

略论《红楼梦》中性别文化的旨趣

彭毅力

摘要：《红楼梦》所彰显的性别文化，延续了先秦时期《归藏易》、《道德经》一系列的“崇阴”观念，但注入了具有时代特点的新兴价值观内容，开显出一种超越世俗名利场的审美化生存方式。《红楼梦》对传统文化的损益，乃至言情、写景，渲染丰富多彩的审美生活内涵，均围绕这一旨趣展开。洞悉该旨趣，“曹学”乃至整个“红学”中的一些难题，将得以迎刃而解。

关键词：《红楼梦》；性别文化；“崇阴”观念；审美化生存

作者简介：彭毅力，女，副教授，硕士。（浙江传媒学院 社会科学部，浙江 杭州，310018）

中图分类号：I207.411

文献标志码：A

文章编号：1008-6552（2014）05-0085-06

现刊行的《红楼梦》120回本，前80回由曹雪芹所著，后40回一般认为由高鹗续写。在高鹗的著述中，有揣摩曹雪芹的意图而作的，也有不少与前80回的思想倾向相悖的内容。本文的探讨主要依据曹雪芹的著述展开。《红楼梦》开篇即言：“满纸荒唐言，一把辛酸泪！都云作者痴，谁解其中味？”^①自《红楼梦》问世后的二百多年中，“红学”研究者阵容蔚为大观，诸多学者都试图破解“其中味”而众说纷纭。如“索隐派”注重探索作品的人物和情节与历史中真实的人和事的对应关系；“考证派”将《红楼梦》考证为曹雪芹的“自叙传”。另有一种“社会学”的研究进路，为《红楼梦》中的人物划分阶级成分，揭示贾府和大观园中的阶级斗争表现，论证《红楼梦》主要是预示了中国封建社会必然崩溃的历史趋向。^[1]如此等等，不一而足，其中虽不乏真知灼见，但却总感到言不尽“味”。兼有“考证派”和“评点派”特点的周汝昌先生，自述先期提出了《红楼梦》是一部文化小说的命题，^[2]但其所理解的文化，尚未提升到生存方式的层面，因而对作品的深厚文化底蕴缺乏足够的透视力。本文立足于文化哲学的视阈，聚焦于作品中性别文化倾向的旨趣，也对《红楼梦》做一次“解味”的尝试。

一、中国古代性别文化的“崇阴”观念彰显于《红楼梦》

文化是“历史上所创造的生存方式的系统，既包括显型方式又包括隐型方式；它具有为整个群体共享的倾向，或是在一定时期中为群体的特定部分所共享。”^[3]因此，文化是人们赖以生存的方式，或者说，“一种文化就如一个人，是一种或多或少一贯的思想和行动的模式。”^[4]自人与猿揖别以来，人类就生存于自己所创造的这种或那种文化模式或生存方式里；“没有自然的人，甚至最早的人也是生存于文化之中。”^[5]所谓性别文化，是在一定社会历史条件下形成的人们对男性、女性及其相互关系的观念和与其相适应的性别规范、组织结构，社会中相关的制度。根据性别关系性质的差异，一般可将性别文化划分为三种基本类型：一是女性社会地位高于男性的，如远古母权制时期的性别文化；二是男性社会地位高于女性的，大致如古代父权制社会中占主导地位的性别文化；三是与现代社会中男女平等关系相适应的性别文化。由此可见，每一种类型的性别文化，总是人类社会历史中形成的某种文化模式在性别关系上的投射，也即总是表征着一定历史时期中产生的人们特定的生存方式。

