

嗅觉叙事与中国伦理话语的形成

傅修延

内容摘要: 气味是人类最早用来表征自己的天然符号, 汉语中的“闻”既可指“听”也可指“嗅”。中国的伦理话语与嗅觉感知之间存在强关联, “熏陶”“感染”“气氛”和“氛围”等皆为华夏德育的核心话语。“黍稷非馨, 明德惟馨”这一重要的认识论转变, 把古代社会带入“郁郁乎文哉”的文明发展阶段。屈原《橘颂》以植物芬芳喻指高尚的人格, 刘禹锡《陋室铭》称品德的馨香能改变环境的品质(“斯是陋室, 惟吾德馨”), 今人仍在用“德艺双馨”这样的话语, 来表彰一个人在德行和技艺两方面都有重要影响。古人以馨香比德, 骨子里是希望美德能像气味分子一样附着于他人之身, 不过, 与气味作用于嗅觉神经细胞不同, “德馨”乃是一个润物无声、“久而自芳”的长期过程。气味对记忆与心灵的触动程度超过其他感觉刺激, 描写某人对某种味道的执着痴迷, 实际上就是彰显其独特的情感与价值取向。小说的叙事功能目前来看已不及蓬勃发展的影像艺术, 从气味入手被有识之士看作扭转其颓势的希望所在。

关键词: 叙事; 嗅觉; 伦理; 话语; 气味

基金项目: 国家社会科学基金重大项目“西方物叙事研究”(23&ZD302)

作者简介: 傅修延, 广东外语外贸大学外国文化与文学研究院教授, 主要从事叙事学与比较文学研究。

Title: Olfactory Narratives and the Formation of Chinese Ethical Discourse

Abstract: Scent is the earliest natural symbol used by human beings to represent themselves. In Chinese, the character “闻” can mean both “to hear” and “to smell”. There is a strong correlation between Chinese ethical discourse and olfactory perception; core expressions in Chinese moral education such as “熏陶” (edification), “感染” (influence), “气氛” (atmosphere) and “氛围” (ambiance) all relate to the sense of smell. The significant epistemological shift expressed in the phrase “黍稷非馨, 明德惟馨” (The fragrance of millet is not as precious as the fragrance of virtue) ushered ancient Chinese society into a stage of flourishing civilization. Qu Yuan’s “Ode to the Orange Tree” uses the fragrance of plants to symbolize noble character, and Liu Yuxi’s “Inscription of the Humble Room” claims that the fragrance of virtue can improve the quality of an environment (this is a humble room, yet my virtue makes it fragrant). Even today, the expression “德艺双馨” (a person of both professional excellence and moral integrity) is used to commend those who have made significant contributions in both moral conduct and

artistry. The ancient metaphor of comparing virtue to fragrance fundamentally reflects the hope that virtue, like scent molecules, can adhere to others. However, unlike the way scent interacts with olfactory nerve cells, “德馨” (the fragrance of virtue) is a long-term process that quietly nourishes others and eventually becomes “fragrant” on its own. The impact of smell on memory and the psyche surpasses other sensory stimuli. Describing someone’s obsession with a particular scent essentially highlights their unique emotions and values. The narrative function of novels seems to wane compared to the burgeoning visual arts, but some insightful thinkers see hope for reversing this decline through the exploration of smell.

Key words: narrative; olfaction; ethic; discourse; scent

Project: “A Study on the Western Narrative of Things” (23&ZD302) sponsored by the National Social Science Fund of China

Author: Fu Xiuyan is a professor at the School of Foreign Literature and Culture, Guangdong University of Foreign Studies, specializing in narratology and comparative literature. Email: xyfu@jxnu.edu.cn

麦克卢汉“媒介即信息”之说，强调感知媒介（包括途径）对信息接受的决定性影响，即通过什么去感知，最终决定感知到什么（16—34）。笔者最近一直在申说这样两点认识：一是感知离不开感官，感官倚重的不同也会导致表达方式的不同，感知者是偏重于视觉还是偏重于听觉，最终会影响到他使用什么样的话语；二是中国和西方的感官倚重分别为“听觉统摄”和“以视为知”，这种沉淀在文化深层中的差异，对于双方的遣词用语乃至叙事结构都有决定性的影响（傅修延，《为什么麦克卢汉说中国是“听觉人”》135—144）。这里所说的“听觉统摄”，指的是我们这边更多用“听”来统摄甚至指代包括视觉、触觉、味觉和嗅觉在内的各种感知，也就是说汉语中的“听”常常既指听觉又不完全是听觉，如本文讨论的嗅觉感知方式——“闻”，在汉语中便常常与“听”难分彼此。^①不仅如此，嗅觉作为一种古老的感官反应，在我们这个民族的伦理话语上打下了深刻烙印，因此有必要对这种话语的形成作一番仔细探寻。

一、“达于渊泉”：气味释放与嗅觉空间的生产

嗅觉是人体最早形成的感官反应之一，数以百万计的嗅觉神经细胞，让我们察觉到空气中飘浮的各种气味分子——具有不同结构特性的小分子化合物。一般情况下，人的鼻子能迅速辨识出环境中的异味，并将其归入约定俗成的语义表征，如烟味、酒味、咖啡味和香水味，等等。除了外部气味，每个人身上还有与生俱来的独特气味，由于体味在大汗淋漓时更容易被察觉，人们往往会把它说成“汗味”。然而汗液是没有气味的，实际情况是汗液中的不同成分招来了皮肤表面的不同的微生物种群，如果没有这些微生物将汗液中的非挥发性化学物质分解为挥发性物质，我们的嗅觉神经无法捕捉到自己身上散发出来的气味分子。

人类现在被称为会使用符号的动物，但是在学会制造出形形色色的符号之前，我们能够用来表征自己的主要还是气味这一天然符号。每个人的生命都始于娘胎，寻觅母亲的气味是人类最初的本能。有人做过这样的试验：在新生儿头部一侧放一团沾过其母乳汁的棉球，另一侧放上沾过别人乳汁的棉球，结果无论怎样调换棉球的位置，新生儿都会把头转向有自己母亲气味的一侧。这个试验让人想到捕食归来的企鹅在成百上千的同类中凭借气味找到自己的家庭成员，人类祖先当年应该也是这样在丛林世界中寻寻觅觅。卡尔维诺在小说《名字，鼻子》中说：“当时难道不是这样吗？在南美洲的大草原上，森林和沼泽用各种味道编织了一张网，我们低着头在其间奔跑，保持与大地的接触，同时借助双手和鼻子找寻道路。所有我们应该知道的东西，我们都首先用鼻子来获得，而不是眼睛”（89）。卡尔维诺所说的“首先用鼻子来获得”，导致鼻子的地位一度高于其他感官，甚至成为自我的代表——汉语中“鼻”的本字为“自”，每个人用手指向你我他时都会不由自主地指向鼻子。许慎《说文解字》如此释“名”：“名，自命也，从口从夕。夕者，冥也，冥不相见，故以口自名”（31）。他的意思是“名”的产生首先与“听”有关：夜幕下人们看不清楚对方的面孔，不“以口自名”便无法相互辨识。但这样的解释显然只适用于语言产生之后，更早的时候人们在“冥不相见”的情况下，肯定还是要靠气味来相互识别——根据“用进废退”的原理，古人的嗅觉应当要比今人发达得多。我们观察猫狗等宠物的行为时，也会发现它们在识人辨物时更多靠嗅来嗅去。亨利·列斐伏尔说：“能量的支出只要在世界上造成了某些变化，无论多么微小，都可以被视作‘生产的’”（Lefebvre, *The Production of Space* 179）。从这个角度看，人体气味的散发也属于一种空间生产，早期人类和其他动物一样都是用自身气味制造出自己的专属空间，所以古代小说中的妖怪会对自己巢穴中的“生人”气味特别敏感。

但是与其他动物不同，人类还有一种更为高明的本领，这就是用自身之外的气味生产出一种特殊的嗅觉空间。现代人使用香水实际上是用一团芬芳的气息笼罩住身体，我们走在大街上如果忽然觉得有一阵香味袭来，说明已经步入了别人为自己营造的嗅觉空间。玛丽莲·梦露有则香水广告为“我只穿香奈儿五号入睡”（I wear nothing but a few drops of Chanel No.5），她是把香水的气味当作了裹体的睡衣。列斐伏尔认为空间生产是一种新生事物：“今日，对生产的分析显示我们已经由空间中事物的生产转向空间本身的生产”（《空间》47），这种说法可能需要斟酌，因为我们这边的文献表明这样的生产很早就已开始。试看《礼记·郊特牲》中的一段记载：“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阙，然后出迎牲。声音之号，所以诏告于天地之间也。周人尚臭，灌鬯鬯臭。郁合鬯臭，臭阴达于渊泉”（《礼记译注》325）。引文显示我们的古人在跨入文明门槛之后，开始利用器物和媒介来扩大能量释放的范围——由于无法与冥冥之中的鬼神进行视觉上的直接沟通，他们只能依赖不受黑暗与物体阻碍的听觉与嗅觉。所谓“殷人尚声”和“周人尚臭”，指的是古人以奏乐的方式将声音“诏告于天地之间”，以“灌鬯”（“鬯”为一种气味浓郁以郁金香和黑黍酿成的香酒）的方式让气味“达于渊泉”，如此便生产出视觉所不能及的听觉空间与嗅觉空间。那个时代人们相信乐声与酒气能消

弭幽明之隔，将相关信息送达天地之间的神明与渊泉底下的鬼魂。

上古之时流行求神问鬼，今人虽然走过了认知低下的社会发展阶段，但还是有不少善男信女习惯性地去寺观撞钟焚香，他们不会意识到自己的行为与过去的奏乐与灌鬯同出一辙，即仍在延续着以往听嗅两方面的空间生产。在宗教之外的世俗生活中，我们也能发现性质相同的氛围营造。以前公共场合的控烟不像现在这般严格，递烟和借火是一种通行的人际沟通手段。当抽烟者凑在一起相互吞云吐雾时，无形中便生产出了一个相对独立的嗅觉空间，大家身上共同的烟味增进了彼此间的亲近感。无独有偶，觥筹交错的酒席上也有类似的气息弥漫，宾主间的频频举杯导致酒香四处流溢，耽饮之人在这样的气氛中会有如鱼得水之感。嗜烟酒者对此类感官享受可以说是欲罢不能，这当然是因为烟酒中含有尼古丁和酒精，但消费过程中的共享模式也构成一种重要的吸引。

