

※余國藩教授榮退專輯※

小說佛門 ——評《重讀石頭記》第三章〈石頭〉

康士林* 著 謝惠英** 譯

余國藩教授寫就《重讀石頭記：《紅樓夢》裏的情欲與虛構》一書，其立論嚴密，引據周延，識見卓爾不群，更使吾人體認《紅樓夢》於今誠為世界文學主要著作之一。這部小說有兩種頂尖的英文譯本，亦有其他優秀的歐洲語言和亞洲語言譯本。然而，或許更為重要的是，除了用中文寫的以外，以其他外語評述這部小說的論述已經斐然可觀。就以英文評論《紅樓夢》的批評論述而言，我認為余教授上述書籍會列名二十世紀主要的英文紅學研究之一。然而，余教授此書除了對英文紅學研究帶來的影響之外，透過李爽學的學術翻譯，亦將成為中文紅學論述的里程碑。

本文主要針對余教授這部著作中的第三章析論。第三章簡單題為〈石頭〉，起首段落和最末段落卻又自出機杼，分別題為「虛構的石頭」及「石頭的虛構」。前者指的是書名中的「情欲」，後者則指涉書名中的「虛構」。第二和第三段落分別是「空門」及「夢與鏡鑑」，其中推展的概念則和此著作的副標題雙雙相關：「情欲和虛構」。

在此書前兩章中，余教授闡釋他的研究手法，將此書的主題定位為中國文化背景中的「情欲」。就在此書第三章，余教授開始以其特有的方式分析文本。首先，我們要留意余教授對他所謂的傳統研究這部小說的「錯置的歷史主義美學」（p. xii，

* 康士林 (Nicholas Koss)，輔仁大學比較文學研究所教授。

** 謝惠英，專業譯者。

頁 16)¹ 並不感興趣。他並不想處理類似的問題如「《紅樓夢》的主角是賈寶玉，而他的原型是誰？」(p. 17, 頁 41) 其二要注意的是，余教授的析述並非平白鋪陳，一讀即可了然；而是通篇論述細密周綿，我們得正襟危坐，再三咀嚼與思索才讀得通。

虛構的石頭

第三章〈石頭〉第一分析論現身在《紅樓夢》第一回中的石頭。就余教授的認知而言，《紅樓夢》開書第一章事件複雜，情節感人，和石頭相關的敘述更是整個敘事推演的中心，「環繞著情字而轉，涉及了情之生與情之驗，廣涉我們如何再現，如何認識這個情字」(p. 111, 頁 171)。

在這一節中，余教授提出本章本節有待討論的基本議題，亦即直接和本節論述主題相關的「情欲」和「虛構」的議題。這些議題乍看簡單，然而深入一探，我們隨即會發現現余教授的研究手法多元變異，而在論述小說文本時，他左右逢源，自由出入中西文學作品間，引據貼切，旁徵博引。他首先提出來的問題是「情之生與情之驗」，一旦據石頭提問，所問即為整部小說發生之事；二問為「如何再現，如何認識這個情字」，指涉者則是發生於文本外的事——由作者的觀點觀之；以及正發生於文本外之事——由當下讀者之眼觀之。因此，隨著余教授之析述鋪陳文本之旨意，我們需要一方進退有據的參考範疇，允許我們時而脫身於文本，轉向作者、轉向讀者。余教授的論述假設他的讀者靈活以備，亦要求他的讀者彈性應和，時而出入二十世紀西方的文學批評理論史，時而探訪中國文學批評之譜系。

余教授在第三章第一部分「虛構的石頭」中從「情欲」觀解釋《紅樓夢》第一回的情節。然其論述概括於其主題之下，曰「《紅樓夢》係一有關石頭的故事……這石頭也是一個文本，以語言再現……〔閱讀石頭我們所得為何〕」(p. 111, 頁 172)。

¹ 譯註：余國藩教授《重讀石頭記：《紅樓夢》裏的情欲與虛構》一書已有李爽學博士譯就的中譯本。本編論文內引文後括號頁碼前者為余國藩英文原文本頁碼，後者為李爽學中譯本頁碼，單列一碼則為余國藩英文原文本頁碼。論文內引文中譯大抵採用李爽學中譯本譯文，少數引文則因為譯文行文轉折而稍有更動。請參閱：余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記：《紅樓夢》裏的情欲與虛構》（臺北：麥田出版，2004 年）。

