

「林黛玉入府」的意義重探 ——歷史與神話學的解讀

歐麗娟*

摘 要

一般對於黛玉遷居賈府的過程與意義，只注意到乘轎從角門進去的描寫，且將之誤解為寄人籬下的寫照。透過清代貴宦制度與王府生活規範的釐清，可知實際上適得其反，林、賈二族的身分地位不僅門當戶對，於林如海這一代乃至林高於賈。尤其經由對黛玉依親之前因後果及其行旅過程的全盤探究，可知黛玉之入府隱含了神話學中「母體復歸」的意義，不僅入府的動因乃是母愛之填補與母教之銜接，其旅程中所乘之船與轎既是顯貴身分的表示，更預示入府後將獲得溫暖與權力。隨著成長的進程，黛玉終究跨出母性空間，被母愛所壓抑的母教恢復了銜接，而大觀園做為少女們婚前的長期住所，於母性空間之外又兼具了啟蒙、過渡的儀式空間，「住進大觀園」則為成長的一個儀式性過程，是童少過渡為成人的授禮的象徵化。

關鍵詞：林黛玉、母體復歸、船、轎、成年禮儀式

* 國立臺灣大學中國文學系教授。

A New Analysis of Lin Dai Yu's Entering the Jia Mansions in *Dream of the Red Chamber* – From the Perspective of History and Mythology

Ou Li-Chuan

Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

This paper reexamines the episode of “Lin Dai Yu’s Entering the Jia Mansions” in the *Dream of the Red Chamber*. A popular and dominant understanding views this event as Lin’s humble asking for relatives Jias’ help. This line of interpretation often notices and emphasizes the fact that when Lin enters the Jia Mansions, her sedan chair is via a corner door. However, I point out that this is a misconception about normal rules of Princes’ palaces in Qing Dynasty and show that Lin’s father actually has a status match and even a little superior to Jias. After establishing this conclusion, I propose a mythological interpretation of this episode, viewing this event as a rite of *maternal regression*. The meaning of Lin’s entering Jia Mansions is a compensation to her want of maternal love and a continuation of her maternal education. The vessel and sedan chair Lin took on her journey are also symbols of cradle. Her entering the Jia Mansions betokens and promises that Lin would afterwards receive warmth and love. After her young girl years in Da Guan Yuan, Lin finally steps out of maternal space and completes her rite of passage.

Keywords: Lin Dai-Yu, regressus ad uterum (*maternal regression*), vessel, sedan chair, Coming of age Ceremony and Ritual

「林黛玉入府」的意義重探 ——歷史與神話學的解讀

歐麗娟

一、前言：人物詮釋上失落的環節

《紅樓夢》中，林黛玉的故事以及木石情盟的世俗開展，都是來到賈府之後才正式啟動，並且最終也是在此完結。但是，黛玉是怎樣來到賈府的？這個過程有何意義，對於理解黛玉的人生際遇有何重要性？黛玉入府之前與之後的真實境況又是如何？這些問題攸關人物論述的正確方向，歷來卻未曾受到重視與分析。連帶地，雖然自原型或神話學角度切入寶、黛的人物論述者，亦頗有之¹，但也一無涉及這些情節的深刻涵義。

既然脂硯齋對《紅樓夢》的批點一再指出：「作者具菩薩之心，秉刀斧之筆，撰成此書，一字不可更，一語不可少」、「文章中無一個閒字」、「作者從不作安逸苟且文字」、「石頭記無閑文並虛字」²，證明了作者的用心與苦心確實並沒有輕易放過每一個細節，因此，「細節的佐證」(testifying detail)在閱讀研究上是極為重要的。「拋父入京都」的情節固然是黛玉人生軌道切換時所必經的交通之行，小說家也只用短短幾句話觸及，但除了寫實呈現的交代之外，其實這個過程蘊含了至關緊要的社會意涵，從神話學的深層象徵來看，更足以進一步證明黛玉的依親之旅非但不是俗見

¹ 可參董曄：〈20 世紀林黛玉研究綜述〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》22：2（2003.6），頁 49-56；甘豔：《近五十年來釵黛形象研究及反思》（武漢：華中師範大學碩士論文，2006）；寇春華：〈2001-2010 年林黛玉研究述評〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》30：5（2011），頁 21-28 等等。

² 分見陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》（臺北：聯經出版公司，1986），第五回，頁 132；第六回，頁 155；第九回，頁 207；第二十回，頁 393。以下所引脂批，皆出自此書，僅標示版本、回數與頁碼。

慣常所以為的「寄人籬下」，反倒是一種「重生」的儀式，兼具了母體復歸和成長蛻變的雙重意義。

馬林諾夫斯基（Bronislaw Kasper Malinowski, 1884-1942）曾指出：神話「乃是合乎實際的保狀、證書，而且常是嚮導。另一方面，儀式、風俗、社會組織等有時直接引證神話，以為是神話故事產生的結果。文化事實是紀念碑，神話便在碑裡得到具體表現；神話也是產生道德規律、社會組合、儀式或風俗的真正原因。」³可以說，神話的內容蘊含了深厚的人文價值，其中所體現的「文化事實」乃是人事的象徵性描述，也是現實的詩化顯影。小說既是書寫人事、反映現實而作，自也可以直接援引既有的神話為用，形成一種跨類互參的接合；更深層地說，即使是「非神話」的一般表述，表面上不具有容易辨認的神話性質和特徵，但其敘事內涵往往也會觸及若干普遍的心理基型。

羅勃·布萊（Robert Bly, 1926-）即認為，人類將種種知識儲存在故事裡，「於是，所有的故事——童話、傳說、神話、床邊故事——匯集成一個源頭活水，當傳統和現代的方法失敗時，我們可以從中找尋因應之道。」⁴移諸文學的研究分析上，此理亦然，童話、傳說、神話、床邊故事都以故事的形式保存了人類對存在的各種理解，以象徵的方式加以呈現，因此可以匯通為一；而既如佛斯特（E. M. Forster, 1879-1970）所言，小說這個文類是以「故事」為基本面，可以定義為「小說是用散文寫成的某種長度的虛構故事」⁵，則其中自同樣反映出人類對存在的各種理解，包括集體潛意識裡共通的原型（archetype）意象，在解讀文學作品的意義時，可以提供一個獨特的視角。

「原型」，也就是一些不斷復現的結構模型（recurring structural patterns），在任何文學傳統裡，我們都可以找到若干「定型的套式」或與「母題」（conventional topoi and motifs），它是文學的元素，為讀者提供了一種特定的美學期待，因此，研究文

³ [英] 馬林諾夫斯基著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》（上海：上海文藝出版社，1988），頁 132。

⁴ 參 [美] 羅勃·布萊著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啟蒙的書》（臺北：張老師文化事業公司，1999），〈序〉，頁 15。

⁵ 佛斯特在此借用了法國批評家謝活利（M. Abel Chavalley）的說法。參 [美] 佛斯特著，李文彬譯：《小說面面觀：現代小說寫作的藝術》（臺北：志文出版社，2002），頁 16。

學就要接觸到原型。⁶由此建立了「神話—原型批評（archetypal criticism）」（簡稱為原型批評）的文學分析方法。浦安迪（Andrew H. Plaks, 1945-）採取突顯差異的對比角度，以建構中西方神話與文化的個別特殊性時，便饒富洞察力地指出：在方法論的依據上，可以結合神話和原型批評的方法來討論中國敘事文學的可行性。⁷由於不僅原型與神話密切相連，神話又與原始思維形式、宗教儀式活動、民間流傳的故事、傳奇記載等具有密切的關係，往往反映出一定的類同性和規律性⁸，其中的種種比喻指涉了全體人類的生活，而且投合於深層的人性心理。這也是神話學（mythology）可以作為文學批評的一種有效工具的原因。

就小說直接援引神話素材，形成一種跨類互參的接合類型而言，《紅樓夢》伊始便施諸賈寶玉、林黛玉的人物塑造，絳珠仙草作為黛玉的前身，其實是小說家對其極端之感傷性格所給予的先天性解釋；寶玉的補天石神話亦然，雖則其意義更豐富得多。不僅如此，在神話的揭幕儀式之後，二玉以人的範疇展開世俗故事，各自的人生經歷變化也都隱含了神話學的象徵意義，此即上述「表面上不具有容易辨認的神話性質和特徵」的第二種類型。在第二種類型中，對於寶玉之啓悟歷程的原型分析已經完成⁹，但關於黛玉，則似乎較難顯發其相關意涵。推究其故，這一方面是因為女性的心靈素質被視為偏向塵俗性的、非彼岸性的，因此《紅樓夢》中的女性們無一真正解離塵世（妙玉之出家乃被動所致，身在空門而心沾塵絮；惜春之剃度則是病態的逃避心理¹⁰，皆非甄士隱、柳湘蓮、賈寶玉之類的心靈徹悟），與悟道無緣，

⁶ 〔美〕浦安迪講演：《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1996），「第2章：〈中西敘事傳統中的神話與原型〉」，頁40。

⁷ 〔美〕浦安迪講演：《中國敘事學》，第1章〈導言〉，頁32-33。而其相關實踐，參 Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber* (Princeton: Princeton University Press, 1976)。

⁸ 〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，施用勤校：《神奇故事的歷史根源》（北京：中華書局，2006），「第1章：〈前提〉」，頁1-26。

⁹ 參歐麗娟：〈《紅樓夢》中啓悟歷程的原型分析——以賈寶玉為中心〉，《文與哲》23（2013.12），頁293-332。

¹⁰ 參歐麗娟：〈「無花空折枝」——《紅樓夢》中的迎春、惜春探論〉，《臺大中文學報》34（2011.6），頁349-394。

迴異於陸續出家的幾位男性¹¹；一方面是女性的生涯變化僅止於女兒、妻子、媳婦等家內身分的遞轉，如圭索（Richard W. Guisso）所論：「《五經》在談及女人時，很少視之為人，而幾乎完全是以『女兒』、『妻子』和『母親』等理想化之生命循環中的各種角色處理之。（the Classics have little to say of women as persons, but deal almost entirely in idealized life-cycle roles of daughter, wife and mother）」¹²「婚姻」便是她們最重要的人生儀式，所帶來的改變也最為明顯而鉅大。既然相對地缺少劃分人生階段的界碑，因此連帶降低心靈與生命的曲折複雜，種種攸關成長的啓悟經驗也就不易突顯。

不過，畢竟如同歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）所言：「人是一個整體，一個多方面的內在聯繫著的能力的統一體。藝術作品必須向人的這個整體說話，必須適應人的這種豐富的統一體，這種單一的雜多。」¹³偉大的小說家更是長於將如此「豐富的統一體」、「單一的雜多」帶入作品中，因此才會讓其筆下的各個人物都引人入勝。饒富意味的是，隨著知識裝備的充實而擴大探索的眼光，文本的解讀也產生了新的詮釋可能，「林黛玉入府」的相關敘事環節便隨之綻放出不同的認知意義。

二、父命難違：母愛之填補與母教之銜接

既然神話是儀式、風俗、社會組織等的象徵式反映，神話學的詮釋結果便不應背離客觀事實，因此，黛玉入府的現實處境與社會意義必須先得到釐清。正如艾柯（Umberto Eco, 1932-2016）所強調的，「詮釋文本」（interpreting a text）與「使用文本」（using a text）並不相同，讀者固然可以根據不同的目的自由地「使用」文本，

¹¹ 歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的度脫模式與啓蒙進程〉，《成大中文學報》32（2011.3），頁125-164。

¹² Richard W. Guisso, "Thunder Over the Lake: The Five Classics and the Perception of Woman in Early China," in Richard W. Guisso and Stanley Johannesen, eds., *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship* (Youngstown NY: Philo Press, 1981), p.48.