说到嗅觉空间中的气味共享，我们不妨来看一下《红楼梦》第三十五回的“白玉钏亲尝莲叶羹”。故事中玉钏儿奉王夫人指派将羹汤送到怡红院，“宝玉道：‘一点味儿也没有，你不信，尝一尝就知道了。’玉钏儿真就赌气尝了一尝。宝玉笑道：‘这可好吃了’”（曹雪芹 468）^②。这则叙事不但表现了两人之间芥蒂的消融，还显示旧时并无分餐和使用公筷公勺这样的概念，严格地说共享一碗羹汤等于相互间传播唾液，但千百年来无人在意这种微量的互渗，反过来民间常用“同在一个锅中搅饭勺”来表示彼此关系的亲密无间。分餐制在中国之所以推广得非常缓慢，是因为在国人的潜意识中，这一制度是把共食者当成需要防范的外人，而中华文明绵延至今靠的是集体的力量。共享饮食体现了我们这个古老民族的伦理与智慧，在维护集体生存这个更高的伦理目标面前，酒宴过程中的唾沫四溅只是个微不足道的小问题，况且这种互渗或曰交感还能有意无意地增进彼此同属一体的具身感受。

可能有人会说这里涉及的是味觉而非嗅觉，笔者正是想用这样的例子，来说明嗅觉与味觉之间并无清晰的边界。如果说嗅之以鼻是对环境中气味分子的捕捉，那么尝之以舌便是对气味来源本身的吸纳，两者实际上都是摄入，只不过程度上或者说分量上有区别而已。更何况鼻口之间距离很近，嗅和尝这两种感知方式在很多情况下无法截然分开。男女之间的接吻，^③可以说既是舔舐又是嗅闻，赣方言因此把“亲嘴”说成“嗅嘴”，这种表达方式强调了对彼此气味的接纳，显示出两性亲密行为的本质在于互渗和触染。^④触染过程中自然有“触”，而触觉有时候又与听觉难分彼此：母腹中的胎儿以触为听，音乐会上“低音炮”和教堂管风琴发出的声音也近乎触感——与此类响器挨得太近甚至会带来痛感。

感官反应的交融挪移必然会催生文学中的修辞手段，如《诗经》以“饥”表示性欲，以“食”指代性交（叶舒宪 547），又如冯梦龙《汪大尹火烧宝莲寺》叙述淫僧见到美妇，“恨不得就抱过来，一口水咽下肚去”（510）。“秀色可餐”之类的表述也并非与西方文学无缘，让一皮埃尔·里夏尔如此解释普鲁斯特《追忆似水年华》中的食色互喻：

相较肉感较强的字眼，饮食用语取代了隐喻和换喻的修辞法：它时而近义表达，时而同义代用，常常两样同时进行。亲吻阿尔贝蒂娜（Albertine）的脸颊或食

用这脸颊，两者并无实质区别。相反地，坐在吉尔贝特边上，跟她一起吃着她的东方风味蛋糕，她把它弄碎了递给你，这相当于间接地、但经由她本人同意地、合情合理地占有了她……茶与吉尔贝特、阿尔贝蒂娜与叫卖小食或易化的冰糕等类似联系的重复出现，让我们将性和营养两种感官享受在同一笔调下结合。由此可见，享用美食与施展肉欲具有同等效用。（11）

对通感有了这样的认识，我们会更加理解汉语中的“听”为什么有时不仅仅指听觉。上过麻将桌的人都知道什么是“听牌”——等待和牌者此时眼观六路耳听八方，整个身心处于高度敏感的听候状态。武林高手过招时，双方往往会先以手掌触碰对方身体，这一举动被称为“听力”。此外，“上医听声，中医察色，下医诊脉”和“上相听声，中相察色，下相看骨”等传统说法中的“听”，也有同样的意涵在内。古人把这种统摄各种感官的“听”当作一种“闻声知情”的能力，圣人（“圣”字的繁体“聖”有耳旁）因这种能力特别发达而被称为“声人”。^⑤再来看“听雨”“听雪”“听风”“听香”“听山”和“听戏”之类的表达，“听”在这些词语中指代全方位的复杂感知——如“听雨”不仅指耳朵听到雨声，还包括口鼻间感受到雨水的味道与气息，以及肌肤对雨点滴落的反应等，宋代大诗人陆游就此写过数十首听雨诗（三野丰浩 66—73）。汉语中此类“听”字头的词不在少数，它们再典型不过地体现了以“听觉统摄”为特征的中国感官文化。

二、“明德惟馨”：以香比德与嗅觉感知对伦理话语的形塑

太上有立德，周人虽然和商人一样重视对神明和祖先的祭祀，但他们已认识到修身立德胜过奉献祭物，这是华夏认识史上一次划时代的观念变革。“黍稷非馨，明德惟馨”一语见于《尚书》中的《君陈》篇（《尚书正义》237），意思为献祭的黍稷香气还不够浓烈，只有彰扬美德才是真正能感动神明的馨香。先秦时期已有许多将“馨”与“德”放在一起相提并论的表述，中国古代以香比德的话语传统，至晚在周代就已显露端倪。

那么，古人最初的伦理诉求为什么会受到嗅觉文化的形塑呢？我们知道在文明的曙光初升之际，刚刚走出黑暗丛林的人类身上还未完全摆脱兽性，李硕近著《翦商》一书提到殷都王陵区内“密如繁星的人祭坑”（196），“殷墟宫殿还发现近千名人牲，王陵区则有上万”（201）。该书在论述外还配备了大量照片和图表，还原了商代人祭仪式的残酷与血腥。与此相佐证，《尚书》的《吕刑》篇说蚩尤作“五虐之刑”滥杀无辜，导致“罔有馨香德，刑发闻惟腥”，《酒诰》篇还提到“惟德馨香祀”与私下饮酒的“腥闻”。这些表明在《尚书》这部中国最早的历史文献中，“馨”与“腥”已经构成一对伦理范畴，前面提到气味是人类相互识别的天然符号，这种“首先用鼻子来获得”的方式也被用于评判社会的文明程度。如此我们有点明白，为什么古代残暴的统治者会发明位列“五虐之刑”首位的劓刑。

今人以“善/恶”“美/丑”等抽象范畴为道德标准，处在相对恶劣环境中的前人因为倚重嗅觉，只能诉诸“馨/腥”这种更为具体直接的感官反应。“馨”“腥”二

字均带鼻音（“香”“臭”亦如此），似在暗示其所指具有可能导致相互转化的共性。《韩非子·五蠹》中的“民食果蓏蚌蛤，腥臊臭恶而伤腹胃”（《韩非子集解》442），表明古人已认识到“腥臊臭恶”之物有碍消化；《论语·乡党》中的“君赐腥，必熟而荐之（君王赐予的生肉一定要煮熟方能用以献祭）”（《论语译注》149），则有将“生/熟”与“腥/馨”相对应的隐含意图。旧时“生番”指茹毛饮血的野人，而“熟番”的文明程度则要高一些。《吕氏春秋·孝行览》的《本味》篇记录了一则伊尹“负鼎俎以滋味说汤”的故事，其中说到把食材投入鼎镬之中经历“时疾时徐”的“九沸九变”，可以达到“灭腥去臊除膻”的效果：

汤得伊尹，祓之于庙，爇以燿火，衅以牺鬯。明日，设朝而见之，说汤以至味。汤曰：“可对而为乎？”对曰：“君之國小，不足以具之；为天子然后可具。夫三群之虫，水居者腥，肉攫者臊，草食者膻。臭恶犹美，皆有所以。凡味之本，水最为始。五味三材，九沸九变，火为之纪。时疾时徐，灭腥去臊除膻，必以其胜，无失其理。调合之事，必以甘酸苦辛咸，先后多少，其齐甚微，皆有自起。鼎中之变，精妙微纤，口弗能言，志不能喻，若射御之微，阴阳之化，四时之数。故久而不弊，熟而不烂，甘而不浓，酸而不酷，咸而不减，辛而不烈，澹而不薄，肥而不腻。”（275—276）

故事中伊尹循循善诱，由烹饪之术及于帝王之道，其目的固然在于传授治国安邦的大学问，但我们能从中看出他熟谙“精妙微纤”的“鼎中之变”，是真正懂得品尝“至味”的美食家。笔者在南昌汉代海昏侯国博物馆见到过一具融炊器与食器于一体的青铜染炉，其上部盛放食物与染酱，中间容纳炭火，底部则承接灰烬——加热与蘸酱相结合，可以确保除去食物的腥膻之气。今人涮火锅时也要蘸酱，说明我们仍在奉行这种富含触染意味的进食方式。

以上讨论显示，火在化腥为馨的过程中扮演了关键角色。王小盾在最近的研究中指出，火的运用导致了我国嗅觉审美意识的诞生：

从历史角度看，三件事对中国早期嗅觉审美产生了重要影响；一是人工取火和制酒，由此产生最初的人工气味和嗅觉审美意识；二是把来自火文明、酒文明的要素施诸祭祀仪式，形成“惟腥”（同生食相对应）、“馨香”（同熟食相对应）的文化形态，三是制定同农耕文明相适应的祭祀制度，通过辨析气味的专门活动，建立代表祭礼制度的“惟馨”概念；这一概念又外化成代表人格审美的“芬芳”概念。（176）

这一观点给本文的最大启示，在于馨香是一种“人工气味”，其产生缘于前人的用火和制酒（制酒其实也离不开用火），就此而言没有“人工取火”就没有祭祀仪式上的馨香弥漫。换言之，“黍稷非馨，明德惟馨”这样的认知与表达，只可能形成于

普及用火的社会发展阶段。王小盾后来进一步认为，造物文化是中国知识体系的基础和母体：“人类的各种审美活动都开始于某项制作——比如嗅觉审美和味觉审美开始于用火来烤炙动物，用酿酒法来加工植物；听觉审美开始于制律。因此，艺术史知识体系是对制作史的总结和提高，其理论表现是知识史的一部分。”^⑥

就像知识是在制作的基础上产生一样（本文从这一角度理解古人的“格物致知”），话语也是知识的结晶，每个时代都有自己独特的表达方式，后人可以通过前人留下的话语来判断一个时代的认知水平和文明程度。以引文所说的“用火来烤炙动物”为例，我们的祖先只有先学会这种最简单的制作，才有可能逐步掌握《本味》篇所述“时疾时徐”“九沸九变”的复杂烹饪，进而熔铸出形容口感的一系列微妙话语，如“肥而不膩”“熟而不烂”“甘而不哂”“酸而不酷”“辛而不烈”等等。令笔者感到惊叹的是，“肥而不膩”之类的描述一直沿用到了当下，也就是说今人在大快朵颐之余，竟然想不出更好的方式来反映舌尖上的微妙体验。人们都说西方雕塑艺术在古希腊时期就达到顶峰，我们这边的烹饪艺术应该也是这样“起步即迅跑”——开创不久便臻于极致，古汉语中形容美味的一系列话语为此提供了证明。

