

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊
CNKI中国期刊全文数据库 (CJFD) 收录期刊

2011年第2辑 (总第十三辑)

CULTURE AND 文化与诗学

POETICS



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京师范大学文艺学研究中心 编

文化与诗学

2011年第2辑
(总第十三辑)

主 编 童庆炳 王一川 李春青
执行编辑 陈太胜 钱 翰 陈雪虎 姚爱斌

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊
CNKI中国期刊全文数据库 (CJFD) 收录期刊



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

文化与诗学. 2011 年第 2 辑(总第十三辑)/童庆炳, 王一川, 李春青主编. —北京: 北京大学出版社, 2011. 12

ISBN 978-7-301-19867-4

I. ①文… II. ①童…②王…③李… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 255879 号

书 名: 文化与诗学·2011 年第 2 辑(总第十三辑)

著作责任者: 童庆炳 王一川 李春青 主编

责任编辑: 任 慧

标准书号: ISBN 978-7-301-19867-4/I·2419

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuswsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62767315

印 刷 者: 三河市博文印刷厂

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 23.75 印张 320 千字

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

定 价: 45.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究

举报电话: 010-62752024

电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

目 录

20 世纪中国文艺研究

“且介”身份、“悖论”立场与否定式话语

——王国维、鲁迅的思想取径 孟 泽(1)

哀伤的诗意,作为暗喻的肺癆以及文化意义的生成

——解读三部林译哀情小说及其在晚清的流行 李 力(37)

现代知识人的爱情悲剧:重读《伤逝》 刘文瑾(64)

沈从文乡土书写乌托邦精神的三个问题 刘涵之(83)

编辑身份与红色经典生产

——《青春之歌》的出版 周春霞(114)

古典诗学

诗歌节奏的内在矛盾与七言诗体晚熟之原因及过程 姚爱斌(128)

《易经》与中国符号学传统的起源 鲁晓鹏(金浪 译)(173)

圆净成章:船山“以意为主”的诗学整体观 杨宁宁(191)

魏晋玄言诗对中国诗学“传神”说的贡献 辛 文(213)

域外学术

毛主义的诱惑

——《来自东方的风》导论

..... 理查德·沃林(梁爽 译、黄金城 校)(229)

词语、对话和小说(1966)

..... 朱莉娅·克里斯特瓦(李万祥 译)(250)

理论前沿

感物而哀

——从比较诗学的视角看本居宣长的“物哀”论 王向远(280)

论后期王元化对黑格尔的误读和消解 何博超(298)

隐匿的社会想象:论审美的现代性与公共性 罗 成(325)

“神话学”:符号学分析与意识形态批判 常培杰(336)

书 评

马克思主义文学批评理论的建构

——重读詹姆逊的《政治无意识——作为社会象征行为

的叙事》..... 肖明华(359)

“且介”身份、“悖论”立场与否定式话语

——王国维、鲁迅的思想取径

孟 泽^①

【摘要】 王国维、鲁迅的思想取径，基于他们无从摆脱的“且介”身份和“悖论”立场，他们常常是通过自我否定以获得自我肯定的，并由此造就了他们否定式的话语方式。包含着整个民族不止一个世纪的屈辱和辛酸的“且介”身份及其处境，赋予王国维、鲁迅空前广阔的视界、胸怀、比较立场和批判意识，甚至也多少成为他们得以生长出“个人意识”、“独立精神”与“思想自由”的“公共空间”，这成就了他们在中西文明交汇中的清明心志、浩渺情怀和渊深智慧，也使得他们在激烈的自我否定与隐曲的自我肯定中，时刻要遭遇类似以自己左手攻击自己右手的苦闷、难堪、欲说还休。

【关键词】 王国维 鲁迅 且介 悖论

鲁迅用“且介亭”作为1934—1936年（也就是他逝世前三年的绝大部分文字）的几本杂文集名，这是他对于自己作为中国人站在中国土地上却只能栖身“半租界”的讽喻。“且介”首先意味着他在现实生活中不得已的“流亡”与“流寓”——一种受迫害的状态，一种半殖民地社会的尴尬处境。如果撇开其中具体的政治语义，我们可以看到，“且介”同时象征着鲁迅的文化身份，以及基于这种文化身份的某些话语形式，特别是那种悖论性的话语形式（这种象征性未必是鲁迅所自觉

