

November 2016

Mirror Image Deviation in Cross-cultural Transmission: A Reevaluation of the Debate on H. D. Thoreau as a Hermit or a Fake Hermit in *Dushu*

Luechang Liu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Liu, Luechang. 2016. "Mirror Image Deviation in Cross-cultural Transmission: A Reevaluation of the Debate on H. D. Thoreau as a Hermit or a Fake Hermit in *Dushu*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 36, (6): pp.46-53. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol36/iss6/13>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

跨文化传播中的镜像变异：基于《读书》 杂志的梭罗真假隐士论争再思考

刘略昌

摘要：梭罗在中国近九十年的传播历程中，曾引发以《读书》杂志为主要阵营的真假隐士论争。这场激烈的论争其实是个伪命题，因为梭罗从未宣称自己是名隐士。由于思想及其作品在某种程度上类似中国的隐士和隐逸文化，所以梭罗在异域中国的旅行中硬是被扣上了真隐抑或假隐的帽子。从中国隐逸文化的视域出发，部分中国学人从隐居时间、隐居地点、隐居动机和隐居期间的生活方式等方面进行综合考察，结果在历史时空的错位中误读了梭罗，从而造成了跨文化传播中的镜像变异。

关键词：梭罗；真假隐士论争；《读书》；中国隐逸文化；文学误读

作者简介：刘略昌，上海外国语大学博士后科研流动站博士后，上海海洋大学外国语学院副教授，研究方向为英语文学与中美文化交流。本文系国家社科基金重大招标项目“新中国外国文学研究60年”[项目编号：09&ZD071]的阶段性研究成果。电子邮箱：lcliu@shou.edu.cn

Title: Mirror Image Deviation in Cross-cultural Transmission: A Reevaluation of the Debate on H. D. Thoreau as a Hermit or a Fake Hermit in *Dushu*

Abstract: In the dissemination of H. D. Thoreau in China over the past 90 years, one heated debate with *Dushu* as the main platform occurred over Thoreau as a hermit or a fake one. By nature, this debate is a false statement, because Thoreau has never claimed to be a hermit. Being similar to the hermit and Chinese *yinyi* culture, a visible tendency to detach oneself from society and live in seclusion, Thoreau is arbitrarily judged as a hermit or a fake one. From the perspective of Chinese *yinyi* culture, some Chinese scholars analyzed the period, place, motivation and lifestyle of Thoreau's living alone near Walden, and therefore they misread Thoreau in the spatial and temporal dislocation.

Keywords: H. D. Thoreau; debate on Thoreau as a hermit or a fake hermit; *Dushu*; Chinese *yinyi* culture; literary misreading

Author: Liu Luechang, Ph. D., is an associate professor at the School of Foreign Languages, Shanghai Ocean University (Shanghai 201306, China) and a postdoctoral fellow in the Center for Postdoctoral Studies, Shanghai International Studies University (Shanghai 200083, China). His research is focused on English-language literature and Sino-U. S. cultural exchange. Email: lcliu@shou.edu.cn

1926年，郑振铎在《美国文学》中曾对梭罗发表过专门评述。如果把郑振铎的评述作为开端，那么梭罗进入中国已有整整九十年的历史。梭罗在中国的流传中曾引发过几个热点话题，以《读书》杂志为主要阵营的梭罗真假隐士论争就是其中一个典型案例。在今天看来，梭罗是否是位中

国传统意义上的隐士已经无需太多争议，但在梭罗于中国的传播历程中，这一问题却曾引起轩然大波。虽然梭罗从未声称自己是名隐士，而且在《瓦尔登湖》中毫不隐瞒地宣称：“I am naturally no hermit” (Thoreau 208)。但说来有点吊诡的是，在进入中国这一新的文化语境后，梭罗却愣是

被扣上了假隐抑或真隐的帽子。如今重谈这一话题,不是为梭罗究竟是真隐还是假隐讨个公道,而是力图透过历史的尘埃,去检视梭罗在中国的流布中,中国的文化语境具体起到了怎样的选择和变异。说起梭罗真假隐士论争这一文化热点,人们往往留意的是其表象的火爆,而对参与讨论者内在的心理机制却缺少深入探究。韦斯坦因(Ulrich Weisstein)曾经说过:“文学‘接受’的研究指向了文学的社会学和文学的心理学范畴”(47)。本文旨在运用社会心理学的方法,从接受主体的角度出发,对梭罗在中国接受语境中引发的热点问题产生的原因及其实质探根寻源。

