

诗歌与经验

——中国古典诗歌论稿

张三夕 著

全书分三个部分：

第一部分带有通论性质，探讨中国古代诗人感受时间的基本道德态度和表达诗意的
主要方式，漫谈古典诗歌的艺术感受问题。

第二部分是古代诗人的个别性研究，有较早尝试对作家作品研究进行数量分析的
论文，最有代表性的论文是论苏东坡诗歌的空间感。

第三部分论述旧体诗的革命与现代诗歌的兴起，还论述了古典诗歌格律，对于古
典诗歌文体的鉴赏者和旧体诗的习作者有所裨益。

岳麓书社

诗歌与经验

——中国古典诗歌论稿

张三夕 著

岳麓书社

图书在版编目(CIP)数据

诗歌与经验——中国古典诗歌论稿 / 张三夕著. —长沙:

岳麓书社, 2008

ISBN 978-7-80761-032-8

I. 诗... II. 张... III. 古典诗歌—文学研究

—中国—文集 IV. I207.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 131795 号

诗歌与经验

——中国古典诗歌论稿

作 者: 张三夕

责任编辑: 曾 倩

封面设计: 肖睿子

岳麓书社出版发行

地址: 湖南省长沙市爱民路 47 号

电话: 0731—8885616(邮购)

邮编: 410006

网址: www.yueluhistory.com

2008 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

开本: 890 × 1240 1/32

印张: 10.375

字数: 220 千字

ISBN 978-7-80761-032-8 / I · 817

定价: 22.00 元

承印: 湖南广播电视大学印刷厂

如有印装质量问题, 请与本社印务部联系

电话: 0731—8884129

诗歌与经验

代前言

作为一种感受方式和生存技艺,诗歌的意义何在?

答案自然是多种多样的。我的理解是,诗歌的意义在于,以独特的艺术感受方式和语言方式来书写、表达并保存人与外部世界和内心世界发生关系后形成的生存经验。这种经验可能是诗人的个人经验,也可能是诗人生活那个年代的社会经验。从哲学上讲,经验是来源于感官知觉的观念,是来源于反思即由内省而知道的那些观念。诗歌中的经验所呈现的观念不是抽象的枯燥的,而是具象的活泼的,它对于人生有着特别的活力。德国思想家狄尔泰对经验与人生的关系有很深刻的认识。“经验对历史乃至整个人生,永远保持着经久的活力与意义。经验与人的内心生活有一种观念无法分离的直接体味的沟通。经验先

于分析,先于理解,先于价值判断。如果说,没有哲学抽象的人生,仍旧是一种人生,而没有经验的人生则只有死亡。”^[1]诗歌是经验的精到提炼,经验是诗歌的深层沉淀。因此,我们可以说,没有诗歌的人生,也相当于死亡。

进一步说,中国古典诗歌的意义在于,以独特的中国式的艺术感受方式和古汉语特有的语言方式来书写、表达并保存古代诗人的个人经验和古代社会的生活经验。这些经验构成中国源远流长的诗歌传统和文化传统的重要组成部分。阅读、研究中国古典诗歌,可以帮助我们了解、认识古代诗人的个人经验和古代社会的生活经验。阅读、研究中国古典诗歌,可以而且应该从独特的中国式的艺术感受方式和古汉语特有的语言方式入手。

诗歌与经验的相关性显然具有多层面、多维度,我个人一直比较关心的问题是,古典诗歌所沉淀的经验是或遮蔽或敞开的,它们如何与我们当下的生存经验发生关联?保存在古典诗歌中的古代诗人的个人经验和古代社会的生活经验对我们今人有什么样的特别意义?

古典诗歌作为一种古人的感受方式和生存技艺,其打动人心的艺术力量首先是能引起今天读者在人生经验上的共鸣,而且随着年龄的增长,这种人生经验上的共鸣会越来越强烈。约三十年前,我还是一个在求学路上如饥似渴的青年,在南京大学听程千帆先生讲杜诗,先生讲到《赠卫八处士》中“少壮能几时,鬓发各已苍。访旧半为鬼,惊呼热中肠”时非常动情,而我当时却无动于衷。然而,近年来我行进在中年的