熟谙这套话语体系的商汤宰相伊尹显然精通厨艺，《周礼》与西周金文中屡屡出现的“大宰”“小宰”“宰夫”和“膳夫”等职官名，显示上古官员最初就是手握屠刀的庖厨。这一点不难理解，在社会未发展到温饱阶段之前，加工和分配食物都属至关重要的权力行为。所以古代会有许多源自饮食烹饪的政治话语：“调和鼎鼐”本义为让食材在鼎中触染互渗，达到“齐之以味”^⑦的效果，这一修辞后来被用于专指宰相调理人际关系的职责；“治大国如烹小鲜”将热锅上翻动鲜物时的小心翼翼，转义为治理国政时不乱折腾（笔者怀疑上古政治家主张的“无为”亦与此相关）。不过，在看到上层贵族为满足饕餮之欲而百般讲究时，不要忘记当时的底层民众还处在食不果腹状态。

《翦商》一书副标题为《殷商之变与华夏新生》，“新生”的一个直接指征就是腥臭转化为馨香，即商代的人祭制度在周代被断然废除，从此华夏的祭祀仪式上不再有血腥的气味弥漫。李硕指出周公是这一重大制度变革的主导者：“周公最重要的工作是消灭商人的人祭宗教，以及与之配套的弱肉强食的宗教价值体系。他不仅阻止了周人模仿和继承这种宗教文化，也在殷商遗民和东夷族群中根除了它。尤其关键的是，周公还抹除了与商朝人祭有关的记忆，甚至也隐藏了自己禁绝人祭行为的种种举措”（李硕 560）。之所以采取如此决绝的措施，书中的解释是为了防止人祭宗教死灰复燃，周代以后人祭基本绝迹，应该与这种“抹除”和“隐藏”有关。春秋之时尚有孔子厌恶的人俑随葬，他用“始作俑者，其无后乎”^⑧来诅咒这种陋俗，应该也是担心它会唤起人们对人祭仪式的记忆。

在这样的背景之下再来读孔子在《论语·八佾》中对周的评价——“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”（《论语译注》38），我们的理解或许会更深刻一些。孔子之所以“从周”——他老人家还经常梦见周公，是因为这个王朝能从夏商的历史中吸取教训，创造出馨香馥郁的一代文明。“郁郁乎”显然是诉诸嗅觉的修辞语言：郁字的繁体“鬱”有

“木”“乂”“彡”等构形部件，它们代表林木芟草的生机勃勃，左下的“鬯”则为前述郁金香和黑黍酿成的香酒——“尚臭”的周人就是用这种气味浓烈的酒浆生产出“达于渊泉”的嗅觉空间。

《左传·成公十三年》中记载：“国之大事，在祀与戎”（《春秋左传注》861）。人祭制度的废除，反映出周代已开始把他人视为自己的同类，这是文明曙光升起的一个显著迹象。《礼记·表记》中孔子视“仁”为“天下之表”，并将商周之别归结为“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉”（《礼记译注》724）。在《论语·雍也》中，我们也看到相似的表述：“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语译注》86）。不言而喻，“先鬼而后礼”必然导致把人不当人，而“近人”和“敬鬼神而远之”则会使一个社会逐步趋于正常。孔子的仁爱思想为“明德惟馨”开辟了新的语境，如果说“德”的原义指感通应合的能力，^⑨那么在“敬鬼神而远之”的时代，“德”的传播就开始“远鬼近人”，即从彼岸世界转向现实世界，这绝对是一种伦理上的重要进步。从此以后，以“德馨”来形容善行懿德在人群中的濡染教化，成为绵亘数千年的华夏传统。刘禹锡《陋室铭》的“斯是陋室，惟吾德馨”，指品德的馨香能改变环境的品质。直到今天我们仍在用“德艺双馨”这样的话语，来表彰一个人在德行和技艺两方面都产生了重要影响。

三、“芳菲菲兮袭余”：农耕语境与以植物为喻的道德规训

“馨/腥”这对嗅觉范畴，从造字角度看是将馨香与腥膻分别对应植物与动物——不但“馨”“腥”二字内各自有“禾”有“月”（肉），以此暗示两种气味的其来所自，前者“香”下之“日”在小篆中还为“甘”。这种“黍甘为香”的审美观，代表着我们这个农耕民族的价值取向。除“腥”字之外，表示刺鼻气味的汉字还有“膻”和“臊”。“膻腥”作为一种鄙夷性修辞，在古代常被用来影射北方游牧民族，如张孝祥《六州歌头》中的“洙泗上，弦歌地，亦膻腥”（91），民间也有不少与“腥”“骚”有关的歧视性话语，这里不一一列举。不过需要看到，“膻”在先秦时也可用于形容德行的感染力特别强烈，如《庄子·徐无鬼》中的“蚁慕羊肉，羊膻也。舜有膻行，百姓悦之”（《庄子集解》864）。因此将“慕膻”“附膻”“如蚁慕膻”等统统称为贬义词可能不够妥当。

古代以稼穡为本的生产方式，使得汉语中出现了一大批以草木为旁的汉字，《诗经》中已有“芬芬”“苾苾”和“苾芬”^⑩等与气味有关的表达，“芬芳”^⑪则在稍后一些的《荀子》中出现并逐渐被国人频繁使用。王小盾说《诗经》所记植物虽有许多芳香草木，但很少提到它们的气味，“《楚辞》却不是这样：作为香草而被描写的植物有二十多种，作为香木而被描写的植物有十多种（……）（其中）不乏关佩戴香花香草、沐浴香汤、以香木为坐骑和舟车的描写。可见‘芬芳’这个概念的确属于《楚辞》时代”（182）。“芬芳”脱颖而出成为新时代的气味象征，反映当时以农耕为主的经济基础已趋于稳定，用香花香草来美化生活正在成为上层社会的常态，于是意识形态领域也涌现出像《橘颂》这种以香木比德之作。屈原用“后皇嘉树”作为美好人

格的符号象征,这种对植物的讴歌堪称文学史上的一大开创。笔者陋见,诗中的“纷缦宜修”应指满树繁花郁结而成的氤氲云烟,^⑫将此句与“芳菲菲兮袭余”(《楚辞章句》56)之类的相似表述对读,我们会感到《楚辞》中那些与花气袭人相关的描写,或多或少都有道德感化或者说精神沐浴的内蕴。此外,草字头的“茶”从构形上说是“人在草木中”,品茗在古代被列为“九雅”之一,在于这种活动通过品香嗅味达到修心养性,所以茶文化在我们这个农耕大国兴起应属一种必然。

如果说“馨香”容易让人想起祭祀仪式上取悦神明的气息,那么相对晚出的“芬芳”则指向现实世界的活色生香。屈原首次以自然生态的清新反衬社会政治的龌龊,《离骚》因此出现了近20种花草的名称,其中既有他喜爱的蕙草菝兰,也有用来影射佞人的申椒菌桂。王逸《离骚序》说屈原“引类譬喻。故善鸟香草以配忠贞,恶禽臭物以比谗佞”(《楚辞章句》2),这种以“香草”“臭物”譬喻善恶忠佞的做法,引发了超越时空与阶层的广泛共情,在中华民族的语言文化上留下了深刻的印痕。直到不久之前,人们在为文学作品定性时还以“香花”“毒草”为标签,“流芳千古”与“遗臭万年”也成了臧否人物时的习惯性表述。知识分子在非常时期被称为“臭老九”,形势变化后又变成社会上的“香饽饽”。汉语中大量与“芳”“香”有关的表达,如“芳龄”“芳邻”“芳名”和“香魂”“香娃”“书香门第”之类,以及女性命名多用“芳”“香”之类字眼(笔者男性熟人中也有以“芳”“香”为名者),都显示《楚辞》中的“芬芳”一直飘香到现在。

嗅觉文化对汉语的影响,还表现为国人在审美判断时多用“品”“味”之类表述。“品”字的构形让人想到一小口又一小口的品尝,“味”在古汉语中既指舌尝鼻嗅,也可指尝嗅之后得到的结果。刘勰《文心雕龙》中有一大堆涉“味”表述,动词性质的“味”有“清典可味”(《明诗》篇)、“味之者不厌”(《隐秀》篇)和“味之则甘腴”(《总术》篇)等,名词性质的“味”有“志隐而味深”(《体性》篇)、“余味日新”(《宗经》篇)和“信有遗味”(《史传》篇)等。钟嵘的《诗品》为古代第一部诗学专著,在《〈诗品〉序》中,他从“品味”出发为作品评出等级——“淡乎寡味”者居下(28)，“有滋味者”居上(43)。钟嵘之后,司空图的《诗品》更仔细地辨别了诗中之“味”:

文之难,而诗之难尤难,古今之喻多矣!而愚以为辨于味,而后可言诗也。江岭之南,凡足资于适口者,若醯,非不酸也,止于酸而已;若醢,非不咸也,止于咸而已。华之人以充饥而遽辍者,知其咸酸之外,醇美者有所乏耳。彼江岭之人,习之而不辨也,宜哉。诗贯六义,则讽谕、抑扬、淳蓄、温雅,皆在其间矣。(98)

在此基础上,司空图进一步提出了“味外之味”“味外之旨”的概念。钟嵘、司空图的“品味说”影响到严羽的“妙悟说”,而“妙悟说”又启发了王士禛的“神韵说”,在中国诗学批评史上,“品”“味”“韵”始终是如线穿珠般的诗歌审美命题。可能有人会觉得“韵”属于听觉范畴,但前面已论及听觉、触觉、味觉和嗅觉之间的互通,而“韵味”“气韵”等更是把声音、味道和气质等结合在一起。在审美文化高度发展的

宋代，“韵”成了对“美”的另一种代称——“女人有标致者为‘韵’……衣着曰‘韵缣’，果实曰‘韵梅’，词典曰‘韵令’”。^⑬时至今日，我们还会用酸甜苦辣之类的话语来传递自己对人的印象，如酸秀才、甜妞、苦娃和辣妹子等，这与对文学作品的鉴赏同出一理。

