臺大中文學報　第三十四期
2011年6月　頁349～394
臺灣大學中國文學系

「無花空折枝」

——《紅樓夢》中的迎春、惜春探論

歐　麗　娟*

提　　要

本文集中探討《紅樓夢》十二金釵中，最少受到論者關注的迎春、惜春。既然在「原應嘆息」的女性集體輓歌與「成住壞空」的生滅單向邏輯中，迎惜雙姝實爲不可或缺的組成要素；而曹雪芹以借取自傳統氣論的「正邪兩賦」隱喻書中人物之「病態人格」時，也包括此二春在內，並雙雙具現於「無花」現象上，其中實有深刻之意涵存焉。透過現代心理學的幫助，從天性、環境、年齡的三維架構探索兩人相反而兩極化的性格特質，發現在基本焦慮 (Basic anxiety) 的影響下，迎春發展出「病態的依順」(Neurotic Submissiveness) 性格，故趨向接受強壯有力的人之意見或傳統世俗、權威的觀念，而壓抑所有自己的內在能力，使自己變得渺小，並避免批評他人；惜春則呈現出「病態的逃避」(Neurotic Withdrawal) 此一傾向，即尋求情感上的獨立於他人，以求自足而免於受到傷害，故與他人的適應關係表現爲脫離他人 (Away from people) 。至於在自覺層面上，兩人藉以強化並合理化其性格走向之思想根

本文於 100.02.15 收稿， 100.05.18 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

據，在迎春厥爲弱化的女性意識與曲解的善書功過觀，在惜春則爲小乘佛教，而共同證成《紅樓夢》中「無一正人」之說。

關鍵詞：紅樓夢、賈迎春、賈惜春、基本焦慮、病態人格傾向

臺灣大學學術期刊資料庫

"It's in vain to snap a branch without flowers": On Jia Ying-Chun & Jia Xi-Chun in *The Dream of the Red Chamber*

Ou Li-chuan*

Abstract

This article scrutinizes the mentalities of Ying-Chun and Xi-Chun, the two least-mentioned characters among the Jinling Twelve Women in *The Dream of the Red Chamber*. They are both neurotic, but their personalities are polar opposites because of their different natures, ages and family backgrounds. Ying-Chun, characterized by neurotic submissiveness, refuses to fulfill her potential and tends to accept secular opinions, avoid criticizing others, and obey her familial authorities. Xi-Chun, characterized by neurotic withdrawal, strives for emotional independence and self-sufficiency in order to prevent any possible harm. Despite their different behaviors, both of them have valid arguments: Ying-Chun adopts a "Ledger of Merits and Demerits" (善書功過觀); Xi-Chun adopts Theravada Buddhism (Hīnayāna). Since they only rationalize their own characters with partial understandings of these teachings, they exemplify the verdict from *Bi ji* (Notes) that "there is no all-around person (無一正人) in *The Dream of the Red Chamber*."

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: ***The Dream of the Red Chamber*,**
Jia Ying-Chun (賈迎春), Jia Xi-Chun (賈惜春),
basic anxiety, the neurotic personality

臺灣大學學術期刊資料庫

「無花空折枝」

——《紅樓夢》中的迎春、惜春探論

歐　麗　娟

一、前　　言

清代王希廉曾以「福、壽、才、德」四個條件衡量《紅樓夢》的重要女性，認爲寧、榮二府中，只有賈母一人可稱四字兼全；至於十二金釵，則是各有所缺，此其所以俱隸薄命司之故。[1] 在這些形形色色的悲劇人物中，迎春、惜春應是除巧姐兒之外最少受到論者關注的對象，大多是以連帶附論的方式給予簡筆素描，不免在其他性情鮮明濃烈的角色光芒下相形失色。

不過，既然大觀園的有機性是展示在一種根據歲時和生日來驅動日常生活節奏的季節模式中，而三位姐妹的形象塑造方式更爲新穎，她們都根源於一種季節想像；[2] 由「春」字作爲賈氏嫡系女性的同輩祧名，相關的複合用語加上其時間排序，更構成了此一美好季節發展變化的命定結構，除脂批早已指出「元、迎、探、惜」乃取其「原應嘆息」[3] 的諧音，以爲衆女性的集體輓歌之

---

1 清・王希廉：《紅樓夢總評》，一粟編：《紅樓夢卷》（臺北：新文豐出版公司，1989 年 10 月），卷 3，頁 149-150。

2 〔美〕艾梅蘭 (Maram Epstein) 著，羅琳譯：《競爭的話語》（南京：江蘇人民出版社，2005 年 1 月），頁 125-126。

3 見甲戌本第 2 回夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（修訂本）》（臺北：聯經出版公司，1986 年 10 月），頁 52。

臺灣大學學術期刊資料庫

外，哈斯寶就其字面所謂：「元春即春初，迎春言迎接春天，探春是春日的試探者，惜春是春日的惋惜者。」[4] 其中「初—迎—探—惋」之心態變化實對應著「始—盛—衰—終」的春花模式，也隱然暗示一種「成住壞空」的生滅單向邏輯，迎惜雙姝實爲不可或缺的組成要素。更值得注意的是，第二回冷子興與賈雨村演說榮國府時，從正邪兩賦的兩個寶玉開始，隨後論述所及的人物也包括賈府四春在內，由最終賈雨村所總結道：「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。」配合醫家針對疾患成因所言的「衛氣之所在，與邪氣相合，則病作」（《素問・瘧論》），再參照脂批對賈寶玉前身「赤瑕宮神瑛使者」所揭示之命名蘊涵，所謂：

> 按「瑕」字本注：「玉小赤也，又玉有病也。」以此命名，恰極。[5]

則藉由「正邪兩賦」所隱喻之「病態人格」亦當爲四春等所共同秉賦，前述王希廉分析的「元春才德固好，而壽既不永，福亦不久；迎春是無能，不是有德；探春有才德，非全美；惜春是偏僻之性，非才非德」，即可以說是對此一概念的回應與詮釋。足見迎春、惜春作爲季節想像與隱喻象徵的一部分，是參透全書之整體人物才性觀的必要環節，值得進一步聚焦探測。而本文即是從「病態人格」的角度，深度論析二人之無花現象與人格特質之間微妙而潛在的關涉意義。

就二人之無花現象而言，雖然至遲於道光年間，評點家針對《紅樓夢》所開始從事的人／花比配作法中，都可得見迎春、惜春的花卉分屬，如：

> 園中諸女，皆有如花之貌。即以花論：黛玉如蘭，寶釵如牡丹，李紈如古梅，熙鳳如海棠，湘雲如水仙，迎春如梨，探春如杏，惜春如菊。[6]

道光十二年刊行的「王希廉本」，其卷首所繪六十四個女性的肖像及其相應的

---

[4] 見第 40 回「三春姐妹」之名處。引自〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）編釋：《紅樓夢批語偏全》（臺北：南天書局，1997 年 10 月），頁 242。

[5] 甲戌本第 1 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 18。

[6] 清・諸聯：《紅樓評夢》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3，頁 119。

臺灣大學學術期刊資料庫

花卉，也包括二人在內：

> 警幻仙姑（淩霄）、賈寶玉（紫薇）、林黛玉（靈芝）、薛寶釵（玉蘭）、秦可卿（海棠）、元春（牡丹）、迎春（女兒花）、探春（荷花）、惜春（曼陀羅）。

此後類似的花卉類比仍迭有所出，迄今猶見，但覈究其實，卻並不合乎《紅樓夢》本身的設定。以四春而言，身爲仕女班頭的元春乃與石榴花相對應，[7] 探春更擁有紅杏與玫瑰兩種代表花，迎春與惜春則是一無所屬，形成一種「無花空折枝」的特殊情況。固然書中其他未有代表花的女性尚有王熙鳳、秦可卿等重要人物，原因仍待考察，但曹雪芹誠透過相反而兩極化的「性格特質」，爲此二春提供了其所以無花輝映的深刻致因。

試看第三回中元春以下的三春初次出場的速寫畫面，雖是驚鴻一現，卻已形神畢出、各有樣貌，透過林黛玉觀察入微的眼力，被簇擁而來的這三位姊妹一一活脫如下之造型：

> 第一個肌膚微豐，合中身材，腮凝新荔，鼻膩鵝脂，溫柔沉默，觀之可親。第二個削肩細腰，長挑身材，鴨蛋臉面，俊眼修眉，顧盼神飛，文采精華，見之忘俗。第三個身量未足，形容尚小。其釵環裙襖，三人皆是一樣的妝飾。

此後並延續至另一次的三人並寫而前後呼應，即第四十六回賈母因賈赦欲娶鴛鴦而遷怒王夫人時，作者的形容是：「探春有心的人，……迎春老實，惜春小。」兩處雖詳略有別卻平行一致，可謂奠定了三人性格框架的內外基調。而如亞里斯多德所揭示的，悲劇人物既不能是「邪惡的」也不能僅僅只是「厄運」的犧牲品，[8] 較諸探春之顯目突出，且屬於弗洛姆 (Erich Fromm, 1900-

---

[7] 詳參歐麗娟：〈《紅樓夢》中的「石榴花」——賈元春新論〉，《臺大文史哲學報》第 60 期（ 2004 年 5 月），頁 141-150 。

[8] 引自〔英〕懷利 · 辛菲爾著，傅正明譯：〈喜劇人物的狀貌〉，《喜劇：春天的神話》（ 北京：中國戲劇出版社， 1992 年 7 月），頁 267 。

臺灣大學學術期刊資料庫

1980) 所認爲最完美、成熟的創造型人格 (The productive character) 類型，[9] 迎春與惜春則都偏向性格上有所缺陷的偏失類型，兩人之成爲悲劇人物的性格特質實已暗伏於這段描繪中，將於後續情節逐步獲得充分開展。

二、「二木頭」——迎春與「依順型人格」

（一）基本焦慮與病態人格傾向

就迎春而言，以第三回的「肌膚微豐，合中身材，腮凝新荔，鼻膩鵝脂，溫柔沉默，觀之可親」爲基準，是全書中唯一正面描繪其相貌之處。所謂相由心生，那點染了青春光采卻稍嫌平凡庸常、近乎沒有個性的相貌體態，乃是「溫柔沉默」之內在心性的外露賦形；而「觀之可親」進一步透露此一溫柔沉默之性格與外界的互動模式，乃是人如其名，所謂「迎」者，接受也，暗示著迎春之個性乃是來者不拒的逆來順受，表面上是出以正面之筆，實則說的是「軟弱無我，觀之可侵」，以致任何人都敢欺上身來，肆無忌憚地予取予求，在其息事寧人、不願計較的性格上取得可趁之機而任意踐踏，本質上最容易被各種力量所摧毀，而扭曲變形甚至支離破碎。

在第七十三回回目以「懦」作爲迎春的一字定評，並透過〈懦小姐不問纍金鳳〉充分顯示這一點之前前後後，書中即陸陸續續予以若干淡筆點染，而耐人尋味，諸如：

鳳姐：李紈「是個佛爺，也不中用。二姑娘更不中用。」（第五十五回）

[9] 詳參歐麗娟：〈身分認同與性別越界——《紅樓夢》中的賈探春新論〉，《臺大中文學報》第 31 期（ 2009 年 12 月）。所謂「創造型人格」的特點，即：人具有道德感，也是眞正能自愛及愛人的人。他是積極的，但只表現於潛能的發揮，也就是創造力的發揮。這種人是客觀、實在的，也是具有充分理想與創造的。他們能把握人生的眞正意義，藉理性與愛來了解外在世界，並能充分的感知宇宙的和諧，認識自己在整個時間、空間的位列，肯定個人的價值與尊嚴，實現自己的責任，而達到最高的創造境界。〔美〕雷登・貝克 (H. M. Ruiten Beek) 等著，葉玄譯：《存在主義與心理分析》（臺北：巨流圖書公司， 1976 年 10 月），頁 148-149 。

