

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

紅樓夢與魏晉名士思想

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-002-050-

執行期間：91年08月01日至92年12月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：郭玉雯

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 2 月 18 日

紅樓夢與魏晉名士思想（修正稿）

郭 玉 雯

前 言

《紅樓夢》屬言情小說，其思想雖不能說是體大思精，但至少是自成一格的。除了摘取書中描述參禪悟道、讀莊仿莊的文字來證明其具有佛道思想之外，是否找得到一個切入點，以便較完整的說明其自成一格的思想？包括對宇宙、人生、自然、社會的看法，甚至是很實際的待人接物與生活的態度？據其好友張宜泉的記述，《紅樓夢》的作者曹雪芹字「夢阮」¹，余英時就說：「現在讓我們從思想的內涵方面考察曹雪芹何以特別接近阮籍與莊子。事實上，曹雪芹的反傳統思想基本上屬於魏晉一型，尤其是竹林七賢那種任情不羈的風流。……『夢阮』之『夢』即孔子夢周公之夢，絕不可等閒視之。」²雪芹的朋友也動輒以阮籍比喻之³，可見阮籍是雪芹一生最為嚮往，也有意學習的人格典範。此外，像敦誠也在懷念雪芹等故友的詩〈苻莊過草堂命酒聯句〉中說：「懶過嵇中散，狂于阮步兵。」註曰：「亦謂芹圃。」又在〈挽曹雪芹〉中說：「鹿車荷鍤葬劉伶」⁴，阮籍、嵇康、劉伶皆為魏晉的真名士⁵；此外，欲對書中賈寶玉作整體人格之說明，似乎也以「名士」之角度最為切當，牟宗三先生說：「曹雪芹著紅樓夢，著意要鑄造此種人格型態。其贊賈寶玉曰：『迂拙不通庶物，冥頑怕讀文章，富貴不知樂業，貧賤難耐淒涼。』」⁶此種四不著邊，任何處掛搭不上之生命即為典型之名士人格。曹雪芹可謂能通生命情性之玄微矣。此種人格是生命上之天定的。……名士人格確有其生命上之本質的意義，非可盡由外緣所能解析。曹雪芹甚能意識及此種生命之本質的意義，故能於文學上開闢一獨特之境界，而成就一偉大之作品。此境界亦即為魏晉名士人格所開闢所代表。」⁷可見曹雪芹確實有意將賈寶玉塑造成如嵇阮般的名士，而且這種人格型態所開闢出來的境界正是此書之所以偉大的理由。當然，賈寶玉的思想與風格與阮嵇不完全相同，因為名士的意涵如同其對世

¹ 張宜泉「題芹溪居士」題下注曰：「姓曹名霑，字夢阮，號芹溪居士。」見一粟編《古典文學研究資料彙編紅樓夢卷》（台北：中華，1963），頁8。

² 見〈曹雪芹的反傳統思想〉，收錄於氏著《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經，1978），頁250、251。

³ 如敦誠〈贈曹芹圃〉：「步兵白眼向人斜。」、敦敏〈贈芹圃〉：「一醉託醜白眼斜。」見一粟編《紅樓夢卷》，頁1、3、7。

⁴ 見一粟編《紅樓夢卷》，頁2、3。

⁵ 此三人皆為魏朝「竹林名士」，晉朝固然也有所謂的「中興名士」，但他們只是模仿阮籍嵇康的外在行為而已，只能算是假名士。可參考廖蔚卿女士〈論魏晉名士的狂與癡〉文中「真名士與假名士」一節，收錄於氏著《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安，1997），頁163。

⁶ 依據以庚辰本為底本的《紅樓夢校注》（台北：里仁，1984），此處應作「潦倒不通庶物，愚頑怕讀文章。……富貴不知樂業，貧賤難耐淒涼」。本文所引皆以此本為準，不另注。

⁷ 見《才性與玄理》（臺北：學生，1975 臺再版），頁70。

界的看法一樣非固著於固定的框框之內，樂蘅軍說：「其實在矛盾的外表下，名士是有其對世界的觀念的，只是他不願也不能把這個思想和信念固定在呆死的框子裡。而矛盾性，就正好使名士在對世界、對生命的態度上，始終能維持著一個能動性的、再生的，永遠可以重新再返回真實自我的心靈。……寶玉將名士的人格內涵，轉變到更個人主義，以及更詩意化、和哲理化的方向，對寶玉這樣名士來說，將感情注入世界，並體驗生命的意義，是比探討政教問題更為切身的。正也因此，寶玉使『名士』更添幾分嫵媚。」⁸賈寶玉的生命歷程固然是「因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空」（第1回），具有追求個人解悟的特質；同一回中作者也宣稱此書「不干涉時世」，然而以其家族與康熙、雍正兩位皇帝的關係，曹雪芹其實對政治的無常有極大的感慨，只是在書中皆以曲折的方式表達出來。本文有意比較以阮嵇為主的魏晉名士與曹雪芹或透過主角賈寶玉在《紅樓夢》中所表現的觀念思想、生活態度的異同。

第一節 反禮教與反君權

嵇康說：「越名教而任自然」⁹，阮籍則說：「汝君子之禮法，誠天下殘賤、亂危、死亡之術耳。」¹⁰阮籍曾因嫂歸寧，相與見別而遭到別人以為不合禮法的譏笑，他說：「禮豈為我設耶？」¹¹裴楷更說阮籍乃「方外之人，故不崇禮制」¹²。如果名教與自然之間的關係探討是魏晉名士的基本課題，嵇、阮反對禮教（名教）而傾向道家老莊的自然，其思想之實質內涵到底為何？其實阮籍早年也贊成儒家禮樂之教化，以為可以達成天下太平之境：「刑教一體，禮樂外內也。刑弛則教不獨行，禮廢則樂無所立，……禮逾其制，則尊卑乖；樂失其序，則親疏亂。禮定其象，樂平其心；禮治其外，樂化其內；禮樂正而天下平。」¹³然而在司馬氏掌權之後，他對於名教禮法即持完全反對的立場，他既然看過曹氏父子篡漢，為何看不慣司馬氏篡魏？難道只是因為司馬氏父子更為殘忍忌刻？臺靜農先生有一種解釋：「阮籍與嵇康雖說沒有如何效忠於舊朝，但不是絕無其政治關係及政治的意識，一旦屈膝於司馬氏的新朝也非所甘心。」¹⁴而且嵇阮因為名氣太大，不做官的話連隱遁都不可能，所以他們對政治生惡，對君權有一種逃避不了的無奈感，在此種心情之下，阮籍變得極為激憤地說：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身脩性，不違其紀。惟茲若然，故能長久。今汝造音以亂聲，作色以詭形，外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐

⁸ 見〈中國小說裡的名士形象及其變貌〉，收錄於氏著《意志與命運》（臺北：大安，1992），頁331、333。

⁹ 見〈釋私論〉，《新譯嵇中散集》（臺北：三民，1998），頁298。

¹⁰ 見〈大人先生傳〉，《新譯阮籍詩文集》（臺北：三民，2001），頁187。

¹¹ 見《晉書》（臺北：鼎文，1980）卷49本傳，頁364。

¹² 見《新譯世說新語》（臺北：三民，1996），〈任誕〉，頁665。

¹³ 見〈樂論〉，《新譯阮籍詩文集》，頁97。

¹⁴ 見〈嵇阮論〉，收錄於《靜農論文集》（臺北：聯經，1989），頁96。

偽以要名。立君而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神。強者睽睨而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉以成貪，內險而外仁。罪至不悔過，幸遇則自矜。馳此以奏除，故循滯而不振。今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳，而乃目以為美行不易之道，不亦過乎！今吾乃飄飄於天地之外，與造化為友，朝餐湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉！故不通於自然者不足以言道，闇於昭昭者不足與達明，子之謂也。¹⁵

表面上，這段話是反對君臣制度的建立，反對禮法，但真正欲批判的其實是「君權」，因為禮法的決定權與執行權就掌握在君王手裡，臣子與下民為了討好君王與禮法，只能過著內在的情實與外在的表現落差甚多的虛偽生活；君王自己亦假統治之名，行遂自己無窮欲望之實；此種「名」「實」不符的禮法早已失去其意義，而且終陷天下於奪權建制與戮君亡國相繼不斷的惡性循環中。嵇康對於君權亦有所批判：「且聖人寶位，以富貴為崇高者，蓋謂人君貴為天子，富有四海。民不可無主而存，主不能無尊而立。故為天下而尊君位，不為一人而重富貴也。……聖人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得。穆然與無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素土接賓客也。雖建龍旂，服華袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘於上，蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？」¹⁶只要君王不存私念，以萬物為心，百姓「自然」能過自給自足的日子；這段話中，「天下為公」等語豈非儒家思想？既然如此，嵇康為何還要「非湯、武而薄周、孔」¹⁷？

嵇阮在「名教」與「自然」的關係上是否真認為彼此對立而無法諧調？其實是他們說的話有時比較偏激而已，還有行為也常常故意不守禮法。余英時說：「夫叔夜、嗣宗亦非真以自然與名教為對立，名教苟出乎自然，則二者正可相輔相成。徒以魏末之名教，如何曾輩所代表者，殊非嗣宗、叔夜所能堪，故不得不轉求自我之超世絕俗耳！史稱阮、嵇等均嘗有濟世志，殆亦欲轉移一世之頹風，使末流之禮法重返於自然之本。」¹⁸嵇阮所反的禮教其實是已經失去自然之內涵——父子之親、君臣之義，只徒具形式的禮法，至於行為的不守禮法更是想要現身說法：內在的「情」比外在的「禮」重要。本傳記載他親自送別長嫂，打破叔嫂不通聞問之禮教，但從另一方面來說，他與兄嫂居住在一起，有「親親」之情實，親自送別豈非「親親」之情的自然表現？「性至孝」的他在聽到母喪消息時，居然繼

¹⁵ 見〈大人先生傳〉，《新譯阮籍詩文集》，頁 185、187。

¹⁶ 見〈答難養生論〉，《新譯嵇中散集》，頁 200。

¹⁷ 見〈與山巨源絕交書〉，《新譯嵇中散集》，頁 137。

¹⁸ 見〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收錄於氏著《中國知識階層史論》（臺北：聯經，1980），頁 321。

