



世纪文库

红楼梦评论 石头记索隐

王国维 蔡元培 撰

上海世纪出版集团

红楼梦评论·石头记索隐

王国维 蔡元培 撰

世纪出版集团 上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

红楼梦评论·石头记索隐/王国维,蔡元培撰.

上海:上海古籍出版社,2011.8

(世纪人文系列丛书·世纪文库)

ISBN 978-7-5325-6007-3

I. ①红… II. ①王…②蔡… III. ①《红楼梦》评论②《红楼梦》研究 IV. ①I207.411

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 143266 号

责任编辑 王冰鸿

装帧设计 陆智昌

红楼梦评论·石头记索隐

王国维 蔡元培 撰

出版 世纪出版集团 上海古籍出版社

(200020 上海瑞金二路 272 号 www.ewen.cc)

发行 上海世纪出版集团发行中心

印刷 上海商务联西印刷有限公司

开本 635×965 1/16

印张 8.25

插页 4

字数 115,000

版次 2011 年 8 月第 1 版

印次 2011 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-6007-3/I·2389

定价 22.00 元

前 言

清代末年的《红楼梦》研究，基本上就是评点式或索隐式的批注，以及随笔式的记闻和杂评，但光绪三十年即 1904 年，红学史上出现了第一篇红学专论，这就是王国维的《红楼梦评论》。这篇论文共有五章。第一章《人生及美术之概观》，当时所谓“美术”意即今人所说的文艺。王国维在这一章中阐述了他的人生观、文艺观，重点在论说生活乃欲望和痛苦的海洋，人生是不幸的。第二章《红楼梦之精神》，紧接上章基本观点，着重论证《红楼梦》的主题思想乃是宣传“人生之苦痛与其解脱之道”。第三章《红楼梦之美学上之价值》和第四章《红楼梦之伦理学上之价值》，根据第一、二章的基本精神，分别称赞《红楼梦》的美学价值（我国文学中唯一的真正“具厌世解脱之精神”的“彻头彻尾之悲剧”）和伦理学价值（小说引导人们纠正“吾人类之祖先一时之误谬”，不再为延续人类而进行婚姻生育，进入“无生”、“解脱”之域）。第五章《余论》，主要是论述他对《红楼梦》研究的批评意见以及他对文学特征的理解^[1]。

[1] 本《前言》有关王国维《红楼梦评论》和蔡元培《石头记索隐》的评论连同引文，主要摘自拙著《红楼研究小史稿》（上海文艺出版社 1980 年 1 月），不一一注出。

王国维是《红楼梦》研究史上一位具有独创性的红学评论家。在他以前，从来没有人像他这样，从理论上深入地探讨《红楼梦》，写成如此规模的长篇专论。他不是像旧红学随笔式的评论家那样随意而言，发表一点零碎的看法，也不是像许多索隐派评论家那样钩沉索隐、牵强附会地去猜测小说中某人“影射”何人、某事“影射”何事，而是从一定的理论高度，富有理论色彩地去研究“《红楼梦》之精神”及其美学、伦理学方面的重大意义和价值，其着眼点比起许多索隐派、评点派、考证派的红学著述来要高得多。

《红楼梦评论》反映出王国维的红学研究具有世界性的眼光，他在红学批评史上首先运用西方哲学和文艺学的思想观点对《红楼梦》进行系统的研究，并且把《红楼梦》确认为是可以与歌德的《浮士德》相媲美的伟大作品，从而给予《红楼梦》以极高的评价：“夫欧洲近世之文学中，所以推格代之《法斯德》为第一者，以其描写博士法斯德之苦痛，及其解脱之途径，最为精切故也。若《红楼梦》之写宝玉，又岂有以异于彼乎？”王国维还进一步认为：“且法斯德之苦痛，天才之苦痛；宝玉之苦痛，人人所有之苦痛也。其存于人之根柢者为独深，而其希救济也为尤切。作者一一掇拾而发挥之，我辈之读此书者，宜如何表满足感谢之意哉！”

