

## 哲學的衰竭：王國維的哲學與國家

志野好伸

SHINO Yoshinobu

王國維（1877-1927）在〈屈子文學之精神〉（1907年1月）中將北方思想與南方思想對比，認為北方學派是「大成於孔子、墨子」的「國家派」，而南方學派是「大成於老子」的「個人派」。屈原屬南方學派，但是屈原的優點在於「南人而學北方之學者也」，換言之，即「北方人之感情與南方人之想象合而為一」。本文的目的是要研討王國維對屈原的這種評價背後的思想嬗變。

當舉世向富國高歌猛進的清末時期，青年王國維卻陷入個人的煩惱。他寫道：「體素羸弱，性復憂鬱，人生之問題，日往復於吾前。自是始決從事於哲學」（〈自序〉，1907年5月）。他不像嚴復那樣爲了「救亡」而專心從事西學介紹，而是在日人藤田劍峯和田岡嶺雲的啟迪下，埋首哲學著作，以期解決個人目前的人生問題。他主張學術的獨立性，反對以國家之見干涉學術，堅稱哲學家「爲天下萬世之真理」工作，「故不能盡與一時一國之利益合，且有時不能相容，此即其神聖之所存也」（〈論哲學家與美術家之天職〉，1905年）。他又說：

學術之所爭，只有是非真僞之別耳。於是非真僞之別外，而以國家、人種、宗教之見雜之，則以學術爲一手段，而非以爲一目的也。未有不視學術爲一目的而能發達者，學術之發達，存於其獨立而已。（〈論今年之學術界〉，1905年）

他認為：「吾國今日之學術界，一面當破中外（中國與外國）之見，而一面毋以為政論之手段」（〈論今年之學術界〉），逆言之，當時的中國學術界仍然籠罩在政治的桎梏之下，未能擺脫國家之見，所以王國維慨嘆「我國無純粹之哲學，其最完備者，唯道德哲學與政治哲學耳」（〈論哲學家與美術家之天職〉）。對於因「天演論」而名重一時的嚴復，王國維卻頗有微辭：「顧嚴氏所奉者，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」（〈論今年之學術界〉）。

但是對於中國傳統學術的態度，嚴復和王國維卻有不謀而合之處。嚴復認為追求「玄之又玄」的《老子》和西方哲學相類，王國維也認為，超越實際的老莊思想較儒墨更接近西方的理論哲學。他在〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉（1904年）視戴震和阮元的思想為重實用的古代北方哲學的復興，認為遠不及「幽玄高妙」的宋學。他寫道：

蓋吾中國之哲學，皆有實際的性質，而此性質於北方之學派中為尤著。古代北方之學派中，非無深邃統一之哲學，然皆以實用為宗旨。《易》之旨在於前民用，〈洪範〉之志在於敘彝倫。故生生主義者，北方哲學之唯一大宗旨也。苟無當於生生之事者，北方學者之所不道。故孔、墨之徒，皆汲汲以用世為事，惟老、莊之徒生於南方，遁世而不悔，其所說雖不出實用之宗旨，然其言性與道，頗有出於北方學者之外者。

據他的理解，戴阮兩家將性和情欲相聯結，而宋學抽象地以性為理，兩相比較，從哲學上講，戴阮不能不說是後退。宋學之高明不是來自長於實用的北方哲學，而是源于佛教和老莊思想的影響。清代的宋學退潮和漢學復興暴露出「理論哲學之不適於吾國人之性質，而我國人之性質，其徹頭徹尾實際的有如是也」。

其後王國維在《教育世界》上接連發表關於中國思想家的論文<sup>1</sup>。在這些論文中，他屢次贊揚老莊思想，尤其是老子哲學。1906年4月發表的〈老子之學說〉認為：「孔子於《論語》二十篇中，無一語及於形而上學者，其所謂「天」不過用通俗之語」，而墨子之「天」與「鬼」之說，未足精密謂之形而上學也。其說宇宙之根本為何物者，始於老子」，「我中國真正之哲學，不可云不始於老子也」。在同年8月發表的〈列子之學說〉裡，王國維又比較了列子的萬物生成論和老子的「道」，仍是稱頌老子學說的純粹理論性：「列子所指實體，全屬於物質的，與老子之「道」之稍含精神的意義者不同」。

然而「代表吾國人一般之思想者」始終是北方的儒家思想（〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉），這就意味著中國缺乏純粹哲學。不過王國維並未忽視中國傳統思想，而是主張通過研究西方哲學來補強中國固有的哲學。他希望「深通西洋哲學之人」「異日昌大吾國固有之哲學」（〈哲學辨惑〉，1903年），唯此才能「破中外之見」而研究做為普遍學問的哲學。

