

王國維《人間詞話》與〈紅樓夢評論〉人生命題的對話

黃沛勤

摘要

本文從王國維兩個性質不甚相同的文學批評著作《人間詞話》與〈紅樓夢評論〉來探討王國維文學批評的人生命題，從文本互涉的立場來看王國維兩篇著作，並非強做連結，而是借用其相互對話，互為補充的多元共生的概念，以聯繫其中的思維焦點。故〈紅樓夢評論〉以及《人間詞話》為主要探討文本，並參照原始文本資料《紅樓夢》，以期能豐富文本之間的對話。從入乎其內而品嚐人生，人生之缺憾不圓經由昇華而有「壯美」之美學意義，至終須出乎其外，改變視角再觀賞人生，方可超脫並知人生本然，片白乾淨大地與超脫並非消極的否定人生，而是勇敢並睿智地賞味人生，面對人生。

關鍵字：王國維、人間詞話、紅樓夢評論、人生命題

*高雄市立高雄高工國文科教師 / 國立台北大學中國語文學系，國立高雄師範大學國文研究所碩士班

前言

王國維(1877~1927)之文學批評研究僅為其學術生涯早期之作，然卻有其開創性的地位與成就。自其二十六歲(1902)至三十五歲(1911)間，約略可分為較早期的雜文作品，包括〈紅樓夢評論〉、〈人間嗜好之精神〉、〈古雅之在美學上之位置〉、〈文學小言〉、〈屈子文學之精神〉……等，與發表在《國粹學報》的《人間詞話》二組作品¹，而這些作品的內在思維亦可互相聯繫。〈紅樓夢評論〉為第一篇引用西方哲學與文學概念，並有比較文學視野的作品，更為新紅學研究的重要先聲，而《人間詞話》更可謂王國維在傳統詩話以資閒談的輕盈情境之中，融會中西文學概念，並擴大文體的比較視野的重要著作，二者之間在某些概念上似有相互對話之意味。

法國符號學家克莉絲蒂娃(Julie Kristeva, 1941-)在1966年的一篇文章〈詞語、對話與小說〉(Word, Dialogue and Novel)中，根據巴赫金(Mikhail M. Bakhtin)的複調(polyphonic)概念，提出文本中經常出現的互文性(又譯文本互涉 Intertextuality)概念，強調任何文本都是不存在文本性，祇存在互文性，即其他經典文本的借屍還魂。²因此，從文本互涉的立場來看王國維的文學批評著作〈紅樓夢評論〉以及《人間詞話》，並非強做連結，而是借用其相互對話，互為補充的多元共生的概念，以聯繫其中的思維焦點。故本文以〈紅樓夢評論〉以及《人間詞話》為主要探討文本，並參照原始文本資料《紅樓夢》，以期能豐富文本之間的對話。

〈紅樓夢評論〉初稿五章刊於1904年6至8月的《教育世界》雜誌第八、九、十、十二、十三期，次年收入《靜庵文集》，此文早於蔡元培之〈石頭記索隱〉(1917)、胡適之〈紅樓夢考證〉(1921)、俞平伯之〈紅樓夢辨〉(1923)，有別於傳統索隱考證之方法，從哲學與美學的觀點進行較純粹文學批評，正如葉嘉瑩所言：「靜安先生此文在見解方面在中國文學批評史上實在乃是第一步開山創始之作。因此即使此文在見解方面仍有未盡成熟之處，可是從其寫作之時代論，則僅是這種附有開創意味的精神和眼光，便足以在中國文學批評拓新的途徑上佔有不朽之地位」³。《人間詞話》直接提及《紅樓夢》唯第十七則，言客觀與主觀詩人之閱世深淺，將之與李後主進行跨文體的對照。在〈紅樓夢評論〉中，王國維形容《紅樓夢》為「描寫人生故之絕大著作」⁴，而《人間詞話》境界之說，亦推及人生之境界，因此以下試從人生命題切入而論。

一、入乎其內

王國維《人間詞話》十七則言即主觀與客觀之詩人，其云：

¹ 參見葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》(河北石家莊：河北教育，1997)，頁107-108。

² 參見 Toril Moi ed. : *The Kristeva Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p35-61。「文本性」就是透過批判的閱讀或解讀的方式，將文本的脈絡及其批判的意義加以釋放，因此透過文本的分析，也就是詮釋的作用，文本發展成爲一個未來的歷史或在社會實踐上形成其文本的歷史效驗(effects)，透過這個方式，將讀者帶到文本的想像空間，透過論述的實踐而將它實現，並展伸它的意義，這即是「文本性」。而德希達(Jacques Derrida)認爲文本裡頭的文字和概念交互指涉的觀念，也就是交互指涉的意義形成一種現實(reality)，在解構批評中，針對傳統的二元對立觀念的對照方式，提出文本內在就有一種互文和衝突的矛盾邏輯，利用這個方式，把文本內在的互文與其中遭到壓抑或彼此糾纏的成份釋放出來，因此許多文本與身體的內在分類與矛盾，形成許多互文的現象。參見廖炳惠：《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編》，(台北：麥田，2003)，頁255。

³ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁155。

⁴ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》(北京：中華書局，2004)，頁51。

客觀之詩人，不可不多閱世。閱世愈深，則材料愈豐富，愈變化，《水滸傳》、《紅樓夢》之作者是也。主觀之詩人，不必多閱世。閱世愈淺，則性情愈真，李後主是也。⁵

閱世之深淺對於主觀及客觀之詩人有其不同的作品呈現，然更值得注意的是，無論客觀或主觀之詩人，「閱世」之必要不言而喻，葉嘉瑩認為二者之別在於表現文學形式上呈現，而有主觀抒情與客觀敘事之差異，「所以後主詞和《紅樓夢》，雖然都能以其強銳真摯的感受，突破了他們所使用的文學形式的舊有傳統，為之拓展一種更深廣的意境，可是後主詞所表現的便只是人生無常在感情方面的一點共相，同時還表現了人間世態在現實生活方面個別的諸相，這種對於舊傳統的突破和對自我的超越，是《紅樓夢》一書的最可注意的成就」⁶。因此較於後主詞之深刻在於抒情真摯，《紅樓夢》在於抒情之外敘事的人生百態更是其成就所在。

王國維在〈紅樓夢評論〉中將《紅樓夢》定位為人生之大書，更以〈人生與美術之概觀〉為首為其批評立論。而要盡寫人生百態，「不可不多閱世」，除其材料豐富而可盡寫其中變化，更重要是歷練深刻而表現作品的層次豐富。《人間詞話》刪稿四九則亦言：

詩人視一切外物，皆遊戲之材料也。然其遊戲，則以熱心為之，故詼諧與嚴重二性質，亦不可缺一也。⁷

將外物視為遊戲之材料，遊戲若據弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）所言：「人性的圓滿完成就是美。這樣的美是理性提出的要求，這個要求只有當人遊戲時才能完成。所以，人同美只是遊戲，人只是同美遊戲；只有當人是完全意義上的人，他才遊戲，只有當人遊戲時，他才完全是人。」⁸當人遊戲之時才為完全之人，代表一種絕對的自由，在創作上則可解讀為自由的創作意識，而材料則可連結至詩人之閱世。然遊戲並非輕浮妄為，熱心則可言其態度之嚴謹與投入。因此在視一切外物為遊戲之材料，即是在自由並嚴謹創作意識之下觀想人生，成就藝術作品。換言之，遊戲之材料愈廣，其表現的藝術作品在層次上亦愈豐富。因此在王國維文學批評之下的創作者，並非其超然與世隔絕，方可盡寫人生面貌，故其於《人間詞話》六十則更言詩人對於宇宙人生的態度「須入乎其內」，「入乎其內，故能寫之」，「入乎其內，故有生氣」⁹。因此創作者必須體驗人生方能言人生之文。

而試看《紅樓夢》原始文本的開宗明義，以一顆「無材可去補蒼天」而「枉入紅塵若許年」的石頭為起，石頭之入凡體驗人生為主動所願，試看此段敘述：

一日，正當嗟悼之際，俄見一僧一道遠遠而來，生得骨格不凡，丰神迥異，說說笑笑來至峰下，坐於石邊高談快論。先是說些雲山霧海神仙玄幻之事，後便說到紅塵中榮

⁵ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》（台北縣土城：2001），頁9。

⁶ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁165。

⁷ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁63。

⁸ 弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）著、馮至、范大燦譯：《審美教育書簡》（北京：北京大學，1985），頁76-82。

⁹ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁35。

華富貴。此石聽了，不覺打動凡心，也想要到人間去享一享這榮華富貴，但自恨粗蠢，不得已，便口吐人言，向那僧道說道：「大師，弟子蠢物，不能見禮了。適聞二位談那人世間榮耀繁華，心切慕之。弟子質雖粗蠢，性卻稍通，況見二師仙形道體，定非凡品，必有補天濟世之材，利物濟人之德。如蒙發一點慈心，攜帶弟子得入紅塵，在那富貴場中，溫柔鄉裏受享幾年，自當永佩洪恩，萬劫不忘也。」二仙師聽畢，齊憨笑道：「善哉，善哉！那紅塵中有卻有些樂事，但不能永遠依恃；況又有『美中不足，好事多磨』八個字緊相連屬，瞬息間則又樂極悲生，人非物換，究竟是到頭一夢，萬境歸空，倒不如不去的好。」這石凡心已熾，那裏聽得進這話去，乃復苦求再四。二仙知不可強制，乃嘆道：「此亦靜極思動，無中生有之數也。既如此，我們便攜你去受享受享，只是到不得意時，切莫後悔。」石道：「自然，自然。」那僧又道：「若說你性靈，卻又如此質蠢，並更無奇貴之處。如此也只好踮腳而已。也罷，我如今大施佛法助你助，待劫終之日，復還本質，以了此案。你道好否？」石頭聽了，感謝不盡。那僧便念咒書符，大展幻術，將一塊大石登時變成一塊鮮明瑩潔的美玉，且又縮成扇墜大小的可佩可拿。那僧托於掌上，笑道：「形體倒也是個寶物了！還只沒有實在的好處，須得再鑄上數字，使人一見便知是奇物方妙。然後攜你到那昌明隆盛之邦，詩禮簪纓之族，花柳繁華地，溫柔富貴鄉去安身樂業。」石頭聽了，喜不能禁，乃問：「不知賜了弟子那幾件奇處，又不知攜了弟子到何地方？望乞明示，使弟子不惑。」那僧笑道：「你且莫問，日後自然明白的。」說著，便袖了這石，同那道人飄然而去，竟不知投奔何方何捨。¹⁰

