臺大中文學報　第三十五期
2011 年 12 月　頁 157~204
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

論《紅樓夢》中「情理兼備」而「兩盡其道」之「痴理」觀

歐　麗　娟*

提　要

《紅樓夢》將《牡丹亭》、《西廂記》納入才子佳人小說類型，並對此一文類進行全面總檢討，除了就其間所共有的情欲敘事模式給予深刻的反思，有意識地顛覆和推翻了中國傳統文學對浪漫愛情的看法外，還更進一步以其獨特手法建構積極的婚戀觀，對愛情的發生、發展與結果進行整體的解釋。亦即以儒家範疇的「德惠」表述爲寶黛之間的愛情提供了「恩義」的倫理前提，以「日久生情」解釋愛情的發生與發展，而否定一見鍾情式的激情與欲望本能上的性趨力；在面對個人與社會有所衝突的困境上，則提出「兩盡其道」的「痴理」說以超越「癡情」論，而達到情理兼備的平衡。如果說「緣情入禮（理）」解釋了明中期以來浪漫愛情故事的創作主旨，則「緣禮（理）入情」乃是《紅樓夢》對晚明以來「情理對立」、「以欲爲情」之情論俗流的扭轉。此中，將「個人」由才子佳人模式的眞空狀態置回社會脈絡與人際關係中，也

本文於 100.08.30 收稿，100.11.16 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

把「主體性」從情欲霸權（erotic hegemony）的壟斷中釋放出來，重新回歸到「人格價值」與「倫理意義」的追求，形成一種「倫理化的情感」與「情感化的倫理」，而臻人我無憾的最高境界。

關鍵詞：紅樓夢、才子佳人模式、鶯鶯傳（西廂記）、牡丹亭、痴理

臺灣大學學術期刊資料庫

Chi li in *The Dream of the Red Chamber*

Ou Li-Chuan*

Abstract

The Romance of West Chamber and *The Peony Pavilion* are counted in *The Dream of the Red Chamber* as stories of the Scholar-Beauty Romance (SBR) genre. After thoroughly reflecting upon the desire narrative pattern common in this genre, Cao Xueqin consciously subverts the view of romantic love by constructing his own perspective on the love and marriage in his *Dream of the Red Chamber*. Specifically, the love between Bao-yu and Dai-yu is formed through kindness and righteousness (恩義). In this ideal, love occurs and develops with accumulation of mutual experiences rather than passionate love-at-first-sight or erotic desire. In contrast of the *chi qing* (癡情, infatuation) advocated in the SBR model since mid-Ming, Cao proposes *chi li* (痴理, attachment based on social manners) when facing the conflict between individuals and society, making a reasonable balance and a good compromise between the two requirements. He reverses the vacuum personal state in the erotic love theme of SBR and relocates individuals into their social context and relationships. The individuality is thus released from the monopoly of erotic hegemony and redefined as a pursuit of personality value and ethical significance. The love in *The Dream of the Red Chamber* realizes an ethics with feelings and a feeling within

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

ethics, where personal thinking and social/family responsibilities can both be satisfied.

Keywords: ***The Dream of the Red Chamber*****, Scholar-Beauty Romance Pattern,** ***The Story of Ying-ying (The Romance of West Chamber)*****,** ***The Peony Pavilion, Chi Li*** **(attachment based on social manners,** 痴理**)**

臺灣大學學術期刊資料庫

論《紅樓夢》中「情理兼備」而「兩盡其道」之「痴理」觀

歐　麗　娟

一、前言：「情欲覺醒」與「個性解放」？

作爲一部與婚戀題材高度相關的世情小說，《紅樓夢》在高度的文化負擔之下，不得不與文學史上淵源已久的傳統浪漫愛情故事[1]產生關聯。

然而，中國愛情小說的特點之一，即是忽略男女相戀的過程而關注性愛的肉欲描寫，[2]如元雜劇中，男女愛情即常被簡化窄化爲單純的熱情與原始欲望的浪漫形式，缺乏深刻、複雜與眞實的人性表現；[3]《牡丹亭》的杜麗娘甚至連初步的具體遇合都一無所需，即發生夢交的野合之思；乃至才子佳人等浪漫小說也都落入「終不能不涉於淫濫」、「一味淫邀艷約、私訂偷盟」（《紅樓夢》第一回）的性消費商業邏輯中。對於此一現象，今日學者慣以「身體解

1 所謂「傳統浪漫愛情故事」，意指以「才子佳人」之愛情爲主題，而其共通之表述特點可概稱爲「才子佳人模式」的敘事作品，包括戲曲、小說等。

2 相較起來，英國小說則表現出對男女相戀過程的注重，以致男女主角必須經過心靈的反覆試探、甚至經過曲折與磨難才能確立愛情關係。此一有關中英小說中的市民文化的比較研究，參王意如：《中國古典小說的文化透視》（上海：文匯出版社，2006年11月），頁152-153。

3 參張淑香：《元雜劇中的愛情與社會》（臺北：長安出版社，1980年4月），頁161。

臺灣大學學術期刊資料庫

放」、「情欲自主」讚頌爲衝決禮教之表現，並視之爲個體覺醒、自我實踐的象徵，此種詮釋角度所隱含的思想背景固然十分複雜，其核心則可歸結於近代文化變革中對「個人」的認識的轉變。

路易・杜蒙（Louis Dumont）即指出：西方近代個人主義的崛起，實不可用以取代其他社會本身的思想範疇，其思想預設了自由與平等之類的觀念，誠如牟斯（Marcel Mauss）、波蘭尼（Karl Polanyi）所觀察到的，近代文明與其他文明和文化的根本不同，在於其中所充斥的唯名論（nominalisme）只承認個體之存在，而不承認關係之存在，只承認個別要素，而不承認要素組群（**ensembles**），故事實上唯名論可說是個人主義的另一個名字，或說是個人主義的一個面。[4] 更進一步地說，個人主義是一種把人抽象化的精神法則，掩蓋了現存的人與人在階級、種族等方面不平等的事實，引導人們從「自然的」和「生理的」角度，而不是從社會的和人爲的角度去思考問題。[5] 復以現代生物學的身體是在單身而擁有的狀況下被想像的，我們「擁有」一個身體，而我們具有它先於我們有關係；它是我們與自然聯繫的一部份，是在社會與文化爲爲產生之前就已存在，同時「身體」被視爲表達個人主義式的自我感的一個載體——一種「布爾喬亞式」（bourgeois）的身體。[6] 於是在此種「個人主義——自然的、生理的個人——身體——情欲」之思考連結脈絡下，「身體」之於個人的價值便獲得彰顯，不但幾乎將愛欲與愛情畫上等號，是否滿足於生理性身體的自然欲望甚至成爲確立自我的主要衡量標準。

---

4 參〔法〕路易・杜蒙著，黃柏棋譯：《個人主義論集》（臺北：聯經出版公司，2003年8月），頁17。

5 Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Without Illusion: A Critique of Individualism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991). 參余寧平：〈女性主義政治與美國文化研究〉，鮑曉蘭主編：《西方女性主義研究評介》（北京：三聯書店，1995年5月），頁66。

6 參芭芭拉・杜登（Barbara Duden, 1987）之《膚下的女人：十八世紀德國一位醫生的病患》。引自 Charlotte Furth 著，蔣竹山譯：〈再現與感知——身體史研究的兩種取向〉，《新史學》第10卷第4期（1999年12月），頁133-134。

臺灣大學學術期刊資料庫

在西潮所浸漫之愛情觀的影響之下，民國以來急於掙脫傳統的中國文人乃橫向移植，借之爲現代化追求的表徵方式。從這個認知出發，陳清僑乃謂：如果我們可以把「愛情看成一種內在與情感的象徵，代表一永恆的、社會性的改革；那麼在此定義下，愛欲（Eros）或可看成是一種生命能量，足以推動終極的革命之輪。」[7] 此中將「愛情」與「愛欲」相等同、並視之爲社會改革動力的一貫邏輯，早自民國初年即成爲五四精神的表徵之一，迄今猶然未衰，並且在文學批評範疇中膨脹爲一種價值判斷的當然取向。

然而，其中所蘊藏的根本問題，在於福柯（Michel Foucault）所指出的，「主體完全是因爲權力的操作而形成的」，[8] 事實上，並沒有存在於眞空狀態而恆久不變的固定主體，被用以證明主體性且作爲個人內在象徵的「愛情」與「愛欲」，不但具有因人因時因地而異的複雜內涵，其歧異性遠高於同質性，並非平均一致的存有物；甚至根本地說，還不全出於自身的生命本能，如美國當代性愛大師厄文・辛格（Irving Singer）已經揭示：「墜入愛河」與其說屬於本能的範疇，倒不如說屬於概念的範疇；與其說是本能的偏好或是受荷爾蒙的驅使，倒不如說它是在當時社會和藝術影響下而形成的某種傾向。[9] 因此，執現今個人主義的身體觀，以至將「身體解放」、「情欲自主」視爲女性之個體覺醒、自我實踐的象徵，用以釐定傳統文學之價值時，勢必會產生詮釋上「把女性身體性欲化、進而把女性主體性欲化」的嚴重偏誤。誠如徐艷蕊也洞察到：

7　Ching-kiu Stephen Chan,“The Problem of Modern Chinese Realism: Mao Dun and His Contemporaries, 1919-1937,”Ph. D. Dissertation (University of California at San Diego, 1986).引自王德威：〈革命加戀愛〉，李豐楙主編：《文學、文化與世變》（臺北：中研院中國文哲研究所，2002 年 12 月），頁 495。

8　〔美〕彼特・杜斯（Peter Dews）著，汪民安譯：〈福柯論權力與主體性〉，汪民安等編：《福柯的面孔》（北京：文化藝術出版社，2001 年 9 月），頁 177。

9　Irving Singer, *The Pursuit of Love*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994. pp. 19-20. 引自〔美〕段義孚著，周尚意、張春梅譯：《逃避主義》（臺北：立緒文化公司，2006 年 4 月），頁 73。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 將愛欲等同於啓蒙並由此來爲某一文學經典的合法性進行解釋和辯護，是傳統文學經典化過程中的一個慣有思路。這種思路的局限性就在於它犯了將愛欲本質化和絕對化了的錯誤。愛情和欲望並不是一種均質的存在，它本身就是一個被權力不斷塑造和規範的動態領域。因此是否肯定愛欲，並不能成爲一個文本是否體現了自由、民主、平等的啓蒙精神的絕對指標。[10]

而這種現代文學批評思路常有的偏執甚至偏誤，無可避免地也出現在《紅樓夢》的詮釋上，[11] 但對於《紅樓夢》如何看待愛情的意義，以及愛情與欲望、愛情與婚姻、愛情與社會的關係，恐非此一思路所能探其驪珠，甚至因爲背道而馳以致緣木求魚。

實際上，曹雪芹在「文類的自我批評」或「對自身文類特性的反省」[12] 下進行創作的結果，就是透過第一回的石頭言說、尤其是第五十四回賈母的「破陳腐舊套」，宣告對傳統浪漫愛情故事之「才子佳人模式」的全面檢討與徹底反撥；[13] 同時全書更具體地採取以小物聯姻、關情、涉淫的「物讖」設計，系統地表現出對才子佳人婚戀觀的悖逆，亦即男女之間凡出於自主意志所締造的

---

[10] 徐豔蕊：〈從《聊齋誌異》的性別話語質疑傳統文學經典的合法性〉，《河北學刊》第 25 卷第 4 期（2005 年 7 月），頁 166；後收入《當代中國女性主義批評二十年》（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年 3 月），頁 55。

[11] 尤其是漢學方面，在美國作爲非主流學科並適應美國「實用性」（即關注所進行的研究對現實生活的指導或參考意義）要求的結果，以西方的「情感」（emotion）、「愛」（love）、「情欲」（lust）、「欲望」（desire）等概念對原著中的「情」進行闡發的論著也屢見不鮮。參張惠：〈美國紅學研究述評〉，《紅樓夢學刊》2010 年第 1 輯，頁 221。

[12] 參高辛勇：〈從「文際關係」看《紅樓夢》〉，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 年 6 月），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 年 1 月），頁 310。

[13] 詳參歐麗娟：〈《紅樓夢》中的情／欲論述——以「才子佳人模式」之反思爲中心〉，「第二屆東亞人文學論壇」，臺北：臺灣大學文學院主辦，2010 年 12 月 10-11 日。