^① 孟泽，中南大学外语学院比较文学系教授。

的)。事实上,从“逃异地”开始,习“格致”之学,负笈东洋,以至日后要“取今复古,别立新宗”,鲁迅的文化身份就充满了“且介”的意味:比较、拿来、自我扩张,对立、分裂、自我背叛……很大程度上,他的一切努力与创造都是由此展开的,也由此建立了他的基本文化立场,包括他的诗学立场。

与鲁迅的“且介”身份相比,王国维身份的“且介”,更多一层具体的情节。他曾经参与和主持“时务”报刊如《时务报》、《教育世界》,绍述“东赢西欧文字”^①,后来流寓日本,服务哈同,“行走”于“南书房”,任职过古怪怪的“仓智明圣大学”和中国最早具有现代学术气氛的清华大学。活在民国的天空下却是末代皇帝的“侍从臣”,不仅政治身份与衣食取给上常常因此弄得不尴不尬,文化上也是辗转中西古今。他涉猎过包括哲学、诗学、教育学、史学、心理学、名学等领域,其见识与思想,在今天仍然足够作为有关领域从业者攀引的高标,而这同样是他在不确定的自我与不确定的身份的辗转漂泊中所获得的。

包含着整个民族不止一个世纪的屈辱和辛酸的“且介”身份及其处境,赋予王国维、鲁迅空前广阔的视界、胸怀、比较立场和批判意识,甚至也多少成为他们得以生长出“个人意识”、“独立精神”与“思想自由”的“公共空间”(多么令人尴尬而难以自如的“公共空间”),这成就了他们在中西文明交汇中的清明心志、浩渺情怀和渊深智慧,也使得他们在激烈的自我否定与隐曲的自我肯定中,时刻要遭遇类似以自己的左手攻击右手的苦闷、难堪、欲说还休。本文所试图描述的是王国维、鲁迅以“且介”身份对于中西文化的解读、借重,以及他们往往只有通过自我否定去达到自我肯定的话语方式和悖论立场。

① 王国华:《〈王国维遗书〉序》,《王国维遗书》册一。

一 “思古之情”与“求新之念”

在接受西方哲学的同时,王国维开始以新的眼光审视传统学术,他认为,“中国一切学问中,实以伦理学为最重要,而其伦理学又倾向于实践,故理论之一面不免索莫”^①。“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。其于形而上学且然,况乎美学、名学、知识论等冷淡不急之问题哉!”^②“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,残缺而不全,虽有真理,不易寻绎,以视西洋哲学之系统灿然,步伐严整者,其形式之孰优孰劣,固自不可掩也。”^③

按照王国维的描述,中国学问偏于伦理,其中哲学偏于政治哲学、道德哲学,且缺少概念、形式与逻辑的“严整”,缺少纯粹知识学与形而上学的兴趣,因此也缺少“综括”“分类”的“学术自觉”以及相应的“抽象之力”。“抑我国人之特质,实际的也,通俗的也;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(Generalization)及分析(Specification)之二法,故言语之多,自然之理也。吾国人之所以长,宁在于实践之方面,而于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。”“故我中国有辩论而无名学,有文学而无文法,足见抽象与分类二者,皆我国人之所不长,而我国学术尚未达自觉(Selfconsciousness)之地位也。”“夫抽象之过往往泥于名而远于实,此欧洲中世学术之一大弊,而今世之学者犹或不

