

朝鲜诗人李尚迪的思想文化特征

温兆海

(延边大学 人文社会科学学院, 吉林 延吉 133002)

摘要: 李尚迪是朝鲜纯祖至高宗时期的一位重要诗人, 他的思想文化特征可以从以下四个方面体现出来, 即正统的儒家思想观, 边缘化的人生取向, “问学”的文化选择, 慕华思想与个人的情感空间。

关键词: 朝鲜诗人; 李尚迪; 思想文化特征

中图分类号: J312.064 **文献标识码:** A **文章编号:** 1002-2007(2008)01-0009-13

李尚迪(1803—1865), 字惠吉, 号藕船, 出身于朝鲜世代译官家庭, 是朝鲜纯祖至高宗时期, 即中国清代道光至同治期间的一位重要诗人, 有《恩诵堂集》行于世。身为诗人, 李尚迪在朝鲜诗坛“卓然为当时宗匠, 是以文章远播海内, 巨卿通儒竞相推诩”。^[1]清代诗坛对李尚迪也有很高的评价, 认为他的诗歌“文采风流”“卓然成家”, 为“三韩名家之最”^[2], 在当时就引起诗坛注意。他一生来往于中国12次, 与清代文人有着广泛的联系, “交满中朝博学, 冠时盛名惊世”^[3], 深受清代文人的尊重和推许。但由于李尚迪身份原因, 他在朝鲜所受到的关注, 远没有在中国高。在朝鲜历史上, 等级制度森严, 社会秩序分为两班、中人和庶民等阶层, 每个阶层都有严格的界限, 直接决定着各自的社会地位。李尚迪属于中人阶层, 他的社会理想、精神指向和诗歌视阈都会受到主流话语的制约, 其思想文化所指也不能超越他所属的社会阶层。

一、正统儒家思想观

李尚迪的儒家思想观首先表现在他对《诗经》的态度上, 他在《一经堂铭并序》中写到:

昔我皇曾考赠参判公, 有手写毛诗一部, 传为青箱鸿宝。先君子课儿诗有“一经与汝有余师”之句。呜呼, 小子述德, 读父书, 奕叶家学。忝先是惧, 请金秋史阁学隶书一一经堂, 颜之门楣, 晨

夕自傲, 永诒来后。^{[4](P457)}

李尚迪“幼承家学”,^{[5](P3)}所谓家学, 从文中可以看出就是从其曾祖父到父亲所承传下来的宗经传统。李尚迪把《毛诗》作为自己安身立命的圣典, “晨夕自傲, 永诒来后”, 可以说《毛诗》在李尚迪思想中的地位是非常重要的。《诗经》作为中国最早的诗歌总集, 最初名为《诗》或《诗三百》, 至汉初正式被官方定为“五经”之一, 成为封建文化的正统。汉代传《诗》者有鲁、齐、韩、毛四家。前三家为今文经学, 魏晋以后亡佚; 《毛诗》为古文经学, 盛行于东汉以后, 成为封建文人修身立行的正朔和规摹。《毛诗》的主旨思想主要体现在《毛诗序》上, 兹择其要列于下:

故正得失, 动天地, 感鬼神, 莫近乎诗。先王以是经夫妇, 成孝敬, 厚人伦, 美教化, 移风俗。

上以风化下, 下以风刺上。

故变风发乎情, 止乎礼义。^[6]

从中可以看出《毛诗》的主要思想就是把诗歌的审美特征和社会功用完全纳入维护王道的伦理思想。那么李尚迪对于《毛诗》的思想有哪些体现呢, 从《恩诵堂集》中来看, 他对《毛诗》的继承显得更单一和更突出, 其主旨就是忠与孝。在《送卞得惟赴罗州监牧之任》中李尚迪写到:

人生贵读书, 要知事君父。

事君父如何, 持身以为主。

持身苟非道, 如画不成虎。

收稿日期: 2007-10-09

作者简介: 温兆海(1964—), 男, 吉林洮南人, 延边大学人文社会科学学院副教授, 在读博士, 研究方向为朝鲜文学。

© 1994-2012 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

德惟末弱冠,从我受经诂。

举似忠孝字,三复圣贤语。

(中略)

捧檄感毛义,弹冠见贡禹。

(中略)

移孝能作忠,庶不愧仰俯。

(中略)

之子勉乎哉,惟有资稽古。^[17]

诗人“捧檄感毛义”的就是反复强调的“忠孝”二字,要知道的事就是“事君父”。要“事君父”,不要只言于表,必须身体力行。要认识好忠孝关系,在“移孝能作忠”这一点上,李朝前期性理学家李穡有过相同的表述:“善事父母,其名曰孝,移之于君,其名曰忠,名虽殊而理则一”,^[8]从中也可以看出他们之间的精神联系。李尚迪在其有限的诗歌中,不断地强调儒家的忠孝观,如“隐痛谁怜违母训,不才惟恐负君恩”句^{[9](P370)},表现出诗人常常自审,惟恐失道;“青春须自爱,忠孝是本元”^{[10](P140)}、“勸哉为臣难,忠孝无二道”句^{[11](P179)},完全是对晚辈的说教;“禅香怡客性,肉食愧君恩”^{[10](P139)}句,虽然有杜甫“一饭不忘君”之意,但是让人觉得有些匪夷所思,在闲定无我的参禅之后,居然食一羹肉还心系国君,其忠君之笃达到了“失真”的程度。值得注意的是,李尚迪的忠孝思想虽然远绍《毛诗》,但与朱子思想也存在着一定的联系。他在《诗经》理解上,表现出朱熹的《诗集传》的某些特点,韩国学者就此认为李尚迪的思想是蹈袭了朱子的思想,在当时反理学的思潮中,李尚迪却独持己见。^[12]但从《愿诵堂集》所提供的资料来看,还不能完全断定李尚迪的思想就是朱子理学思想,但可以说带有比较明显的理学倾向。如在《杨墨林席上(中略)即赋长句谢之》中可看出一点草蛇灰线:

出则廊庙处江湖,事父事君能事了。

要须忠孝本性情,诘堪轻薄矜华藻。

万古江河不废流,此意除君谁与道。^{[13](P99)}

诗的意思是即使不做官了,不论在哪,也能做到事父事君。为什么呢?因为忠孝应该本于人的性情,性情中有忠孝,忠孝是人的天性,它是万古不变的。李尚迪把忠孝作为人自身的纯粹伦理属性,这与朱熹的理学观点是相通的。朱熹把孔

子的君臣父子夫妇伦理关系作为先验存在的天理,来约定人伦关系。就性情而言,朱熹在《孟子集注》中说:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也”,^[14]首先看到的是情与性的内涵;情与性的关系是“有这性,便发出这情;因这情,便见得这性。因今日有这情,便见得本来有这性。”^[15]性的属性是“性则理也”^[16],“性不是有一个物事在里面唤做性,只是理所当然者,便是性,只是人合当如此做底,便是性。”^[16]性是本善的,性是天理,是所以然者,即宇宙自然界的根本规律。既然李尚迪认为忠孝是性,是亘古不变的恒理,是人自我本质的约定性,当然会很自然地说出“出则廊庙处江湖,事父事君能事了”的带有道学气味的诗句了。李尚迪思想中的理学倾向,在清代诗人对其评价中也可看出一点端倪,吴昆田说“伊川巾东坡笠,吾以想先生”^{[17](P2)},伊川指的是南宋著名理学家程颐,清人把李尚迪和程颐联系在一起,也说明了李尚迪思想上与程朱理学存在着某种关系。

