

父愛與重像： 《紅樓夢》中“父親”的文化意義與 家族繼承人的使命

歐麗娟

提 要

本文納入“父親”的概念重新探討“男性成長”的啓蒙議題，進一步抉發《紅樓夢》中以賈政爲主、包括寧榮二公這兩位“地父”在內的父親群，是如何共同擔任了寶玉之成長儀式的引導者，於作者種種精密的特殊安排下微妙展演出一個家族繼承人的培養狀況。賈寶玉這個角色並非孤立的單一個人，而是置諸家族整體網絡、尤其是榮府世代軸心羣之建構中的存在，做爲玉字輩的承祧者，作者在他身上刻畫了父愛與母愛截然不同的表現特色，並通過血脈遺傳設計了顯性的重像關係，更安排了“地父”從冥界現身籌辦一場成年禮，以將之“規引入正”而達到“成爲父親”的終極目標。尤有甚者，自賈政、賈寶玉擴延出去，可見書中諸多男性同具“二爺”的稱呼而帶有特殊隱喻，其中的道理安在？而所謂“二爺”的排行應如何計算，又該如何定義？如此種種，皆顯示男性成長深刻而豐富的象徵意義。

關鍵詞：紅樓夢 父親 地父 賈寶玉 二爺

一、前言：被遮蔽的父親

眾所公認,《紅樓夢》屬於一部成長小說,敘寫青少年男女的青春故事以及成長歷練,由此塑造出各自殊異的人格形態與生命軌跡。但“成長”並非處於真空狀態中自然而然所致,實必得有環境的刺激、長輩的引領、友輩的碰撞始能觸發,在以男性為家族傳承軸心的倫理範型之下,父親對於兒子的影響力更是至關緊要。從人類學、神話學的角度來看,甚至必須說,一個人是否能夠從男孩變成男人,其關鍵即在於“脫母入父”儀式的完成(見下文),賈寶玉之所以無材補天,被排除於家國棟樑之外,即因為女媧在煉製玉石的過程中不幸遭到邪氣入侵導致正氣不純,所謂“女媧所棄之石,諒因其煉之未就也”,¹以致“玉有病也”²的緣故。尤其在隨代降等制度下即將面臨爵位歸零的玉字輩一代,此一成長受挫而中斷的個人不幸又直接攸關整個家族的生死存亡,因此書中遍布悲涼之霧,字字血淚怵目驚心,全然落實了作者於開卷伊始所自懺之說:“自欲將已往所賴天恩祖德,錦衣紈袴之時,飫甘饜肥之日,背父兄教育之恩,負師友規談之德,以至今日一技無成、半生潦倒之罪,編述一集,以告天下人。”³

唯對於“男性成長”的意義,一般多採取幼年寶玉的情緒性意見而斷定為世俗化的墮落,所謂:“女兒是水作的骨肉,男人是泥作的骨肉。我見了女兒,我便清爽;見了男子,便覺濁臭逼人。”(第二回)殊不知,這個總是被現代讀者視為純真而理想之“神聖兒童”⁴以不對等比較的邏輯謬誤⁵所表達的觀點,恐

1 二知道人:《紅樓夢說夢》,一粟編:《紅樓夢資料彙編》(北京:中華書局,2008年),卷3,頁89。

2 脂硯齋並認為“以此命名恰極”,見甲戌本第一回眉批。脂硯齋等評,陳慶浩編著:《新編石頭記脂硯齋評語輯校(增訂本)》(臺北:聯經出版公司,1986年),頁18。

3 曹雪芹、高鶚著,馮其庸等校注:《紅樓夢校注》(臺北:里仁書局,1995年),頁244。

4 “神聖兒童”乃是近現代中產階級社會所發展出來的兒童觀,與過去人類史上普遍的信念大異其趨。詳參大衛·蘭西(David F. Lancy)著,陳信宏譯:《童年人類學》(臺北:貓頭鷹出版社,2017)。

5 其不對等之處在於“女兒”與“男人”分處不同的人生階段,各屬社會化之前的未成年與之後的成人,兩者的生活方式、心理狀態、存在關懷本即有所不同,非關性別的本質差異,相提並論的比較結果其實並無論證的效力。詳參歐麗娟:《大觀紅樓(母神卷)》(轉下頁)

怕只代表了一種對“幼態化持續”(neoteny)之現象的過度拔高,何況拒絕長大的寶玉確實往往表現出兒童式的自我中心,⁶因此拒絕理解、也頑強否定成年的價值,乃至把成人世界極端汙名化。但此一偏執而淺薄的說詞卻被崇尚青春、弘揚兒童的現代意識⁷奉為圭臬,甚且基於“幼兒至上”的思維以衡量家庭關係,並通過“嬰兒陛下”(His Majesty the Baby)的自戀心理⁸抬升其文化意義,因此在面對傳統思想中涉及兒童的各種觀點時,往往只選擇性地單就哲學和美學意義上與“童心”說相關的“純真”象徵⁹加以標榜,並執之為準則以衡量書中各年齡層的人物。於該等將概念簡單化並對立看待的情況下,忽失與誤解的詮釋結果遂不可避免。

縱觀《紅樓夢》的研究史,固然人物論述占了最大宗,但針對男性角色的探討卻顯得貧乏單薄而偏頗,尤其小說敘事現場的主角乃是成長中的青少年,其內在心性尚處於變化中的不穩定狀態,然而以當前嚴重受限於現代意識的研究視角,則往往採取孤立、放任的個人主義給予理解、詮釋,乃輕忽甚至否定成長、教育的重要性,連帶錯解其他長輩人物的意義價值,即使將“成長”議題引入人物分析,對於脫離兒童/少年階段的男性群也大多只是簡單地以負面批評

(接上頁)(臺北:臺灣大學出版中心,2015年),第1章,頁11—12。

- 6 所謂“自我中心”,乃是皮亞傑(Jean Paul Piaget, 1896—1980)在兒童心理學上的重大發現,意指兒童把注意力集中在自己觀點和自己動作上的現象;而去中心化則是指在其成長過程中,隨主客體之間相互作用的深入,認知機能不斷發展和認知結構不斷完善,個體能從自我中心的狀態中解除出來。至於任何一次的去中心化,都必須達到把自己的觀點和他人的觀點協調起來,而不是把自己的觀點當作絕對真理。參林泳海:《兒童教育心理學》(北京:商務印書館,2006年),頁66—67。這種自我中心所導致的,即賈政對寶玉所批評、事後寶玉自己也反省認同的“管窺蠡測”之見,兩處前後各出自第十七回、第三十六回。
- 7 有關年齡文化的不同內涵,參羅伯特·柏格·哈里森(Robert Pogue Harrison)著,梁永安譯:《我們為何膜拜青春:年齡的文化史》(臺北:立緒文化公司,2016)
- 8 關於這一點,見伊麗莎白·盧迪內斯庫(Élisabeth Roudinesco)著,羅琛岑譯:《精神分析私人詞典》(上海:華東師範大學出版社,2021年),頁156。
- 9 此乃明清時期主要想象兒童的三種方式之一,另外兩種是從生理學意義上而言,認為兒童是個體生命的早期階段;以及從社會地位來定義,處於從屬位置的、通常被賦予“子”的稱呼的成員,如家庭結構裏年輕的相對於老年的,這通常與年齡無關。參Hsiung Pingchen(熊秉真), *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005);徐蘭君:《兒童與中國現代性》,《中國文哲研究集刊》第42輯(2013年3月),頁231—248。

帶過。實則小說家深刻地處理各種人生的課題,更了解並尊重每一個生命及其不同階段的內涵與價值,在複調的層次上展開縱深而豐富的景觀,男性長輩的角色塑造亦然,他們並不是以女性/青春所構成之少女崇拜的對立面而存在的,甚至在較諸少女崇拜更為前提、更加上位的家族敘事範疇上,男性的成長課題遠遠重大得多,“成爲父親”才是他們的人生終極價值。

長期以來,很容易被閱讀偏光所隱蔽的文本全貌是:由敘事現場的寶玉一代回顧賈府的家族歷程已然綿延五代,非獨玉字輩而已;並且每一代的繼承人依序皆承擔了同一使命也共享同一成長模式,而以時間最接近的父輩賈政最顯完整。先行的相關研究已經指出,賈政此一人物乃是環繞著“父親”的命名、塑造、職能等而存在的,在他身上完整呈現出一位男性從男孩到男人再到父親的過程與意義,故而賈政不但實際上是整部《紅樓夢》中“性靈思想”之最充分的演繹者,同時提供了儒家正統文化菁英之最佳體現,他與賈寶玉的性格發展與命運軌道更有著驚人的相似,而預示了寶玉的未來。也因此,小說家煞費匠心地爲之採取“政”字爲名,既符合“政”同“正”之正人君子的道德定位,又兼含孝友爲政之義,尤其更通過“女”字偏旁而蘊有的家長、父教等寓涵以標示倫理定位,其他共領此一桃名的同輩亦皆是以此爲判準,就其父教之成敗而論得失褒貶。¹⁰