石頭本在形上之神界，即使紅塵「究竟是到頭一夢，萬境歸空，倒不如不去的好」，然非親身歷過而不知其理，故必須「入凡」，需入乎其內而盡嚐人生，方能真正「超凡」。醉過方知酒濃，其題絕言「滿紙荒唐言，一把辛酸淚！都云作者痴，誰解其中味？」¹¹雖是荒唐辛酸，其中有味卻是人生的滋味，亦是作品「可寫」而富「生氣」之處。脂齋評本回前凡例曾題一詩：「浮生著甚苦奔忙，盛席華筵終散場。悲喜千般同幻渺，古今一夢盡荒唐。漫言紅袖啼痕重，更有痴情抱恨長。字字看來皆是血，十年辛苦不尋常。」以讀者眼光言此書「字字皆血」，王國維亦曾在《人間詞話》十八則引尼采言而謂「後主之詞，真所謂以血書者也」¹²，血書有真切為文之意涵，更有慘烈堅決的意指，無論其言客觀或主觀之詩人，盡嚐人生之閱世而行之文，在某個部份呈現的是人生不圓滿的缺憾，以及此缺憾呈現的美感及其動人。

二、悲劇與壯美

〈紅樓夢評論〉之創作背景，據王國維《靜安文集》自序所言，在其喜讀叔本華哲學，並以此為立論基礎而作此文：

余之研究哲學，始於辛壬之間。癸卯春始讀汗德之《純理批評》，苦其不可解，讀幾半而輟。嗣讀叔本華之書而大好之，自癸卯之下以至甲辰之東，皆與叔本華之書伴侶之

¹⁰ 馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（台北：里仁，1984），頁4。

¹¹ 同上注。

¹² 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁18。

時代也。其所尤竊心者，則在叔本華之知識論，汗德之說得因以上窺，然於其人生哲學，觀其觀察支精銳與議論之犀利，亦未嘗不心儀神釋也。後漸覺其有矛盾之處，去夏所作之《紅樓夢評論》，其立論全在叔氏之立腳地，然於第四章已提出絕大之疑問，旋悟叔氏之說，半出於其主觀氣質，而無關於客觀之認識，此意於《叔本華及尼采》一文始暢發之。¹³

1903年夏至1934年冬為王國維浸淫於叔本華哲學之時期，但他對於以此立論點並非生吞活剝，硬生套用，至後更有所批判。然不可諱言，〈紅樓夢評論〉以「徹頭徹尾之悲劇」¹⁴為最重要的美學價值為中心，並連結人生欲望與解脫等議題而建構其《紅樓夢》之文學批評。

而將人生不圓滿的悲劇及悲劇的審美置於架構中心，需結合「入乎其內」的人生體驗而言方有深意，因此對於悲劇的審美價值建立在閱世之體悟。〈紅樓夢評論〉首章〈人生及美術之概觀〉開篇即引老莊之言說人生之大患：「老子曰：『人之大患，在我有身。』莊子曰：『大塊載我以形，勞我以生。』憂患與勞苦與生相對待也久矣。」¹⁵而總結言：

生活之本質何？欲而已矣。欲之為性無厭，而其原生於不足。不足之狀態，苦痛是也。既償一欲，而此欲以終。然欲之被償者一，而不償者什伯。一欲既終，他欲隨之。故究竟之慰藉，終不可得也。即使吾人之欲悉償，更無所欲之對象，厭倦之情，即起而承之。於是吾人自己之生活，若負之而不勝其重。故人生者，如鐘錶之擺，實往復於苦痛與厭倦之間也。夫厭倦故可視為苦痛之一種，有能除去此二者，吾人謂之「快樂」。然當求快樂也，吾人於固有之苦痛外，又不得不加以努力，而努力亦苦痛之一也。且快樂之後，其感苦痛也彌深。故苦痛而無回復之快樂者有隻矣，為有快樂而不先之或繼之以苦痛者也。又此苦痛與世界之文化俱增，而不由之而減。何則？文化愈進，其知識彌廣，其所欲彌多，又其感苦痛亦彌甚故也。然則人生之所欲，既無以逾於生活，而生活之性質，又不外乎苦痛。故欲與生活與苦痛，三者一也。¹⁶

