

自觉·绝望·忍受

——关于《哈姆雷特》一段台词的阐释¹

张 沛

哈姆雷特认为人生是一场漫长的苦难历程：只要活在世上，我们就不得不忍受时运的暴虐和轻薄、强徒的胡作非为、高傲者的冷眼、爱情被鄙弃的惨痛、法律的延误^[2]、官府的侮慢、克己忍耐却被庸人不屑一顾（III. i. 78-82: “the whips and scorns of time,/ The oppressor's wrong, the proud man's contumely,/ The pangs of despised love, the law's delay,/ The insolence of office, and the spurns/ That patient merit of the unworthy takes”）……在这里，他就像是一名十六、七世纪的“愤怒青年”，向我们诉说了人世间的种种不幸和痛苦。

有人也许会问：哈姆雷特身为一国储君，地位何等尊崇，生活何等优越，怎么可能具有普通民众的生活经验而产生这样愤世嫉俗的感慨？显然是作者借题发挥，在此倾诉自己的郁闷不平之气罢了。此说不无道理，莎士比亚的确喜欢而且也善于通过剧中人（通常是主人公或小丑）之口表达自己对人生和社会的看法；但是如果说哈姆雷特因为是王子就不可能具有这种感受，或者因此断言这段独白游离了主题、人物性格不够真实，那就错了。

人们往往认为生活条件好的人不可能有痛苦，因此没有资格谈论痛苦。例如鲁迅曾经批评有些作家喜欢想当然地以己度人，挖苦说这好比乡下人认为皇帝是用金扁担挑水、农妇想象皇后天天吃柿饼一样可笑；但是他本人也曾讽刺“一个家里有些钱，而自己写几句‘阿呀呀，我悲哀呀’的女士，做文章登报，尊之为‘女诗人’”（《准风月谈·登龙术拾遗》）^[3]的作者。假如这位作者是无病呻吟、“为赋新诗强说愁”，那么鲁迅的批评自然是有道理的；然而如果她的痛苦是真实的呢？当然了，她感到痛苦不大会是因为饥饿、寒冷或生活资料的匮乏而多半来自精神方面，诸如失恋、自卑、抑郁等等，但这些感受对她本人来说同样真切实在，别人无权禁止她具有这种痛苦感受，更没有权利禁止她感到痛苦

¹ 本研究接受韩国外国语大学校资助

² [1] c.f. III. iii. 60-63: “in the corrupted currents of this world/ Offence's gilded hand may shove by justice,/ And oft 'tis seen the wicked prize itself/ Buys out the law”.

³ [2]《鲁迅全集》5卷，人民文学出版社1981年版，275页。他所说的“女诗人”名叫虞岫云，是当时上海大亨虞洽卿的孙女。

[1]。

痛苦是一种个人感受，如人饮水，冷暖自知。《红楼梦》第七十六回中史湘云和林黛玉有一段对话，就很说明问题：

湘云笑道：“得陇望蜀，人之常情。可知那些老人家说的不错。说贫穷之家自为富贵之家事事趁心，告诉他说竟不能遂心，他们不肯信的；必得亲历其境，他方知觉了。就如咱们两个，虽父母不在，然却也忝在富贵之乡，只你我竟有许多不遂心的事。”黛玉笑道：“不但你我不能趁心，就连老太太、太太以至宝玉探丫头等人，无论事大事小，有理无理，其不能各遂其心者，同一理也，何况你我旅居客寄之人哉！”^[2]

其实何必红楼之内，红楼之外亦复如此。佛说人生有八苦：生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五取蕴；这八宗苦，无论男女、老少、贫富、贵贱、种族、阶级，概莫能外。面对痛苦，可以说每个人都是平等的。

