方社会政治,回国后译《天演论》《原富》,宣扬自由民主,主张变法维新和新民启蒙,惠及鲁迅、胡适、林觉民等一代知识分子,是西方价值理性的“盗火者”,也是辛亥革命和五四启蒙的精神导师。然而,严复虽用思想指引了一个时代,但在情感深处却深埋着忠臣孝子的情结和对千年帝制的深深眷恋。可幸的是,有人践行了严复所开创的思想之路。林觉民13岁在科举考场上写下“少年不望万户侯”扬长而去,割断了与封建名教的最后一丝情缘,入新式学堂,阅读《天演论》《革命军》,留学日本,参加同盟会,踏上了寻求自由的道路,最后喋血广州。他就义前写下了《与妻书》和《禀父书》,其绵绵情意和拳拳孝心跃然纸上,然而在个人幸福与普世幸福的抉择中他毅然选择了后者,死后家世凋零,娇妻早亡,幼子夭折,老父辛劳。林觉民的选择超越了儒家的家族意识和名教观念,正如裴多菲所言:“生命诚可贵,爱情价更高。若为自由故,二者皆可抛。”这两封家书既是最后的告别,又是自由的宣言,给世人留下了珍贵的精神遗产。与林觉民一同参与黄花岗起义并殉难的还有“福州十杰”中的另外九位,他们用一己一家之牺牲换取天下人渴望自由、追求民主的信念,以最光辉璀璨的方式诠释了自由的最高境界。“五四”时期冰心、林徽因、庐隐等从三坊七巷中走出,打破“女子无才便是德”的陈腐观念,投身为女性争自由的伟大事业,以细腻的女性书写践行了“五四”启蒙文学的创作理念。

### 三、三坊七巷文化精神的融合

从历时性角度来看,三坊七巷因城市格局改变、地域人群变迁和文化交往等因

素而发生文化精神的历史延宕,新旧文化的矛盾冲突在所难免;从共时性角度来看,三坊七巷不同时期的文化精神退出历史主导地位后并未完全泯灭,而是相互激荡、融合,作为现代坊巷精神的有益构成保留了下来,使现代坊巷精神更加丰富多样、光彩璀璨。

### (一) 雅俗融合

三坊七巷从市井文化向儒学文化转型的过程充满了雅俗文化之间的冲突,冲突的结果自然是普通市民的柴栏式建筑逐渐为豪门仕宦的深宅大院所取代,昔日的烟花巷陌演变为今日的乌衣巷口。然而,市井俗文化并未完全退出历史舞台,而是作为坊巷的隐性文化或次生文化保留下来,既在潜移默化中影响高雅文化,又被高雅文化所提振。

首先,追求生活艺术的现实精神被保留下来。曾巩的《道山亭记》谈及福州民风,“麓多杰木,而匠多良能,人以居室巨丽相矜,虽下贫必丰其居,而佛老子之徒,其宫又特盛”<sup>①</sup>。可见,福州人自古善于在房屋构造、生活起居方面将生活的艺术化与艺术的生活化融为一体,而三坊七巷更是将这种艺术精神发挥到极致,流线鞍墙、彩绘檐角、朱漆大门、雕镂窗户、凿刻石础、石磨水井、水榭戏台、太湖洞石、曲径回廊……无不将实用性与艺术性融为一体。另外,美食亦是必不可少的生活追求,不论平民还是贵族都将对生活的美好热望注入一日三餐当中,创造了薄如蝉翼的燕皮、芳香四溢的佛跳墙、酸甜可口的荔枝肉、圆润光滑的鱼丸等,也成就了福州“闽菜之都”的称呼。清道光年间文人刘心香游三坊七巷,留下“七巷三坊记旧游,晚凉声唱卖花柔。紫菱丹荔黄皮果,一路香风引酒楼”的诗句,足见市井遗迹犹存。

其次,精益求精的古越遗风被保留下来。三坊七巷的艺术承继古越遗风,力求精湛。古越国虽开化较晚,但在艺术上却有精到之处,尤以铸剑、制瓷为最,越王剑、秘色瓷闻名天下。三坊七巷作为闽越属地,势必承继和发扬了这种精益求精的艺术精神,因此在寿山石雕、脱胎漆器、油纸伞、软木画的制作,藻井、马鞍墙、门楼的设计,以及闽剧的演绎上,无不追求百炼成钢的艺术境界。尤其是两宋以来,由于三坊七巷内文人汇聚,因此坊巷沿街应时所需增加了装裱店、琴行、书铺等文化类商铺,文化格调提振了商业氛围。

### (二) 中西融合

晚清民国时期,三坊七巷的古今冲突、中西矛盾最为激烈,几乎可以称为中国近现代文化转型的一个缩影。从皇权崇拜到民主主张,从忠孝观念到自由思想,从

<sup>①</sup> 王象之:《方輿胜览·卷十·福建路·福州》,上海古籍出版社,1991年。

科举功名到西学成就，三坊七巷传统文人向现代知识分子转型过程中充满了思想的齟齬和阵痛，而严复恰是个典型的个案。他是西学泰斗，却一生钟情于科举功名；他宣扬自由民主，主张社会进步和变法维新，但终生有帝制情结；他质疑传统，号召除弊革新、启蒙新民，但自己却吸食鸦片、娶妾、吃花酒、赌博、扶乩等，旧时代的陈规陋习欲罢不能。严复一生的矛盾和彷徨，亦可称作严复现象，是晚清时代三坊七巷中西文化冲突的重要表征，也是中国近代转型期知识分子心境的真实写照。

但中西文化的融合终究势不可当。“四书五经”被现代知识体系所取代，忠孝节义为自由民主思想所取代，但开卷有益的读书意识、刚柔并济的儒雅风度及奋发有为的进取精神在三坊七巷绵延不断，源远流长。

首先，书声壮怀、琴韵流芳是三坊七巷不变的追求。无论王朝更迭、古今交替，三坊七巷从宋至今都洋溢着浓郁的书卷气。洋务派、保皇党、革命家也许政治立场和价值观念有所不同，但都喜爱读书，充满书生意气。“戊戌六君子”之一的林旭本是一介少年书生，师出名门，所著《晚翠轩诗集》金声玉振，尽显革故鼎新的一腔意气和拯救国运的满怀豪情。“黄花岗七十二烈士”之一的林觉民亦充满书生意气，仅留下了那篇令无数人之为声泪俱下的“广陵遗散”《与妻书》。这封家书虽仅千余言，但字字珠玑，句句沥血，至真至诚，至刚至柔，堪比千古至文，绝非世间普通笔墨功夫可比。

其次，刚柔并济的儒雅气质是三坊七巷不变的地域精神。与之相比，燕赵慷慨悲歌，柔情不足；而江浙委婉有余，而刚气不足。三坊七巷恰得其中，“何意百炼钢，化作绕指柔”。坊巷男儿大多面容清俊、外表倜傥，谁能意料骨子里却心如金石、坚忍异常，有燕赵之士的慷慨之气；虽心怀天下、义无反顾，却又顾恋家庭、孝顺父母、爱护妻儿，因此英雄意气，柔肠百转，分外动人。林纾《剑腥录》记载，林旭入狱后坦然就死，独独挂怀“娇妻尚在江表，莫得一面，英烈之性，必从吾死，不期酸泪如绶”<sup>①</sup>，一腔哀怨，无限缱绻。时隔13年，林觉民又在广州复演了林旭当年的悲情一幕，被关押数日，滴水未进，在公堂上慷慨陈词，毫无惧色，四座皆惊，连审判官两广总督张鸣岐也不得不叹道：“惜哉，林觉民！面貌如玉，肝肠如铁，心地光明如雪。”坊巷女儿亦柔中带刚，巾帼不让须眉。林旭之妻沈鹊应是沈葆楨的孙女、林则徐的外孙女，才华横溢且性格刚烈，有祖上之风。林旭牺牲后，沈鹊应为夫君的遭遇与国人的漠然而悲戚，钢铁心肠一心求死，仅留下一部《嶮楼遗稿》诉说她与林旭生死相依的旷世情缘。其中一阕《浪淘沙》悼夫之余剖明心志，幽怨中透着刚劲，铿锵有力，掷地有声。“报国志难酬，碧血谁收，篋中遗稿自千秋。肠断招魂魂不到，云暗江头。

锈佛旧妆楼，我已君休。万千悔恨更何尤。拼得眼中无限泪，共水长流。”<sup>②</sup>钱仲联

① 孔庆茂：《林纾传》，团结出版社，1998年，第62页。

② 钱仲联：《清词三百首》，岳麓书社，1992年，第419页。



评其词“不施一些粉饰,全是朴素之词,为血泪所凝成”。

最后,励志有为的进取精神是三坊七巷永恒的内在动力。三坊七巷之所以能够涌现 100 多位历史名人,成为中国古往今来举足轻重的文化街区,是因为奋发有为的进取精神激励着一代代的坊巷中人走出地域,为中国的文化转型、思想变革、科技进步、军事发展等做出了卓越贡献。

(作者单位:厦门理工学院)

## 三坊七巷中的海洋文化

张帆

福州是个具有两千多年历史的文化名城,而位于八一七北路西侧南后街的三坊七巷则孕育着福州悠久的历史 and 厚重的文化。作为我国现存唯一坊巷格局的明清古民居建筑群,三坊七巷见证了福州的城市变迁,是福州独特地方文化与人文精神的代表与旗帜,甚至被誉为全国璀璨的文化明珠之一。作为全国最大的古街坊,三坊七巷中有各级重点文物保护单位 38 个,200 多座古民居建筑及从中走出的 100 多位照耀历史的政治家、军事家、文学家和诗人,如海军将领萨镇冰、林葆怪、刘冠雄、蓝建枢,洋务运动先驱沈葆楨,思想家、哲学家严复,文学家、教育家冰心,诗人、建筑家林徽因,“戊戌六君子”之一林旭,“黄花岗七十二烈士”之一林觉民等,他们从政治、军事、教育、文学等方面为中国的现代化发展做出了巨大贡献。

福建沿江靠海,其地理位置决定了福建的海洋文化区域特色,“闽在海中,讨海为生”,说的就是福建依靠海洋的区域经济发展模式。不同于传统的内陆农耕文化,海洋文化的特点是开放、进取,海上交通的开辟、对外贸易的发展、中外交流的频繁,更是造就了福建人勇于挑战、勇于创新、多元开放的外向型海洋文化性格。三坊七巷的文化在这一大环境的影响下,也带上了海洋文化的烙印。海洋性使三坊七巷人更早走向海洋,更快地适应时代的潮流,转换观念,更早接受西方先进的技术和现代化的知识,并在近代成为我国救亡图存的先行者。

### 一、三坊七巷与启蒙思潮

鸦片战争时期,西方列强用坚船利炮轰开了中国的大门,列强的入侵使得清政府面临着空前的统治危机,以“天朝上国”自居的清朝统治者被迫开始“睁眼看世界”,以三坊七巷人为代表的爱国学者、士大夫率先提出了学习西方的主张,成为近代中国第一批“睁眼看世界”的先驱,提出了诸如“师夷长技以制夷”“中体西用”等



改革政策,主张学习西方近代科学技术以求富强,成为建设现代海防事业、创办现代海军的重要阵地,不仅加强了海军与海防建设、培养了抵御外侮的爱国将领,更重要的是,三坊七巷打破了当时腐朽软弱的清朝军事系统,培养出开放、进取、爱国的海军精神,这也是当代中国海洋精神的核心所在。

在思想启蒙方面有两位三坊七巷人发挥了重要作用,一位是终老于郎官巷的严复,一位是故居在光禄坊的林纾。

严复是洋务运动的代表人物,他翻译了一大批西方启蒙思想著作,如:赫胥黎的《天演论》,亚当·斯密的《原富》,斯宾塞的《群学肄言》,约翰·穆勒的《群己权界论》,甄克斯的《社会通论》,孟德斯鸠的《法意》,约翰·穆勒的《穆勒名学》(上部)等。这些经典著作,经过严复的翻译,在晚清思想文化领域引起了强烈的反响,批判了封建清王朝的腐朽统治,引发了社会上下对变革的反思。严复倡导的进化论、自由主义,唤起了国人的忧患意识和民族精神,批判了落后的封建伦理思想,主张中国应由宗法社会向现代工业化社会转型。他的思想极大地影响了国人,动摇了封建统治的基础,成为中国先进知识分子救亡图存的先声,对中国近代乃至现代的发展产生了难以估量的影响。严复通过《天演论》传播了进化论和社会竞争理论,激发人们奋发图强,努力寻求救亡图存之道,这一思想也广泛传播,成为改良派进行社会变革的理论武器,促进了近代历史的发展。

严复广泛吸收西方文化思想,努力兼容中西,同时也对中西文化进行了比较:“中国最重三纲而西人首明平等,中国亲亲而西人尚贤,中国以孝治天下而西人以公治天下,中国尊主而西人隆民,中国贵一道而同风而西人喜党居而州处,中国多忌讳而西人众讥评。其于财用也中国重节流而西人重开源,中国追淳朴而西人求欢虞。其接物也中国美谦屈而西人务发抒,中国尚节文而西人乐简易。其于为学也中国夸多识而西人尊新知。其于祸也中国委天数而西人恃人力。”<sup>①</sup>严复认为,西方追求平等、自由、民主、拼搏的文化,不仅与中国文化存在根本差异,也明显优于中国文化中强调等级、注重伦理的价值标准体系,这也是西方国家强盛的根本原因。

林纾是晚清民初的古文大家和翻译家,林纾不懂外语,通过与人合作的方式,以古文的形式翻译了大量西方著作,影响之大闻名于世,开启了我国近代系统翻译外国文学作品之先河。“林纾共翻译英、美、法、俄、德、日、比利时、瑞士、希腊、西班牙、挪威等十一个国家九十八个作家一百六十三种作品(不包括未刊印的十八种)。其中翻译英国五十九位作家一百种作品,包括莎士比亚剧本五种;美国十三位作家十七种作品;法国十八位作家二十四种作品;俄国列夫·托尔斯泰作品十种;希腊、德

<sup>①</sup> 严复:《论世变之亟》,王栻主编《严复集》(第1册),中华书局,1986年,第3页。

国、比利时、西班牙、挪威、瑞士、日本各一位作家一种作品；佚名作品五种。”<sup>①</sup>

林纾的翻译小说为当时封闭的清朝社会打开了一扇窗户，使人们可以窥见西方社会的社会风俗、思想文化、婚姻爱情、社会形态。他的小说将近代西方进步的思想观念呈现给国人，从而产生了巨大的影响，促使国人反思封建文化的桎梏，在美学和艺术形式上也对当时的文学创作形成了挑战，并为后来的新文化运动奠定了思想基础。

## 二、三坊七巷与海洋文学

三坊七巷里走出过许多著名的诗人、作家，他们对福建海洋文化的形成具有重要的作用，其中最具代表性的作家就是冰心。冰心小时候住在三坊七巷的杨桥巷里，父亲叫谢葆璋，是晚清海军军官，海军的家庭生活环境深刻影响着冰心的童年生活。

冰心是首个以海为题进行创作的现代作家，她以清新淡雅的笔触、以孩童般纯洁的心讴歌着大海，在大海中，她寻找到了人生的主题——爱。冰心写下了许多以海为题的诗歌和散文，如《繁星》《往事》《说几句爱海的孩子气的话》《海恋》。

以海为师是冰心《往事》的另一个主题，她表示，“我只希望我们都像海”，做个“海化”的青年，胸怀广阔，目光遥远。冰心将对大海的热爱，渐渐转化为对生命的理性思考，自觉地将大海自由、广博的精魂转化为自身的力量。

不同于其他诗人短暂的海上航行或海边生活经历，冰心海军军官家庭的出生背景，以及长期的海边生活经历，使她对海有着比一般诗人更为深刻与全面的了解，也有着更深的爱意。她笔下的大海“蕴藉着温柔”，处处显现了她的柔情与爱恋，浸润着“个性化的温婉而感伤的情调”。她的海洋是哲学的海洋，渗透着她关于人生的哲理性思考。诗人感叹道，海是“生之源/死之所”（《繁星》之三），而我们人类“是生在海舟上的婴儿/不知道/先从何处来/要向何处去”（《繁星》之九十九），将人类的漂泊无依与海上航行的体验联系到一起。

冰心在《我的童年》一文中谈道：

六七岁就和我的堂兄表兄们同在家里读书。他们比我大了四五岁，仍旧是玩不到一处，我常常一个人走到山上海边去。那是极其熟悉的环境，一草一石，一沙一沫，我都有无限的亲切。我常常独步在沙岸上，看潮来的时候，仿佛天地都飘浮了起来！潮退的时候，仿佛海岸和我都吸卷了去！童稚的心，对着这亲切的“伟大”，常常感到怔忡。<sup>②</sup>

① 薛绶之，张俊才：《林纾研究资料》，福建人民出版社，1983年，第403-427页。

② 冰心：《我的童年》，宫玺主编《冰心文集》（第3卷），上海文艺出版社，1984年，第368-369页。



环境因素使冰心能有机会与海相处,幼小的她面对海的宽广无边,只感受到海的伟大,这是冰心最初对海的想法。童年与海为伍的日子频繁,作品中也都以海为背景,所以她的小说《鱼儿》《海上》《遗书》《世界上有的是快乐……光明》描述都与海有关,她在《繁星》一三一则中说:

大海呵,  
哪一颗星没有光?  
哪一朵花没有香?  
哪一次我的思潮里  
没有你波涛的清响?①

1923年,冰心搭船远渡太平洋至美国卫斯理女子学院(Wellesley College)攻读硕士,坐在船上的她感觉海犹如母亲般,而她便化身为摇篮中的婴儿,享受着来自海的呵护。此时的“海”在冰心眼中扮演着母亲的角色,她描述当时船上的心情说:

我凝神听着四面的海潮音。仰望高空,桅尖指处,只一两颗大星露见。我的心魂由激扬而宁静,由快乐而感到庄严,海的母亲,在洪涛上轻轻的簸动这大摇篮。几百个婴儿之中,我也许是个独醒者……②

在《寄小读者·通讯七》中,冰心直接点明海与母亲的关系,她说:“海好像我的母亲,湖是我的朋友。我和海亲近在童年,和湖亲近是现在。海是深阔无际,不着一字,她的爱是神秘而伟大的,我对她的爱是归心低首的。”③

所以“海”在冰心的心中,可与“母亲”这一名词画上等号。除此之外,冰心也将爱父亲和爱故乡的情感寄托于爱海的心中,她于《繁星》二八则和一一三则中说:“故乡的海波呵!你那飞溅的浪花,从前怎样一滴一滴的敲我的盘石,现在也怎样一滴一滴的敲我的心弦。”④“父亲呵!我怎样的爱你,也怎样爱你的海。”⑤

冰心对于海的眷恋,源自于海让她联想起故乡的童年、父亲的爱、母亲的怀抱和姐弟之情,与其说是对海的眷恋,不如说是对故乡与家的迷恋。她在《往事(二)之五》中回忆,远赴美国搭船前,父亲笑着说:“这番横渡太平洋,你若晕船,不配作我的女儿!”⑥海上的冰心未曾有不适,家书中也肯定地告知父亲:“海已证明了我

① 冰心:《繁星(一三一)》,宫玺主编《冰心文集》(第2卷),上海文艺出版社,1984年,第44页。

② 冰心:《往事(二)》,宫玺主编《冰心文集》(第2卷),第58页。

③ 冰心:《寄小读者·通讯七》,宫玺主编《冰心文集》(第2卷),第96页。

④ 冰心:《繁星(二八)》,宫玺主编《冰心文集》(第2卷),第12页。

⑤ 冰心:《繁星(一一三)》,宫玺主编《冰心文集》(第2卷),第38页。

⑥ 同②。

确是父亲的女儿。”<sup>①</sup>从上述引文中我们知道冰心将海视为父亲与故乡的化身，冰心是父亲的女儿，所以也是海的女儿。千变万化的海烙印在冰心眼里、心里与脑海里，不仅成为她最终的牵绊，也是她心灵永远不变的期待。

冰心的作品中也涉及了海战，因她父亲亲身经历过甲午战争，抗日爱国的情感也深刻影响到冰心，《童年杂忆》之《烟台是我们的》一文中描述冰心和父亲的一段对话，当冰心要求父亲带她看北方的海岸港湾时，却引来父亲激愤的反应，父亲说：“现在我不愿意去！你知道，那些港口现在都不是我们中国人的，威海卫是英国人的，大连是日本人的，青岛是德国人的，只有，只有烟台是我们的，我们中国人自己的不冻港！”<sup>②</sup>