臺灣大學學術期刊資料庫

情／淫關係率多難以善終，由「關情」與「涉淫」這兩種類型都與婚姻無緣的安排，證明了「**犯淫與情，都無結果**」[14] 之說，明確固守上層階級世家大族嚴分情／欲的禮教立場。[15] 因此我們完全可以同意：「通過對《西廂記》和《牡丹亭》的改造（transformation）和運用（transportation），曹雪芹有意識地顛覆和推翻了中國傳統文學對浪漫愛情觀的看法。」[16] 唯其用以進行顛覆和推翻的具體手法還有哪些，在顛覆推翻之後又進一步提出了怎樣的婚戀價值觀以爲積極的建構，讓愛情的發生、發展及其結果獲得更完整的論述，則還有待深入的掘發闡釋。由此乃有本文之撰述。

二、超越「癡情」——「兩盡其道」的「痴理」觀

「愛情」是才子佳人浪漫故事的主旨，也是《紅樓夢》的敘事重心之一，然而兩者的理解與表現卻迥然不同。如前所概述，在中國傳統浪漫小說中，愛情的發生與落實往往與性欲的萌動與滿足相混淆；愛情的發展過程也因失去現實土壤而缺乏合理細膩的鋪陳，而這兩者都導致愛情的結果——亦即與婚姻的關聯，落入始則情理二元對立、繼而婚戀合一大團圓的極端模式。如此種種，都是《紅樓夢》在超越傳統文類時未嘗遺漏而費心獨造之處，必須分別加以詳論。

（一）「日久生情」——對「一見鍾情」的反撥

在中國傳統浪漫小說中，有關愛情的「發生」乃是備受作家關切與閱眾好

[14] 話石主人：《紅樓夢精義》，一粟編：《紅樓夢卷》（臺北：新文豐出版公司，1989年10月），卷3，頁175。

[15] 歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的隱讖系譜與主要表述策略〉，《淡江中文學報》第23期（2010年12月），第5節，頁78-92。

[16] 〔美〕裔錦聲：《紅樓夢：愛的寓言》（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁119。

臺灣大學學術期刊資料庫

奇的一大奧祕。而「初會」作爲一般才子佳人小說最重要的情節之一，猶如論者所指出的，往往被安排爲初次相遇便彼此發生好感，甚至是一見鍾情，用以強調人物相互間某種超越常理的深深理解和欣賞，也就是人們通常說的「知音」。[17] 不過，《紅樓夢》對此一現象的解釋則有所不同，認爲其實質只是奠基於外貌的強烈吸引，而與人格心靈的理解和欣賞無關，第五十四回賈母破陳腐舊套時所謂的「只一見了一個清俊的男人，不管是親是友，便想起終身大事來」，「清俊」即指出才子之與佳人相當的高度容貌條件，這也解釋了「才子無貌」的〈霍小玉傳〉之不被視爲才子佳人模式之濫觴的原因。

其次，除了外貌條件外，浪漫故事中愛情的發生還往往與性欲的萌動相混淆。推究其原因，季新曾提供極其發人省思的社會學式的解釋：

> 男女隔絕時代，其見也難，其亂也易。夜拒奔女，侈爲盛德；坐懷不亂，播爲美談：餓夫之喻，誠哉確也。若夫相處，則習爲恆事，此心理所必然者。[18]

亦即兩性之間在缺乏適當管道的情況下，一旦偷偷摸摸的逾越禁忌，即往往陷入一種暗中摸索的曖昧不明，欠缺理性之光所照耀的智能作用與客觀省察的空間；復以處在時間壓縮的匆迫急切中，以致情竇初開的心靈激盪往往跳過經驗交流、人格碰撞的認知探索階段，只能獵取一時衝動的快感刺激，而迅速流於偷試雲雨的性愛享樂。這種社會學的思考，誠然爲此類浪漫愛情形態提供了一種深刻的解釋，事實上，即使到了一九四〇年代上海邁入現代化的時空環境中，都還不免存在著以下的事實：「浪漫愛的觀念開拓了青年人的視野，使他們的感受力更敏銳豐富。然而，這只是觀念上的革命，並未形成一套規範約會與男女交往的社會制度。青年男女縱然有滿腔熱情，卻常無所適從。上述研究者因此認爲，缺乏表達情感的管道，造成了當時中國青年人格上的不平衡及適

[17] 參周建渝：《才子佳人小說研究》（臺北：文史哲出版社，1998 年 10 月），頁 243-244。

[18] 季新：《紅樓夢新評》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3，頁 318。

臺灣大學學術期刊資料庫

應不良。……由這些社會心理學上的案例可看出，愛情看似浪漫唯美，實則仍需一套行爲規範的引導，才能使男女雙方的交往順利展開且持續。」[19] 尤其在男女交往之公共空間與觀念支持都完全缺乏的情況下，這種情感發生時的情欲混淆、以及情感發生後的後繼失調等現象，於傳統社會自更有過之。

對此，《紅樓夢》是深有覺察與省思的，從這兩個問題檢視《紅樓夢》中一見鍾情／欲式的事例，誠然可以看到在在充滿了不確定的危險因素。以建立在外貌吸引的一見鍾情而言，曹雪芹用以證示其理者，如尤三姐對柳湘蓮貞心自誓的執著固然令人動容，但最終卻落得以鴛鴦劍自刎而死的悲劇下場，實即必須歸因於一面之緣讓彼此欠缺深厚之了解，乃橫受傳聞與成見之干擾影響所致。至於喜劇收尾的嬌杏，從被賈雨村注目、納妾、生子、扶正的一連串戲劇化過程，則是透過「偶因一回頭，便爲人上人」的「偶」字與其名字的諧音「僥倖」，[20] 揭示出一見鍾情式之婚戀關係的偶然成分與不確定因素，乃至其中所蘊含的高風險比例。這兩段情節的結果一正一反，卻殊途同歸地指向欠缺相互交流與深刻認識之愛情的基礎薄弱。

事實上，即使不從「結果論」來反推，單單建立在外貌吸引的情／欲混淆，甚至更受到作者本質性的直接非議。如第十九回寶玉撞破茗烟與萬兒的幽會偷情後，向茗烟探詢：「那丫頭十幾歲了？」茗烟答以模稜兩可的「大不過十六七歲了」，寶玉聽了便感嘆道：

> 連他的歲屬也不問問，別的自然越發不知了。可見他白認得你了。可憐，可憐！

「白認得」正揭示此類情感基礎的薄弱如紙與浮淺似紗，語末一再感嘆而餘音不斷的「可憐，可憐」，便是對輕易獻身之無知少女的深深惋惜，誠如脂批所轉達的愛深責切：

---

[19] 參林芳玫：《解讀瓊瑤愛情王國》（臺北：臺灣商務印書館，2006 年 2 月），頁 54。

[20] 相關情節見第 1-2 回，其名字的諧音則見諸甲戌本第 2 回夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》（臺北：聯經出版公司，1986 年 10 月），頁 38。

臺灣人文學術期刊資料庫

作書者視女兒珍貴之至，不知今時女兒可知？余爲作者癡心一哭，又爲近之自棄自敗之女兒一恨。[21]

這種以欲爲愛而「自棄自敗」的少女，除了萬兒外，還包括「如今大了，漸知風月，便看上了秦鐘人物風流，那秦鐘也極愛他妍媚」的智能兒。第十五回描述秦鐘於乃姐秦可卿之大殯過程中，先是就一十七八歲的陌生丫頭暗拉寶玉道：「此卿大有意趣。」其心術之不正，連始終對他懷抱欽敬之情的寶玉都忍不住將他一把推開，嚴正抗議道：「該死的！再胡說，我就打了。」更有甚者，繼之則是「得趣饅頭庵」，以「我已急死了，你今兒再不依，我就死在這裏」和「遠水救不得近渴」的急色之姿，強拉小尼姑智能兒就範於雲雨之欲。較諸〈鶯鶯傳〉中張生之不暇於「三數月間」明媒正娶的等待，以免屆時「索我於枯魚之肆」，故急切於西廂之夜會，正有著異曲同工之處，都足以透顯有欲無愛、有色無情的眞相。尤其是秦鐘於親姐之死毫無悲戚之情，反倒藉機於出殯過程中專注於獵取女色；於情人則缺乏尊重與顧惜之意，全然未曾考慮對方之現實處境與可能危機，純粹視對方爲一時洩欲的性對象，並終致智能兒的流落失所，則其所名「秦鐘」之諧音爲「情種」，實大有反諷的意味，故脂批即云：

設云秦鐘（有正本「秦鐘」作「情種」）。古詩云：「未嫁先名玉，來時本姓秦。」二語便是此書大綱目、大比托、大諷刺處。[22]

其中所引的兩句詩，即是透過情（秦）和欲（玉）的諧音，以「未嫁先名欲（玉），來時本姓情（秦）」對情欲混淆、以淫代情，以及所謂的情欲自主給予諷刺。張新之甚至認爲：

「秦」「禽」同音，轉聲爲「情」。《紅樓》首敘此人，則《紅樓》自云「談情」，正面反面，一齊在內。[23]

---

[21] 甲戌本第 5 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 126。
[22] 甲戌本第 7 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 172。
[23] 馮其庸纂校編定：《八家批評紅樓夢》（北京：文化藝術出版社，1991 年 9 月），上冊，頁 112。

臺灣大學學術期刊資料庫

「禽」之與「秦」同音，較諸轉聲之「情」字更切，其貶抑尤其發人深省，揭示出「情」之通往「禽獸」的肉欲本質，足爲對這類一見鍾情（欲）者的春秋定評。

相較起來，寶黛之情則與此前「才子佳人」型一見傾心而產生的「癡情」、「情欲」迥然不同。首先，兩人之初會全是出於一種建立於前世的「熟悉」而心神震動，故於「黛玉一見，便吃一大驚，心下想道：好生奇怪，倒像在那裏見過一般，何等眼熟到如此」一段，脂批特別指出：「此一驚，方見下文之留連纏綿，不爲猛（孟）浪，不是淫邪。」[24] 更何況，隨此似曾相識的震驚感（而非好感）以俱來的，還有惹出寶玉狂病以致摔玉的驚駭，和「倘或摔壞了那玉，豈不是因我之過」的引咎自責的負罪感，這都使得這一場「初會」大大降低浪漫成分。初會之後，曹雪芹更設計了賈母寵愛、大觀園共同生活等客觀合理的環境條件，以青梅竹馬式的「日久生情」超越乍然遇合的「一見鍾情」，亦即偏重於持久關係中所點滴累積的深度、厚度，而非突如其來瞬間爆發的強度，從寶黛「從小兒一處長大，脾氣性情都彼此知道的了」（第五十七回），卻又始終謹守禮教未曾踰矩，可知作者對「知音」的眞正定義所在。

根本地說，《紅樓夢》對才子佳人之類浪漫愛情模式的最大突破，便在於藉由寶玉「因老太太疼愛，原係同姊妹們一處嬌養慣了的」之特殊地位，使寶黛之間有別於「姊妹同處，兄弟們自是別院別室」（第三回）的一般性別分隔型態，而得以「日則同行同坐，夜則同息同止」（第五回），透過「從小兒一處長大」的共同成長經驗，以及大觀園所提供的正常、日常而健全合法的交往環境，在倫常允許的狀況下累積深厚的情感基礎，所謂「因與黛玉同隨賈母一處坐臥，故略比別個姊妹熟慣些。既熟慣，則更覺親密」（第五回），乃產生「脾氣性情都彼此知道」之知己關係。二知道人也看出這一點：

> 人見寶、黛之情意纏綿，或以黛玉爲金釵之冠。不知寶、黛之所以鍾情者，無非同眠同食，兩小無猜，至於成人，愈加親密。不然，寶釵亦絕

[24] 王府本第 3 回夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 82。

臺灣大學學術期刊資料庫

色也，何以不能移其情乎？今而知一往情深者，其所由來者漸矣。若藻鑒金釵，不在乎是。[25]

所謂「一往情深者，其所由來者漸矣」，最爲切中其旨。參照第五十八回所述，藕官與茹官這兩位假鳳虛凰之間生死不渝的「眞情」，乃源於雙方「常做夫妻，雖說是假的，每日那些曲文排場，皆是眞正溫存體貼之事，故此二人就瘋了，雖不做戲，尋常飲食起坐，兩個人竟是你恩我愛」，足證「日常生活」長期的點滴累積才是愛情之發生與發展的眞實力量，並體現爲「尋常飲食起坐」上的「溫存體貼」；[26] 而用藕茹之情以例示該回所開創的「痴理」說（詳見下文），更見並非偶然，乃是《紅樓夢》愛情觀內在邏輯一以貫之的必然。

