

元问题 :人与自然

——关于陶渊明与卢梭、梭罗的比较陈述

鲁枢元 马治军

“人与自然”问题是一个“元问题”，在时间上先于、在空间上笼罩其他所有问题，是其他所有问题的根本。遗憾的是，现代人对它的解答长期处于层层迷误之中。中国古代诗人陶渊明、法国18世纪思想家卢梭、美国诗人兼学者梭罗，三位不同时代、不同国度的哲人，面对“人与自然”这一元问题，却给出相近的答案：热爱自然，顺应自然，珍惜人的天性，像大自然一般自然地生活，在与自然的交流融汇中享受天地间至高的精神愉悦。本文以日益严峻的全球性生态危机为背景，在对三位诗哲的比较陈述中，探究“人与自然”的当代意义。

一、人与自然：被严重错置的“元问题”

相对于20世纪初西方学界提出的“元数学”、“元逻辑”、“元语言”、“元社会学”、“元伦理学”等概念，这里讲的“元问题”有与其相似的地方，但又不相同。“meta”有“在上、在外、在后”的意思，“meta-question”即超越诸多问题之上、隐匿在诸多问题之中的问题，意味着被抽象化、形式化、逻辑化的最终问题，体现了西方逻辑实证主义、科学主义的学术精神。中国学界将“meta-question”译为“元问题”，其中“元”的涵义与“meta”差异颇多。“元”的本义是人的头脑，是人的生命的根本，进而引申出“首要”、“初始”、“本源”、“至高无上”等意义，包含它的词汇，如“元气”、“元命”、“元化”多与自然本体、宇宙运演相关。“元”又通“玄”，因此附带了幽远、玄奥的精神气场。

我们这里所说的“元问题”，具有“meta-question”的超越性，却不采取后者将问题抽象化、形式化、逻辑化的倾向，希望赋予这一用语更多汉语言的意味。本文所说的“元问题”之“元”也就不同于为后现代哲学家所诟病的“元叙事”（宏大叙事）之“元”，而是指一种初始的、本源的、宏阔的存在，其在时间上先于其他所有问题，在空间上笼罩其他所有问题，是它们的根本，决

本文为国家社科基金项目
“自然在中国文学中的地
位及其演替”（03BZW007）
阶段性成果

定它们的性质与得失。

在我看来,这个问题就是“人与自然”的问题。人类如何对待这一问题,不但决定了人类社会的性质,也决定了人类的生存状况,甚至还决定了人类在某一时期的精神状况。遗憾的是,人们对这一性命攸关的元问题,长期以来或置若罔闻,或做出片面的、错误的回应。如今的种种危机,差不多总能追溯到这个元问题上,我们不能不对它重新加以审视。

六十多年前,金岳霖到了美国,面对高度发达的工业社会,面对极端崇尚科学技术的学术论坛,面对一个处处张扬人权、人道的自由世界,他志在“介绍中国思想”,而且选定了“论自然和人”这一课题,可见用心之深、用意之切。金岳霖从人对待自然的态度这个角度,区分了西方方式的英雄人生观与东方式的圣人人生观。从古希腊神话时代或圣经时代起,英雄人生观在西方世界里一直占居统治地位,其基本原则是人类中心、个人中心。它使西方社会在政治、经济、军事方面创造出辉煌的成就,同时也表现出极大的破坏性,人对“自然的主宰”已达极致,“客体自然”消失殆尽,现代人几乎完全生活在“人造环境”的囚笼里。圣人人生观是素朴的,却又有超越性。拥有圣人人生观的人不但摆脱了自我中心,也摆脱了人类中心,重新与天地合契,与自然和谐。他们可能拥有权力,却不滥用权力;拥有财富,却不滥用财富;拥有知识,但不滥用知识;拥有智慧,也不滥用智慧。他们平和地对待自己的命运,追求心灵的宁静、洁净,社会的安定、和谐。他们的生活可能是清贫的,但并不缺乏幸福与诗意。其心灵境界虽然超出了一般人,看上去又完全是平凡、自然的一般人。金岳霖这番论说遵循的显然是中国传统文化之道,即“天人合一”精神。按照他的解释,“天”就是中国古代人的“自然”,“天”不同于英语世界中的“nature”,而略似于西方的“自然神”(Natural God)^①。“天人合一”就是中国古人对“人与自然”这一元问题做出的解答。

中国古代哲学经典《老子》一书又称《道德经》,其中“道经”侧重诠释自然,“德经”侧重议论人事,它也可以看作是对“人与自然”问题的一份东方式答卷。老子所讲的“道生之,德畜之”、“是以万物莫不尊‘道’而贵‘德’”(《老子·第五十一章》),意思也是“自然”与“人道”的交融与和谐,同样是对一种最高社会理想的追求。

