



论王国维《红楼梦评论》与《红楼梦》根要

——为纪念《红楼梦评论》发表 110 周年作

王攸欣

【提 要】 王国维具有良好的学术训练和世界性文化眼光,1904 年发表的《红楼梦评论》开创了中国文学批评史的新时代。王国维接受叔本华哲学美学,对《红楼梦》做出了一些整体的新论断,并进而反省中华民族的审美精神特征和国民性特征,对 20 世纪的中国学术具有启示性,同时也有其自身的拘囿。本文在对王国维《红楼梦评论》的价值与拘囿的反省,以及对当代学术界新成果的广泛了解中,对于人性、文化进行了反思,试图提出一种新的文化观,在这种新文化观的观照下,重新解释《红楼梦》的主题及其具体内容,包括宝黛钗的爱情婚姻,以及作者所传达的价值观,等等。

【关键词】 王国维 红楼梦 新文化观 根要

王国维天赋卓特,更兼学力深厚——既受过相当严格的中国古典学术的训练,如对儒家经典的熟悉,对历代史传的爱好,对乾嘉汉学方法的掌握等,又经历较长时间的西方学术和英语、日语的修习;不仅对在中国文学史上处于正宗地位的诗文颇为关注,对不能登传统文化大雅之堂的戏曲小说也尤为倾心——在 20 世纪中西文化全面交融的开端时期,站在一个新的历史、文化平台上,放眼世界,纵观古今,对中国文化精神、文学与学术史(包括文学批评史)的特点与缺失,了然于心,于是借助西方学术严密的逻辑思维、创造性的哲学观念与成熟的历史研究方法,开创了中国历史研究和文学批评的崭新时代。王国维于 1904 年完成并刊载于《教育世界》杂志的《红楼梦评论》,不仅在《红楼梦》研究史上,同时也在中国文学批评史上,均堪称由前现代进入现代的划时代界标。关于《红楼梦评论》的学术史价值,以往颇多论述者,“红学”史著作更是必然谈及,多数学者肯定其新的文学批评方法及其结论的意义,也有一部分学者如钱锺

书、舒芜等否定其批评方法及其具体论断的价值,笔者亦曾经在博士论文《选择·接受与疏离》(三联书店1999年版)中专章辨析、论述。值王国维《红楼梦评论》刊发110周年,笔者尝试再就其成就、启示意义与观念局限做出新的探讨,并趁此提出一种新的文化观,也兼及哲学、文学观,重新探讨《红楼梦》之根要。

一 王国维以叔本华哲学美学对《红楼梦》及中国文化精神的新论断

王国维在《红楼梦评论》中根据叔本华哲学、美学,阐述一种似乎也能从中国道家典籍如《老子》、《庄子》中得到印证的人生观和文艺观——其实相对于中国传统来说是全新的——由此为论述《红楼梦》的艺术特征与人生价值确定理论基石。这种人生观就是:人生之本质就是欲望。欲望要么无法得到满足,人因此而痛苦;要么得到满足后,人因此而无聊。人生就在痛苦、无聊之间徘徊。而人生具有如此本质的根源,在于整个宇宙的根源、本体是意志,人与一切事物都是这样一种意志本体的体现,但人与万物都是意志本体的间接客体化,而任何类别,各自都具有该类存在物最真实、完美的存在形态,这是意志的直接客体化,就是理念。^①文学、艺术的直接目的,就是通过摆脱欲望的纯粹直观,把握住人或事物的理念,在作品中再现出来,引导读者达到审美境界,也即达到超脱欲望的状态。人是所有事物中构造最为复杂又最为充分地体现世界的意志本质的,所以,如果能够真确地再现人的理念,即能获得最强的审美感受,引发最充分的审美超越以至人生解脱。在这一过程中,因为再现对象的理念不同,给予读者的审美感受也不同:对象不带来威胁感,自然轻松地引起的审美感受,即为优美;对象带来剧烈威胁感,因而使读者个体的意志感到沮丧,从而消失,由此而引起的审美感受为壮美。叔本华认为悲剧带来的审美感受主要是壮美(Sublime)——王国维后译为宏壮,现在通译为崇高——叔本华又把悲剧分为三类:极恶之人造成者、盲目命运决定者、人物关系决定者。其中第三类悲剧表现出悲剧主人公悲惨结局的必然性、不可逃避性,因此最充分地显示了悲剧性,是最成功的悲剧作品。文学艺术的最高目的,就是经由对理念的直观而认识到世界的意志本质,由纯粹直观这样一种暂时性的审美解

^① 《红楼梦评论》第一章谈人生美术之概观时,并没有提到叔本华的意志本体论,只在第二章才提到“宇宙一生活之欲而已”这一具有本体论意味的命题,与叔本华强调的意志本体是有一定距离的。王国维自己的表述中,也没有出现“理念”这一概念,但在第五章“余论”中,引述叔本华的大段文字,其中出现了“理念”一词。这大概是王国维出于行文的特别考虑,但对于读者来说,可能由此引发误读。

脱,而达到长久的精神解脱,也就是整个人生的解脱,这就实现了文学艺术的伦理学价值。这样一个审美解脱过程,就是由主体(作者、读者)纯粹直观认识到世界的真(理念),而引起美(审美超越)达到善(伦理超越以至永恒超越)的过程。^①这是王国维阐述的叔本华之哲学、美学观。这种阐述本身,与王国维当年所发表的《叔本华之哲学及其教育学说》、《叔本华与尼采》等文一起,是中国学者对于西方哲学、美学最早的系统、深入的引介,在中国学术史上具有重大价值。当然叔本华的这种理论本身既具有创造性、深刻性和启发性,也存在很大的逻辑缺失和认识迷误。

《红楼梦评论》的学术价值不仅在于介绍西方学术思想,更在于王国维以叔本华哲学美学这种崭新的理论,整体系统地对《红楼梦》做出了分析论述,得出了前所未有的新论断,并由此纵观中国文化之审美精神,开创了新的文学批评传统。

《红楼梦》因文本与作者家族生活的深厚关系,尚在创作过程中,就有了与作者有着共同经历并具深切同情的批评者,即《脂砚斋重评石头记》中的脂砚斋、畸笏叟、松斋、梅溪等脂评人。脂评提供了一些足以加深文本理解的颇有价值的原始素材,也表达了某些特殊的审美感悟。如果把甲戌本的《凡例》“此(书)开卷第一回也”之前几条,也看作是脂砚斋手笔的话,^②他还启示了整个文本题旨的多义性,对理解《红楼梦》甚有意义。^③此后100多年间的一些感悟式和索隐式点评,也为后人了解《红楼梦》创作的历史、文化、文学背景提供了线索。不过,脂评只留存了前80回评语,且脂评及其他的点评者也主要不是以文学的眼光解读《红楼梦》,更没有自觉地以整体的人生观和艺术观对《红楼梦》做出系统分析和总体论断,缺乏理论思维的高度和意义开掘的深度——这几乎是中国传统小说评点的基本缺失。由于历史、文化的时代限制,那些批评者自然也不可能像王国维那样,形成一种世界性的眼光,在中西文化的比较中,发展出针对整个中国文化精神的批判意识,引申出对于中国文学史及中国文学审美精神之概观。

