

## 王國維《紅樓夢評論》與叔本華哲學

郭 玉 雯\*

### 摘 要

王國維運用西方哲學家叔本華哲學來研究《紅樓夢》，在中國文學批評史或紅學發展的歷史上都是首創之舉。以往對《紅樓夢評論》的評價總認為其有「硬扣」之嫌，也質疑王氏對西方哲學體系是否有足夠之了解。本文嘗試重新釐清這個問題，在第一節中，試圖評述王氏接觸西方哲學的歷史淵源，結果發現王國維對西方哲學著作的研讀費時並不多，然其所達到的了解深度與廣度頗令人驚歎。第二節則詳細比對《紅樓夢評論》中的觀念與叔本華的思想，發現王國維對於叔本華思想，只有少部分加以調整或轉化，但相合的大部分一方面可以看成是經過篩選的結果（只討論作品的主題意識而不觸及人物之細部描繪），另一方面也可以看成叔本華哲學與《紅樓夢》確實有許多可彼此照映之處（兩者皆受佛教思想影響）。第三節是重新評價《紅樓夢評論》，認為王國維揭示出來的悲劇精神，確實是《紅樓夢》之所以為難以超越的中國文學經典的深刻理由。

關鍵詞：紅樓夢、王國維、叔本華、意志、悲劇

### 一、前 言

王國維（1877-1927）是清末民初的學術巨擘，所涉獵的範疇非常廣泛，早期主要研究比較哲學與文學，他常利用西方哲學的觀點來整理並批判中國哲學與文學，《紅樓夢評論》即此期代表作；中期他從事於詞的創作與

---

\* 作者係國立臺灣大學中文系教授。

評論，並且研究戲曲史；後期（辛亥革命後）則完全轉向經史考據之學，從事聲韻、古文字、古器物、古制度、敦煌學之研究，並校勘考訂歷代石經與古代史料；晚期更致力於西北史地和蒙古族史、元史史料的整理。由其生平著作六十多種來看，《紅樓夢評論》非但為其年少之作，而且在備受肯定的經史考據研究之成績中，此文以小說為評論對象之性質雖迥異不同，所佔份量卻不能算重。不過因為他運用的詮釋觀點與方法是德國哲學家叔本華（1788-1860）的哲學，以西方理論來研究中國小說，在中國文學批評史或紅學發展的歷史上都是首創之舉，自會引起注意。余英時在《近代紅學的發展與紅學革命》一文中，介紹了「索隱派」、「自傳派」、「鬥爭論」的說法，也提到此書：「從文學的觀點研究紅樓夢的，王國維是最早而又最深刻的一個人。<sup>1</sup>但《紅樓夢評論》是20世紀初年的作品，並沒有經過『自傳派』紅學的洗禮，故立論頗多雜採八十回以後者。」<sup>2</sup>可惜此處沒有解釋其如何深刻，而且《紅樓夢評論》有相當的篇幅是在探討《紅樓夢》的主題，主題是籠罩故事的主要思想，縱使「自傳派」認為紅樓夢後四十回非曹雪芹所作，續作者也不敢違背其悲劇之根本精神，<sup>3</sup>故偶而採取後四十回並不構成重大瑕疵。

至於葉嘉瑩對此書之評論比較詳細，<sup>4</sup>她認為此書長處是：第一，以哲學與美學為批評之理論基礎，屬開山之作。二，具備中國文學批評一向缺乏的理論體系。三，使紅學家擺脫舊日猜謎式的附會，為胡適及俞平伯諸人指出一條辨妄求真的途徑。但它卻有一個根本的缺點：「從哲學觀點來批評一部文學作品，其眼光乃是完全正確的，只不過當批評時，乃是應該從作品本身尋找出它的哲學含義來，此一哲學含義與任何一位哲學家的思想雖大可以有

1 其實清朝的評點派早已從文學的觀點詮釋《紅樓夢》，包括情節、結構、主題思想、描寫技巧、語言特色等屬於文學之分析。參見崔溶澈，「清代紅學研究」（臺北：臺灣大學中文所博士論文，1990）。

2 此文收錄於余英時著，《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經，1978），頁29。

3 王國維認為《紅樓夢》乃寫人生的痛苦與解脫，是「悲劇中之悲劇也」；新儒學家牟宗三在《紅樓夢悲劇之演成》一文中表示自己喜歡看後四十回，因為後四十回寫衰落，真正完成了悲劇的意義。此文收錄於《紅樓夢藝術論》（臺北：里仁，1984），頁276-302。

4 見葉嘉瑩著，《王國維及其文學批評》（臺北：源流，1982），第2章 靜安先生早期的雜文。

相合之處，然而卻不可先認定了一家的哲學而後把這一套哲學全部生硬地套到一部文學作品上去。而靜安先生不幸就正犯了此一缺點。」所謂「硬套」即方鑿圓枘牽強比附之意，這是以西方理論來詮釋中國文學作品至今仍最容易遭受到的譏評，若果真如此，則《紅樓夢評論》的主要價值將大為降低。其實王國維並無意也無法將叔本華「全部」的哲學套到《紅樓夢》上，他只運用了「大可以有相合」的一部分而已；況且叔本華「哲學」體大思精，包括了認識論、意志論、泛神論、厭世觀等等，也不可能全然套在像《紅樓夢》這種細緻描繪人情的「文學」作品上；換言之，哲學論述與小說創作原本不同，前者說道論理，後者敘述故事，頂多以前者的人生論來為後者的主題作一種提綱式的詮釋而已。

葉嘉瑩還提出另一項質疑：「過去曾經有不少人批評他對於西方哲學的體系並沒有深刻之研究，如繆鉞在其 王靜安與叔本華 一文中便曾說：『王靜安對於西方哲學並無深刻而有系統之研究，其喜叔本華之說而受其影響，乃自然之巧合。』美國一位史密斯 (Joan Smythe) 女士在她所寫的 王國維的早期思想 一文中，也曾經批評他『對叔本華哲學的接受乃是全憑他主觀的喜好，往往強調叔氏的某些觀點而排斥其他』。又說：『他在西方哲學訓練上的缺乏使他無法完全了解叔氏立論的根本。』」所謂「強調叔氏的某些觀點而排斥其他」，可見這位美國學者也不認為王國維取用了叔本華全部的觀點。至於所強調的觀點是否「全憑」主觀的喜好，王國維固然承認自己是「性復憂鬱」，<sup>5</sup> 與叔本華出世的人生觀相契，但以其「篤志墳典」<sup>6</sup> 的性格，對書籍典冊應有基本之尊重與客觀之理解；而且叔氏的某些觀點確實可能與《紅樓夢》思想主題「大可以有相合之處」，例如其哲學深受印度思想影響，書中屢屢出現「魔耶」之詞，「『魔耶』係印度吠檀多派專用術語，意指幻象或掩飾本體真相的簾障。最高梵是唯一的實在，因與無明結合，顯現了現象世界。從俗諦看，現象界是實有。從真諦看，則不過是魔耶而已，有如魔術師所耍出的幻戲。叔氏『世界即是表象』之說，乃是康德知識論與魔耶觀的奇妙結合。」<sup>7</sup> 至於《紅樓夢》中的佛教思想，圓香說：「若就本文所論，全書

5 見其 自序 一文，收錄於《紅樓夢藝術論》，頁 2。

6 此為其胞弟王國華所言，見於《海寧王靜安先生遺書》(上海：商務，1940)，序。

7 傅偉勳，《西洋哲學史》(臺北：三民，1965)，頁 454。

是以大乘佛教思想為依歸，以一個禪悟者的修證過程為故事骨架，以其豐富的人生閱歷為裝飾，以其證悟為色彩，妙手招來，無不恰好。」<sup>8</sup>余國藩也說：「《紅樓夢》乃一龐大的道德譬喻，著重佛徒沉浮與最後得悟的過程？有鑑於男女主角及其他幾位次角的心路歷程，我們想不用嚴肅態度肯定上述問題其實也難，何況《石頭記》以外的三個本書書題——《情僧錄》、《風月寶鑑》與《紅樓夢》——都帶有強烈的佛教色彩，而小說涉及佛教主題與修辭方式的語句或典故又多如恒河沙數，彼此交錯形成一片迴腸蕩氣的意義網絡。」<sup>9</sup>縱非全然以佛教思想為依歸，佛教至少也是紅樓夢主要思想之一，非全憑王國維主觀的喜好可以任性妄為。最後兩個問題：王國維對於西方哲學的體系到底有沒有深刻之研究？他是否無法完全了解叔本華立論的根本？王國維曾經以叔本華學說為通康德之關鍵，又以尼采的學說為了解叔本華之本，<sup>10</sup>可見其已揣摩出研究西方哲學之方法；又說自己曾研究康德作品四次，並且在幾年內，皆與叔本華之書為伴侶「而大好之」，<sup>11</sup>顯然非無本之學。

本文擬重新分析王國維如何運用叔本華哲學觀念來詮釋紅樓夢，在詳細比對叔本華哲學與王國維運用情形之前，應對其為何及如何接觸叔本華哲學的歷史淵源作一描述，這一部分也牽涉到王國維對西方哲學歷史之了解。最後，希望給《紅樓夢評論》一個公正之評價。

## 二、歷史淵源

王國維與西方哲學有何因緣？他從小接受的是中國的傳統教育，進私塾、中秀才（光緒 18 年，16 歲）習時文；除準備科舉之外，他也發展著自己嗜讀史書、擅長考據的興趣，而且後者逐漸凌駕於前者之上。他少年時的摯友陳守謙說：「其時君專力於考據之學，不沾沾於章句，尤不屑就時文繩墨。」<sup>12</sup>結果是十七歲應鄉試時落了榜。王國維的父親固然讓他習舉業，但

8 圓香，《紅樓夢與禪》（臺北：天華，1979），頁 115。

9 余國藩，《情僧浮沉錄——論《石頭記》的佛教色彩》，《中外文學》，19：8，頁 51。

10 見其《靜安文集序 與 叔本華與尼采》，皆收錄於《海寧王靜安先生遺書》，頁 1511、1635。

11 皆見於《靜安文集序 一文》。

12 陳守謙，《祭王忠愍公文》，收錄於《國學月報》（北京：述學社，1927.10），頁 39。

在興趣方面並不贊成他「走入考據」，<sup>13</sup>而且常拿康有為、梁啟超有關時務的文章給他閱讀；大概是因為考據雖貴為盛清顯學，然而對清末的時局卻毫無助益，康梁之起即緣於甲午戰爭清廷的慘敗。科學既不順遂，考據又與時代環境脫節，在閱讀康梁的著作中，王國維逐漸興起對「新學」的嚮往：「未幾而有甲午之役，始知世尚有所謂新學者，家貧不能以貲供遊學，居恆快快。」（自序）

