

王国维的文化创伤及其在哲学 与诗学中的话语表征

李艳丰

(华南师范大学 文学院,广州 510006)

摘要:从文化创伤理论出发分析王国维自沉之悲剧,可以发现,王国维之所以选择自杀,并非因一时一地之事,而是有着极为复杂的文化原因。王国维忧郁悲观之天性、忧生的本体意识与忧世的实践伦理以及其命途多舛的创痛性现实生命体验等,使王国维的生命结构中被绵延不断地注入创伤性的精神与情感元素;适逢古今、中西文化交汇的变革时代,王国维经历了文化冲突与断裂所带来的巨大文化创痛,其文化主体意识遭遇了难以弥合的撕裂,对传统文化的固恋最终酿成悲剧性文化命运;文化冲突与断裂所带来的身份认同危机,让王国维在世变剧烈的时代感到无所适从,遂以死来向世人证明其志向与人格。

关键词:王国维;文化创伤;哲学;诗学;话语表征

中图分类号:G02,I206 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2020)03-0057-09

创伤是一个现代性的话语和话题,一般是指重大的社会历史事件(如战争、屠杀等)对人类造成的悲剧性创痛以及这种创痛在群体心理结构中的文化沉积。当这种创伤被文化铭刻、记忆与反思,进而形成一种深沉的集体意识与群体性的文化结构,即所谓的文化创伤。“当个人和群体觉得他们经历了可怕的事件,在群体意识上留下难以抹灭的痕迹,成为永久的记忆,根本且无可逆转的改变了他们的未来,文化创伤(cultural trauma)就发生了。”^{[1]36} 美国学者杰弗里·亚历山大对“文化创伤”概念作出了诸多理论分析与界定,其中提到文化创伤的两种理论脉象,一是常民创伤理论,二是文化建构主义理论。常民创伤理论强调创伤发生的自然主义基础,即当人的安全、秩序、爱的需求等遭到破坏,创伤便自然产生。文化建构主义理论则强调文化对创伤性经验的建构作用,通过文化的意义链接,自然和社会创伤生展成为文化事件并产生广泛深刻的文化影响。亚历山大显然更加强调创伤的文化建构,但我们认为,不能割裂文化创伤的自然主义基础。人的生理器官、身体意识与精神结构既是自然的,也是文化的。

文化创伤的发生,乃是人的身体创痛经验与文化悲剧意识冲突融合的结果,也正因如此,文化创伤所带来的不仅仅是文化精神的危机与苦闷,而是有可能促成背负文化创伤之主体生命存在的毁灭。

研究王国维的学者都面临着一个无法回避的问题,那就是王国维的自杀。自1927年王国维于颐和园昆明湖自沉以来,多少人苦苦思索其自杀的动机与原委,究竟是什么原因使得王国维选择以这样的方式来换取人生之解脱?本文以为,可从文化创伤的理论视域出发来对其作进一步理解与阐释,即王国维自杀之终极根由,在于文化主体的冲突与撕裂所造成的文化创伤。这种文化创伤的形成,并非一朝一夕而就,而是经历了漫长的历史演绎与文化淤积。王国维遗书言:“五十之年,只欠一死。经次世变,义无再辱”,可见这死亡意识乃是如影随形的,“世变”不过是压倒王国维生命的最后一根稻草。王国维之文化创伤究竟如何形成,其有着怎样的话语表现形态?

下面,我们结合文化创伤理论来分析王国维的文化创伤及其在哲学、诗学话语中的表征。

一、从王国维自沉之悲剧反思其生命的文化创伤意识

从理性的层面而言,王国维是反对自杀的。在《教育小言十则》中,王国维言:“我国人废学之病,实源于意志之薄弱。而意志薄弱之结果,于废学外又生三种之疾病:曰运动狂,曰嗜欲狂,曰自杀狂。”“至自杀之事,吾人姑不论其善恶如何,但自心理学上观之,则非力不足以副其志而入于绝望之域,必其意志之力不能制其一时之感情而后出此也。而意志薄弱之社会反以美名加之,吾人虽不欲科以杀人之罪,其可得乎?”^{[2]456}认为自杀乃是“意志之力不能制一时感情”所致。在《〈红楼梦〉评论》中,王国维曰:“而解脱之道,存于出世,而不存于自杀。出世者,拒绝一切生活之欲者也。彼知生活之无所逃于苦痛,而求入于无生之域。”“苟无此欲,则自杀亦未始非解脱之一者也。”^{[3]9}受叔本华悲观主义哲学的影响,王国维认同生命的痛苦本质,即所谓的“欲生之戚”^{[2]308},但并不倾向于自杀的解脱之道,而是强调无生主义的出世与在世的审美主义救赎。遗憾的是,理性的囚牢不能捆绑情欲的突围。阅读王国维的诗词,可以发现,无生与生生的对立、现实与理想的冲突、理智与情感的龃龉常常呈如火如荼之势。“早知世界由心造,无奈悲欢触绪来”^{[4]34}(《题友人三十小像》),“云若无心常淡淡,川如不竞岂潺潺”^{[4]22}(《杂诗》),“江上癡云犹易散,胸中妄念苦难除”^{[4]59}(《五月十五夜坐雨赋此》)。人生苦难的淤积与创伤的负累,使王国维之情感结构中浸染着强烈的忧患与死亡意识,“书成付与炉中火,了却人间是与非”^{[4]39}(《书古书中故纸》),“千载荒台麋鹿死,灵胥抱愤终何是”^{[4]432}(《人间词甲稿·蝶恋花》)。浪漫主义的审美抒怀未能消解王国维内心的悲剧精神与死亡意识,反而加剧、强化了其生命中的文化创伤,诗词中的死亡忧患意识最终化为现实的自杀伦理。