繼引入“父親”的認知範疇而重現賈政之人物塑造中被遮蔽的重大意涵後,接著必須進一步指出,賈寶玉的存在狀態與生命意義本質上都緊密關聯於賈府世代軸心的建構,榮府一脈“榮國公賈源——賈代善——賈政——賈寶玉”的繼承世系總共包括三組父子關係,賈寶玉絕非孤立的單一個體,以現代意義下的“個人”(individual)爲單位去抗衡周圍的環境;恰恰相反,其人其事委實應嵌入與賈政共構的父子關係並涵攝於榮國府的世系軸心群中始能獲得更清楚的理解。因此,在釐清賈政與寶玉之間深層的父子關係之後,還要擴及寶玉在成長過程中所面臨的“父教”形態,始能對寶玉的人物塑造內涵得出更周延的認識。

10 詳參歐麗娟:《以“父”爲名:〈紅樓夢〉中的賈政新論》,《人文中國學報》第34期(上海:上海古籍出版社,2022年6月),頁281—325。

而施行父教者並非僅僅賈政一人，實際上乃是身分各異、職能相同的“一群父親”，即族譜中前三代歷任的主要繼承人，他們先後共同地參與了寶玉的啓蒙之路，目標都是引導他“萬萬解釋，改悟前情”以進入“留意於孔孟之間，委身於經濟之道”（第五回）的父親世界中，完成個體的成長並承擔人子的責任。該父親群像之面目有別卻使命如一，所施行的教育形態與其側重的性質功效完整地觸及“男性啓蒙”的豐富意義，據之乃得以抉發《紅樓夢》對人類文明的深刻探索。

二、父愛與重像：榮府世代軸心群的建構

（一）父愛

關於寶玉得以在第四代玉字輩子孫內雀屏中選，其原因清楚表明於第五回寧榮二公對警幻仙姑的叮囑：“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，生情怪譎，雖聰明靈慧，略可望成。”也因此直接成爲長輩訓育的唯一對象。基於人壽所限之故，在這一群父親中，賈政是唯一立足於生活現場的代表人物，也最具體展現出父子關係的全貌。

完整來看，首先必須指出，關於賈政對寶玉所施行的父教完全符合傳統大族生活中“父，尊而不親”¹¹、“父子之嚴，不可以狎；骨肉之愛，不可以簡”¹²的互動規範，唯一般閱衆僅注意到“父子之嚴”的一面而強調雙方的落差，並視第三十三回的《不肖種種大承笞撻》爲二者之間矛盾衝突的高峰。但此乃成見使然的以偏概全乃至範疇混淆，一方面，其兩代關係的本質迥非現代意義的“父子衝突”，蓋子輩乃片面順服而被動地單向受訓的一方，絕無反對、抗爭乃至革命的心態與作爲，全然不符“衝突”的定義；另一方面，倘若全盤考索、仔細推敲，實際上文本中的字裏行間仍處處潛露出一股深沉的父愛，尤其寶玉之得以

11 陳澧注：《表記》，《禮記》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁294。

12 顏之推撰，王利器集解：《教子篇》，《顏氏家訓集解》（臺北：明文書局，1982年），卷1，頁30。

露才揚己、表現情思的機會全係賈政所創造，包括第十七回大觀園落成後之遊園題撰擔任主力，期間還再三給予“拈髯點頭”、“點頭微笑”¹³的肯定，這一點不僅與後續第七十八回《老學士閑徵婉孌詞》一段情節始終一貫，更於此一橫跨數年的時間軸呈現出由隱而顯、由點而面的擴大化趨勢，特別在賈政晚年回歸家庭倫常之樂時落實了“骨肉之愛，不可以簡”的一面，甚至取“父子之嚴，不可以狎”而代之，成為父子關係的主要內容。

其實，在父子互動的整個過程裏，即使是所謂父子衝突之巔峰的第三十三回《不肖種種大承笞撻》一段，其中亦展現出父性的多元層次，一般僅著重於“素日皆是你們這些人把他釀壞了”之恨與“咬着牙狠命蓋了三四十下。……如火上澆油一般，那板子越發下去的又狠又快”之狠，卻忽略了此外還更包含“滿面淚痕”、“長嘆一聲，向椅上坐了，淚如雨下”之悲，以及“也就灰心，自悔不該下毒手打到如此地步”之悔，據此足以顯示其恨確為恨鐵不成鋼之恨，真正且主要的情感出發點仍然是期望之愛，卻因期望落空而由愛生恨之故，整體上、本質上都展現出父愛的特色。

應該了解到，賈政對寶玉的感情原即必然不同於王夫人的母愛，因為在性別的區分與倫理角色的分工之下，雙親對子代的愛本質上便判然有別，這一點已經由學術研究提出諸多證明，達到類似的共識：父親的愛與母親的愛並不相同，它是有條件的，兒子必須努力達成父親的要求與期望，才能獲得父親的讚賞愛惜。¹⁴ 而對此表達得更早也更周全者，乃佛洛姆(Erich Fromm)所言：“父愛是有條件的愛。它的原則是：‘我愛你，因為你符合我的期望，因為你完成你的任務，因為你像我。’”¹⁵ 克里斯托佛·安德森(Christopher P. Anderson)引述了這段話以後則進一步指出，“對男孩子而言，特別是最後一點——因為你像

13 曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁 256。

14 Anthony Stevens, “The Father Archetype”, *Fathers, Sons, and Daughters: Exploring Fatherhood, Renewing the Bond*, ed. Charles S. Scull (Los Angeles: Tarcher, 1992), p. 23. 以及 Steven Naifeh, and Gregory White Smith, *Why Can't Men Open Up?* (New York: Potter, 1984), p. 54.

15 佛洛姆(Erich Fromm)著，孟祥森譯：《愛的藝術》(臺北：志文出版社，1984年)，頁 56。

我——是我們最願意聽的”，因為父親是“自我形象的前導”。¹⁶

值得注意的是，此中所謂的“像”即中文語境內的“肖”，正是傳統文化裏父子之孝道的核心，孝者“肖”也，強調“以子肖父”，如王紹璽所指出：在注重父子關係的中國社會中，“十分強調父子相繼，也就必然派生出子孫要‘肖’乃父乃祖的觀念，‘肖’其父祖，恪守祖宗成法、家業，不改父祖之道，就是好兒孫，不然的話，就是‘不肖子孫’，就是家門的最大不幸”。¹⁷ 因此事親之道更在於“不墜門風”，進而“克紹箕裘”、“繼志述事”，此即更高境界、更精神向度的“孝”。¹⁸ 因此，即使是帶有差異性的不同個體，也可以借由效法祖上流傳下來的典範形象而扮演相同的角色，如宇文所安(Stephen Owen)論道：

一個人不能夠“是”他的祖先，但是可以“像”他的祖先。周宣王對召公談到他的祖先——文王、武王時候的召公——時，他說：“召公是似”(你好似過去的召公)。但是，“似”與“嗣”可以是同音通假字，因此，這行詩句既是說“你是召公的後嗣”，也可以同時意味著“你與召公十分相似”。“相似”，就是能夠基本上代替一個先驅者，引申來說，代替任何其他人。¹⁹

則一再被盛稱“大有祖父遺風”、“大有祖風”(第三回)的賈政自幼受到“祖父最疼”(第二回)的父愛誠乃順理成章，並因此躍升為榮國府自賈源以下傳至第三代的真正繼承人。

但是，從一個男孩變成足以承擔家業的男子並非自然而然所致，期間涉及個體的身心變化也攸關外在的群體協調，傳統社會中發生在青春期的成年禮

16 克里斯多佛·安德森(Christopher P. Anderson)著，施寄青譯：《父親角色》(臺北：遠流出版公司，1993年)，頁90—91。

17 見王紹璽：《東方兩性論》(瀋陽：遼寧教育出版社，1989年)，頁83。

18 詳參趙園：《家人父子——由人倫探訪明清之際士大夫的生活世界》(北京：北京大學出版社，2015年)，第2章《父子及其他》，第4節《人子之事親》，頁141、頁143。

19 宇文所安著，田曉菲譯：《〈詩經〉中的繁殖與再生》，《他山的石頭記——宇文所安自選集》(南京：江蘇人民出版社，2002年)，頁27。

即是個體的成長標記，作為整個社會所安排的過渡儀式，它象徵童年的死亡與成年的新生，“標誌著每個人在一生的周期中所經歷的各道關口：從某一階段進入另一階段；從一種社會角色或社會地位進入另一種角色、地位；它將生物定數如降生、繁殖後代與死亡和人類及文化經驗統一起來”。²⁰ 在一般的情況下，這場儀式主要是針對男孩而設並至關重大，攸關成年後的整個人生能否在社會接納之下順利開展，因此他必須通過重重考驗以脫母入父，即脫離原始自然而“作為一個文化上的存在者再生出來”，²¹ 因此必須切斷對母親的依戀而後獨自進入外界發展事業，先成為一個男人再成為一位父親，有如再一次重生。就此一轉型過程的特定功能而言，可以說：“女人能把胚胎變為一個男孩，但只有男人才能把男孩變做男子。啓蒙者說，男孩需要第二次誕生，由男人所生。”²² 故而“啓蒙的第一階段即是與母親斷然分離”。²³

