

論《紅樓夢》中人格形塑之後天成因觀 ——以「情痴情種」為中心

歐麗娟*

摘 要

本文從「個體發生」(ontogeny)的角度，探討《紅樓夢》中關於人物之人格結構的認識論與性格特質的後天成因觀。研究結果發現：在面對「正邪兩賦」之輩的個體緣起以及相關而來的才性論等問題時，書中雖然藉由氣本論解釋了先天的稟賦形成一個人獨立的內在系統，攜帶著一種類似遺傳的密碼，成為生命各階段中起著統合與推動力量的核心元素，但那只是一種原始的精神元質，作為必要條件而非充分條件，並不足以涵括其性格特質的全部成因；尚且必須在後天成長環境——即「家庭」此一社會化的初級單位的導引下，個體才能進行類型分化，具體模塑出三種不同的表現型(phenotype)，由此高度肯定了慣習(habitus)的關鍵性。可見文化與個人之間相互影響、而非對立的深層關係。

關鍵詞：紅樓夢、情痴情種、表現型、慣習、有閒階級

* 國立臺灣大學中國文學系教授。

A Posteriori Determinant of Personality Formation in *The Dream of the Red Chamber*: Focus on ‘qing-chi-qing-zhuong’

Ou Li-Chuan

Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

This article explored the formation of role personality and characteristics in *The Dream of the Red Chamber* from the perspective of ontogeny. My thesis focused on the mixing of goodness and devilish (正邪兩賦) in particular, upon its assertion about qing-chi-qing-zhuong (情痴情種) in the Nobility and Wealth House (公侯富貴之家). The origination of a person's characteristic, either good or evil, is related to both an instinctive ch'i (先天之氣) and a posteriori cultivation/education as described in the *Dream of the Red Chamber*. Under the supports and influences of three classes of different familial environments, the instinctive endowment of goodness or devilish would be further differentiated into three different phenotypes. The novel claims that the qing-chi-qing-zhuong, the most described and emphasized phenotype in the novel can only be achieved in the Nobility and Wealth House, which is the upper class. Thus, the upper class have been advantageous in both economic and cultural capital, indicated the interrelation of one's social level and proper habitus. Therefore, there is an important and positive influence by culture to individual's characteristic, not the other way round.

Keywords: *The Dream of the Red Chamber*, qing-chi-qing-zhuong (情痴情種), Phenotype, Habitus, the Leisure Class

論《紅樓夢》中人格形塑之後天成因觀 ——以「情痴情種」為中心*

歐麗娟

一、前言

「人物」是小說的基本構成要素與鋪陳主體，其「個性」則是作家展演的核心，人物個性是否富有真實感與鮮明性，是否複雜立體而引人入勝，更往往是創作成功的關鍵。就創作者的經驗而言，猶如米蘭·昆德拉（Milan Kundera, 1929-）所指出：

「小說人物不是對活生生的生命體進行模擬，小說人物是一個想像的生命，一個實驗性的自我。」¹甚且「我小說中的人物是我自己沒有意識到的諸種可能性。正因為如此，我對他們都一樣地喜愛，他們也都同樣的讓我感到驚訝。」²可以說，作家本身也是人性的好奇探索者，在展開人物風光的發現之旅中，比一般人更加興味盎然，更為其幽勝之特殊發現而振奮、甚至震驚；「創作」已經不是「反映」既有所知的成果報告，而是「探索」新發現的實驗記錄。

不過，既然這種種人性探索在形諸文字後已是完成狀態，用以支撐整體敘事行動的基底或前提，因此對於「人何以如此」的問題，作品中仍潛存著作家對人類性格塑造的整體認識或總解釋。本文所關心的，恰恰不是一般人物論所著重的這些性格之「各式內涵」及其「個別的特定因素」，而是「性格塑成的基本原理或整體機制」，也就是「個體發生」（ontogeny）——有關一個有機體的起源與發展的學理認識。

* 本文為國科會研究計畫 NSC99-2410-H-002-226-之研究成果，謹此致謝。

¹ 〔捷克〕米蘭·昆德拉（Milan Kundera）著，尉遲秀譯：《小說的藝術》（臺北：皇冠文化出版公司，2004），頁 45。

² 〔捷克〕米蘭·昆德拉著，韓少功等譯：《生命中無法承受之輕》（臺北：時報文化出版公司，1995），伍〈輕與重〉第 15 節，頁 269。此處譯文略有出入。

而一旦論及人類之性格的形成與轉變，便不免涉及種種先、後天因素的考量，各種心理學與教育理論都證明或承認了這一點。如詹維克（W. P. Jencks）在 1927 年的一項研究結果認為，在智力發展中，遺傳因素所占比重為 45%，環境因素為 35%，其餘 20% 為二者相互作用的結果³；而主體心理學（subjective psychology）雖然特別強調主體能動性在人成長發展過程中的作用，把主體能動性作為影響主體心理發展的重要因素之一，但依然將之與教育、環境一同構成主體心理發展的三維結構模式⁴，後天範疇的教育、環境佔三中之二。以致性格心理學（亦譯作人格心理學，乃探討個體的性格發展與性格結構，以及影響其發展與結構的先天與環境因素的學科）中之互動論（interactionism）觀點強調，個人的心理歷程與行為反應，主要是由個人因素與環境因素互相作用與配合後所產生的特殊結果。⁵

換言之，既然涉及「個體發生」的論題，即必須面對包括所有能帶來影響的那些伺機出現的複雜過程。由此，莎拉·布萊弗·赫迪（Sarah Blaffer Hrdy）指出：在此一複雜過程中，每個基因型都受著這些影響而發展成為「表現型」（phenotype，亦稱為表型）。表現型這一用語起初是指呈現遺傳基因的特定方式（如眼珠的顏色、血型），但後來包羅的範圍卻擴大了，也用於指生物體的整體或行為，它是遺傳基因與環境影響或與父母影響相互作用而產生的，是生命體受遺傳基因影響卻不完全由遺傳基因決定的特質；我們看見、觸摸、直接體驗的一切都源於表現型，而不是從基因來的；與外在世界相互作用的，與那世界中其他生命互動的，都是表現型。只有表現型會直接遭受天擇，各種可變因素都可能對表現型發生影響，所以，就演化論的探討而言，表現型才是重要的。於是，社會生物學家威斯特—埃伯哈特（Mary Jane West-Eberhard）可以堅決地說：

如果所謂基因決定就是指除了基因別無其他影響，那就沒有什麼是基因決定的了。每個基因都是在某種環境狀況下才有表達。……基因是某種蛋白質分子，談基因不從這一點著眼乃是生物學上的文盲。

³ 引自鄭發祥：《主體心理學》（上海：上海教育出版社，2006），頁 134。

⁴ 鄭發祥：《主體心理學》，頁 8。

⁵ 引自葉光輝、楊國樞：《中國人的孝道：心理學的分析》（重慶：重慶大學出版社，2009），頁 57。

這並不是說基因不重要，而是認為，基因的作用方式既然影響一個已經存在的敏感結構，基因的作用力應與環境背景不可分，環境背景同時包括外在的環境，以及發育的背景脈絡。從任何層面來看，事實的確如此，從細胞級的免疫系統防衛機制，到人格級的個性，無一例外。如果要說行為是「遺傳基因決定的」，其荒謬程度不亞於說行為與遺傳基因無關。⁶

同樣地，《紅樓夢》作為中國歷來十分關心人物才性問題的一部小說，於第 2 回〈冷子興演說榮國府〉中，即藉賈雨村之口解釋賈寶玉之人格形成所不可或缺的先、後天因素。其中，雖然藉由氣本論解釋了先天的稟賦形成一個人獨立的、自主的內在系統，該系統攜帶著一種類似遺傳的密碼，使個體沿著預先決定的道路或序列發展⁷，成為生命各階段中起著統合與推動力量的核心元素，此即著名的「正邪兩賦」說；但「正邪兩賦」乃有如基因般，僅是其性格成因之一端而已，以曹雪芹高度的學識洞察力，不應該、也未曾素樸地單以先天範疇的氣本論來統攝複雜的才性問題。事實上，《紅樓夢》確然也一樣強調後天的環境影響與教育塑模具有高度的導引力量，社會場域是先天稟賦之正邪二氣得以充分開顯的輔助甚至導引，包括階級身分、讀書教養、性別意識、親子關係、家庭倫理等重心有別，卻又互有關聯的多重文化議題，由此解釋了個體進行類型分化、偏向發展的多元情況。尤其是由賈寶玉所代表的「情痴情種」之性格內涵的後天成因，最是《紅樓夢》所聚焦展演的對象；而其如何理解「情痴情種」之性格內涵的後天成因，也正是本文探討的目的。

二、三種表型：「家庭」與「慣習」的分化

首先應該特別指出，《紅樓夢》第 2 回中的賈雨村論才性一段，本即兼攝兩端，

⁶ 此段詳參〔美〕莎拉·布萊弗·赫迪（Sarah Blaffer Hrdy）著，薛絢譯：《母性》（臺北：新手父母出版社，2004），頁 69-70。

⁷ 這種先天稟賦觀很接近現代心理學的看法，由此個體的成長一定程度上是決定論的（deterministic）。參〔美〕羅伯特·凱根（Robert Kegan）著，韋子木譯：《發展的自我》（杭州：浙江教育出版社，1999），頁 49。

對賈寶玉等特殊性格之先、後天成因已然賅備俱全，未嘗偏廢。在倡言正邪二氣矛盾統一的特異構合狀態之後，賈雨村更接著進一步申論道：

使男女偶稟此氣而生者，在上則不能成仁人君子，下亦不能為大兇大惡。置之於萬萬人中，其聰俊靈秀之氣，則在萬萬人之上；其乖僻邪謬不近人情之態，又在萬萬人之下。若生於公侯富貴之家，則為情痴情種；若生於詩書清貧之族，則為逸士高人；縱再偶生於薄祚寒門，斷不能為走卒健僕，甘遭庸人驅制駕馭，必為奇優名倡。⁸

對於這段關鍵性表述，一般論者多僅偏取側重其中先天範疇的「正邪兩賦」以解釋賈寶玉之特殊稟性，淋漓闡揚該類人物的違逆流俗、甚至反叛正統的性格因素，並直接與「情痴情種」相等同；更有甚者，在望文生義的直覺反應下，又將作為專門術語而有其特定意涵的「情痴情種」理解為一般意義的「痴情」。然而，不但「情痴情種」全非一般所謂的「痴情」，單單「正邪兩賦」也並不足以完全涵括「情痴情種」這類人物的人格表現型態：「正邪兩賦」作為個體發生的始源，僅只是「情痴情種」的必要條件（necessary conditions or essential conditions）而非充分條件（sufficient condition），兩者以源、流的形式直接相關，卻範疇有別，自不能一概而論。蓋這些特異分子之先天稟賦雖皆同源於正邪二氣，而形成一種非正非邪、亦正亦邪，無法在一般才性類型範疇中歸類的特殊質性；但在進入現世社會後，仍必須依照「公侯富貴之家」、「詩書清貧之族」、「薄祚寒門」等不同的後天環境，而落實分殊為「情痴情種」、「逸士高人」、「奇優名倡」這三種表現型，各自具備不同的階層性（hierarchies）。有如「部分」不可偏概「全體」的邏輯關係般，「情痴情種」只是「正邪二氣」所具體賦形的人格情態之一，既不能涵括另外的「逸士高人」、「奇優名倡」兩種表現型，抑且不是「正邪兩賦」的同義詞。

再由賈雨村隨後所例示之相關人物加以拏析，更可以進一步釐清他們與三種表型的對應關係與彼此之區隔所在，所謂：

如前代之許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶、王謝二族、顧虎頭、陳後主、唐

⁸ 清·曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1995），頁31。以下所引小說文本，皆出自此書，不另加註。

明皇、宋徽宗、劉庭芝、溫飛卿、米南宮、石曼卿、柳耆卿、秦少游，近日之倪雲林、唐伯虎、祝枝山；再如李龜年、黃幡綽、敬新磨、卓文君、紅拂、薛濤、崔鶯、朝雲之流，此皆易地則同之人也。（第2回）

周汝昌曾將這些系列人物分為九組進行簡單考介，在認為「正邪兩賦論」是統帥著《紅樓夢》全書的「思想綱領」之下，其考介內容一皆總歸於風流脫俗、狂放落拓、才貌性靈之悲劇性人物為說。⁹但是，這些同樣源出於「正邪兩賦」而抗俗離塵的奇才逸品中，王謝二族、顧愷之、陳後主、唐明皇、宋徽宗諸人既不屬於「逸士高人」，更不可能是「奇優名倡」；同樣地，許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶、溫庭筠、柳永、唐寅、祝允明等名士也只能是「逸士高人」，全與「情痴情種」、「奇優名倡」判然有別，彼此並非完全等同而得以互相取代。因此，倘若不為「正邪兩賦」所囿，而兼顧人物所處後天環境上的階級與身分差異，我們便可以看出這一連串人物並不是籠統地一體並陳的，也並未機械式的按照朝代先後排列；其表述方式除了明顯的「先男後女」的性別標準之外，主要仍是以三種表型作為區劃的類屬依據，而各有其深層寓意。亦即：

一，由人數最多、超過一半的「詩書清貧之族／逸士高人」領銜，自「前代之許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶、……劉庭芝、溫飛卿、米南宮、石曼卿、柳耆卿、秦少游」，以迄「近日之倪雲林、唐伯虎、祝枝山」等皆屬之。

二，就在這一群「詩書清貧之族／逸士高人」的盛大隊伍之間，則是插入「王謝二族、顧虎頭、陳後主、唐明皇、宋徽宗」這一組「公侯富貴之家／情痴情種」。此中的王謝二族與諸帝王之尊貴顯赫自不待言，即顧愷之亦是出身東晉無錫的江南世代望族，即朱張顧陸四大名門之一，父親以上三代均在朝為官，其個人則桓溫引之為大司馬參軍，並評之曰：「癡黠各半，合而論之，正得平耳。」謝安深重其丹青圖寫¹⁰，時人稱之為「才絕、畫絕、痴絕」，雖未及王謝二族之顯赫，在注重門第的六朝時代，實仍足以躋身「公侯富貴之家」之列，故雖以繪畫垂名後世，但卻絕非宋元明時期的米芾、倪瓚、唐寅、祝允明之輩。出身「富貴傳流」長達百年之名門

⁹ 周汝昌：《紅樓小講》（北京：中華書局，2007），第7講，頁31-32。

¹⁰ 見唐·房玄齡：《晉書》（臺北：鼎文書局，1992），卷92〈文苑傳〉，頁2404-2405。

世家的賈寶玉，自屬此一類型。

三，最後則是由「再如」一詞領起另一組人物，所包含的「李龜年、黃幡綽、敬新磨、卓文君、紅拂、薛濤、崔鶯、朝雲之流」，乃是以藝人、侍妾、妓女等賤籍身分而隸屬於「薄祚寒門／奇優名倡」。其中，卓文君、崔鶯兩人乍看之下似乎顯得突梯而不倫，蓋卓文君為「家僮八百人」的臨邛富豪卓王孫之女¹¹，崔鶯在虛構小說中也屬「財產甚厚，多奴僕」之富家千金，似乎與紅拂、薛濤、朝雲之流並不相侔，然而嚴格說來，此二女之出身背景實際上是富而不貴，迥非真正的富貴世家；再從《紅樓夢》對「才子佳人模式」的批判角度來看，文君之夜奔相如與鶯鶯之私會西廂，經過歷代小說戲曲的渲染，其實質乃近乎正統觀念下的妓妾行徑，所謂「聘則為妻，奔則為妾」¹²，故仍然合乎「奇優名倡」的認知定義。

