

試論中國新文化運動的“第三個中心”

朱壽桐

[提 要] 著名作家李劫人提出成都是中國新文化運動的第三個重點城市，這是中國現代歷史認知的重大突破。成都之所以能夠成為新文化的中心，首先是因為四川社會的開放性和近代化。天主教和基督教的廣泛傳播對於根深蒂固的中國傳統文化形成了先天性的瓦解，四川的強悍民風釀成了新文化和新道德倡導的社會基礎與心理動因。其次，四川保路運動奠定了四川和成都新文化運動的社會基礎與政治基礎。保路運動使四川人的反抗精神和理性精神得到了空前發揮，也使四川人的新文化熱忱和新文化運動的運作方式得到了充分鍛煉。四川特定的盆地意識意味著強烈的開放意識，文化傳播的盆地效應強化了新文化運動的影響力。

[關鍵詞] 新文化運動 第三個中心 盆地效應

[中圖分類號] I206.6 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2011) 04 - 0156 - 08

引 言

中國現代歷史是從新文化運動開始的，而新文化運動的核心事件是《新青年》、《新潮》等雜誌的運作，以及由這些核心媒體發動的全國性的思想文化批判運動，其爆發性的標誌是偉大的五四反帝反封建運動。對於這場運動，著名作家李劫人在論述五四時期的《川報》及成都這個城市時，闡發了一個相當特別的“第三個中心”的觀點：

那時，成都真是全中國新文化運動的三個重點之一。（其餘二個自然是北京和上海。北京比如是中樞神經，上海與成都恰像兩隻最能起反映作用的眼睛。）^①

這樣的議論很容易被人們忽略，因此至今都沒有在學術界產生一定的反響。換句話說，如果李劫人的這句話得到足夠的關注，則很可能會在思想界、文化界、學術界起到某種一石千浪的作用，甚至會引起一系列的學術爭訟。五四新文化運動以北京和上海為中心，這是毋庸置疑的事實，而且在新文學的意義上，上海的中心地位可能更為突出。^②但除了這兩個新文化中心以外，人們會將屢屢作為政治中心的南京，作為現代化和開放化程度同樣鮮明的天津，作為革命策源地的廣州，乃至作為民主革命首義之地的武漢，分別在一定意義上闡釋為第三個新文化中心，一般很難想到將“老遠的”成都定位為或聯想成中國新文化運動的“第三個中心”，更何況將成都理解為與上海幾乎處在起同等“反映作用”的重要位置。

李劫人作為成都新文化運動的參與者，對這個川中都市在整個中國新文化史上的重要性的價值評估可能會有所偏重，然而作為新文化運動的過來人，作為一個長期以來對社會文化運動有著深刻體認和理論建樹的文學家，他的觀察和定義遠遠不只是情感的表達。特別是他對於成都及周邊地區的社會生活有過長期的體驗，同時還擁有巨大深廣度的描寫經驗，李劫人所定義的成都，以及發生在這片土地上的新文化運動，沒有理由不得到足夠的重視。

當李劫人將成都視為中國新文化運動的一個中心，並且與上海相提並論的時候，他顯然並沒有給成都的新文化運動進行地域性定位。他所著眼的是“全中國”的新文化運動。這種跳越地域性的文化視野和社會視野非常重要。循著李劫人的視路，應該在整個中國新文化運動的宏大框架中認知成都，認知成都的新文化價值。這種令學術界耳目一新的成都觀察，如果暫且避開其中所可能具有的地方偏見，則不僅在中國新文化運動認識論上有著明顯的突破，而且也在文化中心確認的理論方法上具有一定的開拓性。明確了這樣的開拓性，也就能夠從一個更新的角度認識成都，進而在一個新穎的理論框架中認識新文化的歷史及其在中國的發生發展規律。