对性别文化的表达或论述，在中国古代经典文献中占有极为重要的位置。《易经》中构成八卦的阴阳

① 曹雪芹、高鹗著：《红楼梦》，人民文学出版社，1982年版，第7页。以下凡引用该书，都只注出页码。

二爻,在原始意义上即为男女性别的表征:“八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以像男根,分而为二以像女阴,所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”^[6]在八卦图中,坤卦纯阴爻,乾卦纯阳爻,同样分别代表着女性和男性。这种理解与《易经》中“生生之谓易”的思想是一致的:“易”,上为日,下为月,日阳月阴,阴阳结合产生变易,显现出宇宙间永恒的生生不息的生命之象。因为阳为乾、为天、为男、为刚,阴为坤、为地、为女、为柔,阴阳结合,发挥出使万物生成发展,生命不断繁衍的作用。

“崇阴”观念是女性社会地位高于男性的文化意识,也就是与母权制社会中人的生存方式相适应的性别文化在精神层面的表现。从《易经》思想的演变中,也大致能见其“崇阴”观念的遗痕。《易经》的传承发展历经三《易》:“(太卜)掌三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三《周易》。其经卦皆八,其别(卦)皆六十四。”(《周礼·春官·宗伯·太卜》)《连山易》为夏易,“以《艮》卦为首,《艮》是山,所以称《连山》;”^[7]《归藏易》是殷易,以坤卦为64卦之首,含“万物莫不归于其中”之义,故为“归藏”,又称“坤乾”,大致是殷商时期尚存的“崇阴”观念或“母系社会那种‘殷道亲亲’的道德规范的反映。”^[8]《连山》、《归藏》两易已流失,现今可见的是最早成书于周代的《周易》。随着母权制在周代的消失,“殷道亲亲”已被“周道尊尊”所代替;“母亲而不尊,父尊而不亲。”(《礼记·表记》)《周易》以乾卦为首,反映了父系社会“周道尊尊”的道德规范或男尊女卑的性别文化观念。然而,若《周易》由《归藏易》演变而成,应当可在《周易》中找到后者的性别文化之痕迹。郭沫若认为“在《易经》(指《周易》,笔者注。)中群婚的遗习无可考见,惟偶婚的痕迹则俨然存在……这偶婚的遗习我们从母系制度的残存还可以得到旁证。”这些残存如“男子出嫁”、“女酋长的存在”等,可从《周易》的文辞中寻见。^{[6](36)}也就是说,在宣扬“天尊地卑,乾坤定矣……乾道成男,坤道成女”(《周易·系辞上》)的男尊女卑思想的《周易》中,仍遗留着不少《归藏易》那种“崇阴”文化的痕迹。

成书于周代的《道德经》,行文中渗透了“崇阴”观念。在《道德经》中,阳阴、男女、刚柔也是相对应的,水之至柔,象征女性。老子认为:“上善若水,水善利万物而不争。”(《道德经》第8章)“以其不争,故天下莫能与之争。”(《道德经》第66章)“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之,弱之胜强,柔之胜刚。”(《道德经》第78章)所以,“牝常以静胜牡,”(《道德经》第61章)“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。”(《道德经》第6章)“天地根”也就是自然无为之“道”。由此,老子就把女性中的“母性”上升至“道”的层面:“我独异于人,而贵食母。”(《道德经》第20章)河上公注:“食,用也;母,道也。”意谓注重以“道”养己。又如:“有国之母,可以长久。”(《道德经》第59章)这是说掌握了治天下之道,可以保持长久。这里也将“母”与“道”通用。再如:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”(《道德经》第25章)此处更明确了生天地之“母”为“道”。可见,老子把母性的不争之德、以静制动、以柔克刚等特质视为自然无为之道的内涵来阐释“无为而无不为”的基本思想,母性(女性)于是被推上了至善(上善若水)的殿堂。老子的《道德经》成书于周代,为何以“崇阴”观念为主导?究其缘由,因为老子(老聃)所言说的思想,其理论渊源可追溯至远古母权制时期的性别文化,是老聃一族大约自尧舜之前至西周中晚期(老聃在这一时期为周朝守藏史)担任历朝天官或史官所积淀的世代心传家学。^[9]魏源说:“老子道,太古道;书,太古书也。”这样,“老子主柔宾刚,而取牝取雌取母,取水之善下,其体用皆出于阴”,^[10]也就不足为怪了。