李尚迪的忠孝儒家思想,对于封建文人来说本来是无可厚非的,但与当时的朝鲜社会思潮倾向相比,却表现出了一定的保守性。如18世纪后期在朝鲜出现的北学派,就是一个“具有近代文化因素的流派”;他们具有超前的历史意识,强调“生命主体的独自性意义”。^[18]李尚迪所属的中人阶层,主张“天机论”和“性灵说”,也表现出具有独立意识的近代思想。^[19]与此相比,李尚迪的忠孝儒家思想没有跟着历史一起同行,就对《诗经》的认识而言,他与前辈朴趾源的认识差距不可以里计。朴趾源认为“《诗三百》,不过当时闾巷间风谣,欢愉疾苦喜怒哀乐之际,不得不有此声,如候虫时鸟之自鸣自吟。观风者采其谣,而字而句,而列之学校,被之管弦。是所谓列国之风而诗之名所由立也,何从得作者姓名哉!”^[20]朴趾源对于《诗经》的认识,现在看来未必完全正确,有些观点亦受到朱熹《诗集传》的启发,^①但其历史价值在于颠覆了《诗经》在儒家话语系统中的神圣的经学地位,把《诗经》回归到文学本身,在王纲没有解纽的时代,朴趾源的这种认识无疑是大胆而深刻的。由此可以看出,李尚迪从经学《诗

① 朱熹:《诗集传》序:“凡诗之所谓风者,多出里巷歌谣之作。所谓男女相与歌咏,各言其情者也。”上海古籍出版社,1979年版。

《经》中仰承的是腐儒忠孝，而朴趾源在文学《诗经》里看到的却是人间常情，从中表现出的思想意识，二者不可同语。李尚迪对朴趾源的《热河日记》是很熟悉的，在他诗歌当中有所提及，^①但没有对朴趾源的《诗经》观作任何评价，不过从其正统的经学立场来看，恐怕是不会接受朴趾源这种离经叛道的观点的。

在对待外来文化上，李尚迪表现出维护儒家正统的思想特征。在中国明代，西方基督教和天主教得到官方的许可，开始在中国一定范围内传播。朝鲜李朝前期李 光曾来华对此有所接触，李朝后期洪大容来华，对西方宗教有过比较具体的考察，并与清代文人有过比较深入的探讨。但19世纪随着西方殖民入侵，中国和朝鲜对于西方宗教的认识和态度发生了明显的变化，官方开始控制和镇压西方的宗教思想和行为，1801年和1839年朝鲜封建政府先后两次镇压了大批的基督教徒。应该说，西方宗教在向东方传播的同时，带来了西方的先进科学和文化，对东方的近代化历史进程起到了一定的作用，但在西方对东方的殖民入侵中，它也扮演了不光彩的角色，在思想层面上，对当时东方传统儒学也构成了严峻挑战。

李尚迪在对待西方宗教的态度上非常明确，就是反对西教，维护正统。他在《美国园咏集》中写到：

何物鬼域辈，西来入中夏。
祷张堂狱说，思以易天下。
吾道炳日星，万古终不堕。^{[21](P344)}

诗人以愤怒的心情表现出对于基督教的认识和态度，基督教的传入，其目的就是“思以易天下”；改变东方的文化和现实。面对西方宗教的思想威胁，诗人表现出对于儒学“万古终不堕”的信心和意志。但另一方面，对于西方列强的宗教和武力并举，诗人又流露出一切排外的思想情绪，也表现出对于传统文化的忧虑和焦灼的心情：

劝君葡萄酒百杯，乞君葡萄写一副。
(中略)
此物原非中土产，移自大宛和苜蓿。
汉家天子内多欲，万里驱使闲草木。
(中略)

苞桑自古固邦本，果瓜何曾充口腹。
博望一通西南夷，遂令千载罹荼毒。
释氏之法从此来，将人家国几倾覆。
洋夷猾夏未前闻，周流四海登平陆，
行肆妖教释彝伦。更售鸡烟呈贪默，
一夜腥尘满皇都。^{[21](P334)}

首先诗人用速写笔法勾勒出西方(中国以外的国家)从物质到精神传入中国的“小史”，表现出诗人对外来一切的否定和排斥：葡萄本非中国所产，是因为汉武帝的贪逸享乐才移置中土，葡萄没什么好的，它不比粮食能安邦立国；佛教从印度传来，也是荼毒千载；西洋教和鸦片更是祸国殃民。从中可以看出，葡萄、佛教、鸦片和基督教作为普泛的文化能指，在当时不论是值得肯定的(葡萄和佛教)还是坚决否定的(鸦片和基督教)，对外来的一切物质(葡萄和鸦片)和精神(佛教和基督教)诗人不分良莠一律排斥，表现出在当时特殊历史时期的诗人的原旨文化意识。这种原旨文化意识同时也表现出儒学正统面临危机时的诗人的内心忧虑和焦灼，基督教的教义和所规定的人伦秩序直接威胁着千年的儒家“彝伦”；如果儒家的社会秩序被改变，儒家文化会被彻底推翻，这是李尚迪和同期的知识阶层决不能接受的。这一心情在李尚迪的老师金正喜给他的信中，可以看出当时知识阶层的共同忧虑：

且邪教所称天主者，尤万万不成说。邪教之说“天”，与中国之说“天”同耶？异耶？如徐光启、李之藻一种邪党鬼怪之辈，强翻邪教之方言，敢以中国之“天”字，当之是如何说乎！以此一“天”字而鼓倡无识之邪徒，诳惑愚氓，流毒无穷。(中略)此不可强通于中国，文字之一大案，尤其是正名之，训严办而痛斥者矣。^[22]

为什么汉语中的一个“天”字，会如此引起金正喜的高度注意？在儒家的话语体系中，天是至高无上的，天赋皇权，皇帝是天子，其他一切都是臣子，如此构成了一个天人合一的伦理体系。把基督教中的God(上帝)翻译成天主，无异于在剥夺儒家秩序的话语权，会直接影响着中国皇统的尊严。从更深层一点说，在翻译过程中，从一种文化语境转换成另一种文化语境，词语的语义将会改变，中国人会把儒家所规定的“天”的特有内

① 李尚迪诗注中有“庚子使燕岩朴公著热河日记”，见《愿诵堂集》，《岱兼山热河之行》，同前书，325页。

涵附加进去而产生误读,容易导致对于天权的认同混乱和认同危机,使人们偏离儒家所规定的伦理秩序。所以金正喜认为这是“诳惑愚氓,流毒无穷”,是“文字之一大案,尤其是正名之”,希望其弟子“训严办而痛斥者矣”。在李尚迪的文本资料中,没有看到他与老师在这方面的交流,但可以肯定金正喜的这种忧虑也代表了李尚迪的维护儒家正统地位的心声。

二、边缘化的人生取向

对于封建文人来说,修身治国平天下是共同信奉的儒家信条,李尚迪作为有着正统儒家思想的文人,很自然会把这一信条作为自己的人生抱负和理想。但当理想与历史现实发生严重对立时,要么反抗现实,要么回归内心,在痛苦的矛盾中寻求精神上的平衡,从李尚迪留下的诗文来看,他属于后者。关于李尚迪的人生处境,1859年朝鲜金永爵来华与中国文人有过一段珍贵的笔谈,兹录于下:

国俗(中略)但专尚世阀,名分截然,等级极多。士夫世世为士夫,庶人世世为庶人。庶人虽有才德,无以为用。(中略)阶级一定,十世不得免。如李惠吉者,文才实可进用,乃拘于门阀,屈于象译,是可恨也。〔23〕

金永爵对李尚迪的怀才不遇深表同情,对本国的门阀制度的不满也溢于言表。李尚迪的老师金正喜对他的门生也有过类似的感慨,充分肯定李尚迪的才华,认为他“是一麟角”,并且认为“天与聪明不在贵贱”,〔24〕〔P327〕为自己的学生鸣不平。由此可见,李尚迪的人生际遇当时就引起了人们的注意,那么李尚迪本人对于自己的人生是如何感受的呢,他如何在宿命的困境中找到自己的生命形式呢?

