

“史统”、“道统”与中国小说——中国古代小说理论研究之七

[作者] 张开焱

[单位] 湖北师范学院中国语言文学系

[摘要] 宋以后文化人意识到小说的兴起与史统的崩解有一种内在的因果关系，而“道统”又是“史统”的内在核心构成之一，“史统散而小说兴”的命题必然暗含着“道统散而小说兴”的结论。只有“一道”、“一说”的世界不会有小说，小说只能在“众道”、“众说”纷纭的背景下才可能产生。这意味着小说与纷纭“众道”、“众说”之间有内在依赖性关联，它对后者保持着开放性。小说是最具有思想性、也最需要思想性的文类。

[关键词] 小说，史统，道统，众说，众道

在明清两代文化人那里，有一个值得我们深思的见解，那就是在他们看来，小说的兴起与“史统”的崩解具有内在的因果关系：

史统散而小说兴。始乎周季，盛于唐，而寝淫于宋；韩非、列御寇诸人，小说之祖也
(明)绿天馆主人《古今小说序》

这是明代著名小说家和小说批评家冯梦龙(“绿天馆主人”是其众多名号之一)在给他自己辑录的小说集《古今小说》作序时关于小说的起源说出的一段话。这段话传达的一个重要见解是：小说的兴起与史统的衰落有某种因果关系。这似乎不是冯梦龙一个人的看法，明清不少文化人大都有类似的想法，如清代名为“桃源居士”的一位文化人在《宋人小说序》中也表达了相同的见解：

古史亡而后小说兴，“齐谐”见述于漆园，梦卜多载于盲史，即宋玉之赋行雨，子长之传琴心，厥体滥觞，实托之始。

清代马纬云在《唐代丛书序》中追索小说起源时说：

古者庠序之教，胥天下从事于六德六行六艺，国无异政，家无异学，何其盛欤！周衰而后，百氏争鸣，立说著书，各推所长，……

清末民初的章炳麟在《洪秀全演义序》中谈到讲史演义起源时，也将它追溯到春秋战国诸子时代：

演义之萌芽，盖远起于战国。今观晚周诸子说上世故事，多根本经典，而以己意增饰，或言或事，率多数倍。……

在所谓“六德六行六艺”衰微，“国无异政，家无异学”的局面结束后，在百家争鸣的局面中小说因此而产生，这里突出强调小说的兴起与百家众说的出现有渊源关系。其实，这个见解，宋代的曾巩在早在整理校录汉代刘向具有小说特征的《新序》的序言中就有明确表达(曾巩的见解本文后面还要做专门分析，可参看后面的引文)。

明清许多文化人在谈论小说的起源时都将它追溯到春秋战国时期，我们在此不一一征引其文字。总体上看，这些文字与冯梦龙的说法一样，它们都传达了几点重要的见解：1) 都认为古代有一种权威的、唯一的关于社会生活的叙事形式(“古史”)以及权威的著史规范(“史统”)，2) 都认为小说出现于春秋战国诸子蜂起的时代，3) 都认为小说的兴起与“史统”(或“古史”)的衰落有内在的关系，即“史统”的衰落是小说兴起的前提，4) 都认为小说的兴起与百家争鸣的局面有内在联系。我们在此要探究的是，为什么小说的兴起与“史统”的衰落和崩解以及百家争鸣的局面出现有必然的联系，宋以后文化人为什么要强调这一点，这一见解对我们理解小说的起源和小说与历史、哲学的关系有什么启示和意义？