試觀《紅樓夢》開宗明義於第 1 回對才子佳人舊套進行批判時，該大段說詞中即兩度出現「文君」之名，所謂：「至若佳人才子等書，則又千部共出一套，且其中終不能不涉於淫濫，以致滿紙潘安、子建、西子、文君」、「那些胡牽亂扯，忽離忽遇，滿紙才人淑女、子建文君紅娘小玉等通共熟套之舊稿」，可見曹雪芹乃以之為抨擊「才子佳人模式」的代表對象之一，而這與其「為人放誕風流，故悅長卿之才而越禮焉」¹³的人品作為是密不可分的。至於崔鶯鶯者，其人最初於元稹〈會真記〉中的真實身分，經考證本即為謬託高門之妓女¹⁴，故才能在旁若無人的情境中「只兩人事，組織歡愁」¹⁵；而該傳奇小說所演化之《西廂記》與同類作品，則被賈府眾家閨秀一致歸類為「淫詞艷曲」（第 23 回林黛玉）、「混帳書」（第 26 回林黛玉）、「雜書」（第 42 回薛寶釵）、「邪書」（第 51 回李紈）、「雜話」（第 54 回賈母、李嬪、

¹¹ 見漢·司馬遷：《史記》（臺北：鼎文書局，1993），卷 117〈司馬相如列傳〉，頁 3000。由「臨邛中多富人，而卓王孫家僮八百人，程鄭亦數百人，二人乃相謂」云云，可知文君雖出身富豪卻不是貴族，其父「卓王孫」之「王孫」乃其名字而非其身分。

¹² 見《禮記》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1982），卷 28〈內則〉，頁 539。白居易的新樂府〈井底引銀瓶〉一詩也承之曰：「聘則為妻奔是妾，不堪主祀奉蘋蘩。」〈序〉明示其諷諭之作旨為「止淫奔也」。見氏著：《白居易集》（臺北：漢京文化公司，1984），卷 4，頁 85。

¹³ 見晉·葛洪：《西京雜記》（臺北：臺灣商務印書館，1967），卷 2，頁 6 上。

¹⁴ 參陳寅恪：〈讀鶯鶯傳〉，《元白詩箋證稿》（上海：上海古籍出版社，1982），頁 107-113。

¹⁵ 此為諸聯《紅樓評夢》對《西廂記》的描述，見一粟編：《紅樓夢卷》（臺北：新文豐出版公司，1989），卷 3，頁 118。

薛姨媽)，以致黛玉明確地自我認定「我又非佳人」(第 35 回)，斷然否決了她與崔鶯鶯的類同關係，實乃出於全書整體價值觀之必然。¹⁶

如此一來，基於上述之考辨，三種表型與相關人物之對應關係可以掇要列表如下：

表現型	後天家庭環境	相關人物
情痴情種	公侯富貴之家	王謝二族、顧愷之、陳後主、唐玄宗、宋徽宗
逸士高人	詩書清貧之族	許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶、劉希夷、溫庭筠、米芾、石延年、柳永、秦觀、倪瓚、唐寅、祝允明
奇優名倡	薄祚寒門	李龜年、黃幡綽、敬新磨、卓文君、紅拂、薛濤、崔鶯鶯、朝雲

由此已初步可見，除了具有先天「正邪二氣」的同源共性之外，氣化賦形後的具體分流情況實又有其不容相混的差異而彼此區隔，故產生了反映出不同階層性的三種表型之分。且在開宗明義透過賈雨村對此一整體的、抽象的原則給予說明之後，《紅樓夢》還明確地以另一特定的人物個案加以回應與補充，於第 45 回批評鳳姐的精明算計性格時，李紈憤然道：

你們聽聽，我說了一句，他就瘋了，說了兩車的無賴泥腿世俗專會打細算盤分斤撥兩的話來。這東西虧他托生在詩書大宦名門之家作小姐，出了嫁又是這樣，他還是這麼著；若是生在貧寒小戶人家，作個小子，還不知怎麼下作貧嘴惡舌的呢！天下人都被你算計了去！

而脂硯齋也同時呼應道：

阿鳳之弄璉兄如弄小兒，可怕可畏。若生於小戶，落在貧家，璉兄死矣。¹⁷

若對這兩段說詞仔細檢視辨析，李紈的批評實際上透過比較的方式，而涉及了階級（詩書大宦名門／貧寒小戶）與性別（小姐／小子）這兩個性格塑造因素，除性別因素當於另文再論外，在階級方面可以清楚看到，李紈與脂硯齋一致認為「貧寒小戶人家」是促進、甚至塑造「世俗專會打細算盤分斤撥兩」、「下作貧嘴惡舌」之性

¹⁶ 詳細的相關論證，參歐麗娟：〈論《紅樓夢》的「佳人觀」——對「才子佳人敘事」之超越〉，《文與哲》24（2014.6），頁 113-152。

¹⁷ 庚辰本第 16 回夾批，清·脂硯齋等評，陳慶浩輯校：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（修訂本）》（臺北：聯經出版事業公司，1986），頁 284。以下所引脂批，皆出自此書，僅標示版本、回數與頁碼。

格表現的積極性環境力量。若進一步將此一對比與賈雨村所言相參照，更得以發現：無論是「詩書大宦名門之家／貧寒小戶人家」的二元架構，還是「公侯富貴之家／詩書清貧之族／薄祚寒門」的三類表型，實際上都是建立在三種基本構成要素——即「富／貧」、「貴／賤」、「詩書／失學」這三組不同範疇的對照元素——的交叉組合關係上，而李紈所言的「詩書大宦名門」則是對賈雨村「公侯富貴之家」之說的完整補充。其交叉組合的具體情況如下：

人格表型	社會階級 (貴／賤)	物質財富 (富／貧)	詩書教育 (學／失學)
情痴情種	貴族(公侯富貴之家)	+	+
逸士高人	寒士(詩書清貧之族)	-	+
奇優名倡	賤民(薄祚寒門)	-	-

將兩個表格綜合以觀，清楚可見「情痴情種」之養成必有賴於「公侯富貴之家」所提供的優渥之物質財富與高度之詩書教育；缺乏優渥的物質經濟條件，高度的詩書教育所塑造的就會是「詩書清貧之族」的「逸士高人」；若是等而下之，在貧窮又復失學的狀況下，則只能是「薄祚寒門」的「奇優名倡」了。

此中值得注意的現象與意義是，三種表型的所屬人物多寡不一，「情痴情種」相形之下為數最少，而「逸士高人」為數最多，其原因當是「公侯富貴之家」本即社會金字塔端的極少數階層，所謂「天下難得的是富貴」(第37回)，非其生活圈內人實不可望更不可及，是故到賈府打抽豐的鄉野村婦劉姥姥就認為，「便是沒銀子來，我也到那公府侯門見一見世面，也不枉我一生」(第6回)；陳後主、唐玄宗、宋徽宗等具帝王身分者尤其屈指可數，最是稀有而神祕，其罕見乃不言可喻。而「詩書清貧之族／逸士高人」之所以為數最多，則因其出身背景奠基於介乎貴賤之間、流動性較大的一般社會階層，具有最寬廣的取樣範圍，「懷才不遇」之機率也最高，從所列舉人物中除許由之外，全都具有詩詞書畫等文人藝術的優越才華，使之得以晉身於文化精英階層，透過筆墨形跡而超越時空顯名傳世，占據世俗富貴場域之外的文化地位與社會聲譽，甚至以此自負自高，可知其間之因果關係。

尤其是「逸士高人」之命名中，「士」已清楚限定其身分為受過良好教育的「士人」，亦即他們雖然欠缺雄厚的經濟資本，卻和公侯富貴之家出身的情痴情種一樣，

擁有與經濟資本同等重要的文化資本，是為整個社會所尊崇的文化精英。而所謂文化資本，乃是與經濟資本同時構成一切區分社會的兩大基本區分原則(*deux principes de differenciation fondamentale*)，係指語言、意義、思考、行為模式、價值與稟性(*disposition*)，它是屬於語言學的、風格學的(*stylistique*)與知識特質的，因此可稱為「訊息資本」(*informational capital*)¹⁸；至於「逸士高人」中的「逸」與「高」等形容詞，乃進一步指涉一種高雅脫俗的風格氣質與價值信念，此更非有高度的知識學養與特殊品格不可臻及。猶如布爾迪厄(*Pierre Bourdieu, 1930-2002*)對文化場域中「高雅」(*high*)與「通俗」(*popular*)作品的觀察，即指出：相對於通俗文化作品的行動者，高雅文化作品的行動者看來活在「信念」(*belief*)與「反經濟」(*anti-economic*)的體系內，而他們之得以創造象徵性利益(*symbolic profits*)，端在成功地經營出一個清高而超然的姿態，予人潔身自好、不沾名釣利，對實際利益貌似「冷漠」(*disinterested*)的印象。¹⁹證諸賈雨村所列舉的陶潛、阮籍、嵇康、劉伶等等「逸士高人」，作為「高雅文化作品的行動者」，可謂在在符合此一描述。詩書教養的關鍵性可見一斑。

至於出身薄祚寒門之奇優名倡，在缺乏富貴權位與詩書學養等外在條件陶冶的情況下，若非天賦之技能出眾(如李龜年)或膽識非凡(如紅拂)，於當下受到時人激賞而眾口騰傳並錄諸載籍，則最是容易泯滅於社會底層而消聲匿跡，也就直接影響其歷史能見度。此其所以與情痴情種類型數量相近之故。由此也可進一步得見，「奇優名倡」之出類拔萃所仰賴於「正邪兩賦」之先天秉氣者，堪稱為三種表型之最，甚至可以說，使之能護持一片心性，不致窮斯濫矣，為粗礪尖銳的現實所磨損耗盡並淪入走卒健僕之流者，僅有「正邪兩賦」之先天秉氣為其唯一可恃；而「情痴情種」之塑造有待於社會資源者最多、也最難得，對「情痴情種」的構成內涵與養成方式而言，後天環境所發揮的影響力也最大。這也正是何以在研究「個體發生」的

¹⁸ 參邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》(臺北：桂冠圖書公司，2002)，頁131。

¹⁹ *Pierre Bourdieu, "Field of Power, Literary Field and Habitus, "The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature, edited and introduced by Randal Johnson (Cambridge: Polity Press, 1993), p.75.* 此處之概述，參嚴志雄：〈錢謙益攻排竟陵鍾、譚側議〉，《中國文哲研究通訊》14：2 (2004.6)，頁107。

議題上，以「情痴情種」為鋪敘中心的《紅樓夢》，比諸其他任一部小說都更有文本價值，更能充分提供有關人格結構與性格特質之後天成因觀的原因。

從而，既然這三個表型都必須決定於「階級身分」、「物質經濟」與「詩書教養」等各種社會資源始得分化造就，也就使「正邪兩賦」之先天秉氣更不具有獨佔性的決定力量，僅僅只是片面的共構成分之一。尤其是，從「富貴／經濟資本」之為「情痴情種」所獨具、而為「逸士高人」與「奇優名倡」所雙缺，以及「詩書教養／文化資本」之為「情痴情種」與「逸士高人」所共秉、而為「奇優名倡」所獨無，在在可見「情痴情種」之養成，已完全突破了先驗範疇的氣本論，反倒微妙呼應了馬克思主義的階級觀與下層結構說——依柏格和拉克曼（P. Berger & T. Luckman）的看法，馬克斯（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）係將人類的思想植基於實踐活動，以及因這種活動而產生的社會關係，從這個角度而言，上、下層結構可說是人類的活動，以及這些活動所造就的世界。²⁰則「正邪兩賦」之氣作為最初的精神原質，不過是一糲材料才剛剛調配完成的濕軟粗胚，其最終將具顯之大小、方圓、雅俗、貴賤等生存樣態，都有賴社會活動的進一步塑模鑄造始能成型。

至於富貴與詩書教育這些後天力量賴以參與人物性格發展的作用管道，則捨「家庭」無它。試看各自培養出這三種不同人格表型的公侯富貴之「家」、詩書清貧之「族」、薄「祚」寒「門」，都將個體性格發展塑模的場域位置清楚限定於個人人生身長育所在的家族門祚，即可知所謂的後天環境，精確地說就是與人格養成息息相關的家庭環境，也就是社會化的初級單位；而賈雨村所謂「此皆易地則同之人」的「地」，指的正是「家庭」，意即作為個人之初始經驗的發生所在，只要換個家庭環境、受到不同的養成條件，這些同一先天稟賦的情痴情種、逸士高人與奇優名倡就會互換身分，成為其他的不同人格表型，而與該家庭背景所養成的人格表型近同。至於家庭環境發生影響的關鍵期，主要就是兒童的成長階段，當前的社會學研究所提出的「慣習」

²⁰ P. Berger & T. Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967). 馬克斯在 1844 年《經濟與哲學手稿》中挑明人類的意識乃是由其社會存有所決定，導出知識社會學的論題，其「上層與下層結構」的孳生概念，是知識社會學討論中特別關注的焦點。當然，後期馬克斯主義者如列寧者，將下層結構認定為經濟結構，並假設上層結構是下層結構的直接反映，則是忽視經濟決定論的辯證特色，因而陷入機械觀的錯誤詮釋，並不足採。參邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁 67。

(*habitus*) 概念，適足以闡釋這三種表型的形成原理。

早先黑格爾 (Hegel) 已使用「習性」(*hexis*)、「意索」(*ethos*) 等概念，認為長久的稟性是實踐倫理 (*Sittlichkeit*) 所構成，而非形式的責任倫理，也非抽象的純道德主義；布爾迪厄的教育社會學則以「慣習」(*habitus*，為拉丁語詞，原義「生存的方式」，或譯作習癖、習性體系、生存心態) 為理論核心，認為：慣習所指的是一套稟性 (*disposition*) 系統，促使行動主體以某種方式行動和反應，也就是人們知覺和鑑賞的基模，一切行動均由此而衍生。這種生存心態是在特定的歷史條件下，個人無意識內化社會結構影響的結果，特別是特定社會中教育系統在個人意識的內化和象徵結構化的結果。²¹從性質而言，構成慣習的稟性系統是教化的 (*inculcated*)、結構的 (*structured*)、持久的 (*durable*)、衍生的 (*generative*) 和可轉換的 (*transposable*)，是故不可避免地會反映個人所處的社會條件，並根深蒂固的持續在個體的生命史發生作用，而早期的兒童經驗尤其具有相當重要的影響。²²若參照深受涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 影響的馬克思主義者 Basil Bernstein (1924-2000) 所提出的更精緻的社會化概念，所謂：社會化是兒童習得一種特定的文化認同和他如何回應此認同的歷程。社會化是將兒童從生物體轉化成一種特定的文化體的歷程。依此定義而言，社會化歷程是一種複雜的控制歷程，兒童被激起一種特定的道德、認知和情感的覺知，並賦予一種特定的形式和內容。社會化讓兒童敏銳覺察社會的各種不同秩序，而這些秩序成為期待他所扮演的各種角色的本質。²³此中所強調的重點，即是施加於非社會性兒童逐漸進入社會的種種約束，在在可見慣習的養成並非天生使然，而是在社會化過程中長期積累的結果，因此個人的稟性帶有深厚的階級性與地域性。

很顯然，曹雪芹在以「氣本論」解釋了個體緣起與相關而來的才性特質等先天因素時，也深刻意識到後天的文化社會環境同樣很大程度地參與了個人的自我建構，

²¹ 邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁 110-111。

²² Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Edited and with an Introduction by John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1991). 引自邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁 111-113。

²³ Basil Bernstein, *Class, Codes and Control: Volume 1 - Theoretical Studies Towards a Sociology of Language* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 174. 引自〔英〕Michael Wyness 著，王瑞賢等譯：《童年與社會：兒童社會學導論》（臺北：心理出版社，2009），頁 147-148。

一併為人格結構與性格特質的成因，兩者都是同等真實而不可或缺的必要部分。猶如馬克斯所言，人類的意識是由其社會存有所決定，「人的本質不是單個人所固有的抽象物。在其現實性上，它是一切社會關係的總和。」²⁴基於《紅樓夢》是以賈寶玉所代表的「情痴情種」為書寫核心，因此，對其稟性之養成的探索，乃必須聚焦於「公侯富貴之家」的特殊階級環境，始能切中肯綮。就在此一全新的認識之下，我們重新思考《紅樓夢》中的人物解讀與價值判斷的課題，透過整部小說文本自身所涵容的大量訊息，以及與曹雪芹之創作關係密切、並反映了同一階級意識與世族價值理念的脂硯齋所提供的批語，加以整合歸納後，再透過西方人文學的理論所提供的視野進行剖析，將可對人物的性格內涵了解得更加深刻。

