

論《紅樓夢》對小說文類的自我反省

歐麗娟*

摘 要

《紅樓夢》為明清六大奇書之一，乃傳統說部之傑作，然而，《紅樓夢》的獨特性並非明清文人小說（Ming-Qing Literati Novels）所能涵蓋，甚至全然應在小說範疇之外尋求。以創作者的階層屬性與身分認同、小說作為「非文化」的文類定位、明清社會風潮的庶民走向，在在使得曹雪芹的書寫面臨了雅／俗、貴／賤的衝突與矛盾，因而帶有自我掙扎的成分，乃至進行文類的自我反省時，並不僅只是著重於技巧、形式的美學改善，而重在「真富貴敘事」的情理呈現，其自我合理化的努力，便是針對「治身治家」此一小說「雖小道必有可觀者」的唯一價值，透過貴族文化進行文類的提升。由此也確證曹雪芹乃明末心學、泰州學派的反對者，而實為程朱理學的支持者。

關鍵詞：《紅樓夢》、曹雪芹、明清文人小說、貴族文化、小說文類的自我反省

* 國立臺灣大學中國文學系教授。

Dream of the Red Chamber as Auto-critique of the Genre “Novel”

Ou Li-Chuan

Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

Dream of the Red Chamber is one of the Six great Novels of Ming and Qing Dynasties and admired as a masterpiece of Traditional Novels, this article contends that the specificity of *Dream of the Red Chamber* lies beyond Ming-Qing Literati Novels, and beyond the genre Traditional Novels. Indeed, the genre Traditional Novels is traditionally classified as “non-culture” and further, the Ming-Qing Literati Novels develop itself in a “common people-oriented” social change. This article analysis the elegance/vulgarity and nobleness/lowliness conflicts and oppositions in *Dream of the Red Chamber* and views them as its author’s self-struggle. The struggle shows forth in the author’s aesthetic improvements in narrative techniques and forms, and also shows forth in his content—an “authentic” narrative of “sense and sensibility” in the Rich and Honour. Such self-struggle is Cao Xue Qin’s reflection on the genre Traditional Novels and in particular the Ming-Qing Literati Novels. It also constitutes an auto-critique of the genre Traditional Novels: To fulfill the traditional justification—“being a trivial art but could have something worthy”—novels should, in their authentic narratives, have something helpful for ethical-reasonably “disciplining the character and ruling the house”. Thus, it is also confirmed that Cao Xue Qin is opposed to the late Ming’s mind philosophy and Taizhou School and he is actually a supporter of Cheng Zhu’s Neo-Confucianism.

Keywords: *Dream of the Red Chamber*, Cao Xue Qin, Ming-Qing Literati Novels, noble culture, generic auto-critique in novel genre

論《紅樓夢》對小說文類的自我反省*

歐麗娟

一、明清奇書體的超越與突破

《紅樓夢》來自傳統文化，作為一部文學作品，也勢必與文學傳統密切關涉。猶如艾略特（Thomas S. Eliot, 1888-1965）曾指出，完全成熟的作家與傳統之間具有一種歷史意識，「這種歷史意識包括一種感覺，即不僅感覺到過去的過去性，而且也感覺到它的現在性。這種歷史意識迫使一個人寫作時不僅對他自己一代瞭若指掌，而且感覺到從荷馬開始的……全部文學，構成一個同時存在的整體，組成一個同時存在的體系。」¹但應該進一步認識到，「歷史意識」雖然使作家面對了古今並存的文學整體，「審美意識」與「價值意識」卻使作家進一步對此一文學整體加以重新建構。而在龐大的文學脈絡中重新建構的過程上，必然會面臨評價、回應、取捨、轉化之類的情況，形成一種古今之間的「互文性」或曰「文際關係」、「文本間性」、「文本互涉」（intertextuality）。

「互文性」一詞是法國後結構主義批評家茱莉亞·克里斯蒂娃（Julia Kristeva, 1941-）在研究巴赫汀（Mikhail Bakhtin, 1895-1975）的複調小說（roman polyphonique）時，於1966年首次提出的概念，而在1974年面世的《詩歌語言的革命》一書中，克里斯蒂娃對於這個問題闡述得更加清楚。²後續的相關研究則可以分為狹義與廣義的不同層面，狹義者以熱奈特（Gerard Genette, 1930-）所言為代表：「即兩個或若干

* 本文為科技部研究計畫之成果（計畫編號：MOST 107-2410-H-002-185-），謹此致謝。

¹ 〔英〕艾略特（Thomas Stearns Eliot）著，李賦寧譯：〈傳統與個人才能〉，《艾略特文學論文集》（南昌：百花洲文藝出版社，1994），頁2。

² 詳參王瑾：《互文性：Intertextuality》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁29。又見〔法〕茱莉亞·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）著，張穎、王小姣譯：《詩性語言的革命》（成都：四川大學出版社，2016）。

個文本之間的互現關係，從本相上最經常地表現為一文本在另一文本中的實際出現。」³其表現方式無論是引用、抄襲、暗示、改寫、變形等皆屬之，因此也較顯而有徵，容易辨識。廣義的互文性則包括克里斯蒂娃與羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980）之說，後者認為：「我們當然不能把互文性僅僅歸結為起源和影響的問題：互文是由這樣一種內容構成的普遍範疇：已無從查考自何人所言的套式，下意識的引用和未加標注的參考資料。」⁴換言之，互文性指向了文本至為廣泛的交涉狀態，它意味著一個文本與另一個文本乃至與整個文學傳統以及廣泛的話語場域之間的共時／歷時關係。⁵據此，朱迪斯·施朗熱（Judith Schlanger）乃稱之為「作品的記憶」：「互文手法告訴我們一個時代、一群人、一個作者如何記取在他們之前產生或與他們同時存在的作品。」⁶

在中國文學極其豐富龐大的整體下，文人的創作勢必隨時處在互文的活動裡，既吸收、摹仿，也加以轉化、改造，後者便涉及「文類的自我反省」的問題。所謂「文類的自我反省」，一般意謂從文學類型的角度思考其創作特性與既存的書寫缺陷。在中國傳統小說的發展過程中，確如學者所注意到的，存在著一個文際關係中的文類的自我批評（intertextual process of generic auto-critique），即一部晚出的小說以暴露更早作品中的不當來表明自身價值。⁷但是，就《紅樓夢》而言，這樣的自我批評，究竟是同類意識之下的內部改革，還是異質意識所導致的獨立宣言？這一直是個遭受忽略的問題。

《紅樓夢》的煌煌巨構，乃是奠基於章回的基本形式上，而這正是明清文壇上

³ 見〔法〕熱拉爾·熱奈特（Genette Gérard）著，史忠義譯：《熱奈特論文集》（天津：百花文藝出版社，2001），頁69。

⁴ 引自〔法〕蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵煒譯：《互文性研究》（天津：天津人民出版社，2003），頁12。

⁵ 參看 John Frow, *Marxism and Literary History* (Massachusetts: Harvard University Press, 1986), p. 128.

⁶ 引自〔法〕蒂費納·薩莫瓦約著，邵煒譯：《互文性研究》，頁58。

⁷ Martin Weizong Huang, "Dehistoricization and Intertextualization: The Anxiety of Precedents in the Evolution of the Traditional Chinese Novel," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 12 (Dec. 1990), p. 67.

蔚為大盛的一種文類，時至清末，學者統計其書目竟多至 1600 餘種。⁸其中，與《紅樓夢》的書寫較有關係者，一是被稱為「奇書體」的長篇小說，一則為大約以二十回為範圍的才子佳人小說，恰好，這兩種類型的小说都共有一個書寫特徵，也就是比其他的小說作品更多地納入詩詞韻文，成為形式結構上的顯明要素。而其原因都與大傳統文化價值的影響有關，甚至可以說，詩詞、辭賦等韻文乃是正統菁英文化的傳承，屬於躋身大雅所必須的文化負擔，因此，明清時代為高才文人所作的長篇章回小說，便以插入大量詩詞的特殊形式而構成了「奇書體」。

浦安迪（Andrew H. Plaks, 1945-）主張：包括《三國演義》、《水滸傳》、《金瓶梅》、《西遊記》、《儒林外史》、《紅樓夢》在內的六部長篇小說，可以統稱之為「奇書」，是出自於當時某些懷才不遇的高才文人（即所謂「才子」）的一種特殊創作，與話本是建立在口傳文學基礎上的平民創作有所不同；「奇書文體」孕育了一種在中國敘事史上獨一無二的美學模範，展現出一整套固定而成熟的文體慣例，寓有高深奧妙的文學價值，而「把詩詞韻文插入於故事正文敘述中的寫法」，正是奇書文體的修辭特徵之一。⁹至於才子佳人小說，一方面是中國文化中，由「才子」、「文人」所代表的溫和而理性的男性傳統抵消了由「英雄」、「好漢」所代表的具有男子氣概的英雄傳統¹⁰，再加上因為「才子」、「佳人」的形象內涵皆來自詩歌吟詠的風雅造型，「傳書遞簡，或寄絲帕，或投詩箋」¹¹乃是情節進展的必要環節，因此促成了這類題材與詩歌的高度關聯。

一般以為，《紅樓夢》廁身於六大奇書之林，共享高才文人創作的光環；又繼承才子佳人小說的婚戀自主觀念，並因為強調了「實錄其事，非假擬妄稱」的寫實精神，針對才子佳人小說「千部共出一套」的不合理情節的確做了很大的改善，是「文

⁸ 唐德剛：〈海外論紅樓〉，收入張錦池、鄒進先編：《中外學者論紅樓——哈爾濱國際紅樓夢研討會論文選》（哈爾濱：北方文藝出版社，1989），頁 447。

⁹ 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）講演：《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1996），「第 1 章：〈導論〉」；「第 4 章：〈中西敘事修辭形態研究〉」，頁 107。

¹⁰ 參〔澳〕雷金慶（Kam Louie）著，劉婷譯：《男性特質論：中國的社會與性別》（南京：江蘇人民出版社，2012），「第 1 章：〈「文武」導論：中國男性特質定義發軔〉」，頁 13。

¹¹ 劉大杰：《中國文學發展史》（臺北：華正書局，2003），「第 26 章：〈水滸傳與明代的小說〉」，頁 1184。

類的自我批評」或「對自身文類特性的反省」下的創作結果。¹²總體而言，就互文關係所探討的範疇，都限於表現手法的藝術層面，如高辛勇從「文際關係」(即互文性)角度，說明《紅樓夢》作者對自己文類特性的反省，也意味其對藝術性的關注。¹³

事實上，較諸情節之改善等藝術性猶有過之者，乃是在文化內涵、意識形態的翻轉，尤其是婚戀情欲範疇上的激烈反撥，呈現出價值觀的鮮明對立；即使單單就「奇書體」中詩詞的穿插運用此一修辭特徵以觀之，歷來也都忽略另一個更深層次的問題，即曹雪芹除了正面吸納正統文學主流的「文化負擔」之外，是否還隱含了藉此「文類提升」的努力？且其「文類提升」的方式，並非攀比式的挪借，而是真正的融入？所謂「攀比式的挪借」，意指一種與人物、情節缺乏內在聯繫的機械化拼湊，刪除後對敘事並不造成影響；而「真正的融入」則是與人物的性格塑造、情節的扣連呼應息息相關，不僅是必要的血肉肌理，而且具有深化的效果。

就此而言，即便是六大奇書，其中也只有《紅樓夢》的詩詞稱得上是「真正的融入」，與敘事內容化為一體，不可或缺，絕非毛宗崗在重編《三國演義》時，把嘉靖刊本的四百多首詩詞刪掉一半的情況可比，遑論才子佳人小說更是曹雪芹所批判的：「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。」¹⁴那些託諸小說人物之口的詩詞缺乏個性與必需性，流於泛泛的艷情套語，也都可有可無。

因而，所謂懷才不遇的高才文人（「才子」）還只是籠統概括的作者類型，雖然其中彼此相近者的比例幾乎占了全部。然而，那唯獨例外的一位，卻絕不能一般地以懷才不遇的高才文人視之，也不能以該等才子的角度詮釋其作品內涵，曹雪芹的身分認同與文化教養使得《紅樓夢》走向了一個截然不同的方向，成為超越一切說部的獨一無二。脂硯齋的批語便點出此一關鍵：

¹² 高辛勇：〈從「文際關係」看《紅樓夢》〉，收入張錦池、鄒進先編：《中外學者論紅樓——哈爾濱國際紅樓夢研討會論文選》，頁322-323；蕭馳：〈從「才子佳人」到《石頭記》：文人小說與抒情傳統的一段情結〉，《中國抒情傳統》（臺北：允晨文化公司，1999），頁310。

