

华兹华斯的“生命互联式共同体”： 英国性与民族主义的演进*

张 婷

内容提要 在《隐士》系列诗歌中，华兹华斯建构了一个有别于柯尔律治式精神共同体的“生命互联式共同体”。该共同体构想试图通过强调历史的连续、自然经验以及教育的有机生长以塑造民族认同，其“英国性”体现为对外来文化进行选择性的回应，并在回应过程中既呈现出扎根传统的开放性，又同时暗含帝国话语的制度逻辑。

关键词 华兹华斯 生命互联式共同体 英国性 官方民族主义

在个体差异愈发显著、思想纷争日益激烈的现代社会，共同体如何可能？阿尔贝纳斯提出了“无根共同体”（groundless community）这种可能性，并认为浪漫主义表征了该共同体构想所蕴含的激进伦理学和诗学观念，即，一种不需要任何目的性或总体性规约的新型关系性存在或共在方式。^①“无根共同体”这一概念脱胎于让-吕克·南希的“非功效共同体”理论^②，后者试图将存在的“独特性和个性化”与“多样性和共通性”统一起来，但由于这一理论在本质上拒绝

* 本文为重庆市教委人文社会科学研究项目“英国浪漫主义时期的共同体意识与人类文明新形态研究”（25SKGH150）的阶段性成果。

① See Joseph Albernaz, “Fragmentary Domesticity: Wordsworth’s Image of the Common”, in *New Literary History*, 51, 3 (2020), pp. 524–525. “共在”是海德格尔为了说明此在的“在世”这一生存论建构而提出的术语，它从本质上标明了此在的性质，即此在在世界中存在就已经在“他人”之中存在了，因此，此在本质上就是一种“共在”（详见海德格尔《存在与时间》[修订译本]，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订，生活·读书·新知三联书店，2006年，第136–137页）。海德格尔试图以“共在”这个概念解释现象学的一个核心问题即交互主体性。在他看来，胡塞尔、舍勒等提出的“同感路径”这个概念无法真正“解决交互主体性问题”，因为他们还停留在纯粹意识层面；尽管如此，海德格尔仍然被批评者认为“忽视了此在与他人的直接遭遇以及两者之间的差异”（详见邓龙九《与他人共在：海德格尔论交互主体性》，载《理论界》2023年第5期，第44–49页）。从这个角度讲，共同体之内涵的“共在”与“差异”也是人类生存的事实和本质。

② 详见让-吕克·南希《解构的共通体》，郭建玲等译，夏可君编校，上海人民出版社，2007年，第63–71页。

中心化和同一化，因此由之发展出来的“无根共同体”构想在“功效”上继承了该理论的去政治化特征。“无根共同体”兼具解构和建构的双重特性：它解构了人类、主体、国族、身份等形而上的共同体本质，同时试图以“未完成性”重构个体向外的持续性分享——一种“共在”“共显”与“外展”的共通状态，体现了当代西方左翼思想家关于现代共同体之分裂、错位和破碎状态的思考的开放性。^① 阿尔贝纳斯以华兹华斯哲理长诗《隐士》第一卷《安家格拉斯米尔》为例，认为这部作品展现的“破碎性整体”正是一种“无根共同体”：华兹华斯在诗中解构了传统的“家园”观念，让“本土、家庭、日常，乡土和住所”不再具有固定的中心，其完整性和同一性被消解，体现出工业化与城市化对传统乡村有机社会的侵蚀。同时，阿尔贝纳斯暗示，尽管预见到了传统有机社群的衰落，但这位浪漫主义诗人并未陷入虚无主义；相反，他通过诗性想象创造了一种“破碎性的整体”，它强调个体及其独特性，以个体的“绽出”式分享为基础，拒绝被整合成同一性整体。^② 因此，“无根共同体”构想实际上旨在探寻一条超越传统共同体的二元困境——即极权主义压制与极端个人主义涣散——的路径。^③ 这一点在《安家格拉斯米尔》中得到了体现：诗中的家园既非一个“有机整体”，也非一个由“孤立分离的个体”所组成的组织^④；它具备日常性、偶然性和无目的性，是一个带有后现代特征的非本质化、非人类中心主义的共同体。

然而，阿尔贝纳斯的观点仍然忽略了英国浪漫主义的历史特殊性及其文化建构意图。英国浪漫主义诞生于现代民族国家形成的关键期，其共同体想象始终在跨文化对话与民族认同建构的张力中展开。在将华兹华斯《隐士》中的乡村共同体定义为“破碎性整体”的同时，阿尔贝纳斯忽略了诗人如何通过主动与德国哲学、法国政治诗学以及中国文化等“他者”进行批判性对话，以辨识和锤炼不列颠民族精神的核心；这种持续的文化协商过程使得诗人所构想的“英国性”呈现出一种“有根的开放性”，而非纯粹的“无根”或去政治化的共在。本文认为，华兹华斯在《隐士》系列诗歌中试图构建一个“生命互联式共同体”（community of interrelated beings）。尽管这样一个共同体表现出了去中心化与非同一性等现代

① 详见王琦、梁海《当代西方左翼共同体之思的不同面相及其文论价值》，载《学习与探索》2022年第6期，第78页。

② See Joseph Albernas, *All Things Common: Community and Contingency in Romanticism*, PhD Dissertation, Berkeley: University of California, 2018, pp. 135-138.

③ 详见王琦、梁海《当代西方左翼共同体之思的不同面相及其文论价值》，第79页。

④ See Joseph Albernas, *All Things Common: Community and Contingency in Romanticism*, pp. 143-145.

特征，但其本质是通过与异域文化的辩证综合来强化本土认同。与柯尔律治试图直接融合德国观念论以构建“观念共同体”不同，华兹华斯采取了一种更隐蔽、更依赖诗性转化的综合方式：他对中国园林“人为性”的美学批判、对德国抽象理性的哲学拒斥以及对法国革命激情的政治疏离与诗学驯化，均深刻地服务于诗人自身对“英国性”的定义与塑造。这种策略既体现了英国浪漫主义时期文化身份建构的复杂性，也预示了其被帝国话语收编的历史命运：当德·昆西等后继者剥离其原初的伦理复杂性，将“他者”简化为殖民符号时，原本开放的文化对话便固化为封闭的民族主义叙事。

一、思想同盟与路径分野：柯尔律治与华兹华斯的共同体构想

在十八世纪末的革命动荡中，柯尔律治与华兹华斯的共同体构想发源于二者对启蒙理性异化的共同警觉。在见证了美国独立战争与法国大革命中的暴力与道德崩塌后，这两位诗人都敏锐地察觉到启蒙理性的悖论：当“自由”“民主”与“平等”被极端化时，它们反而催生了新的专制，并造成个人主义的泛滥。1798年，柯尔律治在致兄长乔治的信中，一面引用威廉·柯珀的《使命》，批判法国共和派是以自由之名行欲望之实的鼓噪者，一面特意抄录华兹华斯《废毁的村舍》B手稿中的核心诗行——“我从不认为这些朦胧的共鸣无用 / 它们与那些持有 / 无声语言的事物相连。”^① 这段被柯尔律治郑重引用的华兹华斯诗句揭示了二人早期思想的契合点，即对自然中“无言之物”的共情能力正是重建人类共同体的根基。华兹华斯认为，“纯净的爱之原则”能使人“在同类中寻找相似的爱 / 与喜悦”^②，这一构想直接启发柯尔律治鼓励好友开展写作哲理诗《隐士》的

^① 在1798年给兄长乔治的信中，柯尔律治引用了诗人柯珀在《使命》中的诗行：“那出于 / 轻信的柔弱本性而接纳了 / 由那些以自由的名义而不过是欲望奴隶的 / 叫嚣者所设计的徽章的人， / 因其轻易遵从一种信仰以及缺乏真知而招致嘲笑。”（qtd. in Samuel T. Coleridge, “To George Coleridge”, in Earl Leslie Griggs, ed., *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, vol. I: 1785–1800, Oxford: Oxford University Press, 1966, pp. 395–398）关于华兹华斯的诗句，亦详见 William Wordsworth, “*The Ruined Cottage*: MS. B, with Readings of MS. B² in an *Apparatus Criticus*”, in William Wordsworth, *The Ruined Cottage and The Pedlar*, ed. James Butler, Ithaca: Cornell University Press, 1979, p. 261, lines 1–3. 柯尔律治于1797年读到《废毁的村舍》手稿，被其中展现的人间罪恶和苦难打动，并在次年3月写给友人的信中表示，这“1200多行素体诗”超越了“那些用我们的语言写成的任何与之相像的作品”，而写就此诗的华兹华斯则是一位“巨匠”（see Samuel T. Coleridge, “To Joseph Cottle”, in Earl Leslie Griggs, ed., *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, vol. I: 1785–1800, p. 391）。此后，柯尔律治鼓励这位“巨匠”好友书写一首哲理长诗，这便是华兹华斯哲理长诗《隐士》的缘起。

^② See William Wordsworth, “*The Ruined Cottage*: MS. B, with Readings of MS. B² in an *Apparatus Criticus*”, p. 261, line 7, lines 10–11.