三、「情痴情種」與「富貴閑人」的相互定義

在釐清了培養出「情痴情種」的後天環境必須是、也只能是「公侯富貴之家」後，我們要進一步深入探究公侯富貴之家所以參與情痴情種之塑模的具體關聯何在。

首先，在理解賈寶玉以及相關的王謝二族、顧愷之、陳後主、唐明皇、宋徽宗等「情痴情種」時，必不能忽略，此等人物乃置身於脂批所屢屢指示的「大家規範」²⁵、「大族規矩」²⁶、「大家風範」²⁷、「大人家規矩禮法」²⁸、「大家勢派」²⁹、「大家規模」³⁰、

²⁴ 〔德〕馬克斯（Karl Heinrich Marx）：〈關於費爾巴哈的提綱〉，收入〔德〕馬克斯、〔德〕恩格斯（Friedrich Von Engels）著：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，2006），第1卷，頁56。

²⁵ 甲戌本第16回夾批，頁287。

²⁶ 庚辰本第20回批語，頁398。

²⁷ 此詞彙使用較多，見諸王府本第3回夾批，頁58、頁74；甲戌本第8回眉批，頁190；王府本第23回夾批，頁452。

²⁸ 王府本第3回夾批，頁79。

²⁹ 王府本第6回夾批，頁146。

³⁰ 王府本第33回夾批，頁559。

「大家氣派」³¹、「大家風俗」³²、「世家風調」³³的「禮法井井」³⁴中，而以賈寶玉為敘事中心的《紅樓夢》乃筆筆「寫盡大家」³⁵，處處表現出「必有一個禮字還清」的「大家形景」³⁶，曹雪芹也常常被讚賞為「古今王孫公子」、「作者不負大家後裔」、「非世代公子，再想不及此」、「非世家公子，斷寫不及此」³⁷，而所謂「大家」者，在清代一般指的正是王府、世家以及內務府，即閥閱門庭也³⁸，甚至其階級之顯貴優越甚至與皇室密切交涉。其欽賜侯爵之世襲身分固不待言，嫡系女兒元春之入宮封妃，更升級晉身為皇親國戚；復由第 16 回可知，不僅賈府曾在姑蘇揚州一帶監造海舫，修理海塘，為皇帝之南巡接駕過一次，加以熙鳳所補述：「我們王府也預備過一次。那時我爺爺單管各國進貢朝賀的事，凡有的外國人來，都是我們家養活。粵、閩、滇、浙所有的洋船貨物都是我們家的」，而江南甄家「獨他家接駕四次」，勢派尤有過之；再加上薛家是「現領著內帑錢糧，採辦雜料」的皇商（第 4 回），則小說之鋪敘內容乃如脂硯齋所傲然宣稱的：

- 畫出內家風範，石頭記最難之處，別書中摸不著。
- 非經歷過，如何寫得出。……《石頭記》傳神摸（摹）影，全在此等地方，他書中不得有此見識。
- 遇到細膩之至。真細之致，不獨寫侯府得理，亦且將皇宮赫赫，寫得令人不敢坐閱。³⁹

因而一方面以「一何可笑」直率地批評「世俗小家」的言行作為⁴⁰，一方面則對出

³¹ 王府本第 35 回夾批，頁 567。

³² 庚辰本第 39 回批語，頁 595。

³³ 王府本第 43 回批語，頁 612。

³⁴ 己卯本第 38 回批語，頁 590。

³⁵ 甲戌本第 13 回夾批，頁 248。

³⁶ 己卯本第 58 回批語，頁 659。

³⁷ 四句出自甲戌本第 5 回特批，頁 117；庚辰本第 14 回回末總評，頁 263；庚辰本第 22 回批語，頁 431、446。

³⁸ 金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》（北京：中國青年出版社，1988），頁 165。金寄水乃滿清末代睿親王之子裔，自幼成長於睿王府中，所提供的都是身歷目睹的第一手記錄。

³⁹ 三段分見己卯本第 18 回批語，頁 333；庚辰本第 18 回批語，頁 337；第 58 回批語，頁 658。

⁴⁰ 所謂：「若在世俗小家，則云你是客在我們舍下，怎麼反擾你的呢。一何可笑。」庚辰本第 38 回批

自一般文人想像揣摩，以致浮誇失真的富貴生活描寫，毫不留情地給予「庄農進京」的辛辣嘲諷，聲言：

凡稗官寫富貴字眼者，悉皆庄農進京之一流也。蓋此時彼實未身經目覩，所言皆在情理之外焉。⁴¹

則《紅樓夢》確實是空前絕後的、唯一一部真正敘寫貴族世家的小說，「詩禮簪纓之族」、「公勳世宦之家」的上流階級非但不是該等人所反對者，反而恰恰正是其人格構成上不可或缺的基本要件。

若以布爾迪厄的「場域論」而言，「場域」(champs)乃是由各種社會地位和職務所建構出來的空間(l'espace sociale)，其性質決定於這些空間中各人所占據的社會地位和職務。不同的地位和職務，會使建立於職務占有者之間的關係，呈現不同性質的網路體系，因而也使各種場域的性質有所區別，因此，場域不能被化約為孤立行動主體的單獨聚合，或只是並列元素的總和，像磁場一樣，它是權力軌道所構成的系統。在某一既定的時間裡，行動主體的體系決定其特定的結構；反過來，每一個行動主體亦由其在場域中的特定位置來界定，由此而產生其位置的屬性。⁴²這種由場域中的特定結構所產生的位置屬性，也曾清楚表述於《紅樓夢》的認識框架中。當大觀園落成之初，其時已「因不合時宜，權勢不容」(第 63 回)的妙玉，尚以「侯門公府，必以貴勢壓人，我再不去的」而拒絕了賈府的邀請，王夫人非但並不以為意，反倒認為：

他既是官宦小姐，自然驕傲些，就下個帖子請他何妨。(第 17 至 18 回)

脂批也補充道：「補出妙卿身世不凡，心性高潔。」⁴³很顯然，「驕傲些」的性格與「官宦小姐」、「身世不凡」的身分是分不開的，「自然」一詞即透露出此一聯結的內在必然性。衡諸妙玉出家前以獨生女之姿備受愛寵的成長狀態，如父母亟欲療癒其多病弱體，乃不惜重金買了許多替身以代其出家，可證愛深情切以外同樣不可或缺

語，頁 588。

⁴¹ 甲戌本第 3 回眉批，頁 75。

⁴² 邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁 120-121。

⁴³ 庚辰本第 18 回，頁 331。

的財富基礎，故其所用的日常之物，即包括書有「晉王愷珍玩」與「宋元豐五年四月眉山蘇軾見於秘府」一行小字的杯子，和只怕連賈府「家裏未必找的出這麼一個」的綠玉斗（見第 41 回），這都非富貴世宦之家所能致之。連帶地，當下層人員晉身於上層位階後，也因為場域之特定結構換軌導致了位置屬性的改變，乃逐漸習染其階級慣習而培養出傲氣任情，如第 74 回王善保家的批評園內大丫頭之驕縱，謂：「這些女孩子們一個個倒像受了封誥似的，他們就成了千金小姐了，鬧下天來，誰敢哼一聲兒。」而王夫人初聽當下的反應亦是善加體諒與寬容，認為：

這也有的常情，跟姑娘的丫頭原比別的嬌貴些。你們該勸他們。

這就指出貼身大丫頭身為「副小姐」、「二層主子」（見第 77 回、第 61 回），既過著「吃穿和主子一樣，……平常寒薄人家的小姐，也不能那樣尊重」（第 19 回）的尊榮生活，於分沾主子的威勢之餘，連帶即養成「嬌貴些」的性情；而其中所謂「常情」、「原」字之說，也與上述「他既是官宦小姐，自然驕傲些」的「自然」一樣，透露出性格表現與階級身分之間高度的、甚至是必然的關聯性，並與脂硯齋以「習慣成自然」⁴⁴說明禮法養成的原因相呼應。這就有如布爾迪厄所認為的：「行動主體的日常實行是稟性的產物，而稟性又是客觀結構的內化，在一個分化的社會中，相同的團體由於處於類似的生存結構衍生同質的稟性，使得其成員在實行上有其一致性。」⁴⁵正指出其理。

不過，雖然在實行上有其一致性，但在本質上貼身大丫頭的「嬌貴些」畢竟和真正的貴族成員是不同的。布爾迪厄的空間建構論指出，在社會空間據有相同位置者，會受到相同制約因素的支配而具有相同的生存心態，因所占的位置而習獲的稟性即是對此位置的調適，亦即高夫曼所謂「位置感」（the sense of one's place）。在互動的情境中個人的位置感，促使一些所謂「卑微者」（les gens humbles）保持其地位的卑微，並與其他人保持距離，因此這些行動主體受到其位置的條件和制約的影響，

⁴⁴ 所謂：「近之暴發專講理法，竟不知禮法，此似無禮，而禮法井井。所謂『整瓶不動半瓶搖』，又曰『習慣成自然』，真不謬也。」己卯本第 38 回，頁 590。此亦即當今所謂的「習慣養成」（habituation）之意。

⁴⁵ 邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁 157。

包括：

(1) 內在的 (intrinsically)：某一階級存在的物質條件和社會世界的初始經驗。

(2) 關係的 (relationally)：與上下其他位置的關係。⁴⁶

就此可以說，出身卑賤的貼身大丫頭之所以養成「嬌貴些」的性情，還只是對當下基於「與上下其他位置的關係」(relationally)而越位升等之尊榮生活的即時反應，屬於短時間的外部刺激，作用力淺而有限，一旦環境因素消失，其性格也就回復原形；而貴族世家則是歷經數代的長期的家庭教育的修練和積澱，除了「與上下其他位置的關係」之外，還更擁有「階級存在的物質條件」與「社會世界的初始經驗」(intrinsically)而內在化的一種「與生俱來之地位」(ascriptive status)，其內化已如同基因般使之生存心態不受環境變動的影響。故馬克斯與恩格斯(Friedrich Von Engels, 1820-1895)才會說，「在等級中，……貴族總是貴族，roturier〔平民〕總是 roturier，不管他們其他的生活條件如何；這是一種與他們的個性不可分割的品質。」⁴⁷

這種由「公侯富貴之家」所賦予的個性品質，自然也成為「情痴情種」之性格不可分割的一部分。但前述所謂的「驕傲些」、「嬌貴些」還僅僅只是極其淺狹的、粗泛的描述，遠不足以參透「情痴情種」的構成奧妙。以下就相關要點進一步深入分論之。

(一) 富貴場的「資本」與「閒暇」

就「顯貴階級」之為「情痴情種」所獨具的社會條件而言，首先應特別注意的是，當第1回石頭靜極思動，欲往人世經歷一遭時，其所動心發想並苦求於一僧一道而明確指定的，即是「富貴場、溫柔鄉」的受享意識：

一僧一道……便說到紅塵中榮華富貴。此石聽了，不覺打動凡心，也想要到人間去享一享這榮華富貴，但自恨粗蠢，不得已，便口吐人言，向那僧道說道：「大師，弟子蠢物，不能見禮了。適聞二位談那人世間榮耀繁華，心切慕之。……如蒙發一點慈心，攜帶弟子得入紅塵，在那富貴場中、溫柔鄉裏

⁴⁶ 邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁146。

⁴⁷ 〔德〕馬克思、〔德〕恩格斯：〈費爾巴哈。唯物主義觀點和唯心主義觀點的對立〉，《德意志意識形態》第1卷，收入《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1960），第3卷，頁86。

受享幾年，自當永佩洪恩，萬劫不忘也。」……這石凡心已熾，那裏聽得進這話去，乃復苦求再四。二仙知不可強制，乃嘆道：「此亦靜極思動，無中生有之數也。既如此，我們便攜你去受享受享，只是到不得意時，切莫後悔。」

此中再三出現的「受享」一詞⁴⁸，正切中其旨，實際上也就先天地排除「詩書清貧之族」與「薄祚寒門」這兩種環境，而本質地決定了「公侯富貴之家」的單一選項，以兼取「富貴場、溫柔鄉」的兩全其美，故那僧便攜之「到那昌明隆盛之邦，詩禮簪纓之族，花柳繁華地，溫柔富貴鄉去安身樂業」；脂批更指出這四句抽象指稱分別隱伏了現實界的四個具體環境，而形成以下的對應關係：

昌明隆盛之邦 —— 長安大都
詩禮簪纓之族 —— 榮國府
花柳繁華地 —— 大觀園
溫柔富貴鄉 —— 紫芸軒（怡紅院）⁴⁹

故到了第 18 回元妃省親遊園時，「說不盡這太平氣象，富貴風流」的繁華景觀便使石頭慶幸「若不虧癡憎、跛道二人攜來到此，又安能得見這般世面」，恰恰正是「人世間榮耀繁華」的體現。很清楚的，在「情痴情種」、「逸士高人」、「奇優名倡」這三種表型的原生環境中，只有「公侯富貴之家」的優渥物質經濟條件才足以提供衣食無虞的閒暇餘裕與審美品味，也才可能創造眾多美麗女性群聚的特殊環境，帝王的後宮三千佳麗則為其極端型態；亦即富貴場是溫柔鄉的必要前提，溫柔鄉是富貴場的直接派生物，兩者具有二而一的關係，南朝宮體詩的誕生即為其例。

就這點而言，學界所謂寶玉「否定富貴場而向溫柔鄉傾斜」的說法⁵⁰，是必須重加考慮的；應該說，寶玉所抗拒、甚至否定的並非「富貴場」本身，而是包括仕宦公務與官場社交在內的「維持富貴場的責任與作為」，其之所以「懶與士大夫諸男人接談，又最厭峨冠禮服賀弔往還等事」（第 36 回），反感於寶釵、湘雲所勸解的：「如今大了，你就不願讀書去考舉人進士的，也該常常的會會這些為官做宰的人們，談談講講些仕途經濟的學問，也好將來應酬世務，日後也有個朋友。」（第 32 回）

⁴⁸ 亦有學者注意到這個現象，如周思源：〈紅樓鎖鑰話「受享」〉，《紅樓夢學刊》4（1995），頁 117-131。

⁴⁹ 甲戌本第 1 回夾批，頁 8。

⁵⁰ 見梅新林：《紅樓夢哲學精神》（上海：學林出版社，1997）。

概皆一出於此。換言之，這一受享意識的生活實踐，與石頭被棄於「青埂／情根」峯的「落墮情根」⁵¹並不完全對應等同；或者說，單單「落墮情根」尚不足以闡釋「情痴情種」的全部內涵，蓋「情」雖可以是不知所從來的一觸即發與不問理由的一心執著，但其深度的醞釀與持續的充滿則無法自給自足，而有待於心靈的餘暇以及生活的餘裕。這就必須分別由「財富資產」與「身心閒暇」兩個方面談起。

就「財富資產」方面，作為「正邪兩賦」所落實分殊的三種表型中，為「情痴情種」所獨具、而為「逸士高人」與「奇優名倡」所雙缺的關鍵條件，龐大資財為其所帶來的稟性特質，正如布爾迪厄在《秀異》（*La Distinction: Critique Sociale du Jugement*）一書中為資產階級（*bourgeoisie*）之生活型態和品味特性所作的描述：擁有豐富的資本，高出生活的必要性水平有一段距離，因此得以追求自由的品味（*goûts de liberté*），偏好文化客體和非世俗性物質功能的實行。這種品味產生「美學的稟性」（*disposition ascétique*），傾向將自然的功能予以風格化和形式化，而於食物、衣著、氣質、居住風格和日常生活裡社會選擇的形式等廣泛地實行，形成一種特有的自在、優雅和隨性。⁵²

其中，單單以食物而言，烹飪、菜餚與階級之間本就有其微妙的對應關係⁵³，絕不止於果腹填肚的純生理需要；賈府中的飲食作為一種排場展示，在多樣、量豐而質精的原則下確實常常嚴重過剩，成為打賞下人的額外恩賜。其中固然不乏范伯倫（Thorstein B. Veblen, 1857-1929）對擁有巨大財富的有閒階級所觀察到、並特別為之創造出「炫耀性消費」（*Conspicuous Consumption*）此一詞彙的浪費性質⁵⁴，但仍然不能否認，此外更重要的是藝術品味的美感要求，茄鯗、蓮葉羹之製作繁複與滋味芳美即最為著稱者。在這種將自然的功能予以風格化而產生的「美學的稟性」