一、论争的历史回顾：针锋相对，余波犹存

谈起围绕梭罗进行的真假隐士论争,就不能不提以引领思潮闻名全国的《读书》杂志。1996年,程映红在该杂志上发表了《瓦尔登湖的神话》。程文认为瓦尔登湖被某种神话笼罩着,很多人之所以被打动,“纯粹是由于那个‘隐居’的故事,它触动了现代人的一根虽没有实际功能却总是多愁善感的神经”(144)。鉴于现代人的某种“矫情”而使梭罗被奉为楷模,程映红急欲揭穿梭罗那“乡曲之誉和身后的盛名并不相称”(141)的历史真相。于是,在试图解构瓦尔登湖神话的过程中,程映红以“隐士”和“隐居”为核心词汇,不断进行发难:“为什么既然要过一种遗世独立的生活,要尝试一种与庸碌的物质的尘世全然不同的生存方式,哪怕只是两三年,却又选择了一个离文明社会相距咫尺之地?”(140);“有很多事实是被传记作者们——更不用说被梭罗自己——或是闭口不提或是轻轻带过,因而对很多崇拜者来说是从未知晓的”(141);梭罗隐居的真正动机并非“只是为了某种生活方式的尝试,只是纯粹为了某种超然的精神的目的”;梭罗在《瓦尔登湖》中对隐居生活的赞美和对世俗社会的抨击给人一种“故作姿态和过甚其辞之感”;“如果对奢侈的夸耀令人厌恶的话,那么对简朴的过分的自炫也难免让人起腻并怀疑其动机”(143)。

程映红的质疑犹如一颗重磅炸弹,投进了原本平静的“瓦尔登湖”中。1988年时,鉴于《瓦尔登湖》“永远不会引起轰动和喧嚣,在它成为一部世界名著之后它也依然是寂寞的”(“梭罗和他的

湖”104),何怀宏还撰文力图为《瓦尔登湖》这本原本寂寞的书打破一点寂寞。真是有心栽花花不开,何怀宏的文章似乎有些过于超前,而《瓦尔登湖的神话》问世后却立即引发了激烈的论争。1996年第9期的《读书》杂志同时刊登了汪跃华和石鹏飞的两篇文章。汪跃华原本是梭罗的粉丝,对梭罗探索生活真实的勇气肃然起敬。但读了《瓦尔登湖的神话》后,汪跃华知道了这湖畔曾经有过梭罗那样多的“劣迹”,梭罗原来“是一个易感而虚伪的矫揉造作的‘该死的混蛋’,一个不负责任的自私又孤独的虚荣的极端个人主义者”(汪跃华 156)。于是自然而然地,汪跃华心目中的梭罗像易碎的雕像一样坍塌了:“瓦尔登湖的神话由于这些不名誉的事情注定要破灭”(156)。如果说汪跃华的文字还显得有些情感用事,那么石鹏飞则相对理性地指出:“梭罗其实是个‘假隐’,对此,程文已经揭露无疑”(石鹏飞 157)。

在部分学人和普通读者陆续对梭罗表达失望之情和提出严厉批评的同时,也有一些学者和作家相继撰文,力图捍卫梭罗的声誉。在1997年的《读书》上,对梭罗颇有研究的何怀宏对程映红的质疑一一作了回应。何怀宏以为,程映红提供的材料并不是那种容易隐瞒的材料,程文并不是提出了一些梭罗少为人知且被他自己或别人有意隐瞒起来的“劣迹”。由于旨在消解“瓦尔登湖的神话”,所以在选择和处理相关材料时,程映红的叙述立场对这种叙述产生了过于强烈的影响,如此得出的“结论和幻灭感”未免“过于仓促”(“事关梭罗”132)。最后,何怀宏建议,要理解梭罗最好的办法还是细读其作品,因为《瓦尔登湖》的文字很难作假,那些文字不容易骗人。大概是由于商榷文章的思路限制,何怀宏主要是用翔实材料为梭罗作了正名。匡建刚则觉得,就连何怀宏的辩护也显得有些多余,因为梭罗之所以能长时间地吸引读者,是因为梭罗“作为一个‘人’的存在,一个自始至终热忱地生活着的、活生生的人”(匡建刚 98)。不是将梭罗和《瓦尔登湖》作为偶像供奉于神坛,而是将之复原为人。所以在崇敬梭罗的同时,匡建刚从不怀疑梭罗存在另一面,因而梭罗的弱点反而“使他更贴近了我们”(98)。张克峰也为梭罗进行了辩护,但他的思路又与匡文有所不同。张文首先以退为进地坦言,鉴于程文所举各事都翔实可信,“梭罗的雕像在我们头

脑中的确震撼得不轻”(张克峰 38),不过梭罗依旧是梭罗,他“既不是‘混蛋’,也不是‘大隐’,‘中隐’或‘小隐’,更不是‘假隐’,因为梭罗的成就终究是一个作家的成就,‘隐’与‘非隐’干系不大”(38)。在张克峰看来,评价作家重要的是作品与思想,而不能因人废文。张文采取的其实是一种折衷立场,即在承认梭罗“劣迹斑斑”的同时又接受了他作为伟大作家的身份。