首先在李尚迪的诗文中,我们可以看出他的人生愤懑和内心痛楚。在其为数不多的文章中,李尚迪为同属中人阶层诗人的郑秀民作墓志铭,叹其“孤贫”,身名埋没于后世;〔25〕〔P443〕为著名诗人李彦作传,赞叹李彦的才华“不求知于世,以世无能知者;不求胜于人,以人无足胜者”,“要之东方,罕有此人也”。〔26〕李彦英年早逝,未尽其才,对于他的人生境遇,李尚迪悲愤地感叹:

“谁复知者,其志岂不悲耶!”〔26〕〔P537〕值得注意的是,在李尚迪出生三十多年前李彦已经去世,这期间朴趾源、李德懋和金祖淳都为李彦作过传,〔1〕李尚迪在此集三家所作传记中句,用集句形式对李彦的不幸身世重新书写,本身就带有自况的意味,他通过对李彦作传,表现出对于自己人生的感叹。

李尚迪对自己的地位卑微、怀才不遇和对两班阶层的不满,不只一次地在诗歌中咏叹“廿载酸盐支薄奉,一生谭谑足风襟”〔27〕〔P66〕“青衫何事滞春明,书剑飘零误半生”〔28〕〔P102〕“因人至竟成何事,愧杀囊锥脱颖看”〔29〕〔P76〕“喜遇诸公时问字,羞从流辈与争名”,〔29〕〔P76〕从中可以看出诗人的内心痛苦和批评指向。最能表现李尚迪悲愤和复杂心情的是在《赠李兼山序》中:

余素嗜酒,非酒无以浇块垒,而家贫不能常得耳。虽然世之识趣者,莫我若?方其醉也,浩浩落落,齐得丧,混贵贱,等彭殇。凤飞千仞而不为高,鹤巢一枝而不为卑。其梦也,杳杳冥冥,挹浮丘,拍洪崖,骖螭跨鹤,翔翦乎十洲三岛之间,泠然御风而不知返。于是焉,悲而哭啾啾,喜而歌呜呜。或放言骂座,人谓之狂,或高吟起舞,自以为乐。〔30〕〔P417〕

李尚迪以庄子语体气势,要之以齐物论,对门阀制度表示强烈不满,人不分尊卑,又何论贵贱。酒乡之中,可以不受现实的羁绊,获得精神的自由,张扬自我。人们在现实当中受到压抑,不能实现自身价值,可以借酒一抒不平之气。酒乡和现实是相对的,作者借酒说项,委曲地表现出对于现实等级制度的不满。

但与此同时,李尚迪在《赠李兼山序》中又表达了自己复杂的人生态度:

嗜酒者,故多牢骚困穷之士,何哉?灵均湘累也,而曰众人皆醉我独醒,此讽世之微词。而桂酒椒浆发于九歌,不可谓灵均不饮酒,故痛饮读离骚,便称名士。孔子则惟酒无量,不及乱,亦安知其非于陈蔡之日乎?余虽不善饮,乃学孔子也。〔30〕〔P418〕

此段又明显地表现出李尚迪的矛盾心理,既感到门阀制度带给人生之郁闷,同时又戒乎讽世之微词;既存乎其志,又安于宿命。屈原有感于楚

① 朴趾源《饑裳传》见《燕岩集》,李德懋《饑裳传》见《晴脾录》,金祖淳《李彦传》见《枫皋集》

王的昏庸,以死直谏,虽几经谪放,仍然九死而不悔。李尚迪对屈原虽然没有否定,但显然不认同他的生存哲学:对世事可以怨,但不能“显暴君过”;^①可以秉持操守,但不能以死赴志。所以在屈原和孔子之间,李尚迪选择了孔子。文中所言孔子之事,见于《荀子·宥坐》,说孔子周游列国,宣扬克己复礼,在陈国和蔡国为国君所拘囿,身处困境的孔子向学生子路阐述了他对为政的认识和处世方式。孔子认为善恶者未必有善恶之报,忠谏者未必见用。比干剖心,伍子胥见磔,都是因为过于激进,不会审时度势。君子之学,就是要“为穷而不困,忧而意不衰也,知祸福终始而心不惑也”;清醒地认识时势,“博学、深谋、修身、端行,以俟其时”。^[31]孔子的这个“慎独”观点,其实就是儒家所奉行的“达则兼济天下,穷则独善其身”的处世原则,李尚迪所谓“乃学孔子也”,其实指的就是这一点。

“达则兼济天下,穷则独善其身”,对于一般封建文人来说,它包含着实践主体的积极意义。能实现自己的政治抱负的时候,就要尽展才能;没有进入朝廷,就要完善自己,以待他日见用。但对于李尚迪来说,这个原则显然出现了“历史的误读”,朝鲜森严的门阀制度,从他一出生,就已经决定了其一生的命运。所以李尚迪的“独善其身”的处世方式,有着自己特殊的含义。他一方面忠信儒家信条,却又被身份所囿;一方面不满于门阀制度,却又认命屈从。在这些矛盾交织的人生焦灼中,李尚迪的人生态度在关注社会的同时又比较明显地趋向于边缘化。

首先在他诗歌中,表现出人生的无奈和对自身社会存在价值的怀疑。在《研香赠木瓜杖牛皮枕》和《董研秋检讨索和秋怀八首》中,诗人分别写到:

养闲高卧北窗凉,吾道何妨托睡乡。
看取邓林追日影,浮生从古为谁忙。^{[32](P200)}

昔我恣远游,跻攀历险岩。
腰脚今俱病,自咎复何疑。
人苟知所止,无乃是福基。
夸父虽善走,追日能几时。^{[33](P358)}

诗人在睡乡与现实之间,在自家和外界之间,表现出明显的内倾性。“吾道何妨托睡乡”表

现出诗人对于现实处境的一种无奈,这种无奈使诗人认识到自己人生价值的限度,“人苟知所止,无乃是福基”正道出了此中奥义。人生知道其所行而行,知道其所止而止,这当然是道家所谓的“知道”;但对于李尚迪人生来说,却带着几分苍凉。他从踏入仕途开始,就怀着一颗“少年颜色老年心”,^{[10](P134)}他的才华和人生理想如何能在社会体制中实现,从梦开始的地方就被门阀制度遏止了。在李尚迪诗中一再出现夸父逐日的形象,但他对《山海经》中的神话有着不同的解读,夸父在征服自然死于途中的悲壮,一变而成为李尚迪人生苦旅的哀吟:“追日能几时”表现出诗人对于人生志愿难以实现的无奈;“浮生从古为谁忙”又表现出诗人对于自己社会人生价值的怀疑和否定。“近日劳劳何足问,黄尘乌帽负平生”,^{[34](P95)}诗人不止一次在诗歌中强化自己的生命价值之轻和无意义,在《晚发延州,出北水门》中写到:

岂有浮名垂竹帛,漫将初志逐桑蓬。
书生何预边头事,笑煞寒冰语夏虫。^{[10](P134)}

古人所说的立德、立功和立言被视为不朽之盛事,也是历代读书人作为自我生命价值体现的终极目标,但诗人这些早年的志向已落于蓬蒿之间。庄子所说的“夏虫不能语冰”,在这里表现出李尚迪对于自己人生困境的一种无奈甚至绝望,在自嘲的语气中,使人感受到诗人处于主流话语边缘境地的内心孤独。