[1]殷鼎《理解的命运》,三联书店,1988年5月,第9页。

路上,我的一些好朋友一个接一个地离开人世:龙泉明、张林川、萌萌、余虹……这时“访旧半为鬼,惊呼热中肠”的诗句却能深深打动我的心,我几乎每读一次就不得不停下来沉默一会儿。杜甫的《赠卫八处士》是一首写老友别后短暂重逢而又马上匆匆分手的五言古诗,它有一种谈家常式的平易和亲切,它所饱含的丰富的人生经验绝对要求读者有一定的人世阅历才能深入体会。“明日隔山岳”的感觉在今天的交通便利的条件下也许不存在了,但是“世事两茫茫”的感叹在中老年朋友之间易于引起强烈的共鸣。古典诗歌中表达的人生经验,对于今天的读者来说,它可能随着年龄的不同,遮蔽或敞开的程度有所不同。

古典诗歌所沉淀的生活经验会以或显或隐的方式与我们当下的生存经验发生关系。古典诗歌书写的哪些生活经验已经或正在消失?这也是我不得不经常面对的问题。衣食住行的方式构成了人们基本的生活方式以及由此而形成的生活经验。就拿“衣”来说,古人和今人都有如何穿衣、洗衣的生活经验,但古人穿衣、洗衣的生活经验在今天已经或正在消失。

先秦文献中有很多关于缁衣的记载。缁衣就是用黑色的帛做成的衣服,根据《周礼·考工记》的记载,作为一种黑色的缁,要经过多次印染工序才能制成。缁衣是古代比较高档的衣服,也是卿士听朝的正服。穿缁衣的人是贤人。《诗经·郑风·缁衣》写道:

缁衣之宜兮,敝予又改为兮。适子之馆兮,还予授子之粢兮。

缁衣之好兮,敝予又改造兮。适子之馆兮,还予授子之粢兮。

缁衣之席兮,敝予又改作兮。适子之馆兮,还予授子之粢兮。

这首诗字面意思是写一位穿黑色朝服的贤人，衣服破了，诗人来给他“改为”、“改造”、“改作”。《诗小序》说这首诗的主旨为“周人刺衣服无常”。也就是说周朝人用这首诗讽刺士大夫们穿衣服没有遵守统一的规定或尺寸，表现了一种生活奢侈追求奇装异服的不良风气。古人把穿衣和道德品质联系在一起。《诗经·缁衣》篇从服饰的角度体现了一种尚贤的思想。因此，《礼记·缁衣》中说：“子曰：‘好贤如《缁衣》。’”《孔丛子》卷上又说：“孔子读《诗》……于《缁衣》见好贤之至。”原始儒学对缁衣的道德感不仅今天完全消失了，早在宋人那里，也不复存在了。

范处义《诗补传》卷二十一解释这首诗指出：“《小序》言周人刺衣服无常。盖周室京师之人见中都衣服侈异故作是诗。圣人删《诗》，特为润色，以为中都之风俗，由长民者衣服不贰。故见之于燕处之间者，皆有常而不变易，宜其民之化之，其德之无二三，亦如其衣服之有常也。今不复见矣。此皆圣人之遗言，见之《缁衣》之篇，谁谓诗序之可忽哉？”吕祖谦在《吕氏家塾读诗记》卷二十四中说《小雅·都人士》是“周人刺衣服无常也。古者长民衣服不贰，从容有常，以齐其民则民德归壹。伤今不复”。又引董氏曰：“《缁衣》，公孙尼子作也。其书曰长民者，衣服不贰，从容有常，以齐其民则民德一。《诗序》盖杂出于古之遗言也。”^[1]由此可见《缁衣》一诗体现出古今穿衣经验的演变。

古人洗衣服的常用方式是用杵在池塘、江河、湖边的石头上敲打，杵又叫棒槌，它可以捣衣，也可以舂米，我们本地人叫“芒槌”。小时候（上世纪50年代）家门口有个水塘，奶奶用木制的芒槌在水塘边石头上

