臺大文史哲學報　第七十六期
2012年5月　　頁229~264
臺　灣　大　學　文　學　院

林黛玉前期性格論——「真」與「率」的辨析與「個人主義」的反思

歐　麗　娟*

摘　要

林黛玉之為《紅樓夢》中的個人主義的代表人物，其「真率」的前期人格表現往往被視為「虛偽」的對立而賦予高度評價的人格意涵。因此本文聚焦於此一角色，從概念上釐清此一詞彙本身的範疇混淆，並對其作為一種被高度張揚的人文價值重新思考，也闡發脂批所謂「玉有病」、「玉原非大觀者」的可能涵義。就此一詞彙本身所混淆的範疇而言，首先應區辨「率」與「真」的層次差異，以及「狀態描述」與「價值論斷」的不同，透過與其他真率型人物的參照比較，更能突顯此一區辨的重要性。就其之所以被評論者視為文化追求上的當然價值，則可以探索其中所蘊藏的傳統與現代的雙重影響，前者如浦安迪所討論的，中國傳統文學在表現「自我」意識上存在著一種「自我的悖論」（paradox of selfhood），本來就極容易引向狹隘的個人主義；而現代評論者處於西方個人主義崛起後充斥著唯名論（nominalisme）的「近代意識形態」下，只承認個體之存在，而不承認關係之存在，只承認個別要素，而不承認要素組群（ensembles），以致產生「個人」意義範疇的認知混淆。種種概念之區別不但必要，對釐清「真率」與個人主義之關係及其價值內涵也更有助益。

臺灣大學學術期刊資料庫

關鍵詞：紅樓夢　林黛玉　本真　率直　個人主義

100.11.14 收稿，101.4.25 通過刊登。

** 國立臺灣大學中國文學系教授。

一、「前期性格」的界定

清末評點家已然注意到：「《紅樓夢》，眾人所著眼者，一林黛玉。自有此書，自有看此書者，皆若一律，最屬怪事。」[1]此一特殊現象，傳達出林黛玉此一人物塑造觸動了最為複雜強烈的閱讀心理，以致引來多數讀者的注目與討論；由其勢自古迄今猶然不變的狀況，可見其中必然牽涉到隱微而深沉的文化因素，已不僅是美學範疇所能解釋。若探本溯源，這一現象的文化意義應與人物性格內涵的構成息息相關。

所謂性格（personality），是指個體在行為上的內部傾向，它表現為個體適應環境時在能力、情緒、需要、動機、興趣、態度、價值觀、氣質和體質等方面的整合，是具有動力一致性和連續性的自我，是個體在社會化過程中形成的、給人以特色的心身組織。[2]對林黛玉的認識，一般都以多心小性、孤高傲世、口齒伶俐、坦誠直接來概括其性格表徵，並以「真率」為統籌核心；在傳統的崇真思想（諸如老莊學說、泰州學派、性靈觀等）與現代的個人主義影響下，更被提升為對抗社會正統的人格價值，連帶地，在討論明清小說的「本真性」（authenticity）時，《紅樓夢》也被視為與正統話語競爭的重要著作之一。[3]

但林黛玉此種以「真率」為統籌核心的性格其實並非一以貫之，其人格發展具備了表面上並不明顯、卻幅度最大的轉變，而存在著前後期之分，評家所謂：「寫黛玉處處可憐，何忍厭其小性」[4]、「寶釵善柔；黛玉善剛。寶釵用屈；黛玉用直。寶釵徇情；黛玉任性。寶釵做面子；黛玉絕塵埃。寶釵收人心；黛玉信天命，不知其他」[5]、「黛玉直而寶釵曲，黛玉剛而寶釵柔，黛玉熱而寶釵冷，黛玉尖銳而寶釵圓渾，黛玉天真而寶釵世故」[6]的感發比較，主要其實是建

1 趙之謙，《章安雜說》，一粟編，《紅樓夢卷》（臺北：新文豐出版公司，1989），卷 4，頁 376。

2 此乃根據奧爾波特（G. Gordon Willard Allport, 1897-1967）之《人格：一種心理學的解釋》歸納而言，參黃希庭，《人格心理學》（臺北：東華書局，1998 年），頁 8-15。

3 參〔美〕艾梅蘭（Maram Epstein）著，羅琳譯，《競爭的話語——明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2005）；孫愛玲，《《紅樓夢》本真人文思想》（濟南：齊魯書社，2007）。

4 清・話石主人，《紅樓夢精義》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 176。

5 清・涂瀛，《紅樓夢問答》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 143。

6 俞平伯，〈《紅樓夢》中關于「十二釵」的描寫〉，《俞平伯論紅樓夢》（上海：上海古

臺灣大學學術期刊資料庫

立在第四十二～四十五回之前的敘事內涵上。論者已經指出，「這是一個介於賈寶玉和薛寶釵之間，具有獨特審美價值的『第三種人』，如果以第四十二回為分水嶺，就可以看出，在前半段，她是賈寶玉的同路人，在後半段，則成為薛寶釵的同歸者」。[7]就此，本文所欲探討的問題乃是集中於林黛玉的「前期性格」上，至於該階段中以「真率」為核心的性格特質，是否可以代表《紅樓夢》的核心價值乃至人性的最高價值，則不是可逕以真假對立的二元觀進行簡單劃定的問題。

清末評點家二知道人曾對《紅樓夢》之人物藻鑒提出一番洞見，認為：

> 人見寶、黛之情意纏綿，或以黛玉為金釵之冠。不知寶、黛之所以鍾情者，無非同眠同食，兩小無猜，至於成人，愈加親密。不然，寶釵亦絕色也，以不能移其情乎？今而知一往情深者，其所由來者漸矣。若藻鑒金釵，不在乎是。[8]

這段話除了指出寶、黛情感之所由，並非一般浪漫傳奇式的一見鍾情，而有其日常生活長久累積的倫理基礎之外，還更提醒讀者：基於「人人皆賈寶玉，故人人愛林黛玉」的投射心理與移情作用，[9]偏袒總是會使人對所偏好的對象估計得過高，因此不可採取寶玉的角度以為評價黛玉之依據，以免損害了人物的客觀實質內涵。事實上，賈母口中的這「兩個玉兒」（第四十回）作為彼此的靈魂伴侶，[10]透過全書以「玉」為名者所共享的「玉石精神」——自然率真之個人主義取向，[11]所謂「玉石演人心也」，[12]僅是一種人格特質而非人格價值，更不是絕對意義下至高無上的人格價值。因此對《紅樓夢》作旨知之甚詳的脂硯齋，即就賈寶玉前身神瑛侍者所居之「赤瑕宮」的「瑕」字訓明：

籍出版社，1988），頁 997。

7 周蕙，〈林黛玉別論〉，《文學遺產》1988 年第 3 期（1988 年 6 月），頁 86。至於詳細論證，可參歐麗娟，〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格轉化〉，《紅樓夢人物立體論》（臺北：里仁書局，2006），頁 49-118。

8 清・二知道人，《紅樓夢說夢》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 101。

9 趙之謙，《章安雜說》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 4，頁 376。

10 脂硯齋也將兩人並稱為「二玉」。見甲戌本第 26 回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》（臺北：聯經出版公司，1986），頁 509。

11 此點詳參歐麗娟，〈《紅樓夢》論析——「寶」與「玉」之重疊與分化〉，《紅樓夢人物立體論》，頁 1-21。

12 清・張新之，《紅樓夢讀法》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 156。

臺灣大學學術期刊資料庫

□「瑕」字本注：「玉小赤也，又玉有病也。」以此命名恰極。[13]

又針對隨賈寶玉銜誕而入世的那塊通靈寶玉，於第十九回襲人稱「時常說起來都當希罕，……也不過是這麼個東西」時，批云：

余今窺其用意之旨，則是作者借此正為貶玉原非大觀者也。[14]

所謂「玉原非大觀者」乃清楚揭示出此種性格內涵之受限，實無與於大觀而企及宇宙世界的豐富完滿；「玉有病」也呼應了後來評論者「《金瓶》無一正人，《紅樓》亦無一正人」之說，[15]「正人」者，健全人格之謂也。

然而衡諸讀者主要的接受與評價情況，卻是大大與此相違。理由之一是如夏志清（C. T. Hsia）所指出：「由於讀者一般都是同情失敗者，傳統的中國文學批評一概將黛玉、晴雯的高尚與寶釵、襲人的所謂的虛偽、圓滑、精於世故作為對照，尤其對黛玉充滿讚美和同情。」於是「除了少數有眼力的人之外，無論是傳統的評論家或是當代的評論家都將寶釵與黛玉放在一起進行不利於前者的比較」，由此透顯出一種本能的對於感覺而非對於理智的偏愛。[16]而除了同情失敗者的心理之外，這種出於本能所偏愛的「感覺」，也還源自一種透過閱讀小說以消解現實人際障礙的心理需求，在免除因不了解所致的緊張疑慮下，故較容易不自覺地傾向於接受裡外透明的林黛玉；[17]再加上現代讀者身處於個人主義盛行且獨受尊崇的社會主流中深受洗禮，使之更傾向於認同書中不受束縛的角色。於是乎，就在這些閱讀心理的影響下，「真率」便隨著林黛玉的地位獲取更高的評價。

只是，追求主觀滿足的閱讀心理並不等於、甚至有礙於客觀探究的批評精神。究實言之，林黛玉那被視為帶有叛逆意義的率真，不僅只是限於前期的人格特質，甚且其形成原因更不是一種價值層次上的自覺追求，所謂：「林黛玉則是由個人的放縱天性和自由戀愛而逸出了封建禮教的軌道，她的叛逆意識是不自覺和無意識的，在很大程度上是由一些偶然的因素造成的。」[18]不僅如此，最值得注意的是，這樣的「放縱天性」也並非林黛玉性格上真正之初始表現，

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

14 庚辰本第 19 回，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 362。

15 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。

16〔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），頁 279、頁 299。

17 有關其理，詳參歐麗娟，〈薛寶釵論——對《紅樓夢》人物論述中幾個核心問題的省思〉，第 4 節「對『面具』恐懼的閱讀心理」，《紅樓夢人物立體論》，頁 163-168。

18 周蕙，〈林黛玉別論〉，頁 86。

臺灣大學學術期刊資料庫

追蹤躡跡，可以發現早在她獨寵於父母膝下的幼年時期，即深諳禮教的避諱倫理並奉行如儀，因而唸書時凡遇母親「賈敏」名中的敏字皆念作「密」，書寫時凡遇敏字皆故意減一二筆（第二回），同時採行了「更讀」與「缺筆」這兩種淵遠流長的避諱手法，其心態屬於出自尊敬和親近之感情所產生的「敬諱」類型[19]。接下來的第三回亦記述黛玉初至榮國府時，先是「步步留心，時時在意，不肯輕易多說一句話，多行一步路，唯恐被人恥笑了他去」；於乍見先聲奪人、放誕無禮的王熙鳳時，所表現的更是「忙陪笑見禮，以嫂呼之」的謙和世故。後來到王夫人房中的遜謹有度，以及面臨眾人晚飯時飲食之式的異於舊習，也知「不得不隨的，少不得一一改過來」；直到當夜入睡前，對於襲人要取來通靈寶玉給她看，更忙止以「此刻夜深，明日再看也不遲」，表現出「總是體貼，不肯多事」[20]，在在顯示了林黛玉完全具備了察言觀色、入境問俗，而與時俯仰、隨俗從眾的能力，故脂硯齋於這一回也處處提點「**寫黛玉自幼之心機**」、「**黛玉之心機眼力**」[21]、「**行權達變**」[22]。甚至第十九回寶玉胡謅出一隻極小極弱的小耗子以影射黛玉時，對於其「**法術無邊，口齒伶俐，機謀深遠**」之形容，脂批更道：「**凡三句暗為黛玉作評**，諷的妙。」[23]

