

清季「世紀末思潮」之探微*

孫隆基**

摘 要

本文考察叔本華、哈德曼、尼采在王國維、章太炎、魯迅三人思想之呈現。首先澄清三位西方思想家在世紀末思潮裡的位列。叔本華為時最早，仍有康德哲學的遺風，但其宇宙泛慾力論與自然主義頗合拍，待世紀末的象徵主義挑戰自然主義，叔本華超然物外的審美觀又變成象徵主義的宣言；王國維則取其審美觀以及人生悲觀論。叔本華的門徒哈德曼已達爾文化，將乃師的宇宙泛慾力論演繹為一個進化過程，其終極目的為人類的集體涅槃；此悲觀論為章太炎的「善亦進化、惡亦進化」論所發揮。尼采乃「世紀末思潮」的集大成，叔本華的泛慾力論到了他手裡成為為超人的權力意志，而進化論亦被抬升至哲學的高度：進化不是過程，優與劣體現在每一個時代的「超人」與「末人」的對立上，由此衍生對整個十九世紀物質進步與民主化的批判，責其斲喪靈明與泯滅個性；此成為魯迅思想的根源，在當時工業化與民主化雙雙不發達的中國，魯迅的文風乃世紀末思潮耳。世紀末思潮在同代的日本也找得到對應，如高山樗牛與姉崎正治等人；中、日兩個「世紀末思潮」展現直接串聯的痕跡。

關鍵詞：王國維、章太炎、魯迅、叔本華、尼采

* 收稿日期：2014年4月24日，通過刊登日期：2015年5月22日。

** 國立中正大學歷史學系教授

一、前言

本篇之目的是探討西方「世紀末思潮」在清末的掠影。這股思潮必先予以界定，方能在史料中辨識對象。但它不是一個學派，甚至不是一個清晰的運動，範圍之界定乃是各種考量協商的結果。西方世紀末思潮只有片段反映於中國，如把未顯彰於華的其他內容亦介入，會造成資訊超載。另一方面，卻沒有只挑揀顯現於中文史料裡的世紀末蛛絲這一回事，蓋它們彷如一些零星的礦脈，不在一整個歷史意義岩層中去探測的話，則無走向或觀測可言。

二、「世紀末」作為一股文風

最狹義的「世紀末」指文風，乃 1880 年代至 1890 年代法語圈都會文人藉十九世紀已趨尾聲之際，所醞釀一股玩賞沒落、標榜頹廢的文風。該文風可上溯至世紀中期法語區頹廢派（Decadents）的「為藝術而藝術」（“l’art pour l’art”）綱領。英國則有王爾德（Oscar Wilde, 1854-1900）的唯美運動（the Aesthetic Movement）。故最狹義的「世紀末思潮」指文藝中的唯美主義；這一點將在王國維身上找到共鳴。

「頹廢」一詞特指法國文人視現階段文學運動乃古羅馬白銀時代的「文藝復興」——乃文明對自身已進入垂暮的自覺。¹頹廢派代言人雨斯曼（Joris-Karl Huysmans, 1848-1907）發表於 1884 年的小說《反自然》（*À rebours*）乃其宣言。雨斯曼之「反自然」，以人工與符號（象徵）為美的對象，乃診斷文明已抵遠離本能之頹廢階段的自白，皆以「人工」取代「自然」成為藝術的對象。

在這裡，如讓唯美派專有「世紀末」，會將其敵手屏諸於「世紀末」之外。本文視唯美主義為月球之光亮半球，其陰暗的另半球實即自然主義。歐洲寫實

¹ Philip Stephan, *Paul Verlaine and the Decadence, 1882-90* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1975), pp. 19-21.

主義之末流為自然主義，其名目首見於 1860 年代，與頹廢派同期；自然主義至 1880 年代大盛，其崛起與唯美派的象徵主義也同時，兩者皆接踵寫實主義。表面上，自然主義對文學採「科學」態度，其指導精神為孔德（Auguste Comte, 1789-1857）的實證主義，與強調天才、靈感、夢境並奉叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）為導師的象徵主義氣味全然不相投。²然而唯美派與象徵主義悲嘆天才之受困於庸愚大眾，此情緒實與自然主義所熱中描繪的劣種遺傳宿命論合拍，如象徵主義提倡唯美，自然主義則偏好「唯醜」，兩者對現狀同具顛覆性。因此有人視「世紀末」為晚期浪漫主義與晚期寫實主義（自然主義）之合流。³「世紀末」已克服浪漫與寫實兩大派的對立，簡言之，它完成「去十九世紀化」的任務，替現代主義鋪路。

三、「世紀末」作為時代氛圍

十九世紀末的西方是全民普選成為主流、社會主義風起雲湧的時代，科技日新月異，連先前人文領域的心理與社會論述亦被納入「科學」殿堂。在這股主流面前，「世紀末思潮」拒絕當直線進步觀的吹鼓手，悲嘆如日中天的西方文明其實已沒落。如果「世紀末」是現代主義的先聲，那麼這裡已種下了悲觀的現代主義（modernism）與樂觀的現代化（modernization）打對台之根苗。在世紀末思潮眼裡，物質文明斲喪靈性、自然科學把「人」物化、民主社會的群氓抹殺天才、現代都市乃梅毒傳播的場所。梅毒有世紀末病（maladie fin-de-siècle）之稱，在當時引起的驚惶有甚於二十世紀末的愛滋病。

在哲學界最典型的代表莫如尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900），他作

² 自然主義的理論家是丹納（Hippolyte Adolphe Taine, 1828-1893），主張透過種族、時代、環境三大範疇討論文學，視文學流派為自然界物種。他是法國作家左拉（Émile Zola, 1840-1902）的知交。

³ 此處「自然主義」的含義是特指繼寫實主義而興的一個文學派別，本文中同一詞的廣義用法則指去靈性化的唯物主義，乃自然科學化、工業化，日新月異的物質文明之總稱。文藝中的自然主義筆下往往不經意地暴露這個過程的醜惡面。本文中對「自然主義」這兩種截然相反的用法請讀者切記。

爲十九世紀末的化身，可比擬二十世紀末的傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）。⁴ 尼采如此自白：「我除了是一個頹廢派之外，我也是它的對立面……我是一個二重身（Doppelgänger），我在這副臉孔之外還有『另一副』」。 ⁵

尼采自己承認他在眾「問題」中最關注者就是「頹廢」。⁶他針對的也是文明沒落問題，雖在《道德的家譜》中用了拉馬克遺傳學的諷喻，內容卻是一部西方基督教文明的頹廢錄。唯其是世紀末哲學巨擘，尼采不可能迎合自然主義化的進化論。⁷他只摘取當時達爾文顯學之議題，卻把進化論提升到一個哲學的高度：進化的更高階段不在未來，乃在每一個時代的超人身上，與他們對立的則是每一個時代不長進的末人。⁸

四、「世紀末」乃非理性主義全盛期

達爾文主義之被「世紀末化」的另一面則是生物本能學說與非意識哲學的合流，將「世紀末」營造成非理性主義的全盛時代。它不只見證了群眾心理學、暴民心理學的囂張，也同時是佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）的深層心理學的誕生期。在達爾文未出現前，叔本華已將他的悲觀哲學建構於「非意識」之上，其門徒哈德曼（Karl Robert Eduard von Hartmann, 1842-1906）進一步將

⁴ 尼采死於梅毒入腦，傅柯死於愛滋病。

⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in Walter Kaufmann, trans. and ed., *Basic Writings of Nietzsche* (New York: The Modern Library, 1968), pp. 680-681.

⁶ Richard Gilman, *Decadence: The Strange Life of an Epithet* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), p. 29.

⁷ 他在一段名為「反達爾文」的片段裡說：「人的家禽化：它的明確價值在哪裡？家禽化本身的明確價值在哪裡？——我們有理由不以為然……但達爾文派卻費勁地對我們肯定它……〔進化論者〕令人想像一個不斷趨向完美的成長。我們卻相信在生存競爭中，偶發性為強者也為弱者服務；狡猾者常常戰勝強者……」。見 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), pp. 361-362, 該片段寫於 1888 年。

⁸ 尼采說：「『人類』不向前進，它根本不存在。總的來說是有那麼一個龐大的實驗室，在其中有那麼幾個成功的製品是得分的，但散布在各時代」。Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, pp. 55, 361-362, 該片段亦寫於 1888 年。

叔本華哲學達爾文化。在「無意識」被佛洛伊德現代化之前，世紀末流行的「無意識」學說基本上是叔本華與哈德曼一脈。象徵主義一代尤其將叔本華與哈德曼的無意識哲學奉為圭臬。⁹

在文藝界裡，出道較早的叔本華，因其哲學體系以「生之慾」為本，對自然主義先產生影響，隨後象徵主義否定了自然主義，又把叔氏的標籤從「悲觀主義」改貼「神秘主義」。¹⁰哈德曼的「無意識」與世紀末的關係少了這道轉折。其《無意識哲學》出版於 1868 年，至 1882 年在德國已出了 9 版；在 1877 年譯成法文，1884 年譯成英文。他來得很合時宜，蓋愈臨近世紀末，「無意識」愈越出哲學的範圍，變成文人雅士的話語，它已倘佯於空氣中，並引起將顛覆既定秩序的恐慌。¹¹

五、王國維與叔本華

任何王國維研究都需提到叔本華，本節的新出發點在指出王氏的叔本華哲學乃受「世紀末」仲介化（mediated）者。叔本華的《作為意志和理念的世界》（*Die Welt als Wille und Vorstellung*）發表於 1818 年，屬黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）同期的哲學家，但卻一直被忽略，直至 1850 年代末才聲名大噪。¹²論其哲學之源，實紮根於康德（Immanuel Kant, 1724-1804）哲學的土壤中。

康德哲學分析人的知性，設定人的認知心唯有透過時間、空間、因果律等

⁹ Jean Pierrot, *The Decadent Imagination, 1880-1900*, trans. Derek Coltman (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), pp. 120-121.

¹⁰ Fernand Vial, Mary-Rose Barral, and Dan T. Valahu, *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature, Nineteenth and Early Twentieth Century* (New York: Rodopi, 2009) p. 158.

¹¹ Lancelot Law Whyte, *The Unconscious before Freud* (London: Julian Friedmann Publishers, 1978), pp. 163-164.