王國維糅合老莊之說叔本華關於生活慾望的痛苦論述¹⁷而言人生之患，以有涯人生逐無涯之慾望則殆，因而有苦痛，因而有缺憾，因而有悲劇。然反向思考，此即人生之真相，真實人生不可能全然圓滿，故其云「欲與生活與苦痛，三者一也」並非純粹消極的思考，而是閱世之深而得人生真諦。而在人生共相之悲劇之外，王國維亦參叔本華三種悲劇之說，而言《紅樓夢》為第三種悲劇：

第一種悲劇，由極惡之人，及其所有之能力，以交構之者。第二種由於盲目的運命者。第三種悲劇，由於劇中人之位置及關係，而不得不然者，非必有其蛇蠍之性質，與意外之變故也，但由普通之人物，普通之境遇，逼之不得不如是。……此種悲劇，其感

¹³ 見俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁1。

¹⁴ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁92。

¹⁵ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁5。

¹⁶ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁10-11。

¹⁷ 參見叔本華著、石冲白譯：《作為意志與表象的世界》（北京：商務，1982），頁273-274。

人賢於前二者遠甚。何則？彼示人生最大之不幸，非例外之事，而人生之所固有故也。

18

第三種悲劇之感人至深，在於其極為平凡，亦極為真實，表現真實人生內在之必然，而非過於戲劇性的誇張演示。故王國維言《紅樓夢》「可謂悲劇中之悲劇也」因其「不過通常之道德，通常之人情，通常之境遇為之而已。」¹⁹藝術作品之悲歡離合與真實人生貼近，方使人心有戚戚，而有情感上的流通之真切。《紅樓夢》首回借石頭歷凡回歸道故事面目，答空空道人之言，可見此一悲劇中之悲劇真正價值，在於人生真相的提煉：

若云無朝代可考，今我師竟借漢、唐等年紀添綴，又有何難？但我想，歷來野史，皆蹈一轍，莫如我這不借此套者，反倒新奇別致。不過只取其事體情理罷了，又何必拘拘於朝代年紀哉！再者，市井俗人喜看理治之書者甚少，愛適趣閑文者特多。歷來野史，或訛謗君相，或貶人妻女，奸淫兇惡，不可勝數。更有一種風月筆墨，其淫穢污臭，屠毒筆墨，壞人子弟，又不可勝數。至若佳人才子等書，則又千部共出一套，且其中終不能不涉於淫濫，以致滿紙潘安、子建、西子、文君。不過作者要寫出自己的那兩首情詩艷賦來，故假擬出男女二人名姓，又必旁出一小人其間撥亂，亦如劇中之小丑然。且鬢婢開口即者也之乎，非文即理。故逐一去看去，悉皆自相矛盾、大不近情理之話，竟不如我半世親睹親聞的這幾個女子，雖不敢說強似前代書中所有之人，但事跡原委，亦可以消愁破悶；也有幾首歪詩熟話，可以噴飯供酒。至若離合悲歡，興衰際遇，則又追蹤躡跡，不敢稍加穿鑿，徒為供人之目而反失其真傳者。今之人，貧者日為衣食所累，富者又懷不足之心；縱然一時稍閑，又有貪淫戀色、好貨尋愁之事，哪裏有工夫去看那理治之書！所以，我這一段故事，也不願世人稱奇道妙，也不定要世人喜悅檢讀，只願他們當那醉淫飽臥之時，或避世去愁之際，把此一玩，豈不省了些壽命筋力？就比那謀虛逐妄，卻也省了口舌是非之害、腿腳奔忙之苦。再者，亦令世人換新眼目，不比那些胡牽亂扯，忽離忽遇，滿紙才人淑女、子建、文君、紅娘、小玉等通共熟套之舊稿。²⁰

除可看出創作者對於傳統才子佳人小說故套之批評外，更可見雖滿紙荒唐，但其目的在道「一把辛酸淚」，貼近真實人生，因而不屑為傳統才子佳人小說中「自相矛盾、大不近情理之話」。因而《紅樓夢》之為悲劇，在於其對人生本質的真實呈現。而悲劇有其審美意義，王國維認為此種美感稱之為「壯美」。

王國維在〈紅樓夢評論〉中將美分為「優美」及「壯美」。優美為「苟一物焉，與吾人無利害之關係，而吾人之觀之也，不觀其關係，但觀其物。或吾人之心，無絲毫生活之欲存，而觀其物也，不關為與我有關係之物，但觀為外物，則今之所觀者，非昔之所觀者也。此時吾心寧靜之狀態，名之曰優美之情，而此物曰悠美」。而優美之「快樂存於人忘物我之關