只不過受限於人性之本然，男孩們往往依戀甚至黏著於溫暖、安全、放任的母性空間，為此於轉型的過程中不免出現逃避與抗拒，以致在劇烈的張力之下，“規引”之道除嚴加管束之外還包括峻罰重懲的切膚之痛，因之不僅寶玉面臨第三十三回的“不肖種種大承笞撻”，第四十五回賴大管家之母賴嬾嬾追溯往事以為現狀之對比時，也提及賈政早年同樣領受過此一父教嚴訓，她對寶玉道：“不怕你嫌我，如今老爺不過這麼管你一管，老太太護在裏頭。當日老爺小時挨你爺爺的打，誰沒看見的。”足見指導賈政成長的年長男性亦為其父親賈代善。賈政成功轉型順利成人，也克紹箕裘完成了最高標準的孝道，接著“踏著父親的足跡”，“正式地、真實地走在他祖先走過的路上”，²⁴ 成為一位稱職的父親，並以此期許下一代的繼承人進入蛻變的軌道，強調父子之間的精神傳

20 巴巴拉·梅厄霍夫(Barbara Myerhoff)著，方永德譯：《過渡儀式：過程與矛盾》，維克多·特納(V. Turner)選編，方永德等譯：《慶典》(上海：上海文藝出版社，1993年)，頁138。

21 米爾希·埃利亞德(Mircea Eliade)著，宋立道、魯奇譯：《神秘主義、巫術與文化風尚》(北京：光明日報出版社，1990年)，頁48。

22 羅勃·布萊(Robert Bly)著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》(臺北：張老師文化公司，1999年)，頁36。

23 羅勃·布萊著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》，頁121。

24 瑪格麗特·米德(Margaret Mead)著，宋踐等譯：《三個原始部落的性別與氣質》(杭州：浙江人民出版社，1988年)，頁68—69。

承，構成世代環環相扣的迴圈。

很顯然，賈政在成長過程中達到了人格成熟的階段，而在他成為父親之後給予寶玉的愛正是有條件的，以符合繼承人的標準為前提，其心內的父性良知表明：“如果你犯錯，就不能避免你所犯的錯誤的某些後果，如果要我喜歡你，你就必須改變你的生活方式。”²⁵然而寶玉之抗拒成長乃至荒疏放曠構成了全書的主軸，也是曹雪芹事後追悔的罪懺所在，如開卷之初所自承者，因此直接於第三十三回回目上明確以“不肖種種”為寶玉定位，這才是寶玉之所以“大承笞撻”的關鍵因素，而這一場成年儀式的血淚交織也深沉地表露出父愛的獨特面貌。

（二）重像

但作者更為匠心獨運的特殊安排是，不同於賈政之純以精神向度的“克紹箕裘”、“繼志述事”達到更高境界的“孝”，寶玉的繼承人身分更體現於長相的“肖似”上，而以“顯性重像”強化世代之間的聯結，這一點可謂“以子肖父”的上溯延伸。

蓋“父子軸”本可以推展到先世之祖，故產生了包括性格特質、疾病、樣貌等性狀重現於相隔數個世代之子孫身上的隔代遺傳，²⁶而從魂的生態學角度來看，先祖與子孫也是處於同一迴圈鏈上的。一般來說，東亞家庭中有關祖先崇拜的對象側重於近世者：

認知上突出的祖先不是血統上的遠房祖先，而是血統上較近的並且是去世不久的祖先——即父母和祖父母。²⁷

此乃衡諸長期綿延的整體過程而猶可區分出遠近之別的情況，倘若針對賈府

²⁵ 佛洛姆著，孟祥森譯：《愛的藝術》，頁 57。

²⁶ “隔代遺傳”是一種基因重組現象，透過生殖系統將生物體的若干特徵延續並再現於間隔數代的遺傳方式。

²⁷ 斯皮羅（Melford E. Spiro）著，徐俊等譯：《文化與人性》（北京：社會科學文獻出版社，1999 年），十一《關於東亞家庭和宗教的一些反思》，頁 293。

發跡變泰的百年家業，則親近不遠的祖先還必須涵蓋第一代以“源”、“演”為名的曾祖父輩，寧榮二公肇基開端並垂立家風法度，堪稱賈氏子孫心目中認知最突出的祖先，故第五十三回述及禮部祠祭司發放皇帝恩賞的祭銀時，用以盛裝之黃布口袋上寫著的“榮國公賈源”，在最初所有的手抄版本裏“賈源”皆作“賈法”，此一奇特又一致的“筆誤”實乃暗透出作者的深刻寓意，即百年家族之發源者同時亦為家風法度之建立者，書中主治的家長賈政、王夫人夫妻多次稱引祖宗以為範式，²⁸便深刻反映了傳統門第“重教子，尚孝友，又有連帶而來之一風氣，則為稱頌祖德。蓋在當時人意念中，一家門第之所以可貴，正在此一家門第中人物之可貴”，²⁹賈氏一族體現祖德的可貴人物必然主要是以垂立法式、奠定典範的賈源為首。正因如此，當小說家為其筆下的重要人物安排了諸多重像(the double)，以形成一種人物之性格、命運的交叉網絡，相關人物既各自獨立、又互相輔助，於不同的側面發揮強化、暗示的功能時，除與賈政之間的“隱性重像”(latent double)關係外，更匠心獨運地為賈寶玉的顯性重像(manifest double)群中刻意納入了榮國府的第一代祖先賈源，這既符合隔代遺傳的生物學原理，也切合“召公是似”的倫理意義。

根據羅傑士(Robert Rogers)將文學作品內的重像所區分的兩種類型，顯性重像的定義是：兩個形貌相似卻獨立存在的角色，其身世或相似或對立，則賈玉完全是賈源的顯性重像，在外貌上所採用的是重疊複製(doubling of multiplication)的手法，³⁰見諸第二十九回所述，清虛觀裏曾作為“當日榮國府國公的替身”的張道士率先認證賈寶玉乃榮國公的翻版復刻，隨即賈母也給予雙重肯定，張道士如見故人般感傷嘆道：

28 相關例證詳參歐麗娟：《以“父”為名：〈紅樓夢〉中的賈政新論》，頁292—294。此外，當第五十五回探春接替鳳姐代理家務時，一上任的處事之道亦是“我並不敢犯法違理。……這是祖宗手裏舊規矩，人人都依着，……我是按着舊規矩辦。說辦的好，領祖宗的恩典、太太的恩典”，“祖宗”確然代表了法理規矩，顯係當家者的精神依歸。

29 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：三民書局，1977年)，頁168。

30 參Robert Rogers, *A Psychoanalytic Study of the Double in Literature* (Detroit: Wayne State University Press, 1970)。以及劉紀蕙：《女性的複製：男性作家筆下二元化的象徵符號》，《中外文學》第18卷第1期(1989年6月)，頁118。

“我看見哥兒的這個形容身段，言談舉動，怎麼就同當日國公爺一個稿子！”說著兩眼流下淚來。賈母聽說，也由不得滿臉淚痕，說道：“正是呢，我養這些兒子孫子，也沒一個像他爺爺的，就只這玉兒像他爺爺。”³¹

則寶玉與先祖之間近乎百分之百的肖似乃毋庸置疑，這應該也是賈母之所以如此偏疼寶玉的一大原因，不單單僅是一般的祖母溺愛孫子而已，此外尚有移情作用所致。不過倘若再進一步仔細辨析，於這段對話中榮國公的指涉對象表面上不免含混，從“賈母聽說，也由不得滿臉淚痕”的強烈情緒反應以及“就只這玉兒像他爺爺”的倫理輩分來推算，張道士當日所替身的“榮國府國公”理應是第二代的榮國公，即賈母史太君之夫婿賈代善。同樣地，第十六回秦鐘臨終前為拖延死期所搬出的賈寶玉，便是以“榮國公的孫子”身分而“運旺時盛”，致令拘拿秦鐘魂魄的鬼差為之唬慌氣怯，乃違例給予遷緩，兩處前後呼應。

但由此則必須釐清兩個問題，第一是名銜。依照清代八旗世爵隨代降等制度的規例，第二代賈代善所承襲的爵位確定不可能再是國公，故第三代的賈赦“現襲一等將軍”（第三回），等而下之，其間之落差十分明顯。唯此一名實不符的現象尚可給予圓滿的解釋，即賈代善所襲者雖非國公，但基於人際交往中推尊對方（尤其是死者）以為榮顯褒美的應酬原則，抬高一等而仍稱之國公仍然合理，猶如第十三回至第十四回秦可卿死後的喪禮上，其靈牌、榜文、銘旌上皆大書“秦氏恭人”，“恭人”本為四品官員之妻的稱號，該等級高於其夫婿賈蓉捐官而得的五品龍禁尉，此例即為絕佳內證，可以互參。據此諸端，則稱賈代善為榮國公、寶玉乃“榮國公的孫子”便可以不構成疑點。