首先，什么是“史统”？中国古代有许多以“统”来表达的概念，什么“史统”、“道统”、

“政统”、“学统”、“血统”……等等，在这些概念中，“统”有着共同的词义内涵，那就是某种具有权威性的“规范”和“原则”、以及对之的“承传”传统。所谓“史统”，也就是递相承传的具有权威性的编写历史的规范、原则和传统。它是人们在叙述历史、理解历史和评价历史时都必须遵守的，在其捍卫者和主张者那里，它具有绝对的权威性和真理性。那么，这里的“史统”具体指的是哪一种编写历史的规范和原则呢？对此，刘知己在《史通》、刘勰在《文心雕龙·史传》、刘熙载在《艺概》等著作中都有专门论述，还有许多文化人在不同的典籍中都以不同的方式对历史编撰的原则和传统作过相关表述，综观这些表述和上引文字，可以断定，这里的“史统”指的是：1、秦汉以后正统文化人所设想推定的上古时期（周王朝以及周王室以前的王朝）编写历史的规范和原则；所谓“虞唐三代，诗书所及，世有史官，以司典籍”，[1]则在他们看来，历史著作的编撰上古三代已有。“史统”首先是指从那里承传下来的编史规范和原则：2、由孔子及先秦儒家在《尚书》、《春秋》这样的历史著作的整理和编修中确立的历史编写规范、原则和传统。刘勰曾说“史肇轩黄，体备周孔”，[2]也就是说，所谓“史统”，是发端于轩辕黄帝的时代、而到周公孔子那里被完善、规范化和系统化的。由于孔子及先秦儒家以承继周王室文化及更早的夏商文化为己任，所以，“史统”的这两种含义具有形式上的统一性，尽管实际上它们之间肯定有不一样的地方。孔子及先秦儒家将夏商周文化当作具有至高权威性的文化典范来推崇，同时，又以继承和复兴这种文化规范和原则作为自己的最高任务。由于夏商周的文化典籍在秦汉以后已经基本不复存在，人们难得直接见到，只能通过孔子整理和编修的所谓“五经”中的历史著作来了解，所以这里的“史统”，从根本上讲是孔子和先秦儒家所认定的上古历史编写的传统和规范。这个“史统”包含哪些具体的规范和原则，那也不是三言两语可以在此说清的，从本文的视角出发，我们只想强调其中三个重要的也是被历代史学家和正统文化人反复复述的规范和原则：1、历史是关于一个王朝重大事件和重要人物的叙述，因此只能由王朝的统治者主持或指令人来编写才具有权威性；2、历史叙事要真实不虚妄；3、历史叙事并不仅仅只是记事，要求真实，它还要传道载道，并且这个“道”不是任意的“道”，而是周公孔子所确认的、历代正统文化人继承和发挥阐释的那个“道”，因此，所传之“道”必须“一”。刘勰对史传的编写提出所谓“立义选言，宜依经以树则；劝戒予夺，必附圣以居中”的要求也是这个意思。[3]这三点可以说是孔子以后的正统文化人反复确认的。而这三条实际解决的就是历史叙事是谁的权利和以谁为叙事对象、历史叙事遵循什么原则、历史叙事选择什么样的解释与评价立场和观念系统等基本问题。这三个问题表面看来互不相关，其实有着内在的统一性，相当意义上可以说第三项“载道”是关键，即以什么样的价值立场、世界观来描述和评价历史对象问题。

在中国古代文化人看来，历史决不是已经发生的事件的简单记载，历史叙述什么，如何叙述，是需要选择的，这种选择实际上渗透了作者的意识形态立场和世界观（即作者所认定的“道”），它们内在决定了他能看到什么和愿意看到什么，并进而叙述什么以及如何叙述。并不是任何真实发生的事情都可以写进历史，只有那些合“道”或证“道”的事情才可以写进历史。这一原则的一个典型例证是历史理论对历史著作处理女性政治家的要求。汉初刘邦死后，太后吕氏主持朝政十余年，她是那一时期名副其实的最高统治者。因此，司马迁和班固在《史记》和《汉书》关于汉帝王诸纪中，于《高祖本纪》后，专列《吕后本纪》（班史名曰《高后纪》）以叙述吕后生平。这样处理就遭到刘勰的批评，认为《本纪》只能是帝王的传记称谓，而帝王只能是男性不能是女性，所以，不能将吕后的生平叙述归于《本纪》类，因为，这违背了古史传统：

“及孝惠委机，吕后摄政，班史立纪，违经失实。何则？庖牺以来，未闻女帝也。汉运所值，难为后法。牝鸡无晨，武王首誓；妇无与国，齐桓著盟；宣后乱秦，吕氏危汉；岂唯政事难假，亦名号宜慎矣。”（刘勰《文心雕龙·史传》）

很明显，尽管吕后在刘邦之后十几年间，是汉朝真正的主宰者，但在刘勰看来，根据周武王和齐桓公这样古代重要政治家们定下的政治规矩（它们构成了先秦儒家所认定的“史统”之一）历史著作是不能在“本纪”的层次中叙述它们的，在刘勰看来，迂固在史书中将吕后的叙述放在《本纪》类，是“违经失实”的，不合适的。这里，“违经失实”的评价具有重要意义，所谓“经”的核心是“载道”，历史叙事“违经”则必“失实”，只有“依经”才能“得实”。也就是说，“合道”才真实。真实发生的历史事件由于进入历史著作时处理不合“经”（道），就被认为是不实的。所以，为了合“道”，在某些时候，历史学家们可以甚至必须无视历史的真实存在状态；而另一方面，为了“证道”，某些没有真实发生、甚至根本不可能发生的事情可以当真实的事情来写（如历代史书中关于帝王奇异孕生的记载），因此，历史叙事载道传道的要求在所有的“史统”规范中至关重要，这使得“史统”与所谓“道统”有内在的联系。