於是，同樣被用以解釋愛情之發生的「木石前盟」，便不僅是對「前世」的神話追溯，而更是一種傳統貴宦世族子女在「父母之命，媒妁之言」的婚姻型態中所匱缺的「前 - 婚姻」之愛情召喚；換句話說，此所謂「前盟」者，乃是以「婚姻」爲時間點而向前半段愛情失落之空白期的填補，在「此生」，而不在「前世」。最重要的是，猶如馬林諾夫斯基（Bronislaw K. Malinowsky, 1884-1942）所指出：神話「乃是合乎實際的保狀、證書，而且常是嚮導。另一方面，儀式、風俗、社會組織等有時直接引證神話，以爲是神話故事產生的結果。文化事實是紀念碑，神話便在碑裡得到具體表現；神話也是產生道德規律、社會組合、儀式或風俗的眞正原因。」[27] 如此一來，寶黛的愛情在前世「木石前盟」的神話設定中，實以儒家範疇的「德惠」表述爲兩者之間的愛情提供了「恩義」的倫理前提。

---

[25] 二知道人：《紅樓夢說夢》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3，頁 101。

[26] 是故第 45 回寶玉來到瀟湘館，一見黛玉即問：「今兒好些？吃了藥沒有？今兒一日吃了多少飯？」又第 52 回正要邁步離去時，復回身致問：「如今的夜越發長了，你一夜咳嗽幾遍？醒幾次？」第 63 回則細心打點「林妹妹怕冷，過這邊靠板壁坐。又拿個靠背墊著些」。

[27] 〔波蘭〕馬林諾夫斯基著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》（上海：上海文藝出版社，1988 年 10 月），頁 132。

臺灣大學學術期刊資料庫

於第一回中，首先應該注意到，絳珠草植根所在之「西方靈河岸上三生石畔」，典出唐代袁郊《甘澤謠》李源與和尚圓觀死後化身之牧童重逢的故事，牧童口唱山歌云：「三生石上舊精魂，賞月吟風不要論。慚愧情人遠相訪，此身雖異性長存。」所謂「情人」並非愛侶而是指有情義之友人，可見其情涵攝了超越性別的知己同心，原即不限於狹義的男女之愛，這也與寶黛幼年之初始情感本質乃是「親密友愛」（第五回）相對應；隨著年齡與見聞的增長，此一「親密友愛」才逐漸轉化爲男女之愛，轉化之關鍵即是第二十九回所言：

> 寶玉「如今稍明時事，又看了那些邪書僻傳，凡遠親近友之家所見的那些閨英閨秀，皆未有稍及黛玉者，所以早存了一段心事，只不好說出來。」[28]

可見其情感性質的與時變遷，具備了漸進的、學習的歷程，與充分的了解認識甚至比較取捨，並非一般建立於感性直覺上「不知所起」[29]的一見鍾情。

再者，就「木石前盟」的建立過程與訂定本質而言，從寶玉的範疇來看，其前身神瑛侍者之所以灌溉靈河岸邊的絳珠仙草，使之得以久延歲月，動機也並非出於對特定對象的情之獨鍾，乃在男女之愛的範疇中刻意爲之；而是一種博愛普施萬物的舉手之仁，幻形入世後的寶玉依然保留了這樣的人格特質，所謂：「自天性所稟來的一片愚拙偏僻，視姊妹弟兄皆出一意，並無親疏遠近之別。其中因與黛玉同隨賈母一處坐臥，故略比別個姊妹熟慣些。既熟慣，則更覺親密」（第五回），故自居爲「絳洞花主」，勉力進行對千紅萬豔的愛賞救贖，並推而廣之，形成了超越種族之分的萬物有靈論（animism），聲言：「凡天下之物，皆是有情有理的，也和人一樣，得了知己，便極有靈驗的。」（第七十七回）因此以「情榜之首」展現出「情不情」——「凡世間之無知無

---

[28] 冥飛《古今小說評林》也認爲，林黛玉自第 29 回「而一變其小孩子氣」，「遂結束以上各回小孩子鬥氣之行動語言」，可見此回乃雙方情感質變之關鍵。一粟編：《紅樓夢卷》，卷 6，頁 636-637。

[29] 明・湯顯祖：〈牡丹亭記題詞〉，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》（北京：古籍出版社，2001 年 4 月），頁 1153。

臺灣大學學術期刊資料庫

識，彼俱有一癡情去體貼」[30]的無我胸襟。其次，從黛玉的範疇來看，神瑛侍者施予絳珠草的「甘露之惠」，造成了後者「只因尚未酬報灌溉之德」的償債心理，直接促成了入世還淚的俗世因緣；而其「只因尚未酬報灌溉之德」的虧欠感所造成的「五內便鬱結著一股纏綿不盡之意」，[31]進入俗世後，更在兩人初見時強化爲「倘或摔壞了那玉，豈不是因我之過」的引咎自責的負罪感，然後才是在日常生活中逐漸化爲一種迂迴難進的苦戀型態，最末則在「欠命的，命已還；欠淚的，淚已盡」（第五回〈紅樓夢曲・收尾・飛鳥各投林〉）的還完欠盡下獲得終結。

因此可以說，寶黛之關係雖然不免摻雜了佛教的因緣觀，[32]將其穿過生命之鏈（chain of lives）的「業」（karma）報以及輪迴的觀念融入「報恩」型態，如話石主人所言：「化灰不是癡語，是道家玄機；**還淚不是奇文，是佛門因果**。」[33]也似乎承襲了道教文學中以「情、愛」爲觸犯天律的理由，而謫降下界則是在紅塵（塵濁）生活裏遭受罪罰的謫凡神話；[34]但經過曹雪芹的融會改造後，使得寶黛的俗世之情愛乃是神界之恩義的延續與完成，男女之愛遂建

[30] 語見甲戌本第 8 回眉批，以及己卯本第 19 回：「後觀『情榜』評曰：『寶玉情不情，黛玉情情。』」分見陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 199、367。比諸黛玉之「情情」，包籠一切人與物在內的「情不情」範圍便顯得廣大無限，詳參陳萬益：〈脂評探微之一：說賈寶玉的「意淫」和「情不情」〉，《中外文學》第 12 卷第 9 期（1984 年 2 月）；後收入余英時等：《曹雪芹與紅樓夢》（臺北：里仁書局，1985 年 1 月）。

[31] 故甲戌本夾批云：「妙極。恩怨不清，西方尚如此，況世之人乎？趣極警甚。」陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 19。

[32] 可參周慶華：〈佛教因緣觀在《紅樓夢》中的運作及其意義〉，中國古典文學研究會主編：《文學與佛教關係》（臺北：臺灣學生書局，1994 年 7 月），頁 220-221。

[33] 話石主人：《紅樓夢精義》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3，頁 175。

[34] 參李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，熊秉眞主編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》（臺北：漢學研究中心，2003 年 9 月），頁 186。

臺灣大學學術期刊資料庫

立在「報恩」[35] 與「德惠」的倫理基礎上，甚至有學者認爲此一因果報應關係確立了寶黛之間的「母子情結」。[36] 故同樣應該注意的是，即使籠罩在還淚的神話宿命中，作爲黛玉之生命跡證的「淚水」也並非全爲愛情而發，多有純粹就「父母雙亡，無依無靠」的身世範疇發抒孤伶無託之悲感者（見第二十六回、第四十五回、第四十九回、第六十四回、第六十七回、第七十六回）；甚至可以說，若無這種家庭倫常的身世之淚，也無法產生情愛所致之淚，因爲她與寶玉的關聯必須建立在寄寓賈府的環境條件上，這卻非父母雙亡而不可得。親情成分使得愛情性質隨之淡化，而灌注了完全合乎儒家的禮教精神，則寶黛愛情關係中的各個發展階段，都屬於倫理性質：

前生——恩義、德惠的報償基礎

今世——日常生活的倫理情感

就此，與其說黛玉的整體生命結構是「爲情而生，爲情而死」，不如說是「受惠而生，報恩而死」，只是在恩惠之中裹挾了生活中自幼至長逐日累積的由衷

[35] 有關報恩的基本精神，乃《禮記・曲禮》中所指出：「太上貴德，其次務施報。禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。」中國人相信行動的交互性，這種給別人好處的行爲通常被視爲一種社會投資（social investments），而「實際上每一個社會中這種交互報償的原則都是被接受的」，只是在中國此一原則有由來久遠的歷史，高度意識到其存在，廣泛地應用於社會制度上，並產生深刻的影響。參〔美〕楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版公司，1985 年 11 月），頁 349-372。文崇一並進一步指出，「恩」是一種泛稱，史書中所說的德、惠、贈與、招待、救濟等，都可以算是一種恩惠，施恩行爲集中於生活救濟、挽救生命和照顧事業，而報恩方式則集中於生命、升官、贈與諸方面；且報償行爲多由本人執行，其內容以轉換的報償居多，以同樣方式回報的較少。若追蹤歷史紀錄，至少自戰國以來，知恩報恩是一種正常的交換行爲，不回報才是反常。詳參文崇一：〈報恩與復仇：交換行爲的分析〉，楊國樞主編：《中國人的心理》（臺北：桂冠圖書公司，1988 年 3 月），頁 347-360；後收入文崇一：《歷史社會學》（臺北：三民書局，1995 年 11 月），頁 221-226。

[36] 比如 Jeanne Konerle 評論說：黛玉接受賈母和舅娘們對她的愛，用這些愛替代她失去的母愛，「她的全部關於愛的想法，都源於母愛，……我們也可以假定她對寶玉的愛也是源於對母愛的需要。」引自〔美〕裔錦聲：《紅樓夢：愛的寓言》（北京：北京大學出版社，2000 年 12 月），頁 56。

臺灣大學學術期刊資料庫

眞情，因此比單純的男女之愛更深厚，又比單純的償債關係更感人。

（二）「心／行」、「情／禮」兼備
——「兩盡其道」的「痴理」

從寶黛愛情關係中各個發展階段都恪守倫理範疇以觀之，曹雪芹顯然意識到「情欲主體」的浮蕩不穩與複雜弔詭，且它的不安定性與破壞力不只是指向社會禮法，同時也指向個體自身，因此仍然把兩性之愛與男女之情安置在倫理秩序與道德規範中，而非一味與外在禮法相對抗；其反傳統思想並未架設在「情」、「禮」對立的極化選擇中，[37] 反而是「情」、「禮／理」兼備以求「兩盡其道」。首先，應該注意到寶玉那番將黛玉放在血親尊長之下的第四位的自白，寶玉自己親口對黛玉表示：

> 我心裏……除了老太太、老爺、太太這三個人，第四個就是妹妹了。（第二十八回）

此一倫理親情勝於愛情的排列位序，使得才子佳人小說中愛情高於親情及社會秩序的論述排序再度逆轉，回到傳統的認知架構中，而直接推翻了湯顯祖所主張的「是非者理也」、「愛惡者情也」，「情在而理亡」[38] 的唯情價值觀。因此寶玉對黛玉的情感保證也是說道：

> 你這麼個明白人，難道連「親不間疏，先不僭後」也不知道？我雖糊塗，卻明白這兩句話。頭一件，咱們是姑舅姊妹，寶姐姐是兩姨姊妹，論親戚，他比你疏。第二件，你先來，咱們兩個一桌吃，一床睡，長的這麼大了，他是才來的，豈有個爲他疏你的？（第二十回）

就中用以爲人際關係之判準的「時間先後」（即故舊之優先性，所謂「先不僭

[37] 論者以情、禮對立爲說之現象極爲普遍，如余英時即認爲：「從上面所指出的曹雪芹反傳統思想的特性來看，紅樓夢中的『情』字無疑正是『禮』字的對面。」余英時：〈曹雪芹的反傳統思想〉，《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經出版公司，1981 年 11 月），頁 254-255。

[38] 明・湯顯祖：〈弋說序〉，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》，頁 1647。

臺灣大學學術期刊資料庫

後」）、「血緣差序」（即親疏之倫理性，所謂「親不間疏」），在在都屬於恩義範疇，而非一般的愛情掛帥。[39] 同樣地，第三十六回寶玉委婉透露其個人之婚戀取向，於夢中所喊罵的：「和尚道士的話如何信得？什麼是金玉姻緣，我偏說是木石姻緣！」其意義正是藉由「夢」的虛構形式與無意識範疇，巧妙地免除了實質的越軌與直接的挑戰；而將金玉姻緣此一主張歸諸方外的和尚道士，也規避了對父母之命的抨擊，在在顯示出寶玉極力避免對抗家長、違逆親尊的倫理失格。

此所以第五十二回記述寶玉騎著白馬去王子騰家拜壽，涉及途經尊父賈政書房門口應該下馬的禮節，周瑞以權宜心態建議含糊其道，主張：「老爺不在家，書房天天鎖著的，爺可以不用下來罷了。」但寶玉卻認爲：「雖鎖著，也要下來的。」可見對禮數的奉行如儀是毫不打折扣的，完全契合古代賢者蘧伯玉「不欺室暗」的君子精神。《列女傳》記載：