《归藏易》,尤其是《道德经》中的“崇阴”观念,在《红楼梦》中被彰显为贯穿全书的基调。该书第2回,作者借贾宝玉之口,提出了其“崇阴”观念的要义:“女儿是水作的骨肉,男人是泥作的骨肉。我见了女儿,我便清爽;见了男子,便觉浊臭逼人。”(第29页)好一个“水”字,承接了老子的隐喻,一下子就将年轻女性的品行提升到至善的层面,重女轻男的态度异常鲜明。同时,这“也是徐渭以来以女

“压”男的审美意识的发展”。^[11] 围绕这一要义，作者在小说的诸多重要场景和关键性情节中，都着力演绎和强化了其中的内涵。在宝玉梦游太虚幻境时，又有一段文字呼应了这种要义：姣若春花，媚如秋月的几个仙子，“一见了宝玉，都怨谤警幻道：‘……姐姐曾说今日今时必有绛珠妹子的生魂前来游玩，故我等久待。何故反引这浊物来污染这清净女儿之境？’”宝玉听如此说，便吓得欲退不能退，果觉自形污秽不堪。”（第82-83页）一个是天上女儿的清净仙境，一个是地上的污秽男人，如此强烈的比对，更突出出前述的要义。

《红楼梦》“大旨谈情”，这是曹雪芹开卷就宣告的。鲁迅也将《红楼梦》归为“清之人情小说”。^[12] 有学者认为“谈情”是整部《红楼梦》内涵底蕴的中心和灵魂。^[13] “谈情”，当然首先是“木石前盟”的眼泪偿还灌溉之情。宝玉与黛玉的爱情纠葛，是小说的主要线索，“因此一事，就勾出多少风流冤家来，陪他们去了结此案。”（第8页）但小说中爱情的主导方面是黛玉：“他是甘露之惠，我并无此水可还……但把我一生所有的眼泪还他，也偿还得过他了。”（第8页）因此，在小说情节的发展中，作者对黛玉在爱情方面的浓墨重彩，远远胜过对宝玉的描写。从俩人的自我认知看，在黛玉葬花一幕中，黛玉感物伤情的《葬花词》就充分流露出了对自身高洁灵性的肯定和自怜：“质本洁来还洁去，强于污淖陷渠沟。”（第393页）同时，《葬花词》烘托出黛玉惜物爱美、清高多情、才华出众的女性形象。《葬花词》、黛玉、《红楼梦》被结合为一个整体，^{[1](66)} 凸现了小说对女性的讴歌。然而，宝玉却常常自惭形秽，如他有感于藕官的多情重义，自叹：“天既生这样的人，又何用我这须眉浊物玷辱世界。”（第828页）在小说第43回中，作者又借茗烟的口戏说宝玉的心思：“你在阴间保佑二爷来生也变个女孩儿，和你们一处相伴，再不可又托生这须眉浊物了。”可见连随身小厮都清楚这“须眉浊物”是宝玉的自我认知，“显然是他平日深受宝玉影响之故，因而对宝玉形象起了重要的陪衬作用。”^[14] 作者将小说中的两位主人翁一“洁”一“浊”的自我评判相比对，进一步突出了《红楼梦》中的性别文化倾向。

此外，正如作者在开卷时所说的：“今风尘碌碌，一事无成，忽念及当日所有之女子，一一细考较去，觉其行止见识，皆出于我之上。何我堂堂须眉，诚不若彼裙钗哉？”（第1页）纵览全书，须眉之辈治国理政诸事，除“葫芦僧乱判葫芦案”一回中对贾雨村徇私舞弊的公堂活动有比较详细的叙述之外，其余大多隐匿，至多寥寥数语，而对女性才华能耐的表现，却是不吝笔墨的。如元春归省时的文采、仪态，凤姐、探春治理家务的精明强干等等。再就是用宝玉这个“须眉浊物”与大观园中诸姐妹的比对：宝玉在大观园题对额时信心满满，文思泉涌，佳句叠出，引来门客雅士的赞誉不止，连贾政也不时颌首称许，但在钗、黛等姐妹面前，宝玉的文才、学识总是相形见绌，屡遭嘲弄。由此可见，作者开卷自述的性别文化倾向或“崇阴”观念，于全书中一以贯之。

