

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

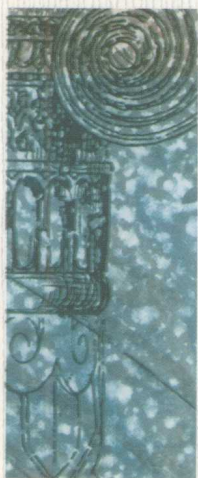
首都师范大学文学院
南京大学人文社会科学高级研究院

主办

第 11 辑

Culture Studies Vol. 11

陶东风 (执行) 周 宪 主编



文化研究

- 专题一 文化记忆：西方与中国
- 专题二 华语电影研究



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

第 11 辑

中文社会科学引文索引(CSSCI)来源集刊

文化研究

首都师范大学文学院 主办
南京大学人文社会科学高级研究院

陶东风(执行) 主编
周 宪



社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

文化研究. 第11辑/陶东风, 周宪主编. —北京: 社会科学文献出版社, 2011. 6
ISBN 978-7-5097-2406-4

I. ①文… II. ①陶…②周… III. ①文化-研究-丛刊
IV. ①G0-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 111430 号

文化研究 (第 11 辑)

主 编 / 陶东风 (执行) 周 宪

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

责任编辑 / 刘 丹

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 丁立华

项目统筹 / 宋月华 张晓莉

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京季峰印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 24.75