以上两节讨论让我们得到两点基本认识。第一，中国的伦理话语形成于嗅觉感知的基础之上。除前述涉及“馨香”“芬芳”的表述外，时下常用的“熏陶”“感染”“气氛”和“氛围”等也可为此作证。这些都已成为华夏德育的核心话语。伦理话语本来服务于分辨善恶、是非和美丑，嗅觉逻辑介入后似乎成了一种气味识别，即用好闻和难闻来下判断——“同心之言，其臭如兰”属于前者，“如入鲍鱼之肆”属于后者。今天我们常说的“墙内开花墙外香”和“臭大街”，则是用气味飘逸指代社会反应。有意思的是，近几年网络上的流行语“XXX不香吗”，其中的“香”可以对应于“好”“行”“对”中的任何一个。^⑭西方文化中当然也有类似的表达，如英语中的“他的话让我感到不是滋味”（What he said left a bad taste in my mouth）等^⑮，但他们那边因为视觉话语过于强势，此类气味譬喻的使用频度远远不如我们。

用气味如何做裁定，意味着察人观物时更看重实质而非外表，一个人可以用种种手段使自己看上去道貌岸然，但再巧妙的表演也不可能永远掩饰其内在本性。韩国获奥斯卡奖电影《寄生虫》中，伪装成富人的主人公一家便被别人嗅出“你们身上有同样的味道”。旧时有句流传颇广的诗为“品若梅花香在骨”^⑯，意思是人品的芬芳也和梅花的香气一样，都是由里而外从骨头缝里散发出来。从一定意义上说，主张“文以载道”的古代文学批评亦是一种识别“味道对不对（香不香）”的行为，这点可以从“品评”“品题”和“品鉴”等名目中看出。古人在给作品分级时将“能品”之上者称为“逸品”“神品”和“妙品”，这些无从量化不知其所以然的称谓，只能说来自像嗅闻一般由表及里、深入骨髓的“品味”。

第二，传统德育与日常生活尤其是饮食行为之间存在深度关联。古人后来明白“德”的感通应合要从天上转向人间，“舜有臙行，百姓悦之”说的便是在上者对下的道德感召力，而这种感召只能从普通百姓最关心的事物入手。孔子的礼仪教诲有不少关乎饮食，仅《论语·乡党》中便有“不多食”“食不语”“割不正不食”“乡人饮酒，杖者出，斯出矣”等。^⑰这些言论采用的“不”“无”句式（包括暗含“不”的“杖者出，斯出矣”），都有明显的劝阻意味，目的在于让人形成收敛与约束的习惯——吃喝是人的放松时刻，懈怠状态下言行容易失去忌惮，因而不能不加强自律自省。

王阳明弟子王艮主张的“百姓日用即道”（90），既可解释为圣人之道在普通百姓的日常生活之中，也可理解为修身在于日常——将道德规训纳入饮食起居，从吃饭喝茶这类小事做起，必能久久为功入脑入心，融化成自身的血肉。《孔子家语·六本》云：“与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其臭，即与之化矣”（43）。《颜氏家训·慕贤》引用这句话时用“久而自芳”^⑱了进一步解释，此前汉代崔瑗已有“行之苟有恒，久久自芬芳”^⑲之语。这些都是强调品性养成非一朝一夕之功，需要长年累月的教化与熏陶。

四、“魂兮归来”：记忆复苏与气味引发的心灵共鸣

接下来主要阐释几则具有范例意义的个案，目的在于探讨气味对记忆乃至心灵的触动——其他感官叙事当然也会表现这样的触动，但很难与嗅觉叙事能够达到的深度相比。众所周知，阐释出来的东西不一定符合故事讲述人的原意，讲述人其实也未必完全了解自己讲述的价值，但文学的形象思维作用正在于此——叙事在一定意义上是讲述人将自己精心挑选的人类行为“样本”分享给他人，研究嗅觉叙事尤其需要仔细咀嚼，方能“品”出其中究竟是何种滋味。

饮食为维持生命之必须，美食的气味因此构成一种难以抗拒的诱惑，笔者认为古往今来对饕餮盛宴的叙述，鲜有像屈原《招魂》那样将铺陈渲染发挥到极致者，即便是枚乘的《七发》也做不到如此令人垂涎欲滴。不习惯骚体表达（尤其是其中夹杂着南国巫音）的读者，仅从下引文字中的“苦”“咸”“酸”“辛”“甘”“芳”“爽”“蜜”“冻”“清”“凉”“粢”“膍”“膈”等，也能看出为招魂而设的饌饮是如何百味俱陈：

魂兮归来！何远为些？室家遂宗，食多方些。
 稻粱稊麦，挈黄粱些。大苦咸酸，辛甘行些。
 肥牛之臠，膍若芳些。和酸若苦，陈吴羹些。
 膍鳖炮羔，有柘浆些。鹤酸鹄臠，煎鸿鹄些。
 露鸡臠蠃，历而不爽些。粢粢蜜餌，有餼鯉些。
 瑶浆蜜勺，实羽觞些。挫糟冻饮，耐清凉些。
 华酌既陈，有琼浆些。归反故室，敬而无妨些。（《楚辞章句》209—214）²⁰

古代社会中饥馑属于常态，人们觉得死者到了地下仍会饥肠辘辘，因此可以用“达于渊泉”的美食气味把他们的灵魂招引回来。J.G. 弗雷泽考察了世界各地的招魂仪式，其中均有食物这一不可或缺的要害，而且招魂者都会使用“魂兮归来”之类的表达。²¹今人自然不会有鬼魂也须进食的观念，但是古人相信嗅觉功能不会因死亡而终止，那些徘徊于幽府冥间的饥魂饿鬼一旦嗅到熟悉的气味，便会恢复往日对人对世的记忆，冲破重重阻挠返回人间。

那么，为什么记忆要由气味来唤起呢？我们知道位于大脑边缘位置的海马体（hippocampus）职司记忆，2021 年美国西北大学克里斯蒂娜·泽拉诺（Christina Zelano）的团队运用功能性神经成像（fMRI）等手段，比较了海马网络在人类感觉系统中的功能连接，发现嗅觉与海马体之间的连接最为通畅：

在进化过程中，人类经历了新皮层的深刻扩张，重新组织了记忆网络的访问，随着大脑皮层的扩张，视觉、听觉和触觉都在大脑中重新路由，通过中间关联皮层而不是直接与海马体连接。我们的数据表明，嗅觉没有经历这种重新路由，而是

保留了对海马体的直接访问。^②

这一最新研究揭示了气味为何能像枪支上的扳机一样触发记忆，读者看到这里可能已经想到普鲁斯特的小说，《追忆似水年华》中让人印象最深的叙述，便是点心的滋味让一段陈年往事不期而然地浮上心头。杜威·德拉埃斯马说：“任何描写嗅觉和记忆的人似乎都得从与法国文豪马塞尔·普鲁斯特一起品茶着手”（36），将引文置于上述科学发现的背景之上，愈加体现出它成为被引用最多的嗅觉叙事并非偶然。普鲁斯特似乎预见到了泽拉诺团队的贡献，他说“见到那种点心，我还想不起这件往事，等我尝到味道，往事才浮上心头”，此乃用具身体验来证明嗅觉更能唤起记忆而视觉却无能为力。他还说眼睛看到的形象“与眼下的日子更关系密切”，而“气味和滋味却会在形销之后长期存在”，它们“更脆弱却更有生命力；虽说更虚幻却更经久不散”（普鲁斯特 36—37），这是用文学语言来阐释记忆的神经生物学机制。原以为过往的一切都会一去不回，没想到它们仍被深藏在大脑的海马体中，人们可以循着未被进化扭曲的嗅觉途径将其找回，这就难怪世界各地的人都用食物气味来招唤亡灵。顺便提一句，普鲁斯特笔下的听觉也有类似的唤醒记忆功能，马塞尔后来耳畔老响起童年时小铃铛的声音，这代表着业已流逝的“似水年华”开始了反向流动。^③

更为重要的是，普鲁斯特笔下茶水点心的气味，在唤起记忆的同时也触发了主人公的心灵觉醒：

起先我已掰了一块“小玛德莱娜”放进茶水准备泡软后食用。带着点心渣的那一勺茶碰到我的上腭，顿时使我浑身一震，我注意到我身上发生了非同小可的变化。一种舒坦的快感传遍全身，我感到超凡脱俗，却不知出自何因。我只觉得人生一世，荣辱得失都清淡如水，背时遭劫亦无甚大碍，所谓人生短促，不过是一时幻觉；那情形好比恋爱发生的作用，它以一种可贵的精神充实了我。也许，这感觉并非来自外界，它本来就是我自己。我不再感到平庸、猥琐、凡俗。这股强烈的快感是从哪里涌出来的？我感到它同茶水和点心的滋味有关，但它又远远超出滋味。（35）

所谓心灵觉醒，这里指的是主人公身上发生了“非同小可的”价值观回归：“我只觉得人生一世，荣辱得失都清淡如水，背时遭劫亦无甚大碍”。引文中的“它以一种可贵的精神充实了我”和“它本来就是我自己”，说的就是气味令主人公恢复了往日的清明与超脱，于是周遭事物在其认知系统中被重新陌生化。引文将此情况形容为“恋爱发生的作用”，这真是一个天才的比喻。真正的恋爱都是美好灵魂的相遇，普鲁斯特说主人公尝到点心味道时“浑身一震”，为什么会有这种如同电击般的反应？只能说是他于此刻遭遇了未曾鄙俗化的往日灵魂，也就是“本来就是我自己”的心灵本尊，所以他会说出“我不再感到平庸、猥琐、凡俗”这种引人深思的话来。没有气味引发的心灵闪光，也就不会有这段令读者赞叹不已的点睛之笔。

中国作为茶文化发源地，自然也不缺乏此类令人难忘的茗香叙事。我们来看《老残游记》第九回“三人品茗促膝谈心”：

话言未了，苍头送上茶来，是两个旧瓷茶碗，淡绿色的茶，才放在桌上，清香已竟扑鼻……（申子平）端起茶碗，呷了一口，觉得清爽异常，咽下喉去，觉得一直清到胃脘里，那舌根左右，津液汨汨价翻上来，又香又甜；连喝两口，似乎那香气又从口中反窜到鼻子上去，说不出来的好受，问道：“这是什么茶叶？为何这们好吃？”女子道：“茶叶也无甚出奇，不过本山上出的野茶，所以味是厚的。却亏了这水，是汲的东山顶上的泉。泉水的味，愈高愈美。又是用松花作柴，沙瓶煎的。三合其美，所以好了。”（85）