早年的马克思曾把“人与自然”问题看作“历史之谜”,对它的最终解答就是自然与人之间矛盾的“真正解决”,那就是理想中的共产主义。他说:“这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”^②由此看来,东方与西方、古代与现代虽然存在着巨大的文化差异,但在对待“人与自然”这一问题上仍不乏共识,都把这一问题看作社会与个人面对的根本问题。

然而,人类必须面对的这一元问题,在现代工业化进程中却被严重地错置,呈现出结构性与方向性偏差,从而造成自然界与人类精神的双重危机。对此,从马克思、恩格斯到尼采、舍勒,从韦伯、西美尔到马尔库塞、海德格尔,从怀特海、贝塔朗菲到利奥塔、德里达,都表达过相似的忧虑。20世纪60年代之后,生态运动蓬勃兴起,生态时代渐渐逼近,人与自然的问题再度被强化,日益成为关注的焦点。

一直投身生态运动的法国学者莫斯科维奇,借歌德之口声称“自然不是一个问题,而是惟一的问题”^③,他还曾借伽达默尔之口宣布:自然问题成为世人关注的焦点,“或许这是世界局势危急时刻出现的第一个希望”^④。他接过马克思的命题告诫世人:“自然人文主义将是惟一经得起时间考验的幻想。”^⑤

现实主义社会政治理论家吉登斯在《超越左与右——激进政治的未来》一书中也曾辟专章论述“现代性的负面：生态问题和生活政治”。他说，一个古老的问题是“我们将怎样生活”，要回答这个问题，现代人就不能不首先关注到，“科学技术的进步连同经济发展机制迫使我们面对一度隐藏在自然和传统的自然性之中的道德问题”^⑥。那就是说，人类生活的去向和质量还有待于“人与自然”这一元问题的解决。作为一位务实的政治理论家，吉登斯希望人类在已经建成的现代化大道上继续前进，希望依靠经济发展、全球合作、人对自然控制能力的进一步加强而克服风险、走出困境，这不失为一种社会改良的出路。

在中国思想史上，诗人陶渊明被看作“回归自然”的象征。梁启超在评价他时用了六个“自然”，说他热爱自然，顺应自然，做人自然，作文也自然，把融入自然作为生命的最高理想，把违背自然看作人生的最大痛苦^⑦。陶渊明在四十一岁时辞去官职，甘愿返回田野耕读度日，在清贫的生活中创造出诗意的葱茏与精神的丰盈。从诗句“久在樊笼里，复得返自然”（《归田园居五首·之一》）、“遥遥望白云，怀古一何深”（《和郭主簿二首·之一》）、“纵浪大化中，不喜亦不惧”（《形影神·神释》）里可以看到，比起现代学者的“现代性反思”、“自然法审视”、“生态学转向”以及“保守主义与自由主义的博弈”，陶渊明关于元问题的回答或许是简单质朴的，却更接近这一问题的本源。

二、陶渊明与卢梭：文明人向自然人的回归

18世纪的欧洲，随着工业文明的快速发展，人与自然的冲突愈加激烈，并在社会政治与人类精神领域引起巨大的震荡。在那个思想家群起的时代，卢梭成了欧洲启蒙时代一位特立独行的思想家，一位对现代人类史进程产生持续影响的思想家。德国当代哲学家恩斯特·卡西勒认为，卢梭的所有著作是一个整体，围绕着一个最根本的问题，即“自然”与“文明”之间的纠葛、“自然的人”与“人为的人”之间的冲突。卢梭毕其一生要向人们表达的是：“人为的人”已经摧毁了人的自然状态，是人类堕落的根源，“重返自然状态之简朴与幸福的道路已被封死，而自由之路却敞开着，我们能够、而且必须踏上这条道路”^⑧。《新爱洛漪丝》是对“自然”的颂扬，《爱弥儿》是对“自然人”的呼唤，《社会契约论》则是对回归自然状态、重建人类文明的社会政治学设计，而《忏悔录》、《对话录》都是对这一总体设计的反复核对与审订。在卢梭这里，社会伦理、国家法律与包括人的天性在内的“自然律”应该是一致的。在卡西勒之后，克里斯托弗·凯利《卢梭的榜样人生：作为政治哲学的〈忏悔录〉》一书中同样贯穿了这一说法，认为卢梭一生的奋斗目标是“在一个被人类文明败坏的堕落社会中如何可能保存天性，过上一种符合自然的生活”^⑨，即如何克服文明人与回归自然之间的障碍，如何超越文明导致的“去自然化”而实现人性的“自然整全”。

