



品格与性格

赤诚与虔诚

情与爱

高贵与卑贱

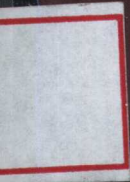
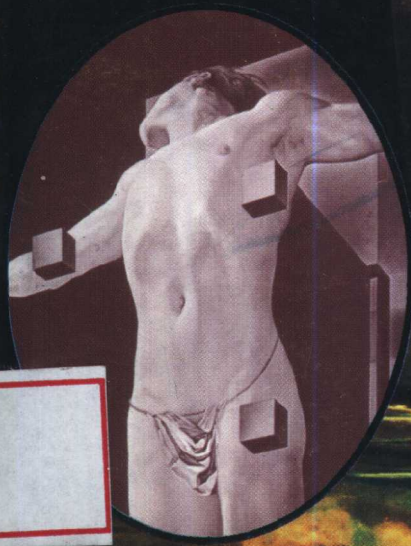
罪感与责任

辨白与追求



—— 中西  
文学形象的  
人格结构

◎ 邓晓芒 著





品格与性格

赤诚与虔诚

情与爱

高贵与卑贱

罪感与责任

辨白与追求

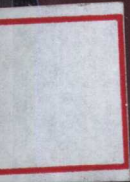
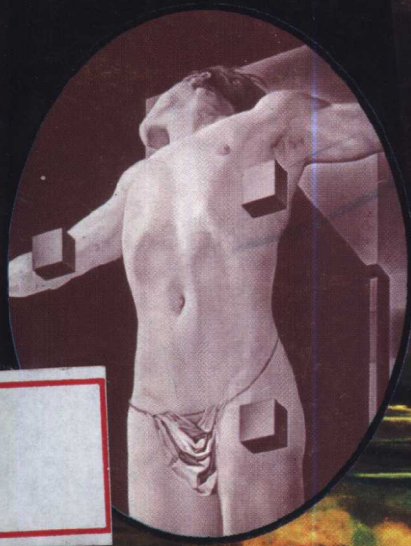
人

之

镜

——中西  
文学形象的  
人格结构

◎ 邓晓芒 著



(滇)新登字 01 号

责任编辑：卢云昆

封面设计：鞠洪深

人之镜——中西文学形象的人格结构

邓晓芒 著

---

云南人民出版社出版发行 (昆明市书林街 100 号)

云南新华印刷一厂 云南新华彩印厂印装

---

开本：850×1168 1/32 印张：5.25 字数：120000

1996 年 9 月第 1 版

1996 年 9 月第 1 次印刷

印数：1-5000

---

ISBN 7-222-01971-5/B·94 定价：7.80 元

# 目 录

镜子的故事 (代前言) .....	( 1 )
上篇: 人格之镜 .....	( 10 )
第一章 品格与性格: 关云长与阿喀琉 斯的比较 .....	( 14 )
第二章 赤诚与虔诚: 唐三藏与早期基 督徒的比较 .....	( 27 )
第三章 情与爱: 贾宝玉与唐璜的比较 .....	( 47 )
下篇: 人生之镜 .....	( 83 )
第四章 命运与罪感: 《封神演义》与《麦克白》 的比较 .....	( 87 )
第五章 卑贱意识与高贵意识: 《水浒传》与 《失乐园》的比较 .....	( 105 )
第六章 辩白与追求: 屈原与浮士德的比较 .....	( 134 )
结束语 .....	( 165 )

## 镜子的故事(代前言)

相传在唐朝，有一位佛门大法师弘忍，他手下有两位聪明过人的弟子，一位叫神秀，一位叫慧能。一日，师父命两位弟子各写一偈，以表明他们学法的心得。神秀提笔写道：

身是菩提树，  
心为明镜台，  
时时勤拂拭，  
莫使有尘埃。

这时，平常看上去有些笨头笨脑、连大字也不识一个的慧能，居然出口成颂，口占一偈，让人写出来是：

菩提本无树，  
明镜亦非台，  
佛性常清静，  
何处有尘埃。

师父见偈，大为欣赏。当夜三更把慧能悄悄叫到卧室，传法与他，并密授衣钵。后来，慧能终于成为佛教禅宗（南派）的创始人，被后人追谥为“大鉴（镜）禅师”。

在中国思想史上，以人心作为镜子的说法在老子那里就已经有了。老子主张最高的思想境界是“涤除玄鉴（览）”，即是把人心打扫干净，像一面清彻幽深的镜子，才能反映出自然的本来面目。但进一步讨论“人之镜”的问题，恐怕还是随着佛教