^① 见王国维《静庵文集·红楼梦评论》。本文引述《红楼梦评论》一文,均据《王国维遗书·静庵文集》,上海书店出版社1983年影印版,以下不另注。

^② 笔者认为“凡例”前几条,作者或脂砚斋所作可能性甚大。《红楼梦》也是该书早期命名,据甲戌本第一回文字及富察明义约写于乾隆二十七年(1762)之前的《题红楼梦》组诗二十首,可知。关于富察明义《题红楼梦》不迟于乾隆二十七年,见朱淡文《红楼梦论源》(江苏古籍出版社1992年版)第201—202页论证。也有学者认为“凡例”是后加的,既非作者所为,也非脂评。但此说说服力不足。“此(书)开卷第一回也”一节,据吴世昌《红楼探源》(北京出版社2000年版)第七章论定为“棠村小序”,可信。该著系牛津大学出版社1961年英文版《红楼梦探源》的汉译。

^③ 具体论述请参见贝京、王攸欣《大钧无私力,万理自森著——论《红楼梦》的复调性》,《红楼梦学刊》2008年第5辑,此处不细述。

王国维断言《红楼梦》是一部“宇宙大著述”，且是中国文学史乃至艺术史上之“唯一大著述”。王国维为何做此超乎寻常之论断？他认为《红楼梦》通过宝玉、黛玉及“千红一窟”、“万艳同杯”的少女们的人生经历，最为充分而令人信服地表现了生活的本质是欲望，而欲望总是无法满足，人人只能感受到无法满足的痛苦，作为对于这种生活之欲的惩罚。最终主人公宝玉经历各种痛苦，彻悟到追求欲望满足之无望，而达于解脱之境，从而契合于叔本华所“发现”的宇宙人生之真理，并能够实现文学艺术及伦理之根本目标。王国维还指出，《红楼梦》是在中国文化过于世俗化、乐天化的文化精神背景中所产生的中国文学史上极为罕见的真正具有悲剧精神的作品，而且是一部“悲剧中之悲剧”。^① 这样的判断，只有在比较中西民族文化，纵观古今文学流变，着力于文学生存之根的眼光中，才可能得出的对于《红楼梦》的整体判断。在此前的中国文学批评史上，没有出现过对于任何作品的类似判断，因而具有前无古人的整体观和启示性。王国维还以解释学的眼光，从《红楼梦》的接受史，包括各种《红楼梦》续书，以及对于《红楼梦》的关注、研究方面的缺失，指出中国文化中的读者无法真正领会《红楼梦》的悲剧精神及其艺术价值、伦理价值，从而对中国文化之精神及国民性特征之缺陷进行了批判。这也透露了王国维处于中国文化“三千年未有之变局”的时代，在与西方文化的比较中，自觉反思中国文化精神的努力。从这一点来看，王国维也可以说和严复、梁启超、鲁迅等人一样，是文化反思的先驱者，既有着先锋性，又自有其拘囿。王国维还以这样一种新的学术眼光判断，进行《红楼梦》的考证性研究，“则其作者之姓名与其著书之年月，固当为唯一考证之题目”，可以说也开辟了“新红学”的研究路向——中国现代新学术话语及“新红学”的开创者之一胡适，是深受王国维学术思想影响的，其《红楼梦考证》致力于作者曹雪芹生平史实的实证性研究，并提出《红楼梦》乃曹雪芹“自叙传”的整体性论断，似乎成了科学实证精神在文学研究领域的范例，主导了相当长时间的《红楼梦》研究史——即“新红学”。^② 胡适的作者考证和论断的

① 所谓“悲剧中之悲剧”是叔本华《作为意志和表象的世界》中提出的观念，指充分表现了悲剧产生之必然性，由于人物之关系而非由于极恶之人或盲目的命运所造成的悲剧。

② 胡适《红楼梦考证》称“我们看了这些材料，大概可以明白《红楼梦》这部书是曹雪芹的自叙传了。”（《胡适红楼梦研究论述全编》，上海古籍出版社1988年版，第98页，着重号原有）其实，这一论断，胡适并没有做出必要的论证，从他所考证罗列出的曹雪芹家世材料，也绝对得不出《红楼梦》是曹雪芹自叙传的整体性结论，他甚至没有把曹雪芹家世材料和《红楼梦》文本充分对照论证。这是胡适假设过于大胆，而求证不够小心的治学方法问题的例证之一。但因为胡适是中国现代新学术话语的开创者和权威，以致几乎影响了整个20世纪中国学术史，尤其是新红学史。

整体性特征,都承接了王国维开创的新的批评传统,可惜胡适并没有很好地领会王国维《红楼梦评论》关注于文本之文学性,特别是《红楼梦》作为小说文本的虚构性和创造性特征,以及其他精神层面因素的学术取向,尤其对于曹雪芹理解人生、人性的超越性眼光体会不够充分,仅仅把文本看成作者以一种平淡无奇的自然主义的写作姿态,写出的自然主义杰作,这既形成了“新红学”的突出学术特征,同时也构成其基本的缺失。

二 王国维《红楼梦评论》之启示性及其拘囿

王国维《红楼梦评论》的最大成功之处,就是深刻理解并准确转述了叔本华对于世界的创造性认识,也即世界的根本在于意志——选用“意志”一词,是一种象征化和拟人化的表达,不很恰当,如果选择纯粹理性化的表达,可以用“能”或“动能”代之。但叔本华选择“意志”这个词是为了更充分地描述人的存在状态,所以也有其合理性——人的一切欲望都是这一意志本根的体现。这是迄今为止的人类文化史所发现的最为重要的真理之一。不能理解这一真理,就不能很好地理解世界,也不能很好地理解一切文化包括文学的形态。中国文化没有这种认识。《红楼梦》的创作就是作者强烈的生命意志的表现,《红楼梦》的内容也表现了作者所写人物无法摆脱的生命意志及这种意志无法满足的痛苦和遗憾。当然,王国维把《红楼梦》当成不同于其他中国文学文本的唯一大著述,充分地表现了人生的意欲本质,及其解脱意志束缚的追求,其实也意味着,他还没有真正把叔本华唯意志论哲学贯彻到对于一切文本的审视中。从根本上说,一切文本都是意志的表现,只是《红楼梦》表现得更突出,更合理,更动人,更符合人类文化在意志本体基础上发展起来的伦理、审美、生存规则而已。既然意志是生命的本质,王国维也过于强调了宝玉的解脱对于《红楼梦》的意义,甚至不当地把宝玉的解脱当成了《红楼梦》超越意欲本质的审美、伦理价值的根基,这也是叔本华哲学关于意志与解脱的论述本身存在的悖论所带来的后果。