一、開放性與近代化的宏闊背景

成都地處天府之國的中心，其盆地位勢，蜀道艱險，令人聯想到封閉偏塞。這樣的偏僻、閉塞之地，怎可能成為新文化運動的中心或者活躍之所？顯然，中國新文化運動以外來文化為觸媒，為外因，為氛圍，很難想像一個偏僻、閉塞的區域會發育成這場運動的一個中心，哪怕是第三中心。然而實際情形卻不容置疑：近代以來四川的開放程度在內陸地區應被推為鰲頭，而開放的文化盆地效應又會增強新文化因素的勢能，這就構成了成都和四川在新文化運動中能夠起關鍵性推動作用的重要歷史背景。

四川是中國內陸較早引進西方文化的地區之一。如果說外國傳教士的活動是中國最早與西方接觸的人造橋樑，則這座橋樑在沿海地區如泉州、福州、杭州、南京、揚州、北京、天津等最先（於14世紀）架設之後，便往陝西和四川延伸。17世紀20年代，天主教會派金尼閣等到西安傳教，1627年，著名傳教士湯若望到陝西傳教。湯若望之所以選擇陝西，是因為他對打通中原與西域的高原通道產生了濃厚興趣。不過是10多年後，葡萄牙耶穌會士安文思便來到四川，與此同時，義大利傳教士利類思深入成都、綿陽地區開始傳教。自此以後，四川成為中國內陸地區西洋傳教士活動最為活躍的地區之一。與此相聯繫，信奉洋教的人口在西南一帶也最多。與貴州相比，同治年間任四川總督的駱秉章在給朝廷的奏章中稱：“川中習教之人較之黔省尤多，而傳教之人較之黔省尤狡。”^③

四川之所以成為天主教在華傳教的重要區域，還因為教會利用四川天高皇帝遠的優勢，常常在朝廷查禁天主教的時候，將此地當作安全傳教的避難之所。20世紀初年，川東教區大修院的古洛東（Gourdon）編撰有《聖教入川記》一書，詳備地敘述了傳教士如何偽裝成客商潛入四川，掩跡民間，秘密傳教的歷史，這使得四川的天主教在清代比其他地區更為活躍。統計資料顯示，嘉道年間，四川天主教徒人數約佔全國教徒總數的25%左右。一位日本人在1907年前後描述：四川“自省會以迄縣治，教堂幾遍。”^④四川洋教之發達，由此可見一斑。

當然，傳教士絕不能等同於中西方文明交流的友好使者，天主教的廣泛傳播也並不意味著西方文明的普及。在西方來華傳教的人員中，固然有將可以建立一個完整圖書館的圖書帶入中國的金尼閣，有向西方人深入友好地介紹中國文明的利瑪竇，不過也確實有不少傳教士既給官方留下

了“尤狡”的印象，也在民間形成了非常惡劣的影響。傳教士借助各種勢力在川中專橫跋扈，並鼓動教民仗勢欺人的事例屢見不鮮。李劫人在《死水微瀾》中生動地描寫了四川官方和民間對洋教及洋教士的恐懼和憎惡。一個糧戶因事究辦一個佃戶，後者被有袍哥背景的羅歪嘴具保，那糧戶乾脆將羅歪嘴連同縣官一起告究，“縣大老爺很是生氣，簽差將這糧戶鎖去。本想結實捶他一個不遜的，卻不料他忽然大喊，自稱他是教民。這一下把全二堂的人，從縣大老爺直到站堂助威的差人，通通駭昏了……”。洋教居然如此厲害，連一個普通教民——還不是洋人，都可以把官老爺“駭昏了”，這樣的事情在今天看來乃是不可想像的。更有甚者，在那個自稱教民的糧戶被查到並沒有奉教之後，駭昏了的縣官居然說：“他既有膽量拿教民來哄我，安知他明天不當真去奉教？”官員對於洋教及其教民，簡直到了聞教喪膽、風聲鶴唳的地步。倒是平民社會沒這麼軟弱，婦孺之屬的鄧幺姑這樣表達對洋教和洋人的憎惡：“洋人既是才十幾二十個人，為啥子不齊心把他們除了？教堂既是那麼要不得，為啥子不把它打了？”這裡並不排除小說家言詞的誇張，但仍然可見四川地方洋教勢力之大，洋教滲透之深。