的传人才盛行起来的。佛教带来了西方人（印度人、波斯人、希伯来人等）有关光明与黑暗本原对立的思想，带来了对火与“光明”的崇拜和“灯”的象征（青灯古佛），这与中国古人最早认为“气”、“精气”或“浩然之气”充塞于天地之间，是完全不同的一种宇宙感。气是不可能由镜子来反映的，只有火及其光明才能反映在镜中，镜的作用也仅在于反射光。

不过，镜子的比喻在印度人那里，最早却并不是用来比喻人心的。它不是说，外界的光明反映在人心这面镜子中。正相反，在印度人看来，人心本身还需要在外部的镜子中映现出来，因为人心不是接受器和反射器，而正是光源。印度最古老的文献之一《奥义书》中说：

当一个人醒着的时候，正像从烈火中，火星迸向四面八方。

又说，天神因陀罗和妖魔维罗吉纳请教“生主”关于“自我”的知识，“生主”请他们在一盆水里看自己的影象。尽管因陀罗并不满足于这种形象的教导，而试图直接看见自己无形的灵魂，但也说明了，印度人很早就认为对自我的意识只有从某种对象那里才能反射得来。

看来，中国人更多地把镜子用来比喻人心而不是外界对象，这与中国自身固有的传统有关。在这里，镜子的作用不是用来认识自我，而是用来反映世界、“玄览”万物、呈现宇宙本体或“真如”的，即是说，镜子（人心）本身是看不见的，在镜子里看见的都是外界事物；人们从镜中反映的外界事物得知镜子的存在，但却不能把握那独立于一切外界事物的镜子实体的形象，因为镜子本身并不反映在镜子中。所以神秀还以为“明镜”有一个“台子”，慧能却反驳他：哪有什么台子！“心”不过是一面本身清净空虚的明镜，它反映的是无所不包的“佛性”，乃

至它本身就是“佛性”。神秀还想要认识自我、规定自我、保持自我，慧能却一口否定：根本没有什么自我！

佛教华严宗认为，人心“虽现净法，不增镜明，虽现染法，不污镜净。非直不污，亦乃由此反显镜之明净。”镜中呈现的现象（法）不论是干净的还是肮脏的，镜子本身却不介入，它是彻底干净的，因此，“用则波腾鼎沸，全真体以运行；体则镜净水澄，举随缘而会寂。若曦光之流采，无心而朗十方；如明镜之端形，不动而呈万象”。为说明此义，高僧法藏“取鉴十面，八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对，中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光，学者因晓刹海涉入无尽之义。”

这的确是一光辉灿烂之境界！试想镜中有镜，像中有像，一炬既燃，佛光如海，一人涉入，平添万法，怎不令人于目眩神迷之际，顿觉寂然而澄明呢？

然而，如果说人心是一面镜子，那么即使将它放入别的镜子之间，它所反映的不可能是别的镜子本身的形象，更不可能是自己本身的形象，而只能是在这些镜子中辗转相映的那个宇宙本体（佛性）的形象。所以这是一个“无心”（“无心而朗十方”）、“无我”的境界，是一个取消自我意识、使自己融入宇宙意识的“物我两忘”的无意识境界。

可见，“镜子”作为一个颇富哲学深义的比喻，在中国古人那里并没有西方人那种自我发现的意思，却呈现出截然相反的含义。这就使得王阳明能够把孔孟之道和佛家学说合而为一，提出“我心”和“宇宙”这样一种同一关系：“心无体，以天地万物感应之是非为体”，即“我心”并没有它自己的不同于宇宙（也不同于他人）的本体，因而不可能将它作为一个特殊的、个人特有的对象来认识 and 对待。所以“宇宙即是我心，我心即是宇宙”，说的是：宇宙是我心中呈现的那个宇宙，我心是充满整