所谓的“道统”，我们可以将它们理解为具有权威性、合理性和合法性的有关人生、社会、历史、宇宙之道的学说体系，以及对这种学说确认、继承和发扬的规范与传统。在中国古代尽管不同“道”的操持者及其继承者对“道统”有不同的确认和规定，但儒家及其继承者对“道统”的确认和理解显然具有最大的权威性和影响力。而儒家确认的“道统”，其内容也不是三言两语可以说清的，可以认为，先秦以孔孟开其源、历代大儒继其后所建立的那一套儒教儒道，是“道统”最核心的内容。从本文的目的来讲，我们突出强调被历代正统文化人确认的“道统”如下几个方面的内容：1、人生、社会、历史、宇宙，从大千世界到个人生活，有某种贯穿其内的统一的规律和规则——“道”；2、这种“道”是唯一的，永恒不变的（道一而已，天不变道亦不变）；3、所谓上古“二帝三王”时代的政治和文化乃至夏商周的政治和文化是这种体道合道的典范；4、这种“恒道”在周之末世是以先秦孔孟为首的儒学确认和继承的、以“六经”为载体的、后世正统文化人所继承、阐释和发扬的；5、包括历史编撰以及其它文化创造在内的人类所有的活动都必须循“道”合“道”证“道”。这五条对于我们理解“道统”以及它与“史统”的内在关联是至关重要的。

如果我们将历史看成叙事性话语，那么，所谓“道统”则是观念性话语，在中国古代文化人看来，历史叙事中，内在地渗透了某种意识形态观念（“道”）：

书之名无虑数十百种，而究其实，不过经与史二者而已。经所以载道，史所以纪事也。六经开其源，后人踵增焉。训诫议论考辨之属，皆经之属也。鉴记纪传叙志之属，皆史之属也。顾六经者，圣人之书也。言体必有用，言用必有体。《易》与《礼》、《乐》，经中之经也，而事亦纪焉；《诗》、《书》、《春秋》，经中之史也，而道亦存焉。……已然者事，而所以然者理也。理不可见，依事而章。

（清）蔡元放 《东周列国志序》

文以载道，儒者无不能言之。夫道岂深隐莫测，秘密不传，如佛家之心印，道家之口诀哉？万事当然之理，是即道矣。故道在天地，如汞泻地，颗颗皆圆；如月印水，处处皆见。大至于治国平天下，小至于一事一物、一动一言，无乎不在焉。文其中之一端也。文之大者为六经，固道所寄矣。降而为列朝之史，降而为诸子之书，降而为百氏之集，是又文中之一端，其言皆足以明道。

（清）盛时彦 《阅微草堂笔记序》

按照蔡元放这个见解，“理”〔即“道”〕是隐含在历史叙事内在的核心和依据，也就是说，如果没有“理”（“所以然”者）的穿透组织，历史的“事”（“已然”者）只不过是一堆没有筋骨的血肉而已。盛时彦的那段话与蔡元放的见解基本是一样的：大至大千世界、历史社会、小至一事一物、一言一行，以及文化活动，经史子集，都必然、也必须渗透“道”。蔡元放、盛时彦的这个见解当然至少可以上溯到刘勰《文心雕龙》的《原道》、《宗经》、《征圣》、《史传》诸篇有关文学创作及历史编撰的论述中，在那些理论文字中，刘勰已经明确地

提出文要明道载道，命题立意应以经典为宗，是非判断要不谬于圣人。蔡、盛诸人的话只不过是將叙事性话语与观念性话语的内在联系说的更明白，从而更突出地确认了“道”在阐释世界和著书为文活动中的根本作用和意义罢了。因此，我们可以说，中国古代文化人在各种场合以各种方式确认的“史统”中，“道统”是其必然的、内在的内涵构成。这涉及到一个直到现代还在被中西方文学家和哲学家反复讨论的一个问题：在人类关于世界的形象性叙事（历史和文学都是这种形象性叙事形式之一）活动中，观念性话语是否有作用以及有多大作用？蔡元放等认为载道之“经”（即今人所谓观念性话语）对叙事之“史”是至关重要的，前者内在于叙事之中，所谓“《诗》、《书》、《春秋》，经中之史也，而道亦存焉”，即是这个意思。也就是说，在形象性的历史（或文学）叙事活动中，“理”（“道”）是内在的核心和目的，如果没有“理”，形象性历史叙事就没有什么价值，甚至，根本无法组织起历史叙事的图景。如果不拘泥于他们所认定的“经”与“道”的具体内容，而从一般理论上来看，这个见解应该是有较高理论价值的。在今天，我们已经能够意识到十九世纪现实主义和自然主义追求不要任何观念介入、纯粹客观描写真实存在的社会生活的主张实际是多么的不可能，我们已经能够承认，社会意识形态的观念性话语对我们阐释社会（社会是怎样的）和评价社会（社会应该是怎样的）具有根本的决定性作用。在八十年代中国文论界关于“形象思维”问题的讨论中，主张文艺活动的思维特征是形象思维的学者中，有一部分人极端地排斥观念性因素对文学创作的意义，尽管在当时的理论语境中有某种特殊的意义，但从理论自身来看，这种见解还是比较肤浅的。某种意义上讲，中国古人关于“道”与“文”关系的见解要比极端形象思维论者更有深度。问题的关键不是文学活动要不要观念性因素（“道”）的介入，而是什么样的观念介入和如何介入。

