

# “人间”大义与早期王国维文哲之学的归止

陈 贇

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所暨哲学系,上海 200241)

**摘要:**王国维早年本着寻求精神之形上慰藉的解脱心态,治叔本华与尼采的纯粹哲学,但叔本华与尼采其人与其学的内在张力使得王氏转向康德,“人间”大义代表了王国维哲学探求的归宿。人与人的“之间”,构成了王国维理解与刻画自己的位置的思想出发点:经世致用不过是入乎人间之内,而解脱出世亦不过是出乎人间之外。对国家、民族病理与个人性情的日益深化的思考,促使王国维一度从哲学转向文学艺术。但近代特殊的社会历史,不得不使得国维从个人之解脱转而进入在具体时空直面现实而有所承担,由此而有从文哲之学到晚岁经史之学的转向。

**关键词:**王国维;康德;叔本华;人间大义;文哲之学;经史之学

**中图分类号:**B25 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-2338(2014)04-0026-15

**DOI:**10.3969/j.issn.1674-2338.2014.04.003

一切学问皆能以利禄劝,  
独哲学与文学不然。[1]

随着1894年的甲午中日战争、1911年辛亥革命等一系列事件的发生,中国其实已经到了“几于无事不与外人无缘”、“外国无所不在”的时代,外力入侵造成了既存权势结构(这里的“权势结构”既包括政治的、军事的、经济的,也包括社会的、心理的和文化的)的巨变,外国在华存在通过条约体系所建构的间接控制,既体现着一种外在的压迫,其本身又已内化为中国权势结构的直接组成部分。<sup>①</sup>自郭嵩焘(1818-1891)在英伦见到“三代之

治”始,西方越来越具有取代传统儒家“三代”的地位。在19世纪的最后10年,在中国的舆论界中,弥漫着的已经是这样的信念:既存的中国学术与制度已经无用于新时代,必须转而去全面学习西方的政艺之学[2],“西学”遂成“西教”。就是在这种时代情境下,王国维“欲自奋于新学”。<sup>②</sup>

## 一、叔本华、尼采哲学之探究及其 出入人间之困境

1898年罗振玉(1866-1940)在上海创立近代中国第一所日文专科学校东文学社,王国维作

收稿日期:2014-04-24

**作者简介:**陈贇(1973-),男,安徽怀远人,哲学博士,华东师范大学哲学系教授、博士生导师、思勉人文高等研究院副院长,教育部人文社会科学重点研究基地华东师范大学中国现代思想文化研究所副所长。著有《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》《中庸的思想》《困境中的中国现代性意识》《天下或天地之间:中国思想的古典视域》《现时代的精神生活》等,另发表论文百余篇。

①“几于无事不与外人无缘”,语见《四川奏定致用学堂办法纲要》,《北洋学报》,丙午(1906)年第20册,“学界纪要”,第1页;“外国无所不在”(the foreign omnipresence in China),见 Mary Wright, “introduction”, in idem (ed.), *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, New Haen and London: Yale University Press, 1968, pp. 54-58。参看罗志田《革命的形成:清季十年的转折(上)》,《近代史研究》,2012年第3期。

②徐中舒(1898-1991)云:“甲午之役,和议告成。先生目睹国势陵替,慨然有所感发。时人方争言变法,而先生亦欲自奋于新学。”徐中舒《王静安先生传》,《王国维全集》第二十卷,杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009年,第297页。的确,作于1907年的《自序(一)》提及因甲午之役而“始知世尚有所谓新学”。

为首批学生就读于此,见到日本教师田冈佐代治(TaokaReiun, 1870 - 1912)<sup>①</sup>的著作引用康德(Immanuel Kant, 1724 - 1804)、叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788 - 1860)之哲学,其心甚喜之。<sup>②</sup>1901年2月赴东京留学,因病于夏回国,26岁的王国维进入其“独学时代”。“体素羸弱,性复忧郁,人生之问题,日往复于胸臆,自是始决计从事于哲学的研究。”<sup>③</sup>在藤田丰八(Fujita Toyohachi, 1869 - 1929)<sup>④</sup>的指导下,他读翻尔彭(Arthur Fairbanks, 1864 - 1944)的《社会学》(*Introduction to Sociology*, 1896)、及文(William Stanley Jevons, 1835 - 1882, 今译耶芳斯)的《名学》(*Elementary Lessons in Logic: Deductive and Inductive*, 1870)、海定甫(Harald Höffing, 1843 - 1930)的《心理学》(*Outlines of Psychology*, 1891),接着又读巴尔善(Friedrich Paulsen, 1846 - 1908)《哲学概论》(*Introduction to Philosophy*, 1895)、文特尔彭(Wilhelm Windelband, 1848 - 1915, 今译文德尔班)《哲学史》(*A History of Philosophy*, 1893)。<sup>⑤</sup>1903年于通州师范学堂任教时,王国维开始读康德《纯粹理性批判》,但到“先天分析论”部分几乎全不可解,转而读叔本华《作为意志与表象的世界》,旁及叔本华《充足理由之原则论》《自然中之意志论》等。《作为意志与表象的世界》附录有《对康德哲学的批判》,提供了理解康德哲学的线索,重新点燃了他对康德的兴趣。1903年夏至1904年冬,王国维便透过叔本华以迂回进路理解康德,这是王国维对康德的第二次研究。<sup>⑥</sup>1905年他第三次研究康德,再读《纯粹理性批判》,兼及其伦理学与美学,<sup>⑦</sup>此时已无首次阅读之窒碍了。1907年,当王氏第四次研究康德,感觉“窒碍更少”,“而觉其窒碍之处大抵其说之不可持处而已”。[3]王国维对康德的研究虽然有四次,但可分为两个阶段,代表了他探究哲学的历程。张文江(1956 - )曾以列表方式予以说明:[4](P. 40)

时期	中心	结集	总结
前期(1902 - 1905)	叔本华	《静安文集》	《自序》
后期(1906 - 1907)	康德	《静安文集续编》	《三十自序》一、二

由叔本华以通康德,是为王氏哲学探究的第一阶段,由叔本华上溯至康德,则为其哲学探究之第二阶段。

《静安文集自序》云:“癸卯(1903)春,始读汗德之《纯理批评》,苦其不可解,读几半而辍。嗣读叔本华之书而大好之。自癸卯之夏,以至甲辰

(1904)之冬,皆与叔本华之书为伴侣之时代也。

①田冈岭云,本名佐代治,别号栩栩生,明治时期的社会与文学评论家,汉学家与中国通,曾编写中国文学史的教科书,深受德国古典哲学与老庄思想的影响,著有《恶魔的文明》《美与善》《神秘哲学》《支那的审美观》《岭云摇曳》《明治叛臣传》等,其生平见自传体作品《数奇传》,收入《日本人的自传》第四册,日本:平凡社,1982年。其思想的介绍见家永三郎《田冈岭云其人及思想》(岩波书店,1955年)。

②据狩野直喜回忆,早在1900年,王国维就对西洋哲学研究深感兴趣,而当时中国青年有志于新学的,大都对政治学、经济学有兴趣,而想尝试研究西洋哲学的却极为罕见。狩野直喜《回忆王静安君》,《王国维全集》第二十卷,第370页。

③《自序》,《王国维全集》第十四卷,第119页。王国维《静安文集自序》云:“余之研究哲学,始于辛(1901)、壬(1902)之间。”(《王国维全集》第一卷,第3页)又,作于1903年的《哲学辨惑》云:“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,洵不证也。哲学实对此要求而与吾人以解释,夫有益于身者与有益于心者之孰轩孰轻,固未易论定者。巴尔善曰:人心一日存,则哲学一日不亡。”(《王国维全集》第十四卷,第7页)由此可见,国维先生所从事哲学并渴望形而上学之动因。

④藤田丰八,号剑峰,日本德岛县人,东洋史学家、文学家。1897年藤田丰八前往上海,1898年与罗振玉策划成立东文学社,而后在1904年应两广总督岑春煊之邀担任教育顾问,隔年(1905)又应江苏巡抚端方之请到苏州协助创办江苏师范学堂,且从日本招聘十多名老师,后因功获清廷颁授三等双龙宝星章,并在1909年出任京师大学堂教习。著作有《中等教育东洋史》《东西交涉史之研究(东西交涉史的研究)》等。

⑤按:及文《名学》,王国维译为《辨学》,1908年益森印刷局出版;海定甫之《心理学》,王国维译之名《心理学概论》,1907年商务印书馆出版;文德尔彭,今译“文德尔班”,《哲学史》今译为《哲学史教程》,有商务印书馆汉译名著本。

⑥王国维1903年读康德《纯粹理性批判》先验分析论时几乎不能理解,后来找到叔本华的《对康德哲学的批判》才找到进入康德哲学的关键。对此,李明辉先生指出:先验分析论最难理解的是纯粹知性概念的先验推证一节,康德在该书第二版时全面重新改写了这一节。一般认为,第一版比第二版容易理解,叔本华提到,他阅读第二版时觉得该书充满矛盾,及至读了第一版,发现这些矛盾消失了。在叔本华时代,大部分通行版本只刊印第二版的文字。叔本华强调:没有人在仅读了《纯粹理性批判》的第二版或之后的任何一版之后,就自以为了解此书,并且对康德的学说有一个清晰的概念,这是绝对不可能的:因为他只读了一个残缺的、变质的、在一个程度上不真实的文本。由此可见,叔本华阅读《纯粹理性批判》的经验有助于王国维突破其理解障碍。见李明辉《王国维与康德哲学》,《中山大学学报》(社会科学版),2009年第6期。