① 《孔子之学说》(1907),《王国维文集》卷三,第108页。

② 《论哲学家美术家之天职》,《静安文集》,《王国维遗书》册五。

③ 《哲学辨惑》,《王国维文集》卷三,第5页。

免焉。乏抽象之力者,则用其实而不知其名,其实亦遂漠然无所依,而不能为吾人研究之对象。”^①

毫无疑问,王国维此种在西学参照下(甚至有着一种基于西学的话语立场)的自我分析不仅是主动的,而且言之并非无据。

与此同时,他检讨了中国哲学所赖以成立的一些基本概念。1904年作《论性》,借用宗教中“天使”(善)与“魔鬼”(恶)的假设,论证“性善”“性恶”作为哲学命题的虚妄:“盖人性苟善,则堕落之说为妄,既恶矣,又安知堕落之为恶乎?善则无事于忏悔,恶则知所以忏悔,则其善端之存在,又不可诬也。夫岂独宗教而已,历史之所纪述,诗人之所悲歌,又孰非此善恶二性之争斗乎?但前者主纪外界之争,后者主述内界之争,过此以往,则吾不知其区别也。”^②同年作《释理》,把“理”这一儒学中半哲学、半神学意味的“广漠暗昧之概念”,还原为“理由”、“理性”二义,又缕述西方哲学家对于“理性”的分疏,谓“言语者,乃理性第一之产物,亦其必要之器官也。此希腊及意大利语中所以以一语表理性及语言者也”。“柏拉图分人性为三品:一曰嗜欲,二曰血气,三曰理性。而以节制嗜欲与血气,而成克己与勇毅二德为理性之任。谓理性者,知识与道德所税驾之地也。厥后斯多葛亦以人性有理性及感性之二原质,而德之为物,只在依理而克欲。故理性之语,亦大染伦理学之色彩。”康德所说的“纯粹理性,指知力之全体,殆与知性之意义无异”,“实践理性,则谓合理的意志之自律”。

王国维认识到,人之为善为恶,同样出于“理性之力”,“大恶之所由成,不由于其乏理性,而反由与理性同盟之故。故汗德以前之作者,皆以良心为伦理的冲动之源,以与理性相对立”。“理性者,吾人构造概念之能力也。而概念者,乃一种普遍而不可直观之观念,而以言语为之记号,此

① 《论新学语之输入》(1905),《静安文集》,《王国维遗书》册五。《周秦诸子之名学》(1905)有关于“名学”更具体的分梳。

② 《静安文集》,《王国维遗书》册五。

所以使人异于禽犬”，“禽犬常为现在之奴隶，而人类则以有理性之故，能合人生及世界之过去未来而统计之，故能不役于现在，而作有计划有系统之事业，可以之为善，亦可以之为恶，而理性之关于行动者，谓之实践理性，故所谓实践理性者，实与拉丁语之 Prudentia（谨慎小心）相似，而与伦理学上之善，无丝毫之关系者也”。“吾国语中之‘理’字，自宋以后，久有伦理学上之意义。”“伦理学之理由，所谓动机是也。一切行为，无不有一物焉为之机括，此机括或为具体的直观，或为抽象的概念”，“善亦一动机，恶亦一动机，理性亦然。理性者，推理之能力也。为善由理性，为恶亦由理性，则理性之但为行动之形式，而不足为行动之标准，昭昭然矣。惟理性之能力，为动物之所无，而人类之所独有，故世人遂以形而上学之所谓真，与伦理学上之所谓善，尽归诸理之属性。不知理性者，不过吾人知力之作用，以造概念，以定概念之关系，除为行为之手段外，毫无关于伦理上之价值”。①

将“理性”从伦理中分离出来，认为理性混淆于伦理，在中西方都有所表现，本质上是一种出于道德愿望的主观拟构。“性善”“性恶”之类的说法更不足恃，无论持“性善”或“性恶”论，“欲以之说明经验，或应用于修身之事业，则矛盾即随之而起”，王国维希望“后之学者勿徒为此无益之议论也”。然而，同样不能自洽的是，“汗德‘道德之于人心，无上之命令也’，何以未几而又有根恶之说欤？叔本华曰‘吾人之根本，生活之欲也。’然所谓拒绝生活之欲者，又何自来欤？古今中西之论性，未有不自相矛盾者”。②

至于“命”，王国维认为，中国哲学中的“命”的概念并不是出于“哲学上”的“重大之兴味”，与“性”“理”含义相近；而西洋哲学中关于“命”的“定业论”与“意志自由论”之争及其解决之道，也矛盾百出，“盖从定业论之说，则吾人对自己之行为，无丝毫之责任，善人不足敬，而恶人有辞矣。