洋教滲入程度的深巨，從一個方面顯示了四川社會的開放性和近代化。天主教和基督教雖然與“五四”新文化的主流並不發生直接的邏輯聯繫，但其在社會運作方面的機制，以及其所秉持的文化基因，相對於中國傳統文化而言，自可以構成新文化運動的開放性背景。四川和成都的這種開放性背景，對於新文化運動的衝擊對象——根深蒂固的中國傳統文化，已經形成了先天性的瓦解。1909年，傅崇渠創辦的《通俗畫報》，載有題為《中西人》的漫畫，所譏諷的成都官員居然已經是這樣一副尊容：

一身洋裝，滿口華語；周身洋貨，不遺下體。又非討口，狗棍夾起。好像悶頭，軟帽穿起。又不屙屎，把煙咬起。金錢外輸，國貨不喜。只恨父母，非洋種子。不中不西，人而無恥。改良社會，個個笑你！

在畫中是嘲諷和挖苦的對象，但這樣的形象確實反映了四川社會包括官場不俗的開放水平。

便是在李劫人的小說中，也隨處能夠看到傳統文化及其觀念在這片土地上崩坍、瓦解的聲響。《死水微瀾》中那個嘴並不歪的羅歪嘴，其實也是個並不流氓的流氓袍哥，他公然表述了這樣的家庭觀：“家有啥子味道？家就是枷！枷一套上頸項，你就休想擺脫。”於是他選擇了無家無婚的人生方式，選擇了無後無慮的人生道路。這樣的觀念顯然與傳統的家庭觀和社會觀針鋒相對，然而在死水微瀾中的成都則好像是相當吃得開的人生觀。

新文化運動從根本上說，是向傳統的和正統的中國文化造反的文化運作，它由始至終都在呼喚著、籲求著人們的反抗精神和精神反抗，正如魯迅一直倡導和讚賞的“立意在反抗，指歸在動作”。在魯迅的筆下，同時也是在魯迅的周圍，簇擁著的總是一群低眉順眼、無力抗爭也不思抗爭的懦夫愚婦，魯迅以哀其不幸、怒其不爭的泣血之心描寫著他們，關注著他們，從一定的思想深度上將他們列為革命的繯綫：革命的最終不成功，正在於他們的不覺悟，不抗爭！有人沿著魯迅的思路，將這種不思反抗、不圖抗爭的順民和奴性表述為落後的國民性，認為新文化運動就是要對這樣的國民性實施改造，似乎改造了這樣的國民劣根性，新文化和新道德才可能真正建立起來。其實這樣的認識存在著很大偏頗，同時也包含著相當的啟發性。不思反抗、不圖抗爭也許是一定區域和一定視野中的國民性的體現，很難說可以用來概括全中國的國民性。四川的強悍民風顯然會是個例外。胡繩就曾概括過，四川的“民間秘密結社”活動乃是“本地”原有的“鬥爭傳統”。^⑤清代學者嚴如煜在《三省邊防備覽》中這樣分析四川富於反抗性的民風：“川中膏沃，