1897年，王國維機緣湊巧地從家鄉海寧到上海《時務報》館工作。<sup>14</sup>此報即戊戌變法期間維新派的重要刊物，梁啟超為主筆之一；除了倡言變法維新、救亡圖存之外，此報最重要的事情是翻譯日英法的報紙，等於將西方的社會現象與知識介紹給中國民眾。王國維一方面在報館做書記兼校對，另一方面也因工作需要，在甫開辦的東（日）文學社裏上學。彼時中國對西方種種先進學說的認識往往是透過日文的轉譯，而且學社裡除了修習日文之外，也兼及數學、理化、英文。某次，王國維讀到學社日籍教師田岡佐代治的文集，見其中引用了德國哲學家康德與叔本華的語句，「心甚喜之，顧文字睽隔，自以為終身無讀二氏之書之日矣」，<sup>15</sup>大有相見恨晚之感。其實，「新學」的範圍非常廣，數理科技、船堅砲利，甚至律法制度才是重心，他卻偏偏對二氏哲學特別愛好，此中實因其性格所致，他在「自序」一文中說自己為何從事於哲學：「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。」一位整天思索著人為何活著問題的憂鬱青年，很自然地會被哲學吸引。而且既有機會學習英日語，可以減少語言的隔閡，王國維於是決定從事哲學之研究，尤其是有系統的閱讀西方種種相關著作：

次歲春（1902）始讀翻爾彭之《社會學》及器文之《名學》，海甫定《心理學》之半，而所購哲學之書亦至，於是暫輟《心理學》而讀巴爾善之《哲學概論》、文特爾彭之《哲學史》。當時之讀此等書，固與前日之讀英文讀本之道無異，幸而已得讀日文，則與日文之此類書參照而觀之，遂得通其大略。即卒《哲學概論》、《哲學史》，次年始讀康德之《純理批判》，至「先天分析論」，幾全不可解，更輟不讀，而

13 其父王乃譽在 1894 年 1 月 22 日的日記上說：「見麗南親家，因說各事。子佛贊靜兒不去口，余不以為然。髫年須文字光昌，不應走入考據。」

14 王國維的朋友許同蘭有事須回歸上虞故里，故請其代理自己之職務。見《王國維全集》書信篇（臺北：華世，1985），頁 1-19。

15 同註 5。

讀叔本華之《意志及表象之世界》一書。叔氏之書，思精而筆銳，是歲前後讀二過，次及於其《充足理由之原則論》、《自然中之意志論》及其文集等，尤以其《意志及表象之世界》中 康德哲學之批評 一篇，為通康德哲學關鍵。至 29 歲（1905）更返而讀康德之書，則非復前日之窒礙矣。嗣是於康德之《純粹批判》外兼及其倫理學及美學。至今年（1907）從事第四次之研究，則窒礙更少，而覺其窒礙之處，大抵其說之不可持處而已。此則當日志學之初所不及料，而在今日亦得以自慰藉者也。此外如洛克休蒙之書，亦時涉獵。（自序）

由淺入深，從《哲學概論》、《哲學史》到專家專門著作，而且從 1902 到 1907 年持續鑽研；再加上英日文相關作品參照對看，自己又在通州師範學堂教授哲學、倫理學；並親手翻譯日人元良勇次郎《倫理學》、桑木嚴翼《哲學概論》，節譯英人西額唯克（Henry Sidgwick, 1838-1900）《倫理學史要》，也據此寫出《西洋倫理學史要》一書。「《西洋倫理學史要》介紹了蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德及其以前的古希臘哲學家，如畢達哥拉斯、赫拉克利特等，又介紹了古代的伊壁鳩魯派、斯多葛主義等西方哲學流派，即便是近代德國的康德、叔本華，英國的霍布士、培根、邊沁第，也有較為全面的介紹。此種介紹，稱之為中國第一部系統評述西方哲學家、哲學流派、哲學觀點和倫理學說的著作，並不為過。」<sup>16</sup> 以如此徹底的方式來掌握，實不能說他對西方哲學沒有具系統之研究。

王國維為何對康德、叔本華思想特有領會？在 釋理 一文中，他以為二氏所主張具有主觀性質之因果律為認識論之定論。此外，於 自序 裡他說自己因為讀康德的《純粹理性批判》遇到瓶頸，所以讀叔本華的著作。叔本華的哲學在知識論方面是繼承康德的；<sup>17</sup> 再加上康德著作文字艱澀，叔本華著作則一向清晰流暢。王國維原本只將叔本華為通康德哲學的關鍵，一經接觸卻立即傾倒：

余之研究哲學，始於辛壬之間。癸卯春。始讀康德之《純粹批判》，苦其不可，幾半而輟。嗣讀叔本華之書，而大好之。自癸卯之夏以至甲辰之冬，皆與叔本華之書為伴侶之時代也。其所尤愜心者，則在叔本華之知識論，康德之說得因之以上窺。然於其人生哲學，觀其觀察之精銳與議論之犀利，亦未嘗不神怡神釋也。<sup>18</sup>

16 雷紹鋒，《王國維的治學方法》（臺北：新視野，1999），頁 42。

17 但是在意志論方面的見解，二人迥然相異，叔本華在代表作《作為意志及表象之世界》（北京：商務印書館，1986）之後甚至附錄著 康德哲學批判 一文。

18 同註 5。

讀其哲學顯然是一種愉快的經驗。如此看來，他似乎喜好叔本華甚於康德；但因為叔本華有許多想法來自於康德，從開創性而言，康德在哲學史上的地位是無可比擬的。王國維說：

為近世哲學之一潮流，綜合大陸及英國之二學派，而又開自家獨得之生面者，實德意志之哲人依汗德（筆者註：即康德 Immanuel Kant）也。汗德不但與哲學之內容的新面目，即就其概念，亦以明了之說明 哲學之問題及性質至此殆可謂確定也。

真提出認識論之問題，而使於哲學中占重要之地位者，則汗德也。<sup>19</sup>

今夫吾人之所得而知者，一先天的知識，一後天的知識也。先天的知識如空間時間之形式及悟性之範疇，此不待經驗而生，而經驗之所由以成立者，自汗德之知識論出後，今日殆為定論矣。後天的知識乃後天之所教我者也，凡一切可以經驗之物皆是也。二者之知識皆有確實性，但前者有普遍性及必然性，後者則不然，然其確實則無以異也。（論性）

他甚至寫了一篇《康德像贊》來贊美，<sup>20</sup> 其中「凡此數者，知物之式，存於能知，不存於物」指出了康德哲學最重要的貢獻，也就是在知識論上將知識分為先天與後天，前者非但不依賴經驗而生，反而能成為經驗，也就是成為知識的先決條件。換言之，此種唯心主義的先驗觀，非常積極地肯定了認識過程中的主體能動性。

叔本華哲學如何出於康德，又有所精進或不同？康德認為悟性的統一形式就是所謂「範疇」，其為思維之先驗形式，使一切思維的認識成為可能。易言之，通過感性直觀，我們只能獲得雜亂的知識材料；唯有悟性先天的範疇套上經驗表象，乃可以建構有組織之知識。他又認為一切思維皆可以邏輯的判斷形式表之，假使能夠獲得判斷形式之分類，即可發現與之相符的一切悟性範疇，後來康德果然列出十二種，而叔本華只取其中一種，即因果性以作為悟性之先天形式。另一方面叔本華認為康德的見解不夠精當，所以在《充足理由律之四大根據》一書中，提出了表象世界的知識包括數學（依據存在理由律）、歷史與行為科學（依據動機賦與的行為理由律）、自然科學（依據生成理由律）、邏輯（依據認知理由律），<sup>21</sup> 易言之，叔本華《意志及表象之世界》保留康德《純粹理性批判》的根本精神而更加精密完備。不過二氏最

19 見其《哲學叢書》（上海：教育世界印本，1903），頁12、43。

20 論理、論性 與此文皆見於《海寧王靜安先生遺書》。

21 傅偉勳，《西洋哲學史》，第12章「康德」與第15章「叔本華」。

大的不同是對於「物自身」的看法，王國維指出：

汗德以前之哲學家，除其最少數外，就知識之本質之問題，皆奉素樸實在論，即視外物為先知識而存在，而知識由經驗外物而起者也。故於知識之本質之問題上奉實在論者，於其淵源之問題上不得不奉經驗論。其有反對此說者未有言之有故，持之成理者也。汗德獨謂吾人知物時必於空間及時間中，而由因果性整理之，然空間時間者吾人感性之形式，而因果者吾人悟性之形式，此數者皆不待經驗而存，而構成吾人之經驗者也。故經驗之世界乃外物之入於吾人感性悟性之形式中者，與物之自身異，物之自身雖可得而思之，終不可得而知之。故吾人所知者唯現象而已，此與休蒙之說其差只在程度，而不在性質。即休蒙以因果性等出於經驗，而非有普遍性及必然性，汗德以為本於先天而具此二性，至於對於物之自身，則皆不能贊一詞。故如以休蒙為懷疑論者乎，則汗德之說雖欲不謂之懷疑論不可得也。叔本華於知識論上奉汗德之說曰，世界者吾人之觀念也，一切萬物皆由充足理由之原理決定之，而此原理吾人知力之形式也。物之為吾人所知者，不得不入此形式，故吾人所知之物決非物之自身而但現象而已。易言以明之，吾人之觀念而已。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，我之為我，則為物之自身之一部昭昭然矣。而我之為我，其現於直觀中時則塊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。然則我之自身，意志也；而意志與身體實視為一物，故身體者，可謂之意志之客觀化，即意志之入於知力之形式中者也。吾人觀我時，得由此兩方面，而觀物時，只由一方面，即唯由知力之形式中觀之，故物之自身遂不得而知。然由觀我之例推之，則一切物之自身，皆意志也。叔本華由此以救汗德批評論之失，而再建形而上學。

康德認為我們所了解的現象界，只是外物可以符合我們悟性之形式部分，與「物之在其自己」，也就是「物自身」並不相同；人類對於「物自身」只可想像其存在而無法加以認知，所以王國維說康德落入懷疑論，也就是不可知論當中。至於叔本華雖然在知識論上依從康德之說，但假若就本體界來說，表象世界無異於夢幻，所以我們應該透過表象世界探索屬於本體界的物自身。我們如何認知物自身？叔本華認為我之自身是可知的，我之自身又是物之自身的一部分，我之自身既可知，以例推之，物之自身亦可知。我之自身即意志，意志與身體實為一物，身體只是意志的客觀化，是意志進入知力形式的憑借物。我之自身為意志，以例推之，一切物之自身皆意志也。王國維顯然比較贊同叔本華的看法，以為可以彌補康德的不可知論。其實，康德之所以預設不可知但可思維的物自身，是因為物自身即是外在事物存在之基礎，唯有物自身不進入人類悟性的認知形式，外在世界的經驗現象方不致變成虛妄