每个民族都有自己的叙事传统，刘鹗虽然未像普鲁斯特那样深究品味后的内心反应，但小说用大量篇幅描写世外高人的脱俗言谈，也让读者领略了几个有趣灵魂在茶香缭绕中的相互激荡。国人的品茗和熏香，包括《九歌·云中君》中的“浴兰汤兮沐芳”（《楚辞章句》44），其实都有某种灵魂荡涤（包括“内洗”和“外洗”）的意味。世俗生活的庸常鄙陋难免令精神蒙尘，这就需要时不时地来一场“芳菲菲兮袭余”：如果说端午时悬挂艾草是驱除毒祟的有效手段，那么饮茶对国人来说便是常年的心性拂拭。当我们正襟危坐郑重其事地捧起茶盅，内心深处原本有点动摇的价值观也于此时得到修复。中国的茶道和香道均为朝向内心的修持，发明那些繁琐复杂的仪轨最终是为了“招魂”，即把“本来就是我自己”的那种东西招唤回来，而这一切都可归因于嗅觉与大脑中枢之间的强关联。^②

气味对心灵的触达，还表现为尚未闻到而仅仅是想到某种特殊的气味，便会油然而生一种难以抑制的冲动。《世说新语》中有段脍炙人口的记述：“张季鹰辟齐王东曹掾，在洛见秋风起，因思吴中菰菜羹、鲈鱼脍，曰：‘人生贵得适意尔，何能羁宦数千里以要名爵！’遂命驾便归”（刘义庆 393）。这个故事说的是张驾在秋风中想起了故乡菰菜羹和鲈鱼脍的气味，于是立马辞官命驾还乡。“莼鲈之思”代表乡愁，乡愁中有对乡景、乡音和乡食之类的怀恋，其中最能动魂的莫过于乡味。屈原《离骚》通篇洋溢着楚地草木的芬芳，诗中对“何所独无芳草兮，尔何怀乎故宇”（《楚辞章句》28）之问的潜在回答，是他乡虽有芳草却没有令自己心动的那种气味，因此“故宇”之外不存在自己心仪的世界。^③“芳草”就是从这里开始演变为“所爱”的代名，我们今天仍在用“天涯何处无芳草”来安慰失恋之人。张爱玲也写过闻到味道之前的激动：“无论如何，听见门口卖臭豆腐干的过来了，便抓起一只碗来，噔噔奔下六层楼梯，跟踪前往，在远远的一条街上访到了臭豆腐干担子的下落，买到了之后，再乘电梯上来，似乎总有点可笑”（38）。这段叙述让我们知道她也是一名不可救药的逐“臭”之徒，对特定气味的耽迷竟会让人如此不顾一切，嗅觉吸引的不可抗拒于兹可见一斑。

汉语中好人抱团是同气相求、志趣相投，坏人在一起则是沆瀣一气、臭味相投。前面提到气味是人类用以表征自身的天然符号，走出丛林后先民的嗅觉功能开始退化，但

是在特定的阶段如青春时期，生物本能会让人更敏感地意识到异性气息的存在，文明进化并未切断性冲动与某些特殊气味之间的联系。《红楼梦》第五回写贾宝玉来侄媳秦可卿住处午睡，“刚至房门，便有一股细细的甜香袭人而来，宝玉觉得眼饧骨软，连说‘好香’”（曹雪芹 70），宝玉便是在这种氛围中经历了男性的第一次梦遗，回到自己房中后又与袭人“初试云雨情”。秦可卿住处弥漫着一种暧昧的气息，联系小说被删回目中的“秦可卿淫丧天香楼”，曹雪芹将宝玉的性觉醒置于此地可谓再合适不过。

气味也有形而上与形而下之分，小说借警幻仙姑之口将性爱分为“皮肤滥淫”与“意淫”（即“天分中生成一段痴情”），前者只有代表生理冲动的荷尔蒙气息，后者却释出一种沁人心脾的灵魂芬芳。红学界可能忽略了一点，这就是宝玉实际上一直在有意无意地探寻自己周围的气味空间——除了在秦可卿住处闻到甜香外，他还在宝钗和黛玉身上多有嗅闻。第八回宝玉发现宝钗身上有“一阵阵凉森森甜丝丝的幽香”（曹雪芹 122），但在得知此香来自其所服的丸药后，他没有对这种人工气味表现出进一步的兴趣。与此大不相同，第十九回宝玉在黛玉那里闻到的是“令人醉魂酥骨”的自然香味：

宝玉（……）只闻得一股幽香，却是从黛玉袖中发出，闻之令人醉魂酥骨。宝玉一把便将黛玉的袖子子拉住，要瞧笼着何物。黛玉笑道：“冬寒十月，谁带什么香呢。”宝玉笑道：“既然如此，这香是那里来的？”黛玉道：“连我也不知道。想必是柜子里头的香气，衣服上熏染的也未可知。”宝玉摇头道：“未必。这香的气味奇怪，不是那些香饼子、香毬子、香袋子的香。”黛玉冷笑道：“难道我有什么‘罗汉’‘真人’给我些香不成？便是得了奇香，也没有亲哥哥亲兄弟弄了花儿、朵儿、霜儿、雪儿替我炮制。”（265）

孤身一人的黛玉在贾府寄人篱下，不像宝钗那样在用香上有亲友与高人相助，因此袖中释出的只能是少女与生俱来的体香。宝玉对这种勾魂的气味十分着迷，他欲罢不能地“拉了（黛玉的）袖子笼在面上，闻个不住”，这一举动算不上什么肌肤之亲，情感投入却有过之而无不及。宝玉此时是与黛玉一同躺在卧榻之上，脑袋下面还是黛玉刚让出来的枕头，说笑间宝玉还挠了黛玉的膈肢窝。相比之下，宝玉和宝钗之间从未有过这种两小无猜、耳鬓厮摩的亲密举止。大观园中，惟有黛玉未曾劝宝玉去弄什么“仕途经济”，两人在价值观上的高度一致，与这种无拘无束的互动交流不无关系。前面引述了气味唤起记忆的科学阐释，这里又要提到，近期有研究证明爱情和友谊的基础是化学成分的相似——科学家通过用电子鼻检测内衣气味等手段，发现许多人真的是因为气味相投而成为伴侣或朋友，人类在这方面与其他哺乳动物并无根本上的不同。^②不过宝玉视黛玉为自己的灵魂伴侣，既有先天的化学原因，也是后天相互濡染的结果。过去说到宝黛之恋，大家都用价值观相似来做解释，现在我们要看到两人在大观园中犹如涸辙之鲋相濡以沫，互相“涂抹”久了立场和观点自然会趋于一致。沈复《浮生六记》中，陈芸嫁到条件好一些的沈复家里后仍保持吃腐乳和卤瓜（臭冬瓜）的习惯，在陈芸影响下，原先对此嘲讽有加的沈复居然也慢慢适应了这类食物（8—9）。

五、余论：为什么是嗅觉？

对于伦理话语与嗅觉感知之间的关联，或者说华夏民族的养成教育为什么多以气味为喻，有必要从新的角度再作一些补充说明。此外，还要陈述一个事实，即嗅觉叙事被看作扭转当前小说颓势的希望所在。

1. 熏染即同化

嗅觉与其他感觉的最大不同，在于气味的发散是一个同化传播对象的过程，当嗅到某种气味时，嗅者身上已经沾染了一定数量的气味分子，“踏花归去马蹄香”就是这种同化的诗意写照。味觉由于和嗅觉难分彼此，其传播过程中也有类似情况发生：笔者有次在美国旅行，见到大巴上有个小姑娘一边给大家发糖，一边说她要把每个人都“变甜”（make everybody sweet）。相比之下其他感觉则不是这样，在看到、听到和触摸到之后，我们仍然是原来的自己，所看、所听和所触并没有给自身带来任何实质性的改变。不仅如此，我们可以做到对外界事物不看（闭上眼睑）、不听（以手掩耳）和不触（保持距离），但我们无法停止嗅闻，因为这意味着屏住维持生命的呼吸，也就是说生命不息嗅闻不止！更进一步说，由于嗅闻就是呼吸，从嗅觉渠道而来的外界信息无时无刻不在刺激人的神经中枢，只是大部分时间我们没有做出反应而已。

古人以馨香比德，骨子里是希望美德能像气味分子一样附着于他人之身，“德馨天下”“德沐万民”和“德被四方”等都有这种播撒意涵。不过，与气味作用于嗅觉神经细胞不同，“德馨”与“德沐”乃是一个润物无声的长期过程，受影响者不会马上察觉到自己身上的变化，一些做儿女、学生或徒弟的人往往要在多年以后才会满怀感激地意识到，当年父母、老师或师傅是如何潜移默化地教自己做人。前引“与之化矣”“久而自芳”和“久久自芬芳”等语，说明我们的古人早就懂得这种同化需要时间。

讨论同化问题不能只看一面，影响其实都是相互的，为什么偏偏就是儿女、学生或徒弟接受父母、教师或师傅的熏染，而不是倒过来呢？这个问题既复杂又有趣，它有助于我们想清楚大多数人为何最终都喜香厌臭。《声无哀乐论》的作者嵇康主张声音和气味皆为客观存在，哀乐与香臭则属人的反应。^⑩文明人如今都嫌恶秃鹫和苍蝇的食腐逐臭，但人类祖先当年茹毛饮血时也是这般光景；《吕氏春秋·遇合》说有“大臭”者无人敢近，移居海上后却有人特别喜爱他的气味，“昼夜随之而弗能去”（299）。这些都表明孟子的“口之于味也，有同嗜也”（218），并不适用于所有的时代和所有的个体。但如果持多数人的立场，用长远的眼光来看问题，我们又会认识到趋香避臭既有利于人类的健康和福祉，还顺应了社会发展和文明进步的历史潮流。烤炙过程中的馨香表明食物更为卫生，植物散发的芬芳代表生命活力的绽放，正是在进化本能的诱导下，人类慢慢形成了近馨香而远腥臭的观念与标准，大脑也随之关联起一套相应的记忆与提醒机制。