> （衛）靈公與夫人夜坐，聞車聲轔轔，至闕而止，過闕復有聲。公問夫人曰：「知此謂誰？」夫人曰：「此必蘧伯玉也。」公曰：「何以知之？」夫人曰：「妾聞：禮下公門式路馬，所以廣敬也。夫忠臣與孝子，不爲昭昭信節，不爲冥冥墮行。蘧伯玉，衛之賢大夫也，仁而有智，敬以事上。此其人必不以闇昧廢禮，是以知之。」公使視之，果伯玉也。[40]

這種「不以闇昧廢禮」所衍伸的「必於是」的行爲堅持，更完全符合寶玉對孔子始終如一的無上尊崇，書中多處申言：「父親叔伯兄弟中，因孔子是亙古第

[39] 故確實可以認爲《紅樓夢》的「大旨談情」中有強調親情的指向，而寶玉、黛玉之間因表兄妹關係而日久生情，其描寫中對親情的渲染強調也淡化了「風月事故」與禮法之間的衝突，將「愛情」之「情」是否自由的問題轉化爲「親情」之「情」是否眞摯的問題。薛海燕：《《紅樓夢》：一個詩性的文本》（北京：中國社會科學出版社，2003 年 11 月），頁 141。

[40] 漢・劉向：《古列女傳》，卷 3〈仁智傳〉，鄭曉霞、林佳鬱編：《列女傳彙編》（北京：北京圖書館出版社，2007 年 7 月），第 9 冊，頁 152。

臺灣大學學術期刊資料庫

一人說下的，不可忤慢」（第二十回）、「除四書外，竟將別的書焚了」（第三十六回）、「松柏不敢比。連孔子都說：『歲寒然後知松柏之後凋也。』可知這兩件東西高雅，不怕羞臊的才拿它混比呢」（第五十一回）、「以後斷不可燒紙錢。這紙錢原是後人異端，不是孔子的遺訓」（第五十八回）。如此種種，猶如李贄尊敬並稱贊孔子，並未有反對儒教的意圖，與其稱爲儒教的叛逆者，不如稱爲朱子學的叛逆者，[41] 故李贄不但不反對禮教，甚且極爲推崇，其出家不但是爲了弘教護國，於正式擔任住持後更貫徹「唯禮可以爲國」的原則，爲僧團制定嚴格的規儀禮法，因而獲得佛教界的敬重。[42] 兩者之近似，實可互爲參照，作爲理解寶玉之人格結構的絕佳線索。

而基於同一倫理核心，於婚戀課題上也必然導引出情理兼備的兩全思想。從寶玉對藕官有關依理續絃再娶，卻無礙於舊人眞情之婚姻愛情觀的擊節讚嘆，更證示了純粹的愛情並非只能以排斥禮教爲唯一表現模式。第五十八回〈杏子陰假鳳泣虛凰〉描述道：藕官爲死去的葯官燒紙泣念，兩人的關係乃是芳官所說：「那裏是友誼？他竟是瘋傻的想頭，說他自己是小生，葯官是小旦，常做夫妻，雖說是假的，每日那些曲文排場，皆是眞正溫存體貼之事，故此二人就瘋了，雖不做戲，尋常飲食起坐，兩個人竟是你恩我愛。葯官一死，他哭的死去活來，至今不忘，所以每節燒紙。後來補了蕊官，我們見他一般的溫柔體貼，也曾問他得新棄舊的。』」對於同輩們「得新棄舊」的質疑，藕官的答覆是：

> 這又有個大道理。比如男子喪了妻，或有必當續弦者，也必要續弦爲是。便只是不把死的丟過不提便是情深意重了。若一味因死的不續，孤守一世，妨了大節，也不是理，死者反不安了。（第五十八回）

41 見〔日〕佐藤錬太郎著，楊菁譯：〈李贄李溫陵集和論語——王學左派的道學批判〉，〔日〕松川建二編，林慶彰等譯：《論語思想史》（臺北：萬卷樓圖書公司，2006 年 2 月），頁 403-429。

42 參龔鵬程：《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994 年 11 月），第 1 章〈克己復禮的路向——晚明思潮的再考察〉，頁 1-20。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種婚姻人倫中專情與續絃兼容並蓄的思想啓蒙——情理世界的圓滿，對先前只能在「全有」與「全無」這兩種情感極端之間進行排他性選擇，因此往往誓言「你死了，我做和尚」（見第三十回、第三十一回）、「活著，咱們一處活著；不活著，咱們一處化灰化烟」（第五十七回）的賈寶玉而言，不啻爲一新婚姻觀的除昧啓蒙，故回應以醍醐灌頂般豁然開悟之由衷共鳴，所謂：「這篇呆話，獨合了他的呆性，不覺又是歡喜，又是悲嘆，又稱奇道絕。」並以之讚嘆「天既生這樣人，又何用我這鬚眉濁物玷辱世界」，實與聽了寶釵對〈寄生草〉的介紹後，「喜的拍膝畫圈，稱賞不已，又讚寶釵無書不知」（第二十二回）的反應如出一轍，都是思想受到重大衝擊而幡然憬悟的表現，由此開啓了面對愛情、婚姻相背離之現實處境的應對之道，也爲傳統容易流於見異思遷的續絃制度注入了以情爲核心的新內質，而確保不會得新忘舊的忠貞，可以說是將來在「必當續弦」以免「妨了大節」的情況下，清醒自覺地迎娶寶釵的前導。這與續書所寫，寶玉在失玉而糊塗昏聵之下任人擺弄，以致身陷掉包計中被動進入二寶聯姻的安排迥然不同，也使將來夫妻二人「共話黛玉」[43]的情節得到更合理的人性邏輯；作爲寶玉人生啓蒙過程中的最終一簣，正促成了寶玉眞正與社會接軌的身心成熟。[44]

藕官的這種婚姻愛情觀中，雖以一種不以生死異心的「眞情」爲核心，故此回〈茜紗窗眞情揆痴理〉即拈出「眞情」以爲標目；但同時也尊重社會倫理的價值，而提出「理」與「大節」的綱領，再度呼應了寶玉對黛玉的執著帶有「情中有理」的倫理性質，故回目上同時給予「痴理」之命名——作爲曹雪芹之所獨創，用以與「癡情」分庭抗禮、甚至對「癡情」有所超越的嶄新語彙，

[43] 己卯本第 20 回脂評：「妙極。凡寶玉、寶釵正閑相遇時，非黛玉來，即湘雲來，是恐曳漏文章之精華也。若不如此，則寶玉久坐忘情，必被寶卿見棄，杜絕後文成其夫婦時無可談舊之情，有何趣味哉？」陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 400-401。

[44] 參歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的度脫模式與啓蒙進程〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 125-164。

臺灣大學學術期刊資料庫

其懾人心目之處就在於拆解了「情」與「痴」的當然連結，將原本只用於「情」的「痴」字與概念移諸「理」上，使客觀之「理」與主觀之「情」不同範疇的重組造成「情與理的調和」。最關鍵的是，從隨後寶玉所領會引申的「一心誠虔，就可感格」、「只一『誠心』二字爲主」、「只要心誠意潔，便是佛也都可來享，所以說只在敬，不在虛名」之說，可知「痴理」乃是將愛或情的定義權還諸內心，完全不以生死、婚寡、燒紙等外在形式的「虛名」爲衡量標準，致使「誠」與「敬」所代表的內在心意反而眞正獲取最堅強的主導地位。那「不把死的丟過不提」所表現的持久深情完全繫於一心之堅，在歷經滄桑遷變之後仍然鮮明活在心中，其深其遠足以抗拒人性固然的遺忘與時間的淡化，尤其是面對眼前當下之新人的篡奪取代，較諸具有形式助力的「孤守一世」實更有過之，故超乎「生者可以死」的「癡情」。因此這種不以生死異心卻情理並存的新觀念，突破了情理二元對立的簡化邏輯，而超越了排他互斥的單一層次，將主觀情感之「痴」與客觀倫常之「理」鎔鑄爲一，達到表面調和折衷、其實境界更高的「兩盡其道」，一如神界至善全眞的女仙「兼美」（第五回），以及怡紅院之蕉棠兩植所取義的「兩全其妙」（第十七回），宜乎以「痴理」名之也。

而這種調和折衷的「兩盡其道」的觀念與做法，其實更早在第四十三回闔家爲鳳姐慶生，寶玉卻偷偷出府私祭金釧一事上即已發端並有所演繹。當茗烟陪祭後，用以勸寶玉回府的「大題目」便是：

> 若有人不放心，二爺須得進城回家去才是。第一老太太、太太也放了心，第二禮也盡了，不過如此。就是家去了看戲吃酒，也並不是二爺有意，原不過陪著父母盡孝道。二爺若單爲了這個不顧老太太、太太懸心，就是方才那受祭的陰魂也不安生。二爺想我這話如何？

寶玉的反應亦是深表贊同，故謂：

> 我才來了，不過爲盡個禮，再去吃酒看戲，並沒說一日不進城。這已完了心願，趕著進城，大家放心，豈不兩盡其道。

這種「盡禮」乃用以「盡情」、情即在禮中的思維，已呈現情禮浹洽合一的相

臺灣大學學術期刊資料庫

容性；而「盡孝道」與「盡情」彼此共適並存的「大題目」，也全然在藕官所指的「大道理」、「大節」的範疇中，「方才那受祭的陰魂也不安生」之說更與「死者反不安」如出一轍。新舊可以互相定義，孝道與愛情可以兩全兼備，「憐取眼前人」與「無忘舊時恩」可以一體並存，甚至「盡禮」適足以「盡情」，情即在禮中，正是「兩盡其道」之義。於是，「名教中自有樂地」也在婚姻愛情之範疇獲得了新的演繹。

由此，續書中襲人改嫁之事，也屬於這種「痴理」的表述系統。脂硯齋評道：「襲人出嫁之後，寶玉、寶釵身邊還有一人，雖不及襲人週到，亦可免微嫌小敝等患，方不負寶釵之爲人也。故襲人出嫁後云『好歹留著麝月』一語，寶玉便依從此話。可見襲人雖去實未去也。」[45] 除了透過分身（the double）留守於寶玉身邊，以延續其情深意重之外，襲人更與新夫婿蔣玉菡「供奉玉兄、寶卿得同終始者」，[46] 因此曹雪芹的原初設計乃給予「花襲人有始有終」之回目，[47] 可見婚戀關係的一以貫之乃是無關緊要的形式。其中之深刻寓意在於：若能心中長存情感的純度、厚度與持久度，那麼，是否續絃改嫁便純粹是無關緊要的外在形式；如果以是否續絃改嫁作爲眞情的判準，則反倒是捨本逐末，將愛情的定義權與判斷標準轉讓給外在形式，心靈本身竟喪失了根源意義。心靈本身始終不失其根源意義，這也正是「情理兼備」而「兩盡其道」之所以可能的原因所在。

從而在牽絆重重的生活羅網中，「兩盡其道」甚至可以擴充爲「各盡其道」。第四十七回述及自由自在的柳湘蓮可以隨時守護舊友秦鐘的坟塋，寶玉則是心有餘而力不足，「只恨我天天圈在家裏，一點兒做不得主，行動就有人

[45] 庚辰本第 20 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 396。

[46] 甲戌本第 28 回回末總評云：「『茜香羅』、『紅麝串』寫於一回，棋（琪）官雖係優人，後回與襲人供奉玉兄、寶卿得同終始者，非泛泛之文也。」陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 548。

[47] 庚辰本第 20 回夾批：「茜雪至『獄神廟』方呈正文。襲人正文標昌（目曰）：『花襲人有始有終。』余只見有一次謄清時，與獄神廟慰寶玉等五六稿，被借閱者迷失，嘆嘆！丁亥夏，畸笏叟。」陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 393。

臺灣哲學學術期刊資料庫

知道，不是這個攔就是那個勸的，能說不能行。雖然有錢，又不由我使」，柳湘蓮即對此表示道：

> 這個事也用不著你操心，外頭有我，你只心裏有了就是。……這個事不過各盡其道。

所謂「這個事不過各盡其道」的具體涵義，意指每個人在其客觀局限下盡心或盡力，都足以爲「道」。至此，由婚戀範疇延伸到朋友範疇，從「兩盡其道」擴充爲「各盡其道」，便臻及了人我之間一切倫理關係的圓滿。