¹² 此書的通俗譯名《作為意志和表象的世界》乃誤譯，詳 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, trans. R. B. Haldane and J. Kemp (Garden City, New York: Dolphin Books, Doubleday & Company, Inc., 1961), 譯者序：「表象」（Representation）一詞「既不準確，亦不可解，更不優雅」。

先驗範疇方能認識世界，至於未經先驗範疇過濾的「物自身」，則非認知心所能及。他在其三大理性《批判》中將知性判斷、道德判斷與審美判斷的差別定在：認知是把特殊相納入已知的共相，道德判斷是抽離個別價值觀，只視其共同的形式條件乃具共相性質的絕對命令，審美則是為特殊相尋覓未知的共相。康德在將「美」定義為既非認知又非倫理制約後，它就變成了全無功利性，蓋求真與求善都含功利性，「唯獨美之判斷之基礎只是一種形式的目的性，即沒有目的之目的性（a purposiveness without an end）……」。¹³

康德哲學離世紀末唯美派的「為藝術而藝術」的綱領還遠得很。叔本華保留了美乃自身之目的之命題，卻以「意」代「知」，將康德的知力不能抵達的「物自身」勾銷了。這一步其實已內涵於康德哲學中，蓋擺脫了客體限制而移師於主體的審美已朝克服知力限制的方向邁步。叔本華索性將這道多餘的藩籬拆了，認為世界的本體就是盲目的意力，人陷在個體性中即受其宰制，而困在個體相中的人「除了充足理由律（principle of sufficient reason）外即無其他知識」。叔本華保留了康德的知力的先驗範疇之侷限性，但將這些範疇歸結為一條充足理由律——「但知力一旦從認知個別事物過渡到認知理念，知力即掙脫意力之奴役，主體不再只是個體而成為了無慾的認知主體，它不再透過充足理由律去追索關係，而是固定在它眼前的對象身上，擺脫了其他的關聯，達到物我兩忘」。¹⁴

從康德反形而上學的立場說，叔本華的哲學是一種倒退。叔氏不只將世界本體獨斷為「意力」，而且供認摻入了前康德的形而上學：「我的體系之精華來自康德、印度聖書以及柏拉圖的著作」。¹⁵其受困於充足理由律的個體相彷彿佛理中無法自拔的「我執」，能擺脫一切關聯性的物我兩忘則是佛教從因緣業報中獲得解脫的德國哲學版；他將佛家的「真如」改裝為知力之上升至柏拉

¹³ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, trans. Paul Guyer & Eric Matthews (Cambridge, UK & New York: Cambridge University Press, 2001), p. 111.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, pp. 190-192.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, p. 427.

圖的理念界，是知力在認識了整個世界就是盲目的意力後、覺悟到可憑去個體相、從整體性大觀統照世界、讓整體認識自己。

但「世紀末」寧採倒退的叔本華哲學，蓋其泛意力論迎合非理性主義這個時代主調，盲目的生存意志和毀滅性的人慾是自然主義的題材，從凡俗墮落的社會追求唯美的解脫則是象徵主義之綱領。換言之，叔本華對生命悲觀頗配合寫實主義末梢的自然主義，待後者受到象徵主義潮流挑戰，叔本華沒有隨之隕落，其哲學「超脫」的一面反而受到炒作，成了「為藝術而藝術」的領航員，直接關乎象徵主義之崛起。¹⁶

王國維對叔本華的推崇，超乎康德而上之：「其在叔本華，則幸而有汗德〔康德〕者為其陳勝、吳廣，為其李密、竇建德，以先驅屬路」。¹⁷王國維的〈《紅樓夢》評論〉（1904）浸透著叔本華思想：「生活之本質何？『慾』而已矣」。¹⁸也浸透著他的悲觀主義：「然則人生之所慾，既無以逾於生活，而生活之性質，又不外其苦痛，故慾與生活，與苦痛，三者一而已矣」。¹⁹至於《紅樓夢》中男女之情孽，「其自哲學上解此問題者，則二千年間，僅有叔本華之《男女之愛形而上學》耳」。²⁰《紅樓夢》的主角賈寶玉的解脫之道在出家，但作為文學評論的王國維，發揮的卻是叔本華的美學觀與天才論：

然物之能使吾人超然於利害之外者，必其物之於吾人無利害之關係而後可……然則，非美術何足以當之乎……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？²¹

叔本華從康德的先驗範疇認知現象界、卻阻隔了本體界之命題出發，把它

¹⁶ 叔本華說：「……世界的事物唯一的意義在於它們是閱讀人的理念的字母，意義不在乎它們自身」。Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, p. 196. 這完全可作象徵主義的讀解。

¹⁷ 王國維，〈叔本華與尼采〉，收入周錫山編校，《王國維集》（北京：中國社會科學出版社，2008），冊2，頁183。

¹⁸ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊1，頁3。

¹⁹ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊1，頁4。

²⁰ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊1，頁7。《The Metaphysics of the Love of the Sexes》乃《作為意志和理念的世界》第三版（1859）所加之附錄。

²¹ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊1，頁5。

轉化為類似佛理中之「我執」，王國維亦步亦趨：「夫空間時間，既為吾人直感之形式……故現於空間時間者，皆特別之物也。既視為特別之物矣，則此物與我有利害之關係，欲其不生於心，不可得也」。解脫之道在知力擺脫陷於時空的特殊相翱翔至柏拉圖式的共相：「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」。²²在普遍性的理念世界中，個別的人與物皆被淨化為無個別形體的共相，當然也變成無慾的：「唯美之為物，不與吾人之利害相關係……何則？美之對象，非特別之物，而此物之種類之形式，又觀之之我，非特別之我，而純粹無慾之我也」。²³

叔本華繼承了康德的美感給予人快感說，但超脫了形體既「無慾」而又有「快感」卻著實製造了問題。叔本華的門徒哈德曼從根本上質疑乃師這種「無慾的美」。他故表驚訝地說：叔氏從慾望之流中解放出來的知性，居然還可以「享受」，好像「快感」背後沒有「一個意志」，如果沒有了「意志」，那麼，「快感」必須去滿足的對象又是什麼？²⁴

這真是以子之矛攻子之盾！蓋「叔本華只承認意志是形而上原理，至於理念化（Ideation），在他眼裡，乃是唯物主義意義之大腦產品」。²⁵叔氏的世界本體就是盲目意志，除非說在他的自然界之上還多添一個精神界，否則何以憑肉質的大腦超脫這個物質世界？而且，抽離了肉體的「快感」又從何說起？縱使叔氏哲學的總意向也導向「涅槃」，但他的美學頂多只是在嚮往柏拉圖的理念界，用王國維的話說：能觀照「代表其物之全種」。叔本華的本體論是唯意力論，但其美學卻變成了一個知性的命題，正如王國維說：「至天才出，而智力遂不復為意志之奴隸，而為獨立之作用」。²⁶叔本華哲學的一個死結是如何

²² 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，頁 152-153。

²³ 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，頁 152。王德毅，《王國維年譜》（臺北：商務印書館，1967），頁 28；將此篇置於 1904 年條下。

²⁴ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*, trans. William Chatterton Coupland (Abingdon, Oxon, England: Routledge, 2000), vol. III, p. 14.

²⁵ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. I, p. 29.

²⁶ 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，頁 152。

調和「他的反理性主義的形而上學以及他的知性的美學」。²⁷

怎麼說呢？叔本華哲學的西方的根仍是康德與柏拉圖。²⁸至於哈德曼的「無意識」，則已達爾文化了，乃生物界本能——換而言之，更靠近了世紀末。哈德曼的「無意識」形態之下一步就是佛洛伊德。叔本華與佛洛伊德的差別在於：前者視「性」為物種生殖之詭計，後者只談「性」本身。²⁹佛洛伊德的「快感原理」（pleasure principle）才是二十世紀的「性」之形態。的確，到了由避孕藥、保險套、墮胎常軌化定義的現代，還有何「物種生殖之詭計」可言呢？

按生卒年代，叔本華在先，哈德曼居中，佛洛伊德隨後；叔本華沒聽過達爾文，哈氏的《無意識哲學》有一整章採達爾文進化論架構他的世界意志上升至人的過程。³⁰思想史果如大事年表般俐落，就好辦了。問題在於：叔氏哲學在世紀末的復興，正在於他被象徵主義挪來抵制理性主義、唯物主義、實證主義與進化論。哈氏趕上了達爾文時代，卻是用進化論拓展了乃師的宇宙泛慾力論，他亦認為自己的時代比叔氏對印度哲學更熟悉。他對叔氏的修改在於把意力與知性都納入宇宙的「泛無意識」裡，在進化較低級階段是意力佔上風，待宇宙進化至人的階段，知性就上升至「悟」，逐漸參破意力盲目編織的「無明」，最終人類會得出集體涅槃的結論。其異於佛學之處在於：此「悟」必須在進化過程中累積；他譴責厭世者，因為彼等放棄對幸福之憧憬，因此也斷絕了對涅槃的嚮往。在哈氏哲學裡，只有人類集體涅槃，沒有個人「天才」的審美解脫。

叔本華至晚近仍有影響，³¹哈德曼則與維多利亞時代一度流行的直線進化觀一起被淘汰。論二人的哲學，乃同一路徑，且同居於佛洛伊德未來臨前世紀

²⁷ Kai Hammermeister, *The German Aesthetic Tradition* (Cambridge, & New York: Cambridge University Press, 2002), p. 126.

²⁸ 王國維指出：「其在古代，則有希臘之柏拉圖，在近世，則有德意志之汗德〔康德〕；此二人，固叔氏平生所最服膺，而亦以自命者也」。詳王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊2，頁156。

²⁹ Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychology* (New York: Basic Books, 1970), p. 209.

³⁰ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. II, chapter X, "The Ascending Evolution of Organic Life on the Earth."

