

论王国维《人间词》的多维文化背景

张 兵

(复旦大学《复旦学报》编辑部,上海 200433)

摘要:王国维的《人间词》是他的《人间词话》美学理论核心“境界说”在艺术创作中的成功实践。在“境界说”的形成和发展历程中,佛教思想产生了重要影响。此外,叔本华、尼采也在不同程度上影响了王国维的创作和学术研究。准确把握源自多方面的学术文化背景对王国维的影响,不仅可以观察到一代国学大师思想的开放性、兼容性,而且可以更科学地评价他在中国思想史、美学史、文学史以及哲学史上的地位。

关键词:王国维;《人间词》文化背景

中图分类号: I207.23 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-5831(2006)01-0091-05

一、“境界”说的产生及其发展

翻检古代文献可知,“境界”两字出现得很早。《诗·周颂·思文》云:“无此疆而界。”此为有“界”而无“境”;又,《战国策·秦策》云:“楚使者景鲤在秦,从秦王与魏王遇于境。”此又为有“境”而无“界”。这里出现的境、界两字都与疆土有关。境、界两字连用,最早大概要算《新序·杂事》中的“守封疆,谨境界”了。后来班昭的《东征赋》中也运用了“境界”两字说:“到长垣之境界察农野之居民。”很显然,这里的“境界”两字系指疆土的范围,是属于空间的界限。又,《说文》云:“竟,乐曲尽为竟。”《说文·田部》也说:“界,竟也。”段注云:“竟俗本作境。今正。乐曲尽为境。引申为凡边界之称。”可见“竟”原是“境”的本字,意指音乐演奏结束,是一种属于时间的界限。由此可见,这“境界”两字,无论是就时间的界限说,还是就空间的界限说,其本义都和中国美学范畴之一的“境界”不同。^[1]

“境界”两字之所以能成为中国美学和文艺理论领域中的重要范畴并得到普遍使用,和佛教在我国两汉之际的传入有关。其时,为了尽快地把佛教教义播向民众,许多人开始了佛经的翻译,把它从异国

的文字变为中国的文字。在此过程中,他们借用了“境界”两字,以传播佛教的经义。今天我们见到的许多佛经,如《杂譬喻经》说:“神是威灵,振动境界。”《无量寿经》“斯义宏深,非我境界。”《华严经》说:“了知境界,如幻如梦。”又,《景德传灯录》记载高僧神秀和他的师父的一段对话:“秀曰:‘汝若是魔,必住不思议境界。’师曰:‘是佛一空,何境界之有?’”又说:“一切境界,本自空寂”等等。很明显,这类佛经中出现的“境界”两字,其义早已不是原先的“疆界”之意了,系指佛教中一种比较抽象的空幻意识。值得注意的是,今存佛教典籍《法苑珠林》之《摄念篇》中,有六种根境界的记载。在这六种根境界中,有一种叫“意境界”。在这里出现了后来被广泛应用的“意境”一词。看来,“境界”和“意境”的结缘,在此可以找到根由。由此也可见,后世“境界说”在中国美学和文艺理论界(也包括词学领域)的盛行,实和佛教在中国的发展有着非常密切的关系。

远在《人间词话》之前,关于“境界”或“意境”的美学理论已经形成,尽管在其具体涵义上,各家还存在不同看法,或者提出“味”、“意象”、“神韵”、“兴趣”等概念,以求寻觅中国美学的精髓。在此过程

收稿日期: 2005-09-12

作者简介:张兵(1947-),男,上海人,复旦大学《复旦学报(社科版)》编辑部编审,复旦大学中国古代文学研究中心教授,主要从事中国古代文学与文化研究,在《文学遗产》、《复旦学报(社科版)》等发表论文百余篇,已出版《宋辽金元小说史》等论著10余种,点校整理出版各种古代小说19种。

中,唐代王昌龄起了很大的作用。他在《诗格》一书中提出“诗有三境”说:一曰物境;二曰情境;三曰意境。这一理论直接开启了后世“意境说”的先河。我们知道,两汉以后,南北朝及唐代都是佛教传入中国的高峰时期,王昌龄“三境”说在唐代提出,应该不是偶然的。

