



香港教育大學

The Education University
of Hong Kong

課程編碼：CHI 4655

課程名稱：學術研究計劃

學科：中國語文教育（五年全日制）

學生姓名：鄭恬

學生證號：

畢業論文題目：

王國維〈紅樓夢評論〉的價值初探

指導教師：李貴生博士

目錄

一、 緒論.....	3
(一) 研究背景及價值	3
(二) 所選用的《紅樓夢》版本	3
二、 文獻討論及主要評價的梳理.....	4
(一) 學界基本形成的共識	4
(二) 存在較大爭議的觀點	5
三、 存在爭議的主要問題.....	8
(一) 叔本華哲學的自身缺憾	8
(二) 王國維對叔本華哲學的運用與反思	9
(三) 叔本華哲學與中國傳統思想	11
(四) 《紅樓夢》的主旨問題	13
四、 結論.....	17
徵引文獻	18

王國維〈紅樓夢評論〉的價值初探

一、緒論

(一) 研究背景及價值

王國維生於清末民初，是中國近代的著名學者。1901 年，王國維留學日本，其治學興趣逐漸轉向了哲學，尤愛叔本華、尼采。1904 年，王國維回國並出任《教育世界》雜誌的主編並發表了許多文章，包括〈紅樓夢評論〉。〈紅樓夢評論〉共有五章，分別為「人生及美術之概觀」、「《紅樓夢》之精神」、「《紅樓夢》之美學上之價值」、「《紅樓夢》之倫理學上之價值」及「餘論」，於發表次年被收入《靜庵文集》。

當時紅學研究流派眾多，有以蔡元培為首的索隱派、以胡適為首的考證派，先後成為學界主流。與此同時，王國維的〈紅樓夢評論〉被視作小說批評派的發端，亦具有里程碑意義。但長期以來，小說批評派卻未能與索隱派、考證派爭鋒，其意義實不應被輕視。¹

眾多研究者從選取理論、切入角度、詮釋方法等多個層次對〈紅樓夢評論〉提出了見解，但此文的成就卻無一定論。因此，筆者希望通過統整與分析有關觀點，並基於此進行深入探究。研究的目的有：其一，通過收集、整理、概括、歸納過往的研究文獻，了解學界在〈紅樓夢評論〉價值上的共識和分歧；其二，對具爭議性的論點進一步分析，以探求過往評鑒的合理性和準確性。

(二) 所選用的《紅樓夢》版本

〈紅樓夢評論〉寫成於 1904 年，當時《紅樓夢》版本爭論仍未出現。胡適和俞平伯分別於 1921 年及 1923 年發表〈紅樓夢考證〉和〈紅樓夢辨〉，考證《紅樓夢》後四十回為高鶚續書。據此推論，王國當時並不知道《紅樓夢》存在版本爭議，他的研究基礎應該與程高本最為接近。

《紅樓夢》的存世版本較多，人民文學出版社 1982 年出版的《紅樓夢》宜作為主要研究對象。該版《紅樓夢》前八十回以庚辰本為底本，後四十回以程甲本為底本，並合其他版本參校而成。首先，庚辰本是《石頭記》的十幾種手抄本中年代較早、內容較為完整的，在較大程度上保持了《紅樓夢》原始形態，是理想的參考底本。其次，該版繼承了程高本的內容情節，應與王國維當年所閱版本極為接近，是研究〈紅樓夢評論〉的最佳參考材料。王國維在〈紅樓夢評論〉中曾引述多段《紅樓夢》原文，包括第一百一十七回寶玉與和尚的

¹ 車瑞：《20 世紀〈紅樓夢〉文學批評史論》（杭州：浙江大學出版社，2013 年），頁 5-6。

對話，及九十六回寶黛最後一次見面的情形，這些引文在章回次序和情節上都與程高本所吻合。

二、文獻討論及主要評價的梳理

(一) 學界基本形成的共識

第一，〈紅樓夢評論〉具範式上的開創性。〈紅樓夢評論〉是史上第一篇具規範性、系統性研究《紅樓夢》的專論。王國維將哲學與美學概念引入古典文學研究，首次將西方既有的理論體系運用至中國文學批評。他自覺地運用文學批評方法來進行研究，將《紅樓夢》視為藝術作品，有效規避了舊紅學附會猜謎、成果零碎的缺點。

李長之肯定了王國維用近代文藝批評的態度來分析《紅樓夢》，把其當成藝術作品。²白盾評價〈紅樓夢評論〉是第一篇用哲學、美學思想評論《紅樓夢》並達到一定深度的論著，其立足點之高、觸及人性之深，涉及到人類精神文明的根本危機並試圖尋找解救之道。³郭豫適指〈紅樓夢評論〉突破了當時研究的形式，是史上第一篇系統性研究《紅樓夢》的專論。⁴葉嘉瑩指〈紅樓夢評論〉用哲學和美學觀點來衡量《紅樓夢》，嘗試把來自西方的概念適用於中國，開創了新的文學批評途徑，具極高的開創意義。⁵溫儒敏讚揚王國維為現代文學批評的開拓者和奠基者，〈紅樓夢評論〉能突破傳統批評的框架，藉助現代思維方法進行促助、調整，可謂第一篇具有批評思維方法啟蒙意圖的論作，是中國現代批評的開篇。⁶劉夢溪指出王國維在美學和小說批評方面的開山之功，他是第一個運用西方哲學和美學觀念，從文學批評角度來衡量《紅樓夢》藝術價值的人，還將《紅樓夢》與其他作品進行比較，如《牡丹亭》、《長生殿》、《西廂記》等，初見比較文學的應用。⁷俞曉紅認為王國維能「突破傳統小說研究中零散隨意、缺乏整體性與美學觀照的評點、鑒賞、題詠、索隱等多種研究模式，使得紅學研究不再沉陷於尋章摘句、深文周納的狹小格局，而呈現為一種高屋建瓴、綜合圓融的系統化格調」。⁸陳維昭在《紅學通史》中肯定了〈紅樓夢評論〉在文學批評領域的開山之功，稱其為「對德國的叔本華哲學

