

徽州文化意象的整体建构与对外传播^[*]

牛 津

(安徽大学 社会与政治学院, 安徽 合肥 230601)

[摘 要]以徽州整体历史文化为主要研究对象的徽学,从诞生之初就被定义为区域史而非地方史,其意义正在于透过徽州发现中国。然而当前阶段的徽学研究,过度趋向“碎片化”和“文献学化”,忽略了对徽州文化的宏观建构以及对外传播。而后者对于弘扬中华传统文化,树立国家正面形象至关重要。如何及时调整研究路径,为国家整体的文化传播战略提供学术支撑,应当是徽学在新时期亟需探讨的一个问题。

[关键词]徽州文化;徽学;国家形象;文化意象

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.10.017

当代中国正处于一个大发展、大变革的时代,建设社会主义文化强国,是进一步繁荣和发展中国特色社会主义的必经之路。一方面,中华文化之源远流长、博大精深,放眼整个人类历史都极为罕见。但另一方面,自鸦片战争爆发以来,中国在经济、军事等领域经历了较长阶段的落后期,导致国际社会留下中国社会文化落后的刻板印象。我们需要重新从传统文化中汲取营养,寻求文化自信的历史底蕴,将之与中国的现代化建设相结合,从而进一步坚定文化自信,重塑文化强国形象。

一、徽州文化:国家形象的区域基础

2013 年全国宣传思想工作会议上,习近平总书记首次提出要“讲好中国故事”,着重强调

树立中国国家形象的重要性和提高国际影响力的势在必行。党的十九大报告更是进一步明确提出要“推进国际传播能力建设”,“展现真实、立体、全面的中国”。

为掌握中国国家形象对外的推广情况,当代中国与世界研究院(原中国外文局对外传播研究中心)通过广泛的调查分析,自 2012 年起持续发布《中国国家形象全球调查报告》(以下简称《报告》)。该《报告》的数据表明:中国近年来在科技、经济等诸多领域取得了被世界广泛认可的业绩,但中国的文化宣传工作却未能随着其他领域的进步得到进一步提升。2019 年发布的最新一版《报告》显示,诸如中餐、中医药和武术等仍然是外国人眼里最具代表性的中国意象,反映出世界对中国意象的认识仍然停留在相当表层、粗浅

作者简介:牛津,历史学博士,安徽大学社会与政治学院讲师。

[*]本文系国家自然科学基金项目“传统徽州宗族管理文化与现代乡村治理研究”(15BSH050)的成果。

的阶段。

为什么在传媒技术发达、中国与世界互动频繁的当今社会,国际友人对中国的印象仍停留在极为肤浅的层面,对中华优秀传统文化更是缺乏普遍的认识?这些现象和问题值得深入思考,也反映出每一个社群与其他社群在实际接触前,都会透过各类媒介形成想象。

Mike Crang 曾以文学地景的观点说明人群的地理想象。文学地景不仅是社会的产物,也是社会的媒介。Crang 所谓的“文学”并非传统意义上的“literature”,而是相当广泛的概念与文类,包括官方文书、方志、学术作品,甚至广告、传单等都属于讨论的范畴。这些图文资料以及各类媒体潜移默化地模塑着人们的地理想象,创造出他们对某一地理空间的心灵印象。^[1]清中叶以降,以英国为首的资本主义国家,将侵略的铁蹄直接踏入中国本土。几乎整个西方社会都沉浸在凌驾于中华文明之上的优越感中,诋毁和丑化中国成为当时西方社会的主流。这一时期西方各国人士留下众多对中国社会文化充满偏见和歧视的作品,形塑了他们所在国家的人民对中国的刻板印象。国外群众透过各种途径所感知到的中国意象——无论是正面的还是负面的,都成为他们“想象中国”的一部分。

今日很难利用社会学惯用的社会调查法来分析西方社会对中国负面刻板印象的来源,不过19世纪在西方盛行的社会达尔文主义或许是一大源头。这一思想秉持欧美白种人位于演化尖端,而有色人种身处演化过程的观点,为中国的负面形象提供了所谓的“科学”依据。至今仍存在于西方观念中的“东亚病夫”,很大程度上就是单线进化论主导的社会达尔文主义思潮的后遗影响。当前国际社会甚嚣尘上的“黄祸”一说则来源更早,它持续在欧美国家输送“中国威胁论”一类的思想。著名历史学家和汉学家费正清(John King Fairbank)先生在1948年出版的著作《美国与中国》中,就曾指出美国对中国的看法总体上是“误解多于了解,虚构多于真实”。而

