

从野史的角度看

一、开始

本文的目的，是想不自量力地为拿着长筒望远镜侦察文学的当代文学观察家，提供一种源自本土文化的视角。自然，任何一种“视角”都不可能是全方位的。“视角”一词业已表明从“我”的角度能看到什么，也就同时强调了“我”还不能看到什么。^①这是笔者在行文过程中时时谨记的一条戒律。本文丝毫没有“复古”或回到“古已有之”的企图——敬请“简体字国学家”不要在这方面对这篇粗陋的小文抱任何希望，它只想摸一摸新潮批评界的绿林好汉们在冲锋陷阵和行侠仗义时，暂时忘记或者看不上眼、看不顺眼的东西。也就是说，“西”瓜已被高明者拣走，我抱住的仅仅是个也许还长有疾病的“东”（冬）瓜。这就注定本文提出的看法不过是一担倒土不洋的杂货，值不了几文钱。

顾准先生在艰难的岁月里给他弟弟写过一封信，简约但深刻地指出了中国文化是一种史官文化，“所谓史官文化者，以政治权威为无上权威”^②。文学作为文化的组成部分，在这方面当然也不可能成为漏网之鱼。但顾准考察得更多的也许是中国主体文化，对潜在于民间的下层文化多少有些忽视。事实上，与史官文化（正史文化）相对应、对立、始终互渗却又始终相对独立的，还有民间的野史文化。也许，正是野史文化在正史文化大一统的天窗上凿开了一个小孔，使人们对文化的认识又有了一个

^① 这可以参阅巴赫金的对话理论，见[苏]巴赫金：《陀思妥耶夫斯基的诗学问题》（中译本），13~40页，贵阳，贵州人民出版社，1994。

^② 《顾准文集》，224页，贵州人民出版社，1994。

新的角度。我认为，中国文学（尤其是中国的小说、戏剧）更主要是从野史文化发展出来的。这是一个对我来说过于艰难的课题，且让我们从正史文化与野史文化各自的理论支柱——儒道互补与杨墨互补处开始。

二、儒道与杨墨/正史与野史

儒道互补是长期以来被人们经常谈论、引证或用以说明中国文化特色的命题，在学术界占有相当大的市场份额。它最直白的含义是，两种文化在不同的人生际遇中可以互为补充、依托，并发挥各自的威力，以使国人不至于把价值关怀都给弄丢了。“达则兼济”鼓励国人要勇于入世、建功立业，不是“悔教夫婿觅封侯”，而是“大丈夫处世兮立功名”（儒家）；“不达则独善”则承认国人有权啸傲山林、放浪隐逸或任性无为（道家）。事实的确如此。比如老顽童李太白就能把“仰天大笑出门去”和“明朝散发弄扁舟”毫不矛盾地搓成一团。然而，有一点却可以指出：儒也罢、道也罢、儒道互补也罢，在下层百姓，即“愚民”、“群氓”、“刁民”、“草民”……那里从来都影响低微，它充其量在上流社会、文人士大夫阶层有那么点一鳞半爪的迹象。^①比如古时发蒙的必读书《增广贤文》就大谈什么“知人知面不知心”、“逢人只说三分话”、“人为财死，鸟为食亡”……恐怕就既不合儒家“诚意”、“正心”的标准，也不合道家率性自然的宗旨。不过，我等小民恰好是在诸如此类的贤文、格言的言传身教中长大成人的。那是我们的“胎教”。话说回来，假如儒家“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的思想真的已经深入民间，掌握了群众，历朝历代的统治者也就不需反复强调教化，不需花大力气表彰烈女、节士，也不需朱老夫子高喊“革尽人欲，复尽天理”了。比如说，多出卿相、名儒、文人学士的地区，应该算得上儒术礼教的风水宝地了吧？但出了一大帮理学名臣的江西，其风俗有悖于礼教的就不在少数，《文武库》揭发说“通省则少壮者不务稼穡，出营四方，至弃妻子而礼教俗日坏，奸究间出”，活活扇了该风水宝地的耳光；

^① 参阅王以仁《阿 Q 与韦小宝》载《文史知识》，1992(1)。

各府如南昌“薄义而喜争”建昌“性悍好争讼”瑞州“乐斗轻死，尊巫淫祀……”^①孟轲先生的仁义大道被弃若敝帚，道家的清静无为也早绝踪迹，更不用说“独善”什么“其身”了。江西如此，其他蛮夷之地似乎更可想见。

所谓的儒道互补并不属于民间下层百姓，它只是陈思和所谓的“庙堂”文化，与庶民百姓瓜葛不大。我们的学者在这里也许又会错了意、表错了情。反过来说，民间文化也绝不是什么儒道互补，应该另有渊源，^②仿照“儒道互补”的提法，不妨先提出个“杨墨互补”与之相对应。^③鲁迅曾说“杨朱无书”。因为作书就是“利他”，有违“为我”本意——杨朱显然是个“说到做到，不放空炮”的主了。孟子揭发说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”^④韩非则控诉道：“畏死远难，降北之民也，而世尊之曰贵生。”^⑤除此之外，韩法家还不依不饶地指着杨朱的鼻子鄙夷地说：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。”^⑥从这些“杨朱无书”后其他各家所载的只言片语来看，说杨朱的核心思想是“为我”，即今人所谓极端的个人主义，就不算冤枉杨朱。