① 《释理》，《静安文集》，《王国维遗书》册五。

② 《论性》，《静安文集》，《王国维遗书》册五。

从意志自由论之说,则最普遍最必然之因果律,为之破灭,此又爱真理者不任受也”。汗德起而弥缝,以“意志之离感性冲动而独立”为自由的消极定义,以“纯粹理性之能现于实践也”为积极定义,“然意志之离冲动而独立,与纯粹理性之现于实践,更无原因以决定之欤?”“此原因不存于现在,必存于过去;不存于个人之精神,必存于民族之精神。而此等表面的自由,不过不可见之原因战胜可见之原因耳。”“不存于意识,必存于无意识。而此种原因,又必有其原因,而吾人对此等原因,但为其所决定,而不能加以选择。”“既有原因以决定之矣,则虽欲谓之自由,不可得也。”^①叔本华谓“动机律之在人事界,与因果律之在自然界同”,“惟意志之自己拒绝或自己主张,其结果虽现于经验上,然属意志之自由”。王国维发问:“然其谓意志之拒绝自己,本于物我一体之知识,则此知识,非即拒绝意志之动机乎?则自由二字,意志之本体,果有此性质否?”“然则吾人之行为,既为必然的而非自由的,则责任之观念,又何自起乎?”^②

“凡吾智之不能通,而吾心之不能安者,虽圣贤言之,有所不信焉”^③,在并不严密的推理和追问中,王国维以自己对于生命的真切体验,深感无论经验的还是逻辑的推论,涉及本体的层面,往往就既非经验也非逻辑所能判断与作为,如果不能归结为不可致诘的“无上之命令”(绝对律令),则独自深入的认知与究竟空虚的“自由意志”,依然没有归宿,始于发问,终于发问,每一次推理与澄清的后面是更广大的黑暗。

于是,王国维不得不自己认定,“责任之观念,自有实在论上之价值,不必藉意志自由论为羽翼也”^④。同时,也逐渐认同把“实践理性”理解为“理性之关于行动者”、“合理的意志之自律”、“实与拉丁语之 Prudentia

① 《原命》,《静安文集续编》,《王国维遗书》册五。

② 同上。

③ 《〈国学丛刊〉序》,《观堂别集》卷四,《王国维遗书》册四。

④ 《原命》,《静安文集续编》,《王国维遗书》册五。

(谨慎小心)相似”的观念。由此出发,王国维走向历史文化使命的具体担当,走向强调“合理的意志之自律”的传统价值理想,就有了恰到好处的理论支持。

质疑“性”“理”“命”的先验性与普遍性,宋明以来“理学”所建构的有着神秘主义意味的宇宙生命图式,在某种意义上,已经不能满足王国维的知性要求,不能阻挡他更深入的发问。他在《教育偶感四则》之二《寺院与学校》中,把“仁”与“义”作为最高(“积极的”)道德与最低(“消极的”)道德的解读,则显示了一种能够与日益复杂的社会现实相对应的罕见的理论自觉。^①

以“消极之道德”对应维持社会现实运行的政治与法律,对应“有生命、有财产、有名誉、有自由”等“神圣不可侵犯”的人之权利,视之为“社会之保障,亦个人之金城”;以“积极之道德”对应超越性的宗教与教化,对应“非圣贤不能”的“以斯道觉斯民”,认为“社会上之作用,则消极之道德尤要于积极之道德”。这不仅意味着王国维对于生命的世

