

从“西体”“中体”到“以生命为体”

——与罗钢、彭玉平二先生论《人间词话》的诗学属性

刘锋杰

(苏州大学 文学院, 江苏 苏州 215123)

摘要:从思想来源的角度研究王国维《人间词话》,形成了两种有代表性的观点,即“西体中用”说与“中体西用”说。前者认为《人间词话》的根本观点来自西方近现代哲学与美学,同时借用了一些传统材料;后者认为《人间词话》的基本思想都有本民族的传统,而西方思想不过是起了强化体系的作用。实际上,无论是前者还是后者,都过于执着于概念的比较与认同,而没有认识到王国维“以生命为体”,尽其所能地吸收有益的思想营养,《人间词话》是对“审美生命”的确认,这是超出概念比较的一种意义融合。

关键词:王国维;西体;中体;以生命为体

中图分类号: I02 **文献标志码:** A **文章编号:** 1009-1505(2015)06-0014-11

Westernness, Chineseness, or Life as Essence

—A Discussion with Luo Gang and Peng Yuping on the Poetic Nature
of *Poetic Remarks in the Human World*

LIU Feng-jie

(School of Chinese Literature, Soochow University, Jiangsu Suzhou 215123, China)

Abstract: There have emerged two representative opinions regarding the origin of Wang Guowei's thought as shown in his *Poetic Remarks in the Human World*, one being Westernness aided by Chineseness, and the other being Chineseness aided by Westernness. The former opinion holds that Wang's fundamental ideas in *Poetic Remarks in the Human World* were derived from modern Western philosophy and aesthetics, which, in turn, were used to deal with traditional Chinese poetry; the latter opinion argues that Wang's basic thought originated from Chinese aesthetic traditions, which were aided by western thought in Wang's case. The two opinions seem to be over-focused on conceptual comparison and identity; therefore, they fail to point to Wang's principle of "Life as Essence" which incorporates thought of all origins. Wang's *Poetic Remarks in the Human World* is a reaffirmation of the "aesthetic life", a blending that goes beyond mere conceptual comparison and contrast.

Key words: Wang Guowei; Westernness; Chineseness; life as essence

收稿日期:2015-07-23

作者简介:刘锋杰,男,苏州大学文学院教授,博士生导师,主要从事文学基本理论、中国现代文论史、张爱玲研究。

近代以来,在研究一个理论观点的来源之际,形成了所谓的“中学西学”的不同评估路线:或说“中体西用”,那是强调中国传统的關鍵作用;或说“西体中用”,那是强调外来影响的關鍵作用。就王国维《人间词话》作为诗学属性来看,目前也形成了两种代表性的看法,一种是罗钢的“西体中用”观点,一种是彭玉平的“中体西用”的观点。两人的论著之间虽然没有展开直接的交锋,但两人的观点代表了王国维诗学研究中的两种主导倾向。进行比较文学研究的,多持罗说;进行古代文论研究的,多持彭说。当然,在近年兴起的“古代文论现代转换”等讨论中,也出现了“中西融合说”,不过若从根子上看,在大多数的论者那里,这个“融合说”还是属于“中体西用”,故不予专门讨论。在我看来,无论是“西体中用”还是“中体西用”,都有些偏执于理论概念的比较而没有意识到作为“审美生命”活动的文学活动本来就是一个开放的系统,《人间词话》实际上是对“审美生命”的确认,王国维是尽其所能地吸收有益的营养,无论这份营养是来自中国的还是来自西方的,他是一个思想上的饕餮者,不需要那么多概念的比较与取舍,一切的吸收都是为了养我之生命,再去创造“审美生命”,并通过自己的诗学思想来确认与维护“审美生命”。所以,与其从比较文学的理论概念的角度来分析《人间词话》,不如从“审美生命”的需要即吸收角度来体认《人间词话》,这也许将彻底改变在这个问题上的“西体中体”的纷争,明白它是“以生命为体”,以开放的吸收为特征,所以成为一个被广大读者所普遍接受与喜爱的批评文本。



罗钢持“西体中用”说的理由是通过自己的努力论证给出的。我们来看他的《传统的幻象》一书,童庆炳有过这样的评价:

一般研究者都有一种误解,认为王国维的《人间词话》是用文言写的,其主要研究对象是五代以来的词,又使用了中国古代诗论和美学中很多词语……所举诗词的例子也都是古代的佳作,因此就认定王国维的“意境说”必然是在继承了中国古代诗论和美学的基础上而形成的新的理论建构。罗钢通过他的研究,破除了这些误解,揭开了词语现象的掩饰,看清楚了王国维诗学的思想实质。他用一系列的证据,证明了王国维的“境界说”与中国古代诗论、美学无关,它借用叔本华的认识论美学和海甫定、谷鲁斯等人的心理学美学作为理论支点,看似是中国化的理论创新,实则是德国美学理论的一次横向移植。罗钢从寻找王国维“境界说”立论的思想来源入手,从根本上说明了王国维“境界说”的核心不过是叔本华认识美学的翻版而已。^{[1]2}

注意“翻版”这两个字,下得明确,是说王国维诗学根本没有什么中国的内涵,即全部都是舶来品,是典型的“西体中用”——用西方的美学思想作为理论的基础与艺术的标准,再装配上一些中国的传统的材料。所以,从表面上看是中国的,从实质上看是西方的。