此處主要的論點是：「虛構」(p. xii)牽涉到作者的意圖及其對讀者的影響。為了建構他的「虛構性」，余教授完成了他在本書序言中討論的三件事：「挑選具有代表性的片段，逐一細讀慢品。」強調小說在「修辭、語言和情節編製上的技巧」，同時亦「解構文脈中」「不同的主題和論點」(p. xii，頁 17)。

這部分討論的主要情節和事件其實都出現於《紅樓夢》第一回，分別是有關女媧煉石補天(pp. 111-113)和空空道人的段落(pp. 113-115)、茫茫大士及渺渺真人的情節(pp. 115-118)，以及僧道二人之為甄士隱敘說故事的過程(pp. 118-121)。從「修辭、語言和情節編製」看來，女媧的故事和情節編製有關，標明的是此段故事的功能。空空道人部分則是和「語言」有關，檢視的是〈不才〉一詩。茫茫大士和渺渺真人之段落則回歸到「情節編製」，闡釋石頭落入凡塵的原因。最後，僧道二人為甄士隱說詳情，其所析述者則和「修辭」有關，是「擬人法」或「木石擬人」。

就「解構文脈中不同的題旨或論題」(p. xii)而言，在女媧煉石補天的故事中，女媧在此是否代表一種「創世神話」，或女媧的角色為「文化重建重整者」(p. 112)？空空道人的偈子帶出了「傳記」小說及戲劇的「特徵」。茫茫大士和渺渺真人的段落則揭示了這本小說的文本歷史，也是闡釋的基礎所在。甄士隱聽聞於僧道二者的故事則說明了道家主題，乃「無中生有之數」(p. 120)，亦即文本所欲敷演的主題。

余國藩教授析解文學技巧，解構章法文脈，讀者從而可以知悉《紅樓夢》首回上述諸情節如何承載「情欲」或「虛構」的大旨。女媧補天關乎情欲，解辭為賈寶玉乃「無才之身」(p. 113)。空空道人的偈語指涉的是套襲兩類傳統文學（南曲，傳奇）的筆法乃為了援引文學史以強調故事的虛構本質(p. 115)。更有甚者，空空道人說此故事「始則撮述之，次則『全述』之，講的都是文本『閱讀』與『接受』的過程」(p. 118，頁 179)。因此，對讀者而言，閱讀乃一「預辯法閱讀」(proleptic reading, p. 118)。同時，「棄石逐漸抬頭的主體性，非得字字如實地體現在『欲望』的書寫中不可」(同前註)。

余教授論述茫、渺二尊者一節，先是認為回補了早先省略的情節，聚照出「欲望」為關鍵元素，以瞭解棄石種種因果緣生(p. 117)。其次，余教授認為寶玉扮演的已然是個角色，是「故事……也是我們閱讀的文本」(p. 118，頁 178)。最後，僧、道二人為甄士隱講述木石故事，而余教授認為《紅樓夢》於此「籲請我們注意文本的本質和語言」(p. 120，頁 180)。總而言之，余教授主張「情欲」是他論述的重點，「藝術、音樂和語言乃『情』再現的媒介，『情』也會透過這些媒介的感

染力而四處傳播或與人分享」(p. 121, 頁 182)。

就第三章開頭這個情節而言，我們應注意余教授和其他紅學評家的對話。余教授手法細膩，態度溫婉，雖和其他評家持論有別，相爭相持亦都具見風度，我對此印象尤其深刻。例如在此一情節中，他和蒲安迪(Andrew Plaks)的見解有些出入(pp. 112-113)。余教授立論來往，坦然開放，因之兩人的對話非以異議結束，而是開啟了意見多元的豐碩空間。

