



王国维哲学、宗教观念与“人生”诗学

彭玉平

摘要：王国维体素羸弱，性复忧郁，这使得他更为敏锐地关心人生的价值和意义等问题，并以此开始他早年的哲学研究之旅。王国维由叔本华等人的哲学著作介入到宗教领域，带着对哲学、宗教的双重失望进入文学领域，并将早年的哲学、宗教观念带入到文学理论之中。他认为苦痛才是人生之真相，诗人要首先深度体验苦痛，才能更好地表现苦痛。王国维的文学观念与其哲学认知、宗教情怀有着非常密切的关系。

关键词：王国维；哲学；宗教；人生

一、体素羸弱，性复忧郁——走向哲学

在中国宗教史上，王国维的缺席是可以理解的，这不仅因为他不是一个虔诚的教徒，而且他对宗教的了解，其实也停留在一个较为浅近的阶段。但是，这并不意味着王国维的思想中不具备宗教的因子。王国维对现实人生的理解及其前景展望，都有着与宗教相似的地方，这也注定了王国维与宗教也必然会发生一定的关系。只是因为王国维毕竟不是宗教中人，所以其对宗教的斟酌取舍也就会带有一定的特殊性。

哲学试图解决何为人生的话题，而宗教往往试图解决人生何往的话题。“人生”是哲学与宗教共同关注的话题。王国维因关注人生问题，而试图从哲学上寻找答案，而在寻找答案的过程中，与宗教不期而遇，但这种相遇并没有改变王国维对哲学的憧憬，宗教在王国维早期哲学研究，始终是居于补充甚至点缀的地位。换言之，王国维行走在哲学的中心地带，只是偶尔触及到宗教的边缘而已。

青年王国维关注人生，几乎是由一种与生俱来的禀赋所促使。他在30岁时所作的《自序》中说：“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。”^①所谓“人生之问题”究竟是怎样的问题呢？王国维没有正面回答过这一问题。但是，王国维曾经翻译过日本哲学家桑木严翼的《哲学概论》，桑木在书中曾说：“呜呼！悠悠之天壤，果有始终无始终乎？渺焉七尺之躯，生其中，死其中，其生也何自来？又何所为而生乎？其死也何所归？又何所赅而往乎？以吾之生活为与天地无关系，则其倏忽之生存亦太无意义；以天地之变化全为顽冥不灵之运动，则其整然之秩序与规律又太不可思议。于是稍通理者，强于此间求联缘而说明之；即昧于理者，亦构成一种之信仰以代之。”^②桑木的这一节话，可以用来作为王国维“人生之问题”的注脚。羸弱的身体不仅使他“不能锐进于学”，而且会带来对生命更多的关切，而忧郁的性格则决定了其对人生的关切往往更多地

① 王国维：《自序》，载《王国维遗书》（三），上海书店出版社1983年，第609页。

② 桑木严翼《哲学概论》原译载于《教育世界》社1902年刊行的“哲学丛书初集”，此转引自佛雏著《王国维哲学译稿研究》，社会科学文献出版社2006年，第5~6页。

偏向人生的困苦与困境。也因为如此,年仅30岁的王国维已经是“怀旧之感,恒笃于暮年”了^①。

王国维在一篇千字文的《自序》中三次说到自己“体素羸弱”,又说自己在《时务报》任职时病足,后赴日留学,也因病作而回国。而在其与罗振玉等人的通信中,叙说病痛的困扰更是常见的内容之一^②。在强调自己身体弱质的同时,王国维也强调着自己“性复忧郁”的性格特征。这种忧郁除了与身体羸弱彼此相依之外,也与王国维的现实处境有关。《自序》所云“进无师友之助,退有生事之累”,“家贫不能以资供游学,居恒怏怏”^③,都强化了他忧郁的性格。所以“境之贫薄”、“体之羸弱”都成为其忧郁性格形成的重要因素。

大凡天性忧郁、身体羸弱的人对于人生总会予以更多的关注,这是时处盛年的王国维却在怀旧之感上比一般暮年之人更强烈的深层原因。王国维当然没有仅仅停留在感慨人生上,更没有因人生之艰难而放弃人生。王国维首先想到的是把“人生”作为一项课题,从哲学的层面来加以探讨,试图穷究人生之本质,以减缓内心对人生的焦虑之感,因为王国维亟须“慰藉”。而王国维的慰藉从路向上来说,可能与他所期望的并不合拍,所以当他在经过康德、叔本华哲学的熏陶得到短暂的慰藉之后,很快便被失望所代替,因为“旋悟叔氏之说,半出于其主观的性质,而无关于客观的知识”^④,因此渐有“疲于哲学”之心,从而将对哲学之嗜好而移之于文学。文学虽然不能回答王国维对人生的困惑与焦虑,但通过文学的宣泄,可以暂时得到“直接之慰藉”^⑤,局促之生活需要有消遣之资,思索玩赏即是王国维所心仪的一种重要方法。

二、人生的苦痛与解脱:纠葛在哲学与宗教之间

梳理王国维早年的学术历程,虽然有从哲学到文学的转变,但这只是他追求慰藉方式的转变,并不涉及他人人生价值意义的转变。人生的价值究竟如何?王国维在多篇论文中都有所论及,而《红楼梦评论》中的相关论说堪称最为集中:

生活之本质何?欲而已矣。欲之为性无厌,而其原生于不足,不足之状态,苦痛是也。既偿一欲,则此欲以终,然欲之被偿者一,而不偿者什佰。一欲既终,他欲随之,故究竟之慰藉终不可得也。即使吾人之欲悉偿,而更无所欲之对象,倦厌之情即起而乘之,于是吾人自己之生活若负之而不胜其重。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。^⑥