² 李長之：〈紅樓夢批判〉，收於呂啟祥、林東海編《紅樓夢研究稀見資料匯編》（北京：人民文學出版社，2001年），頁389-454頁。

³ 白盾：《紅樓夢研究史論》（天津：天津人民出版社，1997年），頁155-157。

⁴ 郭豫適：《红楼研究小史稿（清乾隆至民初）》（上海：上海文藝出版社，1980年），頁164。

⁵ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992年），頁193-194。

⁶ 溫儒敏：《中國現代文學批評史》（北京：北京大學出版社，1993年），頁1-4。

⁷ 劉夢溪：《紅樓夢與百年中國》（石家莊：河北教育出版社，1999年），頁240-248。

⁸ 俞曉紅：〈一個世紀的觀照——寫在王國維紅樓夢評論發表一百週年之際〉，《紅樓夢學刊》第1期（2004年2月），頁362-378。

進行一次哲學、美學、倫理學層面的表意實踐」，此研究方式有助於研究者產出體系化的詮釋，這種範式意義是它的主要學術價值。⁹

第二，《紅樓夢》表現了悲劇的演成。〈紅樓夢評論〉探討了《紅樓夢》的悲劇價值和美學意義，舉出寶黛最後相見為「壯美」的例證。曹雪芹打破了傳統才子佳人小說中「有情人終成眷屬」的現象，展現了現實生活中不圓滿。

白盾認為王國維提出中國缺乏悲劇和悲劇精神是獨具慧眼，打破了以往的「大團圓」公式，指出了《紅樓夢》的獨特價值。¹⁰劉再復指〈紅樓夢評論〉有兩個大發現，一是發現悲劇的產生可由於境中人的「共同犯罪」，不是一般世俗意義的悲劇，二是發現《紅樓夢》屬於與宇宙大境界相應的哲學、文學境界，並補充《紅樓夢》所表現的不僅是人間的「大悲劇」，更有人間的「大荒誕」。¹¹與王國維看法類似的還有台灣學者吳宏一，他在〈紅樓夢的悲劇精神〉中把悲劇分為了三類：性格的悲劇、環境的悲劇、無可奈何的悲劇。無可奈何的悲劇的造成是「由於人物的性格、關係與環境互相交錯，即自然而然地，甚至愛之適足以害之」，並讚揚這種悲劇是《紅樓夢》的價值所在，¹²這種悲劇與王國維的第三種悲劇有相通之處。張松泉認為曹雪芹能把人生的不幸進行選擇、集中，加以典型化，凝結成藝術整體，這種悲劇美獨具一格、難於並立。¹³

（二）存在較大爭議的觀點

第一，叔本華哲學理論本身存在的缺憾。〈紅樓夢評論〉的理論基礎是意志論，部分學者認為此理論是極端悲觀主義，否認社會作用、無利於人類發展，故不應採用。

郭豫適指王國維對「生活之本質為痛苦」的論述是錯誤的，這種看法是對人生、歷史的徹底否定，據此解讀會讓《紅樓夢》成為悲觀厭世價值的宣傳品。¹⁴陳維昭指〈紅樓夢評論〉消極的價值取向雖令人遺憾，但此文的現代學術意義不在於此。¹⁵楊玉昌指叔本華悲觀主義的問題在於它有能力提出問題，卻沒

⁹ 陳維昭：《紅學通史（上冊）》（上海：上海人民出版社，2005年），頁106-107。

¹⁰ 白盾：《紅樓夢研究史論》，頁163。

¹¹ 劉再復：《紅樓夢悟》（香港：三聯書店香港有限公司，2006年），頁178-186。

¹² 吳宏一：〈紅樓夢的悲劇精神〉，收於胡文彬、周雷編《台灣紅學論文選》（天津：百花文藝出版社，1981年），頁43-63。

¹³ 張松泉：〈紅樓夢的審美意蘊與藝術技巧〉，收於中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編《紅樓夢研究輯刊第十四輯》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁127。

¹⁴ 郭豫適：《紅樓研究小史稿（清乾隆至民初）》，頁164-173。

¹⁵ 陳維昭：《紅學通史（上冊）》，頁109。

有能力解決問題，意志論試圖讓人類擺脫「物自體」的無所依從，但又提倡「意志否定」，讓人類陷入了新的虛無主義。¹⁶

第二，王國維應用批評理論時造成的失誤。部分學者指王國維分析《紅樓夢》時直接套用西方理論，沒有作出適當剪裁或修繕，有牽強附會之嫌。

葉嘉瑩指〈紅樓夢評論〉的缺失在於事先認定一家哲學，再將其生硬地套到文學作品上去，書中略帶嚮往出世的色彩，便試圖把其誇大、與自己的想法理念做附牽。¹⁷綠原明確反對王國維的觀點，他認為曹雪芹沒有要求任何人接受特定的道德教訓和宗教啟示；與之相較，叔本華卻極力勸說讀者接受他絕慾的解脫之道，不符曹雪芹本意。¹⁸胡小偉認為王國維把叔本華哲學的謬誤原封不動地搬了過來，「生活的性質不外乎痛苦」的悲觀主義否定一切，把《紅樓夢》曲解為「生活之慾之罪過」是錯誤的。¹⁹溫儒敏指〈紅樓夢評論〉著眼於作品審美和倫理精神的總體評價，能指出文藝的特性和價值，但其論述的過程中存在牽強附會的錯誤，例如先入為主地拔高後四十回的地位和藝術價值、把寶玉的「玉」比附為人生之慾、認定開頭的神話暗和西方原罪說，及論指小說基本結構是寫西方宗教「原罪」及解脫等。²⁰俞曉紅在《王國維紅樓夢評論箋說》中對〈紅樓夢評論〉進行了校勘、標點、注釋、解釋，並提出了一些獨到觀點：其一，王國維在運用叔本華哲學時有意識地進行了部分選擇和汲取；其二，王國維沒有否認藝術作品的社會功利作用。²¹

