·学者专论·

《学术界》(月刊)
总第254期,2019.7
ACADEMICS
No.7 Jul. 2019

王国维词“人间”苦痛的新体认〔*〕

杨柏岭

(1.安徽师范大学　中国诗学研究中心,安徽　芜湖　241002;
2.安徽师范大学　新闻与传播学院,安徽　芜湖　241002)

〔摘　要〕王国维锐意填词时期,正是他纠结于欲为哲学家和诗人的抉择阶段。其词中那貌似传统的题材,实则是以哲学家之眼对生活本质熟思而审考之的结果;“人间”意象具有侧重身体社会的尘世、心灵空间的人世及哲理世界的人生等多重意蕴。其历史观缠夹着循环论、进化论等多个向度,分析人生本质亦兼有对竞争世界之惨烈以及由盛转衰之必然性的悲悯体认。其词在意象使用及组合方式、艺术构思及章法布局上,存在明显的天、人(地)对比的结构特色,尤擅长刻画天人冲突下的人的无奈与痛苦。然其词学艺术理想则追求情景合一、天人合一论的哲学高度,这实则又是其由欲望到解脱的人生观的反映。

〔关键词〕王国维词;人间;苦痛;天人相分;天人合一
DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.07.013

如近现代多数学者一样,王国维一生治学兴趣屡变。因此,研读王国维学术思想,在尊重其一惯性的基础上,尤其需要关注其阶段性的特点。王国维填词集中在1904—1907数年间,这是他在罗振玉等创办的东文学社学习、游学日本之后的“独学之时代”[1]。这时期,王国维一方面继续研读叔本华、康德等哲学家著述,撰写哲学、美学、伦理学、教育学等学科论文,另一方面研究之嗜好渐由哲学而移于文学,撰写了《红楼梦评论》(1904)、《文学小言十七则》(1906)、《屈子文学之精神》(1906)等文学论著。可见,王国维锐意填词时期,正是他对“余之性质,欲为哲学家则感情苦多,而知力苦寡;欲为诗人,则又苦感情寡,而理性多”的体认最突出的时期。尽管他在《自序二》(1907)中说“余疲于哲学有日矣”“知其可信而不能爱,觉其可爱而不能信,此近二三年中最大之烦闷”,但他绝非弃哲学而不顾,相反,他不仅徘徊于“诗歌乎?哲学乎?他日以何者终吾身,所不敢知,抑在二者之间乎”的困惑中,而且《人间词甲稿》(1904—1906)也主要撰写在他倾心研读叔本华、康德学术的阶段,更何况,他移向文学,用力填词,也是因为其人生苦痛

作者简介:杨柏岭,安徽师范大学新闻与传播学院二级教授、博士生导师,主要从事词学、文化传播研究。

〔*〕本文系安徽省省属公办普通本科高校领军骨干人才项目(皖教秘人〔2017〕161号)、国家社会科学基金一般项目“清代乾嘉以降词史演进的文化学考察”(项目编号:12BZW055)的阶段性成果。

难以排解,“欲于其中求直接之慰藉者也”。正是在这个意义上,王国维又说“近年嗜好之移于文学,亦有由焉,则填词之成功是也”。[2]言下之意,其自言“体素羸弱,性复忧郁,人生之问题,日往复于吾前。自是始决从事于哲学”[3]的问题,在填词等文学活动中寻觅到了一个新的表达方式。至此,我们明白了“人生”问题及其哲理味,何以能成为王国维词最突出的主题。同时,他对“人生”问题的集中关注及其获得的新体认、新思考,又是他基于传统词史的维度对自己词作充满自信的重要依据。

一、“生活之本质熟思而审考之”的人间滋味

王国维擅长以哲人之眼观察人间万象,洞察生命本质,并且乐于以诗人之笔传达他的“洞察力”。可以说,这是王国维词十分突出的特点。在他看来,作为生活本质的“欲之为性无厌,而其原生于不足。不足之状态,苦痛是也”,“故人生者,如钟表之摆,实往复于苦痛与倦厌之间者也……人生之所欲,既无以逾于生活,而生活之性质又不外乎苦痛,故欲与生活、与苦痛,三者一而已矣。”[4]王国维此番人生观,与其羸弱体质、忧郁性格不无关系,也是他吸收叔本华等悲观主义哲学以及老庄学说之后得以升华的结果。《红楼梦评论》落笔便引用《老子》“人之大患,在我有身”、《庄子·大宗师》“夫大块载我以形,劳我以生”之言,证明“忧患与劳苦之与生,相对待也久矣”[5]的道理。像庄子便撰有《人间世》一篇,揭示人间世中人因生存欲望带来的“杂则多,多则扰,扰则忧,忧而不救”等诸多“苦痛”惨象,陈述其为人间世中人寻“解脱(慰藉)”之道的理路,亦近于王国维从事哲学、文学研究的路径。

其实,“人生之问题”一直是文学关注的焦点。然与传统词史上多咏伤春悲秋、儿女私情,乃至渐次拓展的言志等经验性抒写不同,王国维则在中国诗人忧生、忧世思想以及西方叔本华等人哲学观的基础上,秉着“诗人对宇宙人生,须入乎其内,又须出乎其外”的认识论,以哲学家之眼审视,以诗人之笔写出。其词中那些貌似传统的题材,实则多笼罩在宇宙人生的主题下,对“生活之本质熟思而审考之”[6]的结果,所作可谓情理兼胜。因此,与其说王国维对填词成就的自诩是“文人的自信”,不如说是一种“哲人的自知”。