續下完墓；又飲酒吃肉之後，方與母親訣別，這種行為違背一般禮節，但兩次吐血數升卻表現出傷痛欲絕之至情，誰說這種背禮合情之舉非至孝之表現？魯迅說：「魏、晉，是以孝治天下的，不孝，故不能不殺。爲什麼要要以孝治天下呢？因爲天位從禪讓，即巧取豪奪而來，若主張以忠治天下，他們的立腳點便不穩，辦事便棘手，立論也難了，所以一定要以孝治天下。……大凡明于禮義，就一定要陋于知人心的，所以古代有許多人受人很大的冤枉。例如嵇、阮的罪名，一向說他們毀壞禮教。但據我個人的意見，這判斷是錯的。魏、晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因爲魏、晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，那崇奉不過是偶然崇奉，如曹操殺孔融，司馬懿（筆者注：應是司馬昭）殺嵇康，都是因爲他們和不孝有關，但實在曹操、司馬懿何嘗是著名的孝子，不過將這個名義，加罪於反對自己的人罷了。于是老實人以為如此利用，褻黷了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教。」¹⁹

曹操與司馬氏在亂世都無法不使用法家的手段，真的法家也就罷了，縱使失去「親」與「義」的內涵，禮法至少還有形式的客觀義，法家原主張「王子犯法，與庶民同罪！」連君王也有應當遵行之法則；然而一旦掌握住禮法的解釋與執行的政治力量時，禮法也非常容易成爲只是訴諸君王主觀好惡之權柄而已。漢朝的名教至少是「儒」「術」並行，到了魏晉只賸「術」，所以名教不得不墮落爲殺人的工具，也就是掌權者往往假借「不孝」的理由殺害異議士子，例如曹操殺孔融，司馬昭殺嵇康，孔融、嵇康未必不孝²⁰，但二人皆死於禮法之下。魯迅所說之「禮教」其實已具內外之別，在上位者所崇奉的只是外在的禮教形式，連「崇奉」也只是表面的，骨子裡是操弄禮教形式作爲殺人的工具，所以這些人才真是毀壞禮教意義者；司馬昭還在曹髦死後，還強迫太后誣指曹髦對她有誣謗、下毒、用弓箭等「不孝」之行為。至於嵇阮表面上所反對的正是前者所崇奉的禮教形式，之所以反對的原因即太相信內在的禮教——情，重情的「老實人」見上位者只是利用禮教奪權操柄，不平到了極點又無計可施，只得故意在禮教形式上作文章，驚世駭俗的目的不但可以讓人思考一下禮的真正意義何在，也可完成反抗者的姿態。廖蔚卿說：「魏晉名士的放誕行爲所蘊涵的意義，實出於相關的兩種目的：即對於弄權者得反抗與個人人格的維護。對於權勢反抗而不採取政治或暴亂行爲，則只有消極的反抗約束生活的現世禮法，所以魏晉名士在君臣、父子、男女等人倫關係中，常有超越禮教的言行；在一般生活方面，也常做出違風背俗的行事。」²¹不過這些反抗弄權者往往也付出慘痛的代價，嵇康之外，阮籍爲禮法人士深疾如寇讎，幾次亦瀕臨死亡之淵：

阮籍遭母喪，在晉文王坐進飲酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：明公方以孝治天

¹⁹ 見〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，《魏晉思想》（臺北：里仁，1995）乙編，頁13、14。

²⁰ 《後漢書》（臺北：鼎文，1979），本傳說孔融「年十三喪父，哀悴過毀，扶而後起，州里歸其孝。」見頁606；至於嵇康被殺之根本原因，據余英時說：「在於其爲曹魏之姻戚，且有實際反抗司馬氏之行動兩點。」見〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁309。

²¹ 見〈論魏晉名士的狂與癡〉，頁155。

下，而阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。文王曰：嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也。籍飲噉不輟，神色自若。²²

由此可見禮法的解釋權（合或不合禮法）與執行權完全操縱於掌權者手中，或許司馬氏欲保留一二名士以示自己寬大，其實上位者欲殺與不殺何嘗需要理由？牟宗三先生說該時候「殺與被殺，皆無客觀的理由。人命之賤，賤於草木，人之存在成爲毫無理由者（偶然之存在，非理性之存在）。」²³而「以孝治天下」就成爲不忠的篡位者以不孝來誅殺異己的代名詞。如此情形之下，只符合孝或其他德目的外規非但虛偽，從政治的角度來看，只能算是向當權者卑躬屈膝而已。

《紅樓夢》作者曹雪芹之所以號「夢阮」，紅學家周策縱曾從政治層面來解釋，他認爲阮籍的父親阮瑀曾做過曹操的書記，與丕、植兄弟亦友好，爲「建安七子」之一；而阮籍曾拒絕屬司馬一黨蔣濟的邀請，卻擔任過欲謀振興曹魏（何晏亦參與其中）之曹爽的參軍；其沉浸於老莊思想，與何晏相似，違背司馬氏的所倡導的禮教（所謂「以孝治天下」）。他說：「曹雪芹因雍正奪取政權後發現曹家和他的政敵胤禛、胤禵有關係而遭抄家之禍。他的身世自然很容易使他聯想到阮籍在司馬氏奪取政權後的遭遇。何況阮家世屬曹黨，而雪芹的祖父曹寅就時常被稱贊才如曹植；寅著《續琵琶》傳奇替曹操贖回蔡文姬事吹噓，當時人便批評他可能袒其同宗。曹寅贈洪昇詩正有『禮法誰曾輕阮籍』之句。敦誠也曾引杜甫詩說雪芹乃是『魏武之子孫』；而敦敏寄雪芹的詩也說：『詩才憶曹植。』這當然並不一定是說曹雪芹已確認曹操是他的祖先。」²⁴阮家是否屬於曹黨仍有爭議²⁵，當然，客觀的批判與主觀的感情不一定同步，所謂「君臣有義」雖不似「父子有親」自然，但莊子亦曾假孔子之語說：「（君臣之義）無所逃於天地之間。」²⁶但那是就生下來時已在君臣有分的制度裡而言，有相當的無奈之感，與其推翻制度不如設法在此制度裡逍遙自在；最好的方法當然是不作官，像陶淵明似的歸隱起來，但不管是否出仕，生爲某朝代的子民仍有逃不掉的「自然」的依屬感，到了改朝換代之際仍然會發作²⁷，這也是道家思想承認的。不論如何，曹雪芹的家庭確實曾遭受到政治力量的極大影響，祖父曹寅雖得康熙皇帝之信任，但派遣在江南當耳目，責任雖重但並不光采；織造署的官也不算高，內務府的職位畢竟只是皇帝的包衣（奴才）而已，其中想必有許多無可奈何之處。康熙皇帝四次駐蹕曹家，帶

²² 見《新譯世說新語》，〈任誕〉，頁 659。

²³ 見《才性與玄理》，頁 383。

²⁴ 見〈周汝昌著《曹雪芹小傳》序〉，收錄於氏著《紅樓夢案——棄園紅學論集》（香港：中文大學出版社），頁 177。

²⁵ 阮籍對於曹魏政權的腐敗未嘗不加以諷刺，〈詠懷詩〉其 31 曰：「鴛鴦發魏都，南向望吹臺，簫管有遺音，梁王安在哉？戰士食糟糠，賢者處蒿萊。歌舞曲未終，秦兵已復來。夾林非吾有，朱宮生塵埃。軍敗華陽下，身竟爲土灰。」見《先秦漢魏南北朝詩》（臺北：木鐸，1982），頁 502。

²⁶ 見《莊子集釋》（臺北：唯一，1975），〈人間世〉，頁 155。

²⁷ 陶淵明之致仕隱居是否因爲「恥事二姓」固然有爭議，但並不能排除其爲理由之一的可能性。縱使其退隱有部分原因是「恥事二姓」，也無法說他受儒家觀念所拘限，因爲那可能是一種自然的感情。

來一些虛熱鬧，爲了應付排場，曹家虧空不少錢，加上應付諸王子與太監需索；到了雍正即位，一方面曹家與之無淵源，加上曹家與姻親李煦在諸王子爭儲位時不一定選對邊²⁸，雍正就以虧空爲藉口而把曹家給抄了²⁹。其實康熙也深知曹家虧空，但事關自己南巡，所以讓曹家慢慢補上；爲何到雍正手裡，虧空就變成不可赦的重罪？孟子曰：「趙孟之所貴，趙孟能賤之。」（告子篇）皇帝的榮寵同時也帶來降罪，禍福相倚，政治如此不可靠，曹雪芹怎能不生沉沉的感慨？

《紅樓夢》中對於君臣倫理當然不敢直接批評，最激烈的也不過是 36 回中有一段批評「愚忠」的話：「那些個鬚眉濁物，只知道文死諫，武死戰，這二死是大丈夫死名死節。竟何如不死的好！必定有昏君他方諫，他只顧邀名，猛拼一死，將來棄君於何地！必定有刀兵他方戰，猛拼一死，他只顧圖汗馬之名，將來棄君於何地！……那朝廷是受命於天，他不聖不仁，那天地斷不把這萬幾重任與他了。可知那些死的都是沽名，並不知大義。」也是魏晉名士的向秀、郭象說：「故當而無傷者，非仁義之招也。然而天下奔馳，棄我殉彼以失其常然。」³⁰犧牲生命只爲名節確實可謂「失之自然」。曹雪芹在《紅樓夢》第 1 回雖說：「不傷時罵世」，但他不可能對「抄家」此種橫暴之君權只是逆來順受而已³¹；依張愛玲的考證：「我們對早本知道得多了點，就發現作者早期規避文網不遺餘力，起先不但不寫抄沒，甚至於避免寫獲罪。」³²後來因爲情節需要，更爲了抄家確實造成雪芹個人與家族無法抹去的深深傷痕，只得灑著「血淚」，忍痛寫出抄家的結局。雖然今日不能肯定作者怎麼寫抄家，但在文網高張之下，一定將賈府之被抄寫得罪有應得³³，雖然如此，《紅樓夢》原先抄家的場面還是被丟棄了，不論是被雪芹自己或是他人，都可以證明那是一個政治高壓的時代。其實，現今所見程高本的抄家描寫也可以證明此點，書裡寫抄家不久之後，家產也發還，爵位也依舊，皇恩浩蕩，那有什麼「幼子恐怖死」的氣氛？換言之，爲了可以通過文網，如今所見之抄家（非曹雪芹手筆）改成像兒戲一般。所以雪芹敢如實描寫當時政治上最應避忌的抄家情節³⁴，勇氣確實不小。如果雪芹寫抄家代表對雍正皇帝間接的抗議，他對於乾隆也表現出類似的行爲，因爲這位皇帝最惡滿人沾染漢習，詩酒寓托，牢騷不平，敢以此自高者，必遭罪譴，因此雪芹與好友知交詩酒往返，在