美国作为世界第一强国,它对中国的看法和态度对国际上其他国家产生了广泛而深远的影响。

1972年尼克松访华,是国际社会重新认识中国的一个契机。这次访华行动对于西方国家中国意象的重新建构是极为重要的:一方面,它创造了美国人了解中国的条件并引起国际社会对中国的兴趣;另一方面,它向美国在内的多个国家传递出中国意象美好的一面。^[2]时至今日,虽然国际上的中国意象早已不再只是负面的“东亚病夫”或“黄祸”,但是即使是在正面报道中,国际上对中国意象的了解仍然缺乏深度和广度。

何以寻找“中国故事的国际讲述者”?归根结底,国家形象是一个复合型产物,它不仅依赖于北京、上海、浙江、江苏等中国最发达地区的形象展演效果,而且还建构在中国次发达乃至不发达地区的对外形象改变的基础上。国际上对上海等地的认可,并不能磨灭他们对中国其他后发展地区“愚昧、贫穷、落后”的想象。即使这些地区的发展已经日新月异,但“他者”对某地的刻板印象并没有那么容易消解。

要改变这种局面,中国对外要加强文化输出,对内要回到自身的传统文化中,重建中华民族的文化自信。正如习近平总书记所指出的,“坚定文化自信,离不开对中华民族历史的认知和运用。”而中华民族的历史,又是不同区域历史文化的积淀。其中,徽州文化无疑是一张独具特色的区域“名片”。

所谓的徽州文化,即徽文化,和敦煌文化、藏文化并称中国三大地域文化。它原本指的是“徽州一府六县”(歙县、黟县、绩溪、婺源、祁门、休宁)物质文明和精神文明的区域文化总和。其中,歙县、黟县、祁门、休宁四处现属安徽省黄山市管辖,绩溪县属于安徽省宣城市,婺源县则划分给江西省上饶市。虽然随着朝代的更迭,区域的名称不停更改,但“徽州”所对应的空间概念仍然相对稳定,这也是徽州文化千百年来延绵不断的重要原因。此外在徽州文化的发生发展过程中,还存在“小徽州和大徽州”的概念。小徽

州指的是徽州本土,而大徽州则指徽州文化辐射圈,包括徽州以外的国内地区乃至海外空间。这说明一方面,徽州文化是对以儒学为核心的中华民族主流文化的传承,象征性地展示了特定时期中华文化的本质,是中华传统文化的标本。另一方面,尽管徽州文化主要根植于徽州本土,具有鲜明的地域文化特色,但是随着徽商生意在全国乃至国际范围内的扩张,其影响力早已突破地域的限制,成为具有全国乃至国际影响力的文化部分。近年来,借助黄山、西递、宏村等景区旅游热潮的“东风”,徽州文化再次被国际社会所关注。但是他人通过旅游活动获得的感性体验大多时候是局部的、表面的,很难领略徽州文化博大精深的内涵。事实上,徽州文化就是中华传统文化的微观缩影,传播徽州文化其实就是在传播中华传统文化,对于提升中华民族文化自信和正面宣传中国国家形象都具有重大实际价值。

考虑到徽州文化的对外传播是一项工程浩大的综合性工作,不仅要依靠政府和民间的力量,还需要学术界提供理论支持和方案设计。因此,以徽州地区整体的历史文化作为主要研究对象的徽学,在其中具有不可推卸的义务。

二、从徽州发现中国:徽学研究的根本使命

早期的徽学研究,主要是在马克思主义唯物史观的指导下,依托徽州的有关史料,来回应当时以“五朵金花”为代表的中国历史研究的若干重要问题。徽学之所以能够被定义为区域史而非地方史,在于它是以总体史中的一个“典范”身份出现的,并且其研究内容和20世纪中国史学的整体脉络基本保持一致。因此,可以说徽学在诞生之初,其研究目的就不仅仅是加强对徽州的了解和认识,而更着重通过徽州发现中国。^[3]

当时以傅衣凌、叶显恩、唐力行、栾成显、张海鹏等为代表的徽学研究者,关注的问题都与中国史学发展的基本脉络总体保持一致。例如傅衣凌曾表示自己过去关于徽学的研究,让他“对明清时代商品经济在中国经济史上的地位与作

用,有了进一步的认识”,并且为他之后有关山区经济等的研究“提供了可靠的资料”。^[4]