版 次 / 2011 年 6 月第 1 版

字 数 / 413 千字

印 次 / 2011 年 6 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-2406-4

定 价 / 75.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

《文化研究》编委会

主 编

陶东风（执行） 首都师范大学文学院

周 宪 南京大学中文系

编 委

国内学者：

乐黛云 北京大学中文系

王逢振 中国社会科学院文学所

王 宁 清华大学英语系

金元浦 中国人民大学文学院

高丙中 北京大学社会学系

赵 斌 北京大学社会学系

戴锦华 北京大学中文系

陈晓明 北京大学中文系

曹卫东 北京师范大学文学院

王德胜 首都师范大学文学院

邱运华 首都师范大学文学院

国际学者：

托尼·本尼特 英国开放大学

沃尔夫冈·威尔什 德国耶拿席勒大学

伊安·昂 澳大利亚西悉尼大学

阿里夫·德里克 美国杜克大学

约翰·哈特莱 澳大利亚昆斯兰科技大学

约翰·斯道雷 英国桑德兰大学媒体与文化研究中心

G. 默多克 英国拉夫堡大学

大卫·伯奇 澳大利亚迪金大学

西蒙·杜林 美国霍普金斯大学

徐 贲 美国加州圣玛丽学院

张旭东 美国纽约大学

鲁晓鹏 美国匹兹堡大学

张英进 美国圣地亚哥加州大学

姜小凌 美国哈佛大学亚洲中心

• **Editors-in-chief**

Tao Dongfeng, Capital Normal University, Beijing, China

Zhou Xian, Nanjing University, Nanjing, China

• **Editorial Board**

Yue Daiyun, Peking University

Wang Fengzhen, Chinese Academy of Social Science

Jin Yuanpu, Peoples' University, Beijing, China

Gao Bingzhong, Peking University, Beijing, China

Zhao Bin, Peking University, Beijing, China

Dai Jinhua, Peking University, Beijing, China

Wangning, Qinghua University, Beijing, China

Chen Xiaoming, Peking University, Beijing, China

Wang Desheng, Capital Normal University, Beijing, China

Qiu Yunhua, Capital Normal University, Beijing, China

Cao Weidong, Beijing Normal University, China

• **International Advisory Board**

Tony Bennett, Open University, England

Wolfgang Welsch, Friedrich-Schiller-University Jena, Germany

Ien Ang, University of Western Sydney, Australia

Arif Dirlik, Duke University, USA

John Hartley, Queensland University of Technology, Australia

John Storey, Director of the Centre for Research in Media and Cultural Studies

University of Sunderland, UK

G. Murdock, Loughborough University, England

David Birch, Deakin University, Australia

Simon During, University of John Hopkins, USA

Xu Ben, St-Marry College, USA

Zhang Xudong, New York University, USA

Liu Kang, University of Pennsylvania, USA

Lu Xiaopeng, University of California, Davis, USA

Zhang Yingjin, University of California, San Diego, USA

Micheal Keane, Queensland University of Technology, Australia

Jiang Xiaoling, Harvard University, USA

主编的话

陶东风

本辑《文化研究》着重推出了“文化记忆”专题。^①

关注这个问题出于两点考虑。首先，学术积累方面的考虑。社会记忆、集体记忆和文化记忆，是近年来西方人文—社会科学和文化研究关注的热点问题。^② 遗憾的是，相比西方，中国学术界对这方面的介绍还比较薄弱，把它应用于中国历史和现实的研究成果更少。这和西方学术界特别是德国学术界把文化记忆理论应用于对第二次世界大战历史的反思并产生丰硕成果，形成了鲜明对比。其次，研究集体记忆、文化记忆更是中国现实的迫切需要。进入新时期以来，我国学术界，特别是人文科学和文学创作领域，曾经一度掀起反思“文革”和反“右”的热潮，这个反思的深度是不足的，时间是短暂的，原因之一就是缺少有力的理论武器，其中就包括文化记忆和集体记忆理论。

本专题的组成内容和上述两个考虑密切相关。专题第一部分，我们翻译介绍了几篇比较经典的关于社会记忆、集体记忆、创伤记忆、文化记忆的文章，以及运用记忆理论分析犹太人大屠杀记忆的文章，做一些学术积累的工作。专题第二部分，主要是中国学者运用集体记忆、文化记忆理论写的分析中国问题的文章。

① 值得指出的是，这篇文字是一个选择性的阅读感言，而不是对《文化研究》第11辑内容的全面介绍，本辑的其他文章虽然没有在本文涉及，却绝不意味着它们不值得介绍，这点相信读者自会作出判断。

② 参考 *Cultural memory: essays on European and literature*, Ed by Edric Caldicatt & Anne Fuchs, Peter Lang AG, European Academic Publishers, Bern, 2003. p. 1。

下面我想对这些文章做一些概要的提示和评述,算是一个方便读者的导读。

从集体记忆到文化记忆

简·奥斯曼 (Jan Assmann) 是西方学术界公认的文化记忆理论的奠基者,而本书选择的《集体记忆与文化身份》(Collective Memory and Cultural Identity)一文则对文化记忆的概念、特征进行了简明扼要的介绍,阅读此文不失为进入文化记忆理论的一个捷径。^①

文化记忆理论并非无中生有。它是对此前由社会学家哈布瓦赫 (Mauric Halbwachs) 和艺术史家阿比·瓦博格 (Aby Warburg) 发展出的集体记忆理论和社会记忆理论的继承和超越。哈布瓦赫和瓦博格拒绝从生物学角度把集体记忆理解为可以遗传的或“种族的”记忆^②,使关于记忆的研究从生物学框架转向文化框架。特别是哈布瓦赫的《论集体记忆》一书,在西方学术界影响甚巨。哈布瓦赫超越了记忆研究的个体心理学和生理学研究路径,认为存在一个所谓的“集体记忆”或“记忆的社会框架”。个体的记忆必然置身于这个框架来理解,特定的记忆能否被唤起和以什么方式被唤起、被讲述出来,都取决于这个框架。这个框架使得某些回忆成为“能够进行回忆的回忆”,某些则被作为“不能进行回忆的回忆”、“不正确的回忆”被打入冷宫。^③

文化记忆理论继承了集体记忆理论的社会和文化取向,它同样认为,一个人得自其特殊社会和文化的那些属性,不是生物遗传,而是社会化和习俗熏染的结果。^④但奥斯曼此文的主旨依然在于区别集体记忆与文化记

① 本文原发 Jan Assmann and Tonio Holscher 主编的 *Kultur und Gedachtnis*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988) 9-19。后收入 Jan Assmann 和 John Czaplicka 主编的 *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133。