卢梭在其成名作《科学与艺术的进步是否有利于社会风俗的净化》中，对欧洲在启蒙运动中发生的历史性变化几乎全盘否定：所谓“科学和艺术”，看似“社会的花环”，实则也是一条锁链，“在使人成为文明社会公民的同时，也扼杀了人与生俱来的自由情感”，使人沦为“幸福的奴隶”，它们在培养“时尚”的同时，也败坏了传统中自然淳朴的风俗。社会越文明，就越形成一些“整齐划一”的原则，这些原则背后往往隐藏着冷淡、欺骗和背叛，成为束缚、戕害人类自然天性的东西^⑩。

作为一部论教育的书，《爱弥儿》第一卷首先讲到“自然人”与“文明人”的培养教育是完全不同的。它形象地指出：“文明人在奴隶状态中生长，在奴隶状态中生活，在奴隶状态中死亡，他一生

下来就被人捆在襁褓里,他一死就被人钉在棺材里;只要他还保持着人的样子,他就要受到我们制度的束缚。”^⑪这里所说的“襁褓”、“棺材”,无外乎人所创造的社会文明对于人的自然天性的束缚。文明人为了适应社会、适应他人而丧失了自我和自由,尤其是内心的自由。

“文明人”被文明所束缚的这种痛苦,陶渊明早就有切身体验。卢梭所说的“锁链”、“襁褓”、“棺材”,可对应陶渊明诗文中的“樊笼”、“网罗”。“久在樊笼里,复得返自然。”(《归田园居五首·其一》)“密网裁而鱼骇,宏罗制而鸟惊。彼达人之善觉,乃逃禄而归耕。”(《感士不遇赋》)陶渊明坚决辞去彭泽县令的官位,“不为五斗米折腰”也许只是表面,“质性自然,非矫厉所得”,不愿“违己交病”,不肯“心为形役”(《归去来兮辞·并序》),应是他退居田园、回归自然的根本原因。

按照凯利的说法,《忏悔录》是一部讲述时代变革中四处碰壁的文明人如何回归自然、重做自然人的笔录,展现了渴望重返自然状态途中的艰难尝试和苦苦探索。“自然让人曾经是多么幸福而良善,而社会却使人变得那么堕落而悲惨。”^⑫卢梭从自己的生命体验出发,认定处于自然状态的“原始人”比现代社会的文明人更简朴、天真、善良,因而更自由、幸福。同时,他深知现代人已经无法返回原始的自然状态,他努力实施的是如何改变现代文明人的人性,使其“天良发现”,按照自然的法则重新组装自己的国家和社会。卢梭的努力招来的只是一连串的打击,不但受到政府的查禁与流放,还遭到教会的封杀,甚至还受到一般民众的拒斥乃至石块的攻击。身心疲惫的卢梭深感在“返回自然”途中“社会整全”的失败,他最终达成的只是一个孤独老人在垂暮之年对于“自然整全”的回归。

对于由文明人返回自然人这一过程的探求,卢梭留下的是数百万言的著述,而陶渊明仅存区区百余篇诗文,卢梭比陶渊明更显得繁复丰赡。他关于文明与自然的思考涉及国家体制、社会形态、政治哲学、教育方针、立法体系、宗教意识等各个方面,站在“反启蒙”的立场上为“启蒙”做出了卓越的贡献。但面对“人与自然”这一元问题,在逃出尘世牢笼、做一个自然人的最终目标上,陶渊明却要简净利落得多。

尽管文史学界一贯认为陶渊明在自己的时代没有得到应有的评价,但我在浏览了诸多陶渊明研究与评论后发现,最初萧统在《陶渊明传》、《陶渊明集序》中对他的评价是最恰切深刻的。《陶渊明传》记载,身居朝廷高位的檀道济前去探访陶渊明,对他说“子生文明之世,奈何自苦如此”,劝他放弃“躬耕自资”的田园生活,陶渊明当面婉言谢绝,说自己“志不及也”。待到檀道济离去,便将他馈赠的“梁肉”扔掉,表明坚决与“文明之世”划清界线的心迹。在《陶渊明集序》中,萧统一方面对“文明之世”给人的“幸福生活”做了保留性的肯定(“齐讴赵舞之娱,八珍九鼎之食,结驷连镳之游,侈袂执圭之贵,乐则乐矣,忧亦随之”),同时却对“与大块而荣枯,随中和而任放”的自然人生进行了高度赞扬,指出陶渊明的选择正体现了贤者的“明达之用心”。进而,萧统又列举了苏秦、商鞅等热衷于功名利禄、投身于政治纷争的风云人物,认为他们不但没有给社会带来稳定与安全,而且自身也劳碌不已,死于非命。相比之下,陶渊明式的抽身而退、回归自然,“安道苦节,不以躬耕为耻,不以无财为病”,才真正有益于人心,有助于风化,可望起到“贪夫廉,懦夫立”的社会效果。