又如张海鹏先生及其带领的徽学研究团队,致力于研究明清时期商品经济发展大背景下的徽商。他和王廷元先生共同主编的《徽商研究》一书,系统梳理了徽商由盛至衰的过程,将其与明清时期商品经济的发展趋势相互印证,并就资本主义萌芽在中国的发展情况展开讨论。这些研究证明徽学之所以能成为区域史,而非地方史,就在于它研究的不仅是徽州地区范围内的问题,而且它还关注和其他地区乃至整个中国之间的联系。

当下,中国既深度融入全球化的进程,并且其自身又是全球化的有力推手。在这一局面下,学者们不能仅仅满足于探讨中国本土的问题,而应当具备更宏大的国际视野。特别是对徽学的研究人员而言,他们所关注的徽州文化原本就是中华传统文化中较有国际影响力的部分。例如徽人王茂荫是《资本论》中唯一提到的中国人。又如朱熹是徽州文化中的代表人物,他的理学思想不仅得到国内主流儒学的认可,而且对日本、朝鲜等东亚国家也产生过深刻影响,西方国家也日益关注到他的学说。有学者基于谷歌图书进行大数据分析,指出近500年来,朱熹始终占据中国文化名人国际知名度的前十名。^[5]此外,号称“中国十大商帮之首”的徽商,其影响力早已冲出徽州一地的范围,并辐射到其他国家。如徽州学者金声之言:“尽天下通都大邑及穷荒绝徼,乃至外薄戎夷蛮貊,海外贡朔不通之地,吾乡人足迹或无不到。”日本现存的许多文献中都能找到关于徽商的各类资料,包括《华夷变态》《唐通事会所日录》等。^[6]

自20世纪90年代以后,随着徽州文书被大量发现,新一轮的徽学研究热潮兴起,徽州文化也日益为国内外学者所关注。1999年,安徽大学徽学研究中心正式成立,它是教育部批准的首批十五个普通高等学校人文社会科学重点研究基地之一。2005年,安徽省委宣传部和省社科

联牵头组织了一批专家,耗时7年,呕心沥血,编撰出版了20卷本的《徽州文化全书》,全面整理了徽州文化的内容。与此同时,徽学研究中心、徽学研究所、皖南历史文化研究中心等机构陆续在高校建立,为徽学对徽州文化的统合研究提供了强有力的学术资源支持。然而徽州文化的海外知名度仍然有限,这与徽学当下的两个发展误区具有重要关系。

三、“碎片化”和“文献学化”:徽学当下的发展误区

作为区域史,徽学原本应为整个中国的历史研究提供支撑,早期的研究也正是这么做的。然而近年来,“碎片化”和“文献学化”的倾向在徽学研究领域愈演愈烈,缺乏探讨具有重要现实观照的深度研究结果。

按照一般的逻辑,随着徽学研究的不断深化,我们对徽州文化的整体认知应当更加清晰和明确,并且更能和中国整体的文化发展脉络进行比较。然而遗憾的是,徽学研究的“碎片化”问题正日益凸显。20世纪90年代以来的徽学研究成果,其研究对象大多局限在某一村落、某一家族、某一人物、某一器物上,这导致尽管现阶段的徽学研究成果,在数量上日新月异,看似发展得蒸蒸日上,然而在整个中国史学界产生较大影响力、引起较多关注的观点却并不多见,更遑论在中外学术界都有所建树。

对“碎片化”倾向的反思并非是要去否认微观研究的作用,而是不能一味停留在微观层面。如果所有的研究都从“碎片”开始,到“碎片”结束,那么碎片终究是碎片,但是如果能够通过碎片见微知著,在零碎的信息上进行整合,徽学才能避免越走越狭窄的发展困境。其研究的问题意识不仅不能桎梏于一族一村,甚至不应局限于“徽州”。大量徽学研究者都惯于强调徽州和徽州文化的典型性,但是这种典型性的结论如何得出?譬如近人吴日法在《徽商便览》中提出:“吾徽居万山环绕中,川谷崎岖,峰峦掩映,山多而地少。

遇山川平衍处……于是经商之事业以起。”他在其中将徽商兴起的主要原因归于徽州地处山区、人多地少,所以为求谋生,不得不放弃传统的农耕活动,而是另辟蹊径从贾经商。这一论点也得到徽学专家的大力支持。^[7]那同样山区面积广阔、耕地面积不足的贵州等地为何没有发展出“黔商”或别的商派?又如徽州宗族势力强盛,它和华南的宗族组织又有何差异?因此,有必要将徽州置于更大的时空背景下,和其他区域进行比较,才能显现其典型之处。

