

历代诗话丛书

LiDai ShiHua
CongShu

人间词话

王国维 著
周兴陆 批注



凤凰出版传媒集团 凤凰出版社

.23
L04

历代诗话丛书

Lidai ShiHua
CongShu

人间词话

王国维 著 周兴陆 批注

I207.3
W187.01

凤凰出版传媒集团 凤凰出版社

图书在版编目(CIP)数据

人间词话/王国维著;周兴陆批注. —南京:凤凰出版社, 2009. 12

(历代诗话丛书)

ISBN 978-7-80729-433-7

I. 人… II. ①王…②周… III. 词话(文学)—中国—近代 IV. I207. 23

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 206715 号

书 名 人间词话

著 者 王国维 著 周兴陆 批注

责任编辑 韩凤冉

出版发行 凤凰出版传媒集团

凤凰出版社(原江苏古籍出版社)

南京市中央路 165 号 邮编 210009

发行部电话 025—83223462

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

照 排 南京理工出版信息技术有限公司

印 刷 扬中市印刷有限公司

扬中市科技园区东进大道 6 号 邮编 212212

开 本 718×1000 毫米 1/16

印 张 9.25

字 数 153 千字

版 次 2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-80729-433-7

定 价 17.00 元

(本书凡印装错误可向承印厂调换,电话:0511-88420818)

导 言

《人间词话》发表至今,整整一百年。在这百年里,它引起读者极大的兴味,出现了各种注释、解说、评论的著作和文章,研究《人间词话》的专书不在一百种之下,读者对它的喜爱,要超过任何一部其他的诗话、词话。人们究竟为什么喜爱《人间词话》?《人间词话》的魅力何在?这个问题要从王国维其人和《人间词话》其书两个方面去探索。

一、王国维:忧生忧世的人生历程

王国维(1877—1927),初名德桢,后改为国维,字静安,亦字伯隅;初号礼堂,后更为观堂,又号永观。浙江海宁人。王国维生活的年代,正是晚清社会各种政治势力、学术思潮和人生理念大冲突、大裂变、大融合的时代。他“体素羸弱,性复忧郁”(《静安文集续编·自序》),多病的人生遭逢多难的时代,“忧生”和“忧世”一齐积压着他,驱策他不断地去解索人生的困惑,追寻人生的真谛,为疲惫的心灵讨取片刻的安慰和宁静。

王国维的一生,就是对人生问题不断追索讨问的过程。

王国维曾自叙其早年读书经历说:“余家在海宁,故中人产也。一岁所入略足以给衣食,家有书五六篋,除《十三经注疏》为儿时所不喜外,其余晚自塾归每泛览焉。十六岁见友人读《汉书》而悦之,乃以幼时所储蓄之岁朝钱,购前四史于杭州,是为平生读书之始。时方治举子业,又以其间学散文骈文,用力不专,略能形似而已。”(《静安文集续编·自序》)22岁以前,他在家乡接受传统教育,为以后治文史考据之学奠定了基础。就在此时,他思想中已表现出近代的异端色彩:他不喜科举时文,参加科举考试时“不终场而归”(赵万里《王静安先生年谱》引陈守谦《祭文》),弃帖

括八股而不为，表现出鄙薄功名、唾弃利禄、重情多思的人生志趣。

1898年甲午海战后，王国维“始知世尚有所谓新学者”。是年，他到上海《时务报》做文书校对工作，缘罗振玉之力，进入东文学社。此时的东文学社以讲授西方科学技术为务，而王国维的兴趣则偏重于哲学。通过日籍教师藤田丰八、田冈佐治二君，王国维间接得知康德、叔本华哲学。直到1903年，王国维才开始读康德专著《纯粹理性批判》，“几全不可解，更辍不读”。稍后，读叔本华的《世界是意志和表象》（今译《作为意志和表象的世界》），“大好之”，称其“思精而笔锐”，读之不已，更广涉叔本华其他哲学论著。叔本华悲观主义唯意志论哲学之所以和王国维一拍即合，一方面是由于叔氏哲学的社会批判色彩，高扬生命意志的异端精神，顺应当时的时势思潮，也顺应王国维少年时即表现出的求新求异的、叛逆的倾向；另一方面，更主要的是在“悲观主义人生论”上，两人有着深度的契合点。叔氏悲观主义哲学可谓深契“性复忧郁”的王国维的心，对王国维此后的人生观、文学观有深刻的影响，也给王国维的文学创作和研究抹上一层厚重的悲观色彩和悲剧精神。1904年的《红楼梦评论》就是“全以叔氏为立脚地”，此外像《屈子文学之精神》、《文学小言》等，都是运用叔本华、尼采、康德、席勒等人的美学理论来探讨中国文学问题的有名之作。