另一方面，痛苦也因人而异。晋人王戎说：“圣人忘情，最下不及情；情之所锺，正在我辈”（《世说新语·伤逝第十七》）^[3]。人之所以为人，在于有情，而痛苦的根源也正在于有情：有情，则感通；感通，则觉灵；觉灵，则欲求盛；欲求盛，则烦恼多有。质言之，感受力的高低决定了痛苦的大小，感觉越发达就越痛苦。例如德国哲学家叔本华认为感觉是意志的现象，而“随着意志的现象趋于完美，痛苦也就日益显著”^[4]，因此“真正的痛苦只是由于认识的明确性、意

^[3] 中新网 2005 年 10 月 21 日转载台湾媒体新闻：“台湾最高检察署检察官黄世铭的长女黄宜君，昨天清晨被发现在就读的东华大学宿舍阳台上吊自杀”。据报道，黄宜君年初出版了她的一本散文集《流离》，“在《流离》一书中，黄宜君以细腻的观点写私生活、梦境、情妇、死亡、遗弃等主题，反思女性对情感、生活和伤痛的态度，用词大胆、坦白，风格独树一帜，被视为深具潜力的文坛新秀”（<http://www.chinanews.com/news/2005/2005-10-21/8/641342.shtml>）。鲁迅如果在世，对此不知又有何评说。

^[4] 曹雪芹：《红楼梦》，人民文学出版社 1982 年版，1087 页。

^[5] 徐震堃：《世说新语校笺》，中华书局 1984 年版，349 页。

^[6] [7] [8] 叔本华：《作为意志与表象的世界》56 节，石冲白译，商务印书馆 1982 年版，424，425 页。

识的明晰性才可能的”^[1]：

在植物身上还没有感性，因此也无痛感。最低等动物如滴虫和辐射体动物就能有一种程度很微弱的痛感了。甚至昆虫，感觉和感痛能力都还有限。直到脊椎动物有了完备的神经系统，这种能力才以较高的程度出现；而且智力愈发达，痛苦的程度愈高。因此，随着认识的愈益明确，意识愈益加强，痛苦也就增加了这是一个正比例。到了人，这种痛苦也达到了最高的程度；并且是一个人的智力愈高，认识愈明确就愈痛苦。具有天才的人则最痛苦。^[1]

简言之，认识和意识与感受力同步发展，因此拥有超常感受力的天才也就格外感到痛苦。

叔本华的观点引起了王国维的强烈共鸣。王国维也认为“天才者，天之所靳而人之不幸也”，原因在于：

[9] 王国维：《叔本华与尼采》，载《静庵文集》，辽宁教育出版社1997年版，92-93页。

[10] Claudius 向 Laertes 解释他为什么不能处决哈姆雷特，原因有二：首先，他深爱着 Gertrude，一步也离不开她，而 Gertrude 没有哈姆雷特简直就活不下去（IV. vii. 13-18: “The Queen his mother/ Lives almost by his looks; and for myself, -/ My virtue or my plague, be it either which, -/ She's so conjunctive to my life and soul/ That, as the star moves not but in his sphere, / I could not but by her.”），因此投鼠忌器；其次，人民大众都非常喜爱哈姆雷特，不但对他的缺点视而不见，甚至认为是优点（id, 18-23: “The other motive/ Why to a public count I might not go/ Is the great love the general gender bear him, / Who, dipping all his faults in their affection, / Would, like the spring that turneth wood to stone, / Convert his gyves to graces”），杀他恐怕会犯众怒在此之前他也说：“不明事理的大众都喜爱他，这些人用眼睛而不是根据明智的判断来喜欢一个人，他们不会考虑他的过错，而是会认为刑罚太重了”（IV. iii. 3-7: “He's loved of the distracted multitude, / Who like not in their judgment, but their eyes; / And where 'tis so, the offender's scourge is weighed, / But never the offense.”）。如果不以人废言的话，他的话还是很有道理的。大众喜欢以貌取人，对政治人物也不例外。春秋时期郑国叔段骄纵无礼，图谋不轨，但是老百姓喜欢他，称赞他“洵美且仁”、“洵美且好”、“洵美且武”（《诗经·郑风·叔于田》）。再如三国时孙策顺利平定江东，《三国志·吴书·孙破虏讨逆传一》中说是因为他“为人美姿颜，好笑语，性阔达听受，善于用人，是以士民见者，莫不尽心，乐为致死”。对政治人物来说，“洵美且好”、“美姿颜”是他们个人魅力的重要来源，简直可以说是一种“克里斯玛”（charisma），他们由此具有某种“明星效应”而成为大众崇拜的偶像；在这个意义上讲，政治不仅具有观赏性，而且需要被观赏，因此也是一种表演。

