



ISSN 2774-0382 (Print)

ISSN 2821-9252 (Online)

漢學與國際中文教育

Journal of Sinology and Chinese Language Education

วารสารจีนวิทยาและการศึกษาภาษาจีนนานาชาติ



2026年第1期（总第10期）

No.1 2026 (Vol. 10)

ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2569

编审委员会

主 编

涂 敏 泰国孔敬大学

副主编

周 睿 中国西南大学

耿 军 中国西南大学

陈海楠 泰国孔敬大学

杨 甜 中国西南大学

编 委

魏 清 泰国乌汶大学

吴 琼 泰国农业大学

王葆华 泰国朱拉隆功大学

顾雄伟 泰国农业大学

傅红雪 泰国孔敬大学

秋 兰 泰国孔敬大学

谢 宝 泰国孔敬大学

田 军 加拿大维多利亚大学

崔金明 中国西安外国语大学

郭伏良 中国河北大学

沈 荭 中国重庆大学

张亚蓉 中国西北大学

赵冬茜 中国天津外国语大学

杨文波 中国天津师范大学

田义贵 中国西南大学

杨怀源 中国西南大学

孙红举 中国西南大学

邱 睿 中国西南大学

白小丽 中国西南大学

顾 问

傅增有 中国北京大学

张玉来 中国南京大学

刘承宇 中国西南大学

罗 雷 中国西南大学

符丽珠 泰国东方大学

กองบรรณาธิการ

บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ตู หมิ่น (Tu Min) มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร. โจว รุ้ย (Zhou Rui) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

รองศาสตราจารย์ ดร. เก้ง จวิน (Geng Jun) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อุทัยวรรณ ต่านวิวัฒน์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รองศาสตราจารย์ ดร. หยาง เทียน (Yang Tian) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร. เมซเม เมอจินนท์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

ศาสตราจารย์ ดร. กนกพร นุ่มทอง มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ศาสตราจารย์ ดร. หวัง เป้าฮัว (Wang Baohua) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร. จตุวิทย์ แก้วสุวรรณ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

รองศาสตราจารย์ ดร. พุทธิรักษ์ ปราบนอก มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เบญญาทิพย์ ศุภะกะสิน มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. นาเร็นารถ กลิ่นหอม มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รองศาสตราจารย์ ดร. เทียน จวิน (Tian Jun) มหาวิทยาลัยวิคตอเรีย แคนาดา

ศาสตราจารย์ ดร. ชุย จินหมิง (Cui Jinming) มหาวิทยาลัยภาษาต่างประเทศเซี่ยงไฮ้

ศาสตราจารย์ ดร. กัว ฝูเหลียง (Guo Fuliang) มหาวิทยาลัยเหอเป่ย์

รองศาสตราจารย์ ดร. เซิน หง (Shen Hong) มหาวิทยาลัยฉงชิ่ง

รองศาสตราจารย์ ดร. จาง ย่าหรง (Zhang Yarong) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

รองศาสตราจารย์ ดร. จ้าว ตงเฉียน (Zhao Dongqian) มหาวิทยาลัยภาษาต่างประเทศเทียนจิน

รองศาสตราจารย์ ดร. หยาง เหวินโป (Yang Wenbo) มหาวิทยาลัยเซี่ยงไฮ้

ศาสตราจารย์ ดร. เทียน อี้กั๋ว (Tian Yigui) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

ศาสตราจารย์ ดร. หยาง หวยหยวน (Yang Huaiyuan) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

รองศาสตราจารย์ ดร. ซุน หงจู (Sun Hongju) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

รองศาสตราจารย์ ดร. ชิว รุ้ย (Qiu Rui) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

รองศาสตราจารย์ ดร. ไป เสี่ยวลี่ (Bai Xiaoli) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

ผู้ทรงคุณวุฒิที่ปรึกษาวารสาร

ศาสตราจารย์ ฟู่ เจิงไหย่ว (Fu ZengYou) มหาวิทยาลัยปักกิ่ง (เกษียณอายุราชการ)

ศาสตราจารย์ ดร. จาง อวิ๋หลาย (Zhang Yulai) มหาวิทยาลัยหนานจิง

ศาสตราจารย์ ดร. หลิว เฉิงอวี่ (Liu ChengYu) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

ศาสตราจารย์ ดร. หลอ เลย์ (Luo Lei) มหาวิทยาลัยเซาท์เวสต์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. วิโล ลิ้มถาวรนันต์ มหาวิทยาลัยบูรพา

目 录

汉学研究

不可通约性之后：论香港作家梁秉钧小说中的身份认同（英文）

[比利时] 张大海 【比利时 安特卫普大学】 1-16

从神话到逻各斯：古希腊与古中国理性话语比较（英文）

[德国] 刘锋 【德国 海德堡大学】. 17-28

近三十年香港地区中国古典文学研究学术专著出版情况及发展趋势探析

[中国] 策勒木格 【中国 南开大学】 29-40

唐诗《长恨歌》文本中的自然意象分析（泰文）

[泰国] 周冰冰 [泰国] 杨柳依 [泰国] 吴平 【泰国 皇太后大学】 41-53

中一日一美：寒山形象的变异研究

[中国] 水己泰 【中国 北京外国语大学】 54-63

中文教育

易混淆词语“相信—信任”的语义特征与形式搭配辨析

[中国] 方清明 【中国 华南师范大学】 [中国] 万世交 【中国 白云广附云湖学校】 64-76

深度学习视阈下汉语二语语法的教学机理与策略

[中国] 范媛媛 【中国 西南大学】 77-86

短视频浪潮下汉语文化海外传播的现状、问题与反思

[中国] 王劲康 【中国 北京师范大学】 87-94

泰国国际中文教育中国优秀传统文化“非遗”文化课程体系的构建与实践

[泰国] 李文 【泰国 清迈大学】 95-107

学术书评

Songs of Contentment and Transgression

Tian Yuan TAN 【英国 牛津大学】（Reviewers: 吴宇嘉） 108-116

Content

SINOLOGICAL STUDIES

- After Incommensurability: Articulating Hong Kong Identity in Fictions of Leung Ping-kwan (English)
Dahai ZHANG [University of Antwerp, Belgium] 1–16
- From Mythos to Logos:
 A Comparative Study of Rational Discourse in Ancient Greece and Ancient China (English)
Feng LIU [Heidelberg University, Germany] 17–28
- An Analysis of Publication of Academic Monographs and Development Trends
 in Premodern Chinese Literature Studies in Hong Kong over the Past Three Decades (Chinese)
Celemuge [Nankai University, China] 29–40
- An Analysis of Natural Symbols in the Poem *The Song of Everlasting Sorrow* (Thai)
Sookwan SUKPUN [Mae Fah Luang University, Thailand]
Supassara PHIMDEE [Mae Fah Luang University, Thailand]
Arphon THIRAGUN [Mae Fah Luang University, Thailand] 41–53
- A Study on the Variations of the Image of Monk Han-shan in China, Japan and USA (Chinese)
Jitai SHUI [Beijing Foreign Studies University, China] 54–63

CHINESE EDUCATION

- An Analysis of Semantic Features and Formal Collocations of the Commonly Confused Words
Xiāngxìn and *Xīnrèn* (Chinese)
Qingming FANG [South China Normal University, China]
Shijiao WAN [Guangzhou Baiyun Guangfu Experimental School, China] 64–76
- The Mechanisms and Strategies of Teaching Chinese Grammar to L2 Learners
 from the Perspective of Deep Learning (Chinese)
Yuanyuan FAN [Southwest University, China] 77–86
- Current State, Challenges, and Reflections on the Overseas Dissemination of Chinese Culture
 Amidst the Short-Video Wave (Chinese)
Shaokang WANG [Beijing Normal University, China] 87–94
- The Construction and Implementation of Chinese “Intangible Cultural Heritage” Curriculum
 in International Chinese Education in Thailand (Chinese)
Wen LI [Chiang Mai University, Thailand] 95–107

BOOK REVIEWS

- Songs of Contentment and Transgression*. (Reviewer: Yujia WU)
Tian Yuan Tan [University of Oxford, UK] 108–116

สารบัญ

งานวิจัยทางด้านจีนศึกษา

เหนือความไม่อาจเทียบเคียง: การก่อร่างอัตลักษณ์ของกรในนวนิยายของ เหลียง ปิงจวิน (Leung Ping-kwan)

จาง ต้าไห่ (มหาวิทยาลัยแอนต์เวิร์ป ประเทศเบลเยียม) 1-16

จากปรณัมสูตรกะ (โลกอส): การเปรียบเทียบวาทกรรมเชิงเหตุผลระหว่างกริชโบราณและจีนโบราณ

หลิว เฟิง (มหาวิทยาลัยไฮเดลเบิร์ก ประเทศเยอรมนี) 17-28

การตีพิมพ์และแนวโน้มการพัฒนาของหนังสือเชิงวิชาการด้านการศึกษาวรรณคดีจีนโบราณในเขตฮ่องกงในช่วงสามสิบปีที่ผ่านมา

เชอเล่มู่เกอ (มหาวิทยาลัยหนานไค ประเทศจีน) 29-40

การวิเคราะห์ภาพลักษณ์ธรรมชาติในบทประพันธ์ “ฉางเหินเกอ” (ลำนาวีโยค) แห่งสมัยราชวงศ์ถัง

สู่ขวัญ สุขพันธ์, สุภัตตรา พิมพ์ดี, อภรณ์ ธีรกันต์ (มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง ประเทศไทย) 41-53

จีน-ญี่ปุ่น-อเมริกา: การศึกษาความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ “ห่านซาน” (Han Shan)

สือ จีไท่ (มหาวิทยาลัยภาษาต่างประเทศปักกิ่ง ประเทศจีน) 54-63

งานวิจัยทางการศึกษาภาษาจีน

การวิเคราะห์ข้อแตกต่างด้านคุณลักษณะทางอรรถศาสตร์และการใช้ร่วมกับคำอื่นของคำที่สับสนง่าย:

“相信 Xiangxin” (เชื่อ) และ “信任 Xinren” (ไว้วางใจ)

ฟาง จิงหมิง (มหาวิทยาลัยครูแห่งประเทศจีนตอนใต้ ประเทศจีน)

ว่าน ซื่อเจียว (โรงเรียนไป๋อวี่น กว่างฟู่ อวี่นหู ประเทศจีน) 64-76

กลไกและกลยุทธ์การสอนไวยากรณ์ภาษาจีนในฐานะภาษาที่สอง ภายใต้มุมมองการเรียนรู้เชิงลึก (Deep Learning)

พัน เยวี่ยนเยวี่ยน (มหาวิทยาลัยซีหนาน ประเทศจีน) 77-86

สถานการณ์ปัจจุบัน ปัญหา และการสะท้อนคิด ของการเผยแพร่วัฒนธรรมจีนในต่างประเทศ ภายใต้กระแสนิยมในวิดีโอสั้น

หวัง เส้าคัง (มหาวิทยาลัยครูปักกิ่ง ประเทศจีน) 87-94

การสร้างและแนวทางปฏิบัติเชิงระบบหลักสูตรวัฒนธรรม “มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม” ที่โดดเด่นของจีน สำหรับการจัดการเรียน

การสอนภาษาจีนนานาชาติในประเทศไทย

หลี่ เหวิน (มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ประเทศไทย) 95-107

บทวิจารณ์หนังสือ

บทเพลงแห่งความสำราญและการก้าวล่วงในบรรทัดฐาน

เถียน หยวน ถัน (มหาวิทยาลัยออกซ์ฟอร์ด สหราชอาณาจักร) (ผู้ประเมินบทความ: อู๋ อวี่เจีย) 108-116

After Incommensurability: Articulating Hong Kong Identity in Fictions of Leung Ping-kwan

不可通约性之后： 论香港作家梁秉钧小说中的身份认同

Dahai ZHANG¹

Faculty of Arts, University of Antwerp, Belgium

dahai.zhang@student.uantwerpen.be

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18442188>

Abstract This essay investigates two fictions by Hong Kong writer Leung Ping-kwan. The early work, *Paper Cuts* (1982), was written in the late 1970s, while the later work, *Postcolonial Affairs of Food and the Heart* (2011), was composed around the turn of the millennium. The question of Hong Kong identity has always been a focal point in Leung Ping-kwan's work. Therefore, this paper focuses on the author's perspectives and reflections on identity crisis in these two novels. In *Paper Cuts*, the exploration of incommensurability has been analyzed as a colonial cultural predicament in the Cold War context to understand Leung Ping-kwan's perspective at the time. The two female protagonists exhibit a schizophrenic double consciousness, serving as an allegory for the social landscape that reveals the communication barriers among colonial subjects. Furthermore, it is emphasized that reading incommensurability must prioritize its constituting conditions, where the linguistic complexity, the colonial order, and the Cold War structure overly determine this incommensurability. When interpreting *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*, it is argued that the vernacular cosmopolitanism presented in the text as a solution to the identity crisis addressed in the earlier work, with its formal and thematic representation. It reads Leung's food writing in terms of the dialectic of appetite and digestion, which involves an excessive description of the world and local cuisine, implying the inclusivity and hybridity embedded in Hong Kong culture and daily life.

Keywords Leung Ping-kwan; Incommensurability; Identity; Vernacular Cosmopolitanism

1. Introduction

The renowned Hong Kong writer Leung Ping-kwan (1949–2013, aka. Yesi) dedicated his life to writing and articulating on Hong Kong identity and stories. In his essay “The Story of Hong Kong: Why Is It So Hard to Tell?” (1995), Leung noted that the difficulty

Received: 2025-09-15; Revised: 2025-12-15; Accepted: 2025-12-31.

Author: ¹ Dahai ZHANG (张大海) is currently a Ph.D. student of Transcultural Studies (TrieS) in the Faculty of Arts, University of Antwerp (Universiteit Antwerpen), Belgium.

lies in the fact that seemingly everyone feels entitled to speak about Hong Kong. Whether mainland Chinese scholars, Western academics, or even writers from across the strait who merely visit Hong Kong for shopping, all seem to believe they possess the authority to comment on Hong Kong. Over time, Hongkongers have abandoned any desire to argue against this. In her monograph, *Yesi's Hong Kong Story*, Wong Ka Ki (2021) states that Leung Ping-kwan has spent his life resisting two dominant discourses: narratives of the colonial West and of nationalist China. He refuses to reduce Hong Kong to a mere Western colony, nor does he wish to be incorporated by the fervent nationalism of the masses. Thus, he consistently sought to explore a path that uniquely belongs to Hong Kong itself. This rejection and reflection on the two dominant discourses is clearly shown in his early fiction, *Paper Cuts* (1982). However, most analyses of *Paper Cuts* merely emphasize its depiction of identity crisis in Hong Kong (Wong, 1997/2011), its exploration of female characters (Yip, 1988/2011; Chan, 1985/2011), or its portrayal of urban experiences (Dung, 1995/2011). I find that these readings focus excessively on the surface of the text without further interrogating the socio-historical and political context that structured “the double consciousness” (Gilroy, 1993) of Hong Kong in the 1970s. Beyond the superficial symbolic codes of East-West cultural differences, the mentality of the colonized and Cold War structures jointly constituted the conditions for incommensurability described in this fiction.

Postcolonial Affairs of Food and the Heart (2011), as Leung Ping-kwan's final published collection of short stories, can be seen as a culmination of his lifelong quest to express Hong Kong identity. Thus, it is worth reading this last novel as his mature response to the question raised in the early writing. Besides writing novels, Leung Ping-kwan is also a poet. His poetry contains excessive depictions of food. The critic Rey Chow (1993, 2014), born in Hong Kong, has offered insightful analysis on this aspect. She observes that Leung emphasizes food descriptions because, like speech, food requires the use of the mouth. Yet unlike speech, eating involves swallowing—an act of consumption, a non-expressive gesture, which can be seen as a resistance and rejection of the incorporation of language ideology. The act of eating consumes libido rather than reproducing it. I think that beyond Chow's interpretation, Leung's culinary writing also carries an appetite/digestion dialectic. This dialectic empowers Hong Kong and its people with agency that they are not merely passive subjects awaiting assimilation by diverse cultural ideologies or the madness that is failed by interpellation (as two protagonists in *Paper Cuts*). Rather, within the context of global capitalism, Hong Kong people possess the capacity to select and digest diverse

cultural symbols/texts/food for their own purposes, transforming them into nourishment for their own growth. Therefore, through analyzing *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*, I will examine the vernacular cosmopolitanism within the story, using this framework to understand the position of Hong Kong subjectivity that Leung Ping-kwan has discovered and embodied in this fiction.

2. Out of Sentence and Un-signified

In his literary career, Leung Ping-kwan continuously seeks symbols and representations to express the Hong Kong experience. His fiction, *Paper Cuts*, written in the late 70s, compiled and published in the 1980s, raises the question of Hong Kong identity. *Prima facie*, this story depicts a love story of two girls, with the narrator “I” serving as their friend and an observer of their romantic experiences. These two girls are Joe, culturally quite Westernized, and Yao, who is fascinated by traditional Chinese culture and Cantonese opera. The narrator “I” alternates between observing and intervening in their emotional entanglements. Formally speaking, the fiction employs twelve chapters or short stories narrating two protagonists alternatively, with the focus of narration shifting from one to the other constantly, giving readers a sense of splitting. Leung sought to express Hong Kong’s complex situation in the 1970s—caught between tradition and modernity, East and West.

The 1970s marked a period of rapid economic growth in Hong Kong, signifying its transformation from a developing region into a developed economy. Following the political turmoil of the 1960s—such as the Kowloon Riots and the 1967 Riots—the British colonial government began addressing social issues, leading to improvements in the colony’s livelihood and economy. Under the context of rapid economic growth and the influx of Western popular culture into the daily lives of Hong Kong youth, colonized subjects found it extremely difficult to express and articulate themselves. Even communication among colonized individuals became problematic. Yao and Joe represent two commonly observed, fractured “structures of feeling” (Williams, 2001) among Hongkongers at that time. The dilemma faced by Hong Kong people regarding cultural identity was whether to return to traditional Chinese culture or to embrace Western modern culture.

In *Paper Cuts*, Joe frequently receives unexpected and anonymous letters. These are love poems penned by Huang, a colleague who likes her. As Huang primarily expresses his

feelings through classical Chinese verse, Joe—whose cultural background is Westernized—finds the meaning conveyed in the letters elusive:

Inside were a few lines of Chinese verse clipped from a book.
 “Green, green the reeds, Dew and frost gleam.
 Where’s she I need? Beyond the stream.
 Upstream I go, The way is long.
 Downstream I flow, She’s with the throng.”
 I finished reading it, but I didn’t understand what it meant.
 “I received this in the last day or two; I don’t know who left it on my desk,”
 she said.
 [...] It was just so absurd to clip ancient poetry for Joe. She could feel the lyrics
 of Linda Ronstadt or Janis Ian, but Chinese verse felt too distant for her.
 里面是书上剪下来的几句中文诗。
 蒹葭苍苍，白露为霜。
 所谓伊人，在水一方。
 溯洄从之，道阻且长。
 溯游从之，宛在水中央。
 我看完了，不明白那是什么。
 “是这两天收到的，不知是谁放在我桌上。”她说。
 [...] 只是，剪古诗给乔是多荒谬呢。她可以感觉莲娜朗斯德或珍妮斯伊安德的歌
 词，中国古诗反而太遥远了。

(Leung, 1982)

In this scene, the traditional Chinese verse can be read as a message waiting to be decoded by the receiver (Joe). The sender is yet anonymous, while Joe has no idea of the meaning of this message. Thus, the introduction of the narrator (“I”) is significant since the narrator is the one who has the knowledge to decipher the coded message. From the narrator’s perspective, it is too absurd to send a classical Chinese poem to Joe, since she cannot feel it, instead of the lyrics of Linda Ronstadt or Janis Ian. The dislocation of knowledge production between the sender and the receiver is revealed here.

Yao, immersed in classical Chinese culture, struggles with family and work, seemingly unable to adapt to modern society and thus frequently retreating into her own fantasies. From Leung Ping-kwan’s perspective, situated within a subjective position of Hong Kong, he finds himself unable to fully endorse either of these cultural orientations. When the

narrator observes Yao cutting out symbols of Chinese identity, such as pandas, he dismisses these unfamiliar objects as offering no practical benefit to their lives:

What are you carving? Beside the oil tray, I see a panda and a little deer. They are both red and have not yet been pasted onto white paper. You just finished them, didn't you? I don't know if they are carved well; I only feel as though they are not yet complete. The fur on the panda's body looks like sharp thorns, while the protruding ears on its head look like a horn, and the deer's neck is far too long. You simply sit here all day, carving little animals you have never seen, shaping their likenesses out of imagination.

你刻的是什么呢? 在油盘的旁边, 我看见一头熊猫, 还有小鹿。他们都是红色, 还未贴在白纸上。是你刚完成的吧? 我不知道刻的好不好, 我只觉得好像还未完成, 熊猫身上的毛像是尖刺, 而头上隆起的耳朵像一个角, 鹿的颈子又太长了。你整天就是坐在这儿, 刻一些你从未见过的小动物, 凭空塑造他们的样子。

(Leung, 1982)

I read the story of Yao showing Leung's critical stance towards both the kitsch and mass culture of Western commercial modernity and the obsession of classical Chinese culture. In an article published in 1977, Leung criticizes that both Western modernity and classical Chinese culture are 'two types of illusions' (Leung, 1977: 36–38) because they are not the real life for Hong Kong people. However, he continues, people are satisfied to express themselves under masks (grand narratives) because it is safe, without exposing the real self. Thus, Joe's inability to comprehend Huang's mode of emotional expression (classical poetry) reveals a rupture in knowledge production among the colonized, where knowledge of the modern West and of the traditional Chinese cannot be smoothly 'encoded/decoded' (Hall, 1980) by each other, because they have not found their own language yet.

Through this failed decoding and un-signification, the author allegorically captures the incommensurability inherent in colonial culture. That is to say, Leung Ping-kwan argues that the colonial culture of Hong Kong cannot be reduced merely to Western colonialism nor to Chinese nationalism. For these two dominant discourses, the singularity of Hong Kong culture precisely lies in this incommensurability—a concept developed by Homi Bhabha (1994) built on a term "out of sentence" from Roland Barthes, where the term *sentence* implies structures and the language of the colonizer. The knowledge and emotions of the colonized cannot be fully expressed through the language and grammar of the

colonizer. The incommensurability of the colony is situated precisely in this “out of sentence,” which means they cannot be fully articulated through the language of the master. As a result, cultural hybridity and impurity frequently appear in the accusation of Hong Kong’s colonial culture. In “Finding My Way in Kyoto,” for instance, someone from mainland China complains that Hong Kong television broadcasts in Cantonese they cannot understand, arguing that the significance of “One Country, Two Systems” should lie in linguistic unification—namely, everyone speaking Mandarin. Another returnee from France deemed the language spoken by Hong Kong people neither a fully Chinese nor a Western language, condemning terms like “士多啤梨” (the Cantonese translation of “strawberry”) as colonial Chinese. Indeed, the unique and highly contextualized local culture cannot be understood from this essentialist perspective. Yet this linguistic and cultural hybridity constitutes the very singularity of Hong Kong’s incommensurability. Thus, Leung must find a way to express it appropriately within Hong Kong culture.

I argue, the failure of encoding/decoding in *Paper Cuts* must be seen as over-determination by a typical historical-political-linguistic structure. Analyzing the conditions of this failure provides deeper insights into the contradictions that the author presents in this text. First, as a Hong Kong writer, it is worth paying attention to the sociolinguistic condition and the writing style of Leung Ping-kwan. While his works employ Mandarin characters, ordinary language used in Hong Kong blends Cantonese and English, where English serves as the official language. Within this state of linguistic hybridity, writing incommensurability can be understood as an expression of multi-layered translation in ordinary life. Consequently, reflections on language and communication have consistently formed a central theme in his work. Here, I propose drawing upon Sinophone Malaysian writer Ng Kim Chew’s analysis of Malaysian Chinese literature, “Sinophone/Chinese: ‘The South Where Language Is Lost’ and Reinvented” (2013), to comprehend the ontological status of Hong Kong literature as a form of Sinophone minor literature. In this essay, Ng argues that the unique Chinese-language context facing Sinophone Malaysian literature can be understood through several determinations:

A unique kind of Chinese situated in the multilingual context: the Chinese language of Sinophone Malaysian literature is one embedded in a pluralistic linguistic environment. This Chinese directly functions as a geographical marker, such as the Chinese language can be reduced to phonetic symbols, or it has been sandwiched between English and local dialects/vernaculars.

The difference between the Chinese language used in mainland China and overseas: the use of language is different between mainland Chinese and overseas Chinese, which he shows a linguistic divide between the South and the North. This divergence constitutes an ontological difference in language: mainland Chinese ties closer to the ordinary spoken language, while overseas Chinese exhibits linguistic technicality and metalinguistic qualities. This can thus be seen as a difference between the unity and separation of spoken and written language.

The reality of written history differs between Malaysia from China: historically and socially speaking, Singapore and Malaysia have lacked written experience for a long time, remaining excluded from the writing system. Northern dialects and Mandarin belong to the same linguistic system, facilitating easier conversion between spoken and written forms, whereas the history of southern dialects, as realized in written forms, is very brief. Yet the disparity between northern and southern dialects also manifests in the difficulty of northern vernaculars to express (southern) urban experiences. Thus, “the South where language is lost,” existing as the periphery of writing, necessitates the reinvention of language.

In the “Appendix: Afterword to the First Edition” of *Paper Cuts*, Leung expressed his language view close to Ng Kim Chew: “writing Hong Kong in the present term, it is insufficient to merely use the language from old textbooks; we must also invent and refine the current hybrid vernacular [...]. Complex language[...] is not one-sided, but a complex perspective.” “The South where language is lost” as an ontological linguistic condition must be understood as one of the social conditions for comprehending incommensurability. In other words, this ontological status of Hong Kong literature as a Sinophone minor literature structures a limit towards Chinese literature.

During Hong Kong’s British colonial period, English, the official language, and the British colonizers, though not occupying the central focus in narratives, nevertheless maintained a dominant position of power throughout the structure of this story. In the textual narrative concerning Joe, the editor-in-chief at the newspaper where Joe and the narrator worked is a British man who does not understand Chinese at all. He contains an innate fear of these unfamiliar characters and holds the power to decide the employment

status of editorial staff. Although Leung does not extensively engage with this point, I argue that this plot illustrates how Hong Kong, as a colony, was constrained by the colonial structure (the colonizer/the colonized). In terms of the psychological structure of the colonized, Frantz Fanon (1952) offers a brilliant analysis in his work *Peau noire, masques blancs* (*Black Skin, White Masks*), which examines the psyche of Black people in French colonies. For colonized Black individuals, becoming white represents an absolute process. Simultaneously, the colonizer's language and knowledge are imposed upon the colonized. This analysis indicates the colonial condition that people of Hong Kong could also suffer. Even the colonized want to become the colonizer, the coming end has always been delayed.

Combining the structure of the colony with "the South where language is lost," I argue that the incommensurability illustrated in this fiction cannot be read only as irreducibility, which means that Hong Kong's colonial culture cannot be reduced purely to Western colonialism or to Chinese nationalism. Beyond irreducibility, the two female protagonists respectively embody a labor of resisting multiple interpellations. In the essay, "Introduction: Who Needs Identity?", Hall (1996) critiques both Foucault's theory of discourse and Althusser's theory of interpellation, as both presuppose a transcendental subject position—a place where the subject always already resides before interpellation, merely awaiting the call of power and ideology to seamlessly align with that position. In reality, however, identity issues arise precisely from the subject's refusal or failure to enter that position, namely the failure of interpellation. The emergence of new subjectivity stems from the process of resisting.

Paper Cuts tells precisely such a story of resistance to interpellation. I interpret the exchange of letters between Joe and Huang not only as a romantic interaction but also as a continuous, uninterrupted ideological interpellation from traditional Chinese culture—represented by classical poetry—toward the distinctly Westernized Joe (as a metaphor of Hong Kong). Due to her mixed-race appearance and upbringing within a modern Western cultural context, Joe lacks the necessary knowledge to interpret classical Chinese poetry, finding these letters confusing. She feels that she is neither the intended reader for these poems nor the girl Huang imagines her to be. Yao, the other protagonist, immerses herself in classical Chinese culture as a performative symbol to resist the interpellation of modern Western urban culture. Unable to adapt to modern life, Yao retreats into an imaginary symbolic order, evading the social upheavals brought by urbanization, modernization, and the demolition and redevelopment of neighborhoods. In this process of interpellation,

nationalism and colonialism are structurally identical. Thus, I argue that the novel's dual narrative, the double consciousness of two subjects with vastly different objects of desire, and the differentiated production of two textual styles reflect the colonial subjects' attempts to resist multiple interpellations through different modes of labor.

However, how should we interpret the contradiction and break between the two modes of production represented by Joe and Yao? The former embodies capitalist modernity/coloniality, while the latter represents traditional pre-modern Chinese mode of production—or perhaps a metaphor for the latent, yet unmanifested, socialist China? The text briefly mentions that the narrator once visited a paper-cut master who had come from mainland China. Paper-cut, as a highly esteemed folk-art form during socialist China, carried distinct political connotations. Following Mao's "Talks at the Yan'an Forum on Literature and Art" (1942), Yan'an paper-cutting began to be used to promote the happiness of farmers under the new regime, while also being regarded as a symbol of abundance, modernity, and a good life (Wu, 2014). Drawing on Kuan-Hsing Chen's framework in *Asia as Method: Toward Deimperialization* (2010), he argues that analyzing East Asian affairs requires a triadic lens of decolonization, de-imperialization, and de-Cold War. When Leung Ping-kwan wrote the *Paper Cuts* in the late 1970s to early 1980s, the Cold War persisted as a standoff between the liberal and communist blocs. As a frontline territory in this conflict, Hong Kong naturally required a stringent defense by the United States and Britain. Based on this historical context, I argue that the incommensurability within this fiction, while constrained by colonial structures, must also be understood within the context of the Cold War, as the confrontation between capitalist and socialist modes of production imposed an insurmountable boundary upon Hong Kong, situated between East and West. As the narrator, "I" may be unable to cross this limit, but "I" attempt to approach and depict this incommensurability—constrained by multiple structures—through diverse textual styles and linguistic forms.

3. Food, Borders, Space, and Vernacular Cosmopolitanism

Postcolonial Affairs of Food and the Heart (2011), as the last fiction composed by Leung after the 1997 handover, can be considered as his mature response to both the question raised in his earlier writing (as discussed in the last section) and the new social-historical situation of Hong Kong. In this novel, we no longer find the protagonist silenced by different grand narratives; rather, we perceive more active and vivid subjects emerging

from different plots. Not like most cultural productions of the pre-1997 period, which show the fear of an unforeseeable future, this novel tries to locate post-1997 Hong Kong subjectivities in a more diversified, hybrid, and cosmopolitan approach. In this section, I argue that there is a desire for after incommensurability experimented in Leung's new approach to express Hong Kong identities in terms of the dialectic of appetite/digestion through the sensibility of vernacular cosmopolitanism. I propose to read this dialectic of appetite/digestion in his later writing as a generating drive to overcome the double consciousness encountered in the earlier fiction.

In *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*, food emerges as a prominent central theme. The characters and stories unfold around these twelve “dishes,” narrated with grace and detail. Only a few stories in the novel are set in Hong Kong; most are staged in other locations such as Kyoto, Macau, Vietnam, Spain, Vancouver, and Slovenia. This transnational landscape captures the frequent cross-border movements in the daily lives of Hongkongers. Moreover, the widespread acceptance of global cuisines reflects their culturally diversified social reality. As Shu-mei Shih (2007) analyzes in her work *Visuality and Identity*, vernacular cosmopolitanism can be understood as a means for Sinophone subjects across different regions to seek their own subjectivity within the cracks of imperial structures. It differs from metropolitan cosmopolitanism, which invariably originates from the perspective of standard, mainstream, dominant cultures, thereby overlooking and discarding non-central, minority, and marginal cultures. Vernacular cosmopolitanism is the language of the non-elite, of marginal intellectuals, and of the colonized. Linguistically and culturally, it manifests as bilingualism—or even multilingualism—between local and metropolitan languages, rather than the “monolingualism of the Other” (Derrida, 1998) imposed by the colonizer. Vernacular cosmopolitanism challenges the hierarchical order of metropolitan cosmopolitanism by juxtaposing local cultures with world cultures, thereby redistributing the colonial hierarchy. I argue that *Postcolonial Affairs of Food and the Heart* reflects Leung's critique of metropolitan cosmopolitanism, revealing the vernacular cosmopolitanism he perceives in the lives of Hong Kong people through the portrayal of food and love stories. It is equally significant to possess both local knowledge and global knowledge to understand the structure of feeling in his fiction.

In fact, within the titled story “Postcolonial Affairs of Food and the Heart,” we can already sense the affective distribution logic of vernacular cosmopolitanism. This vernacular cosmopolitanism is not grounded in Western-centrism; on the contrary, it carries

a fusion perspective that treats Eastern and Western cultures equally from a Hong Kong subjective point of view. For instance, when “I” celebrated my birthday at a bar with friends that evening, they brought diverse foods: Middle Eastern dips, Spanish tapas, Italian pasta, Portuguese duck rice, Japanese sushi, and Sichuan beef tripe. This juxtaposition deconstructs the binary logic of East/West opposition. When dating Marian, the narrator also chooses a French-Thai fusion restaurant reminiscent of one in Hyde Park (London), asserting that Asian cultures deserve equal position with Western ones. Compared to the questions raised earlier in *Paper Cuts*, Leung offers a possible answer in *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*: the issue is not choosing between the West and China. Instead, an ideal Hongkonger can digest and utilize both Eastern and Western cultures—possessing not only knowledge of cheese and wine but also the skill to prepare sliced beef and ox tongue in chili sauce (“fuqi feipian”). I term this cross-cultural knowledge production as vernacular cosmopolitanism, which dismantles established cultural hierarchies while decentralizing both Western-centric and China-centric discourses.

The vernacular cosmopolitanism is also reflected in the fluidity of transnational subjects. While most stories in the novel unfold outside Hong Kong, even those core narratives set in Hong Kong reveal diverse cultural experiences through their characters. In Hong Kong literary history, there is a long discussion on the concept of “city citizenship”, as the colony was a place without nationality. Yet in postcolonial Hong Kong, one distinction from mainland China manifests in passport privileges that Hong Kong residents enjoy visa-free access to far more countries and regions than mainland citizens. This transnational mobility thus becomes an advantage in Leung’s story to articulate Hong Kong identity and incommensurability. The juxtaposition of multiple cultures, the portrayal of foreign lands, and the depiction of high transnational mobility all reflect the author’s reflections on borders, territories, and cultural hierarchies.

The depictions of food and daily life in Leung Ping-kwan’s novel also serve to deconstruct grand narratives (Lyotard, 1984). After all, the entire novel is set against the historical background of post-1997 Hong Kong. Cultural productions in Hong Kong during the 1980s and 1990s, anxiety surrounding the 1997 handover was a main theme. Everyone was deeply anxious about Hong Kong’s uncertain fate after the handover. For Hongkongers, their destiny seemed perpetually beyond control, reduced to pawns in the geopolitical chessboard of major powers. Although the overall tone of Leung’s novel remains bleak, it

is evident that channeling political frustration into appetite and desire also serves to dissolve the grand political narrative:

These extravagant foods paired with the pre-handover frenzy—on one hand, patriotic TV song galas brimming with national spirit; on the other, the decadent end-of-the-world revelry of foreigners in Lan Kwai Fong. It was as if tomorrow might never come. I longed for tomorrow to be one of those dates stamped in red on the calendar, marking the birth or demise of some great food. I suppose this is a form of day worship. I couldn't care less about any big day. Yet during that period, we too inevitably indulged in feasting and drunken revelry, singing off-key and out of tune, falling in and out of love—our entire beings adrift in a state of involuntary perpetual suspension.

这些夸张的食物配合回归前歇斯底里的气氛，一方面是民族气节高昂的电视爱过歌曲晚会，一方面是兰桂坊洋人颓废的世界末狂欢，不是只有明天就是没有明天，好想这明天就是日历上一个印成红色的日子，代表了某些伟大食物的诞辰或是死寂。我想这是日子崇拜。我对什么大日子都无所谓。但在那段日子里我们也不能幸免地大吃大喝，荒腔走板地乱唱一通，又恋爱又失恋，整个人好似处于一种身不由己的始终漂浮状态。

(Leung, 2009)

The “1997 Handover” was undoubtedly a momentous occasion for both Hong Kong and mainland China. Yet for the characters in his fiction, this grand event merely became a backdrop. Tonight, “I” was supposed to celebrate “my” birthday with friends at a bar—a date that seemed to imply a sense of arbitrariness and passivity. Because “I” actually had no idea what my real birthday was:

I've never celebrated birthdays before, even as an adult. Probably because my parents came to Hong Kong illegally when I was born—I was delivered in secret, without even a birth certificate. When I applied for an ID card later, I couldn't read English, so I just wrote down the date I received it as my birthday. My family observed the Chinese lunar calendar date; my ID card bore a fictitious date for official purposes; and my aunt later calculated a solar calendar date for me from a perpetual calendar. I kept these three dates on hand but never used them consistently or verified them. Thus, I rotated through them for different

occasions, casually getting by—a practice that suited my laid-back, changeable character.

我这么大一个人，过去一直没有过生日的习惯。大概因为当年父母偷渡来港，我是死寂啊接生的，连出世纸也没有。长大以后去领身份证，看不懂英文，就把当天的日期当生日写上去了。家里提的是中国阴历的日子；身份证上是应付官方的虚构日期；还有姨妈后来替我从万年历推算出来的阳历日子，我备而不用，也没真正核对过。就这样三个日子在不同场合轮番使用，随便应付过去，倒也适合我散漫善变的个性。

(Leung, 2009)

The genesis of this birthday is both a metaphor for the narrator “I” and for Hong Kong itself. It signifies a trans-colonial knowledge production imposed upon “myself.” Whether it is the official date, the lunar calendar, or the solar calendar, none of these matters to me—they are all knowledge imposed by an external force, by the colonizer. Though “I” find myself adrift in a state of involuntary limbo, all “I” can do is feast and drink with friends here, experience love and heartbreak. “I” divert the libido of politics through the appetites and passions of daily life.

I argue that Leung’s food writing should not be understood solely as a strategy of consumption (Chow 1993, 2014). Even if consumption can be interpreted as a form of dis-identification, such an interpretation overemphasizes its passivity. Instead, I interpret Leung’s meticulous depictions of food as a dialectic of appetite/digestion. It is precisely through this process of encountering foods from different cultures that the characters in this novel demonstrate unprecedented inclusivity and adaptability. They do not dogmatically champion their own food and culture based solely on their national identity. On the contrary, many characters exhibit critical perspectives and self-reflection toward such attitudes. This capacity to accept and digest diverse cultures is the very approach Leung employs in *Postcolonial Affairs of Food and the Heart* to address the proposition raised in *Paper Cuts*. Here, characters are no longer torn by double consciousness stemming from East-West cultural clashes, nor do they succumb to tragic fates of madness. While most critics note an underlying gloomy tone in this story, I argue that this cross-cultural adaptability provides Hongkongers with the fundamental capacity to thrive anywhere, namely, transplantability. As Deleuzian concepts of the rhizome and deterritorialization propose, the subjectivity of the Hong Kong people is built upon the dialectic of appetite/digestion, enabling them to navigate fluidly between various cultures

and territories. Thus, the sense of being Hong Kong people has been redistributed and deterritorialized, rather than being governed by a transcendental signifier.

If we turn our attention toward the form of this fiction, we will notice that the dialectic of appetite/digestion is also illuminated through the changing narrative genres and styles in different short stories, indicating that the author can digest and combine different forms in a novel, including:

Genres	Title of stories
Urban realism and culinary prose	Amélie in Tuen Mun Vancouver's Secret Recipes Salty Shrimp Paste Happy Buckwheat Noodles
Campus novel and intellectual fiction	Ghosts of the West Chamber Sequel to the West Chamber
Suspense fiction	The Macau Killer
Travel literature	Finding My Way in Kyoto Slovenian Tales Searching for Duras Along the Mekong
Allegory fiction	Postcolonial Affairs of Food and the Heart The Love Story of the Postcolonial Food God

The diversity of narrative genres in this novel formally echoes the author's intent to express Hong Kong's multifaceted and hybrid identity. This mimicry is not merely the imitation of the colonized; rather, it is a deliberate choice of parody. Through parodying different genres, Leung Ping-kwan challenges the postcolonial imperative that the subaltern cannot speak (Spivak, 1999) and presents readers with a novel steeped in Hong Kong flavor.

4. Conclusion

This paper examines how Hong Kong writer Leung Ping-kwan employs vernacular cosmopolitanism as a representational strategy in his novel *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*, thereby subverting and challenging the awkward predicament of Hong Kong's untold stories. Through a retrospective analysis of his early work *Paper Cuts*, I discovered that Leung had already begun contemplating issues of Hong Kong identity in the late 1970s. In this fiction, he rejected two dominant discourses of incorporation—colonial Western and nationalist Chinese. Simultaneously, the incommensurability within

Hong Kong culture emerged as an ongoing challenge for the author. My analysis of *Paper Cuts* focuses on three constraining conditions of incommensurability in the history of Hong Kong: the unique Chinese literary context (the separation of spoken and written language), the colonial power structure, and the position of Hong Kong during the Cold War. I argue that these three structures constitute the conditions of possibility for understanding incommensurability. This reading applies not only to this particular work but also, I believe, to the critical social context for understanding Hong Kong literature during the colonial and Cold War eras. In analyzing the novel *Postcolonial Affairs of Food and the Heart*, I discovered that Leung has found a way to surpass incommensurability. Through the movement and alternation of food, space, and boundaries, he expresses the vernacular cosmopolitanism inherent in Hong Kong people's postcolonial knowledge production. This vernacular cosmopolitanism manifests as a preference for high receptivity and integration of Eastern and Western cultures, as well as a fluidity that transcends borders. The dialectic of appetite/digestion serves as the primary textual dynamics and a drive to shape Hong Kong subjectivity. This dynamism also manifests in the author's attention to literary form and style. Stylistic shifts across different stories functionally echo vernacular cosmopolitanism that redistributes the sensibility of metropolitan cosmopolitanism. Furthermore, the work employs everyday appetites and desires to subvert the grand narrative of the "1997 Handover" that underpins its setting.

References

- Bhabha, H. K. (1994). The post-colonial and the post-modern: The question of agency. In idem., *The Location of Culture* (pp. 171–197). Routledge.
- Chan, P. C. (2011). Yesi xiaoshuo zhong de nüxing xingxiang [The female image in Yesi's fiction]. In S. Chen (Ed.), *Yesi zuopin pinglun ji: Xiaoshuo bufen* [A Collection of Critical Essays on Yesi's Works: The Fiction Section] (pp. 219–231). Xianggang wenxue pinglun chubanshe. (Original work published 1985)
- Chen, K. H. (2010). *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smwwj>
- Chow, R. (1993). Things, common/places, passages of the port city: On Hong Kong and Hong Kong author Leung Ping-kwan. *Differences*, 5(3), 179–204. <https://doi.org/10.1215/10407391-5-3-179>
- Chow, R. (2014). Thinking with food, writing off center: The postcolonial work of Leung Ping-kwan and Ma Kwok-ming. In idem., *Not Like a Native Speaker: On Language as a Postcolonial Experience* (pp. 69–87). Columbia University Press.
- Derrida, J. (1998). *Monolingualism of the Other, or, The Prosthesis of Origin* (P. Mensah, Trans.). Stanford University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.