关于王国维自杀的原因,学界有诸多看法,大致归纳如下:(1)据王国维遗书言“经此世变,义无再辱”,认为王国维自杀是因北伐军在湘鄂杀了叶德辉、王葆心,浙江政府抄没了章炳麟家产,加之北平《世界日报》刊发了《戏拟党军到京所捕之人》一文,王国维的名字赫然在列。诸多

世变,使王国维担心再次受辱(前辱为1924年逊帝溥仪被冯玉祥赶出宫外),进而在进退维谷之际选择自杀。陈洪祥的《王国维传》对此有较为详细的解释,即所谓在“恐辱中投湖”^{[5]637-652}。柏生亦认为“先生之死,自有宿因;而世乱日迫,实有以促其自杀之念”^{[6]176}。(2)殉清。陈守谦《祭王忠愍公文》言“君以缠绵忠爱之忧,眷怀君国之念,十余年来,湮郁填塞,卒以一死以自明,其志可敬,亦可哀已。”^{[6]13}吴宓直言“王先生此次舍身,其为殉清室无疑。”^{[6]96}陈鸿翔在分析王国维《颐和园词》时言:“毋庸讳言,王国维把自己的全部同情、全部哀乐,倾注于刚退出历史舞台的中国最后一个封建王朝。”^{[5]392}亦认为王国维自沉有殉清之意。(3)殉文化与殉学术。陈寅恪在《王观堂先生挽词》中认为王国维自杀是为中国传统文化殉道:“凡一种文化值衰落之时,为此文化所化之人,必感苦痛,其表现此文化之程量愈宏,则其所受之苦痛亦愈甚;迨既达极深之度,殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。”^{[7]1441}刘烜则认为王国维自杀乃是“以身殉学术”^{[8]292}。(4)矛盾冲突说与思想苦闷说。岂明认为:“王君以头脑清晰的学者而去做遗老弄经学,结果是思想的冲突和精神的苦闷,这或者是自杀——至少也是悲观的主因。”^{[6]56}殷南《我所知道的王静安先生》中肯定岂明的这一说法:“岂明君说他自杀的原因,是因为思想的冲突与精神的苦闷,我以为是能真知王先生的。”^{[6]105}王令之在《王国维早年读书志趣及家学影响》中言:“王国维的一生充满矛盾,……可以说,他的逝世是他解脱人生矛盾的最后抉择。”^{[9]483}叶嘉莹亦认为王国维自杀的主要原因是情与理的冲突、理想与现实的冲突、新文化与旧文化的冲突等。这些冲突让王国维思想极其苦闷,终酿成自杀之悲剧^{[10]70-97}。以上四种说法较为普遍,除此之外,还有人认为王国维自杀是因丧子之痛,或罗振玉逼债,或受叔本华悲观主义哲学毒害,或无法忍受身体病恙之折磨,或一死殉知己,等等,不一而足。

本文以为,以上看法似都有合乎情理之处,但又都显得片面。如果我们将王国维自杀视为一个典型的文化事件,那么,对这一文化事件的认识,就不能仅仅局限在一些外在的、片面的、特殊的、经验性的现象层面,而是应从长时段的历史语境与文化全息结构的理论视域出发来重

新审视与思考。首先,理解王国维自杀的问题,不能只局限于老年王国维的生命悲剧与文化矛盾,而是要回溯王国维人生五十载的所有悲欢离合及文化价值的冲突与抉择,特别是那些在重要转折时期深刻影响王国维生命意识的社会矛盾与文化经验,都绵延累积为王国维无法释怀的创伤性文化记忆,并最终衍生为王国维的创伤性文化心理结构。其次,应从整个封建社会的长时段历史出发来理解王国维所遭受的文化冲突与撕裂,而不是仅仅局限于20世纪初期的短时段历史。唯有将王国维置身于传统封建社会的超稳定文化结构之中,才能真正体味到王国维这一“世纪苦魂”所遭受到的文化创痛与苦难,也才能真正理解王国维自杀的悲剧性伦理意识。最后,应从整体性的文化全息结构出发去理解王国维的自杀问题。如果将中国传统封建文化视为一个全息性文化结构,将王国维个体性文化心理结构视为一个文化全息元,就可以判定,王国维自杀并非源于个体生命单纯的现实矛盾,如恐惧革命军、长子潜明病逝、被罗振玉逼债等,而是反映出了传统文化的冲突与蜕变,以及这种冲突与蜕变对深受其浸染之知识分子造成的精神压抑与断裂的创痛意识。如夏中义所言:“王国维之死是对处于价值转型期的传统文化危机的悲剧性放大,亦即民族或人类价值转型首先是通过其文化精英的心灵裂变来演示的。”^{[11]258} 另外,如果我们将王国维个体的文化心理结构视为一个文化全息结构,那么可以肯定的是,这一结构带有明显的创伤与悲剧性。时代变迁、文化断裂与王国维人生创伤经验的积淀,共同生成创伤性的文化心理结构。王国维之自杀,乃是这一创伤性文化心理结构的终极裂变与典型呈现。

