

※文哲譯粹※

閱讀《紅樓夢》（下）

余國藩\*著 李爽學\*\*譯

閱讀歷史·閱讀虛構

過去《紅樓夢》的「重讀者」，其實也不是不知道小說早已自暴其虛構性。不過對我來講，他們罕能跳出此一認識，遑論會和下一個問題奮鬥：《紅樓夢》如何自暴其虛構性，又緣何如此做？這個問題前半部的答案，我們得細究《紅樓夢》的修辭特色才能知道，得一窺其中迄未詳察或認識有限的含義才能洞悉。《紅樓夢》中有一強調十分獨特，十分堅持，亦即就傳統上的說部及其評點看來，《紅樓夢》時常著墨於自身虛構的本質。而我們欲得上述問題第二部分之詳，還得仔細琢磨這一點才成。傳統中國讀者對文學藝術有一些基本看法，而就說部所處時代的研究而言，近年來西方學界強調的多半是這些看法之間的歧異。例如費維廉 II (Craig Fisk) 就注意到下一現象：

整體而言，中國和西方文學批評的一般差異中，有三個問題特別重要：模仿、虛構性和文類。中國人沒有亞里士多德式的模仿觀，也沒有基督教的化身說 (*figura*)。這兩者都和行動在時間裏的再現有關。中國人再現的對象，是某時間點上的心境，以及心靈與周遭世界的對應關係。基本上，虛構性關懷的不是類似的道理。雖然幻而非真或虛擬的故事在中國文學中早也有一席之地，一般而言，中國批評家都把文學作品視為個人的傳記。<sup>④⑧</sup>

\* 余國藩，美國芝加哥大學貝克人文學講座教授，本院院士，本所通信研究員。

\*\* 李爽學，本所助研究員。

④⑧ Craig Fisk, "Literary Criticism," in William H. Nienhauser, Jr., ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 49.

費維廉的觀察，我們可以在宇文所安有關中國詩與詩學的研究中聽到共鳴。宇文氏取華茲華士和杜甫的詩各一首，對照之下他有如此之論：

〔這兩首詩間的〕差異指出就文學本質及其在人類與自然宇宙中的地位而言，〔華茲華士和杜甫〕兩人間有兩個巨大的差別。對杜甫的讀者來講，詩不會是虛構的，而是歷史時間中某經驗獨一無二的事實性陳述，是人和世界遭遇時的知覺意識，會藉以詮釋或回應這個世界。讀者的職責之所在，則是在後來的歷史時刻裏面對這首詩，予以詮釋，予以回應。<sup>④9</sup>

雖然此一說法有其範疇性的特指，可能質疑者不斷；雖然此一說法指的是詩，不是小說，不過此一說法卻也凸顯了中國傳統讀者面對文學時可能產生的反應<sup>⑤0</sup>。儘管如此，這種「可能性」猶待確定，所論倘為特指之時尤然。以《三國志演義》為例。此書無疑是中國說部裏的經典，極其類似正史。然而歷代以還，讀者莫不以

<sup>④9</sup> Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics*, p. 15. 余寶琳對中西寓言及文學批評理論也做過比較，認為西方寓言根植在「一抽象、玄學式的架構裏」，而中國詩學則因「儒家對道德倫理的觀感而發」，希望在歷史中為道德覺得權威的語境。「此所以一般而言，西方載道文學志在呈現世界的應然，而中國的同類之作則把文學視為過去的世界留給後代的生命教訓」。同理，「中國人顯然或因缺乏『造物主』這種宇宙觀」，故而「貶抑『無中生有』(ex nihilo)的創造觀，也不重視虛構性」。余寶琳這段話顯示，文學文本的產生恒和人這種能動者有關，而文本意義唯有在史料和作者詩文的對照下才能解明，而且是最具關鍵性的解明。儘管如此，下文中我會指出，《紅樓夢》除了會揭示藝術家的創造者身分之外，也會透過種種暗示，指出其本身的虛構性。余寶琳之見參見 Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 80-81。

<sup>⑤0</sup> 我把當代有關中國詩與詩學的討論附會到小說評論，其實並不完全可謂牽強。首先，金聖嘆這類傳統批評家雖以《水滸傳》的評點著名，但是他對戲曲和詩的批評也有重大的貢獻。其次，在現代學界，有許多人老想將《紅樓夢》和詩學傳統合為一談，所以辯論課題包括小說目的之一在「傳詩」。參見皮述民：《紅樓夢考論集》（臺北：聯經出版公司，1984年），頁54-59。有關《紅樓夢》裏的「抒情視境」及此書乃「抒情小說」的討論，見 Wong Kam-ming, "Point of View, Norms, and Structure: *Hung-lou Meng* and Lyrical Fiction," in Andrew H. Plaks, ed., *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 203-226; Yu-kung Kao, "Lyric Vision in Chinese Narrative: A Reading of *Hung-lou Meng* and *Ju-lin Wai-shi*," in Plaks, ed., pp. 227-243; 以及 Wai-yeec Li, *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1993), chapter 5: "Self Reflexivity and the Lyrical Ideal in *Hung-lou meng*"。

「小說」視之。金聖嘆也評點過《三國》，而且因其「實敘帝王之事」有成，特地頌揚有加，甚至認為成就猶在《水滸傳》與《西遊記》之上。即使對金氏而言，《三國》無疑也是「說部」之一<sup>⑤①</sup>。相形之下，《紅樓夢》的小說成分重，一向也因此而洋洋自得，備受讚譽。然而諷刺的是，《紅樓夢》的論者不但無睹於其中的戲劇，反而自此轉向，一意在他處尋找歷史的「真相」。《三國》與《紅樓》的接受史上，這種對比性的諷刺如影隨形，揮之不去。就此而言，縱使是通俗小說的讀者，他們在意識下似乎也是用讀詩的態度看待小說：「詩寫個人的生命，寫得就像寫國家興亡一樣自然。」<sup>⑤②</sup>曹雪芹的原創性特別高，而欲知其詳，我們又得稍微岔開，看看這種虛構和歷史不分的現象又如何讓歷史生命和想像藝術結為一體，也看看這種現象因何形成。易言之，我們必須知道歷史和虛構的閱讀有何歧異，而其間又有什麼相似之處。

在中國傳統敘事文學這個學術領域裏，散體虛構每和歷史混為一談。這點論者已經習以為常，而且時常提到<sup>⑤③</sup>。更精確的說，論者都會注意到散文虛構在發展過程中依賴史學撰述的程度。儘管據《漢書·藝文志》所稱，「小說」一詞乃起源自街譚巷議，或為稗官小吏所採集，目的在反映社會狀況<sup>⑤④</sup>，但其往後之衍稱如「野史」或「稗史」等，卻都顯示這些新立的名目已經不再為「小說」原始的形式所囿，也超越了其模倣者早先接受的敘事觀念，一無疑義。

「野史」或「稗史」的新稱，或可為我們指出虛構性敘事文學的一項特色，亦即「事實」與「無稽之事」也可經由構成上的特色而治於一爐。當代學者馬幼垣在定義中國講史小說時，因而說道：講史小說「是指以史實為核心的小說」。這種小

<sup>⑤①</sup> [清] 金聖嘆：〈讀三國志法〉，《大字足本三國志演義》（上海：春明書店，1948年），冊1，頁16。

<sup>⑤②</sup> Pauline Yu, p. 82.

<sup>⑤③</sup> Andrew H. Plaks, "Towards a Critical Theory of Chinese Narrative," in his ed., p. 311 因此說道：「任何對於中國敘事文學本質所做的理論性探討，首先得從重要無比的史學撰述著手。在某層意義上，也必須從整體文化中的『歷史主義』下手。事實上，如何定義中國敘事文學的問題，最後總會歸結到傳統文化是否能從根本上區別史學撰述與虛構小說這個問題上。」

<sup>⑤④</sup> 雖然《莊子·外物》中的「小說」一詞，亦有瑣屑虛構之談的意思，但是在本文中，我毋寧以《漢書·藝文志》所提的同一名詞作為討論上的出發點。見 [漢] 班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷30，頁1745。

說「以藝術之筆融合事實與想像，在人物及事件的描述上尤有創新與發揮，不過並不違背眾所皆知的事實」<sup>55</sup>。馬氏的陳述，顯然在強調題材或他另文中所稱的「實質的寫實」<sup>56</sup>。惜乎馬氏的界說對於「事實」與「想像」可能擁有的形式共識著墨不多，也沒有告訴我們歷史在披上小說的外衣之前，到底能在「創新」上享有多大的自由。至於虛構發展成「史」的時候，「不違背眾所皆知的事實」的幅度又可以有多大，馬氏亦未嘗言及。實際上，「事實」與「想像」的結合不僅會牽涉到講史小說的定義，此種「結合」——更重要的是——也是一深具意義的歷史起點。自此出發，尤可檢視歷史性的敘事與虛構性的敘事在形式上的共同點。這種情形，不獨中國文學如此，證之西方傳統，亦然。

不論出以口述或是出以書寫，歷史都是過去事件的言辭陳述，都是一種「敘述出來的故事」<sup>57</sup>，因而也會具有多數敘事文學所有的形式特徵。因此之故，當代研究《左傳》的學者在探討這部昔日的經典時，才會強調其中的情節、人物塑造與敘述觀點，也會藉其中的對話、預言、戲劇與軼史等闡明與分析<sup>58</sup>。凡此敘述特色，

<sup>55</sup> Y. W. Ma, "The Chinese Historical Novel: An Outline of Themes and Contexts," *Journal of Asian Studies* 34/2 (1975): 278. 中譯引自馬幼垣著，賴瑞和譯：〈中國講史小說的主題與內容〉，《中國小說史集稿》（臺北：時報文化公司，1983年），頁77。