然而，林黛玉後來的性格發展卻迥異於此，主要的言行表現反倒以「放縱天性」見稱，足見全然是在特殊的環境作用下，所塑造出孤兒／寵兒的矛盾統一體。[24]如心理學家所指出的，「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。」[25]正因最高權威者賈母的眷愛非常、憂喜掛心，直與寶玉相提並論，所謂「只有兩個玉兒可惡」（第四十回），評點家即闡明道：「賈媪暮年，善於自娛，但情之所鍾，未免煩惱。鎖媪之眉者黛玉也，牽媪之腸者寶玉也」，[26]遂形成了特殊而強大的環境屏障，導致林黛玉生活在眾人的包容乃至縱容中，第四十五回說道：

有時悶了，又盼個姊妹來說些閑話排遣；及至寶釵等來望候他，說不

19 有關避諱的型態與形式，詳參王新華，《避諱研究》（濟南：齊魯書社，2008），頁32、頁180-183、頁190-191。

20 甲戌本第3回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁90。

21 見甲戌本第3回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁60、頁71。

22 王府本第3回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁80。

23 己卯本第19回批語，陳慶浩編，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁386。

24 詳參歐麗娟，〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格轉化〉，頁221-252。

25 林泳海，《兒童教育心理學》（北京：商務印書館，2006），頁128。

26 清・二知道人，《紅樓夢說夢》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷3，頁88。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 得三五句話又厭煩了。眾人都體諒他病中，且素日形體嬌弱，禁不得一些委屈，所以他接待不周，禮數粗忽，也都不苛責。

於是賈府上下，總是在「皆因怕他惱」（第二十二回）的顧忌下或「不敢說」[27]，或是出於息事寧人的考量而「不肯說」[28]；絕無僅有的一次當面遭遇反嗆，則是來自遺世孤立的特定外人：「黛玉過櫳翠庵，受妙玉俗人之誚，皆其平生所僅有者」，[29]從而大幅轉向為率性任情，變相地將自我過度發展為一超級主體。若從心理學的角度而言，則皮亞傑（Jean Paul Piaget, 1896-1980）所發現的兒童自我中心——即兒童把注意力集中在自己觀點和自己動作上的現象；這一現象也許和知識貧乏有一點關係，但給予新的知識，並不能使其擺脫自我中心的錯覺。處於自我中心狀態的成年人，其自我認知表現在認識上主觀臆斷，行動上為所欲為，作風上獨斷專行，情緒上喜怒無常，多傷感，人格上浮虛狹隘。現實生活中，有些作家或詩人，或喜愛幻想的人，都是自我中心的範例。[30]這種種情狀，都十分符合林黛玉前期的性格特徵，而煥顯出一個「不健康的個人主義者」的實質內涵。[31]

也正是此種性格，使之成為一位以吟寫性靈為生活重心的詩人，將傷感情緒形諸個人性強烈的抒情篇章中。所謂：

> 由於她是一個極端的個人主義者；她從不能忘我，一切以自我為中心；在心底她愈想否定外界，便愈感到外界壓力之大，病態地覺得自己憔悴可憐。感傷的個人主義者在發現自己纖弱或敏感地覺得自己孤立時，很自然地會向抽象的藝術世界中去尋求靈魂之寧靜與人格之穩定。黛玉創作之主要目的即在以哀怨動人的傾訴來增加自己人格的重量，以求和外界維持一平衡關係。這便是她為何一生都在傾訴、在做詩。

---

27 如第 7 回面對黛玉的冷笑與歪派，「周瑞家的聽了，一聲兒不言語」；第 32 回襲人提及黛玉無意於針線女紅，「誰還煩他做」；第 21 回寶玉勸說黛玉，指出「誰敢戲弄你！你不打趣他，他焉敢說你」；而第 22 回對黛玉與小戲子的模樣相似，寶玉更是「不敢說」。

28 見諸第 22 回寶釵對黛玉與小戲子模樣相似一事的反應。

29 清・姚燮，《讀紅樓夢綱領》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 169。

30 引自林泳海，《兒童教育心理學》，頁 66-67。

31 參周華，〈林黛玉——從一個不健康的個人主義者看中國式的貴族生活〉，天津《大公報》，1947 年 12 月 16 日，收入呂啟祥、林東海主編，《紅樓夢研究稀見資料匯編》（北京：人民文學出版社，2001），頁 1295-1300。

臺灣大學學術期刊資料庫

終致「她寫來寫去都只有一個題目，這題目並不是她客觀存在的自己，而僅是她所認識的自己。……她的缺點，無疑在於太感傷、太主觀，比浪漫派詩人還要自憐，簡直令人頭痛。」[32]這段描述所洞見的黛玉之為極端的個人主義者，以及其所反映的浪漫主義精神，恰恰如瑪特・羅拜（Marthe Robert, 1914-1996）於其《小說的起源》（*Roman des origines et Origines du romans*）中所言：浪漫主義運動中「全是棄兒的聲音：矛盾、偏激、執著，在在都是他個性的特色」。由於在家庭傳奇的第一階段中，幼兒的天地就是自己的家，父母是自己唯一的權威與信賴的對象。父母是有求必應全善全能的人，自己則是父母唯一的生活中心，而種下了他自戀情結的種子。孩子將父母與自己加以誇大與理想化，並在心中根深蒂固，由此產生了「棄兒情結與出世觀」，即：「棄兒情結的特色是失去往日唯我獨尊的樂園後，對現實存有反抗心理，却因對真實世界認識不夠，對男女關係模糊不清，而找不到著力點來改變現實。可是他自戀情結已根深蒂固，在自我陶醉的心態下，唯一的辦法就是逃避現實，另闢樂園。」[33]

這種「孤兒／棄兒」情結，也確實反映在林黛玉過分的身世感傷上，並與自我中心直接相關，因為「悲傷是一種把注意力集中在自我的情緒。它是個人（自我）需要協助的一種指標」[34]；加上心理孤立和缺乏正面的社群價值都會造成過度的個人主義，[35]其結果雖不至於「愛自己尊若菩薩，窺他人穢如糞土」（第七十九回評夏金桂），但在缺乏「相對他者」與「交互主觀」之概念的情況下，所謂「發現自我」或「個性覺醒」仍然容易流於自我中心的人格傾向。

說明至此，有鑑於「本真率性」之導向「自我中心的個人主義」的高度關連性（如李贄被評論為一「極端的個人主義者」[36]，堪稱其中代表），便令人

32 傅孝先，〈漫談紅樓夢及其詩詞〉，《無花的園地》（臺北：九歌出版社，1986），頁98-100。另有學者也同樣認為：「黛玉做的所有的詩，反覆詠誦的沒有什麼其他內容，只有悲痛和不幸。她像希臘神話中的那喀索斯（Narcissus）一樣，看不見自己以外的世界。」〔美〕翁錦聲，《紅樓夢：愛的寓言》（北京：北京大學出版社，2000），頁52。

33 該書以1909年由弟子代為發表的佛洛依德〈精神病患者的家庭傳奇〉（Der Familienroman der Neurotiker）一文為理論基礎。此處所引述者，詳參逄塵瑩，〈從心理分析論小說創作〉，《中外文學》22卷2期（1993年7月），頁104、頁107-108。

34 此乃Stearns（1993）對於悲傷的探討，參K. T. Strongman著，游恆山譯，《情緒心理學——情緒理論的透視》（臺北：五南圖書公司，2002），頁184。

35 參羅洛・梅（Rollo May）著，朱侃如譯，《焦慮的意義》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁155。

36 〔美〕William Theodore de Bary（狄百瑞），*Self And Society in Ming Thought*（明代

臺灣大學學術期刊資料庫

不得不重新思考並試圖釐清：「本真」或「真率」作為一種人性概念，是否本身即是不證自明的絕對價值？使用這些概念時，所可能混淆的是哪些層次與範疇？而本文之撰述目的，即是以《紅樓夢》敘事內涵中的前期林黛玉為觀察對象，抉發「玉有病」、「玉原非大觀者」之說的可能涵義。

二、「真」與「率」的範疇辨析——狀態描述與價值論斷

「真率」作為合乎自然之「本真率性」的簡稱，嚴格說來，其實是複合了「真」與「率」兩種不同範疇的概念指涉，亦即「真」屬於純粹自我的單一世界中個體本然的「心理層次」，與「回歸天性」的「自然」具有內在的一致性，所謂「誠於中」者，包括內蘊的情思意念和情緒感受；而「率」則是在涉及交互主觀的多維世界中，將自我外現於言行時的「表達層次」，即所謂「形於外」者，包括言語行為和處事方式，而偏於表裡如一毫不保留的直接無諱，與「直道而行」的「直」層次有所不同。就實際運作而言，這兩者會以連動方式表裏相倚、互為因果，因此後世（尤其是明清時期）論者往往以特定的邏輯將二者混同為一，如李贄〈失言三首〉聲揚：「不必矯情，不必逆性，不必昧心，不必抑志，直心而動，是謂真佛。」[37]袁宏道〈識張幼于箴銘後〉主張：「性之所安，殆不可強，率性而行，是謂真人。」[38]並籠統地逕以「本真」許之，以為理想人格的內外表徵，而模糊了其間之分際。

唯「真」與「率」不僅是兩種不同範疇的概念指涉，而且各自都是無法單獨存在、也不擁有具足內容與絕對價值的抽象描述，兩者之間更不必然存在一以貫之的互證關係。

首先，以「真」而言，誠為一個牽涉了人性論、美學、文化思想的極其複雜的概念。透過文獻之徵考，顧炎武指出：「五經無『真』字，始見於老、莊之書。」[39]進一步言之，《老子》三用「真」字，說明太璞、質真等意義；《莊

思想的自我與社會》(New York: Columbia University Press, 1970), pp. 195-196. 引自裔錦聲，《紅樓夢：愛的寓言》，頁 137。

37 明・李贄，〈為黃安二上人三首〉，《焚書・續焚書》（北京：中華書局，2009），卷 2，頁 82。

38 錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，2008），卷 4，頁 193。

39 明・顧炎武著，陳垣校注，《日知錄校注》，卷 18，陳智超主編，《陳垣全集》（北京：中國社會科學出版社，2009），冊 15，頁 1071。

臺灣大學學術期刊資料庫

子》則使用達六十六次之多，除用作副詞的確之意外，凡作形容詞、名詞之用者，均表示其具有實在、誠實、不假偽、不虛妄等性質。[40]可見這是一個比較被道家思想所突顯、所追求的價值觀，尤其是人性論上與偽相對的「誠」、與人為的矯飾相對的「自然本真」的涵義。依照既有的研究簡要地說：在中國傳統中，「真」自先秦以來即包含多種意義內涵，從認識論的層面看，「真」首先與假相對而表現為知識的正確性，近於現在所謂的真理；其次，「真」又有「誠」的涵義而與偽相對，往往指真誠的人格、德行或行為；「真」的第三個基本涵義是「實」，相對的是不實或虛幻的「妄」，指的是真實的存在；此外，「真」還指審美意義上的自然或本然，本真便常常與人為的矯飾相對；「真」又被作為「俗」的對立面，而常常與超越世俗世界的終極關懷相聯繫，產生「真如」、「真宰」之詞彙。[41]

從莊子曾說：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。」[42]到明末李贄提出童心說，以「童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人」[43]之說加以頌揚之後，「童心——真心——真人」三者便構成了一種統貫相通的價值系統，在崇真的價值取向之下，童心、真心、真人分別都取得了無可置疑的終極意義，被當作自由人格的根據；加上一脈而來的泰州學派[44]、性靈說，便形成了傳統的崇真思想譜系。到了現代，更因為「真誠與隨社會觀念之興起而發展的強烈的個人身分意識有著明顯的聯繫，真誠被看做是個體自主自為的一個要素，於是我們認為它是一種不斷進步的善」[45]，於是其正面價值就獲得更大的強化與當然化。

問題就在於：「真」就其本身的意義而言，是否即為四海不移、萬世皆準的普遍真理？即使李贄對《中庸》的「率性之謂道」闡釋道：「率性之真，推廣之，天下為公，此謂之道。」足證他確實沒有把他的性之真（即童心）作為黃道周所說的「我欲放縱」來把握；但，一方面他說明的只是「原理」，本即無法保障應用落實上的依然純粹不染，一方面則是本來面目有成為欲的放縱奔