¹³ 朱光潛：《西方美學史》下冊（北京：人民文學出版社，1979），「第13章：〈歌德〉」，頁431。

但是，如果想「詮釋」文本的話，就必須尊重他那個時代的語言背景¹⁴，同理，文本所產生的歷史、社會背景更是詮釋作品時所必須尊重的大前提。只有在確立文本之基本事實（meaning）的前提下，才能支持詮釋意義（significance）的效度，以顯發小說家洞察深層人性及普世心理的靈視所在。

首先，在《紅樓夢》的人物論述中，林黛玉來到榮國府往往被視為寒門孤女的寄人籬下，一般對於黛玉入府的行旅過程，也只注意到車轎從角門進去的描寫，並聚焦於「角門」的現代觀念，將黛玉之入府斷為灰姑娘人生的開端。然而實際上，黛玉的家世不僅與賈府門當戶對，甚且到了其父親林如海這一代，林家的權勢地位猶有過之，一般所以為：「黛玉的父親林如海，雖也是侯門後裔，但已降落到做一個揚州的鹽務官。所謂『書香門第』，就是一個知識份子的中等人家，是不能和王賈史薛那種大門閥相比的。」¹⁵此說影響甚廣，實大謬不然。第二回〈賈夫人仙逝揚州城〉描述道：

那日，偶又遊至維揚地面，因聞得今歲鰲政點的是林如海。這林如海姓林名海，表字如海，乃是前科的探花，今已升至蘭臺寺大夫，本貫姑蘇人氏，今欽點出為巡鹽御史，到任方一月有餘。原來這林如海之祖，曾襲過列侯，今到如海，業經五世。起初時，只封襲三世，因當今隆恩盛德，遠邁前代，額外加恩，至如海之父，又襲了一代；至如海，便從科第出身。雖係鐘鼎之家，却亦是書香之族。¹⁶

必須注意到，林家世襲列侯到第四代告終，正是清代「隨代降等承襲爵位」制度¹⁷的

¹⁴ 〔義〕昂貝多·艾柯：〈在作者與文本之間〉，收入〔義〕艾柯等著，柯里尼編，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》（北京：三聯書店，1997），頁83。

¹⁵ 王昆侖（太愚）：《紅樓夢人物論》，收入王國維等著，徐半痴編：《紅樓夢藝術論·甲編三種》（臺北：里仁書局，1984），頁188。

¹⁶ 清·曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1995），第二回，頁27。以下所引文本，皆出自此書，僅隨文標示回數，不再一一加註。

¹⁷ 史載：「順治六年，復定為親、郡王至奉恩將軍凡十二等，有功封，有恩封，有考封。惟睿、禮、鄭、豫、肅、莊、克勤、順承八王，以佐命殊勳，世襲罔替。其他親、郡王，則世降一等，有至鎮國公、輔國公而仍延世賞者。若以旁支分封，則降至奉恩將軍，迨世次已盡，不復承襲。」清·趙爾巽等撰：《清史稿》（臺北：鼎文書局，1981），卷161〈皇子世表一〉，頁4701。另參金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》（北京：中國青年出版社，1988），「第1章：〈概述〉」，頁14。

反映，賈家也在同步進行一樣的軌道，此所以賈母會將最鍾愛的女兒賈敏許給林如海，如其初見黛玉時悲痛所言：「我這些兒女，所疼者獨有你母，今日一旦先捨我而去，連面也不能一見，今見了你，我怎不傷心！」（第三回）而林家除四代列侯的顯赫家世之外，身為第五代的林如海更成功轉型為科第出身，榮膺殿試一甲的第三名探花，並且其才德俱全、廉能兼備的傑出表現，又進一步承蒙皇帝指派為欽差大臣¹⁸，所負責的鹽務乃攸關國家財政的肥差要職，故一躍而為兼具了百年詩書舊族與朝廷新貴的雙重顯要。

就其為朝廷新貴以言之。清代的食鹽為國家專賣，合法販售者稱為官鹽，非法買賣的稱為私鹽，《紅樓夢》第七十四回述及抄檢大觀園時，惜春的丫鬟入畫被搜出所私藏的其兄受賞於賈珍的財物，尤氏便藉以比喻，指出其弊道：「只不該私自傳送，如今官鹽竟成了私鹽了。」可見鹽務問題已是普遍的社會現象，乃成為人際言說論事時取譬之熟語。而林如海所擔任的巡鹽御史，乃全面負責兩淮鹽政之運行的高級官員，清初巡鹽御史李贊元曾道：

兩淮巡鹽地方，自江西、湖廣以至河南，延袤千里，巡鹽一差，駐筭揚州，豈能徧及。¹⁹

其所轄的區域之廣，即其手握的權力之大，揚州便是官署所在地，可謂鹽政總部，這也正是林如海會攜家帶眷來到維揚地區的原因。而依鹽商之富裕²⁰，主管官員自可以左右逢源，屬於私帳豐厚的肥差，光緒朝宗室大臣盛昱便指出：「乾隆盛時，揚州鹽商供巡典、辦年貢而外，名園巨第，絡繹至於平山，歌童舞女、圖畫金石、衣

¹⁸ 關於欽差大臣的選任條件，參張晶晶：《清代欽差大臣研究》（北京：學苑出版社，2011），頁 32-36、148-157。

¹⁹ 此條為順治 17 年四月上疏，見清·王世球等纂修：《兩淮鹽法志》，收入于浩輯：《稀見明清經濟史料叢刊（第一輯）》第 5 冊（北京：國家圖書館出版社，2009），卷 6，〈緝私〉，頁 158。

²⁰ 可參〔澳〕安東籬著，李霞譯，李恭忠校：《說揚州：1550-1850 的一座中國城市》（北京：中華書局，2007），「第 6 章：〈鹽務管理〉」，頁 109-136。前此的相關重要研究包括：Ho Ping-ti（何炳棣），「The Salt Merchants of Yang-chou: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth-Century China,」*Harvard Journal of Asiatic Studies* 17(1954), pp.130-68；〔日〕佐伯富：《清代鹽政之研究》（京都：東洋史研究會，1956）；徐泓：《清代兩淮鹽場之研究》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1972）。

服肴饌，日所費以鉅萬計。官以商之富也而賸之，商以官之可以護己也而豢之。在京之搢紳、往來之名士，無不結納，甚至聯姻閣臣、排抑言路、占取鼎甲，凡其力之能致此者皆以賄，皆取之國家之課與民之膏血。」²¹但另一方面，鹽務收益之龐大涉及國本，巡鹽御史也是朝廷倚重的要職，如曹寅之妻兄李煦所言：「兩淮鹽課歲入幾二百萬，以佐軍國之用，所繫不小。……弟以菲材承乏，奉命巡視淮鹺，既有一百七十八萬之歲額在所當徵，又有每年應還帑金十餘萬及帶徵十五萬，完欠俱繫考成，絲毫皆關國課，其所肩荷可謂極重。」²²尤其是「江北江南私鹽充斥，梟徒聚眾販私」²³、「中間往來揚州，見鹽事日否，梟徒常滿囹圄而綱目絀，問之司鹽事者，惟言緝私不力而已」²⁴，據包世臣所區分的私鹽有十一種²⁵，足見「其種類之多，規模之大，區域之廣，危害之烈，第積歷代鹽弊淵藪」，而起決定作用的不外商私、官私和梟私三類。²⁶則以林如海的廉能性格，受命之後到任揚州，更應是代替皇帝革除積弊，肩負國計民生的重大使命，稱之為朝廷的股肱大臣並不為過，林如海地位之崇隆可想而知，比諸數代列侯的祖先不遑多讓，甚至猶有過之。

相對地，賈府同樣在降等襲爵的制度下日趨沒落，自第一代的國公世襲至第三代，乃相當於林家的第五代，與林如海同一代的文字輩成員中，賈赦是「現襲一等將軍」，賈政為「現任工部員外郎」（第三回），賈珍則代父世襲「三品爵威烈將軍」（第十三回），早已不復一等國公的威勢²⁷；再從寧榮二公殷殷憂心於後繼無人，可

²¹ 清·愛新覺羅·盛昱：〈兩淮鹽法錄要序〉，《意園文略》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編：《清代詩文集彙編》第772冊（上海：上海古籍出版社，2010），卷1，頁207。

²² 清·李煦：〈致安徽劉大中丞〉，清·姜煌手輯：《虛白齋尺牘》，收入張書才等：《〈虛白齋尺牘箋注〉（一）》，北京曹雪芹學會主編：《曹雪芹研究》第2輯（北京：中華書局，2011），卷1，頁35。其實李煦與曹寅輪流兼任兩淮巡鹽御史，這應該也是曹雪芹用以塑造林如海的素材來源。

²³ 清·師懿德：〈奏陳緝獲江北塩梟始末折〉，康熙五十一年八月，收入國立故宮博物院故宮文獻編輯委員會編：《宮中檔康熙朝奏摺》第3輯（臺北：國立故宮博物院故宮文獻編輯委員會，1976），頁867。

²⁴ 清·包世臣：《安吳四種》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第30輯（臺北：文海出版社，1968），〈總目敘〉，頁8-9。

²⁵ 清·包世臣：《庚辰雜著五》，《安吳四種》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第30輯，卷3，頁194。

²⁶ 魯子健：〈清代食鹽專賣制度〉，《鹽業史研究》1（1991），頁16-27。引文見頁25。

²⁷ 旗人異姓功臣、貴戚所封的世爵共分九個等級，其中公、侯、伯為「超品」，位在正一品以上，各

知「三代」便是世襲告終之際²⁸，但卻尚未蒙恩加襲一代，也遲遲無法順利轉型，雖有第四代玉字輩的元春封妃而榮登皇親國戚，但其封妃乃林如海死後之事，最重要的是女兒封妃雖可光耀門楣，卻與家族傳承無關，不比當家子弟的榮顯，須另當別論，因此寧榮二公才會感慨「遺之子孫雖多，竟無可以繼業」（第五回），則到了玉字輩的當前這一代，實已面臨存亡關卡。相較之下，便清楚可見林家四代世襲列侯的貴勢實略勝賈府一籌，何況第五代的林如海更成為科舉探花與欽差大臣，遠非賈家草字輩的第五代所能比擬，呈現出世代發展軌跡的落差。茲表列兩家的傳承狀況如下：

林家	世襲三代	加襲第四代	第五代	第六代	
			林如海	林黛玉	
賈家	第一代	第二代	第三代	第四代	第五代
	寧國公	賈代化	賈敬（賈珍代，「三品爵威烈將軍」） 賈赦「現襲一等將軍」	賈寶玉	賈蘭
	榮國公	賈代善			

至於四代列侯、一代探花的林家之所以沒有列在由賈、史、王、薛四大家族所組成的護官符裡，純因該護官符乃賈雨村到任應天府後，由衙門門子提供一張「凡作地方官者，皆有一個私單，上面寫的是本省最有權有勢、極富極貴的大鄉紳名姓，……上面皆是本地大族名宦之家的諺俗口碑」（第四回），所言者乃金陵一地的豪門貴族；而林家籍貫在蘇州、如海仕宦於揚州，皆與金陵無涉，以其貴盛而言，理應被列在蘇州官場所擬的另一分護官符上。是故第二十五回鳳姐才會對黛玉笑道：「你別作夢！你給我們家作了媳婦，少什麼？」指寶玉道：

