

# 白話文運動的文化針對性 與崇古情結

• 馬欽忠

## 一 打倒「文言文」作為 改造社會的中心內容

縱觀國際近代文化史，從語言文化層面作為改造整個社會的突破點似很少見。二十世紀伊始，第一批以國際文化思潮的視野來反省中國文化的仁人志士和賢達們，卻把社會變革和文字的改革及文體的更新聯繫得那麼緊密，以致於提出欲求社會進步，必然要先打倒漢字、廢除文言文的主張。

一篇發表於1901年題為〈論白話為維新之本〉的文章寫道：「有文字有智民，而中國獨為有文字而無智民。何也？文言文之過也。」因為文言必以「古人言語與今人不相肖者而摹仿之，於是文與言判然為二。一人之身，而手口異目，實為二千年來文字一大厄」，結果造成「愈工於文言者，其受困愈甚」。反之，一旦以白話代文言，「一曰省目力、二曰除嬌氣、三曰免枉讀、四曰保聖教、五曰便幼學、六曰練心力、七曰少棄才、八曰便貧民」。「由斯言之，愚天下之言具，莫文言若；智天下之具，莫白話若。」<sup>①</sup>1903年，《中國白話報》上發

表了白話道人(林懈)的文章，把推廣白話看成是振興國家和民族的最重要途徑，由此「個個明白、個個增進學問，增進識見，那中國自強就有希望了」<sup>②</sup>。1907年，一篇題為〈「好古」〉的文章發於《新世紀》第24期上，作者署名「民」，直接把革命和文言對立起來，因為革命之第一步就在於破除「好古之成見」<sup>③</sup>。

從理論的詳贍程度和批判的尖銳性來看，瞿秋白的〈論中國文學革命〉一文，無疑是聲討文言文的代表作。他說：「漢字存在一天，真正的『人話文』——現代中國文(就是完全用白話的中國文學)就一天不能夠徹底的建立起來。」因此，他反對趙元任等人制訂的以北京官話為核心的「古今合璧」的拼音方案，認為這仍然不能擺脫傳統的束縛，無法從心理上徹底劃清與傳統的牽連，唯一一種真正拼寫白話的新文字才可能把「鬼話」——文言文驅到「鬼門關裏去」。因為唯有這種文字會隨生活的變遷而變遷，「組成成功適合於一般社會的新生活的語言形式」<sup>④</sup>。

對此，胡適提出的「文學革命」非

二十世紀伊始，第一批以國際文化思潮的視野來反省中國文化的仁人志士和賢達們，提出欲求社會進步，必然要先打倒漢字、廢除文言文的主張。從理論的詳贍程度和批判的尖銳性來看，瞿秋白的〈論中國文學革命〉一文，無疑是聲討文言文的代表作。

常有啟發意義，他試圖以白話文學促進「文言文」的破產，並以人們口頭的活語言創造新時代。他認為當時的文學改革之所以裹足不前，就是由於缺乏一個自覺的革命運動。胡適說：「簡單說來，我們的中心理論只有兩個：一個是我們要建立一種『活的文學』，一個是我們要建立一種『人的文學』。前一個理論是文學工具的革新，後一種是文學內容的革新。中國新文學運動的一切理論都可以包括在這兩個中心思想的裏面。」因為前此的「文學都是死的，都是用已經死了的語言文字做的。死文字決不能產生活文學」。於是，他斬釘截鐵地說：「中國要想有活文學，必須用白話，必須用國語，必須做國語的文學。」<sup>⑥</sup>接下去，我們可以說，白話和現實生活不可分，只有廢除「文言文」才能真正建立這種新型的文學。

我們從這些引述中可以鮮明地看到這樣的傾向：漢字以及漢字綴成的文本——文言文總是把人們囿限於過去、囿限於傳統的「死靈魂」的浸潤之中，而創製白話文及符合口語特點的新型拼音文字便可以把文字及文體中介的文化內涵緊緊於當代的社會生活。那麼，據此我們提出的正好是這個問題：文言文何以具有這種把人們緊緊於「死靈魂」的力量？或者，換一種提法：文言文既然如此腐朽且又不符合歷史和人的現實生活原則，為甚麼竟然能夠生存兩千多年呢？

