

收稿日期:2025-07-15

《镜花缘》的人性批判及其文化意蕴

尚继武

(连云港师范学院 初等教育学院,江苏 连云港 222006)

摘要:《镜花缘》蕴含着丰富而复杂的人性内容,具有鲜明的批判人性的思想倾向,主要体现在批判人性的卑劣丑恶、批评人性的弱点缺憾、叹惋人性的顽固暗昧三个层面。从总体上看,《镜花缘》的人性批判具有人性善恶优劣生而有之的思想观念、节制人欲的伦理倾向、克服负面人性的关键是“人”等文化意蕴。

关键词:《镜花缘》;思想内容;考察视角;人性批判;文化意蕴

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1003-6873(2025)05-0081-10

基金项目:江苏省连云港市第六期“521人才工程”科研资助项目“《镜花缘》叙事艺术的文化意蕴”(LRC6202176)。

作者简介:尚继武(1970—),男,山东临沂人,连云港师范学院初等教育学院教授,文学硕士,主要从事古代小说和小说理论研究。

DOI:10.16401/j.cnki.ysxb.1003-6873.2025.05.062

李汝珍的《镜花缘》是清代小说领域中一部独具特色的作品,其第一回表明了作者的创作意图,“于灯前月夕,长夏余冬,濡毫戏墨,汇为一编;其贤者彰之,不肖者鄙之。……所叙虽近琐细,而曲终之奏,要归于正,淫词秽语,概所不录”^[1]。李汝珍关注的诸如“贤”与“不肖”、雅正与淫秽等问题,正是关乎人性的重要议题。他的好友石华(许乔林)称《镜花缘》“言忠言孝,宜风宜雅,正人心,厚风俗,……综其体要,语近滑稽,而意主劝善”^[2]¹⁴⁴¹⁻¹⁴⁴²;洪棣元指出“正人心,端风化,是尤作者之深意存焉”^[3]¹⁴⁴²。他们都认为《镜花缘》具有直指“人心”的意旨。中国传统文化中的“人心”,具有多个层面的意义。哲学层面的“人心”与“道心”相对,与“人性”这一概念具有交叉关系。政治层面的“人心”,指的是百姓对王朝政权或最高统治者的思想倾向和认同态度,“人心向背”一词中的“人心”即此意。道德伦理层面的“人心”,主要指人品性的善恶,如关乎世风的善性、良心等。心理层面的“人心”,则是指人的情感、意愿、需求,属于心理过程,“人心有所去取,去取谓为好恶”^[4]⁵⁵⁷中的“人心”,使用的就是这层意思。无论“人心”作如何理解,都是指人的社会属性而非自然属性。社会属性是人的核心属性、本质属性,与人的自然属性一道构成了人性的全部。因此,许乔林、洪棣元等人所说的“人心”,其题中之义自然包含了人性。无论是从作者自述的创作意图看,还是从许乔林、洪元棣等人的评价看,《镜花缘》的人性书写都值得关注。从具体内容看,

《镜花缘》蕴含着丰富而复杂的人性内容,既涉及人的先天与后天之性、理性与感性,又涉及人的善恶之性、美丑之性等。作者既以崇德扬善的主体思维宣扬美好人性,又以典型形象、关键情节、犀利言辞针砭丑恶人性,具有鲜明的批判人性的思想倾向。笔者拟深入考察《镜花缘》的人性批判,并发掘其隐含的文化意蕴。

一、《镜花缘》人性书写的考察视角

中国传统文化所说的“人性”,既包括人与生俱来的属性(天性),又包括人在社会生活中形成的属性(习性)。关于人的天性,传统文化中有四种基本观点:一是人性善,即人天生就具有善根,所谓“仁义礼智”我固有之^{[5]767};二是人性恶,所谓“人之性恶,其善者,伪也”^{[6]434};三是人性有善有恶,所谓“人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长”^{[7]191};四是人性无所谓善恶,所谓“人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也”^{[5]735}。马克思主义诞生之前,无论是中国传统文化中的人性论还是西方人性论,都对人的自然属性给予了较多关注,而忽视了人性是历史的、社会的产物,都从善恶伦理角度考察人性,忽视人的某些非善非恶的自然属性。马克思主义人性论认为,人性包括人的自然属性和社会属性。自然属性是人与生俱来的,包括人的生命属性、本能欲望和生理需求等。社会属性是人在社会实践和社会生活中形成的,为人所专有并使人有别于动物的属性,可以称为人的根本属性。人的社会属性的生成和积淀,能使与人生命活动紧密相关的自然属性不再是纯粹的生理属性,从而与一般动物的自然属性有了本质区别。

李汝珍虽然“特长于韵学,旁及杂艺,如壬遁星卜象纬,以至书法弈道多通”^{[8]249},但他作为封建文士应该仍信奉儒家思想。从《镜花缘》的思想观念看,李汝珍的人性观与儒家人性观具有高度一致性,他更倾向于将人性与人的道德品性关联起来并加以认识和评判。比如:作为主体人物的女性,其活动空间以社会空间为主而以家庭空间为辅,活动内容以社会生活为主,而以家居饮食、男女之事为次;有些场面描写以饮食男女为主要内容,但作者用意并不在于再现食物之美味、酒饮之甘醇、佳人之窈窕及其能满足人的口腹之欲或色利之欲,而在于宣明对人物习性的态度和行为的反思。这在客观上决定了对《镜花缘》人性书写的考察,重心应该放在作者对人社会属性的描写上,尤其要重视从社会生活和个体生活的角度加以审视。

