

從佛教法會論秦可卿之死及其意義

[臺灣]洪錦淳*

目 录

- 一、前言
- 二、法會緣起
- 三、秦可卿的病與死
- 四、法會概概
- 五、悖理法會的隱義
- 六、結語

一、前言

《紅樓夢》以其高度的藝術成就，自成書以來研究者不知凡幾，大體而言，無論其作者、歷史、精神、主題、體制、風格、人物等等無一不受人重視而加以研究；各派主張，各依證據而述理，儼然都成紅學專家。然而真正的專家，或如劉夢溪（1941-）在〈《紅樓夢》與文化傳統〉中所論及王國維（1877-1927）、蔡元培（1868-1940）、胡適（胡洪驛，1891-1962）、陳獨秀（陳慶同，1879-1942）、顧頡剛（1893-1980）、俞平伯（1900-90）、牟宗三（1909-95）等等一流學人。但他以為可能有新材料的出現，以及時代進步，則有不同的文化修養、生活經驗，會對《紅樓夢》有新的研究可能，並

* 國立中興大學中國文學系博士畢業，現職國立臺中護理專科學校助理教授兼通識教育中心主任。2005年出版《水陸法會儀軌》一書，為市面上最早就歷史、佛教教理考察「水陸法會」的專書。臺灣道場欲舉辦「水陸法會」，而望其信徒能理解「水陸法會」者，多引為重要參考資料，深獲教界、學界肯定。

揭示自2007年《紅樓》又有走紅走俏的趨勢。¹⁾事實上不必去追論《紅樓》是否有此趨勢，「紅樓」本身是個永遠說不完的故事，永遠可以在其中抉發新問題，凡有新觀點、新材料，都無妨在他人的研究之上，添加自己的發現或見解，加入《紅樓》的研究行列，讓多元開放的年代有更多的聲音。

美國普林斯頓大學教授浦安迪 (Andrew H. Plaks, 1945-)，認為中國小說深受中國傳統敘事習慣影響，會把重點放在事與事的交疊處之上，或者放在事隙之上，或者放在無事之事之上。²⁾浦安迪認為聚會、以及其周遭景致往往是無事之事，然而卻有重大作用。吳伯蕭 (吳熙成, 1906—1982) 在〈漫談大觀園〉也說：「成功的環境景物描寫，常常有助於展示在特定環境中生活的人物性格和內心世界，並且可以對情節的發展起到某種渲染烘托作用。」³⁾因此，在中國敘事文學中，空間感往往重於時間感，《紅樓夢》別能彰顯此特色。⁴⁾此外，「事」在中國的敘事傳統裡，並不是一個真正的實體，而是「觀念」，譬如：靜與動、體與用、事與無事之事等等，世界萬物皆是彼此互涵的觀念，期中更有天覆地載的信念，以及盈虛交替的現象，⁵⁾所以這個原型不重視順時間方向做直線的運動，卻在廣懣的空間中循環往復。這循環往復的空間美感成為小說家安排章法、結構時潛意識中的指導原則，小說家不自覺的運用這種彰顯廣懣空間感的藝術手法；所以中國不是西方「鎖鍊式」的情節，而是「綴段式」的情節，⁶⁾將人生的經驗流結成一個個小段，然後再把一段段單元性的經驗連貫

1) 劉夢溪，〈《紅樓夢》與文化傳統〉，《明報月刊》43. 2 (2008)：52-54。

2) 浦安迪 (Andrew H. Plaks)，《中國敘事學》(北京：北京大學出版社, 1996) 34-97。

3) 吳伯蕭，〈漫談大觀園〉，收錄在《大觀園論集》(台北：明文書局, 1985) 182。

4) 王蒙 (1934-)，〈《紅樓夢》啟示錄〉(台北：風雲時代出版股份有限公司, 1993) 327-28。有著時間模糊化的現象。不具體標明時間，是要求有更高更廣的概括性。這種更高廣的概括是互涵的文化特質顯現出來的現象。

5) 浦安迪 (Andrew H. Plaks)，〈《西遊記》《紅樓夢》的寓意探探討〉(“Allegory in Hsi-yu Chi and Hung-lou Meng”)，孫康宜譯，收於《中國文學論叢》，上冊(台北：臺灣書局, 1995) 440。

6) 亞里士多德 (Aristotle, 384 B.C. - 322 B.C.)，〈《詩學箋註》〉，10版(台北：中華書局, 1992) 79。有學者根據亞里士多德在《詩學箋註》第七章標舉的「悲劇為對一個動作之模擬，此一動作本身係屬完整，完整中且具某種長度；蓋有種完整係缺乏長度者。

起來，營造出經驗流的感覺。章回小說的百回定型結構就是這種經驗流的產物，而在每十回的主結構中又有次結構，然後產生「十回」結構的整體拼貼圖式，即如《紅樓夢》也是以著每「二十回」一個遞進循環「聚散」的法式，完成全書的總結構圖式。⁷⁾因此，就某單一事件的往復循環，及其出現時的前後差異，探究其活動在文中的作用，研究傳統中國文學代表作《紅樓夢》，是有效度的觀察研究。

本論文在此往復循環的概念基礎上，試圖觀察某單一活動前後之差異性，以探求其中的因果、意義。人的出生與死亡，無論對個人、對家族而言都是大事。出生自有其儀式，以保母子兩安；至於死亡，各宗教、民族都會力圖以一種儀式去過渡從生到死的狀態，以便在變動不安中尋求安定的力量。漢文化結構中，從出生到死亡的種種儀式，至唐宋後已結合儒、釋、道三家的思維；換言之，三家思想成為生民面對生命狀態的標竿、指導者。《紅樓》在此文化結構下書寫生命狀態，自然也融通三家思想，處處排演著三家思想相互較量的生命力度。佛教法會本身固然是個儀式，但就死亡與埋葬兩大生命儀式而言，佛教法會的儀式僅是其從事件到事件的過渡間隙。然則，即使法會僅僅是過渡、是間隙，任何出現的事、物都是有其意義的，因此這一過渡間隙對前後事件的串連有著非凡的意義。本來在正統史傳與通俗小說之間，都有共通的語言成規、類似的特徵。往往其中的敘事活動基本上會與「過去」的概念相關，較早出現的事件，通過後來發生的事件而產生意義，並成為故事的前因，事件的結果決定先前的事件有其影響，此是一種逆向的因果關係。⁸⁾因此觀察佛教法會在兩大儀式中的過渡，及其在故事進行中所擔負的功能、複雜的因果，可以抉發此宗教活動在文中所隱含的深層意義。

所謂完整乃指有開始、中間與結束。」認為中國章回小說為「綴段式」的小說不符合美學標準。因此不能給予章回小說公允評論。

7) 陳大康，《通俗小說的歷史軌跡》（湖南，湖南出版社，1993）295-97。對《紅樓夢》的結構提出所謂「網絡型」的結構也是一個以空間感討論結構的方式。

8) 華萊士·馬丁 (Wallace Martin)，《當代敘事學》(Recent Theories of Narrative)，伍曉明譯（北京：北京大學出版社，1990）80-1。