仕途上的被边缘化,自我价值无法实现,导致李尚迪人生价值取向呈现出比较明显的特征:归田意识和避世思想。

归田意识在李尚迪诗歌里表现比较多,诗歌在表现诗人对仕途厌倦的同时流露出归隐的思想。“吾家亦有湖山胜,只愧闲盟负白鸥”^{[35](P33)}“自非肉食谋何事,忽复莼羹忆故乡”^{[27](P64)}“匹马已谙长路熟,群鸥应笑旧盟寒”^{[29](P76)}“明时不妨归田乐,好向东陵学种瓜”^{[36](P106)}“守门孤鹤怨,愧我未归田”^{[37](P163)}等诗句都是这一情感的流露。在《研香休致翌日》和《典朝衣》中诗人写到:

尽道休官未见归,羨君今日卸朝衣。
蹇驴破帽吾何有,五斗劳劳谩是非。^{[36](P105)}

记曾身惹御炉烟,捐弃空箱值几钱。

① 颜之推有“屈原露才扬己,显暴君过”的评价,见《颜氏家训·文章第九》,山西古籍出版社,1999年版,107页。

但向酒家偿宿债，一蓑归老白鸥边。^{[11](P197)}

两首诗皆叹自己地位卑微，俸禄微薄，表现出诗人欲弃甲归田的意愿。诗人一直在仕与士、朝与野之间徘徊，但其内心指向是非常明确的。他像陶潜一样，不愿为五斗米而“折腰向村里小儿”，在庸俗是非之间虚掷生命。所以诗人的精神从台阁转向山林，从桎梏转向自由，“一蓑归老白鸥边”表现出了诗人的这种志趣追求。在《旧城寓舍咏饥鹰》中诗人写到：

瘦骨棱棱立架头，云霄志气动双眸。

如何不及闲鸥鹭，饮啄江湖得自由。^{[10](P137)}

囚于笼中的饥鹰，虽然瘦骨嶙峋，但仍然充满返回天空的渴望，它在寻思自己的困境，不断地询问自己为什么不能像闲鸥野鹭那样，自由自在地饮啄于江湖之上呢？诗人托物自况，表现出对于自己生命的思考：门阀制度无异于禁闭的牢笼，再有才华的生命，一旦纳入这种形式之中，它也一定会枯萎。要获得自己，就要疏离仕途，返归自然。虽然李尚迪身在仕途，但也一再感叹“恨人生不如鱼，一生游戏花四面”，^{[2](P63)}这充分地表现出了诗人的归田意识。

李尚迪在其后期诗歌创作中（1850年以后），表现出了避世思想。避世思想是朝鲜李朝后期安东金氏势道政治在李尚迪思想中的反映，^①也是李尚迪归田意识的一种延续。在《柘桑濯足图歌》中诗人写到：

我有双脚涉世久，褰裳何处涤尘垢。小儿休唱沧浪歌，沧浪水浊奈如何。（中略）似闻伯牙琴，有谁知夫山水音。似闻襄击磬，有谁知夫避世心。（中略）苍茫独立海山碧，行随鸥鹭寻旧盟。息壤之言吾不食，试看下界名利场，荣辱纷纷孰主张。^{[38](P102)}（后略）

沧浪之水隐喻朝鲜当时的政治现实，诗人感途世态浇漓，人心不古，一些似利之徒，追逐名利，少廉寡耻。诗人耻于与这些蹉跎宵选之徒为伍，也怵然于动辄获罪的朋党之争，心远于闲鹭旧盟，地偏于青山净水，以避世之心，秉持自己的高洁操守。“嗟我既衰老，处世若避世”，^{[39](P323)}避世成为诗人在严峻政治斗争中的一种处世方式。在李尚迪后期的诗歌中，出现了大量的“闭门”意

象，如“爱而不见怀人远，老而无能闭户深”，^{[11](P165)}“几曾逢鬼着揶揄，一出门前是畏途”、“分付园丁樵汲外，终年勿许启双扉”、“竹窗灯火晓光微，黄叶苍苔独掩扉”，^{[11](P166)}等诗句，都表现出了李尚迪的避世思想。在《金琴麋农贻书》诗中诗人写到：

杜郎有道即吾师，出处悠悠两忘之。

桑下纳凉曾几岁，开门亦是闭门时。^{[38](P301)}

诗中所说的杜郎，见《宋史·逸士（中）》，讲的是宋代一位“有道之士”杜五郎，三十年不出家门，不论世事。李尚迪以杜五郎为师，表现出对于当时朝鲜政坛的疏离甚至隔绝，在追求自性完善的生命空间里，感受“养闲无物与心违，今是幡然悟昨非”，^{[40](P361)}的避世情怀。当然李尚迪作为封建末期的一位正统文人，他不可能像古人一样“出处两忘”；不关时事，他在避世的同时，对天下兴亡还是有所系之的，“循分休谈当世务，匡时不借古人才”，^{[11](P166)}也说明了这一点，在对中国晚清社会衰败的局势上，就表现出李尚迪的关注。但与他的老师金正喜和前后期的中人阶层洪世泰、郑乔来、赵秀三、吴庆锡和姜玮等文人对于朝鲜时世的关注和批判相比，李尚迪的人生态度显然表现出比较矛盾的超然与边缘化的思想特征。^②

如上所述，李尚迪对于自己身份的认知态度，他的归田意识和避世思想，表现出李尚迪边缘化的人生取向。这种边缘化的人生态度，在其具体实践的价值取向上，表现出比较明显的个体特征：在“问学”态度上，更多地关注学问与自身趣味，很少深入学问衍及的社会和文化价值；更多关注自身与中国文人的关系，在一定程度上缺少对于清代文化深层的探究与表述；对于朝鲜的社会现实也缺少应有的关注。所以本文认为李尚迪的边缘化的人生取向是认识李尚迪文化活动的关键所在。

三、“问学”的文化选择

李尚迪是位非常博学的诗人，清人程祖庆就

① 1800年7月正祖死，由金祖淳辅佐幼王纯祖，1802年他让纯祖册封其女儿为王后，自己以国丈身份掌权，从此开始了安东金氏势道政治。后安东金氏势力曾一度受到外戚牵制，但在1849年又重新抬头，并且势力达到顶点，其间党派和门阀的关系更为复杂，统治阶级内部的相互排斥、反目、嫉妒、中伤和谋害等越为严重。见《朝鲜通史》上卷，朝鲜科学院历史研究所著，吉林人民出版社1973年版，952-953页。

② 姜明官认为李尚迪的诗歌完全排斥现实，是沉溺于个人情趣主义者，虽然指出了李尚迪思想的某些特点，但有失偏颇。姜明官：《朝鲜后期间巷文学研究》，韩国创作批评社，1997年版，396页。

此对他有过评述:

三韩藕船子, 所学深且邃。

经史讨源流, 文章亦精粹。

余事擅诗书, 下笔如奔骥。^[41]

从中可以看出李尚迪精通汉学, 擅长书法和诗文。其实除了这几项, 还有两项程祖庆没有提及, 那就是李尚迪对于绘画和金石的爱。

汉学又称朴学, 在清代乾嘉时期达到顶峰。前期以惠栋为代表的吴派崇尚证实, 主张回归原典, 通过文字音韵、章句训诂和典章制度的研究来探究儒家经典的奥义。后来出现了以戴震为代表的皖派, 反对汉学考据的琐碎, 提倡以义理思辨为特征的宋学, 出现了所谓的汉宋之争。作为汉学的总结者是以阮元为代表的扬州学派, 阮元折衷汉宋, 兼采二者之长, 强调训诂考据与义理相结合的研究方法。朴学虽然研究古代的经学, 但不论哪一派别其目的都是着眼于现实的, 表现出“通经致用”和“经世致用”的务实精神。金正喜曾拜汉儒翁方纲和阮元为师, 后成为“经术文章, 海东第一”的朴学大师。李尚迪受业于金正喜, 对汉学应该有很深的造诣。但在《愿诵堂集》中, 很少看到李尚迪对于朴学专门研究的文章, 只是在他的诗歌中偶尔出现如“忠信求实事, 文章视皮貌”^{[29](P76)}、“强说遗经分汉宋, 还将象纬测中西”^{[11](P167)}等寥寥几句朴学上的老生常谈外, 看不出“经学醇儒”的“抉其精奥”之论,^[42]对此诗人也曾发出过“志学竟无成, 落落多违料”^{[29](P76)}的感叹。