你瞧瞧，人物兒、門第配不上，根基配不上，家私配不上？那一點還玷辱了誰呢？

原來在門第、根基、家私上可能有配不上或玷辱之嫌者，竟是賈府而非林家，從修

分為三等，參劉小萌：《清代北京旗人社會》（北京：中國社會科學出版社，2008），「第2章：〈旗人社會的形成〉」，頁21-22。《紅樓夢》第十四回提到「一等寧國公」，即為八旗世爵中的最高等，可見其尊貴地位。

²⁸ 固然第七十五回賈赦對賈環說道：「將來這世襲的前程定跑不了你襲呢。」似乎賈家至少還可以世襲一代，但賈環乃庶出，本無襲爵的資格，故此說大有疑義，不宜為據。

辭心理而言，鳳姐的話似驕實屈，帶有不甘示弱之意味，正隱微反映了兩家的榮枯之別。但因為此際如海已逝，林家後繼無人、一門滅絕，賈府又有元春封妃，榮登皇親國戚，兩方情勢又有所翻轉，因此鳳姐的反擊姿態才會顯得如此強硬，可見人情事理之複雜，須一一審辨其間奧妙，林、賈兩家的位勢正應重新理解。

據此，第三回有關黛玉入府時的一段心理描述亦應重新理解，所謂：「這林黛玉常聽得母親說過，他外祖母家與別家不同。他近日所見的這幾個三等僕婦，吃穿用度，已是不凡了，何況今至其家。因此步步留心，時時在意，不肯輕易多說一句話，多行一步路，惟恐被人恥笑了他去。」一般皆視之為黛玉自覺不如賈府而形成自卑心理的來源，但精確地加以區辨後，必須注意到，賈府與別家的「不同」是以賈敏的眼光所教示，反映的是她在室女的年少階段，而猶如王夫人曾說明道：

林妹妹的母親，未出閣時，是何等的嬌生慣養，是何等的金尊玉貴，那才像個千金小姐的體統。如今這幾個姊妹，不過比人家的丫頭略強些罷了。（第七十四回）

這段今昔對比之言，恰恰說明了降等承襲的實質影響以致一代不如一代，足證賈敏所述乃是其所履歷的那一代記憶，為賈母當家時的巔峰時期，其中甚且帶有嫁女追憶往昔的眷戀與對本家的美化，屬於過去的實況卻不適用於現在。而年幼的黛玉用以印證母親之言者，則是百年世家殘留的迴光返照，猶如冷子興所說：

古人有云：「百足之蟲，死而不僵。」如今雖說不及先年那樣興盛，較之平常仕宦之家，到底氣象不同。……其日用排場費用，又不能將就省儉，如今外面的架子雖未甚倒，內囊却也盡上來了。（第二回）

黛玉初見的便是死而不僵的日用排場，乃「凡百大小事仍是照着老祖宗手裏的規矩」（第五十五回鳳姐語）所呈現的「外面的架子」，因此大體上、外觀上仍展示出「與別家不同」的氣象。人丁十分單薄的林家自較缺乏這些繁文縟節的排場，復以黛玉年幼不解世事，在母親的片言指引、表面印象的誤導之下，再加上獨自進入陌生場域的緊張感，乃「步步留心，時時在意」，這卻不等於客觀處境的真相。

黛玉既來自百年詩書舊族與朝廷新貴的雙重顯要之家，則其進入賈府便不可能

是投奔式的寄人籬下，而是備受禮遇的嬌客，這一事實也反映在入府前後的種種現象上，特別是其行旅途中所內蘊的神話學意涵最值得探索。先就黛玉入府前後的真實處境而言，在第二回〈賈夫人仙逝揚州城〉之後，喪母的黛玉年齡尚小，約僅六歲²⁹，而父親公務繁忙，對內無以貼切照應，因此本就十分疼愛孫女的賈母便極力想要收養獨疼之女的唯一遺孤。第三回林如海對賈雨村說道：

因賤荆去世，都中家岳母念及小女無人依傍教育，前已遣了男女船隻來接，因小女未曾大痊，故未及行。

可見賈母之所以主動接養黛玉，乃是考慮到「無人依傍教育」的困境，也正是這一點使林如海立刻同意將幼女送去岳家，其完整的思慮如下所述：

那女學生黛玉，身體方愈，原不忍棄父而往；無奈他外祖母致意務去，且兼如海說：「汝父年將半百，再無續室之意；且汝多病，年又極小，上無親母教養，下無姊妹兄弟扶持，今依傍外祖母及舅氏姊妹去，正好減我顧盼之憂，何反云不往？」（第三回）

所謂「上無親母教養，下無姊妹兄弟扶持」正是「無人依傍教育」的具體申述，蓋林家只剩父女二人，此外則「支庶不盛，子孫有限，雖有幾門，却與如海俱是堂族而已，沒甚親支嫡派的」（第二回），紫鵲也概括道：「林家實沒了人口，縱有也是極遠的。族中也都不在蘇州住，各省流寓不定。」（第五十七回）足見林家的困境完全不在於家世，而繫乎人丁過分單薄、後繼無人，注定一門滅絕，黛玉自謂「原は無依無靠投奔了來的」（第四十五回）也必須就此理解。在此景況之下，喪母後的黛玉如果留在本家，唯一可以依恃的父親又公職忙碌、無暇內顧，實質上等同於舉目無親的孤兒，攸關其成長所需的「母教」更是完全欠缺，並非閨秀的養育之道，也增添為父者的後顧之憂。因此當林如海以此勸促黛玉離去時，不忍父親操心的黛玉才含淚拜別。

²⁹ 第二回謂：林如海「今只有嫡妻賈氏，生得一女，乳名黛玉，年方五歲。夫妻無子，故愛如珍寶，且又見他聰明清秀，便也欲使他讀書識得幾個字，不過假充養子之意，聊解膝下荒涼之嘆。……因聞得鹺政欲聘一西賓，雨村便相托友力，謀了進去，且作安身之計。……堪堪又是一載的光陰，誰知女學生之母賈氏夫人一疾而終。女學生侍湯奉藥，守喪盡哀，遂又將辭館別圖。林如海意欲令女守制讀書，故又將他留下。」據此可推算出大約六歲。

步出林家大門之後，黛玉展開她一生中唯一的一次長途旅程，從揚州林家到北京賈府的這段南北大遷徙，自是意義重大。其完整的行程乃是：

黛玉聽了，方洒淚拜別，隨了奶娘及榮府幾個老婦人登舟而去。兩村另有一隻船，帶兩個小童，依附黛玉而行。……且說黛玉自那日棄舟登岸時，便有榮國府打發了轎子並拉行李的車輛久候了。……自上了轎，進入城中，從紗窗向外瞧了一瞧，其街市之繁華，人烟之阜盛，自與別處不同。又行了半日，忽見街北蹲着兩個大石獅子，三間獸頭大門，門前列坐着十來個華冠麗服之人。正門却不開，只有東西兩角門有人出入。正門之上有一匾，匾上大書「敕造寧國府」五個大字。黛玉想道：這必是外祖之長房了。想着，又往西行，不多遠，照樣也是三間大門，方是榮國府了。却不進正門，只進了西邊角門。
(第三回)

就此，兩地之間的交通方式是由水路的船隻、陸路的車轎先後接駁，最後抵達賈府門前。就最後一道入門關卡而言，其車轎之所以由「角門」入府，實乃王府貴族的大家規範所致。末代睿親王之子金寄水指出：「王府的建造形制，中路一律相同，……如下：親王府門五間，郡王府門三間，又稱宮門（均係坐北朝南），……府門東西各有角門一間，均叫阿司門，供人們出入。府門外有石獅、燈柱、拴馬樁和轆轤木（古人稱行馬）等設施。」³⁰衡諸黛玉在轎中透窗所見的府外景觀，「兩個大石獅子，三間獸頭大門」正反映了郡王府的規模，與寧、榮二公當初受封為八旗世爵中最高的「一等公」，適可符應。特別應該注意的是「府門東西各有角門一間，……供人們出入」幾句，這是因為「王府的府門是終年不開的，人來人往都走角門。但是，一到王府主要成員結婚那天，府門必須大開，只有知其王府禮制者，能看出府中是在辦喜事。

³⁰ 金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》，「第1章：〈概述〉」，頁8-9。固然金寄水之所見所聞，主要是民國成立後1911至1924年間的狀貌，然而，此時不僅「小朝廷」猶在，王府亦未完全解體，一切力圖率由舊章，以此等特殊階級的制度規模與生活運作，若非大幅改變，約略還是延續著過去的常態而大同小異，猶如民國以前歷代的世家大族之間也找得到一些不同處，但這並無礙於其主要架構與意識形態的共通性與延續性；而代代相沿下來的家族傳聞與運作方式，更是對清代貴族世家的如實反映，可以視為該階級生活與思想感受身歷目睹的第一手見證，對於我們了解《紅樓夢》具有很大的價值。

但是，賓客車輛依舊出入角門。」³¹此乃何以黛玉的車駕「却不進正門，只進了西邊角門」的原因。如果了解這是王府大家的禮制使然，便不會將此一現象誤解為黛玉受到賈府輕視虧待，而得出謬以千里的推論。

誠然，進入角門的黛玉跨出了幼年喪母失怙的孤絕處境，於賈府「依傍外祖母及舅氏姊妹」後，黛玉的人生豐富圓滿了起來，不僅銜接了六歲前的時光，甚且有所過之。第四回說：「今黛玉雖客寄於斯，日有這般姐妹相伴，除老父外，餘者也都無庸慮及了。」清楚說明除父親缺席的遺憾之外，其他的生命需求都填滿無遺，親情、友情乃至愛情周身盈溢，而這些情感又多源自於「母愛」的替代性補償，連寶、黛之間的「還淚」情緣也隱然具備了「母子情結」。寶玉對待黛玉總是如同母親般的慷慨、寬容、照護，所謂：「當初姑娘來了，那不是我陪着頑笑？憑我心愛的，姑娘要，就拿去；我愛吃的，聽見姑娘也愛吃，連忙乾乾淨淨收着等姑娘吃。……丫頭們想不到的，我怕姑娘生氣，我替丫頭們想到了。」（第二十八回）只問付出，無微不至，毋怪乎 Jeanne Konecny 即認為：「她的全部關於愛的想法，都源於母愛，……我們也可以假定她對寶玉的愛也是源於對母愛的需要。」³²從黛玉之多心歪派總是取得寶玉百般容讓的回應，確實帶有類似親子互動的單向成分，參考佛洛姆（Erich Fromm, 1900-1980）所指出的：母親的愛是對兒童的生命和需要的無條件的肯定³³，寶玉所給予黛玉者正是源源不斷的安全感，以及一種無條件的肯定。