30岁之前，王国维主要精力在介绍和钻研西方哲学美学，刚跨而立之年，他开始对自己醉心于哲学的人生意义作反省式责问。本来，王国维是非常看重哲学的，他曾说哲学的事业是“探宇宙人生之真理而定教育之理想者”（《论大学及优级师范学校之削除哲学科》）。而现在呢？“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。……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，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也”（《静安文集续编·自序二》）。王国维兼备敏锐丰富的审美感情和睿智深刻的思辨理性，集诗人与哲学家的气质于一身。“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”（同上）。两种气质的融合促动，使得他的哲学富有个性和情韵，诗学饱含理性和深度；两者的裂荡冲突，又迫使他不得不做出非此即彼的选择。王国维自视颇高，总是以天才自期自许。他省察自己说：“以余之力加之以学问，以研究哲学或可操成功之券，然为哲学家则不能；为哲学史则又不喜，此亦疲于哲学之一原

因也。”(同上)哲学家是“作”,哲学史家只是“述”而已。不能做一个哲学家,又不情愿萎缩为一个哲学史家,所以他疲于哲学。而此时,在诗词创作上的成就,引起了另一番人生兴味,改变了他人生求索的路向。王国维超越了哲学的玄思,走进了文学的幻境,在情真美幻、深邃杳渺的艺术境界中安顿灵魂。在《去毒篇》中他说:“感情上之疾病非以感情治之不可,必使其闲暇之时心有所寄而后能得以自遣。夫人之心力不寄于此则寄于彼,不寄于高尚之嗜好,则卑劣之嗜好所不能免矣。而雕刻、绘画、音乐、文学等,彼等果有解之之能力,则所以慰藉彼者世固无以过之。……而美术之慰藉中尤以文学为尤大。”希求文学来变理感情的疾病,寄托高尚的嗜好,慰藉饥渴的心灵。

1906年《人间词甲稿》刊行,1908年前《人间词乙稿》也已完成。王国维对自己的《人间词》是十分自负的,给予很高的评价。《静安文集续编·自序二》说:“余之于词,虽所作尚不及百阕,然自南宋以后,除一二人,尚未有能及余者,则平日之所自信也。虽比之五代北宋之大词人,余愧有所不如,然此等词人亦未始无不及余之处。”很有自得之意。在《人间词话》中,他转述樊抗父(志厚)称道其《浣溪沙》、《蝶恋花》等词后,夫子自道曰:“余自谓才不若古人,但于力争第一义处,古人亦不如我用意耳。”自许《人间词》已探得“第一义处”。又谈及自己倡和东坡白石韵的《水龙吟》、《齐天乐》,说:“皆有‘与晋代兴’之意。”与古人原作相比毫无愧色。况且,“余之所长则不在是,世之君子宁以他词称我”。自信自负之情,溢于言表。的确,《人间词》是王国维生命底蕴的流露,精神生气的灌注,不同于“羔雁之具”、模拟之作,是作者对宇宙与人生、生命的悲剧性等基本人生问题讨问和思索的结晶。王国维忧郁沉闷的思虑和个性在《人间词》中完全敞开,《人间词》是此阶段诗人心灵之思、情感之动的真实痕迹,而王国维的《人间词话》就是对《人间词》创作实践经验的总结和理性把握。《人间词》和《人间词话》正是王国维关于词的创作实践和理论阐发的精粹,两者以共同的人生信念作为基础,相互关联,相得益彰。《人间词》为《人间词话》提供丰富的感性经验基础,而《人间词话》是对《人间词》之创作感悟和艺术经验的理性概括和理论引申。两者产生时间大致相同,正好是王国维心灵轨迹和思索历程在感性和理性两个层面的清晰印记。