王国维词集名有《人间词》《履霜词》《苕华词》《观堂长短句》四种,后三者是民国七年(1918)之后由王国维自己或他人命名刊行,惟有“人间”之名是他集中治词时期最感兴趣的名称(1908—1909年间在《国粹学报》刊出《词话》亦取名“人间”)。何以取名“人间”,罗振常说得十分清楚:“时人间(王国维)方究哲学,静观人生哀乐,感慨系之。”[7]笔者赞同一些学者的判断:“《庄子·人间世》之思想对静安影响之深刻。”[8]“王国维之‘人间’从内涵上而言,更多地渊源于《庄子·人间世》,‘人间’乃是‘人间世’的简称”。[9]王氏《蝶恋花》(辛苦钱塘江上水)“说与江潮应不至,潮落潮生,几换人间世”等词,便直接使用了“人间世”一词。据统计,《人间词》甲乙稿99首,“人间”出现30余次。在中国古代,“人间”是相对于“神(仙、佛、天)”“鬼(地狱、阴间)”之界而言。王国维词中“人间”的内涵有如下几个方面:

一指尘世;侧重身体社会。“体素羸弱”的王国维对凡人基于“欲望”下的“人间之累”感触尤深,因此,在诗词中,他屡屡表达凡人“身体疲倦”及其所带来的愁闷、压抑、厌倦情绪,以及一种难以摆脱“苦痛”的无奈感。如《祝英台近》(月初残)云“思量只有人间、年年征路,纵有恨。都无啼处”,抒写自己为父治丧后与家人别离之痛,即将远赴京城的行役之苦。《贺新郎》(月落飞乌鹊)云:“似诉尽、人间纷浊。七尺微躯百年里,那能消、今古闲哀乐?与胡蝶,蘧然觉。”面对“人间纷浊”,寻求超脱之法,歇拍“庄周梦蝶”貌似觉悟,实则反衬尘世中“七尺微躯”生活的艰难,揭示以苦痛为本的生命观。王国维颇喜欢用“尘”字系列词语,如《浣溪沙》(霜罗千林木叶丹)“只应游戏在尘寰”、《蝶恋花》(百尺朱楼临

大道)“陌上楼头,都向尘中老”、《蝶恋花》(连岭去天知几尺)“谁信京华尘里客”……尘寰、尘中、尘里等等,在一定程度上反映出人类身体被“欲”控制的生存状态,以及以游戏方式安顿人生之艰,揭示“身是眼中人”(自己只是芸芸众生中的一员)的悲苦、苍凉的人生境遇。

二指人世;侧重心灵空间。“身体疲倦”,往往也要通过心情传递出来,“性复忧郁”的王国维对人心之苦痛认识,不仅真切,而且上升到了哲学认识的高度:“夫人心本以活动为生活者也。心得其活动之地,则感一种之快乐,反是则感一种之苦痛。”[10]“有能去此二者(引者按:指苦痛与厌倦),吾人谓之曰快乐。然当其求快乐也,吾人于固有之苦痛外,又不得不加以努力,而努力亦苦痛之一也。且快乐之后,其感苦痛也弥深。”[11]诸如此类的认识,均化为其词的主题,赋予了“人间”一词的深刻内涵。《好事近》(愁展翠罗衾)云“不辨坠欢新恨,是人间滋味”,无论“坠欢”,还是“新恨”,人间的愁和恨,俨然成了人间的经常滋味。《水龙吟·杨花》通过杨花、柳絮的命运,指出人类的心灵空间是一个“算来只合、人间哀乐,者般零碎”令人泪盈盈的零碎世界。典型的还如《蝶恋花》,从落笔“独向沧浪亭外路”的词人到下片“不共云流去”的疏星,词人——这位人间世中的孤独者,所欣赏的主要是寥廓天际的那个同道者。“人间夜色还如许”的感慨,是夜色带给词人的一种觉悟。即宇宙间如已孤独思考者并不在少数,那种摆脱苦闷的短暂快乐,也是因为词人更深刻地认识到“孤独”才是宇宙永恒存在的道理。

三指人生;侧重形而上学。王国维曾指出席勒“诗歌者,描写人生者也”之定义“未免太狭”,更广之曰“描写自然及人生”。然又认为“人类之兴味,实先人生,而后自然”,不仅“其写景物也,亦必以自己深邃之感情为之素地”,而且“对人生之客观的方面,及纯处于客观界之自然,断不能以全力注之也”。进而,“诗之为道,既以描写人生为事,而人生者,非孤立之生活,而在家族、国家及社会中之生活也。”[12]于是,其笔下的“人间”,重点在“人间世中的人”[13]的生命。于是,像大多数诗人一样,王国维词立足于人与自然、社会等关系,描绘了人间世中人的种种生活情形,但又基于悲观主义哲学家的视角,着力思考人生之本质,拓展人生的新体认。

王国维《哲学辨惑》(1903)曾针对“哲学即令无害,决非有益,非叩虚课寂之谈,即骛广志荒之论”,指出:“宇宙之变化,人事之错综,日夜相迫于前,而要求吾人之解释,不得其解,则心不宁。”[14]且不说人生之问题多“不得其解”,即便能解释,因为“欲之为性无厌”,循环不已,终是苦痛。鉴于此,他频繁抒写这种“求索的苦痛”,并视为人生的本质状态。变化是人生的归宿,此乃古人所常言,然王国维总喜欢上升到人生本质的思考。《蝶恋花》(阅尽天涯离别苦)歇拍云“最是人间留不住,朱颜辞镜花辞树”,以总结性语气告诉我们:人间世中的人始终要思考永恒的问题,其中盛极而衰的悲苦便是“人间”的永恒存在。《鹧鸪天》(阁道风飘五丈旗):“频摸索,且攀跻,千门万户是耶非?人间总是堪疑处,唯有兹疑不可疑。”这是词人“寓居十里洋场之上海”的人生感慨,反映出作者接触新事物、新学问,企图与西洋跻足并进,以及“想要对人生求得一个终极之解答的向往和追寻”[15]的心态。从面对“千门万户是耶非”(天堂还是地狱,对与错,难以说清)的“堪疑”,经切实体认的“兹疑”,到摸索中的“不可疑”,清晰地表达了词人求解宇宙人生之问题的哲学态度。