就此可以說，黛玉的入府體現出一種「回歸母體」（regressus ad uterum）的象徵意義，而這層意義又肇始於黛玉出發之後的整個行旅過程，前後一以貫之。

三、船與轎：母體復歸的搖籃

在永生神話中，「回歸母體」乃是傳播最廣的主題，也就是返回創造的本源或象

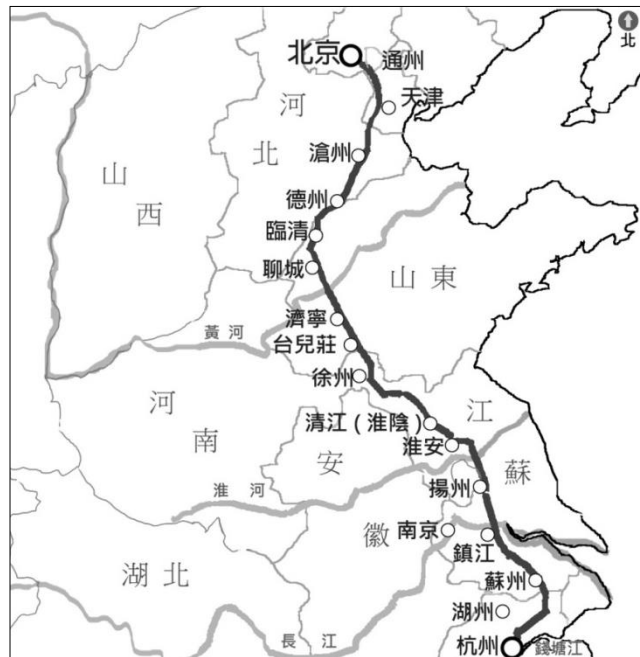
³¹ 金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》，「第3章：〈禮儀〉」，頁163。

³² 引自〔美〕裔錦聲：《紅樓夢：愛的寓言》（北京：北京大學出版社，2000），頁56。

³³ 〔德〕佛洛姆著，孟祥森譯：《愛的藝術》（臺北：志文出版社，1984），頁63-64。

徵生命之源的子宮，主要是體現為地母崇拜，尤其在喪葬活動上最為明顯。³⁴作為一種人類基本的心理反應，「回歸母體」主題並不是初民的專利，也不僅限於神話故事，實際上一直到今天，「回歸母體」主題都還普遍存在於各種文化藝術中，以形形色色的許多變化，巧妙表達出人們尋求保護撫慰以及療傷止痛的心理需要。最值得注意的是，就在黛玉動身以迄賈府的旅程中，即已處處隱含著「回歸母體」的深層象徵，並一脈延伸到此後的府中生涯。

從前引第三回的描述可知，啓程前黛玉身在揚州，到達賈府的主要路線是水路，並且一上岸便是賈府所在的城市，接著乘轎而行，直抵目的地。林如海既言「都中家岳母」，於賈雨村與冷子興的交談中，提到賈家時也都說是「都中」，最後完成旅程時亦云「有日到了都中，進入神京」，加上回目所擬的〈林黛玉拋父進京都〉，則賈府所在確是北京。則兩地之間的水路交通，應是元朝所開通的北起北京通州、南到杭州的京杭大運河。



京杭大運河路線圖³⁵

³⁴ 參〔美〕馬麗加·金芭塔絲著，德克斯特主編，葉舒憲等譯：《活著的女神》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），「第3章：〈墳墓與子宮〉」，頁60-79。

³⁵ 本圖片由國立臺灣大學開放式課程（繪圖手：張立賢小姐）授權使用。

南北銜接的京杭大運河於清代已成為皇帝東巡與南巡的主要御道，故能單憑水路而至；且因林如海為欽差大臣，岳家又是封爵世襲的國勳門第，黛玉所乘者應為官船，沿途可以獲得官紳士庶所給予的避讓與禮遇³⁶，一路暢通無阻，但從揚州到北京的直線距離長達 1228 公里，大運河總長近 1800 公里，扣除杭州到鎮江的江南運河段 330 公里，自揚州啓程後仍大約有 1400 公里之遙（參附圖），非一朝一夕可到。而小說中並未提到船行多久，僅曰「擇了出月初二日小女入都」、「有日到了都中」，從「出月初二日」出發之後的「有日」究竟是幾天，並不確定；即使以「水流湍急，時速可達每小時 3 英里」³⁷的船速、且日夜兼程計算，一天最多行進 115 公里，全程至少約需 12 天以上；若是日航夜泊，天數更須倍增，達二十多天³⁸，以黛玉的柔弱多病，又兼喪母之痛哀毀過度、身體方癒的情況，是否禁得起連日水浪的顛簸，實大有疑問。既然整個過程中未曾提及黛玉有任何的勞頓不適，則此行無論旅程多久，理應都是舒緩平靜、順利穩妥，符合黛玉入府乃「回歸母體」的本質。

更進一步言之，在神話學中，船隻的接引本身就具有母體回歸的象徵意義。埃利希·諾伊曼（Erich Neumann, 1905-1960）指出：

從被棄英雄嬰兒的神話中，我們了解了作為搖籃和小床的船象徵³⁹，同保存生命的諾亞方舟象徵一樣，它屬於女性容器象徵。下面的話證實了這一點：「『船』這個詞在較早的用法中也意謂著容器或盤碟。安置於火爐或烤箱中的水容器稱作『船』則是這一用法的遺留。」⁴⁰在許多語言裡，容器和船是

³⁶ 參李長莉等：《中國近代社會生活史（1840-1949）》（北京：中國社會科學出版社，2015），「第 1 章：〈清代傳統社會生活流變〉」。

³⁷ 〔英〕懷特／文，托馬斯·阿魯姆／圖，劉佳、馬靜譯：〈逆水行舟千帆過——京杭大運河〉，《清帝國圖記——古代中國的風景、建築與社會生活》（天津：天津教育出版社，2011），頁 108。

³⁸ 參照第四十八回香菱所追憶：「我們那年上京來，那日下晚便灣住船，岸上又沒有人，只有幾棵樹，遠遠的幾家人家作晚飯，那個烟竟是碧青，連雲直上。誰知我昨天晚上讀了這兩句，倒像我又到了那個地方去了。」可見薛府舉家來到賈府時，也是循水路而行，從南京走長江到達鎮江，即可銜接京杭大運河；路程中則夜泊港灣，並非日夜兼行，黛玉之旅亦應如此，據之核算其時程便須多上一倍。此外，第四十九回又寫到：「邢夫人之兄嫂帶了女兒岫烟進京來投邢夫人的，可巧鳳姐之兄王仁也正進京，兩親家一處打幫來了。走至半路泊船時，正遇見李執之寡孀帶着兩個女兒——大名李紋，次名李綺——也上京。」也反映出同一現象。

³⁹ 原注——參閱蘭克：《英雄誕生神話》，和《意識的起源與歷史》，頁 175。

⁴⁰ 原注——克盧格：《德語語源學辭典》。

相同的。⁴¹

確實，在英文裡 *vessel* 這個字既是容器也是船舶，而在中文裡亦有此義，《說文解字》云：「船，舟也。」參照同屬「舟」部的「俞」字，許慎釋曰：「空中木爲舟也。」⁴²「空中木」既顯示其為木頭中間挖空的容器之狀，由此所致的裝載功能更為「船」的主要價值所在，同樣都含蘊容器的象徵。黛玉乘著這艘賈府派來接她的船隻，便猶如一個被母親拋棄的嬰兒又回到搖籃和小床，重新領受母親懷抱的撫慰與照養，因此單單這一趟行船的過程本身，即反映了回歸母體時被羊水包覆的平穩安適，並連貫到入府後獲得百般嬌寵的結果（參下文）。不僅如此，俄國民俗學家弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普（Vladimir Yakovlevich Propp, 1895-1970）在探討民間傳說中「供載運用的帆船」時，也特別提到「主人公被裝在沉入水中的桶裡、大船或舢舨裡的母題」，具有另一層次的象徵意義：

裝在桶裡的主人公的母題與主人公在魚腹中的母題相似，而且是由後者脫胎而來。……姑娘寄身樹木裡、栖身樹上、置身棺材中，都是處於暫死狀態，這與在動物腹中逗留是一致的。我們還記得，這種在動物腹中的逗留是成婚的條件，也常常是獲得權力的條件。從這個觀點出發，重新審視摩西（他後來成為其民族的領袖和拯救者）乘籃子漂浮的經歷及薩爾衮王那著名的自傳（公元前 2600 年）是件頗有意思的事。⁴³

換言之，搭船隻、乘籃子、放進蘆葦盒都屬於「裝在桶裡」的類型，而「裝在桶裡的主人公」不只是回歸母體，領受溫暖、安全、保護的身心撫慰，同時也預示得以獲取現實界的權力。果然，自揚州乘舟而來的兩個人雙雙都「獲得權力」：當時「另有一隻船，帶兩個小童，依附黛玉而行」的賈雨村，在前有林如海「正思向蒙訓教之恩未經酬報，遇此機會，豈有不盡心圖報之理。……已修下薦書一封，轉托內兄

⁴¹ 〔德〕埃利希·諾伊曼著，李以洪譯：《大母神——原型分析》（北京：東方出版社，1998），「第 13 章：〈植物女神〉」，頁 264。

⁴² 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：天工書局，1996），〈八篇下〉，頁 403。

⁴³ 〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，施用勤校：《神奇故事的歷史根源》，「第 7 章：〈火焰河畔〉」，頁 314-315、317。薩爾衮王自稱被母親祕密生下後，即放進一個蘆葦編的盒子裡，以膠泥封口後便交給了河水，普羅普指出這是薩爾衮王的偉大之始，不亞於接下來對其出征和種種偉績的吹噓，以證明他為王的權力。

務為周全協佐」的極力薦舉，後有賈政「因此優待雨村，更又不同，便竭力內中協助。題奏之日，輕輕謀了一個復職候缺」的情況下，不上兩個月，便謀補了金陵應天府缺，即回目所謂的〈賈雨村夤緣復舊職〉。連一隨扈的陌生人都因為妹婿的轉介而盡心竭力，何況主船上的林黛玉乃是其血脈相連的親生嬌女、掌上明珠？

因此，「到了都中，進入神京」的這一段描述，尚包括船抵通州之後改換陸運的過程，也清楚顯示兩者的等級差異。通州府距離北京 12 英里⁴⁴，相當於 19.2 公里，賈雨村是下船後自行前往賈府，「先整了衣冠，帶了小童，拿着宗侄的名帖，至榮府門前投了」，路上若非步行，便應如賈芹到鐵檻寺掌理小和尚事務時，乃「僱了大腳驢，自己騎上；又僱了幾輛車」（第二十三回），相較之下，主船上的嬌客更受到禮遇備至：「黛玉自那日棄舟登岸時，便有榮國府打發了轎子並拉行李的車輛久候了。」由於自明代以來，轎子已經不只是一種交通工具，而是意謂著崇高的身分階級，轎子在宋代出現以後，漸漸地取代了騎馬的地位，而在南宋曾流行一時，上層階級常以之為代步的工具；明朝中期以後又復興乘轎的風氣，並且持續到清代，必須說，「轎子本身與乘轎的行為，在明代已發展成為一種具有社會、政治與文化的象徵，其實也就是權力的象徵」。⁴⁵則轎子的接引更是繼主船之後禮遇的進一步延伸，也是「船」的象徵意義的承續，船和轎恰恰都是由木料製作而成，置身其中的黛玉正是「裝在桶裡的主人公」，到了講究倫理的賈府之後，隨著長輩之愛而來的便是至高的地位與權力。

誠然，來到賈府的黛玉兼具了祖孫之親與為客之尊，雖然孤身一人，卻是不折不扣的寵兒。試看黛玉進入賈府後，先是以遠來貴客的身分獲得闔家上下內眷的出席迎接，嫡系的三春姊妹也都因為「今日遠客才來，可以不必上學去了」，以一並非誥命貴婦的幼女而言，此番待遇堪稱無比尊榮。接著第一次用餐時，其座位的安排乃是在「左邊第一張椅上」：