但与上述态度相比, 李尚迪对于绘画、金石古玩洋溢着非常明显的热情, 这虽然与当时清代文化风气有关, 但也表现出作者有意识的一种文化选择, 即以个人趣味为主的与现实保持一定距离的文化选择, 在这些文化对象中, 表现出李尚迪对自我人生方式的约定和指向。

清代受宋代文化的影响, 很多文人对绘画艺术保持浓厚的兴趣, 对画图的品评或题诗既能表现出诗人的雅趣, 又能很好地表现出与画主人的友情。但与宋代不同的是, 清代文人对于绘画的态度, 与满清高压的文化政策多少有些关系, 汉族知识者惮于上纲上线的残酷的文字狱, 不敢面对现实, 在图画当中, 可寄闲情, 发感慨、谈义理等等, 不失为文人自我保护的一种方式。也许在这一点上, 李尚迪的边缘化人生取向与清人的文

化风气产生了“选择性共鸣”, 观摩画图, 题诗赠投成为李尚迪日常生活中的重要组成部分。在《属方圣中, 写临水读书图》中可以看出李尚迪对于绘画的痴迷程度:

我今乞画如乞食, 画固不能疗菜色。

(中略)

我有闲愁君知无, 倩写临水读书图。^{[35](P31)}

诗人对画如饥似渴, 在画的世界里能消解“闲愁”。这种闲愁不知道具体指的是什么, 但从画名上判断, 一定和读书人志趣有关的。诗人在面对画的时候是一种什么样的情境, 这在他给清人的诗句“联榻听蝉便画稿”^{[34](P95)}中可以看出, 诗人和朋友在月白风清的夜晚, 一边听着蝉鸣, 一边欣赏画境, 宠辱皆忘, 其陶陶之乐可见一斑。诗人很注重对于书画的收藏, 并且有很高的鉴别能力, 其功力非一时所成。在《送亦梅游燕》中可看出诗人这一方面的能力:

书画古之贗, 何如近之真。

惟古以为宝, 见与儿童邻。

日下庙市开, 积古等积薪。

玉表珉其中, 子欺复欺人。

曰宋曰元明, 名实太不伦。

纷纷模拟作, 强笑西子颦。

漫堂黑夜嗅, 鉴识妙如神。^{[43](P216)}

对于当时北京市场上充斥大量书画贗品, 诗人非常熟悉, 也可看出诗人有很高的识别能力, “漫堂黑夜嗅, 鉴识妙如神”, 仅凭嗅觉, 就可辨出书画的真伪, 这句话既是赞扬给朋友的, 也是夫子自道。在诗歌创作上, 李尚迪写了很多题画诗, 除两三篇直接关乎世情之外, 绝大部分或阐述画理, 或揭示画意, 或言说理趣, 或抒发闲情和友情, 从中可以看出诗人在选择书画艺术上的志趣。现仅举一例, 略加说明, 在《烂柯观棋图》中诗人写到:

羸轮争一着, 局外海成田。

谁识旁观者, 仙乎是上仙。^{[11](P181)}

南朝梁任《述异记》载: “晋王质, 采樵信步入深山, 见两童子于石上对弈, 质置斧旁观。童子与质一物, 形如枣核, 食之不饥。至局终, 谓质曰: ‘此非人间, 仙家片刻, 凡世百年, 尔合急归。’质回头, 见柯已烂, 匆惶而归。至家, 景物全非, 人莫之识。”^[44]这就是中国逸史上的烂柯观棋的故事, 所表现的不外乎是沧海桑田之类的主题。李

尚迪观此图,能独抒机杼,他所理解的故事是王质既是凡人又是神仙,是人既可入乎其内,体验人生百态,品尝荣辱苦乐之味;是仙又能超乎其外,看清世间色相,了悟取舍进退之道。这种亦人亦仙的人生方式,正是李尚迪在书画情趣当中表现出的边缘化的人生态度,反之也表现出李尚迪沉浸在书画艺术中的深层心理。

李尚迪另一问学对象就是金石学。所谓金石学,马衡所下的定义为“金石者,往古人类之遗文,或一切有意识之作品,赖金石或其他物质以直接流传至于今者,皆是也。以此种材料作客观的研究以贡献于史学者,谓之金石学。”所谓“有意识之作品”是指“甲骨刻辞、彝器款识、碑版铭志及一切金石、竹木、砖瓦等之有文字者”。^[45]金石学发轫于宋代,鼎盛于清代。清代金石学研究普遍重视金石材料的搜集、整理,并与小学及文史的研究相结合,以金石证史,以金石通经。当时由于朝廷提倡,流风所被,金石学研究遂成为一种风气。

李尚迪对于金石学的关注,一方面为清代学风所染,与清人同好切磋琢磨,把金石学作为思想和感情交流的媒介,所谓“海内亲朋同好古,少时风雅更关情”^{[11](P167)}是也。另一方面更主要的原因是与李尚迪的边缘化的人生态度有关。金石学作为实物性的考证,更侧重与史的联系,与现实相对显得“隔”一些,而且为研究者或爱好者提供了多元的研究视角,既可以从严格学理角度去研究,也可从审美角度来鉴赏。金石学之于李尚迪,可以消解其现实中的失意,在研磨金石过程中得到内心的平衡和满足。在《菊秋即望夜,雅集紫霞侍郎碧芦吟舫》中李尚迪表现出了这种心态:

忽然悻悻忽轩渠,痛饮离骚独闭庐。

暇日瓶花征史逸,中年丝竹衍诗余。^{[46](P45)}

诗歌表现出了现实与精神之间的关系,诗人感于自己身世卑微,闭门索居,其愤世之情昭然可见。但诗人最后把不平之气转移到闲雅的文化层面,在摩挲花瓶,征考逸史中来消解现实人生的失落,可以说金石成为李尚迪边缘化人生中寄寓精神情致的对象之一。正因为这样,李尚迪在对待金石的学理态度上,往往关注金石学材料中的原始形态,注重这种原始形态的艺术存在方式。关于对于金石学研究的认识,李尚迪谈到:

所谓宏博之士,三代秦汉之器而鉴别之,八体六书之源而溯汇之,则必有所得,而足以不负平生矣。^{[47](P421)}

所谓宏博之士,是指金石学者必须具备广博的文史知识,研究金石学的目的就是能够辨别清楚古代所遗留下来的各种器皿(是指一切金石材料),对金石上刻有的各个时代的文字能准确的把握,这样“则必有所得”。这里的“所得”是指通过金石的研究,可以获得相应的文史知识,从而能清楚地认识古代器物 and 文字的演变,更好地把握其不同时期的历史特征。从中可以看出李尚迪是从艺术层面来认识金石学的,不论是器物的演变还是文字的变化,都是一种形式上的改变,这种形式上的变化从美学角度来说就是一种审美形式的变化,审美形式的变化也包含了相应的审美内涵的转变。

从艺术角度来认识金石学,李尚迪注重的是金石原始形态中所包孕的古意和雅趣,表现出“嗜古”的审美趣味,这直接反映了李尚迪边缘化的生活特征。从下面两首诗当中可以看出李尚迪日常生活中的“金石情境”:

拓得铜壶写折枝,茶烟影里鬓丝丝。

中宵禅榻如相对,一笑拈花考古时。^{[48](P128)}

画 书签整复横,燕居偏爱小窗明。

瓦当借拓长生字,茶品传看胜雪名。^{[11](P167)}

燕居爱巢,远离尘嚣,在萧散的生活中可以看出诗人的闲情逸致:铜壶彝器,茶香烟影,古画趣文和秦砖汉瓦构成了李尚迪的“金石艺术空间”。诗人沉浸其中,在思古幽情中考镜源流,参悟人生,这里无不透露出李尚迪对于金石的古意和雅趣。诗句“茶品传看胜雪名”,指的是高丽时期的茶叶,名为龙团胜雪,在李尚迪时期被发现,部分为李尚迪所收藏。对于这份珍品,李尚迪珍爱有加,与好古同人津津乐道,并撰文《记龙团胜雪》详细记之。作者对茶具的形构记述细微,对龙团胜雪的出始更是稽古钩沉,考证详备,这对研究中朝古代文化交流具有一定的价值,而且它还满足了作者的嗜古性情:

(龙团胜雪)历七百有余年而复出于世,吁,亦奇矣!然凡物之最易腐败斯灭者,莫先于饮食之需,而乃有头纲一种,流传东土,寿齐白鹰之画,珍逾痕金之泉,至今为艺林雅赏。岂有其神物

“嗜古之癖”不仅仅道出了李尚迪钟情“雅赏”于高丽古茶,更表现出作者对于金石学的同样态度。李尚迪的朋友李裕元曾在《倅惠吉尚迪鸕鹚砚歌》中对此大为感叹:

李君嗜古赛米苏,胸藏三代彝器图。端州石砚此其一,润点寒星金线纡。神品元是具眼双,赤白黄色脉理数。女娲踏云遗一片,初平掷鞭歎万夫。似铁似竹订古今,非岱非·辨贤愚。贮水玩微茫,是之谓鸕鹚。光落发炯,此岂为·珷。海静江澄地典型,浮津翰染钓丰珠。蓄之十年用不竭,知心何处燕齐儒。相如无术间道走,转入山房·可吾。如绳之字如杠笔,与之纵横游五湖。见君石流落,想君一长吁。龙睛宛如生,半勺尚沾濡。如何人不见,微物充书橱。物之为宝久愈奇,其奈人生在须臾。^[50]

之所以在这里全文引用了这首诗,是因为在这首诗中李裕元详细深刻地描述了李尚迪的“嗜古之癖”。首先可以看出李尚迪对于金石学的熟谙与精到,他对夏商周三代的金石熟稔于胸,这表现出李尚迪在金石学知识方面的广博。其次通过一块小小的砚台,可以看出李尚迪对于金石细物的沉溺之深,对砚台的质地、纹路、色泽乃至雅号,李尚迪都是沉浸其中,乐此不疲。最后可以看出金石材料充满了李尚迪的书房,看出李尚迪用心收集金石之多,同时也能表现出众多金石材料已经构成了李尚迪的生活本身。所以李裕元委婉地提出了自己的规劝和批评:人生也有涯,其乐也无涯,皓首游钓于金石之中,为古物所累,其人生意义何在呢?

应该说李裕元对于李尚迪的批评是中肯的,李尚迪的“嗜古之癖”在某种意义上来说已经脱离了金石学研究的目的,一定程度上归于收藏家把握古玩一途,这与清代金石学研究是相异趣的。清代金石研究与朴学研究一样,其目的是为了证史通经,“通经致用”,反对嗜古倾向。顾炎武曾说:“昔之观文字,模金石者,必其好古而博物者也。今之君子有世代之不知,六书之不辨,而旁搜古人之迹,叠而束之,以饲蠹鼠者。”^[51]李尚迪虽然没有顾炎武所说的“今之君子”之浅陋,他知识渊博,也清楚金石研究的目的,也有几篇符合金石学正义的考证文章和诗歌,具有一定的价值,但在总体倾向上却表现出嗜古的趣味主义

特征。在《愿诵堂集》中我们可以看到归于金石范畴内的诗文,大都是对古代砖瓦砚台和器皿的简单记录,从其内容的空疏上来看,李尚迪关注金石学的指归还是在个人趣味上。过多地沉溺于“嗜古”的趣味中,为古物所左右,忽略其文化价值,会给金石学研究带来很大的缺失。这对于学养深厚的李尚迪不能不说是非常遗憾的,这种遗憾在李尚迪的晚年也有所流露:

昔予游燕所交,皆东南宏博之士,而多以三代秦汉金石文字相见赠,居然有古人编·之风矣。若扬州阮氏积古斋钟鼎彝器,乃识东武刘氏,寰宇金石苑诸书,洵是地负海涵,独出冠时。轶过赵明诚薛尚功一流人。而仪孝廉墨吴农编修子·亦一时邃古之家。其手拓石墨,予所藏·者尤甚多,近随手散去,箱篋杳然,譬如烟云过眼。而并与曩昔诸君子商榷古今奇字之绪论,邈然了无以记省,可叹也已。^{[47](P421)}

通过对李尚迪的文化行为的考察可以看出,李尚迪对于书画和金石学的文化选择,其根本原因都与其边缘化的人生取向有关,这也决定了李尚迪对待文化选择的基本态度,就是与现实保持一定的距离,突出个人的审美趣味,在“自我”的艺术空间里感受人生内涵。这种文化选择是内向的,没有在历史和现实之间架构起深层的文化联系,所以其文化行为不是严格意义上的学问行为,应该归于“问学”范畴,这也是本节标题所考虑的其外延之所在。

四、慕华思想与个人的情感空间

慕华思想是中朝两国在政治、经济、军事和文化等诸多关系中形成的一个历史现象。自新罗时期起,朝鲜就与古代中国中央政权建立了稳定的宗藩关系。在唐朝前期,新罗王决定:“改其章服,以从中华制”,全面推行仿唐制的封建制度,对包括儒、释、道在内的汉文化进行全方位的学习和普及,从而主动进入了古代东方礼仪世界,^[52]中朝稳定的宗藩关系由此开始,并一直延续到清朝末年,长达12个世纪。由于中朝两国长期保持着这种宗藩关系,所以朝鲜在政治上奉行事大主义,文化上则以中原文化为正宗,仰慕和学习中原文化,逐渐滋生了慕华的文化心理倾向。朴趾源认为“东方慕华即其天性也”^[53],洪大容为自己的“言语尚不免夷风为可愧”,^[54]金正

喜在诗歌中也表示“我生九夷诊可鄙，多愧结交中原土”；^[55] 这些表述都表现出直至清朝中后期慕华思想仍然是朝鲜思想界的一种风气。

李尚迪从小就生活在汉文化非常浓厚的家庭当中，其祖父、父亲对李尚迪都有良好的汉文化教育，中国的经史子集对他都有深厚的熏陶。其父曾为他讲授《诗经》，并有“一经于汝有余师之句”；^{[25](P457)} 使李尚迪逐步认识到“经为人文，周情孔思”；^{[25](P457)} 正是儒家思想的这种熏陶使李尚迪对中国文化产生了强烈的认同感。在《读书》一诗中诗人写到：

朝曦丽轩窗，正坐读经史。

小少有微尚，窃慕古贤士。

春秋二百年，季札一人已。^{[56](P1)}

季札为春秋时期吴国的王子，是中国古代圣贤的典范，在历史上流传的“季札让国”、“季札挂剑”和“季札观周乐”都成为历代士大夫的美谈。孔子曾经说过“泰伯其可谓至德也已矣，三以天下让，民无得而称焉”；^[57] 司马迁在《史记》中说他“仁心慕义无穷，见微而知清浊”，是“何其闳览博物”的君子。^[58] 李尚迪在中国经史中不仅学习和接受了儒家的思想，而且在个体人格上树立了效仿的榜样，这些都说明李尚迪在其文化心理上打上了明显的中国文化的烙印。