³¹ 例如美國的藝術評論家格林貝格（Clement Greenberg, 1909-1994）。

末「無意識」論述之權威地位。王國維推崇叔本華，並非對哈德曼無知，而是如他雖推崇尼采仍選擇了叔本華一般。王國維評論尼采的文章，比魯迅的還要多。³²他對尼采的推崇與叔本華不相上下：

由叔本華之說，則充足理由之原則〔指時空因果律〕非徒無益於天才，其所以為天才者，正在離之而觀物耳〔指審美〕。由尼采之說，則道德律非徒無益於超人，超道德而行動，超人之特質也……天才存於知之無所限制，而超人存於意之無所限制。³³

有時對尼采的評價還居叔本華之上：「譬之一樹，叔本華之說，其根柢之盤錯於地下，而尼采之說，則其樹葉之干青雲而直上者也」。³⁴他寧選叔本華而捨哈德曼與尼采，當不是沒趕上時代。王國維對叔氏情有獨鍾，論者多以二人憂鬱氣質相近故。³⁵該也有其他因素：哈德曼和尼采並無美學體系，王國維對叔本華的著迷則與王氏的《紅樓夢》與詞話研究相終始，概屬王氏早期的興趣：「……自癸卯〔1903〕之夏以至甲辰〔1904〕之冬，皆與叔本華之書為伴侶之時代也」。³⁶

另一方面，王氏從根本上質疑釋迦、基督以及叔本華的解脫觀之有效性，並用哈德曼的哲學批判之：「小宇宙之解脫，視大宇宙之解脫以為準故也。赫爾德曼人類涅槃之說，所以起而補叔氏之缺點者以此」。³⁷王氏在《紅樓夢》中看到了大小兩種解脫，其小者方透過審美：

³² 計有〈叔本華與尼采〉、〈德國文化大改革家尼采傳〉、〈尼采氏之教育觀〉，以及尼采的〈靈魂三變〉（1904）一文，可獨立成篇，但收入〈叔本華與尼采〉一文中，詳佛羅，〈王國維哲學譯稿研究〉（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁 81-85。此外散見於王國維，〈人間詞話〉等作品多處。

³³ 王國維，〈叔本華與尼采〉，收入周錫山編校，〈王國維集〉，冊 2，頁 176。王德毅將此篇置於 1905 年條下：該年王氏彙集《靜安文集》，收入前數年間所為之文。王德毅，〈王國維年譜〉，頁 29-30。

³⁴ 王國維，〈叔本華與尼采〉，收入周錫山編校，〈王國維集〉，冊 2，頁 184。

³⁵ 葉嘉瑩，〈王國維及其文學批評〉（北京：北京大學出版社，2008），上冊，頁 13。在葉氏之前持此說者還有繆越，〈王靜安與叔本華〉（1943），收入繆鉞，〈詩詞散論〉（西安：陝西師範大學出版社，2008），頁 82-91。

³⁶ 王德毅，〈王國維年譜〉，頁 20-21。

³⁷ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，〈王國維集〉，冊 1，頁 17。

夫如是，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，而勞苦之如此，苟有血氣者，未有不渴慕救濟者也；不求之於實行，猶將求之於美術。獨《紅樓夢》者，同時與吾人以二者之救濟。³⁸

在這裡，很弔詭地，王氏附和了哈德曼「不放棄對幸福之憧憬，才不至迷失了全人類涅槃的導向」之命題。《紅樓夢》一書引起哀愁的力量（pathos）正在於它以此解脫為奮鬥目標。然而，姑勿論哈德曼「大宇宙之解脫」比叔本華的「小宇宙之解脫（物我兩忘的審美）」來得徹底，卻並非是哈德曼而是叔本華給王國維提供了美學。

六、王國維學術生涯的斷層問題

歷來對王國維研究的共識是他的《紅樓夢評論》（1904）與《人間詞話》（1910）間存在一個斷層，他早期的文哲階段與後來的文史階段之間則出現一個更大的斷層，甚至有人吐露《人間詞話》乃由西化歧途回歸傳統的欣慰。³⁹葉嘉瑩批判王氏「完全用叔本華的哲學來解說《紅樓夢》」是一個「根本的缺點」，頗為尖銳。⁴⁰馬列主義者對王國維就更不客氣：「他是一位好歷史學家，好文字學家，好文學家，而卻是一位壞哲學家，是一位叔本華信徒……」。⁴¹

目前已有有人試圖重建《紅樓夢評論》與《人間詞話》之間的連貫性：王國維是專撿偏離傳統中國「文以載道」最遠的作品（《紅樓夢》）與文類（詞）來發揮叔本華的非功利、唯美的美學。⁴²細觀之，兩篇之所謂「斷層」是王氏

³⁸ 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊1，頁18。

³⁹ 這個共識由葉嘉瑩、佛雛、週一平、沈茶英、溫儒敏等代表，詳李磔，《〈人間詞話〉辨》（北京：中國社會出版社，2006），頁24-26。

⁴⁰ 葉嘉瑩，《王國維及其文學批評》，上冊，頁190-191。

⁴¹ 陳元暉，《王國維與叔本華哲學》（北京：中國社會科學出版社，1981），頁42-43。此書頁12亦說：「『取外來之觀念』而產生出像《紅樓夢評論》這樣作品，卻不是他的成績，而是他的失敗」。

⁴² 這是李磔的《〈人間詞話〉辨》的基本論點。

看出了叔氏美學之不足，思以補充之：

自癸卯之夏以至甲辰之冬，皆與叔本華為伴侶之時代也……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。⁴³

《人間詞話》中對此作出修正：

自然中之物，互相關係，互相限制。然其寫之於文學及美術中也，必遺其關係、限制之處。故雖寫實家，亦理想家也。又雖如何虛構之境，其材料必求之於自然，而其構造，亦必從自然之法則。故雖理想家，亦寫實家也。⁴⁴

這裡已糾正了叔本華的片面性，即受困特殊時空關聯中的個體必擺脫充足理由律方達理念界的命題。叔氏的擺脫個體性方臻永恆整體性之玄學命題被王氏人事化與歷史化：「政治家之眼，域於一人一事。詩人之眼，則通古今而觀之。詞人觀物，須用詩人之眼，不可用政治家之眼」。⁴⁵

在繼續探討王氏從叔本華的玄學另闢「必從自然之法則」，關心「客觀的知識」蹊徑前，必須對他唯美主義階段做一總結。在科學的紅學研究還沒建立，仍深陷索隱派的泥沼中時，王國維用非功利的角度去評論它，雖不脫叔氏玄學，總算是突破了陳年窠臼。象徵主義的唯美意向再往前，甩掉了形而上學和神祕主義的包袱，就走到了蘇聯早期的形式主義（Formalism），乃是一種試圖確立「文學性」是甚麼的運動，為孤立文學形式，必須將文學內容、時代性，甚至作者都暫時抽掉。這個運動在國外生根，成為二十世紀文藝批評的主流。⁴⁶

⁴³ 王國維，〈《靜安文集》·自序〉（1905），收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，（杭州：浙江教育出版社、廣東人民教育出版社，2009），卷1，頁3。

⁴⁴ 王國維，《人間詞話》（1908-1909），收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷1，頁462。

⁴⁵ 王國維，《人間詞話手稿》，收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷1，頁519-520。

⁴⁶ Victor Erlich, *Russian Formalism, History-Doctrine* (New Have & London: Yale University Press, 1965).

確立「文學性」類似涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 在 1895 年之確立「社會事實」，是被接納入科學殿堂的一道必經手續。現代心理比它們先過了這道門檻。一般將現代心理學的誕生日定在 1879 年馮特 (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832-1920) 於萊比錫大學設立第一所心理實驗室之時，「心理學」這個名詞早已存在，但馮特仍被置於哲學系，待建實驗室，方成立心理所。⁴⁷「心理」獨立於物理的一個嘗試是泛心論 (Panpsychism)，認為心靈實存在於萬物間，連石頭都有，唯有到了人類方臻全面，這不啻說物質只是還未開苞的心靈。泛心論的提倡者包括實驗心理學的先驅費希納 (Gustav Theodor Fechner, 1801-1887)；⁴⁸馮特本人也有此想，但較收斂。⁴⁹

當時實驗心理學僅限於對個體感知官能施以物理能量，視其神經反應，並予以數據化。因此，同一個費希納，棄現成的心理學一名不用，另創了「心理物理學」(Psychophysics) 一詞。⁵⁰初生的實驗心理學與物理學、生理學關係的確近些，與達爾文的生物學以及本能學說之類關係反而疏遠，實驗只看透過生理變化測量的心理反應，不追究觀察到的反應是本能還是習慣。

王國維實乃中國第一批心理學教師；1903 年至 1906 年王氏相繼在南通師範與蘇州師範學教主講心理學、倫理學、社會學等課程。清廷於 1902 年頒布《欽定學堂章程》，在京師大學堂辦的師範館中方設有心理學，而首任心理學正教席服部宇之吉 (1867-1939) 亦於同年抵任。⁵¹歷來對王國維之研究偏重從美學、詞學與國學的角度切入，忽略他曾任心理學教師和譯師的因素，這短短四年的心理學譯師和教師生涯就成爲其思想傳記一個遺漏的環扣。

作爲心理學教師，京師大學堂的心理學正教席服部宇之吉的《心理學講義》

⁴⁷ Edwin G. Boring, *A History of Experimental Psychology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1965), pp. 323-324.

⁴⁸ Edwin G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, p. 286.

⁴⁹ David Skribina, *Panpsychism in the West* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), p. 278.

⁵⁰ Donald K. Freedheim, ed., *Handbook of Psychology, Volume 1, History of Psychology* (Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2003), pp. 2-3.