<sup>56</sup> Y. W. Ma, "Fact and Fantasy in T'ang Tales," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 2 (1980): 168. 中譯引自馬幼垣著，姜台芬譯：〈唐人小說中的事實與幻設〉，收入侯健編：《國外學者看中國文學》（臺北：中央文物供應社，1982年），頁73。

<sup>57</sup> 雖然此處所強調的，主要是史學撰述的語言層面，不過我當然充分了解所有物質文化的組成條件（如器皿、人工製品、建築、廢墟、雕塑與平面藝術等），以及自然生態（如氣候和地理上的改變、海岸線之後退、洪水、旱災、饑荒、火山爆發）等因素，也是構成現代史家所謂的歷史的「痕跡」或「足跡」的要素。缺乏這些要素，史學撰述便可能遭到嚴重的損害，難以保持完整。參見Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols (Paris: Éditions du seuil, 1983-1985), 3: 171-182; and 3: 268; 另請參見Fernand Braudel, *On History*, trans. Sarah Matthews (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 105-119; Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), esp. chapters 2 and 3。

<sup>58</sup> 參較John C. Y. Wang, "Early Chinese Narrative: The *Tso-chuan* as Example," in Plaks, ed., pp. 3-20; and Ronald C. Egan, "Narratives in *Tso Chuan*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37/2 (1977): 323-352。相反的，謝和耐(Jacques Gernet)所見卻非強烈「互補性」的。他認為許多中國早期的史書也不過是文獻的拼湊(*une marqueterie des documents*)，「不像」真正的歷史敘述，見所著"Écrit et histoire," in his *L'intelligence de la Chine: les social et le mental* (Paris: Éditions Gallimard, 1994), pp. 351-360。謝和耐之

為史學撰述提供了某些必要的環節，我們可藉以結合某些乍看似乎無關的事件，從而化之為一「真實」而又緊湊完整的故事。然而就歷史係「過去事實」的陳述一點而論，這不免又會引發如下的問題：所謂「歷史事實」究竟為何？倘從一般史實考證的標準衡之，有哪些事實「確曾」或「不曾」在史上發生過？歷史因果律是否又可以為人所證明？上述對於史實及其可考與否的關懷，指出來的正是區分「事實」與「文學」時應該一顧的事情。

長久以來，學者都認為希臘上古的荷馬詩人和史家具有共同的敘事傳統，尤以他們慣用第一人稱敘述的方式為然。然而當代學者卻迫不及待地指出，由於希臘史家(*histor*)力圖將所述置於某種新的權威感之上，所以詩人和史家的敘事態勢確有差別。希臘「史家」之名所指，畢竟不僅是類似「歌者」(*aoide*)、「編連歌者」(*rhapsodos*)，或「製造者」(*poietes*)等事件的「記錄者」或「重述者」，他們更是「詢問者」與「調查者」。希羅多德(Herodotus, 485-425 B.C.E.)在其名著《歷史》(*The History*)中，曾為特洛伊爭端提供有關波斯與菲尼基人的往事。接下來，他又說道：「就我個人而言，我不會說此一故事或彼一故事確曾發生過。然而，對那些我所知會對希臘人造成無謂傷害的人，我卻會予以指名道姓，然後再繼續講我的故事。」<sup>59</sup>希羅多德記史，不僅保存早期希臘與其他民族的事蹟，藉以對抗時間的腐蝕(*to chrōnō exitela*: 1.1)，而且還是出自某種意識上頗為愛表現的淵博。這種著述方法，也可在中國史家司馬遷(145? -90? B.C.E.)身上聽到迴響。司馬遷在《史記·太史公自序》中嘗謂「若滅功臣世家賢大夫之業不述」，則其「罪莫大焉」。由是觀之，則司馬氏提及自己名山之作的撰述動機時所說的「余所謂述故事，整齊其世傳，非所謂作也」<sup>60</sup>，便不僅是謙詞，不敢媲美孔子之作《春秋》，更是一種強調，說明其作品真正的本質為何。希羅多德和司馬遷不曾說他們寫得出我們今日所謂的史學撰述，著作中亦短見今人著作中常見的系統性的徵引，嚴謹篩

見，隨即也影響到當代史家勒高夫(Jacques Le Goff)，見所著 *History and Memory*, trans. Steven Rendall and Elizabeth Claman (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 138-139。

<sup>59</sup> Herodotus, *The History*, trans., David Grenc (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 1. 5.

<sup>60</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1962年），卷130，頁3299-3300。

慮證據的態度更付闕如<sup>61</sup>。儘管如此，他們各自所作卻能探索事因，一再顯示精神嚴肅。這種權威感，海登·懷特(Hayden White)指出，一出自「史傳的權威」，亦即「事實所具有的權威性」，次則出自為保存此一事實的記憶的行為，或是出自因記錄或傳達所衍生的寫作行為<sup>62</sup>。由是觀之，史家與詩人之分，往往便繫於敘事與事實間那些足以約束雙方的構成因素。有兩位當代學者在評論古代希臘史家之際，曾謂：「傳統詩人只能侷限自己於一種故事說法的地方，史家探索事實的真相時，則能同時取材自各種矛盾的說法。」<sup>63</sup>這種撰述方式，亦可於司馬遷見之<sup>64</sup>。

若有人問道：所謂「歷史證據」究竟應該具備哪些要件？這個問題，我想阿諾德·馬米格里亞諾(Arnaldo Momigliano)可能會答道：「證據之所以能夠成為證據，乃因其有確切可考的日期之故。」<sup>65</sup>易言之，能夠流傳下來當證據的線索，必定會在時間的流動上留下足以形成「事件」的特色的痕跡。這種重視事件的「時間性」，亦可在中國史學所強調的「記言」與「記事」等語言要觀中覓得對應之說。史學上所稱的「空言」，不論其真諦係指「浮泛無稽之談」，或者有特殊意指如「理論形態」等，由於皆具「不可考」的性質，故而常能讓人體察到語言中所蘊蓄的叛逆性<sup>66</sup>。中國思想上「實事」與「空言」的對立，或亦因此而形成。董仲舒(179-104 B.C.E.)便

<sup>61</sup> Arnaldo Momigliano, "Ancient History and the Antiquarian," *Contributo alla Storia degli Studi Classici* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955), pp. 67-106.

<sup>62</sup> Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), p. 20.

<sup>63</sup> Robert Scholes and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative* (London and New York: Oxford University Press, 1966), p. 243.

<sup>64</sup> 司馬遷「史家」的地位，李惠儀有新論，而且無一不談，見 Wai-ye Li, "The Idea of Authority in the *Shih chi*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994): 345-406。謝和耐認為《書經》與《周禮》等上古文獻都是以「禮」為內容，別無其他。「書」或「文獻」(*écrit*) 因此是「人神溝通的工具」。見前引所著頁 356-357。上引李惠儀之論，可彌補謝論失衡之處。

<sup>65</sup> Arnaldo Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1977), p. 192。另參較 Louis O. Mink, "History as Modes of Comprehension," *New Literary History* 1/3 (1970): 545。Mink 說：「由於描述對象要求真有其事的時空明證，也要求重估既存史料，……。」歷史確有別於小說。

<sup>66</sup> 有關「空言」的一般定義或其特殊含義的討論，請參見 Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1958), pp. 87-89。

認為《春秋》之作，係因孔子自述的下列動機而得：「吾因其行事而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。」<sup>67</sup>司馬遷的〈太史公自序〉亦曾讓筆下的孔子說道：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」(頁3297)同樣的，班固(32-92)《漢書·藝文志》亦引孔子論國家之禮必得有「微」的觀念(《論語·八佾篇》，第9章)，來支撐他對《左傳》的撰述動機所持的看法：「夫子不以空言說經。」(頁1715)這種強調視語言思想得與事件結為一體的作法，數世紀來迭經學者所確認。是以清代史學家章學誠(1738-1801)的《文史通義》開宗明義才會說道：「六經皆史也，……古人未嘗離事而言理。」<sup>68</sup>

章學誠對史學撰述所持的態度，是堅持言、事不分，而且立場絕決，甚至因此而幾乎毫不考慮就質疑起傳統與學界業已定於一尊的「左史記言，右史記事」的說法。章學誠指責「後儒」失察，以致誤解了《尚書》與《春秋》。他又說前者典、謨之篇中「事」與「言」皆具，而訓、誥之篇亦然，是以「古人事見於言，言以為事，未嘗分事言為二物也」<sup>69</sup>。

儘管章學誠擴大歷史的定義，連六經都可涵攝在內，但學界卻也因此而吵擾不休，屢為歷史的真諦與原則而大展辯舌<sup>70</sup>。不過章學誠的觀念和大部分史論中最值得我們細嚼的問題，卻是歷史證據的充分與局限性。就算史家的理想是「從古人」，而且也不該耽於某些不必要的理論，那麼一旦需要，史家為完成著述，又能「離事」有多遠？在填補史實的罅隙，彌補散佚部分，以成就一貫通古今、言而有徵的「過去事實」的「陳述」時，史家又能享有多少自由，以便發揮個人的想像力呢？

早在修西底地斯(Thucydides, 460-399 B.C.E.)之時，西方史家即已認識到上

<sup>67</sup> [漢]董仲舒：《春秋繁露·俞序第十七》(《四部備要》版)，頁6:3甲。

<sup>68</sup> 章學誠：《文史通義》(北京：中華書局，1956年)，頁1。

<sup>69</sup> 同前註，頁8-9。

<sup>70</sup> 金毓黻：《中國史學史》(上海：商務印書館，1941年)，頁232-233；David S. Nivison, "The Philosophy of Chang Hsüeh-ch'eng," *Occasional Papers* 3 (Kyoto: Kansai Asiatic Society, 1955), pp. 22-34; Nivison, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 112-145；余英時：《論戴震與章學誠》(香港：龍門書店，1976年)，頁202-225；Paul Demiéville, "Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography," in *Choix d'études sinologiques (1921-1970)* (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 178-182。