最能表现李尚迪慕华思想的是在他的《题春明六客图》中，诗中写到：

藐余三韩客，生性慕中华。

中华人文藪，自笑井底蛙。^{[11](P189)}（后略）

李尚迪认为中华文化乃是人文渊藪，爱慕“中华”是“生性”使然，这种表述与朴趾源和金正喜类同。值得注意的是朝鲜文人在与中国文人交流中，往往表现出自谦乃至“自贬”的倾向，流露出以中华为中心的边缘化的文化心态。李尚迪的“藐余三韩客”、“自笑井底蛙”等诗句在其他朝鲜文人当中也多有类似表述，如李尚迪的弟子李容肃的“藐余三韩客，获登夫子岗”^{[59](P30)}、金准的“藐余沟娄客，才学陋且拙”^{[59](P61)}等诗句，似乎说明这类语句已成为朝鲜诗人表明自己身份的“套话”，但其深层含义则流露出慕华的集体无意识，李尚迪的慕华思想自觉地加入到朝鲜的这种“众声喧哗”之中。

但在考察李尚迪的慕华思想的时候，我们不仅要注意到朝鲜当时的历史语境，而且更应该关

注李尚迪的个人情感空间，应该说李尚迪的慕华思想与其人生际遇及价值取向是紧密相关的。如前文所述，由于朝鲜的等级制度和李尚迪的中人身份，使其人生具有边缘化的思想特征，除金石书画等艺术寄寓情志外，清代的文人之间的风气也给李尚迪提供了情感认同的空间，李尚迪的慕华思想在情感层面上具体表现在他与清代文人交往的平等体验上。

与以往朝代相比，清代文人之间很少有彼此相轻的陋习，不论是位显还是职卑，才高还是调庸，大多都能虚怀待人，谦逊平和，有良好的文人风气。梁启超曾说：“其实清儒最恶有门户之见，不喜以师弟相标榜。凡诸大师皆交相师友，更无派别可言也”；^{[60](P5)} “虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见。有盛气凌铄，或支离牵涉，或影射讥笑者，认为不德”；^{[60](P47)} 大师之间秉持的笃实温厚的品格，为清代文人之间的交流开启了良好的风气。文人之间大都以身份门第为重，而是“以风雅为性命，以朋友为肺腑，以道义相砥砺，以学问相切磋”；^[61] 这虽然是交友论道的很高标准，但从中大抵可以看出清代文人间的襟怀与境界。

李尚迪在三十余年多次来到中国，与众多清代文人有着频繁的交往，清代文人对李尚迪表现出了真诚的平等与尊重。在与朝鲜文人的交往中，清代文人对朝鲜的门阀制度有着比较深入的了解，晚清诗人、李尚迪的朋友董文焕曾在日记中记录了对朝鲜等级制度的印象：“东国贵贱之分殊严，钟山赴招，随使金李二君不能来也。”^{[59](P318)} 朝鲜使臣应邀与清代文人饮宴，随使却不能同行，这种“贵贱之分”让清人感到不解和遗憾。所以清代文人对李尚迪的人生处境非常关注，甚至对其受到的不公正的待遇深表不平。晚清著名学者汪喜孙在给李尚迪的信中表达了这种感情：

内地重士，虽王公与布衣并坐，观若昆弟。似东邦，礼交太严，固足仰慕，然使者入国向俗，尚冀礼贤下士。^[42]

汪喜孙在与朝鲜使臣交往中，明显感觉到李尚迪作为译官受到的不公平的待遇，批评朝鲜“礼交太严”；希望朝鲜使节来到中国能依从中国的国俗，对其使从能够有平等的尊重，从中可以看出清代文人对李尚迪本人际遇的关切。对此李

尚迪借写竹抒发了自己的感慨：“爱士今谁如爱竹，一枝枝洒泪痕明”；^{[62](P108)}对比朝鲜森严的等级制度，李尚迪明显感受到清代文人的“礼贤下士”的品格。在与李尚迪交往的清代文人中，有的官居显位，有的身为文衡，他们对李尚迪都一视同仁，有的甚至以知己相称。与清人交往中所感受到的“遇我如嘉宾，吹笙兼鼓瑟”^{※46](P51)}的情景，让李尚迪感到温暖和自豪，他在晚年曾写到：“海内广交道，辄思旧游时。招邀略名位，酬和吐肝脾”；^{[63](P282)}诗人回忆自己在北京的时候与清代名流举杯唱和，不论身份高低，皆率意倾心而谈，诗歌表现出诗人对清代包容开放风气的向往之情。

李尚迪对清代倾慕的另一方面原因表现在他与清代文人建立的知遇之情。这表现在两个方面，一是清代文人对李尚迪人生处境深切的理解与同情，二是对其才华的充分肯定与褒扬。李尚迪由于朝鲜的世袭门阀制度，使他在仕途上难以实现自己的政治抱负，对此清代文人表现出深切的同情。对于李尚迪的“未仕”，清人劝慰他应保持平和的心态，所谓“大庭与空谷，同气皆莫逆”^{※64]}，在人生旅途中没有什么失意，居庙堂之高与处江湖之远其实皆通一理，即如何放达地去看人生，所以“先生以鸿博之才，早遂悬车之志，造物将以昌其诗文，不可谓之不遇。第恐东山谢傅未能恧然于苍生耳。”^{※65]}清人对于李尚迪在书信中所表达的“赋闲之况”深表关切，勉励他“不徇名，不躁进，陶性情于贤圣”，不要就此沉沦下去，“惟望藕船努力修道，相间有日。故人之意，相期学问，不在科名。”^{※66]}清代文人对于李尚迪的关心，让李尚迪感怀难忘，他在《续怀人诗》中他写到：

生材不择地，胸中郁奇致。

言言知我深，感[※]零涕泪。

珍重翰墨缘，犹属第二义。^{[7](P240)}

诗歌表达了李尚迪与清代文人的知己之情。清代文人对李尚迪的深切理解，使他深受感动。自己的才华和抱负难以实现，其郁闷之情难与国人诉说，却在异国找到了回声。其中“生材不择地”是《愿诵堂集》中表现诗人抑郁之情最为悲愤的一句，诗人把自己比做树木不能随着自己的意愿择地而生，大有击鼓骂曹的味道，其潜在含义则是对本国的门阀制度进行了根本的否定。在与

清代文人交流中倾吐这种托心之语，充分表现出李尚迪与清代文人间的相知与信任，也表现出清代文人之于李尚迪在情感对象上的重要价值。

李尚迪以诗学书艺闻名于清代文坛，在与清代文人交往中他的才华受到了高度评价，清代文人认为李尚迪的“佳章雅翰，登李杜之堂，得赵董之骨。宜乎文望日隆，盛名不朽也。”^{※67]}从道光到同治年间不少清代名流对李尚迪的才华都交口称赞，如“一代才名谁得似，风流真不减青莲”、“藕船先生擅才华，海国声华久洋溢”、“争夸不负皇华选，华国文章重一时”、“冀北争传名士笔（君善书），海东独数谪仙才”等诗句都可看出李尚迪的“文才风流，令人心醉”，在清代文坛享有很高的声誉。所以清人在给李尚迪的信中写到：“迄今都门人士共忆丰裁雅令，文名洋溢于中国，致足慕也。”与中国相比，朝鲜文坛对李尚迪的才艺评价远没有中国高，虽然他的诗歌因其国王“以文华之近于中国颇嘉之”^[5]但没有在朝鲜主流文坛得到广泛的认可。李尚迪的才华在本国受压抑的状态下，却在中国得到了高度肯定，这不能不让李尚迪深为感怀，对清代文人充满感激之情。在《怀人诗》中诗人写到：