① 《教育偶感四则》之二《寺院与学校》:“《易传》曰:立人之道,曰仁曰义。仁之德尚矣,若夫义则社会所赖以成立者也。义之于社会也,犹规矩之于方圆,绳墨之于曲直也。社会无是,则为鱼烂之民;国家无是,则为无政府之国。凡社会上之道德其有积极之作用者,皆可以一‘仁’字括之;其有消极之作用者,皆可以一‘义’字括之。而其于社会上之作用,则消极之道德尤要于积极之道德。前者政治与法律之所维持,后者宗教与教育之目的也。故《大学》言平天下,首言絜矩之道,而后言积极之道德。”“己所不欲,勿施于人,义也;己欲立而立人,己欲达而达人,仁也。非义非道,一介不以与人,一介不以取诸人,义也;以斯道觉斯民,仁也。仁之事,非圣贤不能;若夫义,则苟栖息社会以上者,不可须臾离者也。人有生命、有财产、有名誉、有自由,此数者皆神圣不可侵犯之权利也。苟有侵犯之者,岂特湮一人神圣之权利而已,社会之安宁亦将岌岌不可终日。故有立法者以虑之,有司法者以行之,不然彼窃盗者果安罪哉?彼迫于饥寒之苦,而图他人锱铢之利,固情之所可恕者也。然法律上所以不能恕之者,则以其危财产之权利也。人苟失其财产之权利,则无储蓄之心;无储蓄之心,则无操作之心;人人不思操作,则社会之根柢摇矣。故凡侵犯他人之生命财产、自由者,皆社会所溢为不义,而为社会之大戮者也。故曰:义之于社会,其用尤急于仁。仁之事,非圣贤不能,而义之事,则亦得由利己主义推演之,非特社会之保障,亦个人之金城也。今而观我国之社会,则正义之思想之缺乏,实有可惊者,岂独平民而已,即素号开通之绅士,竟恫然不知正义之为何物。”王国维以某地官绅逐僧侣占佛寺设中学为例,认为,这是“强力夺弱者”之财产,并使之无所控告,所为“烈于强盗”,“使生徒人如此之讲堂,居如此之寄宿舍,而欲涵养其正义之德性,岂非却行而求前,南辕而北其辙哉?”《静安文集》,《王国维遗书》册五。

俗品质有超越伦理的觉醒,对于社会构成与公共领域的生活,同时有高度理性的洞察,这才可能用清晰的社会审察,释义了“仁”“义”等笼统的道德概念(从1924年致信马衡等,就“大宫山古迹”所作论说,也看得出这一点)。

也许正是这样,王国维虽然不少泛道德的情感与关怀,但却较鲁迅少一些有关于人性改良的具体指望(尽管总体上仍然是一致的“人”“文”观),以至于后来干脆“水落石出”为一个尽量“纯粹”的学者,试图通过学术文化的清理、诠释,在传统文化资源中探询可以应对时代困局的“义理”,以范围和生长出新的治平之世,并以此缓解近代文化人伴随着“意义的危机”而来的“尖锐的焦虑”。^① 泛道德的情感也多落实在家国之思、君父之情(作为“顾命旧臣”“带辫遗老”而充满“主困臣辱”的苦痛),而不是对“国民性”的批判性考量。

打破蒙昧的悲剧性诘难,虽然抵达了存在的本质与思辨的终极,却最终没有割断生命的人间性以及基于这种人间性的庄严与热情,“自由意志”无法拒绝“责任”以及“合理的意志之自律”。因此,王国维在西学指引下对理性分蘖与知识分解的认同,对“人是目的”而非“手段”的生命绝对性的认可^②,包括对于“西说”的“心术”与“方法”的疑惑,最终为在危机中更容易唤醒的“天下意识”“家国情怀”所覆盖。

杜维明在《道、学、政——论儒家知识分子》中认为,古代儒学^③是一个包括“道”“学”“政”在内的系统结构,其中,“道”涉及终极本体与人类存在的终极意义,“学”则包括互相关联的五部分:诗、政、社会、史、形而上学,不仅“学”者并不也无法自足于其中的某一科目,而且,“由于他们以

① 《张颢自选集》,上海教育出版社,2002年,第118—120页。

② 中国哲学对“人”的定义,原本就超越了“目的”“手段”的分割。在理论的层面,它甚至为“人”的至上性的确立,付出了异常的热情与努力,所谓“君子不器”。

③ 其实不止是儒学,整个中国古代思想都有此种端倪,尽管具体含义不同,却都有属于自己的“道”“学”“政”的结构与系统,整体上又支撑着一个更完整的“道”“学”“政”的系统与结构。

人类文明的守护者自居,因此原则上就无法切断与政治、社会、历史的联系”。^①

王国维虽然强调学术应该有不为“利禄劝”、不以“致用”为目标的独立性,但并不是要否定学术与“天下”的有机关联。相反,他认为,学术是民族国家的最后表征,以“国家与学术为存亡”;在“反经信古”之前,王国维便痛心于“学术之绝久矣!昔孔子以老者不教、少者不学为国之不祥,闵子马(騫)以原伯鲁之不悦学而卜原氏之亡。今举天下之人而不悦学,几何不胥人人而不祥之人,而胥天下而亡也!”^②因此,“道”“学”“政”的文化结构对于支撑王国维的信心与信念仍然是有效的。