“为我”直白地承认了人对财、物存有私心是合理的、合人性的；人为财死，鸟为食亡”，恰是其写照；也暗示了个人的不可替代性。后一点似乎更为重要。既然“个人”不可替代，“贵生”也就显而易见。“贵生”之“生”的确切意思，从孟、韩等人的说法里推测起来，大约既有“生命”的含义，也有“肉身体”的意思。因此，“贵生”不仅反证了“为我”的私心的合理性，也为放纵感官、抒发肉体开了后门，江西瑞州人的“尊巫淫祀”恰可参证。而放纵了肉体，也就满足了私心的“为我”，也就从另一个更为隐秘的角度和

① 参阅谭其骧《中国文化的时代差异与地区差异》，见《中国文化传统的再估计》，38页，上海，上海人民出版社，1987。

② 但这里有一个悖论：本文所找到的民间文化（即杨墨互补或称野史文化）依然是精英文化。这里显然有一个过渡：由于历史记载的和文化传播的原因，我们始终缺乏对老百姓行为和生活的细节描写。本文将杨墨互补看做老百姓的文化基于如下事实：首先，它是对人性的内在描述，是现象学的，它当然属于包括精英阶层在内的所有人，但精英阶层还有着超验的东西（比如儒道互补作为支撑；其次，杨墨互补确实在下层百姓那里有着更大的市场，按照儒道互补的一贯口气，当然就是因为缺乏教化了。

③ 这个提法是王以仁先生的创举，参见王先生的《阿Q与韦小宝》一文。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《韩非·六反》。

⑥ 《韩非·显学》。

更为私密的部位实现了“贵生”。道家堕落为仙道后，虽也强调肉体享乐，但那是出乎采阴补阳的考虑，算不得纯粹的放纵。^① 孟子对杨朱的批判，韩非站在法家(?)立场的鸚鵡学舌，看起来都算摸准了脉搏。因此，从另一个稍大一点的角度归纳起来，我们不妨说，以家族血缘关系为主要组织形式的中国民间，它主要的思想就是“为我”，放大一点则是“为我的家族”。证之于史、证之于我们半夜才敢掏出来的人性和心窝子，怕是没有异议了吧。

墨家的主要思想与杨朱较为相反。孟子说：“墨子兼爱，是为无父。”所谓兼爱，就是平等的、无秩序的爱。这就突破了家庭血缘的“为我”之私爱。孟子破口大骂墨家，从他的立场上不能说输理。但他也不得不承认：“天下之言不归于杨即归于墨。”^② 可见“为我”、“贵生”的私心与渴求“兼爱”的观念是多么深入人心。

杨、墨的思想看起来相反，实则相成。一方面，自私之心，人皆有之，西谚说“人的事业从恶开始”这个“恶”怕就是“为我”之私使然。但要想满足私欲，必须要使自私的“为我”具有攻击行为和攻击能力。奥地利人康罗·洛伦兹从动物行为学的角度突然说到了人：攻击行为就像其他属人的行为一样，也是一种本能，像动物的行为一样，在自然情况下，它和其他本能一样，对个性和种类的生存有很大帮助。^③ 攻击行为是“为我”的极端化。另一方面，当“个我”、家庭的利益受到来自别的攻击行为的侵害时，在个人与个人之间、家族与家族之间，有可能互相帮助以抵抗外在的攻击力量。这就是墨子所谓“顺天意者兼相爱交相利必得赏”^④。所以，自私和它的极端化的攻击行为不仅表征着自私的“为我”，也表征着为我的“兼爱”——墨子说得对：“兼相爱”就是为了“交相利”。这是一种“双赢”的策略。不过，杨朱思想中暗含的放纵感官与墨子的“兼爱”虽不相互排斥，但也不相互制约。杨墨互补正是在这一点上错了位，相互扑了个

采阴补阳一向是道教仙术的常用方法，强调的是在男女交合过程中运用意念，在神秘的交感下采女性之“阴”而补男人之“阳”。讲究“九浅一深”、“久而不泄”。有关这一点可参见《医心方·房内》、《抱朴子》(内篇·筹章节)。

① 《孟子·滕文公下》。

② [奥]康罗·洛伦兹：《攻击与人性》(中译本)，2页，北京，作家出版社，1987。

④ 《墨子·天志上》。

空，以致为放纵感官甚至为“肉体的盛宴”开了文化逻辑上的后门。除此之外，看起来形同水火，貌同胡越的两种观念，实际上正是合则肝胆、离则两伤、相反相成、缺一不可的统一体。

最晚从百家争鸣时代起，儒道互补与杨墨互补的对立共存局面就已经形成了，它们分别成为所谓精英（上层）文化与民众（底层）文化的主导思想。统治阶级的目的是要以儒道互补来证明统治的合理性，它要求一部分人（比如文人士大夫）勇于入世却又限制在一定的范围内；另一方面，在这部分人不为统治阶级所看重时，则打发他们主动出世，遁入山林去当一个清静无为的隐士。至于“清静”是否就一定“无为”，以致不会妨碍统治阶级的“与民同乐”和“太平盛世”事实上虽然不敢保证理论上至少如此。底层百姓的目的是要让杨墨互补来为他们平安甚至放纵的日子作保证。杨墨互补既能给小老百姓平安放纵的生活做辩护律师，也能为他们平安放纵生活的达成，指出一条合乎内心愿望的隐蔽路径；另一方面，杨墨互补还能使我等草民有力量保护自己平安放纵的生活不受外来攻击的侵害在一种“兼爱”的乌托邦假想中实现自私的“为我”。