② 本文原发 Jan Assmann and Tonio Holscher 主编的 *Kultur und Gedachtnis*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988) 9-19。后收入 Jan Assmann 和 John Czaplicka 主编的 *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133。

③ 哈布瓦赫:《论集体记忆》,上海世纪出版集团,1992,第68~69页。

④ 奥斯曼说:“文化记忆是一个集体概念,它指所有通过一个社会的互动框架指导行为和经验的知識,都是在反复进行的社会实践中一代代地获得的知識。”Jan Assmann: *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133。

忆。在他看来，哈布瓦赫所谓“集体记忆”实际上属于交往记忆，指那些只是以日常交往为基础的集体记忆种类。它建构了口头史的领域。与日常交往一样，交往记忆的特点是：高度的非专门化，角色的交互性，主题的不稳定性，非组织化（尽管也有一些发生的情境和场合）。每一个体都通过日常交流构成了一段记忆，这种记忆指向群体，并社会地得到调节。

奥斯曼认为，交往记忆的最大特征是时间的有限性，最多不超过80年到100年，大约相当于三代到四代人的时间跨度。同时，交往记忆不能提供固定点，不能在时间流逝过程中把记忆捆绑于“不断扩大的过去”。奥斯曼认为，这样的固定性只能通过客观的文化符号的型构才能达到，这种通过文化符号型构、固定的记忆就是文化记忆。

与交往记忆或集体记忆日常性、口头性、流动性、短暂性不同，文化记忆虽然也具有群体性，但因为它是客观的物质文化符号为载体固定下来的，因此比较稳固和长久，并且并不依附于日常生活中的交往实践。“正如交往记忆的特点是和日常生活的亲近性，文化记忆的特点则是和日常生活的距离性”^①，“文化记忆有固定点，一般并不随着时间的流逝而变化，通过文化形式（文本、仪式、纪念碑等），以及机构化的交流（背诵，实践，观察）而得到延续。”^② 奥斯曼称之为“记忆形象”（figures of memory）。这些节日、仪式，诗歌，意象等，形成了“时间的岛屿”，在日常的交流之中并不因为时过境迁而消失。集体经验通过文化型构而“结晶”为文化记忆。

奥斯曼概括了文化记忆涉及的三极，即记忆、文化和群体（社会），并把它们联系起来阐释其相互关系，从而归纳出文化记忆的如下特征：

（1）“身份固化”或群体关系（“the concretion of identity” or the relation to the group）。文化记忆是保存经验与知识的储存器，一个群体从这种知识储存中获得关于自己的整体性和独特性的意识。文化记忆的客观化表达是通过一种肯定（我们是谁）或否定（这与我们正好相反）意义上的认同决断（identificatory determination）得到界定的。通过这种身份固化发展出尼采所说的“视野建构”，文化记忆所提供的知识的根本特点，就是“我们属于谁”、“我们不属于谁”、“什么和我们相关”、“什么和我们不相关”的

① Jan Assmann: *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), pp. 125 - 133.

② Jan Assmann: *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), pp. 125 - 133.

意识。

(2) 重构能力。没有什么记忆可以原封不动地保存过去,留下来的东西只能是“每个时代的社会在其当代的参照框架中能够重构的东西”^①。文化记忆通过重构而发挥作用,也就是说,它总是把它的知识联系于一个实际的或当代的情境。文化记忆通过两种模式存在:首先通过档案形式存在,这个档案积累的文本、意象和行为规范,作为一个总体视野而起作用;其次是通过现实的方式存在,在这里,每一当代语境都把自己的意义置入客观化的记忆形象,赋予它自己的理解。

(3) 型构。交流意义或集体分享的知识的固化和客观化,是这种知识以文化机构化的社会遗产(比如博物馆中的陈列物)形式进行传播的先决条件。“稳定的”形构并不是依赖单一媒介,比如书写,图形化的意象、制度化的仪式也可以发挥同样的作用。