二、《红楼梦》的“崇阴”观念与审美化生存

虽说《红楼梦》承接了先秦《归藏易》、《道德经》等中国古代经典的“崇阴”观念，但其旨趣却与之迥异。且不论《归藏易》，仅从《道德经》来看，老子张扬“崇阴”观念的目的，并非为母权制社会唱响挽歌，而主要是为当时的君王提供治国的方略，旨在用心传家学劝导乱世中的君王抑制自身偏离“自然”的利欲，为无为以治天下。因为《道德经》成书的时代，“好知无道，天下大乱”，（《庄子·胠篋》）周朝势微，诸侯蜂起，争战连连。老子惊叹“师之所处，荆棘生焉。大军过后，必有凶年。”（《道德经》第30章）由于上层社会的骄奢淫逸，使得“朝甚除，田甚芜，仓甚虚”；（《道德经》第53章）民不聊生，社会矛盾尖锐，君王的统治失却了牢固的基础。老子曾为东周的史官，承袭了历代史官的那种“君王之师”的意向，沿用老氏家学思想传统，为当时的统治者分析社会矛盾激化的原因，规劝他们抑制贪欲，走一条与“有为”不同的“无为”路径来缓解当时的社会矛盾和政治危机，因而《道德经》具有浓厚的政治色彩。^[9]

不可否认,《红楼梦》客观上反映了当时的社会矛盾,“揭露了贵族统治阶级和封建制度的黑暗、腐朽,以及它的必然灭亡的趋势。”^[15]也可以从政治的维度予以解读。^[16]但是,《红楼梦》“大旨谈情”的路向和“家庭小说”视域,使其并未聚焦于政治斗争,其旨趣与《道德经》相去甚远。另一方面,从与《红楼梦》关系密切的言情类文艺作品来看,如《西厢记》、《牡丹亭》,宝玉、黛玉都多有接触,宝钗还说过受其影响会“移了性情”。尤其是《红楼梦》对梦幻的描写,以及梦幻在作品情节发展中的重要作用,应得到过《牡丹亭》的启发。这类作品中虽有主人翁追求婚姻自主、个性解放的思想,但也未表现出明显的“崇阴”观念。大致在曹雪芹出生之年谢世的蒲松龄,^[17]撰写了载有近百短篇的《聊斋志异》,其中包含诸多以神仙、狐、鬼、花妖的形象出现的多情重义、才貌兼备、神通广大的年轻女性,利用“异类”的超人能力,突破世间的“男女大防”,与世俗男子一道追求两性情爱的故事。但即便在这种意境中,作者也未刻意突现“崇阴”的性别文化倾向。

就“家庭小说”的情况而论,《金瓶梅》是在《红楼梦》之前问世的、影响较大的我国第一部以现实的家庭生活为题材的长篇“家庭小说”。脂砚斋最早指出《红楼梦》“深得《金瓶》壶奥”,二者的比较研究也渐次成为《红楼梦》比较研究中的显学。姑且不论俞平白关于“《红楼梦》脱胎于《金瓶》”,“如《红楼梦》的主要观念‘色’、‘空’明从《金瓶梅》来”^[18]的判断是否准确,《金瓶梅》对《红楼梦》的影响,应是毋庸置疑的。“《红楼梦》格局出《金瓶梅》而胜于《金瓶梅》,”两书都以盛始,以衰终,都写了声色货利,不同之处是《红楼梦》谈情爱,《金瓶梅》写人欲。^[19]不仅如此,有学者还认为,把女性作为主要描写对象是《金瓶梅》对《红楼梦》的影响,但二者所表达的世界观、妇女观都不相同。^[20]进一步说,《金瓶梅》描述的多是充满淫欲而又被男性欺凌、奴役的市井女性群体,而《红楼梦》展现给读者的是一批具有高人雅士特点的女儿形象,她们不仅在与“须眉浊物”的对比中显现出“清静”的丽质,而且被推举到至善(上善若水)的境界。