僧人更直接的加入,对“境界说”形成尤为关键。皎然的《诗式》可为代表,这位文艺理论家是个精通佛理的高僧,又生活于思想活跃的中唐时期,他用佛学思想来诠释“境界说”,为其披上了一件耀眼的“袈裟”,从此也正式把“境界说”纳入了佛教的轨道。例如,他在阐述“境”的含义时说:“境非心外,心非境中,两不相存,两不相废”。关于诗“境”的获得,皎然提出了“取境”说。这对后世美学和文艺理论的发展影响甚大。所谓“取境”,就是创造意境。生活本身有时是很平淡的,而文学的抒情却往往要有特殊的氛围。这就需要作家作精细的选择和提炼,有时甚至还要进行必要的艺术虚构。权德舆在皎然“取境”说的基础上提出“意与境会”的主张,明确要求意境融合,达到一种比较完美的艺术境界。值得注意的是,这种“意与境会”的提出,也是受佛教禅宗影响的结果。^[1]由于诗人把意境说和禅宗的心境说联系起来,强调了“所趣皆远”和“象外之象,景外之景”,使“境界说”的内涵更加丰富,尤其是想象渗入构思过程,为后世“神韵说”的形成起了重要作用。

中唐以后,如刘禹锡、司空图等都把“意境说”和禅宗思想密切联系起来,这样,用佛教的理论来丰富和充实“境界说”,成为一时的风尚。即使是日本来华学佛的僧人弘法大师,也把“境界说”写入专著《文镜秘府论》传到日本。唐诗的蔚然盛行,吸引了许多僧人参与创作。禅与诗的结缘,也必然会在文艺理论领域得到反映。谈禅说佛的结果,使我国的文艺理论日趋玄佛化。宋代理学的兴起,和禅宗的强调主观之心学在根本上是相通的。僧人普闻是个好学善思之人,他提出的“意出于境”,又把“境界说”向前推进了一步。

以上略举数例,只是想说明:“境界说”在发展过程中确实浸透了佛教思想,这和王国维的心境是一致的。以前人们往往不太注意这一点,都说他的美学思想和文艺理论深受康德、叔本华和尼采的影响,

特别是叔本华的思想在王国维的身上刻下了深刻的烙印。这固然不错。但通过以上简略的描述可知,“境界说”在中国的发展历史悠久,且和佛教,尤其是禅宗思想密不可分,这是“境界说”形成的更直接的文化背景。

二、“人间”与《人间词》

王国维似乎特别钟情于“人间”两字。他把自己非常得意的著名词学论著取名为《人间词话》又把十分看重并且视作生命华章的词,在辑入《观堂集林》时定名为《人间词》甚至把“人间”或是“人间居士”等用作笔名,在现存的不少文章、笔记和书信中,都是如此。而且,在《人间词》所辑录的111首作品中,“人间”两字使用的频率非常高。初步统计,全书竟有30多例。如“自是思量渠不与,人间总被思量误”,“几度烛花开又落,人间须信思量错”,“人间何苦又悲秋,怎是伤春罢”,“闲置小窗真自误,人间春色不如许”,“人间总是堪疑处,唯有兹疑不可疑”,“烛泪窗前堆一寸,人间只有相思分”等。

按照一般理解,王国维所说的“人间”,应即人世之间之意。然而,事情似乎并不这样简单。日本词学家宫内保在《王国维的〈人间词〉》一文中说:“通读这些作品(指辑入《人间词甲稿》及《乙稿》的词,也即王国维之全部《人间词》),人们首先应注意到的,是‘人间’一词的频繁使用;其次,亦应注意到这个词并不限于原来的‘人之世—社会’之意。”宫内保并指出,“本来,这个词原是佛教用语,但在脱离了哲理的场合,则意味着漠然的‘浮世(忧世)’。正因如此,在总有些推崇抒情性的填词世界里,这个词常常被使用着”。^[2]遗憾的是,宫内保指出了研究的方向,在具体的研讨中却并没有为此多作努力。笔者于佛教知识十分有限,但却愿意循迹觅踪,对王国维的《人间词》研究,特别是他喜用“人间”两字的现象提供一点想法。正如宫内保所说,《人间词》的“人间”两字原是佛教用语。佛家认为,人是欲界众生中的一类。《大乘义章》卷八说:“以多思义,故名为人。”这“人”的主要特点是欲望炽盛,思虑繁纷。因此需要佛陀用教理作净化,使其成为持戒有律的“善知识者”。又,今存《法华经—法师毘》云:“生于此人间”。这是较早直接见到“人间”两字的佛经之一。据丁福保编撰的《佛学大辞典》说,在佛教典籍中,这“人间”