计划。

早在1794—1796年的《宗教沉思》中，柯尔律治就构建了一个以神圣之爱为核心的精神共同体图景：“人类的高贵，/我们全盛的主啊，是认识自己/是非凡整体的个体和部分”，并相信这种认知能使人们“成为兄弟”，因为“上帝/弥散在一切中，使万物成为一”。^①这种超越党派的政治神学直接影响了华兹华斯在革命幻灭后的思考轨迹。在1805年版《序曲》第11卷中，华兹华斯以惊人的相似性回应了这种共同体想象。当他反思法国大革命时期个人英雄主义的幻灭时，其文字与柯尔律治的诗句形成深刻互文：“我已无法再/信赖那曾使我与一个伟大家族相融的崇高境界——/哲人、爱国者、恋人、英雄；/因为在我看来/他们那些至善的美德，似乎也难免沾染/某种虚假与软弱的瑕疵。”^②这种幻灭最终导向的是与柯尔律治如出一辙的解决方案——在该长诗的每一卷中，他提出要通过诗歌重建“全人类的手足之情”（*Prelude* 11: 84），这个表述几乎是对柯尔律治“非凡整体”概念的诗意转化。二人的这种思想交融展现了浪漫主义对启蒙个人主义的修正——不是通过政治契约，而是通过诗性想象与宗教情感重新织就人类联结的网络。两位诗人的这种默契在《〈抒情歌谣集〉序言（1800）》中发展为系统理论。华兹华斯强调诗歌要处理“具有普遍意义的主题”，警惕个体感受沦为“特殊而非普遍”^③，这实则将是柯尔律治引用的“朦胧的共鸣”转化为具体的诗学纲领；当柯尔律治宣称“上帝弥散在一切中，使万物成为一体”时，华兹华斯则以“努力使我的语言接近人们的真实语言”^④作为回应。如此，二人分别从宗教哲学和日常语言的角度构建共同体的双重维度，即精神超越性与现实接地

^① See Samuel T. Coleridge, “Religious Musings”, in Samuel Taylor Coleridge, *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1, ed. Ernest Hartley Coleridge, Oxford: The Clarendon Press, 1912, pp. 113–114, lines 127–131. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Musings”和引文所在行数，不再另注。

^② William Wordsworth, *The Prelude or Growth of a Poet's Mind (Text of 1805)*, vol. 11, ed. Ernest De Selincourt, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 207, lines 60–65. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Prelude”、引文所在卷数和行数，不再另注。在引用《序曲》时，本文根据研究需要采用了不同的版本：在涉及仅存于该长诗中期草稿的意象时，本文使用里德主编的《十三卷本序曲》（see William Wordsworth, *The Thirteen-Book Prelude*, vols. 1–2, ed. Mark L. Reed, Ithaca: Cornell University Press, 1991）；在涉及1805年版内容时，本文使用塞林科特校订的牛津版《序曲》（see William Wordsworth, *The Prelude or Growth of a Poet's Mind [Text of 1805]*）；当引文为1805、1850年这两个版本共有的内容时，为方便阅读，本文引用丁宏为译自1850年版的中译本（详见威廉·华兹华斯《序曲——或一位诗人心灵的成长》，丁宏为译，中国对外翻译出版公司，1997年。后文出自同一译著的引文，将随文标出该著名称简称“《序曲》”和引文所在页码〔行数〕，不再另注）。

^③ William Wordsworth, “Preface to Lyrical Ballads”, in W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, vol. 1, Oxford: The Clarendon Press, 1974, p. 150.

^④ William Wordsworth, “Preface to Lyrical Ballads”, p. 150.

性。这种辩证关系在对抗“反社会激情”时尤为显著：柯尔律治批评革命暴力催生了“病态的激情”和“报复之心”，华兹华斯则通过诗歌实践展示如何用“更纯净、更持久的愉悦”来净化这种激情。^① 柯尔律治认为，真正的共同体需要“恢复对上帝的信仰”，华兹华斯则补充道，这信仰必须通过“能持久地引起人类兴趣”的诗歌来实现。二人思想的交织在此达到首个高潮。

但是，尽管柯尔律治与华兹华斯共同奠定了基于“精神超越性”与“现实接地性”的共同体构想，当他们将之具体投射到《隐士》这一宏大诗学计划时，分歧的种子已然埋下。这种分歧的根源深植于柯尔律治在哲学与政治领域发展出的独特路径，即一种深受谢林“绝对同一性”与历史目的论影响的精神共同体。^② 然而，针对谢林学派将具体人类经验（“美德、罪孽、幸福、痛苦”）贬为“永恒原型之阴影”，柯尔律治展开了批判（“啊！这些皆是幻影！虚无，故而无须多言！”）^③，这深刻揭示了他思想的核心张力：他既需要谢林式形而上学为历史赋予神圣目的，又坚决捍卫个体鲜活经验的不可化约性。正是这种试图调和超验理念与尘世经验的独特努力，以及由此衍生出的政治构想，塑造了柯尔律治为《隐士》勾勒的、迥异于华兹华斯预期的蓝图。这种调和努力最明显地体现为他的“智性阶层”概念。柯尔律治构想了这个由国家支持的、涵盖学者、艺术家和科学家的永久性阶层，在强调这些文化精英的引领作用的同时，他将其核心使命定义为守护与传播知识、进行全民教育：他们将服务整个社会，向“包括最贫困者”在内的所有阶级开放^④，既要引导社会摒弃“贪婪、奢靡和

^① “病态的激情”和“报复之心”这两个表达实则出自华兹华斯《废毁的村舍》B手稿（see William Wordsworth, “The Ruined Cottage: MS. B, with Readings of MS. B2 in an Apparatus Criticus”, p. 261, lines 5–6），柯尔律治在给兄弟乔治的信中引用这段诗行，表明自己将像好友诗人所吟唱的那样，将“错误的激情”维持在“蛰伏”状态中（see Samuel T. Coleridge, “To George Coleridge”, pp. 397–398）。

^② 柯尔律治宣称自己毕生的哲学追求是将德国观念论者谢林的思想引进英国：“倘若我能够向英国人清晰地展现谢林的哲学体系，并将其应用于至关重要的目标，那将是我最大的快乐和荣耀。”（Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, vol. 1, eds. James Engell and W. Jackson Bate, New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 162–163）谢林将精神实体视为万物与知识的起源，这一实体融合了“绝对的主观与绝对的客观，有意识与无意识”，构成了“绝对的同一性”，其“自然哲学”将人类历史精神实体化，认为“上帝”掌控精神实体的发展：“上帝是不断地把自己启示出来的。人类通过自己的历史，不断地证明上帝的存在，而这种证明也只能由全部的历史来完成。”（详见谢林《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆，1983年，第250、252页）谢林的自然哲学给柯尔律治的共同体思想打上了目的论的烙印：人类社会的最高形式由上帝决定，其暂时的堕落和最终的救赎都符合其目的。

^③ See Samuel T. Coleridge, “3764”, in Kathleen Coburn, ed., *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge: Notes*, vol. 3, London: Routledge, 2002.

^④ See John Colmer, “Editor’s Introduction”, in Samuel T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, ed. John Colmer, New Jersey: Princeton University Press, 1976, p. lxi.

战争”（“Musings”：224），更要促进物质繁荣，绝不“容忍毁坏财富的敌人”（“Musings”：229），并通过教化“驯服狂暴之众”，成就“完美的形式”（see “Musings”：246–248）。可见，柯尔律治的“智性阶层”旨在弥合“文明”（外在进步）与“文化”（内在精神），平衡传统守护与文明演进的张力，其服务对象涵盖了柯尔律治为《隐士》设定的宏大构想中的人类全景——从“孤独的茅舍”到“大学”的各个阶层。

柯尔律治为《隐士》设定的宏大构想正是其精神共同体哲学与“智性阶层”政治理念在诗学层面的投射，它包含以下相互关联的维度：在哲学层面，柯尔律治试图颠覆洛克经验主义传统，强调感官体验是“心灵与精神的活生生的生长与发展”，从而确立精神的主体性；在历史图景构建层面，他希望华兹华斯能在《隐士》中描绘从原始社会到现代文明的人类发展轨迹，既直面“整个造物界所呻吟”的苦难现实，又致力于揭示摆脱奴役状态、实现与自然和解的救赎方案；在救赎层面，他提出要通过诗性智慧来克服机械哲学的限制，最终达成“真正哲学与真正宗教必然同一”的终极统一。^①这使得《隐士》的创作构想超越了单纯的文学范畴，成为一种融合观念论与经验论、传统与进步的综合尝试。然而，当华兹华斯在1815年回应柯尔律治对《远游》^②哲理深度的质疑时，他清晰地划定了自己诗歌的哲理边界：“我并不想传达任何深奥而精致的真理，我希望让人们认识到他们本就具有的知识，这种知识潜伏在他们的心灵中尚未得到重视。”^③这句关于“日常的真理”的宣言与柯尔律治倚重超验理念与精英引领的宏大体系化救赎叙事形成了对照，表明华兹华斯将哲理的源头坚决地锚定在普通人未被唤

^① See Samuel Taylor Coleridge, “To William Wordsworth”, in Earl Leslie Griggs, ed., *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, vol. IV: 1815–1819, Oxford: The Clarendon Press, 1959, pp. 572–575.

^② 1814年的华兹华斯对《隐士》充满信心，在随《远游》出版的《1814年版序》中，他首次公布了自己对《隐士》的构想，指出该诗将包括他正在创作的献给挚友柯尔律治的“准备性”诗歌（即他去世后由妻子在1850年出版的《序曲》），与他在序言中所说的《隐士》第一部即《安家格拉斯米尔》，以及此次出版的哲理诗计划的《远游》第二部，并强调说，如果将《隐士》视作一座哥特式大教堂，那么自己那些早已出版的短诗则可被看作那类建筑中常见的“小室、祷告所、墓地”（see William Wordsworth, “Preface to the Edition of 1814”, in E. De Selincourt and Helen Darbishire, eds., *The Poetic Works of William Wordsworth*, vol. 5: *The Excursion; The Recluse, Part I, Book I*, Oxford: The Clarendon Press, 1966, pp. 1–2. 后文出自《远游》的引文，将随文标出该著名称简称“Excursion”、引文所在卷数和行数，不再另注）。华兹华斯在1815年以后几乎没有正式进行《隐士》的写作，只对一些诗歌进行了修改和重新编撰，1826年的《作于我们有可能被迫搬离莱德尔山庄之际》（see William Wordsworth, “Composed When a Probability Existed of Our Being Obligated to Quit Rydal Mount as A Residence [1826]”, in Joseph F. Kishel, ed., *The Tuft of Primroses with Other Late Poems for The Recluse by William Wordsworth*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 72–100）则是他少有的后期《隐士》写作中的一首。

^③ William Wordsworth, “367. W. W. to S. T. Coleridge”, in Ernest De Selincourt et al., eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. III: *The Middle Years, Part 2, 1812–1820*, Oxford: The Clarendon Press, 1970, p. 238.