结合上述分析,我认为可以从三个层面来思考王国维自沉这一文化事件。一是王国维忧郁悲观之天性、忧生的本体意识与忧世的实践伦理以及其命途多舛的创痛性现实生命体验等,使得王国维的生命结构之中被绵延不断地注入创伤性的精神与情感元素。二是适逢古今、中西文化交汇的变革时代,王国维经历了文化冲突与断裂所带来的巨大文化创痛,其文化主体意识遭遇了难以弥合的撕裂,对传统文化的固恋最终酿成悲剧性文化命运。三是文化的冲突与断裂所带来的身份认同危机,让王国维

在世变剧烈的时代感到无所适从,最终以死来向世人证明其志向与人格,在混浊之茫茫人间成就个体之独立性与自由之价值。

二、王国维的忧生忧世情怀与文化创伤心理结构的形成

王国维自沉之悲剧,与王国维忧郁悲观之性格有着必然联系。王国维在《三十自序》中云:“体素羸弱,性复忧郁,人生之问题,日往复于吾前,自是始决从事于哲学。”^{[2]494} 罗振玉言王国维初入《时务报》时,“抑郁不自聊”^{[2]501}。佛雏认为:“王国维四岁丧母,依赖叔祖父、姑祖母抚养,体质单弱,‘忧郁’性格的形成,看来是很早的。”^{[12]339} 叶嘉莹也指出,王国维有着“忧郁悲观的天性”“在静安先生的性格中,另一点值得我们注意的,则是他既秉有忧郁悲观的天性,又喜欢追索人生终极之问题”^{[10]9}。王国维之所以会形成这种性格,大约有如下几个方面的原因。一是其父王乃誉的影响。王令之就认为,促使王国维悲观心理与忧郁性格形成之客观原因,在于“家庭社会地位的低微和王乃誉精神状态的抑郁”“王乃誉的人生观、时间观,那种情感丰富而又抑郁苦闷的心境,影响了王国维性格的发展”^{[9]489-490}。这种遗传基因与家庭环境的影响,是导致王国维忧郁性格生成的原发性因子。二是物质生活贫弱、身体羸弱多病导致其安全感匮乏。王国维《三十自序》言:“余家在海宁,故中人产也。一岁所入,略足以给衣食。”^{[2]493} 可见其在物质上并不富裕。1898年入上海《时务报》后,求学与求业给王国维经济上带来了巨大压力,幸遇见罗振玉,受其资助而解决了物质上无所依傍的困局。罗振玉“赡养其家,使其无内顾之忧。静安感激知遇,事罗以师礼,自此结成终生依托的关系”^{[4]2}。这种终生依托之关系,虽然为王国维解决了生计问题,但同时也让王国维因缺乏经济之独立性而有了些许寄人篱下之感。仔细阅读王国维与罗振玉的通信,可以发现其寄人篱下、委曲求全之情状,如1916年10月3日“致罗振玉”言:“前后二函承询沪上费用,并代筹明年之计,此非言语所能谢。今年费用虽不必定及所入之数,然以有此馆之故,故恐亦适如其数。盖食住零用等项目虽不过百元左右,而不虞之费与衣服器用亦颇不费,故上半年仅余百元,至付下半年学费而

尽。……公既以此自任，而复假维以可处之名，则所以酬公者，亦唯有推公上为学术、下为私交之心，以此自励而已。”^{[13]128} 这种物质上的依附性可以说是王国维精神世界的无形锁链，亦使其生命中有了更多忍辱负重之感。此外，身体羸弱与疾病困扰，可谓是雪上加霜，身体创伤让王国维更感生命之悲苦。在王国维的诗词中，写疾病的地方颇多，如《尘劳》“苦觉秋风欺病骨，不堪宵梦继尘劳”，《病中即事·甲辰》“因病废书增寂寞，强颜入世苦支离”，《欲觅》“诗缘病辍弥无赖，忧与生来诂有端”，等等。三是家庭与社会之多重变故，加重了王国维忧郁性格中的创伤与悲剧意识。王国维四岁时，生母凌氏去世，让王国维首次体味死生契阔之悲苦，其忧郁悲观之性格，与此有很重要的关系。王国维有诗云：“中道失所养，幽怨当如何？”（《杂诗·三》），即为明证。刘梦溪在《王静安先生学行小传》中言：“先生之寡言忧郁之性格，实童年生活境况使然。”^{[14]1} 此外，王国维父亲、发妻莫氏去世以及长子王潜明的病故，都给王国维极为沉痛的打击。社会变故如甲午战争让王国维始知有西学，东渡日本求学而与叔本华悲观主义哲学相遇，公车上书、百日维新让王国维在新旧之学、中西之学间踟躅徘徊，1907年入学部后渐次回归传统，辛亥革命爆发后再次东渡日本，此一阶段，王国维“尽弃前学，专治径史”^{[2]505}。1923年更是摇身一变为逊帝溥仪之帝师，“拜朝马之赏”，食五品俸，其文化与政治立场表现出极度的顽固保守。1924年冯玉祥驱逐溥仪出宫，王国维已有“屈原沉江”之志，因家人监视未果。1926年长子王潜明病逝，罗振玉因金钱与之断交，诸多世变之乱与社会关系的纷扰，让王国维在痛定思痛后“猝从彭咸”，终走上自沉之路。