因为人生不离乎欲,欲之无尽,难以尽偿,所以就不可避免会带来苦痛。假设中的诸欲悉偿,又随之而带来倦厌,则无论欲之有无,人生总不免沉沦于苦痛与倦厌之间。王国维这里所述虽然只是叔本华等人的看法,但无疑是王国维接受并认同的。换言之,王国维观念中的人生与生活也是不离乎苦痛与倦厌二者的。如此,就不能不面对如何排遣这种苦痛与倦厌的问题了。哲学试图在还原人生本质的基础上,给予人生以合理的解释,从而在知识和心理上缓解对人生的失望甚至绝望之感;而宗教则将对现世苦痛与倦厌的解脱存乎来世,以虚无的来世召唤着现世之人,让他们忽略现世的种种苦痛与倦厌。哲学与宗教虽然在理解人生的宗旨上有着存乎现世与存乎来世的区别,但立足于对现世苦痛与倦厌的解脱却是一致的。这是哲学与宗教能够在一定程度上汇合成流的原因所在。王恩洋以此认为王国维对人生的认识及其解脱之说“与佛法最近”,就是因为王国维对宇宙人生的看法与佛教相近,以其能得宇宙人生之实相也。^⑦

王国维将人生的意义更多地界定在现世,这注定了他对哲学的兴味要在宗教之上。不遑说,王国维

①王国维:《自序》,载《王国维遗书》(三),第607页。

②参见《王国维全集·书信》,中华书局1984年。

③王国维:《自序》,载《王国维遗书》(三),第607页。

④王国维:《静安文集自序》,载《王国维遗书》(三),第331页。

⑤王国维:《自序二》,载《王国维遗书》(三),第611页。

⑥俞晓红:《王国维红楼梦评论笺说》,中华书局2004年,第10~11页。本文所引王国维《红楼梦评论》文字,均出自此书,除独立引文外,不再一一标注。

⑦王恩洋:《王国维先生之思想》,东方文教研究院1944年,第3页。

曾经极度膜拜的叔本华在其哲学思想中浸染了一定的佛学内涵，如王国维在《红楼梦评论》中转译的英译本叔本华《意志及观念之世界》便有如下言论：

吠陀之经典曰：“一切众生之待圣人，如饥儿之望慈父母也。”基督教中亦有此思想。……于佛教之经典中亦说明此真理。方佛之尚，为菩提萨埵也。自王宫逸出而入深林时，彼策其马而歌曰：“汝久疲于生死兮，今将息此任载。负余躬以退举兮，继今日而无再。苟彼岸其余达兮，余将徘徊以汝待。”此之谓也。^①

宗教对彼岸的期待对叔本华解脱人生苦痛的启迪，是不可否认的事实。这正如王国维在《红楼梦评论》中所概括云：“世界之大宗教，如印度之婆罗门教及佛教，希伯来之基督教，皆以解脱为唯一之宗旨。哲学家如古代希腊之柏拉图，近世德意志之叔本华，其最高之理想亦存于解脱。”这使得王国维在研究哲学的同时，对宗教的精神也不能不因此而有更多的关注。因为早年立志成为哲学家的王国维，也希望能在系统梳理中西哲学之后，建立自己的一家之说。而且王国维所谓哲学家并非只是研究哲学史的学问家，而是能够“自立一新系统，自创一新哲学”^②的思想家。王国维不仅要解决自己所面临的人生困境，也希望能由此使更多的人走出困境，在现世得到更多切实的慰藉。以此而言，王国维确实具有强烈的启蒙思想家的担当意识。

在如何解脱现世人生的苦痛上，王国维比较多地接受了叔本华的思想，将“美术”作为疏离物与我利害关系的中介，因为欲之所生往往与物我关系的纠葛有关。其《红楼梦评论》云：

兹有一物焉，使吾人超然于利害之外，而忘物与我之关系。此时也，吾人之心无希望，无恐怖，非复欲之我，而但知之我也。……然物之能使吾人超然于利害之外者，必其物之与吾人无利害之关系而后可。易言以明之，必其物非实物而后可。然则，非美术何足以当之乎？……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。岂独自然界而已，人类之言语动作、悲欢啼笑，孰非美之对象乎？然此物既与吾人有利害之关系，而吾人欲强离其关系而关系，自非天才岂易及此，于是天才者出，以其所观于自然人生中者复现于美术中，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。是故观物无方，因人而变。……故美术之为物，欲者不观，观者不欲。而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。^③

引文较长，但因为王国维在这里比较完整地表述了其希望天才以美术来使中智以下之群体忘却物与我之利害关系，故不避文繁，备录于上。叔本华和王国维都希望在现世要解脱人生之苦痛，只有泯灭欲望，疏离物我关系，从而以纯粹之美术来消解人生之苦痛，因为“美术之务，在描写人生之苦痛与其解脱之道，而使吾侪冯生之徒于此桎梏之世界中，离此生活之欲之争斗而得其暂时之平和，此一切美术之目的也”。所以美术的价值非在美满人生，而在超越人生，“美术”也就在这种使命之中带有了某种宗教色彩。

在以美术解脱人生痛苦的同时，王国维也注意到宗教的解脱方式。王国维在《红楼梦评论》中因此将解脱分为美术的与宗教的二类，美术之解脱是自然的、人类的，宗教的解脱则是超自然的、神明的。美术之解脱存于解脱者自身因生活之欲无法得到满足而产生之苦痛，在循环的苦痛以至失望的境地后，“遂悟宇宙人生之真象，遽而求其息肩之所”。这是通常之人的解脱方式。宗教的解脱方式与个人之苦痛无直接或必然之关系，而与对人生本质的看法有关。王国维在《红楼梦评论》中说：“唯非常之人由非常之知力而洞观宇宙人生之本质，始知生活与苦痛之不能相离，由是求绝其生活之欲而得解脱之道。然于解脱之途中，彼之生活之欲犹时时起而与之相抗，而生种种之幻影，所谓恶魔者，不过此等幻影之人物化而已矣。”故美术之解脱，多存乎个人；而宗教之解脱，则存乎众生。