²⁸ 周汝昌說曹家與李家自始就不屬於雍正一黨，而與允禩等反有來往。雍正即位後，在曹頌處查出允禔一對鍍金獅子，李煦也曾因送允禩婢女事發而下獄。見《紅樓夢新証》（北京：人民文學社，1985），頁 30。周策縱〈玉璽·婚姻·《紅樓夢》〉一文亦談及，該文收錄於周前揭書中。

²⁹ 雖然都說曹家是因虧空而被抄家，但周汝昌認爲曹家被抄之後，財產並沒有用來抵充虧空，而是賞給了隋赫德，所以「虧空」只是一個藉口而已。見《紅樓夢新証》，頁 628

³⁰ 見《莊子集釋》，〈駢拇〉注，頁 323。

³¹ 周汝昌說：「雍正時之逮問抄家，非兒戲事，如《永憲錄續編》所記，十二年學政俞鴻圖被劾，『上震怒，逮問籍沒，妻先自盡，幼子恐怖死，……』亦足見一斑矣。」光是聽到抄家消息就可以嚇死，可見其力量。見《紅樓夢新証》，頁 635。

³² 見《紅樓夢魘》（臺北：皇冠，1977），頁 420。

³³ 作者替賈赦安排石呆子案（48 回），又描寫賈政收受被抄甄家私下轉移之財物（75 回）。

³⁴ 雍正最喜抄大臣之家，他說：「朕即位以來，外間流言有謂好鈔沒人之家產者，有謂……」（見《欽定四庫全書·世宗憲皇帝上諭內閣》（臺北：商務，1983）卷 46，頁 18。

當時是具有反抗意義的³⁵，怪不得敦誠謂雪芹「詩膽如鐵」。

周策縱也曾對於賈寶玉所說「那朝廷是受命於天，……並不知大義。」其中所隱含的微言大意有所解釋：「一方面好像是在說：那朝廷之所以能受得天命，是因他既聖且仁，若他原不聖不仁，天地早就不會給他這皇位了。……可是從另一方面看，也可能這樣說：那朝廷固然是受了天命，但若他不聖不仁起來，那天地也就不會再給他這皇位了。……若皇帝是聖與仁，他有天命，你不死他也會保住皇位；若他不聖不仁，你死了也保他不住。……寶玉這般批判『大丈夫死名死節』，這種思想在明清時代當然早已可找到，不過也許這還是根源於魏、晉時代反對『名教』的玄學思想。……（寶玉說皇帝必須是『聖』和『仁』，是否暗示曹雪芹對康熙皇帝比較有好感？康熙皇帝去世後本來就諡曰『仁皇帝，廟號聖祖。』寶玉譏刺『沽名』和『並不知大義』，使人想起雍正帝著有《大義覺迷錄》，替自己辨白別人加他以『謀父之名』、『逼母之名』、『弑兄之名』、和『屠弟之名』，這兒是否有點指桑罵槐？」³⁶比較而言，曹雪芹對於康熙自然較有好感，此與皇帝本身的品性亦有關連；不過基本上，他對於君權仍舊是反對的，因為好皇帝仍然會造成臣子的壓力，因為君尊臣卑，客觀情勢即如此。

《紅樓夢》中有關康熙皇帝南巡一事，作者實透過元春省親之情節曲折地表達其感受，16回脂評說：「借省親事寫南巡，出脫心中多少憶昔感今。」³⁷此回文中，借賈府老一輩的僕人趙嬷嬷說接駕四次的甄家（正是曹雪芹家），「好勢派！……別講銀子成了土泥，憑是世上所有的，沒有不是堆山塞海的，『罪過可惜』四個字竟顧不得了。」³⁸「也不過是拿著皇帝家的銀子往皇帝身上使罷了！誰家有那些錢買這個虛熱鬧去？」可見康熙駐蹕於織造署時，排場之豪華奢侈可以到「罪過」的地步，此非批評為何？雖然雪芹也順便斥責了自己曹家的鋪張浪費，但曹家敢不講究排場嗎？據說當時的陳鵬年就因為主張遵旨節省而得罪總督阿山³⁸，後即被論罪。當然，皇帝可以說全天下都是他的家產，臣子怎麼花的錢也都是皇帝的錢，但這豈不就是阮籍、嵇康所批評的「竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。」³⁹「豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？」³⁹之觀念？書中賈元春的個性與康熙有類似之處，所謂「崇節尚儉，天性惡繁悅樸」，曾勸家人道：「以後不可太奢，此皆過分之極。」（見《紅樓夢》17、18回）康熙確實曾下旨從簡⁴⁰，但君臣各自所居之情勢如此，雖彼此皆不願浪費，但畢竟造成了「虛熱鬧」之景，大家虛偽一場，君臣倫理成了上下相欺的把戲。不過誰是真正受害者？康熙南巡所帶來的傷害在書中元春省

³⁵ 見周汝昌《紅樓夢新証》，頁715-716。

³⁶ 見《〈紅樓夢〉裡的一個思想問題及其背景》，《紅樓夢案——棄園紅學論集》，頁95-96。

³⁷ 本文脂評皆見於陳慶浩所編《新編石頭記脂硯齋評語輯校》（臺北：聯經，1979），不另注。

³⁸ 見趙岡《紅樓夢論集》（臺北：志文，1975），頁54。

³⁹ 分見《大人先生傳》，《新譯阮籍詩文集》，頁187；《答難養生論》，《新譯嵇中散集》，頁298。

⁴⁰ 「康熙三十八年曹李二人第一次主辦接駕事誼，四十一年皇帝又要南巡。該年八月康熙在李煦的走摺後批道：朕九月廿五日自陸路看河工去，爾等三處千萬不可如前歲伺候。若有違旨者，必從重治罪。」見趙岡《紅樓夢研究新編》（臺北：聯經，1973），頁12。

親之後也暴露出來，53回烏進孝說：「娘娘和萬歲爺豈不賞的！」賈蓉忙笑道：「娘娘難道把皇上的庫給了我們不成！……這二年那一年不多賠出幾千銀子來！頭一年省親連蓋花園子，你算算那一注共花了多少，就知道了。再兩年再一回省親，只怕就精窮了。」72回夏太監要買房子，打發小太監來賈府索財，賈璉說：「一年他們也搬夠了。」「昨兒周太監來，張口一千兩。我略應慢了，他就不自在。」同一回，鳳姐還夢見元妃娘娘索錦百匹，可見平日應付宮中所需之心理壓力有多大？最無奈的是，雍正以為曹家接駕表面上虧的是公家的錢，骨子裡不知落下多少肥水，結果因為抄曹家所抄無幾，還有不少當票，故「聞之惻然」⁴¹，但曹家的命運可能因雍正一時的誤解與猜忌而改變嗎？

《紅樓夢》16回講到元春可以歸省的理由：「如今當今貼體萬人之心，世上至大莫如『孝』字，想來父母兒女之性，皆是一理，不是貴賤上分別的。當今自為日夜侍奉太上皇、皇太后，尚不能略盡孝意，因見宮裡嬪妃才人等皆是入宮多年，拋離父母音容，豈有不思想之理？在兒女思想父母，是分所應當。想父母在家，若只管思念兒女，竟不能見，倘因此成疾致病，甚至死亡，皆由朕躬禁錮，不能使其遂天倫之願，亦大傷天和之事。」顯然「當今」認為世間最大的道德即「孝」，就像何曾在阮籍面前稱頌司馬昭「以孝治天下」一樣；《紅樓夢》55回一開始也講：「且說元宵已過，只因當今以孝治天下，……」但事實上，世間最大的乃是君權，所以皇帝可將嬪妃宮女禁錮在宮中侍奉自己，「君為臣綱」堂而皇之凌駕於其他綱常之上。作者表面頌聖，其實省親在清朝或之前都沒真正發生過，故皇帝拆散臣子骨肉，不能遂其天倫之願，以致「大傷天和」就是歷史事實了。筆者在另一文說：「（元妃省親）種種繁文縟節，皇家典章無非是要神化君權，增加皇族不可窺探之尊貴。……其儀仗威嚴肅穆，如同神降一般、連元春的祖母、母親都在路旁跪下，畫面雖隆盛豐華，但也極為諷刺：人倫是自然的秩序，政治乃人為的規章，然而後者卻凌駕於前者之上……最諷刺的是主客易位。元春明明為客，但因為是皇妃，天下皆為其家產，所以花的是賈府的銀子，名義上卻是妃子的花園、皇室的行宮。」⁴²與魏晉時代的記載比照來看，「以孝治天下」的實情正是將虛偽的名教置於自然親情之上，而且這個詞語幾乎已專門用來諷刺以權謀取得天下的君王了。

周汝昌曾說雍正亦曾仿漢末察舉徵辟制度命舉孝廉方正人士⁴³：「按凡此令人咸知雍正乃最重孝行、最孝康熙之人也。」又命地區每處建二祠，一為忠義孝悌之祠，一為節孝婦女之祠。更曾經諭禮部，尊孔。其詞大概的意思是孔子所提倡的君臣父子之道，可以樹立綱維，人無踰閑蕩檢之事，「在君上尤受其益。」周說：「觀乎此，則孔教實維持封建秩序、鞏固封建統治之無上法寶，至明至確，而今之讀者不對照此等史跡以讀《紅樓夢》，恐必不易于曹雪芹之反對禮教之思想有較親切之認識。」與其像周汝昌一般歸罪於孔教，實不如責怪利用孔教之人；