同样的道理，伦理观念的形成也离不开进化本能的操控。一旦把他人看作自己的同类，杀人和屠戮动物之间便有了天渊之别——周代废除人祭既是一次了不起的文明

变革，社会生产力也因之获得了极大解放。《论语·颜渊》说“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”^⑧，《颜氏家训》说“夫风化者，自上而行下者也”，这两句话表明我们讨论的同化应该是“自上而行下”，即有利于进化的价值观总会逐渐占据上风，压倒不利于进化的观念。所谓“君子之德”，应该指有识之士从有利于长远发展角度归纳的道德准则，用风过草偃来形容“君子之德”最终成为全民共识真是十分形象。在《人性中的善良天使：暴力为什么会减少》一书中，史蒂芬·平克说五千年来的历史是一部暴力不断减少的历史，我们能从该书标题中感到暴力减少与人性趋善之间的关系。^⑨

2. 嗅出与“标出”

同化的前提是有不同存在，气味的不同需要嗅出，今人的嗅觉虽然远不如前，新冠流行时这种感知能力又备受打击，但直到此刻我们仍然要靠嗅闻气味来察觉身边可能存在的隐患，如燃气泄漏、食物烧糊和电线老化之类。^⑩《西游记》中妖怪出现之前往往会刮起一阵妖风，孙悟空曾用“抓风”之法嗅出其中蹊跷。^⑪道德失范也会引起类似的警惕，许多人会自觉不自觉地用自己的伦理之鼻去监测周围环境，嗅嗅有什么地方味道不对。一般人印象中街道大妈这方面特别敏感，实际上这也是出于一种进化本能——价值观的变迁最终会影响到社会的稳定，因此需要对一些苗头保持必要的戒备。伦理之鼻的嗅闻甚至可以倒转过来朝向内心，当对某事的处理让自己觉得“心里不是味道”时，我们可能是对自己的处理方式产生了怀疑。

那么标准到底在哪里？我们凭什么认定某种气味或行为不正常，或者说是什么刺激了我们的嗅觉与伦理神经？为了把这一点弄清楚，我们需要引进“标出”（markedness）这一概念。“标出”原为语言学术语，所谓“标出项”，指的是对立两项之中不对称、出现次数较少的那一项，而“非标出项”则为“中项”或曰“正常项”。符号学家认为文化中亦有“标出项”与“非标出项”，它们无法像语言学中的“标出项”那样可予客观度量，而是更多依赖于文化中的主观感觉。阿来小说《云中记》写云中村人常年受动物皮毛、陈年油脂之类的气味熏染，当他们“带着这些味道走到县城里去的时候，人们会说，哦，蛮子的味道”（128），由此可见云中村人的气味在村里属于正常，到了县城则变成不正常。阿尼克·勒盖莱甚至认为气味构成群体之间的标志与鸿沟：“同一种气味，标志着某一个体隶属某一群体，有助于该个体融入该群体，表示该个体与其他群体无关，并在该个体和其他群体之间立起一道障碍。因此，气味也就成了种族歧视、社会抛弃甚至道德抛弃的工具和证明，或简单说，是标志”（勒盖莱 37）。

符号学家赵毅衡为“标出”所举的例子，是汉光武帝收复失地后，长期生活于“化外”的老吏垂涕曰：“不意今日复睹汉官威仪”——看惯了胡人穿着的老吏突然再见峨冠博带的汉朝官员，这样的服饰风格给他带来了严重的视觉震撼（285）。老吏垂涕说明文化中人很容易对自己身边的事物习焉不察，就像那些久处“芝兰之室”或“鲍鱼之肆”的人，对所处环境的气味已经不再敏感，只有改变环境才会发现它们成了“标出项”。一件事情文明与否往往也取决于环境，以大声说话为例，众声喧哗的公共场合中提高音量并无不妥，但在屏声静息的航班客舱里则会被当成一种失德行

为。因此一种文化中人常常需要借助另一种文化中人的感觉来完成复敏，即实现对感觉对象的重新陌生化。懂得了这一道理，我们就会明白为什么不是中国学者而是麦克卢汉指出中国是“听觉人”（傅修延，《为什么麦克卢汉说中国是“听觉人”》135—144），为什么不是中国诗人而是庞德发现中国古典诗歌中的意象法宝（蒋洪新142）——麦克卢汉和庞德作为西方文化中人，他们自然会比“身在此山中”的中国文化人多出几分敏感。

还要看到的是，即便是在同一文化中，原先的“正常项”也会因时移世易而变为“标出项”，我们可以从“臭味相投”演变为“气味相投”的过程中得到一点启示。“臭味”一词原来没有贬义，“臭味相投”出典为《左传·襄公八年》的“寡君在君，君之臭味也”^②，这里“臭味”就是“气味”，此后该词在很长时间内都被用于正面修辞，冯梦龙《薛录事鱼服证仙》中仍有这样的表达：“这三位官人，为官也都清正。因此臭味相投”（315）。但在今天，“臭味相投”绝对不能用到好人头上。究其原因，或许是因为过去卫生条件不如人意（想想看不久前我们还在使用茅坑），大家身上都有一星半点的气味，后来随着盥洗条件的完善，人群中有体味者逐渐被“标出”，再用“臭味相投”来形容便有了冒犯之嫌。按照这样的趋势，“气味相投”总有一天也会被淘汰，因为它还是会让人想到我们身上不愿意被他人嗅出的气味。南怀瑾说他曾在远离尘嚣的高山顶上住了三年，“下来以后觉得人味扑鼻，受不了，要隔很久很久才能习惯”^③，此言解释了为什么一些讲究的人动不动就要往身上喷洒香水。

“人味”一词有时还被用来作为对人性标准的一种譬喻——对于某些恶劣行为，我们会用“这样做还有人味吗”来加以斥责，此乃伦理话语被气味渗透的又一明证。就像空气中异样的气味容易被嗅出一样，触碰道德底线的言行也难免被“标出”。亚当·斯密有言：“在极大多数情况下，正义只是一种消极的美德，它仅仅阻止我们去伤害周围的邻人。一个人仅仅不去侵犯邻居人身、财产或名誉的人，确实只具有一丁点实际优点。然而，他却履行了特别称为正义的全部法规”（100）。这话说白了，就是做个好人无须什么惊天动地的作为，只要操守上不出格逾矩即可。然而，管住自己伸向他人财物的手并不那么容易，迄今为止我们这里已有相当数量的贪官在反腐行动中落马，一些触目惊心的腐败事实显示当事人已经失去了基本的“人味”。从本文角度看，“拒腐防变”“保持本质”和“不忘初心”等警示话语其实也未设置太高的标准，它们只是提醒位高权重者慎终如始，避免腐化变质发出臭味。本来“反腐”也可以称为“反贪”（我们多半以此称呼其他国家的同类行为），两者不但所指完全相同，而且“贪腐”一词“贪”在前而“腐”在后，说明是贪欲滋生了腐败，但嗅觉传统在中国毕竟根深蒂固，“腐”字更容易让人想到某种不能容忍的恶臭，因此以“反腐”来命名我们这里的去污除垢行动更为妥当。

3. 危机与出路

小说家原先被视为最会讲故事的人，现在来看其叙事功能已不及蓬勃发展的影像艺术。笔者曾经提到，语言文字很难让人想象出人物模样与故事场景，而银幕与荧屏上高度直观、纤毫毕现的彩色影像却能让人如身临其境（傅修延，《人类是“叙事人”吗？》

86—101)。西方几位叙事学家共同撰写的《叙事的本质》一书如此预言：

书本叙事或许会衰落为一种稀有的、次要的艺术。既往的文学丰碑将会留存下来，就像《荷马史诗》那样，让我们回想起一种业已消逝的文学媒介。但是，先前的讲故事形式，包括小说在其黄金时期——19世纪——所取得的伟大成就，对于叙事的创作者而言则可能失去了其可行性……叙事艺术的主要推动力则很可能会从书本转向电影，这正如很久以前从口头诗人转向书本作家的情形。（斯科尔斯、费伦、凯洛格 293—294）

美国米高梅公司（MGM）制作的电影，片头总会出现一头张开血盆大口发出低沉怒吼的狮子，这声音似在宣告电影已是叙事森林中的王者。无独有偶，莫言也看到作家之笔无法和摄像机抗争，他在《小说的气味》一文中说：

有了录音机、录像机、互联网的今天，小说的状物写景、描图画色的功能，已经受到了严峻的挑战。你的文笔无论如何优美准确，也写不过摄像机的镜头了。但惟有气味，摄像机还没法子表现出来。这是我们这些当代小说家最后的领地，但我估计好景不长，因为用不了多久，那些可怕的科学家就会把录味机发明出来。能够散发出气味的电影和电视也用不了多久就会问世。趁着这些机器还没有发明出来之前，我们应该赶快地写出洋溢着丰富气味的小说。（2）

虽然包括莫言本人的作品在内，涉及气味描写的中国当代小说不在少数，^⑨但笔者觉得这位诺奖得主并不是真的要大家一窝蜂都去写气味。《小说的气味》所举的例子，包括拿破仑说自己可以闭上眼睛仅凭嗅着植物的气味就能回到故乡科西嘉岛，以及肖洛霍夫深情怀念顿河草原上的青草味、干草味和腐草味等，均与屈原的独怀故宇并无二致——外界的芳草没有那种能触发回忆和荡涤灵魂的独特香味。这些都在强调某种不可替代的独特性，描写某人对某种气味的执着痴迷，实际上就是彰显其独特的情感与价值取向。文学是人学而非科学，作家与诗人无法用笔复现自己永生难忘的某种气味，但是他们可以淋漓尽致地反映嗅觉反应引发的灵魂骚动，这才是语言艺术可以纵横驰骋大显身手的地方。普鲁斯特在这方面垂范在先，他那“闻味→回忆→反思”的叙事模式堪称经典，许多人可能至今仍不知道“小玛德莱娜点心”是什么滋味，但都对他的直抒胸臆而感到心有戚戚焉。

如此看来，不管是否拿气味来说事，叙事最重要的功能是引起读者共情。嗅觉叙事固然影响到了中国伦理话语的形成，但从一定意义上说，所有的叙事都是伦理叙事，因为叙事的主体为有情感和伦理立场的人，叙事因此必然体现或促成某种价值观，引起某种情感的共鸣，这一点笔者在《人类是“叙事人”吗？》一文中已有专门论述（86—101）。人类之为万物之灵，关键在于能够通过叙事来推动相互间的精诚合作，只有共同的价值取向才能像纽带一样将成员联结成一个整体。因此，真正能带来救赎的

还是情感和价值观。T.S. 艾略特有句名言至今仍在广泛传播——诗歌打动人应该让他们像“感觉一朵玫瑰花的香味那样”^⑤，此比喻之精妙在于“玫瑰花的香味”是直接扑面而来，犹如将人从浑浑噩噩中唤醒的当头棒喝。所以莫言所说的“我们应该赶快地写出洋溢着丰富气味的小说”，应当理解为我们要赶快写出富有感染力和冲击力的小说。