醒的日常经验与内在潜能之中。这一重要分歧清晰地标示出两人关于《隐士》构想的差异：基于其关于“日常真理”的立场，华兹华斯势必对柯尔律治以形而上的“观念”和精英“智性”教化为基石的共同体构想进行重构。

在研究柯尔律治与黑格尔精神现象学的深度关联时，研究者敏锐地指出，在《风竖琴》和《夜莺》等对话诗中，柯尔律治所创造的“志同道合的社群形象”“更像是他内心世界的延伸”，这个精神共同体实质上“通过他与自己的内心辩论和对话构成”。诗人试图“在想象性的对话中通过完全共情的听众促成一种内在的生命场景”，却在无形中“造就了一种新的绝对主义”，即一种植根于个体心灵内部的抽象普遍原则。^① 尽管华兹华斯的《丁登寺》也表现出了“以内在世界来取代外在现实”的倾向^②，但他的内在性并非柯尔律治式的超验抽象，而是始终锚定于普通人未被唤醒的内在潜能与日常经验。事实上，两位诗人关于《隐士》计划的分歧已表明，华兹华斯所倡导的共同体理念为现代“英国性”的塑造开辟了一条与柯尔律治的精神共同体截然不同的路径，这条路径更强调内在生命经验之根基性，更贴近具体日常现实，也预示华兹华斯将在后续诗歌创作中深入探索“生命互联式共同体”的可能性。

二、“生命互联式共同体”与“英国性”

《隐士》的副标题“Views of Nature, Man, and Society”（《关于自然、人类和社会的观点》）彰显了华兹华斯这首哲理诗的宏大抱负。然而，他很快意识到，如果想要获取这种涵盖万物的洞见，就不能只依赖形而上学哲学家在阐述某种唯一、原初且具有普遍性的终极理性原则时所使用的某种体系化、抽象化的方式。从已完成的《隐士》诗稿可见，华兹华斯的诗学核心“日常的真理”具体体现为格拉斯米尔山谷居民对苦难的记忆、对生命有限性的领悟以及对社群未来的想象；它并非源于诗人或哲人自上而下的“智性”，而是深植于山谷民众的回忆、对话与叙事所承载的社群历史之中。如同“古老的不列颠竖琴所奏的和音”（*Excursion* 7: 11），这些叙事不仅连接生者与逝者，更共同塑造了一个独具现代“英国性”的“生命互联式共同体”。这是华兹华斯基于“日常真理”哲学构想的

^① See Paul Hamilton, *Coleridge and German Philosophy: The Poet in the Land of Logic*, London: Bloomsbury, 2007, pp. 30-31.

^② See Paul Hamilton, *Coleridge and German Philosophy: The Poet in the Land of Logic*, p. 31.

一种独特共同体形态，让具有差异性的个体（生者、逝者、自然）在保持自身独特性这个前提下深度交融与共存，共同编织具有历史连续性与未来可能性的生存网络。这一概念深刻体现了华兹华斯对动态、具体之“生命”本体优先性的坚持，并将“原初同情”确立为共同体构建的情感基石。

与之相较，柯尔律治的哲学根基建立于超验理念之上。其《宗教沉思》中的“万物同心说”（One Mind）将宇宙万物视为绝对精神（上帝智心）的显现或象征（see “Musings”：105）。这一本体论为其想象力学说奠定了基础：在《文学生涯》中，柯尔律治将人类的“第二想象力”定义为“无限自我的永恒创造活动在有限心智中的不断再现”^①。柯尔律治所阐释的“想象力”，其核心功能在于消融与统一个别的感官经验，并将其再现并统一于“无限自我”这个原型，服务于对超验永恒理念的把握，呈现出鲜明的观念论特质。这种以超验同一性为旨归的想象力学说为理解“万物同心说”提供了关键路径，也构成了华兹华斯“一体生命论”（One Life）的对照面。虽然在术语层面可能受到柯尔律治“万物同心说”的启发，华兹华斯的“一体生命论”在哲学根基上却与之截然不同。柯尔律治的“万物同心”指向超验神性的绝对同一，而华兹华斯的“一体生命”则强调具体且动态的经验性生命个体在差异中的交融，这正是“生命互联式共同体”这种开放性哲思的基石。《废毁的村舍》诗稿中著名的修改——“在一切事物中 / 他看见了一体生命，认为它就是喜悦”——清晰地表明了这一点：诗人最终摒弃了“soul”（灵魂）和“mind”（智心）这两个选项，而选用了“life”（生命）一词。^② 这个选择凸显了“生命互联式共同体”的核心特质：将丰富各异的存在物——不同禀赋与命运的山谷居民、充满意外的大自然、逝去的生命——视为共同体中动态交融、各具特色的实际存在者，而非服务于抽象总体主义原则的“部分”。

这种对具体生命多样性的关注在《远游》中得到了充分展现。诗中智者、商贩、孤独者与牧师的对话讲述了16则“墓园隐者”的故事，这些叙事共同塑造

^① Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, vol. 1, p. 304. 关于第二想象力，柯尔律治的定义是：“我认为第二想象力是对第一想象力的模仿，与有意识的意志并存，但与第一想象力在发动机制上是相同的，它们的区别仅在于程度及运作方式。它〔第二想象力〕的功用是以分离、消解、弥散的方式进行重新创造；或者说，虽然运作过程不同，它依然以理念化和同一性为最终目的。”（Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, vol. 1, p. 304）

^② See William Wordsworth, “The Ruined Cottage: MS. B, with Readings of MS. B2 in an Apparatus Criticus”, p. 177, lines 4-5.

了山谷社群独特的历史时空，正是构建“生命互联式共同体”不可或缺的历史记忆基础与具体经验素材。值得注意的是，作为共同体的核心行动者与故事载体，这些“墓园隐者”并非诗人或哲人，而是真实生活于山谷中的普通平民。正是这些天赋不同、经历各异的居民，与不可预测的自然以及逝去的生命，共同构成了“生命互联式共同体”中差异个体交融共在的鲜活图景。在《隐士》中，华兹华斯正是以格拉斯米尔山谷的居民及其依存的大地为核心，再现了不列颠民族真实、具体且跨越历史的共享性生活时空。阿尔贝纳斯所描述的格拉斯米尔家园的“破碎性整体”悖论揭示了“生命互联式共同体”的内在张力：这样一个共同体坦然包容个体差异、偶然性与“不可相融的境况”，承认某种表面上的“破碎”与“无根”状态（即缺乏神性或自然提供的先验统一性）^①，但本质上又牢固地深植于具体的地方生存经验、共享的历史记忆与情感纽带之中，是对抽象“同一性”的否定与超越。

有学者指出，华兹华斯在构建理想家园后选择“退守”内心世界^②，似暗指这种个体化倾向强化了共同体的“破碎性”。那么，华兹华斯的“退守”是否表明他终究是一位“个人主义者”？他到底如何看待个体，尤其是具有诗哲特质的个体与“生命互联式共同体”的关系？F. R. 利维斯强调，华兹华斯不应被简单地定义为“个人主义者”。^③的确，浪漫主义思潮常强调主体性，体现了现代个体意识的觉醒；然而，华兹华斯早在1802年就敏锐地洞察到过度强调自我可能带来的疏离：它在激发认知与行动的同时，也可能导致主客对立、自我与他人的割裂。在《友人》周刊的一封读者回信中，诗人批评当时英国盛行的“个人主义”倾向，认为错误的教育使青年从迷恋传统走向失控的“自由”，这实则是迷信个体独立，忘记了人“生活在‘一个整体的生命族群’中”，诗人因此主张有

^① See Joseph Albernas, *All Things Common: Community and Contingency in Romanticism*, pp. 143–144.

^② 详见秦立彦《多重矛盾构筑的“家园”——华兹华斯的长诗〈在格拉斯米尔谷地卜居〉》，收入乐黛云、杨慧林等主编《比较文学与世界文学》（第八辑），北京大学出版社，2015年，第96页。不少华兹华斯研究者都注意到了诗人作品中共同体与独体之间的矛盾（see Kenneth R. Johnston, *Wordsworth and The Recluse*, New Haven: Yale University Press, 1984; David Simpson, *Wordsworth's Historical Imagination: The Poetry of Displacement*, London: Routledge, 2016; 李玲《共同体还是独体？——论华兹华斯〈兄弟〉中的共同体困境》，载《外国文学评论》2019年第4期，第177–199页），但殷企平认为，诗人作品中的个人与社群具有辩证关系，社群赋予个体身份一种深层自我，后者扎根于其周围世界中，具有丰富的情感和与他人共情的能力，而自由主义者则将个体“嵌入”集体这个事实理解作为一种限制，这是将个体性与归属感对立起来，是一种将独体与群体对立起来的二元思维（see Yin Qi-ping, “The Meaning of Community under the Pen of Wordsworth”, in *Philosophy and Literature*, 44.1[2020], pp. 158–175）。

^③ See F. R. Leavis, *Revaluation: Tradition & Development in English Poetry*, Middlesex: Penguin Books Ltd, 1964, p. 143.

自觉意识的英国人回归“自然与孤独”，以重拾鲜活的感觉。^①由此可见，华兹华斯的“退守”应被理解为深入内心探寻个体与社会之间深层联系的必要途径。

那么，“回归自然与孤独”何以能重获对“生命族类”的归属感？这是因为这种服务于共同体的“孤独”并非与社会割裂，而是借助“自然”之力超越主体性哲学的虚妄，实现内心清明，正如华兹华斯就“孤独与族群”的辩证关系所进行的阐释：“我们需要彻底清空自己的心灵，从真实内心出发，去关注那些顺应自然、生活简朴的人们。这些人通常不会盲目追求错误的精致，不会执着于虚妄的欲望，也不会轻易对他人进行盲目的批评。他们的思想和情感坚韧不脆弱，其中更有一些人能洞悉并超越这些人性的弱点。尽管这类人非常值得信赖，但遗憾的是，他们实在太过稀少。”^②这些“稀少”的孤独者，也即布鲁姆所称的“自然人”^③，正是“生命互联式共同体”的理想成员与精神向导。他们完美地诠释了如何在孤独与自然中保持本真，敏锐感知自身与“生命族类”的紧密联系，其善良与质朴常能激发他人的“在家”感，使后者顿悟自身早已身处共同体之中。这揭示了“生命互联式共同体”中个体与共同体看似悖论实则交融的辩证关系。

因此，华兹华斯以“自然”与“自然人”作为唤醒媒介，引导人们复苏心灵深处关于存在与生存的“潜伏”真理，也即让世人重新认识并激活那庇护他们的“大地”。^④例如，《隐士》中的“自然人”，如那位老乞丐，便具有引领人们立于“世界”与“大地”交界处的力量：

他一直走在路上，这孤独的人。
他看起来如此衰弱，为了他，
那骑着马缓辔而行的人，不会

^① See William Wordsworth, “Reply to ‘Mathetes’”, in W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, vol. 2, Oxford: The Clarendon Press, 1974, p. 12.

^② William Wordsworth, “170. W. W. to John Wilson”, in Ernest De Selincourt and Chester L. Shaver, eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. I: *The Early Years 1787–1805*, Oxford: The Clarendon Press, 1967, p. 355.

^③ See Harold Bloom, *The Visionary Company: A Reading of English Romantic Poetry*, New York: Double Day & Company, 1961, p. 152.