第三，王國維在〈紅樓夢評論〉中引入了許多與道家、釋家思想相關的概念和觀點，但研究者對此做法的看法不一。

俞曉紅認為老莊哲學與叔本華哲學具內在相通性，王國維將其雜糅合一為自己的哲學基礎和出發點，使其「著我之色彩」。²²鍾明奇指〈紅樓夢評論〉關於人生痛苦的核心觀念主要源自於佛家而不是叔本華，王國維本身就有對佛家人生觀的體察，所以當他遇到受佛教影響的叔本華哲學時，產生了強烈的共鳴，藉此宣洩其人生的痛苦和解脫意識。²³許宏香、杜衛認為〈紅樓夢評論〉中

¹⁶ 楊玉昌：〈重新認識和評價叔本華的悲觀主義〉，《現代哲學》第 109 期（2010 年 3 月），頁 96-102, 115。

¹⁷ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁 199-211。

¹⁸ 綠原：〈曹雪芹不是叔本華〉，收於中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編《紅樓夢研究集刊第三輯》（上海：上海古籍出版社，1980 年），頁 59。

¹⁹ 胡小偉：〈胸中意匠巧經營——論《紅樓夢》結構藝術的創新〉，收於中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編《紅樓夢研究集刊第八輯》（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 116。

²⁰ 溫儒敏：《中國現代文學批評史》，4-5 頁。

²¹ 俞曉紅：《王國維〈紅樓夢評論〉箋說》（北京：中華書局，2004 年），頁 16, 30-31。

²² 同上註，頁 14。

²³ 鍾明奇：〈王國維紅樓夢評論的佛家底蘊〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第 34 卷第 2 期（2010 年 3 月），頁 44-49。

多處有「佛味」可尋，但是「佛味」到底和「佛學」終究不可等量齊觀，叔本華哲學與東方佛學的態度存在重要差別，王國維試圖運用佛教義理解釋相關學說的論述經不起細密推敲。²⁴

第四，《紅樓夢》的主旨爭論。《紅樓夢》主旨一直為極受歡迎、爭議頗大的課題，至今仍是各執一詞、存在極大分歧。部分學者認為王國維歪曲了《紅樓夢》的主題思想，「尋求解脫之道」並非《紅樓夢》的主題，部分學者則以為此觀點雖未背離作者的意願，但不足以概括全書。

王家域指出《紅樓夢》的思想在於「好」和「了」之間，人生的真相是世事無常，而這種真相往往不能與人的慾望相吻合，所以「人生固屬空虛與悲苦」，避免人生痛苦的解脫方法曰「了」，即佛家的涅槃，並在文末引王國維的意見，讚同《紅樓夢》的主題思想是昭示人以解脫之道。²⁵牟宗三在〈紅樓夢悲劇之演成〉指《紅樓夢》是一齣「悲劇」，其悲劇的根源是人與人思想上的衝突和互不理解，人需要在這個無常的世界裏尋找「解脫」。²⁶此文雖然沒有直接對〈紅樓夢評論〉發表評價，但兩篇文章的核心思想是相通的。陳銓在其〈叔本華與紅樓夢〉中讚揚了王國維文藝評價的見識，肯定了〈紅樓夢評論〉中的觀點，指出人生解脫是叔本華哲學和《紅樓夢》一切問題的中心，並在其基礎上較詳細、深入地說明了叔本華哲學在《紅樓夢》中的體現。²⁷白盾認為王國維看待《紅樓夢》的視角是正確的，達到了前人無法企及的高度，人類能從審美的物我皆忘中，得到心靈的自由與解脫。²⁸周策縱指《紅樓夢》的本旨是作者依親身見聞的事體之情理來寫出故事，呈現他從生活經驗中體會出來的世界觀和人生觀，他認為世界是「無常」而不能長期圓滿的，人生樂極悲生，終如夢幻，是個大悲劇。²⁹

有許多學者並不認可王國維的看法。李希凡、藍翎對王國維提出了嚴厲的批評，指〈紅樓夢評論〉是站在封建沒落統治階級的立場，用歐洲反動哲學來歪曲《紅樓夢》。³⁰陳元暉指《紅樓夢》的精神在於反映封建社會的意識形態，用叔本華哲學分析《紅樓夢》會讓其淪為唯意志論的哲學著作。³¹考慮到特

²⁴ 許宏香、杜衛：〈以美解脫：《紅樓夢評論》的「佛味」與王國維美學之思的症候〉，《文藝理論研究》第5期（2013年9月），頁179-189。

²⁵ 王家域：〈紅樓夢之思想〉，收於呂啟祥、林東海編《紅樓夢研究稀見資料匯編》，（北京：人民文學出版社，2001年），頁471-477。

²⁶ 牟宗三：〈紅樓夢悲劇之演成〉，收於呂啟祥、林東海編《紅樓夢研究稀見資料匯編》，頁603。

²⁷ 陳銓：〈叔本華與紅樓夢〉，收於呂啟祥、林東海編《紅樓夢研究稀見資料匯編》，頁745。

²⁸ 白盾：《紅樓夢研究史論》，頁161。

²⁹ 周策縱：〈《紅樓夢》「本旨」試說〉，周策縱編《首屆國際紅樓夢研討會論文集》（香港：中文大學出版社，1980年），頁171-179。

³⁰ 李希凡、藍翎：〈評王國維的「紅樓夢評論」〉，收於李希凡、藍翎《紅樓夢評論集》（北京：作家出版社，1957年），頁73-89。

³¹ 陳元暉：《王國維與叔本華哲學》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁41。

殊的時代背景，這類觀點或許受到當時社會政治的影響，而充滿馬克思主義的意識形態。

還有不少學者則認為研究者應尊重《紅樓夢》主題多樣性。劉夢溪指出《紅樓夢》雖可側面印證叔本華哲學，但這不是對《紅樓夢》精神的正確闡釋，反正這一說法對《紅樓夢》精神的局限。³²劉再復指叔本華哲學僅能說明《紅樓夢》的悲劇意義和倫理意義，其真正的哲學內涵不能用單一概念或理論充分說明。³³葉嘉瑩指過往研究者提出的眾多解說都有部分正確，但這些論點都不足以籠罩書中全部的故事和情意。³⁴

