

「境界」與「再現」的現代發現

——以王國維與梁啟超的比較為中心

陳 建 華^{*}

摘 要

王國維（1877-1927）在《人間詞話》中提出膾炙人口的「境界說」，梁啟超（1873-1929）以發動晚清文學革命著稱於文學史，也有不少「境界」論述，卻未得到關注。兩人的「境界」論述與柏拉圖（Plato，427-347BC）的「摹仿」論或和亞里士多德（Aristotle，384-322BC）的「再現」論遭遇，涉及文藝創作及批評的基本原則，對現代文學「寫實主義」的形成具深刻意義。王國維演繹康德哲學，梁啟超依據佛學，各自「境界」論背後有著傳統思想資源的支撐，在晚清文論中別具姿態與景觀，而兩人回應現代挑戰的不同取徑及其在現代的接受在今天也不無啟示。

關鍵詞：王國維、梁啟超、境界、再現、康德

^{*} 作者現為復旦大學特聘講座教授、古籍整理研究所教授；香港科技大學人文學部榮休教授。

Modern Discoveries of *Jingjie* and Representation:

Focusing on Wang Guowei and Liang Qichao
in Comparative Perspective

Jianhuan Chen^{*}

Abstract

In modern Chinese literary history, Wang Guowei (1877-1927) advocates a theory of *Jingjie* 境界 (visionary boundaries) in his famous book *Renjian cihua* (*Poetics of Human Realm*). Well known for late Qing literary revolutions under his leadership, Liang Qichao (1873-1929) also enunciates the term *Jingjie*, which has rarely been discussed. Both *Jingjie* discourses theoretically connect Plato (427-347BC)'s "mimesis" and Aristotle (384-322BC)'s "representation," articulating fundamental principles of literary creation and criticism and critically shaping the trends of realism in modern Chinese literature. While Wang creates *jingjie* by appropriating Kant's philosophy, Liang discovers it through Buddhism,

* Distinguished Chair Professor, Fudan University; Professor, Chinese Classic Research Institute, Fudan University, China; Emeritus Professor, Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology, Hong Kong

each backed by traditional cultural resources. In analysis of their *Jingjie* theories in comparison, this paper attempts to complicate the formation of late Qing literary discourses as well as raise questions about their different acceptances in modern China.

Keywords: Wang Guowei, Liang Qichao, *jingjie*, representation, Immanuel Kant

「境界」與「再現」的現代發現

——以王國維與梁啟超的比較為中心

陳 建 華

一、前言

19、20世紀之交中國文論經歷了一場影響深遠的腦洞風暴，一時間梁啟超（1873-1929）、康有為（1858-1927）、劉師培（1884-1919）、章太炎（1869-1936）、王國維（1877-1927）、黃人（1866-1913）與周氏兄弟（魯迅，1881-1936、周作人，1885-1967）等先後亮相於公共言論舞臺，圍繞文學議題發表論說，璀璨景觀至今令人矚目。從甲午戰敗、戊戌變法失敗到庚子之恥，國難巨變接踵而至，在救亡圖存、傳統崩場的危機聲中，革命與改良的思潮此起彼伏，這些出類拔萃之輩兼有深厚的國學底子與寬闊的世界視野，為「文學」重新定義，空前勃興的報刊雜誌成為他們互相爭辯、交流和影響的平臺。王德威在〈現代中國文學理念的多重緣起〉一文中對他們文學理念作了多樣繽紛的闡述，指出他們「基本上都已經對於西學有所呼應，無論是正是反，企圖在這個時代為文學的定義重新開出一個新的局面」，並建議「我們今天看待文學史的論證理念的發展，不必只集中在一個點上」。¹筆者的〈為文言一辯——語言辯證運動與中國現

¹ 王德威：〈現代中國文學理念的多重緣起〉，《政大中文學報》第13期

代文學的源起)一文也對晚清文論有所論述。²指出他們思慮深遠，不僅要求文學為救亡作吶喊與啟蒙，更在對未來中國的想像中討論漢語的去向、文學的本質及美育功能等理論問題，儘管用文言寫就，卻在中國文學現代性的歷史進程中始終保持睿智的活力，因而不斷被研究被闡述。

本文聚焦於梁啟超與王國維的「境界」論述。1899年梁啟超在〈汗漫錄〉(又名〈夏威夷遊記〉)中慨歎「詩之境界，被千餘年來鸚鵡名士占盡矣」，由是發動「詩界革命」。³1902年在其〈論群治與小說之關係〉這一關乎「小說界革命」的文獻中頗多「境界」之論。⁴王國維於1908-1909年在《國粹學報》發表《人間詞話》，⁵其「境界說」流播不息，經久不衰。他們的「境界」論述源自傳統「意境」詩學，在走向世界的語境裡涉及文學與人生、與世界的關係及文學特性與功能等議題，皆具開創性，不同程度與西方柏拉圖(Plato, 427-347BC)的「摹仿」(mimesis)論或亞里士多德(Aristotle, 384-322BC)的「再現」(representation)論相交，對近現代中國文學的發生與開展具有不可忽視的意義。

「摹仿」論對西方文論具奠基性，⁶在中西文論比較中也是重要議題。中西文學各有其源起與理論系統自不待言，如劉若愚(1926-

(2010年6月)，頁1-20。

² 參陳建華：〈為文言一辯——語言辯證運動與中國現代文學的源起〉，《學術月刊》2016年第4期，頁114-124。

³ 任公：〈汗漫錄〉，《清議報》第35冊(1900年2月)，頁3b-5a。另見中華書局2006年影印本，頁2262-2265。

⁴ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，《新小說》第1號(1902年11月)，頁1-4。本文在發刊時，未標示作者。

⁵ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期(1908年11月)，頁3a-4b；第49期(1909年1月)，頁6a-7b；第50期(1909年2月)，頁5a-7b。本文所引《人間詞話》據鄒國義點校、戴燕複校：《人間詞話》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷(杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年)，頁460-482。

⁶ 哥倫比亞現代文學與文化批評詞典的“mimesis”條目：「自柏拉圖使用後成為特別尊榮的概念，其基本含義是摹仿，後來其意義數經變遷。」

1986) 認為中國文學理論在形而上層面沒有類似在西方占主導地位的「再現」理論，雖然形成文人「摹仿」文學經典的傳統。⁷或如周蕾說：「如果說西方自古以來以摹仿論為基準，那麼中國文學則以非摹仿為特徵。」⁸這一理論概括旨在推動比較文學領域的多元研究趨向。宇文所安 (Stephen Owen) 則傾向於具體文本的比較解讀，如認為劉勰 (約465-?) 的《文心雕龍》有某種摹仿理論，但限於視像方面。⁹或者更精細地將《論語》中「視其所以，觀其所由，察其所安」一段話看作中國文學詮釋學的基礎，其「認識問題在許多方面與早期希臘思想所引發的認識論問題是兩相對應的」。柏拉圖把文學製作視為遠離「理念」的第三等級，而在孔子 (551-479BC) 那裡，文學「製作」即「顯現」 (manifestation)，在對人與環境的認知過程中，「一切內在的東西——人的本性或貫穿在世界中的原則——都天然具有某種外發和顯現的趨勢」。¹⁰這裡並非對「摹仿」論作簡單比

見 Joseph Childers and Gary Hentzi, eds., *Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism* (New York: Columbia University Press, 1995), 188. 在後現代境遇裡「摹仿」論引發修正或否定的多種範式，如 A. D. Nuttall, *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality* (New York: Methuen & Co. Ltd., 1983); Tom Cohen, *Anti-mimesis from Plato to Hitchcock* (New York: Cambridge University Press, 1994). 同樣與柏拉圖的「摹仿」或「仿像」概念有關，本雅明、波德里亞、德勒茲等人的討論標誌著批判理論與文化研究的最新動向，參丹尼·卡瓦拉羅 (Dani Cavallaro) 著，張衛東、張生、趙順宏譯：《文化理論關鍵詞》 (南京：江蘇人民出版社，2006年)，頁194-203。

⁷ James J. Y. Liu, *Chinese Theories of Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), 48-49.

⁸ Rey Chow, "Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem," in *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, ed. Rey Chow (Durham: Duke University Press, 2001), 10.

⁹ Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), 20.

¹⁰ Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge and Mass.: Harvard University Press, 1992), 19-22. 另見宇文所安 (Stephen Owen) 著，王柏華、陶慶梅譯：《中國文論：英譯與評論》 (上海：上海社會科學院出版社，2003年)，頁17-20。鄭毓瑜將宇文所安的「顯現」說置於更為

附，而是深入至各自思想結構中發現契合點。柏拉圖關注理念的具體表象，孔子著重人的外在顯現，而兩者共同關心「隱藏」——對真相的遮蔽，這也涉及語言的本質問題。宇文所安還指出孔子的觀察及人文成形的過程與亞里士多德的「再現」論有某種殊途同歸之處。事實上摹仿論連帶西方文論的另一源頭——亞里士多德的《詩學》（*Poetics*），對後世文學理論與實踐也影響至鉅。¹¹在亞氏看來，摹仿並非理念的虛假幻影，而是出於人的「再現」世界與「自然秩序」的本能。對他而言，「一部作品不僅僅是某種真實世界的再現，其本身即為服從自然的形式法則的有機整體」。¹²

當「境界」涉及「摹仿」，須在中西思想與文學的體系中探討兩者的交涉地帶，而晚清文論的新特點是文學概念經歷全球性跨語種跨文化之旅。「境界」是中國古籍中既有名詞，梁啟超與王國維的使用各有淵源，前者源自佛經，後者來自傳統詩學而與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）匯合，兩者均通過日語「境界」的翻譯中介，因此其意涵既根植於不同土壤，又橫生枝節，內外錯纏，比「純文

廣闊的視域中，以中國古代「天文」與「人文」的「類比」為出發點探討「文」的發生及其「意義圖式」，見〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，《政大中文學報》第15期（2011年6月），頁113-142。鄭文中言及《周易》中聖人之「觀」的文本，是學者們討論是否具「摹仿」意涵的焦點之一，參Ming Dong Gu, "Mimetic Theory in Chinese Literary Thought," *New Literary Theory* 36, no. 3 (Summer 2005): 403-424.

¹¹ 哥倫比亞現代文學與文化批評詞典的“mimesis”條目：「自柏拉圖使用後成為特別尊享的概念，其基本含義是摹仿，後來其意義數經變遷。」同時指出：「與柏拉圖相對，亞里士多德在《詩學》中認為摹仿出於人的基本本能，與其說是對真實的虛假呈現，毋寧是對世界的再現。」見Joseph Childers and Gary Hentzi, eds., *Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism* (New York: Columbia University Press, 1995), 188. 頗不尋常的是劍橋文學詞典：Chris Boldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms* (New York: Oxford University Press, 1990)，書中“mimesis”條目：「希臘語摹仿之意，自從亞里士多德是美學與文學理論的核心概念。」另有“Platonism”條目：「儘管柏拉圖敵意地將詩人視為誤人子弟的世界幻象的摹仿者，其理念論不斷為西方文學所採用。」分別見頁137、170。

¹² Childers and Hentzi, *Columbia Dictionary*, 188.

學」、「美術」或「悲劇」之類的翻譯「新名詞」較多複雜的層次。關於「翻譯」的理論認識與研究方法，在近幾年長足發展的世界文學研究領域中更與全球「流通」與「互動」觀念緊密聯繫在一起。大衛·達姆羅什（David Damrosch）等學者認為，文學作品在本土之外被翻譯或融入其他文化體系而被廣泛閱讀的，皆可視為世界文學；文學作品通過翻譯而傳播到另外一個系統，就會在該系統裡生根發芽，對理論與創作產生影響。¹³「境界」是一種文學觀念，與文學作品不同，隨著王國維或梁啟超的文本流動，經常是散發、隨機的，既作為翻譯的中介，又溢出翻譯的軌道，其主客體身分也常常變易，與康德哲學遭遇，或與德富蘇峰（1863-1957）的「靈感」交集，展現出各種話語碰撞、融匯的複雜截面。

像「文學」或「小說」等根植本土的概念一樣，「境界」同樣經歷傳統與現代的轉換，卻不像它們那麼寬泛，而負載著新的文學使命，很大程度上在為「文學」與「小說」探索新的邊界，限定它們的表現範圍、社會功能與美學價值。以「境界」為中心梁啟超與王國維是個有趣的對比，前者依據佛學，後者演繹康德哲學，各自背後有著認識論及其思想系統的支撐，由是探索人與文學、文學與世界的關係，與「再現」等基礎理論相扣聯，在晚清文論中別具姿態與景觀，就其對現代文學的發生與發展而言，似有一探究竟的必要，而兩人回應現代挑戰的不同取徑及其現代接受在今天也不無啟示。

二、「哲學」是另一戰場

在晚清文論當中，王國維的《人間詞話》殊為特別，自發表之後百多年來被不斷闡述、評價與爭論，其所經歷的「經典化」程度恐怕

¹³ 大衛·達姆羅什：〈導言：理論與實踐中的世界文學〉，收於大衛·達姆羅什（David Damrosch）、劉洪濤、尹星主編：《世界文學理論讀本》（北京：北京大學出版社，2013年），頁3-10。