这样，历史叙事问题就内在地与“道”、“道统”的问题有了关联。在孔子及其继承者看来，这个渗透在大千世界、社会生活和人类历史叙事和想象性叙事活动中的“道”是唯一的、且是万古长存和不可改变的（“天不变道亦不变”）。这种“一道”“恒道”的道统论，意味着渗透在历史叙事中的“道”只能是唯一的并且万古不变的，也就是说，实际上，人类社会只有、也只能有一种历史叙事，就是符合“道”的叙事。因此，以“道统”作为历史叙事的内在核心，这是“史统”的不言之义。

由此回到冯梦龙等人关于“史统散而小说兴”的命题上来。既然“史统”在这里主要是指存在于上古历史著作之中的、由先秦儒家所确认的、被历代儒学后继者所继承、发挥和阐释的那个编写历史的规范、原则和传统，既然这种历史叙事只有渗透那种统治者和正统文化人确认的“道”才是合适的、正确的，因此，也只有一种关于人类社会生活历史过程的叙述具有真理性，任何其它有异于这种“史统”的关于人类社会生活的叙述都是无道背道的、也是没有价值的。这实际上在逻辑上也确认了，除了以“史统”为原则的历史叙事外，不可能再有其它有价值的合理的叙事、自然也就不会有小说了。从这里看，小说，在中国古代，从这个概念出现的那天起，就几乎天然地与这种只表现“一道”的“史统”是不相容的。小说当然也是关于人类社会现实和历史的叙述，但这个命名本身似乎已经先在地被认定了它与“一道”的格格不入。无论在庄子还是在班固以及以后正统文化人那里，“小说”一词的本义都是不入大道的“小道”之言，也就是说，小说对人类社会生活和历史的叙述，不具有“史统”所认定的合法性、真理性和权威性，以“史统”的标准看，它是非真理性的、甚至是谬误性的叙事，其最有价值者，也不过是补史之遗缺的“小道”而已；但问题还不仅止于此。如果说中国古人意识到人们对历史和现实的叙事在根本上取决于“道”所提供的视点，如果一个社会只有一种“道”——关于自然、社会、人的解释性和评价性观念体系，那么在根本上也就只可能有一种关于人类历史和现实生活的叙事，而不可能有其他异己性的叙事活动出现。只有“一道”的时代和社会在逻辑上就不可能出现关于人类历史和生活有根本差异的叙述。由此则必定得出一个结论：以对人类社会生活进行想象性叙事为主体的小说在只有“一

道”“一说”的时代和社会是不可能出现和发展的。上引马纬云关于古代社会“国无异政、家无异学”的状态就是例子。小说的产生和发展有一个必不可少的前提，就是社会必须有“多道”“多说”存在。这也正是“史统散而小说兴”的这一命题潜含的重要见解：小说的出现和兴起，需要一个必不可少的意识形态背景，就是“一道”的崩解与多“道”的出现和存在。任何社会如果只确认一种意识形态观念为真理性和权威性观念（“道一而已”），小说就不会产生，更没有发展的合适条件。因此，“史统散而小说兴”的命题潜含着另一个命题，那就是：道统散而小说兴。

小说的出现和兴起只在一个存在多种对立或相异的意识形态话语的世界里才成为可能（“小说家”与“诸子百家”同存并在并属于其中之一）。因此，确如唐宋尤其是明清许多文化人所认定的那样，中国小说的出现就意识形态话语的来源讲，当追溯到春秋战国时期。自周季以后，周王室统一的意识形态话语崩解，诸子蜂起，杂说选出，社会意识形态领域成了一个众语喧哗的世界，这一格局尽管到汉代通过王权强制性的“罢黜百家、独尊儒术”的政策有所抑制，但并不能在根本上改变社会意识形态话语驳杂的构成局面，只不过是先将原处于同一层面的“百家话语”在社会意识的层级结构中重新定位罢了。关于这一过程，北宋学者曾巩在校录汉代刘向《新序》一书并为之所作的序言中有清晰的描述：