[1]范处义《诗补传》，吕祖谦《吕氏家塾读诗记》，四库全书本。

捣衣的情景历历在目。每当我吟诵李白《子夜吴歌》“长安一片月，万户捣衣声。秋风吹不尽，总是玉关情”时，就想起奶奶当年捣衣的模样，对李白的诗句倍感亲切。奶奶用的木制芒槌一直保存到文革后的新时期，可惜因为几度搬迁，不知何时被遗弃了。随着水塘被填埋盖了厂房，随着自来水管逐步从很远的地方迁到家门口，随着洗衣机的普及，“捣衣”的生活情景从我们的视野中消失了，“捣衣”的生活经验对于今天的青少年来说已经相当陌生。2004年春节，我和友人良怀住在湘西凤凰城，沐浴在浓浓的年味中，沱江边上还能看到长长的一排中青年妇女在晨曦或夕阳余照中“捣衣”的场景。在现代化的生活方式的挤压下，边城古风犹存，不禁使人感慨万千。如果没有“捣衣”的亲身经验，“长安一片月，万户捣衣声”诗句的妙处就无法体验。古代女性的“捣衣声”，包含着多少关爱、思念、伤心与苦闷，尤其是秋天的“捣衣声”更别具伤感的意味。南朝萧绎在《金楼子·立言》中，就提到这种捣衣的声音“清而彻”，使“秋士悲于心”、“内外相感，愁情结悲，然后哀怨生焉”。陆游《感秋》所叹：“西风繁杵捣征衣，客子关情正此时。”在意象和情绪上与李白的《子夜吴歌》一脉相承。

那些保存在诗歌里面已经或正在消失的过去中国人的生活经验，是值得我们今天珍惜的。现代化、全球化和城市化的巨大力量，正在摧毁古典诗歌中所沉淀的个人经验和社会经验的物质基础、自然环境和生活方式，也正在深刻改变诗歌与经验的传统关联。当代诗人杨键，刚刚荣获第六届华语文学传媒大奖诗歌奖，他在接受记者采访时说：“从大灶到炉子，最后到煤气灶的变化，整个现代化的过程是远离中国式的日常生活的一个过程。现代化的过程就是摧毁旧有的日

常生活,若干年后就会成为博物馆式的生活,我们对它只是一个哀悼和追怀了。随着日常生活的消失,中国旧有的诗学象征体系也完全崩溃了。我们现在诗学上的象征体系,跟古代甚至是民国时代的诗学体系也完全不同了。比方说我们小时候在河边淘米,石头垒的桥这样的对应物完全没有了。在现代社会要建立一个大的诗学上的象征体系非常非常困难,它这里面没有什么美可言,比如说电线杆,它有什么美可言呢?像‘网络’这个字眼,也很难进入诗歌。”^[1]作为一个寄情山水、欣赏陶渊明并希望远离城市、回归自然的诗人,杨键陷入了当代诗歌与当代经验激烈冲突的困境中。他与上个世纪80年代的诗人海子有某些相似之处,海子有“一颗农民的心”,他歌颂麦地、太阳、草原,最后以自杀的方式拒绝城市、拒绝现代化带来的思想的空洞和经验的贫乏,拒绝某种他不认可的缺乏诗意的生活。海子与杨键关于诗歌的创作和思考,给古典诗歌与经验关系的研究提供了很有意义的现代参照。也许,相当长的一个时期内,我们只能够在古典诗歌中印证中国人过去的生活经验,这无须忧虑。真正值得忧虑的是杨键所说的“中国人的表情在消失”:

现在中国人的表情都是数理化的表情,管理者的表情、老板的表情、车间主任的表情。过去的那种经过真正中国式文明教育的表情消失了。看清代学者像,看那些古人的画像,你会感觉到中国人的表情都不在了,他们的表情都发生了翻天覆地的变化,那种土地的表情,那种

[1]王寅《一个诗人的物质生活》,《南方周末》,2008年4月24日,D27文学版。

纯朴的东西,真的在消失。^[1]

表情最丰富最微妙地表达出个人形象和内心世界,表情是经验的外在呈现形式。诗人强烈感受或观察到,在当前这个浮躁的商品化和功利性社会中,中国人过去的那种经过真正中国式文明教育的表情消失了,中国人的表情都发生了翻天覆地的变化。那种土地的表情,那种纯朴的表情,真的在消失。也许诗人的感受或观察有些以偏概全,但即使只是部分中国人的表情在消失,也绝对不是什么好现象。我们看西方人,虽然他们也经过现代化、全球化和城市化的巨大冲击,但是那种经过基督教文明长期洗礼的平和宁静的表情没有消失。中国人的表情在消失,实际上是中国人的经验在消失。一个不能保持经验的积累和持续发展的民族,一个不能保持土地的表情和纯朴的表情的民族,一定是精神世界的遗传基因出现什么缺陷。中国人的表情为什么在消失?这是我们不得不认真思考的严肃问题。如果我们想唤起对中国人表情的记忆,重新恢复土地的表情和纯朴的表情,也许就应该经常去阅读古典诗歌。我们期望“中国人的表情在消失”只是一种暂时现象,至少中国的古典诗歌永远会向世人展现她基于土地的自然纯朴的微笑。