儒道互补与杨墨互补的双边关系中既有相互容忍的一面，也有相互对立的一面。它们始终在谈判、斗争，在更多的时候也在草签和平共处的协议。当儒道互补承认杨墨互补处于一定限度内，以至于能让老百姓都成为顺民时则对其放任不管所谓“与民休息”否则就斥之为“刁民”“流寇”，予以强行教化、血腥镇压。当杨墨互补承认儒道互补处于一定限度内，以至于可以让民众过上相对平安放纵的生活时，则同意它对自己进行统治，所谓真龙天子出，河清海晏；反之，则哪里有压迫哪里就有反抗，起义成风、革命上瘾就是自然的事情，所谓“予与汝偕亡”。更重要的是，庙堂与民间也有可能相互走向对方。如果说儒道互补更多的是从统治和政权稳定的角度对人进行外在约束，具有浓厚超验的特性，杨墨互补更主要的却是从“人”的本性出发对人进行内在的描述，在更大的程度上，它是心灵的现象学。因此，精英阶层在高谈和大做儒道互补的“文明戏”时，也不妨切切实实暗唱杨墨互补的花脸。比如朱熹就曾放纵肉体，三妻四妾之外，还与儿媳成奸，也曾为打击政敌不惜严刑逼供和栽赃。这就很难说是“正心”、“诚意”、“天理”以及“尽灭人欲”了。两者的复杂关系还体现在另一面上。比如唐朝清官李涉博士一曲“他日不用相回避，世上如今半是

君”，居然使打劫强人躬身退去。^①与其说李涉急中生智，不如说强盗与李彼此惺惺相惜，互相爱重。而小老百姓要想更好地放纵自己以至于能高高在上地“兼爱”，列身庙堂的打算也就应运而生，此即所谓“公门之内好修行”和“三年清知府，十万雪花银”的对举。因此，如果一定要说中国文化是什么互补，说儒道与杨墨互补也许更加合情合理。一部二十四史，何处不可为此作证！

儒道互补是正史文化（史官文化）的理论支柱，因为它给统治者的政治权威找到了上好理由；杨墨互补是下层民众的“野史文化”的理论依据，因为它给老百姓平安放纵的日子找到了有效的辩护词。正史文化与野史文化是两种有区别的看待世界的思维方式。我们也必须要把正史文化与野史文化理解为相互不同的观察世界的角度。野史角度只有与正史角度相联系才能成立，也才能显出它的意义。巴赫金说，一切人类行为（包括思维）都是对话。放在此处的语境里，我们也可以说，所谓野史角度，就是和为统治阶级说话的正史角度相对立、相对应、始终互渗却又始终相对独立的一种观察世界的特殊角度，它首先表达的是小老百姓从自身立场出发对世界的种种看法。正史角度从统治阶级的立场出发观察世界获得的结论从过程上看，乃是统治者对“王者皇也，王者方也，王者匡也，王者黄也，王者往也”^②的回忆录；从呈现的状态看，则是对儒道互补理念的注释，其保守、空间的狭促显而易见。野史角度提供了另一种观察人生、历史与生活的角度，它也建立起了一套评价体系。它不断和正史角度对话，或完全反驳，或有条件地认可，它不断征引自己的评价体系，不断在实践中为自己的原初理论体系作注脚，甚至超出原初理论体系本身，或尽力接纳新的思想，以便更好地“为我”、“兼爱”和“贵生”。

三、正史话语与野史话语

文学归根到底是一种在特定的观察世界的角度统摄下进行言说的话

① 参阅《唐诗纪事》卷四十六“李涉”条。

② 《春秋繁露·深察名号第三十五》。

语方式；支撑它的核心思想固然重要，更重要的却是它表现出来的话语形式。现代话语理论告诉我们，话语是指语言在特定历史条件和主导思想的限制下，不同社会阶层的群体表现方式。“话语是没有单个作者的，它是一种隐匿在人们意识之下，却又暗中支配各个群体不同的言语、思想、行为方式的潜在逻辑。”^① 话语归根到底是一种语义政治学。由于正史角度和野史角度各自的思想底蕴决定了各自的“视界”，从正史角度和野史角度出发，也就有了各自的话语方式。我们不妨分别名之为正史话语和野史话语。任何话语都至少应该包括三种要素：文体形式以及文体形式显现出的时间、空间形式。既然话语本质上难逃“语义政治学”之囚牢，文体形式及其时空方式就既是群体的，又是有“阶级性”的。

正史话语的文体形式主要是诗、文和官史。比如《史记》、《通鉴》，“文以载道”，这很好理解；官史更是为统治阶级说话的文体，梁任公直接指斥说，所谓二十四史，不过是帝王将相的家谱。“为亲者讳，为尊者讳，为贤者讳”的编撰旨趣很诚实地道破了天机：有悖统治集团利益的言论一概都在被“讳”之列。《左传》说得好极了：“《春秋》之称，微而显，志而晦，婉而成章。”^② 这当然都是“讳”的苦心孤诣了。好像是不过瘾似的，《左传》还意犹未尽地说：“征恶而劝善，非圣人孰能为之！”^③ 这充分说明了修史的目的。“孔子著《春秋》，乱臣贼子惧”也是这个意思。官史也因而绝好地坐实了正史话语。