臺灣大學學術期刊資料庫

寶釵：「迎春是個有氣的死人，連他自己尚未照管齊全。」（第五十七回）

岫烟：「二姐姐也是個老實人，也不大留心。」（第五十七回）

興兒：「二姑娘的渾名是『二木頭』，戳一針也不知噯喲一聲。」（第六十五回）

邢夫人：乳母「花言巧語的和你借貸些簪環衣履作本錢，你這心活面軟，未必不周接他些。」（第七十三回）

司棋：「迎春語言遲慢，耳軟心活，是不能作主的。」（第七十七回）

青山山農稱之爲「鳩拙之資」，[10] 便是對迎春之似溫柔實軟弱、似寬大實無能的性格缺陷所發出的不滿。尤其「木頭」之喻乃出於「興兒對尤二姐論賈府人物，閒中著筆，作十二釵月旦評」，[11] 更與「有氣的死人」相互定義，都透露一種迥異於一般常人、甚至連生物本能反應都近乎喪失的缺乏生氣。從迎春的性格塑造的後天影響來考察，兒童教育心理學已經指出，家庭因素對于兒童人格成長十分重要，「幼兒的任性、驕橫、霸道、自我中心等，根源多半是他們在家庭中處于特殊地位，家長過分溺愛、遷就。相反，如果家長對幼兒限制過多、簡單粗暴，也會壓抑幼兒的主動性，造成幼兒墨守陳規、怯懦等消極性格。」[12] 印證於迎春的成長背景中，其原生家庭之嫡母邢夫人的干預作用，實乃絲絲入扣，所謂：邢夫人「稟性愚頑，只知承順賈赦以自保，次則婪取財貨爲自得，家下一應大小事務，俱由賈赦擺佈。凡出入銀錢事務，一經他手，便克嗇異常，以賈赦浪費爲名，『須得我就中儉省，方可償補』，兒女奴僕，一人不靠，一言不聽的」，乃一常「弄左性」而「多疑的人」（第四十六回），其所施加的過度苛斂與強力箝制，身爲晚輩兼閨閣少女的迎春不但是首當其衝，更且無所逃於牢籠之外，從第八十回迎春對王夫人所言：「從小兒沒了娘，幸而過嬸子這邊過了幾年心淨日子。」以致在臨受婚姻不幸之際，依然是「邢夫人本不在意，也不問其夫妻和睦，家務煩難，只面情塞責而已」，可知

[10] 清・青山山農：《紅樓夢廣義》，見一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 211 。

[11] 清・周春：《閱紅樓夢隨筆》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 74 。

[12] 林泳海：《兒童教育心理學》（北京：商務印書館，2006 年 4 月），頁 128 。

臺灣大學學術期刊資料庫

自幼在邢夫人簡單粗暴、限制過多下的「心不淨」的成長經歷，確爲養成迎春壓抑自我主動性以致性格怯懦消極的重要原因。

而其怯懦消極幾近「有氣的死人」的極端型態，已非一般正常人格類型所能範囿，藉由荷妮 (Karen Horney, 1885-1952) 不同意佛洛伊德的本能說而另外發展的整體人性論 (The theory of whole man) ，可以更進一步爲其性格內涵提供更深入的理解。荷妮認爲個人與社會文化的衝突或適應不良所致的病態人格，乃肇因於基本焦慮，而其潛因於兒童期即已形成；亦即基本焦慮 (Basic anxiety) 作爲一種以爲自己「渺小、無足輕重、無助無依、無能，並生存於一個充滿荒謬、下賤、欺騙、嫉妒與暴力的世界」的感覺，乃源於童年時父母未能給予他們眞誠的溫暖與關懷（往往由於父母本身的病態人格或缺陷），使這些孩子失去了「被需要的感覺」所引起。而由於無條件的愛是兒童正常發展的最基本動因，因此那些未能得到這種愛心的兒童，即覺得這世界、周圍環境皆是可怕、不可靠、無情、不公平的，這種懷疑傾向使他覺得個人被湮滅，自由被剝奪，於是喪失快樂而趨向不安。同時一方面，兒童因爲年紀尚輕，雖然對父母的愛心懷疑，但卻不敢表露，害怕因此受懲罰與遺棄，這種被壓抑的情緒導致更深的焦慮，結果在這種充滿基本焦慮的環境中，兒童的正常發展受阻，自尊自助喪失；兒童爲了逃避此種焦慮並保護自我，於是形成病態人格傾向。[13] 就荷妮所區分的幾種病態人格傾向中，迎春可算是「病態的依順」(Neurotic Submissiveness) 這一類型：這種人承認軟弱、貶低自己，趨向接受強壯有力的人之意見或傳統世俗、權威的觀念，他會壓抑所有自己的內在能力，使自己變得渺小，並避免批評他人，躲避爭吵與競爭，表現得對任何人均「有益」；這種人的內在意識動機是：如果我放棄自己，順從別人並幫助他，我就可以避免被傷害。[14] 這便是構成迎春消極怯懦的深層心理所在。

[13] 參〔美〕雷登・貝克等著，葉玄譯：《存在主義與心理分析》，頁 141 。

[14] 參〔美〕雷登・貝克等著，葉玄譯：《存在主義與心理分析》，頁 141 ；葛魯嘉、陳若莉：《文化困境與內心掙扎——荷妮的文化心理病理學》（臺北：貓頭鷹出版社，2000 年 11 月），頁 120-121 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中，「這種人趨向接受強壯有力的人之意見或傳統世俗、權威的觀念」，以迎春對奶娘的態度最具代表性。當其乳母擔任大頭家開局聚賭之事發，遭賈母震怒重罰後，邢夫人與迎春之間有如下之對話：

> 邢夫人因說道：「你這麼大了，你那奶媽子行此事，你也不說說他。……」迎春低著頭弄衣帶，半晌答道：「我說他兩次，他不聽也無法。況且他是媽媽，只有他說我的，沒有我說他的。」邢夫人道：「胡說！你不好了他原該說，如今他犯了法，你就該拿出小姐的身分來。他敢不從，你就回我去才是。」

乳母者，作爲「婢之貴者」，所生子女亦可因主人之家而攀龍附鳳，[15]因此在歷史中一直都是滑移於主僕之曖昧地帶的間性人物，其地位一如寶玉之奶娘李嬤嬤「不過是仗著我小時候吃過他幾日奶罷了，如今逞的他比祖宗還大」（第八回），賈母更指出：「大約這些奶子們，一個個仗著奶過哥兒姐兒，原比別人有些體面，他們就生事，專管調唆主子護短偏向，我都是經過的。」（第七十三回）然而，這並不能消除其爲婢僕的根本身分，因此邢夫人的說詞中，即清楚揭示乳母可尊可卑的身分雙重性，以及與年輕主子之間既權威又服從的關係矛盾性，並指出迎春應該拿捏的分寸與處置原則。但迎春卻只選擇性地片面採取「只有他說我的，沒有我說他的」的服從性，放棄自己身爲主子的權力與權利，而縱任乳母集團坐大並成爲予取予求的絕對權威。

其次，所謂「他會壓抑所有自己的內在能力，使自己變得渺小」的表現，於書中各相關處亦斑斑可見，以詩詞才華而言，關鍵不在於天賦之高低，而繫乎認知與努力之強弱，也正是後者顯示出迎春的自我放棄。諸如：

第二十二回元妃娘娘從宮中差人送出一個燈謎兒，命闔家去猜，包括寶釵、黛玉、寶玉、湘雲、探春、賈蘭都俱已猜著，唯獨迎春與賈環猜的不是，因此頒賜之物也只有迎春、賈環二人未得。對此，「迎春自爲頑笑小事，並不

[15] 詳參李貞德：〈重要邊緣人物——乳母〉，《女人的中國醫療史——漢唐之間健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008 年 6 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

介意，賈環便覺得沒趣」，差異已見；參照第四十回大家奉承著賈母一起行酒令一段情節，依規定是「無論詩詞歌賦，成語俗話，比上一句，都要諧韻」，然而由賈母開始，繼薛姨媽、湘雲、寶釵、黛玉都依序答令之後，迎春乃是第一個因錯韻受罰的，她對「左邊四五成花九」一句答以「桃花帶雨濃」，被眾人說道：「該罰！錯了韻，而且又不像。」迎春便笑著飲了一口，對此一簡直比初學者還遜色的嚴重疏失，也是毫不介意的樣子。固然這是因爲缺乏能力與興趣，如第三十七回大觀園中首度起詩社時，不但李紈自承：「我和二姑娘四姑娘都不會作詩，須得讓出我們三個去。我們三個各分一件事。」而且當大家紛紛取別號之際，對李紈「二姑娘四姑娘起個什麼號」的詢問，迎春的回答亦是：「我們又不大會詩，白起個號作什麼？」因此，當李紈建請兩人擔任負責行政工作的副社長之職時，「迎春惜春本性懶於詩詞，……聽了這話便深合己意，二人皆說『極是』」。以致全書中，迎春唯一的文藝作品僅見於第十八回元妃回府省親時，受皇妃「妹輩亦各題一匾一詩」之命所作的匾額〈曠性怡情〉，而詩中竟明白坦言「奉命羞題額曠怡」，「羞題」一詞所顯示的自貶之意實無以復加。

但若說迎春之自尊已超越輸贏榮辱，實不如說是嚴重缺乏自我肯定與個人實踐的自尊心，才會以取消自我存在感的方式讓主體隱形於眾人之間，化入環境的模糊背景中消失不見。而這也相對導致他人的忽視，如第四十九回李紈提議湊社，既賞雪作詩又爲寶琴等來客接風，當探春惋惜迎春生病，使詩社成員不全時，寶玉卻說：「二姐姐又不大作詩，沒有他又何妨。」可見迎春之可有可無。再看第七十一回即述及賈母八十壽慶，南安太妃前來祝賀，特地問及眾小姐們，賈母便回頭命鳳姐兒去把史、薛、林帶來，「再只叫你三妹妹陪著來罷」，以致形成「前日南安太妃來了，要見他姊妹，賈母又只令探春出來，迎春竟似有如無」之情狀，則這種無關緊要的存在感更從特定的詩詞領域擴及整個生存領域，形同全面抹煞。

而如此之自貶自輕，在此一病態人格中也同時會產生「避免批評他人，躲避爭吵與競爭，表現得對任何人均有益」的樣態，最鮮明突出的便是第七十三

臺灣大學學術期刊資料庫

回〈懦小姐不問纍金鳳〉一段。其時繡桔向迎春提及預備中秋節要戴的攢珠纍絲金鳳竟不知哪裏去了，「回了姑娘，姑娘竟不問一聲兒」，並一針見血地指出迎春一味姑息的做法是出於「臉軟怕人惱」；而對於意欲挺身出面爲她主持公道的仗義者，迎春反倒以事不相關予以止退，先是對執意上呈的繡桔忙攔道：「罷，罷，罷，省些事罷。寧可沒有了，又何必生事。」又對那媳婦止之曰：「罷，罷，罷。……我也不要那鳳了。便是太太們問時，我只說丟了，也妨礙不著你什麼的。」後來甚至對適時介入盤問媳婦的探春阻止道：「你們又無沾礙，何得帶累於他。」盡力迴護之姿躍然可見。待得紛擾擴大迴護不得，則索性自我取消不加聞問，包括先前繡桔、司棋與侵門踏戶入室結辯的媳婦爭吵起來，「迎春勸止不住，自拿了一本《太上感應篇》來看。……倚在床上看書，若有不聞之狀」，以及後來的「當下迎春只和寶釵閱《感應篇》故事，究竟連探春之語亦不曾聞得」。最終對這一場驚動各方的紛擾如何收場，迎春的終極表態更是：「你們若說我好性兒，沒個決斷，……任憑你們處置，我總不知道。」

我們可以注意到，整個事件中，從作者與其他相關人等的描述，諸如：「竟不問一聲兒」、「勸止不住」、「不能轄治」、「若有不聞之狀」、「不曾聞得」，到迎春自己的用語，包括：「他不聽也無法」、「寧可沒有了，又何必生事」、「沒個決斷」、「我也沒什麼法子」、「我也不能討情，我也不去苛責就是」、「至於私自拿去的東西，送來我收下，不送來我也不要了」、「若瞞不住，我也沒法」、「任憑你們處置，我總不知道」，每一個句子都帶有一個否定詞，尤其是前後兩度一連三字的「罷，罷，罷」，堪稱其最。否定詞作爲生存之極限的標示，在迎春的慣用語中則全都用以指向對主體之意志、能力與權益的自我否定，而導致個人存在的架空。就此，林黛玉不禁嘲笑道：

> 眞是「虎狼屯於階陛尚談因果」。若使二姐姐是個男人，這一家上下若許人，又如何裁治他們。

而迎春竟也欣然同意道：

> 正是。多少男人尚如此，何況我哉。

臺灣大學學術期刊資料庫

這就顯示迎春乃是以「女性」在性氣質、性地位與性角色的弱勢屬性來爲自己的消極退縮辯護，並視之爲理所當然而合理化自己的「無能裁治」。就此，歷代評點家都有所批評，不但王希廉區分「迎春是無能，不是有德」，初步避免概念上的混淆，二知道人進一步釐清道：「諺云：『女子無才便是德。』名言至理，閨秀服膺可也，但此爲牝雞司晨者戒。若賈迎春之庸懦，轉恨無才。」[16]對這種迴非「女子無才便是德」所能遮飾的「庸懦」，涂瀛更提出了深切的說明：