同類著述難以比肩，¹⁴近二三十年來被大量翻印，各種版本達數十種之多。一本五千言小冊子經久不衰，至今與《論語》、《老子》等一樣成為年輕學子必讀的「國學經典」。

這有多種原因，六十四則詞話評論歷代抒情文學，從《詩經》、《楚辭》到元代戲曲、清代詞，含「一代之文學」的進化觀，頗如一冊短小精悍的中國文學史，形式上採用以詩證詩的意象批評方式，體現詩學精粹，雋永耐讀，論者以「七寶樓臺，拆下不成片段」形容之。¹⁵其中「大事業、大學問者」與「大詞人」經歷「三種之境界」的一段話語膾炙人口，那種現代人格的典範，讀來令人心馳神往。我們不禁要問：《人間詞話》如此經久不衰，到底有著何種深刻魅力？背後有著何種趨動力？顯然有一點與上述諸公的文論不同，即在於其哲學背景，作為核心的「境界說」以康德哲學為理論基礎，並與中國詩學與儒家倫理觀融為一體，通過「自然之法則」、「主觀」與「客觀」等觀念引進了歐洲啟蒙時代以來的科學、實證的「二元」世界觀，其中情景「再現」觀與20世紀中國文藝領域中占主流地位的「現實主義」意識形態相契合，這一背後的「現代性」機制造成其不竭的動力，甚至其美學趣味至今印刻於我們的常識性思維習慣之中。

以王國維與康德為契機來看晚清文學理論的建制場域，「哲學」是另一戰場。利用西方理論資源是普遍特點，如魯迅的〈摩羅詩力說〉以老子（約571-471BC）「不撓人心」說為主幹，構建了拜倫（George Gordon Byron，1788-1824）、易卜生（Henrik Ibsen，1828-1906）、雪萊（Percy Bysshe Shelley，1792-1822）、普希金（Aleksandr Pushkin，1799-1837）、萊蒙托夫（Mikhail Lermontov，1814-1841）、果戈里（Nikolai Gogol，1809-1852）的「撒旦」系譜，

¹⁴ 參羅鋼：〈「被創造的傳統——《人間詞話》是如何成為國學經典的？〉，收於方維規編：《思想與方法——近代中國的文化政治與知識建構》（北京：北京大學出版社，2015年），頁414-426。

¹⁵ 羅鋼：〈七寶樓臺，拆碎不成片斷：王國維探源〉，《中國現代文學研究叢刊》2006年第2期，頁141。

宣示反抗壓制人性的革命詩學。¹⁶黃人通過英國美學理論傳播「純文學」觀點與小說美學體系，¹⁷他們各自對外來理論取擁抱態度，視域十分開闊，給後世帶來不同程度的影響。他們的論述限於文學與美學，而「哲學」則是個外來「新名詞」，王國維說：「哲學之語實自日本始。」¹⁸1898年春上海大同書局出版了康有為的《日本書目志》，收入二十二種「哲學」類書目。¹⁹同年12月梁啟超在日本創辦《清議報》，就設置了「支那哲學新論」欄目，其後陸續刊登了譚嗣同（1865-1898）的《仁學》和康有為的論著。1902年初梁啟超又創辦了《新民叢報》，開始大張旗鼓譯介西方思想，從達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）、培根（Francis Bacon, 1561-1626）、笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）到康德等，基本上根據日人的著述加以編著。這些文章統屬於「學說」欄目，包括哲學、社會學、經濟學等各類人文思想。

與「哲學」一起，「文學」、「歷史學」、「教育學」等與近代西方的學科分類與知識系統相聯繫，這方面王國維最具「科學」意識，並作了系統的引進和推介。1904年起他擔任《教育世界》的主編，

¹⁶ 令飛：〈摩羅詩力說〉，《河南》第2、3期（1907年），收於鄔國平、黃霖編：《中國文論選·近代卷》下冊（南京：江蘇文藝出版社，1996年），頁552-604。「不撓人心」之說，據《莊子·在宥》載，老子弟子崔瞿向老子請教：「不治天下，安藏人心？」老子應云：「女（汝）慎，無撓人心。」見郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·外篇·在宥》（北京：中華書局，1961年），卷4下，頁371。

¹⁷ 參Milena Dolezelova-Velingerova and M. Henry Day, "Huang Moxi 黃摩西 (1866-1913): His Discovery of English Aesthetics and His Concept of Chinese Fiction as Aesthetic System," in *A Passion for China: Essays in Honour of Paolo Santangelo for His 60th Birthday*, eds. Ling-yeong Chiu and Donatella Guida (Leiden: Brill, 2006), 93-141.

¹⁸ 王國維：〈哲學辨惑〉，《教育世界》第55期（1903年7月），頁1。

¹⁹ 康有為：《日本書目志》，收於康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第3集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁391。同年《東亞報》刊出大橋鐵太郎：〈周濂溪、張橫渠二子哲學論〉一文，《東亞報》第5冊（1898年8月），頁4a-5b。

在清廷預備立憲的感召下積極從事教育改革的理論建設，大量譯介了西方人文思想，凡哲學、美學、倫理學、教育學、心理學等，體現了科學的分類系統。他在〈歐羅巴通史序〉中說：「凡學問之事，其可稱科學以上者，必不可無系統。系統者何？立一系以分類是已。」²⁰這「分類」關乎中西之間的文化特質，也標示著思維方式的差異，他在〈論新學語之輸入〉中說：「抑我國人之特質，實際的也，通俗的也；西洋人之特質，思辨的也，科學的也。長於抽象而精於分類，對世界一切有形無形之事物，無往而不用綜括（Generalization）及分析（Specification）之二法，故言語之多，自然之理也。」²¹

當時梁啟超可說是執思想界之牛耳，若王國維把他作為競爭對手也很自然。1905年王國維在〈論近年之學術界〉中說：「庚辛以還，各種雜誌接踵而起，其執筆者，非喜事之學生，即亡命之逋臣也。此等雜誌，本不知學問為何物，而但有政治上之目的。」「喜事之學生」指《浙江潮》等反清革命勢力，「亡命之逋臣」指逃亡至日本的康有為、梁啟超等。他批評康有為的《孔子改制考》「大有泛神論之臭味」，譚嗣同的《仁學》「半唯物論、半神秘論」。這不光代表王國維的體制內政治立場，也含有他對學科分類的專業態度。他又說：「又觀近數年之文學，亦不重文學自己之價值，而惟視為政治教育之手段，與哲學無異。」這多半指由梁啟超發動而產生巨大效應的文學革命，他認為混淆了文學與政治、哲學的界限，「如此者，其褻瀆哲學與文學之神聖之罪，固不可逭，欲求其學說之有價值，安可得也！」²²比起《新民叢報》對西方「學說」的介紹，

²⁰ 王國維：〈歐羅巴通史序〉，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第14卷（杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年），頁3。

²¹ 王國維：〈論新學語之輸入〉，《教育世界》第96期（1905年4月），頁1。

²² 王國維：〈論近年之學術界〉，《教育世界》第93期（1905年2月），頁3。

《教育世界》後來居上，明確標示「哲學」方面的就有康德、叔本華（Arthur Schopenhauer，1788-1860）、霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）、休姆（David Hume，1711-1776）、斯賓諾莎（Baruch de Spinoza，1632-1677）等。

三、「自然」、「顯象」與康德哲學

在「哲學」話語競爭場域中，康德是個焦點。王國維在〈論近年之學術界〉中批評了康有為和譚嗣同之後，特別指出：「《新民叢報》中之〈汗德哲學〉，其紕繆十且八九也。」這是針對梁啟超的〈近世第一大哲康德之學說〉之文。²³接著《教育世界》刊出〈汗德之哲學說〉、〈汗德之知識論〉和〈汗德之事實及其著書〉，顯然是糾錯之舉。²⁴文中還批評嚴復（1854-1921）——另一位翻譯介紹西方思想的巨擘：「嚴氏所奉者，英吉利之功利論及進化論之哲學耳，其興味之所存，不存於純粹哲學，而存於哲學之各分科，如經濟、社會等學，其所最好者也。」²⁵眾所周知，嚴復翻譯了赫胥黎（Aldous Leonard Huxley，1894-1963）《天演論》（*Evolution and Ethics*），因而「物競天擇，優勝劣敗」的歷史進化觀風靡一時，²⁶另外翻譯了亞丹·斯密（Adam Smith，1723-1790）的《原富》（*The Wealth of*

²³ 王國維：〈論近年之學術界〉，頁2-3。文中所批評之〈汗德哲學〉，見中國之新民：〈近世第一大哲康德之學說〉，《新民叢報》第25號（1903年2月），頁11-25；第26號（1903年2月），頁9-18；第46-48號（1904年2月），頁55-64。

²⁴ 〈汗德之哲學說〉、〈汗德之事實及其著書〉、〈汗德之知識論〉，《教育世界》第74期（1904年5月），頁1-6。上述文章發刊時，未標示作者。

²⁵ 王國維：〈論近年之學術界〉，頁2。

²⁶ 梁啟超在《飲冰室自由書·放棄自由之罪》中說，「物競天擇，適者生存」原是嚴復的譯文，他參照日人使用「生存競爭，優勝劣敗」而改為「物競天擇，優勝劣敗」。見任公：《飲冰室自由書·放棄自由之罪》，《清議報》第30冊（1899年9月），頁5a。另見中華書局2006年影印本，頁1929。

Nations) 等五六種思想名著，被稱為「西學第一人」。在王國維看來，這些譯著屬於「哲學之各分科」，而所謂「純粹哲學」當然以康德為代表，因此在對西方哲學的整體視野中譯介康德，意義非同一般。事實上他對康德情有獨鍾，據其自述，從1903至1907年四度研讀康德，這期間《教育世界》發表了十餘篇直接或間接論及康德的論文，雖有數篇未署名之文是否出自王國維須作具體考察，但如上述〈汗德之知識論〉等文並未署名，從針對梁啟超的語境來看應當可視作王國維的觀點。²⁷從這十餘篇論文的內在理路可見他如何通過康德的「客觀之知識」而達到對其哲學整體把握的軌跡。

康德被公認為啟蒙時代哲學的集大成者。他把從柏拉圖到經院哲學的形而上世界觀指斥為虛妄，以自然科學的發現為基礎，在英國經驗學派與大陸唯理學派之間相調和，提出一切知識都從經驗開始，對外物的感受呈現為心的表象。經驗是有局限的，難以真正認識「物之本體」，但經驗中時間與空間的形式蘊含具普遍性的「先天知識」，由是確定了理性批判的基礎。這樣的知識論，就其基本命題而言，如羅蒂 (Richard Rorty, 1931-2007) 在《哲學和自然之鏡》一書中所說：「每個人都總知道怎樣把世界分為關於心的部分和物的部分，這一區分是常識性的和直觀性的。」²⁸看似簡單，羅蒂在書中對這一知識論在西方哲學史裡的來龍去脈作了探究，儘管以後現代批判性解構為鵠的，卻肯定康德知識論的「哥白尼革命」，並作了經典式闡述。

²⁷ 另一條材料可加以佐證，在1905年的署名文章〈論性〉中論及「先天的知識」與「後天的知識」時說：「自汗德之知識論出後，今日殆為定論矣。」見王國維：《靜安文集》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷，頁5。此「汗德之知識論」指康德的《純粹理性批判》，而在中文語境裡，當與先前《教育世界》上發表的同題之文有關。按：即此文原為〈就倫理學上之二元論〉，《教育世界》1904年第70、71、72期。文中無「自汗德之知識論出後，今日殆為定論矣」之句，在〈論性〉中加入。

²⁸ 理查德·羅蒂 (Richard Rorty) 著，李幼蒸譯：《哲學與自然之鏡》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年)，頁13。

尤其是關於心之顯象的理論起源更早，柏拉圖在《共和國》（*The Republic*）一書中用「洞穴」做比方，說洞中人們將外界反光投射在壁上的影像認作真實世界，乃是上帝「理念」的虛幻影子，而詩人則從事遠離自然或真實的虛假摹仿。²⁹這一比喻成為後來寫實主義「再現」論的起源。正是通過康德而成為一切哲學的知識論起點，如叔本華在《作為意志和表象的世界》中大加頌揚：「康德於此就已表出了這同一個真理，亦即柏拉圖就已不厭重複說過的真理。……也就是在《共和國》第七篇篇首所說過的東西；他在那裡說：在黑洞裡綁緊了的人們既看不到道地的原本的光，也看不到真實的事物，而只看到洞裡黯淡的火光和真實事物的陰影。……可是康德現在卻不僅只是在一個完全新的獨創的方式之下表出了這同一學說，而是借最冷靜最清醒的實事求是的論述使這學說成為被證明瞭的，無可爭辯的真理；……對於整個世界的夢幻般的這種本性有如此明確的認識和冷靜的、思慮周詳的論述，這本是康德全部哲學的基礎，是康德哲學的靈魂和最大最大的貢獻。」³⁰王國維在《靜安文集·自序》中說：「其所尤愜心者，則在叔本華之知識論，汗德之說得因之以上窺。」³¹他是通過叔本華而「上窺」康德的知識論的。

這一「知識論」成為《人間詞話》的理論架構。中國抒情詩詞以情景描寫為大宗，過去一向尊奉嚴羽（?-約1245）的「興趣」論或王士禛（1634-1711）的「神韻」論，作為評判藝術性的標準，而王國維認為它們「猶不過道其面目」，遂鄭重聲稱「為探其本」而提出「境界」二字。³²的確，「興趣」和「神韻」與氣質、性靈相關，屬

²⁹ Plato, "Republic," in *Plato: The Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), 747-750, 821-824.