最後，必須補充說明的是，傳統浪漫愛情故事以「始若不正，卒歸于正」[48]之敘事模式取得「情理合一」，較諸《紅樓夢》所提出的「兩盡其道」之「痴理」，本質上乃是迥然不同的，絕不能因類似的字面便等同視之、一概而論。以《牡丹亭》爲例，除了多數學者以「情」與「理」對立加以解釋外，亦不乏就杜麗娘的情欲表現均發生在超現實的時空中，一次在夢中，一次爲鬼，所謂「鬼可虛情，人須實禮」（〈婚走〉第三十六齣），回生之後作品中即不再正面書寫她與柳夢梅的歡愛場面，反而著重在與社會關係的重新修復上，因此認爲湯顯祖對《牡丹亭》最後三分之一的內容構撰，旨在說明「情」、「理」統一的觀念，亦即「情」如果要長久，必須落實於現實倫理之中，所謂「情理不必互斥，盡可互容」是也。[49]不過，若剝除了夢境與鬼魂的超現實外衣，其實質內容與脈絡結構依然合乎脂硯齋所批評的敘事模式：

> 可笑近時小說中，無故極力稱揚浪子淫女，臨收結時，還必致感動朝廷，使君父同入其情慾之界，明遂其意，何無人心之至。不知被（彼）作者有何好處，有何謝報到朝廷廊廟之上，直將半生淫朽（污）穢瀆睿聰，又苦拉君父作一干證護身符，強媒硬保，得遂其淫慾哉。[50]

---

[48] 明・孟稱舜：〈節義鴛鴦塚嬌紅記題詞〉，朱穎輝輯校：《孟稱舜集》（北京：中華書局，2005 年 6 月），卷 3，頁 559。

[49] 華瑋：〈世間只有情難訴——試論湯顯祖的情觀與他劇作的關係〉，《大陸雜誌》第 86 卷第 6 期（1993 年 6 月），頁 38。

[50] 甲戌本第 2 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 41。

臺灣大學學術期刊資料庫

顯然是將之視爲先訴諸感官刺激的性消費，劇終再回返倫理歸趨的「勸百諷一」式的道學掩護，情、理的關係仍是斷裂的，而深表不以爲然。這也正是《紅樓夢》之所以摒棄這類浪漫愛情小說「始若不正，卒歸于正」之情節框架，始終讓「情、理」同步並存的原因。

如此一來，「情理（禮）兼備」的合一表現便可以是對情的昇華與深化。如傳統之「避諱」文化乃是君父倫理架構中階級權力運作的結果，固然可以被極端化運用，成爲戕害天才詩人李賀使之終生不第而落魄早夭的吃人禮教，[51] 卻也得以讓林黛玉充分傳達出對母親沛然難捨的孺慕之情，[52] 天生自然的親子情感與後天人爲的禮教規範淪浹爲一體，而情禮胥合，彼此一無絲毫扞格，甚至進一步達到了情禮相成，互爲深化、純化、強化的境界。此即清朝沈欽韓（1775-1831）所指出：

> 原夫聖人之制禮，因人本有之情而道之。莫可效其愛敬，莫可罄其哀慕，則有事親敬長之禮、吉凶喪祭之儀，所以厭飫人心，而使之鼓舞浹洽者也。後賢之議禮，則逆揣其非意之事，設以不敢不得之科多方以誤之。[53]

戴震（1724-1777）更說得好：

> 後儒不知情之至於纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同于酷吏之所謂

[51] 韓愈〈諱辯〉道：「賀舉進士有名，與賀爭名者毀之，曰：『賀父名晉肅，賀不舉進士爲是。』」馬其昶：《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局，2002 年 1 月），卷 1，頁 61。李賀終因避諱終身不第，在「長安有男兒，二十心已朽」（〈贈陳商〉）的情況下，年僅二十七便抑鬱而亡。

[52] 第 2 回〈冷子興演說榮國府〉記述年僅六、七歲之齡的林黛玉即懂得避諱之理並奉行如儀，爲避母親「賈敏」之名諱，因此唸書時凡遇敏字皆念作「密」，書寫時凡遇敏字皆故意減一二筆，同時採行了「更讀」與「缺筆」這兩種淵遠流長的避諱手法，其心態屬於出自尊敬和親近之感情所產生的「敬諱」類型。有關避諱的型態與形式，詳參王新華：《避諱研究》（濟南：齊魯書社，2008 年 8 月），頁 32、180-183、190-191。

[53] 清・沈欽韓：〈妻爲夫之兄弟服議〉，《幼學堂文稿》（臺北：新文豐出版公司，1989），卷 1，頁 3-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

法。[54]

所謂「情之至於纖微無憾是謂理」，正揭示出《紅樓夢》中情理合一觀的本質，也正是對「痴理」的絕佳定義。

三、「我們都是歷史中的人」——對「情欲霸權論述」的省思

如果說「緣情入禮」是魏晉禮學發展的趨勢，[55] 也解釋了明中期以來浪漫愛情故事的創作主旨，[56] 則「緣禮（理）入情」乃是《紅樓夢》對晚明以來「情理對立」、「以欲爲情」之情論流弊的扭轉。

固然從深刻的學理而言，明代思想中對人欲的正面肯定與提倡，絕不意味著從負面貶斥天理；毋寧說由於爲天理所包容，人欲才獲得存在的保證，「如果把『天理』看作封建的身分秩序，把『人欲』看作人們的自然欲望，那麼可以說『人欲』反而成了封建秩序中的『公』或『恰好』的成分，『天理』一方面把『人欲』收攝於自己之中，一方面對自己進行再編和補強。」[57] 但是，在

[54] 清・戴震：〈與某書〉，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1990 年 12 月），頁 174。

[55] 參考余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版公司，1980 年），頁 358-367；林麗眞：〈魏晉人論「情」的幾種面向〉，《語文、性情、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，1996 年 7 月），頁 629-650。

[56] 所謂：《牡丹亭》劇末的「這一情節強烈地暗示出理學的教義應該被充滿活力的、有起死回生之力的情來加以補充，而不是被情取而代之。」以及：「通過把這種反抗的美學融入陳腐說教的框架，小說作者們創作了動態的、不同面向的文本，它們同時表達著兩種渴望：摒棄腐朽汙濁形態的儒教，回到一種被修復了的儒學的狀態。」表現出正統修辭通過吸收與其競爭著的價值體系來激活自身的能力。見〔美〕艾梅蘭（Maram Epstein）著，羅琳譯：《競爭的話語——明清小說中的正統性、本眞性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005 年 1 月），頁 75、248。

[57] 〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997 年 10 月），序章，頁 10-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

世俗化的社會思潮與經驗層次中，便難以保持其論述之精密深微，從而在一般的感覺層次上受到簡化與表面化，產生了縱欲傾向與情理對立觀，尤以訴諸市場品味的戲曲小說最是明顯，湯顯祖所提出「是非者理也」、「愛惡者情也」，「情在而理亡」的情理衝突論述，即可爲其中代表。論者多已注意到，湯顯祖作品中所出現的「情」字多達一百多次，作爲與「理」——就是封建倫理規範，是社會判斷是非的標準——相對的範疇，彼此是互不相容的；[58] 而其所主張的「情有者，理必無」的「克理」觀，出於對儒家倫理之「理」的憎恨與抵制，則導致明末以後的情更多地通向「情欲」。[59] 在情理衝突的對立概念下，乃視「個人」爲脫離社會脈絡與人際關係的眞空存在狀態，並且把女性身體性欲化、進而把女性主體性欲化，以杜麗娘、柳夢梅爲代表的兩性關係，實際上繼承了唐代元稹〈鶯鶯傳〉的愛情模式，依循「欲──→情──→禮／理（婚姻）」之脈絡漸次發展。這固然衝撞了傳統社會中「禮／理（婚姻）──→欲──→情」之進階關係，將作爲攸關女性人生變化與道德評價之「禮／理（婚姻）」的所在位序，由關鍵性的優先位置移換到無關緊要的殿後位置，以表示對父權制包辦婚姻的抗議；但問題是，在傳統社會制度的整體結構下，欲／情的混淆與欲的先行，容易使隨後的「理／禮」無法發揮對「情」的延續性保障，其結果便是使女性更加被推擠到物化的邊緣層次，「始亂終棄」往往即是其最終命運。

根本上，將「身體解放」、「情欲自主」視爲女性之個體覺醒、自我實踐的象徵時，一方面是忽略了作爲未成熟的少女，就必然處於「主體不穩」的狀態；另一方面更對女人的現實處境過度樂觀，對情欲過於簡單地加以本質化，彷彿女人只要性別意識覺醒過來時，就一定能夠追求「雄性」式的自我主權，這就脫離了「她們仍在現實之中」的歷史處境，以及「情欲主體性」的弔詭等

[58] 葉朗：《中國小說美學》（臺北：里仁書局，1994 年 11 月），頁 257-258。
[59] 吳炫：《否定主義美學》（北京：北京大學出版社，2004 年 9 月），頁 252。

臺灣大學學術期刊資料庫

問題。[60] 早在《詩經》中，雖有〈召南・野有死麕〉一篇書寫「有女懷春，吉士誘之」的浪漫情事，但同時也鑒於性別待遇的不平等，而清楚發出「于嗟女兮，無與士耽。士之耽兮，猶可說也；女之耽兮，不可說也」（〈衛風・氓〉）的警覺與告誡；時至漢代，亦如歐哈拉（A. R. O'Hara）所言，從《女誡・專心第五》「夫有再娶之義，婦無二適之文」可見中國傳統上對兩性的雙重的貞節標準。[61] 至於唐朝時期，作爲「才子佳人」之最早原型的崔鶯鶯，更以清明之理性與客觀之認知，指出張生「始亂之，終棄之，固其宜矣」的「以亂易亂」的色欲意義，既對張生初時「始亂之」的色欲動機瞭若指掌，並準確預告了張生「終棄之」的薄倖；尤其洞明此一悲慘結果乃是自己放棄禮教保障所付出的代價，故云：「豈期既見君子，而不能（以禮）定情，致有自獻之羞，不復明侍巾幘。」[62] 事實上，幾乎所有學者都注意到，「發生性關係之後鶯鶯忽然間判若兩人，從此以後她只能依靠張生的憐憫與忠誠。這恰恰證明她在本質上處於非常軟弱的地位」，這正是因爲「在這種愛情關係裡，她是唯一可能的受害者」。[63] 這不但印證了倪豪士（William H. Neinhauser, Jr.）所指出的，即使在性別規範較爲鬆動的唐代，文獻載籍中仍反映出對女性性事及性別之雙重標準；[64] 甚且從另一角度而言，唐代之風氣開放、貞節觀念鬆弛，女色

[60] 有關此一討論，詳參龔卓軍：〈情欲「主體性」的弔詭：娼妓現象所涉及的認識論與倫理學諸問題〉，余安邦主編：《情、欲與文化》（臺北：中央研究院民族學研究所，2003 年 12 月），頁 83-108。

[61] 參 A. R. O'Hara, "The Position of Woman in Early China, according to the Lieh nu chuan," in *The Biographies of Chinese Women* (Hong Kong: Orient Publication Co., 1995), p.259.

[62] 原文中無「以禮」二字，但陳寅恪認爲：「既見君子矣，何以不能定情？文意殊不貫通。毛詩召南草蟲篇小序云，大夫妻能以禮自防也。及經文云，未見君子，憂心忡忡。亦既見止，亦既覯止，我心則降。並樂府解題曰，定情詩漢繁欽所作也。言婦人不能以禮從人，而自相悅媚等語。故依董本特補以禮二字，以足文意。」陳寅恪：《元白詩箋證稿》（上海：上海古籍出版社，1982 年 2 月），頁 347-348。

[63] 此爲伊維德（Wilt L. Idema）之說，引自孫歌、陳燕谷著：《國外中國古典戲曲研究》（南京：江蘇教育出版社，2000 年 1 月），頁 186。

[64] 〔美〕倪豪士：〈唐代載籍中之女性性事及性別雙重標準初探〉，《傳記與小說——唐代文學比較論集》（臺北：南天書局，1995 年 8 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

作爲「性工具」的悲哀只有更被強化。[65] 凡此都是迄今沒有改變的社會現實，只是程度問題而已。

基於傳統家長制度支配著家庭與社會，女性被限定爲家內符碼的情況，吳爾芙（Virginia Woolf, 1882-1941）所虛擬的「莎士比亞的妹妹茱蒂斯」的故事，[66] 不獨闡釋了男權世界對女性才能的壓抑與毀滅，如探春同樣也自覺「我但凡是個男人，可以出得去，我必早走了，立一番事業，那時自有我一番道理。偏我是女孩兒家，一句多話也沒有我亂說的」（第五十五回）；更進一步生動而切中要害地呈現了家外之公共空間對女性的高度隔絕性、排除性甚至危險性，因此才會有「娜拉出走之後該怎麼辦」[67] 的深刻提問，並進而闡明「婦女的個性解放不能離開整個社會的解放而單獨存在」[68] 的道理。是故，存在於一般情欲論述中把女性身體性欲化、進而把女性主體性欲化的思維，其實不過是傳統女性被物化爲性對象的借屍還魂而已；相反地，必須如福克斯—簡諾維希（Elizabeth Fox-Genovese）於《女性主義不需要幻想》一書中所警示的，婦女問題必須放到社會現實中來考慮，女性必須先得到保護才能最終與男人平