⁴¹ 見《永憲錄續編》（臺北：文海，1971），頁67。

⁴² 見《紅樓夢人物研究》（臺北：大安，1994），頁284。

⁴³ 以下六段引文分別見於《紅樓夢新證》，頁581、592、632、632、607、607。

就像魏晉時代，爲上者自己弑君，往往也特別需要提倡孝道。雍正正在被其逼迫的親兄弟允禩出家時說：「其意以爲出家則無兄弟之誼，離世則無君臣之分也，荒誕不經如此！」允禩出家想必欲藉此逃避壓迫，也以此不承認雍正爲其君其兄，在一個高壓政權的時代，這是唯一反抗的方式。周說：「曹雪芹寫寶玉出家，意義上與允禩一流人有相似之處，但又進而從觀念上根本蔑棄倫常，是其反封建思想之突出表現，又不可與允禩等一概而論。」允禩只是反君權，雪芹則是「蔑棄倫常」，君權、父權、兄權、男權⁴⁴，一概反對。

相對於雍正的不斷騷擾逼迫自己的親弟，賈寶玉則是欲擺脫兄權唯恐不及，《紅樓夢》20回有一段描寫：「寶釵素知他家規矩，凡作兄弟的，都怕哥哥。卻不知那寶玉是不要人怕他的。……並不想自己是丈夫，須要爲子弟之表率。」如果利用兄權去壓迫庶弟，會造成不平衡的倫理關係，卑屬固然可憐，尊屬何嘗自由自在？父子兄弟之間不能只談令卑屬「害怕」的「規矩」，總也要顧及根本——「自然」的「親情」！賈寶玉遇到父親賈政的基本心態即是「害怕」，25回賈母就說：「素日都不是你們調唆著逼他寫字念書，把膽子唬破了，見了他老子不像個避貓鼠兒？」賈政要寶玉好好讀書也就罷了，但每每疾言厲色的態度是否必要？兒子畢竟不是仇人。33回賈政不問證據，竟將兒子按在凳上打至瀕死的場面；至於寶玉的母親王夫人，試看她在兒子被打時居然叫著亡子賈珠哭道：「若有你活著，便死一百個我也不管了。」又說：「這會子你倘或有個好歹，丟下我，叫我靠那一個！」此固屬人之常情，但未免庸俗！是否只要有一個兒子可靠，其他兒子的死活即可不顧？養兒是爲有靠嗎？賈政口口聲聲說打寶玉是爲「光宗耀祖」，其實王夫人與賈政的兩種目的非但達不成，縱使達到也只是父母的目的而已。如此一來，父母對子女就談不上真正的慈愛（應無任何條件），而子女若要「孝順」，只好像19回襲人勸寶玉一樣「裝假」：「你真喜讀書也罷，假喜也罷，只是在老爺跟前或在別人跟前，你只管批駁諂諂，只作出個喜讀書的樣子來，也教老爺少生些氣，在人前也好說嘴。」親子之間只能落得互相欺騙，慈與孝豈不都失去「親親」之情感內涵⁴⁵？寶玉被父親鞭笞幾死之餘，居然說出：「就便爲這些人死了，也是情願的！」（34回）對「父權」之壓迫顯然也毫不妥協！

第二節 崇情、尚氣與審美

魏晉名士之所以欲調和名教與自然，即因當時的名教是非自然的。何者爲自然？就人性而言，「情」是自然的，只是如阮籍等魏晉名士的重情輕禮，其所重之情，如父（母）子、朋友、兄弟、夫妻，仍然是以人倫關係爲主；至於賈寶玉

⁴⁴ 《紅樓夢》有濃厚的崇拜女性，貶低男性的思想，主要即因禮教皆爲男性所設，女性在男權的宰制之下，不能得遂自然之生命。也可以說曹雪芹貶男崇女的思想即反對當時尊男卑女的禮教，而反男權（反禮教）其中即隱含反君權、反父權、反兄權之意。

⁴⁵ 寶玉與雙親之間的關係確實相當疏離，筆者在另一文中曾呼賈寶玉爲「女媧之子」，因爲他的前身石頭爲女媧開天闢地時所搏鍊而賦有靈性，寶玉的真正雙親其實是女媧。見〈紅樓夢與女媧神話〉，《婦女與兩性學刊》12期（2001年6月），頁39-63。

的情則超出等差之別，例如對於孝道，他並不著意，樂蘅軍說：「寶玉用情，除黛玉外，受到寶玉真情感動的不止是青春少女一類的人而已，就是天上飛的燕、河裡遊的魚、地上落的花、樹上結的果，寶玉都一一寄以深情。雖然說寶玉最後在無可如何中，亦至『情不情』，但究竟這『情』正是充實寶玉人格內涵的最大部份。」⁴⁶據脂硯齋評點，賈寶玉最重要的思想或人格特質也是「重情不重禮」（21回），情內禮外，與阮籍的精神遙相呼應；如果忠孝在政治或家庭的權力場中，被當成工具般操弄得面目全非，破損不堪，最好的挽救方式就是重新提倡最自然，也更天生而成的「情」。阮籍對長嫂與剛去世的母親其態度不合禮教，卻是深情的表現；賈寶玉的情是不限於倫理的「博愛」，為更廣泛的同情。《紅樓夢》第9回，描述「不安本分」又「隨心所欲」的寶玉大發癡性，竟向秦鐘悄說兩人既一樣年紀，況又同窗，故不必論叔姪，只論弟兄朋友就是了。所謂「本分」即是禮教，寶玉永遠不可能將生命納入任何模式之中，尤其是禮教這種框框；他只想按照自己心性之所欲而行，而他的心性無非是深情成癡，所以隨心所欲的結果是與秦鐘結成莫逆知交，否則限於叔姪的輩份，又加上富貧之別，兩人將錯失深情相待之機會。「秦鐘」之名更是從魏晉名言而來，據《世說新語》記載⁴⁷，王戎喪兒，山簡弔之，王悲不自勝，簡曰：「孩抱中物，何至於此！」王說：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩。」王戎也是竹林名士；此情（秦）之所鍾，亦即寶玉癡性最好之註腳；秦鐘一方面為寶玉之情所鍾，另一方面也是寶玉性格之倒影。曹雪芹自己亦曾因孩子夭折而感傷成疾，甚至一命嗚呼⁴⁸，較王戎情似更重一層。

對其他的女性賈寶玉未嘗不是如此，第13回寶玉正當黛玉回南而寂索之時，滿腔情意無知己可訴；偏偏睡夢中聽聞堂姪媳秦可卿的死訊，更是難忍如此青春生命竟驟然消逝⁴⁹，急火攻心之下，好像真的被戳了一刀似的吐出一口血來。這種反應絕不合於禮教，獨合於寶玉對美好人物深情挹注的癡性，紅學家如俞平伯卻認為寶玉的激烈反應可以證明他與秦可卿之間有曖昧關係⁵⁰，尤其是第5回他才在秦的臥室中做過春夢，這種說法大概亦如一千七百年來阮籍、嵇康所遭受的誤解一般。周汝昌引《紅樓夢》第5回警幻仙子之言：「如爾（寶玉）則天分中生成一段癡情，吾輩推之為『意淫』。唯『意淫』二字，可心會而不可口傳，可神通而不可以語達。汝今獨得此二字，在閨閣中，固可為良友，然於世道中未免迂闊怪詭，百口嘲謗，萬目睚眦。」說：「由此足證我對『癡』的兩大特徵的

⁴⁶ 見〈中國小說裡的名士形象及其變貌〉，頁333。

⁴⁷ 見〈傷逝〉，頁587。

⁴⁸ 雪芹好友敦誠在「輓雪芹」一詩的注中說：「前數月伊子殤，因感傷成疾。」見一粟編《紅樓夢卷》，頁2。

⁴⁹ 秦可卿表面看來是病死的，但其實是上吊自盡，13回有許多未刪之文，最早發現這個問題的是俞平伯，可參考其書《俞平伯論紅樓夢》（上海：上海古籍，1988）。

⁵⁰ 俞平伯說：「寶玉與秦氏之一段曖昧事，書中所敘也極明顯。惟故意說些荒唐言，以愚讀者而已。」（《俞平伯論紅樓夢》，頁313）其實荒唐之中自有真理，只是高明如俞者亦偶而「不解其中味」，怪不得到了修正時期（放棄早期的自傳說），俞仍批評紅書有著嚴重的虛無思想與色情的描寫（頁619）。

解釋：一是它本身是『情』的一種真諦，一種高度；二是它的意義與價值不為世俗所理解、所容許，總要遭到最普遍最強烈的反對。」⁵¹具最高度之情者往往有不合於一般俗規之表現，如果又常對年輕女性而發，更容易被誤解為色情了。

情深之謂「癡」，阮籍亦未嘗不「癡」，晉書本傳謂其「博覽群籍，尤好老莊。嗜酒、能嘯、善彈琴。當其得意，忽忘形骸。時人多謂之癡。」⁵²「得意」大概即是「入了神」、「著了迷」，所以才會忘記自己的軀殼；莊子主張借由心齋坐忘以達忘我之境，魏晉名士卻常常通過飲酒⁵³、長嘯、彈琴來忘形骸。連自己的軀殼都忘記了，何況是社會的禮教？賈寶玉的癡乃更典型的「情癡」，主要是對年輕女性有極度的同情心，而且飲酒彈琴還需要借由外物，同情可是完全發諸內心，以《紅樓夢》30回為例，回目曰：「齡官劃薔癡及局外」，「癡丫頭」齡官因苦戀賈薔，癡癡地的在地上畫了無數的「薔」字，而寶玉躲在花叢不覺也看癡了，心裡恨不得替她分些過來。後來就發生賈寶玉忘記自己也身在雨中，卻只顧提醒齡官「身上都濕了」的「忘我」表現。寶玉對齡官的同情難道也可以解釋成兩人之間有曖昧關係嗎？齡官在寶玉發聲提醒下雨之後，因為後者隱在繁茂花葉之後，加上臉面俊秀，遂以為寶玉是個女孩，作者言外之意是：寶玉並非以男子的身份來同情女性，或者說寶玉的同情根本無關性別，第7回他初遇秦鐘，也是為「這等人物」居然生在寒門薄宦之家而起同情之心，而且過度同情到痛恨「泥豬癩狗」的自己為何生在侯門公府之家。寶玉對齡官與秦鐘的同情既無關性別，亦無關尊卑，因為齡官在賈家的身份極為低下，趙姨娘罵芳官「小淫婦！」「娼婦粉頭之流！」比賈家下三等奴才也不如（60回）；同一回中，連探春也說芳官之類的如同「貓兒狗兒」；而男女之防、尊卑之別正是禮教的最高內涵與目的，所以寶玉不顧男女尊卑而充分順著自己天生的同情發洩無遺，豈非「越名教而任自然」的最好詮釋？

