

“光大吾国固有哲学”的努力 与王国维的学术转向

韩德民

提 要 受康德、叔本华哲学观念启发,王国维对哲学和艺术的社会文化功能提出了新的看法,并从这样的角度对中国社会和文化传统的缺失进行批判性考察,《红楼梦评论》即是这种批判性态度的集中表达。《人间词话》的写作,则意味着王国维对于如何更有效地光大中国文化精神,已经通过对叔本华学说的反省而形成了新的认识。这种新的认识,可以视作推动他从以《红楼梦评论》为代表的前期向以《殷周制度论》为代表的后期转变的最初心理契机。

关键词 王国维 《红楼梦评论》 《人间词话》

“师夷”之说从 19 世纪中期开始在清朝的士大夫群体中流行,“西学”由是逐步参与到主流的学术文化建设过程中来。但在相当长时期里,引进西学主要是从“术”的角度定位或拣择西学的。这样的观念,又对应着两种不同类型。第一种,即认为“西学”仅仅在实用技艺层面有其值得效仿的特长,至于“道”的层面,中华文化鹤立鸡群,不存在从西洋借鉴引进的必要。第二种类型,实际上是认为,对于中国的现实来说,急迫的不是不切实用的“道”,而是能够直接提供操作指导的“术”,因此,不仅“西学”对应的“道”被漠视,而且“中学”所承载的“道”也被渐渐弃置。王国维《哲学辨惑》的可贵在于,针对这两种偏向都进行了富于理论启发性的剖析。

对于“西学”引进过程中庸俗的实用主义倾向,王国维力证哲学思维对于人类文化性生存的意义:“说者曰:哲学即令无害,决非有益,非叩虚课寂之谈,即鹜广志荒之论。……然人之所以为人者,岂徒饮食男女,芸芸以生,厌厌以死云尔哉!饮食男女,人与禽兽之所同,其所以异于禽兽者,则岂不以理性乎哉?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。叔本华谓人为形而上学之动物,洵不诳也。哲学实对此要求而与吾人以解释。”^①就个体来说,健康完整的人格结构,就群体来说,持

^① 《哲学辨惑》(原载《教育世界》第 55 号,1903 年 7 月),引自傅杰编校《王国维论学集》,北京:中国社会科学出版社 1997 年版,第 217 页。本文引证王国维著述,凡收入此集者,为求简明,皆注该集页码。惟于该集标点失当及明显误植处,则参照他本径行予以改正,不再一一注出。

续稳定、富于活力的文化共同体世界,都内在必然地包含着对超越性精神观念的要求。凭靠这种超越性精神观念的贯通和凝聚作用,经验世界形态内涵各异的人格或社会现象,才成其为某种统一结构的具体呈现方式。如此,作为这种超越性精神观念之自觉反省的哲学,其重要性对于无论是个体人格的发展,还是民族文化的复兴,都是毋庸置疑的。这不仅是对引进西方哲学合理性的证明,也是对中国文化建设的理想主义指向的坚持。

传统学术现代转型的直接驱动力,是中国社会的现代化需要。中国社会要实现向现代的成功转化,有赖于国民人格的现代性转化。梁启超“新民说”最早对此进行了系统性阐述,“新民说”也因此成为贯通20世纪中国思想文化史的核心主题之一。某种意义上,我们甚至可以说,中国学术现代转型的努力,在根本上是服务于塑造现代国民性这一时代主题的。因此,有关教育观念和教育实践的讨论,始终是中国现代学术关注的焦点。王国维也从教育实践的角度,论证哲学的重要性:“今夫人之心意,有知力,有意志,有感情。此三者之理想,曰真、曰善、曰美。哲学实综合此三者,而论其原理者也。教育之宗旨,亦不外造就真善美之人物,故谓教育学上之理想即哲学上之理想,无不可也。”^①王国维的这种意见具有很强的现实针对性。这在他1906年写作的《奏定经学科大学文学科大学章程书后》中,能够更清楚地看出来。张之洞主持学部期间,拟定了经学科大学和文学科大学的课程设置方案,王国维从自己的角度提出批评说:“其根本之误何在?曰在缺哲学一科而已。……吾人且不论哲学之不可不特置一科,又不论经学、文学二科中之必不可不讲哲学,且质南皮尚书之所以必废此科之理由如何。(一)必以哲学为有害之学。……(二)必以哲学为无用之学也。”^②