述歷史言談的基本問題。傳統上，西方史家都認為這些問題之所以引人注目，原因在其乃「事實」（資料或訊息）與「詮釋」（解說或「談及事實的故事」）必然的「結合」之故<sup>⑦①</sup>。詮釋的行為，始於一種「似真的呼籲」之介入（孔子絕糧於陳時，可能會怎麼說呢？），或從個人行事動機的討論上著手。或者申而再論，由發現歷史因果而形成擬「閱讀大段時間」的動機所引發。後一起點，另又涉及為「類型」和「排列」命名，為「事件內外情勢」描述等等的動機<sup>⑦②</sup>。修西底地斯因而說道：「在戰爭前夕或在戰爭期間發表的演說詞，不論是我耳聞或他人轉述給我聽的，我都很難記得十分精確。所以我一面儘可能保存實際講話的大意，另一方面，只要時機必要，我也會模擬情境，讓演說者講出他們可能講出來的話。」<sup>⑦③</sup>

對希臘史家來講，要讓筆下人物道出時機必要時所「可能講出來的話」，不啻是強要自己發表高見，因為他得揣摩、歸納，也得比擬事件人物的思想與可能說出來的話。這種寫作行為，若依柯靈烏(R. G. Collingwood)的看法，便是「史家心中所存的過去思想的二度制訂」<sup>⑦④</sup>。當代西方史家或許會認為，我們與其同意柯氏所謂歷史即思想史的看法，還不如肯定他在詮釋理論上的浪漫傾向。例如司來馬赫(Schleiermacher)的詮釋觀，他基本上就認為是一種心理測量與心理複製(*Nachbildung*)<sup>⑦⑤</sup>。儘管如此，西方史家當然也會認同柯氏以「建設性想像力」撰史的必要性。資料或事實容或能如潮湧一般出現，本身卻不能結構為完整的敘述，也不能為故事性或探討性的歷史錦上添花。想要達到上述言談的水準，我們得嚴謹確認事實或證據才行。話說回來，這種工作卻只是史學撰述諸多曠日費時而又耗蝕心力的工作的第一項。所有的資料都得經此一環節篩檢，才能凝聚成為史家可以運用的材料。這一切，絕不能外於史學撰述的過程。懷特說得

<sup>⑦①</sup> Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 107. 能洞察中國史學論著裏同類現象之簡論，見錢鍾書：《管錕編》（北京：中華書局，1979年），冊1，頁161-166。

<sup>⑦②</sup> R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 213.

<sup>⑦③</sup> Thucydides, *The Peloponnesian War*, 1. 22. 這裏用的是收於 Robert B. Strassler, ed., *The Landmark Thucydides* (New York: Free Press, 1996) 中的版本。

<sup>⑦④</sup> Collingwood, p. 215.

<sup>⑦⑤</sup> Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. Heinz Kimmerle (Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1959), pp. 108-109.



好：「『事實』只有在言談需要時，才會呈現出來，也才會有人想方設法，加以掌握。如此呈現與掌握的目的，是要『批准』事實所需要的詮釋，而後者的力量，又源出言談中能呈現事件秩序及其方式所帶來的真實性。言談本身實則為事實與意義的結合，會在自身加上某一『特殊』意義結構的特定層面。至於『意義』，我們亦可視之為歷史意識的產物，並非他物所派生。」<sup>⑦⑥</sup>懷特的話，實為柯靈烏的「建設性想像力」最佳的注腳。對柯氏而言，這種想像力「既屬『先驗性的』(a priori, 指：不會任意更動的)，亦屬『結構性的』(structural, 指：能為架構思想的題材的形式一貫性所駕馭的)」<sup>⑦⑦</sup>。

史家的技巧一旦淪為構設題材的形式與本質要件，則我幾乎便可立刻結論道：閱讀歷史的過程，並無異於閱讀虛構的過程。我之所以如此認定，並非因為歷史真相和想像藝術毫無界線可資區分——雖然某些當代西方理論家確實以此為滿足——而是因為閱讀這兩種文類的作品時，讀者肩挑的責任大抵不相上下<sup>⑦⑧</sup>。這一點，便是呂刻(Paul Ricoeur)在《時間與敘事》(*Temps et récit*)一書裏爭辯的焦點：

我們可以像「讀」小說一樣「讀」史學著作。一旦如此，我們便進入某種閱讀契約之中。這種契約隱含著某種關係，是由敘述性的聲音和隱藏著的讀者所組成的。在這種契約的襄助之下，讀者會瓦解自己的武裝，自願讓自己的「不信」擺盪著。讀者同時也會顯露出信心，同意史家所說的人在知識上過當的權力。假後者之名，古代史家還會毫不猶豫，讓筆下的英雄道出一些實為史家自己創造出來的言談。即使這些言談並無立論上的根據，只是十分類似英雄可能講出來的話，他們也在所不惜。當代史家可就不允許這一類的「幻想」——我是指此一名詞的一般定義而言——侵入史學撰述之中了。雖然如此，當代史家重製或重思「中腰」與「結尾」，藉助於小說的精神之處並不會輸給前人。他們所作所為，不過是出之以較微妙的面貌和偽裝罷了。史家從未非難過自己所「描述」或「傳遞」的一行思想，也不曾抨擊自己在轉述思想的過程中，實則已賦予思想一種內在的言談「活力」。在這一類的看法裏，我們可以再度看到

<sup>⑦⑥</sup> White, *Tropics of Discourse*, p. 107.

<sup>⑦⑦</sup> Ibid., p. 60.

<sup>⑦⑧</sup> 海登·懷特是最好的例子。他曾因把「史學撰述融入虛構中」而受到批評。參見 Arnaldo Momigliano, "Biblical Studies and Classical Studies: Simple Reflections about Historical Method," *Biblical Archaeologist* 45/4 (Fall 1982): 224-228。

亞里士多德在其言辭理論中所曾強調過的言談效果。據亞氏的《修辭學》(Rhetoric)所稱，「演辯術」或「遣詞造句」的能力，皆具有令我們感到「如在目前」的力量，因此也可以產生「讓人看到」的效果。很簡單的一個將某物「看作」的動作，實則已引領我們向前跨出一大步。這種「看作」的動作，並不會有礙於融合性的隱喻和距離大的反諷結為一體，因為我們已經進入「幻想」的畛域。後者真正的含義，實已結合「看作」和「信即是見」的行為。在這個畛域裏，「認為是事實」的「相信」行為，業已臣服在「現呈」的幻覺之下了。<sup>79</sup>

我們放眼中國，倘要在史學界尋例覓證，那麼我們會發現司馬遷早已浮沉在呂刻所描繪的上述過程中了。《史記》卷六十二〈管晏列傳〉寫到管仲，太史公最後用自己的話說道：吾「既見」管氏「著書，欲觀其行事，故次其傳」(頁2136)。司馬遷這樣講的時候，自己實已化身為歷史的讀者，也化身為歷史的作者：他早已「臣服在『現呈』的幻覺之下」了。他的「臣服」一面肯定了再現的法式，一面也讓這種法式變成問題，可以供人討論。在中國思想家中，我們發現像章學誠一類的學者早也已了然於語言和歷史乃唇齒與共。章氏故謂：「史所貴者義也，而所具者事也，所憑者文也。」<sup>80</sup>在我看來，章氏此一理論比金聖嘆的看法似乎進步了許多。在《水滸傳》第七十回的〈讀法〉裏，金氏謂司馬遷「以文運事」，而小說家「因文生事」<sup>81</sup>。金氏此說稍嫌零亂，缺乏系統，可見〈讀法〉典型論式之一般。不過，這位評點家顯然擬以語言的呈現對照語言的構成，為文學和歷史架設起一座兩界山。雖然如此，若就「現呈」一點而論，「語言」卻是僅能借來「描述」，借來「運」傳史事或經驗的工具而已，能力有限。

另一方面，章學誠似乎很清楚語言在史學中的建設性角色<sup>82</sup>，所以會探討撰史時的當務之急。他除要求史家從「本於口耳之受授者」獲得訊息外，也要求他們讓

<sup>79</sup> Ricœur, *Time and Narrative*, 3: 186.