广义的、陈述式的人性,是指人类在长期社会历史中形成并丰富和“异化”了的特性,包括人的优秀特性和丑恶特性^[9]。李汝珍对笔下人物的卑劣之行、暗弱之性,以及荒诞怪异、混沌沉沦的社会现象,常常从人性出发表明批判态度。比如,对武则天敕令百花盛开一事,小说字里行间透露出明显的批评倾向。武则天的自我意识在酒酣耳热之际逐渐膨胀起来,以致她面对寒冬绽放的蜡梅自以为是地说出了“想来园中各花素知朕有爱花之癖,自然也都大放”“蜡梅既不畏寒,与朕陶情,别的花卉,自然也都讨朕欢喜”^{[1]18}之类的话,执意要众人陪她前往群芳圃赏花。然而,群芳圃中除了应季的蜡梅、水仙、天竺、迎春如常绽放,其他花木尽是一派枯枝,“莫讲赏花,要求赏个青叶也是难的”^{[1]19}。小说通过心理描写含蓄地暗示了她因酒使性的荒唐性。武则天发了一道敕令,竟然真的能驱使百花盛开,满足了她的自我夸饰、自鸣得意之心。然而,没有及时奉诏绽放的牡丹惹怒了不可一世的武则天,让她由对牡丹的呵护之爱变成了焚枝捣根的惨烈之恨。作者介入作品以“甘棠遗爱”典故反讽她对牡丹的怨毒之情,并以“霸王风月”一词委婉批评了她喜怒无常、爱恨莫测的性情。这种婉而多讽的话语方式和客观呈现的叙事策略表明,李汝珍对武则天言语和行为的不满,着眼点是她的性情心胸、爱恨予夺,而非她的皇家权势、执政得失。基于上述思考,笔者剖析《镜花缘》的人性批判内容与文化意蕴,主要针对小说所表现的人性的负面因素。

二、《镜花缘》对负面人性的批判与反思

一般来说,人性批判容易使用一些具有道德色彩的标签,如“善良天性”与“丑恶人性”或者“高尚情操”与“卑劣人格”之类。然而,人性除了有善与恶、高尚与卑劣、伟大与渺小之别,还有强与怯、智与愚、明与昧之类的差异,善恶仅仅是一组对立的人性两极,而非衡量所有人性的通用尺度。因而,笔者倾向于使用“人性的负面因素”或“负面人性”来指称《镜花缘》中人所表现出的丑恶、卑劣、软弱、愚昧、怯懦等特性。总体上看,《镜花缘》的人性批判主要体现在三个层面。

(一)批判人性的卑劣丑恶

自人类社会诞生之日起,道德伦理就与人相伴,在激励人保持良善行为与美好品行的同时也约束着人,防止人走向与善相悖的道路。然而,面对复杂多变的社会生活和形形色色的现实需求,人们往往忽略乃至故意漠视道德伦理,致使人性堕落。严复、夏曾佑在《本馆附印说部缘起》中云:“天下之事变万端,人心之所期,与世浪之所成,恒不能相合。……而上帝之心,往往不可测。奸雄得志,贵为天子,富有四海,穷凶极丑,晏然以终。仁人志士,椎心泣血,负重吞污,图其所志,或一击而不中,或没世而无闻,死灰不燃,忍而终古。”^{[10]4}古代小说家清醒地认识到这一点,往往以扬善惩恶、警醒世心为创作旨归。这种创作习尚一直绵延至晚清,演化为“寓教育于闲谈,使读者于消闲遣兴之中,仍可获益”^{[11]942}的命题。李汝珍既云“贤者彰之,不肖者鄙之”,可知批判卑鄙齷齪、顽劣丑恶的人性,是他清醒而自觉的创作宗旨。

对卑劣丑恶、虚伪狡诈的人性,李汝珍往往给予无情的鞭挞与斥责。第十回中,多九公认为人若天良不昧则顶上自有灵光,虎豹见了自然躲避而不敢侵害。林之洋质疑说,自己的亲戚时常吃斋念佛,却为老虎所害。多九公说:“但恐此人素日外面虽然吃斋念佛,或者一时把持不定,一念之差,害人性命;或忤逆父母,忘了根本;或淫人妻女,坏人名节,其恶过重,就是平日有些小小灵光,陡然大恶包身,就如‘杯水车薪’一般,那里抵得住!”^{[1]65}多九公指出,有三大恶行能毁灭人顶上的灵光,分别是害人性命、不孝顺父母和淫人妻女,这反映了他对孝道的推崇。《镜花缘》中的这类思想观念裹上了宗教善恶果报的外衣,在封建社会迷信思想盛行的背景下,其宣扬孝道的影响力和接受度不可小觑。作者不仅要通过多九公的话来证实行孝的必要,而且要以人物亲眼所见为佐证,确保所宣扬的孝道能为读者所接受。李汝珍采撷了《神异经》的记载,张扬其“天立此异,畀以显忠孝”^{[12]59}的寓意。按照《镜花缘》的说法,不孝鸟“是世间那些不孝之人,行为近于禽兽,死后不能复投人身,戾气凝结”^{[1]66}变化而成的。这种说法强化了《神异经》中惩处不孝的主题。不孝鸟身上的铭文具有丰富的隐喻意义:“不孝”位于额上,意味着对上(父母)不顺不敬;“不慈”位于口中(口下),意味着对下(儿女)毫无关爱之情;“爱夫”“怜妇”意指夫妻彼此恩爱,但极端自私自利;“不道”位于臂上(背上),则暗喻其生前有悖人伦之道。孝亲之德,被儒家视为个体立身之根本和所有伦理之根基,也是忠君报国思想的重要前提。顾炎武云:“夫子所以教人者,无非以立天下之人伦。而孝弟,人伦之本也;慎终追远,孝弟之实也。……是故有人伦,然后有风俗;有风俗,然后有政事;有政事,然后有国家。”^{[13]167}在儒家文化思想影响下,李汝珍在《镜花缘》中以“忠”“孝”为统领其他道德伦理规范^[14],自然对不孝之品性大加挞伐。