^④ 有研究者将华兹华斯与海德格尔联系起来，认为华兹华斯创作了诗歌意义上的存在论哲学。例如，基于华兹华斯与海德格尔“对存在的遗忘”的共同关注，哈特曼将华兹华斯《永生的信息》与海德格尔的存在论巨著《存在与时间》相比较，认为柏拉图有关被遗忘之存在的回忆神话在二人的作品中都发挥了作用，并认定《永生的信息》其实就是诗化的存在论哲学（see Geoffrey H. Hartman, *The Unremarkable Wordsworth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 202）。哈密尔顿也指出，华兹华斯将诗性真理与“存在论差异”等同视之，这会将批评家们一直引导到海德格尔的哲学（see Paul Hamilton, *Coleridge and German Philosophy: The Poet in the Land of Logic*, p. 138）。

用漫不经心的手把施舍掷在地上，
而是勒住马的缰绳，把硬币安放在
老人的帽子里，也不会就这样离开，
当他放松缰绳，马继续前行，
他仍会回过头来看一眼这老乞丐，
那目光是有些躲闪的。夏天，
当看管过路收费口的女人在门边
转动着纺车，如果看到老乞丐
从路上走来，她就会放下手中的活，
为他把门闩打开，放他过去。
在林间小路上，当赶车的人
那轧轧响的车轮要超过老乞丐时，
车夫会从后面喊他，如果，碰巧，
老人并没有改变自己的路线，
车夫就会将车轻轻赶到路边，
慢慢地过去，而口中并没有
一句咒骂，心中也没有怒意。^①

这些“自然人”的苦难不仅激发了人们对“大地”的想象，更促使人们走出自我，与他人相连。事实上，华兹华斯在修改《废毁的村舍》和《坎伯兰的老乞丐》时，将焦点从苦难本身转向了“人们如何面对苦难”，并将之深化为对“想象力与苦难的关系”的探讨。^②这正是“生命互联式共同体”所依赖的想象力：有别于柯尔律治的抽象再现，它通过“自然人”的苦难，使人洞察生命本质，意识到自身始终处于共同体之中。因此，回归孤独、自然与自然人（底层民众）之怀，是领悟“日常真理”与独立思考的必需背景，而绝非个人主义的逃避。

这种服务于共同体的退守与孤独，其“有根性”源于共同体所根植的“大地”及其中所蕴含的历史与对未来的想象。在华兹华斯的“生命互联式共同体”构想中，对自然人核心地位的强调，体现了诗人深厚的家国情怀。在《论〈辛特

^① 威廉·华兹华斯《坎伯兰的老乞丐》，收入威廉·华兹华斯《华兹华斯叙事诗选》，秦立彦译，人民文学出版社，2017年，第49-50页，第26-43行。

^② See James H. Averill, *Wordsworth and the Poetry of Human Suffering*, London: Cornell University Press, 1980, pp. 119-121.

拉协定》中，他痛斥英国纵容法国入侵葡萄牙，并鲜明指出只有农民与手工劳动者蕴含“旺盛的勇气”、丰富的想象力及捍卫家园的热忱，因此国家的“独立、自由和荣誉”深植在底层民众中：

实际上，依靠双手劳动谋生的农民……与土地紧密相连，视之为生命之根；其知识体系或许更具局限性，但正因如此，他们怀有的爱恨情感更为纯粹，与国家利益高度一致，不会受到任何偏激或与国家利益相悖的情绪影响。他们的思维边界未被错误的哲学观念所扭曲，也未曾试图将自身思想安放在所谓的哲学框架之下。他们所拥有的直觉实则是一种源自群体生活的宝贵遗产，这份遗产让他们更加珍视与自然的联系。更为关键的是，他们远离了奢侈和精致趣味的诱惑，保持了内心的纯粹与坚定。^①

与大地共生的自然人，虽隐于日常，却承载着揭示英国国民纯粹本质的力量，守护着共同体深藏的“日常真理”。正因如此，相较于柯尔律治的智性阶层，华兹华斯更推崇平民，并在《隐士》中执着于书写他们的故事。这些作为共同体鲜活细胞的平凡人物及其生活“原石”（*Excursion* 5: 632），正是激发联结性、唤醒想象力的源泉：

……就请娓娓道来吧，
说说那片沃土的耕耘人；
还有她，那位不辞辛劳的女子，
昼夜不息，木桶拎起，
踏足碧绿草场，心有何思；
让我们探寻那月桂篱笆环绕的家，
其内住着怎样一户温馨融洽的人家；
又或是，望向那炊烟袅袅升起的低矮房舍，
生活气息扑面而来。
还有，立足于我们所踏的神圣之地，
环顾四周，亡灵似乎在低语，

^① William Wordsworth, “On Cintra Convention”, in W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, vol. 1, p. 328. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Cintra”和引文出处页码，不再另注。

从他们的传说中，我们挖掘出你的往昔。(Excursion 5: 638-648)

从耕耘者、劳作的女子、温馨家庭、茅舍炊烟到土地亡灵，这些“原石”生动真实，蕴含抽象原则无法触及的丰富与神秘。这种神秘性源于“生命互联式共同体”中涌现的“静谧的共感”，也即对“整体生命族类”的深刻领悟：“非思想所及，/非人类知识所及，对肉眼而言/它隐而不现，但却跟着心灵一起律动。”^①作为共同体的核心驱动力，这种根植于英国乡村自然与平民生活的想象力超越了思想与知识的界限，对塑造“英国性”至关重要。华兹华斯甚至将之提升至国家安全高度，视为不亚于军事体系的宝贵财富，故而主张诗人应激活共同体共享的“无形资源”——潜藏于平民日常与故事中的生活“原石”，以恢复国人“消逝的感知”与“迟钝的理解”，促使他们思考不列颠民族的独特性。^②

由此，华兹华斯通过“生命互联式共同体”构建的愿景，与当代“无根共同体”理论形成了深刻的历史对话。让-吕克·南希的“非功效共同体”及其衍生的“无根性”概念，强调在拒绝中心化前提下“独一存在者”^③的“共在”，其解构本质与对未完成性的拥抱，确实呼应了现代共同体的流动特质。表面上，阿尔贝纳斯对格拉斯米尔山谷“破碎性整体”的描述——包容差异、偶然性与不可通约性——似乎印证了这种“无根”状态；但事实上，华兹华斯的共同体构想展现的实则是一种独特的“有根的开放性”：其根基深植于格拉斯米尔山谷的具体生存经验、跨越生死的民族历史连续以及对“英国性”特质的自觉探索之中。这种共同体绝非“去政治化”或“无目的性”的抽象存在，它诞生于大不列颠民族国家形成的关键期，其构建本身就是一项文化政治实践。

三、“他者”的辩证：华兹华斯的英国性建构中的异域镜像

华兹华斯并非在封闭真空中定义本土，而是策略性地借助异域思想资源的棱

① James Butler, "Introduction", in William Wordsworth, *The Ruined Cottage and The Pedlar*, pp. 15-16.

② See William Wordsworth, "221. W. W. to Captain Pasley, Royal Engineers", in Ernest De Selincourt and Mary Moorman, eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. II: *The Middle Years, Part 1, 1806-1811*, p. 476, p. 479, p. 481.

③ “独一存在者”(singular being)是让-吕克·南希哲学中的关键概念，特指绝对独特、不可化约、非普遍性的存在者。它并非“个体”(individual)在类别意义上的一个实例，而是强调每一个存在者都是唯一的“这个”，其存在本身即是一种有限性与独一性的显现。共同体正是这些独一存在者彼此“外展”与“分享”其界限的关系本身，而非基于同一性建构的整体(详见让-吕克·南希《解构的共同体》，第50页)。

镜进行折射与校准，以此辨识和锤炼不列颠民族精神的核心；其“生命互联式共同体”所承载的“英国性”，既非凝固的本质主义符号，亦非漂浮的后现代碎片，而是一种在历史土壤中生成、在跨文化协商中界定并通过诗性想象不断重构的认同。阿尔贝纳斯所注意到的“破碎性”，实则是这种辩证的文化协商过程所必然呈现的张力印记，是本土特质在与“他者”参照系的碰撞与融合中激荡出的复杂光谱。相较于安德森“想象的共同体”所依赖的印刷资本主义与同质化时间^①，华兹华斯的共同体模式更强调地方经验的具体性、苦难记忆的情感重量以及自然与平民生活的根基性，它为现代民族认同提供了另一种诗性建构的可能。正是这种以“他者”为镜的文化协商逻辑构成了华兹华斯的“英国性”塑造的核心机制。

事实上，华兹华斯始终处于一种根本性的张力之中：他极力颂扬英国自然景观与平民生活的独特价值，但同时又不得通过与异域文化的参照来澄明这种独特性。^②诗人在德国、法国与中国这三个关键异域文化场域中与“他者”的批判性对话，清晰地表明他如何具体实践其辩证的文化协商逻辑并最终锻造出独特的“英国性”。一方面，诗人对德国观念论和法国诗学进行批判性综合，表面上印证了韦勒克所强调的欧洲原生性；另一方面，他虽批判中国园林的“人为性”，但其美学实践却隐隐呼应了洛夫乔伊所指出的跨文化维度。这种看似矛盾的现象恰恰揭示了浪漫主义文化认同建构的一个深层机制：对“他者”的否定性回应往往成为隐晦吸收与转化异质元素并进而确立自身特质的辩证途径。需要强调的是，面对每一个“他者”，华兹华斯的态度并非凝固不变，而是呈现出矛盾、动态且具有阶段性这个复杂特征。

华兹华斯对德国文化的态度贯穿其哲学思辨、诗学理念及政治立场，并最终服务于其植根于英国本土经验与情感特质的共同体建构。他不仅在哲学根基（经验论而非观念论）上与德国思想划清界限，在诗学领域（本真情感而非感伤矫

^① See Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991, pp. 40–45, p. 116.