个宇宙于其中的我心；至于“我心本身”是什么？回答是“没有我心”（“心无体”）。

在数千年的中国思想史中，我们几乎看不到一种要从根本上把客观世界当作镜子来反观自己、发现自己、认识自己的努力，而总是看见把人的内心当作平静的湖水，如同明镜，一切涟漪和波澜、一切欲求和冲动都不是“本心”，而是对本心的干扰和遮蔽，真正的本心则是虚静、“无事”、“空”。因此只有专心内向，守静抱一，屏息朗照，才能获得宇宙的真谛。这样一种“人之镜”，不仅没有激发中国人的自我意识，反而成了使人放弃一切自我追求、退入无所欲求的永恒虚无之境的“宝鉴”。

我们现代中国人的确是开通多了。我们不再对宋儒的“存天理灭人欲”顶礼膜拜，我们提倡婚姻自由，反对父母包办，我们时不时地鼓吹一阵子“个人”和“个性”（如陈独秀、鲁迅、郭沫若等人），或“发挥个人的聪明才智”。特别是进入八十年代以来，连“人道主义”、“人性”、“人格”或“独立人格”这些题目，也热烈地讨论起来。但似乎还没有人指出，这一看上去轰轰烈烈的时代思潮如果不涉及到“人之镜”的根本颠倒，它就终将只不过是过眼烟云。

所谓根本的颠倒是指：不再仅仅把人心看作被动而平静地反映外界的“明镜”，而是要能动地从外部世界中去获得自我的“确证”。马克思在《资本论》中曾说：人“到世间来，没有携带镜子”；人只有通过改造外部客观世界的活动，即通过劳动生产，才能在他的产品上实现他的真正本质，才能证实他的力量和才干，才能发现他自己是个什么样的人。人的产品，即经人改造过的自然界，才是真正的“人之镜”。

马克思的这一思想，是植根于西方思想文化源远流长的传统之中的。只是在马克思之前，人之镜在西方人那里始终带有



幻想和神秘的色彩。它最早体现在古希腊有关纳西塞斯的神话之中，这个神话与印度《奥义书》中的因陀罗神话有异曲同工之妙。

据说纳西塞斯是一位俊美绝伦的少年，有许多仙女和女神都钟情于他。但不幸的是，有一天他在一汪清水中看见了自己的倒影，从此他就爱上了自己，而对其他一切人的追求无动于衷。女神们感到十分愤怒，便将他变成了一株水仙花，让他成天在水边顾影自怜。

如果说，中国人以人心为对象世界的镜子，其缺点是没有自我意识的话，那么，纳西塞斯以对象为自己的镜子，所遇到的难题就是抓不住对象本身。他在对象上只看见自己的形象，这形象遮蔽着他的眼睛，使他对别人的美貌视而不见。希腊哲学家们一开始遇到的最棘手的难题之一，就是客观对象世界“本身”如何能够“看见”的问题。因为，如果对象世界只不过是些反映主观世界的镜子，它们本身就是看不见的，你看见的只是你自己的形像，只是你的“看”。

希腊哲人恩培多克勒认为，人的眼睛就像两只小灯笼，火光从那里透出来，而与对象进行交流：“因为我们是以自己的土来看土，用自己的水来看水，用自己的气来看神圣的气，用自己的火来看毁灭性的火，更用我们的爱来看〔世界的〕爱，用我们的可厌的恨来看它的恨。”这里，“我们的”水、火、爱、恨等等也正是客观世界中同样的水、火、爱、恨，但这只是一个未经证明的天真的假定。

原子论的创始人德谟克利特已不那么天真了，他认为：“从一切物体上都经常发射出一种波流，然后，这空气由此取得了坚固的形状和不同的颜色，就在湿润的眼睛中造成了影像”，从而“印下了一个印子”。但既然我们所获得的认识只是自己的

感觉(“印子”),每个人的感觉又与他的感觉能力、敏感程度和感官的特殊构造有关,所以对象“本身”究竟怎样,这是永远感觉不到的。德谟克利特因此绝望地弄瞎了自己的双眼。

柏拉图提出的著名的“洞喻”,也是想要解决这个难题。他设想有些被锁在地洞里不能回头看洞口的囚犯。洞口有些类乎木偶戏的表演,借洞口的火光把它们的影子投射到洞壁上,囚犯们便以为这些影子是真实事物。后来人被解除了禁锢,回过头来,才发现了真正的真实事物,发现过去看到的只是这些事物的虚假的影子。可是等他爬出洞口,看到外面的阳光,他才看出万事万物的真相即整个世界都无非是太阳光反射的形相。不过由于一下适应不过来,他先得看地上的阴影,看水中或镜中的倒影,再看强烈阳光下的事物,最后才能去直接看太阳本身。