第二個問題是時間。再看隨後張道士向賈珍所言：“當日國公爺的模樣兒，爺們一輩的不用說，自然沒趕上，大約連大老爺、二老爺也記不清楚了。”就此，所指者又疑似第一代的榮國公賈源，畢竟賈政、賈赦以孫輩的隔代距離而印象模糊，似乎更近情理；反觀第二回《冷子興演說榮國府》所描述，“代善臨終時遺本一上，皇上因恤先臣，即時令長子襲官外，問還有幾子，立刻引見，遂額外

31 曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁457—458。

賜了這政老爹一個主事之銜，令其入部習學”，則賈代善死時賈政應該已非黃口小兒，又豈會記不清楚父親的模樣？如此一來，又增加了指涉第一代國公爺的可能性。尤其再比照寧府的焦大，第七回寫其出身乃是“從小兒跟著太爺們出過三四回兵，從死人堆裏把太爺背了出來，得了命”，自始見證“你祖宗九死一生掙下這家業”以迄於今，而與當下的寶玉、賈蓉共存於世，如此一來，八十多歲的張道士所替身者若為第一代的賈源，時間上也不無可能。唯即使如此，單據賈母強烈的情感反應這一點都限定其指向只能是第二代的賈代善，則多方推敲之後，唯一的解釋是賈代善如賈珠般早逝，身後所遺留的兩個年幼兒子雖可襲官、入學，卻仍屬童孩之齡，因此隨著年歲增長而逐漸淡忘父親的長相，若此亦不失情理。

無論如何，與寶玉如翻版般容態舉止全然一致的榮國公理應為賈代善，甚或是籠統混淆最初的兩代而將賈源與賈代善一體為說，若為後者，則賈源與賈代善父子也可能是形貌雷同，隱含了兩代的肖似性，都是欲藉此以強化寶玉與開宗肇基之父祖的傳承關係，突顯其為賈府可賴以繼祧中興之人選的唯一性。進一步並觀寧榮二公所囑咐之“遺之子孫雖多，竟無可以繼業。其中唯嫡孫寶玉一人，……聰明靈慧，略可望成”與賈母所感嘆之“這些兒子孫子，也沒一個像他爺爺的，就只這玉兒像他爺爺”，將這兩段描述加以比對之下，清楚顯示出長相肖似先祖的重大意義在於與家族傳承責任的連帶關係，兩者甚至是一體兩面，可為“似”與“嗣”確屬同音通假之證。

從文化的象徵性來看，馬凌諾夫斯基(Bronislaw K. Malinowski)曾指出過，外表的相似可以說是兩個人的一種強烈聯繫。³² 若將此一強烈的聯繫置諸世代之間的範疇，則可以發現對古人而言，理想的兒童具備了外貌上的美，這種美也體現在兒童與父親長相的相似上，“孩子與父親相似對父親本人來說是值得高興的，他認為這樣一來他在孩子身上重新找到了自己的影子，並且更加熱愛自己。……而且孩子與父親的相似也證明了母親的貞潔。與父親相似是

32 Perry Garfinkel, *In a Man's World: Father, Son, Brother, Friend, and Other Roles Men Play* (Berkeley: Ten Speed, 1992), p. 29. 引自李仕芬：《女性觀照下的男性》(臺北：聯經出版公司，2000年)，頁239。

一個家庭優秀道德品質的首要標誌。這種相似性也是孩子將來人生的預兆”。³³ 從而，寶玉之為可以望成的賈氏子孫便不僅只因具備了聰明靈慧的內在資質，其逼肖先祖的容貌體態也提供了最佳條件。如此一來，於“榮國公賈源——賈代善——賈政——賈寶玉”的繼承世系軸心群中，幾乎每一組父子關係都是建立在“顯性重像”的基礎上，這便不是純粹的藝術技巧使然，更是來自文化意識的深層動因，是每一代繼承人克紹箕裘的良好保證。

三、地父：賈寶玉的“成年禮”

正因為榮國府世代傳承軸心環環緊扣的鏈接模式，寶玉如脫胎般翻版復刻的容貌相似更將“以子肖父”上溯延伸為“召公是似”，注定他要擔任賈府的第四代父親。而身為未來的父親，必須自幼承受教育訓導的培養，以書中的術語來說即“規引入正”（第五回）、“規以正路”（第七十八回），在這個過程中，賈政固然通過血緣與倫理而擔任了寶玉的父親，直接執行父教也因此以“父”為名，但在傳統大家族的倫理體系內，引導寶玉成長的父親原不止賈政一人。

一如學者所指出的，於中華傳統文化裏，“父”的造字意涵本不強調生殖或血緣關係，如“祖”字；而是彰顯一種教育的關係，因此不限於生父一人，而兼及尊一輩的男性旁系血親，卜辭中乃自然會出現“二父、三父、四父、多父”等詞例，並在當代漢文裏的伯父、叔父等複合稱謂詞中保留下來。³⁴ 而這種情況也非中國社會所獨有，實乃世界上許多地方的共通現象，羅勃·布萊即指出：“在古老的文化裏（某些目前依然存在），每個年輕人除了親生父親之外，還有許多替代父親。這些替代父親帶著年輕人成長。”包括叔叔、祖父、當兵的兄長皆屬之。³⁵ 作為一普世現象，無論是就傳統家庭倫理或是神話學各方面，攸關男性（傳統的家族繼承人）之成長發展、身分認同者，厥為“父親”，而從廣義上說，

33 讓-皮埃爾·內羅杜(Jean-Pierre Néraudeau)著，張鴻、向徵譯：《古羅馬的兒童》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），第3章，頁88—89。

34 趙林：《論商代的父與子》，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁2—3。

35 羅勃·布萊著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》，第4章，頁130。

“父親”也可以涵括及身切近的年長男性,乃至還魂的祖先。於《紅樓夢》裏,寧榮二公既屬子孫心目中認知最突出的祖先,兩人甚至直接承攬了將寶玉規引入正的任務而付出較諸賈政更為宏大深遠的努力,主要即體現在他們的還魂指引上。

從一般性的個人情況而言,單看寶玉的成長過程中,固然包括身體、心靈雙方面都發生了啓蒙經歷,並且幾乎每一次都產生頓悟般的飛躍進展,這不僅回應了傳統文化的度脫模式,³⁶也符合人類成長的複雜性。不過,特就男性成長的範疇以觀之,第五回寶玉的神遊太虛幻境一段作為專為他所安排的成年儀式,以協助其跨入成熟的男性階段,其中更多方觸及人類學、神話學與心理學等所抉發的普世意義,尚可進一步深論。首先必須辨明的是,二公絕非通常意義下榮格(Carl G. Jung)所說的“智慧老人”(the Wise Old Man),即“一方面象徵著知識、深思、卓見、睿智、聰敏與直覺,另一方面也象徵著道德意義,諸如善意和助人等美德”,³⁷在“主角面臨絕境,除非靠睿智與機運無法脫困時”現身來幫助他,³⁸因為他們並非“扮成”祖父,而是實實在在血脈相連的祖先,更精確地說,二公屬於父親形象中的“地父”,所執行的任務並非對某一有緣人的困境救贖而是對特定嫡系子孫的成長引導,本質上迥然不同。

精神分析的原型批評指出:“一個親身做過父親創造者(father-creator)的男人,也許會選擇在撫養孩子方面發展一下自己的才能。他可能通過繼續在感情上參與他已經創造的一切而成為家庭中的地父(Earth Father),他也可能作為主要的撫養者,在家庭這個中心作出一番成就。”³⁹誠然,寧榮二公正是親身做過父親創造者的男人,擔當了以下兩代父親的楷模與範式,並且於死後仍然選擇在教養孩子方面發展自己的才能,繼續在感情上參與他已經創造的一

36 參歐麗娟:《論〈紅樓夢〉中的度脫模式與啓蒙進程》,《成大中文學報》第32期(2011年3月),頁125—164。

37 Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 406.

38 Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 215 - 218.