从这段话中，我们可以窥见她父亲的爱国意识与对列强的愤怒之情，而父亲的言行也在当时年幼的冰心内心种下了爱国的种子。

综上所述，三坊七巷作为福州的文化明珠，在文学、军事、思想上都蕴含着典型的海洋文化特征，在中华民族风雨飘摇的历史中，每当面临传统的内陆文化与外来的海洋文明相碰撞的时候，三坊七巷所代表的开放进取的海洋精神，总是能够在兼容并蓄中不断促进中华文化的变革与进步。

(作者单位：福建社会科学院)

<sup>①</sup> 冰心：《往事(二)》，宫室主编《冰心文集》(第2卷)，第58页。

<sup>②</sup> 冰心：《童年杂忆》，卓如编《冰心全集》(第7册)，海峡文艺出版社，1994年，第226页。



# 浅谈三坊七巷文化的挖掘与传播

郑 政

## 一、由研究中的发现谈起

三坊七巷位于福州市南后街两旁,由从北到南依次排列的十条坊巷组成,其中,“三坊”为衣锦坊、文儒坊、光禄坊,“七巷”为杨桥巷、郎官巷、塔巷、黄巷、安民巷、宫巷、吉庇巷。三坊七巷是闻名全国的历史文化街区,也是代表八闽文化的一道亮丽风景线。

笔者在对明末福建戏曲家、方志家王应山进行研究时,非常巧合地发现,三坊七巷中的衣锦坊曾居住过他的先祖——致仕的宋代江东提刑王益祥,相关记载主要见于王应山所著的两部福建方志《闽大记》和《闽都记》。

《闽都记》卷之六“郡城西南隅(侯官县)”中的“衣锦坊巷”条云:“旧通潮巷。初以陆藻、陆蕴并典乡郡,名棣锦,后王益祥致江东提刑,居此,更今名。国朝嘉靖三十二年火,四十三年重建。”<sup>①</sup>

我们从中可以看出,王益祥不但在衣锦坊居住过,而且“衣锦坊”这个名字还是因为他的长居而更改的,该条对衣锦坊的发展历史也做了交代。

此外,《闽都记》卷之二十五“郡东北侯官胜迹”中的“王益祥墓”条云:“益祥,宋江东提刑致仕,山之鼻祖也,事行具郡志。”<sup>②</sup>结合这两则材料,我们可以判定,王益祥确为王应山的先祖。

王应山的另一部方志类著作《闽大记》中有王益祥小传,云:

王益祥,字谦叔,闽县人,淳熙甲辰进士及第三人。历桂阳、建康二学教

<sup>①</sup> [明]王应山纂,福州市地方志编纂委员会整理:《闽都记》,海风出版社,2001年,第36页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>,第195页。

授。修学校，增生徒，士风丕变。用知郡陈傅良、张杓荐，擢国子监簿，兼枢密院编修，资善堂说书，特授监察御史。在台号敢言。出知宁国、处州二府。先，益祥为京朝官，时严伪学之禁，屡丐祠，居外。后迁江东都大提刑，又会里人陈自强拜丞相。益祥恶其为人，遂引年致仕，其恬于荣利，风概如此。李宗袞于王祖有旧恩，益祥岁给千斛，贍其子孙，学士大夫至今谈之。<sup>①</sup>

该小传中提及，王益祥因李宗袞对先祖有恩，遂每年拿出千斛贍养李之子孙，这一不忘旧恩的德行为当时文人们所时常谈起。恰巧，王应山还曾作名为《千斛记》的传奇，该剧今无传本。但结合王益祥小传中所涉及的与“千斛”相关的事迹，且他是王应山先祖，王应山热衷于在《闽大记》等著作中为品行高尚的族人立传的情况，可判定，王应山作名为《千斛记》的传奇，正是受到《闽大记》王益祥小传中与“千斛”相关事迹的启发，目的在于赞扬先祖王益祥不忘旧恩、善待恩人之后的高风亮节。那么，传奇《千斛记》所述的本事也就不言而喻了。

此外，《闽大记》卷之三十一“列传十六·名贤”中的王褒小传称王褒为“宋江东提刑益祥八世孙也”<sup>②</sup>，可见，王褒亦为王益祥的后人，而王褒又是明初“闽中十才子”之一，在当时的文坛颇有影响。

由研究可知，仅是曾在三坊七巷中的衣锦坊居住过的宋代致仕江东提刑王益祥的身上就蕴藏着如此丰富的文化内涵和细节，可见，三坊七巷文化底蕴之深厚，若是能对三坊七巷文化进行更多角度、更深层次的挖掘，将更有利于三坊七巷文化的进一步传承与传播。

## 二、挖掘三坊七巷文化的角度与层次

三坊七巷历史悠久，最早可追溯到西晋时期，那时，闽江冲积形成了沙洲，出现了一片水陆并存的“开发区”。唐末，闽王王审知嫌福州城太小，于是在子城外再筑罗城，并砌起城墙，三坊七巷的雏形也就是在这个时候形成的。“安史之乱”时期，由于中原混战，各行各业的人士从中原南迁避难，来到了福州的三坊七巷安家，三坊七巷也成了当时福州城内文人士大夫、富商绅士的聚居地。到宋代时，三坊七巷的形制已基本形成，到明清时期更是走向鼎盛，而“三坊七巷”这一名称的正式出现，则是在清道光年间。正是因为经历了在历史长河中漫长的发展进程，故而三坊七巷的文化底蕴是极为深厚的，从坊巷文化到名人文化，再到民俗文化等，都值得我们进一步挖掘。以此为基础，才能做好三坊七巷文化的传播工作。

① [明]王应山纂修，陈叔侗、卢和校注：《闽大记》，中国社会科学出版社，2005年，第364页。

② 同①，第399页。



## 1. 坊巷文化的挖掘

三坊七巷保留了大量古民居建筑,是中国城坊建筑的活化石——一条繁华的商业街(南后街)贯穿中部,向西延伸出三条坊,由北向南分别是衣锦坊、文儒坊、光禄坊;向东延展开七条巷子,由北向南分别是杨桥巷、郎官巷、塔巷、黄巷、安民巷、宫巷、吉庇巷。这些街巷呈鱼骨状分布,坊口有券门,坊门立有石碑,石碑上刻着坊规,保持着完善的历史风貌。同时,三坊七巷现保留着 150 多处明清遗留下来的古建筑,结构严谨,工艺精巧,集中展现了闽越古城的民居特色,其中尤以严复故居、沈葆楨故居、林党民故居、宫巷林氏民居、衣锦坊欧阳氏民居、文儒坊陈氏民居、衣锦坊水榭戏台、小黄楼、二梅书屋等九处建筑为代表,被誉为一座庞大的“明清古建筑博物馆”。正是由于三坊七巷在明清古建筑方面的特色,目前的研究中,大多将关注点集中在三坊七巷建筑本身的特色、细部等方面。

但是,我们除了看到三坊七巷在建筑方面的价值外,还应注意注意到三坊七巷作为坊巷格局建筑,其中所蕴含的古代城市结构、行政与民众生活文化的内涵。在中国城镇发展的历史进程中,坊巷制出现于宋代,它是代替唐代封闭的里坊制出现的一种新的、开放式的城市居住区空间划分方式。它的出现,为当时城市居民的生活、商业、交通都提供了极大的便利,也促进了城市的发展。同时,坊巷制的出现,也为明清城市街巷空间提供了发展的基础。那么,融合坊巷制格局对于城市生活的影响、坊巷制在行政管理方面的特点、坊巷中民众的生活方式等内涵的三坊七巷坊巷文化便非常值得深入挖掘。例如,我们不仅可以从三坊七巷的布局中解读其对福州城市空间的影响和其呈现出的古代行政管理体制,而且可以通过考察、想象、求证,还原当年坊巷生活的真实面貌,以其辐射整个福州及闽地文化的研究。因此,对于三坊七巷坊巷文化的挖掘不容忽视。

## 2. 名人文化的纵向、横向挖掘

三坊七巷人杰地灵,历代以来涌现出了许多著名的政治家、文学家等,形成了三坊七巷特有的名人文化。目前最为人们熟知的、出身于三坊七巷的历史文化名人,主要集中在出现在中国近现代史上,如林则徐、严复、沈葆楨、陈宝琛、冰心、郁达夫等。

虽然这些名人是三坊七巷名人文化中最耀眼的组成部分,但是三坊七巷的名人文化绝不仅止于此。本文开头曾提到,在三坊七巷的衣锦坊中居住过的宋代致仕江东提刑王益祥正是明初“闽中十才子”之一王褒和明末福建戏曲家、方志家王应山的先祖。这个例子带来的启示是,如果围绕某位名人,对他的家世背景等进行纵向的挖掘,对他的祖先或后裔进行考证,很有可能发现三坊七巷文化与福州文化、福建文化的更深层次关系。通过这一途径,可以极大地丰富、拓展三坊七巷的名人文化,使其与地方文化更加紧密地联系在一起,打破研究中的局限,为研究带来更深层次、更广范围的进展,是值得提倡并实践的。

同时,在对三坊七巷名人文化的研究中,我们还应从横向上扩大研究的范围,注意发现出身于三坊七巷的名人们之间的亲缘关系、交游关系等。三坊七巷自古以来人丁兴旺、名士辈出,到清代,更是以世家林立为特色,陈氏、林氏、沈氏等家族正是其中的代表。这些世家的子弟几乎都接受了良好的家庭教育,并因家族间的密切来往而得以在血缘及文化上相互渗透与融合。比如,“同光体”闽派的陈宝琛、陈衍、沈瑜庆等人都出身于这些世家,而且他们之间大多有世交、姻亲关系,如陈宝琛家族与沈葆楨家族、林则徐家族就存在着密切的姻亲和血缘关系。<sup>①</sup>又如林纾这位清末民初的著名翻译家、文学家出生于三坊七巷中的光禄坊,他在光禄坊生活至九岁,从那时开始读书识字,度过了他的幼年时代。可以说,林纾是从三坊七巷一步一步走向全国的。同时,他与曾在三坊七巷中生活、居住过的其他近代文化名人,如严复、陈宝琛、陈衍、沈瑜庆等人也有着较为密切的来往,并结下了深厚的友谊。<sup>②</sup>

以上提到的对于三坊七巷名人文化在纵向、横向两个层次上的研究,对于了解三坊七巷内部的人际交往文化,对于从更深层次上认识三坊七巷的名人文化、进一步深入认识三坊七巷文化的丰厚内涵,都大有裨益。

### 3. 民俗文化的挖掘

三坊七巷作为福州最有特色的历史文化街区,历来在这里举行的民俗文化活动不少。如元宵节时,南后街上有繁华的灯市,灯市上不仅有大量花灯出售,人们晚上还提着花灯上街,异常热闹;上文中提到的衣锦坊水榭戏台则常上演福州特有的地方剧种闽剧;在三坊七巷的街头巷尾,只要简单地搭个台子,艺人手执扇木,就可以表演极具地方特色的福州评话……

这些民俗文化活动就是三坊七巷文化中民俗文化的集中体现,相较于坊巷文化与名人文化,它与地方文化的联系更加直接、更加清晰、更加紧密,也是三坊七巷文化必不可少的重要组成部分,生动地体现着三坊七巷文化的生机和活力,而且具有很大的文化旅游价值,绝对值得大力挖掘。

但是,目前的情况是,学界对于三坊七巷民俗文化的研究还涉及得较少,这对于打通三坊七巷文化与福州地方文化的关系,对于三坊七巷文化旅游的开发都形成了较大的阻碍,因此,细致地对三坊七巷的民俗文化进行全面的挖掘和梳理,已成为当务之急。

## 三、三坊七巷文化的传播策略

正如上文所论,三坊七巷文化的内涵是丰富而深厚的,因而在传播过程中,我

<sup>①</sup> 朱丹:《论福州三坊七巷文化与同光体闽派之渊源》,《沈阳农业大学学报(社会科学版)》,2013年第2期。

<sup>②</sup> 游友基:《林纾与三坊七巷文化名人的交往》,《闽江学院学报》,2011年第3期。



们可以从多方面、多角度、多层次让越来越多的人认识三坊七巷,了解三坊七巷文化,其中,以下三个方面的工作是至关重要的。

### 1. 清晰的文化品牌定位——坊巷文化

上文曾提到,三坊七巷是中国最著名的坊巷格局建筑代表,我们将其与全国其他的文化旅游胜地相比,也可以发现,坊巷文化也是三坊七巷最独特而又突出的身份名片。在现如今全国文化旅游景点的旅游文化导向、旅游内容趋于同质化的情况下,要使得三坊七巷能够脱颖而出,就必须把三坊七巷打造成为独一无二的文化品牌。

要做到这一点,应抓住三坊七巷文化品牌坊巷文化的定位,在各类传播媒介上突出这一定位,突出其坊巷文化展示体的特性,从而给受众留下深刻的印象。同时,对于那些来到福州、来到三坊七巷旅游的人,我们还要通过旅游资料的发放、旅游项目的设置等手段,让他们明确,来到三坊七巷,认识三坊七巷,就可以真正了解中国的坊巷文化。三坊七巷是中国坊巷文化的最佳代表,只有将三坊七巷的文化品牌清晰地定位为坊巷文化,才能在此基础上对它进行突出坊巷文化展示体功能的量身打造,让坊巷文化成为它最准确的定位,从而进一步挖掘及深化。

### 2. 充分利用各种传播媒介进行文化品牌宣传

大众传播媒介是现代社会中不可缺少的重要组成部分,它广泛而深刻地影响着社会生活的方方面面。我们所获得的知识与信息都直接或间接取自各类媒体,我们都生活在社会现实和大众传媒共同构建的社会中。正因为如此,媒介传播已成为文化品牌宣传、文化传播的重要途径,它的信息覆盖面广,形式灵活多样,信息传播速度又快,恰当地运用媒介,往往能收到良好的传播效果。

利用大众传播媒介对三坊七巷文化进行传播,具体应做好以下三方面工作。首先,在传统媒介上,应该做到报刊上时有文化品牌的图文宣传广告,广播中时常能听到有关三坊七巷的介绍,制作精良、充分反映三坊七巷文化魅力的宣传片应该在固定时段在中央及地方各电视台播放。其次,在新型媒体上,可以在福建周边的大城市和高速路口树立三坊七巷的广告牌;互联网的兴起,使得文化传播中的互动性更强,融合性更强,我们可以加强对三坊七巷官网、官方微博和微信公众号的建设,通过有奖问答、有奖转发、有奖分享等形式,吸引人们对三坊七巷的旅游及活动信息进行更多的传播,并且利用人们的关注,在这些新型媒体上,从各个细节充分展示三坊七巷的文化魅力,树立三坊七巷的文化品牌形象,传播三坊七巷文化的丰富内涵。最后,各种公关活动、展览会、研讨会、大型民俗特色活动等也可以作为三坊七巷文化的宣传方式。例如,举办展览会可以让本地、外地甚至国外的关注者们对三坊七巷文化有一个较为全面的了解,也能为三坊七巷文化的多元化、深层次传播打下基础。举办研讨会,可以让学者们共同探讨三坊七巷文化的挖掘、建设及传

播等问题,出谋划策,甚至可以邀请外地学者参与,既拓展思路,又起到对外宣传的作用。

如果能够切实将以上几个方面的宣传工作结合起来,充分利用各种传播媒介对三坊七巷的文化品牌进行宣传,三坊七巷文化就能够在较短时间内扩大影响力,并且在潜移默化中实现更广范围、更深层次的传播。

### 3. 以丰富多彩的形式开发文化旅游资源

三坊七巷如今已成为全国著名的旅游胜地,是南来北往的游客到福州的必游之地,因此,注意以丰富多彩的形式开发文化旅游资源,在旅游中,向游客们传播三坊七巷文化,就成了三坊七巷文化传播的重要一环。

考虑到游客的接受度及可操作性,我们可以致力于开发一些情景式互动的旅游项目。情景化目前已成为文化旅游资源开发成旅游产品的必经之路,如果不能在旅游项目的开发中走情景化之路,文化旅游就容易缺乏趣味性、娱乐性,相关的文化内涵也较难展示,较难被游客理解。情景化包含场所情景化、人物情景化、虚拟情景化等内容。场所情景化、人物情景化主要通过保持历史人物及其生活过的环境,通过工作人员、游客的角色扮演来实现;虚拟情景化主要是利用高科技技术,创设虚拟情景来完成。结合这些方式,我们可以将三坊七巷的坊巷文化、名人文化、民俗文化设计成情景式的互动旅游项目。例如三坊七巷中的劳动与生活、交往等场景内容可以设计成场所情景化的形式;名人之间的交往或者他们的人生大事等内容可以设计成人物情景化或虚拟情景化的形式,通过人物的动作、语言、神态、交流等来体现一个人物、一个重大事件等;灯市、演戏等民俗文化活动可以设计成结合场所情景化、人物情景化和虚拟情景化等的互动式旅游项目,让游客观摩、参与,切身体会三坊七巷文化的丰厚内涵。

另外,文化旅游应是深度的体验旅游。三坊七巷的旅游除了观光、观摩等浅层次的活动外,还应有能够深化体验的产品,因此,应开发、销售此类深化体验的产品。例如,在名人故居类景点,可以考虑以售卖文学家的作品集,设计、制作出售名人故事连环画册子、专门的纪念品等形式,使游客能够有途径对三坊七巷文化进行更深入的体验,并在游玩之后,对三坊七巷文化进行延伸传播。

选择并运用好策略,对于三坊七巷文化的传播是十分重要的。但是,我们从上文的分析中也看到,这些策略的使用,也都是以对三坊七巷文化内涵的深入挖掘为基础的。因此,要同时做好三坊七巷文化的进一步挖掘及传播工作,只有如此,三坊七巷文化品牌的辨识度和知名度才能得到更大的提升,从而走出更多元化的开发、发展之路。

(作者单位:泉州师范学院)

# 三坊七巷名人影响台湾文化历史

陈榕三

“开闽始祖”王审知及其军民团队唐末自河南固始南下福建,传播中原文化,追求和平发展,维护祖国统一,主持建设三坊七巷,被闽台人奉为先祖。

三坊七巷是福建精英文化的代表。闽台文化自古一家。福建文化精英影响了台湾文化的整个历史进程。

## 一、三坊七巷名人热心台湾文化教育建设

清代教育机构的教职人员大多来自福建。而福州更是福建的政治、经济、文化中心,文教水平最高。

受到甲午海战惨败和丧权辱国的《马关条约》的刺激,严复早就察觉到日本对台湾的野心,提出过教育是强台之本、科技是台湾第一生产力的思想。受其影响,三坊七巷名人团体纷纷关心台湾文化教育事业。

近代中国著名思想家、翻译家严复晚年曾寓居三坊七巷的郎官巷,直至1921年去世。1925年,其子叔夏在此地生有一女,先赐名俊,后改名倬云。1945年,严倬云随母林慕兰(亦出身“台湾林”家)迁居台北,不久嫁于名门望族辜振甫。严倬云本人则在台北从事教育工作,曾于“建国中学”执教多年。她长期担任台湾妇女联合会总干事,以妇联会的名义积极致力于社会公益及教育事业。她曾经设立高中职清寒学生就学补助金,获得帮助的清寒学生达1300人以上。这也算是作为三坊七巷的后裔对台湾教育的贡献了。

另外,三坊七巷名人刘家谋,道光二十九年(1849年)任台湾府学教谕,怜才爱士,留心文献,所到之处尽搜罗掌故;周长庚,光绪十二年(1886年)前后寓居台湾多年,任彰化教谕,使台湾南北无不知“周教谕”之名。

民国时期,三坊七巷杨桥巷有一大户人家,号称“台湾林”。其先祖叫林应寅,

清乾隆年间人氏，读书人出身，祖籍福建龙溪，为营生计，去了台湾，在淡水新庄开设蒙馆，教书授徒。其子林平侯赴台后则投身商界，与人合股售盐，逐步发迹，使林家从教书人家变成富户，号称“板桥林”。林家子弟则往来于闽台之间，或为官，或经商，成绩斐然。甲午战争中清廷战败，台湾被割让给日本，林家被迫举家内迁，先是在厦门兴建园林（即今天已成为著名旅游景点的“菽庄花园”），后又因解林尔康之妻陈芷芳（陈宝琛同父异母妹）的乡思，在福州杨桥巷购地营宅，成为富甲一方的“台湾林”。但是究其根底，“台湾林”的祖上在台湾教书营生，与台湾的教育事业还是有着深厚渊源的。

文化是人类社会的物质、精神生活和创造的历史积淀，受到当时的政治、经济和社会态势的制约。它形成文化传统，对人们的思维方式、生活方式和发展道路具有深刻的影响。

台湾人中的一大部分是历史上几次从大陆迁台的汉族移民及其后裔。他们带着各个时期的中华文化和闽粤民俗来到台湾，在台湾的地理环境中，与台湾当地人民一起生活和劳动，形成了独具特色的台湾文化。