不實。<sup>22</sup> 如果認為外在世界等於悟性所構劃的一切事物，則一切唯心造，就會像叔本華一樣墮入夢幻觀念論的情況。

王國維進一步說明，叔本華如何宣稱現象界的一切存在皆是意欲化的結果，易言之，世界的本質即是盲目的生存意欲：

叔本華從汗（康）德之說，謂客觀的世界，吾人之所經驗者，不過人之感性之所造，而使合于經驗之人心之法則耳。但其所以異于汗德者，則其物之本體之說也。彼謂「意志」者，乃一切生物、無生物之極內部之精髓。此意志之真性，則欲使自己化為客觀之衝動力是也。此在無機界則為機械力與化合力，在有機界則由下等之生物，而漸升于高等。此意志之現于生物界者，得謂之曰「欲生之心」，而此欲生之心，乃一切動物之最深邃之精髓也。但此欲生之心，必不能滿足于今日之世界，而不滿足之生活，即苦痛之生活，雖或得一時之滿足，然不過暫離苦痛之狀態，而非正面的快樂也。又非苦痛之生活，至人類而達其極，此由人類之意志之發達最著故。而苦痛又由知力之進步而益增，此自然之勢也，故哲學之義務，在使人滅絕其意志。一切道德，皆可于此中算計之。其滅絕之階級有二：其最低者為通常之德性，即視人若己之仁愛及同情是也，但此等之德性尚不離乎欲生之念；意志之完全之滅絕，存于涅槃之境界，即脫離人生幻妄之快樂，雖傳種之衝動，亦抑制之是也。<sup>23</sup>

不僅人有意志，動植物也都有，植物上下伸展，就是意志作用的結果；甚至流水往下走，磁針向南北，也都是意欲的展現。易言之，意欲客體化的最低層級是無機界中重力、不可入性、電力、化學性等，所謂機械力與化合力的力量，在有機界則是從下等生物漸升於高等，盲目的生存意欲逐漸彰顯為表象世界。由於人類生活的根源衝動也是源於盲目的生存意欲，所以人始終在追逐欲望，無窮的欲望又不是這個有限的世界可以滿足的，人等於永遠處在不滿足，也就是痛苦的狀態。而且由於人的意志最發達，所以得嘗受最大的痛苦，甚至隨著人的知力之增加，痛苦愈深。叔本華認為獲得解脫的辦法有二，一是藝術的，二是倫理的，王國維此處只提及後者。倫理的解脫又分為兩階段：低者是視萬物為同一宇宙意志之展現，故能加以同情，但此等博愛情操仍無法擺脫生存意欲，最高級的解脫是意志完全的滅絕，也就是佛教中所謂涅槃的

22 有人對此表示異議，以為物自身如果是外在事物存在之基礎，物自身等於產生現象的原因。但原因是悟性的認知形式，只能運用於現象界，物自身卻屬本體界，如此一來，豈不矛盾？見傅偉動，《西洋哲學史》，頁400。

23 見王國維譯《西洋倫理學史要》德意志之厭世論叔本華一文，西額唯克原著，同註19，第3集。

境界，由此可知叔本華深受佛教「無明」與「厭世觀」思想的影響。

不過，王國維對叔本華有關意志的說法也非全然接受，在「原命」一文中，他對二氏皆有批判。<sup>24</sup> 康德認為現象界中，所有事物都以其他事物作為原因，換言之，都是有待的，絕非自由的；至於在本體界，則時間、空間、因果律都起不了作用，也才有自由可言。意志屬於本體界，所以是自由的；意志自由表現在消極方面，就是可以離開感性的衝動而獨立；表現在積極方面就是能實踐道德意志，做出道德行為。此即「自然與道德之間的對比，或曰，實然與應然之間的，又或曰是必然性與自由之間的對比。」<sup>25</sup>「對人類底獨立性之感受透過自律這觀念能最明確地被表達出來；所謂自律之觀念，實在是指：就吾人能夠體現純粹實踐理性這點而言，道德律則的立法者並不是上帝，而正是我們自己。我們之服從於道德律則，並非為了上帝，而是為我們自己。那必須實際成就的，乃是吾人真誠的意志。因此人類的道德自由並不只純然是一『不待於自然的自由』，而且同時也是一『不待於諸般外界超自然力量的自由』。在康德以前，從來沒有人如康德一般地彰舉人類；從來沒有人曾經賦予人類到如此一程度的形而上獨立性與自主性。」<sup>25</sup>

王國維卻反對這種道德意志是自由的說法，因為理性既是道德意志的原因，道德意志即不自由。縱使康德說此種自由之因果與自然之因果相異，但人類所以依從理性而離開感性的衝動必有其他原因，雖然此原因不一定是現在的、個人的、可見的，其為原因所決定和自然界無不同。就像叔本華所說，意志表現在經驗世界中就是動機，而人的基本動機就是求生的欲望，易言之，欲生之心即意志之客觀化，它支配著意志在經驗世界中的種種表現，所以意志在經驗世界中是不自由的，意志自由在現象界唯一的表現是意志之否定。王國維於此提出質疑：意志之否定乃源於物我一體，同屬宇宙意志之知識，此種知識豈不成為意志否定之動機？所以意志表現在經驗世界中永無自由可言。此說等於連叔本華唯一認可的意志自由之表現也予以否認。王國維認為這個惡壞世界的悲觀程度，比起叔本華可謂有過之而無不及。為何如此？時代環境的惡劣可能也是重要的理由，中日甲午戰爭、戊戌政變、庚子

24 見《靜安文集續編》，頁1753、1754。

25 Richard Kroner 著，關子尹譯《論康德與黑格爾》（臺北：聯經，1985），頁75、78。

八國聯軍之役即發生在他的青年時期，他雖無意於政治活動，<sup>26</sup> 但以一位敏感的知識分子而言，他絕不能自外於家國的苦難，由其諸多對教育方面提出改革意見之文章即可知，<sup>27</sup> 他曾說：

今之人士之大半，殆舍官以外無他好焉。其表面之嗜好集中於官之一途，而其裡面之意義，則今日道德、學問、實業皆無價值之證據也。夫至道德、學問、實業等皆無價值而惟官有價值，則國勢之危險何如矣。<sup>28</sup>

國家生存情勢堪憂，所以他視西方哲學為新學中最重要之思想基礎，<sup>29</sup> 由此可建構當時之道德、學問與實業。辛亥革命之後，他轉向中國古史的研究。表面看來，他對西方哲學產生「遠水救不了近火」的絕望；但絕望愈大期待愈深，是否也可以說他轉而從中國古代歷史中，尋找更適合更可行改善中國現實之途徑？甚至在最後，他似乎採取了極端的自殺方式，來表現對當時環境最大的不滿；<sup>30</sup> 但按照叔本華的說法，解脫之道存於出世而非自殺，自殺者的生存意欲依然很強。<sup>31</sup> 王國維的自殺並非尋求解脫，而是迂迴地找到對此世界表現意欲的最後之道。

### 三、《紅樓夢評論》與叔本華哲學

王國維固然在醉心於叔本華哲學時寫下《紅樓夢評論》，並不代表一定是「硬扣」的批評態度。叔本華說：「每一個人都是由於他的意志而是他，

26 王德毅，《王國維年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1967）「敘例」曰：「觀堂一生無意於政治活動，而為一純學者，嘗說：『余生平惟與書冊為伍，故最愛而最難捨去者，亦惟此耳。』」

27 例如 文學與教育、教育小言十則、論平凡之教育主義、教育普及之根本辦法、叔本華之哲學及其教育學說、教育小言十三則 等。

28 見《王觀堂先生全集》（臺北：文華，1968），第5冊《靜安文集續編》，頁1897。

29 王國維說：「哲學概論為欲深研哲學者之準備，亦哲學之意義，開陳其研究方法及問題，並略述其問題之各種重要之答案，以使哲學之概念印於學者之腦裡者也。哲學史就古今哲學之甲起乙仆之跡，而究其變遷之因果關係明一說之敗而一說之所以勝之理，又詳諸種學說之所以起，約言之，則述哲學諸說之歷史的關係者也。故吾人得由哲學概論解哲學之為何，及其與常識及科學之關係，明古今異說所以起之理。又得由哲學史知哲學之變遷決非盲目的活動，其發達必有一定之脈絡者也。然則此二科乃入哲學之門。」同註19，頁6。

30 可參看葉嘉瑩《王國維及其文學批評》王國維死因之探討 一章。

31 同註17。

而他的性格也是最原始的，因為欲求是他的本質的基地。由於後加的認識，他才在經驗的過程中體會到他是什麼，即是說他才認識到自己的性格。」<sup>32</sup> 知識並不能改變一個人的性格，只是讓他深刻認識到自己原來的性格而已；所以王國維縱使沒有接觸叔本華哲學，也一定會找到視人生為憂患，必求解脫的思想來印證自己因為天性與環境而產生的憂鬱思想，由《紅樓夢評論》第一句話引老莊之言即可知。不過王國維畢竟採用了叔本華而非老莊哲學來評論《紅樓夢》，難道前者比後者具條理性而更適合作為評論之利器？

先從第一章說起。王國維雖然在人生觀與美術觀上，受到叔本華哲學強烈的影響，但一方面他會以自己文化背景的立場來消化叔本華學說；另一方面他也在吸收之後作一些轉化，甚至作進一步的引申與發揮。本章起始，王國維即引用老子：「人之大患，在我有身」以及莊子：「大塊載我以形，勞我以生」來說明生命與憂患勞苦乃一體成形的看法。他認為這其中就隱含了人生一基本之矛盾：生存為人之所欲，然而憂患勞苦為人之所惡，二者既然是一體，人豈不欲其所惡而惡其所欲，一直處在惡性循環之中，死而後已？事實上，人類還不只是求個人一己短暫之生存，生育子女等於是另一形式的圖謀久長，組織國家亦未嘗不是，相集一群，對內有法律，對外有國防，無非使人人各遂其欲生之心。問題是生活中有什麼是真的值得追求？