40 參王煜，〈道家的「真」〉，《老莊思想論集》（臺北：聯經出版公司，1979），頁 427-438。

41 楊國榮，〈文化演進中的觀念之維——作為文化觀念的「真」及其歷史意蘊〉，《中華文史論叢》第 58 輯（上海：上海古籍出版社，1999），頁 132-162。

42 清・郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983），〈漁父篇〉，頁 1032。

43 明・李贄，《焚書・續焚書》，卷 3，頁 98。

44 可參胡學春，《真：泰州學派美學範疇》（北京：中國社會科學出版社，2009）。

45〔美〕萊昂內爾・特里林（Lionel Trilling）著，劉佳林譯，《誠與真：諾頓演講集，1969-1970》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 46。

臺灣大學學術期刊資料庫

逸的可能性，這在他的論理中已是客觀的存在，而不繫於他的主觀意圖，[46]以致產生追隨者「世俗論真，……以不拘禮法為真、為自然」的流弊。[47]何況，本質地說，「真」與「偽」乃是一組透過二分法建立出來的相對概念，既是二分法的結果，相對之二者都勢必不具備絕對的內容值，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，香反為惡。……即莊生所云『其成也毀，其毀也成』之義。」[48]因此甚至兩者都是虛妄不實的產物，如元稹曾就繪畫之真假性質辨正道：

> 顛倒世人心，紛紛乏公是。真賞畫不成，畫賞真相似。丹青各所尚，工拙何足恃。求此妄中精（情？），嗟哉子華子。[49]

隨後宋朝洪邁將此一議題擴大到世間萬事上，指出：

> 以真為假，以假為真，均之為妄境耳。人生萬事如是，何特此耶？[50]

換言之，在「紛紛乏公是」的顛倒人心之中，無論是以假為真或以真為假，都不過是文化建構的產物，只是「妄境」與「妄中情」而已；執著「妄境」與「妄中情」者，豈非更是妄中之妄？

若縮小範圍聚焦於在人性論層面而言，更必須追問的是：作為與自我（self）密切相關的概念，究竟何謂「真誠」？就其主要是指「公開表示的情感與實際的情感之間的一致性」，所謂「對你自己忠實」，就是讓社會中的「我」與內在的「自我」相一致，則由此將帶來一系列的問題，且其中有些問題始終處於開放狀態：第一，我們所要忠實的自我究竟是什麼？它在何處藏身？它是隨社會的變化、文化的薰陶、制度的規訓、自身的努力等的改變而不斷改變呢，還是具有某種生命體的堅硬性？第二，我們說我們是真誠的，但這是有待驗證的，因此就出現了真實性問題，不僅是真誠是否真實的問題，而且是自我之真實性問題，是「存在的可靠性和個人存在的可靠性」問題。於是我們發現，真誠、

46 有關李贄學說的內涵，參〔日〕溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997），頁 200-201、頁 209。

47 明・馮從吾，〈辨學錄〉69 章，《少墟集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1293 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，頁 29。

48 清・葉燮，《原詩・外篇上》，丁福保輯，《清詩話》（臺北：木鐸出版社，1988），頁 591。

49 唐・元稹，〈楊子華畫三首〉之三，楊軍，《元稹集編年箋注・詩歌卷》（西安：三秦出版社，2002），頁 958。

50 宋・洪邁，《容齋隨筆》（上海：上海古籍出版社，1998），卷 16，〈真假皆妄〉，頁 214。

臺灣大學學術期刊資料庫

真實與自我相互交纏在一起，同時它又與社會、文化、無意識理論等相交織。[51]這些問題都在在提醒我們：既然「自我」是人文與社會科學家建構出來的抽象概念，它並非對世界的描述，而是對世界的抽象，何況華人自我乃是一種多元自我（multiple self）；[52]則「真」也同樣並非一個單一而絕對的概念，不但存在著民族差異，也總是避免不了個體差異，更無法獨立自為地成為一種價值判準。

然而，若「真」一旦被當作一種人格的價值判準而以之為高，將鼓動人們以「真」自期，乃至以「真」自詡、以「真」自矜、以「真」自傲，於此即容易陷入一種無法自省的危機中，導致以此「真」為「真理」，又進一步將具此「真」的「自我」與「真理」相等同。如此一來，便會產生幾個問題：首先，就因為自詡其「真」，故誤以為自己的感受與評價即為衡量週遭人事物的唯一準則，因此對「真」的維護和執著也就不免於主觀的膨脹和成見的放大，結果反而落入劃地自限的狹小格局，踏上放縱自我情緒之途，流於兒童式的即興與直接，以至於無法超越主觀感受和個體格局，去認識「相對真理」的道理；而在單只注意個人的情況下，更難免沉溺於沒有實質意義的感覺的泡沫，忽視現實的深奧與複雜，致使個體的人格厚度趨於扁平單薄。一如寶黛爭執中的一段對話所呈現的：

> 林黛玉啐道：「我難道為叫你疏他？我成了個什麼人了呢？我為的是我的心。」寶玉道：「我也為的是我的心。難道你就知你的心，不知我的心不成？」林黛玉聽了，低頭一語不發。（第二十回）

由此可知，固然黛玉所擁有的是「不叫你疏他」這絕不卑劣自私的正面情操，以及在理解自己的盲點之後「低頭一語不發」的默然未辯，然而，她的確常常侷限在「只知／為自己的心，不知／為別人的心」——或者精確地說，是「只管自己的心，不管別人的心」的獨我狀態，無意於對他人的思想、情感、經驗給予理解，因此不免於狹隘窄小，成為情感上的自我主義者。是故浦安迪（Andrew H. Plaks, 1945-）在討論中國傳統文學如何表現「自我」意識時，即認為：「自我的悖論（paradox of selfhood）——一味執著於個人的完滿

臺灣大學學術期刊資料庫

51 這些問題的提出，見劉佳林，〈誠與真的歷史文化脈動〉，〔美〕特里林著，劉佳林譯，《誠與真》，代譯序，頁 2-3。

52 Elster, J.(Ed.) *The Multiple Self* (Cambridge: Cambridge University Press), 1986. 此意詳參楊國樞、陸洛編，《中國人的自我：心理學的分析》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 241、頁 146-147。

（self-containment）可能會被某種錯誤的邏輯思維引向狹隘的個人主義。」[53]

其次，從更高的層次來看，「崇真」思想還具備了「情痴」觀所蘊含的類似的弔詭，所謂：

> 眾所周知，明清文人動輒言「情」，且喜以「情痴」自負。我們有必要在此對明清文人的情觀略作一番檢討。周汝昌曾對中國文化上的「情痴」作了正本清源的討論，並高度評價了曹雪芹的「痴」意。……（然而）應該不僅僅把「情痴」解釋為「情之至處，情到極點」——因為我們都不缺少感情，我們都有動真情和用情至深的時候——，更應該把「情痴」理解為一種才子氣十足的人，他們痴就痴在將感情提升為「價值」。這種人也許很容易讓我們聯想到西方文學中那種「感情的人」（Homo Sentimentalis）。感情一旦成為價值，「感情的人」便為自己的價值感到自豪，他炫耀價值的魅力，使感情成為人人都想感受的東西。而感情一旦成為人人都希望感受的東西，它就不再是感情，而是感情的模倣，它的炫耀。感情被炫耀得過了頭，「感情的人」就有可能變成「歇斯底里的人」。[54]

同樣地，將「真」提升為一種價值追求時也會產生類似的問題。既然任何人都很容易以自己為輻射的中心，而漠視自己之於他人、之於群體、之於環境的公轉性，獨獨在自轉中得到任性的快感，則崇真心態便極其容易引發對「真」的模倣與炫耀，由此，「真」即不再成其為真而反倒為「假」，只是充冒頂替的贋品。從這個角度以觀，太虛幻境坊聯所言的「假作真時真亦假」，很可能是包含著此一涵義的。[55]

「真」既已是如此的滑移難測，復因「道可道，非常道」之理，當崇真者宣揚童心／真心之際，其本身已不具備純粹本真之童心／真心，同時也無法完全祛除成心（乃至偏心、蔽心、傲心、妒心、放心、窄心、多心、自卑心）的干擾雜染。如此一來，逕將此內在狀態直接外露於言語行動的「率直」，也就

53 〔美〕浦安迪，〈中國古典小說中的自閉與自省〉（Self-enclosure and Self-absorption in the Classic Chinese Novel），〔挪威〕艾皓德（Halvor Eifring）編，《中國傳統文學中的心思與心態》（北京：文化藝術出版社，1999），頁 30。

54 康正果，〈邊緣文人的才女情結及其所傳達的詩意——《西青散記》初探〉，《交織的邊緣——政治和性別》（臺北：東大圖書公司，1997），頁 193。

55 至於「作者主旨乃是將『真、假』視為互補共存，而非彼此對立的」之說，則是另一種極佳解釋，參〔美〕浦安迪著，孫康宜譯，〈西遊記、紅樓夢的寓意探討〉，《中外文學》8 卷 2 期（1979 年 7 月），頁 52。

臺灣大學學術期刊資料庫

隨之無法獲得價值上的當然保證。

先就「言語」範疇來看。所謂「言為心聲」，在表裡如一的率直狀態下更強化了言語對心意的反映程度，乃有「信心而出，信口而談」[56]、「言發於心而衝於口，吐之則逆人，茹之則逆予。以為寧逆人也，故卒吐之」之說。[57]但所謂「真話」，實可以包含兩種層次的意義：「反映客觀真實的話」，以及「出自真心感受的話」。就前者而言，「真實」往往因人而異，會依觀看視角的差異與認識力的高下而產生不同的版本；至於後者，則更會受到個體之侷限而籠罩主觀色彩，若心已偏狹，受到成心、傲心、妒心的扭曲或矇蔽，則其「真心話」即會是「多心歪話」，而所執之理也難免是偏理或歪理。一如陸燿（1726-1785）〈復戴東原書〉所言：

> 來教舉近儒理欲之說，而謂其以有蔽之心發為意見，自以為得理，而所執之理實謬，可謂切中俗儒之病。[58]

此誠可謂切中肯綮之說，故即使發為意見者聲稱是問心無愧，基於所問之心已是蔽心的前提，則其「無愧」也只是缺乏反省能力的自以為是而已，可以藉由各種自欺欺人的理由加以合理化。因此，連主張直抒胸臆的性靈派大將袁枚，都不贊成「全無蘊藉，矢口而道，自夸真率」。[59]

偏偏人智有時而盡，難免陷於一隅，若是將此侷限於一偏的認知與成見視為真理，在「真誠」的自信、「率直」的自許之下加以施行，其結果就如清儒戴震所云：

> 因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慴，口不能道辭者，理屈。嗚呼，其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。……天下智者少而愚者多，

56 明・袁宏道，〈張幼于〉，錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》，卷 11，頁 501。

57 宋・蘇軾，〈東坡題跋・錄陶淵明詩〉，《陶淵明資料彙編》（北京：中華書局，2004）頁 31。

58 收入清・賀長齡、魏源等編，《清經世文編》（北京：中華書局，1992），卷 2，頁 75。「意見」與「理」之分，在於：「心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。……人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。」見清・戴震，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1990），卷上，頁 3。

59 清・袁枚，《隨園詩話》（臺北：漢京文化公司，1984），〈補遺〉卷 3，頁 626。

臺灣大學學術期刊資料庫

其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。[60]

這就精準扼要地指出，由於「天下智者少而愚者多」，絕大多數的個體都是蔽於一隅的有限存在，由此便突顯了真理的相對性，或者說，人對「真相」把握的有限性和「真相」本身的虛幻性，因此面對世間情事之複雜多元，總不免遇到「不知事情之難得，是非之易失於偏」的困境；然而，若又以「廉潔自持，心無私慝」自居，在「替天行道」的道德大旗之下，忽略了自己的有限與成見，而喪失自我節制的謹慎與謙虛，以致造成態度上「自信嚴氣正性，嫉惡如讎」的盛氣凌人，以及心態上「處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非」的專斷蠻橫，其結果便勢必造成「人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及」的悲劇，而此一悲劇正恰恰是「天下智者少而愚者多」的絕佳印證。悖謬的是，以如此蔽於一偏之「愚者」，正該謹慎謙虛、務求自省而不暇，卻流於「憑在己之意見，是其所是而非其所非」的自我擴張，充滿唯我獨尊之盲目自信，自比為真理之劍而任意揮砍，落入「以正義殺人」之困境，豈可不慎乎！古代常見的「清官」變「酷吏」的例子，即是令人深深引以為戒的歷史鑑鏡。