其次,王国维也接受了叔本华具有深刻洞察力、却不能说完全准确的关于文学艺术之审美精神的判断,即文学艺术作为人类文化的成果类型,其目标在于使得参与文学艺术创作、欣赏的个体能够超越意志,从欲望中解脱出来,获得一种自由的快感。这种洞察继承了康德及其先驱们对于审美超功利性的重大发现。审美超功利性尽管一直是中国文学艺术的特征之一,却也从来未曾在中国文论史上得到充分、明确而系统

的理论表述。^①为什么说叔本华的论断并不完全准确呢?关键在于文学艺术的审美超越性并不能看作其最终目标,而只能看作是一种文化功能——那就是通过对超功利性的肯定和宣扬,一定程度上也是以这种审美超功利性带来的自由感、愉悦感作为个体放弃实际利益的补偿,来缓解生命意志造成的人类紧张竞争关系,特别是基因延续机会的竞争,而不是要真正彻底消除意志。而就创作的动力来说,也源于创作者的意志根源。在叔本华哲学中,意志本体通过人这样一种最充分地体现了意志的审美主体,生发出审美超功利性来否定意志自身。这是不符合人类在漫长的进化史中建立起来的最具有普遍性的认识逻辑规则的,也就缺乏足够的说服力。叔本华自己也找不到这样一种审美超越性的最终动力,只好以所谓“天惠之功”来遮掩其思维逻辑的缺失。^②这是不能成立的。王国维接受了叔本华观念,认识到文学艺术的审美自由特征,这对于中国文学批评传统来说,是一个重大的理论突破,却没有把握住这一特征仍然是意志的体现,而不是对意志的否定。他还是没有能够超越叔本华,发现叔本华哲学的内在逻辑缺失,因而接受了叔本华的具有根本冲突的哲学美学观念。^③其实,审美超功利性是人类文化发展起来的舒缓人类个体内在意志冲突和相互间意志冲突的适应性功能,不能看作最终目标。

同时,如前所述,王国维接受了叔本华的悲剧观,也从对叔本华和西方文学史、文化史的了解中,把握了在西方文学史上占有重要地位的悲剧精神,以此反观中国文学史,发现只有《红楼梦》称得上中国文学史上的“悲剧中之悲剧”,具备了真正的悲剧精神,并批评中国国民性中悲剧精神的缺乏,因此也不可能很好地理解《红楼梦》这样一部“彻头彻尾之悲剧”、“悲剧中之悲剧”。王国维具有这样一种文化比较的眼光,并能够充分地肯定“悲剧中之悲剧”,张扬悲剧精神之价值,这都是中西文化交融的重要成

① 庄子哲学所表达的至人无己境界是一种超功利性的自由状态,中国文化形成追求这种境界的强大传统,但这种境界追求不宜看作关于文学、艺术的论断,严格地说,也不宜看作审美自由,尽管在不少论者看来,这种自由状态就是审美境界。《庄子·田子方》中宋元君赞画师“是真画者也”则确实表达了审美超功利性观念。

② 见叔本华《作为意志和表象的世界》,商务印书馆1982年版,第558页“解救只能由于信仰,也就是由于改换过的认识方式才能获得,而这个信仰又只能来自天惠,所以好像是从外来的。”

③ 王国维在《叔本华与尼采》(1904)一文中,其实也谈到叔本华意志本质论与其伦理学理想在意志之寂灭矛盾,但未谈及意志论与审美自由论的矛盾“叔本华由锐利之直观与深邃之研究,而证吾人之本质为意志,而其伦理学上之理想则又在意志之寂灭。然意志之寂灭之可能与否,一不可解之疑问也(其批评见《红楼梦评论》第四章)。尼采亦以意志为人之本质,而独疑叔本华之寂灭说,谓欲寂灭此意志者亦一意志也。”(《王国维遗书·静庵文集》第3册,第458页)

果,应予高度评价。但王国维毕竟处于中西文化交流还不够深入的时代——尽管相对于同时代人而言,王国维对西方文化的理解已经算相当出色了——所以还没有能充分体会到《红楼梦》所表现出来的悲剧性与西方文学史上所推崇的悲剧精神的主导倾向还是有很大差异的,当然也就不可能进行更深入的比较。《红楼梦》的悲剧精神,其实质是作者细腻地感受了诸多个体——尤其是那些他甚为倾慕亲近的青春美妙的女儿——历经无所不在的生存竞争与淘汰的痛苦无望,深深体验了韶华易逝、生命无常的永恒悲剧,也经历了繁华梦渺、富贵烟云的大家族在内忧外患中衰亡败落的过程,体悟到一切人生价值根基的幻灭与虚无,从而引发的无奈、悲凉。《红楼梦》所表现的既不是真正的解脱,也不是对于生命意志的肯定,所以给读者带来的整体审美感受更多的是苍凉与哀戚。而西方文学悲剧精神的主流,特别是作为西方悲剧典型的希腊悲剧和莎士比亚悲剧,则是在对悲剧主人公遭受苦难的演述中,显示了生命意志的顽强不屈,不是对生命意志的否定,而是在不同个体生命意志冲突的张力中,对生命意志更高层次的肯定与张扬,带给读者观众的往往不是悲凉与虚无,而是崇高和振奋。正如朱光潜在《悲剧心理学》中肯定尼采把握住了悲剧精神的悲观主义与乐观主义两面,凸显尼采对于西方悲剧精神的总结“在个人意志的不断毁灭之中,我们可以见出原始意志的永恒力量,因为毁灭总是引向再生”。^①在尼采《悲剧的诞生》中,他把音乐这种艺术看作是意志的直接表现,也即酒神精神的表征,他还认为酒神精神与日神精神这两种艺术本能也是希腊悲剧的根源和本质,而酒神精神更为根本。所以希腊悲剧表现的并不是对于生命意志的解脱,而是对于生命意志的信仰。^②由此可见,王国维以叔本华悲剧观对《红楼梦》所做的阐释和判断尽管有很大的价值,却并不绝对准确,把《红楼梦》的悲剧精神归结为壮美(崇高),并以为一反中国传统审美精神,而与西方悲剧比拟也不甚恰当。当然,本文并不是因此贬低或否定《红楼梦》表达的作者对于人生价值虚无的苍凉体悟的审美价值,反而认为完全可以与西方悲剧审美精神构成风格迥异的两种审美倾向,甚至认为就表现芸芸众生的悲剧性生存状态之细腻深微、呈现中国文化宗法伦理价值建构之繁复微妙而论,《红楼梦》非任何西方悲剧以至其他西方文学文本所能