因为从来就以学术为“天下公器”而不是个人“自我营求”的真空,“学亡”则自然“国瘁”,“天下”这一宏大主题与“学术”的私人化作为,在王国维心目中无须学理论证就可以捆绑在一起,视为“神圣同盟”。王国维所定义的“世界学问,不出科学、史学、文学,故中国之学,西国类皆有之,西国之学,我国亦类皆有之,所异,广狭疏密耳”^③之“学问”,已然与薪火相传的“文化”“文明”是同一概念,与孔子的“斯文”含义近似。孔子曾经以“天之未丧斯文”的“斯文”自任,王国维给沈乙庵、罗振玉所做序文,也暗示了这种自任“斯文”的文化“危心”。按照杜维明的说法,“斯文”观念便具有宇宙论的意义,意味着文明的赓续,指向“道、学、政”全体,“不仅是人的,还得到了天命的承认与支持”,“文明的延续不只是历史的事实,而且也是超越的实在的展开(the unfolding of a transcendent reality)”。^④

王国维揭橥(1904)孔子的“美育主义”,其沟通审美、社会、宗教情感,打通天地(“道”)境界、道德学术(“学”)境界与功利(“政”)境界的理

① 杜维明:《道、学、政——论儒家知识分子》,上海人民出版社,2000年,第1—12页。

② 《教育小言十则》,《静安文集续编》,《王国维遗书》册五。

③ 《〈国学丛刊〉序》(1911),《观堂别集》卷四,《王国维遗书》册四。

④ 杜维明:《道、学、政——论儒家知识分子》,上海人民出版社,2000年,第2页。

留的尊崇。1907年作《孔子之学说》说孔子“信念本为情感”，“由知，究理，依情，立信念。既立之后，以刚健之意志守之，即‘知’‘情’‘意’融合，以为安心立命之地，以达‘仁’之观念”。“孔子既合理与情，即知道，知体道，又信之以刚健之意志，保持行动之，是以于人间之运命，死生穷达吉凶祸福等，漠然视之，无忧无惧，悠然安之，唯道是从，利害得丧，不能撓其心，不能夺其志。是以儒教之观念所以高洁远大。”“其理想之高远，能因用舍行藏之时，权变自在，斯可谓智德圆满无碍，而行为亦无凝滞也矣。孟子曰‘可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神’，即是也。”虽然意识到孔子的人生观“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”，但依然感叹孔子不顾“时运衰颓”的“忠愤热诚”，“呜呼，是何等悲壮感愤乎！天何以不眷此大圣人，何故不用大圣人以整理国家？天乎，人乎，吾人不得不怪人间之命运果无定也。嗟时代之衰微，叹人心之腐败，乱臣贼子横行于世，滔滔者天下皆是也。于是，既不能以个人之力挽回天运，退而作《春秋》，大义炳耀，使千秋万岁乱臣贼子肝胆俱寒”。①

无法抑止的拳拳眷顾与劳劳呼唤，不仅意味着人格的认同，也意味着情怀的相似。此种通过无数“先烈的牺牲”挥洒出来的人格与情怀，使王国维并不完全自恰的言说至少有着内在情感上的统一性。也因为这种人格与情怀，王国维由对于传统哲学与审美取向的质疑，最终几乎落入否定的自我否定，就同样是“由知，究理，依情，立信念”的“自我建立”，同样出于“惟道是从”、“智德圆满无碍”的“义理”与“心性”需要。《论哲学家美术家之天职》说：“披我中国之哲学史，凡哲学家无不欲兼为政治家者。斯可异已！孔子大政治家也，墨子大政治家也，孟、荀二子皆政治上之大志者也。汉之贾、董，宋之张、程、朱、陆，明之罗、王无不然。岂独哲学家而