王国维《人间词》和传统诗词的最大区别是，他不再仅仅关注人的伦理世情，去重复离别相思、宠辱陟黜的主题，而是将个人自我抛入茫茫大块的宇宙、大化流行生生不已的永恒中，让自我去面对注定的人类悲剧，甚至将自我作暂时的人格分裂，作灵魂拷问，去追究人生无根基性的命数；也就是说王国维开始摆脱传统的伦理视界的限制，进入一种哲学视界，对人生进行一种哲学式的审美思索和艺术表达。王国维的《人间词》浸透了叔本华的悲观主义哲学观，他用一双充满忧郁、孤独、悲悯的眼睛审视着世界和人生。词中的自然意象多是肃霜秋风、栖鸦孤雁、鹤唳乌啼、残霞落花，基本主题是人间无凭、人世难思量、人生苦局促。这种慨叹不是古人那种片刻失意落魄后的自怨自艾，而是词人王国维对宇宙人生一贯的哲学洞识和艺术感觉。在王国维的《人间词》中使用频率最高的词是“人间”、“人生”。“人间”、“人生”作为诗人体验思索的对象进入诗人的视野。王国维将他的词集称为“人间词”，将他的词话命名为“人间词话”，其中似乎暗含着一种人生扣问的哲学况味。

王国维扣问的“人间”、“人生”究竟是怎样一幅图景呢？他说：

人生只似风前絮，欢也零星，悲也零星，都作连江点点萍。（《采桑子》）

最是人间留不住，朱颜辞镜花辞树。（《蝶恋花》）

人间事事不堪凭，但除却“无凭”两字。（《鹊桥仙》）

人间总是堪疑处，唯有兹“疑”不可疑。（《鹧鸪天》）

说与江潮应不至，潮落潮生，几换人间世。（《蝶恋花》）

算来只合、人间哀乐，者般零碎。（《水龙吟·杨花》）

人间孤愤最难平，消得几回潮落又潮生。（《虞美人》）

人间那信有华颠。（《浣溪沙》）

人间须信思量错。（《蝶恋花》）

掩卷平生有百端，饱更忧患转冥顽。（《浣溪沙》）

人生苦局促，俯仰多悲悸。（《游通州湖心亭》）

我身即我敌，外物非所虞。（《偶成》）

大患固在我，他求宁非漫。所以古达人，独求心所安。（《偶成》）

人生一大梦，未申觉何时。（《来日》）

人间地狱真无间。(《平生》)

欲觅吾心已自难,更从何处把心安。(《欲觅》)

王国维的《人间词》旨在揭明乾坤广大、人生须臾这一命定的人生悲剧。人间是一场大梦魇,和地狱没有分别,而芸芸众生,迷失本心,唯务外求,百般钻营,最后不过如过眼烟云,瞬息永逝。这完全是出自叔本华悲观主义哲学观而对人生的解读。往民族文化传统中搜索,与老、庄的生死观也有相通之处。王国维通过诗词向人们挑明,向尘寰苦求乐土是无望的,人生就是一场悲剧,人生活在世界上就是永远的愁烦和揪心。“不有言愁诗句在,闲愁那得暂时消?”(《拼飞》)要打消闲愁,求得心安,只有在诗国中,在艺术境界中才有可能。这就是王国维所说的他词中之“第一义处”,对这种“第一义处”的揭明,也就达到《人间词话》中标举的“真”的境地。王国维的《人间词话》透过艺术意蕴对他意念中的人生真义进行哲学式的思索参悟,和传统文学中世俗的、政教的、伦理的思维路向是不同的(当然在传统文学中也有出于道家或禅宗的哲学式玄思,但尚未成为文学和文论主流)。这一点,对于理解《人间词话》是很重要的。因为我们已习惯于将王国维艺术理论的哲学式表达,拉回到传统的政教伦理式表达的框架之中,忽略了《人间词话》的这一理论转向。

撰著《人间词话》之后,王国维开始将志趣转移到戏曲方面。这种转变也是受西方文学观念激发的。他自叙其有志于戏曲研究的缘故道:“吾中国文学之最不振者莫若戏曲。元之杂剧、明之传奇,存于今日者,尚以百数。其中之文字虽有佳者,然其理想及结构,虽欲不谓至幼稚、至拙劣,不可得也。国朝之作者虽略有进步,然比诸西洋之名剧,相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏而独有志乎是也。”(《静安文集续编·自序二》)又在《文学小言》中说:“元人杂剧美则美矣,然不知描写人格为何事。至国朝之《桃花扇》则有人格矣,然他戏曲则殊不称是。……以东方古文学之国,而最高之文学无一足以与西欧匹者,此则后此文学家之责矣。”王国维鉴于中国之戏曲之不振,试图从史的整理入手来担当起振兴中国戏曲的责任。在西方戏剧理论和史学观念的烛照下,结合传统的考据学方法,他撰著了《曲录》、《戏曲考原》、《唐宋大曲考》、《优语录》、《古剧角色考》。1912年以此为基础花三个月时间完成了《宋元戏曲史》。郭

