PSG

Three Teachings Studies: Confucianism, Daoism, and Buddhism
panorama-sg.com

ISSN 3053-6553
Publisher: Panorama Scholarly Group

Vol. 2, 1-5, 2026
DOI:10.63802/tts.V2.2026.298



Editorial Office of Three Teachings Studies: Confucianism, Daoism, and Buddhism

《幻與眞：〈紅樓夢〉中的道家「幻」及其與佛教空觀之區辨》

Illusion and Reality: Daoist Conceptions of Illusion in Hongloumeng and Their Distinction from Buddhist Emptiness

宋成文[1,*]、**曾心煥**[2]、**張旭卓**[3]

[1] 國民大學，首爾，韓國
[2] 漢陽大學，首爾，韓國
[3] 馬來亞大學，吉隆坡，馬來西亞
[*] 通訊作者

通訊作者：
wenshao521@kookmin.ac.kr



在線發表： 2026 年 4 月 3 日

摘要

《紅樓夢》長期被視爲三教交涉的典型文本，但在具體闡釋上，學界往往更傾向於以佛教「色空」與「度脫」來統攝其思想結構。此一路徑固然揭示了作品的重要宗教面向，卻也容易將小說中的「幻」直接等同於佛教「空」，從而遮蔽其更深層的道家思想脈絡。本文結合思想史分析、概念比較與文本細讀指出：道家之「幻」主要指向存在的流變性、主體的不穩定性以及眞僞關係的相對性；佛教之「空」則以緣起、無自性與破除執著爲中心，並最終通向解脫實踐。回到《紅樓夢》文本內部，開篇石頭神話、甄士隱夢遊、太虛幻境、判詞系統、「假作眞時眞亦假」以及賈寶玉與通靈寶玉的關係，都表明「幻」首先是一種結構性的敘事原則與認識論裝置，而非單純的宗教結論。佛教語彙與空觀意識固然在小說中廣泛存在，但更接近一種滲透性的終極解釋框架；就文本運行邏輯而言，《紅樓夢》的「幻」更接近莊子式的夢醒難分、物我互化與有無流轉。由此可見，《紅樓夢》並非一個無差別的佛道融合文本，而更適宜被理解爲「道家主導、佛教滲透」的複合思想結構。

This article argues that “illusion” in *Hongloumeng* should not be reduced to Buddhist emptiness. Although Buddhist notions of emptiness, karmic retribution, and salvation are indispensable to the novel, they fail to fully account for the novel’s underlying narrative logic. Combining conceptual comparison, intellectual history, and close reading, this study distinguishes Daoist “illusion” from Buddhist “emptiness” not merely at the level of doctrine but in terms of ontological instability, epistemic orientation, and textual function. In Daoist thought, especially in the *Zhuangzi*, illusion is bound up with transformation, perspectival instability, and the fluidity of truth and falsity; in Buddhist thought, emptiness centers on dependent origination, non-self-nature, and the removal of attachment, ultimately pointing toward liberation. Read from this perspective, the mythic prologue, Zhen Shiyin’s dream, the Land of Illusion, the system of prophecies, the line “when false is taken for true, true becomes false,” and the relation between Jia Baoyu and the jade all suggest that “illusion” in *Hongloumeng* functions primarily as a structural narrative principle and an epistemological device rather than as a straightforward doctrinal statement. At the same time, Buddhism remains crucial to the novel’s moral and eschatological horizon, especially in its language of disenchantment, karmic consequence, and ultimate withdrawal. Even so, a predominantly Buddhist model leaves several major textual phenomena insufficiently explained, including the novel’s investment in perspectival shifts, symbolic differentiation, and unstable modes of being. *Hongloumeng* should therefore be understood not as an undifferentiated synthesis of Buddhism and Daoism, but as a composite text marked by a form of relative Daoist structural dominance and Buddhist permeation.

關鍵詞： 《紅樓夢》；莊子；道家；佛教；空性；幻；三教研究 / *Hongloumeng*; *Zhuangzi*; Daoism; Buddhism; emptiness; illusion; Three Teachings studies

This article is published in *Three Teachings Studies: Confucianism, Daoism, and Buddhism* under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

1. 引言

《紅樓夢》不僅是中國古典小說的高峰，也是中國思想傳統在文學內部高度複合的典型文本。它一方面以極其細密的筆觸書寫家族衰敗、日常倫理與人物情感，另一方面又不斷引入石頭神話、夢境敘事、判詞系統、一僧一道、太虛幻境以及人物度脫等超現實要素，使整部作品始終游移於現實與彼岸、經驗與預示、塵世與出離之間。也正因如此，《紅樓夢》的宗教思想問題一直是紅學研究的核心議題之一。[1]