叔本华以美术来解脱人世之苦痛，确实如王国维《红楼梦评论》所云是“一扫宗教之神话的面具”。但叔本华哲学中的矛盾也显然存在，王国维在《红楼梦评论》第四章曾详为分析其难以自圆之处。譬如

① 俞晓红：《王国维红楼梦评论笺说》，第122～123页。

② 王国维：《自序二》，载《王国维遗书》（三），第612页。

③ 俞晓红：《王国维红楼梦评论笺说》，第16～18页。

叔本华将意志作为人类的本质所在,解脱苦痛必以拒绝意志为基本前提,但既然一切人类与万物在根本上是一致的,而意志的呈现存乎个人者少,呈乎一切人类及万物者多,则所谓拒绝一人之意志,实际上无当于“解脱”之名,所以王国维《红楼梦评论》认为:“拒绝吾一人之意志,而妹妹自悦曰解脱,是何异决蹄碍之水而注之沟壑,而曰天下皆得平土而居之哉!”所以先立一意志,而希望个人来拒绝意志而达成解脱,学理上就是矛盾重重,因为“小宇宙之解脱视大宇宙之解脱以为准也”。

但同时,王国维对于佛之言“若不度众生,誓不成佛”也深致怀疑,认为这同样是“欲之而不能”的。他说:

试问释迦示寂以后,基督尸十字架以来,人类及万物之欲生奚若?其苦痛又奚若?吾知其不异于昔也。然则,所谓持万物而归之上帝者,其尚有所待欤?抑徒沾沾自喜之说而不能见诸实事者欤?果如后说,则释迦、基督自身之解脱与否,亦尚在不可知之数也。^①

王国维曾引用自己早年写作的一首律诗来表达同样的困惑:“生平颇忆挈卢敖,东过蓬莱浴海涛。何处云中闻犬吠,至今湖畔尚乌号。人间地狱真无间,死后泥洹枉自豪。终古众生无度日,世尊只合老尘嚣。”合诸以上所论,王国维对世尊佛祖的人生去向尚且持“合老尘嚣”的看法,则王国维自身不可能走向宗教,乃是一显而易见的事实。换言之,如果王国维由此走向宗教,就不可能造就他后来的学术大师身份了,当然,自沉昆明湖也就同样不会发生。王恩洋于此分析说:

统观王氏对人生认识之真切与厌憎,对美术评论之卓越,而不谓其为究竟。对解脱评价之高,与其求解脱之情之热烈,而又不以自杀为解脱之道。似宜单刀直入,修证出离,即不如古高僧之出世离尘,加行证果,亦当如庞居士等之在尘不染,生死自由。何为而更疲役精力于考古之学,更何为终至于蹈水自杀也欤?是不可以不知其思想之未得彻底之觉悟,而亦无人救济之者,由是入于怀疑彷徨之歧途以成其内心之苦痛,故终不得不至于自杀也。^②

这一从宗教立场的分析,为追溯王国维思想之本原提供了一条值得参考的途径。当然,王恩洋转以佛法唯识学来为王国维思想进行救济,因为其以人生不隶属于宇宙,有情非同源者,故能在佛教的轮回中寻得解脱,此不过是弘扬其佛法而已,已无当于王国维之思想情境了。

三、王国维的宗教情怀

王国维曾经膜拜的德国哲学家康德、叔本华、尼采等,虽然都在其哲学思想中汲取了若干宗教元素,但从本质意义上,他们都是反宗教的。叔本华把当时的基督教看作是“复活之犹太教”而予以抨击,而尼采说基督教是社会堕落的征兆,是最腐败最恶最弱的一种虚妄之教,是文化之敌,“一切宗教皆弱者之所唱也”,所以尼采也竭力排斥宗教。^③ 王国维在此影响下,对宗教的基本立场自然可以想见。王恩洋说:

王氏哲理深湛,善发疑情,乃不于此宇宙本体论上致其怀疑,而盲目的信从叔氏之说,乃据之以疑解脱之不可能,是又最可痛惜者也。然而王氏既发此疑问矣,对于一切之宗教哲学乃至笼统的佛学言修证言解脱者,下以极重的打击,是不当彻底反省以究其说之不可通欤?是不当百尺竿头更进一步,舍其固执而从正理欤?是则王氏既已大有功于宗教哲学界矣。于此证知佛法唯识之教,允为至极无上之教理矣。^④

王恩洋对王国维的遗憾只是一个佛学家的遗憾而已,实际上,也只有与宗教若即若离的王国维才有可能成就其人生之“大”的——当然凡人与佛子心目中的人生之“大”本身就是有着很大的区别的。

王国维没有具体的宗教信仰,但王国维有着一定的宗教情怀。他确实“于人生观念的诉说中,脉动着一种几近宗教情感的元素”^⑤。所谓宗教之情怀,就是追寻人生的意义,并以解脱人生为终极追求。