三、存在爭議的主要問題

(一) 叔本華哲學的自身缺憾

德國哲學家叔本華（Arthur Schopenhauer，1788-1860）是意志論的提出者，他繼承了康德對「物自體」和「表象」之間的區分。叔本華於 1818 年出版了《作為意志和表象的世界》，指出了康德所謂的「物自體」就是「意志」（Wille），人受到意志的支配。人類目前所知道的知識是被認識的經驗客體，是人類主觀意識的投射，所以世界上每個個體的本質都是一個小意志。個體是世界的組成部分，所以整個世界是一個大意志，人和世界的內在本質都是「意志」。長久以來，學界對其哲學理論褒貶不一。

首先，叔本華哲學的最大缺憾在於意志論無法從邏輯上證明正誤。康德和叔本華認為人類的知識和智力是有限的，只能認知事物的表象，而無法認知本質，所以「物自體」或「意志」超過了人類的認識能力。可是，若人類無法突破既有知識範圍，「意志支配一切」的哲學觀念也不可能被人發現，這無疑讓意志論陷入了悖論和矛盾，這也是王國維所謂叔氏哲學中的「可愛而不可信」之處。

其次，叔本華哲學帶有強烈的悲觀主義氣質。意志論指「意志」是盲目而不可理喻的欲求，其存在破除了人類在有限人生中的任何終極目的，讓有限的生命失去了原來的希望和意義，如基督教中的天堂和理性主義的終極目的，讓人類跌入了困頓與絕望。³⁵此消極導向無助於社會發展及人類進步，不符合一般社會價值的取向。但消極並不等同於錯誤，這更像是一種思想見地的衝突。大多學者不認同叔本華的意志論，但對其悲劇美學則評價較高。但實際上，叔本

³² 劉夢溪：《紅樓夢與百年中國》，頁 244。

³³ 劉再復：〈《紅樓夢》哲學綱論〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第 37 卷第 4 期（2008 年 7 月），頁 5-16。

³⁴ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁 204-217。

³⁵ 楊玉昌：〈重新認識和評價叔本華的悲觀主義〉，頁 96-102, 115。

華的美學和倫理學與其意志論是一脈相承的。叔本華認為美感的來源在於擺脫生活的欲求，即拒絕「意志」支配的痛苦後帶來的怡悅和恬靜。³⁶

最後，叔本華認為「否定意志」（will denying）是從人類從痛苦中解脫的方法。否定意志有兩個途徑，一是通過哲學和藝術，減緩生命的痛苦；二是通過禁欲，讓自己從被慾望支配的痛苦中徹底解脫。³⁷叔本華在說明意志論的時候特別強調人類個體與世界整體的關係，而其提出的解脫之道卻沒有解釋個人解脫於整體解脫的作用。此觀點已由王國維於〈紅樓夢評論〉第四章中提出，可見於下文。

（二）王國維對叔本華哲學的運用與反思

俞曉紅指王國維於開篇引老莊之言是試圖將老、莊與叔本華的學說合為一體，可見其對叔本華學說的擷取和修改，嘗試融入個人生命體驗和哲學覺悟，使其「著我之色彩」。³⁸對於文中引入佛教概念和理論，鍾明奇認為王國維的核心哲學觀念源於佛教，而非叔本華，王國維只是借叔本華的角度來審視人生。³⁹老莊哲學是中國傳統思想的重要部分，其哲學內涵又與叔氏哲學有部分重疊，王國維試圖將三者進行對較或融合，以尋求共性，這種做法是可以理解的。此做法雖存在缺憾，但不失為一次大膽的學術嘗試。

王國維早年研讀叔本華時，已察覺當中問題，《靜庵文集續編·自序二》中明確指涉：

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。知其可信而不能可愛，覺其可愛而不能信，此近二三年中最大之煩悶。⁴⁰

《靜庵文集·自序》亦指出叔本華哲學存在「矛盾之處」：

嗣讀叔本華之書而大好之……然漸覺其有矛盾之處，去夏所作其立論雖全在叔氏之立腳地，然於第四章內已提出絕大之疑問。旋誤叔氏之說，半出於其主觀的氣質，而無關於客觀的知識。⁴¹

〈紅樓夢評論〉第四章中詳細地指出了叔氏哲學的謬誤，如下：

³⁶ 叔本華著，石沖白譯：《作為意志和表象的世界》（北京：商務印書館，1982年），頁296。

³⁷ 同上註，頁237-371。

³⁸ 俞曉紅：《王國維〈紅樓夢評論〉箋說》，頁14。

³⁹ 鍾明奇：〈王國維紅樓夢評論的佛家底蘊〉，頁44-49。

⁴⁰ 王國維：《靜庵文集》（沈陽：遼寧教育出版社，1997年），頁160。

⁴¹ 同上註，頁25。

故離此知力之形式而反其根本而觀之，則一切人類及萬物之意志，皆我之意志也。然則拒絕吾一人之意志而姝姝自悅曰解脫，是何異決蹄跨之水而注之溝壑，而曰天下皆得平土而居之哉！佛之言曰：若不盡度眾生，誓不成佛。其言猶若有能之而不欲之意。然自吾人觀之，此豈徒能之而不欲哉？將毋欲之而不能也。故如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。⁴²

意志論強調個體與整體的關係，而解脫卻停留於個體，無法推及整體人類或世界的解脫。其在〈生存空虛論〉中指個體的死亡不是存在的消滅，就像個體死亡並不影響種族的存續，「意志」本身不受死亡現象的影響。⁴³此觀點與其推崇的解脫之道卻有相悖，無法解釋個人「離生活之慾」對整體解脫的意義，二者無法契合。再如：

然叔氏之說，徒引據經典，非有理論的根據也，試問釋迦示寂以後，基督屍十字架以來，人類及萬物之慾生奚若？其痛苦又奚若？吾知其不異於昔也。然則所謂持萬物而歸之上帝者，其尚有所待歟？抑徒沾沾自喜之說，而不能見諸實事者歟？果如後說，則釋迦基督自身之解脫與否，亦尚在不可知之數也。⁴⁴

王國維認為「解脫之足以為倫理學上最高之理想與否，實存於解脫之可能與否」，⁴⁵舉出基督贖罪、釋迦圓寂之後，世界依然充滿痛苦，反證解脫是不可能的。地球資源有限，必然造成人與人之間的矛盾，「解脫」只能是倫理學上的理想。