古之治天下者，一道德，同风俗，盖九州之广，万民之众，千岁之远，其教既明，其政既成之后，所守者一道，所传者一说而已。故诗书之文，历世数十，作者非一。而言未尝不相为始终，化之如此其至也。当是之时，弄行者有诛，异言者有禁，防之又如此之备也。故二帝三王之际，及其中间，尝更衰乱，而余泽未熄之时，百家众说未能有出其间者也。及周之末世、先王之教化法度既废，余泽既熄，世之治方术者，盖得一偏，故人奋其私意，家尚其私学者蜂起于中国，皆明其所长而昧其所短，务其所得而讳其所失，天下之士各自为言而不能相通，世人之不复知其学之有统，道之有归也。……汉兴，六艺皆得于散绝残脱之余，世复无明先王之道，为众说之所蔽，暗而不明，郁而不发。而怪奇可喜之论，各师异见，皆自名家者诞漫于中国，一切不异于周之末世，其蔽至于今尚在也。自斯以来，天下学者知折衷于圣人，而能纯于道德之美者也，扬雄氏而止耳。如向之徒皆不免为众说之蔽，而不知有所折衷也。…… [4]

曾巩对中国古代意识形态历史的描述在唐宋以后是极有代表性的，我们在许多正统文化人的文章中都看到过类似的描述，因此，值得深入分析。《新序》是汉代刘向采集多种官方和民间典籍编撰而成的一部书，它尽管在《汉书·艺文志》中被归入儒家类著作，但实际上从精神内容看也可以归入小说类（曾巩几乎就将它当作小说看了）。班固在《汉书·艺文志》小说类中所列的刘向的《百家》一书中与《新序》在精神内容上有密切联系，对此，刘向自己有这样的说明——他在就《说苑》的编写给皇帝的疏中交代：“所校中书《说苑杂事》及臣向书，民间书，复校讎，其事类众多，章句相混，上下谬乱，难见次序。除去与《新序》重复者，其余者浅薄不中义理，别集以为《百家》后，今以类相从，一一别篇目，更以造新事，十万言以上，凡二十篇，七百八十四章，号曰《说苑》，皆可观。” [5]这段话明确交代了《新序》、《百家》、《说苑》三书在内容上的相关性。因此，如果《百家》被列为小说，那么，《新序》、《说苑》二书也可列为小说或具有小说性（事实上，后世就多有将它们都视为小说或近似小说的）。

就《新序》而言，该书至宋已残缺，曾巩予以重新整理校录，并为之作序。上引曾巩这个序言的主体部分有几点见解特别值得我们注意：

一是以“周之末世”（春秋战国）为界，此前社会意识形态话语的构成是单纯统一的，二帝三王以来，历数十世，作者万千，但人们所守所传者“一道”“一说”而已——只有一种统一的意识形态话语（这实际上当然是不可能的，任何社会的意识形态话语都不可能只有一种，因为，任何意识形态话语得以产生存在的一个基本前提，就是至少有一种或数种与

之相异或相反的意识形态话语的存在。任何一种意识形态话语都只能在二元对立乃至多元对立的话语格局中产生和运行。事实上，曾巩下文说“当是之世，异行者有诛，异言者有禁”，就不自觉地承认了与正统权威的“一说”相对立或相左的“异说”的存在，只不过是在远古，统治者采取“诛”和“禁”的严厉镇压手段，才使那些“异说”沉潜于社会无意识状态而得不到长足发展；而“周之末世”，由于统一王权的崩溃，统一的意识形态“一道”、“一说”话语也随之崩溃，由是诸子蜂起，“异说”选出，“众说”纷坛，社会意识形态呈现出多种话语并存同在、“史统”、“道统”崩溃而多种叙事、多种观念出现的局面（这也就是冯梦龙所说的“史统（道统）散而小说兴”的局面）。自此以后，这一局面尽管在不同朝代因统治者的意识形态控制政策的差异而有区别，但并不能在根本上改变，只不过是各种话语有隐有显、有主有次罢了；春秋战国时代诸子百家的兴起，在根本上改变了此前意识形态“一道”、“一说”独白独霸的天下，而代之以“众道”、“众说”纷起纷争的局面，它对此后中国几千年意识形态格局的影响是深远而重大的，尽管那以后再也没有出现过“众说”纷坛、平等对话的局面，但任何一个王朝都不可能再完全回到意识形态领域“一道”、“一说”独白独霸的时代，多种意识形态话语在任何一个时代都在进行着顽强的对话和潜对话。