① 朱光潜《悲剧心理学》,见《朱光潜全集》第2卷,安徽教育出版社1987—1993年版,第361页。《悲剧心理学》(*The Psychology of Tragedy*)的英文原文为: In the perpetual destruction of individual wills we can see the eternal force of the Primordial Will for destruction always leads to regeneration. 见朱光潜《悲剧心理学》(*The Psychology of Tragedy*),安徽教育出版社1989年版,第502页。

② 见尼采《悲剧的诞生》,三联书店1986年版,第17页。

相提并论。王国维认为《红楼梦》这样一部我国文学史上之“唯一大著述”、“悲剧中之悲剧”其悲剧解脱精神大背于国人精神,因此无法被国人欣赏,进而论及中国文学史上极少真正悲剧性作品,由此批评中国国民性中的世俗化、乐天化倾向,虽未明言,某种意义上,王国维也把这种倾向看作是瞒与骗,未能触及生命的本质,可谓鲁迅批判国民性中瞒和骗的先声了。鲁迅在《论睁了眼看》中说“中国人向来因为不敢正视人生,只好瞒和骗,由此也生出瞒和骗的文艺来,由这文艺,更令中国人更深地陷入瞒和骗的大泽中,甚而至于已经自己不觉得。”^①当然,王国维、鲁迅都没有意识到,一切文化精神的选择,根源于民族的生命意志与生存智慧本身的状态。历代文学作品中的大团圆、喜剧化倾向一方面固然可以看作是对于残酷现实的粉饰,是中华民族审美超越精神和深沉悲剧意识较弱的表现,但另一方面又是生命意志和智慧在严酷环境中的自然选择。没有这种选择,也许中华民族还会以更卑微惨淡的方式生存,甚至使绝大多数种族基因失去其延续的机会。

王国维《红楼梦评论》还转述了叔本华承柏拉图哲学而来,又与其意志本体论相融合的理念论。尽管在王国维自己的表达中没有直接出现理念的概念,但实质上蕴涵了理念论的内容。在其《余论》中,他大段翻译引述了叔本华理念论的相关文字,其中明确出现“理念”一词,这对于中国文论史、美学史是全新的观念,且是中国文论由传统表现论转向现代再现论的重要开端,值得充分肯定。王国维由此论定,应该把《红楼梦》中人物,特别是主人公贾宝玉当成作者想象创造、符合作者美之预期、显现人类全体性质的人之理想看待,而不应当成作者自己或某原型之复述,这是极具卓识的,超越了前人。但理念论本身并不是关于世界的真理,所以也自有其不能自圆其说之处,在柏拉图、叔本华看来是真实永恒存在的理念世界,其实只是一个纯粹的假设实体,是应该用“奥卡姆剃刀”加以剔除的。^②而且,叔本华的理念论认为每类事物共有一个理念,是该理念决定着该类事物的存在形态,从纯粹逻辑的角度来说也难以成立,如果对各类事物包括人的理念进行分析,必然会出现对任何事物分类的无限后退,等等。^③王国维未能深察,也就没有做出分析扬弃。

① 鲁迅《坟·论睁了眼看》,见《鲁迅全集》第1卷,人民文学出版社1981年版,第140—141页。

② 所谓“奥卡姆剃刀”是英国14世纪唯名论哲学家“奥卡姆的威廉”(William of Occam,约1285—1349)提出的哲学原理——“思维经济原理”,即Entities should not be multiplied unnecessarily,汉译为“如无必要,勿增实体”。

③ 柏拉图的理念论则不仅每类具体的存在物共有一个理念,甚至认为一切美的事物、善的事物都各共有美的理念、善的理念。那么每一个具体事物都会具有无数理念,从逻辑上说更难成立。

三 新文化观观照下的《红楼梦》根要

任何生命个体包括人类个体都是基因延续、扩展的载体。^①人类是经过不断的基因突变,自然选择、淘汰,适应性能力发展程度最高的基因载体,天然地而非有目的地以最佳的方式去实现这种载体的功能,而这仅仅依靠个体是远远不够的,因此发展出文化及其一切伦理、行为规则,来组成复杂稳定的群体(具有共同基因库),最为充分地实现这一功能。所以,人类文化只是基因延续过程中适应于生存环境的功能性因素,而基因延续扩展的固定趋向,源于宇宙的根本动能。人类文化发展出不悖于这一根源,又有自身独立价值的各种观念和规则——因为一切价值准则与价值评估都只是在人类生存这个层面上的,所以有其独立性,如生活中的幸福感、尊严感、自我实现的满足感等等——以保障这种功能的实现,人类文化的一切形态包括哲学、文学等都与此文化产生的根源息息相关,只是以往的思想家们尚没有充分自觉地意识到这一点。文化如何通过自身的方式来协调具有基因共同性与差异性的不同个体的基因延续扩展冲动及相互间的机会竞争,实现其最根本的功能,是一个非常复杂的问题,在本文有限的篇幅内难以详论,笔者只能略述其要。

个体的诞生与持续存在均源于本能,即生殖本能(性本能)与生存本能。^②意识与精神的发展是本能适应于环境的产物,也是更好地适应的工具——主要是个体适应生存处境的灵活性、精微性、协调性得到了大幅度提高。意识、精神的发达促使个体结成具有共同基因库的群体。群体内个体本能的满足,需要足够的资源(包括生殖资源与生存资源),而资源总是有限的,这就存在着不同个体之间的竞争。当人类个体数量在特定范围内衍生到资源较为紧张的时期,因为意识与精神的足够发达,就创造出文化来调节资源的分配,缓解个体间的残酷竞争。一方面,作为具有更多共同基因的群体,需要在与其他群体的竞争中获取资源与基因扩展优势,因此需要建立特定的文化包括社会体制、价值观、风俗等来选择群体内部优良基因,获得遗传优势。但选择性机制如果过于严格、封闭,就会迅速降低群体内部基因的多样性,而基因遗传的重要特征在于:不同个体间的基因交换带来适应环境能力的提高。所以另一方面,文化的价值取向和社会机制,又要保护群体内部基因存在的多样性。这两种倾向,在不同的资源、环

① 请参看理查德·道金斯《自私的基因》,吉林人民出版社1998年版。

② 从遗传机制的意义上说,性本能即生殖本能,但在文化、心理的意义上说,与这种本能相应的性欲望与生殖欲望并不一致,性欲望比生殖欲望表现得更具有普遍性,更为根本深固,难以改变。