[11]《管子·内业篇》云“心以藏心，心之中又有心焉”，《白心篇》亦云“心之中又有心，意以先言，意然后形，形然后思，思然后知”。《大乘起信论》揭“一心二门”之说，以为“依一心法有二种门”，“一者心真如门，二者心生灭门”；然而“是心从本已来，自性清静而有无明”，“心真如者，即是一切法界大总相法界体”（高振农：《大乘起信论校释》，中华书局1992年版，16页、61页、17页）。哈姆雷特所谓“my heart's core”、“my heart of heart”者，其心之心、真如心欤？

[12] [22] [23] [24] 黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆1960年版，2卷44页，3卷111，110页，119页。

[13] 帕斯卡尔：《思想录》6编397节，何兆武译，商务印书馆1985年版，175页。

[14] 柏拉图：《格黎东篇》45D & 54C，《柏拉图对话集》，王太庆译，商务印书馆2004年版，59-60，70-71页。

[15] [16] [17] [18] [19]《佛说未曾有因缘经》，《大正新修大藏经》17卷，东京：大正一切经刊行会，昭和三年版，575，576页。标点为笔者试加。

[20] 黑格尔：《历史哲学》绪论，王造时译，上海书店出版社1999年版，19，30-34页。

[21] 在剧本中，这不仅表现为他本人的自觉，也表现为他唤醒了其他人的自觉，例如他训斥 Orphelia，使她结束天真状态而产生痛苦的自觉（c.f. III. i. 170-171: “O, woe is me/ T' have seen what I have seen, see what I see!” IV, v, 45-46: “we know what we are, but know/ not what we may be.”）；Claudius 看到哈姆雷特授意演出的戏之后良心受到折磨，被迫正视并忏悔了自己的罪行（III. iii. 39-75: “O, my offence is rank, it smells to heaven” etc.），再比如 Gertrude 受到哈姆雷特的训斥，因此而看到了自己灵魂中“无法消除的污点”（III. iv. 100-102: “Thou turn'st mine eyes into my very soul, / And there I see such black and grained spots / As will not leave their tinct.”）。

若夫天才，彼之所缺陷者与人同，而独能洞见其缺陷之处；彼与蚩蚩者俱生，而独疑其所以生。……然彼亦一人耳，志驰乎六合之外，而身扁乎七尺之内因果之法则与空间时间之形式束缚其知力于外，无限之动机与民族之道德压迫其意志于内。而彼之知力意志，非犹夫人之知力意志也；彼知人之所不能知，而欲人之所不敢欲，然其被束缚压迫也与人同。夫天才之大小，与其知力意志之大小为比例；故痛苦之大小，亦与天才之大小为比例。^[2]

这里提到“因果之法则与空间时间之形式”，显然是受了康德思想的影响。本来康德告诉我们：人同时属于感觉世界和理智世界，同时受到自然规律和理性规律的支配；在第一种秩序中，人是自然的，而在第二种秩序中，人是自由的；这两种秩序能够而且必须统一。现在王国维从叔本华的立场出发，认为这两种秩序都是意志的现象，二者相互冲突、无法调和，个人“知力意志”越强，就越感到被阻遏、被限制，痛苦也就越大。