二是各种意识形态话语由于其作者和继承者“皆明其所长而昧其所短，务其所得而讳其所失”，因此，所有的意识形态话语都是既有洞见又必定存在盲视的偏见性话语，人们都执守某一种意识形态话语而必然导致偏颇，使“天下之士各自为言而不能相通”，故曾巩主张象杨雄那样，以圣人之言为准则的而“折衷”诸说，才能不为“众说”所蔽，有一个全面允当的价值立场。曾巩这种以圣人话语为准则的立场当然可以质疑甚至抛弃，但在意识到“众说”各有所蔽的时候，提出“折衷众说”的主张，仍有值得重视的理论价值和实践价值。他无非是要人们在纷坛“众说”面前不要做单面选择，以免落入偏执和片面。当然，曾巩主张以所谓“圣人”话语为准则的来“折衷众说”，这种主张中表现出很明显的意识形态一元化、权威化冲动，这在任何时代都是保守的。

三是在曾巩看来，小说和类似小说的著述（如《新序》）只可能在“一说”的权威性丧失和崩解、诸子蜂起、“众说”纷坛的社会中产生，一个只有“一说”的时代和社会是产生不了小说的。尽管曾巩对这种“众说”纷坛的局面很不满意，但他的论述还是客观地揭示了小说产生和发展需要意识形态领域“众说”共存的背景，这个见解在客观上是很有理论价值的。而诸子“众说”都是关于“道”的言说，所以，有“众说”必有“众道”。小说作为“小道之言”，只能在一个由“众说”、“众道”构成的世界中才是可能的，它在相当长的一段时间里，也被古代文化人认为是“众说”之“一说”，“众道”之“一道”（这种认识并不准确，在另文中将对此进行分析）。

四是曾巩认为刘向的《新序》一书恰是一本为“众说之蔽”所迷惑而未能致达依圣人“折衷”众说之境的一部杂书（可以说就是小说或近似小说），因此，该书是在社会意识形态话语的“众说”影响下产生的，其内也必定回响着“众说”之声音，在价值立场上是偏执的；曾巩对这种为“众说”所蔽的书的主导立场和倾向是批判和否定的。

从小说话语来源的角度看曾巩这段话，可以认为它潜含了与冯梦龙“史统散而小说兴”一样的观点：小说（在曾巩看来，这对于“一说”来讲正是“异说”）的兴起有一个必要的前提，就是必须有一个由多种意识形态话语（“众说”）进行多种方式的对话和潜对话构成的背景，而中国社会只有到周之末世才初步具备了这样意识形态的话语背景；所以，逻辑上，中国小说只有到春秋战国时代才可能产生。所不同的是，曾巩对这种众说纷坛的意识形态格局是否定的而冯梦龙是肯定的。

但这里存在一个问题：既然前引刘勰、蔡元放等人的有关论述都明确地揭示了历史叙事中关于世界图景的形象体系得以建构的重要依据就是内在的“道”，有什么样的“道”就必定有什么样的叙事世界。那么，小说作为一种对世界存在图景的实录性或想象性叙述，其叙

事内在依据的是什么“道”呢？庄子、荀子、子夏、班固以及后世正统文化人都认定小说叙事所依据的是“小道”，可是“小道”又是具有怎样具体内容的一种“道”呢？很有意思的是，在秦汉间，即小说出世之时，尽管所有的人在谈到它时都认定它是“小道”之言，但这种小道究竟具体有什么内容和特征却似乎并不清楚。诸子百家中，除小说家外所有诸家都有相对独立、清晰而稳定的学说、理论、主张（“道”），惟独我们无法清楚明白地判断小说家有什么独立、清晰而稳定的学说、理论和主张。倒是班固在《汉书·艺文志》中列举的那十五家小说及其对它们的简评让我们感到，小说家的“道”似乎与其它诸家的“道”既不一样又有难以说清的联系，下引的几条资料足以让我们感受到这一点：

《伊尹说》二十七篇，（其语浅薄，似依托也。）

《师旷》六篇。（见《春秋》，其言浅薄，本与此同，似因托之。）

《宋子》十八篇。（孙卿道：《宋子》，其言黄老意。）

《天乙》三篇。（天乙谓汤，其言非殷时，皆依托也。）

《黄帝说》四十篇。（迂诞依托。）

《封禅方说》十八篇。（五帝时。）

《虞初周说》九百四十三篇。（河南人，五帝时以方士侍印，号黄车使者）

《百家》百三十九篇。[6]