寶玉在超越人倫的用情中，他與黛玉的愛情成為重心之一；此愛情之所以動人，乃因其完全出於自然，不但毫無勉強，且並不以婚姻為目的，換言之，不涉及任何社會價值，例如門當戶對、家族延續等等。所以二玉的情愛描寫可說是作者徹底「反禮教」與「任自然」的重要寄託，試看17、18回他批評代表禮教的李紈所住的稻香村「分明見得人力穿鑿扭捏而成」，而黛玉所住的瀟湘館則是「有自然之理，得自然之氣，雖種竹引泉，亦不傷於穿鑿。」意思非常明顯。

由「情」再往前推一步，魏晉思想中，對人的自然之性大抵持「順氣而言」的看法：「順氣而言，則性為材質之性，亦曰『氣性』，或曰『才性』，乃至『質性』。」⁵⁴以正始時期的代表作，劉劭的《人物志》為例，開卷即云：「蓋人物之本，出於情性。情性之理，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉？凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形；苟有形質，猶可即而求之。」

⁵¹ 見氏著《紅樓夢與中華文化》（臺北：東大，1989），頁156。

⁵² 見《晉書》卷49本傳，頁364。

⁵³ 會江左名士王孝伯說：「名士不須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀離騷，便可稱名士。」見《世說新語》〈任誕篇〉，頁693。

⁵⁴ 見《才性與玄理》，頁1。

⁵⁵此說受漢代宇宙論的影響相當明顯，董仲舒亦由陰陽之氣以言人之情、性。而不論是「氣性」、「才性」或「質性」，都是稟之自然，天生而成的性；所以聖人惡人都是先天才質氣性不同使然，至於一般人則善惡相混，以氣言性者因此很容易成爲「性分三品」說的擁護者。若不從善惡講，人的情性既是天地施氣之自然，每個都是殊異的，「每一『個體的人』皆是生命的創造品，結晶品。他存在於世間裡，有其種種生動活潑的表現形態或姿態。直接就這種表現形態或姿態而品鑑其源委，這便是《人物志》的工作。」⁵⁶「故順《人物志》之品鑑才性，開出一美學境界，下轉而爲風流清談之藝術境界的生活情調。……此皆是宋明儒所表示的精神上的基本原理與《人物志》系統所表現的精神上的基本原理相翻者，亦即藝術性的『才性主體』與『道德性主體』之不同。」⁵⁶此所以魏晉被稱爲中國文藝復興時代的理由⁵⁷，不止是由禮教的束縛中解脫出來，主要是確立人以才性爲主體，換言之，人只要盡量將自然的情性表現出來，本身即可成就一種個性美，如果透過藝術媒介，則可成就各種藝術美。以文學爲例，曹丕說：「文以氣爲主，氣之清濁有體，不可力強而至。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。」⁵⁸非但個性乃天成，巧拙之才能也是，所以不必改變本性，也不必模仿別人，巧有巧的美，拙有拙的趣，各適其性才是最重要的；而能夠帶著開放的立場對所有個性或風格加以品鑑，也能完成自己的藝術視野與境界。

《紅樓夢》中也充分展現此種精神，試看第7回賈寶玉初次遇秦鍾的心理：「天下竟有這等人物！如今看來，我竟成了泥豬癩狗了。」與《世說新語》所載：「驃騎王武子，是衛玠之舅，雋爽有風姿；見玠，輒歎曰：『珠玉在側，覺我形穢。』」⁵⁹這兩段描述豈不神似？尤其自己也是個如珠似玉（賈寶玉的亡兄名賈珠，典故亦可能從此來）的人物，對比自己美麗的人物非但不妒，而且自賤自卑地尊奉贊美對方，這就是真正的審美精神！就連寶玉之長相、命名也與魏晉名士有所關聯，《世說新語》記載：「裴令公有雋容儀，脫冠冕，羸服、亂頭皆好；時人以爲『玉人』。見者曰：『見裴叔則如玉山上行，光映照人！』」「王右軍見杜弘治，歎曰：『面如凝脂，眼如點漆，此神仙中人！』時人有稱王長史形者，蔡公曰：『恨諸人不見杜弘治耳！』」⁶⁰更有人謂荀靖、爽兄弟「二人皆玉也，慈明外朗，叔慈內潤。」⁶¹試看《紅樓夢》15、23回寫寶玉之像貌：「面如春花，目如點漆。水溶笑道：『名不虛傳，果然如「寶」似「玉」……見他言語清楚，談吐有致。』」「賈政一舉目，見寶玉站在跟前，神彩飄逸，秀色奪人。」可見魏晉時代喜歡用「玉」來比擬美麗的人物，且不只外表，美麗人物講話也得清楚有致，換言之，形神皆

⁵⁵ 見《人物志》（臺北：中華，1988），頁1。

⁵⁶ 見《才性與玄理》，頁44、50。

⁵⁷ 見沈剛伯〈中國歷史上的第一次文藝復興〉，《史學與世變》（臺北：大林，1978），頁25-34。

⁵⁸ 見〈典論論文〉，《黃氏逸書考》（臺北：藝文，1972），頁2。

⁵⁹ 見〈容止〉，頁560。

⁶⁰ 兩則皆見〈容止〉，頁560、569。

⁶¹ 見《三國志》（臺北：鼎文，1979）〈魏書〉〈荀彧傳〉注引皇甫謐《逸士傳》，頁80。

有動人之處方可，尤其是眼睛，正是精神寄託之處；此種美彷彿灰暗塵世中一種光亮，可以將人的注意力完全吸引過去，而就在奪人的燦爛裡，觀者可以擺脫塵念，忘卻利害關係（賈政注意到兒子長得頗為秀美時，「把素日嫌惡處分寶玉之心不覺減了八九」），將自己提昇至與被觀者「神仙」、「塵外」般的精神高度。

《紅樓夢》第1回作者也曾說到自己的創作動機：「今風塵碌碌，一事無成，忽忽念及當日所有之女子，一一細考較去，覺其行止見識，皆出於我之上。何我堂堂鬚眉，誠不若彼裙釵哉？……並無大賢大忠理朝廷治風俗的善政，其中只不過幾個異樣女子，或情或癡，或小才微善，亦無班姑、蔡女之德能。」曹雪芹認為當日所見女子雖受到束縛，但仍願意活出自己的「異樣」的生命姿態；這些姿態雖不一定符合於歷史的主流論述之標準，但卻是更動人的一種生命力量，或者說那就是生命的本身。至於他以品鑑的眼光來描述這些女子的行止見識，正是在「一事無成」之下才可能成就的藝術境界。牟宗三先生說：「此種『惟顯逸氣而無所成』之名士人格，言之極難，而令人感慨萬端。此是天地之逸氣，亦是天地之棄才。（溢出而無所附麗，謂之逸氣，即逸出之氣。無所成而無用，謂之棄才。即遺棄之才。）」⁶²賈寶玉的前身是一塊被「棄置」在大荒山青埂峰下的石頭，所以他天生不具為世所用之才，但其靈性既已通，即非真正無用，他的用即在對宇宙萬物寄以深情，亦在對宇宙萬物加以審美式的觀察；其所成就的非道德的或知識的，而是藝術的人生，或者說是飄逸在社會主流價值之外的自由人生。

《紅樓夢》第2回有一段描述賈雨村從天生所賦之「氣」來論人性，同時也交代了這些名士亦正亦邪，其實是非正非邪，根本超越道德善惡的來歷。他先將人性劃為三品（以氣論性的特徵）：除大仁大惡之外，其餘一般人皆稟小仁小惡而生，也就是正邪兩種氣皆賦。而像許由、陶潛、阮籍、嵇康、劉伶……等等，自然也是稟聰明靈秀的正氣與殘忍乖僻之邪氣而生，他們既不能成為大仁，也不能成為大惡；而與一般稟正邪兩氣者不同的是這些人絕不願把生命納入某種世俗的成規中：一般人不是利用聰明靈秀的正氣以追求「立德、立功、立言」之社會價值，就是依循殘忍乖僻之邪氣來排除阻止追求這些價值所遇到的障礙。從世人的眼光來看，許由等人的聰明靈秀自然是被他們自己浪費掉了，而他們與眾不同的舉止尤其顯得乖僻邪謬，世人因為覺得他們不近人情而有強烈的排斥感。這些不為世所驅遣亦不在乎被俗所誤解的方外人士，居任何職位都注定失敗（連皇帝也一樣），唯一合適的是做個無拘無束的「名士」，頂多成個藝術家；試看這一串名單中，竹林七賢即佔三位，其餘多屬詩詞畫書法超絕之人士，或者是表現真情至性而不顧禮法之女性。最大膽的是將陳後主這種亡國之君列名其中，大有君王位子不適合於他，而非陳後主不稱君職之意味。

在此名單中，皇帝貴族與奇優名倡、真實人物與虛構人物、男性與女性皆並列，不管尊卑、真假、男女，只論其生命之本質——也就是逸氣，這種觀點當然是反禮教的（也暗中反對了尊卑、男女與所謂「歷史的真實」、「小說的虛構」之分）。其實在男女之別上，阮籍已有相當的超越，據史傳記載：「鄰家少婦，有美