而“文献学化”倾向则是当代徽学发展的另一个误区。20世纪90年代以后,以徽州文书为代表的地方文献和民间文献再度被大规模发现,将传统历史研究中常人难以企及的史料变成寻常的一种学术资料。历史不同于一般的社会人文学科,它研究的是过去发生的事,很多信息已经无法通过实地调查等方式来现场获得,必须要借助史料的支撑。

以徽州文书为代表的文献材料逐渐从史料来源转变为研究对象的重要组成部分,甚至逐渐成为徽学研究的中心。大量研究者开始将精力花费在文献的真伪考证、具体内容等方面,而文献本身所蕴藏的历史信息反而被轻描淡写地一笔带过。甚至一些学者的文章沦为文书堆砌的“简单复合体”,没有理论指导,没有创新观念,就是在原本陈旧的某一论题下,换上大同小异的另外几份文书,便当作是开辟了新的方向。德国著名的历史学家克劳斯·阿诺尔德曾颇有前瞻性地指出:“一段史料的重大作用是其对历史研究的认知意义。”^[8]也即是说,研究者应当视史料为一种“工具”,借助它了解历史中的有关事件或某种史实,而不是为它的外在形式所束缚,停留在表层的信息上。

徽州文书的巨大价值是毋庸置疑的。但徽学研究者必须意识到历史研究的根本是解读史料而非史料本身。无论这些史料如何重要,文献都不应当成为徽学研究的重心和中心。正如评价一个学者真正的学术地位,关键在于其提出过

多少真知灼见的学术观点,而非出版过多少专著,发表过多少篇论文。一门学科核心的影响力,也不在于其占有多少材料,而在于它是否可以提供成熟的理论范式和意义深远的学术观点。特别是随着数字化技术的提升,徽学研究者可以轻易获得以往难以企及的海量学术资料,依托出土徽州文书等传统史料优势快速发展的徽学,如果不在资料之外拓展思考,寻求新的创新点,将会日益失去学术竞争力。

要扭转徽学研究中的过度“碎片化”和“文献学化”的问题,需要有关学者更多关注徽州和中国整体之间的关联,并探索更符合国家现阶段发展建设需要的话题。其中,对徽州文化意象的建构和传播是一个良好的切入点。徽文化是中华优秀传统文化的重要组成部分,在中国文化史上留下了浓墨重彩的一笔。而传统文化在国家形象塑造的过程中,具有至关重要的作用。当今社会,国与国之间的较量,越来越多地体现在文化软实力方面。文化软实力的强与弱,直接关系到这个国家对外形象的展现。而中国在面对其他国家时的文化自信,恰恰根植于博大精深的中华优秀传统文化。故而无论从回归徽学的根本使命出发,还是从现实语境下的全球化背景出发,徽学研究都应及时实行路径转向,积极推动徽州文化的对外传播。

四、徽州文化意象的建构与传播:徽学研究的 路径转向

“意象”(image)一词,国内多用于艺术领域,社会学者使用时主要是指“个人所见、所闻、所感的综合体验型产物”。因此,某个区域的意象指的是人们基于对当地的信息进行认知选择后的感性形象认识,总是具有“符号化的色彩”。按照卡希尔的观点:“与其说人是理性的动物,还不如说是符号的动物。正是符号,人的创造力才得到最大的发挥,艺术、语言、宗教、哲学、历史等文化形式才得以产生;正是符号,才使人与动物同处于一个物理世界,而又拥有建设一个属于他

自身的‘理想的世界’的力量。”^[9]这一观点区别于将企业形象设计那一套理论移植到区域形象塑造的做法。^[10]如果从文化符号学层面讨论徽州文化意象,可以将这一概念定义为“个体心中的安徽文化符号集合体”。也即是说,尽管实际上徽州文化包含了无数的内容,但哪些文化符号被挑选出来作为构成文化意象的代表,才是对外交流中的关键因素。

安徽省近年来越发意识到文化对外传播的重要性,然而对文化输出内容的具体选择却少有定义。有学者根据对安徽省政府门户网站“中国安徽”的英文版进行文本分析,发现自塑形象的文本数量较少、体量较小,并且对安徽独特的人文、历史和文化因素凸显不够突出。虽明确指出徽州文化曾在历史上产生过深远的影响,其辐射范围已经走出国门,然而对于它的着笔却少之又少。^[11]目前徽州文化的对外传播工作,更多侧重安徽省官方主导的旅游、展览等形式,而徽学在其中的价值还没有得到充分发挥。