39 阿瑟·科爾曼、莉比·科爾曼著,劉文成、王軍譯:《父親:神話與角色的變換》(北京:東方出版社,1998年),頁16。

切,包括培養最新一代的父親,因此促成了寶玉神遊太虛幻境的機緣。同時,他們也符合原型地父的起源意義,榮格學派分析家約翰·佩里(John Weir Perry, 1914—1998)說明道:

第一位祖先——奠基國王住在死人的世界,大地,或者叫陰間世界裏。這位古代祖宗,按陰間的話說,就是神。陰間是指從下界發射出來的力量。古代祖宗是生命原理的傳播者。⁴⁰

確實,寧榮二公誠為賈家的第一位祖先與奠基國王,有如神一般“住在陰暗肥沃的大地深處”,即祠堂這座賈府的精神中心,故第七十五回描寫族長賈珍在守喪期間居然違背禮制,坐擁妻妾徹夜笙歌歡慶中秋,其不肖之舉便受到二公之靈的絕望嘆息:“那天將有三更時分,賈珍酒已八分。大家正添衣飲茶,換盞更酌之際,忽聽那邊墻下有人長嘆之聲。……只聽得一陣風聲,竟過墻去了。恍惚聞得祠堂內榻扇開闔之聲。”此處發出悲音者必為祖先無疑。兩位“奠基國王”從祠堂探身出來視察他們以生命原理所傳播而來的子孫,起先還抱持著一線希望,乃擘畫指點、暗中安排,自下界發出力量,將唯一的期盼寄託在寶玉身上,冀求能夠將他從一個男孩變成一位父親,以延續家族的生命。

據第五回所述,賈寶玉之所以能夠神遊太虛幻境的契機,完全是寧榮二公的動員所賜。警幻對幻境中衆仙子解釋她之何以引領寶玉前來一遊的原因是:

今日原欲往榮府去接絳珠,適從寧府所過,偶遇寧榮二公之靈,囑吾云:“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,秉性乖張,生情怪謔,雖聰明靈慧,略可望成,無奈吾家運數合終,恐無人規引入正。幸仙姑偶來,萬望先以情欲聲色等事警其痴頑,或能使彼跳出

40 John Weir Perry, *Lord of the Four Quarters: Myths of the Royal Father (Patterns of Myth)* (New York: Collier Books, 1966), p. 18. 中譯見阿瑟·科爾曼、莉比·科爾曼著,劉文成、王軍譯:《父親:神話與角色的變換》,頁16。

迷人圈子，然後入於正路，亦吾兄弟之幸矣。”如此囑吾，故發慈心，引彼至此。⁴¹

繼而警幻又對寶玉說明道：

今既遇令祖寧榮二公剖腹深囑，吾不忍君獨爲我閨閣增光，見棄於世道，是以特引前來……而今後萬萬解釋，改悟前情，留意於孔孟之間，委身於經濟之道。⁴²

其中明確指出榮府第四代的寶玉乃是賈家未來的唯一繼承人，身繫百年家族轉型中興的重責大任，因此其“規引入正”具有無比的關鍵性。而值此爵位降等、面臨三代歸零的存亡絕續之秋，賈政對於培育下一代繼承人的挫敗與無力感乃暗中獲得先祖的支援，由第一代的始祖出面擔當規引之職，寧榮二公之靈還魂現身叮囑警幻仙姑，特地爲寶玉安排這一場獨特的成年儀式。既然寶玉之規引入正乃是由先祖所策畫，並且具體指示相關的步驟或方法，而警幻僅是依囑執行的受託者，雙方之間的主從關係分明，則二公確爲寶玉這一場成長儀式真正的導師，毫無疑義。

細考寶玉神遊太虛幻境的過程及其相關細節，誠然絲絲入扣地演繹了“由男人所生”的“第二次誕生”的成年禮。首先，從身分與角色的設定而言，得以啓動這一場成年禮的寧榮二公具備了最基本的性別條件，作爲儀式的指導者，二公不只是男人，還更是“父親”以及“父親創造者”，較諸當任的賈政更嫻熟此道，果然在地下發出力量，經由形上的聯結帶領寶玉進入超現實的世界進行演練，避開現實邏輯的種種窒礙而更全面地展開啓蒙過程，其中最值得注意的環節在於二公所囑的規引之道乃是“先以情欲聲色等事警其痴頑”，顯係賈政訓子時所全未涉及者。該範疇不僅繼承了中國文學傳統自漢賦以來“勸百諷

41 曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁 89。

42 同上，頁 94。

一”、“以欲止欲”的倫理模式，⁴³自有其淵遠流長的文化根基，此外也內蘊或回應了人類文化的普世現象，費德勒 (Leslie A. Fiedler) 即發現到，在英美傳統之外的歐洲文學，特別是德、法小說中，男主人公進入成年的啓悟通常是以性的方式完成的。⁴⁴ 從宗教哲學的角度而言，此一性啓蒙儀式 (sex initiation) 作為寶玉的第一個成長步驟，就之乃受到始祖的殷切囑託所進行，實深刻地反映了成年儀式中的入門禮，如伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907—1986) 所指出：

入門禮通常包含了三方面的啓示：神聖的啓示、死亡的啓示、性的啓示。小孩子對於這些經驗一無所知，但“入門者” (the initiate) 卻知道而且擔負起這些經驗來，並將他們的新人格注入到這些經驗中。……而且在人類的宗教歷史中，我們不斷地發現這個主題：“入門者”，是一個經驗過奧秘的人，是曉事者 (he who knows)。⁴⁵

換言之，在這場神遊太虛幻境的啓悟儀式中，寧榮二公正是以“入門者”以及“曉事者”引領寶玉去經驗各種成長的奧秘，而領取神聖的啓示、死亡的啓示、性的啓示等三方面的禮物。以最後一項而言，誠如學者所言：“男性青春期儀式，就是慶祝從對家庭（由屬地的女性統治）的依賴地位到男性天的世界中的獨立地位的轉變。……在青春期的‘通過儀式’上，幾乎總是父親、父親的男性同齡人或父親的代表指導孩子通過各種考驗。在猶太男孩成人儀式上也是這樣做的。這種考驗也存在於亞文化群體中。在亞文化群體中，父親把兒子領到妓女那裏來激發起他的性欲。”⁴⁶ 而表現於寶玉的幻境之旅，則是警幻仙姑“再將吾妹一人，乳名兼美字可卿者，許配於汝。今夕良時，即可成姻”並“秘授以雲雨之事”，既是受寧榮二公之靈的囑託所致，實質上便等於由地父為引導寶

43 詳參歐麗娟：《大觀紅樓（母神卷）》，第3章，頁141—152。

44 見 Leslie A. Fiedler, “From Redemption to Initiation,” in *New Leader*, 41 (May, 1958), p. 22.

45 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2001年），頁227—228。

46 阿瑟·科爾曼、莉比·科爾曼著，劉文成、王軍譯：《父親：神話與角色的變換》，頁36。

玉所提供的“性的啓示”，正是使之成人、成爲父親的象徵，所謂：“經過這次經歷後，寶玉變成了父親。……他通過了性啓蒙後，便變爲成人。”⁴⁷乃切中其旨之說。

而成人即意味著對生命之有限性的認識與承擔，包括：“原始樸真的消逝，死亡的降臨，以及對知識的首次有意識的體驗，所有這一切都與性緊密相關。”⁴⁸因之入門三禮中“死亡的啓示”與“性的啓示”並列，也同樣清楚體現於寶玉的成年儀式過程上，緊接著“性的啓示”之後隨即出現了死亡危機：

二人携手出去遊頑之時，忽至一個所在，但見荆榛遍地，狼虎同群，迎面一道黑溪阻路，並無橋梁可通。……只聽迷津內水響如雷，竟有許多夜叉海鬼將寶玉拖將下去。嚇得寶玉汗下如雨，一面失聲喊叫：“可卿救我！”⁴⁹

整段描述不僅顯示出性與死結合爲一的關聯，體現了所謂：“在神話中，性成熟被視作一種剝奪了人類幸福的不幸，被用於解釋塵世中爲何會有死亡。”⁵⁰更值得注意的是，當寶玉面臨迷津黑水捲襲而來的生命威脅時，內心發自本能所訴求的救援力量已不再是先前有求必應的慈母，而是當下邂逅成偶的愛侶，此一對象替換所隱含的意義正是：“孩子的‘死亡’在很大程度上意味著童年的死亡以及依賴母親階段的終結。正如摩西亞·埃里亞德指出的那樣，這也是世俗狀態與無知狀態的結束。”⁵¹從夢中的死亡深淵解脫出來的寶玉形同再生，自此進入父親世界的開端，背負了家族繼承人的使命與宿命，事實上，也是從此以

47 陳炳良：《〈紅樓夢〉中的神話和心理》，《神話·禮儀·文學》（臺北：聯經出版公司，1985年），頁213。

48 凱特·米利特（Kate Millett）著，宋文偉譯：《性政治》（南京：江蘇人民出版社，2000年），頁62。

49 曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，頁94。

50 吉扎·羅海姆（Geza Roheim）：《伊甸園（Eden）》，《心理分析評論（*Psychoanalytic Review*）》，第27卷，紐約，1940。引自凱特·米利特著，宋文偉譯：《性政治》，頁62—63。

51 查爾斯·W·埃克特（Charles W. Ekert）：《忒勒瑪科斯故事中的入會儀式母題》，約翰·維克雷（John B. Vickery）編，潘國慶等譯：《神話與文學》（上海：上海文藝出版社，1995年），頁193。

後才正式涉及寶玉出門上學讀書的情節，在第九回裏，不僅襲人的行前準備與臨別叮嚀都仿若代母(mother substitute)般輔導幼子獨立的表現，衆清客的美言亦期許道：“今日世兄一去，三二年就可顯身成名的了，斷不似往年仍作小兒之態了。”清楚表明出門上學正是逐步脫離母懷而往外部天地出發的第一步，在理想的情況下，從此可以“作為一個文化上的存在者再生出來”。