在常规的历史地图中,张之洞被标注的是文化保守主义者的形象。从这样的角度,似乎对于“哲学”的轻忽,应仅限于西方哲学的范围,对于传统的论道之学,张之洞应该富于热情。但事实并非如此。在王国维看来:“吾谓张尚书之意,岂独对外国哲学为然哉;其对我国之哲学,亦未尝不有戒心焉。”^③张之洞排斥西方哲学的倾向是明确的,说他对中国传统哲学带有戒心则需要进一步分析。张之洞之类当政人物对名教伦常的维护,虽以卫道为标榜,实际上却往往把“道”专属化,从而限制对“道”进行个性化反思的可能性。与“学”或更具体地说与“哲学”相隔绝的所谓“道”,作为统治机关专属的神圣符号,实践中必然蜕变为“治术”的一部分,从属于专制政治束缚国民灵魂的需要。张之洞们这种对“西学”的倾向性选择,当然首先是基于愚民的本能,但同时也和中国文化传统中本来就有的实用理性品格存在联系。

秦汉以后,所谓“实用理性”品格,沿着两个不同的方向得到了强化。首先是对认知性活动,更多地从操作技术层面定位其社会文化功能,而漠视纯粹知识性探索本身的意义。其次,实用理性另一个延伸或说膨胀方向,表现在意识形态领域,是将有关“道”的本体论性质的讨论,限制到为现实政治提供合法性论证的范围内,阉割其批判精神和超越意识。如此则就道统与政统的关系说,形式上是“政统”受“道统”节制,实际上则是“政统”绑架了“道统”,让“道统”成为“政统”的装饰。王国维所谓张之洞对“我国之哲学”的“戒

① 王国维:《哲学辨惑》,《王国维论学集》,第217—218页。

② 王国维:《奏定经学科大学文学科大学章程书后》,《王国维论学集》,第376—377页。

③ 王国维:《奏定经学科大学文学科大学章程书后》,《王国维论学集》,第379页。

心”实是这种阉割“哲学”之批判精神和超越意识的政治传统的延续。因为对“道”的关注或说真正理论性反思,必然意味着对政治现实的超越和审视。要使“道”转而成为维护现实政治的工具,就要消除其内在的超越品格,而将其神圣性凝固化。消除“道”的超越性的最有效手段,就是禁绝它和自由思想、和批判理性的联系。所以基于政治实用目的的卫道者,必然表现出对理性批判和自由论争的抵触。王国维分析张之洞抵制“哲学”在新式教育体制中之位置的动机,“(一)必以哲学为有害之学也”,“(二)必以哲学为无用之学也”。^①“无用”是就其为实用功利主义者的价值标准说的,“有害”是就其为专制政治代表人物的利益立场说的。在与张之洞的对比中,王国维作为理想主义者和自由思想者的品格特征,得到了充分的揭示。对于这种对立的根源,王国维在《论哲学家与美术家之天职》中曾有很自觉的反省:“夫哲学与美术之所志者,真理也。真理者,天下万世之真理,而非一时之真理也。……唯其为天下万世之真理,故不能尽与一时一国之利益合,且有时不能相容,此即其神圣之所存也。”^②这是导致王国维和张之洞这两个似乎同属“文化保守主义”阵营的人,对“哲学”尤其是对引进现代哲学态度迥然对立的根本原因所在。

如此我们就能理解,对所谓中华文化固有之“道”的维护,如果出发点在于借以维护特定政治集团的既得利益和地位,就必然表现出将“道”神圣化、凝固化的倾向,必然会对有关“道”的思想探索持抵制态度。张之洞及其一类政治人物,在本质上都是现实的功利主义者,在他们高举“道”的旗帜的时候,实际上“道”在他们那里已经转化成了“术”,转化成为将所属集团既得利益神圣化的符号。为了保障对这个符号的专有控制权,他们就要反对“道”与思想的联系,反对“道”与哲学的联系,就要把“道”歪曲为人们只能作揖致敬的偶像。为了扼制思想的活力,为了将国民信念的获得与选择都置入可控制的封闭状态,他们就要压制思想与学术自由,特别要抵制与外部世界异端思想的相互交流。换个时间和空间位置,张之洞们也可能表现对于“哲学”或“思想”的某种肯定,但只要出发点在于维护既得利益,则他们口中的所谓“哲学”或“思想”,将如同他们口中标榜的所谓“道”一样,也必然是被作了阉割化处理的,是丧失了批判意识和对现实超越能力的。王国维式理想主义者卫护的“道”,最终必然落实为对理论思维的呼唤,落实为对自由探索精神的维护。因为,只有在不同个性精神的相互砥砺和激发过程中,学思才能精进,“道”才可能从晦暗转向澄明。批判和探索,对话和交流,内在地包含于“道”的超越性品格中。