易以存活，各省無業之民，麋居其間。好要結朋黨，其頭目必材技過人，眾乃共推之。凡數十人結大夥，先約：遇難不許散幫；遇追捕急，公議散去，始敢各自逃生。”這當然是不應倡揚的聚匪行藏，但其中透露的敢作敢為、齊心抗官的精神氣質，至少與魯迅在仙臺醫專幻燈片中看到的麻木愚鈍的同胞殊為異類。由於有了種種強悍的民風和造反的精神，在官府的眼目中，在川中甚至奉教也跡近匪類，因有所謂“教匪”一說。而即便如此，袍哥之類的“咽匪”仍然“較教匪勁悍”。重要的是，這種善於反抗的“咽匪”在四川並非極少數的“匪類”。有調查顯示：“全川人口有袍哥身份者在百分之七十以上。”^⑥這一數字即使不夠準確，即使含有誇張，也足以說明川中民風之強悍，反抗之風何等驟烈。也正因為如此，近代以來，四川對於官府、對於教會的反抗和造反運動可謂此起彼伏。

這種強悍驟烈的民風，這種反抗成風的世道，雖然不能直接與健康的新文化運動實行對接，但顯然可以釀成新文化和新道德倡導的社會基礎與心理動因；在四川形成第三個新文化運動的中心，於此擁有了現實的社會背景。在整個社會都為日益熾盛的反抗和抗爭之風所鼓舞的時代環境中，新文化、新思想和新道德的倡揚自然就不會是一件難事，至少不會比在其他地區更為艱難。只要聯想到，在新文化思潮的鼓動下，當上海、北京的青年學生還在為男女同校而努力、鬥爭的時候，四川有些地方已經出現了女袍哥組織，可見在新文化和新道德的倡導中，四川走在全國的前列，這樣的歷史情形應該可以理解。

二、作為新文化運動堅實基礎的保路運動

一次影響巨大的文化運動，必須以堅實有力的社會運動作基礎，這樣才可能使文化運動的成果得到充實與落實。新文化運動的第一個中心地北京自不待言，有聲勢浩大、影響深遠的五四運動作堅實基礎；在第二個中心地上海，則有綿延不斷的工人運動作基礎，其中以“五卅”為總爆發。四川地方發生的影響深遠的保路運動，得到了孫中山等革命領袖的高度讚賞。孫中山先生甚至認為，“若沒有四川保路同志會的起義，武昌起義或者還要遲一年半載的。”^⑦其實，四川保路運動不僅前開辛亥革命之先機，而且後啟新文化運動乃至新社會思潮之新萌，是四川和成都成為第三個新文化中心的重要社會保證。

四川保路運動是清末四川人民的愛國運動，被理解為辛亥革命的重要導火線之一。1904年，為了反抗帝國主義掠奪中國鐵路主權，四川省在成都設立“川漢鐵路公司”，後改為官商合辦，1907年改為商辦有限公司，採取“田畝加賦”，抽收“租股”為主的集股方式，自辦川漢鐵路。1911年5月（宣統三年四月），清政府發佈“鐵路幹線國有政策”，強收川漢、粵漢鐵路為“國有”，並與美、英、法、德四國銀行團訂立借款合同，總額為六百萬英鎊，公開出賣川漢、粵漢鐵路修築權。川民得悉當局此舉，極為憤慨，即於6月17日成立“四川保路同志會”，發佈《保路同志會宣言書》等文告，且派會員赴各地講演，組織代表赴京城請願。川中各地紛紛響應，各種保路組織相繼成立，保路組織會員竟至數十萬之眾。在反清保路和反帝保路的鬥爭中，四川已呈獨立之勢，有力地催生了辛亥革命。辛亥首義同樣也推動了以保路運動為中心的四川獨立運作。武昌起義一個月後，四川首先在廣安組成大漢蜀北軍政府，不久在重慶成立蜀軍政府，宣佈同盟會的政治綱領，與此同時，川東南57州縣響應獨立，川中的革命形勢如火如荼。

四川保路運動之於辛亥革命的影響和價值，已有包括孫中山言論在內的諸多政治和學術評

價，但它之於新文化運動的關係卻很少有人關注。這場地方性經濟性運動，乃是自鴉片戰爭以後，中國近代史上發動面最廣泛、影響最為深刻的社會運動之一。這場運動圍繞著地方保路，拒絕和反對官僚買辦操作的“鐵路國有”、“幹線官營”的主題，表面上是在經濟而且是地方經濟層面上展開，但實際上蘊含著非常深刻的政治內涵，體現出非常廣泛的社會歷史訴求，它對於後來的新文化運動不僅有直接的影響和促進，而且也為新文化運動提供了彌足珍貴的思想觀念基礎和方法論啟示。