上述论争的两方可谓针锋相对,虽然论述的内容后来不断深化,但论争基本上还是围绕着“隐士”这一核心问题展开。但有点可惜的是,笔者并未见到程映红、汪跃华还有石鹏飞再有不同意见诉诸于笔端。发生于1996年和1997年的这场争论从表面上看似乎就此偃旗息鼓,但事实远非如此,关于梭罗与隐士关系讨论的余波依旧存在,经久不息。由于《瓦尔登湖的神话》贬损了梭罗,作家苇岸发表了《我与梭罗》一文,系统地阐述了他对梭罗的看法:“梭罗到瓦尔登湖去,并非想去做永久‘回归自然’的隐士,而仅是他崇尚‘人的完整性’的表现之一”(苇岸 126)。杨金才也撰文指出,梭罗并不像一般评论所说的那样,只是一个消极遁世的自然作家,而是19世纪中期美国社会现实的积极应对人,梭罗不仅出世而且十分入世。曹亚军在梳理梭罗在中国的接受状况时,也宣称虽然在一些中国读者心中,梭罗是个虚伪的假隐,但实际上梭罗在瓦尔登湖畔进行的人生实验及其生活哲学表明他并非中国传统意义上的隐士。对梭罗来说,“以其所谓生活中的‘劣迹’之传说,将其打入‘假隐士’另册,并称其哲学思想与实践为破灭的‘神话’,实在太显狂躁和轻率”(曹亚军 53)。

其实,梭罗真假隐士论争波及的不只是严肃的学术界,普通读者也受到了这场论争的影响。2002年《中华读书报》曾刊登过题为《“假行僧”——梭罗的隐居岁月》的书摘一篇,文章斥责梭罗打着隐居的幌子,实际干的却是欺世盗名之事。2003年《工人日报》刊登了《〈瓦尔登湖〉的仿制品还有意义吗?》,文章对梭罗“隐居”起来写作的日子颇不以为然。该文在否定韩少功的新作《山南水北》的同时,也不忘讽刺《山南水北》借鉴的蓝本《瓦尔登湖》及其作者梭罗的“隐居”生活。就连普通中学生在作文中也经常提到梭罗的“隐士”身份,如一名叫杨梦佳的高中生就曾发表过

一篇题为《梭罗、隐士及其他》的读后感。

二、论争的实质:跨文化传播中的伪命题

其实,要想讨论梭罗究竟是否是位隐士,不妨回到梭罗的作品本身。在《瓦尔登湖》中,梭罗再三声明自己前往瓦尔登湖独居以及事后离开的原因所在:“我到瓦尔登湖去的目的,并不是去节俭地生活,也不是去挥霍,而是去经营一些私事”(Thoreau 172);“我到林中去,是因为我希望过着深思熟虑的生活,只是去面对生活中的基本事实,看看我是否能学得到生活要教育我的东西,免得到了临死的时候,才发现自己根本没有生活过”(119)。“我不愿过着不是生活的生活,生活是这样的可爱;我不愿过无所事事的生活,除非是万不得已。我要生活得深深地把生命的精髓都吸到”(119)。至于为何只在瓦尔登湖畔“隐居”两年旋即返回文明社会,那是因为梭罗从来就没打算脱离人类文明,而且两年后他也已经完成了既定的目标。对此,梭罗说道:“我离开森林,就跟我进入森林,有同样的理由。我觉得也许还有好几个生命可过,我不必把更多时间来交给这一种生命了”(343)。从梭罗的话语看来,他原本就未曾打算伪装成隐士,前往和离开瓦尔登湖不过是进行生活的实验而已。为避免被误以为隐士,梭罗干脆在《瓦尔登湖》的《访客》一章中斩钉截铁地说道:“I think that I love society as much as most, and am ready enough to fasten myself like a bloodsucker for the time to any full-blooded man that comes in my way. I am naturally no hermit, but might possibly sit out the sturdiest frequenter of the bar-room, if my business called me thither”(208)。

“Hermit”意为“a person living in solitude as a religious discipline; any person living in solitude or seeking to do so”(Pearsall 986)或“a person who lives alone in a lonely or secluded spot, often from religious motives”(Agnes 667)。关于“隐士”,《辞海》和《汉语大词典》均将其解释为“隐居不仕的人”(罗竹风 1119)。其实,这样的解释只是指出了隐士的生活状态“可以隐”,并不十分精确。隐士由“隐”和“士”两个字构成,“隐居不仕的人”强调的是隐,最多指称的是隐者,但却未必就是隐士。《南史·隐逸》云:隐士“须含贞养素,

文以艺业。不尔,则与夫樵者在山,何殊异也”(转引自陈传席 61)。《南史》在这里指出了隐者与隐士的区别所在,并非渔夫、樵夫或引车卖浆者之流皆可称作隐士。隐士属于士的一部分,是与仕士相对立的那一部分士。一般意义上的隐居之人,至多只能称作隐者,而达不到士的标准,因为“就隐士的诞生说来,自然是先为文士,然后才为隐士”(徐清泉 124)。从中英文的释义来看,“hermit”和“隐士”是两个存在极大差别的概念。