為此王國維發表了〈論性〉（原名〈就倫理學上之二元論〉，1904年）、〈釋理〉（1904年）、〈原命〉（1906年）等論文，查對西方哲學來整理中國傳統的一系列概念。如前所述，王國維為了解決「人生之問題」才開始研究哲學，對他而言，重要的還是善惡、倫理、道德、價值等問題<sup>2</sup>。中國的傳統思想雖然富有道德哲學，但都不能令他滿意。為了重新思考倫理問題，必須暫且離開倫理的領域，迂迴地進入純粹哲學。他在〈論性〉〈釋理〉兩篇中刻意去除了「性」「理」這兩

1. 例如〈子思之學說〉〈孟子之學說〉〈荀子之學說〉〈墨子之學說〉〈老子之學說〉〈孟子之倫理思想一斑〉〈列子之學說〉〈周濂溪之哲學說〉等，都是未署名論文，可能是日人著作的翻譯，而非王國維的著作。但因為這篇論文的内容與王國維本人的文章沒有矛盾，故這裡暫不區別王國維的創作和譯作。

2. 喬志航也指出，王國維對於倫理的關心貫穿於他的整個學術研究。（〈王國維と「哲学」〉，《中國哲學研究》第20號，2004年）

個概念本有的道德含義。在〈汗德之哲學說〉(1904年)<sup>3</sup>中，他又贊揚康德(汗德)的《純粹理性批評》，以為其特質在於「區別人之理性之淵源之問題與其價值之問題為二」。然而他也不滿意康德的學說，因為康德談到實踐理性時，再次將理性和倫理的問題結在一起。在〈釋理〉中，王國維根據叔本華之學說批評康德的實踐理性說，認為康德「以理性為人類動作之倫理的價值之所由生」，但王國維主張「理性之作用」應該「但關於真偽，而不關於善惡」。王國維聲稱：「「理」之有倫理學上之意義，自《樂記》始」，指出從《樂記》以來到程朱理學，儒家傳統都沒有區別「真與善之二概念」。據王國維的理解，康德的倫理學說陷入了與儒家傳統同樣的困境。

在〈原命〉中，王國維又對康德倫理學說展開了批判。指出康德雖認為「自由為因果之一」，但又區別「自由之因果與自然之因果」，企圖保證自由之所以為自由。王國維則堅持，不管是什麼原因，既然有原因，就沒有自由了。康德還說自由之原因「在我，而不在外物，即在理性而不在外界之勢力」，而王國維主張自由之原因「不存於個人之精神，必存於民族之精神」。王國維同時也對叔本華提出了質疑。叔本華認為意志的自由在乎「意志之拒絕自己」，並說「意志之拒絕，本於物我一體之知識」。王國維并不否定「物我一體之知識」，但指出此知識成為「拒絕意志之動機」，從而瓦解了意志的自由，同樣無法避免決定論(即王國維所說的「定業論」)。

寫作〈原命〉以前，王國維幾次談到叔本華的意志說。在《叔本華與尼采》(1904年)中，王國維介紹了尼采對叔本華的批評，尼采「獨疑叔氏倫理學之寂滅說，謂欲寂滅此意志者，亦一意志也」。

3. 〈汗德之哲學說〉也是未署名論文，本是文德爾班著、桑木嚴翼譯《哲學史要》(早稻田大學出版部，1902年)第六編第一章《カントの理性批判》的中譯本。參看錢鷗〈青年時代の王國維と明治學術文化——『教育世界』雜誌をめぐって——〉(《日本中國學會報》第48集，1996年)，260-261頁。

