

余秋雨批判：沒落的人文精神

◎ 葉 勤 吳勵生

從《文化苦旅》到《山居筆記》，余秋雨與歷史的對話算是告一段落，但由之引發的爭論遠未平息，而兩書在市場上的暢銷程度與在理論界所受到的批評亦構成文化市場上一道奇特的景觀。在這種背景下要批判余秋雨自然難逃「跟風」之嫌，但若要因此而放棄真正應該做的事情無異於因噎廢食，並且，正是因為兩書的影響面如此之大才有必要對之進行認真的清理：一方面，它們被冠以「文化大散文」的名頭而暢銷說明認同（或部分認同）余秋雨對歷史所持的立場、態度和觀點的人不在少數，而且其中有相當一部分是「文化人」；另一方面，對它們的批判又大多流於謾罵，根本沒能觸及余文的要害。

事實上，余秋雨散文中無處不在的「歷史」概念毋寧說是「傳統」的代名詞。在他的筆下，歷史總是與「文化」聯繫在一起的，他所關注的是帶有文化意義的歷史事件，他的目的也正是挖掘歷史事件的文化內涵及其對現代文明的影響。那麼這樣的「歷史」就絕不是歷史學或考古學意義上的已經過去了的「歷史」，而是文化意義上的延續至今影響至今的「歷史」，即「傳統」。只不過對於剛剛走過二十世紀的中國人來說，「傳統」一詞因含有太龐雜的意蘊且經歷過太多太劇烈的政治運動而帶上了太強烈的情感色彩，所以不如用「歷史」二字較為心平氣和，也較容易被各方面所接受。

但問題恰恰就出在這裏：越是艱難就越加回避，而越加回避也就越發顯得艱難，於是「傳統」便在眾人的視而不見中繼續傳承，生生不已。要打破這一循環，唯有知難而上，問問清楚到底甚麼是「傳統」。

這個問題之大當然不是區區一篇批評文章能夠容納得下的，故本文將換一個角度切入該問題，即：當代中國的知識階層能夠認識「傳統」到甚麼程度？又能夠反思「傳統」到甚麼程度？余文無疑為上述問題提供了某種解答，而且余文在「文化人」群體中佔有的市場使這一解答成為該題域內一枚值得分析的標本。但我們並打算對余文作文藝學式的文本分析——在我們看來，余文之所以還有分析的價值，僅僅是因為通過其文本所體現的那種語境：既是其文本所產生的語境，也是其文本孜孜以求延續的語境；更進一步說，通過這一語境所體現出的作者及讀者的「心境」，才是我們關注的問題所在——而是對之作一種現象學式的還原，即通過這一文本「現象」來還原他所代表的「文化人」群體思考、言說的語境及至更為深層、更為隱秘的心境。

如前所述，余秋雨的「文化散文」或「歷史散文」實為對歷史中的文化進行思考並言說。這種思考和言說如果不滿足於停留在考據歷史真實性的層面上，那就必然要涉及到價值層面：除了預先設定的對歷史文化作評價、取捨的價值標準，更有希望歷史文化能對現時代發揮價值有效性的價值意向（關於這一點，海內外新儒家對儒學的「發揚光大」便是證明）。再者，既然涉及到「對傳統的當下言說」，其言說的合法性就必須接受現代性的檢驗——須

知，傳統與現時代並不是截然分開的，傳統總是通過各種形式活在現時代，而這種活在現時代的傳統正是亟需反思和批判的——亦即：言說的前提是否合現代性之「法」？具體地說，就是余文對歷史文化進行思考和言說的預設價值標準和價值意向是否符合現代性的要求？是阻礙還是促成現代性的生成？如果這一前提無法通過現代性的檢驗，那麼由此價值標準和價值意向而在歷史文化中選取的「優秀傳統」（這種說法本身就包涵著繼承、吸納、發揮、弘揚的意味）自然也就是非法的結果。所以，要回答前提的合法性問題，首先必須弄清在余文中起作用的價值標準和價值意向是甚麼。