## 二 書面語的共同特徵和文言文的文化功能

本世紀初期有不少學者總是把漢字與口語之間的距離看成是中國獨有

的，因而以為只要把漢語拼音化即可解決「文」與「言」的矛盾，實質上這是任何一種書面語都有的矛盾。

索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 說：書寫形式與語言總是發生矛盾，原因在於：(1) 語言不斷發展，文字卻停滯不前；(2) 民族之間的字母的借用，造成了「兩個字母表示一個聲音」。經過較漫長的時間演變之後，「文字遮掩住了語言的面貌，文字不是一件衣服，而是一種假裝」。從而，「文字越不是表示它所應該表現的語言，人們把它當作基礎的傾向就越是增強；語法學家老是要大家注意書寫的形式」<sup>⑥</sup>。

索緒爾說的這種情況具有普遍性。比如維多利亞時代的小說主要建立在書面語上，而不適宜於口頭閱讀，「與此同時，口語推進了它自身的句式，其作用完全異於書面語」。但那時的作者還沒有認識到口語和書面語的極大不同。文字的保守性也同樣體現在英語中。「英語的發音持續變化着，但是我們有理由假設說拼寫不是緊跟着變化而變化。」<sup>⑦</sup>法語也依然有這種情況<sup>⑧</sup>。所以，赫爾德 (Johann G. Herder) 說：「口語不可能還原為二十幾個字母。書面語不等於口頭語，在口語中，有許多音是文字拼不出來的。這樣，從文字與語音的關係上說，二者總是存在分離的趨向。」<sup>⑨</sup>

舉上述諸例皆在於證明：文字與語言的悖離非獨漢字為然，只是因為漢字的非表音性為生成文言文這種特殊文體提供了條件和基礎。所以，僅僅停留在這個層面論證中國人的生活落後和文化落後，並且把這個罪責加在漢字的頭上，是缺乏足夠的說服力的。如錢玄同為胡適的《嘗試集》所寫

胡適試圖以白話文學促進「文言文」的破產，並以人們口頭的活語言創造新時代，他認為文言文總是把人們囿限於過去、囿限於傳統的「死靈魂」的浸潤之中。可是，文言文何以具有這種力量？為甚麼竟然能夠生存兩千多年呢？

的序言中說，文言文是獨夫民賊和文妖把口說與手寫判為二途的產物<sup>⑩</sup>；甚至還有人說，它是「勞心者的專門工作」造成的社會後果<sup>⑪</sup>。

我們只要反問一下：假如沒有一種強大的文化價值的支撐，一種綿綿延續幾千年而幾乎變化甚微的中介文化的形式可能嗎？反之，即使文言文的確是漢字悖離必須服從語言的原則的極端表現，那麼其中必有合目性的文化價值的緣由在其中。這種價值是甚麼呢？

阮元《文言說》曰：「古人以簡策傳事者少，以口舌傳事者多，以目治事者少，以口耳治事者多。故同為一言，轉相告語，必有衍誤。是必寡其詞，協其音，以文其言，使人易於記誦，無能增改。」這是從語用功能上來論說文言文的形成。

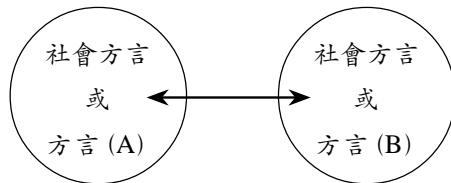
郭紹虞認為，文言之形成乃由於「言語異聲文字異形的時代，不易使語言統一，卻易奏同文的實效。文字既同，於是容易保存雅言，容易保存古語，而無形中遂使筆底的文辭與口頭的語言日漸距離而有所謂語體與文體的分別，易言之，即是現行語體與古代語體的分別」<sup>⑫</sup>。這同樣是從語用功能上看文言文的形成。

站在當今語言文化學的角度來看，上述觀點不免略顯質樸和粗疏。從語用功能和語言作為主流文化的承載工具來說，文言文的形成正好是對漢字傳遞、承介漢文化的獨特性質的文化功能開拓的結果，它雖然在一定程度上有悖於「文字是符號的符號」，但卻以傳承文化的強大力量作為功能上的補償。正因此，它才會有如此強大的生命力，以致延續兩千多年！

