

II 文化与文本

# 文化与文本

中国文学人类学研究会  
海南大学比较文学学科

中央编译出版社

第三编

亚文化中的文学：  
定位与功能

[韩国]郑在书

## II 试论中国小说的文化定位

### ——以发生论为中心

#### 一、引言

1992年秋天在韩国开展的中国小说学术研讨中，笔者以《对中国小说论的理念及方向的再检讨》为题目，曾经阐明西方传统的合理主义、理性主义的思考，在支配论的立场之下，如何贬抑东方文化，而且其对中国文学论，尤其小说论，所赋予的理念的压抑与桎梏的情况，透过对国内外学者的几个论点的批评加以探讨。但是，不论发表的当时，还是一直到迫切的关心所谓后殖民主义的今天(Post-Colonialism)，在学术界中，有关支配论的克服议论，几乎没有提出来。

笔者相信，克服文学论上这样威压的前提，在中国学获得自律性的过程上，是个重要的关键。在此论旨之下，笔者最近在《想像》夏天号(1994)中，提出莎依德(E. Said)的《东方主义》(Orientalism)对中国学的局限性，而概括了从柏拉图(Plato)到黑格尔(F. Hegel)、马克思(K. Marx)等，西方对东亚文化的支

配论的路程。本文再度阐明曾经提出的这种论点,对于向来学术界的悬案——中国小说的发生问题,超越批判论,以提出新的假设。这只是由于朴实的责任感,就是我们的议论应当从批判式解构的见地发展到生产的方向。本文依据此点探讨:一、二、三部分批判西方支配论以及因此而不自由的国内外小说论;四、五部分探讨道教故事与小说发生论的关系。

## 二、傲慢与偏见的一些论点

东亚文学,不论现代还是古典,对其发生、形式、美学上问题的批评标准,大致上都放在近代以后的西方文学论。克罗齐(B. Croce)曾经揭示“历史是现在的历史”,世界史是从现在主义的观点出发,按照把现实势力的支配合理化的方向记述的。此过程中,西方理性主义对东方文化有颇深的偏见,形成另一个支配论。正如大家所知,从柏拉图开始建立的西方理性主义传统,经过康德(I. Kant),至黑格尔达到颠峰。黑格尔严格地区分表象(Representation)与思维(Thinking),以为中国汉字是束缚于感觉的表象体系,判定为比抽象化的记号体系的罗马字母低级的文字。对中国文化,这种基本的偏见,进一步把中国社会规定为落后社会,以为只有皇帝为自由人,其他都处于整体的奴隶状态。马克思因袭黑格尔的方式,又继承其对东方的偏见。所谓“亚细亚生产方式论”正是如此。根据此形成的其东方文化的整体性理论显出,虽然他喊叫解放的大叙事,但其东方意识仍然一点也未摆脱前辈黑格尔。在这样的传统之下,西方文学的近代性、形式的完整性等绝对观点,对东亚文学——以停滞性、构造的不整合等低劣的相对价值为形容,行使支配权,这是历史的

现实。

自近代至今,对于此文学上的支配论,东方圈学者们从顺应或防御二者中,选择其一。在中国文学史、学术史等中,是唯一强调进化与发展概念的,可以视为对落后性被害意识的防御表现,在小说史、文学史等中,对起源问题的执着,也与这样的情绪不无关联。著名的文学史家刘大杰所作的典型的文学史书《中国文学发展史》,其始终一贯守住的叙述原则,是顺着中国历史的进行探讨各文类的直线的发展。中国文学史家们,像强迫观念似的所在意的这样发展的归结点究竟是什么?这就是近代性。尤其在现代文学史上,中国文学在鸦片战争以后,在西方文化的冲击中,如何反应?其在内容与形式两方面,如何确保近代性?陈述其过程成为叙述的公式。至于所谓近代性(Modernity),在考虑其西方历史的条件时,与资本主义与殖民主义的兴起有密切的关系,对此点没有异论的余地。但是,现今中国学者好像不是在洞察近代性所内含的严重的支配论的前提之下,采取朝向于近代的目的论的观点。那么,在这近代性的计划与威压之下,东亚过去的文学处于哪里呢?