⁵¹ 楊鑫輝、趙莉如主編，《心理學通史：第二卷中國近現代心理學史》(濟南：山東教育出版社，2003)，頁 114、121-122。

多半是標準教材。因義和團事件耽擱，服部在上任前夕有空去實驗心理學的麥加萊比錫大學考察。該時王氏已在翻譯當時實驗心理學的教科書，⁵²雖然仍將實驗心理學家置於叔本華之下：

更觀叔氏以降之哲學，如翻希奈爾〔費希納〕、芬德〔馮特〕、赫爾德曼〔哈德曼〕等，無不受叔氏學說之影響，特如尼采，由叔氏之學說出，浸假而趨於叔氏之反對點，然其超人之理想，其所負於叔氏之天才論者亦不少。⁵³

當時心理學與哲學分家還不徹底，新興的實驗心理學亦未能獨佔心理學域。即使進入實驗階段，德國的現代心理學傳統多賴康德維護了「心靈」這個設定，方不致於淪落為去心靈的英美經驗論。⁵⁴王國維在 1907 翻譯了丹麥人海甫定（Harald Høffding, 1843-1931）《心理學大綱》（*Outlines of Psychology*, 1882）的英譯版。此公亦著述哲學史，其哲學與心理學都是康德與叔本華這個筆路的，與王國維同。⁵⁵德國現代心理學既然與德國哲學如此糾結，故王氏的心理學階段易被其叔本華階段掩蓋，說不定王氏翻譯的教科書達到的學生群，遠超出他推銷叔本華的讀者群。

王國維學術生涯斷層論者總會引用他在 30 歲的自白：

哲學上之說，大都可愛者不可信，可信者不可愛。余知真理，而餘又愛其謬誤。偉大之形而上學，高嚴之倫理學，與純粹之美學，此吾人之酷嗜也。然求其可信者，則寧在知識論上之實證論，理論學上之快樂論，與美學之經驗論。⁵⁶

⁵² 王國維在 1902 年翻譯並發表日本元良勇次郎（1858-1912）的《心理學》，從日文翻譯過來可辨認的實驗心理學家包括「芬德」、「海爾模壑爾茲」、「海林」，見王國維譯，鄔國義點校，《心理學》，收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 17，頁 464-467。前者為馮特，後兩者為赫爾曼·馮·亥姆霍茲（Hermann von Helmholtz, 1821-1894）、卡爾·艾瓦爾德·君士坦丁·赫令（Karl Ewald Konstantin Hering, 1834-1918）。

⁵³ 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，頁 156。

⁵⁴ Edwin G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, p. 21.

⁵⁵ 陳元暉，《王國維與叔本華哲學》，頁 84-88。

⁵⁶ 王國維，〈《靜庵文集》·自序（二）〉（1907），收入姚淦銘、王燕編，《王國維文集》（北京：中國文史出版社，1997），卷 3，頁 473。

王氏承認有往文學中逃避之傾向，但此難成終生的職志：

今日之哲學界，自赫爾德曼〔哈德曼〕以後，未有敢於立一家系統者也。居今日而欲自立一新系統，自創一新哲學，非愚則狂也。近二十年之哲學家，如德之芬德〔馮特〕，英之斯賓塞爾，但搜集科學之結果，或古人之說而綜合之、修正之耳。此皆第二流之作者，又皆所謂可信而不可愛者也。此外所謂哲學家，則實哲學史家耳。以餘之力，加之以學問，以研究哲學史，或可操成功之卷。然為哲學家，則不能；為哲學史，則又不喜，此亦疲於哲學之一原因也。⁵⁷

觀上文他將馮特與費希納亦算入「哲學」，並以一個以無意識立論的哈德曼為登峰造極之作（乃回顧而非前瞻之作），則其謝別的是世紀末的玄學化的美學，試圖往不太可愛的實證論、經驗論靠攏。

處此十字路口，王氏縱使向實證論、經驗論靠攏，也無可能步入專業的實驗心理學，蓋中國至 1917 年始在北大設立第一個心理實驗室，隨後才有系。王國維心目中能替代哲學的是另一個更紮實的「人」觀，不是一個專業，以他的才華更難想像他以翻譯心理學教科書終其一生。⁵⁸康德老早懷疑心理學能否幫助對「人」的理解：理性心理學是不可能的事，因為它必涉及經驗，但經驗心理學無法將人的心靈量化、故無從做實驗；經驗心理學必須訴諸人類學的實況觀察，輔之以文學、歷史與傳記提供的資料。⁵⁹馮特執行了這個綱領，從 1900 年開始，他寫作《民族心理學》（*Völkerpsychologie*），至 1920 年去世時，共完成了 10 卷，蓋馮特從不認為那些用物理能量刺激人體感覺官能的實驗有助

⁵⁷ 王國維，〈《靜庵文集》·自序（二）〉（1907），收入姚淦銘、王燕編，《王國維文集》，卷 3，頁 473。

⁵⁸ 王氏在這方面的翻譯還不少，光就 1902 年至 1903 年之間，除了上述的元良勇次郎的《心理學》，還有日本磯谷幸次郎（生卒年？-？）的《法學通論》、日本桑木嚴翼（1874-1946）的《哲學概論》，內皆有與心理學關係的章節；還有德國海爾模壑爾茲的《勢力不滅論》，即亥姆霍茲，其物理學的創見今日「能量不滅定律」，這位百科巨人也是實驗心理學的先驅之一。全收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 17。

⁵⁹ Donald K. Freedheim, ed., *Handbook of Psychology, Volume 1, History of Psychology*, p. 1.

理解「更高的心理程式」，後者必須訴諸比較社會現象以及「人性的歷史」。⁶⁰王國維在 30 歲以後從事的不正是文化史的研究嗎？

七、章太炎與哈德曼

章太炎在 1902 年翻譯了岸本能武太（1866-1928）的《社會學》，在譯序中稱贊了正在興起的社會心理學，顯示他已經進入心理學的話語。⁶¹他如今視「民族」為一個歷史的、心理的物種，漢人、滿人即使如康梁輩所謂同屬黃種，亦非同一「民族」。⁶²心理學化思維乃世紀末化的一個指標，我們亦當如是觀章氏 1906 年在《民報》上發表的〈俱分進化論〉。

章氏將達爾文的進化論心理學化，結果走上反進化論之路。此論點立即被捲入翌年由同盟會同志「巴黎無政府主義者」張靜江等人在其《新世紀》上挑起一論戰。後者站在當時「政治上最正確」的時髦立場，攻擊章氏在東京主編的《民報》上提倡的黃帝元祖說和排滿論為鼓吹三大迷信：1. 崇拜帝王、2. 崇拜祖宗、3. 仇視異族，是要使革命停留在「舊世紀之革命」模式裡。⁶³章之答辯就是把巴黎無政府主義者的四大偶像——公理、唯物、自然、進化——作釜底抽薪之計，尤其譏諷「以進化為主義者」為「進化教」。⁶⁴章太炎跳不脫達爾文時代，其實也在提倡某種進化論，而他的無政府主義則比巴黎那夥走得更遠，他攻擊的只是他們那副「政治上最正確」的嘴臉。

達爾文乃時代精神，〈俱分進化論〉一文必然得從進化論出發，但他未能分判黑格爾之世界精神自我展現說與生物進化論基本上是兩種路向。他提到叔

⁶⁰ Edwin G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, pp. 326, 327-328, 333.

⁶¹ Lung-kee Sun, *The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2002), p. 40. 岸本能武太的《社會學》有兩個出版年分：1898 的東京專門學校版以及 1900 的大日本圖書版，前者不類出版社，內容也可能雷同。

⁶² Lung-kee Sun, *The Chinese National Character*, p. 43.

⁶³ 姜義華，《章太炎思想研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 187。

⁶⁴ 章太炎，〈四惑論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985），冊 4，頁 450-451。

本華對黑格爾之逆反，倒是同一個德意志唯心主義傳統內之內訌。⁶⁵從叔本華一脈思想出發，章氏提出「善惡苦樂並進」之命題。以生物界論之，人為萬物之靈，在道德方面，動物固然有父子兄弟之愛，「〔但〕虎豹雖食人，猶不自殘其同類，而人有自殘其同類者！」此外，動物汲取自然界資源足夠即止，人則欲壑難填：「以生計然，他物所以養欲給求者少，惟人為多……魚亦期於得水而止，鳥亦期於得木而止耳」。更要命的是五官滿足之餘又得填補無邊際的心理欲求：「……若人則非獨有五官之樂也，其樂固可以恆久，自五官而外，其樂又有可以恆久者，於是攝受之念始成……」。人從生物性個體進化至更高的社會國家組織形態，固為進步，但無明的欲壑亦水漲船高，而厚顏無恥亦「進化」至萬物之尤：「下者奔走喘息、面目黎黑，……含垢忍辱、笞我詈我、蹶我踐我，以主人臧獲之分而待我，我猶鞠躬罄折以承受之，此甚為苦，蓋一切生物所未有也」。⁶⁶

文明是進步了，卻將野蠻行為化為陰損：「世界愈進，相殺相傷之事漸少，而陰相排擠之事亦多」。章太炎對當時西方人文明導致神經過敏以致衰弱的論述亦略有所知：「感官愈敏，應時觸發，其感樂則愈切，其感苦亦愈切」。文明造成的福祉乃一把雙面刃：「衛生愈善，無少毀傷，其感樂則愈久，其感苦亦愈久」。人越豐盛就越患得患失：「好尚愈高，執著不捨，其器所引之樂愈深，其器所引之苦亦愈深」。人類獲保養得越好，就越將受苦期延長：「夭殤愈少，各保上齡，其受樂之時愈永，其受苦之時亦愈永」。⁶⁷

⁶⁵ 章太炎，〈俱分進化論〉，《民報》，第7號（1906年9月），頁1-13，後收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊4，頁386-394。該文為姚奠中、董國炎之《章太炎學術年譜》「光緒三十二年丙午（1906）」條下所省略；可能是無法掌握其西方思想之背景，故避而不談。見姚奠中、董國炎，《章太炎學術年譜》（太原：山西古籍出版社，1996），頁95-105。王汎森用了6頁分析章氏的〈俱分進化論〉，無一字言及哈德曼，反而認為：「吾人頗懷疑他是讀了赫胥黎的『惡亦未嘗非演』才作〈俱分進化論〉的。關於這一點目前尚無資料可以證實……」。見王汎森，《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》（臺北：時報文化公司，1985），頁109-116。事實上，章氏文中即清楚地標出「赫爾圖門」，即哈德曼。

⁶⁶ 章太炎，〈俱分進化論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊4，頁386-394。

⁶⁷ 章太炎，〈俱分進化論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊4，頁387-388、392。