⁴⁴ 〔英〕懷特／文，托馬斯·阿魯姆／圖，劉佳、馬靜譯：《清帝國圖記——古代中國的風景、建築與社會生活》，頁 98。

⁴⁵ 巫仁恕：《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》（臺北：聯經出版公司，2007），「第 2 章：〈消費與權力象徵——以乘轎文化為例〉」，頁 115。

賈母正面榻上獨坐，兩邊四張空椅，熙鳳忙拉了黛玉在左邊第一張椅上坐了。黛玉十分推讓。賈母笑道：「你舅母你嫂子們不在這裏吃飯。你是客，原應如此坐的。」黛玉方告了座，坐了。賈母命王夫人坐了，迎春姊妹三個告了座方上來。迎春便坐右手第一，探春左第二，惜春右第二。……李、鳳二人立於案旁佈讓。

黛玉之所以「十分推讓」，便是因為該座位「十分崇隆」，乃僅次於賈母的大位，知禮守分的晚輩自不敢逾越分際。學者曾約略地談到：

事實上，各種傳統儀禮都是要按男左女右，輩份親疏，依次排列。……平時吃飯坐席，左上方為上席，一般婦女是不能坐的。⁴⁶

所謂「左上方」，依據常情指的是廳堂左方最近內壁的位置，也就是專屬男主人的大位。⁴⁷而在只有內幃女眷的情況下，此一上席乃成為客座所在，林黛玉初來乍到之時，便在鳳姐的引導、賈母的指派之下登上了尊位，其貴勢也從此確立無疑。

更有甚者，首次見面的賈母當場兩度將她摟入懷中，此一現代司空見慣的肢體動作，在尊卑嚴明的簪纓世家中，卻帶有除親密之外的其他意義，亦即榮寵地位的表徵。在小說中，會被賈母摟入懷中者，只有寶玉一人，另外僅有一次是為了逃避賈璉持劍追殺的鳳姐（第四十四回），而此二者都是最得賈母寵愛的人中龍鳳；並且除摟入懷中，從鳳姐「携着黛玉的手，上下細細打諒了一回，仍送至賈母身邊坐下」，可見黛玉的座位還直接依偎著賈母，同樣地，這在講究座位倫理的賈府中，更是與賈母平起平坐的尊榮大位。這些細節便等於宣示了初至賈府的黛玉是賈母的心頭寵兒，堪比寶玉與鳳姐，爾後黛玉在賈家的安頓也誠然完全比照寶玉，所謂：

• 如今且說林黛玉自在榮府以來，賈母萬般憐愛，寢食起居，一如寶玉，迎春、探春、惜春三個親孫女倒且靠後。（第五回）

• 近日賈母說孫女兒們太多了，一處擠着倒不方便，只留寶玉黛玉二人這邊解悶，却將迎、探、惜三人移到王夫人這邊房後三間小抱廈內居住，令李紈

⁴⁶ 王慶淑：《中國傳統習俗中的性別歧視》（北京：北京大學出版社，1995），頁118-119。

⁴⁷ 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究：以三禮為中心》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997），頁163。

陪伴照管。(第七回)

從此以後，處處可見賈母這位大家長以各種行動展示出這位外孫女的與眾不同，例如她可以因寶玉生氣、黛玉中暑，便執意不去打醮祈福的清虛觀，並為了寶、黛不和而抱怨哭了（第二十九回）；又會出於「怕他勞碌着了」的理由，而一直縱容黛玉的懶於針線女紅（第三十二回）；當大家湊分子替鳳姐慶生時，這位老祖宗除自己出資的二十兩之外，「又有林妹妹寶兄弟的兩分子」（第四十三回）；用飯時更特別賞賜，指著「這一碗笋和這一盤風醃果子狸給顰兒寶玉兩個吃去」（第七十五回）；當元宵節放炮仗時，還出現「林黛玉稟氣柔弱，不禁畢駁之聲，賈母便摟他在懷中」（第五十四回）此獨鍾一人的景象，一體憐愛守護的地位不言可喻。此外，賈母還將看顧黛玉的責任擴大到身邊眾人身上，既特別叮囑史湘雲別讓寶、黛二人多吃螃蟹，以免影響健康（第三十八回），還千叮萬囑薛姨媽照管黛玉，以致看到黛玉與薛氏母女親如母子手足的膠漆之情，而感到十分喜悅放心（第五十八回），至於親自探視疾病，則老早就成為理所當然的例行工作。如是種種，都是自黛玉入府伊始即一脈直下的連貫反應。

不僅如此，回到黛玉初臨榮府的場景進一步觀之，黛玉在拜見賈母之後，接著依禮分別拜見母舅，首先是王夫人。當到了東廊三間小正房內時，黛玉所見的是：

正房炕上橫設一張炕桌，桌上磊着書籍茶具，靠東壁面西設着半舊的青緞靠背引枕。王夫人却坐在西邊下首，……見黛玉來了，便往東讓。黛玉心中料定這是賈政之位。因見挨炕一溜三張椅子上，……黛玉便向椅上坐了。王夫人再四携他上炕，他方挨王夫人坐了。

可見黛玉仍然謹守晚輩的分寸，只敢坐在低一等的椅子上⁴⁸，而王夫人則打破尊卑，再四讓她上炕與自己平起平坐，這顯然是順著賈母的心意給予非凡的特權，並隱隱然是一種建立母女關係的表示。參照第二十五回王夫人也讓庶子賈環在其炕上同坐

⁴⁸ 學者已發現「炕一椅一腳踏一侍立」的倫理位序，見關華山：《「紅樓夢」中的建築研究》（臺北：境與象出版社，1988），頁199-201；雖然忽略了「小杌」這一層級，但這並不影響對此段情節的意義判斷。更完整的坐位等差應是「炕一椅一小杌一腳踏一站立」，參歐麗娟：〈由屋舍、方位、席次論《紅樓夢》中榮寧府宅的空間文化〉，《思與言》48：1（2010.3），頁5-53。

抄寫佛經，接著寶玉一放學進門便滾入王夫人懷裡，可見座位的親近一體是親子之情的具體化，也正因為座位的尊榮提升，讓賈環感到「得意」而作威作福⁴⁹，並且在近距離的情況下有機可趁，欲以熱蠟油燙瞎寶玉的眼睛，則從座位倫理學而言，王夫人也是一開始便以女兒看待黛玉。⁵⁰更有甚者，黛玉後來也認王夫人之親妹薛姨媽為母，與寶釵以姊妹相稱，追蹤躡跡，此一擬親緣關係的建立可以說是自一開始便建立起來的。

這樣時時與寶玉相提並論，乃至被聯名直呼「兩個玉兒」（第四十回）的待遇，在一個成長中的少女心靈上烙下或隱或顯的優越感或特權意識，本是極其必然；並且嚴格地說，黛玉來到賈府後只有「依傍」的母愛，而缺乏「教育」的母教，所謂：

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。（第四十五回）

符應了脂硯齋所言「黛玉乃賈母溺愛之人也」⁵¹，連黛玉自己都清楚意識到導因何在，親口提供了中肯的表述，她對寶釵嘆道：

往日竟是我錯了，實在誤到如今。細細算來，我母親去世的早，又無姊妹兄弟，我長了今年十五歲，竟沒一個人像你前日的話教導我。怨不得雲丫頭說你好。（第四十五回）

這便清楚顯示了黛玉入府後，所獲得者全為寵溺的母愛，一無訓育的母教，自六歲起「上無親母教養」的失教狀態竟一直延續迄今。尤其當元妃諭令眾釵遷入大觀園時（第二十三回），黛玉更順勢進一步擇優先選，住進最尊榮顯要的瀟湘館，可以說是母體復歸的進一步深化。

單單以大觀園而言，元妃的諭令既是「命寶釵等只管在園中居住，不可禁約封錮」，則此處便是以少女自身為意志主體的生活樂園，猶如湘雲提點新客寶琴時所言：「你除了在老太太跟前，就在園裏來，這兩處只管頑笑吃喝。」（第四十九回）已證

⁴⁹ 對於賈環的拿腔作勢，脂硯齋夾批云：「小人乍得意者齊來一玩。」甲戌本第二十五回，頁 479。

⁵⁰ 詳參歐麗娟：《大觀紅樓（母神卷）》（臺北：臺灣大學出版中心，2015），「第 5 章：〈王夫人：給予「第二次出生」的雙重母親〉」，頁 294-295。

⁵¹ 庚辰本第二十二回批語，頁 430。

大觀園的場所精神（Genius Loci, the spirit of place）⁵²乃是一自由率性的母性空間，給予園中人最大程度的包覆、容納、安養，其中可供棲息住宿的屋舍更是提供安慰和凝聚私密感的庇護軸心，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」的結合為一。⁵³因此迎春出嫁後歸寧的心願便是：「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。」（第八十回）排名殿後的紫菱洲尚且如此，何況元妃省親時正式遊園的第一站瀟湘館？既然「這是第一處行幸之處，必須頌聖方可」，故最初的命名是「有鳳來儀」（第十七回），堪稱為全園區的「第一處」，並且這也是皇妃最喜愛的處所，元春自云：「此中『瀟湘館』、『蘅蕪苑』二處，我所極愛，次之『怡紅院』、『浣葛山莊』，此四大處，必得別有章句題詠方妙。」（第十八回）其重要性可想而知。如此一來，黛玉的優選特權與實際入住更形同獲得更大程度的包覆、容受，是為母體復歸的進一步深化。

這類現實生活中的特權便使得黛玉一直到十五歲都是「禁不得一些委屈」，以致「我長了今年十五歲，竟沒一個人像你前日的話教導我」，由此乃構成林黛玉性格上率性任真的鮮明特質。則率性任真的性格特質，作為讀者對黛玉所最熟悉的一面，實與此一環境條件密不可分，甚且應該說，這才是黛玉釀成率性任真之性格的主要原因；率性任真之性情既是出於缺乏母教的結果，便不是以「人格價值」的範疇受到褒揚，毋寧說，小說家犀利地掌握了成長環境對一個人性格的深刻影響，並生動地呈現個體在這個特殊狀態中的「人格特質」。

在此一階段裡，黛玉猶如半浸潤於「母性空間」（chora）之中，重溫母親懷中那種沒有責任、無憂無慮的生活——在那種生活裡還保存著許多動物時代朦朧的記憶，沒有「你應該」、「你不能」的清規戒律，一切都自然而然地發生，讓人隨心所

⁵² 參〔挪〕諾伯舒茲著，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）。

⁵³ 〔法〕加斯東·巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化事業公司，2003），頁114-115。

欲。⁵⁴也確實，黛玉在這個階段的生活裡相對地沒有疆界、沒有人我之分，可以憑感覺與本能地無所顧忌，因此減低了「禮儀」——人與人之間恰當的對應之道——的作用效度，往往在「也只瞧我高興罷了」（第十七回）的情況下，展現出諸般如「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）、擲香串詩稿（第十六回、第十八回、第三十七回）、「蹬着門檻子」（第二十八回）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。⁵⁵尤其特殊的是，就羅勃·布萊所言：「毛髮代表的不僅是接近動物性，也代表了所有溫血動物的特性。冷血動物如爬蟲類，並沒有毛髮，所以毛髮代表了哺乳類動物特有的熱烈天性，例如暴怒、衝動、情緒化、凶猛、善妒等等。」⁵⁶衡諸整部小說中的眾姝們，「撥弄鬢髮」之舉不但僅見於黛玉身上，也只見諸黛玉的此一時期中，如第十九回的「一面理鬢」、第二十六回的「一面抬手整理鬢髮」、第四十二回的「兩鬢略鬆了些，……對鏡抿了兩抿」等等，而這個階段的黛玉確實往往表現出衝動、情緒化、善妒的心理特質，極其微妙地顯示其自然率性的狀態。