由于基本立场与出发点的一致,在一些较为具体的问题乃至情境方面,卢梭与陶渊明也表现出有趣的相似性。

比如他们都曾在“出仕”与“致仕”之间有过游移动摇,最终都选择了“弃官隐居”的回归之路。青年时代的陶渊明也曾抱有“社会整全”——为国为民革弊兴利、建功立业——的念头。他先后做过州府的教育官员和军府的幕僚,最终在彭泽县令的职务上决绝于官场。卢梭早年也曾任法国驻威尼斯使馆任幕僚,但很快意识到发生效用的只是官场的“面具”,一旦他希望凭自己

的才能与意志行使职责，政治秩序与个人天赋之间便发生严重冲突。强者的不义与弱者的愤慨终于使他辞去使馆的职务，并且从此断绝从政为官的念想。当卢梭在法国学界初露头角时，国王路易十五为笼络文人名士，曾有意向他颁发年薪，他同样不肯为之“折腰”，毅然拒绝了。对此，他在《忏悔录》里解释说：“一旦接受这笔年金，我就只得阿谀奉承，或者噤若寒蝉了……”^⑬

晚年的卢梭告别了巴黎的社交圈，返回乡野过一种真正的退隐生活。像陶渊明在诗中表达过的“误落尘网中，一去三十年”一样，卢梭说他已经“在不适合（他的）环境里羁留了十五年”。1756年（这一年卢梭四十四岁），他离开了城市。他说自己从此“有可能按照个人志趣选定的方式过幸福而持久的生活”^⑭了。卢梭固执地认为，作为人类文明象征的城市，恰恰“是坑陷人类的深渊。经过几代人之后，人种就要消灭或退化，必须使人类得到更新，而能更新人类的，往往是乡村”^⑮。最初，在埃皮奈夫人提供的莫特莫朗庄园的“退隐庐”，卢梭写道：早春的残雪尚未褪去，大地已开始萌动春意，树木微绽苞芽，迎春花已经开放，睡意朦胧中听到夜莺在窗前歌唱，乡野的自然风光令人心旷神怡。他在狂喜中喊出：“我全部的心愿终于实现了！”^⑯这与陶渊明在《归去来兮辞》中抒发的情感何其相似：“登东皋以舒啸，临清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑！”（《归去来兮辞·并序》）在这里，重返田园就意味着回归自然，回归生命的源头，回归心灵的栖息地，因而也是回归诗意葱茏的渊薮。

虽然同是主张回归自然，并身体力行地踏上回归之路，卢梭与陶渊明之间的差异当然也是显而易见的。但这些差异并没有遮蔽他们在面对“人与自然”这一元问题时显露出的慧心与良知。

陶渊明生活的公元5世纪的中国，正处于农耕时代的成熟期；一个人出生伊始，接受的便是农业文明的洗礼。而卢梭生活在18世纪的法国、瑞士，启蒙运动已取得显著成效，工业文明的基础初步奠定，城市化的进程在迅速扩展，资产阶级夺取政权的大革命已进入爆发的前夜，在这样一个时代，卢梭作为一个关心时政的知识分子，尽管本性始终向往自然与田野，却不可能像陶渊明那样完全遁入乡野，而是在日内瓦、巴黎、威尼斯等城市间颠沛流离。当时的法国虽然仍是君主制，但民主制度已具雏形，知识分子有着较多的发表言论的自由和空间。就个人而言，卢梭的性情与陶渊明也不尽相同，他的气质更为内向、敏感、脆弱，在进退显隐之间几乎徘徊一生。对于达官权贵，他也总不能完全割断对他们的依附和利用，不能像陶渊明那样“纵浪大化中，不喜亦不惧”，而是左冲右突、东躲西藏，虽百折不挠，终免不了被愚弄羞辱。他因此长年处于焦虑、愤懑、恐惧、抑郁的不良情绪中，不能像陶渊明那样轻易地走进旷达、淡定、悠然、静穆的境界。直到生命的最后阶段，卢梭对他身处的那个文明社会才彻底失望，那时他感到全人类最为善良、深情的人，经过一个“全体一致的协定”已被放逐到社会之外。此时的卢梭就像陶诗中一片“孤云”：“万族各有托，孤云独无依”（《咏贫士七首·之一》），国王靠不住，元勋靠不住，贵妇人的沙龙靠不住，奸狡的政客更是靠不住，一无依傍的“孤立”虽然凄清，反而空前自由了。卢梭在其未竟之作《一个孤独漫步者的遐想》中写道：“如今我重回大自然，只接受大自然的法则。”此时卢梭的心境与陶渊明《归去来兮辞》中表现的一样，深深庆幸他终于在“斩断了一切世俗的欲念”、摆脱了社交圈“令人难受的纠缠之后”，“重新找到大自然的全部迷人之处”^⑰，完成了自己生命的回归之路。