二、法會緣起

《紅樓夢》中榮、寧兩府所舉辦的法事，有佛也有道。賈府家大勢大，既有饅頭庵（水月庵）中專養尼、道，另外尚有一座家廟——鐵檻寺，是「寧榮二公當日修造，現今還是有香火地畝布施，以備京中老了人口，在此便宜寄放。」（15回，p288）專程等待特別的時日，即有了作用，所以許多佛事即是在鐵檻寺中進行的；鐵檻寺、饅頭庵兩處的設置，是方便兩府自由舉辦各種法會。榮、寧兩府平日即有誦經拜懺的活動，但是究竟所誦何經、所拜何懺，鮮少明說，多半是以籠統的方式略過。⁹⁾顏清洋在其〈《紅樓夢》中的民間宗教行為〉中分項細述，羅列清楚，¹⁰⁾有助於看出各宗教儀式在故事中的脈絡，然而其文於各種宗教儀式生發的原因及功能則較為簡略。本論文則試專就佛教齋懺討論，聯繫其前後事件，以深化佛教法會在故事中的生命。

文本中具體揭示拜懺類別的有「大悲懺」、「水懺」，及「水陸道場」。有趣的是，這三場懺法皆為賈蓉的妻子——秦可卿——之死舉辦的。這場喪禮成為《紅樓夢》中最最盛大的一場；賈母、鳳姐死在抄家之後，當然不可能大擺排場，因此不必拿來作為比較的參考對象；但是另外有一場輩份較秦可卿更高者的喪禮，其排場卻也無法與這場喪禮排場相提並論。另一場喪禮同是寧府的喪禮，即賈珍的父親，賈蓉的祖父——賈敬。同是一家人，就作主的賈珍而言，亡者：一個是其兒媳，一個是其父親，兩場喪禮當然應該有所別；但是其差別，竟然是以逆反人情事故的形式呈現，兩者之排場及其哀思的天壤之別，不免遭人物議。作者如此鋪陳故事，顯然是刻意突出秦可卿這場喪禮的荒謬性。

9) 曹雪芹(1724-63)著，啟功(1912-2005)等校注，《紅樓夢校注》（台北：里仁書局，1983），93回，1455。以下《紅樓夢》引文皆採自此書，並將頁碼標示在文中，不另行加註。認真記下經題的是《金剛經》、《心經》、《血盆經》、《保安延壽經》、《洞元經》等。

10) 顏清洋，〈《紅樓夢》中的民間宗教行為〉，《國立臺灣體育學院學報》3（上）（2008）：183-222。

賈敬之死，作者僅僅是以概括之筆寫其喪禮的豪奢之狀，如：「是日，喪儀焜耀，賓客如雲，自鐵檻寺至寧府，夾路看的何止數萬人。」然後，作者又藉旁人之口寫到：「內中有嗟嘆的，也有羨慕的，又有一等半瓶醋的讀書人，說是『喪禮與其奢易，莫若儉戚』的，一路紛紛議論不一。」（64回，996）此處作者藉旁觀者之口，評論賈珍、賈蓉父子兩人的行為，以作為下文的伏筆——「賈珍、賈蓉此時為禮法所拘，不免在靈旁藉草枕塊，恨苦居喪。人散後，仍乘空尋他小姨子們廝混。」（64回，999）——賈珍、賈蓉居然在熱孝期間，時時抽空與女子調笑，足見其心不哀、其情不傷。作者在鋪敘賈敬喪禮過程中，竟是將重點擺在賈珍、賈蓉父子的好色、輕薄，毫無孝思，實是有意將前後兩場喪禮作一強烈反差，以突顯賈珍處理秦可卿喪禮的鋪張、不近人情；繼而通過鋪張的喪禮，書寫其內裡複雜莫名的心緒轉折，以及無法消解的錯綜情感。

賈珍、賈蓉父子在處理秦可卿的喪禮時，真正的主導者是作為公公的賈珍，而作為丈夫的賈蓉卻成為一個被動的、沈默的、無有情緒的「杖期夫」，相形之下，賈珍卻是主動的、積極的、悲慟的公公，或者說是地下的「杖期夫」。¹¹⁾這個反社會的行為，牽涉到秦可卿死亡之謎，閱讀者可以循線細覓中間的關聯。¹²⁾

先是，秦可卿病時，作者通過幾個人對秦可卿的關心程度，凸顯作為公公的賈珍對兒媳的異常關愛。作為丈夫的賈蓉，常常是處於被動的狀態，要讓鳳姐、王夫人等等來問候其妻的病狀；而作為公公的賈珍卻時時面有憂戚，讓人不禁主動問起，進而推介醫師。醫師一來，則不管藥方多貴、多希罕，賈珍就是一意要救兒媳婦。至於鳳姐對秦可卿的病，或者是「物傷其類」，因此關心出自真誠；另外一個寶玉，寶玉向來對水靈靈美麗的女子多情，何況是一個兼具黛玉與寶釵之美的姪媳，¹³⁾又是落實他對女子的「意淫」，¹⁴⁾而成為他夢中

11) 俞平伯，《紅樓夢研究》（台北：里仁書局，1997）179。

12) 龔顯宗，《文史雜俎》，（台北：文津出版社，2010。 12）355。揭出有七點可注意處。

13) 佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939)，《夢的解析：夢的運作》(Interpretation

啟蒙女神的化身。¹⁵⁾作為婆婆的尤氏對於秦可卿的病，曾在他人問起時，說是「他這個病得的也奇。……經期又有兩個月沒來。」(11回, 178)若回到與秦可卿關係最密切的三個人看事件發展，丈夫賈蓉，公公賈珍，婆婆尤氏，三人對於秦可卿的關心程度，作者在此的排序是「賈珍、尤氏、賈蓉好不焦心。」

(11回, 184)此一倒反親疏關係的排序，都隱含著解碼的線索。秦可卿過世之後，秦可卿最親近的丈夫——賈蓉——幾幾乎完全被消音，完全沒有作為，同時也沒有任何情緒的表現。至於在禮法上關係次近的婆婆尤氏則是一再病著，作者，以平淡的口吻說著：「誰知尤氏正犯了胃疼舊疾，睡在床上。……裏面尤氏又犯了舊疾，不能料理事務，……因見尤氏犯病，……尤氏猶臥於內室。」(11回, 201-17)一個病著的人，當然無法關心喪亡者，因此尤氏自然與秦可卿的喪事保持相當的距離，可以不必理會了。反倒是在禮法上該保持距離的公公賈珍，成為最活躍、最忙碌、最傷痛的治喪者。作者刻意採用詳筆處理賈珍辦理兒媳秦可卿的喪葬過程。作者極盡能事的鋪排，絕非單純為描寫而描寫，為顯現作者的見多識廣而寫，而是透過喪葬事件中，誰是最關心的、最參與的、最傷痛的或者最疏離的、最無情緒的，來點示其人與亡者關係的淺深疏密。

作者花費大量篇幅書寫作為公公的賈珍的反社會行為。秦可卿一死，最最傷心，極力主張擴大喪事規模的竟是身為公公的賈珍。敘事者說道：賈珍一開始即「哭的淚人一般」，眾人問他如何料理喪事，他是拍手道：「如何料理，不過盡我所有罷了！」至於他哭得傷心的緣由是：「合家大小，遠近親友，誰

of Dreams, 臺北：貓頭鷹出版，2000) 215。「兼美」之意兼釵黛之美，佛洛依德以為夢可以將兩個以上的真實人物，集中於一人身上所做之凝結作用，此兼美出現在寶玉的夢中，而成為其啟蒙者。

14) 許衛和，〈論《紅樓夢》中的「意淫」一詞的出處及其幽默〉，《漢學研究》25:1 (2007)：341-46。以為「意淫」一詞出自《皇帝內經》，作者是刻意引用，非無意巧合。

15) 水晶(楊沂, 1935-)，《私語紅樓夢》(台北：九歌書局，2002) 69-70。水晶據第五回警幻仙子將其妹「『乳名兼美字可卿者，許配於汝。……』說畢便秘授以雲雨之事，推寶玉入房，將門掩上自去。」一段判定秦可卿是「慾神大司命」。