由于中西不同的文化环境的影响,在西方历史发展的进程中,整体而言并未出现过中国式的隐士或隐士群体。虽然也存在类似隐士的个人或群体,但其数量很小,影响也不显著,因此西方似乎没有与中国的“隐士”相对应的专称。蒋星煜曾在英语中找到与“隐士”相近的两个短语“a retired scholar”和“a private gentleman”(蒋星煜 104, 105),但其实“hermit”在某种程度上更接近于中国的隐者。“Hermit”主要是指出于宗教动机而脱离社会隐居的人。与外国的宗教隐者不同,中国的隐士并非完全出于宗教目的而隐,因为“中国的隐士是世俗中人,这同外国的宗教隐士有很大区别”(马华 陈正宏 37)。

梭罗否认自己是西方的宗教隐者,当然他更不可能是中国传统意义上的隐士。也就是说,讨论梭罗究竟是真隐还是假隐,其实是个伪命题。按照这样的逻辑分析,围绕梭罗进行的真假隐士之争原本就缺乏讨论的根基。即使有论者挑起这一问题,也会因其价值不大而不会引起太多关注。然而令人意想不到的,程映红的发难及汪跃华和石鹏飞的附和却激起了巨大反响。梭罗进入中国这个新的空间,在新的接受历程中,与中国的文化文学相遇了。这种相遇是以原来存在于一种文化中的思维方式去解读另一种文化的文本,因而获得对该文本崭新的诠释与理解。如此看来,梭罗之所以在中国的传播接受中惹上真假隐士的是是非非,还是因为在跨文化交流中,中国的文化语境对读者接受异域文本起到了一定的选择和过滤。

中美两国处于截然不同的文化体系之中,有着不同的文化模子。文化模子不同,必然会引起文学表现的歧异。当一种文学文本在异于自身的文化模子中进行传递交流时,接受者由于文化背景的不同,必然会对其进行有选择的过滤,即进行

改造、移植和渗透。文化过滤导致了文学误读,如果文化过滤存在于文化交流的始终,那么文化误读也必然伴随着文化交流的过程。在跨文化交流中,接受主体由于生长于特定的时空中,受到社会、历史、文化语境和民族心理等因素的制约,从而形成了独特的文化心理和欣赏习惯,这种独特的文化构成必然会影响接受者对外来文化的接受。当作品和读者遭遇的时候,首先相遇的就是读者的接受屏幕。这一屏幕决定了在他的心目中作品的哪些部分可以被接受而发生共鸣,哪些部分可以激发他的想象而加以再创造,哪些部分被排斥在外以致视而不见。

那么具体到本文所涉及的话题,我们接下来要讨论的就是中国文化体系的哪些因素诱发了梭罗真假隐士论争。前面已经分析过,中国的隐士和西方的“hermit”有着本质的差异,梭罗不是中国传统意义上的那种隐士。但假如梭罗与中国的隐士果真风马牛不相及,两者也不会无缘无故地牵扯在一起,看来两者存在本质差异的同时多少还有某种程度的相似。对此,周晓立说道:“梭罗和中国的归隐之士虽然在出发点有不同之处,但在许多方面却是一致的。他们对物质的需求是最基本的,对精神的追求是最根本的”(111)。也许,正是这种相似才使中国学者和普通读者愿把梭罗与中国的隐士进行比较和辩异。

凡是对中国历史略有所知的人都会清楚,中国历史上隐士众多,他们几乎存在于历朝历代之中。我们不妨可以说,隐士这个词和它所代表的这一类人物,是中国社会的特产。根据传说,早在尧舜时代,中国即已出现了最早的隐士。范曄所著《后汉书》首辟《逸民列传》,此后其他史家纷纷加以效仿。对隐士事迹的这些记载和褒扬,几乎到了不绝于正史的程度。中国古代的隐逸文化相当发达,几经嬗变,隐士史与中国文化的历史基本同步。作为历史人物,隐士虽然早已退出了时代的舞台,但隐逸文化和隐逸人格精神却在中国社会中留下了深深的印痕,甚至作为历史背景影响到了中国现当代文化对域外文学的接受。

(一) 隐逸精神的集体无意识。在中国古代,儒家思想居于传统文化结构的表层,佛道思想则居于深层,三者共同汇成了中国传统文化的滔滔长河。作为中国传统文化系统中三足鼎立的儒道释,都与隐逸文化有着密切的关系,其中尤以道家