① 俞晓红:《王国维红楼梦评论笺说》,第126页。

② 王恩洋:《王国维先生之思想》,第14页。

③ 佛 维:《王国维哲学译稿研究》,社会科学文献出版社2006年,第147~148页。

④ 王恩洋:《王国维先生之思想》,第21页。

⑤ 俞晓红:《王国维红楼梦评论笺说》,第4页。

王国维在《脱尔斯泰传》“宗教时代第六”中梳理了托尔斯泰从文学家转变为宗教家的过程。他说：“脱于宗教上之疑义，盖自幼年时，既蟠屈郁积于胸中矣，自《俺讷小传》出版后，志向一变，而无限烦闷之精神，遂如烈火之始然，如泉源之初奔矣。一千八百七十九年，著《自忏录》一书，而文学家之脱尔斯泰，遂一易而为宗教家之脱尔斯泰焉。”^①王国维的这一判断根源于托尔斯泰《自忏录》的思想转变，因为“脱于人生之疑问，如何烦闷，与如何而求解脱之道，于《自忏录》一书具详之”^②。1884年，托尔斯泰《我宗教》问世，其追求基督教之真髓，乃得以畅快发之。王国维认为：“《我宗教》一书……痛诋今世之所谓文明，如军政、警察、裁判等制度，皆欲自根本上倾覆之。其持论之奇警，足令小儒咋舌。脱所以为现世界之大思想家大革命家者，须藉此书窥见之。”^③确实托尔斯泰对于现代物质文明如铁道、器械、医术等，均持反对态度。王国维注意到托尔斯泰在游学欧洲时，曾前往法兰克福拜访70高龄的叔本华，这次拜谒加深了托尔斯泰此前对叔本华哲学的倾心程度，王国维认为托尔斯泰的《三死》寓言“实受感化于叔氏之厌世主义”^④。如此看来，王国维对托尔斯泰的膜拜其实也包含在对叔本华的膜拜之中的。

对托尔斯泰评论莎士比亚的相关论说，王国维也应该是持赞同态度的。他在《脱尔斯泰传》中曾引述其语云：“琐氏实艺术大家，然世人之崇拜之者，通称扬其短处耳。有一问题焉，求解答于彼之著作中，非不能得之。其问题何？即吾等何为而生是也。”^⑤拷问人生的意义不仅是莎士比亚、托尔斯泰著述中的精义，也是王国维所孜孜以求的问题。此所以王国维虽不具宗教倾向，但不无宗教情怀的原因所在。

王国维曾经大致梳理了佛教对中国思想与学术影响之流脉。王国维在《论近年之学术界》将中国古代的思想分为能动与受动两种形态，能动由乎本国之内，受动则因外国而起。春秋战国之时，民智成熟而政治纷乱，因而催生出“灿然放万丈光焰”的诸子百家，这是中国思想史上唯一的能动时代，此后则大体流于受动之时代了，偶尔在受动之时而略带能动之性质而已。自汉代以后，不仅儒学自限门径，其他诸子百家也以守护师说为务，学界便渐趋停滞了，而此时适逢佛学内传，遂使沉寂多时的中国思想再度焕发出神采。王国维说：

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，此又由受动之时出而稍带能动之性质也。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。^⑥

王国维的能动受动之说，当然是自蕴其学理，但他认为六朝以迄唐代，佛教与我国固有之思想未曾化合而各行其道，却不免过于武断。事实上，王国维对佛教的了解相当有限，故其在论述哲学时，虽然也时时与佛学对勘，但这种对勘并非是学理层面，而只是知识层面的使用居多，如将严复翻译的赫胥黎的《天演论》比之佛典摄摩腾之《四十二章经》等。而批评康有为，则言“其崇拜孔子也，模仿基督教；其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也”^⑦，也是如此。

王国维自称“不信宗教者”，因为他觉得当日之佛教已达“腐败之极点”，基督教也逐渐悖离度世之本意，致力于扩充自己的势力，甚者以干涉政治为务。这是出自宗教本身的原因。而从当时士大夫的“共识”来看，几乎都视宗教为“迷信”，因为所谓神的存在、灵魂不灭等，宗教确实也无法予以实证。这两方面的原因，加上王国维个人的因素，使他无意成为一个宗教家。但王国维对宗教的作用却是有充分估量

①王国维：《脱尔斯泰传》，原刊1907年2、3月《教育世界》143、144号，当时未署名。然据佛维考证，此文实为王国维手笔。此转引自王国维原著、佛维校辑《王国维哲学美学论文辑佚》，华东师范大学出版社1993年，第333页。

②王国维：《脱尔斯泰传》，载《王国维哲学美学论文辑佚》，第334页。

③王国维：《脱尔斯泰传》，第337页。

④王国维：《脱尔斯泰传》，第344页。

⑤王国维：《脱尔斯泰传》，第345页。

⑥王国维：《论近年之学术界》，载《王国维遗书》（三），第520~521页。

⑦王国维：《论近年之学术界》，载《王国维遗书》（三），第522页。又，不仅康德、叔本华、尼采等人著作中的宗教比较边缘，而且王国维所译述的若干日本学者著作，在处理哲学与宗教关系上，也大体将宗教置于辅助的地位。如王国维翻译之日本井上哲次郎之《日本阳明派之哲学史》在评论中江藤树对“良知”的理解时，即拟之如基督教之“神”、婆罗门教之“梵天”、佛教之“如来”。参见佛维《王国维哲学译稿研究》，第268页。

的。虽然在疗救人生苦痛及空虚的方式上,王国维并列了宗教与美术两种类型,但这不过是为了大致区别“下流社会”与“上流社会”的不同精神需求而已。何况“美术”也是被王国维视同“上流社会之宗教”的,则宗教的精神才是疗救社会和人生的根本所在。因此,王国维说:

宗教之说……今不必问其知识上之价值如何,而其对感情之效则有可言焉。今夫蚩蚩之氓,终岁勤动,与牛马均劳逸,以其血汗易其衣食,犹不免于冻馁。人世之快乐,终其身无斯须之分,百年之后,奄归土壤。自彼观之,则彼之生活果有何意义乎?而幸而有宗教家者,教之以上帝之存在,灵魂之不灭,使知暗黑局促之生活外,尚有光明永久之生活。而在此生活中,无论知愚、贫富、王公编氓,一切平等,而皆处同一之地位,享同一之快乐。今世之事业,不过求其足以当此生活而不愧而已。此说之对富贵者之效如何,吾不敢知;然其对劳苦无告之民,其易听受也必矣。彼于是偿现世之失望以来世之希望,慰此岸之苦痛以彼岸之快乐。宗教之所以不可废者,以此故也。^①

宗教对于劳苦无告之民确实具有一定的精神救赎意义,但精神之救赎其实与贫富、智愚无关,而与苦痛和空虚的体验有关,所以王国维强分出下流社会与上流社会,并分别以宗教和美术或救赎或慰藉其人生,确实显得有些勉强。

王国维不愿厕身宗教家的行列,但他对宗教却持有期待。他在《去毒篇》中说:“……苟有本其教主度世之本意,而能造国民之希望与慰藉者,则其贡献于国民之功绩,虽吾侪之不信宗教者,亦固宜尸祝而社稷之者也。”^②如此看来,王国维对于宗教之本质并不反对,只是因为当时宗教的“堕落”而使得他对宗教所能产生的作用产生了怀疑。当西洋思想在19世纪末20世纪初传入中国,他几乎本能地意识到西洋思想对当下中国的影响,将具有宗教一般的意义,所以他干脆将西洋思想作为“第二佛教”——并非是从宗教角度来看待西洋思想,而是从其对中国思想的影响力而言的。他说:

夫西洋思想之入我中国,为时无几,诚不能与六朝、唐室之于印度较。然西洋之思想与我中国之思想同为入世间的,非如印度之出世间的思想为我国古所未有也。且重洋交通,非有身热头痛之险,文字易学,非如佉卢之难也,则我国思想之受动宜较昔日为易,而顾如上所述者,何哉?盖佛教之入中国,帝王奉之,士夫敬之,蚩蚩之氓膜拜而顶礼之。且唐宋以前,孔子之一尊未定,道统之说未起,学者尚未有入主出奴之见也,故其学易盛,其说易行。今则大学分科不列哲学,士夫谈论,动抵异端,国家以政治上之骚动,而疑西洋之思想皆酿乱之藪,小民以宗教上之嫌忌,而视欧美之学术皆两约之悬谈。……则西洋之思想之不能骤输入我中国,亦自然之势也。^③

王国维对于佛学的消极,源自其在宗教本质上的出世与中国传统入世思想的矛盾。在王国维看来,六朝隋唐之时,佛教之所以能够传入中国,与帝王、士大夫等的积极提倡密不可分,所以能由上至下深入到当时社会中去。但因为佛教与我国思想在本质上的矛盾,所以就历史发展来看,“三藏之书,已束于高阁”,其在中国思想界的影响终究因其难以兼容而渐趋消歇。相对比而言,西洋之思想却有着更为有利的因素,其对中国思想的化合作用,也因其入世的基本取向,更可见其意义所在。但事实上的情况却不容乐观,因为西洋思想遭到了中国自上层统治者至下层小民的排斥甚至抵制。所以在王国维心目中作为“第二佛教”的西洋思想,就这样在狭窄的空间里步履维艰了。而王国维则将自己放在对西洋思想的“布道者”的角色了——虽然这种布道不过是为王国维增多一份人生的苦痛而已。

从笔者所寓目的材料来看,尚无法找到王国维系统钻研宗教——特别是佛教典籍的证据。王国维对于宗教的知识很可能是在学习欧洲(主要是德国)、日本哲学、美学等著作,或者在翻译这些著作时旁涉而及,故其瞩目多在哲学、美学与宗教的相通上面。哲学与宗教之间随手的征引与偶尔的比较虽然不乏其处,但立足宗教本身的分析就难见踪影了。这是分析王国维宗教情怀时应予以特别说明的。

①王国维:《去毒篇——鸦片烟之根本治疗法及将来教育上之注意》,载《王国维遗书》(三),第657~658页。

②《王国维遗书》(三),第658页。

③王国维:《论近年之学术界》,载《王国维遗书》(三),第525~526页。

四、哲学与宗教视野下的“人生”诗学

不论是哲学思想,还是文学艺术,“都同宗教有着起初是浑然一体,尔后又相互渗透的关系”^①。王国维的哲学观念、宗教情怀既如上述,而这些哲学宗教观念对王国维的文学观念究竟是如何渗透的?也自然是研究王国维文学理论时不可忽略的。王国维在《去毒篇》中曾说:“宗教之慰藉,理想的;而美术之慰藉,显示的也。而美术之慰藉中,尤以文学为尤大。何则?雕刻、图画等,其物既不易得,而好之之误,则留意于物之弊,固所不能免也。若文学者,则求之书籍而已无不足,其普遍便利,决非他美术所能及也。”^②以此而论,则王国维在哲学与宗教的润泽之下走向美术,又在美术之中走向文学,简直是一种必然。王国维曾经翻译过日本学者桑木严翼的《哲学概论》,桑木即认为哲学与诗歌只是有表现形态与表现方式的不同,而在关切对象上则是一致的。桑木云:

抑诗歌者,就其广义言之,乃人就天地自然之风景,或人事之曲折波澜等,而以美妙之文(散文或从音律),叙述其所感想、经验者也。通常分为三种:叙事、抒情、剧诗。人人之所知也。其中特如抒情诗,以述作者之感慨为主,一路直观,蓦地吐露诗人之对人生世界之观念。其思想之幽玄深邃,尤与大哲人之所辛苦思索者符合。……哲学者,得视为论究世界全体之原理之学,故其所论究之目的,毫与诗歌无异。……诗歌之范围实全与人生哲学无异。故在古代,诗歌每与哲学相错乱。有哲学而具诗歌之形者,有诗歌而全陈哲学者,又有哲学不但具诗歌之外形,且同时含诗歌之神髓。^③

桑木的这一节论断其实正可以视为王国维从哲学、宗教走向文学的学理依据所在。王国维显然是认同并且践行了这一学术理路。所以在译述此书四年后,王国维撰《奏定经学科大学文学科大学章程书后》亦云:

今乎吾国文学上之最可宝贵者,孰过于周秦以前之古典乎!……凡此诸子之书,亦哲学亦文学。……特如文学中之诗歌一门,尤与哲学有同一之性质。其所欲解释者,皆宇宙人生上根本之问题,不过其解释之方法,一直观的,一思考的;一顿悟的,一合理的耳。

将桑木严翼与王国维的相关论说对勘,则其对于哲学与诗歌的异同之论乃是有着明显的前后相承关系的。若干宗教元素也因着这种承传而影响到其文学观念的形成路径。

当然,王国维在本质上是入世的,所以他对宗教的出世,不免有虚妄之感。王国维对人生因不间断的欲望而形成的不间断的苦痛,有着深刻的体验。他在《红楼梦评论》中说:“呜呼!宇宙一生活之欲而已,而此生活之欲之罪过,即以生活之苦痛罚之,此即宇宙之永远的正义也。自犯罪,自加罚,自忏悔,自解脱。”所谓美术,就是要将这种苦痛和解脱之道予以表现出来而已。诗歌是被王国维视为“美术”之“顶点”的文体之一,故其诗歌观念必然会浸润着一定的哲学和宗教背景。此姑就美术之表现苦痛而言,王国维提出了文学上的忧生忧世之说,此亦是主张以文学的方式表达其早年苦苦思索的“人生之问题”而已。《人间词话》初刊本第25则云:

“我瞻四方,蹙蹙靡所骋”,诗人之忧生也;“昨夜西风凋碧树。独上高楼,望尽天涯路”似之。“终日驰车走,不见所问津”,诗人之忧世也;“百草千花寒食路,香车系在谁家树”似之。^④

王国维以《诗经·小雅·节南山》与晏殊《蝶恋花》、陶潜《饮酒二十首》之二十与冯延巳《鹊踏枝》摘句对照,揭示诗人忧生忧世的特点。而这一特点正是建立在人生苦痛的基础之上的。陈子展《诗经直解》卷十九云:“《节南山》,大夫家父刺幽王任用师尹,听政不平之作。诗似刺师尹,《序》说‘刺幽王’,自是推本之词,以责重在王耳。”则诗人忧生实兼有忧世之意。下引陶渊明“终日驰车走,不见所问津”诗句也是从个人角度而言的,汤汉注《陶靖节先生诗》即解释此二句说:“‘不见所问津’,盖自况于沮溺,而叹世无孔

①何光沪:《宗教与世界丛书·总序》,载《宗教与文学》,四川人民出版社1989年,第1页。

②王国维:《去毒篇——雅片烟之根本治疗法及将来教育上之注意》,载《王国维遗书》(三),第659~660页。

③王国维汉译桑木严翼《哲学概论》原载1902年《教育世界》社所出版之“哲学丛书初集”中。本文转引自佛雏《王国维哲学译稿研究》,第11~12页。

④王国维:《人间词话》(彭玉平解说版),中华书局2010年,第39页。

子之徒也。”叶梦得《石林诗话》卷下亦云：“晋人多言饮酒，有至沉醉者，此未必意真在酒。盖时方艰难，人各惧祸，惟托于醉，可以粗远世故。”则忧世也当兼有忧生之意。王国维专拈忧生、忧世的话题，实际上偏重在词的体性方面的，因为悲情是词体的本体特性。相比较而言，忧生侧重在对个人——尤其是士大夫命运之忧虑，因为其眼界大感慨深；忧世则侧重在对于国家、社会命运之担忧。王国维词学的现实内涵可见一斑。王国维自己填词，也多忧生忧世之作，如《浣溪沙》下阕之“试向高峰窥皓月，偶开天眼觑红尘。可怜身是眼中人”，《采桑子》下阕之“人生只似风前絮，欢也飘零，悲也飘零，都作连江点点萍”，等等，忧生忧世情怀，在在可感。其作于1919年之《沈乙庵先生七十寿序》称赞沈曾植“其忧世之深，有过于龚、魏，而择术之慎，不后于戴、钱”。在《东山杂记》中，王国维曾评价沈曾植《秋怀》诗三首之一“见忧时之深”。忧生、忧世之说，从中国诗学渊源来说，明显受到刘熙载的影响，其《艺概》卷二云：“《大雅》之变，具忧世之怀；《小雅》之变，多忧生之意。”刘熙载乃就“变雅”一端区分大雅与小雅的差异，王国维则从诗词两种文体来对勘其诗人及创作主题的相似性。“‘心之忧矣，其谁知之’，此诗人之忧过人也。”所谓诗人，自然是忧乐过人了。刘熙载有《读楚辞》一文，于此分析堪称深透。其文曰：