(4) 组织。组织的意思是:①通过(诸如)庆典中的交往情境的规范化,对于交往进行机构化固定;②文化记忆的传递者的专业化。交流记忆中的参与者是分散的,也没有这方面的专家。文化记忆则反之,它总是依赖于专门化的实践,以及专门化的人才。

(5) 义务。文化记忆绝非与价值无涉,它联系于一个规范化的、清晰的、等级化的价值与意义体系。各种物化的文化记忆形象,总是被分为重要的和不重要的、中心的和边缘的、中央的和地方的。这个等级化的区分依赖于它在群体的自我形象、身份认同的生产、表征、再生产中发挥的作用。

总之,文化记忆的概念包含特定时代、特定社会所特有的、可以反复使用的文本系统、意象系统、仪式系统,其“教化”作用服务于稳定和传达那个社会的自我形象。在过去的大多数(但不是全部)时间内,每个群体都把自己的整体性意识和特殊性意识建立在这样的集体知识的基础上。

文化创伤:从自然主义到建构主义

耶鲁大学社会学系教授杰弗里·亚历山大(Jeffrey C. Alexander)的

^① Jan Assmann: *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique*, No. 65, *Cultural History/Cultural Studies*. (Spring-Summer, 1995), p. 131.

《迈向文化创伤理论》(Towards a Theory of Cultural Trauma)^①一文,是思考文化创伤记忆问题的非常重要的文献,对我们反思“文革”、反“右”也具有极为重要的启示和参考价值。

亚历山大对文化创伤的界定是:“当个人和群体觉得他们经历了可怕的事件,在群体意识上留下难以磨灭的痕迹,成为永久的记忆,根本且无可逆转的改变了他们的未来,文化创伤(cultural trauma)就发生了。”^②这样的文化创伤概念,不仅是一个经验性科学概念,它也阐明了一个社会责任与政治行动领域,因为“借由建构文化创伤,各种社会群体、国族社会,有时候甚至是整个文明,不仅在认知上辨认出人类苦难的存在和根源,还会就此担负起一些重责大任。一旦辨认出创伤的缘由,并因此担负了这种道德责任,集体的成员便界定了他们的团结关系,而这种方式原则上让他们得以分担他人的苦难”^③。否则,社会群体就会(而且经常如此)拒绝承认他人创伤的存在,且借此推卸自身对他人苦难的责任,其结果是局限了团结的范围。

亚历山大通过批评和质疑自然主义的文化创伤理论发展出了自己的建构主义文化创伤理论。他认为自然主义把创伤简单地归于某个事件(比如暴力或骚扰行为、出乎意料的社会剧变),以为创伤是自然发生的损害了个人或集体的幸福感受的事件,凭直观即可了解。创伤承受者对这种损害性事件的反应,即“蒙受创伤”的感觉,是自然而然发生的。这种自然主义的理解创伤的视角,普遍存在于我们的日常语言中,被亚历山大称之为“外行(又译‘常民’)创伤理论”(lay trauma theory)。

相反,建构主义的文化创伤理论认为:“创伤并非自然而然的存在;它是社会建构的事物。”因此,不能从日常生活和日常语言的角度理解创伤,否则就不能揭示创伤的建构性质。由于这种理解不同于日常理解,故被作者称为“让创伤变得陌生”。^④

① 本文为 Jeffrey C. Alexander 编辑的《文化创伤与集体认同》(Cultural Trauma and Collective Identity)一书导论。该书 2004 年由 University of California Press 出版。

② Jeffrey C. Alexander, Towards a Theory of Cultural Trauma, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004. 本文引文均采用王志宏译本。

③ Jeffrey C. Alexander, Towards a Theory of Cultural Trauma, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

④ Jeffrey C. Alexander, Towards a Theory of Cultural Trauma, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