为最。隐士的大量出现和隐逸行为的普及,是中国文化发展中特有的现象。

作为一种文化现象和社会心理,作为一种价值选择和人格模式,隐逸文化的影响不仅波及那些遁入山林的隐士,而且几乎成为中国古代士人持身、处世的一种获得集体认同的、现实的人格模式和价值选择。中国古代的社会不但具备了隐逸文化生长的土壤,还有时时给它以浇灌的刺激源——社会评价机制。中国古代的一切阶层,从上层统治者到普通的文人墨客,甚至平民百姓,多半都对隐逸持一种赞赏的态度。从多数正史中隐士列传的开辟,到封建帝王的征召名隐,隐士头上的光环越来越耀眼。这闪亮的光环形塑出了古代士人的集体隐逸心理。后来的隐士,在很大程度上是在这种集体心理的驱使下,以这些被理想化的隐士为楷模而走进山林。隐逸在中国古代极其普遍,那时的多数士子难免会受到隐逸文化的影响。隐逸风气的盛行和隐士地位的崇高使隐逸文化逐渐成为一种具有全社会影响的潮流。在此情形下,普通文人大多也将隐士作为楷模来学习。对这些文士而言,隐逸人格精神形而上的感召作用远远超过了隐士形而下的行动本身。

中国历史上的隐逸以及由此派生出来的隐逸文化,绵延传承上千年。隐逸人格精神不仅对中国历史上的知识分子产生了重大影响,其影响和余韵乃至在现当代的知识分子身上仍然有所显现。作为一种历史积淀,隐逸人格精神以一种类似社会共同心理或集体无意识的方式浸渗到了现当代知识分子的肌体中。杜维明曾说:“中国的知识分子——包括许多一贯的反传统主义者——不知不觉地,经常无意识地、在生活的每一个层面,行为、态度、信仰、献身等方面,保持了传统文化的延续性”(170)。大量事实表明,当今可用隐逸人格精神进行分析的许多事例依旧存在,因为近现代的中国知识分子依然难说已完全割断了隐逸这根文化纽带。隐逸不时从人们意识深处泛起,成为近现代不少知识分子安顿良心的精神寄托方式。

(二) 作为道德楷模的隐士。中国历史上的确曾经存在数量众多的隐士,但隐士的名称颇不一致,其中比较常见的有“隐士”“高士”“处士”“逸士”等十多种。这些称呼尽管在内涵上存在一些差异,但其共同之处在于把隐逸行为与道德

评价联系在一起,认为隐士具有高洁的人格,认为隐逸是一种高尚的行为。隐士受到历代修史之人的赞誉,在中国历史上始终扮演一种受人喝彩拍掌的角色。这种占据道德制高点的角色定位“不仅是隐士自我标榜的道德资本,而且得到广泛的认同与嘉许,成为士人艳羡乞求的理想境界”(胡翼鹏 110)。

中国传统文化颇为看重道德二字,古人有立德、立功和立言之说。看来隐士是因为立了德,所以才与帝王将相、功臣烈士等一起被载入了史册。关于隐士的德行,典籍上记载很多。他们或是学识渊博,或是恬淡冲默,或是不事王侯,高尚其事,或是安贫乐道,淡泊名利。总之,隐逸本身在一定程度上成为高风亮节的标志。在中国古代,无论皇帝大臣还是一般臣民,普遍认为隐士具有较高的道德水准,认为隐士具有道德名人的效应,能进一步带动整个社会风气的提升,能使社会有效地纳入道德秩序。

隐士在古代之所以被当作教化的工具,能够影响社会风气,正是由于隐士被认为在人格和精神上超越了普通人。而社会对隐士的青睐,也恰恰在于他们以高尚其事为目的,这同一些汲汲名利和贪恋权势的人有着本质区别。姑且不论所有的隐士是否都能真正做到高尚其事,也不论所有的隐士是否都会真正对社会起到激浊扬清的作用,至少在人们心目中,隐士的形象是比较好的。人们在隐士身上赋予了美好的人格理想,隐士在中国古代社会不仅具有个人意义,而且对中国古人、特别是读书人有着特殊的意义。隐士以不仕为自己的生活状态,以追求精神的独立和超越作为理想境界。此外,隐士还是一种形象,在中国人的心目中,他们意味着飘逸淡泊,这些都成为中国传统文化中独具意义的品格,为世人所仰慕。如许由、夷齐等古代隐士的行为事迹在后世的不断传颂中,其名字“升华为价值符号,成为道德象征,被用作一种身份类型的称谓,指称隐士整体”(胡翼鹏 63)。最重要的是,人们在接受这些隐士时,常常把他们作为一种价值标准,以他们的行动和品性来衡量其他人物。

三、镜像变异:中国隐逸文化视阈中的梭罗

真正的隐士在中国历史上绝大多数时间中扮

演着道德楷模的角色。隐逸的人格精神化成了集体无意识,流淌在现当代中国学人的血液中。所以,在遇到思想和言行有几分类似中国隐士的美国作家梭罗时,中国读者的接受屏幕和期待视野自然就对梭罗进行了文化过滤,这决定了读者阅读的重点及其对作品的基本评价。而乍看之下,梭罗的行为及作品表面类似隐士或隐逸文化的种种特征和记号也唤起了中国读者的期待视野,这反过来又强化了他们对梭罗原本持有的褒贬态度和评判标准。在中国读者看来,作为“隐士”的梭罗起码存在以下几点不足:

(一) 隐居时间太短。中国的隐士之所以能够成为隐士,自然有其确立独特身份的根本因素。胡翼鹏认为有三种因素决定了隐士的身份:隐遁,不仕和有德(64)。张立伟认为在隐士的身份问题上,人们达成了三点共识:“隐必得入山林而不返”(152)、“隐得有超然世外的心境”(153)、“隐是要妙有生之极”(155)。总之,隐居就要反对动心,反对介入,就要指向冷漠。这些概念并非仅由隐士阵营提出,不但隐士如此看,朝士也如此看。由此可见隐应冷漠——或者说隐后应该冷漠已在相当范围内形成了一种共识。因为隐士在中国历史上素来享有崇高的地位,所以人们对隐士寄予了很高的期望,往往采用非常理想化的标准来评判隐士。从历史上看,名气最大且被人们谈论最多的隐士莫过于陶渊明,但陶渊明也是在几次出仕之后,最终才归隐于田园。陶渊明的隐居也并非隐到死,不再参与政治,不再介入社会。隐逸往往很少是人终其一生的行为,很多人都在仕进和隐逸的路上进进出出,就连最能代表古代隐逸文化的陶渊明也概不例外。尽管历史就是如此,但说起来非常奇怪的是,非隐士心目中的隐士却是一些声闻不彰、息影山林的人物。在这样的期待视野下,梭罗在瓦尔登湖畔只是断断续续住过两年,在中国读者看来自然算不上真正的隐居,况且隐而复出也有失隐士应有的气节。

(二) 隐居地点有误。中国隐逸文化在漫长的历史发展进程中并非一成不变。从明朝中叶到清朝康乾年间,隐逸精神日趋世俗化。隐士从山林走向闹市,从自然走向社会,从超逸走向世俗,这在当时已成为一种普遍现象和文化潮流。隐士不是不再避世,而是不再注重避世的地点或方式,不再固守传统习俗,而只重我心,重心隐,不重形

隐。其实历史上庞杂的隐士阵营从来就不是铁板一块,人们曾对隐士进行各种类型的划分。如根据隐居地点的不同,人们曾将隐士分为隐于朝的大隐、隐于市的中隐和隐于野的小隐三类,隐于野甚至被认为是种低级的隐居。不过,在一般学人和普通读者看来,既然决定隐逸,就要有意识地选择置身于相对封闭隔绝的空间,使自己的行为不为公众知晓,从而远离世俗纷扰而居于清静之地,以寻求心灵的沉寂和精神的自由。

而恰恰就在隐居地点上,瓦尔登湖也不符合中国读者心目中理想隐居地点的标准。中国古籍在提到隐士的时候,常用“山林隐逸”和“岩穴上士”这两个词语。也就是说,中国隐士的分布有着明显的偏倚性,“从自然地理的角度来观察,隐士分布在平原的极少,大部分在山谷和丘陵地;从人文地理的角度来观察,分布在城市的极少,大部分在乡村”(蒋星煜 50)。而梭罗“隐居”的瓦尔登湖距离文明社会只有咫尺之遥:坐在梭罗的小木屋外,可以看到连接林肯和康科德的公路。瓦尔登湖距离康科德镇只有两英里,最近的邻居不过在一英里之外,爱默生的住宅就在梭罗散步的距离之内。难怪程映红感叹,在新英格兰难以计数的湖泊和森林中,“就远离文明社会而言,瓦尔登湖也许是最不够资格的”(程映红 141)。

(三) 隐居动机不纯。中国古代的士人之所以走上隐居之路,往往有着复杂的主客观原因,有的是出于洁身自好,有的是出于冷漠排斥,有的是为了追求精神自由,有的是出于忧郁苦闷,有的则是为了保身行乐。《后汉书·逸民列传》曾列举过隐逸的种种动机:“或隐居以求其志,或曲避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清”(转引自高敏 154)。上面提及的隐居动因实际上可以进一步归纳为两种:维护个体的人格独立或维护个体的生命安全,也就是为了个体的精神的或肉体的需要而隐。当然我们不能不承认,古代也有一些所谓的隐士存在一些身在江湖、心存魏阙的人格分裂现象。有将隐逸作为终南捷径的投机分子,但多数士人的隐逸“更多的是出于个体道德自律的追求,而且这种性质的隐逸更多地受到士大夫自己的推崇”(陶东风 徐丽萍 115)。也就是说,在隐士那种傲然于世的背后有着强大的精神支柱,做隐士是一种德行的体现。

程映红虽然没有直接断定梭罗的隐居动机不纯,但他在行文中显然对梭罗的隐居目的提出了怀疑:1844年春引发了一场森林火灾后,梭罗在康科德的名声变得非常糟糕,“在那个时候的康科德镇民眼中,梭罗作为‘游手好闲者(idler)’所引起的反感远逊于他被称为‘焚毁树林的人’”(程映红141)。于是,朋友们建议他找个地方避避风头,所以此时梭罗选择独居瓦尔登湖畔真正的动机并非“只是纯粹为了某种超然的精神的目的”(程映红141)。在程映红看来,梭罗的“隐居”难免多少是为了摆脱名誉危机而采取的一种权宜之计。