⑦据李明辉研究,王国维所读的康德的伦理学,可能系爱尔兰康德专家阿薄德(Thomas Kinsmill Abbott, 1829 - 1913)所翻译的 *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, 1813年初版,1883年增订第3版,王国维根据的可能是1889年第4版或1898年第5版,这个译本包括《道德底形上学之基础》《实践理性批判》《道德底形上学》《单纯理性限度内的宗教》第一卷《论人性中的根本恶》《论一项出于人类之爱而说谎的假想的权利》《论俗语“事急无法”》。见李明辉《王国维与康德哲学》,《中山大学学报》社会科学版,2009年第6期。

其所尤惬意者,则在叔本华之《知识论》,汗德之说得因之以上窥。”[5](P.3)1903年作《汗德像赞》《叔本华像赞》《哲学辨惑》。1904年翻译《汗德之哲学说》《汗德之知识论》<sup>①</sup>,撰写《汗德之事实及其著书》《述近世教育思想与哲学之关系》《叔本华之哲学及教育学说》,至若《德国哲学大家叔本华传》,则似其译作。

《哲学辨惑》针对废黜哲学、诟病哲学者而立言,主张哲学非有害之学、非无益之学,特别以哲学真理乃人之所以为人者之所系,实综合真、善、美三者而论其原理,而以美善为旨的美学与伦理学实“为哲学中之二大部”;且哲学以其主于理性乃为人之形而上学需要之体现。是故哲学在一文明系统中尤其是教育体系中具有核心地位,王氏甚至说:教育之宗旨,亦不外造就真善美之人物,故谓教育上之理想,即哲学上之理想。1906年,他还为张之洞主持学部期间所拟定的大学课程设置方案提出缺少哲学一科的批评,并特别提出:“人于生活之欲外,有知识焉,有感情焉。感情之最高之满足,必求之文学、美术;知识之最高之满足,必求诸哲学。叔本华所以称人为形而上学的动物而有形而上学的需要者,为此故也。故无论古今东西,其国民之文化苟达一定之程度者,无不有一种之哲学……而人类一日存,此学即不能一日亡也。”[6]哲学亦为本国固有之学,《哲学辨惑》提出:“且欲通中国哲学,又非通西洋之哲学不易明也”,“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。”<sup>②</sup>在1905年所作的《论近年之学术界》中,王氏以为宋明新儒家所以能变思想之受动为能动者,则在吸收转化来自印度之佛教,而今西洋哲学乃是中学有待吸收消化之的“第二佛教”;当然,“即令一时输入,非与我中国固有之思想相化,决不能保其势力。观乎三藏之书已束于高阁,两宋之说犹习于学官,前事之不忘,来者可知矣。”[7](P.125)此一论说与陈寅恪的著名判断可谓英雄所见略同。<sup>③</sup>由此,意味着王氏学问之规模,一方面在吸收西洋思想,<sup>④</sup>另一方面在理解中国固有之思想,<sup>⑤</sup>此为其学术之双翼。

就吸收西洋思想而言,王氏认为,严复所翻译引介的西学,“英吉利之功利论及进化论之哲学耳,其兴味之所存,不存于纯粹哲学,而存于哲

学之各分科,如经济、社会等学,其所最好者也。故严氏之学风,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”。[7](P.122)当时之学术界,“其能接欧人深邃伟大之思想者,吾决其必无也,即令有之,亦其无表出之能力,又可决也”。[7](PP.122-124)在《论新学语之输入》(1905)中,王国维提出:“国民之性质各有所特长,其思想所造之处各异”,“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。吾国人所长,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。”中国人之此种性格特质与以下事实相关联,“中国有辩论而无名学,有文学而无文法”,此为抽象与分类能力之不足,实造成“我国学术尚未达自觉(Selfconsciousness)之地位也”。[8]实际通俗的国

①二文均刊于1904年5月《教育世界》74号,收入《王国维文集》第三卷,第297-298、299-308页。二文均译自日本学者桑木严翼(1874-1946)之《哲学史要》,而《哲学史要》实系桑木严翼对文德尔班《哲学史教程》之日译。

②《王国维全集》第十四卷,第9页。《奏定经学科文学科大学章程书后》再次提出此一主张:“若夫西洋哲学之于中国哲学,其关系亦与诸子哲学之于儒教哲学等。今即不论西洋哲学自己之价值,而欲完全知此土之哲学,势不可不研究彼土之哲学。异日发明光大我国之学术者,必在兼通世界学术之人,而不在一孔之陋儒,固可决也。”《王国维全集》第十四卷,第36页。

③“窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。”见陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年,第284-285页。

④1898年,当听到“二年后日本不准再译西书”之传闻时,王国维以为“若禁中国译西书,则声明已绝,将万世为奴矣。”见《致许家惺》(约1898年3月上旬),《王国维全集》第十五卷,第4页。可对比梁启超的如下认识:“国家欲自强,以多译西书为本。”见梁启超《西学书目表序例》,《梁启超全集》,北京:北京出版社,1999年,第82页。

⑤以西洋阐释中学,固无不可,但若以此消解中学,则非其所敢苟同。辜鸿铭所英译中庸,王氏有论:“如执近世之哲学以述古人之说,谓之弥缝古人之说则可,谓之忠于古人则恐未也。”《书辜氏汤生英译中庸后》,《王国维全集》第十四卷,第73页。

民特质,与学术之不自觉,乃至与功利主义、进化论的译介,均不无关联。

故而王国维本人要接引的是西洋学术中深邃伟大之纯粹哲学。对于本阶段的王氏而言,康德哲学只是叔本华哲学的前驱,叔本华才是康德哲学真正的完成者。王国维云:“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。……叔氏始由汗德之知识论出,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。”[9](P.35)王氏经由叔本华之通道而达成的对康德之理解,亦“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”。<sup>①</sup>显然,对王氏而言,康德之哲学,建基于概念,然而“概念之愈普遍者,其离直观愈远,其生谬妄愈易。故吾人欲深知一概念,必实现之于直观,而以直观代表之而后。若直观之知识乃最确实之知识,而概念者仅为知识之记忆传达之用,不能由此而得新知识。真正之新知识,必不可由直观之知识,即经验之知识中得之。然古今之哲学家,往往由概念立论,汗德且不免此,况他人乎!特如希哀林、海额尔之徒,专以概念为哲学上唯一之材料,而不复求之于直观,故其所说非不庄严宏丽,然如蜃楼海市,非吾人所可驻足者也。叔氏谓彼等之哲学曰‘言语之游戏’,宁为过与?”<sup>②</sup>

王氏特别强调,“学术之所争,只有是非、真伪之别耳”[5](P.125),然此必以学术为目的,而学术又必以永恒普遍真理之追求为鹄的。在王氏看来,“天下有最神圣、最尊贵而无与于当世之用者,哲学与美术是已。……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。其有发明此真理(哲学家)或以记号表之(美术)者,天下万世之功绩,而非一时之功绩也。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。”相比之下,“政治家及实业家之事业,其及于五世十世者希矣”。[10]然吾国无纯粹之哲学,美术亦无独立之价值,“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!”“若夫忘哲学、

美术之神圣,而以为道德、政治之手段者,正使其著作无价值者也。”<sup>③</sup>哲学与美术一旦无独立价值,影响所及,国势濒危。由叔本华与康德哲学而反观中国,王国维所见之中国无纯粹之美术与哲学之事实,适为中国学术无独立无自觉之症状,进而言之,乃其沉溺于实用的、功利的而无彻底之精神解脱之病理。直到1907年,王国维依然坚持其对中国社会精神状况与其学术气质之关联的判断。“吾国下等社会之嗜好,集中于‘利’之一字。上中社会之嗜好,亦集中于此,而以官为利之代表,故又集中于‘官’之一字”,“今之人士之大半殆舍官以外无他好焉。其表面之嗜好集中于官之一途,而其里面之意义,则今日道德、学问、实业等皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值,而惟官有价值,则国势之危险何如矣。社会之趋势既已如此,就令政府以全力补救之,犹恐不及,况复益其薪而推其波乎?”[11](第七条,第十二条)与唯利是图的生存样式相关联的是独立自觉的学术之沦丧:“学术之绝久矣。……今举天下之人而不悦学,几何不胥人人皆为不祥之人,而胥天下而亡也。”[12](第一条)学绝道丧必然导致国家之衰亡,复兴国家也必自振兴学术始。同样,学术之不自觉与国民人格之不独立相互构成,以至于在中国没有代表全国民的

①《王国维全集》第一卷,第35页;又第44页云:“汗德之知识论,固为旷古之绝识,然如上文所述,乃破坏的而非建设的,故仅如陈胜、吴广,帝王之驱除而已。”

②《王国维全集》第一卷,第43页。王国维对此种言语之游戏的忧虑与国内学术之流风与形势不无关联。自今文经学以复古而求改革,以己意而解析六经,将西学与孔子之微言大义结合,以期达到变革的观念动员,于是,“其时学术风气,治学颇尚《公羊春秋》……会今文公羊之学递演为改制疑古,流风所被,与近四十年间变幻之政治,浪漫之文学,殊有联系”。(陈寅恪《〈突厥通考〉序》,《寒柳堂文集》第二册,上海古籍出版社,1980,第144页)王国维《论近年之学术界》(1905)对当时学术界的总体判断是:“近数年之思想界,岂特无能动之力而已乎,即谓之未尝受动,亦无可也。”之所以有能动之力,一方面是中外之见,即以中国自中国,西洋自西洋,一方面是以学术为政论之手段,而不是以学术为目的。

③《论哲学家与美术家之天职》,《王国维全集》第一卷,第131-133页。王国维在《教育偶感四则》(1904)中云:“生百政治家,不如生一大文学家。何则?政治家与国民以物质上之利益,而文学家与以精神上之利益。夫精神之于物质,二者孰重?且物质上之利益,一时的也;精神上之利益,永久的也。”《王国维全集》第一卷,第138页。《文学小言》(1906)云:“余谓一切学问皆能以利禄劝,独哲学与文学不然。”(《王国维全集》第十四卷,第92页)