亚历山大认为, 常民创伤理论有“启蒙”(enlightenment)和“精神分析”(psychoanalytic)两个版本。启蒙版创伤理论家尼尔(Arthur G. Neil)指出, 创伤是对于社会剧变的理性回应, 事件(如政治丑闻)是导致心理反应(如愤慨)的原因。这类创伤反应是理性的, 并致力于改变造成创伤的环境, 平息创伤。这样, 启蒙版的创伤理论在解释人们是否蒙受创伤时, 不但指向了事件本身的性质——一个事件之所以会损伤集体, 乃因为它是个非比寻常的、爆发性事件, 造成了断裂和剧烈变化——更坚信有理性的人会对此作出理性回应, 认为不应该忘却或忽视创伤经验, 也不应该保持犬儒般的冷漠。^①

启蒙的创伤观虽然有自然主义的局限, 但它强调集体而非个人, 因此不同于精神分析的创伤理论。精神分析创伤理论的特点是在外部的损害性事件和行动者的内在创伤反应之间, “安置了无意识情感恐惧和心理防卫机制模型”^②。根据这种理论, 当坏事降临人身上, 他们会因极度震惊恐惧而将创伤经验本身压抑下来。造成创伤的事件在行动者的记忆里被扭曲, 而非直接得到理性认识, 理性的责任行动也不可能自动产生。很显然, 弗洛伊德代表的这种创伤理论并不像启蒙理论那么乐观地认为人具有正确处理创伤的能力。创伤的解决因此也不仅是恢复世界秩序, 还在于“整顿”自我的内在, 其关键性的环节就是记忆。亚历山大谈到大屠杀史学家骚尔·佛莱得兰德(Saul Friedlander)所说的“记忆来临”。佛莱得兰德讲述了自己童年在大屠杀期间的受迫害和移徙经验, 指出对于深度创伤事件的有意识感知, 唯有在经过心理省思和“奋力穿越”, 让行动者恢复完整的能动性之后, 才会浮显出来。^③ 这些记忆残迹在精神分析治疗里透过自由联想而浮上表面, 它们也透过文学创作而出现于公共生活之中。由此可见, 文学中的记忆书写和记忆诠释对修复心理创伤具有重要意义。

引入了公共性而不再局限于个人心理的精神分析理论认为: 不能仅仅从个人过往遭受的暴力或事件寻找创伤原因, 必须通过恢复和正确解释记

① Arthur G. Neil, *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century* (New York and London: M. E. Sharpe, 1998), pp. 3, 9-10. 此处为转引。

② Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

③ Friedlander, *When Memory Comes* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1979), 以及例如他的“Trauma, Transference and Working through in Writing the History of the Shoah” in *History and Memory* 4 (1) Spring/Summer 1992。

忆，来努力移除原先的社会压迫及其心理后果，恢复集体心理健康。为此，“必须找寻一些集体手段，透过公共纪念活动、文化再现和公共政治斗争，来消除压抑，让遭受幽禁的失落和哀伤情绪得以表达”。^①

亚历山大虽然从道德角度欣赏精神分析理论的这种努力，认为它在推动公共论述和提升自尊方面帮助甚大，但依然认为这种方法不能超越常识局限，“受害者蒙受创伤的感觉，以及必须加以回应的行动，都被视为针对压迫本身的未经中介、常识性的反应”。^②

亚历山大的建构主义理论主张：事件本身不必然创造创伤或具有创伤性质。创伤是社会文化所中介、建构的一种属性，可能与事件同步发生，也可能事后重构而成（对大部分中国人而言，反“右”和“文革”的创伤性质实际上就是事后的重构，他们当时并不曾认识到这是创伤）。甚至事实上没有发生过的事件有时候也会引发“创伤”，这种想象的事件和真实发生的事件一样能够造成创伤。这种“想象的”创伤事件及其叙述在一些民族主义教育宣传中很常见（比如希特勒关于“犹太人国际阴谋必须为德国在第一次世界大战里的创伤性损失负责”的荒谬论调）。