叔本華根本沒聽說進化論；⁶⁸叔本華哲學之被鑲入進化論框架是哈德曼的傑作。針對主流的樂觀進步論，哈德曼提出了他的「幻覺三階段論」。第一階段屬個體現眼層次：人生在世總在避苦趨樂，但縱使意志產生的苦與樂是等量的，遲早總會演變成對樂不利：神經之疲憊紓緩了對痛苦的嫌棄、使保持快樂感越發困難（這裡也出現當時的流行病神經衰弱話語的蹤影）；樂由止痛而生，無法持久；痛苦直接侵入意識中，但意識必須去「發覺」快樂；快樂的滿足總是短暫的，人處於不滿足的狀態即痛苦；在意識中的苦與樂即使是等量的，也不等值，有苦參雜其中，樂就打了折扣。哈氏指出：低等人與較野蠻的民族比較快樂，因為他們較粗較遲鈍，他們的神經系統不發達，同理，天才總是不快樂的，他們不只是更敏銳，而且能看穿幻覺，卻無能為力。⁶⁹這一點，倒是和章太炎相呼應：「又如野蠻人眾，刀劍創痍應時完好；文明人眾，則無此事，雖有藥物，而傷甚者，必難驟復也」。⁷⁰

哈德曼從幻覺的第一階段演繹出第二階段：人們在古代晚期得出了上述極端厭世的結論，衍生基督教幻覺。在世紀末文明沒落論氛圍中，哈德曼無可避免地回涉羅馬之滅亡：基督教讓古代世界的厭世感成為主流，另一方面卻製造了「拯救」的幻覺。在這裡，哈德曼沿用叔本華崇印度哲學貶基督教的立場，前者「確實知曉從世俗存在中解脫以達到的永恆超越的福祉，但它沒有個體的不朽。基督教卻承諾（肉體）復活，以及在超越的天國裡個人的不朽，因此直接訴諸利己主義，在信眾間灌輸了對幸福的憧憬」。⁷¹在叔本華哲學裡，個體只是自然界盲目生之慾的一個牽線木偶，沒有「希望」這回事。故哈德曼說：

⁶⁸ 在達爾文時代的前夕，在拉馬克學說已經面世的時代，叔本華竟然以動物學與植物學作為敘述永恆型態之形態學（Morphology）的代表，以別於解釋變化的起源學（Etiology），見 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, p. 112.

⁶⁹ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, pp. 73-74, 76-77. 在這裡，哈德曼用了當時開始流行的「神經衰弱」（neurasthenia）之話語，該話語成為世紀末「文明沒落」、「人種退化」、「陽剛墜沉」論述之重要組成部份，詳孫隆基，〈殺母的文化——二十世紀美國大眾心態史〉（臺北：臺灣大學出版中心，2009），第1章第10節〈神經衰弱成為「時尚病」〉。

⁷⁰ 章太炎，〈俱分進化論〉，收入上海人民出版社編，〈章太炎全集〉，冊4，頁392。

⁷¹ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 82.

「有機的身體和意識都只是現象，隨著死亡而消逝，只有非意識這個唯一的實質存留下來」。⁷²基督教基本上無法參透苦與樂的辯證關係：「基督教的世界理論基本上無法做到放棄快樂；甚至基督教的禁慾主義都是徹頭徹尾自私的」。⁷³基督教幻覺的幻滅導致第三階段的幻覺之來臨。

哈德曼承認從第一階段的幻覺到第二階段是一個進展，它告知人們快樂不能在眼前實現，從第二到第三階段也是一個進展，它告知人們這個拯救將在世界程式之內而不在其外。哈德曼也將此第三階段歷史化：自宗教改革以來的現代化社會。這個階段的特色即內在進步論。「於是，利己主義的本能，或個體生命的本能，在某一程度上被意識狀態予以復原，但它不再具有絕對的主權，它的目的被延伸至整體，它所受的限制在必須慮及將來」。⁷⁴這是指人類產生了在世間建設烏托邦的憧憬。

但第三階段既然是對第一階段的「局部回歸」，它在集體的層次上重演了第一階段上個體面臨的挫折。「人類不論如何進步，它總不能去除甚或減低最大的受苦——老、病、依賴他人、需求與不滿……歡樂的少年總是人類的一小部份，其他的是愁眉苦臉的年長者……最滿足的人是粗野的自然之民，以及文明民族內之少受教育者；經驗告訴我們：人們的文明越增長，他們的不滿亦越增長」。⁷⁵

不道德行為並無隨文明進步而稍減，「只有罪犯性格的表達方式變了」。我們如今已進入這樣一個時代，「更聰明的壞蛋已視盜竊與非法詐欺為粗鄙與笨拙，他們懂得用合法手段巧取鄰居的財產」。人們的倫理要求無疑增強了，但同時他們的受害感也更形尖銳。⁷⁶哈德曼承認科學日進，但科學革命時代的天才將日消，社會被平民的黑外套（白領階級）所剷平，在精神層面上我們亦朝「體面的平庸」之水準看齊。藝術不再是莊嚴的美神，她淪為一日辛勞後的

⁷² Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 82.

⁷³ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 91.

⁷⁴ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 101.

⁷⁵ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 103.

⁷⁶ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, pp. 105-106.

消遣，是「厭倦者的麻醉劑」。⁷⁷歸根到底，將死後的天國願景轉移到未來的世間之現代化綱領本身即另一場騙局：「世界必須前進；目標不能在夢中實現……只有透過受苦才會拓展至拯救之路。個體正確地看到他在這個差異面前必須做妥協，對他本人來說必須放棄利己主義，壓抑自我……但這裡真的出現了一個大大的矛盾，如果每一代都爲了繼起的一代而存在，那末每一代就都是可憐蟲」。⁷⁸

有人認爲哈德曼的幻覺三階段論是孔德的人類知識進步三階段論之顛倒。⁷⁹依我看，它倒有點像是把黑格爾的世界精神自我展現三階段——主觀精神、客觀精神與絕對精神——之倒豎，其意向確實剛好相反。黑格爾的三階段展現之終點是止於至真至美至善，哈德曼的結論是人類的集體涅槃：「不是像過去所說的這個或那個人，而是人類渴望虛無，渴望絕滅。這是第三也是最後幻覺階段的唯一可設想之目的」。⁸⁰但這個大徹大悟不也是進化嗎？達爾文主義沒有被斯賓塞壟斷的道理。

「人類渴望虛無，渴望絕滅。這是第三也是最後幻覺階段」與章太炎的另一文〈五無論〉中無政府、無聚落、無人類、無眾生、無世界的革命進程相呼應。⁸¹一份革命黨的黨報上提倡進步論之虛妄，難怪章氏無法引起共鳴。其激進主義毋寧在文化批判上頭，蓋直線進步觀被世紀末思想家目爲膚淺。惟其章氏這種虛無論是發表在革命黨的黨報上的，他的「五無」集中在發揮「無政府」「無聚落」，只承認個人有「自性」，其他一切團體純屬「虛偽」，有「自性」的個人不必對「無自性」之任何團體負擔任何義務。⁸²果如是，章氏的世界涅槃乃遠在天邊之論，提倡斯蒂爾納式無政府個人主義（詳下面魯迅一節）才是

⁷⁷ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, pp. 107-108. 在這裡，哈德曼毫不含混地表達了唯美派對庸俗社會的抗議。

⁷⁸ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 110.

⁷⁹ Radoslav A. Tsanoff, *Civilization and Progress* (Lexington: University of Kentucky Press, 1971), p. 150.

⁸⁰ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 116.

⁸¹ 章太炎，〈五無論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊4，頁429-443。

⁸² 王汎森，《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，頁116。

近在眼前。

章氏在〈俱分進化論〉一文中至末段才提到哈德曼：「抑吾嘗讀赫爾圖門之《宗教哲學》矣，其說曰：『有惡根在，必有善根，若恬憺無爲者，其善根亦必斷絕。』此謂惡尚可爲，而厭世觀念，則必不可生也」。到這裡，章氏終於說了幾句勉勵革命志士就義的話：「此其爲說，亦本赫爾圖門調和進化、厭世二主義者，世有勇猛大心之士，不遠而復，吾寧使之早棄斯世，而求之於視聽言思之外，以濟眾生而滅度之」。⁸³查哈德曼（赫爾圖門）並無《宗教哲學》，章太炎參考的該是姉崎正治或岸本能武太的著作。⁸⁴姉崎正治（1873-1949）是日本宗教研究學域之父，著有《宗教學概論》（1900）一書，他也是叔本華的《作爲意志和理念的世界》日文版之譯者。⁸⁵章太炎正是從姉崎的書中認識了叔本華與康德。⁸⁶章氏既翻譯岸本能武太的《社會學》，而岸本也有《比較宗教一斑》（1902）之著述，他與姉崎於 1896 年成立比較宗教研究會；岸本同時是日本社會主義先驅之一，與幸德秋水（1871-1911）於 1898 年成立社會主義研究會。⁸⁷無政府主義者幸德秋水在 1911 年的「大逆事件」中被處死，知名度更高。研究章太炎思想的權威指出章氏所受的德國影響來自當時日本學院

⁸³ 章太炎，〈俱分進化論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，頁 393。哈德曼認爲自殺者、禁慾者、避世派都是「毫無倫理價值之精打細算的利己主義者」，因爲在苦與樂的辯證關係裡，他們避開了惡，也斷絕了善，兩者的來源是同一個生命，詳 Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3, p. 100. 但謂哈德曼「調和進化、厭世二主義」，須進一步澄清。

⁸⁴ 哈德曼非宗教學家，有種種跡象顯示章氏對他的理解透過姉崎正治和岸本能武太等人的過濾。章氏在〈無神論〉中記：「赫爾圖門之說，以爲神即精神。精神者，包有心物，能生心物。此則介於一神、汎神二論之間」。章氏在〈建立宗教論〉中記：「或舉赫爾圖門之說，以爲宗教不可專任僧徒，當普及白衣而後可」。章氏在〈人無我論〉中記：「若夫釋尊既立無我，而又成立輪迴，近世黎斯迭章氏以爲兩者互觸，故不得不說揭磨緣生以爲調和之術。姉〔姉〕崎正治亦宗其說，此實淺於解義者」。上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，頁 401、417、427。

⁸⁵ 雖然他的日譯《意志と現識としての世界》出書時期相當晚，在 1910 年至 1912 年。詳〈姉崎正治〉，「朝日日本歷史人物事典の解説」，<https://kotobank.jp/word/姉崎正治>。（2015 年 3 月 9 日檢索）