除此以外，王國維還反思了中國傳統文學崇尚大團圓的現象，對「團圓的迷信」提出了質疑。白盾讚揚王國維打破了以往千篇一律的「大團圓」公式。⁴⁶〈紅樓夢評論〉舉例說明《西廂記》、《長生殿》等傳統戲曲皆遵循「始於悲者終於歡，始於離者終於合，始於困者終於亨」⁴⁷的原則，而《紅樓夢》則不推崇這種樂天色彩，展示了「人物之位置及關係而不得不然者」⁴⁸所導致的一系列悲劇，反映了現實生活中的不完滿，由此高度肯定了《紅樓夢》的文學價值。悲劇理論源自於叔本華，王國維卻以此為啟發，對中國傳統文學創作的方式和

⁴² 同上註，頁 79。

⁴³ 叔本華著，鍾鳴等譯：《叔本華文集》（北京：中國言實出版社，1996 年），頁 220。

⁴⁴ 王國維：《靜庵文集》，頁 80。

⁴⁵ 同上註，頁 80。

⁴⁶ 白盾：《紅樓夢研究史論》，頁 163。

⁴⁷ 王國維：《靜庵文集》，頁 73。

⁴⁸ 同上註，頁 74。

價值進行反思。好的文學作品不應該只流於光明與黑暗的對壘，人與人或人與慾望之間的衝突往往不是界限分明，悲劇的藝術手法更能體現人性的深度。王國維能指出中國欠缺這種思考生命的方式，亦是《紅樓夢》價值之所在。

綜上所述，王國維已意識到叔本華哲學存在問題，並能對理論本身、中國文壇現狀進行分析和反思，不是完全「生搬硬套」。

（三）叔本華哲學與中國傳統思想

〈紅樓夢評論〉中運用了大量莊禪相關的語錄，俞曉紅認為王國維此做法是對叔本華哲學的改造，試圖讓其「著我之色彩」。⁴⁹許宏香、杜衛等則讚揚此做法為中西古今「視域交融」的背景和中介，但指出〈紅樓夢評論〉雖有「佛味」，但叔本華哲學與傳統佛教理論畢竟存在真實差異，套用佛教理論進行分析的論述卻經不起推敲⁵⁰。

老莊、佛教、叔本華思想三者存在差異，雜糅合一的做法並不可取。叔本華哲學建基於意志論，引申出「世界充滿被慾望支配的痛苦」、「放棄所有慾望」等觀點。此類看法與傳統思想似有重疊之處，但其思想內涵存在差別。

先看道家思想，叔本華與老莊之間的哲學契合點存在於去私慾、輕榮辱、淡生死、求超脫，但相比之下，老子輕視榮辱名利，趨於樂觀豁達，莊子注重萬物為一，保全自身，而叔本華強調的則是克制慾望和自我聖化。⁵¹

叔本華於開篇便引老莊之語，「老子曰：『人之大患，在我有身』，莊子曰：『大塊載我以形，勞我以生』」。⁵²首句出自《道德經·第十三章》：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」老子認為受辱和得寵都是不光彩的，一般人對外界的寵辱毀譽十分在意，就像重視大患一樣，甚至超過了自己的生命。人需「貴身」，不應對寵辱毀譽過分執著，應清淨寡欲，顧惜自身生命。老子並非讓人放棄身體，而是讓人不要重視身外之物超過生命。⁵³後句出自《莊子·大宗師》：「且夫得者，時者，失這，順也；安時而處順，哀樂不能入也……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死。」莊子強調人無需過分重視生死，生死本為一體，人應順應自然的變化，也就是解脫束縛。⁵⁴

⁴⁹ 俞曉紅：《王國維〈紅樓夢評論〉箋說》，頁14。

⁵⁰ 許宏香、杜衛：〈以美解脫：《紅樓夢評論》的「佛味」與王國維美學之思的症候〉，頁179-189。

⁵¹ 俞曉紅：《王國維〈紅樓夢評論〉箋說》，頁14。

⁵² 王國維：《靜庵文集》，頁65。

⁵³ 陳鼓應注譯：《老子今注今譯及評介》（台北：商務印書館，1970年），頁78-81。

⁵⁴ 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》（北京：中華書局，1983年），頁188-192。

再看佛教思想。〈紅樓夢評論〉中含有佛教概念並非僅由於王國維個人的國學底蘊和宗教修養，需知叔本華建立自己的哲學體系時深已受佛教及婆羅門教的影響。錢鍾書指叔本華「好誦說天竺古籍」，⁵⁵在叔本華在〈談死亡〉中就多次引用「輪迴」解釋「物自身」的存在不受死亡這一現象的影響，〈戀愛是人生解脫的反叛〉中則引用「涅槃」說明否定生存意義的價值，通過意志的否定可以讓個體從痛苦的世界脫離。⁵⁶

而事實上，佛教的「解脫」要比叔氏更為嚴格深刻。叔本華指「解脫」在於「拒絕一切生活之欲」，佛教在於斷惑證果、脫離生死輪迴。《維摩經》中「肇曰：縱任無礙，塵累不能拘，解脫也」，《唯識述記》中「解謂離縛，脫謂自在」，「離生活之慾」僅能算上「解脫」這個漫長修行的開端，⁵⁷二者所指實有境界差異。

除此以外，他們對人性的看法亦存在差異。葉嘉瑩就曾指出佛教與叔本華哲學「最根本的一點差異則是東方佛教乃是認為人人皆具有可以成佛的靈明之性，這才是人性的本質，一切的慾望和煩惱是後天的一種污染。所以佛教的說法乃是『自性圓明，本無欠缺』」。⁵⁸佛教認為人的本質是善良的，《華嚴經》有「此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧，與佛無異」，⁵⁹《淨土五經》有「住真實慧，⁶⁰勇猛精進，一向專志莊嚴妙士」，⁶¹普羅大眾也俱有佛性，只是人會被六道⁶²的虛幻迷惑，而不得出離，只要悟道就可以成佛。相較，王國維繼承了康德的知識論，認為人性屬於知識中「質」的部分，所謂「性之為物，超乎吾人之知識外也」⁶³，人性超越了人類的知識範圍，本性善惡是無法知曉的。⁶⁴二者反對慾望的原因並不相同，佛教中拒絕慾望是為了讓佛性有所展現，叔本華則認為世間一切都是意志的表現和操控，拒絕慾望是為了不再受其控制。