在罗钢之前,也有学者表达过类似看法,但都没有罗钢的彻底与完全。如佛雏认为,王国维“区分两境的理论基础,跟德国哲学家叔本华关于审美静观的观点、关于抒情诗的观点,有极其密切的关系”。^{[2]225}但也承认“就传统诗学言,这个‘无我之境’,似可上溯到庄子。庄子描写那位梓庆削鐻的,他的‘器之所以疑神者’全在于‘以天合天’。……‘以天合天’其实就是‘以物观物’。”并认为邵雍的“‘以我观物’与‘以物观物’说,同王氏说法从字面到实质都是基本一致的。所谓‘无我之境’,说到究竟,亦无非要求诗人努力超脱到不使‘情之溺人’(邵氏语)而已。”又认为“王氏虽不大谈禅,但他对严羽诗话的禅悟之说,却是颇有默契的。”^{[2]233-234}可是他的结论还是落在了西方的身上,他说:“‘以物观

物’的‘无我之境’说也仍然可以在我国传统中找到它的线索,虽然这根线索,对于王国维,只居于一种旁证地位。”^[3]所谓只有“旁证地位”,说明了中国传统的资源在王国维诗学中不起主导作用,甚至已沦为论证西方观点的论据,可见这个诗学体系不是中国的。观察佛雏的分析思路颇值玩味,一般地讲,他总是先引证叔本华的观点以立论,再来分析王国维的诗学实质,最后的一个环节才是列举一些中国传统的资料。这样的研究设计,已经将叔本华的东西置于主导地位,将中国的东西置于附庸地位,所得出的结论总是先谈王国维与叔本华之间是如何的相似,其次才谈也与中国传统有瓜葛。所以,佛雏虽然没有直接得出王国维诗学是“传统的幻象”这一结论,却又与这一结论极其近似。阻止他做出这样结论的原因恐怕有两个:一个是他毕竟更多地引述了中国传统的东西作为例证,王国维诗学既然与传统之间有相近性,当然就不便说它是“传统的幻象”了。一个是佛雏进行研究的主要年代是1960—1980年代,在这些年代里尤其是在1960年代,批判叔本华唯心主义哲学思想仍然是主流意识形态,如果将王国维全盘西化,那就意味着要彻底否定王国维,这是佛雏不愿接受的,所以才或多或少地保留王国维与西方文论之间的一些距离,为肯定王国维留下了一点理论空间。但我想指出,就佛雏论述“有我之境”与“无我之境”时所引述的材料看,中国的材料明明早于西方,且也早于西方而影响王国维,中国的材料与西方的观点之间又高度契合,何以在分析时还要颠倒时序,将西方的影响置前而将中国的传承置后,以西方为主以中国为附,从而先说西方而后说中国呢?为什么不能先说中国再说西方,先说王国维所接受的传统影响再说所接受的西方影响呢?这不仅是一个研究设计的问题,也反映了在研究王国维诗学时,佛雏也是无意间将西方影响主导化,将中国影响附属化。我认为,这未必符合王国维诗学实践的实际。作为一个中国诗人,作为一个中国文化所化之人,他不正是带着自己的民族文化记忆去接受西方影响的吗?不明了这个层面上的意识与无意识的复杂纠结问题,易于陷入单方面地论证王国维的理论陷阱。

黄保真也有看法近似于“西体中用”说,他指出:“‘有我之境’‘无我之境’也是叔本华纯粹美学民族化的产物,确切地说是叔本华关于壮美、优美的理论在‘境界’说中的具体运用。有我之境,无我之境的出现,不是由于所‘观’对象的不同,而是由于‘观’的方式(美感方式)的不同以及由此产生的美感性质的不同。其表现形式是民族化的,其基本观点又纯是叔本华的。”^[4]说“形式是民族化的”“观点纯是叔本华的”,这种划分正好表明黄保真认定“有我之境”与“无我之境”是西方理论的产物,只是借用了民族的形式加以表现而已。可是,王国维的思想明明与庄子、邵雍、严羽等人的相一致,何以基本观点就不能是中国的呢?叔本华确实以其西方哲学家的精细分析建立了一个“去欲”的分析模式,从而契合审美创造中的“去欲”需要。中国的传统中也同样包含了“去欲”的认知结构,一直成为审美创造中“去欲”的支撑。从这个角度看,难道不能说引进西方的“去欲”分析模式可证明且强化中国的“去欲”认知吗?不过,在这些“西体中用”的研究框架中,也会时不时地泄露一些“中用也是中体”的相关信息,只是他们没有抓住并生发而已。我们在罗钢的论述中也同样看到了这个问题。

罗钢是接着佛雏往下说的。罗钢的不同之处在于:佛雏的“影响研究”中还保留了中国材料的一定地位,罗钢的“影响研究”则竭尽全力地试图削弱或放弃王国维诗学与中国材料之间的关联性,并突出了其间的不相融性。笔者认为,这是他的有所创新之处,也是他的有所晦暗之处。

罗钢全面梳理了王国维诗学的基本诗学概念如“境界”“有我之境”“无我之境”“主观”“客观”“写实”“理想”“赤子之心”“自然”等与西方哲学美学的关系,虽然提及诸如“神韵”“兴趣”“格调”等与中国传统有关,却未加突出。尤其是在‘隔’与‘不隔’这一对概念,“在中西美学中都不是习见的诗学范畴,都找不到直接的依据”^{[1]67}的情况下,仍然认定它们是叔本华的“概念”与“直观”的对译,从而

“坐实”王国维诗学性质是西方化的而非中国化或中西融合的,故有如此结论:以“境界”为特色的王国维诗学实是“以西方诗学观念为‘本’,而以中国古代诗学观念为‘末’”。并强调,如果从后殖民理论角度加以评价,已是对“中国固有的诗学传统加以压抑、驱逐和边缘化”“恰恰是这种不平等的文化结构关系的历史写照”。^{[1]160-161}或者如其所说,“王国维的‘境界说’乃是若干西方美学观念的一次横向移植,它并不是从中国古代词学的土壤里自然生长出来的,并不具备中国词学自身独特的问题意识。”^{[1]232}所以这是一次“传统的断裂”而非“传统的延续”。