性为阳，阳主施。主施者，悲世者也。情而不纯乎性则为阴，阴主受。主受者，悲己者也。

夫古人有悲不遇者，悲世不能收吾道之用也。不用吾道，非世之幸也。然必殚吾所以愿效于世者，而后无恶于志。不然而戚戚焉者，必志牵于得失者也。吾读屈子之言，曰“余既不难乎离别兮，伤灵修之教化”，又曰“虽萎绝其亦何伤乎，哀众芳之芜秽”，反复玩之，乃知屈之辞虽极之千百言之多，其志亦犹是也。若宋玉所作者，其意可以两言见之，曰“惆怅兮而私自怜”，曰“私自怜兮何极”。宋固学于屈，且欲推屈之意以为言者，而其言若此，非其悲世与悲己异乎？则所以致此者，抑可思矣。吾昔与学者论诗，尝以性情、阴阳、施受喻之，病未能达也。今乃由论屈、宋而及之，曰：悲世者自屈以上见于《三百篇》者，其至善也；若悲己，则宋玉以下，至魏晋人为甚矣。^①

引述如此长段的文字，意在由忧生忧世与悲己悲世之相通而追溯其创作渊源，刘熙载对屈原、宋玉的分析，无疑是精辟的，尤其是将悲世悲己与诗人性情结合起来，厘清创作的两种模式，则对于解析作品，具有一定的指导意义。刘熙载从阅读楚辞中得出的感受与词的体性正有着密切的关系，王国维在《人间词话》手稿第一则言及的“悲壮”以及以“要眇宜修”来为词定体，都与其有着关联。应当引起重视。倒是刘熙载《游艺约言》中所说的“诗之衰也，有忧生之意。六朝、晚唐皆然”，提示我们：忧世的价值似乎在忧生之上，因为“君子忧世，小人便己，此所以治必生于君子，乱必生于小人也”^②。

在传统诗学渊源之外，哲学与宗教的人生观，应该是促成王国维忧生忧世说更为直接的因素。文学需要表现人生，而在王国维的观念里，因为“欲”的无尽，所以人生难以摆脱苦痛与倦厌的纠葛，而所谓解脱，也就是要努力超拔出这种苦痛。叔本华将诗歌置于美术之顶点，又将悲剧置于诗歌之顶点，而诗歌、小说、戏曲也同样被王国维视为美术之顶点。美术正是叔本华、王国维用以解脱苦痛的重要手段。所以王国维在《红楼梦评论》中说：

欲达解脱之域者，固不可不尝人世之忧患。然所贵乎忧患者，以其为解脱之手段故，非重忧患自身之价值也。今使人日日居忧患，言忧患，而无希求解脱之勇气，则天国与地域，彼两失之。其所领之境界，除阴云蔽天，沮洳弥望外，固无所获焉。^③

无论是哲学上的阐释人生，还是宗教上的救赎人生，其基本的前提是人生必须承受太多的苦痛。王国维希望通过建立自成一家的哲学来消解人生的苦痛，当他意识到哲学家梦想几近破灭之时，便将自己的心力转向了文学，因为哲学上之慰藉既不可得，文学上之“直接之慰藉”也就具有了很大的诱惑力。这不仅仅因为哲学上之说“可爱者不可信，可信者不可爱”，也因为文学对苦痛的诉求更为直接，更具“美术”之意义。

由忧生忧世的话题，可以触发对王国维“出入说”的另外一种解读维度。《人间词话》初刊本第60则云：

①刘熙载：《读楚辞》，载《刘熙载集》，华东师范大学出版社1993年，第459～460页。

②《持志塾言》卷下，载《刘熙载集》，第34页。

③俞晓红：《王国维红楼梦评论笺说》，第108页。

诗人对自然人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之；出乎其外，故能观之。

入乎其内，故有生气；出乎其外，故有高致。美成能入而不出；白石以降，于此二事皆未梦见。^①

历来解读王国维的出入说者，多侧重于将体验与超越结合起来分析。陈伯海便说：“两者都是说的审美主体与审美客体之间的关系，不过一注重在生命的内在体验，一着眼于精神的超越性观照，于是有了‘入’和‘出’的分别，而又共同构成完整的审美活动所不可缺少的两个环节。”^②现姑就“入”而言，王国维固然是强调生命的内在体验，然而这种内在体验的核心正在对于人生苦痛的感受方面。他在《英国小说家斯提逢孙传》中说：

世之作者，有专饰文字而理想平凡者，斯氏异是。文字之鲜艳华美，虽其天才之要素，然只足鼓舞人之优美感情而已，其价值不全在此。盖彼更能观察人生之全面，于人世悲忧之情体贴最至。其一度下笔，能深入人间之胸臆，故其文字不独外形之美，且能穷人生真相，以唤起读者之同情，正如深夜中蜡炬之光，可照彻目前之万象也。^③

在王国维看来，英国小说家斯提逢孙（今译斯蒂文森，1850~1894）的特异之处就是其小说对世间的悲忧之情体验深刻，而这种悲忧之情正是人生真相、人间胸臆之所在。所以在《人间词话》手稿第34则，王国维引述古诗云：“谁能思不歌？谁能饥不食？”认为“诗词者，物之不得其平而鸣者也。故欢愉之辞难工，愁苦之言易巧”。在中国文学批评的历史上，这种观点并不新鲜，但在阐释完有我之境与无我之境的后一则，即揭出这一老话题，无疑是其中蕴含着与王国维文学观念契合的内涵。虽然“无我之境”在王国维的语境中具有更高的地位，但因为其对人生的基本定位在苦痛上，所以对于“有我之境”，也始终抱持着一种十分复杂的心态，这种心态固然更多的与词的体制有关，但不能不说王国维此前的哲学研究与宗教观念，还是在此投下了比较浓重的痕迹。也因此，作为“古之伤心人”的秦观和晏几道才能占据王国维所梳理词史上的重要位置，而“凄婉”“凄厉”的秦观更受王国维青睐。