李汝珍叙述的是唐敖等人在海外异域的奇异见闻,用意却指向现实生活和普通人性,故而海外叙事展现的人性之丑恶顽劣,实则是现实生活中人性的镜像。两面国人头戴浩然巾,正面看去和颜悦色、谦恭可敬,背面隐藏的面孔却令人可怖,隐喻了社会生活中当面一团和气、背后阴险毒辣的卑劣之人,反映了人性的虚伪狡诈。李汝珍提倡节俭,反对奢华,但不赞同生活上苛待自己或他人,更不赞同死守钱财而不肯接济人。毛民国人前世生性卑鄙吝啬、一毛不拔,故而阴间在

他们转世时投其所好,赋予他们一生长毛。这种用意显明的浅易隐喻手法,很容易使读者认识到其批判锋芒之所向。可见,李汝珍对人性丑恶的批判始终与现实生活关联,而不是从抽象理性或超乎人欲的天理出发审视人性。因此,他很少在作品中融入超越个体生命体验的哲学玄思,而是倾向于透过生活的万花镜揭露和贬斥人性的堕落。比如在第十二回中,李汝珍痛心于世间迷失了仁厚慈爱之心的父母,向虐待继子继女的后母发出质问,进而批评丈夫受续弦之妻挑拨对子女施以毒手的糊涂残忍之举。

(二)批评人性的弱点或缺憾

李汝珍对人性的暗弱与缺憾持宽容态度,抨击的锋芒稍显内敛,言辞相对平和。对自吹自擂、自视甚高、满口空话的人,李汝珍颇有不满。第二十回中,多九公讲了一则吹嘘身材高大的笑话,故事主角是自诩“头顶天、脚踏地”的人,作者批评他们“极其脸厚”“不怕人耻笑”。也许这种习性仅仅涉及当事人的话语习惯,对他人没有什么危害,因此李汝珍对他们的批评仅限于此。白民国的学塾先生动辄要考教、指点他人学问,声称“只要你们在我跟前稍为领略,就够你们终身受用”^[1]¹⁵⁸。李汝珍设置了塾师指导学生误读儒家经典的情节,来揭露他自诩才高实则才疏学浅的真面目,让读者领会其中的褒贬之意。

令李汝珍深感痛心的,是人在诱惑面前表现出的动摇、软弱和迷茫等。《镜花缘》中,“酉水关”考验人的定力,“无火关”考验人的耐性,“巴刀关”考验人的色欲,“才贝关”考验人的贪欲^[15]。攻入酉水关的文萃为酒香所诱惑,想要吃尽天下美酒,酒家就投其所好并诱引他解下宝剑质酒而饮。人性的堤坝一旦被蝼蚁钻出一个小洞,欲望的洪水就会冲决而出。当酒家将美酒摆在其面前时,文萃渐渐放弃了警戒之心:

文萃只觉喉内倒象伸出一只小手要来抢吃光景,那里忍得住?只得发个狠道:“武四思,你就下了毒药,我也顾不得了!”转眼间三十碗早已告干,把嘴咂一咂道:“不意世间竟有如此美酒,无怪那位司马先生连鸛鸛裘也不要了!我也明知酒是害人的,无奈这张嘴不能由我做主,只怕将来竟要把命结识他哩!话虽如此,究竟不可多饮。要紧要紧!切记切记!”……酒家又摆了二十碗,文萃仍旧一气饮干。^[16]⁷⁸⁵

这段文字对文萃话语与心理的描述可谓挠到了人性痒处:明知道面前是致命诱惑,人们总以为可控制好分寸,于是抱着“试一试应无大碍”的侥幸心理,却鲜能觉察人性的暗弱将引发严重后果。一旦萌生了浅尝无害的心理,人就离彻底放弃自我乃至泯灭人性的地步不远了。许祥龄评点所云“溺于酒者,非不知酒中之害,无如明知之而故犯之,由于好之深耳”^[16]⁷⁸⁵,敏锐地观察到人性弱点的根深蒂固。四座关阵“虽有酉水、巴刀各名,其实总名‘自诛阵’”^[16]⁷⁸⁷,作者创设它们的目的就是警示世人,人性中潜伏着弱点与缺憾,人的敌人是人自身。文萃等反周义军将领是正面人物,作者没有回避他们的人性弱点,依然带着痛惜之心叙述了他们在诱惑面前放弃自我而走向毁灭的过程,可见他对小说人性批判主旨的坚守。章荭进入才贝阵后,看到“大钱之下,悬着无数长梯,梯旁尸骸遍地,白骨如山,都因妄求此物,死于非命”的景象,一度嗟叹不已。然而,在金钱的诱惑下,他很快迷失了本性而在钱眼里丧失了生命。章荭迷恋金钱而死于金钱,在某种程度上折射了清朝官场贪腐的现状。乾隆在位60年,惩处贪腐高官55人,嘉庆以后反贪力度较前几代已明显下降,被人们接受、被社会认同的各种腐败方式已经形成了一个连续的封闭系统,朝廷的统治力和执行力在反腐领域已经丧失了威严^[17]。从这一点看,有的研究者认为女儿国的国舅号称“坤国舅”,可能是在影射清代贪官和坤^[18],是有一定历史依据的。