三、陶渊明与梭罗：在诗意中营造自然与自由的梦幻

人类历史的进程毕竟不是由陶渊明、卢梭这些人掌握的，在卢梭死后的两百年中，人与自

然的斗争更加酷烈,无论在西方还是东方,人们沉浸在战胜自然的喜悦中,而这一胜利终于导致地球生态系统濒临崩溃,导致自然在20世纪日渐陷入濒死的绝境。德国哲学家舍勒在20世纪初说过:“作为生物,人毫无疑问是自然的死胡同。”已经拥有数百万年发展史的人类,在貌似空前鼎盛的现代社会中,不但把自然送进了死胡同,也把自己禁闭到这个死胡同中。面对自然之死,舍勒提醒人们还有一线希望:作为“精神生物”,作为能够“神化自身的生物”,“人就不仅仅是死胡同;人同时还是走出这条死胡同的光明和壮丽的出口……人同时具有双重特性:死胡同和出口”^⑩。

到了20世纪中期,随着自然的境遇愈加凶险,拯救自然、拯救人类自身的诉求酿成声势浩大的生态运动。美国诗人、散文家亨利·大卫·梭罗被认为是这一运动的先行者,被奉为守护自然本真与人类本性的圣哲。1949年,徐迟将梭罗的代表作《瓦尔登湖》翻译介绍到中国,当时并未引起普遍注意;1982年,经译者修订的版本引起较大反响,作为“自然主义诗人”、“生态文学家”的梭罗成为众多诗人、作家的偶像。20世纪后期,诗人海子和苇岸都是梭罗虔诚的崇拜者,从他那里汲取了崇尚自然的信念。海子曾写下献给梭罗的组诗《梭罗这人有脑子》。苇岸更是到了“言必称梭罗”的地步,他那本薄薄的遗著《太阳升起以后》数十次写到梭罗。他说,《瓦尔登湖》给他带来的精神喜悦和灵魂颤动是其他作品不能比拟的,“它教人简化生活,抵制金钱至上主义的诱惑。它使我建立了一种信仰,确立了我今后朴素的生活方式”^⑪。他说他和梭罗之间有一种血脉相连的亲近,他已经将自己的文学人生“皈依”了梭罗。

梭罗曾经卖过一条船给霍桑,并教他划船。霍桑这位年长的美国小说家曾生动地记述了梭罗给他的印象:“带着大部分原始天性的年轻人……丑陋、堕落、长鼻、怪声怪调,举止尽管彬彬有礼,总带有点粗俗的乡村野气,与其外表甚合……自从两三年前以来,他否定了一切正常的谋生之道,看来趋向于在文明人中过一种印第安人的生活。”^⑫在19世纪工业化、市场化蓬勃兴起的美国,聪明能干的梭罗其实拥有相当优越的资质:懂测量,擅设计,发明过新型钻机,拥有改进铅笔制造的专利。然而他却对这个日益工业化、市场化、都市化的时代极为不满,毅然选择了相反的方向。用爱默生的话说,“他不当美国工程师的领袖,而去当采黑莓队的队长”^⑬。

陶渊明与梭罗,尽管有时代、种族之别,然而在“人与自然”这个元问题上,他们之间有许多相似之处:他们都写到读书、种豆、锄草、采花、看云彩、听鸟叫,梭罗在《瓦尔登湖》中甚至还讲到“无弦琴”,即“宇宙七弦琴”,那是由森林上空的风“拨弄”松树的枝叶发出的天籁。当然,这只能算是字面上的贴近。

