



现代词学的起源

张耀宗 著

生活·读书·新知 三联书店



现代词学的起源

张耀宗 著

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2023 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

现代词学的起源 / 张耀宗著. —北京: 生活·
读书·新知三联书店, 2023.3
ISBN 978-7-108-07501-7

I. ①现… II. ①张… III. ①词 (文学) — 诗词研究 — 中国
IV. ① I207.23

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2022) 第 175056 号

责任编辑 唐明星
装帧设计 薛宇
责任校对 常高峰
责任印制 宋家
出版发行 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)
网 址 www.sdxjpc.com
经 销 新华书店
印 刷 三河市天润建兴印务有限公司
版 次 2023 年 3 月北京第 1 版
2023 年 3 月北京第 1 次印刷
开 本 850 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 12
字 数 248 千字
印 数 0,001-3,000 册
定 价 59.00 元
(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

序

大于人类的文化一瞥

——从《现代词学的起源》引发的联想^[1]

孟悦

“现代”与“词学”的组合初看正常，琢磨一下却十分奇特。已知词是个特殊而固定的文体，近似五言、七言，传承了千百年而变通空间不大。若不是对专门的研究者，一般会被归类于古典文学门类和文论的范畴。然而《现代词学的起源》却告诉我们，词学的现代研究是在20世纪初同新文学一起开始的，是和新文学的对话，甚至可能是分流。学者罗钢在《传统的幻象：跨文化语境中的王国维诗学》中已经展示，那些被认为中国本土和传统的审美概念，其实本身已经是吸收欧洲文论的产物。他掰开并反转了传统与现代、中与西这类僵硬思维框架，对跨文化历史所提出的重大美学和哲学命题，如理性、直观与意境的关系，进行了深入梳理与讨论。《现代词学的起源》再次证明，词学不只是一种传统文论，现代词学的研究从对整个词史的评价和认知入手，触动着对现代文学和现代文

[1] 此文是因《现代词学的起源》而生的关于现代文化史的联想，既不能算作“序”，也非书评，倒是近乎把“和诗”的形式转用到了文化反思上。与原著有微末关联，而内容不同，是交流、借题发挥，也可以说是附录。

化本身的定义。

我于词是一介素人，对词学更是无知，无从在理论和学问的层次参与现代词学的讨论。对“现代词”仅有的感性认识也就是 20 世纪初的几首女性词章而已。尽管如此，这几首词所传达的特殊而鲜明、青春、铿锵澎湃的氛围，却仍然引发了我这个外行关于文化史的联想和感慨。比如吕碧城于 1904 年发表于天津《大公报》上的那首《满江红·感怀》：

晦暗神州，欣曙光一线遥射。问何人，女权高唱？若安达克。雪浪千寻悲业海，风潮廿纪看东亚。听青闺挥涕发狂言，君休讶。幽与闭，长如夜。羈与绊，无休歇。叩帝阍不见，愤怀难泻。遍地离魂招未得，一腔热血无从洒。叹蛙居井底愿频违，情空惹。^{〔1〕}

这里除了新鲜的巾帼气概，令人惊异的是词人那种先进的意识本身，以及将跨时代、跨地域的多样性语言溶于胸襟时的无拘无束。短短一首词包括了现代名词，如女权、东亚和 20 世纪，法语 Jeanne D'arc 的中文音译若安达克，佛教概念如业海，缘自《离骚》和《诗经》的特有隐喻“帝阍”，等等。不仅如此，所有这些按常理完全违和的词语，在这里竟安置得恰到好处，酣畅直接。碧城好友秋瑾的《满江红》也有“自由香，常思熟”“振拔须思安