### 1. 诗文

第一，刘家谋诗文。刘家谋是重视民族气节、富有才气的人。他的诗文作品很多，主要是反对鸦片和反映风土民情的诗。他在台湾任教谕时，针对台湾社会存在的鸦片毒害，写下了一首题为《鸦片鬼》的诗。诗云：“形骨犹存精气死，虽曰生人鬼而已。地狱变相一十八，古来阎罗不识此。竹棺尺许横空床，幽火照君归北邙。可怜无数累累土，还向春风种米囊（鸦片）。”揭露鸦片将人变成鬼的罪恶，疾呼台湾人民要禁吸鸦片、远离鸦片。他写有怒斥鸦片危害的诗集《海音》二卷。此诗集在台湾出版后，在民间产生了很大影响。

当时，台湾一批文人也纷纷撰写诗文，要求禁绝烟毒，如李华写《乌烟鬼》诗、郑用锡写《鸩毒》诗、施琼芳写《恶洋烟》诗、徐宗干写《全台绅民公约》文、姚莹写《复邓制府言夷务书》文等。这些诗文表现了台湾人民抵制鸦片的正义要求和决心，其意义是很大的。

另外，刘家谋很重视社会调查研究，写有大量反映台湾风土人情的诗文。他的《海舶杂诗》中有“铁板沙”“排衙”“落溜”“鸦班”“荡纓”等词，均是风俗俚语；《观海集》中的许多诗文详尽地描写了台湾的山川文物、物产气候、礼仪风俗、岁时年丰、饮食服饰、寺庙道观等；他撰写的《台海竹枝词》十首反映的均为台湾的民俗风情，对研究台湾乡土历史也有一定的价值。

刘家谋在台湾还写有《旱两月矣见村农入城祈雨者》《七月十五夜喜雨》《草地



人》等诗,表现出他对台湾人民的关心。刘家谋深受台湾人民的尊敬,被称为“好官”。<sup>①</sup>

第二,周长庚诗文。周长庚也善于写诗,其诗词有《谒延平王祠》和《台湾风土诗》等20首流传,其功绩列入《彰化名宦传》。

## 2. 书画

林纾的书画在台湾广为流传。林纾青少年时期曾三次赴台,他对书画的兴趣是在台湾开始的。清咸丰五年(1855年),有举人黄笏山,祖籍福州,出生于台湾淡水厅,精于书画,善写意花卉,尤工水墨兰竹。林纾见其画非常欣赏,因而产生了学画的浓厚兴趣。林纾通过长年苦练,终于成为风格独具的书画家,其山水画作品在台湾广为流传。

## 3. 文化交流

著名作家郁达夫为了与台湾民间进行文化交流,于1936年12月中旬赴台访问,时间约一个星期。他在台湾,主要通过演讲、座谈等形式,与台湾的作家、民间人士进行交流。郁达夫一方面了解他们的情况,另一方面把大陆文坛的情况介绍给他们,鼓励他们多写好作品。郁达夫的这次访问,虽然时间很短,但对台湾的文化发展产生了一定的影响。

## 二、甘国宝对台湾海防及文化教育做出的贡献

甘国宝,字继赵,号和庵。清康熙四十八年(1709年)出生于福建古田县二十六都(今屏南县甘棠乡小梨洋村)。曾祖甘文亮,祖父甘元桂,父甘亨贵,母王氏。甘国宝兄弟三人,国宝居长,国阅、国臣次之。康熙五十五年(1716年),甘国宝随家迁居福建古田县松吉乡长岭村;雍正二年(1724年),又迁居福州市文儒坊。

甘国宝自幼聪颖好学,少时拜张姓秀才为师。据传13岁已读完四书五经,14岁起参加文童县试,名屡列全县第一。邻村恶少因嫉妒而时常欺侮甘国宝,甘国宝愤而投拜武举人林殿魁门下学习武艺。由于他生性好动,习武具有天生禀赋,又能勤学苦练,武艺精进很快。18岁时,他已身材魁梧,膂力过人,不但文采书画俱佳,而且武艺出众、箭法超群。雍正五年(1727年)兼应武童考试入泮;七年考取乙酉科武举人;十一年进京会试,获癸丑科第三名,参加殿试,中二甲第八名武进士,选授三等侍卫。甘国宝自任三等侍卫起,因恪尽职守,常获嘉勉。

乾隆二十四年(1759年)十月,皇帝授甘国宝台湾总兵,并诏谕:“此系第一要地,不同他处,非才干优良、见识明彻者不能胜任。”表明器重甘国宝。甘国宝为提

<sup>①</sup> 高拜石:《畏庐老人佚传》,《新编古春风楼琐记(六)》,作家出版社,2004年。

高兵民素质，于府城总镇署亲书“益求堂”悬挂大堂，用以加强教练，惕励士卒，其主要内容有：

第一，“兵安其伍，民安其业”。甘国宝严守海疆，加强巡逻，巩固海防，还深入民间，熟悉风土民情，巩固清廷对台湾的统治。

第二，“严疆界，谨斥堠”。其间，有一社民杀了一家九口，嫁祸到台湾少数民族的人头上，甘国宝通过明察暗访，辨明案情，将真凶绳之以法，既维护了社会安定稳定，又保护了少数民族。他深知台湾乃高山族与汉族共处之地，为避免民族冲突，他采取“严疆界，谨斥堠”的治理措施，加强巡查，严禁汉族人侵入少数民族地区，以维护高山族与汉族的和睦关系，并把祖国大陆的先进文化和农耕技术传播到少数民族群众中去。

第三，“防陆者，不可处于家；防海者，不可处于陆”。甘国宝经常坐楼船、率小艇沿海巡逻。

第四，“义学”。甘国宝主动配合台湾当地政府开办“义学”，提高台湾居民的文化素质和科学技术水平。

第五，“明礼义，务耕耘”。甘国宝倡导礼义，鼓励耕种，促进迁台居民与当地少数民族群众的团结和睦，同时，防范海盗入侵，巩固国防，绥靖地方，维护海岛安宁。

乾隆二十六年（1761年）元月，甘国宝升任福建水师提督。他借鉴治理台湾的经验，以海防为重，常诫勉其属下：“防陆者，不可处于家；防海者，不可处于陆。”他经常督率水师士卒风涛不避，勤巡海域，保障商船和渔民安全，保卫海疆的安宁，得到乾隆皇帝召见，赐花翎顶戴，加授荣禄大夫。

乾隆三十一年（1766年），由于甘国宝军功卓著，谕旨加级。复调台湾任挂印总兵，台湾百姓箪食壶浆，夹道欢迎。时逢台湾六斗门盗匪董六为患，到处奸杀掳掠，危害乡民。甘国宝即调派中军游击一员及步战士兵两百名，并亲自坐镇六斗门。查知附匪中大多迫于生计，因而采用剿抚并施之策，并广布线民，重赏检举者。通过攻心战术，瓦解匪帮，擒获匪首董六，很快就肃清了六斗门之乱。

为使地方不再有匪类为患，甘国宝召集地方乡绅，建立总巡、分巡、轮巡、会哨等巡查自卫制度，防止匪盗侵害，使台湾“盗敛迹，民居无警，兵民安揖”，海岛一度安定。甘国宝除操心军务之外，还关心民瘼，经常深入基层察访民情，关注民生，这一点可以从他于乾隆三十二年（1767年）上奏的折子中看出。折云：“入秋以来，雨水沾足，晚稻成熟，查据各属具报读防壹厅彰化、诸罗、凤山、台湾肆县，晚稻收成自捌分以上至玖分不等。通台匀算将及玖分，实为丰稔之年。至各属所种地瓜、花生、芒蔗杂粮均皆丰盛。现在市米价值上米每官石交纹银壹两叁钱至壹两伍钱不等，地方宁谧，民、番乐利。奴才惟有时刻黽勉督察巡防。”甘国宝细心治理台湾由此折可见一斑。



乾隆三十二年(1767年),甘国宝升任广东提督。离台之日,群众送“万民伞”和“万民旗”,扶老携幼到码头送别,并派代表同舟送至鹿耳门。

乾隆四十一年(1776年),甘国宝出巡八府,途经泉州时染病逝世。六营十郡将士仰慕其德,台湾百姓念其政绩,都建祠设祀,福州府一带还将其事迹编成戏剧、小说。

### 三、《闽都别记》凝聚榕台同胞心血和珍爱

《闽都别记》自问世之日起,就饱含着浓郁的三坊七巷文化。该书所呈现的是闽都地区的历史文化、风土民俗。三坊七巷有史以来就是闽都的政治文化中心,那里群星璀璨、人才辈出,曾经走出一批对福建乃至全国有重大影响的人物,那里也是闽都地区文人墨客的聚居地。《闽都别记》的成书过程饱含着三坊七巷文化人的汗水和心血,他们为文化事业辛勤劳动的深沉的积淀,也深深地融入这本记载着一个城市记忆、充满乡土文化色彩的鸿篇巨著中。

《闽都别记》中一些地名故事,如渡鸡口(土街口)、蕃鬼巷(宦贵巷)的故事来源,正是三坊七巷中衣锦坊、安民巷等故事的翻版;源于三坊七巷急避巷(吉庇巷)的故事则被直接引入《闽都别记》第232回。

该书的整理、编纂者董执谊先生,用毕生精力收集、整理、编纂的大量闽都地区历史故事、俚谚俗语、对联诗词、榕腔白话文、榕腔白字诗等,有的被改编成书中的传奇故事,有的则直接引入该书。如《闽都别记》第57回至97回中的闽王王延均、王后陈金凤、春燕,以及归守明、李放、太子继鹏之间错综复杂的情感纠葛和权力争斗的故事,正是依据董执谊整理、编纂的《惜昔室丛钞》卷七中的“陈金凤外传”所改写的;而《惜昔室丛钞》中讽趣幽默的福州方言,保留浓厚地域文化色彩的榕腔白话文和榕腔白字诗,则被全部录入了《闽都别记》。此外,董执谊收集整理的联语、谶言也多在该书中出现。《闽都别记》不仅饱含三坊七巷文化人的汗水,也充盈着深厚的三坊七巷文化内涵。

《闽都别记》不仅蕴含着浓郁的三坊七巷文化,也是台胞珍爱之书。

《闽都别记》第242回开始着墨于台湾的传说,其后还有多回涉及台湾的风土人情、地名传说。《闽都别记》成书后,其娓娓动听的故事,先是在闽籍台胞中盛传,随后逐渐在台岛传播,至今颇具影响。台湾知名人士张立中在为1986年台湾出版的《闽都别记》作序时称该书:“情节生动有趣,谈男女爱情,悲欢离合,悱恻缠绵;写江湖人品,任侠香艳,蕴藉风流,令人目不暇接。”又称:“以家乡特有谚语文字属文,隽永诙谐,自成风格,不特福州乡亲曰之,如嚼橄榄,回味无穷;即外省人读之,亦当饶有情趣。”

原台湾“中央图书馆”馆长杨崇森,以《介绍一本奇书——〈闽都别记〉》为题对

该书进行论述,对书中的俚谚俗语、对句酒令、测字、诗魔逸事进行介绍、评析,对该书的版本进行考证,并向台胞推介此书。

台湾古时曾是福建管辖的一部分,闽台之间由于政治、地缘的关系,两地民众早在16世纪就开始交流、融合。现有台胞中闽籍人占有较大的比重,目前台湾民间交流的语言以闽南话为主体,《闽都别记》中脍炙人口的故事,同样能牵引出台湾同胞真挚流淌的胞波之情。

早在1946年闽籍台胞就创立了台北福州十邑同乡会,该会曾主办八闽文物展览、会讯等,宣扬八闽文化。1973年元月,林炳康先生当选为该会第4届理事长,至1978年蝉联第6届理事长。他积极发扬故里固有文化,着手影印《闽都别记》,得到闽籍台胞的大力支持。前福州市市长严灵峰教授热心提供长期珍藏的董执谊先生整理编纂的石印本作为母本,并担负起总校对的重任。该书由成文书局承印,每部1500页,25开,精装,分3册,1979年9月印成。

1976年,张立中先生创立了《罗星塔月刊》。为弘扬乡土文化,该刊先后出版《福州风物精华》《闽新记》《戚林八音》《福州风采录》《福州乡土文化汇编》等。继而,《罗星塔月刊》不遗余力地将《闽都别记》重新加以排印出版。新出版的《闽都别记》以台北福州十邑同乡会的影印本为底本,重新点校。该书是福建有史以来篇幅最长的章回体小说,共401回,文字多达150余万字,点校排印任务繁重,工作量极大,得到在台湾的专家学者的大力支持,仅参与史实考证修订工作的学术界人士就有高啸云、方冠英、王天昌、王世成、苏心弦、萧宗翰等,严灵峰教授也参与指导。经过大家的共同努力,台湾版的《闽都别记》终于1986年12月出版,该书为平装本,共分两册。

《闽都别记》两度在台湾印行,使这部凝聚着三坊七巷文化人心血和汗水、充盈着中华传统文化精髓和民俗文化内涵的鸿篇巨著,在台湾得到较广泛传播。同时,台湾版的《闽都别记》也凝结着台湾同胞的辛勤劳动,台湾同胞对《闽都别记》的热爱,印证了闽台两地同胞同宗同缘同文化,也显示出海峡两岸中华儿女血浓于水的深情。

(参考资料引自福建社会科学院台湾研究所刊物及相关网站)

(作者单位:福建社会科学院)



# 三坊七巷与近代中外文化交流

李慧芬

福州历史悠久、源远流长,素有“八闽首府”的美誉,是一座拥有2200多年历史的名城。早在新石器时期,福州先民就创造了壳丘头文化、昙石山文化。福州民风淳朴,文化昌盛,素有“海滨邹鲁”的美誉。五代时,闽王王审知扩建城池时,将风景秀丽的乌山、于山、屏山围入城内,从此形成福州“山在城中,城在山中”的独特景色。三坊七巷地处福州市中心,被誉为“明清建筑博物馆”“城市里坊制度的活化石”。三坊七巷形成于唐王审知罗城,罗城南面以安泰河为界,政治中心与贵族居城北,平民居住区及商业区居城南,同时强调中轴对称,城南中轴两边,分段围墙,形成了今日三坊七巷的基础。“三坊”是:衣锦坊、文儒坊、光禄坊;“七巷”是:杨桥巷、郎官巷、安民巷、黄巷、塔巷、宫巷、吉庇巷。基本保留了唐宋的坊巷格局,有159座明清古建筑保存较好。当我们穿梭在这些古巷里坊,迈进一幢幢名人故居时,仿佛时光也跟着倒流,历史的印记清晰可触。三坊七巷人杰地灵,出将入相,晚近的三坊七巷汇集着这么一群人,他们从这古巷里坊出发,怀揣着救亡图存的志向,不断地汲取西方的先进文化技术;他们学成归来,不仅用自己的一腔热忱和一技之长来报效祖国,而且带来了先进的思想与理念,深深触动了腐朽落后的体制,推动了中国近代化的进程。

## 一、“西学东渐”,向西方学习

### (一) 近代思想的启蒙者、引路人

福州三坊七巷的澳门路16号,原为林则徐祠堂,建于清光绪三十一年(1905年),1982年重修。现如今,这里建为林则徐纪念馆,展示林则徐的生平事略和丰功伟绩,成为世人了解这位近代中国“睁眼看世界第一人”的一个重要窗口。林则徐,字元抚,又字少穆、石麟,晚号俟村老人、俟村退叟、七十二峰退叟、瓶泉居士、栎

社散人等，清朝后期政治家、思想家和诗人，中华民族抵御外辱过程中伟大的民族英雄。他主要的功绩莫过于主张禁烟、发动了“虎门销烟”，抵抗西方侵略。面对“鸦片毁我体魄、西方掠我国土”的局面，他是一位毫不含糊的抵抗派，但他绝不是一个顽固不化的保守派。他提出“师夷长技以制夷”的主张，认为只有向西方国家学习才能抵御外国的侵略，对西方文明成果采取积极的了解和吸收并为我所用的态度。一方面将外国人有关中国的言论翻译成《华事夷言》，作为官方内参，又将英国商人主办的《广州周报》译成《澳门新闻报》；另一方面编译《四洲志》，翻译《国际法》等著作，加深国人对西方政治、法律、军事、经济、文化等方方面面的了解。林则徐在向西方学习上，开风气之先，堪称近代中国“睁眼看世界第一人”，成为中国近代传播西方文化、促进“西学东渐”的“领头羊”。

提起近代中国开启民智的一代宗师，不得不提到严复。严复，福建侯官（今福州）人，字又陵，又字几道。严复故居位于三坊七巷的郎官巷内，在这里他度过了短暂的晚年生活。该建筑占地面积 609 平方米，融合了中西风格，在花厅、走廊、栏杆上都不难看到仿西方建筑的纹饰。14 岁时，他便进入洋务派左宗棠、沈葆楨等创办的船政学堂，学习现代造船技术。1877 年，作为船政学堂第一批公派留学生，严复被派往英国海军学校。当时船政学堂派遣留学生的主要目的是培养中国近代的海军人才。西方现代海军技艺并未吸引年轻的严复，他将目光投向了西方资本主义社会的政治制度和学术文化思想，并被西方资产阶级自由主义的经济、政治观点所深深吸引。他学贯中西，翻译了《天演论》《原富》《群己权界论》《群学肆言》《穆勒名学》《社会通论》《名学浅说》《法意》《美术通论》等西方学术名著。他将西方的社会学、政治学、哲学和自然科学等介绍到中国，提倡西学，宣传维新变法思想，是中国近代史上向西方国家寻求真理的“先进中国人”之一，胡适称赞其为向中国“介绍近代思想的第一人”。

## （二）学习西方先进的军事技术

沈葆楨，字翰宇，又字幼丹，中国“船政之父”。沈葆楨故居位于三坊七巷那条幽长的宫巷之内，宫巷 26 号。沈葆楨是早期洋务运动的代表人物之一，是“师夷长技以制夷”主张的实践者，先后任总理船政大臣及南洋大臣。担任福建船政大臣期间，负责造船、练兵和人才培养，为组建福建水师、南洋水师而不懈努力。他是引进西方科技的先驱，是我国近代教育和近代海军的创始人之一。其所主持的福建船政学堂，开创了近代中国留学教育的先河。福建船政学堂，从 1877 年到 1897 年 20 年间，共派出 80 余位留学生，这些留学生学成归来后，成为中国近代海军和造船业的骨干力量。福建船政学堂的留学生制度，奠定了中国近代留学生的留学方式和基本制度。1877 年 3 月 31 日，第一批船政留欧学生 30 人。1882 年又派出第二批船政留



欧学生 10 名。1886 年,由于海军发展的需要,又派出第三批船政留欧学生 34 人。甲午战争后,清政府于 1897 年派出第四批也是最后一批官派船政留欧学生,共选派福建船政学堂学生六人,赴法国各工程大学学习。原计划留学六年,但因 1900 年发生义和团运动和八国联军侵华战争,这批船政留欧学生被提前撤回,未能完成预期目标。

福建船政学堂留学生制度的形成,与沈葆楨等人的努力是分不开的。1873 年底,沈葆楨等上奏建议派船政学堂学生赴英、法留学。他在上奏中提出:“前学堂习法国语言文字者,当选其学生之天资聪颖、学有根底者,仍赴法国深究其造船之方,及其推陈出新之理。后学堂习英国语言文字者,当选其有根底者,仍赴英国深究其驶船之方,及其练兵制胜之理。速则三年,迟则五年,必事半而功倍。”<sup>①</sup>他相信“三至五年后由外国学成而归者,则以学堂后进之可造者补之,斯人才源源而来,朝廷不乏于用”<sup>②</sup>。此举得到了北洋大臣李鸿章和总理衙门的赞同。1875 年借船政局法籍监督日意格奉命回法国购买机器之便,让其带领五名船政学堂毕业生赴英法两国参观学习。学习驾驶的学生刘步蟾、林泰曾在英国海军学校学习一年后,随日意格回国。而学习制造的学生魏瀚和陈兆翱则留在法国造船厂继续学习。这是官派留欧船政学生的先声。后来,清政府决定正式从福建船政学堂选拔优秀学生赴英法学习造船和驾驶技术,留年限定为三年,经费则从福建厘金、关税和船政局经费中提取。船政学堂的公派海外留学生中,有不少都出自三坊七巷。

叶祖珪,福建船政学堂第一届毕业生,第一批留学英国的学生。归国后,历“镇边”“靖远”管带,后又加提督衔,授北洋水军统领、浙江温州镇总兵、广东水师提督,奉旨总理南北洋海军。故居南后街,具体门牌不详。<sup>③</sup>

