

涌动的视野

◎ 邓晓芒

笛卡尔曾说过,一个人一生总得有一次把自己从小当作无可置疑的一切东西全部从脑子里清除出去,然后再重新开始寻找真正可靠的安身立命之所。我把这一原则称之为“呕吐原则”。近读陈家琪《沉默的视野》一书,发现他也是这样看的,不过他更多地强调的是经过这样的“呕吐”之后,“信仰与价值观一定在‘失重’中无所依附”(第205页)。的确,这本书可以看作我们这一代人的一次全面彻底的“呕吐”。

我们这一代人是“文革”一代人。这一点,没有别人能够比我们更有资格。我们与新中国几乎同时诞生,直到六十年代中期,可以说都是在一种酝酿着“文革”的氛围中受教育和成长起来的。正是经过了近二十年的准备期,到我们在思想上和身体发育上都已具备了足够的能量和杀伤力时,“文革”的爆发恰好给我们提供了展示这种能量和杀伤力的广阔空间。但我们同时又是“文革”和“文革思想”的受害者,“文革”把我们大家都纳入了同一条走向没落的轨道。当我们好不容易抓住时代的机遇从“文革”的阴影中走出来时,我们的思想还是多么的脆弱和稚嫩,如同久压在石板下刚刚冒头的幼芽。迄今为止,我们在思想和学术上的每一点收获,几乎都直接间接地与我们对“文革”的反思和反叛有关,因为在一定意义上说,“文革”就是我们自己。

家琪这本书分为“视野的沉没”和“沉默的视野”这样上、下两篇。只有当“文革”的视野“沉没”下去,那在一切喧哗和骚动背后“沉默”着的视野才会展露出来。然而,“文革”的视野如何才能沉没下去?直到如今,它不是还在喋喋不休地在我们的日常生活中、甚至在每个人内心深处发布着“绝对真理”和“绝对命令”?“文革”已然沉没,但

要让“文革”的视野沉没,除了我们自身的勇气与执着以外,还需要一种机遇,一种特殊的处境,这就是当一切喧哗都已丧失意义、惟独思想还在继续时的生命状态。1989年那场连绵数月的胆结石开刀住院治疗的灾难,恰好把家琪抛入了这样一种处境和状态中。在生与死的临界点上,在连续五天水米未进、意识已经“漂浮”起来的情况下,家琪想到的是“词语”,和通过词语对现实的解释。在实际上是一场生死搏斗,是一个准备离开这个世界的人对这个世界的颠覆。这个世界此刻对他来说惟一最“现实”的就是“疼”的感觉。但“疼”是一个词语,正如“梨子的滋味”也是一个词语一样;如果你没有足够的词语来表达你的感觉,你就不能“知道”你所感到的是一种什么样的感觉,你也就不可能“知道”任何东西是“现实的”。在疼中,我们惟一借以坚持下来反思和确定我在“疼”的,是“疼”这个词语。

家琪在这里提出的是一个“我思故我在”的本体论问题。因为,既然一切感觉(包括直觉、“顿悟”等等)都必须拉到语词的层面上来加以讨论(思维)才能确定其现实性,那么所有那些直接呈现而不容讨论的东西就都是可疑的了。所以家琪在冯友兰和熊十力关于“良知”究竟是一种“假定”还是一种“直下肯定”的“呈现”(牟宗三称为“熊先生的霹雳一声”,“复活了中国的学派”)的分歧中,是偏向于冯友兰一方的。在他看来,熊先生的“中国学派”,说到底,“不过是‘听话’二字中的‘听’——有了‘听’的姿态,‘话’自然会在呈现中让你直下自觉、直下肯定”。这种表面看来是“直下本心”的“听话”的姿态是我们五千年文化训练出来的,在熊先生那里却好像与胡塞尔现象学有了什么关系似的。其实我们早已经不会用自