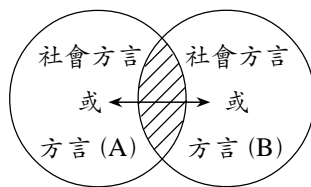
從社會交流的過程所形成的方言

和雅言的轉化關係，很容易證明上述的論點。請看下圖：

### I 同種語言內兩種方言之關係



### II 同種方言之間形成的雅語區 (陰影部分)



圖I和圖II表明同種語言內方言之間的兩種典型關係。圖I表明兩種方言之間的「斷裂層」，假如使用「字隨音轉」的拼音文字就會促使其間的「斷裂層」更趨疏遠。圖II是指同一種語言內各種方言交流以某一方言為中心所形成的「標準語」<sup>⑬</sup>，這在所有語言中都是相同的，但由於漢字的特點所造成的結果，使漢語具有獨特的性質，這賦予漢文化以非常強大的傳遞功能。文言文便是這種功能的形式化。

伯恩斯坦 (Basil Bernstein) 說：「不同的社會關係的形式通過影響具體計劃的實施過程而衍生出完全不同的語言系統和語言代碼。這些相異的言語系統和代碼是為了言說者的聯繫及關係的目的而創製的。言說者的經驗可以由這些相異的言語系統的重要程度和相關性被加以強化。」「因為學會一種特殊的規約性的代碼即是把一種社會結構通過語言擁有的過程轉化為他的根本經驗基礎。」不僅如此，「通過這種代碼的特殊形式，把

文言文的形成雖然在一定程度上有悖於「文字是符號的符號」，但它卻以傳承文化的強大力量作為功能上的補償。正因此，它才會有如此強大的生命力，以致延續兩千多年！

它凝聚的經驗強化言說者與社會同一化」<sup>④</sup>。文言文恰好是這種作為社會同一化的最佳選擇。

我們可以把圖II的陰影部分看成是「雅言」的構成區域，但這個區域的語音不可能為其他區域所接受。雖然能有一定的、被全體民族視為標準的「雅音」，但它在古代的傳播形式上仍是十分有限的，不過，能把這種有限的傳播發揮到極限的便是漢字，這是由於它捨去了與語音的不可分性，從而為別的地域的人們作為「特殊言語」提供了可能。把這種「可能」發揮到最極限的強化功能就是從現實語言的言說中「懸置」起來，形成所謂的「書齋語言」。正如伊斯特林(V.A. Istrin)所說，漢字「具有國際性質，和語音沒有直接關係」<sup>⑤</sup>，從而為中國人提供了最好的文化傳遞形式。文言文以「書齋代碼」的「特殊約定」構成一個懸置於各種方言區域言說之上的「語篇世界」，它不僅可以在上圖II的陰影部分流轉，更可以在圖I之斷裂的情況下傳遞。先秦之時，雖然七國各有自己的文字，史籍記載多說到各地發音的差異，但鮮有言及文字的不可通。這表明，雖然華夏大地的眾多民族各有其俗，但對接受漢字這種形式並沒有排斥力。到秦始皇廢除六國文字，獨以秦文為準，不過是對圖II的陰影部分的功能自覺化而已。在古代，要求普天之下同聲是不可能的，但要求同文不僅是現實的，也是可能的。因為漢字所謂的「國際性質」，正如阿拉伯的數字符號一樣，對所有民族的意義都是一致的，但每一民族都可以以其自身的習慣讀音去言說它。文言文不過是在言說之上又推進一步，讓豐富的文化傳統和民族將價值形式及內涵賦予社會中的個體。

### 三 文言文生長的社會機制

文言文若要得到發展，除了從漢字特點所提供的基礎以外，還必須有一系列外在機制的保護。也就是說，漢字內部之性質轉化成為社會的文化運轉的結果還得有賴於一個整體的生長環境。只有如此，這種特殊的「代碼」才能在書齋裏懸置起來，也才可能長久地一代又一代地以此種形式把文化傳統生成為社會個體的心理現實。