¹³ 高辛勇：〈從「文際關係」看《紅樓夢》〉，收入紅樓夢研究集刊編委編：《紅樓夢研究集刊》第14輯（上海：上海古籍出版社，1989），頁169-188。

¹⁴ 清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1995），「第一回」，頁4。本書所引文本，皆出自此書，僅隨文標示回數，不再一一加註。

余閱石頭記中至奇至妙之文，令在寶玉顰兒至癡至呆囫圇不解之語中，其詩詞雅謎酒令奇衣奇食奇玩等類，固他書中未能，然在此書中評之，猶為二著。¹⁵

從中可知，《紅樓夢》所特有而「他書中未能」者豈獨詩詞而已，還包括「奇衣奇食奇玩等類」，擴及生活上的各種珍奇物件藝品，如此則非有貴宦顯爵之特殊經歷、非凡見識絕不可及。換言之，具備了一般出身詩書清貧之族的「才子」所罕有的家世背景，正是曹雪芹用以超越奇書體的關鍵條件，讓《紅樓夢》透過淪肌浹髓的富貴敘事將說部帶向空前絕後的登峰造極。

二、「詩人」的身分認同與「小說」的文類定位

所謂的「身分認同」，絕非只是階級、職業、倫理角色等外在的歸屬問題，而是如查爾斯·泰勒（Charles Taylor, 1931-）所闡釋的，乃是行為主體自反「己身究何所屬」的問題，往往與價值取捨、人格追求的自我實踐有關。¹⁶

就創作《紅樓夢》的當代大環境而言，既然曹雪芹所存活的 18 世紀乃是何炳棣（Ho Ping-ti, 1917-2012）所稱的「盛清」（High Qing），為滿清統治的鼎盛顛峰，亦即「中國的太平時期（the era of *pax sinica*）」¹⁷，當時人民的壽命延長，19 世紀初期的俞正燮在反觀 18 世紀中期時，認為這是「歷史上和平與繁榮的巔峰」¹⁸，小說中賈雨村演繹正邪兩賦論的時候，也說「今當運隆祚永之朝，太平無為之世，清明靈

¹⁵ 此處據庚辰本第十九回的批語，陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》（臺北：聯經出版事業公司，1986），頁 355。

¹⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 3-33. 中文可參〔加〕查爾斯·泰勒（Charles Taylor）著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》（南京：譯林出版社，2001）。

¹⁷ Ho Ping-ti, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 26.2 (Feb. 1967), pp. 189-195.

¹⁸ 引自 Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), p. 214. 參〔美〕曼素恩（Susan Mann）著，楊雅婷譯：《蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女》（臺北：左岸文化出版社，2005），「第 2 章：〈性別〉」，頁 106-107。

秀之氣所秉者，上至朝廷，下及草野，比比皆是」，可見全書所刻畫的焦點不在國、而在家，無涉於現代人所斤斤關切的封建制度問題；並且恰恰適得其反，只有在傳統封建階級制度之下，透過貴族世家的環境塑造始有可能產生寶玉之類的「情痴情種」。¹⁹

另一方面，「情痴情種」所隱含的另一特質，便是耽溺於受享意識而輕忽責任義務，以致無益於治世齊家，既是審美的遊藝者又是無能的失敗者。小說中賈寶玉的前身乃是女媧補天所煉造，其功能與目的本就是要完成「補天」所隱喻的濟世大業，而對應到現實中，這只有出仕為宦才能達到，俱得補天的眾石便是榮登天榜的佼佼者。那唯一無材補天的畸零石則是無用之徒，雖然逍遙自得、性靈充盈，卻無益於國家社會，同樣地，包括那「稟性恬淡，不以功名為念，每日只以觀花修竹、酌酒吟詩為樂，倒是神仙一流人品」（第一回）的甄士隱，以及為曹雪芹點評小說的脂硯齋在內，都被稱為廢人：

甄士隱本名「甄費」，諧音「真廢」。

脂硯齋自稱「廢人」。²⁰

再加上被籠統涵攝在脂硯齋之名下的評點者畸笏叟，「畸笏」也者，顯係仕途曲折、乃至拗斷的象徵比喻，在在可見人生終極價值的徹底落空。

參照第一回便出現、而具有暗示意義的真假對照組中，賈雨村的熱中權位、貪贓枉法，種種巧宦行徑固然「實非」²¹，但相對之下，甄士隱卻也不是最理想的存在樣態或存在價值之所繫，其本名諧音「真廢」，與第三回〈西江月〉中描述寶玉「於國於家無望」，實皆出於同一機軸，也就是補天無用的棄才，無益於國家社會。差別在於：賈雨村的「實非」屬於寶玉所批判的「祿蠹」，是價值系統內部的腐蝕者；而甄士隱者流則是價值系統的外部游離者，於國於家都沒有積極的貢獻。同樣地，寫

¹⁹ 第二回透過賈雨村說得很清楚，正邪兩賦者「若生於公侯富貴之家，則為情痴情種」，其義詳參歐麗娟：〈論《紅樓夢》中人格形塑之後天成因觀——以「情痴情種」為中心〉，《成大中文學報》45（2014.6），頁287-338。

²⁰ 兩段分見甲戌本第一回眉批、夾批，頁15；庚辰本第十八回夾批，頁335。

²¹ 甲戌本第一回道：「隔壁葫蘆廟內寄居的一個窮儒——姓賈名化、字表時飛、別號雨村者走了出來。」脂硯齋於「時飛」旁所批，頁23。

出中國最偉大的小說《紅樓夢》的曹雪芹，卻始終以「今風塵碌碌，一事無成」、「今日一技無成、半生潦倒之罪」來自我譴責，其友張宜泉〈題芹溪居士〉也稱之「野心應被白雲留」²²，諸家心態實乃如出一轍。

因而，有類於大唐盛世時，有志之士對功名事業的追求與仕途的不遇落空，所謂「端居恥聖明」（孟浩然〈望洞庭湖〉）、「眾星羅秋旻」與「承運共躍鱗」（李白〈古風五十九首〉之一），連「志在刪述」的願望都無能實現，於是只能退而求其次，尋找意義的出口。至於意義何在？這便是一個不可想當然耳的問題，以今律古的結果最是誤入歧途。

值得注意的是，曹雪芹在親友圈中的形象與評價，都一致地集中於「詩人」，而無一涉及「小說家」，如張宜泉〈題芹溪居士〉詩前小注曾云：

姓曹名霑，字夢阮，號芹溪居士，其人工詩善畫。²³

「工詩」構成了曹雪芹主要的才性造型，遍見於諸友輩之口，所謂：

詩才憶曹植，酒盞愧陳遵。（敦敏〈小詩代簡寄曹雪芹〉）

君詩曾未等閒吟，破剎今遊寄興深。（張宜泉〈和曹雪芹西郊信步憩廢寺原韻〉）

愛將筆墨逞風流，廬結西郊別樣幽。門外山川供繪畫，堂前花鳥入吟謳。（張宜泉〈題芹溪居士〉）²⁴

特別是與曹雪芹私交甚篤、往來款密的宗室詩人敦誠（1734-1791），對曹雪芹之詩歌造詣所作的形容，更提供了值得玩味的線索：

愛君詩筆有奇氣，直追昌谷破籬樊。（〈寄懷曹雪芹霑〉）

曹子大笑稱快哉，擊石作歌聲琅琅。知君詩膽昔如鐵，堪與刀穎交寒光。（〈佩刀質酒歌〉）

牛鬼遺文悲李賀，鹿車荷鋤葬劉伶。（〈輓曹雪芹〉二首之一）

²² 一粟編：《紅樓夢資料彙編》（北京：中華書局，1964），卷1，頁8。

²³ 一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷1，頁8。

²⁴ 分見一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷1，頁7、7、8。

開篋猶存冰雪文，故交零落散如雲。……鄴下才人應有恨，山陽殘笛不堪聞。
(〈輓曹雪芹〉二首之二)

詩追李昌谷(原注：松堂，謂曹芹圃)，……狂於阮步兵(原注：亦謂芹圃)。
(〈苻莊過草堂命酒聯句，即檢案頭《聞笛集》為題，是集乃余追念故人，
錄輯其遺筆而作也〉)²⁵

這些類比固然多少帶有彼此標榜的推尊成分在，但深入一層來看，整體而言，歷史上以詩人身分被比諸曹雪芹的曹植、李賀，不僅都屬於王孫貴公子，符合曹雪芹的出身²⁶，並且「詩人」作為一種自中唐以來就被確立的社會身分與人文價值，乃成為文士自我肯定的價值來源。

這樣一個價值的調節，可以追溯到中唐時期所產生的新轉變²⁷，從而「詩人」作為一種社會身份，日漸成為中晚唐詩歌創作者的高度認同²⁸，亦即一旦個體絕對地投入詩歌創作，把詩視為獨立的獻身領域及生命追求，「詩人」將成為「社會生活中獨特的類別」。²⁹一脈直下，尤其是在「不遇」——也就是「無材補天」——這個與《紅樓夢》的創作宗旨息息相關的範疇上，「詩」成為文人兼濟之志落空後用以自我實踐的出路，「詩人」乃成為文人在儒家濟世理想幻滅之餘賴以自我肯定的身分認同，也是其無用之材可以落實、發揮的場域，略補無材補天的遺憾。

弔詭的是，「十年辛苦不尋常」的石頭書寫雖屬圈內廣泛傳閱評點的集體盛事，於抄本的頁邊眉頭抒發感言、交換意見甚至彼此詰辯，留下以「脂硯齋」為代表的

²⁵ 四詩分見一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷1，頁1-3。

²⁶ 詳參歐麗娟：〈曹雪芹與漢魏文士新探〉，《紅樓夢學刊》3（2014.5），頁55-81。

²⁷ 就此學者們的論述頗多，如愛甲弘志著，劉小俊譯：〈從文人師承現象看中晚唐時期文學觀的變化〉，《師大學報》55：1（2010.3），頁124。

²⁸ 相關說明，可參陳家煌：《白居易詩人自覺研究》（高雄：中山大學中國文學系博士論文，2007）；陳家煌：〈論中唐「詩人概念」與「詩人身分」〉，《文與哲》17（2010.12），頁137-168；鍾曉峰：〈詩領域的自覺：晚唐的「詩人」論述〉，《彰化師大國文學誌》24（2012.6），頁49-83。

²⁹ 〔美〕宇文所安（Stephen Owen）著，賈晉華、錢彥譯：《晚唐：九世紀中葉的中國詩歌》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），〈導言〉，頁9-10。另可參〔日〕內山精也著，朱剛譯：〈王安石明妃曲考〉，《傳媒與真相——蘇軾及其周圍士大夫的文學》（上海：上海古籍出版社，2005），頁115；蔣寅：〈孟郊創作的詩歌史意義〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》2（2005.4），頁55-56；〔日〕松本肇：《唐代之文學的視點》（東京：研文出版社，2006），頁249-269；〔日〕靜永健著，劉維治譯：《白居易寫諷喻詩的前前後後》（北京：中華書局，2007），頁185-187。

豐富批語；尤其再參照文學史的發展，「小說家」一詞自古已然，自《漢書·藝文志》之後不絕如縷，至清更是明確指小說的作者³⁰，具備了恰當的文類身分可供表述，但這樣的創作、點評活動卻沒有為作者取得「小說家」的稱號，「詩人」的身分絕對性地壓倒、掩蓋「小說家」的身分認同，與兩種文類作品的後世際遇適得其反。就曹雪芹的創作成果而言，相較於只留下兩句殘詩，《紅樓夢》則成為世界級的知名經典，兩者的巨大落差誠為一值得注意的奇特現象。何以致此？實應深入探討。

事實上，小說地位的勃興僅是近現代百餘年來文化劇變的結果，亦即與近代西學東漸和社會改革的思潮聯繫在一起，而與黃遵憲以來「中國必變從西法」³¹的輿論一脈相承。隨著「西學」、「西法」的廣泛傳播，國人對中國固有文明的批判和對西方文明的推崇也日益高漲，而早在 1897 年，《國聞報》發表了著名的《本館附印說部緣起》中，論者就相信「歐、美、東瀛，其開化之時，往往得小說之助。」³²這一觀點到了 20 世紀初，被梁啟超（1873-1929）、康有為（1858-1927）等很多人反覆強調、不斷發揮，並率先掀起「小說界革命」的序幕，小說一時成了社會改良的核心問題，也因為借用域外文學的標準重新審視中國文學內部的各種文體，由此陡然拔高其文類地位，把在古代從來沒有正統文學地位的小說，推為「文學之最上乘」³³，影響迄今猶然。然而傳統小說以及其他文類作品的價值，並不是由我們所主張的現代信念所衡量，而必須由它所在的時代以及在它之前的歷史整體來判斷。回到當代的歷史現場，事實上是，從「小說」這個名詞的誕生，到小說這個文學範疇的形成，以迄明清時期的興盛，始終都不是一個正統的文類，甚至是不入流的非文化產品。