罗钢引述唐圭璋、饶宗颐等人对于王国维的批评来佐证自己的结论。唐圭璋认为,王国维的“不隔”说偏向于“专赏赋体,而以白描为主”,不懂“比兴”。^[5]饶宗颐说:“词者意内而言外,以隐胜,不以显胜……吾故谓王氏之说,殊伤质直,有乖意内言外之旨。”^[6]罗钢认为,唐圭璋与饶宗颐才是真正“站在中国传统诗学的立场”上的,^{[1]142}而王国维不是,所以“最终关闭了他按照中国传统的方式来理解‘比兴’的可能”。^{[1]160}

罗钢在论及王国维诗学与中国传统的关系部分时主要采用了如下的阐释策略,在讨论“前理解”与“效果历史”等问题时,为了否定王国维诗学的“中国特色”,策略性地使用了“使理解得以可能的生产性前见”来评唐圭璋等人,以证明他们的合法性;又使用了“阻断理解并导致误解的前见”来评王国维,以证明他的非法性。^{[1]406}结果,在别人那里,“期待视野”证明自己具有民族文化身份,在王国维这里,却失去了这种证明的能力;在别人那里,“前理解”可以导向正确理解,在王国维这里,却导向了错误。同一种理论观点用在别人身上与用在王国维身上,竟然产生了截然相反的推论效果,有些奇异。

但罗钢也发现王国维在接受西方影响时有着自身的矛盾,已产生诸多症候,有犹疑徘徊,甚至还有重新选择。若沿此深究下去,也许可证明王国维与传统藕断丝连或者可径直推出王国维开始向传统回归这样的结论。但罗钢没有这样做,故王国维的这种矛盾,在罗钢的著作中也就灵光一现,没有留下制约研究的深刻影响。王国维的矛盾还是成为其诗学的局部性问题而非全局性问题。

罗钢在研究王国维思想变迁时曾指出,王国维的思想有一个从“形而上学”向“经验论”或者说从“哲学”向“心理学”的转变过程,这一研究非常有启发性。不妨摘引如下,篇幅有点长,但正是为了看出全貌。

罗钢是这样说的:

我们发现,在王国维从“哲学阶段”进入“文学阶段”之后发表的一系列著作,包括1907年前后发表的一组论文,如《文学小言》《屈子文学之精神》等,以及稍后的《人间词话》中,我们都无法找到这个在叔本华美学中的如此重要的概念(指“理念”——引者注)。究其原因,很可能与王国维前期思想中一次重要的转变有关。王国维从哲学转入文学,与他对早期笃信唯心主义哲学的某种程度的怀疑与失望有直接的关系。在《自序二》中,他写道,哲学学说“大都可爱者不可信,可信者不可爱”“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,则宁在知识上之实证论、伦理上之快乐论、美学上之经验论。知其可信而不可爱,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,所以渐由哲学移于文学。”这种思想变化直接影响着他对叔本华美学的取舍。不待言的是,叔本华所谓的“意志主体”“理念”等,都属于“可爱而不可信”的“形而上学”,这使得王国维逐渐疏远了它们,而与“理念”原本有着密切瓜葛的“直观说”则由于属于经验的范畴,和他后期服膺的心理学有某种程度的重合,因而被保留下来,并在《人间词话》中潜在地发挥了重要作用。^{[1]73-74}

就这次转变而言,罗钢认为具体的成果之一就是王国维在沿用叔本华的“直观说”之际,又特别强调了诗歌中的“情感原质”问题,从而在美学思想上与叔本华产生了“最深刻的分歧之一”。为此,罗钢列举三个原因予以证明:第一,亲身的创作经验,王国维此时以极大的热情投入了词的创作;第二,西方浪漫主义文学的影响,王国维介绍了拜伦;第三,取法西方的思想范围有所扩大,接受了席勒的“游戏说”与海甫定的《心理学概论》等影响。^{[1]81}

要之,罗钢此处的研究表明,伴随着从“哲学阶段”向“文学阶段”的活动转变,王国维的诗学发生了变化,即从尊崇“形而上学”的哲学美学转向了尊崇“审美经验”。这一转变本来非同小可,但在罗钢的描述中却丧失了应有的分量。罗钢的如下评价暗含了王国维的转变仍然发生在西方理论语境中,他说:“由此可见,对王国维来说,诗歌不仅表现情感,而且应当表现一种具有社会性与人类性的情感,而这正是海甫定的观点。”^{[1]85}这一评价的说服力并不强,好像王国维只有接受海甫定的“重情”观才促使他也同样“重情”。事实上,中国本就存在强大的抒情传统,几乎没有言及诗词创作不言及情感的,王国维也不例外,何况他还是一位杰出的抒情诗人。罗钢对于中国抒情传统的忽略是有意的,因为若增加这一条,将会改变王国维思想转变的原因比例,达到中西各二因,难免平分秋色,这样的话,就无法得出王国维的转变主要是由西方思想促成的这个结论,而要得出中西思想资源的共同作用才促成了王国维的转变这个新结论。何况增列中国抒情传统这一强大的思想资源,还极有可能产生论证上的一个新倾向,那就是使论证偏向中国因素,因为与中国悠久且强大的抒情传统相比,无论是席勒还是海甫定的思想观点,大概都属于轻于鸿毛一类。所以,我认为,所谓的“王国维诗学思想转变”的确切内涵不是“王国维企图以叔本华的‘观我说’来沟通西方认识论和表现论美学”,^{[1]1}而是他开始压抑所受到的西方认识论美学的影响即叔本华的影响,让原本受到压抑的源自诗人内心的“审美经验”以及中国诗学问题升腾起来,再占主位,此时,他当然会对所吸收的西方哲学美学思想资源进行“重组”,使得偏向表现论的哲学美学思想成为他所吸收的主要对象。因而,这次诗学转变的“轴心”不是围绕哪一个人的理论观点进行的,而是围绕“审美经验”进行的,正是基于摆脱理论的兴趣而转向正视具体的“审美经验”,才使得这次转变具有了极其重要的分界作用。