³⁰ 叔本華（Arthur Schopenhauer）著，石沖白譯：《作為意志和表象的世界》（北京：商務印書館，1982年），頁571-572。

³¹ 王國維：〈靜安文集·自序〉，《靜安文集》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷，頁3。

³² 王國維著，鄔國義點校、戴燕複校：《人間詞話》，第九則，頁463。

於主觀體驗，而「境界」則有一種視覺立體感，帶有物質性，含有康德知識論的「主觀」和「客觀」之兩面，既是由感官所生的心的顯象，又以「自然」這一受各種「關係」限制的「物之本體」的存在為前提。而且王國維只承認「北宋、五代之詞」符合「境界」的標準，因其表現了情景之間「如在目前」的直覺感受，同時反對人工雕琢的「南宋詞」，因其與直感自然「隔」了一層，由是「境界」具科學、實證及排他傾向，屬一種較為狹隘的鏡子「再現」論。另外與康德的知識、倫理與美學的三大批判相一致，標舉「豪傑」——一種集學問、道德與天才於一身的理想人格。³³

康德為什麼重要？王國維在1903年的〈汗德像贊〉中頌揚：「萬歲千秋，公名不朽。」³⁴把他看作西方啟蒙思想的代表。什麼是「啟蒙」？在他眼中，康德「所以超絕於眾者，在其包容啟蒙期哲學（謂十八世紀之哲學）之思想，而又加以哲學之新問題及新方法也」。³⁵關於「啟蒙時代」的兩大特點，第一，「在力戒盲信盲從，而務於一切範圍內，以求賅括一般之理論」。第二，「在個人主義。即對寺院、社會、國家之制限及區別，而維持個人之權利。以國家諸制度為束縛個人者。是故啟蒙時代，自然傾於世界主義」。³⁶當王國維把康德哲學與西方啟蒙思想介紹到中國，為什麼重要？當然，在晚清思想圖譜上，像嚴復的《天演論》振聳發聵，捲起思想旋風自不消說，或像魯迅、黃人介紹西方文學與美學，也都具啟蒙意義，然而康德哲學及啟蒙思想來到中國，觸及有關世界觀的形而上問題、科學的人生觀，深入至思維方式的機制層面。

³³ 參陳建華：〈王國維《人間詞話》與康德哲學〉，《復旦學報》2022年第4期，頁83-96。

³⁴ 〈汗德像贊〉，《教育世界》第81期（1904年8月），頁2。本文在發刊時，未標示作者。

³⁵ 〈汗德之哲學說〉，頁1。本文在發刊時，未標示作者。

³⁶ 〈述近世教育思想與哲學之關係〉，《教育世界》第128期（1906年7月），頁11-12。本文在發刊時，未標示作者。

晚清中國面臨所謂「三千年未有之變局」，包括世界觀變革，其重要一環是由於全球地理的發現而造成從「天下」到「國家」的思想轉變。這個「天下」是個空間概念，也代表世界觀和宇宙觀，在古代中國早就由「聖人」規劃製定。儒家經典《易經》說：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容。象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。繫辭焉以斷其凶吉，是故謂之爻。」³⁷意謂聖人觀察到世界的雜亂和流動，發明了一套與之對應的象徵符號體系，其中「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣」，³⁸確定了男女和階級的尊卑次序。既然聖人已經賦予萬物以真理，對「物理」作探究就沒多大意義。中國古時就有「格物致知」之論，目的在於證明由「聖人」安排的道德秩序。比照之下，西方在中世紀之後隨著神權的衰落，科學技術獲得迅速發展，遂進入啟蒙時代，也即海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）所說的「世界圖像」的「現代」。³⁹

在這樣的思想背景裡引進康德「知識論」，中國人開始知道一個受各種關係與法則制約的「自然」世界的存在，後來學者用「唯心主義」與「唯物主義」來批評《人間詞話》，也跟心與物、主觀與客觀的二元論有關。⁴⁰事實上這類觀念至今仍在制約著我們的思維。正是在此層面上王國維把康德式「二元論」移植到中國，在1904年發表了

³⁷ 黃侃校點：《周易·繫辭上》，《黃侃手批白文十三經》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁40。

³⁸ 黃侃校點：《周易·繫辭上》，頁38。

³⁹ 海德格爾：《世界圖像的時代》，收於海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《林中路》（修訂本）（上海：譯文出版社，2004年），頁77-115。

⁴⁰ 如1950-60年代一批青年學者對《人間詞話》的批評。參羅綱：〈「被創造的傳統」——《人間詞話》是如何成為國學經典的？〉，頁420。這跟同時期對康德哲學的批判是一致的，如商務印書館編輯部撰寫的《康德哲學簡介》：「總起來說，在康德哲學中，唯物主義與唯心主義是折衷地糅和在一起的，所以說康德是個二元論者。」見康德（Immanuel Kant）著，藍公武譯：《純粹理性批判》（北京：商務印書館，1982年），頁4。

〈就倫理學上之二元論〉一文，指出從前宗教獨斷地規定人性善惡，即為倫理上的一元論，「至汗德出，而蕩平昔之獨斷的形而上學，然其道德之論，則全立於空間的二元論之位置」。⁴¹康德從實踐理性出發，以人為決定善惡的主體，主張應當發揚人之為善之心而達到倫理上的完美。文中通過孔孟、荀子與柏拉圖、亞里士多德等的人性論的比較，說明「古今東西大哲人之學說，而證明一元論之不可立於倫理學」。⁴²

柏拉圖的「洞穴」說發展為文藝創作的「摹仿」論與「再現」論，在文學上則與「寫實主義」直接相關。這方面的著述甚多，如奧爾巴哈（Erich Auerbach, 1892-1957）的《摹仿論——西方文學中對現實的再現》（*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*）這一經典之作即以柏拉圖論述為起點。⁴³從事中國文學研究的，涉及現代文學時也以摹仿論為參照。安敏成（Martin Anderson, 1952-1992）在《現實主義的限制》（*The Limits of Realism: Chinese Fiction in the Revolutionary Period*）一書中說：「柏拉圖對藝術的質疑激起了後世西方人為詩歌進行辯護，它就產生於這種藝術摹仿真實世界的基本感受。而中國傳統美學，從未發展過這種支配了西方美學討論的摹仿理論。」⁴⁴的確，中國有自己的文學起源及其思維模式，如上文《易經》中「象其物宜，是故謂之象」，含有在聖人觀照下的對外物作象徵性模擬的抽象意識，在劉勰那裡成為一種「文」（文

⁴¹ 王國維：〈就倫理學上之二元論〉，《教育世界》第70期（1904年2月），頁8。

⁴² 王國維：〈就倫理學上之二元論〉，《教育世界》第72期（1904年4月），頁8。

⁴³ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (New York: A Doubleday Anchor Books, 1953), 489. 凡研究寫實主義傳統的很難繞過摹仿論，如Henry Levin, *The Gate of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1966); Linda Nochlin, *Style and Civilisation: Realism* (New York: Penguin Books, 1971)等。

⁴⁴ 安敏成著，姜濤譯：《現實主義的限制：革命時代的中國小說》（南京：江蘇人民出版社，2001年），頁14-15。

字、文章)的發生學,所謂「人文之元,肇自太極,幽贊神明,易象惟先」,「言之文也,天地之心也」。⁴⁵即從《易經》引申而來,與柏拉圖所說的「理念」有相似之處,只是把「文」看得極為神聖,與「神明」、「天地」為一體,沒有「摹仿」這一層區別,忽略了語言的中介功能。安敏成說:「對於中國人來說,一件文學作品並不是自然世界的摹本,而只是自然及社會世界背後諸多基本呈現方式的一種而已。」他引用宇文所安的解釋:「文學作為一種終極的、圓滿實現的形式,是宇宙進程的呈現——而作家不是『再現』外部世界載體,他實際上只是通往即將到來的世界之終極簡短的中介。」⁴⁶這些詮釋不無精彩,確實這個文學宇宙具有儒家烏托邦色彩,歷來是儒家正統文學體系的立法依據,也不斷產生為聖人立言的理論與作品,卻始終難以抑制或規範文學史的發展進程。大體上說,尤其元明以來戲曲小說愈益走向世俗化,如《金瓶梅詞話》對物欲與性欲的人情世界的刻畫十分精細,很大程度上突破了聖人的道德秩序,由於對現實「再現」意識的加強,明清小說中「寫實主義」成分也愈益增長。⁴⁷

這一寫實傳統在近代出現加速發展的趨勢,並發生質的突變,如上海自19世紀中期以來先後從西方輸入照相、煤氣燈、電報、電燈與石印等科學器物與技術,不僅改變了城市景觀,且形塑了新的觀看世界的方式,如《點石齋畫報》採用石印複製技術與焦點透視畫法,展示了摹仿度較高的「全球景觀」。英人美查(Ernest Major, 1830-1908)在序言中說:「要之,西畫以能肖為上,中畫以能工為貴;肖者真,工者不必真。」⁴⁸所謂「工」指「格局」,即套路,「肖」即

⁴⁵ 劉勰著,范文瀾注:《文心雕龍注》(北京:人民文學出版社,1978年),頁2。

⁴⁶ 安敏成著,姜濤譯:《現實主義的限制:革命時代的中國小說》,頁14-17。

⁴⁷ 參章培恆:〈寫實主義成分在明清小說中的增長〉,《不京不海集》(上海:復旦大學出版社,2012年),頁520-541。

⁴⁸ 尊聞閣主人:〈《點石齋畫報》序〉,收於《點石齋畫報》甲集(廣州:廣東人民出版社,1983年),頁1a-2a。

「逼肖」，指忠實摹寫現實世界，也涉及何為「真」的觀念。甲午之後在國族危機加劇的情勢下，知識階層普遍對傳統文化失去信心而開始接受西化，在近代科學觀念的加持下，王國維的「境界」具有抒情文學的「逼真」傾向，含有追求「真理」的意涵。

四、梁啟超的「境界」與《華嚴經》

如果把王國維和梁啟超作一番比較，可發現他們都在思考如何使中國文學與文化應對現代的挑戰，儘管兩者的立場不同。若從梁的影響力來看，王受到影響也不足為奇。1902年梁在〈論小說與群治之關係〉中聲稱「小說為文學之最上乘」，⁴⁹稍後王稱《紅樓夢》「自足為我國美術上唯一大著述」，⁵⁰似是一種及時的呼應。梁在《新民叢報》上提出旨在改造國民性格的「新民說」，王在〈論教育之宗旨〉中提出教育的目的在於培養智育、德育與美育的「完全之人物」。⁵¹梁一再提倡在學校裡開設音樂唱歌的科目，⁵²王發表〈論小學校唱歌科之材料〉，也注重音樂教育。⁵³梁在文章中大量使用日人譯介的「新名詞」，並批評嚴復的翻譯用語古奧，不利於流傳，⁵⁴王在〈論新學語之輸入〉中對社會上廣為流傳的「新名詞」表示歡迎，所謂「新思想之輸入，即新言語輸入之意味也」，乃至批評「嚴氏所譯之《名學》古則古矣，其如意義之不能了然何」。⁵⁵這種論調和梁啟超如出一轍。

⁴⁹ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，頁3。

⁵⁰ 王國維：〈紅樓夢評論〉，《教育世界》第82期（1904年8月），頁36。

⁵¹ 王國維：〈論教育之宗旨〉，《教育世界》第56期（1903年8月），頁1。

⁵² 飲冰子：〈飲冰室詩話〉，《新民叢報》第40、41號合刊（1903年11月），頁196-200；第57號（1904年11月），頁84-94。

⁵³ 王國維：〈論小學校唱歌科之材料〉，《教育世界》第148期（1907年5月），頁1-2。

⁵⁴ 關於梁啟超對嚴復的批評及嚴復的回應，見陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁226。

⁵⁵ 王國維：〈論新學語之輸入〉，頁1-4。

值得注意的是，梁啟超的「境界」論述頗為可觀。本文對他和王國維作一番比較，有兩重目的：一方面強調回到歷史現場，這在《人間詞話》的研究中一向欠缺。梁的論述較早發表於《清議報》與《新民叢報》，雖然難以確言王國維的接受情況，但有助於說明其「境界」說的歷史形成。另一方面兩人的「境界」論涉及「再現」等基本文學理論，與現代文論的開展密切相關，且各自在認識論層面演示豐富的意涵，映現本土與外來思想資源的不同選擇與詮釋，在多姿多彩的晚清文論場域中別具多樣複雜的景觀。

歷來對《人間詞話》的研究首重第一至第九則的「理論之部」，因其含有西方哲學而撐起全書的批評架構，一種主導性見解是認為受了叔本華的影響，⁵⁶對此筆者不免生舍近就遠之慨。王國維在1905年〈自序〉中說他讀不通康德而喜歡叔本華，「後漸覺其有矛盾之處。去年所作〈紅樓夢評論〉，其理論雖全在叔氏之立腳地，然於第四章內已提出絕大之疑問。旋悟叔氏之說，半出於其主觀的氣質，而無關於客觀的知識」。⁵⁷又在1907年〈自序〉中歷數其四度研讀康德的過程，通過《教育世界》上不少有關文章可勾畫王國維如何通過康德的「客觀之知識」而達到對其哲學整體把握的軌跡。如1907年所作〈古雅之在美學上之位置〉從康德哲學出發提出「優美」與「宏壯」，⁵⁸跟〈紅樓夢評論〉中「優美」與「壯美」不同，而《人間詞話》則延續了「優美」與「宏壯」的論述。

學者們從佛經或傳統詩學追溯「境界」一詞的出處，這無可厚非，而更須關注的是王國維使用該詞的具體歷史語境，如學者指出

⁵⁶ 關於學界對於王國維《人間詞話》的研究綜述，參藍國橋：〈導論〉，收於藍國橋：《王國維與康德美學》（北京：人民出版社，2016年），頁4-7。

⁵⁷ 王國維：〈靜安文集·自序〉，《靜安文集》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷，頁3。