在〈「紅樓夢」評論〉(1904年)中，王國維繼續展開對叔本華的批判。我們首先需要理清這篇論文的理路。論文開頭指出，生活之本質不外乎「欲」，人人為「欲」所糾纏，始終無法擺脫憂患與勞苦，唯有藝術能使人掙脫生活之欲。而《紅樓夢》一書成功地描寫了解脫，發揮了美術之務，但「此書之精神，大背於吾國人之性質」，換言之，背於「世間的」「樂天的」的精神。如亞理士多德(雅里大德)在《詩學》中所說，悲劇能使人洗滌其精神，所以「美術上最終之目的，與倫理學上最終之目的合」。這種論調與翌年所作的「論哲學家與美術家之天職」的內容相吻合，都主張哲學和美術均「無與於當世之用」，而此二者正是中國傳統所缺乏的。第四章〈「紅樓夢」之倫理學上之價值〉探討了解脫的正當性和可行性。自通常之道德觀之，斷絕人倫關係的解脫自然不是應該肯定的，但是因為此世界人生「抑出於盲目的動作」，沒有「合理的根據」，所以解脫對此無意義的世界而言勿寧說是正當的。那麼，解脫實際上是否可能？王國維提到叔本華的哲學，論及意志、尤其是拒絕意志之自由的問題。他說，叔本華之拒絕意志說催生解脫，然而「叔本華之言一人之解脫，而未言世界之解脫，實與其意志同一之說，不能兩立者也」。而王國維對「世界之解脫」的可能性顯然持懷疑態度，因為「釋迦示寂以後，基督屍十字架以來，人類及萬物之欲生奚若？其痛苦又奚若？」接著他又提到與解脫即無生主義相對的生生主義，生生主義就是肯定人類生存的慾望，謀求「最大多數之最大福祉」。但是，既然世界生活之量與人人生活之質「實為一精密之反比例」，那麼生生主義也「僅歸於倫理學者之夢想而已」。儘管如此，「苟無此理想」，世界陷入弱肉強食的原始狀態，就不存在倫理了。王國維主張「理想者可近而不可即」，只要靠近理想就好。既然生生主義和無生主義都同樣是倫理上的理想，就沒有理由只肯定生生主義而否定無生主義。《紅樓夢》描述的解脫雖然只是一個理想，不可能實現，但是不能因此否定其價值。

《紅樓夢》的價值在於描寫人們渴慕救濟，而「不求之於實行，猶將求之於美術」。此處需要留意的是，不管是否違背王國維的主張，既然他不放棄無生主義的理想，那么也就沒有理由放棄生生主義<sup>4</sup>。

爲了追求不可實現的倫理上的理想，王國維求助於直觀概念。他在《叔本華之哲學及其教育學說》（1904年）上將直觀概念看作倫理問題的一個重要因素。他認爲「叔氏之出發點在直觀（即知覺），而不在概念是也」，又說：

真正之德性，不能由道德之理論，即抽象之知識出，而唯出於人己一体之直觀的知識。

〈原命〉中所謂「物我一體之知識」，在此稱爲「人己一体之直觀的知識」。叔本華試圖用直觀知識來確保認知物之自身的可能性。王國維介紹了叔本華的答案：

然則物之自身，吾人終不得而知之乎？叔氏曰：「否」。他物則吾不可知，若我之爲我，則爲物之自身之一部，昭昭然矣。而我之爲我，其現於直觀中時，則块然空間及時間中之一物，與萬物無異。然其現於反觀時，則吾人謂之意志而不疑也。而吾人反觀時，無知力之形式行乎其間，故反觀時之我，我之自身也。然則我之

4. 劉紀蕙教授在〈倫理翻譯與主體化問題：王國維問題重探〉（<http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/wang-guowei.htm>, 2013年11月1日瀏覽）裡描述了當時的倫理學思潮，總結說：「王國維從根本處批判進化論模式之倫理觀、功利主義式的最大多數人之幸福的修辭，以及自保與擴張式的“生生主義”。王國維不但不試圖縫合時代的迫切需求，反而不斷思索如何可能達到從一般欲望中扣減自身主觀生命之欲的倫理位置，這就是他所謂的“無生主義”」。我同意王國維並不贊同生生主義，但我認爲他在理論上無法駁倒生生主義，而且他的著作中也能析出生生主義的回響。陳鴻祥也認爲寫作〈「紅樓夢」評論〉時期的王國維追求「“生生主義”與“無生主義”相統一」（《王國維傳》，人民出版社，2004年，170-171頁）。詳見後述。

自身，意志也。

關於與「直觀」對比的「反觀」，王國維沒有詳細說明。但從上下文可推測「反觀」一詞的含義，如果說直觀是將自我看作與他物一樣，那么反觀就是將自我看作自我自身，如實地把握自己的方法。反觀又與知力不同，所以可視作一種特殊的直觀，是通過把握我之自身來類推把握物之自身的根據。北宋邵雍（1011-1077）的《皇極經世書·觀物篇》為更好地理解「反觀」提供了參考，他說：

聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我於其間哉。是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。（觀物篇之六十二）