文学。<sup>①</sup>王氏以欧西民族或国家之文学,扣问反观中国,由此以达于对国民之精神界之理解,以至于中国人之于鸦片与赌博之形而下嗜好盛行,在王氏亦由叔本华与康德哲学之反照而得以解释,此正见其自奋于西学,由以反观中国,抵达对中国人的诊断,显见其溢于言表的“忧世”之情。

由叔本华式哲学而反观中国思想,王氏有《论性》(1904)、《释理》(1904)、《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》(1904)之作,尤以《红楼梦评论》(1904)为此中之关键。《论性》之作,区分经验上的就性论性与形而上学地论性,直面论性之方式及其边界,所谓“表而出之,使后之学者勿徒为此无益之议论也”。[5](P.17)《释理》以“理性”、“理由”二义说理:“以理由而言,为吾人知识之普遍之形式;以理性而言,则为吾人构造概念及定概念间之关系之作用,而知力之一种也。故‘理’之为物,但有主观的意义,而无客观的意义。易言以明之,即但有心理学上之意义,而无形而上学上之意义也”,“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。其所以有此误解者,由‘理’之一字,乃一普遍之概念故。”[5](PP.29,33)由此不难看出,释理之作,与论性同,意在于贞定理之探究之正当方式,以防思想之僭越。故而,二文均为防御性的,意在将性理之讨论由前批判层次提升到批判哲学的层次。不仅如此,在对性、理的言说做了防御性的理解之后,王国维面临的是深层的困惑:性并不能导致价值的内在超越,而理并不能确定行为的善恶,因而性理之学便必须面对价值与善恶的根本来源问题。[13]

如果说《论性》与《释理》重点所指者乃先验哲学或批判哲学之探究方式,那么《红楼梦评论》则直面人生意义这一基本问题。王氏引用德国诗人袁伽尔(G. A. Büger, 1724 - 1794)“愿言哲人,诏余其故。自何时始,来自何处”之言,并以此为“人人所有之问题,而人人未解决之大问题也”。<sup>②</sup>《红楼梦》所以为“宇宙之大著述”,<sup>③</sup>便在于,它“非徒提出此问题,又解决之者也”。<sup>④</sup>张文江正确指出:《评论》第二章所引《红楼梦》宝玉与和尚对话,尤其是其中“来处来,去处去”之言,即王氏所见《红楼梦》对此问题的解答。<sup>⑤</sup>对王国维而言,《红楼梦评论》“立论虽在叔氏之立脚地”,

但其时王氏对叔本华之学已有上出超越之意。所谓以叔氏而立论者,首章以为生活之本质恒在于欲,欲与生活、痛苦三位一体;美术使人超然利害、忘怀物我而入纯粹知识,以达解脱;二章示此苦痛出于自造,解脱在于自求,其道存于出世,宗教与美术则为出世之不同方式;三章以叔氏对悲剧之区分,谓《红楼梦》为“悲剧中之悲剧”,其美术上的最终目的与伦理学上的最终目的合二为一。所谓对叔氏已有上出之意,此体现在王氏“于第四章内已提出绝大之疑问。旋悟叔氏之说,半出于其主观的气质,而无关于客观的知识。此意于《叔本华及尼采》文中始畅发之”。<sup>⑥</sup>此

①王氏云:“然回顾我国民之精神界则奚若?试问我国之大文学家,有足以代表全国之精神,如希腊之鄂谟尔、英之狄斯丕尔、德之格代者乎?吾人所不能答也。其所以不能答者,殆无其人欤?抑有之而吾人不能举其人以实之欤?二者必居其一焉。由前之说,则我国之文学不如泰西;由后之说,则我国之重文学不如泰西。前说我所不知,至后说则事实较然,无可讳也。我国人对文学之趣味如此,则于何处得其精神之慰藉乎?求之于宗教欤?则我国无固有之宗教,印度之佛教亦久失其生气。求之于美术欤?美术之匮乏,亦未有如我中国者也。则夫蚩蚩之氓,除饮食男女外,非鸦片、赌博之归而奚归乎?故我国人之嗜鸦片也,有心理的必然性,与西人之细腰、中人之缠足有美学的必然性无以异。”见《王国维全集》第一卷,第138-139页。在《文学小言》之十四中,王氏断言:“至叙事的文学,(谓叙事传、史诗、戏曲等,非谓散文也)则我国尚在幼稚之时代”,“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。”《王国维全集》第十四卷,第96页。

②王国维1903年所作《来日二首》已经提出同样的问题,尤其是其一中如下诗句:“来日滔滔来,去日滔滔去。适然百年内,与此七尺遇。尔从何处来?行将徂何处?”对此诗的具体解说见王国维著、陈永正笺注《王国维诗词笺注》,上海:上海古籍出版社,2011年,第67-70页。

③《王国维全集》第一卷,第64、75页。又第80页,王氏谓:“红楼梦自足为我国美术上之唯一大著述。”

④《王国维全集》第一卷,第60页。该书同页,王国维主张:“人苟能解此问题,则于人生之知识,思过半矣。”“其自哲学上解此问题者,则二千年间,仅有叔本华之《男女之爱之形而上学》耳。”

⑤《红楼梦》第117回:宝玉问:弟子请问师父,可是从太虚幻境而来?和尚道:什么幻境,不过是来处来去去罢了。见《王国维全集》第一卷,第61页。而所谓“自犯罪,自加罚,自忏悔,自解脱”(第63页),正是王氏所见之《红楼梦》对人生由来及其解脱之道的回答。(参见张文江《渔人之路和问津者之路》,复旦大学出版社,2006年,第45页)王国维云:“《红楼梦》一书,实示此生活此苦痛之由于自造,又示其解脱之道不可不由自己求之者也。”(第62页)

⑥《王国维全集》第一卷,第3页。其实,在作于1904年的《书叔本华遗传说后》中,王氏便发现:“叔氏之说,不能谓之不背于事实也”,“其遗传说实由自己之经验与性质出,非由其哲学演绎,亦非由历史上归纳而得之者也。且叔氏之说不足持,不特与历史上之事实相反对而已。”《王国维全集》第一卷,第107、109页。

“绝大之疑问”在对解脱之可能性的质疑。“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？其痛苦又奚若？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。”<sup>[14]</sup>(P.74)此存疑已见于1904年夏所作《平生》之诗，中云：“人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪。终古众生无度日，世尊祇合老尘嚣。”此诗“将人间视为真正的地狱，而死后的解脱与否，亦不可知。哀众生之苦痛由于自造，又示解脱之道不可自求，其悲观情绪较《红楼梦评论》为甚”。<sup>[15]</sup>王氏的逻辑是，依佛所言“若不得众生尽度，誓不成佛”，然而众生尽度，“则举世界之人类，而尽入于解脱之域，则所谓宇宙者，不诚无物也欤？”<sup>[14]</sup>(P.71)由此而得以对叔本华之道提出质疑，既然释迦不能实践其尽度众生之诺，则其是否解脱亦当存疑。由此王氏提出个人(小宇宙)之解脱当以世界(大宇宙)之解脱为准，“赫尔德曼人类涅槃之说，所以起而补叔氏之缺点者以此”；<sup>①</sup>叔本华言个人之解脱，不及世界之解脱，故而其所谓解脱仅仅是一种主观之理想，其现实性则必付诸疑问。且叔本华销铄世界以归个人之意志，终不能释王国维《来日》(1903)诗所示之人生之大疑。<sup>②</sup>故而王氏对叔本华卒归于放弃，乃其必然。“殊如叔本华之说，由其深邃之知识论、伟大之形而上学出，一扫宗教之神话的面具，而易之以名学之论法，其真挚之感情与巧妙之文字，又足以济之，故其说精密确实，非如古代之宗教及哲学说，徒属想像而已。然事不厌其求详，姑以生平所疑者商榷焉。夫由叔氏之哲学说，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，而姝姝自悦曰解脱，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！……故如叔本华之言一人之解脱，而未言世界之解脱，实与其意志同一之说不能两立者也。”<sup>[14]</sup>(PP.72-73)叔本华之哲学，“终古不过一

理想已矣”。理想者，可近而不可即，达于理想，而未能及于现实，此可爱与可信之矛盾的一个方面。在《叔本华与尼采》(1904)中，王氏直截地指出：“叔本华由锐利之直观与深邃之研究，而证吾人之本质为意志，而其伦理学上之理想，则又在意志之寂灭。然意志之寂灭之可能与否，一不可解之疑问也。”<sup>[5]</sup>(P.81)事实上，通过巴尔善之《伦理学系统》，王国维业已注意到叔本华其人与其学之间的断裂：“叔本华之学说与其生活，实无一调和之处。彼之学说，在脱屣世界与拒绝一切生活之意志，然其性行则不然。彼之生活，非婆罗门教、佛教之克己的，而宁伊壁鸠鲁之快乐的也。彼自离柏林后，权度一切之利害，而于法兰克福特及曼亨姆之间定其隐居之地。彼虽于学说上深美悲悯之德，然彼自己则无之。……彼终其身惴惴焉，惟恐分有他人之损失及他人之苦痛。要之，彼之性行之冷酷无可讳也。”显然，叔本华在其学说所表示的理想与其现实之生活与人格之间的矛盾，“以彼之一生为其激战之地”，由此导致了“彼之伦理说，实可谓其罪恶之自白也”。<sup>③</sup>同样，通过文德尔班《哲学史教程》的描述，王氏发现了在知力与意志之间挣扎的尼采。王国维眼中的叔本华与尼采，其学术成了自我慰藉的方式，彼二人“痛苦既深，必求所以慰藉之道，而人世有限之快乐，其不足慰藉彼也明矣。于是彼之慰藉，不得不反而求诸自己。其视自己也如君王，如帝天；其视他人也如蝼蚁，如粪土。彼故自然之子也，而常欲为其母；又自然之奴隶也，而常