就此而论,黑格尔曾经以“没有历史的国家”的产物来界定古代中国文化,其中之一的中国小说,对其产生的探索,确定为挑战的课题。为何以小说论为讨论的问题?因为小说是西方文学中与近代性最相关的文类,比其他任何领域更尖锐地露出西方对东方文学的偏见。1950年,比寿(John L. Bishop)在哈佛大学发表一篇《中国小说的几个局限(Some Limitations of Chinese Fiction)》的论文。<sup>[1]</sup>比寿认为,中国小说是在说话人的话本或章回小说的基础上形成的,因而在形式与内容的发展上,具有严重的限制。其一,因为口演的方便,细节描写不发展,而多靠于习惯的表现,其叙述技巧有限制。于是中国小说不是由形

式的特性而存在的,而只是单调的灌注于故事本身。所以中国小说家没有个性。比寿断言说:因而“在中国小说上,塞万提斯、理查生、奥斯汀等人不可能存在”。其二,故事的进行,受听众反应的影响,因而其结构不能细密的构成。于是情节繁杂而散发。对于读者看《水浒传》一百零八个英雄的故事时的艰苦,比寿慨叹说:“自从亚瑟王的骑士故事以来,西方读者从来没有欣赏过在一篇作品中那么多的人物与事件。”其三,中国小说家随时注意无知又易于激动的听众的嗜好,因而主题容易流于通俗,材料上不得不采用官能的或幻想的。因此,中国小说,常常是自然主义与超自然主义一起讲求,这样一来,容易损害小说的真实性。其四,中国小说的特征之一,为缺少深刻的内面描写、心理描写。此点,与第一点口演技术上的限制有关。关于其另外的社会因素,比寿提出中国贵族女性主义文学传统的不存在。他举欧洲的女作家的例子来论断,中国没有女作家的事实,能说明中国小说上心理描写的不成熟。

对中国小说,比寿所指出的其不像小说的这种限制,简单地归结为叙事构造与主题上缺乏统一性(Unity)与完整性(Integrity)。这正是以理性主义与合理性为基础的西方小说美学,对东亚传统小说的偏见及不应该的干涉。比寿为了批判中国小说所提出的前提,多么充满自我中心、种族主义的观念,对这种观念,我们觉得连反驳都没有必要。比寿所指出的事项,若只是以东亚小说与西方小说的差别点,来坦然的比较、提示,我们不需要讨论其是非。问题在于比寿意识里面的成见,就是把与自己不同的世界观、叙事传统,一概视为落后、有局限性的。

长久以来,给我们带来无限的乐趣,而且令人赞叹不已的古典的《三国演义》、《水浒传》之类的小说,为什么由于近代西方小说论一方面的准则,而突然之间落为不成熟的小说呢?到底,他

们是否有权力这样贬抑对方的古典文学呢？随意地侵害中国小说之后，比寿阐明中国小说在 19 世纪末西方模型的影响之前，保持缓慢的速度，以作为其论文的末段。这再度让我们确认他在文学上支配论的意识。换言之，比寿的言外意图，是强调中国小说被 19 世纪末以后的西方文学洗礼之后，才像是个小说。

正是如下的图式，冲突（Impact）—反应（Response）—近代化（Modernization）的范例，是西方学者在记述殖民地或落后国的近代史时常运用的，并且也是我们自己无批判地、盲目地追求的说明方法。把这图式颠倒一下。若没有冲突，就没有近代化的前提不就成立了吗？结果，这样的论旨归结为冲突的正当化、支配的合理化。最近，美国的东洋史学者柯文（Paul A. Cohen）也曾经反省地检讨西方史家们对中国近代史的历史叙述，并已暴露此图式里所隐藏的种族主义及支配论的意图。<sup>〔2〕</sup>