首先，四川保路運動是新文化運動反帝反封建精神理念的完整、準確而理性的提前呈現。保路運動以反帝性質為其第一生命，彰顯的正是五四運動的時代精神，而後者直接成為五四新文化運動的社會基礎，則四川和成都的新文化運動也理所當然地以保路反帝運動為基本的社會基礎。《辛丑合約》簽訂後，清政府以推行“新政”的名目，向西方列強開放鐵路開發權，所頒佈的《鐵路簡明章程》規定：“無論華洋官商”，皆可“稟請開辦鐵路”，且“無論華公司附搭洋股者，洋公司附搭洋股者，地方官均應一體保護。”^⑧此章程一出，英美法德等國便利用清政府的軟弱和中國的積貧狀況，試圖以雄厚的資金控制四川乃至中國的鐵路命脈。時任四川總督的錫良也意識到這種情形的危險性：“川省西通衛藏，南接滇黔，高踞長江上游，倘路權屬之他人，藩籬盡撤，且將建瓴而下，沿江數省，頓失險要。”^⑨這就點明了路權雖屬經濟，實際上是政治與軍事問題的實質與關鍵。清朝政府以鐵路“國有”、“官辦”的名義沒收四川地方路權，實際上就是給外來資本和外國勢力侵入四川鐵路提供了條件，用當時聲討檄文的話所說，是“奪路國民，送諸外人”，“固欲絞盡七千萬人之膏血，而填少數豺狼牛馬之欲壑而已”。^⑩於是，四川保路運動實際上就成了地域性的反帝愛國運動。

五四新文化運動乃以西方文明作為參照甚至作為動力，但作為新文化運動社會基礎的乃是反帝反列強的愛國行為。這種看似吊詭的精神資源與精神訴求的關係，反映著那個時代特有的歷史理性。以成都為中心的四川新文化運動及其與四川保路運動的關係也同樣體現著這樣的吊詭和理性。

四川保路運動同時也標誌著中國現代文化反封建的深入。當清朝政府以“新政”的“政策”和“章程”的名義欲行政治專制和經濟賣國之實的時候，四川同胞以經濟抗爭的“合法”手段和“正當”理由，掀起了政治上的“救亡”狂潮。運動的倡導者非常尖銳同時也非常睿智地將經濟上的保路與政治上的救亡結合起來，明言政府與外人簽訂的借款築路協約是“暗將鐵路賣與外人”，與“宗社安危，國家危亡，皆有極大關係”，因此，經濟上的“破約保路”就成了政治上“獨一無二之救亡策”。^⑪這種透過經濟抗爭運動而突入政治反抗運動的鬥爭，動員面非常廣闊，從有良知的官僚階層，到廣大的知識界和工商界人士，再波及廣大平民，甚至學生婦孺。成都還成立了“四川女子保路同志會”和“童子保路同志會”，發動群眾的形式有遊行、罷工、辦報、講演、演出等等，這一切都與後來的五四運動如出一轍。這場動員面極廣、規模巨大的保路運動，鬥爭的矛頭直指政府及其賣國政策的制定者，在反封建的意義上達到了那個時代難得的深廣度。

保路運動還為後來的五四運動以及其他社會運動提供了重要的方法論啟示，那就是在鬥爭中的策略性意識和理性精神的發揚。從經濟鬥爭的“合情合理”，通向政治反抗的步步為營，這是保路運動的智慧與策略，客觀上為後來的五四運動提供了方法論的借鑒。而在運動過程中始終堅持理性精神，則為後來歷次社會政治運動所忽略，也是後來的運動每每遭受巨大挫折的關鍵性