1. 强化传播主体意识,弥补翻译工作不足

地域文化对外传播已经是学术界的一大热门话题。毫无疑问,翻译学在其中具有不可忽视的作用。但是要跨越语言和文化的藩篱,仅仅依靠译者的努力是不够的。徽学研究者同样应当成为徽州文化对外推介的重要主体。以徽派建筑的对外传播为例,它是一个浓缩的徽州文化意象典范。徽派建筑作为中国传统建筑中的一块瑰宝,蕴含了浓郁的文化特色,大到选址布局、小到局部雕饰都蕴含了浓郁的文化特色,能够从图像上给“局外人”直观的视觉冲击。

在安徽省博物院的展馆中,有一处徽州古民居的仿景,其中展示了徽州特有的一项平面布局方式——“四水归堂”。通过这项设计,屋顶内侧坡的雨水得以从四面流入天井,于是唤作“四水归堂”。英文介绍用的是“the raining water merges into the hall”,意为雨水会集中到厅堂这里。事实上,这背后还关乎徽州文化中“水”的意象范畴。“水”在徽州文化中有“财富”之意,

“四水归堂”有“汇集四方财富”的寓意。如果只是单纯的天井,就并非徽州所独有,然而将建筑技艺和“水气即财气”的风水观念等相结合,并提出“四水归堂”这一专门说法,这才是徽州文化意象得以体现的关键。但是在现有的英文译文中,这一文化意象是被忽视的。这一点,纯粹的语言翻译者未必熟悉,但对徽学研究者而言,这却是最基本不过的学术常识。

又如黄山歙县的鲍灿坊。它隶属于国家重点文物保护单位的棠樾牌坊群,而牌坊又是徽派建筑的显著特色之一。棠樾牌坊群一共包含七座牌坊,按照程朱理学“忠、孝、节、义”的伦理道德观念排序,每一座背后都是一段与之相关的历史故事。鲍灿坊主要用以旌表弘治年间的著名孝子鲍灿。据《歙县志》记载,鲍灿的母亲“两脚病疽”,他为其持续吮吸脚上的脓血,最终母亲足疾痊愈。乡邻感动于这一孝举,为鲍灿请旨建坊。故又称“鲍灿孝行坊”。然而景区介绍词的英译版本为“BaoCanXiao Archway”,按照英语使用者的思维,故事的主角直接从“鲍灿”变成了“鲍灿孝”,最为关键的“孝文化”也无法体现,文化输出的效果大打折扣自然就不足为奇了。

以上种种对徽派建筑的误译,究其原因,主要来自两个方面:其一是译者自身缺乏对徽州文化足够的认知,其二是包罗万象、内涵深远的徽州文化自身对翻译工作提出挑战。正是出于这些考量,现有的徽学学者应当避免这门专科走向过度碎片化的研究误区,并充分认识到自己在区域文化传播工作中不可替代的主体作用。

2. 审度传播内容选择,突出正面文化意象

徽州文化的对外传播效果不显著的一个重要原因是对传播内容的选择存在问题。徽州文化内涵丰富,新安理学、徽派建筑、徽剧、徽菜、西南医学等等都包罗其中,如何建构整体的徽州文化意象是一大难点。另外,徽州文化想要真正“走出去”,一定程度上也需要“投其所好”,选择适宜的传播内容。徽学研究者需要从国内外大众群体的兴趣爱好和知识结构出发,对传播内容

进行规划和选择,避免出现“内部自娱自乐、外部索然无味”的情况。

徽学学者需要同时做好“加减法”,判断哪些内容是过去宣传所缺少的,予以增加,同时判定哪些内容是不适合展演的,或至少当前阶段不适合展演的,予以摒弃。例如徽派建筑是徽州文化意象的直观体现,应当加大对它的推介力度。但是在徽派建筑中,为数众多的贞节牌坊却不适合作为核心传播内容。牌坊是封建社会为表彰功勋、科第、德政以及忠孝节义所立的一种建筑物。

在徽州的各类牌坊中,贞节牌坊数量居冠,它主要用来褒奖女性贞洁忠烈的行为。明清时期,徽州节烈之风盛行。清代徽州学者赵吉士曾有言:“新安节烈最多,一邑当他省之半”。^[12]守节是明清徽州女性最高的道德标准。民国《歙县志》中的《人物志》一类共计9卷,其中4卷都是关于烈女的传记,几乎占到一半的篇幅。收录的烈女人物更是远远超过其他人物。民国《重修婺源志》共计70卷,其中《列女》一部多达14卷,内容占据了整个县志的1/5。翻开历史文献,有关案例比比皆是。例如休宁叶叔谦的妻子邵氏,她十七岁时丈夫去世开始守寡,一直恪守礼节,不饮荤酒,终身“不变素服”,一直到八十二岁去世,始终不曾改嫁,死后“与夫合葬古仑山”,当地人都“为贞节所感”。^[13]又如绩溪程开美的妻子高氏,她十九岁时嫁了过来。后来丈夫病重,她始终勤勤恳恳地在病榻前侍候,不幸她的丈夫最终还是不治身亡。她在丈夫死后毅然绝食以明志,殉节时仅仅“年甫二十也”。^[14]