王国维忧郁悲观之性格，在哲学上表现为忧生的本体论。这种忧生的本体论哲学，是王国维忧郁之性格、苦难之现实经验与叔本华悲观主义哲学交媾杂糅而成的思想产物。在未接触到叔本华悲观主义哲学之前，忧郁与悲观之天性宛如潜流一样徜徉于王国维的生命意识之中。王国维26岁时始阅读叔本华之书并深陷其中，忧郁悲观之性情遂本体化为理性的悲观主义哲学之思。这种忧生的本体论哲学主要表现在三个方面。一是认为生命的本质乃是意志，意志衍生无尽的欲望与痛苦。王国维言：

“吾人之本质，既为意志矣，而意志之所以为意志，有一大特质焉：曰生活之欲。”^{[15]152} “生活之本质何？‘欲’而已矣。欲之为性无厌，而其原生于不足。不足之状态，苦痛是也。既偿一欲，则此欲以终。然欲之被偿者一，而不偿者什伯。一欲既终，他欲随之。故究竟之慰藉，终不可得也。”“然则人生之所欲，既无以逾于生活，而生活之本质，又不外乎苦痛，故欲与生活，与苦痛，三者一而已矣。”^{[3]4} “生活之欲之先人生而存在，而人生不过此欲之发现也。此可知吾人之堕落，由吾人之所欲，而意志自由之罪恶也。”^{[3]7} 王国维在《去毒篇》《孔子之美育主义》等文章中均有相似之论，不再赘引。总之，王国维认为生活之本质为欲望与痛苦，欲望先于人生而存在，人生无论快乐与厌倦均限于苦痛之中，此为意志自由之罪恶。二是认为天才比常人更能体味痛苦之本质。“天才存于知之无所限制”，但“宇宙何寥廓，吾知则有涯”（《来日》），求知意志的无限性与时空之充足理由律的有限性产生了无法克服的矛盾与无法解脱的痛苦。天才有明亮的世界眼，更能看透生活苦痛之本质。叔本华说：“天才所以伴随忧郁的原因，就一般来观察，那是因为智慧之灯愈明亮，愈能看透‘生存意志’的原形，那时才了解我们竟是这一副可怜相，而兴起悲哀之念。”^{[16]166} 王国维在《叔本华与尼采》中言道：“天才者，天之所靳，而人之不幸也。”^{[15]182} 王国维虽并未以天才自喻，但智识与审美上的贵族主义倾向，亦让王国维深深感受到那种异于常人的痛苦。三是忧生本体视域下的解脱之道。王国维显然不认同自杀这一灭绝意志的伦理学取向，自杀亦为一意志，并且是意志薄弱之表现。真正的意志灭绝乃是无生主义的解脱，如佛教的空无与老子的“无身”、庄子的外物外生外天下的思想。王国维在理论上认同形而上的无生哲学，但在情感与现实层面则陷入审美主义与实用理性的矛盾纠葛之中，从而未能参悟生命之形而上的玄机而遁入信仰的世界，“入乎其内”与“出乎其外”、可信与可爱、无生与生生、定命论与定业论的矛盾，让王国维最终陷入永恒的意志冲突之中难以自拔和解脱。

王国维忧郁悲观之性格，在伦理上则表现为忧世的实践理性。忧生之本体意识，并没有让王国维走向“意志之灭绝”，也没有让王国维

彻底放弃入世之理想而走向宗教的超脱与审美的乌托邦,而是使其有了更为深沉与积极的入世情怀。正因为人生的本质是痛苦,人才要选择去追求幸福;正因为生命中有太多厌倦与无聊,所以才会在伦理上不断选择正义的事业来让生命变得充实与快乐。康德言:“求得幸福,必然是每一个理性的然而却有限的存在者的热望,因而也是他欲求能力的一个不可避免的决定根据。”^{[17]33}人拥有求取幸福、实现价值的热望,但这种自由意志的实现又并非是必然可以获得的结果,反而经常陷入失落与虚妄的境地,“终日驱车走,不见所问津”^{[18]38},由此带来忧世之精神与情感。在王国维那里,忧生与忧世的理性与情感可以说共同熔铸了其创伤性的文化心理。夏中义曾指出:“在青年王国维的灵魂深处,很可能埋着一份由‘忧生’与‘忧世’签署的无形契约”^{[11]244},“前额忧生,后脑忧世”^{[11]248}。忧生与忧世的互参与耦合,可以说加剧了王国维“创伤性”的生命意识与苦难感受,强化了王国维悲剧性的情感结构。简单而言,王国维的忧世主要表现在三个方面。其一,1898年至上海的一段时间,王国维受传统教育与文化的影响,其忧世之精神与情感基本限定在“学而优则仕”的传统文化结构之中。王国维于16岁、20岁时两次参加科举考试,但并未考中,遂断了科举求功名的希望与念头。可见青年王国维还是同传统士人一样,希望通过考取功名来实现其入世的理想。阅读王国维早年的《咏史》诗,可以看出其作为一个传统士人的志向与人格,如《咏史·十二》:“西域纵横尽百城,张陈远略逊甘英。千秋壮观君知否?黑海东头望大秦。”此诗虽是咏甘英之远略,但无疑也寄托着自己壮志未酬的忧世之豪情。其二,甲午战后开始接触西学,进入王国维所谓的“独学之时代”,此一时期的忧世主要表现为知识启蒙与学术救亡,强调译介西学、化合中西与学术独立。王国维在致许家惺的信中言道:“若禁中国译西书,则生命已绝,将万世为奴矣!”^{[13]3}王国维在此阶段尤为重视西学,认为“发明光大我国之学术者,必在兼通世界学术之人”,提出“学无中西”之说。秉持这一理念,王国维既译介西学,又以化合中西之法撰写了许多研究国学的文章,如《〈红楼梦〉评论》等。在此一阶段,王国维特别强调学术之独立性:“欲学术之发达,必视学术