从“人生”角度解读“人间”,王国维有时便直接用平生、浮生、人生等词。像《点绛唇》“厚地高天,侧身颇觉平生左”“聊复浮生,得此须臾我”、《采桑子》(高城鼓动兰釭灺)“人生只似风前絮,欢也零星。悲也零星。都作连江点点萍”等等。补充一点,读者屡见“静安先生亦有快乐之作”的评价,或在苦痛主题之下某词某诗为例外的说明。虽然确有个别词作,如《浣溪沙》(舟逐清溪弯复弯)抒写了“一生难得是春闲”的主

题,然不少被视为例外的“乐词”,其实仍是人生苦谛的主旨。像《浣溪沙》(似水轻纱不隔香)词所绘景象貌似深秋季节那深黄丛菊、华灯素月、人面发光、一片温暖的景象,然歇拍“人间何处有严霜”之发问,依旧在传递词人透过温暖表象洞察“严霜”人世的理念。至《蝶恋花》(翠幕轻寒无着)“此景人间殊不负”句,便将此层意思挑明,人们所看到的“此景”,往往只是“人间”一隅或作为表象的存在。以及《点绛唇》(波逐流云)所云“落日中流,几点闲鸥鹭。低飞处。菰蒲无数。瑟瑟风前语”,同样是悲眼看逍遥的主题,亦如庄子学说所彰显的勘破人生之后的逍遥,此渔夫境界弥漫着一缕苍茫乃至苍凉的底色。

二、循环与进化缠夹:人生悲感的时间之维

生命的变化是哲学及诗歌所关注的永恒话题。在中国古代,由弱而强、由盛而衰、往复无穷的历史循环论最为显著。人们依此洞达物换星移、沧海桑田之变,体察白云苍狗、物是人非之感。时至清末,在西学东渐的背景下,达尔文、斯宾塞社会进化论学说传进中国,渐次成为知识精英们心醉神迷的主流历史观。

比较而言,循环史观突出了回环性、可重复性,在社会人生的体认中,一方面“天下之生久矣,一治一乱”(《孟子·滕文公下》),具有恒常性,致使人们面对宇宙大化时,产生了一种类似“今年落花颜色改,明年花开复谁在”(刘希夷《白头吟》)的宿命意识;另一方面类似“五百年必有王者兴,其间必有名世者”(《孟子·公孙丑》)的预言,又平添了一种“谁挥鞭策驱四运,万物兴歇皆自然”(李白《日出入行》)的乐天知命的欣慰感。进化论因为强调了线性、不可逆性,尤其是“物竞天择”的法则强化了人类“欲望”之于竞争的价值,那些“优”“适”者迫于生存竞争之需,极可能会滑入一种野蛮的、无道德的竞争状态。这无疑暴露了人类生活的残酷性,表现出不利于人类心灵建设的一面,自然也就催化了生存不易的悲感意识。

王国维的历史观及其对人生本质、文学思想的体认,学界意见不一,甚至完全对立。或说文学进化观是王国维文学思想核心思想之一;[16]或说王国维虽然读了《天演论》,但对他没有多少重要影响;[17]或说“王氏一向信奉所谓‘圆环’式的循环论的历史观念”[18]……前文已说,王国维学术思想在其一惯性的基础上具有阶段性的特点,因此,研究其词学中的历史观、人生观,其锐意填词时期的思想就至关重要,而不能仅采用以整体或前后思想相律的研究路径。

首先,作为早年接受国学训练的一代学者,受到历史循环论的影响,实属正常。王国维《红楼梦评论》(1904)便基于此诠释了欲望与解脱之间“如此循环而陷于失望之境遇”的宇宙人生之真相。[19]《屈子文学之精神》(1906)分析屈原既不逃离社会,又不屈服社会的人生态度产生原因时亦说:“故彼之视社会也,一时以为寇,一时以为亲,如此循环,而遂生欧穆亚之人生观。”[20]这种在欲望与解脱、人与社会冲突等人生循环中的悲感之思,正是王国维词频繁言及的“人间”存在。从循环史观考察,在由弱而强、由盛转衰的历程中,王国维更倾向于后一个环节,充分反映出他的悲观主义人生观。如《摸鱼儿·秋柳》上片写柳,通过“年时如许春色”到“剩今日天涯,衰条折尽,月落晓风急”,揭示由春柳到秋柳的命运;下片写人间行役,通过“当年风度曾识”到“都狼藉”,揭示由丰姿绰约到仪态衰飒的变化过程。《水龙吟·杨花》落笔叹息:“开时不与人看,如何一霎蒙蒙坠。”杨花最美时,不为人知,至其凄惨,方引人怜惜。一句话,繁华短暂,而衰弱必然,此即王国维理解的人生如寄的人间惨象。

《蝶恋花》(辛苦钱塘江上水)一阕更为鲜明地反映出王国维的历史循环观。词人以“辛苦”言说钱塘江潮,将其人格化,直揭人生本质。上片刻画自然景观,那钱塘江潮“日日西流”(潮生)与“日日东海趋”(潮落)的冲突,正是人生欲望与解脱之间往复无穷的苦痛象征;同时,钱塘