- Dung, K. C. (2011). Chengshi de xianshi jingyan yu wenben jingyan (jie xuan): Yuedu “Jiu tu,” “Wo cheng,” he “Jianzhi” [Urban realistic experience and textual experience (excerpt): Reading “The Drunkard,” “My City,” and “Paper-cuts”]. In S. Chen (Ed.), *Yesi zuopin pinglun ji* (pp. 254–260). (Original work published 1995)
- Fanon, F. (1967). *Peau noire, masques blancs (Black Skin, White Masks)*. Éditions du Seuil.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding. In S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis (Eds.), *Culture, Media, Language* (pp. 128–138). Hutchinson.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs ‘identity’?. In S. Hall, & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1–17). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446221907.n1>
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1st ed.). Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1287f8w>
- Leung, P. K. (Yesi) (1982). *Jianzhi* [Paper Cuts]. Suye chubanshe.
- Leung, P. K. (2012). Xianggang de gushi: Weishenme zhome nan shuo [The story of Hong Kong: Why is it so difficult to tell?]. In idem., *Xianggang wenhua shilun* [Ten Discourses on Hong Kong Culture] (pp. 3–25). Zhejiang University Press. (Original work published 1995)
- Leung, P. K. (2011). *Hou zhimin shiwu yu aiqing* (Rev. ed.) [Postcolonial Affairs of Food and the Heart]. Oxford University Press.
- Leung, P. K. (2015). *Paper Cuts* (B. Holton, Trans.). Research Centre for Translation, CUHK.
- Leung, P. K. (1977). Liangzhong huanxiang [Two types of illusions]. *Haowai* [City Magazine], (15), 36–38.
- Liotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.2307/1772278>
- Mao, T. -T. (1996). Talks at the Yan’an forum on literature and art. In K. A. Denton (Ed.), *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893–1945* (pp. 458–484). Stanford University Press. (originally published in 1942)
- Ng, K. C. (2013). “The South where language is lost” and reinvented. In S. Shih, C. Tsai, & B. Bernards (Eds.), *Sinophone Studies: A Critical Reader* (pp. 163–172). Columbia University Press.
- Williams, R. (2001). *The Long Revolution*. Broadview Press. (Original work published 1961) <https://doi.org/10.7312/will93760>
- Shih, S.-M. (2007). *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific* (1st ed.). University of California Press. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.2713>
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf541>
- Wong, K. K. (2021). *Yesi de Xianggang gushi: Wenxueshi lunshu yanjiu* [Yesi’s Hong Kong Story: A Study of Literary History Discourse]. Zhonghua shuju (Xianggang) youxian gongsi.
- Wong, P. (2011). Shenfen de mishi yu renting: Yesi xiaoshuo de yi zhong dufa [The loss and identification of identity: A reading of Yesi’s fiction]. In S. Chen (Ed.), *Yesi zuopin pinglun ji* (pp. 121–130). (Original work published 1997)
- Wu, K. (2014). Paper-cuts in modern China: The search for modernity, cultural tradition, and women’s liberation. *Modern China*, 41(1), 90–127. <https://doi.org/10.1177/0097700414526133>
- Yip, F. (2011). Fujū jieyou, muxing xingxiang ji qita: Xu Yesi “San yu ji” [Complex sentence structure, maternal image, and others: Preface to Yesi’s “Three Fish Collection”]. In S. Chen (Ed.), *Yesi zuopin pinglun ji* (pp. 204–218). (Original work published 1988)

[Editors: Rui ZHOU, Fanghao CHEN]

From Mythos to Logos: A Comparative Study of Rational Discourse in Ancient Greece and Ancient China

从神话到逻各斯： 古希腊与古中国理性话语比较

Feng LIU¹

Seminar for Ancient History and Epigraphy, Heidelberg University, Germany
ru181@stud.uni-heidelberg.de

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18458689>

Abstract This article investigates the relationship between mythos and logos through a comparative study of ancient Greek and ancient Chinese intellectual traditions. It argues that logos did not arise from a radical break with myth but through gradual processes of reinterpretation and rational transformation. In Greece, philosophical reflection from the sixth century BCE onward progressively differentiated rational discourse from mythic narrative, yet myth persisted as a philosophically reworked element. In early China, by contrast, no sharp opposition between myth and rationality emerged; instead, mythic traditions were historicized, ethically reinterpreted, and integrated into cosmological and political frameworks, notably through concepts such as Heaven and the Mandate of Heaven. The article highlights an “inverted euhemerism,” whereby Greek tradition mythologized history, while Chinese tradition historicized mythology. The comparison reveals two distinct patterns of rational development: critical differentiation in Greece and cumulative, practical integration in China.

Keywords Mythos; Logos; Rationalization; Ancient Greek philosophy; Ancient Chinese thought; Inverted euhemerism

Current research suggests that the earliest form of human consciousness was religious awareness. Earlier, Greek thinkers, represented by Hesiod (fl. 700 BCE), focused on myth, emphasizing the organization of divine genealogies (Hesiod, 2006). Around 6th/5th century BCE, logos, representing human reason, distinguished itself from myth, which had characterized Greek thought. The latter is represented by subsequent thinkers known as the “pre-Socratic philosophers,” followed by Socrates, Plato, and Aristotle (Buxton, 1999). During the same period, several civilizational spheres—Greece, the Near East, India, and China—witnessed the emergence of elements of enlightenment. Karl Jaspers (1883–1969) refers to this period as the Axial Age (500–300 BCE),

Received: 2025-07-25; Revised: 2025-09-20; Accepted: 2025-12-16.

Author: ¹ Feng LIU (刘锋) is currently a Ph.D. student in the Seminar for Ancient History and Epigraphy, Heidelberg University (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), Germany.

during which human civilization underwent a transformation from myth to logos (Meier, 1980). This paper aims to explore the relationship between early Greek and Chinese myths and logos through comparison, to understand how these two ancient cultures perceived themselves, and to provide a new perspective for mutual learning between Chinese and Western civilizations.

1. The relationship between myth and logos in ancient Greece

An intriguing point is that Heraclitus (c. 540–480 BCE) was the first Greek philosopher to emphasize the concept of logos (Greek: Λόγος). He is well known for his doctrine that “everything flows,” suggesting that the universe is in a constant state of flux. Yet, according to Heraclitus, this process of continuous change is governed by logos—a rational, cosmic principle that imposes order on chaos. He identified logos as the underlying force of the cosmos and maintained that conflict and contradiction are not only inherent in reality but essential to the world’s harmony and development (Vernant, 1983).

One thing is certain: only logos, as the rational and logical nature of humans, can distinguish between logos and myth. In this light, logos primarily sees myth as a product of human imagination, which is closer to the world of the senses. Philosophy, on the other hand, built upon the strength of logos, opposed any form of fantasizing or what is known as “telling tales.” Greek myths are numerous and highly diverse. The ranks of gods, heroes, demons, nymphs, satyrs, and centaurs inhabiting the mythological world are countless. One can attempt a certain chronology of myths, distinguishing three periods: 1. the period of the gods’ reign; 2. the period of close coexistence between gods and humans; 3. the period of heroes, in which the activity of the gods is limited.

The oldest sources of knowledge about Greek mythology are the works of Homer and Hesiod (Hesiod, 2006), whose poems not only preserved early narrative materials but also shaped the conceptual vocabulary through which later Greeks understood the divine world. Homer’s *Iliad and Odyssey* present a pantheon of gods intimately involved in human affairs, intervening in battle, guiding or obstructing heroes, and revealing the fragile yet meaningful structure of fate. Hesiod’s *Theogony*, by contrast, offers a systematic genealogy of the gods, mapping the cosmic order from primordial chaos to the establishment of Zeus’s sovereignty. Together, these works form the earliest literary framework within which Greek communities articulated their understanding of the cosmos, divine agency, and human limitations. Mythology, grounded in these foundational texts, stimulated artistic and literary creativity to an extraordinary degree. Vase paintings, temple sculptures, hymn traditions, lyric poetry, and later tragic drama all reworked mythic narratives, generating new episodes, characterizations, and symbolic motifs. Artists and poets repeatedly adapted inherited stories to different local cults, political circumstances, and performative contexts. For example,

myths of Athena, Herakles, Dionysus, and Artemis proliferated as poleis developed their own civic identities and ritual calendars. This continual reinvention of mythic material reflects not only the richness of the Greek imagination but also the social function of myth as a flexible medium capable of expressing communal values, anxieties, and aspirations.

In general, we can say that the collection of Greek myths, i.e., Greek mythology, consists of stories about gods and heroes transmitted through ancient Greek tradition, which also explain the place of humans in the world, as well as the origin of the world, its creation, and its history. However, the knowledge derived from myths, which were so varied, diverse, and contradictory, could never become something as “revealed truth.” That means the earliest Greek mythological stories represented the Greeks’ primitive or intuitive understanding of the world. For example, in Greek mythology, Zeus, the chief deity of the Olympian pantheon, is associated with thunder and lightning, which he wields as symbols of divine authority and retribution. This mythological association reflects an early attempt by the Greeks to interpret meteorological phenomena, such as storms and thunderclaps, as expressions of divine will. By attributing such natural occurrences to the actions of a supreme god, the Greeks articulated a form of cosmological order that was both intelligible and morally charged, thereby transforming the unpredictability of nature into a structured, anthropomorphic narrative. Another example is Poseidon, the god of the sea, earthquakes, and storms, who embodies the volatile and destructive aspects of the natural world, particularly the dangers of maritime life.

In the context of an ancient seafaring society, the capricious temperament of Poseidon served to personify the perilous and uncontrollable nature of the sea. Through this divine figure, the Greeks sought to explain shipwrecks, sudden tempests, and seismic activity not as random misfortunes, but as the result of divine displeasure, thus rendering the world morally intelligible and ritually negotiable. Beyond their explanation of natural phenomena, certain Greek myths also reflect the early Greek understanding of the foundations of human social order. The myth of Prometheus, who defied Zeus by stealing fire and giving it to humankind, exemplifies the Greek attempt to explain the origins of civilization and technological advancement. Fire, as a symbol of knowledge and creative power, represents the boundary between nature and culture. By attributing its acquisition to an act of divine transgression, the myth articulates a view in which human progress is inseparable from moral ambiguity and divine punishment. The eternal torment of Prometheus—chained and subjected to daily suffering—underscores the dangers of overstepping cosmic order, while simultaneously affirming the human capacity for foresight and innovation. This narrative encodes a cultural ambivalence toward technology, portraying it as both a gift and a transgression. These

myths reflect an early Greek attempt to explain the world around them in anthropomorphic and narrative forms, offering a form of intuitive knowledge before the rise of rational inquiry.

Those “Mythical” knowledge in ancient Greece was subjected to continuous discussion, polemics, and criticism. This process led, among other things, to the development of logos, which gave rise to mature philosophy at the turn of the 6th and 5th centuries BCE (Burkert, 1985; Guthrie, 1962; Parker, 2005).

In this context, an intriguing question is the relationship between Greek mythology and the religion of ancient Greeks. Of course, Greek mythology was an essential part of Greek religion. However, religious life in ancient Greece was largely based on orthopraxy, rather than orthodoxy. The distinction between myth (μῦθος) and reason (λόγος) can also be characterized as the difference between what is passively heard and received, and what, after being heard and received, is actively reconstructed or represented through one’s own thought. Unlike mythos, logos implies active speech rather than merely repeating received content. This implies that logos involves more than simply recounting what has been heard; it adds a reflective dimension, where one deliberates on the received content and articulates it in a way that interprets and elucidates it.

The transition from mythos to logos can therefore be understood as the emergence of active individual thought. In this transition, the passive acceptance of all received content is increasingly accompanied by critical reflection. This active engagement not only leads individuals to question and analyze the content they encounter but also fosters further discussions within the human community. Within this context, logos evolves from mere speech into a mode of expression enriched by independent thought, characterized by inquiry and doubt directed toward previously held beliefs. The transition from mythos to logos in ancient Greek thought was also not a simple replacement of fantasy by reason, but a complex process of reinterpretation, integration, and critique. While logos challenged the epistemic validity of myth, it also drew upon mythological material to shape its own discourse. Greek philosophy did not reject myth entirely; rather, it recontextualized myth as a cultural narrative to be examined, rationalized, or even transformed. This interplay between mythos and logos marks not a rupture but a dialectic—where imagination and reason, tradition and inquiry, coexisted and shaped the birth of Western philosophical consciousness.

This dynamic can be observed with particular clarity and vividness in the tension between Athenian public religious life and classical philosophical reflection. To begin with, from the perspective of polis religion, religious identity in ancient Greece was acquired primarily through participation in prescribed ritual practices rather than through adherence to a fixed body of doctrinal

beliefs. An Athenian citizen who regularly took part in festivals such as the *Panathenaea*, the *Dionysia*, and the highly secretive and influential Eleusinian Mysteries, and who duly performed the required acts of sacrifice, purification, procession, and communal feasting, was regarded as a practitioner of *Eusebeia* (εὐσέβεια, “piety”). Whether such a person genuinely believed that Zeus caused rain or that Demeter had instituted agriculture was of little consequence; what mattered was that the ritual actions were carried out correctly. The focus, in other words, lay not on what one believes, but on what one does. This ritual-centered religious structure reveals with great clarity the primacy of orthopraxy over orthodoxy in Greek religious life.

It is equally noteworthy that Greek religion permitted mutually contradictory myths to coexist without anxiety. For instance, the birth of Aphrodite is narrated in entirely different ways by Homer and Hesiod: the former presents her as the daughter of Zeus and Dione, while the latter depicts her arising from the foam of the sea. Athenians did not perceive such contradictions as problematic. Rather, they employed different versions in different cultic or poetic contexts as needed. This “tolerance of contradiction” demonstrates that Greek religion was not oriented toward the construction of a unified theological system.

From the 5th to 4th centuries BCE onward, however, philosophical writings reveal a growing tendency to subject myth to critical scrutiny through the emerging discourse of logos. Plato (429–347 BCE), in particular, undertakes a systematic critique of Homeric and tragic poetry in *Republic* 377b–398b. He argues that poets portray the gods in exaggerated, anthropomorphic, and morally objectionable ways—depicting them as engaging in deceit, adultery, revenge, and acts that, if performed by humans, would be reprehensible. To present such stories unfiltered to the young, he claims, would corrupt their moral development. For this reason, Plato advocates strict censorship of poetic content in the ideal polis and, where necessary, the exclusion of certain mythic narratives altogether. Here, logos challenges mythos: philosophy demands that myth conform to ethical and rational standards and no longer accepts it as an unexamined authority.

Yet, more significantly, Plato does not abandon mythic form altogether; rather, he reconstructs it philosophically. He creates a substantial corpus of philosophical myths to express abstract doctrines that are difficult to convey through purely discursive argument. Among the most prominent examples are: the “Myth of the Metals” (*Republic* 414b–415d), which uses mythic imagery to justify social differentiation and political hierarchy; the “Allegory of the Cave” (*Republic* 514a–520a), which employs a mythic narrative structure to illustrate intellectual ascent and the transformation of cognition; the “Myth of Er” (*Republic* 614b–621d), which presents a vision of the afterlife to explore the immortality of the soul and the moral consequences of choice; the myths

of the soul's ascent and reincarnation in the *Phaedo* and *Phaedrus*, which articulate the tension between the realm of Forms and human desire. These philosophical myths do not merely replace traditional myths; they constitute the rational reinterpretation and refunctionalization of mythos by logos. Plato appropriates the traditional narrative form of myth but invests it with new ethical, epistemological, and metaphysical meanings. Myth thereby ceases to be an unreflective tradition and becomes a pedagogical instrument in the service of philosophical inquiry. From this example, a dual movement becomes evident: At the civic level, religious life continued to depend on traditional myth as the narrative and ritual background of cult, emphasizing continuity of practice (orthopraxy); At the philosophical level, logos required that mythos be scrutinized, selected, transformed, or even replaced by new forms of "rational myth" aligned with ethical and intellectual norms. This demonstrates that the transition from mythos to logos was not a linear process in which philosophy simply supplanted myth. Rather, it was a prolonged period of coexistence, interaction, competition, and mutual adaptation between traditional narrative and rational reflection. Traditional myth retained its social and religious functions, while philosophy turned myth into a cultural resource that could be analyzed, criticized, and rewritten. Mythos and logos thus stand in a continuous and internal dialectical relationship, forming one of the foundational dynamic structures in the emergence of Western thought.

2. The rationalization process in ancient Chinese thought

In Chinese mythology, many events are said to have taken place during the time of the Three Sovereigns and Five Emperors. These mythical rulers were believed to have governed China 5000 years ago, preceding the semi-legendary Xia dynasty (c. 2070–c. 1600 BCE). This mythological period held particular significance in Confucianism, the dominant ideology of imperial China. Confucius (c. 551–c. 479 BCE), the founder, regarded the era of these mythical rulers as the golden age of Chinese civilization, asserting that future generations should look to their ancestors as unparalleled exemplars. The Three Sovereigns and Five Emperors period thus became the foundational myth of Chinese civilization, with its rulers credited with various civilizational achievements, including the establishment of marriage, agriculture, medicine, and writing traditions. This era symbolizes the beginnings of Chinese culture and civilization.

But where is the place for so-called prehistoric myths, such as the creation of the world or the origins of humanity? Chinese civilization emerged in the middle reaches of the Yellow River, at the intersection of two distinct geographical regions: the loess highlands and the flat plains formed by river deposits stretching to the sea. It developed in the area where the Wei River (the largest tributary of the Yellow River), flowing from west to east, joins the Yellow River, which flows

southward from the Ordos Desert. From the earliest days of Chinese civilization, these two geographical regions were characterized by different types of agriculture, leading to distinct forms of economic activity. Western sinologists have long observed a significant distinction between the mythological traditions of the pre-imperial period (before 221 BCE) and those of the Han dynasty (206 BCE–220 CE).

The issue of chronology in Chinese mythology deserves to be mentioned (Allan, 1991: 57–73). Unlike Greek mythology, it is impossible to determine the time of origin for fragments of classical Chinese mythology. Some sinologists use the concept of euhemerism in this context. According to Euhemerus, the Greeks mythologized their own history (hence the term “euhemerized”). Applying this to Chinese culture, one could say that the Chinese historicized their own mythology. Thus, in ancient China, we observe a reversal of the euhemerism phenomenon found in ancient Greece. In China, mythology transforms into history, meaning gods become humans. For this reason, the earliest period of Chinese history is often referred to as the era of the Three Sovereigns and Five Emperors. Traditional Chinese historiography identified the beginnings of Chinese civilization primarily with the activities of the Five Cultural Heroes: 1. Fuxi, who laid the foundations of family structure and domesticated animals; 2. Shennong, who invented agriculture; 3. Huang Di (Yellow Emperor), who invented the bow and arrow, carts, and pottery, unified tribes, and allocated lands along the Yellow River, with his wife credited for the discovery of silk; 4. Yao, who developed a calendar and established religious rituals; 5. Shun, who endeavored to control flooding with the assistance of the official Yu. This Chinese euhemerization—namely, the historicization, chronological ordering, humanization, and rationalization of myths (the realm of gods)—can be regarded as a product of Confucian hermeneutics. Some sinologists, such as Wolfgang Münke, have undertaken efforts towards the so-called “de-euhemerization” of Chinese mythology (Münke, 1998). In this way, it turns out that Chinese myths from classical literature are used as “parables” and examples of philosophical thought. The “older” the myth (e.g., the creation of the world or the cosmos), the later it appears in Chinese literature. For instance, the earliest versions of the myth of Pangu—an immensely powerful being who created the universe—appear only in the 3rd century CE. The myth of Nügua, the sister and wife of Fuxi, who in Chinese mythology is the creator of humanity, also dates back to the 3rd century CE. The myth of Houyi, the excellent archer and husband of the Moon Goddess Chang’e, who shot down ten suns, originates from the 4th century BCE. The issue of the chronology of Chinese myths, as well as the lack of systematic categorization among their mythological elements, leads scholars to adopt an opposing relationship between logos and myth in European (Greek) and Chinese culture. According to early Chinese literature,

metaphysical speculations preceded myths in China, which seems to stand in contrast to what happened in European culture. Of course, this brings up an additional problem regarding the relationship between metaphysical speculation (thought) and logos, as well as their content in the Chinese tradition. As mentioned earlier, logos gives voice to the active element of an individual's thought. The passive, all-receiving narration (myth) began to be accompanied more by the active thought of the individual, which inevitably led to further speculations with other members of the human community, also independent thinkers, asking questions and expressing doubts about what had been believed so far. The view concerning the understanding of the cosmos and the human world can be found in the ancient religious ethos of China, which de Groot referred to as "universism." (De Groot, 1912)

The term "universism" refers to the all-encompassing (i.e., universal) harmony between the macrocosm and microcosm, and the corresponding form of human life and thought derived from it. De Groot found this in two indigenous spiritual traditions of China, namely Daoism and Confucianism. In the family or clan, where the religious roots of Confucian morality lie, which, as the guardian of proper human relationships ("Five Cardinal Relationships"), built a ritualized form of daily life sanctioned by the Confucian canon; the family, understood in this way, became, through ancestor worship, the foundation of unity in Chinese society. In the local-neighborhood community, which was a natural and closest extension of the family unity, the old earth cult continues in the belief in the institution of the heavenly, transcendent bureaucratic system, representing the earthly governance in the respective region. Over time, the belief in tutelary deities, worshiped since the dawn of history, was supplemented with belief in the spirits of meritorious officials and their ancestors. However, all of them had to demonstrate the ability to care for the people; if their inefficacy was proven (for instance, in the face of a series of disasters and calamities), they were replaced. This cult was sanctioned by the state. In state cults, in which the emperor played a key role, this cult was the culmination and highest form of all cults since the first unification of China in 221 BCE. It combined elements of earth and ancestor worship, with the foremost sacrifice to Heaven (Tian), second to Earth (Di), and separately, to the imperial ancestors. The emperor acted as the representative of Heaven (Tianzi, "Son of Heaven") and the sole representative and intermediary of the Chinese people. This type of religious ethos could also be called cosmotheism. It is the view that the world/cosmos is granted the primary role of the organizing and creative force, which is not understood as a volitional act of the Creator God but as an inherent force existing eternally. Here, there is no distinction between the natural and the supernatural. The concept of *Dao* ("Way") in philosophical Daoism, which emerged after the concepts of Highest Ruler (Shangdi)

and Heavens (Tian), is more reminiscent of the Christian concept of God as the Creator.

From the beginning, the Chinese oriented themselves according to three regularities: 1. the cyclic nature of cosmic processes, such as the cyclical progression of the day and seasons; 2. the regular cycle of vegetation and life, with growth and decay, and various phases (such as the lunar phases); and 3. the bipolarity of nature. The most well-known example of the third category is the bipolarity of *yin* and *yang*. This describes two primal and opposing yet complementary forces that can be found throughout the universe. The mutual interaction of *yin* and *yang* is the cause of the creation and transformation of all things. From them arise the five elements that constitute the universe (“Five Elements/Transformations”: fire, water, earth, metal, and wood), and from these, all other things. Within the forces of nature, the states of *yin* and *yang* are in constant movement (Kirkland, 2004: 75–83). This mode of thinking certainly includes the concept of *feng shui*, literally “wind” (invisible) and “water” (elusive), as a life force in nature that is invisible and intangible. *Feng shui* is the planning and arrangement to achieve harmony with the natural environment. Traditional *feng shui* in ancient China included the general layout of cities, villages, and residential and agricultural buildings. Earlier, *feng shui* was also translated as Chinese geomancy, as these practices involved issues such as protecting buildings from evil spirits or the influence of shapes on their surroundings.

A representative and concrete example can be found in the treatment of Heaven’s Mandate (Tianming) and political legitimacy in texts such as the *Book of Documents*, the *Spring and Autumn Annals*, the *Commentary of Zuo*, and the *Analects*. In early China, the concept of Heaven carried an unmistakable mythic–religious dimension and, in the early Western Zhou period (c. 1046–771 BCE), even possessed quasi-anthropomorphic characteristics: kings such as Wen and Wu are depicted as rising to power by virtue of receiving the “Mandate of Heaven.” By the Spring and Autumn (770–476 BCE) and Warring States periods (475–221 BCE), however, this divine volition was increasingly reinterpreted as a natural and moral order governed by generalizable principles. Thus, in the *Commentary of Zuo*, Duke Zhao Year 7, the statement “The Way of Heaven is distant; the Way of Man is near” indicates that “Heaven’s Way” no longer denotes the will of a personified deity but rather a set of political and ethical regularities accessible to rational discernment. Similarly, the *Analects*, in the chapter “Wei Zheng,” asserts that “To govern by virtue is like the Pole Star,” where Confucius employs the constancy of celestial motion as a metaphor for political authority grounded not in supernatural sanction but in observable and rationally evaluable moral order. An even more tangible example appears in Warring States interpretations of disasters and anomalies. During the Shang period (c. 17–11 cent. BCE), natural calamities were typically understood as signs of divine anger. Yet texts such as the *Discourses of the States* (*Guoyu*), the *Yi Zhou shu*, and

especially the *Xunzi* increasingly construed such phenomena as “portents” or “indications” of human misrule—symbols that reflect political and ethical imbalance rather than punishments inflicted by an anthropomorphic deity. The *Xunzi*, in the chapter “Tianlun,” explicitly denies any intentional agency on the part of Heaven, declaring: “Heaven’s processes are constant; they do not endure for Yao, nor do they perish for Jie.” This statement marks a decisive shift from mythic notions of divine will toward an understanding of Heaven as natural order governed by inherent principles (*li*): disasters are natural occurrences, and political success or failure belongs to the realm of human responsibility, not divine judgment. This example illustrates that early Chinese thought did not achieve rationalization through a dramatic rupture with myth or a rejection of religious concepts. Rather, it gradually internalized mythic categories—such as Heaven, Heaven’s Mandate, and Disasters and Anomalies—into ethical categories (virtue), political categories (rectification, governance), and cosmological categories (*dao*, *li*). This hermeneutic transformation preserved cultural continuity, allowing ritual-based cosmology, ancestral religion, and emerging philosophical reasoning to coexist and gradually converge. The result is a form of accumulative rationalization, distinct from the sharper mythos–logos tension characteristic of Greek intellectual history.

In sum, the development of reason in ancient China did not proceed by establishing a sharp opposition between myth and rational discourse, as some narratives suggest for the Greek case. Instead, mythic and religious elements were gradually reinterpreted and internalized within ethical, political, and cosmological frameworks. The movement toward something analogous to logos—conceived here through terms like *li* (principle) and *dao* (“way”)—reflects a transition from direct divine sanction to natural and moral order, from shamanic performance to discursive philosophy, but without disowning the underlying cosmological and ritual matrix. This internal transformation is characterized by cultural continuity rather than epistemic rupture. Rationalization proceeds by integration and symbolic reinterpretation, not by iconoclasm. Within this process, myths often function as illustrative narratives or moral exempla rather than as autonomous accounts of divine action detached from ethical reflection.

3. Summary

At the beginning of this paper, I expressed a strong belief that the earliest human consciousness was religious consciousness. Only over time, through the process of the autonomy of human life, did the arts become detached from strictly religious content, and even later, the autonomy of human reason emerged, leading to the formation of philosophy, which eventually gave rise to modern sciences. In Western culture, this context is often referred to as the discovery of logos. Logos, as the force of human reason, was always present wherever humans—*homo sapiens*—existed,

whether in ancient China or ancient Greece. The relationship between logos and myth seems to have unfolded differently in ancient Greece and ancient China. Early classical Chinese literature suggests that metaphysical thought in China preceded myths, which seems to be the reverse of what occurred in ancient Greek culture.

One particularly interesting discovery made during these studies is the inverted euhemerism in China: while the ancient Greeks mythologized (“deified”) their own history, the ancient Chinese historicized (“humanized”) their own mythology (the world of gods). However, there are also similarities. Religious life in ancient Greece was largely based on orthopraxy (as unity in key religious practices), rather than orthodoxy (as unity and logical coherence of religious beliefs, among which there were many and highly diverse Greek myths). Orthopraxy is also a fundamental characteristic of Chinese religiosity. Chinese religiosity was—and continues to be—more based on orthopraxy (literally “correct conduct,” here meaning “actions that prove themselves in life”) than on orthodoxy (“right belief,” “doctrinally correct formulations of one’s religion”). Religion and religious experience must be reflected in daily life, meaning that, in the Chinese view, they should yield tangible results and benefits (pragmatism in life). It is not regulated by clergy or dogmas.

Religion in Chinese culture appears to be something akin to an instinct, much like food, shelter, and clothing, which are essential elements of daily human life. This stems from a particular view of human life, in which loyalty and reverent respect for ancestors, belonging to a family, and individual effort, accompanied by an awareness of the presence of many spirits and possibly even a sense of the presence of the Supreme Being (known as *Shangdi* or *Tian* in classical China), serve as a means for the Chinese to secure happiness for their families. This happiness is primarily understood as wealth (prosperity), longevity, and success in life (high earnings). Such an attitude leaves little room for theological reflection or debate. Even in religious Daoism, what is more common are descriptions of religious experiences rather than theology in the Christian sense.

Furthermore, the development of the relationship between logos and myth has progressed unevenly within a given culture, and it must be emphasized that this is still the case today. In ancient Greece, myths were important throughout their entire ancient history, even during the early stages of philosophical (logos) development. In contrast, for the Chinese, an interesting summary can be found in the thought of the German sociologist, economist, and religious scholar Max Weber (1864–1920). He believed that in traditional China, i.e., up until the early 20th century, there was tolerance, even care, for magic, which led all attempts at rationalization in traditional Chinese culture to move toward a magical worldview. Weber sought to justify this conviction by examining the history of scientific thought development in China, where astrology, pharmaceutical arts, and

geomancy (*feng shui*) played significant roles (Weber, 1951). Moreover, the Chinese reflection on myth was shaped by a fundamentally pragmatic orientation. Unlike the Greek tradition, in which myth increasingly became an object of theoretical critique, allegorical interpretation, or philosophical reappropriation, early Chinese thinkers tended to evaluate myth in terms of its practical efficacy within ethical, political, and ritual life. Mythic motifs—such as Heaven’s Mandate, ancestral origins, or cosmological patterns—were not primarily subjected to speculative demythologization; instead, they were reinterpreted insofar as they could guide concrete action, legitimate political authority, regulate ritual behavior, or sustain social cohesion. As a result, myth in the Chinese context functioned less as a cosmological hypothesis to be refuted or rationalized and more as a symbolic resource embedded in lived practice, enabling the articulation of moral norms, administrative order, and cosmological harmony. This practical orientation reinforces the cumulative and continuous nature of Chinese rationalization, distinguishing it from the sharper theoretical opposition between mythos and logos characteristic of Greek intellectual history.

References

- Allan, S. (1991). *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. State University of New York Press.
<https://doi.org/10.1515/9780791494493>
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical* (J. Raffan, Trans.). Harvard University Press.
- Buxton, R. (1999). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198152347.001.0001>
- Groot, J. J. M. de. (1912). *Religion in China: Universism: A Key to the Study of Taoism and Confucianism*. Knickerbocker.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511518409>
- Hesiod. (2006). *Theogony, Works and days, Testimonia*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.162385>
- Kirkland, R. (2004). *Taoism: The Enduring Tradition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203646717>
- Meier, C. (1980). *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Suhrkamp Verlag, 1980.
- Münke, W. (1998). *Mythologie der chinesischen Antike: Mit Ausblick auf spätere Entwicklungen*. Peter Lang.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford University Press.
- Vernant, J. P. (1983). *Myth and Thought among the Greeks*. Routledge & Kegan Paul.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (H. H. Gerth, Trans.). Free Press.

[Editors: Luyao ZHANG, Rui ZHOU]

近三十年香港地区中国古典文学研究 学术专著出版情况及发展趋势探析

An Analysis of the Publication of Academic Monographs and Development Trends in Premodern Chinese Literature Studies in Hong Kong over the Past Three Decades

策勒木格¹

Celemuge

中国南开大学文学院

School of Literature, Nankai University, China

13821440208@163.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18442672>

摘 要 近年来海内外不少优秀的中国古典文学研究成果在香港这一学术场域出版面世，体现着港地古典文学研究的独特取向，也显示出了一条学术交流的路径：部分专著或是在香港“中转”，流向内地或海外，香港因此成为海内外古典文学研究交流对话的重要窗口。本文即以香港地区的几家出版社为例，系统梳理各社近三十年古典文学有关出版情况，分析其学术出版的选题趋势、学术理路、作者及受众，期于由此管窥海内外古典文学研究的动态并了解香港地区的古典文学研究面貌。

关键词 域外汉学；古典文学；香港；学术出版

Abstract In recent years, a number of outstanding research achievements in premodern Chinese literature have been published in Hong Kong, a distinctive academic arena. These works reflect the unique scholarly orientation of classical literary studies in Hong Kong and highlight a pathway for academic exchange: some monographs are disseminated from Hong Kong as a “hub,” flowing either into mainland China or overseas. Consequently, Hong Kong has become a vital window for dialogue and exchange between domestic and international classical literary scholarship. This article takes several publishing houses in Hong Kong as case studies, systematically reviewing their publication activities related to classical literature over the past three decades. It analyzes trends in topics, academic approaches, as well as the authors and audiences of these publications, aiming to offer insights into the dynamics of classical literary research both within and beyond China and to illuminate the landscape of classical literary studies in Hong Kong.

Keywords Sinology; Premodern Chinese literature; Hong Kong; Academic publication

域外汉学作为一块“他山之石”，往往能为学术研究提供新的视角与思路。学术成果的呈现及沟通离不开学术出版这一重要媒介，通过对学术出版的观照，可以获知海内外古典文学研究的动态及流向。西方两大汉学研究重镇欧洲和北美，在各自地区内均有稳定的出版经销途径，欧洲有牛津大学出版社、剑桥大学出版社等，北美则有哈佛大学出版社、哥伦比亚大学出版社等，这些出版社多依托大学、研究机构保持其专业化、学理化的站位，或出版科研系学者的有关专著，或编选丛书、创办期刊，成为展现地区汉学研究态势的窗口。20世纪以来，域外汉学的研究成果也颇受中国内地关注，不少研究专著在内地译介出版，如上海古籍出版社的“海外汉学丛书”、江苏人民出版社“海外中国研究丛书”等。除学者所在地区及中国内地的出版社外，不少学者也会选择在香港这一特殊的学术场域出版其研究成果。香港是除中国内地及台湾以外的第三大中文出版市场，在百年英占下逐渐形成中英双语文化结构，地方高校林立，研究机构众多，学术交流频繁，多元文化背景与自由开放的学术环境使得港地的学术出版一直保持着独特的学术站位，在世界范围内具有独特的学术价值与影响力。学术成果在港出版后往往经由香港流向内地或海外，香港因此成为海内外学术交流的重要枢纽。1997年以来，文化认同的深化与国家政策的支持推动中国古典文学成为香港各出版社重点关注的选题之一，其有关出版品在近三十年大量涌现，为香港精神文化层面的回归提供支撑，于学术出版一隅，各社出版的古典文学研究专著更是承载了不少海内外学人戮力深耕的学术成果，无论选题还是内容质量，都深受学界认可。讨论香港地区近三十年以来中国古典文学专著的出版情况，正是对这一问题的深刻关切。

一、香港地区的中国古典文学出版概述

香港地区保持着较大影响力的出版社以背靠学校的几家大学出版社和香港商务印书馆、香港中华书局为代表。现时香港的大学出版社有四家，即香港大学出版社、香港中文大学出版社、香港城市大学出版社以及香港都会大学出版社。因有较为稳定的学术资源与经济资源支撑，这几家大学出版社一直保持着相对稳定的出版节奏。其中香港都会大学出版社以出版该校教科书为主，近年来未见古典文学有关专著出版。香港中华书局与香港商务印书馆是溯源于内地中华书局与商务印书馆的出版机构，两家出版社在近百年驻港期间高度本土化，构建起了成熟的出版发行网络，加之与内地本部出版社之间的联通关系，使其在香港与内地之间的信息流动中发挥着重要的桥梁作用，于古典文学专著的出版有着特殊的意义。

（一）香港中华书局

香港中华书局（以下简称港中华）源于上海中华书局，1927年在港注册成立，下设学术分社、中华教育、开明书店、非凡出版四个子品牌，中国古典文学的有关出版主要由中华教育与学术分社承担，近三十年出版古典文学期刊、书目约70余种。港中华的古典文学出版在回归

后十年左右的时间里仅有几种经典普及读物,如学术分社的黄嫣梨《古典诗词名篇欣赏》(1999)及中华教育的“四大名著图文普及本”(2002)等。“第二个十年”港中华逐步建立起了独具特色的古典文学出版格局,中华教育与学术分社分工也逐渐明确,前者以教育普及为主,后者则负责学术化、专业化读物的出版。首先文学典籍的出版这一时期无论数量上还是质量上,较之上一阶段,都获得了一个极大的跃升。此期港中华以更为专业审慎的眼光,一方面对既往出版书目进行重校再版,如2012年再版的“四大名著重校本”;另一方面积极编校新书,如2012年起陆续出版的“新视野中华经典文库”书系,其中的经典导读部分荟萃诸多学者对中华经典的研究心得,结成子集《经典之门》,是港中华将学术研究与教育普及相结合的一次实践。此期学术分社出版经典更加注重挑选考证严谨、校释精良的版本,如周振甫《周易译注》(2011)、杨伯峻《论语译注》(2012)等,选取的皆为相应领域内学者所作、深受学界认可的译注本,而不再出版白话释读本一类的普及性读物。其次,这一时期港中华积极拓展学术出版,同各科研机构建立紧密联系,成为港地大学出版社外学术成果输出的重要窗口,并开始致力于打造融学术性、教育普及性于一体的“学术普及”读物,打开了学术出版的一条新通路。期刊方面,港中华与香港大学中文系和斯坦福大学中华语言文化研究中心联合刊印的《香港大学中文学报》(前《东方文化》)及与香港浸会大学饶宗颐国学院合作出版的《饶宗颐国学院院刊》系列等在学界均具有较高影响力。专著方面,既有如陈岸峰的《甲申诗史:吴梅村书写的一六四四》(2014)一类研究专著,也有如潘星辉等人的《存传诗话》(2014)一类学术普及读物。第三阶段,约2017年至今,则在第二阶段打造的出版方向上继续前行,同时又有一些新的变化。一是大力发展学术普及出版,如2017年起陆续出版同内地各高校联合制作的“中华文化二十四品”丛书、郭齐勇《四书通识》(2025)等。二是学术出版不再局限在中文学界,也尝试开拓海外学术市场,发行期刊《汉学英华》(2018),翻译出版世界各地知名汉学家的研究专著,如“饶宗颐国学院汉学译丛”系列,自2017年起陆续印行,至今已出版7部,选题精良,译述严谨,对于域外汉学的研究而言具有重要价值。

(二) 香港商务印书馆

香港商务印书馆(以下简称港商务)设立于1914年,近三十年出版中国古典文学有关书目约70种。1997年,港商务承印出版香港中文大学杜祖贻、刘殿爵等主持编撰的《中国文学——古典精华》系列,是一部较为系统的繁体中文中国文学经典读本,兼具学术价值及教育意义,是香港出版风向转变的先声。回归前后,港商务显见英文出版趋势的变化。商务印书馆20世纪八十年代获批“汉译世界学术名著”项目,至今已出版海外学术译著千余种,在翻译出版方面可谓成就斐然,港商务与之血脉相因,曾出版不少文学经典译本、中英对照本,如杨宪益与戴乃迭译 *A Dream Of Red Mansions* (《〈红楼梦〉节译本》,1986)、许渊冲《唐诗三百首新译》(1988)等,回归后港商务有意调整出版结构以适应新的出版环境,最初十年专注于中

文出版，未见英文或双语出版，2012年起陆续有何中坚《全新英译唐宋诗词选》（2012）、商务编辑部主编“永恒名句系列”（2016）等双语读物面世，相对于内地商务本部学术译著出版如火如荼的态势，港商务反而持续躬耕于文学经典的编译出版，在香港这一特殊的文化环境中，发挥着教育普及的重要作用。中文出版亦以文学经典为主，出版定位为工具书、普及读物，如“鱼之乐优质中文阶梯阅读”（2005–2011）、“古典三分钟”（2014）等，内容虽不外乎唐宋诗词、古文名篇，但形式上多有创新，如2006年出版的“名家大手笔”系列，可谓是诗、书、画结合的范本。21世纪以来普及出版是港商务古典文学出版的主要路线，学术出版在1997年后二十年几近停滞，近十年有向学术出版回归的倾向，出版有陈湛铨《历代文选讲疏》（2017）、何文汇《汉唐诗杂说》（2018）等，经典出版也开始选取具有一定专业性的译注本，如张玉春《老子注译》（2018）、孙钦善《论语注译》（2019）等，但总的来看重在学术普及，研究专著出版寂寥。

（三）香港大学出版社

香港大学出版社（以下简称港大社）是香港大学的下属部门，于1956年创社。因循港大学术风格与品味，港大社出版论著往往贯古通今，涵盖众多学术领域，尤以文化历史与性别研究等见称。有港大学术力量的支撑，港大社的古典文学出版一直保持着较高的学术站位，近三十年出版古典文学有关专著20余种。港大社的古典文学出版以研究专著为主，语言中英兼备，无论是出版选题还是出版质量都深受学界认可。大学出版社受商业环境影响较小，回归前后几年出版步调基本一致，以文学经典及其英译出版为主，回归之初出版有杨铁梁译 *The Peach Blossom Fan*（《桃花扇》，1998）、黄兆杰等译 *The Book of Literary Design*（《文心雕龙》，1999）等。21世纪以来港大社则一直专注于研究专著出版，其中中文出版以“古典文学丛书”系列（2003–2013）为代表，集合海内外知名学者的优秀成果8部，研究视野开阔，方法多元，既关注中国古典文学的经典议题，鞭辟入里，又能够体察到文学史中的“执拗的低音”，见微知著。如周锡鞞《陈恭尹及岭南诗风研究》（2004）关注到清初岭南诗派“三大家”中声名稍弱的陈恭尹，并以此为线索，分析岭南诗风及岭南文化；廖群《诗骚考古研究》（2006）则以考古学的方式，考古出土文物以重新检讨《诗》《骚》两大古典文学源头的有关问题，均具有较高的学术价值。英文出版在回归前二十年中仅见李又安（A. A. Rickett）的一部译著 *Wang Kuo-wei's Jen-chien Tz'u-hua: A Study in Chinese Literary Criticism*（《人间词话》，1977），回归后陆续出版学术专著7部，包括马蒂文（Stephen McDowall）著 *Qian Qianyi's Reflections on Yellow Mountain: Traces of a Late-Ming Hatchet and Chisel*（《钱谦益的黄山反思：晚明时期的游记》，2009）、田晓菲辑 *Reading Du Fu: Nine Views*（《九家读杜诗》，2020）等，这些来自英语学界的学术成果在出版发行后都反响甚佳，继而激发汉译本出版的需求，于是港大社便一方面与内地出版社合作，售出汉译版权，*Reading Du Fu*一书汉译版权即授与生

活·读书·新知三联书店, 2022年在中国内地出版简体中文版本; 另一方面自行编译出版, 如宋耕的 *The Fragile Scholar: Power and Masculinity in Chinese Culture* (《文弱书生: 中国文化语境中“才子”的权力与男性气概》, 2004), 20年后在本社出版繁体中译本。这些优质的双语学术出版对于中英文学界学术沟通而言具有重要意义。