因此知识的四个等级分别是:想像(阴影)、信念(倒影)、理智(看见事物)、理性(看见太阳)。显然,这里面起关键作用的是“光”,最终是太阳光,或“理性之光”。各种认识程度无非是光的反射层次不同而已。要提升自己认识的层次,就得不断地“回转头”,即从镜子或反光物上向相反的方向寻找光源,因为一切事物都不过那个最高本体的太阳(“善的理念”)的“摹本”或“摹本的摹本”。

在柏拉图看来,由于他把理性看作贯通人的本性和客观本体(理念)的普照的光明,所以认识对象本身的问题就被解决了。正如太阳和太阳光是一回事,人只要运用他的“理性之光”反观自身,对自己的固有本性加以“回忆”,就能触及到并把握住客观的世界本体。从这里就产生出了西方哲学源远流长的“反思”学说。

“反思(reflexion)”,也就是反映、反射,本来是一个光学

名词。它与中国古代“吾日三省吾身”的那种反省不同，不是直接检查自己干净的心地上沾染了哪些灰尘或不良念头，而是要间接地，从对象上回过头来思索自己的本性。中国传统的反省是以人的“心性”为出发点的，人心被假定为已知的、人人相同的、平静一色的，但这恰好使人心本身成了视觉上的一个“盲点”。西方的反思则是从对象出发的，人心被看作有待于认知的，这就使得人不断地从外面转回头，不是为了“返本归原”，而是要对人性、人心作步步深入的探索。

反思的这种从外向内不断深入的过程表明，人先要认识对象，然后才能认识自己，才能对自己的心性有真正的“自我意识”。因此，西方的科学、工业、技术的发展，并不只是一些“物质文明”或外在的“奇技淫巧”，而且也代表着“精神文明”的发展程度，体现着人类自我意识的深化和从必然王国向自由王国的飞跃。

我们中国人通常认为，自我反省是属于伦理道德和“天地良心”方面的事。一个人做错了事，我们叫他“好好反省一下”，似乎反省仅仅是为了保持内心的干净、保持与社会习俗和道德（天道）一致的手段，就像每天要打扫房子一样。殊不知，真正的反思正是对自己内心是否本来就“干净”、对社会习俗是否本来就合理的一种怀疑和探求，它的根据和标准，不是自己想要干什么，而是自己实际上干了什么。

一个人，光是强调自己做事的动机是好的，主观道德上是高尚的，或像孟夫子所说的“言不必信，行不必果”，哪怕干下了多么残酷的事，也觉得自已“光明磊落”，没有什么见不得人的动机——这种人很难说有什么自我意识。他尽管可以每天反省自己二十遍，我们也很难说他对自己进行了“反思”，因为他缺乏一面外部的镜子，或者说，他根本不在对象上照一照自己

的脸孔，却一心以为对象就是他心里反映出来的那个样子——只要他心里没有“私心”。“宇宙即是我心”，这是闭着眼睛就可以断言的梦话。

中国传统的“人之镜”不是用来照出活生生的人的，而是用来照出世界的空虚和人心的空虚、照出世界与人心的一抹平的清静和虚静，总之是照出人的“不存在”的。《红楼梦》第十二回写到“贾天祥正照风月鉴”，说那风月宝鉴乃“出自太虚幻境空灵殿上，警幻仙子所制，专治邪思妄动之症”，只是千万不能照正面，只能照背面。贾瑞为治自己的相思病，拿宝鉴反面一照，照出一个骷髅，吓了一跳；正面一照，照出他日思夜想的风姐，于是忘了跛足道人的告诫，不断地照正面，终于丢了性命。

设想一下，假如贾瑞听了道人的话，继续克制自己去照镜子的反面，则相思病无疑是可以治好的；然而这样活着也只是一具骷髅，因为他在镜子中看见了自己的不存在，看见自己只是一个活死人。难怪当贾瑞的家人怪罪于镜子，要架火来烧时，只听镜内哭道：“谁叫你们照正面了！你们自己以假为真，何苦来烧我！”整部《红楼梦》所讲的无非是：活着是假，死了是真，人是假，非人是真，存在是假，不存在（虚无）是真。贾宝玉只是“假宝玉”，只有重新变回一块无情无欲无烦恼的“石头”，才是“返朴归真”——所以又叫《石头记》。

