

A LIBRARY OF  
DOCTORAL  
DISSERTATIONS  
IN SOCIAL SCIENCES IN CHINA

中国  
社会科学  
博士论文  
文库

现代汉语与中国现代文学

高玉著

这是一篇对中国现代文学传统结论予以修正、补充并提出自己创见的理论性论文。……是对该学科研究视角与方法的创新和突破。

——孙翠光

作者关于语言变革在中国文学的现代转型中的作用与意义的总体思想，必将加深我们对于中国现代文学形态与本质特征的认识。

——龙惠明

从语言本体论的视角研究中国现代文学的发生，不失为中国现代文学发生学的一种新话语方式。把西方语言哲学的研究成果运用到中国文学由近代向现代转型的考察中，是可取的，富于原创性的。

——吕 进

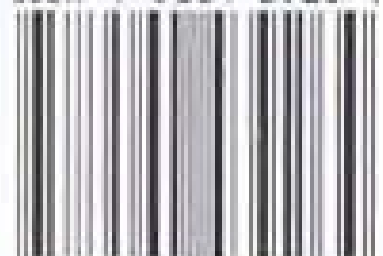
论文不但在其具体分析问题的过程中新意迭出，而且在史料的挖掘上也时有新发现。这种努力把复杂的历史问题和理论问题“还原”到历史的过程性中去，在让史料本身说话的过程中使问题得到理论性解决的方法，既显示出作者对历史和历史问题的敬畏之心，也使得本论文的写作显得颇为大气。

——郑元青

选题有难度也有较高的学术价值，在研究方法上体现了新一代青年学人勇于创新的特点，对现代文学学科建设是有益的。

——王 贞

ISBN 7-5004-3926-1



9 787500 439264 >

ISBN 7-5004-3926-1/1-006

定价：24.00元

A LIBRARY OF  
DOCTORAL  
DISSERTATIONS  
IN SOCIAL SCIENCES IN CHINA



现代汉语与中国现代文学

高 玉 著  
导师 黄曼君  
审稿 马晓光

中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

现代汉语与中国现代文学/高玉著. —北京: 中国社会科学出版社, 2003.6

(中国社会科学博士论文文库)

ISBN 7-5001-3926-1

I. 现… II. 高… III. 现代文学 文学研究 中国 IV. I206.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 039604 号

责任编辑 李 晨  
责任校对 谢 爽  
版式设计 李 建

---

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029453 传 真 010-64030272

网 址 <http://www.csspw.com.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 丰华装订厂

版 次 2003 年 6 月第 1 版 印 次 2003 年 6 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 毫米 1/32

印 张 10.5 插 页 2

字 数 258 千字 印 数 1-3000 册

定 价 24.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系退换  
版权所有 侵权必究



## 作者简介

**高玉** 男，1964年生，湖北荆门人。1987年毕业于湖北大学中文系，1995年于武汉大学获文学硕士学位。2000年于华中师范大学获文学博士学位。现为浙江师范大学文学院教授，四川大学比较文学博士后。独立完成一项国家社科基金课题、一项中国博士后基金课题、一项省级社科课题。1998年以来，在《文学评论》、《文艺研究》等70多种刊物发表文史哲论文80多篇。多篇文章被《新华文摘》、《中国社会科学文摘》等刊物转载。获第二届“精伦奖”学术一等奖多项学术奖励。

## 内 容 提 要

本书从语言学和语言哲学的角度来研究中国现代文学，特别是研究中国现代文学的发生和现代品格，对现代汉语与中国现代文学之间的关系提出了全新的看法。本书的基本观点：语言不仅仅只是工具符号，同时还是思想本体，这是两个不同的层面，即“器”的层面和“道”的层面。现代汉语的确立也是现代文化包括现代文学的确立。现代文学的发生在深层的原因上根源于语言的变革，现代汉语从根本上规定了现代文学。五四白话文运动不同于晚清白话文运动和三四十年代的大众语文运动。翻译文学与中国近现代文学之间具有“异化”和“归化”的双重关系。胡适的白话文学理论对于中国新文学运动乃至整个中国新文化运动的影响和作用巨大的，但胡适本人并没有从理论上认识到他所提倡的白话与文学革命以及整个文化思想革命之间的深层关系。

# 《中国社会科学博士论文文库》 编辑委员会

主任：李铁映

副主任：汝 信 江蓝生 陈佳贵

委员：（按姓氏笔画为序）

王洛林 王家福 王缉思

冯广裕 任继愈 江蓝生

汝 信 刘庆柱 刘树成

李茂生 李铁映 杨 义

何秉孟 邹东涛 余永定

沈家煊 张树相 陈佳贵

陈祖武 武 寅 郝时远

信春鹰 黄宝生 黄浩涛

总编辑：李茂生

学术秘书：冯广裕

# 目 录

序一	曹顺庆(1)
序二	黄曼君(4)
<b>绪论 时间、理论和问题意识</b>	(1)
一、研究视角	(1)
二、时间段	(5)
三、理论基础与问题意识	(11)
<b>第一章 语言本质“道器”论</b>	(17)
<b>第二章 中国历史上的两次文化及文学转型与语言变革</b>	(30)
第一节 古代汉语体系与中国古代文化类型	(30)
第二节 现代汉语与中国文化的现代转型	(47)
第三节 两次文学转型的语言学论比较	(61)
<b>第三章 语言变革与中国现当代文学转型</b>	(77)
第一节 现代汉语与中国现代文学	(77)
第二节 语言变革与中国文学现代转型	(90)
第三节 “世纪末文学转型”的语言学质疑	(104)



<b>第四章 五四白话文学理论再认识</b> .....	(117)
第一节 五四白话及其白话文学.....	(117)
第二节 五四白话文学运动与晚清白话文学运动的本质 区别.....	(127)
第三节 五四白话文运动与三四十年代大众语文运动的 本质区别.....	(135)
<b>第五章 语言运动与思想革命——五四新文学的理论与     现实</b> .....	(143)
第一节 五四新文学的理论.....	(143)
第二节 五四新文学的现实.....	(152)
<b>第六章 “异化”与“归化”——翻译文学与中国现代     文学</b> .....	(162)
第一节 翻译本质的“二层次”论.....	(162)
第二节 论中国近代翻译文学的“古代性”.....	(171)
第三节 西方文学对中国文学的“异化”.....	(185)
第四节 中国文学对西方文学的“归化”.....	(195)
<b>第七章 胡适“学衡派”白话与文言之争及其文化意味</b> .....	(202)
第一节 胡适白话文学理论检讨.....	(202)
第二节 论“学衡派”作为理性保守主义的现代品格.....	(217)
第三节 胡适与“学衡派”在语言观念上的分野.....	(230)
第四节 胡适与“学衡派”文化建设观念的分野.....	(243)
<b>第八章 鲁迅的语言观与创作及其与中国现代文学发     生的关系</b> .....	(252)
第一节 鲁迅的语言观.....	(253)

第二节	鲁迅的语言观与创作的关系·····	(264)
第三节	鲁迅文言作品的过渡意义·····	(273)
<b>第九章</b>	<b>“纪元”与“开篇”——中国文学现代转型的语言学     实证分析·····</b>	<b>(283)</b>
第一节	《关不住了》——“新诗成立的纪元”·····	(283)
第二节	《狂人日记》——中国现代小说的开篇之作·····	(290)
<b>参考文献</b> ·····		<b>(301)</b>
<b>后记</b> ·····		<b>(310)</b>
<b>英文目录</b> ·····		<b>(314)</b>

## 绪 论

### 时间、理论和问题意识

中国现代文学研究作为学科从发展壮大到现有的规模、成就以及影响，其繁荣的景象是其他学科所不多见的，这与一大批学者与学人以及更为广泛的研究人员的不懈的努力分不开，他们在学科的发展与建设过程中勇于探索、勇于进取、大胆开拓、迅速吸取其他学科的成果，在研究方法上注重科学性、开放性等。尽管如此，必须承认中国现代文学研究在取得丰硕的成果和长足进步的时候，也存在着诸多缺陷和弊端。这里，笔者试图从研究视角、时间划界、理论基础和问题意识等方面对目前中国现代文学研究进行一些反思。

#### 一、研究视角

中国现代文学作为一种文学现象是异常复杂的，其内涵是丰富的、多方面的。如何研究这复杂的现象，笔者认为，不论是从方法上，还是从理论视角上，都应该是多方面的。黄曼君 1990 年初在《回归中的超越——对“五四”文化精神的反思与辨析》的文章中指出，70 年来对五四新文化的基本观念主要有四种：“一是主要从政治和政治意识形态的角度去评价‘五四’”；“二是侧重于从文化思想、人的解放的角度来评价‘五四’”；“第三种‘五四’观是力图超越政治、超越思想启蒙，走出泛政治意识形态”；“第

四种‘五四’观是指的现代新儒家对‘五四’的总体看法”。<sup>①</sup>这是四种“观念”，其实也是四种理论或“视角”。第一种是政治的视角，第二种是文化的视角，第三种是西方现代主义理论的视角。与第一、第二种视角不同，第三种视角明显是新潮方式，特别是1990年代之后伴随着西方现代主义、后现代主义思潮在中国的广泛影响，这种倾向更为明显。第四种是中国传统视角。与第三种视角相反，它是保守的。其实，还可以从其他视角来审视和观照五四新文化运动，从接受学和阐释学理论来看，这是合理的，每一种理论或视角都有它充分的依据。把五四新文化运动阐释、解说成后现代主义，或者说五四新文化运动中就有后现代主义文化运动，这是荒谬的，不符合历史事实，但从后现代主义文化的角度来重新审视五四新文化运动却是可行的。同样，五四新文化运动是一次反传统的文化运动，但这不影响从传统的角度来观察和研究它，这实际上是从另一方位审视五四新文化运动。

文学作为一种社会现象不是孤立的，它与社会的政治、经济、文化有着紧密的联系，是社会从根本上决定了它的性质和内涵。所以，从政治、人学、文化学等“外在规律”上研究它，毫无疑问是深刻的。另一方面，文学作为一种特殊的社会现象，它有其内在的独特结构和发生发展规律，客观公正地、历史性地描述和解剖它也是非常重要的，可以说是本位性的。同时，运用某种理论成果，从一种新的视角来观照文学及文学史，这也是非常必要的，同样可以非常深刻。事实上，从心理学、哲学、美学、民俗学、人类学、宗教学等视角研究文学和文学史已经给我们提供了成功的典范。这里，理论既是一种深度，同时也是一种思维的工具，借助于这种工具可以使我们的研究更深入、更全面。

---

<sup>①</sup> 黄曼君：《中国现代文坛的“双子星座”——鲁迅、郭沫若与新文学主潮》，华中师范大学出版社，1992年版，第389—394页。

一个重要特征就是强调语言的思想本体性,认为语言即思想思维,语言即世界观,语言是存在之家,不是人说而是“语言说”,话语即权力,语言与民族精神具有内在的联系,等。从这样一种语言观来重新审视五四白话文理论、白话文学运动以及现代汉语与现代文学的内在关系,很多问题都可以得到全新的阐释。但现代语言学成果在中国现代文学研究中却缺乏起码的运用和借鉴。现阶段只有少量的著作和文章对此有所涉猎,且明显缺乏语言哲学的深刻性。本书试图在充分吸收传统语言学和现代语言哲学的成果的基础上,以一种新的角度和观念对中国现代文学的发生和品格作全新的审视和阐释,从而弥补现代文学在研究上的某些缺陷。因此,笔者认为,这是一个有重大价值的选题,也是一个非常有前景的选题,它将开辟现代文学研究的一个新领域并给现代文学研究带来某种活力。

从语言学的角度来研究中国现代文学的发生具有双重意义。其一,五四新文学运动本身也是一次语言运动。五四新文化运动从深层上也可以归结为语言问题,正是语言变革导致了五四新文学运动和五四新文化运动,中国文化和文学的现代转型从根本上是由汉语的转型决定的,中国现代文学发生的过程正是现代汉语的发生过程。从这一意义上说,从语言方面研究中国现代文学发生是本体研究,也是历史研究。其二,从一种新的语言哲学来研究中国现代文学发生,则是从一种新的视角重新审视五四新文学运动。语言是一个非常复杂的问题,我们每天都和语言打交道并且能很熟练地运用它,但对于其中的深刻的理论则可以说知其然而不知其所以然。五四时期,不论是中国语言学还是西方语言学都还不发达,胡适、陈独秀等人意识到了语言的力量,但对于语言何以有如此的力量,他们并没有清醒的理论认识。语言变革最终导致了新文学和新文化运动的成功,但为什么能够成功,胡适、陈独秀等人当时并没有认识清楚也不可能认识清楚,这与胡适、陈

独秀等人没有研究语言学理论和当时的语言学理论在总体上的不发达有很大的关系。而今天的状况则不同，20世纪语言学研究取得了巨大的进步，特别是语言哲学的成果使整个人文社会研究在问题以及提问的方式上都有很大的变化，语言哲学对社会科学所造成的震动被称为“哥白尼式的革命”。文学和文学史研究也是这样，很多问题都可以从语言哲学的角度进行深刻的追问。所以，从语言学的角度来研究中国现代文学发生，不仅仅只是一种历史问题，同时还是方法问题、哲学问题、理论视角问题，在这一意义上，中国现代文学的语言学研究是一种新的五四新文学和新文化研究模式、新的五四新文学和新文化观。

## 二、时间段

就目前来说，中国现代文学研究主要体现为一种历史形态，所以，时间观念在中国现代文学研究中始终具有一种潜在的制约性。从新文学之初到当下文学，时间始终是中国现代文学研究的一个问题焦点，钱基博的《现代中国文学史》、朱自清的《中国新文学研究纲要》、王哲甫的《中国新文学运动史》、李何林的《近二十年中国文艺思潮史》、任访秋的《中国现代文学史》、钱理群等人的《中国现代文学三十年》、王庆生主编的《中国当代文学史》、黄子平等人的《论“20世纪中国文学”》、陈伯海主编的《近四百年中国文学思潮史》等等，这些都是中国现代文学（广义的）研究重要的史论著作，这里，所谓“现代”、“当代”、“新文学”、“20世纪”、“30年”、“近20年”、“近400年”等都既是时间单位，同时又是性质概念，也就是说，它们对于中国现代文学既是时间段上的限定，同时更是性质的规范和归纳。但这样一种规范和归纳有一个很大的弱点，那就是，以同一性为原则，而忽略了差异性，只具有品格认识论意义而不具有发生认识论意义。不论是20年、30年还是一个世纪以及近400年，它们一个共同的特点，都是强调

时间段内的文学在性质上的整体性或者一体性，“时间段”实际上从性质上被纯化了。

但实际上，我们还可以从差异性的角度对时间进行划段，也即从过程特别是过渡的角度上对时间进行划界。事实上，早期的《最近五十年中国之文学》（胡适）和《最近三十年中国文学史》（陈子展）作为初步的对中国现代文学的研究，就具有这样一种性质。所谓“最近50年”、“最近30年”都是具有过渡性的时间概念和性质概念。胡适的“50年”即大约1872年至1922年，这在今天看来，是一个相当奇怪的时间段，大部分时间在我们今天所说的“近代”范围内，只有最后数年的时间在“现代”范围内。但它有重大的发生认识论意义。就中国现代文学是如何发生的、中国文学是如何从古代向现代转型的这一课题来说，胡适的《最近五十年中国之文学》至今仍然具有特殊的意义，他的“50年”是一个具有自己特殊价值和逻辑理念的、具有内在统一性的时间段。从这一角度来说，对于中国现代文学研究来说，时间并无固定的划界，时间段的整体性从根本上取决于我们的主体意识和理解以及阐释活动。

这里，笔者特别强调“中国现代文学发生论”作为一个课题的重大意义。“发生”在认识论和心理学中是一个非常重要的范畴。从哲学上说，发生论从根本上是认识论和本质论，即通过研究事物的起源来认识事物的本质，笔者将其称之为“起源终极论”<sup>①</sup>。所以，发生论具有强烈的历史意识，可以归入西方的“历史主义”学派。所谓“发生论”，即研究事物发生的过程。发生认识论创始人皮亚杰说：“发生认识论的目的就在于研究各种认识的起源。从最低级形式的认识开始，并追踪这种认识向以后各个水平的发展情

---

<sup>①</sup> 参见拙文《起源终极论批判》，《社会科学辑刊》2000年第4期。

况，一直追踪到科学思维并包括科学思维。”<sup>①</sup>发生论致力于研究事物的发展过程，具体对于中国现代文学发生来说，发生论要求研究中国文学是如何从古代文学向现代文学转变的。所以，我这里所说的发生论主要是一个历史范畴，即主要研究中国现代文学作为一种新的文学类型是如何形成的。在这一意义上，这里所说的中国现代文学发生问题也就是中国文学现代转型问题。发生论不是发生学，也不是发生史，既不是纯粹的理论问题，也不是纯粹的文学史问题，而是“以论带史”，主要是从理论上阐释中国现代文学发生作为历史的因果关系，而不是描述其过程。

在当代性意义上，笔者不同意“起源终极论”的观点。但现实是历史的绵延，历史往往有惊人的相似，历史或多或少能为现实提供某种借鉴或德里达所说的“踪迹”。虽然我们不能完全根据中国现代文学发生来确定中国现代文学的性质和特征，但弄清楚历史的来龙去脉对我们认识现实多少是有益处的。“世纪转型”仍然是当下学术界最热门的话题之一，“中国现代文学发生论”的意义不仅在于厘清历史，而且在于为当代同题话题提供借鉴与经验，其意义不仅在于历史，也在于现实。在这一意义上，我提出重新把胡适的“50年”作一个时间段进行研究，也即把“末期中国近代文学和初期中国现代文学”作为一个时间段进行研究。

从时间段来说，目前国内外研究“末期中国近代文学”和“初期中国现代文学”，不论是在研究人数上还是在研究成果上都不算少，但把这两个阶段结合起来作为一个“时间阶段”，特别是从发生论和语言学的角度来进行研究，笔者未见到。钱理群等人提出“20世纪中国文学”的概念，认为20世纪中国文学是一个整体，这对于打破现在学科分类中的中国现代文学与中国当代文学人为的学科分隔，具有重要的意义，对于整个中国文学史研究也

---

<sup>①</sup> 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆，1981年版，第17页。



国古代文学内在的变化之间没有直接的因果关系。

近来则又有几种中国文学通史面世，但总的来说，它们只是把文学史从时间上勾连起来了，但精神上仍然是分裂的。以一种苛求的眼光，从这些“通史”中，我们只是看到了文学史的现象，而看不到中国文学是如何从古代向现代转型的。

总体来说，中国文学史研究中，“过渡带”研究是最为薄弱的。迄今为止，中国近代文学还不是“法定”的大学中文本科的必修课。在中文学科中，中国近代文学不是基本的学科。中国古代文学的主体是从先秦到清代中期，晚清的文学不过是中国古代文学的一个尾巴，其地位和中国上古文学差不多。晚清文学在古代文学中的“尾巴”地位，并不是因为晚清文学在数量和质量上的不足，而是在文学精神上与古代文学的格格不入。正是因为文学精神上它背离了中国古代文学因而在中国古代文学中没有地位。中国现代文学则是从《新青年》讲起，中国近代文学之所以不入中国现代文学史的“正册”，其根本原因同样是因为其文学精神与中国现代文学精神有差异。从中国现代文学的视角来看，晚清文学本质上是古代文学，最多只是中国现代文学的一个“序曲”，或者显示了中国文学向现代发展的征兆，还不是严格意义上的中国现代文学。

这里实际上反映出一种理论基础和理论视角的问题。也反映出学科分隔所造成的根深蒂固的时间观念。人们总是按照某种理念对事物进行中心与边缘的区域性划分，在时间上则是开端、发展、鼎盛、结束。从社会分工的角度来说，这是必要的，也是合理的。但它也有明显的弊病，这就是把社会现象进行了人为的分割，造成人为的断裂，出现很多“空白”或“边缘”地带。其实，自然本无中心与边缘之分，中心与边缘本质上是人的观念与视角的问题。地球是圆的，地球上每一点都是中心，所谓“西方中心论”、“中国中心论”，本质上都是一种立场和视角。时间也是如此，

现代文学精神，从一种抽象的文学原理来说，过渡时代的文学恰恰是最富于创造精神的。过渡时期，往往是旧的文学衰落以至于走向死亡，新的文学茁长壮大。旧文学虽然衰竭，但仍然占据要津，不甘愿退出历史的舞台；新文学虽然生机勃勃，但还不成熟。新旧文学激烈地冲突。所以，转折时期的文学在精神上是最为活跃的，表现出一种空前的文学精神的繁荣。因此，不论是从历史价值方面来说，还是从现实意义方面来说，近代至五四时期的文学作为一个时间单位都是非常富有意义的。

### 三、理论基础与问题意识

理论基础对于中国现代文学史研究来说同样是至为重要的。理论基础不同，对材料的选择和使用，以及对中国现代文学的基本观念都会有很大的不同。就理论基础来说，目前中国现代文学研究存在着理论的普遍狭隘和某些理论作为基础的绝对化，现代新的社会学、心理学、宗教学、教育学、语言学、文化理论等具有广泛指导意义的理论在中国现代文学研究中并没有得到深入而有效的运用。就目前而言，中国现代文学研究作为高等院校中文专业的一个学科更具有教育的本质，也就是说，中国现代文学作为课程更多地具有文学教育的功能，但没见到有人从“教学论”和“课程论”的角度去研究中国现代文学。这不能不说是理论基础上的某种缺失。同样，20世纪西方文学理论中的形式主义、精神分析说、语义学、现象学、原型批评、结构主义、符号学、叙事学、解释学、接受美学、解构主义、后现代主义、后殖民主义、女权主义、新历史主义等理论的合理因素也没有在中国现代文学研究中得到充分的吸收，很多应用和借鉴还只流于形式，生搬硬套。而把某些已有的理论有意或无意地绝对化，则是当今中国现代文学研究的通病，最明显的表现就是，形而上学本体性、作家作品中心论、审美中心主义、“现代”作为性质概念的本位观等。

我们不应狭隘地理解理论，把它仅仅看做是一种工具。理论，根本上是人的一种思维方式，任何一种理论都具有抽象性，都具有普适性，都能够超越它的学科局限。应该说，一种新的理论如果能够真正地运用到中国现代文学研究中来，它都可能给学科研究带来某种促进甚至于局面的创新。具体地，笔者认为，把现有的新的语言学理论、发生学理论、历史文化理论运用到中国现代文学研究，前景非常看好，且大有可为。同时笔者认为，中国近现代史、西方后现代主义哲学等作为知识背景在中国现代文学研究中也是非常重要的。

中国现代文学研究可以说一直都非常重视语言问题，但传统的研究多把语言作为中国现代文学的一个形式因素进行研究，所以对于语言在中国现代文学中的作用和地位，其估价就非常有限。20世纪，语言形而上问题一直是西方哲学的一个主题，从分析哲学、语言学哲学到结构主义、符号学、后结构主义、解构主义、后殖民主义、解释学，语言哲学取得了巨大的成就。20世纪一大批耀眼的哲学家诸如罗素、维特根斯坦、胡塞尔、海德格尔、伽达默尔、哈贝马斯、利科、德里达、拉康、詹姆逊、赛义德、福柯等都与语言哲学有关，他们的地位都与他们在语言哲学上有所创新和突破有很大的关系。此外，19世纪天才语言学家洪堡特、20世纪现代语言学的开创者索绪尔以及其他一大批职业语言学家的丰硕的成果都是我们的语言学理论的来源和营养。正是在充分吸收现代语言学成果、传统语言学成果包括中国古代语言学思想的基础上，笔者认为语言在本质上具有“二层面”性。语言不仅仅只是工具，同时也能体现思想思维本身。现代语言有它充分的理论根据，但也不能否认语言的工具性，这其实是两个层面，即工具的层面和思想的层面，思想的深层的基础是语言。语言形而上是笔者长期以来关注和思考的问题之一，在语言本质观上，传统语言思想与现代语言思想之间存在着矛盾与对立。语言哲学家的

性，也即作为知识基础和背景的理论。其中文化理论和后现代主义理论就具有这样的间接性。

20 世纪的文化研究取得了巨大的成就和进步。人类的很多现象包括文学现象通过新的文化理论能够得到很好的解释，所以，历史文化理论对于中国现代文学研究来说，具有知识基础性。这里所谓“知识基础”，包含着两层意思：一是对于历史文化基础理论，主要是吸收和借鉴别人的成果。对于诸如历史的价值和意义、文化的内涵和本质，历史哲学界是有很大争论的。但我们沿袭某些学说，不再进一步追问。所以，所谓“知识”是就研究主体而言。二是具体对中国现代文学研究来说，历史文化理论是“知识基础”。历史感可以说是文学研究深度的标志，没有历史文化理论作为基础，文学研究是很难深刻的。笔者的基本观点是：文学是文化的一个组成部分，中国近现代文学史是整个中国近现代史的一部分，中国近现代文学和整个近现代史的进程基本上是一致的。中国近现代文化对于我们理解中国近现代文学是非常重要的，将现代文化发生搞清楚，现代文学的发生其实也在某种程度上搞清楚了。

理论背景也是属于宽泛意义上的理论基础，只不过它不是明显的，而是隐伏的，是精神上的或思维上的。比如后现代主义理论。后现代主义对当代中国学术界的影响是巨大的，作为一种学术思潮，作为理论、方法和思维方式，其影响可以说已经渗透到学术界。研究后现代主义已经是文学理论一个不能回避的课题。中国现当代文学研究用后现代主义来解读当代作品可以说是一种非常时髦的作法。现代文学研究中这种趋向也越来越明显，尽管学术界非议比较多。笔者的看法是：把鲁迅、郭沫若或者其他现代作家及其作品解说成是后现代主义的，这显然是荒谬的，不符合历史事实。中国现代文学最大的特征就是其现代性，现代性是中国现代作家和作品共同的主题。但站在后现代主义的立场和视域来反观中国现代文学，把后现代主义作为一种理论、方法和思

维方式用来审视现代作家和作品，这却是可行的。这实际上表现了中国现代文学研究的时代感和历史厚度感。现代主义发展到极端后便趋于专断，后现代主义在这一意义上是对现代主义的“反动”或“纠偏”。它和古典主义在表面上惊人地相似，但它和古典主义有着本质的区别。它是以现代主义的进步性为基础和前提条件的，它反现代，但不是反进步、反文明，所以它是对现代主义的超越。在这一意义上，从后现代主义视角研究中国现代文学是可行的，也是必要的。所以，宽泛意义上讲，后现代主义也是中国现代文学研究的理论基础之一。

与此相关，目前中国现代文学研究的一个重要的弊病是把中国现代文学历史化，中国现代文学研究越来越变成了离现实生活非常遥远的纯粹的学问，许多问题不是来源于现实，而是来源于传统。在这一意义上，强调中国现代文学研究作为文学历史研究的当下性。意大利历史学家克罗齐说：“一切真历史都是当代史。”笔者以为真正的历史是对现实有意义、有价值、被理解的历史。历史是当代人写的历史，是当代人理解的历史。所以克罗齐说：“只有现在生活中的兴趣方能使人去研究过去的事实。”“当生活的发展需要它们时，死历史就会复活，过去史就会再变成现在的。”<sup>①</sup>英国历史学家柯林武德则对克罗齐的观点加以引申，认为思想史是惟一的历史，他说：“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事；过去的永存性就活动在现在之中。”又说：“使它成为历史的那种特性，并不是它在时间之中发生的这一事实，而是由于这一事实，——即我们只是重新思想创造出了我们正在研究的那种局势的那个思想，因而它才为我们所知，所以我们就能理解那种局势。”<sup>②</sup> 不管历史学家们如何谈

---

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，商务印书馆，1982年版，第2、12页。

② 柯林武德：《历史的观念》，商务印书馆，1997年版，第307、306—307页。

论克罗齐和柯林武德的历史哲学，但笔者认为强调历史的现实意义和思想性这是没有错的。历史研究，如果与人无关，与现实无关，与人的思想无关，对人的社会没有价值，那是难以想象的。

我们的研究有什么意义？有什么价值？这是中国现代文学研究必须追问的问题。历史每时每刻都在发生，作为对象它是浩瀚无边的，但只有那些对现实有意义，能够激发人们深刻地思索的事件和细节才能不断吸引人们的兴趣，引起人们对它们的反复述说。这里笔者特别提出“问题意识”这一概念。所谓“问题意识”，即问题观。从主体来说，特别强调对问题的敏锐，善于捕捉问题、发现问题。其实提问本身就是一种能力。从客体来说，特别强调问题本身的价值，重视问题的涵盖面，问题的意义，要求它能够激起读者的想象，引发读者更深入的思考。这就要求问题有一定的质量，具有方法论意义。中国现代文学研究中有些选题本身有新意，做得也很扎实，且不乏新见和创举，但就是没有影响，缺乏“问题意识”可能是其中一个很重要的原因。

鉴于这样一种基本观点，笔者提倡对中国现代文学发生论进行研究，提倡研究中国文学的现代转型和“世纪转型”，在本真的意义上，“发生论”和“现代转型”其实是为当代文学乃至文化建设提供某种经验和借鉴。其实在一定意义上说，中国现代文化的转型过程也是中国人对中国古代文化的“型”的认识过程。同样，对中国历史上两次文化和文学转型进行比较，其归结点并不在于历史本身，而在于当代，在于从经验上，从学理上为当代文化和文学的发展提供参考。“转型”是当下学术界最热门的话题之一，文学也在讨论所谓“世纪转型”问题，但如何界定“转型”？为什么要“转型”？如何“转型”？转向哪里？现在的“型”如何定位？理想中的“型”又是什么样的？这些问题并没有弄清楚。所以，我更愿意把“转型”看做是一个问题而不是历史。

## 绪 论

### 时间、理论和问题意识

中国现代文学研究作为学科从发展壮大到现有的规模、成就以及影响，其繁荣的景象是其他学科所不多见的，这与一大批学者与学人以及更为广泛的研究人员的不懈的努力分不开，他们在学科的发展与建设过程中勇于探索、勇于进取、大胆开拓、迅速吸取其他学科的成果，在研究方法上注重科学性、开放性等。尽管如此，必须承认中国现代文学研究在取得丰硕的成果和长足进步的时候，也存在着诸多缺陷和弊端。这里，笔者试图从研究视角、时间划界、理论基础和问题意识等方面对目前中国现代文学研究进行一些反思。

#### 一、研究视角

中国现代文学作为一种文学现象是异常复杂的，其内涵是丰富的、多方面的。如何研究这复杂的现象，笔者认为，不论是从方法上，还是从理论视角上，都应该是多方面的。黄曼君 1990 年初在《回归中的超越——对“五四”文化精神的反思与辨析》的文章中指出，70 年来对五四新文化的基本观念主要有四种：“一是主要从政治和政治意识形态的角度去评价‘五四’”；“二是侧重于从文化思想、人的解放的角度来评价‘五四’”；“第三种‘五四’观是力图超越政治、超越思想启蒙，走出泛政治意识形态”；“第

四种‘五四’观是指的现代新儒家对‘五四’的总体看法”。<sup>①</sup>这是四种“观念”，其实也是四种理论或“视角”。第一种是政治的视角，第二种是文化的视角，第三种是西方现代主义理论的视角。与第一、第二种视角不同，第三种视角明显是新潮方式，特别是1990年代之后伴随着西方现代主义、后现代主义思潮在中国的广泛影响，这种倾向更为明显。第四种是中国传统视角。与第三种视角相反，它是保守的。其实，还可以从其他视角来审视和观照五四新文化运动，从接受学和阐释学理论来看，这是合理的，每一种理论或视角都有它充分的依据。把五四新文化运动阐释、解说成后现代主义，或者说五四新文化运动中就有后现代主义文化运动，这是荒谬的，不符合历史事实，但从后现代主义文化的角度来重新审视五四新文化运动却是可行的。同样，五四新文化运动是一次反传统的文化运动，但这不影响从传统的角度来观察和研究它，这实际上是从另一方位审视五四新文化运动。

文学作为一种社会现象不是孤立的，它与社会的政治、经济、文化有着紧密的联系，是社会从根本上决定了它的性质和内涵。所以，从政治、人学、文化学等“外在规律”上研究它，毫无疑问是深刻的。另一方面，文学作为一种特殊的社会现象，它有其内在的独特结构和发生发展规律，客观公正地、历史性地描述和解剖它也是非常重要的，可以说是本位性的。同时，运用某种理论成果，从一种新的视角来观照文学及文学史，这也是非常必要的，同样可以非常深刻。事实上，从心理学、哲学、美学、民俗学、人类学、宗教学等视角研究文学和文学史已经给我们提供了成功的典范。这里，理论既是一种深度，同时也是一种思维的工具，借助于这种工具可以使我们的研究更深入、更全面。

---

<sup>①</sup> 黄曼君：《中国现代文坛的“双子星座”——鲁迅、郭沫若与新文学主潮》，华中师范大学出版社，1992年版，第389—394页。



一个重要特征就是强调语言的思想本体性,认为语言即思想思维,语言即世界观,语言是存在之家,不是人说而是“语言说”,话语即权力,语言与民族精神具有内在的联系,等。从这样一种语言观来重新审视五四白话文理论、白话文学运动以及现代汉语与现代文学的内在关系,很多问题都可以得到全新的阐释。但现代语言学成果在中国现代文学研究中却缺乏起码的运用和借鉴。现阶段只有少量的著作和文章对此有所涉猎,且明显缺乏语言哲学的深刻性。本书试图在充分吸收传统语言学和现代语言哲学的成果的基础上,以一种新的角度和观念对中国现代文学的发生和品格作全新的审视和阐释,从而弥补现代文学在研究上的某些缺陷。因此,笔者认为,这是一个有重大价值的选题,也是一个非常有前景的选题,它将开辟现代文学研究的一个新领域并给现代文学研究带来某种活力。

从语言学的角度来研究中国现代文学的发生具有双重意义。其一,五四新文学运动本身也是一次语言运动。五四新文化运动从深层上也可以归结为语言问题,正是语言变革导致了五四新文学运动和五四新文化运动,中国文化和文学的现代转型从根本上是由汉语的转型决定的,中国现代文学发生的过程正是现代汉语的发生过程。从这一意义上说,从语言方面研究中国现代文学发生是本体研究,也是历史研究。其二,从一种新的语言哲学来研究中国现代文学发生,则是从一种新的视角重新审视五四新文学运动。语言是一个非常复杂的问题,我们每天都和语言打交道并且能很熟练地运用它,但对于其中的深刻的理论则可以说知其然而不知其所以然。五四时期,不论是中国语言学还是西方语言学都还不发达,胡适、陈独秀等人意识到了语言的力量,但对于语言何以有如此的力量,他们并没有清醒的理论认识。语言变革最终导致了新文学和新文化运动的成功,但为什么能够成功,胡适、陈独秀等人当时并没有认识清楚也不可能认识清楚,这与胡适、陈

独秀等人没有研究语言学理论和当时的语言学理论在总体上的不发达有很大的关系。而今天的状况则不同，20世纪语言学研究取得了巨大的进步，特别是语言哲学的成果使整个人文社会研究在问题以及提问的方式上都有很大的变化，语言哲学对社会科学所造成的震动被称为“哥白尼式的革命”。文学和文学史研究也是这样，很多问题都可以从语言哲学的角度进行深刻的追问。所以，从语言学的角度来研究中国现代文学发生，不仅仅只是一种历史问题，同时还是方法问题、哲学问题、理论视角问题，在这一意义上，中国现代文学的语言学研究是一种新的五四新文学和新文化研究模式、新的五四新文学和新文化观。

## 二、时间段

就目前来说，中国现代文学研究主要体现为一种历史形态，所以，时间观念在中国现代文学研究中始终具有一种潜在的制约性。从新文学之初到当下文学，时间始终是中国现代文学研究的一个问题焦点，钱基博的《现代中国文学史》、朱自清的《中国新文学研究纲要》、王哲甫的《中国新文学运动史》、李何林的《近二十年中国文艺思潮史》、任访秋的《中国现代文学史》、钱理群等人的《中国现代文学三十年》、王庆生主编的《中国当代文学史》、黄子平等人的《论“20世纪中国文学”》、陈伯海主编的《近四百年中国文学思潮史》等等，这些都是中国现代文学（广义的）研究重要的史论著作，这里，所谓“现代”、“当代”、“新文学”、“20世纪”、“30年”、“近20年”、“近400年”等都既是时间单位，同时又是性质概念，也就是说，它们对于中国现代文学既是时间段上的限定，同时更是性质的规范和归纳。但这样一种规范和归纳有一个很大的弱点，那就是，以同一性为原则，而忽略了差异性，只具有品格认识论意义而不具有发生认识论意义。不论是20年、30年还是一个世纪以及近400年，它们一个共同的特点，都是强调

时间段内的文学在性质上的整体性或者一体性，“时间段”实际上从性质上被纯化了。

但实际上，我们还可以从差异性的角度对时间进行划段，也即从过程特别是过渡的角度上对时间进行划界。事实上，早期的《最近五十年中国之文学》（胡适）和《最近三十年中国文学史》（陈子展）作为初步的对中国现代文学的研究，就具有这样一种性质。所谓“最近50年”、“最近30年”都是具有过渡性的时间概念和性质概念。胡适的“50年”即大约1872年至1922年，这在今天看来，是一个相当奇怪的时间段，大部分时间在我们今天所说的“近代”范围内，只有最后数年的时间在“现代”范围内。但它有重大的发生认识论意义。就中国现代文学是如何发生的、中国文学是如何从古代向现代转型的这一课题来说，胡适的《最近五十年中国之文学》至今仍然具有特殊的意义，他的“50年”是一个具有自己特殊价值和逻辑理念的、具有内在统一性的时间段。从这一角度来说，对于中国现代文学研究来说，时间并无固定的划界，时间段的整体性从根本上取决于我们的主体意识和理解以及阐释活动。

这里，笔者特别强调“中国现代文学发生论”作为一个课题的重大意义。“发生”在认识论和心理学中是一个非常重要的范畴。从哲学上说，发生论从根本上是认识论和本质论，即通过研究事物的起源来认识事物的本质，笔者将其称之为“起源终极论”<sup>①</sup>。所以，发生论具有强烈的历史意识，可以归入西方的“历史主义”学派。所谓“发生论”，即研究事物发生的过程。发生认识论创始人皮亚杰说：“发生认识论的目的就在于研究各种认识的起源。从最低级形式的认识开始，并追踪这种认识向以后各个水平的发展情

---

<sup>①</sup> 参见拙文《起源终极论批判》，《社会科学辑刊》2000年第4期。

况，一直追踪到科学思维并包括科学思维。”<sup>①</sup>发生论致力于研究事物的发展过程，具体对于中国现代文学发生来说，发生论要求研究中国文学是如何从古代文学向现代文学转变的。所以，我这里所说的发生论主要是一个历史范畴，即主要研究中国现代文学作为一种新的文学类型是如何形成的。在这一意义上，这里所说的中国现代文学发生问题也就是中国文学现代转型问题。发生论不是发生学，也不是发生史，既不是纯粹的理论问题，也不是纯粹的文学史问题，而是“以论带史”，主要是从理论上阐释中国现代文学发生作为历史的因果关系，而不是描述其过程。

在当代性意义上，笔者不同意“起源终极论”的观点。但现实是历史的绵延，历史往往有惊人的相似，历史或多或少能为现实提供某种借鉴或德里达所说的“踪迹”。虽然我们不能完全根据中国现代文学发生来确定中国现代文学的性质和特征，但弄清楚历史的来龙去脉对我们认识现实多少是有益处的。“世纪转型”仍然是当下学术界最热门的话题之一，“中国现代文学发生论”的意义不仅在于厘清历史，而且在于为当代同题话题提供借鉴与经验，其意义不仅在于历史，也在于现实。在这一意义上，我提出重新把胡适的“50年”作一个时间段进行研究，也即把“末期中国近代文学和初期中国现代文学”作为一个时间段进行研究。

从时间段来说，目前国内外研究“末期中国近代文学”和“初期中国现代文学”，不论是在研究人数上还是在研究成果上都不算少，但把这两个阶段结合起来作为一个“时间阶段”，特别是从发生论和语言学的角度来进行研究，笔者未见到。钱理群等人提出“20世纪中国文学”的概念，认为20世纪中国文学是一个整体，这对于打破现在学科分类中的中国现代文学与中国当代文学人为的学科分隔，具有重要的意义，对于整个中国文学史研究也

---

<sup>①</sup> 皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆，1981年版，第17页。

国古代文学内在的变化之间没有直接的因果关系。

近来则又有几种中国文学通史面世，但总的来说，它们只是把文学史从时间上勾连起来了，但精神上仍然是分裂的。以一种苛求的眼光，从这些“通史”中，我们只是看到了文学史的现象，而看不到中国文学是如何从古代向现代转型的。

总体来说，中国文学史研究中，“过渡带”研究是最为薄弱的。迄今为止，中国近代文学还不是“法定”的大学中文本科的必修课。在中文学科中，中国近代文学不是基本的学科。中国古代文学的主体是从先秦到清代中期，晚清的文学不过是中国古代文学的一个尾巴，其地位和中国上古文学差不多。晚清文学在古代文学中的“尾巴”地位，并不是因为晚清文学在数量和质量上的不足，而是在文学精神上与古代文学的格格不入。正是因为文学精神上它背离了中国古代文学因而在中国古代文学中没有地位。中国现代文学则是从《新青年》讲起，中国近代文学之所以不入中国现代文学史的“正册”，其根本原因同样是因为其文学精神与中国现代文学精神有差异。从中国现代文学的视角来看，晚清文学本质上是古代文学，最多只是中国现代文学的一个“序曲”，或者显示了中国文学向现代发展的征兆，还不是严格意义上的中国现代文学。

这里实际上反映出一种理论基础和理论视角的问题。也反映出学科分隔所造成的根深蒂固的时间观念。人们总是按照某种理念对事物进行中心与边缘的区域性划分，在时间上则是开端、发展、鼎盛、结束。从社会分工的角度来说，这是必要的，也是合理的。但它也有明显的弊病，这就是把社会现象进行了人为的分割，造成人为的断裂，出现很多“空白”或“边缘”地带。其实，自然本无中心与边缘之分，中心与边缘本质上是人的观念与视角的问题。地球是圆的，地球上每一点都是中心，所谓“西方中心论”、“中国中心论”，本质上都是一种立场和视角。时间也是如此，

现代文学精神，从一种抽象的文学原理来说，过渡时代的文学恰恰是最富于创造精神的。过渡时期，往往是旧的文学衰落以至于走向死亡，新的文学茁长壮大。旧文学虽然衰竭，但仍然占据要津，不甘愿退出历史的舞台；新文学虽然生机勃勃，但还不成熟。新旧文学激烈地冲突。所以，转折时期的文学在精神上是最为活跃的，表现出一种空前的文学精神的繁荣。因此，不论是从历史价值方面来说，还是从现实意义方面来说，近代至五四时期的文学作为一个时间单位都是非常富有意义的。

### 三、理论基础与问题意识

理论基础对于中国现代文学史研究来说同样是至为重要的。理论基础不同，对材料的选择和使用，以及对中国现代文学的基本观念都会有很大的不同。就理论基础来说，目前中国现代文学研究存在着理论的普遍狭隘和某些理论作为基础的绝对化，现代新的社会学、心理学、宗教学、教育学、语言学、文化理论等具有广泛指导意义的理论在中国现代文学研究中并没有得到深入而有效的运用。就目前而言，中国现代文学研究作为高等院校中文专业的一个学科更具有教育的本质，也就是说，中国现代文学作为课程更多地具有文学教育的功能，但没见到有人从“教学论”和“课程论”的角度去研究中国现代文学。这不能不说是理论基础上的某种缺失。同样，20世纪西方文学理论中的形式主义、精神分析说、语义学、现象学、原型批评、结构主义、符号学、叙事学、解释学、接受美学、解构主义、后现代主义、后殖民主义、女权主义、新历史主义等理论的合理因素也没有在中国现代文学研究中得到充分的吸收，很多应用和借鉴还只流于形式，生搬硬套。而把某些已有的理论有意或无意地绝对化，则是当今中国现代文学研究的通病，最明显的表现就是，形而上学本体性、作家作品中心论、审美中心主义、“现代”作为性质概念的本位观等。

我们不应狭隘地理解理论，把它仅仅看做是一种工具。理论，根本上是人的一种思维方式，任何一种理论都具有抽象性，都具有普适性，都能够超越它的学科局限。应该说，一种新的理论如果能够真正地运用到中国现代文学研究中来，它都可能给学科研究带来某种促进甚至于局面的创新。具体地，笔者认为，把现有的新的语言学理论、发生学理论、历史文化理论运用到中国现代文学研究，前景非常看好，且大有可为。同时笔者认为，中国近现代史、西方后现代主义哲学等作为知识背景在中国现代文学研究中也是非常重要的。

中国现代文学研究可以说一直都非常重视语言问题，但传统的研究多把语言作为中国现代文学的一个形式因素进行研究，所以对于语言在中国现代文学中的作用和地位，其估价就非常有限。20世纪，语言形而上问题一直是西方哲学的一个主题，从分析哲学、语言学哲学到结构主义、符号学、后结构主义、解构主义、后殖民主义、解释学，语言哲学取得了巨大的成就。20世纪一大批耀眼的哲学家诸如罗素、维特根斯坦、胡塞尔、海德格尔、伽达默尔、哈贝马斯、利科、德里达、拉康、詹姆逊、赛义德、福柯等都与语言哲学有关，他们的地位都与他们在语言哲学上有所创新和突破有很大的关系。此外，19世纪天才语言学家洪堡特、20世纪现代语言学的开创者索绪尔以及其他一大批职业语言学家的丰硕的成果都是我们的语言学理论的来源和营养。正是在充分吸收现代语言学成果、传统语言学成果包括中国古代语言学思想的基础上，笔者认为语言在本质上具有“二层面”性。语言不仅仅只是工具，同时也能体现思想思维本身。现代语言有它充分的理论根据，但也不能否认语言的工具性，这其实是两个层面，即工具的层面和思想的层面，思想的深层的基础是语言。语言形而上是笔者长期以来关注和思考的问题之一，在语言本质观上，传统语言思想与现代语言思想之间存在着矛盾与对立。语言哲学家的

性，也即作为知识基础和背景的理论。其中文化理论和后现代主义理论就具有这样的间接性。

20 世纪的文化研究取得了巨大的成就和进步。人类的很多现象包括文学现象通过新的文化理论能够得到很好的解释，所以，历史文化理论对于中国现代文学研究来说，具有知识基础性。这里所谓“知识基础”，包含着两层意思：一是对于历史文化基础理论，主要是吸收和借鉴别人的成果。对于诸如历史的价值和意义、文化的内涵和本质，历史哲学界是有很大争论的。但我们沿袭某些学说，不再进一步追问。所以，所谓“知识”是就研究主体而言。二是具体对中国现代文学研究来说，历史文化理论是“知识基础”。历史感可以说是文学研究深度的标志，没有历史文化理论作为基础，文学研究是很难深刻的。笔者的基本观点是：文学是文化的一个组成部分，中国近现代文学史是整个中国近现代史的一部分，中国近现代文学和整个近现代史的进程基本上是一致的。中国近现代文化对于我们理解中国近现代文学是非常重要的，将现代文化发生搞清楚了，现代文学的发生其实也在某种程度上搞清楚了。

理论背景也是属于宽泛意义上的理论基础，只不过它不是明显的，而是隐伏的，是精神上的或思维上的。比如后现代主义理论。后现代主义对当代中国学术界的影响是巨大的，作为一种学术思潮，作为理论、方法和思维方式，其影响可以说已经渗透到学术界。研究后现代主义已经是文学理论一个不能回避的课题。中国现当代文学研究用后现代主义来解读当代作品可以说是一种非常时髦的作法。现代文学研究中这种趋向也越来越明显，尽管学术界非议比较多。笔者的看法是：把鲁迅、郭沫若或者其他现代作家及其作品解说成是后现代主义的，这显然是荒谬的，不符合历史事实。中国现代文学最大的特征就是其现代性，现代性是中国现代作家和作品共同的主题。但站在后现代主义的立场和视域来反观中国现代文学，把后现代主义作为一种理论、方法和思



维方式用来审视现代作家和作品，这却是可行的。这实际上表现了中国现代文学研究的时代感和历史厚度感。现代主义发展到极端后便趋于专断，后现代主义在这一意义上是对现代主义的“反动”或“纠偏”。它和古典主义在表面上惊人地相似，但它和古典主义有着本质的区别。它是以现代主义的进步性为基础和前提条件的，它反现代，但不是反进步、反文明，所以它是对现代主义的超越。在这一意义上，从后现代主义视角研究中国现代文学是可行的，也是必要的。所以，宽泛意义上讲，后现代主义也是中国现代文学研究的理论基础之一。

与此相关，目前中国现代文学研究的一个重要的弊病是把中国现代文学历史化，中国现代文学研究越来越变成了离现实生活非常遥远的纯粹的学问，许多问题不是来源于现实，而是来源于传统。在这一意义上，强调中国现代文学研究作为文学历史研究的当下性。意大利历史学家克罗齐说：“一切真历史都是当代史。”笔者以为真正的历史是对现实有意义、有价值、被理解的历史。历史是当代人写的历史，是当代人理解的历史。所以克罗齐说：“只有现在生活中的兴趣方能使人去研究过去的事实。”“当生活的发展需要它们时，死历史就会复活，过去史就会再变成现在的。”<sup>①</sup>英国历史学家柯林武德则对克罗齐的观点加以引申，认为思想史是惟一的历史，他说：“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事；过去的永存性就活动在现在之中。”又说：“使它成为历史的那种特性，并不是它在时间之中发生的这一事实，而是由于这一事实，——即我们只是重新思想创造出了我们正在研究的那种局势的那个思想，因而它才为我们所知，所以我们就能理解那种局势。”<sup>②</sup> 不管历史学家们如何谈

---

① 克罗齐：《历史学的理论和实际》，商务印书馆，1982年版，第2、12页。

② 柯林武德：《历史的观念》，商务印书馆，1997年版，第307、306—307页。

论克罗齐和柯林武德的历史哲学，但笔者认为强调历史的现实意义和思想性这是没有错的。历史研究，如果与人无关，与现实无关，与人的思想无关，对人的社会没有价值，那是难以想象的。

我们的研究有什么意义？有什么价值？这是中国现代文学研究必须追问的问题。历史每时每刻都在发生，作为对象它是浩瀚无边的，但只有那些对现实有意义，能够激发人们深刻地思索的事件和细节才能不断吸引人们的兴趣，引起人们对它们的反复述说。这里笔者特别提出“问题意识”这一概念。所谓“问题意识”，即问题观。从主体来说，特别强调对问题的敏锐，善于捕捉问题、发现问题。其实提问本身就是一种能力。从客体来说，特别强调问题本身的价值，重视问题的涵盖面，问题的意义，要求它能够激起读者的想象，引发读者更深入的思考。这就要求问题有一定的质量，具有方法论意义。中国现代文学研究中有些选题本身有新意，做得也很扎实，且不乏新见和创举，但就是没有影响，缺乏“问题意识”可能是其中一个很重要的原因。

鉴于这样一种基本观点，笔者提倡对中国现代文学发生论进行研究，提倡研究中国文学的现代转型和“世纪转型”，在本真的意义上，“发生论”和“现代转型”其实是为当代文学乃至文化建设提供某种经验和借鉴。其实在一定意义上说，中国现代文化的转型过程也是中国人对中国古代文化的“型”的认识过程。同样，对中国历史上两次文化和文学转型进行比较，其归结点并不在于历史本身，而在于当代，在于从经验上，从学理上为当代文化和文学的发展提供参考。“转型”是当下学术界最热门的话题之一，文学也在讨论所谓“世纪转型”问题，但如何界定“转型”？为什么要“转型”？如何“转型”？转向哪里？现在的“型”如何定位？理想中的“型”又是什么样的？这些问题并没有弄清楚。所以，我更愿意把“转型”看做是一个问题而不是历史。

## 第一章

# 语言本质“道器”论

语言是符号，是表达思想、交流思想的工具，这是中国几千年来根深蒂固的观点，所谓“言为心声”、“只可意会不可言传”、“以文害意”、“得意而忘言”、“辞不达意”等都深刻地表明中国古人把语言和思想割裂开来的二元对立观点。而这种语言观部分地又缘于更根深蒂固的“起源终极观”，即事物的最终本质隐含在最初的起源之中，本质即本源。中国古代对语言本质的认识最看重的是“文字”，某种意义上，文字的本质就是语言的本质。而文字则起源于象形，《易经》说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”“古者庖牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。”文字从根本上是符号，与它相对应的是“物”。所以，文字作为“物”的符号，对“物”来说处于从属的地位。这种文字初始状态的词与物的对应关系似乎隐含了后来的语言与世界的关系：世界是与语言无关的纯客观存在，语言不过是表现这种客观存在的符号，它是联结人与世界的媒介即桥梁。在文学上，“诗言志”、“诗言道”典型地体现了中国古代文学语言工具观，在中国古人看来，语言在文学中不过是一种传达思想的媒介。中国古代语言观中，语言是从属于思维、思想和世界的，是附庸性质的，从没有人把语言上升到本体论的高度。

在西方，传统语言学的状况虽然和中国古代迥异，但基本观

实用主义特点在语言学中非常明显，当时中国接受了西方的新语言但却没有接受西方的新语言学，大规模地引进西方的新名词、新术语、新概念，但在语言观念上却是传统的，基本上还是工具观。所以，近现代史上发起文化变革的那一批弄潮者如梁启超、严复、章太炎、胡适、鲁迅、陈独秀、李大钊、周作人等在语言本质观上其实都是很传统的，他们基本上是在工具观的层面上看待语言的。虽然由于外来语言对中国本土语言的巨大冲击而造成对中国本位文化的巨大冲击，使一些人走到了对语言反思的边缘，比如王国维就提出：“言语者，思想之代表也，故新思想之输入，即新言语输入之意味也。”<sup>①</sup>但大多数这种思想有如电光石闪，稍纵即逝。

中华人民共和国建立以后，马克思主义在中国取得全面胜利，语言学上也是如此。但最初的中国马克思主义更多地表现为学习苏联的特点，所以在语言本质观上，列宁、斯大林的观点比马克思、恩格斯的影响更大。列宁说：语言“是人类最重要的交际工具。”<sup>②</sup>斯大林说：“语言是工具、武器，人们利用它来互相交际，交流思想，达到互相了解。”<sup>③</sup>1960年代高名凯、石安石主编的权威的《语言学概论》就是这种观点，至今这种观点在非语言哲学界仍然占统治地位。马克思和恩格斯关于语言的名言是：“语言是思想的直接现实。”<sup>④</sup>就是说，思想外在表现为语言。这个观点本来更接近现代语言哲学思想，至少比较灵活，可以作多方面的解

---

① 王国维：《论新学语之输入》，《王国维文集》第3卷，中国文史出版社，1997年版，第41页。（下引全集时，不再注明版本和出版年月。）

② 列宁：《论民族自决权》，《列宁全集》第20卷，人民出版社，1958年版，第396页。

③ 斯大林：《论马克思主义在语言学中的问题》（1950年），《马克思主义与语言学问题》，人民出版社，1953年版，第20页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960年版，第525页。

中。”<sup>①</sup> 把人的最高本质即存在归结为语言问题，这是对人的本质的一种新的认识，对 20 世纪的哲学社会科学发生了深远的影响。海德格尔的学生伽达默尔则进一步强调语言的本体论地位，他说：“能理解的在就是语言。”“语言不只是人在世上的一种拥有物，而且人正是通过语言而拥有世界。”正是因为这样，所以“语言是一种世界观”。<sup>②</sup>“语言根本不是一种器械或一种工具。因为工具的本性就在于我们能掌握对它的使用，这就是说，当我们要用它时可以把它拿出来，一旦完成它的使命又可以把它放在一边。……我们永远不可能发现自己是与世界相对的意识，并在一种仿佛是没有语言的状况中拿起理解的工具。毋宁说，在所有关于自我的知识和关于外界的知识中我们总是早已被我们自己的语言包围。”语言和思维、思想是紧密地联系在一起，“我们只能在语言中进行思维，我们的思维只能寓于语言之中。”<sup>③</sup>

传统语言学中，语言的地位是从属的，是人的附属品，是可以脱离人的客观存在，似乎只要人愿意，用它时把它“拿来”，不用时则可以把它弃掷一旁。但在现代语言学中，语言则是人的天性，是人类的最重要的本质，是人的首要的规定性，正是语言的能力特别把人和动物区别开来。“当我们说话时自以为自己在控制着语言，实际上我们被语言控制，不是‘我在说话’，而是‘话在说我’。”<sup>④</sup>是语言控制人而不是人控制语言，人的世界某种意义上说就是语言的世界，人的认识、思想、思维都不能脱离语言而赤裸裸地存在，我们只能在语言中思维，我们的思维只能寓于语言

---

① 海德格尔：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996 年版，第 981、1008、314、1068 页。

② 涂纪亮：《伽达默尔》，《当代西方著名哲学家评传》第一卷“语言哲学”，山东人民出版社，1996 年版，第 423 页。

③ 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社，1994 年版，第 62 页。

④ 杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社，1997 年版，第 32 页。

之中。从传统本体论哲学思维方式来看，在时间顺序上，的确是先有物质世界，然后才有人及其人的认识、思想、思维等，但在现代主体论哲学看来，人是第一位的，没有人，物质世界是没有意义和价值的，世界的意义和价值正是因人而有，“意义和价值”本来就是意识概念而非物质概念。语言正是把人和先于人而存在的物质世界联系起来的桥梁。所以古希腊把人定义为会说话的动物，人的“逻各斯”能力即思维能力主要就是语言的能力。动物没有语言，也就没有语言的世界，“自我”之外的一切都只是“对象”。动物只有心理活动，没有意识活动，因为意识活动本质上是语言活动。

在语言与思想的关系上，现代语言学认为，在很大程度上，语言就是思想，语言的过程即思维的过程，“任何比较高级和复杂的思想活动都是和语言联系在一起的。要进行复杂的逻辑和数学推理，要思考量子物理学和相对论中的问题，我们必须要有语言，要有专业符号，否则根本无法进行思考。”“不能想象，如果没有语言，人们怎么能从事关于‘上帝存在’、‘善’、‘本质’这一类哲学问题的思考。”<sup>①</sup> 索绪尔认为语言是一个符号系统，他反对把语言看成是“命名过程”，即把语言简单地看成是实物和名称之间的关系，他认为语言出现之前不存在思想：“假如一个人从思想上去掉了文字，他丧失了这种可以感知的形象，将会面临一堆没有形状的东西而不知所措，好像初学游泳的人被拿走了他的救生圈一样。”<sup>②</sup> 就是说，没有语言，思想将是模糊混沌的。维特根斯坦认为哲学“应该划清可思考的从而也划清不可思考的东西的界限”，而这界限只能在语言中划分，“我的语言的界限意味着我的世界的

---

<sup>①</sup> 徐友渔：《“哥白尼式”的革命——哲学中的语言转向》，上海三联书店，1994年版，第7、8页。

<sup>②</sup> 费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年版，第59页。

界限”<sup>①</sup>。因此，人的世界其实就是语言的世界。

而更重要的是，语言不仅仅只是把人和物质世界联系起来，同时它还在漫长的积累过程中超越物质世界，创造一个精神的世界。人类社会首先是物质的基础，但更本质的则是精神，精神其实是一种纯粹的语言世界，物质还可以脱离人而独立地存在，而精神却须臾不能脱离人而存在。规则是人规定的，但一旦规定，人就不得遵守它。语言是人创造出来的，但语言一旦创造出来，它就具有自足性。索绪尔把言语和语言区别开来其意义是非常重大的，言语具有私人行为的特点，创造容易消失也容易，有如朝露夕菌，随生随死，但语言作为一个系统，却是一个漫长的积累的结果。语言一旦形成，就把人从蛮荒状态带出来而走向文明，人一旦走出来，就再也没有回头的可能。人以语言为家，这是文明和进步的标志，但同时也意味着人再没有其他选择。语言作为系统，牢牢地控制了人类，选择什么话语说话似乎是人的自由，但其实不然，一旦选择了某种语言系统，说什么话是不能完全由自己控制的。整个话语方式控制了人的认识、思维、思想，思想自由只能在话语系统内部自由，超出了这种话语范围，就只能陷入维特根斯坦所说的“沉默”<sup>②</sup>。所以海德格尔认为，“哲学家不只是在语言中思考，而且是沿着语言的方向思考。”<sup>③</sup>

不能否认语言的工具性的一面，语言作为工具是有大量证据的，从历史上来看，语言的确主要是起源于对“物”的命名，现实中，这种语言的命名性质仍然是普遍存在的。语言首先是词与物的关系，西方的一些语言哲学家为了证明语言与世界的同一性，认为所有的词都是思想的产物，比如后期维特根斯坦主张，只有

---

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆，1962年版，第45、79页。

② “一个人对于不能谈的事情就应当沉默”，见维特根斯坦《逻辑哲学论》，商务印书馆，1962年版，第97页。

③ 见王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社，1992年版，第41页。

当人们在行动中表明他们学会了正确使用关于感觉的语词，他们才能正确地分辨感觉。拉康说：“真理来自言语，而不是来自现实。”<sup>①</sup> 完全否认语言的命名性质，这也是非常牵强而片面的。但语言绝不仅仅只是工具，正如海德格尔说：“把语言定义为交流信息促进理解的工具……只不过指点出了语言本质的一点效用。语言不仅仅是一种工具。”<sup>②</sup> 从层面上来说，语言工具性主要在物质层面上是正确的，思想就很难用工具说来概括。莱布尼兹提出“事实真理”和“理性真理”的区别，认为真理有两个截然不同的来源：经验事实和词语的含义。这其实已经深刻地说明了语言与世界之间的两方面的关系，在人与物质世界的连接中，语言是媒介、工具，但在精神世界中，真理却就是语言本身。