### 三、一些隶属的论理

透过比寿的论文，概观了西方对中国小说的偏见，现在我们要回到曾经论及其所产生的问题。在探讨之前，要留意的是，与此问题有关的探讨对象，并不是上述的西方小说论本身，而是被他们的文学偏见所浸润的我们。当然，关于此点，笔者也不想主张过去我本人理论的纯粹性，或要求免罪的特权。故以下不慈悲的批判，是以像干宝曾说的“苟有虚错，愿与先贤前儒分其讥谤”<sup>〔3〕</sup>的心情而作的。

关于中国小说产生的议论，是中国文化方面上还没解决的激烈争论之一。这意味着此议论不止是文学史的争点，而且包含像关于“资本主义的萌芽”的议论一样，要规定中国文化的近

代性的问题。所谓资本主义的萌芽,是在社会主义大陆学界中,为了克服以亚细亚生产方式论为立足的停滞性理论而作的便利的概念,说明鸦片战争以前,中国历史中,也内涵自生的资本主义发展的契机。但是对于资本主义萌芽的产生时期,中国学者之间的意见也不一致。

在中国学界,对于真正中国小说的出现时期,按照近代性,把此胚胎的资本主义的市民阶级形成与否,推论为从宋、元至明末、清初、鸦片战争以后等,议论纷纷。这种立场,毕竟与亚细亚生产方式论的克服有关的资本主义萌芽论一脉相通,其时期放在什么时候,小说产生时期也跟着向上或向下调整。如上所述,因为马克思的亚洲观本身是来自西方的理性中心主义的虚构,因而对此的防御方法,就是以资本主义萌芽论为基础的中国小说产生论,也在原本上毫无意义。这种论旨,好像是克服,但结果是顺应。与大陆学界不同的,台湾黄维梁先生试图对中国小说产生的问题,不是从社会经济的条件上,而是从文学内的条件上探讨。<sup>[4]</sup>然而,他论点的前提,也就是小说性的标志,是亨利·詹姆斯(Henry James)与新批判家所提出的有机的统一性及反讽(Irony)的技巧。黄维梁先生根据这两个前提,把《孟子》中“齐国人”故事视为不亚于现代小说的中国最早的小说。此论点好像具有抢敌人的刀攻击敌人的勇敢,但在我们对西方小说有胜利感之前,却感到勉强。这种情况也如上述的一些主张一般,为了克服而出发,但最后是对西方论理的顺应。

#### 四、道教与小说叙事的产生

至今,在对历史主义的批判,及对西方中心历史观的修正主

义的立场抬头之时,我们是否能把中国小说真正的形成问题从所谓近代性的强迫观念中解脱,把它放在中国文化内在原理中自由地思考呢?这种想法的转变,不只是中国文学的要求,而且在西方文学中也有此要求,西方史家从对启蒙主义及市民文化角色的盲目信任中解脱出来,把近代小说的形成因素放在向来是停滞与黑暗的代名词——中世文化内在脉络中理解。<sup>[5]</sup>因而向来中国小说所追求的资本主义萌芽及近代性、以“现代的概念”等为基础的渊源探讨运动,我以为是徒劳的事。我们把欣赏志怪小说、贪读传奇的人放在一旁不管,为谁探讨“小说的可能性”呢?反过来说,“宋代以前的人欣赏有小说的可能性的文章”的陈述,究竟是否可以成立呢?(他们是欣赏“小说”,并不是欣赏“有小说的可能性的文章”。)无论如何,现在我们应当将中国小说的形成,从支配论的前提中脱离,然后放在读者的文化体系中考察。在考察之前,我们先要协议一个绝不是支配的,而是妥当且公平的前提。这是关于小说叙事形式超越时间与地域而具有的根本性质。无论任何国家的叙事文学,从神话、历史一般的严肃且真实的讨论移到小说叙事,是必然的事。弗莱(N. Frye)把它说明为上位模仿样式转移成下位模仿样式,但这种转移来自什么力量呢?这是从当代普遍理念的乖离与龟裂中开始发生的。根据巴赫金(M. Bakhtin)的看法,在脱神圣性、脱经典化的意图之下,由于讽刺性的模仿形态而诞生小说叙事。<sup>[6]</sup>这是小说与当代政治权力之间的关系常常不好的原因。