这些典籍今天我们都基本见不到了，但从书名和班固加的简评中我们已经能作出这样的判断：这些典籍之间在学说、理论、世界观（“道”）上肯定是不一致的。而小说家的创作就是“依托”诸家的结果。诸子百家中，每一家都有自己独立、清晰的学说、理论和世界观，惟独小说家没有，它须“依托”“众家”、“众说”而存在，也就是说，小说对其它“众说”有一种内在的依赖性。那么，小说家何以名“家”？小说何以名“说”呢？在班固开列的那一份作品名单及其按语中，就“道”而言，我们能得出的一个印象是，小说家是一个没有自己独立特殊的“道”的“杂家”，小说的世界是一个“众说”、“众道”都可能汇聚于兹的场所，这里诸书人物所出各不一样，学说也各不一样，但都可以冠以小说名之。其中《百家》一书最为典型，仅从名称上就可以看出，刘向编辑的这本书的内容关涉诸子各家的学说，而不是自己一家的观点（上引刘向的有关文字也证明了这一点）。并不只是《汉书·艺文志》中开列的小说没有自己独立固定、特异的学说，实际上中国历代史书系统中，被列为小说的作品在内容和形式上都极其庞杂，它们涉经而非经，傍史而非史，似子而非子，这使得中国古代的典籍分类学家特别为难，不知道应该将小说划为哪一类合适。所以，有的学者将小说看成经之羽翼，有的学者将小说看成史之支流，有的学者又将小说当作子之余脉，但他们自己又经常觉得这种归类似不甚妥当（如明陈元之在订校《西游记》并为之作序时借他人之口说该书：“以为史则非信，以为子则非伦，以言道则近诬”，[7]这种见解在中国古代是有普遍性的）小说在知识分类学上究竟应该如何归类，一直是一个中国古代文化人感到头疼的问题。

其实，小说从其起源那里开始，就一直具有这种似经、似史、似子而又不是经、史、子的特征。从《汉书·艺文志》开列的小说书名及班固的评语本身来看，里面的人物如伊尹、天乙、黄帝都是“六经”中提及的上古历史中的重要人物，但这些书却不是“经”；《青史子》（班固按语：古史官记事也。）《师旷》、《周考》（班固按语：考周事也。）等书，其内容应该是关于历史的记载和考证，应属于历史类著作，但它们却不是官方认可的“史”；《宋子》、《务成子》、《百家》等书，从其书名看应该关于某家学说或诸家学说的书，但又不是正统文化人认可的那种意义上的“子”。那么，小说究竟是什么？我们发现，班固提供的有关资料和评语潜含一个关于小说的见解是这样的：小说不是诸子“众说”、“众道”之中和之外的任何固定的一说一道，而是对“众说”、“众道”进行特殊化处理、并使它们同存并在于一起的话语场所。这里说的“特殊化”主要是指民间化和泛民间化，即用民间和泛民间的眼光、立场、趣味和话语来处理诸经、史、子的话语。这当是班固所说的“街谈巷语、道听途说之

所造也”的基本意思(有人将班固的这个界定理解为小说就只是田夫野老、下里巴人的创造,这种对“民间性”的理解是皮相和狭隘了一些)。也就是,它是流传于民间的、或文化人以民间的立场、趣味和眼光打量和处理过的有关经史诸子的学说和叙事的话语集合体。这一根本特征使得小说与经史诸子都有关联,但又都有差别。这意味着,从根本上讲,小说的兴起和发展与“众道”、“众说”的存在有一种内在的必然性,前者对后者有一种本质上的依赖关系,没有后者,就没有前者,确认这一点,将使我们对中国古代小说的特征有一个全新的理解:人们总是将小说当成某种成型的、固定的文类乃至文体(这种理解一直受到小说实际存在的驳杂性、多样性和多变性形态的抵制),但实际上,小说可能是没有任何固定、一成不变的内容和形式疆域的文类,小说总是在与每一个时代和社会的意识形态话语内容和样式的既对立、又依赖的关系中存在和定位的,小说的形态总是随着社会意识形态的地形变化而变化,无法定于一体、一说、一道。所以,谈论小说和评价小说与谈论诗词、戏剧等文类应该是不一样的,后者尽管也会在历史中有一定的变化,但它们对一个时代和社会的意识形态话语形式和格局的依赖远没有小说那么强,它们是相对独立定型的和完成的,因此,其形态也是相对稳定的,而小说由于始终要面对已有的和当下的意识形态格局和话语形式,这决定了它在本质上对后者的开放、依赖和受动,因此,只要社会意识形态话语内容和形式发生变化,小说的形态和疆域也必定发生变化。从这里,我们也可以从一个新的立场和角度来解释中国古代二千年间小说驳杂繁复的形态和变化的原因,那是因为中国古代意识形态的形式和内容也具有驳杂繁复的形态和变化历史。