天才“所缺陷者与人同，而独能洞见其缺陷之处”，这一点正是我们理解哈姆雷特悲剧命运的关键所在。

哈姆雷特是怎样一个人呢？他可以说是时代的骄子，命运的宠儿：他的老朋友艳羡他高踞“命运冠冕的正中”（c.f. II. ii. 246）；他的恋人称他是“高瞻远瞩的朝臣，辩才无碍的学者，武艺超群的战士，众望所归的一国之英”（III. i. 161-162: “The courtier's, scholar's, soldier's, eye, tongue, sword,/ The expectancy and rose of the fair state”）；他深受本国人民爱戴^[3]，去世后挪威王子 Fortinbras（这是哈姆雷特的一个镜像人物）也叹惋他本会成为一位杰出的王者（c.f. V. ii. 429-430: “he was likely, had he been put on,/ To have proved most royally”）。然而，高踞“命运冠冕的正中”、成为万民瞻仰的一国之君并不是哈姆雷特的真正理想。他声称自己可以“关在胡桃壳里而自认为是无限空间的君王”（II. ii. 270-271），并且由衷地赞美 Horatio（III. ii. 66-74）说：

For thou hast been
As one, in suffring all, that suffers nothing;
A man that Fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks; and blest are those
Whose blood and judgment are so well commingled
That they are not a pipe for Fortune's finger
To sound what stop she please. Give me that man
That is not passion's slave, and I will wear him

In my heart's core, ay, in my heart of heart,
As I do thee.

参考译文:

你浑若无事地忍受一切苦楚，
对命运的苛待和优遇都一视同仁；
这样的人是有福的，
他的情感和理智调理得十分停当，
命运无法随意来排遣他。
给我这样一个不为情所役的人，
我会把他置于心间，心灵的中心^[4]，
就像我对你一样。

Horatio 是哈姆雷特的知心好友 (confidant)，可以说是他的“另一自我” (c.f. I. ii. 168-169: “Horatio- or I do forget myself!”)；在他身上，哈姆雷特与其说发现不如说寄托了自己的理想人格。他对 Horatio 的赞美事实上表达了他内心深处的真实理想，这就是发现自我、完成自我，超越有限性的生命而成为一个自由者——“纵浪大化中，不喜亦不惧”，用哈姆雷特本人的话说就是“情感和理智调理得十分停当，命运无法随意来排遣他”。

不幸的是，哈姆雷特受制于自己的出身，意志非其个人所有 (I. iii. 20-21: “his will is not his own;/ For he himself is subject to his birth”)，因此他具有双重身份和命运：一方是他的出身和世俗义务 (id, 23-27: “on his choice depends/ The safety and health of this whole state,/ And therefore must his choice be circumscribed/ Unto the voice and yielding of that body/ Whereof he is the head.”)，另一方则是他的天性与精神追求 (II. ii. 270-271: “I could be bounded in a nutshell and/ count myself a king of infinite space”)。二者虽然有被动接受与主动选择之分，但它们都是先定的必然命令和欲罢不能的生命程序。黑格尔曾经说“在真正悲剧性的事件中，必须有两个合法的、伦理的力量相互冲突”^[5]，现在哈姆雷特一个人身上同时出现了两种相互冲突的合法伦理力量，或者说他自身便构成一种悲剧性的反讽。

哈姆雷特的命运自身分裂了。这就是为什么他一方面以大英雄海格里斯自期 (c.f. V. i. 294: “Let Hercules himself do what he may”)，觉得自己应当有所作为，一方面又由衷地向往“胡桃壳”里的世界，悲叹自己必须担负起治世的任务 (I.

v. 215-216: “The time is out of joint. O cursed spite/ That ever I was born to set it right!”)。结果可想而知：他坎陷在两种命运之间难以自拔，成了一个“不幸的人”。

“不幸的人”，这正是哈姆雷特对自己的清醒认识（I. v. 211: “so poor a man as Hamlet is”；V. ii. 240: “His madness is poor Hamlet's enemy”）。帕斯卡尔曾经说：

人的伟大之所以伟大，就在于他认识自己可悲。一棵树并不认识自己可悲。因此，认识自己可悲乃是可悲的；然而认识我们之所以为可悲，却是伟大的。^[6]