概言之,《红楼梦》的性别文化倾向既不同于对它有过重要影响的言情作品、“家庭小说”,又与《道德经》的“崇阴”旨趣迥异。那么,曹雪芹着力张扬“崇阴”观念的旨趣何在?其实,曹雪芹旨在基于“崇阴”观念而构建审美化生存的理想世界。这种美好的生存方式,在梦幻中犹如太虚幻境中众仙子的生活,在现实中就像大观园里贵族女性的人生图景。作者将大观园内外生存方式相对比,园外堆积着淫乱和罪恶,充塞着令人窒息的霉烂;园内则是一群才貌出众、爱美多情的女儿,生活在极具诗情画意的清静之地,陶醉在纯真的情感世界、审美意境中,其人生品位致使“鸟自无言花自羞”,令人不禁想到海德格尔关于“人诗意地栖居”的命题所表达的那种存在澄明的敞开状态和诗思合一的生命体验。^[21]这也许就是《红楼梦》对世间所谓高人雅士具有难以抗拒的吸引力和感染力的原因。

审美化生存的理想,是将审美“作为一种否定的力量来抗衡现实的沉沦”,^[22]其基本特征是人们抛开了各种贪欲的困扰,从世俗的名利场中解脱出来,让生命的双翼翱翔在感性的精神世界中。如王国维在《〈红楼梦〉评论》中所以说:“故美术之为物,欲者不观,观者不欲;而艺术之美所以优于自然之美者,全存于使人易忘物我之关系也。”“而其快乐在于使人忘物我之关系,则固与优美无以异也。”^[23]所谓忘物我之关系,即从自身对物(对象)的贪欲中超越出来,然后才有生存中的美感或身心的愉悦快乐。

然而,审美化生存理想为何要基于“崇阴”观念来构建呢?如上所述,“崇阴”观念的要义是“女清男浊”,这是由于在封建的宗法等级社会中,女性不能参加科举,也一般不能直接在家庭以外的名利场上争名逐利,如探春所言:“我如是男子,自有干一番事业,偏我是女孩家。”这正所谓“金紫万千谁治国,裙衩一二可齐家。”(第184页)正因为如此,所以女性不用奔波、留连于“仕途经济”,不会去做“国贼、禄蠹”之类的角色,尤其是未嫁人的贵族女性,她们不用为钱财、富贵所忧,不知对物的贪欲为何,享受着审美化生存的幸福,所以,宝玉“把大观园中的女儿们看作真善美的化身,当作人生理想和理想人格加以追求”。^[24]而其中一旦有人提及“仕途经济”之说,宝玉即由衷地愤慨和鄙视,即便如宝钗、湘

云、袭人等人也不能幸免，其中的缘由自然是不言而喻的了。由此也就不难理解宝玉为何总是将自己评判为与清纯的女儿相反的“浊物”：其所以“浊”，并非由于自己的品行修养，恰恰相反，宝玉不仅不屑于“仕途经济”，而且忠厚善良，极具同情心，有着敏锐地捕捉美感的灵性，向往审美化生存；让他自称“须眉浊物”，只是由于他的性别（须眉）：作者认为世间名利场上的齷齪、污浊，皆由男人所为，宝玉也因此受了“牵连”。再者，通过宝玉的自我评判，烘托女儿不受世俗贪欲浸染的那种“清净”，从而张扬“崇阴”观念，凸现审美化生存的理想境界。此外，关于宝玉对女儿的情感，尤其是在对黛玉的爱情体验中，其主要特征，不表现在对肉欲的追求。虽然为显示宝玉是正常的男性，作者特意让他在梦游太虚幻境之后与袭人有过一番“温存”，但也仅一笔带过，并未妨碍总体上表现出宝玉的女儿之情已升华至审美的意境，也即宝玉对女性之美的感受具有了灵性超越的特点，或者说，他与爱慕、体贴的对象——众女儿之间，已处于一种“忘物我之关系”中。