值得注意的是，隨同寶玉一起上學的秦鐘不僅是其情投意合的密友，兩人之間還存在著極為巧妙的暗合之處，即他們都屬於“二爺”，正與賈政的“二老爺”共享同一稱號，其中的道理安在？而所謂“二爺”的排序應如何計算，又該如何定義？尤其是，不比世代之間縱向以“顯性重像”關係所構成的緊密連結乃顯而易見、卻單一且限定於賈寶玉身上，“二爺”所藏寓的文化深意更形重大，並且益發普遍而為數衆多，甚至大幅涵蓋了超出賈府的不同門戶之流，其廣泛性、一致性足以構成一個全書特定的隱喻系統，顯係刻意為之的專稱。質言之，在曹雪芹的筆下，那是家族繼承人的共同標記，為家族之未來希望所寄。

先前雖不乏學者一般性地觀察到小說人物的行二現象，所舉之例包括：榮國公、賈政、賈璉、賈寶玉、秦鐘、柳湘蓮、王夫人、黛玉、寶釵、襲人和晴雯等，並解釋其意義為：由於第二必有第一，作者似乎在是說凡物必有它的對手(counterpart)，因此用二元論(dualism)來表露他的內心衝突。⁵² 但是，此番說法一則混淆了男女不同的排序原則，即女性次第所採取的是越府跨房的“大排行”模式，故元、迎、探、惜等四春分別出自寧、榮二府的不同三房，則黛玉、寶釵、襲人和晴雯都必須排除在外；至於男性的“二爺”之稱乃採用同房跨系的“小排行”所致，即將同一房中同父異母的兄弟一起計算，賈政與寶玉兩人都稱“二爺”，皆因此故。

二則擴而觀之，小說中頗多亦以“二爺”為稱的男性，包括同族的賈璉⁵³、賈芸“賈二爺”與“芸二爺”(第二十四回、第二十六回、第二十七回)、賈薔“薔

52 陳炳良：《〈紅樓夢〉中的神話和心理》，《神話·禮儀·文學》，頁208—209。

53 賈璉有“長子”與“次子”兩說，甲戌、庚辰、己卯、夢稿、戚序、戚寧、舒序諸本均作“長名賈璉”，甲辰本作“次名賈璉”，統觀書中各方人等盡謂之“二爺”、“璉二爺”，其妻王熙鳳也因為根據夫妻一體的原則而皆稱為“二奶奶”或“璉二奶奶”，其為行二之子並無可疑。

二爺”(第三十六回),以及寧府大總管賴二(第七回)、榮府管家林之孝“林二爺”(第五十二回),還有府外異姓的醉金剛倪二(第二十四回)、賈政之門生傅試“傅二爺”(第三十五回)、柳湘蓮“柳二爺”與“柳二郎”(第六十七回)等等。此一現象必然絕非出於巧合,作為小說家刻意為之的書寫策略,其所隱含的文化寓意顯然與表露內心衝突的二元論迥然不侔,該解釋近乎法國學者路先·列維-布留爾(Lucién Lévy-Brühl, 1857—1939)所言:在原始觀念中,“二”常常以自己對稱的對立屬性與“一”對立著,因為它所表示、包含、產生的意義與“一”嚴格對立,凡在“一”是善、秩序、完美、幸福的本原的地方,“二”即為惡、混亂、缺陷的本原,是災難之朕、不幸之源。⁵⁴ 然而實際上卻恰恰相反。

質言之,書中的二爺們都是在構成家族傳承制度的基本單位——“房”所定義而來,作為父子關係的建構場域,宗祧便是由“分房”所構成的父子聯繫(father-son filiation)所貫串起來之連續,與人類學一般所謂 descent(通常譯為繼嗣)相當。⁵⁵ 既然每一位父親的兒子往往不止一人,則如何從諸子中擇定下一代的繼承人,便非一般制度下的嫡長觀念所能一概而論。整體而言,在長子虛位(包括分立、弱化或夭亡)的情況下,“二爺”佔據了“父親”的結構位置,顯示出“次子承祧”的倫理主軸,包括秦鐘⁵⁶於臨終時刻勸諫寶玉“以後還該立志功名,以榮耀顯達為是”(第十六回),這番回歸父親事業的幡然悔悟及時挽救了“二爺”的象徵意義;至於同為次子的賈敬則因佞道而怠忽父教,乃被歸咎為“箕裘頹墮皆從敬,家事消亡首罪寧”(第五回),是為“二爺”符碼最嚴重的負面警示,作者所給予之貶斥亦無出其右。至於賈珍、賈瑞之為獨子,賈環身為三爺,其人如王熙鳳所言:“老三還是這麼慌脚鷄似的,我說你上不得高臺盤。”(第二十五回)都逸離於棟樑的命運,絲毫不違曹雪芹的精心規畫。

54 路先·列維-布留爾著,丁由譯:《原始思維》(臺北:臺灣商務印書館,2001年),頁214—215。

55 參陳其南:《房與傳統中國家庭制度——兼論西方人類學的中國家族研究》,《漢學研究》第3卷第1期(1985年6月),頁132、頁177。

56 秦鐘之行二並非與其姊秦可卿一併統計所得,第九回記載其父秦業先於養生堂抱回一個養子而早夭,爾後“那秦業至五旬之上方得了秦鐘”,依據養子女比照親子女而發生擬制血親關係的律法,秦鐘始算居次。

就此，或可參照個體心理學家阿德勒(Alfred Adler, 1870—1937)以出生順序(birth order)所觀察到的，次子所養成的典型特質往往更有才能並較為成功，⁵⁷但若回歸中華文化淵源加以探索，則歷史上存在於原始觀念中的“次子繼承(secondogeniture)”⁵⁸的思想遺跡乃庶幾近之，此一遠古風俗通過民族的集體記憶成爲心理的銘印，甚至化入潛意識中而促成了文學創作上“二爺承祧”的繼嗣現象，成爲家業承擔者的共通符碼。相較之下，以書中對女性所採的大排行來看，行二者僅有王夫人、迎春、薛寶琴、甄家二小姐共四人，不僅數量上遠遠少得多，同時也未曾被賦予補天立業的職責，顯示出兩性的倫理地位與文化歸屬判然二分。⁵⁹

如此說來，書中的“二爺”從量化與質性的雙重範疇都足以證明男性的成長議題確實至關緊要，“寶二爺”之稱即隱含著家族繼承人的使命，而在寶玉踏上男性繼承人必行的軌道時，還動用到始祖們以生命之源所發出的地下力量，最是充分展現成年禮所蘊含的豐富深刻之義。

四、結 語

綜上所論，顯示出曹雪芹爲賈寶玉費心安排了種種之精密規畫，極力將他推向復興家業的重責大任，卻更加高反差地突顯出無材補天的巨大失敗，充分呼應了第一回前作者自云的“背父兄教育之恩，負師友規談之德”，也辜負了賈族傳承系譜中略可望成以續宗祧的一線希望，終竟落實了地父所判斷“子孫雖多，竟無一可以繼業”的苦澀宿命，脂硯齋乃指出：“這是作者真正一

57 阿德勒著，黃光國譯：《自卑與超越》（臺北：志文出版社，2006年），頁144—145。亦可參郭本禹主編，郝浩麗、呂英軍副主編：《精神分析發展心理學》（福州：福建教育出版社，2009年），頁166。

58 見劉盼遂：《天問校箋》，聶石樵輯校：《劉盼遂文集》（北京：北京師範大學出版社，2002年），頁14。

59 上述有關《紅樓夢》中的“二爺”現象及其意義，詳參 Li-chuan Ou, Translated by Jing Liu, Guoyan Wu, and Zhiting Yang, Revised by Prof. Riccardo Moratto, “A New Study on ‘the Second Master’: the Generational Inheritance in *Dream of the Red Chamber*”, in Riccardo Moratto and Kanglong Liu eds., *Advances in Hongloulou Studies: Literary and Translation Perspectives* (London and New York: Routledge Press, 2022), pp. 64–78.