《镜花缘》所披露的人性弱点,并不仅限于自鸣得意、自视甚高、意志薄弱、自我迷失,其他如

铺张浪费、撒谎成性、嫉妒善媚、争强好胜等人格缺点或不良习性,也是作者批评的对象。比如:第十二回中,吴之和描述了中原地区争讼牟利的社会风气,表达了批评谴责之意;第二十七回中,唐敖等人谈论豕喙国人来历的情节,嘲讽了生性扯谎、缺乏诚信的人性;第六十四回中,作者以对比手法委婉地批评了卞华与奢氏的挥金如土、奢靡浪费的生活习惯。

(三)叹惋人性的顽固暗昧

《镜花缘》对顽固暗昧负面人性的表现,主要立足于认知错位和思想遮蔽这两个方面。所谓“认知错位”,是指人物对自己的行为、言语和思想等方面的认识与评价所持的标准,与其身所处社会的主流价值标准或一般价值标准相离相悖,从而造成认知判断的错位。作者对此类负面人性大多无所非议,而以叹惋同情为主。青丘国的渔夫、渔婆,以及巫咸国木棉经纪,是因认知错位而致思想顽固愚昧的典型。青丘国的渔夫、渔婆网住了潜水取参的廉锦枫,竟然将她视为猎物准备带回青丘国卖钱。唐敖等人劝他们发善心、积阴德,他们充耳不闻。想要他们放弃自己的主张并非一件容易的事,因为某种价值观念已经成为文化遗传渗入其灵魂深处,他们坚信捕获的任何东西包括人都属于私人财产,自己有权按需要加以处置。在没有外部第三方力量(如双方认同的道德伦理规范或国家强制性力量)干预也不能使用暴力的情况下,执有不同价值观念的双方要想解决争端,必然有一方要放弃主张才能换来另一方的合作。李汝珍可能意识到了唐敖与渔夫之间冲突的本质所在,故而安排有仁心、讲道义的唐敖一方拿出银两救出了廉锦枫。在叙述巫咸国经纪与姚芷馨、薛蘅香之间的冲突时,李汝珍同样面临着如何处理价值观念对立的双方关系的难题。姚芷馨、薛蘅香传授巫咸国人养蚕纺织技术,是以先进生产技术冲击了相对滞后的木棉生产技术。巫咸国木棉经纪却认为是养蚕业冲击了木棉业而致自身难以维持生计,因此要将姚、薛二人赶出巫咸国。巫咸国经纪的思想观念和所作所为,同样难以用道义伦理的尺度加以评判,因为他们之间的冲突本质上是价值观念的冲突。这很容易使人联想到相似的一幕:晚清时期火车传入中国后,国人不是带着开放心态对待这一现代交通工具,而是充满怀疑、恐惧和抗拒,甚至认为洋人如果在中国修建铁路,就会更加容易地入侵国土,旅店、脚夫都要失业,而修铁路要毁坏坟墓,改变风水,因此上下一致反对^[19]。遗憾的是,李汝珍并未意识到巫咸国经纪们思想的顽固不化,面对姚芷馨、薛蘅香与他们的矛盾冲突,依然采取了退避立场,让掌握先进技术的姚芷馨、薛蘅香回到中原,使她们免遭巫咸国经纪的迫害。李汝珍作为封建文人无法站在思想启蒙的高度对价值观念冲突做出更为明智深刻的处置,只能以“让步”来对待价值观念冲突中的负面人性。这种“让步”没有以作者的价值标准“强行改造”人物,而是以尊重人性差异和价值冲突的较为宽容平和的态度为神幻小说注入了“新写实”的成分,但由于未能深层发掘和表现人性的复杂性,在弱化作品的价值引领和思想内涵的同时,也降低了小说的艺术感染力。

所谓“思想遮蔽”,是指人在某种思想观念的影响下,因其理性思索的自觉意识和反思能力受到抑制,从而迷失了自我和主体性而产生的一种认知状态。这种认知状态往往会导致人做出有违人性的选择。第十二回中,孝子们受选择风水宝地安葬逝者能福荫子孙观念的迷惑,围绕墓穴选择争执不已,反而耽误了安葬逝者,解构了“入土为安”的传统观念。李汝珍还表现了那些对理性精神有自觉追求的人陷入思想遮蔽后的窘态,使人性书写增添了“辩证法”色彩。智佳国人喜好天文、卜筮、勾股、算法,具有执着的求真意识和科学精神,却费尽心机、争强好胜,力求出人头地,将对科学知识的热爱转化成了人与人之间的心计之争。这种求智竞智已经完全背离了他们崇尚知识和理性精神的初衷,演变成了一种特异形式的自我蒙蔽。

在表现蒙受思想遮蔽的人性方面,值得作一番深入探讨的是那些为夫殉节的才女,如阳墨香、戴琼英、邵红英、林书香等。有研究者指出:“一直以来,贞节观与‘出嫁从夫’‘夫死从子’的观