(四) 香港中文大学出版社

香港中文大学出版社(以下简称中大社)于1977年创社, 是中国研究的出版重镇, 出版内容涉及人文、教育、医学等诸多领域, 古典文学方面, 近三十年出版相关专著约130种, 在香港诸家出版社之中表现卓著。中大社的古典文学出版内容丰富多元, 语言中英兼备。经典英译出版与学术出版是中大社古典文学出版的两大传统, 回归前二十年左右的出版多围绕这两个板块进行, 经典译著出版有黄兆杰的 *Notes on Poetry from the Ginger Studio* (《姜斋诗话》, 1987)、登特一杨父子(John and Alex Dent-Young) *The Broken Seals* (《水浒传: 破印》, 1994)等; 研究专著有小川环树《论中国诗》(1986)、孔慧怡(Eva Hung)与何谷理(Robert Hegel) *Paradoxes of Traditional Chinese Literature* (《中国传统文学悖论》, 1994)等, 皆为古典文学研究领域的重要成果。回归后的第一个十年延续此前的出版路线而又有所发展, 经典英译方面陆续完成了登特一杨父子全本《水浒传》译本出版, 还出版有白素贞(Susan Blader)译 *Tales of Magistrate Bao and His Valiant Lieutenants* (《三侠五义》, 1998)、卜立德(David E. Pollard)译 *The Chinese Essay* (《古今散文英译集》, 1999)等知名译著。同时开始开拓双语出版, 如同哥伦比亚大学出版社联合印行由闵福德(John Minford)、刘绍铭编撰的《含英咀华集》, 2000年在哥大社首发英文版, 2001年、2002年先后在中大社出版了中文版及英文版; 同年开始出版的 *Bilingual Editions of the Chinese Classics* 书系, 亦以双语印行。学术出版依旧较为关注诗歌、文论及小说等相关选题, 出版有邓国光《文原》(1997)、周策纵《红楼梦案》(2001)、王晋光《王安石八论》(2006)等, 也开始关注词学研究, 出版有施议对词学论著三卷。第二个十年研究专著的出版表现出了多元化的学术理路, 如“程学阁著作集”、“两夏书系”等涵盖学术思想史、小说史研究; “汉达古籍丛书”为文献研究; 谢立义(Daniel Hsieh) *Love and Women in Early Chinese Fiction* (《早期中国小说中的爱情与女性》, 2008)、王岗(Richard G. Wang) *Ming Erotic Novellas: Genre, Consumption, and Religiosity in Cultural Practice* (《明代色情小说: 文化实践中的体裁、消费与宗教信仰》, 2011)等书中又有关涉性别、文化研究的内容, 中大社学术视野之开阔由此可见一斑。2017年至今, 中大社在既往出版路线上稳步前行, 继续推进“汉达古籍丛书”等学术出版项目及经典译著出版, 新的变化是这一阶段中大社着力发展普及读物出版, 这类出版此前二十余年仅见陈耀南《古文今读》(1991-1999)一种, 这一阶段则出版有商伟《给孩子的古文》(2021)及艾略特·温伯格著、李栋译《杜甫一生》(2025)等多部普及读物, 填补了既往出版的空白。21

世纪以来,中大社古典文学出版渐趋体系化,多以书系、丛书形式出版,如1999年起陆续出版的“汉达古籍丛书”,是中大大社古典文学出版极具代表性的书系之一,规模庞大,至今已出版60余部,梳理先秦至唐宋古籍征引脉络、寻究版本源流,清晰呈现了中大古典文学与文献研究的动态,是古典文学研究重要的参考资料;2015年前后出版的*Calligrams Series*书系,收录华兹生(Burton Watson) *Chinese Rhyme-Prose: Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties Periods* (《汉魏六朝赋英译选》,2015)、程抱一(François Cheng) *Chinese Poetic Writing* (《中国诗歌写作》,2016)等8部域外古典文学研究专著。此外,为适应时代发展,中大社近年也在着力开发影音产品以及电子数据库,如“汉达文库——网上中国上古古籍文献库”等。

(五) 香港城市大学出版社

香港城市大学出版社(以下简称城大社)成立于1996年,是香港城市大学的出版部门,最初是为给城大本校教研人员提供学术出版的平台创社,在三所大学出版社中成立最晚,但城大社的积极经营使其方二十余年便在香港学术出版行业中立稳了脚跟。城大社成立以来有约102种中国研究专著出版,但多为政治、经济研究,其中古典文学相关专著仅10种左右。城大社古典文学出版皆以中文印行,虽起步较晚,但亦摸索出了一条独特的出版路径,目前已出版的十余种专著均属学术出版范畴,与港大社、中大社不同,城大社专注于出版古典文学研究领域内知名学者的论文集、讲演集、书评札记集等内容。如傅杰《旧籍新书经眼录》(2018),精选作者三十多年间的水评札记,作者从文字学、训诂学、等角度,评点多种研究著作,旁征博引,追本溯源,考证史料文献,纠正原著的纰漏讹误,澄清学术界对相关问题的论争并辨析不同学说的见解,兼具学术性与趣味性;陈引驰《文学时空与士人信仰》(2021)讲述中国文学史的发展,分析中国文学的精神特质、地域与空间对文学的影响,分析道、玄、佛的多元思想与信仰如何影响着中国文人的思想与文学作品。此外还有大木康《晚明风雅》(2022)、商伟《云帆集》(2023)等论文集、随笔集,都颇受学界好评。相较于专题研究,这些文集更多地保留了学者们灵光乍现的宝贵时刻,也是对专题研究的重要补充,对全方位了解学者研究动机、方法及思想脉络具有重要参考价值。

二、中国古典文学研究专著出版取向及学术理路

(一) 选题取向

香港地区的出版社在古典文学出版选题上呈现出鲜明的特点。首先是对文学经典译著的关注。如港商务在20世纪八九十年代一直积极出版经典译著,回归后为适应中文出版环境而有所调整,直到2012年左右又开始以普及出版的形式恢复英文出版;港大社的经典译著出版也集中在20世纪末,21世纪以来基本消歇;中大社的译著出版则未曾停止,其学术翻译项目

Bilingual Editions of the Chinese Classics 书系的出版从 2000 年持续至 2019 年。港地经典译著出版的繁荣或有两个方面的原因:一是香港本土双语文化环境为经典译著出版提供了一个合适的土壤,相较于内地及海外,香港拥有双语出版最大的受众市场,且双语背景的先天优势也使得香港地方科研系所的翻译研究发展强势,又为译著出版提供了质量保障;二是香港出版社拥有广泛的外部系联,对海外科研系所古典文学研究动态一直保持着密切关注,经典传译作为 20 世纪域外汉学研究的重要板块,此类选题自然受港地出版社的青睐。如中大社的施友忠(Vincent Yu-chung Shih)译 *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (《文心雕龙》, 2015), 原本首次出版于 1959 年,由哥伦比亚大学出版社印发,是《文心雕龙》最早的完整英译本之一,在汉学界具有重要影响;又如《水浒传》的传译,19 世纪末由英国汉学家翟理斯(Herbert Allen Giles)首次选译,20 世纪三十年代赛珍珠(Pearl S. Buck)完成首部全译本,七十年代又有沙博理(Sidney Shapiro)的译本,中大社随后在 20 世纪九十年代首次印发登特一杨父子的新译《水浒传》,是《水浒传》外译道路上的重要里程碑。此外,还有如中大社出版的何瞻(James M. Hargett)的 *Riding the River Home: A Complete and Annotated Translation of Fan Chengda's (1126–1193) Diary of a Boat Trip to Wu (Wuchuan Lu)* (《归舟:范成大〈吴船录〉英文翻译和注释》, 2008)、港中华的“饶宗颐国学院汉学译丛”等皆为域外古典文学研究的前沿热点。

香港出版社亦会密切跟进本土科研系所古典文学研究动态,表现出对文献研究、明清文学、性别研究、文化研究等相关选题的关注。中大社最具特色的古籍研究出版即同中大的古典文献研究息息相关。1967 年,中大成立中国文化研究所,1988 年设“汉达古文献资料库”,2005 年冠名为刘殿爵中国古籍研究中心,致力于整理中国古代出土及传世文献,与中大文学院的文献研究交相辉映,中大社则成为二所学术成果输出的重要窗口,“汉达古籍丛书”是中大数十年古文献研究的重要成果。港大社亦十分关注港大中文学院古典文学研究动态,如 2017 年港大中文学院主办“二十一世纪的明清:新视角、新发现、新领域国际学术研讨会”,同年港大社出版了吴存存《戏外之戏:清中晚期京城的戏园文化与梨园私寓制》,为明清文学研究领域的重要成果。港大中文学院古典文学的主要研究有以吴存存等为代表的明清文学及性别研究;以魏宁等为代表的中国古典韵文及文本英译研究;以赖庆芳为代表的唐宋诗词散文、小说及女性文学研究;以李家树、邓佩玲等为代表的先秦两汉文学及文献研究等。港大社的出版大致能够体现上述港大的研究取向,20 世纪末港大社致力于出版文学经典译本,其后 21 世纪的“古典文学丛书”系列中,从廖群《诗骚考古研究》到王润华《王维诗学》(2009),再到严志雄《秋柳的世界:王士禛与清初诗坛侧议》(2013),均为港大古典文学研究较为关注的内容。

香港的古典文学出版还表现出对内地主流文学史叙述边缘内容的关注。如中大社的米歇尔·梅泰尔（Michèle Méteil）的 *Wild Geese Returning: Chinese Reversible Poems*（《大雁归来：回文诗》，2016）以前秦苏蕙所作织锦《回文璇玑图诗》为研究对象，为这种古老的诗歌艺术形式作当代的诠释，引起文学研究领域对回文诗的关注；又如林立《沧海遗音：民国时期清遗民词研究》（2011）及武庆云（Qingyun Wu）*A Dream of Glory: A Chinese Play by Wang Yun*（《繁华梦：王筠的中国戏剧》，2008）等，这些都是既往内地古典文学研究较少关注的内容。

近年来香港出版社也逐渐摸索出了学术普及这条新的出版道路，选题侧重具有一定专业性的普及读物。两家商业出版社在这方面的表现更为突出，如港中华出版罗秀珍《李清照：千秋才女的生活与词作》（2021）；何福仁《孔子：文与诗〈我所不知道的论语〉、〈孔子写诗〉》（2025）等，与大学出版社专业性、学术性更强的学术出版互为补充。近十年中大社也开始发展学术普及出版，如前述中大社出版艾略特·温伯格的《杜甫一生》、郑吉雄编《古典今情》（2023）等。当下科技迅速发展，纸质媒介面临着巨大的市场压力，大学出版社或许也不得不向市场靠拢，以获得长足发展。

（二）学术理路

香港地区的古典文学出版呈现出丰富多元的特点，与香港特殊的历史文化背景不可分割，曾长期盘桓于地缘政治的漩涡中的香港，一方面在中英两种语言文化背景之下形成了兼合中西的学术风貌，另一方面也经历着处于两者之间寻求自身身份认同的焦虑。回归以来在新的政治文化环境中，港地出版在古典文学一隅积极探索，既对内地传统的古典文学研究理念有所承袭，也对海外古典文学研究新视野、新方法吸纳借鉴，逐渐形成自身独特的古典文学研究理路，并不断尝试着以文献为基础补充搭建中国古典文学史中的“香港篇章”。

香港的古典文学出版首先表现出对内地传统的古典文学研究路径的承袭，注重训诂、考据等研究方法，以文献为基点阐释文学思想、透视文化现象，专注于古典文学研究的传统议题，最具代表性的即为中大社的“汉达古籍丛书”及港大社的“古典文学丛书”。其次，出版呈现出明显的跨学科研究的特性。自西方文学和文学理论进入中国，运用西方理论阐发中国文学成为普遍现象，香港的中国古典文学出版并不拘于传统的文学研究途径，而广泛应用文化研究、性别研究等多种研究方法。如港大社的 *The Fragile Scholar* 结合西方性别研究的理论，对“才子佳人”小说中的“才子”形象进行解读，深入阐述中国传统文化语境中的男性气概；杨元铮的 *Plum Blossom on the Far Side of the Stream*（《鬲溪梅：论姜夔〈白石道人歌曲〉在清代的替换》，2019）是音乐与文学的跨学科研究，兼以史学眼光贯通考察儒家礼乐与戏曲等艺术样式之间的联系，探索古典文学中的文化脉络；中大社的龚刚《文艺学与古典文学论稿》（2013）尝试打通文史、交汇中西，借以审视中国审美文化与文论文学。当下密切的世界交流、快速发

展的科学技术、丰富多元的学术理论与方法以及越来越多的亟待解决的社会、人类等复杂问题,使这种跨文化、跨学科比较分析的学术思路的转型成为必然。

港地古典文学出版也表现出对文本中的“南方”这一地域文化空间的关切,体现香港在中西学术交流碰撞漩涡的特殊处境。中大社的韩大伟(David B. Honey)的 *The Southern Garden Poetry Society: Literary Culture and Social Memory in Guangdong* (《南园诗社:广东文学文化与社会记忆》,2013)及港大社的周锡韞《陈恭尹及岭南诗风研究》均以明清时期南方文人社群及其创作为研究对象;城大社的大木康《晚明风雅》从江南文人冯梦龙以及冒襄的文学创作切入探究晚明江南地区社会文化;港大社的王平、魏宁(Nicholas Morrow Williams)的 *Southern Identity and Southern Estrangement in Medieval Chinese Poetry* (《文化南方——中古时期中国文学核心传统》,2015)探索文学文本中的地域空间,讨论南方文化认同与南方边疆异族焦虑之间的关系如何影响了中世纪的中国文学,结合香港社会历史背景来看,这无疑是香港自身发展过程中急于寻求文化认同的焦虑的投射。

21世纪以来,香港出版在对多种研究思想的承袭中亦逐步摸索形成了自身独特的学术理路,一方面通过研究香港本土的古典文学现象、编订文集等方式尝试将香港百年英占期间“遗落”的部分,重新纳入主流古典文学史叙述当中,如港中华出版的崔文翰编《香江情怀:香港清遗民诗文集选编》(2024)选录了九位清遗民在香港居住期间创作的作品的诗文作品;中大社的邹颖文《香港古典诗文集经眼录》(2011–2021)著录香港开埠至1997年以前的五百余位作家所著古典诗文。另一方面,出版社也在以新的视角及方法对既有古典文学叙述进行反思与解构,如中大社的《夏志清论中国文学》(2017)打破内地古典文学研究中划分的历史时限,批判审视中国文学,从《西厢记》到《玉梨魂》又到《科尔沁草原》,在不同时代的文学之间跳转,进行宽阔的时空对话;杨径青 *The Chan Interpretation of Wang Wei's Poetry* (《王维诗歌中的禅意》,2007)以批判性视角论证说明王维诗歌创作中的“禅意”并非如学界一般认为的“有意而为”;城大社出版的商伟《云帆集》当中,亦含有古典文学与近现代文学无界限等新观点。

(三) 作者及受众

香港地区各出版社的作者来源大致可分为三类,一是在港学人,二是中国内地学者,三是世界各地域外汉学、中国古典文学等相关研究领域的知名学者。校本部教员是大学出版社作者群体的重要组成部分,如港大社“古典文学丛书”系列编者李家树为港大中文系教授;中大社的《先秦两汉文献专著丛考》编者林丽玲、《庄荀考论》作者何志华以及《洛阳伽蓝记逐字索引》的编者刘殿爵、陈方正,也均为中大中文系教员。香港与内地、海外科研院所之间的人才流动为港地的学术出版带来了源源不断的资源,不少选择香港出版社付梓学术成果的专家学人都曾有过在港学习生活经历,如目前就职于复旦大学的龚宗杰曾于香港浸会大学孙少文伉俪人

文中国研究所担任副研究员，在此期间于港中华出版了其专著《明代戏曲中的词作研究》；中大社的 *Keywords in Chinese Culture*（《中国文化关键词》），作者李惠仪（Wai-ye Li）曾就读于香港大学；《含英咀华集》编者闵福德曾在香港理工大学讲授翻译课程，刘绍铭也曾任香港岭南大学中文系主任和翻译系教授。几家出版社出版的中国古典文学专著的作者还往往是世界各地古典文学相关研究领域的知名学者。如城大社《风景旧曾谙——叶嘉莹说诗谈词》作者叶嘉莹从事古典诗词教育及研究，提出“弱德之美”“兴发感动”等重要理念，曾任南开大学中华诗教与古典文化研究所所长，中央文史研究馆资深馆员，不列颠哥伦比亚大学终身教授；中大社 *Riding the River Home* 的作者何瞻为纽约州立大学阿尔伯尼分校东亚学系教授，是中国古典散文、游记文学研究领域的重要学者；港大社的 *Reading Du Fu* 的主编田晓菲为哈佛大学东亚系教授，其研究包括中国中古文学、手抄本文化等，在学界亦具有重要影响。这些学者选择在港出版其学术成果，或有几个方面的原因，一是作为多元文化的高地，香港拥有广泛的受众市场；二是自由包容的学术环境带来了相对宽松的学术出版审查机制，出版效率更高；三是 1997 年以来文化政策的更新迫切要求香港出版社加大力度发展古典文学出版，广泛吸纳相关选题；四是港地古典文学研究的繁荣吸引着海内外学人在港出版以获得香港学界高质量的同行评审。

本文提到的几家出版社各自的出版定位明晰，三家大学出版社主攻专业性、学理化程度较高的学术出版，而两家商业出版社则以大众出版为核心，兼顾发展学术普及，与大学出版社互为补充。学术出版主要面向的是香港、内地、海外的古典文学相关领域的研究人员，为他们提供了同行评审的平台和机会，有关专业的学生也是此类专著的目标群体。而两家商业出版机构的普及读物，则更适合香港本土对古典文学、文化感兴趣的读者以及海外学习汉语、中国古典文学的学生参阅。这些普及性读物适应香港双语文化环境，出版语言多中英兼备，如商务出版的何中坚《原韵英译唐宋词选》精选 101 首唐宋词译为英语，按原词韵律押韵，向英语读者展示唐宋词之美，亦给通晓中英双语的华人提供了新的赏词角度，对古典文学感兴趣的汉语、英语使用者都可以阅读这类图书，对于有汉语学习需求的海外读者而言也是很好的参考书目。学术专著的精深隐奥并难以被多数读者接受，而普及读物对于具有一定专业素养、有更高知识追求的读者而言又是隔靴搔痒，这促进了学术出版同普及出版的结合，以港中华为代表的学术普及出版即服务于这批读者。

三、香港地区中国古典文学出版的效能与意义

随着中国的全球化进程加快，政治、经济成为西方域外汉学研究的新的关键词，古典文学则作为传统域外汉学的研究课题在近年来渐趋边缘化，但古典文学是中国古代思想文化的重要组成部分，具有独特的审美价值与精神品格，且古典文学的研究领域仍然有不少握珠怀璧的学者勤

勉深耕，不断创造出思理精深的学术成果，而香港的一诸出版社便凭借其特殊的学术站位承接了许多海内外古典文学研究专著的出版任务，并以多元文化背景、地方强势的学术研究及作为中国对外沟通“门户”的特殊地位扮演着“中转站”的重要角色。如中大社 2025 年出版的由美国加州大学洛杉矶分校教授罗泰（Lothar von Falkenhausen）与芝加哥大学教授夏德安（Donald Harper）译介的《子弹库帛书》英文全译本，扩大了《子弹库帛书》的国际影响力，为帛书的完整回归提供了学术支持，也反映了楚帛书文献自 1946 年流散至美国再回传中国的历程，体现了“书籍环流”过程当中香港出版社的重要作用。

香港出版社繁荣的版权贸易是其发挥“中转”效能的主要途径。学术成果在港出版后往往通过版权贸易迅速转入内地或海外出版社进行经销、再版，这无疑加快了学术交流的步伐。其具体途径有二，一是经销代理其他出版社的图书，海外经销如中大社的傅德山（J. D. Frodsham）*The Collected Poems of Li He*（《李贺诗集》，2016）首次出版于 1970 年，牛津大学出版社承印；程抱一 *Chinese Poetic Writing* 法文原版首次出版于 1977 年，由法国塞伊出版社承印。本土经销如港中华、港商务这类经销网络发达的商业出版社也会代理销售本土其他出版社图书，如港商务曾经销港大社的《王维诗学》、香港中和出版社的葛晓音的《山水有清音——古代山水田园诗鉴赏》（2020）等。二是将翻译版权授予内地出版社以实现学术成果的流转。前述 *Reading Du Fu* 为一例，此外还有王平、魏宁编 *Southern Identity and Southern Estrangement in Medieval Chinese Poetry* 一书译介版权售与陕西人民出版社，2025 年出版简体中文译本；港大社自译出版《文弱书生》中译本，2025 年 6 月上海书店出版社引进其简体中文本。出售汉译本版权以使汉学研究成果在北美、欧洲经由香港回传至内地学界来争取汉学市场或将是未来香港地区古典文学专著出版的趋势，学术成果的流动也为内地学者同海外古典文学研究领域的专家学者搭建了交流对话的平台，使内地学者也能在不同观点、风格的汉学家们的讨论中重新认识自身，在与世界文明的对话中锻造自己的学术能力。

上世纪末的金融风暴对出版行业一度产生冲击，就上述几家出版社来看，大学出版社一方面拥有学校的资金支持，可以最大限度地规避市场对于出版的影响；另一方面，出版社附属于学校，同学校科研力量联合，使得大学出版社有充分的条件完成较高质量的学术出版。而相较之下，在纸媒发展面临数字媒介挤压的当下，港中华、港商务这类商业出版社不得受制于市场环境，需将经济效益作为出版选题的考量因素，相较于普及读物，学术专著受众更少，出版流程更长，这或许也是近年二社学术出版冷寂的一个原因。但即便如此，港中华、港商务也并未放弃学术出版的追求，而是通过版权贸易等方式打破困局，也在普及性与专业性之间不断寻求平衡，开拓学术普及读物，这类出版使学术研究不再束于高阁，使那些智慧的结晶为人所知，于古典文学的研究而言，亦具有特别的意义。

结语

本文以香港地区具有代表性的五家出版社为例,探究了香港中国古典文学研究专著学术出版近况,从中可以看到,近年来香港地区古典文学出版总体呈现出较为繁荣的面貌,几家出版社与地方高校、科研院所互为表里,所出版的古典文学专著往往体现着香港地区文学研究的独特视野及多样化的研究思路。不局于港地一隅,香港出版社的出版资源亦来源于世界各地,而香港在海内外古典文学研究成果的输出与流动过程当中发挥的重要作用于此也可见一斑。学术研究与学术出版唇齿相依,出版社在新的经济、地缘环境下尽可能地保持学术追求对于中国古典文学的研究发展而言,无疑具有重要意义。

参考文献

- 陈倩.(2017).《东方之诗与他者之思》.北京大学出版社.
- 陈万雄.(2016).“九七”回归前后的香港出版——香港出版的历史与现状.《中国出版史研究》,(4),7-11.
<https://doi.org/10.19325/j.cnki.10-1176/g2.2016.04.002>
- 陈友冰.(2007).港澳地区中国古典文学研究的现代化进程.《安徽师范大学学报(人文社会科学版)》,(3),345-353.
<https://doi.org/10.14182/j.cnki.j.anu.2007.03.013>.
- 刘杨,齐豫.(2025).美美何以与共:中原文化典籍域外出版实践进路探索.《科技与出版》,(10),142-150. <https://doi.org/10.16510/j.cnki.kjyeb.20250930.008>.
- 唐佩璇,周睿.(2021).新世纪以来北美中国古典文学研究专著学术出版的趋势与取向.《汉籍与汉学》,9(2),34-47.
- 王皓.(2020).试论十九世纪后期欧洲汉学界的结构与特征.《中国文化研究》,(2),167-180. <https://doi.org/10.15990/j.cnki.cn11-3306/g2.2020.02.017>
- 张伯伟.(2017).《东亚汉文学研究的方法与实践》.中华书局.
- 张倩仪.(2007).香港出版国际化优势.《出版参考》,(15),29.
- 张文哲.(2009).“文学场”中出版机制的转型与文学走向市场.《山东教育学院学报》,24(5),110-112.
- 张西平.(2009).《欧洲早期汉学史》.中华书局.
- 赵玥.(2024).中国古典文学在法国的出版现状与思考.《文化学刊》,(1),202-206.

(责任编辑:申镜如)

การวิเคราะห์สัญลักษณ์ธรรมชาติผ่านบทกวี
เรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์

An Analysis of Natural Symbols in the Poem
The Song of Everlasting Sorrow
(Changhen ge)

สุขวัญ สุขพันธุ์¹

Sookwan SUKPUN

สำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง

School of Sinology, Mae Fah Luang University, Thailand

sookwansu@gmail.com

สุภัทสร่า พิมพ์ดี²

Supassara PHIMDEE

สำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง

School of Sinology, Mae Fah Luang University, Thailand

supassaraplammy17.07.46@gmail.com

อาภรณ์ ธิรกันต์³

Arphon THIRAGUN

สำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง

School of Sinology, Mae Fah Luang University, Thailand

arphon.thi@mfu.ac.th

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.18413356>

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติที่แสดงในบทกวีเรื่องลำนำโศกนิรันดร์ ในการศึกษาที่ใช้ทฤษฎีสัญลักษณ์ การศึกษานี้เน้นการวิเคราะห์เชิงเอกสาร (Documentary research) จากนั้นนำข้อมูลมาสรุปผลแบบพรรณนา ผลการศึกษาพบว่าข้อความที่เกี่ยวข้องกับสัญลักษณ์ธรรมชาติรวม 28 ข้อความ สามารถแบ่งออกเป็น 4 หมวด ได้แก่ 1) หมวดคน มีคำศัพท์ที่สื่อถึงสัญลักษณ์จำนวน 8 คำ โดยเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความงาม ความเศร้า 2) หมวดสัตว์ มีคำศัพท์ที่สื่อถึงสัญลักษณ์จำนวน 2 คำ โดยเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรัก ความหวัง 3) หมวดสิ่งของ มีคำศัพท์ที่สื่อถึงสัญลักษณ์จำนวน 12 คำ โดยเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความเหงา ความคิดถึง ความรัก ความสุข การจากลา ความสิ้นหวัง 4) หมวดสิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ มีคำศัพท์ที่สื่อถึงสัญลักษณ์จำนวน 9 คำ โดย

วันที่ได้รับ: 2567-08-26; ปรับปรุงแก้ไข: 2567-09-20; ตอบรับตีพิมพ์: 2567-10-13

1 สุขวัญ สุขพันธุ์ นักศึกษาประจำสำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง Sookwan Sukpun, BA Student of Sinology Mae Fah Luang University.

2 สุภัทสร่า พิมพ์ดี นักศึกษาประจำสำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง Supassara Phimdee, BA Student of Sinology Mae Fah Luang University.

3 อาภรณ์ ธิรกันต์ (ผู้ประพันธ์บทความ) อาจารย์ประจำสำนักวิชาจีนวิทยา มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง Arphon Thiragun (corresponding author), Lecturer of Sinology Mae Fah Luang University.

เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรัก สุขภาพ ความงาม ความคิดถึง การวิจัยในครั้งนี้ก่อให้เกิดประโยชน์ต่อการเสริมสร้างองค์ความรู้ด้านวรรณกรรม โดยเฉพาะในมิติการตีความเชิงสัญลักษณ์ อีกทั้งยังช่วยสะท้อนคุณค่าและความงามที่แฝงอยู่ในบทกวี ลำนำโศกนรินทร์ ได้อย่างชัดเจนและลึกซึ้งยิ่งขึ้น

คำสำคัญ: ลำนำโศกนรินทร์; สัญลักษณ์ธรรมชาติ; บทกวีจีน

Abstract This qualitative research aimed to examine the use of natural symbols in the Poem *The Song of Everlasting Sorrow* (*Changhen ge*) through the lens of symbolic theory. The study employed documentary research and presented the findings descriptively. A total of 28 symbolic expressions related to natural elements were identified and categorized into four groups: (1) humans – 8 terms representing beauty and sorrow; (2) animals – 2 terms symbolizing love and hope; (3) objects – 12 terms reflecting loneliness, longing, love, happiness, farewell, and despair; and (4) imaginary elements and emotions – 9 terms symbolizing love, happiness, beauty, and longing. This study contributes to the enrichment of literary knowledge, particularly in the dimension of symbolic interpretation, and highlights the values and aesthetic beauty embedded in *The Song of Everlasting Sorrow*, offering a deeper and more nuanced understanding of the poem.

Keywords *The Song of Everlasting Sorrow*; Natural symbols; Chinese poetry

1. บทนำ

วรรณกรรมจีนถือเป็นมรดกทางวรรณกรรมที่สำคัญชิ้นหนึ่งของโลก โดยมีประวัติศาสตร์ยาวนานกว่าสามพันปีนับตั้งแต่ยุคก่อนคริสตกาลจนถึงปัจจุบัน วรรณกรรมจีนมีบทบาทไม่เพียงแต่ในฐานะเครื่องมือในการถ่ายทอดอารมณ์ ความคิด และปรัชญาของมนุษย์เท่านั้น แต่ยังเป็นกระจกเงาที่สะท้อนค่านิยม ความเชื่อ โครงสร้างสังคม การเมือง และวัฒนธรรมของจีนในแต่ละยุคสมัยได้อย่างลึกซึ้งและต่อเนื่อง วรรณกรรมจีนไม่ได้เป็นเพียงศิลปะแห่งถ้อยคำ แต่ยังเป็นพาหนะของจิตวิญญาณทางวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมาหลายพันปี เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่มีชีวิต และเป็นเวทีที่เปิดโอกาสให้มนุษย์ได้สื่อสารกับอดีต ปัจจุบัน และอนาคตได้อย่างมีความหมาย

บทกวีจีนที่มีชื่อเสียงมีอยู่มากมาย แต่หนึ่งในบทกวีที่ได้รับความนิยมและได้รับการกล่าวถึงอย่างแพร่หลายคือบทกวี ลำนำโศกนรินทร์ ผลงานของไป๋จวีอี้ (ค.ศ. 772–846) หนึ่งในรัตนกวีแห่งราชวงศ์ถัง บทกวีนี้มีความยาวถึง 120 บรรทัด รวม 847 ตัวอักษร นับเป็นบทกวีชิ้นยาวที่มีขนาดยาวที่สุดในสมัยราชวงศ์ถัง ผู้เขียนได้บรรยายภาพของความรัก และความอาลัยอาวรณ์ของทั้งสองได้อย่างสวยงามและเจ็บปวดที่สุด (ถาวร สิกขโกศล, 2551)

ในวรรณกรรมจีน ธรรมชาติมักถูกใช้เป็นสัญลักษณ์เพื่อสะท้อนอารมณ์ ความคิด และค่านิยมของผู้เขียน เช่น ดอกเหมย (梅) สื่อถึงความเข้มแข็งและความอดทนในยามยากลำบาก ต้นไผ่ (竹) แสดงถึงความยืดหยุ่นและคุณธรรม ภูเขาและน้ำ (山水) เป็นภาพแทนของความสงบและสมดุลตามแนวคิดเต๋า สัญลักษณ์เหล่านี้ถูกนำมาใช้เพื่อสื่อสารความในใจของตัวละคร แสดงทัศนคติของผู้เขียน หรือเน้นย้ำคุณค่าทางจริยธรรมของเรื่องที่เล่า การศึกษาสัญลักษณ์ธรรมชาติในวรรณกรรมจีนจึงไม่เพียงเป็นการวิเคราะห์ด้านภาษาและวรรณศิลป์เท่านั้น แต่ยังเป็นการเปิดเผยความเข้าใจในโลกทัศน์ของชาวจีน

แม้บทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ จะได้รับการศึกษากันอย่างกว้างขวางในแง่ของโครงเรื่อง ประวัติศาสตร์ และบริบททางการเมือง แต่ยังมีงานวิจัยไม่มากนักที่มุ่งเน้นวิเคราะห์ “สัญลักษณ์ ธรรมชาติ” ที่ผู้แต่งใช้เพื่อถ่ายทอดอารมณ์และแนวคิดอย่างลึกซึ้ง งานวิจัยฉบับนี้จึงมุ่งศึกษาการใช้ สัญลักษณ์ธรรมชาติในบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ เพื่อทำความเข้าใจกลวิธีทางวรรณศิลป์ ผ่านภาพพจน์ ทางธรรมชาติที่ปรากฏอยู่ในบทกวี

ด้วยเหตุนี้ การศึกษาสัญลักษณ์ธรรมชาติในบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ จึงไม่ใช่แค่การอ่านเพื่อความเพลิดเพลินหรือชมความงามของถ้อยคำเท่านั้น แต่ยังช่วยให้เราเข้าใจแนวคิด ค่านิยม และมุมมอง ของคนในสมัยนั้นที่มีต่อผู้หญิง เป็นการเปิดมุมมองใหม่ให้เห็นว่า วรรณกรรมไม่ได้เล่าเรื่องแค่ความรักหรือ ความเศร้า แต่ยังสะท้อนความคิดของสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ได้อย่างลึกซึ้ง ทำให้ผู้อ่าน สามารถเชื่อมโยงเรื่องราวในอดีตกับปัจจุบันได้อย่างมีความหมาย

จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยเกี่ยวกับสัญลักษณ์พบว่า เฉิน เสี่ยวเหมย และ ฌู๋ ค้าซู (2567) ในบทความวิจัยภาพลักษณ์ตัวละครหญิงชาวจีนและความสัมพันธ์กับสังคมวัฒนธรรม จีนในพระราชนิพนธ์แปลจากวรรณกรรมจีนในสมเด็จพระกนิษฐาธิราชเจ้า กรมสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี กล่าวว่า ภาพของผู้หญิงในวรรณกรรมจีนมักถ่ายทอดผ่านมิติของ อารมณ์ ความละเอียดลึกซึ้ง และการเปรียบเปรยกับธรรมชาติ ส่วนลลิตา วิษณุวงศ์ และคณะ (2566) ใน บทความวิจัยการศึกษารากเหง้าแห่งชีวิตสัญลักษณ์ที่ปรากฏในนวนิยายจีนเรื่อง “ตำนานรักทุ่งสีเพลิง” วิเคราะห์ว่า “ทุ่งข้าวฟ่างแดง” ในเรื่องทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์ของความทรงจำ ความรัก และความ เจ็บปวด ตัวละคร “ไต้เฟิงเหลียน” ถูกถ่ายทอดภาพผ่านความสัมพันธ์แนบแน่นกับธรรมชาติ จนธรรมชาติ เหล่านั้นกลายเป็นส่วนหนึ่งที่สะท้อนความลึกซึ้งและความเปราะบางทางอารมณ์

ส่วนงานวิจัยเกี่ยวกับบทกวีพบว่า ภูเทพ ประภากร (2564) ในบทความวิจัยคุณค่าสตรีตามแนวคิด ปิตาธิปไตยในสังคมศักดินาจีน จากวรรณคดีเรื่อง ความฝันในหอแดง วิเคราะห์ว่าภาพลักษณ์ของสตรีใน ความฝันในหอแดง ผ่านมุมมองความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในครอบครัว และโครงสร้างปิตาธิปไตย โดยเฉพาะกลุ่มสะใภ้ของตระกูลเจีย ซึ่งมีบทบาทในการต่อรองอำนาจผ่านสถานะทางสังคมและการ แสดงออกทางพฤติกรรม แนวคิดนี้ชี้ให้เห็นว่า “ความงาม” ของสตรีในเรื่องมิใช่เพียงคุณลักษณะทาง กายภาพ แต่แฝงด้วยมิติของสถานะ อิทธิพล และอำนาจในบริบทครอบครัว นอกจากนี้ยังมี เหยา ซื่อฉี (2565) ในบทความสัมพันธ์บทกวีจีนโบราณกับภาพลักษณ์ประเทศจีน:กรณีศึกษาบทกวีกรรม ข้าวโรคระบาดโควิด-19 ได้กล่าวว่า กลวิธีการใช้สัมพันธ์บทที่พบในการศึกษาครั้งนี้ส่วนมากเป็นการ อ้างอิงโดยตรงจากแหล่งที่มาหลักอันหลากหลายอย่างวรรณกรรมจีน กวีนิพนธ์คลาสสิก และวรรณกรรม คลาสสิกของขงจื๊อ ได้แก่ “ซือจิง” 《诗经》 “หลี่จี้” 《礼记》 “หลุนอี่ว” 《论语》 และ “เมิ่งจื่อ”

《孟子》 นอกจากนี้ ยังพบส่วนน้อยอ้างอิงจากผลงานของนักปราชญ์ชาวญี่ปุ่นในสมัยโบราณ ได้แก่ “เซียวเจียซาอียหยวน” 《绣袈裟衣缘》 และงานวิจัยที่เกี่ยวกับการแปลวรรณกรรมจีนพบว่า เจีย อี้ ผาน, กิตติศักดิ์ เกิดอรุณสุขศรี และบุรินทร์ ศรีสมถวิล (2567) ในบทความการแปลสำนวนจีนประเภทสุ

อู่ (汉语俗语) เป็นภาษาไทยในนวนิยาย เรื่อง “เหวินเฉิง เมืองไร้ตัวตน 《文城》” ของหยูหัว ฉบับแปลภาษาไทย โดยราพรรณรักศรีอักษร ส่วนวิไลและดารณี (2565) ในบทความวิจัยกลวิธีการแปล คำศัพท์ทางวัฒนธรรมจากภาษาจีนเป็นภาษาไทยในเรื่องร้านน้ำชาบทะเลครพุด 3 องค์ของเหลาเส่อ ได้กล่าวว่า คำศัพท์ทางวัฒนธรรมในบทประพันธ์เป็นคำที่สะท้อนอัตลักษณ์ของคนในสังคมหนึ่ง ๆ อันเกี่ยวข้องกับชนชาติและรูปแบบการใช้ภาษา ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญและเป็นอุปสรรคสำหรับผู้แปล ส่วนงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับหยางกุ้ยเฟยพบว่า ถาวร สิกขโกศล (2536) ในบทความวิจัยหยางกุ้ยเฟย: สาวงามลุ่มชาติ ได้วิเคราะห์บทบาทของหยางกุ้ยเฟยในประวัติศาสตร์จีน โดยเน้นถึงความงามที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อสังคมและการเมืองในราชวงศ์ถัง แม้หยางกุ้ยเฟยจะถูกมองว่าเป็นสาเหตุหนึ่งของความเสื่อมถอยของราชสำนัก แต่บทบาทของนางในวรรณกรรมกลับเป็นภาพแทนของความงามและชะตากรรมของหญิงสาวในสังคมจีนโบราณ ซึ่งสามารถเชื่อมโยงกับบทกวีเรื่อง ลำนำโคกนิรันดร์ที่สะท้อนภาพลักษณ์นี้ผ่านสัญลักษณ์ธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง ตัวบทกวีมิได้เพียงพรรณนาความงามของนางในเชิงกายภาพ แต่ถ่ายทอดภาพของนางในฐานะหญิงที่เป็น “วัตถุแห่งความรัก” และ “ผู้ถูกเลือกโดยโชคชะตา” ที่ต้องเผชิญโศกนาฏกรรม ความรู้สึกของกวีจึงหลอมรวมกับธรรมชาติ เพื่อสร้างตัวตนของหยางกุ้ยเฟยในฐานะตัวแทนของความงามที่แฝงความเศร้า และความรักที่ไม่จีรัง

จากการทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง พบว่างานวิจัยด้านสัญลักษณ์ในวรรณกรรมจีนสะท้อนภาพตัวละครผ่านธรรมชาติและอารมณ์ลึกซึ้ง รวมถึงใช้สิ่งแวดล้อมแทนความรัก ความทรงจำ และความเจ็บปวด ขณะทำงานด้านบทกวีมุ่งวิเคราะห์ภาพลักษณ์สตรีในโครงสร้างปิตาธิปไตย และการอ้างอิงบทกวีโบราณเพื่อสร้างความหมาย ส่วนงานด้านการแปลเน้นการถ่ายทอดสำนวนและคำศัพท์ทางวัฒนธรรมที่สะท้อนอัตลักษณ์ทางสังคมและวิถีชีวิตทั้งนี้ยังไม่พบการศึกษาเชิงบูรณาการที่เชื่อมโยงสัญลักษณ์วรรณกรรม บทกวี และการแปลเข้าด้วยกันโดยเฉพาะในหัวข้อการวิเคราะห์สัญลักษณ์ธรรมชาติในบทกวีเรื่อง ลำนำโคกนิรันดร์ จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจนำมาศึกษาเพิ่มเติม

2. วัตถุประสงค์ของวิจัย

เพื่อศึกษาการใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติที่ปรากฏในบทกวีเรื่อง ลำนำโคกนิรันดร์

3. วิธีการดำเนินวิจัย

วิจัยฉบับนี้เป็นการศึกษาในลักษณะวิจัยเชิงคุณภาพ โดยเน้นการวิเคราะห์ในเชิงเอกสารวิธีการ (Documentary research) การเก็บข้อมูลแบ่งเป็นข้อมูลปฐมภูมิและทุติยภูมิ โดยข้อมูลปฐมภูมิได้จากเอกสารโบราณและหนังสือบทกวีเรื่อง “ลำนำโคกนิรันดร์” เพื่อค้นหาข้อความที่ใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติในการสื่อภาพลักษณ์ของตัวละคร ส่วนข้อมูลทุติยภูมิได้จากงานวิจัย เอกสาร และเว็บไซต์ที่เกี่ยวข้อง โดยวิเคราะห์ผ่านทฤษฎีสัญลักษณ์ ซึ่งคัดเลือกเฉพาะข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับสัญลักษณ์ธรรมชาติในบริบทวรรณกรรมจีน แล้วจัดบันทึกไว้ การวิเคราะห์ข้อมูลใช้การวิเคราะห์เนื้อหาเชิงพรรณนาโดยการอ่านและตีความ

ข้อความที่รวบรวมได้อย่างละเอียด เพื่ออธิบายการใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติในการถ่ายทอดเนื้อเรื่องของบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ โดยมีกระบวนการดำเนินโครงการวิจัย มีดังนี้

1. การวิจัยภาคเอกสารศึกษาทบทวนวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง (Documentary Analysis) และศึกษาค้นคว้าข้อมูลเอกสารชั้นต้น (Primary Sources) คือ เอกสารโบราณและหนังสือกลอนโบราณ และเอกสารชั้นรอง (Secondary Sources) จากเอกสารบทความและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์

2. คัดเลือกคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับสัญลักษณ์ธรรมชาติจากบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ จากนั้นนำมาแยกประเภทและจัดเป็นหมวดหมู่

3. การวิเคราะห์และสรุปผลหลังจากที่ทำการวิจัยเอกสาร แล้วนำข้อมูลมาศึกษาวิเคราะห์ข้อมูลเชิงบรรยายตามวัตถุประสงค์

ทฤษฎีที่ใช้ของการศึกษานี้ใช้ ทฤษฎีสัญลักษณ์ของดวงมน จิตรจำนง (2541) ที่กล่าวว่าสัญลักษณ์คือเครื่องหมายแสดงภาพแห่งความรู้สึกนึกคิดในจินตนาการของผู้ประพันธ์ การจะเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของผู้ประพันธ์ก็ต้องเข้าใจภาพ หรือจินตภาพนั้น การจะเข้าใจจินตภาพก็ต้องถอดความเครื่องหมายแสดงภาพหรือสัญลักษณ์ของผู้ประพันธ์ให้ได้เสียก่อน

ในด้านภาษาและวรรณกรรม M.H. Abrams (2538) นักวิจารณ์วรรณกรรมและนักทฤษฎีวรรณคดีคนสำคัญชาวอเมริกัน ได้อธิบายว่าสัญลักษณ์คือสิ่งหนึ่งที่หมายถึงอีกสิ่งหนึ่ง โดยอาจเป็นถ้อยคำ เครื่องหมาย หรือมโนภาพที่ผู้เขียนสร้างขึ้นเพื่อสื่อความหมายที่ลึกซึ้งเกินกว่าความหมายตามอรรถ (denotative meaning) แต่รวมถึงความหมายแฝง (connotative meaning) ด้วย เช่น ดอกกุหลาบสีแดงเป็นสัญลักษณ์ของความรัก หรือนกพิราบขาวเป็นสัญลักษณ์ของสันติภาพ เป็นต้น

4. ผลการวิจัย

จากการวิเคราะห์บทกวีจีนเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ พบว่า ได้นำธรรมชาติมาใช้เป็นเครื่องมือในการสะท้อนอารมณ์และความรู้สึกของตัวละครอย่างลึกซึ้งและหลากหลาย โดยสามารถแบ่งออกเป็น 4 หมวด ได้แก่ หมวดคน หมวดสัตว์ หมวดสิ่งของ หมวดสิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ ดังนี้

หมวดที่ 1: คน

คนคือสิ่งมีชีวิตที่อยู่ท่ามกลางสังคมและธรรมชาติมาอย่างยาวนาน ไม่เพียงเป็นผู้สร้างสรรค์วัฒนธรรมและความเจริญ แต่ยังมี ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ในบทกวีและงานศิลปะ มนุษย์มักถูกเปรียบเทียบกับองค์ประกอบของธรรมชาติที่สะท้อนความรู้สึก เช่น ความรักที่ไหลเวียนไม่สิ้นสุดดังสายน้ำ การมีอยู่ของคนจึงไม่ใช่เพียงชีวิตหนึ่งที่ดำเนินไป แต่ยังเป็นภาพแทนของอารมณ์ ความผูกพัน และความหมายที่ลึกซึ้งในของมนุษย์อีกด้วย ในหมวดที่ 1 คน จากการคัดเลือกออกมาจากบทกวี ได้เป็นจำนวน 8 ข้อความ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ตัวอย่าง:

1.1 云鬓花颜金步摇，芙蓉帐暖度春宵。

นิลกศภาพกามแก้วไหวทอง วิสูตรยงอนนงพรรณวสันต์นิสา

วิเคราะห์: สื่อถึงลักษณะของตัวละครหยางกุ้ยเฟยที่ถูกเปรียบเทียบกับธรรมชาติ ได้ว่ามีผมเงางามเหมือนก้อนเมฆ

1.2 云鬓半偏新睡觉，花冠不整下堂来。

เมาลีเฉียงเอียงเก้งเพิ่งตื่นนอน มาลาอรคลอนเคลื่อนลงเรือนมา

วิเคราะห์: สื่อถึงผมเงางามเหมือนก้อนเมฆแต่กลับยุ่งเหยิงจากการตื่นนอน เป็นภาพของความรักที่เป็นธรรมชาติที่ไม่ต้องแต่งเติมอะไร

1.3 玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。

พักตร์นงเยาว์เศร้าหมองนองชลนา ช่อผกาสาส์พิรุณปราย

วิเคราะห์: น้ำตาของหยางกุ้ยเฟยเหมือนฝนในฤดูใบไม้ผลิสื่อถึงความเศร้า

1.4 中有一人字太真，雪肤花貌参差是。

และนางหนึ่งซึ่งชื่อไท่เจินนั้น ผุดผ่องพรรณเพราพริ้มประพิมประพาย

วิเคราะห์: ไท่เจินในที่นี้หมายถึงหยางกุ้ยเฟย ส่วนหิมะในที่นี้สื่อถึงความงามของไท่เจิน ที่ผิวขาวบริสุทธิ์เหมือนหิมะ

1.5 归来池苑皆依旧，太液芙蓉未央柳。

กลับมาชมสวนสะพังดังก่อนนี้ ภูมิในวาปีหลิวที่วัง

วิเคราะห์: ดอกบัวในสระและต้นหลิวในสวนในที่นี้สื่อถึงความงามของหยางกุ้ยเฟยที่ยังคงอยู่ในความทรงจำของฮ่องเต้ ต่อให้เวลาผ่านไป ความงามของเธอยังคงเตือนความทรงจำที่อยู่ร่วมกับฮ่องเต้เสมอมา

1.6 芙蓉如面柳如眉，对此如何不泪垂。

งามโฉมุดจพักตร์หลิวณู ยามพิศดูสุดจะทนชลเนตรหลัง

วิเคราะห์: ดอกบัวในที่นี้สื่อถึงใบหน้า และต้นหลิวสื่อถึงคิ้วของหยางกุ้ยเฟย

1.7 玉容寂寞泪阑干，梨花一枝春带雨。

พักตร์นงเยาว์เศร้าหมองนองชลนา ช่อผกาสาส์พิรุณปราย

วิเคราะห์: ดอกสาส์สื่อถึงความพลัดพรากของหยางกุ้ยเฟยกับฮ่องเต้

1.8 天生丽质难自弃，一朝选在君王侧。

ด้วยโฉมงามตามกำเนิดเร็ดเองยาก วันสรรฝากเฝ้าใกล้ในเรือนต้น

วิเคราะห์: สวรรค์ในที่นี้สื่อถึงความงามของหยางกุ้ยเฟย ที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติเหมือนพรจากสวรรค์

จากการศึกษาหมวดที่ 1 พบว่าคนโดยเฉพาะตัวละครหยางกุ้ยเฟย ถูกใช้เป็นสัญลักษณ์สำคัญในการสะท้อนอารมณ์และความรู้สึกผ่านภาพพจน์ทางธรรมชาติ ได้แก่ เมฆ ฝน หิมะ ดอกบัว ต้นหลิว ดอกสาส์ และสวรรค์ ซึ่งสื่อถึงความงาม ความรัก และความเศร้าได้อย่างลึกซึ้ง การเปรียบเทียบลักษณะของมนุษย์กับธรรมชาติ เช่น ผมดั่งเมฆ ผิวดั่งหิมะ หรือใบหนาดั่งดอกบัว แสดงให้เห็นถึงการเชื่อมโยงระหว่างมนุษย์

กับธรรมชาติในเชิงสุนทรียภาพ จะเห็นได้ว่าในหมวดคนแสดงให้เห็นว่าธรรมชาติทำหน้าที่เป็นสื่อกลางในการถ่ายทอดอารมณ์ของตัวละคร และสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์อันกลมกลืนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในบริบทของบทกวี

หมวดที่ 2: สัตว์

สัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่อยู่ร่วมกับมนุษย์และธรรมชาติมานาน ไม่เพียงแต่มีบทบาทในระบบนิเวศ แต่ยังใช้เป็นสัญลักษณ์ในวรรณกรรมเพื่อสะท้อนอารมณ์ ความรัก และความผูกพัน เช่น นกคู่สื่อถึงรักแท้ที่อยู่เคียงกันไม่พรากจากกัน หรือหิ่งห้อยที่แม้แสงจะเล็กลง แต่ก็เปรียบได้กับความหวังเล็ก ๆ สัตว์จึงไม่ใช่เพียงสิ่งมีชีวิต แต่ยังเป็นภาพแทนของความรู้สึกของมนุษย์ ในหมวดที่ 2 สัตว์ จากการคัดเลือกออกมาจากบทกวี ได้เป็นจำนวน 2 ข้อความ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ตัวอย่าง:

2.1 在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝

อยู่ปากฟ้าขอเป็นนกเคียงปีกบิน อยู่พื้นดินขอเป็นกิ่งร่วมแก่นมั่น

วิเคราะห์ : นกคู่ในที่นี้สื่อถึงความรักที่ขาดกันไม่ได้ เปรียบเหมือนนกคู่ที่เป็นสัตว์ตำนาน ถ้าหากไม่อยู่เป็นคู่ก็จะไม่สามารถบินได้

2.2 夕殿萤飞思悄然，孤灯挑尽未成眠。

มณเฑียรคำหิ่งห้อยบินจินดาเปลี่ยว ตะเกียงเดี่ยวเขี่ยหมดไล่ไปศยาน

วิเคราะห์ : แสงหิ่งห้อยในที่นี้สื่อถึงความหวังเล็ก ๆ ที่ยังมีอยู่ ถึงแม้จะเศร้า แต่แสงนั้นก็ยังคงนำทางความคิดถึงและความทรงจำ

จากการศึกษาหมวดที่ 2 พบว่าสัตว์ถูกนำมาใช้เป็นสัญลักษณ์แทนความรัก ความผูกพัน และความหวังในบทกวี โดยเฉพาะ นกคู่ ที่สื่อถึงความรักนิรันดร์ที่ไม่อาจพลัดพราก และ หิ่งห้อย ที่เปรียบเสมือนแสงแห่งความหวังท่ามกลางความเศร้า การใช้สัตว์ในบทกวีสะท้อนให้เห็นการเชื่อมโยงระหว่างอารมณ์ของมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตในธรรมชาติ ซึ่งช่วยขับเน้นความรู้สึกของตัวละครได้อย่างลึกซึ้ง จะเห็นได้ว่าในหมวดสัตว์แสดงให้เห็นถึงบทบาทของธรรมชาติในฐานะสื่อกลางแห่งความรัก ความคิดถึง และความหวัง ที่ดำรงอยู่แม้ในภาวะของความสูญเสีย

หมวดที่ 3: สิ่งของ

สิ่งของไม่ได้จำกัดเพียงวัตถุที่มนุษย์สร้างขึ้น มันอาจเป็นทุกสิ่งที่ทิ้งร่องรอยความรู้สึกไว้ในใจเรา อย่างเช่น ฝุ่นเล็ก ๆ พัดไป รวากับความว่างเปล่าที่สะท้อนอดีต ท้องฟ้าที่กว้าง แต่เต็มไปด้วยความฝันและความฝันไปไม่ได้ แม้สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่วัตถุจับต้องได้ แต่กลับสะท้อนความสัมพันธ์ ความทรงจำ หรือความรู้สึกระหว่างตัวละคร ในหมวดที่ 3 สิ่งของ จากการคัดเลือกออกมาจากบทกวี ได้เป็นจำนวน 12 ข้อความดังตัวอย่างต่อไปนี้

ตัวอย่าง:

3.1 春宵苦短日高起，从此君王不早朝。

นิสาสิ้นตะวันสูงสุดระอา แต่นั้นมาภูวนายไม้ออกขุนนาง

วิเคราะห์ : สื่อถึงดวงตะวันที่ขึ้นสู่ท้องฟ้าซึ่งแทนความหมายของกาลเวลาที่มันผ่านไปอย่างรวดเร็ว

3.2 黄埃散漫风萧索，云栈萦纆登剑阁。

ฝุ่นละอองต้องลมขายกระจายว่อน ขั้วไม้ขอนวังกวนคั่นขึ้นไศล

วิเคราะห์ : ลมที่พัดพาฝุ่นฟุ้งกระจายสื่อถึงความว่างเปล่า

3.3 排空驭气奔如电，升天入地求之遍。

เหินเวहनด้นเมฆเอกวิซชุดา ระเบิดฟ้าแทรกดินทุกถิ่นผ่าน

วิเคราะห์ : ท้องฟ้าและพื้นดินในที่นี้ถึงแม้จะตามหาเท่าไรก็ไม่เจอ สื่อถึงความเหนื่อยล้ากับความหวังที่หายไป

3.4 风吹仙袂飘飘举，犹似霓裳羽衣舞。

พลีวพระพายชายพัดทิพย์อาภรณ์ ยังเหมือนพ่อน “อินทรรณูญา”

วิเคราะห์ : สายลมในที่นี้สื่อถึงการพัดพาความทรงจำเก่า ๆ ที่เคยใช้ร่วมกันในพระราชวัง

3.5 蜀江水碧蜀山青，圣主朝朝暮暮情。

เสฉวนคีรีขิงามน้ำซึ่งใส ทุกเช้าค่ำพระทรงชัยฝันใจซึม

วิเคราะห์ : น้ำในแม่น้ำในที่นี้สื่อถึงความเศร้า ความคิดถึงที่ไหลเวียนอยู่ทุกวันทุกคืนเปรียบกับแม่น้ำที่ไหลไม่มีวันสิ้นสุดเหมือนความคิดถึงที่ไม่มีวันสิ้นสุด

3.6 鸳鸯瓦冷霜华重，翡翠衾寒谁与共。

กระเบื้องแผดเยือกเย็นหยาดเหมยหนัก นวมห่มหนาวใครจกร่วมอุ่นบ้าง

วิเคราะห์ : กระเบื้องนกเปิดน้ำค้างที่เย็นและมีน้ำแข็งเกาะอยู่สื่อถึงความเหงาและความว่างเปล่าที่ไม่มีใครอยู่เคียงข้างคอยให้ความอบอุ่น

3.7 西宫南内多秋草，落叶满阶红不扫。

ทั้งวังใต้ตำหนักตกรกตถุณศารท ร้างการกวาดบันไดใบหล่นศยาว

วิเคราะห์ : หญ้ารกและใบไม้ร่วงในพระราชวัง สื่อถึงความรกร้างและความเหงาหลังจากหยางกุ้ยเฟยจากไป หญ้ารกและใบไม้ร่วงจึงกลายเป็นภาพแทนของความทรงจำที่ไม่มีใครดูแลอีกต่อไป

3.8 在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝。

อยู่ปากฟ้าขอเป็นนกเคียงปีกบิน อยู่พื้นดินขอเป็นกิ่งร่วมแก่นมัน

วิเคราะห์ : กิ่งไม้คู่ที่พันเกี่ยวกันสื่อถึงความรักที่ยืนยาวมั่นคง ไม่แยกจากกัน เหมือนคู่รักที่ผูกพันกันอย่างลึกซึ้งและมั่นคง

3.9 马嵬坡下泥土中，不见玉颜空死处。

ในดินโคลนที่เชิงโนนเนินม้าไว มิพบร่างอรไทแหล่งวายชีวี

วิเคราะห์ : ดินโคลนในที่นี้สื่อถึงความตายและการจากลาที่ไม่มีวันย้อนกลับ

3.10 上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见。

เบื้องบนสุดนภางค์ล่างยมธรร ล้วนไพศาลไม่ประสบพบยุพิน

วิเคราะห์: การค้นหาทั้งฟ้าและดินในที่นี้สื่อถึงบรรยากาศที่ลอยเคว้งกว้างไร้จุดหมายเพราะต่อให้จะตามหาเท่าไรก็ไม่เจอ

3.11 昭阳殿里恩爱绝，蓬莱宫中日月长。

การณย์รักที่จาวหายร้างมลาย วันคืนในผิงหลายแสนนานชา

วิเคราะห์: ดวงอาทิตย์กับดวงจันทร์ยังคงหมุนเวียนไม่หยุดสื่อถึงความรักของฮองเต้ แม้ในโลกนี้จะหมดสิ้นไปแล้ว แต่ในใจยังคงอยู่ตลอดไป เหมือนการหมุนเวียนของดวงอาทิตย์และดวงจันทร์

3.12 回头下望人寰处，不见长安见尘雾。

ผินพักตร์มองลงมายังแดนนรานต์ มองไม่เห็นฉางอานเห็นฝุ่นผ้า

วิเคราะห์: หมอกฝุ่นหนาทำให้มองไม่เห็นฉางอาน สื่อถึงความทรงจำหรือความสุขในอดีตที่เลือนรางและหายไป

จากการศึกษาหมวดที่ 3 พบว่าสิ่งของในบทกวีถูกใช้เป็นสัญลักษณ์สะท้อนกาลเวลา ความทรงจำ และความเปลี่ยนแปลงทางอารมณ์ของตัวละคร ได้แก่ ดวงอาทิตย์ ลม ท้องฟ้า พื้นดิน น้ำ กระเบื้อง นกเปิดน้ำคู้ หลัวรัก ใบไม้ร่วง กิ่งไม้คู้ ดินโคลน ดวงจันทร์ และหมอกฝุ่น โดยคำเหล่านี้ถูกนำมาเปรียบเทียบกับความรัก ความเหงา และความสูญเสีย สิ่งของเหล่านี้ไม่ได้เป็นเพียงวัตถุจับต้องได้ แต่เป็นภาพแทนของอารมณ์และความผูกพันระหว่างตัวละคร โดยเฉพาะการรำลึกถึงอดีตและความรักที่ไม่อาจหวนคืน แสดงให้เห็นว่าหมวดสิ่งของแสดงให้เห็นการใช้ธรรมชาติและวัตถุเป็นสัญลักษณ์ทางอารมณ์ เพื่อถ่ายทอดความโศก ความคิดถึง และการคงอยู่ของความรักแม้อกาลเวลาจะผ่านไป

หมวดที่ 4: สิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์

สิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ไม่ได้จำกัดเพียงสิ่งที่มองเห็นหรือจับต้องได้ มันคือโลกเหนือจริง เกินกว่าที่ตาและมือจะสัมผัสได้ เป็นพื้นที่ที่สะท้อนความรักนิรันดร์ ความผูกพัน และความปรารถนาที่ไม่มีวันจางหาย เหมือนสวรรค์ที่เต็มไปด้วยความฝัน เต็มไปด้วยด้วยความคิดถึง และช่วงเวลาที่เกิดขึ้นเกินกว่าความจริง ในหมวดที่ 4 สิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ จากการคัดเลือกออกมาจากบทกวี ได้เป็นจำนวน 9 ข้อความ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ตัวอย่าง:

สิ่งในจินตนาการของมนุษย์

4.1 楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。

เบื้องบนสุดนภางค์ล่างยมธรร ล้วนไพศาลไม่ประสบพบยุพิน

วิเคราะห์: เมฆห้าสีที่สื่อถึงความงามที่เกินความเป็นจริง ท้องฟ้าในที่นี้เปรียบเหมือนโลกของความฝันที่สวยงามแต่ไม่อาจเอื้อมถึง

4.2 天长地久有时尽，此恨绵绵无绝期。

แม้ฟ้าถิรดินที่ขมิ้มยุคันต์ แต่แค้นนี้เนื่องอนันต์นิรันดร์

วิเคราะห์: สวรรค์ในที่นี้สื่อถึงความรักที่ไม่มีวันจางหายหรือความรักที่เป็นนิรันดร์
ความรู้สึกของมนุษย์

4.3 峨嵋山下少人行，旌旗无光日色薄。

เชิงเอ๋อร์หมี่มีน้อยคนคลาไคล ธงทิวไรรัศมีสีสุริยชม

วิเคราะห์: สื่อถึงแสงตะวันที่ค่อย ๆ จางหายไป บ่งบอกถึงความหวังที่ค่อย ๆ จางหายไปในชีวิตที่สื่อถึงความอ่อนแอของกองกำลังทหาร

4.4 行宫见月伤心色，夜雨闻铃肠断声。

แสงศศิที่พลับพลาโศกอารมณ์ เสียงกระดิ่งคืนฝนพรหมบาททรงใน

วิเคราะห์: แสงของดวงจันทร์สื่อถึงความเศร้าและความคิดถึงที่ยังงัดมีต่อหยางกุ้ยเฟย อีกทั้งสายฝนที่สื่อถึงความคิดถึงที่ไม่สามารถสละกันได้อีก

4.5 云鬓花颜金步摇，芙蓉帐暖度春宵。

นิลเกศผกาแก้มก้าวไหวทอง วิสูตรของอุ่นนงพรรณวสันต์นิสา

วิเคราะห์: ฤดูใบไม้ผลิที่เบ่งบานในที่นี้สื่อถึงความสัมพันธ์ ความใกล้ชิด ความอบอุ่น และความสุขที่กำลังเบ่งบานเหมือนฤดูใบไม้ผลิ

4.6 春宵苦短日高起，从此君王不早朝。

นิสาสั้นตะวันสูงสุระระอา แต่นั้นมาภูวนายไม่ออกขุนนาง

วิเคราะห์: คำคืนฤดูใบไม้ผลิในที่นี้สื่อถึงความอบอุ่นความอ่อนหวานและช่วงเวลาที่ได้มีความสุข

4.7 承欢侍宴无闲暇，春从春游夜专夜。

วสันต์รามตามประพาสาตราตร่วมนิทรา กัลยาอยู่งานเสวยมิเคยว่าง

วิเคราะห์: ฤดูใบไม้ผลิในที่นี้สื่อถึงการใช้ชีวิตด้วยกันอย่างมีความสุขตลอดเวลา โดยที่ไม่มีช่องว่างให้ห่างกัน

4.8 金屋妆成娇侍夜，玉楼宴罢醉和春。

เสร็จภูษิตเป็นมิตรแรมเรือนสุวรรณ หลังโภชนันท์สุขมีพันหอรัตน

วิเคราะห์: ฤดูใบไม้ผลิในที่นี้หมายถึงความรักที่กำลังเบ่งจากความลุ่มหลงความสวยงามของหยางกุ้ยเฟย จึงเปรียบเทียบเป็นอาการลุ่มหลงในความรัก

4.9 春风桃李花开日，秋雨梧桐叶落时。

วสันต์เพราเถาหลิคลี่มัลย์มั่ง ฝนสารทหลังอุ้งทอดใบระนา

วิเคราะห์: ฤดูใบไม้ผลิสื่อถึงความรักที่กำลังเบ่งบาน ฤดูใบไม้ร่วงสื่อถึงความรักที่กำลังจบลง เป็นการเปรียบเทียบช่วงเวลาความสุขและความเศร้าของชีวิต

จากการศึกษาหมวดที่ 4 พบว่าสิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ ในบทกวีเรื่อง ลำนำโศกนิรันดร์ ถูกใช้เพื่อสะท้อนโลกเหนือจริงที่เปี่ยมด้วยอารมณ์ ความคิด และความทรงจำ ซึ่งอยู่เหนือขอบเขตของความจริงทางกายภาพ สัญลักษณ์ต่าง ๆ ได้แก่ เมฆท้อสี สวรรค์ แสงตะวัน แสงดวงจันทร์ ฤดูใบไม้ผลิ และฤดูใบไม้ร่วง โดยคำเหล่านี้ถูกนำมาใช้แทนความรัก ความคิดถึง ความโศกเศร้า และความปรารถนา

อันเป็นนิรันดร์ของตัวละคร นอกจากนี้ยังสะท้อน “สิ่งยึดเหนี่ยวทางจิตใจ” ที่หล่อเลี้ยงความรักและความทรงจำให้ดำรงอยู่แม้ในยามพลัดพรากหรือสิ้นชีวิต การใช้ภาพจินตนาการเหล่านี้ช่วยสร้างอารมณ์ร่วมระหว่างความจริงและความฝัน ถ่ายทอดความรู้สึกของมนุษย์ที่โหยหา ความผูกพัน และการปลอบประโลมใจผ่านพลังแห่งจินตนาการ

จากการวิเคราะห์สัญลักษณ์ธรรมชาติทั้ง 4 หมวด ได้แก่ คน สัตว์ สิ่งของ สิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ พบว่าบทกล่าวนำโสกนิรันดร์ได้ใช้ธรรมชาติเป็นเครื่องมือทางวรรณศิลป์ในการถ่ายทอดภาพลักษณ์และอารมณ์ของแต่ละตัวละครได้อย่างหลากหลายและลึกซึ้ง

ธรรมชาติเหล่านี้ไม่ได้เป็นแค่เพียงประกอบฉาก แต่ยังสะท้อนความงาม ความรัก และการจากของชีวิตอย่างกลมกลืน ทั้งหมดนี้ชี้ให้เห็นว่าธรรมชาติในบทกวีไม่ใช่เพียงฉากหลังของเรื่องราว แต่เป็นหัวใจสำคัญที่เชื่อมโยงตัวละคร อารมณ์ และความหมายของบทกวีอย่างแท้จริง

5. สรุปผลและอภิปรายผล

จากการศึกษาพบว่า ในบทกล่าวนำโสกนิรันดร์สามารถคัดข้อความที่สื่อถึงสัญลักษณ์ธรรมชาติได้เป็นจำนวน 28 ข้อความ แบ่งหมวดออกเป็น 4 หมวด ได้แก่ คน สัตว์ สิ่งของ สิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ โดยแบ่งได้ดังนี้

1. หมวดคน ได้แก่ 1) เมฆเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ผมของหยางกู่เฟย 2) เมฆยังคงเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ผมของหยางกู่เฟยถึงยู่เหิงแต่กิ่งดงาม 3) ฝนเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของน้ำตาและความเศร้าของหยางกู่เฟย 4) หิมะและดอกไม้เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความงามของหยางกู่เฟย 5) ดอกบัวและต้นหลิวเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ความงามของหยางกู่เฟยที่ยังอยู่ในความทรงจำของฮองเต้ 6) ดอกบัวและต้นหลิวเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ความงามของใบหน้าละคิ้วของหยางกู่เฟย 7) ดอกสาหลี่เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของการพลัดพราก 8) สวรรค์เป็นตัวแทนของสัญลักษณ์ความงามของหยางกู่เฟย

2. หมวดสัตว์ ได้แก่ 1) นกคู่เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรักที่ไม่อาจพรากจากกันได้ 2) หิ่งห้อยเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของแสงแห่งความหวังเล็กๆในความมืดมิด

3. หมวดสิ่งของ ได้แก่ 1) ดวงตะวันเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของกาลเวลาที่ผ่านไปอย่างรวดเร็ว 2) ลมและฝุ่นเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความว่างเปล่า 3) ท้องฟ้าและดินเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความสิ้นหวัง 4) สายลมที่พัดเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความทรงจำเก่าๆ 5) แม่น้ำเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความคิดถึงที่ยั่งยืน 6) กระเบื้องนกคู่ที่เย็นเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความเหงา 7) หลัวรกและใบไม้ร่วงเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความเหงา 8) กิ่งไม้คู่เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรักที่มั่นคง 9) ดินโคลนเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความตายและการจากลา 10) ท้องฟ้าและดินเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของการพลัดพราก 11) ดวงอาทิตย์และดวงจันทร์เป็นสัญลักษณ์ของความรักนิรันดร์ 12) ฝุ่นและหมอกเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความทรงจำที่ค่อยๆเลือนหายไป

4. หมวดสิ่งในจินตนาการและความรู้สึกของมนุษย์ ได้แก่ 1) เมฆห่าสีเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความงามที่ไม่มีอยู่จริง 2) สวรรค์เป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรักที่ไม่มีวันจางหาย 3) แสงตะวันเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความหวังที่ค่อยๆ หายไป 4) แสงจันทร์และสายฝนเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความเศร้าและความคิดถึง 5) ฤดูใบไม้ผลิเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดและอบอุ่น 6) คำคิน ฤดูใบไม้ผลิเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความอบอุ่นและความสุข 7) ฤดูใบไม้ผลิเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความทุกข์ 8) ฤดูใบไม้ผลิเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความลุ่มหลงของความสวยงามของหยางกู่เหย 9) ฤดูใบไม้ผลิตัวแทนสัญลักษณ์ของความรักที่กำลังเบ่งบาน และฤดูใบไม้ร่วงเป็นตัวแทนสัญลักษณ์ของความรักที่กำลังจบลง

จากผลการวิจัยชี้ให้เห็นว่า ธรรมชาติในบทกลอนลำนำโสคนิรันดร์ ทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์ที่สะท้อนอารมณ์ ความรัก และชะตากรรมของตัวละครอย่างลึกซึ้ง สัญลักษณ์ธรรมชาติเหล่านี้ไม่ได้ทำหน้าที่เป็นเพียงฉากหลังในวรรณกรรม แต่มีบทบาทในการเน้นภาพลักษณ์ความงาม ความเปราะบาง และความรู้สึกอันลึกซึ้งของตัวละคร ซึ่งสอดคล้องกับทฤษฎีสัญลักษณ์และงานวิจัยของ เฉิน เสี่ยวเหมย และ ฌู ค้าชู (2567) ในบทความวิจัยภาพลักษณ์ตัวละครหญิงชาวจีนและความสัมพันธ์กับสังคมวัฒนธรรมจีนในพระราชนิพนธ์แปลจากวรรณกรรมจีนในสมเด็จพระกนิษฐาธิราชเจ้า กรมสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี กล่าวว่า ภาพของผู้หญิงในวรรณกรรมจีนมักถ่ายทอดผ่านมิติของอารมณ์ ความละเอียดลึกซึ้ง และการเปรียบเปรยกับธรรมชาติและมีการเน้นบทบาททางสังคมของผู้หญิง

โดยสรุป ผลการวิเคราะห์บทกวี “ลำนำโสคนิรันดร์” แสดงให้เห็นว่า ธรรมชาติถูกนำมาใช้เป็นสัญลักษณ์เพื่อถ่ายทอดอารมณ์ ความรัก และชะตากรรมของตัวละครได้อย่างลึกซึ้ง ไม่ว่าจะเป็นดอกไม้ ท้องฟ้า แม่น้ำ หรือฤดูกาล ล้วนมีบทบาทสำคัญในการสร้างภาพความรู้สึก เช่น ความงาม ความเศร้า หรือความเปราะบาง แต่ยังทำหน้าที่เป็น “ภาษาทางอารมณ์” ที่เปิดเผยความรู้สึกภายในของตัวละคร ที่ไม่สามารถถ่ายทอดผ่านถ้อยคำโดยตรงได้

6. ข้อเสนอแนะ

จากผลการวิจัยเรื่อง การวิเคราะห์สัญลักษณ์ธรรมชาติผ่านบทกวีเรื่อง ลำนำโสคนิรันดร์ ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะ ดังนี้

1. ควรขยายการศึกษาสัญลักษณ์ธรรมชาติไปยังบทกวีหรืองานวรรณกรรมจีนอื่น ๆ เพื่อเปรียบเทียบการใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติ
2. การวิเคราะห์เปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรมจะช่วยให้มุมมองใหม่และเห็นความแตกต่างของการใช้สัญลักษณ์ธรรมชาติ
3. ควรศึกษาเชิงลึกทางด้านภาษาและโวหารในบทกวีที่เกี่ยวกับสตรี เพื่อเข้าใจเทคนิควรรณศิลป์ที่ช่วยสร้างภาพความงามและอารมณ์ผ่านธรรมชาติให้ชัดเจนยิ่งขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- Abrams, M.H. (2538). *อธิบายศัพท์วรรณคดี A glossary of literary terms* (ทองสุก เกตุโรจน์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ.
- Symbolopedia. (n.d.). *สัญลักษณ์ในวรรณคดีคืออะไร*. <https://symbolopedia.com/th/what-is-symbolism-in-literature/>
- เจียอี้ ฝาน, กิตติศักดิ์ เกิดอรุณสุขศรี และ บุรินทร์ ศรีสมถวิล. (2567). การแปลสำนวนจีนประเภทสุ่อว (汉语俗语) เป็นภาษาไทย ในนวนิยายเรื่อง “เหวินเฉิง เมืองไรต์ตัน 《文城》” ของหยูหัว ฉบับแปลภาษาไทย โดย รำพรรณ รักศรีอักษร. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ปริทัศน์ มหาวิทยาลัยราชภัฏรำไพปาก*, 12(3), 1–20. <https://so15.tci-thaijo.org/index.php/jhssrlpru/article/view/2134>
- เดิน เสี่ยวเหมย และ ญี่ฉา ค้าซู. (2567). ภาพลักษณ์ตัวละครหญิงชาวจีนและความสัมพันธ์กับสังคมวัฒนธรรมจีนในพระราชนิพนธ์แปลจากวรรณกรรมจีนในสมเด็จพระกนิษฐาธิราชเจ้ากรมสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี. *Journal of Modern Learning Development*, 9(11), 434–439. <https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jomld/article/view/274036>
- ดงมน จิตรจำนงค์. (2541). *สุนทรียภาพในภาษาไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: ศยาม.
- ถาวร สิกขโกศล. (2536). *ภาพลักษณ์ของหญิงก๊วยเป่ย์ในประวัติศาสตร์จีน*. กรุงเทพฯ: มปป.
- ถาวร สิกขโกศล. (2554). *ลือยอดหญิงงาม ผู้พลิกประวัติศาสตร์จีน: ซอแคนันรินด์ร์ บทกวีประกอบภาพ* (พิมพ์ครั้งที่ 6). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์
- ภูเทพ ประภากร. (2564). คุณค่าสตรีตามแนวคิดปิตาธิปไตยในสังคมศักดินาจีนจากวรรณคดีเรื่องความฝันในหอแดง. *วารสารอักษรศาสตร์*, 50(1), 17–41. <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/jletters/article/view/249569>
- ลลิตา วิษณุวงศ์ และคณะ. (2566). การศึกษารากเหง้าแห่งชีวิตสัญลักษณ์ที่ปรากฏในนวนิยายจีน เรื่อง “ตำนานรักทุ่งสีเพลิง”. *Lawarath Social E-Journal*, 5(1), 68–92. <https://so01.tci-thaijo.org/index.php/CSJ/article/view/260832>
- วิไล ลิ้มถาวรนนท์ และดารณี มณีลาภ. (2565). กลวิธีการแปลคำศัพท์ทางวัฒนธรรมจากภาษาจีนเป็นภาษาไทยในเรื่องร้านน้ำชาบนทะเลทราย 3 องค์ ของ
- เหล่าเสอ. *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา*, 30(2), 223–250. <https://so06.tci-thaijo.org/index.php/husojournal/article/view/252548>
- เหยา ซือฉี. (2565). สัมพันธภาพการอ้างอิงบทกวีจีนโบราณกับภาพลักษณ์ประเทศจีน: กรณีศึกษาบทกวีชาวจีนที่แพร่ระบาดโควิด-19. *วารสารจีนศึกษา*
- มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์*, 15(2), 386–411. <https://so01.tci-thaijo.org/index.php/CSJ/article/view/254440>

[บรรณาธิการ: กัลยาณี กฤตโตการกิต Kullayanee KITTOPAKARNKIT, รุย โจว Rui ZHOU]

中一日一美：寒山形象的变异研究

A Study on the Variations of the Image of Monk Han-shan in China, Japan and USA

水己泰¹

Jitai SHUI

中国北京外国语大学国际中国文化研究院

International Institute of Chinese Studies, Beijing Foreign Studies University, China

1741339901@qq.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18449543>

摘 要 在中国、日本、美国的跨文化传播历程中，寒山的形象经历了一定的变异。在中国儒释道交融的文化背景下，寒山从身世模糊的隐逸文人逐渐被塑造成兼具文学与宗教属性的诗僧形象；东传日本后，依托佛教传播路径，通过注疏体系与后世艺术加工，寒山成为了禅宗文化的典型符号；进入美国后，恰逢“垮掉一代”兴起，在此背景下，寒山则被重塑为反叛主流文化的精神偶像。寒山形象跨文化传播的成功，既源于其自身文化特质的开放性与思想内涵的丰富性，也得益于不同文化体系的创造性诠释，对这一历程的研究可为理解文化符号的跨文化传播机制，以及文学、文化外译的实践提供借鉴意义。

关键词 寒山；变异；形象学

Abstract This article explores the cross-cultural dissemination of Han-shan's image in China, Japan, and the United States, highlighting its transformations in various cultural settings. In China, influenced by Confucianism, Taoism, and Buddhism, Han-shan evolved from an enigmatic recluse to a poetic monk. In Japan, through Buddhist transmission, he became a Zen symbol and was canonized through annotations and art. In the United States, during the era of the "Beat Generation," he was reborn as a counter-cultural icon, leading to the canonization of his poems in English. The success of his image's spread lies in its inherent cultural openness and diverse cultural interpretations, offering insights into cultural symbol dissemination and literary translation.

Keywords Han-shan; Variations; Image studies

一、引言

在全球化背景下，文化符号的跨文化传播与形象重塑已成为文化研究的重要议题。在历经千年的传播历程中，中国古代诗僧寒山，其形象在中、日、美三国呈现出显著差异，成为跨文化传播研究的典型案例。在中国本土，寒山融合了儒、释、道三教的思想底蕴，最终被塑造成一名诗僧；东传日本后，其形象逐渐凝练为禅宗哲学的精神象征；而至 20 世纪中叶进入美国时，则与“垮掉一代”的精神追求深度契合，蜕变为反叛主流的文化符号。这种跨越时空与文

收稿日期：2025-03-06；修改日期：2025-04-15；录用日期：2025-05-24

作者简介：¹ 水己泰，北京外国语大学国际中国文化研究院硕士研究生。

化的形象嬗变,不仅反映了不同文化体系对同一文化符号的创造性诠释,也揭示了文化传播过程中主体与语境的互动关系。本文试图通过梳理寒山形象在中、日、美三国的传播历程,分析其变异机制,旨在理解跨文化传播规律,为文化符号的适应性转化提供新的视角。

二、中国之寒山——想象与融合

寒山(生卒年不详)这一形象发轫于中国,但其生平事迹记载寥寥,作品散佚严重,自其形象诞生之初,便被赋予大量想象成分,致使在中国历史记载中,寒山更多以传奇姿态而非真实面貌示人。时至今日,围绕其身份、时代、作品等诸多史料仍存争议,学界尚未达成共识。现存最早述及寒山子生平事迹的是《太平广记》卷五十五引自《仙传拾遗》的“寒山子”条:

寒山子者,不知其名氏,大历中,隐居天台翠屏山。其山深邃,当暑有雪,亦名寒岩,因自号“寒山子”。好为诗,每一篇一句,辄题于树间石上,有好事者随而录之,凡三百余首。多述山林幽隐之兴,或讥讽时态,能警励流俗……

(李昉等,1961:338)

寒山子究竟是僧是道?关于寒山本人的真实身份,历来众说纷纭,相传他曾现身天台国清寺,又与苏州寒山寺渊源颇深,然而现存文献既无其于国清寺正式剃度的记载,也无桐柏观入籍受封的记录。严振非(1994)于其《寒山子身世考》一文中指出寒山实为隋朝皇室后裔,乃杨瓚(550-595)之子杨温。因皇室权力倾轧,加之佛教思想浸润,他最终选择遁入空门,隐居于天台山寒岩,自号“寒山”。梁立新(2011)则结合浙江省三门县岙口村宗谱中记载的相关资料,认为寒山子可能是宁海的县令以渊。寒山模糊的个人历史身份为后世想象提供了丰沃土壤,促使其形象在传播过程中不断被重塑与改写。例如,在中国文化语境中,寒山与拾得在后世被民间尊奉为“合和二仙”,执掌姻缘、象征美满,这一身份定位已与寒山最初的隐逸文人形象大相径庭,展现出其形象建构在历史流变中的巨大张力与文化适应性。

在寒山的奇闻轶事得到传播的同时,他所创作的白话诗歌亦随之流布,二者相辅相成,共同构筑起“寒山”这一独特的文化形象。这些诗歌与寒山本人同样被笼罩在历史的迷雾之中,每一首诗的创作年代与背景均无明确记载,给后世解读留下无尽的遐想空间。据《四库全书总目》记载,寒山子为贞观年间(627-679)天台广兴县僧人,长期隐居寒岩,亦常往来于国清寺,与同寺僧人丰干、拾得交游。民间流传台州刺史闾邱允与三位僧人相遇的轶事,然其事迹多涉怪诞,难以考证。相传闾邱允曾命寺僧道翘搜寻寒山诗作,道翘于竹木石壁、人家厅壁等处,辑得散佚诗篇三百余首,此即《寒山子诗集》的原始来源。

隋唐时期,儒释道三教论衡激荡,思想的碰撞催生出多元文化交融的独特语境。在此背景下,史料缺失的寒山形象恰如一片未被定义的画布,为不同文化元素的渗透与融合提供了广阔空间。其形象在历史长河中不断被重塑与整合,在文学、绘画、宗教与政治等多重脉络中持续

流动、不断生成，从亦道亦佛的模糊定位，逐渐向以佛教为主导的“诗僧”形象转变。这一身份的嬗变不仅体现了宗教力量的消长，更折射出中国传统文化中三教融合的复杂进程。寒山形象的塑造，既是个人精神世界的艺术投射，也是时代文化潮流的生动写照，其身上所承载的儒释道思想印记，背后折射出中国古代思想文化的一段交融史。

在寒山的诗作中，儒释道思想交相辉映、杂糅共生，堪称唐代三教并流的生动写照。学者余嘉锡（2007）曾指出寒山“为僧为道不可知，试就其诗以求之，宣扬佛教、侈陈报应者，固指不胜屈，而道家之言，亦复数见不鲜”，并倾向于认为“其人实为黄老神仙之学者”。从文本内容来看，寒山诗的多元性尤为显著。从徐光大（1991）的《寒山子诗校注》中，可见寒山“吾家好隐沦，居处绝嚣尘”等诗句，展现出道家向往隐逸、亲近自然的生活志趣；“常闻汉武帝，爰及秦始皇”等诗句，则借秦皇汉武求仙失败的典故，暗含着儒家对统治者的讽谏与对人事兴衰的思考；而“水清澄澄莹，彻底自然见”等禅意盎然的诗句，则尽显佛家明心见性、澄澈空灵的修行境界。《四库全书总目》中对寒山诗的评价颇为精当：“其诗有工语，有率语，有庄语，有谐语”，既有通俗直白的口语，又不乏精妙工整的词句；既有庄严肃穆的说教，又有诙谐幽默的调侃。诗中“不烦郑氏笺，岂用毛公解”等句，颇具儒生风骨，但其整体风格更似“禅门偈语”，难以用传统诗格加以评判。这种独特的文学风貌，正是儒释道三家思想深度融合的产物。

寒山诗作中蕴含的精神特质，构成了其文化形象的重要内核，并得以在后世留存。尽管其作品中儒道元素与佛理禅意并存，但在历代文献分类与文化阐释的持续塑造下，寒山最终以“诗僧”的身份被主流文化所接纳，并在跨文化传播中稳定地成为其核心形象。至宋代，在欧阳修、宋祁等人编纂的《新唐书·艺文志》中，寒山诗被归入释家类，著录为七卷。寒山诗在众多文学名家的推崇下得到了更广泛的传播，其独特的白话诗风备受青睐，成为诸多文人模仿的对象。王安石（1021-1086）曾创作《拟寒山拾得二十首》，以独特视角再现了寒山诗韵；陆游（1125-1210）也于其《次韵范参政书怀》一诗中云：“掩关未必浑无事，拟遍寒山百首诗”，表达出对寒山诗风的倾慕。此外，寒山形象的传播不仅得益于文人阶层的推动，更获得了官方力量的加持。雍正十一年（1733），雍正帝敕封寒山为“妙觉普度和圣寒山大士”，并亲自为《寒山子诗集》作序，这一举动极大提升了寒山的文化地位。尽管寒山诗长期被置于雅俗文学格局的边缘，但其持续受到文人阶层与官方体系的共同关注，恰恰印证了其不可忽视的文化价值。

寒山形象在中国历代绘画作品中亦有生动呈现，如宋代马远（1160-1225）的《寒山子像》、元代因陀罗的《寒山拾得图》等，皆为经典之作。由于史料对其生平记载匮乏，其真实容貌已不可考，画家遂依其诗境进行视觉重构。画中寒山多作蓬发敝衣、不饰边幅之状，然形骸散漫之中，却自有一种离尘出世、自在洒落的神韵。这种艺术形象的塑造，并非凭空臆造，而是深

植于寒山诗文所透显的隐逸哲学与超脱精神。诗中所书之境，为画家提供了关键的意象源泉与人格模板，从而使得寒山的内在精神得以通过外在形貌“迹化”于缣素之上。换言之，这些画作中的寒山形象，实为对其诗歌文本的视觉转译与意境延展，是文学想象在绘画维度上的凝结与再生。

历代文化的重塑与积淀后，寒山在中国逐渐完成了佛教化与神格化进程。在中国的佛教传统叙事中，他被尊为文殊菩萨化身，与普贤化身的拾得、弥陀化身的丰干并称“国清三隐”或“寒拾三圣”，这一说法不仅在中国佛教界广泛流传，也得到日本天台宗的尊崇与响应。至清代，寒山更获得官方认可，通过敕封形式进一步巩固了其在佛教文化中的神圣地位。近代文化语境也赋予了寒山一重新的身份定位：五四运动时期，胡适（1891–1962）在《白话文学史》中将寒山与王梵志、王绩并列为唐代三大白话诗人，使其以白话诗人先驱的形象载入中国文学史册。

综上所述，寒山生平的传奇色彩，同其诗歌文本的丰富意涵和多元解读空间相叠加，共构了一个极具开放性的文学建构场域。在中国文化语境中，寒山形象始终呈现出多维度、复合型的特质，这种强大的形象可塑性，不仅承载着中国传统文化的深厚底蕴，更为其跨越国界、走向世界提供了天然的传播优势，不同文化背景的接受者都能在这一开放的形象体系中，找到契合自身文化语境的解读路径，从而为寒山文化的海外传播开辟了广阔的可能性。

三、日本之寒山——禅宗与经典

自中国东渡日本后，经本土化重塑后的寒山形象成为了跨文化传播的重要载体。这一文化符号的传播与中日佛教交流史紧密相连。日本对寒山的认知，始于其作为禅学象征的诗僧形象，这一身份因天台宗的东传而被强化。作为中国佛教首个本土宗派，天台宗在隋唐时期达到鼎盛，因其尊崇《法华经》，又被称为“法华宗”。日本天台宗创始人最澄（767–822）于公元804年入唐求法，在天台山修行期间深受中国佛教文化熏陶，归国后正式创立日本天台宗，为寒山形象的东传奠定了基础。

北宋神宗熙宁五年（1072），日本天台宗僧人成寻（1011–1081）入宋，从国清寺僧禹珪处获赠《寒山子诗一帖》，命弟子携回日本，开启了寒山诗在东瀛的传播历程。据胡安江（2013）《寒山诗在域外的流布与接受》一文考证，此后寒山诗集不断东传，版本日益丰富。现存最早的寒山诗集刻本为1189年的国清寺本，至今仍珍藏于日本皇宫图书馆。