由此觀之，叔本華強調人類的痛苦源於慾望，教導人們拒絕慾望，強調人與意志的角力；老莊認為人類應保存真我、順應自然；佛教則教導人們保守本

⁵⁵ 錢鍾書：《談藝錄》（北京：中華書局，1986年），頁350。

⁵⁶ 叔本華著，鍾鳴等譯：《叔本華文集》，頁325。

⁵⁷ 周孟宇：〈論王國維紅樓夢評論的「文學解脫論」〉，《興大人文學報》第41期（2008年9月），頁156。

⁵⁸ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，頁199。

⁵⁹ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁272。

⁶⁰ 真實慧：即真如、實相、自性、佛性、自性清淨心等所詮理之照用。

⁶¹ 淨空法師：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》（河北：弘一佛堂），頁138。

⁶² 六道：即天、阿修羅、人、畜生、餓鬼、地獄。

⁶³ 王國維：《靜庵文集》，頁28。

⁶⁴ 陳元暉：《王國維與叔本華哲學》，頁17。

心、離縛自在。三者雖有融匯貫通之處，但其哲學內涵確存在差異，不宜隨便雜糅、結合。

（四）《紅樓夢》的主旨問題

《紅樓夢》的主旨是否為「尋求解脫之道」，可從兩個方面進行分析，一是對比叔本華哲學觀點與曹雪芹寫作原意，二是文本分析。

首先，對比叔本華哲學觀點與曹雪芹寫作原意。通過研讀叔本華論著及《紅樓夢》，就可發現二者觀點不甚契合，他們對「戀愛」的看法就大相徑庭。叔本華在〈戀愛是人生解脫的反叛〉中指人類對愛情的渴望是受到「渴望生存和永續的求生意志」的影響，所以戀愛是對否定意志的解脫之道的背叛，會「使即將結束的痛苦和辛勞繼續延續下去」。⁶⁵與之相反，《紅樓夢》的主線是寶黛愛情，寶玉在發現秦鐘與智能兒、茗煙與丫鬟的私情時也不生氣，對「警幻所訓之事」不以為然，對純粹的愛情表示了熱情的支持。曹雪芹並不反對「情」，反而對於限制表達自我情感的「克己復禮」的儒家思想十分反感。

曹雪芹在書中對「存天理，滅人慾」的情況進行了批判。劉再復認為「賈寶玉不承認苦難的合理性，更不是個禁慾者」，他是「靈」與「肉」的雙重欣賞者，他不通過肉體淨化追求更高的精神境界，他在廣泛欣賞美麗的個體時，與慾望保持距離。⁶⁶例如李紈，雖然年輕喪夫，獨自撫育賈蘭，賈蘭最後中舉。按當時的社會標準，李紈是成功的，必獲貞節牌坊，可曹雪芹卻認為她是不幸的，「桃李春風結子完，到頭誰似一盆蘭。如冰水好空相嫉，枉與他人做笑談」，⁶⁷可見對李紈青春守寡、自我壓抑生活的憐憫。曹雪芹雖不追求禁慾，也不鼓勵縱慾，例如賈瑞在做愛幻想中死去；叔本華則認為感情亦是受到意志支配，故應該反對。由此觀之，二者觀念是不吻合的。

其次，從文本上分析「解脫」是否為《紅樓夢》主旨。探討此課題很難避免其版本問題，但該問題學界仍未有共識。一般認為後四十回非曹雪芹所作，既《紅樓夢》為未完之書，其創作意圖也僅能靠推測，未必反映作者原意。王國維極尊重《紅樓夢》作為文學作品的獨立性，此處不妨以一百二十回本為參考，以分析之。

〈紅樓夢評論〉指《紅樓夢》「其精神之存於解脫」，⁶⁸《紅樓夢》中與「解脫」相關的人物、內容、情節頗多，開篇便有〈好了歌〉：

⁶⁵ 叔本華著，鍾鳴等譯：《叔本華文集》，頁325-326。

⁶⁶ 劉再復：〈紅樓夢悟續作〉，《新地文學》第1卷第1期（2007年9月），頁150-200。

⁶⁷ [清]曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》（北京：人民文學出版社，1982年），頁78。

⁶⁸ 王國維：《靜庵文集》，沈陽：遼寧教育出版社（1997年），頁77。

世人都曉神仙好，唯有功名忘不了！
古今將相在何方，荒塚一堆草沒了。
世人都曉神仙好，只有金銀忘不了！
終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了。
世人都曉神仙好，只有嬌妻忘不了！
君生日日說恩情，君死又隨人去了。
世人都曉神仙好，只有兒孫忘不了！
癡心父母古來多，孝順兒孫誰見了？⁶⁹

這首歌舉出了「求功名」、「愛金錢」、「戀美色」、「續香火」四個人類的典型欲求，人的欲求很多，所以非常計較得失，可是事實上，一切都會隨時間改變和消失。王家域指「好」和「了」表現了曹雪芹對世界的觀察，事物的真相往往不能跟人類的慾望相匹配，世間滄桑易變、聚散無定、盛衰無常，是人類失望與痛苦的源泉。⁷⁰甄士隱為應和〈好了歌〉所作之詞，其內容大意亦相同，在於說明人生貪戀只是一場空，警示人們不要執著。賈寶玉第一次夢遊太虛幻境時所聽的〈金陵十二曲〉也頗有類似意味，如下：

〔收尾・飛鳥各投林〕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，老來富貴也真僥倖，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！⁷¹

「看破的遁入空門」直觀地表達了出家是部分悟懂無常、萬境皆空之人的最終選擇。「落了片白茫茫大地真乾淨」也象征了繁華消逝後的寂靜，追逐慾望是徒勞無用的。單從「人自身無需執著慾念」一點來看，其用意與叔本華和王國維所推崇的「解脫」相吻合。