⁶² 見《才性與玄理》，頁70。

色。當壚沽酒，籍嘗詣飲，醉便臥其側。既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。其外坦蕩而內淳至，皆此類也。」⁶³固然也有人從阮籍戀母心理來解釋此種行爲，說他是退化到嬰兒階段以尋求女子的安慰⁶⁴。其實從名士的角度來說明可能更恰當，阮籍此舉非但超越了男女之防的禮教，而且也展示了魏晉思想中因「才性主體」的確立而同時產生的「審美主體」，牟宗三先生說《人物志》是一種「品鑑的論述，我們可以叫它是『美學的判斷』，或『欣趣判斷』，……這是直接就個體的生命人格，整全地、如其爲人的品鑑之。這猶之乎品鑑一個藝術品一樣。」⁶⁵所以醉臥在美麗少婦身旁純粹是一種審美的表現，而且因爲超越利害關係，少婦的丈夫亦不疑不阻。至於哀悼女子之青春夭亡，也是一種贊美「才」與「色」的行徑，那就更無佔有的目的了。王國維說：「苟吾人而能忘物我之關係而觀物，則夫自然界之山明水媚，鳥飛花落，固無往而非華胥之國，極樂之土也。豈獨自然界而已，人類之言語動作，悲歡啼笑，孰非美之對象乎？然此物既與吾人有利害之關係，而吾人欲強離其關係而觀之，自非天才，豈易及此？」⁶⁶所以審美態度往往是天生的，非矯飾或學習可得，而其最主要的內涵即超離利害關係。非常巧合的是，賈寶玉心中才色雙全、情癡至死的對象林黛玉，其「未嫁而亡」之基本造型一如阮籍故事中的兵家女，婚姻往往是愛情的功利目的，故作者在《紅樓夢》中所演繹的毋寧是一場純粹的愛情⁶⁷。

曹雪芹在書中對女性的禮贊除了才色之可欣賞外，其實已進一步的推到形而上學，劉小楓說：「在曹雪芹把本然情性推進到形而上學水平之後，所建立的形而上學形態既不是人倫社會的忠孝，也不是大徹大悟的悲憫，更不是『聖人有情而不累』的虛妄結論，而是女性般純潔溫柔的似水柔情。『溫柔』隨著本然情性的形而上學化而得到了同樣的哲學意義，並與女性的超驗美質（乾淨）一起，成為凌駕於一切聖人形象之上的價值形態。『堂堂鬚眉，誠不若彼群釵』，『女兒比阿彌陀佛，元始天尊的寶號還要尊榮無對』。與女性美質的形而上學形態相對立的，是男性的濁臭、殘忍、勢利和淫惡。現世的邪惡、粗暴、殘忍、汙濁在與清靜溫柔的女性美質相遇時，便會自慚形穢。『柔弱勝強剛』的老莊信念在此得到創造性的發展。」⁶⁸女性所代表的不只是美而已，更象徵著乾淨，一種洗滌惡濁的力量，而此五濁惡世主要即由男性所造成的，所以《紅樓夢》第2回作者借賈寶玉之口道：「女兒是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉，我見了女兒，

⁶³ 見《晉書》卷49本傳，頁364。

⁶⁴ 莊萬壽說：「阮籍除性格受母親的影響外，在心理防衛機制上，是由『退行作用』心理反應回到幼稚的時代，把一切好感的女性，轉化成母親，自己變成那麼幼小，那純真行爲可以任意放肆，則一個嬰兒赤子，他可以跟任何女子相見相別，甚至於同眠相臥，可以去哭弔不識女子之喪。」見〈阮籍與嵇康〉，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文津，1993），頁776。

⁶⁵ 見《才性與玄理》，頁44。

⁶⁶ 見〈紅樓夢評論〉，收錄於《紅樓夢藝術論》（臺北：里仁，1984），頁3。

⁶⁷ 可參考筆者另一文〈紅樓夢與女神神話傳說——林黛玉篇〉，《清華學報》新31卷1、2期合刊（2002年4月），頁101-133。

⁶⁸ 見氏著《拯救與逍遙》（臺北：久大，1991），頁308-309。

我便清爽；見了男子，便覺濁臭逼人。」如果男人因為用理論與制度來掌控與操弄而使紅塵世界腐敗，則女性在生活細節上往往訴諸感官與直覺而顯得清新似水，這又是禮教與自然之間的對比。

賈雨村以正氣邪氣來論人性，其實正邪都是後設的，只有在社會後天的規章之下才有正邪之別，所以第2回大仁大惡那一段安排給這位俗儒來說。就先天自然而言，不只是人，宇宙萬物莫非由陰陽之氣所構成，第31回曹雪芹藉湘雲與翠縷之間的談話，說出所謂「天地間都賦陰陽二氣所生」、「『陰』『陽』兩個字還只是一字」、「千變萬化，都是陰陽順逆……究竟理還是一樣」的話來，顯然即以「氣」（「陰」「陽」兩字仍只是「氣」一字而已）來解釋天地萬物之生化，生化的活動或順或逆，終究只是「氣」的變化而已。以氣來論宇宙可以推源至莊子：「生也死之徒，死也生之始，孰之其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐，臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐，故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」⁶⁹ 天地宇宙之萬物皆由一氣流轉所成，最後也回歸於氣，所以神奇與臭腐之相只是短暫的、相對的，氣會變化，若驟若馳，焉知此刻之神奇與臭腐不會在下一刻變化成臭腐與神奇？楊儒賓說：「『氣』就是終極的，它本身為它自己的存在提供了充足的理由。莊子不像老子，他並不特別著重在氣化過程的背後，追溯一超越的實體——道。他也不像後世某些思想家；將『氣』視為物質性的觀念。他所說的道往往要經由氣化顯現，道氣不離。由於莊子強調氣貫穿了存在全體，而且氣落在存在物上時，並沒有發生太大的變化，氣仍是變動不居的氣。因此，莊子的宇宙觀中，我們很難找到『層次』、『類型』、『種差』之類的觀念，一切的存在物都只是造化之流偶然推移下的產物，它可以如此呈現，它可以不如此呈現，它如此呈現的理由就因為它如此呈現。」⁷⁰所以通天下一氣的觀念會產生齊物的思想，既沒有層次、類型、種差，則尊卑、男女、真假、生死之間自然就沒有本質的區別了。

阮籍也說：「男女同位，山澤通氣。雷風不相射，水火不相薄。天地合其德，日月順其光。自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章。一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚、越也；自其同者視之，則萬物一體也。」⁷¹男女在天地中的層次是一樣的，高山與沼澤原本即互通著元氣，基於這種萬物一體的「自然論」，人可以由自己神氣之流行以接合萬物之氣，上天下地，「召大幽之玉女兮，接上王之美人。體雲氣之逍暢兮，服太清之淑真。合歡情而微授兮，先豔溢其若神。」⁷²這是一個無所待的自由境界，也是一種主客合一的連續性美感的體驗。賈寶玉在《紅樓夢》第5回中也有一邂逅神之夢中經歷，要放在〈離騷〉、〈大人先生傳〉等這

⁶⁹ 見《莊子集釋》，〈知北遊〉，頁733。

⁷⁰ 見氏著《先秦道家「道」的觀念的發展》（臺北：臺大文史叢刊，1981），頁71。

⁷¹ 見〈達莊論〉，《新譯阮籍詩文集》，頁151-152。

⁷² 見〈大人先生傳〉，《新譯阮籍詩文集》，頁199。

個文學傳統中，才得以顯示其經歷亦為一美感過程。樂蘅軍認為賈寶玉寫詩作畫都不及眾姊妹，因為那只是偶然的寄興而已；他固然也深體仁恕之德，但「自由」才是他的終極關懷：「寶玉與眾姐妹的和同，替奴僕們的擔待過錯，乃至於跟外面世界的周旋則真有些和光同塵，不外於物的、道家的入乎其內，超乎其外；因是因非、因非因是，而至不用是非的脫然襟懷，而至是忘身忘我的道家之名士。」⁷³絕對自由的心靈才談得上是天地間之「至樂」，寶玉最後的出家不只是一要遠離此濁世，更有追求自由之積極意涵。

第三節 嘆逝、回憶與園林生活

阮籍的五言體詠懷詩 82 首，李善注曰：「嗣宗身仕亂朝，常恐罹謗遇禍，因茲發詠，故每有憂生之嗟。雖志在譏刺，而文多隱避。百代之下，難以情測。」⁷⁴從政治背景來解釋確實言之成理，因為阮籍本有濟世之志，後來環境愈來愈險惡，無法發揮，又因名氣太大而不能歸隱，滿腔幽憤只能曲曲折折演出，結果反而造就了含蓄貴隱的詩歌藝術，使五言詩更加抒情化與技巧化。憂心忡忡的不只是阮籍，何晏有詩曰：「常畏大網羅，憂禍一旦並。」嵇康則曰：「心之憂矣，永嘯長吟。」⁷⁵所以憂患意識正是魏晉名士的心理底色，至於外在的放曠通常只是一種掩飾或是舒解，甚至可以說外在愈瀟灑的，內在即愈痛苦。魯迅也說阮籍詩文「雖然也慷慨激昂，但許多意思是隱而不顯的。」⁷⁶隱而不顯其實不一定是故意隱避，有時是憂憤過深，遂找不到合適的語辭加以表達。有時那種痛苦不一定是政治引起的，也就是不管濟世不濟世，對生命突然產生了一種嚴重的虛無感，這種感覺瀰天漫地，簡直無法用隻言片語可以描述，本傳說阮籍途窮而哭⁷⁷，即可能是發洩此種不能名狀的悲痛感。雖然我們不至認為名士之造成完全乃天性使然，但善感與敏銳確實是許多名士共通的性格。