^② 这种内在张力与洛夫乔伊与韦勒克关于浪漫主义起源的经典论争形成呼应。洛夫乔伊强调浪漫主义是跨文化对话的“复数”产物。例如，他认为欧洲对追求“美丽不规则性”的中国园林美学的发现挑战了传统的几何对称观念，为浪漫主义自然观提供了先驱（see Arthur O. Lovejoy, “The Chinese Origin of a Romanticism”, in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019, pp. 99–135; Arthur O. Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, in Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, pp. 228–253）。韦勒克则力主浪漫主义本质上是欧洲内部的思想运动，其统一性核心在于德国观念论所推动的主体性觉醒，并不需要依赖外部文化的输入（see René Wellek, “The Concept of ‘Romanticism’ in Literary History: II. The Unity of European Romanticism”, in *Comparative Literature*, 1.2 [1949], pp. 147–172）。

饰)对德国文学展开尖锐批判,更在政治社会层面(批判统治腐朽与期待民族觉醒)表达了对德国命运的复杂立场。这三重维度的对抗共同塑造了华兹华斯独特的“德国镜像”。

作为德国观念论的关键中介,柯尔律治将康德、谢林等人的思想引入英国,但却未能撼动华兹华斯深厚的经验论根基。二人围绕《隐士》创作理念的分歧,在本质上是不同哲学立场的直接交锋。在其1814年对《远游》的批评中,柯尔律治指责华兹华斯“将自己的经历、感受和理性混为一体”,“自我劝服”去相信“寻常”之理,并主张真正的哲理诗应摒弃洛克式“心灵由感官构成”的经验论教条,转而“从更为合理、更为高级的角度来论证感官是心灵与精神的生动产物和衍生品”。^①面对这个德国观念论的核心主张,华兹华斯坚定地捍卫自己的创作原则,强调通过“独特的视角”揭示关于“人类情感”的“日常真理”。这种立场并非简单地排斥心灵的作用,而是强调情感的本真性植根于具体的感官体验与生命经验,进而通过心灵的感悟与诗性的转化得以升华。正如他所描绘的“天生固有的/亲情”(《序曲》:21[554]),这种情感纽带既源于生命的直接体验,又构成维系“生命互联式共同体”的深层力量,与德国观念论中过度抽象化、将感官视为心灵“衍生品”的哲学路径形成鲜明对照。华兹华斯对德国抽象哲学的排斥是深刻而持久的。在其1798年的汉堡之行中与克洛普施托克谈及康德哲学的盛行时,华兹华斯便直言康德哲学尚未在英国引发关注,并欣然记录下后者对康德的批判:“英国人拥有足够的智慧,不会轻易被这样一位哲学家所迷惑。他公然蔑视常识,并否认人们对人性的普遍认知。”^②华兹华斯拒斥德国哲学、立足于“常识”和“人性的普遍认知”的立场,不仅关乎理论分歧,更与其对诗歌本质的理解紧密相连:诗歌应源于并诉诸人类共通的具体生命经验,而非形而上的思辨体系。^③这正是华兹华斯哲理诗观的核心。

^① See Samuel T. Coleridge, “To William Wordsworth”, pp. 572–575.

^② William Wordsworth, “Conversations with Klopstock”, in W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, vol. 1, p. 95.

^③ 终其一生,华兹华斯对德国先验哲学都持警惕与敌视态度。在晚年,他更明确地将之斥为“若非注定短暂即逝则本将成为世界的一场可悲灾祸的有害之物”(William Wordsworth [In M. W.'s Hand], “1359. W. W. to Henry Y. Reed”, in Ernest De Selincourt and Alan G. Hill, eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. VI: *The Later Years, Part III, 1835–1839*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 752)。但是,华兹华斯本人几乎未曾阅读过康德原著,这使得他的批判更多是基于对康德哲学原则的反感以及对柯尔律治沉溺其中的观察;他甚至将柯尔律治后期诗才的衰退归咎于其深陷德国形而上学(see Caroline Fox, “Memoirs of Old Friends”, in H. N. Pym, ed., *The Journals of Caroline Fox 1835–1871: A Selection*, London: Elek Books Ltd, 1972, pp. 40–41)。

在诗学层面，华兹华斯对德国文学的批判始终与其对英国诗歌特质的建构同步推进。这种批判在私人交往与公共宣言中皆有体现。在1798年与克洛普施托克会面时，他不仅交流哲学观点，更当面质疑后者的诗学理念，宣称“伟大诗人的使命是提升读者至己之境界，而非俯就其水平”^①。这种以精神提升为目标的美学宣言，直接挑战了德国“狂飙突进”运动所推崇的感性宣泄模式，也反映出华兹华斯对克洛普施托克个人创作的评价：在致友人托马斯·普尔的信中，他以“无非凡之处”否定克洛普施托克的诗人气质，并暗示德国诗歌缺乏精神高度。^②这种批判在《〈抒情歌谣集〉序言（1800）》中达到了高潮并被系统化：诗人将“哥特式小说、愚蠢的德国悲剧及其诗文中的感伤矫饰”斥为城镇化进程中人们“头脑分辨能力逐渐退化”的产物，痛斥此类作品以廉价刺激侵蚀想象力，沦为满足都市人群对“非凡刺激”病态渴望的消费品。^③这种批判的深层目的实际上是标举英国诗歌的核心特质，即以“人性的深沉哀愁”与“温良情感”的本真性，对抗德国式的浮夸感伤。^④在华兹华斯看来，真正的情感并非德国悲剧所追求的读者流下的肤浅的泪水，而应被升华为“神圣而纯净的活动”（《序曲》：1 [550]），成为滋养共同体的精神源泉。

拿破仑战争升级之际，华兹华斯对德国的关注从美学领域扩展至政治社会层面。他猛烈抨击德意志众多小宫廷的文化狭隘性与统治阶层的腐朽，认为德国深陷“生锈却牢固的腐败公国与堕落贵族的镣铐”及堕落的宗教崇拜，使得德国人民的爱国精神与民族愿景被彻底扼杀（see “Cintra”：341）。研究者指出，针对某些德意志邦国向拿破仑提供雇佣军的行为，华兹华斯进行了严厉的谴责，并同时尖锐地指控德国知识精英的政治冷漠，认为“他们所谓的高尚理想实则是掩盖自己漠视在法国铁蹄下受难的同胞的外衣”。德国历史学家尼布尔的一段自白，成为华兹华斯批判德国知识精英的有力注脚。尼布尔承认，自己的整个心智形成过程都深受启蒙的批判精神的影响：“我全神贯注于现实与历史……却任信仰与想象因缺乏滋养而枯萎。”华兹华斯将这种心态视为知识精英脱离民族苦难的典型

① William Wordsworth, “Conversations with Klopstock”, p. 94.

② See William Wordsworth, “100. W. W. to Thomas Poole”, in Ernest De Selincourt and Chester L. Shaver, eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. I: *The Early Years 1787–1805*, p. 230.

③ See William Wordsworth, “Preface to Lyrical Ballads (1800)”, in W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser, eds., *The Prose Works of William Wordsworth*, vol. 1, p. 128.

④ See William Wordsworth, “158. W. W. to John Taylor”, in Ernest De Selincourt and Chester L. Shaver, eds., *The Letters of William and Dorothy Wordsworth*, vol. I: *The Early Years 1787–1805*, pp. 325–326.

体现。这一批判自然延伸至文化价值观的深刻分歧：华兹华斯对尼布尔运用实证考据解构古罗马的传说和神话深感遗憾，认为此举摧毁了维系古罗马的伟大及其在后世精神感召力的基石；作为针锋相对的回应，他在《远游》中颂扬“想象的尊严”，使之与“某些现代哲学家狂妄的渺小”形成对照。^① 不过，华兹华斯并未因此彻底否定德意志民族本身；相反，他深切地期待德意志人民能从“长眠”中觉醒，挣脱外国的“奴役”，重建统一独立的国家，并明确表达了“希望看到……德国……成为独立国家”的愿望。^② 贯穿华兹华斯对德态度的核心是诗人强烈的政治理想（民族独立与反专制）和坚定的文化立场（推崇想象、情感与民间精神）的紧密结合，以及对启蒙理性过度膨胀的深刻警惕。诗人对德国统治阶层与知识精英的尖锐否定，最终服务于他对德意志民族精神觉醒的深切期待以及对自身文化价值观的坚定捍卫。

对于法国文化，华兹华斯也不乏反思，且这种反思始终体现了其早年革命激情与后期保守立场之间的深刻张力。在《序曲》中，他追忆 1791—1792 年旅居法国期间与革命军官博皮关于“理性自由、人类希望、正义与和平”的讨论，又同时承认这些政治思辨常被浪漫幻想所渗透（see *Prelude* 9: 332–396）。这种理性与诗性的融合预示了诗人日后对法国革命精神的复杂态度，即既被启蒙理想吸引，又本能地以诗性想象重构政治现实。尤为关键的是，华兹华斯对法国革命符号的情感反应揭示了他价值评判的核心。诗人曾以“狂热者姿态”（*Prelude* 9: 67）收藏巴士底狱的砖石遗物，却又坦言其感染力远不及勒布伦画作《抹大拉的玛利亚》中那“精致勾勒”的哀伤面容与“永不停歇的泪水”（see *Prelude* 9: 78–80）。^③ 这种鲜明的审美偏好并非偶然，它表征了华兹华斯精神世界的深层取向：对纯粹政治符号的疏离，对能直接诉诸普世人性情感的艺术真实的深切共鸣。正是通过这种持续进行的“情感净化”与“美学升华”机制，华兹华斯不仅驯服并转化了法国革命所蕴含的颠覆性能量，更在以法国经验为对照的过程中积极定义和彰显他所珍视的“英国性”。这种“英国性”的核心，正如辛普森所强调的，体现为一种根植于本土、崇尚内在思想自由的独特文化身份认同：华兹华斯自豪地宣称，拥有“英国人”这个身份本身就仿佛获得了“特许”，能让思想

^① See Alan G. Hill, “Wordsworth’s Reception in Germany: Some Unfamiliar Episodes and Contacts, 1798–1849”, in *The Review of English Studies*, 59, 241 (2008), p. 568, p. 572, p. 573.

^② See William Wordsworth, “221. W. W. to Captain Pasley, Royal Engineers”, p. 480.

^③ See John A. Hodgson, “Tidings: Revolution in ‘The Prelude’”, in *Studies in Romanticism*, 31.1 (1992), pp. 45–70.