不能因为思想与现实的紧密关系而认为思想就完全依附于现实。思想来源于现实世界，但思想积累到一定程度后就变得具有自足性，不仅仅只是世界影响思想，同时思想对人对世界的认识具有制约性，这是现代解释学和自然科学充分证明了的。所谓“成见”，根本上说就是语言的先在性。而人的思想和信念其实就是语言，我们只有通过语言的研究才能把握思想，没有不通过语言表达而独立的思想。语言的特征和功用最先是指向物质世界，语词首先是代表事物，这是不能否定的，但语言绝不仅仅只是指向物质世界，更重要的是表征精神世界，有的词语如“上帝”并没有指向物质世界，但是对于人来说，它更具有根本性，这种语言本身构成一个世界，对人有意义。所以不能简单地根据语义分析就把一些“不能言说”的所谓“假”的表述排斥在哲学范围之外。

完全不承认语言的“器”的本性是错误的，语言既有“器”的

---

① 转引自曾艳兵《东方后现代》，广西师范大学出版社，1996年版，第37页。

② 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，转引自徐友渔等著《语言与哲学——当代英美与德法传统比较研究》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第159页。另参见《荷尔德林的诗的本质》，《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年版，第314页。



性质，也有“道”的性质，既是形而下的，也是形而上的，这是两个不同的层面。否定其中任何一个层面都是片面的。20世纪学术所谓“哥白尼式的革命”，与其说是语言“转向”还不如说是发现了语言的深层的本质。语言不再只是“器”而且也是“道”，语言也是世界观，是思想、思维本身，语言与思想和思维不再是分离的，而是一体的。这实际上是把语言上升到了本位，其意义是重大的，它开启了从语言学的角度对文化和文学进行深层研究的深刻的途径与方向。

思想观念和思维方式，表面上是由主体控制的，怎么说怎么想似乎纯粹是个人的事，在思想上，人似乎是绝对自由的，但现代语言学从深层的角度证明了并不是这么回事。语言以一种无形但却强大的力量控制着人的思想观念和思维方式。中国古代在思想和思维方式上不同于西方，原因当然是多方面的，但语言系统的不同应该说是最深层的原因。伽达默尔认为：“在一个理解过程开始时，语言已经预先规定了文本和理解者双方的视域。……文本在流传中形成的传统也以语言为其存在的历史方式，传统的范围是由语言给定的。理解者正是通过掌握语言接受了这个传统，因而，他所掌握的语言本身构成了他的基本的成见。”<sup>①</sup>所谓传统、成见，其实就是语言的规定性。

语言本身构成一个自足的世界，即语言世界或人的世界，它又大致可以划分为精神和物质两个方面。物质世界是固有的，但人通过命名而把它纳入了人的语言世界，所以即使是在词与物的关系上，语言所表现的世界也不等于实际的世界，在与动物比较的意义上，这是一个具有强烈人文特征的世界。图根哈尔说：“世界是按照我们划分它的方式而划分的，而我们把事物划分开来的

---

<sup>①</sup> 徐友渔等著《语言与哲学——当代英美与德法传统比较研究》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第178页。

主要方式是运用语言。我们的现实就是我们的语言范畴。”<sup>①</sup>而精神世界则完全是由语言创造出来的，它不象石头、树木一样是世界本身所固有的。所谓“飞马”的难题，其实是语言工具论的难题，用语言本质精神论就可以把困难永远地解决，“飞马”不是物而是思想，是不一定要有实在对象的。“金山”<sup>②</sup>也是这样，它是一种意象，一种思想，一种观念的对象。语言一旦和思想联系在一起，语言就超越了它的起源的本质，成为精神性的东西。语言如果还仅仅只是词与物的关系，它就和人的许多“产物”没有什么区别。所以洪堡特认为：我们绝不能把语言看成是与精神特性相隔绝的外在之物，“当语言也表现出独立自主的创造性的时候，它就脱离了现象的领域，成为一种观念的、精神的存在。……虽然我们可以把知性与语言区分开来，但这样的区别事实上是不存在的。我们有理由认为，语言属于某个更高的层次，它不是类同于其他精神造物的人类产品。”<sup>③</sup>所以，语言作为精神，具有自足性，在深层的意义上，语言先于思想，正是接受了某种语言才有某种思想，但这是不能用形象和简单的方式予以说明的。语言的确是工具，但这是在词与物的意义上而言，而在思想意义上，语言则是一个精神系统。语言哲学上的“原子论”和“整体论”<sup>④</sup>其实并不真正矛盾，二者在两个层次上是正确的，原子论是在物理的层次上，整体论是在思想的层次上，比如“民主”一词，作为

---

① 麦基：《思想家》，生活·读书·新知三联书店，1987年版，第267页。

② 关于“飞马”和“金山”的语言分析，参考徐友渔等著《语言与哲学——当代英美与德法传统比较研究》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第94—95、125页。

③ 洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1997年版，第51页。

④ 关于“原子论”与“整体论”的争论，参考徐友渔等著《语言与哲学——当代英美与德法传统比较研究》第2章第11节（88—93）。另参考彼得·哈克《语义整体论：弗雷格与维特根斯坦》，涂纪亮主编《语言哲学名著选》，生活·读书·新知三联书店，1988年版，第35—66页。

单个的概念，它的意义是确切的，但放在整个古汉语中就不伦不类，只有放在整个现代汉语中其意义才是完整的、深刻的。

既然语言是本体，人的世界就是语言的世界，精神世界本质上是语言创造出来的，人的思维就是语言的过程，思想即语言，那么，自然地，一个民族的很多秘密都隐藏在民族的语言中。民族的文化、精神、思想、思维方式从根本上都与民族的语言有着根本的内在关系。语言从非常深层的角度制约着民族的思想等。人无法挣脱语言的控制，人只能沿着语言规定的方向思想，所谓不同，只是在语言的范围内的不同，人的自由是在语言限度内的自由。脱离了语言，人便没了文化思想和精神，人只能返归自然，沦于动物的地位，所以，语言是人的深层的本质，是人的首要的规定性。各种所谓文化、精神、世界、思维方式的不同，都可以归结为语言的不同。人类彼此最根本的隔绝是语言的隔绝。19世纪的洪堡特最早非常清晰地认识到这一点，他说：“人们可以把语言看做一种世界观，也可以把语言看做一种联系思想的方式。”他认为语言与民族的精神力量有着内在的深刻的联系，“一个民族的精神特性和语言这两个方面的关系极为密切，不论我们从哪个方面入手，都可以从中推导出另一个方面。……民族的语言即民族的精神，民族的精神即民族的语言，二者的同一程度超过了人们的任何想象。”“个人更多的是通过语言而形成世界观”，“每一种语言都包含着一种独特的世界观”，“每种语言都包含着属于某个人类群体的概念和想象方式的完整体系。”<sup>①</sup>民族的心灵存在于民族的语言中，民族的文明、文化和精神与民族的语言有着深刻的内在联系。

而20世纪的海德格尔等人则从哲学这一途径重新发现了这

---

<sup>①</sup> 洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1997年版，第47、50、70—71页。

一事实。海德格尔认为语言是存在的家，人诗意地栖居在语言所筑的家中。伽达默尔同意洪堡特的“语言是世界观”的命题，只不过阐释略有不同，他认为，“任何一个属于特定传统的世界，都是通过语言构造出来的世界，即一种特定的世界观或世界图式。”“我们正是通过语言而拥有一个世界或一种对于世界的态度。”“每个在特定的语言和文化传统中成长起来的人，当然是以一种不同于属于其他传统的人的方式来观察世界的。”“无论我们使用什么语言，我们获得的不外是一个不断扩大的方面，一种对于世界的‘看法’。”人的语言规定了人对世界的看法，民族的语言则规定了民族的文化和精神的基本内涵。所以伽达默尔认为“所谓传统，主要指通过语言传下来的传统，即用文字写出来的传统。”<sup>①</sup>正是在这意义上，海德格尔认为人类之间最深层的隔绝是语言的隔绝，在与日本学者手冢富雄教授对话中，两人都深深地认识到这一点，两人都同意欧洲语言和东亚语言之间的深刻差异性，手冢富雄一再感到日本文化和思想在欧洲语言系统中言说的困境，所以根据语言是存在之家，海德格尔认为“欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中”，而“一种从家到家的对话就几乎是不可能的”。<sup>②</sup>所以，文化、思想、思维方式的转型从根本上是语言的变革。

语言作为一个系统，它是一个民族无数代人积累下来而代代相传的，它对于具体的人、具体的时代、具体的群体具有先在性。语言就像一种无形的网，人就生活在网内，语言的网构成了人的本体，人不可能脱离这一网而生存。对于个人来说，语言是具有“元”性质的东西，不是轻易能改变的。对于民族来说，语言是根

---

<sup>①</sup> 涂纪亮：《伽达默尔》，《当代西方著名哲学家评传》第1卷“语言哲学”，山东人民出版社，1996年版，第423、424、418页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年版，第1009页。

深蒂固的东西，它如此坚固以至具有一种强大的精神力量，不同的个体正是通过它而凝聚起来，从而形成一种文化。梁启超说：“我国文字，行之数千年，所以糅合种种异分子之国民而统一之者，最有力焉。”<sup>①</sup>斯大林也说：“民族和民族语言的特点是具有非常的稳定性以及对同化政策的巨大抗拒力。”<sup>②</sup>所以，语言只有变革，没有改换，完全抛弃自己的母语而改用另一种完全不同的语言系统，这是非常困难的。语言变革是一个民族的重大的事情。语言是一个民族最深层的东西，不是涉及到民族的生存问题，不是迫不得已，这一根基是很难动摇的。

---

① 梁启超：《国文语原解》，《饮冰室文集》之二十（新印《饮冰室合集》第3册），中华书局，1989年版，第30页。

② 斯大林：《民族问题和列宁主义》，《斯大林全集》第11卷，人民出版社，1955年版，第299页。

## 第二章

# 中国历史上的两次文化 及文学转型与语言变革

### 第一节 古代汉语体系与中国 古代文化类型

文化转型是时下仍然很热门的话题，但它的前提基础是对相应的文化类型的确认。中国古代文化是什么类型？中国现代文化是什么类型？前后延伸，“前中国古代文化”是什么类型？未来的中国文化是什么类型？确定的标准和原则是什么？为什么要转型以及如何转型？学术界对这些问题其实缺乏深入的讨论。本节从语言学的角度探求中国古代文化的类型问题。

中国文化源远流长。夏之前是什么样的，由于史料的缺乏，我们不得而知。殷商时代中国古代文化已初显端倪，殷周之间则发生剧烈的变化，到了春秋战国时期中国古代文化的基本类型就确立下来。中国文化从秦到近代，虽然有很大的发展，但并没有从根本上突破这一类型，春秋战国时的思想资源事实上一直是中国古代文化的直接源头。

王国维说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”<sup>①</sup> 这

---

<sup>①</sup> 王国维：《殷周制度考》，《王国维文集》第4卷，第42页。

种变革对于中国古代文化的发生与建设其意义是重大的。“殷、周间之大变革，自其表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之移转；自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴；又自其表言之，则古圣人之所以取天下及所以守之者，若无以异于后世之帝王；而自其里言之，则其制度文物与其立制之本意，乃出于万世治安之大计，其心术与规摹迥非后世帝王所能梦见也。”<sup>①</sup>这一时期的变革之所以重要，就在于它实际上确立了中国古代社会的秩序原则和文化范式，形成了中国古代文化类型的雏形，后来的社会和文化的发展实际上是以此为渊源和基础的。

春秋战国是一个政治和社会的大混乱时期，但这种混乱却使文化得到了空前的发展和繁荣，使其具有巨大的创制性，出现了一大批具有独创精神、对后世文化发生深远影响的经典性著作，其中最重要的有：《诗经》、《尚书》、《礼》、《易经》、《春秋》、《老子》、《墨子》、《论语》、《庄子》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》等。冯天瑜先生把这些典籍称为“元典”是非常恰当的。“文化元典凝结着该民族在以往历史进程中形成的集体经验，并将该民族的族类记忆和原始意象第一次上升到自觉意识和理性高度，从而规定着该民族的价值取向及思维方式；又通过该民族特有的象征符号（民族语言、民族文字及民族修辞体系）将这种民族的集体经验和文化心态物化成文字作品，通过特定的典籍形式使该民族文化的类型固定下来，并对其未来走向产生至远至深的影响。”<sup>②</sup>《诗》、《书》、《易》虽然产生的时间很早，但成为“元典”并且发生巨大影响却是在春秋战国时期。中国自秦以后，各种文化竞相凸现，或隐或显。秦时法家文化取得统治地位，非常显赫。儒家文化在汉之后独尊，成为官方主流文化，直到五四时期其地位才发生根本

① 王国维：《殷周制度考》，《王国维文集》第4卷，第43页。

② 冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社，1994年版，第5页。

动摇。道家文化亦延绵不断，直到今天仍然有非常稳固的地位。其他如墨家、阴阳家、名家文化都在一定范围、一定区域、一定程度得到衍延与发展。各种文化一方面最大可能性地保持自己的特色，另一方面又适当地吸收其他文化的优点以便增加自己的柔韧性。中国古代文化实际上就是在这种各种文化分工互补、井然有序的发展中构成一种总体的格局和框架模式。中国古代文化，除了唐宋的佛教和明清的“西学”以外，其他都可以追溯到春秋战国时的“五经”和诸子。而且外来的佛教和“西学”并没有从根本上冲击中国本土文化，中国古代文化的主体一直是春秋战国时形成的文化类型，佛教和“西学”只是在一定限度内对它进行补充和丰富，它们的浸入并没有颠覆中国文化的类型。

中国文化为什么在春秋战国时得到空前的发展，并且一举奠定了中国文化的基本类型。我的看法是：文化交流是诱因，是外部条件；在激烈的竞争中求生存、求发展是内因，是动力；而语言的形成则是过程。语言构成了文化的最为深刻的基础，语言体系的形成也即文化类型的形成，语言的承传亦即文化的承传。正是在中国古代语言体系的形成即古汉语体系形成的意义上，笔者认为春秋战国的文化构成了中国古代文化的基本框架。正是在中国古代语言从春秋战国一直到五四之前在体系上都没有根本性变化的意义上，笔者认为同期的中国古代文化在类型上也没有根本变化。中国古代文化在从形成到发展到终结以及总体类型上可以从语言的角度得到深刻的分析与解释。

王国维说：“外界之势力之影响于学术，岂不大哉！”<sup>①</sup>外界势力岂只是对学术影响很大，对社会、对文化的影响都很大。佛教对魏晋以后中国社会、思想文化的影响；“西学”对晚清社会和思想文化的影响以及对中国新文化运动和中国社会现代转型的决定

---

<sup>①</sup> 王国维：《论近年之学术界》，《王国维文集》第3卷，第36页。



性作用，这都是有目共睹的。王国维把殷周之际至春秋战国时期的文化变革称为“能动”时代，而把佛教东渡和西学东渐时的中国文化称为“受动”时代。其实，这种划分本质上是一种视角问题，站在现在的角度，春秋战国时期的文化纷争是内部交流，但对于当时的不同区域的国度来说，文化竞争并不是内部问题，仍然有一个“受动”的问题。比起魏晋和五四时期，春秋战国时期的各国文化可以说是腹背受敌、“四面楚歌”，挑战不是来自某一方面，而是四面八方。残酷的战争和生存竞争把各种文化推向一个共同的舞台，战胜某一方并不能从根本上解决问题。所以，春秋战国时的中国文化不是消极防御性的文化，也不是逃避性的文化，而是一种充满了创造精神、积极向上、生机勃勃的文化，具有极大的创制性。

战争和竞争是造成春秋战国文化交流的直接原因从而是造成其文化繁荣的深层原因。殷末在帝乙、帝辛两代，对东南夷大兴战争，最后把东南夷征服。这对于导致东南文化的开化，作用是很大的。殷周战争，文化落后的周最后胜利了，其结果是：“殷人及其同盟民族的一部分便遭了奴役。‘殷民六族’被给予鲁公伯禽，‘殷民七族’被给予卫康叔，‘怀姓九族’被给予唐叔虞（定公四年），还有些‘顽民’被迁于洛邑——主要也就是建筑来镇抚殷人的一个军事和政治的据点。另一部分的殷人和他们的同盟民族则被压迫到江淮流域，即殷纣王所开拓出来的东南夷旧地，便成为宋、楚、徐等国。终周之世南北都是对立着的。”<sup>①</sup>原始社会的战争以杀戮为结局，对文化的交流无益。奴隶社会以战俘为奴隶，并且采取赏给制，极大地促进了文化的交流。春秋战国时的战争更是频繁，弱国不断被兼并，人民大量被迁徙或者流离家园。作为

---

<sup>①</sup> 郭沫若：《古代研究的自我批判》，《十批判书》，东方出版社，1996年版，第11页。

文化代表和社会精英的士人则穿梭于各国之间，竭力推销自己的思想与主张，这些人往往抬高自己，贬损别人，有时不得不“对簿公堂”，进行激烈的辩论，诸子思想正是在这种激烈的竞争中逐渐成形、丰富、完善和发展的。在这一意义上，战争、生存竞争和交流使中国文化在春秋战国时期进行了重组，正是在这种前所未有的民族文化大融合的过程中，中国文化获得了空前的大发展，从蒙昧走向了成熟，并最终奠定了中国两千年的文明基础。

但中国文化在春秋战国时期是如何定型的呢？为什么一旦定型两千年之后才发生转变？为什么魏晋时传入中国的佛学和明清时的“西学”都没有从根本上动摇中国文化在春秋战国时形成的根基？我以为，语言在这里起了决定性的作用。某种意义上说，文化的定型正是语言的定型，文化的转型正是语言的转型。中国古代文化在春秋战国时形成正是古代汉语在春秋战国时形成，中国文化在两千多年内没有发生根本性变化正是古代汉语在两千多年内没有发生根本性变化。中国文化的现代转型正是中国语言的现代转型，现代汉语确立了，中国现代文化也就确立了。现代汉语不发生根本性转变，中国现代文化就不会发生根本性转变。正是在这一意义上，我不认为中国文化在“世纪末”会发生转型。语言是构成文化的深层的基础，研究先秦文化和文学，研究中国文化和文学的形成，研究中国文化和文学的两次转型，如果不从深层的语言学角度来思考问题，笔者以为是不深刻的。

美国人类学家怀特说：“人类和文化的开端，在于语词之中。”<sup>①</sup>刘勰说：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”（《文心雕龙·原道》）这就是说，文化问题最终可以归结为语言问题，研究文化的起源和过程实际上可以从研究语言的起源和过程中得

---

<sup>①</sup> 怀特：《文化科学》，浙江人民出版社，1988年版，第21页。

到部分答案。因为正如马克思、恩格斯所说：“语言是思想的直接现实。”<sup>①</sup>“语言和意识具有同样长久的历史。”<sup>②</sup>语言不仅仅只是工具，同时也是意识、思想、思维、世界观，是文化本体。王国维说：“夫言语者，代表国民之思想者也，思想之精粗广狭，视言语之精粗广狭以为准，观其言语，而其国民之思想可知矣。”<sup>③</sup>从这样一种新的视角回头重新审视中国古代文化的形成过程，我们将与传统看法有很多不同。

中国文化源远流长，很早就开化走上文明。但由于史料的缺乏，殷周之前的文化状况和类型是一种什么样的，我们现在知道得非常渺茫，根据神话传说倒是能够勾勒出一个大致的轮廓，但在目前的科研手段和方法之下，神话材料显然不足征信。根据有限的材料，我们看到，春秋之前的文化是很不发达的。其明显的证据就是语言在思想层面上的不发达，缺乏完备的文化术语、概念和范畴。

汉字在汉语中具有特殊的地位，由于古汉语以单音节词为主，某种意义上说，汉字就是汉语词汇，王力说：“《说文解字》是上古汉语词汇的宝库。”<sup>④</sup>特别是在汉语的早期，在意义上，汉字体系几乎就是汉语体系。所以，可以说，汉字意义的变迁隐藏着汉语思想的变迁亦即隐藏着汉文化的变迁。

现在能见到的最早的汉字是殷墟甲骨文，已经发现的有4000多单字，这显然已经是比较完备的文字体系了。章太炎说：“造字之后，经五帝三王之世，改易殊体，则文以浸多，字乃渐备。初文局于象形、指事、不给予用。《尧典》一篇，即非初文所可写定。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1960年版，第525页。

② 同上书。

③ 王国维：《论新学语之输入》，《王国维文集》第3卷，第40页。

④ 王力：《中国语言学史》，山西人民出版社，1981年版，第36页。

在这一时期已经从工具的层面走上了思想的层面，语言越来越抽象化，它不再依附于客观物质世界，而已经构成为独立的自足的精神世界，已经有它独特的术语、概念和范畴体系。人在知识和思想上越来越依赖于语言而不是自然。人在语言面前越来越丧失其主体的功能，语言开始从深层的角度以一种无形但却巨大的力量控制着人。《吕氏春秋》曾讲一个故事，春秋时的邓析曾经“以非为是，以是为非”，不遵循“名”的秩序，很多人追随他，结果导致郑国的秩序大乱。（《卷十八《审应览·离谓》）所以孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）中国文化正是在这种“正名”从而“有序”中建立起来的。道不变，天亦不变，中国文化两千多年来历经沧桑但在文化类型上却没有根本的变化，其深层的原因就在于构成中国文化骨架的“名”保持长期的稳定。

《左传》中有这样一段话：“名有五：有信，有义，有象，有假，有类。以名生为信，以德命为义，以类命为象，取于物假，联于义为类。”（桓公六年）名最后具有“类”的性质，也即具有抽象的性质，这是语言的巨大进步，也是语言成熟的标志。回头审视先秦的语言文字变化，我们看到，殷周之前，汉字主要是物质性名词，主要是与人的生存和生活有关的自然、信仰、风俗、制度、建筑等形而下名词。而殷周之后，思想文化等抽象性的名词开始出现，并逐渐形成比较系统的术语、概念和范畴。这些术语、概念和范畴有的是从过去的形而下名词中演变、衍生、生发而来，有的则是直接产生。不管是哪种情况，它们的产生并最终成为体系，标志着中国从蒙昧走向开化并最终走向文化的成熟。下面，我就具体举例分析。

比如“天”字，本人首象形字。甲骨文作“𠄎”（编号三六九零），天鼎作“𠄎”。王国维《观堂集林》：“古文天字本象人形。……

本谓人颠顶，故象人形。”《说文》：“天，颠也。”章炳麟《小学答问》：“天即颠耳。颠为顶，亦为额。”大概正是从“颠”而演变为上天，又由上天的“大”、“一”，至高无上衍生出“神”、“君王”的意义。《冠子·度万》：“天者，神也。”《尔雅·释诂》：“天，君也。”从这里我们可以看到，前二者为实体概念，后二者为信仰和伦理观念，文化意义实际上是从自然符号中衍生而出。这充分说明了文化在春秋战国时期的发展。事实上，正是这种“天”作为“神”、作为“君”的概念决定了人们的敬天观念并最终决定了中国古代文化中的“天”的范畴和“天”的文化。

“礼”字也是起源于物质实在。《说文》：“禮，履也，所以事神致福也。”王国维说：“盛玉以奉神人之器谓之幽若豐，推之而奉神人之酒醴亦谓之醴，又推之而奉神人之事通谓之礼。”<sup>①</sup>李孝定《甲骨文字集释》按：“以言事神之事则为禮（礼），以言事神之器则为豐，以言牺牲玉帛之腆美则为豐。其始实为一字也。”就是说，“礼”起源于奉神，奉神之器和牺牲玉帛以及奉神本身统称之为“礼”。大概是因为仪式在奉神中具有象征性，后来“礼”字的意义就在“仪式”方面有所衍生和扩展，不仅仅事神仪式称为礼，社会生活的各种礼仪都被称之为礼。郭沫若说：“大概礼之起起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制。这都是时代进展的成果。”<sup>②</sup>礼在社会生活中太普遍，以至成了维护社会稳定和秩序的非常重要的制度。《左传·隐公十一年》：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”《礼记·曲礼上》：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”但即使如此，礼这时仍然是具体的。后来，“礼”则进一步“类”化、抽象化，成为一种原则和制度，成为一

① 王国维：《释礼》，《王国维文集》第4卷，第99—100页。

② 郭沫若：《孔墨的批判》，《十批判书》，东方出版社，1996年版，第96页。

种抽象的文化概念和范畴。《礼记·礼运》：“夫礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。”“凡人之所以为人者，礼义也。”（《礼记·冠义》）“不学礼，无以立。”（《左传·昭公七年》）非常明显，“礼”在这里脱离了具体规定而成为一种原则。随着社会的发展，“礼”在具体的方式、细节上可以违背，过时的“繁文缛节”可以废弃，新的礼应运而生，礼不再是某种固定的模式或程式，但礼作为一种原则和精神却是不能背离的。事实上，“春秋之后，中国文化呈现为强烈的道德伦理化趋势，礼作为一种文化形态，几乎完全涵括了中国古代的社会生活。”<sup>①</sup>“礼”作为思想文化概念和范畴在这里显然起了至关重要的作用。

“仁”也是中国古代文化的核心范畴。它在春秋战国时期是新概念，郭沫若说：“‘仁’字是春秋时代的新名词，我们在春秋以前的真正古书里面找不出这个字，在金文和甲骨文里也找不出这个字。”<sup>②</sup>“仁”这个字不是孔子创造的，“仁”作为思想文化概念也不一定是孔子创造的，但孔子对“仁”作为思想文化范畴的形成其作用和贡献是巨大的。在《论语》中，孔子多次讲仁，但缺乏明确的界定，所以今天对“仁”仍然解说不一。但不出“孝悌”、“爱人”、“泛爱众”、“忠恕之道”以及“恭”、“宽”、“信”、“敏”、“惠”等内容。正是这些内容构成了中国古代文化的深层的基础之一，宋“二程”说：“仁、义、礼、智、信五者，性也。仁者，全体；四者，四支。”（《二先生语上》）

“道”作为范畴在中国文化中的地位相当于“逻各斯”作为范畴在西方文化中的地位。“道”最初是人的脚印的象形字，表示道路，“貉子肖”作“𡵓”。《说文》归“辵”部：“道，所行道也。”但“道”作为文化概念却是在殷周之后提出来的，老子明确地说：

① 汪延：《先秦两汉文化传承述略》，陕西人民教育出版社，1998年版，第79页。

② 郭沫若：《孔墨的批判》，《十批判书》，东方出版社，1996年版，第87页。

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”（《老子》第二十五章）老子认为，道法自然，道生万物。《易·系辞上》：“一阴一阳之谓道。”韩康伯注：“道者，何无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。”“道”不仅仅只是一个概念，同时还是一种观念、方法和思维方式。《系辞》中的“道”也许与《老子》的“道”有渊源关系，也许没有渊源关系，但不论哪种情况，都说明了“道”作为概念，作为观念方法、作为思想思维方式、作为范畴在这一时期的成熟。

此外，象“易”（即“变”）、“阴阳”、“儒”、“道”（道家之“道”）等中国古代文化的核心概念和范畴都是在这一时期形成的。这些核心概念和范畴确立了，中国古代文化的类型也就确立了。中国古代文化在秦汉以后虽然在形式上有很大的变化，但都是以此作为渊薮，以此为源泉，以此作为基石和内核。

语言在春秋战国时期的成熟以及由此表现出来的中国古代文化在这一时期的成熟并定型，还可以从先秦典籍在语言上的发展历程中看得更清楚。

研究先秦时期的文化典籍，我们发现，时间越久远，语言文字越简约，时间越近，语言文字越复杂。《诗经》文句简古，文辞单调，表现为词汇贫乏，单字不多，语句重复。《尚书》“去古未远”，传为上古之书，孔颖达说：“尚者，上也。言此上代以来之书，故曰《尚书》。”（《尚书正义》卷一）《尚书》为纪事之书，但纪事却极简括，一件重大的事件往往只有很简单的几句话。《易》传为伏羲所画，《史记·太史公自序》称文王“演《周易》”，也是一部非常古老的书，卦辞和爻辞也是非常简约。“五经”中的《礼经》现公认在战国中后期成书，但成书过程却肯定很漫长，郑玄注《周礼》说：“周公居摄，而作六典之职，谓之《周礼》。”现在看来，《周礼》文字上已经比较复杂，但古奥的痕迹也是非常明显的。以上“四经”之外，《老子》在时间上最早，老子曾做“周守

藏室之史”，“居周久之，见周衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，疆为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去。”（《史记·老子列传》）在语言文字上，《老子》也非常简约。

而《老子》之后的诸子，语言文字就大变，表现为：单字增加，陈字义条增加。由字组合的词汇绝对丰富起来。脱离具体的物质实在的抽象性名词大大地增加。构成中国古代文化思想的核心术语、概念和范畴在这些著作中成形，并且在总体上形成体系。思想更依赖于语言及其表达，通过著述表述出来，而不是通过文物典章制度显示出来。语言更进一步散化，用词富于变化，词汇的丰富繁博甚至近于铺张。语句也富于变化，以思想为指归而变化错落有致，语意连贯，不再象早期著作那样富于跳跃性。以《春秋》为例，《春秋》为“五经”之一，也是纪事之书，纪事起于鲁隐公元年（即周平王四十九年），止于鲁哀公十四年（即周敬王三十九年）。孟子和司马迁说是孔子所作，但疑问颇多。今天普遍认为它是鲁史旧文，为鲁国太史所记。但从成“经”这一点来看，孔子笔削《春秋》可能是事实。在语言上，《春秋》沿袭其旧，文字极节省，二百多年的鲁国及列国史事，仅以不足2万字记述。但术语和概念已经非常丰富，比如战争，《春秋》分别用“伐”、“侵”、“战”、“克”、“歼”、“围”、“追”、“入”、“袭”、“灭”、“取”等不同字汇，显示出一种价值评判。《春秋》有某种过渡性，一方面它保持了春秋之前的语言文字风格，比如单音节词多，下笔谨慎，用词节省，但另一方面，语言文字又富于变化。这种变化与当时的字词本身的丰富以及词义的丰富是有很大关系的。

对于这种语言变化，过去的思想文化界很少深究。其实这种变化大有文章，富于深意。它深刻地反映了中国文化在殷周至春秋战国时的发展过程以及中国古代文化作为类型的形成过程。殷



周至春秋战国是中国文化的大整合时期。语言的变化实际上是文化和思想在深层上的变化。殷周至春秋战国时期汉语言从简单到繁复、从工具的层面向思想文化层面扩展的变化，反映了中国社会从物质文明向精神文明的发展，反映了社会从生存状态的低级阶段向开化和文化的高级阶段的发展。中国古代文化的核心概念与范畴在此时的形成实际上是中国古代文化的内核在此时形成、基石在此时奠定。中国就是在殷周至春秋战国时期走上文明社会的，中国两千年的文化实际上就是以此为基础发展、丰富起来的。

中国文化典籍，时间越久远，其意义越古奥难懂。比如“五经”以及《老子》向以文字艰深晦涩、意义复杂多歧而著称。韩愈评价《尚书》：“周诰殷盘，佶屈聱牙。”（《进学解》）董仲舒说：“诗无达诂，易无达占，春秋无达辞。”（《春秋繁露·精华》）我以为，这种晦涩难懂和歧义从根本上是由于语言文字发生变化造成的。文字变化了，文字及词汇的意义发生了转变和衍生，语句方式也发生了变化，后人感到陌生，读起来感到古奥生涩，这是极在情理之中的。今天的人如果不经过训练和借助工具，如果不具备一定的中国古代文化知识，也很难读懂文言文。这其中的道理其实是一样的。《尚书》对于春秋之后的人来说“佶屈聱牙”，但对于“作者”和与作者同时代的人来说，却也许是再通俗不过的。钱玄同说：“像那《盘庚》、《大诰》，后世读了，虽然觉得‘佶屈聱牙’，异常古奥，然而这种文章，实在是当时的白话告示。”<sup>①</sup>《诗经》很多都是从民间采集而来，它的初始意义以及语言都不可能很复杂，这是可想而知的。王夫之说“诗无达志”（《唐诗评选》卷四）其实是很难令人苟同的。《易》作为卜筮其最初的意义

---

<sup>①</sup> 钱玄同：《尝试集序》，《胡适文集》第9卷，北京大学出版社，1998年版，第63页。（下文引用《胡适文集》不再注明版本和出版时间。）

是一个谜。汉语是从哪里开始的？是从什么时候开始的？汉语是如何向不同的部族扩散的？为什么当时被“中原”称为“蛮夷”的楚和越等地也说汉语？等等，现在都还没有彻底弄清楚。也许，楚越闽等地的人本身就是从中原迁徙去的，也许在殷商之前就曾经经历过民族大融合。还有很多“也许”。但我们现在知道的是，殷周之时，中国各地都有相对独立的发达的区域文化，包括中原文化、齐鲁文化、楚文化、吴越文化、巴蜀文化、秦文化等<sup>①</sup>，这个格局至今仍然残存。在民族上，这些地方都是汉族。在语言上，这些地区都使用汉字，都说汉语。但不同文化区域的汉字和汉语是有很大的不同的，所谓“文字异形，言语异声”就说明了这一点。秦人用“秦篆”即“小篆”，吴越则用“鸟虫书”。《左传·襄公十四年》戎子驹支曰：“我诸戎饮食衣服不与华同，货币不通，言语不达……”《说苑·善说》记载楚令尹鄂君子皙泛舟而听越歌，不解其意，“吾不知越歌，子试为我楚说之。”有大量的证据证明战国之前普遍存在诸国之间言语不通的问题。

这种言语不通充分说明了各区域的文化既有一种共同的基础，即汉字和汉语圈，同时又是独立发展起来的，都具有创制性。比如楚文化，张正明认为：“楚文化的主流可推到祝融，楚文化的干流是华夏文化，楚文化的支流是蛮夷文化，三者交汇合流，就成为楚文化了。”<sup>②</sup>楚文化明显不同于其他文化，它以巫风、哲理、浪漫而著称。它在语言体系上明显不同于其他文化，这一点，从屈原的“楚辞”和《庄子》就可以看得非常清楚。正是语言在思想层面上的不同决定了楚文化与其他文化的不同，“楚语”系统有它自己的文化术语、概念和范畴，因而有它自己独特的价值观、伦理观、道德观、学术观、礼仪观、历史观等。《史记·楚世家》：

---

<sup>①</sup> 可参见冯天瑜等《中华文化史》第3章第5节，上海人民出版社，1990年版。

<sup>②</sup> 张正明，《楚文化史》，上海人民出版社，1987年版，第26页。

语言中有很大的主动性，但语言一旦被创造出来，它就脱离具体的人而具有相对的独立性，成为社会的产物，具有社会性，此时，就不再是语言依附于人，而是恰恰相反，是人依附于语言。福科说：“主体根本就不是意义的来源，它事实上只是话语构成的次级后果或副产品。”<sup>①</sup> 中国文化在殷周至春秋战国时期确立之后，从此就走上了不以人们的意志为转移的固定的发展轨道。

## 第二节 现代汉语与中国文化的现代转型

还是在洋务运动初期，李鸿章就敏锐地感觉到近代社会的变化是“实为数千年来未有之变局”<sup>②</sup>。1895年，张之洞在《劝学篇》序中说：“今日之世变，岂特春秋所未有，抑秦、汉以至元、明所未有也。语其祸，则共工之狂，辛有之痛不足喻也。”<sup>③</sup> 张之洞意识到了西学对中国社会的冲击，从而给中国社会带来的变化不同于过去的变化，并且预见到了中国社会即将发生巨变，但他的话对于当时的情形来说却是夸大其辞了。中国社会在鸦片战争之后开始转型，但直到五四时转型才真正完成。鸦片战争、中法战争、中日战争的失败，洋务运动以及稍后的维新变法运动虽然极大地冲击了中国传统社会的结构和体制，特别是对传统价值观念造成了很大的破坏性，并且预示了后来的更为深入的新文化运动，但中国古代社会的文化“类型”在《劝学篇》出版的1898年并没有发生转变。

中国文化从近代开始发生巨大的变化，到五四之后所形成的中国现代文化明显地区别于中国古代文化，这是不争的事实。中

---

① 路易丝·麦克尼：《福科》，黑龙江人民出版社，1999年版，第5页。

② 李鸿章：《复奏海防事宜疏》，《李文忠公奏稿》卷廿四。

③ 张之洞：《劝学篇·序》，《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年版，第41页。

国文化的现代转型与西方的殖民扩张特别是西学的冲击与影响有直接的关系，这也是不争的事实。争论在于中国文化是如何变化以及变化到什么程度，“西学”是如何影响中国的文化以及影响到何种程度。这实际上是一个问题的两个方面。

最早对“西学”在中国的接受过程进行性质划分的是王国维，1905年，他在《论近年之学术界》一文中提出“术学”——“科学”——“哲学”三阶段说。<sup>①</sup>1922年，梁漱溟在《东西文化及哲学》“绪论”中指出，中国向西方学习，最初是器物，然后是制度，最后是文化。<sup>②</sup>1923年，梁启超在《五十年中国进化概论》一文中比较系统地论述了西学对中国的影响过程以及中国受西学影响，从而在社会和文化上的发展历程。他提出“三期说”：“第一期，先从器物上感觉不足，这种感觉，从鸦片战争后渐渐发动。……但这一期内，思想界受的影响很少，其中最可纪念的，是制造局里头译出几部科学书。”“第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真象睡梦中著了一个霹雳，因想到堂堂中国为什么衰败到这田地，都为的是政制不良，所以拿‘变法维新’做一面大旗，在社会上开始运动。”“第三期，便是从文化根本上感觉不足。……新近回国的留学生，又很出了几位人物，鼓起勇气做全部解放的运动，所以最近两三年间，算是划出一个新时期来了。”<sup>③</sup>这种分期后来长期被沿用，虽然也有人提出异议。比如最初的西学是“宗教”，“器物”不过是传教的附带物。而且“器物”阶段有文化，“文化”阶段更有器物和制度，“西学东渐”从没有单纯的“器物”或者“制度”或者“文化”。其实，

---

① 王国维：《论近年之学术界》，《王国维文集》第3卷，第35—37页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第1卷，山东人民出版社，1989年5月版，第334页。

③ 梁启超：《五十年中国进化概论》，《饮冰室文集》之三十九（新印《饮冰室合集》第5册），中华书局，1989年版，第43—45页。

战争的失败，武器的不如人当然是一个因素且是很重要的因素，但这不是惟一的原因。武器只是表面现象，腐败的体制则是更为深层的原因。其实，体制问题当时已经明显地暴露出来了，也已经被感觉到了，只是没有被认识到并被重视罢了。文化变革问题在鸦片战争之后就被提出来了，关于中西体用的激烈争论就充分说明了这一点。戊戌变法的失败其实并不在文化上，而在于其想要“变”的制度本身以及具体操作上的失策。五四时新文化运动走文化的道路其实是寻找另一种救国道路，一种更彻底的方案。现在看来，晚清以来，中国有很多走上现代化的机遇，<sup>①</sup>但每一次都被外来因素中断或者另一种急于求成的作为延误了。

正是鉴于这样一种对历史的基本看法，我对中国现代文化以及中国现代文化转型的基本观点是：中国文化在晚清至五四的变化不是一般性质的变化，而是转型，历史上只是殷周至春秋战国时期的变化可以和它相提并论。中国现代文化是在西方从政治到军事到文化的全方位的冲击下发生的，它是中国传统文化对西方现代文化的一种回应，它是中国被迫向西方学习的结果，因此它具有强烈的西化特征。在当时，西化就是现代化，所以，又可以说，中国现代文化具有强烈的现代化特征。这一点决定了中国现代文化与中国古代文化是一种断裂的关系，它不是从传统文化中蜕变而来，它不是传统文化的现代性转化，其思维主体是从西方横移过来。但是，另一方面，它究竟是中国文化，它仍然是以汉语作为母语，它处处受制于传统，在方方面面与中国传统文化有着千丝万缕的联系，它无法割断与传统之间的血脉关系。所以它又是一种“归化”的西方文化，具有中国性、民族性。所以转型之后的中国现代文化既不同于中国古代文化，又不同于西方文化，是一种新的第三种文化，即中国现代文化。“它既是古老的

---

<sup>①</sup> 参见袁伟时《中国现代思想散论》有关章节，广东教育出版社，1998年版。

历史在新世纪的骤然断裂，又是这一历史在以往的传统中静悄悄的绵延。”<sup>①</sup> 我以为这个概括是非常准确的，它既是现代的因而是世界的，又是中国的因而是民族的。这里，民族性不应该是一个狭隘的概念，民族性不是古代性，古代是民族的，但民族不就是古代的。民族不一定非要从本土产生不可，西方文化为中国所接受，成了中国文化的一个组成部分，具有稳定性，它也成了中国民族的。

中国现代文化转型从近代就开始了，但直至五四才最后完成。五四之后不再是文化转型期，而是现代文化建设期。五四之前的文化在根本上还是古代类型。洋务运动和戊戌变法虽然对中国传统文化造成了巨大的冲击，并且为以后的新文化运动和文化的最终转型奠定了理论和心理的基础，但洋务运动和戊戌变法本身并没有导致文化的转型。1898年，张之洞在《劝学篇》一书中提出著名的“中学为体，西学为用”的观点，这既是对愈演愈烈的西学的一种反应，也是对当时中国文化现状的一种定位。应该说，这种定位是非常准确的。在当时，的确是“中学为体，西学为用”。不论是以科学技术为核心的西方器物的广泛运用，还是以政治体制为主的社会制度的变革，它们都没有从根本上破坏中国文化的基础。传统的价值观、伦理观等仍然主导着中国文化。孔孟学说、儒家的地位虽然有某种动摇，但还没有被颠覆。戊戌变法主要是从政治体制上进行社会改革，根本性质上是“改良”而不是“革命”。从实际情况来看，它也从深度上涉及到文化变革的问题，但它并不从根本上改变中国传统文化的内核，不冲击中国传统文化的根基。康有为“托古改制”，从孔子学说中寻找根据，以孔子为“素王”，尊“孔教”为国教，都充分说明了戊戌变法的性质。冯

---

<sup>①</sup> 许纪霖、陈达凯主编《中国现代化史》第1卷，上海三联书店，1995年版，第3页。

值标准筛选和过滤的文明。胡适的《中国哲学史大纲》就典型地体现了他这种“整理国故”和“重新估定一切价值”（出处同上）的思想。在这本书的“导言”中他说：“我们今日的学术思想，有这两个大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。”<sup>①</sup>这里，中国“古书”其实不具有根本性，它实际上是一种反观材料，笼罩在西方新旧学说中。中国本无“哲学”，所谓“中国哲学史”，其实是按照西方的“哲学”概念把中国思想史上的与此相关或相近的材料按照历史的顺序拢在一起而已。中国哲学史是“表述”和阐释的历史。

现在学术界流行所谓传统文化“创造性转化”之说。单从理论上说，这一说法是可取的，有益的。弘扬民族精神，让中国传统文化重放光芒，这从哪一方面来说都是值得提倡的。但从实际来看，所谓传统文化“创造性转化”，实际上是用现代价值去反观传统，是到传统中去发掘符合现代观念的材料，表面上是古书在前，现代阐释在后，但实际操作却是先有现代观念后有对古代材料的使用而不是相反。这和晚清的“西学中源”有惊人的相似。真正的“创造性转化”是从古典中衍生出一种新的观点，这种观点是前所未有的，且又具有现代性。这是极难的，至少现在缺乏成功的范例。不论是“整理国故”还是“创造性转化”都深刻地反映了传统与现代的对立与隔阂。

语言是文化的深层构成基础。文化转型最终可以归结为语言的转型。中国现代文化转型可以从语言的变化中看得更清楚，更深刻。古代汉语是中国古代文化的深刻的基础，古代汉语在思想的层面上作为体系的形成正是中国古代文化作为体系的形成。在思想的层面上，语言即思维思想，即世界观，语言体系即思想文化体系，所谓价值观、伦理观、宗教观本质上都是语言问题。人

---

<sup>①</sup> 胡适：《中国古代哲学史》“导言”，《胡适文集》第6卷，第16页。

的思想思维和世界观在一种极宏观的范围内被个体所使用的语言体系控制着。历史文化积淀在语言中不自觉地影响人的思想和行为，这是不以人的意志为转移的规律。并非学习历史才受历史上的观念和思想的影响，语言中本身就深藏着丰富的历史的思想观念。构成中国古代文化的核心概念和范畴，诸如“礼”、“仁”、“道”、“君臣父子”等是在殷周至春秋战国时形成的，之后两千多年并没有根本性的变化，一直是中国文化的主体，主宰着中国文化的发展，在这一意义上，中国文化从殷周至五四前是一个类型。构成这种类型的深层的基础是作为体系的古代汉语。

五四新文化运动在动力上和洋务运动、戊戌变法一样，仍然缘于民族生存危机、外国势力的入侵、自强运动等社会因素，其结果却最终导致了中国文化的现代转型。同样的原因却是不同的结果，笔者认为，语言变革在这里起了决定性的作用。中国现代思想文化变革，最早可以追溯到明代的王夫之、李贽。李贽反对“以孔子之是非为是非”，提出“吃饭穿衣即是人伦物理”。<sup>①</sup>王夫之提出“私欲之中，天理所寓”<sup>②</sup>，否定宋明理学的“存天理、灭人欲”思想。清代从龚自珍到黄遵宪到谭嗣同到梁启超，思想变革的思路脉络清晰而明了。晚清的思想革命之所以没有成功，其因素当然很多，但最内在的原因则没有从语言上进行根本性变革，当然也不可能从语言上进行根本性变革。语言就像一张无形的网，以一种无形的但却是强大的力量限制、束缚着人的思想。晚清的思想反抗与叛逆实际上是在语言内的左冲右突。伽达默尔说：“世界在语言中得以表述。”<sup>③</sup>对于人来说，如果失去了语言，世界实际上就失去了对人的依托。人可以没有语言（即动物的人），但人

---

① 李贽：《藏书·世纪列传总目前论》。

② 王夫之：《四书训义》。

③ 伽达默尔：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》下卷，上海译文出版社，1999年版，第566页。



不能超越语言。对于思想来说，语言是一个界限，是思想的极限。清末梁启超、谭嗣同等人试图冲破封建罗网，但他们的学理基础即思想的“阿基米德点”不是在罗网外而在罗网内，他们以一种旧的思想反抗另一种旧的思想，以旧的思维反抗旧的思维本身，以旧的概念范畴反抗旧的概念范畴本身，最终还是脱离不了它们。用其体系反抗旧的语言体系本身，最终还是在旧的语言体系内打转。所以，作为思想的语言体系从根本上限制了明末至晚清的思想变革，语言规定了他们的思想不可能走得比语言的界限更远，因为失去了传统语言他们便失去了依托。

从一定意义上说，人没有选择语言的自由。使用什么语言与不使用什么语言，这不是个体所能决定的，它最终取决于个体所生存的社会环境。因此，个体乃至群体的思想其实有某种宿命性。在这一意义上，明末至清末的思想变革的失败其实是一种无可奈何。而五四新文化运动则不同，它的动力虽然来自内部，但却是通过外力而实现的。它的学理支点是西方的价值标准。它实际上是新思想取代旧思想，新思维取代旧思维，新的术语概念范畴取代旧的术语概念范畴，从根本上是新语言体系取代旧语言体系。胡适当时提倡白话文，本意只是进行语言工具革命，即通过改良语言作为工具而方便思想革命，至少是不妨碍思想革命。但白话文却意外地起到了思想革命的作用，语言的神奇和它不可思议的力量，这是胡适始料所未及的。事实上，在中国文化从古代向现代的转型过程中，语言的变革起了至关重要的作用。

从现有的资料来看，胡适的汉语思想转变过程，一定意义上说也是胡适白话文理论成熟的过程。胡适的白话文理论正是在与梅光迪、任鸿隽等人的激烈的争论中逐渐成熟的。早年的新式教育以及八年的美国教育，胡适的思想已经完全西方化了，从语言的角度来说就是英语化了。但如何把他的思想向国人传述，即如何把英语思想转换或者翻译成汉语思想，这的确是一件很犯难的

事。古代汉语和英语本身就是两种完全不同体系的语言，从思想的层面上来说，它们的概念、术语和范畴各不相同，它们是两种话语方式、两种思维方式、两套思想体系，现在有充分的理论根据证明“等值”转换是不可能的。对于古代汉语来说，尤其在当时，白话主要作为一种民间语言和口语，相对缺乏思想思维体系性，即白话主要是一种工具性语言。胡适选择白话来作为其英语思想思维的载体，也不一定是恰当的，但在当时的历史条件下却是最佳选择。正是这种选择为西方思想和文化在中国的传播提供了通畅的渠道，并最终改变了中国语言状况也即改变了中国思想思维状况。假如胡适当时仍然用古代汉语传述他在西方所接受的思想，仍然用古代汉语话语方式发动新文化运动，我们不敢说他会步梁启超思想变革的后尘，陷入晚清文化革命的末路和宿命，但“现代转型”肯定是一个曲折而漫长的过程。胡适以及陈独秀在当时以及后来都没有认识到白话文作为语言变革的思想意义。但从我们对语言本质的基本观点来看，白话问题绝不是简单的语言形式问题，当时的白话文运动绝不是简单的语言工具革新运动。

从发生学上来说，中国现代语言形成了，中国现代文化就形成了，现代文化的现代性从根本上可以归结为现代语言的现代性。

追根求源，文化的转型与不同文化之间的交流、影响有极大的关系。中国古代文化在形成时期各种不同的文化交流具有决定的作用，它的类型就是在这种交通中相互激扬、吸收、融合而最后形成的。中国现代文化在形成上也是如此，它的形成最终可以归结为现代汉语的形成。事实上，现代汉语的形成正是中西语言交通的结果。通过解剖现代汉语的构成，我们可以看到，在思想文化的层面上，西方语言的术语、概念和范畴对现代汉语的形成起了最为关键的作用，它们事实上构成了现代汉语的思想主体，现代汉语正是在充分吸收这些术语、概念和范畴的基础上形成的，也正是在这一层面上它和古代汉语区别开来。古代汉语是在融合古

代不同区域的汉语体系的基础上形成的。各种不同体系的汉语在激烈的冲突、碰撞中交通、融合、生发，概念、术语和范畴逐渐丰富、复杂从而最后在殷周至春秋战国时形成古代汉语。五四时，中西文化大交汇，中西语言激烈冲突，中国被迫向西方学习，从而改变了语言体系。现在学术界流行所谓“话语中心”、“话语霸权”之说，萨义德的“东方主义”<sup>①</sup>似乎广泛地为中国学者所认可。其实，古代汉语比西方语言更具有一种“霸权”和“中心”的意味，中国人长期的“天朝”心态、自我中心观念是与“夷”、“蛮”这些概念有关系。当西洋人打进了家门，“夷夏”还是“大防”。五四之前顽固派的“西学中源”论，在本质上是企图维护古代汉语的“霸权”和“中心”地位，是一种妥协的方式。出于无奈，这种妥协也难以维持。因此，古代汉语的所谓“失语”其实是被迫的。它并不是语言本身的问题，而更主要是基于政治、经济、军事上的原因。

所以，现代汉语的形成从根本上是西方文化侵入的结果。秦汉统一之后，中国语言随大一统而稳定下来，并且在创造性上渐趋式微，不再生机勃勃。到明以后，则僵化、保守、陈腐。有人说，中国古代社会是一种“超稳定结构”，而古代汉语则可以说是这种“超稳定结构”的深层基础，中国社会文化的超稳定性在深度上是由语言的超稳定性决定的。没有外来的西方语言对中国古代汉语的冲击，中国古代文化是不可能发生现代范式转变的。正如陈晓明说：“毫无疑问，中国传统文化之所以会产生世纪性的转折，西学的冲击是关键的因素。”<sup>②</sup>罗荣渠说：“中国走上通向现代社会之路的大变革是由外力推动的，这是它不同于历史上变革之

---

① 参见萨义德：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版。

② 许纪霖、陈达凯主编《中国现代化史》第1卷，上海三联书店，1995年版，第202页。

根本特征。”“西方殖民主义入侵不同于中国历史上的‘外族入侵’，而是现代资本主义的世界扩张运动。由于这一全新的外部因素介入，中国被卷入世界发展的大潮之中，根本打破了中国自身的王朝循环。这样，中国社会演变的格局从渐进的积累性变迁改变为急剧的传导性变迁，这就是中国出现‘数千年未有之大变局’的关键之所在。”<sup>①</sup>晚清的“经世致用”差强可以算作是从体制内部兴起的思想文化变革运动，但它本质上是在不动摇传统根基基础上的一种观念转变。它的作用是为后来的西方科学在中国的广泛传播做了伦理和心理上的准备，但研“经”是不可能发生中国文化的现代转型的。

事实上，中国文化在五四时期转型正是在一方面破坏传统文化，另一方面引入西方文化的双重力量下完成的。这从新文化运动领导人陈独秀、胡适等人的主张中可以看得很清楚。陈独秀说：“欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础。”<sup>②</sup>“非谓孔教一无可取，惟以其根本的伦理道德，适与欧化背道而驰，势难并行不悖。吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非；倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间，绝无调和两存之余地。”<sup>③</sup>“我们现在认定只有这两位先生（即德、赛两先生），可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”<sup>④</sup>陈独秀提倡的“科学”本质上是文化概念或范畴，而不是器物意义上的科学，它不是以知识为目的。西洋的“科学”作

---

① 罗荣渠：《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京大学出版社，1993年版，第239、240页。

② 陈独秀：《宪法与孔教》，《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，1993年版，第229页。（下文引《陈独秀著作选》不再注版本和出版时间。）

③ 陈独秀：《答佩剑青年（孔教）》，《陈独秀著作选》第1卷，第281页。

④ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，《陈独秀著作选》第1卷，第443页。

五四之后的中国文化本质上是中国现代文化，即深受西方影响、根本上不同于中国古代文化的与西方文化具有亲和性的新文化。当今，人们多按一种比较粗疏的带有倾向性分类方法把五四之后的中国文化划分为激进主义、自由主义和保守主义三大派。不论是内在，还是外表，激进主义和自由主义都是非常明显的以西方思想为主体的文化。保守主义则相对复杂些。笔者认为，五四之后的我们通常称之为“保守主义”的诸如学衡派、甲寅派以及现代新儒家，本质上是现代性的。它们是现代性的保守主义，笔者称之为“理性保守主义”。它们是作为激进主义和自由主义的反对派而存在的，其目的是为了防止激进主义和自由主义的过度张扬而导致文化失范。他们在时间上不与激进主义和自由主义相错位，不是“关公战秦琼”<sup>①</sup>。“交锋”证明了它们有共同的话语基础。保守主义者不同于封建顽固派，是更高层次的保守主义，他们不是用旧的老一套反对新文化，而是用西方的保守主义理论反对西方激进主义，本质上是西方理论，是理性的，只不过在观念上相反而已。学衡派主要以白璧德的保守主义理论为理论基础，梁漱溟的文化哲学以叔本华的“意欲”为核心范畴，这都说明了保守主义本质上是现代理论而不是古代理论。这充分说明五四之后的文化是一种现代文化，是一种具有强烈西化色彩的文化。

综上所述，西方文化通过语言方式深刻地影响了中国的语言，五四之后的现代汉语在思想的层面上是一种与西方语言具有亲和性的欧化的语言。语言是构成文化的深层的基础，文化转型最终可以归结为语言的变革。中国文化的现代转型正是通过语言的变革而实现的。中国现代文化的现代性从根本上是由现代汉语的现代性所决定的。

---

<sup>①</sup> 《关公战秦琼》系艺术家侯宝林创作的相声，讽刺风马牛不相及的事情。见《侯宝林相声选》，人民文学出版社，1980年版。

### 第三节 两次文学转型的语言学论比较

与中国文化的两次转型一致，历史上，中国文学在类型上也发生了两次大的转变，即发生在殷周至春秋战国时期的“古代转型”和发生在晚清至五四时期的“现代转型”。这两次转型具有某些惊人的相似，都具有创制性，都出现了“百花齐放、百家争鸣”的局面。在原因上，都与文化的交汇融合有直接关系，其中，新的语言系统的形成对转型起了决定性的作用。所以，从语言论的角度把这两次转型进行比较有重大的价值，它对我们当下讨论文学转型具有借鉴意义和启发意义。

殷周之前的中国社会状况包括文学状况，由于无充分的资料和证据，再加上有限的资料多语焉不详，所以很难勾勒出一幅清晰的图画。但是，从原始文化理论上来说，中国在殷周之前肯定有一个漫长的文学过程，通常把这段时间的文学称为“上古文学”，其特征姑且可以称之为“原始性”，站在“现代性”的角度，中国古代文学的特征是“古代性”，中国上古文学则可以称之为“前古代性”。从时间上，中国古代文学的“古代性”是在殷周至春秋战国时确立的。从原因上，中国古代文学的“古代性”是由中国古代文化在总体上的“古代性”所决定的，而所谓总体上的“古代性”，最终可以归结为古代汉语作为语言体系和话语方式。古代汉语作为语言体系和话语方式不仅从根本上决定了中国古代宗教、哲学、伦理、道德、历史学的“古代性”，也从根本上决定了中国古代文学的“古代性”。

美国“新批评”文论家韦勒克、沃伦把文学从总体上分为“内部规律”和“外部规律”。但这种划分主要是从文学研究角度的划分，特别反映了现代科学研究分工协作的一种状态，而且只是理论上的一种划分方法。在实际功能上，文学其实是一个总体。

就文学发生发展的根源来说,从内容与形式的二分法的角度来看,文学的外部条件其实比文学的“内部规律”更为重要。内在形式的变化具有链式延续性,而外在内容因为外部条件的变化具有偶然性、随机性,因而往往缺乏内在的连贯性,有时甚至出现巨大的断裂。所以,对于文学的转型,文学的内容是决定性的因素。在形式上,中国上古文学,中国古代文学,中国现代文学之间具有承继关系,没有绝然的转型。所谓转型,从根本上是文学内容的转换,而不是文学形式的变革。文学内容即思想,它与语言体系和话语方式有着极大的关系并最终由之决定。在这一意义上,文学转型亦即语言体系和话语方式转型。

从语言上说,中国文学的古代转型实际上是“前古代汉语”向古代汉语的转型,古代汉语作为思想体系的形成,也即古代文学作为类型的形成,这里,“前古代汉语”是笔者生造的一个概念,指汉字产生之前的汉语口语以及汉字产生之后的初始语言,其特点是原始性,表现为:词汇贫乏,语句单调,意思简单,多为物质性词汇,与日常物质生活有着非常紧密的关系。从比较原始的甲骨刻辞以及保留了某些原始语言踪迹的《诗经》、《尚书》和部分上古神话传说来看,殷周之前与殷周之后的语言体系和话语方式有很大的不同。1899年在安阳发现的甲骨刻辞是目前见到的中国最早的语言材料。分析这些甲骨刻辞,我们看到,在词汇上,甲骨刻辞主要是一些与日常社会生活紧密相联系的物质性名词,其中,渔猎和农业生产方面的词汇最多,其他包括自然界事物和现象名词、动植物名词、生产和生活资料名词、时令名词、方位名词、亲属名词等。<sup>①</sup>基本上是实在性词汇,而抽象性词汇则非常少。我们固然可以据此说殷周之前的文化不发达,思想不发达,但从

---

<sup>①</sup> 关于甲骨刻辞词汇,可参见王绍新《甲骨刻辞时代的词汇》,程湘清主编《先秦汉语研究》,山东教育出版社,1992年版,第1—21页。

另一个角度，我们也可以说这是语言的不发达，特别是语言在思想层面上的不发达，因为语言发达了，思想和文化实际上就具有了发达的基础。不是本来可以言说而没有言说，而是根本不能言说，因为缺乏言说的话语。“缺乏”语言和话语正是思想“落后”的真正涵义。

由于种种原因，特别是文化的交汇与激荡、生存的竞争、发展的本能与需求，汉语在殷周之初开始发生剧烈的变化，概念、术语、范畴和话语方式由简单到繁复、由单纯到丰富，最后在春秋战国时形成体系并定型，这就是古代汉语。古代汉语在战国之后在词汇上继续丰富和发展，但这种丰富和发展并没有从根本上颠覆古代汉语的“型”，古代汉语直至五四时才在外来语言的冲击下发生转型。语言的定型从根本上是由原创性的经典著作确定的，具体地说，古代汉语是由《诗经》、《书经》、《礼经》、《易经》、《春秋》这些“中华元典”性质的书所确立的。《说文解字》等语言文字学著作也有很大的作用，但语言学家的主要贡献是总结、整理、规范和传播。

古代汉语作为“类型”确定了，中国古代文化作为“类型”就确定了，中国古代文学作为“类型”也确定了。事实上，在古代汉语话语体系中，文学和文化并没有绝然的分别，在“经”、“史”、“子”、“集”的文化分类中，文学并没有明显地和其他文化类型区别开来，特别是在中国古代文化的创制之初，这种情况更为明显。殷周至春秋战国时期是中国古代文学的创制时期，在这一时期，除了“楚辞”是比较纯粹的文学以外，其他如史传文学、诸子散文以及中国古代文学的“圣典”《诗经》都不是单纯的文学作品。这时的文学不论是从精神上还是从形式上都包含在文化“元典”中，“元典”的精神也是文学的精神，“元典”的类型也是文学的类型。

事实上，古代汉语语境中的“文学”和现代汉语语境中的“文学”有很大的不同。今天所见与所理解的“中国古代文学史”实际上



是按现代文学观念所疏理、整合而成的中国古代文学史,古代汉语语境中没有这样一种中国古代文学史,古代汉语话语方式也不可能产生这样一种中国古代文学史。李泽厚说“中国没有西方那种哲学”<sup>①</sup>,文学其实也是这样,中国古代没有西方的亦即现代的文学概念的文学。在中国古代文学的创制时期,文学是一个非常宽泛的概念,是和整个文化紧密地结合在一起的。《论语·先进》说:“文学子游、子夏。”皇侃引范宁之解释说:“文学,谓善先王典文。”<sup>②</sup>今人吴林伯也说:“文,六艺;文学,六艺之学,后世所谓经学。”<sup>③</sup>当然,这只是孔门文学观念,并不能代表整个中国古代文学创制时期的文学概念。但纵观先秦诸子,总体来说,那时的文学泛指人文经典。