現有研究大致可分爲三路。第一路偏重佛教詮釋，主要從「色空」、「因果」、「度脫」、「禪機」及經藏關係切入，認爲《紅樓夢》的深層結構與佛教空觀具有緊密關係。此一路徑最突出的貢獻，是把《紅樓夢》從單純的家族衰敗敘事中解放出來，使「情」與「空」、「繁華」與「無常」之間的關係成爲可以嚴肅討論的哲學問題。第二路側重三教會通或佛道並論，將其理解爲明清思想合流在小說中的集中呈現。這類研究往往較能把握作品的複合性，但也容易在「融合」一詞中消解內部差異。第三路則相對較少，但愈發值得重視，即從道家或老莊哲學出發，討論小說中的夢境結構、眞假流動、生命意識與主體問題。陳維昭從「色」與「空」的張力討論《紅樓夢》的存在體驗，指出作品並非單純的世情小說；劉衍青分別從佛家隱意與內在架構角度揭示小說中的宗教複雜性；賈來生則明確強調《紅樓夢》與道教、道家思想之間的深層聯繫。[2]

若把視野轉向英語世界與國際研究，問題圖景會進一步展開。David Hawkes 的譯本與導言長期塑造了英語讀者對 *Hongloumeng* 的基本敘事印象，而近年的翻譯研究也表明，Hawkes 版本在 narration 與 fictional speech 上具有更強的會話性與語境依賴性，從而影響了國際讀者對寶玉世界的感知方式。Andrew H. Plaks 則以原型、寓言與循環結構爲中心，把神話框架、太虛幻境及全書的反復遞進機制納入整體結構分析，是英語學界最具代表性的《紅樓夢》結構研究之一。Wai-yee Li 從 “enchantment/disenchantment” 與 love/illusion 的辯證關係切入，特別強調「情」與「幻」的互相生成，爲理解警幻仙姑、太虛幻境以及「由情入悟」的複雜路徑提供了重要參照。至於 Pauline Yu，雖然其研究並非專論《紅樓夢》，但其關於中國詩學中意象、象徵與閱讀方式的討論，爲分析《紅樓夢》的判詞系統、詩性語彙與象徵密度提供了重要的英語學界方法論資源。[3]就此而言，本文並非僅與本土紅學對話，而是試圖把中文紅學與英語世界關於結構、詩學、翻譯和敘事的討論接合起來。

不過，既有研究雖然都觸及佛、道問題，卻仍留下一個明顯的理論空缺：多數論者傾向於把《紅樓夢》中的「幻」直接納入佛教「空」的解釋框架，或者以「佛道融合」籠統概括其思想結構，而較少嚴格辨析「幻」與「空」在本體論、認識論與功能層面的差異。結果便是，佛教往往被視爲全書最主要的思想座標，而莊子式的夢醒難分、彼此互化、眞假相待與主體非固定性，則容易被降格爲次要修辭或輔助氛圍。本文正是針對這一缺口展開。本文要回答的問題不是簡單說明《紅樓夢》「既有佛也有道」，而是進一步追問：究竟哪一種思想方式更深地參與了文本結構的建構？

本文的基本判斷是，《紅樓夢》中的「幻」不能直接等同於佛教「空」。佛教「空」固然爲小說提供了極其重要的終極解釋語言，但若就敘事裝置、認知機制與主體構造而言，小說更接近莊子式的「幻」之思維方式。換言之，《紅樓夢》的思想結構與其說是「佛道平均並置」，不如說是「相對意義上的道家主導、佛教滲透」：前者構成文本運行的深層邏輯，後者構成其終極收束與價值評判。本文的方法因此也不是抽象地比較佛、道兩家教義，而是把概念史比較和文本細讀結合起來，考察「幻」在《紅樓夢》中究竟如何具體運作，進而判斷它更接近哪一類思想結構。只有把概念差異放回敘事現場，佛教與道家在《紅樓夢》中的主次關係才可能被較爲準確地把握。本文因此採取一種面向敘事功能的思想資源分析路徑，而非把佛、道視爲先驗固定、彼此排斥的標籤體系。

2. 道家「幻」與佛教「空」的概念區辨

要說明《紅樓夢》的「幻」何以不能徑直歸入佛教「空」，首先必須回到兩者自身的思想結構。嚴格而言，道家並不存在一個像佛教「空」那樣教義化、體系化的「幻」範疇。本文所謂「道家之幻」，主要是指由《莊子》的夢蝶、齊物、物化與《老子》的有無相生共同構成的一套理解世界的方式。其核心不在於否定世界存在，而在於瓦解人對單一眞實、穩定主體與固定邊界的執定。《齊物論》中的「莊周夢蝶」並不試圖回答「究竟哪一個才是眞的」，而是借夢與醒、周與蝶之間的相互轉換指出：所謂眞實並不是靜止不變的實體，而是一種處在持續流動中的存在狀態。[4]