教訓。保路運動的理性精神首先體現在，儘管這次運動以排斥外國資本、反對帝國主義的經濟侵略和政治野心為目標，但整個過程中並不盲目煽動排外情緒，例如在《川漢鐵路公司續訂章程》中即作出了允許延請洋人工程技術人員的辦法：“先延本國人為總工程師，其應聘東、西洋各國人，均由本公司商同總工程師妥立合同，規定許可權，仍歸公司監督。”^⑩在發動群眾參與廢約保路活動的過程中，“四川保路同志會”非常注重群眾運動的理性和秩序，明確聲言，“惟本會所最重者，一在防暴動，二在有秩序……”^⑪當時散發的傳單也倡導這種運動的理性：

一不是舉旗要造反，一不是釀禍的義和拳，一不是仇教要把教堂來打爛，一不是領人把公使館來掀翻。^⑫

甚至還有的號召不要罷課罷工罷市。這樣的策略難免顯得有些軟弱，但對於群眾運動而言，則顯露出可貴的理性精神。這種理性精神非常有利於克服群眾運動中的盲動主義和激進主義，而這兩種主義常常是歷次群眾運動造成巨大失敗甚至造成絕對內傷的根源，其遺留的後患也常常對贏得鬥爭的積極成果造成負面影響。

保路運動不僅直接促成了辛亥革命的爆發，而且奠定了四川和成都新文化運動的社會基礎與政治基礎。保路運動使四川人的反抗精神和理性精神得到了空前發揮，也使四川人的新文化熱忱和新文化運動的運作方式得到了充分鍛煉，這是四川和成都新文化運動在全國各地方的同類運動中脫穎而出，取得較大成果的歷史緣由。

三、新文化運動的盆地意識和盆地效應

成都處在四川盆地的核心部位，交通的相對閉塞卻並沒有影響其新文化運作的熱烈與火爆。誠如前文所說，四川和成都的新文化運動有著深厚的文化傳統，深刻的社會政治、經濟依據，同時，特定的盆地意識和盆地效應也強化了新文化運動的影響力。

所謂盆地意識，本來是指處在群山環抱的封閉性自然條件下人們長期形成的適應封閉的保守心態，多似小國寡民的固步自封。然而，這樣的理解並不適合於已經開放了的四川盆地。在外來信息傳入之後，處在閉塞狀態下的四川人會比其他地方的人更加強烈地意識到盆地的封閉和偏僻，於是反而激起對於外面世界的精彩和開放的嚮往，以及對於外面的潮流趨之若鶩的步趨欲望。郭沫若在《巫峽的回憶》中生動而激情洋溢地表述了這種嚮往開放的盆地意識：

我如今就好像囚在了群峭環繞的峽中——但我只要一出了夔門，我便要乘風破浪！

——“囚在了群峭環繞的峽中”是盆地人對封閉環境的承受，超越這種封閉的環境而將所有的期待和嚮往投向外面的世界，那便是現代的盆地意識。只有川中作家會用“只要……便（就）……”的句式表達對外面世界強烈的夢幻式的傾向。類似的意識也同樣是巴金《激流》中許多年輕人的人生自覺，覺慧、覺民和覺新等人的命運好壞完全取決於他們是否能夠走出封閉的家庭，走向外面的世界。

聯繫到歷史上洋教在川中的格外盛行，聯繫到新文化浪潮中留法勤工儉學運動在四川的格外火爆，聯繫到郭沫若、巴金等新文學巨匠開闢鴻蒙的創新精神和叱吒風雲的偉大氣概，確實應該對盆地意識及其在現代信息條件下所具有的外向力和創造力有更加全面和更加準確的認識。

便是在四川盆地內，哪怕是在成都市內，新文化運動的運作格局及其影響也並不弱於其他地區，其所體現的仍然是新文化第三中心的氣派和勢頭。在巴金的《激流》三部曲中，我們能夠非常清晰地感受到成都新文化傳播如火如荼的熱鬧場面，覺慧和覺民忘我地投身於成都的新文