樂蘅軍女士說：「（賈寶玉）將魏晉名士那種宇宙寂寥的虛無感，再次的徹底體悟。紅樓夢藉寶玉所經歷的所謂『到頭一夢，萬境歸空』的悲劇意識，是和魏晉名士『天地解兮六合開，星辰隕兮日月頹，我騰而上將何懷？』『丘墓蔽山岡，萬代同一時』的悲歌，是同聲應和的。」⁷⁸所引兩首詩剛好都是阮籍的。魏晉名士的虛無感最主要的起因即面對時間的流逝與死亡的必然所引起的，「歎逝」原本即是從古詩十九首起最重要的主題，吉川幸次郎以之為例說明東漢末年以來，士人因意識到自己處於時間之流中而引起三種悲哀，一是時間不斷流逝，無可追回，二是在時間之流中由幸福轉到不幸，三是人生只是向終極的不幸即死亡的一段有限時間⁷⁹。所以「四時更變化，歲暮一何速。」（〈東城高且長〉）「過時而不

⁷³ 見〈中國小說裡的名士形象及其變貌〉，頁 334。

⁷⁴ 見《文選》（臺北：藝文，1957），頁 213。

⁷⁵ 分見《先秦漢魏南北朝詩》，頁 468、483。

⁷⁶ 見〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，頁 12。

⁷⁷ 《晉書》〈阮籍傳〉：「時率意獨駕，不由徑路。車迹所窮，輒痛哭而反。」頁 364。

⁷⁸ 見〈中國小說裡的名士形象及其變貌〉，頁 333。

⁷⁹ 見氏著〈推移的悲哀〉一文，《中外文學》6 卷 4 期（1979），頁 25。

采，將隨秋草萎。」(〈冉冉孤生竹〉)「人生忽如寄，壽無金石固。」(〈驅車上東門〉)的悲哀調子就貫穿在十九首中，而魏的名士曹植與阮籍就繼續詠嘆道：「驚風飄白日，忽然歸西山。」(贈徐幹詩)「人生處一世，去若朝露晞。」(贈白馬王彪詩)「朝為美少年，夕暮成醜老。」(詠懷詩之 4)「人生若塵露，天道邈悠悠。」(之 32)「生命無期度，朝夕有不虞。」⁸⁰(之 41)而且阮籍的焦慮似乎更嚴重，蔡英俊說：「造成魏晉名士特殊生命情調最重要的原因，更在於魏晉之際生死問題的愴痛所帶給人自我生命的醒悟與自覺，且不論這種豁醒與覺悟在歷史上演變成怎樣一種虛無頹廢、甚至無所成的低調，這種生命意識的轉變是中國文化史上一項重大的突破。借助於這種生命意識的覺醒，佛教對於人生問題的解釋才能打入傳統知識份子的思想領域，成為當時知識份子關心的課題，而中國的文學傳統也才得以推行出『緣情』的創作理念，進而完成抒情傳統的典範。」⁸¹魏晉名士從世俗價值的追求而言固然是「頹廢」或「無所成」，但唯其如此方能成就中國以抒情為主體的「純文學」，以及前所言因「才性主體」、「審美主體」的確立所造成的「純藝術」，更根本的是，中國士子的生命意識才開始深刻化，因為之前的周漢文化大都壟罩在儒家「未知生，焉知死？」這一種不面對死亡，只追求現世價值的生命觀底下；孔子在川上雖有「逝者如斯夫，不舍晝夜」的感慨，但可能擔憂的是「立德、立功、立言」之事業不及建立。事實上，追求三立真可以使生命不朽而令人忘記死亡嗎？魏晉名士早已看破此點，他們要思索死亡、感受死亡帶來的巨大傷痛，此種態度是更有哲學意味，具存在主義氣息的「未知死，焉知生？」唯有對死亡加以逼視與悲慟，才能成就人生當下而具體的以情為本體的存在。

因時間與死亡所引起的悲劇意識也貫穿在《紅樓夢》中，俞平伯說：「我以阮籍底《詠懷詩》，有幾句很可以拿來題《紅樓夢》。『嘉樹下成蹊，東園桃與李；西風吹飛藿，零落從此始。繁華有憔悴，堂上生荆杞。』這寥寥數語，較續作的四十回，更可以說明作者底懷抱了。」⁸²王國維亦以悲劇肯定其價值。他認為中國人之精神為世間的、樂天的⁸³，所以表現在戲曲小說就是常常有圓滿的結局；縱使是《桃花扇》《紅樓夢》這種具厭世解脫性質的作品，後來的續書仍不甘心，非要改寫成結局是大團圓的《南桃花扇》《紅樓復夢》不可，王國維批評這是一種淺陋的表現。他又說：「以幼稚之思想解認識論者，概傾于實在論，其評人生之現實，亦大抵執樂觀也。蓋彼等未遇世界之苦痛，不知自己之罪惡，故以此世界為常樂之境。古代住溫暖之地之國民，及生長于富貴之中之小兒皆是也。然稍積經驗，則易破此迷信，于是樂天觀變而為厭世觀。其中有本于感情者，有訴諸理論者，皆以世界多苦痛，人生為不幸也。」⁸⁴西方受佛教影響的哲學家叔本

⁸⁰ 以上詩見《先秦漢魏南北朝詩》，頁 332、331、332、451、454、497、503、504。

⁸¹ 見氏著《比興物色與情景交融》(臺北：大安，1986)，頁 36。

⁸² 見氏著〈作者底態度〉，收錄於《紅樓夢藝術論》，頁 7。

⁸³ 見〈紅樓夢評論〉，收錄於《紅樓夢藝術論》，頁 3。

⁸⁴ 見氏著《哲學叢書》(上海：教育世界印本，1903)，頁 77。

華也說：「有才賦或優秀的人，對於人的世界都有一種類似的反感。」⁸⁵「悲劇的真正意義是一種深刻的認識，認識到悲劇主角所贖的並不是他個人特有的罪，而是原罪，亦即生存本身之罪。加爾德隆率直的說：人的最大罪惡，就是他誕生了。」⁸⁶愈有感情者對人生即愈具悲劇意識，可惜中國的敘事文學如小說戲曲大部份只以娛樂或教化群眾為目的，一直到《紅樓夢》出來，才能以詩歌中早已成熟的「抒情本體」來寫深刻的悲劇意識，例如 36 回寶玉向襲人說自己死後，「自此不要托生為人」，可見其已深深體會生為人的根本悲哀。

寶玉在書中也有幾次對於時間發出深沉的感慨，某天在預想「花落人亡」時甚至像魏晉名士遇到親友逝世一樣「慟」倒⁸⁷。先說 58 回，寶玉因為病了幾天沒有出門，想去探黛玉，從沁芳橋走來，發現山石後一株大杏樹，花落葉稠，結了許多小杏，他心裡想道：「能病了幾天，竟把杏花辜負了！不覺倒『綠葉成蔭子滿枝』了！」然後就想到邢岫煙已擇了夫婿，再幾年未免烏髮如銀，紅顏似槁了，因此不免傷心，只管對杏流淚嘆息。「綠葉成蔭子滿枝」正是杜牧為一位美少女十四年後已結婚生子，因傷感無緣所寫的詩⁸⁸；賈寶玉則純粹是為了所有年輕的女性，在未享受青春之前，生命即將要被婚姻生活消磨而歎息萬分。79 回則是因賈迎春要出嫁，邢夫人將她接出大觀園，寶玉天天到紫菱洲一帶徘徊，見其軒窗寂寞，屏帳 然；岸上蓼花香菱，也覺搖搖落落，似有追憶故人之態，既領略如此寥落淒慘之景，遂情不自禁，信口吟成一詩。最嚴重的是 28 回，寶玉聽見黛玉唱葬花辭，先不過點頭感嘆，後來聽到「儂今葬花人笑癡，他年葬儂知是誰」等句，不覺慟倒山坡之上，試想林黛玉的花顏月貌將來到無可尋覓之時，寧不心碎腸斷！至於寶釵、香菱、襲人等，甚至於自己，又將何在何往？彼時斯處、斯園又不知當屬誰姓矣！「因此一而二，二而三，反復推求了去，真不知此時此際欲為何等蠢物，杳無所知，逃大造，出塵網，使可解釋這段悲傷。」這實在是面對死亡時無可逃避的沉痛，除非不要生為人而為無知無覺的蠢物，否則幾無機會可以解脫。站在「抒情主體」的角度而言，「一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」⁸⁹，抵拒時光流逝無可奈何的方法就是書寫，書寫可以文字重新將過往召喚回來，不但可以暫時固定回憶，而且可借此浮木飄浮在時間的狂流中，尋求通往未來的生機（自己的繼續存活與讀者同情的解讀）；曹雪芹用一生心血寫作《紅樓夢》，其心情與王羲之寫〈蘭亭詩序〉有類似之處；他不但召喚記憶，而且修改、創造記憶，將人被時間無情宰制的情形倒轉過來，這也是偉大文學作品之所以被創作出來，連作者亦無法充分意識到的偉大又神秘之力量吧！

⁸⁵ 見氏著，陳曉南譯，《叔本華論文集》（台北：志文，1973），頁 126。

⁸⁶ 見氏著，石沖白譯《作為意志及表象之世界》（北京：商務印書館，1986），頁 352。

⁸⁷ 《世說新語》〈傷逝〉中描寫名士對死亡現象的反應最常用「慟」，例如「更為之慟」、「大慟」、「慟絕」、「不勝其慟」。見頁 585-589。

⁸⁸ 「牧佐宣城幕，遊湖州，刺史崔君，張水戲，使州人畢觀，令牧間行，閱奇麗，得垂髻者十餘歲。後十四年，牧刺湖州，其人已嫁生子矣。乃悵而為詩曰：自是尋春去較遲不，須惆悵怨芳時。狂風落盡深紅色，綠葉成蔭子滿枝。」見《唐詩記事》（臺北：木鐸，1982），頁 849。