蓝建枢,字季北,闽县(今福州市区)人。清同治十三年(1874 年)毕业于福建船政学堂第三届驾驶班,奉派赴美留学。回国后,历任“肇永”舰、“镇南”炮舰、“威云”“通济”练习舰、“海镇”巡洋舰管带。清末,入海军部任参谋、管理部部长等职。1920 年 3 月,出任海军总司令。1921 年 8 月辞去海军总司令职,回福州,就居吉庇巷老宅。

刘冠雄,字敦诚,号子英、资颖,闽县青口人,迁住宫巷 11 号。清光绪元年(1875 年),考入福建船政后学堂,学习驾驶。福州船政后学堂驾驶班第四期毕业,第三批留英学生。历任北洋政府海军总长、福建镇抚使、闽粤海疆防御使、将军府熙威上将军,海军上将。

林保悻,清光绪六年(1880 年)考入福建船政学堂,后赴英留学,1918 年任海军总长。故居现衣锦坊酒库弄,门号不详。<sup>④</sup>

① 《福州船政学堂曾派遣留欧学生 多成造船业骨干》,《北京日报》,2014 年 8 月 4 日。

② 同①。

③ 林那北:《三坊七巷》,海峡书局,2011 年,第 203 页。

④ 同③,第 204 页。

高鲁，中国天文学家。21岁时进入福建船政学堂就读。光绪三十一年（1905年）去比利时布鲁塞尔大学留学，获工科博士学位。曾追随孙中山参加同盟会，任南京临时政府秘书。后任中央观象台首任台长，为中国现代天文学奠基人之一。创办《气象月刊》，普及气象学和天文学知识，发起成立中国天文学会，并任首任会长。著有《日晷通论》《星象统笺》《中央观象台过去与未来》《相对论原理》等。故居文儒坊内，门号不详。

### （三）自由知识分子，涉猎文化、法律、建筑等诸多领域

晚清遇百年未有之变局，清政府为挽救垂危政权，发起洋务运动，学习西方先进技术。此外，不少自由知识分子身处迷局，困顿不安，亦学习西方先进思想、科技与文化，积极寻求救国之路。

刘崇佑，字厚诚，号菘生，刘齐衔之孙，世居宫巷，中举后东渡留学，人称“双榜举人”。民国初，任众议院议员；后退出政界，专任律师。“一二·九”运动中，为周恩来、郭隆真等进步学生被捕辩护获胜；抗日战争中，又为“七君子”出庭抗辩，气节为世所钦。

刘崇杰，字子楷，刘齐衔之孙，世居宫巷。早年赴日留学，回国后，任福建法政学堂监督兼教务长、教育部福建学务视察员。清末民初，任驻日使馆一等参赞、一等秘书，横滨领事、代理驻日公使，驻西、葡、德、奥等国特命全权公使，外交部常务次长等职。

林觉民，字意洞、号抖飞，又号天外生，福建省福州市人，“黄花岗七十二烈士”之一，“黄花福州十杰”之一。1887年出生，1907年自费去日本留学，留学期间积极从事革命活动，并加入同盟会。1911年春回国，留下情真意切的绝笔《与妻书》，和族亲林尹民、林文随方声洞等革命党人攻入总督衙门，转战途中受伤被俘，后从容就义。

曾以鼎，字省三，曾住文儒坊。清光绪三十二年（1906年）从烟台水师学堂毕业，赴英留学。回国后，历任“江利”“永健”“海容”舰长，鱼雷游击舰队司令、海军第二舰队司令、江阴江防副总司令、长江上游江防副总司令。抗日战争胜利后，受命接收日伪海军。新中国成立后，加入中国人民解放军，任海军研究委员会主任。

吴石，原名萃文，字虞薰、墨非，号湛然，家住宫巷。保定军官学校炮科毕业，又入日本陆军大学。参加辛亥革命军、国民革命军北伐；卢沟桥事变后参与收集情报，参加湖南、广西抗战。解放战争中，任国防部史料局局长、福州绥靖公署副主任、国防部参谋次长。到台湾后，因排斥中共秘密特派员，递送绝密军事情报给中共中央，被叛徒告密，惹怒了蒋介石，于1950年6月英勇就义。

陈体诚，字子传，家住光禄坊。上海交通部工程专门学校毕业后，又赴美学习

桥梁工程。回国后,参加津浦铁路黄河大桥修建,任国民政府全国经济委员会公路处处长,兼闽浙赣皖四省边区公路处副处长,又主持兰新、兰苏公路修建。抗日战争中,任西南运输处副主任、中缅运输局副局长,负责军火运输。长子陈彪,中国科学院院士;次子陈篪,“中国科技界铁人”。

郁达夫,原名郁文,乳名荫,浙江富阳人,曾寓居光禄坊刘家大院。1913年东渡日本留学。1922年回国,与郭沫若等主持“创造社”《创造季刊》。1930年同鲁迅等发起成立“中国自由运动大同盟”。“九一八事变”后,参加上海人民抗日活动。1936年应陈仪之聘来福州,任福建省政府参议、兼福建省政府秘书处公报室主任,任“福州文化界救亡协会”理事长,撰写大量政论文和杂文。前后在福州三年,许多时日沉醉在南后街书肆中。

陈岱孙,原名陈总,闽县螺洲人,陈宝璐孙,陈承裘曾孙,世居文儒坊。1915年就读福州鹤龄中学,毕业后考入清华大学高等科。1920年赴美国留学,先后获威斯康星大学文学硕士和哈佛大学经济学博士学位。1928年回清华大学经济系任教,不久升任经济系主任、法学院院长。抗日战争中,随校搬迁,在西南联合大学任经济学教授、系主任兼商学系主任。抗日战争胜利后,回清华大学任保管委员会主席。

冰心,原名谢婉莹,福建长乐人,著名女作家,故居在今南后街杨桥东路17号。1923年,她以优异的成绩取得了美国卫斯理女子学院(Wellesley College)的奖学金。出国留学后,开始陆续发表总名为《寄小读者》的通讯散文,20岁出头就已经名满中国文坛。1946年11月,她随丈夫、社会学家吴文藻赴日本,曾在日本东方学会和东京大学文学部演讲,后被东京大学聘为第一位外籍女教授,讲授“中国新文学”课程。在日本期间,冰心和吴文藻在复杂的条件下团结和影响海外的知识分子,积极从事爱国和平进步活动。新中国成立后,回国投入各项文化事业中。

林徽因,原名林徽音,林长民之女,著名建筑师、诗人、作家。1920年,16岁的她随父亲赴欧洲,游历伦敦、巴黎等地,同年进入伦敦圣玛利女校学习。1921年回国进入培华女子中学读书,1923年参加新月社活动。1924年赴美国留学,在宾夕法尼亚大学美术学院学习,获美术学士学位,同年在耶鲁大学戏剧学院G. P. 帕克教授工作室学习舞台美术设计。同梁思成一起用现代科学方法研究中国古代建筑,成为这个学术领域的开拓者。代表作有《你是人间四月天》《莲灯》《九十九度中》等。

## 二、“东学西渐”,将中国文化介绍给西方

这一时期的中外文化交流是以“西学东渐”为主流的,但同时也出现了“东学西渐”先驱者。留欧的船政学生陈季同,进入法国政治学院学习法律和文学,后任

驻法使馆翻译、参赞,成为一位出色的外交官。他用法文撰写了《中国人的自画像》《中国人的戏剧》等介绍中国文化的著作,并首次把中国古典名著《红楼梦》《聊斋志异》的部分篇章译成法文,还把雨果的《九三年》等六部作品译成中文,在法国享有很高声誉。

三坊七巷之所以在中国近代中外文化交流史上有着不可忽视的重要地位,还得益于福州古已有之的对外开放的大背景。福州位于福建省东部沿海,闽江下游。东濒东海,与台湾省隔海相望,西接三明市、南平市,北接宁德市,南邻莆田市、泉州市。福州三面环山,一面濒临太平洋,与内地的交通来往极为不便,海路自然成了福州对外交往的主要渠道,古福州往中原也多取海路,使得中原人还以为“闽在海中”,如《山海经》卷十《海内南经》记:“海内东南隅以西者。瓠居海中。闽在海中,其西北有山。一曰闽中山在海中。”福州自古便是我国重要的对外贸易港口,在开放政策下,海外贸易十分繁荣。在不断扩大的海上交通和贸易交往中,福州的海路延伸到四面八方、异域异国。其间,中外方不仅在经济上进行着贸易往来,而且在文化上有了更深的相互交流和互动。在鸦片战争之前,这种交流和互动还是伴随着贸易往来、人员流动自然产生的。<sup>①</sup> 1840年鸦片战争爆发,《南京条约》签订,福州成为“五口通商”口岸之一。早有对外开放历史的福州,并未被此突如其来“三千年未有之大变局”镇住并退缩,而是以更加开放的姿态迎难而上,“开风气之先”开眼看世界,推动中国近代化的车轮滚滚向前。

### 参考文献:

- [1] 林家溱:《福州坊巷志》,福建美术出版社,2013年。
- [2] 林那北:《三坊七巷》,海峡书局,2011年。
- [3] 徐晓望:《闽都文化与近代中西文化交流》,《闽江学院学报》,2009年第6期。
- [4] 刘世斌,刘锡涛:《谈福州海洋文化的两大特色》,《江西教育学院学报》,2011年第8期。

(作者单位:福建社会科学院)

<sup>①</sup> 刘世斌,刘锡涛:《谈福州海洋文化的两大特色》,《江西教育学院学报》,2011年第8期。



# 传统文化的审美经济效能与当代美学建设

——以福州三坊七巷历史文化街区为例

田 军

如何激活传统文化资源,使其实现当代转型并重获生机与活力,这是值得我们深思的问题。同时,美学又该如何参与和介入传统文化的传承与再生产,在重塑传统文化中发挥应有的作用也同样值得我们认真思考。笔者认为,将审美与消费有机结合起来,积极挖掘和开发传统文化的审美经济效能是一条可行的路径。传统文化的审美经济效能,简单地说,就是让传统文化的审美资源参与产业运作,进而实现其经济价值。本文试以福州三坊七巷历史文化街区为例,从美学与经济学的复合视角切入,探讨传统文化的审美经济效能及其对当代美学建设的启示。

## 一、审美与消费关系的新定位

通常认为,审美属于精神层面,是讲求超功利和超实用的,而消费属于物质层面,是讲求功利和实用的,因此审美与消费看似矛盾。但在当代人的日常生活中,审美与消费的关系日益密切。例如,现在人们购买家具,不仅考虑其实用与否,而且注重其材质、色彩、造型、纹饰、风格等审美因素,还要考虑该家具与其他家具的组合搭配及其所营构的整体家居意境和氛围,以便从中获得身心的放松与精神的自由。可见,审美与消费并非相互对立和排斥,人们可以在物质性的消费中获得超物质的精神愉悦与享受。

因此,我们需要对审美与消费的关系进行重新定位。一方面,如今审美日益消费化。随着日常生活的日益审美化,人们的审美活动已不再局限于艺术领域,而是广泛拓展和渗透于日常生活之中,许多审美活动都需要通过消费来完成。另一方面,消费日益审美化。人们的消费已不是单纯的对物质占有和使用的行为,也要求能够从中获得审美体验,满足审美需求。同时,人们的审美观念和审美趣味也潜在地影响和制约着人们的消费行为。换句话说,消费也成为人们审美观念和审美趣

味的表达。例如上述人们购买家具的消费行为其实就是个人审美观念和审美趣味的表达,是个人审美品位、格调与个性的标识。

可以说,审美的消费化和消费的审美化成了当前审美与消费关系的突出表征。消费因素的注入极大地开拓了人们审美实践的领域。而审美因素的注入又赋予了消费活动特定的意义和价值,使消费由单一的物质层面上升到了丰富的精神层面,这也为人的物质需求与精神需求的并行不悖和相互融合提供了可能。所以,如今我们探讨审美活动时不能不考虑消费的维度,而我们探讨消费活动时也不能忽视审美在其中发挥的重要作用。

审美的消费化和消费的审美化形成了审美与消费的双向渗透与良性互动,这就产生了一定的审美经济效能。毫无疑问,审美与消费的联姻正是当代人面临的新的经济文化形态和生存语境,关乎当代人的生活品质与生存状态。

## 二、三坊七巷历史文化街区的审美经济效能

由审美与消费关系的新定位来看,要挖掘和开发传统文化的审美经济效能,也就是要从传统文化的审美消费化和消费审美化两方面入手,从而实现其可持续发展。以福州三坊七巷历史文化街区为例,一方面,游客进入相关景点要支付相应的门票费用,即通过消费来满足自己的审美需求,这便是审美消费化。而相关景点作为游客的审美对象,也需要一定的费用来保养和维护。另一方面,三坊七巷历史文化街区的景点要实现消费审美化,还需要在游客的审美体验上做足文章、下大功夫,从而真正吸引游客前来消费。

首先,实现审美体验的多元化。三坊七巷被誉为“近代名人聚居地”“明清建筑博物馆”和“里坊制度活化石”,具有丰富的文化资源,包括名人文化、建筑文化和民俗文化等。这些丰富的文化资源只有经过游客的审美体验才能转化为产业运作的资源和符号。同时,游客在三坊七巷历史文化街区中不仅可以体验到名人文化、建筑文化和民俗文化,还可以体验到文化的传统与现代、古韵与新意的跨时空交融。例如,三坊七巷中设立了星巴克咖啡馆,有人认为其商业化色彩浓重,会对传统文化构成冲击,因此表示反对。但笔者认为,相较于商场、写字楼中的星巴克咖啡馆,三坊七巷中的星巴克咖啡馆能营造出不同的情境和氛围,因此从审美体验的角度看,游客在三坊七巷中喝咖啡与在商场、写字楼喝咖啡所获得的审美体验是不同的,游客也能更明显地感受到传统与现代、古韵与新意,以及中西方文化之间的碰撞和交融。此外,游客在各名人故居景点中不仅能体验到名人的精神追求与人格魅力以获得精神的熏陶和滋养,而且能体验到一种生活方式与生活样态以反观自我的生活状态。当然,游历于三坊七巷历史文化街区中,游客不仅能在各名人



故居景点中获得审美体验,在工艺美术品店、古玩收藏店、特色饮食店等各类商铺中也能获得别样的审美体验。

进一步看,审美体验的多元化不仅指体验种类的多元化,还指体验能够做到老少皆宜。例如,在三坊七巷宗陶斋内设置的放大版积木乐园里,不同年龄层的游客都能在这一童话般的梦幻世界里获得新鲜有趣的审美体验。对于孩子来说,他们能在游戏中体味创意的乐趣;对于成人来说,积木乐园能勾起他们儿时的美好回忆,使他们在当下重拾童真、童趣和童心,还能加强他们与子女的交流互动。

可以说,游客在三坊七巷历史文化街区中能够获得多元化的审美体验,而多元化的审美体验必然带来多重性的审美消费。因此,各种审美体验相互融合渗透和多维整合,有助于发挥三坊七巷历史文化街区的审美经济效能。

其次,实现审美体验的深度性。这里的深度性包括两方面的含义。第一,从游客方来说,他们需要不断提升自己的审美能力和审美素质,在游览的过程中要有视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉等感官系统的全面开放,要有情感的投入,有想象、联想、回忆的调动,有历史的、文学的等各种背景文化知识的积累,有身份上和文化上的认同感,以便全身心地参与整个游览过程,进而获得身体上和心灵上完整的审美体验,避免走马观花、过目即忘式的游览。第二,从文化创意部门来说,他们需要以游客的审美体验为导向进行反向思考与设计,进一步发掘、包装和应用三坊七巷的历史文化资源,对其进行艺术化重构,增加其文化创意元素,如建立三坊七巷名人蜡像馆等,进而调动和诱发游客的审美需求,带给游客身心兼适的审美体验。

再次,实现审美体验的差异性。在挖掘和开发三坊七巷历史文化街区审美经济效能的过程中,要特别注重突显游客在三坊七巷中获得的审美体验与在全国其他历史文化街区(比如杭州的清河坊)中获得的审美体验的差异性。只有差异性的审美体验才能给游客留下深刻的印象,使其回忆和品味,激发其重游的意愿;也才能彰显三坊七巷历史文化街区的文化核心竞争力之所在。而只有具备文化核心竞争力,才可能带来可观的经济效益。同时,游客的审美体验,不仅仅是在对三坊七巷历史文化街区的实地观览中获得,也可以通过移动互联网等数字化手段获得。特别是在当今微文化和微生活方兴未艾的语境下,更要充分利用微博、微信、微广告、微电影、微小说等数字媒介承载三坊七巷的历史文化资源,使游客能够获得有别于实地观览的新颖独特的审美体验,将实地的现实性体验与数字化的虚拟性体验结合起来。

最后,实现审美体验的“非日常”与“日常”之间的张力性。从审美体验的性质来说,它是“非日常”的,即它超越于普通、平凡甚至单调乏味的“日常”而有助于人们对日常生活的重构。游客在游览三坊七巷的过程中,能够暂时远离喧嚣嘈杂的日常生活,回归自我的心灵世界,获得精神的惬意与自由,从而完成由“日常”向

“非日常”的转换。这种转换的获得也正是游客愿意在三坊七巷消费的根源所在。而当游览三坊七巷成为游客日常生活中的自觉行为,甚至成为他们日常生活不可或缺的重要组成部分时,游客在三坊七巷中获得的审美体验也就在一定程度上由“非日常”转换为了“日常”。但这种转换不是审美体验“非日常”性的缺失,而是将在三坊七巷中获得的审美体验融入和渗透于日常生活经验中,这是对原本平淡的日常生活经验的审美提升和改造,从而有助于新的生活方式的生成,同时也会激发游客去创构新的“非日常”的审美体验。由“日常”向“非日常”和由“非日常”向“日常”的双向转换使审美体验在“日常”与“非日常”之间保持着必要的张力,能够不断激发游客游览三坊七巷的兴趣,使其审美体验得以不断更新和延续。

总之,对于挖掘和开发三坊七巷历史文化街区的审美经济效能来说,游客的审美体验不仅是一个重要的美学问题,也是提升三坊七巷历史文化街区的文化附加值与核心竞争力、实现其经济效益的关键所在。在以往对三坊七巷历史文化街区的开发中,忽视了游客的审美体验这一无形的资源,而它也能形成资源优势,进而转化为经济优势。可以说,只有实现审美体验的多元化、深度性、差异性,以及“非日常”与“日常”之间的张力性,才能使游客对三坊七巷历史文化街区的消费达到物有所值,甚至物超所值,从而由实物性消费和功能性消费上升为观念消费、价值消费和效果消费,由此创造出更多的经济价值。

### 三、挖掘和开发三坊七巷的审美经济效能对当代美学建设的启示

首先,美学应直面日常生活中的审美问题。美学研究不应仅仅满足于抽象的概念演绎和纯粹的理论思辨,而应回归感性鲜活的日常生活经验世界,回应和解答日常生活中的审美问题。2010年以来,生活美学作为一种国际性的美学思潮得到中西方学者的共同关注。相较于2003年以来学界兴起的对于“日常生活审美化”问题的热议,生活美学更关注人们对于日常生活的审美观照和在日常生活中获得审美经验。换句话说,生活美学更能够直接切入审美与日常生活的关系问题。从生活美学的角度看,游客在三坊七巷历史文化街区中的游览活动正关乎他们如何在日常生活中开掘出审美向度,如何在日常生活中获得审美经验等问题。游览三坊七巷,正是感受、体验和品赏一种生活意识、生活情趣和生活风格,是审美与日常生活的融合。

其次,美学应参与文化产业的运作。美学应对文化产业给予必要的关注,并在文化产业的建设中贡献学科智慧与力量,即可以从审美的角度思考文化产业的相关问题,增强文化产业的审美含量,以审美所讲求的自由性、超越性等为旨归引导文化产业的健康发展,使之能够更好地满足当代人日益增长的审美需求。这样,美



学也就从单纯的理论研究走向了实践研究,提高了其指导实践和服务实践的应用性。当然,提高美学的应用性不等于放弃理论研究,理论研究能够为实践研究提供坚实的学理支撑,我们提倡的理想的美学研究形态应是理论与实践的有机结合。同时,美学参与文化产业的运作,应关注如三坊七巷历史文化街区这样的具体个案,善于从具体的个案着手,提高解决问题的针对性和有效性。