境条件下,总会构成一定的冲突,而又总会达致不同水平的动态平衡状态。因为个体基因组合差异性程度不一,因此构成不同规模、层级的群体。人类社会由不同层级的群体构成,各个群体、个体与环境的关系也千差万别,所以文化发展到成熟阶段,就必然形成非常繁复微妙的内涵,具有各种既冲突又融合的价值倾向,维持承载不同基因库的群体、具有基因及其复制变异(CNV)差异的个体间的既竞争又协作的关系。^①一种成功而成熟的文化所创立起来的价值观及相应的社会机制,必然具有几个根本性的特征与功能:

首先,能够维持文化覆盖范围内绝大多数个体生存与生殖的基本冲动——这就需要让绝大多数个体能够享受到生命的尊严、生存的价值和一定程度的幸福感。^②

其次,能够建构起足够开放的选择机制,以便优良基因获得一定程度上的遗传优势——这种机制必须能够根据生存境遇的变化而做出具有相当灵活性的调整。

最后,能够建构起保护基因多样性的价值体系和社会保障机制,缓解选择机制带来的生存压力——这种保障机制既应有适应于人类文化发展程度的底线,又必须以第一个特征为基础。

在文化的创构过程中,个体的意识与精神似乎在自觉地进行着文化规则的建设与传播,具有相当的自由性和创造性,但实际上意识与精神的文化创造取向很大程度是根源并依赖于本能的,而且个体意识往往被特定的具有共同基因库的群体经过一代又一代的选择、淘汰留存下来的价值观念和行为规范所同化。一切现存的文化整体状况,都主要是经过选择、淘汰的结果——也就是说如果不适应于基因群体生存本能与资源、环境的特殊关系,就难以留存下来。但现存的具体文化形态及伦理行为方式,相当一部分也具有不合理性,正处于淘汰过程中——而只在非常有限的意义上是杰出个体的有意识创构。即使是有意识创构,也是被选择淘汰后融入文化整体的。杰出个体对于此前文化建构起来的价值取向与行为规范,大体说来必然有着很深的认同感,对这些价值观、伦理规范的根源有着较深的体认,会有意识传播推广这些价值、规范,同时也会认识到文化建立的某些规则规范已经不能够适应时时处于变化中的新的历史

^① 复制变异(CNV)指DNA片段的重复或删除。据最新人类基因研究成果,这是造成人类个体基因差异的重要因素,约占人类基因组的10%。

^② 生存、生殖冲动看上去是人类本能,似乎不需要文化来维持,但实际上随着人类理性的发达、生存压力的增加,现代社会的人口增长率普遍降低,有些发达国家甚至出现人口负增长;随着中国的现代性进程增速,而社会协调能力不足、生存环境恶化、人性尊严缺失,有可能出现更严重的生殖欲望降低的倾向。

境遇,已经不能够充分协调日渐演化的群体内部、外部各种利益冲突,由此而生发出对已有社会体系、伦理规范的反省、改造意向,试图通过运用文化积淀、淘洗、留存的更深层面的规范、倾向,对这些因素加以调整,以重建最适于特定群体基因延续扩展的内外条件整合状态。任何经典文本都是杰出个体这种反省、改造意向的成果,《红楼梦》就是最为杰出的文学经典文本之一。

《红楼梦》作者以深厚独特的生存体验、深刻细腻的理解力和深微超妙的领悟力,对于人性根源、人物性情、人际关系、心理状态、伦理规范、价值准则、文化系统、语言表征等,都既有生动的直观,具有细节的丰富性,又有深刻的反思,具有认识的超越性。笔者曾表述:

《红楼梦》的作者,在对小说艺术的理解上,特别是对世界、对人生的认识上,已经超越了过去的作者,他一方面以经历繁华归于衰败的过来人身份,对各种人生经验有透彻而深入骨髓的体会,但另一方面,他又能以一种艺术家澄怀观道的眼光,观照各类人物各自的性格、命运和价值取向,因此对各不相同的个性有充分同情的理解……^①

但这种表述没有充分周到地显示出作者澄怀观道所观照到的各种繁复微妙的本能、精神、文化内容,更没有进一步明确揭示,作者一方面澄怀观道,另一方面却又在相当自觉地、选择性地传达、传播着他或本能地融化,或潜意识传承,或深刻反思过的各种层级有别、取向各异的文化价值观念。这些价值观念中多数有利于文化群体的生存需求,也有一些是出于作者特殊生存经历和思维拘囿所带来的偏失。

《红楼梦》对人性、文化、社会的体察与叙述,在整个中国小说史上具有前所未有的真实性,这一点毫无疑问。胡适称之为“曹雪芹的自叙传”,论定为“一部自然主义的杰作”,^②鲁迅所谓“盖叙述皆存本真,闻见悉所亲历,正因写实,转成新鲜”,^③虽然并不绝对准确,却都是对其材源与叙述两个层面真实性的强调,也几乎成了《红楼梦》研究者的共识。确实,《红楼梦》对现实的表现,既出于作者的刻骨铭心的体验和澄怀观道的境界,又出于“不敢稍加穿凿”的叙事追求,不仅很大程度上写出了他眼中的真实,甚

① 贝京、王攸欣《大钧无私力,万理自森著——论〈红楼梦〉的复调性》。

② 胡适《红楼梦考证》,《胡适红楼梦研究论述全编》第98、108页。

③ 鲁迅《中国小说史略》,见《鲁迅全集》第9卷,第234页。

至也写出了他自己不一定自觉地意识到的人性、文化内涵。^①这些内涵非常繁富,前人已有多量的论述,但深度上多有欠缺,这里只就前人关注较少之处扼要言之。

《红楼梦》具有多重主题义蕴,如甲戌本凡例“红楼梦旨义”条及第一回叙《石头记》等题名所示,这些义蕴是真实存在的。^②从更深的人性层面来说,也可以说《红楼梦》的主题是:叙述贾宝玉以贾府与自身的资源优势,与众多青春少女密切相处,各自希求获得更好的基因延续机会,却因文化或本能的原因,均告失败,引发无可奈何的悲剧命运和绝望体验,最终或逃离家族或青春虚度或香消玉殒的结局。也表现了贾府人物在基因延续资源竞争中因未能调谐自身与文化、现实竞争规则的关系,由繁华至衰败的过程。这主题不是作者有意识表现的,而是文本实际呈现的。这种概括与其他层面的适当的主题描述是相容的,不存在排斥的关系。