基于对“道”的传承和学思活动,对学思活动和文化交流的内在相关性的理解,王国维这样总结中国学术文化的发展过程:“外界之势力之影响于学术,岂不大哉!自周之衰,文王、周公势力之瓦解也,国民之智力成熟于内,政治之纷乱乘之于外,上无统一之制度,下迫于社会之要求,于是诸子九流各创其说,于道德、政治、文学上,灿然放万丈之光焰,此为中国思想之能动时代。自汉以后,天下太平,武帝复以孔子之说统一之。其时新遭秦火,儒家唯以抱残守缺为事,其为诸子之学者,亦但守其师说,无创作之思想,学界稍稍停滞矣。佛教之东,适值吾国思想凋敝之后,当此之时,学者见之,如饥者之得食,渴者之得饮,担簦访道者,接武于葱岭之道;翻经译论者,云集于南北之都。自六朝至于唐室,而佛陀之教极千古之盛矣。此为吾国思想受动之时代。然当是时,吾国固有之思想与印

① 王国维:《奏定经学科大学文学科大学章程书后》,《王国维论学集》,第377页。

② 王国维:《王国维论学集》,第295页。

度之思想互相并行而不相化合,至宋儒出而一调和之。此又由受动之时代出而稍带能动之性质者也。自宋以后以至本朝,思想之停滞略同于两汉,至今日而第二之佛教又见告矣。西洋之思想是也。”如此也就能够理解,何以对中国固有文化精神的眷恋和陶醉,一点也没有影响王国维对西学观念和方法的激情。反之,对“西学”观念与方法或称“外来之势力”的借重,在他不仅不意味着对传统的鄙夷和否弃,反而正是光大我国固有之哲学的必要手段:“欲通中国哲学,又非通西洋哲学不易明也。近世中国哲学之不振,其原因虽繁,然古书之难解,未始非其一端也。苟通西洋之哲学,以治吾中国之哲学,则其所得当不止此。异日昌大吾国固有之哲学者,必在深通西洋哲学之人无疑也。”^①

二

陈寅恪总结王国维学术内容及治学方法,认为存在下述三方面的特点:“一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证。……二曰取异族之故书与吾国旧籍互相补正。……三曰取外来之观念,与固有之材料互相参证。”^②李泽厚对王国维在中国近代学术文化史上的地位给予高度评价后,同样提到:“他所以取得这些成果,完全在于他接受了当时西方资产阶级意识形态——从哲学理论到文艺作品的熏陶,特别是经过严格的自然科学方法论的训练。他研究过西方哲学和社会学,翻译过形式逻辑书籍,所有这些才使他能突破传统封建史学的方法,对中国古史能具有一种新眼光和新看法,使他的学术成果不但大不同于乾嘉考据之类,而且也比同时的革命派人物如章太炎要深刻和新颖。”^③两位研究者分别从不同角度对王国维学术特点所作的观察,都和王国维有关中国哲学未来光大之途的展望形成相互印证关系。既然认定自宋至清的中国学术思想陷入了停滞状态,而西洋思想的输入将发挥类似当初佛教传入所发挥的激活作用,则王国维在其学术生涯的前期,将精力主要放在西方哲学和美学、伦理学的输入介绍方面,也就是顺理成章的事了。

王国维对叔本华的推崇,在其有关康德(汗德)与叔本华关系的看法中表现得十分清楚:“自希腊以来,至于汗德之生,二千余年,哲学上进步几何?自汗德以降,至于今,百有余年,哲学上之进步几何?其有绍述汗德之说,而正其误谬,以组织完全之哲学系统者,叔本华一人而已矣。而汗德之学说,仅破坏的,而非建设的。彼憬然于形而上学之不可能,而欲以知识论易形而上学,故其说仅可谓之哲学之批评,未可谓之真正之哲学也。叔氏始由汗德之知识而建设形而上学,复与美学伦理学以完全之系统,然则视叔氏为汗德之后继者,宁视汗德为叔氏之前驱者为妥也。”^④休谟(休蒙)因为坚持经验一元论而陷入对知识必然性的怀疑,康德的主要贡献,就在于将知识根基重新建立到先验心理形式的基础上,解决了知识必然性的问题。知性活动是依先验心理形式进行的,所以其普遍必然性不成问题。王国维认为康德和休谟一样,“虽欲不谓之怀疑论,不可得也”,^⑤表明的只是他对

① 王国维:《哲学辨惑》,《王国维论学集》,第218页。

② 陈寅恪:《王静安先生遗书序》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社1980年版,第219页。