相较于中国文化场域中身份多元、形象丰富的寒山，在日本文化场域中，寒山的宗教属性被显著强化，其他文化身份则相对退隐。日本对寒山形象的塑造始终围绕禅学诗僧这一核心定位展开，呈现出单一性与稳定性的特征。从平安时代的禅林偈颂到江户时代的水墨禅画，再到现代的茶道美学以至动漫艺术创作，寒山形象始终与佛教教义、禅修精神紧密相连，深度融入

了日本佛教文化与禅文化体系，形成了独具东瀛特色的文化符号。这一现象的形成，与寒山形象东传过程中依托的宗教传播路径、日本本土的文化接受心理以及审美取向等因素密切相关。

承载着寒山形象的寒山诗在日本主要以注疏本的形式进行传播。日本人对寒山诗的推崇，集中体现在其注疏体系的完备性上，中国本土的早期寒山诗注释本早已散佚，而日本却留存了多个历史时期的注疏版本，并形成了系统的研究体系。据日本学者大田悌藏（1990）《寒山诗解说》记载，自江户时代起，日本便涌现出多部具有代表性的注释著作：宽文年间（1661—1672）的《首书寒山诗》三卷，以简明扼要见长；元禄年间（1688—1703）交易和尚的《寒山诗管解》六卷，注重文本解析；延享年间（1744—1747）白隐和尚的《寒山诗阐提记闻》三卷，侧重禅理阐释；文化年间（1804—1817）大鼎老人的《寒山诗索颐》三卷，则以详密考证著称。这些注释本跨越两个多世纪，不仅展现出日本对寒山诗研究的持续性，更体现出专业化、精细化的学术趋向，从而推动寒山诗在日本文化语境中完成经典化，这些经典化的诗歌中所呈现的寒山形象也随之成为经典形象。

日本学者池田知久（2024）在《〈寒山诗〉的三次编纂及其显现的性三品说》中指出，《寒山诗》在初唐、中唐、晚唐分别经历了闾丘胤、徐灵府、曹山本寂的三次编纂，由此塑造出了三种不同的寒山子形象。现存约 300 余首寒山诗中，除前两次编纂时呈现的“述山林幽隐之兴”“讥讽时态”“警励流俗”等主题外，第三次编纂时新增了大量具有佛教色彩、宣扬南宗顿悟禅精神的偈颂体诗歌。这一过程不仅反映出唐代禅宗逐步成熟的历史轨迹，也揭示出禅宗作为三教合流背景下形成的中国化佛教宗派，其思想特质如何在寒山诗的编纂中被表达与强化。其中，第三次编纂所塑造出的“禅疯子”形象，成为了在日本流传最广的寒山面相，而其传播与镰仓幕府时期禅宗的兴盛密切相关。寒山诗中富含禅意的偈语，简短凝练的语言中蕴含深刻哲理，契合禅修参悟的需求，因而受到了当时日本统治阶层与文化精英的推崇。在此文化语境下，寒山形象与禅宗的绑定日渐深化。加之许多重要的寒山诗评注者，如俳句大师松尾芭蕉（1644—1694）、禅学泰斗铃木大拙（1870—1966）等，本身就兼具着僧人与学者的双重身份，他们的阐释进一步强化了寒山的佛教属性。由此可见，宗教思潮与时代语境的共振，共同推动了寒山这一形象在日本的广泛传播与接受。

此外，寒山诗在日本的广泛传播还得益于其符合日本民众的审美趣味。较于早两百年传入日本的白居易诗，寒山的通俗白话诗在语言风格上与之相近。在白居易诗歌审美传统的长期浸润下，日本民众已形成对质朴自然诗风的接受惯性，这为寒山诗的传播提供了良好的文化土壤，使其得以在日本社会各阶层中获得广泛共鸣。正是这种全民性的接受与推崇，最终确立了寒山形象在日本社会各阶层中的经典地位。

在寒山诗广泛传播的基础上，寒山这一形象在日本通过艺术与文学创作得到了进一步具象化与升华。中日两国皆有以寒山、拾得为题材的艺术作品，相较于中国文人画的风格，日本的

表现手法更加大胆与夸张。室町时代的绘画巨匠雪舟(1420–1506)与狩野画派集大成者狩野元信(1476–1559),均曾以寒山、拾得为主题挥毫创作,其作品至今仍保存完好,成为日本绘画史上的经典之作。在文学创作方面,寒山形象同样备受日本近代文人青睐。1916年,森鸥外(2005)以闾丘胤序文为蓝本,在《新小说》杂志发表了短篇小说《寒山拾得》,通过独特的叙事视角重新诠释了寒山形象;芥川龙之介(2005)则在1918年撰写了散文《寒山拾得》,将寒山与拾得作为一种文化符号,抒发了对日本传统精神回归的深切渴望。在这些作品中,寒山被赋予了更深层的象征意义,成为日本传统精神的重要文化载体。

在日本的传播进程中,寒山形象经历了显著的本土化重塑,逐渐演变为禅宗哲学与日本独特美学思想的交融载体。20世纪50年代,在日本禅宗大师铃木大拙等人的推动下,禅宗文化大规模西传,寒山诗亦随之漂洋过海,在欧美大陆引发了反响。这一时期,欧美青年所认知的寒山形象已是被提纯为东方禅宗精神的具象化符号,深深烙印着日本文化加工的痕迹。但不可否认的是,正是经过日本文化的转译与重构,寒山最终得以突破地域界限,成为了西方世界认知东方禅宗的标志性文化符号之一。

四、美国之寒山——偶像与反叛

二战结束后,作为战败国的日本与美国在政治、经济和文化领域建立起密切联系。在此背景下,禅宗文化作为日本传统宗教文化的重要组成部分,逐渐向美国传播。作为禅宗文化中具有代表性的文学载体,寒山的诗歌也随之跨越大洋,进入美国文化视野。在寒山诗歌的跨文化传播中,美国“垮掉一代”(Beat Generation)群体扮演了关键角色。因独特的艺术风格和深邃的思想内涵,寒山诗与这批美国青年群体追求自由、反叛传统的精神诉求形成契合,从而引发了广泛共鸣。20世纪50年代,美国“垮掉的一代”兴起,他们对当时的主流文化和社会秩序感到不满,渴望打破传统束缚,追求自由和真实的自我。而寒山诗歌中所体现的超脱世俗、追求精神自由的思想,与他们的反主流文化精神相呼应,成为他们表达自我、反抗传统的有力工具。在这一接受群体的影响下,寒山在美国被重新塑造为自由反叛的文化符号,成为了“垮掉一代”精神世界的象征与偶像。

与日本以注疏本为主要传播载体不同,寒山诗在美国的传播轨迹主要由一系列英文译本串联而成。1933年,美国汉学家亨利·哈特(Henry H. Hart, 1886–1968)在*The Hundred Names: A Short Introduction to the Study of Chinese Poetry with Illustrative Translations*(《百姓》)一书中选译了《城北仲家翁》,是迄今所知第一首英译寒山诗。1937年,日本学者冈田哲藏(1869–1945)在《中国诗与日本汉诗》中收录了6首英译寒山诗。然而,以上两位学者的寒山诗英译并未引起时人太多关注。真正打破传播僵局的是1954年英国汉学家阿瑟·韦利(Arthur Waley, 1889–1966)在*Encounter*(《文汇》)杂志第三卷第三期上发表的27首译诗,正是在这组译诗发布后,

引起了西方学界对寒山诗的翻译与研究的兴趣（辛红娟，2021）。

在此基础上，美国“垮掉派”诗人加里·斯奈德（Gary Snyder, 1930—）成为了推动寒山诗歌传播的关键人物。1953年，在洛杉矶一次日本画展中，斯奈德通过《寒山拾得图》初次邂逅了这一东方文化形象。五年后，他在 *Evergreen Review*（《常春藤评论》）秋季第II卷第6期中，发表了24首英译寒山诗，以充满口语化与现代诗学张力的翻译风格震动美国文坛，被视作寒山诗英译史上的里程碑。斯奈德的译本既参考了韦利的前期译介成果，也得益于其导师陈世骧（1912–1971）的学术指导。根据学者李婷（2023）的考证下，确定斯奈德译寒山诗使用的底本是1905年东京民友社出版的竹添井井序、俞曲园跋、岛田翰校的《宋大字本寒山诗集永和本萨天锡逸诗》，并表示斯奈德也并参校了多种文献。与此同时，垮掉派领袖作家杰克·凯鲁亚克（Jack Kerouac, 1922–1969）出版了其自传体小说 *The Dharma Bums*（《达摩流浪者》），于扉页声明这本书“Dedicated to Han Shan”（献给寒山），不仅详细记录了斯奈德翻译寒山诗的历程，更将其塑造为“美国的寒山”，这种文学化的身份嫁接进一步放大了寒山的文化影响力（Kerouac, 1976）。在斯奈德与凯鲁亚克这两位“垮掉派”文学巨匠的诗歌译介与文学创作的双重推动下，被名人效应催化的寒山形象在“垮掉一代”群体中广为流传。寒山逐渐超越了具体的历史人物与文学形象，演变为美国社会集体想象中的东方文化符号，并在持续的文化转译中得到了本土化建构。

事实上，凯鲁亚克将斯奈德喻为“美国的寒山”，这一文学化的身份投射并非偶然。斯奈德选译的24首寒山诗中，有22首均以“寒山”作为主体意象（柳向阳，2018）。作为译者，斯奈德不仅是文本的转换者，更是寒山形象的主动建构者，其翻译充满了强烈的主体性表达。例如在第二首诗的英译中，他将“寄语钟鼎家，虚名定无益”创造性地转译为：

Go tell families with silverware and cars

“What’s the use of all that noise and money?”

【中译】“去告诉有银器和几辆车的人家，所有热闹和钱财，又有何用？”

这种将中国古代权贵意象置换为现代美国中产符号的译法，实则借寒山之口，直接表达了对美国物质主义社会的批判与反叛。

在斯奈德所译的最后一首寒山诗中，更是极致彰显了寒山形象的号召力。此诗原文为“时人见寒山，各谓是风颠。貌不起人目，身唯布裘缠。我语他不会，他语我不言。为报往来者，可来向寒山。”斯奈德将其翻译为：

When men see Han-shan

They all say he’s crazy

And not much to look at—

Dressed in rags and hides.

They don't get what I say

And I don't talk their language.

All I can say to those I meet:

"Try and make it to Cold Mountain."

【中译】“人们看到寒山，都说他是个疯子，不在意自己，穿着破布和兽皮。他们不明白我说的话，我也不说他们的语言。我对遇到的人，只有一句话：试试吧，到寒山去。”

通过强化“疯子”“破布”“兽皮”等视觉化意象，斯奈德成功塑造出一个衣衫褴褛却精神超然的狂禅智者形象。这种“众人皆醉我独醒”的反叛姿态，与垮掉一代青年对抗主流文化的行为逻辑高度契合。They don't get what I say 及 And I don't talk their language 的诗句，不仅赋予了青年群体“离经叛道”行为的合理性，更成为垮掉派哲学的具象化表达。而诗末 Try and make it to Cold Mountain 的邀约，犹如一种文化暗号，促使读者在互认身份的过程中获得强烈的集体归属感与精神共鸣。

在凯鲁亚克《达摩流浪者》一书文学叙事的推动下，寒山与斯奈德被共同奉为“垮掉的一代”的精神宗师。垮掉派青年群体将寒山及其诗作作为论证自身行为合理性的文化资源，通过持续的宣传与阐释，不断强化其偶像光环。这种强化形成了一种双向互动的闭环，即：寒山的偶像化程度越高，其赋予反叛行为的正当性便越充分；而这种正当性的增强，又进一步推动寒山形象的传播与神化。这种文化现象并非孤立存在，而是与美国社会文化产生了深刻共振。在当时的文化场域中，以寒山诗为载体的东方文化，成为亚文化群体挑战主流文化霸权的重要武器，“寒山热”的兴起，正是这场文化对话激烈程度的具象呈现。在美国大众文化语境下，寒山被塑造成具有双重身份的文化符号：他既是东方禅宗智慧的传播者，又是自由抗争精神的象征，以“挑战者”及“异教徒”的姿态，为垮掉一代的价值理念提供有力辩护。这种跨文化的形象重构，既保留了东方文化的神秘色彩，又注入了美国本土的反叛基因，展现出文化转译过程中融合再创造的动态轨迹。

寒山研究热潮的持续升温，亦将寒山打造为东方文学的代言人之一。据统计，仅 20 世纪 60 年代，在斯奈德所建构的寒山形象影响下，美国便先后出现了 11 种寒山诗英译本，显示出其传播的广度与深度。斯奈德所译的 24 首寒山诗屡次被辑入各类中国诗歌英译选集；与此同时，华兹生 (Burton Watson, 1925–2017)、白芝 (Cyril Birch, 1925–2023)、薛爱华 (Edward H. Schafer, 1913–1991) 等汉学家，也在柳无忌 (1907–2002)、欧阳桢 (1939–2021) 等华人学者的协助下，相继投入寒山诗的英译实践，共同推动了该领域译介成果的积累 (辛红娟, 2021)。20 世纪 80 年代，寒山诗进一步被纳入美国高等教育体系。其作品先后入选华兹生编纂的《哥伦比亚中国诗选》、宇文所安编选的《诺顿中国文学选集年》，以及闵福德 (John Minford,

1949–2014)与刘绍铭合编的《含英咀华集》等重要文学选本,标志着其文学价值已获得美国学界的正式认可(海岸,2023)。1983年,美国汉学家比尔·波特(Bill Porter)以笔名赤松(Red Pine)出版了英语世界第一部寒山诗全译本*The Collected Songs of Cold Mountain*(《寒山诗集》),成为传播寒山精神文化的重要里程碑。在众多学者与译者的共同推动下,寒山诗在美国文学体系中确立了经典地位。至此,寒山不仅成为东方文学的标志性人物,其诗歌更成为中国文学海外传播与接受的典范案例,展现出跨文化传播的独特魅力与深远影响。

总结

寒山形象在中、日、美三国的传播历程中呈现出显著的变异特征,这一文化现象本质上是不同社会语境下集体建构的产物。在中国,寒山最早在多元思潮的碰撞与融合中被逐渐形塑为一位独具特色的诗僧,堪称多重文化力量共同创作的结晶;东传日本后,他演变为禅宗文化的重要代言人之一;而在美国,寒山则升华为“垮掉一代”的精神偶像。这种跨越时空的形象嬗变,折射出不同文化体系对同一文化符号的创造性诠释。

寒山形象能够成功跨文化传播,与其自身的文化特质密切相关。在中国本土,他的形象已呈现出高度开放性:充满传奇色彩的生平经历、留有大量想象空间的史料记载,为后续的再创作提供了丰富可能;其白话诗通俗质朴却蕴含深邃哲理,融合儒释道三家思想精髓,这种独特的文化基因不仅奠定了寒山在中国文学史上的地位,更为其海外传播提供了坚实的文本基础。在中日文化交流过程中,寒山作为禅宗思想的典型代表,通过宗教传播渠道在日本落地生根。日本文化界的持续诠释与艺术创作,使寒山形象不断具象化、神圣化,最终确立其作为东方禅宗文化符号的地位。这一阶段的形象塑造,为寒山进一步走向世界奠定了文化基础。20世纪50年代,借助禅宗文化西传的浪潮,寒山以东方禅文化代言人之一的身份进入美国。彼时适逢“垮掉一代”兴起,他们追求自由、反叛传统的精神特质与寒山形象产生强烈共鸣,促使寒山在美国文化语境中被重塑为反主流文化的精神偶像。这一形象的流行不仅引发了持久的“寒山热”,更推动了寒山诗歌在英语世界的系统译介与广泛传播。

寒山形象的经典化进程,既得益于宗教传播、文化运动等外部因素的推动,也与其文本中蕴含的现代性因素密不可分。对这一形象变异史的深入研究,不仅有助于理解跨文化传播的内在机制,更能为文学与文化外译提供一定的实践启示。

参考文献

- 陈跃红.(2020-06-06).诗人寒山的世界之旅.光明日报.
- 池田知久.(2024).《寒山诗》的三次编纂及其显现的性三品说(贾晰译).管子学刊,(4),110–128. <https://doi.org/10.19321/j.cnki.gzxk.issn1002-3828.2024.04.07>.
- 大田悌藏.(1990).寒山诗解说(曹潜译).东南文化,(6),125–126.
- 段筱春.(2010).从三教论衡推测《寒山子诗集》的成书经过.秋爽,姚炎祥编.第四届寒山寺文化论坛——国际和合

- 文化大会论文集(页 687-692).上海三联书店.
- 寒山.(1991).*寒山子诗校注: 附拾得诗*(徐光大注).山西人民出版社.
- 胡安江.(2013).寒山诗在域外的流布与接受.秋爽,姚炎祥编.*第七届寒山寺文化论坛论文集*(页 32-47).上海三联书店. <https://doi.org/10.26914/c.cnkihy.2013.000004>.
- 海岸.(2023-08-02).寒山诗的域外传播.*中华读书报*.
- 纪昀等.(1997).*钦定四库全书总目*.中华书局.
- 芥川龙之介.(2005).*芥川龙之介全集(第 3 卷)*(页 44-45).山东文艺出版社.
- 区銈,胡安江.(2007).寒山诗在日本的传布与接受.*外国文学研究*(3),150-158. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1003-7519.2007.03.019>
- 李昉等.(1961).*太平广记*.中华书局.
- 李婷.(2023).手稿钩沉: 加里·斯奈德英译寒山诗底本之再考证.*中国比较文学*(4),249-267. <https://doi.org/10.16234/j.cnki.cn31-1694/i.2023.04.007>.
- 梁立新.(2011).试论寒山子身世.秋爽,姚炎祥编.*第五届寒山寺文化论坛论文集*(页 428-432).上海三联书店. <https://doi.org/10.26914/c.cnkihy.2011.000057>.
- 柳向阳.(2018).*砌石与寒山诗*.人民文学出版社.
- 森鸥外.(2005).*森鸥外精选集*(页 529-536).北京燕山出版社.
- 项楚.(2000).*寒山诗注(附拾得诗注)*.中华书局.
- 辛红娟.(2021-12-13).寒山诗在美国的译介与传播历程.*中国社会科学报*.
- 严振非.(1994).寒山子身世考.*东南文化*(2),212-218.
- Kerouac, J. (1976). *The Dharma Bums*. Penguin Books.
- Snyder, G. (1965). *Riprap and Cold Mountain Poems*. Grey Fox Pressa.
- Snyder, G. (1965). *Cold Mountain Poems*. Catapult.

(责任编辑: 王杰)

易混淆词语“相信—信任”的 语义特征与形式搭配辨析

An Analysis of Semantic Features and Formal Collocations of the Commonly Confused Words *Xiāngxìn* and *Xìnren*

方清明¹

Qingming FANG

中国华南师范大学国际文化学院

School of International Culture, South China Normal University, China

fangqingm@126.com

万世交²

Shijiao WAN

中国广州市白云区白云广附云湖实验学校

Guangzhou Baiyun Guangfu Yunhu Experimental School, China

1460804790@qq.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18449593>

摘 要 学界对“相信—信任”这组易混淆词语有一定的辨析和研究,但仍有进一步探讨的空间。本文认为二者都是信念义动词,“相信”自身具有确信特征,对象具有或然性特征,“我相信”后带小句宾语有五种情况:相关事情一致类、无法证实类、表面相悖类、祈愿类、承前省略类等。除动词用法外,“信任”充当名词时,可以与“取得”“建立”“缺乏”“辜负”等动词搭配。基于型式搭配视角,从副词类别、充当宾语的人称代词、相关名词类别等方面考察了二者的异同,最后尝试对“相信—信任”进行重新辨析,这将对现有成果起到补充作用。

关键词 信念义;语义特征;小句宾语;易混词辨析

Abstract There is some research on the two confusing words *xiāngxìn* and *xìnren* in academic circles. This paper analyzes the semantic characteristics of *xiāngxìn* in detail; that is, *xiāngxìn* has the characteristics of a definition of belief, and the object has the characteristics of probability. The objects with clauses after *Wo xiāngxìn* can be divided into five types: consistency of related things, unprovable category, superficial contradiction category, prayer category, and inheritance and ellipsis category. This paper also makes a detailed investigation into the usage of *xìnren* as a noun. In addition, based on the pattern grammar method, we investigate the similarities and differences of *xiāngxìn* and *xìnren* from the aspects of adverb categories, personal pronouns acting as objects, and related noun categories. Finally, the article tries to re-analyze

收稿日期: 2025-05-26; 修改日期: 2025-07-25; 录用日期: 2025-08-28

作者简介: ¹ 方清明, 华南师范大学教授。

² 万世交, 广州市白云区白云广附云湖实验学校教师。

基金项目: 2023 年度中国国家社科基金一般项目“型式语法视域下汉语易混淆词比较研究”(23BYY049); 中国国家语委 2022 年度项目“中华思想文化术语的当代阐释与价值引领研究”(YB145-51) 阶段性成果。

xiāngxìn and *xìnrèn* to supplement the existing achievements.

Keywords Definition of belief; Semantic features; Small sentence object; Confusing word pairs

一、引言

学界对信念义动词“相信—信任”有一定探讨,如周有斌、邵敬敏(1993),杨旭等(2017),聂志平、刘子玲(2023),陈丽娜(2023),此外,多本同/近义词词典有所收录。相关成果概括如下:

第一,关于释义,《现代汉语词典》(简称“《现汉》”)(2016: 1429, 1461)里,“相信”的释义是“认为正确或确实而不怀疑”,“信任”的释义是“相信而敢于托付”。《现汉》释义方面具有权威性、经典性,出版时间早等特征,因此晚出的同/近义词词典在释义方面大都引用《现汉》的释义。在此基础上,多位学者认为“相信”语义较轻,“信任”语义较重(张志毅, 1981: 191; 张志毅、张庆云 2005: 646–647; 蔡少薇, 2010: 838; 聂志平、刘子灵, 2023)。张志毅(1981); 张志毅、张庆云(2005)还认为“相信”所指事物多是不在眼前或将要发生的。

第二,关于词性,“相信”没有名词用法,“信任”还有名词用法(吴叔平, 2000: 410–411; 赵新、李英, 2009: 487–488; 王还, 2015: 414–415; 杨旭等, 2017)。

第三,关于宾语对象: 1)“相信”的对象可以是人,也可以是事;“信任”的对象只能是人或单位、组织等由人组成的团体(周有斌、邵敬敏, 1993; 杨寄洲、贾永芬, 2005: 1256–1257; 赵新、李英, 2009; 蔡少薇, 2010: 838; 方绪军, 2012: 434; 王还, 2015)。与前说不同,聂志平、刘子灵(2023)认为“信任”可以带指物宾语,但存在一定的句法语义限制条件。2)“相信”的对象可以是自己,“信任”的对象不能是自己(杨寄洲、贾永芬, 2005; 赵新、李英, 2009; 蔡少薇, 2010; 方绪军, 2012)。

第四,关于句法结构: 1)“相信”的宾语除了代词、名词,还可以是动词性词组或句子,“信任”的宾语只能是代词或名词(赵新、李英, 2009; 方绪军, 2012)。2)“信任”的前面可以有介词短语“对……”,“相信”不能(赵新、李英, 2009; 方绪军, 2012; 聂志平、刘子灵, 2023),不过周有斌、邵敬敏(1993)认为二者都能用于“对……”句式。

第五,搭配方面,方绪军(2012)认为“信任”可与“赢得、取得、获得、得到”等动词搭配。张寿康、林杏光(2002: 1284, 1315)分别列出了二者的搭配情况,但未进行辨析。

上述研究成果加深了人们对“相信—信任”的认识。但客观而言,有些问题还有较大探讨空间。为有效辨析二者的异同,我们将从以下四个方面展开: 1)“相信—信任”属于哪类动词还需要探讨; 2)“相信”所带小句宾语的特征是什么; 3)名词用法的“信任”有哪些特点; 4)二者的型式搭配存在哪些差异。

二、“相信—信任”的句法、语义特征辨析

（一）“相信—信任”是何种动词？

国外学界一般把“相信”称为内隐动词、心理动词或认知动词。如 Palmer (1965: 70–72) 指出第一人称加内隐动词 (private verb), 用来报道说话者 (可能只有他自己了解) 的感知活动。Quirk 等 (1985: 1181–1187) 将“事实性动词(factual verbs)划分为私动词 (private verb, 例如 believe、think) 和公动词(public verb, 例如 agree、admit), 并认为私动词表达了诸如‘信念’的思想状态和诸如‘发现’的思想行为, 从它们不可视的意义上讲, 这类状态和发现都是私人的”。

在国内, 周有斌、邵敬敏 (1993) 指出“相信”是心理动词, 认为它能受程度副词“很”修饰, 同时能带宾语。北京语言大学“BCC 语料库·多领域” (简称“BCC 语料库”) 是由北京语言大学荀恩东教授团队研制的大型现代汉语语料库, 总字数约 95 亿字, 是全面反映当今社会语言生活的大规模语料库。通过检索发现“很相信” <594>, 它确实能受“很”修饰, 但频率并不高。而“想”“喜欢”这类典型心理动词在“BCC 语料库”中出现的频次却很高, 如“很想” <49618>例, “很喜欢” <36304>例。另外, 可以说“心里认为、内心觉得、心里想”, 而“内心相信”“心里相信”并不常用, 因为“相信”主要不是基于内心感觉, 而是基于观念、经验、判断或推理等因素而形成的认识。陈颖 (2009: 79–80) 指出“认识动词”体现的是说话人对自己所说话语真实性的评估, 与传信范畴有关, 所联系的是一个事件, 而不是事物。蔡淑美 (2019) 把“相信”归为评判类动词, 表明人的态度、认识或感受。综上, 我们认为“相信”“信任”属于认识动词的下位类别, 具体可称之为“信念”义动词。

（二）“相信—信任”的言者优先性

“相信—信任”与人称代词搭配存在明显的频次不对称。检索“BCC 语料库”, 以“相信”为关键词对相关搭配进行统计, 如表 1。

表 1 “相信—信任”与人称代词共现频次差异

项目	第一人称	第二人称	第三人称
相信	我相信<33241>	你相信<4296>	他相信<5032>
	我们相信<5722>	你们相信<420>	他们相信<1031>
信任	我信任<543>	你信任<393>	他信任<218>
	我们信任<57>	你们信任<16>	他们信任<64>

分析表 1 可知, “相信”“信任”与第一人称搭配高于第二人称、第三人称。这可以从“第一人称权威”(first person authority) 和“言者优先”视角来看, “当一个人声称他具有一个信念、希望、欲求或意向时, 此时其他人的内心意向状态并不适用于这个人”(Davidson 1984)。

值得注意的是,“我相信”属于超高频搭配,共计<33241>例,这也暗示该搭配含有其他搭配所不具备的额外功能,超高频搭配是揭示其用法的重要线索。如无特殊情况,后面分析“相信”带小句宾语时,以“我相信”为例进行说明。

(三)“相信—信任”的确信性与程度性

信念义是“相信”的核心语义特征,因此“相信”自身具有确信性。这可以从“相信”与其他认知动词比较中看出来,例如:

(1) 我以为老张是个好人。 我觉得老张是个好人。

我想老张是个好人。 我看老张是个好人。

我认为老张是个好人。 我相信老张是个好人。

(2) ?我大概相信老张是个好人。 ?我也许相信老张是个好人。

?我有些相信老张是个好人。 ?我可能相信老张是个好人。

例(1)说明,“我相信”比“我以为”“我觉得”等更加确信“老张是个好人”。例(2)里符合“?”表示一般情况下不能说。常规情况下,对于一件事情,首先表现为“相信”或“不相信”,而不是表现为犹疑,不太能说“我大概相信”或“我大概不相信”。“我相信”较少受弱化成分修饰,这也说明其确信性。相对于“我觉得、我认为”等而言,“我相信”表现出较高的确信。

表示较高确信的“相信”依然可以接受程度词修饰,即“信念本身有一个重要的特征,它以不同程度的确信来刻画或把握”(郑伟平,2014)。反映到语言表征上,“相信”是有程度之别的,“一点儿也不相信、不相信、相信、很相信、非常相信、绝对相信”等,以及“半信半疑、确信”等都说明“相信”可以接受程度词语修饰,可以进行程度刻画。与“相信”比较,“信任”的确信度更高,这是学界普遍共识。即“我信任你”要比“我相信你”更为确信。

既有研究已指出“相信”可带小句宾语,而“信任”不行。我们认为需要进一步对“相信”带小句宾语的情况进行考察,进而归纳出“相信”的用法,这也是其与“信任”相区别的重要方面。

(四)“我相信”带小句宾语

“相信”本身具有确信性,但是其对象客体具有[+或然性]。袁军荣(2012)认为“只有在或然性存在的时候,才需要相信”“只有在怀疑同时存在时,才需要相信”,得到经验证实的事物不需要说“相信”。如人们不说“我相信 $2+2=4$ ”“我相信我的名字叫张三”。Fetzer(2008)提出三种类型的承诺:认知承诺、情感承诺和社会承诺,其中“认知承诺主要是通过命题的确定性、或然性、可能性体现”。“我相信”主要表达的是说话人主观上对事情或然性的不怀疑。

“我相信”所带小句宾语通常是一个未实现的事情,或未确定的观念,具有或然性。因此,不是所有类型的小句宾语都能出现在“相信”后面,例如:

(3) *我相信我今天去钓鱼。

(4) 我相信钓鱼是一项有益运动。

例(3)里符号“*”表示不能说的句子。“我今天去钓鱼”是一个简单小句，只是陈述客观行为，不需要启动信念认知，与信念没多大关联。例(4)能说，因为“钓鱼是一项有益运动”是一个命题，不同的人对“钓鱼是否有益”有不同看法，这需要启动信念认知，表现出认知判断性。通过例(3-4)说明，越是简单具体确定的小句宾语越不太能与“相信”搭配，越是需要推理判断的非确定的小句宾语越倾向可以与“相信”搭配。

我们再比较，“我觉得”后面可以带具体评价性小句宾语，而“我相信”不行，例如：

(5) a.我觉得小王人真好。

b.我觉得你跟小王处对象，挺好的。

c.我相信小王人好。

d.*我相信小王人真好。

e.*我相信你跟小王处对象，挺好的。

例(5a-b)显示，“我觉得”可以用于具体的主观评价。例(5c)能说，因为“小王人好不好”虽然是对个体的评价，但仍有不确定性。例(5d-e)，“小王人真好”已经是高程度主观评价，确定性很强，“你跟小王处对象，挺好的”也很具体，因此这两例不能说。

(五)“我相信”小句宾语的五种情况

第一，小句宾语与相关客观事实一致。例如：

(6) a. (两位好友吃饭)“我相信我们能吃完”。(一小时后，餐桌上的饭菜吃完了。)

b.我觉得我们能吃完。

c.我们能吃完，我相信。

例(6a)，“我相信”的内容与事情发展结果一致。它是口语化的表达，牵涉到的“信念”并不多，可以替换为“我觉得”，如例(6b)。“我相信”也可以放在句尾，已经语法化，具有话语标记功能，如例(6c)。

第二，小句宾语反映的相关事件无法证实。如陈丽娜(2023)所论，“我相信”还可以是“虚假的或不合逻辑的事物，只要主体表示相信即可”。例如：

(7) 我相信世界上真的有鬼遮眼这回事。(BCC·微博)

观察例(7)，这时“相信”的心智成分占据主导地位，只是个人的一种主观信念。“鬼遮眼”是无法证实的，但说话人如果有这方面的信念，他就可以说“我相信”。因此“我相信”的事物不必然真实存在。文雅丽(2007)认为“不同的人具有不同的思维能力，对事物的认知会有差异，因此对同样的信息会表现出不同的信任程度。即使同一个人，对同一信息的信任程度，在不同的时间、环境里也会有差别”。正是信念的不同，有的人相信世界上有鬼，也有的

人不相信世界上有鬼。

信念一般不会轻易改变,在某个时刻,人们一般要么相信,要么不相信。但这不是说信念始终不会改变,“随着信念支持证据的增加,信念度也将随之提升”(郑平伟,2014),人们有可能发生从不相信到相信的转变,反之亦然。例如:

(8) 突然间,叶翔又跃起,他手里的甯铃突然暴射出十余点寒星,比流星更迅急的寒星。他的右手已抽出一柄短剑,身子与剑似已化为一体。剑光如飞虹,在寒星中飞出,比寒星更急。寒星与飞虹已将老伯所有的去路都封死,这一击之威,简直没有人能够抵抗,没有人能够闪避。孟星魂当然知道叶翔是个多么可怕的杀人者,却从未亲眼看到过。现在他看到了。最近他已渐渐怀疑,几乎不相信以前有那么多的人死在叶翔手里,现在他相信了。(古龙《流星·蝴蝶·剑》)

(9) 在孩子们遇难以后,我不再相信上帝了。(辛格《冤家,一个爱情故事》)

例(8)孟星魂最开始“不相信很多人死在叶翔手里”,但是由于亲眼所见叶翔可怕的杀人手段,信念程度增加,最后导致孟星魂改变想法,变为“相信很多人死在叶翔手里”。信念程度的改变会导致“相信”与否的改变。例(9)是从相信到不相信的用例。

第三,小句宾语与事实表面相悖论。例如:

(10) 马大哥由湖南改去四川,罗淑带着女儿离开上海去同他会合。第二年二月他们的儿子在成都诞生,可是不到二十天母亲就患产褥热死在医院里面。三月初我从兄弟的来信中知道这个不幸的消息,好像在做梦,我不愿意相信一个美满的家庭会这么容易地给死亡摧毁。(巴金《随想录》)

(11) 我们知道,这里曾有过一个多么温暖而幸福的家。现在,妻子失去了丈夫,儿子没有了父亲。他们的太阳永远殒落了……几天来,不幸的惠英一直在床上躺着。直到现在,她还不相信丈夫已经死了。她披头散发,两只眼睛像蜂蛰了那般红肿。即是风摇动一下门环,她也要疯狂地跳下床,看是不是丈夫回来了?面对空荡荡的院落,她只能伏在门框上大哭一场。可怜的明明抱着她的腿,跟她一起啼哭。她自己水米难咽,但总得要给孩子吃饭。饭桌上,她像往日一样把丈夫的筷子和酒杯给他摆好。这是一种无望的期待。但她又相信,丈夫一定会像过去那样罗着腰从门里走进来,坐在这张饭桌前……(路遥《平凡的世界》)

观察例(10-11),生死是大事,也是文学作品建构文学冲突的常用手法。这种看似悖论的描述不能按照真值语义来理解。如例(10),“可是不到二十天母亲就患产褥热死在医院里面”明确叙述“母亲死亡”,但是后面却说“我不愿相信”,这看似是一个悖论,却表达了“我”真实的情感。郑伟平(2014)指出“信念以接受为前提”,接受某事物才有可能相信某事物,不接受某事物就不会相信某事物。即说话人其实知道“母亲已死”;但是情感上,说话人不愿意面对母亲死亡这一残酷事实。最后“情绪战胜了理性”,他不愿意面对母亲已经死去,他不接

受这一事实。这种看似悖论的描述将信念与事实对立，并放在一起叙述，目的是使它们在强烈的冲突中表达真正的情感意义，从而给人强烈的心理冲击。“我相信”这种用法在文学作品中并不少见。同理，例（11）亦可如是分析。

第四，“我相信”带祈愿、愿望类小句宾语。这时候不强调“相信”与事实是否真的一致，即事实能不能实现并不重要，重要的是表达一种倾向，增加相关事物的信心，加强美好的期望。这种用法的“我相信”具有明显的积极义，大致相当于“我希望”“我祝福”等。例如：

（12）我相信《中华散文》一定越来越有更多的读者，而且越有更多的作者，前途无量，要好好地办下去。（《人民日报》1994年1月24日）

（13）我相信——我的梦总有一天会实现。（《人民日报》1984年3月8日）

（14）“我相信爱情能够战胜一切。”（BCC·微博）

（15）“我相信未来会更加美好。”（BCC·微博）

（16）龙年大吉，龙马精神，行大运！好人会有好报，我相信。（BCC·微博）

例（12-16）都是未然事件，表达对未来的美好期待。尽管有些个案从逻辑事理上不可能，如例（14），在现实生活中，“爱情战胜一切”是不可能的，但是这并不妨碍说话人去相信它，以表达说话人的积极信念。

第五，“我相信”经常充当对话的答句，这可看作小句宾语承前省略。例如：

（17）“相信旧情复燃吗？”“我相信。”（BCC·对话）

（18）“加油，有努力就会有回报”“嗯嗯，我相信。”（BCC·对话）

三、“相信—信任”的型式搭配辨析

同为信念义动词，“相信—信任”有一些共同点，如都具有[+述人]特征，都以指人词语做主语，都可以带人称代词或指人名词做宾语。二者都不能进入“把”字句，如一般不说“我把你相信”。下面主要从型式搭配视角辨析二者的差异。

（一）副词与二者的搭配差异

表2 副词与二者的搭配频次

不相信<30714>、不要相信<1618>、难以相信<1539>、不再相信<796>、不太相信<753>、不大相信<519>、再也不相信<1333>、并不相信<511>、根本不相信<434>、绝不相信<291>、一直不相信<124>、绝对不相信<107>、决不相信<89>、谁都不相信<46>、死都不相信<26>也相信<2274>、都相信<1616>、就相信<1018>、完全相信<1009>、只相信<970>、一直相信<896>、还相信<792>、又相信<773>、才相信<646>、始终相信<661>、宁愿相信<640>、太相信<523>、很相信<594>、绝对相信<441>、非常相信<136>、一点儿也不相信<11>
不信任<6063>、完全信任<372>、绝对信任<181>、相互…信任<1917>、互相…信任<552>

分析表 2 可知,整体来看,否定性副词修饰“相信”的类型频次和实例频次都远远高于肯定副词修饰的情况。“不相信”出现<30714>例,属于超高频搭配,这是揭示其用法的重要线索。“不相信”可以受强度副词“完全、一直、绝对、根本”修饰,以增强否定语力,如例(19)。当然,“相信”也可以接受肯定性副词修饰,如例(20)。

(19) 凭良心说,她根本不相信世界会出现奇迹,因为她从来也没有看见过奇迹。(王小波《黑铁时代》)

(20) 塞拉西马柯,我现在绝对相信你在说自己的真实想法,而不是在开玩笑。(柏拉图《柏拉图全集》)

当“不相信”与人称代词搭配时,“我不相信”依然是最高频的。“不相信”有时候用于流行话语,如“莫斯科不相信眼泪”“青春不相信眼泪”“市场不相信眼泪”等。“X 不相信眼泪”表示不轻易相信感情或不轻易放弃目标。

与“不相信”相比,“不信任”可以是状中结构,如例(21a);但也可以整体名词化,如例(21b)。

(21) a. 我不信任这个人。

b. 各方需要解决婚姻中的不信任。

(22) “听我说,亲爱的小苏珊,你真把我当朋友看吗?”“当然啦,漂亮朋友。”“对我绝对信任?”“绝对信任”。(莫泊桑《漂亮朋友》)

“信任”与“完全信任”“绝对信任”有一定搭配用例,如例(22)。“信任”与其他强度副词较少搭配。此外,“相互信任”“互相信任”都有较高频率,而“相信”一般没有这种用法。“相互信任”具有双向性,凸显信任是彼此双方的事情。

有时候,“相信—信任”前面紧邻出现的名词成分比较有点。检索“BCC 语料库”发现“有理由相信”<1639>例,相当高频,这说明人们一般不会无缘无故地相信某事,需要有理由才会相信。“让人相信、使人相信、令人相信”也有一定使用频率,这表明“相信”是与人有关系的动词。若排除拟人等特殊用法,人们一般不说“狗相信、让狗相信”之类的句子。“群众相信”“群众信任”都有用例,但二者不尽相同。“群众相信”里“群众”是主体,充当主语,而“群众信任”可以整体名词化,甚至口号化,多充当宾语,如“受群众信任、值得群众信任、深得群众信任、赢得群众信任”等,此时“群众”已经从施事角色演变为“与事”或“关事”角色。

(二) 人称代词充当宾语的差异

表 3 人称代词的搭配频率

相信我<18212>、相信你<15620>、相信他<10795>、相信自己<10462>
信任我<2054>、信任你<1622>、信任他<1553>、信任自己<315>

分析表 3 可知,第一,“相信”与“我、你、他、自己”均为超高频搭配。第二,“相信自己”出现<10462>例,而“信任自己”为<315>例,前者是后者的 33 倍多。因此,“相信自己”高频搭配是揭示其用法的重要线索。首先,“相信自己”可以表达增强信心、给自己加油鼓劲。“相信自己的能力”“相信自己的直觉”“相信自己的感觉”等都是一“相信自己”。例如:

(23) 希望过年后有新转机,祝福自己,相信自己。相信自己,一定会成功。相信自己有能力,一定会好起来。(BCC·微博)

(24) 发现这一切小小的乐趣,并借助于我取得的一切赞赏,我敢于相信自己与众不同,才华超群。(奥尔罕·帕慕克《伊斯坦布尔》)

有些“相信自己”用于“不敢相信自己的耳朵、不敢相信自己的眼睛”,这基本是一种夸张的表达,用于说明相关事物的出现超出了说话人的主观认知。例如:

(25) “我们分手吧。”他冷漠地说。“你说什么?”我不敢相信自己的耳朵。(张小娴《三月里的幸福饼》)

(26) 卫逸书在心中赞叹了一声,他几乎不敢相信自己的眼睛——眼前这个美得不食人间烟火的仙女真的是颜甄吗?(绿荷《我们结婚吧》)

值得注意的是,“信任自己”共有 315 例,但仔细观察后发现,大部分不是真正搭配,如“信任自己的人”“信任自己的能力”。前述相关学者认为“信任”不能与“自己”搭配,但我们也确实发现少部分用例属于真正搭配,例如:

(27) 校长及其群体成员,必须有一个与本人实际情况非常接近的自我认识,既不狂妄自大,也不妄自菲薄,做到相信自己、信任自己、接纳自己。(BCC·科技文献)

(28) 充分放权的结果,形成了上下级互相信任,下级感到上级在信任自己,产生了极大的被信任,工作起来更加舒心和卖力。(BCC·科技文献)

例(27)里,“相信自己”“信任自己”“接纳自己”构成递进关系,“信任”比“相信”语义稍重,与递进关系契合,语料里这种用法占比较高。例(28)是从他人视角说“信任自己”,如下级说出“上级信任自己”,这种用法不属于“自己信任自己”,但却是“信任自己”的合法搭配。

(三) 名词宾语的差异

除指人名词外,“相信”还能与抽象名词、时间名词搭配,如表 4。

表 4 与抽象名词、时间名词的共现频率

相信…爱情<4259>、相信…缘分<206>、相信…感觉<202>、相信…感情<187>、相信…爱<146>、相信…直觉<103>;相信…命运<370>、相信…上帝<345>、相信…科学<293>、相信…星座<241>、相信…梦想<136>、相信…童话<108> 相信明天<411>、相信未来<391>、相信以后<213>、相信现在<204>、相信今后<168>、相信今
--

天<154>、相信今年<111>、相信将来<84>、相信明年<75>

分析表 4 可知,“相信”与“爱情”“命运”均有一定的搭配频率,而“信任”一般不与这类词语搭配。汉语词义识解具有乐观主义倾向(袁毓林,2014),“相信”与这类名词搭配多具有积极义,如“相信……缘分”是指相信有好的缘分。“爱情”“缘分”与人的情感密切相关,这类词语虽然具有或然性,如“爱情”不会因为某人单方面相信就会获得,“感觉”也有错的时候。但是“相信爱情”“相信感觉”多倾向乐观的积极解读。“命运”“上帝”这类搭配似乎是以第三者视角出现的,如可以说“我们之间的爱情”,但一般不说“我们之间的命运”“我们之间的上帝”。“命运”“上帝”这类词语具有不确定性,甚至有人相信有神秘力量在掌控,因此产生信念问题,有人相信,有人不相信。“相信”后可以出现表示将来的时间词语,“相信现在”“相信今年”等虽与现在相关,但并未完成,依然具有未然性。此外,我们观察到“相信”与“政府、科学、国家、共产党、公司、组织”等名词有一定的搭配频率,而“信任”较少这种用法。