不过,我认为还要更进一步地在“审美经验”的基础上提出“审美生命”的命题,才能使问题更加明朗化,也更加具有深刻性。王国维的此次转变,不仅是从理论的兴趣状态中开始了向“审美经验”的回归,而且是向“审美生命”的回归,因为“审美经验”正是“审美生命”的表征。正是王国维向“审美生命”的回归,为其著述《人间词话》提供了坚实的基础,后文将论及。

二

再看彭玉平的“中体西用”说,这一说法的时间也不短。早在1945年,刘任萍就认为理学、佛学对形成“境界”有作用,还具体列举了多种诗话词话运用“境界”的情况,因而指出:“故知王氏之创立境界之名,实亦有历史的渊源,固未可专以王氏融会西洋学说之原理而有境界之命名也。实在王氏之境界论的来源,多由陈因历来中国学者所言‘动’‘静’二字而来。他的《人间词话》的体系,亦出于‘动’‘静’二字。”^[7]刘任萍虽然没有说“中体西体”的问题,但从其论述可知,他是不会同意“西体”说的,他在中国传统中找资源的目的,就是为了证明“境界”说是“国产货”。后来的一大批学者,都是把“境界”(多数说是“意境”)视为中国诗学的专有名词,若明白一点说,也都是持有“中体”说。

彭玉平以其《人间词话疏证》全面说明《人间词话》一百二十四条(包括删稿与一些附录)与传统

诗学之间的关系,在掌握大量第一手资料的基础上,形成了最为明确的“中体”说。他指出:

在王国维手稿引述的诸多各家之论中,中国传统诗词理论构成了其理论的主干部分,其境界说及其相关的范畴体系的建立,都离不开对传统诗学的借鉴与吸收。西方诗学则对其理论的表述模式及其理论的精密化提供了学理意义上的帮助。“中学为体,西学为用”这句话放在对《人间词话》手稿的定位上,应该大致是不差的。换言之,抽掉西学话语的《人间词话》仍是一部卓越的词话,而失去中国传统诗学支撑的《人间词话》则是不可想象的。这也可以理解为什么王国维在手稿中是如此谨慎地引用西方诗学话语,并在《盛京时报》重刊本中将若干带有西学话语的词语删略殆尽,而对中国传统诗学话语则广泛采录,直言褒贬。王国维对中西诗学的取舍,是经过一番细致的拿捏与权衡的。^[8]

我基本同意彭玉平对《人间词话》与中国传统诗学关系的疏证与评述,由此证明要轻易地说出王国维的诗学建构只是一次简单的西方话语的摹仿活动,恐怕与事实相违背,所以,说王国维诗学是“西体中用”的,肯定不合适。但若说一定就是“中体西用”,可能又会低估西学在形成王国维诗学过程中的地位与作用。比如罗钢在研究中几乎证明了王国维的基本概念都有西方渊源,这是不可回避的。其中论及“常人之境界”与“诗人之境界”这一则,几乎将王国维用语与叔本华用语进行对译,其相似程度确实惊人,令“中体西用”说有些摇摇欲坠。

罗钢指出:

第一段,王国维说:“一切境界,无不为诗人设。世无诗人,便无此种境界。”

这段话与叔本华下面表述的观点直接相关。叔本华说:“天才无法估量地超出所有人,原因即在下述事实:天才看到的世界以及由此他表述出来的东西,更加清晰的透辟。这个世界所有的自然是同一个对象,但它联系于天才的世界和普通人的世界,就如一幅没有光影、没有透视的中国画比之于幅完整的油画,在所有的心灵里,材料是一样的,差异就在于形式呈现的完美程度是不一样的。这种差异来自于心灵的不同等级。”

第二段,王国维说:“夫境界之呈于吾心而见于外物者,皆须臾之物。惟诗人能以此须臾之物,镌诸不朽之文字,使读者自得之……而亦有得有不得,且得之者亦各有深浅焉。”

这段话来源于叔本华下面一段论述:“直观是一切真理和智慧之根源,然而不幸的是,直观既难于保留又难于传达。从客观条件上讲,它只能通过造型和绘画艺术,间接地通过诗歌,才能清晰而正确地呈现。但它的接受也同样多地依赖于主观条件。这种主观条件并不是每个人都具备的,更不是任何人在任何时候都具备的。事实上,这种主观条件有许多级别,较高的完善的主观条件只是少数人的专利。”

第三段,王国维说“境界有二:有诗人之境界,有常人之境界。诗人之境界,惟诗人能感之而能写之,故其读其诗者,亦高举远慕,有遗世之意……若夫悲欢离合、羁旅行役之感,常人皆能感之,而惟诗人能写之。”

这是王国维这段话里最有新意的地方,也是它的核心。其实王国维对于两种境界的区分以及对两种境界不同特征的描述直接来源于叔本华对天才与常人的区分和比较,王国维不过是在其基础上稍作了一些发挥。(下略罗钢所引叔本华原话部分——引者注)