正是因为如此,中国古代文学的创制与中国古代文化的创制具有“相约”的关系,“五经”等“中华元典”既是中国古代社会思想的源泉,也是中国古代文学思想的源泉,不是中国古代文学的特殊形式而是古代文学的特殊思想从根本上决定了中国古代文学与中国现代文学的区别。中国古代文学是从“元典”演绎而来,“元典”既确定了中国文化的类型,也确定了中国文学的类型,闻一多说:“中国,和其余那三个民族一样,在他开宗第一声歌里,便预告了他以后数千年间文学发展的路线。《三百篇》的时代,确乎是一个伟大的时代,我们的文化大体上是从这一刚开端的时期就定型了。文化定型了,文学也定型了,从此以后二千年间,诗——抒情诗,始终是我国文学的正统的类型,甚至除散文外,它是惟一的类型。”<sup>④</sup>说中国古代文化因而中国古代文学在《诗经》中

---

① 李泽厚:《再说“西体中用”——在广州中山大学、香港中文大学的讲演》,《世纪新梦》,安徽文艺出版社,1998年版,第189页。

② 皇侃:《论语义疏》。

③ 吴林伯:《论语发微》。

④ 闻一多:《文学的历史动向》,《闻一多全集》第10卷,湖北人民出版社,1993年版,第17页。

就定型了，这可能有些夸张，但说中国古代文化因而中国古代文学在《诗经》等中华“元典”时定型，这却是符合历史事实的。方铭先生认为：“六经不仅为战国文学提供了形式上可资借鉴的典范，同时，也在思想内容方面树立了‘雅正’的尺度。所以，也可以说，战国诸子散文、历史散文、辞、赋都是六经所昭示的思想内容及艺术形式的极大丰富和完善。”“战国文学即使怎样表现出与六经传统的不同，归根结底，它仍然是以六经为代表的中国传统文化发展的必然结果。”<sup>①</sup>这其实已大致概括出了整个中国古代文学的状况。

“中华元典”是中国古代文化和文学的源头，它从根本上决定了中国古代文化和文学的类型。从深层的语言学上来说，这可以说是“中华元典”创制了古代汉语作为语言体系。是“中华元典”从根本上决定了中国古代的话语方式。人们不能改变传统的话语方式，也就不能改变传统的思维方式。春秋时代的“礼崩乐坏”也可以说是“前古代汉语”话语体系的解体，近代社会的“礼仪沦丧”，其实是传统的“礼仪”作为话语的丧失。中国古代文学的“古代性”在深层的语言学基础上可以归结为古代汉语的“古代性”。

所谓中国古代文学的“古代性”，这是一个内涵和特点都非常丰富的概念，它当然包括中国古代文学在外在形式上突出的特征，但最主要的是其内在的思想和思维性，是其所表现出来的思想内容。中国古代文学在殷周至春秋战国时期大交汇、大融合、大繁荣，中国古代文学正是在这种大交汇、大融合中互相补充、互相吸收、互相竞争、互相激荡、交互生成中创制的。“古代性”不是某种经典精神或某种地域精神，而是各种经典精神和各种地域精神融会起来所生成的总体精神。对于中国古代文学的基本特征，人

---

<sup>①</sup> 方铭：《战国文学史》，武汉出版社，1996年版，第444、440页。

们有种种概括，比如思维的特征、民族性、地域性、文化性等，尽管这些概括都非常有道理，却是很难穷尽的。从内涵上来说，中国古代文学的“古代性”是非常丰富而复杂的，视角不同、理论基础不同、情感态度不同，概括都会不同。绝对不能否认这些概括，但笔者以为从语言和话语方式的角度进行概括是一种新的视角和理论及方法，而且是最具根本性的。中国古代文学的“古代性”本质上是在一种比较的视野中确立的，即在和中国文学的“前古代性”和“现代性”的比较中确立的。所谓中国古代文学的民族性、地域性、文化性、思维性等都可以从语言体系和话语方式上得到深刻的阐明。

今天看来，中国古代文学的“古代性”具有统一性，从语言的角度来看，古代文学在语言和话语方式上也具有统一性。在中国古代文化和文学的创制时期，各种原创文化和文学在语言和话语方式上有很大的差别。这种差别从先秦典籍中还可以看得比较清楚。“元典”的差别更深刻地表现在话语方式上，惠施说：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓之‘小同异’；万物毕同毕异，此之谓‘大同异’。”<sup>①</sup>对这些“历物之意”，过去有多种多样的解释，但都不能令人信服。笔者以为按照通常的方式，用现在的语言体系和话语方式从字面上对这些判断和论题进行理解和解释，是不得要领的，也不可能把握真谛。语言不是起点，不应该只是追寻意义，而应该进行更深刻的追问，即追问语言。它从根本上不是意义问题，而是语言问题。惠施的话语方式是一种独特的话语方式，他的概念在内涵上不同于时人的概念，也不同于后人的概念，所以他不被当时的人所理解，也不被后人所理解。庄子评价惠施“其道舛驳，

---

<sup>①</sup> 《庄子·天下》。

其言也不中”。“言也不中”深刻地说明了惠施的话语方式与其他话语方式的不同，也说明了其“道”不被理解的原因，对于惠施本人来说，在他自己的话语方式内，他的“道”也许是非常简明不过的。解开惠施“历物之意”之谜只能通过分析哲学的方式进行话语解构，而不能通过细读的方式进行意义分辨，那只会曲解或穿凿。由于惠施的话语方式在当时不被认可从而社会化，现在又缺乏充分的材料和语境，仅凭庄子的这些简单的观点罗列，要对它进行解说是非常困难的，也许它永远都是一个谜。

在文学上，《诗经》和《楚辞》明显不同，二者历来被认为是中国文学的两大源头，被认为是代表了两种文学精神。这无疑是正确的。但《诗经》和《楚辞》的不同更根本的是语言的不同，闻一多说：“最初的文言是诗——诗先天的是一种人为的语言。”<sup>①</sup>鲁迅说：“实则《离骚》之异于《诗》者，特在形式藻采之间耳。”<sup>②</sup>正是话语方式的不同决定了其文学精神的不同，《楚辞》的富于幻想和浪漫精神实际上是由楚人的巫覡、鬼神等话语方式所决定的。孔子不语怪力乱神，实际上是拒绝“鬼”、“神”的概念，不采取鬼神话语方式来言说问题，因而在精神上也显示出另一种特征。经孔子删改和阐释的《诗经》则表现出对人生和现实的关注。

所以，中国古代文学的“古代性”是总体性的，它是殷周至春秋战国时期，在汇集各个区域、各种流派文学基础上的一种新的生成。它的生成集中体现在语言体系和话语方式上，特征也集中体现在这两方面。正是语言作为体系的稳定保持了中国古代文学“古代性”的稳定。正是古代汉语的“古代性”决定了中国古代文学的“古代性”。中国古代文学在外表上纷繁复杂的特征，最

---

① 闻一多：《中国上古文学》，《闻一多全集》第10卷，湖北人民出版社，1993年版，第38页。

② 鲁迅：《汉文学史纲》第四篇，《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社，1981年版，第372页。（下文引用《鲁迅全集》不再注明版本和出版时间。）

在反叛传统性中建立起来的，其理论认识是在与“古代性”的比较中确定的。所以，对中国古代传统的断裂性、反叛性构成了中国现代性的一个基本内涵。但也必须承认，由于中国现代化的“外发外生型”，“中”、“西”始终是我们鉴识现代性的一个重要的尺度，特别在现代化的早期，“西化”即现代化，这是不争的事实。中国的现代化是在本身的发展中其独特的内涵才从“西化”中逐渐分离出来而明朗的。现在，“西化”不是现代化，这也是公论。中国的现代化具有它的特殊性，它既具有世界各国现代化特别是西方现代化的某些共同特点，同时又具有中国自己的民族性、本土性，既具有世界的共性，又具有民族的个性。

中国的现代性在外在形态上千姿百态，其内涵丰富复杂，而且还在继续衍生，很难进行概括。但在深层上，现代汉语的现代性是构成中国现代文化和文学的深刻的基础。中国文化和文学的现代性是在外在的政治、经济、军事的冲击下逐渐生成的，这种现代性的生成过程其实也是语言的生成过程。新的观念、新的思维方式、新的思想方式的生成，其实是新术语、新概念、新范畴、新话语方式的生成，观念和思想思维方式不过是语言的表象，或者说最终是由语言承载的。物质文明是现代性表象，引进西方的现代化设备诸如近代的洋务运动，这也是现代性非常重要的表现，但接受了物质文明并不表明在思想上具有了现代意识，现代性更是观念性的。现代性作为概念就是在这种现代意识与现代化现实的双重作用下从总体上生成的。而现代性观念的深处则是现代性的语言和话语方式，正是现代性语言和话语方式从意识深处决定了人们观念的现代性，现代语言作为体系的确立也就是现代性作为普遍的观念的确立，人们以现代话语作为言说方式标志着在意识深处接受了现代性，现代意识从深处是被现代语言控制的。所以，从深层的语言哲学的角度来说，中国的现代性不同于西方的现代性，现代性作为观念、作为意识、作为话语体系，在从西方

新文学。近代文学史上很多文学作品特别是很多小说都是用白话创作的，但它们显然不能归入新文学的范畴。这深刻地说明，新文学不只是白话作为形式的问题，还有更内在的东西。但另一方面，文言作品，不论它是什么时候写的，不管它多么具有新思想和观点，都不能算作是新文学，这又说明，新文学的确与白话有着深层的联系。所以，新文学内在的本质还是在白话中。

关键在于，五四时期的白话不同于古代白话。五四时期的白话即“国语”也即现在的现代汉语，本质上是一种新的语言系统。白话形式是“国语”非常重要的特征，但“国语”更为本质的特征是它的新的思想和思维特征。“国语”在语言作为工具的层面上和古代白话没有区别，它来源于古代白话和方言，而在思想思维的层面上它和古代白话有根本性的区别，它更多地来源于西方的语言和话语方式。语言系统是社会结构和社会价值系统的深层的基础，卡西尔说：“某种意义上，言语活动决定了我们所有其他的活动。”<sup>①</sup>在思想的层面上，“国语”是“欧化”或“西化”的汉语，它和近代以来广泛的学习西方联系在一起，它是中国社会和文化深受西方影响在深层上的表现。朱自清说：“新文学运动和新文化运动以来，中国语在加速变化。这种变化，一般称为欧化，但称为现代化也许更确切些。”<sup>②</sup>“欧化”或者“现代化”，这正是现代汉语最为重要的特征。

语言在社会结构中是最为深层的。语言作为体系是超稳定的，并不轻而易举能发生变更的。五四时期，中国的语言体系由文言向白话转变最后形成新的现代汉语，其中的原因是多方面的，有偶然的因素，也有必然的因素。在这各种各样的因素中，西方的

---

① 卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年版，第170页。

② 朱自清：《中国语的特征在那里》，《朱自清全集》第3卷，江苏教育出版社，1988年版。

根本上改变中国的面貌。”<sup>①</sup> 语言变革可以说是中国文化面貌从根本上发生转型的深层的原因。

语言的现代性是构成新文学现代性的深层基础，正是新概念、新术语、新范畴、新话语方式包括新的文学概念、术语、范畴和话语方式，一句话，新的语言体系改变了文学的内容并从根本上改变了文学的艺术精神。比如“科学”作为概念、作为话语方式、作为思想和思维方式，不仅对文学内容有巨大的影响，对于文学精神也有巨大的影响。五四那一代文学大师很多都是学自然和应用科学的，比如鲁迅、郭沫若、周作人、郁达夫、成仿吾等，这绝不是偶然的巧合，它说明现代文学与科学观之间具有内在联系。鲁迅就说过，他创作《狂人日记》，“大约所仰仗的全在先前看过的百来篇外国作品和一点医学上的知识，此外的准备，一点也没有”<sup>②</sup>。闻一多说“《女神》里富于科学底成分”，“诗中所运用之科学知识”，“那讴歌机械底地方更当发源于一种内在的科学精神”。<sup>③</sup>“赛先生”是五四新文化运动和新文学运动的一面旗帜，也是五四新文化运动和新文学运动的基本精神，它事实上也构成了新文学的基本话语方式。正是“科学”、“民主”、“人权”这些源于西方的术语概念范畴和话语方式从根本上改变了中国传统的语言体系，导致古代汉语向现代汉语的转型，从而导致新文化和新文学作为“类型”的建立。所以刘纳说：“‘五四’文学革命对于汉民族文学语言转变的意义，无论怎样高的评估也不过分，中国现代文学的一切都是从这里开始的。”<sup>④</sup> 的确，中国现代文学是从

---

① 玛利安·高利克：《中国现代文学批评发生史》，社会科学文献出版社，1997年版，第14页。

② 鲁迅：《我怎么做起小说来》，《鲁迅全集》第4卷，第512页。

③ 闻一多：《〈女神〉之时代精神》，《闻一多全集》第2卷，湖北人民出版社，1993年版，第112、113页。

④ 刘纳：《中国现代文学语言与传统》，《文艺研究》1999年第1期。

语言开始的，它的“现代性”的总体特征最终都可以追溯到语言这里来。

晚清黄遵宪提出“我手写我口”<sup>①</sup>以改良中国文学，“我手写我口”对于纠正晚清文学的无病呻吟、矫揉造作的不良倾向具有矫正的作用，它也的确给晚清文坛带来了一股清新的气息。但这并不能从根本上解决问题，晚清文学所表现出来的中国古代文学的落伍和积弊并不是“手”的问题，而是“口”的问题。中国文学在近代所追求的变革和现代化目标，并不是“手”所能解决的，而从根本上是“口”的问题。“手”是“写”的问题，主要是形式和技巧的问题，对于文学的现代化来说，它显然是次要的问题。“口”本质上是“思”和“想”的问题，主要是内容和思想的问题，从根本上可以归结为话语方式问题，归结为语言的思想本质问题。五四时，胡适提出的“八不主义”其实也是在形式上着眼，他后来把“八条”归纳为“四条”：“一，要有话说，方才说话”；“二，有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”；“三，要说我自己的话，别说别人的话”；“四，是什么时代的人，说什么时代的话”。<sup>②</sup>这里，除了第四条以外，其他和黄遵宪的“我手写我口”的主张并没有实质性的区别，强调的仍然是“说”而不是“话”。30年代的郑伯奇仍然强调这一点，他认为五四新文学的根本是“要用自己讲的话来写自己的文学”<sup>③</sup>。这实在是把五四新文学运动过于简化、形式化了。五四新文学绝不只是“手”与“口”、“说”与“话”相吻合这样的技术问题。林纾的“古文”除了不符合胡适所说的第四条以外，其他三条都严格地符合。他未必不是说他想说

---

① 黄遵宪：《杂感》，《人境庐诗草》，高崇信、尤炳圻校点，文化学社，1930年版，第14页。

② 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文集》第2卷，第45页。

③ 郑伯奇：《现代小说导论（三）——创造社诸作家》，《中国新文学大系导言集》，（上海）良友复兴图书公司，1940年版，第146页。



的话，他说的话未必不是他自己的话，他未必不是有什么话，说什么话，话怎么说，就怎么说。但林纾的“古文”终究是旧文学而不是新文学。其他如“鸳鸯蝴蝶派”小说、“黑幕小说”、“选学妖孽”，对于作者本人来说，未必不是真诚的，未必都是矫饰粉墨，无病呻吟。

所以，是“话”的变革而不是“说”的改良导致了中国文学的现代转型，语言体系不变，话语方式不变，思想思维方式不变，观念不变，无论怎样在“说”上变换样式，终究是“换汤不换药”、“新瓶装旧酒”。中国古代文学自产生之日起就在寻求“说”或“写”的创新，并且这种创新事实上也从未间断过，但直至五四，中国文学才发生“类型”的转变，这说明“说”作为文学技术或艺术问题对于文学的类型来说并不具有根本性。新文学的本质在于“话”，新语言体系、新话语方式的发生也是中国现代文学的发生。正是语言体系的不同决定了新旧文学的根本不同。语言在深层的基础上控制着人的思想思维和世界观，怎么说和说什么表面上是主观行为，但在一种极抽象的程度上是客观行为，实际由主体所掌握的语言以一种宏观的方式控制着。主体掌握什么语言和不掌握什么语言并不是主体本身所能决定的，因为语言是集体行为，是社会行为。现代汉语从根本上决定了中国现代文学在内容上的现代性和在艺术精神上的现代性。撇开科学、理性、民主、人、进化等这些现代性概念或者话语方式来理解和研究中国文学的现代转型，将是不得要领的。

通过以上的比较，可以看到，文学转型不是单独完成的，它的转型是与文化转型紧密地联系在一起。文化和文学转型从动因上源于现实的需求，但在深层的基础上取决于语言。殷周至春秋战国时期的中国文学的古代转型最终可以归结为“前古代汉语”向古代汉语的转型；五四时期中国文学的现代转型最终可以归结为古代汉语向现代汉语的转型。从语言的视角来看，中国古

代文学的“古代性”其深层基础是古代汉语，中国现代文学的“现代性”其深层基础是现代汉语。战争、生存竞争、社会发展的需求等都是文化和文学转型的外在原因和动力，它们不能直接导致文学转型，文学转型最终还是通过语言转型来实现，并通过语言的定型而稳定下来。

## 第三章

# 语言变革与中国现当代文学转型

### 第一节 现代汉语与中国现代文学

汉语的“词”是由“字”组合的。表面上，古汉语和现代汉语是同一文字系统，现代汉语还是古代汉语那些“字”，现代汉语的词汇很多都是直接从古代汉语而来，但在思想体系上，现代汉语和古代汉语是两套语言系统。

对于现代汉语与古代汉语、文言与白话，张中行先生有专门研究，有些观点非常精到，可以作为我们讨论问题的基础。但在区分上，张中行似乎过于琐屑了。单从词语来看，口语和书面语、文言和白话、现代汉语和古代汉语的确有互相混杂的现象，而且，词语的确是区分语言作为思想体系的最重要的因素。但是，语言之间的区别最根本的不是单个词语之间的不同，而是两种语言系统之间的不同，即内在的区别而不是外表的差别。单独地把两套语言系统中的个别思想性词汇拿来比较是没有多大意义的，思想性词汇必须置放于语言系统的背景中其思想意义才是完整的。不能因为现代汉语和古代汉语、文言和白话在词汇上交互渗透而反对对它们进行区分，甚至否定它们之间的本质差别。

从思想的角度来看，语音、语法、词法结构、句法结构对语言系统并不构成绝对的影响，虽然很多人认为这些因素也与思想

有很重要的关系，比如叶嘉莹认为，“语言的组合方式也便是民族思维方式的具体表现”，汉语的组合方式决定了“其不适于做严密的科学推理式的思考”。<sup>①</sup>但这明显是言重了。的确，从语言学的角度来看，这些都很重要，但从思想的角度来看，它们并非如此，比如，对于现代汉语来说，在语音上，说普通话和说方言是有很大的不同的，但这只影响口语交际，并不影响思想性质。词是如何标识的？宾语和状语放在什么位置，这些并不影响语言的思想系统。从“听”“说”来看，这些都是非常重要的，它影响交流和理解。但对于思想，它的影响是非常小的。影响语言作为世界观和思维方式的是名词，更准确地说，是思想名词而不是物质名词。

在工具层面上，语言系统之间并无根本性的差别和冲突，两套语言系统在思想上的差异并不在于物质名词的形和音的差异，也不在于物质名词系统的不同，比如有些事物，英语中有而汉语中没有，有些事物，汉语中有而英语中没有，这并不是构成汉语与英语之间差别的根本。事物的名称不同以及有无是可以通过实际的接触和翻译解决的。正是在工具层面上，各种不同的语言可以互相翻译，持不同语言的人可以互相交流，语言具有索绪尔所说的约定俗成性，用什么词语来标识事物并不重要，比如树这一事物是用“tree”还是用“树”来表示都不影响树作为事物的性质。但在思想的层面上，语言就没有这么简单。思想无形，是虚的，它不是指向实物，而是指向关系等人的抽象的文化意识和思维活动，它的意义不在实物而在语言本身，知道了词也就知道了思想。从思想上，构成语言系统之间根本差别的就是这些思想词汇，虽然在整个语言系统词汇中，这些词汇所占的比重并不大，但它却构成了一种语言的“主题词”，正是这些“主题词”构成了不同语言系统的民族在思想、文化、民族精神、思维方式上的根本不同。研

---

<sup>①</sup> 叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，河北教育出版社，1997年版，第115页。

哲学、社会科学、自然科学各方面的名词术语，也是数以千计地丰富了汉语的词汇。总之，近百年来，特别是近五十年来，汉语词汇的发展速度，超过了以前三千年的发展速度。”<sup>①</sup> 现代汉语在词汇上大量借用西方的词汇，这是现代汉语从根本上——在思想上——不同于古代汉语的最根本的原因。

这里关键是“欧化词汇”。欧化词汇本质上是为翻译西方概念而造出来的，其不论是新创造的，还是借用古代白话词汇和文言文词汇。它虽然是汉语方式，但本质上却是西方的。比如本文所讲的“文化”就是一个典型的例子，“文化”在古汉语中与“武力”“武功”相对，是“文治和教化”的意思，“它在古代被日语用‘形借法’借去后，到近代又被日语用来作为英语 culture 的对译词，后来，又被现代汉语用‘形借法’借了回来。”<sup>②</sup> 其他如“科学”显然不是“科举的学问”，“民主”显然不是孟子意义上的“为民作主”，“理性”则与宋代的“理学”有着天壤之别。从思想的角度来看，“欧化词汇”其实还可以作进一步的划分，即物质性名词和思想性名词，前者如“火车”、“轮船”、“乒乓球”、“火柴”等，是工具层面的，王国维称之为“形而下”，大致属于“术学”范围，于思想没有什么影响；后者如“科学”、“民主”、“自由”、“平等”、“逻辑”、“理性”等，是文化思想层面的，王国维称之为“形而上”<sup>③</sup>，属于“思想”范围，这些词虽然不是很多，但它对中国现代思想以至整个中国现代历史进程的影响却非常大。正是在思想的层面上，西方语言对现代汉语的影响巨大并最终造成了现代汉语与古代汉语作为语言体系的分道扬镳。

从词汇上说，现代汉语包括三个方面的思想来源，首先是西

---

① 王力：《汉语浅谈》，《王力文集》第3卷，山东教育出版社，1985年版，第680页。

② 参见戴昭铭：《文化语言学导论》，语文出版社，1996年版，第3页。

③ 王国维：《论近年之学术界》，《王国维文集》第3卷，第36—37页。

对于现代白话与古代白话的本质不同，瞿秋白有比较清醒的认识，1931年，他在《鬼门关以外的战争》一文中说：“白话文学运动发展之后，一般‘新文学界’往往以为《水浒》《红楼》的白话，就是所谓‘活的言语’。其实，这是错误的见解。……现在一般礼拜六派和一切用章回体写小说的人，其实是用的‘死的言语’——鬼话。这种旧式白话的确是活过的言语，但是，他现在已经死了。”<sup>①</sup>瞿秋白已经看到，旧式白话也就是古代白话，虽然是白话，但它却是一种过时的白话，它与现代白话并不是同一种白话。可惜的是，他的观点仍然是直观的，缺乏语言学理论的深刻性。从根本说，现代白话和古代白话分属于两套语言系统。<sup>②</sup>

以上是对现代汉语的性质，特别是现代汉语的现代文化性、现代思想思维性的论述，现在再回头看五四新文化运动和新文学运动为什么能够成功并且迅速地取得成功，我认为，语言的力量是五四新文化运动和新文学运动最深刻的原因之一。新的语言系统不仅使五四新文化运动得以发生、得以成功，而且使中国现代文化得以定型。语言即思想、思维、文化和精神，新的语言系统的最终形成也就标志着新的文化类型的最终形成。的确，五四新文化运动的发生既有内在欲求，又有外力的冲击，但洋务运动、戊戌变法也是如此，为什么它们没有成功，而唯有难度最大的文化变革反而成功了呢？关键在于新文化运动从语言着手，抓住了问题根本，虽然当时甚至现在很少有人意识到这一点。

一味地强调西方政治经济的冲击，简单地从“自强”这一角度来解说新文化运动，笔者认为是不深刻的。“西学东渐”从晚明就开始了，但直到五四中国社会才发生根本性的变革，从“器

---

<sup>①</sup> 瞿秋白：《鬼门关以外的战争》，《瞿秋白文集》第2集，人民文学出版社，1953年版，第642—643页。

<sup>②</sup> 关于中国古代白话文与现代白话文之间的区别，可参见刘纳《1912—1919：终结与开端》有关内容及注释，《中国现代文学研究丛刊》1998年第1期。

物”到“制度”到“文化”这样一种论证思路显然是并不能深刻地说明问题的。不能说“器物”的力量不强大，鸦片战争、太平天国、义和团运动、甲午中日战争，清政府从上到下亲眼看到并切身地体会到了洋枪、洋炮、洋器物的威力，洋务运动正是在这种基础上发展起来的，“中体西用”正是在这种情况下提出来的。但有意思的是，洋务运动不仅没有动摇旧的社会制度，达到向西方学习从而走向富强的道路，而是恰恰相反，它却起到了维护旧的社会秩序的作用。器物越发达，越先进，旧的社会秩序可能越稳定。西方的物理化学、火车轮船之所以没有从根本影响中国人的思想，从根本上在于器物是工具层面的，它与思想没有内在的关系。戊戌变法之所以没有成功，原因是多方面的，但有一个原因很重要，那就是，当时的许多人包括一部分先进的知识分子都还是在“器物”的层面上来理解它的，也是在“器物”的层面上来运作它的，把思想运动当作物质运动来运作，怎么可能成功呢？从根本上说，文化更具有稳固性，更根深蒂固，更深深地埋藏在人的心底，更难改变。西方的新文化应该比其器物和制度更难以令中国人接受。但事实却恰恰是新文化运动成功了。为什么？笔者认为，最根本的是五四新文化运动抓住了语言，切中了问题的根本。除了少数有清醒意识的知识分子外，大部分的中国人绝不是因为认识到了中国只有从文化上进行变革才能从根本上进行变革之后才接受新文化的，对于大多数人来说，是在具体问题上接受了新的语言体系，最根本的是接受了新的术语、概念、范畴和话语方式的情况下才从总体上接受新文化从而改变思想和思维方式的。接受了新的概念、术语、范畴和话语方式就是接受了新的文化本身。

单从文化上来看，不论从哪一个角度，都不能说西方文化比东方文化优越，中西文化有如人的性格，只有喜欢与不喜欢的问题，没有优劣之分。所以，五四时期中国人接受带有浓厚西化色

彩的新文化，并不是因为它先进或优越。五四时期，对文化的观点显然是各不相同的，但即使是反对西方文化的保守派也接受了新文化，这说明新文化还有比文化层面更深刻的东西，这更深刻的东西就是语言。用新语言新思想反对新文化并不是真正反新文化，用旧语言旧思想反对新文化才是真正反新文化。所以，五四时期新文化运动的真正反对派是封建顽固派而不是“学衡派”。封建顽固派操文言讲旧道理，他们之所以失败，并不是他们的道理没有价值，而是因为在“国语”已经普及、西方思想和思维方式普遍被接受的情况下，他们不可能得到广泛的响应。

中国文学的现代转型是从语言变革开始的，正是现代白话导致了五四新文学运动的迅速成功并使中国现代文学作为一种文学类型而确立下来。晚清黄遵宪、梁启超等人也试图对中国传统文学进行变革，但中国古代文学终于没有在晚清发生转型，其原因当然是多方面的，但语言以一种巨大的力量所产生的无形限制是其中最重要的原因。他们也试图超越传统、反抗传统，但由于根深蒂固的古代汉语体系以及隐含在这语言体系中的思想体系的原因，他们的反抗终归是在语言体系内的左冲右突，终归是在传统限度内的反抗，语言就像一道魔障，使他们无法超越传统，使他们的反抗归于无效。所以，古代汉语作为语言体系决定了中国近代文学本质上是中国古代文学类型，晚清的“诗界革命”、“文界革命”实质上是中国古代文学范围内的文学改良运动，而不是“文学革命”。五四初，胡适的本意也只是想进行文学改良，这从《文学改良刍议》的论文标题就可以看出，而实际上，胡适也是在文学形式的意义上提倡白话文的。但胡适所提倡的白话事实上不只是语言形式，同时也是思想本体，它对文学的作用不仅仅只是具有文学形式的改良意义，更重要的是具有文学内容的革新意义，这是连胡适本人都始料未及的。这是因为胡适所提倡的白话只是在形式上与古代白话相同，只是在语言的工具层面上相同，而在



语言的思想层面上则与古代白话有着本质的区别，它实际上是一种新的语言体系，即当时的“国语”亦即现在的“现代汉语”。它在工具的层面和思想的层面两个层面都是完整的，因而构成体系。

现代汉语正是在现代白话以及相应的现代思想这两大原则上确立了中国现代文学作为一种基本类型。胡适的《关不住了》是在确立了新诗的现代白话和现代思想两大原则上具有“纪元”性，鲁迅的《狂人日记》是在开创中国现代小说现代白话和现代思想的意义上开创了现代小说。现代汉语是构成中国现代文学的深层的基础，中国现代文学的基本原则和基本特征都可以从现代汉语的角度得到深刻的阐释。

从思想的层面来说，现代汉语的最大特点是现代性，表现在术语、概念、范畴和话语方式上就是西方的“科学”、“民主”、“理性”、“自由”、“人权”、“哲学”、“文化”等具有特定内涵的词汇构成了现代汉语的“主题词”。正是这些术语、概念、范畴和话语方式改变了汉语的言说方式并从而改变了汉语的语言体系。五四新文学是现代汉语的重要来源之一，现代汉语正是以现代文学中经典作品作为典范而确立下来的。但现代汉语作为一种语言体系一旦形成，它就脱离了具体作品而具有相对独立性，具有抽象性、具有自足性，就反过来对现代文学的言说具有规定性。现代文学在内容上丰富而复杂，写什么和如何写似乎相当自由，似乎有无限的可能性，但无论怎样自由创造，它绝不能超越现代汉语的限度，用古代汉语写作或者用外语写作，都不能称为现代文学。用现代汉语言说，其思想只能是现代汉语的，言说的方式从深层上规定了言说的方向和内容，现代文学在思想上无法超越现代汉语所及的思想范围。“科学”、“民主”这些现代汉语的“主题词”从根本上规定了现代文学的“主题”。

以“科学”为例。古汉语中无“科学”一词，与“科学”一词意思比较接近的是“格致”。所谓“格致”，即“格物致知”，亦

既穷究物理的意思，《礼记·大学》说：“致知在格物，物格而后知至”。但“格致”和“科学”在内涵上显然相距甚远。现代汉语中的“科学”一词是从日语中借用而来，而日语中的“科学”则是译自英语的 science，所以，“科学”一词本质上是从西方语言中来，五四初陈独秀直接把“科学”音译为“赛因斯”，又称“赛先生”，明确地显示了“科学”作为概念的外来性，它作为语言的术语或概念或范畴，绝不是古已有之，而是五四时才从西方引进的，它本质上属于现代汉语而不属于古代汉语。但“科学”作为现象却不是在五四时才开始的，古代的“格致”属于宽泛的科学，近代的广泛的学习西方的物理、化学、数学、地理等理论以及广泛的引进西方的器械和技术更属于严格意义上的科学，洋务运动实际上是科学技术运动。但在古代汉语话语方式和语境中，这些都属于“器”，属于“形而下”，与“器”和“形而下”作为术语、概念和范畴密切相关的诸如“道”、“形而上”、“体”、“用”、“本”、“末”等一整套话语方式严格限制了科学作为实用技术向观念方面的发展，所以科学作为事物在古汉语体系内无法伸展。这值得玩味和深思。“器”、“形而下”、“用”、“末”等概念及其深藏的观念体系在深层上规定了科学不能从物理性向精神性方面扩展，也即不能向科学意识方面发展，这与其说是科学的力量有限还不如说是语言力量的强大。古代汉语实际上把科学作为事物严格地定位在一定的范围内，当人们说“天不变，道亦不变”、“中学为体、西学为用”的时候，这种言说本身其实已经先在性地规定了“科学”的性质。所以，中国传统的“格致”和近代从西方输入的实用科学要得到解放，要真正从物质形态向精神形态，向意识、方法论转化，必须置换语境，必须更换术语和概念，必须从总体上改变话语方式和话语体系。从“格致”、“西学”、“奇技淫巧”等术语向“科学”这一术语转变，也是向概念的转变。概念的转变其实也是观念的转变。同时，“科学”本身又是一个话语体系，

“科学”作为概念的确立同时还会带来一系列新的术语和概念，现代汉语正是在这种概念的转变中完成思想的转变从而形成一种新的语言体系的。

“科学”作为概念是在五四时确立的，“科学”概念的确立关键在于科学作为方法和作为意识观念的确立。我们说中国古代和近代没有“科学”的概念，并不完全是因为没有“科学”这个词，而是在没有科学意识、科学观念、科学方法的意义而言的。“1915年1月创刊的《科学》杂志和同年9月创刊的《新青年》（第1卷原名《青年杂志》）标志着中国现代‘科学’观念的确立，也是五四文坛‘赛先生’的思想先声。”<sup>①</sup>所谓科学观念的确立，主要是方法的确立和意识、精神的确立，也即不仅承认科学作为物质实在，同时也承认科学作为思想形态。任鸿隽在《科学》创刊号上说：“科学之本质不在物质，而在方法。”<sup>②</sup>陈独秀在《青年杂志》创刊号上说：“科学者何？吾人对于事物之概念，综合客观之现象，诉之主观之理性而不矛盾之谓也。”<sup>③</sup>科学不仅是具体的事物，而且是抽象的理性。1920年，陈独秀进一步对“科学”进行概定：“科学有广狭二义：狭义的是指自然科学而言，广义的是指社会科学而言。社会科学是拿研究自然科学的方法，用在一切社会人事的学问上，象社会学、伦理学、历史学、法律学、经济学等，凡用自然科学来研究、说明的都算是科学。”<sup>④</sup>科学不再限于物理自然，而扩展到人文领域，这样就把文学也和科学联系起来，科学既属于“形而下”，也属于“形而上”，科学正是在“形而上”的意义上对文学具有巨大的影响。

---

① 刘为民：《“赛先生”与五四新文学》，山东大学出版社，1997年版，第23页。

② 任鸿隽：《说中国无科学之原因》，《科学》第1卷第1期（1915年1月）。

③ 陈独秀：《敬告青年》，《陈独秀著作选》第1卷，第134页。

④ 陈独秀：《新文化运动是什么？》，《陈独秀著作选》第2卷，第123页。

科学作为概念、范畴和话语方式、话语体系一旦确立，就对中国文学发生了深刻且深远的影响。正是“德先生”和“赛先生”揭开了中国文学的现代转型的序幕。科学不仅是反对封建迷信、破坏封建礼教的有力的武器，而且也是建设新文化、新文学的基本保障。科学作为话语方式和话语体系是构成中国现代文化和中国现代文学的深层的基础之一。中国现代文学史上的著名作家都不同程度地受科学思想的影响，鲁迅就说过他创作《狂人日记》，“大约所仰仗的全在先前看过的百来篇外国作品和一点医学上的知识，此外的准备，一点也没有”<sup>①</sup>。闻一多说“《女神》里富于科学底成分”，“诗中所运用之科学知识”，“那讴歌机械底地方更当发源于一种内在的科学精神”。<sup>②</sup>“科学”是五四新文化运动和新文学运动的一面旗帜，也是五四新文化运动和新文学运动的基本精神，它事实上也构成了新文学的基本话语方式，也构成了中国现代文学的基本主题之一。“科学”是现代汉语的“主题词”之一，从语言的思想层面上来说，正是“科学”以及相关的“理性”、“知识”、“感性”、“逻辑”、“实践”、“证明”、“术语”、“概念”、“范畴”等构成了现代汉语的现代思想性的一个方面。不管承认与不承认科学，只要是用现代汉语来言说，用现代汉语来写作，就不可避免地要受到科学思想的影响，这是不以人的意志为转移的。刘为民《“赛先生”与五四新文学》一书详细论证了科学与五四作家知识结构、五四新文学观、五四新文学主题、五四新诗意象、新文学创作方法之间的关系，非常有道理。

其实，对于“民主”、“人权”、“社会”、“意识形态”、“哲学”等作为话语方式和话语体系都可以作如是分析。通过这种分

---

<sup>①</sup> 鲁迅：《我怎么做起小说来》，《鲁迅全集》第4卷，第512页。

<sup>②</sup> 闻一多：《〈女神〉之时代精神》，《闻一多全集》第2卷，湖北人民出版社，1993年版，第112、113页。

析，可以得出结论：现代汉语在思想的层面上从深层上控制着作家的言说从而控制作家的思想，在这一意义上，现代汉语构成了中国现代文学的深层的基础。

## 第二节 语言变革与中国文学现代转型

对于为什么要发动五四新文学运动，过去研究比较多，也比较充分。而对于五四新文学是如何发生以及如何得以发生，过去研究比较少，理由也比较表面。从晚明开始，文学就在强烈地呼吁革命，整个近代文学都是在探寻文学的变革，清末民初的思想家梁启超、黄遵宪、章炳麟、蔡元培等人不仅从理论上提倡文学变革，而且身体力行地尝试新的创作。提倡思想革命，向西方学习也一直是近代文学的一个基本主题。无论是内在要求上，还是外在动力上，近代文学都应该发生变革。但文学在近代却并没有发生真正的变革，中国文学的转型也没有在近代发生。政治、经济以及一定限度的借鉴和学习的确会对文学的发展变革有促进作用，有时其影响甚至还是巨大的，但对于文学变革来说，这些并不具有决定性，至少对于五四新文学的发生，这些并不是根本性的。笔者比较赞成林毓生提出的“文化与社会制度的互相不能化约性”的观点<sup>①</sup>，政治、经济、文化的转型并不意味着文学的必然转型，文学乃至文化的转型也不意味着政治经济的必然转型。中国现代文学与中国现代文化的进程是一致的，但这并不意味着二者之间有本质的必然联系。

早在1905年，王国维就深刻地认识到语言与思维 and 思想之间的关系，他尝试用新的术语、概念和范畴来解说中国文学，但从

---

<sup>①</sup> 林毓生：《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1988年版，第239页。

他当时的知识结构来看，他的新思想还只是局部的。他虽然接受了西方叔本华、尼采等人的思想，但其知识的主体部分仍然是中国传统的，也只能是中国传统的，因为他的语言系统还是古汉语体系。所以，王国维的新文学批评虽然具有新质，对中国现代文学批评具有开创意义，甚至奠定了一种新文学批评的雏形，但从根本上仍然是古典的。王国维的文学批评在性质上是改良而不是革命。后来，王国维一步一步回归传统，以至于生命的归宿都具有悲剧性质。语言方式既是王国维传统性的表征，同时也是他没能走向新文化的原因。五四新文学运动并没有直接从王国维那里吸取养分，并不是在他的基础上的前行，而是更彻底的“从头做起”。同样，梁启超等人也想发动一场深刻的思想革命，但没有成功。这并不是梁启超的声望不够，也不是时机不成熟，也不是缺乏呼应，而是根本上不得要领。新思想必须有新的语言，梁启超总是把西方的术语、概念、范畴以中国古代语言体系，以中国的思维方式，用古代的话语方式和思维方式来表达，自然是“旧皮囊装新酒”，不伦不类。

对于这种“旧皮囊不能装新酒”，五四时期的周作人和胡适都有所论述。周作人在《中国新文学的源流》一书中论证用白话的理由说：“比如，有朋友在上海生病，我们得到他生病的电报之后，赶即到东车站搭车到天津，又改乘轮船南下，第三天便抵上海。……若用古文记载，势将怎么也说不对。‘得到电报’一句，用周秦诸子或桐城派的写法都写不出来，因‘电报’二字找不到古文来代替，若说接到‘信’，则给人的印象很小，显不出这事情的紧要来。‘东车站’也没有适当的古文可以代替，若用‘东驿’，意思便不一样，因当时驿站间的交通是用驿马。‘火车’‘轮船’等等名词也都如此。所以，对于这件事情的叙述，应用古雅的字不但达不出真切的意思，而且在时间方面也将弄得不与事实相符。……从这些简单的事情上，即可以知道想要表达现在的思想感情，

古文是不中用的。”<sup>①</sup> 他认为古文与古代思想是紧密联系在一起：“这宗儒道合成的不自然的思想，寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清，所以这荒谬的思想与晦涩的古文，几乎已融合为一，不能分离。”<sup>②</sup> 胡适则把文言称为死文字，认为“死的文字不能表现活的话语”，比如《水浒传》上石秀说：“你这与奴才做奴才的奴才”，用古文翻译就是：“汝奴之奴”，其意义就大变。当然，胡适和周作人这里所说的都还是日常生活的话语问题，还属于恩格斯所说的社会科学中的“小买卖”范畴，而涉及到比较复杂的思想问题，古汉语系统与西方现代思想之间的方凿圆枘就更明显。

正是因为如此，所以胡适非常看重语言革命对文学革命的重要性，他说：“历史上的‘文学革命’全是文学工具的革命。叔永诸人全不知道工具的重要，所以说‘徒于文字形式上讨论，无当也’。他们忘了欧洲近代文学史的大教训！若没有各国的活语言作新工具，若近代欧洲文人都还须用那已死的拉丁文作工具，欧洲近代文学的勃兴是可能的吗？欧洲各国的文学革命只是文学工具的革命。中国文学史上几番革命也都是文学工具的革命。这是我的新觉悟。”<sup>③</sup> 应该说，胡适的概括是非常准确的，他看出了文学革命的关键之所在。但由于胡适根深蒂固的语言工具观，所以他只是看到了语言革命的现象，并没有深刻地认识到语言革命的本质，他的理论是直观的。也是在这一意义上，胡适等人发动的五四新文学运动很快就成功，多少又有些运气，难怪胡适本人也感

---

① 周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1996年3月版，第61页。

② 周作人：《思想革命》，《中国新文学大系·建设理论集》，良友图书公司，1935年版，第200页。

③ 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》，曹伯言选编《胡适自传》，黄山书社，1992年7月版，第112页。

到有些意外的。

事实上，笔者认为，语言革命即思想革命，反过来，思想革命亦即语言革命，语言和思想是绝对的难以分割。五四新文化运动，与其说是一场思想革命，还不如说是一场语言革命。中国文化从近代向现代的转型，并非以提出了多少新的观点或人们接受了多少新观点为标志，而是以建立新的中国现代语言系统和人们接受这新的语言系统为标志的。没有这种语言系统，中国现代文化的转型是难以想象的。

“中国现代文学是适应思想的要求而发生的”，这样的话从语义上分析是不通的，业已遭解构。在文化总体上，新文学和新文学的思想是同一过程，绝不可能是先有某种新思想然后才有文学适应这种思想而发生变革，这不过仍然是语言工具观。中国现代文学和中国现代文化在发展上是一致的，中国现代文化与中国现代社会进程也是一致的。但中国现代文化与中国现代社会之间并没有必然的一致性，“器物”“制度”与文化之间并不具有必然的一致性。五四时期普遍的观点认为洋务运动与戊戌变法失败的根本原因在于没有相应的新文化，认为先进的器物必须有先进的文化基础，这也并没有绝对的根据。其实，洋务运动能够在中国发展成为一个巨大的实业运动并对中国的社会发生深刻的影响就深刻地说明了这一点。洋务运动失败的原因是多方面的，现在看来很多失误有偶然性，有些失误其实是可以避免的。因此在当时的政治环境下，洋务运动是可以成功的，它的失败与当时的政治文化没有必然的关系。

中国现代社会是在大规模地向西方学习但又深受中国传统社会的掣扯的情况下发展起来的，它是在各种合力作用下的一种新的平衡，所以它既不同于中国传统社会，又不同于西方社会，是一种新的社会形态。与中国现代社会一样，中国现代文学始终是在向西方文学学习的过程中发展起来的，不同的是，中国现



代文学不是以模仿作为目的，不是因为落后才去学习的，而是因为传统的文学于社会的现代化不利，才开始学习西方的功利主义文学。中国传统文学在艺术形式上是很优秀的，没有什么不好的。

同时，中国现代文学变革也是出于文学本身的革新与创造的需要。文学的变革和创新是文学的天性，不论是从作家的创造欲望来说还是从读者的接受心理来说，都是这样，这是有充分的文学理论和心理学根据的。文学的变革既深受外在因素的影响，又有它自身的内在规律，文学与时俱进，这是文学发展的规律。所以，中国现代文学与中国现代社会的发展在进程上虽然一致，在形态上也非常相似，都具有强烈的西化特征，但在形成的原因上它们却是有着根本性不同的。中国现代文学的变革，是因为传统文学在形式上长期停滞不前，在内容上与社会的发展不协调，无论是形式上还是内容上，其变革的深层原因都是内在的。西方文学作为一种全新的文学，其输入给中国文学带来了很大的冲击，一定程度上动摇了中国传统文学观念，增加了中国文学变革的动力，但这并不能决定后来的文学革命采取新文学的方式，单就文学上来说，中国没有必要非选择后来的新文学不可。现在看得比较清楚，中国在政治上落后，经济上落后，但在文学上却不能说落后，中国并不是为了文学上的先进和强大才学习西方文学的。

近代文学一直在追求变革和创新，一直在探索新的表现形式和表达新的时代内容，这也并不是五四时才开始的。比较五四新文学和近代文学，可以发现，单从理论内容上看，两者之间并没有实质性的差别。五四新文学最初的理论在内容上主要就是陈独秀所说的“三大主义”：“曰推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；曰推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；曰推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的

通俗的社会文学。”<sup>①</sup>这和近代梁启超等人的文学改良其实是一脉相承的，只不过更激进更彻底一些，所以谓之“革命论”。在形式上就是胡适的白话文学理论，即所谓“八事”<sup>②</sup>，“八事”，一言以蔽之就是怎么想就怎么写：“有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说。”“是什么时代的人，说什么时代的话。”<sup>③</sup>，但其实这也并不是什么新东西，在五四之前的人，冯桂芬就提出“称心而言”<sup>④</sup>，王韬提出“自抒胸臆，俾人人知其命意之所在，而一如我怀之所欲言”<sup>⑤</sup>，黄遵宪提出“我手写我口”，要求“明白晓畅，务期达意”、“适用于今，通行于俗”<sup>⑥</sup>。梁启超提出“文界革命”，裘廷梁提出“崇白话而废文言”，他认为“愚天下之具，莫文言若；智天下之具，莫白话若”<sup>⑦</sup>。事实上，在胡适之前，晚清不仅有人从理论上提倡白话文，而且有一个广泛的白话文运动<sup>⑧</sup>。但为什么近代文学革命没有发生而独独五四新文学成功了呢？

解释起来是复杂的，但我认为从语言的角度进行解释是最重要的。五四时期的思想是和五四时期的白话文紧密地联系在一起的，毋宁说二者一而二而一。关于当时的白话文，上而已经作了详细的论述。同样是白话，五四时期胡适所提倡的白话不同于古

---

① 陈独秀：《文学革命论》，《中国新文学大系·建设理论集》，良友图书公司，1935年版，第44页。

② 胡适：《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，中华书局，1993年版，第19—29页。

③ 胡适：《建设的文学革命论》，《中国新文学大系·建设理论集》，良友图书公司，1935年版，第128页。

④ 冯桂芬：《复庄卫生书》，郭绍虞、罗根泽主编《中国近代文论选》上册，人民文学出版社，1959年版，第14页。

⑤ 王韬：《菽园文录外编自序》，《菽园文录外编》，中州古籍出版社，1998年版，第31页。

⑥ 黄遵宪：《日本国志·学术志二·文学》。

⑦ 裘廷梁：《论白话为维新之本》，郭绍虞、罗根泽主编《中国近代文论选》上册，人民文学出版社，1959年版，第178页。

⑧ 参见陈万雄：《五四新文化的源流》，生活·读书·新知三联书店，1997年版。

代白话，新文化运动的白话文运动不同于晚清的单纯意义上的白话文运动，新文学的思想不同于近代文学的思想，虽然同样表现出学习西方、反抗传统、平民化、世俗化等特点。晚清白话文运动和 30 年代的文艺“大众化”运动有根本的相似性，本质上是语言工具革命，而不是语言思想革命，它的主要目的不是表达一种新的思想，而是扫除思想上的文字方面的障碍，即把难以理解的语言换成通俗易懂的语言，从根本上是文字简易化。而五四新文学运动既是语言作为工具的革命，也是语言作为思想的革命，虽然五四新文学运动的倡导者们并没有深刻地认识到自己所提倡的白话文具有思想性，所使用的白话实际上不同于古代白话。

事实上，同样是提倡白话，胡适和近代的理论家在理论来源上是有很大不同的。晚清在语言上可以说是一种实用功利主义目的，是用白话文宣传旧思想，白话文是大众语，用白话文的根本理由是可以向大众宣传用文言表达但大众无法理解的思想，这里，白话文在思想的层面上可以说是古汉语的翻译语言。而胡适等人提倡的白话文在思想的层面上可以说是西方语言的翻译语言，是一种强烈西化的新语言，表达的是新思想。

现在没有确切的材料证据显示胡适当时提倡白话文的语言心理过程，但从胡适大量的有关他提倡白话文的论文和传记材料来看，他的白话具有工具性，但更重要的是一种思想和思维方式，其本质是译语系统。在语言上，胡适实际上操两种系统，一是中文，包括文言文和白话，文言文是他早年接受的，是纯粹的书面语，主要限于思想的层面，胡适能操作，但操作得并不熟练，文言文在胡适的头脑中并不根深蒂固，没有达到从根本上束缚他思维的地步。白话也是他自早年就接受的，它主要是一种日常交际语言，主要是口语，但也有书面语的性质，对于胡适来说，它既是工具性的语言，也是思想性的语言，出国留学之前，他的思想方式具有强烈的白话性质。二是英语，这是他在美国八年的主要语言方式，

因为它不符合中国当时的语言方式和思想传统。学术界对林纾的翻译一直评价比较高。其实，从过程上来说，林纾的翻译并不是纯正的翻译，它基本上是一种改写，另外意义上的一种翻译，即把“白话”译成文言，实际上是把西方思想纳入古代汉语系统，即钱钟书所说的“汉化”：“尽可能让我国读者安居不动，而引导外国作家走向咱们这儿来。”<sup>①</sup>林译小说是地道的中国古典式小说，而不是现代小说。所以，经过两次“中转”，最后的译文和原来的小说相比可以说已经面目全非，套用柏拉图的话说是，“影子的影子”，“和真理隔三层”。这一点钱钟书其实已经深刻地认识到了，他通过把原文和林纾的译文进行对比，认为林纾的翻译实际上具有创作的性质。

洪堡特说：“人从自身中造出语言，而通过同一种行为，他也把自己束缚在语言之中；每一种语言都在它所隶属的民族周围设下一道樊篱，一个人只有跨过另一种语言的樊篱进入其内，才有摆脱母语樊篱的约束。”<sup>②</sup>语言以一种无形的力量牢牢地控制生活在其中的人们，如果没有外语的根本性冲击，人们想冲破母语的牢笼，跳出母语的魔障，是不可能的，有如抓住自己的头发把自己提起来一样不可能。对于一直生活在古汉语环境中的人来说，他只能在古汉语中打转，他的思维方式思想方式都深深地被传统的话语方式控制着，不可能超脱。所以中国人对于西方文学的最初反应是把它纳入古汉语体系。在这种情况下，真正的直接翻译即“口译”被摒弃，而林纾的对“口译”的翻译这种间接翻译却被当作真正的直接翻译，这具有必然性，没有什么怪异的，真正怪异的是至今为止人们还没有认识到问题的真正所在。

---

<sup>①</sup> 钱钟书：《林纾的翻译》，《七缀集》，上海古籍出版社，1985年版，第80页。

<sup>②</sup> 洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1997年版，第70页。

所以，关键的问题并非是否“我手写我口”的问题，而是“口”的问题，不论是用白话“说话”还是用文言“说话”，只要是传统的话语方式，无论怎样原本地写出来，终归还是传统的，这里，不在于怎样“写”，而在于怎样“说”，真正的革命是“口”的革命而不是“写”的革命。“我手写我口”作为对晚清文学创作公式化、概念化等僵化主义的反拨，具有进步意义，但对于思想革命来说，它却不是关键。近代文学古典性的根本原因不是“手”“口”分离，而是“口”从根本上的古典性。

白话有白话的价值包括文学上的审美价值，裘廷梁早在《论白话为维新之本》中就提出来了，白话的优点并不是胡适第一个发现的。而且，单从语言作为工具上或者文学的形式因素即修辞和美学上来说，白话不一定优越于文言，“学衡派”的理由也是很充分的，至少对于习惯用文言的人比如“学衡派”诸君来说，文言比白话优美，他们对文言的维护和对白话的反对有他们内在的文化基础，他们是真诚的。胡适提倡白话文有他接受西方文化的内在基础，他也是真诚的，但他提倡白话文的理由并不能令人信服，并没有从根本上抓住问题的实质，也难怪他无法说服他的留美同学，也无法驳倒“学衡派”和“甲寅派”诸人，他的论证比语言保守主义者的论证更缺乏理性特征，更多的是冷嘲热讽，他的胜利是事实的胜利而不是理论的胜利。

用白话没有哲学的必然性但具有历史的必然性。晚清的落后以及政府在政治军事上的全面失败使变革成为当时中国历史的最大主题。古汉语作为中国传统世界观和思想体系以及思维方式具有强烈的守旧性，所以语言的变革具有历史必然性。当时一大批接受西方文化的知识分子回国，这些人深深地感到古汉语无法准确地表达他们在西方所接受的思想，强烈地感到传统话语方式与他们所接受思想和思维方式格格不入，他们强烈地要求语言变革。可以说，语言变革是势在必行，大势所趋。但语言如何变，往

哪里变，却有多种可能，有多种选择，这就是我所说的“用白话没有哲学的必然性”的含义。就当时来说，实际上有三种选择，一是改造文言文，即在古汉语中增加西方的新名词、新术语、新概念，当时的许多知识分子包括一部分先进的知识分子认为这是一个非常简单而容易的事，是一个不足道的事。但事实并非如此，因为古代汉语思想和西方思想从根本上是两种思想，古汉语和西方语言是两套语言系统，二者并不能轻易地相容。从理论上，这也并不是绝对没有可能，但在近代，这种尝试事实上是失败了。古汉语作为一个封闭而超稳定的系统，在思想上相当顽固，仅靠增加一些新名词新术语新概念是不可能改变传统的世界观和思维方式的。二是废汉字改用西方的拼音文字，这可以称作语言上的“全盘西化论”。因为文字是语言的基础，废除汉字其实就是彻底地废除古汉语。这种可能性从理论上说也是有的，世界历史上一些小的民族曾有过这样的先例。但在具有强烈民族主义特色的具有根深蒂固的民族传统文化传统和文化自成体统的中国，这是不可能行得通的。因为正如前文已经说过的，语言是一个民族的最深层的基础，母语的丧失意味民族性的彻底丧失，这是中国人从上到下都不会同意的，所以这一派的势力最小，赞成的人也很少。第三种方案是既不丧失民族性，同时又吸收西方的先进的话语方式思想方式和思维方式，这就是借用白话。因为相对来说，当时的白话最具有工具性，既可以和文言兼容又可以和西方的语言兼容。最根本原因还在于当时的白话不构成一个完整的语言系统，不具备独立的思想体系，是处在附庸的地位，它可以按照一定的意志进行改造。在当时，白话事实上扮演着“中间人”的角色，在一定程度上起着勾通中西思想的作用，所以，这一方案不论从理论上还是从实际上都最可行。

五四时期的白话运动实际上就是传统白话的改造运动，现代白话文实际上就是在传统的白话文基础上吸收了西方语言系统的

语法、词汇特别是思想词汇，继承了一定的传统思想而形成的，它本质是一种新的语言系统，是一种不同于古代汉语又不同于西方语言的第三种语言系统，从成分上分析，它在工具的层面上是传统的成分多，在思想的层面上则是西方的成分多。所以，现代白话文主要是在工具的层面上继承传统，仍然保持了传统的交际的原本特色，能够为中国大多数的有一定文字基础的人甚至文盲所接受，突破了文言的限制，克服了文言的缺陷，实现了近代启蒙思想家企求目标。而主要是在思想的层面上借鉴了西方的语言特色，是比较深层的，是当时的新文化运动的倡导者们没有认识到、现在的一般人也没认识到的。从思想和思维的角度来说，现代白话文构词法，虽仍然运用的是文言系统中的大多数字甚至词汇，但其意义却有根本的不同，所以区分白话与文言绝不能简单地从其外表的字和词汇来区分，而应该从思想和世界观的角度来区分。在这一意义上，胡适提倡的白话文还是比较折中的，相对来说，也能够被各方面接受。所以，在当时的情况下，胡适在他接受的西方文化基础上，提倡白话文，可以说是水到渠成。也是在这一意义上，现代白话文具有历史的必然性。

当然，现代白话文的形成是一个漫长的过程，从晚清的白话文运动到 1980 年代的新名词大爆炸到 1990 年代的西方话语方式的大量借用，都属于这一过程的一部分，特别是从普通民众的接受来说，不论是从心理上还是从知识的角度现代白话文的形成都有一个漫长的过程。《新青年》的白话运动是一个标志，是“质变”阶段。当北洋政府教育部 1920 年 1 月 12 日正式确立白话文作为“国语”<sup>①</sup>，并且“国语”在全国范围内代替文言文而通行，中国现代文化实际上就最终从仪式上确立了，白话文的不可逆转也标志着新文化的不可逆转。白话文不仅是新文化得以发生的最根

---

<sup>①</sup> 见《小学改用国语之部咨》，《晨报》1920 年 1 月 14 日。

本原因，也是新文化得以确立下来的最重要的保障，只要是语言不发生根本的变革，中国文化类型就不可能发生根本的转型，只要现代白话文作为国语的地位不动摇，中国现代文化就不可能从根本上动摇。现代白话确定了，现代哲学、现代文学、现代历史学一切都水到渠成，其出现具有必然性。现代哲学、现代史学、现代文学、现代教育学，甚至现代政治学其实都是现代白话的延伸和演绎，是现代白话作为思想体系思维方法和世界观的必然结论，所以，笔者认为，现代白话确立和通行后的诸多具体的新文化运动诸如戏剧改革、教育改革等与白话文运动相比都不具有根本性。社会主义思想是不可能古汉语的语境下产生的，马克思主义在中国古代社会是无法传播的，“文化大革命”只能在现代汉语的思想语境和世界观下发生。五四新文化运动以后，中国的新文化虽然经历了曲折的过程，特别是1949年之后，中国现代文化经历了最严峻的考验，但即使是1966年的“文化大革命”，也没有从根本上脱离新文化的类型范围，对传统的全盘否定和对马克思主义以外的一切西方古典和现代价值的否定，不过是五四文化革命的一种极端化形式，“文化大革命”不属于中国古代的文化范畴类型，它不可能产生于中国古代，张春桥、姚文元的大批判文章从根本上是具有强烈西方色彩的现代汉语话语方式，而不是古代汉语话语方式。“文化大革命”是一次宗教式的狂热，而这种宗教正是从西方输入的，中国传统的宗教和准宗教不可能导致那种狂热。

新文学运动则是整个新文化运动的急先锋，它既是白话文运动的产物，同时又对白话文的推广和普及起到了推波助澜的作用。新文学对现代汉语的形成起了巨大的作用因而也对新文化的形成起了巨大的作用，因为文学的“寓教于乐”性决定了它比其他文化类型具有更广泛的群众性、大众性，更适宜普及和宣传现代汉语。从文学理论上现在回头看梁启超的《论小说与群治之关系》，梁启超对小说的社会作用似乎夸大其词了，“欲新一国之民，不可



不先新一国之小说。故欲新道德必新小说，欲新宗教必新小说，欲新政治必新小说，欲新风俗必新小说，欲新学术必新小说，乃至欲新人心，欲新人格，必新小说。何以故？小说有不可思议之力支配人道故。”<sup>①</sup> 小说简直成了神话。但五四时期，小说以及其他文学的故事也确实如神话，其作用的确如梁启超想象的那样，甚至过之。五四新文学之所以如此神奇，其文学性本身当然是很重要的原因，但更深层更重要的原因则是语言，新文学的神奇与其说是文学的神奇还不如说是语言的神奇。

五四时期，翻译文学形成一种广泛的思潮，对新文学的影响也很大，新文学就是在学习西方文学的基础上形成的。但是，从原理上，翻译文学与新文学没有逻辑必然性，西方文学正是在语言的作用上对中国现代文学发生具有根本性作用，如果没有现代白话文，没有现代西方思想和思维方式，翻译文学不过是林译小说，不过是谴责小说，不过是赝品福尔摩斯，不过是鸳鸯蝴蝶派，近代文学史上，西方文学在古汉语中变成了种种哈哈镜，充分地说明了这一点。近代文学也受西方的影响，但本质上是传统的，新质成分少。

新文学是民族的，但不是传统的，只要是汉语文学就是民族文学，但新文学是深受西方文学和文化影响的新型的民族文学，所以，笔者认为，新文学本质上是现代汉语文学，它既不同于传统文学又不同于西方文学，是一种新的第三种文学，即现代文学。当然，在具体内涵上，如何确定新文学，有很多争论，但从语言的本质这一角度来规范新文学，笔者认为是最深刻最根本的。中国现代文学的转型最根本的原因是语言的转型。