> 己無才而能用人之才，不失其爲才也；己無智而能用人之智，不失其爲智也。惟不能自用，又不能用人，斯眞無用耳。繡橘才智，以輔探春則不足，以相迎春則有餘，莫謂秦無人也。乃教歌者不能教喉嚨，教哭者不能教眼淚，此郤正所以屢窘於安樂公也。木從繩則正，其如朽者何！[17]

以「繩之朽」爲喻，恰恰與「木頭」、「有氣的死人」之說相一致，表露出對這位扶不起的阿斗的恨鐵不成鋼心理。

從心理學的角度來看，迎春這種「消極的自我概念」，還可以透過「低自尊與欺負」的關係獲得清楚解釋：Egan & Perry 的研究表明，自尊心較低的兒童常受他人欺負；受欺負嚴重削弱了兒童的自尊心，降低了兒童的自我評價或自我價值感，而這種消極的自我概念又使兒童陷入了受欺負的惡性循環當中。[18]因此一般旁人尚且僅止於忽視其存在，但刁奴惡僕則不免得寸進尺地犯上欺主，所謂「試準了姑娘的性格，所以才這樣」、「因素日迎春懦弱，他們都不放在心上。……明欺迎春素日好性兒」（第七十三回）、「你們姑娘那樣好性兒，由著你們欺負他」（第七十四回），在在證實了毫無原則地一味降低自己以息事寧人、毫無底限的軟弱退讓，最後都會變成是一種對惡勢力的邀

---

[16] 清・二知道人：《紅樓夢說夢》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 94 。

[17] 清・涂瀛：《紅樓夢論贊・繡橘贊》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 132 。

[18] S. K. Egan & D. G. Perry (1998), "Does low self-regard invite victimization?" Developmental Psychology, 34, pp.299-309. 參郭永玉等：《人格心理學導論》（武昌：武漢大學出版社，2007 年 11 月），頁 205 。

臺灣大學學術期刊資料庫

請，繡桔氣急所言：「姑娘怎麼這樣軟弱。都要省起事來，將來連姑娘還騙了去呢。」可謂一語成讖，其結果也確實是虎狼縱身撲來慘遭吞噬。第五回太虛幻境中迎春那幅「畫著個惡狼，追撲一美女，欲啖之意」的圖讖，非僅是對孫紹祖的形象化暗示而已，更於林黛玉所嘲笑的「虎狼屯於階陛尚談因果」獲得了呼應與另一演繹。

若從六朝以來歷代小說所發展的人物類型爲參照系，可以說，迎春這種由「懦小姐」、「心活面軟」、「這樣軟弱」、「耳軟心活，不能作主」、「有氣的死人」、「渾號二木頭，戳一針也不知道噯喲一聲」所展示的欠缺主體自決意志的庸常性格，使之完全不屬於最具有「自覺性的進取的意志」的唐代傳奇人物類型，[19] 而較符合宋明話本小說所描述、所洞悉、所揭示的人物類型，即大多是人們在社會勢力之下被制約的種種情狀，在社會現實的壓力下，人們消極、退讓、意志被否定，終而歸結到宿命思想的逃避，因而話本人物本身的那一點善與惡都不是那麼巨大、徹底而具決定性，往往就任由周遭環境決定了人物的命運。[20] 而迎春正是話本人物類型的極端再現，只有在嫁後不幸的極端處境中，迎春才似乎對自己命運產生隱然的覺醒與微弱的抗議。觀諸第八十回迎春慘嫁中山狼孫紹祖之後，於賈府接回散心時，在王夫人房中哭訴婚後的委屈與夫婿的不堪，當王夫人以「我的兒，這也是你的命」加以寬慰解勸時，迎春泣道：

> 我不信我的命就這麼不好！從小兒沒了娘，幸而過嬸子這邊過了幾年心淨日子，如今偏又是這麼個結果！

[19] 樂蘅軍指出，在中國古典小說的發展中，從六朝志怪而唐人傳奇、而宋明話本，此一過程中實在只有唐人傳奇中許多故事的人物行爲最具有「自覺性的進取的意志」，也就是一種不盲目遵從本能，也不一味順應環境的主體力量；不少唐人傳奇中的人物常常企圖衝破社會的控制，要顛覆社會制約的威權，因而唐人傳奇故事十之八九是由人物的本性來決定自己的命運，甚或改創身處的環境，因而「傳奇故事都可以說是一種自我的實現，只是表現的有明有暗，或濃或淡而已」。樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（臺北：大安出版社，1992 年 4 月），頁 30 。

[20] 詳參樂蘅軍：〈宋明話本的命運人生〉，《意志與命運》，主要見頁 169-182 。

臺灣大學學術期刊資料庫

似乎直到此刻，迎春才對自己的命運有所覺醒，並對過去耽讀《太上感應篇》的順任心理產生抗拒。然而懦弱消極的個性已經養成，她最後必然也會屈服並接受這種受欺遭虐的命運。因此，第七十九回寶玉在迎春出嫁前即口占〈紫菱洲歌〉，前半首云：

池塘一夜秋風冷，吹散芰荷紅玉影。蓼花菱葉不勝愁，重露繁霜壓纖梗。

彷彿讖語般做了預告，無非是基於對她性格弱點的深度了解所致；而姜祺所賦詩贊云：

紫菱洲畔水雲空，感應空傳不語中。閒譜羣芳數開落，此花最不耐東風。

並附註道：「迎春花開於春先，春初已落，是爲不耐東風。」[21] 兩詩分別從即景發揮與望文生義的方式，隱隱然各以「蓼花」、「迎春花」爲其代表花，雖不中卻無礙其所掌握的殞落命運；尤其雙雙從大觀園中迎春所居的紫菱洲爲切入點，更眞正切中迎春的終極嚮往所在。

試看迎春唯一且最終的心願，乃出現於慘嫁孫紹祖的回門之後，王夫人一面解勸，一面問她隨意要在那裏安歇時，迎春道：

乍乍的離了姊妹們，只是眠思夢想。二則還記掛著我的屋子，還得在園裏舊房子裏住得三五天，死也甘心了。不知下次還可能得住不得住了呢！（第八十回）

王夫人便命人忙忙的收拾紫菱洲房屋，命姊妹們陪伴著解釋。這就顯示出大觀園中的居所有如提供安慰和凝聚私密感的柔情共同體，是一個被安全、溫暖所包圍的庇護軸心，讓迎春再度棲身於過去的時光中指認已然失去的幸福，而具備了巴舍拉 (Gaston Bachelard, 1884-1962) 在透過家屋來討論母性時所指出的，「這兒的意象並非來自童年的鄉愁，而來自於它實際所發生的保護作用」，以致呈現出「母親意象」和「家屋意象」的結合爲一。[22] 爲時僅三五天的故居懷抱，連可再與否都難以確保，便足以讓迎春「死也甘心」，誠卑微至極卻辛

[21] 姜祺：《紅樓夢詩・賈迎春》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 5 ，頁 478 。

[22] 〔法〕巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化公司，2003 年 8 月），頁 114-115 。

臺灣大學學術期刊資料庫

酸萬分。但在同情感慨之餘，若論孰以致之，則固然「說者以爲非賈赦遺孽不至此。由是言之，婚姻之故，雖曰天命，豈非人事哉！」[23] 然而，就在此一對自己命運稍有覺醒，並以「我不信我的命就這麼不好」發出質疑的時刻，迎春卻依然順命如舊，其行動只有向過去取暖的退回，而沒有抗命乃至革命的前進，因此在短暫幾天的庇護後便投向沒有明天的未來，於「一載赴黃粱」的過程中從「有氣的死人」變成「無氣的死人」。這樣悄無聲息、缺乏火光與力量的死如鴻毛，早在「木頭」——連最緩慢不著痕跡的生長跡象與行動力量都完全喪失的死亡的植物遺體——之比喻中獲得預告。

（二）思想根據：弱化的女性意識與曲解的善書功過觀

上文從心理學分析了迎春的人格特質，屬於意識深層的考掘；至於迎春在意識層面上自覺地發展、並合理化此一依順性格所依據的價值觀，除了前述弱化的「女性意識」之外，還有「功過格」這種非儒非道非佛、亦儒亦道亦佛的世俗化雜糅思想。

雖然就中國傳統文化中儒釋道三教共構的哲理系統而言，誠不妨將迎春定位爲道家「忘世」的代表，而與探春之於儒家「入世」、惜春之於佛家「出世」的對應關係相鼎立；[24] 然而，實際上迎春所表現的卻是不成熟的、半調子的道家思想，甚至應該說本質上並非道家思想。黛玉所謂「虎狼屯於階陛尚談因果」，正指出其不切實際的忘世追求，其實是將老莊寄寓於「庖丁解牛」中遊刃有餘的應世智慧，曲解爲一切只憑個人造化的放任現實，而缺乏對是非公道的堅持與解決問題的努力，以致與世無爭的清靜超脫淪爲麻木退縮的軟弱怕事，反令惡勢力坐大，反過來吞噬自己。更重要的是，在整體的情境脈絡 (situational context) 中，所謂的「因果」指涉的實爲《太上感應篇》，作爲全書中迎春唯一僅見的所讀之書，顯係理解迎春價值觀的重要線索。

---

[23] 清・涂瀛：《紅樓夢論贊・賈迎春贊》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 129 。

[24] 參梅新林：《紅樓夢哲學精神》（上海：學林出版社， 1997 年 4 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

《太上感應篇》又稱《太上老君感應篇》，簡稱《感應篇》，作者不詳，最早大約出版於一一六四年，主要內容抄自《抱朴子》、《易內戒》、《赤松子》等道教經書，全篇約一千二百字，以「禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形」爲總綱，告誡人們，欲求長生多福必須行善積德，並具體例舉了二十多條善行、一百多條惡行的標準。自北宋初年以來，這部通俗著作是所有有關道德教訓的「善書」中最受推尊的一部，「勸善書」這一名稱大概就是取自該書的「諸惡莫作，衆善奉行」，而傳布這本書也被視爲一個宗教責任，始於十六世紀的善書運動在十七～十八世紀達到高潮，以《太上感應篇》爲首的善書多得不可勝數，而其流通以明末清初爲頂點，在明清時顯出極盛時期。據二十世紀早期所做的一項估計，[25]《太上感應篇》的版本可能較聖經或莎士比亞著作的版本更多。它以通俗的方式確立了功德積累體系的基本原則，而其問世不到十年便出現的姊妹篇《太微仙君功過格》，則爲功德積累的切確實行提供了精確的指南，使用者可以按它提供的善惡標準給自己的日常行爲打分數，從而計算出功德分。功過格的產生，意義在於可以「使人們能夠在更大程度上控制功過體系，從而控制自己的命運」[26]。[27]

從迎春順手拿起來「倚在床上看書」的現象，可以推知《太上感應篇》爲其居家日常翻閱之物，也符合功過格體系鼓勵士民將它置放於床邊，以便每天睡前不忘記錄的精神。相較之下，迎春之此好明顯迥異於其他衆釵，如寶釵之

---

[25] Paul Carus & Teitaro Suzuki, "Treatise of the Exalted One on Response and Retribution", 1906, p.3.