的意义和“人界”相同,而“人界”则和“人间界”和“间师界”等的意义相同。它的一种解释是“住于人界者,即人类是也”,这和通常意义上的“人世间”几乎没有什么区别;而另一种解释则认为,“人间”是佛教所说的“六道”之一。在“六道”中,“人道”属于“天道”的一种,占据着其中第二的位置。它和“天道”同被称为“二善道”;和地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、天上同列,“乃众生轮回之道”。据说,只有那些奉守五戒的信徒,才会有人身之善报。

在《人间词》全部 30 多次使用的“人间”中,确也有不少是可以作一般语境中的“人世间”解的。这就为我们深入探讨《人间词》和佛教之间的关系带来了相当困难。仅笔者视野所及,至今尚未看到王国维论述佛教或佛学的专题著作和论文。但如果据此否定他的思想中所受到的佛教或佛学的影响,恐怕也是轻率的。通读王国维全部文集,可以发现他对佛教和佛学还是十分精通的,其造诣并不亚于其它学术领域。例如,他的《论近年之学术界》一文,并非佛学专文,然而在不长的篇幅中还是提到了佛教,其在论及佛教在中国的发展时说:“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,担笠访道者,接武于葱岭之道;翻经译论者,玄等于南北之都”。“自六朝至于唐室,而佛陀之教极千古之盛矣。此为吾国思想受勋之时代。然当是时,吾国固有之思想与印度之思想相并行而不相化合。至宋儒出而一调和之,此又受动之时代出而稍带能动之性质者也。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”。^[13]由这段话可以看出,王国维对中国的佛教和佛学是非常熟悉的。从上述引文的最后一句来看,王国维把他所推崇的“西洋之思想”视作是“第二之佛教”,也说明了他对中国佛教的精通。在上述引文之后,王国维又说:“唯近七八年来,侯官严氏(复)所译之赫胥黎《天演论》出,一新世人之耳目,比之佛典,其殆摄摩腾之《四十二章》经乎?嗣是以后,达尔文、斯宾塞之名,腾于众人之口,‘物竞天择’之语,见于通俗之文”。在这里,他把佛教之《四十二章经》和为资产阶级改良主义鸣锣开道的《天演论》相提并论,也可说明他对中国佛教的充分肯定和尊重。况且,在中国思想界,在王国维之前,

已由杨文会扛起了复兴佛教的大旗,创办金陵刻经处,大量翻印佛教经典,矢志弘法,产生了很大影响。差不多和王国维同时,“政治和尚”太虚大师提倡“人间(其时也称人生)佛教”,注重“求人类生存发达”,在这样的社会氛围和土壤上诞生的《人间词》不乏佛教思想的影迹,当然是很自然的事了。

我们在充分肯定王国维的佛学造诣时,也应当实事求是地承认,他对佛教的感情要逊于叔本华和尼采的哲学。不承认这一点,无限拔高王国维与佛学的紧密联系,并非正确的态度。因为在王国维看来,佛教和达尔文的进化论等有着“不能感动吾国之思想界”的缺点而难以深入绝大多数民众的心灵,而唯有尼采和叔本华的哲学才能真正震人耳目。掌握了它们,就可以使人挣脱数千年思想之束缚,所以,就获得了他的近于迷信般的痴爱。宫内保以王国维的《人间词》之《蝶恋花》为例,论析说:“王静安读过康德的所谓三批判书,又接近于叔本华和尼采的非合理主义。他用这个词也是当然的事。这首词里的‘人间’,与其解作‘人之世’,不如解作‘人’更为妥当”。最后得出的结论:“我感到,现在静安已非将这个词限定在原来的‘人之世’的意义上,而不如说是将它引到‘人’的方向上加以使用的。由于引向更个别化(不是个人化之意)、具体化的方向,看上去他反而是在进行从这个词中提取普遍性的尝试”。^[12]宫内保除了指出“人间”与佛教的关系,把王国维词之题旨和康德、叔本华和尼采联系起来考虑,也是一种有益的思路。诚然,佛学和尼采及叔本华的哲学在根本上并不矛盾,两者的精神在实质上是共通的。但同时也表明,在王国维睿智的思想遗产中,存在着源自多方面的学术文化背景。

其实,由王国维的心路历程可知,他是一位深深地植根于中华民族传统文化土壤中的学人。“国学”在他的心中,毫无疑问是第一位的。从其学术实践来看,他视“国学”如自己的生命,而尼采和叔本华的哲学则是第二位的。尽管他也非常推崇备至,但比起“国学”来,还应退居其次。至于佛教和国外传来的进化论思想等,王国维也不排斥,只是在接受程度上,显然比不上国学和尼采及叔本华的哲学。

三、《人间词》与西方哲学思想

以上就王国维《人间词》和《人间词话》以及与

佛教的关系,作了初步的叙述。毋庸讳言,《人间词》中也充盈着康德、叔本华和尼采西方哲学思想的影响。现在的问题是,《人间词》中既然充盈着西方哲学思想,尤其是叔本华的哲学思想,那么,词中为何同时还体现出浓郁的佛教思想?它们之间的关系究竟如何?