---

<sup>①</sup> 梁启超：《论小说与群治之关系》，《饮冰室文集》之十（新印《饮冰室合集》第2册），中华书局，1989年版，第6页。

### 第三节 “世纪末文学转型”的语言学质疑

中国有文明史以来，文化一共只发生了两次大的转型，第一次发生在 2000 多年前的春秋战国时期，第二次发生在 80 多年前的五四时期。第一次是如何发生的，由于春秋之前的史料比较匮乏，我们现在很难把它弄清楚，可能永远也弄不清楚。第二次转型是如何发生的，应该是可以弄清楚的，但并没有人认真地研究这一问题。现在则有所谓“世纪末转型”之说，可称之为“第三次转型”。但这次“转型”在理由上似乎相当脆弱，“世纪”是一个时间概念，时间上的“世纪转变”本质上是人为的，它与社会文化的转变之间没有必然的联系，把这二者关联起来，其实是中国古代具有迷信色彩的“纪元”思想。利用上层领导和民众都可以接受的“纪元”观念来达到推动社会文化转型的目的，作为一种策略是可以理解的，也是合理的。但总的来说，期望中的这次转型疑窦丛生，前景难以预料。为什么要转型？向哪里转型？我们现在的“型”是什么样的？理想的“型”是什么样的？又如何“转”？这些都是难题，大谈“转型”的人并没有对这些问题进行深入的研究。

“型”即类型，从目前使用它的语境来看，运用于社会文化，它是一个非常大的概念。社会文化转型是非常重大而复杂的问题，它不是指社会结构、经济、伦理、道德、社会风尚、文化体制、哲学、文学艺术等某些个别因素的转变，而是指社会文化在总体性质的根本转变。而两次大的文化转型都与语言变革有非常密切的关系。那么，当代语言是否在发生变革？从语言的角度来看，中国当代文学是否会发生转型？本节将试图回答这一问题。

回顾五四新文化运动，可以看到，从动因上，新文化运动在根本上与当时的政治经济有密切的关系。鸦片战争以来，在内政

在的动机但却完全变成了外在的力量，内力转化为外力，具有彻底性。与新文化运动相比，新文学运动在政治功利目标上似乎更可以概括为“现代化”而不是“西化”，中国并不是因为文学比西方文学落后才进行文学革命的。政治经济上有先进与落后的区分，但文学上并没有明显的先进与落后的区分，文学上只有艺术精神的不同，艺术形式的不同，只有喜欢与不喜欢的问题，而没有明显的孰优孰劣的问题，这一点，五四新文学的先驱们是有清醒认识的。所以，五四新文学运动并不绝对地是以西方作为参照系，新文学运动的革命动力更是内在的。它不是为了向西方学习而革命，而是因为传统的停滞与保守而革命。新文学运动的根本是反传统，不满于传统文学在内容上的陈腐和形式上的僵化，如果一定要说目标的话，那就是要求建立一种新型的文学。所以，理想的新文学并不是西方式的，而是一种现代性的，但在当时“现代化即西化”的信念上，新文学事实上是以西方作为楷模的，中国现代文学事实是走西化的路子，中国现代文学深受西方文学的影响，从内容到形式都是如此。后来的学者们只看到新文化与新文学在现象的相似而认为它们在原因上也是一样的，这是错误的。

在如何转型上，新文化和新文学不约而同地选择了从语言着手，虽然当时选择语言的理由非常表层和浅显，但现在看来，这是最深刻最要害的，是得以成功的关键。中国现代文学的转型最根本的原因是语言的转型。

再看当代文学。回顾新文学近80年所走过的历程，笔者认为，与政治和文化的发展过程相一致，新文学大致经历了这样四次大的变化：

一、1949年随着新旧政权的交替，文化则从过去的无政府主义状态转变为统一的一元文化。文学也是这样，过去是各种文学独立并存，解放区的工农兵文学在过去只是各种文学中的一种，现在则是一枝独秀，开遍全国，过去的自由主义文学、代表旧意识

形态的资产阶级文学、中国旧式文学、西方现代主义文学、没有明显政治色彩的消遣性文学则从整体类型上退出了历史舞台，文学也随政权的统一而统一了。虽然文学的一元化不利于文学的繁荣和发展，但在新国家成立初期很长一段时间，文学基本上还是保持了一种活力和创新精神，虽然从整个国家范围来说，无论怎样说，这都单调了些，与理想相距甚远，与1949年前的30年也无法相比，但就解放区文学或社会主义文学这一流派来说，发展和成就都是巨大的，1966年以前的17年文学的现实主义、浪漫主义以及与社会主义思想相结合所表现出来的乐观精神等还是值得充分肯定的。

二、中国文学在“文化大革命”时为之一变。“文化大革命”在各方面都可以称之为极端。但说来有趣的是，“文化大革命”本质上是西方精神，在理论主张和精神上却是与五四一脉相承的。刘小枫说：“‘文化革命’是现代化现象。”“60年代末的‘文化革命’，是社会主义世界体系和资本主义世界体系内部近半个世纪的现代演化的结果。”<sup>①</sup>与五四相比，“文化大革命”是一样的激进、专断、盲目自信，排他性与陈独秀“不容反对者有讨论之余地”<sup>②</sup>有惊人相似。五四激烈的反传统是为了引进现代西方先进文化，建设中国的新文化，而“文化大革命”不仅反传统且反现代西方，目的是为了给西方和苏联的马克思主义在中国一统天下扫清障碍，是为了建立一种中国式的马克思主义社会。西方的激进一旦与中国劣性的东西结合起来，就表现出不仅超越于西方现代而且超越于中国传统的巨大灾难，所以，出于同样的目的，“文化大革命”的发展却与五四南辕北辙，走向了完全相反的结局。五四的成功

---

① 刘小枫：《现代性演化中的西方“文化革命”》，《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997年版，第599、600页。

② 陈独秀：《答胡适之》，《新青年》第3卷第3号（1917年），《独秀文存》和《陈独秀著作选》题为《再答胡适之（文学革命）》。

想范畴和问题方式都没有脱离新文化的范围。在具体观点、具体方法、价值取向上，90年代可能明显不同于五四，甚至尖锐地对立，但却是同一问题范畴，都是新文化的。在文学上，90年代的文学绝对不同于五四时期的文学，但这种不同只是具体内容、风格、艺术方式、创作方法等具体艺术上的不同，并没有文化类型上的不同，90年代的文学在向西方学习，文学观念上的多样性，文学流派的多元化等方面都与五四有着惊人的相似，在文化总体上属于同一类型。

通过以上的回顾，可以看到，五四以来，中国文学虽然几经曲折，但并没有发生转型。尽管对于五四以来的中国政治经济是否发生了转型或者是否正在发生转型，这是一个有争议的问题，但对于五四以来的文学，笔者认为只有“变化”而没有“转型”。张炯先生在80年代末写作的《新时期文学格局》一书中把五四新文学运动与“十七年”文学、“新时期”文学的两次变化相提并论，通称为“转折”<sup>①</sup>，笔者认为是不妥的。五四时的中国文学转折和后来的文学转折具有本质的不同，前者奠定了新文学的“型”，后来的“转折”是在新文学范围内的变化。这样划界，其理由是多方面的，但最根本的理由是语言，新文学和旧文学相比，完全是另一种语言体系、思想体系和思维方式，是根本不同“型”的文学，而“十七年”文学、“新时期”文学包括“文革”文学，都是新文学的语言系统和话语方式，都是现代思想和思维方式，属于同“型”文学即新文学。笔者之所以不认为90年代的文学正在发生转型，其深层的原因也在这里。

80年代中期以后，中国的话语方式的确有很大的变化，主要是在思想和科学技术上深受西方的影响，引进了大量西方科学技

---

<sup>①</sup> 张炯：《新时期文学格局》，陕西人民教育出版社，1998年版，第1章、附录二。

术和文化思想的新名词、新术语和新概念，就是所谓的“新名词大爆炸”<sup>①</sup>，这种引进现在还在继续，并且在思想的层面上有愈演愈烈的趋势，比如最近的“后现代”、“后殖民”、“东方主义”、“公共性”、“全球意识”以及“话语”本身等等。在现象上，这与近代的情况非常相像，所以，很多人就主要根据这一表象相信本世纪末中国要发生社会文化转型。但笔者认为，这两次西方新名词的大爆炸表面上非常相像，但实质上却有根本的不同。对于80年代中期以后的新名词大爆炸，有两点特别值得重视。第一，它与近代的中西语言的根本冲突不同，从思想的角度来看，近代中西交流完全是两种不同的语言或世界观相碰撞，西方语言或思想的不断引进，必然冲击传统语言方式，并事实上最终瓦解了传统语言，也瓦解了传统思想。但现代汉语则不同，现代汉语本来就是西方的冲击和影响下形成的，在思想上它深受西方思想及观念的影响，它的话语方式本来很多就是从西方借鉴而来，它与西方新名词、新术语、新概念并不矛盾，而是具有兼容性。现代汉语在思想上的西化特征决定了现代汉语应该不断地吸收西方的新名词、新术语和新概念，现代汉语与西方话语方式的变化应该有所同步，封闭、保守、停滞那才是违背了现代汉语的本性，那才是不正常。第二，新名词大爆炸，与过去几十年在对外经济、政治、文化交流上的长期封闭有关，它不过是一种淤塞的开通，是过去长期积累的一个总爆发，只要保持国门的开放，应该说这种情况是不会再出现的。所以，当代中国在语言上的确有变化，但这种变化并没有从根本上、从内核上冲击现代汉语，是在现代汉语范围内的变化，是现代汉语应有的变化，它与古代汉语向现代汉语转型时的新名词大爆炸有根本的不同。

---

<sup>①</sup> 参见拙文《中国现代文论的历史过程和语言逻辑——论80年代新名词“大爆炸”与90年代新话语现象》，《文艺评论》2002年第1期。

近年来文学理论上有所谓“失语症”的讨论，这是中国文学理论在语言上的一次真正的自觉。它的意义应该说不仅仅限于文学和文学理论界。所谓“失语症”，指的是目前人们“中断了传统”，“使用一套借自西方的话语来进行思维和学术研究”的现状<sup>①</sup>。解决“失语症”的办法是“话语重建”，即建立自己的话语系统。但什么是“自己的话语系统”在中国理论界却各有自己的标准，有的人主张回到传统，有的人主张中西杂糅，有的人主张对传统话语进行现代转化。我认为，这是一个典型的悖论，一个无法解决的“怪圈”。所谓“失语”指的是中国现代文论的“失语”，提出问题的根本原因是对中国现代文论的不满，目的是纠治“失语症”。但这些文章本身却深深地患有这种“失语症”，它们都是很标准的中国现代文论，还是以现代文论话语方式谈论问题，用的是它们坚决反对并准备予以取缔的西方话语。令人尴尬的是，“话语”本身正是西方的术语或范畴。批评“失语症”的目的是反抗中国现代文论，但它从话语到理论却都是中国现代文论的，所以，它从根本上并没有反抗中国现代文论。彻底的反抗中国现代文论不应该是如此谈论问题，它应该是中国古代文论或者其他非西方文论，而这又是不可能的，真正的中国古代文论不可能提出这种问题，“失语症”不属于中国传统文艺理论话语方式或问题范畴。而且，假如真的用传统话语方式来硬性讨论这一问题，现代人也是不可能接受的，正如许纪霖先生所说：“中国特殊性的思想内容只有通过渊源于西方的逻辑化、形式化加工，才不仅得以为世界所解读，而且也得以为现代中国人自己所理解。”<sup>②</sup>可以设想一下，假如还用“诗品”式或者“金圣叹点评”式来评论鲁迅巴

---

① 曹顺庆、李思屈：《再论重建中国文论话语》，《文学评论》1997年第4期。

② 许纪霖：《寻求意义——现代化变迁与文化批判》，上海三联书店，1997年版，第255页。

金以及当代新潮文学，那该是一种何等的情形。<sup>①</sup>

与文学理论的情况一样，“90年代”文学也试图超越新文学的语言传统从而变革中国新文学，某种意义上说，这种努力成功了。的确，“90年代”文学明显不同于“新时期”文学，但我认为，这种变化还没有到“转型”的地步。比如莫言、王朔、余华、格非、孙甘露、吕新、马原、洪峰等人的小说以及新生代诗。在语言上，他们既不同于各种传统意义上的五四新文学，也不同于现代西方各种现代派或后现代派文学。与五四相比，它是反传统的，与西方相比，它是民族的。说它是反传统的，是就它与五四时期的文学在具体特征上的不同。但在精神上，“90年代”文学与五四文学却是一脉相承的，二者之间并没有根本性的区别，它在语言上的变化实际上很多是叙事学和修辞学的范围，属于美学范畴，是审美的变革而不是语言的变革。陈晓明描述孙甘露在语言上的实验：“不厌其烦打破常规语义学，把那些最不协调的字词和语句拼合在一起，从而创造一种怪诞的快感。”<sup>②</sup>这种实验显然属于艺术修辞学而不属于语言学。

用理性的方式来反抗理性其本质还是理性，理性是不能在其内部超越的，真正的超越是用非理性表现非理性。孙甘露等人的小说无论怎样打破现行现代汉语的常规，无论怎样陌生化，无论怎样的大胆实验，它都还是在现代汉语想象的范围之内，它并没有超越现代汉语的限度，并没有对现代汉语构成真正的冲击。现代汉语本质上是中国古代汉语和西方现代语言的综合的产物，它具有灵活性、柔韧性，“90年代”文学不过是恢复了现代汉语应有

---

<sup>①</sup> 关于“失语症”和“话语重建”，笔者在拙文《话语复古主义的语言学迷误——论中国现代文论的现状及其趋势》中有详细论述，见《华中师范大学学报》1999年第4期。

<sup>②</sup> 陈晓明：《跋——孙甘露：绝对的写作》，孙甘露《访问梦境》，长江文艺出版社，1993年版，第310页。



的活力，是五四新文学在语言方式上开展的继续和延伸，是现代汉语在文学上的必然结果。语言作为一个系统，一方面在总体上具有规范性，具有对思想思维方式世界观的规定和约束性，但另一方面，在具体运用上，它又非常灵活，千变万化，奥妙无穷。当代文学在语言上的变化正是这种灵活性、奥妙性的表现。

从政治意识形态上，可以把五四以来的文化及文学划分为各种类型，但从语言的角度，五四以来的文化和文学只有一个类型，那就是新文化和新文学。国民政府曾在政治、军事上统一中国，但文化文学上却从未曾统一过。相反，在这个时期，左翼文化和文学一直是主流。1949年以后的文学归于一元化，但不论是17年还是“文化大革命”，中国的文学都没有脱离新文学的范畴。17年文学在创作方法上的现实主义、浪漫主义、社会主义现实主义和“两结合”，真实性、典型性、典型化等理论从根本上都是从西方借来的。在文学上，17年文学在根本上还是五四传统，还是西方式的，只不过是全面的五四传统和片面的西方式。17年文学属于五四新文学但不能涵盖五四新文学，是西方式，但只是西方古典式，同时受苏联对西方古典文学理论阐释的影响。“文化大革命”更是西方化的，它是西方式宗教狂热在中国的一次表演，它是西方式宗教精神在中国的一次消极性的爆发，它是西方宗教精神在中国的消极反应。太平天国已经有了这种初步尝试，他们以西方上帝精神为武装，对中国传统文化进行毁灭性的破坏，只是由于其政治实力有限而被扼杀了。“文化大革命”不过是太平天国的文化精神的继续，它绝对不是传统中国式的，中国古代不可能发生这种事。

同样是新旧文化的冲突，同样是语言的变化，但90年代与五四时期有根本的不同。五四时期，新旧文化激烈地冲突，对于那些完全生活在古代汉语话语方式中的守旧的人来说，他们根本就无法理解新文化，也就无法接受新文化。所以新旧文化无法沟通，

势不两立。“语言的隔膜是最深刻的隔膜”，这在五四时期得到了最鲜明的体现。而90年代的文化与五四传统则没有根本的冲突，真正理解了五四新文化的人是能理解、也能接受90年代的文化。重读五四时期的思想文化学术著作，可以发现，现在的思想文化学术话题实际上又回到了五四时代，学界又在讨论“现代化”（那时称“近代化”）问题，又在争论中西文化问题，兴起了新的“国学”；又在讨论语言问题，出现了新的激进主义和新的保守主义，其具体观点的重复与雷同简直让人惊奇。也许后人会对这些话题冠之以“新中西文化之争”、“新学衡派”、“新西化派”、“后新文化派”、“后白话”之类的。思想文化，我们今天实际上是在沿着五四的方向接着五四讲。文学其实也是这样，文学精神上的多样化、流派上的多样化、创作方法上的多样化、风格上的多样化等都与五四时期有着惊人的相似。所以，在文学的“型”上，90年代其实是恢复到了五四的“型”。

这种定位其实是非常鼓舞人心的。中国历史上的两次文化大繁荣——春秋战国时期和五四时期都充分说明了：多元的、自由的、竞争的，是文学发展的最重要的前提条件。中国的文学再一次面临这样一个美好的契机。

时下，讨论90年代文化转型以及文学转型的文章很多<sup>①</sup>，已经有人在把五四文学和“90年代”文学进行比较<sup>②</sup>，但多比较空泛，对于“型”和“转型”缺乏严格的限定，为什么要转与往哪里转，多语焉不详。在笔者看来，应该是对现在的“型”不满意才提出转型的，而通过上面的分析，我认为现在的文化和文学的型是五

---

① 比如吴秀明等《文学现代化与道德的现代化——转型期文学四人谈》，《杭州大学学报》1995年第4期；张德祥：《九十年代：社会转型与现实主义衍变》，《文艺评论》1996年第6期。

② 比如张法：《百年文学三次转型浅议》，《天津社会科学》1998年第1期；施战军：《道德意识与二十世纪中国文学的两次转型》，《创作评谭》1998年第1、2期。

“现代化”过程中，正处于多元并存、相互竞争的格局，中国文化正处于中西融合并呈现出再度辉煌和巅峰的态势……我看不出这种“型”有什么不好。仔细想想，所谓“转型”，实际上只有两条路可走：一是回到传统，回到古典，这无论是从理论上还是从实践上都是不可能的，没有人真正地愿意回到古典，也不可能回到古典。二是“全盘西化”，这也是明显地不可能的，倒不是没有人愿意，而是事实上做不到。从语言上，回到古典就是采用文言的话语方式和思维思想方式，“全盘西化”就是废除汉语，完全语言西方化，这都是办不到的。所以，单从语言的角度来看，并不是想转型就能转型的。即使现在人们有充分的理由要求文化转型，但能否找到适合的途径转型，并不是一个简单的事情。历史是复杂的，充满了偶然性与必然性。近代中国自鸦片战争以来就一直在寻求社会的转型，但直到五四时期，很偶然地找到“白话”这条语言的途径才得以成功。现代社会，计算机、信息化、全球化等的确对文化造成了很大的冲击，文学也发生了很大的变化，比如传统的小说越来越让位于影视文学，大众文学、休闲文学的地位越来越高并有高过纯文学的趋势。等等。但这都是文学“技术”上的变化，它只是加强了现代文学的“现代性”而不是冲击“现代性”，它真正体现了现代文学的“多元”格局。当代文化和文学的“型”并没有发生根本的转型。

中国现在需要富强繁荣，为了实现这一目标，需要进行政治、经济以及文化方面的改革和建设。在文学上，需要的是出现更多的五四时代式的大师。现在的任务是完成五四时就追求的现代化目标而不是新的转型。

## 第四章

# 五四白话文学理论再认识

### 第一节 五四白话及其白话文学

对于为什么要用白话取代文言文，1917年4月，五四新文化运动的发起者之一陈独秀在回复胡适的一封信中说：“独至改良中国文学，当以白话为文学正宗之说，其是非甚明，必不容反对者有讨论之余地，必以吾辈所主张者为绝对之是，而不容他人之匡正也。”<sup>①</sup>对于文言正统地位的维护，林纾说：古文之不当废，“吾识其理，乃不能道其所以然”。<sup>②</sup>“吾辈已老，不能为正其非，悠悠百年，自有能辩之者。请诸君拭目俟之。”<sup>③</sup>这真是有着惊人的相似。不论是倡导白话文还是捍卫文言文，其实都只是一种信念，而缺乏理性的认识。胡适嘲笑林纾和章士钊的“知其然而不知所以然”的窘态，但他的白话文主张也未必不是如此。他所讲的用白话取代文言的理由并不具有根本性，并没有抓住问题的实质。所以，针对胡适以及其他五四白话文倡导者的理由，“学衡派”、“甲

---

① 陈独秀：《再答胡适之〈文学革命〉》，《陈独秀著作选》第1卷，第302页。

② 林纾：《论古文之不当废》转引自胡适《寄陈独秀》，《胡适书信集》上册，北京大学出版社，1996年版，第92页。

③ 林纾：《论古文白话之相消长》，《中国新文学大系·文学争论集》，上海良友图书公司，1936年版，第81页。

连主张废弃文言的胡适也承认：“有不得不用文言的，便用文言来补助。”<sup>①</sup> 这都说明，“国语”既从方言口语中吸取了成分，也从文言文和外国语中吸收了成分，特别是西方语言以其新的思想思维浸入白话从而使作为“国语”的白话在思想的性质上发生了根本性的变化，因此，“国语”作为白话和中国古代白话有根本不同。正如郭沫若所说：“我们现在所通行的文体，自然有异于历来的文言，而严格的说时，也不是历来所用的白话。”<sup>②</sup> 茅盾则把五四白话称为“欧化的白话”<sup>③</sup>。概括地说，中国古代白话主要是工具层面上的语言，它没有自己的思想体系，构不成独立的语言系统，它实际上依附于古代汉语，是古代汉语的补充和附庸，而“国语”即现代汉语则不仅采用了古代白话和民间口语的形式，而且还吸纳了古代汉语和西方语言的思想，特别是西方语言在思想的层面上被广泛而深入地融进汉语，它深刻地影响了“国语”作为汉语的性质。所以，现代汉语是一种不同于古代汉语，不同于古代白话，也不同于西方语言的新的语言系统。

思想是人类文明的根源和标志，而思想正是以语言作为依托或存在形式的，语言体系在深层意义上决定了人类的思想体系。在语言性质上，五四白话从根本上不同于中国古代白话，相应地，中国现代文学作为白话文学从根本上不同于中国古代白话文学。古代白话文学与现代白话文学的根本区别不在于白话的形式，即不在于白话作为工具的层面上，而在于其思想思维的根本不同，所以朱希祖说：“新文学有新文学的思想系统，旧文学有旧文学的思想系统。”“文学的新旧，不能在文字上讲，要在思想主义上讲。若

---

① 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文集》第2卷，第48页。

② 郭沫若：《文学革命之回顾》，《沫若文集》第10卷，人民文学出版社，1959年版，第364页。

③ 茅盾：《文艺大众化问题——二月十四日在汉口量才图书馆的讲演》，《救亡日报》1938年3月9、10日。

深密的语言。”<sup>①</sup> 胡适也是如此，一方面，在理论上他认为语言是工具，他也是在语言作为工具的层面上发动白话文运动的，同时他又说：“时代变的太快了，新事物太多了，新的知识太复杂了，新的思想太广博了，那种简单的古文体，无论怎样变化，终不能应付这个新时代的要求。”<sup>②</sup> “有了新工具，我们方才谈得到新思想和新精神等等其他方面。”<sup>③</sup> 承认语言与思想之间的内在联系这实际又超越了工具观。因此，在具体观点上，在实际运作中，五四白话文运动又溢出了胡适等人的理论预设，从而导致了思想革命。中国文学乃至文化的现代转型正是在白话作为语言思想的层面上得以发生的。

从语言入手来发动新文学运动真正切中要害。但为什么语言是要害，五四新文学运动的先驱者和缔造者们却没能从语言学理论上把问题厘清。中国文学要进行现代转型，必须废除文言，这是正确的。事实上，先驱者们已经认识到文言与旧思想之间的联系，钱玄同说：中国文字，“千分之九百九十九为记载孔门学说及道教妖言之记号。此种文字，断断不能适用于二十世纪之新时代。”“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必以废孔学，灭道教为根本之解决，而废记载孔门学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之根本解决。”<sup>④</sup> 但文言与旧思想之间是如何联系的，究竟是文字与思想之间的联系还是语言作为体系与思想之间的联系，他们却并未进行系统的语言学理论上的论证。

文言文作为古代汉语代名词，是一个系统。它既是工具性语言，又是思想性语言。在工具的层面上它与现代汉语以及其他语

---

① 傅斯年：《怎样做白话文》，《新潮》第1卷第2号（1915年2月），第180页。

② 胡适：《中国新文学运动小史》，《胡适文集》第1卷，第108页。

③ 胡适：《逼上梁山——文学革命的开始》，《胡适文集》第1卷，第156页。

④ 钱玄同：《中国今后之文字问题》，《中国新文学大系·建设理论集》，上海良友图书公司，1935年版，第144页。

言体系没有实质性差别。在思想层面上，它有它自己独特的思想体系，并因此而与现代汉语以及其他语言体系有本质的不同。中国古代思想作为体系和古代汉语作为体系是紧密地联系在一起的，脱离了古代汉语，中国古代思想作为体系便不可能。古代汉语作为体系与古代思想作为体系之间的联系不是人为的，也不是约定俗成的，而是内在的。古代汉语在深层上规定了中国古代思想作为体系。具体地说，是古代汉语的概念、术语、范畴和话语方式从深层上规定了中国古代思想作为整体。表面上，中国古代人思想什么和如何思想是自由的，但要表达不同的观念，却是谁也不能超越古代汉语的思想范围，古代汉语其实大致规定了言说什么和如何言说，这是语言作为体系在思想上的本体性所决定的。古代汉语作为体系在形成之后，中国古代文化作为特定的文化类型就基本定型了。中国古代思维和思想方式也基本定型了。之后中国的思想虽然在不断地发展，但总体上没有脱离古代汉语的思想体系范围。中国文化要转型，必须要从语言变革入手，必须要改变语言体系和话语方式，这正是五四新文化运动和新文学运动得以迅速取得成功的关键所在。

五四新文学运动的发起者们观察到了古代汉语与古代思想之间的整体性联系，他们认识到了要进行文化和文学革命，必须废除文言文，但对于为什么，却缺乏理论根据。他们提倡白话文是正确的，但他们所提倡的白话文其本质是什么，为什么白话文能导致新文化运动和新文学运动，他们却无法从语言学理论上阐释清楚。正是因为如此，五四时期，五四新文化和新文学运动的发起者的语言学理论和语言实践运动之间存在着巨大的矛盾。白话文运动并非按照胡适的理论设计而发展而是远远地超越了胡适的理论。现在看来，胡适废文言的理由很多都是值得商榷的。胡适说：“自从《三百篇》到于今，中国的文学凡是有一些价值有一些

儿生命的，都是白话的，或是近于白话的。”<sup>①</sup>这个结论没有充分的根据，似乎也不符合文学史的事实。中国文学史上，优秀的白话文学固然很多，但优秀的文言作品更是数不胜数。同样，胡适所说的“今日之文言乃是一种半死的文字”、“今日之白话是一种活的语言”<sup>②</sup>也失笼统。他列举的例子是：“如犬字是已死之字，狗字是活字；乘马是死语，骑马是活语。”<sup>③</sup>根本就不是这样，事实上，“犬”、“乘马”直至今天还被广泛地使用。文言文的“死”与白话文的“活”根本不是从“字”上来区分的。语言的死活从根本上取决于是否被使用，而是否被使用则从根本上取决于其思想是否合时宜。新文化运动之前，文言文是正统的语言，还在被广泛地使用，根本就不能说它是“死”的语言。辜鸿铭说：“所谓死语言，应当像欧洲今天的希腊语和拉丁语一样，不再成为现行的语言。从这个意思上讲，今日中国的文言或古典汉语并非是一种死语言。……在目前的中国，此时此刻，不仅所有的公文、而且所有的公共报纸（除非常微不足道的部分例外），都是用文言或古典汉语写作和出版的。”<sup>④</sup>辜鸿铭在思想上虽然顽固、保守，但他这里对语言“死”、“活”关系的分析是正确的。

胡适是五四白话文运动的倡导者，也是五四白话文理论的中坚人物。但现在看来，他的白话文理由难以成立，或者不充分，或者说不具有根本性，比如他说：“凡文言之所长，白话皆有之”、“白话的文学为中国千年来仅有之文学”。<sup>⑤</sup>这就不符合历史事实。单从语言工具层面上来说，白话与文言各有优长，不能偏废。中

---

① 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文集》第2卷，第46页。

② 胡适：《遁上梁山——文学革命的开始》，《胡适文集》第1卷，第149页。

③ 同上书，第142页。

④ 辜鸿铭：《反对中国文学革命》，《辜鸿铭文集》下册，海南出版社，1996年版，第166页。

⑤ 胡适：《胡适留学日记》下册，海南出版社、海南国际新闻出版中心，1994年版，第254、255页。



国文学史上，白话文学自古就存在，但真正表现中国艺术精神，代表民族文学水平的主要还是文言文学，说“白话的文学为中国千年来仅有之文学”明显失之武断。再比如胡适说：“白话文学的运动，是一个很严重的运动，有历史的根据，有时代的要求。有他本身文学的美，可以使天下人睁开眼睛的共见共赏。”<sup>①</sup>这其实只是白话存在的理由，而非打倒文言的理由。除了时代性以外，文言也有它的历史根据，也有它的美。特别是对那些饱读中国古代经籍，能熟练地运用文言，对中国古代文化有着深厚感情的人来说，文言的美可说是妙不可言。不同的人对语言的感觉有很大的不同，从“美”的角度，语言保守派说文言措辞比白话文更富于文采未必没有道理。单就语言形式而言，反对派批驳胡适等人的理由也是很充分的，林纾所说的“古文与白话之消长”就很有道理。胡适无法驳倒反对派。尽管无法没有说服反对派，却也并不表明反对派反对白话是正确的。相反，胡适提倡白话文的理由难以成立或者说不具有根本性，并不能说他提倡白话文是错误的。反对派只是在反对胡适的白话文理论上是正确的，而反对白话文本身则是根本错误的。胡适提倡白话文是正确的，只是他的理由没有说到要害处，其原因在于他没有理解语言的本质。五四白话文运动本来是在语言的思想层而上的革命，其价值和意义主要在这方面，但胡适却主要是在语言的工具层面上讲道理，因此不得要领。

胡适所提倡的白话本意上是工具层面的白话，他说：“白话之义，约有三端”：即“说白”、“清白”、“黑白”。<sup>②</sup>这其实是在工具层面上而言。从历史中找根据，以施耐庵、曹雪芹、吴研人为文学之正宗，表明胡适没有把自己所提倡的白话和古代白话以及民

---

① 胡适：《老章又反叛了》，《胡适文集》第10卷，第743页。

② 胡适：《答钱玄同书》，《胡适文集》第2卷，第35页。

间口语区别开来。胡适所提倡的白话即五四白话事实上是“国语”，是语言体系，而中国古代白话则构不成体系，它附属于古代汉语。废文言，不是废文言的字和词，而是废文言作为语言体系，也不是废作为工具系统的文言，而是废作为思想体系的文言。所以，语言学家只是在工具的层面上从字、词上来区分文言文与现代白话或古代汉语与现代汉语，其价值主要在于文字学、词汇学上，对思想文化研究并没有多大意义。从语言学的角度来看，古代汉语和现代汉语并没有实质性差别，但从思想文化的角度来看，二者就具有根本的不同。从工具的层面是无法把现代汉语和古代汉语区别开来。二者的不同是语言体系的不同，而不是简单的字、词的不同，文言文作为语言系统，在整体上承载了中国古代文化和思想体系。正是在语言的思想层面上而不是在语言的工具层面上，五四新文化运动应该用白话取代文言。从阶级分析的观念出发，认为文言（语言）是统治阶级的愚民工具，说统治阶级企图通过利用对文言统治来达到文化的垄断和治理，这是没有充分的事实根据的。上自皇帝，下至一般知识分子，害怕下层百姓掌握了语言从而对其文化乃至统治地位构成挑战，不能说绝对没有，但这绝对是个别现象。语言一旦成为全民性的之后，并不是个别人、个别团体所能改变的。古代汉语从产生到发展有它内在的逻辑及合理性。事实上，古代汉语对于中国古代文明的作用和贡献是巨大的。废文言的根本理由不在于文言是统治阶级统治人民的工具，也不在于它是难以掌握的工具，而在于它是传统思想的载体和根源，在于它的不合时宜。

正是在这种意义上，笔者认为五四的白话文运动既不同于晚清白话文运动，也不同于这之后的三四十年代的文艺大众化运动，前者主要是语言思想运动，后者主要是语言工具运动。五四白话文运动和晚清白话文运动以及三四十年代的语文大众化运动在表面上非常相像，但有本质的不同。五四白话文运动是思想解放运

动，它导致了汉语语言体系的根本变革，导致了中国文化和文学的现代转型。而晚清白话文运动以及三四十年的语文大众化运动则是语文改良运动，是文化普及运动，是文艺大众化运动。

## 第二节 五四白话文学运动与晚清白话文学运动的本质区别

从现代语言学 and 语言哲学的角度重新审视五四白话文学运动及其理论，以期从另一角度重新认识五四新文学运动以及中国现代文学包括当代文学的现代品性。

五四的白话文运动既不同于晚清白话文运动，也不同于三四十年代的文艺大众化运动，前者主要是语言思想运动，后者主要是语言工具运动。五四白话文运动和晚清白话文运动以及三四十年代的语文大众化运动在表面上非常相像，但它们有本质的不同。五四白话文运动是思想解放运动，它导致了汉语语言体系的根本变革，导致了中国文化和文学的现代转型。而晚清白话文运动以及三四十年代的语文大众化运动则是语文改良运动，是文化普及运动，是文艺大众化运动。

文学中的语言改革其实早在近代就开始了，晚清黄遵宪、梁启超的“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”主要就是文学语言改良运动。白话文作为一种文化运动也不是在五四时才开始的，晚清就有一个非常广泛的白话文运动，仅白话报刊就有140多种。<sup>①</sup>通俗白话小说更多。据统计，仅1900—1919年间，长篇通俗小说就有500多种。<sup>②</sup>活跃在五四文坛上的陈独秀、胡适、钱玄

---

<sup>①</sup> 可参见谭彼岸《晚清的白话文运动》，湖北人民出版社，1956年版。陈万雄《五四新文化的源流》第6章第1节，生活·读书·新知三联书店，1997年版。

<sup>②</sup> 郭延礼：《中国近代文学发展史》第2册，山东教育出版社，1991年版，第1136页。

发生，原因很多，笔者认为其中有两个原因是非常重要的。

第一、晚清只有白话文运动，没有语言变革运动。晚清白话文运动本质上是语言工具运动，也就是说，提倡大众语和民间口语的目的是用白话宣传文言文的思想，并不是想用白话文取代文言文，也不是想建立一种新的语言系统。晚清白话本质上是古代白话、民间口语和大众语的混合物，它构不成一种独立的语言体系，没有自己独立的意识形态，没有自己独立的思想体系，没有自己独立的世界观。晚清的白话当然也反映了晚清的新思想，主要是西方思想，但西方新思想与白话之间不是直接的，而经过了文言的中介，也就是说，西方思想首先被翻译成文言，然后再由文言翻译成白话，经过层层过滤，西方新思想在传送的过程中，意义经过双重的增补或缺失，最后变得面目全非。

而更重要的是，晚清白话文运动的着重点和目的主要不在新思想，而更强调文化普及运动，更强调白话文在宣传某种思想上的工具的作用和价值，主要是解决文言文在表述和理解上的障碍问题，其实就是使文言文通俗化的问题。于内容上说，晚清白话文运动既宣传新的思想，也宣传旧的思想，所以它是纯粹的文化普及运动，与晚清的思想运动之间没有实质性关联。晚清白话文运动不是用白话文代替文言文，而是用白话文作为文言文的有效的补充。与五四的状况不同，晚清时期，白话文与文言文还构不成对立，还不能分庭抗争。白话还不是独立的语言体系，它属于古代汉语的范围，还附属于文言文，因而文言包容了白话。在晚清时期的现实生活中，文言文是“普通话”，是现行语言的主体，对于传统士大夫与新的知识阶层来说，它仍然是正宗或者正统的语言，他们仍然是用文言思想和表述。

第二，晚清思想运动和语言运动之间是脱节的。晚清思想运动和白话文运动是两个互不相干、并行不悖的运动。晚清思想运动本质上是维新运动，是在旧的社会体制和文化体制内部进行改

革，本质上并不从根本破坏旧的社会制度和文化模式。从语言上说，晚清的思想革命是在古代汉语中运作的，是在古代汉语内部进行的，古代汉语不论是在语言的工具层面上还是在语言的思想层面上，它都构成了思想运动的有效手段。晚清思想运动的方向和程度，它的成功与失败，都可以从古代汉语上找到根源。

中国向西方学习大致走的是从学习器物，到学习制度，到学习文化这样一个递进的过程，时间与事件相对应的则是洋务运动、戊戌变法和五四新文化运动。但这只是总体情况，并不是说洋务运动时就没有思想输入，或者五四新文化运动时期就没有物质意义上的学习。晚清同样也输入西方的新思想，但由于缺乏对西方思想的原语性理解，特别是对西方思想缺乏体系性的理解，这些思想即使在原语语境中对于输入者来说也是相当支离的。翻译者总是用文言的思想去理解它，它翻译过来之后实际上被置入了古代汉语语境因而中国化了，即鲁迅所说的“归化”了，更具体地说，被中国古代化了。晚清的思想运动是在古代汉语范围内进行的，文言最终对这种思想运动起了阻碍的作用。古代汉语最终控制了思想运动的方式及其程度。晚清思想运动因为没有认识到语言在深层上与思想或者维新之间的关系，因而晚清的思想运动从根本上并没有在语言上有所作为，或者说并没有从语言上进行思想运动。在思想的层面上，晚清没有语言变革，没有相应的语言运动，也是在思想的意义，晚清语言没有任何实质性的发展。晚清白话文运动不是思想运动，而是单纯的语言工具运动，是宣传和普及运动。它与思想运动之间缺乏关联。

五四白话文运动与此相反。在胡适等人的理论中，五四白话是工具性语言，但在实践上，它既是工具性语言，又是思想性语言，而晚清白话文运动中所提倡的白话不论是从理论上还是从实践上都是作为工具的语言，与思想无涉。晚清白话文运动的先驱裘廷梁主要就是在语言作为工具的意义，上倡导白话的。“中文也，

西文也，横直不同，而为用同。文言也，白话也，繁简不同，而为用同。只有迟速，更无精粗。”“今虽以白话代之，质干具存，不损其美。”<sup>①</sup>在思想上，中文与西文、白话与文言有巨大的差异，不能进行等值转换，它们只有在工具的层面上才没有根本的差别，才能进行等值转换，比如“豕”、“猪”、“pig”三者属于不同的语言体系，但只有外形的不同，并无实质性差异，所谓“为用同”只能在这一范围内而言是正确的。总体上，晚清白话文运动是把白话当作工具来提倡的，而事实上，它也只是起到了工具性的作用，白话在当时并没有超出古代白话和民间口语的范围。这当然与当时的总体文化环境有关，但更重要的则是缘于提倡者的知识结构。晚清白话文倡导者们如裘廷梁、王照，包括陈独秀、胡适、钱玄同等人当时在语言体系和话语方式上，从根本上是古代汉语的。把古代汉语翻译成古代白话和民间口语，并不能改变古代汉语所蕴含的传统思想的性质。而五四新文化运动中的白话文运动则不同，胡适等人的初衷也是从工具的层面上来提倡白话文运动的，他们和晚清白话文运动出于同样的动机和目的，但由于胡适等人新的学识和知识结构，白话文运动最后的结果远远超出了胡适等人的预设而发生了思想革命以至现代文化和文学的转型，这是连胡适本人都没有预料到的。

语音、语法、词组、句法、构词法这些当然是构成古代汉语与现代汉语区别的一些方面，但这些差别主要是语言形式上，它们虽然也对语言的思想性具有一定的影响，但对于语言作为思维思想和世界观来说不具有根本性。构成语言在思想思维和世界观上的根本差别在于术语、概念、范畴和话语方式的不同。但语言的本质不是表现在个别字句上，而是表现在体系即整体及其功能

---

<sup>①</sup> 裘廷梁：《论白话为维新之本》，《近代文论选》上册，人民文学出版社，1959年版，第178页。

上，语言之间的不同，不是个别的术语、概念和范畴的不同，而是整个语言体系之间的不同。把古代汉语和现代汉语当作两种不同的语言体系，是因为它们各自有一整套严密而具有内在统一性的术语、概念、范畴和话语方式，它们之间的不同，从思想的层面上来说，不是“字”与词语在形式的不同，而是“字”与词语在意义上的不同，不是工具层面上的不同，而是思想层面上的不同。单从词语的形式来看，古代汉语与现代汉语之间没有明显的区别，词汇并没有很大的变化，现代汉语的大部分词语同时也是古代汉语的词语，现代汉语更多的是沿用古代汉语的词汇，即使明显是从西方输入的词语如民主、文学、艺术、文化、文明、伦理等也是古已有之。所以，从词语的形式上不可能把古代汉语与现代汉语截然区分开来。即使分开，这种区别也将是不得要领的。民主、文学、艺术等这些词语虽然古已有之，但它在现代汉语中的意义是完全不同的。正是这种意义的不同使古代汉语与现代汉语具有根本上的不同。晚清也输入西方的新思想，也有新的术语、概念和范畴，但晚清的思想输入是有限的，是支离的，在语言体系还是古代汉语的情况下，输入的新的术语、概念和范畴被纳入了古代汉语的体系，也即脱离了西方的语境而进入了古汉语的语境，因而意义也发生了衍变。而五四时对西方思想的输入（在语言上表现为新术语、概念和范畴）具有大规模性，具有整体性，再加上白话的形式，因而这种输入从根本上改变了中国的语言体系，从而导致了中国文化和文学的现代转型。

正是在语言的思想意义上，五四白话文运动与晚清白话文运动有着本质的差别。对于这种差别，五四时期就有所认识。蔡元培说：“民元前十年左右，白话文也颇流行，……但那时候作白话文的缘故，是专为通俗易解，可以普及常识，并非取文言而代之。主张以白话代文言，而高揭文学革命的旗帜，这是从《新青年》时

代开始的。”<sup>①</sup>周作人也认为，晚清白话文学运动是文学大众化运动，五四白话文运动是文学革命运动，“在这时候，曾有一种白话文字出现，如《白话报》，《白话丛书》等，不过和现在的白话文不同，那不是白话文学，而只是因为想要变法，要使一般国民都认些文字，看看报纸，对国家政治都可明了一点，所以认为用白话写文章可得到较大的效力。”<sup>②</sup>他认为晚清的白话是把文言翻译成白话，五四的白话则是“怎样说便怎样写”；晚清白话是文言的辅助，五四的白话则是对文言的取代。蔡元培与周作人的这种区别是正确的，只是缺乏语言学理论。实际上，五四白话与晚清白话只是在语言作为工具的层而上相同，而在语言作为思想和思维的层面上则根本不同。五四白话文运动是新文化运动，而不是文化大众化运动。五四也开启民智，但不是把传统的用文言表达的封建思想翻译成白话，而是创造性地用白话表达新的思想。新思想是五四白话更为重要的本质。新思想虽然是以白话形式出现的，但从本质上不是大众化的，瞿秋白把五四白话称为“新文言”，深刻地说明了其性质。五四白话与文言的矛盾主要是新与旧的矛盾，而不是懂与不懂的矛盾。不一定是白话大众就一定能懂，康德的思想无论怎样用白话来表达，不懂终归是不懂。晚清的白话文运动主要是文化大众化运动，它的目的是把大众本来应该懂却因为语言（文言）的阻碍而不懂的思想翻译成白话以便让大众懂。

也正是因为如此，晚清白话文运动并没有改变晚清文学的性质，并没有导致文化变革和文学转型。在性质上，近代文学总体上是古代性的，中国文化和文学的现代转型是在五四时发生的，其

---

<sup>①</sup> 蔡元培：《〈中国新文学大系〉总序》，《蔡元培全集》第8卷，浙江教育出版社，1997年版，第117页。

<sup>②</sup> 周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1995年版，第55页。



中五四白话文运动起了至为关键的作用。五四白话文运动主要是由一批接受了西方文化教育和熏陶的知识分子发动的，特别是海外留学归来的知识分子起了中坚的作用。由于知识结构，学识修养以及外语思维和新的话语方式，白话在运用过程中，其性质已悄然地发生变化。五四白话已经脱离文言，成为一种独立的语言系统，一种具有强烈西方思想和思维特征的语言体系。在工具的层面上，它与古代白话没有区别，但在思想的层面上，它远远地超越了古代白话，它借用大量西方的术语概念范畴和话语方式从而从思想和思维上改变了性质，在思想的层面上，它更接近西方语言而不是古代汉语，所以它与西方思想具有亲和性，这是它与古代白话分道扬镳的地方，也是中国现代文化和现代文学与中国古代文化和古代文学分道扬镳的地方。正是因为如此，所以五四白话文运动不是以晚清白话文运动为基础，不是晚清白话文运动的进一步发展，二者之间构不成一种历史和逻辑的发展脉络。晚清白话文运动主要是为五四白话文运动在接受方面作了部分的心理准备，二者之间并没有直接的联系。虽然胡适说“这个‘白话文学工具’的主张，是我们几个青年学生在美洲讨论了一年多的新发明，是向来论文学的人不曾自觉的主张的”<sup>①</sup>，但这个断言从历史的角度来看不是事实，因为如上所说，晚清白话文运动就是自觉的白话文学运动。作为个体经验胡适的话是真实的。胡适的白话文学理论的确是另起灶炉，它是来自另一种原因，另一种知识和文化、文学背景。晚清的白话文运动是从内部产生的，是“古文范围以内的革新运动”<sup>②</sup>，而五四白话文运动动力来自外部，在思想的层面上，是西方话语横移过来的汉语表现，它和晚清的

---

① 胡适：《中国新文学运动小史》，《胡适文集》第1卷，第125页。

② 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文集》第3卷，第201页。

白话文“可说是没有大关系的”<sup>①</sup>。胡适说：晚清“白话的采用，仍旧是无意的，随便的，并不是有意的。”“1916年以来的文学革命运动，方才是有意的主张白话文学。”<sup>②</sup>这个概括并不正确，也没有把晚清白话文运动与五四白话文运动真正区别开来，晚清白话文运动与五四白话文运动之间的差别根本不在于“无意”与“有意”之间的差别，而在于思想性质之间的差别。五四白话文运动既是语言工具革命，又是思想革命，虽然五四新文化运动的开拓者们并没意识到他们所发动的白话文运动实际有思想革命的意义，也没有认识到他们所提倡的白话文的巨大的思想威力。

与现代汉语的形成和性质相一致，中国现代文学不可能完全脱离传统文学，但它又不是从古代文学蜕化而来的，而主要是从西方横移过来。中国现代文学是由各种力量合力而成，但在这各种力量中，西方的力量最大。中国现代文学与中国古代文学是一种断裂的关系，它既不同于中国古代文学，也不同于西方文学，而是现代汉语语境下的、具有中国现代特征的文学。鲁迅说：“新文学是在外国文学潮流的推动下发生的，从中国古代文学方面，几乎一点遗产也没摄取。”<sup>③</sup>对于很多人来说，这难以接受，但这却是客观事实。

### 第三节 五四白话文运动与三四十年代 大众语文运动的本质区别

同样，20世纪三四十年代大众语文运动中的大众语不同于五

---

① 周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1995年版，第56页。

② 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文集》第3卷，第202、252页。

③ 鲁迅：《“中国杰作小说”小引》，《鲁迅全集》第8卷，第399页。

五四白话持激烈的批判态度。可以想见大众语文运动对五四白话文运动深刻的误解。实际上，大众语文运动的发动者们并没有真正理解五四白话文运动，他们把五四白话文运动理解成了单纯的语言工具运动。从语言作为工具来说，他们的批判似乎有道理，但如上文所述五四新文学运动绝不是文学大众化运动，不是平民文学运动，不是文学通俗化运动，而是思想运动。“五四的新文化运动因此差不多对于民众没有影响。”<sup>①</sup> 单从描述来说，瞿秋白的这个结论是正确的。但这构不成对五四白话的非难。五四白话文运动之所以贡献巨大，对中国现代文化和文学发生了深远的影响，就在于它是思想文化运动而不是文化和文艺大众化运动，否则它就沦于晚清白话文运动的地位了。事实上，对于五四白话的非大众化，五四时就有认识。朱我农称“笔写的白话”“其实依旧是文言”。<sup>②</sup> 傅斯年称五四的白话“就是口里的话写在纸上的”。<sup>③</sup> 然而“口里的话”并不就是大众语。

在三四十年代的大众语文运动中，瞿秋白是一位重要的人物。他是大众语文运动的积极倡导者，也是大众语的积极捍卫者。瞿秋白的大众语文理论代表了大众语文运动的逻辑运作，因此，检讨瞿秋白大众语文理论对于认识三四十年代的大众语文运动有重要的意义。瞿秋白把汉语按历史的大致过程区分为四种：古代文言、现代文言、旧式白话、新式白话。在他看来，梁启超等人的文言是现代文言，它吸收了西洋、东洋的新术语，“本身是以‘文言为体，白话为用’的系统”，“始终是中国式的古老工具，不能

---

① 瞿秋白：《大众文艺的问题》，《瞿秋白文集（二）》，人民文学出版社，1953年版，第886页。

② 朱我农：《革新文学及改良文学》，《中国新文学大系·文学争论集》，上海良友图书公司，1936年版，第62页。

③ 傅斯年：《白话文学与心理的改革》，《新潮》第1卷第5号（1915年5月），第914页。

够适应现代的生活。”<sup>①</sup> 吴稚晖等人的“第一次文学革命”的白话文只是“从文言转变到旧式白话”，旧式白话“只是近代中国文，并不是现代中国文”。“‘五四’以来的新文学的确形成了一种新的言语，然而这种新的言语却并不是‘国语’——现代的普通话。”五四时形成的白话“可以叫做新式白话”，“是‘非驴非马的’一种言语”，其市场“几乎完全只限于新式智识阶级——欧化的智识阶级。”<sup>②</sup> 旧式白话即古代白话，晚清的白话文运动就是古代白话运动。新式白话即五四时形成的现代白话，在构成上，它包括旧式白话、文言和“外国文法的‘硬译’”。作为描述，这是确切的，关键是对于五四白话文本质的认识及其态度，瞿秋白认为，“现在没有国语的文学！而只有种种式式半人话半鬼话的文学，——既不是人话又不是鬼话的文学。亦没有文学的国语！而只有种种式式文言白话混合成的不成话的文腔。”<sup>③</sup> 他说五四白话是“和平民群众没有关系”的“欧化的新文言”，“五四式的新文言，是中国文言文法，欧洲文法，日本文法和现代白话以及古代白话杂凑起来的一种文字”。<sup>④</sup> 因而五四白话应该否定，而“在‘五方杂处’的大城市和工厂里，正在天天创造普通话。”<sup>⑤</sup> 即大众语，汉语应该进行第三次革命，即用大众语取代“五四式白话”。

应该说，瞿秋白对五四白话文作为现象的概括是非常准确的，他认识到“新式白话”不同于“旧式白话”，即现代白话不同于此前的白话，更重要的是他认识到了现代白话是欧化的白话，是现

---

① 瞿秋白：《鬼门关以外的战争》，《瞿秋白文集（二）》，人民文学出版社，1953年版，第542页。

② 同上书，第627、629页。

③ 同上书，第620页。

④ 瞿秋白：《大众文艺的问题》，《瞿秋白文集（二）》，人民文学出版社，1953年版，第888页。

⑤ 瞿秋白：《普洛大众文艺的现实问题》，《瞿秋白文集（二）》，人民文学出版社，1953年版，第860页。

代口语、古代白话和西方语言杂凑起来的一种语言，它的范围主要限于欧化的知识阶级，和平民群众没有关系。但旧式白话和新式白话在形式上都是白话，它们的区别究竟在哪里呢？“非驴非马”只是现代白话的表象，这并不足以把它和古代白话区别开来。既然是白话，为什么又与平民群众没有关系而只是限于欧化的知识阶级呢？这些瞿秋白都没有论述清楚，在当时的语言学状况下他也不可能论述清楚。语言体系在深度上规定了思想体系，没有脱离语言的赤裸裸的思想，没有语言，思想便不可能。海德格尔认为，哲学不只是在语言中思考，而且是沿着语言的方向思考。我们绝不能把语言看成是与精神特性相隔绝的外在之物。洪堡特说：“当语言也表现出独立自主的创造性的时候，它就脱离了现象的领域，成为一种观念的、精神的存在。……虽然我们可以把知性与语言区分开来，但这样的区别事实上是不存在的。我们有理由认为，语言属于某个更高的层次，它不是类同于其他精神造物的人类产品。”<sup>①</sup> 瞿秋白说：“文言的本身亦是要记载思想的，而思想实在是没有声音的言语，正确些说，是没有说出口的言语。”<sup>②</sup> 这表明他实际上已经认识到了思想不能脱离语言而存在这一客观现象，只是没有把它上升到语言学理论的高度。在大众语文运动中，瞿秋白只是在语言的工具层面上讨论大众语的，并没有从语言的思想性这一层面来认识问题和解决问题。这样，他一方面感觉到了语言的思想性，另一方面又不能从语言学理论上把问题厘清，最根本的是不能在实践中突破自己根深蒂固的传统语言工具观，相反，传统的语言工具观时时掣扯着他，从而使他在理论和实践上表现出矛盾和混乱并最终使大众语文运动在理论和实践上漏洞很

---

<sup>①</sup> 洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1997年版，第51页。

<sup>②</sup> 瞿秋白：《鬼门关以外的战争》，《瞿秋白文集（二）》，人民文学出版社，1953年版，第638页。

多。

一定程度上说，瞿秋白并没有真正理解五四，特别是没有真正理解五四白话文对五四新文化和新文学运动的作用。文艺大众化运动所要解决的其实仍然是思想问题，从语言的角度来解决问题应该说也是抓住了关键。但文艺大众化绝不只是单纯的语言工具问题，更是语言思想和意识形态问题。瞿秋白仅仅只是在语言工具层面上做文章，这其实又不得要领并注定了他的失败。真正的文艺为工农兵服务是改造作家的思想意识和立场观念，深入工农兵生活，这正是毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》高明的地方。文艺大众化主要是普及问题，但普及和提高是辩证的关系，不能偏废。鲁迅早就说过，如果强使文艺流于“迎合”和“媚悦”大众，“是不会于大众有益的”。<sup>①</sup>如果只是普及而不提高，必然以文艺的总体性下降为代价。

大众语在一定程度上和范围有它的作用和意义以及贡献。但提倡大众语不是反对五四白话文的理由。五四白话的确有它的缺陷，但不能用大众语取代它，事实上也不可能取代。正如胡风所说：大众语是“基于各地大众的实践需要，各各把口头语变成笔头语的多元的东西。”<sup>②</sup>“所谓‘大众语’，注定不是一元的‘国语’式的东西，而是各各以当地的大众为对象的多元的发展。”所以，“大众语问题不是一个单纯的言语学上的问题，而是一个以大众的生活需要为基础的文化运动的问题。”<sup>③</sup>统一的国语无论如何都是不能否定和取消的，否定和取消五四白话就意味着否定和取消五四新文化和新文学。现代汉语的形成在具体过程上的确有些偶然性，

---

① 鲁迅：《文艺的大众化》，《鲁迅全集》第7卷，第349页。

② 胡风：《“白话”和“大众语”的界限》，《胡风全集》第2卷，湖北人民出版社，1999年版，第65页。

③ 胡风：《由反对文言文到建设大众语》，《胡风全集》第2卷，湖北人民出版社，1999年版，第63页。

高尔基说：“语言是文学的第一要素。”回到语言本体论，这是解决中国现代文学性质认识论问题的重要途径之一。洪堡特说：“在所有可以说明民族精神和民族特性的现象中，只有语言才适合于表达民族精神和民族特性最隐蔽的秘密。”“一个民族的精神特性和语言形成这两个方面的关系极为密切，不论我们从哪个方面入手，都可以从中推导出另一个方面。……民族的语言即民族的精神，民族的精神即民族的语言，二者的同一程度超过了人们的任何想象。”<sup>①</sup>在这一意义上，检视五四白话以及中国近现代文学史上的语言运动，其意义就不仅仅限于文学了。

---

<sup>①</sup> 洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆，1997年版，第51—52、50页。

## 第五章

# 语言运动与思想革命—— 五四新文学的理论与现实

### 第一节 五四新文学的理论

五四新文学运动对于中国现代文学以及中国现代文化的重要性，这是毋庸置疑的。文学上，它改变了中国文学的状况，导致了中国文学的现代转型，建立了中国现代文学的基本类型。文化上，它在整个五四新文化运动中扮演了急先锋的角色，是五四新文化运动的最重要的组成部分。语言上，它确立了现代汉语的语言范本，现代汉语就是以现代文学经典作品作为典范而确定下来的。过去，认为五四新文学运动和新文化运动是一次思想革命，这并没有错。但这是从结果来看的，是用传统话语方式的一种表述，实际上是从形式与内容的二元对立立场对现象的一种审视。这里，笔者试图换一种方式提问，我的问题是：五四新文学运动是何以发生的，它为什么能建立新的文学类型，为什么能够演变成思想革命，它为什么能充当新文化运动的急先锋，它的现实结果是通过什么中介实现并固定下来的，以这样一种方式言说问题，并对问题在过程的意义作深入的追问，笔者认为，语言，具体地说，是现代白话在五四新文学和新文化运动中起了决定性的作用。

五四白话文作为现象它在五四时有着显著的地位，这是公认



的；五四新文学运动是从白话文开始的，表现为白话文运动，这也是公认的。不论是现代思想史还是现代文学史，白话文的作用、意义和地位都是不能回避的事实。问题在于，过去一直是在语言工具的层面上研究五四白话文的作用和意义。这是非常表面化的认识，这种浅表的认识从根本上渊于传统的语言本质观。在传统的语言工具观的意义上，五四白话文运动不过是语言工具运动，它和晚清白话文运动以及三四十年代的大众语文运动没有实质性的差别。站在语言工具观的立场上，五四白话文运动和思想革命是五四新文学运动的两个方面或过程的两个步骤，是可以并行不悖的两种运动，它们事实上联系在一起，但理论上这种联系没有必然性。它们作为整体的新文学运动可以作形式与内容的二分，即思想革命是五四新文学的内容，白话文作为语言工具是五四新文学运动的形式。在这种意义上，五四白话文运动其作用和意义就是非常有限的。

从现象上，大家都看到了五四白话在五四新文学运动乃至新文化运动中的重要性，但却几乎没有人从语言学的理论上把它们之间的深刻联系阐释清楚，包括白话文运动和文学革命的发起者们。实际上，五四新文化和新文学运动的先驱者们正是在语言工具的意义上提倡白话文运动的，而在与此相平行的层面上提倡文学思想革命的，也就是说，他们把白话文运动和文学革命运动看做是可以各自独立的两种不同性质的运动。

对于五四新文学运动来说，首先提出白话文主张的是胡适，这是胡适一生都引以为自豪的一件事，并且也是应该引以为自豪的一件事。对于为什么要提倡白话文以及这一理论主张的思想过程和提出过程，胡适在《中国新文学运动小史》、《逼上梁山》、《胡适口述自传》以及其他文章、日记、讲演和书信中有比较详细的介绍。可以看出，胡适也是非常重视文学的思想革命的，但他主要是在语言工具论的意义上或者说立场上来提倡白话文运动的，

胡适也认识到语言与思想的密不可分的关系，但在思想意识的深处，胡适是把语言和思想二分的，即承认语言之外有一种独立的思想，语言就是表达这种独立思想的工具。胡适说：“整部中国文学史都说明了〔中国〕中古以后老的语言工具已经不够用了。它不能充分表达当时人的思想和观念。所以人们必须要选择一个新的工具。”<sup>①</sup> 分析胡适白话文理论的经典性文本《文学改良刍议》，可以看到，胡适的本意并不在于文学革命，而在于文学改良，主要是语言工具的改良，虽然胡适后来对此有所辩解和一定程度的修正阐释。“文学改良”“八事”中有五“事”是纯语言问题，其他三“事”涉及文学的内容，即胡适本人所说的“精神上之革命”<sup>②</sup>，也是由语言形式而引申，比如胡适所批评的“言之无物”，其批评的侧重点显然是在“言”上而不是在“物”上。正是因为如此，所以胡适对白话文的价值从来都是估计不足，他并没有认识到他所提倡的白话文与中国古代白话和作为民间口语的白话的不同，他更没有认识到白话文运动与新文学运动和新文化运动之间的深层的联系。

陈独秀在新文学运动和新文化运动的启动过程中是一个举足轻重的人物，不仅在于他创办《青年杂志》以及在杂志上发表胡适等人的倡导新文学的理论文章和鲁迅等人的新文学作品，从而掀起了新文学运动和新文化运动，同时还在于他本人在新文学和新文化理论上也卓有建树，其贡献绝不在胡适之下，尤其是他提出了“文学革命论”。“文学革命论”明显是在胡适的《文学改良刍议》的基础上和启发下提出来的。也许正是因为这一点，人们简单地把《文学革命论》看做是对《文学改良刍议》的响应，因而对其作用和地位都缺乏应有的肯定。这其实是一种很深的误解，

---

① 胡适：《胡适口述自传》第7章，《胡适文集》第1卷，第312页。

② 胡适：《寄陈独秀》，《胡适文集》第2卷，第5页。

设平易的抒情的国民文学”；“推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学”；“推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学”。<sup>①</sup>这从根本上是就文学的内容而言的，明显是呼应《文学改良刍议》的形式论，并且二者似乎构成了一个过程的延续。语言是形式，思想是内容，二者既相对应又相照应，从而构成了新文学运动的一个完整的整体。《文学革命论》虽然是承续《文学改良刍议》而来，但在陈独秀的理论根据上，二者在内涵上没有内在的深层联系。在这一意义上，和胡适一样，陈独秀对五四白话文运动同样存在着很深的误解。