<sup>80</sup> 章學誠：《文史通義》，頁144。

<sup>81</sup> [清]金聖嘆：〈論第五才子書法〉，[元/明]施耐庵：《水滸傳》(臺北：文源書局，1973年)，冊1，頁93。

<sup>82</sup> 探討語言在歷史撰述中具有的主宰地位的近期精論，見J. Hillis Miller, "Literature and History: The Example of Hawthorne's 'The Minister's Black Veil,'" *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 41 (1988): 15-31。

自身提供資訊。因此，史家亦得具有創意，能夠「創」造出「事如其事與言」的訊息；要能歸納原因，「因則期於適如其文所指」<sup>83</sup>。我們或可藉助西方術語謂：章學誠為史學撰述所開列的目標是要達到「似真」(verisimilitude)的效果<sup>84</sup>。在其他文章裏，章氏又指出：「文史千變萬化，……記言記事必欲適如其事而不可增損。」他進一步又談到，「事」與「言」有一極其重要的分野：前者不得擅添枝蔓，即使是「一字之增」亦「做偽也」；另一方面，章氏說：「記言之法增損無常，惟作者之所欲，然必推言當日意中之所有，雖增千萬言而不為多……。推言者當日意中所本無，雖一字之增亦造偽也。」<sup>85</sup>

由於章學誠對史學撰述持有如上的看法，故而不曾看重虛構的作品，反謂「古人不以文辭相矜私，史文不可以憑虛而別構」<sup>86</sup>。因此，他為文史的差異終於發出如下的讜論：「文士勦襲之弊，與史家運用之功相似而實相天淵。勦襲者唯恐人知其所本，運用者唯恐人不知其所本。」<sup>87</sup>

像這一類的文史觀念，雖說出現於十八世紀的中國，我們卻不應視之為僅屬彼時的產物，因為類此崇高的目標與理想，誠如所有研究中國文化的學者都會了解的，乃直承自古人流傳後世一個顛撲不破的傳統。中國人評史的標準及用史的正確性，早已令非炎黃子孫的史家稱頌不已，深為其「正確性、客觀性，以及奉獻真理的熱誠」所折服<sup>88</sup>。章學誠為史學撰述的目的所擬的「似真感」，不但要求史家發

<sup>83</sup> 章學誠：《文史通義》，頁293。

<sup>84</sup> 有關這點進一步的周延之論，可見Sheldon Hsiao-peng Lu, *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 74-92, and pp. 129-150。

<sup>85</sup> 章學誠：〈與陳觀民工部論史學〉，收入《章氏遺書》（吳興：劉氏嘉業堂，1922年），頁14。

<sup>86</sup> 章學誠：《文史通義》，頁89。

<sup>87</sup> 章學誠：〈與陳觀民工部論史學〉，《章氏遺書》，頁14。

<sup>88</sup> Earl H. Pritchard, "Traditional Chinese Historiography and Local Histories," in Hayden V. White et al., comps. and eds., *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History Presented to William J. Bossenbrook* (Detroit: Wayne State University Press, 1968), p. 198. 另請參見 Homer H. Dubs, "The Reliability of Chinese Histories," *Far Eastern Quarterly* 6 (1946): 23-43, 以及較近一點的余英時：〈說鴻門宴的坐次〉，收入沈剛伯先生八秩榮慶論文集編輯委員會編：《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》（臺北：聯經出版公司，1976年），頁85-92。

揮想像力，求得言、事與已知史證的吻合，同時也非常類似前面我曾提及的修西底地斯的史學觀：他們皆要求筆下的歷史人物能講出他們在歷史情境中「可能講出來的話」。然而章學誠的看法或屬高瞻遠矚，現代讀者在閱讀這位舉世公認「第一流史學天才」的著作時，卻可能忽略了他話中另一重要的意見，亦即史家在撰述時，也會體認到我們在修西底地斯的著作中早已清楚偵悉的「無可避免的主觀性」。這種「主觀性」用懷特的話來講，是「詮釋過程中不能化約與不能消除的因素」<sup>89</sup>。從表面觀之，中國人對於所謂「後設史學」的問題，似乎都缺乏清楚的認識。之所以如此，我認爲應從兩方面再予討論。首先，我們可以利用傳統史學撰述的某些原則予以論列，深入分析形成原則的背景與原因<sup>90</sup>。其次，我們也可藉虛構作品對於歷史權威的反應，再予析論。因此，在結束本章之前，我要回到《紅樓夢》，就此一說部的閱讀簡略回應所謂「歷史權威」的問題。

常人都知道，中國古代有很多史乘皆以「編年體」寫定。倘依一般看法，最早的史籍《尚書》即按年分編排書中的文獻，而此書之所以具有爲不同事件繫年的傾向，乃因依中國史籍分類法，此書顯然不能自外於記言與記事的傳統使然。不過，早期中國的史冊中，最具「編年」特徵的一部，應推記魯史的《春秋》。下引文字，是《春秋》中最典型的記史方式：

十有六年，春，齊侯伐徐。

楚子誘戎蠻子殺之。

夏，公至自晉。

秋，八月，己亥，晉侯夷卒。<sup>91</sup>

劉知幾(661-712)在《史通》裏，曾用最簡潔的文字，詳舉上引這段文字的編年特色，謂其「以事繫日，以日繫月，言春以包夏，舉秋以兼冬，年有四時，故錯舉以爲

<sup>89</sup> Demiéville, p. 257; White, *Tropics of Discourse*, p. 51.

<sup>90</sup> Lien-sheng Yang, "The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming Dynasty," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), p. 46.

<sup>91</sup> 《左傳·昭公十六年》。《左傳》原文，我據James Legge, *Chinese Classics*, 5 vols (Rpt. Taipei: Wenshizhe, 1972), 5: 663。

所記之名也」<sup>92</sup>。西方學者龍彼得(Piet van der Loon) 探討《春秋》的特出之處，曾經揣測道：「臆錄這部編年史的「史官的工作，可能即為職司慶典儀式者的工作。史學撰述和公卿王室的命運實密不可分。這些統治世家能否奠定威信，獲致成功，有賴在其宗祠舉行的祭儀來決定，也和來日曆法記載的季節正常推移有關」<sup>93</sup>。

雖然龍彼得的觀察有其過人之處，但是中國人所以強調事件與繫年的關係，我認為還可加深一層討論。首先，編年體顯然和中文語法有關。中國語文的結構本身缺乏識別過去、現在和將來的時態變化，所以其動詞和印歐語文有異，必須借助時間標誌，才能廓清過去所發生之事的「過去性」。用中文寫就的敘事作品，或可藉助其他詞類或語言組成如冠詞、副詞與附屬句，來指示動作的完成或有待著手，但是編年體特有的效果，卻仍為中國敘事作品中不可或缺的時間記號。此所以劉知幾認為「年既不編，何記之有」(2: 8 乙)？

編年體與敘事作品密不可分的第二個理由，則不僅可以上溯至皇室祭儀，更要緊的是，還應從某基本歷史信念來探討。就本質而言，歷史皆屬正面意義所謂「政治性」的。這種信念特別明顯，乃因歷來歷史紀錄多環繞在社會與政治典章制度中發展使然，亦因史籍多載帝王與官吏事蹟言辭，或因正式曆書及其使用方式皆經政府頒訂有以致之。由於上述原因，中國上古典史與占兆的工作才會合而為一，由所謂「太史」這種高官職司。「太史」者，一稱「太史公」或「太史令」也。

李約瑟(Joseph Needham) 所見一向敏銳，曾經指出所謂「太史公」或「太史令」者，應為「皇室占兆之官」或「宮廷柱下史或編年官」之流。李氏以為後指言之較為成理，因為一般人認為太史公所司，「無疑結合了俗世文牘與神聖的天文書志等工作」<sup>94</sup>。後一官職又顯示，早在上古之時，中國即擁有進步的原始科學思想，也擁有重要的科技發現。中國古聖賢如墨翟輩，確實未曾發展出演繹性的幾何

<sup>92</sup> [唐] 劉知幾撰，[清] 浦起龍釋：《史通通釋》（《四部備要》版），1: 5 乙。

<sup>93</sup> P. van der Loon, "The Ancient Chinese Chronicles and the Growth of Historical Ideals," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan*, p. 25.

<sup>94</sup> Joseph Needham, "Time and Knowledge in China and the West," in J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Understood and Described by the Sciences and the Humanities*, (New York: G. Braziller, 1966); Needham, *Science and Civilisation in China*, 13 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 3: 178-461.

學，也不懂伽利略式的物理學，因而難以像西方文藝復興時期的物理學家一樣，能夠提出以時間為定點的地理轉換觀，也提不出因之而發展出來的「動作」的概念。但是最遲應在紀元前一千五百年左右，中國人即已嫻熟某種陰陽曆。逮及紀元第一世紀，「獨立於天體現象之外」的曆法又產生了<sup>95</sup>。從紀元前三七三年到紀元後一七三二年，經由數學家與天文學家推算出來的曆法與天文圖表，更是不下百種之多，可見中國人對時間所持的態度確實嚴肅。

這種態度之所以會出現，緣於曆法和國力強弱關係匪淺。更因這種因果關係深具必然性，中國人在天文學方面的才具方顯突出，從而能和希臘人在同一領域或史學撰述上一較長短<sup>96</sup>。希臘古人雖未因事件選編和繫年具有互賴性，而真的走向「歷史與編年研究的融合」，中國人卻如其典章制度業已證實的，深覺有必要將曆法與歷史關懷並置而論。李約瑟說：「在源出農業的文明中，百姓必須知道合於行事的時間，因此中國才有陰、陽曆法的頒行，這也是天子神聖的職責。曆法的接受，正是效忠的象徵，就好比在其他文明裏，接受統治者的威儀或錢幣上的銘文，亦可見人民效忠的程度。」<sup>97</sup>當代西方的思想家，常常質問曆法的適切性，例如下舉單一的紀元法：以耶誕前七七六年為起點的「奧林匹克紀元法」；以耶誕前三一年推算起的「西留希德(Seleucid)紀元法」；或是中國人所謂「兩儀生四象」的中國式紀元法。為編年而頒行的曆法，西方思想家也曾加以質疑，疑其是否真的不是在使用杜撰的「入碼」形式，更懷疑繫年、月、日的行為本身是否應該視為天文與人類社會時間最後的綜合。上述種種，這些思想家認為皆屬臆測，是對一般事例鮮活的「當時情況」所作的「假定」(as if)或「想像」<sup>98</sup>。雖然他們的質疑甚為有力，頗能自圓其說，但是對中國古人而言，年、月、季節絕對得與農事、祭儀或宮廷大事調和一致才行。這種觀念早已深植人心，根本不容懷疑。

依我淺見，歷史與政治統治間強而有力的統合，亦可幫助我們說明傳統中國史學論述中何以會有許多深奧的道德教訓的原因。保存過去的教訓，雖然說基本目的是要淪啓後人，但是歷史真正教導中國人的，卻是在為「變」進一解，為「公卿巨

<sup>95</sup> Needham, in Fraser, p. 100.