王国维称赞《红楼梦》是一部“宇宙之大著述”；但其立论是建立在消极、虚无的人生观的基础之上的。《红楼梦评论》第一章开宗明义就说：“老子曰‘人之大患，在我有身。’庄子曰：‘大块载我以形，劳我以生。’忧患与劳苦之与生相对待也久矣。”王国维正面提出了“生活之本质”的问题。在这一方面，他又搬用了叔本华的学说。叔本华(1788—1860)是德国唯意志主义和悲观主义的哲学家，他的主要著作是《作为意志和表象的世界》，探讨了有关认识论、本体论、美学和伦理学诸问题。叔本华认为，“世界是我的表象”，“世界是我的意志”。而意志又是什么呢？他认为意志的本质就是痛苦：“一切欲求皆出自需要，出自匮乏，因而也就是出自痛苦”；“只要我们还是欲求的

主体，那么我们就永远得不到持久的幸福和安宁。”所以他的结论是：

“人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着。事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最终成分。”王国维未能批判地对待叔本华的这些观点，而是接受并融化为自己的观点。他说：

生活之本质何？欲而已矣。欲之为性无厌，而其原生于不足，不足之状态，“苦痛”是也。既偿一欲，则此欲以终；然欲之被偿者一而不偿者什伯，一欲既终，他欲随之，故究竟之慰藉终不可得也。即使吾人之欲悉偿，而更无所欲之对象，倦厌之情即起而乘之，于是吾人自己之生活，若负之而不胜其重。故人生者，如钟表之摆，实往复于苦痛与倦厌之间者也。（句下着重号引者所加，下同）

王国维通过反复论证，郑重地告诉人们：“人生之所欲既无以逾于生活，而生活之性质又不外乎苦痛，故‘欲’与‘生活’与‘苦痛’，三者一而已矣。”

人生既然如此痛苦，那么有什么可以减轻或除去人们的痛苦呢？王国维认为文艺，尤其是像《红楼梦》这样的悲剧作品，就能够起这种作用。他认为人类的痛苦皆起源于男女生育这“一念之误”，认为小说中贾宝玉从跟和尚的晤谈中，“始知此不幸之生活，由自己之所欲”，于是有“还玉”之言。并由此论证说：“所谓玉者，不过生活之欲之代表而已矣”，“而《红楼梦》一书，实示此生活、此苦痛之由于自造，又示其解脱之道不可不由自己求之者也。”所以，贾宝玉的“还玉”即是去除“生活之欲”，而人们一旦抛却了“生活之欲”，也就得到了“解脱”。王国维以入世为“堕落”，以出世为“解脱”。他认为文艺的任务就“在描写人生之苦痛与其解脱之道”，而《红楼梦》恰恰能够很好地完成这样的任务，正是在这样的意义上，王国维才肯定《红楼梦》这部悲剧具有极高的美学价值和伦理学价值，赞美它是“宇宙之大著

述”。对于《红楼梦》的崇高评价和对于《红楼梦》的错误阐释，这是《红楼梦评论》自身一个不可克服的深刻的矛盾。《红楼梦》并不是没有悲观消极的思想内容，但这不是它的价值之所在。王国维从他的悲观厌世的人生哲学出发，把《红楼梦》这部现实主义文学巨著，解释成为一部否定生活、否定人生的作品，是错误的。