己的眼睛去“看”了。所以“‘文革’前,我们就是在‘听’的视觉隐喻中长大的。也许眼见的一切并不尽如人意,但我们相信未来看到的一定比看到的更好。看问题要全面、要看本质;但全面和本质又是我们所永远看不到的,于是只有去听”。那些横蛮不讲理的“红卫兵小将”本质上都是一些“听毛主席的话”的乖孩子:越乖,就越不讲理,越不讲理,才能证明自己越乖。

但这里显然出现了一个矛盾:“讲理”是一种语词的操作,但“听话”、背语录同样是一种语词的操作,究竟哪一个能把握真实?家琪说:“我们在大部分情况下所谈论的‘真实’,其实都指的是这些事情所具有的‘真实’的意义。……事情不经我们的描述不成其为事实,但经我们语言描述的事实又成为事实的意义,这是一个难题。”我以为这个“难题”实质上就是那个著名的“语义学悖论”:当我说“我在说谎”时,我究竟是指我正在说这句话的这个事实,还是指我说出的这句话的意义呢?塔斯基用区分“对象语言”和“元语言”的方式来解决这个矛盾,这只是一种临时的解决方法,因为“对象语言”和“元语言”的区分只是相对的,而且仅仅涉及“意思”(语义),却无关乎“意图”。我们说出一句话的“意义”不仅取决于词语的“意思”,而且取决于说话的“意图”。所以家琪说:“看来‘真实’不是指你真看到了什么,而是指你想看到什么中的这个‘想’字在多大程度上是‘真’的;……所以‘真实’是一种能力,丧失这种能力比不知道什么是真实更可怕。”但是,“想”(意图)的真实性又取决于什么呢?如果你的“想”只不过是遵从你事先被训练出来的一种习惯的说话方式,即通过不停地说而形成的一种舌头本身的“运行机制”,那么不论这种意图表现得多么诚心诚意、乖,也不可能是真实的,因为你并没有在词语本身上用“力”,没有用你自己的生命去探讨词语的限度,“你只能在词语浮现的痕迹中确定一种生命的真实”。

这就是为什么即使在今天,我们也不可能用当时的整个话语体系(语录歌、样板戏、批判及控诉等等)来表达“文革”中任何一个事件的“真实”的原因。哪怕我的记忆力极强,记得当时所说的每一句话,但“回忆中的过去却永远与词语不相协调,使你拿不准哪个更真”。因为“我们真的找不到意义充分的词句来规定人与时代、人与事实之间的本质关系。也不知道对个人心情的表达在多大程度上指的是‘那件事’……意识形态的话

语方式高度合法化、日常化了,甚至就连反对者也不得不用同样的话语方式使自己的反对‘合法化’”。无疑,真正能触及真实的,是用自己的生命体验去突破词语的既定视野,创造出一种活生生的词语,来表达哪怕是已经过去了的、甚至“盖棺论定”了的事实。

总的来说,家琪在“上篇”中展示的是这样一个矛盾:没有词语就不能确定真实,但听从词语的摆布也不能触及真实;词语可以表达人的真实体验,但词语也可以仅仅表达人的自以为真诚、却并不真实的意图,从而“使作伪式的表演成为可能”。问题究竟出在哪里?按照家琪的思路,全部问题在于这些词语是否构成某种确定的“知识形态”:“我确信‘文革话语’最能说明我们实际上是为一种特殊的知识形态所统治着。”由于“文革话语”自命为“客观真理”、“必然规律的知识”,所以它造成了人们统一的行为方式的共同语境,人们是由于它代表了“不以人的意识为转移的客观规律”而自觉地服从它的。所以在“下篇”中,家琪主张用一种反知识论的态度,“在反思中以非反思的方法来对付过分反思的自我症状”,并批评苏格拉底的“自知其无知”是一种“过分反思”的典型。“说不定整个二十世纪的人类灾难都与这种过分的反思与对民众(愚民?)的启蒙有关——谁又敢保证这种‘启蒙’不也正是一种‘愚’的形式?”读到这里,我不禁大感疑惑,家琪莫不是想以“难得糊涂”作为一种“启蒙的形式”?但细想也很自然:既然家琪相信“文革话语”是由于它自命为“客观真理”和“知识”才吸引了我们,所以走出“文革话语”就只有两条路,一条是揭穿它不是什么“客观真理”,而是虚假的幻相,从而寻求另外的客观真理;一条是根本就不再相信任何客观真理,坚持一种绝对的怀疑主义。家琪的选择是后者,因为在他看来这是一条彻底的“沉没”之路,惟有它能达到“沉默的视野”,而前者则总有某种虚妄或不彻底的嫌疑,至少是具有被证伪的可能。所以他“在可知论与怀疑论之间毫不犹豫地选择了怀疑,目的在于逃避确定,在连续性之间选择了间断,所以总在自我矛盾之中”。