念息息相关,早已成为一种道德束缚。……李汝珍也没能逃脱这条反射定律。”^[20]还有人指责说:“面对这些曾经是自己笔下宠儿的才女之死,李汝珍并未发出哪怕一点点怜香惜玉式的叹息,他的笔触轻飘飘地越过了才女们殉节的尸体,不带一丝的犹豫与停顿,显出一种无意识的冷漠。”^[21]诚然,作者或人物不可能摆脱他们所处时代思想文化的限制彻底抛弃封建女德伦理,《镜花缘》蕴含了封建伦理的贞洁观念实属自然。但是,要说作者有宣扬女性贞节观念的创作旨归,或者说作者对才女殉节而死的行为没有抱有丝毫的怜悯同情之心,则有违实情。首先,《镜花缘》是从“戒淫”出发提出对人的自然情欲的要求的,并没有特意强调女性的贞操观念。第十回中,多九公将“淫人妻女”“损人名节”视为万恶之首,归入不可宽宥的恶行之列,是从谴责放荡无形的男子的角度立论的。第五十回中,小说借强盗夫人的口与手谴责了男人的好色行径,痛责了守着旧爱谋娶新欢的男性,蕴含着男女都要坚守夫妻之情、不可见异思迁的伦理规制。这足以表明,作者并未对女性贞节提出偏狭的伦理规范,而是面向男女两性分别提出“戒淫”与“贞节”的伦理要求。其次,李汝珍一向带着怜悯之心书写女子命运,对殉节而死的才女更是怀有悲悯之情。李汝珍将百花仙子的洞府设置在蓬莱山薄命岩的红颜洞,隐喻了“红颜薄命”之意,已经带着哀悯之情为才女们的命运铺垫叙事的情感基调。泣红亭两边石柱上的楹联是“红颜莫道人间少,薄命谁言座上无”,且碑记《总论》中有“寿夭不齐,辛酸满腹,往事纷纭,述之惟恐不逮”^{[1]372}的话语。这些线索表明李汝珍原本是“哀群芳之不传,因笔志之”,他又怎能对才女殉节没有丝毫怜悯哀婉之情呢?最后,才女殉节是悲剧而非正剧。泣红亭楹联云“薄命谁言座上无”,这薄命红颜自然包括了殉节才女,故而殉节的才女是悲剧人物。如果李汝珍以宣扬女性贞节观念为尚,那么才女殉节恰恰符合其提倡的封建女贞伦理,他就应该将殉节才女的命运书写成正剧或喜剧,根本不会处理成悲剧。因此,作者是怀着惋惜哀叹的心情来展示她们在封建伦理操控下的人性暗弱之处的,并以殉节来激发读者对封建女性贞节伦理的反思和质疑。

三、《镜花缘》人性批判与反思的文化意蕴

《镜花缘》对人性的反思与批判可谓时时可感、处处可见。虽然批评对象随着故事情节的变化而不断变更,批评主题也随着叙事话语中心的更迭而不断变易,但总体上具有以下文化意蕴。

(一) 人性善恶优劣生而有之的思想观念

孟子与荀子的人性论是对立的,但他们的思想都包含了人性在后天上善恶并存的隐含命题,为后世儒家学者加以融汇与调和提供了内在的逻辑基础。汉唐以降的儒家学者尤其是宋代理学家通观人的先天质性与后天习性,主张人性有善有恶。程颐、朱熹等人认为,“天理”(尤其是道德天理)保证了人生而有之的善性,同时人受后天影响而产生恶。朱熹说:“禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清冷水中。禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。”^{[22]73}李汝珍在《镜花缘》中对孟子著作多有引述,且借唐敖之口称赞孟子“挺命世之才,距杨、墨,放淫辞。明王政之易行,以求时弊;阐性善之本量,以断群疑;致孔子之教,独尊千古。是有功圣门,莫如孟子”^{[1]130}。然而,从《镜花缘》体现的人性观来看,李汝珍持论有异于孟子,更倾向于人性有善有恶的主张。

李汝珍所钟情的才女的优秀人性,比如冰雪聪明的心智、好学崇才的习性、孝和温婉的品格等,都是生而有之而非后天形成的。唐小山“生成美貌端庄,天资聪俊。到了四五岁,就喜读书,凡有书籍,一经过目,即能不忘”^{[1]38}。唐小山曾放弃读书去学习女红,但不久就觉得还是吟诗作赋富有趣味。林婉如生来“虽未读书,却喜写字,每日拿著字帖临写,时刻不离”^{[1]44},唐敖赞叹说“如此天资,若非宿慧,安能如此!”^{[1]45}在某种意义上,唐敖所说的话即作者的声音。其他才女的优异品性,也非纯粹来自后天接受的教诲。比如:秦小春、田凤翥、尹红萸等才女生性聪慧,喜好

读书,年纪轻轻就满腹诗书;枝兰音有语言天赋,自幼跟着父亲学会了三十六国藩语;燕紫琼、魏紫樱、颜紫绡等人都是自幼习武,颜紫绡更是“幼谙剑侠之术,长通玄妙之机”的奇女子。

《镜花缘》中人性的恶丑、愚弱、暗昧、缺陷等,作者也常将之视为一个人在出生之时就具备的。《镜花缘》不仅蕴含着人的生理特性可以影响人性的观念,如无肠国人天生独特的生理结构决定了他们的行为习惯,以至于他们连饮食这样的日常行为也显得鬼鬼祟祟、诡秘阴暗;还蕴含着人性之顽劣可以影响生理特性的观念,如毛民国人因前世“生性吝啬,一毛不拔”被罚全身长毛,结胸国人生性懒惰、贪吃好睡而致胸前渐成积痞痼疾。《镜花缘》对上述负面人性的展示,其主体思想渊源是儒家道德伦理,同时融入宗教的转世托生和因缘相生的观念。作者站在儒家诚言信语的伦理立场审视世间撒谎成性的现象,为豕喙国人生就一张猪嘴演绎其前世因缘,“三代以后,人心不古,撒谎的人过多,死后阿鼻地狱容留不下……因此冥官上了条陈,将历来所有谎精,择其罪孽轻的俱发到此处托生。因他生前最好扯谎,所以给一张猪嘴,罚他一世以糟糠为食”^{[1]198}。有些负面人性,比如人面对酒色财气诱惑时表现出的纵欲、贪婪、易怒、膨胀等,《镜花缘》没有将它们书写成是人自出生起就与人相伴的劣根性,而是通过人物在幻境中的行为表现使读者认识到,这些人性弱点深藏在人的内心深处,往往在缺少他人监督和理性约束时释放出来。这种写法透露出人在酒色财气面前暴露的弱点是根深蒂固的,而与后天教养修为无关。