把眼淚。”⁶⁰由此確立本書真正的創作主旨實為人子不肖的懺悔與自咎。

一般從表面上看,對於這樣的結果很容易推論為“賈氏之弊總在富而不教”,⁶¹認定:“通部《紅樓》,止左氏一言概之曰:‘譏失教也。’”⁶²實則大大不然。第十二回言及賈代儒素日教訓最嚴,脂硯齋即清楚指出:“教訓最嚴,奈其心何,一嘆。”⁶³同樣地,第四回早已判定賈政“訓子有方,治家有法”,到了第五回時寶玉也自承:“我因懶於讀書,家父母尚每垂訓飭。”而其教導啓迪之務甚至連地下祖宗都挺身協力參與,可見事關重大且鄭重其事,斷無“不教”、“失教”之怠責。

可嘆於施教的過程中卻不幸遇到極大的阻力,寶玉的“規引入正”既為不確定的現在進行式,則足以造成干擾的變數所在多有,尤其是“正邪兩賦”的寶玉一心黏附於母親身旁、耽湎於脂粉溫柔鄉裏,內在固有的先天稟氣已然堅不可摧而令父教“奈其心何”,再加上祖母的偏愛縱溺更加劇其勢,所謂:“政老正毒打寶玉,老太太說:‘先打死我,再打死他!’”⁶⁴寶玉若非老太太護短,不至於此。”⁶⁴畢竟倫理運作中還有更高的母權悍然介入成為最大奧援,而強化該天賦邪氣對於教化的阻擋抗拒之力,乃將僅存的“略可望成”抵銷殆盡。何況賈府的整體環境已是“子孫不肖”的末世局面,早在第二回即藉由冷子興指出:“誰知這樣鐘鳴鼎食之家,翰墨詩書之族,如今的兒孫,竟一代不如一代了!”其中之尤者,包括身為現任族長的賈珍是“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”,協理家務的賈璉“也是不肯讀書”者流,故誠可以斷言“這等子弟,必不能守祖父之根基,從師長之規諫的”,這些切身所及之兄長都無以擔負代父的功能,唯一堪為表率的胞兄賈珠則不幸早逝,舉目蕭然,寶玉的世界乃極端地陰盛陽衰,難以改轍。

60 見甲戌本第五回夾批。脂硯齋等評,陳慶浩編著:《新編石頭記脂硯齋評語輯校(增訂本)》,頁127。

61 周春:《閱紅樓夢隨筆》,一粟編:《紅樓夢資料彙編》,卷3,頁71。

62 張新之:《紅樓夢讀法》,同上,卷3,頁154。

63 見庚辰本第十二回眉批。脂硯齋等評,陳慶浩編著:《新編石頭記脂硯齋評語輯校(增訂本)》,頁228。

64 周春:《閱紅樓夢隨筆》,一粟編:《紅樓夢資料彙編》,卷3,頁72。

擴及府外的視野，固然寶玉出於偏執心理乃將凡讀書上進之輩皆貶為“祿蠹”（第十九回）、“國賊祿鬼”（第三十六回），但最堪尋味的是，連有時見機導勸他用功的寶釵也持同一見解，第四十二回她在訓誨黛玉時所說的道理中有一段云：“男人們讀書明理，輔國治民，這便好了。只是如今並不聽見有這樣的人，讀了書倒更壞了。這是書誤了他，可惜他也把書遭塌了。”這番話將所有的朝廷仕宦者一概抹倒，相當於對寶玉之簡單術語的進一步闡發，其批判之強烈、抨擊之尖銳程度更是駭人聽聞。相較之下，“林黛玉自幼不曾勸他去立身揚名”的做法僅只是消極地迎合寶玉的任性而已，在概念內容上、表達力度上都大大瞠乎其後，由此清楚證明了在評價讀書人的範疇上，寶釵其實才是寶玉真正的同道。只因寶釵對於人生世理看得更遠，洞悉一個人特別是男性肩負著更高於個人的使命乃至價值，不可因噎廢食，故而往往形同代父般指引寶玉，無怪乎寶釵也位居於寶玉的顯性重像之一，⁶⁵與地父共任啓悟教化之職責。此一設計寓意深刻，卻全被讀者所忽視。唯其如此，益發彰示了天地之間的空曠沉淪無以著力，單憑三數人的信念又如何得以撐起大樑？所謂“一傳衆咻”，在內外蕩然的情況下，致使賈政被迫淪為一個無所用武的“縮小的父親”，削弱了角色典範的力量，實屬非戰之罪。

必須說，自遠古以來成年禮的目的便是使孩子擺脫自然的生命，以塑造社會所期許的人格並成為延續文明的力量，而包括賈府在內之貴族門第的世代傳承本奠基於傳統儒家文化，其盛衰興亡全然繫乎子弟之良窳，⁶⁶是故整部紅樓敘事勢必涉及“成年”尤其是“成為父親”的儀式性內涵。就此以觀之，不僅第五回神遊太虛幻境一段情節深蘊著如上文所抉發的重大意義，一般所詬病的第三十三回《不肖種種大承笞撻》實際上也是男孩在成長中不可免除的環節，因為在由“男孩”蛻變為“男人”、從母親的世界移往父親的世界此一過程

65 寶玉的“面若中秋之月，色如春曉之花，……眉如墨畫，面如桃瓣，目若秋波”（第三回）完全相應於寶釵的“唇不點而紅，眉不畫而翠。臉若銀盆，眼如水杏”（第八回）、“臉若銀盆，眼似水杏，唇不點而紅，眉不畫而翠”（第二十八回），符合顯性重像的定義。

66 此意詳參錢穆：《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）》，頁 152—174。

裏,往往即包含了主角受傷的情節——傷口蘊含豐富的意義,這是啓蒙的一部份,⁶⁷同樣地,身爲受啓蒙者的寶玉也領受了笞撻所帶來的創傷與流血的痛苦,⁶⁸由此更顯示出寶玉所歷經之成年禮具有非單一儀式所限的豐富形態,特別耐人尋味。

因而應該認識到,現代論者一致嚴厲譴責賈政訓子的主流意見,所反映的乃是一種僅僅存在於近數十年來的“怪異(Weird)國家”⁶⁹的兒童觀與教養理念,唯這種以現代西方(尤其是美國)爲前瞻的看法,卻是對人類文化極其窄化、乃至偏失的有限之見,其影響所及,甚至帶來“缺乏成年禮”、“父親消失”,以致延遲人格成熟的後果,當前諸多社會問題乃不乏由此而生者,所謂:“一個沒有父親的社會,產生了這種像鳥一般的男人,他們感情豐富、誠懇、有魅力、容易對酒或毒品上癮。”⁷⁰同樣地,這些相關的人格特質乃至弊病也確實直接體現在父親被縮小的寶玉身上,他感情豐富、誠懇、有魅力,特別容易對“少女之美”上癮而進入“意淫”的層次(第五回),因之被歸類爲“情痴情種”(第二回),絕非一般意義的男女癡情。⁷¹而在第二回爲歷代生於公侯富貴之家的“情痴情種”所列舉的案例中,占了半數的陳後主、唐明皇、宋徽宗等又恰恰都是亡國之君,此一現象誠非偶然,則在以家喻國的同心圓倫理結構中,寶玉豈非堪稱爲賈族的末代皇帝?⁷²

對於此一盛衰無常的巨大悲劇,寶玉身爲家族起死回生之希望所繫的關

67 見羅勃·布萊著,譚智華譯:《鐵約翰:一本關於男性啓蒙的書》,頁 51。

68 詳參歐麗娟:《〈紅樓夢〉中啓悟歷程的原型分析——以賈寶玉爲中心》,《文與哲》第 23 期(2013 年 12 月),頁 323。

69 “怪異”國家是指教育發達、工業化而且富裕之西方民主國家的簡稱,因其相關條件的英文詞語爲“Western”、“Educated”、“Industrialized”、“Rich”、“Democracies”,將首字母拼合起來即是“WEIRD”——“怪異”。而絕大多數的心理學研究都是以該等國家的公民爲對象,尤其又以大學生爲多,不過這一類的社會成員經常處於資料分布的極端,無法據以對人類整體得出概括性的結論。見大衛·蘭西(David F. Lancy)著,陳信宏譯:《童年人類學》,第 1 章,頁 3。

70 羅勃·布萊著,譚智華譯:《鐵約翰:一本關於男性啓蒙的書》,第 4 章,頁 141。

71 此義詳參歐麗娟:《論〈紅樓夢〉中人格形塑之後天成因觀——以“情痴情種”爲中心》,《成大中文學報》第 45 期(2014 年 6 月),頁 287—338。

72 就此,第四十六回鴛鴦誓絕婚嫁之時,針對寶玉此一闔家寵兒所誇稱的“寶天王”、“寶皇帝”可謂諧謔的回應。

鍵人物承擔了核心敘事的功能，歷歷鋪陳其成長過程中集三千寵愛、萬般期望卻終歸落空的失敗情境，曹雪芹將他的不肖歸因於先天缺陷的性格因子，通過正邪兩賦的氣論解釋寶玉之歧途不返乃因天賦受到邪氣入侵，遂令舉族傾力規引入正之父教弱化不彰，賈雨村斷言“這等子弟，必不能守祖父之根基，從師長之規諫”果然一語成讖，終致無材補天而“於國於家無望”（第三回《西江月二詞》之二），個人連同家族一併同歸於盡。

由是，《紅樓夢》固然展演出淋漓盡致的成長敘事，但更精確言之，實乃一部刻畫家族繼承人成長失敗的小說，寶玉存心和過去的歷代尊長乃至同輩的其他少女逆向而行，始終依違徬徨於欲退實進的拉扯之間。即使沿途上免不了偶因瞥見已然逐步逼近眼前的無常危機而極端震顫，卻仍然固執又無力地護持那單薄並日漸凋零的童真情懷，刻意忽視自身無可迴避的重責大任，甘受天賦中的邪氣所羈縻而無所作爲，乃活生生落實了不肖子孫的罪名。也因此，被拋擲於青埂峯下的畸零玉石猶且因“自己無材不堪入選，遂自怨自嘆，日夜悲號慚愧”（第一回），一旦在大觀園歡迎元妃省親之皇家排場的對照反襯之下，更讓畸零玉石由衷深感“當初在大荒山中，青埂峯下，那等淒涼寂寞”（第十八回），足見“以情爲根”⁷³只不過是個人在價值落空卻無可奈何之餘退而求其次的意義出路，無可取代更無法凌駕“於國於家”的補天事業，遂爾於追憶懷舊的樂園書寫中同時織染出血淚斑斑的人子懺悔錄，由此結晶了瀰漫全書的悲涼之霧的核心成分。