從價值標準上看，余文的態度十分明確：只要是有利於文化（狹義的，主要指文學藝術）的創造、傳承的，便是傳統中好的或至少是有效的部分；反之則是應當被拋棄的。那麼哪些是有利於文化的創造和傳承的呢？這裏邊又有兩種情況：一種是傳統的權力（主要是政治權力）結構從反面促成文化的創造與傳承。最為典型的便是他一再提到的「貶官文化」：「中國文化中極其奪目的一個部位可稱之為『貶官文化』。隨之而來，許多文化遺跡也就是貶官行跡。貶官失了寵，摔了跤，孤零零的，悲劇意識也就爬上了心頭；貶到了外頭，這裏走走，那裏看看，只好與山水親熱。這樣一來，文章有了，詩詞也有了，而且往往寫得不壞。過了一個時候，或過了一個朝代，事過境遷，連朝廷也覺得此人不錯，恢復名譽。於是，人品和文品雙全，傳之史冊，誦之後人。他們親熱過的山水亭閣，也便成了遺跡。」（《洞庭一角》）

簡言之，文人被官場放逐，便寄情山水，寫下千古名篇。在這裏，起作用的有兩點：一是外部的挫折，即失意於仕途；二是內部的獨特心態，即「出仕—歸隱」兩極的互補——這種心態正是極富中國特色的傳統，也是構成「文人精神」的重要維度。余文看出了這種心態，也看出了它的惡果：「這種自衛和自慰，是中國知識份子的機智，也是中國知識份子的狡黠。不能把志向實現於社會，便躲進一個自然小天地自娛自耗。他們消除了志向，漸漸又把這種消除當作了志向。安貧樂道的達觀修養，成了中國文化人格結構中一個寬大的地窖，儘管有濃重的黴味，卻是安全而寧靜。於是，十年寒窗，博覽文史，走到了民族文化的高峰前，與社會交手不了幾個回合，便把一切埋進一座座孤山。」（《西湖夢》）但他沒能看出產生這種心態的深層原因：由「天人合一」的儒家哲學所開啟的對個體人格自足性——人格的完善毋需外求而自足於內，所謂「反身而誠」是也——的迷信正是這種心態的最終根據。無論外部條件如何都不影響人格的自我完善，所以一旦在社會歷史領域受挫，順腳一滑便走向自然山水——既然個體人格不能與社會、歷史同一，那就與非社會、非歷史的自然同一，因為那是一種再容易不過的自我實現；何況山水也早已被先賢加以道德人格化：「仁者樂山，智者樂水」，這「山」「水」豈不就是一條早已鋪好的「修身養性」的退路。

不過，歸隱山水不是人人都能做得到的，畢竟那需要抵制世俗的巨大誘惑；而把玩身邊日常之物則要容易得多，小到一支毛筆，一錠墨，大到一處古跡，一座江南小鎮，無不可成為玩味吟詠的物件，既享盡世俗之樂，又贏得「超脫」的美名，何樂而不為？這便是與「歸隱」有異曲同工之妙的「閒適」心態，九十年代的「散文熱」作為這種心態的產物，直接反映出中國文人一貫的狡黠、圓滑，但其更深層的原因恐怕還是對中國社會所面臨的現代化轉型的不知所措，無能回應。余秋雨散文的情況要複雜一些，它似乎是對「閒適小品」、「小女人散文」的反撥（姑且不論這當中商業操作的成分有多大）而直接承繼著「文以載道」的傳統，但同時在那些描寫江南小鎮與園林的篇章中也流露出一折不扣的「閒適」心態，只不過他玩賞的是較有「文化」意味的東西，因而更加符合中國文人的傳統。

不難看出，「文以載道」作為個體人格自足性在文學上的直接體現——因為個體是自足的，

故其文亦足以載「道」：一部長達兩千多年的中國思想史，其論述模式無非是一個「三段論」：天道／自然如何，聖人（法天道）如何，今之人君又如何（或須當如何）。根本就是一個在「道」與「人」之間循環論證的假言命題——與「歸隱」／「閒適」兩種心態淵源於同一前提；而在表現為不同的人生态度之後，它們又指向了同一思想後果：使我們的傳統文化始終無法在抽象層面上把思想探索的可能性推向極致。進則載道，退則寄情山水，既能在兩極之間進退自如，當然無需也無法指向形而上的虛無之境，中國人所津津樂道的「文史哲不分家」不過是對傳統學術的模糊性、具象性、形下性的粉飾與遮掩罷了。