(二)压制个体欲望的伦理取向

控制乃至压制个体欲望是中国传统文化的重要观念和主张,儒、释、道三家文化思想都持节欲的主张。先秦儒家主张依仁循礼来节制人的性情欲望,要求做到“克己复礼”而归于“仁”。宋明理学将人欲与天理对立起来,把道德伦理视为先于天地的存在而抬高至无上地位,从根本上否定个体的利益和欲望。道家崇尚自然之道,认为人唯有顺从自然之道方可达到理想境界,但在否定人欲方面,走了一条与儒家殊途同归之路。《老子》云:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”^{[23]45-46}这等于是宣告人除了为了活着而吃饭,要杜绝一切耳目之欲,甚至要杜绝更加美好生活的追求。佛教认为人身是“五蕴”(色、受、想、行、识)和合而成的,“人犹如流动不息的水流和自生自灭的火焰,并没有固定的实体存在;五蕴最终要分离而消散,人根本就没有一个真实的本体存在”^{[24]120}。这意味着佛教从根本上否定了人的现世生活,甚至要求人扼杀维持生存需要的基本生理欲求。《镜花缘》深受传统文化中节欲思想观念的影响,其人性批判与反思所涉及的许多内容都带有较为明显的节欲倾向。

其一,主张人节制物质享受欲望。基本的物质生活需求乃至超出基本生存需求的物质享受,都是由人的自然属性所决定的,具有一定的现实性。《镜花缘》不否定人的基本生活需求,但反对追求物质享受的生活观念和价值取向。第十二回中,作者借助吴氏兄弟之口言辞急切地批评了中原的陈风陋习,其中包含了对人放纵物质享受的指摘。这一批评是有一定道理的,反映了李汝珍对当时海州地区社会风气和民间习俗的反思,因为当时的海州丧葬之俗以奢靡为尚,“丧无停柩,不按《家礼》。待吊客,丰酒食,陈鼓吹,多帛亭彩戏,相夸诩”^{[25]459}。但是,作者有时混淆了社会生活需求和奢求物质享乐之间的界限,在批评后者的同时在某种程度上也否定了前者,致使其节欲主张走向了偏执。比如,吴之祥认为中原地区庆生祝寿是铺张浪费之行和杀生造孽之举,要求人们像对待日常生活一样对待这些特殊的日子,这就显得不近情理。尤其是他主张将开筵耗费的钱财用于周济贫寒之人或者买物放生,以得到“不求富而福自至,不求寿而寿自长”^{[1]76}的福报,实在是近乎迂腐的想法。

其二,蕴含了节制情欲的倾向。《镜花缘》叙述了林之洋在女儿国的奇特经历,批评了女儿国国王为一己之情欲而强行纳妃、不顾国计民生的荒唐行为,赞美了林之洋不为富贵所动、不为情

欲所困的美好德行。在第三十八回中，作者让林之洋补叙了他在王宫中的经历和想法：女儿国国王的花容月貌，他只认作害命钢刀；他本以酒为命，但将王宫中的美酒看作害人的毒药；他是赚钱求利的商人，但视国王赏赐的金钱如粪土。唐敖赞扬林之洋是坐怀不乱的柳下惠、性情高雅而鄙视钱财的王衍，多九公将林之洋比作为杜绝美酒诱惑而疏远仪狄的大禹。小说对女儿国国王和林之洋一贬一扬的差异，反映了作者赞同男女节制情欲的基本立场。在叙述反周义军攻打巴刀关一节中，《镜花缘》节制情欲的倾向表现得更加鲜明。巴刀关之名取自“色字头上一把刀”这一民间俗语，原本就带有戒禁情欲的喻意。小说交代了攻破巴刀关之法，即入阵之人要焚烧请柳下惠下坛的灵符，服用狠兽之心配置的狠心药，并将“柳下惠”三字贴于胸前。柳下惠史上被称为“坐怀不乱”、面对美色不动心的典范，请其下坛意味着借助他的神力和定力抑制人情欲的冲动；“狠心药”隐喻着断绝一切情感，当然也包括情欲；胸前贴“柳下惠”三字的做法是古代方术，属于“言语—符号”巫术的范畴，用以禁制人的情欲。这足以表明，《镜花缘》主张人以节制欲望来规避女色的威胁，反对人放纵自然欲望。