在这段话里,王国维以“能感之而能写之”来概括诗人的才华与能力,同样也是得之于叔本华。^{[1]78-79}

其实,这种相似,并非证明王国维的无能,任何一个理论家,都有可能借用他人的观点来解说自己

的某个问题。注意,只要问题是自己的,解说时的理论来自何家又有何妨?只是罗钢在引述王国维这则词话时省略了首句“山谷云:天下清景,不择贤愚而与之,然吾特疑端为吾辈设”,倒是一个不小的问题。之所以这样说,是因为这样省略会导致王国维这则词话的理论性质发生变化,有山谷的引语时,王国维的中国问题意识明确,就是先提出中国问题,再用西方理论加以解释,中国问题为主,西方理论为辅,若由此认识《人间词话》的撰写,体现了以中国问题为结撰核心的思考路径。没有山谷的引语时,则淡化了问题的中国性,变成了纯粹翻译西方理论以建构所谓的“境界说”,也似乎暗示了“境界说”是无中国之根的。可事实上,山谷的所言,正是这则词话的中国之根,而且是早就生出的根,只是没有获得很好的解说罢了。王国维发现了异域的理论资源而加以运用,所证明的正是山谷所提问题的正确性,而非经过这一解释,山谷变成了叔本华。所以,突出山谷问题的首要性,是理解这则词话,同时也是理解整部《人间词话》的一个必然的“前理解”。

那么,对照罗钢的这段说明,再理解彭玉平的“中体西用”时,将会产生哪些冲击呢?我以为“中体西用”说将有以三个方面的理论困境:

其一,认为“西方诗学则对其理论的表述模式及其理论的精密化提供了学理意义上的帮助”,似乎轻巧了点。不便说西方诗学就是主导整个《人间词话》的思考与写作的,但至少不能说它所起作用只是理论表述与精密化等逻辑层面上的。西方诗学深刻影响了王国维的思想是个不争的事实,轻言这种影响,无法解释王国维诗学的创新性。

其二,认为抽掉西学话语《人间词话》还是一部“卓越的词话”,可能会引起歧义。若承认“境界说”受到西方哲学美学的影响,再加上“造境”“写境”“主观”“客观”“基督”“血书”等明显带有西方色彩的词语,那么抽掉西方话语,不使《人间词话》体系整个地瘫痪掉,也会面目全非。若如此,《人间词话》的革命性将消失,与明清流行的其他词话没有什么性质差别。抽掉《人间词话》中的西学话语,不仅是抽掉明确的话语本身,也有可能抽掉吸收了西学影响的基本观念,那将是十分可怕的。如果王国维变成了朱彝尊、陈延炯、张惠言,王国维确实还是一个词话作家,可是王国维对于晚清词坛的冲击与现代文论的巨大启示与影响,也就大打折扣了。

其三,看到《人间词话》重刊本(即《盛京时报》1915年本)与《人间词话》初刊本(即1908年本)存在差异,确实说明了王国维思想的某些转变,即中国意识更加鲜明,所以才将若干带有西学话语的词语进行了删减,虽然没有殆尽,如仍然保留了“理想”与“写实”二语。这样做的效果如何呢?会出现不同解释。如彭玉平可以将此解释成是对西学态度的转变,认为王国维开始回归传统,所以在言说中国诗学问题时,若能用中国话语说清时,也就不再使用西方话语。造成转变的原因是后期的王国维回归国学研究,也顺带地反思了自己前期的诗学研究倾向,所以想打造一个较为纯粹的用中国话语方式加以表述的《人间词话》版本。但也可解释成这是某种程度的倒退,使得初刊本的内涵有所减弱,词话的理论格局变得狭小了。其实,我们没有必要完全根据著者后来的喜好与变化来论证《人间词话》初刊本的价值。相比较,初刊本可能更能体现王国维开放的理论兴趣,而重刊本则由于受到转向国学研究的影响,不免开始呈现保守色彩,这一保守取向使其集中精力完成了重要的国学研究,却也有可能在另一个维度上损害他曾经建立的开放心态。

其实,亦如彭玉平所强调,诗学建构可有两种模式:一为“结穴模式”,一为“引领模式”。前者如刘勰之《文心雕龙》、司空图《词品》、严羽《沧浪诗话》,属于综合总结的多,其中亦有创意,但以论述的全面性为特色;后者如陈子昂的“风骨说”、王国维的《人间词话》,属于标新立异的多,虽然所论也是常理,可由于某个时代匮乏这种思想,故能激起巨大反响。^{[8]自序}不过若加比较,就陈子昂与王国维来看,

王国维比陈子昂更幸运,他处于中西理论交流的时代,故其所能运用的思想资源远远多于陈子昂。陈子昂在反对六朝绮靡文风时只能返回儒家文论的比兴传统,强调创作中思想内容的重要性,疾呼“文章道弊五百年。汉魏风骨,晋宋莫传……而兴寄都绝……风雅不作”。^[9]而王国维不同了,他可以借用西方的思想为我之思想,他不只是能够回到传统文论,还可以拿来西方文论,王国维诗学的理论特性既非“西体中用”,也非“中体西用”,而是“亦中亦西”或曰“中西为体”。就陈子昂、王国维与刘勰、司空图、严羽相比,前二人更具有创作才能,所以他们的理论观点更多地包含了自我的“审美经验”,在这一基础上综合理论与对照其他的“审美经验”,会形成更具活力的论述框架,尤其是以确定的“审美经验”为基点,来针砭原有的创作格局,期望收到革命性的效果。