《齊物論》所說「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可」，進一步揭示了道家理解世界的方式：生與死、可與不可、彼與此都不是涇渭分明的兩端，而是在關係和轉化中互相規定。與之相呼應，《老子》提出「有無相生」，強調有與無並非絕對對立，而是在生成過程中彼此依存。由此可見，道家之「幻」眞正針對的是對「固定眞實」的執著，其關切落在存在的流變性、認知的相對性與主體邊界的鬆動上。它所取消的不是世界本身，而是對世界作本質化、單線化把握的衝動。[5]

這一點尤其重要，因爲它決定了「幻」與「虛假」不能畫上等號。在道家語境中，「幻」並非「假的」或「應當被揭穿的假象」，而是說明經驗世界本身從來不以靜止形式出現。夢與醒可以互換位置，我與物可以彼此滲透，此與彼會隨著立場變化而重新排列。因此，道家「幻」的重點不是把世界從「有」打回「無」，而是提示任何關於「眞相」的宣稱都帶有視角性和暫時性。從這個意義上說，道家的「幻」更接近一種存在論上的不穩定性，而非宗教教義意義上的「看破」。

佛教「空」的結構則明顯不同。般若系經典所謂「色即是空，空即是色」，並不意味著現象世界徹底不存在，而是說一切法皆因緣而生，因此皆無自性。空的重點不在於說明「世界像夢一樣不可靠」，而在於藉由「緣起性空」的洞見破除我執、法執與名相執著。方立天指出，佛教空觀不能被理解爲虛無主義，而應理解爲對自性執著的根本否定；它的認識論功能在於破執，它的實踐功能則在於解脫。[6]換言之，「空」是一種哲學命題，更是一套宗教實踐結構，它不停留在世界觀層面，而必然通向修行論和解脫論。

也正因爲如此，佛教「空」雖然同樣會使用「夢幻泡影」等表述，卻總是把這些表述納入修行論語境。夢幻之喻的意義，不在於展示世界的審美迷離或存在的不穩定本身，而在於提醒眾生不要執著於名相，不要誤把緣起之法當成恆常之實。在這一點上，佛教「空」與道家「幻」雖有表面上的相似，卻有不同的重心：前者最終關心「如何由無自性之知走向解脫」，後者更關心「如何在流變世界中解除對單一眞理和穩固主體的迷戀」。

據此，道家「幻」與佛教「空」至少可以從三個層面加以區分。第一，在本體論層面，道家強調萬物的流變、互化與相對成立，佛教強調諸法無自性與緣起性空。第二，在認識論層面，道家更關注夢醒難分、視角互易與認知中心的不穩定，佛教則通過般若智慧破除執著。第三，在功能層面，道家多趨向逍遙與任化，佛教則明確趨向解脫與涅槃。正是在這一意義上，《紅樓夢》中的「幻」值得重新定位：它顯然吸收了佛教語言，但其在文本中的運行方式並不完全服從佛教空觀的邏輯。若不先作此一區辨，後文對《紅樓夢》諸多文本現象的判斷便容易陷入「凡言幻者皆歸於空」的解釋慣性之中。

3. 《紅樓夢》的「幻」敘事：不是否定現實，而是重置現實

《紅樓夢》的「幻」首先不是抽象觀念，而是一種結構性敘事安排。小說第一回以女媧補天遺石、一僧一道攜石入世、甄士隱夢遊和「眞事隱」、「假語存」的命名系統開篇，迅速搭建出兩個彼此交疊的世界：一個是家族生活、禮法秩序與人情網絡構成的經驗世界，另一個則是對這

[1] 陳維昭，《彷徨於「色」與「空」之間：論〈紅樓夢〉的存在體驗》，《紅樓夢學刊》1994 年第 1 期：27-46。

[2] 劉衍青，《〈紅樓夢〉文本結構中的佛家隱意》，《寧夏師範學院學報》26 卷 1 期 (2005)：13-16；劉衍青，《〈紅樓夢〉內在架構的闡釋》，《寧夏師範學院學報》30 卷 4 期 (2009)：29-32；賈來生，《論〈紅樓夢〉中的道教思想》，《天水師範學院學報》26 卷 3 期 (2006)：104-106。

[3] Cao Xueqin, *The Story of the Stone*, vol. 1, *The Golden Days*, trans. David Hawkes (London: Penguin, 1973); Isabelle Chou and Kanglong Liu, “Style in Speech and Narration of Two English Translations of *Honglouemeng*: A Corpus-Based Multidimensional Study,” *Target* 36, no. 1 (2024): 76-111; Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976); Wai-yee Li, *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987)。