其三，主张人抑制对金钱的欲求。金钱是物质利益的集中而鲜明的体现，中国传统文化仁义至上、重义轻利的思想观念影响了人们对金钱的态度。既然“君子喻于义，小人喻于利”^[26]“不义而富且贵，于我如浮云”^[26]，那么集中体现“利”的金钱也须在衡量“利”的道德尺度下接受考量，对待金钱的态度在很大程度上体现了一个人的义利观。《镜花缘》引述了晋代王衍的典故，用以赞扬视金钱为俗物如粪土的人格，化用了晋代和峤的故事，通过描绘他沉溺于金钱的丑态引发读者对痴迷金钱人格的反思。在李汝珍的笔下，和峤“生得面黄肌瘦，肚腹鼓胀，倒象患了积痞一般，坐在那里，四面许多钱把他团团围住，他却满面欢容，一个一个拿著赏玩”^{[16]799}，这种带有夸张意味的丑化笔法将酷爱金钱之人的丑陋嘴脸勾勒在世人面前，在辛辣讽刺了人性贪婪吝啬、爱财如命的丑恶品性的同时，还使读者感受到贪恋钱财给人身心带来的伤害。作者还通过叙述反周义军攻打才贝关的情节，集中表现了人沉溺于金钱欲望而带来的严重后果，警醒人们不要为金钱制造的富贵表象所迷惑。《镜花缘》蕴含的这种金钱观念，与儒家倡导的义利观一脉相承，但如果将之置于清代中晚期的社会背景来看，其局限性也显而易见。自晚明资本主义萌芽以来，商品经济在社会生活中扮演的角色日趋重要，然而传统农本经济观念认为经商贸易属于舍本求末，追逐利润在性理名教面前只是小人之举，因此，一切资本主义思想倾向经过儒家思想的折光，顿时变成了荒谬不堪的东西，这导致了清中晚期的社会进步思想被禁锢于旧有的保守意识形态之下^[27]。李汝珍反对对金钱贪欲的主张，在这样的社会思想的映衬下成了积极与消极的混合体。

（三）克服人性恶弱的关键在于“人”

无论是孟子主张人性善还是荀子主张人性恶，抑或是后世儒者认为人性有善有恶，其目的都不在于简单剖析人性中的善恶成分和结构关系，而在于消除人性之恶而维护、光大人性之善。李汝珍继承了古代人性先天善恶并存的观点，其披露人性之丑恶邪辟的终极目的也承袭了前代，即关注人性之恶是为了导人向善，促使人们自觉抑制、消除人性中丑恶卑弱的因素。

李汝珍在《镜花缘》中将人性善恶之源归于人的先天禀赋和前世因缘，但持论较为灵活，没有将先天因素视为决定人善恶的唯一因素，而将人的社会行为也作为人性善恶的成因。大人国国民足下生云，云朵颜色标识了人的善恶品性，“其色以五彩为贵，黄色次之，其余无所区别，惟黑色最卑”^{[1]94}。足下生云这一现象是先天生成、人力无法改变的，但是云朵颜色是由人在现实生活中所作所为的品性善恶和道德优劣决定的，行善结德则云色为贵，为非作歹则云色为贱。该国中喝酒吃肉的和尚、身份卑微的乞丐脚蹬彩云，身份高贵的官员却脚蹬黑云，之所以有这样的反差，是因为足下云色“全由心生，总在行为善恶，不在富贵贫贱”^{[1]94}。大人国国民均以足蹬黑色为耻，

“遇见恶事,都是藏身退后;遇见善事,莫不踊跃争先”^{[1]64},因此民风淳朴,与君子国一样毫无小人习气。林之洋、多九公借题发挥,一个希望天下人人都能脚蹬云朵以别善恶,一个认为天下所有恶人都头顶黑气冲天且神灵可见。显然,李汝珍不是为了单纯猎奇示奇而为人物规划游历路线的。他不惜使用闲笔叙述唐敖等人在大人国等地的见闻,目的是借此思考甄别人性善恶的标准,启发世人祛恶存善。正是因为怀有热切的警世醒世愿望,李汝珍才没有以失望悲观的情绪看待人性之恶,反而从人自身入手为世人提供破除人性恶障之法。

对那些容易受到外部诱惑、蛊惑而受害的人,作者希望他们身边的亲人能伸出援助之手,促使他们认识到自身的弱点和面临的危险。第十二回中,作者借吴之祥之口提出建议,希望人们洞察三姑六婆的奸邪之性,对妇女正言规劝,用心防范她们的无耻伎俩。对人在自我认知方面存在的缺点,李汝珍则通过言行、心理描写展现人物的自我醒悟,为消除人性之弊指引路径。多九公时而自恃学问广博,对他人有轻视之心,林之洋常常耍小聪明,往往在卖弄学识的同时自曝其短。对他们两人的这些特点,作者特意让他们在屡屡受挫中反思自身的不足,以此提醒人们,为人处世要谦虚谨慎、诚朴务实。对潜伏在人性深处的一些缺憾,作者希望人物能借助外部力量抵御繁杂欲望的侵扰,保持人格独立和人性完美。在攻打四战阵情节叙述中,作者提供了很多依仗外力破解人性困境的方式方法,比如号召“亡灵”作战(请柳下惠、王衍、崔钧等人的神灵降凡相助)、实施巫术(佩戴写有“柳下惠”“神禹之位”“皇唐姜师德之位”字样的符纸)、利用物物相克之理(以核桃、荸荠化解铜钱)。这些方法均带有浓郁的迷信色彩,或来自民间验方的杜撰,根本无法化解人性危机,折射了作者思想认识水平的局限,然而这种直面人性暗弱的清醒理性,以及谋求破解之道的用心是值得称赞的。即便对因人性堕落而转生的异物或动物,作者也没有放弃对它们回归美好天性的期待,依然带着诚朴之心为它们出谋划策。比如,前世为不孝之人的不孝鸟,转生后身上仍然带有前世恶劣品性的标志,作者为它回归善性提供了一条极富吸引力的路径,即赋予它聪明的天资,使它得以修真悟道而羽化成仙。可见,李汝珍在强调借助外力巩固善根、维持善性的同时,没有忽视人的自主性和主体性在远恶趋善方面的重要价值。比如,反周义军要想突破阵中美酒的围困,入阵之人除了胸前贴有符纸、借助神灵力量,还需洁身自好、不犯酒戒。这隐喻了外部助力只有在人的主观意志牵引下,才能消除人性丑恶暗弱的负面影响。