不知我這媳婦比兒子還強十倍。如今伸腿去了，可見這長房內絕滅無人了。」
 「說著又哭起來」。(13回, 201) 後來處理喪事更是窮盡奢華之能事，因為
 「賈珍見父親不管，亦發恣意奢華。」這場「盡我所有」的喪禮，竟然在《紅樓》
 成為兩府之中最盛大的喪禮，佛道法事也是最為繁複詳盡的。作者鋪寫著
 賈珍看板的情緒轉折：他一聽薛蟠有好板，則是「喜之不盡，即命人抬來」；
 聽到價錢之後，則是「忙謝不盡，即命解鋸糊漆」；賈政勸說那好板非常人可
 用，勸他換好杉木即可，作者卻以一句「此時賈珍恨不能代秦可卿之死」(13
 回, 201-2) 帶過，表明其不願意替換好板之心。如是鋪寫，總把一個公公對於
 兒媳婦死亡的異常反應，所有的過度焦慮、過度傷心都顯露無遺。接著，賈珍
 情緒的過度反應，行為異常的熱情繼續燃燒，他為了提高兒媳的地位，因此忙
 著為兒子捐官：

賈珍因想著……賈珍忙接著，……賈珍心中打算定了主意，……賈珍
 忙笑道：……賈珍聽說，忙吩咐：……賈珍看了，忙送與戴權。……賈珍
 十分款留不住，只得送出府門……賈珍因問……賈珍感謝不盡……」(13
 回, 202-3)

賈珍忙與人應酬等等，頻頻指稱「賈珍」，述說賈珍動作頻率之高，以彰顯賈
 珍處理此事的急迫性、重要性。而後，賈珍究竟為賈蓉買下了「江南江寧府江
 寧縣監生賈蓉，年二十歲。曾祖，原任京營節度使世襲一等神威將軍賈代化；
 祖，乙卯科進士賈敬；父，世襲三品爵威烈將軍賈珍。」的官爵，好歹也令亡
 者秦可卿有個官夫人的頭銜。如此買官到底是為什麼？楊昌年(1930-)以為
 買官的行為，從賈珍來看「一是以死要面子，抬高身價的喪事鋪張來掩飾家
 醜；另一極可能是對死者秦可卿，心懷愧疚的一種變形的補償。」¹⁶⁾其說，後
 者的推論比前者更合情合理；掩飾家醜不宜逾越禮法，賈珍之舉則是處處僭越
 禮法，買官之舉，更是彰顯其非，因此，後者的補償之說，較能成立。

賈珍為了讓這場喪禮能更盛大莊嚴，總要找個可以主喪的人，而其妻尤氏病

16) 楊昌年，《古典小說名著析評》(台北：五南圖書，1998) 286。

著，家中沒有可以作為主內的主婦，因此他在上述的作為之後，仍是苦惱著。作者在此又鋪陳賈珍的心理活動狀況是「只是賈珍雖然此時心意滿足，……賈珍忙問……賈珍聽了喜不自禁」（11回，202）直至寶玉為他推薦人選——鳳姐——以後，他才安下心，然後趕緊又處理新的狀況。於是歡喜得撐著病體，前往榮府，請求王夫人、邢夫人、鳳姐答應。且注意作者書寫賈珍的身心狀態、行為動作：

賈珍此時也有些病症在身，二則過於悲痛了，因拄個拐蹣了進來。……賈珍一面扶拐，扎掙著要蹲身跪下請安道乏。……賈珍斷不肯坐，因勉強陪笑道……賈珍忙笑道：……賈珍笑道……說著滾下淚來。……今見賈珍苦苦的說到這步田地，……那鳳姐素日最喜攬事辦，好賣弄才幹，……今見賈珍如此一來，他心中早已歡喜。先見王夫人不允，後見賈珍說的情真，……賈珍見鳳姐允了，又陪笑道……賈珍便忙向袖中取了寧國府對牌出來，……寶玉早向賈珍手裏接過對牌來，強遞與鳳姐了。……（13回，204-6）

這一段敘述，有的是敘事者直接敘述著賈珍的情狀，有的是通過王夫人、鳳姐的眼見心感以說出賈珍的狀態。一個過度悲傷的公公，為著兒媳的喪禮，忙到病著，還要拄著拐杖來求人，不能不叫人動容，因此鳳姐願意承擔。所有的安排妥當，都是仗著「鳳姐兒見自己威重令行，心中十分得意。」的協助；賈珍才放心地傷心離去，而後情況則又是「賈珍又過於悲哀，不大進飲食」（14回，213）。作者在短短篇幅之中，安排敘事者一再呼叫賈珍的姓名，接著敘述他的作為的書寫片段，強化了賈珍在治喪過程的異常舉止；通過賈珍異常舉止的描繪，以彰顯背後不尋常的關係及情感。尤其是對比於賈蓉、尤氏二人的無聲、冷淡，賈珍過份熱情所產生的荒誕感，不言而喻。以及對照著後來賈敬死亡的喪葬儀式、排場，賈珍處理秦可卿喪事的異常及荒謬性，在在指向他對兒媳關心的非理性，同時也讓秦可卿的死亡充滿懸疑。

在秦可卿死亡之前，敘事者已藉焦大之口說出其中曲折：

焦大越發連賈珍都說出來，亂嚷亂叫說：「我要往祠堂裏哭太爺去。那裏承望到如今生下這些畜牲來！每日家偷狗戲雞，爬灰的爬灰，養小叔子的養小叔子，我什麼不知道，咱們胳膊折了往袖子裏藏」！（7回，133）

寧府的灰暗面，在下人的眼裡都清清楚楚。秦可卿死訊傳來，西府的人是「彼時合家皆知，無不納罕，都有些疑心。」（13回，200）意外的死亡，總帶給人充滿想像的空間，因此才會既「納罕」，又「都有些疑心。」秦可卿一死，貼身的丫環瑞珠跟著自殺——觸柱而死，另一婢女寶珠則是甘心作為義女，（13回，202）為秦可卿「摔喪駕靈」，且「十分哀苦」，而後說什麼再也不肯回去，情願在鐵檻寺住下等等。（14回，217）皆是暗點其中必有隱情。否則一個何必自殺，另一個又何必在寺裡住下不歸？其次，當賈璉打尤氏姊妹主意時，所以敢於「百般撩撥，眉目傳情」，是因為「況知與賈珍、賈蓉等素有聚麀之誚」（64回，1009），敘事者等於明言父子兩人的習性。當柳湘蓮拒絕尤三姐的情意時，對寶玉說：「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。」（66回，1040），處處點明東府上下污穢，父子聚麀的事實。¹⁷⁾那麼賈珍與秦可卿不倫，到底兩人情況如何，非得逼秦可卿要自殺不可？¹⁸⁾

秦可卿之死，死於非命，賈珍為彌補過失，修飾罪行，因而鋪排喪事。亦即賈珍必得要通過過豪華的喪葬，盛大的法事，才能略略平撫自己的罪咎及痛失所愛的悲慟。固然豪華的喪葬儀式，是可以炫耀生者、亡者的家大、業大，財勢顯赫，然而盛大的法會果真可以超渡亡魂，令其脫離惡道，或者讓生者消彌罪過嗎？

17) 《十三經注疏·禮記·曲禮》，（台北：新文豐出版股份有限公司，清·阮元用文選樓藏本校勘，清·嘉慶二十年重刊宋本，1955）14。有「道德仁義，非禮不成，……夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。」