诗歌与经验的复杂关联,对于诗歌文本的理解造成了哪些障碍并由此提出哪些要求?这也是读诗者解诗者不得不认真面对的问题。我们阅读古典诗歌,解释古典诗歌,存在着时空距离。“在这段时空距离中,横着二道障碍,一是语言,二是经验(experience)。这二个因素将要限制住一切语言及心理的解释重视作品原意的可能。解释者在越过这

[1]王寅《中国人的表情在消失——专访诗人杨键》,《南方周末》,2008年4月24日,D27文学版。

二道障碍之前,历史或作品的意义也一直处于未决状态。”^[1]在古典诗歌的欣赏与研究中,我们应该始终把如何克服“语言”和“经验”的障碍放在首位。就语言而论,要透彻地解释和领悟古典诗歌的精妙之处,除了在字词句方面要扫清障碍,体会诗人造词遣句的讲究,还要懂得基本的诗词格律方面的知识,甚至会自己作点古诗。古典诗歌的独特魅力是与古代汉语的独特魅力紧密联系在一起的。涵泳白文或文本细读是克服古典诗歌语言障碍的最基本的方法。

就经验而论,它涉及一个态度问题。我们要理解古代诗人的个人经验和古代社会的生活经验,应该抱有“理解之同情”的态度,不能以今律古,不能拿后人才有的标准去要求前人。由于我们经验积累的限制,我们在理解古典诗歌过程中常常会发生一些困难,甚或读不懂的时候,这都是正常的。由于时空的间隔,我们对古代诗人的某些经验要展开想象,要以情度情。诗歌的经验是一种高度提炼的语言艺术经验。如果我们不能有效地或有意识地去克服“语言”和“经验”的障碍,那么在解释诗歌中就会出现误解、臆说等方面的问题,即使是学识渊博的学者也在所难免。

我们来看与明代大学者杨慎有关的两个实例。

杜牧有两首著名七绝诗,其一《寄扬州韩绰判官》:

青山隐隐水迢迢,秋尽江南草未凋。二十四桥明月夜,玉人何处教吹箫?

其二为《江南春绝句》:

[1]殷鼎《理解的命运》,三联书店,1988年5月,第83页。

千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。

杨慎《升庵诗话》卷八“唐诗绝句误字”条，对这两首诗有他的解读：

唐诗绝句，今本多误字，试举一二。如杜牧之《江南春》云：“十里莺啼绿映红”，今本误作“千里”，若依俗本，千里莺啼，谁人听得？千里绿映红，谁人见得？若作“十里”，则莺啼绿红之景，村郭、楼台、僧寺、酒旗，皆在其中矣。又《寄扬州韩绰判官》云：“秋尽江南草未凋”。俗本作“草木凋”。秋尽而草木凋，自是常事，不必说也。况江南地暖，草本不凋乎！此诗杜牧在淮南而寄扬州人者，盖厌淮南之摇落，而羨江南之繁华。若作“草木凋”，则与青山明月、玉人吹箫不是一套事矣。余戏谓此二诗绝妙，十里莺啼，俗人添一撇坏了；草未凋，俗人减一画坏了。甚矣！士俗不可医也。^①

前诗第二句“草未凋”，或作“草木凋”。杨慎认为“草木凋”是俗人所改，其理由是杜牧写这首诗身在淮南，而所寄扬州人地处江南，江南“秋尽”但草木尚未凋落。杨慎从江南、淮南两地的地理环境、节气风物的差异以及青山明月、玉人吹箫的整体氛围来推定杜牧诗歌本来的用字，试图超越“秋尽而草木凋”的“常事”或“常识”，应该说这是基于他的生活经验所下的一种判断，多少有些道理。然而，对于后首诗，杨慎认为“千里”应改作“十里”。他的理由是：“千里莺啼，谁人听得？千里绿映红，谁人看得？若作‘十里’，则莺啼绿红之景，村郭、楼台、僧寺、酒旗，皆在其中

[1]又见《升庵集》卷五十七“唐诗绝句误字”条，四库全书本。

矣。”在这种解释中，杨慎又退回到“常事”或“常识”，他显然误解了杜牧诗歌的意境与高妙。沈祖棻先生批评杨慎是一位“糊涂的读者”：

如此好诗，也曾遇到过糊涂的读者。明朝有个杨慎，在他的《升庵诗话》中曾认为千里的“千”字，应改为“十”，理由是……杨慎虽然也算得上是一位博学能文的人，但对于这首诗的美学意义，却完全没有理解。他既不懂得艺术形象可以而且应当从个别中见一般，一般即存在于个别之中，同时，又将想象排斥于创作手段之外，认为凡属诗中所写，必须目见耳闻。这当然不能不引起异义。所以何文煊《历代诗话考索》反驳他说：“既作十里，亦未必尽听得着，看得见。题云《江南春》，江南方广千里，千里之中，莺啼而绿映焉，水村山郭无处无酒旗，四百八十寺楼台多在烟雨中也。此诗之意既广，不得专指一处，故总而命曰《江南春》，诗家善立题者也。”这个论述虽然没有能够提升到理论的高度来解决问题，但还是善于体会诗旨的。^[1]