所以,王国维的意义在于他形成了迥异的革命思路,与清代词坛所奉行的浙派与常派都有极大区别。浙派以朱彝尊为代表,朱彝尊说过:“数十年来,浙西填词者,家白石而户玉田,春容大雅;风气之变,实由先生。”^[10]常派始于张惠言,光大于周济,倡导比兴,主张“意内而言外”,^[11]反对无病呻吟。龙榆生评“浙派之构成,实奉姜夔为‘圭臬’,而直接南宋典雅派之系统者也。”^[12]¹⁴²评常派“学者竞崇‘比兴’,别开涂术,因得重放光明;此常州词派之所以盛极一时,而竞夺浙派之席也。”^[12]¹⁵⁰但很显然,这样的变革目标不大符合王国维的宏大愿望,诚如所评:“夫自南宋以后,斯道之不振久矣!元、明及国初诸老,非无警句也。然不免乎局促者,气困于雕琢也。嘉道以后之词,非不谐美也。然无救于浅薄者,意竭于摹拟也。君之于词,于五代喜李后主、冯正中,于北宋喜永叔、子瞻、少游、美成,于南宋除稼轩、白石外,所嗜鲜矣。尤痛诋梦窗、玉田。谓梦窗砌字,玉田垒句。一雕琢,一敷衍。其病不同,而归于浅薄。六百年来词之不振,实自此始。”^[13]王国维所批评的“浅薄”“摹拟”“雕琢”“局促”等,与浙派和常派所看到的问题大抵相近,但他的革新方案显然不同。原因在于,以诗的“比兴”“典雅”来革新词作,虽然可以提高词的地位,但在“审美生命”十分疲乏的状态下,这种方法与风格的革新,很难收到预想效果。这如王国维所评的白石词作,即使词人才情超众,但若没有“创意”出现,也是不能置身于第一流词人之列的。其实,王国维要师承北宋,是因为北宋词作处于初盛阶段,元气淋漓,不可湊泊,实为天籁之音。往深处说,王国维要进行的是内容革命,而且这个内容革命是基于“审美生命”的勃发。王国维找到了词坛症结之所在,并主张从根本上加以解决。这是王国维诗学不同于浙派与常派的地方。在这里,王国维的生命论显示了它的活力,远比“尊体”的风格论要强大有力得多。

三

若就王国维诗学的整体而言,它是“亦中亦西”的;若就《人间词话》而言,它是用“亦中亦西”的眼光来解释他所提出的中国问题;若就《人间词话》的撰写而言,它不以概念为基础来结构一部纯粹的理论著作,而以阐释某种特定的“审美生命”的诸多特性为任务。所以,《人间词话》的理论背景是宏阔的,所提出的问题是中国的,所完成的是一部以“审美生命”为阐释对象的批评性著作。彭玉平曾评价《人间词话》:“若依词史而论,则未免自限门庭而堂庑未张”。^[8]¹⁻²这是指它缺乏包容性。但若从它的革命性来看,这一以“审美生命”为核心的论述,既能映照其他的“审美经验”,也能吸收中西理论为自己所用,实在是别开生面——别开生命的活泼局面,即别开一个新的诗学局面,直贯而下接上了“五四”新文学运动。

这个诗学的真面目就是从生命本体论的角度来界定“境界”,呈现出革命性的变革特色,在中国传统诗学向现代诗学转变的过程中,找到了合适的理论定位,展示了蓬勃的思想力量。

为什么说王国维是从生命的角度来界定“境界”呢?理由有四:一,王国维是个诗人,而且是一个注重生命体验的诗人,他的诗学不从生命出发是说不通的。二,在研究王国维诗学时,所界定的“境界”不仅要用以解通《人间词话》中的诸概念,也要解通王国维诗学中的基本概念与事实。三,已有先例,如徐复观与夏中义强调“境界”是精神层次问题,^①实已涉及从生命美学角度界定“境界”的基本方向问题,只是没有点破而已。四,过去关于“境界”的四种界定分别是“世界说”“形象说”“理念说”“精神层次说”,都是各执一词,从某一特定角度介入界定活动,或立足于作品的客观方面,或立足于作品的主观方面,呈现“境界”的种种面目,但若取生命说,则可以统一上述四说,打通主客观的二分,勘破“境界”的完整面目——生命的面目。人们就“境界”所说的“世界”应当是“生命的世界”,所说的“形象”应当是“生命的形象”,所说的“理念”应当是“生命的理念”,所说的“精神层次”应当是“生命的精神层次”。

生命本体论强调“艺术不仅仅或不主要是反映,而从根本上说,它是体验,从人的存在这一本根深层生起的体验——这是存在的体验,生命的体验,真正人的体验。它关注的不仅是认识生活,而且更重要的是全面地、深刻地显现生活的本体、奥秘——即体验生活。艺术被当作认识的工具、教育的工具,其生命意味、存在意味却必然地失落了。”同时还认为,本体缺失会导致“主体迷失”“感性迷失”“形式迷失”与“意义迷失”。^[14]我们可以对这里的观点加以调整,给出这样的看法:生命本体论强调文学是基于生命体验的生命创造,作家、作品与读者三方面结合成为生命的共同体,以自己的生命去感化与唤醒别人的生命,又从别人的生命来丰富提升自己的生命,从而在生存之网中共同获得生命的欢欣与自由。生命本体论可以突破文学认识反映论的思维定势,通过强调与恢复文学与生命的本然关联,揭示文学的生命特征,从而肯定文学所展示的生命精神。^[15]本体论与认识反映论的“世界说”“形象说”“理念说”所不同者在于,后者是建立在主客二分的基础上的,而文学创作即使会在其构思过程中出现主客二分的状态,这样的状态最后也要统一在生命体上。一旦确立了生命本体论的基础,文学创作就能以生命的丰富性与生动性来真正展示人的生命活动样态,留下多样的生命图景。