⁵⁸ 王國維：〈古雅之在美學上之位置〉，《教育世界》第144期（1907年3月），頁1。

王通過譯介日人著作對於具科學分類意義的「境界」一詞已相當熟悉。⁵⁹錢仲聯（1908-2003）在〈境界說詮證〉一文中說梁啟超也談到了「境界」，並舉三個文本為例。一是1899年寫的〈夏威夷遊記〉：「余雖不能詩，然嘗好論詩，以為詩之境界，被千餘年來鸚鵡名士占盡矣。雖有佳章句，一讀之，如在某集中曾相見者，是最可恨也。」另兩條出自1902年《飲冰室詩話》：「公度之詩，獨闢境界，卓然自立於二十世紀詩界中，群推為大家。」⁶⁰「陳伯嚴吏部……其詩不用新異之語，而境界自與時流異，醜深俊微，吾謂於唐宋人集中罕見倫比。」⁶¹錢先生說：「梁氏寫這些文章，較早於王氏《人間詞話》的發表年代。雖然於『境界』沒有什麼闡發，但也使用了這一術語。」⁶²實際上不光這三個例子，若把梁啟超的諸多「境界」之論作考察，可見他從現實需要出發專注於政治與美學等問題，卻觸及「再現」的關鍵議題。

〈夏威夷遊記〉乃梁啟超1899年底赴美途中所作，面對浩瀚的太平洋，詩興大發，聲稱「詩之境界，被千餘年來鸚鵡名士占盡」，將傳統詩歌一筆秒殺，所謂「要之支那非有詩界革命，則詩運殆將絕」，此「詩運」幾同於國運，他號召詩人以哥倫布（Christopher Columbus，約1451-1506）、瑪賽郎（Ferdinand Magellan，1480-1521）為榜樣，為詩歌開拓新的領地，「猶歐洲之地力已盡，生產過度，不能不求新地於阿米利加及太平洋沿岸也」，並提出「新意境、新語句與古風格」的準則，能做到這「三長」就可成為「二十世紀支那之詩王」，口氣之豪壯足以震爍古今。所謂「古風格」指語言本體

⁵⁹ 彭玉平：〈「境界」說與王國維之語源與語境〉，《文史哲》2012年第3期，頁40。

⁶⁰ 飲冰子：《飲冰室詩話》，《新民叢報》第15號（1902年9月），頁88。

⁶¹ 飲冰子：《飲冰室詩話》，《新民叢報》第11號（1902年7月），頁83。

⁶² 錢仲聯：〈境界說詮證〉，收於姚柯夫編：《《人間詞話》及評論彙編》（北京：書目文獻出版社，1983年），頁220。按：所引「余雖不能詩」等語謂出自〈新大陸遊記〉，誤。梁啟超的遊記初刊於《清議報》時題為〈汗漫錄〉，後稱〈夏威夷遊記〉。

與文學形式而言，而「新意境」則「不可不求之於歐洲，歐洲之意境語句，甚繁富而瑋異，得之可以凌轢千古，涵蓋一切」。⁶³而「新語句」也是指「歐洲之真精神真思想」，因此在內容上「詩界革命」彷彿是對「他者」文明的探索之旅。從時空角度看此刻的梁啟超，如其〈二十世紀太平洋歌〉一詩所形容，身處歷史性一刻：「乃是新舊二世紀之界線，東西兩半球之中央。不自我先不我後，置身世界第一關鍵之津梁。」⁶⁴自覺肩負中國「詩運」進入20世紀，不啻是中國文學走向世界的象徵。

在對「千餘年來鸚鵡名士」的批評中，「境界」源自古典詩論，與「意境」相關，指內容和形式的整體，與「歐洲意境」是同一意思，也更有一層美學價值的意涵。從他的知識結構看，應當別有來源——佛經。其實在〈夏威夷遊記〉之前，他流亡到日本之後開辦東京大同高等學校，有一回學生田猛提交的功課中有「不計成敗，賦予實踐」之語，他批道：「誠然誠然，然此等理論，不在空談，當務實行之，但宜時時在胸中操練此等境界。」⁶⁵這「境界」與詩論無關，指一種理想狀態，屬精神性的，在佛經裡很普遍，被梁啟超奉為聖經的《華嚴經》裡就有「如來境界」、⁶⁶「諸佛之境界」等語，⁶⁷指佛法完善的形態。如「唯願仁者以妙辯才演暢如來所有境界」、⁶⁸「各各入如來神通境界，各各入如來力境界」，⁶⁹「境界」分別有「神通」、「力」等範疇。「境界」是宣示佛法的場域，所謂「十方境界

⁶³ 任公：《汗漫錄》，《清議報》第35冊（1900年2月），頁3b-4a。另見中華書局2006年影印本，頁2262-2263。

⁶⁴ 任公：〈二十世紀太平洋歌〉，《新民叢報》第1號（1902年2月），頁109。

⁶⁵ 〈東京大同高等學校功課〉，《清議報》第30冊（1899年10月），頁11a。另見中華書局2006年影印本，頁1940。

⁶⁶ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷12，頁55。

⁶⁷ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷14，頁66。

⁶⁸ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷14，頁65。

⁶⁹ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷5，頁24。

無有盡，無等無邊各差別。佛無礙力發大光，一切國土皆明顯」。⁷⁰因此「境界」也是個空間概念，儘管沒有邊際和等差。

在梁啟超那裡，「境界」雜糅著傳統詩學與佛學。佛教本身是外來的，在〈夏威夷遊記〉中說：「宋明人善以印度之意境語句入詩，有三長具備者，如東坡之『溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來四萬八千偈，他日如何舉似人』之類，真覺可愛。」像許多晚清士人一樣，梁啟超也鍾意佛學，視之為傳統思想之外的一種出路，含外來異質性。當梁啟超在世紀之交踏上異域之途，以拯救「詩運」自命，有趣的是據其自述：「余素不能詩，所記誦古人之詩不及二百首，生平所為詩不及五十首。」⁷¹其實還是個文青，富於浪漫激情，其「境界」猶如一個探星裝置，為中國文學勘測新的邊界。在政治與文化危機的擠壓中他更在意文學主體的強化，因而重視主觀想像與靈感的功能，所謂「世界外的世界」可看作他的追求目標的隱喻。

梁啟超不走傳統文人的道路，對思想更有興趣，與《華嚴經》淵源深厚。他在〈南海康先生傳〉中說：「先生於佛教，尤為受用者也。先生由陽明學以入佛學，故最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿焉。其為佛也，即心是佛。」⁷²早在1890年代初梁啟超在廣東師從康有為時，康已經迷上佛學，且以佛理為詩教。梁回憶說1895年夏天康給他題了三首七絕，其中一首曰：「華嚴國土時時見，大地光明無語言。只是眾生同一氣，要將悲憫塞乾坤。」⁷³詩中傳達《華嚴經》的佛法無邊，眾生成佛的教義，給學生起勵志作用，自己頗像個教主。康門弟子不同程度地受到薰染，梁啟超在〈夏威夷遊記〉中說到戊戌

⁷⁰ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷5，頁21。

⁷¹ 任公：〈汗漫錄〉，頁3b-5a。另見中華書局2006年影印本，頁2262-2265。

⁷² 任公：〈南海康先生傳〉，《清議報》第100冊（1901年12月），頁10a。另見中華書局2006年影印本，頁6315。

⁷³ 飲冰子：《飲冰室詩話》，《新民叢報》第38、39號合訂本（1903年10月），頁209。

前他和譚嗣同、夏曾佑（1863-1924）喜歡做「新詩」，將佛學和基督教義雜糅在一起，「當時在祖國無一哲理政法之書可讀。吾黨二三子號稱得風氣之先」。⁷⁴因為還看不到外國思想方面的書，這種詩在思想上顯得很先鋒。梁自己在1902年《新民叢報》創刊號上發表〈二十世紀太平洋歌〉：「其時彼士兀然坐，澄心攝慮遊窅茫。正住華嚴法界第三觀，帝網深處無數鏡影涵其旁。驀然忽想今夕何夕地何地，乃是新舊二世紀之界線，東西兩半球之中央。不自我先不我後，置身世界第一關鍵之津梁。」⁷⁵此詩浩瀚澎湃，大講「優勝劣敗」的人類進化史，大有前無古人後無來者之氣概，在描繪一己身處東西與世紀之交的宏偉一刻時，遊心冥想於「華嚴」世界，其景觀頗如《華嚴經》中「佛身安坐一國土，一切世界悉現身，身相端莊無量億，法界廣大悉充滿」。⁷⁶此時梁啟超決心為重鑄「國魂」而從事開發民智的思想啟蒙，如其〈自勵〉詩云：「獻身甘作萬矢的，著論求為百世師。誓起民權移舊俗，更研哲理牖新知。」⁷⁷以佛入詩，乃康門故伎，自己也彷彿成了佛的化身。

從《清議報》第25冊開始，梁啟超專闢「飲冰室自由書」欄目，似一種思想隨想錄，不時涉及文學，如第37冊中的〈惟心〉：

境者心造也。一切物境皆虛幻，惟心所造之境為真實。同一月夜也，瓊筵羽觴，輕歌妙舞，繡簾半開，素手相攜，則有餘樂。勞人思婦，對影獨坐，促織鳴壁，楓葉繞船，則有餘悲。同一風雨也，三兩知己，圍爐茅屋，談今道古，飲酒擊劍，則有餘興。獨客遠行，馬頭郎當，峭寒侵肌，流潦妨轂，則有餘悶。「月上柳梢頭，人約黃昏後」與「杜鵑聲聲不忍聞，欲

⁷⁴ 飲冰子：《飲冰室詩話》，《新民叢報》第29號（1903年4月），頁100。

⁷⁵ 任公：〈二十世紀太平洋歌〉，頁109。

⁷⁶ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷39，頁206。

⁷⁷ 梁啟超：〈自勵〉其二，收於梁啟超著，湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第17集（北京：中國人民大學出版社，2018年），頁600。

黃昏，雨打梨花深閉門」同一黃昏也，而一為歡愁，一為愁慘……其境絕異，然則天下豈有物境哉，但有心境而已。戴綠眼鏡者，所見物一切皆綠，戴黃眼鏡者，所見物一切皆黃。口含黃連者，所食物一切皆苦，口含蜜餞者，所食物一切皆甜……然則綠也黃也苦也甜也，其分別不在物而在我，故曰三界惟心。⁷⁸

以詩詞為例談論抒情心體與景物之間的關係，涉及「再現」的認識論問題。「三界惟心」出自《華嚴經·十地品》：「三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心。」⁷⁹佛教皆具「唯心」傾向，宋明時期陸九淵（1139-1193）、王陽明（1472-1529）的「心學」受其影響，一般認為《華嚴經》與其他佛經的一個重要區別是含有對宇宙和人生本質問題的闡述，尤其在「十地品」的第六階次的「前現地」，描繪世界映現於佛之「心念」的景觀，上面〈二十世紀太平洋歌〉中「帝網深處無數鏡影涵其旁」一句具概括性。《華嚴經》中「或隨心念，以無邊世界為一大海，此海水中現大蓮華，光明嚴好，遍覆無量無邊世界，於中示現大菩提樹莊嚴之事，乃至示成一切種智。或於其身現十方世界。一切光明，摩尼寶珠，日月星辰、雲電等光，靡不皆現。」⁸⁰這類描繪極其炫目壯觀。梁文旨在說明人的心境變化造成喜怒哀樂之情，若明白「三界惟心之真理」，就能保持心境平和，處變不驚，就能不做外物的奴隸而成為「豪傑之士」。

⁷⁸ 任公：《飲冰室自由書·惟心》，《清議報》第37冊（1900年2月），頁1a。另見中華書局2006年影印本，頁2383。

⁷⁹ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷37，頁196。此為《華嚴經》八十卷本，另在佛陀跋陀羅譯的《華嚴經》六十卷本（第二十五，十地品第二十二之三）中作：「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆一心。」見藍天編著：《四十·六十·八十華嚴對比合集》上冊（西安：三秦出版社，2018年），頁443。

⁸⁰ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷39，頁209。

所謂「天下豈有物境哉，但有心境」，梁啟超顯示其唯心立場，雖然源自佛經，或在王陽明那裡也似曾相識，沒多大發明，但通過文學演繹哲理，對當時的詩話批評來說，完全是創格，比《人間詞話》先走一步。更重要的是，在這麼論述心與物、文學再現主體時，不僅沒有傳統道統意識，且從宗教或心學的形而上立場抽離出來，無論作為個人體驗或旨在建構一種「豪傑」主體，已具現代意識。

因為提倡「詩界革命」而產生廣泛影響，梁啟超被稱為詩界哥倫布，他對文學也興趣愈濃，看見他所仰慕的德富蘇峰的一篇談「靈感」的文章，就急忙拿來，邊譯邊著了〈煙士披里純〉一文，標題是英文“*inspiration*”的音譯。文中例舉眾多中外英雄豪傑，從馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）、華盛頓（George Washington, 1732-1799）、拿破崙（Napoléon Bonaparte, 1769-1821）、盧梭、聖女貞德（Joan of Arc, 1412-1431）到《三國志》裡的劉、關、張（劉備，161-223；關羽，?-220；張飛，?-221），說明任何偉大事業的造就無不來自「思想感情最高潮之一剎那頃」，即靈感的作用。中國詩論也用「神思」、「性靈」來形容文學創作中的癡迷狀態，而「靈感」這個外國觀念使梁啟超產生好奇，他解釋說這是人皆有之而不自知的內心「秘密」，無意中發生在創作中而發生神奇的功效，因此「述懷何必三寸之舌，寫情何必七寸之管，乃至眼之一閃，顏之一動，手之一觸，體之一運，無一而非導隱念、述幽懷之絕大文章也」。⁸¹這個「秘密」在今天說來說似指無可名狀的無意識。這篇文章涉及抄襲而為人詬病，其不過「煙士披里純」確是梁啟超的創意翻譯，「煙士」似隱含癮君子，不無幽默。後來為魯迅、徐志摩（1897-1931）等人津津樂道，⁸²那是另一回事了。