著名的徽学专家唐力行先生曾做过统计:历史上有记载的被旌表的烈女,在唐朝有2人,宋朝5人,元代21人,这个数字在明代迅速攀升到710人,在清朝更是达到了惊人的7098人。^[15]需要注意的是实际的烈女人物远不止于此,很多可能在族内被认同,但未获得朝廷的旌表。

与此相对的,就是徽州数量惊人的贞节牌坊。贞节牌坊主要用来宣扬封建礼教,标榜贞洁

忠烈的儒家伦理观念。婺源县城有一座建于道光十八年的孝贞节烈总坊,所载宋以来贞烈女子2658人,到光绪三年重建时,人数又增至5800多人。民国《歙县志》记载,清歙县境内烈女竟达8606名。同治《祁门县志》记载,祁门县境内有烈女2839名,其中不乏婆婆、儿媳、孙媳三代守节。在弹丸之地的绩溪,闺教最严。翻开这些县志,所谓“一门双烈”“一门四烈”“一门五烈”乃至“方门九节”之类的记载都不在少数。据嘉庆十五年《绩溪县志》记载,单为贞妇烈女们建设的牌坊竟达75处,其中号为节孝坊46处,贞烈坊22处,贞女坊1处,孝义坊1处。而榜上无名的贞、节、烈女子,不知又有多少。

所谓“贞”,指的是品行端正、未嫁而能自守者;所谓“节”,指的是已婚女子中从一而终、夫死而不另嫁者;而所谓“烈”,更是要求女子在遭遇强暴凌辱时必须要做到以死相拒,又或是丈夫死后自尽殉身,才能赢得这一称号。数以万计的女性为此付出的代价是难以估量的。例如清朝国家定制:“年未逾三十而守节者乃得旌,又必核其卒之岁,逾守节之岁十年,其存者必五十以上乃得旌。惟烈妇则不论年,诚以异数,不容轻予”。^[16]意思是:要想获得“节妇”称号,必须从年轻(30岁以内)时就开始守寡。已故者须至少独守10年以上,生者至少坚持守寡20年以上,才有资格旌表。如此苛刻的标准被信奉程朱理学的徽州人严格遵循,一座座贞节牌坊的背后是无数徽州妇女凄惨而哀伤的人生。闻名中外的歙县棠樾牌坊群,七座牌坊中就有两座是贞节牌坊。在当时特定的历史时期,牌坊是对女性人生价值的最高认可。然而放诸今日,恐怕连普通的中国大众也多半觉得“悲惨”远大过于“荣耀”,更遑论是国际范围的对外传播了。

又如徽州流传着一句谚语:“前世不修,生在徽州,十三四岁,往外一丢。”之所以这么说,和徽州当地的自然条件有着密不可分的关系。徽州山多地少,土地贫瘠,并且自然灾害频发,不利于传统农业的耕作。其中,尤以水灾最为严重。据

统计,徽州地区仅明初至嘉靖前这段时间的水灾就发生过17次,平均每9年就出现一次;嘉靖至清代期间记录的水灾78次,频率高达平均每5年一次。^[17]

之所以水灾频繁,和徽州的自然气候与地理环境有重要关系,当地属于亚热带季风性湿润气候,四季分明。降雨主要集中在夏季,容易造成山洪肆虐和低地内涝等水灾。一遇大雨,山区坡陡水急,河水量暴涨,洪涝灾害往往随之而来。徽州当地人对山洪颇为恐惧,将之神秘化,将其归于“蛟”这种传说中的生物导致。相关文献中“蛟水齐发”的记载层出不穷,足见水灾在徽州的普遍性和严重性。例如万历三十五年,歙县当地发水难,“巨蛟纷出”;康熙五十七年,歙县的水灾场面更是“万蛟齐出”;乾隆五十三年,祁门东北一带“蛟水齐发”,城内水平线陡然上涨,浪头“长三丈余”,大水冲毁的房屋足有“三千一百余间”,“为从来未有之灾”。^[18]