诗的情况要特殊一些。人们常说“诗言志”，就在幻觉中以为真的可以“我手写我口”了；最晚从陶渊明算起，由于道家入诗，更让许多天真的哥们儿以为诗真的纯粹在抒发灵性。如同文载道、诗言志只是文体功能的区别，文与诗也是互为补充，同属正史话语；而道家入诗，似乎恰好是儒道互补的具体表现。更重要的不在这里。按理说，既然诗的任务是“言”个人之“志”，诗也就有了走入野史话语大联唱的可能，但问题的关键不在于诗表达了什么，更在于后人对它作怎样的解释。一般情况下，掌握了统治权的阶级，也能建立起符合自身利益和需要的话语规范。法国的米歇

关于这一点，米歇尔·拜肖在《语言、语义学与意识形态》中讲得最清楚。参阅赵一凡：《欧美新学赏析》，92页，北京：中央编译出版社，1996。

② 《左传成公十四年》。

③ 同上书。

尔·福柯认为，只有掌握了话语权力才算真正掌握了历史权力。所谓温柔敦厚的“诗教”所谓“发乎情，止乎礼义”、“诗无邪”的宗旨，注定“诗”只是“文”的茶余饭后、载道之外的闲情逸致，刚好外合于道是儒的“偏师”。且听《毛诗正义》口若悬河似的分解：“诗有三训：承也，志也，持也。作者承君政之善恶，述己志而作诗，所以持人之行，使不失坠，故一名而三训也。”历代儒生非常擅长以官方话语体系来“解诗”，《诗经》自不必说，它早已全票通过并内定为儒家经典，据说还有“六经皆（正）史也”的虎皮大旗。即便是《诗经》以外的“诗”，遭遇又何曾两样。^①因此，本来可以成为野史话语的诗歌，解诗者的正史“解”法，使它也坐实为正史话语。——正史文化的威风凛凛确实能让我等心上来冰。

野史话语不等于我们习称的野史，而是和儒道互补相异的观察世界的角度的话语表现。野史话语的主要文体形式是稗官、传奇、笔记、小说、戏剧，甚至还有抒发灵性的部分小品。其中最重要的是小说。从野史的角度看，小说称得上稗官、传奇、笔记等文体的集大成者。《汉书·艺文志》称：“小说家者流，盖出于稗官。街谈巷语，道听途说者之所造也。孔子曰：‘虽小道，必有可观焉，致远恐泥。’是以君子弗为也，然亦弗灭也。”这既指明了小说的来源，也证实了野史话语和正史话语在文体形式上的分野，还一举点清了正史话语对野史话语的文体形式的鄙薄态度。但是，源于民间下层的野史话语及其表现体式，仅仅把这种嘲笑当做了耳边风，更没有因此自动消“灭”，反而在其后的发展中愈演愈烈，活活让正史话语气歪了老脸——明清两代钦定的那么多禁书，就是五官失位的明显证据。体现在文体上，就是小说的勃兴与广为流行。苏联的米哈伊尔·巴赫金把小说视为一种不完整的、未完成的世界。小说不断产生新的形式，并且与其他主要体裁不同，不能固定为任何种类的形式特征。也就是说，在形式上，小说是未完成的，正如它所描写的世界一样。我们由此也可以这么认为：小说的兴起，正是正史话语世界被瓦解的结果。^②学者们往往看重西方小说体式的传入对 20 世纪中国小说重大变革的作用；其实，如果把外

^① 这方面的例子可以参证钱钟书《管锥编》第 1 册 60 页、79 页、100 ~ 102 页、109 ~ 110 页、121 ~ 122 页的相关论述。

^② 请参阅美 凯特林娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特《米哈伊尔·巴赫金》（中译本），331 页，北京，中国人民大学出版社，1992。

来体式的“横的移植”，放在对野史话语传统体式的“纵的继承”这一维度中看，情形也许就会更为明了。

小说作为文体，始终和以野史角度观察世界的思维方式相适应。^① 这既证明了以儒道互补为基础的正史话语和以杨墨互补为根底的野史话语，各有文体上的承担者，也证明了小说与它代表的野史角度何以能永存人世。还是《汉书·艺文志》直截了当：“间里小知者之所及，亦使小说翫而不忘。如或一言可采，此亦当堯狂夫之议也。”——小说道出了“为我”、“贵生”、“兼爱”的民间百姓自身的“视界”。而视界即渴求。