與此相伴隨的則是缺乏超驗的維度。既然自然山水足以安撫此岸世界的挫折感（苦難感是更高層次的感受力，並非人人都能懷有對人類苦難的悲憫之心與反思之能力——只要聽聽德國人阿多爾諾說「奧斯維辛之後詩已不復存在」而中國人則說「十年浩劫，一場噩夢」就知道了——挫折感尤其是社會歷史領域內的挫折感則是中國文人的普遍感受），有甚麼必要去追問超驗的、彼岸的、不可企及的世界？那只會破壞「出仕-歸隱」兩極結構的微妙平衡，乃至破壞「天人合一」的圓融自足，而讓機巧、狡黠的中國文人無處安置其「沈重的肉身」。

一旦在社會歷史領域內的要求得到滿足，文人與政治的關係便發生了戲劇性的轉變，這就是余文所分析的第二種情況：傳統的權力結構從正面促成文化的創造與傳承。比如《千年庭院》裏嶽麓書院的「民辦官助」，《風雨天一閣》裏天一閣的創始人范欽利用官職遷徙搜集書籍，《一個王朝的背影》裏康熙下令修《明史》，還有《都江堰》裏造福萬代的蜀郡守李冰，等等。在這裏起作用的亦有兩點：一是權力，二是「文化良知」和「強健人格」，二者缺一不可。然而，也正是數千年的歷史事實告訴我們，當權者的「文化良知」與文人的「強健人格」恰恰是傳統文化中極為匱乏的精神資源，企求權力與「文化良知」的結合簡直就是在企求一個純屬好運的偶然事件，企求文人與「強健人格」的結合亦然。那麼為甚麼在傳統的權力結構中缺乏「文化良知」，而在其文化結構中又缺乏「強健人格」？這種匱乏是偶然的還是具有某種必然性？

余文並未明確提出這些問題，但也許意識到了，而在另外的篇章中試圖作出回答。對於第一個「缺乏」，他在《十萬進士》中說道：「科舉制度使多數中國讀書人成了政治和文化之間的騎牆派，兩頭都有瓜葛，兩頭都有期許，但兩頭都不著實，兩頭都難落地。……文人耶？官吏耶？均無以定位，都無所謂政治品格，也無所謂文化良知」。對於第二個「缺乏」，他在《筆墨祭》中說道：「這就是可敬可歎的中國文化。不能說完全沒有獨立人格，但傳統的磁場緊緊地統攝著全盤，再強悍的文化個性也在前後牽連的網路中層層損減。本該健全而響亮的文化人格越來越趨向於群體性的互滲和耗散。互滲於空間便變成一種社會性的認同；互滲於時間便變成一種承傳性定勢。個體人格在這兩種力量的拉扯中步履維艱。生命的發射多多少少屈從於群體惰性的熏染，剛直的靈魂被華麗的重擔漸漸壓彎。」

第二個回答差不多觸及到了問題的核心，那就是傳統中獨立個體的缺失。沒有獨立的個體，無論為官還是為文人，都只是依附在社會政治結構這張皮上的毛，毛與皮的關係決定了毛必須以皮的需要為需要，以皮的所有為所有，又焉有自己的良知與人格可言？

從典籍上看，中國的傳統文化似乎很注重個體人格的修養，「正心誠意修身齊家治國平天下」，一切社會活動均以「修身」為基礎。但稍作深入追問便會發現，中國傳統文化所張揚的「人」乃是「天人合一」的「人」，這「人」是聖人式的「自足個體」，而絕非現代性所要確立的「自律個體」。無論從哪種意義上講，個體都是不可能向內求得自足的，與人「合一」的「天」也同樣不能為個體提供自足的根據，事實上，在儒家典籍中，「人」才是