若往深处探讨,梭罗与陶渊明都是崇尚自然、醉心自然的诗人,都以诗人的浪漫情怀拒斥着当时的社会体制,营造着关于自然与自由的梦幻。这在陶渊明,是“不为五斗米折腰”,决绝地辞去政府中的职位,逸出主流社会的种种管制和约束,表现出自己的独立意志。对于梭罗来说,他本来拥有在现代社会谋生的多种技艺,但他拒绝了公职,甚至拒绝了社会上认可的体面工作,成了康科德城民众眼里一个不务正业的浪荡人。他精神上的抵抗甚至涉及工业社会的各个领域,如铁路、银行、邮政、报业等。在他看来,这些被民众“幻想”为“肯定的进步”,其实都是些索债的“魔鬼”,它给人们带来某些好处,却又总是追逼着人们加倍偿还利息。梭罗说,他热爱的是田野中的“鲜花”,而时代文明塞给他的却是工厂里的“钢锭”^⑭。陶渊明在自己的诗歌中则坦言,他本性是一只自由飞翔的鸟儿,时代向他展示的却是一只“囚笼”。如果说社会体制是一个时代人类文明的集中体现,陶渊明、梭罗的反体制倾向无疑包含着对时代文明总体的审视和批判,这对于一种体制的健全发展其实是不可或缺的。

梭罗的退隐山林更像是一场在瓦尔登湖畔展开的“实验”,时间也只有两年零两个月,不

像陶渊明返身农耕二十二年，直至终老林下。尽管如此，梭罗的回归情绪是真切、浓郁的，其对于内、外自然的体会也是深刻独到的。1845年开春，二十八岁的梭罗拎了一把借来的斧头，毅然走进瓦尔登湖畔的森林，自己动手盖房、开荒，开始了他自然主义诗学的实践。他的口号一如陶渊明的“任自然”：让生活像自然一样常新，“跟大自然自己同样简单”、“同样的纯洁无瑕”，“如大自然一般自然地过一天吧”^②。他在森林中种豆、砍柴、捕鱼、采集野果，换取最低限度的温饱。在主观取向上，梭罗的“退”与“返”甚至更为决绝，他不但要从工业化、市场化的时代抽身而退，还要从当下的农业生产方式退回到更远古、更简单同时也更自然的原始农耕时代。他认为原始农业与自然有着更亲密的关系，因此也更有神性。现代农业的目标只“把土地看作财产，或者是获得财产的主要手段”，由于现代人的贪婪与自私，大地上农耕的风景已经被破坏了^③。他认定人不应为物所役，不必为了攫取更丰厚的利润去拼命劳作，而应把更多的时间留给与自然的交流与融合，在与自然的交流融合中享受天地间最高的精神愉悦。在《瓦尔登湖》中，梭罗曾用诗性的话语记述了他疏懒、宁静、充实、优美的一天：

在一个夏天的早晨里，照常洗过澡之后，我坐在阳光下的门前，从日出坐到正午，坐在松树、山核桃树和黄榆树中间，在没有打扰的寂寞与宁静之中，凝神沉思，那时鸟雀在四周唱歌，或默不做声地疾飞而过我的屋子，直到太阳照上我的西窗。……这样做不是从我的生命中减去了时间，而是在我通常的时间里增添了许多，还超产了许多。我明白了东方人的所谓沉思以及抛开工作的意思了。^④

梭罗在这里体会到的，其实就是老庄哲学中“致虚静，守静笃”、“平易恬淡，乃合天德”、让人生顺应自然的精神，也就是陶渊明诗句中“目送回舟远，情随万化移”（《于王抚军座上送客》）、“山气日夕佳，飞鸟相与还”的境界。陶渊明说“此中有真意，欲辨已忘言”（《饮酒二十首并序·之五》），梭罗则写道：“你瞧，现在已经是晚上”，“一天里我什么也没有做，什么也没有说，我只静静地微笑，笑我的幸福无涯”^⑤。

陶渊明弃官归田之后，生活一天比一天贫困，几乎沦落到食不果腹的地步，却能“安道苦节，不以躬耕为耻，不以无财为病”（《陶渊明集序》），且不改初衷。其原因是有更高的信念，即清贫与素朴是“得道”的必由之路，是一个人回归自然、回归本真时不可或缺的精神元素。梭罗没有贫困到衣食无着，他在瓦尔登湖边的木屋里，有意识地体验贫困。在他看来，康科德城中人们千方百计地渴求发家致富，等于生活在“别人的铜币中”，“在别人的铜钱中，你们生了，死了，最后葬掉了”。这就好比一片泥沼，人们深陷其中挣扎一生，即使目的达到，付出的却是生命的独立与自由。“大部分的奢侈品，大部分的所谓生活的舒适，非但没有必要，而且对人类进步大有妨碍。”^⑥在陶渊明那里，生活中难得的舒适与享受，如“五六月中，北窗下卧，遇凉风暂至，自谓是羲皇上人”（《与子俨等疏》），反倒是一分钱不花的。在《瓦尔登湖》中梭罗一再声称，面对大自然，穷人与富人本是平等的，“夕阳反射在济贫院的窗上，像射在富户人家窗上一样光亮；在那门前，积雪同在早春融化”，“城镇中的穷人，倒往往是过着最独立不羁的生活”^⑦。“最明智的人生活得甚至比穷人更加简单和朴素。中国、印度、波斯和希腊的古哲学家都是一个类型的人物，外表生活再穷没有，而内心生活再富有不过。”^⑧