再就「行為」範疇來看。「直心而動」、「率性而行」的結果，不但會「處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非」，致使「人受其禍」；還更表現於日常生活中人我互動方式的粗糙和野直，也就是「率」字訓詁上所蘊含的粗率、輕率、草率。這是因為自我中心的孤立個體，在獨我狀態中只知有自己而不知有他者，欠缺人我相對、反思自制的概念，忽略了自己僅僅只是群體中的一分子，個人和他人理應在交互主觀的互惠基礎上進行調節，以致「表現好惡」成為其言行之動因，也同時是其言行的目的。由此不但遂意任性地放縱個人情緒，又因為誤以為表裡如一是衡量人格價值的最高標準，看重的是個人感受的強度與言行表達的透明度，而非客觀理解的深度與廣度，遂爾毫無警覺地被心中成見與原始感覺所驅動，故往往表現出言語上逞口舌之快、行動上逞一時之快的人格特質——而此所謂「快」也者，即是一種未經鍛鍊、也不假涵養的自我放任的快感，因而就其本質來說，乃是一種「恣情」、「任性」的表現。

衡諸林黛玉的「禮數粗忽」，同樣反映於其言談舉止上。在行事往往「也只瞧我高興罷了」（第十七回）的原則下，諸般如「啐了一口」（第二十回、第二十五回、第二十八回、第三十回、第五十七回）、摔簾子（第二十五回）、甩手帕（第二十八回、第三十回）、撂剪子（第十七回、第二十八回）、擲香

60 清・戴震，《孟子字義疏證》，卷上，頁 4-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

串詩稿（第十六回、第三十七回）之舉動，以及口出「放屁」之粗話（第十九回），在在可以看到其他姊妹身上極其罕見的質勝於文的粗率。[61]尤其是，其「說出一句話來，比刀子還尖」（第八回）、「嘴裏又愛刻薄人」（第二十七回）、「忙中使巧話來罵人」（第三十七回）與「再不放人一點兒，專挑人的不好，……見一個打趣一個」（第二十回），已不僅止於脂硯齋所評的「強詞奪理」，[62]更流於一種黃宗泰所簡明定義的「惡嘲」——「**一種被扭曲了的諷刺**」，因為它是對於清白無辜的人的取笑攻擊。[63]其意義恰如佛洛伊德（S. Freud）的觀察：嘲弄別人是「玩笑」（joke），嘲弄自己是「幽默」（humour），重大的關鍵就在於其機制有別，玩笑是「無意識對於滑稽的貢獻」（the contribution made to the comic through the agency of the superego）。[64]玩笑隱示無意識，因為玩笑說了就（不）算了，正可逃脫或超越道德倫理意識的檢查；而其形式上的精省（李漁所謂「說半句，留半句，或說一句，留一句」）以及隱喻或類比（李漁所謂「借他事喻之」），也和夢的製作（dream-work）過程中的「凝縮」（condensation）與「移置」（displacement）極相彷彿。[65]但是玩笑的目的往往不僅在於從語言遊戲的精省或經濟（economy）中獲取樂趣，更常被「用於侵犯之途」（in the service of aggression），[66]進一步謀取宰制性的快感。[67]

---

61 書中除下階奴婢（如第 28 回）之外，口出「放屁」之粗話者，有王夫人（第 28 回）、王熙鳳（第 7 回、第 16 回、第 67 回）、史湘雲（第 31 回）；至於第 106 回的賈政之例，顯係續書者的誤套。前兩位女性都出自王氏家族，其中王熙鳳亦是以「啐」表厭惡者之最（第 7 回、第 23 回、第 44 回、第 68 回），屬「流入市俗」之輩；史湘雲則與林黛玉恰恰都是父母雙亡、棲居戚家之屬，缺乏及身教導的長輩。至於身為副小姐的高等大丫頭中，則僅有晴雯口斥「別放謊屁」（第 73 回），可與林黛玉之例並觀。

62 甲戌本第 8 回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 189。

63 Timothy C. Wong, *Wu Ching-tzu* (Boston: Twayne Publishers, 1978), p. 46. 轉引自許鋼，《詠史詩與中國泛歷史主義》（臺北：水牛出版社，1997），頁 127。

64 Sigmund Freud, "Humour," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 21* (London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1961), p.165.

65 Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 8* (London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1960), p.171, pp.159-180.

66 Sigmund Freud, "Humour," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 21*, p.163.

67 本段有關佛洛伊德之學說，參考吳新發，〈戲謔性的顛覆策略——《牡丹亭》中的科諢與情欲〉，國立中興大學中國文學系主編，《第三屆通俗文學與雅正文學全國學術

臺灣大學學術期刊資料庫

果然，由書中諸多例證可見，林黛玉的言語直率都涉及互動對象的人身攻擊，無論是譏諷、嘲弄、打趣，還是取笑、刻薄、責罵，其方式或直或曲，或尖或隱，有時出以豐厚學養用典巧擬，在心領意會之間貶損斧削而不見血跡；有時則是「用春秋的法子，將市俗的粗話，撮其要，刪其繁，再加潤色比方出來，一句是一句」（第四十二回），更是劍光飛舞，映照得對方越發窘況畢現甚至醜態百出。而其「比刀子還尖」之嘲笑、諷刺、挖苦、貶低、批評，所反映的是偏向個人的主觀好惡，其結果也都造成「訐」的傷害性，因此即使是謔詞戲語，黛玉的口舌是「偏而趣」，寶釵的則是「正而趣」。[68]因為寶釵的戲嘲總是維持在謔而不虐的適度分寸中，成為脂硯齋所讚美的「又懇切，又真情，又平和，又雅致，又不穿鑿，又不牽強」的「雅謔」。[69]

就此而論，其「直」已屬孔子所言的「直而無禮則絞」（《論語‧泰伯》），甚至流於子貢所憎惡的「以訐為直」：

> 子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也，亦有惡乎？」「惡徼以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」（《論語‧陽貨篇》）

其中清楚揭示出「徼以為知」、「不孫以為勇」、「訐以為直」的層次混淆，並給予嚴正的區隔，顯然早已認識到在「徼／知」、「不孫／勇」、「訐／直」這幾種失之毫釐、謬以千里的相關狀態中，一般人常借後者之名、行偷渡濫用前者之實，忽略「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲」的更高可能，[70]以為合理化、甚至美化其攻訐不遜的放任無禮，故甚表深惡痛絕。

事實上，無論個人世界對自我而言是如何的完整與美好，畢竟都僅僅只是構成整體公眾世界的一小塊拼圖，是「部分」而非「全體」。若逕以「部分」的個人世界去涵括「全體」的公眾世界，無形中也將造成對全體公眾世界的壓擠與扭曲，形同一種超級主體的個人霸權，除非有特定的環境條件相配合，否則必然會遭到頓挫與反擊。此所以陶淵明的「真率」固為史上著稱，但實際上，如岡村繁針對其詩文中有關「真」字的例文所考察的，他所謂的「真」並非出

臺灣大學學術期刊資料庫

研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2002），頁 319-320。

68 己卯本第 19 回批語，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 388。

69 兩段引述文字為庚辰本批語，見陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，第 45 回，頁 623；第 25 回，頁 495。

70 此乃《尚書‧舜典》中帝堯命夔典樂教胄子的目標，《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1982），頁 46。

於哲學思考的精確概念，而是帶有情緒性的理念；是一種身心完全保持著太古時代那種純粹素樸的自然性的境界，一個人只有從現實社會中完全脫出才有可能進入這種境界而獲得個人的「完全自由」，因此，這種超現實的浪漫化理想決定了陶淵明在追求它時，必定只能以某種不徹底的方式進行，並且在某種情況下也許不宜固執實行，而這也為陶淵明所大體預料到的。[71]

更值得玩味的是，一般被視為林黛玉之靈魂知己、乃至同路人的賈寶玉，也提供了「真」之不安定狀態的另一種參照系。寶玉雖也是「任性恣情」，然而這四字卻指的是「亦不涉于惡，亦不涉于淫，亦不涉于驕，不過一味任性耳」，[72]即使有許多世俗眼界中頑劣不通、迂闊偏奇之癖性，卻不是一味放任自我的率性之輩。姑且不論其周旋於眾女兒之間「做小服低」、「溫柔體貼」的表現，勢必時時以包容幫襯的心胸配合他人，絕無銳意突顯自我之處；即使就一般人情世理的範疇以觀之，寶玉所具備的其實是一種嚴分公、私領域的周全性格，並非黛玉般一意孤行、率性而為者流。私底下，處於天真爛漫的女兒群中，他可以恚罵世人、焚書詆儒、毀僧謗佛，展演出種種脫序異常的觀念行徑；然而到了唯禮是尚的公眾場合，他卻又全然是一位彬彬合宜的世家公子，同時，對於「人情乖覺取和」（第五十二回）也表現出深刻的理解力與掌握度。試看在慶生宴會上與馮紫英、蔣玉菡、薛蟠諸人的謙謹得體，即可見出寶玉對於人情世故的嫻熟老道（第二十八回）；而賈母洞穿情相的觀察更是切中肯綮，她對甄家來訪的四個管家娘子說道：「可知你我這樣人家的孩子們，憑他們有什麼刁鑽古怪的毛病兒，見了外人，必是要還出正經禮數來的。若他不還正經禮數，也斷不容他刁鑽去了。就是大人溺愛的，是他一則生的得人意，二則見人禮數竟比大人行出來的不錯，使人見了可愛可憐，背地裏所以才縱他一點子。若一味他只管沒裏沒外，不與大人爭光，憑他生的怎樣，也是該打死的。」同樣地，甄寶玉也是「有時見了人客，規矩禮數比大人更有禮，所以無人見了不愛」（第五十六回）。可見在貴宦世家規範教養的約束之下，寶玉已被培養出「見人禮數竟比大人行出來的不錯」的世故自制，這就顯然不是用「本真」即可以涵括的。

應該說，真與假一如善與惡，都是人性中矛盾又並存的命題，因此人的面貌可說是兩者都不能徹底表現的不安定狀態；更何況，就像任何一種純色必須透過與其他顏色的搭配、或所在物品的質地性狀才能喚起整體感受，其本身無

71 〔日〕岡村繁著，陸曉光、笠征譯，《陶淵明李白新論》（上海：上海古籍出版社，2002），第 5 章〈「真」與「固窮之節」〉，頁 106-108。

72 己卯本第 19 回脂批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 374。

臺灣大學學術期刊資料庫

法具備客觀的意義一樣，「真」與「率」也都是一種不具獨立價值的性格特徵。《紅樓夢》便透過同稱率真的其他人物，清楚闡釋了這一點。

三、其他真率型人物的參照比較

陳其泰曾云：

> 《紅樓夢》中所傳寶玉、黛玉、晴雯、妙玉諸人，雖非中道，而率其天真，皦然泥而不滓，所謂不屑不潔之士者非耶。[73]

顯然，一般人只見到、並以為寶玉、黛玉、晴雯、妙玉四人為「本真」之代表。本節將舉出其他人物進行參照比較，並對晴雯之「率其天真，皦然泥而不滓」重新探討，以進一步證成「真」與「率」僅為人格特質而非人格價值之理。

（一）薛蟠：「法國文學式」率真

首先，「獃霸王」薛蟠之率真任性，比諸林黛玉之輩更有過之而無不及。他坦率無諱、真誠無欺，堪稱完全沒有心機算計，從來不對自己之真實面加以掩飾，因此也更徹徹底底地表裏如一，所謂：「素日恣心縱欲，毫無防範」、「說話不防頭，……原不理論這些防嫌小事」、「天不怕地不怕，心裏有什麼口裏就說什麼」、「本是個心直口快的人，一生見不得這樣藏頭露尾的事」、「顧前不顧後」（第三十四回），屬於寶釵所云「沒心」、「諸事太不留心」（第六十七回）、柳湘蓮所說「浮躁」（第六十六回）者流，因而脂硯齋即許之為「實心人也」。[74]就此，涂瀛亦稱賞道：