杨慎的糊涂不仅在于不能理解杜牧这首诗的美学意义，将想象排斥于创作手段之外，更重要的是他把诗中所描写的情景坐实于“必须目见耳闻”的常识经验，须不知，诗歌所表达的经验是一种艺术的经验。“常事”或“常识”经验可能是理解艺术经验的某种基础，但它远不是理解诗歌所需艺术经验的全部。读者的个人经验有一定的局限，简单地调用读者基于“常事”或“常识”的个人经验来解读古典诗歌文本，就很容易遮蔽自己的视野，遮蔽文本的意义。如果简单地回到“常事”或“常识”，有时就不能充分理解古典诗歌的艺术魅力。坐实于“必须目见耳

[1] 参看沈祖棻先生《唐人七绝诗浅释》的分析，上海古籍出版社，1981年，第235页。

闻”的常识经验,之所以对诗歌的意境会发生误读和误解,还因为读者缺乏对诗意的用心体验。张岱年先生在《中国哲学大纲》中讲到中国哲学的六大特色之一是“重了悟而不重论证”,“体验既久,忽有所悟,以前许多疑难焕然消失,日常的经验乃得到贯通,如此即是有所得”。^[1]王先霈先生进而指出:“体验论在中国哲学和中国诗学中有着非常重要的地位,不懂得体验论,就无法懂得中国古代诗学的特色和精髓。”^[2]需要提醒的是,中国古代诗学的体验论,与德国解释学大师狄尔泰在《体验与诗》一书中所论述的体验与诗的关系有所不同。

如果基于“常事”或“常识”的个人经验在诗歌理解活动中具有一定的不可靠性,那么,我们究竟应该如何把握经验的特质呢?“经验的显著特点为它的当下发生性和个人性”。“经验不只是会使个人对语言的理解发生程度上的差异,更重要的是,经验参与了个人对意义的感受与体会。”^[3]经验参与个人对诗歌作品意义的感受与体会,一方面靠过去的积累,另一方面它又是当下发生的。当下发生的经验,构成读者或解释者对于诗歌文本理解的语境。语境的不同,影响对诗歌作品意义的感受与体会的不同,比如上文我们谈到,古典诗歌中表达的人生经验,可能随着读者年龄的不同,遮蔽或敞开的程度有所不同。同样是“访旧半为鬼,惊呼热中肠”的诗句,我们在二十多岁时的感受及体会肯定与五六十岁时的感受及体会大不相同。但是,我们还必须思考问题的另一方面,当下发生的经验与过去发生的经验究竟有什么关系?是不是当下发

[1] 参看张岱年《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社,1982年,第8页。

[2] 王先霈《中国古代诗学十五讲》,北京大学出版社,2007年,第18~19页。

[3] 殷鼎《理解的命运》,三联书店,1988年5月,第90页。

生的经验就一定与过去发生的经验完全不同？它涉及到感受与体会诗歌作品意义背后的许多东西，比如民族的文化传统、情绪方式以及心理结构等等。

此时此刻，当我写作本文时，当下中国发生了什么影响我的经验活动的重大事件？毫无疑问那就是奥运圣火在法国或海外受到“藏独”分子的破坏，以CNN为代表的西方媒体对中国人民和中国政府进行了片面而歪曲的宣传报道，甚至使用了侮辱性的言辞。它理所当然地激起了中国人的愤慨和抗议活动，尤其是广大的网民和青年学生。法国超市连锁企业家乐福，其法方大股东据说捐资支持“藏独”，因此成为抗议活动的首当其冲。我本人在两三天内接到无数短信要求抵制家乐福，抵制法国货，并要求转发短信。如何分析这一当下发生的可能影响我们经验活动的重大事件？我想起了2005年发生的反日大游行事件，又想起了今年初读到专栏作家许知远对这一事件的精到分析。为了避免不准确的转述，我不得不整段引用他在《模糊的愤怒》一文中的原话，因为他的话涉及本文讨论中国“经验”的若干重要问题。