具體說來，這個整體的生長環境，體現為這樣幾個強化機制：

第一，注、疏、箋對文言文生成的作用。

今天，許多搞漢語史研究的學者一方面肯定漢語的特殊性，同時又按西方人的語言與文字的模式進行概括，比如與西語相比，漢語無論在語法、詞彙、語音時間變遷的落差都要小得多。殊不知，這正可視為由文言文的中介形式對文化傳統的懸置造成的結果。中國古代的注、疏、箋、傳等等方式，均可看作是進行這種懸置並因此生成共時文化傳統的積極的文化實踐，即把由經書中介的文化道統從時間的流轉過程中提取出來，保持其本來面目。而實際的後果是：這種種行為既把久遠的道統本真地搬到即時性的社會生活中，又使這些道統隔開了生活情境的變遷所造成的「誤讀」，以讓後人總是面對最本真的文化精義。因此，中國古人的注、疏、傳、箋不光是注書，而是一項空前的文化傳承的歷史任務。

劉熙《釋名》云：「傳，傳也，以傳示後人也。」「傳」是轉呈、流動的意思。郭璞《爾雅序》亦云：「夫《爾雅》者，所以通詁訓之指歸，敘詩人

中國古代的注、疏、箋、傳等方式，既把久遠的道統本真地搬到即時性的社會生活中，又使這些道統隔開了生活情境的變遷所造成的「誤讀」，以讓後人總是面對最本真的文化精義。因此，這種種行為不光是注書，而是一項空前的文化傳承的歷史任務。

不論是古文經學還是今文經學，都把根紮在古聖賢的格言和訓誡之中。不同的在於：前者是以文字自身的演變的關係的疏通來傳遞經義，後者是以字面的邏輯意義放大成為現實社會的人生意義和思想意義。

之興詠，總絕代之離詞，辨同實而殊號者也。誠九流之津涉，六藝之鈐鍵。」邢昺疏云：「詒，古也，通古今之言使人知也。訓，道也，道物之貌以告人也。指歸，謂指意歸鄉也。言此書所以通暢古今之言，訓道百物之貌，使人知其指意歸鄉也。」因此，人們訓釋《爾雅》的中心，便在於這種「指意歸鄉」，以使古與今由這種「訓釋」而共融一體。其實這種把「古」轉呈為「今」的生命觀由來已久。《商書·說命》云：「王人求多聞，時惟建事，學於古訓，乃有獲，事不歸古，以克永世，匪說攸聞。」孔《傳》解釋云：「王者求多聞以立事，學於古訓乃有所得；事不法古訓而能以長世，非說所聞。」《詩·大雅·烝民》云：「仲山甫之德，柔嘉為則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式，威化是力。」《國語·周語》云：「賦事行刑，必向於遺訓，而資於故實。」原來，這種傳述故訓的根本目的在於轉化為一代又一代人的精神狀態。《說文解字·言部》之說可為證：「訓，說教也。」「詒，訓詒也。」段玉裁注云：「訓詒言者，說釋故言以教人，是之謂詒。」難怪劉知幾《史通》會有以下精辟的論述：「傳者，轉也，轉受於無窮；注者流也，流通而靡絕。」於是「古」與「今」便以漢字為媒介給「懸置」起來了，以「書齋語」（文言文）的「話語」（discourse）方式言說於每個面對它的人。

把中國古代的這種釋義和西方的解釋學（Hermeneutics）對經文的釋義觀相對比是很有啟發意義的。在施萊爾馬赫（Friederich Schleiermacher）之前，西方人對《聖經》經文的字面意義和原義的訓釋總是難以確立其有效性，因此有The Tower of Babel之說。