四 新文化观观照下的宝黛钗爱情婚姻

基因延续机会竞争主题的体现者,当然是贾宝玉和他的爱恋者。贾宝玉在生存与生殖资源两方面都有着很大的优势。从生存资源来看,贾府是宗法伦理社会中累代簪缨、钟鸣鼎食之家,宝玉作为贾政的嫡长子(其兄贾珠早逝),又受到贾府家长贾母特别钟爱,不仅衣食精美、日用奢靡,还拥有众多仆从婢女,也有望成为贾府家产的主要继承者之一,是贾府玉字辈中最具生存资源的贵胄公子。宝玉的基因资源也甚为优异,小说着意写他“聪明乖觉处,百个不及他一个”,智力相当出色“面若中秋之月,色如春晓之花,鬓若刀裁,眉如墨画,面如桃瓣,目若秋波”,其形貌最是出众“转盼多情,语言常笑。天然一段风骚,全在眉梢;平生万种情思,悉堆眼角”,性情温顺体贴;对少女更是尊重,认为“女儿是水作的骨肉,男人是泥作的骨肉”。^③作者为了凸显宝玉的颖异独特,还以拟神话的方式,赋予他“通灵宝玉”之来源,口含“宝玉”出生。贾宝玉在体魄上没有显示出过人之处,这似乎是其基因之劣势,但中国文化成熟甚早,上层社会尤其崇尚斯文颖悟,不重英武,而轻鄙粗笨鲁莽,不仅作者有此价值倾向,其笔下的少女

^① 实际上作者对人性、文化、现实的观察既有眼光的限制,他所表现的又经过了特定的价值选择和文化文饰,只是在相对于其他作者的意义上,具有高度的真实性,所以这里只是说“在很大程度上写出了他眼中的真实”。所谓“自叙传”的判断,过于狭隘,如前述,不符合小说创作的文学性质。

^② 详见北京、王攸欣《大钧无私力,万理自森著——论〈红楼梦〉的复调性》。

^③ 本文凡《红楼梦》原文,前八十回据文学古籍刊行社1955年影印《脂砚斋重评石头记》(庚辰本),甲戌本所存十六回,以上海人民出版社1975年影印《脂砚斋重评石头记》(甲戌本)对校,择优而引;后四十回据人民文学出版社1964年第3版《红楼梦》(程乙本)。不另注。

自然也有此取向。^①这样,宝玉也就成了青春少女们最为理想的匹配对象。宝玉因为优越的家境,被格外宠爱之处境,获得了与众多少女亲切相处的机会,而那些少女在当时的文化处境中,也极为难得地获得了与异姓、异性青年相处的机会,自然不免产生爱慕之情。人类男性天然地有着多偶倾向,环境又提供了机会和条件,宝玉自然“爱博而心劳”。

青春期女性有着对于优质基因资源的渴望,有无法拥有的焦虑,也有失去的恐惧,因此黛玉以宝玉最为亲近者身份,有着独占的期望与不能独占的焦虑,情感状态只是其具体表现形态。但社会、文化发展出了不同社会等级,使得黛玉的竞争对手从某种意义上得以减少,因为作为婢女的袭人、晴雯等人,在黛玉看来,并不构成对基因延续生存资源的太大威胁。因为中国宗法社会一夫一妻多妾的婚姻制度,所以只有宝钗、湘云与其他外面的适龄少女才是黛玉的竞争者。黛玉有着一定的优异基因,相貌出众,按宝玉的眼光,就是“神仙似的妹妹”,是“倾国倾城貌”;从智力上说,慧性灵心,是个“绝顶聪明人”,反应异常敏捷,更兼读过书,学过诗,才华出类拔萃;性情真纯,情感忠贞。与宝玉青梅竹马,耳鬓厮磨,有着较长时间的性情磨合和共同记忆,使宝玉忽略、包容了她的基因劣势,也就是身体怯弱多病、性情乖僻多愁且恃才傲物。黛玉的孤零怯弱,本来因为人类文化需要保留基因多样性的缘故所建立的较强同情心——如果没有能建立起同情弱者的伦理取向,则基因竞争淘汰会很快使留存下来的基因失去多样性,也就丧失特定基因群体很大部分的适应性,从而使群体内个体数量大规模下降,甚至灭绝——成为贾母和其他人特别关怀她的原因,但就任何家长而言,对于黛玉这样一种基因劣势,是不可能不极为注目、慎重的。这使她在对自身劣势的意识与恐惧中,愈加感觉到“风刀霜剑严相逼”。宝玉因为情感固着、怜惜等原因,部分地也因为他还可以通过多妾生育延续基因予以弥补,可以包容黛玉的这一劣势。但作为家长的贾母、王夫人甚至贾政不可能不考虑这种情势。所以第九十回写贾母王夫人议婚的一段是相当精彩的:

贾母皱了一皱眉,说道“林丫头的乖僻,虽也是他的好处,我的心里不把林丫头配他,也是为这点子。况且林丫头这样虚弱,恐不是有寿的。只有宝丫头最妥。”王夫人道“不但老太太这么想,我们也是这么。但林姑娘也得给他说了人家

^① 如《红楼梦》中明确叙及具有“相貌魁梧,体格健壮”特征的孙绍祖,就属于忘恩负义的负面形象。这也是作者价值取向的表征。

儿才好,不然,女孩儿家长大了,那个没有心事?倘或真与宝玉有些私心,若知道宝玉定下宝丫头,那倒不成事了。”

贾母的思虑显示出她的老成谋深、识大体,作者写她既看到了黛玉乖僻、虚弱的致命缺陷,还能肯定其乖僻的好处,也是甚为难得的。^①

宝钗也有着优异的基因。从形貌上看,肌骨莹润,容貌丰美,妩媚风流;性情更是非常温厚端方,贤淑体贴,行为豁达,随分从时。唯过为世俗名利观念所染,尤其被男权社会意识形态教化,真率贞纯处不及黛玉;智力、才华甚为出众,反应敏捷,博学多识,与黛玉足以双峰对峙,分庭抗礼。她的处境比黛玉自是不同,家境富裕,母亲疼爱,一方面因宗法伦理之熏陶同化,不敢起意自求配偶,另一方面,她的匹配情势也没有黛玉那么急迫。但宝玉因其突出的基因条件,对她有着天然的吸引力。宝钗对宝玉既没有如黛玉般的深情难抑、非宝玉不嫁,她也很清楚宝、黛的亲密,以宝钗之聪慧,她甚至也可能意识到如果自己与黛玉着意竞争宝玉的爱情,还可能会遭遇竞争失败带来的严重挫折感。所以,她所能做的,当然是通过自己的性情、行为,影响决定宝玉婚姻者的评价和选择,她也很可能自觉到这样更能获得基因交换对象选择的成功。她确实表现了对宝玉的爱意,如着意考察笼络袭人、宝玉挨打后的关切、绛芸轩绣鸳鸯等,如果她无意选择宝玉作为婚姻对象,在明知宝、黛感情的情况下,当然可以通过母亲推延或婉拒贾府的提亲。她聪慧过人,却没有意识到宝玉既爱博心劳又用情专一的性情,被优裕家境溺爱弱化了向外索取生存资源欲望、能力的状态,以及超越世俗价值观的倾向等,有可能给她的基因延续机会带来严重的危机。