[4] 郭慶藩，《莊子集釋》，王孝魚點校 (北京：中華書局，1961)，「齊物論第二」；王博，《莊子哲學》，第 2 版 (北京：北京大學出版社，2013)。

[5] 陳鼓應，《老子注譯及評介》(北京：中華書局，2009)。

[6] 玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正新修大藏經》第 8 冊，第 251 號，CBETA 漢文大藏經，https://tripitaka.cbeta.org/T08n0251；方立天，《中國佛教哲學要義》(北京：中國人民大學出版社，2005)。

一經驗世界進行俯瞰、預示與重新編碼的超現實世界。[7]這意味著，《紅樓夢》從一開始便拒絕把現實視爲完全自明的對象。現實並非不眞實，但它不是唯一眞實；若沒有另一重視域的介入，現實本身的意義便無法被充分理解。

這裡最關鍵的是，「幻」並不等於「虛無」。頑石並沒有因爲其神話身份而失去現實意義，反而正因爲它曾經存在於神話秩序之中，才獲得了進入紅塵並承擔敘事的資格。甄士隱的夢也不是現實的取消，而是現實得以顯影的先導。小說通過這樣的開篇安排，將讀者從單線的經驗閱讀中抽離出來，迫使其意識到：現實之爲現實，本身就已經被另一層秩序所包圍。因此，《紅樓夢》的「幻」首先是一種閱讀機制，它要求讀者在夢與醒、眞與假、石與人、神話與凡俗之間來回穿梭，而不是停留於單一的經驗世界之內。

尤其值得注意的是，甄士隱夢遊太虛與隨後家道衰落之間，並不是簡單的「做夢—醒來—夢散」關係。夢境先於現實，且爲現實提供解釋線索。也就是說，《紅樓夢》把夢境放在現實之前，不是爲了證明夢終歸虛幻，而是爲了讓現實在一開始就失去完全的穩定性。讀者面對甄士隱的遭際時，已經無法把它當作普通世情故事來閱讀，因爲夢的經驗已經預先進入了現實的意義生成之中。這種結構，與其說是佛教式「人生如夢」的宗教訓喻，不如說更接近莊子用夢境打破現實優先性的思想方式。

第五回的太虛幻境將這一結構推向明處。寶玉夢入太虛幻境，所見並不是一個抽空萬象、徹底泯滅差別的「空境」，而是一整套高度組織化的圖冊、判詞和曲文系統。秦可卿、黛玉、寶釵、晴雯等人的命運，並未在「空」中被抹平，反而在「幻境」中被編碼得更加清晰。幻境的功能因此不是否定現實，而是揭示現實背後另一層更具解釋力的秩序。它不是現實的反面，而是現實的縱深層；不是將現實歸零，而是使現實變得可以被「預讀」。[8]

如果進一步細讀判詞系統，就會發現它們在敘事中的作用並非「宣告一切皆空」這麼簡單。判詞一方面具有預言性，似乎站在時間之外俯視人物結局；另一方面又具有高度壓縮和象徵的性質，必須通過後文經驗才能被逐步展開。這意味著太虛幻境揭示的不是一個與現實脫節的彼岸眞理，而是一種與現實彼此纏繞、互相驗證的「另一層眞實」。幻境之「眞」並不是取消現世，而是穿透現世。因此，它更像莊子式的「視域提升」而不是佛教式的「名相消散」。

正因爲如此，《紅樓夢》的「幻」更接近道家式的「視域轉換」，而非佛教式的「萬法皆空」。如果佛教空觀的首要功能是破除對名相差別的執著，那麼太虛幻境恰恰強化了象徵秩序、命名機制與差異結構。它不是抹平人物，而是讓每一個人物都被安置在更大的命運網絡之中。所謂「幻」，於是並不意味著「空無一物」，而意味著經驗現實的意義必須經由另一重視角才能被充分揭開。換言之，《紅樓夢》中的「幻境」並不是「現實的對立面」，而是「現實的解釋面」；它讓小說始終處在「此在之中而又不止於此在」的張力之中。

4. 眞假流動、語言不可靠與認識論危機

《紅樓夢》最集中體現「幻」之認識論功能的，莫過於「假作眞時眞亦假，無爲有處有還無」這一聯語。若僅從佛教「色空」角度理解，這副對聯固然可以導向「諸法皆空」的結論；但若放回全書的敘事結構中，它更重要的含義在於：眞與假之間並不存在一條恆定不變的界線，它們會在關係中彼此轉化；有與無也不是靜態對立，而是像《老子》所說那樣處於相生之中。[9]這是一種典型的流動性思維。小說並不告訴讀者「眞理固定在某一端」，而是反復迫使讀者看到：一旦「假」被當成「眞」，所謂「眞」本身也會發生位移。