由此看来，宝玉的心性感悟，的确绽露了曹雪芹的审美化生存理想。因此，新红学的开创人胡适关于“《红楼梦》这部书是曹雪芹的自叙传”，“贾宝玉即是曹雪芹”的断言，^[25]如果不从曹雪芹的家世和个人生平的考证中得出，而是从贾宝玉的心性与曹雪芹用“泪笔”（脂砚斋语）表达的审美化生存理想之同一的角度提出，那可真是一语中的了。

三、结 语

脂砚斋在《红楼梦》批注中，多次提到曹雪芹带泪著述，曹雪芹也在小说的开卷自题：“满纸荒唐言，一把辛酸泪！”其所以如此，应与小说的悲剧性紧密相关。正如鲁迅所言：“悲剧将人生的有价值的东西毁灭给人看”，^[26]曹雪芹倾注了全身心的激情和毕生的才华所建构的审美化生存理想，一开始就潜在着破灭的结局，这一点，作者已从贾宝玉在太虚幻境所见的“金陵十二钗”卷册及所闻的“《红楼梦》仙曲十二支”中加予暗喻，它们不失为“千红一窟（哭），万艳同杯（悲）”的缩影。一想到自己基于“崇阴”观念而倾心建构的人生理想难逃毁灭的宿命，曹雪芹自然是最先悲痛不已的人了。在经历了世事沉浮、人生跌宕的切身体验之后，曹雪芹敏锐地感受到了现实生活中的文化冲突，意识到“有一种新的生活理想和要求，正在浸入社会生活，但其力量还相当微弱，正痛苦地经受着传统势力的沉重压抑。”^[27]曹雪芹将这种新的生活理想或一种全新的文化形态，刻画为大观园中以贾宝玉为衬托的、聚“山川日月之灵秀”的女儿们所特有的审美化生存方式，这种审美生存，既不同于吴敬梓笔下的王冕在蔽塞的山村赏荷、画荷而自得其乐的简朴幽居，也不同于陶渊明“悠然见南山”的田园牧歌情趣。由于衰败之前的曹家，至少自曹雪芹的祖父曹寅以来，荣华富贵与艺术氛围兼备的状况，在当时的满汉权贵中能及者甚少；曹雪芹“是个做过繁华旧梦的人，”而且兼有美术和文学的天才，^{[25](26)}甚至在国学哲理、礼仪典制、戏曲游艺、岁时习俗、园林建筑、服饰器用、饮食医药等等方面，也造诣精深，堪称“百科全书”式的奇才，所以他的审美化生存理想，用今天的话来说，那就是高度的物质文明与高度的精神文明相契合了。然而，要达到这样的理想境界，离不开雄厚的财力作为支撑；在当时的封建社会中，就必须象兴盛时的荣、宁二府或为康熙南巡接驾的曹家那样，因受皇帝的恩宠而世代富甲一方。然而，这就与曹雪芹（贾宝玉）耻于“仕途经济”的价值取向形成了深刻的矛盾，这一矛盾的发展，必然导致悲剧性结局。在小说中，探春理家时面临的困境、众女儿出嫁或离开大观园后的遭遇、贾家被查抄后大观园的破败，以及宝玉遁入空门等，都是这一矛盾的展现。在现实中，曹雪芹移居北京西郊后，“蓬牖茅椽，绳床瓦灶，”“举家食粥酒靠赊”的生活状况，与他执着追求的审美化生存理想之间，形成了难以克服的矛盾。这种理想与现实的巨大反差所产生的悲剧意识，也融合在了小说的悲剧性结局中，二者相得益彰，持续地感召着读者去思考悲剧的缘由，品味审美化生存境界，探索实现这种境界的途径。