这番话完全适用于哈姆雷特。哈姆雷特是一个“独能洞见其缺陷之处”的自觉者通观全剧，我们发现几乎所有人都生活在一种不自觉的、缺乏反思的天真状态之中，如 Polonius 喋喋不休地宣讲“简洁是智慧的灵魂”，Ophelia 沉醉于虚幻的爱情，Gertrude 安然享受不伦婚姻给她带来的幸福生活，Claudius 自欺欺人地扮演着英明君主的角色，只有哈姆雷特一个人始终清醒地觉察到自身（小我）的可悲，并进而感受到他人（非我）的不幸与痛苦。——这就是为什么他会感叹“时运的暴虐和轻薄、强徒的胡作非为、高傲者的白眼、爱情被鄙弃的惨痛、法律的延误、官府的侮慢、克己忍耐却被庸人不屑一顾”，乃至对全体人类（大我）产生了悲悯（c.f. I. iv. 58: “we fools of nature”；II. ii. 323: “And yet to me what is this quintessence of dust?”；III. i. 137-139: “What should such fellows as I/ do, crawling between earth and heaven? We are arrant knaves all”）。可以说，哈姆雷特是一个痛苦的觉者，他的痛苦与不幸在很大程度上恰恰是由他的自觉造成的。

这是一种超越的、普遍的同情，或者说是一种更大的自觉（大觉）。古今许多伟大人物都有这样的感受和体验。如儒家讲“仁者己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也第六》），“大人者与天地合其德”（《易传·文言传》）、君子“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》）、“民，吾同胞；物，吾与也”（张载《正蒙·乾称篇上》）；佛家讲“无缘之慈、同体之悲”，以普度众生为己任；耶稣也说“爱你的敌人”（《路加福音》6:27），情愿牺牲自身为全人类赎罪。然而，哈姆雷特身为一国储君，遭受杀父、欺母、夺国的无妄之灾而落入极端的生存境地，同时“无限之动机与民族之道德压迫其意志于内”，因此他只能重新落回现实世界，去完成因偶然而成为必需的尘世义务。

可以说，哈姆雷特的命运结成了一个无法解释的死结。为了更好地说明这一

点，我们不妨拿他和苏格拉底与释迦牟尼这两位哲人做一比较。据柏拉图《格黎东篇》（Criton）记载，苏格拉底被雅典法庭判处死刑后，他的朋友劝他逃跑，但他拒绝了。他的朋友对此感到不可思议，认为这样做不仅会毁掉他本人，而且也会毁掉他的儿子，因此是一个“最偷懒的办法”，对他来说是可耻的。面对朋友的责难，苏格拉底的回答是：他在心灵深处听到了“最神圣的法律”的呼唤，后者告诉他不要把子女、生命一类的事情看得比道义更加重要，因此他宁肯赴死¹⁷。在苏格拉底看来，践行自己的哲学是生命中的头等大事，为此可以放弃一切包括赡养家庭的责任，而良心上“过得去”、“放得下”。通过这一方式，他成功地化解了自己所临处的道德困境，从而在命运面前开释了自己。

我们再来看释迦牟尼。释迦牟尼本是迦毗罗卫国的太子，十六岁成婚，十九岁（一说二十九岁）出家修行，三十岁（一说三十五岁）时证道成佛。就个人而言，他实现了与生俱来的、不容己的理想，成就了自身；但是从家庭、家族和国家的角度来看，他逃避了同样是与生俱来的和不容己的责任和义务，因此是不道德的。如宋代理学家二程兄弟曾责难说：

佛者一黠胡尔，佗本是个自私独善，枯槁山林，自适而已。若只如是，亦不过世上少这一个人。却又要周遍，谓既得本，则不患不周遍。要之，绝无此理。（《河南程氏遗书卷第二上·二先生语二上》）

佛逃父出家，便绝人伦，只为自家独处于山林，人乡里岂容有此物？……释氏自己不为君臣父子夫妇之道，而谓他人不能如是。容人为之而已不为，别做一等人；若以此率人，是绝类也。（《河南程氏遗书卷第十五·伊川先生语一》）