沫若称道此书和鲁迅的《中国小说史略》说：“毫无疑问，是中国文艺史研究上的双璧。”（《鲁迅和王国维》）

1911年辛亥革命后，王国维东渡日本，寄寓京都，以清朝遗老自居，在人生志趣和治学方向上又一次发生了根本性转折。他曾将以前出版的《静安文集》焚毁殆尽，以示有悔，在写成《宋元戏曲史》后，就埋头于古文字、古器物、古史地的研究，从中寻求精神上解脱，一直到他生命的最后。王国维此次学术转向跟罗振玉有很大关系。罗振玉给王国维的论学书规劝道：

尼山之学在信古，今人则信今而疑古。本朝学者，疑《古文尚书》，疑《尚书孔注》，疑《家语》，所疑固未尝不当。及大名崔氏著《考信录》，则多疑所不必疑。至于晚近，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，若尼采诸家学说，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；非矫枉不能返经。士生今日，万事不可为，极此横流，舍反经信古未由也！君年方壮，予亦非到衰落，守先待后，期与子共勉之！

1916年王国维返回上海后，为犹太巨商哈同编辑《学术丛编》，后又兼任哈同创办的仓圣明智大学教授，共长达七八年之久。正当他在“国学”考据方面成绩辉煌之时，其政治态度却日趋倒退，思想情绪日益悲观。1923年，他欣然“应招”北上，任末代皇帝溥仪的“南书房行走”。1924年11月，溥仪被逐出宫，王国维视为奇耻大辱，欲投御河自尽未遂。次年，愤于“皇室奇变”而遗老们犹“排挤倾轧，乃与承平无异”，决计“离此人海”（《观堂遗墨》卷下三月二十五日给蒋汝藻信）。这时，他被聘任为清华学校国学研究院研究导师，然心灵上一直笼罩着“忧君”“忧国”和“君辱臣死”的阴云。1927年6月，当北伐军进抵郑州，直逼北京时，王国维终于留下了“经此世变，义无再辱”的一纸遗书，投昆明湖自杀。王国维曾说过：“余平生唯与书册为伍，故最爱而最难舍去者，亦唯此耳。”（转引自王德毅《王国维年谱》“叙例”）他一生的志趣在与书册为伍，做一个宁静的文人和学者。他重游狼山寺时曾向往着在山中建构一草庐，归隐读书，远离

尘寰，“此地果容成小隐，百年那厌读奇书。君看岭外嚣尘上，诟有吾侪息影区。”（《重游狼山寺》）若离开书本，离开古史世界，在纷纷扰扰的现实中王国维找不到息肩之处。在那政治时势、思想文化都极不宁静的时代，任何人都必须做出自己的选择。王国维最终选择了死。

对于王国维的死因，历来有不同的解释，然而死无对证，很难说那一种解释确切地捉定了真正的原因。有意味的是，早在十年前，王国维曾就“自杀”发表过一番评论，说：“至自杀之事，吾人姑不论其善恶如何。但自心理学上观之，则非力不足以副其志而入于绝望之域，必其意志之力不能制其一时之感情，而后出此也。而意志薄弱之社会，反以美名加之，吾人虽不欲科以杀人之罪，其可得乎哉？”（1916年《教育小言》）由四十岁之鄙薄自杀到晚年之亲身履践，其万不得已之情实在是“力不足以副其志而入于绝望之域”。陈寅恪《王静安先生遗书序》深沉的感慨，富有文化意味和思想深度。引述如下：

寅恪以为古今中外志士仁人，往往憔悴忧伤继之以死，其所伤之事，所死之故，不止局于一时间一地域而已，盖别有超越时间地域之理性存焉。而此超越时间地域之理性，必非其同时间、地域之众人所能共喻。然则先生之志事，多为世人所不解，因而有是非之论者，又何足怪耶？尝综览吾国三十年来人世之剧变至异，等量而齐观之，诚庄子所谓“彼亦一是非，此亦一是非”者。若就彼此所是非者言之，则彼此终古未由共喻，以其互局于一时间一地域故也。呜呼！神州之外更有九州，今世之后更有来世，其间倘亦有能读先生之书者乎？如果有之，则其人于先生之书钻味既深，神理相接，不但能想见先生之人，想见先生之世，或者更能心喻先生之奇哀遗恨于一时一地彼此是非之表欤！