¹⁸ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁96。

¹⁹ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁97。

²⁰ 馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁3。

係」²¹，近似於其在《人間詞話》中所言於「靜中得」之「無我之境」。而壯美則是「若此物不利於吾人，而吾人生活之意志，為之破裂，因之意志遁去，而知力得為獨立之作用，以深觀其物，吾人為此物為壯美，而謂其情感為壯美之情。」²²至於地域變相之圖，決鬥垂死之像，決鬥垂死之像，盧江小吏之詩，雁門尚書之曲，其人固氓庶之所共憐，其遇雖戾夫為之流涕，詎有子頽樂禍之心，寧無尼父反袂之戚？而吾人觀之，不厭千復。」並引歌德之詩云「凡人生中足以使人悲者，於美術中，則於人樂而觀之」²³而闡釋壯美之情。因此可見王國維所言之壯美自悲劇之審美而來，「在悲劇中，在自我吾定的悲觀之中，悲感與壯美感溶為一體，成為一種在意欲遭到毀滅之後產生的超意欲的審美情調」。²⁴這種審美情調來自於人生之悲劇，更或可言，亦是這種美感昇華悲劇，使得悲劇並不溺於悲哀消極之中。悲哀與壯美二者之不同，在於後者雖沉重卻可帶來力量，因而帶有崇高之色彩，王夢鷗言崇高意境之構成為：「它是超越於優美的意境而發展為卓越的現象，所以沒有任何形式與之媲美。例如我們對於茫茫大海、廣大星空、或凌霄的高山，他們已經邁出我們精神力所能把握的形式之外，因之，我們不繫以優美的意境，而代之以半敬畏半嘆服的感情，從中即體驗著受偉大的『量』或偉大的『力』所壓迫而構成的一種崇高意境。」²⁴因此這樣的力量撼動人心，表現在文學作品之中雖摧枯拉朽，卻會帶來破壞之外的感動：「許多文學作品所處理的崇高，往往是將具有破壞力的激情所發生的激烈行動，拿來與那由最高理性動機發出的抑制表現相對抗；而又從這對抗中，使克服萬難之下所發揮的人格價值來造成積極的感動。這種感動，我們依狹義的看法就是崇高。」²⁵故「悲壯不是現實情感的悲哀。我們在生的旅程上遇到自然力或人力的打擊而生的痛苦，那是悲哀，而未必即為悲壯，悲壯不存在於哀傷痛苦之時，而是存在於崇高的意志表現、結局陷於破滅的境遇中。」²⁶

故可言，人生之缺憾是真實人生之必然，其最大原因來自自涯逐無涯之殆，入乎其內賞味人生而得知如此真諦，因而人生之悲劇並非消極而是如實呈現其本然面目，這樣的悲劇並非只有破壞作用，若經由藝術審美的昇華，即使畏懼、痛苦、悲哀，反可為人帶來力量，此亦是王國維認為藝術之價值：

美術之價值，存於使人離生活之欲，而入於純粹之知識。彼既無生活之欲也，而復進以美術，是猶饋壯夫以藥石，多見其不之量而已矣！然而超今日之世界人生以外者，於美術之存亡，固自可不必也。²⁷

從〈紅樓夢評論〉中論述甚多的「壯美」而對照《人間詞話》中所言之「悲壯」或可解其深意。《人間詞話》二四、二五、二六三則均引晏殊〈蝶戀花〉為例，二四則與《詩·蒹葭》比附，「《詩·蒹葭》一篇，最得風人深致。晏同叔之『昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯

²¹ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 31。

²² 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 31-32。

²³ 張本楠：《王國維美學思想研究》（台北：文津，1992），頁 120。

²⁴ 王夢鷗：《文藝美學》，頁 200。

²⁵ 王夢鷗：《文藝美學》，頁 202-203。

²⁶ 王夢鷗：《文藝美學》，頁 205。

²⁷ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 118-119。

路。」意頗近之。但一洒落，一悲壯耳。」²⁸，二五則與《詩·南山》比附，言此為「詩人之憂生也」²⁹，二六則則是成大事業、大學問者必經之第一境。三則與〈紅樓夢評論〉之「壯美」參照，「詩人之憂生」可謂人生難題之煩憂，其源自身之有涯而慾望無涯之殆的人生之患，西風所凋之樹為「碧」，正是無可奈何花落去的悲哀無奈，「人生中足以使人悲者」。「獨上高樓，望盡天涯路」卻使這種悲傷轉化並昇華為力量，故言「悲壯」，即是其審美帶來的效果。而將這樣的情境設為人生第一境，意味入乎其內而品嚐人生必有許多人生本然之缺憾，然不能因此而不入乎其內，方可謂境界。「獨上高樓，望盡天涯路」雖充滿了孤寂與不可知的天涯遙遠，卻是一種「於人樂而觀之」的態度，因此，人生之第一境在於對於人生真味的確實體悟，並充滿力量去樂觀面對。悲劇昇華為壯美，不懼於面對人生之缺憾真實面貌，故〈紅樓夢評論〉及《人間詞話》中的「悲壯」與「壯美」並非逃避人生之悲哀，而是勇於面對人生。