但这与我对“文革”的体验是多么相悖啊!在我看来,当年我们那么狂热地投身于“文革”,决不只是、且主要不是出于知识论上的原则信念(且不说十七年的正统教育并没有给我们灌输这种信念,反而时时强调“真理是有阶级性的”)。实

际上,形成当时人们的共同语境的并不是对同一客观规律的共同认识,而是一种对伟大领袖的共同的绝对信仰(“忠”),“真理”也好,“知识”也好,“客观必然性”也好,都只不过是附属于这种信仰之上的修饰语,其含义只是被用来加强这信仰的绝对性而已。“文革”的词语崇拜并非对词语本身的崇拜,而只是对词语在权力体制中的某种“魔法”的崇拜(词语拜物教)。正因为如此,所以语境的统一并没有像一种客观知识那样导致人们行为的统一,更不能“以此保证所有人的理解就如所有人所看到的‘东西’一样全都一模一样”,相反却开辟了人们在同一语境中就“忠”的体验而互作残酷较量和竞赛的冲突的战场(当然不排除权力和利益的介入)。当各派“革命群众”手拿“红宝书”从“文斗”上升到“武斗”时,却没有一个人想到要对手中的“红宝书”(类似于哪吒手中的乾坤圈、孙悟空手中的“定海神针”)本身作一番“知识论”的梳理,如排除其中的自相矛盾之类。苟有胆敢如此“钻牛角尖”者,牢狱或刑场伺候。所以同一词语有两种不同的语境或视野,即价值论的和知识论的视野。

家琪这本书的一个理论上的最大的混淆,也许正在于把这样两种不同的视野混为一谈了。其实,“文革”语境的统一不是知识论的,而是价值论的(“左”的),它的误区不在于什么“过分反思”,而在于非反思和不准反思,因此也永远达不到对现实事件的知识论上的共识。所以,走出“文革话语”真正说来应当是这样两条道路,一是从价值论的语境超越到知识论的语境(反思之路),一是在价值论的语境中反其道而行之,从忠、纯情和追求崇高跌入遗忘、痞和渴望堕落(怀疑之路)。家琪选择的是怀疑,可是当他看到知识论上的怀疑很容易变成价值论上的“痞”时,他犹豫了,他想找到第三条路。“真正的力量恐怕就在于说出自己的困惑与不安,使‘吹得不留痕迹’的话语获得重新体验的可能。这就是我们所可能表现出来的反抗,在反抗过分反思的同时,也反抗着遗忘和无所谓。”然而,怀疑本身就是使话语“吹得不留痕迹”的那股风,没有对怀疑本身的再反思,即没有“自知其无知”的“过分反思”,如何能对话语获得“重新体验”?又如何能抗拒遗忘和痞?再者,我们今天所看到的四处泛滥的“痞”,难道与当年的崇高、纯情就那么对立?整个“文革”难道不更像一场“无法无天”的“痞子运动”?当年除“伟大领袖”外,又有什么是不可怀疑的呢?今

天我们凭借更彻底的怀疑,果真就能走出“文革话语”吗?