首先,西方哲学思想,尤其是叔本华哲学和佛教思想都是人类的精神遗产,尽管两者在思想上呈现出若干不同的特征,然而它们在其核心的思考点上则是相通和融合的,如对人生问题的看法,就有着许多共同之处。

众所周知,叔本华哲学思想的精髓是唯意志论。这种哲学把世界的本质看作是意志,把事物看成是意志的现象或表象,并且把意志与表象的诸种关系又建立在人与世界的关系的基础上,据此,他创立了一种新的人生观,这就是对求生意志的肯定。在叔本华看来,人这种生命现象,无疑也是求生意志的客体化。因为人有自我意识,求生意志赋予人依靠自己的力量维持自己生命的权利。他认为,人生的痛苦是经常的,而幸福则是暂时的。人生充满了欲望,随时都会产生各种没完没了的追求,而客观现实世界又无法满足人的各种欲望。所以人生总是很痛苦的,甚至是很悲惨的。等等。

事实上,这种悲观主义的人生态度,和佛教所宣扬的人生哲学是基本一致的。佛教也认为,人生无快乐可言,在此岸——也即现世中,它充满了寂寞和痛苦,而且这种寂寞和痛苦很难排遣,所以人需要抑制各种欲望,克服各种诱惑,慈悲为怀,多做好事善事,多积善果因缘,这样在来世才能得到解脱,在彼岸——也即西方极乐世界享受幸福的人生。这就是《般若心经》所说“度一切苦厄”的意思。由此可知,叔本华的哲学思想和佛教思想在根本之点是相通相生的。如果套用海外哲学家牟宗三先生的话来说,它们都是一种“关于生命的学问”。

在如何摆脱人生的痛苦方面,叔本华哲学为我们指明了三条路。这就是轮回学说、禁欲主义和涅槃学说。毫无疑问,读者在此找到的,完全是佛教的说教。读他的这类著作,我们犹如生活在佛教的天地中。例如轮回学说,实际上是佛教哲学中的一个普遍的观念。它以人死后灵魂不灭为理论基础,认

为众生的生死流转处于永无终期的轮回之中。叔本华完全接受了这一思想,认为“‘轮回’是婆罗门教和佛教的中心教义,实际上它的起源极古老,也在很早就取得大多数人的信仰”,他说,“个体诚然是把它的生命当作礼物一样接收过来的,它从‘无’中产生,然后又为这礼物由于死亡而丧失感到痛苦并复归于‘无’”。他对佛教的这一理论非常欣赏,甚至还把它称为一种“神话”说:“从来没有一个神话,将来也决不会有一个神话,还能比这个最优秀、最古老的民族的这一上古教义更能紧密地配合这一如此少数的人所能问津的哲学真理了”。^[4]这里所说的“哲学真理”,也就是叔本华所说的“意志是世界的本质”之类思想。

其次,从叔本华的哲学思想来说,它本身也受到了佛教思想的深刻影响。对此,叔本华也不否认:“如果读者甚至还分享了《吠陀》给人们带来的恩惠,而由于《邬波尼煞昙(Upanishad)》给我们敞开了获致这种恩惠的入口,我认为这是当前这个年轻的世纪对以前各世纪所以占有优势的最重要的一点,因为我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴,所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼,并已消化了这种智慧,那么,他也就有了最最好的准备来倾听我要对他讲述的东西了”。^[4]这里所说的“《吠陀》”、“《邬波尼煞昙(Upanishad)》”、“梵文典籍”和“远古印度智慧”等,不就是印度的佛教哲学吗?不仅如此,叔本华还在该书中直接提到了“《易经》中的中国哲学”,^[5]并且在1836年出版的《自然的意志》一书中还专辟一章论述“中国学”,评析了我国传统思想的精萃道、孔、佛教等。^[6]这里所说的尽管不全是佛教,但它对叔本华哲学和中国传统文化的相通相生,无疑是有力的佐证。