一些人在五四时期就已经意识到了五四白话与古代白话的不同。钱玄同说：“我上面所说从前有白话文学，不过叙述过去的历史，表明以前本有白话文学罢了；并不是说我们现在所提倡的新文学就是这从前的白话文学，更不是说我们现在就应该学这从前的白话文学。”<sup>②</sup>胡适、陈独秀也都曾表达过这样的意思。但古代白话与五四白话为什么会不同，不同的深刻区分在哪里，却少有人具有实质性的观点和论述。而真正把五四白话和五四思想联系起来，把五四白话向五四思想的层面进行延伸，走得最远、认识最深刻的要算周作人。和《人的文学》、《平民的文学》一样，发表于1919年的《思想革命》也是在新文学理论史上具有里程碑性质的文章。朱自清认为，五四白话是一种新语言，是一种欧化的语言，“新诗的语言不是民间的语言，而是欧化的或现代化的语言”<sup>③</sup>，而“第一个创造这种新语言的，我们该推周启明先生”<sup>④</sup>。周作人不仅在新文学创作上卓有贡献，而且在新文学理论上也有诸多建树。周作人说：“我们固不必要褒扬新文学运动之发起人，唯

① 陈独秀：《文学革命论》，《陈独秀著作选》第1卷，第260-261页。

② 钱玄同：《尝试集序》，《胡适文集》第9卷，第66页。

③ 朱自清：《朗读与诗》，《雅诗湖畔》，延边人民出版社，1996年版，第76页。

④ 朱自清：《新语言》，《春晖如画》，延边人民出版社，1996年版，第166页。

篇文章中周作人对五四白话文内涵的基本界定至今仍然是非常深刻的认识。周作人认为，五四白话文运动不同于“光绪年间的所谓白话运动”，“那时的白话运动是主张知识阶级仍用古文，专以白话供给不懂古文的民众；现在的国语运动却主张国民全体都用国语，因为国语的作用并不限于供给民众以浅近的教训与知识，还要以此为文化建设之用……”<sup>①</sup>历史上，周作人第一次把五四白话文运动和晚清白话文运动区别开来，虽然在今天看来，这种区分在标准上还非常表面化。

与此相应，周作人把作为国语的五四白话和作为民间口语以及大众语的白话作了区分。他说：“民间的俗语，正如明清小说的白话一样，是现代国语的资料，是其分子而非全体。现代国语须是合古今中外的分子融和而成的一种中国语。”<sup>②</sup>作为国语的五四白话，绝不是单纯的古代白话，也不是单纯的民间口语，而是融古代白话、民间口语和外国语言于一体的一种新语言。认识到五四白话的外国语言成份，这是周作人的新发现。1925年，周作人写《理想的国语》一文，这个意思更明确、更详细。他说：“古文不宜于说理（及其他用途）不必说了；狭义的民众的言语我觉得也决不够用，决不能适切地表现现代人的情思；我们所要的是一种国语，以白话（即口语）为基本，加入古文（词与成语，并不是成段的文章）方言及外来语，组织适宜，具有论理之精密与艺术之美。……假如以现在的民众知识为标准来规定国语的方针，用字造句以未受国民教育的人所能了解的程度为准。这不但是不可能，即使勉强做到，也只能使国语更为贫弱，于文化前途了无好处。”<sup>③</sup>现代白话不仅仅只是白话，更重要的是它是现代的，它是

---

① 周作人：《汉字》，《夜读的境界》，湖南文艺出版社，1998年版，第773页。

② 同上。

③ 周作人：《理想的国语》，《夜读的境界》，湖南文艺出版社，1998年版，第779—780页。

融合古今中外的语言而成，在词汇上远比作为民间口语的白话要丰富，能够表达现代人的思想。所以绝不能把五四白话简单地等同于古代白话。1932年周作人作《中国新文学的源流》的演讲，又重复了这个观点：“那时候的白话，是出自政治方面的需求，只是戊戌政变的余波之一，和后来的白话文可说是没有大关系的。”<sup>①</sup>五四白话文运动不同于晚清白话文运动，从根本上源于五四白话不同于晚清白话。正是因为如此，所以对于国语的基本估价以及发展趋向、得失和经验教训，周作人明显不同于一般人的观点。

1930年代之后，激烈地批评五四白话是一股潮流。瞿秋白认为，五四白话是一种欧化的“非驴非马”的语言，它主要适用于知识阶层，瞿秋白贬称之为“新文言”，认为它是五四白话作为国语的严重的弊病和缺陷，而克服这弊病和缺陷的办法是语言大众化，即民间化、口语化和市井化，所以，三四十年代有一个非常广泛的大众语文化运动。周作人与此观点相反，他认为五四白话不是太欧化了，恰恰相反，而是太大众化了，“现在中国需要一种国语，尽他能力的范围内，容纳古今中外的分子，成为言词充足、语法精密的言文。”“清末的欧化都输入许多新名词到中国语里来，现在只须继续进行，创造未曾有过的新语。”<sup>②</sup> 国语不是过于高深复杂，而是还不够高深和复杂，所以还需要进一步欧化，进一步吸收古今中外的分子：“现代民间的言语当然是国语的基本，但也不能就此满足，必须更加以改造，才能适应现代的要求。……现在的白话文诚然是不能满足，但其缺点乃是在于还未完善，还欠高深复杂，而并非过子高深复杂。我们对于国语的希望，是在他的能力范围内，尽量的使他化为高深复杂，足以表现一切高上精

---

① 周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1995年版，第56页。

② 周作人：《国语改造的意见》，《夜读的境界》，湖南文艺出版社，1998年版，第778、775页。

了语言的工具性，没有认识到语言的思想本体性。他实际上是在非常抽象的意义上谈论思想，本质上是把思想独立于语言之外。他看到了语言与思想之间联系的现象，但没有从理论上解释它们之间的内在的逻辑性。他看到了五四新文学运动中的语言运动与思想革命的一体性，但理论的深处他又把它们二分，并机械地分为第一步和第二步。在根本性的语言本质观上，周作人还是语言工具观。

五四新文学运动的过程及其理论研究一直是中国现代文学研究的一个热点，对五四白话文运动和思想革命及其关系，也多人探讨，但总体上是旧调重弹，并没有超出胡适、陈独秀、周作人等五四新文学运动发动者们的观点，而且时至今日仍然没有超越。在这一意义上，对五四新文学运动的误解还广泛地存在，今天还是在语言工具的意义理解五四白话文运动，还是把五四的思想革命作为独立于语言之外的与语言相并行的运动，这既大大降低了五四白话文运动对五四新文学和新文化运动的意义和作用，同时也把五四思想革命虚化了。这样，长期以来人们虽然看到了五四白话文运动和思想革命对五四新文学运动和新文化运动的作用和意义的现实，却没有从理论上把这中间内在的逻辑解释清楚。

## 第二节 五四新文学的现实

上面，笔者详细检讨了胡适、陈独秀、周作人等人的五四白话理论和文学革命理论。但是，目标是一回事，目的又是另一回事；理论是一回事，现实则又是另一回事。笔者认为，五四新文学运动的理论和现实存在着相当的距离，也就是说，新文学运动的过程特别是结果并不是按照新文学运动的发起者们的理论或逻辑运作的。可以说，发动白话文运动是正确的，但胡适等人的理

由并不是关键的甚至可以说是错误的。思想革命对五四新文学运动绝对是重要的，但思想革命并不像五四先驱者们所理解的是独立于语言之外的理论上可以独立运行的运动，它和语言运动是紧密地结合在一起的，并没有语言之外的思想革命。

胡适主张废文言用白话的理由很多，但皆不能成立。所以，单就胡适的理由来看，林纾和“学衡派”反对白话文是有道理的。但是，“学衡派”反对胡适的白话文理论有道理并不说明他们反对白话文本身有道理；胡适所讲的提倡白话文的理由不一定正确，这也不说明胡适提倡白话文本身是错误的。“学衡派”只是在反对胡适的白话文理论的意义上是正确的。五四白话不完全是胡适所倡导的白话，五四白话文运动的理由也不完全是胡适所讲的理由。

五四白话文运动对五四新文学运动和新文化运动绝对是重要的，但这种重要并不是胡适所说的重要，它的作用和意义远比胡适所理解的要深层。白话文在语言工具的层面上，对五四新文学运动和新文化运动当然也是重要的，但这并不是导致新文学和新文化运动成功的根本性原因。胡适主观上所提倡的白话文即国语和后来的事实上的白话文即国语是有本质区别的。胡适所倡导的白话实际上是古代白话和作为民间口语的白话，它主要是作为工具层面的白话。作为语言，它不具有独立性，构不成语言系统，它实际上附属于古代汉语体系。而后来实际上通行的白话则是以古代白话和民间口语作为形式主体，广泛地吸纳古今中外的语言养分而形成的新的语言体系，特别是在思想上，它具有强烈的欧化特征。在词汇上，它既吸收古代汉语的术语、概念、范畴，同时又大量吸收西方语言的术语、概念、范畴，因而在思想的层面上，它与西方语言更具有亲和性。国语即现代汉语，是一种不同于古代汉语的新的语言体系，特别是在思想上，它具有自己的独立的体系。

由于政治、经济特别是文化交流等原因，五四白话文运动远

远超出了胡适等人的语言工具运动的范围，而从“意图”的文学改良运动走向了“事实”文学革命运动，这与白话所隐含的新的思想有最为深层的关系。虽然陈独秀理论上是把思想革命和白话文运动独立来运作的，但事实上，它们是一体的，也就是说，五四白话文运动既是语言工具运动，又是思想革命，反过来，五四思想革命不是抽象的，而是以现代白话文运动的方式实现的。表面上，白话运动在先，思想革命在后，即周作人所说的“第一步”和“第二步”，但实际上，五四白话文运动和五四思想革命具有一体性，也就是说，就五四新文学运动和新文化运动作为历史来说，白话文运动在表面的语言工具运动的背后其实隐藏着思想革命的性质，根本原因在于，五四新文学和新文化运动的发动者们如胡适、鲁迅、陈独秀、周作人、李大钊、钱玄同、刘半农等人的知识结构和思想方式都已经发生了根本性的变化，他们中的许多人如胡适、鲁迅等有比较长时间的海外留学经历，由于受西方思想或者说语言的影响，他们的言说和表达方式都发生了很大的变化。1915年，胡适在美国哥伦比亚大学用英文写作《先秦名学史》（“A Study of the Development of Logical Method in Ancient China”），虽然他谈论的仍然是孔子、庄子、墨翟以及《易经》等先秦典籍，其问题也没有超出古人的范围，但言说和表述的方式却发生了根本性的变化，因而在思想上也与古人有根本性的差异。言说和表述本质上是一种话语方式，它并不简单地只是语言的形式，话语本身蕴含着思想及意义，不同的言说即不同的思想，表述的不同即思想的不同。古汉语语言体系中的“先秦名学史”与英语语言体系中“先秦名学史”在思想上具有根本的差异，其根源就在于两套语言体系的不同。

所以，五四之初的经典性文本如胡适的《建设的文学革命论》、《多研究些问题，少谈些主义》、《中国哲学史》、刘半农的《我之文学改良观》、鲁迅的《狂人日记》、李大钊的《庶民的胜



利》、《什么是新文学》、周作人的《人的文学》等，作为现代白话文本，其内涵已远非古代白话所能涵盖，它实际上是一种新白话即现代白话，具有新的术语、概念和范畴，是一种新的话语方式，隐含了新的思想和思维方式。胡适说：“哲学的定义从来没有一定的。我如今也暂下一个定义：‘凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问叫做哲学’。”<sup>①</sup>这虽然也是白话，但不过徒有其表，就思想的层面来说，已非昔日的白话。这里，“哲学”、“定义”、“问题”、“根本”、“学问”等，表现为白话的外表形式，但其本质上是新的术语、概念和范畴。这些词能够从文言文、古代白话、民间口语中找到词源，也就是说，单从词语上来说，它不是新的，但从思想上来说，它却是全新的，它是西方语言的汉语方式，它反映了言说者在思想方式和思维方式上的根本性变化，这已经不只是白话作为语言形式所能解释的。这可以从语言形式的角度把这种变化看做是文言向白话的转变，也可以从语言思想本体的层面把这看做是传统思想向现代思想的转变。

同样，当鲁迅提出“真的人”，周作人提出“人的文学”时，这里的“人”作为词语和文言文、古代白话以及民间口语中的“人”并没有根本性的区别，但在思想内涵上却有着天壤之别。民间口语中的“人”的概念可以说是“人”的自然概念，或者说是生物学意义上的“人”，这里，“人”纯粹是一个语言符号，是工具性的语言，不具有思想性。而文言文中的“人”和鲁迅周作人所说的“人”则具有思想性，并且它们具有相反的内涵。古代汉语语境中的“人”在内涵上是和中国古代伦理道德紧密地联系在一起，具有正统的儒家的“君臣父子”的人伦关系。在做人的标准和尺度上，中庸，克己，压抑个性、压抑本能，大义为重、生

---

<sup>①</sup> 胡适：《中国古代哲学史》，《胡适文集》第6卷，第163页。

命为轻，重义轻利等，于古代的“人”来说，都是“美德”。相反，鲁迅和周作人所说“人”则可以称之为现代的“人”。现代“人”的概念更多地吸收了西方“人”的内涵，强调人的解放、平等、友爱、自由、权力，强调尊重个性、尊重生命等这些西方伦理和道德的价值观。所以，鲁迅的小说《狂人日记》和周作人的论文《人的文学》与其说是中国现代文学中最早的白话文本，还不如说是在语言的思想层面上开创了现代文学和现代文化对于“人”的新的言说，它更体现为一种新的话语方式。

反过来，从思想革命的角度来说，五四思想革命与白话文运动紧密地结合在一起，思想革命不能抽象地进行，它是通过白话文运动来实现的。思想不同于物体实在，语言也不是思想的载体。过去人们普遍认为，思想具有抽象性、客观性，先于语言形式而存在，人们只是用语言把它表现或表达出来，所以，语言是思想的工具。但现代语言学已经充分证明，思想与语言之间的关系根本就不是这么回事。思想就是语言本身，语言具有思想本体性，思想不能脱离语言而独立地存在。就五四新文化和新文学运动来说，思想革命就体现为白话文运动。五四思想革命在内容上非常复杂，但总体上具有两大趋势，那就是反传统和学习西方，表现为对西方先进思想的借鉴和对中国传统落后思想的批判，这是一个问题的两种表现形态，二者在逻辑上具有整体性。这里，在思想上的学习西方就体现为大量借用西方的术语、概念、范畴和话语方式来言说和表述问题，“民主”、“自由”、“人权”、“理性”、“哲学”这些“词”的变化是概念和范畴的变化，但更是深层的观念和思想的变化，当我们不再用“君”、“臣”、“忠”、“孝”这些概念，而用“个性”、“权力”、“自由”、“尊严”、“平等”这些概念来言说人的意义和价值时，言说本身已经标明我们思想和观念的根本性改变。在思想上的反传统、反封建就体现为摈弃传统的术语、概念、范畴和话语方式，当我们不再使用“礼”、“仁”、“纲”、

“常”、“天”等这些封建性核心概念和范畴时，深层上也意味着我们放弃了这种核心思想和思维方式。中国现代思想的整体性变化就体现为语言体系的整体性变化，是以文言文作为语言体系退出历史舞台，而现代汉语成为“国语”而体现出来的。

思想革命是五四白话文运动深层的动力，推动白话文运动的不是语言形式而是思想。所以，五四白话文运动表面上是语言形式运动，但深层上则是思想革命，表面语言形式运动的背后隐藏着深层的思想革命。从发生学的角度来说，二者是同时进行的，是辩证的过程，只是人们没有从语言学理论上认识到这一点罢了。事实上，正是白话文运动导致了五四新文学运动理论上的向思想革命层面的延伸。陈独秀的《文学革命论》和胡适的《文学改良刍议》在理论上具有对应性，它们实际上是从两个层面即语言的工具层面和语言的思想层面对五四新文学运动进行表述。《文学改良刍议》和《文学革命论》对于新文学运动来说，只是表述的不同，只是理论侧重点的不同，在具体内容和实际作用上，它们并没有实质性的差别。胡适后来谈到陈独秀对文学革命的贡献时说：“他对于文学革命有三大贡献：一、由我们的玩意儿变成了文学革命，变成了三大主义。二、由他才把伦理道德政治的革命与文学合成一个大运动。三、由他一往直前的精神，使得文学革命有了很大的收获。”<sup>①</sup>作为现象的描述，这是非常准确的，本质上，陈独秀的“三大主义”、“文学革命”的命题是由“白话文运动”的命题变化而来。

不管是把五四白话文运动和五四思想革命分成“第一步”和“第二步”，还是从理论上把它们二分为两个可以独立的运动，但这二者在五四新文学运动和新文化运动的实际过程中是紧密地结合在一起的。这种结合既改变了白话文运动的性质，也改变了思

---

<sup>①</sup> 胡适：《陈独秀与文学革命》，《胡适文集》第12卷，第37页。

想革命的性质，这种结合实际上把白话文运动变成了思想革命，把抽象的思想革命变成了具体的白话文运动。正是在这种白话文运动与思想革命的一体化过程中，新文学运动和新文化运动发生了，中国文学和文化发生了现代转型。可以说，没有实际的思想革命，胡适理论上的白话文运动不过如晚清白话文运动一样，只能是语言工具运动，是文学改良运动，不可能发生新文学运动和新文化运动。同样，如果没有实际的五四白话文运动，陈独秀理论上的思想革命不过是一句空话，不过是一种无法付诸实施的抽象的理论。晚清也有一个范围非常广泛的白话文运动，与这次白话文运动的同时，也有一场非常广泛的思想革命运动。但晚清没有发生新文学，其中原因很多，从语言的角度，笔者认为最重要的有两个方面：第一，晚清只有白话文运动，没有语言变革运动。第二，晚清思想革命和语言运动之间是脱节的。

所以，绝不能简单地在工具的层面上理解五四白话文运动，那实际上并没有从根本上认识到语言的本质和五四白话文的本质。周作人正确地把五四白话和晚清白话区别开来，但是他根据使用的范围来区分，这又是非常浅表的。语言是工具，这是周作人意识深处的根深蒂固的观念，正是这种传统的语言工具观深深地限制了周作人对五四白话文运动与思想革命之间深层逻辑关系的认识。周作人一方面看到了五四白话与五四新思想之间的联系，另一方面却又不能从理论上突破语言工具观所设定的限制，从而表现出一种巨大的矛盾。所以，对于五四白话文运动与五四思想革命之间的关系，笔者认为，五四时胡适、陈独秀、周作人等人当时就没有从理论上认识清楚，后来依然也没有认识清楚，时至今日，现在人们仍然没有认识清楚。过去人们总是从内容与形式这样一种“一分为二”的角度来看视语言与思想之间的关系，总是只看到它们之间的对立性，而没有看到它们之间的统一；总是只看到它们之间的差异性，而没有看到它们之间的同一性；总是习

里，白话不再是不带思想性的纯粹的工具性语言，不再是附属性的语言，而是新的独立的语言体系和相应的思想体系。作为新的语言体系和思想体系，白话不再是古代白话和民间口语，它还包括文言词汇和直接从西方翻译进来的词汇。但不论是古代白话、民间口语、文言词汇还是外来词汇，它们都脱离了原来的语言体系而置于新的语境中，其意义和功能都发生了很大的变化。从思想的层面上来说，许多古代白话、民间口语、文言文的术语、概念和范畴，在现代汉语中都被赋予了新思想和新意义，因而具有创造的性质。所以，五四思想革命本质上是语言革命。

语言不论是由于民族来说，还是对于个人来说，都具有先在性。语言变革和文化转型对于一个民族来说，是重大的事情，它涉及到民族心理、文化传统等一系列最为深层的问题。除了愿意不愿意转型的问题以外，还涉及能不能转型的问题。并且，语言变革不可能从内部发生，语言的发展有它自己的规律，语言变革与政治经济的发展特别是民族文化的交流有密切的关系。中国文化源远流长，有近三千年的历史，传统文化构成了中国人的血与肉，也构成了自我身份的认同，是难以割舍的。在这一意义上，中国文学和文化的现代转型是各种历史条件的偶然聚合，是一次艰难的转折。

我们承认五四新文化和新文学运动具有历史的必然性趋势，也具有民族心理根据。同时必须承认五四新文化和新文学运动在实施的过程中具有偶然性，正是这种偶然性导致了历史的现实的结局。而选择白话文就具有很大的偶然性，胡适最初只是在工具的层面上提倡白话文运动，但它却意外地起到了思想革命的作用。陈独秀的思想革命主观上是独立于白话文运动之外的运动，但作为五四新文学和新文化运动的一个重要“组成部分”或者“步骤”，它事实上是和白话文运动紧密地结合在一起的，事实上一体化，这种一体化不仅改变了思想革命的性质，而且使思想革命成

为可能。所以，五四新文学和新文化运动的先驱者们并没有从理论上把他们所提倡的白话文运动和思想革命以及之间的关系搞清楚。新文学和新文化运动的确是成功了，但并不是按照他们所设想的理论的逻辑而进行的，而有它自己内在的逻辑过程。新文学的理论与现实之间存在着巨大的差距。搞清楚五四新文学和新文化运动的深层的原因对于正确地认识新文学和新文化的性质以及发展趋向其意义是重大的。

## 第六章

# “异化”与“归化”——翻译 文学与中国现代文学

### 第一节 翻译本质的“二层次”论

翻译的本质是什么？有不同的说法，泰特勒说：“好的翻译应该是把原作的长处如此完备地移注入另一种语言，以使译入语所属国家的本地人能明白地领悟、强烈地感受，如同使用原作语言的入所领悟、所感受的一样。”<sup>①</sup> 巴尔胡达罗夫把翻译定义为“把一种语言的言语产物（话语），在保持内容不变的情况下改变为另一种语言的言语产物”<sup>②</sup>。费道罗夫说：“翻译就是用一种语言把另一种语言在内容与形式不可分割的统一中所业已表达出来的东西准确而完全地表达出来。”<sup>③</sup> 奈达的定义是：“翻译就是在译入语中再现与原语的讯息最切近的自然对等物。”<sup>④</sup> 还有很多，不逐一列举。这些定义虽然在具体观点上很大的不同，但总括起来可以说

---

① 泰特勒：《论翻译的原则》，引自沈苏儒《论信达雅——严复翻译理论研究》，商务印书馆，1998年版，第120页。

② 巴尔胡达罗夫：《语言与翻译》，中国对外翻译出版公司，1985年版，第1页。

③ 费道罗夫：《翻译理论概要》，中华书局，1955年版。

④ 奈达：《翻译理论与实践》，引自沈苏儒《论信达雅——严复翻译理论研究》，商务印书馆，1998年版，第131页。

本质上是语言技术问题。两种文化思想之间的差异似乎只是“名物不同”<sup>①</sup>，“名实丧于不谨”<sup>②</sup>，所以翻译就是通过甲种语言把乙种语言所包含的实在（包括物质实在与思想“实在”）表达出来。道安的“五失本”和法云、慧远、僧睿等人所斤斤计较的“文”“质”问题都充分说明了这一点。

中国古代翻译思想的深层基础是中国传统的语言工具观。在传统的语言工具观看来，一定思想和一定的物质一样是可以脱离具体的语言而存在的，所以思想可以从一种语言转移到另一种语言中去而不失本真。在语言工具观看来，语言只是形式，是实在（即内容）的外壳，而形式和内容是可以分离的。中国古代只承认与异域的语言形式之间的不同，而不承认不同民族思想思维之间的根本差别，陆象山的话非常有代表性，他说：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有圣人出焉，此心同也，此理同也。”<sup>③</sup> 世界“心”“理”同一，差别只是“心”“理”的表象和形式，所以翻译是技术或科学，它解决的是表层的问题，于思想文化的创造不具有根本性关联。

语言是工具的根本观点在中国近代并没有发生根本性转变，所以，中国近代的翻译观也没有大的变化，虽然中西从话语方式到思想思维到文化的巨大差异冲击了传统的翻译观。最早倡导向西方学习的王韬就以陆象山的理论为依据认为中西文化并没有根本性的差异：“夫天道无私，终归乎一。由今日而观其分，则同而异；由他日而观其合，则异而同。……请一言以决之曰，其道在

---

① 支谦：《法句经序》，《全唐文》卷986。关于作者及文章的考证见陈福康《中国译学理论史稿》，上海外语教育出版社，1992年版，第14—16页。

② 僧睿：《小品经序》。

③ 杨简：《象山先生行状》，《陆九渊集》卷33，中华书局，1980年版，第388页。



同。”<sup>①</sup>“天下之道，一而已矣。”<sup>②</sup>“天下之理一本散为万殊，万殊归于一本。”<sup>③</sup>根据这样一种观点，翻译其实是一种很简单的即“形而下”的技术性工作。

中国近代翻译虽然很繁荣，从理论上对翻译本质的深刻追问却很缺乏。被称为译学“第一”<sup>④</sup>的严复也没有对翻译的概念进行限定。他的“译事三难：信、达、雅”<sup>⑤</sup>确立了中国近现代翻译的基本准则，但并没有限定翻译本身。从他关于信达雅及其关系的论述中，我们仍然可以一定程度上窥测到他的翻译的基本观念。由于具体的翻译实践，严复意识到了中西语言之间存在着深刻的隔阂，并且正是这种隔阂造成了中西交流的困难，比如他说：“夫与华人言西治，常苦于难言其真。”<sup>⑥</sup>这已经深刻地触及到翻译的真谛。但总的来说，在翻译观上，严复坚信思想作为纯客观可以脱离语言而存在，坚信“等值”的存在，坚信翻译是一种语言技巧。他在《天演论》“自序”中说：“即至大义微言，古之人殫毕生之精力，以从事于一学。当其有得，藏之一心则为理，动之口舌、著之简策则为词。”这是典型的传统的语言工具观，正是这种传统语言工具观决定了他的传统翻译观。他认为翻译是词句的问题，所以苦苦觅求词语，竟然到“一名之立，旬月踟蹰”<sup>⑦</sup>的地步。

在对西方文化的理解上，特别是从语言的角度来理解中西文化之间的差异，王国维是少有的先觉者，他认识到：“夫言语者，

---

① 王韬：《漫游随录》，湖南人民出版社，1982年版，第100页。

② 王韬：《原道》，《弢园文录外编》，中州古籍出版社，1998年版，第35页。

③ 王韬：《哥伦布传赞》，《万国公报》第42卷，上海广学会刊印。

④ 参见蔡元培《五十年来中国之哲学》，《蔡元培选集》上卷，浙江教育出版社，1993年版，第71页。又参见李泽厚《论严复》，《论严复与严译名著》，商务印书馆，1982年版，第128页。

⑤ 严复：《天演论·译例言》，王拭编《严复集》第5册，中华书局，1986年版，第1321页。（下文引《严复集》不再注明版本与出版年月）

⑥ 同上书，第1319页。

⑦ 同上书，第1322页。

代表国民之思想者也，思想之精粗广狭，视言语之精粗广狭以为准，观其言语，而其国民之思想可知矣。”“言语者，思想之代表也，故新思想之输入，即新言语输入之意味也。”<sup>①</sup> 语言差异的深处是思想的差异，所以翻译绝不仅仅只是语言形式的问题，而且是语言的更深层的思维或思想的问题。所以“西洋之思想之不能骤输入我中国”，“即令一时输入，非与我中国固有之思想相化，决不能保其势力”。<sup>②</sup> 王国维深刻地认识到了中西文化之间的差异所造成的言说方式的根本性不同，翻译之难不仅在于对两种语言所包含的思想文化的各自理解，更在于二者之间的难以交流或转换。对于中国传统思维方式的文化，“若译之为他国语，则他国语之与此语相当者，其意义不必若是之广，即令其意义等于此语，或广于此语，然其所得应用之处，不必尽同，故不贯串不统一之病，自不能免。而欲求其贯串统一，势不能不用意义更广之语，然语意愈广者，其语愈虚。于是古人之说之特质渐不可见，所存者其肤廓耳”。一言以蔽之，“中国语之不能译为外国语者，何可胜道！”<sup>③</sup> 反过来也是如此，并不是所有的外国思想都可以用中文进行表达的。所以，翻译对于母语来说，与其说是“转换”，还不如说是创造。

可惜的是，王国维的翻译思想在当时并不是普遍的观点，并不被重视。所以，近代翻译的主体思想还是传统的，还是建立在传统语言工具观上的名实论、技术论，以为有一种可以脱离具体语言的纯粹的思想，翻译就是把这种抽象的思想用另一种语言具体地表达出来，以为有客观的“真”存在，翻译之所以没有达到“信”，是因为语言技术问题，是没有找到恰当的词语，是言说问题，即“达”和“雅”的问题，而不是思想文化本身的交流问题。

---

① 王国维：《论新学语之输入》，《王国维文集》第3卷，第40、41页。

② 王国维：《论近年之学术界》，《王国维文集》第3卷，第39页。

③ 王国维：《书岑氏汤生英译〈中庸〉后》，《王国维文集》第3卷，第46、47页。

马建忠曾提出所谓“善译”，要求原文与译文之间“而曾无毫发出入于其间”，“能使阅者所得之益与观原文无异”<sup>①</sup>，这可以说是完全不承认语言系统不同所造成的思想文化之间的差异。近代以来，翻译史上长期关于译名、译音、意译、直译、可译与不可译等问题的争论都充分说明了近代翻译思想的传统性。

翻译的名实性、技术性绝不能否定，但它绝不是单纯的名实问题、技术问题，在语言形式的背后还隐藏着深刻的思想文化问题。这里，翻译本质最终归结为语言本质，语言的本质实际上构成了翻译的本质的基础。

什么是语言的本质？传统语言学认为，语言是人类表达感情、交流思想的工具。而现代语言学则认为，语言不仅仅只是工具，同时还是思想本身。语言作为一个系统，它具有其内在的独立的功能。语言是人创造出来的，但语言一旦被创造出来，它就不再以人的意志为转移，而具有自足性。语言是人类思想文化的家园，它维系着人类的文明，使人类文化不断繁衍并向着更高的方向发展。语言是积累的，延续的，它具有悠久的历史 and 漫长的生命历程，作为个体的人和作为集体的群体在它面前实在是短暂的、部分的、些微的，所以，语言作为系统，作为一种强大的历史力量从根本上决定了作为个体的人的思想思维与文化。现代语言哲学已经充分证明，术语、概念、范畴，话语方式本身就是思想，概念即思想、思维，思想思维亦即概念，二者一而二，二而一。没有赤裸裸的思想，思想是与语言紧密地结合在一起的，思维的过程、思想的过程也即语言的过程，具体的思想是与具体的语言相联系的，不同的语言体系、话语方式有不同的思维方式和思想体系。绝不能否认语言的工具性，但也不能否认语言的思想性。语言在“形而

---

<sup>①</sup> 马建忠：《拟设翻译书院议》，《适可斋记言》卷四。《采西学议——冯桂芬、马建忠集》，辽宁人民出版社，1994年版，第225页。

下”的层次上是“器”，在“形而上”的层次上即“道”，“器亦道，道亦器”<sup>①</sup>，二者是一体的。在日常生活领域，在物质领域，语言主要是工具；在文化哲学领域，语言主要是思想。在工具的层面上，世界上不同语言之间没有本质的差别，可以互相转换、翻译；在思想的层面上，各种不同体系的语言有着根本的不同，在这一层面上，语言之间不能转换，翻译具有巨大的局限。

根据现代语言学的观念来重新审视翻译，可以发现，翻译并不是一个“元”性质即不可再分的概念，翻译作为一个笼统的概念主要是外在表象上的统一性，从内在即内容上它可以作更进一步的剖析。从语言学的角度来看，翻译其实也有一个层次的问题，一是技术的层次，一是艺术的层次。在语言作为工具的层面上，翻译作为一种语言活动是技术，是科学，有客观标准。比如英语中的“Sea”就是中文中的“海”，“Sun”就是“太阳”，“Moon”就是“月亮”等。在翻译中，语言在这一层次上不存在理解、诠释和解说的问题，大多数都可以进行对应转换。可以把“Sun”翻译为“太阳”，也可以把它翻译为“日”，但都不从根本上影响翻译的“等值”性质。事实上，对于物质实在性的名词包括物质文化名词都可以作如是等值转换，一些比较固定的有规律可循的语言现象比如语法也可以进行技术上的处理达到“等效”翻译。“等值”和“等效”翻译并不是说在两种语言中找对应的词和对应的语法，有无相对等的词并不从根本上影响“等值”或不“等值”，翻译中创造的新词也可以是“等值”和“等效”的，比如“麦克风”和“Microphone”就是等值的。这里，“麦克风”与其说是翻译还不如说是在固有的汉语中增加了一个新词，它和语言内部的词语增生没有本质的区别。翻译在语言工具性的层面上是技术，是科学，具有客观性，可以把它称为“技术层次”或“科学层次”。

---

<sup>①</sup> 《河南程氏遗书》卷一，《二程集》，中华书局，1981年版，第4页。

而在语言作为思想思维的层面上,翻译作为一种语言活动是艺术,是文化。比如“科学”、“民主”、“理性”、“人权”等都是翻译词汇,但“Science”和“科学”、“Democracy”和“民主”、“Rational”和“理性”、“Human rights”和“人权”是有很大的不同的,“Science”、“Human rights”等在英语语境中,其意义是和英美人的历史文化传统以及思维方式等紧密地联系在一起,它的意义在英语作为一种语言体系中才是完整的。在汉语语境中,人们总是按照汉字思维去理解“科学”、“民主”等,而不是按照英语思维去理解它们。所以,“科学”、“人权”等在汉语语境中,其意义就和汉民族的历史文化以及中国人特有的思维方式紧密地联系在一起了,就深深地打上了汉语思想的烙印,要理解其涵义,必须把它放置到现代汉语体系中去才能把握。这不是创造一个新词的问题,不单单是一个语言活动,而从根本上是一种复杂的文化交流活动,它潜藏着复杂的思想思维衍变过程。

所以,在语言的思想层而上,翻译是文化,是艺术,具有创造性,可以称之为“艺术层面”或“文化层面”。对于翻译的思想文化性质,近代翻译史上的著名人物如严复、鲁迅等都不同程度地涉及到。比如《天演论》“导言十三”“制私”中有这样一段译文:“李将军必取霸陵尉而杀之,可谓过矣。然以飞将威名,二千石之重,尉何物,乃以等闲视之,其憾之者犹人情也。”<sup>①</sup>赫胥黎的《天演论》中怎么会有李广的掌故呢?这其实是严复的“换例译法”,以“李广霸陵尉事相类”。这种译法其实已经深刻地涉及到翻译中的文化问题。鲁迅主张“直译”也是以一种文化观作为深层的理论基础的。中国近现代翻译史上长期关于“可译与不可译”的争论都涉及到翻译的文化本质问题。

---

<sup>①</sup> 严复:《天演论》,刘梦溪主编《中国现代学术经典·严复卷》,河北教育出版社,1996年版,第38页。

现代译论则比较充分地证明了翻译的文化性质。奈达认为,单纯地从语言学的角度来研究翻译是很不够的,“同任何一种作为语言学符号的语言打交道而不立即认识到它同整个文化情景的本质联系是决不可能的”<sup>①</sup>。当今国际译学界普遍认为:译学研究的方向,重点是文化研究,而不是语言转换研究;翻译是原作的改写和处理,是跨文化转换。<sup>②</sup>语言不是思想的物质外壳,语言即思想文化本身,王佐良说:“不了解语言当中的社会文化,谁也无法真正掌握语言。”<sup>③</sup>所以,当代中国翻译界非常强调文化交流性,王克非说:“翻译虽是两种语言文字的转换,但又决不仅仅是两种语言文字的转换,它代表了社会的交往、文化的沟通与互惠互促。”<sup>④</sup>关世杰说:“翻译不是电报码式的转换,而是沟通。实际上,称职的翻译不是词句转换的‘对号者’,而应是沟通者。”<sup>⑤</sup>蔡毅说:“把翻译的定义界定为话语的语际转变是片面的。”<sup>⑥</sup>这些意见都是非常有力量的。

纵观中国近现代翻译理论史,可以看到,有人认为翻译是技术,有人认为是艺术,有人强调科学性,有人强调思想文化性,这都没有错。技术、科学、艺术、思想文化都是翻译的特性。关键是这些特性是在什么层次上而言,它们的关系又是什么样的。笔者认为,过去关于翻译的一些迷误主要是在它的技术与艺术、科学与文化之间的关系上的混乱。翻译既是技术又是艺术,既是科学又是文化,只是它们属于两个不同的层次,翻译作为技术和科

---

① 转引自沈苏儒《论信达雅——严复翻译理论研究》,商务印书馆,1998年版,第164页。

② 参见赵家琪:《当代翻译学派简介》,《中国翻译》1996年第5期。

③ 王佐良:《翻译中的文化比较》,《翻译通讯》1984年第1期。

④ 王克非:《论翻译研究之分类》,《翻译通讯》1997年第1期。

⑤ 关世杰:《跨文化交流学》,北京大学出版社,1995年版,第250页。

⑥ 蔡毅:《关于国外翻译理论的三大核心概念——翻译的实质、可译性和等值》,《中国翻译》1995年第6期。

学，主要是在物质的层次上，从语言学的角度来看，翻译作为技术和科学主要是在语言作为工具的层面上而言。相对应，翻译作为艺术和文化，主要是在精神的层次上，从语言学的角度来看，翻译作为艺术和文化主要是在语言作为思想的层面上而言。在技术层面上，翻译具有客观性，具有机械性，在这一层面上，翻译不仅可译，而且可以“等值”“等效”，达到准确无误。在文化层面上，翻译具有创造性，同时又深深地受制于民族的传统心理和思维方式，是一种有如艺术创作一样的复杂的文化活动。在这一层面上，翻译有不可译性。所谓“不可译性”，并不是绝对地不能翻译，而是相对地不能翻译，就是翻译不是“等值”“等效”的，而具有诠释性，必然带有诠释者个人的理解和所操语言体系的“偏见”，不可能是纯客观的。在这一层面上，翻译是跨文化的文化交流。

## 第二节 论中国近代翻译文学的“古代性”

翻译文学是中国近现代文学史上的一个非常重要的现象。阿英说，晚清的小说，“就各方面统计，翻译书的数量，总有全数量的三分之二。”<sup>①</sup>陈平原统计：1899年至1911年期间，共有615部外国作品的中文全译本<sup>②</sup>。面五四之后，翻译文学更多，“其规模和声势超过了近代任何时期。几乎所有文学革命的发起者和参加者都作过译介外国文学工作”，“在‘五四’后短短的几年内，可以说西方文艺复兴以来各种各样文学思潮及相关的哲学思潮都先后涌进中国”。<sup>③</sup>那么，翻译文学与中国现代文学究竟是一种什么

---

① 阿英：《晚清小说史》，东方出版社，1995年版，第210页。

② 陈平原《二十世纪中国小说史》，北京大学出版社，1989年版，第28—29页。

③ 钱理群等著《中国现代文学三十年》，上海文艺出版社，1987年版，第31、32页。

关系，这涉及到对中国近代和现代翻译文学的定性问题。本节主要从语言学和翻译本质论这一角度来论述这一问题。

根据以上关于翻译本质的界定来重新审视近现代中国翻译活动，可以发现，中国近现代翻译其实也有一个层次的问题。大致说来，与中国向西方学习的历史进程相一致，中国近现代翻译在总体上也经历了这样三个阶段：从器物翻译到制度翻译到文化翻译。器物翻译主要是翻译西方的科学技术，诸如物理、化学、数学、医学、兵器制造、工艺、实用技术等。现在看来，中国早期的对于西方科学技术的翻译也有很不准确的地方，但这种不准确主要是翻译的技术问题，比如沿用中文陈名的不准确、不对应，新造的名词不贴切、不统一等，这当然有理解的问题，但根本的原因则是翻译的不成熟。随着翻译的发展和完善，这些缺陷很容易就克服了。中国近代初期的翻译存在的缺陷不是翻译固有的缺陷，而是人为操作上的不成熟。第二阶段的翻译，在时间上集中在戊戌变法前后。出于政治变法的要求，西方的政治、经济、法律、社会制度以及历史著作大量地被翻译过来。政治、经济、社会制度、历史是以深厚的文化思想作为基础的，它实际上具有意识形态性，翻译它们并不能完全准确，从而达到“等值”和“等效”。但在当时，中国人普遍地把它们等同于科学技术，以为可以机械性地进行翻译操作。所以，总体来说，中国近代对于西方文物制度的翻译存在着简单化的倾向。它实际上表现出了中国人对于西方政治、经济、历史和社会制度认识简单化的观点。第三阶段就是五四前的文化翻译。戊戌变法的失败使人们认识到，坚船利炮不仅与经济政治制度配套，而且还与文化配套。器物与制度与文化是一体的。制度是器物的深层的基础，而文化又是制度的深层的基础，所以文化是器物的最深层的基础，西方的强大最终可以归结为文化的发达。根据这样的一种思路，关于中国前途的必然结论就是：中国要繁荣富强，洋务运动和制度改良都是表层的，学习西方的科



学技术和模仿其社会制度都是不得要领的，中国必须进行自身的内在的深层的文化变革。从学习的角度来说，必须彻底地学习，系统地学习，学习根本，“全盘西化”的观点正是在这种背景下提出来的。这样，五四前，就出现了一股翻译西方文化著作的热潮，西方大量的哲学、文学、社会学、文化学、伦理学等被介绍进中国，这种文化思想为中国现代文化乃至现代社会的确立奠定了坚实的基础。可以说，没有西方各种社会科学对中国传统观念的巨大冲击，就没有后来新的中国现代社会和文化。“变”是必然趋势，但中国传统文化往哪里变，变到什么程度，以什么类型作为结局，这却没有必然性。通过翻译，西方科学技术、社会制度、文化对中国现代社会和文化的类型的确立起了非常重要的作用。中国传统社会正是在西方的全面的冲击下逐渐“变异”而走上现代道路的。

现在回头审视五四时期的文化翻译，可以看到，当时明显把翻译简单化了，明显把复杂的文化翻译等同了科技翻译，以为如同科技翻译就是简单地输入西方的科技一样，文化翻译就是简单地输入西方的文化。其实，文化翻译是一种复杂的翻译活动，与以往的科技翻译不同，由于中西文化之间存在着巨大的差异，由于民族心理、思维方式、文化传统等方面存在着深刻的隔阂，两种文化之间无法通过语言进行“等值”转换。严复译《天演论》就非常典型。虽然严复精通英文，并且以英语的方式对赫胥黎的《进化论与伦理学》(Evolution and Ethics)有很好的理解，但翻译时还是感到巨大的困难，“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得，即有牵合，终嫌参差”<sup>①</sup>。“步步如上水船，用尽气力，不离旧处，遇理解奥衍之处，非三易稿，殆不可读。”<sup>②</sup>应该说，严复在翻译上遇到的困难既不是语言文字上的，也不是思想理解上的，

---

① 严复：《天演论·译例言》，王栻编《严复集》第5册，第1322页。

② 严复：《与张元济书（二）》，王栻编《严复集》第3册，第527页。

新思想、新思维，总是在旧有的语言体系中寻找相对应或相似的术语、概念、范畴和话语方式，因此，西方思想文化在翻译的过程中就不知不觉地变了形，变得本土化、民族化了。所谓“橘生淮北而为枳”是也。从语言即思想和思维的角度来说，文化著作是不能翻译的，思想是和特定的语言体系紧密地联系在一起的，语言变了，思想也必然变化。思想在转换的过程中，必然有所丧失，所谓“直译”与“意译”，译得好与译得坏，其实只是丧失的程度不同而已。最“准确”的译文也不能代替原文，所谓“准确”，其实只是比较多地传达了原有意义而已。至于效果好、影响大，这是另一回事，效果好不等于译得“真”。而且有趣的是，中国近现代翻译史上，越是“真”，越是“准”，越是效果不好；越是“失真”，越是民族化、本土化，越是效果好。严复翻译名著八种中，《天演论》译得最不准确，但它的效果却最好，影响也最大。林纾不懂外文，主要是根据“口译”“转译”，但却影响巨大。相反，鲁迅和其弟周作人合译的《域外小说集》，采取“直译”的方法，相对比较准确，但在当时却几乎可以说没有什么影响，第一册和第二册总共才卖出去40本。这种现象，其意义是深长的。

从成份上分析，近代文化思想著作翻译和五四后的文化思想著作翻译有很大不同，从汉语的角度来看，近代文化翻译总体上属于中国古代体系，更多地表现出浓厚的中国传统思想文化的特点；现代文化翻译总体上属于中国现代体系，更多地表现出中国现代思想文化的特点。这种差别从根本上是由翻译的话语方式不同决定的，前者是古代汉语，后者是现代汉语，它们是两套不同的语言体系，也因而也是两套不同的思想体系。这深刻地涉及到西方文化与中国现代文化之间的关系问题。西方对中国的影响从科技到社会制度到文化都是有目共睹的，都是客观事实。应该说，西方科技和社会制度对中国的影响是比较简单的，就是直接搬用、模仿，但文化的影响就复杂多了。全世界在接受西方的物质文化方

面是共同的，在科学技术方面，世界正在深受西方的影响而变得一体化。社会制度也比较趋同，当今世界正在形成一些比较统一的价值标准和国际准则。而文化的情形则不同，同样是深受西方文化的影响与冲击，但结果却大不一样，中国、日本、韩国、东南亚，中东、非洲、拉丁美洲各不相同，各国各民族的文化并没有因为都深受西方的影响而趋同，相反，其差距和矛盾似乎越来越大。美国著名国际政治专家亨廷顿认为，冷战结束后的世界，意识形态之间的冲突将退居次要的地位，代之而起的将是“文明的冲突”。<sup>①</sup>为什么？其根本原因就在于文化的复杂性，外来文化的影响和冲击是强大的，民族传统文化的反应能力和顽强性同样也是强大的。挑战与应战是文化交流中的一对非常复杂的矛盾，其结果并不是如战争一样简单地胜利和失败，而往往是一种复杂的整合。

从根本上，外来文化必须内化才能对民族传统文化发生深刻的影响，就是说，外来文化只能通过本土才能起作用。《天演论》在英国并不是最有名的，达尔文的理论在西方也只是众多有影响的理论中的一种，它们为什么会在中国近代发生巨大的影响，这其实与它的理论与中国社会内在的欲求相契合有很大关系。事实上，严复正是根据中国社会情势的理解来翻译它的，它正是对中国的社会具有针对性才对中国发生深刻的冲击和影响的。《天演论》具有双重性，一方面，它是西方社会学理论，另一方面，它在翻译成汉语之后，又具有中国特殊的时代性、本土性、民族性，它和当时的中国救亡的生存问题紧密地联系在一起。

所以，近代翻译与现代翻译的根本不同在于前者是以中国传统文化作为基础，是古代汉语体系，因而在根本上具有中国古代性，它的作用是推动中国传统文化向中国现代文化转型。中国现

---

<sup>①</sup> 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1999年版。

代文化正是中国传统文化和西方文化冲突交汇融合的产物，它具有中国传统的因素，又有现代西方的因素，是一种既不同于西方文化又不同于中国传统文化的第三种文化。它现在已经形成了新的传统，通常称之为五四传统。而现代翻译则是以中国现代文化作为基础，作为底色，属于现代汉语体系，它从根本上具有现代性，因为中国现代文化本身就是深受西方文化的影响而形成的具有浓厚西化特征的文化，所以，现代翻译的作用主要是建设新文化而不是破坏旧文化。因此，由于语境不同，近代翻译和现代翻译在根本性质、作用和作用方式上都有根本不同。从语言上说，近代翻译只是在传统话语方式上增加新的术语、概念、范畴，它从思想上对传统语言造成了一定的冲击，但并没有从根本上动摇传统话语方式，古代汉语作为一种语言系统，并不是仅仅依靠翻译就能改变的，它的变革必须具有某种内在的动力和契机，它需要很多偶然和必然的条件。现代翻译从根本上是现代汉语翻译，从语言的思想层面来说，它是在现代汉语体系内增加新的术语、概念、范畴，由于现代汉语在思想或思维方式上与西方思想思维方式的亲和性，所以现代翻译对现代汉语不是冲击，而更多的是建设。现代翻译恰恰是巩固完善现代汉语，完成现代汉语在思想上的现代化，而不是相反。这是近代翻译和现代翻译的根本不同，前者被纳入了中国古代语言体系，纳入了中国古代思想体系，它的新思想和新思维方式由于与中国古代思想和思维方式格格不入，它对古代语言具有颠覆性。现代翻译则是现代汉语的产物，正是因为先有现代汉语后才有现代翻译，所以现代翻译对现代汉语具有建设性。

根据上面关于中国近代翻译的基本观点，现在再来审视中国近代翻译文学。可以看到，和中国近代文化翻译一样，中国近代翻译文学也具有双重性：一方面，它具有“域外性”，不论是在内容上还是在形式上，它都具有浓厚的西方性，与中国本土文学有

区别，是“它者”；另一方面，由于改变了语言方式，改变了语境，翻译文学从内容到形式都明显地本土化、民族化，深刻地受制于本国固有的思想文化和思维方式，所以中国近代翻译文学是内化了的西洋文学，它和原语本的西洋文学有着根本性不同。中国近代翻译文学在总体具有中国古典文学性质。

对于近代翻译文学的古代性，前人和时人多有认识。郑振铎认为清末的翻译具有“妥协”的特点：“即在内容上不敢违背中国读者的口味及伦理观，甚至修改原作以和中国旧势力妥协；在形式上也把它译成文言及章回体等。”<sup>①</sup>陈蝶仙概括近代翻译小说的特性：“人但知翻译之小说，为欧美名家所著，而不知其全书之中，除事实外，尽为中国小说家之文字也。”<sup>②</sup>鲁迅和周作人对此书的“评语”是：“命题造语，又系用本国成语，原本固未尝有此。”<sup>③</sup>当代近代文学研究专家郭延礼认为周桂笙所译《毒蛇圈》等翻译小说“除所谓‘新意境’（新内容）外，从形式上实在看不出与中国古典小说有什么不同”。<sup>④</sup>捷克著名学者普实克认为中国近代文学“不过是借用了欧洲文学的一些写作技巧”。<sup>⑤</sup>

中国近代翻译文学的古代性还可以从近代译学理论和近代文学翻译家有关翻译的体会中得到充分的证明。梁启超在“诗界革命”中明确提出“以旧风格含新意境”<sup>⑥</sup>，称他自己译拜伦的《哀希腊》是“以中国调译外国意，填谱选韵，在在窒碍，万不能尽

---

① 陈福康：《中国译学理论史稿》，上海外语教育出版社，1992年版，第237页。

② 天虚我生：《〈欧美名家短篇小说丛刻〉序》，周瘦鹃译《欧美名家短篇小说丛刻》，中华书局（上海），1917年版，岳麓书社，1987年重印本，第5页。

③ 周作人：《〈欧美名家短篇小说丛刊〉评语》，《周作人集外文》上集，海南国际新闻出版中心，1995年版，第249页。

④ 郭延礼：《中国近代翻译文学概论》，湖北教育出版社，1998年版，第39页。

⑤ 普实克：《普实克现代文学论文集》，湖南文艺出版社，1987年版，第82页。

⑥ 梁启超：《饮冰室诗话》，人民文学出版社，1982年版，第51页。

如原意”<sup>①</sup>。这种“以中国调译外国意”在近代翻译中是普遍的现象。严复和林纾都是用古文翻译西书。梁启超认为严复“刻意摹仿先秦文体”，吴汝纶批评严复的《天演论》“篇中所引古书古事，皆宜以元书所称西方者为当，似不必改用中国人语；以中事中人，固非赫氏所及知”<sup>②</sup>。这都说明了严译的古代性。翻检中国近代翻译史，我们看到，这种以“中事中人”替换“西事西人”的“比附”可以说比比皆是。中国近代翻译中有一种很独特的“豪杰译”现象。所谓“豪杰译”，就是根据译者的目的和需要，对原作进行增删改写。钱钟书先生在《林纾的翻译》一文中通过把原作和译作进行比较，发现林译不仅对原作有大量的删节，而且有大量的增补，“比附”更是很普遍。<sup>③</sup>其实，岂只林译是这样，近代翻译小说大多都是这样。现在回头看近代翻译小说，你可以感觉出它们更像中国古代小说，而不是外国小说。

“以中国调译外国意”不仅是近代翻译的普遍现象，也是普遍的原则，这种原则在理论上就体现为“意译”理论。“意译”与“直译”或“硬译”相对。在近代文学翻译史上，鲁迅和周作人以倡导“直译”著称，但不论是在理论上还是在实践上其影响都非常有限，二人译的《域外小说集》最初只卖出了40本，其影响之小可想而知。从翻译本质的文化性来看，“直译”也未必是准确的，也不可避免地存在着“归化”和遗漏的问题，但相比较而言，“直译”显然要更符合原本一些。如果说“直译”是“中不像中，西不像西”，那么，“意译”就是中国化，就是“融化”，即“改作中

---

① 梁启超：《新中国未来记》第四回，《饮冰室文集》之八十九（新印《饮冰室合集》第11册），中华书局，1989年版，第45页。

② 吴汝纶：《答严幼陵》，《桐城吴先生全书》尺牍卷1。又见舒芜等编《近代文论选》（上），人民文学出版社，1959年版，第310页。

③ 参见钱钟书《林纾的翻译》，《七缀集》，上海古籍出版社，1994年版。

国事情”。<sup>①</sup>周桂笙的作法很有代表性，“他国极可笑之事，苟直译而置诸吾国人之前，窃恐未必尽解，遑论其笑矣。盖习尚不同，嗜好互异……”解决的办法就是：“爰就原文量为变通，庶几可博读者之一粲耳。”<sup>②</sup>他认为“直译”为弊，“非但令人读之，味同嚼蜡，抑且有无从索解者矣”<sup>③</sup>。胡怀琛说得更明确：“然能为文者，撷取其意，锻炼而出之，使合于吾诗范围。”<sup>④</sup>“意译”在近代翻译史上的支配地位，这是近代翻译文学在基本类型上具有古代文学性质的非常重要的证据。

下面我们看三段译文：

昔有富家翁，/饶财且有名，/身为团练长，/家居伦敦城。

妇对富翁言，/结发同苦根，/悠悠二十载，/未得一日闲。

明日是良辰，/城外好风景。/愿乘双马车，/与君同游骑。<sup>⑤</sup>

君识此，是何乡？园亭暗黑橙橘黄，碧天无翳风微凉，没药沉静丛桂香。君其识其乡！归欤，归欤！愿与君，称此

---

① 周作人：《文学改良与孔教》，《周作人集外文》七集，海南国际新闻出版中心，1995年版，第282、284页。

② 周桂笙：《解颐语·叙言》，《月月小说》第7期（1907年）。又见陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》第1卷，北京大学出版社，1989年版，第256页。

③ 周桂笙：《介绍新书〈福尔摩斯再生后之探案第十一、十二、十三〉》，陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》第1卷，北京大学出版社，1989年版，第252页。

④ 转引自陈福康《中国译学理论史稿》，上海外语教育出版社，1992年版，第199页。

⑤ 《痴汉骑马歌》，《辜鸿铭文集》（上），海南出版社，1996年版，第241—242页。

⑥ 莫世祥编《马君武集》，华中师范大学出版社，1991年版，第432页。

乡。<sup>①</sup>

第一回 茫茫大地上一叶孤舟 滚滚怒涛中几个童子  
调寄摸鱼儿

莽重洋惊涛横雨，一叶破帆飘渡，入死出生人十五，都是髫龄乳稚，逢生处，更堕向天涯绝岛无归路，停辛伫苦，但抖擞精神，斩除荆棘，容我两年住。英雄业，岂有天公能妒，殖民伊辟新土，赫赫国旗辉南极，好个共和制度，天不负，看马角乌头奏凯同归去，我非妄语，劝年少同胞，听鸡起舞，休把此生误。

看官，你道这首所讲的是甚么典故呢？话说……<sup>①</sup>

上面三段译文分别出自近代史上赫赫有名的辜鸿铭、马君武和梁启超三人之手。时间都在1904年左右。单从文本来看，很难判断它是西方文学，第一段文字象是汉乐府诗，第二段文字在外表上象一阙词，第三段文字则是标准的中国古代话本小说的开场。外国文学完全被纳入了中国古代文学体系，翻译文学成了纯正的中国古代文学。

为什么中国近代翻译在本质上具有古代性？为什么翻译文学必须纳入中国古代文学的范畴？其根本原因在于语言体系，在于话语方式，在于语境。表面上，如何翻译似乎是翻译者的自由，但在深层上，翻译者所持语言其实早已规定了如何翻译、翻译的类型及样式。语言以一种无形的但巨大的力量牢牢地控制着人们的思想行为，当然也控制着人们的翻译行为，所谓“自由”其实只是在语言范围内的自由，一旦超出语言范围，便无地自由。既然

---

<sup>①</sup> 《十五小豪杰》，《饮冰室文集》之九十四（新印《饮冰室合集》第11册），中华书局，1989年版，第1页。



外国文学作品是一定的，翻译似乎也应该是一定的，但翻译作为一种语言文化问题根本就没有这么简单。语言的差异以及作为语言深层的思想的差异使翻译和被翻译之间存在着巨大的鸿沟。语言之间的深刻的隔阂正是思想之间的深刻的隔阂。

中国近代翻译文学之所以具有古代文学的性质，从根本上是由翻译文学所使用的语言的古代性质所决定的。正是古代汉语以一种无形的力量极宏观地规定了翻译文学的古代性质。古代汉语与古代思想之间具有深层的联系，前人早有所意识。周作人说：“这宗儒道合成的不自然的思想，寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清，所以这荒谬的思想与晦涩的古文，几乎已融合为一，不能分离。”<sup>①</sup>黄绳说：“封建时代的语言，代表着封建意识；民主革命时代的语言，代表着民主革命意识。”<sup>②</sup>宗白华说：“而尤为重要的，是中文名词所代表的中国几千年来传下来的旧思想、旧观念和西洋近代由科学上产生的新思想、新观念，更是丝毫不相仿佛。我们若把这种旧名词来翻译一个西洋学说上的新思想，简直好像拿一件中国古代的衣冠，套在一个簇新式的欧洲人身上，变成一个莫名其妙的现象。这种现象最容易引起人的观念上的紊乱与误会。”<sup>③</sup>应该说，这些结论是正确的。他们深刻地认识到了传统语言与传统思想之间的因果关系，只是缺乏理论论述和语言学的深度。事实上，中国近代翻译从根本上就是“拿中国古代的衣冠套在簇新式的欧洲人身上”，只是这并不“莫名其妙”。它是“紊乱”和“误会”，但这种“紊乱”和“误会”是正常的，是不可避免的。正如格兰特和华尔夫所说，“古汉语所体现

---

① 周作人：《思想革命》，《中国新文学大系·建设理论集》，上海良友图书公司，1935年版，第200页。

② 黄绳：《民族形式与语言问题》，香港《大公报》《文艺》副刊1939年12月15日。

③ 宗白华：《讨论译名的提倡》，《宗白华全集》第1卷，安徽教育出版社，1994年版，第200页。

性质；中国现代翻译文学则既具有中国现代文学的性质，又具有西方文学的性质。中国现代文学是深受西方文学影响的文学，它和西方文学具有亲近性，但中国现代文学是现代汉语的文学，它具有自己的独特个性，它已经形成了一种新文学传统即现代文学传统，这种新的传统属于我们自己的，具有民族性。民族的不一定就是古代的，民族也具有现代性，不能说五四新传统不是民族的。从外国借鉴来的东西，一旦汉化，据为己有，为民族所拥有，并且形成了传统，就应该是民族的了。所以五四新传统也是民族的。

中国近代翻译文学是西方文学，但不是严格意义上的西方文学。是中国文学，但也不是严格意义上的中国文学。它具有很复杂的性质。西方文学对中国现代文学乃至文化等各方面的影响主要是通过翻译的中介实现的，正是把西方文学汉语化，汉文化化，它才能为中国人所理解从而所接受。从语言的思想这一层面来说，不论是近代翻译还是现代翻译，都不可能绝对地“准确”，但相比较而言，现代翻译因为其语言与西方话语的亲合性而在“失真”的程度上总体上明显地低于近代翻译，但恰恰是近代翻译对中国文学的现代转型发挥了巨大的作用。而现代文学作为一种新的文学类型一旦确立，翻译文学就不再具有强大的冲击力，所以，现代翻译文学主要是对现代文学的繁荣和建设起了重要的作用。

### 第三节 西方文学对中国文学的“异化”

中国现代文学的发生与翻译文学具有明显的关系，但二者究竟是什么关系，下面尝试从语言学的角度对这一问题作些探讨。

西方文学对中国现代文学的发生起了至关重要的作用，这是不争的事实。西方文学对中国文学创作的影响主要是通过翻译的

中介而实现的，就是那些西文修养很好的人，借鉴译文仍然不失为一种学习的很方便的途径。所以郑振铎认为清末的文学翻译“是尽了它的不小的任务的，不仅是启迪和介绍，并且是改变了中国向来的写作的技巧，使中国的文学，或可以说是学术界，起了很大的变化”。<sup>①</sup>他高度评价林纾的文学翻译的“影响与功绩”。<sup>②</sup>茅盾也认为“翻译的重要实不亚于创作”，“翻译就像是‘手段’，由这手段可以达到我们的目的——自己的新文学。”<sup>③</sup>当代学者陈平原说：“‘小说界革命’是从翻译、介绍西洋小说起步的。”“西洋小说的翻译介绍，为理论家的思考提供了另一个参照系，使他们得以在中西小说的比较中更深入地了解小说作为一门艺术所可能具备的潜在能量以及艺术创新的无限可能性。这对于小说理论建设来说无疑是至关重要的。”<sup>④</sup>事实上，新文学的开创者们正是出于一种学习借鉴的目的而提倡翻译文学的，鲁迅认为翻译“有用”、“有益”<sup>⑤</sup>我们可以从中得到“正确的师范”。他主张“一面尽量的输入，一面尽量的消化，吸收”，因为翻译“不但在输入新的内容，也在输入新的表现法”。<sup>⑥</sup>胡适说：“今日欲为祖国造新文学，宜从输入欧西名著入手，使国中人士有所取法，有所观摩，然后乃有自己创造之新文学可言也。”<sup>⑦</sup>又说：“在文学的方面，我们