这些也许正是家琪感到自己陷入了“自我矛盾”的原因。例如,他一方面主张从西方近代启蒙思潮的“三大原则”即理性主义、主体主义和客观实在论中走出,认为这特别意味着中国人“从价值实在论中走出”,“我相信这三项伟大原则已成为禁锢我们自己的(哪怕是歪曲的或改头换面的)思想传统”;另一方面却又认为“中国人的思路,要害在于不区分表达在主体间所建立起来的‘主观性’要求……与字词的‘客观性’要求”,“以为客观实在与主体感知之间有着不言而喻、自然而然的因果关系”。显然,这种主客不分的确是由中国人的“价值实在论”(或不如说“唯价值论”)造成的,但它与西方主客相分的“客观实在论”不正好是针锋相对的吗?当中国人(佛禅)“以指喻月”、“直指人心”时,他所“悟”到的难道不是“指非指”即语言本身的空无,反而是“悟到了语言后面一无所有”?慧能的“不立文字”怎么反倒是“以指代月”、“以言代事”的结果(而不是“以月代指”、“以事代言”的结果)?“老红卫兵们”怎么就只知道有“看”(即反思性的看)而不知有视(即非反思的看)、只知道有“事”(即“客观事实”或“意义”)而不知有叙(即语言、能指的发生)?即算如此,他们又如何能用这种反思和客观事实的观点“反而强化了”我们固有的、不容反思、不可言说而只“停留于意识的内在性之中”的“心性意识、道德意识”?他们到底是“连有意识也要装出无意识的样子”呢,还是“无意识装出有意识的样子”?我们在“文革”中究竟是深受启蒙的“知识形态”的反思之害,还是深受非反思的原教旨主义(“左”)和愚民政策之苦?也许我在这里没有吃透家琪的意思,我总觉得一切都不对劲,一切都搞颠倒了。

当家琪援引胡塞尔和海德格尔的现象学时,我才算有点明白了他的真实意图。他说:“以描述的结构既取代心性的实在论也取代逻辑的实在论,在尽可能的概念剥离中使概念具体化(具有个体生命形式),使形式多样化(语义的扩展),这也许就是我在本书中所尝试的现象学实践。”但他马上又指明他与胡塞尔的区别在于保留“字词的客观性要求”的合法性,只是将这种要求的对象“存而不论”,就像康德的“自在之物”那样。显然,他试图从胡塞尔退后一点,从那种绝对先验的理性主义中拯救出一点容留怀疑论的空间。然而这样一来,他与他所批评的“近代启蒙思

潮”就很难区分了,哪怕他把自己的“实在论”称为“实践的而非认识的”。其实,启蒙的理性主义与怀疑论并非不可相容(想想蒙田、卢梭、休谟这些启蒙大师!),而康德的“实践理性”本身就代表着启蒙理性的一个高峰;至于赋予“描述的结构”以“字词的客观性要求”,这甚至是自古希腊以来西方理性主义逻辑传统的一贯做法。这里其实不太用得着胡塞尔的现象学,需要的勿宁是将中国传统的名实关系(“名副其实”)作一个“倒名为实”的颠倒。这在中国至今还闻所未闻,在西方则从赫拉克利特的“神圣的逻辑”到柏拉图的“理念论”就已经完成了这一颠倒,胡塞尔只不过是这一西方传统的进一步发挥而已。而这一颠倒的实质,就是将立足点从价值论转向知识论(epistemology),并在知识的基础上建立起本体论和逻辑学来。当亚里士多德把“只能作主词而不能作宾词”的“实体”归之于“个别实体”(“第一实体”)时,他难道不正是“在尽可能的概念剥离中使概念具体化(具有个体生命形式),使形式多样化(语义的扩展)”?