王国维一生的学术道路曲折多变，在对人生永恒意义和心灵慰藉之所的探索路途上，他不断地求索，又不断地否定；否定又是为了新的索探。“人生过处唯存悔，知识增时只益疑。”（《六月二十七日宿硤石》）对过去的后悔，对眼前的怀疑，对未来的迷惘，促使王国维过早地结束了他的人生道路。

哲人其萎，非庸辈所喻。然作为国学大师的王国维的独特的精神世界，对于普通读者来说，总是一个深邃难测的谜。正是这个谜，召唤着一代又一代读者走近王国维，并试图走进王国维的内心。然而后期王国维的古史考辨，足以让一般读者望洋兴叹，难以举步，而王国维前期的诗词和评论著作，本身就是王国维的心迹，是他情感思辨所寄之作，相对较为显豁，因此，要了解这位精神界的大师，《人间词话》不能不读。

王国维的魅力不在于“自杀”，而在于他能将“旧学”和“新知”融会贯通，不新不旧，又新又旧。早年的王国维大力介绍叔本华、尼采的意志哲学和康德、席勒的游戏美学思想，但是他不要忘记将西洋哲学和中国自己的思想，特别是老子、庄子、列子、佛学的思想结合起来，以西洋哲学来阐发传统文化，对中国自己的思想作出全新的解释，掘发传统文化中尚隐而未彰的思想苗头。他也作传统的诗词，也运用“词话”这种传统的著述形式，但其中孕育的新思想、新识见，已远远超出传统思想的牢笼，无法将之纳入到传统文学和文论的系统中去。所以吴文祺说他是“文学革命的先驱者”^①；后期的王国维转入古史考辨，将文字材料与出土实物相结合的“二重证据法”，是他的创造。特别是他的古史考辨超出了传统学者信古迷经的视域，“经书不当经书（圣道）看，而当作史料看；圣贤不当圣贤（超人）看，而当作凡人看”，实是“旧思想的破坏者”^②。

王国维的魅力还在于他思想之新锐与政治之保守，构成复杂人格的张力。辛亥革命之前数年里，王国维曾大力介绍叔本华和尼采的哲学，他在《叔本华与尼采》一文中称赞二人“欲破坏旧文化而创造新文化”。这个“破坏”和“创造”，大约也是他向国人引介叔本华、尼采的初衷。辛亥革命后的王国维，显然应该归入遗老一派，而且已绝口不提叔本华、尼采了。于1917年前后，他与妄图复辟的蒙古贵族升允之间还有过交往，后来又做逊帝的“南书房行走”。

问题是如何看待这些遗老？

过去人们总是用革命/反革命、进步/保守等对立的价值观来衡量前人。若据此标准，后期王国维在政治立场上丝毫不值得肯定。

① 吴文祺《文学革命的先驱者——王静安传》，载《小说月报》第十七期，1927年。

② 顾颉刚《悼王静安先生》，载《文学周报》第五卷，1927年。

但若放回到历史中,在今天看来瓦解封建制度的辛亥革命,在王国维等人的眼里,也不过是改朝换代而已,当时军阀混战的局面并没有任何革命后的新气象,甚至还不如过去的晚清,有个皇帝,虽然贫弱昏聩,毕竟天下一统。在世变急骤的时期里,认清形势,得风气之先的“趋新”固然可颂;固守本志,挽救道统学统于已坠,同样可敬。反过来想一想,若一个民族的文化,每当剧烈的变革到来时,不论老少,纷纷倒戈,竞相趋新忘本,那种文化是多么可怕啊!再往前看,王国维和我们一样,看不起赵孟頫,称赞大宋遗民汪元量“有宋近臣,一人而已”。他是有气节的,崇仰气节的,与历史上的遗民一样。对于前代的遗民,如明末清初的顾炎武、黄宗羲、王夫之等人,我们崇敬有加,对于晚清的遗民,我们为什么就不能宽容些呢?因此,王国维晚年政治上的保守,并非是他人生的污点。这是题外话。