⁵¹ 甲戌本第1回眉批，頁5。

⁵² 如此則不同於小資產階級（*petite bourgeoisie*）的不自在和拘謹的特質，更迥異於大眾階級（*class poultaire*）之只能追求必需性品味（*goûts de nécessité*），其實際的選擇或偏好傾向一些功能的、自然的和非形式化的東西。參邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，頁146-147。當然，傳統中國的「公侯富貴之家」不完全等於西方所謂的「資產階級」，此處僅就其相通處而言。

⁵³ 可另參〔英〕傑克·古迪（Jack Goody）著，王榮欣、沈南山譯：《烹飪、菜餚與階級》（杭州：浙江大學出版社，2010）。

⁵⁴ 〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫（Thorstein Bunde Veblen）著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》（臺北：左岸文化出版社，2007），第4章，頁65-88。

下，寶玉即往往表露出對非審美化飲食的排斥，或言「這邊同那些渾人吃什麼」（第 14 回），或對水月庵所招待的茶果點心作出「那裏吃這些東西」的反應（第 15 回），而當花家「齊齊整整擺上一桌子果品來，襲人見總無可吃之物」（第 19 回）時，脂批即云：「補明寶玉自幼何等嬌貴。」⁵⁵至於妙玉以梅花上的雪泡茶，更堪稱為其中之最。而除了飲食之外，語言、穿著、身體姿態也都屬於象徵的形式（請參下文），故第 15 回便透過一般平民的眼睛描述道：「那些村姑莊婦見了鳳姐、寶玉、秦鐘的人品衣服，禮數款段，豈有不愛看的？」其餘如詩詞吟詠、絲竹書畫的精緻文化，以及品花票戲、奇玩古珍的遊藝癖好，都莫不是奠基於大量的財富基礎上，明末張岱追憶往昔而作的《陶庵夢憶》、《西湖夢尋》，恰恰正是極佳呼應。

再就「身心閒暇」方面為論，雖然與「資產財富」有著相關之處，彼此卻是兩個不同的重點。「閒暇」的定義首先來自時間。如果我們可以把人的生活可以區分為三種用途不同的時間：生存時間（*existence time*，用於飲食睡眠穿戴等維持生理機能的運轉）、維生時間（*subsistence time*，用以維持生計或滿足物質的和精神的需要）和閒暇時間（*free time*）⁵⁶，則很明顯的，「詩書清貧之族」與「薄祚寒門」之屬便是將較多、或甚至大部分的時間用諸生存和維生，而少有閒暇可言。就此，《紅樓夢》已於第 1 回明揭其理：

貧者日為衣食所累，富者又懷不足之心，縱然一時稍閑，又有貪淫戀色、好貨尋愁之事，那裏去有工夫看那理治之書。

由「貧者日為衣食所累，……那裏去有工夫看那理治之書」可知，缺乏經濟資本的「詩書清貧之族」與「薄祚寒門」都必須為現實生存而掙扎，連陶潛的「逸士高人」姿態，其「不為五斗米折腰」的傲骨仍是和「草盛豆苗稀」的貧窮艱危密不可分，只是幸有「詩書」之陶養心性，故仍能從現實泥濘中掙出工夫去「看那理治之書」，而維繫一片靈明於超然不墜。毋怪李紈與脂硯齋一致認為「貧寒小戶人家」是促進、甚至塑造「世俗專會打細算盤分斤撥兩」、「下作貧嘴惡舌」之性格表現的積極性環

⁵⁵ 己卯本第 19 回批語，頁 360。

⁵⁶ 〔美〕愛丁頓（Christopher R. Edginton）、〔美〕陳彼得（Peter Chen）著，李一譯：《休閒：一種轉變的力量》（杭州：浙江大學出版社，2009），頁 5。

境力量。

相對來說，「公侯富貴之家」不但擁有可以進行炫耀性消費之大量財富，且其作為不必從事直接生產行為的特定階層，屬於范伯倫所定義的有閒階級（the leisure class），應該具備了有產階級富裕之象徵的「閒暇」（leisure），而可以常常「不事生產地消耗時間」（non-productive consumption of time）⁵⁷；但實際上，「有閒階級」固然不必直接從事生產性的勞動，卻未必一定擁有大量「閒暇」——作為一種個人行為，休閒（leisure，應偏重於餘暇、悠閒，下文引述時遷就翻譯用語）只有發生在社會滋養和鼓勵的環境，且與心理狀態和內在價值有關；它設定了某種程度的自由、自願和單純享受其中的能力，被視為使個人成長或發展的態度、時間或活動。一個人一生當中許多重要事件都發生於休閒中，如人生的體悟、人際關係、生涯的選擇，及對自己與朋友和對自然或人為奇觀的喜悅。⁵⁸據此定義，「公侯富貴之家」恐怕多數並不「有閒」，由上引「貧者日為衣食所累」之後緊接的「富者又懷不足之心，縱然一時稍閑」，可見「那裏去有工夫看那理治之書」者實也包含了富者，其所僅有的只是繁忙中的「一時稍閑」而已；復以此偶然片刻的「一時稍閑」卻又因「不足之心」而盡喪於「貪淫戀色、好貨尋愁之事」，故也成為「理治之書」的絕緣體。這就微妙點出「富貴」與「閑散」之間互為排擠的相斥關係。

再考量書中以具體例子，大堪玩味地透過賈政證示其理，所謂：賈政「天性也是個詩酒放誕之人，因在子侄輩中，少不得規以正路」（第 78 回），就在「規以正路」的情況下而「公私冗雜」（第 4 回）、「事重身衰」，又近因在外幾年，骨肉離分」（第 71 回），以致「如今上了年紀，且案牘勞煩，於這怡情悅性文章上更生疏了」（第 17 回）。可見雖是富貴場中人，但他以家族事業的承擔者為己任，長期負荷了寶玉所抗拒、甚至否定的「與士大夫諸男人接談」、「峨冠禮服賀弔往還」、「常常的會會這些為官做宰的人們，談談講講些仕途經濟的學問」等等的「應酬世務」，就會因公無我而失去了閒暇優遊、詩酒放誕的個人時間。連帶地，已將理家權力下放王熙鳳的女

⁵⁷ 故范伯倫於行文中也常使用 upper leisure class 一詞。T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York: Prometheus Books, 1998), p. 43.

⁵⁸ 參〔美〕Gene Bammel & Lei Lane Burrus-Bammel 著，涂淑芳譯：《休閒與人類行為》（臺北：桂冠圖書公司，1996），頁 3、頁 22、頁 23。

家長王夫人，雖已卸下「事情冗雜」(第4回)、「雖事不多，一天也有一二十件，竟如亂麻一般」而「事多心煩」(第6回)的繁重家務，仍常因「非親即友或世交之家，或有升遷，或有黜降，或有婚喪紅白等事，王夫人賀弔迎送，應酬不暇」(第55回)，而忙得不可開交。此所以書中說「第一個寶玉是極無事最閑暇的」(第19回)，寶釵更對寶玉說：

天下難得的是富貴，又難得的是閑散，這兩樣再不能兼有，不想你兼有了，就叫你「富貴閑人」也罷了。(第37回)

基於「富貴」與「閑散」都屬難得，兩者之間又往往具備彼此排他的互斥關係，則「富貴」與「閑散」的兼有兩全，實屬雙重難得，故也十分罕見，這正切中賈寶玉之所以為「情痴情種」的兩大必要條件與其極端稀有性。蓋「情痴情種」也者，其之所以成「痴」成「種」，非有一種耽溺不足以當之；而其心力思慮之耽溺，又非有時間上與心靈上的空閒不足以促成，故張潮《幽夢影》云：「人莫樂於閒，非無所事事之謂也，閒則能讀書，閒則能遊名勝，閒則能交益友，閒則能飲酒，閒則能著書。天下之樂，孰大於是？」

尤其是遷居大觀園後，寶玉更是「心滿意足，再無別項可生貪求之心。每日只和姊妹丫頭們一處，或讀書，或寫字，或彈琴下棋，作畫吟詩，以至描鸞刺鳳，鬥草簪花，低吟悄唱，拆字猜枚，無所不至，倒也十分快樂」(第23回)，這才是真正的「不事生產地消耗時間」；復因「不肖種種大承笞撻」的父權伸張受到頓挫之後，在賈母所頒特赦令的庇蔭之下，寶玉更是：

- 越發得了意，不但將親戚朋友一概杜絕了，而且連家庭中晨昏定省亦發都隨他的便了，日日只在園中遊臥，不過每日一清早到賈母王夫人處走走就回來了，卻每每甘心為諸丫鬟充役，竟也得十分閑消日月。(第36回)
- 寶玉每日在園中任意縱性的逛蕩，真把光陰虛度，歲月空添。(第37回)

這就更符合 *leisure* 一字的兩種來源：一是源於拉丁字 *licere*——意指「被允許」(*to be permitted*)⁵⁹，也就是相對可以不受限制地去做一些事情；另一個來源則是希臘字

⁵⁹ C. K. Brightbill, *The Challenge of Leisure* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1960), p. 3.

schole (另一種拼法是 skole)，其原始意涵意指一種解放、自由、自在或是免於被佔有的心態與情境，這種情境也就是一種精神上毫無束縛、自由解放的情境。⁶⁰從而寶玉擁有了獲致休閒的三項前提：自由選擇的能力，生活必需滿足後的一些多餘時間，以及有機會感受脫離日常例行生活的體驗。⁶¹於是乎，在「富貴」以優渥的物質條件於日常生活中提供了遍及飲食、穿著、居住等各方面的精緻品味後，「閑散」則進一步提供使「藝術」得以誕生、並發展自我認同的遊戲情境與心靈空間。因為餘暇的時間愈多，個人所享受的自由度愈大，其決斷就完全繫乎自我主體性 (Identity)，則如何運用本身的才能或資質來逐漸自我實現 (Self-Realization)，就成為一項重要的問題。⁶²

在西方的古典觀點裏，休閒耕耘了心靈、精神和個性，早在亞里斯多德所作的實在論的隱喻中，休閒的意義即是它將人從必然性中解脫出來並為自主的行動提供環境，一種自我實現的環境；可以說，從個人層面講，休閒就是「成為的自由」，而休閒的第一個創造就是自我，此外也包括其它關係或物質方面的創造，休閒離不開藝術、離不開創造新的聲音、形狀或交流方式。在這個意義上，休閒是創造的環境，是面向未來的可能性。⁶³換言之，「在體驗休閒所須具備的前提或條件當中包含著一種可明確意識到的自由自在之感，即一個人能夠自由自主地去探知、去嘗試或是去『重塑自己』(remake one's self)。這一過程本身也就和轉變的過程貫通了起來。」⁶⁴因此更精確地說，「休閒不一定要心無羈絆，反而需要被一些心甘情願且有意義的事情所羈絆，而休閒正是這種狀態的回應。如前所述，休閒感是一種發自內心的衝動，不過，這種衝動不能只是簡單地被解釋為尋求快樂，而是透過特定的活動去發掘生

⁶⁰ 參葉智魁：〈「Leisure」與「休閒」——義涵之探索〉，《休閒研究——休閒觀與休閒專論》（臺北：品度股份有限公司，2006），頁 15。

⁶¹ 參〔美〕Gene Bammel & Lei Lane Burrus-Bammel 著，涂淑芳譯：《休閒與人類行為》，頁 6-7。

⁶² 〔日〕加藤秀俊著，彭德中譯：《餘暇社會學：探討大眾休閒生活的衍變與趨向》（臺北：遠流出版公司，1989），頁 52-56。

⁶³ 參考〔美〕約翰·凱利 (John R. Kelly) 著，趙冉譯，季斌校譯：《走向自由——休閒社會學新論》（昆明：雲南人民出版社，2000），頁 244-245。

⁶⁴ 〔美〕愛丁頓、〔美〕陳彼得著，李一譯：《休閒：一種轉變的力量》，頁 9。

活的意義，……使我們能夠直覺地領悟到自己已經成為更宏大存在的一部分。」⁶⁵

因而，賈寶玉便在大量閒暇的特殊條件支持下，走向一條與「規以正路」有別的生命途徑，實踐出獨特的存在價值與生命意義。透過「每每甘心為諸丫鬟充役」之類的特定活動，寶玉將一般富家子弟「貪淫戀色、好貨尋愁」、「惟知以淫樂悅己，並不知作養脂粉」(第 44 回)之庸俗取向，昇華為一種對女性身心之美的崇敬愛悅，並心甘情願地擔任女性苦難的承擔者與救贖者。對他而言，自己所真正隸屬、也不斷以他人無法理解的特定活動盡力趨近的「宏大存在」，就是富貴場所提供之「溫柔鄉」，以及其中潔淨美麗的兒女情長；其在大量閒暇中傾全副心力思慮之所挖掘的生活意義，即「情痴情種」一詞中重疊強調之「情」。就此以觀之，「富貴」與「閑散」兩者兼具，始得以造就情痴情種，「富貴閑人」誠然是賈寶玉、也是其他「情痴情種」的同義詞。

(二) 溫柔鄉的兒女情長

就富貴場是溫柔鄉的必要前提，溫柔鄉是富貴場的直接派生物而言，首先是，基於貴賤之別的生活分工與男女之防的性別分工，公侯富貴之家維持食衣住行所牽涉的大量而繁瑣的雜務，於家庭內部都是由眾多不同年齡層的女性來擔任，這就創造出年輕少女集中的特殊環境，以致賈府中「上上下下，就有幾百女孩子」(第 5 回)。就在這樣的特殊環境中，賈寶玉於嬰兒期的抓周，便是生於公侯富貴之家而成為「情痴情種」的初次展現，第 2 回描述道：「那年周歲時，政老爹便要試他將來的志向，便將那世上所有之物擺了無數，與他抓取。誰知他一概不取，伸手只把些脂粉釵環抓來。」就此，能將「世上所有之物擺了無數」之家庭，已非豪門莫屬，其中還雜置「脂粉釵環」，打破了一般抓周的性別區隔⁶⁶，更非一般民家所能想像，也隱微體現溫柔鄉就在富貴場中的隸屬模式。

⁶⁵ 〔美〕Geoffrey C. Godbey 著，葉怡矜等譯：《休閒遊憩概論：探索生命中的休閒》(臺北：品度股份有限公司，2005)，頁 7。

⁶⁶ 《顏氏家訓》載：「江南風俗，兒生一期，為製新衣，盥浴裝飾，男則用弓矢紙筆，女則刀尺鍼縷，並加飲食之物，及珍寶服玩，置之兒前，觀其發意所取，以驗貪廉愚智，名之為試兒。」北齊·顏之推撰，王利器注：《顏氏家訓集解》(臺北：明文書局，1982)，卷 2〈風操篇〉，頁 118。另可參清·徐珂編撰：《清稗類鈔》第 5 冊(北京：中華書局，2003)，「周歲」條，頁 2190。

隨後因為元妃省親之需要，在榮寧二府間圈隔出一塊區域作為闢建大觀園的基地，並在省親後降旨安排姊妹們一起進住，更是此一隸屬模式的充分開顯。單單怡紅院一地就匯聚了襲人、晴雯、麝月等八個大丫頭，以及佳蕙等八個小丫頭，共十六個少女（見第 36 回）；加上其他各處一主多婢的配置，大觀園內總共有「連姑娘帶姐兒們四五十人」（第 61 回），其集中而與世隔離的純化型態，形成了全然以「女兒是水作的骨肉」（第 2 回）、「女孩兒未出嫁，是顆無價之寶珠」（第 59 回）為主群體的標準溫柔鄉。再加上「休閒是發展親密關係的空間，而親密關係又是發展與接受自我所不可缺少的。從這個角度看，在我們發現我們是誰（即我們的個人認同）的過程中，休閒的作用十分關鍵。」⁶⁷於是隨姐妹們入園棲居的寶玉，便將他所獨有的大量閒暇發展出一個與眾女兒親密互動的私人空間，如此才讓那「天分中生成一段痴情」（第 5 回）得以充分開顯，強化了「最喜在內幃廝混」（第 3 回）、「只愛在丫頭群裏鬧」（第 66 回）、「和丫頭們好，……愛親近他們」（第 78 回）的行為特性，而與「應酬世務」之路背道而馳。