家琪有很多说法是与自己的前述观点直接相冲突的。如他说,“文革”的揭发批判“尺度不在事情的真伪,而在对意识形态的捍卫”,“与西方哲学家所理解的批判不同的,在于我们的批判者的批判并不是为了显示自己是‘置身事外’的纯粹客观的旁观者,恰恰相反,倒是为了表现自己在立场、观点、前提或原因上的坚定性”。显然,“西方近代启蒙思潮”和知识论话语在这里找不到任何位置。“对意识形态的捍卫”不需要弄清“事情的真伪”,更不需要语言本身的逻辑一贯性,只需要有“朴素的阶级感情”就行了。这种感情是说不出的,但可以用非理性、非语言的、往往是“痞”的身体化方式暗示出来(如“上去就给校长一耳光”之类)。所以,即使在“文革”的批判会有这样一种“语言交锋”的场合,语言本身也不重要,“只有在言语后面靠体能所传达出来的东西才最可靠”,“一次又一次以语言为媒介的政治运动反过来糟蹋着语言,没有谁真把语言当一回事”,“所有这些问题并无一个普遍的对错标准,有的只是‘什么时候说什么话’和看‘谁说了话’,而且这里的‘话’之所以与真理或对错有了关系,也与文明社会繁琐化了的对‘话’的语义的、逻辑的、语法的分析无关;它是一种体能,让你从需要上去‘体悟’。既然离不了这个‘体’字,总得有权力或利益上的物质保证才行”。作为一种批判,这

种分析无疑是深刻的,也是符合我们对“文革”的普遍体验的,它可以看作前面那种对“文革”的似是而非的分析的一种纠正。

但奇怪的是,家琪从中得出的结论却是:既然在人的语言和一切看得见的表象活动后面“也一定有着使表象成为可见的而其本身却不可见的东西”即“沉默的视野”,所以“语言只能在非语言的基础上才能决定其真值条件”,如王朔的为所欲为的“话语的试验”,就是自觉地把话语变成了带有玩笑意味的“虚构和捏造”,并以这种方式使言说具有了“真理效果”。这很有些“董存瑞舍身炸碉堡”的味道:我所说的没有任何意思,所以你说的也没有意思,因为我所说的就是你所说的。于是家琪的批判就转化为认同,问题最终被归结为对那种(其实并不存在的)反思性的“知识形态”加以清除,而“沉默的视野”就当真沉默下来,最终“落了个白茫茫一片大地真干净”。可是,不对呀?家琪在本书一开头不是说,一切非语言的东西(感觉、直觉、顿悟等)都只有拉到语言层面上来思考才能确定其真实性?为什么现在却放弃了语言的确定而宁可停留于怀疑和沉默之中了呢?他在1984年镇江会议时,“虽然该怎样做并不清晰,但不再拿起架子搞一个思想体系(其实也搞不出来)和不再规规矩矩进行分析论证的冲动却日见显然。一种断裂的、碎片化了的感受几乎就成了我们的存在状态”。那么1989年的病中反思就应当是对这种不成片断的存在状态(或虚无状态)的一番清理了。这种清理有结果吗?

的确,家琪有时候也还是很清楚这种清理的必要性的。他说:“知识的地平线即词语,词语是我们视野的终止之处。……如何在视野(世界)中建立新的对自己来说确属真实(truth)的意义关系,这才是我们今天思考与写作的意义”;他看出词语的这种重新建立“涉及到一种质,一种人性的特质”,它“使人有可能超出词语所给予我们的知识、逻辑、语感和语法的限制,使人在哪怕沉默着的视野中也能体会到生命的真实”;但他似乎忘了,这种知识、逻辑、语感和语法的“限制”最先是这种“人性的特质”本身所建立起来的,是“生命的真实”本身的“自律”,然后它才能又自己努力去突破这种自律的限制。所以,并非“我们”超出词语的限制而到沉默的视野中去体会生命的真实,而是这个沉默的视野本身在制定了自己的知识逻辑等等之后,又自身涌动着突破了自身的限制,去寻求更高的自律。因此,当第一个阶段