中国传统的“自我意识”，就是意识到自己是非人、非意识；中国传统的“超脱”、“淡泊”，就是明白自己反正逃不掉非人的命运和虚无的结局；中国传统的“自由”，就是取消自由意志之后的一身轻松、无所谓和玩世不恭；中国传统的“独立人格”，就是自觉地扼杀自己的个性、使之抹平在“自然”、（泛）“道德”、“天理”的平静水面之下，就是坚持自己的无人格。作

为个人，传统中国人是完全绝望的。

要对中国传统的人格结构进行一番真正的反思，需要有一面完全不同的“人之镜”。这面人之镜，在中国传统文化本身中是没有现成地准备好的。这面镜子只有从西方暂且“拿来”。也就是说，要用西方人的人格结构作为一个参照系来反观我们自己。西方人和中国人都是人，这一点，是我们能够把两者加以反观对照的前提。既然都是人，西方人所表现出来的东西我们身上也可能有，只是尚未表现出来、尚未为我们意识到而已，它只是“潜在的”。

而这样形成的自我意识，就会不再只是孟子所说的“返身而诚，乐莫大焉”，或今天人们所说的“从自己出发”，“从我做起”，而是要从旁边来看看这个“自己”或“我”的真实内涵，看它包含有多少“我性”，从而客观地认识和把握这个“我”的丰富的可能性，揭掉从前的“我”的肤浅性。这才能使自己的人格立体化、能动化起来，使自己的自由主体爆发出四射的光辉。

要寻求西方的“人之镜”，最便捷、最准确无误的方式就是考察他们文学作品中的 人物形象，分析这些形象的人格结构。本书的主旨，便是从西方古典文学作品中选取几部与中国古典文学中最著名、最有代表性的进行比较，把这些作品中的人物形象放在尖锐的对比关系中来考察，看是否有可能对我们反思自身文化传统所造成的人格结构有所启发。

## 上篇：人格之镜

中国人格最深的根基是什么？如果我们想作一个最简单的概括的话，可以一言以蔽之曰：“诚”。诚就是诚实无欺的意思，它表达出中国传统“人之镜”的根本属性：人心中的镜子可以忠实地反映出实实在在的“天道”。我们中国人一般都认为，人的能力可以有大小，处境可以有差别，但一个人对自己“本心”的诚实无欺（“不欺心”），总是一件随时可以做到的事，只要他愿意。不但如此，一般讲道德的人还认为，这种“返身而诚”正因为其容易，它就是一种最大的快乐（“乐莫大焉”），因为它最自然，最不必耗费心机，最合乎人的天性或天道，所以孟子又说：“诚者天之道也”。《中庸》里也讲：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也”，又说：“诚则明矣，明则诚矣”。

做“圣人”既然这么容易、这么快乐，然而为什么中国历史上并没有出几个“圣人”，更不像王阳明所说的“满街皆圣人”呢？对于这一点，人们的解释很简单：“迷了本性了”。就是说，一般人虽然有圣人的本性，但他们并不知道，因为他们受到外来的各种不良影响和污染，使“诚”的本性越来越暗淡无光，甚至完全被蒙蔽了。所以人生的第一要务，在哲学家、道德家们看来就是“复性”。儒家的返身而诚，道家的“能婴儿”（即回到婴儿时代的纯朴天真状态），佛家（神秀）的“勤拂

拭”，理学与心学的“良知”，明清之际的“童心”、“真人”（李贽等），都是这个意思。

总之，中国人认为人的本性总是天生善良的，因此每个人的人格都只能建立在对这善良本性的诚实无欺之上，否则就是自甘堕落为禽兽。中国哲人中只有荀子明确提出过“人之性本恶，其善者伪也”，伪，在这里是“人为”的意思。但荀子这里讲的“人之性”，其实是指人身上的动物性（本能冲动、欲望），而不是指人身上的人性，否则“人为”为什么可以造成善就不好理解了，因为本性恶的人用他的本性只能“为”恶，是不可能用他的“人”性来“为”善的。实际上，荀子认为人身上真正的人性是“能群”，即能和别人结成和睦的社会群体关系，这与持“人性本善”论的孟子等人把人性归结为“恻隐之心”、“羞恶之心”、“不忍人之心”等等本质上是一致的。