> 薛蟠粗枝大葉，風流自喜，而實花柳之門外漢，風月之假斯文，真堪絕倒也。然<u>天真爛漫，純任自然，倫類中復時時有可歌可泣之處，血性中人也</u>。脫亦世之所希者與！晉其爵曰王，假之威曰霸，美之諡曰獃。譏之乎？予之也。[75]

然而，這樣的一位人物卻無法激起大家的欣賞，遑論敬仰企慕，理由誠如佛洛伊德據以建立其伊底帕斯理論的狄德羅《拉摩的侄兒》一書中，最著名的一段所說：「如果讓這個野孩子（也就是說，任何男孩）放任自由，他就會保存他固有的愚昧無知，並且把三十歲男子的激烈的熱情和搖籃裡的孩子的缺乏理性

臺灣大學學術期刊資料庫

73 清・陳其泰，《桐花鳳閣評紅樓夢》第 3 回評，朱一玄編，《紅樓夢資料匯編》（天津：南開大學出版社，2001），頁 703。

74 庚辰本第 26 回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 511。

75 清・涂瀛，《紅樓夢論贊・薛蟠贊》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 141。

結合起來。」[76]尤其他那以欲的本能為本來面目、並「成為欲的放縱奔逸」的童心，透過毫無遮掩的率直，也直接暴露了人性中「食色之性」的原始欲望，正所謂「性情之發，無所不吐，其勢必互異而趨於俚」，[77]也符應了陳龍正所言：「嬉遊之在人也，曰童心。樗蒲博奕、臂鷹蹴鞠，喜豪飲、愛冶遊、悅鄭聲、喜怒不常之類，皆是也。及其長也，而不知反其正性。」[78]

證諸書中所述，凡此誠皆歷歷可驗。第四回即以總綱方式概說道：薛蟠乃「幼年喪父，寡母又憐他是個獨根孤種，未免溺愛縱容，遂至老大無成；……五歲上就性情奢侈，言語傲慢。雖也上過學，不過略識幾字，終日惟有鬥雞走馬，遊山玩水而已。雖是皇商，一應經濟世事，全然不知」，「混名人稱『呆霸王』，最是天下第一個弄性尚氣的人，而且使錢如土」，在倚財仗勢的情況下毆傷人命，可「人命官司一事，他卻視為兒戲，自為花上幾個臭錢，沒有不了的」；舉家寄居賈府之後，「住了不上一月的光景，賈宅族中凡有的子侄，俱已認熟了一半，凡是那些紈袴氣習者，莫不喜與他來往，今日會酒，明日觀花，甚至聚賭嫖娼，漸漸無所不至，引誘的薛蟠比當日更壞了十倍」，則第九回到義學家塾中狎玩孌童，也就不足為怪。即使後來因「調情遭苦打」受到教訓，薛蟠總算體認到「我長了這麼大，文不文，武不武，雖說做買賣，究竟戥子算盤從沒拿過，地土風俗遠近道路又不知道」，以致母親「天天又說我不知世事，這個也不知，那個也不學」（第四十八回），而開始有了改進之心；但實則是「及其長也，而不知反其正性」，到了第八十回，其欲壑之難填，依然是「憐新棄舊、得隴望蜀」，其人情事理之無知，更使之慘遭惡媳的挾制擺布。家庭既雞犬不寧，事業也消耗更甚，果真是「保存他固有的愚昧無知，並且把三十歲男子的激烈的熱情和搖籃裡的孩子的缺乏理性結合起來」的絕佳體現。

特別是，在此一「童心」率直展現的過程中，當率真缺乏了包括適當禮儀與藝術美感在內的人文教養時，就會淪為將本我中最底層的生物欲望或陰暗人性（包括成見、偏見、敵意、惡意、色欲、貪念等）赤裸裸暴露出來的粗鄙，因此，當薛蟠在酒筵上發出「女兒樂，一根扎耙往裏戳」的酒令時，其不堪甚至連平素成夥沆瀣的友人聽了都扭著臉連聲斥責「該死，該死」。由此可以說，薛蟠的率真正屬於「**在法國文學中，真誠是指對自己及他人坦陳自己。這裡的**

臺灣人文學術期刊資料庫

76 引自〔美〕特里林著，劉佳林譯，《誠與真》，頁 30。

77 明・袁中道，〈花雪賦引〉，錢伯城點校，《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 10，頁 459。

78 明・陳龍正，〈學言詳記〉，《幾亭全書》，《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000），集部第 12 冊，卷 15，頁 45。

坦陳是指，他承認他的那些傷風敗俗及慣常要加以掩飾的特性或行為」之類，[79]則單單只就「真率」本身而言，是否足以成為完善的客觀價值，也都還需要更多的討論。

值得注意的是，一般以為最表裏不一的薛寶釵，其實仍表現出另一種意義的真誠，所謂：「英國的真誠並不要求直面一個人的卑劣或羞恥，英國人要求一個真誠的人在交流時不要欺騙或誤導，此外就是要求對手頭承擔的不管什麼工作專心致志。不是按照法國方式認識自己並公開自己的認識，而是在行為、舉止，即馬修・阿諾德所謂的『差事』方面與自身保持一致——這就是英國的真誠。」[80]就此而言，薛蟠的真誠表現在忠於人格結構中僅包含性潛能和其它各種原始欲望、本能衝動在內的「本我」（id），受快樂原則所支配，以追求生物性的食色滿足；而寶釵的真誠則是忠於道德良知的「超我」（super-ego），遵循的是完美原則，兩者雖分屬不同的層次，卻都同樣屬於自我，也都無礙於真誠的定義。

如此一來，對於「對你自己忠實」所產生的「我們所要忠實的自我究竟是什麼？」此一問題，薛氏兄妹恰恰具體地證成了「真誠」的多樣性，以及由此而來的價值多元性，委實不能泥於一端。

（二）史湘雲：「直而溫，率而無虐」

再對照史湘雲以為比較。史湘雲雖然也以「直」聞名，而表現得「心直口快」（第三十二回）、「嘴太直」（第四十九回），但她的率直並未流於「訐」與「不遜」、「無禮」等放縱自我情緒以致傷人的地步。因此人們與之相處時，只見其光風霽月的坦蕩無欺，只見其英豪闊大的不拘小節，無須擔心她會因為忌妒、自卑或驕傲而隨時伸出尖爪利刺來戳人一下，而可以卸除防衛的心靈裝備，真正坦然以對、陶然忘機。更精細地說，湘雲之率直僅止於說出人人皆知的客觀事實，絕不涉及個人的特定對象，更不碰觸私人的缺陷與傷口，未曾以爭強好勝的競技心理破壞團體的融合一致，而多少保有一種與社會協調的和諧狀態；即使少數出現的直言而往，也都是因為不平則鳴，屬於自衛式的被動反擊，[81]一如在黛玉與湘雲發生口角風波時，寶玉對深感受到戲弄而忿忿不平的

79 〔美〕特里林著，劉佳林譯，《誠與真》，頁 59。

80 〔美〕特里林著，劉佳林譯，《誠與真》，頁 59。

81 如第 20 回記載史湘雲被嘲笑咬字不清，反過來指責黛玉道：「他再不放人一點兒，專挑人的不好。你自己便比世人好，也犯不著見一個打趣一個。」又第 49 回黛玉譏嘲湘雲等人露天燒烤鹿肉大吃大嚼的行徑，笑道：「那裏找這一群花子去！罷了，罷了，今日蘆雪庵遭劫，生生被雲丫頭作踐了。我為蘆雪庵一大哭！」湘雲也冷笑直

臺灣大學學術期刊資料庫

黛玉所勸說的：「誰敢戲弄你！你不打趣他，他焉敢說你。」（第二十一回）數語即道出黛玉與湘雲不同的性格特徵。既然是孔子所主張的「以直報怨」(《論語・憲問》)，故湘雲的直率總是不及於罪，也不致令人生出反感。

同時，湘雲的率性真誠總未曾流於林黛玉式的唯我獨尊，從未摻雜濃厚的個人好惡之心，也不任性發洩私我的喜怒情緒，在主觀情緒的支配之下以動輒出言傷人的方式呈現；相反地，她常常毫無偏私地對他人之優點衷心讚美，又對他人所遭遇之不幸感同身受，乃至形成一股打抱不平的義憤，[82]因此才會令人覺得真摯可愛。一如薛寶釵對湘雲的評語是：「說你沒心，卻又有心；雖然有心，到底嘴太直了。」（第四十九回）其中，「有心」顯出她並非一意孤行地橫衝直撞，而是具備理性認知、客觀評量的能力，以及審情度勢、全盤觀照的心胸格局，因此並不等同於黛玉無中生有、敏感妒疑的「多心」（第二十二回、第三十二回）、「心裏又細」（第二十七回）；而「嘴太直」則是一種出於打抱不平的義憤，是對於客觀事實的坦然陳述與對偏私現象的直接反對，因此呈現一種光風霽月、英豪闊大的慷慨爽朗。

換言之，坦蕩之氣度與寬廣之心胸構成了史湘雲的主要性格特點，也正因為如此，史湘雲從來不會諷刺人、說歪話，也不會自憐地鑽牛角尖，或自卑地過度防衛，更沒有任性地意氣用事，讓他人負擔自己不穩定的負面情緒，甚至傷人於無形。這就是她雖然也屬率真之人，卻展現了與黛玉、晴雯、妙玉不同風格的關鍵因素。試比較湘、黛在「率真」上的差異：

其一，就「真」的心理層次而言：

黛玉——真心＝成心＝妒心＝窄心＝自卑心＝多心，以致面對現象世界時往往偏執一端或反應太過，乃至無中生有。第三回「心較比干多一竅」句旁脂批云：「多一竅固是好事，然未免偏僻了，所謂過猶不及也。」[83]因此即使問心無愧，其無愧也只是缺乏自我省思與節制的自以為是，仍無法作為行為合理化的道德辯護。

湘雲——真心＝寬心＝平心＝坦蕩之心＝大度之心，在「英豪闊大寬宏量，從未將兒女私情略縈心上。好一似，霽月光風耀玉堂」（第五回〈紅樓夢曲・樂中悲〉）、「我也和你一樣，我就不似你這樣心窄」（第七十六回）的性格特質下，乃可以超脫個人得失而就事論事，甚至泯除私情豁達以待。

接反擊道：「你知道什麼！『是真名士自風流』，你們都是假清高，最可厭的。」

82 最典型者，為第 57 回對刑岫烟遭欺以致典當衣服一事，史湘雲便動了氣，說：「等我問著二姐姐去！我罵那起老婆子、丫頭一頓，給你們出氣何如？」

83 甲戌本第 3 回眉批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 83。

其二，就「率」的言語層次而言：

黛玉——以「對人不對事」之強烈對象針對性，[84]並採取主動攻擊形式，所謂「小性兒，行動愛惱人」（第二十二回）、「嘴裏又愛刻薄人」或「再不放人一點兒，專挑人的不好，……見一個打趣一個」，於是流於在他人傷口上灑鹽的人身攻擊。

湘雲——以「對事不對人」之客觀性，否則也是被動反擊，且全都針對黛玉的嘲諷而來，如第二十回的「你自己便比世人好，也犯不著見一個打趣一個」、第四十九回的「你們都是假清高，最可厭」，皆屬其例。同時，湘雲所率直表露者皆屬對客觀事實的揭示，如第三十二回讚美寶釵而為寶玉阻止後，湘雲乃反駁道：「提這個便怎麼？我知道你的心病，恐怕你的林妹妹聽見，又怪嗔我贊了寶姐姐。可是為這個不是？」襲人在旁聽了哧的一笑，說道：「雲姑娘，你如今大了，越發心直口快了。」尤其以第四十九回對賈母、王夫人愛惜少女的言論最為典型，所贏得寶釵「說你沒心，卻又有心；雖然有心，到底嘴太直了」之評說，更呈現湘雲有心而不多心、口快而不口業、嘴直而不嘴尖的均衡有度。〈紅樓夢曲‧樂中悲〉所說的「英豪闊大寬宏量」與「霽月光風耀玉堂」，不但暗示她與黛玉的性格差異，也點出其源於性格因素的言語特徵。