18) 賈母死，鴛鴦不願任人宰割，打算殉主，恍惚中見有個女子上吊自殺，「鴛鴦呆了一呆，退出在炕沿上坐下，細細一想道：『哦，是了，這是東府裏的小蓉大奶奶啊！他早死了的，怎麼到這裏來，必是來叫我來了。他怎麼又上吊呢？』想了一想道：『是了，必是教給我死的法兒。』」（110回，1647）

三、秦可卿的病與死

秦可卿之死，及其品格，由於書中刪去幾頁，造成讀者諸多揣測，向來是眾說紛紜。秦可卿死亡的方式，根據作者的原意應該是自縊而死。在《紅樓夢》第五回中，寶玉夢入太虛幻境時，看到畫冊，其最後一位美人的圖像是「後面又畫著高樓大廈，有一美人懸梁自縊。其判云：『情天情海幻情身，情既相逢必主淫。漫言不肖皆榮出，造釁開端實在寧。』」（第5回，88）圖像已預告秦可卿的死亡方式。¹⁹⁾判詞也說明她處在寧府的確是個禍端。而此禍端來自於情欲的氾濫，淫行的過誤。趙岡（1929- ）、陳鍾毅（1930- ）在《紅樓夢研究新編》中根據靖應鷗藏本，有一條回總批，在「因命芹溪刪去」下，還有「遺簪、更衣諸文」六字，推測賈珍撿到秦可卿的遺簪，送還給秦可卿，見到秦可卿正在天香樓更衣，因而闖進去逞獸慾。不料卻被丫鬟瑞珠撞見，致使秦可卿羞愧萬分，但因為秦可卿向來待人好，所以瑞珠觸柱而死，以死證明絕不洩漏秘密，秦可卿還是無地自容，最後僅能以上吊結束孽緣。²⁰⁾陳美玲在其研究中贊成此說，以為其推論合理。²¹⁾三人的說法，解釋秦可卿之死，似乎都可以成立，但是於焦大之罵，卻無著落。焦大之罵，所罵非他人，敘事者說：「焦大越發連賈珍都說出來，亂嚷亂叫說……」作者明明藉焦大之口說出，聚麀之徒的就是賈珍、賈蓉，既然敘事者已經明說，則不需要再打啞謎，賈珍單有一兒，即是賈蓉，賈蓉之妻就是秦可卿，因此推論爬灰之事絕非單一、偶發事件：單一、偶發事件，如焦大這樣渾淪憨厚的忠僕未必會知曉。

楊昌年根據秦可卿房間裝飾的異常綺旎，充滿煽情的氣氛，推測翁媳二人的醜行，秦可卿可能不完全是出於被迫的，²²⁾只是後來被丫鬟瑞珠撞見，瑞珠以自殺保證其事不會外洩，秦可卿方才驚覺醜行難以掩飾，自縊而死。²³⁾張國

19) 俞平伯，《紅樓夢辨》（台北：河洛圖書出版社，1979）159-78。

20) 趙岡、陳鍾毅，《紅樓夢研究新編》（台北：聯經出版，1975）173。

21) 陳美玲，《紅樓夢中的寧國府》（台北：文津出版社，1999）130。

22) 阮元，〈紅樓夢人物——英年早逝的秦可卿〉，《中華文化復興月刊》11. 12 (1978)：80-82。認為是賈珍討好兒媳婦得布置，且與兒媳死後的豪奢之舉相應。

風則是直接以秦可卿臥房的布置，判斷其生性浪蕩，²⁴⁾雖沒說是他誘惑公公，卻也以為二人實是有情。²⁵⁾周汝昌（1918- ）則以為寧府之敗，即是敗在賈珍、秦可卿的翁媳亂倫之上。²⁶⁾三人之說，於賈珍、秦可卿的關係或近幾分，然而於秦可卿之病卻仍是空懸，於秦可卿性格仍不夠清楚。

秦可卿之病，並非如陳美玲所說，有人「因命芹溪刪去」，造成情節中斷，因此作者要補破網，安排秦可卿突然生病，十四回就傳出死訊，因而讓秦可卿成為一個不具體的人物。²⁷⁾秦可卿病，據尤氏對王夫人說，中秋時還好，二十以後，一日比一日覺懶，也不大吃東西。²⁸⁾其時間點是在焦大醉罵之後。那麼秦可卿之病，不是作者不得不做的補強，而是作者原本的安排之一，焦大之醉後大罵，尤氏、秦可卿不可能不知，一個亂倫的媳婦，不正常的關係鬧得連下人都知道，如何繼續存活在大家庭之中？順著公公（或者也隱含著自己的情欲），醜聞繼續擴大，無顏見人；違拗公公（或者也違逆自己的情欲），往日的污點也不能洗清，公公也不見得會放過。往常，醜聞一直被掩蓋，因賈珍是家長，而秦可卿平日待人和善，所以這事只有在焦大醉罵中才會出口。一但有人出口，滿溢的惡臭，再也關鎖不住。情欲的掙扎，以及他人無言的指責，都讓一個稍有倫常感的人痛苦萬分。何況還有尤氏對金氏所言，媳婦經期兩個月沒來，後雖又說不是喜，（10回，166）種種問題交纏，生病是自然的現象；但其病雖重，還不足以要命，最後秦可卿是要以上吊結束這段見不得天日的關係。賈珍處理喪禮的過份之舉，絕不是偶一偷情，對方自殺所生的自責；而是有一段時日所蘊含的深情，如今所愛驟逝，無法接受，產生的正常反應。換言之，就其身份禮教而言，其所有殷勤都是反常；就其情感認知而言，所有傷痛

23) 楊昌年 286-87。

24) 李曉雪，〈初論賈寶玉之意淫——好色即淫 知情更淫〉《紅樓夢學刊》1（2005）：119。以為其布置有情有淫。

25) 張國風，《紅樓夢趣談與索解》（瀋陽：春風文藝出版，1997）242-43。

26) 周汝昌，《紅樓夢與中華文化》（台北：東大圖書公司，1989）246。

27) 陳美玲 130。

28) 郭玉雯，〈《海上花列傳》與《紅樓夢》〉《漢學研究》25. 1（2007）：390。據《紅樓夢》中張太醫之見以為是憂慮，故而後來自殺。

豪奢都是正常。他處理喪禮的反社會規範行徑，來自先前反社會結構的情感、行為。至於秦可卿之死，尤氏藉病不理諸事，賈蓉的無情無緒，顯示他們母子兩人也應該知情，然而在家庭關係之中，這兩人都是處於相對的弱勢，弱勢者只能屈從於強勢者。其次，賈蓉、尤氏之所以成為秦可卿喪禮的疏離者、旁觀者，因為他們是先前非禮關係中的受害者，如今中介者／背叛者已往，但對彼此關係的加害者，他們還是莫可奈何的，因此只能以疏離的態度面對又愛又恨的人的離去，這已是對背叛者最大的寬容了。

四、法會梗概

秦可卿喪事的三場佛教法會的排場盛大，首先出現的是「大悲懺」：

這四十九日，單請一百單八眾禪僧在大廳上拜大悲懺，超度前亡後化諸魂，以免亡者之罪；另設一壇于天香樓上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗業醮。然後停靈於會芳園中，靈前另外五十眾高僧，五十眾高道，對壇按七作好事。（13回，200）