65 杜芳琴：《女性觀念的衍變》（鄭州：河南人民出版社，1988 年 10 月），頁 145-146、263。

66 〔英〕吳爾芙著，張秀亞譯：《自己的房間》（臺北：天培出版社，2000 年 1 月），頁 84-87。

67 在現實處境上，「從事理上推想起來，娜拉或者也實在只有兩條路：不是墮落，就是回來」，魯迅：〈墳・娜拉走後怎樣〉，《魯迅全集》（臺北：唐山出版社，1989 年 9 月），第 1 卷，頁 143。另可參〔德〕莎樂美（Lou Andréas-Salomé, 1861-1937）著，馬振騁譯：《閣樓裡的女人：莎樂美論易卜生筆下的女性》（上海：華東師範大學出版社，2005 年 1 月），頁 57。

68 引文見余華林：《女性的「重塑」：民國城市婦女婚姻問題研究》（北京：商務印書館，2009 年 8 月），頁 79。魯迅在發表〈娜拉走後怎樣〉一文稍後，於 1925 年也寫出中國版的娜拉〈傷逝〉，收錄於《徬徨》，在這部小說中塑造了子君的形象而反映知識份子的戀愛悲劇；此外，魯迅在〈論睜了眼看〉也指出：「『私訂終身』在詩和戲曲或小說上尚不失爲美談，實際卻不容于天下的，仍然免不了要離異。」《魯迅全集》（臺北：唐山出版社，1989 年 9 月），第 1 卷，頁 217。

臺灣大學學術期刊資料庫

等，因此必須摒棄抽象化的自由獨立目標和以男人自我爲本的這兩種幻想。[69] 尤其是，以「性開發」作爲少女探索自我的最初形式，對主體不穩且社會環境又採取性別雙重標準的不利情況下，其實是一種容易將女性導入劫難的危險之道，這並不是以「爲情而生，爲情而死」的浪漫化粉飾所可以規避的問題。

衡諸承襲了傳統中國文化的帝制晚期社會，此理猶然成立，而《紅樓夢》顯然也深刻意識到、並反映了「她們仍在現實之中」的歷史處境，因此當秦可卿終爲其情欲越軌付出生命代價而淫喪天香樓之後，共同參與這場亂倫極致之情色冒險的男方賈珍卻毫髮無傷，至多只是以傾家蕩產式的奢華喪禮以減緩內心的情感自責，卻完全不必面對外在的道德審判乃至輿論壓力，遑論任何程度的法律懲戒，男女雙方性待遇的懸殊實是不可思議。同樣地，第六十九回記述尤三姐入夢對受虐待斃之尤二姐傳授機宜，姊妹的人魂對話之間亦透露出兩性責任分配極度不均的觀念，並深深內化於意識中，成爲女性自我馴服的強大規訓：

> 只見他小妹子手捧鴛鴦劍前來說：「姐姐，你一生爲人心痴意軟，終吃了這虧。……此亦係理數應然，你我生前淫奔不才，使人家喪倫敗行，故有此報。」
>
> 尤二姐泣道：「妹妹，我一生品行既虧，今日之報既係當然，何必又生殺戮之冤。隨我去忍耐。若天見憐，使我好了，豈不兩全？」小妹笑道：「姐姐，你終是個痴人。自古『天網恢恢，疏而不漏』，天道好還。你雖悔過自新，然已將人父子兄弟致於麾聚之亂，天怎容你安生？」尤二姐泣道：「既不得安生，亦是理之當然，奴亦無怨。」

其中透過「理數應然」、「天道好還」、「理之當然」等說法，更將此一罪咎之片面性（女性單方）與嚴重性（不得安生）加以合理化，成爲放諸四海而皆

[69] Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Without Illusion: A Critique of Individualism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991). 參余寧平：〈女性主義政治與美國文化研究〉，鮑曉蘭主編：《西方女性主義研究評介》，頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

準的「理數」、「天道」，並以超越的形上力量爲女性犯淫之與死亡相結合提供了必然性，連「悔過自新」都難以補救，實爲對秦可卿之下場的哲理性補充說明。

而如此片面究責於女方之道德專制，事實上連賈寶玉這位以女性守護神自許的「絳洞花主」都難以根除，而固結於內隱不彰的潛意識深處。觀諸第六十六回所載，當柳湘蓮對與尤三姐訂親之事感到疑惑，遂向寶玉細細問個底裏時，對話中寶玉所使用的語詞，無一不帶有對尤三姐的鄙夷與貶抑，所謂「如今既得了個絕色便罷了，何必再疑」，已經隱隱約約帶有「有色無德」的意味；而在講究男女之防的禮教世界中，「我在那裏和他們混了一個月」的「混」字更曖昧地啓人疑竇，暗暗指向二尤與男性狎近輕薄的不守婦道；至於「眞眞一對尤物，可巧他又姓尤」的「尤物」一詞，益發是父權傳統中將女性物化、情色化的慣用貶詞，洩露出一種男性輕玩女性的浮薄心態；加以最後對湘蓮「他品行如何」的究竟之問，竟回覆以「你既深知，又來問我做什麼？連我也未必乾淨了」的拒答亦答，形同直接承認尤三姐的「不乾淨」，成爲壓垮駱駝的一根稻草，促使柳湘蓮的執意退婚，隨之導致姻緣夢碎的尤三姐自刎而死。這眞是男權心理最幽微的曲折表露，由料定「凡山川日月之精秀，只鍾於女兒，鬚眉男子不過是些渣滓濁沫而已」（第二十回）的賈寶玉隱約透顯，更見傳統性別觀的穿心沁骨之力道。

因此，對女性之情欲表現的讚揚，明顯是忽略了傳統社會中男性與女性在性規範上的雙重標準，以及責任分配的極度不平均。在一個「已經失了腳，有了一個『淫』字，憑他有甚麼好處也不算了」（第六十五回），以及對「先姦後娶」[70]——亦即情欲發生先於婚姻締結的做法極爲忌諱的時代環境中，一旦片面地宣揚性解放或靈肉合一的愛情觀，而不顧女性所面臨的種種壓力與束縛，反倒可說是前進意識形態對女性的另一種壓迫。[71] 上述論及之秦可卿、尤

[70] 第 69 回中，賈璉侍妾秋桐指控尤二姐的罪名之一，就是「先姦後娶沒漢子要的娼婦」，進而導致尤二姐含恨抑鬱以致自盡的悲劇。這也正是第 34 回黛玉之所以在寶玉贈帕定情而驚喜之餘，「再想令人私相傳遞與我，又可懼」的原因所在。

臺灣大學學術期刊資料庫

氏姊妹、智能兒等等，都足爲其證；至於萬兒雖因隸屬「禮不下庶人」的奴婢身分，而似乎有所豁免，但從寶玉一再感嘆的「可憐，可憐」，則顯示出若以人之爲人的普遍的、同等的價值來衡量，她仍是付出了人格尊嚴的慘痛代價。

可以說，片面標榜生物本能中縱欲的那一面，甚至將愛欲無限上綱而等同爲身體自主、愛情實踐的表現，勢必會過度膨脹成爲一種「情欲霸權」（erotic hegemony）論述，本質上與一味要求女性守貞的禮教同樣僵化而極端，成爲反過來干預「身體自主」的另一種負面扭曲，彼此共享了相同的思想暴力與身體箝制；因之當現代評論者突顯女性情欲的意義與價值時，必須深切意識到：

> 被解放於父系法枷鎖的女體，可能證實爲父系法的另一化身，貌似顛覆，卻時而運作加強及散播父系法。爲了要避免以受壓迫者之名解放壓迫者，必須把法律的複雜性和細緻性列入考慮，並糾正我們自己那超越法律的眞實身體的幻覺。如果顛覆仍爲可能，它會是法律之內的顛覆，憑藉的是法律自我衝突、產生不預期轉變時浮現的可能性。那麼文化上建構的身體將會得到自由，不是回到其「自然的」過去或原始的歡愉，而是來到充滿文化可能性的開放未來。[72]

換言之，眞正的自我覺醒所產生的情欲／身體自主，理應包含一種不爲身體欲望所驅使的心靈力量，以及對異性出於肉體欲望以求交合遂欲之要求說不的權利——無論是主體尊嚴的維護或客觀律法的考量，皆然。此外，同樣地，湯顯祖所張揚的「一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復

[71] 此意可參林芳玫：《解讀瓊瑤愛情王國》，頁 78、97。另吳存存〈性別問題與明清性史的研究〉一文亦指出：不管文人的初衷如何，在中國封建文化的父權社會中，越提倡「情」，越注重「人欲」，實際上便越導致了對女性的禁欲，對女性的壓迫。見葉舒憲主編：《性別詩學》（北京：社會科學文獻出版社，1999 年 9 月），頁 119-121。

[72] 〔美〕巴特勒（Judith Butler）著，林郁庭譯：《性／別惑亂——女性主義與身分顛覆》（臺北：桂冠圖書公司，2008 年 12 月），頁 146-147。

臺灣大學學術期刊資料庫

生者，皆非情之至也」，[73] 該「情至說」將情的表現推到以「死」爲判準的極端標準，且以完全的排他態勢壟斷了「至情」的定義權，與要求寡婦守節明志甚至以死殉夫的「禮教吃人」，其實也共享了相同的霸權論述本質，構成了對女性的另一種壓迫與扭曲。因此柯麗德（Katherine Carlitz）指出，明末以「情」爲中心的解放論述，雖鼓勵女性追求情感、肉體的滿足，但另一方面，「爲情而死」的主張也壓迫著女性，[74] 而不免有「情教吃人」之危機。

是故《紅樓夢》作者藉第一回石頭聲言其撰述「不過只取其事體情理罷了」，深明《紅樓夢》創作底蘊的脂硯齋，在表達「余嘆世人不識情字，常把淫字當情字」[75] 之餘，亦揭示「石頭記一部中皆是近情近理必有之事，必有之言」，[76] 全書乃「推情度理之談，以射正事」，[77] 其相關批語往往針對湯顯祖的主情說進行反撥，所採取的表述方式之一，即是明確地揚理抑情、甚至從根本處直接對「情」的片面性加以否定，而於狹義的男女之情最可得見。諸如：

- 看他所寫開卷之第一個女子便用此二語以訂終身，則知託言寓意之旨，誰謂獨寄興于一情字耶！[78]
- 妙，蓋云人能以理自守，安得爲情所陷哉。[79]
- 可知奸賊二字是相連的，故情字原非正道，墜兒原不情也，不過一愚人耳，可以傳姦，即可以爲盜。[80]

[73] 明・湯顯祖：〈牡丹亭記題詞〉，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》，頁 1153。
[74] K. Carlitz, "Desire, Danger, and the Body: stories of Women's Virtue in Late Ming China,"（欲望、危險、身體——中國明末女德故事） in Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, Tyrene White edited, *Engendering China: Women, Culture, and the State,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, pp.101-124.
[75] 王府本第 66 回回前總批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 674。
[76] 庚辰本第 16 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 301。
[77] 庚辰本第 52 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 644。
[78] 甲戌本第 1 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 22。
[79] 甲戌本第 4 回夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 92。
[80] 庚辰本第 52 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 644-645。

臺灣大學學術期刊資料庫

・眞一字一哭也，又何必魚水相得而後爲情哉。[81]

由這幾條批語可見，合「理」之「情」則爲「情之正」，必然使情／欲獲得區分，保障情之爲心靈的整體狀態，不因純本能的衝動而變質；[82] 也不至於「爲情所陷」，或流於情私之弊，或甚至成爲一種以「癡情」自豪、並炫耀其魅力的「感情的人」（Homo Sentimentalis），造成感情的模倣而反失其眞，或因炫耀過了頭而變得歇斯底里。[83] 由此，《紅樓夢》所述的情都必然合乎事理而有其客觀邏輯，所謂：

若以兒女子之情論之，則事必有之事，必有之理，又係今古小說中不能寫到寫得，談情者亦不能說出講出，情癡之至文也。[84]

可見脫離「必有之事，必有之理」以孤立談情者，其實離眞情愈遠；而描述合乎「必有之事，必有之理」的情，其細膩感人卻又是一般談情小說所不能寫到講出的，才稱得上是「情癡之至文」。這便是《紅樓夢》對傳統愛情浪漫故事及其才子佳人模式的一大超越。

歸根究柢，「戀愛和婚姻決非是個人的私事，它們與整個人類有關並成爲全社會所關注的問題」，[85] 現代男女以奠基於「情」之自由戀愛爲婚姻前提的一般正常模式，乃是歷經家庭結構、社會觀念制度等的相關配套發展始能形成，因此有人認爲：「爲愛而結婚成了一種奢侈，要等到某些文化上的變革發