（三）晴雯：「不遜之勇，無禮之率」

至於透過「重疊複製」（doubling by multiplication）原則，而作為林黛玉之顯性重像（manifest double）的晴雯，[85]更可以置諸此處，闡述同一類型的相關議題。

---

84 以寶玉而言，黛玉並不關心是非曲直的事實真相，而僅是借題發揮以自虐自憐，故總是「不覺將昨晚的事都忘在九霄雲外了」、「昨日所惱寶玉的心事早又丟開，又顧今日的事了」（第 28 回），顯然那接連發生的三次事件都只具備單一功能的觸媒作用，所以無妨用過即丟，得新可以棄舊，目的是賴以滿足情緒宣洩的心理需要而已。故甚至嗔怒寶玉「你不比不笑，比人比了笑了的還利害呢」（第 22 回），近乎無理取鬧。

85 所謂的顯性重像（或將 double 譯作替身），是作者在作品中有意創造兩個形貌相似卻獨立存在的角色，其身世或相似或對立；而所謂的隱性替身（latent double），則是兩個外貌不同的角色，但身分處境相似，命運個性相似，書中隨隨時將此二人對照比較，以襯托彼此。參 Robert Rogers, *A Psychoanalytical Study of the Double in Literature* (Detroit: Wayne State University Press, 1970). 另可見劉紀蕙，〈女性的複製：男性作家筆下二元化的象徵符號〉，《中外文學》18 卷 1 期（1989 年 6 月），頁 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

林黛玉素以「直」見稱，晴雯則在「直」之外更兼具「勇」的性格特色，因此第五十二回的回目就直接標舉出「勇晴雯」的讚詞。然而，兩人之「直」往往流於「訐」，晴雯之「勇」則往往流於「無禮」與「不遜」，甚至把魯莽當勇氣，把暴躁當熱情，把憤怒當榮耀，在「率真無偽」的大旗掩護之下，放縱一己的偏執、驕傲與好惡情緒，並口無遮攔地「稱人之惡」，以致流於「無禮」，由此便不自覺地無端引發是非，有如不定時炸彈般成為點燃風暴的引信。

從言語特徵而言，晴雯乃是「嘴尖性大」（第七十七回）、「生了一張巧嘴」（第七十四回）、「性情爽利，口角鋒芒」（第七十七回）、「滿屋裏就只是他磨牙」（第二十回），平日說話往往「夾槍帶棒」（第三十一回），「在人跟前能說慣道，掐尖要強，一句話不投機，他就立起兩個騷眼睛來罵人」（第七十四回），與黛玉的「說出一句話來，比刀子還尖」互參，其中作為比詞的刀、槍、棒都是帶有殺傷力的武器，是將言語「用於侵犯之途」的形象化譬喻。若探究培育此一語言表達方式的環境因素，則同樣是在賈母、寶玉的寵愛及眾人的容忍之下，「性子越發慣嬌了」（第三十一回）、「自幼上來嬌生慣養，何嘗受過一日委屈」（第七十七回），這也與黛玉的「禁不得一些委屈」（第四十五回）平行互映。唯其脾氣之暴烈實更有過之，以致王夫人隨著賈母逛大觀園時，便正好目睹晴雯罵小丫頭的一幕：「上次我們跟了老太太進園逛去，有一個水蛇腰、削肩膀、眉眼又有些像你林妹妹的，正在那裏罵小丫頭。我的心裏很看不上那狂樣子。」（第七十四回）此事顯然絕非偶然的巧合，反倒適足以說明晴雯當眾不留情面地罵人乃是頻率極高之家常便飯，否則以大觀園罕見之稀客身分，[86]王夫人如何能夠如此湊巧地躬逢其盛？

何況，晴雯脾氣之暴躁幾乎是人盡皆知，寶玉曾說晴雯是「素習好生氣，如今肝火自然盛」（第五十一回）、「自幼上來嬌生慣養，何嘗受過一日委屈。連我知道他的性格，還時常沖撞了他」（第七十七回），而即使這樣一個做小服低、每每甘心為丫頭充役代勞的絳洞花主，在「一天不挨他兩句硬話村你，你再過不去」（第六十三回）的互動常態中，也不免一度承受不住她的暴烈脾氣，幾乎要在狂怒之下將她攆逐出去，事件平息後還不忘埋怨她是「性子越發慣嬌了」（第三十一回）。至於同在怡紅院的麝月則說她「太性急」，而具有「穿心透肺的識力」的王熙鳳，[87]對晴雯亦有「論舉止言語，他原有些輕薄」之論斷（第七十四回），以致在平兒口中博得了「爆炭」之外號（第五十二回）；

臺灣人文學術期刊資料庫

86 第 77 回王夫人即有「我身子雖不大來」之說，益發可證。

87 語見呂啟祥，〈「鳳辣子」辣味解〉，《紅樓夢會心錄》（臺北：貫雅出版社，1992），頁 205。

再加上「素習是個使力不使心」（第五十三回）的個性，晴雯所缺乏的正是自我控制的理性沉穩，那一種來自原始腦筋的武斷和直爽，在「使力不使心」的盲目衝動之下，便流於完全不控制脾氣的性急浮躁。毋怪乎寶玉曾批評她「這麼瞻前不顧後的」（第三十一回），恰恰與寶釵評薛蟠的「顧前不顧後」（第三十四回）相類，並與脂評「晴雯素昔浮躁多氣之人」、[88]「晴雯遷怒係常事耳」之說相合。[89]

《老子》第四十五章王弼注云：「靜則全物之真，躁則犯物之性。」則晴雯雖然得到「勇」的讚詞（見第五十二回回目），表現出一種見義勇為、嫉惡如仇的高潔心性，以及捨命從事的堅毅情操；然而透過「爆炭」的比擬，加以其動輒打罵的作為，其為人之「勇」卻同時兼具一種「暴虎憑河，死而無悔」[90]式的有勇無謀，以及無所瞻顧蘊藉的生猛蠻勇，和逞一時情緒之快的血氣之勇。所謂「輕薄」也者，即魯莽衝動、沉不住氣之意，與「爆炭」之喻說都是展現一種情緒跑在理性之前而任性遂己的意氣用事，就此而言，正合乎「勇而無禮則亂，直而無禮則絞」（《論語・泰伯》）與「不孫以為勇，……訐以為直」（《論語・陽貨篇》）之批評。

尤其是，當怡紅院的丫頭墜兒偷竊平兒之手鐲而東窗事發之際，平兒為了體貼寶玉與眾人之情面以周全四方，顧慮到「晴雯那蹄子是塊爆炭，要告訴了他，他是忍不住的。一時氣了，或打或罵，依舊嚷出來不好」，決定只將此事告訴麝月，希望透過不著痕跡的方式低調處理。然而，此一顧慮卻一語成讖地不幸言中，由偷聽得知此事的寶玉一五一十轉告了病中的晴雯，導致次二日晴雯藉機對墜兒動用私刑，「一把將他的手抓住，向枕邊取了一丈青，向他的手上亂戳，口內罵道：『要這爪子作什麼？……不如戳爛了！』墜兒疼的亂哭亂喊」，隨後更直接攆出她去的哄然情事（第五十二回）。將竊盜犯戳爛其手以示懲誡，與回教世界砍斷偷竊者手臂的嚴刑峻罰，豈非具備同一思維模式？更帶有《金瓶梅詞話》第四十四回丫頭夏花兒偷金子，西門慶即施以「拶指」酷刑的狠虐影子。其有失比例原則之過度處置而流於殘酷的不人道之處，比諸鳳姐為逼問替賈璉把風的小丫頭，乃「向頭上拔下一根簪子來，向那丫頭嘴上亂戳」（第四十四回），其間實無甚差異，亦難以「義憤」來遮飾概括。

如果說「若無恐懼，何來英勇？」[91]「恐懼才能顯示勇氣的價值，無知的

臺灣大學學術期刊資料庫

88 見甲戌本第 26 回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 514。

89 庚辰本第 26 回回末總評批語，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 515。

90 《論語》（臺北：藝文印書館，1982，十三經注疏本），卷 7〈述而篇〉，頁 61。

91 葛加提（Oliver St. John Gogarty），〈面對死亡〉，《葛加提詩歌集》（New York:

勇氣不是真正的勇氣。」則一無所懼的晴雯乃是出於有恃無恐、無所顧忌而橫衝直撞的蠻勇，在若干恃寵而驕的情況下，甚至流於無視分際的身分僭越與假傳聖旨的權力濫用。[92]值得深入探究的是，其所以嬌慣任性的原因，除了身為「副小姐」（見第七十七回）或「二層主子」（見第六十一回）的半主地位，以及特屬於寶玉庇蔭而來的威勢之外，更來自於一種「準姨娘」的自覺。第七十七回晴雯臨終前對寶玉所說的：「不料痴心傻意，只說大家橫豎是在一處，不想平空裏生出此一節話來。」便逗漏此中消息。

書中數度述及年輕女奴的出路都是及齡配人，如第二十回李嬤嬤排揎襲人時怒道：「好不好，拉出去配一個小子。」脂批即云：「寫得酷肖。」[93]又第四十六回邢夫人對鴛鴦的未來亦有「三年二年，不過配上個小子，還是奴才」之說，果然到了第七十回鴛鴦就列在「幾個應該發配的」的丫頭名單內；紅玉所說的「誰守誰一輩子呢？不過三年五載，各人幹各人的去了。那時誰還管誰呢」（第二十六回），以及司棋所謂的「再過三二年，咱們都是要離這裏的」（第七十二回），更道出終須一別的必然。是故大觀園中發現繡春囊之際，王熙鳳即建議「不如趁此機會，以後凡年紀大些的，或有些咬牙難纏的，拿個錯兒攆出去配了人」（第七十四回）；再從書中所發生的具體案例以觀之，諸如：王夫人「見彩霞大了，二則又多病多災的，因此開恩打發他出去了，給他老子娘隨便自己揀女婿去罷」（第七十二回），四兒是「把他家的人叫來，領出去配人」，芳官及其他女戲子亦是「令其各人乾娘帶出，自行聘嫁」，連司棋都是「賞了他娘配人」（第七十七回）。可見在傳統社會中，女奴與男主得以「橫豎是在一處」的前提，除了升格為姨娘之外別無他途。

確實，一如寶玉神遊太虛幻境後，強襲人同領警幻所訓雲雨之事，「襲人素知賈母已將自己與了寶玉，今便如此，亦不為越禮，遂和寶玉偷試一番」（第六回），同為賈母賜予寶玉的晴雯本也具備準姨娘的資格，此所以在王夫人逐出晴雯後，賈母惋惜道：「晴雯那丫頭我看他甚好，……我的意思這些丫頭的

Devin-Adair, 1954），頁 191。轉引自〔美〕段義孚著，周尚意、張春梅譯，《逃避主義》（臺北：立緒文化公司，2006），頁 95-96。

92 無視分際的身分僭越者，如明知「我這身子也不配坐在這裏」，卻依然躺臥於院中寶玉的涼榻上（第 31 回）；又將寶玉都還沒放一遭兒的大魚風箏，擅自先一步在昨兒放走了（第 70 回）。假傳聖旨的權力濫用者，則見諸拌嘴後遷怒於門外來客，使性子對黛玉說：「憑你是誰，二爺吩咐的，一概不許放人進來呢！」（第 26 回）以及墜兒偷竊事發後，自作主張地下令道：「寶二爺才告訴了我，教我告訴你們，墜兒很懶，……今兒務必打發他出去。」（第 52 回）

93 庚辰本第 20 回夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 392。

臺灣大學學術期刊資料庫

模樣爽利言談針線多不及他，將來只他還可以給寶玉使喚得。」（第七十八回）便證明這一賞賜的潛在用意；再加上寶玉如此明顯露骨的愛寵縱溺，使之「自幼上來嬌生慣養，何曾受過一日委屈」，在在可見助長其自視甚高的環境因素。則晴雯之所以如此嬌慣任性，豈非也帶著有恃無恐的潛意識心理？既然抱著「大家橫豎是在一處」的定見，則晴雯之所以對未來表現出不忮不求的光明磊落，不必像小紅般費盡心思謀弄鑽營，實在不是出於高傲不屑，而是根本沒有必要。從其臨終前對寶玉所言：「今日既已擔了虛名，而且臨死，不是我說一句後悔的話，早知如此，我當日也另有個道理。」便清楚揭示其原初不忮不求的光明磊落，並非出於德行意志上不以生死榮辱易心變節的人格堅持，而只是一路順風之下十拿九穩、勢在必得的淡定安然，因此一旦面臨冤屈與意外轉折，便產生悔不當初的另謀之想。