在自由的疆域中驰骋。^①

霍奇森认为，在诗人眼中，法国革命在本质上是“非革命性”的。^②的确，诗人将法国革命视为“自然进程的一部分”（*Prelude* 9: 253），这种立场有力地挑战了法国革命作为独特历史断裂或崭新开端的合法性，从而在哲学层面为其所认同的、强调连续性与渐进改良的英国共同体模式提供了有力支持。钱德勒关于华兹华斯思想转型的分析——从卢梭式“自然”诉求（实为抽象理性蓝图）转向伯克式依托习俗与传统的“第二自然”^③——为理解华兹华斯关于英国共同体的想象提供了关键视角。在华兹华斯这里，这种转型明显关联着一种植根于历史延续性、经验智慧与传统习俗的有机共同体观念：将法国革命定性为非革命性的“自然进程”，实则暗示法国的动荡不过是历史长河中常见的插曲，缺乏真正的开创性价值，从而强化了诗人眼中英国基于历史连续性与习俗传承的共同体发展道路的优越性与合理性。这种从抽象理性到传统秩序的哲学转向，表明华兹华斯将其“英国性”认同锚定在本土共同体的历史肌理与传统纽带之中，与法国革命所代表的激进断裂和抽象理性建构形成对立。

拿破仑执政期间，华兹华斯对拿破仑入侵西班牙^④的批判，标志着其“英国性”共同体理论在政治实践层面最终成型。在《论〈辛特拉协定〉》这篇政论中，诗人通过三重辩证结构——对法国暴政的解构、对西班牙抵抗的诠释、对英国立场的反思——构建了一套以历史连续性、道德自律和文化认同为核心的共同体范式。作为半岛战争期间英法两国达成的重要协议，1808年8月30日签署的《辛特拉协定》允许法国将领让-安多什·朱诺的军队在英方护送下撤离葡萄牙返回法国，这一充满争议的协定在英国国内引发强烈反弹，舆论普遍谴责政府对待法国侵略者过分宽纵。这个历史事件成为华兹华斯深入反思拿破仑政权本质、构建其政治诗学理论的关键契机。在《论〈辛特拉协定〉》中，华兹华斯将拿破仑政权直接定性为一种“双头暴政”（see “Cintra”: 330），指出拿破仑统治的暴虐性不仅体现为对内的专制压迫，更表现为对外的扩张欲望，二者相互作用，构成了

^① See David Simpson, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 158.

^② See John A. Hodgson, “Tidings: Revolution in ‘The Prelude’”, p. 46.

^③ See James K. Chandler, *Wordsworth's Second Nature: A Study of the Poetry and Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. xviii.

^④ 即1808年拿破仑入侵西班牙并扶植自己的兄长即位的事件。此举亦导致法军占领葡萄牙，从而引爆了贯穿整个伊比利亚半岛的“半岛战争”。后文所述《辛特拉协定》为葡萄牙战役后英国与法国达成的争议性协议。

自我强化的暴力循环。拿破仑政府的穷兵黩武在葡萄牙战役中暴露无遗，法军的对外掠夺、褻渎和屠杀彻底践踏了欧洲战争法的基本准则，从而将“自我放逐于战争共同体之外”（“Cintra”：261）。这种诊断超越了简单的道德谴责，揭示了现代专制主义的结构特征。

在对法国意识形态的批判中，华兹华斯认为，法国向欧洲输出的不仅仅是军队，更是一套破坏性的思维病毒——“瘟疫般的哲学主义”，它将孔狄亚克机械论的逻辑工具与卢梭式的“悖论狂想”粗暴嫁接在一起，形成一种特殊的统治技术，即用“民族虚荣铸就的逻辑弹丸”击穿传统社会的免疫系统，使被征服民族丧失文化抵抗力（see “Cintra”：332）。这一批判与诗人早年对雅各宾派“情感操纵”^①的指控相呼应，表明华兹华斯已认定，在从革命到帝国专制的特定历史转型中，法国政治文化不仅呈现出对人文价值的偏离，更催生了一种彻底异化的权力形态——它既瓦解道德规范，又重塑暴力逻辑，最终使战争沦为系统性压迫的工具。

在诠释西班牙民族抵抗运动时，华兹华斯赋予它一种独特的诗学维度，将其塑造为“英国性”共同体的镜像反映。他特别强调，因其深厚的积淀尤其是卡尔德隆与塞万提斯留下的文学遗产，西班牙文化对法国哲学具有天然的免疫力：“西班牙人的理解力过于强大，不会被《自然体系》^②浅薄拙劣的论辩手法所动摇。”（“Cintra”：332）这与伯克对英国特性的描述遥相呼应，暗示着某种超越国界的保守主义文化认同。尤其值得注意的是，华兹华斯将西班牙各省“如同天启般”自发组建最高军政府的过程理想化为传统社会有机性的完美体现；这种抵抗模式与雅各宾派的情感操纵截然不同，根植于对“法律、宗教与人权”的本能捍卫，展现了一个古老文明在面对外来威胁时的内在生命力（see “Cintra”：230-239）。这种诠释不仅赋予西班牙抗战以道德合法性，更在无形中巩固了华兹华斯自身政治思想中关于文化连续性与传统价值的核心命题。同时，华兹华斯还将这种对有机传统与道德自觉的推崇延伸至对“英国

^① 1801年，当英国记者兼诗人约翰·泰勒赞扬1800年版的《抒情歌谣集》展现了“人性的深沉哀愁”时，华兹华斯深感欣慰，视其为知音。同时，他批评“雅各宾式激情”通过“利用人们对受苦者的感伤之情激发仇恨心态，从而引发反抗性的政治运动”，指出这是政治对“同情”的利用，而像“怜悯”这样高贵的人类情感不应遭到如此“褻渎”，并强调自己与柯尔律治在如何培养良善情感上有着共同的见解：“柯[尔律治]先生与我都深信，试图通过某些方式来操纵人的内心，是无法实现任何有益目的的；那些企图以此方式引领内心的人，实则扼杀人们最美好的情感。他们不仅诗才拙劣，而且也是被误导的迷途者。”（see William Wordsworth, “158. W. W. to John Taylor”, pp. 325-326）

^② 《自然体系》（*Système de la Nature*, 1770）为法国启蒙思想家、唯物主义哲学家霍尔巴赫男爵的代表作，该著系统地阐述了机械唯物主义和无神论思想，常被视作启蒙时代激进哲学的典范。

性”共同体理论的阐述，以犀利的笔触揭示了英国政治生态中的深刻矛盾：不同于英国政府在外交谈判中使“正义的实质在权力的阴影下消融”（“Cintra”：267），英国的普通民众始终保持着“全心全意”支持欧洲抵抗运动的坚定立场（see “Cintra”：227）。这种官方立场与民间意志的鲜明分野彰显了华兹华斯政治哲学的核心要义，即真正的政治合法性应当源于民众自发的道德共识，而非政府机构的功利性考量。在肯定道德共识之余，华兹华斯进一步追溯其源头，将这种民众自发的道德意识与历史连续性紧密关联在一起。他将西班牙恢复斐迪南七世的保守方案与英国政治传统进行互文性解读，指出二者共同体现了“根据时势和经验制定法律”的政治智慧（see “Cintra”：246）。这种对历史连续性的强调不仅构成了华兹华斯评判法国大革命的重要尺度——他始终质疑法国激进变革的“革命性”本质，更确立了其理想政治秩序的基本准则。通过这种批判性重构，华兹华斯既捍卫了英国政治传统的核心价值，又为其注入基于民众道德自觉的革新维度。

华兹华斯对“他者”的否定性回应所隐含的辩证吸收过程，在涉及中国文化的案例中展现出尤为复杂的面向。要理解诗人对中国园林与教育模式的批判，需将之置于十八世纪末英国精英围绕“中国风”的论争以及诗人个人与中国之间的特殊关联这一双重语境中。当时，英国知识界正围绕中国园林的美学价值展开激烈争论。威廉·钱伯斯的《东方造园论》（1772）将中国园林推崇为精心设计的情感剧场，强调其对“恐怖”与“惊奇”的戏剧性对比和“藏景”手法的利用，并以此批判英国本土“工匠布朗”式风景园，认为后者过度追求野趣而丧失了艺术性。^① 乔治·梅森和霍勒斯·沃波尔等人则激烈反驳钱伯斯，警告这种充满“专制美学”的东方风格将侵蚀英国崇尚的自然精神。^② 这场争论将园林艺术提升至文化身份认同的高度，为华兹华斯提供了一种审美政治化的批判框架。华兹华斯对中国的认知更直接受到其胞弟约翰·华兹华斯的深刻影响。约翰作为东印度公司船长于1805年启程前往中国，途中遭遇海难身亡。这场悲剧给诗人带来巨大创伤，而约翰遗留的中国相关文书资料（其中很可能包含经由罗伯特·骚塞获得的马戛尔尼使团成员约翰·巴罗的《中国游记》[1804]副本^③）则为华兹华

^① See William Chambers, *A Dissertation on Oriental Gardening*, ed. John Harris, London: W. Griffin Printer, 1772, pp. 35–42.

^② See Elizabeth Chang, *Britain's Chinese Eye: Literature, Empire, and Aesthetics in Nineteenth-Century Britain*, Stanford: Stanford University Press, 2010, pp. 34–37.

^③ See Elizabeth Chang, *Britain's Chinese Eye: Literature, Empire, and Aesthetics in Nineteenth-Century Britain*, p. 38.

斯打开了一扇认知东方的窗口。

巴罗的《中国游记》是华兹华斯接触中国形象的关键媒介，书中描绘的中国教育模式成为华兹华斯审视英国教育弊端的异域镜鉴。巴罗观察到中国儿童耗费大量时间机械记忆汉字字形“而并不理解其意义”，文人则能熟练背诵经典却未必深究其义，他借此批判英国文法学校同样浪费了青少年发展的黄金时期，只将精力消耗在枯燥的拉丁文语法规则上。^① 这种跨文化比较直接启发了华兹华斯对功利性教育观的批判。在《隐士》手稿（1818—1820）中，华兹华斯将这种批判升华为诗学意象。他痛斥急于培育“神童”的教育方式如同制造病态的“中国侏儒”，是对天性的扭曲压抑：“就像中国侏儒那样可怕 / 在这怪物身上天性被压抑 / 精心却变态地人为培养 / 这里增添 / 一点、那里删减一分 / 一棵成熟橡树所有的组成部分 / 它的根茎、树桩、枝条和叶子，都 / 以迷你的形态复现， / 那可是宽阔的橡树啊，在它的华盖之下，牛群 / 自由地休憩着，点缀着英国人的土地。”^② 此处的“中国侏儒”和盆栽成为儒家教育以及英法理性主义自然教育观的共同象征。在华兹华斯看来，这类教育试图以科学的抽象方法系统化设计儿童发展，将一种线性的、可控制的“自然”观强加在儿童身上，忽视了“人类发展的变化性与不可预测性”，而真正的自然教育应该是“一个由时间和机遇共同作用、充斥着意外转折与断裂的非连续性过程”。^③

同样借助巴罗提供的“东方他者”视角，华兹华斯进一步构建起自己的“英式园林”美学理想。巴罗既以英国自然美学标准赞赏中国工匠“宛若自然”的技艺，又不忘指出其中人工雕琢的痕迹：圆明园景观中的“嶙峋的岩石与幽深的峡谷相映成趣……树木的布局既考虑了形态大小，又巧妙地运用了叶色的对比”^④。这种双向参照深刻地影响了华兹华斯。在《序曲》（1805及1850年版）中，华兹华斯以“热河无与伦比的山庄”作为其心中理想“成长乐园”即英国乡野自然

① See John Barrow, *Travels in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 260–261.