如果以《人间词话》六十四则为中心,结合《人间词话》删稿与王国维的其他论述,“境界”其实是关于“审美生命”的一种论述,它当然涉及了多方面的创作问题,或体现为形象问题,或体现为情景关系,或体现为有我无我的区别,或体现为出入的不同功能,但都是围绕“审美生命”这个核心展开的。王国维在《人间词话》中拈出一个“境界”说话,其实就是拈出一个“生命”说话,正因如此,“境界”才是“为本”的,而其他诸说才是“为末”的。“境界”才是最具吸附性的“元理论”,而非被其他种种理论所吸附。见到生命的理论,总是成为生命的;见到理论的生命,也许会被转化成了概念,这就是《人间词话》最终不以哲学概念的面目出现的根本原因所在。

我认为“境界”即“生命之敞亮”,即以“生命”为原发点,要求在诗词创作中予以活泼泼地表现出来。鉴于“生命”是多层级的、多样态的、多类型的,在《人间词话》中,“生命之敞亮”也是以其多形态予以表现的,从而构成以“生命之敞亮”为原点的诗学体系。结果是,以“生命之敞亮”为基本概念,能够通解王国维诗学中的其他概念内涵,而使它们相互关联并呈现为一个有机整体。所以,检验“境界”的

^①徐复观认为:“例如说某人的境界高,某人的境界低。精神的层次,影响对事物、自然,所能把握到的层次。由此而表现为文学艺术时,即成为文学艺术的境界。”(《王国维〈人间词话〉境界说试评》,收录于《中国文学论集续编》,北京九州出版社2014年版,第61页)夏中义指出:“我猜‘意境’之‘意’,即指‘境界’之‘内美’(诗人对宇宙人生的深切感悟或关怀),这是王氏所最珍重的。生命感悟,其实是某种价值情感体验,这是言情类诗词的天然能源……因为‘境界’二字就其词源而论,似仅指人类精神高度”。(夏中义《世纪初的苦魂》,上海文艺出版社1995年版,第37页)我提出的“生命说”实接着夏中义往下说。

内涵界定是否合适的标准,就是将某种界定代入王国维诗学的整体之中进行解读而看有无滞碍,有滞碍的,应放弃这一界定;没有滞碍的,才可确定这一界定。

《人间词话》有三则关于“境界”的词话最为重要,均可从“生命之敞亮”角度得到透彻说明。

先看第一则:“词以境界为最上,有境界则自成高格,自有名句。五代北宋之词之所以独绝者在此。”(《人间词话》一)或表述为“言气质,言神韵,不如言境界。有境界,本也。气质、神韵,末也。有境界而二者随之矣。”(《人间词话》删稿十三)若将其中的“境界”置换成“生命之敞亮”,则含义确切鲜明,接着再说“有生命之敞亮”就有诗词的取意高妙或调式高雅,就有名句,大概是顺理成章的。我当然知道不能反过来说,说有了高格,有了名句,才有“生命之敞亮”。用“生命之敞亮”来评五代北宋的词作,可谓抓住了要害。王国维肯定北宋否定南宋以降,就与强调这个“生命之敞亮”有关。五代、北宋之作的生香活色与南宋以后创作的精巧造作,恰恰就是生命精神的不同,所谓北宋高于南宋,实是生命的精神境界高于南宋。

看另一则:“严沧浪《诗话》谓:‘盛唐诸公,唯在兴趣。羚羊挂角,无迹可求。故其妙处,透澈玲珑,不可凑拍。如空中之音,相中之色,水中之影,镜中之象,言有尽而意无穹。’余谓:北宋以前之词,亦复如是。然沧浪所谓兴趣,阮亭所谓神韵,犹不过道其面目,不若鄙人拈出‘境界’二字为探其本也。”(《人间词话》九)为什么拈出“境界”二字就是探本之说呢?不少人予以怀疑。但若知道这个“境界”就是“生命之敞亮”,恐怕可以打消这个顾虑了吧。与“生命之敞亮”这个根本相比,“兴趣”与“神韵”应当是“生命之敞亮”的一些表征,而非“生命之敞亮”的本身。所以,有了“生命之敞亮”就有可能体现出“兴趣”与“神韵”的特征来,有了“兴趣”与“神韵”的特征,也要上溯到“生命之敞亮”的根本处予以证明。比较而言,“生命之敞亮”到底是“兴趣”与“神韵”的根本,“兴趣”与“神韵”是这个根本的枝与花。这样看来,王国维说“境界”是本根的东西,而“兴趣”与“神韵”则是末梢的东西,并没有颠倒事物的性质与功能。有人指斥为王国维的“境界”说否定了“兴趣”与“神韵”,这是不准确的,王国维只是把“境界”看得更重要罢了。叶朗曾肯定“境界为本”说,但所述理由却未点到关键处,他指出:“严羽的‘兴趣’,王士禛的‘神韵’,王国维的‘境界’,都是概括文艺特性的范畴,他们是一线下来的,不同的是,‘兴趣’‘神韵’偏于主观的感受,因此比较朦胧恍惚,显得难于捉摸,不免带上一层神秘色彩,而‘境界’则从诗词本身的形象和情感内容着论,因此比较清楚、确定,没有神秘色彩。就这方面说,王国维的境界说比起严羽的兴趣说和王士禛的神韵说来,确是进了一步。”^[16]从是否神秘角度论“境界”与“兴趣”“神韵”的区别,说服力不强,因为至今关于“境界”内涵的界定都争论不休,何以表明它是清楚而不神秘的?此外,认为一者概括的是创作的主观方面,一者概括的是作品的内容(客观)方面,将这两个方面加以比较,实无可比性。偏于作家主观的说明,当然会神秘些,偏于作品存在的说明,当然会清晰些,这是两个不同层次的话题,无须比较,也比较不出什么可靠的结论来。此外,这里说“境界”是“形象”,弄错了“境界”的内涵,“境界”实是关于创作主体的指称。所以,若换个角度,从“生命之敞亮”看“境界”,评“兴趣”与“神韵”,则本末自现,无须多说什么了。作为生命的东西当然是本,作为生命之表征的东西当然是末,但它们都是连成一体的。主张“境界为本”,不是否定“兴趣”“神韵”作为末梢的价值,仅仅是说“审美生命”作为一个整体,有其待展开的秩序而已。