(四)“信任”的名词用法

既有研究已指出“信任”有名词用法,而“相信”没有名词用法,但我们认为需要进一步对“信任”的名词用法进行考察,这也是其与“相信”相区别的重要表现。

第一,“信任”作为名词,与动词搭配的情况,如表 5。

表 5 “信任”与动词搭配的频率

取得…信任<855>、值得…信任<762>、赢得…信任<106>、获得…信任<405>、受到…信任<154>、建立…信任<369>、产生…信任<145>
增加…信任<206>、增进…信任<142>、充满…信任<138>、加强…信任<118>
辜负…信任<419>、缺乏…信任<239>、不能…信任<176>、失去…信任<163>、不可…信任<140>

分析表 5 可知:

1) 考虑得失是人之常情,“信任”虽然看不见摸不着,但跟有形的价值物一样,是有价值的,有好处的,有意义的,因此“信任”与“取得”“值得”等动词搭配非常自然。“相信—信任”倾向于[积极性],“我相信你”“我信任你”可以变换为“你值得我相信”“你值得我信任”。正如蔡淑美(2019)所述“这个人值得信任”体现了一种功用角色,说话人认为“对这个人的信任”是有价值的。

2) “信任”作为积极义名词,还可以从它前面共现的名词体现出来,如“友谊和信任、安全感和信任、信心和信任、好感和信任、希望和信任、责任感和信任”等。“友谊、安全感、信心、好感”等都是积极义名词,“信任”与这些名词共现时,存在一种语义递进关系。

3) “信任”不是固定不变的,由于双方合作增加,彼此可以“增进信任”“加强信任”等。

也可能由于缺少某种前提而说出“缺乏信任”。还可以由原来“拥有信任”，变成“失去信任”。信任也可能被辜负，因此有“辜负……信任”搭配。

第二，“信任”可以与“对”类介词结构共现。检索发现，对…信任<9631>、对于…信任<230>、出于…信任<102>、基于…信任<73>。例如：

(29) 不要辜负我对你的信任。(BCC·微博)

(30) 那一代人相信文豪是代表纯粹思想观点的最优秀的公民，因此对文豪的想法寄予无限的信任——当然，以后是非常失望。(茨威格《昨日的世界》)

前贤多有提及“信任”的前面可以有介词短语“对……”。要注意的是，“信任”一般不直接充当介词“对”的宾语，“信任”充当抽象名词时具有修饰语依赖性质，一般要求修饰语出现以确定其所指。例(29)，如果说成“不要辜负信任”，就显得比较空洞；而说成“不要辜负我对你的信任”，“信任”的主客体就比较明确了。

第三，“信任”作为名词，还可以充当中心语。此时相关修饰语多为高程度的，如“充分信任”出现<529>例，“绝对的信任”“最大的信任”“极大的信任”等也有一定用例。如可以说“小王得到了老板的充分信任”，但是一般不说“小王得到了老板的一点儿信任”。现实语言里，要么有信任，要么没有信任，并且对“信任”进行肯定修饰时，往往倾向高程度表达。

第四，“信任”作为名词，还可以充当修饰语。“信任感”出现<732>例，“信任危机、信任度、信任关系、信任票、信任程度、信任问题”等也有一定用例。其中“信任感”指信任的感觉，“信任危机”是指产生缺乏信任的一种现象。“相信”一般不能充当修饰成分。

结论

基于前述分析，我们尝试对二者重新进行辨析如下：

第一，“相信”“信任”都是信念义动词，“相信”指“认为正确或确实而不怀疑”，“信任”指“相信而敢于托付”。“相信”语义较轻，“信任”语义较重。

第二，“相信”的对象可以是人，也可以是事；“信任”的对象大多数情况下是人或单位、组织等由人组成的团体。如“我相信你”“我相信这件事情”“我信任你”“*我信任这件事情”。

第三，“相信”后可以带小句宾语，如“我相信老张是个好人。”“有人相信世界上有鬼。”“奶奶去世已经十年了，但我现在依然不愿意相信。”“A：加油，有努力就会有回报；B：嗯，我相信”。“相信”还可以带小句宾语表达愿望、祝福等，如“我相信爱情”“好人会有好报，我相信”。“信任”不能带小句宾语。

第四，搭配方面，“相信”可以受加强否定的成分限制，如“再也不相信、并不相信、根本不相信、绝不相信、一直不相信”等，还可以与“让、使”共现，如“让人相信、使人相信”。“相信自己”表示给自己加油鼓劲，如“相信自己的能力”“相信自己的直觉”“相信自己

的感觉”。“相信”还能与一些抽象名词、时间词搭配,如“相信……缘分”是指相信有好的缘分。“相信明天”“相信未来”多指未发生的事情。作为动词“信任”有一些搭配较为特别,如可以说“相互信任”“互相信任”“彼此信任”,“相信”较少这类用法。

第五,“信任”有名词用法。“信任”虽然看不见摸不着,但跟有形的价值物一样,是有价值,有好处,有意义的,因此有“取得……信任”“值得……信任”“赢得……信任”“得到……信任”等搭配。“信任”还可以说“建立……信任”“增加……信任”“缺乏……信任”等。“信任”可以与“对”类介词结构共现,如“小王没有辜负公司对他的信任,顺利完成了这项任务”。“信任”可以充当中心语,如“充分的信任”“绝对的信任”“最大的信任”“极大的信任”等。“信任”可以充当修饰语,如“信任感”“信任危机”“信任度”“信任关系”等。

本文基于真实语料,归纳二者的用法,并从语义特征、型式搭配等方面进行辨析。相较于以往对“相信—信任”的辨析,本文重视“相信”带小句宾语的具体情况,带宾语的搭配类型,重视“信任”充当名词时的型式搭配,这对现有辨析成果而言,应该是一种有益补充。我们需要重视各种类型的易混淆词语的搭配复杂性和频率差异,型式与语义相互验证。基于型式搭配的易混淆词语辨析精细化研究,是提升同/近义词词典编撰质量的重要途径之一。

参考文献

- 蔡少薇.(2010).《跟我学同义词》.外语教学与研究出版社.
- 蔡淑美.(2019).“值得”句的构式形成和意义浮现.《语言研究集刊》(1), 15–28.
- 陈颖.(2009).《现代汉语传信范畴研究》.中国社会科学出版社.
- 陈丽娜.(2023).基于语料库的汉语“相信”谓词句研究.《黑河学院学报》(1), 143–145. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1674-9499.2023.01.042>.
- 方清明.(2020).基于型式搭配视角的高频易混淆抽象名词辨析研究.《语言教学与研究》(4), 49–57. <https://doi.org/10.3969/j.issn.0257-9448.2020.04.017>
- 方绪军.(2012).《汉语相似词语区别与练习》.北京语言大学出版社.
- 聂志平,刘子灵.(2023).也说“信任”与“相信”——从“信任”的句法表征谈起.《对外汉语研究》(2), 136–149.
- 王还.(2005).《汉语近义词典》.北京语言大学出版社.
- 文雅丽.(2007).《现代汉语心理动词研究》(博士学位论文).北京语言大学.
- 吴叔平.(2000).《汉语动词380例》.华语教学出版社.
- 杨旭,牛瑶,王仁强.(2017).“怀疑/信任”的词类标注研究——兼论兼类词自指义项的释义模式.《广东外语外贸大学学报》(2), 5–11. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1672-0962.2017.02.001>
- 杨寄洲,贾永芬.(2005).《1700对近义词语用法对比》.北京语言大学出版社.
- 袁军荣.(2012).或然性·相信·信仰.《西南科技大学学报(哲学社会科学版)》(1), 17–21. <https://doi.org/10.3969/j.issn.51-1660/C.2012.01.004>
- 袁毓林.(2014).汉语词义识解的乐观主义取向——一种平衡义程广泛性和义面突出性的策略.《当代语言学》(4), 379–500.
- 张寿康,林杏光.(2002).《现代汉语实词搭配词典》.商务印书馆.
- 张志毅,张庆云.(2005).《新华同义词词典(中型本)》.商务印书馆.
- 张志毅.(1981).《简明同义词典》.上海辞书出版社.

赵新,李英(2012).《学汉语近义词词典》.商务印书馆.

郑伟平.(2014).知识与信念关系的哲学论证和实验研究.《世界哲学》, (1), 55–63.

中国社会科学院语言研究所词典编辑室.(2016).《现代汉语词典(第7版)》.商务印书馆.

周有斌,邵敬敏.(1993).汉语心理动词及其句型.《语文研究》, (3), 32–48.

Davidson, D. (1984). First Person Authority. *Dialectica*, 38, 101–111. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1984.tb01238.x>

Fetzer, A. (2008). And I think that is a very straightforward way of dealing with it: The communicative function of cognitive verbs in political discourse. *Journal of Language and Social Psychology*, 27(4), 384–396. <https://doi.org/10.1177/0261927X08322481>

Palmer, F. R. (1965). *The English Verb*. Longman.

Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., & Svartvik, J. (1985). *A Comprehensive Grammar of the English Language*. Longman.

(责任编辑: 应文静)

深度学习视阈下汉语二语语法的 教学机理与策略

The Mechanisms and Strategies of Teaching Chinese Grammar to L2 Learners from the Perspective of Deep Learning

范媛媛¹

Yuanyuan FAN

中国西南大学国际学院

International College, Southwest University, China

fanyuanyuan0219@163.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18494519>

摘要 汉语二语语法教学既要教汉语语法知识, 又要发展学习者使用汉语语法进行交际的语法技能。如何兼顾知识的学习和技能的发展, 是汉语二语语法教学要解决的关键问题。深度学习将知识的学习置于情境的迁移和问题的解决之中, 为解决知识与技能的分歧提供了独特的视角。在深度学习理念的指导下, 本文将汉语二语语法的深度学习界定为从理解到表达、从形式到意义、从孤立到系统的学习。使用是促进汉语二语语法的深度学习的关键因素。在课堂上还原语法结构的使用过程, 是促进深度学习的语法教学的机理。汉语二语语法教学可以采取表达导向, 从使用的角度解析用法, 在使用事件的基础上设计教学活动, 帮助学习者在使用中构建语法知识, 完善汉语二语语法系统, 将汉语语法应用于表达。

关键词 深度学习; 汉语二语语法教学; 机理; 策略

Abstract Teaching Chinese grammar to second language (L2) learners requires not only teaching grammar knowledge, but also developing grammar skills. How to balance the learning of knowledge and the development of skills is the key issue to address in teaching Chinese grammar to L2 learners. Deep learning places knowledge learning in situational transfer and problem solving, providing a unique perspective for bridging the gap between knowledge and skills. Guided by the concept of deep learning, this article defines the deep learning in Chinese L2 grammar as a process that progresses from understanding to expression, from form to meaning, and from isolation to a systematic grasp. Use is a key factor in promoting deep learning of Chinese grammar. The mechanism of grammar teaching that promotes deep learning is recreating the usage even of the target grammatical structure in the classroom. Chinese L2 grammar teaching can adopt an expression-oriented approach, which involves analyzing usage from the perspective of use, designing teaching activities grounded in usage events, guiding learners to build knowledge through application, refining their Chinese L2 grammatical system, and ultimately enabling them to apply Chinese grammar to real-world expression.

收稿日期: 2025-01-22; 修改日期: 2025-02-20; 录用日期: 2025-03-13

作者简介: ¹ 范媛媛, 西南大学国际学院讲师, 西南大学教育学部博士研究生。

Keywords Deep learning; Teaching Chinese grammar to L2 learners; Mechanisms; Strategies

一、引言

作为语言的一个要素,语法是一组有意义和用途的形式结构(Larsen-Freeman, 2008: 117),为使用者创造意义提供规约化的编码资源。二语学习者要获得规约化的汉语语法编码资源,就要学习汉语的形式结构。因此,传统的教学将语法当成一种知识(武和平、王晶,2016)。然而,二语学习者学习汉语语法为的是将所学的汉语语法结构准确、有意义而且得体地运用于日常交际(Larsen-Freeman, 1992)。这样一来,汉语二语语法教学带有技能教学的属性。尽管知识与技能的关系密切,但二者的获得途径却不相同。如何兼顾知识与技能是一直困扰汉语二语语法教学的问题。

深度学习认为知识的学习就是为了迁移至新的情境中解决问题(何玲、黎加厚,2005)。深度学习理念有利于知识与技能的统一,为认识和理解汉语二语语法学习提供了新的视角。本文尝试从深度学习的视角分析汉语二语语法学习,讨论促进深度学习的汉语二语语法的教学机理与策略,为汉语二语语法教学提供参考。

二、深度学习与汉语二语语法的深度学习

(一) 深度学习

深度学习是发源于计算机科学、人工神经网络和人工智能研究,近些年在教育领域兴起与发展的一种关注知识与学习的新型学习理念。1976年,美国学者 Marton 和 Säljö 在一项阅读学习实验研究的基础上针对孤立记忆以及非批判性接收知识的浅层学习首次提出了深度学习(深度学习)的概念。此后,国内外的研究者对教育领域的深度学习进行了探讨。首先,深度学习是一种高水平的、主动的认知加工,它需要调用先前知识与经验,对学习内容进行批判性的理解,在众多知识之间建立联系,最终将新知识融入其原有的认知结构(Biggs, 1979; Beattie et al., 1997)。第二,深度学习是一个以理解为基础的学习过程,它通过将知识从一种情景应用到另一种情景来解决问题。(Bransford et al., 2005: 65)第三,深度学习是一种达到高层次的认知目标、培养高阶思维能力的学习结果(段金菊、余胜泉,2013; 张浩、吴秀娟,2012)。总体而言,深度学习是基于知识理解而展开的学习过程与结果的统一体,本质是理解与批判、联系与构建、迁移与应用(戴光荣等,2025; 何玲、黎加厚,2005: 30)。

(二) 汉语二语语法的深度学习

任何学习都要涉及知识。深度学习认为知识的学习是在理解的基础上建构逻辑化的知识结构,从而能够将已有知识迁移到新的情境中进行决策、解决问题(张治勇、李国庆,2013)。二语学习者学习汉语语法,既要学习语法知识,也要能将之迁移至新的情境中,以解决实际

交际问题。那么,学习者就要在理解汉语语法结构意义和用途的基础上,建构无限趋近于汉语母语者的汉语二语语法系统,实现意义的表达。因此,汉语二语语法的深度学习是从形式深入到意义、从孤立深入到系统、从理解深入到表达的学习。

1. 从形式深入到意义

在言语交际中,使用者借助语法形式理解和表达意义。汉语二语学习者想用汉语传递意义,就要使用汉语母语者接受并理解的遣词造句的方式。形式结构和规则是二语学习者需要掌握的语法知识(赵金铭,1996)。自索绪尔区分语言和言语、能指和所指开始,形式规则一直是语法学习的重点。学习二语语法就是学习用一种新的语言形式表达学习者母语的意义。那么,学习者总是用母语中的旧意义来理解目标语法项目,产生不准确、不得体、带有母语特色的汉语表达。

语言“不是一种旁无涉的,固定不变的‘东西’。它需要不断地适应不同的交际目的、使用目的和环境(钱冠连,1991)。”语言交际或语言使用一定发生在特定的社会、文化背景下。作为规约化的编码资源系统,语法是兼顾语义和语用的编码形式(陆丙甫,1998)。用语法表达的过程不仅要遵守形式结构规则、匹配语义信息,还要遵循一系列外部语境所施加的语用规范(薛兵,2018: 54)。深度学习注重知识的整体内容、深层含义。学习者不仅要彻底理解内容知识,还要能够识别何时、如何以及为什么运用这些知识解决问题(James, 2017: 232)。汉语语法结构关于何时、何地及如何使用的知识,与意义密切相关。在语言的使用中,意义不仅包括理性意义(真值意义),也包括在使用中衍生出的语用意义,包括内涵、社会、情感、反映、搭配及主题意义(利奇,1981: 13)。认知语言学进一步将意义看成人类对外部世界的主动认知,具有跨文化的差异性(Holmes, 2010: 17-18)。作为在语言使用体验过程中人脑对语言意义的符号化的认知组织(Bybee, 2006),语法形式所代表的意义也具有跨文化差异性。二语学习者学习汉语语法,不仅在于学习形式规则,更在于理解这些形式所表征的汉语母语者认识世界的角度、过程和结果,并最终掌握汉语母语者使用这些形式的语境、条件与限制。这样二语学习者才能理解并掌握每一个语法项目的交际价值,使用汉语母语者理解并接受的方式进行地道、得体的表达。

2. 从孤立深入到系统

深度学习不仅是深入、全面地掌握某一个知识点,更是通过高水平的、主动认知的加工方式,以组织、重构知识为目标,将新知识与先前知识和经验连接起来(Entwistle, 2000: 12)。二语学习者学习汉语语法项目既是为了掌握某个表达意义的具体手段,也是为了积累语法资源,构建其自身的汉语二语语法系统。这是一个动态发展的过程。从数量规模看,汉语二语语法系统随着学习者对语法项目的逐个积累而扩展。从功能结构看,汉语二语语法系统随着学习者对新语法知识的内化进行整合与重构。作为二语学习者的汉语语法知识库,汉语二语语法系统里

存储的语法项目所携带的语法知识以及语法项目之间的关系,会影响学习者的选择和提取(Taylor, 2012: 131)。二语学习者不仅要掌握目标语法项目的形式和意义等多种信息,还要能够与其形式、意义相近的其他语法项目区分开来,在不同语法项目之间建立形式、语义、语用三个维度的多重关系。在学习目标语法项目的时候,学习者不能孤立地掌握它的形义知识,而是要在与先前所学语法项目的联系与对比中掌握目标语法项目的意义和用法,区分新旧知识之间的联系与区别。这样,新旧语法项目之间可以建立形式、语义、语用等多个维度的、强弱程度不同的联结,形成多通路的检索路径,为学习者进行准确、快速的语法选择提供资源保障。

3. 从理解深入到表达

二语学习者学习汉语语法为的是掌握汉语语法的规律,正确地使用汉语进行交际(赵金铭, 1994)。言语交际包括理解与表达。与理解相比,表达是学习者对目标语法项目进行深度学习的标志。首先,表达是在具体情境中对话语的创造过程,是将语法知识迁移到新情境的具体表现。在特定的交际情境中,学习者产生一定的交际意图,然后分析、评价当下的交际情境、上下文语境,选择语义与交际意义吻合、应用场景与交际语境相匹配的语法结构,应用相关语法词汇知识生成语言实例,创造新的话语。在这个从意义到形式的编码与生成过程中,学习者需要运用分析、应用、评价、创造等高阶认知能力,将所掌握的语法知识迁移到新的情境中解决表达的问题。第二,汉语二语语法的学习始于理解,成于表达。理解是表达的基础,表达是理解的外在表现。二语的学习一般要经历输入、理解、内化和输出四个环节。只有被理解的语法项目才有可能被学习者用于表达。然而被理解的语法项目不一定能够被学习者内化,也就不一定能够用于表达。而表达作为使用汉语语法的具体行为,直接反映学习者对汉语语法的掌握和使用状况(陆俭明, 2018)。准确、恰当地用语法项目进行表达不仅说明学习者真正理解这个语法项目,而且已经成功地将之内化至个人的汉语二语语法系统之中。

三、促进深度学习的汉语二语语法教学机理

作为学习汉语语法的主要途径,汉语二语语法教学承担促进汉语二语语法深度学习的主要任务。为了使用汉语语法进行准确、得体的表达,二语学习者要联结汉语语法结构的形式和意义,建构无限趋近于汉语母语者的汉语二语语法系统。下文将首先从形式和意义联结、构建汉语二语语法系统两方面讨论促进深度学习的关键因素,进而描述促进深度学习的汉语二语语法教学机理。

(一) 促进深度学习的关键因素

语法是人对语言经验的认知组织(Bybee, 2013),存在于语言事实之中(李泉, 2018)。语言事实是使用者对语法的使用。使用联结语言使用者和语法。学习者在使用中联结构形式和意义,建构汉语二语语法系统。使用是促进深度学习的关键。

1. 在使用中联结形式和意义

语法的本质问题是语法形式和语法意义的关系(胡明扬, 1958)。二语语法学习就是要要在表达的范畴意义和所依托的语法形式间建立起联系(孙德金, 2007), 建立合乎目的语规范的形式-意义的匹配。二语学习者学习汉语语法就是要学习汉语特有的形式结构, 并且将这些形式结构与其特有的意义和用途联系起来。因此, 二语学习者不仅要学习汉语语法的形式知识、意义知识, 还要将形式和意义进行联结。这两者都需要在使用中实现: 首先, 形式知识和意义知识都需要在使用中获得。一般来说, 形式知识很容易进行讲解与归纳。但是这些能够被讲解和归纳出来的陈述性的显性规则, 需要通过以使用为内核的练习才能转换为陈述性的隐性语法知识(Anderson, 1982: 370; DeKeyser, 2007: 3), 支持学习者的遣词造句。而与语境密切相关的语义功能、语用知识本身就不能通过抽象、概括地规则讲解演绎得来(王初明, 2015); 更需要学习者在使用中感知、体验语言语境、情境语境, 获得蕴含丰富语境信息的语义、语用知识。此外, 学习者也需要在使用目标语法项目进行交际的过程中通过反馈和修正掌握该语法项目的使用限制和边界, 获得“不能怎么说”的相关知识(Tomasello & Herron, 1988)。

第二, 形式和意义的联结要在在使用中实现。在语言的使用中, 每一种语法形式都有其特定的意义和用途(Larsen-Freeman, 2008: 117)。即使真值意义相同的两个不同的语法形式也会携带不同的语篇、语用信息, 具备不同的功能和价值(Goldberg, 2005: 9)。形式和意义的联结意味着学习者能够辨别意义相似的不同语法形式之间的细微差别。这些细微差别产生于语法形式与外部语境的互动, 依附于语法形式的使用, 甚至蕴含于特定的情境语境和语言语境之中, 无法通过抽象语法知识的传递获得。使用, 正是语法形式与外部语境互动的中枢。学习者使用语法形式与语境中的人和物进行交互, 同时感知蕴含于外部语境的认知性、价值性、实践性的语言经验, 将丰富的语境信息与所使用的语法结构粘合起来, 为语法形式与语境的精准匹配提供支持。

2. 在使用中构建汉语二语语法系统

学习一门语言就是不断扩展其语言单位的库存, 成为使用它们的专家(Taylor, 2012: 122)。二语学习者的汉语二语语法系统始终处于一个不断扩容、优化整合的动态发展过程。汉语二语语法系统在使用中扩展。新语法项目的进入、新语法知识的整合是在学习者使用该语法项目进行理解和表达中完成的。学习者在理解和表达中形成并检验对该语法项目的语言假设, 即语法知识。如果得到正确的反馈, 学习者的语言假设(语法知识)得到验证, 则与旧语法知识整合, 该语法项目进入汉语二语语法系统。如果出现错误, 学习者调整语言假设(语言知识), 再次进入应用、反馈、调整、内化、整合的程序, 直至该语法项目进入其汉语二语语法系统。学习者通过语法的应用实践, 在假设、检验、内化、重构的不断循环中扩展汉语二语语法系统(邓联健、杨烈祥, 2006)。此外, 学习者在理解和表达中体验、感知语法项目所适用的语言语境、

情境语境,理解它的语法意义、语用功能以及人际功能,掌握它与其他语义相似、形式不同的语法项目之间的联系与区别。在新旧语法项目的联系与区别中,学习者更容易建立目标语法项目与其他相关语法项目的联结,形成便于学习者快速检索和提取的汉语二语语法系统。

(二) 促进深度学习的教学机理

语法源于使用。汉语母语者在自然的语言交际中概括语法知识,掌握使用规约。当对话双方在某个时空情景中就某个语音或书写片段的特定概念内容达成一致,成一个使用事件(usage event),也就是一个使用实例(token)。当这个使用事件高频出现在类似的情景中,语法结构的形式和意义得到固化,逐步形成使用规约。但是二语学习者首先接触到的是一个符号化的语法结构。他们需要通过语法结构获得汉语母语者的使用经验。形式规则的讲练只能停留在符号层面,无法帮助学习者获得语法结构的使用经验。分析、总结、归纳出来的用法知识是帮助学习者理解的显性知识,需要转化为隐性知识才可以支持学习者的语言表达(Ellis, 2005)。促进汉语二语语法深度学习的教学要将符号化的汉语语法项目重新解析、还原为理解和表达的语言使用事件,引导学习者在使用事件中感知、理解语法结构的使用,类比、归纳语法结构的用法。这是一个在课堂情境中模拟汉语语法项目“生成”的过程。教师将语法项目的形式规则、语义功能和语用条件解析出来,根据学习者的语言水平、认知基础,还原为典型的、具体的、便于在课堂上呈现的使用事件,引导学习者在使用汉语语法项目进行的理解和表达(使用事件)中主动联结语法结构的形式和意义,建构汉语二语语法系统,为自然情境中的表达提供支持。汉语二语语法深度教学的作用机制详见图1。

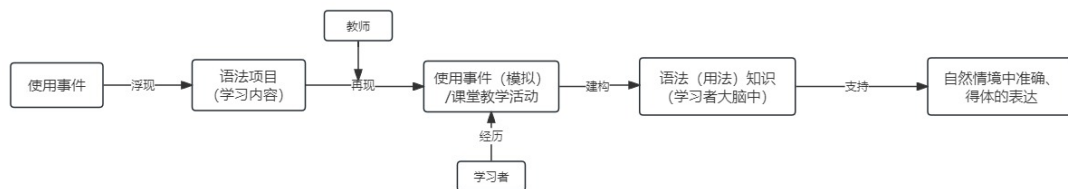


图1 汉语二语语法深度教学的机理

四、促进深度学习的汉语二语语法教学策略

深度学习离不开教师的教学。教师通过对知识的处理、教学的设计引导学习者逐步达到一定的学习深度。为了促进深度学习,教师可以采取以表达为导向教结构、从使用的角度解析用法,以使用事件为基础设计教学活动的策略设计和实施目标语法项目的教学。

(一) 以表达为导向教结构

传统语法教学一般采取形式导向,从形式到意义地讲练语法知识和规则。这种“教师讲解+机械操练”的教学模式容易造成“语法与词汇、语境分家”(李晓琪, 2004),不利于培养学习者实际运用汉语的能力(卢福波, 2000)。促进深度学习的语法教学采取表达导向,从意义

到形式地教结构。表达导向的语法教学将培养学习者语言使用能力作为语法结构的教学目标,主张在真实情境、真实语境中引导学习者主动地理解、发现、归纳总结语法结构的语法知识(李先银, 2014)。与形式导向相比,表达导向的语法教学关注的是语法结构用在哪里,有什么使用限制。这要求教师始终在具体的使用场景中从意义的表达出发教结构,帮助学习者将语法结构的形式与意义功能、使用条件和限制等知识粘合起来,支持学习者在具体的交际语境中选择恰当的语法结构进行准确、得体的表达。例如,在进行“了”的教学时将学习目标设定为叙述过去发生的事(李先银, 2014),然后选择与表达最相关的“了”的使用规则,创设情境,让学习者在理解和表达的过程中掌握“了”用在哪里,如何使用。

(二) 从使用的角度解析用法

汉语二语语法教学教的是用法,是讲求使用条件的语法知识(吕叔湘, 1991: 56-59; 赵金铭, 1996),包括语法结构的形式规则、语义功能和语用条件(Larsen-Freeman, 2005: 35; 卢福波, 2000)。然而在教学实践中,形式规则、语义功能和语用条件之间存在着错综复杂的关系(卢福波, 2000),任何一方面都难以单独得到清晰的分析和解释。学习者无法完全理解语法项目的用法,更难以用它进行表达。促进深度学习的语法教学要从使用的角度将语法结构的用法知识解析为更加具体的、可操作的条件和限制,支持学习者的语言表达。

言语者使用汉语语法进行表达是从意义到形式的编码过程。说话人在一定的交际语境中产生交际意图,然后从其汉语二语语法系统中选择语义与交际意图吻合,应用场景与交际场景相匹配的语法项目。如果语法项目没有变项,就与上下文组配成话语;如果语法项目中有待填充的变项,就在语法与词汇的互动中生成语言实例,然后与上下文搭配,形成话语。在这个过程中学习者需要使用形式和意义知识选择语法、填充变项、与上下文搭配。遵循这三个产出表达的加工程序,语法项目的形式规则、语义功能和语用条件可以被解析为情境知识、变项知识以及上下文搭配知识。情境知识包括语用条件、语体风格,支持学习者的语法选择。变项知识包括变项的准入条件、变项与语法结构之间的语义压制,帮助学习者填充变项,理解语义。上下文搭配知识帮助学习者组配话语(范媛媛、刘承宇, 2024),这样描述性的用法知识转变为可操作的条件和限制,可以更好地支持学习者使用语法项目进行表达。例如从表达之使用的角度,“V1+并+V2”的用法可以解析为书面语风格、位于主语之后,充当谓语。进入V1和V2的词语一般需为双音节动词,且二者在语义上应具有并列、先后等关联。同时,“V1+并+V2”结构后的宾语应是V1和V2的共同宾语。

(三) 使用事件设计教学活动

教学活动是教学理论、方法落实的载体。促进深度学习的汉语二语语法教学要以目标语法项目的典型使用事件为基础设计教学活动。已完成的语言使用事件为语法的学习提供理解、分析、模仿的样例,待完成的语言使用事件为语法的学习提供理解型、表达型、操练型与交际型

任务及练习。教师可以根据其教学理念与教学设计将目标语法项目的使用事件改造为不同的教学活动。传统的课堂语法教学一般由语法展示、语法讲解和语法练习三个环节组成（郑艳群、袁萍，2019），语法展示和语法讲解活动是在已完成使用事件的基础上展开，而语法练习则由一系列待完成的语言事件构成。需要说明的是，我们所说的使用事件不仅指目标语法项目的例句，而是包含情境语境、语言语境等多种信息的交际场景。例如，在存现句的教学中，教师利用动作、教室布置和情景，以及“桌子上放着一本书”“门上挂着一个书包”“教室后边坐着很多老师”等例句营造描述某个地方的典型使用事件，展现存现句的使用，并借例句说明存现句的句式结构“地方+V 着+人/物”，然后利用教室内的实物和 PPT 上的图片营造存现句的待完成事件，引导学习者进行练习。这样，学习者便能始终置身于存现句的使用事件中，通过感知、理解与实践，将存现句的形式、功能及使用情境相互联结，从而掌握其用法知识。

结语

在深度学习的视阈下，汉语二语语法的学习有深浅之分。浅层的学习是记忆、存储汉语语法知识。而深度学习则是通过汉语语法项目的学习，掌握汉语规律，应对日常情境中理解和表达的交际需求，解决情境中的交际问题。本文在深度学习理念的指导下分析汉语二语语法的深度教学，讨论促进深度学习的汉语二语语法教学的机理与策略。汉语二语语法的深度学习，本质上是一个从理解走向表达、从形式深入意义、从孤立迈向系统的过程。促进深度学习的汉语二语语法教学，其核心机理在于将语法项目还原为具体的使用事件，引导学习者在实际使用中主动建构语法知识；在教学设计中，教师可相应采取以表达为导向、从使用角度解析用法，并以使用事件为基础设计教学活动策略帮助学习者对语法结构进行深度学习。

新型的学习理念有助于重新审视和思考语法教学，改变语法教学的思路。从深度学习的角度讨论汉语二语语法的学习与教学可能会转变汉语二语语法教学的整体思路，跳出“知识—能力”的二元思维窠臼，从而解决“一教就会，一用就错”的问题。然而如何将理念应用于教学，真正达到深度教学的目的，还有待于教学实践和研究的进一步探索与验证。

参考文献

- Anderson, J. R. (1982). Acquisition of cognitive skill. *Psychological Review*, 89(4), 369–406. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.89.4.369>
- Beattie, V., Collins, B., & McNnes, B. (1997). Deep and surface learning: A simple or simplistic dichotomy? *Accounting Education*, 6(1), 1–12. <https://doi.org/10.1080/096392897331587>
- Biggs, J. B. (1979). Individual differences in the study process and the quality of learning outcomes. *Higher Education*, 8, 381–394. <https://doi.org/10.1007/BF01680526>
- Bransford, J. D., Brown, A., & Cocking, R. R. (2000). *How People Learn: Brain, Mind, Experience, and School*. National Academy Press. <https://doi.org/10.17226/9853>
- Bybee, J. L. (2013). Usage-based theory and exemplar representations of constructions. In G. Trousdale & T. Hoffmann

- (Eds.), *The Oxford Handbook of Construction Grammar* (pp. 49–69). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195396683.013.0004>
- Bybee, J. L. (2006). From usage to grammar: The mind's response to repetition. *Language*, 82(4), 711–733. <https://doi.org/10.1353/lan.2006.0186>
- DeKeyser, R. M. (2007). Introduction: Situating the concept of practice. In R. M. DeKeyser (Ed.), *Practice in a Second Language: Perspective from Applied Linguistics and Cognitive Psychology* (pp. 1–18). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667275.002>
- Entwistle, N. (2000). *Promoting Deep Learning through Teaching and Assessment: Conceptual Frameworks and Educational Contexts* [Conference presentation]. TLRP Conference, Leicester, United Kingdom.
- Goldberg, A. E. (2005). *Construction at Work: The Nature of Generalization in Language*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199268511.001.0001>
- Larsen-Freeman, D. (1992). A nonhierarchical relationship between grammar and communication. In J. E. Alatis (Ed.), *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1992* (pp. 158–165). Georgetown University Press.
- Larsen-Freeman, D. (2008). The grammar of choice. In E. Hinkel & S. Fotos (Eds.), *New Perspectives on Grammar Teaching in Second Language Classrooms* (pp. 105–120). Lawrence Erlbaum Associates.
- Marton, F., & Säljö, R. (1976). On qualitative differences in learning: I—Outcome and process. *British Journal of Educational Psychology*, 46, 4–11. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8279.1976.tb02980.x>
- Pellegrino, J.W. (2017). Teaching, learning and assessing 21st century skills. In S. Guerriero (Ed.), *Pedagogical Knowledge and the Changing Nature of the Teaching Process* (pp. 223–251). OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264270695-12-en>
- Tomasello, M., & Herron, C. (1988). Down the garden path: Inducing and correcting overgeneralization errors in the foreign language classroom. *Applied Psycholinguistics*, 9, 237–246. <https://doi.org/10.1017/S0142716400007827>
- Taylor, J. R. (2012). *The Mental Corpus: How Language is Represented in the Mind*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199290802.001.0001>
- 崔希亮. (2002). *对外汉语综合课优秀教案集*. 北京语言大学出版社.
- 戴光荣, 沈思仪, 黄栋梁. (2025). 深度学习与知识融合: 翻译技术教学模式构建路径研究. *当代外语研究*, (1), 125–138.
- 邓联健, 杨烈祥. (2006). 二语习得中的吸收假设. *外语教学*, (3), 46–50. <https://doi.org/10.16362/j.cnki.cn61-1023/h.2006.03.014>
- 段金菊, 余胜泉. (2013). 学习科学视域下的 e-Learning 深度学习研究. *远程教育杂志*, (4), 43–51. <https://doi.org/10.15881/j.cnki.cn33-1304/g4.2013.04.007>
- 范媛媛, 刘承宇. (2024). 基于构式语法的中级汉语二语语法教学探索. *语言教学与研究*, (1), 15–24.
- 何玲, 黎加厚. (2005). 促进学生深度学习. *现代教学*, (5), 29–30.
- 胡明扬. (1958). 语法形式和语法意义. *中国语文*, (3), 112–116.
- 杰弗里·N·利奇. (1985). *语义学*. 上海外语教育出版社.
- 李泉. (2018). 语法知识教学与语法事实教学——语法教学的深化与拓展. *语言文字应用*, (4), 105–114. <https://doi.org/10.16499/j.cnki.1003-5397.2018.04.012>
- 李先银. (2014). 表达导向的对外汉语语法教学模式探讨——以“了”的教学为例. *国际汉语教学研究*, (3), 27–34.
- 李晓琪. (2004). 关于建立词汇——语法教学模式的思考. *语言教学与研究*, (1), 23–29.
- 卢福波. (2000). 关于“太”字结构的教学与研究——谈对外汉语语法教学三个平面的结合问题. *世界汉语教学*, (2), 74–81. <https://doi.org/10.13724/j.cnki.ctiw.2000.02.009>

- 陆丙甫. (1998). 从语义、语用看语法形式的实质. *中国语文*, (5), 353-367.
- 陆俭明. (2018). 汉语教学中汉语语法的呈现与教法. *国际汉语教育(中英文)*, (2), 62-71.
- 吕叔湘. (1992). *未晚斋语义漫谈*. 语文出版社.
- 钱冠连. (1991). 《语用学:语言适应理论》——Verschueren 语用学新论述评. *外语教学与研究*, (1), 61-66, 80.
- 孙德金. (2007). 对外汉语语法教学中的形式与意义. *语言教学与研究*, (5), 7-14.
- 王初明. (2015). 构式和构式语境与第二语言学习. *现代外语*, (3), 357-365, 438.
- 武和平, 王晶. (2016). “基于用法”的语言观及语法教学中的三对关系. *语言教学与研究*, (3), 1-10.
- 薛兵. (2018). *语法与语用互动关系研究(博士学位论文)*. 东北师范大学.
- 张浩, 吴秀娟. (2012). 深度学习的内涵及认知理论基础探析. *中国电化教育*, (10), 7-11, 21.
- 张治勇&李国庆. (2013). 学习性评价: 深度学习的有效路. *现代远程教育*, (1), 31-37.
- 赵金铭. (1994). 教外国人汉语语法的一些原则问题. *语言教学与研究*, (2), 4-20.
- 赵金铭. (1996). 对外汉语语法教学的三个阶段及其教学主旨. *世界汉语教学*, (3), 76-86.
- 郑艳群, 袁萍. (2019). “应然”与“实然”: 初级汉语语法教学结构和过程研究. *语言教学与研究*, (1), 1-11.

(责任编辑: 丁了了、韩瑞宝)

短视频浪潮下汉语文化 海外传播的现状、问题与反思

Current State, Challenges, and Reflections on the Overseas Dissemination of Chinese Culture Amidst the Short-Video Wave

王劭康¹

Shaokang WANG

中国北京师范大学文理学院

Faculty of Arts and Sciences, Beijing Normal University, China

wsklaureate@foxmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18494622>

摘要 近年来以 TikTok 为代表的短视频浪潮于全球范围内的兴起为汉语文化海外传播开辟了新路径。其低门槛、碎片化的传播特性及强娱乐性,有助于跨越语言障碍,向更广泛受众直观展示真实、多元的中国文化形象,消解认知偏见。然而,作为汉语言文化传播主体的汉语教学官方机构当前在短视频平台的实践未能完全发挥短视频载体对于文化出海的媒介优势,其滞后性制约了汉语言文化的传播效能。本文聚焦于短视频媒介特性与汉语教学机构文化传播职能的结合点,剖析现有问题根源,提出需摒弃传统的“输出”思维,构建以“媒介本位”为核心的新传播观;强调运营需务实化、受众导向化,通过优化账号建设、内容策略与效果评估,激活机构在短视频平台的文化传播潜力,从而更有效地服务汉语国际推广与文化理解,推动汉语国际化进程。

关键词 汉语文化; 文化传播; 社交媒体; 短视频; 媒介研究

Abstract In recent years, the global rise of the short-video wave, represented by TikTok, has opened a new pathway for the overseas dissemination of the Chinese language and culture. Its characteristics of low entry barrier, fragmented dissemination, and high entertainment value help transcend language barriers, intuitively present an authentic and multifaceted image of Chinese culture to a broader global audience, and mitigate cognitive biases. However, the current practices of official Chinese language teaching institutions, which serve as the main agents of this cultural dissemination, on short-video platforms have yet to fully leverage the medium's advantages for “culture going global.” Their lagging adaptation constrains the effectiveness of Chinese language and cultural propagation. This study focuses on the intersection of short-video media features and the cultural dissemination mission of these language institutions. It analyzes the root causes of existing problems, proposing the need to abandon the traditional “output-driven” mindset and instead construct a new media-centric communication paradigm. It emphasizes the necessity for pragmatic and audience-oriented operations. By optimizing account development, content strategy, and impact evaluation, the potential of these institutions for cultural communication on short-video platforms can be

收稿日期: 2025-06-17; 修改日期: 2025-07-31; 录用日期: 2025-08-23

作者简介: ¹ 王劭康, 北京师范大学文理学院博士研究生。

activated. This approach aims to more effectively serve the international promotion of Chinese language, foster cultural understanding, and advance the process of Chinese language internationalization.