袭人、晴雯、麝月等人当然也是宝玉优质基因的竞争者。袭人柔媚娇俏,性情婉顺,极有心计、颇善应对,有着对主人的痴心,也是宝玉初试云雨的伴侣。虽然她也称得上聪明机敏、形貌可人,在与一般丫鬟的比较中,或不失其过人处,但在大观园中,特别是宝玉身边,她在基因方面优势并不能算很突出。她善于利用自己的处境,尤其与宝玉的私密关系,获得了同侪中的竞争优势。但她的竞争手段、品格心性,并不符合中国宗法文化所建立起来的伦理规范。第二十回,宝玉奶妈李嬷嬷骂袭人并非无由。更为出格的是,袭人以婢女、准侍妾的身份,从自己的利益立场上,试图影响甚至操纵宝

^① 《红楼梦》后四十回中有些章节的叙述所显示的体验深度、认识高度和表现技巧,是非常难得的,完全可以和前八十回媲美。而在短短的几十年内,出现两个同时达到这个水准的小说家,可能性并不大。所以笔者认为后四十回应是以曹雪芹原著残稿续补而成,既非全部由高鹗所续,又非据他人续本所补,笔者将另文专门论述,此处不详说。

玉婚姻对象的选择,她还采取告密的手段,打击排斥她最有力的竞争对手。^①晴雯具有出色的形貌、智力条件,也是宝玉深情的爱慕者,以光明磊落却又无所顾忌的态度,争取着基因竞争的优势顺位,她的实力与态度构成对袭人的极大威胁,也是袭人嫉恨、不得不去之而后快的原因。其实,宝玉的丫鬟们几乎都在以各种方式争取着更好的顺位——这种顺位既是基因交换的顺位,也是自身尊严、权利的顺位,这两个方面是统一的。而现实的选择结局,充分体现了中国文化中竞争方式与后果的悲剧性与不合理性。

宝玉的生存资源优势完全是依靠其家族获得的,而他的基因优势未能转化为向外部获取生存资源的能力优势,甚至也丝毫无力维持家族资源。贾政、薛宝钗们都希望贾宝玉能在社会上获得资源优势,而不只是在家里。仅仅在家里占有资源,一则来源有限,二则促成家族内部成员的剧烈竞争。文化、伦理规则有其合理性,但现实操作规则有其复杂性、变化性。承受正统价值观的贾政,即使有获得外部资源的身份,却不屑于以不正当手段去获利,因此甚至需要动用家里的资财去完成自己的公干,即使这样还落得个不谙吏治、失察属员,着降三级,几乎革职的处分。说明社会不仅未能为贾政这样的伦理和社会秩序维护者提供很好的资源保障,且出现了逆淘汰的情势。正是现实规则的复杂性,使得贾府需要承受各种奢华消费、非法勒索、阴险内耗,而缺乏足够的正当资财来源。而贾府中的不肖子孙们,如贾赦、贾珍们不仅荒唐地挥霍着早已有限的资源,还违背文化基本准则,恣意胡为。王熙凤有积极向外攫取资源的倾向,但缺乏合法的身份。因此只能通过不正当的方式获利,或放高利贷,或招权纳贿。而且王熙凤的攫取资源,还主要是为了满足个人贪欲,而非为整个贾府增益资源,事实上,还损害了贾府整体利益。王熙凤还多次间接致人死命。这样使得宝玉所依存的贾府走向了查抄、颓败的结局,也使他所有的欲望与幻想变得渺茫失落而终至出逃。这些且不详论。

五 新文化观观照下的作者价值传达

小说是文化功能的实现方式之一。小说通过认识、显示人自身的意识与精神状态及人与人之间的复杂关系,传达特定的价值取向,来增进人际理解并达到缓解生存资

^① 第七十七回“俏丫鬟抱屈天风流,美优伶斩情归水月”中,宝玉怀疑袭人告密的叙述是对袭人品格的明确贬斥,袭人对于宝玉以海棠比晴雯的嫉恨更足以自曝其丑。

源竞争紧张的目标。《红楼梦》作者在领会中国传统宗法社会的人性、心理、社会、文化等方面人物生存状态的准确、丰富、深微,弘扬经过本能融化、悟性体认与理性反思的价值取向、伦理规范的深刻、沉潜、宽容这两个大的方面,都是非常杰出的。

《红楼梦》在细节的生动性和丰满性上表现得相当突出,给人一种生活的逼真感。正如王国维《红楼梦评论·红楼梦之美学上之精神》所举第九十六回叙述黛玉听到宝玉娶宝钗后的心理和行为变化过程的一大段为例,说明《红楼梦》之叙述细腻动人,给人悲剧性的壮美感,可算是适当的。另如第八十一回马道婆案破,王熙凤知道魔法真相后的回忆、了悟和反应敏捷的心机,写出了细腻可信的心理过程,显示出作者心理体验和反思的细致入微:

凤姐道“咱们的病一准是她。我记得咱们病后,那老妖精向赵姨娘处来过几次,要向赵姨娘讨银子,见了我就脸上变貌变色,两眼鬩鸡似的。我当初还猜了几遍,不知什么原故。如今说起来,却原来都是有因的。但只我在这里当家,自然惹人恨怨,怪不得人治。宝玉可和人有什么仇呢,忍得下这样毒手。”贾母道“焉知不因我疼宝玉不疼环儿,竟给你们种了毒了呢。”^①

这样的细节、行文全书随处可见。《红楼梦》不仅有生活细节、心理状态的丰满性,还有生活叙述的整体感。不同人物、不同事态之间有着各式各样复杂微妙的关联,构成彼此依存互相透显的结构形态。作者好像呈现了整体的自然和社会存在,所以会让不少读者出现“现实主义”幻觉。^②其实,作者在他所处的历史时代水平上,确实达到了对世界的真切领悟,却有意识地进行着选择性的叙述,有时是刻意规避与宗法文化规范不相符合的人性真实,有时着意传播着他所认同的道德伦理规则。

在宝玉形象的书写中,虽然作者也几处写到了宝玉的情欲与性爱,却又有意识淡化了宝玉的本能强度,且以警幻仙子对于“意淫”的让读者莫名其妙的解说,为宝玉的行为提供不致悖于文化规范性的根据。在宝玉与黛玉的爱情描述中,作者为保证这样一种自由恋爱在已经不被贾府家长们及其他人物所认可的情况下,不致于完全不容于难以真正超越宗法伦理规范的读者,也就写成了几乎不带欲念的纯情,即使有些亲