余教授論述行文，另一特點是多方引徵西方文學。就章前引詩而言，所引亞歷山大·波普(Alexander Pope, 1688-1744)的詩作《依蘿莎致亞伯拉》(*Eloisa to Abelard*)即可啟發其他評家寫出一篇引人入勝的比較研究。就寶玉和黛玉的文本(和歷史)觀點而言，依蘿莎和亞伯拉的文本和歷史可待敷演之處也可謂可觀。同樣地，當余教授說，石背一偈〈自認無才〉詩中「有一種米爾頓式的『余生也晚』的感嘆」時，讀者可確認余教授比喻別具創見，說明余教授著力之深，自由出入於英國文學大家米爾頓的作品中。

近來的文學批評充斥二元對立，一為沿用傳統手法的評家之見；二為循現代文學理論建構的論述。余教授左右逢源，少有人能及。他著力於《紅樓夢》的文本歷史研究(p. 117)，明置己身於文本批評的學術傳統中，多方強調作者的創作意圖。同時，余教授也廣涉用多元方法拆解單字、單詞如「奇傳」等(p. 114)，如此一來，又展現他駕馭傳統「新」批評主義的功力。然而，依我看來，余教授批評論述最晶瑩透徹處，在於他運用現代批評的觀點來闡釋「虛構」的手法，後世若有輯家就《紅樓夢》首回輯纂諸評家集注本，余教授《重讀石頭記》第三章〈石頭〉首段「虛構的石頭」必將管領此文集之風騷。

空 門

第三章第二部分為「空門」，論述風格大不同於前述第一部分的「虛構的石頭」。在前述「虛構的石頭」中，余教授一再強調和論評他對石頭的欲望和虛構性的解析。可是，在第二部分「空門」中，文本的虛構性不再是立論前線，主題轉向佛教傳統中的情欲觀。第一部分巧妙徵索《石頭記》首回複雜的文本議題，基本而言，結構上為抽絲剝繭歸納推理；第二部分「空門」的手法則更為追本溯源層層演繹，將佛教的頓悟觀妥為運用在《紅樓夢》整體的述情敘境上。從「空門」看來，

我們或可照見余教授為一精練的析字解詞專家，為一身影綽約的「文脈解構者」，庖解的正是文本中挪用的中國文化觀；第二節「空門」中的余教授則是文學和宗教的先聲學者之一。

「空門」的特色之一是余教授功力完備，周延詮釋了《紅樓夢》如何在中國小說中「獨樹一幟」的緣故。下引《重讀石頭記》之言可以為證：

《紅樓夢》用整本小說來鋪寫出世思想卻無前例可援，更不用說主角一意超脫苦海，最後則絕塵而去。（p. 122，頁 183）

曹雪芹的故事則前所未見：他的男女主角長時相處，情意日增，而且長上都曾點頭稱許。（p. 130，頁 192）

《紅樓夢》的卓越之處，便見於轉化神話與宗教為實物實景的功力。小說中的草木之情，亦因此故而深具人味，讀來難忘。（p. 136，頁 200）

閱讀余教授這些析論，大部分《石頭記》的讀者想必和我會有同感，雖然我們罕見任何評家如此妙哉其言。

「空門」這一節從三個觀點觀照寶玉，其一為預示寶玉絕塵成僧的段落（pp. 122-131），其二為論述寶玉是否能夠忍受或將沒有黛玉相伴的可能（pp. 132-133），其三為闡釋寶玉和黛玉之為木石的關係（pp. 133-136）。就預示小說結局而言，余教授論點為「小說中早有人從各方面在預言此事，而且涓滴不漏」（p. 122，頁 183）。他接著討論比《紅樓夢》還要早的其他石頭故事中亦可預知小說會如何收場（p. 124）。類似的預言亦可見於開書前數回（p. 124），尤可見於第五回的夢境，以及寶玉在「賈府的廣宅華廈仍和方外人家交往頻仍，僧院尼庵乃至道觀佛寺都常見往還」的事實上（p. 125，頁 187）。儘管如此，第三十回仍然出現了一意外的轉折，亦即寶玉突然語告黛玉，若她一死，寶玉寧可為僧。如是之深刻觀察，更見余教授論述之周延，也說明這些都在「預告《紅樓夢》全書的後文」（p. 127，頁 130）。