<sup>96</sup> Needham, *Science and Civilisation in China*, 3: 189.

<sup>97</sup> 文龍：《金瓶梅回評》，收入黃霖編：《金瓶梅資料彙編》，頁511。

<sup>98</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), pp. 258-260. Ricoeur, *Time and Narrative*, 3: 181-185 於此一點有精闢闡發。

室的命運」言詮，為先聖先王的成敗下注，或為「天下初生」以來的「一治一亂」探本尋源（《孟子·滕文公下》，第9章）。職是之故，《易·繫辭傳》中所謂的「通變」遂成為常人習史的終極目的。〈繫辭傳下〉裏，有一句世人屢見引用的話：「易窮則變，變則通，通則久。」這裏的「變則通」，主詞或為炎黃世胄，而「通則久」或指後人永世其昌<sup>99</sup>。

不同文明的釋「變」之法，當然也會有所不同。《聖經》歷史頌揚耶和華的意志，視之為掃羅(Saul)被逐之因與大衛(David)獲選為王之故。荷馬(Homer)認為特洛伊之戰的濫觴，乃派里斯(Paris)為女色所愚，以及眾神難以為人信賴，居然介入爭端的事實。希羅多德解釋波斯戰史，則強調人類的動機，尤其是薛西斯(Xerxes)狂妄自大，擬蠶食鯨吞的野心。相反，修西底地斯卻從雅典逐日增強的勢力中，找到柏羅奔尼撒戰爭的肇因：雅典的軍力令「拉卡人(Lacadaemonians)或斯巴達人感到害怕，乃起而作戰」。中國史家解釋史「變」，主要從道德與自然原因著手。他們不認為這兩者必然相對或相斥。

在本章中，我不擬爭辯孔子是否曾以「褒貶」論史。不過值得我們注意的是，按照這種理想化的評史觀撰寫歷史，不啻將事件置於絕對道德秩序的欄柵裏，而且也會因此而泯除「驚訝」於「變易」之外。如果說中國史上有很多「詩之正義」的事例，這或許是誇大之詞，但是像《左傳》一類的史書，確實有為道德訂定律則的企圖，不僅要求「懲惡」，而且還要「勸善」（〈成公十四年〉）。史書著錄的事件，尤其適用於治國的考量。這點可由史書所載未必全在揚善懲惡，或在抑暴止虐上看出。不能果斷決事，行事不宜，或疏於儀禮，不會廣納諫言，都可能讓人惹禍上身<sup>100</sup>。中國正史總以春秋大義期於個人，或由倫理標準正面臧否人物。這類事例，可謂縷縷不絕。有一位當代史家，就曾以史上惡名昭彰的女皇武則天(690-705

<sup>99</sup> 《易·繫辭傳下》第2章，引自朱維煥：《周易經傳象義聞釋》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁494。中國古文中有關「變」的字另有「易」與「化」等字，意義略有差距。謝和耐有一專文論「化」，見Jacques Gernet, "Sur la notion de changement," *L'intelligence de la Chine*, pp. 323-334。有關「通變」的另一力作是Nathan Sivin, "Change and Continuity in Early Cosmology", 見《中國古代科學史論》（京都：京都大學人文科學研究所，1991年），頁3-43。

<sup>100</sup> 參較Egan, pp. 327-332。

在位) 爲例, 說明貫穿於史籍中的類此說教的意圖。他說: 「《舊唐書》曾詳舉因由, 以迂迴方式責於武氏, 不過結尾卻也引用數例, 說明武氏的政治秉賦與手腕。至於《新唐書》, 則有專文且武氏的政治道德與歷史地位。武氏一生作惡多端, 但未遭受報應。縱然如此, 《新唐書》仍試圖以她爲例, 說明天理昭彰, 報應不爽。」<sup>101</sup>因此, 《新唐書》或《舊唐書》裏的武則天, 都已定位在不變的道德秩序中。誠如懷特所言, 「我們對歷史故事的結尾所求者, 其實都是道德意義, 希望尾隨真實事件而來的是龍門大義, 是道德劇應有的質素」<sup>102</sup>。也是因此之故, 我們知道中國歷史所強調者, 實爲人物與事件所顯示的教化意義。由於常人認定歷史教訓公正不阿, 史家故而希望藉此垂訓後世。用基督教的術語來講, 中國歷史實已具有「具體的末世神話」的權威與地位<sup>103</sup>。

李約瑟進一步指出, 和道德釋「變」同時並存的, 還有另外一種詮釋方法, 其原始係中國哲學上的「有機性自然主義」(organic naturalism)。易言之, 中國史學另好將人事與文化對應於陰陽五行的觀念。「五行」一稱「五德」, 係由土、木、金、水、火組成。司馬遷的《史記》除有專文衍述鄒衍(350-270 B.C.E.) 的生平外(卷74), 並曾提到鄒氏之徒所推衍的五德終始說。這種理論以木、火、金、水對應四時, 其間又有對稱的顏色與方位, 而土德居中以調和之。五行的推移係以一動制一動, 周而復始, 稱爲「相剋」。不過漢儒董仲舒重探過《春秋》, 於其《春秋繁露》中改訂五德終始說, 以爲五行循環, 率皆「相生」而成<sup>104</sup>。

我們姑且不論這些宇宙力量究屬相剋或相生, 相關理論給我們最大的啓示是:

<sup>101</sup> Wang Gungwu, "Some Comments on the Later Standard Histories," in Donald D. Leslie, Colin Mackerras, and Wang Gungwu, eds., *Essays on Sources for Chinese History* (Columbia: University of South Carolina Press, 1973), p. 57.

<sup>102</sup> White, *The Content of the Form*, p. 21.

<sup>103</sup> 請注意: 元代學者王鶚在一二六一年的一道奏摺上, 曾謂: 「自古有可亡之國, 無可亡之史, 蓋前代史冊, 必待興者與修, 是非予奪, 待後人而後公故也。」上文引自 Lien-sheng Yang, p. 47。

<sup>104</sup> Needham, *Science and Civilisation in China*, 2: 287ff; 有關鄒衍, 見同書2: 232-234。另請參較 Vitaly A. Rubin, "Ancient Chinese Cosmology and Fa-chia Theory," in Henry Rosemont, Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology, JAAR Thematic Studies* 50/2 (1976): 95-104; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), pp. 350-382。



五德終始說基本上仍然在持續道德通變之法。其釋史方式，時而或有過甚於道德理論者，每見於以數字規律來論史的努力上。面對改朝換代的因由的詮釋時，這種情形益為明顯，因為如同席文 (Nathan Sivin) 所說的，這種努力實乃在「定義秩序」<sup>⑩</sup>。對西方人如莎士比亞的朱麗葉來講，「月亮在一個月中的變化圓缺不定」，給人善變多遷之感。但是對中國人而言，圓缺並非不定，而是規則秩序之象。星體運行與宇宙的基本力量，故而可與人際變遷類比發明，也可以用來解釋歷史興革，為一切變動不居說明大要。毛宗崗本《三國演義》的敘述者曾經說道：「天下大勢，分久必合，合久必分。」這正是歷史周轉，治亂相尋的最佳寫照。職是之故，人世朝代的鼎革，已不能純以政治疏失或道德墮落論定。天體的力量，我們忽視不得。然而弔詭的是，在強調「人事起伏」之際，史家並未排除人類自身的責任，亦未嘗忽略行事之初敬謹致力的重要，因為「政治藝術最稱緊要的一環，正是帝王（及其臣屬）體認朝代興革的契機的能力。統治者還必須具有帶動來世政權向前推進的力量，能引介促使國家儀典曆法和往後勢力結合的方法」<sup>⑪</sup>。我再強調一遍：前事不忘，後事之師，所以歷史可以垂訓後代，扮演「預言導師」一般的功能。

此外，我們如果聰敏而淵博，還可結合歷史和宇宙觀，探知時間混亂的表象下所蘊藏的神祕律動及其終極目的。正如農夫和天文學家可假天象以預悉即將發生的事，浸淫在歷史中的聰慧明士，也可藉以說明「氣數的數字意義」。中國人把一年分成二十四「節」，而後者乃取法乎竹幹的環節，此「節氣」一詞的由來也。古人又認為每一「節氣」皆有其獨特的徵兆，因此史家撰述就常以「氣數」來論個人的成敗，進而援引之以為朝代更替的解釋。縱使在說部之中，像《三國演義》和《封神榜》等書，由於中心主旨皆在改朝換代，故而不乏以「氣數」釋史的地方。有位當代理論家注意到「人為的願景所形成的霸權，最好的索引之道就是把本身的『人為性』給否定掉，然後再以『自然』自居，說『事情看起來』或『在我們看起來』就是如此自然呈現的。倘借西班牙猶太律法家麥孟尼底 (Maimonides, 1135-1204)

<sup>⑩</sup> Nathan Sivin, "On the Limits of Empirical Knowledge in the Traditional Chinese Sciences," in J. T. Fraser, N. Lawrence, and F. C. Harber, eds., *Time, Science, and Society in China and the West* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1986), pp. 151-169.

<sup>⑪</sup> Rubin, p. 98.