就曹雪芹之同儕友輩全都是「工詩」為其才能表現的定位與推崇之所在，絲毫未曾涉及小說創作，可見書寫期長達十年的《紅樓夢》本身在當時並未受到重視，

³⁰ 茲舉曹雪芹當代的文獻一例以證之：李綠園（1707-1790）云：「若是將這些牙酸肉麻的情況，寫的窮形極狀，未免蹈小說家窠臼。」清·李綠園：《歧路燈》（臺北：新文豐出版公司，1983），「第二十二回」，頁 239。

³¹ 清·黃遵憲著，錢仲聯箋注：〈己亥雜詩·滔滔海水日趨東〉自注，《人境廬詩草箋注》（上海：古典文學出版社，1957），卷 9，頁 295。

³² 陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料（第一卷）》（北京：北京大學出版社，1997），頁 27。

³³ 陳平原：《中國現代小說的起點——清末民初小說研究》（北京：北京大學出版社，2005），頁 1-6。

而與傳統文化正統觀對小說一門的貶低相一致。首先在文體意義上使用「小說」一詞者，當推西漢的劉歆《七略》，班固的《漢書·藝文志》乃奠基於此刪節而成，並引其中的《諸子略·序》云：

小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。孔子曰：「雖小道，必有可觀者焉。致遠恐泥，是以君子弗為也。」然亦弗滅也。閭里小知者之所及，亦使綴而不忘，如或一言可采，此亦芻蕘、狂夫之議也。³⁴

足見「小」之一字即寓含小道、小技、不登大雅、非關經世用志之意，遠不如詩歌尚且可以「言志」的價值位序。在此基本定位下，不僅構成魏晉時高門世族之基本教養的「重文藝」、「有經籍文史學業之修養」中³⁵，完全不包括「小說創作」在內，即使到了庶民文化逐漸勃興的宋元明清時期，小說、戲曲、彈詞等俗文學一一誕生，文化價值系統的建立框架與基本認知依然沒有改變，不僅對小說這個文類採取鄙夷的態度，小說的創作者同樣自貶其事，且此文類價值的判定至明、清猶然。故明代可一居士總括道：

六經國史之外，凡著述皆小說也。³⁶

影響所及，連作者掛名都變成反向的汙名，以致匿名成了常態，其犖犖大者，胡適對《水滸傳》的研究即主張，「施耐庵」可能為某一生活在明代中期的某一文人的託名，因「其時士大夫還不敢公然出名著作白話小說」³⁷，直到乾隆時期的曹雪芹又何嘗不然？他的《紅樓夢》著作權有待民國以後胡適的研究始真正確立，正是同一主流思想使然。故與曹雪芹同時的當代大儒錢大昕還以「小說設教」猛烈抨擊小說的流行毒害，其〈正俗〉一文云：

古有儒釋道三教，自明以來又多一教，曰：小說。小說演義之書，未嘗自以

³⁴ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962），卷30，頁1745。

³⁵ 此點參錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：東大圖書公司，1977），頁168、171。

³⁶ 明·可一居士：《醒世恆言·序》，收入丁錫根編：《中國歷代小說序跋集》中冊（北京：人民文學出版社，1996），頁779。

³⁷ 胡適：〈百二十回本《忠義水滸傳》序〉，收入易竹賢輯錄：《胡適論中國古典小說》（武漢：長江文藝出版社，1987），頁261。

為教也，而士大夫、農工、商賈無不習聞之，以至兒童、婦女、不識字者亦皆聞而如見之。是其教較之儒、釋、道而更廣也。釋、道猶勸人以善，小說專導人從惡，奸邪淫盜之事，儒、釋、道書所不忍斥言者，彼必盡相窮形，津津樂道。以殺人為好漢，以漁色為風流，喪心病狂，無所忌憚。子弟之逸居無教者多矣，又有此等書以誘之，曷怪其近乎禽獸乎！³⁸

即連小說家本身也都自慚其事，因此當約略與曹雪芹同時、也同樣出身於名門望族的吳敬梓寫出了《儒林外史》時，其友人程晉芳還作詩感嘆道：

吾為斯人悲，竟以稗說傳。³⁹

另一位清代旗人小說家《兒女英雄傳》的作者文康，則懷咎自憊云：

人不幸而無學鑄經，無福修史，退而從事於稗史，亦云陋矣！⁴⁰

在在呼應了傳統文人以「經籍文史學業」為終極價值的人生判準。因而吉川幸次郎1946年發表的〈中國小說的地位〉一文，便明確地表示：

在過去的中國社會裡，小說的地位，與在西洋近世社會中的地位，及我國現今社會中的地位有明顯的差異。它並非是具有價值的存在，而是反價值的存在；與其說是文化，不如說是非文化。⁴¹

這種「反價值」、「非文化」的文類定位，可證曹雪芹之所以嘔心瀝血地書寫小說，實不存在以小說建立功業或社會改革的可能，這卻是現今思考傳統小說的意義以及文類反省時最容易忽略的一點，隨之也往往誤失小說家的書寫動力與創作宗旨，而形成誤判，《紅樓夢》的接受史便是最明顯的例子。

但身為文化菁英的曹雪芹身處歷史現場，又何嘗不知？因此即使寫出中國最偉大的小說《紅樓夢》，卻始終以「今風塵碌碌，一事無成」、「今日一技無成、半生潦倒之罪」來自我譴責，「滿紙荒唐言」（第一回）之說恐怕也帶有自嘲之意，全不以

³⁸ 清·錢大昕：《潛研堂文集》，收入陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》第9冊（南京：江蘇古籍出版社，1997），卷17，頁272。

³⁹ 見李漢秋編：《儒林外史研究資料》（上海：上海古籍出版社，1984），頁9。

⁴⁰ 引自清·觀鑒我齋：《兒女英雄傳·序》，收入丁錫根編：《中國歷代小說序跋集》下冊，頁1590。

⁴¹ 〔日〕吉川幸次郎：〈中國小說の地位〉，《吉川幸次郎全集》第1卷（東京：筑摩書房，1973），頁201。

「小說創作」為其才志功業之所在。且曹雪芹的友輩對其評價都集中於詩人的身分，無一語及於小說，連直接參與了《紅樓夢》之創作者脂硯齋，即使呼應了小說第一回的作者自道，而盛稱此書之一新眼目，但仍然不脫「小說」的價值框架，借怡紅院的精巧設計兼攝道：

花樣週全之極。然必用下文者，正是作者無聊，換出新異筆墨，使觀者眼目一新。所謂集小說之大成，遊戲筆墨，雕蟲之技，無所不備，可謂善戲者矣。又供諸人同同一戲。妙極。⁴²

其中所謂的「遊戲筆墨，雕蟲之技」、「可謂善戲者」、「供諸人同同一戲」，正回應了傳統對小說的定位，可見諸家心態實乃如出一轍，而與現代高度重視小說的文學價值與社會功能，並給予市場利益回饋的狀況大為不同。

同樣地，與小說同時大行其道的戲曲這個文藝類型，更是民間通俗文化的產物，對於這類因應庶民需求所產生的戲曲，明代丘濬曾坦然表示：「做的多是淫詞豔曲，專說風情閨怨，非惟不足以感化人心，倒反被他敗壞了風俗。」⁴³故其所著《五倫全備記》等劇本，乃首開道學與戲曲合一之風，展現出戲劇界自我昇華的努力。因而，那些以「一代有一代之文學」提高戲曲之文類價值的言論，也來自戲曲界的自我辯護⁴⁴，目的是在正統文學的龐大壓力下爭取一點意義空間，並不能構成文學史的進步論述，更不足以成為明清文學的代表性文類。

然而，明清時期白話小說與戲曲的興盛確實是文學史上鮮明的現象，甚至在民國以後「五四」的線性進步史觀之下躍升為文學發展的重大成就，共同位居此期斷代文學的標誌。作為現代意識下的文學價值重建，此文類抬高可謂完全背離歷史事實，若進一步回到傳統時空的文化脈絡以觀之，明清時期白話小說的興盛不僅僅

⁴² 己卯本第十七回批語，頁 323。

⁴³ 明·丘濬：〈副末開場〉，《新刊重訂附釋標註出相伍倫全備忠孝記》，收入林侑蒔主編：《全明傳奇》（臺北：天一出版社，1985），頁 2。

⁴⁴ 這一觀念的提出與金元時代戲曲與散曲的盛行有著某種內在的關聯，而且「肯定元曲的文學地位，才是這一觀念形成的真正動因」，1912 年王國維《宋元戲曲考》作為此一命題之顛峰，亦顯示同一理路。詳參齊森華、劉召明、余意：〈「一代有一代之文學」論獻疑〉，《文藝理論研究》5（2004.9），頁 43-49。

是單純的文學演變現象，當時商業經濟的發展亦只是提供了外緣的環境條件，根本地說，這更是一種文化質變的表徵，其中隱含了正統文化的內部瓦解，乃至大開疆域，容放「庶民的風氣」擴張、侵奪所致。島田虔次論道：

白話小說的盛行，文壇如徐渭、三袁、鍾譚那樣的個性主義的主張，思想界泰州一派自我意識的展開，還有卓吾的儒教批判，這一切都說明了士大夫的內部統一的弛緩和破綻。……泰州學派顯著地吸收了庶民的風氣，追求獨自的自我意識和人的概念；最後到李卓吾，確立了與士大夫的理念完全不能相容的文化批判。⁴⁵

從雅俗之別的觀點來看，這段解說值得注意的地方，在於指出中國傳統文化發展到了晚明時期所產生的自我意識、個性主義，乃是在「士大夫的內部統一的弛緩和破綻」之下，吸收了「庶民的風氣」所導致的。

此說誠為洞見，被視為「士大夫的內部統一的弛緩和破綻」的幾個文化表徵中，文壇上三袁中袁宏道所創主張個性主義的公安文風，乃是「矯枉過正，於是狂瞽交扇，鄙俚公行，雅故滅裂，風華掃地」⁴⁶，有失雅故風華。至於思想界展開自我意識的泰州一派，更透顯了偏離正統的庶民氣質，學者已經注意到，大揚州地區的泰州學派學者們的社會出身非常複雜，泰州學派的領軍人物王艮（1483-1541），是一名獨立的食鹽交易商，由販賣私鹽起家，他在當地的 11 位門生都來自普通百姓家庭，其中 3 人出身貧寒。⁴⁷其中巨擘顏均（顏山農）提出「制欲非體仁」說，認為「平時只是率性所行，純任自然，便謂之道」⁴⁸，以致泰州學派被稱為「平民儒學」，其信徒來自士紳、商人和平民，「在成員身份和基本宗旨上，它集中體現了城市文化

⁴⁵ 〔日〕島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 168。

⁴⁶ 清·錢謙益：《列朝詩集小傳》（上海：上海古籍出版社，2008），〈丁集中〉，「袁稽勳宏道」條，頁 567。

⁴⁷ 〔日〕森紀子：〈鹽場的泰州學派〉，收入泰州學派紀念館籌備組、泰州市政協文史委員會編：《泰州學派學術討論會紀念論文集》（泰州：泰州圖書館，1986），頁 60-65。引自〔澳〕安東籬（Antonia Finnane）著，李霞譯，李恭忠校：《說揚州——1550-1850 年的一座中國城市》（北京：中華書局，2007），「第 11 章：〈一座移民城市中的故鄉〉」，頁 278。

⁴⁸ 清·黃宗羲撰，沈芝盈點校：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷 32，〈泰州學案一〉，頁 703。