姑不論這些預示之言，余國藩強調《紅樓夢》三分之二寫的是「生命中的酸甜苦辣，寶玉無一不嚐，但要能挺過這些，就需要他想開一切。矛盾的是，寶玉具有人類天賦的責任與義務感，也具有遁世離情逍遙世外的傾向」（p. 131，頁 193）。預示的段落因之似乎更有戲劇性的諷喻功能。寶玉是當局者迷，罕能領悟其間的筋脈瓜葛。

第二節「空門」的立論持續推展，余教授提出一個頗為發人深省的議題：寶玉「忍看黛玉靈竅盡『灰』，情義『喪滅』麼？」（p. 132，頁 195）對余教授而

言，答案是寶玉「和黛玉一樣，都承受不了失去對方之苦」（同前註），而這正是賦予「小說後半部遽痛苦極」之處。晴雯既死，寶玉的傷懷盡表於「字斟句酌的悼文中」，對照此時痛哭的黛玉，他可謂真情流露，失聲號啕，而這幕景象盡入丫環紫鵲眼中(p. 133)。

寶、黛的關係始於木石階段，其間的深層意涵則是余國藩在「空門」接下來所欲探討者。余教授再度指出此部小說曠古絕今之處：

《紅樓夢》以前的中國文學傳統中，講亡魂轉世投胎的作品汗牛充棟，內容不外乎神人甚或狐仙蛇妖轉世……。在諧擬這種傳統的晚出著作裏，《紅樓夢》是奇花異葩，其前無古人的寫法可由開篇神話看出，蓋無情無感之物於茲已化為罕見情種。（p. 134，頁 197）

余教授持續徵引文學傳統中的格言警語，其中常見花草木石，又再斷定草木無感，木石無情。然為反證木石實乃有情之身，余教授又援引劉勰《文心雕龍》之句，曰：「夫以草木之微，依情待實。」（p. 135，頁 198）余教授認為劉勰草木有情之論亦見於曹雪芹，尤見於曹氏「深入『有情』，把這個佛教語彙解釋得細微又細緻」的地方（p. 135，頁 199），類此看法，亦見於第七十七回寶玉思及的「草木」之言。

余教授問道，《紅樓夢》是否為：「一設局龐大的道德譬喻，著重處乃佛徒浮沉與最後得悟的過程？」（p. 136，頁 200）。他用這個問題為本節作結。他自問自答，可是一點也不退縮。可是，在此我有一問：「余教授肯定的答案是否充分表露《紅樓夢》深層的微言宏旨？」余教授旁徵博引，詳為闡釋者，不也是為此而來？我也想問：「佛教的寓言故事果真是曹雪芹創作的根據嗎？」「空門」中間部分，余教授娓娓道來，論述栩栩如生，明示寶玉沒有黛玉則不能獨活。因之，是否有可能在小說結束時，寶玉絕塵而去者並非為遁入空門，而只是單純離去，想要孤寡一人獨活於對黛玉的回憶中，因為只有回憶過往，寶玉才能真實的存在？

夢與鏡鑑

〈石頭〉的第三部分為「夢與鏡鑑」，這部分又分為二，其一是夢為文學設喻，其二則論鏡言鑑。論夢時，余教授廣續檢視「虛構」和「情欲」；論鏡時，他則專注談「情」。論夢之文的前半部，余教授提筆點出《紅樓夢》巧為設問，而所

問者非但是「何者是夢？何者非是夢？」，「何人是作夢者？何人是夢中人？」之問，而且還指出「人世倏忽，萬法皆空，然而不透過時間，我們又無以感識及此」的感慨（p. 138，頁 202）。由是觀之，他繼續分析道：「《紅樓夢》也具有中國及其他國家『夢境文學』的某些基本特徵。」（同前註）接下去，余教授又引徵《莊子》、《列子》及唐小說中的說夢言夢，然後轉向他主要關注所在的論述：虛構《紅樓夢》乃在指出「『夢』之為用大矣，適可表現小說的教化功能」（p. 140，頁 203）。因此，在指出夢如小說，能夠「反映佛門訓幻之理」（p. 140，頁 204）後，余教授引用第二十五回中僧人告訴寶玉的大道理：「沉酣一夢終須醒，冤孽償清好散場。」而「夢醒戲散，夢裏無債：佛教遣詞搭調，佛教所見甚是」（同前註）。其次則是兩段唱和幻相的佛偈，如此余教授就可以總結道，《紅樓夢》是「認同這種佛教現實觀」（p. 141，頁 205），但又不全然實踐之的小說。作者「把浮生若夢、富貴如浮雲的觀念轉化為一種靈巧有力的小說理論，而且常藉此混淆讀者耳目，讓他們對現實產生幻覺」（同前註）。