此外,明清时期徽州过度的田地垦殖也是造成水灾频发的一大原因。当时不少土地开发活动是以破坏生态平衡为代价的。首先,部分天然湖泊被围垦为田地,一定程度上削弱了蓄水能力,增加了洪涝发生的可能性。例如歙县的高湖,“在旦公坟前,昔为湖,今亦为田”。^[19]特别是明清时期徽州棚民大规模的垦山活动,更是给生态环境带来巨大破坏。道光《徽州府志》卷4《水利》曾经提到徽州地区棚民开山活动由来已久,“大约始于前明,沿于国初,盛于乾隆”。嘉庆《绩溪县志》卷3《食货志·土田》亦有记载,“乾隆年间,安庆人携苞芦入境,租山垦种,而土著愚民间亦效尤。其种法必焚山掘根,务尽地力,使寸草不生而后已。”

频繁的自然灾害进一步制约了徽州地区农业的发展,迫使大量人口为了生存谋求其他出路。而正是那些小小年纪就被“往外一丢”的徽州人,另辟蹊径地开创出徽商的辉煌。但是其中的艰难坎坷,难以为外人言道。反而容易让人将徽州和“贫穷、落后”等意象联系起来。故而比

起“前世不修,生在徽州”,不若侧重传播明代戏剧家和文学家汤显祖的《游黄山白岳不果》一诗:“欲识金银气,多从黄白游。一生痴绝处,无梦到徽州。”

3. 调整传播策略方向,增加柔性宣传方式

尽管徽学号称地方三大显学之一,但其影响力更多局限于历史学科的领域内。如何在国家形象建构的大局观下探讨徽州文化意象的建构和对外传播,让世界通过徽州了解中国的文化魅力,应当是新时期徽学学者的一大研究重心。

目前为止,尽管徽学研究者已经推出一系列徽州文化的研究成果,并进行翻译出版,但这些理论研究更多是精英化的和小众的。要真正扩大徽州文化的海外影响力,必须要寻求一种大众容易接受的模式。而现有的传播策略显然已经不能满足文化输出的迫切需要。之所以传播效果不足,一大原因是缺乏有效的传播策略。这一点不妨借鉴由美国著名翻译理论学家劳伦斯·韦努蒂(Lawrence Venuti)所提出的“归化(domesticating translation)”和“异化(foreignizing translation)”这对翻译术语来思考问题。所谓的“归化”强调采取输入对象所熟悉的表达方式传达原文的内容,突出目标文化取向;而“异化”强调采用符合输出对象本土表达方式的语言呈现,突出本土文化取向。^[20]就宣传策略而言,优先考虑“归化”式的策略会更有效率地达到目的。譬如论及徽剧,对它的宣传与其优先介绍它自成体系的青阳腔、四平腔、花腔小调等唱腔,不若先强调它是京剧的前身,利用京剧在海外的知名度来帮助国外友人理解这门艺术。

而在具体的传播方式上,应当柔性地将徽州文化融入现代日常生活中,例如可以利用新媒体资源进行宣传。过去其他国家,特别是西方国家的人们主要通过本土主流媒体了解中国,了解徽州文化在内的中华传统文化。一旦这些媒体对中国具有负面的刻板印象,将会直接传递给当地居民类似的信息。通过旅游、商贸等活动亲自到中国体验或许是打破固化认知的有效途径,但大

多数人未必会有这种体验机会,或者即使有,也多数是走马观花式的“到此一游”,难以真正了解中华文化的各个层面。而互联网技术的飞速发展和新媒体资源的迅速扩张,为中华传统文化传播提供了更丰富的发声渠道。基于数字技术和网络技术的新媒体,较传统媒体而言更容易吸引到大众的关注。例如中国最有名的短视频创作者之一——李子柒,她就是通过具有鲜明地域文化特色的美食视频,引起国内外的巨大关注,被誉为“成都非物质文化遗产推广大使”。2019年,她荣获《中国新闻周刊》颁发的“年度文化传播人物奖”。在国内,她是备受称颂的“四川仙女”;在国外,她被赞颂为“来自东方的神秘力量”。此外,国内也不乏专业学者和机构在新媒体平台上成功尝试的案例。例如,抖音和七大博物馆联合,推出了“文物戏精大会”的主题作品,视频中的文物不再是常人触不可及的珍贵形象,反而化身各类戏精,在轻松幽默的演绎中让大众了解了文物信息。徽学学者也不妨走下学术高坛,调整文化对外传播叙事的方式,综合运用“声、光、电”等现代科技艺术,与时俱进地推广徽州文化,整合利用各种资源,发挥徽州文化对外传播的整体效应。鼓励并提倡高校和科研机构的专家学者走向社会,积极投身文化建设的主战场,与地方开展实质性合作,促使他们的文化研究成果尽早转化为地方文化建设的实际生产力。同时需要加强省内不同高校之间的互动,徽学学者也应当打破专业壁垒,积极展开跨学科合作,特别是和外语学者之间的交流,大力推动徽州文化意象的整体建构与对外传播。