⁸⁶ 汪榮祖，〈太炎與日本〉，《章太炎研究》（臺北：李敖出版社，1991），頁 67。

⁸⁷ 〈岸本能武太〉，「朝日日本歷史人物事典の解説」，<https://kotobank.jp/word/岸本能武太-1069147>。（2015 年 3 月 9 日檢索）

哲學之主流：康德。⁸⁸但歷史也必須記上一筆這位客居異國的革命派曾受一些被時間遺忘的同路人之薰染。

八、魯迅與尼采

表面上，革命派的章太炎與遜清分子王國維只有在國學造詣上有共同點，其實後人對王氏美學顛覆「文以載道」道統之激進性估計不足。「世紀末」與激進政治的聯繫在章氏之光復會同志魯迅身上進一步彰顯。在這裡，如改用心態史的角度論述「世紀末」，將會發現「為藝術而藝術」乃是一種文化政治：

在象徵主義的祖家法國，世紀末的象徵主義詩人常有無政府主義信仰，他們視詩界的革命和社會革命為並行，他們提倡的『無韻詩句』（free verse）是一種美學的自主性原理，也從無政府革命理想處獲得正當性……象徵主義詩人毋寧是把政治美學化，例如：認為藝術創造的自由發揮也該在社會領域裡發生，認為社會的不協調是一種醜，革命以後的社會該如一件藝術品，或者響應巴枯寧的說法認為破壞是一項創造行動。⁸⁹

這裡透露：「頹廢」絲毫無損於「革命」。1930 年代初國民黨江蘇省黨部明文通緝的「墮落文人魯迅」，正是中國左翼作家聯盟的盟主——令人訝異的是當局給他套的帽子不是我們這代人仍能理解的「赤色分子」。⁹⁰世紀末之反叛也成為法西斯主義之泉源。⁹¹在 1886 年發表《象徵主義宣言》的莫萊阿（Jean

⁸⁸ 姜義華，《章太炎思想研究》，頁 233-234。

⁸⁹ 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》（香港：花千樹出版社，2005），頁 225-226。

⁹⁰ 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁 255。奧匈帝國的諾爾鐸（Max Nordau, 1849-1923）在 1892 年發表了《墮落》（*Degeneration*）一書，「墮落」亦即「退化」，他將這類偽科學的學理應用在世紀末作家群身上，將文藝批評變成了病理學——但卻與世紀末作家們自認處身頹廢的白銀時代異曲同工。諾爾鐸式「文藝批評」後來大盛於納粹德國與史達林的蘇聯。1920 年代初的《東方雜誌》上曾介紹諾爾鐸。

⁹¹ Zeev Sternhell, "The Crisis of *fin-de-siècle* Thought," in Roger Griffin, ed., *International Fascism, Theories, Causes and the New Consensus* (London, New York, Arnold:Oxford University Press,

Moréas, 1856-1910) 乃是後來極右派「法蘭西行動」(*Action Française*) 的理論祖宗。

前左聯之魯迅自詡為「個人的無政府主義者」。⁹²「世紀末」的反叛不只是針對當局、布爾喬亞、庸俗社會、烏合之眾、物質文明，也直擊理性本身。十九世紀末盛行的本能學說與無意識哲學，成就了一個世紀末式的非理性主義傳承，曰「無政府心理學批判」(*anarcho-psychological critique*)，視個體的非意識乃任何社會控制無法抵達之處。這方面的專家抽出斯蒂爾納(Max Stirner, 1806-1856)、叔本華、尼采、杜斯妥也夫斯基(Fyodor Dostoevsky, 1821-1881) 這脈傳承，以佛洛伊德總其成。此傳承視「非理性」為人類心理的一個常數，此陰暗面亙古長存，故人類無「進步」可言，其基調乃叔本華的悲觀主義。⁹³其政治化即「無政府個人主義」(*anarcho-individualism*)，乃個體對宰制他的社會之叛逆。

魯迅是本文三位研究對象中最公然亮出「世紀末」旗幟者。他在 1907 年的〈文化偏至論〉中指出：「物質也，眾數也，十九世紀末葉文明之一面或在茲，而論者不以爲有當」。他絲毫不含混：下的對症良方爲「掙物質而張靈明，任個人而排眾數」。⁹⁴象徵主義和無政府個人主義的綱領至爲昭著。他進一步評擊：「平等自由之念，社會民主之思，彌漫於人心……以多數臨天下而暴獨特者，實十九世紀大潮之一派……更舉其他，則物質文明之進步是已」。他發揮的仍是哈德曼——章太炎式的道高一尺魔高一丈論：「至十九世紀，而物質文明之盛，直傲睨前此二千餘年之業績……理若極於眾庶矣，而眾庶果足以極是非之端也耶……事若盡於物質矣，而物質果足盡人生之本也耶？」面對這個病態的文明，靈性之士遂舉起再造文明之義旗：「明者微睇，察逾眾凡，大士哲人，乃蚤識其弊而生憤嘆，此十九世紀末思潮之所以變矣……然則十九世紀

1998), pp. 169-174.

⁹² 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁 231。

⁹³ John Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace: The Anarcho-Psychological Critique, Stirner, Nietzsche, Dostoevsky* (New York: Routledge, 2010).

⁹⁴ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，1982)，卷 1，頁 46。

末思想之爲變也……即以矯十九世紀文明而起者耳」。⁹⁵在當時，物質過於發達、民主過度氾濫明明不是中國的沉痾，故魯迅開出的良方乃是仍在實驗階段的西藥：「歐洲十九世紀之文明，其度越前古，凌駕東亞…洎夫末流，弊乃自顯。於是新宗蹶起，特反其初……」。⁹⁶

魯迅稱呼他的「新宗」曰「新神思宗」，今日謂之新唯心論：「或崇奉主觀，或張皇意力……力特著於十九世紀末葉……」。⁹⁷魯迅列出的一份代表名單：斯蒂爾納、叔本華、齊克果 (Søren Kierkegaard, 1813-1855)、易卜生 (Henrik Johan Ibsen, 1828-1906)、尼采等人，除了易卜生是自然主義外，大體可歸入上述以斯蒂爾納爲元祖的「無政府個人主義」傳承。這一脈思想，魯迅認爲「以是爲二十世紀文化始基，雖云早計，然其爲將來新思想之朕兆，亦新生活之先驅，則按諸史實所昭垂，可不俟繁言而解者也」。⁹⁸魯迅尤其推崇尼采的「超人之說」：「以冀一二天才之出世，遞天才出而社會之活動亦以萌」。⁹⁹他亮出了「世紀末」招牌，並提出「去十九世紀化」的戰鬥綱領。

世紀末的魯迅研究另有專著，¹⁰⁰本文擬探討先前未涉及的領域：魯迅思想的日本背景。此背景可能有助於把本文的三個研究對象貫穿起來也說不定。魯迅初試啼聲的〈文化偏至論〉及其姊妹篇〈破惡聲論〉¹⁰¹有給人從天下掉下來的感覺。他在中國實業還未起步、憲政連基礎都未奠定，而五四時代的「德先生」、「賽先生」等口號還遠未進場前，就大力撻伐「物質文明之進步」與「平等自由之念，社會民主之思」。魯迅這幾篇開山作，著實苦了奉他爲圖騰爲他編《全集》的馬列主義之徒，他們有所不知：令他們難處理之物，正是在人民共和之國死產的「現代主義」之胎盤。

⁹⁵ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷1，頁48-49。

⁹⁶ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷1，頁55。

⁹⁷ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷1，頁53。

⁹⁸ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷1，頁49-50。

⁹⁹ 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，卷1，頁52。

¹⁰⁰ 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉共92頁，可獨立成冊。其姊妹篇〈是否該被「吃」掉？——魯迅承擔政治的難局〉也收在氏著，《歷史學家的經線：歷史心理文集》裡。

¹⁰¹ 魯迅，〈破惡聲論〉，《魯迅全集》，卷8，頁23-37。

魯迅的思想在當時的中國既無誕生背景，則必須在他留學之地日本尋找。日本的文壇在 1901 年爆發了一場「尼采論戰」，由當時文藝批判界之驕子高山樗牛（1871-1902）挑起，參戰者有文藝界之巨頭、文壇後起之秀以及從德、英、西等國寄來的參戰文稿。¹⁰²該場論戰雖於 1903 告終，其餘波蕩漾至 1908。它的導火線乃高山樗牛 1901 年 8 月在《太陽》雜誌上發表的〈論美的生活〉（美的生活を論ず）一文，故時人以「美的生活論戰」稱之。自 1898 年始，樗牛這位一度鼓吹「日本主義」的極端民族沙文主義者，即一反初衷，成為日本社會的鞭笞者，他嚴厲譴責日本已為物質主義與功利主義文明所浸透、平凡庸俗當道，精神與理想蕩然無存。這是打著「唯美」旗幟對抗物質文明的戰鬥口號。

高山樗牛寫作中首次出現「尼采」，乃其 1901 年 1 月〈身為文明批評家的文學者〉（文明批評家としての文學者）一文。樗牛不只發現尼采是「文明批判家」，並頌揚其超人哲學對「個人」的絕對肯定。作為尼采的同道，樗牛還列舉了易卜生、惠特曼、托爾斯泰、左拉等人，稱頌他們各從自身的理想之立場出發、英勇地與十九世紀的頹廢文明作戰。¹⁰³樗牛這個「個人主義」其實仍指不與現社會妥協的人格力量，否則將托爾斯泰也列入個人主義行列似乎有點誤導。樗牛這份名單與魯迅的〈文化偏至論〉那份不無重疊之處，其命題相同，同為「去十九世紀化」努力、為二十世紀的「文明再生」吶喊。

至〈論美的生活〉一文，樗牛毫不含混地提倡個人解放本能、尤其是性慾，方才造成軒然大波。問題是：樗牛的「本能主義」是尼采哲學嗎？尼采之名首次在日本被提及，乃在東京帝大一次外籍教授——柯貝爾（Raphael von Koeber）——的授課中，時在 1893 年至 1895 年之間，該人全面否定尼采，樗牛當時亦列於學生席，尼采沒給他留下印象，當在意料中。¹⁰⁴待其真正發現尼

¹⁰² Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan: Culture Criticism, Individualism and Reaction in the "Aesthetic Life" Debate of 1901-1903*, Washington University, Ph.D. dissertation, 1981 (Ann Arbor, MI.: University Microfilms International, 1981), pp. 1-2.