在賈珍的安排下，這場「大悲懺」動用的僧眾就有一百零八人，並持續四十九日。該注意的是其目的在「超度前亡後化諸魂，以免亡者之罪」。除此之外，有九十九位全真道士同時打醮，目的是「解冤洗業」。僧道各五十人在靈前，對壇做七。如此盛大規模的「大悲法會」實非一般尋常人家所能擔負得起，即便是皇家怕也是差不多這樣的規模吧。賈珍竟為兒媳的死，動用大批僧道，連日作法事，他是為己，還是為秦可卿？只有他自己心中最清楚。

「大悲懺」是宋代天台宗僧四明尊者知禮（960-1028）所編輯。知禮根據伽梵達磨所譯之大悲心陀羅尼經，後依天台宗教義指導修持的懺儀作此行法，其內容敘述千手千眼觀世音菩薩的懺法，與之相類的有「出像大悲懺法」、「大悲心咒懺法」、「千手千眼大悲心咒行法」，現收在《大正藏》第四十六

冊。謂虔信千手觀音，不僅可消災得福，死後且可往生西方淨土。然細究本懺法的原始製作者是宋代有名的製懺、禮懺的法師，其所創制的懺法，用意都在修懺者自身的修持。其內容主要分為十科：「一、嚴道場……二、淨三業……三、結界……四、修供養……五、請三寶諸天……六、讚歎伸誠……七、作禮……八、發願持咒……九、懺悔……十、觀行。」知禮在總結本懺法時，也發願：「唯願若士、若庶、若俗、若僧，於此總持生決定信，起精進心，於相無相盡力修之。」修行後才能得其力用「現世障惱皆除，淨土往生不惑。」²⁹⁾這十科行法，固然有發願度化眾生，祈願眾生與我皆能離苦得樂，但其往後並沒有轉型為超渡的法會。當然，任何懺法，隨著時代推移，一定會有轉化，後世以為請人修懺法，自己即能獲取功德，忽視自我的修行，重大慶典或事故，請人禮懺拜佛，成為一種流俗。

但有一現象值得注意，在漢文化圈，宋元之後，就有著「家家觀世音，戶戶阿彌陀」的普世信仰。一般信眾，總是劃分觀世音菩薩與阿彌陀佛的「功用」，亦即觀世音菩薩是慈悲「救生」的神祇，而阿彌陀佛則是接引「度亡」的神祇，兩者在民間的功能性一直存在清楚的分野。儘管佛經中已說明虔信觀世音菩薩，而求生西方極樂世界，也能夠在臨命終時，得到觀世音菩薩伴隨阿彌陀佛來接引；但是一般信眾，甚至出家人，還是會如此區分二者。因此，在民間，所謂的消災祈福法會，最常舉辦的即是「大悲懺」；反倒是在度亡的法事上不會有「大悲懺」的出現。那麼，一場凶事，何以採用消災祈福的懺法？³⁰⁾其中頗有耐

29) 《千手眼大悲心咒行法》(CBETA, T46, no. 1950) 973a-8a。

30) 《大正藏》所收諸經，說明修大悲懺有種種原因，如：祈福延生、祝壽、祈雨、祈求往生淨土、防非止過、止息干戈、修福、令眾出苦海、建寺，或作為日常功課等等；唯有《南嶽繼起和尚語錄》卷4提及：「雲間弟子靈耀薦嚴大拙居士大悲懺」(CBETA, J34, no. B301, p. 295, a12)但並未載明薦之時間點，不宜作為度亡證明。此外，小說如：《醒世因緣》則有立生祠者，誦《觀世音菩薩真經》；《閱微草堂筆記》記載往西藏的路上石頭多記〈大悲咒〉等，也是旨在祈福、免災難。又，張家禎，〈臺灣佛教禮懺儀式——大悲懺初探〉(《海潮音》82:5, 民90. 05, 17-26)歸結大悲懺之功能，在宋代僅是個人修到行為，至明清後則擴及消災、祈福、延壽、報恩……等；雖臺灣之大悲懺有所謂「消災、超薦」牌位之分，但也非在喪葬時的度亡法會。因此推說《大悲懺》是為其在民間流行為消災祈福之用。

人尋味之處。尤其作者刻意僅在第一場法會敘明其舉辦的原因。

先看另兩場法會在文中的鋪敘：

靈前供用執事等物俱按五品職例。靈牌疏上皆寫「天朝誥授賈門秦可卿恭人之靈位」。會芳園臨街大門洞開，旋在兩邊起了鼓樂廳，兩班青衣按時奏樂，一對對執事擺的刀斬斧齊。更有兩面朱紅銷金大字牌對豎在門外，上面大書「防護內廷紫禁道御前侍衛龍禁尉」。對面高起著宣壇，僧道對壇榜文，榜上大書「世襲寧國公冢孫婦、防護內廷御前侍衛龍禁尉賈門秦氏恭人之喪。四大部州至中之地、奉天承運太平之國，總理虛無寂靜教門僧錄司正堂萬虛、總理元始三一教門道錄司正堂葉生等，敬謹修齋，朝天叩佛」，以及「恭請諸伽藍、揭諦、功曹等神，聖恩普錫，神威遠鎮，四十九日消災洗業平安水陸道場」等語，亦不消煩記。（13回，204）

「水陸法會」是佛教最盛大的法會。據說是梁武帝（蕭衍，464-549，502-549在位）創制的，但詳細考校，則實際源出於唐代阿謨伽（即不空三藏，705-744）所撰的《焰羅王供行法次第》一卷，略稱《焰摩供次第》，³¹⁾北宋時，遵式（964-1032）、知禮頗重懺法，遵式依三藏不空所譯《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》，作《熾盛光道場念誦儀》經中說如國君、國家危急存亡時，或遇日、月蝕等天災時，無論男女、在家出家眾，為免除一切眷屬、庶民災難，可於清淨處設道場，念此陀羅尼一百零八遍或一千遍，若一日二日三日乃至七日，依法修飾壇場，至心受持讀誦，如此，一切災難皆悉消滅，不能為害。³²⁾其後，遵式弟子靈鑿將《念誦儀》增補為七科；靈鑑增補的《念誦儀》中已粗略包含「水陸法會」基本組織架構。宋代志磐承寺僧所請，根據舊有儀文，加上本家天臺教理、行法重新創制，完成《水陸儀軌》六卷。³³⁾到明代蓮池目睹當時信眾參加水陸法會男女雜處，態度草率，深表痛心，以志磐的《水陸儀文》為底本完成《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》六卷，即是後來流行於清

31) 唐·阿謨伽撰譯，《焰羅王供行法次第》（T21 no. 1290）374a-6b。

32) 唐·不空譯，《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》（T19 no. 963）337 c。

33) 宋·志磐，《佛祖統紀》（T49 no. 2035）321c。

代的「水陸法會」的底本。³⁴⁾「水陸法會」懺法的來源有密教、有天台，甚至也有道教的蹤跡，成為複雜又寬廣的懺法，因此，此法會婚喪喜慶皆適用，但以明太祖底定天下時，為超渡亡魂，多設此法會，³⁵⁾漸漸使此法會以超渡亡魂為其主體，因此喪家若經濟許可，也會設此以超渡先靈。其所需人力、物力遠遠超過其他法會，一般人家負擔不起，因此發展為眾姓水陸，集合眾人之力以成就法會。於文中，作者不再說明動用說少人力、物力，只總以一句「亦不消煩記。」交代法會。

至於「水懺」的日子是在五七時：

這日乃五七正五日上，那應佛僧正開方破獄，傳燈照亡，參閻君，拘都鬼，筵請地藏王，開金橋，引幢幡；那道士們正伏章申表，朝三清，叩玉帝；禪僧們行香，放焰口，拜水懺；又有十三眾尼僧，搭繡衣，鞞紅鞋，在靈前默誦接引諸咒，十分熱鬧。（13回，213）