了解《紅樓夢》一書中夢的本質後，余教授回頭論述小說第一回，析釋詩行，將「都云作者癡」轉述為「著名的『癡人說夢』」及成語及其原典（p. 142）。對余教授而言，曹雪芹可被視同癡人，因曹氏正如上述成語故事中的僧人「想和讀者猜葫蘆」（p. 142，頁 206）。從此一觀點看來，余教授隨後再提醒我們應該回想《紅樓夢》開篇第一句中的「夢」與「幻」兩字（p. 143，頁 207）。讀者若從這上述觀點闡釋這開篇首句，就有可能推論曹雪芹「以幻釋幻」的傾向（同前註）。梅維桓（Victor Mair）解釋敦煌變文中的宗教目的在於「使情識眾生永遠不再墮入生死輪迴的惡趣」（同前註），余教授懷疑此等解釋或將乖隔於曹雪芹的認知之外，他「一開始就把寶玉帶到『太虛幻境』，然後用詩用曲——倘不介意，姑稱之『文學性的虛構』——做為振聵警鐘，使寶玉悟道向佛」（同前註）。

余教授繼之解第五回中寶玉所歷春夢，謂之「既是欲望的產物，也代欲望行事」（p. 144，頁 208）。他更說明此等「欲望」為一物，「現實是幻，也以幻示人，而且因為迷人不斷，所以也誑人不絕」，同時，欲也可「生」欲（同前註）。余教授以一類比為夢的研究做結，我們也可看出他常見的修辭技巧：

像《紅樓夢》第五回所寫的文學上的夢，不但可調和神遊其中的小說角色的快樂與情欲，也可讓他在情欲中得享敦倫之樂。如果這裏我所言不虛，則「文學性的虛構」也可以有同樣的效果，因為這種「虛構」的本質也「鮮活

跨接了現實與幻域的軫界」。《紅樓夢》第五回所寫，也不過是這種「虛構」具體而微的類比罷了。（p. 145，頁 209）

在「夢與鏡鑑」第二部分，余國藩引魏門(Alex Wayman)的說法，闡釋佛教傳統中各式各樣的鏡鑑意象(p. 145)。其後，余教授又析論《紅樓夢》第十二回中賈瑞故事裏的鏡子意象，顯示出「鏡鑑雖如夢幻不實，卻能毀人索命」（p. 146，頁 211）。余教授轉而聚照寶玉，因為對寶玉而言，「鏡鑑往往是心與識的樞紐象徵」（p. 147，頁 212）。此一象徵鮮明活現於第五十六回中，寶玉在夢裏見到自己，看到鏡中照著的自己的影兒。

寶玉在百一十五回中再次照見自己，於此，余國藩認為曹雪芹「繼而續道兩人之所想，以分別『甄』與『賈』的所在。兩位俏公子也互探對方，而彼此認識的結果是以『實人』演出了夢境、鏡象或虛構作品實際上所會傳達的事實：真中有假，假中有真」（p. 149，頁 213）。余教授如此這般，再三論述夢境、鏡鑑意象和虛構，然後詢問佛教之運用前者如何不同於曹雪芹之取用後者。就此余教授如是揣想：「然而文本分析倘非捕風捉影，則我相信佛教自有一套『解讀』人世的妙方，而我們也有一套解讀文學性的虛構的方法。兩者間的歧異，正是上述『趣味』落筆之所在。」（p. 149，頁 214）。這種「歧異、區別」亦有其解：