[26] 〔美〕包筠雅 (Cynthia J. Brokaw) 著，杜正貞等譯：《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999 年 9 月），頁 48。

[27] 本段所涉及的相關研究，另見諸〔日〕酒井忠夫：《中國善書研究》（東京：圖書刊行會，1960 年），〈序言〉，頁 1-2；〔日〕酒井忠夫：〈中國史上的庶民教育與善書運動〉，〔日〕多賀秋五郎編：《中世紀教育史研究》（東京：圖書刊行會，1980 年），頁 295-296；〔美〕楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版公司，1985 年 11 月），頁 360；段江麗：〈善書與明清小說中的果報觀〉，《明清小說研究》2002 年第 1 期，頁 49-50。

臺灣大學學術期刊資料庫

《歷代文選》、《不自棄文》、〈寄生草〉曲文，黛玉之《西廂記》、《樂府雜稿》（以及兩人共有的唐宋詩詞、禪宗語錄等），也與李紈之《女四書》、《列女傳》、《賢媛集》有別，而自成「善書」類之獨特領域。探究迎春之所以深受該類善書的影響，原因應是功過積累思想的幾個主要特質，包括：一，其因果報應在很大程度上是在家庭制度的環境下運作的，且個人繼承了祖先積累的功過；二，一個信仰者必須遵循傳統美德，而這種美德與其作爲兒子、丈夫、妻子、官員等社會地位息息相關；三，乍看起來，它確實爲人們提供了控制和改善其命運的超乎尋常的尺度。[28] 這就爲終其一生放頓於家庭中的迎春提供了安身立命的理由。

以前兩者而言，其毫無底線的依順可以藉此被解釋爲行善積功的方法，以維持家族的和諧穩定，例如《了凡四訓》所提出的「積善之方」中，即有「與人爲善」、「成人之美」、「敬重尊長」等符合傳統美德的項目，而其具體做法則包括「見爭者，皆匿其過而不談」、「見人過失，且涵容而掩覆之」，這都清楚體現於迎春的行爲模式上。就第三個特質而言，善書如《太上感應篇》之「禍福無門，惟人自召」、《太微仙君功過格》之「自知罪福，不必問乎休咎」、袁黃《立命篇》之「命由我作，福自己求」，在提供了命運自主的保證，讓信仰者對其未來幸福產生期待甚至充滿信心之餘，同時容易使人「進退有命，遲速有時，澹然無求矣」，退入不問世事的宿命格局，這同樣也明顯反映於迎春的理念中。然而，正是因爲如此，當王夫人以「我的兒，這也是你的命」來解釋迎春之悲慘婚姻時，即等於否定了她的努力與期待，並連帶摧毀其賴以維生的中心信仰，這便是迎春隨即抗議「我不信我的命就這麼不好」的原因。

造成此一信仰崩解的關鍵，仍在於信仰者迎春本身的盲目曲解與誤解，既對其中列舉的道德綱目表面地理解、選擇性地實行，而失去人我、群己之間的均衡；更缺乏深刻的思辨力與自我改造能力，在意識到「功過體系由於其複雜

[28] 〔美〕包筠雅著，杜正貞等譯：《功過格》，分見頁 33、43、60。

臺灣大學學術期刊資料庫

的規則及其組織和運作上的漏洞，最終居然暗示了個人對其命運的掌握實際上存在著一些嚴重的、不完全可知的局限。個人行爲決不是其命運的唯一尺度」[29]之後，竟沒有進一步的省察與超越，於是乎，其全部人生就陷入「打動亂如麻」、「鎮日紛紛亂」的窘態中。第二十二回記載衆人於元宵節製燈謎，迎春所作之謎面是：

天運人功理不窮，有功無運也難逢。因何鎮日紛紛亂？只爲陰陽數不同。

對這首籤詩，一般只從賈政的反應論其悲劇暗示，亦即就其謎底「算盤」所具備「打動亂如麻」的特質，思及「小小之人作此詞句，更覺不祥，皆非永遠福壽之輩」，以致「愈覺煩悶，大有悲戚之狀，因而將適才的精神減去十分之八九，只垂頭沉思。……回至房中只是思索，翻來覆去竟難成寐，不由傷悲感慨，不在話下」，但這段情節安排實則另有玄機。其一是從脂硯齋所批云：「此迎春一生遭際，惜不得其夫何。」[30]可見「打動亂如麻」乃其「一生遭際」，慘嫁惡夫不過是最終、也最嚴重的致命一擊，恰恰與黛玉「虎狼屯於階陛尚談因果」共同表述了更爲整體的人生評價；其次更重要的是，該燈謎詩反映了迎春對於命運問題的解釋。所謂「天運人功理不窮，有功無運也難逢」分別顯示「天運」與「人功」之間的複雜關係與「人功」的有限，可見迎春已然觸及功過體系中「個人行爲決不是其命運的唯一尺度」的理論缺陷；然而接下來的「因何鎮日紛紛亂？只爲陰陽數不同」，卻依然接受「鎮日紛紛亂」的受欺現狀，並歸諸「陰陽數不同」的開脫，以致繼續保有對《太上感應篇》的閱讀興趣與熱誠信仰。

結果便是如功過格的反對者所擔憂的，在那算術式的道德實踐之下，所鼓勵的僅僅是一種不完整的、零碎的、對枝節的改良，而迴避眞正嚴肅的自我修養問題，只會導致淺薄的、騙人的、且最終是「毀滅性」的「善」。[31]性格決定命運，旨哉其理。

---

[29] 〔美〕包筠雅著，杜正貞等譯：《功過格》，頁 60 。

[30] 庚辰本 22 批語，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 448 。

[31] 有關反對者的看法，參〔美〕包筠雅著，杜正貞等譯：《功過格》，頁 131 。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、「苗而不秀」——惜春與「逃避型人格」

與迎春之「死木無花」不同的是，惜春自始至終都只是一棵來不及長大的幼苗，是一個身心兩方面都未曾健全發育的小女孩。就其人生意態而言，在特殊的主客觀條件的錯綜影響之下，最終所塑造的乃是一位「苗而不秀」[32]的少女，換句話說，她的缺乏代表花乃是因爲早在稚幼的狀態即橫遭扭曲，導致終身無花可開的結果。第五回中關涉惜春的紅樓夢曲名「虛花悟」，其實已充分暗示其人生無以成熟綻放的無花運命。

惜春之生理年齡的幼小，書中相關處時時都有所提點，首先是第三回首度出場時的「身量未足，形容尚小」——雖然脂批對此讚美道：「渾寫一筆更妙，必個個寫去則板矣。可笑近之小說中有一百個女子，皆是如花似玉一副臉面。」[33]然而如此「渾寫一筆」之深層意義，實在於連作者都無法找出任一外顯特色來進行著墨，只能在姐妹三人皆是一樣的釵環裙襖的妝飾之下，遭到完全掩蓋而面目不彰，足見其幼小已臻不足以發展出個人特色的程度。這樣稚弱的年齡身量，本就是任何人成長過程中的必經階段，只要假以時日，給予恰當而健全的環境，便會依其天性而長大成人——如同植物脫離千篇一律的幼苗型態而開出姿態有別、芳香各異的花朵般，成爲一個具有個人氣質與特定性情的人，如探春之於玫瑰、黛玉之於芙蓉、寶釵之於牡丹、湘雲之於海棠。然而值得注意的是，「幼小」在《紅樓夢》中卻成爲惜春所特有的形象根源，生命賴以進展變化的時間在惜春身上一直是遲緩甚至停頓的，自第三回描寫她「身量未足，形容尚小」之後，全書相關處皆未脫離此一人物特徵，當故事發展至中途，作者仍說「惜春小」（第四十六回），還有王熙鳳所說的「四姑娘小呢」

32　語出《論語・子罕篇》，宋・朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2005 年 11 月），頁 114。

33　見甲戌本第 3 回眉批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 63。

臺灣大學學術期刊資料庫

（第五十五回），以及興兒所謂的「四姑娘小」（第六十五回），直到最後大觀園慘遭抄檢而面臨崩毀的時刻，書中依然聲稱「惜春年少，尚未識事」、「惜春雖然年幼」、「小孩子」、「四丫頭年輕糊塗」（第七十四回），第四十回甚且有「惜春離了座位，拉著他奶母叫揉一揉腸子」的描寫，隨身竟還伴著奶母隨時照護，其年幼可想而知。而這更成爲其特殊人格內涵養成的決定性因素之一。

從「惜春年少，尚未識事」兩句，清楚表露出在此一年幼條件的設定下，注定了惜春還不足以充分發展出足夠的身心力量，以致在認識力的有限、行動力的薄弱下，「天性」便成爲其性格的主導力量。而其先天所稟賦的人格因素，乃是作者所指出，「惜春雖然年幼，卻天生成一種百折不回的廉介孤獨僻性」（第七十四回），評點家已就此多所定義，諸如：

> 惜春是偏僻之性，非才非德。[34]
>
> 人不奇則不清，不僻則不淨，以知清淨法門皆奇僻性人也。[35]
>
> 惜春奇僻似妙玉，而操守過之，故其修行在妙玉之後，而悟道則在妙玉之前。語曰：「青出於藍而勝於藍，冰生於水而寒於水。」觀於惜春，可以知後來之居上焉。[36]

這樣一種與生俱來的道德潔癖，實近乎妙玉、黛玉以及探春等諸釵所共有之天賦，然而所謂「偏」、「奇」也者，皆看出惜春將其「百折不回的廉介孤獨僻性」過度發展到「孤介太過」的極端程度，迥非其他同道所能及。這就必須兼顧後天因素，亦即成長環境的加乘作用。

以《紅樓夢》內在的整體敘事來看，惜春生命事件簿的最早一筆乃是與智能兒玩耍一事。依個體心理學家阿德勒 (Alfred Adler, 1870-1937) 所認爲，最早的記憶表明了個人對待生活的特殊方式，因爲個人對自身和環境的基本估計均包含其中，而且它是個人主觀的起點，也是他爲自己所作記錄的開始，透過

---

[34] 清・王希廉：《紅樓夢總評》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 150 。
[35] 清・涂瀛：《紅樓夢論贊・賈惜春贊》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 129 。
[36] 清・青山山農：《紅樓夢廣義》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 211-212 。

臺灣大學學術期刊資料庫

所能夠記起的最早事件，能夠了解個人賦予自己和生活的意義，以及對現在和未來的影響；而個人用以應付問題的生活樣式又是很早便建立起來的，在四、五歲之年，即已經可以看出其主要輪廓。[37] 以此衡諸第七回「送宮花」一段，作爲惜春記憶中最富有啓發性的、開始述說其故事的方式，以及其生活樣式的根本性確立，可以說是惜春脫離三春之團體活動以及一筆帶過的模糊身影，而眞正有聲有色的單獨個人秀。書中敘寫道：

> 惜春正同水月庵的小姑子智能兒一處玩耍呢，……周瑞家的便把花匣打開，說明原故。惜春笑道：「我這裏正和智能兒說，我明兒也剃了頭同她做姑子去呢，可巧又送了花兒來；若剃了頭，可把這花兒戴在那裏呢？」說著，大家取笑一回。

這是惜春首度自主的言行表現，不在端嚴整肅的廳堂之上，而是在順任本性的孩童遊戲之中，最是無拘無束的自我場域。通常幼兒孩童的遊戲內容都是對成人世界的模仿，是對現實生活具體而微的再現，也就是透過模仿的遊戲型態，逐漸學習融入社會的方式，並達到與成人世界的接榫；因此在一般常態的情況之下，其玩伴也多是來自身旁週遭的親朋鄰居。然而奇特的是，惜春的情況卻迥然有別，在姊妹丫頭環繞、衣食豐足無缺的世家環境中，惜春卻很明顯地對現實世界採取不認同的否定態度，而反向地隱微形成對出家的嚮往，以至於其童年遊戲都如此與衆不同，不但玩伴是光頭的小尼姑，作爲書中首度之開口言說，其遊戲話語竟是對人生路向的認眞考慮甚至明確決定，而以「出家爲尼」爲心靈歸趨，就一個年齡僅約六歲[38] 的女孩子來說，豈非十分非比尋常？

這樣一種背離現實世界的出世心態，在惜春首度擔綱主演的個人秀中一鳴驚人，早早確立了她性格偏執、思想極端的人格特質，並隨後延續到第二十二

---

37 〔德〕阿德勒著，黃光國譯：《自卑與超越》（臺北：志文出版社，1990 年 10 月），頁 14-15、168。

38 據考證，第 3 回黛玉初入榮府時年僅六歲，至第七回又過了兩年，而惜春又較黛玉年輕，故推估如此。參周汝昌：《紅樓夢新證》（北京：華藝出版社，1998 年 8 月），第 6 章〈紅樓紀曆〉，頁 145-147。

臺灣大學學術期刊資料庫

回的燈謎詩，以「佛前海燈」爲謎底，大大抒發她對照濁澄源的無上追求：

前身色相總無成，不聽菱歌聽佛經。莫道此身沉黑海，性中自有大光明。

賈政看了認爲「惜春所作海燈，一發清淨孤獨」，因此心內愈思愈悶，竟至難以成寐。固然脂批指出：「此惜春爲尼之讖也。公府千金至緇衣乞食，寧不悲夫！」[39] 然而，惜春之最終出路並非順應無法預料的天命際遇所致，如其他諸艷的下場然；反而純然是源於自我抉擇的個人實踐，將其自幼以來的價值觀貫徹始終，實爲《紅樓夢》人物中的獨特例外。但追本溯源，此一出家意願如何會根植於一個幼小兒童尚未成熟的心靈中，成爲她首要的人生選擇？六歲的孩子一般說來都還懵懵懂懂，對世界充滿探索的好奇和玩樂的欲望，何以惜春竟會在童年戲語中，卻流露這完全與正常兒童相反的出世絕俗的念頭？