在進一步討論生活之本質為何時，王國維提出類似於叔本華非常有名的人生如鐘擺之理論。叔本華曾說：「欲求和掙扎是人的全部本質，完全可以和不能解除的口渴相比擬。但是一切欲求的基地卻是需要，缺陷，也就是痛苦；所以，人從來就是痛苦的，由於他的本質就是落在痛苦的手心裡的。如果相反，人因為他易於獲得的滿足隨即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的對象，那麼，可怕的空虛和無聊就會襲擊他，即是說人的存在和生存本身就會成為他不可忍受的重負。所以人生是在痛苦和無聊之間像鐘錶一樣的來回擺動著；事實上痛苦和無聊兩者也就是人生的兩種最後成分。在人們把一切痛苦和折磨都認為是地獄之後，給天堂留下來的除閉著無聊之外就再也沒有什麼了。」<sup>33</sup> 王國維將無聊改為倦厭，而且視倦厭為痛苦之一種；他甚至把去痛苦逐快樂的追求視為一種努力，而努力也是痛苦的。「且快樂之

32 同前註，頁 401。

33 同前註，頁 427。

後，其感苦痛也彌深」，大概是有了快樂作為比較，苦痛也益發沉重無可忍受；而益發沉重的痛苦絕對可以將先前的稍許快樂完全抵消盡淨。總而言之，如果叔本華認為痛苦和無聊是人生的兩種最後成分，一屬地獄，一屬天堂。王國維則以為人生唯一基本成分只有痛苦而已，<sup>34</sup> 厭倦不論如何皆無法不屬於地獄。他等於也回答了自己先前提出的問題，生活中那有什麼真正值得追求的東西？「一欲既終，他欲隨之，故究竟之慰藉終不可得也。」追求的意義不在目的之獲得，目的只是作為下一次追求的動機，易言之，追求只是一種磨耗生命的工具，而人生也談不上究竟之滿足。

至於知識和生活之欲有何關係？知識應該是一種了解的活動，緣於人的好奇心，假若果真如是，知識是否可以帶領人們暫時離開生活之欲？王國維卻認為知識只是增進人類生活之欲於無窮的工具，「故科學上之成功，雖若層樓傑觀高嚴鉅麗，然其基址則築乎生活之欲之上，與政治上之系統立於生活之欲之上無以異。」此說固然受到叔本華之影響，但也反映了當時對「新學」的看法，所謂「船堅炮利」「富國強兵」，應用的知識無非是保障國族生存之道而已。王國維曾描述叔本華的見解：「知識者，實生於意志之需要。一切生物，其階級愈高，其需要愈增；而其所需要之物亦愈精，而愈不易得，而其知力亦不得不應之而愈發達。故知力者，意志之奴隸也；由意志生而還為意志用者也。至天才出而知力遂不復為意志之奴隸，而為獨立之作用。」<sup>35</sup> 此處「實生於意志之需要」之「知識」，實為「知力」；在唯意志論之下，知力固然附屬於其下，但這只是就一般人而言，所謂天才卻可使「知力」獨立作用。所以「意志」和「知力」仍屬不同範疇，只是一般人因為完全受意志驅遣，知力遂乃無法產生獨立之作用。叔本華其實非常贊同知力產生獨立之作用，也就是不受意志影響的純粹知識或直覺之獲得。他曾說：「由於有這種純粹客觀的世界觀——對於童年時代而言是基本的，並且因為意志力還未發展而得以促進。——所以當我們做為孩子時比較專心於純粹知識

34 據陳曉南《叔本華生平及其學說》一文，叔本華靠遺產生活，常有餘閒，所以不耐無聊？文章收入於氏譯《叔本華論文集》（臺北：志文，1973）一書中。至於王國維經濟狀態差，十幾歲即面臨重大的生活壓力，所以更加悲觀？參見陳鴻祥所著《王國維傳》（北京：團結，1998）。

35 見《叔本華之哲學及其教育學說》，《海寧王靜安先生遺書》一書，頁1567、1568。

的獲得，而比較不專心於意志力的發揮。雖然我們如此熱烈地專心於學習事務的外在層面，視之為了解四周事物的原始方法，但教育的目標卻是把『觀念』灌輸進我們之中。觀念並不告知事物的真正和基本性質，做為一切知識基礎和真正內容的事物的真正和基本性質，只能藉著所謂的『直覺』這個過程得到。這種知識無法從外面灌輸進我們之中，我們必須自己去獲得，為自己而去獲取。」<sup>36</sup>

人，尤其是天才，如何使「知力」獨立作用，而可以擺脫與痛苦共生的生活之欲？王國維說：「人而能忘物與我之關係而觀物，則夫自然界之山明水媚，鳥飛花落，固無往而非華胥之國，極樂之土也。豈獨自然界而已，人類之言語動作，悲歡啼笑，孰非美之對象乎？然此物既與吾人有利害之關係，而吾人欲強離其關係而觀之，自非天才，豈易及此？於是天才者出，以其所觀於自然人生中者，現之於美術中，而使中智以下之人，亦因其物之與己無關係而超然於利害之外。故美術之為物，欲者不觀，觀者不欲，而藝術之美所以優於自然之美者，全存於使人易忘物我之關係也。」所以只要忘記外物與我之利害關係，不論是自然界或人事界，皆可以成為美之對象而令人暫忘痛苦。天才比一般人容易達此境界，且將其訴諸藝術之表現，而這些藝術作品也將使一般閱者暫離生活之欲。此觀念自然又是從叔本華而來，只是缺少「理念」這一環節的描述。王國維在介紹叔本華的美術觀時曾說：「若不視此物為與我有利害之關係而但觀其物，則此物已非特別之物而代表其物之全種，叔氏謂之曰實念。故美術之知識，實念之知識也。」<sup>37</sup>「實念」即「理念」，觀念來自於柏拉圖。理念即是現實界中個別事物的原型，為永恆之存在形式。理念的認識是一種純然無意欲的認知主體之直觀認識，不論是得到或傳遞此種超越主客體相對與生活之欲的認識，都需要靠藝術天才。王國維因此得到藝術之美優於自然之美的結論，此種「為藝術而藝術」的論調正是從康德的理論發展出來的一種美學運動：「十八世紀後期的德國狂飆運動，本質上是一種浪漫主義的運動，反對法國十七、十八世紀新古典主義，強調大自然的陶冶，直覺，情感等等，作為文學的起始與歸依。狂飆運動在美學上的主要源頭是康德，康德在範疇分類裡，建立了文學的獨立身分，並

36 叔本華著，陳蒼多譯，《叔本華論人生》（臺北：文化大學，1974），頁122-123。

37 同註35，頁1570。

且認為一切藝術的效果應是『慾惡兩無』——即一種靜態的美學情操，不會引起讀者或觀眾的慾求或憎惡。」<sup>38</sup> 康德認為美即是無關心的一種滿足，美的對象獨立於人的利欲之念，由此可知王國維論說之本。不過，叔本華非常贊賞大自然之美，王國維卻以為藝術美較易使人忘記物我關係而比自然美略勝一籌。

美有兩種，一是優美，即以無生活欲望之心觀賞外物，或觀賞與吾人無利害關係之物；一是壯美，若外物大不利於吾人，吾人意志破裂遁去，而知力可以獨立作用，可以深觀其物。如此，壯美類似前所言，知力若能產生獨立之作用，可獲得純粹知識或直覺。叔本華又是怎麼說的？「如果是優美，純粹認識無庸鬥爭就占了上風，其時客體的美，亦即客體使理念的認識更為容易的那種本性，無阻礙地，因而不動聲色地就把意志和為意志服役的，對於關係的認識推出意識之外了，使意識剩下來作為認識的純粹主體，以致對於意志的任何回憶都沒留下來了。如果是壯美則與此相反，那種純粹認識的狀況要先通過有意地，強力的掙脫該客體對意志那些被認為不利的關係，通過自由的，有意識相伴的超脫於意志以及與意志攸關的認識之上，才能獲得。這種超脫不僅必須以意識獲得，而且要以意識來保存，所以經常有對意志的回憶隨伴著。」<sup>39</sup> 易言之，壯美比優美多了一個補充，也就是對觀審中的外物與意志之間的根本敵對關係加以超越，其餘在不帶意志的認識與對於理念的認識上，則完全相同。王國維對於二者之間的差異不像叔本華說的那麼清楚；且由其所舉的例子來看，不論是圖像詩曲都是藝術作品，而叔本華在解釋壯美時，用的都是大自然的例子，王國維似乎有意將審美對象縮小在美術作品上來談。

但並非所有美術作品都符合優美與壯美的基本條件，如果使觀賞者自純粹之知識，出而復歸於生活之欲，王國維名之曰「眩惑」。此觀念仍來自於叔本華，「如果壯美感的發生是由於一個直接不利於意志的對象成為純粹觀賞的客體，而又只能不斷避開意志，超然於意志所關心的利害之上才能獲得這種觀賞，這才構成壯美的情調；那麼與此相反，媚美卻是將鑒賞者從任何時

38 見衛姆塞特 (William K. Wimsatt, Jr.) 與布魯克斯 (Cleanth Brooks) 合著，顏元叔譯，《西洋文學批評史》(臺北：志文，1973)，序，頁5。

39 同註31，頁282。

候領略美都必須的純粹觀賞中拖出來，因為這媚美的東西由於它是直接迎合意志的對象必然地要激動鑒賞者的意志，使這鑒賞者不再是認識的純粹主體，而成為有所求的，非獨立的欲求的主體了。人們習慣地把任何輕鬆一類的優美都稱為媚美，這是由於缺乏正確的區分而有的一個過於廣泛的概念。」<sup>40</sup> 叔本華稱之為「媚美」，比王國維用「眩惑」，少了道德批判的意味；而且所舉之例，一是畫的酷似真物的靜物寫生，那些烹調停當的食品會引起觀賞者的食欲；二是過於逼真裸體繪畫和雕刻，整個處理手法意在激起鑒賞人的肉感，但不是所有裸體的題材皆如此，「古典藝術家自己就是以純客觀的、為理想的美所充滿的精神來創作這些人像的，而不是以主觀的，可恥的充滿肉欲的精神來創作的。」至於王國維舉的例子，包括 招魂、七發、《西廂記》、《牡丹亭》等，這些作品本來就有「諷一而勸百」的爭議，王國維不經討論即直接宣稱為「眩惑」，可見其立場之保守。而且《紅樓夢》對這些作品多少有些取法，《西廂》、《牡丹》更直接出現在第 23 回，或權充缺乏情感語彙的寶黛之間一種借古擬今的達情工具；或是單獨讓黛玉面對「如花美眷，似水流年」所表現的，一種青春易逝、美麗脆弱之悲哀。至少，曹雪芹不會同意把這些作品看成是「眩惑」。<sup>41</sup>