江潮并非因为辛苦而消解其英雄气,个中关键在于体现了“欲之为性无厌”的人生本质。下片说人间世,申说因观钱塘江潮所联想到的象征意义,人之生与死、遇与不遇等人与社会的冲突也是循环不已的。借伍子胥(灵胥,涛神)劝谏故事,既彰显其忠而被谗、赐死投江的悲壮,也揭示由盛转衰的必然性。既然伍子胥已经认识到即便吴国不被越国灭,繁华的姑苏台也必将成为麋鹿游走的荒台,直至麋鹿终死,那么他抱愤的原因到底是什么呢?将人生问题的思考引向了历史哲学的层面,此乃哲学家填词之表征。

王国维集中填词时期,也是他适度汲取进化论思想的阶段。1901 年,王国维自日本回国,协助罗振玉编辑《教育世界》。罗氏撰创刊《序例》论“无人才不成世界,无教育不得人才”办刊宗旨时云:“方今世界公理,不出四语,曰‘优胜绌败’。今中国处此列雄竞争之世,欲图自存,安得不于教育亟之意乎!”[21]对罗氏这种依据进化论提出教育救国主张的做法,王国维积极地支持。1902 年前后,王国维翻译了元良勇次郎所著《伦理学》,而宣扬进化论正是此著的突出观点。除了论“正义的观念之进化”,还有分析善恶之标准时说:“余以社会进化之大势为最近于人类本性之活动,而其大势之所向,定之为善,其害之或反之者,定之为恶。”[22]1905 年,王国维撰《论近年之学术界》一文,高度评价了严复翻译《天演论》以及严氏引进西方伦理学的学术史地位,认为其“一新世人之耳目”,“嗣是以后,达尔文、斯宾塞之名,腾于众人之口;物竞天择之语,见于通俗之文”。[23]同年,他在《论新学语之输入》中,基于“言语者,思想之代表也”的主张,就 Evolution 一词,专门讨论严复译“天演”与日文译“进化”二者之间孰明孰昧的问题,并认为后者为优。[24]

随后,他在《孔子之学说》(1907—1908)中,从进化论角度指出孔子政治思想诞生的必然性。尽管“一遵先王之道,为君主封建专制主义,专尚保守,又恐君悖理暴行,致民心离叛,因复以道德贯通上下以规律之”,这“在当时则为最完全之政治,是实由时代之进化使然”。同时,又反思孔子之人生观,像“在明道理、尽吾力、而躬践道德,至其终极,则以信天命为安心之地”,且有“超然不为生死、穷达、富贵、利害、得丧所羁束”的价值,不过“是主义虽甚高洁,然一不慎,则流于保守、退步、极端之宿命说,此则于今日进化之理法上决不能许者也”。[25]可见,王国维一方面肯定了孔子学说的合理性,另一方面批评了孔子学说的保守性,而所依据均是“今日进化之理法”。

与孔子不同,主张性恶论的荀子云:“从人之性,顺人之情,必出于争夺……然则人之性恶明矣。”(《荀子·性恶》)对此,王国维用进化论学说予以了解释,认为荀子“此求人性之所以恶者于生活之欲”,则“社会在生存竞争之里者也”,“人性既恶,则社会之自然的状态,生存竞争之状态也”[26]。《人间嗜好之研究》(1907)又依据进化论学说诠释了人之欲望观:“人类之于生活,既竞争而得胜矣,于是此根本之欲复变而为势力之欲,而务使其物质上与精神上之生活超于他人之生活之上。”可以说,王国维在接受叔本华、尼采等人意志学说,诠释“生活之欲”“势力之欲”等概念时,均与他对“竞争之世界”的体认有关。在他看来,“夫人生者,竞争之生活也。苟吾人竞争之势力无所施于实际,或实际上既竞争而胜矣,则其剩余之势力仍不能不求发泄之地”。[27]

王国维此时频繁言及的“竞争之世界”,其中便包括当时中国处在被列国瓜分的困境。对此,《浣溪沙》云:“天末同云黯四垂,失行孤雁逆风飞。江湖寥落尔安归?　陌上挟丸公子笑,闺中调醯丽人嬉。今宵欢宴胜平时。”从此词用语凄厉的程度来看,这只被金丸猎杀,成为盘中餐的孤雁,正是自然界“优胜绌败”的写照,然细加体味,王国维并非在指责人类中心主义,表达其环保理念。从落笔压抑环境的刻画以及天地间那只孤雁的揭示,按照词人习惯性的抒写思路,均带给读者如此的联想:这只孤雁既是人之个体与社会冲突且以悲剧为终的象征,也是当时中国被列强蚕食的时势描绘,而贯穿全词的思想正是

“弱之肉,强之食”的自然进化法则。

当然,王国维治学始终存在着诸如“可爱者不可信,可信者不可爱”[28]等理智与情感的矛盾与统一。冯契先生曾云“可爱者不可信”指的是康德、叔本华的哲学;“可信而不能爱”指的是严复所介绍的实证论的哲学。[29]此说符合王国维当时的思想实际,如他评价严复翻译《天演论》云:“严氏之学风,非哲学的,而宁科学的也,此其所以不能感动吾国之思想界者也。”[30]进化论乃科学,并非纯粹之哲学,正可归入“可信者不可爱”的范畴。不过,人们讨论王国维“可爱”(情感)、“可信”(理智)关系,常习惯上认为王国维弃置了“可信”,如中国传统道德观念、当时知识精英们认同的社会进化论、乃至科技救国的方略等,选择的是“可爱”,尤其是以不言经世致用的叔本华哲学为代表的历史的审美向度。[31]其实,王国维“既有对思辨哲学之‘酷嗜’”,又有尊重“客观的知识”的实证精神,[32]思辨与实证结合,构成了王国维治学方法的突出特色。