二、《人间词话》:文学“人生论”的孤峰

《人间词话》虽然篇幅很短,但它称得上是中国文化史上的一部大著述。它一改过去政教伦理文学观的传统,而从人生论哲学观论文学,将文学与人生联系起来,在诗词理论中思考宇宙、人生、人格、自然、外物、真情等具有哲学本体论意味的问题,开启了传统诗文理论的一次转向。然而《人间词话》之后,在充满苦难、曲折和奋进的20世纪里,文学依然被拉回到政治伦理的羁縻中,即使出现过“为人生而艺术”的口号,但那个“人生”依然是当下社会现实政治,而不是哲学论的人生。从这个角度看,《人间词话》的“人生论”文学观,是前无古人,后无来者,是诗词理论史上的一座“孤峰”。

现联系王国维的其他相关著述,阐述他的“人生论”文学观。

1. 审美超功利的文艺观。传统诗文理论重视诗文的实用功能,所谓“讽谏”,所谓“文以载道”云云,都是将诗文镶嵌于社会政治思想统治的结构中,强调诗文的实际功用。当然,传统诗文理论也是丰富多样的,除了重视实际政治作用以外,自我调适,娱乐性情,沟通人际等也是诗文的重要作用。但总体上,强调诗文的现实功用,是儒家诗学价值论的主流。王国维则接受西方的审美超功利文艺观,突出文学的游戏功能、情感慰藉功

能,反对以文学为手段,追求眼前的实利。在《文学小言》中,他说:“文学者,游戏的事业也。”这是源自于席勒的艺术观。在《人间嗜好之研究》中他引述席勒所谓“文学美术亦不过成人之精神的游戏”的观点。基于此,他对传统文学给予批判性的审思,唾弃“铺饷的文学”,以诗词为“羔雁之具”,将文学当作奉和应制、巴结逢迎的手段,攫取眼前的实利,那决非真正的文学。翻开古人的诗集,奉和应制、宾荣酬酢之作充饷其间,其实这些诗歌大多数空洞无物,是称不得文学的。王国维引介西方的审美超功利文学观来改造传统文论的实利主义,是有价值的。王国维所谓审美超功利,并非是唯美主义,而是有更高卓的旨趣在,那就是“谋求人类永恒的福祉”。在《人间嗜好之研究》中,王国维说:“若夫真正之大诗人,则又以人类之感情为其一己之感情。”真正大诗人的著作“实为人类全体之喉舌,而读者于此得闻其悲欢啼笑之声,遂觉自己之势力亦为之发扬而不能自己”。也就是说,真正的大诗人,应该是先知先觉者,能够敏锐地感知到人类的普遍性情感,并将之揭明出来;而不只是以一己的穷通得失为念,钻营眼前的功利。

王国维引介的审美超功利文艺观,对于国人来说是新鲜的。但是他依据西方的审美独立论而严厉地否定传统的文学价值论,也难免矫枉过正,难免偏颇。如他说:

呜呼!美术之无独立之价值也久矣。此无怪历代诗人,多托于忠君爱国、劝善惩恶之意,以自解免,而纯粹美术上之著述,往往受世之迫害而无人为之昭雪者也。此亦我国哲学美术不发达之一原因也。

这段话的判断,现在来看是存在问题的。我国哲学美术是否真的不发达?若以西方的哲学标准来看,似乎如此。然而若能超越“以西律中”的思维模式,我国哲学美术有其独特的内涵、价值和意义。王国维对于诗歌表达“忠君爱国、劝善惩恶之意”很不以为然,不是他否定忠君爱国、劝善惩恶,而是认为这是伦理学的主题,而不应该是诗歌的任务。据此,他对杜甫精神也有微词。《题濠斋少保〈独立苍茫自咏诗〉图卷二首之二》云:“许身稷契庸非拙,到眼开天感不胜。”《坐致》云:“坐致虞唐亦太痴,许身稷契更奚为!谁能妄把平成业,换却平生万首诗。”杜甫一生“许身一

何愚，窃比稷与契”，活出“己饥己溺”“民胞物与”的儒家人格，展现博大渊深的仁厚情怀，故而历代奉为“诗圣”，然而在王国维笔下竟然成为被揶揄的对象。实际上，不管是论古代文学还是现当代文学，都应该立足于具体的社会文化环境，在中国传统的社会结构和思想文化中，杜甫是一个民族诗歌精神的象征，是否定不得的；即使在当前的社会文化中，既应该提倡追求“人类永恒福祉”纯粹审美艺术，也应该提倡“穷年忧黎元，叹息肠内热”的杜甫精神。当前的文艺美学，既应该沿着王国维的哲学论方向前进，也应该承续传统的道德论方向加以发展，多向并进，才能构成理论的多元。