在面对“人与自然”这个元问题时，梭罗与陶渊明一样，强烈追求精神自由，善于以生命内宇宙的充实，替补外部物质世界的简疏；为了更高理想，不惮于超越现实，营造空中楼阁。对于陶渊明来说，这是“肆志无窟窿”（《五月旦作和戴主簿一首》）、“心远地自偏”（《饮酒二十首并序·

之五》)是“纵浪大化中,不喜亦不惧”,“寓形宇内复几时,曷不委心任去留”(《归去来兮辞·并序》),是一种任心适志、无论穷通的达观心态,是一种道家哲学意义上的逍遥游,体现在文学创作中则是一种超越现实、遨游于虚幻之境的浪漫主义精神,对于梭罗来说则是那种力排众议的自信,无畏无惧的孤独。“物尚孤生,人固介立”陶渊明归田后曾表示“息交绝游”,梭罗则一再表示“社交往往廉价”,而“寂寞是有益于健康的”,“我爱孤独。我没有碰到比寂寞更好的伙伴了”^①。“太阳是寂寞的”,“上帝是孤独的”,“我不比一张豆叶,一枝酢浆草,或一只马蝇,或一只大黄蜂更孤独”。一般人难耐孤独,是因为对外需求太多,圣人与大自然都不惧孤独寂寞,是由于内在的充盈。梭罗宣称:“只要我还能思想,世界对于我还是一样的大。”他在此援引孔子语录:“三军可夺帅也,匹夫不可夺其志也。”^②在论及内外关系时他还说过:“你的衣服可以卖掉,但要保留你的思想。”衣服是外在的,可有可无,思想却是内在的珍宝,必须坚守秘藏,这与老子说过的“被褐怀玉”(《老子·第七十章》)相似。梭罗曾在日记中表露,他对于社会也没有什么有效的作为,他希望自己做的,是“在贝壳中培养出珍珠”。《瓦尔登湖》终于成了他内心精神修炼的结晶,一座用诗一般的语言文字营造的“空中楼阁”。他在此书的结束语中写道:“一个人若能自信地向他梦想的方向行进,努力经营他所向往的生活……如果你造了空中楼阁,你的劳苦并不是白费的,楼阁应该造在空中,就是要把基础放到它们的下面。”^③梭罗的“空中楼阁”类乎陶渊明的“桃花源”,都是他们在诗意栖居中营造的关于人类社会自然整全的梦幻,都是他们凭借艺术想象对现实社会存在的一次诗意的超越。

陶渊明与梭罗之间还存在着明显的差异。生活在中国东晋末年的陶渊明所要逃避的是门阀氏族制度,是虚伪的名教典章对本真天性的约束与戕害,是频仍无端的战乱给人生带来的苦难与凶险,他的退隐与回归多少有“圣人韬光”、“贤人遁世”的无奈。生活于19世纪中叶的美国人梭罗,面对的是汹涌澎湃的工业化浪潮对传统农耕社会的全面冲击,是高速发展的科学技术与市场经济对人心灵的物化,人心与自然环境同时遭遇现代化的胁迫。梭罗走进瓦尔登湖畔的山林之中,不是逃避,不是退隐,而是实验,甚至是为取得向现代社会提起诉讼的证据。梭罗在潜入自然的时候心有旁骛,因此他不总能做到陶渊明那样的静穆悠然,他的文字中更多了些愤激、焦灼、抗争、驳难,有时不免锋芒毕露,像一位“愤青”,这在他素朴的形象上添加了“救世英雄”的光辉。陶渊明顾及的只是自救与救心。

在走近自然、同化自然的过程中,二人的途径也有明显的差别。梭罗虽然被西方学者冠以“超验主义作家”的名号,但在通往自然真谛的道路上仍不得不时时借助理性,不能忘怀知识与技术的“梯子”。而陶渊明往往通过感悟“一步登天”,他可以在浑然不知的心境中达成“天人合一”,使自己的身心完全融于自然,这就是“采菊东篱下,悠然见南山”(《饮酒二十首并序·之五》)的那种境界。或许可以这样说:“云无心以出岫”(《归去来兮辞·并序》)——陶渊明“无心”却使自己成为“陶渊明”,“掂把斧子进山林”——梭罗“奋力”终使自己成了“梭罗”。