「天」的隱秘根據——一切關於「天」的論述都是擬人化或人格化的，「天」的意志就是人的生命意志：「天地之大德曰生」（《易·繫辭下》）——結論如何能夠反過來成為前提的根據？

只要不是外強中乾到拒絕承認事實，對個體的承認就必然要伴隨著對個體限度的發現。因此個體永遠處在向內（這「外」只能是超驗的彼岸，任何經驗形態的目標本身就不可能是完善的，又怎能賦予追求者以完善性？）追求完善的路途中。那麼，在這追求中如何保證個體既不因目標的完善而狂妄自大到僭越應守的界限，也不因目標的遙不可及而自棄於虛無主義的深淵？唯有自律。自律就意味著既承認個體的權利也承認個體的限度。唯其如此，個體才能避免虛無與狂妄的兩難處境，而在真實的限度中立足於這個世界。

缺乏自律的個體，要麼向外膨脹得把自己與社會／歷史同一，「以天下為己任」；要麼向內收縮得不知社會責任為何物，只剩下一己之私——前者可稱為「聖人意識」，後者則常被斥作「小農意識」。誠然，這種「小農意識」與傳統的以農村為基礎的社會體制有直接的淵源關係，但歷經千百年之久，它早已成為全體國民性中最為根深蒂固的一部分，又豈止局限於農村？再說，改革開放以後如雨後春筍般崛起的「城市」就真的已經擺脫了農村的種種陋習，就真的已經是現代化的城市了嗎？

作為「小農意識」的發源地，農村話語（這裏所指的並非實體性的存在，而是文化性的話語系統）和官場話語同為傳統中最為腐朽的兩大話語系統。只不過官場話語對於個體人格的直接戕害其例證既多且顯，因而為一切良知尚存的人所深惡痛絕；相形之下，農村話語——其核心是家族制與家族意識——則更具有迷惑性：家族制與家族意識對於個體人格的摧殘一直被溫情脈脈的血緣親情所掩蓋，而這「血緣親情」恰是中國人在面對洶湧而至的西方文化時所剩不多的尚可自誇的精神資源之一。但實際上，以「尊尊親親」為要義的「血緣親情」正是傳統中首先要接受現代性檢驗之處：「尊尊」就意味著「位卑者」的尊嚴與權利被剝奪，「親親」就意味著「非親人」被排斥在一切倫常關係之外，於是對「尊者」的諂媚與對「卑者」的踩踏、在「親人」幌子下的結黨營私與對「外人」的冷漠總是相伴並行。這樣的「血緣親情」所盪生的只能是「小人」或「私人」，又豈有「個人」立足之地？

當個人應有的權利在「血緣親情」的欺瞞下被心甘情願地讓渡給家族／家長，反過來這又成了家族制的「優越」之處：為個人提供庇護。的確，非個體化的人與缺乏權利意識、缺乏責任能力是可以劃等號的，因此必須要有一個超越一切個人之上的東西來替代他們行使權力。上至皇帝，下到族長和家長，無不是這種「超越一切個人之上的東西」的肉體化身；從尋求家族的保護、尋求皇帝的保護到尋求政治的保護乃至尋求傳統的保護，不過是將這化身換了一個又一個，卻始終沒能觸及這化身背後的東西，更不用說摧毀它。余文所讚賞的讓文化去尋求權力的保護，不但是這種「家族意識」在文化上的體現，而且從傳統的延續機制上看，傳統的權力結構所促成的文化只能是符合傳統要求、能夠延續傳統的載體，所以這種促成無非是傳統的一種自生產策略；如果不能認清並警惕這種策略，那就只能被它所「生產」而成為傳統的又一個載體。

至於余文對「傳統」的價值意向，則更多地讓人想起那些喧囂著要構建「大中華文化圈」的海內外新儒家：一樣是在這個巨大的轉型時代內作著「弘揚傳統文化」的努力。當代新儒家堅持用傳統哲學的言路來構建當代中國哲學並以此自詡（其實這種堅持十分可疑：他們是否有能力創造出完全立足於現代中國——既不同於傳統中國也不同於現代西方——的哲學言路？），這實在是低估了傳統「化萬物於無形」的巨大力量。我們何曾遺忘、拋棄過傳統的