《红楼梦评论》对于《红楼梦》研究中的索隐派和自传说的批评，和对于文学创作的特征的理解，倒是很有见地的。他说：“综观评此书者之说，约有二种，一谓述他人之事，一谓作者自写其生平也。”对于前者，王国维举例说：纳兰性德《饮水集》与《红楼梦》稍有文字关系，但这不能作为贾宝玉即是纳兰性德的理由。因为“诗人与小说家之用语，其偶合者固不少，苟执此例以求《红楼梦》之主人公，吾恐其可以傅合者，断不止容若一人而已”。对于后者，他说：“至谓《红楼梦》为作者自道其生平者，其说本于此书第一回‘竟不如我亲见亲闻的几个女子’一语。”他认为自传说的这个理由也不能成立，因为“所谓亲见亲闻者，亦可自旁观者之口言之，未必躬为剧中之人物。如谓书中种种境界，种种人物，非局中人不能道，则是《水浒传》之作者必为大盗，《三国演义》之作者必为兵家，此又大不然之说也”。王国维认为当时的红学家“纷然索此书之主人公为谁”，是受了清代考证之学的影响，“读小说者亦以考证之眼读之”；同时也跟人们对小说这种文艺创作的性质和特点缺乏认识有关。他认为文艺之特质“贵具体而不贵抽象”，小说中的人物对于现实人物已具有概括的性质，而不能“规规焉求个人以实之”。还在清代光绪年间，王国维就能够对红学研究和小说特点作出如此评论，是难能可贵的。

《红楼梦评论》的发表，距今已逾百年。“在王国维写作《红楼梦评论》的前前后后，当许多红学家都沉浸在种种的‘索隐’、‘影射’或枝枝节节的烦琐考证里的时候”，难能可贵的是，“他不把小说《红楼梦》看作是某种历史著作的附庸或某种史事的实录，也不把《红楼梦》看成只是可供茶余饭后消闲解闷的材料，而是从一定理论高度把《红楼梦》

当作一部独立的完整的文学创作来进行整体性的研究”^[1]。论文的形式、结构跟它以前那些缺乏理论色彩，缺乏系统性、严密性的索隐、评点、随笔式的文字比起来，也不可同日而语，所以我们有理由说：

“《红楼梦评论》的出现是《红楼梦》评论史上一个重要的事件，王国维是一位对红学的发展有过重要贡献的红学家。”^[2]

蔡元培(元培)的《石头记索隐》出版于民国六年即1917年，到民国十九年(1930年)就印行至第十版，可见它当时很流行，也是《红楼梦》研究史上旧红学索隐派的一部代表作。

我们可以起个称呼，把蔡元培称为《红楼梦》研究中的“政治索隐派”。这不仅因为他明确地把《红楼梦》称为“政治小说”，而且因为他之所以要搞《红楼梦》的“索隐”，目的是为了宣传民族主义的政治思想。他对《红楼梦》的基本看法是：“《石头记》者，清康熙朝政治小说也。作者持民族主义甚挚，书中本事在吊明之亡揭清之失，而尤于汉族名士仕清者寓痛惜之意。当时既虑触文网，又欲别开生面，特于本事以上加以数层障幕，使读者有横看成岭侧成峰之状况。”但是《石头记索隐》的内容和方法，是把从小说《红楼梦》里宰割下来的东西，跟他所摘取的史事等互相比附，实际上是把文学创作和社会历史混为一谈，所以其研究方法和一般索隐派本质上是一样的。

蔡元培认为王雪香、张新之等人的评点，都只涉及《红楼梦》的表面情况，而未能揭示它所“隐”的“本事”。

《红楼梦》的“本事”究竟是什么？他说：

闡証本事，以《郎潜纪闻》所述徐柳泉之说为最合，所谓宝钗影高澹人、妙玉影姜西溟是也。近人《乘光舍笔记》谓书中女人皆

[1] 拙文《论王国维的〈红楼梦评论〉》，载《王国维学术研究论集》第二辑(华东师大出版社1987年5月)。

[2] 拙文《论王国维的〈红楼梦评论〉》，载《王国维学术研究论集》第二辑(华东师大出版社1987年5月)。

指汉人，男人皆指满人，以宝玉曾云男人是土做的，女人是水做的也，尤与鄙见相合。

《石头记索隐》即本此思想而发挥之。据蔡元培的“索隐”，小说里的贾宝玉就是康熙皇帝的太子允礽，林黛玉则是影射朱竹垞（即朱彝尊）；此外，薛宝钗、探春、王熙凤、史湘云、妙玉，则分别影射高江村、徐健庵、余国柱、陈其年、姜西溟。总之，《红楼梦》里的十二金钗，没有一个不是当时的著名文人。