正史话语和野史话语还有着各自不同的时间形式。时间是一个阐释性的概念，是人类的胎教。虚无、庞大、永远流动而不着痕迹的时间是没有意义的，除非有人。但是，对时间的不同阐释决定了、生出了不同的关于时间的话语系统。对正史话语来说，时间永远是一维的，它只是伦理的时间和儒道互补的时间。从《史记》、《尚书》中从《论语》、《老子》中……我们看到了时间的一维性：时间，它一方面从属于统治者集权话语的需要（儒），另一方面又从集权话语的线性发展中给时间一劳永逸地画定了方向——只能在山间、林下放歌或无为。时间因此在千篇一律的模样中流动（道）。而一维的时间最终走向静止的时间，也就可以理解了——德国哲学家黑格尔在他的大著中说中国是没有历史（时间）的国家，虽说遭到了我华土爱国学者的破口大骂，平心而论，黑格尔还是道出了某些真谛。所谓“天不变，道亦不变”颇得庄子“心斋”真传的陆九渊所谓“千万世之前有圣人出焉，同此心，同此理也；千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也”^②，正悲剧性地成了黑格尔的隔代知音。也就是说，今天正是古人的昨天，古人的昨天正好是我们的今天或明天。——黑格尔断语的精髓就在这里了。苏联的帕斯捷尔纳克曾痛心疾首地指出：“一个时间之流的断裂，却貌似一处静止不动、但动人心魄的名胜。我们的命运亦如此，我们的命运是静止的，短促的，受制于神秘而又庄严的历史特殊性。”^③ 似乎也可以为此作一个小小的参证。时间竟可以是静止的，这正是“神秘而又庄

① 对此问题的详细论述请参阅本文第 3 节。

② 《象山全集》卷二十二，《杂说》。

③ 《帕斯捷尔纳克致里尔克》载《世界文学》，1992(1)。

严”的正史话语赋予时间的含义，预先送给时间的胎记。

野史话语的时间形式大不一样。它的时间是多维的。从野史的角度出发，它承认既有的历史事实，但又改变了对这个事实的看法。比如，董仲舒情急之下“恶向胆边生”似的引阴阳五行入自己的学说，创立了一套“天人感应”的皇权天定的形而上学体系，以论证皇权的必然性、神圣性，此时的时间是神圣的，是古往今来同一的，而野史则认为“有秦以来，凡为帝者皆贼”^①，这就一下子把神圣的、古往今来同一的时间给捅了个底朝天。本乎于此，野史话语提出了自己的时间观念——虚时间。虚时间一方面意味着时间可以是多维的^②，这就给静止、神圣的正史化时间硬加了新的维度，也为人们能够以“贼”视皇权以“贼性”的发展流动视皇权的时间流动提供了武器；所以，另一方面，它还深刻揭示出，时间绝非一种面目，其他的面目目前或处于其他维度中，或处于时间潜在的可能性中，只是不为我们知道罢了。后一个方面尤其重要，因为它为小说的叙事带来了极大的内驱力和想像力。

野史化时间的另一大特征在于它的流动性。许多稗官、传奇、小说不仅为我们提供了时间的多重性解释，而且还能上天有路，入地有门。天上、地下的时间在叙事过程中流动；反过来，事件、奇迹在时间的流动中不断更换面目，因而彻底搅浑了静止的时间，并使它流动起来。在野史化的时间中，一天不同于另一天。这就彻底捅破了正史化时间的老底。海德格尔说：“我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。”^③时间，从野史的角度来看，终于在占统治地位的正史话语的时间形式的顶壁打穿了一个小孔。透过这个小孔，我们看见了外边的野史化的时间，看见了潜在的、可能的、多维的、流动的虚时间。因此，我们不妨说，时间的正史化最后是时间的死亡，时间的野史化则是时间的大解放。

与时间一样，正史话语和野史话语也有着各自不同的空间形式。正史化的空间局限于宫廷、官场、庙堂……一句话，局限于“官”的活动场所。

① 唐甄：《潜书·室语》。

② 请参证英·史蒂芬·霍金《时间简史》（中译本），1995。此处借用的“虚时间”概念是霍金的发明，但霍金又对它进行了改造。

③ [德]海德格尔：《存在与时间》（中译本），56页，北京，三联书店，1988。

陆九渊在论证、举双手拥护了正史化的时间的一统性、静止性后，又忙不迭地向空间的亘古不变性表达衷心：“东、南、西、北海有圣人出焉，同此心 同此理也。”^① 也就是说，正史话语的空间方式，百官的活动场所，无论东西南北，都处在“天理”的绝对凌驾之下；官又是不轻易、甚至是不走向民众的，所谓“不与庶人同乐”，在通常情况下，正史化的空间必定成了高高在上、代表儒道互补的正史话语的符号。如果说，一部二十四史不过是帝王将相的家谱，那么，这家谱是只记载或只主要记载宫廷与官场的。野史化的空间则主要包纳闺房、厨房、田野、溪流、大地、密室……从野史的角度看，杨墨互补的主导思想使野史话语最关心的，是老百姓自己的利益，老百姓自己的生活，这一切大都在庙堂之外的广袤大地展开。“饥者歌其食 劳者歌其事”是一方面；“帝力于我何有哉”、“日出而作，日落而息”，又是一方面。和正史话语对野史化空间的漠视相反，野史话语是关心、包纳庙堂的 当然 这得从野史的角度看。

金庸的《鹿鼎记》就是这方面的杰出范本。主角韦小宝出身于扬州妓院 整日里周旋于 婊子和嫖客之间，练就了一身可以成为流氓的看家本领，其后机缘巧合混进了皇宫。他在皇宫里一边业余干点儒道互补的“正事”，一边仍不荒辍他的主要工作：耍流氓。通过作者冷静而又戏谑的叙述，我们看清了、也悟到了一条真理：从野史的角度看，宫廷、官场和妓院相比，其脏有过之而无不及。皇太后是假冒的；养汉子的不仅有宫女、公主，还有太后。韦小宝假充的太监身份，当然不会妨碍他在宫中大玩女人。与他有过好几腿的不仅有宫女，还有高贵的郡主、公主。其实，韦小宝也正把她们当 婊子看待。如此说来，野史化的空间恰好是对正史化空间的神圣性、自造的尊严脸上抹的大糞。借用后现代主义的概念，野史化空间正是对正史化空间的“解构”、“颠覆”和“瓦解”。