王國維曾以爲：「解脫之中，又自有二種之別：一存於觀他人之苦痛，一存於覺自己之苦痛。然前者之解脫，唯非常之人爲能，其高百倍於後者，而其難亦百倍。……唯非常之人，由非常之知力，而洞觀宇宙人生之本質，始知生活與苦痛之不能相離，由是求絕其生活之欲，而得解脫之道。……前者之解脫如惜春、紫鵑，後者之解脫如寶玉。前者之解脫超自然的也，神明的也；後者之解脫自然的也，人類的也；前者之解脫宗教的，後者美術的也；前者和平的也，後者悲感的也，壯美的也。」[40] 但以惜春未諳世事之髫年稚齡，對世界的認知與了解實際上還止於有限的、片面的、甚至表面的層次，無論是「觀他人之苦痛」或「覺自己之苦痛」，對於惜春之一心一意嚮往出世離塵之清淨佛門，其實都不甚切合。反倒是王蒙所指出，與柳湘蓮、芳官以及中外寺院裏衆多「在失去了紅塵的幸福以後看破紅塵」者流不同，惜春乃是由於「一種近乎先驗的對於紅塵的污濁的恐懼，一種相當自私的潔身自好（例如，失竊後她並不關心家庭受到的損失而只關心自己的面子）而出家的」，[41] 始探得其中肯

[39] 庚辰本夾批，陳慶浩：《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 448 。

[40] 王國維：《紅樓夢評論》，王國維等：《紅樓夢藝術論》（臺北：里仁書局，1994 年 12 月），頁 10 。

[41] 王蒙：《紅樓夢啓示錄》（臺北：風雲時代出版社，1993 年 11 月），頁 167 。

臺灣大學學術期刊資料庫

檠。此一「近乎先驗的對於紅塵的污濁的恐懼」，實爲對惜春「天生成一種百折不回的廉介孤獨僻性」的絕佳解釋，也正與燈謎詩的「性中自有大光明」相互定義。

證諸惜春第二次的個人演出，也就是在第七十四回抄檢大觀園而抖出其丫頭入畫私自傳送收藏物品之時，惜春首先是「膽小，見了這個也害怕」，接著則是對這位自小一起長大而情同姊妹的貼身女婢、對她所犯下的情有可原的小小罪過，回應以出奇冷酷的絕情絕義，或是毫不遲疑地要鳳姐「你要打他，好歹帶出去打罷，我聽不慣」，並嚴格要求「嫂子別饒他這次方可。……嫂子若饒他，我也不依」；或是次日打算將她押解至寧國府，而對前來探望的尤氏說：「我今日正要送過去，嫂子來的恰好，快帶了他去。或打，或殺，或賣，我一概不管。」如此不留情面的決絕，理由竟只是因爲「這些姊妹，獨我的丫頭這樣沒臉，我如何去見人」，因此「任人怎說，他只以爲丟了他的臉面，咬定牙斷乎不肯」。然而，這表面上看似冷血狠毒的鐵石心腸，以及愛面子所產生的虛榮心，其實歸根究底，都不是造成惜春如此不近情理的眞正原因；隱藏在鐵石心腸與虛榮心背後的心理根源，乃是一種過於求全責備以致極其嚴苛的精神潔癖，所謂「水至清則無魚，人至察則無徒」，過度的潔身自好演化出嚴苛的道德檢驗，因此不能容忍無傷大雅的微瑕小錯，不接受任何人的人情勸說，不理會犯錯者的懺悔求情，不放過共犯結構裏的漏網之魚，在「寧爲玉碎，不爲瓦全」的決絕態度下，毫無商量餘地的對一切污點進行徹底切割，驅逐悖德的成分。

事實上，由惜春對衆人之原宥寬諒入畫的決策是「咬定牙斷乎不肯」的表現，以及「我不了悟，我也捨不得入畫了」的說法，可見惜春並非天生無情冷酷之人，但因一種將其了悟（雖然只是以偏概全的片面了悟）貫徹到底的決心，即使面對「微罪不舉」的瑕疵都用道德的顯微鏡加以擴大，並堅持徹底根絕，以致舊情雖然溫暖可貴，但若夤緣舊情之鎖鏈而來的，是污穢骯髒之世事，那麼她也會毫不遲疑地揮刀斷絕。對她而言，世界所存在的就是罪惡與污穢，以及罪惡與污穢的可能，因此必須力求斬草除根、除惡務盡，所謂：「嫂

臺灣大學學術期刊資料庫

子別饒他這次方可。這裏人多，若不拿一個人作法，那些大的聽見了，又不知怎樣呢。嫂子若饒他，我也不依。」是以惜春不僅在事發當下主動供出相關人犯，更不惜犧牲與入畫「從小兒的情常」。

而不僅此也，爲了隔絕任何一丁點的污染，惜春不惜六親不認，其決絕更從貼身丫頭擴大到整個原生家族，甚至以「善惡生死，父子不能有所勷助」之理，來和寧國府之親族手足劃清界線，以斷絕污濁因子入侵的機會與可能性。在後續事件中她進一步對尤氏聲稱：

> 「不但不要入畫，如今我也大了，連我也不便往你們那邊去了。況且近日我每每風聞得有人背地裏議論什麼多少不堪的閑話，我若再去，連我也編派上了。……我一個姑娘家，只有躲是非的，我反去尋是非，成個什麼人了！……古人說的好，『善惡生死，父子不能有所勷助』，何況你我二人之間。我只知道保得住我就夠了，不管你們。從此以後，你們有事別累我。……我不了悟，我也捨不得入畫了。」尤氏道：「可知你是個心冷口冷心狠意狠的人。」惜春道：「古人曾也說的，『不作狠心人，難得自了漢。』我清清白白的一個人，爲什麼教你們帶累壞了我！」（第七十四回）

在未能全面觀省體悟，認識到世間乃是「勢利中有人情，人情中有勢利」，[42]呈現「你方唱罷我登場」之二元襯補關係，[43]因而「滄浪之水清兮，可以濯我

[42] 此即書中第 1 回將甄士隱之居處安排於「閶門外十里街內的仁清巷中」之故，「十里」用以諧音「勢利」，「仁清」用以暗示「人情」，意味人情、勢利之轇轕乃交織難判的，世間並無純粹的是非善惡，有如第 31 回史湘雲所說：「『陰』『陽』兩個字還只是一字，陽盡了就成陰，陰盡了就成陽，不是陰盡了又有個陽生出來，陽盡了又有個陰生出來。」

[43] 《紅樓夢》曾微妙地指出這點，而浦安迪在談到《紅樓夢》中的寓意 (allegory) 時，便提及：「曹雪芹將『眞假』概念插入情節——通過刻畫甄、賈二氏及『眞假』寶玉，通過整個寫實的姿態——而擴大讀者的視野，使其看到眞與假是人生經驗中互相補充、並非辯證對抗的兩個方面。『太虛幻境』的坊聯『假作眞時眞亦假，無爲有處有還無』，毋寧說是含蘊著這一意思的；而〈好了歌注解〉中『你方唱罷我登場』一句，更可以說暗示著二元取代的關係。這樣解釋，似乎才符合賴以精心結撰全書的補襯手法。」參〔美〕浦安迪著：《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1996 年 3 月），第 5 章，頁 160 。

臺灣大學學術期刊資料庫

纓；滄浪之水濁兮，可以濯我足」之前，惜春這棵「尚未識事」的幼苗對世間必然存在的黑暗面避之唯恐不及，爲了徹底阻絕可能波及自己的不潔與罪惡，唯恐稍一鬆懈便壞其全璧，以致過分地全力發展她唯一可以依恃的精神武器——亦即自己對「乾淨」的堅持，在過猶不及的情況下，終於成了一個「只有躲是非」、怕被不堪之事「編派上」、「帶累壞」，而「只知道保得住我就夠了，不管你們」的「自了漢」，那不近人情的「心狠意狠」即是她用以自渡的唯一方法。其所自力建構的思想體系或理論基礎如下：

了悟＝明白⟶「善惡生死父子不能有所勖助」的道德自決⟶捨得⟶狠心人⟶自了漢

而與迎春所言的每一個句子都帶有一個否定詞，以指向意志、能力的自我否定者相反，惜春話語中的否定詞雖然也是根源於生存的極限，卻都是指向對外在世界的否定，並導致個人存在關聯的斷裂與抽離，所謂「我也不便往你們那邊去了」、「不作狠心人，難得自了漢」、「善惡生死，父子不能有所勖助」以及「我只知道保得住我就夠了，不管你們」，種種說辭恰恰正顯出惜春的出世思想是自了，而不是渡衆；是冷肅無情，而不是寬和慈悲，其人間的生活型態和觀照心態帶有憤世嫉俗的悲觀本質，並因憤世而厭世、乃至一心但求避世，屬於佛教觀點中側重否定工夫，而以消極方法制止妄動、斷除迷誤的「小乘根器」。同時從中可知，惜春所發展的乃是一種極爲簡化的世界觀，其中蘊含的人生體驗或世界認知是爲一種只有「潔淨」與「污濁」的極端二元對立，非黑即白，非乾淨即骯髒，除此之外容不下其他的價值層次，也因此喪失了迴環涵容的彈性空間，與其他人生景觀的開拓。其極端簡化的二元價值觀或世界觀可由下表所顯示：

潔淨、光明⟷污濁、黑海

空門⟷寧國府、世界

出世⟷入世

應該進一步分析的是，這種對紅塵俗世的否定態度當然不能憑空產生，而必有其相應對象所促成。在社會心理學中，有關態度的定義甚多，其中最完備

臺灣大學學術期刊資料庫

的定義是將態度視爲個人對特定對象（人、事或物）所持有的一套有組織的認知、感情及行爲傾向；[44] 換言之，態度是個人對特定對象所持有的一套複雜而穩定的心理反應，所以，態度必有對象。[45] 就此，惜春那「百折不回的廉介孤獨僻性」的養成，其實除了與生俱來的精神潔癖之外，還有賴於後天環境的助長強化，尤其對稚幼無知的孩童而言，家庭即等於全世界，家事即等於天下事，家庭人事的環境影響必然是形塑孩童認知的主要力量。二知道人即認爲：

> 惜春幼而孤僻，年已及笄，倔強猶昔也。寶玉而外，一家之舉止爲其所腹非者久矣，決意出家，是父是子。[46]

許葉芬更清楚指出：

> 惜春天性孤僻，其遣入畫一事，誠爲過當。然觀其對尤氏之言曰：「我清清白白的一個人，如何教你們帶累壞了。」厥後之出家佞佛，未嘗非境遇激之也。柳湘蓮誚寧府惟有石獅子乾淨，嗚呼！如四姑娘者，殆可與獅子比潔矣。[47]

就中已然發現其環境因素，所謂「境遇激之」之境遇，即來自於寧國府；而其「近乎先驗的對於紅塵的污濁的恐懼」，則主要是針對情色淫欲。

推敲惜春與尤氏對談中，其所恐懼被「帶累壞了」的「清清白白」，如同「乾淨」一般，往往是《紅樓夢》中在情色範疇內用以與淫色對立的貞潔概念，例如：鳳姐猜疑獨寢十二天的賈璉「這半個月難保乾淨，或者有相厚的丟下的東西」（第二十一回）、黛玉〈葬花吟〉的「質本潔來還潔去」、柳湘蓮所非議的「你們東府裏除了那兩個石頭獅子乾淨，只怕連貓兒狗兒都不乾淨」……等等，

---

[44] D. Katz & E. Stotland, (1959). "A preliminary statement to a theory of attitude structure and change," S. Koch (ed.), *Psychology: A study of a science, Vol. 3. Formulation of the person and the social context*, New York: McGraw-Hill.