——一個流動的身份體系、強調自我和對生的贊頌」⁴⁹，其問學論道的精神方向固當迥異於此前的儒門學者，而其流弊也更形嚴重。

衡諸正統儒學的歷代發展，所謂「儒門淡薄，收拾不住」⁵⁰，正是出自北宋張方平之口，而此一脈收拾不住的儒門精神，乃是到了晚明才真正發生了內在質變，與宋代源於佛學衝擊的思想轉化型態有所不同，其質變力量是來自儒者本身的階層變化，受到了階層性（hierarchies）——亦即與格調、品味有關的出身影響，而與當代俗文化的興盛內外合拍，是為「士大夫的內部統一的弛緩和破綻」。固然思想的轉折有其複雜的因素與意義，並且對後世的影響與功過也不易一言以蔽之，不過可以思考的是，現代概念中所追求與推崇的自我意識、個性主義，卻很可能只是雅俗之間的界限模糊後，雅文化失去了道德自律與心智高度的世俗化，非但不是人性價值的表現，可能還被視為一種墮落。

然而，曹雪芹所屬的貴族文化卻來自最正統的精英階層，「文」的範疇不論是文化還是文學，都以雅正精深為標準⁵¹，換句話說，所謂的「文（學）」，即「禮教」之同義詞，負擔同樣的倫理功能，而以儒家倫理為根基、以禮教法度為核心的貴族世家，是難以容許帶有「庶民的風氣」之自我意識、個性主義的。「白話小說的盛行」既屬正統雅文化墮落的表徵之一，曹雪芹以一名文化菁英的階級出身與身分認同，在採用「小說」這一被正統文化貶低為不入流的文類書寫時，此舉本身即隱含了雅／俗、貴／賤的衝突與矛盾，理應也帶有自我掙扎的成分，乃至自我合理化的努力。

如此一來，當「詩人曹雪芹」變身為「小說家曹雪芹」時，所面對的是一個與正統雅文化大異其趣的庶民俗文化，也面臨其題材內容、書寫套式的文化負擔或曰文類局限。既然「每個小說家的作品都隱含他對於小說歷史的某種看法，隱含著小說家對於小說是什麼的某種想法」⁵²，衡諸小說家嘔心瀝血地蘸墨縱筆之際，乃抱

⁴⁹ 〔美〕高彥頤（Dorothy Ko）著，李志生譯：《閨塾師：明末清初江南的才女文化》（南京：江蘇人民出版社，2005），「第2章」，頁84。

⁵⁰ 宋·陳善：《捫蝨新話》（北京：中華書局，1985），《上集》卷3，頁23。

⁵¹ 可參見清·章太炎撰，龐俊、郭誠永疏證：《國故論衡疏證》（北京：中華書局，2008），卷中，〈文學總略〉，頁248。

⁵² 〔捷〕米蘭·昆德拉（Milan Kundera）著，尉遲秀譯：《小說的藝術》（臺北：皇冠文化出版公司，

著「歷來野史，皆蹈一轍，莫如我這不借此套者，反倒新奇別致」的區隔意識，與「市井俗人喜看理治之書者甚少，愛適趣閑文者特多」的輕視心理，因此「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」的孤僻心態（見第一回），顯然曹雪芹對小說這個文類的看法是與主流正統觀一致的。則其書寫所為何來？該創作動機又如何地影響其寫作方式？這都直接決定了《紅樓夢》對小說文類的改造所在。

根本地說，就小說的文類特性而言，欲消融雅／俗之間的衝突，勢必仍須回歸儒家之道的期許，因此兩漢間桓譚《新論》中指出：

若其小說家合叢殘小語，近取譬論，以作短書。治身治家，有可觀之辭。⁵³

這正是對孔子所謂「雖小道，必有可觀者」（《論語·子張》）的引申，「治身治家」的倫理功能保留了小說的存在價值，當曹雪芹在窮愁潦倒中禁不住記憶的燃燒，將歷歷往事交織於心頭的浮光掠影定格為永恆，而不得不動筆採用白話小說時，賴以支撐石頭敘事的意義，乃至提升其書寫的價值者，亦捨此無他；而「治身治家」正恰恰是貴族文化的精髓，以之入書，不僅得心應手，又是前所未有的，由此乃誕生了《紅樓夢》這部中國文學史上唯一一部的貴族小說。則曹雪芹身為最偉大之小說家的地位，乃是兩百多年後的意外成就，也為中國小說乃至中華文化留下絕無僅有的一座瑰寶。

三、「貴族文化」——小說的雅化與提升

漢裔的曹雪芹不折不扣正是旗人貴族出身。⁵⁴其祖父曹寅，字子清，終身皆屬

2004），〈序〉，頁4。

⁵³ 《新論》已佚，見梁·蕭統編，唐·李善等注：《增補六臣註文選》（臺北：華正書局，1980），卷31，江淹〈擬李都尉從軍詩〉李善注，頁587。

⁵⁴ 同樣必須澄清的是，「旗人」是一種文化概念，「滿人」則是血統概念，實際上，「加入八旗的蒙古族、漢族，以及其他族人，同受八旗制度的束縛，政治地位和經濟待遇，與八旗滿洲基本一致；在

菁英階層的世家子弟，既與康熙帝親近密切，學問才華亦名重一時，不僅撰有《棟亭五種》、《棟亭十二種》，更主持刻刊《全唐詩》、《佩文韻府》，明末遺士顧景星便讚揚道：

《荔軒草》者，侍中曹子清詩集也。子清門第國勳，長江南佳麗地，束髮即以詩詞經藝驚動長者，稱神童。⁵⁵

所謂的「侍中」和「門第國勳」都是指位尊權高的名門功臣，曹雪芹身為門第國勳的後裔，敦誠〈輓曹雪芹二首〉之二末聯的「他時瘦馬西州路」一句，用的即是羊曇途經謝安所居之西州路，悲感不已，誦曹植詩慟哭而去的典故⁵⁶，隱隱然將雪芹比諸謝安；而〈寄懷曹雪芹霑〉一詩開端甚至以「少陵昔贈曹將軍，曾曰魏武之子孫。君又無乃將軍後」推譽曹雪芹為王侯之後裔，絕不僅是姓氏相關而已；乃至永忠〈因墨香得觀紅樓夢小說弔雪芹三絕句〉之一云：

可恨同時不相識，幾回掩卷哭曹侯。⁵⁷

直稱雪芹為「曹侯」，對於一生潦倒以終的小說家而言，應該是就其出身所致的美稱。至於敦誠、敦敏兄弟身為清太祖努爾哈赤第十二子阿濟格的六世孫，也皆是系出愛新覺羅氏的閒散宗室，乃於旗人所限居的北京皇城中交會聯誼，因此這個文人交遊圈確實在階級出身與活動地區上與鄴下文士最為切近。故敦誠〈荇莊過草堂命酒聯句即檢案頭《聞笛集》為題是集乃余追念故人錄輯其遺筆而作也〉一詩即以「常侍

長期征戰和生活中，其生活習俗、語言使用，以及心理狀態等方面，與八旗滿洲也大體相同。所以，在北京的滿族中過去有句諺語：『不分滿漢，但問民旗』。參遼寧省編輯委員會：《滿族社會歷史調查》，收入《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》第66冊（北京：中央民族大學出版社，2005），頁83。尤其是內府旗人允許入學、考試、為官，旗鼓佐領下人在內務府的仕進與滿洲人同，升至九卿，亦占滿缺，他們在《八旗滿洲氏族通譜》中被列為「滿洲旗分內漢姓人」，在《八旗通志初集》中被列入滿洲官員志，而八旗漢軍則別列一門，因此，又可將其視為八旗內部滿洲化程度最高的漢人。見劉小萌：《清代北京旗人社會》（北京：中國社會科學出版社，2008），「第2章：〈旗人社會的形成〉」，頁50。曹家入旗的時間很長，到曹雪芹出生時至少已有百餘年的歷史，在「旗人」的統一概念下，可以說並不存在滿漢之別的問題。

⁵⁵ 清·顧景星：《荔軒草·序》，收入清·曹寅著，胡紹棠箋注：《棟亭集箋注》（北京：北京圖書館出版社，2007），頁1。

⁵⁶ 唐·房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1992），卷79，頁2077。

⁵⁷ 見一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷1，頁10。

山陽意，王孫舊雨情」破題，「王孫」之稱恰如其分。此其一。

其次，曹寅更體現了世家子弟最高的完美典範，成為曹氏家族的精神領袖。溯自六朝的門第家風，其內涵已如錢穆所言：

當時門第傳統共同理想，所希望於門第中人，上自賢父兄，下至佳子弟，不外兩大要目：一則希望其能具孝友之內行，一則希望其能有經籍文史學業之修養。此兩種希望，并合成為當時之家教。⁵⁸

在文學的具體表現上，則如劉師培所概述者：「試合當時各史傳觀之：自江左以來，其文學之士，大抵出於世族：而世族之中，父子兄弟各以能文擅名。……當時之人，既出自世族，故其文學之成，必於早歲；且均文思敏速，或援筆立成，或文無加點，此亦秦、漢以來之特色。」⁵⁹曹寅的「束髮即以詩詞經藝驚動長者，稱神童」，正屬高門大族所渴望孕育的佳子弟，其文藝才華見諸《荔軒草》、《棟亭集》等詩詞創作，當杜峇為曹寅的《棟亭詩鈔》作序時，乃以六朝詩家讚揚其文學成就：

荔軒之奇懷道韻，又寧獨才學識而已乎。昔人品詩，謂建安齊梁諸才人皆有君子之心焉，請以相曹子，庶幾孟氏誦詩知人之旨。⁶⁰

可謂名重一時。至於經籍方面，給予曹家世代榮華的康熙帝曾說：「（朱熹）文章言談中，全是天地之正氣、宇宙之大道。朕讀其書，察其理，非此不能知天人相與之奧，非此不能治萬邦於衽席，非此不能仁心仁政施於天下，非此不能外內為一家。」⁶¹上之所好，下必有甚焉，深受康熙寵信的曹寅，於文采風流之外亦潛心程朱理學，不僅〈曹璽傳〉說其子曹寅「長，偕弟子猷講性命之學，尤工於詩，伯仲相濟」⁶²，可見程朱的性命之學乃是兄弟的共同追求，由此更進一步成為訓示子姪的家族規

⁵⁸ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》，頁171。

⁵⁹ 劉師培著，舒蕪校點：《中國中古文學史·論文雜記》（北京：人民文學出版社，1998），「第五課：〈宋齊梁陳文學概略〉」，頁88。

⁶⁰ 清·杜峇：《棟亭詩鈔·序》，收入清·曹寅：《棟亭集》（上海：上海古籍出版社，1978），頁6-7。

⁶¹ 清·聖祖仁皇帝御纂：《御纂朱子全書·序言》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》子部第249冊（臺北：世界書局，1988），頁2。

⁶² 清·唐開陶纂修：《（康熙）上元縣志》，收入復旦大學圖書館編：《復旦大學圖書館藏稀見方志叢刊》第2冊（北京：國家圖書館出版社，2010），卷16，〈人物傳·祠祀先賢·名宦祠內祀〉，頁499。

訓，曹寅〈辛卯三月二十六日聞珍兒殤書此忍慟兼示四姪寄西軒諸友三首〉之二云：

承家望猶子，努力作奇男。經義談何易，程朱理必探。⁶³

所言十分明確。如是種種，曹寅為曹氏一家樹立了最高典範，毋怪乎成為曹雪芹津津孺慕的先祖。

以曹雪芹的浸淫家學、深慕祖德，其視「詩詞經藝」為最高價值更是毋庸置疑，再衡諸小說中處處遍見的歌詠皇權君德，足證曹雪芹對理學家的真正態度是正面契合無間的，從作為《紅樓夢》開宗明義地揭示，並成為其塑造人物之內涵主軸的「正邪兩賦說」，尤可見出其中端倪。第二回賈雨村以「多讀書識事，加以致知格物之功、悟道參玄之力」對這類特異人物所指認的秉賦來歷，就其詳述的大段內容，可以簡要地說，由「氣」這種質料所形成的人類，可以分為三種純粹的類型，並各有歷史上的對應人物：

- 1、純正氣所形塑的大仁者：堯、舜、禹、湯、文、武、周、召、孔、孟、董、韓、周、程、張、朱。
- 2、純邪氣所造就的大惡者：蚩尤、共工、桀、紂、始皇、王莽、曹操、桓溫、安祿山、秦檜。
- 3、正、邪二氣所共構的特異者：共包含許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶、王謝二族、顧虎頭、陳後主、唐明皇、宋徽宗、劉庭芝、溫飛卿、米南宮、石曼卿、柳耆卿、秦少游、倪雲林、唐伯虎、祝枝山、李龜年、黃幡綽、敬新磨、卓文君、紅拂、薛濤、崔鶯、朝雲等。