[81] 列藏本第 77 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 712。

[82] 愛（Love）乃是心靈的整體狀態，「尤其不應該把愛與純本能的衝動（即使是昇華的衝動）視爲一事，……衝動本身原以滿足其嗜慾爲能事，而把對方視爲滿足嗜慾的方法，愛則是以肯定價值及創造價值的態度把自己轉向對方。」參〔德〕布魯格（Walter Brugger）編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》（臺北：國立編譯館，1976 年 10 月），頁 243。

[83] 此處有關「癡情」的負面意義及其可能的問題，詳參康正果：〈邊緣文人的才女情結及其所傳達的詩意〉，《交織的邊緣——政治和性別》（臺北：東大圖書公司，1997 年 5 月），頁 193。

[84] 己卯本第 18 回批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 328。

[85] 艾爾弗雷德語，引自〔美〕奧爾加・克洛甫夫著，王宏、李廣田譯：《女人的奧祕》（成都：四川文藝出版社，1988 年 4 月），頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

生後才會出現，即要等到對個人尊嚴有更多的敬重、男女平等的觀念出現、財富大量增加和生活閒適時才有可能。」[86] 甚至嚴格地說，所謂自由戀愛、結婚自主乃是中產階級浪漫想像的特權，權貴名媛和窮戶貧女至今都未必享有此一權利。則在有如一場「感性革命」的西方現代家庭出現及興起[87] 之前，透過「禮／理（婚姻）⟶欲⟶情」的關係順序，毋寧可以對處於社會弱勢的女性提供較大的尊嚴與保障；何況據社會學家的研究，經自由戀愛的新式婚姻的好合程度未必較高，因爲「舊式婚姻於結合之先，主張門第相當，才貌相配，需有老成的人爲之主持，結合之後，又主張親而不狎，相敬如賓；如此，婚前既有相當客觀的條件做保障，婚後又有一些培植的功夫來維持」，舊式的夫婦關係有時反而能歷久相安。[88] 就此以觀之，將現代個人主義式的身體思維視爲無上價值，以情欲表現批判或讚美傳統經典的進步與否，或以顛覆舊制婚姻之有無作爲情節詮釋的指標與價值衡量的標準，都不免流於一種強彼就此的蠻橫。

既然「我們都是歷史中的人」，[89] 生活在具體的時空環境下，那就會如蘇力所說的：「如果我們是作爲歷史進程中的行動者而不是作爲回顧歷史構建制度合理性的思考者時，我們——就如同梁祝二人一樣——就不知道在某個具體

---

86 〔美〕安東尼・華爾士（Anthony Walsh）著，郭斌等譯：《愛的科學》（北京：團結出版社，1999 年），頁 22。

87 「感性革命」是家庭史學者修特（Shorter, 1975）研究西方家庭演變時所提出的說法。引自林芳玫：《解讀瓊瑤愛情王國》，頁 120。

88 〔英〕靄理士（Havelock Ellis）著，潘光旦譯：《性心理學》（北京：商務印書館，1997 年 4 月），頁 181，注 43。

89 法國哲學家沙特說：「我們有義務滿足於不時從目前看來對我們一切最好的選項中盲目選擇，從而鍛鑄的我們自己的歷史。但是，就歷史而言，我們永遠也不能堅守先前的成功經驗。因爲，我們都是歷史中的人。」Jean-Paul Sartre,“The Nationalization of Literature,”in *What is Literature? And Other Essays,* Cambridge: Harvard University Press, 1988, p.278. 中譯見蘇力：《法律與文學：以中國傳統戲劇爲材料》（北京：三聯書店，2006 年 6 月），頁 113。

臺灣大學學術期刊資料庫

問題上是應當堅持制度，還是創造一個特例。」[90] 曹雪芹明顯是一位歷史進程中的行動者與觀察者，而非回顧歷史構建制度合理性的思考者，筆下所進行的是對人生肌理、社會實況的客觀發現與藝術表現，故《紅樓夢》的革命性並不是建立在破壞制度上，流於才子佳人模式之情欲混淆；而是在堅持制度之餘進行法律內的顛覆，藉由木石前盟與青梅竹馬的填補修正了傳統婚戀順序，使之更近乎現代社會「情──→禮／理（婚姻）──→欲」的最理想狀態：

傳統社會：禮／理（婚姻）──→欲──→情

《牡丹亭》：欲──→情──→禮／理（婚姻）

《紅樓夢》：情──→禮／理（婚姻）──→欲

現代社會：情──→禮／理（婚姻）──→欲

〔情──→欲──→禮／理（婚姻）〕

固然爲了完成「女孩兒未出嫁，是顆無價之寶珠」（第五十九回）的女性美學原則，以及全書所預定的悲劇框架，而注定黛玉必須未嫁夭逝；但從種種情節暗示其爲賈府上下眾望所歸的「潛在之新娘」，[91] 以及脂批所挑明之說：「二玉事在賈府上下諸人，即看書人，批書人，皆信定一段好夫妻，書中常常每每道及。」[92] 可見寶黛之間的婚戀發展結構，誠爲「情──→禮／理（婚姻）──→欲」此一最理想狀態的絕佳體現。《紅樓夢》超時代的革命性，實應於焉認取。

[90] 蘇力：《法律與文學：以中國傳統戲劇爲材料》，頁 111。

[91] 寶黛的聯姻可能性極高，其實書中多所暗示，諸如第 25 回王熙鳳以當家理事者的身分，當眾對黛玉開了「你既吃了我們家的茶，怎麼還不給我們家作媳婦」的玩笑；第 66 回興兒認爲寶玉的對象「將來准是林姑娘定了的，……再過三二年，老太太便一開言，那是再無不准的了」；第 57 回寫薛姨媽想把林妹妹定與寶玉，認爲：「我一出這主意，老太太必喜歡的。」婆子們聽了也笑道：「姨太太雖是頑話，卻倒也不差呢。到閑了時和老太太一商議，姨太太竟做媒保成這門親事，是千妥萬妥的。」

[92] 甲戌本第 25 回夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 488。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、結　　語

一般地說，視情、理對立，並強調愛欲之革命力量的現代思路，乃屬於尤金・韋伯（Eugen Weber）所定義的「反烏托邦論」。韋伯指出：作爲時代的超現實主義者，反烏托邦論者在在呼籲人的非理性面，要以本能、幻想、非理性的和屬於個人的特質去摧毀那計劃好的秩序，向社會表明：他們強調社會組織和其價值的荒謬性，以便解放個人。不過，反烏托邦論者雖然急著來重新肯定被忽略了的人性價值，把信心寄託在性、愛、自私、幻想等人的基本情感上，我們卻不可忘記，追求秩序，想要控制自然，掃除不可預料的事情，也是人性本然的要求，也是合理的、人性的；而如果夢境推展得過分，不是把我們帶到夢魘，就是讓我們在沮喪挫折之中醒來。[93] 這個道理對於女性範疇尤其適用，著力刻畫女性悲劇的曹雪芹更是深諳其理，因此書中並不存在「超越法律的眞實身體的幻覺」與「抽象化的自由獨立目標的幻想」，也沒有把人性價值片面寄託在性、愛、自私、幻想等人的基本情感上；而是從「特定的、經驗上面的個人」[94] 的角度，毫不掩蓋地正視人與人在階級、性別等方面的不平等事實，讓失節之情欲一直與死亡相聯繫。[95]

既然人的本性中除了食色本能之外，也同樣具備了超越自身、超越自然的精神追求，「人的價值」理應包括一種心靈探索與人格昇華的向上之路，需要的是對理想的鑄造，而非對本能的發揚，因此我們在對傳統經典進行闡釋時，必須回到人的整體，回到存在的具體的時空脈絡，不宜以現代個人主義式的身

---

93 〔美〕尤金・韋伯：〈二十世紀的反烏托邦〉，收入凱特布（George Kateb）編，孟祥森譯：《現代人論烏托邦》（臺北：聯經出版公司，1982 年 7 月），頁 117-119。

94 路易・杜蒙對有關「個人」這個字的兩種意義作出區別：一爲特定的、經驗上面的個人，另一種則把人視爲價值之擁有者，並強調此一區別的必要性。〔法〕路易・杜蒙著，黃柏棋譯：《個人主義論集》，頁 24-25。

95 有關情欲與死亡的關聯，可參〔挪威〕艾皓德（Halvor Eifring W.）著，胡晴譯：〈秦可卿之死——《紅樓夢》中的情、淫與毀滅〉，《紅樓夢學刊》2003 年第 4 輯，頁 252。

臺灣大學學術期刊資料庫

體觀強行單向介入。對此，Charlotte Furth 已提出警示：雖然「身體發人深思，但這提醒我們必須小心考慮爲什麼，我認爲我們必須了解到這種發人深思的魅力，是二十世紀晚期現代感性的典型產物。我們對身體的注重的確得助於當代科學、醫學，但也得力於資本主義文化的大眾消費，以及世紀末我們對性事及年輕的特別著迷。身體史的研究者可能有帶著這些包袱到他們的作品中卻不自知的危險。」[96] 此其一。

其次，我們還必須擺脫的是十九世紀以來視社會與個人必然是對立的二元觀念，不再誤以爲「社會減少一分，個人即增加一分；個人減少一分，社會即增加一分」，而體認到文化與個人的關係其實一向是相互影響的，一味強調文化與個人的對立，並不能釐清個人的問題；只有強調兩者的相互影響，才能掌握個人的眞相。[97] 這在慣於主張「《紅樓夢》只可言情，不可言法。若言法，則《紅樓夢》可不作矣」、[98]「特拈出一情字作主，遂別開出一情色世界」[99] 的紅學詮釋史中，更是發人深省之見。本文從《紅樓夢》中釐析出來的「痴理說」，即是廓清傳統之情理二元對立觀、現代之個人主義與身體迷思後，所朗現的文本眞相——「痴理」所證示的主體與存在的自由，乃如梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）所言，絕對不是來自脫離外在的束縛，而是來自認知到人不過是關係的網絡（network of relationship）的一份子，並融入其中；錯失自由並不是因爲擺脫不了這些關係，反而是因爲「試圖規避我的自然與社會情境」。[100] 由此，我們誠可以同意少數評論者排除眾說所認爲

[96] Charlotte Furth 著，蔣竹山譯：〈再現與感知——身體史研究的兩種取向〉，頁 140。

[97] 這種十九世紀二元觀的錯誤及應有思考，詳參〔美〕潘乃德（Ruth Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1993 年 10 月），頁 299-301。

[98] 涂瀛：《紅樓夢問答》、野鶴：《讀紅樓夢劄記》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3，分見頁 145、287。

[99] 清・方玉潤：《星烈日記》，卷 70。一粟編：《紅樓夢卷》，卷 4，頁 375。

[100] 這段有關梅洛龐蒂學說的綜述，出自蘇秋華：〈從角色扮演談觀影的沒入經驗：以《臥虎藏龍》及《花樣年華》爲例〉，《中外文學》第 33 卷第 11 期（2005 年 4 月），頁 101-102。

臺灣大學學術期刊資料庫

的：

> 其書則反復開導，曲盡形容，爲子弟輩作戒，誠忠厚悱惻，有關於世道人心者也。顧其旨深而詞微，具中下之資者，鮮能望其涯岸，不免墜入雲霧中，久而久之，直曰情書而已。[101]

證諸書中對於愛情之發生、發展與結果的整體理解，足見這部偉大小說的「旨深」非在於獨尊個人的「情書」，而在於更寬廣、更全面的「世道人心」。這也是《紅樓夢》之所以超越傳統浪漫愛情故事的一大關鍵。

（責任校對：陳建男）

引用書目

一、傳統文獻

漢・劉向：《古列女傳》，鄭曉霞、林佳鬱編：《列女傳彙編》第 9 冊，北京：北京圖書館出版社，2007 年 7 月。

唐・韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：世界書局，2002 年 1 月。

明・孟稱舜著，朱穎輝輯校：《孟稱舜集》，北京：中華書局，2005 年 6 月。

明・湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》，北京：古籍出版社，2001 年 4 月。

清・戴震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1990 年 12 月。

清・沈欽韓：《幼學堂文稿》，臺北：新文豐出版公司，1989 年。

清・劉熙載著，袁津琥校注：《藝概注稿》，北京：中華書局，2009 年 5 月。

[101] 清・訥山人：〈增補紅樓夢序〉，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 2，頁 53。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995 年 10 月。

清・脂硯齋等著，陳慶浩輯校：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》，臺北：聯經出版公司，1986 年 10 月。