再次,美学应注重与经济学等其他学科的跨学科、跨边界的对话。如今,审美与经济活动已走向联姻。法国学者奥利维耶·阿苏利提出了“审美资本主义”的概念,即他认为审美因素已纳入社会生产与消费的体系。他指出:“审美资本主义说明了一种经济的变革,这种经济在本质上不是有用的商品流通和购得的问题,而是一个服从于审美判断的吸引力和排斥力的审美空间。”<sup>①</sup>王杰在该书序言中指出:“审美资本主义是一种事实,在西方社会如此,在中国社会也是如此。”<sup>②</sup>可见,在全球范围内,审美促成了经济增长方式的转型,成为经济发展的重要推手。因此,美学和经济学有必要加强彼此间的合作,这有助于促进两个学科研究视角的更新和研究视野的拓展,实现优势互补和双赢,为走向一种经济美学或审美经济学提供可能。应该说,美学与经济学的联姻旨在优化人们的生存状态,提升人存在的幸福感和美好感,最终以物质与精神的和谐统一实现人的自由全面发展。这一方面有助于避免片面追求商业利润和消费异化等现象的发生,使人们的经济活动包蕴人文关怀,具有人文诗性;另一方面也使美学能够介入人们的生产生活实际,更为“接地气”。

可以说,只有让美学直面日常生活中的审美问题,参与文化产业的运作,加强与经济学等学科的对话和合作,才能充分挖掘美学学科的发展潜能和新的生长点,促进美学理论的再生产。

综上所述,在“大审美经济”时代,人们的消费活动已不再单纯满足于实用的需求,而是更加注重感受、体验、情趣、品位和风尚等精神层面的诉求,这就为审美经济效能的发挥提供了广阔的空间,而对于传统文化的产业化和当代转型来说更是如此。挖掘和开发福州三坊七巷历史文化街区的审美经济效能有多条路径,笔者认为其中的关键在于游客审美体验的含量及其实现的程度。只有使游客获得多元化、深层性、差异性和介于“非日常”与“日常”之间的审美体验,才能刺激和诱发游客的消费需求,使消费成为审美体验的过程,使审美体验成为一种生活方式。在此过程中,游客的审美能力也得以提升,他们的精神世界也丰富和充盈起来。这样,游客不仅愿意消费,更乐于消费。换句话说,对福州三坊七巷历史文化街区审

① [法]奥利维耶·阿苏利:《审美资本主义:品味的工业化》,黄琰译,华东师范大学出版社,2013年,第201页。

② 同①,第5页。



美经济效能的发掘也就是对游客审美体验的发掘,是在游客审美体验的基础上自然而然、水到渠成地实现经济价值。因此,我们需要有意识地营造和引导游客的审美体验,适时适度地打破游客既有的审美期待,促进新的审美体验的生成。同时,传统文化审美经济效能的开掘又为当代美学建设带来了有益的启示,为美学发展提供了大有可为的契机和思路。

(作者单位:福州大学)

# 试论用福州茉莉花茶文化提升 三坊七巷文化旅游品质

郭 莉

三坊七巷位于福建省福州市八一七北路、通湖路、杨桥路、吉庇路围成的中心区域,面积40多公顷,是福州这座历史文化名城的重要标志之一。三坊七巷街区在全国都具有较高知名度和广泛影响力,在我国第一届“中国十大历史文化名街区评选”活动中,被评为“中国十大历史文化名街区”,而且名列前茅,是福州“四大文化”品牌之一、“福州十大名片”之首。

## 一、三坊七巷文化旅游资源的特质

三坊七巷是福州的文化之根,浓缩了闽都文化的特质,文化旅游资源丰富。

### 1. 名人荟萃

三坊七巷从唐末五代十国开始,至今已有1000多年历史,浓缩了闽都的历史变化,汇聚了100多位历史文化名人,在中国的街区中,历史名人分布密集度最高。尤为特色的是三坊七巷汇聚了大量近现代的名人,可以说从三坊七巷可以看到“半部近代史”。三坊七巷的名人主要可以分为四种类型:

(1) 文人墨客:如唐朝黄璞,宋朝嘉定状元郑性之,著名诗人黄任、杨庆琛、张际亮、林昌彝、何振岱、陈衍,当代著名作家冰心等。

(2) 重要历史人物:如民族英雄林则徐、思想家及翻译家严复、明朝抗倭名将张经、“中国船政之父”沈葆楨、辛亥革命烈士林觉民等。

(3) 达官贵人:如宋朝余深、郑穆、陆蕴,明朝萨琦、林津、陈一元、梁章钜,清朝甘国宝,民国蓝建枢、刘冠雄、陈季良等。

(4) 名人后裔:如林则徐次子林聪彝、林则徐大女婿刘齐衔、湖北巡抚郭柏荫、陈宝琛、郭化若等。

## 2. 闽都文化精神的代表

三坊七巷的丰厚历史文化底蕴代表了闽都文化的精神精髓,也代表了丰富多彩的人文精神,发展成了当代福州精神——“海纳百川,有容乃大”。

## 3. 独特的坊巷建筑

福州历史上六次建城,分别为冶城、子城、罗城、夹城、外城、府城,使得城市逐步扩展为以南后街为中轴,与乌山、于山相对,两侧坊巷对称的“三坊七巷一条街”结构。三坊七巷至今还保存着相当一部分自唐宋以来形成的坊巷,被誉为“明清古建筑博物馆”“城市里坊制度的活化石”,是我国目前规模最大、最完整的都市中心明清古建筑街区。

## 4. 见证中国近代历史

三坊七巷的历史文化名人在中国近代发展的洋务运动、辛亥革命时期发挥了重要的历史作用,推动了中国近代的历史进程。比如林则徐、沈葆楨、严复、林旭、林觉民等,在近代中国的政治、教育、文化、经济等方面产生了重要影响。

## 5. 聚集闽都民间文化

古时候,福州重要的民俗和宗教等民间文化活动经常集中在三坊七巷举行。这个古代社区汇集了士大夫、达官贵人、名人贤士,传统手工艺和老字号商铺也都在这里营业。因此,三坊七巷自古就是福州最热闹、繁荣的地方,有人将三坊七巷比作北京的琉璃厂。

## 二、福州茉莉花茶文化的特质

### (一) 福州茉莉花茶文化的产生

福州是中国唯一一座以茉莉花为市花的城市。福州茉莉花茶诞生于北宋,工艺定型于明朝,在清朝成为贡茶。福州茉莉花茶文化也随之形成与发展。

人类对养生和香味的更高追求,孕育出了福州茉莉花茶。茉莉花茶的研制始于宋朝的福州。香茶的研制就是在对养生和香味更高的追求下开始的,中医们深知香气对人体的特殊保健功效,北宋皇室太医初始尝试以龙脑等香料加入茶制作“香茶”,经过千年的积淀,剩下以茉莉花茶为主的花香茶。皇室秘法流传到了民间,到了明中期,采用“茶引花香,以益茶味”原理,茶师们尝试着将茶与各种新鲜香花融合。明末,人们最终认定用福州茉莉花来制作“香茶”,品质和口感是最好的。茉莉花和绿茶终于完美融合,福州茉莉花茶独特的制作工艺基本定型了。传承千年的福州茉莉花茶制作工艺属于茶类再加工,程序独特,比其他茶类更繁杂精密,技术要求更高,高端成品要历时半年、经201道工序的严格把关。

福州茉莉花茶是《中国名茶录》里茉莉花茶类唯一的中国历史名茶。福州是



“世界茉莉花茶的发源地”，福州茉莉花茶成为“全球重要农业文化遗产”“世界名茶”，具有悠久的历史渊源、独特的茶文化，以及较高的美学和文化价值。

## （二）福州茉莉花茶文化的特点

### 1. 与文学艺术结合

民间福州茉莉花茶文化的最初创意在文艺作品中。2000年前的西汉，茉莉花就在福州落户，北宋《瓯冶遗事》中记载，福州特产“果有荔枝，花有茉莉，天下未有”。当时福州已是中国的茉莉之都。福州的茉莉花茶文化起源于宋代。茉莉代表国之天香。古人认为茉莉乃国香、天香，“国色牡丹无香，天香茉莉无色”，茉莉玉洁冰清、清雅芳香，常用于比喻淡泊功名利禄的贤士。福州乌山至今保留有北宋福州太守柯述的“天香台”题刻及同时期名士湛俞的对联：“茉莉晓迷琼径白，荔枝秋映绮筵红。”茉莉花茶还代表文人苦修的精神。林则徐就曾经为福州茉莉花茶题词，描述了当时福州满城制茶、读书的氛围，也告诉大家制茶读书皆为先苦后甜的美事，他在福州贡院题写：“攀桂天高，忆八百孤寒，到此莫忘修士苦；煎茶地胜，看五千文字，个中谁是谪仙才。”

### 2. 与民间信仰结合

民间信仰文化是中国传统文化中的特色和瑰宝，宣扬惩恶扬善，寄托着人们美好的夙愿。

#### （1）用茉莉花供奉佛祖和菩萨

汉代佛教传入中国，茉莉花引入中国，以茉莉花供佛的方式也随之而来。唐朝诗人李群玉在《题法性寺六祖戒坛》诗中写道：“天香开茉莉，梵树落菩提”，就表明了茉莉花的地位是佛家的“天香”。自古“禅茶一味”，福州是东南“佛国”，福州的茉莉花茶的产生和传承也与佛教密不可分。宋朝诗人王十朋在《茉莉》这首诗中写道：“没利名佳花亦佳，远从佛国到中华。老来耻逐蝇头利，故向禅房觅此花。”茉莉洁白无瑕，不事张扬，用馥郁弥漫的芬芳提醒着人们它的存在。

#### （2）临水茉莉“换花树”保平安

福州民间的茉莉花茶文化发展到明朝，与“平安女神”临水夫人信仰文化有着紧密的联系。有这样一种传说：出生在福州的陈靖姑献身后，魂归法门，重新学习护产保婴之术。师傅谓之曰：百花仙子奉御旨下凡，在闽都繁殖茉莉花，唯百花仙子势单力薄，靖姑应助百花仙子，常为人间“换花树”（闽都传统习俗），造福人间。明朝福建发生大规模疫情，民间传说临水夫人为化解八闽危难，求来天宫珍稀茉莉品种——单瓣茉莉为福建赐福，帮助一对善男信女喜结良缘，暗示他们用茉莉花和绿茶制作成茉莉花茶来祛病除灾，解救了百姓的疾苦。从此，百姓将临水夫人所赐的茉莉花茶称为“临水茗”，并将茉莉花茶奉为闽都家家户户的保健和感恩之饮。

当时,临水宫种植了福州独有品种单瓣茉莉花,又称为“临水茉莉”。新婚夫妇来临水宫求子“请花”,就会请一盆临水茉莉回家去好好养护,来年再将花送回来换一盆回家,直到喜得贵子,闽都民间习俗称为“换花树”。陈靖姑谨遵师命,护花换树,护产保婴,终成千年传承的妇幼保护神、守护生命的平安女神。至今,福州陈靖姑故居还种植有福州特有的珍稀品种单瓣茉莉花,即“临水茉莉”。

### 3. 与民间文化习俗结合

福州茉莉花茶与民间文化习俗的创造性结合,丰富了传统民俗。

(1) 七夕茉莉——莫离:晋成帝时,传说江南女子为织女升天而簪茉莉,“三吴女子相与簪白花,望之如素奈”(《晋书·成恭杜皇后传》)。之后,在福州传统的七夕节,姑娘们会在洗澡后换上美丽的衣服,坐小船在内河中巡游,并且在途中不断地将茉莉花抛洒向岸边和岸上的人群,用“茉莉——莫离”的美好寓意,祝福有情人终成眷属、不离不弃。

(2) 簪花文化:汉代文人陆贾在《南越行记》中写道,茉莉花是“南越之境,五谷无味,百花不香。此二花特芳香者,缘自胡国移至,不随水土而变,与夫橘北为枳异矣。彼之女子,以彩丝穿花心,以为首饰”。南越即指福州一带。那时的茉莉花的佩戴方式相沿 2000 多年,至今未变。福州至今还保持端午到重阳节之间卖茉莉花串的习俗。

(3) 喜茶风俗:中国古代婚礼有着“三茶六礼”的习俗,《红楼梦》中就有“吃了我家的茶就是我家的人”之语,表明当时就有这种婚庆习俗。福州同样也有“三茶六礼”的习俗,该习俗一直流传到现在,且与茉莉花与茉莉花茶紧密联系。因为宋代就开始将茉莉花称为“贞士”,用茉莉花来比喻新娘冰清玉洁,而茉莉花与绿茶完美融合成的茉莉花茶,代表着“从一而终”“茉莉莫离”的美好寓意,因此婚礼中“三茶”中的订婚“下茶”、拜堂“定茶”、洞房“合茶”等重要仪式一定要用茉莉花茶。而且新娘在婚后第二天早晨要向公婆敬茶,叫作“拜茶”(又称“谢恩茶”),表示对长辈的孝道和期盼婚后幸福恩爱。

(4) 莫离寄托乡愁:茉莉花是东西方共同的爱情之花,代表忠贞不贰。福州著名作家冰心还将茉莉花茶称为“四海为家的福建人故乡的茶”。茉莉花茶代表着思乡之情,寓意“永不分离”。福州是我国著名的侨乡,港澳台同胞和海外侨胞数量在全国位于前列。茉莉花在海外是代表中国的重要符号,只要说到《好一朵美丽的茉莉花》这首歌,很多人就会想到中国。茉莉花茶的味道还引起了千千万万游子的乡愁,凝聚着对祖国的祖地情,凝聚着海内外福州人的心。茉莉花茶还见证了海峡两岸的同根同源。1873 年台湾开始学习福州窰制茉莉花茶技术;1882 年台湾从福州引种单瓣茉莉花(“福州种”)并开始彰化制作茉莉花茶;到了 2007 年,台湾又将台湾种植的“福州种”单瓣茉莉花赠送给福州,让茉莉花回归故里,表现了闽台一家亲。



### 三、三坊七巷目前在文化旅游保护开发中出现的弊病

#### 1. 只重视建筑资源的保护开发

因为城市建设和征地拆迁的历史问题,三坊七巷已经难以恢复到古代的原貌。重建后的建筑群,主要是晚清民国建筑风格,明代的建筑风格基本没有了。而且中轴南后街成为商业步行街,过于宽大单调,没有了古街道的意境和感觉。

#### 2. 古建筑难以复原

三坊七巷目前修复了15处古建筑,但是保护方式和功能定位尚未明确。一些危房年久失修、胡乱改建造成难以“修旧如旧”。而且还有一些老建筑的产权问题尚未解决,原居民征迁没有完成,还存在“钉子户”,给整体修缮古建筑带来了不便。

#### 3. 缺乏传统文化的氛围

目前三坊七巷的重建,主要是拓宽南后街,修缮了沿街的建筑群,但是传统的文化氛围还未恢复,仅仅停留在旅游商业街的层面,对于闽都传统文化的保护和恢复做得不够,没有将传统文化的生命力激活。

### 四、结合福州茉莉花茶文化,促进三坊七巷文化旅游的建议

根据调查,三坊七巷的游客旅游动机由高到低,主要是亲友聚会、购物、体验民间生活,黄金周期间主要是福州本地居民结伴出行。这些都是普通的大众休闲旅游,还没有上升到文化旅游层面。

福州茉莉花与茶文化也是福州重要的城市名片,把福州茉莉花茶文化融进三坊七巷这张城市名片,可以提升三坊七巷文化旅游品位,展现文化韵味,不论对于外地游客了解福州,还是福州本地居民的休闲活动,都有很好的促进作用。

#### 1. 用福州茉莉花茶文化促进三坊七巷文化旅游的“体验经济”

“体验经济”最早由约瑟夫·派恩和詹姆斯·基尔摩提出,是指“通过感觉和记忆使旅游者对某一事物留下深刻印象和丰富记忆的经济类型”<sup>①</sup>。游客在享受旅游产品所带来的美好体验的同时,也需要自身参与和创造。体验和经历是文化旅游的重要价值所在,可以说居于首要地位。游客通过文化创意旅游产品,能产生不可重复、不可替代的身心体验,这种体验就是文化旅游创造的精神价值。文化旅游产品提供者在让游客产生这种精神价值的过程中,同时创造了经济价值。因此

<sup>①</sup> [美]B. 约瑟夫·派恩,詹姆斯·H. 吉尔摩:《体验经济》,夏业良,鲁炜,等译,机械工业出版社,2002年,第46页。

用福州茉莉花茶文化促进三坊七巷文化旅游的“体验经济”是十分重要的。福州茉莉花茶文化的发展对于世界航海史乃至中国近现代史、世界近现代史有重要影响。三坊七巷是深挖闽都历史和民间文化,把与茉莉花茶有关的文化典故向社会普及的重要平台与窗口。福州茉莉花茶是健康的文化使者,来到三坊七巷的游客,会被茶香吸引,增进文化体验。

## 2. 开展一系列文化活动,让游客真实感知“老福州”的茉莉花茶文化

应当将三坊七巷建设成为闽都文化的“活态博物馆”。首先要保护三坊七巷的自然和人文生态,不破坏历史遗迹,最大限度地保留地方民俗民风,这是关键和基础。游客最希望看到的是原真的闽都文化。然后要重点打造特色地方文化的窗口。可以开发一个专门展现福州茉莉花茶文化的展馆,让游客从游客的视角进行原真性的思考。古香古色的古街风情、独具特色的文艺演出、互动性强的传统活动等,都是受游客欢迎的真实体验。例如七夕节在安泰河恢复撒茉莉花的习俗,就是很好的文化旅游体验。身着汉服的美丽少女,坐在小木船上,将福州市花“茉莉花”撒向游客,祈福天下有钱人“恩爱莫离”,一定能引起很大的轰动。

## 3. 开展福州茉莉花茶非物质文化遗产的民俗活动

目前三坊七巷历史街区的非物质文化遗产资源主要有:思想文化、历史记忆、节庆习惯、民间曲艺、商业形态。福州茉莉花茶文化是“全球重要农业文化遗产”,全国茶类只有两个列入名录,珍贵程度相当于“世界遗产”,是福州珍贵的非物质形态类旅游资源,也是重要的文化旅游产品开发的方向。应当重现福州茉莉花茶文化在福州人生活的重要作用,让游客真实体验独特的闽都地域文化特色。三坊七巷目前非物质文化遗产节庆习俗主要有:剪纸、供“公婆”、张灯、“排塔”、放风筝、祭灶等。建议在节气习俗上增加临水茉莉开采节这样有着浓郁的地方信仰色彩的茉莉花茶文化活动,我们相信这类活动一定会吸引大量信众、爱茶之人、爱花之人前来参加。

## 4. 保护传统工艺,满足游客的怀旧需求

福州具有 2200 多年历史,有着深厚的文化底蕴,传承了珍贵的民俗、宗教活动,还有众多手工艺“老字号”。现在由于科技的进步和人类生活节奏的加快,不少传统民间文化面临着失传的危险。而文化旅游的开发能为保护传统民间文化提供良好的途径,通过开发旅游产品,可满足旅游者的怀旧心理,产生循环经济效益,让传统民间文化得以保存并焕发新生命。例如在三坊七巷可以开发福州茉莉花茶专题体验旅游项目,如福州茉莉花茶制作图片展、传统制茶工具展、现场制茶表演等,让游客在游玩互动体验中,记住福州的传统文化。

## 5. 让茉莉花香充满整个明清建筑坊巷,塑造三坊七巷形象

宋代开始,茉莉花就成为福州市花,但是目前在福州市区基本上看不到茉莉



花,只有到茉莉花茶企业在郊外的基地才能够闻到花香。茉莉花茶发展史主要在明清,与三坊七巷建筑氛围是相辅相成的。因此,作为福州重要景点的三坊七巷,应该让市花的芬芳充满街头巷尾,让人一到三坊七巷就能感受到这是在福州,而不是在其他地方的古街巷。

## 6. 多层次发展,开展丰富多彩的福州茉莉花茶文化活动

在三坊七巷,可以从各方面传播福州茉莉花茶文化产品,促进旅游经济,如茶道、茶艺、茶的礼仪等。同时,还可以从各方面展现广义的茶文化产业。一是开发涉茶艺术作品,如与茶有关的图书、杂志、诗词、小说、书画等。二是开发涉茶民俗文化产品,如茶婚庆、茶祭祀、茶禅教、茶楹联、茶谚语、茶事掌故、茶故事、饮茶习俗。三是开发涉茶表演项目,如茶歌舞、茶艺表演。四是开发涉茶健康文化产品,如茶食、茶疗、科学冲泡等。五是开发涉茶实业产品,如茶具、茶事博览、茶事旅游等方面。