三、出乎其外

葉嘉瑩曾言王國維〈紅樓夢評論〉雖有其價值，仍有許多立論牽強之處。一為王國維完全以「生活之欲」之「痛苦」與「示人以解脫之道」作為批評《紅樓夢》一書之依據，甚且對「寶玉」之名加以附會。二為以「滅絕生活之欲」「尋求解脫之道」為評論《紅樓夢》一書之依據。未考慮開篇即言其著作動機，愧悔追懷的話語。三為將《紅樓夢》的美學價值完全建立在與倫理學價值相依附之上。四為僅列舉叔本華三悲劇之說，對於西方悲劇的傳統及美學中美（Beauty）與崇高（Sumlime）未有深刻理解與發揮。³⁰〈紅樓夢評論〉卻有其限制，然就其理論框架下之表意，其實並非全然無理。如就其言玉／欲之牽強比附，為傳統批評之通病：

《紅樓夢》一書中的「寶玉」絕非「欲」之代表。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中滅絕意志之欲的根本歧異之處，未曾有清楚辨別。³¹

如果「寶玉」在《紅樓夢》中果有象喻之意，則其所象喻毋寧本可成佛的靈明本性。³²

其實《紅樓夢》一書中別有寓指之諧音並非孤例，甄士隱／真事癡、賈雨村言／假語村言、千紅一窟／千紅一哭、萬艷同杯／萬艷同悲、四春元迎探惜／原應歎息……等等，且考慮其開篇之神話之別有深意，「整部《紅樓夢》即是以遠古石頭神話為根基，以石頭及其世俗幻象賈寶玉為主角，以『石頭』的『石——玉——石』、『神——俗——神』亦即『出發——變形——回歸』生命循環的三部曲重構神話原型、展開故事情節的。從形象符號的象徵意義來看，所謂賈寶玉者，賈即假，賈寶玉即假寶玉，即假玉，也就是真石，是『石』與『玉』的雙重複合體，具有『石』與『玉』的雙重屬性。『石』源於神界，『玉』跌落至俗界；『石』是本真，

²⁸ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁13-14。

²⁹ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁14。

³⁰ 參見葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁159-163。

³¹ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁159。

³² 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁160。

『玉』是幻象；『石』代表自然無爲，『玉』代表世俗欲求。」「賈寶玉的先驗本質是源於神界之『石』，故而神界使者一僧一道來到青埂峰超渡石頭必先以『雲山霧海神先玄幻之事』警示之，因其後天欲求是指向俗界之『玉』，故而神界使者一僧一道又繼以『紅塵中榮華富貴』引誘之。那麼，一僧一道所引誘的『紅塵中榮華富貴』即『石』之爲『玉』的世俗欲求的具體內涵是什麼呢？這就是石頭像一僧一道所請求去『受享幾年』的『富貴場』與『溫柔鄉』」³³。

愛欲是人之所以爲人之特質之一，然不可諱言亦是人生苦痛之來源，在《紅樓夢》文本中開章之石頭入凡雖被告戒凡間愛欲如夢幻泡影，仍需親身經歷而方可證。置於神話結構之下，玉釋爲欲，考量入凡而超凡轉換歷程而言，在王國維以人生大患在於欲求融合道家及叔本華之思維架構下，並非全然不當，甚可言有其洞見之功。而關於〈紅樓夢評論〉第四章〈紅樓夢之倫理學上之價值〉被認爲「此章旨在說明『解脫』爲倫理學上最高之價值」³⁴，並以其自述之寫作動機「這種愧悔追懷的話，則又與那些解脫證語之詞完全相反。如果按靜安先生所說，則寶玉之解脫竟然大似西方之宗教性喜劇，這與全書的悼念追懷的口吻，也顯然有所不合。」³⁵然追懷悼念之口吻依依不捨，與解脫超越之念頭並非前即後的單選題，試看屈原〈離騷〉中與女嬃、靈氛、巫咸的三次對話以徵詢是否遠遊，自知遠遊是一種解脫，而所卜結果亦如是，然至終仍依依不捨，對於本體生命之執著亦是投身汨羅之選擇。故「小說的解脫結局，反映了作者創作過程中十分複雜的創作心態：他既批判世俗，又不肯屈服世俗；既看不到紅塵有光明，又眷戀紅塵，執著紅塵，痛苦於紅塵，便只好爲主人公安排一個『解脫』的歸宿，來消解自己的痛苦。故而『解脫』與其說是代表著小說家的某種人生理想，不如說象徵著作者自我寬釋、自我宣洩以求得精神安寧、靈魂淨化的一座橋樑。³⁶」而或可言之，悼念追懷爲其入乎其內的人生參與，解脫則是出乎其外的超越理想。