〔1〕《吕碧城集》，李保民校笺，上海古籍出版社，2015 年，第 241 页。

种类”“算弓鞋三寸太无为，宜改革”等英气袭人之句。^{〔1〕}自由、改革等语是现代用法自不用说，“种类”则是当时对人种和物种的一种说法。可以确定的是，新文化运动之前，不少19世纪末20世纪初的诗词不仅早已“现代”，而且在意识和艺术上具有相当的先锋性和冲击力。学界对吕碧城、秋瑾作品已有出色的研究，此处无法一一引述。^{〔2〕}而同时代无政府主义者何殷震之女性平等解放的理念也如学者们指出，走在世界女权主义的前沿。^{〔3〕}问题在于，为什么这些具有先锋性现代性的写作会被新文学先驱者们遗在“新文学”杂志和文集之外？若这些词作不算现代，只能说明“现代文学”的标准本身出了偏差。或许，《现代词学的起源》的选题伊始，也是因现代词的存在打破了“现代文学”和“新文学”间的等号。现代文学从哪里开端不再是定论，而成了问题。

实际上，过去十几年的晚清研究已经揭开了新文学和新文化运动对现代文化发展的“抑制”机制。^{〔4〕}的确，读完吕碧城、秋瑾、何殷震等人的诗文再来读胡适、陈独秀打底的新文学，多少会有一种失落之感。若将“问何人，女权高唱？若安达克。雪浪千寻悲业海，风潮廿纪看

-
- 〔1〕 Grace Fong, "Alternative Modernities, or a Classical Woman of Modern China: The Challenging Trajectory of Lü Bicheng's (1883-1943) Life And Song Lyrics." *Nan Nu*, Vol. 6, No. 1(2004), 20.
- 〔2〕 参见麦吉尔大学教授 Grace Fong 对吕碧城的研究，以及 Joan Judge、胡瑛对秋瑾和清末女性文学及文化的研究，夏晓虹教授的著作，等等。
- 〔3〕 见 Lydia Liu, Rebecca Karl & Dorothy Ko, eds., *The Birth of Chinese Feminism*, Columbia University Press, 2013.
- 〔4〕 “抑制”一词取自 David Der-wei Wang, *Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*, Stanford University Press, 1997.

东亚”，与白话新诗中“两个蝴蝶飞上天”“对面山上来了个俏冤家”等名句做一对比，你会怀疑新文学究竟是像陈独秀所说，代表从“贵族文学”向“国民文学”、“山林文学”向“社会文学”的进步，^{〔1〕}还是某种退步。在文体上也是如此。19世纪末20世纪初，报刊杂志风涌，新旧词汇、中外古今文体出现前所未有的自由开放的交流。传统词牌如清平乐、临江仙与现代事物并存，章回小说与科幻世界间有意想不到的对话。亚洲文本和外来文本之间的这种杂糅与张力，蕴含着纷乱自由无羁的创作潜力。这样的创作潜力，在遇到新文学理论企划的条框后，是否直接被一刀切地取代革除了？现代中国是否只剩下新文学、新文化这一个企划？显然不是。

对于新文学和新文化到底是什么样的“企划”，也许可以从大于人类的角度做一点新的阐述。陈独秀、胡适通过强调“写实”“社会”“平民”“言之有物”等概念来建构的新文学，是以现代社会和物质生活的可信性与可经验性作为文学的价值和理念。印度作家高希指出，可信性成为现代小说的重要理念，为的是使读者在阅读中获得对新社会结构和现代物质生活的体验。^{〔2〕}他举例说《包法利夫人》就以可经验的方式描述了中产阶级主体在新日常生活的时空延续中的成长，从而成为现代小说的代表作之一。透明化的文体诉求，提供着对这种生活的无中介描述。那

〔1〕 胡适《中国新文学大系建设理论卷导言》，《胡适谈文学》，哈尔滨出版社，2013年，第19—46页。

〔2〕 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, 2016.