① 《王国维文集》卷三，第117、124、154页。

已,诗人亦然。‘自谓颇腾达,立登要路津。致君尧舜上,再使风俗淳’,非杜子美之抱负乎?‘胡不上书自荐达,坐令四海如虞唐’,非韩退之之忠告乎?‘寂寞已甘千古笑,驰驱犹望两河平’,非陆务观之悲愤乎?如此者,世谓之大诗人矣!至诗人之无此抱负者,与夫小说、戏曲、图画、音乐诸家,皆以侏儒倡优自处,世亦以侏儒倡优畜之。所谓‘诗外尚有事在’,‘一命为文人,便无足观’,我国人之金科玉律也。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也。此亦我国哲学美术不发达之一原因也。”①

由一种所谓“异己”、“他者”的身份和立场反观自身,很容易看到习焉不察的缺憾,这成就了王国维过人的洞察力。但是,通过“异己”的“反观”,其实同时也可能是对于自身“文化记忆”的唤醒,而属于自身的“文化记忆”,是自我得以确立,特别是群体自我得以确立的基本条件,起码的共同的“文化记忆”是保持“族性”与“自性”完整的最后壁垒。王国维对于“我国哲学美术不发达之一原因”的揭橥(作为一种反思性的认知),并不意味着他对那些“欲兼为政治家”的“大哲学家”“大诗人”的否定(无论是从认知的角度,还是情感的角度)。如果说“若禁中国译西书,则生命已绝,将万世为奴矣”②的感慨与忧思,表达了王国维一度以“西学”为文化新源、为邦国命运所系的紧迫感与紧张感,那么,“反经信古”则意味着王国维在“西化”已成主流的新的语境中,对自身文化身份的自觉,自觉又不能不同时唤醒“忠君爱国劝善惩恶之意”,以及非纯粹文人所能企及的抱负。何况,他早年醉心西学时,就有足够多的篇章表达了他对于“至圣先师”一类人物的景仰。

其实,王国维“尽弃前学”的“自我否定”,并不像罗振玉所渲染、人们曾经轻信的那样,似乎是“翻然悔悟”。“君治哲学,未尝溺新说而废旧

① 《静安文集》,《王国维遗书》册五。

② 《王国维全集书信集》,中华书局,1984年,第3页。

闻；其治通俗文学，亦未尝尊俚辞而薄雅故”，1923年王国维在以罗振玉的名义所作《〈观堂集林〉序》中的说法，证明王国维并不全盘“悔其少作”。检讨传统而发现传统，1908年所作《中国名画集序》说到中国画，就多有自信，谓“胜国兴朝，代有作者，莫不家抱钟山之璧，人握赤水之珠，变化拟于鬼神，矩矱通于造化。陈之列肆，非徒照乘之光；秘之巾箱，恒有冲天之气”。谓《中国名画集》的印制，可以让人们懂得“三代损益，文质殊尚；五方悬隔，嗜好不同。或以优美、宏壮为宗；或以古雅、简易为尚。我国绘事自为一宗，绘影绘声则有所短，一邱一壑则有所长。凡厥反唇，胥由韞椟，今则假以印刷，广彼流传。贾舶东来，慧光西被。不使蜻蜓岛国，独辉日出之光；罗马故都，专称美术之国”^①。无论王国维从中国画中看到的是销“鄙吝之情”的慰藉，还是民族艺术的辉光，可以肯定的是，“思古之情与求新之念，互相错综”^②的状态，王氏保持终生，对于他来说，“独辟新界”的另一面是“渊含古声”^③，“出走”与“回归”，其实已经同时成为他基本的精神生长之源。

二 “自我克服”与“自我憎恨”

与王国维以“尽弃前学”的“自我否定”，通过自我择术消除“旦介”的文化身份必然带来的自我分裂以达到最大的自我认同，有所区别，对于鲁迅来说，“求古源尽者将求方来之泉，将求新源”^④是他毕生奔赴的使命所在。“洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间。外之既不后于世界思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新

① 《王国维文集》卷一，第131页。

② 《宋代之金石学》，《王国维文集》卷四，第120页。

③ 《饮冰室诗话》，《梁启超学术论集》文学卷，第331页。

④ 《摩罗诗力说》开篇引尼采语。