(四) 隐居期间生活方式不妥。中国隐士的物质生活一般比较贫乏。在中国古代的士中,最清高、最贫困的当属隐士。中国隐士不但住的地方简陋不堪,而且衣着一般来说比较粗劣:《晋书·张钟传》云“冬则温袍,夏则带索”,《宋史·苏云卿传》曰“布褐草履,终岁不易”(转引自蒋星煜38)。隐士经济生活的贫困还体现在饮食上:《高士传·焦先传》云“或数日一食”,《国朝先正事略·卷四十五》曰“南枝贫无隔宿炊”(转引自蒋星煜39)。中国隐士生活贫乏的程度,几乎令人难以置信:颜回困守陋巷,辞世于盛年;陶潜曳杖江村,游行以乞食,都是悲惨的事实。坚守清贫成为隐士的传统美德,隐士本身也认为非贫穷不足以表现其乐以忘忧的精神。

以中国隐士贫穷的物质生活对照梭罗的湖畔生活,程映红“如愿所偿”地发现:梭罗这两年的真正生活离他所宣称的隐居和简朴差得很远,而且“梭罗对节欲和简朴的说教有时到了近乎虚伪的地步”(程映红143)。于是自然而然地,在程映红看来,梭罗想要的只是隐士之名而非隐士之实,梭罗不过是如同唐朝卢藏用一样的假隐罢了。

余 论

程映红从中国隐逸文化的期待视野出发,从隐居时间、隐居地点、隐居动机和隐居期间的生活方式等方面进行综合考察,结果在历史时空的错位中误读了梭罗,判定梭罗为欺世盗名的假隐,并由此引发了国内以《读书》杂志为主要阵营进行的梭罗真假隐士论争。其实,梭罗究竟是真隐还是假隐并不十分重要,重要的是透过这场论争,我们看到了中国学者和读者在对域外文化的吸收或

摒弃中,中国文化发挥了主体性和选择性,在其中起到了一定的过滤作用。此外,如果进一步追问的话,我们不禁产生疑虑:是什么因素促使程映红认为梭罗是个假隐,觉得瓦尔登湖成了神话。程映红在文中竭力解构瓦尔登湖神话的意图非常明显,但他之所以这么做,与其说是看到梭罗在刻意地塑造和渲染,倒不如说是看到了现代人在认识梭罗问题上走向了某种极端。

瓦尔登湖位于美国马萨诸塞州的康科德镇,原本只是一个绿树环绕的普通湖泊。然而由于梭罗曾在此短暂停留两年,并留下了名闻遐迩的《瓦尔登湖》,于是瓦尔登湖不再只是一个具体地点,而成了一种追求原生态生活方式的象征。它吸引着人们回归自然,去追寻理想生活的梦想。每年,在景色怡人的季节,瓦尔登湖总是车水马龙,成千上万的仰慕者来到此地进行朝圣。这一切,就是因为梭罗曾在此与瓦尔登湖进行过对话。在当代读者和游客的眼中,瓦尔登湖已经成了一块圣土,并因梭罗这位现代文学巨匠的传奇故事而染上了一层神秘的色彩。梭罗“似乎永远地留在了瓦尔登湖,成为一个神话般的人物”(程爱民101)。程映红正是看到了现代人的矫情做作致使瓦尔登湖笼罩上了神圣的光环和《瓦尔登湖》存在过度经典化的趋势,于是本着祛魅的目的,他力图戳破那个在这一切后面作祟的所谓梭罗“隐居”的故事。在程映红看来,在四周乡野所剩无几的当今社会,与其追随时尚地去瓦尔登湖朝圣,去乡野观光旅游,“倒不如安分守己地留在自己一手营建起来的都市里,把同类的之间的关系搞得融洽一些”(程映红144)。程映红的初衷其实非常美好,他不但试图解构瓦尔登湖的神话,而且还为现代人指出了一条重建精神家园的道路。只是程映红的做法多少有些矫枉过正,他欲立先破的论证语气过于尖锐,所以才引起了梭罗究竟是真隐抑或假隐的激烈论争。

引用作品[Works Cited]

- Agnes, Michael. *Webster's New World College Dictionary*, 4th ed. Shenyang: Liaoning Education Press, 2001.
- 曹亚军:“特立独行:在中国现代语境中接受梭罗”,《深圳大学学报》(人文社科版)5(2003): 52—57.
- [Cao, Yajun. “A Life with Principle: Understanding Thoreau in China's Modernity.” *Journal of Shenzhen*