艾伯哈德(Wolfram Eberhard)认为中国文化从周代开始追求中心性、自我同一性,而殷朝以及其以前的文化是地方文化(Local Culture)。<sup>[7]</sup>然而,以所谓“先鬼而后礼”的巫师文化为形容的殷文化及多样的地方文化,与周朝的建立同时被“尊礼尚施”的人文精神压制。对于这变化,王国维在《殷商制度论》中论

定为中国文化史上最大的极变。周代以后潜伏的殷文化,离开官方,而在民间由巫师传授,在战国末期,通过方士的继承,逐渐形成自己的文化体系。所谓方士一词本身,已包含了从地方、边境、异邦文化的担任者到善于不是正统学术而是异端技艺的担任者的意义,然而他们所建立的文化,毕竟与当时中心文化的周代制度文化对立,为周围文化,而且是有反人文主义倾向的神仙、道家文化。到后代,这文化归入于道教,成为儒家人文主义有力的反对势力。

关于小说叙事的产生,我们要注意的,方士的出现及原始道教的兴起,与战国时代以后,当时的世界秩序及普遍理念迅速地瓦解的时期一致。对当时处于支配地位的意识形态,最大的怀疑者——方士,用什么方式把他们的理念表现出来呢?在现实历史里无能的他们能采取的方式是什么呢?保持当时普遍理念的官方,其体系化的知识是不断地由正统性的要求加以管制。于是,其可以说是属于所谓的科学式论点,成立在不体系、不合理、反理性、反人文知识的差别与排除之上。根据利奥塔德(J. F. Lyotard)的看法,这样的科学式论点本身不能证明自己的存在。它只能成立在与其他种类的知识纠葛、伴随的关系中。<sup>[8]</sup>然而,现实权力范围之外的故事知识,是对自己的正当化问题不赋予特别的价值,其本身不依靠论证,而由传达方式去恢复对它的信赖。

方士们的知识,进而以为道教的知识,正是由于这样的故事主义而展现其力量。我们要记住,在战国中期以后,原始道教与神仙故事的流行一起成立的事实。道教的大藏经《道藏》,实为关于不死的庞大的故事体系。然而,根据詹姆逊(Fredric Jameson)的看法,故事是“我们对现实存在的,最基础经验的,无内容的形式”<sup>[9]</sup>。道教的知识之所以永远保持故事的艺术,因为是无

内容的形式本身的缘故，在实证的、论理的观点之下，神仙、不死的主题，根本不能验证。所以，所谓道教的能指之上，有不死的所指，诞生出无数的故事而永远地流传下去。但是，对于这认识论范畴的故事，若探讨其文学样式上与小说产生发生的关系，我们需要另外一个说明方式。

如上所述，我们指出了方士们通过故事主义来对抗官方体系。他们是被周推翻的殷文化的继承者、后代道教的前驱者，而且持有反历史主义的态度来面对当代支配意识形态存疑的存在。殷文化的资料收录得最丰富，而且由巫师与方士成就的《山海经》，官方史家司马迁拒绝对它评论的原因，我们应当在这脉络上理解。因为基本上，汉代的儒家意识形态毕竟是周代正统理念的延续。那么，故事对普遍理念的怀疑与否定如何表现呢？在此我们有必要再回到巴赫金。关于小说产生，听听他卓越的陈述：

叙事诗的距离瓦解、人类与世界两者之间，具有一定的戏剧式亲切感、艺术的再现对象低于未完成的流动的当代现实阶段同时，小说具备其形貌。<sup>[10]</sup>

巴赫金的小说论点，虽然在西方小说论上克服了黑格尔—卢卡奇写实主义的封闭的体系，但是由于其以叙事诗占优势的西方文学传统为中心，为了与中国小说论幸福的遭遇，在解释上稍微需要调整。就中国而言，叙事诗很少被吟诵，不如把它看成现实历史。试看《史记·五帝本纪》。叙事诗是一个堂堂正正的历史与现实。所以，在中国，叙事诗的距离是支配圣君治世的绝对时间与文明中原的绝对空间的普遍理念的严肃主义。以周围文化、民间文化为基础的道教，把这绝对性改为相对化，破坏了