王国维这种理智与情感之间的矛盾统一,并非一般意义上的兼收并蓄,而是有独立判断。1903 年,王国维在《论教育之宗旨》中指出:“教育之宗旨何在?在使人为完全之人物而已。”此处之“发达”,就包括培养人之生存和发展的竞争能力,但仅“发达”还不可,还有“完全”。所谓“完全之人物,精神与身体必不可不为调和之发达完全”,“而精神之中又分为三部:知力、感情及意志是也”。[33]可见,王国维并非弃置进化论而不顾,而是吸取了进化论学说重智育的元素,又融合了中国古代伦理学、康德和叔本华等哲学重德育、美育的思想。进化论学说忽视德育、美育,虽非“可爱”,然亦有“可信”之处。

王国维正是基于他“调和之发达而完全”的整合思维,依据其反功利文学观、生命解脱观及求真的美学思想,提出了他对文学盛衰进化、循环不已的规律的认识。他在《宋元戏曲考 · 自序》中云“凡一代有一代之文学……而后世莫能继焉也”[34],文体之间始终存在以新代旧的竞争法则,旧体自成习套,留给作家们的就是痛苦与压力,唯有创新文体,方能解脱,以满足抒发真实心灵的需要。于是,王国维沿着“兴、盛、衰”的逻辑,指出了文体间和某文体自身的演变规律。他对五代北宋词情有独钟,就是因为“最工之文学,非徒善创,亦且善因”,[35]所以最工之文学应在其前驱与后继之间诞生,那种“乃复托于不重于世之文体以自见”者才是真文学,而五代北宋正是词体不为世重而能自由发展的时期。他除了辛弃疾外尤不喜欢南宋词,又是因为“逮此体流行之后,则又为虚玄矣”,[36]南宋已是词体流行后的“殆为羔雁之具”的时期。这一文学观,兼有“由弱而强,由盛而衰,往复无穷”之循环史论与“优胜绌败”之进化论的双重元素。

可见,王国维集中填词时期,其历史观缠夹着循环论、进化论等多个向度。他在分析人生本质时,亦兼有对“竞争之世界”之惨烈以及“由盛转衰”之必然性的悲悯体认。其《青玉案》吊古词云“姑苏台上乌啼曙。剩霸业、今如许”,便对竞争之世界提出了伦理价值重诘的问题;而“算是人生赢得处。千秋诗料,一抔黄土,十里寒蛩语”的历史命运,则说明竞争的胜利或拥有只是短暂的、有限的,衰亡或虚无才是永恒的、无限的。正如其《咏蚕》诗所咏:“茫茫千万载,辗转周复始。嗟汝竟何为,草草阅生死。”

需要补充的是,王国维后期思想渐趋回归传统,其传统循环史观亦逐渐遮蔽了进化史观。1923 年,他在《论政学疏》中分析西说之害时说:“西人以权利为天赋,以富强为国是,以竞争为当然,以进取为能事……此皆由‘贪’之一字误之也。”除此,“西人处事皆欲以科学之法驭之”,然而“人心之灵及人类所构成之社会国家”“万不能以科学之法治之”,由此“西人往往见其一,而忘其他。故其道方而不能圆,往而不知反”。[37]此处,王国维依据中国传统的循环史观,几近彻底否定了以竞争为法则的进化论史观,视其为西说之弊根。像前文提到过的有学者指出王氏一向信奉所谓“圆环”式的循环论的历史观念,正

是受到这篇《论政学疏》影响的结果,而未能尊重王国维思想的阶段性特点。

三、“人天相对作愁颜”:人生之悲的空间之感

王国维词在意象使用及组合方式、艺术构思及章法布局上,存在明显的天、人(地)对比的结构特色。透过这一基本模式,还可发现与传统天人合一的和谐观念相比,王国维尤重二者之间的冲突;与传统的人随天愿观念相比,王国维侧重抒写人的欲望与求索;与传统天人合一模式下人的安闲、快乐相比,王国维重在写天人冲突下的人的无奈、痛苦……这正是受到西方哲学影响的一代学人们的新思考,以及开拓的文学新境界。

首先,从意象组合方式看,如《踏莎行·元夕》“天公倍放月婵娟,人间解与春游冶”,貌似说人间懂得顺天而动,享乐人生,若联系此词前几句“绰约衣裳,凄迷香麝,华灯素面光交射”,可知“天公倍放”实有与人间华灯争胜的意味。《减字木兰花》(皋兰被径)下片云:“蓦然深省,起踏中庭千个影。依旧人间,一梦钧天只惘然。”以“依旧”修饰“人间”,说明对现实的失望;以“惘然”描绘“钧天”,指出理想实现的渺茫;如此人生惨象,正是对天人相分而又同病相怜之关系的深省之结果,深层次地彰显出王国维人生观及其文学抒写的特点。《点绛唇》(高峡流云)下片:“岭上金光,岭下苍烟冱。人间曙。疏林平楚。历历来时路。”“岭上”“岭下”“人间”正是中国古代“三才”观的印证,“此谓归途正是来时的旧路,当有其哲学上的意味”[38]。再如《浣溪沙》(昨夜新看北固山)从上片途经名胜而无暇实地赏玩,道出身不由己的人生无奈,到下片以凄惨之笔描绘风雨中落雁、寒鸦,至歇拍“人天相对作愁颜”的卒章显志,可见这已非一般意义上的抒写羁旅行役之苦的作品,而上升到了哲理思考的层面——在欲望控制下的人生,是不自由的人生,始终处在难以解脱的生存状态。