### 参考文献:

- [1] 王会:《福州三坊七巷历史街区文化创意旅游产品开发模式研究》,福建师范大学硕士论文,2012年。
- [2] 王炜,关瑞明:《三坊七巷历史街区旅游资源的保护与开发》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》,2014年第3期。
- [3] 雷赛金:《推动三坊七巷与文化旅游深度融合的思考》,《福州党校学报》,2013年第3期。
- [4] 施安:《闽茶创新是种“病”?》,《海峡财经导报》,2012年6月20日。
- [5] 李林群,谢向英:《福建茶文化创意产业发展初探》,《武夷学院学报》,2014年第1期。
- [6] 孙芹芹,姜含春:《基于破坏性创新理论的茶叶企业核心竞争力提升策略研究》,《齐齐哈尔大学学报(哲社版)》,2014年第2期。
- [7] 沈学政,苏树成:《具有文化特质功能型农业的发展模式:以茶文化与茶产业为例》,《浙江农业学报》,2012年第1期。

(作者单位:福建社会科学院)

## 浅论三坊七巷知识分子的复杂性及其转型

李欣池

中国古代知识阶层的起源可上溯至春秋战国时代的士大夫。自古以来的自给自足的农耕方式及地缘政治特点的影响使得中国古代士大夫阶层在漫长历史进程中形成了优良的儒家文化传统，“修身、齐家、治国、平天下”的最高理想表现了这一阶层“以天下为己任”的高度社会责任感。另一方面，中国哲学的传统并非如西方哲学传统所倡导的一般，旨在传授世间万物的知识、规律，中国传统文化思想的一个重要观点是“君子不器”，这一观点意味着知识阶层对道德伦理秩序的苛刻要求和对经验主义的崇奉，也相应导致了对进行生产、实证的技术、技艺的轻视。“三纲五常”在汉代“独尊儒术”之后就已作为得到广泛认可的社会道德规范以辅助君主统治，等级色彩分明的纲常与伦理使得知识分子阶层鲜有自由精神与平等意识。

西晋末年，为避“永嘉之乱”，中原诸大姓开始陆续迁入闽地。随着中原移民入闽，闽地的本土文化与中原文化碰撞交融，闽北的游酢和杨时延续程颐、程颢之学，朱熹悉心钻研程氏道学并终成理学集大成者。这期间，知识精英阶层的独立性被相对消解，及至明朝，理学思想被确立为思想之正统，倡导对社会秩序与道德规范的自觉遵守，更是使得知识阶层被道统压制，沦为了封建皇权的附庸。闽籍名士影响、带动了以三坊七巷为代表的文化发展。三坊七巷的知识阶层继承了传统士人“先天下之忧而忧”“天下兴亡，匹夫有责”的心怀天下、报效国家的优秀品质。“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”（《孟子·尽心章句下》），在传统士人看来，道义重于生死，为了捍卫道义，甚至可以不顾个人之存亡；他们重气节，视名利如粪土，为天下苍生谋福祉。

在近代中国，传统意识形态逐渐失去了原有的控制力。鸦片战争后，福州被辟为“五口通商”口岸之一，率先成为中西文化交汇的集散地，走在近代思想文化大转型的前列。从三坊七巷中走出的诸人，已然意识到先进的科学技术对于救国、富国的重要性。三坊七巷具有厚重的历史文化底蕴，孕育了近代诸多领域的精英，其



中有时任朝廷要职的官员,有文人、学者,亦有画家、能工巧匠等,工业技术方面的人才在当时以纲常道统为主导意识形态的时代尤为难得,从另一个侧面反映出三坊七巷人才之丰富。

## 一、西学之引进对传统价值观念的冲击

西学之引进对中国知识阶层的冲击表现为地域与精神双重的“中国为世界中心”论调的失效。这一论调的失效首先表现为关于地域、地理的观念系统的重构。中国向西方学习伊始,自古以来的华夷观念仍根深蒂固,“华夷之辨不得不严,尊卑之分不得不定”<sup>①</sup>。然而,一部分知识阶层逐渐转向西方学习先进、系统的地理知识、地图制作方法,建立起科学的认知世界的模式,而“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的以中国为世界之中心的观念逐渐被科学、现代化的地理学观念所代替。另一方面,19世纪中叶,中国的知识阶层已不再沉湎于长期闭关锁国所维持的民族优越感中,随着中西文化的碰撞与交汇,一批思想较为开明的士大夫开始重新提倡务实的“经世致用”精神,谋求“医治”社会诸多弊病的良方。“师夷长技以制夷”逐渐在精英知识分子阶层得到共鸣,如严复、罗丰祿、林觉民、林白水等精英知识分子,开始学习引进西方启蒙思想,“他们抛弃了那种夜郎自大、以自我为中心的世界观念,而代之以各国对等,无尊卑主属的近代世界观”<sup>②</sup>,他们认识到“欧洲各国,动以智勇相倾,富强相尚”<sup>③</sup>,这是传统士人阶层“开眼看世界”之后对崭新形势的判断。他们开始提倡知识的专业性、实用性,而不再提倡传统的玄虚的理学。知识阶层不再以辅佐帝王、树立崇高的道德榜样为主要目的,一以贯之的是胸怀苍生、以天下为己任的人生理想,这是近代社会的知识阶层与传统士人的共同之处。

甲午战争失败的惨痛教训使得中国近代知识分子进一步认识到单纯学习西方先进生产技术的局限性,他们认识到必须同时引进高效、匹配的管理制度和生产方式。近代洋务运动的兴起,主要的目的是为中国介绍、引进工业革命后西方先进、高效的生产与管理模式,借鉴西方世界领先的科学技术。以北洋水师学堂为例,它在中国创先推行西式的教学课程,北洋水师学堂的学生需学习包括数学、物理、驾驶诸法及军阵战法等在内的系统课程。在当时,福建船政学堂开风气之先,首先引进了先进的西式留学教育,成为近代中国最早的科学技术培训基地,培养出了近代中国难得一见的新型人才,使得近代中国在造船、航海、飞机、矿冶、机械等多方面

① 朱克敏:《曝庵杂识》,岳麓书社,1983年,第49页。

② 李长莉:《先觉者的悲剧:洋务知识分子研究》,学林出版社,1993年,第23页。

③ 夏东元编:《郑观应集》,上海人民出版社,1982年,第66页。

的科技水平得到了极大的提高,并对中国的科技发展产生了深远的影响。福建船政学堂代表着那个时代先进的生产力,在近代中国的政治、军事、经济、科技等各个领域都产生了显著的影响。

## 二、晚清知识阶层的复杂面貌

晚清的中国知识阶层的思想是极为复杂的。中国社会历来是以农耕为主的,生产方式决定了社会重农轻商的思想。而西方资本主义社会则是建立在成熟、先进的工商业之上的。在与西方的军事实力、器物文化有了实质性的交锋之后,林则徐认识到了传统文化的危机,“彼之大炮远及十里内外,若我炮不能及彼,彼炮先已及我,是器不良也”。然而,时人却以为西方列强之所以强大是由于技术与物质之发达,而正是凭着技术与“器用”,西方列强得以在世界范围内实施侵略扩张,而中国如果具有相应的物质与器物就能够制衡西方,这样的认识显然是本末倒置的。这一时期极具代表性的思想“中体西用”在提出之初实际上也包含了这样的认识基础。这种表面上主张革新,实质上却维护传统伦理观念、反对现代自由主义文化及其伦理观念的思想观念,实际上代表了当时较为普遍的针对西学的引进的“文化保守主义”态度。对西方物质文明的艳羨无疑也影响到了当时的知识阶层,张之洞就是这其中的一个典型代表,他在《劝学篇》的“内篇”中强调的是要以中国几千年来封建皇权所认可的社会制度、道德伦理价值体系为根本来反对西方对中国输出的新学,而“外篇”则强调要充分学习西方发达的器物文明、引进西方先进的科学技术,以寻求救国图强之术来对抗保守思想。在张之洞看来,保守派与革命者都有不可取之处:前者对西方文化持敌对态度,而后者背弃了民族根本;保守派成为中国获得先进的制敌之术的阻碍,而革命党人则势必废除传统意义上的名教纲常。这极为典型地体现了当时改革者的矛盾心态。

思想上的独立和自由与对传统价值体系的依附之间的矛盾是这一时期知识阶层的显著特征。这一时期的知识阶层虽然受到了西方启蒙思想的影响,却仍然在一定程度上带有中国传统士大夫的色彩,希望保存中国几千年优秀的道统。然而,他们忽视了西方现代知识分子所具有的思想上的独立性,“知识分子是理念的守护者和意识形态的源头……他们还倾向于培养一种批判态度,对于他们的时代和环境所公认的观念和假设”<sup>①</sup>。晚清的知识阶层一方面批判封建专制体制及与之相适应的封建道德,另一方面却仍然依附于传统的伦理纲常思想,这集中表现在这一时期的知识阶层面对中与西、旧与新的思想观念时所表现出的复杂暧昧的态度中。

<sup>①</sup> [美]刘易斯·科塞:《理念人》,郭方,等译,中央编译出版社,2001年,第4页。



这是由于中国古代士大夫将“帝王之师”视为最高政治理想及人生理想。传统的士大夫虽占有丰富、先进的社会知识与抽象系统的哲学、政治观念,但他们的主要任务并不是传承与播散知识,对理论、观念进行持续不断的革新,创造并积累社会文化财富,而是维护传统社会的宗法制度、封建道德体系。他们希冀通过科举走上仕途,从而在等级森严的封建社会体制中占有一席之地。而西学的引进使得知识阶层不再仅仅将“学而优则仕”视为终生目标,封建皇权的衰朽使得知识阶层认识到参加科举并不是实现人生价值、社会价值的唯一途径。知识阶层开始以“传道”“教化”为担当,即知识阶层放弃了直接的功利目的,“传道”“教化”的对象却由九五之尊的帝王转变为普天之下的芸芸众生,于是许多知识分子投身于近代的文教事业。由此可见,思想上的独立性也是理解近代知识阶层转型的重要表征。然而,早期的知识阶层所倡导的现代化运动阻力重重,梁启超批评“今世士夫谈维新者,诸事皆敢言新,惟不敢言新道德”<sup>①</sup>,这是因为新道德触及了封建、腐朽的统治阶级的利益。“启蒙的不断自我毁灭,迫使思想向习俗和时代精神贡献出最后一点天真”<sup>②</sup>,晚清知识阶层面对着即将落败的庞大帝国,其发出的新声被死而不僵的统治阶层依然强有力的话语所遮蔽。

在西方社会,知识阶层不仅建构了社会主要的伦理道德价值体系,而且也是先进生产力、生产关系的代表,如蒸汽机的发明者瓦特、首次发现电磁感应现象从而发明了发电机与电动机的法拉第等,极大地推动了人类文明的发展进程。而中国的传统士大夫在漫长的历史进程中逐渐形成了只知空谈不知实务的精神传统,这是因为中国历来重文教而轻技艺。因此,这些中国早期现代化运动的发起者与参与者并不是近代意义上的知识分子,然而晚清知识阶层对西方文明的学习与引进在推动早期中国现代化、改变社会结构方面起到了一定的作用。晚清知识阶层在重构社会价值体系的同时传承了士大夫的精神与传统道德,提倡建立自由民主的新“道统”,废除科举,通过参与政治、成立社会团体与构建现代化的媒体来建立、扩大社会政治的影响力,同时也能够积极引进理性精神、科学精神超越封建落后的观念体系。而在近代文教领域,从三坊七巷中走出的开明士绅与青年学生的联合昭示着都市与城镇知识分子力量的结合,从而形成了一批从传统的知识分子阶层中脱离出来的从事文教事业的新型知识分子,这些推崇新观念、新伦理的开明人士,在推动文教事业发展的历史进程中起到了先锋作用。“国家之强盛衰弱,全视国民之智愚贤否”(陈宝琛《开学告诫文》),在改革教育体制、培养新人才这样的思想指引之下,三坊七巷在文教这一领域先后涌现出了多位杰出的教育实践者、启蒙

① 梁启超:《梁启超选集》,上海人民出版社,1984年,第211页。

② [德]马克斯·霍克海默,西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠敬东,曹卫东译,上海人民出版社,2006年,第2页。

者,其中有末代帝师陈宝琛,以及当时的报业先驱林白水等。

### 三、三坊七巷知识分子的斗争与转变

安东尼·吉登斯认为现代性是现代社会或工业文明的简略表述<sup>①</sup>,然而现代化首先是思想、文化的启蒙,更是全面的社会运动,改革维新的社会运动源于富有生命力的新思想。风云突变的近现代中国,从三坊七巷中走出了许多名垂青史的思想启蒙者和革命者,出现了“晚清人物属侯官”的局面。

林旭是在“戊戌变法”中牺牲的“戊戌六君子”之一,曾因《马关条约》的签订上书请拒和议。林旭轰轰烈烈的一生,是那些处于“九州风雷”“万马齐喑”的动荡时代的知识阶层的缩影,他所处的历史时期让他对帝制的保留还残留些许幻想和激情,这也是当时很大一部分知识分子的通病。然而,他们仍然发出了那个时代的最强音:以林旭为代表的维新志士们以集会、上书、演讲等多种方式向普通的底层民众介绍、宣传西方的进步思想及他们的变法、改革主张,在这些革命志士的不懈努力与持续推动下,作为封建思想的孑遗的落后民族观念逐渐开始向近代的民族主义转变。然而不可否认的是,林旭等革命志士对西方文化的学习与吸收的出发点始终是对中国传统文化的批判、改造,并未脱离“中体西用”的理论束缚,其历史眼光仍是较狭窄的。

“黄花岗七十二烈士”之一林觉民亦是一个极富现代性色彩的知识分子,他曾多次领导、参与清末反帝反封建革命斗争。林觉民翻译了《莫那国犯人》《六国宪法论》等涉及宪政的西方书籍,在大量阅读了日本明治维新的有关材料,参考了日本在政治、经济、社会等多方面的改革实例之后,林觉民对日本的“宪政”做了思考与探索,并希冀有朝一日也能够在中国推行宪政。作为林觉民的堂兄,林长民早年与刘崇佑共同创办了福建私立法政学堂,并担任校长。1919年5月2日,林长民在《晨报》上发表《外交警报敬告国民》一文,揭露了政府在巴黎和会上的卖国行径:日本与英、法密约在战后接手德国在山东的一切权益,济顺、高徐两条铁路将由日本出资建设。从留学日本到归国投身于革命进步事业,林长民的人生轨迹一定程度上代表了当时大部分中国近现代知识分子的救国路线。

相较于林旭、林觉民、林长民在近现代历史潮流中奋勇斗争的革命志士,晚年居住于三坊七巷的严复是中国近现代思想史上的巨擘。1877年到1879年,严复等人被清政府公派至英国留学,回国后,严复翻译了达尔文的巨著《物种起源》,并将其命名为《天演论》。在这部极具影响力的译作中,严复借鉴、阐发了“物竞天择,

<sup>①</sup> [英]安东尼·吉登斯:《第三条道路》,郑戈译,北京大学出版社,2000年,第166页。



适者生存”的生物进化理论,提出了“救亡图存”的思想,人类社会亦如生物界,存在着持续的选择、淘汰与适应过程,落后、腐朽的社会结构必然为进步、文明的社会结构所取代,这是不可改变的历史趋势,也只有这样,人类文明的车轮才能滚滚向前。1895年严复在《直报》上相继发表《论世变之亟》《救亡决论》《原强》《辟韩》等文章,这些文章进一步阐发了《天演论》的观点。严复强调中国必须顺应社会的进化规律并推行维新改革,否则必将沦为列强弱肉强食下的牺牲品。严复将西方近代的“天赋人权”理论与中国传统的“民为贵,社稷次之,君为轻”思想结合起来,抨击中国封建专制皇权,鼓民力、开民智、新民德,提倡人民的自强自立。除了《天演论》之外,严复还翻译了“现代经济学之父”亚当·斯密的《原富》、孟德斯鸠的《法意》、斯宾塞的《群学肄言》等对后世影响深远的西方学术著作,首次将西方政治、经济、生物和哲学等多方面、多学科的理论较为系统地引入中国,开启了中国知识阶层新的历史眼光,给拯救、治疗封闭、落后的旧中国提供了良方。严复用西方现代启蒙思想中最具根本价值的自由、民主观念,冲击旧有的以儒家思想为核心的中国思想文化传统和天道循环的历史观、世界观,开辟了中国思想史的新面貌。

从历史演进的视角看来,中国近代社会的现代化变迁是十分复杂、漫长的过程,存在着多重发展力量的矛盾与斗争,经历了洋务运动等对产自西方的诸种器物的引进、政治体制改革、传统伦理道德的破除与重建三个阶段。以三坊七巷知识分子为代表的传统士大夫经历了鸦片战争、洋务运动、百日维新、辛亥革命,以及随后的五四运动等一系列的改革运动,认识到传统意义上的“修身、齐家、治国、平天下”的人生理想在封建皇权的重压之下只能是不切实际的乌托邦式的幻想。而随着溥仪的逊位、清政府统治的落幕,清末民初的知识阶层通过对西方的多方面、多领域的学习借鉴开始了对自我意识、民族意识的全新定位,实现了人的新的觉醒。从三坊七巷中走出的知识阶层的重要特点是精神之独立、思想之自由,中国的文化思想传统出现了个人的觉醒,而这正是近现代历史时期的重要转变。

(作者单位:福建师范大学)

# 保守与革新

## ——试论“中体西用”观的无效性

叶蔚春

“中学为体，西学为用”是中国清代晚期的改革家、文化精英、知识分子探索现代社会范式这一具有开创意义的活动的指导思想。

### 一、“中体西用”思想之发端

冯桂芬在《校邠庐抗议》中提出“以中国之伦常名教为原本；辅以诸国富强之术”<sup>①</sup>，实际上这可视为“中体西用”思想的最初框架。洋务派和早期改良派对“中体西用”有着较为完整的表述，所谓“中国文武制度，事事远出西人之上，独火器万不能及”，“取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”<sup>②</sup>。左宗棠以为中西二学虽有“虚”“实”之分，但同时指出二者各有所长、各取所需，并进一步肯定西学的器用价值；而李鸿章则认为中国的封建礼教制度虽为“郅治保邦”之本，但学习外国武器和科学技术则是“保本”的“治标”手段；张之洞在《劝学篇》中虽以“内篇”阐述中学问题，宣传他的“中学治身心，西学应世事”的观点，但同时以“外篇”阐述西学问题，宣传他的“务通以开风气”的思想，体现了一种“二者不可偏废”的中庸观点，也同时代表着“中体西用”思想的成熟。

出生于福建的林则徐也是倡导“中体西用”的先驱，他积极引入西方文化，组织并翻译了《世界地理大全》并重新命名为《四洲志》，这部译著详尽介绍了世界各国的自然地理及社会历史状况。而魏源在《四洲志》的基础之上编纂了《海国图志》，《海国图志》中所提出的著名的“师夷长技以制夷”的观点实际上也是源自林则徐学习西方先进技术以求富强的主张。鸦片战争之后，中国人开始主动学习西

<sup>①</sup> 冯桂芬，马建忠：《采西议议：冯桂芬、马建忠集》，辽宁人民出版社，1994年，第84页。

<sup>②</sup> 薛福成：《筹洋台议变法》，《戊戌变法》（一），上海人民出版社，1953年，第160页。



方国家的“富强之术”，由此洋务运动应运而生。三坊七巷的文人此时也积极实践，由左宗棠举荐的总理船政大臣、主办福建船政的晚清重臣沈葆楨将福建船政学堂推上了其历史的巅峰。

而早期的改良派继承和发展了林则徐、魏源等人的民本思想，并将其置于“以工商立国”的理论的基础之上，形成了新的社会内容和政治内容的重民思想。早期改良派强调以政治改革为本，以内治为本，学习西方的“君民共主”，比洋务派更开明。时人以为欧洲各国富强的根本原因在于“通民情、参民政”。再如王韬、郑观应等人曾呼吁实行“君民共主”，他们认为西方君主立宪制使得“小民皆有自主之权”，是优良的社会制度，值得中国效法。他们的主张被认为是近代中国君主立宪思想的萌芽。从王韬到郑观应及至郭嵩焘、张树声，其体用观已不再是较为僵化的“中学为体，西学为用”，其改良社会之策略中引进了西方成熟的政治制度，涉及现代化的较深层面。然而，君主立宪制在半殖民地半封建的中国从未实施，王韬、郑观应等有识之士的政治理想最终破灭。

## 二、“中体西用”理念之无效性

在晚清中国的现代化探索活动中，虽然“西用”的内容不断地被定义与再定义，“中体”的中心位置却是恒常不变的，统治者的目的在于通过引进西方的先进科学技术、辅以某些文教或政治制度来维护自身的统治及原有的社会等级制度，但社会固有之弊病并没有得到根本上的解决。“中体西用”这一理念试图将封建主义与资本主义相结合，本身包含了无法调和的传统与保守、现代与进步的因素之间的矛盾，因此制约了早期现代化运动的深入推行，也早早预示了现代化运动的无果而终。