第二章《紅樓夢》之精神討論的是《紅樓夢》之主題思想。王國維起始即引《禮記》禮運篇「飲食男女，人之大欲存焉」之語，來說明男女之欲既不似飲食之欲具有維繫身體運作之功能，女色卻又常常為男性帶來諸如喪生亡國之害處，為何人們仍追逐如此之勤？兩千年以來，能夠從哲學上回答的只有叔本華 男女之愛之形而上學 一文；至於在古今中西的詩歌小說中，描寫男女之愛的不計其數，但皆無法回答這一問題。《紅樓夢》是唯一的例外，既描寫男女之愛又解決了男女之愛所引起的問題。叔本華此文之重心何在？「愛情的憧憬，也可採許多的變化形式來表達，這是自古以來文學家所努力的目標，但他們的描寫還不夠細緻入微，不，連給予此對象滿足的處理都做不到。如所週知，這種憧憬包含二類，一是佔有某特定的女人和連結無限幸福的觀念；另一是如若不能得到某女人則聯結不可言狀的悲痛。愛情的憧憬和悲痛，並不是從存在一時的個體慾望所發生，而是種族靈魂的嘆

40 同註 31，頁 289、290。

41 《紅樓夢》第 1 回中所批評的「風月筆墨」，才是曹雪芹認為的「眩惑」。



息。種族看到自己目的的得失情形，而發出深深的嘆息。唯有種族才有無限的生命，所以它才有無限的願望、無限的滿足和無窮的悲痛。但此時必滅的個體——人，是被禁錮在狹窄的胸中，所以，我們只看到這小小的心胸似乎漲得幾乎破裂，或者胸中充滿無限的歡愉、無限的悲傷。因此，自也毋怪他們找不出適當的詞彙來表達這些情形。所以它成了所有崇高的戀愛文學材料。因而，這些文學，超脫一切塵俗的境域，而上昇到一種高超的境界。」<sup>42</sup>叔本華認為生命意志在性衝動上表現的最為強烈，而這種表現說到底是為了種族之延續，所以當性欲無法得到滿足，也就是無法和選定的女人結合時，那種無限的痛苦正是由代表無限生命之種族發出來的，文學家很難找到適當的詞彙來形容這種無限，大概是因為所有的詞彙皆屬有限。因此，以戀愛為材料的文學作品，為了要表達愛情無限的憧憬與痛苦而顯得高超。

叔本華到底把愛情看得太低抑或太高？還是把愛情看的太低而把有關愛情的詩歌與小說看得太高？不論如何，其理由是相同的——愛情緣於種族延續之需求。這種形而上的解釋，或許包含某些真理，但畢竟不能窮盡所有愛情的意涵；尤其《紅樓夢》裡的寶黛之戀，其所以具有超脫塵俗的色彩，乃因第一回作者為他們安排了前世的神話，也就是神瑛侍者灌溉絳珠草的故事；寶黛戀情的形上原因即為絳珠草欲酬神瑛侍者灌溉之情，情盡緣了，是否進入婚姻以延續種族並非重點，所以作者寫寶黛之戀只管其如何盡情而已，<sup>43</sup>與凡夫俗子考慮的角度不同，所以具有超脫塵俗的色彩？

不只是寶黛之戀有神話的解釋，在此之前，作者早已安排賈寶玉有個神話來歷。王國維認為賈寶玉的前身既是不見用的頑石，何不游於廣漠之野自我逍遙，必欲入此憂患勞苦之世界？「可見生活之欲之先人生而存在，而人生不過此欲之發現也。此可知吾人之墮落，由吾人之所欲，而意志自由之罪惡也。所謂玉者，不過生活之欲之代表而已。故攜入紅塵者，非彼二人之所為，頑石自己而已。引登彼岸者，亦非二人之力，頑石自己而已。此豈

42 此文收錄於前揭陳曉南譯，《叔本華論文集》，頁 103。

43 最顯著的例子是第 20 回，寶黛之間又有猜忌，寶玉自剖心事，最後說了「豈有個為他疏你？」的話。黛玉啐道：「我難道為叫你疏他？我成了個什麼人呢！我為的是我的心。」寶玉道：「我為的是我的心。難道你就知你的心，不知我的心不成？」兩人都把自己是否盡情當作最重要的事。

獨寶玉一人然哉，人類之墮落與解脫，亦視其意志而已。」人因為想要到這個世界來，所以被生出來？這個解釋很深刻，雖然原罪的觀念是西方文化的產物。易言之，縱使我們不把誕生視為墮落，既然人是自己要到這個世界來的，即應承擔一切，不論好壞。《紅樓夢》對人物的描寫確實讓他們自作自受，像賈寶玉出生時帶來的玉，上面刻有「一除邪祟，二療冤疾，三知禍福」（第8回）的話語，其實，引來邪祟、冤疾與災禍的正是此玉，也只有此玉可以消除、療治和預知自己種下的果。寶玉的母親王夫人在116回也說：「病也是這塊玉，好也是這塊玉，生也是這塊玉——」下一句應是「死（悟）也是這塊玉。」寶玉最後並未自殺而是走向覺悟，對於王夫人來說，這個愛兒等於死去一般。值得注意的是王國維此處雖仍延用叔本華「意志」一詞，但意涵已有所轉變；他說吾人之欲生於世，乃「意志自由」選擇之結果，此「意志」雖保有叔本華認為的形上義，但也被賦予「自由選擇」的權利；而意志縱使選擇墮落紅塵，仍然有機會藉由意志自己的力量加以解脫，此「意志」雖保有叔本華認為的欲生之義，但也被賦予自我解脫的力量。如第一節所言，叔本華認為意志自由在現象界唯一的表現是意志之否定，而意志之否定乃源於物我一體，同屬宇宙意志之知識，此種知識既成為意志否定之力量，可見意志不是靠自己的來否定自己的。<sup>44</sup>

叔本華贊同意志之否定，卻不以自殺為然：「再沒有什麼還比真正取消意志的個別現象——自殺——更有別於意志之否定的了。自殺離意志的否定還遠著，它是強烈肯定意志的一種現象。原來意志之否定的本質不在於人們對痛苦深惡痛絕，而是在於對生活的享樂深惡痛絕。自殺者要生命，他只是對那些輪到他頭上的生活條件不滿而已。所以他並沒有放棄生命意志，而只

44 葉嘉瑩在《王國維及其文學批評》書中說：「靜安先生指『玉』為『欲』，不僅犯了中國舊文學批評傳統之比附字義勉強立說的通病，而且這種比附也證明了他對《紅樓夢》中寶玉之解脫與叔本華哲學中決滅意志之欲的根本歧異之處，未曾有清楚的辨別。如果『寶玉』在《紅樓夢》中果有象喻之意，則其所象喻的毋寧是本可成佛的靈明的本性，而決非意志之欲。」（頁181）寶玉在《紅樓夢》中主要指生活之欲可以得到許多證明，例如他對於生活種種，包括人與人之間的關係都有求全的傾向；又兩次砸玉，玉代表世人皆欲求而不得之價值；最後失玉之後，和尚來還玉，寶玉拒絕，此時玉指生活之欲絕無疑義。而葉氏可能也沒有觀察到王國維此處所指意志之內容與叔本華已經不完全相同，應稍加辨別。

是在他毀滅個別現象時放棄了生命。」<sup>45</sup> 王國維依此推論出「解脫之道存於出世，而不存於自殺」的看法，故《紅樓夢》中金釧、司棋、尤三姐、潘又安的自盡都是求償其欲而不得者，算不得意志之否定；但出家者則未必皆為解脫者，例如柳湘蓮與芳官，前者與潘又安相似，皆因愛情失敗；後者與金釧相似，皆蒙不白之冤。所以「苟有生活之欲存乎，則雖出世而無異於解脫，苟無此欲，則自殺亦未始非解脫之一者也。」等於調整之前的推論，換言之，重要的是心中是否存有生活之欲，如果生命意志已遭否決，則不論出世或自殺都算解脫，王國維舉了《紅樓夢》中的鴛鴦作例子，鴛鴦在賈母死後已了無生活之欲，如果她不是被賈赦逼迫自殺，很可能走上出家的道路。由此也可觀察出王國維運用叔本華哲學觀念決非「硬套」的情形，他雖然由叔本華哲學中得出自殺非意志之否定的見解，但是在了解《紅樓夢》諸多自殺與出家的例子之後，他調整了原先的見解，自殺與出家並不一定表示意志否決之有無，所以叔本華以自殺為肯定意志的說法，無形中就受到王國維的修正。

王國維認為《紅樓夢》中只有寶玉、惜春、紫鵑三人算是解脫，但過程又不完全相同，寶玉由於覺自己之苦痛，惜春、紫鵑則是觀他人之苦痛。後者之解脫是超自然的、神明的、宗教的、和平的；前者則是自然的、人類的、美術的、悲感的、壯美的，也因此寶玉是書中主角。易言之，觀他人之苦痛即能洞見人生之本質者，雖為非常之人，具非常之知力，但也因為如此，她等於是被神所選定的聖徒，可遇而不可求；至於覺自己之苦痛而解脫者雖較容易，但也因此適合於任何一個人，一般讀者比較容易受到啟發，文學作品就能達到使人暫得和平之目的。王國維此論與叔本華哲學有何相干？叔本華說：「忍受痛苦，有如命運所加於人的痛苦，根本就是達到這種狀態（意志之否定）的第二條道路。是的，我們可以認定大多數人都是在這一條道路上達到意志之否定的；還可以認定把徹底的清心寡欲帶給人的，最常見的是本人感到的痛苦而不是單純被認識了的痛苦，並且往往是臨近將死的時候。這是因為只能在少數人那裡，單純的認識，——因看穿個體化原理而後產生心意上的至善和普泛的博愛，最後讓這些人認識到人間一切痛苦即是他

---

45 同註 31。

境界，由此可知叔本華深受佛教「無明」與「厭世觀」思想的影響。

不過，王國維對叔本華有關意志的說法也非全然接受，在「原命」一文中，他對二氏皆有批判。<sup>24</sup> 康德認為現象界中，所有事物都以其他事物作為原因，換言之，都是有待的，絕非自由的；至於在本體界，則時間、空間、因果律都起不了作用，也才有自由可言。意志屬於本體界，所以是自由的；意志自由表現在消極方面，就是可以離開感性的衝動而獨立；表現在積極方面就是能實踐道德意志，做出道德行為。此即「自然與道德之間的對比，或曰，實然與應然之間的，又或曰是必然性與自由之間的對比。」<sup>25</sup>「對人類底獨立性之感受透過自律這觀念能最明確地被表達出來；所謂自律之觀念，實在是指：就吾人能夠體現純粹實踐理性這點而言，道德律則的立法者並不是上帝，而正是我們自己。我們之服從於道德律則，並非為了上帝，而是為我們自己。那必須實際成就的，乃是吾人真誠的意志。因此人類的道德自由並不只純然是一『不待於自然的自由』，而且同時也是一『不待於諸般外界超自然力量的自由』。在康德以前，從來沒有人如康德一般地彰舉人類；從來沒有人曾經賦予人類到如此一程度的形而上獨立性與自主性。」<sup>25</sup>