为目的,而不视学术为手段而后可。”“学术之发达,存于其独立而已。然则吾国今日之学术界,一面当破中外之见,而一面毋以为政治之手段,则庶可有发达之日欤!”^{[2]259}需要指出的是,王国维所表现出的学术之忧,表面上似乎不关涉政治与现实之功利性,但其本质却可以说是传统知识分子“以道干政”集体无意识的现代变体,这种文化改良主义的主要目的并非仅仅为形成独立之学术与文化,而是借学术与文化改良,最终达成改良中国现实文化与政治之宏愿。叶嘉莹曾对王国维的这种心态作出过精辟的分析:“既关心世变,而却又不能真正涉身世务以求为世用,于是退而为学术之研究,以求一己之安慰及对人生困惑之解答;而在一己之学术研究中,却又不能果然忘情于世事。于是乃又对于学术之研究,寄以有裨于世乱的理想。”^{[10]29-30}其三,辛亥革命至王国维自沉,其忧世主要表现为对传统封建政治与文化的忧患。此一阶段,王国维在学术上逐步放弃西学而转向国学,其研究主要以历史与考古学为主。在政治思想上也逐步转向复古与保守:“长治久安之道,莫备于周孔”^{[2]504}。王国维撰《孔子之学说》,推崇孔子的“德教政治”^{[3]328},《殷周制度论》更是表现出其维护封建帝制的政治信仰。如陈梦家所言:“此文之作,乃借他所理解的殷制来证明周公改制的优于殷制,在表面上似乎说周制较殷制为进步的,事实上是由鼓吹周公的‘封建’制度而主张维持清代的专制制度。此文实际上是王氏的政治信仰,它不但是本末颠倒的来看周代社会,而且具有反动的政治思想。”^{[19]630}在诗词创作方面,王国维则表现出对清王朝走向没落的哀婉与同情以及对时代大变革的惊悸与恐惧,如《颐和园词》《隆裕太后挽歌辞九十韵》《冬夜读山海经感赋》等。这些诗词较为真实地铭刻着王国维复古保守的文化与政治情结,以及他对封建政治与文化走向没落的忧患。在现实当中,王国维更是摇身蜕变为清朝遗老,不仅为逊帝溥仪鞍前马后,甚至为张勋复辟帝制摇旗呐喊。这种复古保守的忧世情怀,最终化为“殉清”的意识与实践。

三、王国维文化创伤意识在哲学与诗学话语中的典型表征

Ron Eyerman 指出:“同个体心理与身体所

遭受的那种巨大情感创痛经验相反,文化创伤指向身份与意义的流失,社会结构的断裂,影响一个群体走向统一与联合的程度。就此而言,文化创伤并不必然被共同体中的个人感受或被多数人直接经验。”^{[20]2} 这意味着,文化创伤理论致力于反思并建构群体性的文化记忆与文化断裂的普遍症候。前面主要从王国维个体的人生经验出发,分析了王国维忧郁悲观的性格与忧生忧世的情怀。结合亚历山大的文化创伤理论,我们认为,忧郁悲观之天性与忧生忧世之情怀构成了王国维文化创伤心理结构的自然主义基础。结合上面的论述,可以发现,社会秩序的混乱、经济上的不独立、安全感与爱的缺乏、人际关系的紧张等均给王国维带来了创伤性的生命体验。这些创伤性的苦难历程,成为生成王国维文化创伤之整体结构的基础和前提。如果将忧郁悲观之性格与忧生忧世之情怀视为王国维文化创伤心理结构的支架,那么,在此支架内多重文化价值的冲突就是文化创伤形成的动力源,文化主体的撕裂与文化身份认同的迷误则是文化创伤结构的终极文化表征。如果说忧郁悲观之性格、忧生与忧世之情怀更多地带有自然主义的个体化创伤属性,文化创伤则主要指向王国维置身其中之文化场域的结构性断裂与破碎所带来的群体性精神创伤。换句话说,文化创伤并非仅仅指个体性的精神苦难与文化悲情,而是说个体生命之悲剧在整体性的文化场域中被形塑和建构,同时映照出时代群体性的文化创伤意识。下面结合王国维的哲学与诗学话语,简要谈谈其所蕴藉与表征的文化创伤意识。