⁸¹ 任公：〈煙士披里純〉，《清議報》第99冊（1901年11月），頁1a-3b。另見中華書局2006年影印本，頁6129-6133。關於秦力山指斥梁氏抄襲此文，見馮自由：〈日人德富蘇峰與梁啟超〉，《革命逸史》第4集（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁269-271。

⁸² 魯迅：〈推己及人〉，《花邊文學》（北京：人民文學出版社，1973年），

梁啟超一面發表大量政論與思想方面的文章，一面通過日文瞭解外來文學資訊，似在彌補其短板，而「靈感」屬於文藝創作的重要心理現象。另如1901年12月發表的〈世界外之世界〉中說到英國某小說家描寫一個隨狄西將軍出征埃及的騎士，被阿拉伯人俘虜，而潛逃於沙漠之中，此時：

萬籟無聲，乾坤寂寥，極目一望，渺茫無涯，惟見地平線盡處，如畫如綴。絕望之極，抱椰樹痛哭，時鼓無聊之勇氣，大聲而呼，其聲惟遠消散于沙際，曾無反響，偶覺有之，則惟心所幻造而已。寂寥之餘，萬感累動，遠想故國之天地，車如流水，馬如遊龍，雜遝繁華之境，歷歷在目。過此數日，每日必有無量數之新感想，湧起陡落，欲禁而不能自禁，於孤身隻影人聲全絕之間，忽開出自然之秘密藏，得不可思議之感悟，見太陽之出又沒，沒又出，覺有無限莊嚴之象，隱於人界，或見一二怪禽之高翔，數片早雲之掩空，紅黃碧綠，種種色相，凡映於眼簾者，則其心藏必緣之而浮一新想，一輪孤月，透破夜色，光閃沙上，四望燦爛，涼風簸沙，自成波線，動漾無息，時或風暴怒號，峨峨沙柱，卷立寥空者，殆百十數，俄然風息，星斗闌幹，爽氣頓生，恍如聽空中皇喬微妙之天樂，自謂此中樂趣，為生平所未遇，以後欲追之而無計可得，蓋其愉快有不足為外人道者。⁸³

「忽開出自然之秘密藏，得不可思議之感悟」，與「靈感」搭邊，對於這個騎士不僅是瞬間的奇思妙想，更是一種持續的迷狂心理狀態，梁啟超生動描繪了一個虛構想像的「世界外之世界」。這兩個

頁48。徐志摩：〈草上的露珠兒〉，收於徐志摩著，韓石山編：《徐志摩全集》第4卷（天津：天津人民出版社，2005年），頁7-12；〈致章士釗〉，收於徐志摩著，韓石山編：《徐志摩全集》第6卷，頁418。

⁸³ 任公：〈飲冰室自由書·世界外之世界〉，《清議報》第100冊（1901年12月），頁5b-4a。另見中華書局2006年影印本，頁6214-6215。

世界，一個真實，一個虛擬，若在柏拉圖的「摹仿」論看來，後者和「洞穴」黑暗世界相似。梁啟超對此則持浪漫態度，竭力宣揚想像的好處：「故欲為大人物者，在一生中不可無數年住世界外之世界，在一年中不可無數月住世界外之世界，在一日中不可無數刻住世界外之世界。」又說：「無論何人何事，常有此一段境界，善用之者，斯為偉人。」⁸⁴中國士人向來有「出世」、「入世」之說，要麼建功立業，要麼遁世無爭，梁啟超所接受的《華嚴經》也有「世間之法界」和「出世間之法界」的分別，⁸⁵含佛教上的出世、入世的意涵。然而「世界外之世界」則屬一種個人想像空間，逸出傳統觀念，梁啟超稱之為「境界」，且藉以建構「偉人」品格，在文學上是一種新的發現。

對梁啟超來說，小說是開發民智的利器，在《清議報》開張伊始就發表了日本流行小說《佳人奇遇》的翻譯和〈譯印政治小說序〉。在1902年11月他在《新小說》創刊號上發表〈論小說與群治之關係〉的名文，文中幾乎沒有西方文學理論，卻顯出佛學的濃厚底色，在晚清文論當中獨樹一幟。圍繞「境界」對於小說的移情作用、感人魅力以及創作方法等作了精妙的闡述。小說不僅讓人愉悅，也使人悲哀，然而為何人們仍然喜歡讀小說？他說：

吾冥思之，窮鞠之，殆有兩因。凡人之性，常非能以現境界而自滿足者也，而此蠢蠢軀殼，其所能觸能受之境界，又頑狹短局而至有限也，故常欲於其直接以觸以受之外，而間接有所觸有所受，所謂身外之身，世界外之世界也。此等識想，不獨利根眾生有之，即鈍根眾生亦有焉，而導其根器使日趨於鈍日趨於利者，其力量無大於小說。小說者，常導人遊於他境界，而

⁸⁴ 任公：《飲冰室自由書·世界外之世界》，《清議報》第100冊（1901年12月），頁5b-6a。另見中華書局2006年影印本，頁6214-6216。

⁸⁵ 任公：〈南海康先生傳〉，頁19b-20a。另見中華書局2006年影印本，頁6334-6335。

變換其常觸常受之空氣者也，此其一。人之恒情，於其所懷抱之想像，所經閱之境界，往往有行之不知習矣不察者，無論為哀為樂為為怨為怒為戀為駭為憂為慚，常若知其然而不知其所以然，欲摹寫其情狀，而心不能自喻，口不能自宣，草不能自傳，有人焉和盤托出，澈底而發露之，則拍案叫絕曰，善哉善哉，如是如是，所謂「夫子言之，於我心有戚戚焉。」感人之深，莫此為甚，此其二。

此二者實文章之真諦，筆舌之能事，苟能批此竅導此竅，則無論為何等之文，皆足以移人，而諸文之中能極其妙而神其技者，莫小說若，故曰小說為文學之最上乘也。由前之說，則理想派尚焉，由後之說，則寫實派小說尚焉。小說種目雖多，未有能出此兩派範圍外者也。⁸⁶

在這篇宣稱「小說界革命」的文章中，「小說為文學之最上乘也」是畫龍點睛之筆，對於向來尊奉詩文的中國文學傳統意味著一場世紀性轉折，正如接下來幾年裡小說創作風起雲湧，奠定了小說在現代文學的主宰地位。的確，這一宣稱之所以顯得雄辯，在於成功證明了「小說有不可思議之力支配人道」的魔力，梁啟超可說是使出渾身家數，動用了他的佛學智庫，一再引證《華嚴經》和《楞伽經》。他把「小說之境界」分為「現境界」，指人們所處的現實世界，另一種「他境界」，也即「世界外之世界」，指想像世界。而對小說又作了「寫實派」與「理想派」的區分，這應當受了坪內逍遙（1859-1935）的《小說神髓》的影響，⁸⁷不過坪內說的是在塑造主人公上有

⁸⁶ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，頁2-3。

⁸⁷ 夏志清在〈新小說的提倡者：嚴復與梁啟超〉中對梁啟超及其可能接觸到的日本文學作了概述，提到《小說神髓》於1885年已經出版，也指出梁在〈論小說與群治之關係〉中對「寫實派」與「理想派」的區分的重要性，但沒與《小說神髓》中的兩派論述相聯繫。見夏志清著，萬芷均等譯：《中國文學縱橫》（上海：上海人民出版社，2018年），頁216-222。

寫實派和理想派之分，「前者是以照原樣子寫人物為主，所以不一定非由作者設法去建立一個盡善盡美的標準不可。而後者相反，一切善惡、美醜、曲直、邪正都出自作者的理想和作者的創意，作者必須事先主觀地定出美醜的標準，然後才去塑造善惡的人物」。⁸⁸亞里士多德在《詩學》中談到悲劇人物的形塑問題，如人物如生活般真實，性格始終一貫，比一般常人更為鮮明，須凸顯性別特徵與尊卑差別等，⁸⁹都屬於形式上如何表現的問題。而坪內所謂「理想」和「標準」，講得更為透徹，或用我們現在的說法，屬於寫實主義的人物典型化手法。梁啟超把「理想派」指「世界外之世界」，似更傾心於想像與虛構的境界。

「識想」、「根器」之類都是佛教詞語，關於「小說之支配人道」的四種力量——熏、侵、刺、提，形容文字對讀者的刺激或反應，皆從佛經生發而來。梁啟超解釋說：「前三種之力，自外而灌之使入，提之力，自內而脫之使出，實佛法之最上乘也。」讀者為小說所感動，「截然去此界而入乎彼界，所謂華嚴樓閣，帝網重重，一毛孔中，萬億蓮花，一彈指頃，百千浩劫，文字移入，至此而極。然則吾書中主人翁而華盛頓，則讀者將化身為華盛頓；主人翁而拿破崙，則讀者將化身為拿破崙；主人翁而釋迦、孔子，則讀者將化身為釋迦、孔子，有斷然也。度世之不二法門，豈有過此？」⁹⁰除了這個「化身」論，對於「熏」之力：「熏也者，如入雲煙中而為其所烘，如近墨水處而為其所染。《楞伽經》所謂『迷智為識，轉識成智』者，皆恃此力。人之讀一小說也，不知不覺之間，而眼識為之迷漾，而腦筋為之搖揚，而神經為之營注；今日變一二焉，明日變一二焉，剎那剎那，相斷相續，久之而此小說之境界，遂入其靈台而據之，成

⁸⁸ 坪內逍遙著，劉振瀛譯：《小說神髓》（北京：人民文學出版社，1991年），頁147。

⁸⁹ Aristotle, *Aristotle's Poetics*, trans. James Hutton (New York: W. W. Norton, 1982), 60-61.

⁹⁰ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，頁5。

為一特別原質之種子。」⁹¹佛經中有關心象、感官、意識等認識論表述異常豐富，如《楞伽經》也有「以是三界，惟心所現，外有無物」的唯心觀，⁹²關於「六識」的說法：「此中相者，謂眼識所見，名為之色、耳、鼻、舌、身，意識得者，名之為聲、香、味、觸、法」等。⁹³這些基本概念各個佛經都差不多，而梁啟超活學活用，融會貫通，結合「腦筋」、「神經」等外來名詞演繹成富於現代氣息的文學話語，在晚清文論中不啻為一株奇葩。⁹⁴

早先的「詩之境界」主要與「意境」相關，「小說之境界」並非對具體作品的批評，而是游移在「現境界」與「他境界」之間，聚焦於小說在表現人生的種種心理特徵，包括感觸、情動、想像和靈感等，不乏精微之處。雖然梁啟超未對「境界」作概念說明，卻涉及現實與小說的關係、寫實與理想的不同類型，皆屬文學「再現」問題的根本。有趣的是，1902年他發表〈近世第一大哲康德之學說〉，分三期刊出，可謂長篇大論，對康德極其推崇，在綜述西方哲學發展之後說：「自真摯謹嚴之康德出，以良知說本性，以義務說倫理，然後砥柱狂瀾，使萬眾知所趨向，康德者，實百世之師，而暗黑時代之救世主也。」然而一開始介紹康德的知識論，梁啟超說：「案康氏哲學，大近佛學。此論即與佛教唯識之義相印證者也。」⁹⁵他把康德納入佛經，宣示了一種主體性的詮釋策略。這麼做別具趣味，佛經系統異常龐大，其認識論論述十分繁富與複雜，是古代東方文明的結晶。康德以科學與理性為出發點，否定柏拉圖以及經院哲學的形而上學，當然包括佛教的唯心主義，梁啟超的主觀介紹卻妨礙了對康德哲學的客觀呈現。

⁹¹ 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，頁3。

⁹² 賴永海、劉丹譯注：《楞伽經》（北京：中華書局，2010年），頁116。

⁹³ 賴永海、劉丹譯注：《楞伽經》，頁202。

⁹⁴ 對於〈論小說與群治之關係〉中「化身」、「移情」等問題，參陳俊啟：〈重估梁啟超小說觀及其在小說史上的意義〉，《漢學研究》第20卷第1期（2002年6月），頁309-338。

⁹⁵ 中國之新民：〈近世第一大哲康德之學說〉，頁4-6。

在論述「知識論」要點時：「康德以為欲明智慧之諸作用，宜先將外物之相區為二種，其一曰現象，其二曰本相。現象者，與吾六根相接而呈現於吾前者，舉凡吾所觸所受之色聲香味皆是也；本相者，吾所觸所受之外，彼物別有其固有之性質存，故吾所知，僅為現象，若云本相，吾具知之，無有是處。」字裡行間滲透著佛語，解釋「現象」時引用了《楞嚴經》中「病目」的比喻：「譬之病黃疸者，觸目所見，皆成黃色，又如戴著色眼鏡，則一切之物，皆隨眼鏡之色以為轉移」，⁹⁶這在上述〈惟心〉一文已出現過。對於「本相」（即「物之本體」）這一概念，雖然指出「彼物別有其固有之性質存」，卻說：「華嚴以帝網喻法界，康德所謂世界庶物如大網罟然，正同此意。考求物理者，必至此以為具足矣。」⁹⁷以上由是「物」的概念被消解在「帝網」中，或者說被梁啟超的唯心論遮蔽掉了。

五、王國維的「境界說」與科學性

《人間詞話》開宗明義：「詞以境界為最上。有境界則自成高格，自有名句。五代、北宋之詞所以獨絕者在此。」此書的「境界」之旅由此起程，接著第二則曰：「有造境，有寫境，此理想與寫實二派之所由分。然二者頗難分別，因大詩人所造之境必合乎自然，所寫之境亦必鄰於理想故也。」這「理想與寫實二派」，對照上面梁啟超的說法，意思相當一致，然而換了個「境界」裝置。如果說兩人有什麼不同，那就是對「自然」的態度。如梁的〈惟心〉一文所示，「天下豈有物境哉，但有心境而已」，外物只是心的鏡像。在王國維那裡，無論「寫境」與「造境」都必須「合乎自然」，含有唯心與唯物二元論，對「境界說」的構建起關鍵作用。