王國維在〈紅樓夢評論〉第五章〈紅樓夢的倫理學上之價值〉所言《紅樓夢》之精神存乎解脫，解脫或可言之爲超越，否則若單純解脫之字面上思考，則人生並無存在之必要，故無苦痛，又何需解脫？因此在於此章他亦作許多結問辯駁，究竟超脫與現實人生之價值是否有違逆：

美術之價值，對現在之世界人生而起者，非有絕對的價值也。其材料取諸人生，其理想亦觀人生之缺陷逼仄，而趨於其反對之方面。如此之美術，唯於如此之世界，如此之人生中，始有價值耳。今設有人焉，自無始以來，無生死，無苦樂，無人事之掛礙，而惟有永遠之知識，則吾人所寶爲無上之美術，自彼視之，不過蛩鳴蟬噪而已。何則？美術上之理想，彼之所自有，而其材料，又彼之所未嘗經驗故也。又設有人焉，備嘗人事之苦痛，而已入於解脫之域，則美術之於彼也，亦無價值。何則？美術之價值，存於使人離生活之欲，而入於純粹之知識。彼既無生活之欲也，而復進以美術，是猶饋壯夫以藥石，多見其不之量而已矣！然而超今日之世界人生以外者，於美術之存亡，固自可不必也。³⁷

³³ 梅新林：《紅樓夢哲學精神》（上海：學林，1995），頁 15-16。

³⁴ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁 157。

³⁵ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁 161。

³⁶ 俞曉紅：〈關於紅樓夢評論文藝思想的幾點思考〉，《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 185。

³⁷ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 118-119。

絕對超脫的圓滿，與備嘗苦難而進入超脫的人生，均不需倚重藝術之價值，而描寫有缺憾的人生正是現實人生的真正面貌，因此在此意指的超脫並非全然捨棄，而是一種不執著並陷泥於苦痛的超越，否則他不必在此一批評系統前述的建構，盡寫人生之缺憾所造成的悲劇，並言此中悲劇昇華而得其美學上之意義「壯美」。因此這種解脫並非逃避人生的責任，開篇即言：

《紅樓夢》者，悲劇中之悲劇也。其美學之價值，即存於此。然使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。今使為寶玉者，於黛玉既死之後，或感憤而自殺，或放廢之以終其身，則雖謂此書依無價值可也。何則？欲達解脫之域者，固不可不嘗人世之憂患，然所貴乎憂患者，以其為解脫之手段故，非重憂患其身之價值也。今使人日日居憂患，言憂患，而無希求解脫之勇氣，則天國與地獄，彼兩失之。

38

須遍嘗人生憂患，方可言解脫，即其在入乎其內後又出乎其外，「出乎其外，故能觀之」「出乎其外，故有高致」³⁹。雖然王國維將解脫之說與西方宗教之原罪相互參照有其文化背景上的不相吻合⁴⁰，卻不可否認空幻意識的超脫在《紅樓夢》一書佔有相當之地位，而其美學上的價值亦給予人玩味的空間與力量：

然則吾人畏無也，與小人之畏暗黑何以異？自己解脫者觀之，安之解脫之後，山川，日月之華，不有過於今日之世界者乎？讀飛鳥各投林之曲，所謂「片白茫茫大地真乾淨」者，有歟？無歟？吾人且勿問，但利乎今日之人生而觀之，彼誠有味乎其言之也。

41

則《紅樓夢》之以解脫為理想者，果可菲薄也歟？夫以人生憂患之如彼，而勞苦若此，苟有血氣者，未有不渴慕救濟者。不求之於實行，猷將球之於美術。獨《紅樓夢》者，同時與吾人以二者之救濟。人而自絕於救濟則已耳，不然，則對此宇宙之大著述，宜如何企踵而歡迎之也。⁴²

此兩段與第四章整體出現許多疑問與答辯，可見得王國維對於《紅樓夢》「其精神存於解脫」亦料想其必存在的爭議空間，但在其理論架構，與《紅樓夢》文本對照之下，並無違逆。

《紅樓夢》首回謄寫石頭經歷的空空道人「因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空」

³⁸ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 108。

³⁹ 《人間詞話》六十則，見王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁 35。

⁴⁰ 其言「然吾人從各方面觀之，則世界人生之所以存在，實由吾人類之祖先一時之謬誤。詩人之所悲歌，哲學者之所冥想，與夫古代諸國民之傳說，如出一揆。若第二章中之所引《紅樓夢》第一回之神話解釋，亦於無意識中暗示此理，較之《創世紀》所述人類犯罪之歷史，尤為有味者也。若夫絕棄人倫如寶玉其人者，自普通道德言之，故無所辭其不忠不孝之罪，若開天眼而觀之，則彼固可謂干父之蠱者也。知祖父之誤謬，而不忍反覆之以重其罪，顧得謂之不孝哉？然則寶玉「一子出家，七祖升天」之說，誠有見乎所謂孝者，在此不在彼，非徒自辯護而已」見俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 113。