蔡元培说他自己的“索隐”，用的是三种方法（或所依据的三条原则），“一、品性相类者，二、轶事有征者，三、姓名相关者”（《石头记索隐》第六版自序）。就是说，凡是小说中人物与当时文人或品性相类，或轶事有征，或姓名相关，就定为影射某人。举例说，用第一法，他认为小说中的“宝钗之阴柔，妙玉之孤高”，分别与高江村、姜西溟二人之“品性相合”，便说宝钗是影射高江村，妙玉是影射姜西溟。用第二法，他就“以宝玉曾逢魔魇而推为允礽，以凤姐哭向金陵而推为国柱”。用第三法，他就“以探春之名，与探花有关，而推为健庵；以宝琴之名，与学琴于师襄之故事有关，而推为辟疆。”（同上）

蔡元培认为他自己这种研究法，既立了三条标准，按照标准推求，“自以为审慎之至，与随意附会者不同”（同上）。应当说，蔡元培立了三条原则或标准，这跟其他一些索隐家连什么原则或标准也没有，信口开河，随意比附，看来是有所不同的。但问题是在于，他脑子里已经先确立了小说中十二钗是当时著名文人这个前提，然后用这三个方法去推求、证实它，这跟其他索隐派的思路和方法并没有什么两样。“审慎之至”云云，实在是谈不上的。

实际上，蔡元培并没有能把他自己提出的上述三条原则或标准一贯之地贯彻到底。本来，依照他所提出的三项原则，《红楼梦》里的人物当然应该一致地是影射社会现实中的人物。但是他不，他一会儿把小说中的人物说成是影射现实中的某个人，一会儿却又把小说中的人物说

成是影射现实中的某种机关或某种职务。他说：“所谓贾府即伪朝也。”由此出发，他又认为：

贾政者，伪朝之吏部也。贾敷、贾敬，伪朝之教育也（《书》曰“敬敷五教”）。贾赦，伪朝之刑部也，故其妻氏邢（音同刑），子妇氏尤（罪尤）。贾琏为户部，户部在六部位居次，故称琏二爷，其所掌则财政也。李纨为礼部（李礼同音）。康熙朝礼制已仍汉旧，故李纨虽曾嫁贾珠，而己为寡妇。其所居曰稻香村，稻与道同音。其初名以杏花村，又有杏帘在望之名，影孔子之杏坛也。

在蔡元培的“索隐”之下，小说里面这几个不同辈分的男人和女人，忽然都变成了清朝的吏部、刑部、户部和礼部，这岂不可怪可笑！好罢，姑且就照蔡元培的意思办，那人们当然要问，既然说贾府是“伪朝”，又说书中人物可以影射“六部”，现在已经有了吏部、刑部、户部和礼部，自然就应该有兵部和工部，可是兵部、工部，由贾府中哪个角色来充当呢？贾府里实在找不到合适的人，于是蔡元培就不提起了。总之，把小说中的人物形象说成是人也好，说成是清王朝的六部机关也好，说得通也罢，说不通也罢，都是看研究家自己选择性的需要。这些地方，比起蔡元培所批评的王雪香或张新之的评点来，不过是五十步笑一百步罢了，实在很难说蔡先生的方法就比别人高明。