[45] 詳參葉光輝、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 年 4 月），頁 28 。

[46] 清・二知道人：《紅樓夢說夢》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 94 。

[47] 清・許葉芬：《紅樓夢辨》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 231 。

臺灣大學學術期刊資料庫

皆屬此一語義系統。進一步考察惜春所謂「如今我也大了，連我也不便往你們那邊去了」，以「如今我也大了」作爲斷絕往來的訴求，有如割裂寧府膂帶的獨立宣言，理由實在非常獨特。將「我清清白白的一個人，爲什麼教你們帶累壞了我」與「你們那邊……多少不堪的閑話，我若再去，連我也編派上了」上下對照以觀，顯係「成長」與情色的高度聯繫，一如智能兒是「他如今大了，漸知風月，便看上了秦鐘人物風流，那秦鐘也極愛他妍媚，二人雖未上手，卻已情投意合了」（第十五回），大觀園中也是丫頭裏「年紀大些的知道了人事」（第七十四回），包括司棋因「近年大了」而與表哥偷情（第七十二回），乃導致繡春囊的出現。因此，在失去兒童懵懂無知之庇護後，「我也大了」便更容易和寧府之淫穢不堪發生關聯，產生「被帶累壞了」、「也編派上了」的高度可能，故採取拒絕往來的切割方式，以徹底避免情色污染的任何機會。參照惜春燈謎詩所宣示的「不聽菱歌聽佛經」，「菱歌」指的正是樂府詩中內容多爲男女戀情的菱歌蓮曲，更可相互印證。

既然「造衅開端實在寧」、「家事消亡首罪寧」（第五回），那嫖娼狎孌、無所不至的賈珍是她的同胞兄長，那些「每日家偷狗戲雞，爬灰的爬灰，養小叔子的養小叔子」（第七回）的人也都與她沾親帶故，從同一家族母胎中分享了同樣的基因；不幸在惜春成長過程中，此一陰影不但沒有廓清而消失，反倒逐漸加重而擴大，以致全面化到了「東府裏除了那兩個石頭獅子乾淨，只怕連貓兒狗兒都不乾淨」（第六十六回）的程度。尤其作爲惜春唯一之兒時玩伴的小尼姑智能兒，其實也是包著袈裟的一團慾火，違反清規涉入淫穢，與秦鐘偷期私會行苟且之事，兩人不僅「在老太太屋裏，一個人沒有，你摟著他作什麼」，甚至更在饅頭庵的後房中初試雲雨（第十五回）；不久更私逃出庵，踏上離經叛道、身敗名裂一途（第十六回），顯然這位小尼姑早早便已啓動原始肉欲，而流於寧國府「除了那兩個石頭獅子乾淨，只怕連貓兒狗兒都不乾淨」的骯髒一派。雖然書中對惜春的反應未嘗著墨，然而依理判斷，智能兒的偷情被逐勢必更加深惜春對情色的厭惡，既然連佛門淨土都免不了污染，六根清淨的求道者竟也慘遭情欲浪潮的撲襲而滅頂，於是更加深她厭棄俗世的強度

臺灣大學學術期刊資料庫

以及嚴守潔癖的力度，也更加偏執地否定整個世界。

顯然地，惜春的「心冷口冷心狠意狠」實在是那「除了那兩個石頭獅子乾淨，只怕連貓兒狗兒都不乾淨」的寧國府所扭曲而成的。作爲其血脈所自的出身所在，寧國府變本加厲的淫穢骯髒，不知不覺地成爲惜春意識中的「原罪」，在血緣關係的天賦鈕帶下如影隨形，連大觀園的庇護都是暫時的。既不能根本地洗刷掙脫，遂只有託諸聲稱六大皆空、連親緣血脈都加以斷絕的佛門淨土，以求徹底解脫。而出家，便是除了死亡之外，唯一合法的斷絕血緣之法。其關鍵意義在於出家被視同爲一種特殊形式的生死之別，所謂「皈依三寶，何啻從軍」，[48] 出家者脫離涵括一切人際關聯之倫常社會，即等於死亡般從俗世中除籍。若追蹤「出家」一詞的概念構成，也確實是儒家社會的產物，王乃驥指出：出家的名詞，早就出現於北宋眞宗天禧三年 (1019) 道誠所輯《釋氏要覽》之中，但佛教起源於印度，印度的僧侶卻並不稱爲出家人；惟獨中國有「出家」這個代用詞，越南亦然，這就產生了爲什麼皈依佛道爲出家？家與佛道宗教之間有何必然關聯的問題。其答案是爲儒家文化的核心在家，隨之而來的即爲政治、經濟、法律、宗教、思想的泛家化，家化程度之深，往往會浮現於常用的口語中而不自覺，「出家」就是一個很好的例子。這個名詞（兼作動詞或動名詞）非常普遍，卻是儒家社會特有的術（俗）語，因此，以出家與在家之分野，作爲佛道代用詞的指標，實與儒家人倫文化息息相關。「在家」的最高準則是以儒家倫常思想爲依歸，個人要想單獨行動，遁入空門，就必須先要走出綱常的軌道，斬斷與家人的一切關係，有如出軌另走新路，因此出家與在家必然衝突對立。爲僧爲道之所以有「出家」此一別稱，這是儒家社會特有的現象。[49] 唯有認識到此一語彙所潛涵的血緣人倫意義，才能掌握到惜春之皈依佛門的關鍵核心。從此一角度以觀之，王國維引述叔本華《意志與表象世

[48] 清・二知道人：《紅樓夢說夢》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 91 。

[49] 王乃驥：〈漫說出家——從家化社會特有的名詞談到金紅結局〉，《金瓶梅與紅樓夢》（臺北：里仁書局， 2001 年 5 月），頁 193-194 、 197 。

臺灣大學學術期刊資料庫

界》中所言：「人之意志，於男女之欲，其發現者爲最著；故完全之貞操，乃拒絕意志，即解脫之第一步也。」並進一步申論：「而解脫之道存於出世，而不存於自殺。出世者，拒絕一切生活之欲者也。」[50] 可謂切中之說。

至此，總結前文的論述可知，惜春的心智模式[51] 與人生型態乃是種種極端條件組合之下的特殊產物，在天賦個性、生長環境、年齡階段這三個因素的交互影響之下，過早地決心走上一條矢介孤絕、棄世出家的道路。亦即先天上罕見的極端潔癖，使之本就稟賦一種對紅塵汙濁的過分敏感與恐懼，而不願「入世」以免同流合污、與之俱黑；又置身於過於淫穢的生長環境，周遭傾倒堆積了太多令人窒息的惡土爛泥，使之不拼命抵禦就可能會慘遭滅頂，以致產生極端的強大抗拒。再加上太過稚幼，人小力單，人生閱歷與生命智慧不足以了解這世界的豐富多元與複雜辯證，也無法體驗生命的多重面向並增加更多不同的選擇，甚至培養出「若得其情，則哀矜而勿喜」的慈悲寬容，以及和光同塵、與世推移的「忘世」境界；相反地，有限的認識力使她將寧國府視爲整個世界，誤認外在世界就是寧國府的擴大翻版而全盤否定，薄弱的行動力也使她即使竭盡所能仍只能自救，遑論改變世界。於是便發展出一種「躲是非」以「自了」、「保住自己」的疏離性格，在過度劃清界線的情況下自我孤立。

可見不同於迎春所表現的「病態的依順」類型，惜春發展的則是「病態的逃避」(Neurotic Withdrawal) 此一病態人格傾向。其心理狀態猶如荷妮所指出，兒童越是與他人隔絕，就越是會將其對自己家庭的敵意投射到外部世界，從而認爲整個世界都充滿了危險和威脅，形成一種基本敵意 (basic hostility)，

---

[50] 王國維：〈紅樓夢評論〉，王國維等：《紅樓夢藝術論》，頁 22 、 10 。

[51] 「心智模式」是指深植於人們心中，影響一個人對周遭世界的看法，及其所採取行動的許多假設、成見，甚至圖像、印象，參〔美〕彼得・聖吉 (Peter M. Senge) 著，郭進隆譯：《第五項修練——學習型組織的藝術與實務》（臺北：天下遠見出版公司， 2001 年），〈第三部〉第二項。

臺灣大學學術期刊資料庫

是爲焦慮的主要根源與直接原因；[52] 此種情緒基於病態的相信：「如果自己能自足，就可以安全。」因而他尋求情感上的獨立於他人，逃避他人，不但壓抑一切感情的傾向，甚至否認感情的存在，對任何事物均冷漠不關心。他的信條是：「如果我逃避別人，他們就無法傷害我。」而其與他人的適應關係表現爲脫離他人 (Away from people)，這種人的主要基本焦慮是孤獨感，他既不希望依屬於任何人，也不反抗，只想遠遠的躲避他人，「與世無爭」。「求生活安全」大約可以概括。[53]

弔詭的是，疏離抗拒的同時必然產生反作用力，就在此一傾力劃清界限的過程中，過度的疏離抗拒所激發的強大反作用力，也勢必反身及於當事者，使之人格朝另一方向擺盪，而失去均衡與健全，反向發展成爲潔癖成病的極端人格——一種對祛除情欲沾染過度偏執的潔癖，以維持其纖塵不染的「清清白白」，甚至爲了杜絕任何罪惡攀援而來的污染管道，終於形成嚴厲的自渡思想，到了六親不認的地步。姚燮認爲：「探姑娘之待趙姨，其性太漓，惜姑娘之訐尤氏，其詞太峻，皆不可爲訓者。」[54] 所謂「峻」即來自於這種擺脫血緣糾葛的堅決冷肅，而與探春待趙姨娘之「漓」具有異曲同工之妙。而一旦自掃門前雪的努力都不足以自成「別有天地非人間」之時，她便採取更激烈的態度，索性以「棄世」來推拒「濁世」，並踏上出家一途，以掉頭不顧自絕於人間之姿，徹底與濁俗決裂。

由此，「惜春」之名便似乎隱含了一種反諷意義——「惜」者，並非如哈斯寶所言的一般意義上常見的「惋惜」或「珍惜」之惜，而是「吝惜」之惜——對「春」一無所惜，反而棄之如敝屣。對她而言，春的生生不息隱含了「春女感陽氣而思男」[55] 的動物性需求，而形成原始時代「中春之月，令會男女，……奔

[52] 葛魯嘉、陳若莉：《文化困境與內心掙扎——霍妮的文化心理病理學》（武漢：湖北教育出版社， 1999 年 11 月），頁 72-73 。

[53] 〔美〕雷登・貝克等著，葉玄譯：《存在主義與心理分析》，頁 141-142 。

[54] 清・姚燮：《讀紅樓夢綱領》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 3 ，頁 170 。

[55] 見《詩經・豳風・七月》鄭玄箋注：「春女感陽氣而思男，秋士感陰氣而思女。」與《淮南子・謬稱訓》謂「春女思，秋士悲」，漢末高誘註云：「春女感陽則思，秋士見陰而悲。」極其近似。

臺灣大學學術期刊資料庫

者不禁」[56]的情欲張揚與性愛流衍，寧國府的「連貓兒狗兒都不乾淨」更以「爬灰」爲其中之最。對此，惜春既不「迎」更不「探」，甚至因唯恐有所沾染而在青春來臨之前即斷然捨棄，其決絕之姿態足證「惜春」的「惜」抹除了珍惜、惋惜的意義，而近似「吝惜」的否決意味。第五回人物判詞中的「勘破三春景不長」與〈紅樓夢曲〉中的「將那三春看破，……把這韶華打滅」，以及第七十回〈柳絮詞〉的「三春事業付東風」，都可以說是對整個春天意義的否定，「把這韶華打滅」尤其透顯此一意蘊。

很顯然，惜春完全無法理解「地之穢者多生物，水之清者常無魚」（《了凡四訓・立命篇》）之理，眞正的智慧都必須經過入世涉俗的階段，歷經「正反合」之人格辯證才能發展出來，所謂：「大約對待之兩端，各有美有惡，非美惡有所偏於一者也。……幽蘭得糞而肥，臭以成美；海木生香則萎，香反爲惡。……即莊生所云『其成也毀，其毀也成』之義。」[57]因而惜春的「善惡生死，父子不能有所勖助」的撇清，與「我不了悟，我也捨不得入畫」的割捨，只流於不問世事的粗淺體認，以及失於偏激的片面了悟，以偏概全、不分輕重地對髒汙與情色加以根除的結果，也就必然捐棄整個人世，而自絕於塵俗之外。在矯枉過正的情況下，拒絕陰影的同時也將同時喪失陽光，一味否定泥土骯髒更連帶失去生長所需的各種養分，以致這棵幼苗必然失去現實人間的立足之地，其結果注定是無法正常成長，並開出屬於自己的生命花朵。

換言之，惜春在還沒有進入世界之前，就先選擇了離開；在還沒有認識人生之前，就先加以否定；在全幅開展生命之前，就先斷然捨棄。惜春以妙齡出家的緇衣女尼之姿，採取葬送一生的方式宣告了一位純潔少女對骯髒俗世的控訴，成就了《紅樓夢》中「苗而不秀」的特殊悲劇典型。

---

[56] 清・孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987 年 12 月），〈地官・媒氏〉，頁 1040-1044 。