正是野史化的时间、空间形式迥异于正史化的时间、空间形式，才使得小说成为从野史角度来观察世界的所有要素的集大成者。这一点，我们马上就可以看到了。

^① 《象山全集》卷二十二，《杂说》。

四、说教与叙事

正史话语是统治阶级为维护自己的统治人为设定的，野史话语是我等草民在“为我”与“兼爱”思想相反相成的导引下，为自己找到的观察世界的角度，同时也是为自己找到的出气阀门。与这个目的相对应，正史话语的主要特征是说教，说教是对儒道互补的注释引用过程。野史话语的基本特征在于叙事，叙事力图使杨墨思想在对多重时间与包纳四海的空间的叙事结构中肉体化。说教必须要在儒道互补的狭小圈子中进行，相对来说，叙事因为它自身的开放性，有可能在杨墨思想之外接受更多的东西。

说教与叙事是相互联系又相互对立的一对概念。按照早期维特根斯坦的看法，语言的逻辑框架必须对应于相应的世界图像；反过来我们也可以替维特根斯坦说，要想使自己拥有什么样的世界和世界图像，只要有一套相应的逻辑框架就行了。正史话语早已领悟了这个意思。它的一切目的都是为了自身的统治权并加固这个统治权，力图使自身不仅成为统治者的声音，也要成为民众的共同呼声。因此，说教是正史话语的必然要求，并不仅仅是表达意念的写作技术。

野史话语不是听从正史话语的说教而是“为我”、“贵生”与“兼爱”对举。按法国哲学家萨特的说法，要想使生活、一维而静止的时间、亘古不变的空间一股脑儿都成为奇遇，只需要叙述就行了。人的幻想、本能、欲望，要想突破正史话语的牢笼从而使自己成为纯粹欲望的人，彻底达到“为我”、“贵生”，叙事就是必不可少的条件。叙事是野史话语的必然要求，绝不仅仅是表达渴求的写作技术。一句话，叙事与说教一样，既是手段又是目的，既是用又是体。

与野史角度和正史角度必须要被看做一种观察世界的思维方式一样，说教与叙事也得作如是观。说教作为思维方式的前提是：正史话语认为这个世界就该成为一个被说教的世界；叙事作为一种思维方式的前提是：这个世界就该成为一个可以让我的利欲自由行动、可以为该行动进行编码（叙事）的世界。因此，叙事与说教最终都是对世界的评价体系。由儒道互补引出的评价体系，始终被死死控制在该体系之内，所以我们可以

说，说教道出的是一种无人称的真理。——它不以个人而始终以集团为单位，它始终代表集团说话。由杨墨互补引出的评价体系，由于强调“为我”“贵生”“兼爱”则有可能更重个体，顶多扩大为各个不同的家庭或家族；而且兼爱本身强调的正是“个我”对具体的他人的爱。它带有更多的个体性。也许正是在这一点上，西方的个性主义，鲁迅所谓的“排众数而任个人”，才能较为容易地深入人心。

正是在叙事中，野史话语终于突破了正史礼教话语的禁忌，把杨朱“贵生”思想中暗含的“抒发肉体”、“放纵感官”推向了极致。明人卫泳公开宣称：“真英雄豪杰，能把臂入林，借一个红粉佳人知己，将白日消磨”，“须知色有桃源，绝胜寻真绝欲”^①。以“隐于色”代替隐于朝、市、野，分明是讽刺、嘲弄了儒道互补中“道”这一极，也为色欲的合理性大开了方便之门。更令人吃惊的是，卫泳还在另一篇文章中，和正史话语中“儒”这一极的说教大唱反调，说什么如果没有妹喜、妲己，尧舜之子的天下比夏桀商纣亡得还早；并号召大家说：“缘色以为好，可以乐天，可以忘忧，可以尽年”胡说什么“诚意如好好色”。^②——这就挥戈直指儒家所谓的“三纲”“八目”了。当然，这还只是理论而不是叙事（行动）。我们且听清代禁书《肉蒲团》的自我标榜：“近日的人情怕读圣贤经传，喜看稗官野史；就是稗官野史里边”也“（独喜爱淫邪诞妄之书（第一回）考虑到《肉蒲团》本身就是一部“淫邪诞妄”之书，此处的“淫邪”“诞妄”就已经是动作而不仅仅是理论了。淫、邪作为人欲的两个方面，外显于行动，内化为纸上的叙事；正是在叙事的不断深入中，在野史化时间的不断流动中，在野史化空间场景的不断转换中，这两个方面得以一步步生长、丰满、浑圆并最终被肉身化。