③ 李泽厚:《梁启超王国维简论》,《中国近代思想史论》,北京:人民出版社1979年版,第437页。

④ 王国维:《叔本华之哲学及其教育学说》,《王国维论学集》,第269页。

⑤ 王国维:《王国维论学集》,第270页。

现象本体二分思维方式的不适应,这种不适应联系着的是中国哲学体用不二的观念传统。同样是这样的背景,导致他对叔本华作出了脱离哲学史实际的过高评价。叔本华认为人的本质不是理性,是意志,他并由人的这种存在本质进而推出整个世界的本质都是意志的结论,所谓意志实质上就是生命欲望。从这种本体论意义上的意志观念出发,叔本华克服了康德式的现象与本体的分裂,恢复了存在世界的一元性。相较康德哲学,叔本华同中国式思维更容易沟通。就存在的本质说,不同于古希腊数字化世界中的逻辑之理,中国观念中的世界乃是性理之世界,是生生之世界。这种传统不同于渊源于古希腊的逻辑理性化的宇宙观,而同近代以后的生命哲学思潮却很容易相通。因此,王国维接受叔本华式的生存意志论要比康德式的二元论容易得多。就主体与存在世界的关系说,叔本华认为,主体通过反省能够直观自己生命深层的意志本能,他并以此揭示存在世界的意志本质。这种推导方式,不符合西方思维对于必然性的规范,却和以类比为突出特色的中国思维有很强的对应性。中国哲学始终对天地人作贯通性的理解,天道与人性通而为一,所谓“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣”(《孟子·尽心上》)。天道不是抽象的,也不是与人隔绝的,它就体现于人性人心之中。摒除物欲的纷扰,进入虚壹而静的本心状态,人就能够同时获得对天道的领会。只不过和中国式生命哲学观念相比,叔本华的论证有更强的系统性罢了。而这种系统性恰是王国维心目中的中国传统哲学的欠缺之所在,^①如此一方面在观念上相互契合,另一方面又能提供中国哲学传统亟待补充的系统化元素,王国维对叔本华哲学的热忱也就成为理所当然了。

在更宽广的视野中,王国维对叔本华与尼采哲学的选择、接受乃至过度推崇,也和清末民初普遍性的社会心理状态有关。1901年,梁启超写作《中国积弱溯源论》,认为专制政治为了维护政权稳定,长期施行愚民政策,由此导致的官员乃至全体国民的愚钝麻木,是国势衰弱的根本原因。作为这种积弱状态的对治手段,一方面是对社会政治改革的呼唤,另一方面,则是对强力进取的个体与民族精神状态的鼓吹。在此前后,他还写作《豪杰之公脑》、《惟心》等文章,^②表达自己的英雄史观和唯心世界观。从振兴国民精神状态的普遍心理愿望出发,到“五四”前后,乃有对生命哲学观念的广泛介绍和接受。这在文化激进主义者鲁迅和文化保守主义者梁漱溟身上,同样都有表现。王国维之于叔本华及尼采学说,能够一见之下而大好之,同他所处时代的普遍性精神状况应该是有关联的。有论者侧重从个人气质角度理解王国维与叔本华之间的学术因缘,^③其实,尽管王国维“体

^① 《哲学辨惑》中说:“余非谓西洋哲学之必胜于中国,然吾国古书,大率繁散而无纪,残缺而不完,虽有真理,不易寻绎,以视西洋哲学之系统灿然、步伐严整者,其形式上之孰优孰劣,固自不可掩也。”(《王国维论学集》第218页)

^② 参看《中国积弱溯源论》,《饮冰室文集》(5)第12—42页;《少年中国说》(1900年),《饮冰室文集》(5)第7—12页;《豪杰之公脑》,《饮冰室专集》(2)第33—34页;《惟心》,《饮冰室专集》(2)第45—46页。分别收入《饮冰室合集》,北京:中华书局1989年版第1、6册。

^③ 缪钺即称:“王静安对于西洋哲学并无深刻而有系统之研究,其喜叔本华之说而受其影响,乃自然之巧合。申言之,王静安之才性与叔本华盖多相近之点,在未读叔本华书之前,其所思所感或已有冥符者,……及读叔氏书必喜其先获我心。”(《王静安与叔本华》,收入其《诗词散论》,西安:陕西师范大学出版社2008年版)。

素羸弱,性复忧郁”,^①他阅读叔本华时关注的焦点,却是知识论问题,在向中国介绍叔本华学说时,侧重的也是其直观主义认识论运用于教育领域对传统知识传授观念所具有的冲击性,而并没有渲染其悲观主义倾向。这或可从一个侧面表明,王国维之选择叔本华和尼采学说,起码就其自觉意识层面言之,是以普遍性的时代精神需要为出发点的。