路德（Martin Luther）為了適應自己進行宗教改革的需要，提出所謂的聖經自解原則（das Schriftprinzip），亦即字面即有明確的「文字意義」（sensus literalis）<sup>⑩</sup>。就是說，從語言學的角度來看，拼音文字雖然可以很容易由文字形體的演變探清語音發展的準確過程，但卻難以找到語義變化的邏輯軌迹，因此，追溯詞源上的本義和接近不了本義便構成了這種行為的矛盾<sup>⑪</sup>。施萊爾馬赫對解釋學的重要貢獻，在於把心理學引入釋經活動中。由此，他便把傳統的語法學解釋技巧和他的心理學解釋技巧結合起來，從字面意義和解釋者的體驗，即「轉換成他人」來「作為創作組織點的『原始決定』（Keimentschluss）為出發點的『重新構造』（Nachkonstruktion）」來追溯原義<sup>⑫</sup>。而這些問題，對中國古代的注疏家、小學家以及士人醇儒來說，根本就不成為問題。不論是古文經學還是今文經學，都把根紮在古聖賢的格言和訓誡之中。古文經學總是力求告誡人的最本真的原義，絕對不存在一絲一毫的疑慮。小學之所以一直是經學的附庸，也正在於承擔這項偉大的歷史使命。今文經學雖然追溯「微言大義」，但同樣是把根紮在古聖賢的遺訓之中。不同的在於：前者是以疏通文字自身演變的關係來傳遞經義，後者是以字面的邏輯意義放大成為現實社會的人生意義和思想意義（比如《公羊傳》和《穀梁傳》）。因此，二者在轉呈共時文化傳統的過程中，目的都是一樣的。不論是宋朝的朱熹、陸象山，還是清朝的顧炎武、戴震、段玉裁，他們心中的「道」處於同一視界，他們傳道的終點也同樣落實在一個視點——以古化今。這是文言文生存的強大社會力量。馮友蘭曾說中國

古代哲學沒有中古、近古之分，因為自漢至清，無不是以依傍古人之名「以發布其所見」<sup>①</sup>。實際上，這正是文言文造成的文化後果，用海德格爾(Martin Heidegger)的話說，就是自我皆被文言文所言說。

第二，字書韻書的編撰對文言文懸置文化傳統的作用<sup>②</sup>。

如果說，中國古代的注、疏、箋、傳等傳遞文化道統的方式是偶然的，還沒有從學理的角度來加以認識的話，那麼，字書韻書的編撰卻可以說是對這種「懸置」方式的理性自覺並付諸實踐。這體現在字書韻書編撰的三個目的之上：其一，字書韻書總是和釋經密切相關：殷孟倫曾詳細考證《爾雅》和十二經的關係，指出兩者共有詞語約3,585個，彼此發生關聯的單字有12,185個<sup>③</sup>。由此可見它在傳遞經文過程中的重要作用。王念孫在《廣雅疏證·自序》說，張揖編撰《廣雅》的根本意義，正在於「蓋周秦兩漢古義之存者，可據以證其得失，其散逸不傳者，可藉以窺其端緒」。

其二：編字書韻書之正字和正音對文言文的強化作用。陸法言編《切韻》即本於此種目的，其「序」云：「魏晉以降，韻書蠡出。各依土風，遞相非笑。隋既統一，陸爽、劉臻、顏介、蕭該等，嘗欲折衷南北，免其乖至。於是陸詞述其父執之議，論定南北是非，古今通塞，摺選精切，除削疏緩。」正因此，他的《切韻》並非以口語為對象，而是綜合了古音及方音的一部韻書<sup>④</sup>。在韻部的劃分上，以當時口語不能分別，即使是最有勢力的方言(如當時洛陽話)，他也唯古是從<sup>⑤</sup>。到唐代，對音韻的掌握列入科舉考試。語音各異，何以為準呢？那只有以國家的方式頒布韻書以為作詩

作文的楷式，這又在客觀上強化了人們崇尚古音的社會心理和習慣。

其三，文言文的傳遞功能還離不開代代碩儒的字書韻書編撰。比如《爾雅》，王國維說是為「通雅俗古今之名而作也。其通之也謂之釋，釋雅以俗，釋古以今，聞雅名而不知者，知其俗名，斯知雅也。聞古名而不知者，斯知今名，斯知古矣。若雅俗古今同名，或此有而彼無者，名不足以相釋，則以其形釋之」<sup>⑥</sup>。因此「通」之謂即是把時間空間上的流轉溝通起來。《方言》的目標更明確，集中在通語和方言俗語的對應性上，比如秦晉齊楚宋魯陳衛燕等同一語義的字詞而以通語加以釋義，一方面劃定了特定語詞與特定地區的語義內涵，另一方面又標明方言俗語和通語的轉折關係，從而在微觀環節上深化了文化傳統的懸置和傳遞。因此，後人研究方音俗語，無不是以追求經義的原始為指歸，直至章炳麟編《新方言》，也同樣是如此。