另一方面，「休閒也許為我們對自己、對周圍的環境以及新奇的行為進行實驗提供了一個空間，但過份地沉迷於自我（自戀）卻消除了針對外部生活環境採取行動的可能性。」⁶⁸這也恰恰與「情痴情種」的特質相契合。既然「情痴情種」也者，其成「痴」成「種」非有一種耽溺不足以企及，而其心力思慮之耽溺則非有時間的空間不足以促成，於是其過份地沉迷於自我，便如袁中郎所言：

嵇康之鍛也，武子之馬也，陸羽之茶也，米顛之石也，倪雲林之潔也，皆以僻而寄其磊塊偶逸之氣者也。余觀世上語言無味面目可憎之人，皆無癖之人耳。若真有所癖，將沉湎酣溺，性命死生以之，何暇及錢奴宦賈之事？⁶⁹

而賈寶玉「沉湎酣溺，性命死生以之」的「癖」者，自非鍛、馬、茶、石之類的外物，乃是盈溢著少女青春之美的溫柔鄉，不但其前身作為石頭被棄於補天事業之外，並植根於青埂（情根）峯下的安排，正是透過神話隱喻進行後設的呼應補充，說明

⁶⁷ 〔美〕約翰·凱利著，趙冉譯，季斌校譯：《走向自由——休閒社會學新論》，頁 129-130。

⁶⁸ 〔美〕約翰·凱利著，趙冉譯，季斌校譯：《走向自由——休閒社會學新論》，頁 130。

⁶⁹ 明·袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 24〈瓶史·十好事〉，頁 826。

其脫逸於公務繁忙之外的優遊閒暇，乃能直通於「情根」的性靈耽溺；幻形入世後，透過嬰兒期的抓周初次明揭其心向所之，隨後更在沉湎酣溺的成長過程中，於面臨慘痛的折挫打擊時仍然堅持：「就便為這些人死了，也是情願的！」（第34回）最是「性命死生以之」的具體證示。

進一步言之，沉湎酣溺於溫柔鄉中的「情痴情種」，其「正邪兩賦」中的邪氣雖使之不步入世道正軌，但其正氣卻也使之不會落入紈袴之流的淫魔色鬼，所謂「塵世中多少富貴之家，那些綠窗風月，繡閣烟霞，皆被淫污紈袴與那些流蕩女子悉皆玷辱」（第5回），而能充分領略甚至闡揚女性的靈秀之美，成了為閨閣增光的知己良友。試看賈雨村為「情痴情種」所列舉的王謝二族、顧愷之、陳後主、唐玄宗、宋徽宗等人，其中絕大多數流傳有與女性相關的佳話，如王謝二族中出了「詠絮才女」謝道韞；陳後主於宮廷中拔擢知書能詩的宮女，號稱「女學士」，與朝臣共席唱和⁷⁰；唐玄宗之深情專一更是史上罕見，與楊貴妃之間忠貞相伴、藝術唱隨的知己伴侶關係，正是使之雖為亡國之君卻毀中帶譽的原因之一。故脂硯齋在「寄言紈袴與膏粱，莫效此兒形狀」旁批道：

末二語最要緊。只是紈袴（與）膏粱，亦未必不見笑我玉卿。可知能效一二者，亦必不是蠢然紈袴矣。⁷¹

意即在墮落淫濫、由邪氣主宰的紈袴子弟眼中，寶玉的「聰俊靈秀」與「作養脂粉」自屬非我族類的怪誕可笑；但若該輩能學習一二分而得其若干「正氣」，便也不會僅只是弄性使氣的「蠢然紈袴」了。

既然情痴情種棄公從私以求充分「受享」的是藝術之美與性靈之愛，少女的青春美麗與清新純真乃是溫柔鄉的審美重心，則寶玉所耽迷眷戀的女性美，便極少是感官層次上的性吸引。就此，第28回寫寶玉在旁看著寶釵那「雪白一段酥臂」，不

⁷⁰ 所謂：「〈春江花月夜〉、〈玉樹後庭花〉、〈堂堂〉，並陳後主所作。叔寶常與宮中女學士及朝臣相和為詩，太樂令何胥又善於文詠，採其尤豔麗者以為此曲。」後晉·劉昫等：《舊唐書》（臺北：洪氏出版社，1977），卷29〈音樂志〉，頁1067。又史載：「後主每引賓客對貴妃等遊宴，則使諸貴人及女學士與狎客共賦新詩，互相贈答，採其尤豔麗者以為曲詞，被以新聲，選宮女有容色者以千百數，令習而歌之，……其曲有〈玉樹後庭花〉、〈臨春樂〉等，大指所歸，皆美張貴妃、孔貴嬪之容色也。」唐·姚思廉等：《陳書》（臺北：鼎文書局，1986），卷7〈張貴妃傳〉，頁132。

⁷¹ 甲戌本第3回眉批，頁83。

覺動了羨慕之心，暗暗想道：「這個膀子要長在林妹妹身上，或者還得摸一摸，偏生長在他身上。」而恨沒福得摸，這實際上就如同吃嘴上胭脂，與把臉湊在鴛鴦脖項上「聞那粉香油氣，禁不住用手摩挲其白膩」（第 24 回）一樣，仍然還是對女性特有之美感的欣賞與體證，故嗅之、嚐之、觸之、品味之，而非占有之、利用之。尤其值得注意的是，賈府中的女性們多是以纖細柔弱的病態美為特徵，如劉姥姥對李紈、鴛鴦、鳳姐所概稱的：

我看你們這些人都只吃這一點兒就完了，虧你們也不餓。怪只道風兒都吹的倒。（第 40 回）

連王熙鳳都以「身量苗條」（第 3 回）而屬「風兒都吹的倒」之輩，遑論林黛玉的「身體面龐雖怯弱不勝，卻有一段自然的風流態度，便知他有不足之症」、「態生兩靨之愁，嬌襲一身之病。淚光點點，嬌喘微微。閑靜時如姣花照水；行動處似弱柳扶風。心較比干多一竅，病如西子勝三分」（第 3 回）、「一身多病，這樣的天，還穿夾的，出來風兒一吹就倒了」（第 65 回），尤為其中代表。這種審美觀除了是中國傳統身體美感文化的繼承與發揚之外，其實也反映了有閒階級的審美特點。

范伯倫指出，當社會的經濟發展階段處於婦女的價值是由上層階級根據她們所提供的服務來衡量時，這種早期掠奪型文化的女性美典型，即是充滿活力、四肢健壯的婦女，評估的根據主要是體格，而面部的輪廓僅是次要的考量。這幾乎是一個通則。但隨著後續的發展，當高階主婦的職責在習俗的分等上，只剩單純的執行越位休閒時，這種典型就面臨改變，處在習俗分等表高位的女士們，被認為要予以終身的呵護，並且嚴守分際的免除一切實用的勞動。如此一來，美麗的典型主要是注重顏面，並且強調五官的精緻和手腳的纖細、體態的輕盈，尤其是腰肢的款擺。而這些特徵，加上其他通常會與此相伴而成的體格缺陷，顯示凡是受此典型影響的人，都不能從事實用性的體力活動，且勢必無所事事，由此而具有財力雄厚之明證的價值。其結果就是處在這種文化階段的婦女，乃設法改變她們的形體以盡可能吻合該時代在品味指導上的要求；男士們在財力展示應恰如其份的準則指引下，也認為如

此人為打造的病態特徵具有吸引力。⁷²從這個經濟文化的角度所作的論述，或可以深層地解釋，何以清代王府中三餐「有限量而食的規矩」⁷³，而賈府中的少女們也都處在「只吃這一點兒就完了」（第 40 回）、「不過揀各人愛吃的一兩點就罷了」（第 41 回）的節食狀態中，與需要大量勞動之農婦劉姥姥的猛吃海喝呈現鮮明對比。

其次，范伯倫還指出，這些有閒階級中的女性會「受到寵愛，並且獲准、或甚至被要求進行大量和炫耀性消費」。⁷⁴果然，怡紅院中物資與溫情的雙重盈溢，不但讓那些身為副小姐的大丫頭們「就是跌了扇子，也是平常的事。先時，連那麼樣的玻璃缸、瑪瑙碗不知弄壞了多少，也沒見個大氣兒」，更借由晴雯加以突顯，她的「撕扇子作千金一笑」作為寵愛之下恣性取樂而被視為「造孽」的浪費表現（第 31 回），也是「性子越發慣嬌了」（第 31 回）、「自幼上來嬌生慣養，何嘗受過一日委屈」（第 77 回）的具體例證，則真正的千金小姐黛玉的「禁不得一些委屈」（第 45 回），自是必然更甚。可見寶玉也享受著對女兒們的寵愛甚至縱容，在她們的揮霍任性中感到一種滿足，此所以「富貴閑人」是賈寶玉、也是其他「情痴情種」之同義詞的原因。

當然，既是「沉湎酣溺，性命死生以之」，則無暇顧及的何只「錢奴宦賈之事」，即連宗族國祚都一併付諸度外，由賈雨村所列舉的情痴情種中，陳後主、唐玄宗、宋徽宗這三位帝王都以耽溺於藝術、美色聞名，而他們卻又恰恰都是亡國之君，這顯然不是偶然的巧合。換言之，富貴者若是日理萬機、殫精竭慮於政務族事，自無餘暇於業外之耽溺；唯其棄公從私，始得流連於個人範疇的藝術之美與愛欲之情，並獲取第 1 回再三出現的「受享」一詞所帶來的滿足。是故可以說，唐玄宗若單有開元盛世的聖君履歷而無後來天寶時期的遂情逸樂，恐將被褫奪正邪兩賦的資格而逐出情痴情種之列，進入由「堯、舜、禹、湯、文、武、周、召、孔、孟、董、韓、周、程、張、朱」所組成之「大仁者」的隊伍中。足見其由大我之補天濟世到小我

⁷² 詳參〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》，第 6 章，頁 121-123。

⁷³ 金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》，頁 113。

⁷⁴ 〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》，第 13 章，頁 285。

之性靈滿足的範疇轉移，將戮力從政的宵衣旰食解消為醇酒美人的遊藝受享，透過閒暇去「重塑自己」而進行另一種自我定位，從群體的、責任的、工作的轉換為個人的、遊戲的、創造的，因此由帝王變身為情人、藝術家、生活美學家，以致耽溺於才情私愛而荒疏於家國責任，導致現實世界的失職誤事，恰如姚思廉所云：「古人有言，亡國之主，多有才藝，考之梁、陳及隋，信非虛論。然則不崇教義之本，偏尚淫麗之文，徒長澆偽之風，無救亂亡之禍矣。」⁷⁵

這正與整部《紅樓夢》設定於無才補天的「末世」背景完全一致。換言之，被寧榮二公之靈視為百年賈府存亡絕續之承嗣子裔的寶玉，所謂：「吾家自國朝定鼎以來，功名奕世，富貴傳流，雖歷百年，奈運終數盡，不可挽回者。故遺之子孫雖多，竟無可以繼業。其中惟嫡孫寶玉一人，稟性乖張，生情怪謔，雖聰明靈慧，略可望成。」（第5回）但其與堯舜禹湯所共有、使之「略可望成」的「正氣」，卻不敵同時孿生共構之「邪氣」拉引牽制的離心力，而始終偏執於溫柔鄉的沉湎酣溺中，無法規引入正，終於在富貴場崩潰的同時一併失去了溫柔鄉，也與陳後主、唐玄宗、宋徽宗般，成為宗族生死繫乎一線時的絕望關鍵。

（三）「學／讀書」——性靈才情的昇華與深化

至於教育理念，就其簪纓貴胄世家的非常背景，所具備的階級特性乃與魏晉世族相通，所謂：「門第中人所以高自標置以示異於寒門庶姓之幾項重要節目，內之如日常居家之風儀禮法，如對子女德行與學問方面之教養。外之如著作與文藝上之表現，如交際應酬場中之談吐與情趣。當時門第中人憑其悠久之傳統與豐厚之處境，在此諸方面，確亦有使人驟難企及處。於是門第遂確然自成一良品。門第中人之生活，亦確然自成一風流。此種風流，則確乎非藉於權位與財富所能襲取而得。」⁷⁶從而《紅樓夢》與脂批中也特別突出「讀書學識」與「禮法教養」的重要性，以之為家業傳承與自我標記的價值所在。這實際上也是「情痴情種」之構成不可或缺的要

⁷⁵ 唐·姚思廉等：《陳書》，卷6〈後主本紀〉，頁119-120。

⁷⁶ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：東大圖書公司，1977），頁194。

素。

先就「讀書學識」論之。既然學問是貴族得以存在的依據，而實際上人格的培養又在於學問⁷⁷，同樣地，綜觀小說中所聚焦而不斷出現的賈史王薛李林等重要人物，其出身都是詩書與富貴相結合的書香世家，諸如：賈府為「世代詩書」（第 18 回）、「代代讀書」（第 19 回）、「從祖宗直到二爺，誰不是寒窗十載」（第 66 回）的「詩書舊族」（第 13 回）、「詩禮簪纓之族」（第 1 回）與「鐘鳴鼎食之家，翰墨詩書之族」（第 2 回），林如海「之祖曾襲過列侯，今到如海，業經五世，……雖係鐘鼎之家，卻亦是書香之族」（第 2 回）、「世代書宦之家」（第 57 回），薛家「本是書香繼世之家」（第 4 回）、「也算是個讀書人家，祖父手裏也極愛藏書」（第 42 回），李紈係「金陵名宦之女，……族中男女無有不誦詩讀書者」（第 4 回），王熙鳳屬「詩書大宦名門之家」（第 45 回）；至於其他與賈府無姻親關係者，包括妙玉「祖上也是讀書仕宦之家」（第 18 回），慧娘「他亦是書香宦門之家」（第 53 回），故有賈母斷言「世宦書香大家小姐，都知禮讀書」（第 54 回）的原則性推論。

具體言之，寶玉這一代的重要人物，果然也都是讀書有得之輩，第 18 回提到：「當日這賈妃未入宮時，自幼亦係賈母教養。後來添了寶玉，……且同隨祖母，刻未暫離。」故元春能以「賢孝才德，選入宮中作女史去」（第 2 回），入宮後並進一步晉封鳳藻宮尚書，加封賢德妃（第 16 回）；以下的迎探惜三春也是「都跟在祖母這邊一處讀書，聽得個個不錯」（第 2 回），同樣地，「那寶玉未入學堂之先，三四歲時，已得賈妃手引口傳，教授了幾本書、數千字在腹內了」（第 18 回）。賈府之外，林黛玉自幼因父親「見他聰明清秀，便也欲使他讀書識得幾個字」（第 2 回）而受初步啟蒙，移居賈府之後，乃進一步將住處瀟湘館佈置得「那像個小姐的繡房，竟比那上等的書房還好」（第 40 回），而呼應其父「林如海姓林名海，表字如海」的傳承寓意：「蓋云學海文林也。總是暗寫黛玉。」⁷⁸至於薛家之寶釵，亦是「他父親在日，酷愛此女，令其讀書識字，較之乃兄竟高過十倍」（第 4 回），其堂妹寶琴同樣「自幼讀書識字」（第 49 回）；其餘如史家的湘雲、李紈家的紋綺姊妹都能詩會賦，則簪