王国维对西方哲学的理解和选择方式,同他的中国文化精神背景之间存在着内在的关联。而其对西方哲学观念的借鉴吸收,更是自觉地服务于重构光大中国思想传统的责任承担的。受康德、叔本华哲学和美学观念的启发,王国维对思想与艺术的社会文化功能提出了新的看法,并从自己的角度对中国传统学术与艺术的欠缺作出了分析:“我国无纯粹之哲学,其最完备者,唯道德哲学与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学,不过欲固道德哲学之根柢,其对形而上学非有固有之兴味也。……转而观诗歌之方面,则咏史、怀古、感事、赠人之题目弥满充塞于诗界,而抒情叙事之作什佰不能得一,其有美术上之价值者,仅其写自然之美之一方面耳。甚至戏曲、小说之纯文学,亦往往以惩劝为旨,其有纯粹美术上之目的者,世非惟不知贵,且加贬焉。”^②为了克服这样的弱点,在精神观念层面,王国维大力倡导无用之用和非功利的态度,在制度规范层面,则是对学术独立的呼唤。王国维对中国文化传统内在缺失的这种反思,从角度到结论,都和近代以来各种主流社会思潮呈现出明显的区别。重要的不再是船坚炮利之不如人,不是制器技术之不如人,甚至也不是制度规范之待改良,而是价值观念层面的欠缺或失衡,这才是我们最亟待改造与提升之处。价值观念,王国维之前的文化保守主义者普遍认为是传统中国最值得自豪的看家本领,但是王国维却就在这个层面上借西学来参照中国的病象。就此而言,在王国维貌似保守羸弱的躯体和性格背后,实隐藏着其某种相当激烈的批判性超越精神。

三

冯友兰曾称《红楼梦评论》为王国维“第一次提出的美学纲领”。^③这个王国维式的“美学纲领”,其内容与王国维对中国文化传统缺失的认识密切相关。中国文化传统的根本问题,在王国维的视野中,首先不是具体器物技术层面的问题,而是根本性情感趣味和价值尺度层面的问题。这个问题的根本,在于识用之为用,而不识无用之为用,正是从这样的视角,王国维力证《红楼梦》之于中国文化观念世界的特殊价值。

生命就是追逐欲望,或者说被欲望所驱迫的过程,其认识和实践的各个环节,追根溯源,无不最后联系于生命之欲。在王国维看来,《红楼梦》或称《石头记》叙述体系的基本贯穿线索就是“欲”:“所谓玉者,不过生活之欲之代表而已矣。”^④“欲”的本性,决定了为“欲”所驱迫之生命如钟摆之在痛苦和倦厌或称无聊间的往复。真正艺术的价值,就在于通过超越性的观照,引导读者摆脱日常认识和实践束缚着他们灵魂的欲望之眼,进入对于对象世界的自由关系中:“苟吾人而能忘物与我之关系而观物,则夫自然界之山明水媚,鸟飞花落,固无往而非华胥之国,极乐之土也。……然此物既与吾人有利害之关系,而

① 王国维:《静安文集续编·自序》(《自序一》),《王国维论学集》,第408页。

② 王国维:《论哲学家与美术家之天职》,《王国维论学集》,第296页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》第6册,北京:人民出版社1989年版,第183页。

④ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第356页。

吾人欲强离其关系而观之,自非天才,岂易及此?于是天才者出,出其所观于自然人生者复现之于美术中,而使中智以下之人,亦因其物之与己无关系,而超然于利害之外。”^①就中国艺术的主流传统言之,王国维称:“吾国人之精神,世间的也,乐天的也,故代表其精神之戏曲小说,无往而不著此乐天之色彩,始于悲者终于欢,始于离者终于合,始于困者终于亨;非是而欲厌阅者之心难矣。”^②对于这类以迎合世俗功利欲取胜的艺术,王国维借鉴叔本华“媚美”的概念,创造出“眩惑”一词以描述其文化效应:“夫优美与壮美,皆使吾人离生活之欲,而入于纯粹之知识者。若美术中而有眩惑之原质乎,则又使吾人自纯粹之知识出,而复归于生活之欲。”^③也就是说,普遍流行的这些艺术某种意义上只是“伪艺术”,与艺术(“美术”)所应当承担的神圣职责相反,这些所谓“艺术”虽然能够以各种不同的方式打动我们,但打动的方向,却是对生命之欲的更深陷溺,因此,王国维称之为与“美”截然对立的“眩惑”。