（作者：臺灣大學中國文學系教授）

73 “青埂”乃諧音“情根”，脂硯齋指出：“落墮情根，故無補天之用。”其價值高下顯然明確。見甲戌本第一回眉批，脂硯齋等評，陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》，頁5。

引用書目

一、中文

(一) 專書

一粟編：《紅樓夢資料彙編》。北京：中華書局，2008年。

大衛·蘭西(David F. Lancy)著，陳信宏譯：《童年人類學》。臺北：貓頭鷹出版社，2017年。

王紹璽：《東方兩性論》。瀋陽：遼寧教育出版社，1989年。

克里斯多佛·安德森(Christopher P. Anderson)著，施寄青譯：《父親角色》。臺北：遠流出版公司，1993年。

米爾希·埃利亞德(Mircea Eliade)著，宋立道、魯奇譯：《神秘主義、巫術與文化風尚》。北京：光明日報出版社，1990年。

伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》。臺北：桂冠圖書公司，2001年。

李仕芬：《女性觀照下的男性》。臺北：聯經出版公司，2000年。

阿瑟·科爾曼(Arthur Colman)、莉比·科爾曼(Libby Lee Colman)著，劉文成、王軍譯：《父親：神話與角色的變換》。北京：東方出版社，1998年。

阿德勒(Alfred Adler)著，黃光國譯：《自卑與超越》。臺北：志文出版社，2006年。

林泳海：《兒童教育心理學》。北京：商務印書館，2006年。

郭本禹主編，鄒浩麗、呂英軍副主編：《精神分析發展心理學》。福州：福建教育出版社，2009年。

趙園：《家人父子——由人倫探訪明清之際士大夫的生活世界》。北京：北京大學出版社，2015年。

顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》。臺北：明文書局，1982年。

陳澧注：《禮記》。上海：上海古籍出版社，1987年。

曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》。臺北：里仁書局，1995年。

脂硯齋等評，陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校(增訂本)》。臺北：聯經出版公司，1986年。

查爾斯·W·埃克特(Charles W. Ekert)：《忒勒瑪科斯故事中的入會儀式母題》，約翰·維克雷(John B. Vickery)編，潘國慶等譯：《神話與文學》。上海：上海文藝出版社，1995年。

佛洛姆(Erich Fromm)著，孟祥森譯：《愛的藝術》。臺北：志文出版社，1984年。

歐麗娟：《大觀紅樓(母神卷)》。臺北：臺灣大學出版中心，2015年。

羅勃·布萊(Robert Bly)著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》。臺北：張老師文化公司，1999年。

羅伯特·柏格·哈里森(Robert Pogue Harrison)著，梁永安譯：《我們為何膜拜青春：年齡的文化史》。臺北：立緒文化公司，2016年。

路先·列維-布留爾(Lucián Lévy-Brühl)著，丁由譯：《原始思維》，臺北：臺灣商務印書館，2001年。

瑪格麗特·米德(Margaret Mead)著，宋踐等譯：《三個原始部落的性別與氣質》。杭州：浙江人民出版社，1988年。

凱特·米利特(Kate Millett)著，宋文偉譯：《性政治》。南京：江蘇人民出版社，2000年。

讓-皮埃爾·內羅杜(Jean-Pierre Néraudau)著，張鴻、向徵譯：《古羅馬的兒童》。桂林：廣西師範大學出版社，2005年。

伊麗莎白·盧迪內斯庫(Élisabeth Roudinesco)著，羅琛岑譯：《精神分析私人詞典》。上海：華東師範大學出版社，2021年。

斯皮羅(Melford E. Spiro)著，徐俊等譯：《文化與人性》。北京：社會科學文獻出版社，1999年。

(二) 論文

巴巴拉·梅厄霍夫(Barbara Myerhoff)著，方永德譯：《過渡儀式：過程與矛盾》，維克多·特納(V. Turner)選編，方永德等譯：《慶典》(上海：上海文藝出版社，1993年)，頁138—174。

宇文所安(Stephen Owen)著，田曉菲譯：《〈詩經〉中的繁殖與再生》，《他山的石頭記——宇文所安自選集》(南京：江蘇人民出版社，2002年)，頁26—49。

吉扎·羅海姆(Geza Roheim)：《伊甸園(Eden)》，《心理分析評論(Psychoanalytic Review)》第27卷，紐約，1940年。

徐蘭君：《兒童與中國現代性》，《中國文哲研究集刊》第42輯(2013年3月)，頁231—248。

陳其南：《房與傳統中國家庭制度——兼論西方人類學的中國家族研究》，《漢學研究》第3卷第1期(1985年6月)，頁127—184。

陳炳良：《〈紅樓夢〉中的神話和心理》，《神話·禮儀·文學》(臺北：聯經出版公司，1985年)，頁205—221。

趙林：《論商代的父與子》，《漢學研究》第 21 卷第 1 期(2003 年 6 月)，頁 1—22。

歐麗娟：《論〈紅樓夢〉中的度脫模式與啓蒙進程》，《成大中文學報》第 32 期(2011 年 3 月)，頁 125—164。

歐麗娟：《〈紅樓夢〉中啓悟歷程的原型分析——以賈寶玉爲中心》，《文與哲》第 23 期(2013 年 12 月)，頁 293—332。

歐麗娟：《論〈紅樓夢〉中人格形塑之後天成因觀——以“情痴情種”爲中心》，《成大中文學報》第 45 期(2014 年 6 月)，頁 287—338。

歐麗娟：《以“父”爲名：〈紅樓夢〉中的賈政新論》，《人文中國學報》第 34 期(上海：上海古籍出版社，2022 年 6 月)，頁 281—325。

劉盼遂：《天問校箋》，聶石樵輯校：《劉盼遂文集》(北京：北京師範大學出版社，2002 年)，頁 3—15。

劉紀蕙：《女性的複製：男性作家筆下二元化的象徵符號》，《中外文學》第 18 卷第 1 期(1989 年 6 月)，頁 116—136。

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：三民書局，1977 年)，頁 135—199。

二、英文

(一) 專書

Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Hsiung Pingchen (熊秉真), *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005.

John Weir Perry, *Lord of the Four Quarters: Myths of the Royal Father (Patterns of Myth)*. New York: Collier Books, 1966.

Perry Garfinkel, *In a Man's World: Father, Son, Brother, Friend, and Other Roles Men Play*. Berkeley: Ten Speed, 1992.

Robert Rogers, *A Psychoanalytic Study of the Double in Literature*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.

Steven Naifeh, and Gregory White Smith, *Why Can't Men Open Up?* New York: Potter, 1984.

(二) 論文

Anthony Stevens, “The Father Archetype”, *Fathers, Sons, and Daughters: Exploring Fatherhood*,

Renewing the Bond, ed. Charles S. Scull. Los Angeles: Tarcher, 1992.

Leslie A. Fiedler, “From Redemption to Initiation,” in *New Leader*, 41 (May, 1958).

Li-chuan Ou, Translated by Jing Liu, Guoyan Wu, and Zhiting Yang, Revised by Prof. Riccardo Moratto, “A New Study on ‘the Second Master’: the Generational Inheritance in *Dream of the Red Chamber*”, in Riccardo Moratto and Kanglong Liu eds., *Advances in Honglouneng Studies: Literary and Translation Perspectives* (London and New York: Routledge Press, 2022), pp. 64 – 78.

**A New Study on the “Double” and the “Second Master” :
The Cultural Meaning of the Father and
the Generational Inheritance in
*The Dream of the Red Chamber***

Ou Li-chuan

(Professor, Department of Chinese Literature, Taiwan University)

Abstract

This article explores the idea of Father to reconsider the “male growth” in *The Dream of the Red Chamber*. It analyzes how the Jia’s “Father” group — chiefly Jia Zheng, and also the Earth Fathers (the Dukes of Ningguo and Rongguo) — act as the initiators at the “coming of age” ritual of Jia Baoyu. In the novel, Jia Baoyu is not only a particular individual but also a generic heir of a generic Family — the inheritance bearer of the Jade (*yu*) generation in the lineage of the Rong Family generation axis. It also clarifies the meaning of the “Second Master”, a common code for the Rong family’s generational inheritance. The article further discusses the ethical issue of Second-Master-as-family-hesitator, and the cultural phenomena of secundogeniture from a historical perspective. All these discussions are focused on “male growth” in the novel, showing its deep and rich symbolic meanings.

Keywords: *The Dream of the Red Chamber*; Jia Zheng; Earth Father; Jia Baoyu; the “Second Master”