佛教解讀世相，結論為出世乃終極智慧，然而至少根據《紅樓夢》作者的看法，閱讀小說必得「細按」全書，否則讀了不啻白讀。因此，在小說中，傳達訊息的媒介便混淆了訊息本身。這也就是說，語言遮蔽了語言所擬訴說的道理。（同前註）

以上為余教授在「夢」與「鏡鑑」中析述的大要。於此，我們或可探問：「透過夢和鏡的光譜，余教授認知中小說和佛教的關係為何？」余教授稍早曾在這一節中做結，謂透過夢境之為用，小說「認同了這種佛教現實觀」。然而，在此同時，「世事人生如夢的概念」也是曹雪芹的「架構理論」。職是之故，對余教授而言——如果我對他的解讀也無誤——那麼他評估曹雪芹寫作成就時最為珍視者，正是夢境之為「幻設理論」。就這點而言，我們所見的余教授實為一偉大的文學批評家。然而身為文學和宗教學者的余教授，也有意保留佛教在文本中的中心角色；因此，在下一節中，他指出曹雪芹或許以其小說成就了梅維焄所說的變文文本的宗教目的。雖然如此，在余教授論述夢境的尾聲，夢的終極意義仍然是一種文學技術，一種「類比」於「文學性虛構」的手法。

余教授論述鏡鑑意象，亦以類似的手法指涉佛教。首先，余教授鋪陳曹雪芹如何創作反射佛家用法的鏡鑑意象。可是余教授在為鏡鑑意象的論述作結時，強調的卻是曹雪芹運用鏡鑑意象手法之不同於佛家者。那麼，我們又要如何揣摩曹雪芹和佛教的關係？曹雪芹之於佛，是否如喬艾思 (James Joyce) 之於天主教，或等同於格雷安·葛林 (Graham Green) 者？

石頭的虛構

〈石頭〉最後一部分為「石頭的虛構」。此一部分又可分為三，首段論述「明白」一詞之於讀者和寶玉的意義 (pp. 151-158)；中段論述石頭之「冥頑不靈」 (pp. 158-164)；末段則為本章作結，論述「虛構對小說的重要，以及《紅樓夢》對虛構之高度倚重」 (pp. 164-171)。

閱讀余教授學術論述的趣味之一，就是循其筆端所之，我們可以探訪單字單詞柳暗花明的無邊風景，如他在此處之敷陳「明白」一詞一般。余教授的析釋如下：如果「佛教解讀人生，既像又不像我們解讀虛構」，那麼我們應該注意「以小說主角為證，可以見諸他的生命教訓」 (p. 151，頁 216)。小說一者是寶玉大開癡頑的教育歷程，二者且是讀者的啟蒙之旅。這兩個層次的差異見於俗常之語「明白」一詞。此詞的目的「在指出並繁化開悟的過程」 (同前註)。此詞也具備「知和解的意涵」，尤指「回顧與前瞻，是否能夠觸處皆機」 (同前註)。

余教授蒐尋文本，舉例多方說明「明白」對於寶玉的意義。余教授指出此詞稍早出現在小說中，所指無關「佛對於世相之體認」 (p. 152)。隨後在接近文本尾聲時，「明白」一詞指的則是寶玉「得悟的關頭」 (p. 154，頁 219)。這是寶玉再訪幻境之後，在他得知惜春立意出家為尼時，所謂「口口聲聲說『明白』」的意思 (p. 155)。最後「寶玉斬斷俗緣，當然是得悟」的具體明證。他少時「癡頑闇昧，無明纏身，此時顯然卻已『明白』」了 (p. 156，頁 222)。

余教授以「明白」一詞析呈寶玉的教化開蒙，於此再轉向小說對讀者的教化，「棄石最後的『明白』，不啻在將其『來歷』予以『註明』，使閱《紅樓夢》者了然不惑，終可渡離人世迷津」 (同前註)。早在小說伊始，「甄士隱無意中聽到石頭因果並那神瑛侍者與絳珠草的前塵往事，俱不能『明白』洞悉，而佛道二師即示以美玉本身，助其消釋懵懂」 (p. 157，頁 222)。隨後在第八回中，寶玉啣玉而生，