的話來講，那麼我們也可以說『事情是以其真正的現況』自然再現的」<sup>⑩</sup>。因此，縱然是生性剛強的君主如秦之始皇帝，也能見證這種說辭，也能接受五行釋史的理論，並用以解明自己取得大位與皇權建立的原由。因此可知，以「有機自然主義」釋史，確曾在中國引起廣大的共鳴。秦亡後千餘年才興起的後晉(1115-1234)，即曾持續在爭辯五行之說，爲此一史觀另闢新境，使之愈趨複雜，愈行深邃<sup>⑪</sup>。

毫無疑問，歷史在中國文化中廣受敬重，其地位與權威無可匹敵。《史記》卷五乃〈秦本紀〉，太史公於其中云：「十三年初（即紀元前七五三年），有史以紀事，民多化者。」龍彼得在論釋這段話時，謂其「顯然在傳達一位後出史官的信念，認爲從紀元前七五三年開始記史較爲有利。不過，秦代的第一位史官可能並不這麼認爲」<sup>⑫</sup>。龍彼得的論釋或許千真萬確，但是這裏他的批評法眼顯然有所閃失。《史記》這一句話究竟是指第一位史官的「希望」或稍後史官的「信念」，我看非關重要，因爲龍氏所稱的「有利」，並不能從經驗上加以證實，且不管他以「改革」釋「化」是否令人信服。上引《史記》這一段話重要，因其顯示了中國人高度重視歷史的事實。司馬遷以來，如此觀念早已根深蒂固，變成萬世不移的文化意識形態。中國人認爲擁有「歷史」，即已擁有「歷史教訓」，能夠化導世人，使時間變得有條不紊，易於掌控。

此外，歷史在化約之後，還可讓萬事萬物看來清明井然。現實生活中的矛盾、曖昧與混亂，歷史遂可與之抗擯。若從劉知幾的觀點出發，歷史也充滿了以惡警世，以善垂教的實例。即使歷史不能拯世人於錯謬，亦可紓緩他們的困惑。所以，在一個基本上傾向入世的文明裏，歷史非但可爲俯仰於其中的人解答人類起源與終結等問題，還可以透過影響力與咄咄逼人的似真性，和宗教經典共享地位上的尊榮。史學撰述在中國所具有的這種功能，在其他文化裏泰半只能由信仰代爲籌謀。因此，中國史學撰述的權威性，幾乎便可用傅萊(Northrop Frye)借自布雷克(William Blake)的「大典」(Great Code)一詞加以形容。布雷克杜撰此詞，用以

<sup>⑩</sup> W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 37.

<sup>⑪</sup> 參見 Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234)* (Seattle and London: University of Washington Press, 1984) 一書。

<sup>⑫</sup> P. van der Loon, p. 25.

稱呼《聖經》，不過傅萊卻將之用於西方文化傳統中的「神話學上的制約」(mythological conditioning)的描述。歷史言談在中國的重要性，由於具有上述難以撼動的地位，下引某當代學者的意見才會更顯剴切，更加中肯：「在中國古典小說的世界裏，只要能與歷史情境扯上關聯，則任何事情皆『有其意義』。至於小說敘述中對語言、服飾、禮節舉止及道德規範等等的紀錄，則即使有時代錯置的現象發生，也鮮少為作者／說話人及讀者所重視。因為大家都認為歷史敘述最主要的貢獻就是鏡鑑的功能，可以提醒讀者其中道德運作的意義何在。此一意義其實已超乎時空的限制，聚照而出的乃中國傳統史學的基本前提之一。」<sup>⑩</sup>

從後面這一點來看，司馬遷所述歷史的高度效能所顯示者，當然就是他在〈太史公自序〉中所謂的「述往事，思來者」(卷130)，是他對自己名山事業的看重——雖然嚴格說來，我這樣講在時間上是有點牛頭不對馬嘴。任何史學撰述，對這種功能都不陌生，因為只有史家的行動才能把歷史肩挑的責任說清楚，史家的行動或者根本就是這個責任本身。這種責任，瑟圖(Michel de Certeau)稱之「恆為目前的過去的影響力，是某種傳統主義者在名之為歷史的『真實』之前以『連貫性』稱之的慣性」<sup>⑪</sup>。瑟圖的說法清楚一如司馬遷，都知道如此形成的「過去」可能對未來的意義或事件視若無睹，也可能一無用處，否則我們可能就得這樣說：像孔子眼中的管仲這類自負甚高的公卿將相或害人不淺的臣屬，辦起事來都是在為傲者戒，是生命的反面教材。史家介入歷史的製作過程，而這個過程所創生者，又是脫胎自過去的不定性的事件。李陵出征，戰敗，降敵。此事發生了，因此就有其指涉。不過就事件來講，其本身在符號、徵兆和為自己留下一點痕跡之外，其實既說不出話來，也教不了人。如此看來，司馬遷〈報任安書〉中如下的自嘲，就諷意連連了：「僕之先人非有剖符丹書之功，文史星曆近乎卜祝之間……。」<sup>⑫</sup>

誠哉這裏的「近乎」一詞！因為歷史的形成必和史家的興趣或道德權威有關，

<sup>⑩</sup> David Der-wei Wang, "Fictional History/Historical Fiction," *Studies in Language and Literature* 1 (March 1985): 65-66. 中譯稍改王德威著，彭碧臺譯：〈歷史／小說／虛構〉，《從劉勰到王禎和》(臺北：時報文化公司，1986年)，頁274-275的譯文。

<sup>⑪</sup> Michel de Certeau, *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), p. 37.

<sup>⑫</sup> [漢]班固：〈司馬遷傳〉，《漢書》(北京：中華書局，1962年)，卷62，頁2732。

必因他所挑選、組織和敘述的方法有以致之，也必因如此才能由看似信口的傳播行為轉為具有訓誨意義的符指。凡此種種，說來無一又非詮釋的行為。而歷史既然有此特權，在認知上又是道德論述，那麼「虛構」或「小說」還有什麼地位可言，又要如何為人所了解呢？這些問題之外另有一個問題：虛構的構成和論述，如何還可能道得出某種閱讀上的差異？最後這個問題一旦浮現，奔到我們腦海的就是《紅樓夢》開書的故事。

《紅樓夢》首回開說不久，脂硯齋即有如下一語，點出全書超凡脫俗之處：「開卷一篇立意，真打破歷來小說窠臼。」雖然脂硯齋繼而並未詳述這部他心儀的小說和常見的敘事套式的不同，也沒有說明何以「聞其書則是《莊子》、《離騷》之亞」（《評語》，頁10），但是乘興而來，我們眼前可以想見的其他文學偉構卻可幫助我們釐清何以《紅樓夢》開卷就和「歷來小說」有異。在《紅樓夢》之前，所謂明代「四大奇書」早已寫就。其中唯有《西遊記》沒有像其他三部一樣，在命篇之首即已將人類的歷史秩序引出。《西遊記》反而以一則雙重的創世紀神話發端，亦即先述鴻濛初判，次及石猴誕生。當然，小說隨後即提到某些中國人宇宙觀中常見的母題，也曾道及神話歷史上的三皇五帝。儘管如此，《西遊記》接下馬上更換場景，「單表東勝神州」<sup>⑬</sup>。讀者要歷經八回之後，才能接觸到唐代中國的世俗一面。在這之前，讀者早已和石猴上訪天宮之極，下臨地獄之最。

和《西遊記》的視境對照之下，其他三部明代奇書則完全以人間為限。不管這些說部各自發展出來的形式有何差異，《三國演義》、《水滸傳》和《金瓶梅》在書首就都已展現其文類特徵，揭露出各自虛擬歷史的傾向。《三國演義》乃羅貫中編次，最古的弘治本（1494年首版）開頭就以最近史筆的方式寫出：

後漢桓帝崩，靈帝即位，時年十二歲，朝廷有大將軍竇武、太傅陳蕃、司徒胡廣共相輔佐。至秋九月，中涓曹節、王甫弄權，竇武、陳蕃預謀誅之，機謀不密，反被曹節、王甫所害。中涓自此得權。<sup>⑭</sup>

即使在簡單若此的引文中，小說中不假修飾的語言、簡樸的文體，亦已顯出作者「擬史」的傾向。弘治本的板面與繡像之中，另有接連數欄的帝王譜系與權臣表

<sup>⑬</sup> [明]吳承恩：《西遊記》（臺北：河洛圖書出版社，1981年），上册，頁2。

<sup>⑭</sup> [明]羅貫中：《三國志通俗演義》（上海：上海古籍出版社，1980年），上册，頁1。古籍版乃據1494年明弘治版重排。

傳，無怪乎蔣大器寫於首版同年的〈序〉文中，會說是書「庶幾乎史」<sup>115</sup>。我們若再檢視比較通俗的毛宗崗父子本的第一才子書，當會發現毛氏本雖已極力沖淡中國編年史「攔腰起述」(*in medias res*)的方式所造成的錯愕感，但是他們仍然以一句傳統史觀中的歷史鐵則開場：「話說天下大勢，分久必合，合久必分。」<sup>116</sup>小說接下即引述史上合乎此一鐵則的事例，並指出東漢末年的「致亂之由」乃起自桓、靈二帝，因而有三國鼎立的形勢產生。毛氏父子的改作，雖然僅以寥寥五、六句發筆，卻能讓我們充分體認到此一本子也在強調史學撰述中業經理想化了的一個關懷，亦即史家在記事之餘，亦得發現乃至指出歷史分合的鐵則。

另一方面，在《水滸傳》和《金瓶梅》兩書中，我們發現小說所需的創造性大增，敘事技巧也成熟不少。這兩部小說充滿了歷史典故，然而這些典故顯然僅為支撐敘述架構而引之，不過是在指示故事的主體罷了。不論用字遣詞或主旨，《水滸傳》開書第一首詞都令人想到毛宗崗父子本《三國演義》的序詩。這首詩實為一首詞，寄調〈臨江仙〉<sup>117</sup>，乃取自《廿五史彈詞》。《水滸》中的詞尤有甚於《三國》者，蓋其確立了「前王後帝」的「真」或「偽」才是小說的主軸。就此而言，《水滸》的作者就像傳統詩人，其志都在「詠史」。他們話說歷史，飲酒笑談間有見地，也有創見。雖然如此，歷史在英雄與帝王假面的掩飾下依舊是研墨濡毫間不移的主題。歷史與虛構為讀者化約而得的生命教訓也會同時掩至：世間的榮耀原來都轉眼(*sic transit gloria mundi*)<sup>118</sup>。