与此相反，西方人格最深的根基却并不是“诚”，而是“真”或求真。真实与诚实不同，它不是“不勉而中，不思而得”的直接呈现，而是一个不断认识和追求的过程。宋代李翱在《复性书》中曾说：“知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也”；但西方人格却是在不断的骚动、紧张的思索和外向的追寻中体现出来的一种动态人格，它不是一件当下即得的事，而是要经历茫然、动摇、怀疑和痛苦的历程，因此谈不上有什么快乐，反而“苦莫大焉”。

显然，一个人要求得关于自身的“真实”的知识，这已经假定了他在此之前不可能对自己的本性有所知悉，假定了他对自己的许多看法都是值得怀疑的、肤浅而不确定的，就连他的人性是“本恶”还是“本善”的问题，他都不可能预先知道，因为很可能，追求真实的结果，竟会发现人性根本上是虚伪的、恶劣的。

所以，西方人对待人性的观点，既不是人性本善，也不是人性本恶，而是人性“自由”，即是说，人的本性就在于人本来既可以为善，也可以为恶，没有任何外来的或先天的东西可以决定它的善恶。人性不是一面静躺在那里的平面的镜子，而是一个动态的、不确定的、可以无限深入的内在世界，而在它深入的每一个阶段或层次后面，都还隐藏着一个幽深莫测的黑洞，或如奥古斯丁所感叹的：“人真是一个无底的深渊！”人心的不可穷尽性注定了人的虚伪性，人就是“能作伪的动物”。

于是，就连西方那些主张“人性本善”的人，在我们中国人看来实际上也不是指道德上的“善”，而是指人懂得什么对自己更“好”，更有利，这并非真的“本善”，恰好是“本恶”的表现。西方人的善首先是指事物客观上合乎目的性（好），是从技术上来考虑的，这种理解也渗进了他们的伦理学的“善”之中；中国人的“善”虽也有这种含义（如“工欲善其事，必先利其器”），但却与道德和人性学说不相干，它一开始就通过儒家的“君子言义不言利”而从伦理学的“善”中被清除掉了。

例如，古希腊的苏格拉底（“西方的孔夫子”）认为人性本善的理由是：一个有理性的人 would 看到，做坏事最终必然会对自己不利，就像酗酒必然导致头痛一样；因此，有理性的人会自愿地结合起来，制定法律来约束自己，按相互的道德规律去生活，才能获取自己最大的利益。近代法国启蒙学者们也认为，道德情感、同情心或“恻隐之心”都出于人的自保本能，理性会告诉人们选择利他的方式来利己，因此人具有“善”的本性。

在中国人看来，这样理解的“善”是极其虚伪的，它表面上是为别人好，骨子里是为自己谋利。中国人讲诚实的生活可以带来快乐，但决不能反过来，认为快乐是诚实生活的最终目的，而西方人恰好就是这样认为的。尽管后来伟大的德国哲学



家康德反对这种道德观，看出了它的虚伪性，认为只有不计功利、不讲快乐的道德才是真道德，但他毕竟也承认，在现实生活中每个人实际上都是以这种虚伪的方式做道德所要求于他的事，而这本身还是有意义的，它至少把人从野蛮提升到文明，使人一步步接近真道德。

总之，在西方人眼里，一个人在采取行动之前，不论他的目的、动机如何，他的善、恶是未定的；人是自己把自己造成了善人或恶人，因此根本就没有人性“本来”是善还是恶的问题，人性首先是人自己的作品，即人自由创造的结果。因此，人想一开始就做到彻底的“诚”，或是想一直保持住这种“诚”，都是不可能的；但却可以对自己所做的事持一种客观求真实的态度，并以此为根据来评价自己究竟“诚”到了哪一个层次，“伪”到了何种地步；而当此生尚未完结、人尚处在行动的可能性之中时，这种客观求实的态度就也还未完结，人就还有待于他的自由行动来进一步证实自身。因此可以说，“诚”在中国人那里是人生的起点，在西方人那里则是人生的终点。

所以中国人历来重视的是人的“心性之学”或“性命之学”，认为人性是生来就既定了的，只须对它作一个适当的规定就行了；西方人所讨论的重点却总是人的自由意志问题，至于人性本身如何规定，则由于它要以自由意志的性质为基础，因而始终是个未定的问题，或者说，人的本性正在于这种“未确定性”。

这就给我们考察和比较中、西人格结构提供了一条基本的线索。