这个见解对于治中国古代小说史和小说理论史可能是特别有启示意义的,百年以来,我们在西方 novel 和 fiction 的意义上使用“小说”这一概念,即将小说仅仅看成是文艺学领域内的一种文体,将小说概念仅仅看成是一种文体概念(一种虚构性的、散体性叙事文体),并且以这种理解去梳理、解释和编写中国小说史和小说理论批评史,这样做尽管在一个阶段也是有价值的和可以理解的,但这样做的代价是在某种程度上遮蔽了中国古代小说和小说理论、批评的本来含义和本原状态,不仅粗暴地割裂了中国古代小说和小说理论批评的本真形态,而且对它们潜含的超越西方文艺学和文体学的可能洞见和理论内涵处于盲视状态,甚至将它们视为落后的、过时的、浅鄙的见解,或者当成不成熟的思想而弃如敝履,这是十分可叹和可惜的。实际上,本文上面所梳理的、潜含在中国古代文化人有关论述中的关于小说的见解,对于中国小说历史和小说特征肯定有比现行的小说观念更大的解释力量,它能提供一种新的、更切近中国古代小说本原性事实和发展历史的视角。而且,它对于我们今天理解现代小说的特征、历史、现实和未来也有不可忽视的理论启示和价值。

中国古代文化人对小说“与纷纭众说”的内在关联的认识意味着,在所有的文类中,小说是与“道”关联最密切的文类(这个见解与时下权威的见解正好相反),诗词这种文类尽管也关乎“道”,但它对后者的依赖远不是生死攸关的,而对于小说,我们可以说,没有“道”和众多歧异的关于“道”的言说,就没有小说。因此,下面这样的见解也许需要重新审视:一位学者在一篇关于中西叙事理论的比较性研究论文中,认为中西古代叙事理论在关于叙事文学与历史和哲学的关系认识上正是对逆式运行的,中国古代小说理论在其发端和漫长的过程中,一直强调小说叙事活动以历史为最高楷模,到近世才以某些具有哲性内涵的概念(如“理”)为依据,从“附史”转向“依哲”;而西方叙事理论对叙事文学的认识则经历了一个从古代长期“依哲”到近代强调对历史的认同的“附史”过程。[8]这种二元对立式的极化性比较,确实有助于我们对中西小说观念的某些方面有深刻的印象,但它的一个明显的毛病是,这种极化性的比较眼光很难不导致对各自民族小说多方面特性以及与社会各方面多向度的联系采取一种有意或无意盲视的立场。上述那位学者的见解其实在中国治小说史和小说理论史的学者中是有代表性的,这些学人如果不按照西方 novel 或 fiction 的观念来理解中国小说,而从中国小说本原性历史事实出发来研究小说,当不难确认这个最简单的事

实：“小说”这一概念在其出世的先秦本不是一个纯粹文学概念（在以后也从未完全成为一个纯粹文学的概念），而是一个哲学家、思想家们、知识分类学家使用的概念，它的本义恰是与“道”有关的言说：小道之言。“道”之所以“小”，倒不一定是真小，那只不过是先秦哲学家、思想家和后世文化人对某些异己学说的贬低性、歧视性命称罢了。尽管到了汉代及汉以后，小说这一概念的外延在不断扩大，其内涵也越来越繁杂，但有一点一直保持在这个概念中：它出世时就命中注定要携带的思想性（“道”）基因。在中国古代的任何时期，小说首先总是在社会意识形态领域中被定位和定义的，然后才有一些延伸性的语义。至于小说中这种“道”的显现方式和形态，那则是变化不定的。因此，如果认为中国古代小说和小说理论在其行程的起点和大部分历史阶段是“附史远哲”的，这个见解至少很不全面。

从小说对思想的依赖这一点出发，我们面对中国古代文化人汗牛充栋的大量要求“文以载道”、小说要“有益世道人心”的言论，仅仅只是感叹或厌烦他们的迂腐冬烘，那是远远不够的，如果不拘泥于他们所要求的特定的“道”的内容，那么，在这种要求里，也许有某些深刻的东西在，这里关键是要我们有耐心和能力披沙沥金，去腐朽而见神奇。小说是一种最具有思想、最需要思想、而且是最需要多种思想的文类，这还不仅仅是因为本文所揭示的，小说需要意识形态“众道”、“众说”的存在作为自己的生存依据和基本条件，更因为，中国古代文化人还在此基础上表达了一个更具有理论价值的见解：小说自身就是一个“众说”、“众道”渗透于其中的世界，也就是说，“众道”、“众说”不仅是小说产生的必要背景，还是小说的内在精神构成。而这个话题的梳理该是另一篇论文的任务了。

注释

- [1] 班彪：《史记论》，见《后汉书·班彪传》；
- [2] 刘勰：《文心雕龙·史传》；
- [3] 同上书；
- [4] 曾巩：《新序序》；
- [5] 刘向：《说苑序录》；
- [6] 班固：《汉书·艺文志》；
- [7] 陈元之：《全相西游记序》；
- [8] 见余虹：《西方诗学与中国文论》第三章《叙事论》中有关论述（三联书店，1999年出版）。

http://www.chl.hbnu.edu.cn/xszl/detail.asp?n_id=308