Keywords Chinese culture; Cultural dissemination; Social media; Short-video; Media studies

中外语言交流合作中心、孔子学院、世界汉语教学学会、中文联盟等一系列的中国官方及民间汉语教学机构组织的设立目的是在海外推广汉语教学与传播汉语语言文化，践行着汉语教学、培训与认证教师、开展汉语考试等职能。但与此同时，其在“让世界认识中国”的文化传播领域则稍显逊色，没能真正在世界范围内广泛实现“增进世界人民对中国语言和文化的了解”之宗旨，这些汉语教学官方及民间机构组织外宣的薄弱环节，很大程度上应归因于语言隔阂下传统文字宣传手段的不足。而近年来，较之文字更具跨文化传播力的短视频行业兴起，抖音平台也成功进行了海外扩张，为汉语教学机构的外宣工作提供了新的机遇。

自 2016 年始，短视频行业在中国大陆异军突起，通过碎片化的视频吸引了巨大的流量，这一趋势顺延到了世界范围内，TikTok 一举跻身成为最重要的主流社交平台之一。顺应短视频世界范围内浪潮式的发展，利用其门槛低、碎片化、传播文化于无形的优势，包括语合中心等在内的诸多汉语教学组织、机构、品牌都纷纷在海外版抖音 TikTok 开设官方账号进行宣传。例如，多数在地中文教学分支已经建立了官方账号，但主要在国内抖音平台面向中国国内用户运营；而包括孔子学院、远程教育中心在内的主体尽管在 Tik Tok 设有账号，但粉丝数量大多在千人以下，运营状况并不理想。如何抓住短视频潮流，激活汉语教学机构对所在地域的语言展示、文化传播能力，是本论文讨论的核心内容。以 Tik Tok 为代表的短视频社交媒体的兴起，为汉语语言文化的传播提供了新的契机，探究短视频载体可以承载的汉语教学机构官方信息发布功能及其对新时代非传统宣传的意义，研究其对提升汉语教学机构传播中华文化能力的作用影响，可以在汉语官方教学机构进行语言教学的同时更好地传播汉语语言文化背景，让汉语学习者了解中国，也让更多的短视频平台受众看到更为民间化、摒除东西方认知偏见和意识形态因素干扰的真实中国形象，推动汉语的国际化进程。

一、挑战与革新：短视频崛起下汉语文化海外传播新变

语言是了解一个国家最好的钥匙，汉语教学官方机构组织是世界认识中国的一个重要平台。对于汉语教学而言，中外语言交流合作中心在世界各地线下开设，集合汉语国际教师师资，配给硬件资源，从开设到教学，全过程善作善成，是具有创新性的汉语言教学机构；但与此相反的是，对于文化领域而言，这并非是一种年轻态的规划。作为一种传统形式的文化传播媒介，线下的教学机构实体显得笨重而辐射面积狭小，不能很好地适应飞速发展的网络时代文化交流与传播环境，文化竞争力相对较弱。据国家汉办 2014 年的活动新闻统计，这一时期的孔子学院汉语文化推广主要基于大量的文化活动展开。以泰国为例，在 2014 年度，其境内孔院以 51 次大小文化活动居于世界第二位，仅次于美国。这些文化活动在孔院内部及周边地区营造了卓

有成效的汉语文化传播与推广氛围。然而,这些文化活动尽管主题丰富,但却往往重视行为文化,且多以讲座为主,这一方面限制了汉语文化的传播范围,将其局限于教室、讲堂中的学校师生;另一方面也使得文化技艺脱离了文化背景而成为一种新奇之物,降低了文化内涵理解和文化间交流沟通的实效。(李万清,2015)

其次,中外语言交流合作中心的语言教学是文化传播的基础,也是传播中华文化的重要途径。但汉语语言文化本身才是很多学习者对汉语关注的起点,中外语言交流合作中心的传统模式将汉语语言文化放在汉语教学之后,造成只有受过汉语教学者才能较好理解汉语语言文化,却不能反向以文化吸引当地民众参与汉语言学习,在汉语语言文化和当地受众之间,人为树立了一道语言隔阂,不利于汉语教学受众的扩大和汉语语言文化的传播。语言文字载体的隔阂,成为汉语言教学和汉语语言文化传播之间难以解决的问题。此种语言文字上的壁垒,也亟需其他更具共通性的可理解媒介形式来参与其中,方能得到有效地消解。

此外,虽然人类命运共同体的美好愿景需以各国文化与中华文化间互相的理解与信任为基础。但是在目前的世界文化环境下,意识形态对抗盛行,中国往往被掌握主流舆论话语权的国家和媒体置于一种刻意塑造的负面形象之中。就连作为语言文化机构的中外语言交流合作中心都被认为带有某种程度的恶意,遭到抵制和关停。在这种形势下,语言文字上的辩解往往被误解为一种政治宣传,中外语言交流合作中心本身的发声更容易被认为带有政治性因素。这种被迫缄口的困局,使得汉语教学工作开展愈发困难,影响汉语学习者学习意向的产生,甚至影响着中外语言交流合作中心本身的存续。在意识形态竞争、文化对抗与民粹狂热中,西方政府与主流舆论在经济、文化、教育、政治等领域对中国呈敌视姿态。在不利的国际政治文化环境下,找到一种能够被广泛认可的、可以直观展示真实中国形象的途径,是让世界与中国见面的必然前提。

对于此种情况,TikTok在海外市场的一炮走红,使得短视频这一新的社交媒体文化传播载体走入了全世界每个人的手机屏幕之中。其带来的短视频媒介形式,则具有贴近生活、娱乐性强和碎片化三大特征,有着在娱乐中潜移默化向观众输出信息的效果。基于其经济与地缘背景,TikTok相较于几大老牌西方社交媒体平台而言,对于中国文化及生活上有着更强的包容性、更少的偏见与刻板印象和更积极的扶助态度;对于中华文化的传播,短视频则是比话语更直观、比汉字更具有文化共通性的新一轮文化传播载体。正如有研究者所指出的,“中国拥有日新月异的现代化故事和深厚的传统文化底蕴,在视频内容话语权逐渐提高的环境中,这些出海的短视频无疑成为展现中国风貌的有效窗口。以李子柒为代表的创作者们,正在改变西方世界对东方的偏见,以自媒体的视听语言彰显中国文化的魅力。”(赵晖,李旷怡,2021)正因如此,我们有必要抓住机遇,从汉语语言文化传播的需要入手,调查与研究以短视频为基础的新时代汉语教学机构组织官宣模式的影响与前景,探究其未来的发展手段,并对其发展成效做出评估。

这一新兴领域,是网络时代各国文化软实力和国际影响力的新一轮交锋。在传统社交网络、互联网体系被垄断媒体把持的现状下,市场份额和传播主体仍未确立的短视频市场是让世界了解中国的一个好机会。而作为汉语语言文化传播中至关重要的一环,汉语教学机构组织需要结合自身国际化优势,抓住先机,通过短视频建立影响力,展示真正的中国图景,增进世界人民对中国语言和文化的了解,推进汉语言教学的开展与推广。而短视频这种新的载体,该如何与汉语教学组织的职能相结合以承担宣传工作,需要翔实的调研数据与案例分析,并结合实践进行研究解读。同时,短视频的载体将对宣传工作产生何种影响,实践中需要避免哪些误区,则需要以实际的运营调查来为未来的宣传运营提供参照。

二、疏忽与滞后:孔子学院短视频平台账户建设的停滞

汉语文化的海外传播是目前中国文化出海与文化开放策略的重要任务和必由之路,而从2004年起就已经开始在全世界范围内开枝散叶的汉语教学官方机构宣传体系,则是研究汉语语言文化传播的途径中不可避免的关键一环。针对中国文化对外传播的研究和针对汉语教学机构官方宣传模式的构想也随之引起了学界关注,并随着宣传载体和手段的革新不断发展。但在目前这一阶段,针对中国文化传播新媒体载体的研究虽然丰富,但仍相对滞后。

针对中国新时代的宣传模式构建的研究不断涌现,相关研究多意识到新媒体将是未来文化传播最有力的载体。中国在新媒体领域的宣传工作,已成为当下研究热点,以人民网、新华网、中国日报、中央广播电视总台等为代表的中国主流媒体宣传平台纷纷积极参与到融媒体转型的时代潮流之中,积极推动着海外多端口落地,在海外主流视频媒体平台上建立账号(夏丹,2021);但是在传统推广宣传体系中长期占据重要地位的各类汉语教学机构的官方价值,却在新媒体和网络宣传体系中被忽视了。一方面,在新媒体载体的研究中,短视频作为新兴载体,并未完全成为文化宣传的研究对象,针对短视频宣传功效的研究至今仍然严重空缺;另一方面,在政府机构和国内媒体受制于西方话语权、网络政策又限制了民间力量发声的情况下,那些拥有充分地理与物质优势、能因地制宜开展新媒体宣传的汉语教学机构,却未得到应有的重视。部分海外民众将各种汉语教学机构视作一种中国官方的意识形态宣传机器,而非独立的教育组织,汉语教学机构的新媒体建设也不受重视,这更加剧了汉语教学机构线上与线下官宣的失衡。

实际上,针对新时代汉语教学机构宣传模式及文化传播功效的相关研究有大量的前期研究基础。早在短视频等新兴媒介崛起之前,就不乏相关讨论。如唐智芳(2013)《汉语国际推广与中国文化传播》认为,汉语国际推广与中国文化传播是同时进行的,这种文化传播实质是与西方争夺文化话语权的问题;刘莉(2017)《泰国对外汉语教学与中国文化传播融合初探》关注当地文化与情感因素,注意到了汉语教学机构文化传播中地缘因素对宣传功效的影响,提出可以以泰国“三国热”为突破点进行文化融合;尹晓菲(2015)《对外汉语教学网站的现状分析

与设计构想》提出了重视汉语教学机构线上建设以及发展线上教学的构想。切入点各异, 角度多样的诸多研究为当时的汉语教学机构的宣传体系建设提供了重要参考。

但就文献而言, 汉语教学机构的线上宣传体系建设却并未及时成为研究和讨论的重点, 相对于迅速发展的社交媒体行业呈现出一定的滞后性。对于以短视频为载体的汉语教学机构官宣模式的研究和探索目前仍处于初始阶段。在前文提到的机构官方账号中, 子机构总部及大量分部都已创立官方抖音/TikTok 账号, 但仅有小部分账号坚持维持运营并渐渐取得成效, 大部分账号创立之后即陷入停滞状态, 成为徒有其名的僵尸号。另外, 虽然一些运营良好的汉语教学机构账号起到了很好的宣传效果, 拥有庞大的粉丝群体和大量浏览量, 但许多账号仍有着严重的问题: 主体不明确, 账号介绍不清晰, 头像混乱, 运营松散; 半数以上账号长期未在运营, 大部分账号发布短视频不足 30 个, 难以建立影响力; 部分账号上传的短视频稀少乃至空置, 或没有汉语教学特色, 较多账号从未上传汉语课程或汉语展示相关的短视频, 多为不太成熟的中国文化类内容, 与随手拍摄的单调片段, 不反映日常教学和师生风采, 不具吸引力。最为重要的是, 大量相关机构都未在 TikTok 上注册官方账号进行外宣, 而是仅在抖音上进行内宣, 使得其社交平台成为一种“反馈”而不是“宣传”, 这在根本上颠倒了汉语教学机构的国际汉语教学与汉语语言文化传播功能。总而言之, 目前汉语教学机构的短视频宣传模式还在建立期, 仅仅搭建了基本的宣传主体, 其内容远远不足, 需要系统调查研究, 有针对性地打破目前的僵局, 为今后运营规划道路。

三、困境与突围: 媒介本位的新传播观与务实的运营学

多年以来, 关于汉语语言文化传播的部分研究存在趋于保守重复、难以在实践层面解决问题的情况, 不少程式化、同质化的研究脱离汉语言文化教学与传播的实践, 应用价值存疑。同样的, 由于视野保守, 也有不少研究脱离了汉语教学机构的发展实际, 观点陈旧反复, 忽视汉语言文化传播实践中遇到的问题, 不少文章是“旧瓶装旧酒”, 没有创新性突破, 对汉语教学机构未来发展优化难以提供帮助。此类研究的停滞不前, 一个重要原因就在于其目光往往局限于汉语教学机构之内, 对走出教室、院墙的社会层面的宣传机制的研究力度不足, 这在对以短视频为代表的新媒体研究中尤为凸显。目前而言, 对于汉语教学机构文化传播手段的相关研究视角往往着眼“课内”: 对于汉语言文化的宣传模式, 研究更关注教学和活动, 宣传空间局限于课堂, 宣传受众局限于学生, 对教学机构宣传功能的改良依赖课程改革和文化活动。很多情况下实际将文化传播等同于文化教学。也有研究者注意到了这些问题, 如王冰(2015)在《怎样实现孔子学院文化活动的可持续发展》中就详细分析到目前文化活动存在形式化、规模狭窄等问题, 提出网络新媒体可能是汉语教学机构需要注意的薄弱环节。但这类声音直到 2020 年前后, Tik Tok 海外平台趋于定型之后才逐渐成为研究的热点和主流。而在此之前, 孔子学院

等汉语教学机构的账号发展已经错过平台发展红利期，甚至机构本身都陷入被欧美国家大量关停的尴尬境遇。但是这种困境并非不可解决，关键在于要扭转那种传统的“教师—学生”关系占据绝对主导的文化“输出”模式，转而拥抱一种以“创作者—大众”关系为基础、联通课堂教学与社会效益的媒介本位新传播观。

事实上，当代社会已经不同于传统媒体占据统治地位的近现代社会。尽管传媒巨头对于舆论风向仍然有着举足轻重的影响力，但网络空间与大众文化的主导权实际更多地掌握在广泛的大众参与者，尤其是主导着各个社交媒体平台的年轻人手中。在这个娱乐时代，年轻人在社交网络中所最关注的并非是意识形态、政治正确等问题，网络空间中的政治热情是转瞬即逝的，真正占据舞台中心的往往是网络那极端纯粹的娱乐功能本身。针对此种时代潮流，汉语教学机构在短视频平台的官宣应该更有娱乐精神和服务精神，要摆脱宣传的架子，学会迎合受众上传内容、建设平台。这不意味着汉语教学机构要去拟定某种计划式、活动式的文化活动规划；恰恰相反，真正“接地气”的宣传正在于积极关注与参与所在地区短视频平台的流行热点。官方账号应摆脱“官媒”的限制，落地生根成为当地自媒体的一员，在坚持基本的价值取向不动摇的基础上，拥抱“俗文化”，通过仿拍视频、融入当地生活、积极与受众互动等方式让汉语言文化真正进入所在地区文化生活。新时代的汉语教学机构官宣，除了着眼于小课堂，也要以更广阔的视角看到汉语教学机构本体运营。现有研究多不关注汉语教学机构对周边的宣传作用，忽视当地文化圈，更忽视了新兴媒介对于汉语言文化传播的放大作用。而这种传统的宣传视角已经不适应目前汉语教学机构需要承担的文化宣传功效，当下，中国新媒体宣传体系已逐渐建立，而与国家宣传体系建设同步，汉语教学机构实际已开始在新媒体领域构筑宣传体系。有研究者指出，短视频时代的汉语文化传播应扭转传统的文化传播经验，形成专业生产和用户生产共同发力的格局，以多元化的传播主体，碎片化、形象化、趣味化的视听方式，展示真实的文化情景，以更亲切的方式诠释中华文化，拉近中华文化与海外受众之间的距离。（敖永春等，2022）

而针对新时代汉语教学机构官宣体系的建设，摆脱那种“假大空”的口号式宣传和任务导向的运营模式至关重要，新媒体时代的运营学应首先是务实的、以受众为导向的。汉语教学机构的短视频平台应从以下几方面入手展开：从账号运营上，分析短视频媒介宣传能力与运营周期和发布内容的关系，剖析当前汉语教学机构各账号运营的亮点及不足；从大众浏览偏好的角度，分析现阶段汉语教学机构抖音/TikTok 平台起到的实际宣传效果，总结未来发展需要注意的要素；从实际影响层面，对总部与各分部发布内容作用于外国一般民众的影响因子展开调研，实证分析其影响效果。在体系初步建立后，要结合对外文化传播与传播学相关文献，剖析文化传播的成功要素，吸收借鉴文化传播的有效经验成果。通过比较传统社交媒体与抖音、视频网站与短视频 APP、运营良好的主体与运营不佳的主体，探求官宣功效实现所需的综合要素。在

此基础上,以运营状态较好、流量较大的账号作为运营案例,通过大数据分析高点赞量短视频作品分布,通过整理网络数据,查找不同类别短视频的点击量、搜索次数、看完率、收藏数等,综合分析短视频在受众中的接受情况,总结提高传播力的有效措施,找出稳定的宣传发展模式。此外,在线下教学与活动中,汉语教师也可以在当地街头发放调查问卷,通过调查的方式收集数据,整理抖音平台短视频在各年龄、各阶级、各身份民众间的接受情况,调研民众对中国文化感兴趣的内容与形式,通过数据分析短视频宣传对于文化传播的作用。综上所述,在新时代背景下,汉语教学机构要始终坚持立足于目前新媒体发展状态,坚持从运营实例出发,以调研与反馈数据为导向,面向实践,研究行之有效的汉语教学机构短视频官宣模式,用充满中国特色文化的短视频内容服务受众,用趣味性的内容激发受众兴趣,从而助力汉语教学机构影响力扩张,更好地传播汉语语言文化,推进汉语教学工作。

结语

在当代世界的全球化背景下,一个国家文化在世界范围内的传播和被接纳,绝对不是政府力量所能够主导的,但也不应该完全受舆论的控制。在这个后网络时代中,民粹主义和保守主义日益崛起,加之单边主义和贸易保护主义的盛行。越来越多的文化现象成为资本巨头与国家政权操控民意的工具。近年来,无论是中国国内狂热的“粉圈文化”,还是美国总统特朗普所带来的民粹主义狂热,加之 CNN、Facebook 等新老媒体巨头对于选举舆情、国际政治舆论风向的操控,都警告着我们网络社交媒体的欺骗性和可操作性。我们一方面要放弃文化上的骄傲自大取向,认识到中国文化并不一定是那些以往我们所崇拜的古典文化,而可能在于丰富多样的民间文化;另一方面要停止对于文化独立存在不切实际的幻想,要在多层次、多平台、多形式、多领域注入文化精神与文化内涵,并配套建立完善的文化工业体系。通过汉语教学机构、社交媒体、短视频平台等不同侧重的文化传播媒介,与世界文化逐渐交融,在保持文化独特性的前提下,互相理解,消除冲突,建立文化与文化、民族与民族、国家与国家、人与人之间的和谐关系,在语言文化传播的基础上,向世界展示最真实、最友善的中国形象;在汉语国际教育研究领域,要逐渐过渡到线上线下相结合、视频文字相结合的新阶段,通过短视频媒介,直观、迅速、真实地为汉语教学机构文化传播提升影响力,增强其向所在地推广中国文化的范围与能力,吸引更多汉语学习者,在国际汉语教学中均衡语言教学与文化教育,在世界范围内培养对中华文化具有亲近感、认同感的跨文化人才。

参考文献

- 敖永春,周晓萍,马鑫.(2022).基于 TikTok 平台的中华文化国际传播创新路径.《传媒》,(22),72-75. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1009-9263.2022.22.023>.
- 李万青.(2015).孔子学院文化传播活动现状分析——以国家汉办官网报道为例.《人文天下》,(20),63-69. <https://doi.org/10.3969/j.issn.2095-3690.2015.20.011>

- 刘莉.(2017).泰国对外汉语教学与中国文化传播融合初探.《教育与教学研究》,31(09),75-80. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1674-6120.2017.09.013>
- 唐智芳. (2013). 汉语国际推广与中国文化传播. 《湖南大学学报: 社会科学版》, 27(2), 5. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1008-1763.2013.02.019>
- 王冰.(2015).怎样实现孔子学院文化活动的可持续发展.《湖北经济学院学报(人文社会科学版)》,12(07),11-12. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1671-0975.2015.07.004>
- 夏丹.(2021).短视频助推中国文化对外传播的尝试与探索.《传媒》,(02),46-48. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1009-9263.2021.02.017>
- 尹晓菲.(2015).《对外汉语教学网站的现状分析与设计构想》(硕士学位论文). 扬州大学. <https://doi.org/10.7666/d.Y2908240>
- 赵晖,李旷怡.(2021).短视频对中国文化海外形象的塑造与传播.《中国电视》,(02),74-78. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1002-4751.2021.02.015>

(责任编辑: 姬洁如)

泰国国际中文教育中国“非遗” 文化课程体系的构建与实践 ——以泰国清迈孔院“非遗”体验课程为例

The Construction and Implementation of Chinese “Intangible Cultural Heritage” Curriculum in International Chinese Education in Thailand

李文¹

Wen LI

泰国清迈大学孔子学院

The Confucius Institute at Chiang Mai University, Thailand

2332297445@qq.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18482990>

摘要 基于《国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架》，以多元文化教育理论和主题式教学法为指导，本研究聚焦中国非物质文化遗产在泰国国际中文教育中的创新应用。研究团队依托清迈孔子学院中国文化展示中心，构建了涵盖茶艺、书法、扎染等主题的分层课程体系，开发系统化教案，开展“非遗+中文”教学实践，形成具有示范性的文化教学模式。研究表明，该课程有效促进了中国文化在泰国的传播，激发了学员学习兴趣，提升了跨文化理解。研究建议进一步提升课程的针对性和跨学科融合，加强非遗传承人与教师的协作，推动数字化资源建设，以增强课程的灵活性和可持续性。本研究为国际中文教育拓展文化维度、推动文明互鉴提供了新路径与实践经验。

关键词 国际中文教育；非遗文化；课程体系；文化教学

Abstract This study is based on the *Framework of Reference for Chinese Culture and Society in International Chinese Language Education*. Guided by multicultural education theory and theme-based teaching methodology, it focuses on the innovative application of Chinese intangible cultural heritage (ICH) in international Chinese education in Thailand. Leveraging the China Cultural Exhibition Center at the Confucius Institute in Chiang Mai, Thailand, the research team integrated ICH themes into Chinese language teaching through cultural salons, lectures, and workshops. The approach was tailored to local educational needs, emphasizing cultural experience and practical engagement while constructing an ICH teaching system characterized by “clear levels, diversified classrooms, organic integration, bidirectional

收稿日期：2024-10-18；修改日期：2024-12-14；录用日期：2025-06-06

作者简介：¹ 李文，泰国清迈大学孔子学院公派教师。

基金项目：本文系教育部中外语言交流合作中心2023年国际中文教学实践创新项目“基于《参考框架》指导下的国际中文教育中国优秀传统文化‘非遗’文化精品课程建设”（项目编号：YHJXCX23-034）研究成果。

cultural exchange, and collaborative teaching.” The study also innovatively developed ICH-themed cultural courses across beginner, intermediate, and advanced levels, covering topics such as tea culture, calligraphy, and tie-dye. A comprehensive and systematic collection of lesson plans was also produced. The findings indicate that the ICH cultural courses effectively promoted the dissemination of outstanding Chinese traditional culture in Thailand, strengthened Sino-Thai cultural exchange and mutual understanding, and provided a sustainable development pathway for international Chinese education.

Keywords International Chinese education; Intangible cultural heritage; Curriculum system; Cultural teaching

一、研究背景

泰国是全球首批将中文教育纳入国民教育体系的国家之一，也是推动中文普及教育最积极且成效显著的国家。目前，泰国有 3000 多所大中小学开设中文课程，在校学习中文人数超过 100 万，居全球首位（贾文婷，2023）。近年来，中泰两国政府高度重视中文教育交流合作，先后签署了多个重要协议，包括《加强中文教学合作的框架协议》和《关于共同建设中泰语言与职业教育学院的谅解备忘录》，为中泰教育与文化交流提供了坚实基础。同时，据中华人民共和国驻泰国大使馆教育组统计，2003 至 2024 年间，教育部中外语言交流合作中心（语合中心）向泰国累计派出 20467 名志愿者，占全球总派出人数的三分之一（于晓，2024），凸显了泰国在国际中文教育格局中的重要地位。

国际中文教育作为中华文化国际传播的重要载体，孔子学院作为中文和中国文化“走出去”的关键平台，不仅服务于中泰共建“一带一路”的发展，还承担着重要的文化交流使命。“非遗”作为中华优秀传统文化的重要体现，展现了中国的文化自信与文化价值。研究者普遍认为，重视“非遗”在国际中文教育的应用，将为国际中文教育的文化教学注入更多具有价值与品位的文化内容（常峻、黄景春，2015；阮静，2011）。

基于此背景，本研究以语合中心 2022 年发布的《参考框架》为指导，以“非遗”为切入点，依托清迈孔子学院中国文化展示中心，开发了契合泰国国际中文教育生态的非遗文化课程体系。研究团队通过文化沙龙、专题讲座和实践工作坊等形式，将多样化的“非遗”主题融入中文教学，营造了“非遗魅力”和“共谱中泰情”的深厚文化氛围，“非遗”主题系列文化课程深受泰国学生欢迎和喜爱，他们学习中文和中国文化的兴趣得到提升。

二、文献综述与理论基础

近年来，《参考框架》在国际中文教育中的应用研究逐步兴起，但主要停留在理论探索层面。马佳楠（2022）从《参考框架》的研制背景、意义及内容特色进行分析；吴勇毅（2022）以《中国研习》系列教材为例，探讨了《参考框架》应用的可行性；祖晓梅（2023）从文化教学范围、目标、层级划分及理念创新等方面全面解读了《参考框架》。此外，张哲睿（2023）

首次将《参考框架》原则应用于中国书法数字化教学在克罗地亚的传播研究,单韵鸣等(2024)对广东文化课程与《参考框架》高级层级文化内容进行了对照分析;毛海莹(2024)聚焦文化教材编写问题,深入探讨了文化理念和维度;李维婷等(2024)分析了《参考框架》的特色及存在问题,并提出完善建议。综上所述,《参考框架》填补了国际中文文化教学大纲的空白,但其在实践层面的研究仍显不足,特别是在课程设置和教材编写方面的应用亟待深入。

与此同时,“非遗”在国际中文教育中的应用也逐渐受到关注,但研究总体较为零散。阮静(2012)指出,将“非遗”纳入文化教学有助于外国学生更全面地理解中国民族文化的丰富性和独特性。常俊等(2015)探讨了“非遗”保护理念融入国际中文教育的必要性和可行性,涉及课程设置、教学内容和教材编写等方面。薛梦晨(2019)基于孔子学院平台,以澳大利亚阿德莱德大学孔院为例,研究了非遗传播的现状与影响因素,并提出改进建议。关于具体教学内容与实践,宗睿(2018)设计了八项具有代表性的非遗才艺课堂,杨一(2019)结合云南非遗文化进行了针对性的教学实践;周雨玄(2022)则以体验型学习模式为指导,探索了潮州工夫茶课程的实施方法。在教学方法方面,阮静(2011)提出“实地考察与课堂讲授相结合”的模式;孙晓飞(2015)结合丽江非遗特点开发隐性课堂;满璐(2018)针对中亚留学生设计了非遗微课程;傅珊(2019)分析了第二课堂的多元互动教学模式;李雨航(2020)则利用现代教育技术,开展了数字化非遗教学的实证研究。

总体来看,现有研究主要聚焦于“本我视域”,即将“非遗”作为文化教学内容融入国内国际中文教育课堂,受众以留学生为主,研究视角多集中在国内高校。然而,国际中文教育的主要阵地在海外,“他者视域”的研究显然不足。例如,如何结合国外中文教学需求,联合国内专家、非遗传承人及当地教师共同构建科学、灵活的非遗课程体系,如何整合多方资源并开展特色化的教学实践,以及其对海外学习者的实际影响等问题,尚未得到系统探讨。本研究旨在填补这一空白,以“非遗”文化为切入点,结合海外中文教学需求,探索多元化、特色化的非遗课程体系及其实践成效,为国际中文教育尤其是海外中文教学提供新思路。

本研究基于《参考框架》,以多元文化教育理论、体验式学习理论和主题式教学法为指导,整合清迈大学及其孔子学院资源,开发出泰国首套面向中文学习者的“非遗”文化精品课程。课程内容依据《参考框架》(2022)的文化知识、文化理解、跨文化意识、文化态度四个维度,融合中国非物质文化遗产保护理念,实现文化教学与保护实践相结合。“非遗”文化教学主要借鉴 Claire Kramsch(1993)提出的“多元文化互动综合”的教学模式,通过建立超越母语与目的语对立的第三视角,以“多元合一”的理念看待语言与文化,促使二者有机融合。基于此,研究团队搭建多元文化交流与学习的平台,引导泰国学生在平等对话与互动协商中理解文化差异、化解认知冲突,从而在跨文化共识的基础上增进对中国文化的亲近与认同。

三、中国“非遗”文化课程在泰国北部的开展

泰国国际中文教育“非遗”文化精品创新课程项目自2023年12月21日立项至今，在项目团队通力合作下，取得了丰硕成果，主要情况如下：

一是依托清迈孔院中国文化展示中心为实践平台建立教学实践基地，邀请中国非物质文化遗产传承人作为远程顾问和指导，与清迈大学人文学院中文系合作开展以“非遗+体验”为特色内容的系列主题文化沙龙共计33期。

二是初步建立以清迈孔院中国文化展示中心为核心，辐射清迈周边学校的首个泰国中国“非遗”文化保护和研修基地。通过深度对接当地中小学师生需求，项目团队与教学点优秀本土教师及志愿者中文教师合作，系统开展非遗文化课程。目前，已与中国3所高校及清迈7所学校建立合作。2024年9月，在清迈幼儿园学校本土中文教师培训中开设关于茶艺、扎染、青花瓷、古琴等非遗课程；10月，为清迈莱吉娜学校（Regina Coeli College）初、高中的学生开设中国非遗手工体验课程；12月，面向清迈大学人文学院中文系学生举办“纪念梅兰芳先生130周年—中国昆曲艺术赏析”文化沙龙。

三是将“非遗”有机融入当地教育体系，联合清迈合作学校开展中国非遗文化体验课程共计3期，首轮面向泰国新加坡国际学校（SISB Chiang Mai），开设涵盖中国书法拓印、剪纸、纸鸢、扎染等主题的30课时课程；第二、三期应清迈德拉学校“Dara Academy 三语E+”语言项目需求，开设涵盖陈氏太极、太极扇、剪纸、书法、拓印等主题的15课时课程。

四是依托清迈孔院共建教学点和合作单位，组织开展7场“非遗+中国年节”文化进校园活动，包括四场“中国龙年”欢乐春节文化周工作坊，以及益智游戏主题嘉年华、“粽情端午”文化体验、中秋“花好月圆”主题活动各一场。

五是将“非遗”主题融入泰国本土教师培训体系，推动“非遗”与专业中文教学融合。目前已开展2期工作坊，包括为泰国达府基础教育委员会本土中文教师高级研修班开设的陈氏太极体验工作坊与书法体验工作坊；将“潮州工夫茶二十一式”“八段锦”“陈氏太极养生功”等内容纳入清迈孔院为清迈曼谷医院医护人员设计的“中文+医疗”基础课程，累计举办专题工作坊10期。

六是实现“非遗”教学资源化和共享化，选取成效显著、广受学员欢迎的课堂教学方案、课件及活动设计，按初、中、高三个层级进行中泰双语编排，与清迈大学出版社合作即将出版《国际中文教育中国优秀传统文化“非遗”文化精品示范教案集》。

四、中国“非遗”文化课程体系的框架设计与实施

研究团队依托清迈大学及孔子学院资源优势，面向该校学生、孔院下设教学点中小学生、泰国北部中小学本土教师及清迈居民，结合本地教学需求，联合中泰师资共同设计与开展本土化非遗文化教学实践。基于《参考框架》，以多元文化教育理念、体验式学习理论与主题式教

学方法为指导，构建了“层级分明、多元课堂、有机融合、文化双向、合作教学”的泰国非遗文化课程体系（见表 1）。该课程定位为“中文+非遗文化体验式”通识课程，旨在培养精通中文、融通中泰文化、具备跨文化理解力与多元共融价值观的国际人才。

表 1 泰国国际中文教育中国非遗文化课程体系

层级分明、目标明确：以《参考框架》中的文化教学层级为基准			核心理念：“非遗”保护+“非遗”教学
设定“非遗+博雅教育”课程融合等级			
“非遗+体验”泰国国际中文教育中国非遗文化精品课程教学体系			
级别	小学阶段	中学阶段	大学及成人阶段
	中国“非遗”初级课堂	中国“非遗”中级课堂	中国“非遗”高级课堂
多元、交互式智慧课堂	中华“非遗”文化体验课程		中国“非遗”主题文化沙龙系列
	“非遗”主题中国语言文化体验营		
	“非遗”主题嘉年华		
	主题体验工作坊		
	中国年节主题“非遗”民俗文化游园活动		
课程特色	课时短、易懂、易学、易操作的沉浸式体验习	“双适应+双发展”主题式探究与合作学习	“文化展示与欣赏+文化对比与交流+文化体验与实践+文化感悟与传承”的“多元文化互动”学习模式
有机融合	(1) 深入对接下设孔子课堂和下设教学点需求举办中国非遗文化体验课程 (2) 结合下设孔子课堂和下设教学点重要节日（学校开放日/孔院日/拜师节/国家泰语日/国家科技日/泰国儿童节）举办“非遗”文化体验活动		将中国“非遗”课程融入： (1) 清迈大学中文系文化课、世界大学生汉语桥比赛辅导课程； (2) 泰国本土教师培训； (3) 清迈孔院“中文+职业”系列课程 (4) 清迈大学各系相关文化活动展示。
文化双向	(1) 基于泰国中文学习者、泰国本土中文教师建立中泰文化对比视角； (2) 拓展中泰双向思维； (3) 中泰双语辅助教学。		

（一）层级分明

本课程体系以《参考框架》以文化教学的四个维度总体目标和文化教学层级为指导，结合泰国学习者的认知特点和发展阶段，分为小学、中学、大学及成人三个层级，分别对应中国“非遗”初级、中级与高级课堂。各层级明确列出适合该认知水平学习的“非遗”文化项目，并贯穿保护与传承理念。

研究团队依据泰国学生学习特点与教学风格，从联合国教科文组织非物质文化遗产名录、名册中的 43 项中国项目及相关急需保护项目中精选教学主题，将课程内容与《参考框架》的文化教学层级、文化项目系统对照并有机融合，构建具有“中泰双向思维”的完整非遗文化课程生态。该体系引导教师通过目标明确的教学活动，帮助学习者逐步达成各层级的文化教学要求，具体对应关系如表 2 所示：

表 2 中国非遗文化课程教学主题与《参考框架》文化项目对照

课程级别	教学阶段	“非遗”教学主题	体验项目	《参考框架》中文化层级项目所对应的教学内容和目标
		上古农耕文明溯源——二十四节气	创作二十四节气之春季主题纸浆画 6 个套系（立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨）	《参考框架》初级（小学） 一级文化项目：传统文化 二级文化项目：发明 教学内容和目标：

中国 “非遗” 初级 课堂	小学			①了解中国农历和二十四节气的时间和特点; ②了解二十四节气与气候/农耕/节日的联系。
		中国剪纸,窗花 寄福	设计并剪出2种以上的窗花	《参考框架》初级(小学) 一级文化项目:传统文化 二级文化项目:艺术 教学内容和目标:了解中国剪纸和年画的艺术特点和与春节习俗的联系。
		赏多彩非遗,玩转 皮影戏	(1)观赏皮影戏《西游记》之三打白骨精表演 (2)制作孙悟空皮影并表演	《参考框架》初级(小学) 一级文化项目:传统文化 二级文化项目:艺术 教学内容和目标:了解并欣赏中国皮影戏的道具和表演艺术的特点。
		探秘十二生肖,玩 转龙年文化(春节 习俗)	(1)DIY设计各色中国潮龙帽; (2)设计制作传统翻花纸龙; (3)拓印“龙”主题年画	《参考框架》初级(小学) (1)一级文化项目:社会生活 二级文化项目:节庆 教学内容和目标:①了解中国春节的主要习俗和文化含义;②了解十二生肖。 (2)二级文化项目:语言与文化 教学内容和目标:理解中文动植物词特别是“龙”的象征含义。
		中国古典益智玩具 嘉年华 (七巧板、华容道、 鲁班锁、九连环)	(1)七巧板“巧”拼图比赛 (2)九连环解环比赛 (3)华容道达人竞速大赛 (4)鲁班锁拆装大赛	《参考框架》初级(小学) 一级文化项目:社会生活 二级文化项目:休闲 教学内容和目标:了解中国儿童主要休闲娱乐活动;了解中国儿童游戏和体育活动的类型和特点。
中国 “非遗” 中级 课堂	中学	非遗鱼灯闹端午	(1)手工DIY制作创意幸运锦鲤鱼灯 (2)学跳锦鲤鱼灯舞	《参考框架》中级(中学) 一级文化项目:社会生活 二级文化项目:节庆 教学内容和目标:了解中国端午节的习俗和文化含义。
		云南扎染	用所学扎染技法独立创作一幅有创意的扎染作品	《参考框架》中级(中学) 一级文化项目:社会生活 二级文化项目:衣着 教学内容和目标:了解中国少数民族服饰的特点和多样性。
		放纸鸢 (清明节习俗)	(1)创意设计一副纸鸢作品并上色 (2)放风筝比赛	《参考框架》中级(中学) 一级文化项目:社会生活 二级文化项目:节庆 教学内容和目标:了解中国清明节的习俗和文化含义。
		中国拓印 (雕版印刷技艺、 活字印刷术)	(1)学生自主创作设计拓印板 (2)用镂空拓印技法印刷出三种体裁的“福”字的斗方 (3)用活字印刷术印刷出自己喜爱的唐诗	《参考框架》中级(中学) (1)一级文化项目:传统文化 二级文化项目:发明 教学内容和目标:了解中国四大发明的年代和特点,理解其对世界文明的贡献。 (2)一级文化项目:传统文化 二级文化项目:文学

中国 “非遗” 高级 课堂	大学 及成人 阶段			教学内容和目标：了解并欣赏唐诗宋词的意境和艺术的特点。
		青花瓷	(1) 用纸盘自主设计青花瓷和瓷瓶 (2) 用粘土捏制青花瓷作品	《参考框架》中级（中学） 一级文化项目：传统文化 二级文化项目：发明 教学内容和目标：了解中国瓷器的特点和与“海上丝绸之路”的关系。
		潮州工夫茶二十一式	体验品茶和潮州工夫茶道中的关键泡茶步骤	《参考框架》高级（大学及成人） 一级文化项目：社会生活 二级文化项目：饮食 教学内容和目标：了解中国人在饮茶种类和饮茶习俗方面的特点和多样性。
		古琴	欣赏中国古琴代表作品《流水》和典故，学习并体验古琴的散音、泛音、按音三种基本基本弹奏手法	《参考框架》高级（大学及成人） 一级文化项目：传统文化 二级文化项目：艺术 教学内容和目标：了解并欣赏中国古典音乐的艺术特点和代表作品。
		陈氏太极	学会抱拳礼、基本掌法、太极步、太极混元桩，体验正确的太极呼吸方法，学习陈氏太极起式、“白鹅亮翅”、“野马分鬃”等经典入门动作	《参考框架》高级（大学及成人） 一级文化项目：社会生活 二级文化项目：休闲 教学内容和目标：了解中国传统和现代体育活动如武术的特点和多样性。

（二）多元课堂

依据《参考框架》应用解读本（2023）所提倡的“认知学习与体验学习相结合，实现文化教学的过程化”和“课堂教学与课外文化实践相结合”的文化教学原则，本研究团队积极拓宽教学渠道，推动数字技术与“非遗”教学的深度融合，为不同阶段的泰国学生构建了灵活、弹性的“非遗+体验”多元交互式智慧课堂模式。该模式层级分明、教学目标明确，其多元课堂特色主要体现在以下几个方面：

1. 初级课堂

中国“非遗”初级课堂面向泰国 6 至 12 岁小学生，遵循“动手活动是体验学习模式的典型方法”这一理念（《参考框架》应用解读本，2023），强调通过多感官参与亲身感受文化内涵。课程设计注重互动性、体验感与趣味性。例如，在与清迈新加坡国际学校（SISB Chiang Mai）合作开展的中国非遗文化体验课程，引入色彩丰富、光影效果鲜明的皮影项目，学生不仅动手制作皮影，还参与表演实践；在清迈孔院组织的端午主题文化体验营中，设置“元宇宙”虚拟体验区，以亲子互动形式，引导学生在虚拟场景中与屈原、龙舟等形象互动，沉浸式体验划龙舟、包粽子等习俗。该层级课程充分结合小学生心理特点，突出课时短、内容简明、易于操作的教学设计。

2. 中级课堂

中国“非遗”中级课堂主要面向 12 岁至 18 岁的泰国初、高中学生开设，主要以三种形式开展：一是结合学校需求开设为期 1-2 个月的短期非遗文化体验课程，旨在以兴趣为导向提升

学生中文学习与 HSK 考试参与度，例如与清迈德拉学校合作为初一“三语项目”学生开设“中国拓印”“太极少年·强身健体”等主题课程；二是在中国年节期间举办语言文化营及游园活动，以班级为单位组织，鼓励家长参与亲子互动；三是配合泰国本土节日开展非遗主题工作坊，如在清迈莱吉娜学校儿童节暨家庭开放日举办中国古典益智游戏嘉年华，围绕华容道、鲁班锁等主题展开竞赛。该阶段教学遵循 Jean Piaget（1990）的建构主义学习观，注重在情境中通过协作与资源支持实现知识建构。课程强调“‘双适应+双发展’主题式探究与团队合作”，推动文化学习与实践操作深度融合（袁顶国、朱德全，2006）。

3. 高级课堂

中国“非遗”高级课堂主要面向 18 岁以上的泰国大学生、中文本土教师、清迈市民等开展，主要采用文化沙龙、体验工作坊等形式。清迈大学孔子学院中国文化中心每周三定期举办“非遗+体验”主题文化沙龙，构建集文化展示、对比交流、实践体验与感悟传承为一体的“多元文化互动综合”教学模式，推动语言与文化学习深度融合。例如，清迈孔院与清迈人文学院中文系联合举办的主题为“千年瓷韵·青花雅集”景德镇非遗青花瓷文化雅集活动，采用线上线下混合式教学模式，线上邀请江西陶瓷工艺美术职业技术学院专家开展非遗陶瓷文化讲座，线下则由助教带领学员进行青花瓷手工创作。该活动吸引了 55 名学员现场参与、154 名学员线上观摩，并通过 Facebook 和 Youtube 直播获得 13.5 千次播放量。

（三）有机融合

本课程体系深度链接清迈孔院下设孔子课堂和下设教学点的实际需求，深入对接当地企业促销宣传等需求，通过多样化的形式和载体将中国非物质文化遗产创新融入泰国社会文化场景，推动非遗的活态传承与中国文化多维度传播。具体融合模式包括以下四类：一是开设符合泰国教学需求的“非遗+体验”课程，如针对泰国清迈德拉学校的“三语 E+”语言项目、SISB 中华文化体验课程、清迈大学中文系及中国文化中心相关课程设置的专题内容；二是以节庆为契机开展“非遗进校园”活动，将非遗元素融入学校开放日、国家文化日、儿童节等重要场合，并在泰国华校的春节、端午、拜师节等活动中引入“祭孔”“六艺”等传统礼仪；三是将太极拳、书法等非遗项目纳入本土教师培训体系，如在达府基础教育委员会教师研修班中设计沉浸式工作坊，帮助泰国教师多角度体验与理解中国非遗文化；四是结合企业促销与文化传播需求，在春节等重要节庆期间，通过与购物中心、动物园等公共场所合作，举办非遗主题的游园会与工作坊。例如，与清迈尚泰机场购物中心及清迈动物园合作开展的“中国龙年”欢乐春节文化体验工作坊及庙会活动，不仅丰富了本地节庆文化内容，也获得了地方政府的高度关注与媒体的广泛报道，取得了积极的社会反响与文化传播效果。

（四）文化双向

从交流双向性与文化传递平等性角度看，跨文化交际强调具有不同文化背景的人在交流中

“分享各自的思想、感情和信息”(刘荣、廖思湄, 2015), 而非文化单向灌输。因为“文化呈现不能是单向的, 至少应该是双向的”(周小兵等, 2019)。因此, 本课程体系基于泰国中文学习者为中心, 充分考虑学习者的需求、兴趣和特点建立中泰文化对比视角, 与泰国优秀本土中文教师和清迈大学中文系优秀学员合作开发教学内容。课程注重引导文化比较与课堂自由讨论, 基于“自我文化意识是跨文化意识的重要维度”(Deardorff, 2006), 旨在促进学习者对自身及他者文化的理解。在实际教学中, 例如在非遗主题文化沙龙中, 邀请本土教师担任泰语翻译与助教, 使用中泰双语课件, 强化双向文化思维。在皮影戏课程中, 引导学生对比中泰皮影的异同; 在“潮州工夫茶艺”沙龙中, 组织学生探讨中泰茶文化差异, 并围绕“关公”形象在中泰文化中的不同内涵展开讨论。通过营造自由、包容、平等的课堂环境, 帮助学习者在文化对话中感知共通性与差异性, 从而激发情感共鸣, 推动中泰两国民间的理解与交融。

(五) 合作教学

本课程邀请非物质文化遗产人、国内知名大学资深专业教师担任线上顾问与主讲, 并与清迈孔院优秀本土教师、清迈大学中文系名师及优秀学员以及下设教学点自身本土教师进行合作教学。这些合作教师多具有在中国名校留学的背景, 深谙中泰文化, 例如清迈大学中文系文化课主任教师丘永春老师曾留学北京大学并从事中泰翻译十余年; 清迈大学中文系的彭文斌老师曾获全球第十届“汉语桥”泰国赛区冠军; 清迈大学中文系大三学生高云浩是第二十三届“汉语桥”世界大学生中文比赛泰国赛区的一等奖获得者, 两名中文系学员兰婷和梦璐是第三届泰国大学生中文才艺大赛的冠军获得者。通过整合此类具备双语双文化能力的师资, 课程能够更精准地把握泰国学习者的需求, 有效消弭语言与文化隔阂, 从而建立针对性更强、效率更高的非遗文化课堂。

总而言之, “多元课堂”“文化双向”和“合作教学”是本课程体系教学模式和课程教学的主要特点。实践证明, 在《参考框架》的指导下, 制定“层级分明、科学合理、目标明确”的“非遗+博雅教育”非遗文化融合等级, 然后进一步设置课程, 通过集结中、泰两国优秀国际中文教师和专家、非遗传承人、优秀学员, 以中泰双向文化兼容的文化视角和亲切的讲述口吻, 首次将中国非遗文化与泰国国际中文课堂进行有机融合, 在泰国国际中文传播中构筑一个世界文化平等交流的平台, 在文化多样性互动交流中显现中国文化的魅力, 让泰国学员在“体验中学习”, 在“创作中传承”, 课堂的趣味性、参与度与教学实效显著提升。