待招金门客，蕴藉气如春。

一句爱才语，呼我谪仙人。

千金 璋质，努力及明辰。^{[46](P50)}

李尚迪感到清人对他的才华的肯定和赞许如“千金 璋”，非常珍贵^[68]。的确，对于李尚迪来说，清代文人对于他的评价不应看作是一种简单的肯定，而是应该看作为李尚迪提供了自我价值实现的空间，他的才华在本国受到压抑却在中国得到褒扬，这对李尚迪在自我价值肯定上无疑是非常重要的。

通过上面分析可以看出，李尚迪的慕华思想是与其个人境遇紧密相关的，清代的文人环境为他提供了情感归属的家园，在与清代文人交流中他的慕华思想逐渐上升到个体人生体验上，这种体验扩大了李尚迪的生命尺度，在清代文人世界中寻找到自己另一个精神空间。在《愿诵堂集》中绝大部分内容是与中国有关的，其中与清代文人交往的诗文占有相当分量，反映本国的内容很少，就此有的学者批评李尚迪的慕华思想，认为他没有鲜明的主体意识。本文认为对李尚迪的慕华思想应该作具体的历史分析，不应站在狭隘的

民族主义的立场上进行过分的谴责, 是应该给予一定程度的理解和谅解的。

参考文献:

[1][韩]金准.藕船精华录[M]//序.刻版本,韩国中央图书馆收藏.

[2][韩]醉乡山楼.海邻尺牘[M]//温忠翰、刘富、王拯书信条.美国哈佛大学燕京图书馆收藏,手抄本.

[3][韩]醉乡山楼.海邻尺牘[M]//张曜孙书信条.同前书美国哈佛大学燕京图书馆收藏,手抄本.

[4][韩]李尚迪.思诵堂集(文编)[M]//卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[5][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//序.汉城:亚细亚文化社,1983.

[6]郭绍虞.中国历代文论选[M].上海:上海古籍出版社,1978.

[7][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续卷四.汉城:亚细亚文化社,1983.

[8]朱红星,李洪淳,朱七星.朝鲜哲学思想史[M].延吉:延边人民出版社,1989.

[9][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集十.汉城:亚细亚文化社,1983.

[10][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷十.汉城:亚细亚文化社,1983.

[11][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[12][韩]郑后洙.李尚迪诗文学研究[Z].韩国东国博士论文,1988,P85-89.

[13][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷六.汉城:亚细亚文化社,1983.

[14]朱熹.孟子集注[M]//卷三.北京:中华书局,1983.

[15]黎靖德.朱子语类[M]//卷五.北京:中华书局,1986.

[16]黎靖德.朱子语类[M]//卷十六.北京:中华书局,1986.

[17][韩]金准.藕船精华录[M]//吴昆田赞.刻版本,韩国中央图书馆收藏.

[18]金柄珉.试论朝鲜中世纪北学派的文学观念[M]//朝鲜—韩国文学的近代转型与比较文学.延吉:延边大学出版社,2005.

[19][韩]李朝后期汉文学再照明[M]//李庚秀.委巷诗人天机论.汉城:创作与批评社,1983.

[20][韩]朴趾源.热河日记[M]//铜兰涉笔记.汉城:民族文化促进会,1984.

[21][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷八.汉城:亚细亚文化社,1983.

[22][韩]金正喜.阮堂先生全集[M]//书牘卷四.汉城:新诚文化社,1972.

[23][韩]吴昆田.漱六山房全集[M]//朝鲜使者金永爵笔谈记(卷六).光绪刻本,中国国家图书馆收藏.

[24][韩]金正喜.阮堂先生全集[M]//卷三.汉城:新诚文化社,1972.

[25][韩]李尚迪.思诵堂集(文编)[M]//卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[26][韩]李尚迪.思诵堂集(文编)[M]//续集卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[27][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷四.汉城:亚细亚文化社,1983.

[28][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷七.汉城:亚细亚文化社,1983.

[29][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷五.汉城:亚细亚文化社,1983.

[30][韩]李尚迪.思诵堂集(文编)[M]//卷一.汉城:亚细亚文化社,1983.

[31]北京大学《荀子》注释组.荀子新注[M].北京:中华书局,1979.

[32][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[33][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续卷九.汉城:亚细亚文化社,1983.

[34][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷六.汉城:亚细亚文化社,1983.

[35][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷二.汉城:亚细亚文化社,1983.

[36][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//卷七.汉城:亚细亚文化社,1983.

[37][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷一.汉城:亚细亚文化社,1983.

[38][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷七.汉城:亚细亚文化社,1983.

[39][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集卷八.汉城:亚细亚文化社,1983.

[40][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续卷九,次韵示人.汉城:亚细亚文化社,1983.

[41][韩]梦华斋.海邻书屋收藏中州诗[M].手抄本,汉城:奎章阁收藏.

[42][韩]李尚迪.海邻尺牘[M]//汪喜孙书信条.汉城:亚细亚文化社,1983.

[43][韩]李尚迪.思诵堂集[M]//续集三.汉城:亚细亚文化社,1983.

[44]任.述异记[M]//卷上.上海:上海古籍出版社,1986.

[45]马衡.中国金石学概要[M]//凡将斋金石丛

稿. 北京: 文物出版社, 1977.

[46][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//卷三. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[47][韩]李尚迪. 恩诵堂集(文编)[M]//卷一, 隶源津逮序. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[48][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//卷九, 嘉平月廿五得子梅书. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[49][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//文编续集卷一. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[50]李裕元. 嘉梧稿略[M]//韩国文集丛刊(315卷). 汉城: 民族文化推进会, 2005.

[51]顾炎武. 西安府儒学碑目序[M]//顾亭林诗文集. 北京: 中华书局, 1983.

[52]李宗勋. 新罗坊考[M]//朝鲜—韩国文化与中国文化. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.

[53][韩]朴趾源. 热河日记[M]. 汉城: 民族文化促进会, 1984, P607.

[54][韩]洪大容. 湛轩书[M]//外集(卷七). 汉城: 韩国景仁文化社, 1969年影印本, p344

[55][韩]金正喜. 阮堂先生全集[M]//卷十. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[56][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]卷一, 读书. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[57]杨伯峻. 论语译注·泰伯篇第八[M]. 北京: 中华书局, 1963, P84.

[58]司马迁. 史记[M]//吴太伯世家第一. 北京: 中华书局, 1982.

[59]董文煊. 韩客诗存[M]//人日韩斋雅集分韵得“阁”字. 北京: 书目文献出版社, 1996.

[60]梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.

[61]顾贞观. 祭纳兰君文[M]//通志堂集附录. 上海: 上海古籍出版社, 1979.

[62][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//卷八. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[63][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//续集卷六. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[64][韩]张曜孙. 谨言慎好之居诗[M]//卷一(喜晤李藕船即赠). 光绪甲辰刻本, 中国国家图书馆收藏.

[65][韩]醉乡山楼. 海邻尺牘[M]//冯志沂书信条. 美国哈佛大学燕京图书馆收藏, 手抄本.

[66][韩]李尚迪. 恩诵堂集[M]//续集卷四. 汉城: 亚细亚文化社, 1983.

[67][韩]醉乡山楼. 海邻尺牘[M]//王鸿书信条. 美国哈佛大学燕京图书馆收藏, 手抄本.

[68]温兆海. 清代中朝文化交流的历史视阈[J]. 东疆学刊, 2006(4).

[责任编辑 全红]

Korean Poet Yi Sang-jok: His Ideological and Cultural Traits

Wen Zhaohai

(School of Humanities and Social Sciences, Yanbian University, Yanji, Jilin Province 133002, China)

Abstract: As an important Korean poet in the Sunjo and Kjong period, Yi Sang-jok's ideological and cultural traits can be reflected in the following aspects: his orthodox outlook on Confucianism, his marginal view of life, his quest for cultural choice, his admiration for China as well as his affective domain.

Key words: Korean poet, Yi Sang-jok, ideological and cultural traits