么，同样写实的透明的文学观是否也可以用来生产“引车卖浆者”的文学呢？新文学理论家们的答案显然是肯定的，但法兰克福学派如本雅明则不会同意，他赞扬波德莱尔，就因为他的诗歌撕开了这种无中介物质世界的时空延续。而高希的看法则更有启示。他认为这种圈限在社会和物质生活可经验性上的文学不过是建构了一种关于世界的“臆想”(derangement)，它屏蔽了人类社会物质生活经验之外的世界，否定了本土文化想象的可信性，也否定了人类生活与动植物世界的情感和道德的关联。^[1]这很好理解，比如，动物与人类间的交流可以是少数民族文学的活的主体，在新文学那里却会属于非现代。当然，高希的观点并不一定有代表性，然而大体上说，在以“社会人”为焦点的新文学中，除非是作为自然背景、经济资源和寓言，几乎找不到以植物、动物、森林和地球与作为语言和道德主体与人类主人公共存的故事。

回到词和词学。新文学的写实、社会、新白话的框架也屏蔽了诗歌本身那种大于社会、大于人类的表意特点。生态批评所说的“大于人类”指的是去人类中心的主体意识，而在中文古典诗歌中，大于人类却是具体的艺术特征。诗歌从一开始就不仅在描摹社会经验，而且借助与万物的换位来唤醒主体意识。按龙榆生对《小戴礼·乐记》的解释，“民有血气心知之性”，但喜怒哀乐反复无常，是诗乐使人心“应感于物而动”的同时，保存赤子之心，从

[1] Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, 2016.

而能“爱其类”。^{〔1〕}这里“物”并非死的物质，而是有生命的天地万物。“人心之动，物使之然”，诗歌礼乐借物感人，以促进主体和自我意识的成型。于是与“万物”的关联是内在于“民”的，否则民则不成其为民。也是，即使国仇家恨也会写成“感时花溅泪，恨别鸟惊心”，足见万物在诗歌中的重要位置。由于对万物涉及之繁，《诗经》甚至成为古代动植物研究的重要文献。这和亚理士多德《诗学》所处理的那种以表达人类经验为主的形式，如悲剧、史诗、抒情诗等，形成历史的差别。所以《诗学》注重模仿说和修辞理论，而中文古文论则重在风雅颂赋比兴：风雅颂关乎地域民风祭祀，是和天地神明、圣者以及邻里的交流，而赋比兴则通过与万物之间的相关及可互换性来传达心意和思想。可以说，中文诗词乃是那种强调人与万物之互通性的语言，是那种把此时此刻的表达者和他时他刻他世界的天地万物人关联到一起的语言。和主客分离的现代认识论不同，“万物”不是需要表现的外界，而是人类在宇宙大地上自我认同的媒介。

而新文化运动后，这类关乎人在万物中自我定位的“企划”还有否延续呢？值得庆幸，如《现代词学的起源》所说，现代词学重新强调了比兴的重要性以及音乐性对词的艺术特征的决定性作用。这就是说，词学家们在新文学和新文化圈外，试图保留和发展那种“应感起物而动”，即通过与天地万物建立互换关系来体验和传递人生的表意

〔1〕 见龙榆生《诗教复兴论》，《龙榆生学术论文集》下，上海古籍出版社，2017年，第403页。

方式。从吕碧城和龙榆生的书信交往可以看到，他们已经把“感于物而动”的“民”扩大为“有情众生”的共同体：物之感人，因为同是“有情众生”。“感物而动”于是如张耀宗所说，是一种活的词学原则、创作原则。二战之中，龙榆生曾以《大智度论》中一则感人的动物故事谱成歌词，题为《山鸡救林火》。^{〔1〕}本事写的是山林突发大火，生灵们陷入绝境，而一只山鸡因怜悯众生，以羽毛蘸水，忘我扑救。天帝问，你力量如此微薄，要救到何时？答曰，至死方休。歌词写于生灵涂炭的1940年，显然是以山鸡守护生灵的赤诚，以生命为共同体，再行“诗歌之教”。而吕碧城，像陈曦指出的，则阐发佛教之“人我众生平等”的概念来走在现代物种政治思考的前沿。^{〔2〕}她明确说，人类能说话能写字，不需要她来鼓吹人道之仁义道德，她所要为之发声的是非人类的物种，“予但为处于世界悲悯矜怜之外之物类吁”。^{〔3〕}龙榆生和吕碧城不是把自己锁在那种屏蔽其他物种的“臆想”世界，而是在和其他物种的共存关系中定位自己。