王国维的文化创伤,首先源于中西文化冲突以及王国维在这种文化冲突中所产生的学术焦虑与文化矛盾。王国维对西学的态度,经历了一个从积极拥趸到主动摒弃的过程。王国维自22岁时开始接触西学并对叔本华、康德哲学产生浓厚兴趣。20世纪初期,王国维编辑《教育世界》时候亦译介、撰写了大量有关西学的文章。可以说,在王国维所谓的“独学之时代”,其主要是以学习和译介西学为主。对西学的集中研究,形成了王国维学无古今、学无中西的学术视野,改变了王国维的文化知识结构与治学方式,但更为重要的是让王国维产生了强烈的学术焦虑与文化矛盾。就学术焦虑而言,首先是

学术选择之焦虑。王国维言:“余疲于哲学有日矣。”何则?一是“哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。……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”;二是“余之性质,欲为哲学家则感情苦多,而智力苦寡”,“然为一哲学家,则不能;为哲学史,则又不喜”^{[15]298}。这种学术选择的焦虑显然源自中西文化与思维方式的冲突。其次是学术独立之焦虑。王国维在研读西学的过程中感受到西方学术知识的分化自治逻辑与学术独立品格,进而批判中国官学一体的学术传统。“以官奖励职业,是旷废职业也;以官奖励学问,是剿灭学问也。”^{[21]56} 王国维对学术独立性、非实用性与非功利性的强调,显然受到西学之影响。但事实上,受中国传统文化的影响,王国维在伦理实践层面又更多倾向于实用理性。西学的知识与中学的价值论混杂,导致西方的人本主义与启蒙理性并没有最终生成王国维现代性的文化追求,反而最终让其回退到政教合一的士人文化传统之中。最后是中西化合之焦虑。王国维在《论近年之学术界》中指出,西学“非与我中国固有之思想相化,绝不能保其势力”^{[15]304}。凡是将西学视为改造古代学说之工具与实现政治之手段,如康梁诸人,都难以真正实现中西化合。但就王国维自己而言,他其实也并没有找到中西化合的理想路径,反而陷入了一系列的文化矛盾之中。下面结合具体文本谈谈王国维在化合中西中所表现出来的诸多文化矛盾与思想冲突。

《〈红楼梦〉评论》是王国维实现中西化合的最早尝试,但这种“以西释中”的阐释模式显然带有机械套用西方理论解读中国文化的偏误。《〈红楼梦〉评论》最大的问题就是李长之先生所说的“硬扣”^{[5]162},即将《红楼梦》完全视为叔本华悲观主义哲学的思想注脚,在价值层面则将《红楼梦》复杂的文化内涵简化为欲望的客体化与解脱,甚至将贾宝玉之“玉”强制阐释为“欲”,有牵强附会之嫌。到了《人间词话》,王国维开始摆脱西方本体论知识的桎梏并回到传统词学研究的领域,力图将西方哲学与诗学话语与中国传统词论融合起来。但《人间词话》中化而未合的痕迹仍较为明显,如境界论。王国维弃传统诗学的意境概念,转而创境界之新学语,乃是吸收了西方生命哲学的理论,特别是叔本华的

“痛苦说”。生命的本真境界是悲剧与苦痛,文学之最高境界乃是窥视其苦痛之本质而将其表现出来,并以审美的态度达成超越之可能。“词以境界为上”,乃是说词要能真正写出生命存在之悲剧与苦痛之境界。可见,境界与意境说有很大的差异性。夏中义言“意境实为诗学化了的境界”^{[11]37},可谓道出了境界与意境之根本区别。但王国维在对词展开分析时,又常常在境界与意境间游移。从境界论出发,王国维偏向“有我之境”并推崇李煜之词,认为“后主之词,真所谓以血书者也”^{[18]28}。而从传统的意境论出发,王国维又推崇“无我之境”：“古人为词,写有我之境者为多,然未始不能写无我之境,此在豪杰之士能自树耳。”^{[18]5}在《人间词话乙稿·序》中,王国维则完全用意境取代了境界概念,可见其已经意识到中西化合的矛盾与龃龉之处。《论性》《释理》《原命》被学界称为化合中西的“哲学三部曲”,但细读文本就可以发现,王国维用西方逻辑思维与理论抽象的知识论方法来重新阐释中国传统的道德哲学命题,其骨子深处的二元论逻辑与反形而上学的经验主义立场,使其更多偏向知识论的真假判断而对中国传统道德哲学所蕴含的实践价值重视不够,这显然是用西方哲学的知识论分化肢解了中国传统哲学的价值论。如《论性》一文,王国维认为性善性恶之一元论,于经验世界而言均为假命题,为“无益之议论”^{[3]268},殊不知中国传统哲学并不追求超绝的二元论,反而是道器合一、通达圆融之实践理性一元论,任何本体的设定最后都指向在世生命的道德关怀与文化救赎。这种中西化合中所产生的文化冲突与思想矛盾,深刻影响着王国维主体意识与文化身份的建构,并加剧了王国维的文化创伤。