《红楼梦》与普遍流行的“伪艺术”完全不同。王国维认为《红楼梦》之写宝玉:“于陷溺最深之中,而已伏解脱之种子,故听《寄生草》之曲,而悟立足之境;读《肱篋》之篇,而作‘焚花散麝’之想。……屡蹶屡振,而终获最后之胜利。读者观自九十八回以至百二十回之事实,其解脱之行程,精进之历史,明了精切何如哉!且法斯德之苦痛,天才之苦痛;宝玉之苦痛,人人所有之苦痛也。其存于人之根柢者为独深,而其希救济也为尤切。作者乃一一掇拾而发挥之,我辈之读此书者,宜如何表满足感谢之意哉!”对于宝玉最后终于脱离情爱之欲的桎梏,逐渐走向解脱之道,《红楼梦》开篇即以神话的形式,点出了其形而上的根据:“夫顽钝者既不幸而为此石矣,又幸而不见用,则何不游于广莫之野,无何有之乡,以自适其适,而必欲入此忧患劳苦之世界,不可谓非此石之大误也。由此一念之误,而遂造出十九年之历史,与百二十回之事实,与茫茫大士、渺渺真人何与?”艺术的价值在于“美”,而所谓“美”,就其存在方式说,是形式化,用王国维的话说是“必其物非实物而后可”;^④就其对应的情感状态说,是无功利,所谓“其物也,无关于利用故,遂使吾人超出乎利害之范围外”;^⑤就其对应的思维方式说,是超概念或云直觉,王国维称之为“美术之知识全为直观之知识,而无概念杂乎其间”,^⑥就其目标指向说,是自由或说解脱,所谓“犹鱼之脱于罾网,鸟之自樊笼出,而游于山林江海也”。^⑦因为“美”具有这样的特质,所以它能够引导主体达到对常规生存状态的超越,站在更高的视野反观世俗生活。王国维认为引领主体企及此自由解脱之域的“美”有两种不同类型,一曰“优美”,一曰“壮美”。所谓“优美”即以宁静平和的形式性风格达到此种引领效果者,而“壮美”则借剧烈冲突乃至严重牺牲之方式来实现此种引领效果者。王国维认为就《红楼梦》的叙述实际言之,“壮美之部分,较多于优美之部分,而眩惑之原质殆绝焉”,故“可谓悲剧中之悲剧也”。^⑧

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第352页。

② 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第358页。

③ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第353页。

④ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第357—358、355、352页。

⑤ 王国维:《古雅之在美学上之位置》,《王国维论学集》,第298页。

⑥ 王国维:《叔本华之哲学及其教育学说》,《王国维论学集》,第279页。

⑦ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第352页。

⑧ 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第357—358页、355页、360页。

王国维并举第九十六回“宝玉与黛玉最后之相见一节”以为“其最壮美者之一例”,认为“如此之文,此书中随处有之,其动吾人之感情何如?凡稍有审美的嗜好者,无人不经验之也”。^①王国维“壮美”范畴的提出,明显受有康德“崇高”概念的提示,但在与对《红楼梦》叙述风格分析的这种具体结合中,却赋有了某种有别于康德式“崇高”的特殊气质。反过来,从“壮美”角度对《红楼梦》审美意蕴所作的揭示,也有助于我们更充分地注意该书精神情感世界中激烈的侧面。

值得注意的是,王国维结合《红楼梦》主题阐释对美的形式化特征所作的理解和论证,较诸后来西方的许多形式主义者,某些方面更贴近艺术发展的规律。以稍晚于王国维的英国美学家克莱夫·贝尔为例。贝尔出版于1913年的《艺术》“被认为是现代派艺术理论的柱石”,^②其有关艺术本质的界定,被推崇为“现代艺术理论中最令人满意的”。^③贝尔从与“物自体”的联系中界定艺术本质,称之为“有意味的形式”：“在各个不同的作品中,线条、色彩以某种特殊方式组成某种形式或形式间的关系,激起我们的审美感情。……在讨论审美问题时,人们只需承认,按照某种不为人知的神秘规律排列和组合的形式,会以某种特殊的方式感动我们,而艺术家的工作就是按这种规律去排列、组合出能够感动我们的形式。……我称这些动人的组合、排列为‘有意味的形式’。……有些画虽使我们发生兴趣,激起我们的爱慕之心,但却没有艺术品的感染力。此类画均属于我称为‘叙述性绘画’一类,即它们的形式并不是能唤起我们感情的对象,而是暗示感情、传达信息的手段。……它们算不上艺术品;它们不触动我们的审美情感。因为感动我们的不是它们的形式,而是这些形式所暗示,传达的思想和信息。”^④贝尔对艺术存在本体形式化特征与其叙述性表现之间对立关系的过度强调,很容易导致将美的“形式化”与诸如线条、色彩、线条色彩的几何化组合关系等形式性要素简单等到起来的误解。贝尔自己就某种程度上存在类似误解,这多少可能和他对现代派绘画的偏爱有关。就此而言,《红楼梦评论》中所显示的对于艺术本体形式化特征的分析,则显示出对形式化表现意味和再现性叙述内容之间辩证关系的更深刻理解。