其次,从艺术构思上看,天人相对堪为王国维词上下片结构的基本模式。或是上“天”下“人(地)”,或是反之(以上易见,例不赘举),需要说明的是,与此结构密切相关的是王国维大量填写的梦游、游仙词。检读其词,大体可以看出,王国维梦游词多与其情感生活关联。如《点绛唇》(屏却相思)“梦里终相觅”“醒后楼台,与梦俱明灭”等,抒写其缠绵情意以及相思之苦。而其游仙词(含梦中游仙)则常常与人生哲思相伴。如《点绛唇》(万顷蓬壶)刻画了乘扁舟游蓬壶仙境的游仙过程,全词乃造境,上片云赴蓬壶有舟路可循,然目的地因环境险恶(断崖如锯)而“不见停桡处”,依旧是追寻不得的失败之局,昭示着人间与仙境之间的紧张关系;下片云“波上楼台,波底层层俯。何人住?断崖如锯。不见停桡处”,更是将所造之境的意图揭示无遗,提出了在如此险峻的环境下“何人住”的话题。

如果说《点绛唇》重在说人力有限,那么《蝶恋花》一词则是在强调仙境的幻灭:“忆挂孤帆东海畔。咫尺神山,海上年年见。几度天风吹棹转。望中楼阁阴晴变。　金阙荒凉瑶草短。到得蓬莱,又值蓬莱浅。只恐飞尘沧海满,人间精卫知何限。”从首句看,这首求仙词似乎带有词人于光绪二十七年(1901)秋东渡日本求学的经历,然即便是,从境界的营造看,词人已经将此经历虚化,强化了其中的象征意味。与《点绛唇》(万顷蓬壶)写自己求索中只能望蓬壶兴叹不同,这首《蝶恋花》则描绘了达到蓬莱之后的所历所想。词人借用葛洪《神仙传》所记东海三为桑田、蓬莱水浅、“海中行复扬尘”等典故,表达自己对目的地的失望,并自比“精卫”,感慨人生另一种求索的失败。可见,无论是求仙过程未尽的无奈,还是仙境本身的变化乃至幻灭,无不是在“天、人”相对的艺术构思中传达人生的苦痛本质。

第三,从写作目的上看,王国维强化“天、人”相对模式,主要就是在揭示人生理想与现实的冲突。王国维在《孔子之学说》一文中明确说:“要之,理想与实际,往往冲突龃龉,而人间之运命,又有善恶。”[39]其实,这是自古以来的一般

道理,但对“体素羸弱,性复忧郁”,[40]且持悲观主义的王国维而言,就有了特殊的意义。北宋晏殊《浣溪沙》(一曲新词酒一杯)云“无可奈何花落去,似曾相识燕归来”,发表了春尽之人生感慨;王国维《蝶恋花》(谁道人间秋已尽)云“衰柳毵毵,尚弄鹅黄影”,表达了秋尽之人生伤悲;二者均抒写了人生中似无若有、似往若还的感受。不过,两人同中有异,晏殊,乃富贵之人,其感慨基于享乐心理,是对富贵即将逝去的忧虑;王国维,乃悲观主义学人,其感慨基于苦痛心理,是对那种惨淡理想的期待。

除了形而上的“天、人”关系,还有悼亡词如《菩萨蛮》也多借助此模式。此词填于莫夫人亡后不久(1907)的七夕之夜。上片云“高楼直挽银河住,当时曾笑牵牛处。今夕渡河津,牵牛应笑人”,将自己与莫夫人关系与天上的牛郎织女比较,两个“笑”字可谓凄厉入骨。早年,我“笑”牛郎可怜,与织女只能一年一相逢;如今,牵牛应该“笑”我,永无相见的机会,回应的正是北宋秦观《鹊桥仙》“金风玉露一相逢,便胜却人间无数”的爱情观念——人间的爱情永远是短暂的,天上牛郎织女的爱情才是永恒的。而对中年丧妻的词人来说,就更不幸,故而下片“桐梢垂露脚,梢上惊鸟掠。灯焰不成青,绿窗纱半明”,借景语描写自己七夕彻夜未眠的痛楚。

四、由天人相分到天人合一:人生之悲的艺术之思

前言“人天相对作愁颜”成为王国维词最典型的抒情结构。这其中,既有天人相应、天人合德等有关天人合一的因素,但主要还是以理想与现实冲突为主的“天人相分”模式,并以此凸显人生之苦痛。于是,有个问题就需要我们深入思考:与王国维词作中“天人相分”为主的结构不同,其词论尤其是意境理论却“把美学的‘情景合一’论与中国的‘境界’论联系在一起,可以说把这一美学理论提升到‘天人合一’论的哲学高度”[41]。一方面,从意境的创造上说,“有我之境,以我观物,故物皆著我之色彩”,而“无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物”。另一方面,从意境的呈现上说,有“隔”与“不隔”之别,然“妙处唯在不隔”“语语都在目前,便是不隔”[42],彰显其“古今之大文学,无不以自然胜”[43]的艺术理念。这里,王国维在吸收叔本华等非功利的静观美学思想的基础上,内涵着“以‘天人合一’思维方式为潜在背景的物与我、形与神的诗化交融”[44]的美学观念。那么,如何理解王国维这种既注重以“天人相分”洞察人生实相,又以“天人合一”为艺术理想的现象呢?