此時「敘述者反而縱身介入故事，再度提醒讀者玉與石者，兩皆虛構也」（p. 157，頁 223）。

踵繼而來的是：余教授再度展現敷演鋪陳文本中樸拙用語的精湛功力。此次撷拾者為「頑石」一詞。余教授先行解釋「頑石」和寶玉身上玉珮的對比：

「頑石」也是那不折不扣的「通靈寶玉」。兩者結為一體，最後幻形入世的故事陳跡，正是寧、榮二公特意央求警幻以「情欲聲色」教化寶玉，以「警其癡頑」的囑望。（p. 159，頁 225）

《紅樓夢》行將結束前，寶玉對其「外相」甄寶玉說話一景，又回應了「外相」對自己的褒獎。寶玉如此稱述自己：「弟是至濁至愚，只不過是一塊頑石耳。」（同前註）此處善用「頑石」一語，貼切動人。其次，余教授檢視「石」字於《論語》中何以用之，余教授選用後段《論語》引文，評述寶玉之「外相」如何回應寶玉之自稱「一塊頑石耳」。此處，余教授認為，凡中國讀者聞及至此，都不禁會回想「頑石點頭」一語，而此語本出佛教經書。同樣地，此語或將引讀者一問：「他癡頑如石，……來日可能改悟回頭否？」（p. 163，頁 229）據寶玉對其外相之答語，我們可知他拒斥前引兩段《論語》引言中透露的美玉迷思。就余教授對這段話的解讀觀之，寶玉之回答「背地裏卻也漸次憬悟，眼前的困境已經夠清楚，佛門解脫的保證自然就不遠」了（p. 164，頁 230）。

這一節最後一部分也是第三章的尾聲，在此余教授認為小說見證了「寶玉的自謙之詞確實饒富意義，其典涉隔代共證，益見豐沃」，而我們此時也已然「領略『虛構』對小說的重要」，以及《紅樓夢》對虛構的高度倚重（同前註）。為了說明這一點，余教授反溯《紅樓夢》第一回空空道人之語。空空道人說「世人恐不愛看所刻銘於石者和石頭所答者」，而石頭聞言一笑置之，曰：「野史軼聞何必同蹈一轍，落了俗套反而不妙。」「石頭的答辯有擬諷之意，但也在改寫傳統小說的『讀法』」（p. 165，頁 231）。棄石銘文選才是幾個小才微善的異樣文本，余教授卻視此為作者允許讀者捧讀一部強調「技巧」勝於內容的小說（p. 166）。更有甚者，有此內容，讀者可「隨自己之意編造角色心理和情感」，如此而引出余教授之論「所謂故事之『真』，當非僅由『追蹤蹤跡』而得，亦應乞靈乎『原委』過從，深索窮究」（p. 166，頁 232）。

余教授認為，讀者對《紅樓夢》的反應當如空空道人之二讀此一說部，亦即《紅樓夢》確實是從宗教（佛教）的角色在說明閱讀的成效（同前註）：「空空

道人此刻既然也已見識到某種現實，……對此現實當又能生出他種體悟來。」（p. 167，頁 232）這種嶄新體悟無非指悟「空」（p. 167），蓋空空道人悟自小說文本者乃「虛構之空」（p. 168）。因此，誠如真實世界依佛家看法乃「如空似幻」，想像的《紅樓夢》也是「無稽」、「荒唐」、「事不可證」及「無朝代年紀」的書（p. 168）。

如此問題自然浮現。曹雪芹如此下筆舉譬鋪陳，是否又「借助於佛門的善巧方便」？余教授答曰，為了寶玉，或許是，然而於讀者則非。空空道人，甚或讀者皆「陷溺於情節所挑起的幻設，乃至於移情於其中而忘卻本來了」（p. 169，頁 235）。

對我來說，「石頭的虛構」意義之所在乃是余教授對讀者的關注。他先是認為讀《紅樓夢》者會經歷和寶玉類似的去頑化癡的啟蒙教育，次則再勇於追索他們會如何回應「頑石」一詞。最後，余國藩教授要讀者澈悟的是：「虛構之空。」