但不是所有想象在创伤建构中都是消极的。其实，即使对真实发生的事件而言，想象也是支撑创伤建构的重要因素。“唯有透过再现的想象过程，行动者才能掌握经验的意义。即使有关受害身份的声称在道德上站得住脚，在政治上是民主的，而且在社会上进步的，这些声称依然无法想成是自动或自然的反应，回应了事件本身的真实性质。”^③

离开了特定的社会文化脉络，就无法把握一个社会的理解—意义结构，也就无法确定一个事件是否构成“伤害”性，“唯有集体的模式化意义突然遭到驱逐，事件才会获得创伤地位。是意义，而非事件本身，才提供了震惊和恐惧的感受。意义的结构是否松动和震撼，并非事件的结果，而是社会文化过程的效果”。^④ 这种文化过程深受权力结构以及人的反思能力的影

① Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

② Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

③ Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

④ Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

响。“在社会系统的层次上,社会可能经验到大规模断裂,却不会形成创伤。”^①比如体制无法运作,学校无法从事教育活动,经济受到严重破坏,甚至民不聊生,无法供应基本物资,但对受其影响的集体成员而言它们并不必然就是创伤性的。因此,

创伤要在集体的层次出现,社会危机就必须成为文化危机。事件是一回事,对事件的再现又是另一回事。创伤并非群体经验痛苦的结果。创伤是这种尖锐的不幸福感进入了集体自身的认同感核心的结果。^②

将社会痛苦再现为对于身份认同的根本威胁,才是造成创伤的根本条件。其实这点如果联系中国的反“右”和“文革”就会看得很清楚。在发生“文革”的当时及此后很长一段时间,虽然中国的政治、经济和文化教育遭到严重摧残,很多人家破人亡,但是却并没有被集体地经验为严重的创伤;只有等到知识分子及广大民众的反思能力有了根本提高、对“文革”的认识发生根本变化之后,它才被经验为重大的集体性创伤。

亚历山大把客观事件和其再现之间的差距称为“创伤过程”(trauma process)。在这里,具有反思能力的能动者(agents)或创伤承载群体是至关重要的。^③后者能够把特定社会事件再现为创伤并传播这些再现,创伤的文化建构就是始于这种宣称。^④亚历山大认为,“这是论及某种根本损伤的宣称,是令人恐惧的破坏性社会过程的叙事,以及在情感、制度和象征上加以补偿和重建的吁求。”可以认为,很多(但不是全部)以反“右”、“文革”为题材的文学和非文学写作,就是属于这个意义上的群体宣称—叙述—吁求行为。

这个能动者群体常常位居于社会结构的特殊位置,他们既承受了创伤,又具有反思和再现创伤的知识—符号能力,亦即亚历山大说的“拥有在公

① Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

② Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

③ 参见 Piotr Sztompka: *Sociology in Action: The Theory of Social Becoming* (Cambridge: Polity Press, 1991), Alexander, Giesen, Munch, and Smelser, eds., *The Micro-Macro Link* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987). 9.

④ 参见 Kenneth Thompson, *Moral Panics* (London: Routledge, 1998).

共领域里诉说其宣称（或许可以称为‘制造意义’）的特殊论述天赋”。^①

亚历山大认为，参考言说行动（speech act）理论^②，创伤过程就像言说行动，具有以下元素：①言说者，即上面说到的承载群体；②言说面对的公众对象；③言说情境——言说行动发生的历史、文化和制度环境。创伤言说者的目标是“以有说服力的方式将创伤宣称投射到受众—公众。这么做的时候，承载群体利用了历史情境的特殊性、手边能用的象征资源，以及制度性结构提供的限制和机会”。如果获得“以言行事”（illocutionary）的成功，这个受众集体的成员就会“相信他们蒙受了某个独特事件的创伤”，借此，这个创伤宣称的受众还会扩展开去，直至包含“大社会”里的其他公众，也就是说，虽然最初的创伤言说的受众常常是创伤的直接承受者，但是成功的创伤言说及其成功的传播却能够把这个受众扩展到非直接承受者。把这点运用于中国，则可以相信：如果成功地把“文革”当做集体创伤加以再现、陈述和传播，会使得那些没有直接承受“文革”灾难的人（包括今天的那些80后、90后）也成为创伤宣称的受众，感到“文革”这个集体灾难并不是和自己无关的“他人的”创伤，并积极投身到对这个灾难和创伤的反思。在这方面，建构一个“令人动容的文化分类架构”和新的“叙事方式”非常重要，这样才能把诸如“文革”这样的事件“说成一个新故事”。要让广大受众深信，他们也因为“文革”这个和自己似乎不直接相关的事件而蒙受创伤。为此，承载群体必须投身于有效的意义建构工作中。