这种扩大的生命共同体意识影响着现代词学的历史实践。从1937年至去世前，吕碧城六度致信龙榆生，交流新词创作、对生死的看法和习佛体会。吕碧城辞世时，龙榆生则以一首夹叙夹议的《声声慢》为悼，描述了一个

〔1〕 无可（词）《山鸡救林火》，《忍寒诗词歌词集》，龙榆生著，上海古籍出版社，2017年，第162—163页。

〔2〕 见Xi Chen, “The Birth of the Animal: The Politics of Interspecies Culture in China, 1900–1959”. PhD Dissertation, University of Toronto, 2019.

〔3〕 吕碧城《致伦敦禁止虐待牲畜会函》，《吕碧城集》下，上海古籍出版社，2015年，第574页。

大于人类的生命的离世。

荒波断梗，绣岭残霞，迢遥梦杳音书。腊尽春迟，花香冉冉愁予。

女士最后寄余书，以十二月二十一日发，一月二十四日到，正女士往生之时也。浮生渐空诸幻，奈灵山，有愿成虚。人去远，牖迦陵凄韵，肯更相呼。来书谆劝学佛，有“言尽于此”之句。慧业早滋兰畹，共灵均哀怨，泽畔醒余。揽涕高丘，女士有宅在瑞士雪山中，往年曾贻影片。而今踟躅焉如。慈航有情同渡，漱清流，拼饱江鱼。女士遗命将遗体火化，骨灰和面成丸，投诸海中，结缘水族。真觉了，任天风，吹冷翠裾。^{〔1〕}

以“荒波断梗，绣岭残霞，迢遥”表永诀之伤，以“腊尽春迟”表示时间，皆有以万物的形态来表意的特点。“有情同渡”指包括所有动物在内的众生，而“同渡”点出吕的辞世不仅仅是个人的生死。末尾“真觉了”一句本是对吕碧城为彻悟之人的断言，却用了“天风”来相关，有超越社会、超越时间的意味。

岔开一句说，现代词学家中颇有习佛习道之人，包括《现代词学的起源》提到的龙榆生、夏承焘、张尔田和更早的沈曾植等，他们即便不是佛道思想的主要阐释者、实践者，也是其朋友圈中的人。这样一个朋友圈不仅让人类

〔1〕 龙榆生《忍寒诗词歌词集》，上海古籍出版社，2017年，第144页。

与天地万物的关联继续入词入诗，对现代文明的讨论也投以了密切关注。^{〔1〕} 比如，如我们所知，20世纪以来，思想界对道德与现代文明的关系有过数次讨论。早在一战期间，时为《东方杂志》主编的杜亚泉就曾以《静的文明与动的文明》等多篇文章讨论现代文明伦理缺失的问题。不过受赫胥黎和斯宾塞的影响，杜亚泉把现代世界的道德危机归结为理性不足，把发展以知性为基础的心理人格当作完善道德的途径。但这样推论的结果，是将道德伦理变成了人类的独有之物，天地万物及其他物种皆被剥夺了道德主体的身份，只剩经济原材料的资格。作为习佛之人，张尔田显然不同意将理性和知识作为道德伦理的最高来源，曾与其弟张东荪讨论柏格森的《创纪论》，以为其中“痛言智识不足恃，注重直觉，颇与佛学相表里”。^{〔2〕}

直觉是否与佛学相表里可以另作别论，但直觉能力确实不是人类所独有，更不是人类所擅长，同时，佛学穷究万物的生死来去，直觉和佛学都指向了大于人类的意识源泉。后来张尔田把自己对保教运动、东西文明和科玄之争等几大论战的思考，写成长文《论中国文化及其道德宗教》，试图从文化、道德和宗教之“连环扣”式的相互依存中，将伦理问题提离新与旧、科与玄的二项对立，回归文化、德育与宗教的关系中。据他看，（内于人类的）理性道