程氏兄弟从儒家伦理立场出发，坚持修身、齐家、治国、平天下的进路，认为释迦牟尼的做法只是“自适”而无法“周遍”、“率人”，因为这不仅在理论上自相矛盾（“自己不为君臣父子夫妇之道，而谓他人不能如是”，“容人为之而已不为”），而且会导致“绝人伦”、“绝类”的灾难性后果。二程的说法不无偏激与隔阂之处，但他们确实点中了问题的要害。对于“外道”的非难，佛教有一套自圆其说的解释。在《佛说未曾有因缘经》中，释迦牟尼派遣大弟子目犍连（即中国人熟知的那位“目连”）“往彼迦毗罗城，问讯我父闍头檀王，并我姨母波阁波提，及三叔父斛饭王等”，此外还交给他一项重要任务：说服他以前的妻子耶输陀罗送他们的儿子罗睺罗前来跟他修道¹⁸。目犍连如命前往，向耶输陀罗传达了佛意。耶输陀罗的回答是：

释迦如来为太子时娶我为妻，奉事太子如事天神，曾无一失。共为夫妇未滿三年，舍五欲乐，腾越官城，逃至王田。王身往迎，违戾不从，乃遣车匿白马令还，自要道成，誓愿当归。披鹿皮衣，譬如狂人，隐居山泽，勤苦六年。得佛还国，都不见亲，忘忽恩旧，剧于路人，远离父母，寄居他邦。使我母子守孤抱穷无有生赖，唯死是从，——人命至重，不能自刑，怀毒抱恨，强存性命，虽居人类，不如畜生。祸中之祸，岂有是哉！今复遣使，欲求我子为其眷属，何酷如之！太子成道，自言慈悲，慈悲之道应安乐众生，今反离别人之母子。苦中之甚莫若恩爱离别之苦；以是推之，何慈之有！^[9]

目犍连无法，只好请来王后劝导耶输陀罗。但耶输陀罗仍不肯听从，并且悲愤地反诘说：

我在家时，八国诸王竞来见求，父母不许。所以者何？释迦太子才艺过人，是故父母以我配之。太子尔时知不住世出家学道？何故殷勤苦求我耶？夫人娶妇正为恩好，聚集欢乐，万世相承，子孙相续，绍继宗嗣，世之正礼。太子既去，复求罗睺，欲令出家，永绝国嗣，有何义哉！^[10]

这番话说得多么沉痛，又是多么严正，真可谓掷地有声！一般人肯定会无言以对，但这并难不住佛陀。他一开始就告诉目犍连说：

“因复慰喻罗睺罗母耶输陀罗，令割恩爱放罗睺罗，令作沙弥，修习圣道。所以者何？母子恩爱，欢乐须臾，死堕地狱，母之与子，各不相知，窈窈冥冥，永相离别，受苦万端，后悔无及。罗睺得道，当还度母，永绝生老病死根本，得至涅槃，如我今也。”^[11]

这番话其实预先回答了耶输陀罗的第一个责难：佛并不是要“离别人之母子”，而是要度化他们，使之“永绝生老病死根本，得至涅槃”。耶输陀罗不是问佛“何慈之有”么？这就是他的“慈悲之道”。然而这番话并没有说服耶输陀罗，于是佛又“遣化人空中告言”道：

耶输陀罗！汝颇忆念往古世时誓愿事不？释迦如来当尔之时为菩萨道，以五百银钱从汝买得五茎莲华。上定光佛时，汝求我世所生共为夫妻。我不欲受

即语汝言：“我为菩萨，累劫行愿，一切布施，不逆人意。汝能尔者，听为我妻。”汝立誓言：“世所生，国城妻子及与我身随君施与，誓无悔心。”而今何故爱惜罗睺，不令出家学圣道耶？^[12]

这就回答了耶输陀罗的第二个责难：原来，“往古世时”耶输陀罗追求佛陀，为此她曾经立誓“世所生，国城妻子及与我身随君施与”，如今佛只是按照这个誓约行使自己的正当权利罢了。这是一个多么高明的解释！既然是因缘注定的前世宿业，耶输陀罗也就释然了：