這種邏輯首先體現在命名系統上。甄士隱、賈雨村、「眞事隱」、「假語存」，並不是簡單的一組眞假二分，而是一套互相映照、彼此反諷的敘事機制。小說中的「甄」與「賈」從來不是純粹對立，它們始終在互相穿透。一個名字既標示表層身份，也暗藏另一層意義；一個故事既屬於現實，又已經在傳奇和神話層面被預先重寫。由此可見，《紅樓夢》的「幻」首先破壞的不是現實本身，而是現實的不透明性。

這種不透明性還表現在敘事聲音的層層轉接上。石頭、空空道人、曹雪芹、評點者與讀者之間，並不存在一個絕對可靠、完全自明的中心敘述者。誰在講述？誰在記錄？誰在改名？誰又在閱讀這部書？小說開篇就不斷移動敘事主體的位置，使「眞相」始終以轉述、改寫和重命名的方式出現。敘事權威因此並非穩固建立，而是在不斷滑動中形成。這樣的結構，與其說是爲了證明「最後總有一個眞相」，不如說是讓讀者意識到，眞相本身總是在層層敘述中被重新塑形。

風月寶鑑同樣說明了這一點。鏡子一面照人欲，一面照骷髏；它既引人入幻，也逼人見眞。其關鍵並不只在於佛教式地說明「色即是空」，更在於展示主體認知的根本不可靠。人之所以受騙，並不因爲對象完全虛假，而因爲主體總是執著於只看自己願意看見的一面。鏡中的「眞」與「幻」並存，而眞正導致迷誤的，是主體在觀看中的偏執。這種對認知中心不可靠性的揭示，與莊子關於視角局限和判斷相待的思考更爲接近。

「好了歌」及其「解」也可以納入這一層分析。表面看，它們最容易被納入佛教無常意識之中，因爲其主題確實在於繁華終散、名利成空；但若細察其語言方式，則會發現它並不是直接宣布某種形而上的眞理，而是通過反復對照世人所執與現實結局之間的錯位，使世俗價值在自身內部發生鬆動。這裡重要的不僅是「終歸空」，更是「你以爲眞的東西爲何會在轉瞬之間變樣」。這一點，仍更接近道家對價值執著和認知中心的鬆動方式。

因此，《紅樓夢》中的「幻」不僅是世界的性質問題，更是認知的問題。它不斷向讀者顯示：語言會自我拆解，命名會反噬命名者，經驗會被另一重經驗顛覆。眞正被鬆動的，不只是對象世界，更是「我如何確定我所看見的就是眞實」的根本前提。此處的「幻」，與佛教以空觀破除「我執」的路徑固然存在親緣性，但其表現形態顯然更接近莊子式的夢醒難分與彼此互易。

5. 賈寶玉、通靈寶玉與主體的非固定性

如果說開篇神話和眞假流動主要展示了《紅樓夢》世界的不穩定，那麼賈寶玉這一人物則使「幻」的問題深入到主體內部。寶玉並不是一個穩固、自足、邊界清晰的主體。他既是賈府的貴公子，又與青埂峰下的頑石前身相連；他既是現實中的「人」，又必須借助「通靈寶玉」這一物質性符號來維繫自身的特殊性。失玉之後，他不僅行爲失序，精神狀態也隨之塌陷。換言之，他的主體性並非一種可以脫離關係、脫離物而獨立存在的內在實體，而是由神話身份、現實肉身、情感關係與象徵之物共同編織成的複合結構。[10]

寶玉的「非固定主體」還體現在他對現實秩序的持續不適應上。他不是簡單的叛逆者，也不是穩定意義上的宗教修行者，而是一種始終無法被單一社會角色固定的人：在賈府禮法中，他是「不肖」；在功名倫理中，他是「無用」；在閨閣世界中，他卻又表現出異乎尋常的敏感和親近。這種難以被歸類的狀態，使寶玉更像是一個始終處於「轉換之中」的主體，而非擁有穩定身份的社會個體。道家「逍遙」並非一定表現爲徹底離世，它也可以表現爲對既有分類系統的不服從；在這一點上，寶玉的存在方式無疑更接近莊子式的反定型。

這一點恰與《莊子》「物化」的思想形成深刻呼應。主體不是固定不變的「我」，而是在不斷轉換中成立的過程性存在。寶玉與玉之間也絕非外在的主客關係，而是一種相互界定的關係：沒有玉，寶玉便不再是完整的寶玉；沒有寶玉，玉本身也只是一塊失去敘事力量的石頭。主體與物之間因此呈現出彼此纏繞、彼此生成的狀態。這種「人—物」互攝的結構，正是《紅樓夢》中「幻」的更深一層含義。