而細思深究那悔不及翻案的「另有個道理」，亦當使之與小紅者流相去不遠，故拼盡最後的奄奄之力，齊根絞下指甲以贈寶玉，並脫下貼身襖衣與寶玉的互換，屬於臨死無懼而放膽越禮的「私情密意」之舉。一如晴雯亦自承：「論理不該如此，……既擔了虛名，越性如此，也不過這樣了。」從而二知道人也認為：

> 觀晴雯有悔不當初之語，金釧兒有金簪落井之言，則二人之於寶玉，是非之情，不可以相讕已。王夫人俱責而逐之，杜漸防微，無非愛子。[94]

由此可見，作者將甄士隱之住處安排在十里（勢利）街中的仁清（人情）巷（第一回），[95]所暗喻勢利算計與人情誠真之間只有一線之隔的微妙難辨，豈非也適用於此？更有甚者，再考量第七十七回晴雯臨終前與賈寶玉見到最後一面時，不遑敘舊話別而先急切於索茶解渴，對於一味苦澀的劣質茶水卻「如得了甘露一般，一氣都灌下去了」，以致滿懷悲淒痛楚的寶玉，見狀都忍不住心生感嘆：「往常那樣好茶，他尚有不如意之處；今日這樣。看來，可知古人說的『飽飫烹宰，飢饜糟糠』，又道是『飯飽弄粥』，可見都不錯了。」以及那「太高」「過潔」的妙玉，對鄉野老嫗劉姥姥飲過的茶杯猶且嫌髒，「忙命將那成窯的茶杯別收了，擱在外頭去罷」（第四十一回），卻於賈府敗落後為了生存而「屈從枯骨」，委身老人為妾，[96]又豈非在在顯示出「個人主義」之缺乏自

94 清・二知道人，《紅樓夢說夢》，一粟編，《紅樓夢卷》，卷 3，頁 97。

95 「十里」與「勢利」、「仁清」與「人情」的諧音關係，見甲戌本脂硯齋夾批，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 14。

96 有關妙玉之下場，靖藏本於此有一段闕漏錯亂的眉批：「他日瓜州渡口勸懲不哀哉屈

足性的單薄脆弱？

四、結論：對「個人主義」的反思

路易・杜蒙（Louis Dumont, 1911-1998）於《階序人》一書的開頭，曾對有關「個人」這個字的兩種意義作區別，一為特定的、經驗上面的個人，另一種則把人視為價值之擁有者，且引了一段牟斯（Marcel Mauss）的話為例，來說明這種區別的必要性。[97]同樣地，欲釐清對《紅樓夢》中人物應該如何理解、如何評價的問題，此一區別也有其根本上的必要性。

亦即，《紅樓夢》中的人物乃是小說家以「特定的、經驗上面的個人」進行刻畫的產物，而不是以「價值之擁有者」為對象的理念化身，小說家的偉大處，便是將每一個人物的特定經驗給予生動傳神而深刻微妙的揭示現露，並經由這些各種「特定的、經驗上面的個人」所構成的整體，以編織出豐富而全面的大觀世界。這也正是巴赫汀（Mikhail M. Bakhtin, 1895-1975）所推崇的：「陀思妥耶夫斯基的獨特之處，不在他用獨白方式宣告個性的價值（在他之前就有人這樣做了），而在於他把個性看作是別人的個性、他人的個性，並能客觀地藝術地發現他、表現他，不把他變成抒情性的，不把自己的作者聲音同它融合到一起，同時又不把它降低為具體的心理現實。」[98]由此才創造出一個突破獨白型單一旋律的複調世界，對小說書寫方式進行了前所未有的重大革新。事實上，《紅樓夢》當之無愧地作為一部複調小說，同樣表現出對各種個性加以「客觀地發現，並藝術地表現」的最大特色。

也正因為這些小說人物都是「特定的、經驗上面的個人」，故其身上不但會有種種人性缺失，所具備的優缺點也不是抽象化的、一般性的概念，而是具體地與其他的人格素質糅雜混同，始形塑出各式各樣的面貌型態。脂批曾云：「可笑近之埜史中，滿紙羞花閉月，鶯啼燕語，除不知真正美人方有一陋處。」[99]這不但意味著有不完美、甚至是人格缺失的「陋處」，才能成就出「真正美

臺灣大學學術期刊資料庫

從紅顏固能不枯骨□□□。」周汝昌《紅樓夢新證》校讀暫擬如下：「他日瓜州渡口，各示勸懲，紅顏固不能不屈從枯骨，豈不哀哉！」引自陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 603。

97〔法〕杜蒙著，黃柏棋譯，《個人主義論集》（臺北：聯經出版公司，2003），頁 24-25。

98〔俄〕巴赫汀著，白春仁、顧亞鈴譯，《陀思妥耶夫斯基詩學問題》，《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），第 5 卷，頁 13。

99 己卯本第 20 回批語，陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 403。

人」，因此「太史公列傳每於人紕漏處刻畫不肯休，蓋紕漏處，即本人之真精神，所以別於諸人也」；[100]更重要的是，這是從「人」的角度來衡量小說人物的真實感與逼真度，卻並非對該「陋處」及其所可能衍申之哲理價值的褒揚肯定。由前文可知，在薛蟠、史湘雲等參照人物的交叉擘析下，正顯出「真率」作為黛玉、妙玉、晴雯等「玉」字輩中人玉石精神的主要表徵，其本身只是一種人格特質的概念性描述而已，可為其他人物並享共稟，並不是玉字輩者人格上的價值核心；反倒因「真率」所通往的極端化自我中心之個人主義，才是玉字輩者「有病」而「原非大觀」的「陋處」所在。故第五回〈紅樓夢曲・世難容〉以「太高人愈妒，過潔世同嫌」論妙玉之性格，「太」字、「過」字正顯示其為一種過猶不及的貶詞。

其實，浦安迪早於三十多年前便已指出，寶黛二人「以『自我』求全的角度來看，終難自安於宇宙之大。……正因把宇宙全體視為圓滿，個人生活才必然有缺，紅樓夢中大部分情節都被這種關閉式的悲劇所籠罩，而痛苦的寫照又是小說家之所長。不過紅樓夢作者卻再三表明，若將『自我』的世界誤以為宇宙整體，那便如十九世紀評注家王希廉所說，乃是管窺蠡測了。因此，『大觀園』一面寓萬物富足之意，另一面又影射個人生命之無常。換言之，這樣的宇宙觀不但表揚一種『超越自我的豐富感』（self-transcending fecundity係西洋批評家Lovejoy用語），同時也容許『自我不足感』的存在。」因而「出」「入」大觀園，可以園裏的圓滿性延伸到園外龐大宇宙的周全性。[101]只是，在長期以來讀者慣於將小說人物定褒貶的情況下，他們作為「特定的、經驗上面的個人」已被「價值之擁有者」所混淆、甚至取代，寶黛晴等人的「真率」更被抽象化並提升為一種對抗傳統的價值，「玉」字輩中人也都成為一種「本真性」的價值擁有者。這種以抽象概念將小說人物定價值的情況，固然不乏中國小說傳統「臉譜式」書寫與閱讀的本土淵源，更和近現代西方價值觀的外來影響息息相關。

路易・杜蒙把在某個社會環境下所流布的那一套理念及價值系統稱之為一種意識形態，並將近代社會所持有的那一套理念及價值系統，稱之為近代意識形態，[102]就此指出：西方近代個人主義的崛起，其思想預設了自由與平等之類的觀念，實不可用以取代其他社會本身的思想範疇，「誠如牟斯（Marcel

臺灣人文學術期刊資料庫

100 明・董復亨：〈程中權詩序〉，清・黃宗羲編，《明文海》（北京：中華書局，清涵芬樓鈔本，1987），〈補遺〉，頁 5280。

101 〔美〕浦安迪著，孫康宜譯，〈西遊記、紅樓夢的寓意探討〉，頁 53、54。

102 〔法〕杜蒙著，黃柏棋譯，《個人主義論集》，頁 13。

Mauss），而特別是波蘭尼（Karl Polanyi）所觀察到的，近代文明跟其他文明和文化是有著根本上的不同的。事實上是這樣的：我們的文化為唯名論（nominalisme）所充斥，這種唯名論只承認個體之存在，而不承認關係之存在，只承認個別要素，而不承認要素組群（ensembles）。事實上唯名論可說是個人主義的另一個名字，或說是個人主義的一個面。」[103]而「小說」正是隨之誕生並為之推波助瀾的一門文字藝術，瓦特（Ian P. Watt）於《小說的興起》一書早已洞見個人主義與小說的高度關聯，[104]並於其導言中打下了該書的認識論基礎；[105]米蘭・昆德拉（Milan Kundera, 1929-）在論及小說與「個人」的關聯時，也曾這樣說道：

> 現代（Temps modernes）將人變成「唯一真正的主體」，變成「一切的基礎」（套用海德格的說法）。而小說，是與現代一同誕生的。人作為個體立足於歐洲的舞台，有很大部分要歸功於小說。……只有小說將個體隔離。闡明個體的生平、想法、感覺，將之變成無可替代：將之變成一切的中心。[106]

於是乎，在將個體獨立隔離並使之為一切的中心的小說中，個人主義獲得了培育滋長的溫床，並與浸潤於只承認個體之存在的唯名論文化中的讀者相合拍。既然在個人主義的信仰體系中，「個人不僅被賦予了直接的地位和價值，而且也成為了真理的最終裁斷者」，[107]形諸人物批評時，「真率」而近乎個人主義者的角色便脫穎而出，從「特定的、經驗上面的個人」被純化為「價值之擁有者」與「真理的最終裁斷者」，本為才性之一端的「真率」更從日常生活的交涉網絡中抽離出來，單獨地在社會真空中受到突顯。

但這種西方近代個人主義的思考方式已逐漸受到檢驗與質疑。如人類學家潘乃德（Ruth Benedict, 1887-1948）指出：一般人認為社會與個人必然是對立的，「這套十九世紀二元觀念所導致的最錯誤見解，厥為認為：社會減少一分，個人即增加一分；個人減少一分，社會即增加一分」，「由於我們向來認為社會與個人是對立的兩極，因此，強調文化行為之重要性者，常被看做是個人自

臺灣大學學術期刊資料庫

103 〔法〕杜蒙著，黃柏棋譯，《個人主義論集》，頁 17。

104 見〔美〕瓦特著，高原、董紅鈞譯，《小說的興起》（北京：三聯書店，1992），第 3 章〈《魯濱孫飄流記》、個人主義和小說〉，頁 62-100。

105 此點參〔捷克〕丹尼爾・沙拉漢（Daniel Shanahan）著，儲智勇譯，《個人主義的譜系》（長春：吉林出版集團，2009），頁 25-26。

106 〔法〕昆德拉著，尉遲秀譯，《相遇》（臺北：皇冠文化公司，2009），頁 47。

107 〔捷克〕丹尼爾・沙拉漢著，儲智勇譯，《個人主義的譜系》，頁 28。

主性的否認者」，但實際上，「所謂社會，絕不是超離於個人之上的單元。若無文化的指引，個人則絲毫不能發揮其潛力；反過來說，文化所包含的任何因素，歸根究底都是個人的貢獻」，因此「文化與個人的關係，一向是相互影響的。一味強調文化與個人的對立，並不能釐清個人的問題；只有強調兩者的相互影響，才能掌握個人的真相」。[108]而哲學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）在《知覺現象學》最後一章〈自由〉（“Freedom”）中，也針對沙特從存在主義出發所定義的自由作出批判：存在的自由絕對不是來自脫離外在的束縛，而是一種為自和在自的存有（being-in-and-for-itself），所以他說：「我就是我全部所見，我是一個間主體的場域（intersubjective field），但這並不是由於我受限於我的身體和歷史情境，相反的，正由於存在於這個身體和這種情境，透過它們，我才是如此」。[109]亦即梅洛龐蒂所謂的主體，永遠是主體間性（intersubjectivity），強調的是對關係（relationship）的認知。自由絕非獨立存在於所處的情境之外，而總是仰賴他者的支持，自由來自認知到人不過是關係的網絡（network of relationship）的一份子，並融入其中；錯失自由並不是因為擺脫不了這些關係，反而是因為「試圖規避我的自然與社會情境」。[110]

事實上，對私人的、個人主義化的強調所具有的缺陷之一，乃是「個人主義未能產生出一種參照（a referentiality），這種參照能夠防止它在個人體驗的迷宮裡迷路」[111]；而明顯聯繫於強烈的個人身分意識，被看做是個體自主自為的一個要素與自我之自由表徵的「真誠」，也不是「率性之真」所能臻及。特里林發人深省地指出：「如果真誠是通過忠實於一個人的自我來避免對人狡詐，我們就會發現，不經過最艱苦的努力，人是無法到達這種存在狀態的。」[112]據此來說，黛玉、晴雯、妙玉等人的真率乃是一種無需費力的自我放縱，而非千錘百鍊的價值追求，毋寧更近乎任性，而非個性。這就是本文將小說人物還原為「特定的、經驗上面的個人」進行探討後，所得出的結論。

臺灣大學學術典藏資料庫

108〔美〕潘乃德著，黃道琳譯，《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 299-301。

109 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p.452.