¹⁰³ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 391.

¹⁰⁴ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 212.

采，乃從友人姉崎正治（筆名「嘲風」，1873-1949）從柏林寄給他的一冊齊格勒（Theobald Ziegler, 1846-1918）著作《十九世紀的精神與社會潮流》（*Die Geistigen und Socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts*）。¹⁰⁵該書出版於 1899 年，而尼采則首次出現在樗牛 1901 年 1 月的〈身為文明批評家的文學者〉裡。樗牛在〈論美的生活〉發表後被定型為「日本的尼采」，則多拜日本真正的尼采學者登張竹風（登張信一郎，1873-1955）之賜，他繼樗牛的驚世之作後一月加入論戰，謂樗牛的主張有 4 點與尼采哲學吻合，儘管樗牛抗議說「尼采是尼采、我是我」。¹⁰⁶

關乎宏旨者是樗牛帶動的尼采熱如何左右了日本世紀末文化動向，以及其與魯迅的牽連。在 1890 年代初，日本文壇出現一份崇奉英國浪漫派的《文學會》雜誌。¹⁰⁷正是《文學會》的一群青年作家如島崎藤村（1872-1943）等在 1895 年至 1896 年間發明與「世紀末」意義相當的一個日本詞：「暗潮」（あんちょう），並使它成為流行語。它浮現了一種與《文學會》老一輩作家如北川透谷（1868-1894）迥異的「自我」觀，老輩憧憬的是打倒舊王朝、爭取自由、平等、博愛的英雄式自我，頗具早期浪漫主義色彩。暗潮派則喜好處理人性幽暗面以及焦慮、悲觀與絕望等主題，它接近「現代」的自我觀，但因為《文學會》的基督徒背景，他們的「現代自我」一觸碰到倫理藩籬，就縮回來了。只有進入二十世紀後、高山樗牛尼采式的價值重估，以及登張竹風對尼采的介紹，才將人性之暗潮在陽光底下合法地曝曬。¹⁰⁸為了與所謂老牌浪漫主義劃清界線，高山樗牛與姉崎嘲風、登張竹風等人於 1900 年 5 月以後倡導「新浪漫主義」。¹⁰⁹

¹⁰⁵ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, pp. 35-36. 齊格勒（1846-1918）是德國的哲學家與教育家，乃尼采哲學的推廣者。

¹⁰⁶ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, pp. 447-448. 登張竹風翻譯尼采的《查拉圖斯特如是說》（如是說法：ツアラトウストラ）至 2009 年仍在出版，似乎未被取代。最早的翻譯乃 1910 年生田長江的版本。

¹⁰⁷ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 10.

¹⁰⁸ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, pp. 20-21.

¹⁰⁹ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 30.

這肯定是尼采化了的「浪漫主義」，但前後兩個「自我」觀的歧異，卻著實切割出十九與二十世紀的分野。魯迅在日本寫作的〈文化偏至論〉的另一個姐妹篇是〈摩羅詩力說〉（1907），¹¹⁰正是把世紀末與早期浪漫主義異文融合（conflation）的奇異產品：在該宣言中，魯迅把十九世紀早期奉民族詩人為民族偶像的卡萊爾式英雄崇拜，與進入二十世紀後將大盛的「異鄉人」混為一談，結果遂將「摩羅詩人」塑造成一個牛頭人身的怪物。卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795-1881）視偉大天才為一種社會功能，尼采的「超人」則對庸愚大眾連鄙夷都懶得，簡直以漠視處之。魯迅異文融合的弊病也呈現於高山樗牛的尼采論中：讓早期浪漫主義侵蝕了尼采哲學。¹¹¹至於魯迅，他用尼采超人論去讀解作為民族旗手的浪漫詩人如拜倫（George Gordon Byron, 1788-1824）、普希金（Aleksandr Sergeyevich Pushkin, 1799-1837）、裴多飛（Sándor Petőfi, 1823-1849）、波蘭的文藝三傑之輩，甚至用易卜生的「國民公敵」去定義民族偶像，且以他們為楷模，結果遂產生了令魯迅本人也意料不及的效果：「有哪一個民族偶像……是憑把自身的民族損個體無完膚而獲得這個地位〔榮銜〕的？」¹¹²

魯迅超人化的「民族旗手」與高山樗牛解放性慾的尼采是分道揚鑣的。魯迅的〈摩羅詩力說〉似乎更接近樗牛於1901年1月發表的〈身為文明批評家的文學者〉，該文將尼采與易卜生合論，頌揚他們以個人主義為詩的理想，但仍視他們的「個人主義」為手段，有利於顛覆物質文明、促進精神的再生。¹¹³在同年5月致姊崎嘲風書中，樗牛說他嚮往的意志強人，其楷模並非尼采式「超

¹¹⁰ 魯迅，〈摩羅詩力說〉，《魯迅全集》，卷1，頁63-115。

¹¹¹ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 277.

¹¹² 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁243。裴多飛是「生命誠可貴，愛情價更高，若為自由故，兩者皆可棄」名句的匈牙利作者。

¹¹³ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, pp. 394-395. 〈身為文明批評家的文學者〉稱頌這樣的文學家乃時代精神的代表，他們領導文明前進之路，足以為群眾之楷模，詳 Watanabe Kazuyasu, "The Aesthetician Takayama Chogyū," in Michael F. Marra, trans. and ed., *A History of Modern Japanese Aesthetics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 131. 這是高山在未接觸尼采之前對偉人作卡萊爾式的詮釋，與尼采和庸愚大眾之決裂、對抗是兩回事，也是浪漫主義和世紀末的時代差異。

人」，而是早期德國浪漫主義的「天才」。¹¹⁴至 8 月的〈論美的生活〉一文，個人的本能解放卻成了自身之目的。姉崎嘲風後來指出：樗牛的性慾解放論當取自美國詩人惠特曼。¹¹⁵

明治晚期「尼采論戰」的結果，是尼采派的鐵羽：樗牛於 1902 去世，登張竹風於 1906 年被他任職的第一高等學校解聘，理由是「思想不健康」。這種打壓使繼起的一代自然主義作家將樗牛的「本能解放的自我」扭曲為病態的、自毀的自我，簡直倒退回到德川時代用褒善懲惡的譴責文學包裝的色情文學。¹¹⁶與魯迅的文藝生涯同時起步於 1908 年前後之谷崎潤一郎（1886-1965）即演變為描繪變態性慾的能手。尼采哲學在日本朝自然主義方向的這個滑落，尼采本人或會死不瞑目。

中國近代思潮的研究，如不以國界畫地為牢，將會有多麼豐碩的成果！王國維接觸叔本華哲學乃經日人之介紹。¹¹⁷章太炎對哈德曼的認識來自姉崎正治，他在帝國大學就讀時，即與高山樗牛一起創辦《帝國文學》。樗牛去世後他又與笹川臨風（1870-1949）編輯《樗牛全集》。這就把「世紀末」的比較歷史學範圍更凝聚了，說不定清末的「世紀末」小圈子在明治日本的對應也是一小撮人。¹¹⁸

¹¹⁴ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 407.

¹¹⁵ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, p. 455. 惠特曼與尼采都深受艾默生的影響，他們都代表艾默生思想的激進化。

¹¹⁶ Randolph Spencer Petralia, *Nietzsche in Meiji Japan*, pp. 47-48.

¹¹⁷ 蔣英豪認為王國維的叔本華思想主要來自田岡佐代治（號嶺雲，1871-1912）的文集，詳其《近代文學的世界化——從龔自珍到王國維》（臺北：臺灣書店，1998），頁 245。此說或源自王德毅：「先生的研究德國叔本華、尼采之哲學，全受田岡佐代治的影響」。王德毅，《王國維年譜》，頁 14。王氏於羅振玉在上海創辦的東文學社當學員時，從日人教席田岡佐代治的文集中發現康德、叔本華的引文，心羨不已，惜乎不懂日文，遂懷東渡之志，後至日本，習日語、英語，讀康德《純粹理性批判》，有不可解之處，轉讀叔本華之《作為意志與理念的世界》，大悅，繼續其《充足理由之原則論》、《自然中之意志論》及其文集，詳祖保良、張曉雲，《王國維與人間詞話》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 5。

¹¹⁸ 本文論明治時代的尼采現象多賴佩特拉利亞（Randolph Spencer Petralia）的未刊論文。如懂德文，即能參考貝克（Hans-Joachim Becker）的《日本對尼采的初期接納（1893-1903）：現代化過程中個人主義問題的探討》[*Die Frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893-1903): Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983)]，該有

九、「世紀末」在民初的震波

清末世紀末思潮這個震央，足以改變五四時代的地貌。它從根本上糾正了只從斯賓塞的社會進化論角度詮釋的新文化運動。在這個所謂的「中國啓蒙運動」裡，盧騷變成了隱形人，幾乎人人都引用的是反啓蒙運動者暴民心理學家呂邦。¹¹⁹胡適將新文化運動命名為「中國的文藝復興」，卻用尼采的「一切價值的重估」去定義它。他哪裡是受了 500 年前文藝復興的影響？世紀末以來佯伴著一股文藝復興熱，它是世紀末文壇對「頹廢」的反制，與其平行的是優生學試圖逆轉人種退化、尼采派用文明再生論的螳臂去擋文明沒落之車。是否有人問過胡適的「再造文明」的綱領從何而來？胡適用梅毒的意象攻擊中國傳統孝道、魯迅用梅毒比喻傳統文化，用的全是世紀末意象。¹²⁰

前涉世紀末文藝「唯美」與「唯醜」兩極之相輔相成，最形象化的例解莫如威爾斯（H. G. Wells, 1866-1946）發表於 1895 年的科幻小說《時間機器》（*The Time Machine*, 1895），它預測一個文明沒落、人種退化的前景，描寫 18 萬年後，太陽系在冷卻、地球與太陽的距離卻拉近了，人類作為一個物種也進入垂暮，人種退化為兩大類：秀美的伊洛族（Eloi）和變形的摩爾洛克族（Morlocks），後者是藏在地下、見不得光的惡魔，卻參養前者當食物。根據一位學者的洞見：伊洛族的原型乃威爾斯寫作時代的唯美主義頹廢派，而摩爾洛克族的造型則是投射因梅毒遺傳造成的畸形劣種。¹²¹世紀末文藝思潮之「唯