言路？即便是文革時期的「社論」語式，就真的是舶來的產品，而非我們基於傳統的某種「再創造」？言路即思路，那種對當代聖人「最……」的頌歌難道不是「尊聖」傳統赤裸裸的言說？「凡是……」的絕對自足和無限膨脹難道不是「天人合一」傳統被推向極至？時至今日，「我們」就已經徹底擺脫了傳統的思路及言路了嗎？《文化苦旅》所由之成書的那種言路——由山水而歷史而文化——難道不正是傳統文人慣用的言路嗎？用余秋雨自己的話說：「……我心底的山水並不完全是自然山水而是一種『人文山水』。這是中國歷史文化的悠久魅力和它對我的長期熏染造成的，要擺脫也擺脫不了。」（《文化苦旅·自序》）的確，傳統對「我們」的長期熏染誰也擺脫不了，這就像一個人不能扯著自己的頭髮把自己拽離地面一樣。但這並不意味著個人對於傳統就只能是無所作為。在意識到傳統對自己的深刻影響之後，除了無所作為的「認命」甚或因此而沾沾自喜，個人至少還有另外一種選擇：對滲透著傳統的自我進行反省、批判，再進一步對傳統進行反省、批判。誠然這種反省和批判會是十分痛苦的，但哪一次新生不是在痛苦的死亡之後？雖然不是每一次死亡都能孕育出新生，但這種敢於向死的個人便已構成了傳統的離心因素（當然，這種反省和批判必須基於真正認清傳統與自我的關係並發自內心的意願，更不能與強權相結合，否則「思想改造」的災難將會一再重演）；也正是傳統與個人之間恒常的張力便構成了文化發展的基本形態。

從言說自身的角度看，一個人說他能說的和想說的，言路同言說的內容一樣取決於言說主體的認知和意向。在《文化苦旅》中，決定其言路的除了上述意向，還有余秋雨對於山水與文化及文人之關係的認知：「……中國文化的真實步履卻落在這山重水複、莽莽蒼蒼的大地上。大地默默無言，只要來一二個有悟性的文人一站立，它封存久遠的文化內涵也就能嘩的一聲奔瀉而出；文人本也萎靡柔弱，只要被這種奔瀉所裹卷，倒也能吞吐千年。結果，就在這看似平常的佇立瞬間，人、歷史、自然渾沌地交融在一起了，於是有了寫文章的衝動。」（《文化苦旅·自序》）且不談這段文字中揮之不去的知識份子「中心情結」，更為致命的是，如果以為傳統不經過痛苦的斷裂與反省，便能輕輕鬆鬆地為今所用，甚至由之開出輪到中國（儒家）文化「坐莊」的二十一世紀，那就真是癡人說夢甚至是精神自慰了，卻把真正需要解決的問題給掩蓋了起來。

基於事實而產生的問題才是真正的問題，而事實則是：不管承認與否，也不管願意與否，傳統的人文精神的確經歷了一個沒落的過程。這個過程早自我們被西方列強用堅船利炮轟開國門便開始了，經過五四運動以及後來的知識份子改造運動，傳統的人文精神又經受了兩次劇烈的衝擊並至少在形式上已被有效地摧毀。但是，當我們面臨著又一次重大的社會轉型期之際，傳統的人文精神卻在「弘揚傳統文化」的招牌下死灰復燃，這就不能不讓我們反思前人對傳統的批判是否有效，是否推動了傳統向現代的轉型？畢竟，人文精神的缺失已經讓我們嘗到了苦果，對於「文革」知識份子難辭其咎；但是，我們要做的絕不是恢復傳統的人文精神——無論稱它為「文人精神」還是「憂患意識」，其所「憂」的都只是「道」之不存——而是真正現代的、建立在個體性基礎之上的人文精神。