「水懺」的來源，根據〈慈悲道場水懺序〉敘述，是唐代悟達國師（811-883）以三昧水洗瘡而濯除累世冤業之懺法。又作水懺法、三昧水懺、慈悲水懺、慈悲水懺法。悟達於過去世為袁盎（約前200-約150）時，曾斬晁錯（前200年？-前154年）；其後十世中，袁盎轉為戒律精嚴的高僧，所以晁錯累世雖想報復卻苦無機會。後來因受唐懿宗（李漼，828-74，860-74在位）禮遇，悟達國師名利心起，招損其德，冤業乃能乘機而入，於其膝上生人面瘡，眉目口齒俱備，每每以飲食餵之，則能開口吞啖，與人無異，國師雖遍召名醫而無效。後來國師蒙迦諾迦尊者之助，以三昧法水洗滌人面瘡，瘡乃癒。國師為開啟後人懺悔之門，於是作《慈悲水懺法》三卷（又略稱《水懺》），使令眾生至誠懺罪，以消釋宿世冤業。³⁶⁾由於「水懺」的起源是通過懺悔解冤釋結，超渡冤家；其所懺悔的對象又可該羅六道眾生，並且推之無窮無盡的法界；又其規模不大，所需時間不長，

34) 洪錦淳，《水陸法會研究》（台北：文津出版社，2005）10-65。

35) 洪錦淳 35。

36) 《慈悲水懺法》（CBETA, T45, no. 1910）968b。

一天即可禮拜整部懺。³⁷⁾因此，在喪禮之中，一般平常人家也有能力負擔，使之成為凶事懺法的首選，喪家多半會請法師啟建此懺。希望藉此懺法的進行，使得亡者的冤家都能放下往仇夙怨，或往生西方，或同證菩提。

五七時，除「水懺」之外，另有「放焰口」的法事。³⁸⁾佛教「瑜伽焰口」施放通常在黃昏或夜間進行，一般需四小時以上，水陸行懺焰口施食多半定在晚間七點至十一點。³⁹⁾作法前，於殿堂中設立瑜伽壇，中為主壇，兩旁為陪壇；主壇又稱「座主」，又稱為金剛上師。殿堂外，另立面然大士壇，或彩繪，或供牌位。主壇上誦〈心經〉、〈往生咒〉、〈變食真言〉，然後面然壇前誦〈大悲咒〉、〈變食真言〉、〈觀音讚〉。誦真言時金剛上師手結契印，心存觀想。其手印在《瑜伽焰口》中皆有圖示；計有遣魔印、伏魔印、火輪印、真空咒印、變空咒印、蓮心供養印、奉食印、觀音禪定印、破地獄印等等。⁴⁰⁾「水懺」、「放焰口」於喪事法會類別作用上沒什麼錯誤。

看來整個法會進行，都是僧眾、道士們自己的事，與亡者家屬沒什麼相干，所以作者也用「十分熱鬧」說明法會歷程。停殯時的情況也是「只這四十九日，寧國府街上一條白漫漫人來人往，花簇簇官去官來。」（13回，203）死亡過度儀式的莊嚴與哀戚，通通與此不相干，法會只是徒具形式，安慰生者其已為亡者做了妥當的安排，可以減卻生者的愧疚罷了。如此，佛教法會成為喪葬儀式中的一個陪襯、一種排場、一個熱鬧點而已。因此，也遠遠背離佛教法會的本義，請修法者，不理解佛教任何修行，往往是修行者自己得力七分，所修功德回向者，得七分之一。如果法會是為亡者秦可卿而修建，即使僧眾們用心修法，秦可卿或可得到七分之一的利益。家屬們不肯參與，頂多得到齋僧供佛的福德而已，絲毫不能減卻自己的罪惡。

37) 吳藝苑，〈慈悲水懺與中國佛教懺悔思想〉，碩士論文，政治大學，1994，115。

38) 《瑜伽集要焰口施食儀》(CBETA, T21, no. 1320) 473c-84a。

39) 《瑜伽集要焰口施食儀》(CBETA, T21, no. 1320) 480b。「若作餓鬼施食之法，當於亥時。若於齋時施餓鬼食者，徒設功勞終無效也，不是時節妄生虛誑，鬼神不得食也。」

40) 現在台灣一般喪家會在一天之中，先於白天舉辦「水懺」，而後於當天晚上舉辦「放焰口」。一天舉行兩種法事，以免親友來往勞頓。

五、悖理法會的隱義

各種佛道法會，就寧府來說，只是喪禮的必備儀式之一，沒人認真的參與，敘事者甚至以「十分熱鬧」形容彼時的情況。於寧府來說是事（死亡）與事（出殯）交疊處の間隙活動罷了，儘管如此，開建法會的項目應該不會錯，為什麼出現「大悲懺」這消災祈福的法會在其中？作者不可能對佛教法會外行，以致於不清楚其應用。「大悲懺」在中國始終沒有轉型為超渡法會，向來是以消災祈福的方式在各地推演，其主旨不在「超度前亡，後化諸魂，以免亡者之罪」。此外，細閱每場法會前後，對法會功用的說明，唯此錯位的法會指出「免亡者之罪」，暗示亡者必有罪咎。此消災祈福的法會在凶事中進行，意味著這場喪禮存在著內在的矛盾，此內在的矛盾，就主事者賈珍而言，已如上所說。就亡者秦可卿而言，是其內在複雜的性格，所產生情欲與倫理的衝突而衍生的悲劇。

秦可卿死亡的消息傳來，榮府的上上下下，除了疑心與納罕之外，他們的情感反應說明秦可卿平日的為人。看榮府的上下反應是「那長一輩的想他素日孝順，平一輩的想他素日和睦親密，下一輩的想他素日慈愛，以及家中僕從老小想他素日憐貧惜賤、慈老愛幼之恩，莫不悲嚎痛哭者。」（13回，200），隔道牆的榮府上下都如此強烈感受，何況是他自身所處的寧府？作者將寧府中人的情緒，聚焦於賈珍身上，其他人的感受，作者略略幾筆而已，但是尤氏對賈璉之妻金氏所說：「他這為人行事，那個親戚，那個一家的長輩不喜歡他，所以我這兩日好不煩心，焦的我了不得。」在秦可卿病中，已說明秦可卿平日在寧府的人際關係；尤氏對金氏轉述他對賈蓉說：「倘或他有個好和歹，你再娶娶這麼一個媳婦，這麼個模樣兒，這麼個性情的人兒，打著燈籠也沒地方找去。」（10回，166）尤氏對秦可卿也存在著矛盾的情懷，但是秦可卿在時，都被隱沒了，也或者她要討好丈夫，如邢夫人要討好著丈夫賈赦，為賈赦去求賈母放了鴛鴦，好予以賈赦作妾一樣。尤氏對一個已離了心的丈夫，靠著一段不正常的翁媳關係，繼續維持夫妻之間的平和——至少丈夫是在家的；丈夫與兒

媳間的不乾淨，他不僅不能反對，甚至還要巴結、討好丈夫與兒媳，以便保有原本的主婦地位。尤氏是可悲可憫的女子，因此在秦可卿死亡之後，只得藉著病來不理事，以此面對不正常關係的崩解，但是一切能否回歸正常？作為妻子的尤氏，大概也心知肚明，他還不知道自己丈夫的習性嗎？那麼將來者會是誰，能否如秦可卿待他一般和善，就如尤氏對賈蓉所說的，秦可卿其人「打著燈籠也沒地方找去。」即是標準答案。