多好。此外，我懷疑齊格勒（Theobald Ziegler）的《十九世紀的精神與社會潮流》（*Die Geistigen und Socialen Strömungen des Neunzehnten Jahrhunderts*）一書可能是高山樗牛與魯迅異口同聲地把十九世紀問題化之命題的共同來源，希望懂德國思想史的朋友予以協助。齊格勒是推崇尼采的哲學家，而尼采的確也說過整個十九世紀是一個「問題」，詳 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, p. 69. 寫於 1887 年的一個片段。跨國界的比較研究極渴望有國際團隊，本文如能徵引多國學術成果，勢必增色不少。

¹¹⁹ 孫隆基，〈兩個革命的對話：1789 & 1917〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁 23-67。

¹²⁰ 孫隆基，〈公元 1919 年：有關「五四」的四個不同的故事〉，《二十一世紀》（2006 年 8 月），頁 102-116。

¹²¹ Elaine Showalter, "Syphilis, Sexuality, and the Fiction of the Fin de Siècle," in Ruth Bernard

美」與「唯醜」兩大脈，在魯迅的《野草》集與〈藥〉、〈狂人日記〉、〈阿Q正傳〉以及他將中國傳統「梅毒化」等諷喻中分別獲得印證。《野草》總在談夢境，乃魯迅象徵主義之力作。¹²²後一組作品與意象則充斥對劣種遺傳絕望的自然主義色彩，並演變成揚國民劣根性之醜。

本文伊始，指出文中「世紀末」的向量得視中國史與「世紀末」之間的對話而設定。正是中國史的研究替「世紀末」發掘了新的史料、展現出它異國的面向，並替這個西方現象梳理出意想不到的條理。

Yeazell, ed., *Sex, Politics, and Science in the Nineteenth-Century Novel* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986), pp. 103-104.

¹²² 早已由孫玉石指出，見孫玉石，《〈野草〉研究》（北京：中國社會科學出版社，1982）。

徵引書目

一、史料

- 王國維，《人間詞話》，收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 1，杭州：浙江教育出版社、廣東人民教育出版社，2009。
- 王國維，《人間詞話手稿》，收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 1，杭州：浙江人民出版社、廣東人民教育出版社，2009。
- 王國維譯，鄔國義點校，《心理學》，收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 17，杭州：浙江教育出版社、廣東人民教育出版社，2009。
- 王國維，〈《紅樓夢》評論〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 1，北京：中國社會科學出版社，2008，頁 3-21。
- 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，北京：中國社會科學出版社，2008，頁 149-162。
- 王國維，〈叔本華與尼采〉，收入周錫山編校，《王國維集》，冊 2，北京：中國社會科學出版社，2008，頁 174-184。
- 王國維，〈《靜安文集》·自序〉（1905），收入謝維揚、房鑫亮編，《王國維全集》，卷 1，杭州：浙江人民出版社、廣東人民教育出版社，2009，頁 3。
- 王國維，〈《靜庵文集續編》·自序（二）〉（1907），收入姚淦銘、王燕編，《王國維文集》，卷 3，北京：中國文史出版社，1997，頁 473-474。
- 章太炎，〈人無我論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 419-429。
- 章太炎，〈五無論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 429-443。
- 章太炎，〈四惑論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 443-457。
- 章太炎，〈建立宗教論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 403-419。
- 章太炎，〈俱分進化論〉，《民報》，第 7 號（1906 年 9 月），頁 1-13；另收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 386-394。
- 章太炎，〈無神論〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，冊 4，上海：上海人民出版社，1985，頁 395-403。
- 魯迅，〈文化偏至論〉，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1982，卷 1，頁 44-62。
- 魯迅，〈破惡聲論〉，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1982，卷 8，頁 23-37。

- 魯迅，〈摩羅詩力說〉，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1982，卷1，頁63-115。
- Hartmann, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science*. Translated by William Chatterton Coupland. Abingdon, Oxon, England: Routledge, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer & Eric Matthews. Cambridge UK & New York: Cambridge University Press, UK2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. In Walter Kaufmann, trans. and ed., *Basic Writings of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea*. Translated by R. B. Haldane and J. Kemp. Garden City, New York: Dolphin Books, Doubleday & Company, Inc., 1961.

二、專著

- 王汎森，〈章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊〉，臺北：時報文化公司，1985。
- 王德毅，〈王國維年譜〉，臺北：商務印書館，1967。
- 李 璣，〈〈人間詞話〉辨〉，北京：中國社會出版社，2006。
- 佛 雛，〈王國維哲學譯稿研究〉，北京：社會科學文獻出版社，2006。
- 祖保良、張曉雲，〈王國維與人間詞話〉，上海：上海古籍出版社，1990。
- 姚奠中、董國炎，〈章太炎學術年譜〉，太原：山西古籍出版社，1996。
- 姜義華，〈章太炎思想研究〉，北京：中國人民大學出版社，2009。
- 孫玉石，〈〈野草〉研究〉，北京：中國社會科學出版社，1982。
- 孫隆基，〈殺母的文化——二十世紀美國大眾心態史〉，臺北：臺灣大學出版中心，2009。
- 陳元暉，〈王國維與叔本華哲學〉，北京：中國社會科學出版社，1981。
- 葉嘉瑩，〈王國維及其文學批評〉，上冊，北京：北京大學出版社，2008。
- 楊鑫輝、趙莉如主編，〈心理學通史：第二卷中國近現代心理學史〉，濟南：山東教育出版社，2003。
- 蔣英豪，〈近代文學的世界化——從龔自珍到王國維〉，臺北：臺灣書店，1998。
- Becker, Hans-Joachim. *Die Frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893-1903): Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
- Boring, Edwin G. *A History of Experimental Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1965.
- Carroll, John. *Break-Out from the Crystal Palace: The Anarcho-Psychological Critique, Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. New York: Routledge, 2010.
- Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychology*. New York: Base Books, 1970.
- Erlich, Victor. *Russian Formalism, History-Doctrine*. New Have & London: Yale University Press, 1965.

- Freedheim, Donald K., ed. *Handbook of Psychology, Volume 1, History of Psychology*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2003.
- Gilman, Richard. *Decadence: The Strange Life of an Epithet*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980.
- Hammermeister, Kai. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge, UK & New York, USA: Cambridge University Press, 2002.
- Petralia, Randolph Spencer. *Nietzsche in Meiji Japan: Culture Criticism, Individualism and Reaction in the "Aesthetic Life" Debate of 1901-1903*. Washington University, Ph.D. dissertation, 1981; Ann Arbor, MI.: University Microfilms International, 1981.
- Pierrot, Jean. *The Decadent Imagination, 1880-1900*. translated by Derek Coltman. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Skrubina, David. *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Stephan, Philip. *Paul Verlaine and the Decadence, 1882-90*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1975.
- Sun, Lung-kee. *The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 2002.
- Tsanoff, Radoslav A. *Civilization and Progress*. Lexington: University of Kentucky Press, 1971.
- Vial, Fernand, Mary-Rose Barral, and Dan T. Valahu, *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature, Nineteenth and Early Twentieth Century*. New York: Rodopi, 2009.
- Whyte, Lancelot Law. *The Unconscious before Freud*. London: Julian Friedmann Publishers, 1978.

三、論文

- 汪榮祖，〈太炎與日本〉，《章太炎研究》，臺北：李敖出版社，1991，頁 63-73。
- 孫隆基，〈公元 1919 年：有關「五四」的四個不同的故事〉，《二十一世紀》，2006 年 8 月，頁 102-116。
- 孫隆基，〈『世紀末』的魯迅〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，香港：花千樹出版社，2005，頁 115-232。
- 孫隆基，〈兩個革命的對話：1789 & 1917〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁 23-67。
- 孫隆基，〈是否該被「吃」掉？——魯迅承擔政治的難局〉，《歷史學家的經線：歷史心理文集》，頁 233-274。
- 繆越，〈王靜安與叔本華〉（1943），《詩詞散論》，西安：陝西師範大學出版社，2008，頁 82-91。
- Kazuyasu, Watanabe. "The Aesthetician Takayama Chogyū." In Michael F. Marra trans. & ed., *A History of Modern Japanese Aesthetics*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, pp. 114-132.
- Showalter, Elaine. "Syphilis, Sexuality, and the Fiction of the Fin de Siècle." In Ruth Bernard Yeazell, ed., *Sex, Politics, and Science in the Nineteenth-Century Novel*. Baltimore, MD: Johns Hopkins

University Press, 1986, pp. 23-37.

Sternhell, Zeev. "The Crisis of *fin-de-siècle* Thought." In Roger Griffin, ed., *International Fascism, Theories, Causes and the New Consensus*. London, New York: Arnold, Oxford University Press, 1998, pp. 169-174.

四、網路資源

〈姉崎正治〉,「朝日日本歴史人物事典の解説」, <https://kotobank.jp/word/姉崎正治>。(2015年3月9日検索)

〈岸本能武太〉,「朝日日本歴史人物事典の解説」條, <https://kotobank.jp/word/岸本能武太-1069147>。(2015年3月9日検索)

Discerning the *Fin de Siècle* in Late Qing China

Lung-Kee Sun *

Abstract

The article discusses the *fin de siècle* thinking of Schopenhauer, Eduard von Hartmann, and Nietzsche in late Qing China. Schopenhauer's theory of blind life force catered to both naturalists and symbolists, and found a sympathetic ear in Wang Guowei, who founded the first "modernist" aesthetics in China. The article also revises the accepted view of the alleged disjunction in Wang's intellectual career. Wang was among the earliest translators of experimental psychology in China. Yet both Kant and Wilhelm Wundt averred that the higher activities of the mind can only be studied through cultural history, and that was the path Wang pursued. Hartmann's doctrine of human evolution toward mankind's collective nirvana finds echoes in Zhang Taiyan's "co-evolution" thesis. Nietzsche deems the Superman a remedy for the decadent nineteenth century, a view echoed in China by Lu Xun out of context. The impact of *fin de siècle* thinking was mediated by Japan.

Keywords: Schopenhauer, Wang Guowei, Zhang Taiyan, Nietzsche,
Lu Xun

* Department of History, National Chung Cheng University