[57] 清・葉燮：《原詩・外篇上》，清・丁福保輯：《清詩話》（臺北：木鐸出版社，1988 年 9 月），頁 591。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、擴延比較：其他敘事的異中之同與同中之異

從《紅樓夢》的整體敘事結構而言，迎、惜二春都是到第七十三、第七十四回始全幅彰示其性格全貌，如果說迎春是「病態的順從」，因過於隨和而藏汙納垢；惜春則發展出「病態的逃避」，因過於潔癖而冷肅無情。雖然本質上分立兩極、相反對比，但在同歸於無花類型的「病態人格」情況下，二人則多方表現出異中有同、同中有異的敘事特徵，值得進一步比較分梳。

從林黛玉的角度來說，「雖有迎春惜春二人，偏又素日不大甚合」（第七十六回），不合的原因即在於迎春既無才學，亦缺乏個性，有如麵糰般任人搓揉，驚才絕艷者固當覺得乏味至極；而惜春則一方面是太過幼小不解世事，一方面又孤僻冷肅，總是以沉默的抗拒來面對週遭環境，有如冰塊般頑固冷硬，當然也無從打通那道靈魂之路，與她肝膽映照。再則，同樣是「不管事」（第六十五回），迎春是因爲懦弱無能的「不中用」，只好撒手不管；惜春則是因爲孤介太過，刻意迴避紅塵所致。類似地，書中一併聲稱「迎春、惜春本性懶於詩詞」，因此於詩社活動中都掛名副社長，職司行政雜務而非參與創作競賽，一個出題限韻，一個謄錄監場（第三十七回），但隱藏於「本性懶於詩詞」的表象之下的眞正原因，卻是迎春乏才兼自我壓抑，本無用武之地；惜春則是因爲無心於此，任憑才能虛擲，尤其佛法不但認定世間皆空，由世間所界定之才能高低終歸虛妄，甚至認爲詩是「綺語」——即無義語、雜穢語、散語，從染心所發，爲淫意不正之言詞，[58] 自幼即嚮往出家的惜春對之興趣缺缺，固是理有當然。

基於同一緣故，惜春雖然以「能畫」著稱，讓賈母指定她來執筆畫〈大觀園圖〉，對劉姥姥說道：「你瞧我這個小孫女兒，他就會畫。等明兒叫他畫一張如何？」（第四十回）然而，繪畫作爲惜春唯一的審美追求，其實是技藝不

[58] 釋慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988 年 12 月），頁 5888。

臺灣大學學術期刊資料庫

精，也缺乏創作熱誠，是故自承：「我乂不會這工細樓臺，乂不會畫人物，乂不好駁回，正爲這個爲難呢。」寶釵也說：「藕丫頭雖會畫，不過是幾筆寫意。」因而惜春向詩社社長李紈告假時，「給了他一個月他嫌少」，李紈只得委由公議，林黛玉即嘲笑道：「這園子蓋才蓋了一年，如今要畫自然得二年工夫呢。乂要研墨，乂要蘸筆，乂要鋪紙，乂要著顏色，……乂要照這樣兒慢慢的畫，可不得二年的工夫！」（第四十二回）所謂「照這樣兒慢慢的畫」便是就惜春的疏懶所作的含蓄諷刺。果然，歷時數月之後，整幅畫「十停方有了三停」（第四十八回），衆人不禁笑道：「那裏能年下就有了？只怕明年端陽有了。」賈母一聽，大驚道：「這還了得！他竟比蓋這園子還費工夫了。」於是命惜春「你別托懶兒，快拿出來給我快畫」；後來賈母看上寶琴立雪的丰姿，要她「照模照樣，一筆別錯，快快添上，惜春聽了雖是爲難，只得應了。一時衆人都來看他如何畫，惜春只是出神」（第五十回）。如此種種，比諸「懶於詩詞」實是五十步與百步之別。

而較諸詩詞，惜春畢竟仍對「幾筆寫意」多一分興趣，其原因應如姜祺所云：

暖香別塢小壺天，小妹丹青劇自憐。色即是空空是色，從來畫裏可參禪。

並附註道：「四姑獨善丹青，早爲臥佛張本。」[59] 蓋繪畫經驗與禪的經驗本有其相通之處，自唐代王維確立「禪畫」一派，借由繪畫標指「道心」，即從一般的宗教繪畫中獲得解放，讓繪畫直升爲修道印證之門，明朝董其昌之畫論著作乃題爲《畫禪室隨筆》，畫禪併一合稱；而禪畫的表現特徵中，即包括以簡略筆法與大量留白畫「空」寫「無」，不執相以求，隨心應手寫出胸中的丘壑並傳達出禪理，所以禪畫的風格屬於寫意畫。[60] 這便對惜春之所以在種種藝術形式中獨取繪畫一格，並獨沽「寫意」一道，提供了思想上的深刻闡釋。

---

[59] 姜祺：《紅樓夢詩・賈惜春》，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 5 ，頁 478 。

[60] 參吳永猛：〈論禪畫的特質〉，《華岡佛學學報》第 8 期（ 1985 年 10 月），頁 257-281 。

臺灣大學學術期刊資料庫

相對於惜春之僅與寫意繪畫相關聯，迎春在全書中唯一的審美情態，則見諸第三十八回眾人在螃蟹宴中競作菊花詩時，「迎春又獨在花陰下拿著花針穿茉莉花」這一幕。劉心武慧眼指出：「歷來的《紅樓夢》仕女圖，似乎都沒有來畫迎春這個行爲的，如今畫家們畫迎春，多是畫一隻惡狼撲她。但是，曹雪芹那樣認眞地寫了這一句，你閉眼想想，該是怎樣的一個嬌弱的生命，在那個時空的那個瞬間，顯現出了她全部的尊嚴，而宇宙因她的這個瞬間行爲，不也顯現出其存在的深刻理由了嗎？最好的文學作品，總是飽含哲思，並且總是把讀者的精神境界朝宗教的高度提升。迎春在《紅樓夢》裏，絕不是一個大龍套。曹雪芹通過她的悲劇，依然是重重地扣擊著我們的心扉。他讓我們深思，該怎樣一點一滴地，從尊重弱勢生命做起，來使大地上人們的生活更合理，更具有詩意。」[61] 此說聚焦於單一景觀進行鏡頭格放特寫，並以深厚的人道精神給予詩意的闡釋，甚富動人的感染力，也令讀者耳目一新，爲迎春的形象做了最佳補充。唯人生並不能僅僅定格於此，從反求諸己的角度而言，同樣值得我們深思警惕的是，即使微小單純如獨自一人默默在角落穿茉莉花的機會，也並不能單靠別人的良善與尊重所賜予，合理而詩意的生活更有待自覺追求與經營創造（探春即爲體現此理的絕佳代表），否則就會淪爲緣木求魚。

可惜，迎春與惜春都較缺乏對人性世理眞正的洞視與判斷力，除了上文所分析者之外，也表現在當尤二姐被賺入大觀園後，「園中姊妹和李紈迎春惜春等人，皆爲鳳姐是好意，然寶黛一干人暗爲二姐擔心」（第六十九回），可見兩人對王熙鳳之主要性格竟皆無識至此，乃至爲表象所蔽。但無法分辨就無法正確判斷並採取適當作爲，以致面對人世之紛擾惡濁時，惜春但求脫身掉頭不顧，迎春則是束手無策甚至葬身其中，各自走向不同的極端。

另外，正如榮格 (Carl G. Jung,1875-1961) 所言，「房子」作爲人類內在

[61] 劉心武：《劉心武揭祕紅樓夢・第 2 部》（北京：東方出版社，2006 年 3 月），頁 190 。

臺灣大學學術期刊資料庫

心靈的延伸，具有自我象徵的意義，[62]迎春之「懦」與惜春之「小」所塑造的性情品貌，也反映於住屋的內外設計中。

首先，第五十八回稱「惜春處房屋狹小」，與被稱爲「這小屋子」、「這屋裏窄」（第四十回）的瀟湘館近似；而除了狹小的特徵之外，另有第五十回提到「你四妹妹那裏暖和」和「打起猩紅毡簾，已覺溫香拂臉」諸語，呈現其屋舍的另一特質乃是溫暖，而「溫暖」的這一特點又恰恰與瀟湘館的「這屋子比各屋子暖」（第五十二回）類同，兩處在小而暖之近似乃是極可注意的一點。最特別的是，相對於寧榮府宅與祠堂的格局都是坐北朝南的宇宙式建築(Cosmic architecture)，亦即所反映的「人爲場所的精神」乃是明顯的一致性和「絕對的」秩序，其造型是靜態的而非動態的，好像吐露了「隱藏的」秩序，主要目的是「需要」遠超過「表現」；[63]大觀園中似乎只有惜春所住的暖香塢（第二十三回則是說「惜春住了蓼風軒」）是正面朝南，[64]除此之外，我們已無法就文本確認園中還有何處是面南而建者。既然「園屋異乎家宅」，[65]從方位本身所具有的倫理象徵意義來說，大觀園作爲相對自由的個性化世界，

---

[62] 古柏 (C. Cooper) 採用榮格 (Karl Jung) 的原型理論來解釋住宅的象徵作用，指出住宅是自我的基本象徵，透過社會科學文獻、文學與夢的分析，說明住房反映了人們如何正視自己爲一個獨立個人及其與外在世界的關係。Clare Cooper, "The House as Symbol of Self", in J. Lang, C. Burnette, W. Moleski & D. Vachon (Eds), *Designing for Human Behavior*, Stroudsburg, PA: Dowden, Hutchinson and Ross, 1974, pp. 130-146.

[63] 詳參〔挪威〕諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 著，施植明譯：《場所精神——邁向建築現象學》（臺北：田園城市文化公司，2002 年 10 月），頁 69-77 。

[64] 第 50 回敘述道：賈母坐了竹轎，「大家圍隨，過了藕香榭，穿入一條夾道，東西兩邊皆有過街門，門樓上裏外皆嵌著石頭匾，如今進的是西門，向外的匾上鑿著『穿雲』二字，向裏的鑿著『度月』兩字。來至當中，進了向南的正門，賈母下了轎，惜春已接了出來。」

[65] 明・計成：《園冶》，劉乾先譯注：《園林說》（長春：吉林文史出版社，1998 年 7 月），頁 103 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中大部分建築院落呈現「園林屋宇，雖無方向」、「方向隨宜，鳩工合見」[66]的佈局，而未必遵照「坐北朝南」此一古典原則來設計，[67]毋寧更與其活潑動態而具多樣性的浪漫式建築 (Romantic architecture)[68]特徵相契合。則惜春的暖香塢竟一反其道，採取一般座北朝南之正式方位，也正暗示了惜春嚴守道德之冷肅性格的反映。

相反地，隨著大觀園的逐步走向後期，各處之空間逾越所隱含的倫理秩序之鬆動而導致的「亂爲王」現象，最嚴重者莫過於紫菱洲一地。第七十三回〈懦小姐不問纍金鳳〉一段，其現場之混亂即表現於悍奴王住兒媳婦登堂入室，和兩個捍衛主子正義的丫頭大嚷大叫，並在平兒親臨時趕上來搶奪發言權欲先發制人，完全視迎春探春等主子姐妹如無物，平兒即正色斥責道：「姑娘這裏說話，也有你我混插口的禮！你但凡知禮，只該在外頭伺候。不叫你進不來的地方，幾曾有外頭的媳婦子們無故到姑娘們房裏來的例。」迎春的丫頭繡桔便說：「你不知道我們這屋裏是沒禮的，誰愛來就來。」平兒隨之教訓道：「都是你們的不是。姑娘好性兒，你就該打出去，然後再回太太去才是。」王住兒媳婦見平兒出了言，紅了臉方退出去。則迎春最終之遭遇不幸，豈非也與其無能維持綱紀的軟弱性格有關？而夏志清 (C. T. Hsia) 所比喻的，繡春囊就像進入樂園的魔鬼撒旦一樣，使大觀園安寧的生活躍進不幸的深淵，[69]那帶來毀滅的繡春囊恰恰便出於迎春房中的司棋，以致紫菱洲竟成爲大觀園崩潰的起

---

66 明・計成：《園冶》，劉乾先譯注：《園林說》，頁 63 、頁 69 。

67 漢寶德也不同意關華山之假設園中一切建築均爲南北軸向、左右對稱的格局，理由是自皇帝以至士大夫都喜歡在園林中過一種比較非正式的、不受禮教限制的輕鬆生活，故園林中的建築以因地制宜、因景而取向爲原則，不講究對稱和方向。見關華山：《「紅樓夢」中的建築研究》（臺北：境與象出版社， 1988 年 10 月），漢寶德序。