完全排斥叙述性或再现性素材内容在艺术世界中的地位,必然导致所谓艺术或美的贫乏化。康德之所以借“纯粹美”概念强调美和其他价值对立的自律性质,却将“理想美”建立在“依存美”的地基之上,就是认识到,“纯粹”只是某种方向性的终极指向,而不可能是现实的存在形态。符合“纯粹美”概念要求的现实对象,必然是贫乏的。所以衡量艺术与伪艺术、优秀艺术与低俗艺术的标准,不应该是其中有没有再现性的叙述内容,而在于通过这种再现性的叙述过程,艺术家所展示的价值情感态度及其对欣赏者发挥的引导效果。王国维之所以特别赞赏贾宝玉的最后走向觉悟,将其价值远置于惜春等之上,就是因为惜春的“悟”某种意义上是不情悟,而宝玉是真正的情悟,是以历尽苦痛的全身心追求为前提的。所谓“欲达解脱之域者,固不可不尝人世之忧患,然所贵乎忧患者,以其为解

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第360—361页。

② [英]克莱夫·贝尔著、周金环等译:《艺术·前言(滕守尧著)》,北京:中国文联出版公司1984年版。

③ [英]奥斯本:《美学与批评》,转引自克莱夫·贝尔《艺术·前言(滕守尧著)》。

④ [英]克莱夫·贝尔著、周金环等译《艺术》,第4—10页。

脱之手段故,非重忧患自身之价值也”,^①其实也就是禅家所谓自“色”悟“空”的道理。没有消化“色”于自身之中的“空”,必然是缺乏抵抗力,或者说必然是缺乏说服力的。作为艺术存在本体的所谓“形式”,其生成原理也与此类似。内容固然可能遮蔽形式,但脱离内容的形式却必然是贫乏的形式。真正富于魅力的形式化必然是充分扎根于丰富的现实生活内容而不为之所限的创造过程。

《红楼梦评论》虽以文学批评的面目示人,然其出发点则联系于王国维前期有关中国文化精神的批判性态度。所以在力赞《红楼梦》精神世界之奇瑰的同时,又反复强调《红楼梦》观念世界与中国主流文化间的不相容:“吾人于作者之姓名,尚未有确实之知识,岂徒吾侪寡学之羞,亦足以见二百余年来吾人之祖先,对此宇宙之大著述,如何冷淡遇之也!谁使此大著述之作者,不敢自署其名?此可知此书之精神,大背于吾国人之性质,及吾人之沉溺于生活之欲,而乏美术之知识,有如此也。”^②按王国维的说法,中国思想文化自宋以后,陷入停滞状态,急待外来助缘之激励感发。《哲学辨惑》、《奏定经学科大学文学科大学章程书后》等文,强调西洋哲学观念引进对于克服中国文化之不足的意义;《红楼梦评论》则进而寻找中国文化观念变革的内缘,阐发传统中被主流观念所排斥摒蔽的积极侧面。但在借重叔本华哲学的过程中,王国维也开始感觉到叔本华学说的不能周洽之处:“由叔氏之哲学说,则一切人类及万物之根本一也。故充叔氏拒绝意志之说,非一切人类及万物各拒绝其生活之意志,则一人之意志,亦不可得而拒绝。何则?生活之意志之存于我者,不过其一最小部分,而其大部分之存于一切人类及万物者,皆与我之意志同。而此物我之差别,仅由于吾人知力之形式。故离此知力之形式,而反其根本而观之,则一切人类及万物之意志,皆我之意志也。然则拒绝吾一人之意志,而姊妹自悦曰解脱,是何异决蹄涔之水,而注之沟壑,而曰天下皆得平土而居之哉!”^③也就是说,在王国维看来,如果存在的本质是意志的说法不成立,则解脱之说没有针对性;如果存在的本质果真是意志,那又决定了生存本体论意义上的解脱为不可能。基于这样的看法,王国维对《红楼梦》乃转而侧重强调其个体生存境界层面上的启示意义,并由此而走向自己的“第二个美学纲领,那就是《人间词话》”。^④