② William Wordsworth, *The Thirteen-Book Prelude*, vol. 2, p. 84. 该意象并不见于1805年的版本或1850年的定本。基特森认为，华兹华斯之所以在1818至1820年的“C”阶段《序曲》中加入“中国侏儒”和盆栽的意象，但在1850年的定本中将其删除，或是因为诗人在借助中国来指认“畸形教育”时，既受到了这一东方他者的象征意义的吸引，又本能地想要避免过度突出这个他者的在场，故而未将该意象发展为稳定且可展开的修辞结构（see Peter J. Kitson, *Forging Romantic China: Sino-British Cultural Exchange 1760–1840*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 195–197）。

③ See Catherine Engh, “Wordsworth, Ecocriticism, and Natural Education”, in *European Romantic Review*, 34. 6 (2023), p. 674.

④ John Barrow, *Travels in China*, p. 123.

的批判性对照。他首先从“如画”^①视角描绘这座中国皇家园林极致的人工之美，“一片片林木按人的意愿 / 相互渗透着温顺的色彩，微妙的 / 色调在追逐中忽暗忽明，细微的 / 差别难以分辨：或形成强烈 / 而华丽的对比，但毫不喧杂，宛如 / 热带鸟类的羽翼上那一排排彩条”（《序曲》：205 [89-94]），但又同时不忘揭示其本质，并暗含对钱伯斯式皇家园林美学的讽刺：这是“为了鞑靼王朝的享乐，无数人 / 辛勤劳作”（《序曲》：205 [77-78]）的产物，它“汇集 / 最辽阔的帝国各方之风物，以山水 / 亭台圆着奢华的痴梦（魔法 / 又能胜它几何？）”（《序曲》：205 [81-84]）。换言之，这座万树名园耗费万民之力，却只为一入享乐，是“按人的意愿”（实为专制君主的意志）对自然进行的彻底改造，它代表着一种“反自然”的理念。更糟糕的是，这种极致人工美景虽可令孩童一时“喜不自胜”，却会侵入他们的梦境，给他们造成莫名的纷扰（详见《序曲》：206 [113-116]）；这似乎暗示这种人工美景可能侵蚀孩童纯真的心性。与人工美景形成鲜明对比的是英国乡村的自然，它“更加可爱”，因为它“富有的是大自然 / 原始的馈赠，让所有感官更觉 / 甜美”（《序曲》：205 [99-101]）。这些朴素的景致能“在不知不觉中牢牢抓住 / 人的心灵”，成为培育对亲友、伙伴乃至全人类“亲善之情”的沃土（详见《序曲》：206 [119-125]）。正是在与中国（及英国）皇家园林所体现的“视觉专制”和人工强制的强烈对照中，华兹华斯所推崇的“自然意志”得到了定义和凸显。

然而，当华兹华斯从城市回归乡村，感念“大自然！在那巨城的人与物的漩涡中， / 我怀着厚重的虔诚，真切地感觉到了 / 我曾接受的惠赐”（《序曲》：204 [70-72]），并倾心于“由至上的 / 大自然亲自分派并且美饰的 / 职业与劳作”（《序曲》：206 [125-127]）及牧羊人等乡民时，其情感似与中国某些隐逸诗人如陶渊明对自然的亲近和对田园生活的向往产生了某种表面上的共鸣。当然，华兹华斯基于巴罗单一游记对中国文化的有限认知，本质上是一种深刻的“文化

^① 华兹华斯熟悉吉尔平及其他如画派作家的作品，他的《湖区指南》彰显了他对如画旅行书籍传统的依赖；作为受过艺术训练的自然观察者，华兹华斯总能在诗中赋予自然场景图画般的结构，并将这种倾向保留了多年。然而，中年以后的华兹华斯对“如画”美学的态度发生了转变。他开始意识到自己年轻时对“场景”的偏爱限制了他对自然回应的广度和深度，遂逐渐摆脱了对如画美的过度依赖，对如画美学的态度也从迷恋转向了更为深刻和全面的审视，并进而以自己的情感法则来审视自然，强调诗歌应传达心灵的回应和描绘情感（see Laurent Folliot, “Early Wordsworth: Towards the Limits of the Picturesque”, in Pascale Guibert, ed., *Reflective Landscapes of the Anglophone Countries*, Amsterdam: Rodopi, 2011, pp. 193-208; Nicola Trotti, “Wordsworth and the Picturesque: A Strong Infection of the Age”, in *The Wordsworth Circle*, 18. 3 [1987], pp. 114-121; James A. Heffernan, “Wordsworth on the Picturesque”, in *English Studies*, 49. 1-6 [1968], pp. 489-498）。《序曲》关于热河园林的描述体现了典型的如画美视角，但华兹华斯是以热河园林作为自然美的他者，这足以表明此时他已开始反思“如画”的局限性。

误读”。对于中国儒家与道家自然观的复杂互补性，对于陶渊明所代表的中国诗歌传统的深厚底蕴，华兹华斯其实一无所知，他所回应的并非真实完整的中国文化，而是一个经过英国视角过滤和重构的“文化镜像”。这个局限也揭示了欧洲浪漫主义时期跨文化认知的普遍困境。

综上，正是在与德国观念论、法国革命政治及其诗学以及中国园林和教育模式等多重他者的批判性对话中，华兹华斯持续地澄明并强化其自身植根于英国本土经验、推崇自然意志与情感本真性的核心价值。这一策略性操作既体现了洛夫乔伊所强调的跨文化维度在浪漫主义形成中的微妙作用，也呼应了韦勒克所主张的欧洲内生动力，而其真正落脚点则始终在于建构一种以英国为中心的文化民族主义话语。然而，这一原本具备内在辩证性和伦理严肃性的文化建构却在历史进程中展现出意料之外的政治潜力：它不仅回应了民族认同的内在需求，也不自觉甚至可谓预见性地为不列颠日益扩张的帝国事业提供了符号资源与话语脚本。当维多利亚时期的官方民族主义征用并简化这些“他者”表征，将其编织进殖民叙事时，原本复杂的文化对话便被压平为单向的权力话语。由此，华兹华斯的英国性建构也清晰地预示了其从文化民族主义向官方民族主义及帝国话语过渡的历史轨迹。

四、从自然民族主义到官方民族主义

为了抵御农业革命、工业化和城镇化对传统乡村社群及有机伦理共同体的冲击，华兹华斯在《隐士》中描绘了一个“生命互联式共同体”，以此塑造他心目中的理想“英国性”：一个庇护并连接着各个阶层、生者与逝者的山谷，是孕育善良与温情的大自然，承载着当地平民的历史风俗。在安妮·雅诺维奇看来，这恰恰构成了华兹华斯的“自然民族主义”。^① 若仅从英国文学的视角出发，华兹华斯的民族主义的确试图在自然与城市、个体与社群、国家利益与传统价值之间找到一个平衡点，以此作为价值的最终归宿。然而，当我们将华兹华斯的哲理诗创作置于现代性和全球史的大背景下，与“英国性”构建的议题相结合，特别是将形而上学在欧洲的演进以及全球贸易和殖民主义的蓬勃发展考虑进去时，华兹华斯的民族主义便展露出新的面貌。显然，他的民族主义理念并非仅限于“自然”的层面：当他将德国观念论和中国文化视为映照自身文化特质的参照系时，他的“英国性”构建不仅展现了“中心与边缘”或“地方与国家”之间的辩证协

^① See Anne Janowicz, *England's Ruins: Poetic Purpose and the National Landscape*, Cambridge: Blackwell, 1990, p. 81.

商，更在跨文化对话中触及了“自我与他者”相互界定、彼此参照的复杂动态。华兹华斯力求塑造独特文化身份和道德共同体的尝试属于“文化民族主义”的范畴^①，这一脉络也在马修·阿诺德等人的思想中得到了延续与拓展。阿诺德就曾骄傲地推崇所谓“英语帝国”这个横跨“大西洋两岸”的文化与语言共同体，认为它由那些“始终是英国人”的人们所构成，其中弥尔顿的“伟大风格”即是这一英语帝国的“共同遗产”。^②由此可见，自十八世纪末起，以华兹华斯为代表的英国文人便已参与了对这一正在形成的“英语帝国”的想象，他们从根本上加入了对英国文化民族主义的构筑。

华兹华斯对文化民族主义的贡献，不仅在于其对“英国性”的美学塑造，更体现为其共同体观念为帝国话语的展开提供了潜在的美学与政治资源。在《远游》中，华兹华斯借“漫游者”之口，对工业革命造成的童工及底层儿童的悲惨境遇表达了深切的道德忧虑，并将之视为社会稳定的潜在威胁。他呼吁国家推行国民教育，并特别在诗作注释中推崇贝尔的“导生制”^③，盛赞这一“简单而高效的工具”为国家实施全民教育提供了“非凡的便利”，其潜在益处“不可估量”。^④因其严密的等级监控和竞争机制，贝尔的“导生制”被论者阐释为旨在培养效忠帝国有用成员的福柯式规训装置^⑤；亦有论者认为，其目的在于通过消除愚昧以维护“帝国的美丽姿态”（*Excursion* 9: 349）、巩固国家安全^⑥。然而，若进一步追溯华兹华斯文本的伦理内核与历史语境，或可发现诗人对教育的关切源于其对“人与人之间如此巨大的差异”（*Excursion* 9: 254）的道德担忧。他坚信理性、想象、良知等是“无一例外地赐予所有人的”（*Excursion* 9: 221），并痛心于社会不公阻碍了这些潜能的实现。在他看来，贝尔的“导生制”正是将这种人人皆有的禀赋通过可操作的教育形式加以培育的有效途径。^⑦因此，华兹华

① See John Hutchinson, “The Idea-World and Practices of Cultural Nationalism”, in John Breuilly, ed., *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 75–77.

② See Matthew Arnold, “Milton” (1888), in R. H. Super and Ann Arbor, eds., *The Complete Prose Works of Mathew Arnold*, vol. 11, Michigan: University of Michigan Press, 1977, p. 333.