因此之故，《水滸傳》冗長的〈楔子〉可謂恰如其分重述了「殘唐」以來中國混亂的朝代更替。但是小說推展到宋室興立之後，隨即把重心放在仁宗一朝。此時作者刻意突出「樂極生悲」周轉循環的警語<sup>119</sup>，以便接續尾隨瘟疫橫行的慘狀。仁

<sup>115</sup> [明] 蔣大器(庸愚子)：〈三國志通俗演義序〉，《三國志通俗演義》，上册，頁2。

<sup>116</sup> 見羅貫中：《三國演義》(臺北：聯經出版公司，1980年)，頁1。聯經版乃據毛宗崗父子本重排。

<sup>117</sup> 《水滸傳》這首詞的上闕，同樣寄調〈臨江仙〉。

<sup>118</sup> 這裏我對《水滸傳》這首詞的解讀和波特(Deborah Porter)不同。波特寫過一篇文章，詳細分析了《水滸》開書的部分。見所著“Setting the Tone: Aesthetic Implications of Linguistic Patterns in the Opening Section of *Shui-hu chuan*,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 14 (1992): 51-75。

<sup>119</sup> 「樂極生悲」這種世態周轉原是陳腔濫調，不過《紅樓夢》首回神瑛侍者思凡之際，乾隆甲戌本也用這個詞形容之。

宗體恤民艱，遣人禳災，殿前太尉洪信得令，飛馬前往山西宣張天師入宮覲見。這一段故事誠然荒誕不經，可是充滿了懸宕與危疑，終因洪太尉誤走妖魔，而為《水滸傳》引出一百零八魔君下世的後文。在小說中，作者還用了包括《紅樓夢》作者在內小說家善使的一個技巧：由於梁山好漢皆有前世，小說乃先述其「神話背景」，以便說明後續故事裏的業報。在中國小說裏，「前因後果」常為「概然性」或「必然性」的代名詞；〈楔子〉裏洪太尉的作為，故而亦可加強小說回目所舉的中心反諷：欽差索禳災之法，反倒誤走妖魔，貽害後世。

在中國小說史裏，《金瓶梅》卓爾有名，因其為首部純屬「虛構」的長篇之作。雖然如此，這部小說仍然難免一談徽宗一朝的宋代，而且還從歷史記載中強引出一些教訓，陳悶乏味至極。第一回起始數頁的散體，實際上是序詩中提到的劉邦與項羽典故的闡發。序詩也是一首詞，寄調〈眼兒媚〉，實乃元人卓田所填。小說就劉、項的史典推演，明白指出只要沉迷女色，不論成王、敗寇皆難逃一死。敘述者因而又嚴肅評道：「劉、項者，固當世之雄，不免為二婦人，以屈其志氣。」紅顏禍水，史有明訓，小說當可據之而「引出一個風情故事來」，繼而再詳陳細剖「一個好色婦女，因與了破落戶相通」的軼聞<sup>⑩</sup>。儘管第一回引到的典故不少，全書卻如芮效衛(David T. Roy)的譯注所示<sup>⑪</sup>，藝術在其中特有的地位絕對不會令人誤解，蓋小說無非歷史詳盡的轉述罷了。如果英雄難過美人關，那麼就有如《金瓶梅》似乎想問的，西門慶這種「破落戶」還能得善終嗎？

《紅樓夢》則不類曩前的四大奇書。開書第一回打一開始便有一段文字逗人深思，雖然讀來也有點令人迷惘：「列位看官：你道此書從何而來？說其根由雖近荒唐，細按則深有趣味。」（《紅樓夢》，上册，頁1）<sup>⑫</sup>用這種閒話家常的方式來命篇之首，確實是我們前所未見，所以可以令人驚，可以令人愕。然而如此筆法，也唯有隨後故事的多彩多姿才能相映成趣，匹配無間。《紅樓夢》並非以歷史的形式寫成，書中也不曾複述史上的人物或事件。全書表面上看似「荒唐」，但是這種

<sup>⑩</sup> [明]笑笑生：《金瓶梅詞話》（東京：大安株式會社，1963年），1: 3甲。大安版乃萬曆本的景印。

<sup>⑪</sup> 參見David T. Roy, trans., *The Plum in the Golden Vase, or, Chin P'ing Mei, Volume One: The Gathering* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 429-436。

<sup>⑫</sup> 這裏係據乾隆甲戌本引出。其後各本的文字，相去不遠。

感覺很快就消失了，因為作者嘗說書中所述都是他「親聞」而來。所以「此書」所堅持者，乃是我們要「細按」之。「細按」係一時間隱喻，不過所喻非屬有年月可考的過往，而是其時活生生的經驗。小說果如薩依德(Edward Said)所言，乃「『想要開始的意圖』的體制化」<sup>123</sup>，那麼根據敘述者，《紅樓夢》第一回顯示的意圖和收場，也唯有在再三「細按」下方能覓得。

《紅樓夢》第一回的敘事觀點不斷轉換，時間又層層交錯，可謂複雜多端。我們乍看雖感迂迴，不過寫來確也引人入勝，願藉不同幻設而一路晉至故事的主線<sup>124</sup>。在中國傳統裏，《紅樓夢》開卷所述的女媧神話早已從屬於大眾文化，從此又涵育形成中國人特有的宇宙觀。不過在小說中，此一神話卻藉這個宇宙觀深入民間的本質，將之對照於一塊無用的棄石及其故事上。後者真正的主角，前世非木即石，而他們的神話傳說，又為小說建立起情節上的悲劇性兩難。語云「木石無情」，然而本書中的「木石」卻是多情種子，比人類更容易受到愛慾糾葛。另一方面，小說中的僧道與棄石的爭辯雖如打啞謎一般有趣，卻也可貢獻有關故事緣起的線索。「細按」故事之後，此一爭辯亦可闡明故事本質及其可能的效果。再就第三個層面而論：首回即已引入的「人」物，由於多屬隨後小說核心所關懷的賈氏一族的成員，故而當可帶領我們進入小說情節設計中的世俗與寫實面。他們的名字如賈雨村（假語存）、甄士隱（真事隱）和英蓮（應麟）等<sup>125</sup>，在在提醒我們一個事實：即使故事非關寓言，我們也應有一探小說修辭的欲望。

上述三層敘述脈絡，乃伴隨逐漸繁雜的修辭技巧一路開展。曹雪芹利用這些策略，要求我們細繹的實則為虛構的本質和閱讀的特性。這種情形，文學史上前所未見，引人深思。小說開頭所提有關是書緣起的「問題」，其可預期之答案，可能得從國家或個人的歷史來追索。這種期待自然又強烈，適可說明《紅樓夢》歷來的編

<sup>123</sup> Edward Said, *Beginnings: Intention and Method* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), p. 100.

<sup>124</sup> Lucien Miller 有精闢的分析，見其 *Masks of Fiction in "Dream of the Red Chamber": Myth, Mimesis, and Persona* (Tucson: University of Arizona Press, 1975)。尤請參閱此書第二及第四章。

<sup>125</sup> 原文中的「村」字，吳世昌不作「村言」，反作「存」解。我從之，因為從對仗，從文法，甚至是從音構來看，「存」字才能對應於接下來的「真事『隱』」。參見 Wu, p. 65, note 3。話說回來，書首自述的一段話中，確實也明白提到了「假語村言」一詞。

者（包括一九八二年的新版）為何都深覺有必要在首回即加上一段案語：這樣子做，小說才會變得真確可靠，似有其事。然而不管書首的「問題」應該如何回答，值得我們注意的是：擬回答問題的文句，實則並非答案本身。讀者不僅不能因之而感到滿意，而且讀了之後，還會立即棒喝當頭，蓋自己即將閱讀的乃一部貌似玩世不恭，實則甚為艱深的作品。雖然如此，由於作者的自問自答要求讀者「細玩」此書，所以稍前所謂「此書從何而來」一問，便不會顯得過分突兀。至於「荒唐」一語，也因作者自稱該書「有趣味」，在某個意義上已非荒唐。

把關乎「再現」與「閱讀過程」的問題並置而觀，史上絕無僅有，但《紅樓夢》首回率先使用，方便我們探討貫穿在小說中的各種迷人的「自問自答」。待進入小說浩繁的主體後，我們又可透過人物的爭辯，看到是書對詩、戲劇、小說，以及散文等主要文類的觀點。若不問距離與作者架設上的經心與否，《紅樓夢》這種寫法無疑是日本名著《源氏物語》最有趣的反響。曹雪芹這位中國作家，不僅常用「夢」、「幻」、「鑑」等字的含義探討一多重意義的網絡，而且還透過「葫蘆」一詞調和作品的效果。在日常口語中，「葫蘆」恰為「謎語」或「言辭」的代喻。實際上，作者說自己的小說如夢、如幻、如謎時，便已要求我們一面注意小說的虛構本質，一面又要小心其中揭露的迷人的風月思想。

這樣看來，《紅樓夢》從讀者處獲得的回報，便不僅在讓讀者指出該書係一強化了的系統幻覺，而且還以反諷方式，自行指出該類「強化」不但有其必要，抑且有其危險。上面所述實乃弔詭，不過深刻無比，彷彿告訴我們生命幻覺強要我們痛苦承認的，係現實中的非現實與非真實只能透過藝術來處理，或是從「假中有真」來掌握，頗有佛家的味道。在《紅樓夢》中，回應和闡發這類弔詭的方式很多。第一回的回目便聚照了「知」與「隱」結為一體所生的矛盾，亦突顯了特殊言辭戴上寫實面具後引發的失衡：