注解【Notes】

- ①如江西有些地方只说“听到味道”而不说“闻到味道”。
- ②贾宝玉对玉钏儿之姊金钏儿之死深感内疚，此前他因与金钏儿调笑，导致后者遭王夫人责骂后投井身亡。玉钏儿此番“亲尝莲叶羹”，相当于接受了贾宝玉的道歉，所以这一不起眼的行动会进入第三十五回的回目。
- ③ Joachim-Ernst Berendt, *The Third Ear: On Listening to the World*, translated by Tim Nevill, Element Books Ltd., 1988, pp. 19-20.
- ④“触染”属于人类学家常用的“交感”范畴，笔者使用该词是因为其交融互渗的指向更为明确。
- ⑤“圣者，声也，言闻声知情。”许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，1998年，第592页。
- ⑥王小盾：《从造物探究中国古代艺术的知识体系》，2023年6月3日在“造物的国学：中国传统造物的知识体系研究高端论坛”（广东工业大学主办）上的演讲。
- ⑦“公曰：‘和与同异乎？’对曰：‘异。和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以洩其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。’”《左传·昭公二十年》，杨伯峻编注，中华书局，1981年，第1419页。
- ⑧“曰：‘庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也！兽相食，且人恶之；为民父母，行政，不免于率兽而食人，恶在其为民父母也？’仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎！’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也？’”（《孟子·梁惠王章句上》7）。
- ⑨“德”除了是“道德”之“德”外，在古代还有感通应合之义（“德”与“聽”右旁相同）。《左传》记载王孙满用“在德不在鼎”来回应前来“问鼎”的楚子，言下之义为周天子乃感通天地，能与万物鬼神相应合之人，无此秉赋者不能拥有这套“用能协于上下，以承天休”的尊贵礼器。参看傅修延：《物感与“万物自生听”》，《中国社会科学》第6期，2020年，第26—48页。
- ⑩“旨酒欣欣，燔炙芬芬。”《诗经译注·大雅·鳧鷖》，程俊英译注（上海古籍出版社，1985年）第536页；“是烝是享，苾苾芬芬。”《诗经译注·小雅·信南山》，程俊英译注（上海古籍出版社，1985年）第432页；“苾芬孝祀，神嗜饮食。”《诗经译注·小雅·楚茨》，程俊英译注，上海古籍出版社，1985年，第427页。
- ⑪“口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊。”参见《荀子新注·荣辱》，北京大学《荀子》注释组，中华书局，1979年，第44页。
- ⑫網緼即气息的视觉化，古汉语中“緼”“氲”相通，“氲氲”也可写作“網緼”。
- ⑬“顷得一小小说，书王黼奉勅撰《明节和文贵妃墓志》云：‘妃齿莹洁如水晶，缘常餌绛丹而然。’有云：‘六宫称之曰‘韵’。’盖时以妇人有致者为‘韵’。輝曾以此说叩于宣和故老，答曰‘虽

当时语言文字间或失持择，恐不应直致是褻渎。’然‘韵’字盖亦有说，宣和间，衣着曰‘韵纈’，果实曰‘韵梅’，词典曰‘韵令’”。《清波杂志校注》卷六，周焯撰，刘永翔校注，中华书局，1994年，第274页。按：周焯为南宋人，当时寓居杭州清波门附近。

⑭类似流行语还有“XXX香不香”。“不香吗”和“香不香”都是带有反问语气的调侃。

⑮乔治·雷可夫，马克·詹森：《我们赖以生存的譬喻》，周世箴译，联经出版社，2012年，第83页。该书接下来举出的例子还有：“That argument smells fishy”（那个论点有点腥味）、“Let me stew over that for a while”（我再回味一下）和“That idea has been fermenting for years”（那念头已酝酿多年）等。

⑯下句为“人如秋水玉为魂”。相传作者为清代诗人祁隽藻，见殷雄：《至乐斋诗抄》（下），新华出版社，2014年，第317页脚注第三。

⑰《论语译注》144、146、144、147。按：《论语》中还有许多涉及饮食礼仪的言论，这里不一一引用。

⑱“与善人居，如入芝兰之室，久而自芳也；与恶人居，如入鲍鱼之肆，久而自臭也。墨子悲于染丝，是之谓矣。君子必慎交游焉。”《颜氏家训》，夏家善主编，夏家善、夏春田注释，天津古籍出版社，2016年，第58页。

⑲崔子玉：《座右铭》，《昭明文选》卷五十六，萧统编纂，民主与建设出版社，2021年，第567页。该文据说是中国传世第一篇座右铭。

⑳《楚辞章句》209—214。按：有说《招魂》作者为宋玉。

㉑“（缅甸的卡仁人）举行仪式时全家人都必须参加，还得准备一顿饭食，内容包括公鸡、母鸡、米饭和香蕉。家长拿着盛饭的饭碗在家常用的样子顶端敲三下，说道：‘卜—尔—罗（prrrroo）！回来吧，灵魂，不要滞留在外面了。’……（苏门答腊的巴塔克人）像引诱小鸡似地在道路上撒下许多米粒，试图招回在外飘荡的游魂，接着就反复念诵下面的话（通常是这么说的）：‘回来吧，魂啊！无论你淹留在生产方式是、山间或幽谷’。”J.G. 弗雷泽：《金枝》，（上册），汪培基、徐育新、张泽石译，商务印书馆，2012年，第306—308页。按：着重号为笔者所加。

㉒ www.psychologytoday.com/us/blog/the-athletes-way/202103/why-smells-and-memories-are-so-strongly-linked-in-our-brains; Guanyu Zhou, Jonas K. Olofsson, Mohamad Z. Koubeissi, Georgios Menelaou, Joshua Rosenow, Stephan U. Schlegel, Pengfei Xu, Joel L. Voss, Gregory Lane, Christina Zelano. Human hippocampal connectivity is stronger in olfaction than other sensory systems. *Progress in Neurobiology*, 2021;

㉓“宣布斯万先生终于走了、妈妈很快就能上楼来了的小铃铛尖厉、清脆、丁丁冬冬连绵不绝的金铁声，这些声音依然萦绕在我耳畔，它们虽然在过去那么遥远的位置上，我却听到了它们……我不知道自己驮着这个往昔。当那只铃儿发出了丁冬响声的时候，我已经存在，而自那以来，为了能永远听到这铃声便不许有中断的时候，而我没有一刻停止过生存、思维和自我意识，既然这过去的一刻依然连接在我身上，既然只要我较深入地自我反省，我就仍能一直返回到它。”马塞尔·普鲁斯特：《追忆似水年华》（下卷），李恒基等译，译林出版社，2008年，第2257—2258页。

㉔《聊斋·花姑子》特别强调了嗅觉与大脑中枢之间的联系。小说中安生患“昏瞆之疾”获花姑子（香獐所化）救治，花姑子“以两手为按太阳穴。安觉脑麝奇香，穿鼻沁骨”，不久“精神倍爽”；后来蛇精冒花姑子之形来安生身旁，“假傍之际，（安）觉甚臃腥，心疑有异。女抱安颈，遽以舌舐鼻孔，彻脑如刺”，最后还是花姑子施展神通将其治愈。蒲松龄：《全本新注〈聊斋志异〉》（中册），朱其铠主编，人民文学出版社，1989年，第662—663页。

- ②⑤ “盖屈子心中，故都之外，虽有世界，非其世界。”钱锺书：《管锥编》，三联书店，2001 年，第 910 页。”
- ②⑥ Inbal Ravreby, et al., “There is Chemistry in Social Chemistry.” *Science Advances*, vol. 8, issue 25, June 2022. DOI:10.1126/sciadv.abn0154
- ②⑦ “音声之作，其犹臭味在于天地之间。其善与不善，虽遭遇浊乱，其体自若而无变也，岂以爱憎易操，哀乐改度哉？”嵇康：《声无哀乐论》，《嵇康集》，孟泽注译，岳麓书社，2021 年，第 214—215 页。
- ②⑧ 《尚书·君陈》已有“尔惟风，下民惟草”之类的表述。
- ②⑨ 史蒂芬·平克：《人性中的善良天使：暴力为什么会减少》，安雯译，中信出版社，2015 年。
- ③⑩ 现在普遍使用的天然气本无气味，为了便于发现泄漏，有关方面在输气时添加了气味剂。
- ③⑪ “好大圣，让过风头，把那风尾抓过来闻了一闻，有些腥气，道：‘果然不是好风！这风的味道不是虎风，定是妖风。断乎有些蹊跷。’”吴承恩：《西游记》（上册），人民文学出版社，1955 年，第 246 页。
- ③⑫ “晋范宣子来聘……宣子赋《摽有梅》，季武子曰：‘谁敢哉！今譬于草木，寡君在君，君之臭味也。欢以承命，何时之有？’”（《春秋左传注·襄公八年》959）。
- ③⑬ “像《西游记》上说的，一闻就知道这里有人味，……这个经验我也有过，在高山顶上住了三年，一下来离都市还有五六里，就受不了那个人味了。其实我也是人啊！只因为在那个山顶，四顾无人的地方住惯了，下来以后觉得人味扑鼻，受不了，要隔很久很久才能习惯。”南怀瑾讲述：《金刚经说什么》，人民东方出版传媒有限公司，2022 年，第 75 页。
- ③⑭ 莫言有小说《嗅味族》，阿来写气味的小说有十多部之多，包括《老房子》《鱼》《尘埃落定》《随风飘散》《槐花》《奥帕拉》《三只虫草》和《云中记》等。
- ③⑮ 托·斯·艾略特：《玄学派诗人》，《艾略特文学论文集》，李赋宁译注，百花洲文艺出版社，1994 年，第 22 页。艾略特在该文中还说：“普通人发生了爱情，阅读斯宾诺莎，这两种感受是相互无关的，也和打字机的闹音或烹调的香味毫无关系；但在诗人的头脑中这些感受却总在那里被组合成为新的整体。”

引用文献【Works Cited】

- 阿来：《云中记》，北京十月文艺出版社，2019 年。
- [Alai. *The Cloud Village*. Beijing October Literature and Art Publishing House, 2019.]
- 《春秋左传注》，杨伯峻编注，中华书局，1981 年。
- [*Annotations on Zuo's Commentary of the Spring and Autumn Annals*. Compiled and annotated by Yang Bojun, Zhonghua Book Company, 1981.]
- 卡尔维诺：《名字，鼻子》，《美洲豹阳光下》，魏怡译，译林出版社，2015 年，第 83—105 页。
- [Calvino, Italo. “The Name, The Nose.” *Under the Jaguar Sun*, translated by Wei Yi, Yilin Press, 2015, pp. 83-105.]
- 曹雪芹：《红楼梦》（上册），人民文学出版社，1982 年。
- [Cao, Xueqin. *The Dream of Red Mansions*. Vol. 1, People's Literature Publishing House, 1982.]
- 张爱玲：《公寓生活记趣》，《张爱玲文集》（第四卷），金宏达、于青编，安徽文艺出版社，1992

年，第36—41页。

[Chang, Eileen. "Apartment Life." *Collected Works of Eileen Chang*, vol. 4, edited by Jin Hongda and Yu Qing, Anhui Literature and Art Publishing House, 1992, pp. 36-41.]