此外,徽学研究者还可以在国际教育领域与各机构进行合作,增加留学生教育中包括徽州文化在内的传统文化教育部分。除了孔子学院和不定期的各类文化交流外,在华留学生事实上是一个不容忽视,能够扮演中华文化传播者的重要载体。根据教育部统计,2018年全国共有近50万的留学生。分散在全国高校与科研教育机构的留学生来到中国不仅是在学习各自的专业知

识,而且也是中华文化长期和直接的体验者。同时,他们在向家乡传递中国形象的过程中,又拥有得天独厚的语言优势和身份认同等资源。徽学研究者应当有意识地在课堂融入地域文化教育,以广大留学生为“踏板”,透过他们进一步传播徽州文化。

国家形象的塑造是我国文化强国战略的重要组成部分,是展现中华民族文化自信的重要途径。这一过程既是宏观文化符号体系的建构,又是地方文化意象的累积。徽文化作为中国三大地域文化之一,是中国国家形象建设工程中不可或缺的一环。然而当前的徽学研究正逐渐走向“碎片化”和“文献学化”的两大误区,偏离了区域史应当具有的宏大学术视野。在新时代的发展背景下,徽学应当积极调整研究路径,为国家发展计划服务,通过探讨徽州文化意象的建构与传播,助推塑造独具文化特色的中国国家形象,增强民族文化自信,“讲好中国故事”。

注释:

- [1][英] 克兰:《文化地理学》,王志弘、余家玲、方淑惠译,台北:巨流出版公司,2003年,第57-76页。
- [2] 周小毛:《百年中美关系:回眸与启示》,《吉首大学学报(社会科学版)》2018年第4期。
- [3] 梁仁志:《在徽州发现中国:徽学研究的出处与归处》,《南京社会科学》2018年第10期。
- [4] 刘森辑编译:《徽州社会经济史研究译文集》,合肥:黄山书社,1988年,“序言”第1页。

[5] 张亮亮、张洪、李双龙、吴楷文:《大数据中的中国文化名人名著:500年国际知名度分析》,《学术论坛》2016年第6期。

[6] 朱小阳:《日本文献中所见清代徽州商人》,《历史档案》2019年第2期。

[7] 唐力行:《论徽商与封建宗族势力》,《历史研究》1986年第2期。

[8][德] 克劳斯·阿诺尔德:《史料》,[德] 斯特凡·约尔丹主编:《历史科学基本概念辞典》,孟钟捷译,北京:北京大学出版社,2012年,第222页。

[9][德] 恩斯特·沃尔夫冈·奥特、张存华:《马克思·舍勒和恩斯特·卡西尔——作为文化现象学观点的知识形式和符号形式》,《广西大学学报(哲学社会科学版)》2016年第1期。

[10] 钱智、徐俊:《区域形象设计的理论与应用研究——以安徽形象设计为例》,《地理研究》1998年第1期。

[11] 左言娜:《新媒体话语中的安徽外宣形象——基于语料库的批评话语分析》,《安徽工程大学学报》2018年第6期。

[12][清] 赵吉士:《寄园寄所寄》卷2《镜中寄》,三益堂刻本,第6页。

[13][14] 张健:《明清徽州妇女贞节资料选编》,芜湖:安徽师范大学出版社,2019年,第360、386页。

[15] 唐力行:《商人与中国近世社会》,北京:商务印书馆,2003年,第140-159页。

[16][清]《大阜潘氏支谱》卷17《旌表录》,光绪三十四年版,第11页。

[17] 安徽省水利勘测设计院编:《安徽省水旱灾害史料整理分析(公元前190—1949年)》,1981年,第47-58页。

[18][清] 凌应秋辑:《沙溪集略》,《中国地方志集成》乡镇志专辑,南京:江苏古籍出版社,1992年,第643页。

[19][民国] 吴吉祜:《丰南志》卷2《舆地志》,南京:江苏古籍出版社,1990年,第269页。

[20][美] 韦努蒂:《译者的隐形:翻译史论》,张景华等译,北京:外语教学与研究出版社,2009年,第17页。

[责任编辑:刘 鏊]