严肃主义。巴赫金主张这脱神圣化的同时,诞生戏剧的、讽刺式笑的本源样式——小说。真巧,王瑶先生在《小说与方术》中认为方士当小说家的基本本质是诙谐性。<sup>[11]</sup>《庄子》的寓言、笑话书,东方朔、王嘉等的谐谑精神,是与巴赫金戏剧概念相通的项目,我们把它当作与中国小说产生有关联,应当再仔细地研究。但是,我们不必要太局限于西方看法的巴赫金戏剧概念。在中国的脉络上,其概念可以扩大为讽喻——脱经典化的意义,这是道教对于当时有支配意识形态所作的故事的、文学的对应。题目本身也标出经、记、传等,《神异经》、《拾遗记》、《洞冥记》、《十洲记》、《搜神记》、《汉武内传》、《列仙传》、《神仙传》、《博物志》等几乎是由方士或有方士倾向的文人们写作的,这些初期志怪小说在名目与体制上都采取对严肃的经典及纪传体叙事的讽喻形态。但是,在其模仿的歪曲构造里,把普遍理念隐隐地戏剧化,如詹姆逊所说的:呼应我们内在的故事式认识体系,以主张自己的理念。他们一再地说悄悄话。“世界上充满了不被普遍理念支配的东西”这样的论旨,在干宝所欲望的“发明神道之不诬”或葛洪的豪言“世之所闻者,犹千不得一者也”中可以看到。<sup>[12]</sup>

就中国或韩国的学术界而言,对志怪小说的研究在小说研究中所占的比重极小。但是,最近在欧洲、日本等地,志怪小说在小说史上的地位得以提高,这样的研究不断地出现,引起注目。法国道教学者希珀(Kristofer Schipper)曾经以《汉武内传》等志怪作品为对象,探讨道教的祭义内容,其后在文学方面也采取这种倾向的研究,小南一郎、李丰■先生等参考希珀的成就,分析《汉武内传》、《西京杂记》、《神仙传》、《洞仙传》等的写就与道教的方术、祭义、教派、经典等之间的关系,史密斯(Thomas E. Smith)再把这一些成果综合,确定《汉武内传》、《十洲记》等以汉武帝故事为中心所写成的志怪作品,是当时盛行的上清派

道教祭义的口头相关物。并且,在另一角度上,坎波尼(Robert Ford Campany)认为志怪小说是将没把握、不确定的世界与现象重新构成其宇宙论的著作。

## 五、结 论

如上所述的议论,道教为初期志怪小说的重要题材,它不但在理念的、内容的层次上,而且在形式、体裁、构造等层次上也决定了最早中国小说叙事的形状。像周代以后开始形成的中心主义政治观、文化观,到汉代确立的轨道上,对这普遍理念龟裂的巫俗—道教思潮也在另一方面扩大起来。在汉代制定为国教的儒教衰微时,在民间成立了教坛道教,这事实可证明此点。与这龟裂相关的陈述正是小说,而从这意义上说,志怪小说为最早的中国小说叙事体,这一点已在上述论证过。

中国小说叙事体的第二次形成及转变,像梅尔曾说过的,是由佛教的传入而完成的。经过南北朝时期,逐渐成为官方化的道教,到唐代为国教,之后不像以前具有对抗普遍理念的性质。在汉代流入的佛教,成为对中国普遍理念——已经包含儒教与道教——的龟裂的中心思潮,与此相关的变文,其独特的讲唱式叙事形式抬头,代替志怪小说、传记体的地位。中国小说叙事体的第三次形成及转变,是到近代由于西方思潮的流入而形成的。佛教从宋代以后由于三教合一倾向而被理学、心学、全真教等儒教、道教的普遍理念体系吸收、融合,佛教(禅宗)本身也脱离格义佛教而中国化。清末以来开始流入的西方思潮,使中国普遍理念——包括儒教、道教、佛教,引起巨大的变化,由于其龟裂与纠葛而产生的新小说、现代小说,代替话本、章回小说的地位,一