王國維卻反對這種道德意志是自由的說法，因為理性既是道德意志的原因，道德意志即不自由。縱使康德說此種自由之因果與自然之因果相異，但人類所以依從理性而離開感性的衝動必有其他原因，雖然此原因不一定是現在的、個人的、可見的，其為原因所決定和自然界無不同。就像叔本華所說，意志表現在經驗世界中就是動機，而人的基本動機就是求生的欲望，易言之，欲生之心即意志之客觀化，它支配著意志在經驗世界中的種種表現，所以意志在經驗世界中是不自由的，意志自由在現象界唯一的表現是意志之否定。王國維於此提出質疑：意志之否定乃源於物我一體，同屬宇宙意志之知識，此種知識豈不成為意志否定之動機？所以意志表現在經驗世界中永無自由可言。此說等於連叔本華唯一認可的意志自由之表現也予以否認。王國維認為這個惡壞世界的悲觀程度，比起叔本華可謂有過之而無不及。為何如此？時代環境的惡劣可能也是重要的理由，中日甲午戰爭、戊戌政變、庚子

24 見《靜安文集續編》，頁1753、1754。

25 Richard Kroner 著，關子尹譯《論康德與黑格爾》（臺北：聯經，1985），頁75、78。

滿的結局；縱使是《桃花扇》、《紅樓夢》這種具厭世解脫性質的作品，後來的作家仍不甘心，非要改寫成結局是大團圓的《南桃花扇》、《紅樓復夢》不可，王國維批評這是一種淺陋的表現。至於桃紅二書雖同具解脫性質，但前者是他律的、政治的、國民的、歷史的，後者則是自律的、哲學的、宇宙的、文學的；比較之下，後者因為「大背於吾國之精神，而其價值亦即存乎此。」類似之觀點亦見於其《哲學概論》一書：「以幼稚之思想解認識論者，概傾於實在論，其評人生之現實，亦大抵執樂天觀也。蓋彼等未遇世界之苦痛，不知自己之罪惡，故以此世界為常樂之境。古代住溫暖之地之國民，及生長於富貴之中之小兒皆是也。然稍積經驗，則易破此迷信，於是樂天觀變而為厭世觀。其中有本於感情者，有訴諸理論者，皆以世界多苦痛，人生為不幸也。」<sup>52</sup> 樂天是幼稚的，無知的；厭世則為成熟的，智慧的。叔本華怎麼說？「有才賦或優秀的人，對於人的世界都有一種類似的反感。」<sup>53</sup> 「過了四十歲之後，一個人有了最微小的心智力量，那麼他幾乎一定會顯露些微的厭世傾向。每個人對孤獨的喜愛或憎恨是與自己的價值成比例的。」<sup>54</sup> 可見厭世觀還是具才賦或優秀的人才能擁有的。至於「他律」「自律」詞彙之運用則來自康德，「道德法則既以定言命令形式成立，故是『自律』的。這就是說，人之善的意志本身規律自己或約束自己，為義務而義務的踐行道德法則的命令。意志的『他律』則指意志依據意志以外的因素而活動，譬如意志為了獲得官能的快樂所實踐的行為，是他律的行為。按照康德的形式主義觀點來說，任何快樂主義與功利主義只建立了他律性的道德理論，因此缺失先然而普效的道德意義。」<sup>54</sup> 王國維以《桃花扇》為他律，《紅樓夢》為自律的用法，顯然與康德原意不同。他的意思是《桃花扇》之主角侯朝宗最後因道士之言而悟，所以只能算「他悟」；《紅樓夢》的賈寶玉乃自己解脫，如此才稱得上「自悟」。而且前者借侯李之事，寫故國之思，故屬闡揚民族

---

我想基本是世俗文化吧！這是一種很早就成熟了的實用文化，並且實用出了性格，其性格之強頑，強頑到幾大文明，只剩下了個『好死不如賴活著』的中國。社會理想則是『甘其食，美其服，安其居，樂其俗』，衣、食、住都要好（還）要有世俗可享樂。」見氏著，《閑話閑說——中國世俗與中國小說》（臺北：時報，1994），頁34-37。

52 同註19，頁77。

53 同註34，陳曉南譯書，頁126、129。

54 同註7，頁408。

(國民)精神，同時是囿於一時一地之作品；而後者以描寫人生為事，探討一般生活中普遍的人生道理，對所有人類皆有啟發之意義，故價值高。王國維以為描寫「普遍的」勝於「一時一地」的作品，與叔本華認為藝術寫的是理念，理念即是現實界中個別事物的原型，為普遍之存在形式之思想有關；同時，叔本華的哲學也可以說是非歷史性的，他說：「歷史也教我們認識人，不過那多半是教我們認識人們而不是教我們認識人。即是說經驗和歷史偏重於提供人們互相對待上的一些事實的紀錄，而很少讓我們深刻的看到人的內在本質。」<sup>55</sup> 所以寫歷史的《桃花扇》自然就不及寫普遍人生的《紅樓夢》，而王國維在無意中也駁斥了索隱派的詮釋觀點，他們認為《紅樓夢》是寫政治或歷史的。

具有歡合利亨結局的為喜劇，《紅樓夢》不但男女主角最後生離死別，其餘人物，只要寫到有關其生活之種種，無不與苦痛相始終，所以是悲劇中的悲劇。喜劇中好人固然有圓滿之結局，壞人也一定會嚐到惡果，此即所謂「詩的正義」。《紅樓夢》則不然，有的因為良心不安而死，有的因為遭際無常，熬到晚年受了封誥，卻隨即臨近黃泉路，易言之，不論好人還是壞人，最後得到的都是痛苦，此非詩之正義而為永遠之正義也。叔本華說：「有人還要求所謂文藝中的正義。這種要求是由於錯認了悲劇的本質，也是錯認了世界的本質而來的。」<sup>56</sup> 王國維引申叔本華三種悲劇之說，第一種由極惡之人所造成，第二種由於盲目之命運者，第三種悲劇但由普通之人物，普通之境遇而不得不如是，無惡人可責，無惡運可怨。叔本華說：「造成巨大不幸的原因可以是某一劇中人異乎尋常的，發揮盡致的惡毒，這時，這角色就是肇禍人。造成不幸的還可以是盲目的命運，也即是偶然和錯誤。最後，不幸也可以僅僅是由於劇中人彼此的地位不同，由於他們的關係造成的；只需要在道德上平平常常的人們，把他們安排在經常發生的情況之下，使他們處於互相對立的地位，他們為這種地位所迫明明知道，明明看到卻互為對方製造災禍，同時還不能說單是那一方面不對。我覺得最後這一類比前面兩類更為可取，因為這一類不是把不幸當作一個例外指給我們看，不是當作罕有的情況或狠毒異常的人物帶來的東西，而是當作一種輕易而自發

55 同註 31，頁 338。

56 同註 31，頁 351。

的，從人的行為和性格中產生的東西，幾乎是當作人的本質上要產生的東西，這就是不幸也和我們接近到可怕的程度了。」<sup>57</sup>《紅樓夢》最後金玉合而木石離的悲劇，即不過通常之人情通常之境遇為之而已，<sup>58</sup>符合第三種悲劇之境界，可說是悲劇中之悲劇也。這個分析雖然在舉例方面有一些問題，<sup>59</sup>但根本來說還是深中肯綮的。這個詮釋也批判了中國其他小說戲曲作品總是在製造「小人」或「厄運」中打轉，無法啟發對人生真象之普遍性理解。

壯美的情節是否容易出現在悲劇之中？尤其是《紅樓夢》後四十回「樹倒猢猻散」的收尾？王國維確實認為《紅樓夢》中壯美多於優美，並舉 96 回寶黛最後相見之一節為例。雖然後四十回可能非原作者所作，但黛玉間接聽到寶玉寶釵由元妃賜婚的消息，很可能是原作者本來構想的情節。<sup>60</sup>依前所言，不論是叔本華所說壯美比優美多了一個補充，也就是對觀審中的外物與意志之間的根本敵對關係加以超越的定義；或是王國維所說若外物大不利於吾人，吾人意志破裂遁去，而知力可以獨立作用的講法。一方面黛玉所遭遇到的這個消息，對她而言確實是晴天霹靂。這個力量過於巨大，她也只能束手無策，不能自主，是近乎消逝的零。外物既不利於她，與其意志之間自然也產生敵對的關係；另一方面，也因為意志之遁去，所以意志客體化的身體就變得「無知無識」，「也不用紫鵲打簾子，自己掀起簾子進來」，「仍舊不用丫頭攙扶，自己卻走得比往常飛快」，彷彿變成另一人。同時其知力也超越在意志之上，在見到寶玉時她並無任何悲憤之語，只輕問：「寶玉，你為什麼病了？」寶玉也笑答：「我為林姑娘病了！」兩個仍舊傻笑起來，可以說都從平日患得患失的心理掙脫出來，雙方遂帶著一種不動聲色的客觀態度在靜觀，也可以說此時他們處於一種無悲無喜的意境，不論說什麼話都無關緊

57 同註 31，頁 352-353。

58 依據張愛玲的考證，《紅樓夢》原先是自作自受的性格悲劇，後來才加上幾許命運捉弄的意味。見氏著，《紅樓夢魘》（臺北：皇冠，1977），頁 420。

59 王國維舉的大部分是八十回後的例子，像賈母右釵左黛並思壓寶玉之病（沖喜之說）、鳳姐忌黛玉之才、襲人懼黛玉不利於己等，這些因素在前八十回縱有也不是很顯明。也就因為不顯明，才是通常之道德而非一種故意之偏頗，王國維如果舉前八十回的例子可能更適合。而且現在對後四十回的探佚也作出來了，作者原先對結局的構想，例如黛玉淚盡夭亡、元妃賜婚等等可能更符合「自誤」的情形。可參考張愛玲《紅樓夢魘》與梁歸智《石頭記探佚》（太原：山西教育，1983）。