再拿蔡元培依照其三条原则或标准来推求历史人物的方法来说，也是很牵强附会的。举些例子如下。

林黛玉，影朱竹垞也，绛珠影其氏也，居潇湘馆，影其竹垞之号也。竹垞生于秀水，故绛珠草生于灵河岸上。

薛宝钗，高江村也（徐柳泉已言之）。薛者雪也。林和靖《咏梅》有曰：“雪满山中高士卧，月明林下美人来。”用薛字以影高江村之姓名也（高士奇）。

探春，影徐健庵也，健庵名乾学。乾卦作☰，故曰三姑娘。健庵以进士第三人及第，通称探花，故名探春。

“悟真道人”的《红楼梦索隐》根据董小宛爱梅、黛玉爱竹之类，断定林黛玉就是董小宛；蔡元培的《石头记索隐》则根据“绛珠”影“朱”字、潇湘馆影竹垞之类，推定林黛玉是朱竹垞。《红楼梦索隐》说什么“小宛书名，每去玉旁专书宛，故黛玉命名，特去宛旁专书玉”，以此判定林黛玉是董小宛；《石头记索隐》则凭什么“王字即柱字偏旁之省”之类，推定王熙凤即是余国柱。“太平闲人”张新之把小说中的刘老老化成八卦中的一个坤卦，理由是坤卦☷即从乾卦☰自中间破开变成“六小”而来；蔡元培则把小说中人物化为什么“部”，如说李纨影射伪朝的“礼部”，又说探春就是徐健庵，徐健庵名乾学，“乾卦作☰”，故探春曰“三姑娘”，如此等等。蔡先生批评别人的方法是“附会”，确实那是附会；但蔡先生自己这样做就不是附会？就应当叫做“审慎之至”？

《石头记索隐》具体运用其索隐方法时，不但是牵强附会的，而且本身往往是矛盾的。例如蔡元培推证小说中的妙玉即是姜西溟，理由之一是“西溟性虽狷傲，而热中于科第”。说妙玉“狷傲”与西溟类似，这就是运用蔡定标准之一的“品性相类”罢，但把妙玉的“走火入魔”说成是“热中于科第”，未免就是过于附会的不伦不类之谈。蔡元培又引姜西溟墓表，说姜直到七十岁才登进士；又引小说中《红楼梦曲》（世难容）云：“好高人共妒，过洁世同嫌”；又引小说中妙玉所说的话：“我自玄墓（豫适按，玄墓山在江苏）到京，原想传个名的”，以这些材料合起来证明妙玉即是姜西溟。其实这些推论，由于勉强地拉材料，勉强地寻“关合”，结果自然就自相矛盾，不能自圆其说。试问，既然是“热中于科第”，而且又很想“传个名”，那怎么能说是“过洁”？若说真的是那样“狷傲”“好高”“过洁”，则又何会以会那样“溺于科举之学”，直到年已古稀，还是那么热中，非设法弄到一个进士的头衔不

肯罢休？

《红楼梦》研究史上有些评点派，特别是索隐派都好用谐音法来解释《红楼梦》里的字义，结果自然就只能各执一词，莫衷一是。如在张新之看来，“扇”就是“善”，所以晴雯撕扇，“撕扇”二字就被附会为“思善”。但在蔡元培看来，“扇”就是“史”，所以石呆子的“二十把旧扇子”就被附会成“二十史”。其实晴雯撕扇，跟“思善”有什么关系？石呆子二十把旧扇子，跟“二十史”又有什么相干？这些所谓“关合”或关系，都是这两位红学家强加于曹雪芹、强加于《红楼梦》的，并不是实际上存在的什么“隐义”。

用索隐派的方法研究《红楼梦》历来不断，海内外都有。“索隐家们索隐的具体目的和动机虽然有所不同，或由于好奇心的驱使，或为了证实某一政治成见、心理观念，或则借此自炫博学、善于解谜，甚或借此消磨时日，以驱遣文字自娱并以此娱人”，“他们的研究具有主观猜测、随意附会的通病”^[1]。有些人把索隐派的方法说成是科学考证的方法，这是不恰当的。