在人物設計方面，空空道人癩頭和尚是唯一大徹大悟之人，經常點破玄機、渡化他人，如甄士隱、柳湘蓮、賈寶玉。一些不便由人物所說之話，也由他們說出，譬如吟唱〈好了歌〉指出「萬事皆空」、作詩暗示甄英蓮失蹤等，第一回便有「空空道人因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空，遂易名為情僧，改《石頭記》為《情僧錄》」。⁷²他們還試圖渡化賈瑞，風月鑾正面是鳳

⁶⁹ [清]曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》，頁17。

⁷⁰ 王家域：〈紅樓夢之思想〉，頁471-477。

⁷¹ [清]曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》，頁86。

⁷² 同上註，頁6。

姐，反面是骷髏，一面代表「慾望」，一面代表「縱慾的惡劣後果」或「無法放棄慾望的後果」，亦是警醒世人勿要被慾望控制。

依王國維所見，書中僅有寶玉、惜春、紫鵑三人得「解脫」，但部分學者對此抱有疑問。周汝昌認為部分人物遁入空門只是基於客觀原因下的無奈選擇，不是人生目標的真實反映，例如惜春的判詞「勘破三春景不長，繙衣頓改昔年裝。可憐繡戶侯門女，獨臥青燈古佛旁。」，⁷³出家是「可憐」，而非得到解脫的「可羨」。⁷⁴惜春的境遇在普通人（未看破之人）看來確實十分可憐，但這未必等同於其本人的意願，該判詞或許只是站在普通人的立場，對惜春出家表示惋歎。書中不乏惜春嚮往出家的情節，惜春曾與尤氏爭吵：「做了女兒終不能在家一輩子的，若像二姐姐一樣，老爺太太們倒要煩心，況且死了，如今譬如我死了似的，放我出了家，乾乾淨淨的一輩子，就是疼我了。」⁷⁵元春入宮、迎春錯嫁、探春遠嫁等事件讓惜春對生活的痛苦有所體悟，認識到美好嚮往的虛幻，才會選擇出家。惜春出家的意圖很早已顯現，她所創燈謎為「佛前海燈」，又素愛與智能兒一同玩耍，還曾說「我明兒也剃了頭同他作姑子去」⁷⁶和「我若出了家時，那有邪魔纏擾，一念不生，萬緣俱寂」。⁷⁷惜春與尤氏爭吵之前，王夫人與甄夫人曾商議為惜春婚配，惜春若知悉此事，可能會促進她抉擇出家，但惜春出家的主觀意願應予以肯定。至於紫鵑，書中指其自願請求服侍惜春修行，以報黛玉的恩情，或可解讀為哀悼黛玉，但未可斷言該行為與「解脫」相關。

至於寶玉，第二十二回中寶玉寫出一偈子「你證我證，心證意證。是無有證，斯可雲證。無可雲證，是立足境。」⁷⁸已透露出滅絕情意之感，後黛玉補了一句「無立足境，是方乾淨」⁷⁹與〈飛鳥各投林〉末句「落了片茫茫大地真乾淨」、⁸⁰寶玉在大雪中磕頭絕塵緣，三者互相呼應。寶玉後來重遊太虛幻境，看懂了以前不解的《金陵十二釵》冊子，讓寶玉頓悟一切皆為宿命使然、一切執著都是虛幻，自此欲斷塵緣。在通靈寶玉丟失又尋回後，寶玉尤愛讀出世離群之書，如《莊子》、《參同契》、《元命苞》、《秋水》。⁸¹在寶釵以為自己勸

⁷³ 同上註，頁 77-78。

⁷⁴ 周汝昌：《周汝昌點評紅樓夢》（北京：團結出版社，2004 年），頁 124-130。

⁷⁵ [清]曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》，頁 1535。

⁷⁶ 同上註，頁 106。

⁷⁷ 同上註，頁 1228。

⁷⁸ 同上註，頁 298。

⁷⁹ 同上註，頁 299。

⁸⁰ 同上註，頁 86。

⁸¹ 《秋水》：《莊子》篇名，此寓言借秋天河水入海的浩瀚景象抒發天道難窮而人智能有限的感慨，譬喻說明事無對錯，人無善惡，物無大小，主張率性自然，無所追求。

得寶玉用功時，寶玉又說出「內典語中無佛性，金丹法外有仙丹」⁸²之語。寶玉視中舉為報答養育之恩的辦法，曾說：「母親生我一世，我也無可報答，只有這一入場用心做了文章，好好地中個舉人出來。那時太太歡喜歡喜，便是兒子一輩子的事也完了，一輩子的不好也都遮過去了」。⁸³書中有云「走求名利無雙地，打出樊籠第一關」，⁸⁴可見考取功名是寶玉摒棄世俗的第一步。

叔本華所指「解脫」僅流於認識到生命的痛苦，從而拒絕慾望，與佛教所指的解脫聖境有層次之差。若僅以「拒絕慾望」作為「解脫」的標準，寶玉、紫鵑、惜春是符合的。真正的解脫卻不應該僅流於「個人」層面，王國維之前也就這個問題拋出疑問，文中引詩「終古眾生無渡日，世尊只合老塵囂」，⁸⁵若連佛祖亦不曾成功解脫，其他肉骨凡胎又何談解脫。

雖然書中有許多「出世」的情節，卻也有許多「入世」的情節，例如寶玉、賈蘭中舉，賈政因赦復職，家道復初等，這又如何解釋？雖說此處涉及版本爭論，但王國維創作〈紅樓夢評論〉時應無此考慮。

試圖用「尋求解脫之道」來概括《紅樓夢》並不可取，這樣限制了《紅樓夢》的精神，但「示人以解脫之道」可以成為《紅樓夢》精神的一部分。出家或歸隱是部分文人與哲人的避風港，是他們修煉自己、控制欲念的方式。小說家米蘭·昆德拉（Milan Kundera）就說過：「我小說中的人物是我自己沒有意識到的諸種可能性。正因為如此，我對他們都一樣地喜愛，他們也都同樣的讓我感到驚訝。」⁸⁶小說家通過人物塑造呈現世間的不同可能，曹雪芹筆下的人物都是獨一無二的，不同的環境和經歷會塑造出不同的人格氣質，每個人的選擇和結局也各有不同。「解脫」無法囊括整個《紅樓夢》的主題，但也未嘗不是作者拋出的一個思考點，人類面對世界究竟應如何自處？「解脫」或許也是一種選擇。通俗點說，也就是人是怎麼活着的？又可以活成甚麼樣？《紅樓夢》正好提供了種種關於「存在」問題的探索。