60 同註 58，頁 396。

要，語言已成為多餘的東西。自從胡適考證出後四十回非雪芹手筆，許多評論家對後四十回都不能欣賞，由王國維的觀點來解釋，96回這處的寫法倒是不錯。

第四章則是從寶玉尋求解脫來說明《紅樓夢》之倫理學上之價值。《紅樓夢》固然有其悲劇之美學價值，但王國維認為若無倫理學上之價值以繼之，「則其於美術上之價值尚未可知也」。如果寶玉在黛玉死後或自殺或放廢，等於未達到解脫，那麼此書可謂無價值。王國維在第二章裡已經將自殺與不解脫之間的等號加以除去，所謂「苟無此欲（生活之欲），則自殺亦未始非解脫之一者也。」但此處似乎又回到叔本華以為自殺即代表意志之肯定的立場。不過也可看成是王國維特別著重寶玉最後以出家解脫而非以自殺或放廢作結的安排。生活的本質固然是痛苦，但如果恆止於痛苦之中而不尋求解脫，則痛苦亦將失去其煉獄之意義，可能只剩下無重心且麻木不仁的浮沉飄蕩而已。易言之，痛苦之意義即在於其為達到解脫之工具，而不是痛苦本身有何意義可言。

寶玉最後出家的結局從世俗的眼光來看，固然是「絕父子，棄人倫，不忠不孝之罪人」，但如果開天眼觀之，人類之產生原本即因祖先一時之謬誤，寶玉中斷此持續之錯誤，正可為父祖贖罪，「所謂孝者在此不在彼，非徒自辯護而已。」王國維此處顯然採用西方原罪之觀念，也是叔本華立論之基礎，後者曰：「悲劇的真正意義是一種深刻的認識，認識到悲劇主角所贖的並不是他個人特有的罪，而是原罪，亦即生存本身之罪。加爾德隆率直的說：人的最大罪惡，就是他誕生了。」<sup>61</sup>王國維將西方原罪的觀念放在中國孝道之倫理中來談，於是就有為父祖贖罪之說法，也剛好符合《紅樓夢》後四十回中「一子出家九祖昇天」的描寫。

如果全人類都得到解脫，則宇宙豈非無物也歟？但所謂有無是真的有與無嗎？是本質上的有與無嗎？假使真的歸於無，因為世界已經沒有痛苦，自然勝於有。而且現今實不必擔憂彼時之無，從解脫者的眼光來看，山川日月之美可能勝於今日，《紅樓夢》的結局是「落了片白茫茫大地真乾淨」，這到底是有抑無？不論如何，這種境界總是一種絕美吧？叔本華說：「美感，我

---

61 同註31，頁352。



們已是不帶意志的認識的永恆主體，是理念的對應物了。對自己的本性終於完全勝利，他所賸下的就只是一個純認識著的東西了，就只是反映這世界的一面鏡子了。」<sup>62</sup>此說實與莊子所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（應帝王）的觀念相仿，可惜王國維並未將叔本華觀念與道家思想作更進一步的牽連。<sup>63</sup>

王國維也提出疑慮：一人之解脫是否即世界之解脫？叔本華既然認為人類與萬物之根本為一，所以一切人類及萬物之意志，皆我之意志也；只是拒絕一人之生活意志，豈可說是解脫？叔本華但言一人之解脫，未言世界之解脫，似乎與其意志同一之說有矛盾之處。其實叔本華在無意識中亦觸及此問題，他說：「自願的、徹底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。戒淫以不近女色而否定了超出個體生命的意志之肯定，且由此預示著意志將隨這身體的生命一同終止，而這身體就是這意志的顯現。大自然永遠是篤實無欺而天真的，它宣稱如果這條戒律普及了的話，人種就會絕滅；而按第二篇所說一切意志的關聯，我認為還可以假定隨同最高的意志現象，人的消滅，意志那些較弱的反映，動物界也會消逝；猶如半明半暗的光線將隨同充分的光線一起消逝一樣。隨著「認識」的徹底取消，其餘的世界也自然消滅於無有，因為沒有主體就沒有什麼客體。」<sup>64</sup>王國維認為叔本華雖然引用吠陀、基督教、佛教之經典，說明「一切眾生之待聖人」「人持一切物歸於上帝」「佛曰：苟彼岸其余達兮，余將徘徊以汝待」之境界，然而自釋迦示寂、基督受難之後，人類與萬物之痛苦依舊，難道世界之解脫永不可能付諸實現？若真是如此，則釋迦基督自身是否解脫也頗令人懷疑。

此種無生主義之理想固然難以達成，但世俗所謂生生主義，人人各遂其生的理想豈易達成？所以理想之為物，可近而不可即，終古不過一理想耳。其實，王國維何必如此在意理想之不可能？理想並不因為至今尚未達成而不成其為理想，現在看起來不可能之事，焉知未來不成可能？反過來說，理想如果能夠輕易達到，還能稱為理想嗎？「康德毫不含糊地顯出他根本不相信心靈上的淨福心境之可能性。人類是永恆地為不完美的，他是永恆的廁身

62 同註 31，頁 535。

63 在這方面近代學者如俞平伯、余國藩、梅新林都曾論證《紅樓夢》中具有濃厚道家思想。

64 同註 31，頁 521。

於一自我完成之過程之中，卻永不能達到其指標。」<sup>65</sup> 理想只是一個標竿而已，它主要提供的是方向而非達成。故《紅樓夢》以解脫為理想自然無可厚非，主角賈寶玉最後悟道而出家，提示了永恆的解脫之道；《紅樓夢》同時為小說，而且是絕大的悲劇，屬最高層級之美術，至少提供了暫時的解脫。第一節已經說到叔本華哲學認為解脫人生根本痛苦方式有二，一是美術，此僅為暫時的解脫；二是意志之完全否決，此方為永遠的解決之道。故客觀來說，《紅樓夢》的基本性質與主題確實與叔本華哲學有相通之處，閱讀《紅樓夢》不但可以暫時卸下生活意志，也可以得到如何全然解脫的啟示。

第五章是對於清代以考據本事來詮釋《紅樓夢》的現象提出了批評。王國維認為唯一合理的考據題目是《紅樓夢》的作者姓名與作書年代。其實在第二章中，他認為寫改朝換代歷史的《桃花扇》不及寫普遍人生的《紅樓夢》，已經可以見出其詮釋觀點：「夫美術之所寫者，非個人之性質，而人類全體之性質也。」文學作品之意義即透過由作者個人善於觀物之能力來表現人類根本之問題，文學批評之意義自然也是在發掘此問題，而不是還原到作者個人之生活經驗。清代考據《紅樓夢》本事的分為兩種：一是以賈寶玉為納蘭性德，一是作者自寫生平。納蘭性德的《飲水集》和《紅樓夢》之間稍有文字關係，納蘭詩中亦喜用「紅樓」二字，而「葬花」二字，更始出於納蘭詞中，但也僅止於此而已。一二個詞彙偶合是常見之情形，不能由此認定賈寶玉即為納蘭性德。<sup>66</sup> 至於作者自寫生平的說法，如果文學作品非局中人不能道，則《水滸》作者必為大盜，《三國》作者必為兵家。叔本華認為藝術作品是源於先天，抑由於經驗？第三節已經談到他認為藝術寫的是理念，理念即是現實界中個別事物的原型，所以叔本華的哲學也可以說是非歷史性與經驗性的。他說：「如果我們看到人的美，我們都能認識這種美；但是在真正的藝術家，他認識這種美竟如此明晰，以致他表達出來的美乃是他從來未曾實際看到過的美，我們看到的美在他的表達中已超過了自然。」<sup>67</sup> 王國

65 同註25，頁94。

66 王國維的推斷過於簡單，清人以賈寶玉為納蘭性德，與納蘭性德之家世、性情皆有關，不只是文字而已。參見卓清芬，「納蘭性德文學研究」（臺北：臺灣大學中文所碩士論文，1993）。

67 同註31，頁308。

維在書中第一章裡也說過藝術美優於自然美的話。順著這個話來講，《紅樓夢》就是因為超越了作者個人之生活經驗而表現了人類根本之問題，故得以偉大而成為文學經典。

#### 四、評 價

中國文學批評一向缺乏分析的態度與體系的建構，<sup>68</sup> 而此兩項正是西方哲學之長，所以《紅樓夢評論》從悲劇的美學觀點與尋求解脫的倫理學觀點，雙管齊下，挖掘出《紅樓夢》屬於世界文學之性質，至少在分析的態度與體系的建構方面樹立了一種典範。至於紅學，清代盛行的不外是評點派與考證派，<sup>69</sup> 前者固然重視文本，但意見往往流於主觀而瑣碎；後者則遠離文本，只是在作者與故事來源上極盡考索之能事，非但墮入經驗論之陷阱中，也常常穿鑿附會，作無稽之談。王國維在《紅樓夢評論》中流露出對考證派絕大之不滿，因為考證派無視《紅樓夢》為小說，而是當成記載清朝政治或是曹雪芹家族歷史的史料。王國維則不但視其為絕佳之悲劇作品，與歌德之《浮士德》可以並列；而且是從整體結構與主題思想切入，著眼處可謂遠大深邃。<sup>70</sup>

但王國維在寫完《紅樓夢評論》之後，似乎對此作不甚滿意：「於其（叔本華）人生哲學，觀其觀察之精銳與議論之犀利，亦未嘗不心怡神釋也。後漸覺其有矛盾之處，去夏所作《紅樓夢評論》，其立論雖全在叔氏之立腳

68 參見葉嘉瑩，《人間詞話》中批評之理論與實踐，《王國維的文學批評》，頁304-341。

69 此處「考證派」之定義乃根據王國維在《紅樓夢評論》第五章中所言，包括了「述他人之事」的索隱派（只提到納蘭性德之說）以及「作者自寫生平」的自傳派。在胡適發表《紅樓夢考證》一文後，自傳派即獨享「考證派」之名，述他人之事的考證遂被名為「索隱派」。

70 不過王國維對《紅樓夢》文本之理解，也因為考慮的都是整體結構與主題思想，所以對於作者刻劃人物之細膩筆法就無法作出區分，例如將惜春與紫鵲之出家視為同類之解脫；又將這類觀他人的痛苦而解脫方式和寶玉觀自己痛苦而解脫的方式相比較，且以「前者之解脫，唯非常之人為能，其高百倍於後者，而其難亦百倍。」事實上《紅樓夢》作者寫惜春之出家略帶貶意，並不完全贊賞，<sup>74</sup> 回裡她道破自己是「自了漢」，也就是只管一己，不顧他人（尤其是親人）的死活。她的嫂嫂尤氏不客氣地當面批評道：「可知你是個心冷口冷心狠意狠的人。」至於寶玉之解悟，依據 19 回脂硯齋「真畫出一個上乘智慧之人」的評語，加上多次參悟的心理描寫，未必比惜春輕鬆容易，至少不「低」於惜春。