⁸⁹ 見王羲之〈三月三日蘭亭詩序〉，《全晉文》（北京：商務，1999），頁 258。

爲何賈寶玉只是「預想」黛玉之死與庭園之亡即能慟倒？那是因爲曹雪芹在寫作時，兒時戀人已亡而曹家花園早已屬他姓矣⁹⁰！字面上的「預想」就實際而言已成「後設」，《紅樓夢》中一直有這兩種聲音，大觀園的生活在時間的迴廊裡出現回音的效應，悲固然愈增其悲，樂亦未嘗不被誇大了。回溯至魏晉時代，士子也是如此反應，曹丕云：「每至觴酌流行，絲竹並奏，酒酣耳熱，仰而賦詩。當此之時，忽然不自知樂也。謂百年已分，可長相共保。何圖數年之間，零落殆盡，言之傷心。」⁹¹當年的歡樂並不自知，一直要到與後來的零落殆盡相比，才明瞭當時是真樂；現在欲重拾當年之樂亦不可得，非但是人物已逝，而且是環境已改，更可怕的是今時連拾歡的意圖都不可得。至於當年的歡樂，不論是因人生苦短，所以必須「及時行樂」；或是因追求現世價值並無法安頓生命，無可如何之際，只能汎若不繫之舟地「閒遊」；或是在紅塵的大不自由中，以「選擇歡樂」作爲唯一的自由；在文字將回憶固定下來之後，「後之視今，亦猶今之視昔，悲夫！故列敘時人，錄其所述。雖世殊事異，所以興懷，其致一也。後之覽者，亦將有感於斯文。」⁹²類似的心境藉作者與讀者不斷交替相連，似乎也可以達成某種永恆之境；《紅樓夢》第1回作者曰：「滿紙荒唐言，一把辛酸淚！都云作者痴，誰解其中味？」雖不似王羲之語氣肯定，但其中的訴求是一樣的。

魏晉名士對現實世界不滿而常感悲涼，但仍需要生活，或者說若不尋求短暫的歡樂，生命沉浸在包天蓋地的憤慨中，如何終其天年？短暫的歡樂不得不訴諸代表自然的園林生活，所以「越名教而任自然」的思想落實在生活中，即厭惡爲宦作宰而嚮往園林生活，嵇康說：「遊山澤，觀魚鳥，心甚樂之。一行作吏，此事便廢。」⁹³後漢時仲長統所追求的理想生活即如此：「時人或謂之(統)狂生。……每州郡命召，輒稱疾不就。常以爲凡遊帝王者，欲以立身揚名耳！而名不常存，人生易滅，優遊偃仰，可以自娛。欲卜居清曠，以樂其志。論之曰：使居有良田廣宅，背山臨流，溝池環匝，竹木周布，場圃築前，果園樹後。舟車足以代步涉之難，使令足以息四體之役；養親有兼珍之膳，妻孥無苦身之勞。良朋萃止，則陳酒肴以娛之；嘉時吉日，則烹羔豚以奉之。躊躇畦苑，遊戲平林，濯清水，追涼風，釣遊鯉，弋高鴻，……彈南風之雅操，發清商之妙曲。逍搖一世之上，睥睨天地之間，不受當時之責，永保性命之期。」⁹⁴這幅理想圖之精神內涵包括：遁世無悶、養生保命、怡情山水、游宴雅集。不過余英時強調這種生活需要有經濟背景：「上舉數例中，馬融、孔融及何晏三人皆爲漢晉之際思想變遷之關鍵性人物，而皆富於貲產，且又好游談宴樂，足證彼等思想發展與經濟生活殊有不可分割之關係。」⁹⁵

⁹⁰ 張愛玲認爲林黛玉是曹雪芹按照他小時的「意中人」，一位寄住在他們家的孤兒寫成，見《紅樓夢魘》，頁225。

⁹¹ 見〈與吳質書〉，《全三國文》（北京：商務，1999），頁66。

⁹² 同註89。

⁹³ 見〈與山巨源絕交書〉，《新譯嵇中散集》，頁441。

⁹⁴ 見《後漢書》卷79〈仲長統傳〉，頁441。

⁹⁵ 見〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁260、261。

賈寶玉的前身既是一塊賸餘無用，無材補天的畸零石頭，即象徵此石並不具為世所用之材；但既經鍛鍊，即非真無材，只是別具一格而已。所以他嘲諷讀書參加科考的人為祿蠹，也不願會見為官做宰的人們，更看不起仕途經濟的學問，換言之，他不只是像魏晉名士一般不願為官而已，他對世俗的學問嗤之以鼻，連世務都懶得應酬。至於作者給他安排的大觀園生活，更是典型的園林樂地，他非但不需要去顧慮經濟，而且比起仲長統理想生活中「仰足事雙親，俯足蓄妻子」的家族觀念，賈寶玉更在意的是與非家族的年輕女孩相守在一起，這種觀念是真正反禮教與傳統的；再與魏晉鄴下文士集團的「憐風月，狎池苑，述恩榮，敘酣宴」⁹⁶的生活相比，賈寶玉過的是更無政治意涵，也無使才弄氣目的⁹⁷，純粹只是一種「女兒國」無所為而為的潔淨生活。樂蘅軍說：「寶玉寫詩總是輸給黛玉或寶釵的緣故，因為才情、詩藝，故然可喜可嘆，但是對名士人物來說，那也並非是安身立命的所在，也只不過是生命中一些點綴的餘事而已。名士一方面以才情自矜，一方面又把它棄之如土木石塊，於是藝文創作，對他們，只是偶然的寄興。」⁹⁸賈寶玉不欲與姊妹爭勝的理由除此之外，也是藉此對姊妹用情，使其在短暫的青春期間，得以發抒燦爛的才華。

《紅樓夢》中所描述的寶玉生活為：「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。」(23回)「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。」(36回)「單表寶玉每日在園中任意縱性的逛蕩，真把光陰虛度，歲月空添。」(37回)至於細節，如釣魚、放風箏、遊宴食珍、吟詩作詞、秉燭夜飲、聆曲觀戲、摘花擷果等，就常常穿插在為情苦惱的間隔中，縱使是為情苦惱也是一種「閒愁」。在曹雪芹的描述中，對此種「富貴閒人」、「無事忙」(寶玉的綽號)的生活固然有「光陰虛度，歲月空添」的後設批判，就像第3回說寶玉「富貴不知樂業，貧窮難耐淒涼，可憐辜負好韶光，於國於家無望。」但若果時光真能倒流，寶玉會改變名士性格去貢獻於家國嗎？只怕他會更加不慮後事，更「只管安富尊榮」(71回他向探春所說)，也就是更加珍惜那種後來不再的快樂，《紅樓夢》的寫作豈不也印證了此點？張愛玲說：「就因為對一切懷疑，中國文學裡瀰漫著大的悲哀。只有在物質的細節上，它得到歡悅——因此《金瓶梅》、《紅樓夢》仔仔細細開出整桌的菜單，毫無倦意，不為什麼，就因為喜歡——細節往往是和美暢快，引人入勝的，而主題永遠悲觀。一切對於人生的籠統觀察都指向虛無。」⁹⁹從另一角度來看，不汲汲追求《紅樓夢》第1回〈好了歌〉所說「功名」「金銀」「姣妻」「兒孫」等世俗價值也未必消極虛無，除了因為這些事物所得愈多，臨

⁹⁶ 見《文心雕龍》(臺北：粹文堂，1975)，〈明詩〉，頁66。

⁹⁷ 可參考鄭毓瑜〈試論公讌詩之於鄴下文士集團的象徵意義〉一文，收錄於氏著《六朝情境美學綜論》(臺北：學生，1996)，頁171-218。

⁹⁸ 見〈中國小說裡的名士形象及其變貌〉，頁329。

⁹⁹ 見〈中國人的宗教〉，收錄於《張愛玲散文全編》(浙江：浙江文藝，1992)，頁143。

死又必將失去所引起的痛苦愈大的理由之外，追求現世的價值看似積極，「其實只是一種釘死了的模式的服從，是假性的樂觀進取。」像曹雪芹一樣質疑現世價值的，而且用一種「毫不顧惜的批判態度，它根底的精神其實是人類積極生命表現。」¹⁰⁰也唯有不以生命為追求金銀功名等世俗價值的工具，生活細節才能保持其無所為而為的和美暢快之本色。

結 語

當我們在《紅樓夢》44回看到寶玉向平兒展示他自己製造的「輕白紅香，四樣俱美」的脂粉時，是否會聯想到魏晉的一些名士例如何晏？因為「(晏)好色。……性自喜，動靜粉帛不去手，行步顧影。」¹⁰¹至於書中動輒說賈寶玉「極惡讀書」「不喜讀書」「不樂讀書」，甚至「除四書外，竟將別的書焚了。」(36回)時，我們是否也會想起「非湯武而薄周孔」的嵇康？嵇康說：「推其原也，六經以抑引為主，人性以從欲為歡。抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之六經，全性之本，不須犯情之禮律。固知仁義務於理偽，非養真之要術；廉讓生於爭奪，非自然之所出也。」¹⁰²所以六經、禮律、仁義、廉讓都是不自然的，從欲為歡、任情、尚真、不爭才符合人性，不論是曹雪芹或其筆下的賈寶玉，對此說法想必極度贊成，甚至在生活中表現出來；比較之下，嵇阮的「越名教而任自然」尚不能完全爭脫政教的課題，曹雪芹在書中縱使也對君王的威權頗不以為然，但他更徹底地反對任何尊卑之別。賈寶玉天生即不考慮濟世的問題，只管將感情注入世界，充分發揮「才性主體」「審美主體」「抒情主體」之生命力量，最後也才能「自色悟空」，得到真正的自由；阮籍不也說：「人不可與為儔，不若與木石為鄰」¹⁰³？寶玉前身為石，黛玉前身為木，二玉下凡即充分體會人的世界竟如此冷酷而不真實¹⁰⁴！但不走上一趟又怎能獲得如此之覺悟？

¹⁰⁰ 兩段引文分見樂蘅軍〈唐傳奇的意志世界〉，收錄於《意志與命運》，頁50、51。

¹⁰¹ 見《三國志》〈魏書〉卷9「何晏傳」，頁76。

¹⁰² 見〈難自然好學論〉，《新譯嵇中散集》，頁349。

¹⁰³ 見〈大人先生傳〉，《新譯阮籍詩文集》，頁189。

¹⁰⁴ 據說曹雪芹有一別號「耐冷道人」，可見他對這個世界的感覺。