^① 《乾隆抄本百廿回红楼梦稿》,上海古籍出版社1984年版,第935页。

^② 李辰冬《红楼梦研究》曾描述《红楼梦》的结构“读《红楼梦》的,因其结构的周密,错综的繁杂,好像跳入大海一般,前后左右,波涛澎湃,前起后拥,大浪伏小浪,小浪变大浪,也不知起于何时,不禁起茫茫沧海无边无际之叹!”正是对《红楼梦》叙述现实之整体感与各事态、人物关系之细密自然之特征的表述。见《李辰冬古典小说研究论集》,中华书局2006年版,第72页。

昵的举动,也只不过是暗示性的描写,而从没有写秦钟、智能儿之类的直白,写贾珍、贾琏之类的俗滥,只在“蒋玉菡情赠茜香罗,薛宝钗羞笼红麝串”一回,通过写宝玉对宝钗酥臂的欣羨之心时,似乎暗示了他平日对黛玉的欲望:

宝玉在旁边看着雪白一段酥臂,不觉动了羡慕之心,暗暗想道:“这个膀子要长在林妹妹身上,或者还得摸一摸,偏生长在他身上。”正是恨没福得摸,忽然想起“金玉”一事来,再看看宝钗形容,只见脸若银盆,眼似水杏,唇不点而红,眉不画而翠,比黛玉另具一种妩媚风流,不觉就呆了,宝钗褪下串子来递与他也忘了接。

即使对宝钗的身体欲望,在婚前也似仅此一处做了较明确的叙说。^①对于女性主人公的本能欲望更几乎是讳莫如深,黛玉、宝钗们在身体欲望方面都似乎是心如止水。当然在“俏丫鬟抱屈夭风流,美优伶斩情归水月”一回中,对灯姑娘的欲望叙述是毫不遮掩的,因为作者把她作为下流人物书写,相对就少了些顾忌。^②这说明作者并非对女性身体欲望无所理解,而是有意识地规避书写黛玉、宝钗们的欲望。

宝玉当然是作者价值倾向的承担者,看上去惊世骇俗,其实是作者反思社会现实,力求社会秩序包括资源竞争分配合理化的表现者,也是更深层面文化价值规范的维护者。儒家伦理社会观念,是先秦原始儒家试图调节人际关系的产物,在中国历史的权力博弈和文化选择中,两汉以后成为以男权为中心的主流意识形态。两汉以来的选举制度,以德行和才能为准则,进行着官僚体系和社会阶层的调整,具有相当的效率和历史合理性。即使是隋唐开端宋明成熟的科举制,也承接了这种选举制度的某些优势。但因为观念与体制的固化,与人性的冲突越来越剧烈,使得科举制选择出来的优胜者,一方面具有相当的智力水平、才能和道德水准,另一方面,道德的虚伪性问题更显突出。同时代的《儒林外史》固然有着充分的揭露,《红楼梦》中的贾雨村也堪称典型。选举制度的伦理教化目标无法达到,选择出来的一部分人成了宝玉所痛恨的“禄蠹”;因为实际选拔过程中对经典记忆和程式化书写的看重,对思想自由性、创造性的压抑,智力和才能的选择也受到很大限制,使合理性程度大幅下降。宝玉并没有表现出对儒家伦理观念的质疑,甚至对《四书》还很推崇,称除“明明德”外无书。他本人也很可称得上孝顺,对贾母、贾政、王夫人等都恭敬亲爱,在仁义礼智信、温良恭俭让诸种儒家推

^① “潇湘馆春困发幽情”一回,宝玉有“若共你多情小姐同鸳帐,怎舍得(叫你)叠被铺床”,当然也透露了他对黛玉的欲望。

^② 庚辰本中第七十七回所叙为“灯姑娘”,但在庚辰本所缺的第六十四回,己卯本作“多姑娘”。另如写卍儿、鲍二家的等的欲望也很直露。晴雯临终也表白了自己的欲望。

崇的品德中,唯“俭”字上有些欠缺。在具有人类普遍性意义的同情心上,表现更突出,不仅对待青春少女极具同情体贴之心,即使对其他人也称得上怜贫惜老、济困扶弱,几乎从不恃强凌弱——偶尔因遭受挫折,迁怒于丫鬟,撒撒气,也是富贵公子性情中难免的。作者还借宝玉形象,传达着庄子哲学的超越和佛道禅宗的解脱,这些观念是针对现实基因资源竞争的紧迫性所提出的缓解方案和文化理想。尽管作者并没有真正达到解脱的境界,对“花柳繁华地、温柔富贵乡”还是留恋不已的,但至少这些超世俗功利性的观念,多少能舒缓生存竞争带来的剧烈心理张力。

根据儒家宗法观念建立起来的婚姻制度,有着一定的历史合理性,但与人类的本性又构成相当的紧张关系。宗法婚姻制度很大程度剥夺了女性基因交换的自主选择权,而这种权利应该是女性与生俱来的天赋人权。因为男女的性别差异,女性生殖资源的珍贵,使得女性理应在基因交换中占有自由选择的优先权。作者虽然未必很自觉地思考这个问题,却很自然地体现了尊重女性自由选择配偶权利的倾向,通过一些自由选择的悲剧表达了对现实秩序和某些儒家伦理观念的否定,也通过一些非自由选择的婚姻悲剧否定了现实婚姻制度的不合理性。《红楼梦》凡写到男方试图倚仗权势获得基因延续机会时,都是持严厉贬斥态度的,如贾赦威逼利诱,试图纳鸳鸯为妾,来旺家倚势霸娶彩霞为媳等。而对以自主的意志择偶的少女们,却都持相当肯定的态度,如黛玉爱宝玉,尤三姐爱柳湘莲等,她们所选择的男性,都是有情有义且有才的对象,尽管以悲剧收场,却既是对社会的控诉,又是对她们的自由意志、自主选择的颂扬。^①而且《红楼梦》以对于众多灵心慧性的青春少女的细腻叙写,以宝玉对这些少女的倾心崇拜,表现了作者充分认识到女性在做出人生选择,尤其在择偶时,有着充分的认识能力和感情投入,因此为女性的自由权利提供了有力的辩护。

甲午初夏于乐是居

(作者通信地址:中南大学文学院 湖南长沙 410083)

^① 当然,对于那些在婚姻之外追求情欲满足的女性,作者也视之为淫荡败俗之人,予以贬斥。在这方面,作者仍然坚定地维护着宗法伦理社会的妇女从一而终的贞节观,对于一妻多妾制度也并不否定。