③ “导生制”（monitorial system）由安德鲁·贝尔（Andrew Bell）于十八世纪末在印度马德拉斯创立。该制度是一种层级化、低成本的集体教学法：教师先教授少数年长或优秀的学生即“导生”，再由这些学生将知识转授给其他学生，以便以最低成本迅速普及基础技能与规范。因高度组织化与相互监控这种模式，该制度在十九世纪初被倡导者赞誉为推动国民教育的有效工具（详见马伊林《诗人与帝国：威廉·华兹华斯诗歌研究》，中国社会科学出版社，2024年，第83–85页）。

④ See William Wordsworth, “Notes”, in E. De Selincourt and Helen Darbishire, eds., *The Poetical Works of William Wordsworth: The Excursion; The Recluse, Part 1, Book 1*, p. 473.

⑤ 详见马伊林《诗人与帝国：威廉·华兹华斯诗歌研究》，第91–92页。

⑥ See Michael Wiley, *Romantic Geography: Wordsworth and Anglo-European Spaces*, New York: St. Martin's Press, Inc., 1998, p. 172.

⑦ See William Wordsworth, “Notes”, p. 473.

斯的教育论述具有一定的复合性：一方面，它是国内社会改革理想的一部分，旨在通过道德与知识的普及实现某种“真正的平等”；另一方面，其高效性与可扩展性又在客观上与帝国治理对秩序和效率的需求相契合，这使得它得以被后续的官方民族主义话语吸纳和转化。

由此，华兹华斯的论述具有一种内在张力：其教育理想既源于普惠于民的道德哲学，又指向一个帝国的未来霸权蓝图。在《远游》第九卷中，漫游者在论证国家有义务通过教育消除国内“无知”以维护稳定后，便将视野直接转向了海外：他宣称无须恐惧人口过剩，因为“广阔的海洋”正邀请英国“派出她的蜂群”，在每一个充满希望的彼岸“建立新的社群”，并承诺“技能与毅力”将在此过程中获得应有的回报（see *Excursion* 9: 403-404）。作为西方文化传统中固有的秩序、勤劳与社群扩张的隐喻，这里的“蜂群”意象完美地象征了一种具有生产性且看似和平的殖民主义。它并非纯粹的武力征服，而是一种文化的移植与秩序的扩展，旨在将“文明艺术的芬芳”传播至“最遥远的小小宜居岩石”（see *Excursion* 9: 407-408）。

这一海外文化殖民的执行人形象在英国国内体现为《序曲》第五卷中那个精通地球仪、航海术与外国政策的“模范儿童”。雅各布斯指出，这位“神童”所掌握的正是望远镜、坩埚与地图等象征英国十八世纪商业成功的工具，其知识体系直接关联到牛顿理论在航海技术与殖民活动中的技术性应用，故而他应该被视为一个“萌芽状态的帝国主义者”。^① 华兹华斯本人或许并未意识到这种知识体系与奴隶贸易等殖民现实之间的关联；但是，当他将牛顿理论所代表的自然科学知识塑造为一种精神性与抽象性的哲学象征后，他的教育构想也相应地呈现出一种内在连贯性：通过“导生制”在国内培育出既驯服又有用的个体，并期待这些个体成为帝国海外扩张中执行“文明化”使命的知识力量。这一构想的成立在相当程度上依赖于华兹华斯对科学知识所蕴含的现实政治与经济关系的超验化表述。就此而言，华兹华斯的共同体想象远非纯粹的乡土怀旧，而是将一种基于道德改良与社会稳定的国内民族主义方案与一种带有理想化色彩的帝国愿景结合起来；换言之，一个在国内实现了“真正平等”与道德教化的国家，其向海外“派出蜂群”的扩张行为不仅是自然的，更是和平且有益的。

如果说华兹华斯的文化民族主义为“英语文化帝国”的崛起提供了美学基础与话语机制，那么德·昆西则通过对华兹华斯文本的挪用与重构，将这一民族主

^① See Mary Jacobus, *Romanticism Writing and Sexual Difference: Essays on The Prelude*, New York: Oxford University Press, 1989, pp. 75-78.

义推向更具侵略性的“官方民族主义”，让其直接服务于英帝国的全球霸权扩张。与华兹华斯侧重国内道德共同体建构不同，德·昆西强调国家的优越性与文明使命，积极为殖民扩张提供意识形态支持。1840至1857年间，德·昆西撰写了四篇涉华文章，主旨一致地将清王朝描绘为道德沦丧的“他者”，否定其文明地位，从而以一套道德合法化叙事，为英国的殖民干预铺平了道路。^①他尤其倚重华兹华斯的诗学资源，并对其进行了目的性极强的转译与改写。例如，在《湖畔回忆录之二》中，德·昆西虽未直接讨论华兹华斯对中国儒家教育的看法，但却详细转述并阐释了华兹华斯一部未发表的诗作（即后来的《序曲》）中关于数学与诗歌价值的核心意象。通过分析“阿拉伯人梦境”，德·昆西强调华兹华斯将数学（几何）与诗歌视为两种独立于社会变迁的永恒的崇高知识形式。^②之后，他又将这种哲学性的推崇置于帝国文化语境中，进一步将之阐释为英国文明优越性及其“文明使命”的象征。在1857年发表的文章《中国》中，德·昆西凭借记忆改写了《远游》第四卷中有关真理与自然的段落。^③华兹华斯原诗强调自然环境中的普通人亦可领悟普遍真理；然而，或是为了避免让读者联想到中国皇帝的“天子”（Son of Heaven）称号，且强调这种“真理”与中国文化是彻底割裂、没有任何联系的，德·昆西将原诗中的“真理之阳”（Sun of Truth）改写为“真理之星”（stars of truth），并宣称唯有借助英国文明这只“猎鹰”，真理才能被察觉和传播。这一修辞转换不仅切断了真理与中国文化之间任何可能的联系，更将英国文明塑造为真理的唯一阐释者和传播者。^④由此，德·昆西将“无知”定义为“对英国伟大性的一无所知”^⑤，从而在道德和知识层面为鸦片战争及其后的殖民暴力正名。通过这种有意的误读与重构，德·昆西将华兹华斯诗中兼

① 1840年，德·昆西在《布莱克伍德爱丁堡杂志》上发表了《论鸦片与中国问题》及其后续的《附录》；1857年，他在《泰坦》上发表了《中国》及《对即将到来的中国战争之评价的一些说明》（see Edmund Baxter, ed., *The Works of Thomas De Quincey*, vol. 18: 1853-58, London: Routledge, 2016, pp. 83-160）。

② See Thomas De Quincey, “Lake Reminiscences, From 1807-1830”, in Julian North, ed., *The Works of Thomas De Quincey*, vol. 11: *Articles from Tait's Magazine and Blackwood's Magazine, 1838-41*, New York: Routledge, 2016, pp. 80-82.

③ See Thomas De Quincey, “China [1]”, in Edmund Baxter, ed., *The Works of Thomas De Quincey*, vol. 18: 1853-58, p. 84. 德·昆西对《序曲》的引用往往极不准确，有时甚至可以被看作是改编；他应该是依据之前的笔记和曾经抄写的手稿副本进行引用的（see Thomas De Quincey, “Lake Reminiscences, From 1807-1830”, p. 42）。

④ See Jennifer L. Hargrave, “Romantic Pretexts: Victorian Literary Appropriations in Anglo-Sino Discourse”, in *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 37.1 (2015), p. 36. 关于德·昆西的改动，哈格雷夫的推测或许略显主观，但这位研究者随后的分析却颇具说服力：华兹华斯着重强调自然世界为人们提供领悟真理的机会，而德·昆西则将“英国文明”视为传播真理的载体（see Jennifer L. Hargrave, “Romantic Pretexts: Victorian Literary Appropriations in Anglo-Sino Discourse”, p. 36）。

⑤ See Thomas De Quincey, “China [1]”, p. 86.

具内省与道德性的民族主义转化为外向且富有侵略性的官方民族主义话语，在利用华兹华斯的权威以增强自身论述的文化合法性的同时，又剔除了华兹华斯诗学中的超验伦理与道德复杂性，使文学直接汇入帝国主义的意识形态再生产，从而实现了文化民族主义向殖民实践的关键过渡。

在 1550 至 1850 年英国重商主义思潮盛行的背景下，华兹华斯与柯尔律治的共同体构想共同代表了对纯粹“利益共同体”的超越。然而，二人在路径上存在根本分野：柯尔律治试图通过智性综合德国观念论，构建一个以超验理念为基石、依赖“智性阶层”引领的精神共同体；华兹华斯则通过情感综合日常经验与异域文化参照——包括对法国革命能量的诗性转化、对德国抽象思辨的抵抗以及对东方专制美学的批判——塑造出一个根植于具体生命经验、强调平民情感纽带与地方传统的“生命互联式共同体”。就去中心化、非同一性以及差异的包容而言，华兹华斯所构建的这个共同体，以其对地方经验、平民记忆与自然根基的强调，在表面上与阿尔贝纳斯所谓的“无根共同体”具有相似性。然而，深入剖析其生成机制则可发现，华兹华斯的共同体建构自始至终依赖一种策略性的跨文化辩证综合。无论是将德国观念论作为理性抽象的对立面予以拒斥，对法国革命激情进行美学驯化与政治转化，还是将中国园林与教育模式塑造为其“自然”理想的对立参照，华兹华斯都通过这种与“他者”的批判性对话不断地澄清和巩固其本土共同体的内在价值与独特形态。这种深植于民族国家形成期文化政治实践的操作，使其与真正“去政治化”或拥抱纯粹流动性的后现代“无根”构想存在本质区别。不过，华兹华斯的这种建构过程本身已暗示了其历史局限性：当他将中国文化简化为专制美学的符号，将法国革命激情贬斥为政治操纵时，其共同体想象内在的包容性已然在一定程度上让位于文化民族主义的排他性。正是这种局限性使得其理论在历史进程中最终被帝国话语收编并服务于帝国扩张意图。

[作者简介] 张婷，女，1981 年生，四川外国语大学英语语言文学博士，四川外国语大学英语学院副教授，主要研究领域为英国浪漫主义文学、二十世纪西方文论及比较文学。近期发表的论文有“Wordsworth's 'Logos of Home': Geological Ethics of Care and Communal Becoming in *The Excursion*” (in *The European Legacy*, 30. 5 [2025]) 等。

责任编辑：龚 蓉