直到现今。

总而言之,关于中国小说的概念及产生问题,其思考的标志,不应采取被所谓的近代性的神话而埋没、关闭的小说观点。在西方小说论上,这概念与他们文化内在的论理有关,同理,在中国小说论上,这问题也应当从中国文化内在的论理中探讨。

## 注 释

- [1] *Studies in Chinese Literature*, Cambridge, Harvard—Yenching Institute, 1965, P. 237—245.
- [2] Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, P. 1—7.
- [3] 干宝:《搜神记·序》。
- [4] 黄维梁:《中国最早的短篇小说》,见《中国古典小说》第一卷,台北幼狮文化事业公司 1982 年版第 27—62 页。
- [5] 这种倾向,与现代历史学上中世研究的兴起有关。中世史家们认为文艺复兴不是对中世的否定,而是通过中世所累积的创造力量的一时的爆发。参考朴成寿:《历史学概论》汉城三英社 1988 年版第 454—455 页。
- [6] 巴赫金:《长篇小说与民众语言》,全承姬等译,汉城创作与批评社 1988 年版第 38—40 页。
- [7] Wolfram Eberhard, Trans. by Alide Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, Leiden, E. J. Brill, 1968, P. 28—30.
- [8] 利奥塔德:《后现代化的条件》,李贤福译,汉城瑞光社 1992 年版第 59、66—68 页。
- [9] Madan Sarup, Athens, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, The University of Georgia Press, 1989, P. 142.
- [10] 巴赫金:《长篇小说与民众语言》,全承姬等译,汉城创作与批评社

1988年版第60页。

[11] 见《中古文学史论》，台北长安出版社1948年版第185—186页。

[12] 这两个引文，各见于干宝《搜神记》序文与葛洪《神仙传》序文。

曹顺庆

## || 老、庄消解性话语解读模式

以老子、庄子为代表的道家思想的意义建构方式，是从消解性解读开始的。这种消解性解读，正是道家思想的意义生长点；也正是这种消解，构成了道家思想与话语系统和言说方式的最基本特征，使道家的“道”与赫拉克利特等古希腊哲人的“逻各斯”分道扬镳，最终形成了道家的独特话语系统。

### 一、对文本的消解性解读

首先谈谈庄子对文本的消解性解读。《庄子》中有这样一段对话：

桓公读书于堂上。轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问，公之所读者何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死。”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而

不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”（《庄子·天道》）

庄子通过轮扁的口，说出了古人之书是糟粕的大道理，实现了一种对前人文本的消解。在这则对话中，桓公是普通解读，他只知被动地接受古人之书；轮扁则扮演了一个消解性解读的角色。他以自己几十年斫轮的实践经验，证明真正的斫轮奥妙只能“得之于手而应于心，口不能言，有数存焉其间。”而这种奥妙他却根本无法传达给其他人，即便这人是他儿子。由此推之，古人亦然，真正的奥妙，古人是无法用语言表达，无法写进书中的。因而传下来的古人之书，只可能是糟粕，而不是真知灼见。既然古人传下来的书只可能是糟粕，那庄子对文本的消解性解读就实现了。庄子反复陈述的一个基本观点，就是消解文本——书。他指出：“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。而世因贵言传书，世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。”（《庄子·天道》）庄子说得非常明确，书（文本）为世人所珍贵，然而书不过是语言所写成，然而语之所贵者在于意，而意之所指（意之所随者）却又偏偏是“不可以言传”的。因此，庄子采取了一种与世人完全不同的对书本的消解性解读，“世因贵言传书”，庄子却认为书“不足贵”，因为世人所珍视的书本并不是真正可贵的东西，“为其贵非其贵也”。其根本原因在于外在的文本无法传达真正的道。无论是语言也好，形色声名也好，都不足以传达真情。“故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得