“无心”也好,“奋力”也罢,在对待人与自然的关系上,这两个人都达到了先知先觉的“圣人”境界,并受到各自民族的认可与尊重。遗憾的是,为他们所钟情的“自然”至今并未因此得救。《归去来兮辞》一千多年之后,《瓦尔登湖》一百多年之后,自然终于还是无可挽回地沦落到濒死的边缘。但愿这不是最后的结局。

① 参见金岳霖《道、自然与人》,三联书店2005年版,第158—165页。

② 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,刘丕坤译,人民出版社1985年版,第77页。

③④⑤ 莫斯科维奇:《还自然之魅:对生态运动的思考》,庄晨燕、邱寅晨译,三联书店2005年版,第9页,第211页,第241页。

- ⑥ 吉登斯：《超越左与右——激进政治的未来》，李惠斌、杨雪冬译，社会科学文献出版社2000年版，第217页。
- ⑦ 梁启超：《陶渊明》，商务印书馆1932年版，第6页。
- ⑧⑫ 卡西勒：《卢梭问题》，彼得·盖伊编，王春华译，译林出版社2009年版，第28页，第16页。
- ⑨ 凯利：《卢梭的榜样人生：作为政治哲学的〈忏悔录〉》，黄群等译，华夏出版社2009年版，第1页。
- ⑩ 参见叶秀山、王树人主编《西方哲学史》第五卷，江苏人民出版社2006年版，第260—263页；尚杰《尚杰讲卢梭》，北京大学出版社2008年版，第10—11页。
- ⑪⑮ 卢梭：《爱弥儿》上卷，李平沅译，商务印书馆1978年版，第11页，第40页。
- ⑬⑭⑯ 卢梭：《忏悔录》，黎星译，商务印书馆1986年版，第469页，第497页，第499页。
- ⑰ 卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》，巫静译，花城出版社2005年版，第108、132页。
- ⑱ 舍勒：《舍勒选集》下，刘小枫选编，上海三联书店1999年版，第1376页。
- ⑲ 苇岸：《太阳升起以后》，中国工人出版社2000年版，第117页。
- ⑳㉑ 罗伯特·塞尔编《梭罗集》下册，陈凯等译，三联书店1996年版，第1155页，第1159页。
- ㉒ 转引自罗伯特·米尔德《重塑梭罗》，马会娟、管兴忠译，东方出版社2002年版，第293页。
- ㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝ 梭罗：《瓦尔登湖》，徐迟译，吉林人民出版社1997年版，第82、90页，第156页，第106页，第106页，第12页，第306页，第12页，第128页，第307页，第302—303页。

（作者单位 苏州大学生态批评研究中心、河南师范大学文学院）

责任编辑 张颖

·书 讯·

民俗学与中国现代乡土小说

张 永 著

上海三联书店 2010 年出版

本书从民俗学视角对 20 世纪 20、30 年代中国现代乡土小说进行整体性研究。民俗学与中国现代文学的关系非常密切。一、中国民俗学与现代文学在发展阶段上十分切近；二、民俗学特别是文艺民俗与现代文学具有共同的审美特性；三、中国民俗学一个重要特点就是现代作家当担起民俗学学科的建设；四、文学、非文学报刊对民俗学理论进行了广泛介绍。这些都为从民俗学视角研究中国现代乡土小说提供了充分的理论依据。

20 年代乡土小说是最具民俗学意蕴的。鲁迅乡土小说的民俗描写以及所具有的文化内涵为这个时期乡土作家所推崇。本书从中国乡土社会结构“血缘”、“地缘”、“乡土关系”等三个方面，对众多乡土小说文本进行细读式的分析，透露出乡土作家共同的文学启蒙立场。

30 年代乡土小说的民俗叙事表现出丰富的现代性审美取向。文学的启蒙叙事、左翼的社会分析叙事以及民间叙事在许多乡土作家作品中得到了深刻而复杂的体现，民俗描写和运用整体上较 20 年代的乡土作家成熟和丰富。该书分析了京派小说的民俗叙事在周作人的民俗趣味影响下表现出唯美主义的文学特征，并重点对京派乡土小说作家废名文本中的禅宗意识和沈从文作品中的民间叙事、民间意象和酒神精神等进行深入的研究。