110 這段有關梅洛龐蒂學說的綜述，出自蘇秋華，〈從角色扮演談觀影的沒入經驗：以《臥虎藏龍》及《花樣年華》為例〉，《中外文學》33 卷 11 期（2005 年 4 月），頁 101-102。

111〔捷克〕丹尼爾・沙拉漢著，儲智勇譯，《個人主義的譜系》，頁 165。

112〔美〕特里林著，劉佳林譯，《誠與真》，頁 7。

引用書目

一、傳統文獻

春秋・孔子，《論語》，臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1982年。

《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1982年。

戰國・莊周著，清・郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北：漢京文化公司，1983年。

唐・元稹著，楊軍箋注，《元稹集編年箋注・詩歌卷》，西安：三秦出版社，2002年。

宋・洪邁，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1998年。

明・陳龍正，《幾亭全書》，《四庫禁燬書叢刊》集部第12冊，北京：北京出版社，2000年。

明・馮從吾，《少墟集》，《景印文淵閣四庫全書》第1293冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

明・董復亨，〈程中權詩序〉，清・黃宗羲編，《明文海》，清涵芬樓鈔本，北京：中華書局，1987年。

明・李贄，《焚書・續焚書》，北京：中華書局，2009年。

明・顧炎武著，陳垣校注，《日知錄校注》，陳智超主編，《陳垣全集》第15冊，北京：中國社會科學出版社，2009年。

明・袁宏道著，錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008年。

明・袁中道著，錢伯城點校，《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989年。

清・戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1990年。

清・戴震，《孟子字義疏證》，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年。

清・陸燿，《切問齋文鈔》，清・賀長齡輯，《皇朝經世文編》，臺北：文海出版社，1972年。

清・賀長齡、魏源等編，《清經世文編》，北京：中華書局，1992年。

清・曹雪芹著，馮其庸等校注，《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995年。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

清・袁枚，《隨園詩話》，臺北：漢京文化公司，1984年。

清・陳其泰，《桐花鳳閣評紅樓夢》，朱一玄編，《紅樓夢資料匯編》，天津：南開大學出版社，2001年。

清・丁福保輯，《清詩話》，臺北：木鐸出版社，1988年。

《陶淵明資料彙編》，北京：中華書局，2004年。

一粟（周紹良、朱南銑）編，《紅樓夢卷》，臺北：新文豐出版公司，1989 年。

二、近人論著

（一）專書／專書論文

王新華，《避諱研究》，濟南：齊魯書社，2008年。

王煜，〈道家的「真」〉，《老莊思想論集》，臺北：聯經出版公司，1979年。

呂啟祥，〈「鳳辣子」辣味解〉，《紅樓夢會心錄》，臺北：貫雅出版社，1992年。

呂啟祥、林東海主編，《紅樓夢研究稀見資料匯編》，北京：人民文學出版社，2001年。

吳新發，〈戲謔性的顛覆策略——《牡丹亭》中的科諢與情欲〉，國立中興大學中國文學系主編，《第三屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，2002。

林泳海，《兒童教育心理學》，北京：商務印書館，2006年。

周華，〈林黛玉——從一個不健康的個人主義者看中國式的貴族生活〉，天津《大公報》，1947年12月16日。收入呂啟祥、林東海主編，《紅樓夢研究稀見資料匯編》，北京：人民文學出版社，2001年，頁1295-1300。

胡學春，《真：泰州學派美學範疇》，北京：中國社會科學出版社，2009年。

俞平伯，〈《紅樓夢》中關于「十二釵」的描寫〉，《俞平伯論紅樓夢》，上海：上海古籍出版社，1988年，頁985-1048。

孫愛玲，《《紅樓夢》本真人文思想》，濟南：齊魯書社，2007年。

許錙，《詠史詩與中國泛歷史主義》，臺北：水牛出版社，1997年。

康正果，〈邊緣文人的才女情結及其所傳達的詩意——《西青散記》初探〉，《交織的邊緣——政治和性別》，臺北：東大圖書公司，1997年。

黃希庭，《人格心理學》，臺北：東華書局，1998年。

傅孝先，〈漫談紅樓夢及其詩詞〉，《無花的園地》，臺北：九歌出版社，1986年。

臺灣大學學術期刊資料庫

楊國榮，〈文化演進中的觀念之維——作為文化觀念的「真」及其歷史意蘊〉，《中華文史論叢》第58期，上海：上海古籍出版社，1999年，頁132-162。

楊國樞、陸洛編，《中國人的自我：心理學的分析》，臺北：臺大出版中心，2008年。

（二）期刊論文

周蕙，〈林黛玉別論〉，《文學遺產》1988年第3期（1988年6月），頁86-94。

逄塵瑩，〈從心理分析論小說創作〉，《中外文學》22卷2期（1993年7月），頁102-127。

歐麗娟，〈《紅樓夢》論析——「寶」與「玉」之重疊與分化〉，《國立編譯館館刊》28卷1期（1999年6月），頁211-229。收入《紅樓夢人物立體論》，臺北：里仁書局，2006年。

歐麗娟，〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格轉化〉，《漢學研究》20卷1期（2002年6月），頁221-252。收入《紅樓夢人物立體論》，臺北：里仁書局，2006年。

歐麗娟，〈薛寶釵論——對《紅樓夢》人物論述中幾個核心問題的省思〉，《臺大中文學報》第16期（2002年6月），頁173-228。收入《紅樓夢人物立體論》，臺北：里仁書局，2006年。

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》18卷1期（1989年6月），頁116-136。

蘇秋華，〈從角色扮演談觀影的沒入經驗：以《臥虎藏龍》及《花樣年華》為例〉，《中外文學》33卷11期（2005年4月），頁87-109。

三、翻譯及外文著作

〔日〕岡村繁著，陸曉光、笠征譯，《陶淵明李白新論》，上海：上海古籍出版社，2002年。

〔美〕段義孚著，周尚意、張春梅譯，《逃避主義》（*Escapism*），臺北：立緒文化公司，2006年。

〔美〕夏志清（C. T. Hsia）著，胡益民等譯，《中國古典小說史論》（*The Classic Chinese Novel: A Critical Introduction*），南昌：江西人民出版社，2001年。

〔日〕溝口雄三（Mizoguchi）著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997年。

〔美〕裔錦聲，《紅樓夢：愛的寓言》，北京：北京大學出版社，2000年。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔俄〕巴赫汀（Mikhail Mikhailovich Bakhtin）著，白春仁、顧亞鈴譯，《陀思妥耶夫斯基詩學問題》，《巴赫金全集》第5卷，石家莊：河北教育出版社，1998年。

William Theodore de Bary（狄百瑞）, *Self And Society in Ming Thought*（明代思想的自我與社會）New York: Columbia University Press, 1970.

〔美〕潘乃德（Ruth Benedict）著，黃道琳譯，《文化模式》（*Patterns of Culture*），臺北：巨流圖書公司，1993年。

〔法〕路易・杜蒙（Louis Dumont）著，黃柏棋譯，《個人主義論集》（*Essais sur L'individualism*），臺北：聯經出版公司，2003年。

Elster, J. (ed.) *The Multiple Self* (Cambridge: Cambridge University Press), 1986.

〔美〕艾梅蘭（Maram Epstein）著，羅琳譯，《競爭的話語——明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（*Competing Discourses: Orthodoxy, Authenticity, and Engendered Meaning in Late Imperial Chinese Fiction*），南京：江蘇人民出版社，2005年。

Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 8*. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1960.

Sigmund Freud, "Humour," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 21*. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1961.

〔法〕米蘭・昆德拉（Milian Kundera）著，尉遲秀譯，《相遇》（*Une rencontre*），臺北：皇冠文化公司，2009年。

〔美〕羅洛・梅（Rollo May）著，朱侃如譯，《焦慮的意義》（*The Meaning of Anxiety*），桂林：廣西師範大學出版社，2010年。

Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著，孫康宜譯，〈西遊記、紅樓夢的寓意探討〉，《中外文學》8卷2期（1979年7月），頁36-62。

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks），〈中國古典小說中的自閉與自省〉（Self-enclosure and Self-absorption in the Classic Chinese Novel），〔挪威〕艾皓德（Halvor Eifring）編，《中國傳統文學中的心思與心態》（*Minds and Mentalities in Traditional Chinese Literature*），北京：文化藝術出版社，1999年。

Marthe Robert, *Roman des origines et Origines du romans.* Paris: Gallimard, Tel,

臺灣大學學術期刊資料庫

1977.

Robert Rogers, *A Psychoanalytical Study of the Double in Literature*（文學中之替身的精神分析研究）Detroit: Wayne State University Press, 1970.

〔捷克〕丹尼爾・沙拉漢（Daniel Shanahan）著，儲智勇譯，《個人主義的譜系》（*Toward a Genealiogy of Individualism*），長春：吉林出版集團，2009年。

K. T. Strongman著，游恆山譯，《情緒心理學——情緒理論的透視》（*The Psychology of Emotion: Theories of Emotion in Perspective*），臺北：五南圖書公司，2002年。

〔美〕萊昂內爾・特里林（Lionel Trilling）著，劉佳林譯，《誠與真：諾頓演講集，1969-1970》（*Sincerity and Authenticity: The Charles Eliot Norton Lectures, 1969-1970*），南京：江蘇教育出版社，2006年。

〔美〕伊恩・瓦特（Ian P. Watt）著，高原、董紅鈞譯，《小說的興起》（*The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*），北京：三聯書店，1992。

Timothy C. Wong（黃宗泰）, *Wu Ching-tzu*. Boston: Twayne Publishers, 1978.

臺灣大學學術期刊資料庫

On Lin Dai-yu's Early Period Character

Ou, Li-chuan*

Abstract

Lin Dai-yu is typically deemed as a representative figure of individualism in *The Dream of the Red Chamber*. In particular her character in the early part of the novel is typically highly evaluated as "sincere" (*shuaizhen*, 率真), as opposed to "hypocritical". This article carefully discusses such an evaluation. First, *shuaizhen* literally means 'straightforward' (*shuai*) and 'authentic' (*zhen*), and it is important to clarify their nuances. Second, we should carefully distinguish factual descriptions from value judgments. Equipped with these clarifications, we can compare Lin Dai-yu with other sincere-type figures. Last but not least, I discuss the background and the effect of commentators' regarding sincerity as a value of cultural pursuit, addressing both the traditional "paradox of selfhood" (Andrew H. Plaks) and modern ego-centric individualism that recognizes individuals but not ensembles.

Keywords: *The Dream of the Red Chamber*, Lin Dai-yu, authenticity, straightforwardness, individualism

臺灣大學學術期刊資料庫

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