耶输陀罗闻是语已，霍然还识宿业因缘，往事明了如昨所见，爱子之情自然消歇，遣唤目连，忏悔辞谢，捉罗睺手，付嘱目连，与子离别。

就这样，佛圆满地解释（开脱）了命运，或者说使自身命运成为了可解释的（可开脱的）。

能够解释命运的人或命运能够解释的人是有福的。然而，哈姆雷特的命运恰恰是无法解释的。我们不妨设想一下，如果苏格拉底和释迦牟尼的父亲也遭人陷害死于非命，他们是否还能安驻在喜乐安宁的精神世界，一如既往地继续自己的哲学事业呢？恐怕很难。退一步讲，即便他们还能用“心灵的呼声”、“前世因缘”之类的说辞来解释命运、开脱在世的責任，这些解释也很难对哈姆雷特生效。时代不一样了。苏格拉底和释迦牟尼都相信生命可以轮回再来，但哈姆雷特从小接受的信念却是生命只有一次，我们没有重新来过的机会；基督教所谓的“afterlife”并不是指“来世”或“来生”，而是指人死后灵魂接受审判、根据生前功过上天堂或下地狱之前的存在，现在他甚至对这一点也产生了疑虑（III. i. 72-76: “To die- to sleep./ To sleep- perchance to dream: ay, there's the rub! For in that sleep of death what dreams may come/ When we have shuffled off this mortal coil/ Must give us pause.”）。黑格尔认为世界历史是“精神”的展开过程，这种向前进展的精神是“一切人内在的灵魂”，但它是“不自觉的内在性”，由“伟大的人”即所谓“世界历史个人”或“世界精神的代理人”引向自觉^[13]。现在哈姆雷特把时代精神引向了自觉^[14]，或者说时代精神通过它的代理人哈姆雷特表达了自身，这就是：“To be, or not to be- that is the question”。这显然是一种怀疑的精神。——怀疑不等于怀疑主义，即如黑格尔在讨论古代怀疑论哲学时所说：

古代怀疑论并不怀疑，它对于非真理是确知的；它并不只是徘徊不定，

心里存着一些思想，认为有可能有些东西或许还是真的，它十分确定地证明一切非真。换句话说，怀疑对于它乃是确定的，并没有期望得到真理的打算，它并不是悬而不决的，而是斩钉截铁的，完全确定的；不过这个决定对于它并不是一个真理，而是它自身的确定性。这个决定乃是精神自身的安宁和稳定，不带一点悲愁。^[15]

怀疑主义本身构成一种信仰，而怀疑则不然，它——

只是不确定，乃是一种与确认相对立的思想，——一种举棋不定，一种悬而不决。怀疑包含着心灵和精神的一种分裂，它使人惶惶不安；这是人心中徘徊于二者之间的状态，它给人带来不幸。^[16]

简言之，“怀疑是安宁的反面，安宁则是怀疑论的结果”^[17]。对心灵而言，信仰既是束缚，也是必要的凭护。哈姆雷特因自觉而怀疑一切，这固然打破了信仰的结，但同时也就失去了存在的解，于是他的命运成了一道无法解答的、甚至根本无解的难题。

就这样，哈姆雷特裸然一身和命运怪兽遭遇了。他哀叹自己的不幸，然而已经无路可逃。他被迫应战，但是深知对手强大无比，自己注定会失败。他竭力抗争，但是力气逐渐衰竭。就在扭打和僵持的同时，他绝望地、清醒地等待着（甚至是期盼着）那个必然的结局——或者说最终解决，也就是死亡——的到来（c.f. V. ii. 219-221: “If it be now, 'tis not/ to come; if it be not to come, it will be now; if it be not/ now, yet it will come: the readiness is all”）。在此之前，他只能忍受。

这就是哈姆雷特的命运：忍受。在某种意义上，这也正是人的命运。

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17