從而愛寵（coddling）勝過於管束（discipline）的結果，以致黛玉來到賈府之初原本即具有的「心機」、「權變」⁵⁷逐漸因為失去功能性而鈍化、退化乃至消解，代

⁵⁴ Carl G. Jung, *The Collected Work of C. G. Jung* (Princeton: Princeton University Press, 1967), Volume 9. Part 5, p.235. 引自〔美〕楊瑞：〈《聊齋誌異》中的母親原型〉，《文史哲》1（1997），頁90。

⁵⁵ 此段詳參歐麗娟：〈林黛玉前期性格論——「真」與「率」的辨析與「個人主義」的反思〉，《臺大文史哲學報》76（2012.5），頁229-264。小說中除下階奴婢（如第二十八回）之外，口出「放屁」之粗話者，僅有王夫人（第二十八回）、王熙鳳（第七回、第十六回、第六十七回）、史湘雲（第三十一回），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（第七回、第二十三回、第四十四回、第六十八回），又有「蹬著門檻子拿耳挖子剔牙」（第二十八回）之行止，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，則更只有晴雯口斥「別放謔屁」（第七十三回）一例，可與林黛玉之例並觀。

⁵⁶ 參〔美〕羅勃·布萊著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》，「第2章」，頁69-70。

⁵⁷ 對於第三回黛玉初至榮國府的種種言行表現，脂硯齋處處提點：「寫黛玉自幼之心機」、「黛玉之心機眼力」、「行權達變」，分見甲戌本，頁60、71；王府本，頁80。

之以「返童」的現象，展現出兒童所具有的自我中心——即兒童把注意力集中在自己觀點和自己動作上的現象⁵⁸；她之所以偏執於主觀的感傷情緒中，無法客觀地看待自己，也和這種心理狀態有關。

四、樹林：成年禮儀式的場所

但是，成長是人類生命中的必然，不同的社會以不同形式的成年禮儀式，引領其成員跨出童年階段，完成人格的成熟發展，並順利與社會銜接。⁵⁹除了較原始的初民社群能保有單一的、明確的儀式形態，複雜得多的文明社會則往往變化多端，形成各種具體的個別案例，必須經過細緻的辨析始能透顯出其中的成長意義；不同的人也會遭逢不同的機遇，而獲得身心的突破性進展，從一個孩童轉變為社會性的成人，進行社會文化價值系統的世代傳承。

《紅樓夢》文本中的諸多證據表明，黛玉的性格表現確實具有前後期的大幅轉變⁶⁰，但這並非如現代學者所慣常主張的，是小說家在對新文化的茫然、對舊文化的依戀之下，以無望的心情所作的無可奈何的安排，並時時對黛玉的回歸給予批評⁶¹；恰恰相反，這是每一個青少年都必然要面對的前進模式，也是任何一個社會都必然具備的調適功能。所謂的「新／舊」文化實為現代視野所建構的後設對比，對「新／舊」兩方的優劣取捨則是現代價值觀所虛擬的假議題，猶如法國哲學家沙特

⁵⁸ 「自我中心」是皮亞傑（Jean Paul Piaget, 1896-1980）在兒童心理學上的重大發現，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。參林泳海：《兒童教育心理學》（北京：商務印書館，2006），頁 66-67。

⁵⁹ 有學者認為，現代社會便是因為缺乏明確的成年禮儀式，或未能儀式化青少年的成長經驗，以致增加其過渡的艱難，甚至無法達到社會所需的成熟。參徐丹：《傾空的器皿：成年儀式與歐美文學中的成長主題》（上海：上海三聯書店，2008），「第 1 章：〈成長的過程〉」，頁 175。

⁶⁰ 此說最早見諸周蕙：〈林黛玉別論〉，《文學遺產》3（1988.6），頁 86-94。

⁶¹ 見馬建華：〈一個封建傳統的回歸者——林黛玉性格之我見〉，《紅樓夢學刊》83（1999.1），頁 103-115。此說乃囿於「反傳統」之意識形態所致的推衍，恐怕不能成立。

(Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 所體認的：「我們都是歷史中的人」，是歷史進程中的行動者，而不是回顧歷史構建制度合理性的思考者，因此：

我們不得不滿足於盲目地鍛造我們的歷史，一天一天地從所有選項中選擇當下看起來是最好的一個。(We are obliged to be satisfied with *forging* our history blindly, one day at a time, choosing from all the options the one which seems best to us at present.)⁶²

曹雪芹又何嘗不然？「新文化」的意識恐怕是無中生有；更嚴重的是，在「新文化／進步」、「舊文化／腐朽」的對立觀之下，以致忽略了寵兒的任性屬於人類社會不分新舊的常見狀況，而誤把兒童式的率性自為貼上「新文化」的標籤當作一種價值追求，把社會化的成熟錯以為「舊文化」的回歸。事實上，猶如拉爾夫·林頓(Ralph Linton, 1893-1953) 所指出：社會有一定的功能，是作為一個整體行動的，「既作為一個社會成員，就得或多或少的犧牲個人一些自由，不管限制多微小，那都是社會有意賦予的。所謂自由社會並非成員可以為所欲為的社會。它們只是些鼓勵其成員循社會所接受的途徑表達個性的社會。」⁶³即使在現代意義的新文化中，也不可能將自幼至長沒有受過相關教導、不受當代社會規範限制的自然率性等同於超越時代的革命性作為，給予人格價值上的肯定，何況每個社會對其成員的自由與個性所接受的表達途徑並不相同，傳統社會自有其所界定的範圍，不應以包括現代意識在內的其他標準加以否定。

曹雪芹既是在他的文化世界裡書寫各個青少年男女的成長情狀，其筆下林黛玉的轉變與其說是「封建傳統的回歸」，不如說是從兒童步入成年的正規成長過程，而第四十二回〈蘅蕪君蘭言解疑癖〉至第四十五回〈金蘭契互剖金蘭語〉正是黛玉性格出現前、後期變化的分水嶺。黛玉從率性而為的自我中心大幅轉向正統閨秀的關鍵，就在於寶釵的啓蒙點撥，寶釵的「蘭言」延續而為黛玉的「金蘭語」，說話主體

⁶² Jean-Paul Sartre, "The Nationalization of Literature," in *What is Literature? And Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p.278. 筆者自行翻譯。

⁶³ 〔美〕拉爾夫·林頓著，于閏梅、陶學晶譯：《人格的文化背景：社會、文化與個體關係之研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2007）；此處根據〔美〕R. 林吞著，缺譯者：《人格的文化背景》（臺北：萬年青書廊，出版年不詳），〈個人·社會·文化〉，頁22。

從寶釵變成了黛玉，更雙向交流形成了「金蘭契互剖」的肝膽相照，是為黛玉爾後之大幅轉變的開端，兩回回目中再三皴染強調的「蘭言」、「金蘭契」、「金蘭語」，輻輳於一個「蘭」字，在在肯認這是有關一個少女成長的正面書寫。其中，黛玉一連五個「竟」字⁶⁴，更清楚表現出一種跳躍式的精神頓悟（epiphany），而精神頓悟正是成長小說的一個典型特徵，顯示主人公在探索的過程中，突然獲得對人、社會等的一種真理性認識，產生了人生觀和世界觀的根本轉變⁶⁵；這種啓蒙後豁然明白的狀態，正屬於莫迪凱·馬科斯（Mordecai Marcus）所歸類的「決定性啓悟」（decisive initiation）⁶⁶，由此展開了自我與社會關係的調整，也合乎莫迪凱·馬科斯所定義的「成長」：

成長小說展示的是年輕主人公經歷了某種切膚之痛的事件之後，或改變了原有的世界觀，或改變了自己的性格，或兩者兼有；這種改變使他擺脫了童年的天真，並最終把他引向了一個真實而複雜的成人世界。在成長小說中，儀式本身可有可無，但必須有證據顯示這種變化對主人公會產生永久的影響。⁶⁷

故誠可以將這段情節視為黛玉的成年儀式。⁶⁸既然「在儀式性空間裡的男女，會認識他們體內原先不自知的另一個自我」⁶⁹，並且在成年儀式中，「知識不是在強制性的社會儀式中賦予，而必須去追尋；並且一旦獲得，還必須化為行動」⁷⁰，則黛玉

⁶⁴ 包括：「竟大感激你」、「往日竟是我錯了」、「竟沒一個人像你前日的話教導我」、「你竟不介意」、「可知我竟自誤了」。

⁶⁵ 孫勝忠：《美國成長小說藝術與文化表達研究》（合肥：安徽人民出版社，2008），頁296、312。

⁶⁶ 除此之外，另兩類啓悟包括：「暫覺性的啓悟」（tentative initiation），因為受限於經歷及年紀，以致嘗試性的經驗只將之領到成熟的門檻，重點在心理的震撼卻未得啓悟；「未完成的啓悟」（uncompleted initiation），雖被引入成熟之門，卻茫然不知如何去應對。Mordecai Marcus, "What Is an Initiation Story?" in *The Young Man in American Literature: The Initiation Theme*, ed. William Coyle William Coyle. (New York: The Odyssey Press, 1969), p.32.

⁶⁷ 同上。譯文見芮渝萍：《美國成長小說研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），「第1章：〈成長小說概述〉」，頁5-6。

⁶⁸ 詳參歐麗娟：〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格轉化〉，《漢學研究》20：1（2002.6），頁221-252。

⁶⁹ 〔美〕羅勃·布萊著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》，「第7章」，頁255。

⁷⁰ 〔加〕查爾斯·W·埃克特著，潘國慶譯：〈忒勒瑪科斯故事中的入會儀式母題〉，收入〔美〕約翰·薩克雷編，潘國慶等譯：《神話與文學》（上海：上海文藝出版社，1995），頁202。

後來的言行舉止迴不與前期相伴的真正原因，正是在於發現另一個自我⁷¹後，對「蘭言」的付諸行動，由此乃成為一個動態人物（Dynamic character）。

還值得注意的是，細究這兩段攸關黛玉成長之關鍵性情節的所在地，〈蘅蕪君蘭言解疑癖〉的場景是在蘅蕪苑，〈金蘭契互剖金蘭語〉則是發生於瀟湘館，都位處花樹繁茂的大觀園中，恰恰切合俄國民俗學家普羅普所指出的，成年禮儀式與樹林的關係密切，可謂牢不可破：

為什麼在全世界，在所有舉行這一儀式的地方，儀式總是要在樹林裡或灌木叢中舉行呢？……材料表明的是：樹林環繞著另一個王國，一條通往另一個世界的道路從樹林中穿過。⁷²

確實，正在大觀園兒女喁喁的瑣細情節中，樹林裡的啓蒙儀式悄然展開，不僅促使寶玉內在成長的頓悟之一「婚姻觀啓蒙」是在大觀園中發生（見第五十八回藕官燒紙一段），黛玉唯一的一次成年禮儀式也同樣是在大觀園中舉行，微妙地回應了此一普遍的人類文化現象。毋庸置疑，大觀園本身就是一座植被蓊鬱的大型園林，最主要的景觀乃是由自然及人為的山水景物，配合人工栽植的花草樹木所構成，因此在初落成時，行遊其間已處處是「穿花度柳，撫石依泉」（第十七回）的空間展布；在元妃下諭、眾姝遷入後，「園子裏還要種樹種花」（第二十四回），自然化的工程持續進行，更使得各種歇遊棲息的人工建物隱身於盎然綠意之中，觸目所及一片蒼翠。費心經營的重點景觀尚且如此，園子後邊一帶大多「是些大石頭大樹」（第六十回），帶有較大程度的野放成分，益發增添蓊蔚溷潤之氣。