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。」<sup>71</sup> 其實第四章所提到的關於人類的解脫問題，王國維已歸諸理想，並無矛盾或絕大疑問之處；至於主客觀的性質，說叔本華思想不是客觀知識，這個講法本身也是相當主觀的，主客觀的分界在何處？而且是否主觀的一定不如客觀的？《紅樓夢評論》是否完全立基於叔本華之理論，王國維除了少部分加以調整或轉化之外，確實大部分是拿著叔本華之理論來分析《紅樓夢》。基本上來說，叔本華之理論頗適合詮釋《紅樓夢》，且從今日的眼光看來，二者更為相合而為《紅樓夢評論》遺漏之處仍不少，王國維何必急於撇清？<sup>72</sup>

二者更為相合之處包括叔本華曾分析青少年比成人具有捕捉美感之心理，頗適合詮釋《紅樓夢》中大觀園的吟遊活動。人物部分，其天才論與倫理學說適合說明賈寶玉的個性與心理，其知識論適合詮釋薛寶釵的性格，其寂寞論適合說明林黛玉之性情。叔本華曾說：「在童年的歲月裡，我們較熟悉這世界的外在或客觀的一面，也就是意志的呈現，而較不熟悉其內在的性質，也就是意志本身。因為客觀的一面具有一種令人愉快的性質，而內在或主觀的一面，其可怕的傳說還不為人所知。所以年輕人在智力發展時，把他在自然和藝術之中所看到的一切美的形式視為很多充滿喜悅的存在。在外在的眼睛看來，它們是這麼美，所以他想：它們的內在一定更美。這世界在他面前就像另一個伊甸園，而這是我們全都誕生於其中的世外桃源。」<sup>73</sup> 他認為純客觀即純詩意，在孩子的眼中，因為少功利價值之衡量，所以世界美好而充滿喜悅；試看賈寶玉進入大觀園後的生活：「每日只和姊妹丫頭們一處，或讀書，或寫字，或彈琴下棋，作畫吟詩，以至描鸞刺鳳，鬥草簪花，低吟悄唱，拆字猜枚，無所不至，倒也十分快樂。」（23回）後來唯一的煩惱就是感情的糾葛，但賈寶玉處理感情的態度也是非功利的，許多評論家也將大觀園視為不同於現實界的樂園。<sup>74</sup>

71 同註10，頁1511。

72 楊牧說：「他的自殺又好像可以證明他至死還是叔本華的弟子。他1907年告別叔本華。雖然如此，他好像並不能完全揮去叔本華悲觀哲學的幽靈。」語見王國維及其《紅樓夢評論》，《文學知識》（臺北：洪範，1986），頁181。

73 同註36，頁124。

74 余英時於《紅樓夢的兩個世界》一文中，提到俞平伯、宋淇等人皆有類似說法。見氏著，

王國維將賈寶玉視為觀己身之痛苦而得以解脫者，較觀他人之痛苦而得以解脫者為容易。其實賈寶玉為書中智慧最高的人，而他的同情心也是最強的。叔本華說：「一個人的智力愈高，認識愈明確就愈痛苦。具有天才的人則最痛苦。」<sup>75</sup>「他（博愛者）比常見的情況更加不作人我之分。」<sup>76</sup>「一切仁愛（博愛、仁慈）都是同情。」<sup>77</sup>於是這樣一個人，他在一切事物中都看到自己最內在的，真實的自我，就會自然而然把一切有生之物的無窮痛苦看作自己的痛苦，也必然要把全世界的創痛作為自己所有的。」<sup>75</sup>他能以無限的耐心和柔順來承受這些羞辱和痛苦，他毫無矯情的以德報怨。」<sup>75</sup>賈寶玉不止於人我不分，而且是物我不分，<sup>35</sup>回裡說他看見燕子和魚、星星都會說話或吁歎，<sup>58</sup>回中也描述他和雀兒、杏花咕咕嚶嚶；他雖不喜愚頑貪酷的老婆子，但仍建議將價值不菲的成窯杯子送給劉姥姥（<sup>41</sup>回）；<sup>28</sup>回他聽到黛玉唱出葬花詞，也是由個人的悲傷推之於所有人，「因此一而二，二而三，反復推求了去，真不知此時此際欲為何等蠢物，杳無所知，逃大造，出塵網，始可解釋這段悲傷。」第<sup>25</sup>回庶弟賈環以滾燙燈油欲弄瞎他的眼睛，寶玉左臉上果然燙了一溜燎炮出來，結果寶玉不但不告狀，還說：「明兒老太太問，就說是我自己燙的罷了。」如此豈非以無限的耐心來承受這痛苦？

叔本華非常贊揚孤獨之價值，他說：「偉大的心智——人性的真正教師——自然不會喜歡經常與別人為伍。具有偉大智力的人生活在這個世界中，但並不真正屬於這世界，所以，他們從最早的時候就感覺到，他們和其他人之間有一種顯然的差異。他們生活方式的真正幽隱，加強他們智力性孤絕。」<sup>76</sup>「這個環境提供了測驗我們自己的智慧有什麼價值的機會，對於這種價值，我們忍受或愛好寂寞的能力到了什麼程度根本就是一個好的標準。」<sup>77</sup>《紅樓夢》中的林黛玉，第<sup>5</sup>回謂其：「孤高自許，目無下塵。」<sup>22</sup>回說她「懶與人共，原不肯多語。」<sup>27</sup>回更說：「紫鵲雪雁素日知道林黛玉的情性：無事悶坐，不是愁眉，便是長嘆，且好端端的不知為了什麼，常常的便自淚道不乾的。」可見她對人生根本的悲哀有頗深之體會，此恨無關風

---

《紅樓夢的兩個世界》，頁 41、42。

<sup>75</sup> 同註 31，見頁 425、510、514、519、523。

<sup>76</sup> 同註 34，陳曉南譯書，頁 37-38。

<sup>77</sup> 同註 31，見頁 284。

與月，就像叔本華說：「極高超的人物性格總帶有幾份沉默傷感的色彩從認識中產生意識，意識著一切身外之物的空虛，意識著一切生命的痛苦，不只是意識著自己的痛苦。」<sup>78</sup> 叔氏之說有助於深刻地詮釋林黛玉表面看來僅止於自憐之性格。

<sup>22</sup> 回脂硯齋曾評說：「竇釵是博知所誤。」博學豈非好事，如何自誤？放在叔本華的理論中就清楚不過了，王國維在 叔本華之哲學及其教育學說一文中說：「叔氏謂直觀者，乃一切真理之根本；唯直接間接與此相聯絡者，斯得為真理。而去直觀愈近者，其理愈真，若有概念雜乎其間，則欲其不罹於虛妄難矣。 書籍之不能代經驗，猶博學之不能代天才，其根本存於抽象的知識不能取具體之知識而代之也。書籍上之知識，抽象的知識也，死也；經驗的知識，具體的知識也，則常有生氣。 博學非知識此之謂也。」<sup>79</sup> 書籍上的知識，只是抽象的知識，往往會妨礙人對周遭直接的反應；竇釵各方面的知識非常豐富，但是否也因此終究是別人的意見，間接輾轉，許多言論無法發自真心誠意？長期積累下來，不但與別人的生命無法感通，與自己的生命也有所隔閡，此即薛竇釵之悲劇。

## 五、結 論

王國維對西方哲學著作的研讀與了解費時並不多，然其所達到的深度與成系統的廣度頗令人驚歎。在他以叔本華哲學來評論《紅樓夢》之前，他對叔本華思想與西方哲學歷史的熟悉，比起現代一般作比較研究之學者對西方理論本身與其源頭的掌握要高明許多。王國維拿著叔本華之理論來分析《紅樓夢》，雖然只有少部分加以調整或轉化，但相合的大部分一方面可以看成是經過篩選的結果，另一方面更可以看成叔本華理論與紅樓夢確實有許多可以彼此照映之處。如前所言，《紅樓夢評論》到底是以西方理論為主體而強加在中國文本上的「硬套」？還是以評論者為主體，只是藉叔本華哲學來「揭示了他自己的思想」？這兩種相反的意見很可能間接證明這本首度運用西方

78 同註 31，見頁 542。

79 同註 35，頁 1579-1587。

理論來詮釋中國小說文本的處女作，已經達到了某種「互為主體性」(intersubjectivity) 的高度，也為這種比較方法提示了一種典範。而對於《紅樓夢》來說，「滿紙荒唐言」後面的「一把辛酸淚」，也就是悲劇精神，一直到王國維才加以解讀出來；悲劇精神籠罩著《紅樓夢》全書，為其存在之基石，甚至可以照耀到後四十回，使其閃爍某種思想的輝光。換言之，唯有從悲劇的觀點來切入，才能掌握住《紅樓夢》的全體精神，也才能說出《紅樓夢》與中國其他小說戲曲作品最主要的不同之處，更等於解讀出《紅樓夢》之所以為難以超越的中國文學經典的深刻理由。總之，此書不論在中國文學批評史或紅學發展史上都應該有一席之地，足以啟發來者。

## Wang Kuo-wei's *Commentaries on the Dream of the Red Chamber* and Schopenhauerism

Yuh-wen Kuo \*

### Abstract

Wang Kuo-wei utilizes Schopenhauer's philosophical viewpoints to interpret Chinese novels in his famous book *Commentaries on The Dream of the Red Chamber*. This revolutionary approach to literary criticism had never been seen before in Chinese literary criticism, much less in research on this famous literary work. However, most critics of Wang doubt that he really understood Western philosophy and consider his commentaries to be unconvincing. To reevaluate Wang's *Commentaries*, this paper first looks into Wang's background. Surprisingly, despite the short amount of time that Wang spent on studying Western thought, he does seem to understand Western philosophy quite well, both in depth and scope. Second, after carefully analyzing his use of Schopenhauer's thought to interpret the *Dream of the Red Chamber*, we find that Wang did not stray far from Schopenhauer's thought at all. Wang only discussed the novel's main theme and ideology and didn't provide deep discussion on characterization. He did point out how Buddhism influenced both Schopenhauer and the work itself. Third, as in Wang's conclusion, we can see that tragedy is what made it a classic in Chinese literature.

**Keywords:** *The Dream of the Red Chamber*, Wang Kuo-wei, Schopenhauer, will, tragedy

---

\* Yuh-wen Kuo is a professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.