参考文献:

- [1] 成穷. 从《红楼梦》看中国传统文化 [M]. 昆明: 云南人民出版社, 2005: 29-31.
- [2] 周汝昌. 《红楼梦》与中国文化 [M]. 北京: 中华书局, 2007: 3-9.
- [3] [美] 克鲁克洪等. 文化与个人 [M]. 高佳等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1986: 6.
- [4] [美] 本尼迪克特. 文化模式 [M]. 张燕等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1987: 45.
- [5] [德] 蓝德曼. 哲学人类学 [M]. 彭富春译. 北京: 工人出版社, 1988: 261.
- [6] 郭沫若. 中国古代社会研究 (外二种) [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2004: 25-26.
- [7] 周振甫. 《周易》译注 [M]. 北京: 中华书局, 1991: 3.
- [8] 杨维增等. 周易基础 [M]. 广州: 花城出版社, 1994: 83.
- [9] 冯溪屏, 彭毅力. 老子“道法自然”思想的缘起 [J]. 西南民族大学学报 (人文社会科学版), 2010 (11).
- [10] 魏源. 老子本义 [A]. 诸子集成 (第3卷) [C]. 长沙: 岳麓书社, 1996.
- [11] 徐子余. 论贾宝玉性格的独特性及其审美价值 [J]. 红楼梦学刊, 1985 (1).
- [12] 鲁迅. 中国小说史略 [M]. 济南: 齐鲁书社, 1997: 181.
- [13] 杜微. 《红楼梦》谈情大旨的美学价值 [J]. 红楼梦学刊, 1998 (2).
- [14] 蔡义江等. 红楼梦六家谈 [M]. 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 2007: 138.
- [15] 李希凡. 曹雪芹和他的《红楼梦》 [M]. 北京: 北京人民出版社, 1974: 8.
- [16] 孙逊. 论《红楼梦》的三重主题 [J]. 文学评论, 1990 (4).
- [17] 黄霖等. 中国文学史 (第四卷) [M]. 北京: 高等教育出版社, 2005: 262, 299.
- [18] 孙逊等. 红楼梦与金瓶梅 [M]. 银川: 宁夏人民出版社, 1982: 2.
- [19] 袁圣时. 红楼梦研究 [J]. 东方杂志, 1948 (11).
- [20] 曦钟. “深得金瓶壶奥”——略谈曹雪芹对《金瓶梅》艺术的借鉴 [J]. 求是学刊, 1982 (4).
- [21] [德] 海德格尔. “……人诗意地栖居……” [A]. 孙周兴译. 海德格尔选集 (上卷) [C]. 上海: 上海三联书店, 1996: 463-480.
- [22] 叶世祥. 审美救赎论: 从“人生的艺术化”到“审美化生存” [J]. 温州师范学院学报 (哲学社会科学版), 2005 (3).
- [23] 胡适, 鲁迅, 王国维. 解读《红楼梦》 [M]. 沈阳: 辽海出版社, 2010: 126-127.
- [24] 楼肇. 论贾宝玉的女儿观 [J]. 红楼梦学刊, 1995 (3).
- [25] 胡适. 《红楼梦》考证 (改定稿) [A]. 严云受. 胡适论红学 [C]. 合肥: 安徽教育出版社, 2006: 22-26.
- [26] 鲁迅. 再论雷峰塔的倒掉 [A]. 鲁迅全集 (第1卷) [C], 北京: 人民文学出版社, 2005: 203.
- [27] 廖可斌. 双重悲剧与《红楼梦》的主题 [J]. 红楼梦学刊, 1985 (4).