许知远试图揭示我们对日本人的愤怒情绪的模糊性：

我们对于日本的情感仍是复杂、暧昧、扭曲的。我记得2005年4月上海的反日游行，我被堵在机场到市区的路上，看着出租车窗外的年轻人亢奋地叫喊着，他们砸坏了一些日式餐厅、一些日产汽车，并用佳能、尼康牌的数码相机记录下场景。对于这一幕，我深感滑稽，如果你稍微在此生活一段，就会发现上海是一座深深崇日的城市。有时候，我真为我们来得快、去得也快的情绪吃惊。日本修改教科书、日本首相参拜靖国神社、甚至日本游客在中国南方城市一次集体买春行为，都激

起了我们广泛的愤怒。但是,每一次愤怒都持续不了太久,就像上海那次规模浩大的反日游行,它似乎对于上海人的心理毫无影响。^[1]

也许我们不同意许先生有关中国人对于日本人的情感“是复杂、暧昧、扭曲的”的判断,就大多数中国人来说,对于日本人的反感一点也不复杂、一点也不暧昧、一点也不扭曲,这是可以用民意测验来证实的。但许先生提到我们的仇日情绪来得快、去得也快,提到上海这座城市的某些矛盾的心理现象,倒是有几分接近于事实。许先生进一步揭示中国人的受伤者心态和受伤经验:

我们有一种深深的受伤者心态,面对日本时尤其如此。一个受伤者表现其愤怒并没有错,但是当你一遍遍的展示你的伤口时,最初的令人同情就可能转化成缺乏自尊。如果缺乏自尊,这些受伤经验就可能无法转化成真正的精神遗产。在不断重复日本在战争中对中国犯下的暴行后,我却发现其实对于未经历过那个时代的中国人来说,他们对此并不了解。犹太人不断书写着他们在集中营里的遭遇,对苦难的持续性的细致记忆,使他们可能陷入了偏狭,但同样会使他们保持共同的记忆,这种记忆赋予他们一种凝聚力和面对此刻困难的勇气。^[2]

在这里,我最感兴趣的问题是,为什么中国人的“受伤经验可能无法转化成真正的精神遗产”?为什么中国人缺乏犹太人那样对于苦难和遭遇的不断书写以及持续性的细致记忆?中国古代诗人经历的苦难和遭遇丝毫不亚于犹太人和世界其他民族的诗人,中国古代诗人的受

[1][2]许知远《模糊的愤怒》,英国《金融时报》中文网,2008年1月24日。

伤经验是不是无法转化成我们民族真正的精神遗产,我们的诗人乃至全民族如何才能保持对于苦难和遭遇的共同记忆,这都有待于我们继续深入的研究和探讨。

许先生最后谈到我们关于战争创伤记忆的苍白性:

当亲历战争的一代人最终离去时,很有可能,我们将丢失真实和细节的记忆。而当细节消失时,所有的回忆和控诉,将简化成一种口号,口号缺乏力量,又随时可能被利用和替换。这不正是今日中国对于日本态度的现状吗?我们对于日本怀有某种意识形态式的反感,当触及到某个敏感点时,我们的情绪被迅速调动起来,但因为缺乏真实的经验做依托,这种情绪既不够深沉、也不够真诚,它轻易地到来,也轻易地消散。^[1]

所有关于战争的回忆和控诉,如果丢失真实和细节的记忆,就会简化成缺乏力量的口号,它随时可能被利用和替换。没有真实的经验作依托的情绪,既不够深沉、也不够真诚,它轻易地到来,也轻易地消散。这一观点我完全赞同。就抗日战争而论,仅南京大屠杀死难者姓名的缺失这一件事,就足以证明我们关于战争的回忆和控诉,在丢失真实和细节的记忆方面做得多么差!我们也可以换一种说法,如果丢失真实和细节的记忆,所有关于战争的回忆和控诉,都难以形成真实的经验。用这一观点也可以检视中国古典诗歌。中国古代诗人关于战争苦难和遭遇的书写及抒情应该说是很丰富的,从《诗经》的战争篇章(如《江汉》、《小戎》、《无衣》、《采芣》、《采薇》、《东山》等)到杜甫的《北征》、《三吏》、《三别》,再到黄遵宪的《悲平壤》、《哀旅顺》、《哭威海》、《台湾行》、

[1]许知远《模糊的愤怒》,英国《金融时报》中文网,2008年1月24日。