西方小说的输入以及同时到来的诸多思想（比如个性解放等），与本土的野史话语的叙事上下其手以表达肉欲本能者，从不鲜见。我们说，野史叙事正是正史说教那封闭、狭促的天窗上的一个洞口，从这个洞口走出的都是些感性的人；当然，一开始差不多都是些幽闭多时之后精神不振的人。五四作家郁达夫发表的《沉沦》，仅仅稍涉性事，已是流言四起；丁玲因一篇《莎菲女士的日记》更被视为女流氓。其实，莎菲也好，《沉沦》中悲

① 卫泳《悦容编·招隐》。

② 卫泳《悦容编·达观》。

惨的嫖娼者也罢，仅仅算是从正史话语的洞口刚刚走出的人，还不免有些羞答答。而后则是肉体的盛宴：叙述身体，在叙事结构中表达身体的演义，裹挟着中西合璧的肉欲主义而使“肉体的盛宴”蔚为壮观。最有名的文本当数《废都》。主人公庄之蝶从书的开篇没几章就开始大搞男女关系，几乎直至最末一章，整个叙事结构几乎成为肉欲的表演舞台。肉欲充当了《废都》的叙事内驱力。从《废都》对肉欲的叙述当中隐含的精神气质来看，更多的是对野史话语的传承——据说，贾平凹的本意就是想把《废都》写成当代版的《金瓶梅》。恭喜他成功了。

叙事所展现的肉体的盛宴只是野史这一评价体系的一个方面，它道出了“我”可以、也有权放纵自己的感官——其他都是别人的，身体总是“我”自己的嘛。如果说放纵肉体只是野史话语对人体一个隐蔽部位的张扬，当代版本是贾平凹，那么，放纵嘴巴作为野史话语对一个显在部位的抒写，其叙事结构上的当代版本则是王朔。王朔让我们看到的往往只是一张利嘴，也就是说，他的身体仅仅是一张快速张开、合上的大嘴。他和他的主人公嘴巴中吐出的话本身就是叙事结构。王朔的主人公玩世、嘲讽，向高贵打勾拳，向尊严吐酸水，偶尔也来点打情骂俏的胡椒……全在他对一张张利嘴的叙事编码过程中。最后，王朔的叙事向我们昭示了一个更为显在的内涵：嘴巴和那话儿一样是“我”的，是“为我”的，是可以放纵的，也是应该自由的。

王朔笔下几乎全是小人物。我们通常把王朔看成韦小宝。殊不知，王朔在戏谑的叙事过程中往往也有温情的一面，也有对小人物的同情、理解和关心。王朔站在小人物的立场发言并因此展开叙事。他自称是一位胡同作家。胡同正是民间、民众的代名词或符号。从野史的角度看，王朔的叙事的确确是野史话语一个集大成式的当代版本。他的作品中有明显“兼爱”的一面（这当然是变形的兼爱了），这一面在《我是你爸爸》、《修改后发表》等作品的叙事结构中，表现得十分明显。但是，与其说兼爱主要体现在叙事结构本身，不如说更主要是叙事结构眉宇间的精神气质。王朔同情小人物；他作品中的小人物们之间的互相理解，有条件的但又是毫不犹豫的互相体贴、同情、认可。凡此种种，使王朔在抒发肉体的“嘴”时，也有限度地表达了温情脉脉的爱。王朔在用“兼爱”制约“为我”、“贵生”方面是相当成功的！

刘震云的《一地鸡毛》更是典型作品，这是一曲寻常百姓灰色生活的

咏叹调，整个故事的叙事起始于一斤发馊的豆腐。主人公小林夫妇痛恨自己的人生、生活与世界，却又为着自己而发疯地爱这一切。他们彼此角、争骂又彼此把对方当亲人来爱。是的，相爱而且活着。也许这可以由许多理论来解释、来归纳甚至来支撑，但对于活生生的中国和活生生的中国人，也许正在于墨家的暗中教诲。夫妇的爱，早已突破了血缘关系。儒家把女人看做衣服、夫纲的一个符号；道家则把女人看做采阴补“阳”的矿藏。只有墨家为夫妻间平等的爱提供了依据，至少是提供了隐蔽的逻辑上的可能性。虽然这一切对民间百姓“愚民群氓”只可能是潜意识的——是“百姓日用而不知”的，但如果真是这样，我们也正可以反过来说，是伟大的墨家准确地摸到了人性中温暖博大的一面。也许正是这样，从野史的角度看，王朔更能体现传统文化中的野史精神；夸张地说，他是纯粹从野史这一维度去观察、评价世界众相的。贾平凹貌似得野史之“道”的“高僧”，其《废都》实则仅是肉欲的吹叫，根本没有用兼爱去为“为我”、“贵生”“节育”。我丝毫看不出有什么叙事逻辑来表明，庄之蝶是出于“爱”才去和那么多的女人“做”爱”。从野史的角度看，当代文学也许更需要的是“抡圆了侃”的王朔，而不是号称对中国传统文化有所谓精深了解的贾平凹，至少也不能是《废都》。

但是，叙事与说教并不决然对立。正如儒道互补允许杨墨互补在一定范围内才可能独立一样，叙事也要看说教的脸色。《肉蒲团》的“本意”不是要写成一部淫书，按作者的意思是想来一手“以淫止淫”、“以毒攻毒”的把戏（第一回），也号称要让我等小民从稗官野史中体会到说教的威风。^① 但该书到底搞笑似的成了被禁的淫书。于此之中我们或许可以窥测到：野史话语的叙事本身就为正史话语的说教所不屑，叙事结构要想争得自己的生存权利，在加强自身功能这个硬件建设的同时，也不妨来个“曲线救国”向正史话语的说教献献媚。《鬼谷子》说：“口可以食，不可以言。”^② 这活活为历代统治阶级使下层百姓因为说话之“口”戕除了自己吃