《楚辞章句》，王逸撰，黄灵庚点校，上海古籍出版社，2017年。

[*Chapters and Lines of Elegies of the South*. Composed by Wang Yi, proofread by Huang Linggeng, Shanghai Ancient Books Publishing House, 2017.]

《尚书正义》，孔安国传，孔颖达疏，《十三经注疏》，阮元校刻，中华书局，1980年。

[*The Correct Meaning of the Books of Chow*. Passed by Kong Anguo, commented by Kong Yingda, *Annotation and Commentaries of 13 Chinese Classics*, proofread and engraved by Ruan Yuan, Zhonghua Book Company, 1980.]

《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，中华书局，1961年。

[*Collected Commentaries of Chuang Tzu*. Composed by Guo Feifan, proofread by Wang Xiaoyu, Zhonghua Book Company, 1961.]

《韩非子集解》，王先慎撰，钟哲点校，中华书局，1998年。

[*Collected Explanations of Han Fei Tzu*. Composed by Wang, Xianshen, proofread by Zhong Zhe, Zhonghua Book Company, 1998.]

杜威·德拉埃斯马：《记忆的风景》，张朝霞译，北京联合出版公司，2014年。

[Draaisma, Douwe. *Why Life Speeds Up As You Get Older*. Translated by Zhang Zhaoxia, Beijing United Publishing Company, 2014.]

《孔子家语》，王肃撰，廖名春、邹新明校点，辽宁教育出版社，1997年。

[*The Family Sayings of Confucius*. Composed by Wang Su, proofread by Liao Mingchun and Zou Xinming, Liaoning Education Publishing House, 1997.]

冯梦龙：《醒世恒言》，天津古籍出版社，1997年。

[Feng, Menglong. *Stories to Awaken the World*. Tianjin Ancient Books Publishing House, 1997.]

傅修延：《人类是“叙事人”吗？——何谓叙事、叙事何为与叙事学向何处去》，《北京师范大学学报》第1期，2023年1月，第86—101页。

[Fu, Xiuyan. "Are Humans the 'Homo Narrators'? - A Study of What Narrative is, What Narrative does and Where Narratology Goes." *Journal of Beijing Normal University*, no. 1, Jan. 2023, pp. 86-101.]

——：《为什么麦克卢汉说中国是“听觉人”——中国文化的听觉传统及其对叙事的影响》，《文学评论》第1期，2016年1月，第135—144页。

[---. "Why did McLuhan Say that the Chinese are 'Auditory People': The Auditory Tradition of Chinese Culture and Its Impact on Narrative." *Literary Review*, no. 1, Jan. 2016, pp. 135-44.]

蒋洪新：《庞德研究》，上海外语教育出版社，2014年。

[Jiang, Hongxin. *A Study on Ezra Pound*. Shanghai Foreign Language Education Press, 2014.]

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith, Basil Blackwell Ltd., 1991.

亨利·列斐伏尔：《空间：社会产物与使用价值》，王志弘译，《现代性与空间的生产》，包亚明主

- 编, 上海教育出版社, 2003 年, 第 47—58 页。
- [---. "Space: Social Product and Use Value." Translated by Wang Zhihong, *Modernity and the Production of Space*, edited by Bao Yaming, Shanghai Education Press, 2003, pp. 47-58.]
- 阿尼克·勒盖莱: 《气味》, 黄忠荣译, 湖南文艺出版社, 2001 年。
- [Le Guérec, Annick. *Scent*. Translated by Huang Zhongrong, Hu'nan Literature and Art Publishing House, 2001.]
- 李硕: 《翦商: 殷周之变与华夏新生》, 广西师范大学出版社, 2022 年。
- [Li, Shuo. *The Overthrow of the Shang Dynasty: The Changes of the Yin and Zhou Dynasties and the Rebirth of Huaxia*, Guangxi Normal UP, 2022.]
- 刘鹗: 《老残游记》, 人民文学出版社, 1979 年。
- [Liu, E. *The Travels of Lao Ts'an*. People's Literature Publishing House, 1979.]
- 刘义庆: 《世说新语笺疏》, 余嘉锡撰, 周祖谟、余淑宜整理, 中华书局, 1983 年。
- [Liu, Yiqing. *Annotation of A New Account of the Tales of the World*. Composed by Yu Jiayi, compiled by Zhou Zumo and Yu Shuyi, Zhonghua Book Company, 1983.]
- 《吕氏春秋》, 高诱注, 毕沅校, 徐小蛮标点, 上海古籍出版社, 2014 年。
- [Lü's Commentaries of History. Annotated by Gao You, proofread by Bi Yuan, punctuated by Xu Xiaoman, Shanghai Ancient Books Publishing House, 2014.]
- 马歇尔·麦克卢汉: 《理解媒介——论人的延伸》, 何道宽译, 商务印书馆, 2000 年。
- [McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Translated by He Daokuan, The Commercial Press, 2000.]
- 《孟子》, 杨伯峻、杨逢彬导读、注译, 岳麓书社, 2021 年。
- [Mencius. Introduced and annotated by Yang Bojun and Yang Fengbin, Yuelu Publishing House, 2021.]
- 三野丰浩: 《关于陆游的夜雨诗——以“夜里听雨”的主题为中心》, 《中文学术前沿》(第五辑), 浙江大学出版社, 2012 年, 第 66—73 页。
- [Mitsuno, Toyohiro. "Lu You's Night Rain Poetry: Around the Theme of 'Listening to the Rain at Night'." *Chinese Frontier of Language and Literature*, vol. 5, Zhejiang UP, 2012, pp. 66-73.]
- 莫言: 《小说的气味》, 春风文艺出版社, 2003 年。
- [Mo, Yan. *The Scent of Novels*. Chunfeng Literature and Art Publishing House, 2003.]
- 马塞尔·普鲁斯特: 《追忆似水年华》(上卷), 李恒基等译, 译林出版社, 2008 年。
- [Proust, Marcel. *A La Recherche Du Temps Perdu*. Vol. 1, translated by Li Hengji et al., Yilin Press, 2008.]
- 让-皮埃尔·里夏尔: 《普鲁斯特与感性世界》, 张帆译, 华东师大出版社, 2019 年。
- [Richard, Jean-Pierre. *Proust et le Monde Sensible*. Translated by Zhang Fan, East China Normal UP, 2019.]
- 罗伯特·斯科尔斯、詹姆斯·费伦、罗伯特·凯洛格: 《叙事的本质》, 于雷译, 南京大学出版社, 2015 年。
- [Scholes, Robert, James Phelan, and Robert Kellogg. *The Nature of Narrative*. Translated by Yu Lei, Nanjing UP, 2015.]
- 沈复: 《浮生六记》, 俞平伯点校, 人民文学出版社, 1999 年。

- [Shen, Fu. *Six Chapters of A Floating Life*. Proofread by Yu Pingbo, People's Literature Publishing House, 1999.]
- 司空图:《与李生论诗书》(节选),《二十四诗品》,罗中鼎、蔡乃中注,浙江古籍出版社,2013年,第98页。
- [Sikong, Tu. "On Poetry with Li Sheng (Selected)." *Twenty-Four Modes of Poetry*, annotated by Luo Zhongding and Cai Naizhong, Zhejiang Ancient Books Publishing House, 2013, p. 98.]
- 亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译,商务印书馆,1997年。
- [Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Translated by Jiang Ziqiang, Qin Beiyu, Zhu Zhongdi and Shen Kaizhang, The Commercial Press, 1997.]
- 《礼记译注》,杨天宇撰,上海古籍出版社,2004年。
- [*Translation and Annotation of the Book of Rites*. Composed by Yang Tianyu, Shanghai Ancient Books Publishing House, 2004.]
- 《论语译注》,杨伯峻译注,中华书局,2007年。
- [*Translation and Annotation of the Confucius Analects*. Translated and annotated by Yang Bojun, Zhonghua Book Company, 2007.]
- 王小盾:《“惟馨”与“芬芳”——关于〈文心雕龙〉和中国早期的嗅觉审美》,《文学评论》第2期,2023年3月,第176—184页。
- [Wang, Xiaodun. "'Sweet Merit' and 'Fragrance': On the Book of Literary Design and Early Chinese Olfactory Aesthetics." *Literary Review*, no. 2, Mar. 2023, pp. 176-84.]
- 王艮:《王心斋全集》,陈祝生等校点,江苏教育出版社,2001年。
- [Wang, Gen. *The Complete Works of Wang Xinzhai*. Proofread by Chen Zhusheng et al., Jiangsu Education Publishing House, 2001.]
- 许慎:《说文解字》,中华书局影印版,1963年。
- [Xu, Shen. *Origins of Chinese Characters* (Photocopy Version). Zhonghua Book Company, 1963.]
- 叶舒宪:《诗经的文化阐释》,湖北人民出版社,1994年。
- [Ye, Shuxian. *The Book of Songs: A Cultural Hermeneutics*. Hubei People's Publishing House, 1994.]
- 张孝祥:《六州歌头》,《宋词三百首》,陆明校注,岳麓书社,2016年,第91页。
- [Zhang, Xiaoxiang. "Songs of Six States." *300 Song Lyrics*, proofread and annotated by Lu Ming, Yuelu Publishing House, 2016, p. 91.]
- 赵毅衡:《符号学》,南京大学出版社,2012年。
- [Zhao, Yiheng. *Semiotics*. Nanjing UP, 2012.]
- 钟嵘:《诗品集注》,曹旭集注,上海古籍出版社,2011年。
- [Zhong, Rong. *Collected Commentaries on Poetry*. Collected and annotated by Cao Xu, Shanghai Ancient Books Publishing House, 2011.]

责任编辑:刘云飞