⁷¹ 其實，黛玉在入府之前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，足證禮教本就是其自我的內在成分；何況華人的自我本就是一種「多元自我」（multiple self），因此，黛玉對這一個禮教自我的發現可以說是必然而然的結果。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、180-183、190-191。華人的多元自我請見 Jon Elster (Ed.), *The Multiple Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). 亦可參楊國樞、陸洛編：《中國人的自我：心理學的分析》（臺北：臺灣大學出版中心，2008），頁146-147、241。

⁷² 〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，施用勤校：《神奇故事的歷史根源》，「第3章：〈神秘的樹林〉」，頁55-57，引文見頁56。

相較於完全規範化的寧榮府宅，這座園林屬於偏離中心的邊緣之地，不僅男性止步，連賈母、王夫人等女家長都罕見蒞臨，賈母固然是「也進園子逛去，不過到一二處坐坐就回來了」（第四十二回），王夫人更是「不大來」（第七十七回），因此連晴雯都不認識，可見此處的空間性質形同城市外圍的郊區，屬於過渡禮儀模式（le schéma des rites de passage）中需要某些獨立性的「邊緣（marges）的存在」。⁷³終日在瀟湘館中吟詩洒淚的林黛玉，恰恰就是於十五歲這個標示著女性成年的及笄之齡，在樹林裡遇到啓蒙導師或曰「成長的引路人」引領她接受洗禮，打破無人教導的蒙昧狀態，踏上「一條通往另一個世界的道路」。從此由渾沌母體裡的兒童自我「去中心化」，達到了「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」⁷⁴的客體意識，走向交互主體（intersubjectivity）的成人世界，融入群體成為社會大我的一份子。

連帶地，這其實也為即將到來的婚姻作了必要的準備。普羅普對民間故事的研究指出：「授禮有時是在林中的窩棚裡或木屋裡舉行，然後被授禮者或者回家，或者就留下來住在那兒，或者搬入男人的大房子。……這三種情形故事中都有。故事中也有從林中小木屋直接回家的，但這種情況總是發生在小孩子或姑娘身上。第二種情形——結婚前在樹林裡住很久一段時間也是有的。」⁷⁵準此而言，歷經第四十二回至第四十五回的過渡儀式之後，接受授禮的黛玉依舊留下來住在瀟湘館，正反映出「結婚前在樹林裡住很久一段時間」的第二種類型，而這也符合大觀園的設立本質。

衡諸大觀園的功能性演變，最初乃是實踐君權王道的倫理空間⁷⁶，元妃的省親

⁷³ 也正是這個邊緣概念，對理解為結婚而作準備之闕限前禮儀進程的複雜性提供了導向。參〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010），「第10章：〈結論〉」，頁139。

⁷⁴ 皮亞傑認為，這是兒童任何一次的去中心化都必須獲致的成果。參林泳海：《兒童教育心理學》，頁66-67。

⁷⁵ 〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，施用勤校：《神奇故事的歷史根源》，「第4章：〈大房子〉」，頁138。

⁷⁶ 詳參歐麗娟：〈何以為「大觀」——大觀園的寓意另論〉，香港大學《東方文化》47：2（2014.12），頁1-35。

是王道的第一次體現，在元妃省親回宮後，黛玉等金釵獲准遷入大觀園居住（見第二十三回），則是王道的第二次實踐，這也使大觀園一變而為少女們的青春淨土，成為具有母性意義的樂園空間。隨著時光流逝，「婚姻」的議題不斷在少女群中涉及⁷⁷，迎春則是第一個因為結婚而搬出大觀園的姑娘，先是邢夫人「接迎春家去住兩日，以備人家相看」（第七十七回），「迎春雖尚未去，然連日也不見回來，且接連有媒人來求親：大約園中之人，不久都要散的了」（第七十八回），接連將至的密集遷離勢在必行。這樣命定的結果，從抗拒成長者如寶玉的立場來說，固然是青春的集體輓歌，但從成長儀式的角度而言，卻正是少女「結婚前在樹林裡住很久一段時間」的體現，目的是完成社會、人生的不斷更新發展。據此以觀之，大觀園便不僅是一般所以為的「反成長」心理下純真避世、抗拒塵俗的庇護所，反倒隱含了另一層次、甚至相反的意義——它是舉行成年禮的場所，而「住進大觀園」則為童少過渡為成人的一個儀式性過程，是為「成長」所準備的環節。

唯黛玉並沒有等到婚禮便夭亡於大觀園中，終身沒有正式完成女性一生最重要、也最明顯的過渡儀式（Rite of Passage）⁷⁸，大觀園成為名符其實的葬花塚。黛玉的未婚早夭執行了還淚的先天宿命，也喪失了人生發展的更多可能，然而大觀園依舊發揮了啓蒙的功能，至少在心理層次上先一步達到更新與轉化，為現實人生中社會身分的轉變做足了準備。因此，不僅在寶釵的啓蒙後，釵、黛逐漸合而為一⁷⁹，評點家二知道人甚至推測道：

黛玉之醋，心凝為醋也，因身為處女，不肯潑之於外，較熙鳳稍為蘊藉耳。

⁷⁷ 諸如：第三十二回襲人對湘雲說「前日你大喜了」，第四十九回寶琴之進京乃是為了發嫁，第五十七回接連涉及邢岫煙與薛蝌的訂親、紫鵲為黛玉所做的婚姻盤算，以及第六十三回探春所掣花籤上「必得貴婿」的讖言，等等。

⁷⁸ 所謂：「結婚便是從孩子或青春群體中過渡到成人團體，從自己氏族過渡到另外一個氏族，從一家到另一家，且通常是從一村到另一村。」參〔法〕阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》，「第7章：〈訂婚與結婚〉」，頁92。

⁷⁹ 庚辰本第四十二回脂硯齋回前總批曰：「釵玉名雖二個，人卻一身，此幻筆也。今書至三十八回時已過三分之一有餘，故寫是回，使二人合而為一。請看黛玉逝後寶釵之文字，便知余言不謬矣。」頁606。

設使天假之年，木石成為媿屬，則閨中宛若，鳳、黛齊名矣。⁸⁰

此說乍看突兀無稽，實則發人深省，衡諸第六十二回黛玉贊同探春的整頓大觀園以興利除弊，認為：「要這樣才好，咱們家裏也太花費了。我雖不管事，心裏每常閑了，替你們一算計，出的多，進的少，如今若不省儉，必致後手不接。」此番表白作為成年禮儀式之後，黛玉於言行上的各種變化之一例，全然猶如出自鳳姐的聲口：「家裏出去的多，進來的少，……若不趁早兒料理省儉之計，再幾年就都賠盡了。」（第五十五回）隱然可見婚前的黛玉確然已是鳳、黛齊「實」一心，則倘若「天假之年」，婚後的黛玉與鳳姐兩人之齊「名」一體便未嘗不可，甚至是順理成章、勢所必然。

五、結語

總上述所論，基於「詮釋文本」而非「使用文本」的目標，本文尊重《紅樓夢》所處時代的歷史背景，先就社會的、文化的層面，據清代的官爵制度釐清黛玉本家與賈府的位勢差異，確立兩方的高下其實與普遍的成見適得其反：林家與賈府都屬列侯貴族，門當戶對，在爵位降等承襲的規律下，林家還早一代轉型成功，黛玉之父於科舉掄元而為「三鼎甲」之一，且受命擔任欽差大臣，乃晉身為百年詩書舊族與朝廷新貴的雙重顯要，相較於處在沒落狀態而復興無望的賈府，實更勝一籌。造成一般誤解的原因，固然是出於對歷史傳統的陌生與忽略，也來自林家人丁單薄、無子承繼而一門盡絕的身世孤弱，但這和家勢的高下範疇迥別，不應混淆。

孤弱喪母的黛玉以其優勢地位來到賈府，乃是兩方家長基於母愛之填補與母教之銜接的一致共識。而其搬遷的交通過程，作為人物詮釋上失落的環節，其實寓意深刻，承載的「船」與「轎」既是社會身分地位與權力的表徵，更隱含了「母體復歸」的心理意義，有效地說明黛玉的優越出身以及入府後的優渥待遇，以致母愛凌

⁸⁰ 清·二知道人：《紅樓夢說夢》，收入一粟編：《紅樓夢資料彙編》（北京：中華書局，2008），卷3，頁93。

駕了母教，激活兒童心理的自我中心而構成黛玉前期的主要性格特質；而無論是現實中優越的身分、地位、權力，還是精神上「母體復歸」的情感滿足，都在住進大觀園後獲得進一步的強化。

微妙的是，大觀園作為少女們婚前的長期住所，於母性空間之外又兼具了啓蒙、過渡的儀式空間，成長到十五歲的黛玉在此接受了獨特的成年禮儀式，經由寶釵的啓蒙獲得了突破性的進展，於是，自始即被深度壓抑以致消弭不彰的母教，至此終於發揮了力量。對「母親去世的早」以致「竟沒一個人像你前日的話教導我」的黛玉而言，寶釵正是以「代母」(mother substitute)的角色擔任了啓蒙導師，「住進大觀園」則為成長的一個儀式性過程，是童少過渡為成人的授禮的象徵化。

整體而言，林黛玉進入賈府後確實如家長最初之所願，完成了母愛之填補與母教之銜接的兩大功能，只是出於特定原因，以致兩者並非同步進行，而是呈現前後相續、後來並存的發展狀況：基於「家勢優越」的尊榮可敬與「喪親無依」的孤弱可憐，入府後黛玉主要所獲取的乃「母愛之填補」，是為其任真率性之人格特質的肇因；隨著年齡的增長而終獲成熟的契機，在寶釵所施予的成年禮之後，「母教之銜接」自此落實，均衡、校正「母愛」的片面壟斷，也推動性格的更新、轉化，十五歲的黛玉始脫離母性空間進入社會秩序，為即將到來的婚姻做好了準備。至此，「林黛玉入府」乃得其全貌，可以斷為黛玉個人的重生儀式，兼具了母體復歸和成長蛻變的雙重意義。偉大經典中所寓蘊之社會文化、人性意涵的複雜幽微，由是可證。

徵引文獻

一、原典文獻

- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局，1996。
- 清·師懿德：〈奏陳緝獲江北塩梟始末折〉，收入國立故宮博物院故宮文獻編輯委員會編：《宮中檔康熙朝奏摺》第3輯，臺北：國立故宮博物院故宮文獻編輯委員會，1976，頁866-870。
- 清·李煦著，清·姜煌手輯：《虛白齋尺牘》，張書才、樊志賓、殷鑫：〈《虛白齋尺牘箋注（一）》〉，收入北京曹雪芹學會主編：《曹雪芹研究》第2輯，北京：中華書局，2011，頁28-84。
- 清·曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995。
- 清·脂硯齋等評，陳慶浩編著：《新編石頭記脂硯齋評語輯校（增訂本）》，臺北：聯經出版公司，1986。
- 清·王世球等纂修：《兩淮鹽法志》，收入于浩輯：《稀見明清經濟史料叢刊（第一輯）》第5冊，北京：國家圖書館出版社，2009。
- 清·包世臣：《安吳四種》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第30輯，臺北：文海出版社，1968。
- 清·愛新覺羅·盛昱：《意園文略》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編：《清代詩文集彙編》第772冊，上海：上海古籍出版社，2010。
- 清·趙爾巽等撰：《清史稿》，臺北：鼎文書局，1981。
- 一粟編：《紅樓夢資料彙編》，北京：中華書局，2008。