王国维还说：“生百政治家，不如生一大文学家。”（《教育杂感四则·文学与教育》）这句话也要具体来看，庸庸碌碌、毫无建树的政治家多至成百上千，也不如生一“大文学家”如屈原，如陶渊明，如杜甫，如苏轼，这当然是正确的。但是，政治家的“物质上之利益”和大文学家的“精神上之利益”都是有益于人类的，难以作出轩輊，比如孙中山和鲁迅，他们对于中华民族和文化的意义哪个更大？这是很难回答的问题。还是祖先说得好：“大上立德，其次立功，其次立言。”（《左传·襄公二十四年》）不论是圣人之立德，还是政治家之立功，还是大文学家之立言，都足以“不朽”，问题的关键是“立”。何谓“立”？仅就“立言”来说，司马迁所谓的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，就是“言”而能“立”。王国维的哲学文学论和文史考辨是“立言”之作，也足以使之不朽，但他同时代的那些浴血奋斗，推动历史进步的仁人志士同样也是立功不朽的。

2. 基于天才和人格论的“境界”说。王国维诗词理论中最引人注目的是他在《人间词话》中提出的“境界”说。《人间词话》初刊本第一则就说：“词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。”以“境界”说为中心，他又提出“造境”和“写境”、“有我之境”和“无我之境”、“大事业大学问三种之境界”等说法，较有系统性。什么是“境界”？过去人们往往因为《人间词话》中“能写真景物、真感情者，谓之有境界，否则谓之无境界”一语，而将境界理解为“情景交融”的意境，我觉得这是对王国维“境界”说的误读。王国维“境界”说的理论基础，是叔本华的唯意志论哲学（王国维真正摆脱叔本华、尼采思想的明显影响，那是辛亥革命以后的事）。这个“境界”，主要是从主体角度立论的，用叔本华的话来说，是“精神之力”的提高

(P. 249)^①,其最根本的内涵是从“欲望主体”向“纯粹主体”转变之后,获得“明亮的世界眼”而观审的对象。艺术的境界,根源于观照主体的精神境界。

这里不能不先介绍一下叔本华的哲学思想。

叔本华认为,我们可以经验的一切纷繁多样的客观世界、现实世界,都是表象世界,都是“意志”的表象,例如春花秋实,是客观的现实,为什么春天会开花,秋天会结果呢?那就是“意志”的作用。客观现实世界都是受“根据律”^②所支配的,都摆脱不了时空形式、因果关系,所以春天才开花,秋天才结果。平时,我们观察“春花秋实”的客观世界,可以逻辑推想到这些表象背后各有其“意志”的根据,但是,从个别事物中,看不出意志的直接客体性,“个别事物并不是意志的完全恰如其分的客体性,而是已经被那些以根据律为总表现的形式弄模糊了”(P. 245—246)。意志的恰如其分的直接客体性,是理念(即王国维说的“真理”)。但是作为个体的我们,也是受“根据律”所支配,我们的认识服从于根据律,只能在具体的时空形式、因果关系中认识个别的事物,而不能认识真理。如何才能使我们主体从个别事物的认识上升到理念(真理)的认识呢?叔本华说,“在主体中必须发生一种变化”,也即从“欲望主体”向“纯粹主体”的变化。

有意识的人和动物的认识,一般来说,都是为意志服务的,这时的主体,就是“欲望主体”,束缚于“根据律”,为意志(即王国维说的“欲”)所驱使。但是人与动物的差异,在于人的认识可以暂时摆脱“根据律”的束缚,成为“认识的纯粹而不带意志的主体”,“栖息于、浸沉于眼前对象的亲切观审中,超然于该对象和任何其他对象的关系之外”(P. 249);“在这样的观审中,反掌之间个别事物已成为其种类的理念,而在直观中的个体则已成为认识的纯粹主体”。这种观审,是艺术的观察。经验与科学的观察是束缚于“根据律”,对个别事物及相互间关系的观察;而艺术是独立于根据律之外,透过表象而认识理念。所以艺术中的“境界”,以主体的转变为前提,“欲望主体”的认识,显然产生不了艺术“境界”;只有“纯粹主体”的直