王国维在古今、中西、传统与现代交汇冲突的千年未有之变局时代,其文化主体意识遭遇了前所未有的撕裂,这种撕裂带来的创伤与阵痛,以及其在文化变异时代的身份错位与迷失,使王国维这匹负重的骆驼既未变成狮子,也未变成赤子^{[15]268},而是在压抑中选择了自杀。作为一个文化主体,王国维深陷于古今、中西、传统与现代文化的交汇冲突之中,在这种多元异质之文化结构中,王国维受到多重知识、话语、思维方式与文化价值的形塑与建构,文化心理结构中充满了冲突与撕裂。这种撕裂具体表现

为如下几点:一是生命结构中理性与情感的冲突所带来的文化撕裂。王国维既崇尚理性,又秉有诗化的激情。崇尚理性,则有青年时追求可信之哲学,老年时追求可信之历史与考古学。有诗化的激情,则又不能忘情于诗词歌赋与审美主义。崇尚理性,便喜欢追溯人生之终极问题,便希冀有理性的救赎与信仰的价值皈依。有诗化的激情,则又会在生活中诉诸于诗性的宣泄与抒怀。“早知世界由心造,无奈悲欢触绪来”(《题友人三十小像》),理性与情感、哲学与诗的双重冲动,造成了王国维文化主体的撕裂。二是怀疑论与经验主义的思维范式所带来的文化撕裂。王国维是典型的经验主义者,在《论性》中,王国维言:“吾人之经验上善恶二性之相对立如此,故由经验以推论人性者,虽不知与性果有当与否,然尚不与经验相矛盾,故得而持其说也。”^{[3]176}王国维之所以在优美与宏壮之外再创古雅之话语,正在于古雅不存于“自然”,而是“后天的、经验的”,“古雅之性质既不存于自然,而其判断亦但由于经验,于是艺术中古雅之部分,不必尽俟天才,而亦得以人力致之”^{[3]186}。经验主义必然导向怀疑论,康德言“普遍的经验主义表现为地地道道的怀疑主义”^{[17]20}，“人间总是堪疑处,唯有兹疑不可疑”(《人间词话甲稿·鹧鸪天》)。怀疑论与经验论的求知理性,虽然有益于实证的历史与考古之学,却难以真正解决实践理性与人生信仰问题。王国维用西方的逻辑哲学方法重新阐释中国的道德哲学,质疑其知识上的真假,但在实际生活中则又全力维系其道德价值,这就必然带来文化主体意识的冲突与撕裂。三是王国维在学术独立与经世致用间产生了文化价值的撕裂。受西学影响,王国维强调学术独立与自由,力求做专门的学问家;受中国士人文化传统影响,王国维又无法摆脱“士志于道”的集体无意识,由此陷入矛盾与冲突之中。这种文化矛盾与冲突的扩大,遂使王国维在时代剧变的洪流之中产生了身份认同的彷徨和迷误。

鲍曼言:“无论何时人们不能确定其归属就想到身份。”^{[22]23}身份是主体在文化结构中的一种自我确证与文化标识。明确的身份意识表征着主体自觉的文化认同与文化归属,而模糊与迷乱的身份意识则意味着文化主体的撕裂与迷失。当然,身份并非总是稳固不变,“身份从来

不是单一的,而是建构在许多不同的且往往是交叉的、相反的论述、实践及地位上的多元组合。它们从属于一个激进的历史化过程,并持续不断地处于改变与转化的进程当中”^{[22]4}。当一个人在历史化进程中遭遇身份认同的错位与丧失,必然形成创痛性的文化体验。王国维文化创伤心理结构的形成,与其身份认同的迷乱与错位有着重要关系。王国维受西学影响,追求学术独立与自由,反对学术的政治化,其身份定位为学者,王国维最初提出的三种境界的主体即为“大事业、大学问者”^{[18]41}。但自辛亥革命后,王国维迅即回归传统学术,其在身份认同方面也开始发生转捩。结合王国维的现实经历、学术实践与诗词创作,均可以看出,王国维不再只将自己定位为纯粹的学者,而是逐步回到士大夫官学一体的文化传统之中。如现实中进入逊帝溥仪的末代政权,过了一把官瘾。王国维被赏“紫禁城骑马”之恩赐后,曾向罗振玉激动报喜:“维于初二日与杨(钟羲)、景(方昶)同拜朝马之赏。……若以承平时制度言之,在杨、景已为特恩,若维则特之又特矣。”^{[23]603}言语间已不再是纯学者,而是官宦幕僚之身份。在学术研究上,王国维不再完全排斥政治,反而积极为封建专制政治的合法性展开学术辩护。据蒲葦转述王国维之新“三种境界说”:“第一境即所谓世无明王,栖栖皇皇者。第二境是知其不可而为之。第三境非归与归与之叹与。”^{[3]249}据此亦可看出王国维身份意识的迷乱,即在学术与政治的文化认同之间逡巡彷徨。正因为这种文化认同的混乱,使王国维“在激变之时代中,陷入了一种极尴尬的身份,而终于不得不以自沉来结束自己的生命”^{[10]86}。这既是王国维个人的生命悲剧,也是一个时代的文化创伤。在《沈乙庵先生七十寿序》中,王国维言:“国家与学术为存亡。天而未厌中国也,必不亡其学术;天不欲亡中国之学术,则于学术之所寄之人。必因而笃之。”^{[2]486}或许,王国维依附于晚清帝制,不是为了去做一个政客,而是出于一个受传统文化深沉浸淫的知识分子本能。遗憾的是,王国维看到的是风雨飘摇中满清帝国的覆灭,是传统文化的崩塌溃败。政治与文化的双重危机,让王国维彻底失去精神依靠与文化归宿,文化创伤被放大到极致,终酿成自沉之悲剧。