<sup>①</sup>“小宇宙之解脱，视大宇宙之解脱以为准故也。赫尔德曼人类涅槃之说，所以起而补叔氏之缺点者以此。”《红楼梦评论》，《王国维全集》第一卷，第74页。

<sup>②</sup>《来日》诗作于1903年，彼时的王国维困扰于人生问题，《登狼山支云塔》(1903)“局促百年何足道，沧桑回首亦堪叹”——大有“人生局促，何殊朝露”(《北史·夏侯夬传》)之感慨；《冯生》(1904)：“生平不索长生药，但索丹方可忍饥。”《来日》有二，其一中云“来日滔滔来，去日滔滔去。适然百年内，与此七尺遇。尔从何处来？行将徂何处？”其二中云：“宇宙何寥廓，吾知则有涯。面墙见人影，真面固难知。……人生一大梦，未审觉何时。相逢梦中人，谁为析余疑？”详细的解释见陈永正《王国维诗词笺注》，第67-70页。

<sup>③</sup>《叔本华与尼采》，《王国维全集》第一卷，第90-91页。按：在《叔本华之哲学及其教育学说》中，王国维似为叔本华其说与其行之间的矛盾做过辩护：“独叔氏送其一生于宇宙人生上之考察与审美上之冥想；其妨此考察者，独彼之强烈之意志之苦痛耳。而此意志上之苦痛，又还为哲学上之材料，故彼之学说与行为，虽往往自相矛盾，然其所谓‘为哲学而生，而非以哲学为生’者，则诚夫子之自道也。”《王国维全集》第一卷，第44页。

欲为其主。举自然所以束缚彼之知意者,毁之裂之,焚之弃之,草薶而兽猕之。彼非能行之也,姑妄言之而已;亦非欲言诸人也,聊以自娱而已。何则?以彼之知意之如此,而苦痛之如彼,其所以自慰藉之道,固不得不出于此也”,“彼之说博爱也,非爱世界也,爱其自己之世界而已;其说灭绝也,非真欲灭绝也,不满足于今日之世界而已。由彼之说,岂独如释迦所云‘天上地下,惟我独尊’而已哉?必谓‘天上地下,惟我独存’而后快!当是时,彼之自视,若担荷大地之阿德拉斯(Atlas)也,孕育宇宙之婆罗麦(Brahma)也。彼之形而上学之需要在此,终身之慰藉在此。……彼等所以为此说者无他,亦聊以自慰而已。”[16]显然,叔本华与尼采之哲学,源出于其主观之气质,而在于自寻主观之慰藉,由此而造成在世界与自我的认识与理解上主之以主观之气质,而无与于客观之知识,故而可以情感而不可以理究;<sup>①</sup>而在自我与世界上,不免有唯我独尊论之归趣,并由此而导致其生活上之知行之矛盾甚至对立。哲学在叔本华与尼采那里,最终导向自娱自乐的主观化之“美学”,而不能为共同生活提供伦理学上的根据,甚至对共同生活之伦常纲纪,有拆解破坏而无建设的作用。换言之,对王氏而言,叔本华美学所追求的解脱,盖在“出世”;而伦理学追求的毋宁在“入世”,此二者之间的价值之难以协调,<sup>②</sup>构成叔本华哲学的内在矛盾,而其最终销世界以归意志,对伦理学不能有所支持,故而王氏谓“叔氏之说徒引经据典,非有理论的根据也”[14](P.74),“使无伦理学上之价值以继之,则其于美术上之价值未可知也。”[14](P.69)王氏更认识到,“且美之对吾人也,仅一时之救济,而非永远之救济。”[9](P.40)故而叔本华与尼采之哲学虽相应于王氏忧郁之性格,却无法满王情感上持久安顿的需要,以及自奋于新学的时代性要求,就后者而言,即无解于愈来愈深重的社会政治甚至文化之危机。

## 二、转向康德

1905年编辑的《静安文集》集中反映了王国维哲学探究的第一阶段,即29岁以前学习哲学的收获。赵万里指出:“此编各文之思想出发点,乃在叔本华之知识论。”《静安文集》的编定,也意味着王国维告别了叔本华,而再转向康德。“盖叔氏之说,半出于主观之气质,而无涉于客观之知

识,持论乃复返于汗德之学。此书印行时,先生又转移其求知之鹄于汗德之《纯理批评》,而试作再度之探求,不复徘徊于叔氏之门矣。”<sup>③</sup>

不复徘徊于叔氏之门,意味着康德之架构对王氏产生了影响。还在1904年思考戴震与阮元的哲学时,王氏已经注意到二人的贡献在于:“以宋儒之说还宋儒,以三代之说还三代,而使吾人得明三代与唐宋以后之说之所以异,其功固不可没者也。”[17]由从叔本华上窥康德,到直面康德,王氏似业已意识到还叔本华于叔本华、还康德于康德之必要,此为其时空维度扩充之象。《自序》云,“至二十九岁(1906),更返而读汗德之书”,“于汗德之《纯理批评》外,兼及其伦理学及美学。至今年(1907)从事第四次之研究。”<sup>④</sup>1906年王氏撰《德国哲学大家汗德传》、译《汗德详传》。<sup>⑤</sup>相对于叔本华其人与其学的分裂,<sup>⑥</sup>显然,在哲学探究的第二阶段,王氏更欣赏的是康德其人与其

<sup>①</sup>在《沈乙庵先生七十寿序》中,王国维使用了“其言可以情感,而不能尽以理究”的表述来概括道咸以降之新学,《王国维全集》第八卷,第619页。

<sup>②</sup>在王氏看来,“如此之美术,唯于如此之世界、如此之人生,始有价值耳。今设有人焉,自无始以来,无生死,无苦乐,无人世之罣碍,而唯有永远之知识,则吾人素偶宝为无上之美术,自彼视之,不过蛩鸣蝉噪而已。何则?美术上之理想,固彼之所自有,而其材料,又彼之所未尝经验故也。又设有人焉,备尝人世之苦痛,而已入于纯粹之知识。彼既无生活之欲矣,而复进之以美术,是犹馈壮夫以药石,多见其不知量而已矣。然而超今日之世界人生以外者,于美术之存亡,固自可不必问也。”(《王国维全集》第一卷,第72页)这就是美术之求出世之解脱必须与入世协调一致,对入世之人而有意义。

<sup>③</sup>赵万里《静安先生遗著选跋》,吴泽、袁英光《王国维学术论集》(一),上海:华东师范大学出版社,1983年,第318页。对于1905年之前的王国维而言,康德哲学只是叔本华哲学的前驱,叔本华才是康德哲学真正的完成者。

<sup>④</sup>《王国维全集》第十四卷,第120页。康德哲学之重要,还在1903年,王国维就已经认识到:“为近世哲学之一潮流,综合大陆及英国之二学派,而又开自家独得知生面者,实德意志之哲人汗德也。……哲学之问题及性质至此殆可谓确定也”,“真提出认识论之问题,而使于哲学中占重要之地位者,则汗德也。”(王国维《哲学丛书》,上海:教育世界印本,1903年,第12、43页)

<sup>⑤</sup>前者系王国维先生根据日本学者中岛力造所编《列传体西洋哲学史》下卷第5编第2章所撰,刊于1906年3月《教育世界》120号,后者(《汗德详传》)摘译自阿薄德 Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics 前面的 Memoir of Kant,刊于1906年5月《教育世界》126号。

<sup>⑥</sup>《德国哲学大家叔本华传》(1904)谓叔本华“壮岁,品性颇不修,曾有欲娶女优为室之事。只以性情异于常人,不为妇女拭所爱悦,故转而嫉视女子,至谓女子者特为生活所必需,而非有可尊敬之价值,竟螺居一世以终”。姚淦铭、王燕编《王国维文集》第三卷,北京:中国文史出版社,1997年,第316页。

学之统一。《德国哲学大家汗德传》对康德之品行的描述至为详尽：“终其身，足未越凯尼格斯堡一步，受普通教育者于是，受高等教育者于是，为大学教授者亦于是。自幼至老死，与书籍共起居，未尝一驰心于学问之外，宜其无甚事迹授后世史家以记载之便也。然自汗德建设批评学派以来，使欧洲十九世纪之思潮为之震荡奔腾，邪说厄言一时尽熄。近代硕儒辈出，而视其所学，殆未有不汲彼余流者。故汗德之于他哲学家，譬之于水则海，而他人河也；譬之于木则干，而他人枝也。夫人于伟人杰士，景仰之情殷，则于其一言一行之微，以知之为快，不惮征引而表彰之。汗德传之作，乌可以已乎？且汗德不惟以学问有功于世也，其为人也，性格高尚，守正而笃实，尚质朴，食则蔬蕲，居则斗室。严于自治，定读书作事之规条，日日奉行之，不稍简懈。方其为大学教授之时，天未明而兴，以二小时读书，二小时著讲义，既毕仍读书，午则食于肆。不论晴雨，食后必运动一小时，然后以二小时准备次日讲义，以余时杂读各书，入夜九时而寝。三十年间，无日不如是。尝语人曰：‘有告予过者，虽濒死必谢之。’其砥行力德若此，则夫读其传者可由之以得观摩兴感之益矣”，“所著《纯粹理性批判》……出后十二年，而各大学乃争用之为讲义。学生负笈来游其门者络绎不绝，誉之者至推为古今哲学家之冠。然汗德不自以为荣，修德力学，淡泊如故也。”该文文末有一则评论：“论曰：古今学者，其行为不检，往往而有。柏庚（今译培根）以得赂见罪；卢梭幼窃物，中年有浪人之名；论者重其言，未尝不心非其人也。若夫言与人并足重，为百世之下所敬慕称道者，于汗德见之矣。然其生前犹有毁沮之者，至使不能安于教授之位。及其歿也，真价乃莫能掩焉，则甚矣舆论之不足言也！”<sup>[18]</sup>此文于康德极赞其品行，其实在1904年5月王氏发表的《汗德之事实及其著书》中已经注意到，“彼晚年获至高之名誉，而仍不改其质素及冷淡之生活。彼慥慥焉，送其无事及平稳之一生。”<sup>[19]</sup>显然，王氏对康德为人的不厌其详的叙述，体现了进一步探究其学的深层动机。康德其人深居自得之地且不改其素的生活方式对王国维影响极大。1906年王国维在北京学部编译图书局任编译局员时，<sup>①</sup>据袁嘉谷回忆，“自入局之日定一个坐位，每日只见他坐在他的一个座位上，永不离开”，“他为人真是简默，在局三年，不曾说上