一粟（周紹良、朱南銑）編：《紅樓夢卷》，臺北：新文豐出版公司，1989 年 10 月。

清・張新之等著，馮其庸纂校訂定：《八家評批紅樓夢》，北京：文化藝術出版社，1991 年 9 月。

二、近人論著

文崇一：〈報恩與復仇：交換行爲的分析〉，楊國樞主編：《中國人的心理》，臺北：桂冠圖書公司，1988 年 3 月。亦收入文崇一：《歷史社會學》，臺北：三民書局，1995 年 11 月。

王新華：《避諱研究》，濟南：齊魯書社，2008 年 8 月。

王意如：《中國古典小說的文化透視》，上海：文匯出版社，2006 年 11 月。

杜芳琴：《女性觀念的衍變》，鄭州：河南人民出版社，1988 年 10 月。

李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，熊秉眞主編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》，臺北：漢學研究中心，2003 年 9 月。

吳存存：〈性別問題與明清性史的研究〉，葉舒憲主編：《性別詩學》，北京：社會科學文獻出版社，1999 年 9 月。

吳　炫：《否定主義美學》，北京：北京大學出版社，2004 年 9 月。

〔日〕佐藤錬太郎著，楊菁譯：〈李贄李溫陵集和論語——王學左派的道學批判〉，收入〔日〕松川建二編，林慶彰等譯：《論語思想史》，臺北：萬卷樓圖書公司，2006 年 2 月。

〔美〕余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》，

臺灣大學學術期刊資料庫

臺北：聯經出版公司，1980 年。

〔美〕余英時：〈曹雪芹的反傳統思想〉，《紅樓夢的兩個世界》，臺北：聯經出版公司，1981 年 11 月。

余華林：《女性的「重塑」：民國城市婦女婚姻問題研究》，北京：商務印書館，2009 年 8 月。

余寧平：〈女性主義政治與美國文化研究〉，鮑曉蘭主編：《西方女性主義研究評介》，北京：三聯書店，1995 年 5 月。

＊林芳玫：《解讀瓊瑤愛情王國》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年 2 月。

林麗貞：〈魏晉人論「情」的幾種面向〉，《語文、性情、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，臺北：臺灣大學中國文學系，1996 年 7 月。

周建渝：《才子佳人小說研究》，臺北：文史哲出版社，1998 年 10 月。

周慶華：〈佛教因緣觀在《紅樓夢》中的運作及其意義〉，中國古典文學研究會主編：《文學與佛教關係》，臺北：臺灣學生書局，1994 年 7 月。

〔美〕段義孚（Yi-Fu Tuan）著，周尚意、張春梅譯：《逃避主義》（Escapism），臺北：立緒文化公司，2006 年 4 月。

高辛勇：〈從「文際關係」看《紅樓夢》〉，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 年 6 月。

＊徐豔蕊：〈從《聊齋誌異》的性別話語質疑傳統文學經典的合法性〉，《河北學刊》第 25 卷第 4 期（2005 年 7 月）。收入《當代中國女性主義批評二十年》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年 3 月。

孫歌、陳燕谷：《國外中國古典戲曲研究》，南京：江蘇教育出版社，2000 年 1 月。

陳寅恪：《元白詩箋證稿》，上海：上海古籍出版社，1982 年 2 月。

陳萬益：〈脂評探微之一：說賈寶玉的「意淫」和「情不情」〉，《中外文

臺灣大學學術期刊資料庫

學》第 12 卷第 9 期（1984 年 2 月）；後收入余英時等：《曹雪芹與紅樓夢》，臺北：里仁書局，1985 年 1 月。

康正果：〈邊緣文人的才女情結及其所傳達的詩意〉，《交織的邊緣——政治和性別》，臺北：東大圖書公司，1997 年 5 月。

華　瑋：〈世間只有情難訴——試論湯顯祖的情觀與他劇作的關係〉，《大陸雜誌》第 86 卷第 6 期（1993 年 6 月）。

張淑香：《元雜劇中的愛情與社會》，臺北：長安出版社，1980 年 4 月。

張　惠：〈美國紅學研究述評〉，《紅樓夢學刊》2010 年第 1 輯。

〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997 年 10 月。

〔美〕裔錦聲：《紅樓夢：愛的寓言》，北京：北京大學出版社，2000 年 12 月。

葉　朗：《中國小說美學》，臺北：里仁書局，1994 年 11 月。

＊〔美〕楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版公司，1985 年 11 月。

＊歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的隱讖系譜與主要表述策略〉，《淡江中文學報》第 23 期（2010 年 12 月），頁 55-98。

＊歐麗娟：〈《紅樓夢》中的情／欲論述——以「才子佳人模式」之反思爲中心〉，「第二屆東亞人文學論壇」，臺北：臺灣大學文學院主辦，2010 年 12 月 10-11 日。

＊歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的度脫模式與啓蒙進程〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 125-164。

魯　迅：《魯迅全集》第 1 卷，臺北：唐山出版社，1989 年 9 月。

薛海燕：《《紅樓夢》：一個詩性的文本》，北京：中國社會科學出版社，2003 年 11 月。

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 年 1 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊蘇　力：《法律與文學：以中國傳統戲劇爲材料》，北京：三聯書店，2006年6月。

蘇秋華：〈從角色扮演談觀影的沒入經驗：以《臥虎藏龍》及《花樣年華》爲例〉，《中外文學》第33卷第11期（2005年4月）。

龔卓軍：〈情欲「主體性」的弔詭：娼妓現象所涉及的認識論與倫理學諸問題〉，余安邦主編：《情、欲與文化》，臺北：中央研究院民族學研究所，2003年12月，頁83-108。

龔鵬程：《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994年11月。

三、外文譯著

〔美〕潘乃德（Ruth Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》（*Patterns of Culture*），臺北：巨流圖書公司，1993年10月。

＊〔德〕布魯格（Walter Brugger）編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》（*Philosophisches Wörterbuch*），臺北：國立編譯館，1976年10月。

＊〔美〕巴特勒（Judith Butler）著，林郁庭譯：《性／別惑亂——女性主義與身分顛覆》（*Gender trouble:Feminism and the subversion of identity*），臺北：桂冠圖書公司，2008年12月。

Katherine Carlitz,“Desire, Danger, and the Body: stories of Women’s Virtue in Late Ming China,”（欲望、危險、身體——中國明末女德故事）in Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, Tyrene White edited, *Engendering China: Women, Culture, and the State*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994, pp.101-124.

Ching-kiu Stephen Chan,“The Problem of Modern Chinese Realism: Mao Dun and His Contemporaries, 1919-1937,”Ph. D. Dissertation, University of California at San Diego, 1986.

〔美〕奧爾加・克洛甫夫著，王宏、李廣田譯：《女人的奧祕》，成都：四川文藝出版社，1988年4月。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔美〕彼特・杜斯（Peter Dews）著，汪民安譯：〈福柯論權力與主體性〉，汪民安等編：《福柯的面孔》，北京：文化藝術出版社，2001 年 9 月。

〔德〕Barbara Duden（芭芭拉・杜登）, *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth -Century Germany*（膚下的女人：十八世紀德國一位醫生的病患）, trans. by Thomas Dunlap, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

〔法〕路易・杜蒙（Louis Dumont）著，黃柏棋譯：《個人主義論集》（*Essais sur L'individualism*），臺北：聯經出版公司，2003 年 8 月。

〔挪威〕艾皓德（Halvor Eifring W.）著，胡晴譯：〈秦可卿之死——《紅樓夢》中的情、淫與毀滅〉，《紅樓夢學刊》2003 年第 4 輯。

〔英〕靄理士（Havelock Ellis）著，潘光旦譯：《性心理學》（*Psychology of Sex: A Manual for Students*），北京：商務印書館，1997 年 4 月。

〔美〕艾梅蘭（Maram Epstein）著，羅琳譯：《競爭的話語——明清小說中的正統性、本眞性及所生成之意義》（*Competing Discourses: Orthodoxy, Authenticity, and Engendered Meaning in Late Imperial Chinese Fiction*），南京：江蘇人民出版社，2005 年 1 月。

Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Without Illusion: A Critique of Individualism*（女性主義不需要幻想——對個人主義的批判）, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.

Charlotte Furth 著，蔣竹山譯：〈再現與感知——身體史研究的兩種取向〉，《新史學》第 10 卷第 4 期（1999 年 12 月）。

Pamela K. Gilbert, *Disease, desire, and the Body in Victorian Women's Popular Novels*（維多利亞時代女性通俗小說中的疾病、欲望與身體）, Cambridge University Press, 1997.

臺灣大學學術期刊資料庫

〔波蘭〕馬林諾夫斯基（Bronislaw K. Malinowsky）著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》，上海：上海文藝出版社，1988 年 10 月。

Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*（知覺現象學）, Trans. Colin Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

＊〔美〕倪豪士（William H. Neinhauser, Jr.）：〈唐代載籍中之女性性事及性別雙重標準初探〉，《傳記與小說——唐代文學比較論集》，臺北：南天書局，1995 年 8 月。

A. R. O'Hara,"The Position of Woman in Early China, according to the Lieh nu chuan,"（由列女傳看中國早期的女性地位）in *The Biographies of Chinese Women*, Hong Kong: Orient Publication Co., 1995.

〔德〕莎樂美（Lou Andréas-Salomé）著，馬振騁譯：《閣樓裡的女人：莎樂美論易卜生筆下的女性》，上海：華東師範大學出版社，2005 年 1 月。

Jean-Paul Sartre,"The Nationalization of Literature,"in *What is Literature? And Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Irving Singer, *The Pursuit of Love*（愛的追尋）, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

〔美〕安東尼・華爾士（Anthony Walsh）著，郭斌等譯：《愛的科學》（*The Science of Love*），北京：團結出版社，1999 年。

〔美〕尤金・韋伯（Eugen Weber）：〈二十世紀的反烏托邦〉，凱特布（George Kateb）編，孟祥森譯：《現代人論烏托邦》，臺北：聯經出版公司，1982 年 7 月。

〔英〕吳爾芙（Virginia Woolf）著，張秀亞譯：《自己的房間》（*A Room of One's Own*），臺北：天培出版社，2000 年 1 月。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Brugger, W. (1976). *Xi yang zhe xue ci dian* (*Philosophisches Wörterbuch*). (Xiang, T.-J., trans.). Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

Butler, J. (2008). *Xing bie huo luan nu xing zhu yi yu shen fen dian fu* (*Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*). (Lin, Y.-T., trans.). Taipei: Gui-Guan.

Lin, F.-M. (2006). *Jie du qiong yiao ai qing wang guo* (Interpreting Chiung Yao's love kingdom). Taipei: The Commercial Press.

Neinhauser, W. H. (1995). Tang dai zai ji zhong zhi nu xing xing shi ji xing bie shuang chong biao zhun chu tan (Female sexuality and the double standard in Tang narratives: A preliminary survey). *Zhuan ji yu xiao shuo: tang dai wen xue bi jiao lun ji* (Biography and fiction: Collected comparative studies on Tang literature). Taipei: SMC.

Ou, L.-C. (2010, December). Lun hong lou meng zhong de yin chen xi pu yu zhu yao biao shu ce lue (The traditional way and the innovative ones of Yin-Chen expression in *The Dream of the Red Chamber*). *TamKang Journal of Chinese Literature, 23,* 55-98.

Ou, L.-C. (2010, December). Hong lou meng zhong de qing yu lun shu: yi cai zi jia ren mo shi zhi fan si wei zhong xin (A new argument on the love / erotic discourse in *The Dream of the Red Chamber*: Focusing on the reflection of the Scholar-Beauty Romance pattern). The Second International Forum on the Humanities in East Asia, Taipei, Taiwan.

Ou, L.-C. (2011, March). Lun hong lou meng zhong de du tuo mo shi yu qi meng jin cheng (On the liberation mode and enlightenment process in *The Dream of the Red Chamber*). *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University, 32,* 125-164.

Su, l. (2006). *Fa lu yu wen xue yi zhong guo chuan tong xi ju wei cai liao* (Law and literature: Taking Chinese traditional operas as studying materials). Beijing: SDX Joint.

Xu, I.-R. (2005, July). Cong liao zhai zhi yi de xing bie hua yu zhi yi chuan tong wen

臺灣大學學術期刊資料庫

xue jing dian de he fa xing (Challenging the legitimacy of traditional literature canons from the gender discourse of *Liao-Zhai-Zhi-Yi*). *Hebei Academic Journal, 25*(4).

Yang, L.-Sh. (1985). Bao zhong guo she hui guan xi de yi ge ji chu (Reciprocation: A basis of Chinese social relations). *Zhong guo si xiang yu zhi du lun ji* (Collective papers on Chinese thoughts and institutions). (Duan, Ch.-G., trans.). Taipei: Linking.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