第三，小學家的歷史使命感對文言文懸置的作用。

中國古代小學家對文字研究的熱誠不能歸諸個人的愛好，而應看成是某種文化母題的深層作用使之然，即共時文化傳統的積極建構。許慎《說文解字·序》說：「《易經》：『夬，揚於王庭。』言文者宣教明化於王者朝廷，君子所以施祿及下，居德則意者。」段玉裁注曰：「能文者則祿加之。」王筠《說文句讀》解釋得更明白：「文字可以居德者，多識前言住行以畜其德也，可以明忌者，令行禁止之意。」「能文」和以文化道統規約自身，乃至規約整個社會的人生行為都密切相關，所以說：「文字者，經藝之本，王政之始。」戴震說：「識字

中國古代小學家對文字研究的熱誠不能歸諸個人的愛好，而應看成是某種文化母題的深層作用使之然，即共時文化傳統的積極建構。這正是召喚無數巨儒皓首於此的文化魅力之所在。

為讀經之始，以窮經為識義理之途，宋儒不明此理，譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江欲登高而無階梯也。」<sup>②⑧</sup>如是說者不勝枚舉，目的均在於由「通經」而使人人可以進入經義模塑的人格理想，為了達此目的，唯有懸置於社會生活流變之上的文言文可以最有效地做到這一點。這正是召喚無數巨儒皓首於此的文化魅力之所在。

#### 四 幾點結論

現在讓我們回過頭來看本文開頭提到的問題：現代文化革命之所以首先從文言文和漢字開始，主要目的是割斷與傳統的聯繫，把由文言文所懸置起來的文化傳統的基礎從根子上抽掉，返回到人們所生存的當即現實中，徹底逆轉人們的緬古心理情結。

30年代展開的「大眾語」問題的文化討論，要求廢除漢字者的主要理由便是擺脫中國人的崇古心理。聞心的〈大眾語運動的幾個問題〉，明確針對的就是走出由文言文所承介的「崇古情結」的束縛。他說，不能僅僅就文言白話本身來爭論，要認識到大眾語運動「一方面要破壞陳腐的語文形式與所寄托的社會意識，另一方面更要利用新的語文工具傳播進步的文化意識於大眾中間，所以運動必然包含兩種主要任務：一是為大眾的教育而鬥爭……，再則是要改造中國文化」<sup>②⑨</sup>，基本手段便是製造新文字。

魯迅尖銳的批駁由文言文及漢字造成的「崇古情結」，他在〈答曹聚仁先生論大眾語〉中說：「漢字和大眾，是勢不兩立的。」<sup>②⑩</sup>在〈中國語文的新生〉裏又說：中國要生存，「首先必須除去阻礙傳布智力的結核：非語文和

方塊字。如果不想大家來給舊文字做犧牲，就得犧牲掉文字」<sup>②⑪</sup>。針對文言文的教化功能，郭沫若把新文字的創製說成是「養成我們最高道德的最良手段」<sup>②⑫</sup>。

結論便是：要振興中國文化，塑造國民的全新意識和觀念，必須制訂與老百姓口頭言說相一致的文字。於是，現代文化革命之所以首先要針對文言文及漢字，實質上潛含的是一個破除中國人的傳統心理情結、重塑中國人的現實人生取向的問題。為了最終實現這個目的，廢除漢字、打倒文言文勢在必行。於是，漢語拼音化即等於大眾化、民主化、生活化、多元化。也就是說，現代中國的文化革命之所以首先從文言文及漢字開始，實在於擺脫中國人的「崇古情結」的心理束縛，從而才可能建立新型的、符合時代特徵的新文化。這和中國人一直崇尚以文化建設為先導的理想是相契合的。

首先，就文言的被廢除，代之以符合廣大民眾言說性質的拼音文字，即潛含着由面對過去的生活觀和歷史觀而轉向當代人們的現實生活，以擺脫「言為文拘」的歷史謬誤，從而最徹底地中斷文言文所承介的文化傳統的影響。