一百句话，别人与我高谈雄辩，而他静坐不语”，“我想静安这个人真是如庄子所说的木鸡一样，他一言不妄发，一事不妄为”。<sup>[20]</sup>彼时正是王国维专力于康德的时代，于此亦可见康德之影响，不唯入诸其心，且能深体之于身。以至于张尔田有谓：“弟与相处数十年，未尝见其臧否人物，临财无苟，不可干以非义，盖出于天性使然。呜呼！静庵之学不特为三百年所无，即其人亦非晚近之人也。”<sup>[21]</sup>自始至终，王国维一直保持着读书人的身份，白云：“余毕生惟与书册为伴，故最爱而最难舍者，亦惟此耳。”<sup>[22]</sup>其为人简默，与罗振玉通信良多，“虽有他事，而言学问者约居其半，中国恐无第二人”。<sup>[23]</sup>可谓为学问而生，非为生而学问者。

康德本人之知（学说）、行（生活）之统一，意味着在叔本华那里以冲突方式出现的美学与伦理学的关系，在康德这里取得了统一。换言之，在自我与世界，或出世与入世之间，康德似乎提供了一种统一的可能性。这正是王国维仍然要探究康德哲学的深层动机。

第二阶段王氏对康德及其学说的介绍，不同于第一阶段之偏重于形而上学与知识论，而是侧重于康德的为人以及康德的伦理学、宗教与美学（《汗德之伦理学及宗教论》<sup>②</sup>，1906）。由此而有对康德的不同于第一阶段之认识：不是知识之成立，而是意志之自由，构成了康德哲学的根本关注。<sup>③</sup>由此而导致了道德实践的关注：“故理性之作用常陷于不可知之矛盾，而使人回惑。至意志则常与信仰同盟，而道德宗教之源皆出于此，且从而保护之”，“彼尽褫纯粹理性之形而上学的

<sup>①</sup>袁英光、刘寅生《王国维年谱长编》第43页，系王国维充学部图书馆编辑于1907年（光绪丁未），但同页注释云：“樊炳清《王忠愍公事略》载：‘三十二年丙午，学部奏调参事（罗振玉），因荐公在学部总务司行走，历充图书馆编辑和名词馆协修，以迄宣统辛亥（1911）。’”按袁嘉谷文系此事于光绪丙午（1906），并强调，“有人记是丁未年，恐误”。袁嘉谷《我在学部图书局所遇之王静安》，《王国维全集》第二十卷，第329页。

<sup>②</sup>《王国维全集》未收此文。原文见于1906年5月《教育世界》123号，未署名。李明辉在《王国维与康德哲学》一文中认为，此文为王国维自作，不过其时间定于1905年，似误。胡逢祥《王国维著译年表》亦未收录。姚淦铭、王燕编《王国维文集》第三卷收入，见第308-312页。

<sup>③</sup>“怀疑论不过汗德哲学之枝叶，而非其根本。以此罪汗德，全不知其哲学之精神与其批评之本旨也。汗德之本旨决非有害于道德上之信仰及其超绝的对象（神）也。彼贬理性之价值而置诸第二位，名之曰‘整理的原理’，以与‘建设的原理’相区别。其根本思想之贯注于全书者，曰：吾人及万物之根本，非理性而意志也。”《王国维文集》第三卷，第308-309页。



能力,而以之归于实践理性即意志。”[24](P.309)而康德区分道德法则与物理法则,以此分别归属实践理性与纯粹理性,由此而有意志之自由与知识之必然之冲突,但这一冲突乃表面上之事。<sup>①</sup>“就实际言之,则唯于现象之世界中不得云自由耳,至睿智之世界即本体之世界中,吾人虽不能证其自由,然其不自由亦不得而证之。纯粹理性谓自由之为物,虽不能发见于现象之世界,而或能发见于本体之世界。实践理性则进而断定之。故知识与意志之间实无所谓矛盾也。吾人之行为,自其现于空间时间中言之,则为一必然之结果,而毫末不能自由;然由其所从出之根柢观之,则离时间空间之形式而独立,其为自由固无可疑者也。”[24](PP.309-310)从纯粹理性看,灵魂、自由、上帝并无客观之实在性,但从实践理性看,则深信三者之真实,“汗德则以纯粹理性附属于实践理性,故意志之自由、灵魂之不死、上帝之存在,吾人始得而确信之也”。王氏还对康德的道德与宗教学说之关联进行分析:“吾人之意志不由于‘自律’,而其行为即不得谓之道德。盖除良心之命令外,一切动机皆使意志不由自律而由‘他律’,而夺去其行为之道德上之价值。故真正之宗教必与道德合一。存于理性中之宗教,但由道德构成之。基督教之真髓乃永久之道德。宗教之目的乃人类正行之胜利也。如宗教而于此外有其他目的,则已失宗教之本义矣。”王氏将康德《在理性范围内之宗教》的思想概括为“约宗教于道德”,可谓极有见地,他同意将宗教建基于道德之上,而不同意将道德建基于宗教之上的见解。[24](PP.310-311)此一思想甚合中国思想之精义,“我国古代固无求道德之根本于神圣者”。<sup>②</sup>

由康德之伦理学与宗教说而反观中国哲学,王氏有《原命》(1906)之作。此文之缘起,乃在康德第三组二律背反,即自由与自然之必然性之背反之消化。在《纯粹理性批判》中,康德由现象与物自身之区分来化解这一二律背反:将先验之自由归于物自身的领域,而肯定“自由之因果性”;将自然之必然性归诸现象界,坚持因果律的普遍有效性——由此而使得自由与自然之必然性并行不悖。由此,而有人之双重性格——即“经验的品性”与“睿智的品性”,道德责任之承付则交由睿智之品性。王氏云:“故吾人之经验的品性中,在在为因果律所决定,故必然而非自由也。

此则定业论之说真也。然现象之世界外,尚有本体之世界,故吾人经验的品性外,亦尚有睿智的品性,而空间、时间及因果律,只能应用于现象之世界,本体之世界则立于此等知识之形式外,故吾人之睿智的品性,自由的非必然的也。此则意志自由论之说亦真也。故同一事实,自现象之方面言之,则可谓之必然,而自本体之方面言之,则可谓之自由。”[5](PP.60-61)对于康德化解第三组二律背反以及人的双重性格之说,叔本华本人极为赞赏,而王国维却有所保留,将人的动机亦纳入因果关系中,因而质疑意志之自由[25],并得出“责任之观念,自有实在上之价值,不必藉意志自由论为羽翼也”的看法,其核心在于将教育及社会之影响,以及心理上之势力等纳入责任观念的结构中[5](PP.62-63),一言以蔽之,出世(解脱)与入世(经世)这一具有时代性意义的大问题仍然在缠绕着王国维,而仅仅从主体的意志而不是世界的角度探求责任的起源,当然不能让王完全满意。王国维因而也在一定程度上离开了叔本华与康德的主体主义哲学的轨道。<sup>③</sup>《原命》对中国哲学的主流传统做了如下概括:既不持定业论(Determinism,决定论,其言善恶贤不肖之有命,而一切动作皆由前定),亦不主张持意志自由,<sup>④</sup>因而西洋哲学中迄今未得到最终解决的决定论与意志自由论的冲突,亦得以避免。藉由对康德之“局限”(王国维所谓“其说之不可持者”)的认识而中国哲学得以被重视,由此而有对孔子及中国文化之重新认识。此中之要者为1907年所作

<sup>①</sup>“彼谓道德上之法律与物理上之法律,其根本相异。物理上之法律,必然的也;道德上之法律非自外迫我,而我自不能不从之,易言以明之,即自由的也。虽自由之概念,悟性不能证明之,而在意志之方面,则深信其自由而不疑。何则?此乃实践理性之规矩,而道德的意识中之一事实故也。至是有一大疑问起焉。夫纯粹理性之视一切宇宙现象也,皆视为必然之结果,即视现象之世界但为因果律之所辖。然则实践理性上之自由论,如何而能与纯粹理性上之定业论相调和乎?而汗德之信自由意志也,与其爱真理无异,决不欲物理上之必然与道德上之自由性,二者互为冲突。彼谓二者之冲突乃表面上之事,至调和二者而使知识及意志之权利两无所损害,则固非不可能之事也。……”《王国维文集》第三卷,第309页。

<sup>②</sup>转引自陈元晖《王国维与叔本华哲学》,北京:中国社会科学出版社,1981年,第22页。

<sup>③</sup>李明辉:“王国维显然认为:道德责任与决定论可以相容,而不必预设意志之自由。这项观点不但与康德的伦理学观点完全对立,也与叔本华的相关观点有出入。”见李明辉《王国维与康德哲学》。

<sup>④</sup>“通观我国哲学上,实无一人持定业论者,故其昌言意志自由论者,亦不数数觐也。”《王国维全集》第一卷,第59页。

《孔子之学说》，中云：“故人间究竟之目的，在据纯正之道理，而修德以为一完全之人。既为完全之人，则又当己立立人，己达人，人已并立，而求圆满之幸福。所谓人生之目的，不过如此而已。”<sup>①</sup>这里的关键在于“人间”。自奋于西洋哲学的王国维，上下探究的结果是将自己的个人精神解脱与时代的经世要求融合为一体，由此而成“人间”之大义。