68 詳參〔挪威〕諾伯舒茲著，施植明譯：《場所精神——邁向建築現象學》，頁 69-77 。

69 〔美〕夏志清著，胡益民等譯：《中國古典小說史論》（南昌：江西人民出版社， 2001 年 9 月），頁 291 。

臺灣大學學術期刊資料庫

燃引爆點，更是絕非偶然。[70]

若就居處內部的安排設計而言，有別於園中其他住屋從建築形式到屋內的空間格局與物品擺設，多突顯了個別家戶的獨立自主性 (individual household autonomy)，惜春與迎春的兩處居所則都呈現了模糊空洞的面目，只能合理推測其屋舍格局亦爲姊妹同級的三開間數，但欲觀其內部之具體樣貌則是完全付諸闕如，缺乏園中其他各處所所突顯的獨特性與鮮明特徵。迎春所住的紫菱洲，僅在迎春遷出後始有「軒窗寂寞，屏帳翛然」（第七十九回）的空泛描寫；惜春的暖香塢則僅見配合繪事的「畫繒立在壁間，用紗罩著」（第四十八回）之景，其他便一無所及。這樣的空間呈現都缺乏性格內涵的指涉功能，亦與兩人都缺乏代表花以爲人物表徵的設計相一致。

五、結　　語

最後，病態人格雖是潛因於兒童期缺乏父母無條件的愛所形成的基本焦慮，但在中國傳統社會「男主外，女主內」，而由母親或女性長輩負責家務以及「母教」的職能分工型態中，若深入探究兩位無花少女之病態人格的共同成因，實際上與成長初期的母子關係最爲相關。

阿德勒曾提出這樣的觀點：一個人要成爲正常而健康的人，就必須通過合作和建設性的姿態將自身融於社會之中，藉此獲得一種社會意識，亦即對他人懷有一種社會興趣。社會興趣是一種與他人和諧生活、友好相處的內在需要，不僅包括人們對所愛者和朋友的直接感情，還包括對現在和未來的全部感情；而其表現形式是多樣化的：第一是平時或困難時與他人合作、幫助他人的準備狀況；第二是在與他人交往時保持著「給多於取」的傾向；第三，還表現爲對他人的思想、情感、經驗給予理解的能力。不過，個體與生俱來的通常只是一

[70] 有關此點，詳參歐麗娟：〈論大觀園的空間文化——以屋舍、方位、席次爲中心〉，《漢學研究》第 28 卷第 3 期（ 2010 年 9 月），頁 125 。

臺灣大學學術期刊資料庫

種社會興趣的潛能，要保證這種固有的潛能在個體後天的生活中被認知並獲得充分的發展，兒童時期的母親便發揮了關鍵性的重要作用。母親是兒童最初接觸到的、最主要的社會環境因素，母子關係是建立以後與他人發生的社會關係的雛型，母子之間早期交往的性質，從根本上決定了兒童今後能否以一種健康坦誠的態度對待他人。[71]

以此切入二春最初之成長經驗，較諸《紅樓夢》中母子關係最健全的寶玉與寶釵，果然都能達到良好發展社會興趣的境界，迎春則是「從小兒沒了娘，幸而過嬸子這邊過了幾年心淨日子」，惜春也是「自幼無母，老太太命太太抱過來養這麼大」，雖然獲得了王夫人以「第二個母親」所給予的「二重出生」，[72]但在重視血緣的傳統社會中畢竟有所缺憾；尤其最關鍵的是，兩人始終都依然免不了原生家庭的牽纏糾葛，使得王夫人的遮護只能是暫時的、部分的，難臻全面綿密，其代母職能只是一種亡羊補牢的事後補救，而非釜底抽薪的新生重造。以致迎春仍不時受到邢夫人的剝削箝制，惜春更不能豁免寧國府的血緣原罪壓迫，因此都不能發展出健康坦誠、具有建設性的處世態度，導致迎春之社會興趣變相地膨脹，惜春之社會興趣卻是徹底喪失。則兩人之病態人格傾向，亦應歸因於健全之母子關係的缺乏。

有評論者認爲「《金瓶》無一正人，《紅樓》亦無一正人」，[73]「正人」也者，若以健全人格釋之，則迎春、惜春乃各自以其特殊樣態體現「非正人」之兩種類型；而曹雪芹爲其筆下重要角色所設定的「正邪兩賦」之人性論通則，也獲得一本萬殊的多方演繹。

（責任校對：胡頎）

---

71 以上一段本諸王小章、郭本禹：《潛意識的詮釋》（北京：中國社會科學出版社，1998 年 2 月），第 2 章，頁 60-61。

72 詳參歐麗娟：〈母性・母權・母神——《紅樓夢》中的王夫人新論〉，《臺大中文學報》第 29 期（2008 年 12 月），頁 333-339。

73 闕名：《筆記》，蔣瑞藻《小說枝談》卷下引，一粟編：《紅樓夢卷》，卷 4，頁 423。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

春秋・孔子：《論語》，宋・朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2005年11月。

明・計成：《園冶》，劉乾先譯注：《園林說》，長春：吉林文史出版社，1998年7月。

清・孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，1987年12月。

清・曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995年10月。

＊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：聯經出版公司，1986年10月。

清・丁福保輯：《清詩話》，臺北：木鐸出版社，1988年9月。

＊一粟編：《紅樓夢卷》，臺北：新文豐出版公司，1989年10月。

二、近人論著

王乃驥：〈漫說出家——從家化社會特有的名詞談到金紅結局〉，《金瓶梅與紅樓夢》，臺北：里仁書局，2001年5月。

王小章、郭本禹：《潛意識的詮釋》，北京：中國社會科學出版社，1998年2月。

＊王國維：《紅樓夢評論》，《紅樓夢藝術論》，臺北：里仁書局，1994年12月。

王　蒙：《紅樓夢啓示錄》，臺北：風雲時代出版社，1993年11月。

李貞德：〈重要邊緣人物——乳母〉，《女人的中國醫療史——漢唐之間健康照顧與性別》，臺北：三民書局，2008年6月。

臺灣大學學術期刊資料庫

吳永猛：〈論禪畫的特質〉，《華岡佛學學報》第8期（1985年10月）。
林泳海：《兒童教育心理學》，北京：商務印書館，2006年4月。
周汝昌：《紅樓夢新證》，北京：華藝出版社，1998年8月。
段江麗：〈善書與明清小說中的果報觀〉，《明清小說研究》2002年第1期。
郭永玉等：《人格心理學導論》，武昌：武漢大學出版社，2007年11月。
梅新林：《紅樓夢哲學精神》，上海：學林出版社，1997年4月。
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年4月。
＊葛魯嘉、陳若莉：《文化困境與內心掙扎——霍妮的文化心理病理學》，武漢：湖北教育出版社，1999年11月。
葛魯嘉、陳若莉：《文化困境與內心掙扎——荷妮的文化心理病理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2000年11月。
樂蘅軍：《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，臺北：大安出版社，1992年4月。
歐麗娟：〈《紅樓夢》中的「石榴花」——賈元春新論〉，《臺大文史哲學報》第60期（2004年5月）。
歐麗娟：〈母性・母權・母神——《紅樓夢》中的王夫人新論〉，《臺大中文學報》第29期（2008年12月）。
歐麗娟：〈身分認同與性別越界——《紅樓夢》中的賈探春新論〉，《臺中文學報》第31期（2009年12月）。
＊歐麗娟：〈論大觀園的空間文化——以屋舍、方位、席次爲中心〉，《漢學研究》第28卷第3期（2010年9月）。
劉心武：《劉心武揭祕紅樓夢・第2部》，北京：東方出版社，2006年3月。
關華山：《「紅樓夢」中的建築研究》，漢寶德序，臺北：境與象出版社，1988年10月。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年12 月。

〔日〕酒井忠夫：〈中國史上的庶民教育與善書運動〉，〔日〕多賀秋五郎編：《中世紀教育史研究》，東京：圖書刊行會，1980 年。

＊〔日〕酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯：《中國善書研究》，南京：江蘇人民出版社，2010 年8 月。

〔法〕巴舍拉 (Gaston Bachelard) 著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師文化公司，2003 年8 月。

〔英〕懷利・辛菲爾著，傅正明譯：〈喜劇人物的狀貌〉，《喜劇：春天的神話》，北京：中國戲劇出版社，1992 年7 月。

＊〔美〕雷登・貝克 (Ruitenbeek H. M.) 等著，葉玄譯：《存在主義與心理分析》，臺北：巨流圖書公司，1976 年10 月。

＊〔美〕包筠雅 (Cynthia J. Brokaw) 著，杜正貞等譯：《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999 年9 月。

＊〔美〕艾梅蘭 (Maram Epstein) 著，羅琳譯：《競爭的話語——明清小說中的正統性、本眞性及所生成之意義》，南京：江蘇人民出版社，2005 年1 月。

〔美〕夏志清 (C. T. Hsia) 著，胡益民等譯：《中國古典小說史論》，南昌：江西人民出版社，2001 年9 月。

〔美〕浦安迪 (Andrew H. Plaks) ：《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996 年3 月。

〔美〕浦安迪 (Andrew H. Plaks) 編釋：《紅樓夢批語偏全》，臺北：南天書局，1997 年10 月。

〔美〕彼得・聖吉 (Peter M. Senge) 著，郭進隆譯：《第五項修練——學習型組織的藝術與實務》，臺北：天下遠見出版公司，2001 。

〔美〕楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版公司，1985 年11 月。

＊〔挪威〕諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 著，施植明譯：《場所精神

臺灣大學學術期刊資料庫

——邁向建築現象學》，臺北：田園城市文化公司，2002 年10 月。

〔德〕阿德勒（Alfred Adler）著，黃光國譯：《自卑與超越》，臺北：志文出版社，1990 年10 月。

Paul Carus & Teitaro Suzuki, "Treatise of the Exalted One on Response and Retribution", 1906.

Clare Cooper. (1974). "The House as Symbol of Self". in J. Lang, C. Burnette, W. Moleski & D. Vachon (Eds), *Designing for Human Behavior*. Stroudsburg, PA: Dowden, Hutchinson and Ross.

S. K. Egan & D. G. Perry (1998), "Does low self-regard invite victimization?" Developmental Psychology, 34, pp.299-309.

D. Katz & E. Stotland, (1959). "A preliminary statement to a theory of attitude structure and change," S. Koch (ed.), Psychology: A study of a science, Vol. 3. Formulation of the person and the social context, New York: McGraw-Hill.

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

Selected Bibliography

Brokaw, C. J. (1999). *The ledgers of merit and demerit: Social change and moral order in Late Imperial China* (Du, Z.-Z., trans.). Hangzhou: Zhejiang People.

Chen, Q.-H. (Ed.). (1986). *Xin bian shi tou ji zhi yian zhai ping yu ji jiao* (A new edition of Zhiyianzhai's comments on *The Story of the Stone*). Taipei: Linking.

Epstein, M. (2005). *Competing discourses: Orthodoxy, authenticity, and engendered meaning in Late Imperial Chinese fiction.* (Luo, L., trans.). Nanjing: Jiangsu People.

Ge, L.-J. & Chen, R.-L. (1999). *Wen hua kuen jing yu nei xin zhen zha* (Cultural dilemmas and mental struggles: Karen Horney's cultural

臺灣大學學術期刊資料庫

psychopathology). Wuhan: Hubei Education.

Norberg-Schulz, C. (2002). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. (Shi, Z.-M., trans.). Taipei: Garden City.

Ou, L.-C. (2010, September). Houses, orientations, and seat allocations: a new interpretation of the spatial culture in the *Dream of the Red Chamber*. *Chinese Studies, 28*(3).

Ruitenbeek, H. M. (1976). *Existentialism and psychoanalysis*. (Yie, X., trans.). Taipei: Chuliu.

Sakai, T. (2010). *Zhong guo shan shu yian jiou* (A study on Chinese virtue books). (Liou, Y.-B. & He, I.-I., trans.). Nanjing: Jiangsu People.

Wang, G.-W. (1994). *Hong lou meng ping luen* (Comments on *The Dream of the Red Chamber)*. In *Hong lou meng yi shu luen* (Comments on the art of *The Dream of the Red Chamber*). Taipei: Li-Ren.

Y-S. (Ed.). (1989). *Hong lou meng juan* (Volumes of *The Dream of the Red Chamber*). Taipei: Shin Wen Feng.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