秦可卿平日的情狀，從榮府上下的反應、尤氏的口中，可知秦可卿在大家庭中，是極其難得的媳婦，不管上下、好人、壞人都喜歡他，因為他的溫厚、細心、周到。然而其個人的情欲則超乎禮俗之外，作者以其房內擺設暗示其與賈珍曖昧並非單方面的問題，秦可卿不能控制自己慾望的氾濫，也是賈珍無法自拔於非禮的關鍵；兩情纏綿，大抵也是賈珍驟失所愛，種種反社會行為的原因。但秦可卿若是一味任由情欲發展，全然不在意禮教、他人的言語，秦可卿還可以繼續存活在不正常的關係之中。偏偏他的情性，就如尤氏所對金氏所說：「你是知道那媳婦的：雖則見了人有說有笑，會行事兒，他可心細，心又重，不拘聽見個什麼話兒，都要度量個三日五夜才罷。這病就是打這個秉性上頭思慮出來的。」（第10回，166）聽過焦大的醉罵之後，心思細又重的秦可卿，如何能無動於衷？病，是內在煎熬的外顯，是其性格與情欲兩相衝突的結果，⁴¹⁾長期的煎熬，可能衍生更嚴重的毛病。許玫芳據文本病狀發展，參考中西醫的論證，推測秦可卿可能是因為「下丘腦性閉經症」，並「造成其他功能失序」，因而引發憂鬱症狀，最後會走上自殺一途。⁴²⁾其說或可參考。對秦可卿而言，死亡是一種解脫，可以離開一段不合倫常的親密關係。⁴³⁾秦可卿以她短暫的生命，換取可貴的教訓，期望帶給這個家族一絲轉機。

作者安排四場佛教法會，三場是凶事的度亡法會，一場則是屬於吉事的消

41) 王瓊玲，〈由秦可卿的寂與歿論《紅樓夢》作者的寫作技巧醫學才識〉，《世界新聞傳播學院學報》4（1994）：277-83。

42) 許玫芳，〈《紅樓夢》中秦可卿之情性與生死之謎〉，《思與言》43. 1（2005）：212-9。

43) 周慶華，〈天譴 人譴 無常譴《紅樓夢》治淫有妙方〉，《國文天地》16. 1（2000）：49-50。判凡淫者皆無好下場。

災祈福法會；又刻意在錯位法會點明其因在「免亡者之罪」。秦可卿之死，對他個人、對家族倫常而言，或許都是吉事——日日受情感與倫常逆反煎熬的人，身心的逼迫，將使人永無寧日。誠如「[好事終] 畫梁春盡落香塵。擅風情，秉月貌，便是敗家的根本。箕裘頹墮皆從敬，家事消亡首罪寧。宿孽總因情。」（5回，92）的預告，一場導致家事消亡的不正常關係，罪魁禍首一定要斬斷不正常的關係，也一定要受到懲罰；唯有如此，其家庭的倫常才可能恢復正規，才可能免於崩解。

若從「好事終」的預言探究，一個令人不解，又充滿懸疑的密碼潛藏在中，「敬」與「寧」，非指其心、其境，當是指賈敬及寧國府。那麼這個家族敗亡的始作俑者，女主角是秦可卿，但是男主角則指向那個後來躲起來修行，且不久也命終的賈敬，才有「箕裘頹墮皆從敬」之說。究竟是指賈敬也有聚麀之嫌？⁴⁴⁾或者僅是不問事造成賈珍的荒唐？觀全文，並無其他線索指出賈敬的好色，卻有「如今敬老爹一概不管。⁴⁵⁾這珍爺那裏肯讀書，只一味高樂不了，把寧國府竟翻了過來，也沒有人敢來管他。」（2回，26）的敘述，則以後說為是。如此，則「頹墮」之風始自賈敬——賈敬之耽溺於煉丹，與賈珍之耽溺於女色至聚麀，於敘事者看來是家族敗亡的線性延續，才說「頹墮」是「箕裘」。且從此線性延伸，寧國府之腐敗，是賈府消亡的罪魁禍首。至於「擅風情，秉月貌」的秦可卿是「痴迷的，枉送了性命。」（5回，92）秦可卿之死，是秦可卿自悟其非的選擇；秦可卿必以自己的生命承擔一切，但是仍不能換取賈珍的自覺——個人的生死便待個人了結。

秦可卿放心不下這個大家族，臨走之前託夢於鳳姐，告誡說：「月滿則虧，水滿則溢」、「登高必跌重」、「盛筵必散」，說明瞬息的榮華是不可倚

44) 張欣伯，〈為秦可卿問題覆夏志清教授〉，《藝文志》107（1974）：11，判定賈敬與秦可卿有曖昧。

45) 按，若要勉強推論，賈敬也是好色，也有聚麀，才有「箕裘頹墮皆從敬」之說，僅能說賈敬年輕時曾聚麀於尤氏，老來懺悔，或者因為年輕虛耗過度，老來好長生，所以躲起來煉丹修行，才有「如今敬老爹一概不管」之語。至於尤氏，也因往昔曾與公公賈敬有曖昧關係，因此後來可以容受丈夫賈珍與媳婦秦可卿的曖昧，但其內心亦充滿掙扎混亂，所以在秦可卿的喪葬時，全然以生病的狀態，躲避所有的人事。

待的；並教導鳳姊如何趁著家業尚可時趕緊置產，以保持家業以及祭祀永繼。

(13回, 199) 儘管鳳姐精明幹練，「是個脂粉隊裏的英雄，連那些束帶頂冠的男子也不能過你」(13回, 199) 卻是個「有術無學，視短而貪利」，不能作長遠之計的女子，⁴⁶⁾無法救大廈於將傾之際，果應了「樹倒猢猻散」的俗語。作者讓秦可卿的亡魂同時擔負起預言者、智慧者的角色，使得秦可卿的愛欲和生死，與這大家族的興衰產生緊密的連結，亦即與《紅樓》故事的虛實出入及原委密切結合，而深化文本的多重意義。⁴⁷⁾然而秦可卿亡魂的智慧，無法透過夢與預告傳遞予以紅樓的掌權者，以挽救一個已經深藏危機的大家族。在《紅樓》中，面對一切預言、警告，故事中的人物，往往無法立即有所覺察、醒悟，不僅僅是幹練的鳳姐如此，即使是俊秀的寶玉也是如此。原來《紅樓》諸人，面對預言、啟示，即使當時似有所覺，一切還得親經歷才能真實體會，才能徹底了悟。⁴⁸⁾所有的故事，必待〔收尾·飛鳥各投林〕所言，⁴⁹⁾各自演述，方才乾淨暢透。

六、結語

錯位的法會，出自人物自身性格的殘缺性，⁵⁰⁾及由殘缺而衍生的倫常失序；失序的倫常，將導致家族的崩解；一場錯位的法會，暗點錯位失序的倫常

46) 周汝昌 248。

47) 許麗芳，〈命定與超越：《西遊記》與《紅樓夢》中歷劫意識之異同〉，《漢學研究》23. 2 (2005) 249。

48) 許麗芳 243。

49) 「為官的，家業凋零；富貴的，金銀散盡；有恩的，死裏逃生；無情的，分明報應。欠命的，命已還；欠淚的，淚已盡。冤冤相報實非輕，分離聚合皆前定。欲知命短問前生，老來富貴也真僥幸。看破的，遁入空門；痴迷的，枉送了性命。好一似食盡鳥投林，落了片白茫茫大地真乾淨！」(5回, 92)