據邵雍之見，反觀不像一般的認識那樣「以我觀物」，而是「以物觀物」。「以物觀物」就意味著聖人不隨順自己的臆見，而是將自己置於物的立場，虛心地觀看物本身。王國維所說的「反觀」<sup>5</sup>，就是像聖人「以物觀物」的方法那樣「以我觀我」。《教育世界》雜誌 69 號上登載的另一篇未署名論文《孔子之美育主義》也與此相關，佛雛考定此篇是王國維所作<sup>6</sup>。這篇論文主張，為了避免人心的苦痛或社會

5. 順便提及，西田幾多郎參考柏格森理論而立論的直觀方法也與王國維所說的反觀相似。西田寫道：

據柏格森說，我們有兩種觀物的方法。一是從外部觀物。（中略）另一是從內部觀物：不採用任何觀點，而成為物自身來觀物，即是直觀。（中略）直觀就是站在其內部而成為物自身來觀看。任何人都能直觀到的是我們自己本身。（《ベルグソンの哲学的方法論（柏格森的哲學方法論）》，原刊1910年，今據《思索と體驗》（岩波文庫，1980年），pp.125-129）

6. 佛雛〈跋「孔子之美育主義」〉，《王國維哲學美學論文輯佚》（華東師範大學出版社，1993年）所收。陳鴻祥據須川照一的研究（〈王國維與田崗嶺雲〉，《王國維學術研究論集》第3輯）指出，王國維的此論文受到田崗嶺

的罪惡，必須「除此利害之念，而泯人已之別」，文中同樣引用了邵雍的文章來標示作者所向往的理想境界，「磅礴萬物以爲一，我即宇宙，宇宙即我」的境界，就是「邵子所謂「反觀」者非歟？叔本華所謂「無欲之我」、希爾列爾（Schiller）所謂「美麗之心」者非歟？」王國維以爲孔子之學說也是一個好例子。他還強調：「審美之境界乃不關利害之境界，故氣質之欲滅，而道德之欲得由之以生」。眾所周知，氣質和道德的對立是宋學以來儒學的口頭禪。

要之，康德提出的能否認知物之自身的問題，對王國維而言，即能否達到「人已一體之直觀的知識」的問題。並且，如上所說，「物我一體之知識」不僅是認識上的問題，更是倫理上的問題。當從哲學回到倫理問題時，王國維不再談老子的純粹哲學，而訴諸儒家傳統。在《叔本華之哲學及其教育學說》中，王國維又寫道：

真正之善，必不自抽象的知識出，而但出於直觀的知識。（中略）  
且此知識，以非抽象的知識，故不能得於他人，而唯由自己之直觀得之。故其完全之發現，不由言語，而唯由動作。正義、博愛、解脫之諸德，皆由此起也。

王國維主張「理性之作用」應該「但關於真偽，而不關於善惡」（〈釋理〉），關於善惡的不是抽象的知識，而是直觀的知識。直觀的知識唯由動作表現，在此王國維跨入了儒家傳統的知行問題。

生生主義、物我一體或人已一體、反觀、知行，是宋代以後儒學的主要觀念。理學家常談萬物一體之仁，探索物我一體的理論根據。如上所述，王國維說「生生主義者，北方哲學之唯一大宗旨也」（〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉），的確，理學家經常以仁爲生生之德。

---

雲的啟發，「帶有明顯的“譯述”痕跡，尚未“化合”而成自己的論說」（前引《王國維傳》，168頁）。

例如，朱熹的弟子陳淳說：「蓋仁是心中箇生理常行，生生不息，徹終始無間斷」（《北溪字義·仁義禮智信第十三條》），戴震也說：「仁者，生生之德也」（《孟子字義疏證·仁義禮智》）。可見王國維使用的術語與儒家傳統有著密切的關係。

在〈論性〉〈釋理〉〈原命〉等論文裡，王國維將中國的傳統概念與西方的類似概念相比較並重新加以解釋，去掉「性」「理」等傳統概念的倫理色彩，將之熔煉成普遍概念。這就意味著暫且截斷倫理色彩濃厚的中國思想傳統，將之視為普遍哲學的一部分。雖然如此，由于王國維對哲學的關心本來出於解決人生問題的期待，所以需要從哲學回歸到倫理學。而且，為了解決人生問題，還需要通過哲學進入自己和他人的倫理關係。王國維既不能徹底信服康德的實踐理性說，也不能完全贊同叔本華的解脫哲學，而是借助儒家思想資源展開了自己的倫理學說。從哲學回歸到倫理學的途徑，亦可說是從深蘊形而上學的南方學說轉向崇尚實際性的北方學說的路徑，是從「個人派」向「國家派」的過渡。