反思前人對傳統的清理工作，本是現代化轉型題中應有之義，但歸根結底，所有的工作都是圍繞這樣一個問題展開的，即：傳統如何才能向現代轉型？這顯然不是站在歷史遺跡或廢墟前傷感地憑吊一會兒便能獲得轉型的靈感或啟示的。唯有經過痛苦的反省與批判才談得上轉型的可能，而反省與批判的前提便是「斷裂」，是從傳統中抽身而出，站在傳統之外的立場上對傳統作清理、質疑、核對總和徹底的轉換。因為無論從邏輯還是經驗上說，某種文化體系只要它具有一定的自洽性，就無法在內部推衍出它的非法性，批判只有從前提入手才是可能的。換言之，只有超出該文化體系之外，審視它的理論前提具有多大程度的不完備性，才

能推知它的結論具有多大程度的不合法性。（在這個意義上，真正好的理論應該具有清醒的自我意識，即意識到自身前提的不完備性而謙遜地為自己劃定一個限度。）這便是相對「傳承」而言的「斷裂」。沒有痛苦的斷裂，豈有開端的生成？

在失去傳統的衡量標準之後，再要審視前提的完備與否，參照就是不可缺少的。參照不是模仿，也不是按別人的標準來改造自己，而是以一個完全不同於自己的物件作為鏡子，對照出自己特別突出的特質，包括特別豐富與特別匱乏的東西。而對於已經見識了西方文化的我們來說，在這一過程中不可避免要以西方傳統文化的現代轉型過程為參照——它至少已經對照出我們的傳統中處處可見的圓融自足和無處可覓的超驗與彼岸。

西方文化的現代轉型有其獨特的社會背景及思想斷裂口：從傳統社會到工業社會再到後工業社會的轉型期間與其後產生的種種社會問題，使他們對傳統文化精神的支柱——理性——產生了懷疑，正是在批判啟蒙理性、工具理性對個體自由的壓抑的基礎上，亦即在「理性」傳統的斷裂之下，才開始了傳統向現代的轉型。而我們的思想背景恰恰相反，傳統中缺少的就是認知理性、批判理性；我們的社會轉型則往往始於政治原因，從鴉片戰爭、五四運動、新中國成立、文化大革命到改革開放，無一不是在政治的帶動下才開始思想文化的轉換。因此我們的現代化轉型就應該找到我們自己的斷裂口：中斷政治與文化之間過於緊密的糾纏關係，確立個人尤其是知識份子的理性精神和獨立精神。唯其如此，現代意義的自律個體才有望生成，現代意義的人文精神才有望生成，現代意義的中國文化才有望生成。

當余秋雨在山水間追尋著傳統的足跡並以傳統的繼承者自居時，不知他可曾意識到：知識份子作為傳統文化的直接承負者，在傳統的現代化轉型中正是首當其衝的清理物件，而且，那應當是一種自我清理。因為，現代意義上的知識份子不是指那些僅僅擁有知識的人，而是為知識提供意義的人——如果他所擁有的知識在現時代不能發揮價值有效性，則他賴以安身立命的知識根基就是虛假的，那麼他自身存在的合法性也就成了問題。正因為如此，我們對余秋雨散文的批判、對其中流露的沒落的人文精神的批判才是有意義的：這乃是清理知識份子問題的準備性工作。

葉 勤 中國人民大學哲學碩士，福建師範大學文學院博士研究生，先後在《文藝報》、《光明日報》、《文學自由談》、《滇池》、《福建文學》、《河南大學學報》等報刊發表學術文章以及福建當代文學研究會組織的課題研究等20餘篇，並與吳勵生合著有文學批評專著《論操作與不可操作》（海峽文藝出版社2001年版）。

吳勵生 福建省作家協會全省委員，冰心研究會常務理事、副秘書長，冰心文學館客座研究員。代表作有：《吳勵生文集長篇小說卷》三卷，批評集《論操作與不可操作》（與葉勤合著）。目前主要從事批評理論研究。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十三期 2004年12月31日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十三期（2004年12月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。