经过百年的沉淀,再次回眸20世纪初历史的兴亡沉浮与文化的冲突裂变,似更能深沉感受在传统与现代、中西文化夹板中生存之知识分子的生命际遇和文化离散。王国维作为当时颇具代表性的文化知识分子,其人生追求和价值抉择,亦可谓是一个时代文化背影的高度浓缩。王国维自沉之悲剧,或许带有个体性的命运症候,但深置于其精神结构中的文化创伤,则表征着当时传统士人阶层普遍的文化共相。当传统文化信仰之大厦将倾,为此文化所化之人可以虔诚守护甚至以身殉道、以身殉学术,其精神非“愚忠”可表。抛开政治而言,陈寅恪先生之碑铭,似更能传达出一代知识分子对王国维自沉悲剧的文化理解与同情:“先生以一死见其独立自由之意志,非所论于一人之恩怨,一姓之兴亡。”^{[2]507}此“独能洞见”之评价,于王国维自沉之文化创伤事件中,生发出烛照千古的文化悲情。

参考文献:

- [1] 杰弗里·C·亚历山大. 迈向文化创伤[J]. 王志宏,译. 文化研究,2011(11).
- [2] 傅杰. 王国维论学集[M]. 昆明:云南人民出版社,2008.
- [3] 周锡山. 王国维文集:第一册[M]. 北京:中国社会科学出版社,2008.
- [4] 陈永正. 王国维诗词笺注[M]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [5] 陈洪祥. 王国维传[M]. 北京:人民出版社,2004.
- [6] 陈平原,王凤. 追忆王国维[M]. 北京:三联书店,2009.
- [7] 陈寅恪. 陈寅恪先生全集(下·补编)[M]. 台北:里仁书局,1979.
- [8] 刘恒. 王国维评传[M]. 南昌:百花洲文艺出版社,2014.
- [9] 吴泽,袁英光. 王国维学术研究论集:第三辑[C]. 上海:华东师范大学出版社,1990.
- [10] 叶嘉莹. 王国维及其文学批评[M]. 北京:北京大学出版社,2008.
- [11] 夏中义. 王国维——世纪苦魂[M]. 北京:北京大学出版社,2006.
- [12] 佛雏. 王国维诗学研究[M]. 北京:北京大学出版社,1987.
- [13] 吴泽. 王国维全集·书信[M]. 北京:中华书

局,1984.

[14] 刘琅. 精读王国维[M]. 厦门:鹭江出版社, 2007.

[15] 周锡山. 王国维文集:第二册[M]. 北京:中国社会科学出版社,2008.

[16] 叔本华. 生存空虚说[M]. 陈晓南,译. 北京:作家出版社,1987.

[17] 康德. 实践理性批判[M]. 韩水法,译. 北京:商务印书馆,2000.

[18] 王国维. 人间词话[M]. 滕咸惠,译评. 长春:吉林文史出版社,2004.

[19] 陈梦家. 殷墟卜辞综述[M]. 北京:中华书局, 1988.

[20] Ron Eyerman. Cultural Trauma:Slavery and the Formation of African American Identity [M] // Cambridge: Cambridge University Press,2003.

[21] 王国维. 王国维遗书[M] // 静安文集续编. 上海:上海书店出版社,1996.

[22] 斯图亚特·霍尔,保罗·杜盖伊. 文化身份问题研究[M]. 庞瑛,译. 开封:河南大学出版社,2010.

[23] 罗振玉. 罗振玉王国维往来书信[M]. 北京:东方出版社,2000.

Wang Guowei’s Cultural Trauma and Its Discourse Representation in Philosophy and Poetics

LI Yanfeng

(School of Literature, South China Normal University, Guangzhou 510006, China)

Abstract: By analysis of the tragedy of Wang Guowei’s self-sinking from the perspective of cultural trauma theory, it is found that the reasons for Wang Guowei’s committing suicide are the extremely complicated cultural factors, not temporary situation. Wang Guowei has melancholic and pessimistic nature, ontological consciousness of worrying about life, practical ethics of caring about the world, and his unlucky real life experience with pain, etc., which causes his life structure to be continuously injected with traumatic elements of spirit and emotion. Meeting the change age of intersection of ancient and modern time, Chinese and Western culture, Wang Guowei has experienced great cultural pain caused by cultural conflicts and rifts, his cultural subject consciousness has suffered from the irreconcilable tearing, and his fixation on traditional culture has finally resulted in the tragic cultural fate. In an era of fast change, the identity crisis brought about by cultural conflicts and rifts makes him feel helpless, and then proves his ambition and personality to the world with death.

Key words: Wang Guowei; cultural trauma; philosophy; poetics; discourse representation
(责任编辑 梅 孜)