### 三、出入无疾与王国维探求的人间大义

“人间”代表了王国维哲学探求的结论。沉溺于功利而不能自拔者乃是人间之人，同样，寻求从功利与欲望中解脱的亦是人间之人。人间乃人与人之间，这个之间构成了人理解与刻画自己的位置的出发点：经世致用不过是入乎人间之内，而解脱出世亦不过是出乎人间之外，然不论出世与入世，“人间”构成了其真正的地基。故而“人间”一词可谓王国维1902年自奋于西学以来至西学探究结束时所达到的归宿。<sup>②</sup>

1906年4月，“先生集近二、三年内所填词而刊之，名为《人间词甲稿》，盖词中‘人间’二字常见，遂以是为书名。”<sup>③</sup>后来的《人间词乙稿》以及《人间词话》等等，无不以“人间”命名。据罗庄（罗振常长女）所录《人间校词札记》<sup>④</sup>，有静安校《乐章集》及《山谷词》之校毕题识数则，其一曰：“宣统元年二月朔日，以叶申芑词抄本校勘一过。人间。”“人间”殆静安早年之号，故既以自署，而罗庄亦据以作为文章篇题。<sup>⑤</sup>而吴昌绶致王国维的50通书信中，有30通称王国维为“人间先生”。彭玉平在《人间词话疏证》的“绪论”中，专列一节讨论“词话何以名‘人间’”，指出：“罗振玉、罗振常、罗庄等与王国维交往密切的罗氏家族成员，也常常直呼王国维为‘人间’。故王国维曾号‘人间’一事，已无疑义。”彭玉平发现，王国维“对《庄子》用心特深，其诗词创作和理论中包含庄子艺术精神之处不一而足。而《庄子》中的《人间世》乃是庄子表述其核心思想的一篇，庄子对世世的判断，与王国维当时对世世的判断，稍加比堪，可以发现两者有着惊人的一致性，所以王国维之‘人间’从内涵上而言，更多地渊源于《庄子》，‘人间’乃是‘人间世’的简称，这应该是可以得到合理的解释的”。[26](PP. 17-18)作为静安哲学第二期及其后数年所使用的自号，“人间”一词体现了王国维对人生意义的归止之理解，在

这个意义上，人间词与人间词话中的人间非仅以

①《王国维文集》第三卷，第124页。1904年写作《孔子之美育主义》时的王国维认为，利欲带给个人的苦痛、带给社会的罪恶，只能通过超利害的审美加以主观化的解决，故而当年所作的谓“其审美学上之理论虽不可得而知，然其教人也，则始于美育，终于美育”。（《王国维全集》第十四卷，第16页）而中国美术之不独立，则落实到对中国文明之精神气质的认识，“呜呼！我中国非美术之国也，一切学业，以利用之大宗旨贯注之，治一学，必质其有用与否；为一事，必问其有益与否，美之为物，为世人所不顾久矣。故我国建筑、雕刻之术无可言者。至图画一技，宋元以后，生面特开，其淡远幽雅，实有非西人所能梦见者。诗词亦代有作者。而世之贱儒辄援‘玩物丧志’之说相诋，故一切美术皆不能达完全之域，美之为物，为世人所不顾久矣”。（《王国维全集》第十四卷，第18页）这里依然可以看到徐中舒所指出的现象：彼时的王国维于西洋哲学、美术尝“借其言以抨击儒家之学，为论至廉悍”，“祇孔孟程朱而不顾”。徐中舒《王静安先生传》，《王国维全集》第二十卷，第304、300页。

②早在1899年的《红豆词》之二（《王国维诗词笺注》第31页，以下简作《笺注》），王国维就使用了“人间”；1903年《书古书中故纸》亦有“书成付与炉中火，了却人间是与非”（《笺注》第40页）之句，同年《偶成二首》则有“蝉蜕人间世，兀然入泥洹”（《笺注》第58页）；1904年《平生》云“人间地狱真无间，死后泥洹枉自豪”（《笺注》第82页）；1913年《癸丑三月三日京都兰亭会诗》（《笺注》第214-215页）与1924年的《题御笔牡丹》之六（《笺注》第357页），仍有“人间”一词的使用。而大量并刻意使用“人间”一词的作品则是1906年发表的《人间词甲稿》61首，以及1907年发表的《人间词乙稿》43首，加上之后创作的11首，总计115首小词中，“人间”总计被使用了38次，另有与“人间”意义相近的“尘寰”1次、“人海”1次、“红尘”2次、“人生”3次（诗稿中用了7次）。“不难看出王静安以‘人间’名其词集，决非无故。”而1910年脱稿问世的《人间词话》，“让潜藏在王静安意识中的‘人间’种子，得以开花结果。‘人间’似乎成了王静安思想的核心，在情不自禁之中，王静安有了署名‘人间’的举动。”说见陈茂村《王国维的“人间”执爱》，《“国立”高雄海洋科技大学报》第19期，2004年，第68-76页。

③袁英光、刘寅生《王国维年谱长编》，第41页。按：赵万里《王静安先生年谱》：“（光绪）三十二年，丙午，三十岁。三月，集此二年所填词刊之，署曰《人间词甲稿》。盖先生词中‘人间’二字数见，遂以名之。”“（光绪）三十三年，丁未，三十一岁。十月，又汇集此一年所填词谓《人间词乙稿》，入《教育世界杂志》中刊之。”（《王国维全集》第二十卷，第416、417页）

④《国立北平图书馆馆刊》十卷一号，1936年。

⑤洪国樑《王国维之经史学》，第1-2页。洪氏特别提出四证，证明“人间”乃王国维之自号，特别是提供罗振玉致王国维信中云：“人间先生有道”，而罗振玉还给王国维专门刻一枚“人间”二字的印章，足证人间确系静安之别号。而王国维使用人间为号即在宣统元年之前这三数年，似即“人间词甲稿”印行的1906年至《人间词话》撰写的1910年之间。按：日人榎一雄在《东洋文库书报》第八号（东洋文库，1976年）上发表《王国维手抄手校词曲书二十五种》，录出跋署“人间”者六种：王国维在《宁极斋乐府》跋中署“人间”、在《姑溪词》识语中署“人间附记”、在《尊前集》跋中署“人间”、在淮南宣氏刻本《梅苑》跋中署“人间识”、在《紫斋笙谱》跋中署“人间记”、在栋亭刻本《梅苑》跋中署“人间词隐记”。榎一雄的看法是人间是王国维的号，人间词与人间词话，是以号名词与词话；而周一平则主张相反，“人间”之“号”源于“人间”之“词”。参见周一平《中西文化交汇与王国维学术成就》，上海：学林出版社，1999年，第156页。另，关于王国维的“人间”之号，参看周一平《王国维的号“人间”辨析》，《近代史研究》，1985年第4期；陈鸿祥《关于王国维之号“人间”及其考辨》，《齐鲁学刊》，1988年第3期。

号名,亦以义名,而其号本身即源于其义。<sup>①</sup>

正是着眼于“人间”这一地基,美术与宗教的意义得到强调。在王国维哲学探究的第二阶段,原先被囊括在哲学之两大部中的美术,现在得以独立于哲学,并由美术以涵盖文学艺术。于个人而言,美术之超脱利害的非功利性质提供精神安顿;就风俗而言,美术与宗教同样,通过作用于人的情感而达到风俗之转移——只不过宗教针对社会之下层,而美术则针对社会之上层。王国维认识到,中国之国民独为鸦片烟之国民,显示的是国民精神上之疾病。“此事虽非与知识、道德绝不相关系,然其最终之原因,则由于国民之无希望、无慰藉。一言以蔽之,其原因存于感情上而已。”[27](PP. 63 - 64)对王国维而言,沉迷于鸦片,显示的是阴疾,是老耄的疾病、亡国的疾病、空虚的疾病,此与西人耽于酒,后者乃是阳疾、少壮的疾病、强国的疾病、欲望的疾病不同。总而言之,沉溺于鸦片,一犹竞逐于功利,不独是个人的病理,亦且为国家与政教之病理。“故禁鸦片之根本之道,除修明政治,大兴教育,以养成国民之知识及道德外,尤不可不于国民之感情加之意焉。”[27](P. 64)慰藉人的情感之道,在于宗教与美术。“前者适于下流社会,后者适于上等社会;前者所以鼓国民之希望,后者所以供国民之慰藉。兹二者,尤我国今日所最缺乏,亦其所最需要者也。”[27](PP. 64 - 65)在王氏看来,宗教之神,超出知识之外,故不必问其知识上之价值,但其对感情之效,则有可言。<sup>②</sup>“吾人之奖励宗教,为下流社会言之”,而“美术者,上流社会之宗教也”,“彼等苦痛之感无以异于下流社会,而空虚之感则又过之,此等感情上之疾病,固非干燥的科学及严肃的道德之所能疗也。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。”[27](PP. 65 - 66)如果说人们对于宗教之兴味,存于未来,那么,对美术之兴味,则存于现在。是故在国维先生看来,宗教之慰藉是理想的,而美术之慰藉则是现实的。雕刻、绘画、音乐、文学等等,都是王氏所谓的广义的“美术之慰藉”,其中“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。故此中学校以上宜大用力于古典一科,虽美术上之天才不能由此养成之,然使有解文学之能力,爱