---

① 郑振铎：《清末翻译小说对新文学的影响》，《当代文艺》第1期1936年7月20日。

② 郑振铎：《林琴南先生》，《小说月报》第15卷11期1924年11月。

③ 茅盾：《一年来的感想与明年的计划》，《小说月报》第12卷第12期1921年12月10日。《茅盾文艺杂论集》（上集），上海文艺出版社，1981年版，第67页。

④ 陈平原：《小说史：理论与实践》，北京大学出版社，1993年版，第234、237页。

⑤ 鲁迅：《〈思想·山水·人物〉题记》，《语丝》第4卷第22期1928年5月28日。《鲁迅全集》第10卷，第274页。

⑥ 鲁迅：《关于翻译的通信》，《鲁迅全集》第4卷，第386、383、382页。

⑦ 胡适：《论译书寄陈独秀》，《胡适留学日记》下册，海南出版社海南国际新闻出版中心，1994年版，第197页。

欲新风俗，必新小说；欲新学术，必新小说；乃至欲新人心欲新人格，必新小说。何以故？小说有不可思议之力支配人道故。”<sup>①</sup>与理论相一致，梁启超亲自翻译了《佳人奇遇》、《十五小豪杰》等政治小说，还亲自创作了政治小说《新中国未来记》。梁启超的文学社会学批评以及与此相一致的文学翻译活动和文学创作活动不仅确立了中国现代文学批评的一种基本模式，而且开创了中国现代文学创作的一种基本模式。从五四时期的“问题小说”、“乡土文学”到二三十年代的无产阶级文学、大众文学到全民性的抗战文学、国统区的讽刺暴露文学、解放区的工农兵文学；从批判现实主义到革命现实主义；从鲁迅到茅盾、巴金、艾青到赵树理，强调文学的社会功用特别是小说的社会作用一直是中国现代文学的一个基本主题。虽然中国古代文学和文论也重视文学的社会功利性，但中国现代文学的这一基本主题显然更多的是从西方借鉴而来，而不是中国古代文学传统的发扬光大。

不能否认中国古代美学，但中国现代文学中的审美思想的确不是中国传统美学思想的现代转化，而是从西方引进的。王国维最早把西方的美学观引入中国的文学批评，他尖锐地批评梁启超的文学社会功利观，“观近数年之文学，亦不重文学自己之价值，而唯视为政治教育之手段，与哲学无异。”<sup>②</sup>他认为：“文学者，游戏的事业也。”“若哲学家而以政治及社会之兴味为兴味，而不顾真理之如何，则又决然非真正之哲学。……文学亦然；哺餒的文学，决非文学也。”<sup>③</sup>而强调文学的“超然于利害之外”<sup>④</sup>，即文学的非功利性。不管王国维的观点是否偏颇，但王国维的审美批评

---

① 梁启超：《论小说与群治之关系》，《饮冰室文集》之十（新印《饮冰室合集》第2册），中华书局，1989年版，第6页。

② 王国维：《论近年之学术界》，《王国维文集》第3卷，第38页。

③ 王国维：《文学小言》，《王国维文集》第1卷，第25、24页。

④ 王国维：《〈红楼梦〉评论》，《王国维文集》第1卷，第3页。

法进行创作，李白的浪漫主义和杜甫的现实主义其实是现代理性创作方法观念的一种反观。

现代戏剧文体受西方的影响更明显。戏剧是中国古代文学中后起的一种文体，在元杂剧时达到了高峰，明清时继续繁荣，清末开始呈现出颓势，逐渐衰落。中国戏剧的内容的陈旧、形式的僵化、固定的程式、语言的文言方式，讲究音律等都限制了传统戏曲向现代戏剧的转换。近代“改良戏曲”的呼声很高，但如何改，改什么，却无所适从，正是西方的话剧为“戏剧改良”提供了范本，提供了新的戏剧观念、新的戏剧审美标准。近代的话剧翻译以及由话剧所确立的以现实主义为主潮的西方戏剧观念，奠定了中国现代戏剧的基本类型，中国现代戏剧事实上是在近代翻译戏剧的基础上的丰富、完善和发展。

中国新诗真正的开始是在五四时期，是胡适首先从理论上倡导并亲自“尝试”用白话翻译西洋诗歌、用白话创作诗歌，从而开创了现代诗歌文体。胡适自己承认，他的新诗理论及“尝试”正是在外国诗歌的启示和影响下而产生的。因此，正如朱自清所说，新诗不是“出于”旧体诗的渊源，而是直接“接受了外国的影响”，“这是欧化，但不如说是现代化。”<sup>①</sup>从新诗发生史来看，正是先有外国诗白话形式的翻译，然后才有白话新诗的创作。中国诗歌从旧体诗转变到新诗，关键是诗体的解放，即胡适所说的“推翻词调曲谱的种种束缚；不拘格律，不拘平仄，不拘长短；有什么题目，做什么诗；诗该怎样做，就怎样做”<sup>②</sup>。这其实是对西洋自由诗在理论上的一种概括。所以，可以说，没有外国诗歌形式和诗歌观念的输入就没有现代新诗文体。

---

① 朱自清：《真诗》，《新诗杂话》，生活·读书·新知三联书店，1984年版，第87页。

② 胡适：《谈新诗》，《中国新文学大系·建设理论集》，上海良友图书公司，1935年版，第299页。

相对来说，散文是一个不容易概定的概念，不论是古代散文还是现代散文，其涵义都比较笼统，没有严格的限定。但比较古代散文和现代散文，其区别还是比较明显的。现代散文在思想内容、语言形式、审美风格、表现手法、艺术技巧、种类等方面都不同于传统散文。现代散文是在五四时才形成的，它的形成与输入的西方散文理论、散文观念、散文文体有非常密切的关系。鲁迅认为散文在五四时期取得了巨大的成功，“几乎在小说戏曲和诗歌之上。这之中，自然含着挣扎和战斗，但因为常常取法于英国的随笔(Essay)，所以也带一点幽默的雍容；写法也有漂亮和缜密的。”<sup>①</sup> 现代散文“取法”西方散文是很多的，现代散文中一些重要的散文种类如散文诗、报告文学、杂文、美文都是从西方引进的。

但翻译文学对中国现代文学最为深刻的影响则是对语言的影响从而最深层地影响中国现代文学的性质。翻译文学对中国现代文学的影响在语言上不仅仅只是表现在表达的丰富与新颖、语言风格的变化上，而最根本的则是从深层的角度对思想和思维的影响。事实上，翻译文学对中国近现代文学观念和文体的影响很大程度上都可以归结为语言的影响，或者说是可以从语言的思想层面进行阐释。

翻译对汉语的影响主要是增加汉语的词汇，这些词汇不仅仅只是作为工具性语言的物质名词，更重要的是思想层面上的新的术语、概念、范畴和话语方式，这些新的术语、概念、范畴和话语方式逐渐改变了汉语的思想方式和思维方式，从而使汉语发生性质的变化。五四时的“国语”就是以此为契机而形成的。蒋百里认为翻译“其态度之表面似为模仿，而其内在之真精神乃为创造”，所以“翻译事业与国语运动互相为表里”，“翻译事业即为国语运动”，“国语运动则藉翻译事业而成功”，“今日之翻译，负有

---

① 鲁迅：《小品文的危机》，《鲁迅全集》第4卷，第576页。

创造国语之责任”，“今日之国语运动，与翻译事业成连鸡之势”。<sup>①</sup>认识到翻译活动和语言改革具有内在的联系以及翻译对语言变革的推动作用，这是对近现代翻译最为深刻的认识。

鲁迅认为“欧文清晰”<sup>②</sup>，“中国的文和话，法子实在太不精密了，作文的秘诀，是在避去熟字，删掉虚字，就是好文章，讲话的时候，也时时要词不达意，这就是话不够用”<sup>③</sup>，要医这病症和“缺点”，翻译是一条重要的途径，通过翻译而有所“新造”<sup>④</sup>，所以他竭力主张汉语的欧化，认为这是由事实而来的：“欧化文法的侵入中国白话中的大原因，并非因为好奇，乃是为了必要。……固有的白话不够用，便只得采些外国的句法”<sup>⑤</sup>。西方语言具有它的清晰性，这种清晰性不仅仅只是文法和语法的精密性所致，同时还是因为其术语概念的精密与丰富，所以，翻译，对于汉语来说具有创造性，它不仅输入了西方的富于逻辑的清晰的表达方式（即语法或文法），同时还输入了新概念新术语和新范畴，这其实就是输入了新思想。“欧化”这个词本身就是汉语欧化的表现，所以鲁迅说“欧化”不是有没有必要的问题，而是实际上已成为事实。翻译文学对现代文学语言的影响也是如此，正是语言的欧化，从深层的角度决定了中国现代文学从形式到内容的深刻的西化。在当时，西化也即现代化，这是中国现代文学不同于中国古代文学的最为根本的地方。

瞿秋白也认为翻译外国作品可以帮助我们创造出“新的中国现代言语”，他说：“翻译……除了能够介绍原本的内容给中国读

① 蒋百里：《欧洲文艺复兴时代翻译事业之先例》，《改造》第3卷第11期1921年7月15日。

② 鲁迅：《小约翰·引言》，《鲁迅全集》第10卷，第257页。

③ 鲁迅：《关于翻译的通信》，《鲁迅全集》第4卷，第382页。

④ 鲁迅：《“硬译”与“文学的阶级性”》，《鲁迅全集》第4卷，第200页。

⑤ 鲁迅：《玩笑只当它玩笑（上）》，《申报·自由谈》1934年7月25日。《鲁迅全集》第5卷，第520页。

者之外——还有一个很重要的作用，就是帮助我们创造出新的中国的现代言语。”“翻译，的确可以帮助我们造出许多新的字眼，新的句法，丰富的字汇和细腻的精密的正确的表现。”<sup>①</sup>所谓帮助我们创造出“新的中国现代言语”，其实就是通过翻译输入新术语新概念新范畴，也就是输入新思想或思维方式，从而建设新的现代的汉语体系，这种建设不仅仅只是改革语法，增加新词汇，更重要的是在思想或思维方式上变革汉语。在这一意义上，翻译对现代汉语的形成其作用和意义是深远的，也从而对中国现代文学的影响是深远的。

表面上，现代汉语在形式上是白话，但现代汉语的白话和主要是作为民间话语方式的古代白话是有根本不同的。正如周作人所说，清末的白话“是出自政治方面的需求，只是戊戌政变的余波之一，和后来的白话文可说是没有大关系的。”<sup>②</sup>潘梓年认为五四新文化运动并“没有产生出和一般老百姓日常用语合致的真正的‘白话’”，五四白话充其量是“白话的文言”，“从一般老百姓日常生活中产生起来的中国民族语言，有的只是文言文，有的只是外国语”。<sup>③</sup>瞿秋白认为五四以来白话文为上层的资产阶级和一般知识分子的所有物。周扬说得更清楚：“从旧民间形式中找出了白话小说，把它放在文学正宗的地位，这只是‘五四’文学革命的工作的一部分；另一部分工作是相当大量地吸收了适合中国生活之需要的外国字汇和语法到白话中来，使它变为了更完全更丰富的现代中国语。”<sup>④</sup>这深刻地说明了现代汉语的白话与古代白话

---

① 瞿秋白：《论翻译——给鲁迅的信》，《瞿秋白文集》第1卷，人民文学出版社，1985年版，第505、505—506页。

② 周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1995年版，第56页。

③ 潘梓年：《论文艺的民族形式》，《文学月报》第1卷第2期1944年2月15日。

④ 周扬：《对旧形式利用在文学上的一个看法》，《中国文化》第1卷第1期1940年2月15日。



洋传来的新概念，我们只不过是利用日本现成的翻译，省得另起炉灶罢了。”<sup>①</sup> 香港中文大学的谭汝谦认为，中译日书“在传入新思想新事物的同时，又使一大批日本词汇融会到现代汉语，丰富了汉语词汇，而且促进汉语多方面的变化，为中国现代化运动奠定了不容忽视的基础”。<sup>②</sup>

翻译对中国现代语言的影响主要表现在它不仅仅是增加了“形而下”的物质性词汇，更重要的是它增加了“形而上”的思想性词汇，这些思想性词汇虽然没有从根本上改变古代汉语的思想体系和思维方式，但它不断增加新术语、新概念、新范畴，在旧语言体系中不断增加新质，从而潜伏着后来语言变革的契机，后来的语言变革正是在翻译的促进和诱导下发生的。翻译通过把西方语言内化为民族化、中国化的语言，从而建构了现代汉语，并从根本上建构了中国现代文化和现代文学。

#### 第四节 中国文学对西方文学的“归化”

上面详细论述了翻译文学对中国现代文学的影响。中国文学在翻译文学的影响下发生了深刻的变化，笔者把这种变化称为“异化”。但是，另一方面，外国文学主要是西方文学在翻译成汉语的时候，又受汉语及其汉语文化的制约从而中国化，即鲁迅所说的“归化”<sup>③</sup>。因此，中国现代翻译文学具有双重性，一方面，它输入新的西方文化，这种新的文化会对旧的中国传统文化造成很大的冲击从而导致旧文化的“西化”；但另一方面，新文化在输入

---

① 王力：《汉语词汇史》，《王力文集》第11卷，山东教育出版社，1985年版，第696页。

② 谭汝谦：《中日之间译书事业的过去、现在与未来》，《中国译日本书综合目录》，香港中文大学出版社，1980年版，“导言”。

③ 焦尚志：《中国现代戏剧美学思想发展史》，东方出版社，1995年版，第41页。

的过程中又深受中国传统文化束缚，受制于翻译者的知识结构、思维定式和心理，新文化往往被纳入了旧文化的体系，具有旧文化的特征。所以，中国近现代翻译文学与中国近现代文学之间是一种双向运动关系：翻译文学冲击传统文学，使传统文学向现代方向转化；同时，传统文学又具有强大的韧性，它承受住了冲击并化解了冲击，并从根本上同化了翻译文学。一方面是“以西化中”，即主动地用西洋文学来改造中国文学，促进中国文学的变革；另一方面是“以中化西”，即西洋文学在翻译的过程中，由于语言、文化、风俗、习惯、心理等多重原因而自觉地被同化、中国化、民族化、本土化。中国近现代文学就是在这种“异化”与“归化”的双向运动中前行的。正如陈平原评论中国近代翻译小说与创作小说的关系所说，一方面，“西洋小说的翻译介绍，为理论家的思考提供了另一个参照系，使他们得以在中西小说的比较中更深入地了解小说作为一门艺术所可能具备的潜在能量以及艺术创新的无限可能性”；另一方面，人们又“用西方小说眼光反观传统诗文小说笔法来解读西方小说技巧，两者互为因果循环往复，不断推进了文学运动的深入以及小说理论的成熟”。<sup>①</sup> 所以，正是在这一意义上，中国近代翻译文学具有中国古代文学的性质。也正是在这一意义上，不能夸大中国近代文学翻译文学对中国现代文学发生的作用。正是“归化”的强大的力量使“异化”受到限制。

中国现代文学发生，其原因是多方面的，可以说是由各种因素综合而成。翻译文学是非常重要的因素，是不可或缺的力量，但它只是其中的一个因素，只是一方面的动力，对于整个中国现代文学的发生来说，它的作用和贡献是有限度的。否定它的作用是错误的，无限地夸大它的作用也是错误的。对于中国现代文学发生来说，翻译从根本上是外部力量，外力毕竟是外在的，它的作

---

<sup>①</sup> 鲁迅：《愿未定草二》，《鲁迅全集》第6卷，第352页。

典诗歌中寻求对应转换，所以始终摆脱不了旧体诗歌形式上的束缚。译诗虽然对旧体诗具有破坏性，并推动旧体诗向新诗转化，但译诗并没有从根本上改变旧体诗。相反，倒是旧体诗改变了外国诗，使西洋的自由诗具有中国古典诗词的性质。最后让译诗恢复自由性质的恰恰是新诗，正是新诗本身导致了译诗从旧文体向新文体的转化。

新诗的产生其原因是多方面的，古典诗词在形式上的过于僵化，在内容上过于陈腐，不适应新的时代的要求。西方自由诗的影响，西方自由诗在翻译成中国古典诗词时所表现出来的困境，中国古代民间诗歌，中国语言的白话文传统，以及胡适等人的天才性创造等都是促进中国新诗产生的非常重要的原因。但新诗产生过程中，新诗观念的最后确立显然最重要。传统诗歌文体观念不改变，旧的文学思想不改变，新诗观念不确立，西方诗歌的汉译不过是旧有中国传统诗歌文体和传统思想的转手而已。所以，现代白话及其所蕴含的现代思想、现代文学观念是构成新诗产生的最深层的原因。当然，语言变革与现代文学观念的发生又都与翻译文学包括诗歌翻译的冲击有关。因此，翻译诗歌其作用和意义是双重的，其运动是双向的：既向传统“归化”，又向现代嬗变。胡适新诗纪元之作是《关不住了》。这首诗究竟是创作还是翻译，还难以确定。从现在来看，它明显属于翻译，但在当时，由于它的巨大的创造性，由于它对传统诗歌和传统诗歌模式的巨大突破，它很难简单地定性为翻译。不论是对于诗歌翻译还是对诗歌创作，它都具有巨大的开创意义，它不仅开创了新诗翻译的先锋，也开创了新诗创作的先锋。因此，中国近现代文学中，诗歌翻译与新诗发生之间的关系是一种复杂的互动关系。

现代戏剧也主要是从西方引进来的文学样式。比起小说、诗歌翻译来说，戏剧翻译比较迟，在本世纪初才开始。1907年曾孝谷翻译的《茶花女》第三幕可以说是中国对西方戏剧的最早翻译。

之后，李石曾、陈景韩、包天笑、徐卓呆、陆镜若、许啸天、周瘦鹃等陆陆续续翻译了许多西方戏剧，这些翻译对中国传统戏剧造成了巨大的冲击，并引发了戏剧观念的变革，但中国现代戏剧的真正产生则是在中国现代戏剧观念确立之后。“中国现代戏剧观念，就是中国现代文化观念在戏剧领域的反映和表现。它是在‘五四’新文化运动的推动下，在纷至沓来的西方文化、戏剧思潮与观念的启蒙下，形成的以现实主义、浪漫主义和各种形式的现代主义（如象征、表现、唯美主义等）话剧为主要载体，能够反映现代生活与审美意识的一种全新的戏剧文化观念。”<sup>①</sup>时间则是在五四新文化之后。戏剧翻译对中国现代戏剧的产生其作用是很大的，同样可以说，没有翻译戏剧就没有中国现代戏剧，但根本上，中国现代戏剧观念对中国现代戏剧的产生起了最决定性的作用，正是新文化运动导致了现代戏剧的发生。

小说和其他文体也是这样。现代小说是五四新文化运动新文学运动的产物，其中，现代白话的产生对现代小说的产生起了至关重要的作用。五四之前也有白话小说，甚至也有白话翻译小说，但这是两种不同性质的小说，现代小说和古代小说在白话上的相同只是在语言作为工具层面上的相同，而在语言作思想的层面上则有根本的不同，现代小说是一种具有现代意识特别是西方现代意识的小说，正是白话作为思想或思维把它们区别开来。五四之前的近代小说在本质上属于中国古典小说，它虽然受西方文学的影响潜伏着许多新质，并且这些新质成为后来颠覆传统小说的非常重要的因素，中国现代文学正是这种发展的合乎逻辑的必然结论。但这个过程并不绝对导致中国现代文学的发生，决定中国现代文学发生的最关键因素还是后来的语言革命以及由语言革命的

---

<sup>①</sup> 陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》，北京大学出版社，1989年版，“前言”第9页。

深层的原因所决定的思想或思维观念的革命。

捷克汉学家维林吉诺娃在《世纪转折时期的中国小说》一书的“导言”中对晚清文学提出了一些新的看法，对于晚清时的传统文学与西方文学的关系，她认为，“西方影响并未象预想的那样在中国文学现代化运动中起到重要作用。在诗歌方面，西方影响根本不存在，起作用的是以往被忽视的民间诗歌和中国古诗的形式。在戏剧方面，西方的影响最强，但是并不成功，因为引进的话剧和中国传统戏剧不相适应。在小说方面，本身就是从19世纪英国得来的日本政治小说的概念成为梁启超小说理论的组成部分。但也只是一种催化剂。”<sup>①</sup>这短短一段话中，包含了很多判断，其中的一些判断值得商榷，比如她认为诗歌的“起作用的是以往被忽视的民间诗歌和中国古诗的形式”，这似乎是发挥了胡适错误地从中国古典文学中寻找新文学根据的思想，并把它引申到极端。否定西方自由诗和西方文学精神作为“新动力”对新诗发生的作用和意义，这不符合历史事实。她认为在晚清，从西方引进的戏剧并不成功，这是正确的，但她认为不成功的原因是“引进的话剧和中国传统戏剧不相适应”，这就又令人不敢苟同了。但认为近代西方文学通过翻译介绍进中国，并没有对晚清文学发生根本性的影响，并没有导致晚清文学的现代转型，这是很有见地的。在晚清，中国文学从总体上还是古代的类型，输入的西方文学都在总体上通过翻译而纳入了中国古代文学范畴。由于翻译的这种“归化”性质，翻译文学对中国现代文学的发生所起的作用和产生的意义都是有限度的。

因此，近代翻译文学与中国现代文学的发生之间是一种复杂的关系。近代翻译文学确立了中国学习西方文学的基本方向，中

---

<sup>①</sup> 维林吉诺娃：《世纪转折时期的中国小说》，华中师范大学出版社，1990年版，第14页。

国现代文学正是在通过翻译西方文学向西方学习的过程中建设起来的。但近代翻译文学没有从根本上改变近代文学的“类型”，新文学的发生还取决于后来的从内部发生的文学观念、语言以及深层的思想观念变革。

## 第七章

# 胡适“学衡派”白话与文言 之争及其文化意味

### 第一节 胡适白话文学理论检讨

一般认为，中国新文学从1917年开始，其标志就是这年3月出版的《新青年》第1期发表了胡适的《文学改良刍议》，从而揭开了文学革命的序幕，从晚清就开始的中国文学改良运动直到这时才发生根本的变化，出现了质的飞跃，中国文学从此进入了现代阶段。因此，在中国文学理论批评史上，胡适的《文学改良刍议》具有划时代的意义。

胡适的“文学改良”理论实质上是文学革命理论，因为它主要是从语言的角度进行文学革命，主张用白话文代替文言文，因此它大略也可以称为白话文学理论。白话文学理论是一整套完整的理论体系，其理论中坚人物除了胡适以外还有陈独秀、傅斯年、刘半农、钱玄同、周作人等，其主要论文大都被胡适收在他编选的《中国新文学大系·建设理论集》一书中，一本“建设理论”集，基本上可以将其看做是一本白话文学理论集。但对白话文学理论贡献最大的显然是胡适。首先他提出白话文学理论；其次，在积极宣传、倡导、捍卫白话文学理论方面，他是最坚定者，可以说是竭尽全力；第

三，他是最彻底的白话文“主义”<sup>①</sup>者，他身体力行，把他的理论运用于文学创作实践和理论文章的写作，尝试写出了中国第一部新诗集《尝试集》、第一部现代意义上的中国哲学史《中国哲学史》（上卷）等；第四，他对他提出的白话文学理论进行了详细而全面的论证。其理论论著除了上面提到的最重要的《文学改良刍议》以外，还有《文学革命论》、《历史的文学观念论》、《建设的文学革命论》、《文学革命运动》、《逼上梁山》、《论新诗》、《论短篇小说》、《白话文学史·引子》、《胡适口述自传》、《五十年来中国之文学》等。

白话文学理论是五四时期中国的主流文学理论，也是五四时期文学革命的最基本的理论，它对中国新文学的巨大作用乃至对整个中国新文化的巨大影响，是不言而喻的，是有目共睹的。也许正是因为此，胡适后来总把白话文学理论说成是他的发明，并且一生引以为自豪。但80年之后的今天，重新审视新文化运动和胡适的白话文学理论，笔者认为，胡适从语言的角度来发动文学革命以至整个新文化运动，是深得要害的，抓住了事物的关键。正是因为抓住了要害，所以五四新文学运动迅速取得了成功，其成功的速度之快，甚至连胡适都感到意外，他曾经说：“当我在1916年开始策动这项运动时，我想总得有二十五年至三十年的长期斗争〔才会有相当结果〕；它成熟得如此之快，倒是我意料之外的。”<sup>②</sup>但是，对于为什么要从语言的角度来发动文学革命乃至文化革命，胡适的道理还是非常浅显的，没有真正弄清楚问题的根本。胡适说历史上的文学革命全是文学工具的革命，这是正确的，但对于为什么，他却只看到了语言革命的现象，并没有深刻地认识到语

---

<sup>①</sup> 胡适有一篇文章叫《多研究些问题，少谈些“主义”！》，其实，胡适的白话文学理论显然不是纯粹的“问题”，而更多的可以看做是“主义”，它的宣传功能大于它的理论功能。

<sup>②</sup> 唐德刚译注《胡适口述自传》，《胡适文集》第1卷，第333页。



言革命的本质。

白话文倡导之初，遭到了保守派的强烈反对，其中翻译家林纾是反对白话文最激烈的人物之一，但他又讲不出什么道理，所以只能哀叹：“古文之不当废，吾知其理，而不能言其所以然”。当时胡适读了这句话，“忍不住大笑”，后来又套用这句“可笑”的话嘲笑章士钊，说章是“白话文之不当作，吾知其理，而不能言其所以然！”其实，胡适对于白话文之“当作”，又何尝不是知其然而不知其所以然。胡适所说的“有历史的根据，有时代的要求。有他本身的文学的美，可以使天下人睁开眼睛的共见共赏”<sup>①</sup>等都不是最根本的理由。在当时，西方的现代语言哲学也还处于起步阶段，中国的语言哲学理论更是极不发达，加之林纾、章士钊、胡适等人又对语言的本质问题缺乏思考和研究，所以讲不清道理，是极在情理之中的。林纾承认他不能言其所以然，不失为老实厚道，而胡适的自信不过是年青人的气盛和自以为是。后来胡适总结文学革命之所以很容易地就取得了成功，其中第一条理由就是“那时的反对派实在太差了”，胡适说反对派太无能，这句话是正确的，因为用中国古代的语言学理论不可能把这一问题讲清楚。象林纾这样的满脑子是中国古代观念的人，怎么能把语言的本质这样的极富现代哲学意味的问题讲清楚呢？但问题是，胡适本人也没有把问题的实质讲清楚。

胡适白话文学理论的最大根据和理由是：文言文是“半死的语言”，白话是活的语言。所谓“半死的语言”，胡适自己的解释是：“文言里面有许多现在仍在通行的词汇，同时也有些已经废弃不用的词汇。”<sup>②</sup>其实，从后来的《文学改良刍议》一文来看，所

---

① 胡适《“老章又反叛了！”》，《胡适文集》第10卷，第743页。

② 唐德刚译注《胡适口述自传》，《胡适文集》第1卷，第310页。胡适所谓的“死”，似乎还应该包括不讲求文法，但从现在的观点来看，不讲究文法，没有限制，恰恰是“活”而不是“死”。当然，古汉语是否真的不讲文法，是明显值得商榷的。

谓“死”，还包括不讲文法、乱用套语、大量用典故，讲求文词对仗等内容。白话的“活”主要表现在：“白话的文字既可读、可说又听得懂。凡演说、讲学、笔记，文言决不能应用。今日所需，乃是一种可读、可听、可歌、可讲、可记的言语。要读书不须口译，演说不须笔译；要施诸讲台舞台而皆可；诵之村姬妇孺皆可懂。”<sup>①</sup>更为重要的是其文法，胡适说：“白话文是有文法的，但是这文法却简单、有理智而合乎逻辑；根本不受一般文法上转弯抹角的限制；也没有普通文法上的不规则形式。这种语言可以无师自通。学习白话文就根本不需要什么进学校拜老师的。”<sup>②</sup>在这些意义上，文学应该废文言，用白话。

其实，废文言，用白话的根本理由并不在这里。语言的确有“死”“活”之分，但“死”“活”的标准不在于其优越与否，而在于其使用与否。正在被广泛使用的语言，哪怕它极其繁缛，极不合理，有极大的缺陷，它也是活的，它可能需要改革。不被使用的语言，哪怕它非常简洁，非常合理，有很多优点，它也是死的。活的语言想废也废不了，死的语言你不废它也会自行废除，因为语言不是以个人的意志为转移的。索绪尔说：语言“是言语活动的社会部分，个人以外的东西；个人独自不能创造语言，也不能改变语言；它只凭社会的成员间通过的一种契约而存在。”<sup>③</sup> 维特根斯坦认为，私人语言是不可能的<sup>④</sup>。语言是一个系统，它既然是由社会成员之间约定俗成并共同遵守，那么，它就具有相对的稳定性。其实，胡适后来也模模糊糊地认识到这一点，也曾经说：“语言文字是世界上最保守的东西，比宗教更为保守。”“语言之所

---

① 唐德刚译注《胡适口述自传》，《胡适文集》第1卷，第314—315页。

② 同上书，第335页。

③ 索绪尔《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年11月版，第36页。

④ 参见维特根斯坦《哲学研究》第243、269节，商务印书馆，1996年12月版，第133、141—142页。

把这赤裸裸的、看不见摸不着的思想显现出来的最重要、最基本的工具。但现代分析哲学和结构主义语言学的观点则不同，现代语言学认为，思想与语言是不可分割的，研究思想必须借助语言来研究，有的人<sup>①</sup>甚至认为，语言即思想，思想过程与其表达过程是没有区别的。徐友渔归纳其理由如下：“第一，任何比较高级和复杂的思想活动都是和语言联系在一起的。要进行复杂的逻辑和数学推理，要思考量子物理学和相对论中的问题，我们必须要有语言，要有专业符号，否则无法进行思考。……我们也不能想象，如果没有语言，人们怎么能从事关于‘上帝存在’、‘善’、‘本质’这一类哲学问题的思考。第二，……我们只能认为语言和思想是一回事，而不能认为它们之间有一种相互翻译的过程。第三，学习某一领域内的知识，在这一领域中能进行有效的思考，和学会这一领域中有关的词汇和语言技能基本上是一件事。例如，学会了物理学的专业术语，并且学会了使用它们，就等于是学会了物理学。而学习日常语言的过程则是学会思考和解释我们日常生活的过程。”<sup>②</sup>现代结构主义认为，语言绝不是人类可以随便操纵和指挥的工具，恰恰相反：“结构主义宣布：说话的主体并非控制着语言，语言是一个独立的体系，‘我’只是语言体系的一部分，是语言说我，而不是我说语言。”<sup>③</sup>

语言的确具有工具性，但语言的工具性主要限于比较简单的日常生活范围，而对于比较高级的复杂的思想活动，显然不能把其中的语言行为称为工具行为，而语言本身就是其活动过程，语言的过程就是思想的过程，语言活动就是思想活动。事实上，可

---

① 比如美国语言哲学家艾耶尔（A. J. Ayer），参见其《思维与意义》一书。

② 徐友渔《哥白尼式的革命——哲学中的语言转向》，上海三联书店，1994年3月版，第7—8页。

③ 杰姆逊《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社，1997年1月版，第32页。

以从一种新的角度即认识论的角度把语言中的词汇分为两大部分：一部分是实际词汇，一部分是思想词汇。实际词汇主要包括实物名词、日常生活行为的动词、一些比较具体的形容词，语法中的技术性词汇如介词在认识论的性质上也可以归入这一类，其特点是比较严格地符合索绪尔所说的“能指”和“所指”的关系，比如用“树”或“tree”来表示客观世界中的树，就明显是语言工具性质的。工具性语言最大的特点就是约定俗成，当初人们实际上也可以用其他的符号来表示树，只要大家认同，现在仍然可以改用其他符号来表示树。黑社会的所谓“行话”就是比较典型的例子。思想词汇主要是表示思想的名词，就是人们经常所说的术语、概念、范畴，从认识论的角度，语法中的表示判断和关系的连词也属于这一类。思想词汇在整个语言系统中只是很小一部分词汇，但它却集中地体现了使用这一语言系统的民族和国家的文化精神、思维方式和思想特点。两种语言系统的不同，最根本的不是字形、语音、语法以及实际词汇的不同，而是思想词汇的不同。

中西思想的差异最根本的差异就是两套语言系统中思想词汇的差异，即思想术语、概念、范畴的根本不同。皇帝大臣、三纲五常、忠孝节义、阴阳五行、道、气、理等既构成了中国古代思维和思想的基本框架，同时也是文言文语言系统的最核心的思想词汇。语言是一个系统，只要是传统的文言文的话语方式，就不可能在思想上根本性地超越中国古代。

根据这样的一种语言学的基本观点，回过头来看胡适的白话文学理论。笔者认为，胡适从语言的角度来发动思想革命是绝对抓住了要害的，这也是五四新文化运动能够迅速地取得成功并巩固下来的根本原因。但胡适的成功多少又有些运气，因为他其实也是知其然而不知其所以然。

在语言的本质问题上，胡适还是传统的语言工具论观点。把

语言仅仅看做是一种工具、形式，外表的东西，这就大大地降低了语言对于文学革命乃至思想文化革命的作用和意义。

尽管如此，对于语言问题的思考，胡适有时也已经非常接近本质，可以说已经走到了实质的边缘，比如他曾说：“整部中国文学史都说明了〔中国〕中古以后老的语言工具已经不够用了。它不能充分表达当时人的思想和观念。”<sup>①</sup> 这里，胡适已经模糊地认识到语言与思想之间有内在的联系，可惜的是，他这种思想有如电光石火，稍闪即逝。事实上，胡适也认识到，要改良中国文学以至中国思想文化，必须“从海外输入新理论、新观念和新学说”，“我指出这些新观念、新理论之输入，基本上为的是帮助解决我们今日所面临的实际问题。”<sup>②</sup> 但他就是不把这些新理论、新观念和新学说与语言联系起来，人为地把同属于一个问题的两个侧面划分为两个互不相关的问题来研究。

在胡适看来，白话文并不是一种新的语言系统，不是新的话语方式，更不是一种新的思维和思想方式，它只是不同于文言文的另一种新语言工具，文言文则是“半死的或全死的老工具”，“有了新工具，我们方才谈得到新思想和新精神等等其他方面。”又说：“古人说：‘工欲善其事，必先利其器。’文字者，文学之器也。我私心以为文言决不足为吾国将来文学之利器。”<sup>③</sup> 所以，胡适主张用白话文代替文言文，其根本原因就在于比起文言文来说，白话文是一种更为简便的工具，“所以白话文本身的简捷和易于教授，便是第四个因素，也是最重要的因素。”<sup>④</sup> 胡适白话文学理论的最重要的内容就是讲白话文有哪些好处，文言文有哪些坏处，最

---

① 唐德刚译注《胡适口述自传》，《胡适文集》第1卷，第312页。

② 同上书，第342—343页。

③ 胡适《中国新文学运动小史·遁上梁山（文学革命的开始）》，《胡适文集》第1卷，第156、157页。

④ 唐德刚译注《胡适口述自传》，《胡适文集》第1卷，第335页。

其实，白话文和文言文各有其优缺点，白话的有些功能文言是不能替代的，文言的有些功能白话也是不能替代的。单从语言形式上看，文言文有缺陷，白话文同样有缺陷。具体于中国文学来说，胡适所说的“以白话小说、故事、戏曲为代表的活文学，可能是中国近千年来惟一真有文学价值的文学”的观点，明显是偏激的。在中国古代，根据封建正统观念，认为小说、戏曲是市井文学，是“稗官野史”，是“街谈巷语”，就忽视、轻视、否定它的文学和社会价值，这是错误的，但胡适反过来，把它们地位完全颠倒，则是从一个极端走到另一个极端。白话文学有它优美的地方，文言文学也自有它独特的价值，以诗歌为例，新诗的生存绝对是合理的，甚至当白话成为全民共同语之后，新诗独霸诗坛，这也有其合法性，但由此把中国古典诗词的文学艺术性都全盘否定掉，却是横蛮的。把迄今为止的新旧诗进行比较，绝对不能说新诗比旧体诗优越。今天，由于语言的变化，人们不再提倡旧体诗创作，但中国古典诗词具有其他任何体式的诗都不可替代的艺术价值，仍然能给今天的读者以巨大的审美享受，这却是不争的事实。

从宣传的角度来论证应该用白话文取代文言文，这是胡适白话文学理论中最值得肯定的理由，因为文言文是上层阶级掌握并运用的话语方式，而白话则具有广泛的群众性，所以用白话便于向群众宣传革命思想。但这种理论并不是胡适发明的<sup>①</sup>，陈独秀早在1904年创办《安徽俗话报》时就是这个理论，他说：“现在各种日报旬报，虽然出得不少，却都是深文奥意，满纸的之乎也者矣焉哉字眼，没有多读书的人，那里能够[够]看得懂呢？这样

---

<sup>①</sup> 胡适曾说：“这个白话文学工具的主张，是我们几个青年学生在美洲讨论了一年多的新发明，是向来论文学的人不曾自觉的主张。”《中国新文学运动小史·中国新文学运动小史（《中国新文学大系》第一集的《导言》）》，《胡适文集》第1卷，第125页。

说起来，只有用最浅近最好懂的俗语，写在纸上，做成一种俗话报，才算是项好的法子。”<sup>①</sup>但用这个理由来解释五四新文化运动，明显的难题在于：五四新文化运动并不是一种广泛的群众运动，其主要范围还是在知识分子内，当时看《新青年》并深受其影响的还主要是知识分子，很多人并不是因为它好懂才去读它的。这个理论还无法解释为什么陈独秀等人早年用白话文作为工具来发动思想革命却没有成功，也不能解释为什么明清白话很普及但却没有发生文学乃至思想革命。事实上，清末曾有一个广泛的白话文运动<sup>②</sup>，但与五四白话文运动相比，其作用和意义都不可同日而语，前者可以说是文学工具运动，后者却是一场思想文化运动。看来，作为工具的白话与思想革命之间并没有必然的联系。

胡适批评“古文”，可以说一针见血，他说：“但时代变的太快了，新的事物太多了，新的知识太复杂了，新的思想太广博了，那种简单的古文体，无论怎样变化，终不能应付这个新时代的要求，终于失败了。”<sup>③</sup>古文之所以失败，是因为它不能表现新的时代的内容，相反，白话之所以成功，是因为它能够表现新的时代的内容，按照这种逻辑，应该很自然地就把语言的本质和思想联系在一起，但胡适却并没有这样做。这样，今天我们多少又为胡适感到惋惜。

与上面一个问题密切相联系的问题是：胡适并没有意识到，他当时所使用的、所提倡的白话文其实是一种新白话，一种与中国古代白话文有着根本区别的新的语言系统。

笔者认为，现代白话文即现代汉语（解放前称为“国语”）在

---

<sup>①</sup> 陈独秀《开办安徽俗话报的缘故》，《陈独秀著作选》第1卷，第22页。

<sup>②</sup> 关于清末“白话文运动”，可参见陈万雄《五四新文化运动的源流》第6章第1节，生活·读书·新知三联书店，1997年1月版。

<sup>③</sup> 胡适《中国新文学运动小史·中国新文学运动小史（《中国新文学大系》第一集的《导言》）》，《胡适文集》第1卷，第108页。

也是如此，剧烈的语言变化也就是剧烈的思想变化，二者是一体的，一而二，二而一，相伴而行，无时间顺序的先后。所以美国学者杰姆逊（F. Jameson）说：“新名词的出现总是标志着新的问题，标志着新的思想，新的商榷论争的题目。”<sup>①</sup>

在本世纪初中国文化转型的剧烈变动中，对于思想转型的深刻的语言本质，笔者觉得王国维是有理性认识的。发表于1905年的《论新学语之输入》一开头就说：“近年文学上有一最著之现象，则新语之输入是已。夫言语者，代表国民之思想者也，思想之精粗广狭，视言语之精粗广狭以为准，观其言语，而其国民之思想可知矣。周、秦之言语，至翻译佛典之时代而苦其不足；近世之言语，至翻译西籍时而又苦其不足，是非独两国民之言语间有广狭精粗之异焉而已，国民之性质各有所特长，其思想所造之处各异故。”又说：“言语者，思想之代表也，故新思想之输入，即新言语输入之意味也。”<sup>②</sup> 王国维认识到，一个民族的思想是和这个民族的语言紧密地联系在一起的，输入新词语，就是输入新思想。就是在今天，这依然还是非常深刻的思想。

但需要说明的是，王国维这种语言思想在他整个的学术思想中显得相当孤立，缺乏充分的论述和展开，更没有把它运用到实际学术研究中去。从《论新学语之输入》和《论近年之学术界》这两篇论文来看，他在语言观上是清晰明确的，但在具体问题的分析研究中却又表现出一种矛盾，这可能与王国维当时所使用的语言有关系。语言的变化是渐进的，当时中国的语言虽然明显地在发生变化，甚至潜伏着后来剧烈的语言革命，但基本话语方式还是古汉语。而王国维当时虽然受西方语言系统的影响，其本位语言还是文言文，思想的主体还是中国传统的那一套。这种矛盾正

---

① 杰姆逊《后现代主义与文化理论》自序，北京大学出版社，1997年1月版。

② 王国维《论新学语之输入》，《王国维文集》第3卷，第40、41页。



好证明了我们在语言问题上的基本观点。再加上他后来学术转向，在话语方式上恪守文言文，晚年他几乎放弃了他早年所接受的比较激进的西方思想包括上述语言思想，所以他不可能用他这种语言观来分析五四新文化运动中语言革命的实质，这也在情理之中的。

根据以上的理论论述，现在再来看胡适的白话文学理论，我们发现，胡适并没有把两种白话区别开来，并没有意识到他当时所提倡的白话实际上是一种新的语言系统。胡适承认傅斯年所说的白话文“欧化”的现象，承认“欧化白话文的趋势可以说是在白话文学的初期已开始了”，并且“近年白话文学的倾向是一面大胆的欧化”，但他和李欧梵一样，认为“欧化”仅仅只是语法的欧化：“欧化的白话文就是充分吸收西洋语言的细密的结构，使我们的文字能够传达复杂的思想，曲折的理论。”这显然有些本末倒置，颠倒了语法、词汇与思想之间的关系。尽管胡适已经认识到：“这二十年的白话文学运动的进展，把‘国语’变丰富了，变新鲜了，扩大了，加浓了，更深刻了。”<sup>①</sup>但由于根深蒂固的语言工具观，他始终未走到把这种“更深刻”的“国语”和传统的白话文从本质上区别开来这一步。新白话在形式上的确从古代白话而来，但它又不同于中国古代白话，它已经融进了大量的欧化的术语、概念、范畴，是一种深受西方思想影响的话语方式。

胡适虽然从小就受到比较好的中国传统文化包括文言文的教育，但在思想方式上还是白话的，即用白话文思考问题而不是用文言文思考问题<sup>②</sup>，比较明显的证据就是，在国内求学期间，他主要是用白话文思想的，能够反映出他的思想的论文、日记、一

---

① 胡适《中国新文学运动小史·中国新文学运动小史》（《中国新文学大系》第一集的《导言》），《胡适文集》第1卷，第130、132页。

② 这两种思考方式是有很大的不同的，这一点，对于那些英语程度高，能够用英语进行思维的人来说，把用英语思考和用汉语思考两种思考一比较就很容易理解。

些书信都是用白话文写的，他曾说：“这几十期的《竞业旬报》，不但给了我一个发表思想和整理思想的机会，还给了我一年多作白话文的训练。”<sup>①</sup> 到美国留学更加强了他白话的思想方式，他所学的许多西方思想（关键是一些术语、概念和范畴）都是直接“翻译”为白话而不是文言。所以文言对他来说越来越成为一种死语言或半死的语言，文言无法表达他的现代思想，把这种现代思想翻译成文言方式，转弯抹角，既艰难又不准确，所以还不如用白话文来得直接，怎么想就怎么说。这可以说是胡适提倡白话文的非常重要的个人心理原因。

由此来看，胡适一味地强调白话文工具意义的长处和优点，强调白话文的优良传统，认为它是“古已有之”，甚至不惜写一本《白话文学史》来论证白话文的必然性，其实并没有从根本上论证问题，现在看来，它只是起到了一种说服和宣传的作用。“白话文学是有历史的，是有很长又很光荣的历史的”，白话文学史在中国文学史上占有非常高的地位，“白话文学史就是中国文学史的中心部分”<sup>②</sup>，但当时统治中国文坛的却仍然是文言文，这事实本身恰恰说明了白话文学取代文言文不具有历史的必然性。笔者始终认为，语言作为工具其选择没有自然规律的必然性，就是说，使用哪一种语言作为交流的工具和不使用哪一种语言作为交流的工具，具有很大的人文性，具有约定俗成的性质。只有思想的发展具有历史的必然性。就五四时期的情势来看，思想的剧变是历史的必然，康有为、梁启超其实终身都在作这种努力，但由于不得法，没有认识到语言与思想之间的深刻关系，没有从根本上变革语言方式，一味地“旧瓶装新酒”，所以可以说康、梁没有成功。胡适虽然成功了，但从以上的分析来看，这种成功是明显地存在

---

① 胡适《四十自述·在上海（二）》，《胡适文集》第1卷，第85页。

② 胡适《白话文学史·引子》，《胡适文集》第8卷，第149、150页。

组成部分。学衡派之所以具有现代品格，在于它本质上不是中国传统文化之衍延，而是西方现代文化的产物，它的理论基础是从西方引进的，具体地说，源于白璧德的新保守主义。

白璧德是20世纪初产生在美国的新人文主义的代表，他对20世纪的科学与技术至上主义以及各种现代主义持激烈的批评态度，高扬人文主义传统，强调内在克制与标准，主张以道德和文化的力量来救治现代社会的混乱与危机。出于这样一种基本看法，白璧德对中国正在发生的新文化运动怀着一种深深的忧虑，“今日中国文艺复兴之运动，完全以西方文化之压迫为动机，故就其已发展者而言，亦仅就西方文化而发展，与东方固有之文化无预也。”中国为了强盛，向西方学习科学技术，这没有错，但学习西方科学技术时，不能丧失自我，不能丧失中国固有的文明，“中国必须有组织、有能力，中国必须具欧西之机械，庶免为日本与列强所侵略。……然须知中国在力求进步时，万不宜效欧西之将盆中小儿随浴水而倾弃之。简言之，虽可力攻形式主义之非，同时必须审慎，保存其伟大之旧文明之精魂也。”“总之，中国之人为文艺复兴运动，决不可忽略道德，不可盲从今日欧西流行之说。”<sup>①</sup>在他看来，中国古代的文明特别是其中的道德精神是纠治现代物质主义泛滥的非常宝贵的资源，中国人不能轻易把它丢掉。中国留学生应该认真地研究欧西的学说，把握其精髓。他认为欧洲传统学说和中国古代学说在人文精神上不谋而合，都是“邃古以来所积累之智慧”。而当代学说只是其中一部分，不能把这些就当欧洲学说而全盘搬过去。白璧德并不反对中国向西方学习，但他认为要全面地学习，要认真研究后再学习，要学习其精髓，同

---

<sup>①</sup> 胡先骕译《白璧德中西人文教育说》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，中国广播电视出版社，1995年版，第41、42、48页。本章以下凡引此书，不再一一注明版本。

时不要丢掉了自己固有的文明。

梅光迪、吴宓等人深受白璧德的人文主义思想的影响，且把白璧德的理论运用于中国的文化实践，对白璧德的具体观点进行了充分的论证和发挥，提出一整套理论和主张。他们并不反对中国从器物到制度到文化的各个方面向西方学习，到西方留学以及接受白璧德的理论及主张都说明了他们对这种学习的认可。但他们反对学习上的极端，反对“全盘西化”，反对学习上的片面性，认为西方文化也有优劣之分，不能说只要是西方的就是好的。特别是西方现代过分张扬物质文化就明显具有缺失，中国在向西方学习时应该避免这些缺失，学习其优秀的东西。“学衡”诸子大多学贯中西，对古今之学术德教深有研究。他们认为胡适等人实际上学疏识浅，对中西都是一知半解，对西方文明缺乏研究和取舍的能力。偏执一隅，冒然提倡，因而草率不负责任。梅光迪批评提倡新文化者“于欧西文化，无广博精粹之研究，故所知既浅，所取尤谬”<sup>①</sup>，汤用彤批评胡适等人对西方的学习是“仅取一偏，失其大体”<sup>②</sup>，吴宓批评新文化派：“其取材则惟选西洋晚近一家之思想，一派之文章，在西洋已视为糟粕、为毒鸩者，举以代表西洋文化之全体。”<sup>③</sup>西方模式不仅具有世界普遍的“现代性”内容，而且带有源于欧美民族传统的特殊的“西方”形式与内容，它具有自己的偏失与流弊。正确的学习西方是对西方进行认真的研究、仔细的甄别，并结合自己的文化实际，有选择，有针对性地进行学习，梅光迪说：“故改造固有文化，与吸取他人文化，皆须先有彻底研究，加以至明确之评判。”又说：“以东西历史民性之异，适于彼者，未

---

① 梅光迪：《评提倡新文化者》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第73页。

② 汤用彤：《评近人之文化研究》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第100页。

③ 吴宓：《论新文化运动》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第78页。

圣之道，皆一体维持之矣，固不必存中西门户之见也。”<sup>①</sup>因此，建设新文化就应当兼取中西文化之精华并融会贯通。

学衡派也和新文化派一样主张建设一种现代中国文化，梅光迪说：“夫建设新文化之必要，孰不知之。”<sup>②</sup>区别在于，学衡派和新文化派理论观念不同因而所采取的路数也不同。陈独秀认为，中国传统文化和西方文化是两种完全不同的模式，二者在思维思想体系方面都迥然不同，是相互对立的关系，“东西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之不相并，水火之不相容也。”<sup>③</sup>“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非。倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间，绝无调和两存之余地。”<sup>④</sup>因此，“要拥护那德先生，便不得不反对孔教，礼法，贞节，旧伦理，旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术，旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”<sup>⑤</sup>这是典型的二元对立论和激进主义。从这种二元论和激进主义的立场出发，新文化派主张彻底破坏中国传统文化，而以西方现代文化为主体来建立中国现代文化体系，不破不立，非此即彼，绝无调和的可能。

在学衡派看来，中西虽然在具体观念上不同，但在学理上是相通的，他们反对把中与西、新与旧对立起来，而认为不分时间和地域，道理都是一样的，所谓“圣道一也”。中国文明有其优秀的地方，西方文明有其缺失的地方，不一定新的就是好的，旧的就是坏的。新的中国现代文化就应该是把中、西、新、旧合理切

---

① 吴宓：《论新文化运动》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第96页。

② 梅光迪：《评提倡新文化者》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第76页。

③ 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《陈独秀著作选》第1卷，第165页。

④ 陈独秀：《答佩剑青年〈孔教〉》，《陈独秀著作选》第1卷，第281页。

⑤ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，《陈独秀著作选》第1卷，第442—443页。

实的東西融合起來，貫通起來，從而建立一種既不同於西方文化，又不同於中國傳統文化，既避免西方文化的缺陷，又吸收中國傳統文化優點的新的現代文化。吳宓說：“孔孟之人本主義，原係吾國道德學術之根本。今取以柏拉圖、亞里士多德以下之學說相比較，融合貫通，擷取精華，再加以西洋歷代名儒巨子之所論述，熔鑄一爐，以為吾國社會群治之基。如是則國粹不失，歐化亦成。所謂造成新文化，融合東西兩大文明之奇功，或可企收。”<sup>①</sup> 學衡派的新人文主義強調道德和倫理價值，加強了他們在情感上對中國傳統文化的皈依，但從根本上，他們對中國傳統文化的維護是學理而不是情感的，對新文化派的批評亦同樣如此。

從理論上說，學衡派的理論及主張更具有邏輯的嚴密性。他們對新文化派的批評不能說完全沒有道理，新文化派不論是對西方文明還是對中國文明的確都存在着片面性。他們的理論是一種典型的知識分子立場，是理想化的，是書齋性質的，是純理論。現實要比學衡派想象的複雜得多，民族的心理，中國特定的歷史背景特別是政治經濟軍事狀況，民眾的接受能力，文化的制約性，語言的“歸化”力量，文化的差異性等，都是制約理論的重要因素。對這些問題，新文化派也沒有把問題想清楚，當然也不可能把問題完全想清楚。陳獨秀認為中西文明是兩種不同類型的文明，根本不可能融合。胡適認識到，理論上的“全盘西化”實際上只能部分西化，因為傳統文化有一種巨大的惰性。現在看來，新文化派也有充分的學理及現實根據，只是當時並沒有論述清楚。但相比較而言，新文化派比學衡派更具有現實的敏感性，直覺更為準確，經驗更為豐富，其理論和實踐更為切實可行，因而歷史更多地選擇了新文化派而不是學衡派。學衡派的理論貌

---

<sup>①</sup> 余生：《民族生命與文學》，轉引自曠新年《現代文學與現代性》，上海遠東出版社，1998年版，第195頁。

似中庸公允，而且从原理上说也的确无可挑剔，但在特定的历史条件下，这种中庸公允实际上意味着保守和偏向。西方现代科学和技术文明的确有它的缺陷，但中国人宁愿选择有缺陷的西方现代文明而不愿选择“没有缺陷”的中国古代文明，这是现实问题而不是学理问题。学衡派的本意是纠偏，即克服新文化派的片面性，其理论的侧重点必然放在对传统文化的维护上，再加上学衡派对语言的误解，坚守文言文，这样就给人一种保守的印象，至少客观效果上是这样。

坚守文言，这是学衡派最外表的特征，也是最为人所诟病的地方。笔者认为，这也是学衡派最大的失误。学衡派的语言观也是工具观，“夫文字不过意志、思想、学术传达之代表，代表之不失使命及胜任与否，乃视其主人之意志坚定，思想清晰，学术缜密与否为断。”“文以载道，文言之能载道，与白话文之能载道，亦无以异也。”<sup>①</sup>他们认为，白话和文言只是语言形式问题，各有优点，“吾人固亦承认白话文有活泼自然之优点，且此种优点，唯在白话文学中，最能充分表现。”“白话文则于功用与艺术之一部各有其特长与优点，故吾人以为文言白话之用，不妨分道扬镳，各随学科之性质，以为适用。”<sup>②</sup>正是出于这样一种语言观，学衡派极力捍卫文言文的正统地位，反对用白话文取代文言文，并且身体力行。但实际上，语言绝不只是形式问题，而具有思想本体性。古代白话与现代白话只是在语言作为工具的层面上相同，而在语言作为思想的层面上则有本质的差别。中国传统文化在思想上所表现出来的体系性是和文言文作为古代汉语作为一种语言体系紧密地结合在一起的。用文言的方式来昌明国粹，这是对传统的真

---

① 邵祖平：《论新旧道德与文艺》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第124页。

② 易峻：《评文学革命与文学专制》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第187、195页。

正的维护。但用文言来传达西方思想则方凿圆枘，文言文最终使学衡派的西方思想变了形，从根本上“归化”了他们的现代思想，从而使他们的言论显示出古代性，与顽固派极其相似。

中国传统文化和西方文化是两种不同的文化类型，两种不同的系统，二者难以揉合。自从西学东渐以来，中国的仁人志士就在思考并尝试把中西两种文明融合起来，张之洞的“旧学为体，新学为用，不使偏废”<sup>①</sup>就是这种种尝试中的一种，但这种实践并没有充分的理论依据。正如严复所说：“体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体；以马为用者也。……故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。”<sup>②</sup>在深层语言学上，中西两种文化类型是由中西两种不同的语言系统所决定的。在工具的层面上，语言系统之间可以进行等值转换，可以进行交互使用，但在思想的层面上，语言系统之间不能进行等值转换，也不能进行交互使用。在这一意义上，新文化派通过语言变革来进行思想革命，可以说抓住了根本，白话文运动突破了其理论预设，突破了语言的工具层面而进入了思想的层面，因而，白话文工具运动最终导致了五四新文化运动的思想革命。在学理上，学衡派与新文化派一样，也是语言工具观，同样是对语言与思想之间的关系存在着深刻的误解，其语言实践活动同样超出了其理论预设。但学衡派由于坚守文言文，在思想上他们不是超越了传统而是回归了传统。西方思想和西方语言体系紧密地联系在一起，把西方思想置于古代汉语语境中其意义就会发生歧变。吴宓把西方思想家如柏拉图、亚里士多德等称为“硕儒”，把西方学理称为“圣道”，多少会引

---

① 张之洞：《劝学篇·设学》，中州古籍出版社，1998年版，第121页。

② 严复：《与〈外交报〉主人书》，刘梦溪主编《中国现代学术经典·严复卷》，河北教育出版社，1996年版，第622页。



起人们对西方文化的“中国古代理化”误解。西方思想，除了中世纪的宗教“经义”可以冠以“圣”以外，其他“道”是很难称“圣”的，特别是科学之“道”，在本真上恰恰是反“圣”的。对于语言，当新文化运动中的白话文运动如火如荼地展开时，学衡派逆流而上，坚守文言，这注定了其历史的悲剧性。

事实上，学衡派是中国现代文化的一个组成部分，虽然它与传统文化保持着割斩不断的血脉，并在心理上倾向于中国传统，但本质上，它不是中国传统文化，而更具现代品格。“以《学衡》为代表的新一代文化守成主义者则不仅大多超越了传统儒生对普遍王权政治的依赖，更获得了能表述守成传统之所以然的新式学理。”<sup>①</sup>“他们视野开阔、学贯中西，融合新旧、改良文化，阐求真理、昌明国粹，眼光中正、不偏不倚……归根结蒂，他们是中国现代知识分子中所存在的一个思想文化派别。”<sup>②</sup>学衡派本质上是西方文化的产物，它与新文化派具有同样的性质，不同之处在于，新文化派受西方自由主义和激进主义的影响，而学衡派则受西方的保守主义的影响。新文化派对中国传统文化的反叛与破坏其学理根据来自于他们所接受的西方文化，新文化运动不是从中国传统文化内部产生的，不是中国传统文化发展的必然产物。同样，学衡派对中国传统文化的眷恋与维护其学理根据也是来自于西方，其文化守成不同于封建顽固派的抱残守缺，它不是站在传统本位立场上对传统的维护，而是从白璧德新人文主义的保守观念出发对中国传统文化的反观，它不是简单的对于传统的信念，而是借用传统达到对传统的超越。中国传统文化不是学衡派的出发点，而是其保守观念的契合点。因此，学衡派的学理是理性的、西方的、

---

① 孙尚扬：《在启蒙与学术之间：重估〈学衡〉（代序）》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第4页。

② 李怡：《论“学衡派”与五四新文学运动》，《中国社会科学》1998年第6期。

现代的，与新文化派具有相反相成的性质。

学衡派与旧知识体系的顽固派不同。顽固派以传统为本位，以封建社会正统的纲常伦理道德以及学理方式为立论根据，是用传统对抗现代，与现代是错位的。由缺乏共同的时间场因而缺乏对话的基础，二者不是平等的对立双方。顽固派与现代文化之间可以说是“公说公的理、婆说婆的理”，互相难以“理”喻。顽固派不仅与自由主义、激进主义不共戴天，而且与保守主义也是对立的。而保守主义则不同，它本质上属于中国现代文化的范畴，它与自由主义、激进主义是共时态的，可以说是颉颃与共生。“保守主义作为一种自觉的理论，是以三位一体——保守主义、自由主义、激进主义这三者不可分割的整体出现的。……它是在一个共同的观念框架中运作的。”<sup>①</sup>学衡派在形态上学衡派是西方的，具有现代品格，它的中国传统性本质上是西方现代保守主义在现代中国的相应表现形态，它是西方理论视角而不是中国本位立场，不是中国传统文化在西方寻求理论根据。它的“保守”的观念是从西方输入的，是以西方现代理论为出发点反省中国传统文化。它的部分成员的确存在知识结构没有转变过来的问题，但在总体上学衡派是西方影响的产物。他们以民族情感为出发点，但并不是以传统的知识作为出发点。他们立身之本不是传统，立论的基点也不是传统。

学衡派与激进派的对立不是传统与西方或现代的对立，而是现代或西方的激进派与保守派之间的对立。正如郑振铎所说：“林琴南们对于新文学的攻击，是纯然的出于卫道的热忱，是站在传统的立场上来说话的。但胡梅辈却站在‘古典派’的立场来说话

---

<sup>①</sup> 沈卫威：《回眸“学衡派”——文化保守主义的现代命运》，人民文学出版社，1999年版，第4页。

了。他们引致了好些西洋的文艺理论来做护身符。”<sup>①</sup> 林纾是封建顽固派，而梅光迪、胡先骕、吴宓则是“古典派”，是自由主义、激进主义的反对派，是新保守主义。因此，学衡派作为保守主义与自由主义、激进主义是同一层次上的，是对话的双方，都是属于中国现代文化的范畴。学衡派是胡适、陈独秀等人所代表的新文化派和新文学派的反对派，而不是整个中国现代文化和现代文学的反对派。中国现代文化不是胡适、陈独秀等人所提倡的文化，虽然胡适、陈独秀等人的理论主张对中国现代文化的建设起了重要的作用甚至主宰了中国现代文化的方向，但中国现代文化并不是完全按照新文化派的理论预设而进行的，而是各种主义、各种流派、各种思潮的整合，其中学衡派则是其重要的组成部分。

新文化派把学衡派描写得顽固不化。学衡派对新文化派过于激烈的批评也给人一种非常专断的印象。但其实学衡派在学术品格上相当现代。它反对独断主义，反对过激行为，梅光迪在给胡适的一封信中说：“今日言学须有容纳精神，承认反对者有存立之价值，而后破坏学术专制。”<sup>②</sup> 学衡派是在激进派取得对顽固派的完全胜利之后登场的，它本身持中和观念，也具有中庸性，但当顽固派完全退出之后，它便被推上了反对派的位置，它便承担起了对激进主义、自由主义的规约的重任。它并不反对新文化，承认“新文化之运动，确有不可磨灭之价值”<sup>③</sup>，只是对新文化的偏激提出批评，“彼等对于己之学术，则顽固拘泥，偏激执迷。对于