王国维援引尼采的“血书说”也同样可以纳入到这一语境中来进行考察。《人间词话》初刊本第18则所云：

尼采谓：一切文学，余爱以血书者。后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之感，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。^④

所谓“以血书者”是指最本质的性情之体现，而最本质的性情是可以贯通所有人的。王国维在《人间嗜好之研究》中说：“若夫真正之大诗人，则又以人类之感情为其一己之感情。彼其势力充实不可以已，遂不以发表自己之感情为满足，更进而欲发表人类全体之感情。彼之著作作为人类全体之喉舌，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。”故王国维把李煜与宋徽宗作了比较后，得出的结论就是：宋徽宗《燕山亭》词不过说的是个人的“身世之感”，其愁苦，其离恨，其思量，都是针对一己之感情；而李煜则突破个人之情感，王国维曾引用其“自是人生长恨水长东”、“流水落花春去也，天上人间”等句，认为《金荃》、《浣花》诸集中词缺乏这种跨越时空、涵盖众生的气象，李煜词有承担人类普遍性情感的意味，李煜因此而堪当“大诗人”之名。宗教的解脱之说，王国维未必认同，但对于宗教的涵括众生的气度，王国维显然是极为欣赏的。

王国维所谓“大小”实际上是用以区别诗词所涵盖的人类及万物的本质的程度而已。由大小之论，更可进而观王国维有关有我之境与无我之境的相关论述。《人间词话》初刊本第3则云：

有有我之境，有无我之境。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”，“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，有我之境也；“采菊东篱下，悠然见南山”，“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，无我之境

① 王国维：《人间词话》（彭玉平解说版），第97页。

② 陈伯海：《生命体验的审美超越——〈人间词话〉“出入”说索解》，载《文艺理论研究》2002年第1期。

③ 王国维：《英国小说家斯提逢孙传》，原刊1907年5月《教育世界》149号，当时未署名。然据佛维考证，此文实为王国维手笔。此转引自王国维原著、佛维辑校《王国维哲学美学论文辑佚》，华东师范大学出版社1993年，第293页。

④ 王国维：《人间词话》（彭玉平解说版），第27页。

也。有我之境,以我观物,故物皆著我之色彩;无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物。古人为词,写有我之境者为多,然未始不能写无我之境,此在豪杰之士能自树立耳。^①

王国维此论在话语上多承宋代邵雍《皇极经世书》语,而裁为己说。饶宗颐《人间词话平议》云:“寻王氏所谓无我,殆指我相之冲淡,而非我相之绝灭。以我观物,则凡物皆着我相,以物观物,则浑我相于物之中。实则一现一浑。现者,假物以现我;浑者,借物以忘我。王氏所谓‘无我’,亦犹庄周之物化,特以遣我而遗我于物之中,何曾真能无我耶?惟此乃哲学形上学之态度,而非文学之态度。……大抵忘我之文,其长处在于极高明;现我之文,其长处在于通人情。及其所至,皆天地之至文也,又安有胜负于其间哉?”^②饶氏从哲学的层面探析物我关系,自成其说,尤其是以“我相”的冲淡与否及“现”与“浑”来区分有我之境与无我之境,都堪称别具会心之论。如果参诸前引《人间词话》初刊本第18则所述,则“有我之境”乃是“小我”,而“无我之境”堪称“大我”,“大我”则宛然具有释迦、基督的普世精神。试对勘王国维《红楼梦评论》中的相关论说:

美之为物有二种:一曰优美,一曰壮美。苟一物焉,与吾人无利害之关系,而吾人之观之也,不观其关系而但观其物,或吾人之心无丝毫生活之欲存,而其观物也,不视为与我有关系之物,而但视为外物,则今之所观者非昔之所观者也。此时,吾心宁静之状态,名之曰优美之情,而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人,而吾人生活之意志为之破裂,因之意志遁去,而知力得为独立之作用以深观其物,吾人谓此物曰壮美,而谓其感情曰壮美之情。^③

无我之境因为是观其大者,故物我之利害关系被消解掉了;有我之境因为是观其小者,故物我关系被强化出来。被消解掉了,故而呈现出“浑”的境界;被强化出来,故而呈现出“现”的境界。则无我之境与有我之境界的“大小”也就显得格外分明了。

“感情上之疾病,非以感情治之不可。”^④围绕着人生之感情——苦痛和倦厌,王国维权衡于哲学、宗教与文学之间,遂使得其诗学的“人生”内涵显得格外突出。如果一一追索王国维文学观念中的哲学与宗教因素,当然可以追索更多。但以上荦荦大者,已足可窥见其间因缘之一斑了。不遑说,在康德、叔本华、尼采的哲学著作中包含着许多文学的内涵,也不遑说宗教精神的渗透本身就是极具力度的。即就王国维个人而言,王国维因其追寻人生意义而迷恋哲学,因迷恋哲学而旁涉宗教,这一份独特的学术经历不仅使其哲学研究中浸润着一定的宗教色彩,也大体奠定了后来文学观念的重要基石。“人生”的话题,苦痛的内涵,解脱的憧憬,慰藉的渴望,就这样大体以组合的方式影响着30岁之前的王国维。

● 作者简介:彭玉平,中山大学中文系教授,博士生导师,文学博士;广东 广州 510275。

● 责任编辑:何坤翁

① 王国维:《人间词话》(彭玉平解说版),第5页。

② 饶宗颐:《文辙——文学史论集》(下),台湾学生书局1991年,第747~748页。

③ 俞晓红:《王国维红楼梦评论笺说》,第31页。

④ 王国维:《去毒篇——鸦片烟之根本治疗法及将来教育上之注意》,载《王国维遗书》(三),第659页。