事实上，小说一开始被正史话语的说教所承认，也就是因为它“虽是小道”，但对于教化方面仍“有可观”。比如宋人孙副枢《〈青琐高议〉序》：“夫虽小道，亦有可观”；曾慥《〈类说〉序》：“小道可观，圣人之训也。”据说还可以“资治体，助名教”。不仅如此，小说虽小道，但可以为“正史补”，比如明人林翰《〈隋唐志传通俗演义〉序》：“以是编为正史之补，勿第以稗官野乘采之。”诸如此类，其实都落在了教化上。

^② 《鬼谷子·权篇》。

饭之“口”画了像。《肉蒲团》那值得怀疑的“本意”与其观察世界的野史角度及该角度要求的叙事结构相悖，“本意”最终被野史话语的叙事所同化，因而《肉蒲团》也被正史话语的说教权威彻底排斥，这不仅是野史话语的一大幽默，更是对正史话语的一大讽刺，而庄之蝶可以一边参加政协会议，一边在政协会议的余暇大玩女人，并且手法层出不穷。这显然就是叙事与说教关系的重要一面了。

它们的关系还有另外一面。从历史文化遗产的角度看，传统正史话语的说教还可以反映在后起的野史话语的叙事结构中。“寻根文学”的代表作《棋王》是一个显著的例子。所有论者几乎一致认为棋王下的是道家的棋，作者的文风是道家的文风。这都不错。但作家把道家引进了野史的叙事结构之内，并在叙事的起、承、转、合中，侧面描写了“文化大革命”主潮的一鳞半爪。作者通过叙事结构用道家的口气说：“人生就是为了吃饭。”道家思想在此被野史话语以叙事的方式所转载，早不是原教旨主义式的庙堂思想，而是下凡落草于民间，化作了叙事结构眉宇间的精神气质，为全文的主要思想“人活着也不仅仅为了吃饭”服务。由此，道家也得到改造。其实这早不是什么新鲜货色，明清叙事性小品早已为此做出了榜样，《棋王》不过是将之发扬光大罢了。传统的正史话语在新的叙事结构中是否存在并不重要，重要的是它以何种方式被野史话语的叙事结构所同化。曾经作为正史话语的思想核心已成为野史话语本身，从前作为说教成分的思维方式，在叙事的关照下也变作了叙事的因素。传统就是这样被改造的。野史话语开放的空间如今又承载了昔日威风凛凛、今日丧魂落魄的正史话语。

野史化的时间与空间在叙事结构中表现为时间与空间的大狂欢。“为我”、“贵生”、“兼爱”的相反相成以及它们丰富的内涵、多种多样的表现形式，为叙事提供了内驱力，^①在肉欲、私心、希望、痛苦的不断变化中，

叙事在此处的语境里有两个层面的意思：一是本体论上的，这是指叙事是构架世界的一种方式，与野史角度相契合；二是方法论上的，这是指叙事能以自己的编码方式生成小说文本本身。就本体论意义而言，我们可以借鉴斯克洛夫斯基的看法，叙事使世界“陌生化”，即有别于正史的说教世界；也可以借鉴巴赫金的观点，叙事是谈论世界的不同方式，其中每一种不同的叙事都把自己装扮为透明的。参见[美]华莱士·马丁《当代叙事学》（中译本），51页，北京，北京大学出版社，1990。

推动了情节的发展。叙事情节的每一片段中都包孕着一段流动的时间，每一段流动的时间也都包含着一个野史化的空间。上天入地的空间，现在、未来、过去等等不同的时间段落以及可能的时间段落，两两相交、融合，组成了一个个纵贯六合、横跨古今的野史时空。在这些欢器的时空之中，各种活生生的灵魂在颤抖，在欢笑，当然，也在哭泣。

五、煞尾

对人生、社会来说，私欲和肉体的极度张扬未必就是好事。本文非常肤浅地指出了传统文化中儒道与杨墨的互补，并不完全基于传统本身，更基于我们如何把它们融入现时代的叙事结构中。不仅儒道可以互补，杨墨可以互补，而且儒道对杨墨还可以有限制，特别是墨家不能限定的杨朱思想中暗含的放纵感官、抒发肉体的那一面，使之不至于走向绝对的肉体大曝光、肉体的盛宴。诚如孟子所说：“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。”^①言辞虽然有些夸张，但也未必没有先见之明。儒道可以与杨墨互补，还基于如下方面：儒道本身在新的历史语境中已化作了野史的组成部分。传统是活的，在对传统进行真正打磨的勤劳的儿子那里，可以为儿子生出自己的父亲——这是丹麦哲学家克尔恺郭尔的话。对传统的改造需要花大力气。我们当然不必听从海德格尔的教诲，认为一种文化要是出了问题，医治的处方只能从该文化自身开出，但仔细审视本土文化无论如何都是应该的和必须的。

最后我愿意引用爱尔兰诗人叶芝的话：“见解是不祥的。”而我并无见解：卑者无甚高论也。

1997年3月，上海。

^① 《孟子·滕文公》。