⁷⁷ 詳參〔日〕谷川道雄著，馬彪譯：《中國中世社會與共同體》（北京：中華書局，2004），頁 95-100。

⁷⁸ 甲戌本第 2 回夾批，頁 41。

纓貴胄世家的詩書學養之必要已不言可喻。

在明清時期普通民眾的識字率極低，不足百分之一的社會背景上⁷⁹，這一方面固然是如范伯倫所說，「受到有閒階級理想的影響最明顯的莫過於學養本身，特別是那高深學養部分」⁸⁰，高深學養作為財力文化的一種表現，「在過去的社會中，教育只是有閒階級獨享的一種特權，讀書、上學、作學問，都意味著自己是屬於此一階層，是一種社會地位的表徵。」⁸¹衡諸這些世家子弟上學所讀之書、所作之學問，就其所統屬的「古典文藝」範圍，誠然在「禮儀的意識要求用語帶擬古主義」之下，使用的是「現行語言中已經廢棄或行將報廢的思維表達形式和措辭」，而「總是帶著揮霍性和遠古性的意義」，往往施用於討論嚴肅議題的一切談話和寫作中。⁸²不僅詩社活動的產物如此，連餘閒行酒令時都要以「古詩、舊對、《四書》、《五經》成語」來製作酒底（第 28 回），遑論探春邀集成立詩社的閨閣書信中，花箋上所寫的都是典雅整鍊的古文乃至華麗精緻的四六駢文，與賈芸之送花字帖的平民風格形成鮮明對比（第 37 回）；即使在理家治事的實務性商議中，探春與寶釵仍然引經據典地「對講學問」（第 56 回）；至若賈珍請來張太醫時初見面的一段交談（第 10 回），秦可卿出殯時賈政等與北靜王水溶的問答吐屬（第 14～15 回），尤其是元春以皇妃身分回府省親時，與父親賈政之間那番兼守父子之倫與君臣之道的對話（第 18 回），更是書面上頌聖公文的口頭逐錄，都可印證「富貴階級」與「高深學養」的關聯。

然而，就「詩書教育」之為「情痴情種」與「逸士高人」所共秉的必要構成條件，足見詩書教育絕不僅只是有閒階級的炫耀性消費表現，其實還更可以發揮對人格的提煉作用與昇華力量，甚至應該說，「讀書」是開顯性靈、變化氣質、深化情思、拓展眼識，乃至「究天人之際，通古今之變」的唯一方式。故《紅樓夢》於第 1 回言及「此石自經煅煉之後，靈性已通」，脂硯齋即提點道：

⁷⁹ 1%是光緒末年識字運動的期望值，前此之傳統社會比例應更低。參馬宗學編：《識字運動——民眾學校經營的理論與實際》（1935 初版）（北京：商務印書館，2007），頁 27。

⁸⁰ 〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》，第 14 章〈高深學養作為財力文化的一種表現〉，頁 292。

⁸¹ 〔日〕加藤秀俊著，彭德中譯：《餘暇社會學》，頁 13-15；引文見頁 14。

⁸² 〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》，第 14 章，頁 316。

煅煉後性方通，甚哉人生不能學也。

又於「如此也只好踮腳而已」批云：

煅煉過尚與人踮腳，不學者又當如何。⁸³

之後復一再申言「原來不讀書即蠢物矣」、「讀書是終身大事」與「讀書正為爭氣」。⁸⁴且不僅脂硯齋極力提示「讀書問學」之功，曹雪芹也透過許多人物之言行來表達或證成此一認知，如第2回賈雨村即認為，對於賈寶玉這種獨特的「正邪兩賦」之輩，「若非多讀書識事，加以致知格物之功、悟道參玄之力，不能知也」，故一般不知者容易以淫魔色鬼錯看之。很顯然，欲認識到「正邪兩賦」之底蘊乃必以「多讀書識事」始能獲此眼力，而欲求「悟道參玄」亦非由「多讀書識事」不可臻及，則一般凡夫之肉眼淺見，更非借「多讀書識事」不得點睛洞視。於是小說中特借寶釵之口，明白申言道：

學問中便是正事。此刻於小事上用學問一提，那小事越發作高一層了。不拿學問提著，便都流入市俗去了。（第56回）

這就對「讀書」所養成的「學問」之功作了絕佳闡釋，亦即由「讀書」所養成的「學問」是使個人之心性感知「作高一層」，不致流入庸淺市俗的昇華劑。則清貧者可以因詩書而清雅超華，成為「逸士高人」；富貴者可以因詩書而不致淪為紈袴子弟，甚至可以造就出「情痴情種」，這兩種人格表型之所以都必須依賴詩書教養的原因，於焉更為顯明。

對於詩書學養之提升性靈的價值，小說中的人物展演尚所在多有，諸如：惜春以「了悟」之道斷絕與寧府的關係，對李紈與眾嬪嬙宣示道：

你們不看書不識幾個字，所以都是些呆子，看著明白人，倒說我年輕糊塗。（第74回）

即認為「讀書識字」可以帶來破除執著、穿透人情沾滯而追求自我救贖的心靈超越性，成為「明白人」；而對小丫頭的胡謔晴雯死後晉身為芙蓉花神，寶玉也解釋道：

⁸³ 兩段引文皆見甲戌本第1回夾批，頁6。

⁸⁴ 分見甲戌本第7回，頁177；第8回，頁202、203。

你不識字看書，所以不知道。這原是有的，不但花有一個神，一樣花有一位神之外還有總花神。(第 78 回)

這是就超越現實界之物外神思而言，在在都與前引賈雨村所謂「若非多讀書識事，加以致知格物之功、悟道參玄之力，不能知也」印證同一道理。不過，小說中展演此理者，特別以香菱之示例最為發人深省。香菱在薛蟠出遠門之後搬入大觀園居住，「近日學了詩，又天天學寫字」(第 62 回)，對此，寶玉感慨道：

這正是「地靈人傑」，老天生人，再不虛賦情性的。我們成日嘆說可惜他這麼個人竟俗了，誰知到底有今日。可見天地至公。(第 48 回)

足見單有天賦情性並不足以成為「人傑」，若無「地靈」所給予的讀書識字甚至學詩寫作的機會與實踐場域，不但會「虛賦情性」，甚至「竟俗了」，造成對優異稟賦的浪費與墮失。此一「地靈人傑」之說，再度證成了前文第二節引賈雨村所論的「此皆易地則同之人」，同樣強化了環境的關鍵性力量；而賦詩作詞之類的「古典文藝」，作為一種范伯倫所謂的「總是帶著揮霍性和遠古性的意義」，使用那些在「現行語言中已經廢棄或行將報廢的思維表達形式和措辭」，也並不僅僅只是讓有閒階級引來嘲諷的炫耀式消費而已。

至於不拿學問提著而流入市俗的低階人性層次，在鳳姐身上更得到絕妙體現，其絕頂聰明所施展的才幹再燦爛輝煌，所處的仍然是耳目所及的現實界，所散發的仍然是世俗的光芒，有強度、亮度、精準度卻無深度、遠度、精微度，雖然令人炫目卻無法引人仰望展眺。寶釵即比較說明道：「世上的話，到了鳳丫頭嘴裏也就盡了。幸而鳳丫頭不認得字，不大通，不過一概是市俗取笑」，遠遠不及林黛玉「他用『春秋』的法子，將市俗的粗話，撮其要，刪其繁，再加潤色比方出來，一句是一句。這『母蝗蟲』三字，把昨兒那些形景都現出來了」(第 42 回)，兩者的雅俗精粗之別判然可知；而賈母則謔稱鳳姐是「我們這裏有名的一個潑皮破落戶兒」(第 3 回)，既是毫無避忌的打趣取笑，卻也是對其性格特質的畫龍點睛。所謂潑皮也者，恰恰見諸第 24 回「這倪二是個潑皮，專放重利債，在賭博場吃閑錢，專管打降吃酒」的描述，與破落戶所蘊含的粗鄙無文之意，都涉及一種停留在缺乏形而上的高度，以致流於食色財氣之性的生活層次，雖然可以因為絕頂聰明而臻至世故機變的精明，

但畢竟無法窺視形上世界的優美、高貴、深刻等宇宙景深，而企及超越人性的境地，只能成為所謂的「聰明中痴人」。⁸⁵連王熙鳳對此都有自知之明，坦承和探春比起來，在洞察情弊、謀畫世務而協調整治的智謀思慮與政治才幹上，「他又比我知書識字，更厲害一層了」（第 55 回）。因此王熙鳳的理家僅止於治標，足能維繫一時的表面繁華，卻無法像探春般治本，就根源處謀求長存久安，以致秦可卿臨終前透過托夢所苦心獻策的「可保永全」之道，便在聽者藐藐之下隨風殞逝，錯失讓家族將來得以起死回生的最後契機。

但王熙鳳雖然流入市俗，由賈雨村倡言一大段氣本論後對冷子興所作的總結來看，所謂：「可知我前言不謬。你我方才所說的這幾個人，都只怕是那正邪兩賦而來一路之人，未可知也。」則王熙鳳應也如賈家四春、林黛玉等同屬「正邪兩賦」之輩，故其非凡之幹才至少尚足以躋身「裙釵一二可持家」（第 13 回）之列；等而下之者，各族系中的男性子裔在無才又不學的情況下，則悉數淪為敗家亡族的紈袴子弟。如薛蟠「五歲上就性情奢侈，言語傲慢。雖也上過學，不過略識幾字，終日惟有鬥雞走馬，遊山玩水而已。雖是皇商，一應經濟世事，全然不知」（第 4 回），甚至鬧出將名畫家「唐寅」誤識為「庚黃」的笑話（第 26 回）；而賈家的榮寧二府中，其「遺之子孫雖多，竟無可以繼業」（第 5 回）的情況，也直接與不肯讀書因果相連，第 2 回冷子興描述道：

如今敬老爺一概不管，這珍爺那裏肯讀書，只一味高樂不了，把寧國府竟翻了過來，也沒有人敢來管他。……這位璉爺身上現捐的是個同知，也是不肯讀書，於世路上好機變，言談去的。

於是乎，淺薄的人性就在缺乏知識學問加以變化昇華的情況下向下沉墮，以致評點者感慨道：

且學乃大眾之規範，人倫之根本，首先悖亂以至於此極，其賈家氣數即此可知。⁸⁶

「不學」甚至成為賈家敗亡的關鍵因素，則「詩書教育」之於公侯富貴世家的重要

⁸⁵ 庚辰本第 15 回批語，頁 274。

⁸⁶ 王府本第 9 回回末總評，頁 214。

乃不言可喻。

最後，應該特別補充敘明的是，寶玉素來以不愛讀書聞名，所謂：寶玉「銜玉而誕，頑劣異常，極惡讀書」（第3回）、「偏他不喜歡讀書」（第66回），乃至發生「除《四書》外，竟將別的書焚了」（第36回）的驚世駭俗之舉；對於林黛玉的超俗才華，脂批也一再指出與「讀書」關連不大：

- 阿顰之心臆才情原與人別，亦不是從讀書中得來。
- 總寫寶卿博學宏覽，勝諸才人。顰兒卻聰慧靈智，非學力所致，皆絕世絕倫之人也。⁸⁷

從而一般論者也採取「讀書」與「性靈」相對立的二元論，恰與本文所主張者不同。但是，對於「極惡讀書」、「非學力所致」的正確解釋，關鍵應該是「如何讀」、「讀到什麼」的問題，而主要不是「讀什麼」、尤其完全不是「讀儒家經典」的問題。由寶玉入學堂之前三四歲時，即由元春教授了幾本書、數千字在腹內，自幼已深受啟蒙的影響，再觀脂硯齋於「極惡讀書」一句所批云：「是極惡每日詩云子曰的讀書。」⁸⁸可見寶玉所反對的，實為求功名利祿並落入八股制式的讀書，迥非讓心性才識能「作高一層」的「學問」涵養，這從他焚書時仍然留下《四書》，並處處對孔子及其遺訓崇敬萬分不願絲毫違拗⁸⁹，即可獲得印證。

至於林黛玉的聰明靈智雖非從書本上來，但若無書本陶養，其天賦靈慧實際上也無從發揮，其筆下令人感蕩神馳的動人詩篇，有不少就是在「竟比那上等的書房還好」的瀟湘館中誕生的。就此，錢鍾書引嚴羽《滄浪詩話》的「別才非學，而必讀書以至其極」之意，所進行的辨析可謂一針見血，謂：

⁸⁷ 兩段分見庚辰本第18回，頁346；第22回，頁445。

⁸⁸ 原文「詩云」作「諸之」，由後人墨筆改正。參甲戌本第3回夾批，頁77。

⁸⁹ 他多次聲稱：「只除『明明德』外無書」（第19回）、「父親叔伯兄弟中，因孔子是亙古第一人說下的，不可忤慢」（第20回）、「松柏不敢比。連孔子都說：『歲寒然後知松柏之後凋也。』」可知這兩件東西高雅，不怕羞臊的才拿它混比呢」（第51回）、「以後斷不可燒紙錢。這紙錢原是後人異端，不是孔子的遺訓」（第58回）。同時，作為賈寶玉之顯性重像（manifest double）的甄寶玉，為了突顯對女兒的神聖性，常對跟他的小廝們說：「這女兒兩個字，極尊貴、極清淨的，比那阿彌陀佛、元始天尊的這兩個寶號還更尊榮無對的呢！」脂批即點出其中的深義是：「如何只以釋老二號為譬，略不敢及我先師儒聖等人，余則不敢以頑劣目之。」甲戌本第2回眉批，頁51。

讀書以至其極，一事也；以讀書為其極至，又一事也。二者差以毫釐，謬以千里。⁹⁰

此中犀利地判別出其間的本質差異，清楚說明了寶玉所反對、黛玉所不由的「讀書」，乃是捨本逐末的「以讀書為其極至」之類，而其實仍與寶釵的「博學宏覽」、探春的「知書識字，更厲害一層」般，同樣都踏上「讀書以至其極」之路。由此，「讀書」對於人格培養之必要，實為千古不移的金科玉律，誠然是開顯性靈、變化氣質、深化情思、拓展眼識，乃至「究天人之際，通古今之變」的唯一方式。因而對那些無力、或無知於讀書之緊要者，小說家乃懷抱著深切的痛心惋惜，借由若干情節「特為近日守錢虜而不使子弟讀書之輩一大哭」、「為天下……寒素人一哭」。⁹¹

當然，任何力量都不可能普世一貫，任何原理在施行上也難免會因為其他因素的牽制干擾而發生誤差，或者遭到弱化而削減效力，或者本末倒置而流於表面，或者甚至完全被掩蓋而消失不存。本末倒置而流於表面者，即前述之將「讀書以至其極」誤為「以讀書為其極至」；至於遭到弱化甚至完全抵消者，小說中即透過「在家裏也讀書寫字」之夏金桂作為極端的反例：基於「從小時父親去世的早，又無同胞弟兄，寡母獨守此女，嬌養溺愛，不啻珍寶，凡女兒一舉一動，彼母皆百依百隨，因此未免嬌養太過，竟釀成個盜跖的性氣。愛自己尊若菩薩，窺他人穢如糞土；外具花柳之姿，內秉風雷之性。在家中時常就和丫鬟們使性弄氣，輕罵重打的」（第79回）。可見其抵消讀書識字之功者，厥在於家長（主要是祖母、母親等女性長輩）的過度溺愛，這卻是公侯富貴之家容易發生的難題，且其所製造之驕蠻子孫將使敗家亡族的風險大增，後果十分嚴重。從而，除了詩書教育之外，真正的貴族世家還要講究以「祖宗家法」為中心、以「嚴父明訓」為代表的禮教，原因即在於此。

（四）「禮數規矩」——文質彬彬的雅馴與美化

若進一步思考賈寶玉銜玉而誕的特殊出生，從小說中對寶玉所銜誕之玉的描寫是「大如雀卵，燦若明霞，瑩潤如酥，五色花紋纏護」（第八回），而脂批分別提點

⁹⁰ 錢鍾書：《談藝錄》（北京：中華書局，1999），頁207。

⁹¹ 甲戌本第8回夾批，頁203、202。

四句一一所指涉的乃是其「體」、「色」、「質」、「文」⁹²，「色」者指儀表裝飾之範疇，「文」者即文化、文明之意，正構成文質彬彬、裡外俱美之整體構成，則可以清楚認識到：既然在考古中大量發現於權貴者之墓葬中的玉器，本身就意味著玉器已經成為權勢、財富、等級身分等的象徵物，與上層社會的交往活動有關，並且對後世禮制的定型化產生過重要影響⁹³，東周時也以如各種玉飾象徵著貴族的品格與情操及修養，為貴族所看重，如《詩經·大雅·蕩之什》云：「白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也。」即是用制玉比喻貴族的道德修養，要求貴族要像玉一樣質地純潔，無污點無瑕疵；又《禮記·聘義》記載：