⁹⁶ 中國之新民：〈近世第一大哲康德之學說〉，頁7-8。

⁹⁷ 中國之新民：〈近世第一大哲康德之學說〉，頁12。

有學者認為王國維的「寫實家」和「理想家」出自西方哲學著作，⁹⁸但在晚清文論的語境裡則與梁啟超及《小說神髓》的說法更為接近。比影響說更有意義的是，通過梁、王的比較，說明他們對「再現」論的發現及其不同面向。梁啟超的「境界」論強調人心對外物的主體性，專注於主觀精神方面的建構，王國維則在心與物的關係上引進了自然、客觀與理性的觀念。上面簡述了王國維「境界」說與康德哲學的關係及其思想與文學的歷史意義，以下進一步追溯王的早期知識結構及「境界」說的科學、實證的特徵。

王國維「境界」的詞源與古典詩學或佛學都有歷史淵源，但另有出處。有一點牽涉到《人間詞話》的命名，⁹⁹包括《人間詞》，表示他的儒家「入世」的價值取向，也是其一生求實性格的表徵。從〈論性〉、〈釋理〉和〈原命〉這幾篇關於中西思想異同的重要論文來看，基本上以儒家經典為例，與佛教無涉，¹⁰⁰《人間詞話》也基本如此。他開始時通過日本朋友接觸到西學，由近代學問的科目類別接受了「境界」概念。彭玉平的〈「境界」說與王國維之語源與語境〉指出，早在1901年王國維經由日人著作而編著的《日本地理志》和〈算術條目及教授法〉中使用了「境界」一詞，指地理的方位界域或專業

⁹⁸ 羅鋼認為王國維早年讀到溫德爾班（Wilhelm Windelband，1848-1915）的《哲學史》，其中介紹席勒的美學時提到「寫實派」與「理想派」的區別，由是王受到影響。若按照文中對溫書的翻譯，將“realism”譯為「寫實派」，“idealism”譯為「理想派」，這個「派」字似是為了論證需要而增生的，且前者指「詩人如其本然地呈現自然」，後者「關注於自己的反思」，與王國維所說的「寫實」與「虛構」的意思不合。見羅鋼：〈七寶樓臺，拆碎不成片斷：王國維探源〉，頁151。

⁹⁹ 關於「人間」一詞的解說，參陳鴻祥：〈《人間詞話》三考〉，收於姚柯夫編：《《人間詞話》及評論彙編》（北京：書目文獻出版社，1983年），頁473-476；李慶：〈《人間詞話》的「人間」考〉，《中國典籍與文化》2001年第1期，頁52-55；彭玉平：《王國維詞學與學緣研究》上冊（北京：中華書局，2015年），頁175-195。

¹⁰⁰ 關於王國維與宗教，彭玉平論之甚詳，認為王國維持入世態度，對宗教缺乏信仰，也少有鑽研，雖然其人生態度不乏宗教情懷。見彭玉平：《王國維詞學與學緣研究》上冊，頁89-108。

知識範圍。至1904年在〈孔子之美育主義〉中自造「審美之境界」，指席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759-1805）的審美觀。由是「大致經歷了一個從地理學的概念到普通的知識範疇，從『審美之境界』到『詩之境界』的變化過程」。關於《人間詞話》，彭玉平指出：「王國維雖然採用了傳統的詞話方式來撰述，但其內在的理論精神已經具有相當的科學性了。」¹⁰¹

1903年8月王國維發表〈論教育之宗旨〉，說教育的目的在於造就智育、德育與美育的「完全之人物」。首先講知識教育的必要性：「居今之世者，不可無今世之知識。知識又分為理論與實際兩種：溯其發達之次序，則實際之知識常先於理論之知識，然理論之知識發達後，又為實際之知識之根本也。一科學如數學、物理學、化學、博物學等，皆所謂理論之知識。至應用物理、化學於農工學，應用生理學於醫學，應用數學於測繪等，謂之實際之知識。」¹⁰²這裡談知識分類簡約清晰，是他通過日人而接觸西學的結果。我們知道晚清時期「西學東漸」，傳教士傳播了大量近代科學知識，分門別類，種類繁多，¹⁰³至19世紀中期由於出版與閱讀的累積「西學」的「知識倉庫」已成規模，¹⁰⁴康有為的《日本書目志》或梁啟超的《西學書目表》等對西學均作分科類別的介紹，因此王國維這麼說無甚新奇。但可注意的是，甲午之後士人受到西學衝擊，一邊趨之若鶩，一邊用各種方式暗築心理堤防，如梁啟超利用佛學詮釋康德即為顯例。或如嚴復、章太炎通過風格化古文來凸顯文化主體性，當時魯迅也難免受到影響，這些都對普及西學起某種阻礙作用。相較之下王國維對待西學的態度是最為科學、客觀的。他的早期一系列論述，從〈紅樓夢評

¹⁰¹ 彭玉平：〈「境界」說與王國維之語源與語境〉，頁37-40。

¹⁰² 王國維：〈論教育之宗旨〉，頁1-2。

¹⁰³ 參熊月之：《西學東漸與晚清社會》（修訂版）（北京：中國人民大學出版社，2011年），頁21-28。

¹⁰⁴ 參潘光哲：《晚清士人的西學閱讀史（一八三三～一八九八）》（南京：鳳凰出版社，2019年），頁41。

論〉、〈論性〉、〈釋理〉到〈古雅之在美學上之位置〉，以西方價值為基準對中國文學與思想作現代轉化的闡釋，至〈古雅之在美學上之位置〉含某種理論本土化趨向，也具理性思辨的色彩，對中西傳統取一種互相平視、實證的方法。

對王國維來說，學科分類是西學初階，也是近代知識「系統」，他以此作為改鑄中國傳統的切入口。其1905年〈論哲學家與美術家之天職〉開頭說：「天下有最神聖、最尊貴而無於與當世之用者，哲學與美術是已。天下之人囂然謂之曰無用，無損於哲學，美術之價值也。」他認為中國人一向講求功利，富於政治哲學和道德哲學，而沒有純粹的哲學。美術包括抒情文學，也以實用應酬為目的，而沒有純粹的美術。這裡呼喚「純粹」的哲學與美術，看似主張學科獨立，卻上升到形而上高度：「夫哲學與美術之所志者，真理也。真理者，天下萬世之真理，而非一時之真理也。」¹⁰⁵從晚清接受西學的思想背景看，救亡啟蒙是主旋律，不乏功利主義傾向，如1904年康有為的〈物質救國論〉即為代表。¹⁰⁶此時的王國維以「純粹」為問題意識，頗有康德式理性批判的架勢，在為中國病症把脈，治本下藥，藥方開得有點猛。

同樣在〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉中直接指出張之洞（1837-1909）為京師大學堂的學科設置方案的缺陷：「其根本之誤何在？曰在缺哲學一科而已。夫歐洲各國大學無不以神、哲、醫、法四學為分科之基本。日本大學雖易哲學科以文科之名，然其文科之九科中，則哲學科裒然居首，而餘八科無不以哲學概論、哲學史為其基本學科者。」¹⁰⁷不僅「哲學一科」，王國維意在整體移植歐洲啟蒙

¹⁰⁵ 王國維：〈論哲學家與美學家之天職〉，《教育世界》第99期（1905年5月），頁1。

¹⁰⁶ 康有為：〈物質救國論〉，收於康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第8集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁61-101。

¹⁰⁷ 王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，《教育世界》第118期（1906年2月），頁2。

時代以來的大學學科體制。另在〈教育小言〉中說：「今之世界，分業的世界也。一切學問，一切職事，無往而不需特別之技能、特別之教育，一習其事，終身以之。」¹⁰⁸這種主張可說是現代知識分子專業主義的濫觴。

王國維走在時代的前面，這些主張一一為後來的現代化進程所驗證，其之於晚清思想論壇的貢獻是被低估的。在此「知識」體系的基礎上須對他如何導入康德的「物」、「我」的二元世界觀作一番歷史化追溯，這對於理解「境界」是十分關鍵的。第五則曰：

自然中之物，互相關係，互相限制。然其寫之於文學及美術中也，必遺其關係、限制之處。故雖寫實家，亦理想家也。又雖如何虛構之境，其材料必求之于自然，而其構造，亦必從自然之法則。故理想家，亦寫實家也。¹⁰⁹

向來對「自然中之物」的詮解語焉不詳。這可追溯到1904年的〈紅樓夢評論〉，文中說人的知識愈加進步，愈加強對人與物的關係的研究：「及人知漸進，於是始知欲知此物與我之關係，不可不研究此物與彼物之關係。知愈大者，其研究愈遠焉。自是而生各種之科學，如欲知空間之一部之與我相關者，不可不知空間全體之關係，於是幾何學興矣。……於是物之現於吾前者，其與我之關係，及其與他物之關係，粲然陳於目前而無遺。夫然後吾人得以利用此物，有其利而無害，以使吾人生活之欲，增進於無窮。此科學之功效也。」¹¹⁰雖然此文以「生活之欲」立論是受了叔本華的影響，但王國維已經對康德哲學有所瞭解，因此從「科學」角度講物我關係，應當來自康德。這一點〈汗德之知識論〉說：「《純粹理性批評》所以較就職論文進一步者，在推擴感性之形式（空間時間）之說，而應用之於悟性之形式，

¹⁰⁸ 王國維：〈教育小言〉，《教育世界》第143期（1907年2月），頁1。

¹⁰⁹ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，頁3a-3b。

¹¹⁰ 王國維：〈紅樓夢評論〉，《教育世界》第76期（1904年6月），頁3。

而研究其知識論上之價值是也。蓋於自然科學中，除數學的基礎外，其論物之關係也，尚有許多之原則，如自果推因之原則，乃綜合的，而又不自經驗上得之，然得應用於一切之經驗。此種原則古人亦偶道及之，然發見此等原則之系統者，則自批評哲學始。」¹¹¹從這兩段話可見作者的思想接榫之處，上文所謂「互相關係，互相限制」即包含「自果推因之原則」，通俗地說即自然界有其客觀規律。

接著說：「故雖寫實家，亦理想家也。又雖如何虛構之境，其材料必求之于自然，而其構造，亦必從自然之法則。故理想家，亦寫實家也。」¹¹²「理想家」依據現實生活而加以「虛構」，這一點略同於梁啟超的「世界外之世界」，但是所謂「理想家亦寫實家」，必須不脫離現實生活，乃基於康德的認識論，強調自然對主觀的制約，就跟梁啟超的說法大相徑庭。但是如果從另一角度看，卻與坪內逍遙的「典型」觀點有契合之處。王國維在〈紅樓夢評論〉中引叔本華的一段話：

真正之天才，於美之預想外，更伴以非常之巧力。彼於特別之物中，認全體之理念，遂解自然囁嚅之言語而代言之；即以自然所百計而不能產出之美，現之於繪畫及雕刻中……故希臘之天才，能發見人類之美之形式，而永為萬世雕刻家之模範。……此類之預想，乃自先天中所知者，即理想的也，必其現於美術也，則為實際的。何則？此與後天中所與之自然物相合故也。¹¹³

這希臘「雕塑家之模範」是個易曉的例子。如著名的維納斯雕像，藝術家在觀察現實中人體的經驗之上產生某種完美的「預想」，並通過

¹¹¹ 〈汗德之知識論〉，《教育世界》第74期（1904年5月），頁11-12。本文在發刊時，未標示作者。

¹¹² 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，頁3b。

¹¹³ 王國維：〈紅樓夢評論〉，頁34。

創作賦予雕像以完美的「形式」。這也跟坪內逍遙的人物塑造典型說相通，即「作者必須事先主觀地定出美醜的標準，然後才去塑造善惡的人物」。¹¹⁴或用後來「現實主義」的術語來說，就是「忠於生活，高於生活」。對於這一點，王國維在1907年〈古雅之在美術上之位置〉中有他自己的演繹，他把藝術創作分為「第一形式」與「第二形式」，前者摹寫現實，後者把現實表現得具有「不可言之趣味」。如「繪畫中之布置，屬於第一形式，而使筆使墨，則屬於第二形式」。畫家通過「筆墨」表現其獨特的風格，所以又叫做「形式中之形式」。在《人間詞話》中，前者近似「寫實」，後者則近似「理想」。

《人間詞話》第六則曰：「境非獨謂景物也，喜怒哀樂，亦人心中之境界。故能寫真景物、真感情者，謂之有境界。否則謂之無境界。」¹¹⁵「境界」包括感情和景物、主觀和客觀，兼有唯心與唯物兩方面。既然要求無論寫實和虛構都要遵從「自然之法則」，那麼怎麼寫才算「真景物、真感情」？那是有具體規範的。從詞話所舉的大量例子來看，首先，情是情，景是景，代表我與物之分，主客體角色分明。其次，景物是來自詩人親身感受的，情真意切，因此是原創的，不是摹仿或抄襲前人作品的。第三，寫出來是「如在目前」，形象清晰，是讓人直接感受到的。第四，情與景、景物之間是受自然「法則」制約的，具有內在因果關係而符合我們的常識認知的。如「細雨魚兒出，微風燕子斜」這一句，因為細雨可見到魚兒冒出來，如果換成大雨或鳥兒就不合邏輯。同樣燕子在微風中傾斜地飛行，如果換成狂風就不搭了。的確，這些作品情景交融，具自然美，像第五六則的總括：「大家之作，其言情也必沁人心脾，其寫景也必豁人耳目。其辭脫口而出，無矯揉妝束之態。以其所見者真，所知者深也。詩詞皆然。持此以衡古今之作者。」¹¹⁶