再看“大家之作”这则,王国维说:“大家之作,其言情也必沁人心脾,其写景也必豁人耳目。其辞脱口而出,无矫揉妆束之态。以其所见者真,所知者深也。诗词皆然。持此以衡古今之作者,可无大误矣。”(《人间词话》五十六)将“生命之敞亮”代入这则词话中,完全可以通解其中概念。所谓“所见者真,所知者深”,其实指的就是“境界”状态,是达到了“生命之敞亮”。而所谓“言情必沁人心脾”“写景必豁人耳目”“其辞脱口而出,无矫揉妆束之态”,它们都是“生命之敞亮”的表征,或者说正是“生命”达到了

“敞亮”状态,才会有“言情”“写景”与“其辞”都这般敞亮的程度。夏中义曾将这一则解作“内容决定形式”,似未妥帖,但也说出了“生命之敞亮”所必然带来的表现上的后果,而表现上的后果也可印证“生命”是否已经敞亮。夏中义说:“王氏倒是言之成理又持之有故的。既然‘境界’之‘内美’源自诗人活泼泼的‘趣’‘性’‘魂’,那么,必定是生气灌注,精力弥满的,也就能天籁似的妙语如珠,出口成章,无论是言情写景宛然在目,无忸怩造作之痕。借通用术语来说,这正是内容决定形式,形式与内容的完全统一耳。”^[17]在夏中义这里,“境界”的“内容”指的是“内美”,表现为“趣”“性”与“魂”;在我这里,这个“内美”,其实指的就是生命要求敞亮,并且通过或言情或写景而达到了敞亮的程度。我与夏说之间并不矛盾,只是指明了“境界”是“生命之敞亮”,而“生命之敞亮”会成为这个结果罢了。

总结这三则纲领性的词话,我认为,它们奠定了《人间词话》的理论基础,而其实质,则是从不同角度证明了只有“生命之敞亮”才是词作的灵魂。但这三则词话分工则又不同,“最上”句强调了诗词创作应以体现“生命之敞亮”为最高目标。“为本”句强调了只有肯定诗词创作是以“生命之敞亮”为根本,才能建立创作观上的生命本体论,除此之外,其他的理论都是等而下之的,处于从属地位。“大家之作”句提出了以“生命之敞亮”为内核的批评标准,分别从“言情”“写景”与“其辞”上做出了具体规定。“生命之敞亮”既是诗词创作的最高目标,当然是根本,也是评价的标准。这三则词话的统一性是相当严密的,就推理形成而言,应当得自王国维的西学训练。

鉴于上述理由,我认为,与其认为《人间词话》的诗学属性是“西体中用”或“中体西用”的,不如说是“以生命为体,以中西理论为用”的。

参考文献:

- [1] 罗钢. 传统的幻象[M]. 北京:人民文学出版社,2015.
- [2] 佛维. 王国维诗学研究[M]. 北京:北京大学出版社,1987.
- [3] 佛维.“境界”说辨源兼评其实质——王国维美学思想批判之二[J]. 扬州师范学院学报,1964(9):15-20.
- [4] 黄保真. 王国维“境界说”的内涵及层次[J]. 辽宁师范大学学报,1987(1):30-35.
- [5] 唐圭璋. 评《人间词话》[M]// 姚柯夫.《人间词话》及评论汇编. 北京:书目文献出版社,1983:94.
- [6] 饶宗颐.《人间词话》平议[M]// 饶宗颐. 澄心论萃. 上海:上海文艺出版社,1996:209.
- [7] 刘任萍. 境界论及其称谓的来源[M]// 姚柯夫.《人间词话》及评论汇编. 北京:书目文献出版社,1983:106.
- [8] 彭玉平. 人间词话疏证[M]. 北京:中华书局,2014.
- [9] 陈子昂. 与东方左史虬修竹篇序[M]// 郭绍虞. 中国历代文论选:第二册. 上海:上海古籍出版社,1979:55.
- [10] 朱彝尊. 曹溶《静惕堂词》序[M]// 陈乃乾. 清名家词:第一卷. 上海:上海书店,1982.
- [11] 张惠言. 词选序[M]// 唐圭璋. 词话丛编:第二册. 北京:中华书局,1991:1617.
- [12] 龙榆生. 中国韵文史[M]. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [13] 王国维.《〈人间词话〉甲稿序》[M]// 王国维. 王国维全集:第十四卷. 杭州:浙江教育出版社,2009:681-682.
- [14] 王一川. 本体反思与重建——人类学文艺学论纲[J]. 当代电影,1987(1):97-113.
- [15] 薛雯.“为文学正名”的再出发——新时期“文学本体论”的讨论与反思[J]. 学习与探索,2015(3):124-129.
- [16] 叶朗. 论王国维境界说与严羽兴趣说、叶燮境界说的同异[N]. 文汇报,1963-03-02.
- [17] 夏中义. 世纪初的苦魂[M]. 上海:上海文艺出版社,1995:34.