首先,“哲学家所要探索的根本问题可以概括为思维和存在的关系问题,或按照中国传统哲学的提法,概括为天与人、性与天道的关系问题。”[45]这对于当时“人生之问题日往复于吾前,自是始决从事于哲学”的王国维而言,乐于思考天人关系,自是情理之中的事。一般认为“天人合一”是中国文化之传统,体现为主客不分的认识论,而西方文化则是“天人相分”,体现为主客二分的认识论。对此,王国维《论新语之输入》有过比较:“西洋人之特质,思辨的也,科学的也;长于抽象,而精于分类;对世界一切有形无形之事物,无往而不用综括及分析之二法”,而“吾国人之所长,宁在于实践之方面。而理论之方面,则以具体的知识为满足。至分类之事,则除迫于实际之需要外,殆不欲穷究之也。”[46]

从某种意义上说,天人“合一”或“相分”的关键在于对人的价值内涵的认识,前者强调天道(理)对人道的规定性,后者推崇人的主体能动性与人道的自律性。在王国维看来,就叔本华与尼采学说言之,“则其以意志为人性之根本也同”[47],而他自己更是以“意志自由”理论诠释人生之本质:“生活之欲之先人生而存在,而人生不过此欲之发现也。此可知吾人之堕落,由吾人之所欲,而意志自由之罪恶也。”[48]基于此,他撰写了《释理》《论性》《原命》等文,对中国古代文化中的理、性、命观念予以分析。如《释理》(1904)云:“朱子之所谓‘理’,与希腊斯多噶派之所谓‘理’,皆预想一客观的理,存于生天、生地、生人

之前,而吾心之理,不过其一部分而已。”[49]高瑞泉认为“对‘天理’最成功的清算,最初应该归功于王国维”,因为王国维认识到宋儒所说的“‘理’都只涉及人的认知,不出经验世界的范围;理性只是人生的工具,因此并没有终极价值的意味”。因此,所谓“理一分殊”所说的万物来自一理,人性应当符合天理等观念中“那种道德性的终极之‘理’只是形而上学的虚构”;那种使人性复归于天理,达到“天人合一”的境界的主张,“其本质主义导致否定人的感性存在,贬斥人的意志、情感、欲望,从理性统率意志、情感走向反功利主义和理性专制主义”。[50]

其次,在天人关系的认识上,中西文化虽有差异,但异中有同。我国古代除了“天人合一”的思想传统,还有荀子开创的天人相分的学说,其中“荀学虽博大,但其核心是天人相分说”。基于中国古代“和实生物”文化理念,一则“由荀子开始提出的天人相分说较接近于天、人统一观”[51],而天人合一说者,当面对社会现实时,“走的基本上是天人相分以给人定位的路子”,体现出春秋以来重人事、轻天命的思想倾向。[52]从这个意义上说,荀子所谓“明于天人之分,则可谓至人矣”(《荀子·天论》),意义极大。王国维对此也有着较为深刻的认识,《荀子之学说》一文在考察荀子论人性、礼、政治术、正名等问题之后,虽然不满意荀子“其所言,止于经验界,且但关于礼耳”“荀子以哲学,非得其正鹄者也”,“然其思想之精密、正确,实从来儒家中所未尝有,而开韩非子法家之论者也”。王国维能以“精密”“正确”评说荀子主张,所看重的正是荀子基于人性之恶论的相关思考,因为“人性既恶,则社会之自然的状态,生存竞争之状态也”[53],与其此时关于生活之本质的认识一致。而荀子重视经验界,与其天人相分主张也是一致的。

最后,王国维创作上主张揭示“天人相分”的人生实相,而艺术审美理想又以天人合一为目标,正是其艺术观的反映。其著名的“入出说”虽然更多体现出文学写作方面的意义,然也指出了文学家须“入乎其内”,揭示人间实相;又须“出乎其外”,对宇宙人生的自然状态予以审美呈现的艺术哲学态度。那么,作为一名悲观主义者,如何才是真正的“入乎其内”?那就是要洞达人生苦谛的本质,并能创作出揭示悲剧精神的作品。对此,王国维在《红楼梦评论》中说:“吾国之文学,以挟乐天的精神故,故往往说诗歌的正义,善人必令其终,而恶人必离其罚:此亦吾国戏曲、小说之特质也。”这与王国维所持的人生悲观视角不合,故而,他尤推崇《红楼梦》,因为“《红楼梦》,哲学的也,宇宙的也,文学的也。此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神,面其价值亦即存乎此……《红楼梦》一书与一切喜剧相反,彻头彻尾之悲剧也”[54]。

所谓“彻头彻尾之悲剧”,乃是王国维依据叔本华之说,除了“由极恶之人极其所有之能力以交构之者”“由于盲目的运命者”二种之外的第三种悲剧,即“非必有蛇蝎之性质与意外之变故也,但由普通之人物、普通之境遇,逼之不得不如是”。验之于《红楼梦》,如“赵姨、凤姐之死,非鬼神之罚,彼良心自己之苦痛也”[55]。在王国维看来,若《红楼梦》这第三种悲剧,具有反映出“天下之至惨”的价值。有鉴于此,王国维词频繁道及的“人间”世界,主要也就是围绕“欲望与解脱”“身体与心灵”“天道与人道”等冲突龃龉展开,鲜明地体现出他那种悲眼看世界的词心——即所谓“为制新词髭尽断,偶听悲剧泪无端”(《浣溪沙·月底栖鸦当叶看》)的精神状态。

作为一名无功利文学观的主张者,如何才能真正做到“出乎其外”?诚如前文已说,“天人合一”是王国维意境理论潜在的思维模式。他在《人间词乙稿序》中便说“原夫文学之所以有意境者,以其能观也”,联系其“入出说”,可知意境的创造,是诗人面对宇宙人生的一种“出乎其外”行为。而“文学之事,其内足以摅己而外足以感人者,意与境二者而已。上焉者,意与境浑,其次或以境胜,或以意胜,苟缺其一,不足以言文学”,同时,观我、观物“二者常互相错综,能有所