50) 曹萌、張次第，〈《紅樓夢》與中國古代文學婚愛理想模式〉，《古今藝文》33. 1 (2006) : 40-6。

與情感。秦可卿固然是個兼具精神與肉體之美的可人兒，但是違反倫常的關係是不見容於社會，甚至過不了自己的性格的，秦可卿之可憫可悲正在此。作者讓汨濫情欲者，以肉體的死亡，消解了人事上的錯謬。

佛教法會到底能不能「以免亡者之罪」？得看亡者能否感應，亡者感應與否，則在主其事者誠不誠，誠則感，不誠則不感，有感應則起大效用。但是諸法會，不論是專就度亡所做的「水陸法會」或者「水懺」、「放焰口」，乃至祈福消災的「大悲懺」都無法消解賈珍之罪，因為賈珍一無懺悔之心，與法會正旨不符合，既然不符則無免罪之可能。佛教所謂真心懺悔是——懺其前過，不造新殃。賈珍，後來又聚麀於尤二姐，他的好色好淫，沒有因為秦可卿的離去而醒悟，賈珍終究是個渾淪的濁物，所以讓情慾不斷汨濫，使得生命的錯誤，一再重演。尤二姐、尤三姐的悲劇，賈珍也是間接的劊子手。這個家終究是要敗亡的。至於秦可卿既以生命代償一切錯誤，而其來自警幻仙子之妹擔任啟發寶玉情色女神的角色，也在寶玉的一場夢中獲得圓解，寶玉是否能「因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空」⁵¹⁾ (1回，4) 是寶玉自己的生命課題，秦可卿已然了結他人世的責任，也以生命代償錯誤了，⁵²⁾因此作者是慈悲地讓他回歸太虛幻境。

51) 胡萬川，〈延州婦人：鎖骨菩薩故事之研究〉，《中外文學》15. 5 (1986)：108-35。
認為鎖骨菩薩化身為女子與男子交好，是為令人佛智，是觀音菩薩的化身。若觀秦可卿在《紅樓夢》中對寶玉所擔負的啟發亦如是。

52) 艾浩德，〈秦可卿之死——《紅樓夢》中的情、淫與毀壞〉，胡晴譯，《紅樓夢學刊》4 (2003)：240。艾浩德以為秦可卿之死，是作者試圖消除性慾衝動與願望，讓大觀園更理想、純潔，而與外界之欲染隔離。

徵引文獻目錄

CAO

曹萌、張次第. 〈《紅樓夢》與中國古代文學婚愛理想模式〉, 《古今藝文》
33. 1 (2006) : 34-53。

曹雪芹著, 啟功等校注. 《紅樓夢校注》, 台北: 里仁書局, 1983。

CHEN

陳大康. 《通俗小說的歷史軌跡》, 湖南: 湖南出版社, 1993。

陳美玲. 《紅樓夢中的寧國府》, 台北: 文津出版社, 1999。

GONG

龔顯宗. 《文史雜俎》, 台北: 文津出版社, 2010. 12。

GUO

郭玉雯. 〈《海上花列傳》與《紅樓夢》〉, 《漢學研究》25. 1 (2007) :
371-402。

HONG

洪錦淳. 《水陸法會研究》, 台北: 文津出版社, 2005。

HU

胡萬川. 〈延州婦人: 鎖骨菩薩故事之研究〉, 《中外文學》15:5 (1986) :
108-35。

LIU

劉夢溪. 〈《紅樓夢》與文化傳統〉, 《明報月刊》43. 2 (2008) : 48-54。

MA

馬丁, 華萊士 (Martin, Wallace). 《當代敘事學》, 伍曉明譯 (Recent
Theories of Narrative), 北京: 北京大學出版社, 1990。

PU

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

RUAN

阮沅. 〈紅樓夢人物——英年早逝的秦可卿〉, 《中華文化復興月刊》11. 12 (1978) : 80-83。

SHUI

水晶. 《私語紅樓夢》, 台北: 九歌書局, 2002。

WANG

王蒙. 《〈紅樓夢〉啟示錄》, 台北: 風雲時代出版股份有限公司, 1993。

王瓊玲. 〈由秦可卿的寂與歿論《紅樓夢》作者的寫作技巧醫學才識〉, 《世界新聞傳播學院學報》4 (1994) : 265-87。

WU

吳伯蕭. 〈漫談大觀園〉, 收錄在氏著《大觀園論集》, 台北: 明文書局, 1985。

吳藝苑. 〈慈悲水懺與中國佛教懺悔思想〉, 碩士論文, 政治大學, 1994。

XU

許麗芳. 〈命定與超越: 《西遊記》與《紅樓夢》中歷劫意識之異同〉, 《漢學研究》23. 2 (2005) : 231-56。

許玫芳. 〈《紅樓夢》中秦可卿之情性與生死之謎〉, 《思與言》43. 1 (2005) : 195-232。

許衛和. 〈論《紅樓夢》中的「意淫」一詞的出處及其幽默〉, 《漢學研究》25 : 1 (2007) : 341-70。

YAN

顏清洋. 〈《紅樓夢》中的民間宗教行為〉, 《國立臺灣體育學院學報》3上 (2008) : 183-222。

YANG

楊昌年. 《古典小說名著析評》, 台北: 五南圖書, 1998。

YU

俞平伯. 《紅樓夢研究》, 台北: 里仁書局, 1997。

——. 《紅樓夢辨》, 台北: 河洛圖書出版社, 1979。

ZHANG

張家禎. 〈臺灣佛教禮懺儀式——大悲懺初探〉《海潮音》82:5, (2001. 05) :
17-26。

張國風. 《紅樓夢趣談與索解》，瀋陽：春風文藝出版, 1997。

ZHAO

趙岡、陳鍾毅. 《紅樓夢研究新編》，台北：聯經出版, 1975。

ZHOU

周汝昌. 《紅樓夢與中華文化》，台北：東大圖書公司, 1989。

周慶華. 〈天譴. 人譴. 無常譴——《紅樓夢》治淫有妙方〉, 《國文天地》16.
1 (2000) : 49-51。

<Abstract>

On the Death of Qinkejing and its meaning in the Perspective of the Religious Ceremony of Buddhism

Hong ChinChun

According to the Jing Cang version of the Dream of Red Chamber, the notes by Juhosou on Chapter 13 says that the title of this chapter should be “Qinkejing died at the Heavenly Fragrance House (West Sail House)”. It is because the author changed this to “Qinkejing was entitled Longjinwei after her death” and the section of Heavenly Fragrance House was deleted. This leads to the death of Qinkejing a puzzle with its causes and consequences unsolved and various interpretations afterwards. Hence the judgement on Qinkejing is polarized. This paper attempts to use the current Qinggao version to analyze the funeral process of Qinkejing as a manifestations of the religious ceremony of Buddhism. The image of Qinkejing and the meaning of her death will be explored. In other words, this research will investigate the death of Qinkejing, the funeral ritual of Buddhist ceremony, the course and the deep meaning of life dimensions behind. This paper will be divided into 6 sessions. Firstly, the methodological foundations will be illustrated. Secondly, the causes of the manifestation of religious ceremony will be investigated. Thirdly, the disease and death of Qinkejing will be explored. Fourthly, the content of the religious ceremony will be reported. Fifthly, the meaningful of Qikejing’s death will be discussed through the paradox in the religious ceremony. And sixthly, there will be a conclusion.

Key Words : the Dream of Red Chamber, Qinkejing, Shuichan Ceremony, Dabeichan Ceremony, Ceremony of the sea and land.

투 고 일 : 2011. 5. 9. / 심 사 일 : 2011. 5. 20. ~ 2011. 6. 10. / 게재확정일 : 2011. 6. 15.