⁴¹ 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 117。

⁴² 俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》，頁 136。

⁴³即論示入乎其內而出乎其外，入凡而超凡的過程。而王國維所提及之〈飛鳥各投林〉曲與百二十回結尾之雪地出世相互對應：

為官的，家業凋零；富貴的，金銀散盡；有恩的，死裏逃生；無情的，分明報應；欠命的，命已還；欠淚的，淚已盡。冤冤相報實非輕，分離聚合皆前定。欲知命短問前生，老來富貴也真僥幸。看破的，遁入空門；痴迷的，枉送了性命。好一似食盡鳥投林，落了片白茫茫大地真乾淨！⁴⁴

人生需歷卻不可執著，否則不「好」亦不「了」，而人生缺憾的悲劇之壯美唯有出乎其外方可領悟，其百態與真味。王國維曾作〈浣溪紗〉言：「偶開天眼覷紅塵，可憐身是眼中人」，借佛家語「天眼」其所要指涉的亦是出乎其外的態度，超越故能觀而有高致。人生三境界之最後一境取辛棄疾〈青玉案〉言「眾裡尋他千百度，驀然迴首，那人卻在，燈火闌珊處」⁴⁵，驀然迴首之視角的改變代表一種出乎其外的超越，而所發現的是俱在的本然，亦即人生之真相，包括有無，包括哀喜，而無論有無，無論哀喜，這種體悟帶來的審美效果卻是一致超越。《人間詞話》三四則提及「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」⁴⁶，極為成功藝術作品「所見者真，所知者深」亦為其入乎其內可知真相，而所知者深則是出乎其外的高致，因而不限囿於表象有其深意。故王國維〈紅樓夢評論〉之解脫說《紅樓夢》，其實真正言說的是出乎其外的超越，改變視角而更可觀賞人生，方有其高致。因此在經歷人生，勇於面對人生，而超越人生。

四、結語

由〈紅樓夢評論〉以及《人間詞話》二者文本互涉的聚焦點狀思考，猶如於蚌殼之中植入珠胚，並期待生成珍珠，顆顆串起。礙於學力所限，綴玉連珠的工作僅能侷限於一隅。而關於人生之命題何其遠大，即使王國維本人最終非入其建構的超脫之途，但此一命題的確是其文學批評中十分重要之一環，而不可輕忽。因此本文從兩個性質差異非微的文學批評著作來探討王國維文學批評的人生命題，從入乎其內而品嚐人生，人生之缺憾不圓經由昇華而有「壯美」之美學意義，至終須出乎其外，改變視角再觀賞人生，方可超脫並知人生本然，片白乾淨大地與超脫並非消極的否定人生，而是勇敢並睿智地賞味人生，面對人生。蘇東坡之詩曾言：「廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消，及至到來無一事，廬山煙雨浙江潮。」對照王國維〈紅樓夢評論〉與《人間詞話》的人生命題參看，十分有趣。人生猶如廬山煙雨浙江潮，正如石頭為歷凡之前所勾勒的溫柔鄉富貴場，未身歷其境總是缺憾，心有未甘，此即入乎其內之必要，而親身經歷方知本來無一物，此時廬山煙雨浙江潮則是超越視角所見面目，為出乎其外的高致。

⁴³ 馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁 4。

⁴⁴ 馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁 92。

⁴⁵ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁 15。

⁴⁶ 王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》，頁 34。

【參引文獻】

一、專書

王夢鷗：《文藝美學》。台北：新風，1971。

叔本華著、石冲白譯：《作為意志與表象的世界》。北京：商務，1982。

馮其庸等校注：《紅樓夢校注》。台北：里仁，1984。

弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）著、馮至、范大燦譯：《審美教育書簡》。北京：北京大學，1985。

Toril Moi ed. : *The Kristeva Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

梅新林：《紅樓夢哲學精神》。上海：學林，1995。

Machael Payne 著、李爽學譯：《閱讀理論：拉康、德希達與克莉絲蒂娃導讀》。台北：書林，1997。

葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》。河北石家莊：河北教育，1997。

王國維著、徐調孚校注：《校注人間詞話》。台北縣土城：2001。

廖炳惠：《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編》。台北：麥田，2003。

俞曉紅：《王國維紅樓夢評論箋說》。北京：中華書局，2004。

二、期刊論文

梁涓：〈從《紅樓夢評論》看王國維悲劇思想〉，《廣西師範大學學報（哲學社會科學版）》1995年第3期。

高小康：〈領悟悲劇——王國維《紅樓夢評論》研究〉，《文藝理論研究》1996年05期。

郭玉雯：〈王國維《紅樓夢評論》及叔本華哲學〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月。

俞曉紅：〈一個世紀的觀照——寫在王國維《紅樓夢評論》發表一百年之際〉，《紅樓夢學刊》2004年第一輯。