其次，「言文一致」的漢語拼音化將會帶來文化的普及，成為人民大眾塑造自己、參與社會建設的有力工具。文言文作為書齋裏的「鬼話」和「死魂靈」，也便從根本上失去了存在的基礎。

再者，「言文一致」的拼音文字將會減弱地域文化與國際文化交流的障礙，那麼也必將帶來文化的多元主義，那種由「文言文」的「死魂靈」所拋棄的人的個性的傳統力量也將會被消除。

30年代展開的「大眾語」問題的文化討論，實質上潛含的是一個破除中國人的傳統心理情結、重塑中國人的現實人生取向的問題。為了最終實現這個目的，廢除漢字、打倒文言文勢在必行。於是，漢語拼音化即等於大眾化、民主化、生活化、多元化。這和中國人一直崇尚以文化建設為先導的理想是相契合的。

這樣，三個方面集中到一個點上便是：時刻運動着的社會生活、大眾化和民眾的自主意識的提高及文化多元主義，恰好是從根本上來消除文言文這種活在書齋裏的教化形式導致的無視現實、盲目崇古、無視自我個體價值的社會基礎。

今天看來，世紀初的那些早期文化革命者，把文言文的罪責提到無以復加的程度未免顯得幼稚，有些主張（如廢除漢字）也表現了很大程度的烏托邦性質。制訂拼音文字就一定會獲得預期的結果嗎？事實證明非也。不過，歷史的突進，往往必須是要「矯枉過正」的。

### 註釋

- ① 《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，上冊（北京：三聯書店，1979），頁38-42。
- ② 同上，第一卷，下冊，頁603-605。
- ③ 同上，第二卷，下冊，頁1049-52。
- ④⑤⑥⑦⑧ 倪海曙編：《中國語文的新生》（上海：時代出版社，1949），頁10-11；58；102；116；119。
- ⑤ 趙家璧主編：《中國新文學大系·建設理論集》（上海：良友圖書印刷公司，1937）。
- ⑥ 索緒爾：《普通語言學教程》（北京：商務印書館，1982），頁53-54。
- ⑦ George L. Brook, *A History of the English Language* (London: Andre Deutsch, 1958), 17, 105.
- ⑧ Eddy Roulet, *Linguistic Theory, Linguistic Description and Language Teaching* (London: Longman, 1975), 5-10.
- ⑨ Johann G. Herder, *Essay on the Origin of Language* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 92-93.
- ⑩ 同註⑤書，頁107-109。

- ⑪ 聶紺弩：《語言、文字、思想》（上海：大風書店，1937），頁9-10。
- ⑫ 郭紹虞：《語文通論》（上海：開明書店，1941），頁102。
- ⑬ 根據皮特科德：《應用語言學》（上海：上海教育出版社，1983），頁39-40之圖改製而成。
- ⑭ Basil Bernstein, *A Sociolinguistic Approach to Social Learning, Class, Code and Control*, vol. 1 (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).
- ⑮ 伊斯特林：《文字的產生與發展》（北京：北京大學出版社，1987），頁100。
- ⑯⑰ 伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上卷（上海：上海譯文出版社，1992），頁227；242。
- ⑱ John Lyons, *Language and Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 55.
- ⑲ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1961），頁492。
- ⑳ 這一方面的詳細論述，請參閱拙著：〈中國古代的字書編撰在文化傳遞過程中的作用〉，《辭書研究》，1995年第6期。
- ㉑ 殷孟倫：《子雲鄉人類稿》（濟南：齊魯書社，1985），頁63-65。
- ㉒ 王力：《龍蟲並雕齋文集》，第一冊（北京：中華書局，1980），頁351-52。
- ㉓ 王力：《中國語言學史》（太原：山西人民出版社，1985），頁63-65。
- ㉔ 王國維：《觀堂集林》（一）（北京：中華書局，1984），頁226。
- ㉕ 戴震：《孟子字義疏正》（北京：中華書局，1982），頁185。

**馬欽忠** 1957年生。四川大學文藝學碩士，現任《藝術界》執行編輯。主要著作有《中西文字的差異在文化傳遞過程中的作用》、《20世紀西方語言文化研究中的「詩性智慧」問題》、《中國書法的文化形態》，另發表有多篇美術理論和批評文章。