即制定词语的知识逻辑形态尚未完成时,我们就根本谈不上对这种(尚不存在的)知识形态的突破或“超出”。“文革”其实就是这种情况,词语在“文革”中丝毫不具有通过“规规矩矩的分析论证”来建立自己的思想体系的独立能力的尊严,而是不断地跌回到“沉默的视野”中、摔碎为不确定的片断感受,从而使沉默的视野失去了凭借确定词语涌现于世的力量,而永远瘫痪于沉默之中。王朔等人的词语游戏不过是再现了当年鲁迅通过阿Q所刻画出来的“国民的沉默的灵魂”而已。主体性只有当它已经建立起来了以后才谈得上消解,否则就只能“回到过去”。家琪说:“必须从西方人所给予我们的‘范式’中走出,使事物有它自事的被给予方式。或者说,强化主体性意识的‘副作用’,就是无法‘使事物有它自身的被给予方式’。”我不知道西方人给了我们什么“范式”,我只知道在今天国内大部分学术界人士,写起理论文章来仍然不讲逻辑,更像是在写诗(或“道德文章”)。至于“事物自身的被给予方式”,如果连主体和客体都区分不开来,如果词语本身总是被情感需要和道德诉求所纠缠而不得独立,又如何能被我们所看到呢?即使看到了,又如何能将它与“道德的主观化形式也就是你所遵从的‘实事’的本来面目(又一形态的天人合一)”区别开来呢?家琪主张对话语现象“重新体验、再经历一次”,“在体验中使其意义再生,使过去的经历有如‘客观世界’一样成为异‘己’之‘它’,以便拉开距离,重新理解”。很好,但这用传统哲学的术语来说不正是“自我意识”、也就是前面所说的“过度反思”吗?看来“主体性”至今还是一个我们绕不过去的坎。

当然,家琪崇尚“多元”,追求永恒流变的生活体验,这是我极为赞同的,也是这本书的精彩纷呈和充满睿智之处。他的本意是:“有了不同的‘说法’,也就有了不同的‘是’;自己的‘说法’成就了不同的‘是’,然后再偏离、再走出,防止那种‘被说成’的‘是’凝固下来,成为我们信以为真或亘古不变的尺度(角色、面具),这恐怕才是哲学的真正功能。”但是他以此来批判“文革”中的“知识形态”却无疑是用错了对象。他以为我们当年的“最有理想、最有热情、最大公无私和最富献身精神”的行为是由于“只知道一种真相”而不知道其他真相,“被一种真相诱惑的我们破了四旧,批判了资产阶级反动学术权威”;今天我们则“知道了‘另一种’而且更多的真相”,所以有可能过一

种(王朔式的)没有理想和激情的“快乐生活”;而更高的智慧则在于意识到“我们面前已没有了真相”,因而“更少受到真相的诱惑”,满足于一种“泰然自若”和“不可置否”的“中国式的智巧(聪明)”,哪怕明知这是一种“精神上的自我放逐”的“世纪末的感觉”也不顾:这表面上看来似乎“偏离”和“走出”了一段漫长的思维进程,但实际上还停留在原地,一步也没有挪动。因为关键在于,“文革”也好,我们今天的“快乐生活”也好,都没有知道任何“真相”,所以“不置可否”并非面对许多“真相”的不置可否,而是由于看透了一切都是假相而不置可否。在今天看来,平心而论,我们当年投身于“文革”并不是“被一种真相诱惑”,而恰好是被一种假相诱惑,被一种盲目的狂热所鼓舞,“文革”中所确立的并不是任何一种“是”,而是确立了一种“要”(如“要斗私批修”,“一定要把无产阶级文化大革命进行到底”等等),这类“要字句”一直流传到今天,在这种句子面前,“说你是,你就是,不是也是;说你不是,你就不是,是也不是”。至于“文革”以后的快乐的游戏人生(“渴望堕落”)与其说是由于知道了更多真相,还不如说是出于对一切真相的不感兴趣。由此看来,当家琪(经过胡塞尔和海德格尔)绕了一大圈回归到了中国传统智慧(道家、庄子)时,我很怀疑他的这一番“出走”是否真的值得。