二、近人論著

- 王昆侖（太愚）：《紅樓夢人物論》，收入王國維等著，徐半痴編：《紅樓夢藝術論·甲編三種》，臺北：里仁書局，1984。
- 王新華：《避諱研究》，濟南：齊魯書社，2008。
- 王慶淑：《中國傳統習俗中的性別歧視》，北京：北京大學出版社，1995。

甘豔：《近五十年來釵黛形象研究及反思》，武漢：華中師範大學碩士論文，2006。

朱光潛：《西方美學史》，北京：人民文學出版社，1979。

巫仁恕：〈明代士大夫與轎子文化〉，《中央研究院近代史研究所集刊》38(2002.12)，

頁 1-69；收入氏著：《品味奢華：晚明的消費社會與士大夫》，臺北：聯經出版公司，2007。

李長莉等：《中國近代社會生活史（1840-1949）》，北京：中國社會科學出版社，2015。

*周蕙：〈林黛玉別論〉，《文學遺產》3（1988.6），頁 86-94。

林泳海：《兒童教育心理學》，北京：商務印書館，2006。

芮渝萍：《美國成長小說研究》，北京：中國社會科學出版社，2004。

*金寄水、周沙塵：《王府生活實錄》，北京：中國青年出版社，1988。

孫勝忠：《美國成長小說藝術與文化表達研究》，合肥：安徽人民出版社，2008。

徐丹：《傾空的器皿：成年儀式與歐美文學中的成長主題》，上海：上海三聯書店，2008。

徐泓：《清代兩淮鹽場之研究》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1972。

馬建華：〈一個封建傳統的回歸者——林黛玉性格之我見〉，《紅樓夢學刊》83（1999.1），頁 103-115。

寇春華：〈2001-2010 年林黛玉研究述評〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》30：5（2011），頁 21-28。

張晶晶：《清代欽差大臣研究》，北京：學苑出版社，2011。

彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究：以三禮為中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997。

楊國樞、陸洛編：《中國人的自我：心理學的分析》，臺北：臺灣大學出版中心，2008。

董曄：〈20 世紀林黛玉研究綜述〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》22：2（2003.6），頁 49-56。

劉小萌：《清代北京旗人社會》，北京：中國社會科學出版社，2008。

- 歐麗娟：〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格轉化〉，《漢學研究》20：1（2002.6），頁 221-252；收入氏著：《紅樓夢人物立體論》，臺北：里仁書局，2006，頁 49-118。
- 歐麗娟：〈由屋舍、方位、席次論《紅樓夢》中榮寧府宅的空間文化〉，《思與言》48：1（2010.3），頁 5-53。
- 歐麗娟：〈論《紅樓夢》中的度脫模式與啓蒙進程〉，《成大中文學報》32（2011.3），頁 125-164。
- 歐麗娟：〈「無花空折枝」——《紅樓夢》中的迎春、惜春探論〉，《臺大中文學報》34（2011.6），頁 349-394。
- * 歐麗娟：〈林黛玉前期性格論——「真」與「率」的辨析與「個人主義」的反思〉，《臺大文史哲學報》76（2012.5），頁 229-264。
- * 歐麗娟：〈《紅樓夢》中啓悟歷程的原型分析——以賈寶玉為中心〉，《文與哲》23（2013.12），頁 293-332。
- * 歐麗娟：〈何以為「大觀」——大觀園的寓意另論〉，香港大學《東方文化》47：2（2014.12），頁 1-35。
- * 歐麗娟：《大觀紅樓（母神卷）》，臺北：臺灣大學出版中心，2015。
- 魯子健：〈清代食鹽專賣制度〉，《鹽業史研究》1（1991），頁 16-27。
- 關華山：《「紅樓夢」中的建築研究》，臺北：境與象出版社，1988。（增訂版）關華山：《《紅樓夢》中的建築與園林》，天津：百花文藝出版社，2008。
- 〔日〕佐伯富（Saeki Tomi）：《清代鹽政之研究》，京都：東洋史研究會，1956。
- 〔加〕查爾斯·W·埃克特著，潘國慶譯：〈忒勒瑪科斯故事中的入會儀式母題〉，收入〔美〕約翰·薩克雷編，潘國慶等譯：《神話與文學》，上海：上海文藝出版社，1995。
- 〔法〕加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（*La poétique de l'espace*），臺北：張老師文化事業公司，2003。
- 〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（*Les rites de passage*），北京：商務印書館，2010。

- *〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普（Vladimir Yakovlevich Propp）著，賈放譯，施用勤校：《神奇故事的歷史根源》，北京：中華書局，2006。
- 〔美〕R. 林吞（Ralph Linton）著，缺譯者：《人格的文化背景》，臺北：萬年青書廊，出版年不詳。
- 〔美〕佛斯特（E. M. Forster）著，李文彬譯：《小說面面觀》（*Aspects of the novel, and related writings*），臺北：志文出版社，2002。
- *〔美〕拉爾夫·林頓（Ralph Linton）著，于閩梅、陶學晶譯：《人格的文化背景：社會、文化與個體關係之研究》（*The Culture Background of Personality*），桂林：廣西師範大學出版社，2007。
- 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）講演：《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996。
- 〔美〕馬麗加·金芭塔絲（Marija Gimbutas）著，德克斯特（M. R. Dexter）主編，葉舒憲等譯：《活著的女神》（*The Living Goddesses*），桂林：廣西師範大學出版社，2008。
- 〔美〕楊瑞：〈《聊齋誌異》中的母親原型〉，《文史哲》1（1997），頁 87-92。
- 〔美〕裔錦聲：《紅樓夢：愛的寓言》，北京：北京大學出版社，2000。
- 〔美〕羅勃·布萊（Robert Bly）著，譚智華譯：《鐵約翰：一本關於男性啓蒙的書》（*Iron John: A Book About Men*），臺北：張老師文化事業公司，1999。
- 〔英〕馬林諾夫斯基（Bronislaw Kasper Malinowski）著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》，上海：上海文藝出版社，1988。
- 〔英〕懷特（G. H. Wright）／文，托馬斯·阿魯姆（Thomas Allom）／圖，劉佳、馬靜譯：《清帝國圖記——古代中國的風景、建築與社會生活》，天津：天津教育出版社，2011。
- 〔挪〕諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）著，施植明譯：《場所精神——邁向建築現象學》（*Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*），臺北：田園城市文化公司，2002。
- 〔義〕昂貝多·艾柯（Umberto Eco）：〈在作者與文本之間〉，收入〔義〕艾柯等

著，柯里尼（Stefan Collini）編，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》，北京：三聯書店，1997，頁 81-108。

〔德〕佛洛姆（Erich Fromm）著，孟祥森譯：《愛的藝術》（*The Art of Loving*），臺北：志文出版社，1984。

* 〔德〕埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神——原型分析》（*The Great Mother: An Analysis of the Archetype*），北京：東方出版社，1998。

* 〔澳〕安東籬（Antonia Finnane）著，李霞譯，李恭忠校：《說揚州：1550-1850 的一座中國城市》，北京：中華書局，2007。

Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Carl G. Jung, *The Collected Work of C. G. Jung*, Volume 9. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Ho Ping-ti（何炳棣），“The Salt Merchants of Yang-chou: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth-Century China” in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17(1954), pp.130-68.

Jean-Paul Sartre, “The Nationalization of Literature,” in *What is Literature? And Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Jon Elster (Ed.), *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Mordecai Marcus, “What is an Initiation Story?” in *Journal of Aesthetics and Arts Criticism*, 19.2(1960), pp.221-228; in *The Young Man in American Literature: The Initiation Theme*, ed. *The Young Man in American Literature: The Initiation Theme*, ed. William Coyle William Coyle. New York: The Odyssey Press, 1969.

Richard W. Guisso, “Thunder Over the Lake: The Five Classics and the Perception of Woman in Early China,” in *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*, ed. Richard W. Guisso and Stanley Johannesen. Youngstown NY: Philo Press, 1981, pp.47-61.

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

Selected Bibliography

- Antonia Finnane, *Shuo Yang Zhou: 1550-1850 De Yi Zuo Zhong Guo Cheng Shi* [Speaking of Yangzhou: a Chinese city, 1550-1850], trans. by Li Xia, Calibrate by Li Gong-Zhong, (Beijing: Zhong Hua Book Company, 2007).
- Erich Neumann, *Da Mu Shen: Yuan Xing Fen Xi* [The Great Mother: An Analysis of the Archetype], trans. by Li Yi-Hong, (Beijing: The Oriental Press, 1998).
- Jin Ji-Shui & Zhou Sha-Chen, *Wang Fu Sheng Huo Shi Lu* [Memoir of the Life in Prince's Mansion], (Beijing: China Youth Publishing Group, 1988).
- Ou Li-Chuan, *Da Guan Hong Lou (Mu Shen Juan)* [A Grand View of The Red Chamber Dream: Maternal Figures], (Taipei: National Taiwan University Press, 2015).
- Ou Li-Chuan, *He yi Wei "Da Guan": Da Guan Yuan De Yu Yi Ling Lun* ["The Meaning of "Da Guan" in Prospect Garden – An Alternative Theory"] in *Dong fang Wen Hua* [Journal of Oriental Studies], Vol. 47:2 (Dec, 2014), pp.1-35.
- Ou Li Chuan, *Hong Lou Mong Zhong Qi Wu Li Cheng De Yuan Xing Fen Xi: Yi Jia Bao Yu Wei Zhong Xin* [On Archetypal Pattern of Jia Bau-yu's Initiation in The Dream of the Red Chamber], in *Wen Yu Zhe* [Literature and Philosophy], Vol. 23 (Dec, 2013), pp. 293-332.
- Ou Li Chuan, *Lin Dai Yu Qian Qi Xing Ge Luen: "Zhen" Yu "Shuai" De Bian Xi Yu "Ge Ren Zhu Yi" De Fan Si* [On Lin Dai-yu's Initial Character], in *Tai Da Wen Shi Zhe Xue Bao* [Journal of Chinese Literature, History, and Philosophy], Vol. 76 (May, 2012), pp. 229-264.
- Ralph Linton, *Ren Ge De Wen Hua Bei Jing: She Hui, Wen Hua Yu Ge Ti Guan Xi Zhi Yan Jiu* [The Culture Background of Personality], trans. by Yu Min Mei & Tao Xue Jing, (Gueilin: Guangxi Normal University Press, 2007).
- Vladimir Yakovlevich Propp, *Shen Qi Gu Shi De Li Shi Gen Yuan* [Historical Source of Magic Story], trans. by Jia Fang, (Beijing: Zhong Hua Book Company, 2006).
- Zhou Huei, *Lin Dai Yu Bie Luen* [Different Views on Lin Dai-yu], in *Wen Xue Yi Chan* [Literary Heritage], Vol. 3 (Jun, 1988), pp. 86-94.