化宣傳的熱狂，一點不亞於那個時代在北京和上海的同齡人，如小說《青春之歌》或《野獸、野獸、野獸》所寫到的那種。其他區域的文學即便寫到青年人在本地區的秘密宣傳活動，也不會如此熱烈而充滿刺激，除了北伐高潮中的武漢書寫，以及陪都時代的重慶書寫。新文化的時代氛圍在中國大地上顯然只吝嗇地成就了北京、上海和成都三個中心，三個自成系統的新文化環境。

成都的新文化運動直接得力於保路運動，這方面極為厚實的社會運動基礎甚至超過了北京和上海——這兩個中心城市並不是辛亥革命或其他近代重要社會運動的中心，因而近代社會運動並沒有構成這兩個城市新文化運動的歷史優勢，但這樣的優勢在成都卻非常明顯。與新文化運動有直接關係的白話、通俗報刊在成都創辦很早，也很活躍，這些傳播工具就直接得力於保路運動。在保路運動中，非常流行和非常活躍的有《四川保路同志會報告》、《四川保路同志會演講》、《蜀報》、《白話報》、《啟智畫報》和《西顧報》等報刊，主要用白話的報紙除了《白話報》、《啟智畫報》以外，還有若干通俗報紙。通俗報紙是由近代社會運動向新文化倡導過渡時期的常見媒體，成都在這方面可謂特別活躍，僅1901年，就有《啟蒙通俗報》、《通俗日報》、《通俗報》和《通俗新報》創刊，1905年又有《通俗畫報》，1908年有《成都白話報》和《成都自治局白話報》面世。在1911年的革命高潮中，除上述主要報刊外，還在成都誕生了《正俗新白話報》、《新民語》、《蜀江報》等報刊。成都報業鉅子傅崇渠是一個勇開風氣之先的奇人，他在二十世紀初年創辦的《算學報》是四川繼《渝報》、《蜀學報》之後最早的報紙之一，也是四川有史以來第一份自然科學類報紙。他以對科學的尊崇和傳播強化了成都和四川的新文化氛圍。後來創辦的《啟蒙通俗報》同樣熱衷於介紹西方文化和科學常識。新文化運動興起以後，成都地區宣傳新文化的刊物《川報》、《星期日》週報、《四川學生潮》週報等相繼湧現，與以前逐步積累起來或恢復出刊的報刊一起，共同凸顯出成都作為第三個新文化中心的熱鬧局面和不凡氣勢。據王祿萍《四川報刊50年集成》統計，1898年至1949年50年間，四川省出版的各種報刊達6000多種，其中大部分印行於成都。這樣的數量也應能說明，成都作為現代文化的第三中心可謂當之無愧。

對於新文化傳播而言，相對封閉的盆地自有盆地的優勢。除了在現代信息的引領和刺激下人們特別嚮往外面世界的盆地意識作用以外，在本地區，文化傳播的盆地效應也會強化新文化宣傳的力度和深度。由於相對封閉，新思潮以信息狀態進入川中之後，就會在有限的社會生活圈中重複、迴旋地播散，其勢力在這種重複、迴旋之中常常得到強化，就如同一種聲響投入盆體以後必然在盆壁撞出回音使之產生共鳴效應一樣。於是，新思潮的信息在無限開放的世界也許會熱鬧一陣便歸於煙消雲散，但在相對封閉的四川盆地，這樣的信息會不斷產生重複的回音和交叉的反響，從而在流傳中經久不衰，其影響民眾乃至於更為深入。李劫人在小說中多次寫到，川中婦孺對國家大事非同尋常的見識，正可以說明這樣的盆地信息效應。《大波》中葛寰中和周宏道談論起蘇星煌、郝香芸夫婦爭論鐵路國有政策的事情，作品中的人物感歎道：“唉！中國到底有進步，連一個不出閨房的婦女也懂得國家大事，日本的婦女還沒這樣文明哩！”其實並不是各處的中國婦女都會懂得這麼多且這麼深奧的國家大事，這不過是川中新思潮新信息所產生的盆地效應的體現。正因為有這樣的盆地效應，《死水微瀾》中最懵懂無知的鄧幺姑，卻也能發出令羅歪嘴都非常讚歎的慷慨激昂的時代言論，那就是對洋人勢力滲透的不滿，以及對中國人齊心協力對付洋人的呼籲。