¹¹⁴ 坪內逍遙著，劉振瀛譯：《小說神髓》，頁147。

¹¹⁵ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，頁3b。

¹¹⁶ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第50期（1909年2月），頁7a。

對王國維來說，最合乎「境界」標準的是「北宋、五代之詞」，而「南宋詞」則反之。某種意義上《人間詞話》是科學與藝術的結合，而他對科學這一頭似過於執著，因而——如不少學者批評——顯得「偏頗」。他對南宋的代表詞家姜夔（約1155-約1221）的批評很能說明問題。姜夔的〈暗香〉和〈疏影〉這兩首詞一向受到稱讚，而王國維說讀上去像「霧裡看花」，與真實世界「隔」了一層。確實，這兩首以詠梅為主題，與其說是對眼前景物的描繪，毋寧是拼綴碎片的文學記憶，嵌入許多有關梅花的典故，藉以抒情懷人，修辭精緻，富於象徵與聯想，這種寫法被奉為一種新的典範，而從「境界」標準看則不是對自然的直感抒情，因此「隔」了一層，與他的「寫實」主張格格不入。

有趣的是，若以王國維的創作為例，其《人間詞》中有一首〈點絳脣〉：「高峽流雲，人隨飛鳥穿雲去。數峰著雨，相對者無語。」

嶺上金光，嶺下蒼煙互。人間曙，疏林平楚，歷歷來時路。」¹¹⁷其中「數峰著雨，相對者無語」一句來自姜夔的〈點絳脣〉中「數峰清苦，商略黃昏雨」。《人間詞話》中批評姜詞「霧裡看花」，這句也被作為「隔」的例證。¹¹⁸兩相比較，如陳永正所言：「隔則不隔矣，而格韻較諸白石，則相去何止道里計也。」¹¹⁹的確，王作平淡無奇，然而與其說是「效顰之舉」，毋寧是借此一比高下，意在表達自己的心物觀。其實在「數峰清苦，商略黃昏雨」中，由於詞人的情緒滲入景物之中而造成主客體移位，「峰」與「雨」成為有情之物而互相「商略」，「清苦」和「黃昏」烘托氣氛與時辰，由是通過景物曲折表達了詞人的淒清情緒，而詞語與意象上的精心搭配而令人擊賞。

¹¹⁷ 王國維：〈點絳脣〉，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第14卷，頁264-265。

¹¹⁸ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第49期（1909年1月），頁7b。

¹¹⁹ 王國維：《人間詞話·王國維詞集》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁167。

在批評「數峰清苦，商略黃昏雨」的同一則詞話中，還包括另兩首姜詞的摘句：「二十四橋仍在，波心蕩、冷月無聲」（〈揚州慢〉），「高樹晚蟬，說西風消息」（〈惜紅衣〉），也連帶對史達祖（1163-1220?）與吳文英（約1200-約1260）的批評，認為他們和姜夔一樣，代表了南宋詞的講求形式而脫離現實的風格。¹²⁰其實這幾首姜詞都含有那種「通感」和「移情」的修辭手法，在吳文英那裡也不乏這類表現。今天看來，這使「文學性」趨向豐富和複雜，給傳統詩學注入新的創意，但王國維反對這種風格，不僅因為違背了直感表現景物的原則，也錯亂了主客體的固有屬性，由是暴露了他所確信的康德知識論而帶來的局限。

再看王國維這首〈點絳脣〉，對於「我」與「物」的表現是有講究的。《人間詞話》第三則說寫景之作分為「有我之境」與「無我之境」兩種。前者例如「淚眼問花花不語，亂紅飛過鞦韆去」（歐陽修〈蝶戀花〉），所謂「以我觀物，故物皆著我之色彩」，詩人描寫眼前景色，因景抒情，情與景互動分明。後者如「采菊東籬下，悠然見南山」（陶淵明〈飲酒〉），所謂「以物觀物，故不知何者為我，何者為物」，詩人隱藏其情緒，以客觀描寫景物來體現一種蕭然物外的人格。王國維說：「古人為詞，寫有我之境者為多，然未始不能寫無我之境，此在豪傑之士能自樹立耳。」¹²¹他的〈點絳脣〉不因景抒情，也沒有標題和具體時空，從詩人的視角「以物觀物」地白描了一片孤高寥廓的景色，似一幅精神素描。下片更抽象，面對嶺上嶺下，「金光」隱喻理想，「蒼煙互」字形容塵世陰冷，「人間」似指涉自我，曙光充盈而反思自己的歷歷來路。

錢鍾書（1910-1998）說王國維的早期詩「比興寄天人之玄感，申悲者之勝義，是治西洋哲學人本色語」，¹²²這評語也適用於這首

¹²⁰ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第49期，頁7b。

¹²¹ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，頁3b。

¹²² 錢鍾書：《談藝錄》（北京：中華書局，1999年），頁24。

〈點絳脣〉。王國維在「興趣」、「神韻」之外開拓「純詩」的新「境界」，確是「豪傑」之舉，或許需要一種新的解讀方式，才能領會其創新意義。就「數峰著雨，相對者無語」而言，不僅來自姜夔，也暗用了李白（701-762）的「眾鳥高飛盡，孤雲獨去閑。相看兩不厭，只有敬亭山。」（〈獨坐敬亭山〉）¹²³姜追求形式美，李代表自然美，相比之下，王詞都難以匹敵。這不光為才力所限，也是受了科學人生觀的影響，過於注重外物，只給自己留下平實一途，卻妨礙了主體意識的張揚，這對藝術創造來說是不利的。

六、餘論：超越生命之光

在近現代中國，梁啟超與王國維在思想、學術、文學和文化方面成就卓著而深具影響。「再現」理論涉及哲學認識論與文藝創作及批評的基本課題，他們的理論探討及實踐自見其重要，對中國文學現代性具開創性意義。作為中外文化交流的產物，這不僅可增進我們對多元繽紛的晚清文壇的理解，而他們對傳統更新的不同方式在今天也不乏啟迪。雖然從後設立場看《人間詞話》與文學現代性方向更為一致而膾炙人口，而梁啟超以傳統啟動傳統而綻放出思想火花，尤其對小說理論作了劃時代闡述，這種回應現代性挑戰的本土姿態也值得讚賞。

梁啟超和王國維的「境界」論述都具有清末士人以美育普及而回歸古代倫理道德的「復魅」特徵，¹²⁴映現出不同的文學想像與文化詮釋策略，從中可窺見兩人的性格類型，不妨用以賽亞·伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的關於狐狸與刺蝟的區別做個比較。梁啟超多

¹²³ 李白：《李太白全集》，《四部備要》第68冊（上海：中華書局，1989年），卷23〈獨坐敬亭山〉，頁297。

¹²⁴ 參王斑：〈審美、道德與政治共同體：王國維、蔡元培與魯迅〉，收於陳建華編：《中國文學與文化研究範式新探索》（上海：復旦大學出版社，2021年），頁19-35。

變，屬狐狸型，如1920年在《清代學術概論》中自述「其保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾。嘗自言曰：『不惜以今日之我，難昨日之我。』」¹²⁵特別是他初至日本的幾年，言論游移在革命與改良之間，往往自相牴牾，如以佛學詮釋康德，中西之間看似矛盾，從另一角度看卻顯得多元圓通，在文化心理上不無自我慰藉之效。感情上他常富於激情而隨時發散，寫政論或學術論文「筆鋒常帶感情」，¹²⁶寫詩更高亢激昂，在〈舉國皆我敵〉中自比作「基督釘架」，發誓要「犧牲一身覺天下，以此發心度眾生。得大無畏兮自在遊行，渺軀獨立世界上。挑戰四萬萬群氓，一役罷站復他役，文明無盡兮競爭無時停。」¹²⁷衝口高飆其主觀精神，不受格律約束而「我手寫我口」。或在〈紀事二十四首〉中自道其在夏威夷墮入情網的經歷，雖然歸於雅正，感情因之得到宣洩。¹²⁸他的「境界」論並無明確界定，在現世界與他世界之間自由穿越，富於浪漫氣質。較發噱的例子是他對《紅樓夢》的態度，先是在〈譯印政治小說序〉中斥之為「誨淫」小說，¹²⁹後來又在〈多欲與無欲〉中說如果有人像「寶玉黛玉之癡情癡欲以向於國民者」，「吾將執鞭而從之」。¹³⁰其前倨後恭也隨心所至，表露其真性情一面。在二十年代初梁啟超在一次演講時說：「我是個主張趣味主義的人，倘若用化學化分『梁啟超』這件東西，把裡頭所含一種原素名叫『趣味』的抽出

¹²⁵ 梁啟超：《清代學術概論》，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第10集（北京：中國人民大學出版社，2018年），頁279。

¹²⁶ 梁啟超：《清代學術概論》，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第10集，頁278。

¹²⁷ 梁啟超：〈舉國皆我敵〉，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第17集，頁601。

¹²⁸ 梁啟超：〈紀事二十四首〉，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第17集，頁588-591。

¹²⁹ 任公：〈譯印政治小說序〉，《清議報》第1冊（1898年12月），頁1a。中華書局2006年影印本，頁53。

¹³⁰ 任公：〈飲冰室自由書·無欲與多欲〉，《清議報》第99冊（1901年11月），頁4a。中華書局2006年影印本，頁6135。

來，只怕所剩下僅有個零了。」¹³¹或許我們可用「趣味主義」來重構一個「梁啟超」。

王國維則屬刺蝟型，內向深思，事事求真務實，精緻純粹。他也有關於其內心矛盾的表白，即在1907年〈自序〉中說在研究了西方哲學之後：

余疲於哲學有日矣。哲學上之說，大都可愛者不可信，可信者不可愛。余知真理，而余又愛其謬誤。偉大之形而上學、高嚴之倫理學與純粹之美學，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，則寧在知識論上之實證論、倫理學上之快樂論與美學上之經驗論。知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此近二三年中最大之煩悶，而近日之嗜好，所以漸由哲學而移於文學，而欲於其中求直接之慰藉者也。¹³²

學者常引用這段話，據此探索王國維的生死之謎。楊國榮認為他思想上深受康德的影響，但感情上不能接受科學主義，以致一生在科學主義與人文主義之間徘徊掙扎。¹³³關於王的人文主義方面有不少研究，而這段自白言及感情與理智的矛盾，從哲學到文學的轉向則關乎感情與文學的關係。張春田在〈「人間」、文學與情感政治——重思王國維的生命選擇與文學文化〉一文中在抒情傳統的脈絡裡對王的文學思想與創作作了詳細探討，頗多創見。¹³⁴我想強調王國維的倫理性這條線，貫穿於他的政治立場和文化認同之中，也涉及學術與文學實踐，

¹³¹ 丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983年），頁953。

¹³² 王國維：〈自序二〉，《教育世界》第152期（1907年7月），頁1。

¹³³ 楊國榮：〈王國維的內在緊張——科學主義與人本主義的對峙〉，《二十一世紀》第11期（1992年6月），頁34-43。

¹³⁴ 張春田：〈「人間」、文學與情感政治——重思王國維的生命選擇與文學文化〉，收於陳建華編：《飛翔的旅驛——清末民初文學與文化》（上海：上海商務印書館，出版中）。

這在他是一竿子到底，像魯迅說的，「老實到像火腿一般」¹³⁵——那是更致命的。

這段自我感情覺醒的表白有一定的時代背景，晚清士人普遍崇尚西學，卻與文化主體意識相糾結，如梁啟超以佛學詮釋康德，對於當時的溺佛風氣具象徵意味。但是王國維這番自我解套並沒解決問題，實際上在研究哲學過程中觀點在康德、叔本華、席勒等人之間商榷選擇，多變似梁啟超，只是不那麼醒目。即使是《人間詞話》，論者指出其「理論體系內部包含著種種緊張、矛盾和斷裂」。¹³⁶然而王國維終於通過康德的實踐理性，以倫理學上「道德之於人心，無上之命令」¹³⁷為核心攝知識與美學，並與中國傳統的倫理哲學相結合，他也因是被捆綁越緊。此後他所從事的基本上屬於歷史研究，包括宋元戲曲等，皆為現代歷史與文學史研究樹立範式，而所謂「獨立之精神，自由之思想」，¹³⁸也盛讚其足具現代學人的楷模。他的專業主義、理性精神與科學實證的方法多半拜賜於康德。當他成就愈著，名聲愈隆，卻愈意識到與他藉以寄命的政治與文化價值漸離漸遠，儘管在古史研究中發覆中國文明之光，只是成為現代歷史知識的一部分，因此其所扮演的現代角色愈成功，倫理焦慮卻愈加深刻，所謂「余知真理，而余又愛其謬誤」的內心衝突仍在延續。

能給他「直接之慰藉」的是文學創作，《人間詞話》的「境界」理論凝聚著他的創作經驗。如「三種之境界」所示，他為自己規畫出一條通往高遠偉大之途，卻猶如一條充滿磨難的天路歷程。其精神含某種形而上信仰，這在中國詩人當中非常少見。他對於許多詩學典

¹³⁵ 魯迅：〈談所謂「大內檔案」〉，《而已集》（北京：人民文學出版社，1973年），頁126。

¹³⁶ 羅鋼：〈七寶樓臺，拆碎不成片斷：王國維探源〉，頁169。

¹³⁷ 王國維：〈就倫理學上之二元論〉，《教育世界》第70期（1904年2月），頁1。

¹³⁸ 陳寅恪：〈清華大學王觀堂先生紀念碑銘〉，《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，2020年），頁218。