偏重,而不能有所偏废也”。[56]意与境、物与我系文学不可忽缺之因素,合一状态乃文学最高境界,均说明主客体不分是王国维艺术理想之要求。王国维所以有此番理想,又是因为“美术(艺术)”是他认为人生之解脱的重要途径。他在《红楼梦评论》中明确交代:一方面“吾人之知识与实践之二方面,无往而不与生活之欲相关系,即与苦痛相关系”,另一方面“兹有一物焉,使吾人超然于利害之外,而忘物与我之关系”,此物便是“美术”,且“艺术之美所以优于自然之美者,全存于使人易忘物我之关系也”。[57]至此,在天、人关系上,王国维由“相分”到“合一”,实则是其由欲望(苦痛)到解脱的人生观的反映。

注释:

〔1〕〔3〕〔40〕王国维:《自序一》,姚淦铭、王燕主编:《王国维文集》(下部),北京:中国文史出版社,2007 年,第 283、283、283 页。

〔2〕〔28〕王国维:《自序二》,《王国维文集》(下部),第 284、248 页。

〔4〕〔5〕〔6〕〔11〕〔19〕〔48〕〔54〕〔55〕〔57〕王国维:《红楼梦评论》,《王国维文集》(上部),第 1 -2、1、1、1、5 -6、4、6 -7、7、2 页。

〔7〕罗振玉语,陈鸿祥:《关于〈王国维的人间词〉序》“附录”,《艺谭》1986 年第 1 期。

〔8〕周策纵著,钱文忠编:《弁园文粹》,上海:上海文艺出版社,1997 年,第 319 页。

〔9〕彭玉平:《〈人间词话〉手稿四论》,《安徽大学学报》2010 年第 4 期。

〔10〕〔27〕王国维:《人间嗜好之研究》,《王国维文集》(下部),第 15、16 页。

〔12〕〔20〕王国维:《屈子文学之精神》,《王国维文集》(上部),第 19 -20、20 页。

〔13〕〔日〕宫内保:《王国维的〈人间词〉》,王水照、保苅佳昭编选:《日本学者中国词学论文集》,上海:上海古籍出版社,1991 年,第 407 页。

〔14〕王国维:《哲学辨惑》,《王国维文集》(下部),第 11 页。

〔15〕叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,石家庄:河北教育出版社,1997 年,第 446 页。

〔16〕李长之:《李长之文集》(第七卷),石家庄:河北教育出版社,2006 年,第 221 页。

〔17〕陈思和:《王国维鲁迅比较论——本世纪初西方现代思潮在中国的影响》,陈平原主编:《比较文学研究》,武汉:湖北教育出版社,2008 年,第 481 页。

〔18〕邵盈平:《清华四大导师》,北京:东方出版社,2009 年,第 165 页。

〔21〕罗振玉:《教育世界 · 序例》,《教育世界》第 1 号。

〔22〕王国维译:《伦理学》,谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》(第 16 卷),杭州:浙江教育出版社,2010 年,第 646、714 页。

〔23〕〔30〕王国维:《论近年之学术界》,《王国维文集》(下部),第 20、20 页。

〔24〕〔46〕王国维:《论新学语之输入》,《王国维文集》(下部),第 23、22 页。

〔25〕〔39〕王国维:《孔子之学说》,《王国维文集》(下部),第 90、92,68 页。

〔26〕〔53〕王国维:《荀子之学说》,《王国维文集》(下部),第 127、127 页。

〔29〕〔32〕冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海:华东师范大学出版社,1997 年,第 263、265 -266 页。

〔31〕参见李劼:《中国语言神话和话语英雄——论晚近历史》,西宁:青海人民出版社,1998 年,第 84 页。

〔33〕王国维:《论教育之宗旨》,《王国维文集》(下部),第 32 页。

〔34〕王国维:《宋元戏曲考 · 自序》,《王国维文集》(上部),第 200 页。

〔35〕王国维:《人间词话拾遗》,《王国维文集》(上部),第 122 页。

〔36〕王国维:《文学小言》,《王国维文集》(上部),第 16 页。

〔37〕王国维:《论政学疏》,方麟选编:《王国维文存》,南京:江苏人民出版社,2014 年,第 742 页。

〔38〕陈永正:《王国维诗词全编校注》,广州:中山大学出版社,2000 年,第 332 页。

〔41〕汤一介:《论“情景合一”》,《汤一介散文集》,南京:译林出版社,2015 年,第 344 页。

〔42〕王国维:《人间词话》,《王国维文集》(上部),第 76、81 页。

〔43〕王国维:《宋元戏曲史》,《王国维文集》(上部),第 252 页。

〔44〕杨义主笔,〔日〕中井政喜,张中良著:《中国新文学图志》(上),北京:人民文学出版社,1996 年,第 42 页。

〔45〕冯契:《认识世界和认识自己》,上海:华东师范大学出版社,1996 年,第 12 页。

〔47〕王国维:《叔本华与尼采》(1904),《王国维文集》(下部),第 206 页。

〔49〕王国维:《释理》,《王国维文集》(下部),第 154 页。

〔50〕高瑞泉:《从历史中发现价值》,北京:中国大百科全书出版社,2006 年,第 174、357 页。

〔51〕马积高:《荀学源流》“前言”,上海:上海古籍出版社,2000 年,第 9、7 页。

〔52〕皮伟兵:《“和为贵”的政治伦理追求:“和”视域中的先秦儒家政治伦理思想研究》,上海:三联书店,2007 年,第 52 -53 页。

〔56〕王国维:《人间词乙稿序》,《王国维文集》(上部),第 96 页。

〔责任编辑:陶婷婷〕