據此可以清楚看到，小說家對於人性價值所設的判準，仍然是以儒家思想為依歸，視道德文化上「修治天下」的「大仁」為最高、最完善的境界，既包括堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔等一般最熟知的聖人，還有周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等宋代著名的理學家，屬於儒家思想進一步發展的重要里程碑，他們都是「正氣」、「清明靈秀之氣」的體現者。

值得注意的是，這一系大仁者的隊伍，主要正是來自朱熹所建構的儒家道統觀，

⁶³ 清·曹寅：《棟亭詩別集》，卷4，收入清·曹寅：《棟亭集》（臺北：文海出版社，1985），頁562。

所謂：

自唐虞、堯、舜、禹、湯、文、武、周公，道統相傳，至於孔子，孔子傳之顏、曾，曾子傳之子思，子思傳之孟子，遂無傳焉。楚有荀卿，漢有毛萇、董仲舒、揚雄、諸葛亮，隋（隋）有王通，唐有韓愈，雖未能傳斯道之統，然其立言立事，有補於世教，皆所當攷也。迨於宋朝，人文再闢，則周子唱之，二程子、張子推廣之，而聖學復明，道統復續，故備著之。⁶⁴

此一道統系譜因宋理宗 1241 年從祀詔的背書，而成為官方所認可的正統⁶⁵，建構者朱熹乃成為集大成的靈魂人物。⁶⁶比照之下，正邪兩賦說中的相關人物只少了唐虞、召公、顏回、曾子、子思，而多了漢代的董仲舒、唐代的韓愈⁶⁷，所增列的董、韓雖不及聖，仍有維繫之功，因此尚在朱熹評述道統的脈絡中；至於所漏缺者不僅無傷大雅，考量其中的顏回後來成為陽明學者在爭取正統地位時，所褒舉推尊的聖學的象徵，以致良知之學等同於顏子之學，而區隔於北宋諸儒的直承孟子之傳⁶⁸，則顏回之所以無與於「大仁者」之列，實已隱隱然透顯出曹雪芹對道學、心學的取捨。由此可見，曹雪芹實為程朱此一正統意識的傳人，大抵不出宋代理學家道統觀的門戶。

更須注意的是，周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等宋代理學家作為大仁行列的壓軸，此後便續繼無人，即使參照第七十七回寶玉所說道：

⁶⁴ 宋·朱熹編，清·張伯行集解：《近思錄》（北京：中華書局，1985），卷 14，〈觀聖賢〉，頁 327。

⁶⁵ 元·脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 42，頁 821。

⁶⁶ 關於儒家傳統正統內涵之塑造歷程，見 Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 23-71. 而朱熹之學騰升為集大成地位的發展狀況，可參 Hoyt Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992).

⁶⁷ 其中，韓愈因宣稱儒家的正統地位以打擊佛老，其古文運動影響了宋代儒學之興起，成為主導宋代人文價值的主流思想。詳參 Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992). 並且因韓愈於道統系譜中著意突顯孟子承先啟後的重要性，使孟子的地位在宋代大大提升，韓愈本人也被列入道統傳承的一環，只是隨著道學的興起，後來也被請出道統傳承之列。參黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，1994），頁 218-299；張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》5（1992.6），頁 31-80。

⁶⁸ 有關顏回在陽明學中的地位與意義，見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），「第 6 章：〈學派的自我定位〉」，頁 275-292。

若用大題目比，就有孔子廟前之檜、坟前之著，諸葛祠前之柏，岳武穆坟前之松。這都是堂堂正大隨人之正氣，千古不磨之物。

大仁者的隊伍據此增加了諸葛亮、岳飛兩位，但不僅仍然沒有改變以周、程、張、朱為壓軸的地位，其結果甚至還進一步合乎朱熹的評述範圍。猶如大惡者只數到宋朝的秦檜，宋代之後也再無純秉正氣的大仁者，不比正邪兩賦者直貫於明中期，所謂「近日之倪雲林、唐伯虎、祝枝山」的「近日」一詞便清楚點出時代的貼近，顯示曹雪芹的評比視野至少仍涵蓋了明朝，則稟氣純粹而極端的「大仁」、「大惡」並不常見，也都絕跡於明、清。如此一來，被現代意識熱烈尊崇的陽明心學、泰州學派顯然不是曹雪芹所認可的思想價值，遑論湯顯祖（他正是泰州學派的傳人）之類的戲曲作家。主張曹雪芹受晚明心學影響、反程朱理學的說法，其實是不能成立的。

茲再舉一例加以說明。第二回〈冷子興演說榮國府〉一段，透過冷子興與賈雨村的對話，清楚揭示了黛玉身為貴族少女的禮教涵養，並且以此被高度評價：

子興道：「……目今你貴東家林公之夫人，即榮府中赦、政二公之胞妹，在家時名喚賈敏。不信時，你回去細訪可知。」雨村拍案笑道：「怪道這女學生讀至凡書中有『敏』字，皆念作『密』字，每每如是；寫字遇着『敏』字，又減一二筆，我心中就有些疑惑。今聽你說的，是為此無疑矣！怪道我這女學生言語舉止另是一樣，不與近日女子相同。度其母必不凡，方得其女，今知為榮府之孫，又不足罕矣。」

從中可見，年僅五、六歲的小黛玉已經深透禮教中的避諱原則，並奉行如儀，為避母親「賈敏」之名諱，同時採行了「更讀」與「缺筆」這兩種淵遠流長的避諱手法，其心態屬於出於尊敬和親近之感情所產生的「敬諱」類型⁶⁹，完全屬於正統教育出身的大家閨秀。六歲喪母時，黛玉更是「侍湯奉藥，守喪盡哀，……哀痛過傷，本自怯弱多病的，觸犯舊症，遂連日不曾上學」，比起史書上所記載頌揚的突出孝行，實不遑多讓。因此，賈雨村才會讚美黛玉「言語舉止另是一樣，不與近日女子相同」，並推測「其母必不凡」始能培養出如此超卓的風範，從而「榮府」的貴族血脈提供了合情合理的根由。

⁶⁹ 有關避諱的形態與形式，詳參王新華：《避諱研究》（濟南：齊魯書社，2008），頁32、180-183、190-191。

此種「不與近日女子相同」而「另是一樣」的言語舉止，系出榮府的家教門風，乃其「不凡」之所在，正是禮教涵養所自然散發的「詩書寬大之氣」⁷⁰，就此而言，曹雪芹真的會接受乃至欣賞明代、尤其是晚明時期的社會風潮與道德觀念？那「人情以放蕩為快，世風日以侈靡相高，雖踰制犯禁，不知忌也」⁷¹，以致情欲橫流、顛倒僭越、奢靡揮霍的偏斜萬狀，以及當時所興起、來自庶民風氣的心學，果真是曹雪芹及其創作所服膺的思想歸趨？一般以為小說家走上了清初的反理學、現代的反禮教之路，是否其實適得其反？面對這些問題，可以進一步從「禮不下庶人」的文化分層與社會區隔的角度，重新檢討以「獨自的自我意識和人的概念」來詮釋《紅樓夢》的常見作法，這類思維的盲點或誤區，就在於忽略當時的歷史背景，以後設的立場將文化的困局解釋為文化的進步。

其中，以「婚戀」的主題最能說明此一顛倒逆反的詮釋誤區，並可以澄清《紅樓夢》與才子佳人敘事的真正關聯所在。Richard C. Hessney 把第一個「才子」形象追溯到《西京雜記》中的司馬相如，把最早的「佳人」追溯到唐傳奇中的崔鶯鶯⁷²，但這只是繩諸「詩才」的表現而定，若不拘泥於此單一元素，其實符合相關書寫套式的佳人形象還可以更往前追溯，西漢的卓文君堪當其任，而她與司馬相如的婚戀故事亦得視作「才子佳人敘事模式」的源頭。試看《史記·司馬相如傳》所載：

臨邛中多富人，而卓王孫家僮八百人，程鄭亦數百人，二人乃相謂曰：「令有貴客，為具召之。」并召令。令既至，卓氏客以百數。至日中，謁司馬長卿，長卿謝病不能往，臨邛令不敢嘗食，自往迎相如。相如不得已，彊往，一坐盡傾。酒酣，臨邛令前奏琴曰：「竊聞長卿好之，願以自娛。」相如辭謝，為鼓一再行。是時卓王孫有女文君新寡，好音，故相如繆與令相重，而以琴心挑之。相如之臨邛，從車騎，雍容閒雅甚都；及飲卓氏，弄琴，文君竊從戶窺之，心悅而好之，恐不得當也。既罷，相如乃使人重賜文君侍者通

⁷⁰ 語出黃宗義〈學校〉所言：「蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸靡濡染，莫不有詩書寬大之氣。」清·黃宗義：《明夷待訪錄》（北京：中華書局，1981），頁10。

⁷¹ 明·張瀚：《松窗夢語》（北京：中華書局，1985），卷7，「風俗紀」，頁139。

⁷² Richard C. Hessney, "Beautiful, Talented, and Brave: Seventeenth-Century Chinese Scholar-Beauty Romances" (Ph.D. diss., Columbia University, 1979), 第2章。

殷勤。文君夜亡奔相如。⁷³

在這段描述中，其實已經包含了才子佳人敘事模式的主要構造與相關要素⁷⁴，諸如：

1. 最早的才子形象
2. 年輕貌美的富家女性
3. 窺視、一見鍾情
4. 貼身侍女的穿針引線
5. 婚戀自主的作為
6. 大團圓結局

故堪謂之「才子佳人敘事模式」的源頭。若仔細探究，由「臨邛中多富人，而卓王孫家僮八百人，程鄭亦數百人」云云，可知文君雖出身富豪卻不是貴族，其父卓王孫之「王孫」乃其名字而非階級身分，影響所及，家風、家教就與貴族子弟大不相同。⁷⁵「富」而不「貴」的結果，便合理地解釋了卓文君的種種婚戀自主行徑，包括：「文君竊從戶窺之，心悅而好之」以及「夜亡奔相如」，其所反映者實乃一種不受禮教約束的庶民作風，迥非高門女子之家教表現。

司馬遷的用字很精確，所謂的「奔」，與「淫奔」同義，指的正是庶民的非禮行為，於正統文化中並不構成正式的婚姻認可，奔者也不具備國家法律對妻子的保障，其可離可合的隨意性質便是所謂的自由所在。荷蘭漢學家高羅佩（Robert Hans Van Gulik, 1910-1967）即指出：「平民的婚姻叫做『奔』。……由於姑娘可以接受或拒絕求婚者，也可以接受之後又改變主意，而男青年也有同樣的自由，遂使平民女子通

⁷³ 漢·司馬遷撰，唐·司馬貞等注：《史記》（臺北：鼎文書局，1993），卷117，〈司馬相如列傳〉，頁3000。

⁷⁴ 魯迅首次以「才子佳人定式」稱呼這種敘述方式，詳參魯迅：《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第9冊（北京：人民文學出版社，2005），卷20，頁196-202。

⁷⁵ 所謂：「中國的階級與等級沒有差別，與地位群也具有差不多相同的意義。……財富對階級的意義不大，甚至沒有。」參文崇一：〈官民階級與階級意識：中國的階級模式〉，《中央研究院民族學研究所集刊》72（1993.4），頁99。尤其是考量到盛清時期出版於1728年的《古今圖書集成》中，首次以不同的範疇將「富」與「貴」區分開來，殷切地澄清這些觀念的不同，更支持了曹雪芹的這個分類。該區分參梁其姿：〈「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變〉，收入黃應貴主編：《人觀、意義與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1993），頁155。

常比高等級的女子享有更充分的性生活。」⁷⁶這種婚戀上的開放和自由，可以說是庶民文化的普遍現象，Neil Diamant 在關於中國的離婚與家庭變化的研究中，發現農村婦女在離婚或自由擇偶方面，顯得比城市婦女更加積極，也更為有效，並且此一農村文化之開放態度與上層文化之保守態度的區別，也存在於法國、俄國、土耳其、日本。⁷⁷毋怪乎，卓文君被曹雪芹列入「才子佳人」敘事套式的代表符碼之一，所謂：

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，……所以我這一段故事，也不願世人稱奇妙，也不定要世人喜悅檢讀，……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。（第一回）

就此，曹雪芹所批判的絕不只是「千部共出一套」的形式缺陷或美學怠惰，更重要的實為「終不能不涉於淫濫」的非禮教悖德行止，因而「淫濫」的定義可謂嚴格無比。

此所以曹雪芹在第二回開列正邪兩賦的名單時，充滿庶民作風的卓文君的正確分類乃是「奇優名娼」，而區別於「公侯富貴之家的情痴情種」、「詩書清貧之族的逸士高人」這兩類，缺乏「詩書」涵養即為關鍵所在。參照被視為最早的「佳人」崔鶯鶯，同樣是以娼妓為本所塑造⁷⁸，與卓文君並列，反映了女妓才會如此做，也才能有條件這麼做的身分性質，可見其本質的相通。同時，這也合理地解釋了傳奇小說中，與陌生男子一見鍾情、待月西廂的大家閨秀，都莫非是偽託高門、迎合閱眾的寫作策略，作為一種「偽富貴敘事」，乃被脂硯齋嚴厲嘲諷為「所言皆在情理之外」的「庄農進京之一流」。⁷⁹

現當代自五四以來，即不斷以「個人主義」為當然而絕對的唯一價值，形諸傳

⁷⁶ 〔荷〕高羅佩（Robert Hans Van Gulik）著，李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》（上海：上海人民出版社，1990），頁26。

⁷⁷ Neil Diamant, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China, 1949-1968* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 12, 79-80, 172-176, 197-198.