失玉情節尤其值得重視。若通靈寶玉只是附加在寶玉身上的外部信物，那麼失去它不應導致主體結構的整體動搖；然而小說恰恰把「失玉」寫成了主體失衡。寶玉並不是簡單「失去一件東西」，而是連同自己的精神位置一併失落。由此可見，寶玉的主體性並非近代意義上封閉、自明的自我意識，而更像是通過外物、他者、情感和神話前史共同成立的複合存在。這樣的主體圖景，與莊子「周與蝶則必有分矣，而其分又非絕對固定」的思路顯然更爲相近。

第二十一回寶玉醉後續寫《莊子·胠篋》文，更是文本主動顯露其莊子脈絡的關鍵證據。這裡的意義不在於證明曹雪芹「引用過莊子」，而在於說明寶玉的精神姿態與莊子之間存在著結構性的內在同構。寶玉借莊子語彙戲擬現實禮法、重寫閨閣秩序，這表明他不是偶然流露出幾分道家氣質，而是以一種深層的反規範、反功名、反固定秩序的方式理解世界。[11]

寶玉對「仕途經濟」的厭棄亦應放在這一脈絡中理解。它當然可以被讀作對封建倫理的反抗，但更深一層地說，它同時表現爲對「單一價值中

[7]曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》(北京：人民文學出版社，2000)，第 1 回。

[8]曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》，第 5 回；余英時，《紅樓夢的兩個世界》(上海：上海社會科學院出版社，2002)。

[9]曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》，第 1 回；陳鼓應，《老子注譯及評介》。

[10]曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》，第 8 回、第 25 回。

[11]曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》，第 21 回；賈來生，《論〈紅樓夢〉中的道教思想》，104-106。

心」的拒絕。功名體制要求一切人格都服從於同一種可計算的成功邏輯，而寶玉對女兒世界、日常情意和生命細部的執著，則恰恰構成對這種單一邏輯的瓦解。他不願意成爲一個被穩定定義的人，這正是其道家氣質的核心所在。

更重要的是，寶玉的這一道家傾向並不等於對「情」的徹底否定。恰恰相反，《紅樓夢》中的「情」不是必須儘快消除的執著，而是生命最眞實、最不能被功名秩序所收編的部分。若從純粹佛教空觀出發，情往往意味著執著，是必須破除的對象；但在《紅樓夢》中，情既可能傷人，也構成對僵死禮法的反抗。因此，寶玉之所以重要，不在於他天然更接近「空」，而在於他藉由「情」暴露出現實秩序的虛僞與生命的不可規訓。這一層恰恰使《紅樓夢》的「幻」始終保持莊子式的流動性，而沒有完全落入佛教式的空寂終點。

也正是在這裡，《紅樓夢》與佛教空觀拉開了最明顯的距離。佛教可以承認「情」是眾生經驗的重要部分，但其最終目標仍是超越對情的執著；而《紅樓夢》雖然讓人物不斷付出情的代價，卻並未因此簡單否定情本身。相反，小說把無情的制度與有情的生命並置，使「情」成爲判斷現實眞僞的重要尺度。若沒有這一層，「幻」就只會走向空寂；正因爲有「情」作爲中介，小說才得以在道家流動觀和佛教終極觀之間形成一種緊張而複雜的結構。

6. 從「佛道融合」到「道家主導、佛教滲透」

強調《紅樓夢》的「幻」更接近道家，並不意味著佛教在小說中可以被忽略。事實上，空空道人由「空」見「色」，再由「色」生「情」、由「情」歸「空」的命名鏈條，一僧一道反復承擔度脫功能，甄士隱、柳湘蓮與寶玉等人物也先後走向不同形式的「出離」，這些都說明佛教語彙和空觀意識在全書中具有極強的存在感。[12]

更進一步說，佛教在《紅樓夢》中並不只是一種結尾處才出現的語言資源，它深刻參與了人物命運的理解方式。無論是「孽海情天」、「因果報應」之類的觀念背景，還是警幻仙姑所代表的「以幻治幻」、「由情入悟」的結構性安排，都說明佛教不僅參與了小說的收束，也參與了小說對欲望、痛苦和命運的深層想像。本文所謂「佛教滲透」，並不是爲了弱化佛教，而是爲了說明：佛教在《紅樓夢》中是重要的、深層的，但它的重要性並不必然等於它在所有層面上都佔據解釋上的優先位置。