---

① 郑振铎：《新文学大系·文学争论集·导言》，上海良友图书公司，1936年版，第13页。

② 耿云志主编《胡适遗稿及秘藏书信》第33册，黄山书社，1994年版，第167页。

③ 刘伯明：《共和国民之精神》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第111页。

他人之学术，则侵略攻伐，仇嫉毁蔑。”<sup>①</sup>事实上，学衡派正是在反对新的文化专制，抑制新文化派的过度张扬的意义上对中国现代文化的发展具有重大的价值和意义。

学衡派不是一种自主的文化，它伴随着新文化派的产生而产生，某种意义上，其价值和意义均依附于新文化派。它是新文化派的反对派，它的目的是为了纠偏。它实际上也是在这一意义上对中国现代文化的建设作出了巨大的贡献。不论是理论上还是实际上，新文化运动都有它合理和进步的意义，但它也具有明显的过激和片面的地方，比如对于西方文明的估计，胡适就明显不足，在他看来，中国文明较之西方文明是“百事不如人，不但物质机械上不如人，不但政治制度不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人”<sup>②</sup>。他的中西文化观具有明显的片面性和非历史主义倾向，所以学衡派对胡适等人的批判未必完全是没有道理的。刘伯明曾有一段有关自由与责任的议论，他说：“自由必与负责任合，而后有真正之民治。仅有自由，谓之放肆，任意任情而行，无中心以相维相系，则分崩离析，而群体迸裂；仅负责任，而无自由，谓之屈服，此军国民之训练，非民治也。”<sup>③</sup>刘伯明是当时东南大学的校长，具有比吴宓等人更为宽阔的政治文化眼光。这既是具体的观念，也反映了学衡派的基本态度，也可以说是“学衡派”存在的根本价值。学衡派的保守更多的是对激进的规约，对新文化派的批评更多的是为了建设。新文化运动事实上也正是在学衡派的批评、制约的过程中而对激进的理论与实践有所收敛。激进派没有完全按照自

---

① 梅光迪：《评今人提倡学术之方法》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第131页。

② 胡适：《介绍我自己的思想》，《胡适文集》第5卷，第515页。

③ 刘伯明：《共和国民之精神》，《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第111页。

己的意志行事，不能为所欲为从而建立新的文化专制体制，学衡派的制约显然起了很大作用。所以，有人评价学衡派：“作为世界反现代化思潮的一部分，它受美国新人文主义的影响。在中国迈向现代化的初始，表现出了美国‘新保守主义’的某些倾向。它是在接受现代性的政治、经济和技术特征的同时，试图从文化发展的承继性和规范化上，制衡文化激进主义、唯科学主义带来的社会文化观念和人生信念的现代失范，尤其是人文精神、伦理道德的沦丧或异化。”<sup>①</sup>应该说，这是客观而公允的。

高力克认为：“中国现代化思潮之‘历史’与‘价值’二元主题的张力，产生了两种不同的趋向：学习西方（现代化）与超越西方（超越西方范式）。”又说：“对于近代知识分子来说，对现代化时代潮流和民族生存危机的历史认知，与他们固有的文化关怀一同构成了其价值选择的二维动因……这种历史认知和价值选择的紧张和互动关系所构成的思想张力，制约着知识分子现代化思想的基本取向。简言之，‘历史’与‘价值’之互动互约的张力，构成了中国现代化思潮潜在的基本结构。”<sup>②</sup>新文化派可以说是“学习西方”的模式，“学衡派”则是超越西方的模式。新文化派是基于西方发达这一事实而来，以为西方强大源于文化，而未深入地审视其文化存在的弊端，因此好坏一起输入。学衡派则批判西方文化的弊端，对西方文化持审慎的态度。二者内在深层上的互动互约影响着中国现代思想文化的基本取向，也构成了中国现代文化的基本结构。在这一意义上，学衡派对中国现代文化的建设功不可没。

---

<sup>①</sup> 沈卫威：《回眸“学衡派”——文化保守主义的现代命运》，人民文学出版社，1999年版，第6页。

<sup>②</sup> 高力克：《历史与价值的张力——中国现代化思想史论》，1992年版，第232、281页。

源于他们各自的思想，他们的理论主张和文化实践实际上是以他们的个人语言经验作为基础的。

胡适和学衡派都没有从语言这一根本性的角度来谈论他们的思维问题，但从一些间接的资料中还是可以清楚地看出他们思维的语言过程以及之间存在的深刻的差异性。胡适曾说：“那些用死文言的人，有了意思，却须把这意思翻成几千年前的典故；有了感情，却须把这感情译为几千年前的文言。”<sup>①</sup> 胡适里没有说“意思”和“感情”在语言上是什么方式的，但从前后文来看，它显然是指白话的方式。周作人也说：“思想自思想，文字自文字，写出来的时候中间须经过一道转译的手续，因此不能把想要说的话直捷的恰好的达出，这是文言的一个致命伤。”<sup>②</sup> 这话可以看做是对胡适上面意思的发挥。在周作人看来，中国人实际上是用白话思维，而用文言表达。

梅光迪的看法则与此相反，他说：“彼等又谓思想之在脑也，本为白话，当落纸成文时，乃由白话而改为文言，犹翻译然，诚虚伪与不经济之甚者也。然此等经验，乃吾国数千年来文人所未尝有，非彼等欺人之谈而何？”<sup>③</sup> 固然不能说胡适等人所说的是“欺人之谈”，但也绝不能说梅光迪的话就是错的，更不能把这看做是观点的不同，它实际上是思维 and 思想过程的不同。这是胡适和学衡派在语言上分殊的心理根源，也是其观点分歧的基础。这当然可以看做是个人经验的不同，但这种个人经验具有很大的代表性，学衡派其实代表了大多数旧的知识分子的思维特点，这些人从小就接受文言的训练，思维是文言的，对他们来说，文言不

---

① 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文集》第2卷，第46页。

② 周作人：《国语改造的意见》，《夜读的境界》，湖南文艺出版社，1998年版，第772页。

③ 梅光迪：《评提倡新文化者》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第72—73页。

仅形式上非常优美，并且在思想上也很方便，没有什么不适宜的。大多数新的知识分子以及民众则用白话思维，他们感觉把白话翻译成文言太不方便，还不如用白话直接。而最重要的是随着时代的发展特别是西方新思想新观念的大量输入，把白话形态的西方思想翻译成文言，越来越困难。胡适与学衡派的分野可以说就是从这里开始的。

胡适的语言形成过程在中国语言从古代汉语向现代汉语的转变过程中具有很大的代表性。在中国古代，口语与书面语处于分离的状况，这的确是普遍的事实。但需要作区分的是，在中国古代，口语主要是工具层面上的日常语言，而书面语则主要是思想层面上的语言，它是中国思想和文化的载体，也就是说，思想主要是通过文言方式而不是白话方式表达的。所以，中国古代知识分子在思想上主要是通过熟读经典，接受文言的语言训练来实现的。中国古代启蒙教育和家庭学前教育在语言上实际上是脱节的。胡适也是如此。胡适三岁零几个月开始读书，发蒙书目为《学为人诗》、《原学》（此二书均为其父亲编写）、《律诗六抄》、《诗经》、《孝经》、《小学》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《书经》、《易经》、《礼记》。九岁才第一次接触《水浒传》。<sup>①</sup>读书是训练思想和表达的最重要的途径，胡适从小所接受的“四书五经”的教育，即如此，既是思想教育，也是语言训练。

但是，胡适与一般正统知识分子不同，从小就喜欢读白话小说，这对他思想的非正统性和语言的非正统性都有很大的影响。他后来说，看小说，“帮助我把文字弄通顺了。”<sup>②</sup>这里所谓“文字通顺”显然是指白话文的通顺，而不是文言的通顺，也就是说，阅读小说对胡适白话文的训练具有重要的作用。而上海《竞业旬

---

① 胡适：《四十自述》，《胡适文集》第1卷，第45—50页。

② 同上书，第51页。

报》的写作实践则对他的白话文思维训练起了关键性的作用，使他的思想或思维方式在总体上从文言转变为白话，“白话文从此形成了我的一种工具。”<sup>①</sup>用白话思想和看视现象从此构成了他的思维习惯。而八年的美国留学则完成了他白话的现代性转变，即从工具性的白话转变到作为思想体系的白话，在这种转变中，白话在思想表达上越来越具有完整性和现代性。

日记是最直接和内心化的，日记最能够反映出一个人的思维的语言状况。胡适在美国留学时的思维过程也可以从《胡适留学日记》中看出某些方面。胡适说他的留学日记：“这十七卷写的是一个中国青年学生五七年的私人生活，内心生活，思想演变的赤裸裸的历史。”<sup>②</sup>首先，日记主体是用白话写的，用白话记日记说明了他思维的白话性。其次，日记中还保存了很多书信，而早期的书信比较文言化，这说明了他表达上的翻译性。第三，日记越到后面，英文越多，特别是在重要的思想问题上，他都用英语表达，这说明了英语对他现代思想形成的重要作用。对于新文学运动前夕的胡适来说，由于长期的英语教育以及相应的现代思想教育，在思维的语言层面上，他具有双语性。

对于思维的语言过程，胡适缺乏一种自我意识，他在美国用英语接受新的思想，用英语进行思维。但当他把用英语接受的新思想转换成汉语的时候，他用的是白话的方式。但当时，中国通行的正规语言是文言文，所以，胡适要想把他的新思想介绍给汉语界，他首先要把英语转换成白话，然后再把白话翻译成文言。从英语到白话当然存在着很大的困难，但更大的困难还在于把白话转换成文言，因为文言文在思想上根本性是古代的话语方式，现

---

① 胡适：《四十自述》，《胡适文集》第1卷，第85页。

② 胡适：《胡适留学日记》，海南出版社，海南国际新闻出版中心，1994年版，“胡适自序”。



代新思想通过白话表达出来，在文言中根本不能找到相对应的术语、概念、范畴和话语方式，勉强转换便造成意义的增加或缺失。这正是胡适主张废除文言直接用白话的最为深层的心理根源。这里当然有胡适对白话的误解。其实，在现代白话作为语言体系还没有建立起来的时候，当时的白话还是民间口语和大众语，仍然是工具性的语言，不具有独立的体系性，附属于古代汉语，虽然比起文言，它要灵活，富于变化，并且因为没有自己的独立的体系性因而具有更大的可塑性，能够比较轻松地吸收现代思想特别是西方的新思想亦即术语、概念和范畴，但总体上它当时还不是新的话语方式。胡适早年从事白话文运动，在汉语上他一直用白话进行思维并进行相应的英语转换，所以他误认为白话就是一种新话语方式。他认为白话能够表达现代思想，而文言则不能表达现代思想，文言代表了过去的言说，所以应该废弃，白话代表了现代的言说，应该用白话取代文言。在这一意义上，胡适提倡白话文从根本上渊于他的跨语际的思想交流和表达，早期白话文训练和实践对胡适的现代白话文学理论只有心理根源而不具有理论根源。陈独秀很容易就接受了胡适的意见，并且写作《文学革命论》予以应和，也与这种心理有关系。

梅光迪、吴梅等人也在美国接受教育，应该说他们所受到的良好的现代教育以及接受的程度都不在胡适之下。梅光迪等人也是双语思维，但与胡适的语言过程不同，他们的双语是英语和汉语的文言文，也就是说，他们把英语思想转换成中文的时候，用的是文言而不是白话。他们之所以用文言而不用白话，同样渊于他们个人的语言训练和思想经验。梅光迪等人从小就接受正规的传统语言和思想的教育，并且一直是接受正统的语言和思想的教育，所以在语言的思想层面上，他们就是用文言进行思想并且只能用文言进行思想，他们在思维上就是文言的，所以，当他们把英语思想翻译成汉语思想的时候用文言进行表达就极在情理之

派来说，历史的文学观念论的确具有致命性，胡适说：“我们要用这个历史的文学观来做打倒古文学的武器。”<sup>①</sup>应该说，胡适的策略是成功的，他的目的也达到了。但问题在于，历史的文学观念论并不能作为白话取代文言的有效证据，各个时期的文学都是“时代文学”，即使现代文学不是白话文学而依旧是文言文学，那仍然是“时代文学”。

正是以历史的文学观念论为基础，出于对白话文取代文言文的合理性的辩护和论证，胡适对中国文学史作了新的解释和叙述。他认为，“从古以来，中国旧诗中好的句子都是白话。”<sup>②</sup>“一部中国文学史只是一部文字形式（工具）新陈代谢的历史，只是‘活文学’随时起来代替了‘死文学’的历史。”<sup>③</sup>“白话文学史就是中国文学史的中心部分，中国文学史若去掉了白话文学的进化史，就不成中国文学史了，只可叫做‘古文传统史’罢了。”<sup>④</sup>“中国俗话文学是中国正统文学，是代表中国文学革命自然发展的趋势的。”<sup>⑤</sup>“凡文言之所长，白话皆有之。而白话之所长，则文言未必能及之。”“白话的文学为中国千年来仅有之文学。”<sup>⑥</sup>他的这些叙述、观点和解释有些明显是曲解和附会，在逻辑上也不周密。既不符合文学史的事实，在学理上也多有值得商榷的地方。

胡适认为白话有“三白”，即“说白”、“清白”、“黑白”，<sup>⑦</sup>对于五四白话来说，这其实不具有根本性。胡适这里所说的白话其实是作为民间口语和大众语的白话，它的特点是缺乏内涵，缺乏思想性。而五四白话本质上一种新语言体系，也是一种新思想体

---

① 胡适：《中国新文学运动小史》，《胡适文集》第1卷，第126页。

② 胡适：《提倡白话文的起因》，《胡适文集》第12卷，第50页。

③ 胡适：《遁上梁山》，《胡适文集》第1卷，第146页。

④ 胡适：《白话文学史》，《胡适文集》第8卷，第150页。

⑤ 胡适：《遁上梁山》，《胡适文集》第1卷，第147页。

⑥ 同上书，第150页。

⑦ 胡适：《答钱玄同书》，《胡适文集》第2卷，第35页。

系，它包含了作为民间口语和大众语的白话，但它更深层的本质是它在思想层面上的西方性、现代性。它是明白的，但明白不等于浅显。瞿秋白把五四白话概括为“现代文言”，其实更能概括五四白话的本质。胡适认为：白话的一个重要的标志性特点就是，“要有话说，方才说话”，“有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”，“要说我自己的话，别说别人的话”。<sup>①</sup>本质上，这不过是清末黄遵宪“吾手写吾口”理论的翻版。但文言何尝不是这样要求，对于林纾以及学衡派诸人来说，他们何尝不是“要有话说，方才说话”，“有什么话，说什么话；话怎么说，就怎么说”，他们何尝不是“说自己的话”。问题的关键不在于是否有话要说以及如何说即表述的方式，而在于“话”本身。胡适巨大的贡献在于他所说的“话”事实上不同于黄遵宪所说的“口”和学衡派所说的“言”。如果撇开胡适所说的白话的实质性内涵，单从抽象的原则性来看，胡适的白话文理论主张包括他最为自得的“文学改良八事”其实都不新鲜，曹慕管说：“胡氏所揭橥之八事，在新文学家奉为金科玉律，而在古文学家，早已家喻户晓。”<sup>②</sup>说胡适的“八事”在古文那里“家喻户晓”言过其实了，但胡适所说的“需言之有物”等理论主张同时也是古文学所遵循的原则，这却是事实。

五四白话是一种新的“话”，即“国语”，也即现代汉语，随着五四白话文运动的发展，胡适比谁都清楚地认识到这一点。但对于“国语”的真正本质，胡适同样没有认识清楚，他仍然是在工具的层面上讨论“国语”。胡适说：“形式和内容有密切的关系。形式上的束缚，使精神不能自由发展，使良好的内容不能充分表现。若想有一种新内容和新精神，不能不先打破那些束缚精神的

---

① 胡适：《建设的文学革命论》，《胡适文集》第2卷，第45页。

② 曹慕管：《论文学无新旧之异》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第200页。

枷锁镣铐。”<sup>①</sup> 在胡适看来，语言本质上是形式，内容和精神在语言之外，可以通过语言传达出来。以此为基础，胡适观察到了“国语”的现象，但他对“国语”的认定显然是不得要领的。胡适多次说过，“国语”需要两个条件：“第一，要在各种方言中通行最广；第二，要在各种方言中文学的著作最多最通行。”<sup>②</sup> 现在看来，从这样一种工具的角度来要求“国语”相当肤浅、片面。通行性、白话性当然是“国语”的重要特征，但“国语”更重要的本质是它思想上的现代性，正是形式上的白话性和思想上的现代性这两个方面构成了“国语”即现代汉语作为一种新的语言体系。

据于此，笔者认为，胡适提倡白话是正确的，正是白话文运动导致了现代文学和文化运动的发生，正是白话文运动导致了汉语从古代汉语向现代汉语的变革，并从深层上构成了中国文化和现代转型的基础。但胡适的白话文理论并不正确，至少不具有要害性。在这一意义上，站在一种新的视角，今天重审学衡派，可以看到，他们反对白话文运动、顽固地坚持文言文虽是错误的，但对胡适的白话文理论的批判是有道理的。邵祖平说：“以文艺论，吾中国数千年来之诗，古文词曲、小说、传奇，固已根柢深厚，无美不臻，抒情叙事之作，莫不繁简各宜。”“文以载道，文言之能载道，与白话文之能载道，亦无以异也。”“‘文字之有死活’，以其艺术之优劣之结果定之，非以其产生时期之迟早定之也。”<sup>③</sup> 从学衡派的角度来说，文言不仅美，而且方便适宜，这种经验绝对不能说是错的。“文以载道”应该批判，但批判的理由不是“文”何以能够“载道”以及如何“载道”，而是“文”与“道”从根本上的一体性，即文言文与中国古代思想主要是封建思

① 胡适：《谈新诗（八年来一件大事）》，《胡适文集》第2卷，第134页。

② 胡适：《白话文法》，《胡适文集》第12卷，第3页。

③ 邵祖平：《论新旧道德与文艺》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第121、124、125页。

想的同一性，五四新文化运动事实上正是在批判“道”的意义上从而批判“文以载道”的，但新文化派理论上并不是在这一意义上批判“文以载道”的，它实际上是把“文”作为一种语言工具进行批判的，这样一来，邵祖平说“文言之能载道，与白话文之能载道，亦无以异”就是非常有道理的。

从反驳胡适白话文理论的角度，对白话文，学衡派有比较详细的论述。易峻说：“吾尝谓白话文者，为中西文学接触后所引起之一种变迁，而亦古文家义法森严压迫之下一大反动也。”<sup>①</sup>这个概括是正确的，言外之意，也承认白话文运动的合理性。学衡派真正反对的是新文化派的矫枉过正：“今吾人之抨击白话文学运动，亦并非欲打倒其自身所可存在之地位，惟反对其于文学取革命行动，反对其欲根本推翻旧文学，以篡夺其正宗地位，而霸占文学界之一切领域，专制文学界之一切权威而已。”<sup>②</sup>历史地来看，学衡派是错误的，因为在思想和文化的层面上，五四白话文运动是语言变革运动，它实际上是一种语言体系取代另一种语言体系。但在工具的层面上，语言就只有渐进的改良，而不存在这种取代的关系。而胡适正是在工具的层面上论述五四白话文运动的，所以在胡适的前提上，学衡派主张给白话和文言以相对待的地位，于学理上似乎更公正或中正。所以，只要是在工具的意义上传倡白话文运动，胡适等人就没法从根本上驳倒学衡派的反对理由。

检讨胡适与学衡派在白话文问题上的争论，可以看到，不论是胡适还是学衡派，都是语言本质工具论，都是在语言作为工具的层面上讨论五四白话文，所以，争论在理论上难分高下也难分胜负。对于林纾这样的语言顽固派，新文化派并不需要费多大力

---

① 易峻：《评文学革命与文学专制》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第179页。

② 同上书，第184页。

量和功夫就把他们击败了，但对于学衡派，情况就不同了。他们所批驳胡适的理由，胡适并不能轻而易举地就把它驳回。因为胡适提倡白话文是正确的，但他所讲的理由并不正确，至少没有讲到要害处，学衡派反对白话文运动是错误的，但他们批判胡适的理论却并不一定是错的。他们只是新文化派的反对派，并不是现代文化的反对派。1922年，胡适说：“《学衡》的议论，大概是反对文学革命的尾声了。我可以大胆说，文学革命已过了讨论时期，反对党已破产了。”<sup>①</sup>但学衡派的破产不是在反对胡适理论意义上的破产，不是被胡适以及其他新文化派批判而破产的，而是在事实意义上的破产。为什么会破产，胡适没有讲清楚，也讲不出道理，学衡派诸人更没有弄明白。

在这一意义上，梅光迪坚守文言文，是源于对语言的深刻的误解，而胡适的选择白话亦同样是对语言的深刻误解，但结果不同的是，胡适选择在理论上是错误的，但选择本身却是正确的。梅光迪等人的选择在理论上不仅是错误的，在这里选择本身更是错误的，选择的结果并不是他们最初的理论预设，而和理论背道而驰，结果陷入了复古主义的陷阱。虽然他们本质上并不是复古主义，事实上也不是复古主义，但文化的格局却把他们纳入了复古主义的行列，一直被深刻地误解着。学衡派诸君子在历史上一直扮演着悲剧的角色，他们的人生也不是很顺利，虽然大多数人都学贯中西、学问深厚，但这些人后来多走向沉寂。相反，白话文后来发展成一种运动，一种针对文言文的运动，并意外地导致了思想革命，导致了整个五四新文学和新文化运动，胡适也从提倡白话文运动中获取了巨大的声誉，被公认为是中国现代文化和文学的开创者、缔造者，后来一路春风，在新文化史和新文学史上呼风唤雨，影响巨大，是公认的中国现代文化的领袖人物。

---

<sup>①</sup> 胡适：《五十年来之中国文学》，《胡适文集》第3卷，第262页。

造成这种状况的原因很多，其中深层的语言是最重要的原因之一。胡适虽然是在工具的意义上传倡白话文运动的，他也是从工具的层面上理解白话的，但事实上，胡适所运用的白话并不是他理论上的白话，而是“国语”即现代汉语。语言具有强大的思想和思维的力量，它从深层上决定了胡适思想的现代性。胡适的思想与他所操持的语言有内在的联系，这是他自己也没有意识到的。学衡派的确具有保守性，但与封建顽固派不同，学衡派本质上是理性保守主义，具有现代品格。郑振铎曾说：“林琴南们对于新文学的攻击，是纯然的出于卫道的热忱，是站在传统的立场上来说话的。但胡梅辈却站在‘古典派’的立场来说话了。他们引致了好些西洋的文艺理论来做护身符。”<sup>①</sup>这种区分是正确的。但说学衡派引西洋的文艺理论只是做“护身符”却并不准确。恰恰相反，和胡适等新文化派一样，西方理论是他们重要的思想资源，只不过在价值取舍上不同，在理论形态上不同，在具体观点上不同，胡适接受的主要是西方的实用主义，而学衡派接受的主要是西方的古典主义或保守主义，其实其思想基础都在西方。

和胡适一样，学衡派也主张建设中国现代文化，但他们是从古典主义的立场出发，认为固然应该学习和借鉴西方的文化，但中国固有的文化绝不能丢弃，在实际应用上，这种观点表现在语言上就是承认白话文的合理性，但仍然坚持文言文的主体地位，并在实践上坚守文言文。《学衡派杂志简章》说得非常清楚：“总期以吾国文字，表西来之思想，既达且雅，以见文字之效用，实系于作者之才力。苟能运用得宜，则吾国文字，自可适时达意，固无须更张其一定之文法，摧残其优美之形质也。”<sup>②</sup>从学理来说，这

---

<sup>①</sup> 郑振铎：《新文学大系·文学争论集·导言》，上海良友图书公司，1936年版，第13页。

<sup>②</sup> 《学衡杂志简章》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第494页。

似乎是非常公允的，也能够为各方面所接受，而且从语言工具意义上说，这也是正确的。但问题在于，语言远比学衡派想象的要复杂，它不是胡适所能随心所欲控制的，也不是学衡派所能随心所欲控制的。和胡适一样，学衡派所使用的文言文也不是他们所理解的文言文，作为古代汉语的文言文，它既是工具性的语言，更是思想性的语言，具有思想体系性。文言文作为一种语言体系，同时也是一种思维方式和世界观，具有巨大的归化力量。选取了某种语言，也就在一定程度上选取了某种语言的思想，人在语言内部反抗语言，其力量是非常有限的。语言从根本上规定了人的思想的方向、范围和限度。学衡派紧守文言文，一方面是固守中国古代的思想，另一方面则是把西方新思想通过文言的表述而中国化，从而纳入中国古代思想体系。主观上，学衡派承认西方文化的合理性，也有接受西方文化的诚意，但由于坚守文言文以及文言文强大的归化力量，他们在思想上最终显示为中国古代形态，这同样也是他们始料未及的。

学衡派诸君子大多数都接受了非常良好的中国传统教育，并且根深蒂固，表现在语言上就是对文言文的熟练的运用和把握，但正是这一点妨碍了他们对西方新思想的接受和表述。坚持文言文，抵制白话文，不仅使他们没有走上现代思想的道路，而且他们还成了现代思想的最强有力的反对派。语言是胡适与学衡派分道扬镳的开始，也是其重要的标志，而更重要的是其分道扬镳的深层基础。就所接受的教育来说，胡适与学衡派并没实质性的差别，并且在知识结构上还非常接近。语言观点的不同以及所操持语言本身的性质的不同，使他们之间的分歧急剧地扩展，以至在具体观点和理论形态上尖锐对立。



曾提出备受非议的“全盘西化”的口号，但胡适的本意并不是真的要一切都照搬西方，而是要“充分世界化”<sup>①</sup>，原因是：“取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。”“全盘西化的结果自然会有一种折衷的倾向。……全盘接受了，旧文化的‘惰性’自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。”<sup>②</sup> 全盘西化在学理上存在着明显的问题，但实施中会恰到好处。作为思想家、实践家的鲁迅也深谙此中道理，他曾说：“譬如你说，这屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不允許的。但如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有更激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯行。那时白话文之得以通行，就因为有废掉中国字而用罗马字母的议论的缘故。”<sup>③</sup> 这充分说明，作为启蒙思想家和现代中国文化和文学的开创者、奠基人，鲁迅和胡适的实践都是超越理论的。

相反，学衡派则深受理论的束缚并始终局限于理论。《学衡派杂志简章》规定得非常具体：“论究学术，阐求真理，昌明国粹，融化新知。以中正眼光，行批评之职事。无偏无党，不激不随。”<sup>④</sup> 梅光迪说：“学问家为真理而求真理，重在自信，而不在世俗之知；重在自得，而不在生前之报酬。故其毕生辛勤，守而有待，不轻出所学以问世，必审虑至当，而后发一言。”<sup>⑤</sup> “论究学术”、“为真理而真理”、“不在世俗之知”等深刻地表明了学衡派作为学术流派的本质特点。但文化发展特别是文化变革是一个不断实践，不

---

① 胡适：《充分世界化与全盘西化》，《胡适文集》第5卷，第454页。

② 胡适：《〈独立评论〉第142号〈编辑后记〉》，《胡适文集》第11卷，第671页。

③ 鲁迅：《无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷，第13—14页。

④ 《学衡杂志简章》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第494页。

⑤ 梅光迪：《评提倡新文化者》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第74页。

断探索的过程，它根本不可能像学衡派设计的那样慢条斯理地运行，这是学衡派作为学者和书生迂腐的地方。从文化的角度来说，胡适可以说是“实际家”，而学衡派则多为“空谈家”。

从学理上来说，学衡派似乎更审慎、更中正、更合情理。“本杂志于西学则主博极群书，深窥底奥，然后明白辨析，审慎取择，庶使吾国学子，潜心研究，兼收并览，不至道听途说，呼号标榜，陷于一偏而昧于大体也。”<sup>①</sup> 吴宓说：“今欲造成中国之新文化，自当兼取中西文明之精华，而熔铸之，贯通之。吾国古今之学术德教，文艺典章，皆当研究之、保存之、昌明之、发挥而光大之。而西洋古今之学术德教，文艺典章，亦当研究之、吸取之、译述之，了解而受用之。”<sup>②</sup>“故改造固有文化，与吸取他人文化，皆须先有彻底研究，加以至明确之评判，副以至精当之手续，合千百融贯中西之通儒大师，宣导国人，蔚为风气，则四五十年后，成效必有可睹也。”<sup>③</sup> 这是一种非常理想的文化，从学理上也似乎无可挑剔，似乎更具有有一种科学的精神。但这里的所谓“无可挑剔”和“科学精神”主要是在通常的“学术”和“理论”的层面上而言的，文化传统、民族心理、一定时期的政治、经济、军事等都会制约和影响理论的运行和实施，这则是学衡派最为缺乏的认识。所谓“彻底研究”是一个非常模糊的概定，把问题完全搞清楚之后再去实践，这根本就是不可能的，是一个永远没有完结的过程。

从学理上来说，胡适的文化理论和文学理论存在着许多缺陷

---

① 《学衡杂志简章》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第494页。

② 吴宓：《论新文化运动》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第88页。

③ 梅光迪：《评提倡新文化者》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第77页。

也。”<sup>①</sup> 在学衡派看来，新文化派对西方文化缺乏全面的了解与理解，输入则取舍失当，以偏概全，错误很多。这里再次显示了学衡派对胡适等新文化派以及整个中国现代文化的误解。

胡适等新文化派对西方的认识的确不全面，取舍也存在着片面和主观的地方，这是无可讳言的事实。问题在于，学衡派对西方的了解和认识同样存在着—知半解的情况。谁都不可能把西方的文化与思想完全弄清楚，即使是西方人对他们自己的文化和思想也存在着不同的理解，也有很大的争论，而且从理解的角度来说，对文化存在着不同的理解，这是非常正常的，不能说不符合自己的理解就是错的。学衡派知其—不知其二。就知识结构和学术研究来说，学衡派诸君子对中学和西学都有深厚的基础和独到的研究，于了解的层面上来说，在很多问题上，它们超过胡适等新文化派。但学衡派的局限和片面性同样是非常明显的，即使仅就学术而言，也没有达到“学衡”的地步，并且偏于学术“—隅”，这是其致命的缺陷。也许正是对学衡派这种过于自负和对自我缺乏足够的认识和定位，鲁迅写了《诂〈学衡〉》—文，鲁迅说：“夫所谓《学衡》者，据我看来，实不过聚在‘聚宝之门’左近的几个假古董所放的假毫光；虽然自称为‘衡’，而本身的称星尚且未曾钉好，更何论于他所衡的轻重的是非。”<sup>②</sup> 鲁迅这个评价对于学衡派过于自满和缺乏自知之明来说，是及时而恰当的，它至少让学衡派明白，即使于他们非常自负的国学来说，也有“—偏失”。

学衡派作为—种重要的文化思潮，它在中国现代文化史上的作用和地位，是无庸置疑的，有人评论学衡派：“他们为了克服因

---

① 吴宓：《论新文化运动》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第78、81、88页。

② 鲁迅：《诂〈学衡〉》，《鲁迅全集》第1卷，第377页。

传统的崩溃和历史的断裂所形成的价值真空造成的时代痛苦，努力在纷纭紊乱中寻求秩序和稳定，在急剧流变中体认绝对和真实，重建价值和信仰，为精神和民族寻找安身立命之所。他们不满于新文化运动对现代的理解，积极为传统的有效性和合法性辩护，通过对于传统的现代阐释，建立现在与过去的联系，疏解现代与传统的对立，实现传统与现代之间的顺利转型。”<sup>①</sup> 其实学衡派与新文化派相近的地方很多，梅光迪说：“夫建设新文化之必要，孰不知之。”<sup>②</sup> 刘伯明说：“此项运动，无论其缺点如何，其在历史上必为可纪念之事，则可断言。盖积习过深之古国，必经激烈之振荡，而后始能焕然一新，此为必经之阶级，而不可超越者也。”<sup>③</sup> 而学衡派对五四新文化运动也并不是完全的否定。胡先骕说：“某不佞，亦曾留学外国，寝馈于英国文学，略知世界文学之源流，素怀文学改良之志，且与胡适之君之意见多所符合。”<sup>④</sup> 学衡派和新文化派主张学习西方，主张建设新文化，主张文学改良，都是一致的，只是方案不同，具体观点不同。

问题的关键还在于，学衡派所主张的新文化既不现实，也不新，缺乏建设性。学衡派的新文化理想可以概括为：“一则欲输入欧、美之真文化，一则欲昌明吾国之真文化。”<sup>⑤</sup> 与新文化派的强调创造，强调变革，强调进步不同，学衡派特别强调“真”。吴宓说：“西洋真正之文化与吾国之国粹，实多互相发明……”<sup>⑥</sup> 梅光

---

① 旷新年：《现代文学与现代性》，上海远东出版社，1998年版，第187—188页。

② 梅光迪：《评提倡新文化者》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第76页。

③ 刘伯明：《共和国民之精神》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第110页。

④ 胡先骕：《中国文学改良论》，《东方杂志》第16卷第3期（1919年）。

⑤ 柳诒徵：《中国文化史》（下卷），东方出版中心，1988年版，第369页。

⑥ 吴宓：《论新文化运动》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第82页。

迪：“今日第一需要，在真正学者。”<sup>①</sup> 他嘲讽胡适等人文章能“作于某火车中”，而提倡“惨淡经营数十年而成一书”<sup>②</sup> 对于求知来说，“真”可以说是最高准则，对于作为学问家的学衡派来说，他们“求真”则是文化上保守的表现。

中国文化在近代以来寻求变革，既是出于中国文化本身发展的需要，但更出于政治、经济和军事的原因。自鸦片战争以来，中国一直处于被动挨打、备受欺凌的地位，为了摆脱这种落后的局面，中国人一直都寻求出路，从军事到政治，后来中国人逐渐意识到文化变革才是最根本的、最深层的。五四新文化运动就是在这种背景下发生的。所以，五四新文化运动既是出于建设中国文化的需要，更是出于社会变革和国势强盛的需要。因此，出于变革和创造的目的，中国现代文化既不需要真正的古代文化，也不需要真正的西方文化，而是合理地吸收其优秀的部分，融会贯通，创造出新文化，创造出一种适应现代社会发展的新文化。具体对中国古代文化来说，最重要的是毛泽东所说的“古为今用”，“剔出其糟粕，吸取其精华”，让中国古代文化传统发扬光大，具有新的作用和意义，即现代性转化。胡适的“整理国故”就充分体现了这种精神。而具体对于西方文化来说，最重要的是鲁迅所说的“拿来主义”和毛泽东所说的“洋为中用”，即借鉴西方的文化和思想成果，要充分考虑到能为中国所用，充分考虑到中国的国情和文化实际。泥于古人，亦步亦趋是错误的；照搬西方，不思改进同样是错误的。学衡派主张“输入欧美之真文化”与“昌明吾国之真文化”表面上中和，其实是趋于两个极端。它甚至比张之洞的“中体西用”更具有保守性。

---

<sup>①</sup> 梅光迪：《论今日吾国学术界之需要》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第138页。

<sup>②</sup> 梅光迪：《评今人提倡学术之方法》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第134页。

西方文化是一个庞杂的体系，内涵非常丰富，它有一个漫长的历史形成过程，它和西方的社会、经济等是一体的。所谓输入欧美“真文化”根本就是不可能的。首先在于欧美“真文化”具有无限的内容，既具有历史层面上的内容，又具有现实层面上的内容，即使是现实的文化，也是流派众多，复杂纷繁，什么是“真”都不可能完全搞清楚，更不用说全面地输入了。其次，西方文化是和它的政治、经济、历史甚至于地理环境紧密地结合在一起的，西方文化脱离了其语境都可以称之为“失真”，所以只要是“输入”，就不可能有“真文化”。文化在被翻译的过程中总是要受翻译者的主观意识以及更为深层的翻译者所持文化背景的影响，固有的文化总会对外来文化有一种归化的作用。而更重要的是，中国输入西方文化是出于建设的目的，而不是出于学术的目的，是以有用为准则，至于它是真还是假，并不是最重要的。而且，在西方是否流行、是否是普通的价值标准、是否适宜等对于中国借鉴的取舍来说，也不是最重要的。西方的思想文化以及政治制度只有当能够和中国的实情相结合并能给中国带来进步时，它才有输入的价值。如梅光迪所说：“以东西历史民性之异，适于彼者，未必适于此。”<sup>①</sup>这也说明，对于西方文化和思想，输入什么以及不输入什么，并不是以学术上的真假作为标准的。这是学衡派对中国现代文化误解很深的地方。

学衡派一再批评胡适偏执，对中国和西方都是一知半解，所输入的西方的学说和思想都是偏于一隅，作为描述，这是正确的，但作为批评却是错误的。胡适本身无意于全盘西化，也无意于输入西方的“真文化”，他所输入的西方文化已不是纯粹的西方文化，经过他整理的国故也不是地道的国故，他所输入的西方文化已经

---

<sup>①</sup> 梅光迪：《评提倡新文化者》，孙尚扬、郭兰芳编《国故新知论——学衡派文化论著辑要》，第71页。

渗透了中国意识，他所整理的国故则充满了西方的精神。中国所需要的也不是这种完整的、整体性的西方的东西。事实上，中国现代文化正是在这种西方文化中国化与中国文化西方化的交互过程中形成的。它不同于中国传统文化，也不同于西方文化，而是一种充满了创造精神的第三种文化，即中国现代文化这是一种具有民族性、时代性、现代性和世界性的文化，按照学衡派的理想是根本不可能创造出来的。在这一意义上，事实证明了新文化派选择的正确性。

和翻译问题以及古文与白话之间的关系问题的论述还是比较多的。如《现在的屠杀者》、《写在〈坟〉后面》、《无声的中国》、《关于翻译》等。从这些言论可以看出鲁迅实际上非常重视语言的思想性以及与时代之间的关系。他说：“古典是古人的时事，要晓得那时的事，所以免不了翻着古典。”<sup>①</sup> 现代人则只说现代话，他把顽固地坚持古文的语言保守主义者称为“现在的屠杀者”：“明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派朽腐的名教，僵死的语言，侮蔑尽现在，这都是‘现在的屠杀者’。杀了‘现在’，也便杀了‘将来’。——将来是子孙的时代。”<sup>②</sup> 鲁迅已经意识到了语言 and 思想之间的深层的关系，他认为古代语言是和“古事”、古代的“名教”联系在一起的，它与现代语言和现代思想格格不入，对于现时代来说，它是僵死的。所以鲁迅认为“中学为体，西学为用”是根本不可能的：“本领要新，思想要旧。要新本领旧思想的人物，驼了旧本领旧思想的旧人物，请他发挥多年经验的老本领”，“其实世界上决没有这样如意的事”。<sup>③</sup> 文化是一体的，旧本领是和旧思想相一致的，新本领是和新思想相适应的，这可以说是五四一代先进的知识分子的共识和信念，也是五四新文化运动最根本的理由与动力。鲁迅是这种先觉者之一。

但是，思想又是什么呢？思想既不是物质实体，也不是赤裸裸的玄虚，而是语言本身。概念、术语、范畴、话语方式实际上就是思想本身。鲁迅已经走到这种认识的边缘，已经模糊地意识到这一点，只是没有清晰地这样表述。这突出地表现在他对现代白话的体认以及翻译的态度和观点上。

鲁迅一贯坚决反对“现代”青年人用文言写作。1919年他在

---

① 鲁迅：《随感录四十七》，《鲁迅全集》第1卷，第335页。

② 《随感录五十七 现在的屠杀者》，《鲁迅全集》第1卷，第350页。

③ 《随感录四十八》，《鲁迅全集》第1卷，第336页。



致好友许寿裳的信中说：“汉文终当废去，盖人存则文必废，文存则人当亡，在此时代，已无幸存之道。”<sup>①</sup> 这里所谓“汉文”，其实就是“古文”，与“白话”相对。与这种语文观相一致，鲁迅终身反对所谓“古粹”，他多次告诫青年人要多看外国书，少看中国书。“我以为要少——或者竟不——看中国书，多看外国书。”<sup>②</sup> “中国古书，叶叶害人。”<sup>③</sup> “中国国粹”，“等于放屁”。<sup>④</sup> “旧文章，旧思想，都已经和现社会毫无关系了”，“捧着古书是完全没有用处的”。<sup>⑤</sup> 并且郑重申明，这“乃是用许多苦痛换来的真话，决不是聊且快意，或什么玩笑，愤激之辞。”<sup>⑥</sup> 古书是和古思想紧密地联系在一起，而古思想又是和古语言紧密地联系在一起，所以鲁迅坚决反对用文言进行写作，“我总以为现在的青年，大可以不必舍白话不写，却另去熟读了《庄子》，学了它那样的文法来写文章。”<sup>⑦</sup> 鲁迅是从旧营垒过来的人，年青时“也有受着严又陵的影响的”，“以后又受了章太炎先生的影响，占了起来”。<sup>⑧</sup> “因为从旧垒中来，积习太深，一时不能摆脱，因此带着古文气息的作者，也不能说是没有的。”<sup>⑨</sup> 但对这种状况，鲁迅是很不满意的。鲁迅非常苦恼他的文章脱离不了古文的影子，“我觉得古人写在书上的可恶思想，我的心里也常有，能否忽而奋勉，是毫无把握的。”<sup>⑩</sup> 所以当有人以他为例说明不学好古文也写不好白话文时，他断然予

---

① 《致许寿裳》，编号190116，《鲁迅全集》第11卷，第357页。

② 《青年必读书——应〈京报副刊〉的征求》，《鲁迅全集》第3卷，第12页。又见《“碰壁”之余》，《鲁迅全集》第3卷，第118页。

③ 《致许寿裳》，编号190116，《鲁迅全集》第11卷，第357页。

④ 《致钱玄同》，编号180705，《鲁迅全集》第11卷，第351页。

⑤ 《老调子已经唱完》，《鲁迅全集》第7卷，第311页。

⑥ 《写在〈坟〉后面》，《鲁迅全集》第1卷，第286页。

⑦ 《答“兼示”》，《鲁迅全集》第5卷，第358页。

⑧ 《集外集·序言》，《鲁迅全集》第7卷，第4页。

⑨ 《“感旧”以后（下）》，《鲁迅全集》第5卷，第335页。

⑩ 《写在〈坟〉后面》，《鲁迅全集》第1卷，第286页。

成分。”<sup>①</sup>对此，鲁迅也马上给予了反驳，他说：“施先生还举出一个‘鲁迅先生’来，好像他承接了庄子的新道统，一切文章，都是读《庄子》与《文选》读出来的一般。‘我以为这也有点武断’的。他的文章中，减然有许多字为《庄子》与《文选》中所有，例如‘之乎者也’之类，但这些字眼，想来别的书上也不见得没有罢。再说得露骨一点，则从这样的书里去找活字汇，简直是胡涂虫，恐怕施先生自己也未必。”<sup>②</sup>鲁迅饱读经籍，谙熟古典，有很好的中国古代文化和文学修养，他的经典性学术名著《中国小说史略》充分显示了这一点。古代典籍，从思想到语言技术都对鲁迅的文学创作具有重要的影响，鲁迅自己也是承认这一点的，翻阅《鲁迅全集》，我们看得更清楚。鲁迅的创作特别是杂文创作中不仅大量地用古典，借用古代典籍的词句，而且语言上也表现出文言文的古雅、简洁的精神。问题是如何认识、阐释鲁迅与中国古典之间的关系，特别是如何认识、阐释鲁迅的白话与古文之间的关系。朱光潜和施蛰存简单地把鲁迅的古文修养和“白话做得好”联系起来，遭到鲁迅的断然否定。但事实上，二者又的确有关系。二者究竟是一种什么关系，学界迄今并没有把这个问题研究清楚。

笔者认为，鲁迅主要在语言作为工具的层面上借鉴了古文，也就是说，他主要是受了文言表达方式、修辞艺术、文字技巧的影响，他从古文中所接受的不是作为思想的语言，而是作为工具的语言。鲁迅说自己运用了《庄子》和《文选》中的“之乎者也”，其实是一种形象的说法，但这种形象的说法深刻地表明了他的白话与古文之间的关系。古典，成语在鲁迅创作中只是一种表达、一种修辞、一种词语意义上的使用，它不是术语、概念、范畴，也

---

① 施蛰存：《〈庄子〉与〈文选〉》，《鲁迅全集》第5卷，第331页。

② 《“感旧”以后（上）》，《鲁迅全集》第5卷，第329页。

构不成一种话语方式，所以，在整个创作中，它只具有语言工具意义，而不具有语言思想意义。在这一意义上，鲁迅的创作在语言上与中国古典有联系，但这种联系是语言工具层面上的联系，而不是语言思想层面上的联系，这种联系是外在的、形式的，不具有实质性。笔者认为这一点是非常重要的。

以一种新的语言意识，重新审视鲁迅有关白话与文言的基本观点，可以发现，鲁迅已经模模糊糊地认识到语言的思想性，并朦胧地把语言的思想性和语言的工具性这两个层面区别开来。对于现代白话与古代白话的本质不同，对于现代白话的现代性，鲁迅事实上已经深刻地认识到了。1922年8月21日他在致胡适的信中说：“白话的生长，总当以《新青年》主张以后为大关键，因为态度很平正，若夫以前文豪之偶用白话入诗文者，看起来总觉得和运用‘僻典’有同等之精神也。”<sup>①</sup>白话可以说“古已有之”，这一点胡适已经作了充分论证。晚清也有一个广泛的白话文运动。但五四新文化运动中的白话运动从根本上不同于晚清的白话文运动。五四新文化运动中的白话文运动从根本上是一次思想运动，虽然其中也包含语言工具革命的成份。而晚清白话文运动从根本上是语言工具革命，虽然事实上也有思想革命的意义。在这一意义上，鲁迅认为现代白话“以《新青年》主张以后为大关键”是非常深刻的。只是他缺乏从语言哲学的角度对这一问题进行展开论述。

中国古代社会，古代汉语是通用语言，白话作为民间口语，其使用范围和意义都很有有限，它构不成一种完整的语言体系，它是正宗的文言文的附属和补充，它偶尔也被纳入文言文的体系，但在这个体系中它不具有根本性，就是鲁迅所比喻的不过是文言文的“用典”。相反，在中国现代社会，现代汉语则是通用的语言，

---

<sup>①</sup> 《致胡适》，编号220821，《鲁迅全集》第11卷，第413页。

文言是一种被废弃的完整的语言体系，它也偶有被使用，但在现代汉语语境中，它所蕴涵的思想思维意义是被严格限定的，是不可能充分体现出来的。所以，同样是白话，古汉语语境中的白话和现代汉语语境中的白话有实质性的不同，前者不构成语言体系，只有词语的意义，不具有思想本体性；后者则从根本上构成一种语言体系，构成一种语言文化，一种思想思维方式。一个道理，同样是文言，在古代汉语语境中的文言和在现代汉语语境中的文言是有本质不同的。这就是鲁迅所说的“以前文豪之偶用白话入诗文者，看起来总觉得和运用‘僻典’有同等之精神也”的深刻含义。

正是因为如此，所以鲁迅认为建设现代汉语，不应该从古书中寻活字汇：“古书中寻活字汇，是说得出，做不到的，他在那古书中，寻不出一个活字汇。”<sup>①</sup>这里，鲁迅所说的“活字汇”明显是就词语的思想意义而言。鲁迅没有对“字汇”作详尽的注解，但它明显比较接近今天所说的术语、概念和范畴，所谓不能从古书中寻找活字汇，其实就是不能从古书中寻找适应现代社会发展的术语、概念和范畴。单从字典意义上而言，古代汉语的字和现代汉语的字差别极小，除了“她”之类的是新造的以外，现代汉语仍然沿用绝大部分古代汉语的字，现代汉语仍是汉语。古代汉语中的一些字汇特别是成语现代汉语仍然在沿用。鲁迅就说：“新文学兴起以来，未忘积习而常用成语如我的……”<sup>②</sup>字典意义上，古汉语与现代汉语并没有多大的区别。现代汉语与古代汉语在语法上的不同也构不成二者之间的根本差别。现代汉语与古代汉语根本的不同在于其思想性，在于构成思想体系的术语、概念、范畴，正是在思想上，现代汉语没有继承古汉语，二者是一种断裂关系。

---

① 《古书中寻活字汇》，《鲁迅全集》第5卷，第375页。

② 《叶永蓁作〈小小十年〉小引》，《鲁迅全集》第4卷，第148页。

鲁迅说：“白话并非文言的直译。”<sup>①</sup>现代汉语是一种现代性思想的语言系统，在思想上，它深受西方的影响，它从西方吸收了大量的具有根本性的新术语、新概念、新范畴，正是这些新术语、新概念、新范畴构成了现代汉语的思想基础。在这一意义上，鲁迅说古书中寻不出活字汇是从语言的思想层面上对现代汉语的非常深刻的认识。

鲁迅是中国现代语言和现代文学的最伟大的奠基者。作为现代语言的奠基者，他不仅仅只是以他的创作为现代汉语的建设提供了范本，更重要的是对于正在形成和建设中的现代汉语他还有经典性的论述，这些论述所表现出来的观点不仅深刻地影响了鲁迅的创作，规定了鲁迅创作在思想思维上的基本倾向，而且它还对整个现代汉语的形成和建设具有重要的指导作用。鲁迅作为中国现代汉语的最伟大的奠基者，他有关现代汉语的基本观点和主张对现代汉语的形成至关重要，搞清楚这一问题并作出合理的解释对于我们认识现代汉语以及现代文学的性质和发生过程都非常重要。

鲁迅认为，文言之所以应该废弃，根本原因在于它“用的是难懂的古文，讲的是陈旧的古意思，所有的声音，都是过去的，都就是只等于零的”。我们不能“说着古代的话，说着大家不明白，不听见的话”，“我们要说现代的，自己的话；用活着的白话，将自己的思想，感情直白地说出来”。<sup>②</sup>所谓“现代的”、“自己的”、“活着的”，这正是现代汉语最重要的品质，也是把古代白话和现代白话区别开来的最重要尺度。说古代的白话，仍然属于“说着古代的话”，不能说只要是白话就是活的语言，现代汉语必须是现代的，具有现代思想和思维特点的语言。而白话从一个主要是民

---

① 《“大雪纷飞”》，《鲁迅全集》第5卷，第552页。

② 《无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷，第12、14、15页。

间口语的不具有体系的语言逐渐形成一种具有严密体系和自己思想文化特色的全民通用语言，西方语言的影响是巨大的，某种意义上说，现代汉语主要是欧化的白话。对于这种“欧化”，从原因到特征，鲁迅都有深入的论述。

鲁迅说：“中国的文化，便是怎样的爱国者，恐怕也大概不能不承认是有些落后。新的事物，都是从外面侵入的。”<sup>①</sup> 现代汉语虽然本质上是汉语，有着深刻的民族语言学基础，但西方思想的侵入对白话的影响从而对现代汉语的形成是极重要的。而这“侵入”的途经之一就是翻译。所以鲁迅说：“翻译并不比随便的创作容易，然而于新文学的发展却更有功，于大家更有益。”<sup>②</sup> 这“有益”之一就是语言的欧化。“欧化文法的侵入中国白话中的大原因，并非因为好奇，乃是为了必要。”“要说得精密，固有的白话不够用，便只得采些外国的句法。比较的难懂，不像茶淘饭似的可以一口吞下去是真的，但补这缺点的是精密。”<sup>③</sup> 中国过去的语言（主要是文言，但也包括古代白话）在思想或思维上比较含混，缺乏精密性，有许多新的思想主要是西方思想用过去的语言无法准确地予以表达，因此，新造词语便无法避免，鲁迅说：“原先的中国文是有缺点的”，“现在又来了‘外国文’，许多句子，即也须新造，——说得坏点，就是硬造”。只有这样，才能“保存原来的精悍的语气”。<sup>④</sup> 后来他在给曹聚仁的信中又重复了这个思想：“但精密的所谓‘欧化’语文，仍应支持，因为讲话倘要精密，中国原有的语法是不够的，而中国的大众语文，也决不会永久含糊下

---

① 《现今的新文学的概观——五月二十二日在燕京大学国文学会讲》，《鲁迅全集》第4卷，第133页。

② 同上书，第137页。

③ 《玩笑只当它玩笑（上）》，《鲁迅全集》第5卷，第520页。

④ 《“硬译”与“文学的阶级性”》，《鲁迅全集》第4卷，第200页。

种语言系统谁精密谁不精密是无法进行量化比较的。在这一意义上，鲁迅所说的欧化白话即现代汉语的“精密”，实际上是指现代汉语与现代人的思想思维相谐和，指它能准确地表达现代人的思想与感情。现代汉语对于现代人来说是“精密”的。白话并非文言的直译，它是一种新的，具有时代性的语言。“言语跟着时代的变化”<sup>①</sup>，现代汉语正是一种“时代”的语言，它是中国向西方学习，中国文化深受西方文化影响在语言上的必然表现。语言的变革正是中国文化在深层次上受西方影响的一种表征。

对于文言与白话、古代汉语与现代汉语，鲁迅没有系统的理论研究。但他以他的聪明、敏惠、天才和灵悟，在语言学上表现出深刻的思想。鲁迅基本上是语言工具观，但他并不否认语言的思想性，他实际上已经认识到语言与思想思维之间的联系。他一方面承认“腐败思想，能用古文做，也能用白话做”<sup>②</sup>，但另一方面，他又认为古代思想是和古文紧密地联系在一起。因此他坚决反对青年人用文言进行写作，主张青年人多读外国书而少读或不读中国书。文言与白话都是汉语，二者之间的不同不是“字”的不同，而是“字汇”的不同，现代白话是“现代的”、“活的”、具有时代精神特征的语言，它深受西方思想的影响，在思想上与古文无关，古书里找不到活字汇。现代汉语从根本上不同于古代汉语，二者是两套语言系统。白话绝不是文言的直译。正是深层的语言观决定了鲁迅创作的基本倾向，正是语言的基本态度决定了他思想的基本态度。鲁迅的反传统，学习西方，思维思想的现代性是与他所掌握和运用的现代语言密不可分的。正是现代语言决定了鲁迅文学创作的现代性。事实上，鲁迅文学的基本主题诸如国民性、人性也正是现代汉语在现代思想上所体现的基本主题。鲁

---

① 《非有复译不可》，《鲁迅全集》第6卷，第276页。

② 《无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷，第13页。

迅的创作是中国现代文学的模范，中国现代文学正是以鲁迅等人的创作为楷模，沿着鲁迅的方向向前发展的。而语言观又是决定鲁迅创作的最主要因素之一。在这种意义上，鲁迅的语言观对他的创作从而对中国新文学的发生与建设具有重大的意义。

## 第二节 鲁迅的语言观与创作的关系

鲁迅的语言观，他所持的语言系统从深层的角度决定了他的创作以及他对创作的认识。正是现代汉语决定了鲁迅语言观的现代性，决定了他思想的现代性，决定了他创作的现代性，从而深度地影响了中国现代文学的发生。鉴于这样一种背景，鲁迅对新文学的论述既是对他创作的自我定性，也是对中国现代文学的基本定性，弄清楚这一点对于我们认识鲁迅对中国现代文学发生的重要意义以及中国现代文学发生的过程都很重要。

对于如何建设新文学即中国现代文学，鲁迅的态度是鲜明的，那就是：中国文学要新生，必须向西方学习。事实上，中国新文学正是中国文学向西方学习的结果。中国向西方的学习又深受中国传统文化，语言的制约，就是说，西方文学在输入中国的过程中，又深受汉语方式的影响而发生变异，中国化，即“归化”。中国现代文学就是在这种“异化”与“归化”，“西化”与“中国化”的双重作用下形成的。中国文学受西方影响而“异化”；西方文学在输入过程中又受中国传统文化和语言的影响而“归化”。从本土立场上看，中国现代文学是西化的文学；从西方本位立场上看，西方文学输入中国后变了形，又“中国化”了。因此，本质上，新文学是一种既不同于传统中国文学，又不同于西方文学的第三种文学。一方面，中国现代文学是汉语文学，因而是民族文学，是中国文学；另一方面，它又深受西方文学、西方思想思维方式的影响，西化进而全球化、现代化，因而是世界文学，是



“现代”文学。民族性、中国性、世界性、现代性是中国现代文学的基本品格。

鲁迅认为，只要不是民族自大狂，只要稍微客观些，只要把中西略作比较，就必须承认，中国是落后的，在这一点上，鲁迅是典型的毛泽东所说的当时的“先进的中国知识分子”。鲁迅对文学的认识也是如此，他一生都对中国传统文学持激烈的批判态度。“中国的文明，就是这样破坏了修补，破坏了又修补的疲乏伤残可怜的东西。”<sup>①</sup>“中国人向来因为不敢正视人生，只好瞒和骗，由此也生出瞒和骗的文艺来，由这文艺，更令中国人更深地陷入瞒和骗的大泽中，甚而至于已经自己不觉得。”<sup>②</sup>特别是早期，鲁迅反传统的激烈态度丝毫不在胡适、陈独秀、钱玄同之下，他甚至说“中国国粹”，“等于放屁”；“中国古书，叶叶害人”。他认为：“没有冲破一切传统思想和手法的闯将，中国是不会有真的新文艺的。”<sup>③</sup>他一生都“对于根深蒂固的所谓旧文明，施行袭击，令其动摇”<sup>④</sup>。并且坚信：“中国一切旧物，无论如何，定必崩溃。”<sup>⑤</sup>当然，和胡适一样，鲁迅的这种激烈反传统的言辞也许包涵着一种策略，他曾说：“譬如你说，这屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不允许的。但如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有更激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯行。那时白话文之得以通行，就因为有废掉中国字而用罗马字母的议论的缘故。”<sup>⑥</sup>后来他对“归化”的认可似乎更使这种策略性得到某种映证。

---

① 《记谈话》，《鲁迅全集》第3卷，第358页。

② 《论睁了眼看》，《鲁迅全集》第1卷，第240—241页。

③ 同上书，第241页。

④ 《两地书·八》，《鲁迅全集》第11卷，第32页。

⑤ 《致宋崇义》，编号200504，《鲁迅全集》第11卷，第369页。

⑥ 《无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷，第13—14页。

胆地，无畏地，将新文化尽量地吸收，则杨光先似的向西洋主人沥陈中夏的精神文明的时候，大概是不劳久待的罢。”<sup>①</sup>所以他主张“竭力运输些切实的精神的粮食，放在青年们的周围，一面将那些聋哑的制造者送回黑洞和朱门里面去”<sup>②</sup>。

输入西方文学的最重要的途径就是翻译。鲁迅一生不仅翻译介绍了大量欧美、日本、苏俄的文学作品、文学理论论著，而且竭力倡导翻译，写了很多有关翻译的论文。他认为，翻译绝不亚于创作，“我们的文化落后，无可讳言，创作力当然也不及洋鬼子，作品的比较的薄弱，是势所必至的，而且又不能不时时取法于外国。所以翻译和创作，应该一同提倡，决不可压抑了一面，使创作成为一时的骄子，反而容纵而脆弱起来。”<sup>③</sup>创作与翻译其实是辩证的关系，创作当然是最高也是最终目的，如若没有借鉴，创作在传统文学模式上走，不过是增加了传统文学的数量而已，创作并不能取得新的突破，再多也无益。所以鲁迅说，翻译实际上在于输入“先进的范本”<sup>④</sup>“注重翻译，以作借镜，其实也就是催进和鼓励着创作。”<sup>⑤</sup>鲁迅的创作就深受外国文学的影响，不论是在艺术形式上还是在思想内容上都是如此。鲁迅自己也说他最早创作的《狂人日记》等小说“大约所仰仗的全在先前看过的百来篇外国作品和一点医学上的知识，此外的准备，一点也没有”<sup>⑥</sup>。他的《呐喊》被“认为‘表现的深切和格式的特别’，颇激动了一部分青年读者的心。然而这激动，却是向来怠慢了介绍欧洲大陆文学的缘故”，他承认他的《狂人日记》就受了果戈理的《狂人日

---

① 《看镜有感》，《鲁迅全集》第1卷，第199—200页。

② 《由聋而哑》，《鲁迅全集》第5卷，第278页。

③ 《关于翻译》，《鲁迅全集》第4卷，第553页。

④ 《译本高尔基〈一月九日〉小引》，《鲁迅全集》第7卷，第395页。

⑤ 《关于翻译》，《鲁迅全集》第4卷，第553页。

⑥ 《我怎么做起小说来》，《鲁迅全集》第4卷，第512页。

记》的影响，“《药》的收束，也分明的留着安特莱夫式的阴冷”。<sup>①</sup>鲁迅还在很多地方承认他的文学创作受外国文学影响的这一事实。可以说，鲁迅不可能从古代汉语内部自发地产生，传统文学中不可能产生鲁迅。没有西方文化思想、文学思潮的影响就没有鲁迅。

事实上，不仅鲁迅是西方文化、文学影响中国的产物，整个新文学都是如此。鲁迅曾说：“中国的新文学，自始至终，所经历的年月不算长。初时，也像巴尔干各国一样，大抵是由创作者和翻译者来扮演文学革新运动战斗者的角色。”“第一，新文学是在外国文学潮流的推动下发生的，从中国古代文学方面，几乎一点遗产也没摄取。”<sup>②</sup>鲁迅的这一思想很少被人重视。其实这是鲁迅一贯的思想，他在《关于小说世界》一文中也曾说过这样的话：“现在的新文学是外来的新兴的潮流。”<sup>③</sup>这好象有点民族虚无主义、历史虚无主义的味道，所以不被后人欢迎，不被后人重视，不被后人承认甚至被批判。其实，它和鲁迅其他思想是一体的，它是鲁迅新文化新文学思想的必然逻辑结论。它也深刻地概括了新文学的特点和本质。