律說「不」，諸如不崇尚興趣與神韻、主張不「隔」，不作豔歌麗語、不用典、不標題、不遊詞等，論者把這些聯繫到胡適的「八不主義」，但胡適因為提倡白話，憑著「兩隻黃蝴蝶」便能「雙雙飛上天」，¹³⁹而王國維則戴著傳統的鐐銬。近代龔自珍（1792-1841）、黃遵憲（1848-1905）在語言上不拘派別成規，應順了近代抒張個性自由的潮流，而王國維是在做收縮，與其說是排除，毋寧是設置了諸多障礙，限制了他的感情表達及對語言資源的選擇。他所追求的如「自然之眼觀物，以自然之舌言情」，¹⁴⁰屬一種「純詩」境界，那種回歸自然的召喚，也是歷代文學與倫理「復古」的迴響，閃爍著對上古「三代之治」的終極願景。民國後王國維以遜清遺老自居，對初刊《人間詞話》有意遮蔽，其「人間」愈顯仄逼和壓抑，本雅明（Walter Benjamin，1892-1940）式的「憂鬱」也走向絕望。

關於王國維之死，陳寅恪（1890-1969）先生在〈《王靜安先生遺書》序〉中說：「其所傷之事、所死之故，不止局於一時間一地域而已，蓋別有超越時間地域之理性存焉，而此超越時間地域之理性，必非其同時間地域之人所能共喻。」¹⁴¹對於「其所傷之事、所死之故」，這裡想從《人間詞話》引證一例作為註腳。第十八則曰：「尼采謂：『一切文學，余愛以血書者。』後主之詞，真所謂以血書者也。」又謂「儼有釋迦、基督擔荷人類罪惡之意」。¹⁴²以往讀一則令我困惑。他對南宋詞持貶斥態度，含政治判斷，所謂「北宋風流，渡江遂絕。抑真有運會存乎其間耶？」¹⁴³姜夔那一派格調不高也似是王朝衰落的症候。而李後主（李煜，937-978）為亡國之君，為何反致以至高無上之讚譽？誠因其歷盡榮辱，以「赤子之心」訴諸「血書」

¹³⁹ 胡適：〈朋友〉，《新青年》第2卷第6號（1917年2月），頁1。

¹⁴⁰ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第50期，頁6a。

¹⁴¹ 陳寅恪：〈《王靜安先生遺書》序〉，《金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，2020年），頁219。

¹⁴² 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，頁4b。

¹⁴³ 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第49期，頁7b。

的生命篇章，昭示自我與世界的救贖之道。至是王國維對天才與文學的意義的感悟，超越一切束縛而臻至形而上境界，對於他的生命終點來說不啻為一個悲劇性寓言，也是他的信仰之光的永恆映現。

徵引書目

- 丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社，1983年。
- 大衛·達姆羅什：〈導言：理論與實踐中的世界文學〉，收於大衛·達姆羅什（David Damrosch）、劉洪濤、尹星譯主編：《世界文學理論讀本》，北京：北京大學出版社，2013年，頁3-10。
- 大橋鐵太郎：〈周濂溪張橫渠二子哲學論〉，《東亞報》第5冊，1898年8月。
- 中國之新民：〈近世第一大哲康德之學說〉，《新民叢報》第25號，1903年2月；第26號，1903年2月；第46-48號，1904年2月。
- 丹尼·卡瓦拉羅（Dani Cavallaro）著，張衛東、張生、趙順宏譯：《文化理論關鍵詞》，南京：江蘇人民出版社，2006年。
- 王國維：〈哲學辨惑〉，《教育世界》第55期，1903年7月。
- 王國維：〈論教育之宗旨〉，《教育世界》第56期，1903年8月。
- 王國維：〈就倫理學上之二元論〉，《教育世界》第70期，1904年2月；第71期，1904年3月；第72期，1904年4月。
- 王國維：〈紅樓夢評論〉，《教育世界》第76期，1904年6月；第77期，1904年6月；第78期，1904年7月；第80期，1904年8月；第82期，1904年8月。
- 王國維：〈論近年之學術界〉，《教育世界》第93期，1905年2月。
- 王國維：〈論新學語之輸入〉，《教育世界》第96期，1905年4月。
- 王國維：〈論哲學家與美學家之天職〉，《教育世界》第99期，1905年5月。
- 王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，《教育世界》第118期，1906年2月；第119期，1906年2月。
- 王國維：〈教育小言〉，《教育世界》第143期，1907年2月。

- 王國維：〈古雅之在美學上之位置〉，《教育世界》第144期，1907年3月。
- 王國維：〈論小學校唱歌科之材料〉，《教育世界》第148期，1907年5月。
- 王國維：〈自序二〉，《教育世界》第152期，1907年7月。
- 王國維：《人間詞話》，《國粹學報》第47期，1908年11月；第49期，1909年1月；第50期，1909年2月。
- 王國維：〈歐羅巴通史序〉，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第14卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁3。
- 王國維：〈靜安文集·自序〉，《靜安文集》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁3-4。
- 王國維：〈點絳脣〉，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第14卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁264-265。
- 王國維著，鄔國義點校、戴燕複校：《人間詞話》，收於王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第1卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁460-482。
- 王國維：《人間詞話·王國維詞集》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 王 斑：〈審美、道德與政治共同體：王國維、蔡元培與魯迅〉，收於陳建華編：《中國文學與文化研究範式新探索》，上海：復旦大學出版社，2021年，頁19-35。
- 王德威：〈現代中國文學理念的多重緣起〉，《政大中文學報》第13期，2010年6月，頁1-20。
- 令 飛：〈摩羅詩力說〉，《河南》第2、3期，1907年，收於鄔國平、黃霖編：《中國文論選·近代卷》下冊，南京：江蘇文藝出

版社，1996年，頁552-604。

未標示作者：〈汗德之事實及其著書〉，《教育世界》第74期，1904年5月。

未標示作者：〈汗德之知識論〉，《教育世界》第74期，1904年5月。

未標示作者：〈汗德之哲學說〉，《教育世界》第74期，1904年5月。

未標示作者：〈汗德像贊〉，《教育世界》第81期，1904年8月。

未標示作者：〈東京大同高等學校功課〉，《清議報》第30冊，1899年10月。

未標示作者：〈述近世教育思想與哲學之關係〉，《教育世界》第128期，1906年7月。

任 公：《飲冰室自由書·放棄自由之罪》，《清議報》第30冊，1899年9月。

任 公：〈譯印政治小說序〉，《清議報》第1冊，1898年12月。

任 公：〈汗漫錄〉，《清議報》第35冊，1900年2月。

任 公：《飲冰室自由書·惟心》，《清議報》第37冊，1900年2月。

任 公：〈煙土披里純〉，《清議報》第99冊，1901年11月。

任 公：《飲冰室自由書·無欲與多欲》，《清議報》第99冊，1901年11月。

任 公：〈南海康先生傳〉，《清議報》第100冊，1901年12月。

任 公：《飲冰室自由書·世界外之世界》，《清議報》第100冊，1901年12月。

任 公：〈二十世紀太平洋歌〉，《新民叢報》第1號，1902年2月。

宇文所安（Stephen Owen）著，王柏華、陶慶梅譯：《中國文論：英譯與評論》，上海：上海社會科學院出版社，2003年。

安敏成著，姜濤譯：《現實主義的限制：革命時代的中國小說》，南京：江蘇人民出版社，2001年。

李 白：《李太白全集》，《四部備要》第68冊，上海：中華書局，1989年。

- 李慶：〈《人間詞話》的「人間」考〉，《中國典籍與文化》2001年第1期，頁52-55。
- 叔本華（Arthur Schopenhauer）著，石沖白譯：《作為意志和表象的世界》，北京：商務印書館，1982年。
- 坪內逍遙著，劉振瀛譯：《小說神髓》，北京：人民文學出版社，1991年。
- 胡適：〈朋友〉，《新青年》第2卷第6號，1917年2月，頁1。
- 夏志清：〈新小說的提倡者：嚴復與梁啟超〉，收於夏志清著，萬芷均等譯：《中國文學縱橫》，上海：上海人民出版社，2018年，頁216-222。
- 海德格爾：《世界圖像的時代》，收於海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《林中路》（修訂本），上海：譯文出版社，2004年。
- 康有為：〈物質救國論〉，收於姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第8集，北京：中國人民大學出版社，2007年，頁61-101。
- 康有為：《日本書目志》，收於姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第3集，北京：中國人民大學出版社，2007年，頁261-524。
- 康德（Immanuel Kant）著，藍公武譯：《純粹理性批判》，北京：商務印書館，1982年。
- 張春田：〈「人間」、文學與情感政治——重思王國維的生命選擇與文學文化〉，收於陳建華編：《飛翔的旅驛——清末民初文學與文化》，上海：上海商務印書館，出版中。
- 梁啟超：〈論小說與群治之關係〉，《新小說》第1號，1902年11月。
- 梁啟超：《清代學術概論》，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第10集，北京：中國人民大學出版社，2018年，頁211-296。
- 梁啟超：〈舉國皆我敵〉，收於湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第17集，北京：中國人民大學出版社，2018年，頁601。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。

- 理查德·羅蒂 (Richard Rorty) 著，李幼蒸譯：《哲學與自然之鏡》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年。
- 章培恒：〈寫實主義成分在明清小說中的增長〉，《不京不海集》，上海：復旦大學出版社，2012年，頁520-541。
- 陳俊啟：〈重估梁啟超小說觀及其在小說史上的意義〉，《漢學研究》第20卷第1期，2002年6月，頁309-338。
- 陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 陳建華：〈為文言一辯——語言辯證運動與中國現代文學的源起〉，《學術月刊》2016年第4期，頁114-124。
- 陳建華：〈王國維《人間詞話》與康德哲學〉，《復旦學報》2022年第4期，頁83-96。
- 陳寅恪：〈清華大學王觀堂先生紀念碑銘〉，《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，2020年，頁218。
- 陳寅恪：〈《王靜安先生遺書》序〉，《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，2020年，頁219。
- 陳鴻祥：〈《人間詞話》三考〉，收於姚柯夫編：《《人間詞話》及評論彙編》，北京：書目文獻出版社，1983年，頁473-476。
- 尊聞閣主人：〈《點石齋畫報》序〉，收於《點石齋畫報》甲集，廣州：廣東人民出版社，1983年，頁1a-2a。
- 彭玉平：〈「境界」說與王國維之語源與語境〉，《文史哲》2012年第3期，頁37-40。
- 彭玉平：《王國維詞學與學緣研究》，北京：中華書局，2015年。
- 飲冰子：《飲冰室詩話》，《新民叢報》第11號，1902年7月；第15號，1902年9月；第40、41號合刊，1903年11月；第57號，1904年11月。
- 馮自由：〈日人德富蘇峰與梁啟超〉，《革命逸史》第4集，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁269-271。

- 黃侃校點：《周易·繫辭上》，《黃侃手批白文十三經》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 楊國榮：〈王國維的內在緊張——科學主義與人本主義的對峙〉，《二十一世紀》第11期，1992年6月，頁34-43。
- 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 熊月之：《西學東漸與晚清社會》（修訂版），北京：中國人民大學出版社，2011年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社，1978年。
- 潘光哲：《晚清士人的西學閱讀史（一八三三～一八九八）》，南京：鳳凰出版社，2019年。
- 鄭毓瑜：〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，《政大中文學報》第15期，2011年6月，頁113-142。
- 魯迅：〈推己及人〉，《花邊文學》，北京：人民文學出版社，1973年，頁47-48。
- 魯迅：〈談所謂「大內檔案」〉，《而已集》，北京：人民文學出版社，1973年，頁125-132。
- 賴永海、劉丹譯注：《楞伽經》，北京：中華書局，2010年。
- 錢仲聯：〈境界說詮證〉，收於姚柯夫編：《《人間詞話》及評論彙編》，北京：書目文獻出版社，1983年，頁119-123。
- 錢鍾書：《談藝錄》，北京：中華書局，1999年。
- 韓石山編：《徐志摩全集》，天津：天津人民出版社，2005年。
- 藍天編著：《四十·六十·八十華嚴對比合集》，西安：三秦出版社，2018年。
- 藍國橋：《王國維與康德美學》，北京：人民出版社，2016年。
- 羅鋼：〈七寶樓臺，拆碎不成片斷：王國維探源〉，《中國現代文學研究叢刊》2006年第2期，頁141-172。
- 羅鋼：〈「被創造的傳統——《人間詞話》是如何成為國學經典

- 的？》，收於方維規編：《思想與方法——近代中國的文化政治與知識建構》，北京：北京大學出版社，2015年，頁414-426。
- Aristotle. *Aristotle's Poetics*. Translated by James Hutton. New York: W. W. Norton, 1982.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. New York: A Doubleday Anchor Books, 1953.
- Boldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Childers, Joseph, and Gary Hentzi, eds. *Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Chow, Rey. "Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem." In *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, edited by Rey Chow, 1-24. Durham: Duke University Press, 2001.
- Cohen, Tom. *Anti-mimesis from Plato to Hitchcock*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Dolezelova-Velingerova, Milena, and M. Henry Day. "Huang Moxi 黃摩西 (1866-1913): His Discovery of English Aesthetics and His Concept of Chinese Fiction as Aesthetic System." In *A Passion for China: Essays in Honour of Paolo Santangelo for His 60th Birthday*, edited by Ling-yeong Chiu and Donatella Guida, 93-141. Leiden: Brill, 2006.
- Gu, Ming Dong. "Mimetic Theory in Chinese Literary Thought." *New Literary Theory* 36, no. 3 (Summer 2005): 403-424.
- Levin, Henry. *The Gate of Horn: A Study of Five French Realists*. New York: Oxford University Press, 1966.
- Liu, James J. Y. *Chinese Theories of Literature*. Chicago: The University

of Chicago Press, 1975.

Nochlin, Linda. *Style and Civilisation: Realism*. New York: Penguin Books, 1971.

Nuttall, A. D. *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality*. New York: Mathuen & Co. Ltd., 1983.

Owen, Stephen. *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

———. *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge and Mass: Harvard University Press, 1992.

Plato. *The Collected Dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.