叔本华一直非常赞赏东方的佛教,对它的评价很高,认为它是“为一般人民信仰之高尚的宗教,其说理之高超,内容之充实。即就信仰者的数目来说,亦可以认为是世界上最优越的宗教”。^[7]在其哲学思想的代表作《作为意志与表象的世界》一书中,他多次宣称:“《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果,经义的核心是在《邬波尼煞昙》中作为本世纪最大的礼物终于传到了我们的”,把它称为是“印度民族睿智的远祖”创造的“伟大的真理”。^[7]他借用佛教的

语言说,人类的“这些痛苦都是以从现实世界得来的直观来印证的,因而神话也就无须再借助于别的什么地狱了。与此相反,作为善报则许以转生于更美好更高贵的人身中,为婆罗门,为智者,为圣者”。^[6]他预言:“印度的智慧反过来流入欧洲而将在我们的知识和思想中产生一个根本的变化。”^[6]甚至公然宣称,具备印度哲学的常识是理解他的哲学思想的一把钥匙。由此看来,叔本华的哲学思想受佛教思想的影响很大,确也是铁的事实。

再次,从叔本华本人的生活道路来看,也与佛教思想有着千丝万缕的联系。

1814年,叔本华 26岁,只身一人来到德累斯顿,在孤独寂寞的学习生活中,从佛教思想中找到了知音。他说:“对优婆尼沙县的研究是我生活的慰藉,并且至死都是我的慰藉。”^[5]在《关于霍乱》一文的手稿中,叔本华说:“十七岁时——我就深深体味到生存的痛苦,就如同佛陀年青时看到疾病、衰老、苦难和死亡时的体验一样”。^[5]也正是性格上的这种忧郁孤寂的气质,使他在思想上很容易和佛教产生共鸣,并且在自己的论著中,也处处散发出这种忧郁孤寂的气息。

也许是出于对佛教的崇敬,叔本华在多次公开演讲中声明,自己所阐明的哲学思想,同佛教思想是完全一致的。他认为,任何拒绝佛教的哲学都是虚伪的哲学。^[5]不仅如此,叔本华还狂热地爱上了印度的文学,因为在他看来,这类文献中同样充盈着佛教的思想。例如《奥义书》、《薄伽梵歌》等,就是他最

爱读的作品,尽管手上有的只是一部不完善的译本,他照样读得有滋有味。此外,许多研究印度文化和印度哲学的书,也一一摆上了叔本华的案头。他孜孜不倦地阅读,从中汲取营养,以丰富和充实自己的思想。

至此大概可以明白,作为叔本华哲学思想信奉者的王国维,倾心于佛教,是因为两者在根本思想上存在着共同的渊源。王国维在接受叔本华哲学思想的同时,也接受了佛教的哲学思想。这一点,在他倾情创作的《人间词》中得到了鲜明的反映,只是以前的研究者对此并没有清楚地看到。

参考文献:

- [1]曾祖荫.中国古代美学范畴[M].武汉:华中理工大学出版社,1986.254
- [2]宫内保.王国维的《人间词》[A].王水照,保荪佳昭.日本学者中国词学论文集[C].上海:上海古籍出版社,1991.407,406
- [3]徐洪兴.求善求美求真[M].上海:上海远东出版社,1997.77
- [4]王水照,保荪佳昭.日本学者中国词学论文集[C].上海:上海古籍出版社,1991.423
- [5]彭永捷.论印度宗教哲学对叔本华的影响[A].东亚文化研究(第1辑)[C].北京:东方出版社,2001.375
- [6]叔本华.作为意志和表象的世界[M].北京:商务印书馆,1994.6,57,488,489
- [7]朱谦之.中国哲学对於欧洲哲学的影响[M].福州:福建人民出版社,1985.359-360

On Multidimensional Cultural Background of Wang Guowei's *Renjian Ci*

ZHANG Bing

(Department of Journal of Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract Wang Guowei's *Renjian Ci* is a successful case of "Ream Theory" in artistic creation, which lies at the core of the aesthetic theory of *Renjian Cihua*. During the process of forming and development of "Ream Theory", the Buddhism ideology had great influence on his thinking. Furthermore, Schopenhauerian and Nietzsche affected his creation and academic studies on different degrees. To apprehend correctly the multidimensional cultural background of Wang Guowei, not only help to observe the opening and compatibility of his thinking, but also to evaluate scientifically his status in Chinese history of thought, aesthetics and philosophy.

Key words Wang Guowei; *Renjian Ci*; cultural background