結語

李劫人對於成都和川中作為中國新文化運動的第三個中心的揭示和論證，還為人們認知中國新文化運動的複雜性提供了一個值得參考的標本。中國新文化運動直接得益於西方文化的思想資源，同時，中國新文化運動的最高形式和最激烈的效果又與反帝運動聯繫在一起。這在一定意義上構成了一種歷史的悖論。這樣的歷史悖論在北京和上海這樣的文化中心往往得不到鮮明的顯示，但引入川中和成都話題之後，這樣的歷史悖論便得到了歷史的凸現。成都和川中的歷史文化情形正好顯示了：中國的現代化既得益於西方文化和思想資源，同時，中國現代化的步伐又明顯受阻於外國勢力和宗教侵略。川中的民衆情緒，成都的社會結構決定了這裡的新文化運動必須帶著強烈的反對帝國主義和抨擊外來勢力的時代意味。從這個意義上說，川中的新文化運動在地域性上似乎更典型地表現了中國新文化運動的歷史必然性，更典型地體現了中國新文化運動的內在精神結構。因此，成都和川中作為新文化運動的第三個中心，會呈現出其他地區和城市所無法具備的新文化必然結構。這顯然是李劫人都沒有意識到的。

總之，當李劫人斷言成都是中國新文化運動的第三個中心的時候，他不過是帶著過來人的感受，也正因为這種感受是如此地真切和深切，發出這樣的言論之時他並未意識到會進入到一場討論或是論辯，他更多地體現為一種漫不經心。無論人們是否同意這樣的結論，它確實帶來了值得思考、值得玩味的話題，無論是關於成都的定位還是關於四川的近代史乃至中國的現代史，甚至還有關於新文化以及新文化運作規律中所包含的但尚未為我們認知的那些因素。

①李劫人：《“五四”追憶王光祈》，《李劫人選集》第5卷，成都：四川文藝出版社，1986年，第89頁。

②參見朱壽桐：《論作為中國現代文學中心的上海》，上海：《學術月刊》，2004年第6期。

③⑥⑦胡漢生：《四川近代史事三考》，重慶：重慶出版社，1988年，第143頁、第179頁、第155頁。

④悟生：《排外與仇教》，成都：《四川》，1907年第1號。

⑤胡繩：《義和團的興起與失敗》，北京：《近代史研究》，1979年第1期。

⑧宓汝成：《帝國主義與中國鐵路（1847-1949）》，上海：上海人民出版社，1980年，第181頁。

⑨王彥威纂輯、王亮編：《清季外交史料》（第173卷），北京：書目文獻出版社，1987年。

⑩四川人公啓：《建設川漢鐵道商辦公司勸告書》，見戴執禮：《四川保路運動史料》，北京：科學出版社，1959年，第52頁。

⑪《保路同志會宣言書》，《四川保路同志會報告》，第5號。

⑫《川漢鐵路公司續訂章程》，見戴執禮：《四川保路運動史料》，第71頁。

⑬《四川保路同志會報告》，第16號附件。

⑭隗瀛濤等：《四川近代史》，成都：四川省社會科學院出版社，1985年，第473頁。

作者簡介：朱壽桐，澳門大學中文系主任、教授、博士生導師。

〔責任編輯 陳志雄〕