五、中国“非遗”文化精品课程的实施成效

经过一年多的探索与实践, 本课程体系已经成功构建并付诸实施, 取得了卓有成效的系列成果。主要表现为以下三方面。

(一) 集贤聚力、广域联动, 搭建富有本土特色化的“非遗+体验”文化大讲堂

研究团队充分整合清迈大学和清迈大学孔子学院教育资源，依托清迈孔院中国文化展示中心为实践平台建立研学基地和工作坊，发挥中泰人才、资源、偕同三大融合性优势，偕同多方势力联合打造一系列多元化、个性化的高质量、高覆盖、高参与的“非遗+体验”文化沙龙课堂。自非遗文化课程体系构建及实施教学以来，线上、线下共计开展不同非遗主题的文化沙龙33期，涵盖二十四节气、汉服、青花瓷、潮州工夫茶艺、陈氏太极、古琴、书法、香道、皮影戏、非遗美食、中国重要节日非遗习俗等不同主题，吸引来自泰国、中国、韩国、新加坡、美国、芬兰等不同国家近300名学员学习并体验，截止目前非遗文化沙龙课程注册的稳定学员为192人。清迈孔院开设非遗文化沙龙课程通过与多方“联合”所形成的宣传效果良好，同时这样的“非遗”文化大讲堂所形成了联动聚集效应，让许多专家、学者、非物质文化遗产传承人慕名而来，陆续加入到文化沙龙的讲师团队中，如洪式太极拳传人洪卫国老师、著名昆曲表演艺术家宇文老师、岭南书院特聘书法家林泽凯老师等；同时，本次文化沙龙课程的合作方除了以清迈大学人文学院中文系外，还有清迈皇家师范大学、云南师范大学艺术学院、山东农业工程学院人文学院、江西陶瓷工艺美术职业技术学院等陆续加入。

（二）创新形式、主动融入，构建广受泰国学生与民众欢迎的中国非遗文化“超级IP”

本项目充分发挥清迈孔院中国文化中心平台作用和清迈孔院的资源优势，注重挖掘中国重点非遗名录和中国重要传统节日中富有代表性、体验性强的文化项目，将这些代表性的非遗文化根据当地需求设计成富有特色、个性化的非遗文化课程和体验项目充分融入泰国的重要节日中，共举办非遗特色的中国传统节日（春节、端午节、中秋节）主题汉语营3场，联合清迈孔院与清迈动物园、清迈尚泰机场购物中心共同开展两场“中国龙年”欢乐春节非遗民俗文化旅游园体验活动和四场春节非遗民俗主题体验工作坊，联合下设教学点莱吉娜学校以中国四大传统益智游戏为载体开展了基于“非遗”传承的中国益智游戏主题嘉年华活动1场；充分结合当地教育需求将“非遗”主题嵌入泰国本土教师培训中举办的“陈氏统计”“书法”主题工作坊共计2期，融入清迈曼谷医院“中文+职业”课程中举办的“潮州工夫茶二十一式”体验工作坊共计2期，分别与清迈新加坡国际学校、清迈德拉学校开展的非遗体验课程共计3期。这些综合知识性、趣味性和体验性为一体的非遗课程、工作坊、汉语文化营、嘉年华活动、文化游园活动深受泰国民众喜爱，泰国学员在学习实践中触及、体会原汁原味的非遗文化，在进一步拉近与泰国民众距离的同时，让中国“非遗文化”标签，在泰国年轻群体中形成有效认知，为泰国国际中文教育发展势能不断注入新动能。

（三）百花齐放、雨润共进，学员们在各类国际赛事中斩获佳绩，取得优秀成果

参与本项目课程的泰国学员从非遗课程中汲取灵感，培养兴趣与特长，在各类国际中文赛事中和多个领域中取得优异成绩。在2025年第二十四届“汉语桥”世界大学生中文比赛泰国赛区决赛，由清迈大学与清迈孔院联合培养学子谢丹凤（Walinda Bianglaeku）在才艺展示敦煌

舞,凭借突出的中华才艺,荣获第二十四届“汉语桥”世界大学生中文比赛泰国赛区总冠军,成功晋级全球总决赛,并在全球总决赛中荣膺亚洲冠军。清迈大学中文系学生李兰婷(Thachaporn Somjaisaen)和肖梦璐(Padtarawadee Oatsawarueangrot)在第73届泰国手工才艺大赛和泰国大学生中华才艺大赛中荣摘桂冠,她们通过精心的改良设计,全手工制作了皮影戏表演器材,将2023年爆红网络的《中国奇谭》故事《鹅鹅鹅》进行剧本改编后,以创意十足的皮影戏为在场师生们呈现中国非遗文化之美。参加非遗课程的清迈德拉学校高三学子小岚凭借敦煌元素的纸浆画作品顺利通过2024年中国美术学院招考,拿到国美奖学金;美籍泰国艺术家Tip Weniger女士在清迈孔院中国文化中心的书法、唐诗拓印等主题文化沙龙中获得灵感,将中国书法与日本花道进行融合在美国亚特兰大博物馆成功举办多期主题为“花中诗”主题系列艺术展和工作坊。

六、构建中国“非遗”文化课程体系的主要挑战

虽然泰国国际中文教育中国“非遗”文化精品课程取得了显著成效,但在课程构建过程中仍面临诸多挑战和问题,主要体现在以下三方面:

(一)“非遗”文化课程的针对性、灵活性、融合性不足

中国“非遗”文化课程体系的构建面临的首要挑战是课程的针对性、灵活性和融合性不够强。泰国学校教育体制和课程设置差异较大,中文教学标准、学习时长和语言水平不一,导致课程需求各异。因此,非遗教学需灵活结合各校需求和学生特点,调整内容以确保教学效果。然而,受限于教学时长,非遗课程多以“第二课堂”形式强调文化体验,忽视语言和理论教学,难以深入推进。同时,非遗涉及多种艺术形式,如何将其与泰国学校的音乐、美术、历史、文学等学科协同教学也是一大挑战。为此,需进一步优化个性化教学方案,强化跨学科融合模式,将非遗文化与语言学习有机结合,提升课程实效性和文化魅力。

(二)非遗教师与非遗传承人教学脱节

非遗课程目前主要依托在泰国执教的一线教师,非遗传承人多为远程顾问的形式参与,导致教学衔接不足且传承人的实际介入有限。大多数传承人缺乏跨文化交际能力和现代教学经验,难以满足泰国学生需求。同时,传承人仅作为顾问而非教学主体,忽视了非遗文化与传承人的共生关系,削弱了口传心授的实践特色。此外,现行模式过于依赖课堂讲解和远程指导,缺乏活态文化教学的实际操作和情境体验。解决这一问题,需要加强传承人培训,提升跨文化教学能力,并探索“师徒制”与现代教学结合的模式,使传承人与中文教师形成互补合作,充分发挥传承人的核心教学作用。

(三)非遗教学的数字化技术结合不足

尽管数字技术迅速发展,非遗教学的数字化融合仍面临明显不足。海外教学环境与中国国

内数字化进程存在断层，教师普遍缺乏数字化技术培训，难以有效利用信息化工具优化教学。同时，课堂互动模式单一，多媒体素材匮乏，线上线下融合不足，影响学习体验。此外，课程资源依赖传统展示与讲解，缺少基于国别化的新媒体平台的数字化教学资源开发，导致交互性和趣味性不足。解决这一问题，需要强化教师数字化教学技术培训，打造多元化线上资源平台，并借助云端课堂和多媒体展示等方式，丰富课程内容，增强文化传播的感染力与吸引力。总之，中国“非遗”文化课程体系的构建在针对性、融合性、师资力量以及数字化技术应用方面面临多重挑战。未来应进一步探索个性化教学设计与跨学科融合模式，加强非遗传承人与教师的协作培养机制，同时推进数字化技术与非遗教学的深度融合，为国际中文教育注入更多活力和创新元素。

总结与思考

近年来，中国持续加强非物质文化遗产的保护，这不仅是对中华五千年优秀传统文化的传承与赓续，也体现了全球化背景下尊重文化多样性、促进平等对话的传播理念。国际中文教育是世界语言文化交流的重要组成部分，在加深文化理解，促进文明交流互鉴，构建人类命运共同体方面发挥着不可替代的重要作用。因此，积极响应国家文化传播战略，依托孔子学院平台优势，创新教学模式，在泰国国际中文教育中系统构建非遗文化课程体系，具有重要的实践价值，也是提升中华文化国际传播效能的有力举措。

研究团队经过一年的实践探索，立足于泰国中文教育实际，以《参考框架》为指导，将富有中华民族智慧的“非遗”国粹融入课程体系，致力于以亲和、生动的非遗内容搭建中外文化平等交流的平台，并将保护与传承理念贯穿于课程设计、教学实施与活动开展的全过程，切实增强文化教学的感染力与实效性。然而，中华文化体系博大精深，非遗项目形态多样，如何针对不同中文水平、学习需求的泰国学习者，合理选取“非遗”内容并与教学目标有机结合，实现因材施教与精准传播，仍需深入探索。此外，如何依托国内“非遗”传承人资源，跨越时空与语言限制，在国际中文教育框架下开展系统化、活态化的“非遗”教学，促进其在全球范围内的传承与创新，仍是未来值得持续研究的重要课题。

参考文献

- 常峻,黄景春.(2015).“非遗”保护理念在汉语国际教育中的传播与应用. *浙江师范大学学报(社会科学版)*, (1), 51-55.
- 单韵鸣,刘程,安然,麦茵茹.(2024). 国际中文教育地域文化课程体系的构建与实践——以广东文化课程体系为例. *国际中文教育(中英文)*, (2), 62-71.
- 傅珊.(2019). 非物质文化遗产在留学生中的文化教学及传播实践研究——以义乌高校“第二课堂”教学为例. *教师*, (8), 122-123. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1674-120X.2019.08.062>
- Jean Piaget. (1990). *皮亚杰教育论著选*. 人民教育出版社.
- 李维婷,郭梦.(2024).《国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架》的特色优势、独特视角及后续研究. *国际*

中文教育(中英文), (3), 36-44.

李雨航. (2020). 非遗数字化在汉语国际教育中的应用(硕士论文). 天津大学.

刘荣, 廖思湄. (2015). 跨文化交际. 重庆大学出版社.

马佳楠. (2022). 《国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架》的研制背景、意义及其内容特色. *国际汉语教学研究*, (2), 25-30. <https://doi.org/10.3969/j.issn.2095-798X.2022.02.004>

满璐. (2018). 面向中亚留学生的丝绸之路非物质文化遗产微课程的设计(硕士论文). 西北师范大学.

毛海莹. (2024). 《参考框架》视野下国际中文教育文化教材编写研究—兼论《中国文化概况》教材的编写艺术. *天津师范大学学报(社会科学版)*, (1), 11-19.

阮静. (2011). 中国的世界遗产与对外汉语文化教学. *中国高教研究*, (10), 86-88.

阮静. (2012). 非物质文化遗产与对外汉语教育. *中南民族大学学报(人文社会科学版)*, (3), 176-178.

孙晓飞. (2015). 跨文化交际中世界文化遗产与对外汉语教学——以丽江为例论证解析. *吉林广播电视大学学报*, (11), 122-123. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1008-7508.2015.11.059>

吴勇毅. (2022). 《国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架》与教材编写. *国际汉语教学研究*, (2), 4-7. <https://doi.org/10.3969/j.issn.2095-798X.2022.02.001>

袁顶国, 朱德全. (2006). 论主题式教学设计的内涵、外延与特征. *课程·教材·教法*, (12), 19-23.

薛梦晨. (2019). 基于孔子学院平台的非物质文化遗产传播效果研究(硕士论文). 山东大学.

杨一. (2019). 云南非物质文化遗产在对外汉语中的教学研究(硕士论文). 云南师范大学.

张哲睿. (2023). 《参考框架》下中国书法数字化教学在克罗地亚运用与传播(硕士论文). 吉林外国语大学.

中外语言交流合作中心. (2022). *国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架*. 华语教学出版社.

中外语言交流合作中心. (2023). *《国际中文教育用中国文化和国情教学参考框架》应用解读本*. 北京大学出版社.

周小兵, 谢爽, 徐霄鹰. (2019). 基于国际汉语教材语料库的中华文化项目表开发. *华文教学与研究*, (1), 50-58. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1674-8174.2019.01.007>

周雨玄. (2022). 留学生潮州工夫茶文化课教学探究——以澳门大学孔子学院为例(硕士论文). 广东外语外贸大学.

宗睿. (2018). 我国非物质文化遗产在对外汉语教学中的应用研究(硕士论文). 鲁东大学.

祖晓梅. (2023). 文化教学的新理念和新思路——《国际中文教育用中国文化国情教学参考框架》解读. *语言教学与研究*, (3), 26-35. <https://doi.org/10.3969/j.issn.0257-9448.2023.03.015>

Deardorff, D. K. (2006). Identification and assessment of intercultural competence as a student outcome of internationalization. *Journal of Studies in International Education*, 10(3), 241-266. <https://doi.org/10.1177/1028315306287002>

Kramsch, C. (1993). *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.27710912>.

(责任编辑: 张鹭遥)

Book Review

Tian Yuan Tan, *Songs of Contentment and Transgression: Discharged Officials and Literati Communities in Sixteenth-Century North China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2010, 293 pp.

布尔迪厄理论视野下的明曲研究

《逍遥与散诞：16世纪北方贬官士大夫及其曲家场域》书评

Tian Yuan TAN

Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of Oxford, UK

tianyuan.tan@ames.ox.ac.uk

Reviewer: 吴宇嘉¹

Yujia WU

中国西南大学文学院

Department of Chinese Language and Literature, Southwest University, China

wuyujia0929@163.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18442554>

陈贻沅（Tian Yuan Tan）著、周睿译《逍遥与散诞——十六世纪北方贬官士大夫及其曲家场域》（广西师范大学出版社，2021）是原作者哈佛博士毕业论文英文版的中译本。在专著面世前，作者曾发表论文《明中叶曲家康海资料的新发现及其价值》（董建、荣广润，2006：179–196）、《康海后期南曲小令创作初探——兼论【浪淘沙】曲牌的几个问题》（陈庆元，2009：1065–1076）等，后又编校《康海散曲集校笺》（陈贻沅、孙崇涛，2011）。因此，《逍遥与散诞》乃是陈贻沅教授历年治学结晶，并运用布尔迪厄理论方法研究明代北方曲家场域所取得的阶段性成果。

本书勾勒明中叶北方主要“曲家圈子”（*Qu communities*）的历史形成过程，借助原始明清刊本与钞本，以康海、王九思和李开先为中心，还原陕西、山东两地曲家圈子的历史语境，将研究视野从文人个体扩展到与之有阶层联盟、地缘、共同兴趣、文类交流等联结的文人群体，突出了明代中叶曲作原生语境的社交性和场合性。此课题在国内戏曲研究界与西方汉学界，尚属首创。该著既裨益于明代戏曲史研究，亦启发这一时期相关文学史论题的探讨，例如在家乐戏班、寿曲、私家班子刊刻传播戏曲集等文化现象的史料发掘上，独探骊珠、新见迭出。

收稿日期：2025-08-26；修改日期：2025-10-09；录用日期：2025-10-23

作者简介：¹ 吴宇嘉，西南大学文学院硕士研究生。

本书的研究方法主要采用以柯律格(Craig Clunas)、柯霖(Colin Hawes)为代表的社交互动研究和皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu)开创的场域研究,在方法论创新方面贡献突出。一是深化了学界对此一时期主流曲家作品生成、传播、接受语境的理解,通过文本细读和语境重现,作者提出了诸如《沽酒游春》里“王九思就是(is)杜甫”(页80),《王兰卿真[贞]烈传》“模拟一次圈中文人雅集”(页129)等合乎情理的判断。二是明确陕西、山东二地曲家圈在明曲史上的地位,他们为本地内外、后世曲家圈子确立了新的文学样式和人格范式,即离经叛道、逍遥散诞的群体经验和以散曲为主的综合性文艺创作形态;陕西、山东曲家场域是明中期北方戏曲圈的杰出典型,上承明前期私人作曲之势,下启晚明江南文人戏剧热潮。三是陕西、山东曲社与明中期诗文社构成了不同的文化功能,对文体研究有借鉴意义。

除上述史识、理论方面的突出贡献,陈著继承其师伊维德(Wilt. L Idema)的严谨学风,在曲学著作文献考证上功力尤著。首先,本书体现出极强烈的底本和善本意识。陈教授通过实地调研,借助台湾“国家图书馆”特藏《杜子美沽酒游春记》,重现了嘉靖本的结构和内容(页90);参校古籍影印本和现代整理本,补足后者的排版缺漏(页254n52)。特别值得一提的是,作者于台湾“国家图书馆”中,“新发现”了《许西山人初度录》《汧东乐府后录》,依此补充《全明散曲》失载曲家13人(见书末附录),辩正《全明散曲》系名吕柟之疑误(页161-162)。这些文献学发现亦有助于本书评的论述,比如《汧东乐府后录》收康海所有次韵小令,《许西山人初度录》补全了《北宫词纪》未收录的康海寿曲,此二种文献有益于研究康海曲家圈的社交情况。此外,作者还在考订圈子成员时严取标准,宁缺毋滥。凡此种种,都使得本书具备极高的文献可信度和征引价值。

陈著问世后,在域外汉学界迅速获得好评,明曲研究学者夏颂(Patricia Sieber)的评价颇具代表性,其褒许陈著“成功地通过参与曲作活动而形成的曲家圈子来呈现曲创作、传播和接受各个环节相关的创作群体全景,在材料运用上采用了诸多海内外新发现的、甚至不少是首次被西方学界所注意到的原始文献”,标举出陈著的方法论与文献学创绩(Sieber, 2012)。遗憾的是,目前国内学界对陈著的引介和述评尚与其成就不相匹配。书评仅见《戏曲社会学的型构与实践——评陈韞沅〈逍遥与散诞:十六世纪北方贬官士大夫及其曲家场域〉》(李颖瑜, 2023),书评以引荐为主;而陈著的研究方法如“曲家圈子”、文类选择,以及考证结论,则反映到了少量的同题单篇论文与学位论文里。因之,对陈著方法论的进一步补充和对话更显必要。

一、对陈著场域“边缘性”的结构化讨论

陈著研究的核心目标是通过重建以王九思、康海为代表的陕西曲家群和以李开先为文化领袖的山东曲家群,证实“曲”这一文体在其中显现的“逍遥与散诞”的表述功能。例如作者认为:

这是一个以散曲和剧曲创作来寻求超然自适与离经叛道的生活的专属“风流社”，是由一群不断在纾解官场失意、追求相互慰藉的受挫文人所独创的自许之地（a world of their own）。（页 186）

著者陈韪沅定义“圈子”的三要素为，“圈内成员的社会层级、彼此的空间联系、以及他们共同的兴趣或价值观”（页 15），要之即身份、地域、旨趣。其中，最具场域向心力并体现认同度和区分度的标准可能是“旨趣”，著者“把参与某种文类的写作视为融入某个‘圈子’”（页 15），认为“创作曲作、参与曲社意味着对某种生活方式的体认，是区别于一般文人的独家符号（distinctive signs）”（页 308）。此处提及的区判符号，即结语部分指出的“边缘的地位、场域和自我世界”（页 326）。

场域的区判符号理应贯彻至场域建构的主要环节，此外，在部分环节，陈著未能自洽地呈现出“边缘”“逍遥与散诞”的区判特质，后者或许影响了曲家圈子的定性判断，因之值得深入讨论、补充完善。我们可以按作者对“圈子”三要素的坐标线索来逐一考察并尝试作出文献补充。

（一）次要成员文化活动的场域占位

首先值得考察的是曲家圈子的核心要素，即文化宗趣的形成与凝结。陈著主要将文学事件处理为自发形成的过程，较少着墨于背后的价值建构和权力争夺，而这恰恰蕴含着丰富的文化阐释维度。这里并非仅指视野的宽窄之别，而是意味着将论述重点，从以领袖为主导的同心圆结构转变为集体运作的社会关系网络，并通过这种方法揭示不同成员的文学活动与场域性质功能之间的双向影响，表彰成员们在“逍遥与散诞”话语建构中各自的贡献。

按照布尔迪厄的社会学思路，圈子成员曲作的存世数量可以反映其创作实绩，被收录数量、唱和次数可佐证其文化影响力，成员相互间作序、品评则是话语权的表现，圈内成员之间相互学习与品评，亦体现出不同的文化贡献，值得区分这些文化实践的不同功用。例如，关于成员作品的存世情况，多数成员仅存单篇于文化盟主的唱和集内，但康河的一首套数却被收入《北宫词纪》，高应玘《醉乡小稿》有 101 首曲，张炼有《双溪乐府》收录 203 首小令，38 首套数。再如，成员间的互相作序与品评。由于李开先圈子成员更具民间性，文化资本比社会资本有时发挥了更重要的作用，这与稍后将要论述的康海圈子形成对照。后者仅有张炼曾为《汴西山人初度录》作序，而山东富文堂曲社中的袁崇冕、谢九容、谷继宗、高应玘、苏洲、王阶、刘北滨、杨盈、姜大成、陈德安、夏文宪都曾为李开先的曲集《卧病江皋》《傍妆台》《宝剑记》等作序。李开先《新编林冲宝剑记》卷首序与跋尾（李开先，嘉靖本：36b-37b），分别以苏洲和姜大成的书法体与印刷体两种风格刊出，更体现出他对两位成员才艺的真诚欣赏。细绎文本，还能发现曲社成员对“以曲为隐”的独特认识。例如高应玘自谓“余自蚤岁，僻性散逸，酷嗜词曲”（高应玘，嘉靖本：卷首），这似乎显示出圈内成员对曲作隐逸性质的自我追认，为理解

圈子的集体文化氛围留下了珍贵证据。

曲家圈子次要成员的文本流传情况劣于文化领袖,陈著认为“‘这群’文人参与阅读和写作散曲,不过是因为他们生命中出现了‘这次’社交活动而已”(页250)。只是,数量稀缺也可能是经过选择的结果,更何况场域中的任何文化实践都不是一次性、孤立、静态的,它们在相互关系中发挥了独特的占位与建构作用。尤其值得注意的是,这些文化活动超出了布尔迪厄理论的范畴,以文学的特有形式展开,包括赓韵、祝寿、同题书写、彼此唱和、相互作序、合作编书等,这显示出理论本土化与对话的重要契机。

(二) 边缘者的社会资本与文化贡献同构

与次要成员文化功能同样重要的是他们的身份属性。著者意识到“对文学圈子的研究让我们能够‘避免仅把抽象的个体作家当做文本生产者的观点’”(页16)。只是,实际的个案研究章节皆以康、王、李为研究对象,圈子其他成员的立场、成就、贡献被模糊处理,他们被概称之为贬谪士人,其依附性高于功能性。然而,不同成员入场域时,携带的社会资本量各异,身份的“边缘”程度互歧,需要区分对待。学者李颖瑜即在其书评中指出,高官与李开先唱和的现象,与陈著关联散曲之边缘与身份之边缘的总体判断相龃龉(李颖瑜,2023)。在此,我们可以以陕西曲家圈为例,研讨场域不同成员的角色定位。根据陈著勾勒的圈内成员名单(页157-164),我们可将其中身份可考者的历任最高官阶作出如下等级递序的排列:

何瑭,南京右都御史(张廷玉等,1974:7256);马理,南京光禄卿(张廷玉等,1974:7250);杨武,都察院左佥都御史(王九思,1997:203b);东汉,南昌知府(康海,贾三强、余春柯,2015:721);康浩,嘉定知府(金宁芬,2004:269);康河,赣州知府(王九思,1997:265);张炼,湖南按察司佥事(金宁芬,2004:278);张治道,刑部主事(金宁芬,2004:177)。此外,熊子修官居御史(王九思,1997:224),但由于检察权独立,需要单列。

更重要的是这种身份分层对曲家圈子活动产生的影响。陈著统计出了陕西曲家圈子自寿与祝寿曲目数量(页165-170),翻检《溪陂续集》《醉乡小稿》《全明散曲》等相关文献,我们可以把陕西曲家圈社交性献曲合计数据(包括寿曲、宴曲、节日曲、会面曲等应酬唱和制曲)累加上圈内成员互作墓志铭(或传记)的数量,得到的作品数量按照降序排列,则依次为:张炼、杨武、马理、何瑭、熊子修、东汉、张治道、康河,以及康浩、康梧、张伯赵各1首。查询CBDB(China Biographical Database)数据库,次要成员与圈外社会人士的社交性作品(题咏、墓志、书信、唱和等等)数量递序与此相仿。

陕西曲家圈成员的社交性作品,无论是就场域内部或外延,其数量排序几乎与他们的官阶递序重合,足以说明,尽管曲家圈子偏离于政治文化核心场域,但不同成员从中心地带携带而来的社会资本、权力资本仍对场域结构产生了差异化的影响。若说陈著原表乃是以编年方式将曲作据量统计,正文又以亲属、友人、化名的身份标识为划分依据,此处的层级化分类方式则

尝试为之赋予多维参照系（官阶递序、社交性献曲递序、次要成员的参与），将之还原为多重势力累加的立体化场所，希望让场域的“边缘”性质得到更明晰的定位。

国内前辈学者将元散曲作家分类为“达官显宦”“下层胥吏”“才人作家”，这种分类法在此处或许仍然有效（页 64）。通过身份划分，可以明显看出陕西曲家圈具备较强的“退隐”特征，他们多数集中在中等官阶，宦海沉浮能加深这些人对归隐与边缘身份的深切认识。例如，张炼为康海所作的寿曲、序文中会“流露出他对官僚生涯的拒意”（页 178）。

（三）地域边缘与文学边缘的同构

陈著以政治与文化中心的亲疏来划分主流与边缘，为陕西、山东两地的地域边缘性质奠定总体基调（页 326）。但此种总体判断亦有值得完善之处，正如作者在李开先《傍妆台》案例中指出的那样：“读者圈的确立并非必然基于共同的生活空间，超绝地理边界的虚拟圈子也能通过散曲的传播、赓和和序跋来实现构建。”（页 238）地域与文化场域的同构存在更为复杂的模态。

一方面，地域文化的“边缘”对“中心”的反响在不同的文类中呈现差异，此点已在陈著中得到暗示。例如，《宝剑记》与《傍妆台》，一为南剧，一为南曲，南方戏曲界对其评价有异，折射出地域认同对不同文类的差异态度。另一方面，文化符号的认同有时比地域联盟产生了更实质性的效用，或曰二者双向影响。例如，《傍妆台》乃李开先退隐抒愤之作，更易引起同处身心“边缘”状态者的共鸣，包括“韦布孤穷”的韩儒（李开先，清钞本《中麓小令》：41b）、“晚景孤村、僻吟诗解”的康浩（同前书：43b）、同时罢官的故僚欧阳铎（同前书：31b）、僻居一隅的旧友江以述（同前书：41a），而张伟缺乏从政治中心退居后方的经验，即使他与李开先同乡，此种“边缘感”却相对淡薄（同前书：34b）。因之，如何将地域限制的“边缘”放在文学场的条件之中加以细致研究，是值得后续研讨的命题。

（四）核心问题：场域“边缘化”的自治性

对地域、身份、旨趣凝结三个方向的考察与补充，显示出陈著在此次曲家场域建构中，既有独辟蹊径的发覆，亦存在不经意的遗漏。本书评的探讨重心，聚焦于作为政坛高层、文化精英、曲学领袖的康海、王九思、李开先，在“边缘”场域中的支配作用，似乎未及展开对场域核心命题——“边缘”——的细致甄别、推敲和定性。包括作为“边缘”的低阶成员的话语参与，以及边缘地域与边缘文化的场域同构异质、文化领袖与次要成员的权力结构等命题。我们可以追问：若次要成员对“地域、身份、旨趣”三要素有不完全等同于文化领袖的理解，两种层级的成员在“边缘”场域与其他场域的关系中发挥不同作用，我们应当怎样再度重审具备多层结构的“边缘”文化呢？

对上述场域三要素的重新审定还显示出，曲家圈子的边缘文化并非一元的、孤立的、自足的，它的意义很大程度上源于群体和社会。我们注意到原书作者存在对场域自治性的困惑，场

域既是自愿自适的(页42),又充满了与其他场域相对而言的展演性质和话语抗争(页67、71)。以下我们将引入布尔迪厄理论,对场域边缘文化的建构性作再度剖析。

二、布尔迪厄“文学场域”方法论的深入剖析

布尔迪厄为文学场域研究指示了三重路径:权力场域与文学场域研究,文学场域内部研究,文学场域惯习研究(皮耶·布赫迪厄,石武耕、李沅沅、陈羚芝,2017:334)。关于第一个方面,陈著对文学场域的社交性、群体性用力最深,已如前引言所示。第二个方面,作者主要关注场域的权力结构和符号资本。前者主要体现在对李开先凭借仕宦、财力、文坛资源而成为文化盟主的分析(页320-321),后者主要体现在对“符号资本”(原书指隐逸这种区判性符号)的塑造。最后,由于明中叶曲学是本次研究的重点所在,与之相关的历时研究则留待后续探讨。

利用上述布尔迪厄的场域结构理论和动力分析方法,我们或许能在陈著的基础上,展开进一步理论建构与扩充。

(一)文学场域的独立性与建构性

在本书研究中,重要的环节是构建文学场域与政治场域的结构性关联以及二者之间的资本转换。戏曲文学对于政治权力场域明显的依附性无需在此赘述。我们可以重点关注文学场域的符号资本与政治场域之间若即若离的紧张关系。陈著认为隐逸符号作为区判性特征是自足自洽的(页42),一方面又认为这是一种“以退为进”的符号积累(页44、308),前后的论述似有欠圆融之处。

布尔迪厄理论指出,符号劳动是一种“否定自己是经济资本的经济资本”(戴维·斯沃茨,陶东风,2006:172n2),它“通过把利益关系转化为超利益的意义、把权力的武断关系转化为事物的自然秩序而生产出符号权力。”(戴维·斯沃茨,2006:108)在本次研究所涉场合中,我们或许可以将符号建构理解为一种“去政治化的政治行为”。

被政坛放逐的士人在隐逸圈找到重新塑造自我形象的方法,隐逸符号与政治权力之间存在相生关系,前者是一种看似无功利的利益追逐行为,它仍然发挥着维护现存秩序的功用。此原则最突出的体现,莫过于政治场域与文学场域的分野、仕与隐的抉择、雅与俗的区隔,深刻地烙印在士人的思维深处——尽管这种二元符号区分,在曲学场域中是以倒置的方式呈现的。例如,原著注释暗示出,康海等人自我辩护的用语仍源自朱熹的“性情”(页54n77、78)。所谓“老骥伏枥,志在千里”“抱大才者,暗老豪杰”频繁出现于他们的评价中,不仅康海曾发出“尚当嗣为雅颂,以敷陈洪化,上媲商周之所载”的浩叹(康海,贾三强、余春柯,2015:509),这样的声音在山东曲家圈亦反复示及(李开先,嘉靖本:卷首;李开先,清钞本《卧病江皋》:卷首;李开先,卜键,2014:597)。

曲学场域的成员其实并未逍遥于主流文化所塑造的思维框架之外,他们需要消耗精力为自

己的荒唐举动赋予主流文化的意义，这种思维方式也是社会权力结构的产物。陈著由于论述重心原因，有意悬置了政治场域的参照系。例如，他在回顾学术史将《沽酒游春》《中山狼》《王兰卿真烈传》《宝剑记》解读为政治剧之后，把讨论重心转移到曲作的文学展演性，认为这是曲家圈子创造的专属隐逸文学的世界（页 78）。或许此种纯文学视角一定程度上超出了布尔迪厄理论，后者主要关注场域对隐逸符号资本的建构与权力竞逐。

遵循场域理论的逻辑，符号资本对于政治权力资本的依赖关系，可以回应上一章末尾提出的“逍遥与散诞”场域是否自治的问题。曲学场域与权力场域的互动，实是一个被建构亦内化建构、再生产建构的双向过程。“边缘”不仅意味着在政治权力场域中遭受排斥，还意谓在文学场域如何把“边缘”转化为自我区判的能力。在此需要追问的不是主体是否“自愿”，而是是否“自觉”，后者指他们有意识地把握了在场域中的位置。曲家圈子的士人承受了“暗老豪杰”的身份禁锢，但又不愿真的自绝于文人士大夫圈子以外，于是选择以逍遥散诞的边缘立场，一面度曲征歌、文人雅会，一面自嘲自辩、以俗为雅，保持与主流文化的暧昧关系。这种对逍遥与雅正两面的依违态度，解释了他们对主流士大夫文化的依附性及被建构特征。

（二）曲家场域内部分层与跨圈层研究

布尔迪厄理论的重要特征还表现在，他用“群体”代替“主体”，用“差异”“强弱”“占位”等代替“优劣”。他认为即使是“二流作家”也构成了“经典作家”所在场域的意义内容（布尔迪厄，石武耕、李沅沅、陈羚芝，2017：126）。在场域中没有至高和最终的仲裁，每种角色都是通过对其他角色的区别来认知和建构自我。场域研究者将自身从主流身份、中心地域、经典文类中抽身而退可能是不够的，这一研究或许还要求为场域内部的各个角色赋予同等的关注度和曝光度，因为正是他们共同构成（而非仅是松散附和）了场域的话语范畴。

陈著描绘了众多的曲家圈子场域与次场域，如果后继研究者将视野拓展至场域的各层级成员，重新审视不同场域间的权力关系，或许能揭示权力运作更深层的逻辑。除上一章提及的陕西曲家圈子的不同社会资本和文化资本分层外，还有更多圈层值得加以结构化的分析。例如，陕西曲家圈子之外文士的祝寿曲与圈内人士的关系；陕西、山东后学与文学主潮的关系；李开先百阙曲《傍妆台》在本地、陕西圈子、全国范围这三个层级中的唱和话语对比；等等。这些不同的圈层或许将以陈著定义的“涟漪式波及”（ripple）的方式，共同参与建构曲家场域，并深化中心场域的意义。

在此过程中，中心场域并非凝定的意义来源，各个环节、角色为之产生意义赋能，形成相互波荡的效果。在李开先《傍妆台》全国唱和一例中，陈著示及：“散曲的社交性书写不仅直接取决于李开先的百阙曲本身，也有赖于接踵而至的次韵之作。”（页 246）李开先固然有作为样板的源发性地位，但文本传播中的读者同样扩充了文本衍生力和影响力。此场域乃是去中心的，这避免了本质主义的绝对建构，而为中心场域研究与“跨境研究”提供了深层启示。

(三) 曲学场域的共时与历时建构

据布尔迪厄场域动力学的思路,曲家圈子的生成不应该仅被理解成按照时间顺序发生的一系列文学事件,而更应该是一种占位行动,与共时和历时的文学场域产生动力关系、社会权力关系,曲学场域中的文化资源、象征符号资源,才会真正转化为资本(戴维·斯沃茨,2006:86)。

历时坐标预示了场域的可能性走向,后继作者总是与前辈大家构成再选择、再阐释的关系,布尔迪厄在《艺术的法则》曾指出,文学作者“建构了一些谱系,是为了给现在的这些用词赋予象征力量,因此,这些谱系是政治性大于学术性的。”(布尔迪厄,2017:314)陈著回顾了明初朱有墩的“忠诚剧”、乐论家的修身治国观、曲作中的田园隐居传统,又提及了陕西、山东二地后学的谱系追认,但这些论据与曲家圈子的关联并没有被描述成自觉性的谱系建构,曲学世代的更迭更有赖于人寿长短,而非文学潮流相互推衍,这为后续研究留下深耕空间。例如,关于陕西和山东曲家圈子的演替,陈著已经注意到了二者间的相互唱和、作序(页237、244、266),但尚未分析出前者对后者的态度,而这恰恰是两个场域更迭的重要的线索。正如《〈南曲次韵〉序》(页244-245)所揭示的,两个场域文化权力过渡的最主要原因是山东曲家圈子文化资本的崛起。如,王九思在该序中谦称“君以强仕之龄、绝人之资、博洽之学,加以感愤激烈之气,推山倒海,傲睨一世,凌驾千古,予老而衰矣,如之何其可及也”;又如李开先在序文中,引用康海作南曲的先例为乔岱辩护,试图为北人作南曲赋予合法性(李开先,卜键,2014:527)等等,都体现出两个场域更深层的文学承接关系。

共时方面,布尔迪厄认为场域的定义需要从与他者的差异中去估量,场域之间通过相互区分、彼此塑造的方式共存(布尔迪厄,2017:360)。陈著即初步勾勒了明代曲社相较于同时期诗文社的不同文化功能。遵循该书思路,我们或许可以期望学界方家后续作出更具系统性的专题研究。譬如,李开先早年与“嘉靖八才子”仅论诗文,到以曲拜访康海、王九思,再到成为曲坛盟主后仍把词曲视作“诗文之余”(页313),将这些现象连贯起来看,是考察文类选择的重要线索。由于汉学界对明中叶曲学研究尚处发轫期,这种对曲学思想的梳理亦能对明代其他文类研究带来新鲜血液;同时,分析圈中成员诗学、诗作与曲学、曲作的不同实践,亦有益于重估不同成员的文化影响力。

结语

陈胤沅著《逍遥与散诞——十六世纪北方贬官士大夫及其曲家场域》的突出贡献在于首次系统地还原明中期陕西、山东曲家圈子成员的整体场域,将研究视域扩展到群体性的文本世界,代表了域外汉学界在建构在场语境和钩沉原始文献方面的成果。作为以布尔迪厄理论研究明中叶曲学的首部汉学著作,陈著更有文献奠基和方法论启示意义,对本土的文学群体研究法而言,具有“他山之石”的参考借鉴效用。

据布尔迪厄的理论,研究应当全景式、结构化地追问事件形成的原因和方式。研究者可以借助权力场域与文学场域的对比分析,尝试为后者划定合理的边界,提供同质共构的参考意义。在此基础上,有望通过身份、地域、旨趣等方面分析文学场域内部不同资本的总量和占比,揭示“边缘”者文化贡献的场域价值、阶层差异,以及场域自洽性的双向建构特征。同时,场域位置是不断斗争和再生产的过程,需要引入共时和历时的参照系,分析场域的内在生成动力,这些恰是陈著关注的“跨文类研究”和“跨境研究”。我们可以期待,原作者以及各位方家能进一步将布尔迪厄的场域理论与曲学场域建构深度融合,为汉学研究和明曲研究界带来更多惊喜。

参考文献

- Bourdieu, P. (1992 et 1998). *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil.
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226161655.001.0001>
- Sieber, P. (2012). Book Review: *Songs of Contentment and Transgression: Discharged Officials and Literati Communities in Sixteenth-Century North China*. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 72(1), 178–186. <https://doi.org/10.1353/jas.2012.0001>
- Tan, T. Y. (2010). *Songs of Contentment and Transgression: Discharged Officials and Literati Communities in Sixteenth-Century North China*. Harvard University Asia Center. <https://doi.org/10.1163/9781684170593>
- 陈贻沅. (2006). 明中叶曲家康海资料的新发现及其价值. 载董建、荣广润(主编), *中国戏剧: 从传统到现代* (页 179–196). 中华书局.
- 陈贻沅. (2009). 康海后期南曲小令创作初探——兼论【浪淘沙】曲牌的几个问题. 载陈庆元(编), *明代文学论集* (页 1065–1076). 海峡文艺出版社.
- 陈贻沅编校, 孙崇涛审定. (2011). *康海散曲集校笺*. 浙江古籍出版社.
- 高应珏. *笔峰诗草·醉乡小稿*. 国家图书馆藏嘉靖本.
- 金宁芬. (2004). *康海研究*. 崇文书局.
- 康海. (2015). *康对山先生集* (贾三强、余春柯点校). 三秦出版社.
- 李开先. (明). *新编林冲宝剑记*. 国家图书馆藏嘉靖本.
- 李开先. (明). *卧病江皋*. 国家图书馆藏清钞本.
- 李开先. (明). *中麓小令*. 国家图书馆藏清钞本.
- 李开先. (2014). *李开先全集* (修订本) (卜键笺校). 上海古籍出版社.
- 李颖瑜. (2023). 戏曲社会学的型构与实践——评陈贻沅《逍遥与散诞: 十六世纪北方贬官士大夫及其曲家场域》. *文艺研究*, (12), 148–160.
- 王九思. (1997). *溪陂续集*. 齐鲁书社.
- 谢伯阳编. (2016). *全明散曲*. 齐鲁书社.
- 薛泉. (2025). *明代郎署官与文学权力*. 中华书局.
- 赵义山. (2007). *明清散曲史*. 人民出版社.

(责任编辑: 李星雨)

Reviewers of This Issue

Bai, Shanshan (Sichuan University)

CAO, Wenqiu (Sorbonne Université, France)

CHAIKIATTITHAM, Ratchataphol (Payap University, Thailand)

CHEN, Jun (South China Normal University, China)

CHENG, Tao (Yunnan University, China)

CHEN, Yuzhou (Beijing Film Academy, China)

Cheung, Felix (Hong Kong University Press, Hong Kong, SAR)

DANVIVATH, Uthaivan (Khon Kaen University, Thailand)

GENG, Jun (Southwest University, China)

HE, Yanxiao (Tsinghua University, China)

HE, Zhehan (Jiangnan University, China)

HE, Zongmei (Hunan Normal University, China)

HUANG, Yimei (Beijing Foreign Studies University, China)

HUI, Ming Tak Ted (University of Oxford, UK)

KARNSOPA, Teerawat (Nakhon Ratchasima Rajabhat University, Thailand)

KITTOPAKARNKIT, Kullayanee (Zhejiang Yuexiu University, China)

LIU, Jie (Khon Kaen University, Thailand)

LONG, Li (Chongqing University, China)

JIA, Haitao (Kanagawa University, Japan)

REN, Gang (Beijing Normal University, China)

SUN, Deping (Zhejiang University of Finance and Economics, China)

SUN, Hongjun (Southwest University, China)

TU, Min (Khon Kaen University, Thailand)

WANG, Xiaodan (*Journal of International Sinology*, China)

XU, Yixin (Princeton University, US)

YANG, Lilun (Southwest University, China)

Yao, Yueyan (Yunnan Normal University, China)

YU, Qin (Shanghai Normal University, China)

ZHANG, Maoxue (Beijing International Studies University, China)

ZHANG, Wei (Srinakon Foundation School Hatyai, Thailand)

ZHAO, Yishan (Sichuan Normal University, China)

ZHOU, Boqun (Hong Kong University, Hong Kong, SAR)



孔敬大学孔子学院
สถาบันขงจื้อ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
Confucius Institute at Khon Kaen University

《汉学与国际中文教育》期刊简介

《汉学与国际中文教育》(Journal of Sinology and Chinese Language Education, วารสารจีนวิทยา และการศึกษาภาษาจีนนานาชาติ) 是由泰国孔敬大学孔子学院主办的中、英、泰三语学术半年刊。作为域外汉学与国际中文教育领域的专业性学术刊物,本刊旨在推动域外汉学、国际中文教育、华文教学的学术研究,构建泰国汉学研究与中文教育的学术新空间。《汉学与国际中文教育》目前是泰国极少数汉学类专业研究期刊之一,全刊收录于 Thai Journals Online (ThaiJO) 平台,并严格遵照 Thai Journal Citation Index (TCI) 标准运作。本刊诚邀从事域外汉学研究、国际中文教育研究、华文教学研究、中泰比较研究的专家学者及各界友仁赐稿学术论文、研究动态、评述书评等。

The *Journal of Sinology and Chinese Language Education (JSCLE)*, is a semi-annual, trilingual academic journal in Chinese, English, and Thai sponsored by the Confucius Institute at Khon Kaen University in Thailand. *JSCLE* aims to facilitate scholarly research in Sinology and international Chinese language teaching and construct a new academic platform for Sinology research and Chinese language education in Thailand. *JSCLE* is currently one of the few professional research journals in the field of Sinology in Thailand and is accessible through the Thai Journals Online (ThaiJO) system and strictly follows Thai-Journal Citation Index (TCI) standards. All papers published in this journal undergo a rigorous anonymous peer review by three academic experts before publication. *JSCLE* warmly invites experts and scholars from various fields to contribute academic papers and book reviews.

汉学与国际中文教育 (半年刊)

2026年第1期

2026年2月出版

主 编 涂 敏

副主编 周 睿 耿 军 陈海楠 杨 甜

JSCLE Editorial Board

Editor-in-Chief:

Assoc. Prof. Min TU

Associate Editors:

Prof. Rui ZHOU

Assoc. Prof. Jun GENG

Assist. Prof. Uthaivan DANVIVATH

Assoc. Prof. Tian YANG

编辑出版 《汉学与国际中文教育》编辑部

电 话 (+66) 43204142

电子邮箱 hxygjzwjy@163.com

期刊网址 <https://so08.tci-thaijo.org/index.php/cikkuhygj>

微信平台 汉学与国际中文教育

印 刷 孔敬大学印刷厂



《汉学与国际中文教育》编辑部