但問題在於，佛教在小說中究竟以何種方式存在。若將其視爲唯一的深層結構，就會遇到明顯困難：爲什麼《紅樓夢》最有力量的部分，不是對「萬法皆空」的教義展開，而是對眞假難分、情物纏繞、主體驗證危機和命運預示系統的持續書寫？爲什麼太虛幻境不是抽空一切，而是將現實人物重新編碼得更加清楚？爲什麼「情」不是迅速被消解，而是在全書中獲得如此高的存在論地位？這些問題都說明，佛教在《紅樓夢》中更像是一種終極解釋框架，而不是驅動敘事中段展開的唯一動力。

如果反過來設定「佛教主導」爲基本模型，至少有三類文本現象會變得較難解釋。第一，太虛幻境與判詞系統並沒有消解差異，而是在不斷生產差異、分類和象徵對應；這更像道家式的視域重組，而非佛教式的名相消融。第二，甄/賈命名機制、眞假流動及多重敘述主體所形成的認知滑移，重點不在「諸法無我」的修行實踐，而在「何者爲眞」始終無法被單一立場固定，這更接近莊子的彼此互化。第三，寶玉與通靈寶玉、失玉情節以及續《莊子》一回所展示的，是一種主體與外物彼此構成、身份處於持續位移中的存在方式；若以佛教模型爲主，這些文本細節往往只能被解釋爲「執著未破」，但它們在小說中的實際功能遠不止於此。正因爲佛教主導模型無法充分解釋這些結構性現象，道家模型才不僅是一種「可行解釋」，而是更具整體解釋力的模型。

佛教在小說中的重要性，更集中體現在「收束」的層面。無論是一僧一道在關鍵節點上的出現，還是寶玉最終的離家、甄士隱與柳湘蓮的出世，其共同作用都在於把原本開放、流動、充滿多義的現實經驗導向一種「看破」的終局。也就是說，佛教並不主要負責生成世界的複雜性，而更多負責爲這種複雜性提供最終的解釋出口。世界之所以值得放下，不是因爲它從來沒有存在過，而是因爲它雖曾如此眞實、如此令人沉溺，終究仍屬無常。這裡的佛教性不是結構起點，而是價值終點。

更準確地說，佛教在《紅樓夢》中主要承擔三種功能。其一，它提供無常意識，使繁華、功名、家業乃至情愛都被置於終將消散的背景之中。其二，它提供度脫語言，使人物命運不止是社會性的悲劇，也被賦予宗教性的出口。其三，它提供收束機制，使全書最終能夠在「看破」與「出離」中結束。但若從敘事運行邏輯出發，眞正使小說不斷前行的，卻是道家式的「幻」：眞假如何互換、主客如何易位、夢境如何揭示現實、主體如何在物與情中失去固定性，這些都更接近莊子式的思想結構，而不是佛教空觀的直接文學演示。

這樣一種結構差異，也解釋了爲什麼《紅樓夢》不能簡單歸入「佛道合一」的平面論述。所謂「合一」若僅指兩家語彙並見，固然無誤；但若據此認定二者在文本中的地位完全等量，就會忽視一個事實：佛教往往在敘事的關鍵收束處發力，而道家則在敘事的日常運行中持續起作用。前者像一種終點上的照面，後者則像貫穿全書的呼吸方式。若不把這種層次差異指出來，《紅樓夢》宗教結構的複雜性便會被「融合」一詞過度抹平。

因此，與其籠統地說《紅樓夢》體現了「佛道融合」，不如更謹慎地說：它是在道家視域中展開、在佛教地平上收束的複合文本。前者決定文本如何理解世界的流動性，後者決定文本如何理解世界的終局。兩者並不互相排斥，但也絕不能因此混爲一談。所謂「道家主導、佛教滲透」，並不是要把《紅樓夢》改寫成一部「純道家小說」，而是強調在不同層面上，兩種思想資源的作用並不等量：道家「幻」更深地參與了敘事機制和認識論方式的建構，佛教「空」則更多承擔終極解釋與價值回收的功能。

從三教關係的角度看，這一結論還有一個額外的意義。它提醒我們，《紅樓夢》並不只是「儒釋道並陳」的文化陳列室，而是一個內部存在競爭、吸收、偏移與再編碼的思想現場。儒家禮法構成了壓迫性的現實秩序，道家「幻」鬆動並重組了對這一秩序的認知，佛教「空」則在結尾處爲人物與世界提供了最終的超越性語境。三者並非簡單會通，而是處在持續的張力之中。若從這個角度理解，《紅樓夢》的思想複雜性也就不再只是「兼收並蓄」，而是「多重話語互相校正」的結果。