① 叔本华《作为意志和表象的世界》,王国维所读本为英译本,这里权且依据商务印书馆1995年版,便于读者复核。后文引用该书仅注页码。

② 所谓根据律,是指一切事物,都存在于一定的时间、空间之中,都处于因果关系之中。日常生活中的认识,就是对于客体根据律的认识,而此时的主体也没有摆脱根据律的限制。

观,才能呈现出艺术“境界”。

“境界”是纯粹主体对于对象本相的审美直观。那么怎样才能摆脱欲望的挟制,升华为纯粹主体呢?综合王国维所论,纯粹主体的条件,一是天才,不失“赤子之心”;一是德性人格,两者相济为用。前者源自叔本华、尼采,后者更多源自于中国传统文化精神。

王国维《人间词话》说:“词人者,不失其赤子之心者也。”直接源头是尼采和叔本华。在《叔本华与尼采》一文中,王国维就很醉心于他们的“赤子”论。他引述叔本华的话说:

天才者,不失其赤子之心者也。盖人生至七年,知识之机关即脑之质与量已达完全之域,而生殖之机关尚未发达,故赤子能感也,能思也,能教也。一言以蔽之曰:彼之知力盛于意志而已。即彼之知力之作用,远过于意志之所需要而已。故自某方面观之,凡赤子皆天才也。又凡天才自某点观之,皆赤子也。

叔本华《作为意志和表象的世界》对天才有专门的阐述。他说,天才的认识能力,已摆脱了对他自己意志的服务,表现为对欲求没有任何关系的纯粹认识。普通人的认识能力,只是一盏照亮自己生活道路的提灯,天才人物的认识,“却是普照世界的太阳”。尼采的超人也是天才、赤子。王国维引述尼采《查拉图斯特拉如是说》的话:

赤子若狂也,若忘也,万事之源泉也,游戏之状态也,自转之轮也,第一之运动也,神圣之自尊也。

王国维接受叔本华、尼采的“天才”“赤子”论,提出:“词人者,不失其赤子之心者也。”意即大文学家能够摆脱世俗闻见的污染,避开意志的束缚,而以童真的、不带任何欲求的纯粹认识观审世界,表现世界。

王国维非常重视人格,将中国古代文艺理论的人格论提到新的高度。《文学小言》中他说:

三代以下之诗人,无过于屈子、渊明、子美、子瞻者。此四子者苟

无文学之天才，其人格亦自足千古。故无高尚伟大之人格，而有高尚伟大之文学者，殆未之有也。

天才者，或数十年而一出，或数百年而一出，而又须济之以学问，帅之以德性，始能产真正之大文学。此屈子、渊明、子美、子瞻等所以旷世而不一遇也。

这里所谓的“人格”，主要是指超出常人的境界，而能领悟并表现人类普遍的感情。

王国维《清真先生遗事·尚论三》说：

山谷云：“天下清景，不择贤愚而与之，然吾特疑端为我辈设。”诚哉是言。抑岂独清景而已，一切境界，无不为诗人设。世无诗人，即无此等境界。夫境界之呈于吾心而见于外物者，皆须臾之物。唯诗人能以此须臾之物，镌诸不朽之文字，使读者自得之。遂觉诗人之言，字字为我心中所欲言，而又非我之所能自言，此大诗人之秘妙也。

境界有二：有诗人之境界，有常人之境界。诗人之境界，唯诗人能感之而能写之，故读其诗者，亦高举远慕，有遗世之意。而亦有得有不得，且得之者亦各有深浅焉。若夫悲欢离合、羁旅行役之感，常人皆能感之，而唯诗人能写之。故其入于人者至深，而行于世也尤广。

揣其意，王国维这里所谓的“境界”有三个层次：最低级的层次，就是“常人的境界”，常人是欲望主体，受欲望的挟制，生活在苦痛之中，具有“悲欢离合、羁旅行役之感”却无法解脱，无从表达。第二种是一般诗人的境界，即王国维所谓“若夫悲欢离合、羁旅行役之感，常人皆能感之，而唯诗人能写之”，能将悲欢离合、羁旅行役之感形诸诗歌，获得美的超越，而能暂时离开欲望的挟制。第三种境界就是“大诗人之秘妙”，即以诗人之眼观物，以诗人之心感物，以诗人之笔写之，能够以“纯粹的认识”直观宇宙的本相。大诗人之诗，“字字为我心中所欲言，而又非我之所能自言”，这正是王国维所谓的“以人类之感情为其一己之感情”，是“人类全体之喉舌”，大诗人在一刹那间走出自我，顿悟宇宙的本相，成为人类感情的代言人。中国古