⁷⁸ 鶯鶯之為謬託高門的倡伎，參陳寅恪：〈讀鶯鶯傳〉，《元白詩箋證稿》（上海：上海古籍出版社，1982），「第4章：〈豔詩及悼亡詩〉」，頁107-113。

⁷⁹ 見甲戌本第三回眉批，頁75。

統經典的文本分析與內涵說明時，往往以此為準則給予「進步」與否的判斷，以致在脫離歷史脈絡的架空化解讀下，所否定者或為非戰之罪，所肯定者或為過譽之虛，概屬離心式的過度詮釋。但倘若要能真正的同情與理解，乃必須努力回到當時的文化現場貼身觀察，如此也才能盡量體悟到：傳統社會不但在階級上有貴族與平民的階級之別⁸⁰，倫理與性別的各種差異與嚴明規範更時時滲透到意識與行動的各個層面，這種結構化的影響明顯是與現代迥然不同的，並且它們並不是以現代人的反對面而抽象地存在，而是日常生活中實實在在的具體依據，屬於他們內在的一部分。對此，如果不能給予真切的掌握，則無論是人物批評與情節分析，都難免因「所言皆在情理之外」而淪為「庄農進京之一流」了。

應該說，戲曲小說作為庶民力量所勃興的俗文學，當曹雪芹以貴族子弟的身分認同與文化歸屬，卻不得不採用白話章回小說書寫時，便力圖在「史統散而小說興」的情況下由通俗性的「諧於里耳」轉向「入於文心」⁸¹，以真正的「富貴敘事」一掃歷來皆出於庶民想像的「偽富貴敘事」，這可以說是曹雪芹藉由《紅樓夢》的創作對小說所給予的文類提升所在。清末評點家楊懋建早已注意到：

《金瓶梅》極力摹繪市井小人，《紅樓夢》反其意而師之，極力摹繪閥閱大家，如積薪然，後來居上矣。⁸²

二知道人（蔡家琬）所言亦一針見血：

太史公紀三十世家，曹雪芹只紀一世家。……曹雪芹紀一世家，能包括百千世家，假語村言不啻晨鐘暮鼓，雖稗官者流，寧無裨於名教乎？⁸³

以「稗官者流」的文類「紀一世家」，只因欲細膩展演生活本身，小說的篇幅、白話小說的工具最宜當之，別無選擇，而「裨於名教」則契入《紅樓夢》真正的創作宗

⁸⁰ 中國歷來官、民二階的等級社會也建立了貴、賤的兩個階級秩序，參文崇一：〈官民階級與階級意識：中國的階級模式〉，頁 63-106。

⁸¹ 引文見明·綠天館主人題：〈敘〉，見明·馮夢龍：《喻世明言》（臺北：桂冠圖書公司，2001），「附錄」，頁 661。

⁸² 清·楊懋建：《夢華瑣簿》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷 4，頁 364-365。

⁸³ 清·二知道人：《紅樓夢說夢》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷 3，頁 102。

旨，這正是對文類的最大提升。⁸⁴當其他的小說不分藝術價值高低、內容深刻與否，都還陷在庶民層次鋪陳神魔奇幻、才子佳人、發跡變泰，以迎合「士大夫、農工、商賈無不習聞之，以至兒童、婦女、不識字者亦皆聞而如見之」時，「救積滯之俗」實即曹雪芹的苦心所在，「大傳統（great tradition）與精緻文化（refined culture）的傳承與發揚」便是他在進行小說創作而面臨「文類的自我反省」之著力點。

試看曹雪芹先是於《紅樓夢》開卷的作者自序表明：

雖我未學，下筆無文，又何妨用假語村言，敷演出一段故事來，亦可使閨閣昭傳，復可悅世之目，破人愁悶，不亦宜乎？

從事小說此一稗說、稗史之作，固當為「無學鑄經，無福修史」的不幸、可悲之人，故自承「未學，下筆無文」，懺悔痛咎之心未嘗稍減。緊接著第一回又藉石頭言說更清楚批判的，正是古今「野史」：

歷來野史，皆蹈一轍，莫如我這不借此套者，反倒新奇別致。……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。……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，那裏去有工夫看那理治之書？

所謂「野史」，即「小說」之別稱，其中「歷來野史」一詞凡出現二次，顯然所針對的乃是小說的整個文類，只是對於明清當代所流行的「風月筆墨」與「佳人才子等書」特別拈出點名批判而已。並且，其中也兩度出現「理治之書」，即經史之作，相對地，「小說」則是「那裏去有工夫看那理治之書」之「市井俗人」的讀物，小說中所敘述的「貪淫戀色、好貨尋愁之事」正是小說被貶為「非文化」的原因，與「理治」恰恰對反。

再統觀整部《紅樓夢》中所提及的「野史」一詞，其意更為鮮明：第十七回就

⁸⁴ 所謂「名教」的定義與功能，顧炎武曾給予中肯的說明，見明·顧炎武撰，清·黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006），卷13，頁767。

大觀園中一棵紅豔盛放的西府海棠，賈政說明道：「這叫作『女兒棠』，乃是外國之種。俗傳係出『女兒國』中，云彼國此種最盛，亦荒唐不經之說罷了。」寶玉加以引申道：「大約騷人詠士，以此花之色紅暈若施脂，輕弱似扶病，大近乎閨閣風度，所以以『女兒』命名。想因被世間俗惡聽了，他便以野史纂入為證，以俗傳俗，以訛傳訛，都認真了。」又第四十三回寶玉道：「我素日因恨俗人不知原故，混供神混蓋廟，這都是當日有錢的老公們和那些有錢的愚婦們聽見有個神，就蓋起廟來供着，也不知那神是何人，因聽些野史小說，便信真了。比如這水仙庵裏面因供的是洛神，故名水仙庵，殊不知古來並沒有個洛神，那原是曹子建的謊話，誰知這起愚人就塑了像供着。」

由於主要是由寶玉所發的這兩段言論中，「野史」、「野史小說」一體並稱，意指流傳於「俗人」、「愚人」、「有錢的老公們和那些有錢的愚婦們」之間的「謊話」、「荒唐不經之說」，「野史小說」則為提供不實偽證的根據或推波助瀾的媒介，構成了「以俗傳俗，以訛傳訛」的傳播性質，「俗」、「訛」二字正足以概括其文化意義。尤其是西府海棠從「騷人詠士」的風雅詠歎變成女兒國的傳奇異種，其穿鑿附會者甚至被苛評為「世間俗惡」，「騷人詠士／世間俗惡」的高下劃分也恰恰顯示出「雅／俗」的區隔乃至對立，遑論比起「騷人吟詠」更高層次的「經濟理治」，勢必與野史小說各據極端。

既然每個小說家的作品都隱含他對於小說歷史、對於小說是什麼的某種想法，曹雪芹也不能例外，從而在「野史小說／理治之書」的鮮明對立之下，曹雪芹用以自我辯護的著力處，也就必然是回歸雅正文化的理治功能來取得。第一回中，曹雪芹藉石頭嚴厲抨擊種種小說題材的缺陋之後，接著道：

空空道人聽如此說，思忖半晌，將《石頭記》再檢閱一遍，因見上面雖有些指奸責佞、貶惡誅邪之語，亦非傷時罵世之旨；及至君仁臣良、父慈子孝，凡倫常所關之處，皆是稱功頌德，眷眷無窮，實非別書之可比。雖其中大旨談情，亦不過實錄其事，又非假擬妄稱，一味淫邀艷約、私訂偷盟之可比。因毫不干涉時世，方從頭至尾抄錄回來，問世傳奇。

可見「君仁臣良、父慈子孝，凡倫常所關之處，皆是稱功頌德，眷眷無窮」正是區

隔於落入「喪心病狂」之一般「別書」的關鍵支點，這一點也清楚而明確地反映於脂硯齋等親友的點評意見中。

《紅樓夢》最初以不完整的《石頭記》手抄本出現時，只在極少數的親友圈中借閱傳看，完全不是針對一般廣大的陌生讀者，也沒有市場行銷的考量。這些傳閱評點的讀者們都和曹雪芹出身於同一背景，有著密切的私人關係與共同記憶，因此熟知創作素材的現實來源，也與曹雪芹共有類似、甚至重疊的生活經驗，共享了類似的思想感受與價值觀，真切理解小說之所奠基的家族特性與階級文化，是比任何人、尤其是現代的我們都更接近、更了解《紅樓夢》的人，因此對於小說中各種人、事、物的認識與判斷具備高度的一致性。他們稱得上是一種具有類似之習俗、思想、信仰、價值觀、心理感受並彼此默認一致（consensus）的「精神共同體」⁸⁵，並且共有著集體的「文化記憶」⁸⁶，這些現象，都在《紅樓夢》的創作與閱讀群體的運作中歷歷可見，所謂「詳批於此，諸公請記之」⁸⁷的批語，正是在透過小說的閱讀評點進行對話交流的明證。

這一群共有「文化記憶」的「精神共同體」，到了文本的創作閱讀範疇中，也猶如費什（Stanley Fish, 1936-）所謂的「解釋團體」，他們「既決定一個讀者（閱讀）活動形態，也制約了這些活動所製造的文本」。⁸⁸換言之，創作並不是作者孤獨的喃喃自語，也不可能向完全陌生的讀者訴說心曲，小說家所要表達的情感與意義，有賴於讀者的接受與了解，因此這些作家心目中的讀者就成為創作時潛在的、甚至明確的對話對象，由此乃制約了文本的形成。這一點，《紅樓夢》第十八回的一段作者自述，可以說是最佳印證：

⁸⁵ 參〔德〕斐迪南·滕尼斯（Ferdinand Tönnies）著，林榮遠譯：《共同體與社會：純粹社會學的基本概念》（北京：商務印書館，1999），「第1章：〈共同體的理論〉」，第6節，頁65；第9節，頁71-74。

⁸⁶ 所謂「文化記憶」是由20世紀90年代德國學者阿斯曼（Jan Assmann）所提出，其內涵參王霄冰：〈文化記憶視角下的文字與儀式〉，收入王霄冰等主編：《文字、儀式與文化記憶》（北京：民族出版社，2007），頁21-22。

⁸⁷ 王府本第二十一回批語，頁411。

⁸⁸ 見〔美〕斯坦利·費什（Stanley E. Fish）著，文楚安譯：〈看到一首詩時，怎樣確認它是詩〉，《讀者反應批評：理論與實踐》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁46。

已而入一石港，港上一面匾燈，明現著「蓼汀花溼」四字。按此四字並「有鳳來儀」等處，皆係上回賈政偶然一試寶玉之課藝才情耳，何今日認真用此匾聯？況賈政世代詩書，來往諸客屏侍座陪者，悉皆才技之流，豈無一名手題撰，竟用小兒一戲之辭苟且搪塞？真似暴發新榮之家，濫使銀錢，一味抹油塗朱，畢則大書「前門綠柳垂金鎖，後戶青山列錦屏」之類，則以為大雅可觀，豈《石頭記》中通部所表之寧榮賈府所為哉！據此論之，竟大相矛盾了。諸公不知，待蠢物將原委說明，大家方知。……因有這段原委，故此竟用了寶玉所題之聯額。

這段話顯然是對其當時的讀者——即同一出身背景之親友所作的解釋，嚴格區分了這一群體的階級屬性，所以，小說家以及與其關係密切、共享同一階級文化的評論者脂硯齋，才會再三提點《紅樓夢》的貴族敘事乃絕無僅有：