7. 結論

本文的基本結論是：《紅樓夢》中的「幻」並不等同於佛教「空」。佛教空觀在小說中固然具有重要地位，但它主要體現爲無常、因果、度脫和出離的終極解釋語言；而小說在敘事結構、認識論方式與主體建構上的深層邏輯，則更接近莊子式的夢醒難分、物我互化、眞假相待與有無流轉。換言之，《紅樓夢》眞正持續運作的，是一種道家化的「幻」之思維方式。

這一判斷至少具有三重意義。第一，它有助於修正《紅樓夢》研究中過於突出的佛教中心詮釋，使道家思想重新獲得應有的位置。第二，它提示我們，在處理《紅樓夢》的三教問題時，不能滿足於籠統的「融合論」，而必須進一步區分不同思想傳統在本體論、認識論與功能層面的具體分工。第三，它也說明，中國古典小說中的宗教書寫並非現成教義的平面反映，而常常是在文學內部經過重新組織、再度編碼的思想實踐。《紅樓夢》之所以偉大，恰在於它既借佛教之「空」照見人生終局，又借道家之「幻」揭示人生過程；既讓繁華歸於虛寂，又讓世界在夢與醒、眞與假之間始終搖曳不定。

進一步說，本文所提出的「道家主導、佛教滲透」並不是一個終點式判斷，而更像一種方法論提示：面對《紅樓夢》這樣高度複合的經典，研究者不能僅憑若干宗教語彙的顯著性來判斷其思想重心，而應追問這些語彙在文本中究竟承擔何種功能。是負責展開敘事，還是負責解釋敘事？是重塑主體，還是爲主體的崩解提供終極語言？只有把不同思想資源放回文本運行機制中考察，佛、道在《紅樓夢》中的主次和層次問題才能眞正被澄清。未來若進一步把這一方法推廣到《西遊記》、《儒林外史》乃至晚明清初其他敘事文本中，或許也能爲「三教與小說」的研究提供更穩健的分析路徑。

作者貢獻

宋成文負責研究構想、理論架構、文本細讀、主文撰寫與統稿；曾心煥參與文獻整理、資料核校與內容討論；張旭卓參與文稿修訂、格式校訂與投稿材料整理。所有作者均已閱讀並同意本文最終版本。

遵循倫理規範聲明

本研究以已出版文本與二手文獻爲基礎，不涉及人體受試者、個人資料或動物實驗，故無需申請倫理審查或取得知情同意。

[12] 曹雪芹、高鶚，《紅樓夢》，第 1 回、第 5 回、第 120 回；陳國學，《紅樓夢的多重意蘊與佛道教關係探析》（北京：中國社會科學出版社，2011）。

資金來源

本研究未獲任何公共部門、商業部門或非營利機構之專項資助。

競爭性利益聲明

作者聲明不存在任何競爭性利益。

致謝

無。

參考文獻

[1] 曹雪芹，高鶚。《紅樓夢》。北京：人民文學出版社，2000。
[2] Cao, Xueqin. *The Story of the Stone*. Vol. 1, *The Golden Days*. Translated by David Hawkes. London: Penguin, 1973.
[3] Chou, Isabelle, and Kanglong Liu. "Style in Speech and Narration of Two English Translations of *Hongloumeng*: A Corpus-Based Multidimensional Study." *Target* 36, no. 1 (2024): 76-111.
[4] 陳鼓應。《老子注譯及評介》。北京：中華書局，2009。
[5] 陳國學。《紅樓夢的多重意蘊與佛道教關係探析》。北京：中國社會科學出版社，2011。
[6] 陳維昭。《彷徨於「色」與「空」之間：論〈紅樓夢〉的存在體驗》。《紅樓夢學刊》1994 年第 1 期：27-46。
[7] 方立天。《中國佛教哲學要義》。北京：中國人民大學出版社，2005。
[8] 賈來生。《論〈紅樓夢〉中的道教思想》。《天水師範學院學報》26 卷 3 期 (2006)：104-106。
[9] 郭慶藩。《莊子集釋》。王孝魚點校。北京：中華書局，1961。
[10] Li, Wai-yee. *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.
[11] 劉衍青。《〈紅樓夢〉內在架構的闡釋》。《寧夏師範學院學報》30 卷 4 期 (2009)：29-32。
[12] 劉衍青。《〈紅樓夢〉文本結構中的佛家隱意》。《寧夏師範學院學報》26 卷 1 期 (2005)：13-16。
[13] Plaks, Andrew H. *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
[14] 王博。《莊子哲學》。第 2 版。北京：北京大學出版社，2013。
[15] Yu, Pauline. *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
[16] 玄奘譯。《般若波羅蜜多心經》。《大正新修大藏經》第 8 冊，第 251 號。CBETA 漢文大藏經。https://tripitaka.cbeta.org/T08n0251。
[17] 余英時。《紅樓夢的兩個世界》。上海：上海社會科學院出版社，2002。