文学之嗜好,则其所以慰空虚之苦痛而防卑劣之嗜好者,其益固已多矣。此言教育者所不可不大注意者也。”[27](P. 66)真、善、美领域分立而又统一于自由的康德式思想架构最终影响了王国维,美术不再隶属于知识上的真理,而专主情感之向上之慰藉。由此而有作于1907年的《人间嗜好之研究》对文学之位置的崇高理解:“吾人内界之思想感情,平时不能语诸人或不能以庄语表之者,于文学中以无人与我一定之关系故,故得倾倒而出之。易言以明之,吾人之势力所不能于实际表出者,得以游戏表出之是也。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。”[28](PP. 115 - 116)这里值得注意的是,王国维探究的是“人间嗜好”而不是其个人一己之嗜好,人间之嗜好往往弥漫于风俗习惯之中,而成为一民族一时代之症候,而美术(文学)与宗教正是作为人间感情的慰藉者的形象出现的。对国家病理与个人性情的日益深化的思考,促使王国维从哲学转向文学(美术),而此中其个人对哲学的认识亦不无关联。

1907年5月的叙述其在哲学上所臻之境,颇为自豪:“此则当日志学之初所不及料,而在今日亦得以自慰藉者也。”[28](P. 120)然而两个月后,即7月的《自序二》却突然表露“疲于哲学有日”的心境:“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。余知真理,而余又爱其谬误。伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学,此吾人所酷嗜也。然求其可信者,

①周一平在其《中西文化交汇与王国维学术成就》中说:“所以用‘人间’名词,显然是他的生活遭遇和人生哲学的反映。他用‘人间’命名他的词集,是表示他对人间的厌倦,向往超脱人间。……‘人间’是他悲观、厌世哲学理论的概括和艺术化。”(第155页)此判断虽然可以商榷,但看到人间的哲学意义,则是毫无疑问的。陈茂村《人间词的名称与两篇序》认为,人间在王国维那里是苦痛的化身。

②《去毒篇》云:“宗教家教之以上帝之存在、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。……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。”《王国维全集》第十四卷,第65页。

则宁在知识论上之实证论、伦理学上之快乐论、美学上之经验论。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恼。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。要之，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。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？”[29]正如张文江先生所言，“‘伟大之形而上学’指《纯粹理性批判》，‘高严之伦理学’指《实践理性批判》，‘纯粹之美学’指《判断力批判》。国维五年四读康德，前此于叔本华阶段末尾有一疑，于是上窥康德，今于康德阶段末尾又有一疑，未能再次上窥，终倦而弃之。然国维于康德之学已知其不可恃处，尚未得其不可夺之处。弃其所不可恃，此之谓‘常规调整’，夺其不可夺，此之谓‘科学革命’，弃其所不可恃，进而夺其所不可夺，此之谓上出。然必先知其不可夺者何在，若未能知其不可夺者，则一切所恃者皆未可恃。知其不可夺者，则可爱者不可信，可信者不可爱，两行之又何妨。”[4](PP. 60-61)康德以划界的方式而得以在可爱与可信之间而有两行之道，可爱者不碍可信者，可信者不碍可爱者。于是同一世界于人之两种品性而呈现可爱与可信之不同之维度，是犹一体之两面。然若从一面回观，则有二律背反之冲突。王氏于康德之学，固然未尽其义，然其所谓可爱与可信之矛盾，亦是其对哲学之总体性认识。1901年王国维到日本东京物理学校，虽因病返国，但据弟子赵万里所云，还因“为几何学所苦”。[30]虽然，在独学时代王国维迷恋的是德国观念论式的纯粹哲学，对于严复所翻译的功利主义与进化论哲学有所保留，但王氏对于“洛克、休蒙（今译休谟）之书，亦时涉猎及之”。[28](P. 120)重要的是，王国维对西学的翻译包括了自然科学与社会科学，涵盖了农学、教育学、心理学、法学、地理学、历史学、生物学、哲学等多门学科，由此而更容易形成对西学的总体镜像，并由此总体镜像反思哲学。虽然在个人性情上，王氏喜欢并有志于成为哲学家，但他深切地意识到：“今日之哲学界，自赫尔德曼（Karl Robert Eduard von Hartmann, 1842-1906，今译哈特曼）以后，未有敢立一家系统者也。居今日而欲自立一新系统，自创一新哲学，非愚则狂也。近二十年之哲学家，如德之芬德（Wilhelm Wundt, 1830-1920，今译冯

特）、英之斯宾塞尔（Herbert Spencer, 1820-1903），但蒐集科学之结果或古人之说，而综合之、修正之耳，此皆第二流之作者，又皆所谓可信而不可爱者也。”[28](PP. 121-122)哲学中的实证主义趋向使得体系性哲学几乎不再可能，王氏所向往之伟大、庄严、纯粹者亦随之而褪色；当哲学不再沉迷于体系的建构，而自求立足于经验基础之上，成为经验之综合与修正因而变得可信起来时，也就失去了可爱的性质。以体系哲学家叔本华与康德为其哲学探究的对象的王氏自然无法满足于后体系哲学的支离。“此外所谓哲学家，则实哲学史家耳。以余之力，加之以学问，以研究哲学史，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。”[28](PP. 122)以国维先生自身的情况而言，纯粹哲学乃使人超脱功利、忘怀物我，本身即有精神解脱之意义，但欲自建哲学体系，一则己力所不能，二则时势所不许。就自己而言，其个人不满意于哲学史家的身份定位而欲直契无所倚傍的哲学本身，但在其几年的哲学探究中，仍然未能超越对日本及欧洲学者的复述，<sup>①</sup>谈不上真正的创新，依照其自视甚高、以天才自许的才情，<sup>②</sup>他不愿意保留在这种复述者的层次上。<sup>③</sup>就时势而言，一方面哲学之自身趋势，已偏于可信

①赵利栋已经注意到：“其早年所治中西哲学史的诸种论述，其实很大一部分是在复述日本及欧洲学者的研究（钱鸥《王国维和明治时代学术》，《日本中国学会报》第48辑，1996年），长期搞这种研究对王国维这样自视甚高的人来说，是不堪忍受的。”见赵利栋《王国维与〈东山杂技〉〈二牖轩随录〉——兼论王国维的学术转向》，《浙江社会科学》，2002年第2期。

②王国维从事哲学探究时，对叔本华与康德天才之说，颇有冥契。其《三十自序》云：“若夫余之哲学上及文学上之论述，其见识文采诚有过人者，此则汪氏所谓‘斯有天致，非由人力’”，“若夫深湛之思，创造之力，苟一日集于余躬，则俟诸天之所为欤！”托名樊志厚的《人间词》甲乙稿序中，他说：“卒至此者，天也，非人力之所能为也”，“方之侍卫，岂徒伯仲，此固君所得于天者独深。”徐中舒《王静安先生传》云：“先生少年于学自待甚高，其《静安文集》中称叔本华天才之说，殆引以自况者欤？”陈茂村先生认为凡此处处归功于天，其自诩天才的自负，溢于言表，而徐中舒上述看法甚为可信。见前引陈茂村《王国维的“人间”执爱》。

③王国维曾云：“余尝数古今最大著述，不过五六种。汉则司马迁之《史记》、许慎之《说文解字》，六朝则酈道元之《水经注》，唐则杜佑之《通典》，宋则沈括之《梦溪笔谈》，皆一空倚傍，自创新体。后人著书，不过赅续之、摹拟之、注释之、改正之而已。”（《二牖轩随录》之二十七，《王国维全集》第三卷，第469-470页）可见，对于无所倚傍、自创新体的学术之追求，显示了国维先生不甘人后的自觉追求。

而不可爱,也即哲学的时下趋势往往陷落在不求纯粹之第二义;另一方面纯粹哲学对于切于实际而不尚思辨的国民性、对于以学术为利用厚生之具的历史传统等皆有所未合,故而难以与(当时中国之)“世”有补,甚至哲学不若美术与宗教来得直接。故于“己”而言,建立一纯粹的自创之哲学系统对当时的王氏来说极其困难,因而他所追求的一无倚傍的大学术,必须超越哲学而在人文的大家族中重新寻找;于“世”而言,纯粹之哲学无助于当时中国国民之解脱,乃不愿也。故而王氏于己、于世两相权衡而不得不谋求新的学术方向。

填词的成功鼓舞了王国维的文学转向,但从哲学到文学的所谓“转向”不过是其探究“人间”大义的继续。“人间”意味着人与人的“之间”,由于人与人之间的关系而构成“世”,横向地而有个人与家国社会,纵向地而有历史与未来。王国维对文学的认识,亦以“人间”为着眼点。“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。”<sup>[31]</sup>(P.99)因而人作为“人间”的存在者,不能不“忧生”与“忧世”,<sup>①</sup>“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”。且“忧生实兼有忧世之意”,“忧世也当兼有忧生之意”。<sup>[26]</sup>(P.391)刘熙载《艺概》云:“《大雅》之变,具忧世之怀;《小雅》之变,多忧生之意。”忧生与忧世乃《诗》之传统。古之士君子不能不生活在“生”与“世”之间的张力中,然而又不能不寻求从中的解脱,即超越对世情的执着。王国维将中国文学分为两派,即北方派与南方派:前者系帝王派,后者为非帝王派;前者称道尧舜禹汤文武,后者则称其学出于上古之隐君子,或托之于上古之帝王;前者贵族派,后者平民派;前者入世派,后者遁世派;前者热性派,后者冷性派;前者国家派,后者个人派。“北方派之理想,置于当日之社会中;南方派之理想,则树于当日之社会外。”<sup>②</sup>在王氏看来,伟大之文学诗歌必在兼通二派者:“北方人之感情,诗歌的也,以不得想像之助,故其所作遂止于小篇。南方人之想像,亦诗歌的也,以无深邃之感情之后援,故其想像亦散漫而无所丽,是以无纯粹之诗歌。而大诗歌之出,必须俟北方人之感情与南方人之想像合二为一,即必通南北之驿骑而后,斯即屈子其人也。屈子南人而学北方之学者