在洋务运动中，“中体西用”使得改革不能彻底进行，即使是在官商共同经营的实业中，人事任免的决定权与经济上的权益也大多由顽固的守旧派把守。而在“中体西用”思想的主导下维新运动也匆匆落幕，维新派曾数次提出的设立议院、制定宪法、建立国会的建议最终没有被采纳，这在一定程度上反映了作为封建中国的最高统治者的光绪皇帝既要革新变法，又要维护“祖宗家法”的矛盾心理。“中体”不仅仅代表已在中国施行了两千年的帝制，还牵连着当时贵族、官吏等上层阶级的利益网络，而来自社会中下层的变革力量则被种种勾结在一起的保守势力所剿灭。“百日维新”失败后，“民智未开，遽用民权，则举国聋瞽”<sup>①</sup>，而守旧之风

<sup>①</sup> 康有为：《日本变政考》卷十一按语，转引自王晓秋《康有为的一部未刊印的重要著作——〈日本变政考〉的评价》，《历史研究》，1980年第3期。

愈甚。

1901—1905年,即使是迫于国内的改革势力与列强的重重压力,清廷依旧死守“中体”。慈禧太后在颁布的上谕中说“世有万祀不变之常经,无一成不变之法制”<sup>①</sup>，“不变之常经”即统治阶级所规定的以“三纲五常”为代表的社会秩序与道德伦理,而学习西方的朝章、国政、吏治、民生、军制、财政等仅仅被限制在“器用”的辅助位置,最终沦为一纸空文。这代表了在当时政界、思想界占据主流的保守主义思想。这表现在社会事务中,即是人们对理性及革命的先锋性产生了怀疑,反而信奉那些基于经验基础的、经过历史审视和考验的既有体制。“中体西用”观还遭到了来自洋务派内部持激进观点的成员的质疑。福建按察使郭嵩焘曾提出:“西洋立国有本有末,其本在朝廷政教,其末在商贾。故先欲通商贾之气,以立循用西法之基”<sup>②</sup>,肯定了西方有立国之“本”,而“中体西用”也就相应地不应仅限于学习技艺之末,而同样可是政治、社会体制之“本”。郭氏的观点超越了洋务运动保守派的以“西用”辅“中体”的观点。张之洞的观点则更具代表性,其《劝学篇》分为两大部分,其宗旨是“‘内篇’务本,以正人心。‘外篇’务通,以开风气”<sup>③</sup>。“内篇”强调的是要以“中学为体”,以反对新学,而“外篇”则强调“西学为用”,寻求救国图强之术,以反对保守思想。在张之洞看来,保守派抗拒外来文化,而革新者背弃了家国根本;保守派一贯的排外态度使得中国无法获得先进的制敌之术,而激进派的力主革新则有损几千年传承的名教纲常。这体现了当时改革者的矛盾心态。

改革者具有矛盾心态,究其根源,是由“中体西用”观的无效性导致的。首先,“中体西用”将社会的精神与物质方面分割开来,同时也割裂了作为有机整体的个人的灵魂与肉体,认为在引进西方的器用生产技术之后能够生成一个披着西方物质文明外衣的腐朽中国,而在为新式的器用围绕的广大民众的头脑中仍然能够保持着亘古不变的“纲常”和“祖宗之法”。在当时的保守派看来,“此时当务之急,不在天文,而在人事;不在算学机巧,而在政治修明”<sup>④</sup>。表面上看来,这诚然是明智之言,政治、社会体制是否利于生产力的发展等有关民生大计的问题才是国运衰败的原因,在当时的历史条件之下,仅仅学习西方的天文算术、制造机器轮船,是不能达到自强的目的的。然而保守派所提出的这一观点之目的并不在于治疗清朝晚期中国社会之弊病,而在于维持“祖宗之法”之稳固地位。具有悖论意义的是,“中体西用”虽然在字面上表现出了改革、引进西学、自强的意愿,然而为保守派牢牢把持着的近代中国的现代化运动,当务之急既然不在学习西方的器物文明,那么推翻腐

① 朱寿朋编:《光绪朝东华录(四)》,中华书局,1958年,第4601页。

② 《福建按察使郭嵩焘条议海防事宜·洋务运动》(卷一),上海人民出版社,1959年,第142页。

③ 张之洞:《劝学篇》,中州古籍出版社,1998年,第42页。

④ 李书源:《筹办夷务始末(同治朝)》(卷49),中华书局,1964年,第13页。

朽的政体另谋发展之路则更不可能,中国的现代化运动因此而止步不前。而冲破重重阻力浅尝辄止地学习西方的技术实际上并不能真正达到“中体西用”改革社会、推动中国的现代化进程等目的,更遑论社会的繁荣稳定了。这同时也说明,“中体西用”在近代艰难、坎坷的社会改革之路上逐渐失去了先锋性。

纵观历史,中国的现代化进程真正开始于1919年的五四运动。洋务派试图启蒙、唤醒依旧沉醉在“天朝上国”迷梦之中的晚清中国统治者,然而,令这些高呼“宪政”“维新”的知识分子始料未及的是封建体制的根深蒂固与盘根错节,凡是与统治阶级相矛盾的思想,都无法在社会语境中被言说,等级森然的社会体制拥有庞大而严酷的“意识形态机器”,而针对现存的统治思想形式提出的否定的观点与思想必然被碾碎在“意识形态机器”之下。

不可否认的是,在这些所谓的社会改革家身上也很难脱离旧体制的影子:“最真诚的改革家用支离破碎的语言主张革新,而连他们都接受了精致的范畴机器以及背后的糟糕哲学,从而强化了现存制度的力量,而这种力量正是他们想要打破的。”<sup>①</sup>而官方倡导“洋务”“维新”“新政”的官僚集团所关心的是如何维护现有体制以保全其既得利益,这些贵族、官僚依靠以“中体”为核心的社会体制及与其配套的意识形态才获得了地位与财富,于是,在“中体西用”还未实质上触及统治阶级的核心时就已被规训、利用乃至消灭了,统治阶级及其所代表的价值观、伦理观等意识形态总是不断地被更新、被再造,得到辩护,受到修饰,并得以长存。“中体西用”观归根结底是一种犬儒主义的改革观,它维护的依然是落后保守的封建制度,仅仅学习西方科学技术以造就丰富的物质文明并不能改变中国落后的面貌,只是维护当时的统治阶级意志的一种策略。“中体西用”观由于社会体制的重压而不可避免地被修正、改写,并由此剥夺了任何抵制与抗争的反叛力量。知识分子、激进的改革派在当时的社会条件下被压抑的处境也是造成“洋务运动”“百日维新”等现代化运动流产的原因之一。

其次,“体”与“用”之二元分立本身是无效的,此二者并非尊与卑的统治与被统治关系,而是相互决定的。然而,在以“中体西用”为思想、行动指导的中国近代的现代化运动中,处处存在着“形而上”与“形而下”的截然对立,“盖中国所宗者,形上之道;西人所专者,形下之器”“求形下之器,以卫形上之道”(汤震《危言》),形而上者对形而下者无疑是拥有绝对控制权的。然而,并不存在着绝对的形而上者与形而下者,“任何一个统治阶级都在(以不同的方式却又总是物质性地)生产着某种社会秩序和政治秩序”<sup>②</sup>,社会体制与社会所生产的器物文明构成了有机整

① [德] 马克思·霍克海默,西奥多·阿多诺:《启蒙辩证法》,渠海东,曹卫东译,上海人民出版社,2006年,前言第3页。

② [英] 雷蒙德·威廉斯:《马克思主义与文学》,王尔勃,周莉译,河南大学出版社,2008年,第101页。

体,生产关系、意识形态不仅对社会个体,也对社会的物质方面有反作用。落后的政治体制绝不可能驾驭全面革新了的社会基础,也不可能适应先进的社会生产方式,这必然导致社会的混乱与彻底的政体革命的发生。现代化是一个全面的彻底变革,死守“中体”只能使得晚清的社会转型举步维艰,现代社会之建立绝非由单一的经济、政治、技术革命所造就的,而必须建立起先进、高效的生产关系。中国的改革不可能通过引进西方先进科学技术来完成,这是由于当时不经历社会生产方式与意识形态的根本性的颠覆与重构,便不可能建立能与西方文明相抗衡的新的中国。

西方利用坚船利炮打开了多年闭关自守的中国的门户,向中国人民炫示着新奇的、以工商业的成熟与发达为主要特征的物质文明。这是历来将商业视为末流,将工业、手艺视为“奇技淫巧”的中国人所难以接受的。在当时的中国人看来,西方列强之所以拥有丰盛的物质文明,归根结底是由于生产工具的先进与工商业的发达,而正是凭着技术与“器用”,西方列强得以在世界范围内实施侵略扩张。这样的认知使得落后的中国对西方的物质繁荣产生艳羡之情,认为西方之强大在于其能够创造器物文明,而中国只需具有相应的物质与器物就能够制衡西方。这种认识显然是本末倒置的。

诚然,以“中学为体,西学为用”为代表的截然割裂的“二元论”意识,与中国传统的道与器观念的根深蒂固密不可分。一方面,“中体西用”一定程度上表现出中国人对自身落后的承认和对西方先进的社会范式的向往。然而,“中学其本也,西学其末也;主以中学,辅以西学”这一理念的提出同时也反映了中国历来主张划分华与夷、尊与卑,坚持纲常名教的意识形态主体地位,反映了此时的改革派虽然认识到了中国的现状,却始终无法脱离“天朝上国”“以华夏为中心”的桎梏。

然而,“中体西用”思想产生于复杂的历史语境中,在当时,这是为挽救民族危机、实现自强御侮而施行的首个具有历史前瞻性的救世方略,具有不可否认的进步意义。可以说,没有“中体西用”为思想先导,就不会有近代化的起步。“在当时的条件下……如果没有‘中体’作为前提,‘西用’无所依托,它在中国是进不了门、落不了户的。因此,‘中体西用’毕竟使中国人看到了另一个陌生的世界……并移花接木地把这一部分引进到中国来,成为中西文化交冲汇融后两者可能结合的一种形式。”<sup>①</sup>“中体西用”是一把“双刃剑”,它既是保守派对于维护社会旧有体制的理论保护伞,又是当时指导中国进行现代化运动的理论利器。

(作者单位:福建师范大学)

<sup>①</sup> 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海人民出版社,1992年,第116页。



# 林 纾

——中国文化现代转型过程中的牺牲者

赵利华

林纾(字琴南)在各种版本的中国现当代文学史上至少出现过两次。第一次是晚清时期,在“西学东渐”的社会大潮的促进下,林纾翻译了众多西方小说,如《巴黎茶花女遗事》《黑奴吁天录》等,改变了人们对小说的认识,也促进了中国现代小说的出现。林纾翻译西方小说无论在当时还是现在都是备受赞誉的。而他在文学史上的第二次登场最终却落得了声名扫地的狼狈境地。在五四新文化运动中,1917年陈独秀、胡适在《新青年》上分别发表的《文学革命论》和《文学改良刍议》阐述新文化运动者坚决提倡文学革命、反对文化专制、提倡使用白话文取代文言文等观念。而此时,林纾却是作为反对文学革命的文化保守主义者出现的,他作为守旧文人的代表遭到先进文学青年的攻击,最终惨败而归。文学史上对他这次出场的评价多是批评性的。

## 一、史书中的林纾

抒写中国现当代文学史的角度很多,作者们对于林纾的评价都各有不同,但总体评价仍然是以负面为主。冯永康等主编的《中国现代文学史教程》(1984年)是这样描述林纾的:“李林南还把打击白话文运动的幻想寄托在北洋军阀皖系首领段祺瑞的心腹爪牙徐树铮(林琴南的门生)身上。林琴南的幻想反映了一般古文家丧失了世袭领地的无比恼恨和千方百计谋图报复的心理。”<sup>①</sup>

从上面一段文字中可以看出,冯永康对林纾的评价是全盘否定和批评的,语言十分尖锐。

在钱理群等人主编的《中国现代文学三十年》(1998年)中,对这一段历史是这

<sup>①</sup> 冯永康,等:《中国现代文学史教程》,山东教育出版社,1984年,第49页。

样叙述的：“文学革命为新文化运动的激流裹挟而下，摧枯拉朽，势不可挡，虽然也遭到旧文学势力的一些抵抗，但相对而言，文化保守主义的声音是比较微弱的。最初有林纾（琴南）出来正面迎击文学革命。这位古文家在晚清曾用古文翻译过大量外国小说，影响和贡献甚大，如今他极力反对以白话文取替文言文……林纾所代表的守旧派对新文学的反攻，并没有什么理论力度，只停留在人身攻击和政治要挟。”<sup>①</sup>

从钱理群的叙述中可以看出，他肯定林纾在翻译小说方面的贡献，而将林纾对文学革命的反攻评价为“人身攻击和政治要挟”。

在朱栋霖主编的《中国现代文学史（1917—2000）》中，他对新旧文学论争的介绍如下：“当陈独秀、胡适等提倡文学革命之时，林纾相继在《国故》发表《论古文白话之消长》《致蔡鹤卿太史书》等文章，攻击陈独秀、胡适‘离经叛道’，新道德‘颠孔孟，铲伦常’，白话文是‘土语’，表示要‘拼我残年极力卫道’。不仅如此，林纾还写文言小说含沙射影，希望当政者‘直扑白话学堂，攫人而食’，便‘国家承平’。”<sup>②</sup>

从朱栋霖的叙述中同样可以看出，他对林纾在五四新文化运动期间的言行的评价仍是“人身攻击和政治要挟”。

在魏建主编的《中国现代文学新编》（2012年）中有如下叙述：“钱玄同化名为‘王敬轩’，将社会上各种咒骂新文学的言论加以汇集，模仿旧文人的口吻做成了一篇攻击文学革命的古文，向《新青年》投稿。而《新青年》的另一编辑刘半农写了《复王敬轩书》，与其逐一加以批驳，嬉笑怒骂，笔锋犀利……胡适的《文学改良刍议》发表没有几天，林纾就发表质疑文章《论古文之不宜废》，他从捍卫古文的正宗地位出发，反对白话文学的主张。‘双簧戏’事件之后，林纾对文学革命发难者的质疑变成了人身攻击……而后又发表了《论古文白话之消长》和《致蔡鹤卿太史书》等文。前文极力挖苦‘废古文用白话音，亦正不知所谓古文也’。”<sup>③</sup>魏建在叙述林纾这一时期的言行时使用“极力挖苦”“攻击”等字眼，其态度可见一斑。

其他版本的现代文学史还有很多，关于新旧文学论争中之林纾的书写或简或繁，有的甚至只称颂“双簧戏”而对“双簧戏”的攻击对象——林纾避而不谈。从上面四个版本可以看出，不同编者对林纾的描述是有差异的，而且随着时间由远及近，他们的语言愈发客观。但总体来说，林纾在这段历史中的定位仍是负面性的。综合各文学史可以看出，文学史对林纾的责难不外乎这三方面：第一，对新文化领导者进行人身攻击；第二，试图利用政治手段打压新文化运动；第三，作为文化守旧复古派的代表人物反对文学革命。这三条罪状是否真实可信，需要我们根据具体

① 钱理群，等：《中国现代文学三十年》，北京大学出版社，1998年，第20页。

② 朱栋霖：《中国现代文学史（1917—2000）》，北京大学出版社，2011年，第29页。

③ 魏建，吕周聚：《中国现代文学新编》，高等教育出版社，2012年，第39页。



的史实去考证。

## 二、重现的历史

从1899年林纾翻译第一部西方小说《巴黎茶花女遗事》到1919年发表《荆生》《妖梦》攻击新文化文人，林纾为何在晚清时期是作为“睁眼看世界”的先进文人积极引进西方文化，试图从文化上促进中国人思想的进步，而20年之后却作为落后、守旧文人的代表？反差如此之大，其矛盾性不言而喻。但笔者不禁要问，文学史呈现给我们的历史就是真实的历史吗？林纾在中国现代文学史上作为文学革命的绊脚石的定位是否一定是盖棺定论、无可争议的呢？

让我们回到1917年：以《新青年》为主要阵地，陈独秀发表了《敬告青年》《文学革命论》，胡适发表了《文学改良刍议》《建设的文学革命论》等文章，举起了文学革命的大旗。他们本以为会得到社会各界人士的强烈反响，痛痛快快地大干一场。然而无论是反对者还是支持者都沉默以对，这让提倡文学革命者有种有力无处使的无奈感。为此，钱玄同和刘半农想出了一个计策——“双簧戏”。钱玄同扮演捍卫封建文化的卫道士，写了《王敬轩君来信》攻击文学革命的主张。刘半农以新青年记者的身份回信《复王敬轩书》，逐一批驳了“王敬轩”的落后守旧思想。他们希望以这种形式把新旧两派的观点亮出来，从而引起社会的关注。在《王敬轩君来信》中，钱玄同将“王敬轩”定位为留学日本速成法政的学生（不学无术的代表）和遁迹黄冠的遗老（封建文化卫道士），而这里“王敬轩”就是指林纾。从林纾的著作、翻译等之中可以看出，他文学功底非常深厚，与不学无术是完全不符的。而林纾的《论古文之不宜废》也只是反对胡适提倡的以白话文取代文言文，他认为二者可以并存，并不是全盘反对新文学的各项思想。首先，从这里就可以看出，钱玄同对反对者的定位及对反对者的各项言论的搜集是有失偏颇的，甚至涉嫌诽谤。如在《复王敬轩书》中，“万一见了面，先生定要挥舞巨灵之掌，把记者等一个嘴巴打得不敢开口，两个嘴巴打得牙齿缝里出血”，这些也只是刘半农为了增强戏剧效果而说的想象和污蔑之语。刘半农肆意挖苦林纾并不遗余力给林纾编排罪名。同时他还刻意贬低林纾翻译的著作，“还是半点文字意味也没有”“谬误太多”“原稿选择不精”<sup>①</sup>。钱玄同并非是客观地把反对者及反对者的言论搜集起来，而是把自己想象中的反对派塑造出来以达到抨击、讽刺的目的。刘半农针对林纾而发表的言论已经不是单纯的学术观点上的争辩，而是涉及人身攻击。钱刘二人自导自演“双簧戏”的手段并不光彩，做法也不太公道。而文学史上仅仅提到林纾借《荆生》《妖

<sup>①</sup> 鲍晶：《刘半农研究资料》，知识产权出版社，2011年，第117页。

梦》对新文化运动领导人进行人身攻击,但从没有提到在《荆生》《妖梦》之前钱刘二人对林纾的诽谤和贬损。文学史上提及“双簧戏”时一向对钱刘二人赞赏有加,称其“嬉笑怒骂、笔锋犀利”,也并没有提到钱刘二人借“王敬轩”讽林纾的事实。

因“双簧戏”中钱刘二人对林纾肆意取笑、讽刺,1919年林纾写《荆生》《妖梦》攻击新文化运动领导人也就情有可原。小说中,林纾采取与钱玄同相同的方法假托“元绪”“田恒”“秦二世”讽喻、打击蔡元培、陈独秀、胡适三人,借小说之法发泄心头愤恨之情。钱理群等人编撰的《中国现代文学三十年》中认为林纾对新文化运动的反对仅停留在“人身攻击”和“政治要挟”的层面。“人身攻击”也算符合事实,而所谓的“政治要挟”只能说是子虚乌有。在小说中,林纾幻想“阿修罗王直扑白话学堂,攫人而食”<sup>①</sup>,“荆生伟丈夫”赶走新文化领导人,小说确实反映了林纾对“伟丈夫”的期盼。人们因此猜测荆生代指与林纾交好的皖系军阀徐树铮,并因此将林纾定罪为煽动军阀,利用北洋政府之力迫害新文化运动领导人。而所有这一切罪状都只是传闻,况且所谓的“迫害”也并没有发生。林纾在现实生活中遭遇不平之事,他作为一个文人利用自己最擅长的文字去排解此种郁闷之情,在小说之中宣泄不满。仅仅凭借小说就给人定罪是非常荒谬的,而中国文学史方面的图书或课程却依然向一代又一代的学生传递这样不可考证的内容,令人担忧。

在林纾写完《荆生》《妖梦》之后,赵体孟请蔡元培介绍梁启超、林纾、严复等学术大家给遗民刘应秋的作品题词,蔡元培便分别给这几位写了信。林纾收到信之后便觉得自己写的涉嫌攻击蔡元培的小说有些不妥。因此他一面试图追回还未发表的小说,一面借给蔡元培回信之机直抒胸臆,坦言自己对新文化运动的看法,言辞恳切、真挚。在《致蔡鹤卿太史书》(1919年)中,他认为当时学生太过于激进,只一味地以为“覆孔孟、铲伦常”才是救亡之道。他还指出,若“尽废古书,行用土语为文字,则都下引车卖浆所操之语,按之皆有文法,凡京津之稗贩,均可用为教授”。其实林纾并非全盘反对白话文,他甚至还创作过一些白话文的诗歌,认为白话文和文言文就如不同的方言一样可以并存。林纾只是反对新文化运动全面要求以白话文取代文言文。林纾在信中言辞委婉,并没有直接批评蔡元培,只是希望他能借自己的影响力对学生善加引导,“今全国父老以子弟托公,愿公留意守常为是”。而在魏建、吕周聚所编的《中国现代文学新编》中评论林纾在这封信中攻击、怒斥新文化运动“覆孔孟、铲伦常”的恶行,笔者认为是不恰当的。