- University (*Humanities & Social Sciences*) 5 (2003): 52-57.]
- 陈传席：“隐士和隐士文化问题”，《书屋》6 (2001): 61—65。
- [Chen, Chuanxi. “Hermits and Yinyi Culture.” *Shuwu* 6 (2001): 61-65.]
- 程爱民：“论瓦尔登湖的生态学意义——纪念《瓦尔登湖》发表 152 周年”，《外语研究》4 (2007): 101—104。
- [Cheng, Aimin. “The Ecological Significance of Walden.” *Foreign Languages Research* 4 (2007): 101-104.]
- 程映红：“瓦尔登湖的神话”，《读书》5 (1996): 140—44。
- [Cheng, Yinghong. “The Myth of Walden.” *Dushu* 5 (1996): 140-44.]
- 杜维明：《道学政：论儒家知识分子》。上海：上海人民出版社，2000 年。
- [Tu, Weiming. *On Confucian Scholars*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2000.]
- 高敏：“我国古代的隐士及其对社会的作用”，《社会科学战线》2 (1994): 151—59。
- [Gao, Min. “China's Ancient Hermits and Their Significance in Society.” *Social Science Front* 2 (1994): 151-59.]
- 何怀宏：“梭罗和他的湖”，《读书》5 (1988): 104—11。
- [He, Huiahong. “Thoreau and His Walden.” *Dushu* 5 (1998): 104-11.]
- ：“事关梭罗”，《读书》3 (1997): 132—37。
- [---. “About Thoreau.” *Dushu* 3 (1997): 132-37.]
- 胡翼鹏：“论中国古代隐士的价值取向及其社会意义”，《学术论坛》5 (2002): 110—13。
- [Hu, Yipeng. “The Value Orientation of China's Ancient Hermits and Their Social Significance.” *Academic Forum* 5 (2002): 110-13.]
- 蒋星煜：《中国隐士与中国文化》。上海：上海人民出版社，2009 年。
- [Jiang, Xingyu. *Chinese Hermits and Chinese Culture*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2009.]
- 罗竹风主编：《汉语大词典》(11)。上海：上海辞书出版社，1986 年。
- [Luo, Zhufeng, ed. *Chinese Dictionary (Vol.11)*. Shanghai: Shanghai Lexicographical Publishing House, 1986.]
- 匡建刚：“事关人性”，《读书》10 (1997): 97—98。
- [Kuang, Jian'gang. “About Humanity.” *Dushu* 10 (1997): 97-98.]
- 马华 陈正宏：《隐士的真谛》。北京：国际文化出版公司，1997 年。
- [Ma, Hua, and Chen Zhenghong. *The Essence of Hermits*. Beijing: International Cultural Publishing Company, 1997.]
- Pearsall, Judy, and Patrick Hands. *The New Oxford English-Chinese Dictionary*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2007.
- 石鹏飞：“文明不可拒绝”，《读书》9 (1996): 157。
- [Shi Pengfei. “Civilization not to Be Rejected.” *Dushu* 9 (1996): 157.]
- 陶东风 徐丽萍：《死亡·情爱·隐逸·思想——中国文学四大主题》。杭州：杭州大学出版社，1993 年。
- [Tao, Dongfeng, and Xu Liping. *Death, Love, Yinyi and Thought: Four Themes of Chinese Literature*. Hangzhou: Hangzhou UP, 1993.]
- Thoreau, H. D.. *Walden and Other Writings*. New York: Bantam Books, 1982.
- 汪跃华：“两个瓦尔登湖”，《读书》9 (1996): 156。
- [Wang, Yuehua. “Two Waldens.” *Dushu* 9 (1996): 156.]
- 乌尔利希·韦斯坦因：《比较文学与文学理论》，刘象愚译。沈阳：辽宁人民出版社，1987 年。
- [Weisstein, Ulrich. *Comparative Literature and Literary Theory*. Trans. Liu Xiangyu. Shenyang: Liaoning People's Publishing House, 1987.]
- 苇岸：《太阳升起以后》。北京：中国工人出版社，2000 年。
- [Wei'an. *After the Sun Rises*. Beijing: China Workers Publishing House, 2000.]
- 徐清泉：《中国传统人文精神论要——从隐逸文化、文艺实践及封建政治的互动分析入手》。上海：上海社会科学院出版社，2003 年。
- [Xu, Qingquan. *On Chinese Traditional Humanism*. Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 2003.]
- 张立伟：《归去来兮——隐逸的文化透视》。北京：生活·读书·新知三联书店，1995 年。
- [Zhang, Liwei. *The Cultural Analyses of Yinyi*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1995.]
- 张克峰 徐晓雯：“为梭罗辩护”，《博览群书》3 (1997): 38—40。
- [Zhang, Kefei, and Xu Xiaowen. “Defenses for Thoreau.” *Bolanqunshu* 3 (1997): 38-40.]
- 周晓立：“美国文学中稀有的隐逸文学作品《瓦尔登湖》”，《华侨大学学报》(社科版)3 (1996): 108—13。
- [Zhou, Xiaoli. “Walden as a Rare Piece of Yinyi Work in American Literature.” *Journal of Huqiao Univeristy (Social Science Edition)* 3 (1996): 108-13.]

(责任编辑：王 峰)