〔1〕 和谭嗣同一样，张尔田曾参与保教运动，思考如何建立一个脱离政府的道德教育系统，同时允许宗教选择上的自由。可参见颜炳罡《孔教运动的由来及其评价》，《齐鲁学刊》2004年第6期。

〔2〕 张尔田《张尔田书札》，梁颖等整理，上海人民出版社，2021年，第161页。

德教育离不开（大于人类的）灵性智慧的支撑；而对（大于人类的）灵性信仰的接受和维系则为（内于人类的）文化历史的取舍；而各个文化的价值终又由其（大于人类的）信仰和道德所决定。长话短说，张尔田无法割舍的是那种大于社会和人类理性的（超）意识维度，力求为它在现代文化中保留一席之地，并通过它来检视和重构现代文化。

有一点是清楚的：考察现代词学史有关联的文化源流，可以辨认出一脉在古典基础上发扬光大的“大于人类”的现代文化。它与新文化理论的最大区别就在于对待其他物种的态度，在天地万物中的自我定位，以及由此而生的完全不同的自我意识、道德观念、文化乃至经济活动。比如，周作人以进化的、非兽性的“人的文学”来表达新文化的理想，而由于达尔文主义的影响及对理性的尊崇，他关于“人”的理念是以对动物的降格和黑化为前提的，将人性中的丑陋归咎为“兽性”。^{〔1〕}但大于人类的现代文化正好相反，是借助传统文化资源对生命和物种关系的阐释，从反达尔文主义的进化理论和欧洲动物伦理思想汲取滋养，有意识地颠倒了人与其他物种的不平等关系。简单说，早在20世纪初，无政府主义代表人物刘师复、李石曾就已经把平等对待一切物种当作政治道德理念并身体力行。^{〔2〕}而20世纪二三十年代，佛教领袖太虚大师、著名学者居士丁福保、《护生画集》的作者丰子恺和弘一

〔1〕 周作人《人的文学》，《新青年》第5卷第6期（1918），第30—39页。

〔2〕 见孟悦《第一步是戒杀：现代人类想象的秘密》，《今天·生态与人专辑》2020年第126卷第2期。

大师、功德林创办者赵云韶等，通过文字、绘画、出版、社团和企业，汲取了无政府主义理论家对物种互助论的阐发，发展出了鲜明的护生文化乃至护生经济——“护生”的生是生灵的生。^[1] 二战期间，护生文化演变成反对暴力的反战文化，将吃动物、奴隶制与侵略战争看作是同一种对生命的暴力。用吕碧城的话说，“人类之杀物类”和种族奴役是如出一辙，“纯出于以强凌弱，岂有它哉！”。^[2] 她指出，这种人对动物的“弱肉强食”一旦成风，“人类亦将不保”，终将成为“世界战乱之导源”。^[3]

当年的这个警示，像极了今天战象频出、气候变迁、生物灭绝的现实。从 20 世纪下半叶至今，护生、戒杀的理念被旁置并遗忘，对于其他物种的暴力在伦理上被正当化，天地万物作为“原材料”的身份被强调到了极致。随着吃动物成为现代生活的营养追求之一，为饱口腹之欲而养殖的陆地动物已是世界人口的十倍之多。气候科学早已证明，畜牧业是全球温室气体的第一大排放源，排放量为全球交通排放总和的四至七倍，^[4] 并烧掉了近 40% 的亚马孙热带雨林以做饲料种植。可怕至极的是，我们的生活与气候变迁和生物灭绝的最大元凶畜牧业亲密缠绕，却既无

[1] Xi Chen, “The Birth of the Animal”; 孟悦《曾经的素食之都：戒杀护生的上海》，王德威、季进主编《世界主义的人文视景》，江苏大学出版社，2019 年。