郭豫适

2005年5月初旬于半砖园

[1] 拙文《索隐派红学的研究方法及其历史经验教训》，载《齐鲁学刊》1999年3期，并见拙著《半砖园文集》（江苏古籍出版社2001年9月）。

目录

前言 / 郭豫适 /1

红楼梦评论 / 王国维

第一章 人生及美术之概观 /1

第二章 《红楼梦》之精神 /5

第三章 《红楼梦》之美学上之价值 /10

第四章 《红楼梦》之伦理学上之价值 /14

第五章 馀论 /19

石头记索隐 / 蔡元培

石头记索隐第六版自序 /23

石头记索隐 /28

附录 /63

曹雪芹家世新考 / 李玄伯 /63

《红楼》说丛 / 萱 慕 /77

第一章

人生及美术之概观

《老子》曰：“人之大患，在我有身。”《庄子》曰：“大块载我以形，劳我以生。”忧患与劳苦之与生相对待也久矣。夫生者，人人之所欲；忧患与劳苦者，人人之所恶也。然则诎不人人欲其所恶而恶其所欲欤？将其所恶者固不能不欲，而其所欲者，终非可欲之物欤？人有生矣，则思所以奉其生：饥而欲食，渴而欲饮，寒而欲衣，露处而欲宫室。此皆所以维持一人之生活者也。然一人之生，少则数十年，多则百年而止耳。而吾人欲生之心，必以是为不足。于是于数十百年之生活外，更进而图永远之生活：时则有牝牡之欲，家室之累；进而育子女矣，则有保抱、扶持、饮食、教诲之责，婚嫁之务。百年之间，早作而夕思，穷老而不知所终，问有出于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也。百年之后，观吾人之成绩，其有逾于此保存自己及种姓之生活之外者乎？无有也。又人人知侵害自己及种姓之生活者之非一端也，于是相集而成一群，相约束而立一国，择其贤且智者以为之君，为之立法律以治之，建学校以教之，为之警察以防内奸，为之陆海军以御外患，

使人人各遂其生活之欲而不相侵害：凡此皆欲生之心之所为也。夫人之于生活也，欲之如此其切也，用力如此其勤也，设计如此其周且至也，固亦有其真可欲者存欤？吾人之忧患劳苦，固亦有所以偿之者欤？则吾人不得不就生活之本质熟思而审考之也。

生活之本质何？欲而已矣。欲之为性无厌，而其原生于不足。不足之状态，苦痛是也。既偿一欲，则此欲以终。然欲之被偿者一，而不偿者什百。一欲既终，他欲随之。故究竟之慰藉，终不可得也。即使吾人之欲悉偿，而更无所欲之对象，倦厌之情即起而乘之。于是吾人自己之生活，若负之而不胜其重。故人生者，如钟表之摆，实往复于苦痛与倦厌之间者也，夫倦厌固可视为苦痛之一种。有能除去此二者，吾人谓之曰快乐。然当其求快乐也，吾人于固有之苦痛外，又不得不加以努力，而努力亦苦痛之一也。且快乐之后，其感苦痛也弥深。故苦痛而无回复之快乐者有之矣，未有快乐而不先之或继之以苦痛者也。又此苦痛与世界之文化俱增，而不由之而减。何则？文化愈进，其知识弥广，其所欲弥多，又其感苦痛亦弥甚故也。然则人生之所欲，既无以逾于生活，而生活之性质又不外乎苦痛，故欲与生活、与苦痛，三者一而已矣。

吾人生活之性质既如斯矣，故吾人之知识遂无往而不与生活之欲相关系，即与吾人之利害相关系。就其实而言之，则知识者固生于此欲，而示此欲以我与外界之关系，使之趋利而避害者也。常人之知识，止知我与物之关系，易言以明之，止知物之与我相关系者，而于此物中又不过知其与我相关系之部分而已。及人知渐进，于是始知欲知此物与我之关系，不可不研究此物与彼物之关系。知愈大者，其研究逾远焉。自是而生各种之科学，如欲知空间之一部之与我相关系者，不可不知空间全体之关系，于是几何学兴焉。（按西洋几何学 Geometry 之本义，系量地之意，可知古代视为应用之科学，而不视为纯粹之科学也。）欲知力之一部之与我相关系者，不可不知力之全体关系，于是力学兴焉。吾人既知一物之全体之关系，又知此物与彼物之全体之关系，而立一法则焉，以应用之。于是物之现于吾前者，其与我之关系及其与他物之关系，繁

然陈于目前而无所遁，夫然后吾人得以利用此物，有其利而无其害，以使吾人生活之欲增进于无穷。此科学之功效也。故科学上之成功，虽若层楼杰观，高严巨丽，然其基址则筑乎生活之欲之上，与政治上之系统立于生活之欲之上无以异。然则吾人理论与实际之二方面，皆此生活之欲之结果也。