综上所述,对人性的批判与反思可以说贯穿了《镜花缘》核心故事情节的整个发展历程,甚至融入了文本全部,成为这部小说重要的思想主旨。正如许祥龄评点所说:“此书有关世道人心,作者为功不浅。”^{[1]68}“无一事不是真病,无一言不是的论。行者不知,知者不言,言者不切;必待当头棒喝,唤醒顽愚。”^{[1]64}在某种程度上,关注人的生存、人的精神世界,是李汝珍人性思索与批判的根本动力所在。然而,李汝珍对人性本质的认识未能突破古代人性观的藩篱,对存善去恶路径与方法的思考与选择也基本上落入了传统人性观划定的圈子,甚至有迷信成分和宗教色彩。因此,李汝珍的人性批判带有较大的局限性,在一定程度上制约了《镜花缘》的思想深度。

参考文献

- [1] 李汝珍. 汇评本《镜花缘》:上[M]. 孙海平,校点. 济南:齐鲁书社,2018.
- [2] 石华.《镜花缘》序[M]//丁锡根. 中国历代小说序跋集:下. 北京:人民文学出版社,1996.
- [3] 洪元棣.《镜花缘》原序[M]//丁锡根. 中国历代小说序跋集:下. 北京:人民文学出版社,1996.
- [4] 王利器. 颜氏家训集解[M]. 北京:中华书局,1996.
- [5] 焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬,点校. 北京:中华书局,1987.
- [6] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰,王星贤,点校. 北京:中华书局,1988.

- [7] 袁华忠,方家常.论衡全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1993.
- [8] 鲁迅.中国小说史略[M]//鲁迅.鲁迅全集:第9卷.北京:人民文学出版,1996.
- [9] 费震建.马克思主义人性论初探[J].学术月刊,1980(3):23-28.
- [10] 几道,别士.本馆附印说部缘起[M]//黄霖,韩同文.中国历代小说论著选:下.南昌:江西人民出版社,1985.
- [11] 吴沃尧.两晋演义序[M]//丁锡根.中国历代小说序跋集.北京:人民文学出版社,1996.
- [12] 东方朔.神异经[M].王根林,黄益元,曹光甫,校点.上海:上海古籍出版社,1999.
- [13] 顾炎武.华阴王氏宗祠记[M]//顾炎武.顾炎武全集:第21册.上海:上海古籍出版社,2012.
- [14] 尚继武.“忠”“孝”为经:《镜花缘》的儒家伦理主旨论析[J].连云港师范高等专科学校学报,2024(3):1-7.
- [15] 曹亦冰.从《镜花缘》四个战阵看李汝珍的才学释放[J].连云港师范高等专科学校学报,2010(2):1-5.
- [16] 李汝珍.汇评本《镜花缘》:下[M].孙海平,校点.济南:齐鲁书社,2018.
- [17] 刘志勇.清代对高级官员贪腐犯罪的惩治力度与政治控制:以《清实录》载一、二品官员贪腐犯罪案件为视角[J].贵州社会科学,2011(8):125-130.
- [18] 罗时君.试论《镜花缘》中蕴含的民族思想[J].阜阳师范学院学报(社会科学版),1995(2):28-36.
- [19] 马松源.巨人百传:商界精英卷[M].北京:线装书局,2012:180.
- [20] 杨中正.论《镜花缘》中的女子伦理道德观[J].河南工程学院学报(社会科学版),2016(2):73-75.
- [21] 王礼.由《镜花缘》众女殉节看封建妇女节烈观[J].兰州工业学院学报,2014(2):75-77.
- [22] 朱熹.朱子语类[M].黎靖德,编.王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [23] 朱谦之.老子校释[M].北京:中华书局,2000.
- [24] 文史知识编辑室.佛教思想与传统文化[M].北京:中华书局,1988.
- [25] 唐仲冕.嘉庆海州直隶州志[M].仲其臻,等,整理.南京:南京大学出版社,1993.
- [26] 邢昺.论语注疏[M].何晏,注.朱汉民,整理.张岂之,审定.北京:北京大学出版社,2000.
- [27] 成曦.春秋战国与清中晚期社会思想之比较[J].重庆科技学院学报(社会科学版),2012(6):48-50.

The Humanistic Criticism and Cultural Implication of *Flowers in the Mirror*

SHANG Jiwu

(College of Primary Education, Lianyungang Normal University, Lianyungang, Jiangsu, 222006, China)

Abstract: *Flowers in the Mirror* is a full-length novel written by Li Ruzhen of Qing Dynasty, which contains rich and complex content about humanity, with a distinct tendency of criticism. It is mainly reflected in three aspects: criticizing the despicable and ugly aspects, the weaknesses and shortcomings, and the bigotry, foolishness in human nature. Overall, the cultural connotations include the author's belief in the inherent good and evil nature of humanity, ethical tendencies to restrain human desires, and the idea that the key to overcoming negative humanity lies in ourselves.

Key words: *Flowers in the Mirror*; ideological content; perspective of observation; criticism of humanity; cultural connotation

〔责任编辑:王建霞〕