甄士隱（真事隱）夢幻識通靈

賈雨村（假語存）風塵懷閨秀

這兩行回目的後半段都有所指，回應的乃書首案語中的情境和用詞：「今風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有之女子。」方之敘述者「自敘」的衝動，較之他自我表白的想望，回目中雙關的名字及其結構所指，毋寧是「知」與「隱」的矛盾性結合，或是以假為真，以虛為實的辯證性統合。這兩行回目的上款很難用外文逐譯，原因在「通靈」一詞不但可指書中主角賈寶玉，同時還具有「聰慧神祕」之



意。上款另有其他逗人深思的問題，例如從夢幻中攫獲的虛構題材，我們究意應以哪種方法「識」知，又如虛構裏的寶玉到底是小說人物抑或隱喻，是否有可能指向某位「文本化」了的寶玉，亦即甄士隱在書首神話部分即已把玩賞閱過的那塊玉石？此外，現實如果業經偽裝，而「空無」(absence)亦相對於「歷史知識」，那麼描寫「空無」又能得到什麼樣的「真理」？這種「真理」果然相對於中國傳統所認知的「歷史真理」，亦即相對於大家所謂的「史事」或「事實」嗎？凡此種種，都值得我們深思，值得我們「細按」。

我們一旦進入小說本體的閱讀，類似上述的問題便會接二連三的出現。雖然中國讀者早已熟悉「莊周夢蝶」一類的故事，也已十分清楚《楞伽阿跋多羅寶經》中揭示的「人生如夢」的主題，但是閱讀《紅樓夢》時，中國人難道僅應慮及類此的教訓嗎？《紅樓夢》的作者早已從痛苦中獲悉是類的教訓，小說中的主角及次角當然也深諳此意，並嘗為之掬「一把辛酸淚」，從經驗中退隱到自己的家園去。在此之外，小說中還有滿紙的「荒唐言」，讀者究竟應該如何看待？這些「荒唐言」非特可視為鮮活的生命教訓，而且令人著迷不已。如果生命確如小說一樣虛幻，為何敘寫生命的小說又會充滿如此吸引人的幻覺？《紅樓夢》讀來是人言言殊，對終始全書的讀者而言，最後一個問題恐怕才是認識上的關鍵。

《紅樓夢》伊始，作者即已強調其「虛構性的起源」。要感受到這一點，我們必須注意第一回如何回答故事或文本有關本身緣起的質問，因為首回已藉「存在的虛構模式的欺騙性」予以解答。《紅樓夢》不但「荒唐」、「有趣味」，而且在「大荒」、「無稽」、「無朝代年紀可考」的狀態下，猶能「真」實一如人生。如此寫法可是里程碑，前無古人，作者的再現因此便和西方文論裏的一個特出觀念不謀而合：「像真實一般的虛構作品」乃透過冥思玄想的形式運作而得。這種冥思玄想具有虛假性，故而「可使真實變得更真實」<sup>126</sup>。《紅樓夢》第五十六回，賈寶玉自述在夢中會見鏡中的自己之像，說是「真而又真」。此語頗能反映上舉西方文論的觀念。此外，曹雪芹似乎不僅意在「較佳的真實」或「虛構的不同真實」，他對上述冥思玄想引發的「謊言」也同感興趣，不時要將之「戲劇化」。就這兩點而言，《紅樓夢》不斷引人注意的倒是本身的語言。如果「不真」就是「真」，那麼「真」怎會在這種情況下「失真」？令其「失真」的因素，故此便是那滿紙的「荒

<sup>126</sup> Said, p. 90.

唐言」。其趣「味」，我看沒有人嚐得出。對《紅樓夢》來講，語言可以容許「錯解」與「誤讀」。這個觀念由於本身具有「真假」的雙重性格，倒可為德曼的當代文論再作前導，類似性之強令人震驚。德曼說：

文本可以說明自己書寫的模式，因此也會同時表明此一陳述以喻說而非直接的方式表明的必要。這種方式知道自己若按字面看，則會「被誤解」。文本在說明自己模式中的修辭性之際，也會要求自己「被誤讀」的必要。文本知道——也主張——自己應該「被誤解」。文本所說的故事，故而都是「誤解的寓言」。所以文本深覺有必要拉低旋律，使之轉為諧音，自知必得扯下語言，使之變為繪畫，也了解必須消蝕激情的語言，使之化為需要的語言，更清楚非得降下隱喻的位階不可，使之改為字面的意義。文本深知虛構可以作事實看，而事實也可以作虛構看。所以為求和自己的語言一致，文本也只能把這個故事當做虛構講。<sup>127</sup>

《紅樓夢》所暗示的誤讀「必要的降階」，可能不包括語言特權裏的音樂或視覺性的轉移，然而小說中的語言當然在暗示以自我為自傳的隱喻確可作字面解，或如我在本書第三章會論及的，閱讀的策略也可能變成宗教開悟的過程。凡此種種，《紅樓夢》的接受史都已指證歷歷。

更有甚者，在西方敘述理論這個領域裏，因為敘事作品含有「記憶」的特質，每能呈現時間的概念，所以文學語言也是冥思玄想的形式，可以導發某種可能，引生特殊的問題。史迪芬·克里特斯(Stephen Crites)說過：「記憶所涉及的時序有一種簡單的『持續存在』的時間觀，亦有『在前』與『在後』的概念。不過，由於記憶裏的時序尚不足以判明過去、目前與將來的分野，當然就難以形成經驗上的張力，遑論會使用語言要求的時態。」<sup>128</sup>在這種基本上可謂奧古斯丁式的記憶與時間觀念裏，我們的經驗若可形諸語言，實際上便會把自己交給那些已經印歐語言印證的時間標記。因為此時的經驗實為一種時間上的持續感，會「從瞬間形成的知覺表象裏淬煉出首尾一致的整體力量」<sup>129</sup>。這種「一致性」或「連貫性」乃歷史或虛構性的敘事文學的構成特色，但其自身若缺乏時態的指示，恐怕也不易獲悉。職是之故，班文尼斯提

<sup>127</sup> Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2nd ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 136.

<sup>128</sup> Stephen Crites, "The Narrative Quality of Experience," *Journal of the American Academy of Religion* 39/3 (1971): 301.

<sup>129</sup> Crites, p. 298.

(Emile Benveniste)、漢布格爾(Käte Hamburger)、丹圖(Arthur Danto)，以及呂刻等思想家，才會將各自的敘述理論建立在語言的包容力上，而且認為只要「有時態系統」，這種包容力還會含括「一種現成的時間轉換法，可以將敘述之鏈裏的動作動詞調整一番」<sup>⑩</sup>。這種態度，我甚以為是。

西方敘事學此一重要的層面，正是建立在語言的各種特性上，我們也可以藉以闡明《紅樓夢》的作者在其篇章時可能採行的修辭技巧。中國語言不以時態分別時間的結構，所以不會讓動作動詞產生語形上的變化。這是中國語法有別於他者最大——也是最重要——的差異。由於此故，中文裏的敘述句若不提及「朝代年紀」，則根本不可能成立得了，遑論會形成呂刻和丹圖雙雙首肯的一種「兩事同述句」。這種文句「一則要被指，再則要能藉前一條件所受之考慮，提供描繪」<sup>⑪</sup>。

中國史學特好編年記事，許多史乘都是如此撰成。這種強調所彰顯的不僅是政治問題，也是語言問題。即使在小說史上早期的作品裏，「朝代」依舊出現在志怪或傳奇等文類的故事中。缺乏類此具體的時間標記，故事裏的事件根本無從顯示其「故」事性，也無法明示其有如「歷史」一般的「年紀」。因此，所謂認識歷史在中國的霸權地位，所謂了解史乘中不能或缺的文體特徵，甚至是所謂體會史學裏的說教傾向，不啻也是在了解中國小說的許多形式特徵。明乎此，我們便可澄清何以許多中國文學的讀者習慣上都鄙視「以文論文」的作為，欣賞的反而是「以事論文」。明乎此，我們終於也開始明白曹雪芹何以要說他的故事荒唐無稽，「無朝代年紀可考」。部分脂評認為，曹氏所以發展出如此獨特的修辭方式，目的在凸顯《紅樓夢》不為時間所限或此書無害政治的事實，但是我認為與其說是如此，還不如說曹氏立意要和某種不僅相異而且對立的寫作方式抗衡，亦即要和史學撰述別一瞄頭。

有人或許會辯道：《紅樓夢》中那些異化的現象和雙關語係其部分的說服策略，目的在把小說的內容和時代「去歷史化」。對那些有志於小說的「真相」、「實事」或「事實」的讀者而言，走出了文本，恐怕就什麼也找不著了。只有語言才是一切，因為唯有「假語存」。不過據《紅樓夢》首回的回目所示，書中「假語存」所擬的「賈雨村」其人，乃是因為墮入「風塵」才會「懷閨秀」，所以「虛

<sup>⑩</sup> Ricœur, *Time and Narrative*, 2: 93.

<sup>⑪</sup> *Ibid.*, 1: 206-207 and 2: 69.

構」似乎也會因欲望的介入而變成活生生的生命，正呼應了前引的書前案語：「今風塵碌碌，一事無成，忽念及當日所有之女子。」呼應的還不僅止於此，也包括了「閨閣中人本自歷歷有人，萬不可因我之不肖，自護己短，一并使其泯滅也」這一句。話說回來，如同下一章我會分解的，「虛構的欲望」和「欲望的虛構」這兩者，說來還真可能有其危險性。