《紅樓夢》的博大精深留給了後人極大的思考空間，難以一言以敝之，正如魯迅所說：「經學家看見《易》，道學家看見淫，才子看見纏綿，革命家看見排滿，流言家看見宮闈秘事」，⁸⁷這才造就了紅學研究百花齊放的景象。

⁸² [清]曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》，頁1572。

⁸³ 同上註，頁1576。

⁸⁴ 同上註，頁1577。

⁸⁵ 王國維：《靜庵文集》，頁80。

⁸⁶ 米蘭·昆德拉著，尉遲秀譯：《小說的藝術》（台北：皇冠文化出版有限公司，2004年），頁45。

⁸⁷ 魯迅：〈小引〉，收於陳夢韶、陳元勝《絳洞花主》（廈門：廈門大學出版社，2005年），頁1。

四、結論

叔本華哲學的缺憾主要是其在邏輯上存在矛盾，悲觀取向不與社會主流價值吻合，許多人並不接受。王國維確實展現了對叔本華哲學的內化和反思時，一是尋找中西哲學的內在相通性，雜糅各家之說，成一家之言；二是發現叔本華沒有解釋個體解脫與整體之間的關係；三是對中國傳統文學的崇拜圓滿的弊端進行批判。雖然其分析缺乏一定的嚴謹性和合理性，但此做法仍不失為一個大膽的學術嘗試。叔本華、道家、佛教三者的哲學內涵雖有重疊之處，但仍有實質性差異，不宜雜糅合一。

從叔本華的著論和《紅樓夢》的內容來看，曹雪芹和叔本華的觀點存在差異，二人對「戀愛」的看法互相對立，叔本華哲學未必是分析《紅樓夢》最理想的基礎。《紅樓夢》主題的演繹具多樣性，王國維把「示人以解脫之道」直接定為《紅樓夢》的主題，確實過於武斷，而直接將「示人以解脫之道」排除在主旨以外，亦大有不足。運用叔本華哲學來詮釋《紅樓夢》，能從悲劇主義的角度，賦予讀者對《紅樓夢》一個全新層次的解讀，亦有其合理之處。

徵引文獻

專著

- 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 〔清〕曹雪芹著，無名氏續，高鶚、程偉元整理：《紅樓夢》，北京：人民文學出版社，1982年。
- 〔清〕王國維：《靜庵文集》，沈陽：遼寧教育出版社，1997年。
- 白盾：《紅樓夢研究史論》，天津：天津人民出版社，1997年。
- 車瑞：《20世紀〈紅樓夢〉文學批評史論》，杭州：浙江大學出版社，2013年。
- 陳鼓應注譯：《老子今注今譯及評介》，台北：商務印書館，1970年。
- 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，1983年。
- 陳夢韶、陳元勝：《絳洞花主》，廈門：廈門大學出版社，2005年。
- 陳維昭：《紅學通史（上、下冊）》，上海：上海人民出版社，2005年。
- 陳維昭：《紅學與二十世紀學術思想》，北京：人民文學出版社，2000年。
- 陳元暉：《王國維與叔本華哲學》，北京：中國社會科學出版社，1981年。
- 郭豫適：《红楼研究小史稿（清乾隆至民初）》，上海：上海文藝出版社，1980年。
- 胡文彬、周雷編：《台灣紅學論文選》，天津：百花文藝出版社，1981年。
- 淨空法師：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》，河北：弘一佛堂。
- 李希凡、藍翎：《紅樓夢評論集》，北京：作家出版社，1957年。
- 劉夢溪：《紅樓夢與百年中國》，石家莊：河北教育出版社，1999年。
- 劉再復：《紅樓夢悟》，香港：三聯書店香港有限公司，2006年。
- 米蘭·昆德拉著，尉遲秀譯：《小說的藝術》，台北：皇冠文化出版有限公司，2004年。
- 錢鍾書：《談藝錄》，北京：中華書局，1986年。
- 呂啟祥、林東海編：《紅樓夢研究稀見資料匯編》，北京：人民文學出版社，2001年。
- 叔本華著，石沖白譯：《作為意志和表象的世界》，北京：商務印書館，1982年。
- 叔本華著，鍾鳴等譯：《叔本華文集》，北京：中國言實出版社，1996年。
- 溫儒敏：《中國現代文學批評史》，北京：北京大學出版社，1993年。
- 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992年。
- 俞曉紅：《王國維〈紅樓夢評論〉箋說》，北京：中華書局，2004年。
- 中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編，《紅樓夢研究集刊第八輯》，上海：上海古籍出版社，1982年。

中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編，《紅樓夢研究集刊第三輯》，上海：上海古籍出版社，1980年。

中國社會科學院文學研究所、紅樓夢研究集刊編委會編，《紅樓夢研究輯刊第十四輯》，上海：上海古籍出版社，1989年。

周策縱編：《首屆國際紅樓夢研討會論文集》，香港：中文大學出版社，1980年。

周汝昌：《周汝昌點評紅樓夢》，北京：團結出版社，2004年。

期刊與專書論文

許宏香、杜衛：〈以美解脫：《紅樓夢評論》的「佛味」與王國維美學之思的症候〉，《文藝理論研究》第5期，2013年9月，頁179-189。

劉再復：〈《紅樓夢》哲學綱論〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第4期，2008年7月，頁5-16。

劉再復：〈紅樓夢悟續作〉，《新地文學》第1卷第1期，2007年9月，頁150-200。

楊玉昌：〈重新認識和評價叔本華的悲觀主義〉，《現代哲學》第109期，2010年3月，頁96-102，115。

俞曉紅：〈一個世紀的觀照——寫在王國維紅樓夢評論發表一百週年之際〉，《紅樓夢學刊》第1期，2004年2月，頁362-378。

鍾明奇：〈王國維紅樓夢評論的佛家底蘊〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第34卷第2期，2010年3月，頁44-49。

周孟宇：〈論王國維〈紅樓夢評論〉的「文學解脫論」〉，《興大人文學報》第41期，2008年9月，頁151-172。