也。”<sup>[31]</sup>(P.100)屈原对王氏的意义在于,他从文学(大诗人)的角度对“人间”的意义做出了回答,即将隐逸、超脱的遁世与忧生、忧世的入世深刻地结合在一起,从而形成了其廉贞的品性,既超脱人间又不弃人间。此与《红楼梦评论》阶段的解脱之“大疑”相比,其差别在于人间构成出世解脱之地基,因而出世乃构成对人间的肯定之方式。此人间大义在《人间词话》中得以明白表述。《人间词话》第60则云:

诗人对宇宙人生,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。美成能入而不能出。白石以降,于此二事皆未梦见。<sup>[5]</sup>(P.478)

此固为论诗而言,然其根柢处却是国维先生对人间大义之深邃体验。入乎其内者,不能不爱其生,珍其世,务其义,其生在世乃为一生之姿态,与生民同其忧戚,与国运同其盛衰,与斯文同其存歿,念兹在兹,所其无逸,由此而与生不绝,与世不隔;然又能出乎其外者,则所谓“试上高峰窥皓月,偶开天眼觑红尘”。<sup>③</sup>天眼中所见之山河、法身中所见之世界,是谓“出乎其外”。<sup>④</sup>所谓超然物外,兼怀物我,是为“无我之境”。诗人之于事物,“其所写者即其所观,其所观者即其所蓄”<sup>[32]</sup>(P.625),而其人自身亦为一被观之事物,一旦至于“物我无间而道艺为一,与天冥合而不知其所以然”<sup>[32]</sup>(P.625),则出乎其外矣。以出乎其外者入乎其内,则有高致之境界;而出乎其外不能入乎其内者,其非真能出乎其外也。是以个

①《人间词话》二十五:“‘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。”《王国维全集》第一卷,第467-468页。

②《屈子文学之精神》,《王国维全集》第十四卷,第97-99页。可比较王国维对孔、老的认识:“周末时之二大思潮,可分为南北二派。北派气局雄大,意志强健,不偏于理论而专为实行。南派反之,气象幽玄,理想高超,不涉于实践而专为思辨。是盖地理之影响使然也。今吾人欲求其例,则于楚人有老子,思辨之代表也;于鲁人有孔子,实践之代表也。孔子之思想,社会的也;老子之思想,非社会的也。”《孔子之学说》(1907),《王国维文集》第三卷,第108页。

③《浣溪沙》:“山寺微茫背夕曛。飞鸟不到半山昏。上方孤磬定行云。试上高峰窥皓月,偶开天眼觑红尘。可怜身是眼中人。”《王国维全集》第十四卷,第648页。

④王维《夏日过青龙寺谒操禅师》:“山河天眼里,世界法身中。”

人之解脱与忧时济世必当融为一体，“出世”恰恰不是远离人间的方式，而是在更高时空维度上关怀人间的方式。斯盖为王国维所得“人间”之大义。比较而言，叔本华与康德式的纯粹哲学偏重于“不着实际”而力求“出乎其外”，而文学则由感受而入人心，故而能深入人之性情与世情，故而可谓“入乎其内”。

“因词之成功，而有志于戏曲，此亦近日之奢愿也”，“余所以有志于戏曲者，又自有故。吾中国文学之最不振者，莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇存于今日者，尚以百数。其中指文字，虽有佳者，然比诸其理想及结构，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。”<sup>[28]</sup> (P. 122) 王氏欲振作在中国一向被士大夫视为“小道”因而其价值长期被忽视的戏曲，实因戏曲一方面被视为小道而幸能脱离政教之功利性渗透而有独立之审美价值，另一方面具有切入人间生活的大地性格，两方面的结合使得戏曲既关怀人间，又有超出社会价值之藩篱的“自然”，因而可以给世人提供情感上的安慰。元曲蔚为有元“一代之文学”，<sup>①</sup>亦为“中国最自然之文学”。<sup>②</sup>“其文章之妙，亦一言以蔽之，曰有意境而已矣。何以谓之有意境？曰写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出是也。”<sup>[33]</sup>有意境而最自然，故而在人间之出、入上实有其连接“生气”与“高致”的大义，其兼通于个人之解脱与国民之空虚治疗，于己于世，皆能提供情感之慰藉，故而戏曲之意义贴合于王国维所探求的“人间”之大义。

由上述“人间”大义，则从有志于精神与感情解脱的哲学美术转向以经世为指向的经史之学，其不过是“人间”思想因时而显的时义。由本西洋哲学以批评中国文化，而转入对中国文化之认识与理解，王氏本人亦由一味寻求精神之形上慰藉的解脱心态，转而进入在具体时空直面现实而有所承担。前者可谓出乎其外，后者可谓入乎其内。出入之平衡，实与时俱化。故而所谓王国维的“尽弃前学”虽然道出了文哲之学的王国维与经史之学的王国维之间的断裂，却没有看到在人间之出入问题上，二者之间的连续性。

## 参考文献：

- [1] 王国维. 文学小言[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 92.
- [2] 罗志田. 革命的形成:清季十年的转折(上)[J]. 近代史研究, 2012, (3).
- [3] 王国维. 自序[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 120.
- [4] 张文江. 王国维的学术和人生[M]//渔人之路和问津者之路. 上海:复旦大学出版社,2006.
- [5] 王国维. 王国维全集:第一卷[M]. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [6] 王国维. 奏定经学科文学科大学章程书后[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 34-35.
- [7] 王国维. 论近年之学术界[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [8] 王国维. 论新学语之输入[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 126-127.
- [9] 王国维. 叔本华之哲学及其教育学说[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [10] 王国维. 论哲学家与美术家之天职[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 131.
- [11] 王国维. 教育小言十三则[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 104, 105.
- [12] 王国维. 教育小言十则[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 123.
- [13] 赵利栋. 传统宇宙观的崩溃与王国维早年的思想危机[J]. 孔子研究, 2002, (4).
- [14] 王国维. 红楼梦评论[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [15] 陈永正. 王国维诗词笺注[M]. 上海:上海古籍出版社,2011. 82.
- [16] 王国维. 叔本华与尼采[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 93-94.
- [17] 王国维. 国朝汉学派戴阮二家之哲学说[M]//王国维全集:第一卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,

①王国维《宋元戏曲史序》：“凡一代有一代之文学。楚之骚，汉之赋，六代之骈语，唐之诗，宋之词，元之曲，皆所谓一代之文学，而后世莫能继焉者也。”参看《王国维全集》第三卷，第113页。

②王国维云：“元曲之佳处何在？一言以蔽之，曰自然而已矣。古今之大文学，无不以自然胜，而莫著于元曲。盖元剧之作者，其人均非有名位学问也；其作剧也，非有藏之名山、传之其人之意也。彼以意兴之所至为之，以自娱娱人。关目之拙劣，所不问也；思想之卑陋，所不讳也；人物之矛盾，所不顾也。彼但摹写其胸中之感想与时代之状况，而真挚之理与秀杰之气时流露于其间。故元曲为中国最自然之文学，无可也。”《王国维全集》第三卷，第113页。

2009. 103.
- [18] 王国维. 德国哲学大家汗德传[M]//姚淦铭,王燕. 王国维文集:第三卷. 北京:中国文史出版社,1997. 292.
- [19] 王国维. 汗德之事实及其著书[M]//姚淦铭,王燕. 王国维文集:第三卷. 北京:中国文史出版社,1997. 295.
- [20] 袁嘉谷. 我在学部图书局所遇之王静安[M]//王国维全集:第二十卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 331-333.
- [21] 王国维. 张尔田覆黄节书[M]//王国维全集:第二十卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 264.
- [22] 王德毅. 王国维年谱“叙例”[M]. 台北:商务印书馆,1967. 3.
- [23] 罗继祖. 跋《观堂书札》[J]. 读书,1982,(8).
- [24] 王国维. 汗德之伦理学及宗教论[M]//姚淦铭,王燕. 王国维文集:第三卷. 北京:中国文史出版社,1997.
- [25] 李明辉. 王国维与康德哲学[J]. 中山大学学报(社会科学版),2009,(6).
- [26] 彭玉平. 人间词话疏证[M]. 北京:中华书局,2011.
- [27] 王国维. 去毒篇(鸦片烟之根本治疗法及将来教育上之注意)[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [28] 王国维. 王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [29] 王国维. 自序二[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 121.
- [30] 赵万里. 王静安先生年谱[M]//王国维全集:第二十卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 410.
- [31] 王国维. 屈子文学之精神[M]//王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [32] 王国维. 此君轩记[M]//王国维全集:第八卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009.
- [33] 王国维. 宋元戏曲史[M]//王国维全集:第三卷. 杭州:浙江教育出版社,广州:广东教育出版社,2009. 114.

---

## Human Righteousness and the Home of Wang Guowei's Literature and Philosophy Study in His Early Years

CHEN Yun

(( Modern Chinese Thought and Culture Institute and Department of Philosophy, East China Normal University, Shanghai 200241, China ))

**Abstract:** In his early years, Wang Guowei, in pursuit of spiritual comfort, devoted himself to the pure philosophy of Schopenhauer and Nietzsche. However, the inherent tension of their theory was insufficient to support his study, which inevitably made him an academic shift to Kant. As far as Wang Guowei is concerned, human righteousness symbolizes his philosophical home for exploration. In his view, the relationship within man constitutes the starting point of thinking to understand and locate his position. Attachment to pragmatism shows a relationship in the world, while detachment indicates a relationship beyond the world. Due to his serious thinking on national crisis and personal disposition, Wang Guowei at a time turned his attention from philosophy to literature and art, and accordingly made the shift from personal relief to social and national undertaking during that time. As a result, his study focus changed from literature and philosophy to classics and history in his late years.

**Key words:** Wang Guowei; Immanuel Kant; Arthur Schopenhauer; human righteousness; literature and philosophy study; classics and history study

(责任编辑:吴芳)