畫出內家風範，石頭記最難之處，別書中摸不著。

非經歷過，如何寫得出。……追魂攝魄。《石頭記》傳神摸（摹）影，全在此等地方，他書中不得有此見識。

遇到細膩之至。真細之致，不獨寫侯府得理，亦且將皇宮赫赫，寫得令人不敢坐閱。⁸⁹

此一與「內家風範」、「皇宮赫赫」直接相關的「侯府」，正清楚顯示了小說中的賈府屬於伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）所謂中華帝國中非同尋常的上層階級（upper class），乃為一種「在幾乎所有的王朝中作為依附皇室的宗親或者早期支持者而攫取巨大財富和崇高威望的家族」，「這些家族被稱為貴戚階層（nobility，中國史籍中最接近的詞彙是『貴族』或『貴右』），通常享有世襲的爵位、特權和薪俸，並經常被鼓勵同皇族世代通婚。由於擁有眾多的法律和物質上的權利，這些貴戚家族綿延長久，連續三世、四世乃至五世產生名流亦不足為奇」，故又稱舊族家庭（old families）。並且，「貴族（aristocratic）這個術語還被限定為社會階層最高的家族，他們在國家的聲望得到全面認同」。⁹⁰這些條件在在與賈府相吻合，於是，就在社會分層（social

⁸⁹ 三段引文分見庚辰本第十八回批語，頁333、337；己卯本第五十八回批語，頁658。

⁹⁰ 參〔美〕伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）著，范兆飛譯：《早期中華帝國的貴族家庭：博陵崔氏

stratification) 的強烈意識下，脂硯齋更不斷地申明對暴發戶的反感以劃清界線，同時突出簪纓大族的禮法教養，所謂：

兩村等一千新榮暴發之家。

敘事有法，若只管寫看戲，便是一無見世面之暴發貧婆矣。

余最恨無調教之家，任其子侄肆行哺啜，觀此則知大家風範。

所謂詩書世家，守禮如此。偏是暴發，驕妄自大。

非世家公子，斷寫不及此。想近時之家，縱其兒女哭笑索飲，長者反以為樂，其禮不法何如是耶。

此等細事是舊族大家閨中常情，今特為暴發錢奴寫來作鑒，一笑。

近之暴發專講理法，竟不知禮法，此似無禮，而禮法井井。

近之不讀書暴發戶，偏愛起一別號，一笑。⁹¹

單單只有豪富的「暴發戶」完全不等於富貴兼具的「詩禮簪纓之族」，雖然兩者所呈現的都是塵俗人間的「世情」或「人情」，但在思想感受、精神風貌、生活方式、價值理念、意識形態等等，本質上都判然二分，此所以曹雪芹即使寫石呆子的扇子事件時，也猶如野鶴所說的「赦老於此極不堪中還帶半分風雅」⁹²，畢竟不脫文化教養之本質。因此，脂硯齋更以評論家的立場犀利地揭示一般小說中「富貴敘事」的謬誤，稱言那些非我族類的虛擬想像完全荒腔走板：

試思凡稗官寫富貴字眼者，悉皆庄農進京之一流也。蓋此時彼實未身經目覩，所言皆在情理之外焉。⁹³

並一再挑明曹雪芹的書寫一洗稗官野史之弊，「近之小說」、「近之野史」便成為脂評

個案研究》(上海：上海古籍出版社，2011)，「第1章：〈序言〉」，頁9-10。

⁹¹ 八段引文分見甲戌本第一回夾批，頁31；甲戌本第八回批語，頁179；甲戌本第八回眉批，頁190；己卯本第十八回批語，頁338；庚辰本第二十二回批語，頁446；庚辰本第二十六回眉批，頁497；己卯本第三十八回批語，頁590；庚辰本第三十八回批語，頁591。

⁹² 清·野鶴：《讀紅樓夢笥記》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷3，頁287-288。

⁹³ 甲戌本第三回眉批，頁75。

中頻繁出現的針對性語詞，不斷給予「可笑」、「最厭」、「最恨」的嘲諷與鄙薄⁹⁴，與文本中的「野史小說」相對應。因此也一再突顯《紅樓夢》的別樹一幟，宣稱「野史中從無此法」、「今古野史中，無有此文也」⁹⁵，甚至唱議「凡野史俱可燬，獨此書不可燬」。⁹⁶

從而，曹雪芹的書寫成果，乃如清末海圃主人所云：

曩者曹雪芹先生有感而作《石頭記》一書，別名為《紅樓夢》者，寄感慨於和平，寓貶褒於懲勸，趨俚入雅，化腐為新，洵哉價重當時，名噪奕世矣。⁹⁷

其「化腐為新」並不只是技巧上的改善，而實來自於「趨俚入雅」的內容改造，因此才能真正掌握情理的契合，連帶更新了情節的不合理。特別在婚戀議題上，第一回的石頭批判和第五十四回的〈史太君破陳腐舊套〉這兩段對才子佳人小說的嚴詞抨擊，便可以說是文類改革的重大宣言。⁹⁸

四、結語

至此，《紅樓夢》的文類反省意義已可以有進一步的辨明：正因為曹雪芹是以「貴族文化」書寫《紅樓夢》，乃創造出中國文學史上唯一的一部貴族小說，則回到小說

⁹⁴ 其中，「可笑」者最多，至少十一次，包括：甲戌本第一回的兩則眉批，頁 25；第二回眉批，頁 41；第二回的兩條眉批與夾批，頁 42；第三回眉批，頁 63；第三回夾批，頁 75；第八回夾批，頁 191；己卯本第十七回批語，頁 313-4；第十九回批語，頁 361；己卯本第二十回批語，頁 403。「最厭」有三次，見諸甲戌本第三回的兩條眉批與夾批，頁 88；己卯本第十八回，頁 342。「最恨」者約四次，如甲戌本第一回眉批，頁 25；己卯本第三十七回批語，頁 580；庚辰本第四十三回，頁 614；庚辰本第四十八回，頁 633。

⁹⁵ 庚辰本第十三回眉批，頁 245；庚辰本第二十一回批語，頁 414。

⁹⁶ 己卯本第十二回批語，頁 237。

⁹⁷ 清·海圃主人：《續紅樓夢楔子》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》，卷 2，頁 49。

⁹⁸ 詳參歐麗娟：〈《紅樓夢》中的情／欲論述——以「才子佳人模式」之反思為中心〉，《臺大文史哲學報》78（2013.5），頁 1-43；歐麗娟：〈論《紅樓夢》的「佳人觀」——對「才子佳人敘事」之超越及其意義〉，《文與哲》24（2014.6），頁 113-152。

家的創作意圖而言，除了個人的追憶動機與心理滿足之外⁹⁹，一旦開始書寫而面臨雅／俗、貴／賤的衝突與矛盾時，透過自我合理化的努力也就隨之進行小說屬性的變革，這卻是現代紅學評論框架、認知模式的形成過程中所欠缺的認識。因而，若欲正確翻轉歷來被「庶民意識」壟斷的文本詮釋方向，並促進紅學論述的典範轉移，其力量反倒是回歸中國文化大傳統（great tradition），等級制下的貴族文化實為解讀《紅樓夢》最切合、也是最佳的入徑。

客觀地看，《紅樓夢》中處處或明或顯地有意區別貴、庶／富之別，以標定自身在文化上的獨特價值，第六回即透過村嫗劉姥姥說道：「便是沒銀子來，我也到那公府侯門見一見世面，也不枉我一生。」清楚指出比起財富所得，公府侯門的世面見識才足以使人不枉一生，恰恰說明了激發石頭入世於富貴場的真正關鍵，故於第十八回元妃省親時，作者乃忍不住跳出來借石頭表達「若不虧癩僧、跛道二人携來到此，又安能得見這般世面」之無比慶幸；第十五回亦有一段描寫：「那些村姑莊婦見了鳳姐、寶玉、秦鐘的人品衣服，禮數款段，豈有不愛看的？」其中，「禮數款段」之優雅風範，最是該等階層的獨特標誌，猶如牟宗三所提醒：貴族當然不是聖人，即使私生活也不見得好，但是有相當的教養，貴是屬於精神的（spiritual），富是屬於物質的（material），周公制禮作樂，人必須有極大的精神力量才能把禮頂起來而守禮、實踐禮，因此貴族在道德、智慧都有其所以為貴的地方，我們必須由此才能了解並說明貴族社會之所以能創造出大的文化傳統（great tradition）的原因。¹⁰⁰

只是，人們的觀看之道往往受到知識的引導而產生選擇性的取捨，如米克·巴爾（Mieke Bal, 1946-）所言：「因為知識引導和塗抹著凝視的目光，由此使對象的某些方面成為可見的，而使其他方面成為不可見的。而且還有另一個方面，可視性不是被看的對象的特徵，它也是一種選擇的實踐，甚至是一種選擇的策略，這一選擇決定了其他方面甚至對象處於不可見狀態。」¹⁰¹從而，無論是盛清當代或民國現代，

⁹⁹ 詳參歐麗娟：〈曹雪芹與漢魏文士新探〉，頁 55-81；歐麗娟：〈論《紅樓夢》的追憶書寫——兼及「作者原意說」的省思〉，《紅樓夢學刊》2（2015.3），頁 102-129。

¹⁰⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，1983），「第八講：〈法家之興起及其事業〉」，頁 160-164。

¹⁰¹ 〔荷〕米克·巴爾（Mieke Bal）著，吳瓊譯：〈視覺本質主義與視覺文化的對象〉，收入吳瓊編：《視

絕大多數的人都缺乏對貴族文化的認識，在諱莫如深的情況下，一般中下層文人小說家製造出離譜太甚的「偽富貴敘事」，與庶民市場合拍；讀者更是落入離心式的「使用文本」(using a text)，以滿足其自身的需要，而非向心式的「詮釋文本」(interpreting a text)，以契合書寫內容的真正意涵。¹⁰²深明其故的曹雪芹、尤其是同一出身的評論家脂硯齋等，乃多所疾呼，可惜也備受忽略。

既然「文學」雖獨立為一種藝術形式，其內容卻不能自外於文化表徵，並且，「藝術家選擇實在的某一方面，但這種選擇過程同時也就是客觀化的過程。當我們進入了他的透鏡，我們就不得不以他的眼光來看待世界，彷彿就像我們以前從未從這種特殊的方面來觀察過這世界似的」¹⁰³，誕生於兩百多年前上層正統菁英之手的《紅樓夢》，其文化透鏡中所折射的眼光，本與現代扁平化、齊頭式的平民視野大相逕庭，可以說，《紅樓夢》的獨特性不僅非明清文人小說（Ming-Qing Literati Novels）所能涵蓋，甚至全然應在小說範疇之外尋求。以創作者的階層屬性與身分認同、小說作為「非文化」的文類定位、明清社會風潮的庶民走向，在在使得曹雪芹的書寫面臨了雅／俗、貴／賤的衝突與矛盾，因而帶有自我掙扎的成分，乃至進行文類的自我反省時，並不僅只是著重於技巧、形式的美學改善，而更是針對「治身治家」此一小說「雖小道必有可觀者」的唯一價值給予自我合理化，透過貴族文化進行文類的提升，是為《紅樓夢》的獨特性之所在。由此也確證曹雪芹乃明末心學、泰州學派的反對者，而實為程朱理學的支持者，第二回賈雨村論述正邪二氣一段中，「周、程、張、朱」作為「大仁」行列最後的壓軸，正是內在一致性之下的必然然而。

覺文化的奇觀》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁 137。

¹⁰² 兩種處理文本的方式，參〔義〕昂貝多·艾柯（Umberto Eco）著：〈在作者與文本之間〉，收入〔英〕柯里尼（Stefan Collini）編，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》（北京：三聯書店，1997），頁 83。

¹⁰³ 〔德〕恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》（上海：上海譯文出版社，1985），「第 9 章：〈藝術〉」，頁 185。