《屈子文學之精神》表現了王國維的這一轉向。這篇論文與在《教育世界》前號（139號）上發表的〈文學小言〉（1906年）有著明顯的對立。兩篇都稱揚屈原為文學天才，但〈文學小言〉對文學的定義是「遊戲之事業」，將之與哲學相聯繫，稱哲學與文學「往往與政治及社會上之興味不能相容」，所以強調「屈子感自己之感，言自己之言者也」。而〈屈子文學之精神〉則依據希爾列爾（席勒）的觀點，稱詩歌的任務是「描寫自然及人生」，又說「詩之為道，既以描寫人生為事，而人生者，非孤立之生活，而在家族、國家及社會中之生活也」。總之，在〈屈子文學之精神〉中，王國維評價屈原為「南人而學北方之學者」的，這種轉變是對注重與當時社會之調諧的北方學派的巨大讓步，是從「個人派」走向「國家派」，擺脫哲學而趨向倫

理學<sup>7</sup>。

王國維專注哲學的時期是從 1902 年到 1907 年。他放棄哲學的理由，用他自己的話說，是因為他不能相信可愛的哲學學說了。在 1907 年 4 月《教育世界》上發表的〈自序（二）〉裡，王國維寫道：

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。

「偉大之形而上學，高嚴之倫理學，與純粹之美學」系指以康德為代表的德國觀念論，而「知識論上之實證論，倫理學上之快樂論，與美學上之經驗論」則指當時流行于英國而又在中國產生了廣泛影響的功利主義學術潮流。可愛和可信的對立即德國學問和英國學問的對立，而讓他躲避這兩難的正是儒家傳統。

在發表〈自序（二）〉的同一年，王國維開始在《教育世界》上連載〈孔子之學說〉。錢鷗指出這篇未署名論文是日人松村正一（1874-1951）〈孔子之學說〉的翻譯，斷言該文「完全不能說是王國維的創作」<sup>8</sup>。但該文的內容與當時王國維的思想殊無二致。在文章的

7. 有象徵意義的是，在〈文學小言〉裡，王國維引用了汗德（康德）「實踐理性為宇宙人生之根本」之說，而在〈屈子文學之精神〉裡，卻沒有引用任何哲學家的言論。而且他在後一篇中說「莊周等之所以僅為哲學家」，不如「周、秦間之大詩人」的屈原。

8. 前引錢鷗〈青年時代の王國維と明治學術文化——『教育世界』雜誌をめ

敘論中，松村正一表明了對西方倫理學的不滿，王國維是這樣翻譯的：「倫理學者，就人之行為以研究道德之觀念、道德之判斷等之一學科也。（中略）故此學乃研究道德之學理者，知的而非實踐的」。原本「學理與實踐當相伴而不相離」，然而「泰西之倫理，皆出自科學，惟務理論，不問實行之如何。泰東之倫理，則重修德之實行，不問理論之如何。此為實行的，彼為思辨的也」。松村將泰西和泰東的區別投射在中國南方和北方兩派的區別之上，說，「楚人有老子，思辨之代表也；於魯人有孔子，實踐之代表也」，此觀點與王國維在〈屈子文學之精神〉中所區分的中國兩大派別若合符節。

與三年前王國維發表的〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉相反，〈孔子之學說〉的著者贊揚孔子的實踐說，依據康德和叔本華的哲學，將之理論化。例如，第一編《形而上學》根據康德和叔本華的理論來解釋孔子的天道觀，第二編《倫理說》引述某些人的觀點時稱，「或以孔子之仁愛，似英國之“愛他”說」，例如「阿當斯密斯氏（Adam Smith）之“同情”，哈提孫（Francis Hutcheson）氏之“情操”，巴特拉（Joseph Butler）氏之“良心”說等」。但是松村不同意這些觀點，認為「孔子不明言人性之善惡」，與英國哲學者相距甚遠，「孔子為唱理性之直覺論者，自其克己嚴肅處觀之，實與希臘斯特亞學派及德之康德之說有所符合」，但康德、叔本華的倫理學不過是「惟務理論，不問實行之如何」的學說，不如「孔子之說為合乎情、入乎理之圓滿說也」。王國維也在〈叔本華哲學及其教育學說〉〈「紅樓夢」評論〉〈釋理〉等文章裡研討康德和叔本華的直觀論，最後提出邵雍的「反觀」概念，回歸到注重實踐的儒家傳統。他吐露「疲於哲學」的心情之後，翻譯介紹贊揚孔子的文章，這就是王國維哲學衰竭的結局。