[2] 吕碧城《致伦敦禁止虐待牲畜会函》及《谋创中国保护动物会之缘起》，《吕碧城集》，上海古籍出版社，2015 年，第 573—575、568—573 页。

[3] 同上，第 683 页。

[4] FAO, *Livestock's Long Shadow* (2006); R. Goodland & J. Anhang, “Livestock and Climate Change” (*World Watch Magazine*, 2009), Grossi G., et al., “Livestock and Climate Change: Impact of Livestock on Climate and Mitigation Strategies. *Animal Frontiers*. 2018 Nov 12; 9(1): 69–76.

道德上的不适，也不再有文化的抵制和习俗的限定。我们对正义和道德的关注仅仅以人类为中心，屏蔽着自身所在的生物圈和生命共同体成员的危急命运。这再次证明，气候危机是人文的危机，能否做出遏制气候变迁的决策是伦理和道德的选择。当然，我说的不是以现代词学研究来减排，我说的是，上述现代词家身体力行的护生文化、那种万物之一员的自我定位和生命共同体意识，那种视其他物种为平等的态度和为它们发声的行动，是今天遏制气候变迁、挽救生态灭绝的必需。

引言

一

清末以来中国学术思想的发展，始终伴随着对中西问题或新旧问题的辩论。几乎可以这样说，向中西问题或新旧问题的复归是现代学术思想发展的一个重要推手。现在我们时代文化心态的一个独特性在于可以对西方文化平视，因此也就存在了对近代以来面对中西文化碰撞时不同的学术文化思路予以重新审视的可能性，也在这个意义上可能会超越保守与激进的简单划分，而重新将历史本身的复杂性呈现出来。

传统对于晚清民国那一代学者来说，不仅仅是一个学术上以不同形式呈现的话题，而且是在现实世界里面要予以辨析的价值观念。钱穆在回忆自己学术历程时说，自己在上小学的时候受到体育老师钱伯圭的一番关于中西文化比较言论的刺激，一生记忆犹新：“东西文化孰得孰失，孰优孰劣，此一问题围困住近一百年来之全中国人，余之一生亦被困在此一问题内。……从此七十四年来，脑中所

疑，心中所计，全属此一问题。余之用心，亦全在此一问题上。”^{〔1〕}但是，要将他们所说的传统阐述清楚，就必须和他们形成一种对话的关系，而不是简单地重复他们对传统的阐释即可。他们对于传统的理解不能自然而然地成为我们对于传统的理解。此外，传统的意涵在不同的人那里可能是不一样的。例如萧公权说：“一个活的传统在长时间中，每一代的人都能身体力行其价值。因此，一个社会维持其旧传统的能力乃是其本身活力的指标，显示社会中之人大都能关心到眼前以外的事。”^{〔2〕}对于萧公权来说，这个传统就是一系列生活价值。在大转型的时代里，传统的资源一直活跃在不同的思想与政治语境里面，它们的“复活”得益于不同的历史变革和运动，这也类似一个霍布斯鲍姆所说的“传统的发明”的过程。总之，需要将“传统”当作一种问题意识提出来，将它所承担的内涵在历史语境中重新展开，在这个过程里面才能厘清各种话语权力的关系。例如，如果说从传统的经史子集向西方学术分科系统转变的确是传统学术的一大转变，但是这个思考框架还是过于宏大。在传统向现代转变的这个主题下可以描述出各种变化，但需要意识到这些变化的背后隐藏的是我们赋予自身世界意义方式的变化，前者是流，后者才是本。正是这个变化，让我们对过去与现在的关系可以进行重组。这其中的复杂性就远非几个诸如学科系统转变等框架式的描述所能应付。

〔1〕 钱穆《八十忆双亲 师友杂忆》，生活·读书·新知三联书店，1998年，第46页。

〔2〕 萧公权《康有为思想研究》，新星出版社，2005年，第268页。