中国社会从古代向现代转型经历了一个漫长的过程。中国文化寻求突破，最后走上向西方学习的道路，也有一个漫长的过程。中国文化的现代化实际上是“西化”，它有必然的原因，也有偶然的因素，它实际上是各种偶然和必然因素合力而成，是一种“非常”历史。文化有品格的不同，有各自的优缺点，但很难说有绝对的先进与落后之分。落后民族的文化相对于与经济和科学的关系来说是落后的，但其文化精神本身未必是落后的。中国传统文

---

① 《〈中国新文学大系〉小说二集序》，《鲁迅全集》第6卷，第238、239页。

② 《“中国杰作小说”小引》，《鲁迅全集》第8卷，第399页。

③ 《关于〈小说世界〉》，《鲁迅全集》第8卷，第112页。

化和西方文化之间存在着深刻的差异，中国文化有着丰富的精神内涵，有自己独特的体系，是一种高度的文明。对于经济和科学的作用来说，中国文化可能是落后的，鲁迅实际上正是从科学和物质文明的角度来审视中国文化的。但单从文明精神来看，中国古代文化有自己独特的个性，很难说它是落后的。西方文化的富于侵略性、霸道性，恰恰是与文明背道而驰的。这一点，五四时期梁漱溟等人就已有比较充分的论述。但近代世界是经济的世界，是科学的世界，经济的昌盛，物质的繁荣，军事力量的强大似乎构成了先进的惟一标准。世界伴随着殖民主义，军事、经济扩张，文化也发生了激烈的冲突，世界文化格局并因此而发生变化。中国文化正是在这种背景下从古代向现代转型的。

在西方文化没有人侵中国之前，中国文化有一种强大的优越感，中国人以中国文化的悠久历史和繁荣而自豪，从中国社会内部，从文化本身，中国人感觉不到中国文化有什么缺陷。在西方文化侵入中国之后，中国文化仍然有一种强大的优越感，与西方文化相比较，从文化本身，中国人仍然感觉不到中国文化有什么缺陷。文化与文化之间进行较量，中国文化在西方文化面前并不处于劣势。中国传统文化具有强大的柔韧性和容纳外来文化的能力，仅仅只是西方文化的冲击，不可能从根本上动摇中国传统文化。西方文化实际上是伴随其强大的物质力量而从根本上冲击中国传统文化并最终导致中国文化的现代转型的。面对西方强大的军事侵略，中国一而再、再而三地必然性地失败，中国人不得不痛苦地承认自己的落后。当各种各样的抵御措施都无济于事时，中国无可奈何地被迫承认，中国要强大必须向西方学习。毛泽东描述那个时代：“那时，求进步的中国人，只要是西方的新道理，什么书都看。向日本、英国、美国、法国、德国派遣学生之多，达到了惊人的程度。”“学了这些新学的人们，在很长的时期内产生了一种信心，认为这些很可以教中国，除了旧学派，新学派自己

表示怀疑的很少。要救国，只有维新，要维新，只有学外国。”<sup>①</sup>出于这样一种目的，中国向西方学习不论是内容还是形式都表现出一种畸形的特点。

总的来说，中国向西方学习大致经历了这样三个阶段：从器物到制度到文化。其逻辑根据和历史根据主要是：中国在对西方侵略者的战争中之所以失败，根本原因在于器物的不发达，在于武器和物质方面的落后，所以，为了打败西方列强就应该拥有西方的坚船利炮，达到“以夷制夷”，于是中国近代就出现了广泛的学习西方的“洋务运动”。但“洋务运动”并没有改变战争失败的命运，总结经验教训得出的结论是：“洋务运动”失败的根本原因在于“洋务运动”背后的政治体制，于是中国社会就开始了自上而下的轰轰烈烈的政治改革，即“戊戌变法”。但“戊戌变法”仅百日就惨遭失败。这迫使人们对中国的前途命运，对如何学习西方进行更深入的追问。追问的结论是：器物是制度的表象，制度又是文化的表象，学习器物学习制度都是表层的，学习文化才是最深层的、最根本的。文化是构成社会制度以及物质文明的最深层的基础，只有从根本上改变文化状况才能从根本上改变制度状况和物质文明状况。出于这样一种特定的历史背景和理论认识，中国开始了两千年以来最为深刻、最为根本的文化变革，这就是五四新文化运动。

现在看来，五四新文化运动具有历史发展的必然性，但审视其学理，其理论基础未必是正确的。文化与社会制度与经济之间究竟是一种什么关系，这是一个非常复杂的问题，直到今天仍然还有很大的争论。发动五四新文化运动的那一批知识分子在这一学理问题上似乎过于轻率或者武断了，他们以一种信仰的方式把

---

<sup>①</sup> 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第4卷，人民出版社，1991年版，第1469、1470页。

一种未加严格论证的学理坚定地运用于现实，对中国传统文化表现出一种义无反顾的反叛和摧毁，于是，中国文化出现了两千年来最大的一次断裂。

由此可见，新文化运动的性质是彻底反传统和系统地向西方学习。新文化运动所建立起来的中国现代文化是一种深受西方文化影响的不同于传统文化的新文化。它以西方的科学、民主为基本的标准，遵循理性、自由、发展、进步等原则，建立了一套与西方话语方式具有亲和性的现代汉语话语方式。现代汉语与古代汉语的根本不同以及它深受西方话语方式的影响从而与西方话语的亲和性充分地说明了中国现代文化的性质。它与中国传统文化是断裂的，它更多地表现出一种西方文化的特点。

中国现代文学是整个中国现代文化的一个组成部分，它和中国现代文化具有同样的性质。中国现代文学不是中国古代文学内在逻辑规律上的继续发展，它不是从中国古代文学中蜕变出来的，某种意义上说是从西方横移过来的，是汉语的西方文学。这就是鲁迅所说的“新文学是在外国文学的潮流下发生的，从中国古代文学方面，几乎一点遗产也没摄取”的真正涵义。

但是，中国现代文学并没有“全盘西化”，也不可能“全盘西化”，这是有着深刻的文化学理论基础和语言学理论基础的。这就是鲁迅所说的“归化”问题。鲁迅所说的“归化”主要是就翻译而言，其实整个文化输入都有一个归化的问题，就是说，文化在输入的过程中必然受固有的传统文化的影响从而民族化、本土化。中国文化的思想、精神、思维都深层地隐藏在汉语之中，或者说深层地体现在汉语中，只要没有从根本上放弃汉语，那么，任何外来文化在输入本土的过程中都会不同程度地受汉语思想与思维的影响，从而汉语化。西方文化脱离了西方文化语境而进入中国文化语境就会在不同程度上失去原有的文化意蕴而和中国的文化精神和思维方式结合在一起从而中国化，中国人必然以中国的文

化知识和思维方式诠释和理解西方文化，这有充分的现代诠释学、语言学理论根据。

中国现代文学实际上就是这样一种“归化”的西方文学。它是中国文学向西方文学学习的结果，它在文学精神上是西方的，是西方的思想思维方式，是西方话语方式。但是，西方文学是以汉语的方式输入的，因此它汉语化了。汉语在整体上作为一种思想思维体系，它使西方文学在输入后深深地打上了中国文学的烙印，就是说，西方文学在输入的过程中都变了形，中国人总是按照自己对西洋文学的理解以及中国读者所能理解的方式来介绍和学习西方文学。这一点，鲁迅曾多次指出，比如他说：“中国文艺界上可怕的现象，是在尽先输入名词，而并不介绍这名词的涵义”，“于是各各以意为之。看见作品上多讲自己，便称之为表现主义；多讲别人，是写实主义；见女郎小腿肚作诗，是浪漫主义；见女郎小腿肚不准作诗，是古典主义；天上掉下一颗头，头上站着一头牛，爱呀，海中央的青霹雳呀……是未来主义……等等”。<sup>①</sup> 鲁迅对这种望文生义极不赞成，他多次抨击对西方文学的庸俗化理解。但事实上，这种鲁迅称之为“流弊”的“归化”是不可避免的。西方文学在输入的过程中实际上进行了话语转换，汉语赋予了它以新的特征。把西方文学横移到中国，实际上如同果树的嫁接，中国现代文学表现出强烈的西方文学的特点，但也并没有完全割断与中国传统文学的血脉联系。所以，在这一意义上，中国现代文学既在深层的文化精神上与中国传统文学有无法斩断的联系，又在直接的艺术精神与形式上与西方文学有深刻的联系，它既不同于中国传统文学，又不同于西方文学，即既不是古代汉语文学，又不是西方语言文学，而是一种第三种文学，即中国现代文学或者现代汉语文学。它是民族文学，同时又与西方文学和文

---

<sup>①</sup> 《扁》，《鲁迅全集》第4卷，第87页。

化有着千丝万缕的联系。

### 第三节 鲁迅文言作品的过渡意义

上面，详细分析了鲁迅的语言观以及由此种语言思想出发对新文学基本性质和发展方向的认识，他的语言观对他创作的影响进而对整个中国现代文学发生的影响。笔者认为，决定鲁迅文学创作现代性的最深层的原因之一是他的语言观，正是现代语言观决定了他对中国传统语言即古代汉语的抛弃而学习西方语言，借鉴白话，创造一种现代语言即现代汉语。运用现代汉语不仅仅只是一种工具的转换，同时也是一种思想思维转换。正是语言的转换从根本上决定了鲁迅思想和思维方式的根本转变，也从而从根本上决定了其创作的转变。中国现代文学正是在这种语言的转变中发生的。

中国现代文学的发生归根结底在于现代汉语的发生。在上面以及其他地方，笔者详细地论述了学习西方从面西方的术语、概念、范畴、话语方式对现代汉语发生的根本性作用从而对现代文学发生的根本性作用。但现代汉语具体是如何发生的？中国现代文学具体是如何发生的？这是一个非常复杂的过程。胡适、陈独秀等人的白话文学理论以及更早的梁启超的语言学理论是非常重要的，这些理论对于把寻找中的新文学导向现代汉语即中国现代文学起了至关重要的作用。但更重要的还在于具体的文学实践，在于实际的语言操作。现代汉语是在实际语言活动中逐渐形成的。现代汉语与现代文学是一种双向关系，正是文学创作以及其他语言实践活动为现代汉语提供了实际语言范例，现代汉语正是以这些语言材料为典范而规范起来的。反过来，现代汉语一旦形成，又对现代文学从思想到思维到话语方式具有规范作用。语言活动是一种公共活动，不论是语言的形成、规范，还是语言的运用都是



如此。现代汉语以及现代文学的发生是一代作家共同努力的结果，而鲁迅则是这一代作家中最伟大的创造者。他的创作对中国现代文学的发生乃至现代汉语的形成都起了关键性的作用。直到今天，他的作品从叙事类到议论类都仍然是现代汉语的典范作品。下面，就具体地考察鲁迅语言的变化过程从而研究鲁迅对中国现代文学发生的作用和贡献并从一个侧面研究中国现代文学发生的过程。

鲁迅不仅是现代文学大师，同时也是国学大师，他的《中国小说史略》至今仍然是中国小说史研究方面的不可替代的经典之作。在语言上，鲁迅不仅是现代语言大师，同时也是古代语言大师，这种语言大师不仅仅只是指在语言工具层面上的熟练，更重要的是指在语言思想层面的谙熟与精通。真正的语言大师同时也是思想大师，鲁迅正是在精通中国传统文化的意义上是中国古代语言大师。鲁迅对于中国传统经籍和典故的烂熟充分表明了这一点。鲁迅一生跨越了文言和白话两个时代，他的创作也经历了文言和白话两个阶段。把这两个阶段作一个比较，特别是在总体上对两种文本所表现出来的思想进行比较，研究这两个阶段是如何过渡的，不论是对于认识鲁迅还是对于认识中国现代文学都是非常有意义的。

现存的鲁迅文言作品并不是很多，包括论著、小说、旧体诗词、散文以及书信和日记，主要有《中国小说史略》、《汉文学史纲要》、《摩罗诗力说》、《文化偏至论》、《人之历史》、《科学史教篇》、《斯巴达之魂》、《说钿》、《怀旧》、《破恶声论》、《中国地质略论》等。其中，除了小说（只有《怀旧》一篇）、旧体诗词、书信、日记、散文以外，其他多为学术论著。学术论著又大致可以分为三类：《说钿》、《中国地质略论》等为科学论文或科普论文；《中国小说史略》、古籍序跋、古碑文考释等属于传统的国学范畴；《摩罗诗力说》、《文化偏至论》等则是思想文化论文。从语言形式即语言作为工具的层面上来说，鲁迅的这些作品是一体的，即都

是文言作品。但从语言作为思想的层面上来说，这些作品又并非完全是一体的。在创作上，鲁迅早期文言作品属于中国传统文学。在形式上，它是传统的诗、赋、小品、小说，在艺术上没有任何突破。在内容上，它不过是感怀、惜别、纪事等，并没有超越传统的思想范围。这种从内容到形式的限定性，当然可以从鲁迅所接受的教育以及他的生活阅历、生活环境等社会条件和个人条件方面得到深刻的阐释，但传统的语言以及与语言相一致的思想思维的限制，这才是决定鲁迅文言文学创作在内容和形式上没有突破中国传统文学的最深层的原因。鲁迅早期就表现出一种强烈的反抗性，在创作上也有一定的表现。但当他反抗语言也无法反抗语言的时候，他的反抗就非常有限度。就是说，它并不从根本上违背语言所体现的思想或思维，它的反抗是在语言所体现的思想允许的范围之内，超过了这个范围那实际上就是连自己也否定了。如果这样，那实际上也就失去了反抗的形式，连自己也失去了。以古代汉语的方式反抗古代汉语，这是一个典型的文化悖论，这正如鲁迅经常比喻的就像自己抓住自己的头发把自己提起来一样不可能。

在学术上，鲁迅的《中国小说史略》、《汉文学史纲要》以及早期用文言写作的古籍序跋、古碑考证文章是典型的国学。它们主要是史实的叙述、辨正，以客观研究为根本，并不以思想取胜。《中国小说史略》完成于1924年，《汉文学史纲要》完成于1926年。这时候，鲁迅在语言方式也是在思想方式上已经发生根本性转变，《中国小说史略》和《汉文学史纲要》有明显的新的思想和思维方式的痕迹，但总的来说，它们是传统的学问。它主要是通过大量的史料，详细的考辨完成对历史的公正客观的叙述，它以博闻强记见长，而不以思辨和思想观念取胜。国学的传统性既与研究对象有关，但根本的则是由于传统语言所致，以传统的话语方式、思维方式、思想观念去研究、叙述传统的内容，其结论的传统性

就是必然的。语言系统、话语方式本身就是一种思想方式、思维方式，用传统的概念、术语、范畴去研究传统文学，其方式的传统性决定了其结论的传统性，这是语言的巨大“权力”（福科概念）。人总有些自己不能超越的东西，语言就是之一。语言对人的规定的力量，对人的控制的力量远比人们想象的要大得多，这一点，现代语言哲学已有越来越多的认识。不知鲁迅是如何讲授《中国小说史略》的，是用文言讲？还是用白话讲？在《序言》中他说：“然而有作者，三年前，偶当讲述此史，自虑不善言谈，听者或多不愜，则疏其大要，写印以赋同人；又虑钞者之劳也，及复缩为文言，省其举例以成要略，至今用之。”<sup>①</sup>从这段话推测，鲁迅最初似乎是用白话讲述，而写讲义则用文言。假如真是这样，不知鲁迅是如何进行两种语言转换的。但现在看来，这种转换并不是一件容易的事情。用文言来写中国古代小说史和用白话来写中国古代小说史实际上是两种不同的学术方式和思想方式。用文言来思考和表达中国古代小说史，实际上是以古人的眼光、古人的思维方式、古人的思想体系来思考和表述中国古代小说史，本质上是内部看问题、思考问题，其方式是传统的，其结论也必然是传统的。而以现代汉语思考和表述中国古代小说史，实际上是把中国古代小说放置到现代汉语语境中，以现代人的思维方式、思想体系去思考和表述中国古代小说史，本质上是外部看问题，是现代人以现代小说观为知识背景反观中国古代小说，其方式和结论都必然具有现代性。所以，如何写中国小说史，语言不仅仅只是一种形式问题，同时也是一种学术方式、思维方式、思想体系、学术精神问题。用古文写作和用现代汉语写作二者之间其实存在着巨大的差异和矛盾。二者之间进行转换其实是一个巨大的难题。由于是开先，没有前资可鉴，用现代汉语精神去思考和表述中国

---

<sup>①</sup> 《中国小说史略·序言》，《鲁迅全集》第9卷，第4页。

念、范畴，因而其思想和思维也发生了根本性转变。但当他向国人表述他的新思想时，却不能用日语。在当时白话还没有通行现代汉语还没有形成的时候，他只能用通行的文言文。把新的思想纳入旧的语言体系中去，把新的术语、概念、范畴改换成旧的相近的术语、概念、范畴，这样就出现了巨大的矛盾和差异。古汉语和现代日语在思想的层面上无法进行等值转换，虽然两套语言系统在术语、概念、范畴上有相似相近甚至重合的地方，但在根本上它们是两套体系，各自不能脱离自己的语言系统，不能混用。在这一意义上，鲁迅用传统思想体系的古代汉语来表达现代西方话语方式的思想，其矛盾、意义歧变、讹误是可想而知的。事实上，《摩罗诗力说》、《文化偏至论》、《破恶声论》就深刻地表现出了这种中西文化在语言上的冲突与矛盾。对于鲁迅早期用文言写作的思想文化论文的时代内涵、过渡形态、思想与思维上内在的冲突与矛盾，过去很少有人进行细致而深入的研究。这是一个非常有意义的课题，限于篇幅和主题的限定，这里不可能作详细的论述，只是从语言的角度以《摩罗诗力说》为例作一个简要的阐释。

《摩罗诗力说》是一篇以介绍外国文学艺术为主的论文，可以说是鲁迅文言作品中思想最为激进的作品。在这篇文章中，鲁迅对中国传统的文艺思想诸如“诗无邪”、“持人性情”、“诗与道德合”等进行了猛烈的批判，热情洋溢地歌颂了“摩罗”诗人的“刚健”、“抗拒”、“破坏”、“挑战”的精神。《摩罗诗力说》最基本的思想就是破坏与反抗。所谓“摩罗诗人”，鲁迅自己解释说：“举一切诗人中，凡立意在反抗，指归在动作，而为世所不甚愉悦者悉人之，为传其言行思维流别影响，始宗主斐伦，终以摩迦（匈加利）文士。”<sup>①</sup>鲁迅“别求新声于异邦”，满怀激情地介绍、歌颂西方文学中被欧洲人称为撒旦的恶魔似的摩罗诗人，其根本目

---

<sup>①</sup> 《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第1卷，第66页。

的就在于倡导反抗与破坏，向国人宣传一种新的精神，期待中国能出现具有反抗精神的“精神界之战士”，从而打破旧中国的“萧条”。因此，《摩罗诗力说》主要内容就是介绍西方的拜伦、雪莱、普希金、莱蒙托夫、裴多菲等具有强烈叛逆精神的浪漫主义诗人及诗歌，即“异邦之声”。这是一篇具有相当反叛和西化色彩的艺术理论论文。

但现在来看，《摩罗诗力说》和王国维的《〈红楼梦〉评论》一样，主要还是一篇中国古代文论，它虽然在内容上是介绍西方文艺理论，并且使用了一些西方文艺理论的术语概念和范畴，但它的话语方式主体还是中国古代文论。造成这种状况的最根本原因还是在于语言体系。在当时，白话还未通行，现代汉语还未形成，鲁迅的《摩罗诗力说》事实上是把西方的文艺现象和文艺理论纳入了中国古代文论体系。他实际上是在用中国古代文论话语方式表述西方文论，从根本上还是使用中国古代文论的术语概念和范畴，因而最终的结果是“归化”了的西方文论，是中国古代文论话语方式的西方文论，是充满了异质的中国古代文论。

《摩罗诗力说》第三节关于文艺的本质问题，鲁迅这样说：

由纯文学上言之，则以一切美术之本质，皆在使观听之人，为之兴感怡悦。文章为美术之一，质当亦然，与个人暨邦国之存，无所系属，实利离尽，究理弗存。故其为效，益智不如史乘，诫人不如格言，致富不如工商，弋功名不如卒业之券。……约翰穆黎曰，近世文明，无不以科学为术，合理为神，功利为鹄。大势如是，而文章之用益神。所以者何？以能涵养吾人之神思耳。涵养人之神思，即文章之职与用也。

在这段文字中，我们可以看到，“文学”、“怡悦”、“文章”、“邦国”、“效”、“益智”、“诫人”、“理”、“神思”、“职”、“用”等

在《摩罗诗力说》中，鲁迅竭力倡导反抗与破坏，他认为：“中国之治，理想在不撻”，“有人撻人，或有人得撻者”，“为帝大禁”，“为民大禁”。<sup>①</sup>因此，中国要新生，就必须反抗传统，破坏旧的秩序与精神。事实上，《摩罗诗力说》本身充满了反抗与破坏性，他对旧的观点和思想进行猛烈的抨击，热情洋溢地介绍并赞美西方的“摩罗派”诗人与诗歌，期待中国出现全新的“第二次维新”。但这种反抗显然是无力的。他想反抗、破坏，也反抗、破坏了，但由于语言从根本上的束缚，他的反抗和破坏是相当有限度的。他的新思想实际上最后被旧的语言湮没和消解了。从鲁迅对西方摩罗诗人及诗歌的态度以及他的基本观点来看，鲁迅是明显主张向西方学习走西化道路的，但由于他仍然使用古代汉语话语方式，仍然使用古代的术语、概念和范畴来表达西方思想，所以他的思想在根本上还是中国古代的。语言的束缚使他无法从根本上走出他想超越的中国传统，最终还是回到了传统的窠臼与樊篱。古代汉语就像一张无形的大网，读《摩罗诗力说》，我们感到鲁迅的破坏与反抗似乎只是在这张网内左冲右突。

鲁迅早期思想文化性的文言文论文其实基本上都是这种情况。它们都深受西方文化思想影响，表现出强烈的西方思想特征。事实上，它们正是在西方思想文化的影响和启发下写作的，其内容很多本身就是介绍西方的思想与文化。但文言文这种古汉语工具与思想体系又从根本上限制和束缚了西方思想，使西方思想文化在文言化的同时也中国传统化了，是文言文作为语言体系从根本上归化了西方思想与文化。这样，鲁迅早期的思想文化方面的文言论文，不仅具有一种深刻的矛盾，表现了中西文化的冲突，同时还反映了中国现代文化及文学发生过程的一个阶段。

在这个意义上，鲁迅是中国现代文化及文学发生过程中的—

---

<sup>①</sup> 《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》第1卷，第68页。

个关键人物，研究他的过渡或转变对研究中国现代文学发生有重大的意义和价值。鲁迅早期创作中的矛盾与冲突正是中国现代文学发生之初的矛盾与冲突；鲁迅的转变代表了中国现代文学的现代转变，这种转变正是中国现代文学的发生过程。因此，鲁迅在中国文学发生过程中是一个至关重要的人物，他的文学创作过程正是中国现代文学发生的过程，他以创作实绩开创了中国文学的新时期即中国现代文学时期。而在决定鲁迅创作的各因素中，语言系统是最重要、最根本的，正是深层的语言观、语言体系决定了鲁迅的创作，决定了他早期的矛盾、冲突以及最后彻底的现代性转变。现代汉语发生了，中国现代文学就决定性地发生了。

## 第九章

### “纪元”与“开篇”——中国文学 现代转型的语言学实证分析

中国现代文学不论是在艺术形式上还是在思想内容上都与中国古代文学（包括中国近代文学）具有承继关系，这是不能否认的事实。但中国现代文学和中国古代文学是两种不同类型的文学，二者之间具有质的区别，这也是不能否认的事实。那么，具体地，什么是构成新文学与旧文学的“质”的区别呢？笔者认为，语言体系的不同是构成中国古代文学与中国现代文学在类型上不同的根本原因，中国古代文学的“古代性”和中国现代文学的“现代性”以及转型过程中“思想革命”等都可以从语言体系、话语方式和言说方式上得到深刻的阐释。本章中，笔者就以胡适的《关不住了》和鲁迅的《狂人日记》等新文学史上具有开创意义的作品为例来具体地进行实证分析。

#### 第一节 《关不住了》——“新诗成立的纪元”

胡适不仅是新文学理论上的倡导者之一，而且也是新文学实践上的开创者之一，他首先尝试写作新诗，被称为“第一白话诗人”。而新诗尝试中最具有开创意义的是《关不住了》：

我说“我把心收起，



像人家把门关了，  
叫爱情生生的饿死，  
也许不再和我为难了。”

但是五月的湿风，  
时时从屋顶上吹来；  
还有那街心的琴调  
一阵阵的飞来。  
一屋里都是太阳光，  
这时候爱情有点醉了，  
他说，“我是关不住的，  
我要把你的心打碎了！”

在诗的末尾，胡适自注：“八年二月二十六日译美国 Sara Teasdale 的 *Over the Roofs*。”从思想上说，这首诗简单明了、标点符号把层次和意思表达得非常分明，不存在意义歧异的问题。胡适说这首诗是他的“新诗成立的纪元”<sup>①</sup>，言外之意当然也是整个新诗的“纪元”了。但“纪元”究竟表现在什么地方呢。笔者以为，它的“纪元”从根本上在于它在形式上超越了传统和在内容上表现了一种现代精神。在形式上，它打破了旧诗词格律的限制，句式和音律都是自由的。在语言上，它不再遵循过去的文人化的、贵族化的文言，而以白话入诗，即“推翻词调曲谱的种种束缚；不拘格律，不拘平仄，不拘长短；有什么题目，做什么诗；诗该怎么做，就怎么做”<sup>②</sup>。在形式上，胡适“充分采用白话的字，白话的文法，和白话的自然音律”，“做长短不一的诗”，追求“诗的散文化”、

---

① 胡适：《〈尝试集〉再版自序》，《胡适文集》第9卷，第84页。

② 胡适：《谈新诗》，《胡适文集》第2卷，第138页。

“诗的白话化”，从而实现了“诗体的大解放”。《关不住了》正是在首先实现诗体解放的意义上具有“纪元”性。在内容上，它通过描述政治伦理与自然人性的冲突，描述爱情作为人性对道德的胜利，表达了对自由的追求与渴望。“自由”作为一种新的精神内容，这不是中国传统诗歌的基本内涵。胡适在评价周作人的长诗《小河》时，称其是“新诗中的第一首杰作”，“那样细密的观察，那样曲折的理想”以及“意思神情”“决不是那旧式的诗体词调所能达得出的”。《关不住了》其实也是这样，它正是在思想解放的意义上也具有“纪元”性。不论是在内容上还是在形式上，这首诗都表现出了对传统的反叛和对现代的追求，“自由”精神是其核心，形式的自由与思想的自由二者有机地契合表现出一种高度的意境，难怪胡适非常自得的。

从语言上说，新的语言方式以及深层的思想思维是构成这首诗具有“纪元”性的根本原因。这有两层涵义：

首先，正是因为“诗的白话化”导致了诗体的解放。与文言相比，白话更具有自然性、自由性，更缺少形式和思维上的束缚，所谓不拘格律，不拘平仄，不拘长短，有什么题目，做什么诗，诗该怎么做，就怎么做，其实都与白话的本性有关系。胡适这里的“译”和我们现在所理解的“翻译”应该有很大的不同，胡适主要是在诗的意象和意境上借鉴 Teasdale 诗作的意义上而称为“译”，实际上它具有巨大的创制性。此前中国已经有很多译诗，但都是用文言，用中国传统诗体，译作最后都被“归化”为中国旧体诗词，具有“古典性”。而胡适以白话入诗，“诗的白话化”则不仅改变了译诗的体制，而且改变了中国古典诗词的固有模式，从而创造了一种新的诗体从而具有“纪元”性。

其次，正是“诗的白话化”导致了诗歌在精神内涵上的实质性变革。所谓“诗的白话化”，主要是“作诗如作文”，也即胡适在《建设的文学革命论》中所说的“有什么话，说什么话；话怎

是在这一意义上，胡适的新诗创作奠定了新诗的基本原则。

新诗作为一种新诗体从总体是现代白话的，正是因为现代白话而具有现代思想。仅以“白话入诗”不一定就是新诗，因为白话有古代白话与现代白话之分，古代白话诗不能称为新诗。古代白话主要是语言形式或者说是语言工具，而现代白话不仅是语言工具，同时也是思想本体，正是在思想的层面上现代白话与古代白话有本质的区别。现代白话是构成新诗的最为深层的基础。不是现代白话，即使是西方现代诗歌的翻译也不能算是新诗。比如英国诗人蒲伯的 *Essay on Man*：

All Nature is but Art, unknown to thee;  
All Chance, Direction, which thou canst not see;  
All Discord, Harmony, not understood;  
All partial Evil, universal Good;  
And, spite of pride, in erring Reason's spite,  
One truth is clear, Whatever is, is right.

赫胥黎 *Evolution and Ethics* 引此诗，严复译为《入道篇》：

元宰有秘机，斯人特未悟。  
世事岂偶然，彼苍审措注。  
乍疑乐津乖，庸知各得所。  
虽有偏沴灾，终则其利溥。  
寄语傲慢徒，慎勿轻毁诅。  
一理今分明，造化原无过。<sup>①</sup>

---

① 见严复译《天演论》“论十二天难”。

后来王佐良将译文命为《人论》：

整个自然都是艺术，不过你不领悟；  
一切偶然都是规定，只是你没看清；  
一切不协，是你不理解的和谐；  
一切局部的祸，乃是全体的福。  
高傲可鄙，只因它不近情理。  
凡存在都合理，这就是清楚的道理。

对比以上三首诗，可以看到，虽然严复的《人道篇》和王佐良的《人论》都是据蒲伯的 *Essay on Man* 翻译而来，但三首诗诗体不同，其性质也不同。蒲伯的 *Essay on Man* 是现代英语诗，严复的《人道篇》是中国古诗，王佐良的《人论》则是中国现代诗即新诗。三诗不论是在艺术形式上还是在思想文化内涵上都有质的区别，而造成这种区别的根本原因是语言。语言体系不同，语言所蕴涵的思想和思维不同，因而其艺术价值和思想意义也不同。《人道篇》实际上是把 *Essay on Man* 置于古代汉语语境中，用中国传统话语体系以及隐含在这种话语体系中的思想方式以及艺术方式去理解它，而《人论》则是把 *Essay on Man* 置于现代汉语语境中，用现代汉语话语体系以及隐含在这种话语体系中的思想方式以及艺术方式去理解它。不同的语言体系以及思想体系赋予了原诗以不同的甚至于更为深广的思想文化内涵。当然，语言体系的不同也会造成原诗意义和价值的缺失，这是由于文化翻译不可能“等值”或“等效”造成的。同时，比较两篇译作，二者虽然都源于同一思想资源，但艺术形式和思想内容上却有很大的不同，这种不同同样是由语言体系的不同造成的，正是古代汉语和现代汉语的不同造成了两篇译作在文学性质上的截然不同。

王佐良认为严复此译“颇见功力”，但现在看来，严译不确的

的中国传统诗歌语言与形式的一次有组织的反叛，从而为新的诗歌语言与形式的创造开辟道路。”<sup>①</sup>胡适的新诗尝试正是在现代白话的语言形式和思想方式两个方面确定了新诗的基本原则从而具有“纪元”性。

## 第二节 《狂人日记》——中国现代小说的开篇之作

鲁迅的小说《狂人日记》被公认为是中国现代小说史的开篇之作。但其“开篇”究竟表现在什么地方呢？笔者以为，概括地说，《狂人日记》的“开篇”性主要就是鲁迅自己所说的“表现的深切与格式的特别”<sup>②</sup>，即内容与形式两方面的开创性。所谓“格式”，当然包括体式、线索、叙述、结构、创作方法以及诸如象征等具体的表现手法等，但更主要的是语言，准确地说，《狂人日记》是中国现代小说史上的第一篇“现代白话”小说，它首先是在“现代白话”的意义上具有“开篇”性。事实上，新的体式、线索、叙述、结构、创作方法、表现手法等都与新的语言有密切的关系。所谓“表现的深切”，即在思想上具有开创性，具体于《狂人日记》来说，就是在对中国封建礼教的批判和“人”的主题的发掘上表现出深刻性。而最重要的是，《狂人日记》的内容与形式是统一的，它的现代白话与它的现代思想具有一体性。不是现代思想决定现代白话，恰恰相反，是现代白话制约现代思想，《狂人日记》的现代思想最终可以从其现代白话中得到深层的解释。

正如胡适在《白话文学史》、《国语文学史》所考察的，白话文学可以说“古已有之”。白话翻译文学也早在五四新文学之前就

① 钱理群等编《中国现代文学三十年》，北京大学出版社，1998年版，第120页。

② 鲁迅：《中国新文学大系·小说二集序》，《鲁迅全集》第6卷，第238页。

开始了，早期的《圣经》就是用白话翻译的。单就语言形式来看，鲁迅的《狂人日记》和晚清白话小说并没有根本性的差别，下面，我们不妨抄几段文字略作对比。

今天晚上，很好的月光。

我不见他，已是三十多年；今天见了，精神分外爽快。才知道以前的三十多年，全是发昏；然而须十分小心。不然，那赵家的狗，何以看我两眼呢？

我怕得有理。

——鲁迅《狂人日记》

话说欧洲有一大国，名叫波兰。土地有几百万方里，人口也不可胜数。自古不与人交通，所以知道的亦很少。后来国是渐渐儿富了，兵是渐渐儿强了，得陇望蜀的心，就不知不觉的发现。略地攻城，穷兵黩武，比起拿破仑来，还要利害些。那时波兰百姓，真是丁壮困军旅，老弱疲转漕，辛苦已极，怨声载道。还亏着有一两个贤明的君，勉强支持下去，外面观瞻，尚不至十分损失。不意父传子，子传孙，一蟹不如一蟹。不到五十年，就毁坏得不成个模样。还要夸口说什么堂堂大国，说什么攘斥夷狄，得意扬扬，不顾廉耻。

——亡国遗民之一著《多少头颅》

那泊洛斯班旅馆半新的屋子，孤立在英国一个最美丽的山谷边上，瞧去又荒凉、又寂寞。倘有过客过门时，再也不想不到长夏中却有无数的客人，在这门儿里络绎出入，似是长流之水。可是大家心中都想世界之大，哪里没有风景明媚的所在，为什么偏偏要寻到这冷僻所在来，所以你若是把这旅馆中八月间宾至如归的盛况，说给人家听，人家一定要当他

是一段神怪小说，不肯轻信呢。

——周瘦鹃译汤麦司哈苔《回首》

三段文字都是白话，只是语言风格上略有不同。单就这三段文字本身，我们无法对它们作实质性的区别。区别在于，《多少头颅》、《回首》的白话属于晚清白话，主要是作为工具的语言，在思想的层面上，应该属于古代汉语体系。而鲁迅的白话则是现代白话，它既具有工具性，又具有思想性，在思想的层面上，它应该属于现代汉语。《狂人日记》的白话和《多少头颅》、《回首》的白话在工具的层面上相同，而在思想的层面上不同。正是这种不同从深层上规定了其文学性质的不同，《狂人日记》是中国现代文学，是现代性质的文学；《多少头颅》是中国近代文学、《回首》是中国近代翻译文学，二者具有中国“古代性”。当然，如索绪尔所说，语言是一个系统，语言的思想体系作为一个整体无法通过个别的词句或者段落分析出来，而是一种复杂的功能。但语言的思想性主要表现在术语、概念、范畴和话语方式上，通过对《狂人日记》的主题词和话语方式、言说方式的分析，我们大体上能够看出它的语言体系的现代性从而在艺术精神和思想上的现代性。

《狂人日记》的开创性是复杂而多面的，但笔者以为，它最大的开创性是确定了现代“人”的概念并对“人”进行了新的言说，从而确立了中国现代文学“人的文学”这一主题。五四时期，鲁迅和周作人并称“周氏兄弟”，二人在观念上非常接近，常常并肩战斗。周作人的《人的文学》可以说是对鲁迅《狂人日记》的注解，这两篇作品实际上可以互相阐发。鲁迅现代“人”的概念就是“真的人”，所谓“真的人”，即人的本真，它既顺应人的自然属性，又顺应人的社会属性。“真的人”是既不“吃人”也不“被人吃”、“没有吃过人”也没有被人吃过的人，也即周作人在《人的文学》中所说的“动物的人”、“进化的人”、“自由的人”、“道

德的人”，“利己而又利他，利他即是利己”的人。“凡有违反人性不自然的习惯制度，都应排斥改正。”“凡兽性的余留，与古代礼法可以阻碍人性向上的发展者，也都应排斥改正。”“革除一切人道以下或人力以上的因袭的礼法，使人人能享自由真实的幸福生活。”<sup>①</sup>对人的内涵的“重新发见”，就是对“人”的概念重新定义或者在新意义上使用“人”，这其实也是语言问题。正是在“真的人”即现代“人”的概念基础上，鲁迅对中国封建社会“人”的非人，“人”的异化进行猛烈地批判。在致许寿裳的信中他披露创作《狂人日记》的契机：“偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”<sup>②</sup>在《狂人日记》中狂人是这样说的：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”

正是站在“真的人”的立场上，鲁迅“发见”中国封建社会表面上是“礼义之邦”，实质上是“食人民族”，具有四千年吃人的历史。“易子而食”、“食肉寝皮”，且吃人具有“狮子似的凶心，兔子的怯弱，狐狸的狡猾”。《狂人日记》用高度象征性的艺术手法描绘了一幅中国封建社会“吃人”的昏暗世界。“自己想吃人，又怕被别人吃，都用着疑心极深的眼光，面面相觑。”“他话中全是毒，笑中全是刀，他们的牙齿，全是白厉厉的排着，这就是吃人的家伙。”“不但唇边还抹着人油，而且心里满装着吃人的意思。”或者吃人，或者被吃，人完全异化为非人，“一种是以为从来如此，应该吃的；一种是知道不该吃，可是仍然要吃。”“我未必无意之

---

① 周作人：《人的文学》，胡适编选《中国新文学大系·建设理论集》，良友图书公司，年1935版，第194、195页。

② 鲁迅：《致许寿裳》（编号180820），《鲁迅全集》第11卷，第353页。



具有现代思想。《狂人日记》的“开篇”性就在于它确立了中国现代小说的“现代白话”与“现代思想”这两大原则。《狂人日记》之后的中国现代小说在语言风格和主题上有巨大发展和变化，可以说丰富多彩，但无论怎样千变万化，这两大原则没有违背，否则就不能称为现代小说。

其实，不仅《狂人日记》可以作如此语言分析，《阿Q正传》、《祝福》、《伤逝》等都可以作如是语言分析。《阿Q正传》表现了现代“国民”思想，《祝福》表现了现代“人权”思想，《伤逝》表现了现代“爱情”思想。这里，所谓“思想”都不是抽象的，而是通过一定的语言体系和话语方式从整体上表现出来的。下面我们再以《祝福》为例作一简要分析。

《祝福》讲述的是祥林嫂悲剧的故事。这是一个悲惨的故事，是发生在社会转型时期的一个传统的故事。它之所以具有悲剧性，具有震撼人的力量，具有现代意义，艺术表现诸如叙述方式、结构等当然起了非常重要的作用，但语言是最为关键的因素。如果用古代汉语体系以及与之相一致的思想方式来言说，祥林嫂的故事可以说是一个习以为常的故事，它是“悲惨”的但不是“悲剧”的，用封建纲常伦理话语来言说祥林嫂，祥林嫂可以说“可怜”但更“可恶”，即鲁四老爷所说的“谬种”。它的悲剧意义和现代性是通过新语言体系进行新的言说和表述而表现出来的。所谓“新的言说和表述”，有两方面涵义，一是小说中的人物“我”的言说和表述，二是作者鲁迅的言说和表述。

对于鲁镇来说，“我”是一个悬浮似的人物，“是识字的，又是出门人，见识得多”，具有比一般鲁镇人更为宽阔的视野和学识，是一个比“新党”更为新式的人物；是一个接受了新式教育，具有新的知识结构，懂得“魂灵”和“地狱”的人。正是知识结构、学识和话语方式的不同，因而对于鲁镇的“祝福”、对于祥林嫂的故事，对于鲁四老爷的“道统”，“我”有新的言说。事实上，

“我”和鲁四老爷所使用的是两种不同的语言体系。鲁四老爷是一个“讲理学的老监生”，案头常备书是《近思录集注》和《四书衬》。以程朱理学为思想本位，所以“大骂其新党”。“大骂”“新党”说明他对“新党”还能有所了解，而对“新党”之后的思想则无法予以理解，因而无法言说。在语言体系上，鲁四老爷案头放的《康熙字典》以及这本字典的因使用过多而“未必完全”具有象征性。《康熙字典》是古汉语字汇，也可以说是古汉语词汇的集大成，它在古汉语中的工具性地位有如《现代汉语词典》在现代汉语中的地位。鲁四老爷在语言上以《康熙字典》为依凭，深刻地表明了他语言体系的古代性以及与此相应的思想上的古代性。正是这种语言体系和思想体系的不同，所以鲁四老爷对祥林嫂的言说与“我”完全不同。“对于魂灵的有无，我不知道”，对于祥林嫂的问“魂灵”，“我”感到意外，表示同情的理解。对于没有能解答祥林嫂的疑问，“我”“心里很觉得不安逸”，“总觉得不妥”。对于祥林嫂的死，“我的心突然紧缩，几乎跳了起来，脸上大约也变了色”。虽然祥林嫂的死与“我”无关，但“我”始终感到“负疚”。鲁四老爷读过“鬼神者二气之良能也”，把祭祀活动看得非常重大而神圣。对于祥林嫂的死，鲁四老爷负有直接的责任，但当祥林嫂的死讯传来时，鲁四老爷的反应是：“不早不迟，偏偏要在这时候，——这就可见是一个谬种！”对于祥林嫂的悲惨的命运，鲁四老爷每次见面都是“皱眉”，“这种人虽然似乎很可怜，但是败坏风俗的，用她帮忙还可以，祭祀时候可用不着她沾手，一切饭菜，只好自己做，否则，不干不净，祖宗是不吃的。”小说正是通过“我”的言说把祥林嫂的故事置于现代语境下从而显示出悲剧性和现代意义。“我”在小说中，既是一种审视，也是一种话语方式，而话语方式则是审视的基础。

但同时，我们必须记住，《祝福》是小说而不是纪实。它是鲁迅虚构的。作者是构成小说意义和价值的最为重要的因素，小说

的语言包括作品中人物的语言本质上都是作者的语言，不同只是言说的不同。“我”虽然有作者的影子，但不是作者本人。作者是比较“我”更为悬浮的人，是作品无所不在的上帝，他有一张万能的“口”。说什么，如何说，为什么说，小说中貌似随便、不经意，其实都是作者的精心安排。作者所运用的语言体系以及这种语言体系所蕴含的思想体系是构成作品的更为深层的基础。祥林嫂说：“我真傻，真的，”这既是祥林嫂说的话，也是鲁迅说的话，这句话在小说中多次重复，当然是祥林嫂精神创伤的必然表现，但其实也是作者的一种讲述方式，于这种讲述中暗含着思想的深意。鲁迅描写祥林嫂：

五年前的花白的头发，即今已经全白，全不象四十上下的人；脸上瘦削不堪，黄中带黑，而且消尽了先前悲哀的神色，仿佛是木刻似的；只有那眼珠间或一轮，还可以表示她是一个活物。她一手提着竹篮，内中一个破碗，空的；一手拄着一支比她更长的竹竿，下端开了裂；她分明已经纯乎是一个乞丐了。

我们一般人都把这段描写看成是祥林嫂固有的特点，并以此为基础判明和分析祥林嫂的性格及其命运悲剧，而缺乏更深入的源头追问。但实际上，隐秘的作者才是这种描写以及这种描写所表现出来的意义和价值的真正源头。为什么要采取白描的手法，为什么主要描写祥林嫂的头发、眼睛和竹杆，这与作者的语言方式、思想观念、知识结构、学识修养等作家的时代和个人的因素有关系。

作品中人物的语言本质上是作家的语言，比如卫老婆子说：

“阿呀，我的太太！你真是大户人家的太太的话。我们山里人，小户人家，这算得什么？她有小叔子，也得娶老婆。不

嫁了她，那有这一注钱来做聘礼？她的婆婆是精明强干的女人呵，很有打算，所以就将她嫁到山里去。倘许给本村人，财礼就不多；惟独肯嫁进深山野坳里去的女人少，所以她就到手了八十千。现在第二个儿子的媳妇也娶进了，财礼只花了五十，除去办喜事的费用，还剩十多千。吓，你看，这多么好打算？……”

“祥林嫂竟肯依？……”

“这有什么依不依。——闹是谁也总要闹一闹的；只要用绳子一捆，塞在花轿里，抬到男家，捺上花冠，拜堂，关上房门，就完事了。……”

在卫老婆子看来，公婆把寡居的儿媳妇祥林嫂卖到山里，这是理所当然的，这是作为公婆的权力，从各方面来说都合情合理。公婆的践踏人权不仅不被谴责，反而值得称许，属于“精明强干”。对于祥林嫂来说，是否应该被卖以及卖给谁，没什么需要商量的，依也得依，不依也得依。卫老婆子话说得明确而肯定且理直气壮，但我们却从中读出了相反的意思，即毛泽东在《湖南农民运动考察报告》所概括的“丈夫的男权（夫权）”和“祠堂族长的族权”<sup>①</sup>以及这两种权力的罪恶。但单从字面上，我们看不到这种意思。《祝福》对封建宗法社会对人权的践踏的批判意义其实隐含在更为深层的作者的话语背景和语言体系中。《祝福》写于1923年底，当时作者已经完成了语言从文言到现代白话的转变，相应地，在思想上也完成了从近代向现代的转型。作者的民主、人权、自由等现代话语从深层上控制着作者的话语方式和言说方式，因而表现出现代思想。

---

<sup>①</sup> 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第1卷，人民出版社，1991年版，第31页。

可能，语言的作用和力量更具有隐蔽性。

通过以上对胡适《关不住了》和鲁迅《狂人日记》等作品的具体分析，我们最终的结论是：语言体系、话语方式的不同是构成中国古代文学与中国现代文学的“质”的区別的最根本因素，中国古代文学的“古代性”、中国现代文学的“现代性”最终可以从语言体系上得到最根本的分析。

## 参考文献

王国维：《王国维文集》1—4卷，中国文史出版社，1997年版。

梁启超：《饮冰室合集》1—12册，中华书局，1989年版。

鲁迅：《鲁迅全集》1—16卷，人民文学出版社，1981年版。

毛泽东：《毛泽东选集》1—4卷，人民出版社，1991年版。

毛泽东：《毛泽东文集》1—8卷，人民出版社，1993—1999年版。

胡适：《胡适文集》1—12卷，北京大学出版社，1998年版。

黄曼君主编：《中国近百年文学理论批评史》，湖北教育出版社，1997年版。

陆耀东：《二十年代中国各流派诗人论》，中国社会科学出版社，1985年版。

阿英：《晚清小说史》，东方出版社，1996年版。

陈平原：《中国小说叙事模式的转变》，上海人民出版社，1988年版。

郭延礼：《中国近代翻译文学概论》，湖北教育出版社，1998年版。

龙泉明：《中国现代作家审美意识论》，武汉出版社，1993年版。

易竹贤：《胡适与中国现代文化》，武汉大学出版社，1993

年版。

钱理群等著《中国现代文学三十年》，上海文艺出版社，1987年版。

冯桂芬：《校邠庐抗议》，中州古籍出版社。

沈苏儒：《论信达雅——严复翻译理论研究》，商务印书馆，1998年版。

巴尔胡达罗夫：《语言与翻译》，中国对外翻译出版公司，1985年版。

费道罗夫：《翻译理论概要》，中华书局，1955年版。

阮元校刻《十三经注疏》，中华书局，1980年版。

罗新璋编《翻译论集》，商务印书馆，1984年版。

蔡元培：《蔡元培全集》1—18卷，浙江教育出版社，1997年版。

王韬：《弢园文录外编》，中州古籍出版社，1998年版。

王栻编《严复集》1—5册，中华书局，1986年版。

《采西学议——冯桂芬、马建忠集》，辽宁人民出版社，1994年版。

袁伟时：《中国现代思想史论》，广东教育出版社，1998年版。

林毓生：《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1988年版。

钱钟书：《管锥编》1—4册，中华书局，1986年版。

塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1999年版。

陈福康：《中国译学理论史稿》，上海外语教育出版社，1992年版。

周作人：《周作人集外文》上下集，海南国际新闻出版中心，1995年版。

舒芜等编《近代文论选》上下册，人民文学出版社，1959

年版。

钱钟书：《七缀集》，上海古籍出版社，1994年版。

辜鸿铭：《辜鸿铭文集》上下册，海南出版社，1996年版。

莫世祥编《马君武集》，华中师范大学出版社，1991年版。

胡适选编《中国新文学大系·建设理论集》，上海良友图书公司，1935年版。

冯天瑜等著《中华文化史》，上海人民出版社，1990年版。

王先霭、周伟明：《明清小说理论批评史》，花城出版社，1988年版。

宗白华：《宗白华全集》1—4卷，安徽教育出版社，1994年版。

本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社，1995年版。

陈平原：《小说史：理论与实践》，北京大学出版社，1993年版。

胡适：《胡适留学日记》上下册，海南出版社 海南国际新闻出版中心，1994年版。

焦尚志：《中国现代戏剧美学思想发展史》，东方出版社，1995年版。

金岳霖：《知识论》，商务印书馆，1983年版。

朱自清：《新诗杂话》，生活·读书·新知三联书店，1984年版。

郭延礼：《中国近代文学发展史》1—3卷，山东教育出版社，1991年版。

瞿秋白：《瞿秋白文集》1—3卷，人民文学出版社，1985年版。

周作人：《中国新文学的源流》，华东师范大学出版社，1995年版。



汪晖：《汪晖自选集》，广西师范大学出版社，1997年版。

熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年版。

王力：《王力文集》1—11卷，山东教育出版社，1985年版。

文振庭编《文艺大众化问题讨论资料》，上海文艺出版社，1987年版。

陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》，北京大学出版社，1989年版。

陈独秀：《陈独秀著作选》1—3卷，上海人民出版社，1993年版。

维林吉诺娃：《世纪转折时期的中国小说》，华中师范大学出版社，1990年版。

黄曼君：《中国现代文坛的“双子星座”》，华中师范大学出版社，1992年版。

皮亚杰：《发生认识论原理》，商务印书馆，1981年版。

陈伯海主编《近四百年中国文学思潮史》，东方出版中心，1997年版。

柳诒徵：《中国文化史》上下册，东方出版中心，1988年版。

《中国文化的现代转型》，湖北教育出版社，1996年版。

丁志伟、陈崧：《中西体用之间》，中国社会科学出版社，1995年版。

冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社，1994年版。

郭沫若：《十批判书》，东方出版社，1996年版。

怀特：《文化科学》，浙江人民出版社，1988年版。

章太炎：《国学讲演录》，华东师范大学出版社，1995年版。

路易丝·麦克尼：《福科》，黑龙江人民出版社，1999年版。

张之洞：《劝学篇》，中州古籍出版社，1998年版。

梁漱溟：《梁漱溟全集》1—8卷，山东人民出版社，1989

年版。

魏源：《海国图志》，中州古籍出版社，1999年版。

许纪霖、陈达凯主编《中国现代化史》第一卷，上海三联书店，1995年版。

李泽厚：《世纪新梦》，安徽文艺出版社，1998年版。

伽达默尔：《真理与方法》上下卷，上海译文出版社，1999年版。

萨义德：《东方学》，生活·读书·新知三联书店，1999年版。

罗荣渠：《现代化新论》，北京大学出版社，1993年版。

闻一多：《闻一多全集》1--10卷，湖北人民出版社，1993年版。

方铭：《战国文学史》，武汉出版社，1996年版。

卡西尔：《人论》，上海译文出版社，1985年版。

朱自清：《朱自清全集》1—6卷，江苏教育出版社，1988年版。

刘为民：《“赛先生”与五四新文学》，山东大学出版社，1997年版。

玛利安·高利克：《中国现代文学批评发生史》，社会科学文献出版社，1997年版。

蔡元培等著《中国新文学大系导言集》，良友复兴图书公司，1940年版。

费尔迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，商务印书馆，1980年版。

高名凯：《语言论》，商务印书馆，1995年版。

海德格尔：《海德格尔选集》上下册，上海三联书店，1996年版。

杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社，1997年版。

公司，1936年版。

谭彼岸：《晚清的白话文运动》，湖北人民出版社，1956年版。

胡风：《胡风全集》1—8卷，湖北人民出版社，1999年版。

汪延：《先秦两汉文化传承述略》，陕西人民教育出版社，1998年版。

罗荣渠：《现代化新论续篇》，北京大学出版社，1997年版。

李世涛主编《知识分子立场——民族主义与转型期中国的命运》，时代文艺出版社，2000年版。

李世涛主编《知识分子立场——自由主义之争与中国思想界的分化》，时代文艺出版社，2000年版。

李世涛主编《知识分子立场——激进与保守之间的动荡》，时代文艺出版社，2000年版。

陈平原：《二十世纪中国小说史》第1卷，北京大学出版社，1989年版。

南帆：《文学的维度》，上海三联书店，1998年版。

刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998年版。

张颐武：《从现代性到后现代性》，广西教育出版社，1997年版。

张全之：《突围与变革》，西北大学出版社，1997年版。

方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社，1997年版。

王德威：《想象中国的方法》，生活·读书·新知三联书店，1998年版。

张隆溪：《道与逻各斯》，四川人民出版社，1998年版。

王一川：《通向文本之路》，四川人民出版社，1997年版。

徐友渔：《“哥白尼式”的革命》，上海三联书店，1994年版。

海然热：《语言人》，生活·读书·新知三联书店，1999年版。

刘禾：《语际书写》，上海三联书店，1999年版。

罗荣渠主编《从“西化”到现代化》，北京大学出版社，1990年版。

沈卫威：《回眸“学衡派”》，人民文学出版社，1999年版。

孙尚扬等编《国故新知论》，中国广播电视出版社，1995年版。

宋剑华：《文化视角中的现代文学》，南海出版社，1999年版。

刘再复、林岗：《传统与中国人》，安徽文艺出版社，1999年版。

范伯群、朱栋霖主编《1898—1949中外文学比较史》，江苏教育出版社，1993年版。

高力克：《历史与价值的张力》，贵州人民出版社，1992年版。

旷新年：《现代文学与现代性》，上海远东出版社，1998年版。

许倬云：《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1999年版。

杨义：《中国现代小说史》1—3卷，人民文学出版社，1986年版。

汪晖：《死火重温》，人民文学出版社，2000年版。

杨义：《文化冲突与审美选择》，人民文学出版社，1988年版。

温儒敏：《中国现代文学批评史》，北京大学出版社，1993年版。

陈思和：《中国新文学整体观》，上海文艺出版社，1987年版。

乐黛云：《比较文学与中国现代文学》，北京大学出版社，1987年版。

吴福辉：《都市漩流中的海派小说》，湖南教育出版社，1995年版。

王晓明：《刺丛里的求索》，上海远东出版社，1995年版。

吕进：《中国现代诗学》，重庆出版社，1991年版。

谢冕：《1898：百年忧患》，山东教育出版社，1998年版。

李何林：《近二十年中国文艺思潮论》，陕西人民出版社，1981

年版。

曹顺庆：《中外比较文论史（上古时期）》，山东教育出版社，1998年版。

The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China by Ghow Tse-tsung Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1960

J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics, Cambridge University Press, London, 1998

H. Pedersen, Linguistic Science in the Nineteenth Century, Cambridge, Massachusetts, 1931

R. H. Robins, A Short History of Linguistics, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1967

F. Sapir, Language: An Introduction to the Study of Speech, New York, 1921

Foucault, M. Power, Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972—1977. ed. Colin Gordon, New York, Pantheon, 1980

John de Francis, Nationalism and Language Reform in China, Princeton, 1950

The China Novel at the Turn of the Century, University of Toronto Press, 1980

Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China, 1890—1907. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971

Benjamin Schwartz, In Search of Wealth and Power Yen FU and the west. Cambridge, Harvard University, Press. 1964

## 后 记

1997年9月，我考入华中师范大学，师从黄曼君先生攻读中国现代文学博士学位，本书就是在博士论文的基础上修改而成。博士论文题为《语言变革与中国文学现代转型》，主要从语言的角度研究中国现代文学的发生，特别强调语言的思想本体性以及它与中国现代文学现代品格之间的内在关系。2001年，我以博士论文为前期成果，以《现代汉语与中国现代文学》为题申报国家社科基金课题，当时“课题指南”上没有与此相关的选题，我申报的是“一般自选课题”，最后竟得以通过。这真是一件幸事，对于我来说是一个巨大的鼓舞。值拙著出版之际，特向基金委员会的诸位现代文学评委表示深深的敬意和谢忱，同时，也感谢国家社科基金的资助。

博士论文写作有些程序上的要求，比如“开题报告”、“写作提纲”之类的。我虽然最初也有一个总体的构想和框架，但我的写作基本上是围绕“语言与现代文学”这一主题而开展的。我当时的想法是，过分地追求体系的完整性，容易导致“硬写”，即为了完整和衔接而被迫老生常谈，本来没有研究和思考，没有新的看法，结果人云亦云，缺乏创新。我打定主意，有新的看法就写，看法多就多写，看法少就少写，没有看法绝对不去硬写。以论题为单位，而不求章节的整齐。所以，我的博士论文实际上是由论文“组合”起来的，章节之间不很平衡。其中本书中发表和转载、

摘要者如下：

1. 《“世纪末文学转型”的语言学质疑》，《文艺评论》1999年第6期（约1.1万字）。即本书第3章第3节。
2. 《胡适白话文学理论检讨》，《湖北大学学报》2000年第2期。（约1.4万字。）即本书第7章第1节。
3. 《语言变革与中国现代文学转型》，《文艺研究》2000年第2期。（约1.3万字。）《新华文摘》2000年第7期“论点摘编”。即本书第3章第2节。
4. 《鲁迅的语言观与创作及其与中国现代文学发生的关系》，《鲁迅研究》2000年第4期。（约2.5万字。）即本书第8章。
5. 《中国文学“古代转型”与“现代转型”之语言论》，《学术论坛》2000年第3期。（约1.0万字。）即本书第2章第3节。
6. 《论中国近代翻译文学的“古代性”》《华中师范大学学报》2000年第4期。（约1.2万字）即本书第6章第2节。
7. 《“纪元”与“开篇”——中国文学现代转型的语言学分析人》《浙江学刊》2000年第6期。（约1.2万字）《中国现代、当代文学研究》2001年第5期复印。即本书第9章。
8. 《“异化”与“归化”——论翻译文学对中国现代文学发生的影响及其限度》，《江汉论坛》2001年第1期。（约1.2万字。）《新华文摘》2001年第5期转载。《高校文科学报文摘》2001年第5期“高校学者论坛”。《中华翻译文摘》2001年卷摘要。即本书第6章第3、4节。
9. 《语言本质“道器”论》，《四川外语学院学报》2001年第2期。（约1.0万字）即本书第1章。
10. 《论学衡派作为理性保守主义的现代品格》，《天津社会科学》2001年第2期。（约0.9万字）即本书第7章第2节。
11. 《五四白话文学运动语言学再认识》，《中国现代文学研究丛刊》2001年第3期。（约1.3万字。）《现当代文学文摘卡》2001

## Catalogue

<b>Preface I</b> .....	Cao shunqing
<b>Preface II</b> .....	Huang Manjun
<b>Introduction: Prelude Time theory and background of problem</b>	
1. Visual angle of study	
2. Section of time	
3. Theory basis and sense of problem	
<b>Chapter 1</b>	
<b>The essence of language</b>	
<b>Chapter 2</b>	
<b>The language innovation and modern transformation of literature and culture in Chinese history</b>	
2.1 Ancient Chinese system and ancient Chinese cultural type	
2.2 Modern Chinese and modern transformation Chinese culture	
2.3 A comparison between the ancient transformation and modern transformation of Chinese literature	
<b>Chapter 3</b>	
<b>The language innovation modern transformation of literature</b>	
3.1 Modern Chinese and modern literature of Chinese	
3.2 The language innovation and modern transformation of literature	



- 3.3 Linguistics suspect of “transformation of literature at the end of century”

## **Chapter 4**

### **Re-recognition of May 4th vernacular literature**

- 4.1 May 4th vernacular and May 4th vernacular literature
- 4.2 The essential difference between May 4th vernacular literature movement and late Qing Dynasty vernacular literature movement
- 4.3 The essential difference between May 4th vernacular literature movement and popular language and literature movement in 1930's and 1940's.

## **Chapter 5**

### **Linguistic movement and idealistic revolution—theory and reality of May 4th new literature**

- 5.1 Theory of May 4th new literature
- 5.2 Reality of May 4th new literature

## **Chapter 6**

### **The dissimulation and assimilation—translated literature and modern Chinese literature**

- 6.1 On the essence of translation
- 6.2 On “the antiquity nature” of modern Chinese translated literature
- 6.3 The dissimulation of western literature to Chinese literature
- 6.4 The assimilation of Chinese literature to western literature

## **Chapter 7**

### **The cultural significance of dispute of vernacular and classical**

## **language between Hushi and Xueheng's school**

- 7.1 An examination of HuShi's theory of vernacular literature
- 7.2 On Xueheng school's modern quality as rational conservatism
- 7.3 The difference of linguistic view between Hushi and Xueheng's school
- 7.4 The difference of cultural construction view between Hushi and Xueheng's school

## **Chapter 8**

### **Lu Xun's language viewpoint, his writings and their relation to contemporary Chinese literature**

- 8.1 Lu Xun's language viewpoint
- 8.2 The relationships between LuXun's language viewpoint and his writing
- 8.3 The transitional significance of Lu Xun's literary writings

## **Chapter 9**

### **"Epoch" and "Pioneering"—A linguistic analysis of modern transformation of type in Chinese literature**

- 9.1 Having not shut up—epoch of the Chinese modern poetry
- 9.2 The diary of madman—pioneering of Chinese modern novel

## **Bibliography**

## **Postscript**















































































































