由是观之，吾人之知识与实践之二方面，无往而不与生活之欲相关系，即与苦痛相关系。兹有一物焉，使吾人超然于利害之外，而忘物与我之关系。此时也，吾人之心无希望，无恐怖，非复欲之我，而但知之我也。此犹积阴弥月，而旭日杲杲也；犹覆舟大海之中，浮沉上下，而飘著于故乡之海岸也；犹阵云惨淡，而插翅之天使，赍平和之福音而来者也；犹鱼之脱于罾网，鸟之自樊笼出，而游于山林江海也。然物之能使吾人超然于利害之外者，必其物之于吾人无利害之关系而后可。易言以明之，必其物非实物而后可。然则非美术何足以当之乎！夫自然界之物，无不与吾人有利害之关系；纵非直接，亦必间接相关系者也。苟吾人而能忘物与我之关系而观物，则夫自然界之山明水媚，鸟飞花落，固无往而非华胥之国、极乐之土也。岂独自然界而已，人类之言语动作，悲欢啼笑，孰非美之对象乎？然此物既与吾人有利害之关系，而吾人欲强离其关系而观之，自非天才，岂易及此！于是天才者出，以其所观于自然人生中者复现之于美术中，而使中智以下之人，亦因其物之与己无关系而超然于利害之外。是故观物无方，因人而变：濠上之鱼，庄、惠之所乐也，而渔父袭之以网罟；舞雩之木，孔、曾之所憩也，而樵者继之以斤斧。若物非有形，心无所住，则虽殉财之夫，贵私之子，宁有对曹霸、韩干之马而计驰骋之乐，见毕宏、韦偃之松而思栋梁之用；求好逮于雅典之偶，思税驾于金字之塔者哉！故美术之为物，欲者不观，观者不欲；而艺术之美所以优于自然之美者，全存于使人易忘物我之关系也。

而美之为物有二种：一曰优美，一曰壮美。苟一物焉，与吾人无利害关系，而吾人之观之也，不观其关系，而但观其物；或吾人心中无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物，而但视为外

物，则今之所观者，非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用，以深观其物，吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。普通之美，皆属前种。至于地狱变相之图，决斗垂死之像，庐江小吏之诗，雁门尚书之曲，其人固氓庶之所共怜，其遇虽戾夫为之流涕，诟有子颓乐祸之心，宁无尼父反袂之戚，而吾人观之，不厌千复。格代(今译歌德，下同)之诗曰：

What in life doth only grieve us,

That in art we gladly see.

凡人生中足以使人悲者，于美术中则吾人乐而观之。

此之谓也。此即所谓壮美之情，而其快乐存于使人忘物我之关系，则固与优美无以异也。

至美术中之与二者相反者，名之曰眩惑。夫优美与壮美，皆使吾人离生活之欲而入于纯粹之知识者。若美术中而有眩惑之原质乎，则又使吾人自纯粹知识出而复归于生活之欲。如粒粒蜜饵，《招魂》、《七发》之所陈；玉体横陈，周昉、仇英之所绘；《西厢记》之《酬柬》，《牡丹亭》之《惊梦》；伶元之传飞燕，杨慎之贻《秘辛》：徒讽一而劝百，欲止沸而益薪。所以子云有“靡靡”之诮，法秀有“绮语”之诃。虽则梦幻泡影，可作如是观，而拔舌地狱，专为斯人设者矣。故眩惑之于美，如甘之于辛，火之于水，不相并立者也。吾人欲以眩惑之快乐，医人世之苦痛，是犹欲航断港而至海，入幽谷而求明，岂徒无益，而又增之。则岂不以其不能使人忘生活之欲及此欲与物之关系，而反鼓舞之也哉！眩惑之与优美及壮美相反对，其故实存于此。

今既述人生与美术之概略如左，吾人且持此标准以观我国之美术。而美术中以诗歌、戏曲、小说为其顶点，以其目的在描写人生故。吾人于是得一绝大著作曰《红楼梦》。