不过,我这样说,决不是否定家琪这本书的价值。恰好相反,读他这本书,我感受到了少有的陶醉。在绝大多数人生体验和话语方式上,我与他有共同的倾向。我只是想在学理的层面与他作更深入一步的探讨,因为在我看来,家琪一般说来不太愿意对这一层面的问题抱过于严重的态度,这也许是两人性格上的不同使然。如读到这样的句子:“也许‘虚无’只是人想把握一种真理或普遍的价值标准永远也把握不到;但就人‘想把握’的‘想’而言,它本身就是一种对虚无主义的抵抗力量。只要‘想’在,只要还在‘想’,生活在现实中的人就既不荒诞,也不虚无。”我禁不住要叫好,但又觉得还应加上一层意思:这种“想把握”的“想”本身也许正好就是一种已经把握在手了的真理或价值标准,对这种“想”本身、即生命本身我们绝对无法“不置可否”。的确,“哀莫大于心不死”,一个人心死了也就无所谓“哀”了,还是只有那些心未死之人在替他“哀”。有心便有痛苦,“人有一千个灵魂;想维护统一的形象是造成一切个人和民族痛苦的总根源”,这时“问题只在

于人是否承受得起自己在人格、形象、行为上的分裂”，但反过来说，做一个人(person, 人格)就在于承担分裂和痛苦，否则你就不要做人，做一株植物，一块石头得了。所以“只要有自在，有必然，自为与自由就永在自我折磨的痛苦之中”。人只有承受住这种痛苦才是人。而人一旦承受了这种痛苦，他就不再会甘于沉默，他的视野就会涌动起来，自行发明像“疼”这样的字眼，以及比“疼”的层次更高、而且一个比一个高的字眼，直到一整套“过度反思”的字眼。如家琪所说的：“真正有

助于我‘人思’，启发着我的思绪和对哲学范畴的反思的，就是这样的情绪性体验，就是对这样那样的‘哲学’的惊讶，以及在巨大的社会背景下寻求着自我说服的解释与理解。这实际上又意味着必须从那种内在的情绪体验中走出，以便与自己拉开距离。”

(陈家琪：《沉默的视野》，上海文艺出版社2001年7月第1版)

百姓耳目之实

◎ 舒 芜

常看的报刊只有很少几种，遇到刘绪源先生的文章，我总是仔细读，往往得到深刻印象，受到很大启发。

例如，鲁迅的《中国小说史略》，我还算熟悉。可是，绪源指出：“……《中国小说史略》的构架和运笔，实在像极了钟嵘的《诗品》。那种简要，那老吏断案般的精当，那充满着内在感性分量的判断，对作品师承流别高下的辨析，乃至语气，竟都有一种内在的神似。鲁迅不写规模更大的文学史或论，而只取小说这一项作他的开山事业，此种眼光，便很有钟嵘气。”(《从钟嵘到川端康成》)这就是我从来没有想到的。不知道有没有哪位鲁迅研究专家、中国小说史研究专家指出过。

又如，安徒生童话是世界文学的高峰之一，不止是属于儿童的，但首先是属于儿童的，这是向来一般看法，我也是这样看。可是，绪源指出：“我一直认为，能让成人和儿童都喜欢的，才是理想的儿童文学。要做到这一点很难，老实

说，安徒生也不是每篇都能做到(其实这位童话作家更照顾到成人那一头)。”(《书话二题·欢喜得没法说》)这样大胆的论断，似乎也不曾有。托尔斯泰曾经指出，安徒生因为寂寞，才诉诸儿童，其实儿童最没有同情心。托尔斯泰说的这位童话大师的悲哀，不知道是不是与刘绪源先生的意思相近。

刘绪源先生这些议论里面，究竟有什么东西引起我的注意呢？

绪源谈到川端康成时说：“我在多年的阅读中也极真切地体验到，川端康成等人笔下最优美最迷人的地方，莫过于对于女性的描摹和探幽入微的体察，尤其是对于女性幽怨复杂的性心理的深邃感知和细腻表现。这实在是世界文学中的瑰宝。”(《从钟嵘到川端康成》)这样赞美川端康成，并不希奇，别人也能说。我注意的是，他又说：“我不认为川端康成的文学传统是源于‘女性文化’。我觉得恰恰相反，虽然他们写得最成功的多为女性，但这正是男性心理的奇妙体现。日本文