小说《妖梦》没有追回,林纾的这封信也被《公言报》(专门反对新文化、新思想)于1919年3月18日公开发表。这样就造成了林纾作为保守势力与新文化运动公开对峙的局面,而这彻底激怒了新文化运动者,林纾也遭到了鲁迅、李大钊等

<sup>①</sup> 林纾:《妖梦》,《林纾选集(小说卷)》(卷上),林薇选注,四川人民出版社,1985年。

人的集体批判和谴责。面对这种势不可当的批评,林纾公开发表道歉声明,承认问题处理不当和骂人的过错。但一切都已不可挽回,林纾也从此名誉扫地,被当作与新文化运动领导者对立的保守派的代表。而倘若历史不是以严格二元对立的模式和成王败寇的胜利者的话语书写,林纾或许是可以和新文化运动调和、共生的,他的存在估计又是另一番境况。

### 三、“保守”在另一种语境中的意义

美籍华人学者余英时先生在1988年对激进与保守的关系有这样一段阐述:“相对于任何文化传统而言,在比较正常的状态下,‘保守’和‘激进’都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代,‘激进’往往成为主导的价值,但是‘保守’则对‘激进’发生一种制约作用,警告人不要逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的,在一个要求安定的时代,‘保守’常常是思想的主调,而‘激进’则发挥着推动的作用,叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。”<sup>①</sup>

这种辩证观点肯定了文化激进主义和文化保守主义各自的文化价值。但两者必须在紧张中保持一种动态的平衡,互相制约、互相补充;若动态中的平衡被打破,不管谁取得绝对的话语霸权,都会给文化的发展变迁造成灾难性后果。当代中国频频出现的中国文化“失语症”危机又何尝不是文化激进主义带来的弊端。“辛亥革命后,在急于求变的社会心态下,大多数的知识分子在价值上选择了往而不返的‘激进’取向……都把中国文化传统当作‘现代化’的最大的敌人,而且在思想上是一波比一波更为激烈。他们之间尽管也有极大的分歧,但是却有一个共同的假定:即只有破掉一分‘传统’,才能获得一分‘现代化’……中国知识分子在采取了‘激进’的价值取向后,对于传统则进一步施以凌厉无前的道德谴责。从此保守和激进的关系成为恶与善、黑暗与光明不能并存的关系。”<sup>②</sup>

近代中国影响国人最深的理论莫过于严复引进的进化论。严复把进化论简化为“物竞天择、优胜劣汰、适者生存”,把进化论从生物学范畴演进为社会学范畴。在“优胜劣汰”理论的影响下,中国面对西方入侵时的屡战屡败自然表明中国自然文化“低劣”的事实。中国人因此改变了“不以成败论英雄”的传统价值观念。在这种进化论大潮的影响下,新、旧成为进步与保守价值判断的依据,新即是善,旧即是恶。此时,中国人不但求新求变,而且认为越新越好。鲁迅的“总以为将来必胜

<sup>①</sup> 余英时:《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1994年,第19页。

<sup>②</sup> 同<sup>①</sup>,第19-20页。

于过去,青年必胜于老人”算是此种思想的典型代表。尊西崇新、全盘西化成为当时全社会的主流思潮,中国人为了建设新文化而努力破坏传统文化。新文化倡导者为破坏传统文化,将林纾选为攻击的对象,一步步把林纾引向落后、腐朽的顽固派境地,从此人们给林纾贴上了“封建复古”“落后”“守旧”等标签。林纾作为中国现代文化转型过程中的牺牲者,其历史悲剧是对“五四”非理性时代的警示。

### 参考文献:

- [1] 冯永康,等:《中国现代文学史教程》,山东教育出版社,1984年。
- [2] 钱理群,等:《中国现代文学三十年》,北京大学出版社,1998年。
- [3] 朱栋霖:《中国现代文学史(1917—2000)》,北京大学出版社,2011年。
- [4] 魏建,吕周聚:《中国现代文学新编》,高等教育出版社,2012年。
- [5] 鲍晶:《刘半农研究资料》,知识产权出版社,2011年。
- [6] 林纾著,林薇选注:《林纾选集(小说卷)》(卷上),四川人民出版社,1985年。
- [7] 余英时:《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1994年。

(作者单位:福建师范大学)



# 传统与现代，铁骨与柔情

——读林觉民《与妻书》

杜婷婷

## 一、少年不望万户侯，一片丹心念天下：在传统与现代的交汇点上

正如现代通信手段对我们来说不可或缺一样，书信在古人的生活中同样占有举足轻重的地位。古人通过书信谈诗论文（如司空图《与李生论诗书》）、自叙身世（如司马迁《报任安书》）、怀念故旧（如曹丕《又与吴质书》）、砥砺后辈（如诸葛亮《诫子书》）、褒贬时政（如王安石《与司马谏议书》），甚至在绝交时也要写一封书信（如嵇康《与山巨源绝交书》）表明心迹，更不用说源远流长的“鸿雁传书”的传统了。书信如一面多棱镜，折射出古人对“家事、国事、天下事”的关注。另外，与承担着“言志载道”功能的诗文相比，书信这种主要用于亲友间传情达意的私人化文体受到的约束相对较小，因此更便于表达古人的日常经验与情感，更能反映出古人性情中真实的一面。试举李白为例，李白在诗歌《梦游天姥吟留别》和书信《与韩荆州书》中呈现的个人形象是异质化的。《梦游天姥吟留别》中，李白以一句“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”表达出蔑视权贵的傲岸；而在《与韩荆州书》中，李白却对时任荆州长史的韩朝宗极尽吹捧之能事。诗歌中的李白形象带有几分理想化，书信中的李白更加世俗化和写实化。这样，书信便为我们认识古人打开了另一扇窗。

革命烈士林觉民的《与妻书》同样具有传统书信的特点：情真意切。不过，与传统书信不同的是，林觉民的《与妻书》是家书兼绝命书，是林觉民在牺牲前三日挥笔写下的泣血之作（1911年4月27日，林觉民和黄兴率领的革命党人进攻两广总督署，林觉民在与清兵激战的过程中不幸被捕，牺牲时年仅24岁），自然比普通书信更多一份悲怆与沉痛。同时，林觉民《与妻书》中自由强烈的爱的表达，也是异于传统书信的。由于受到儒家“温柔敦厚”的人格美学和诗教传统的影响，古人

表达感情总是讲求含蓄蕴藉。喜欢一个人,不直说,而是要拐着弯儿说。明明是自己想情人,却偏要说“愿君多采撷,此物最相思”,更不必说直接言“爱”了。可是,在《与妻书》中,林觉民直抒胸臆,一任情感的洪流从心头喷薄而出,无遮无拦:“吾至爱汝”“吾真不能忘汝也”“吾诚愿与汝相守以死”。这是怎样真挚的感情,因为至爱,所以不能忘情;因为不能忘情,所以渴望生死相依。

在传统势力还很强劲的清末,林觉民能够如此无所顾忌地爱其所爱,言其所爱,一定程度上得益于他在日本接受的现代性观念。和当时的很多进步青年一样,曾东渡日本求学的林觉民深受孙中山民主共和观念的影响。到日本后不久,他就加入了孙中山领导的同盟会,其间撰写了《驳康有为物质救国论》,并翻译《莫那国犯人》《六国宪法论》《各国时政近况》,宣传西方宪政思想,以期推翻腐朽堕落、任人宰割的清政府,建立一个自由、民主、平等的新型国家。事实上,林觉民的这种民主思想早在他13岁被迫参加科举考试的童试时,就已经埋下了种子。虽然身处保守僵化的封建制度框架内(当时清政府还未被推翻),但林觉民并没有“学而优则仕”的科考情结和仕宦追求,相反,他在童试的试卷上豪迈地写下“少年不望万户侯”七个大字后便拂袖而去。这一拂袖,表征的不仅仅是对科考的蔑视、对一己之功名的摒弃和对传统社会形态的拒绝,更包孕着林觉民后来为天下人谋取平等自由之人权的现代性思想的萌芽。

值得一提的是,林觉民思想中的现代性并不表现为与传统的完全断裂,而是一种与传统的良性接续与对话。隔着历史的烟云,林觉民以天下为念的情怀呼应着屈原“长太息以掩涕兮,哀民生之多艰”的忧思,呼应着范仲淹“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的理想,呼应着文天祥“人生自古谁无死,留取丹心照汗青”的忠义,更流淌着舍小我为大我、舍生取义、杀身成仁的传统道德范式的余韵。王国维在《叔本华与尼采》一文中说:惟知力之最高者,其真正之价值不存于实际而存于理论,不存于主观而存于客观,崇崇焉力索宇宙之真理而再现之……彼牺牲其一生之福祉,以殉其客观上之目的,虽欲少改焉而不能。<sup>①</sup>也就是说,真正的有识之士为了追求宇宙的真理,甘愿将个人的得失、荣辱乃至生死置之度外。这些有识之士断不似世间争名逐利之辈,为满足一己私欲,庸常度日。从这个角度来说,林觉民堪称王国维所说的“力之最高者”,为了追求自由、民主、平等之真理,这个从闽都走出去的面如白玉的男子,这个集传统的理想人格和进步的现代思想于一身的壮士,在血与火的革命斗争中不畏强权,以天下为己任,其英雄风骨,至今令人缅怀。

<sup>①</sup> [加]叶嘉莹:《人间词话七讲》,北京出版社,2014年,第74页。



## 二、百年情书《与妻书》：心有猛虎细嗅蔷薇

福斯特在《小说面面观》中将人物分为“扁平人物”和“圆形人物”。“圆形人物”以其形象的动态、多面、立体，放射出独特的艺术光辉，展现出人性的深邃。同样的，林觉民的形象也是圆形的、丰富的。他有铮铮铁骨，亦有依依柔情，林觉民人格中的这两个侧面在《与妻书》中都有很好的体现。

意映卿卿如晤：吾今以此书与汝永别矣！吾作此书时，尚为世中一人；汝看此书时，吾已成为阴间一鬼。吾作此书，泪珠和笔墨齐下，不能竟书，而欲搁笔。又恐汝不察吾衷，谓吾忍舍汝而死，谓吾不知汝之不欲吾死也，故遂忍悲为汝言之。（林觉民《与妻书》）

《与妻书》开篇，林觉民提笔便以饱含亲昵与柔情的“卿卿”一词称呼陈意映，“卿卿”，两个从唇齿间悄悄蹦出的平声字叠加在一起，读之如春风拂面，温润无比，令人遐想两人琴瑟和鸣的生活情态。若不是生在那个风云激荡的时代，林觉民与陈意映大概能像寻常夫妻一样执子之手，与子偕老。然而，彩云易散琉璃碎，林觉民与陈意映1905年结婚，1911年便天人永隔。“吾今以此书与汝永别矣！”今天的我们很难想象林觉民挥笔写下此句时心里的沉痛，永别已是一件令人悲痛欲绝的事，更惨然的是，林觉民连跟妻子当面告别的机会都没有，只能以一纸书信聊寄心曲。“吾作此书时，尚为世中一人；汝看此书时，吾已成为阴间一鬼。”无限悲情在人与鬼、生与死、此岸与彼岸的对比中自然流淌。当然，林觉民“泪珠和笔墨齐下”的悲并非因为惧死，相反，在《与妻书》中，林觉民多次表现出了为革命事业献身的勇气和决心：“我至爱汝！即此爱汝一念，使吾勇于就死也。”“吾今死无余憾，国事成不成，自有同志者在。”“吾充吾爱汝之心，助天下人爱其所爱，所以敢先汝而死，不顾汝也。”英雄的铁骨大有穿透纸张直上云霄的气势。那么，林觉民悲从何处来，忧自何方起？实际上，林觉民悲的是无法陪伴在至爱左右，与其同风雨、共甘苦，忧的是爱人在自己死后岁月中的幸福与否。“吾之意盖谓以汝之弱，必不能禁失吾之悲，吾先死留苦与汝，吾心不忍”，这是真正的爱情。真正的爱难免会有“不忍”，有“心疼”。因为把对方真正放在了心上，所有会设身处地替她着想，不忍她担悲，心疼她娇弱，恨不能以己之身承彼之苦。问世间情为何物？直教人生死相许。为什么爱情能有如此大的魔力？“因为爱是不自私的，人在恋爱时都有为对方牺牲自己的准备。”<sup>①</sup>都说男儿有泪不轻弹，可是，当林觉民用文字隔空和妻子诀别

<sup>①</sup> 顾随：《驼庵诗话》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第2页。

时,一个不怕流血的汉子流下了动情的泪水,以至于九泉之下,遥闻妻子的哭声,也要以哭声相和;以至于期冀世上有鬼,可以魂归故里,常伴妻子左右。我们知道,林觉民是受过现代民主科学思想熏陶的知识分子,信仰科学,不信鬼神之说(“平日不信有鬼”),《与妻书》的最后,他之所以一反常态和理性,寄希望于虚无缥缈的鬼魂,实在是出于对妻子的刻骨深爱。这种表层的事理上的反常恰恰成就了深层的、情感上的至美,好比中国古典诗话中提到的“反常合道”(惠洪《冷斋诗话》)、“无理而妙”(吴乔《围炉诗话》),动人处是情感的力量而非事理的逻辑。

更为重要的是,林觉民爱妻子的同时又不止于狭隘地爱一人。孟子说:“亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)孔子也说:“仁者,爱人。”(《论语·颜渊》)一个名副其实的仁者,诚然要爱自己的至亲,同时也要将这种爱推广到他人及世间万物之上,老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,乃至于一朵花、一棵草、一只鸟都能温柔相待,兄弟友之。“吾充吾爱汝之心,助天下人爱其所爱,所以敢先汝而死,不顾汝也。汝体吾此心,于悲啼之余,亦以天下人为念,当亦乐牺牲吾身与汝身之福利,为天下人谋永福也。汝其勿悲。”林觉民不仅如传统道德理想中的“仁者”一样将自己的仁爱之心扩充到天下人身上,而且温柔规劝自己的妻子越出一己之悲欢,应以为天下苍生谋福利的大爱之心消弭失去亲人的苦痛。此种胸怀天下的博爱情怀,正是林觉民勇于就死的动力之一。这样,在《与妻书》中,我们能够看到两个林觉民:铁汉林觉民和柔情林觉民。柔情林觉民在与至爱诀别时痛彻心扉,“不能竟书,几欲搁笔”,在以身殉志之际,对至爱依依不舍、念念不忘。而铁汉林觉民面对死亡,面对动荡的社会局势,革命之念坚如磐石。英国当代诗人西格夫里·萨松说:“我的心里有猛虎在细嗅蔷薇”,一个“嗅”字,很好地沟通了猛虎表征的刚性和蔷薇表征的柔性之间的联系。和细嗅蔷薇的猛虎一样,林觉民亦是一个刚柔相济的人。正是因为林觉民对天下人怀有仁爱与柔情,所以他勇于以生命为代价,竭力为革命事业添砖加瓦,用最宝贵的年华抒写男儿的铮铮风骨。而林觉民的铮铮风骨、浩然正气又使他对身边的一切充满责任感与仁爱柔情。铁骨与柔情,如同源分流的两条河,朝着现在与未来,缓缓流淌于历史的深处,带着林觉民精神的光晕。

### 三、不在场的在场:历史介入现实的方式

亚里士多德在《诗学》中说,历史描述的是已经发生的事,诗描述的是按照必然律或可然律可能发生的事,因此诗比历史真实。言下之意,历史只是对过去发生的事件的如实记录,无法介入现实与未来。事实上,亚里士多德对历史的看法是有失偏颇的,是一种“片面的真理”。历史诚然描述的是过去发生的事,但诸多特殊



历史事件背后总是隐藏着一般的、普遍的历史文化内涵,这些历史文化内涵会在不同程度上为人所把握和认识,从而以不同方式、从不同层面介入现在和未来人们的生活。以史为鉴,可以知兴替。诚然,林觉民和他所处的那个动荡频仍的时代已经化为了历史的陈迹。回望过去,我们无法重回历史现场,也无法复现历史原貌。然而,林觉民的铮铮风骨和依依柔情,林觉民兼济天下的崇高精神,却镌刻在《与妻书》的字里行间,滋润着无数人的心田。时间再无情,也还有文字这种纸上的记忆可以让我们触摸到永恒的讯息。孔子的肉体生命只有匆匆数十载,可是孔子的精神生命却在中国文化的天空璀璨了几千年。孔子以一种“不在场的在场”方式影响着一代又一代中国人的思维习惯、生活方式、审美心理等方方面面。同样,精神在场的林觉民仍然与我们这个时代同呼吸、共命运。这就是历史介入现实的方式:不在场的在场。不在场的是特定时空下的历史场景,在场的是环绕我们心灵的历史文化精神,这些沉淀在时光深处的历史的精魂通过文字(如《与妻书》)、建筑(如林觉民故居)、物品(历史文物)等媒介的触发被唤醒,在异时异地的生命间流通,参与着现在乃至未来的文化体系的建构。“人类精神的理想在于不断地扩充自身、扩展能力、增长智慧,使自己变得更美好。要实现这一理想,文化是不可或缺的帮手,这就是文化的真正价值。”<sup>①</sup>从词源学的角度上来说,文化(英语中为“culture”、德语中为“kultur”,源于拉丁文“cultura”)的原意是“保护、耕种、栽培”<sup>②</sup>。文化最初是指栽培有形的农作物,后来引申为培育人的心灵,塑造人的精神。而历史文化作为文化的一种形态,毫无疑问对人类精神世界的建构有着不可小觑的作用。

今天,当我们踏进三坊七巷林觉民的故居,当我们掩卷沉思《与妻书》,展现在我们面前的除了物理的空间和纸上的文字,还有语词与语词碰撞间搭建的意义世界,以及物理空间的一砖一瓦、一桌一椅上游走的历史气韵。法国哲学家、诗人巴什拉说:每个简单的伟大形象都揭示了一种灵魂的状态。比起风景来,“家宅”更是一种灵魂的状态。<sup>③</sup>那么,林觉民故居当然也承载着居住者在特定历史语境下的内在经验和灵魂状态。它的作用类似于普鲁斯特笔下的小马德莱娜点心。普鲁斯特通过小马德莱娜点心跌进了对往事的追忆,我们通过对空间的观照触摸着历史的肌理。这历史不仅宏大,而且细微,不仅有轰轰烈烈的革命运动(广州起义等),而且有生动鲜活的个人经验(“吾与汝并肩携手,低低切切,何事不语,何情不诉”)。在去中心、去深度、多元化、平面化、消费化的后现代语境下,经过时光雕刻的历史文脉虽然受到众声喧哗的大众文化的冲击,但是在塑造情感的、想象的共同体,在介入现

① [英]马修·阿诺德:《文化与无政府状态——政治与社会批评》,韩敏中译,生活·读书·新知三联书店,2002年,第11页。

② 蔡尚伟,温洪泉,等:《文化产业导论》,复旦大学出版社,2006年,第2页。

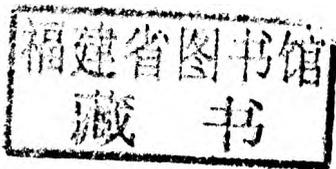
③ [法]加斯东·巴什拉:《空间的诗学》,张逸精译,上海译文出版社,2009年,第76页。

实生活的意识形态,在建构整个民族的精神大厦等层面,历史文化依然发挥着不可低估的作用。

**参考文献:**

- [1] [加]叶嘉莹:《人间词话七讲》,北京出版社,2014年。  
[2] 顾随:《驼庵诗话》,生活·读书·新知三联书店,2013年。  
[3] [英]马修·阿诺德:《文化与无政府状态——政治与社会批评》,韩敏中译,生活·读书·新知三联书店,2002年。  
[4] 蔡尚伟,温洪泉,等:《文化产业导论》,复旦大学出版社,2006年。  
[5] [法]加斯东·巴什拉:《空间的诗学》,张逸婧译,上海译文出版社,2009年。

(作者单位:福建师范大学)





5

责任编辑：米小鸽  
装帧设计：米 兰

K820.857.1  
12

2015

福建省图书馆



三坊七巷名人与中国文化的现代转型

ISBN 978-7-5684-0044-2



9 787568 400442 >

定价：58.00元