《人间词话》的核心范畴是“境界”。对“境界”美学的性质,有的研究者强调其与传统“意境”美学之间的继承关系,有的强调其与传统美学意象观念之间的对应性,冯友兰指出其与西方哲学从柏拉图到叔本华理念论之间的联系,^⑤还有研究者称,“王国维的‘境界’可以定义为:叔本华理念在文学作品中的真切对应物”。^⑥就本文选择的讨论角度,笔者倾向于认为,王国维选择传统“境界”概念作为其第二个美学纲领的立足点,与《红楼梦评论》对叔本华生存意志概念的直接借重构成了很大的反差。这种选择上的反差意味着,在讨论中国的审美和艺术现象时,对于如何更充分地反映中国文化的内在精神

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第362页。

② 王国维:《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第358页。

③ 《红楼梦评论》,《王国维论学集》,第364页。

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》第6册,第187页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》第6卷,第188页。

⑥ 王攸欣:《选择·接受与疏离》,北京:三联书店1999年版,第92页。

特质,王国维开始有了更自觉的反省观念。这种反省观念发生的内在心理契机,应该和他对曾经非常沉迷的叔本华学说的知识论意义的怀疑有关。基于这种怀疑,才出现了从《红楼梦评论》向《人间词话》的,从观念到方法乃至用语的转移,在这样的背景下,过多强调《人间词话》核心概念同叔本华学说的联系,可能缺乏说服力。当然,怀疑不意味着有能力完全摆脱其影响,在没有完全摆脱叔本华学说影响的前提下,也可以坚持说写作《人间词话》的王国维,在思想方法上仍和叔本华之间保持着联系,但这种联系应该是某种比较间接的隐晦的联系,而不是写作《红楼梦评论》阶段的那种直接借重。这种间接的隐晦的联系表现在“境界”美学的论述中,就是在放弃叔本华式生存意志本体论,回归传统美学境界本体论的前提下,王国维仍然坚持西方哲学观念和方法的参照,并从这样的角度对“境界(意境)”作出了不同于传统的新的界定和诠释。这种与传统的不同,归结到最根本的一点,就是在传统美学中本是建立在虚实、有无统一基础上的“境”(或“意境”、“境界”),到王国维这里,被转化成了某种主观与客观、情与景的统一体。王国维的这种诠释角度,在一定的历史阶段,对于加强中国学术与西方学术之间的可沟通性,对于彰显中国传统思想资源中蕴含的普遍性理论启示意义,都发挥了积极作用。但就中国文化精神的传承言之,这种诠释方法如果推到极端,其可能产生的消极影响也是无法否认的。

据罗振玉记述,王国维“方治东西洋学术,……课余复从藤田博士治欧文及西洋哲学、文学、美术,尤喜韩图、叔本华、尼采诸家之说,发挥其旨趣,为《静安文集》。……至是予乃劝公专研国学,而先于小学训诂植其基,并与论学术得失,谓尼山之学在信古,今人则信今而疑古。……晚近变本加厉,至谓诸经皆出伪造。至欧西之学,其立论多似周秦诸子。若尼采诸学说,贱仁义,薄谦逊,非节制,欲创新文化以代旧文化,则流弊滋多。方今世论益歧,三千年之教泽,不绝如线,非矫枉不能反经。士生今日,万事无可为,欲拯此横流,舍反经信古未由也。……公闻而懼然,自怛以前所学未醇,乃取行篋《静安文集》百余册,悉摧烧之,欲北面称弟子。”^①由于罗振玉后来的身份变化,研究者每以此段文字为欺人之谈;但质诸王国维学术志业日后的演化轨迹,罗氏此处的叙述,应该不是全无所本。王国维既认定中国思想传统的光大,需借重西洋哲学,则一段时间里,致力于西洋哲学的理解及相应的对中国学术传统的批判性审视,实乃情理之自然。但随着时间的推移,当其重心更多更自觉地转移到对中国思想传统的“光大”之一面的时候,其观察问题的角度和思维关注的焦点,都可能渐渐发生转移。《人间词话》某种意义上,就是王国维学术从以《红楼梦评论》为代表的前期,向以《殷周制度论》等为代表的后期转变过程中的一个环节。在这个学术思想发展成熟或称转移的过程中,伴随某种对前期学术选择的反思乃至否定,应该是正常的心理现象。这种观察问题的角度,不仅对于理解王国维,而且对于理解包括严复、梁启超等在内的诸多近现代学术人物的思想演化过程,都是有帮助的。

(作者通讯地址:韩德民 北京 北京语言大学人文学院 100083)

(责任编辑 晓 思)

^① 罗振玉:《海宁王忠惠公传》,引自《王国维论学集》第413页。