子貢問於孔子曰：「敢問君子貴玉而賤珉者，何也？為玉之寡而珉之多與？」孔子曰：「非為珉之多故賤之也，玉之寡故貴之也。夫昔者君子比德於玉焉：溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劌，義也；垂之如隊，禮也；叩之，其聲清越以長，其終詘然，樂也；瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見於山川，地也；圭璋特達，德也；天下莫不貴者，道也。《詩》云：『言念君子，溫其如玉。』故君子貴之也。」⁹⁴

君子即指貴族們，從孔子所言，不難看出玉已被賦予人格化的含義，故可與貴族君子相比擬。玉也被用作了規範衡量貴族道德行為的器物。再由《禮記·玉藻》所言：「古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。趨以〈采齊〉，行以〈肆夏〉，周還中規，折還中矩，進則輯之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。故君子在車則聞鸞和之聲，行則鳴佩玉，是以非辟之心無自入也。」⁹⁵如此一來，貴族佩玉就要求他們須循規蹈矩，從而起到了約束貴族行為的作用；而從春秋時期貴族墓葬中所發現的大量的玉器，也都足以證明當時貴族佩玉、重玉習俗的廣泛與流行。⁹⁶則寶玉所在的世界自必非一般泛泛之家，而始終是與「禮器」的儀式作用與世俗權力相結合。

⁹² 甲戌本第8回夾批，頁183-4。

⁹³ 詳參張莘：《從美石到禮玉——史前玉器的符號象徵系統與禮儀文化進程研究》（成都：巴蜀書社，2011），第4章，頁93-94。

⁹⁴ 《禮記》，《十三經注疏》，卷63，頁1031。

⁹⁵ 《禮記》，《十三經注疏》，卷30，頁563-4。

⁹⁶ 詳參蔡鋒：《春秋時期貴族社會生活研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），第4章，頁152-153。

因而，就在「看他任意鄙俚詼諧之中，必有一個禮字還清，足是大家形景」⁹⁷的貴族生活中，對於與「讀書學識」一樣重要的「禮法教養」，脂硯齋一方面極力以「世家明訓」、「嚴父風範」讚賞賈府中的親子互動之道，多次提點：

- 又一格式，不然，獨死板，且亦大失嚴父素體。⁹⁸
- 如此去法，大家嚴父風範，無家法者不知。⁹⁹
- 寫寶玉如此。非世家曾經嚴父之訓者，段寫不出此一句。
- 非世家經明訓者，段不知此一句。寫湘雲如此。¹⁰⁰
- 賈母亦是世家明訓之千金也，不然斷想不及此。¹⁰¹

另一方面也據此對非世家之缺乏禮法，不斷透過對照嚴詞批評道：

- 余最恨無調教之家，任其子侄肆行哺啜，觀此則知大家風範。
- 所謂世家，守禮如此。偏是暴發，驕妄自大。
- 非世家公子，斷寫不及此。想近時之家，縱其兒女哭笑索飲，長者反以為樂，其禮不法何如是耶？
- 近之暴發專講理法，竟不知禮法，此似無禮，而禮法井井。所謂「整瓶不動半瓶搖」，又曰「習慣成自然」，真不謬也。¹⁰²

由此呼應了小說中借寶玉題聯大觀園一事所說：「賈政世代詩書，來往諸客屏侍座陪者，悉皆才技之流，豈無一名手題撰，竟用小兒一戲之辭苟且搪塞？真似暴發新榮之家，濫使銀錢，一味抹油塗朱，畢則大書『前門綠柳垂金鎖，後戶青山列錦屏』之類，則以為大雅可觀，豈《石頭記》中通部所表之寧榮賈府所為哉！」同樣地，作為賈府之重像（the double）的甄府，亦屬「那等顯貴，卻是個富而好禮之家」（第

⁹⁷ 庚辰本第 58 回批語，頁 659。

⁹⁸ 己卯本第 17 回批語，頁 311。

⁹⁹ 庚辰本第 17 回批語，頁 326。

¹⁰⁰ 與上一段引文同見諸庚辰本第 22 回，頁 445。

¹⁰¹ 庚辰本第 22 回批語，頁 446。

¹⁰² 四段引文，分見甲戌本第 8 回眉批，頁 190；己卯本第 18 回批語，頁 338；庚辰本第 22 回批語，頁 446；己卯本第 38 回批語，頁 590。

2回)。且不僅世交如此，榮國府之聯姻對象中，即使較不上檯面的邢夫人亦非小家之人，故於第73回邢夫人接過傻大姐手持之繡春囊一看而「嚇得連忙死緊攥住」一句，脂批即點示云：

妙，這一「嚇」字方是寫世家夫人之筆。雖前文明書邢夫人之為人稍劣，然不（亦）在情理之中；若不用慎重之筆，則刑（邢）夫人直係一小家卑污極輕賤（賤）之人已（矣），已（豈）得與榮府聯房哉。所謂此書針錦慎密處，全在無意中一字一句之間耳，看者細心方得。¹⁰³

由此確實可見，除了讀書上學之外，「禮節是有閒階級生活的一項產物及一種象徵，且惟有在講究身分的制度下才得以蓬勃滋長。……另一種隱而不顯的經濟基礎可能是來自將時間上和精力上用於休閒或非生產性這種尊貴的特質，少了時間和精力的投入就得不到好的儀態。良好身段的知識和習慣唯有經由長期不間斷的運用才能成形。精緻的品味、儀態及生活習慣是有涵養的有力證據，因為良好教養需要時間、實踐及開銷，也因此不是那些時間及精力都消耗在幹活上的人們所能企及的。」¹⁰⁴正是在禮節的長期涵養之下，陶冶出精緻的品味、良好的儀態身段等尊貴特質，猶如六朝的士族在進止態度上的優雅大方、細緻周到，即是來自於其家內「動循禮度」之生活教育。¹⁰⁵故林黛玉自幼即表現出「言語舉止另是一樣，不與近日女子相同」的超然脫俗，而其由衷徹底遵奉避諱的傳統禮教，「讀至凡書中有『敏』字，皆念作『密』字，每每如是；寫字遇著『敏』字，又減一二筆」，身為塾師的賈雨村即以「度其母必不凡，方得其女，今知為榮府之孫，又不足罕矣」（第2回），斷之為貴族血統所致。

這固然使之在外人面前，可以表現出最從容得體的優雅大方，如第7回稱「寶玉形容出眾，舉止不凡」，而第56回有關甄、賈寶玉之待人謙和有禮、彬彬合宜的

¹⁰³ 庚辰本第73回，頁691。至於薩孟武則根據第75回邢夫人胞弟所謂「他姊妹三人，只有你令伯母年長出閣，一分家私都是他把持帶來，……我邢家家私就夠我花了」，推測賈府之娶邢夫人，未必不是貪其嫁妝。參薩孟武：《紅樓夢與中國舊家庭》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁86。

¹⁰⁴ 〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》，第3章，頁50-51。

¹⁰⁵ 詳參〔日〕谷川道雄著，李濟滄譯：〈六朝士族與家禮—以日常禮儀為中心—〉，收入高明士編：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁14-15。

一段描述，最稱典型：

賈母笑道：「我們這會子也打發人去見了你們寶玉，若拉他的手，他也自然勉強忍耐一時。可知你我這樣人家的孩子們，憑他們有什麼刁鑽古怪的毛病兒，見了外人，必是要選出正經禮數來的。若他不選正經禮數，也斷不容他刁鑽去了。就是大人溺愛的，是他一則生的得人意，二則見人禮數竟比大人行出來的不錯，使人見了可愛可憐，背地裏所以才縱他一點子。若一味他只管沒裏沒外，不與大人爭光，憑他生的怎樣，也是該打死的。」甄府四人聽了，都笑說：「老太太這話正是。雖然我們寶玉淘氣古怪，有時見了人客，規矩禮數更比大人有禮。所以無人見了不愛，只說為什麼還打他。」

此所以第 63 回借林之孝家的之口，提點寶玉「這才是讀書知禮的，越自己謙越尊重，……這才是受過調教的公子行事」，而金啟琮也描述到他在家中雖得祖母寵愛，但因越禮受責的事仍不能免。¹⁰⁶但這絕不僅僅只是虛有其表的行禮如儀而已，林黛玉之避諱行徑的由衷程度已證明情禮合一的實然不虛，禮法適與其稟賦中的「正氣」合拍，而發自內心地如如施發為用；故即使北靜王水溶具備超勝於國公的王爵之尊，乃是「年未弱冠，生得形容秀美，情性謙和，……並不妄自尊大」（第 14 回），而賈政亦是「為人謙恭厚道，大有祖父遺風，非膏粱輕薄仕宦之流」（第 3 回）。同樣地，在日常實踐中由此大家禮法所培養強化的「乖覺」，也使賈寶玉「雖然淘氣異常，但其聰明乖覺處，百個不及他一個」（第 2 回）、「生的倒也還乾淨，嘴兒也倒乖覺」（第 56 回），對於認為「父親叔伯兄弟中，因孔子是亙古第一人說下的，不可忤慢」的寶玉，脂硯齋即稱讚道：「聽了這一個人之話豈是獸子。由你自己說罷。我把你作極乖的人看。」¹⁰⁷因此與人交接時謙謹合度，「語言清楚，談吐有致」¹⁰⁸，表現出規規矩矩的「大家子弟模樣」¹⁰⁹，待人處事絕不唐突莽撞，更不囂張霸道，淪為脂批所謂「整瓶不動半瓶搖」的暴發戶習氣；進一步則更能夠設身處地、細膩入微地尊重體貼，不但在面對女兒們時，處處將那天生「作小服低，賠身下氣，情性體貼，話

¹⁰⁶ 參見金啟琮：《北京郊區的滿族》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1989），頁 52。

¹⁰⁷ 庚辰本第 20 回夾批，頁 399。

¹⁰⁸ 第 15 回，庚辰本有眉批云：「八字道盡玉兄。如此等方是玉兄正文寫照。」頁 265。

¹⁰⁹ 甲戌本第 25 回夾批，頁 480。

語綿纏」(第9回)之性情充分展露,即使對「那不知禮的也太不知禮」的下人們,「素習最厭愚男蠢女」(第35回)的寶玉也能抱持同情的理解,要求地位優越的副小姐們以「明白人」之體諒心態,「耽待他們是粗笨可憐的人就完了」(第54回),這與「富而好禮之家」的養成其實是分不開的。所謂「富貴而知好禮,則不驕不淫」¹¹⁰,推而擴之,「咱們家從沒幹過這倚勢仗貴霸道的事,……賈府中從不曾作踐下人,只有恩多威少的。且凡老少房中所有親侍的女孩子們,更比待家下眾人不同,平常寒薄人家的小姐,也不能那樣尊重」(第19回)、「自祖宗以來,皆是寬柔以待下人」(第33回)、「賈府風俗,年高服侍過父母的家人,比年輕的主子還有體面」(第43回),這都反映出貴族之家謙謹有禮的世代修持,而形成了所謂的「家風」。

也就是看到這一點,德國人恩金於1932年撰文盛讚《紅樓夢》與《金瓶梅》不同,寫的乃是「有教養的生活」¹¹¹,其所謂的「教養」即來自貴族世家所特有的思想觀念與談吐舉止,正是與一般平民或暴發戶區隔開來的關鍵所在。此所以賈政的門生傅試既「原是暴發的」,那些豪門貴族即以「根基淺薄」而嫌他窮酸(第35回);至於迎春所誤嫁的孫紹祖家,就因「並非詩禮名族之裔」,而為賈政所深惡(第79回),果然後來也證明孫家確是將迎春白白葬送的地獄。

就此而言,誠如牟宗三先生所指出:貴族有貴族的教養,當然他不是聖人,即使他的私生活也不見得好,但是有相當的教養,其所以為貴的地方,在於貴是屬於精神的(spiritual),富是屬於物質的(material),必須由此才能了解並說明貴族社會何以能創造出大的文化傳統。周公制禮作樂,禮就是 form(形式),人必須有極大的精神力量才能把這個 form 頂起來而守禮、實踐禮,以之振拔生命並有所擔當,因而「我們不能輕視貴族社會,斯賓格勒(Oswald Spengler)就知道這個道理,他認為一切能形成一大傳統(great tradition)的文化都是貴族社會的文化。」¹¹²此所以

¹¹⁰ 清·孫希旦撰,沈嘯寰、王星賢點校:《禮記集解》(臺北:文史哲出版社,1990),卷1〈曲禮上〉,頁13。

¹¹¹ 引自周汝昌:《紅樓小講》,頁167。而周先生也認為「這話重要極了,教養就是中華文化的最美好的表現,其品格風調,方是人類最高的境界」。

¹¹² 牟宗三:《中國哲學十九講:中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》(臺北:臺灣學生書局,1983),第8講,頁160-164。而谷川道雄也強調,「貴族之所以為貴族的必要資格,在於其人格所具有的精神性」,參〔日〕谷川道雄著,馬彪譯:《中國中世社會與共同體》,頁206。

寶玉騎著白馬去王子騰家拜壽時，涉及途經尊父賈政書房門口應該下馬的禮節，家僕周瑞以權宜心態建議含糊其道，主張：「老爺不在家，書房天天鎖著的，爺可以不用下來罷了。」但寶玉卻認為：「雖鎖著，也要下來的。」（第 52 回）可見對禮數的奉行如一是毫不打折扣的，完全契合古代賢者蘧伯玉「不欺室暗」的君子精神。¹¹³從而我們應該特別注意到，「情種」一詞在全書中另外再度出現的唯一一次，即第 5 回〈紅樓夢·引子〉，作者一開篇即刻意區分云：「開闢鴻蒙，誰為情種？都只為風月情濃。」就此，張新之的儒家式評點十分令人玩味，所謂：

曰「誰為情種」，曰「都只為風月情濃」，見「情種」所以難得者，正為「風月情濃」者在在皆是耳。可見「情種」是一事，「風月情濃」又是一事。則真正「情種」當求之性命之體、聖賢之用。設若不作此解，則「誰為」一起，「都只為」一承，豈不是大不通的語句？¹¹⁴

如此便從語法脈絡與訓詁角度，釐清了「情種」之意涵不但與一般的「風月情濃」無關，甚至進一步證成了「禮度」與「情痴情種」的關係。更且，第 7 回「生於清寒之家」、與小尼姑私會偷情的秦鐘之所以諧音「情種」，其真正寓意乃是透過名不符實加以反諷，如脂硯齋所批示：

設云秦鐘（有正本「秦鐘」作「情種」）。古詩云：「未嫁先名玉，來時本姓秦。」二語便是此書大綱目、大比托、大諷刺處。¹¹⁵

藉由修辭策略上的巧妙轉換，透過情（秦）和欲（玉）的諧音，以「未嫁先名欲（玉），來時本姓情（秦）」——「未嫁」即先以「欲」為「名」、「來時」即以「情」為「姓」，綜合起來便是嫁來之前以「情欲」為「姓名」，頗有「無父母」、缺家教之意，對情、

¹¹³ 《列女傳》記載：「（衛）靈公與夫人夜坐，聞車聲轆轤，至闕而止，過闕復有聲。公問夫人曰：「知此調誰？」夫人曰：「此必蘧伯玉也。」公曰：「何以知之？」夫人曰：「妾聞：禮下公門式路馬，所以廣敬也。夫忠臣與孝子，不為昭昭信節，不為冥冥墮行。蘧伯玉，衛之賢大夫也，仁而有智，敬以事上。此其人必不以闇昧廢禮，是以知之。」公使視之，果伯玉也。」漢·劉向：《古列女傳》，卷 3〈仁智傳〉，收入鄭曉霞、林佳鬱編：《列女傳彙編》第 9 冊（北京：北京圖書館出版社，2007），頁 152。

¹¹⁴ 馮其庸纂校訂定：《八家評批紅樓夢》上冊（北京：文化藝術出版社，1991），頁 125。

¹¹⁵ 甲戌本第 7 回批語，頁 172。其中所引的「未嫁先名玉，來時本姓秦」兩句，乃出自南朝梁劉綰〈敬酬劉長史詠名士悅傾城詩〉，原意只是用秦弄玉的典故以交代女子的姓名出身。