徵引文獻

一、原典文獻

- 漢·司馬遷撰，唐·司馬貞等注：《史記》，臺北：鼎文書局，1993。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 梁·蕭統編，唐·李善等注：《增補六臣註文選》，臺北：華正書局，1980。
- 唐·房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992。
- 宋·朱熹編，清·張伯行集解：《近思錄》，北京：中華書局，1985。
- 宋·陳善：《捫蝨新話》，北京：中華書局，1985。
- 元·脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 明·丘濬：《新刊重訂附釋標註出相伍倫全備忠孝記》，收入林侑蒔主編：《全明傳奇》，臺北：天一出版社，1985。
- 明·張瀚：《松窗夢語》，北京：中華書局，1985。
- 明·馮夢龍：《喻世明言》，臺北：桂冠圖書公司，2001。
- 明·顧炎武撰，清·黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 清·李綠園：《歧路燈》，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 清·唐開陶纂修：《（康熙）上元縣志》，收入復旦大學圖書館編：《復旦大學圖書館藏稀見方志叢刊》第2冊，北京：國家圖書館出版社，2010。
- 清·脂硯齋等評，陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》，臺北：聯經出版事業公司，1986。
- 清·曹寅：《棟亭集》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 清·曹寅：《棟亭集》，臺北：文海出版社，1985。
- 清·曹寅著，胡紹棠箋注：《棟亭集箋注》，北京：北京圖書館出版社，2007。
- 清·曹雪芹、高鶚原著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995。
- 清·章太炎撰，龐俊、郭誠永疏證：《國故論衡疏證》，北京：中華書局，2008。
- 清·黃宗羲：《明夷待訪錄》，北京：中華書局，1981。

- 清·黃宗羲撰，沈芝盈點校：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987。
- 清·黃遵憲著，錢仲聯箋注：《人境廬詩草箋注》，上海：古典文學出版社，1957。
- 清·聖祖仁皇帝御纂：《御纂朱子全書》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》子部第249-251冊，臺北：世界書局，1988。
- 清·錢大昕：《潛研堂文集》，收入陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》第9冊，南京：江蘇古籍出版社，1997。
- 清·錢謙益：《列朝詩集小傳》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 一粟編：《紅樓夢資料彙編》，北京：中華書局，1964。
- 丁錫根編：《中國歷代小說序跋集》，北京：人民文學出版社，1996。

二、近人論著

- * 文崇一：〈官民階級與階級意識：中國的階級模式〉，《中央研究院民族學研究所集刊》72（1993.4），頁63-106。
- 王新華：《避諱研究》，濟南：齊魯書社，2008。
- 王瑾：《互文性：Intertextuality》，桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 王霄冰等主編：《文字、儀式與文化記憶》，北京：民族出版社，2007。
- * 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 李漢秋編：《儒林外史研究資料》，上海：上海古籍出版社，1984。
- 胡適著，易竹賢輯錄：《胡適論中國古典小說》，武漢：長江文藝出版社，1987。
- 高辛勇：〈從「文際關係」看《紅樓夢》〉，收入紅樓夢研究集刊編委編：《紅樓夢研究集刊》第14輯，上海：上海古籍出版社，1989，頁169-188。
- 張亨：〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》5（1992.6），頁31-80。
- 張錦池、鄒進先編：《中外學者論紅樓——哈爾濱國際紅樓夢研討會論文選》，哈

爾濱：北方文藝出版社，1989。

梁其姿：〈「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的歷史演變〉，收入黃應貴主編：《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1993，頁 129-162。

陳平原、夏曉虹編：《二十世紀中國小說理論資料（第一卷）》，北京：北京大學出版社，1997。

陳平原：《中國現代小說的起點——清末民初小說研究》，北京：北京大學出版社，2005。

陳家煌：《白居易詩人自覺研究》，高雄：中山大學中國文學系博士論文，2007。

陳家煌：〈論中唐「詩人概念」與「詩人身分」〉，《文與哲》17（2010.12），頁 137-168。

陳寅恪：《元白詩箋證稿》，上海：上海古籍出版社，1982。

黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化公司，1994，頁 218-299。

愛甲弘志著，劉小俊譯：〈從文人師承現象看中晚唐時期文學觀的變化〉，《師大學報》55：1（2010.3），頁 109-131。

齊森華、劉召明、余意：〈「一代有一代之文學」論獻疑〉，《文藝理論研究》5（2004.9），頁 43-49。

劉大杰：《中國文學發展史》，臺北：華正書局，2003。

* 劉小萌：《清代北京旗人社會》，北京：中國社會科學出版社，2008。

劉師培著，舒蕪校點：《中國中古文學史·論文雜記》，北京：人民文學出版社，1998。

* 歐麗娟：〈《紅樓夢》中的情／欲論述——以「才子佳人模式」之反思為中心〉，《臺大文史哲學報》78（2013.5），頁 1-43。

* 歐麗娟：〈曹雪芹與漢魏文士新探〉，《紅樓夢學刊》3（2014.5），頁 55-81。

* 歐麗娟：〈論《紅樓夢》中人格形塑之後天成因觀——以「情痴情種」為中心〉，《成大中文學報》45（2014.6），頁 287-338。

* 歐麗娟：〈論《紅樓夢》的「佳人觀」——對「才子佳人敘事」之超越及其意義〉，《文與哲》24（2014.6），頁 113-152。

歐麗娟：〈論《紅樓夢》的追憶書寫——兼及「作者原意說」的省思〉，《紅樓夢學刊》2（2015.3），頁 102-129。

蔣寅：〈孟郊創作的詩歌史意義〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》2（2005.4），頁 52-60。

魯迅：《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第 9 冊，北京：人民文學出版社，2005。

蕭馳：《中國抒情傳統》，臺北：允晨文化公司，1999。

遼寧省編輯委員會：《滿族社會歷史調查》，收入《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》第 66 冊，北京：中央民族大學出版社，2005。

* 錢穆：《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書公司，1977。

鍾曉峰：〈詩領域的自覺：晚唐的「詩人」論述〉，《彰化師大國文學誌》24（2012.6），頁 49-83。

〔日〕內山精也著，朱剛譯：《傳媒與真相——蘇軾及其周圍士大夫的文學》，上海：上海古籍出版社，2005。

* 〔日〕吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》第 1 卷，東京：筑摩書房，1973。

〔日〕松本肇：《唐代文學の視點》，東京：研文出版社，2006。

〔日〕島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2008。

〔日〕森紀子：〈鹽場的泰州學派〉，收入泰州學派紀念館籌備組、泰州市政協文史委員會編：《泰州學派學術討論會紀念論文集》，泰州：泰州圖書館，1986，頁 60-65。

〔日〕靜永健著，劉維治譯：《白居易寫諷喻詩的前前後後》，北京：中華書局，2007。

〔加〕查爾斯·泰勒（Charles Taylor）著，韓震等譯：《自我的根源：現代認同的形成》，南京：譯林出版社，2001。

〔法〕茱莉亞·克利斯蒂娃（Julia Kristeva）著，張穎、王小姣譯：《詩性語言的革命》，成都：四川大學出版社，2016。

〔法〕蒂費納·薩莫瓦約（Tiphaine Samoyault）著，邵煒譯：《互文性研究》，天

津：天津人民出版社，2003。

〔法〕熱拉爾·熱奈特（Gérard Genette）著，史忠義譯：《熱奈特論文集》，天津：百花文藝出版社，2001。

*〔美〕伊沛霞（Patricia Buckley Ebrey）著，范兆飛譯：《早期中華帝國的貴族家庭：博陵崔氏個案研究》，上海：上海古籍出版社，2011。

〔美〕宇文所安（Stephen Owen）著，賈晉華、錢彥譯：《晚唐：九世紀中葉的中國詩歌》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011。

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）講演：《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996。

〔美〕高彥頤（Dorothy Ko）著，李志生譯：《閨塾師：明末清初江南的才女文化》，南京：江蘇人民出版社，2005。

〔美〕曼素恩（Susan Mann）著，楊雅婷譯：《蘭閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女》，臺北：左岸文化出版社，2005。

〔美〕斯坦利·費什（Stanley E. Fish）著，文楚安譯：〈看到一首詩時，怎樣確認它是詩〉，《讀者反應批評：理論與實踐》，北京：中國社會科學出版社，1998，頁 46-63。

〔英〕艾略特（Thomas Stearns Eliot）著，李賦寧譯：《艾略特文學論文集》，南昌：百花洲文藝出版社，1994。

〔捷〕米蘭·昆德拉（Milan Kundera）著，尉遲秀譯：《小說的藝術》，臺北：皇冠文化出版公司，2004。

〔荷〕米克·巴爾（Mieke Bal）著，吳瓊譯：〈視覺本質主義與視覺文化的對象〉，收入吳瓊編：《視覺文化的奇觀：視覺文化總論》，北京：中國人民大學出版社，2005，頁 125-168。

〔荷〕高羅佩（Robert Hans Van Gulik）著，李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》，上海：上海人民出版社，1990。

〔義〕昂貝多·艾柯（Umberto Eco）：〈在作者與文本之間〉，收入〔英〕柯里尼（Stefan Collini）編，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》，北京：三聯書店，1997，頁 81-108。

〔德〕恩斯特·卡西爾 (Ernst Cassirer) 著，甘陽譯：《人論》，上海：上海譯文出版社，1985。

〔德〕斐迪南·滕尼斯 (Ferdinand Tönnies) 著，林榮遠譯：《共同體與社會：純粹社會學的基本概念》，北京：商務印書館，1999。

〔澳〕安東籬 (Antonia Finnane) 著，李霞譯，李恭忠校：《說揚州——1550-1850 年的一座中國城市》，北京：中華書局，2007。

〔澳〕雷金慶 (Kam Louie) 著，劉婷譯：《男性特質論：中國的社會與性別》，南京：江蘇人民出版社，2012。

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 3-33.

Ho Ping-Ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959).

Ho Ping-Ti, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 26.2 (Feb. 1967), pp. 189-195.

Hoyt Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992).

John Frow, *Marxism and Literary History* (Massachusetts: Harvard University Press, 1986).

Martin Weizong Huang, "Dehistoricization and Intertextualization: The Anxiety of Precedents in the Evolution of the Traditional Chinese Novel," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 12 (Dec. 1990), pp. 45-68.

Neil Diamant, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China, 1949-1968* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

Richard C. Hessney, "Beautiful, Talented, and Brave: Seventeenth-Century Chinese Scholar-Beauty Romances" (Ph.D. diss., Columbia University, 1979).

Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Liu Xiao Meng, *Qing Dai Bei Jing Qi Ren She Hui* [Beijing Manchu Bannerman Society in Qing Dynasty] (Beijing: China Social Sciences Press, 2008).
- Mou Zong San, *Zhong Guo Zhe Xue Shi Jiu Jiang* [Nine Lectures on Chinese Philosophy] (Taipei: Student Book Co., Ltd., 1996).
- Ou Li Juan, “*Hong Lou Meng Zhong De Qing/Yu Lun Shu: Yi ‘Cai Zi Jia Ren Mo Shi’ Zhi Fan Si Wei Zhong Xin*” [New Argument on the Love / Erotic Discourse in *The Dream of the Red Chamber*— Focusing on the Reflection of Scholar-Beauty Romance Pattern] in *Tai Da Wen Shi Zhe Xue Bao* [Journal of Chinese Literature, History, and Philosophy] Vol. 78 (May. 2013), pp. 1-43.
- Ou Li Juan, “Cao Xue Qin Yu Han Wei Wen Shi Xin Tan” [A New Study on Cao Xue Qin and the Literati of Han-Wei Dynasties] in *Hong Lou Meng Xue Kan* [Studies on “A Dream of Red Mansions”] Vol. 3 (May. 2014), pp. 63-89.
- Ou Li Juan, “A Posteriori Determinant of Personality Formation in *The Dream of the Red Chamber*: Focus on ‘qing-chi-qing-zhuong’” in *Cheng Da Zhong Wen Xue Bao* [Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University] Vol. 45 (Jun. 2014), pp. 287-338.
- Ou Li Juan, “Lun Hong Lou Meng De Jia Ren Guan: Dui ‘Cai Zi Jia Ren Xu Shi’ Zhi Chao Yue Ji Qi Yi Yi” [On the View of Jia-Ren in *The Dream of the Red Chamber*] in *Wen Yu Zhe* [Literature and Philosophy] Vol. 24 (Jun. 2014), pp. 113-152.
- Patricia Buckley Ebrey, *Zao Qi Zhong Hua Di Guo De Gui Zu Jia Ting* [Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts’ui Family] trans. by Fan Zhao Fei (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2011).
- Qian Mu, *Zhong Guo Xue Shu Si Xiang Lun Cong* [A Collection of Essays on Chinese Intellectual History] (Taipei: The Grand East Book Co., Ltd., 1977).
- Wen Chung I, “A Chinese Model of Class and Class Consciousness” in *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* Vol. 72 (Apr. 1993), pp. 63-106.
- Yoshigawa Koziro, *Ji Chuan Xing Ci Lang Quan Ji* [Complete Works of Yoshigawa Koziro] Vol. 1 (Tokyo: Chikuma Shobo, 1973).