欲之先行於嫁娶的「非禮」進行批判。既然此一「情種」的諧音實為此書之「大諷刺處」，則一般將「秦鐘」視為「情種」的定義來源，恰恰與作者用意適得其反，而更加證成了真正的「情痴情種」必待「大家禮度」始得以致之。據此，由第2回所謂「若生於公侯富貴之家，則為情痴情種」，「情痴情種」既然非有「公侯富貴之家」便不能形塑，則「公侯富貴之家」出身的「乖覺有禮」恰為建構「情痴情種」之真實而必須的要素，這也才足以使「溫柔鄉」不致淪為皮膚濫淫之「迷樓」，而能昇華為女性被善待、被呵護、被鍾情的美麗淨土。

當然，人畢竟不是時時刻刻都處在極大極深厚的精神狀態中，有時仍不免因「見了外人，必是要還出正經禮數來」而「自然勉強忍耐一時」（第56回）、「最怕這些俗套子，在外人跟前不得已」（第63回）以致產生虛矯性質，且「在外人跟前」的當下仍然必須表現得完美可喜，不落人非毀訾議而損及門風家譽。這時，此種基於不得已而勉強遵守的行為規範，就屬於所謂的「尊貴者的義務」之一。作為范伯倫重要的立論，他指出：有閒階級的這些人具有相當有趣的社會性格，首先是「尊貴者的義務」（法語稱為 *Nobles Oblige*，英語稱為 *Obligation of the Noble*），亦即尊貴者所需盡的義務；有閒階級看似可以自由行動，卻無法踰越工作明顯劃分的階級限制，所以有閒階級並非只是享受樂趣，它必須受到社會的監視與控制。¹¹⁶正是基於工作明顯劃分的階級限制，導致了「規矩禮數更比大人有禮」成為他們必須執行的義務，既正面地給予變化氣質的提升作用，也負面地帶來壓力與束縛。且對外如此，對內亦然，就「榮府中一宅人合算起來，人口雖不多，從上至下也有三四百丁」（第6回）、「家裏上千的人」（第52回）的龐大族群而言，各方成員基於工作明顯劃分的階級限制所產生的倫理學，都勢必導出「我們家的規矩又大」（第65回）的情況，針對各種身分產生了一套透過排序、座次、方位等具體活動所建構的禮法原則，以維繫家族的運作順暢。¹¹⁷這固然是維持穩定秩序的必要機制，但在日復一日因襲如儀的常態中，卻也難免成為繁文縟節的虛禮俗套，流於義務式的虛應故事。

¹¹⁶ 〔日〕加藤秀俊著，彭德中譯：《餘暇社會學：探討大眾休閒生活的衍變與趨向》，頁17-19。

¹¹⁷ 詳參歐麗娟：〈由屋舍、方位、席次論《紅樓夢》中榮寧府宅的空間文化〉，《思與言》48：1（2010.3），頁5-53；歐麗娟：〈論大觀園的空間文化——以屋舍、方位、席次為中心〉，《漢學研究》28：3（2010.9），頁99-134。

可以說，尤氏所說的：「我們家下大小的人只會講外面假禮假體面，究竟作出來的事都夠使的了。」（第 75 回）這種僵化、表面化的空架子乃因代代安富尊榮已久，大多數新生代視「禮」與「學」為一環境強加的生活義務，缺乏「極大的精神」以充持之、灌注之，在有「富」無「貴」、有「形式」無「精神」的情況下逐漸走向空洞而死亡，始成為「外面假禮假體面」，這也正是家族末世的徵兆。脂批所感慨的：「學乃大眾之規範，人倫之根本，首先悖亂以至於此極，其賈家氣數即此可知。」即是就此而發。

四、結語

一般都以為，「社會」是對個體的壓抑甚或個性的抹煞，尤其在有關《紅樓夢》人物的閱讀研究上，更往往將個體與傳統文化視為對立而衝突互斥的兩端，因此無論是從審美角度或性格視角，扁平化與刻板化的情況已屬常見；益發嚴重的是離心式的研究立場往往脫出《紅樓夢》的內在框架，「以今律古」式的現代個人主義的介入，更容易造成空洞失根的詮釋誤區。但是，潘乃德（Ruth Benedict, 1887-1948）的人類學研究卻指出，一般人認為社會與個人必然是對立的兩極，這是 19 世紀二元觀念所導致的最錯誤見解，因為所謂社會，絕不是超離於個人之上的單元。若無文化的指引，個人則絲毫不能發揮其潛力；反過來說，文化所包含的任因素，歸根究底都是個人的貢獻，因此文化與個人的關係，一向是相互影響的。一味強調文化與個人的對立，並不能釐清個人的問題；只有強調兩者的相互影響，才能掌握個人的真相；而欲瞭解個人的行為，我們不能只探尋個人生命歷史與其稟賦的關係——甚且還以武斷的標準來測定稟賦的高低。我們更需考察個人所偏好之反應與文化制度所選定之行為兩者的關係。¹¹⁸

職是之故，欲重估《紅樓夢》的人物性格內涵，勢必要重新奠基於對「文化」

¹¹⁸ 〔美〕露絲·潘乃德（Ruth Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1993），第 8 章〈個人與文化模式〉，頁 299-302。

意義的重省，也必須返歸中國文化的傳統脈絡，進行個人與文化之關係的反思。由前述的論證可知，曹雪芹對塑造自我人格特質的觀點既是先天論的，也是環境論的，所主要關注的既有內部平衡中的轉化和變化，也同時涉及關於世界的一種平衡，包括兩者的相互作用，以及現實本身的建構¹¹⁹；換言之，書中從先天之氣與後天教養兩個範疇對人物之性格特質做了大部分的解釋，而無論哪一個範疇都一定程度上帶有決定論的（*deterministic*）傾向。進而可以說，在先天之氣／後天教養的動態辨證關係上，「正邪兩賦」之氣既是人格形成的推動者卻也是有待鑄模陶冶者，是後天教育的合作輔助者而非敵對抵抗者；在人格的追求上，作為應被引導琢磨而依賴的原質，也是必要條件卻絕非充分條件。

換言之，「正邪兩賦」的秀逸人士，固然因摻雜「邪氣」而不是正統主義下的大仁者，但也並非與正統文化悖反的對立者。毋寧說，「正邪兩賦」中的「正氣」使他們在面對一般的人性弱點與負面的環境力量時，能夠維持心性高度不致落入惡道，而迴別於富貴之家的紈袴子弟，與窮斯濫矣的清貧之輩；但若無貴族禮法之慣習與詩書教育的昇華與深化，則也僅能在本能上保有一種不向世俗環境妥協的頑強，雖有不被磨滅的非凡性靈，仍終究無法成為「閒賞美學」的體現者與「高雅精神」的傳承者。據此，《紅樓夢》中「人物性格構成」的深層內涵當可得到更精確的理解。

¹¹⁹ 這個說法，借用皮亞傑（Jean Piaget）導源於一種開放系統的進化生物學模型的觀點。參〔美〕羅伯特·凱根著，韋子木譯：《發展的自我》，頁49。

引用書目

一、原典文獻

- 《禮記》，《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，1982。
- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1993。
- 漢·劉向：《古列女傳》，收入鄭曉霞、林佳鬱編：《列女傳彙編》第9冊，北京：北京圖書館出版社，2007。
- 晉·葛洪：《西京雜記》，臺北：臺灣商務印書館，1967。
- 北齊·顏之推撰，王利器注：《顏氏家訓集解》，臺北：明文書局，1982。
- 唐·房玄齡：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992。
- 唐·姚思廉等：《陳書》，臺北：鼎文書局，1986。
- 唐·白居易：《白居易集》，臺北：漢京文化公司，1984。
- 後晉·劉昫等：《舊唐書》，臺北：洪氏出版社，1977。
- 明·袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 清·曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995。
- 清·脂硯齋等評，陳慶浩輯校：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》，臺北：聯經出版事業公司，1986。
- 清·徐珂編撰：《清稗類鈔》，北京：中華書局，2003。
- 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。
- 一粟（周紹良、朱南銑）編：《紅樓夢卷》，臺北：新文豐出版公司，1989。
- 馮其庸纂校訂定：《八家評批紅樓夢》，北京：文化藝術出版社，1991。

二、近人論著

- * 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- * 邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，臺北：桂冠圖書公司，2002。
- * 金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》，北京：中國青年出版社，1988。
- 金啟琮：《北京郊區的滿族》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，1989。

- 周汝昌：《紅樓小講》，北京：中華書局，2007。
- 周思源：〈紅樓鎖鑰話「受享」〉，《紅樓夢學刊》4（1995），頁 117-131。
- 馬宗學編：《識字運動 民眾學校經營的理論與實際》（1935 初版），北京：商務印書館，2007。
- 梅新林：《紅樓夢哲學精神》，上海：學林出版社，1997。
- 陳寅恪：《元白詩箋證稿》，上海：上海古籍出版社，1982。
- 張莘：《從美石到禮玉——史前玉器的符號象徵系統與禮儀文化進程研究》，成都：巴蜀書社，2011。
- 葉光輝、楊國樞：《中國人的孝道：心理學的分析》，重慶：重慶大學出版社，2009。
- 葉智魁：《休閒研究——休閒觀與休閒專論》，臺北：品度股份有限公司，2006。
- 鄭發祥：《主體心理學》，上海：上海教育出版社，2006。
- 蔡鋒：《春秋時期貴族社會生活研究》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- * 歐麗娟：〈由屋舍、方位、席次論《紅樓夢》中榮寧府宅的空間文化〉，《思與言》48：1（2010.3），頁 5-53。
- * 歐麗娟：〈論大觀園的空間文化——以屋舍、方位、席次為中心〉，《漢學研究》28：3（2010.9），頁 99-134。
- 歐麗娟：〈論《紅樓夢》的「佳人觀」——對「才子佳人敘事」之超越〉，《文與哲》24（2014.6），頁 113-152。
- * 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書公司，1977。
- 錢鍾書：《談藝錄》，北京：中華書局，1999。
- 薩孟武：《紅樓夢與中國舊家庭》，桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 嚴志雄：〈錢謙益攻排竟陵鍾、譚側議〉，《中國文哲研究通訊》14：2（2004.6），頁 93-119。
- 〔日〕加藤秀俊著，彭德中譯：《餘暇社會學：探討大眾休閒生活的衍變與趨向》，臺北：遠流出版公司，1989。
- * 〔日〕谷川道雄著，馬彪譯：《中國中世社會與共同體》，北京：中華書局，2004。

- *〔日〕谷川道雄著，李濟滄譯：〈六朝士族與家禮——以日常禮儀為中心〉，收入高明士編：《東亞傳統家禮、教育與國法（一）：家族、家禮與教育》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁3-21。
- 〔英〕傑克·古迪著，王榮欣、沈南山譯：《烹飪、菜餚與階級》（*Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*），杭州：浙江大學出版社，2010。
- 〔英〕Michael Wyness 著，王瑞賢等譯：《童年與社會：兒童社會學導論》（*Childhood and Society: an Introduction to the Sociology of Childhood*），臺北：心理出版社，2009。
- *〔美〕托斯丹·邦德·范伯倫著，李華夏譯：《有閒階級論：一種制度的經濟研究》（*The Theory of the Leisure Class- An Economic Study of Institutions*），臺北：左岸文化出版社，2007。
- 〔美〕約翰·凱利著，趙冉譯，季斌校譯：《走向自由——休閒社會學新論》（*FREEDOM TO BE: A New Sociology of Leisure*），昆明：雲南人民出版社，2000。
- 〔美〕莎拉·布萊弗·赫迪著，薛絢譯：《母性》（*Mother Nature*），臺北：新手父母出版社，2004。
- 〔美〕愛丁頓、〔美〕陳彼得著，李一譯：《休閒：一種轉變的力量》（*Leisure as Transformation*），杭州：浙江大學出版社，2009。
- 〔美〕羅伯特·凱根著，韋子木譯：《發展的自我》（*The Evolving Self*），杭州：浙江教育出版社，1999。
- 〔美〕露絲·潘乃德著，黃道琳譯：《文化模式》（*Patterns of Culture*），臺北：巨流圖書公司，1993。
- 〔美〕Gene Bammel & Lei Lane Burrus-Bammel 著，涂淑芳譯：《休閒與人類行為》（*Leisure and Human Behavior*），臺北：桂冠圖書公司，1996。
- 〔美〕Geoffrey C. Godbey 著，葉怡矜等譯：《休閒遊憩概論：探索生命中的休閒》（*Leisure in Your Life: An Exploration*），臺北：品度股份有限公司，2005。
- *〔捷克〕米蘭·昆德拉著，尉遲秀譯：《小說的藝術》（*L'Art du Roman*），臺北：

皇冠文化出版公司，2004。

〔捷克〕米蘭·昆德拉著，韓少功等譯：《生命中無法承受之輕》，臺北：時報文化出版公司，1995。

〔德〕馬克斯(Karl Heinrich Marx)、〔德〕恩格斯(Friedrich Von Engels)著：《馬克思恩格斯全集》，第3卷，北京：人民出版社，1960。

〔德〕馬克斯(Karl Heinrich Marx)、〔德〕恩格斯(Friedrich Von Engels)著：《馬克思恩格斯選集》，第1卷，北京：人民出版社，2006。

Basil Bernstein, *Class, Codes and Control: Volume 1 - Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Charles K. Brightbill, *The Challenge of Leisure*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1960.

Peter L. Berger & Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books, 1967.

Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Edited and with an Introduction by John B. Thompson. Cambridge: Polity Press, 1991.

Pierre Bourdieu, "Field of Power, Literary Field and Habitus," *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, edited and introduced by Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, 1993.

Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*. New York: Prometheus Books, 1998.

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Jin, Ji-Shuei, and Zhou, Sha-Chen. *Wangfu Shenghuo Shilu* (Memoir of the Life in Prince's Mansion). Beijing: China Youth Publishing Group, 1988.
- Kundera, Milan. *The Art of the Novel*. (Translated by Wei Chi-Xiu.) Taipei: Crown Popular Publishing LTD., 2004.
- Mou, Zong-San. *Zhongguo Zhexue Shi Jiu Jiang* (Nineteen Lectures on Chinese Philosophy). Taipei: Student Book Co., 1983.
- Ou, Li-Chuan. "A New Interpretation on the Spatial Culture of the Rong and Ning mansions in the *Dream of the Red Chamber*." *Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Science* 48:1 (2010): 5-53.
- Ou, Li-Chuan. "A New Interpretation on the Spatial Culture of the Prospect Garden in the *Dream of the Red Chamber* - Houses, orientations, and seat allocations." *Chinese Studies* 28:3 (2010): 99-134.
- Qian, Mu. "Luelun Wei Jin Nanbei Chao Xueshu Wenhua yu Dangshi Mendi zhi Guanxi (To introduce briefly the Relationship between Intellectual Culture and Family Status during Wei, Jin and North-South dynasties)," In *Zhongguo Xueshu Sixiang Lue Cong* (A Collection of Essays on Chinese Intellectual History). Taipei: The Grand East Book Co., 1977.
- Qiou, Tian-Zhu. *Bourdieu Wenhua Zaizhi Lilun* (Cultural Production of Pierre Bourdieu). Taipei: Guei Guan Book Shop, 2002.
- Tanigawa, Michio. *Zhongguo Zongshi Shehui yu Gongtongti* (Chinese Medieval Society and Community). (Translated by Ma Biao.) Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.
- Tanigawa, Michio. "Liuchao Shizu yu Jiali: Yi Richang Liyi wei Zhongxin (Gentry Clans and Family Etiquette in the Six Dynasties: Focus on Daily Etiquette)," (Translated by Li Jichang). In *Dongya Chuantong Jiali, Jiaoyu yu Guofa* (Traditional Family Etiquette, Education and National Law in Eastern Asia), edited by Kao, Mingshi, pp.3-21. Taipei: National Taiwan University Press, 2005.
- Veblen, Thorstein B.. *The Theory of the Leisure Class - An Economic Study of Institutions*. (Translated by Li Huaxia.) Taipei: Rive Gauche Publishing House, 2007.