就叙述创伤故事而言，有下面四个非常核心的问题。（1）痛苦的性质，事实的澄清：对于特殊群体，以及这个群体所从属的广大集体来说，到底发生了什么？（2）受害者的性质：遭受创伤痛苦影响的人群是谁？他们是特殊的个人或群体，还是包容更广泛的一般“人民”？（3）创伤受害者与广

① Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

② 言说行动理论的基础，可见于 J. L. Austin 的 *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon press, 1962)。在这本经典著作里，Austin 发展了一个观念，即言说并非只是指向象征性的理解，还达成了他所谓的“以言行事的力量”（illocutionary force），也就是说，对于社会互动发挥了实用的效果。这个模型的最精致说明，参见 John Searle, *Speech Acts* (London: Cambridge University Press, 1969)。在当代哲学里，哈贝马斯（Jurgen Habermas）说明了言说行动理论如何和社会行动与社会结构有所关联，参见他的 *Theory of Communicative Action* (Boston: Beac, 1984)。

大受众的关系：“在什么程度上，创伤再现的受众能够经验到与直接受害群体的认同？一般而言，在创伤过程的开端，大部分受众不太能够察觉自己和受害群体之间的关系。唯有受害者的再现角度是从广大集体认同共享的有价值特质出发，受众才能够在象征上加入原初创伤的经验。”^① 这个问题对我们反思“文革”之类的灾难也是极端重要的：如何从一种普遍的立场把“文革”建构为和每个人都有关的共同创伤，显示出了非同寻常的意义。

(4) 责任归属：在创造令人信服的创伤叙事时，界定迫害者的身份和责任是很重要的——谁实际上伤害了受害者？谁导致创伤？是“德国人”还是纳粹政权造成了大屠杀？罪行和责任要局限于特定的群体（比如盖世太保或是整个纳粹军队），还是牵涉更多的人？只有老一辈的德国人要负责，或者后来的世代也要负责？

创伤经过了这样的创伤建构与再现，集体认同将会有重大的修整。这种认同正意味要重新追忆集体的过去，因为记忆与当代人的自我感受的深刻联系总是使得它依据当代人的需要被不断修正。一旦集体认同已经重构，最后就会出现一段“冷静下来”的时期，情感与情绪不再那么激烈，随着高昂激动的创伤论述逐渐淡出，创伤的“教训”便客体化成为纪念碑、博物馆与历史遗物的收藏。比如柬埔寨红色高棉于 1979 年遭罢黜后，又经过了几十年的分裂、动荡和威权主义统治（其间创伤过程无法完整展现），最终完成了对创伤的重构、再现，实现了重要的纪念、仪式和国族认同重建，建立了“红色高棉罪恶馆”（又名“拖司琏大屠杀纪念馆”，Tuol Sleng Museum of Genocidal Crimes），柬埔寨新政府也设立了每年一度的仪式，称之为“仇恨日”（The Day of Hate）。在这种例行化的过程里，一度非常鲜活的创伤过程，被纳入了物化的文化记忆和常规的纪念活动。文化创伤的例行化，对于社会生活有最为深远的规范意义。借由让广泛的公众参与他人的痛苦，文化创伤扩大了社会认识和同情的范围，提供了通往新社会团结形式的大道。

个人灾难记忆的普遍化

还有几篇关于大屠杀记忆的译文也值得一读。

^① Jeffrey C. Alexander, *Towards a Theory of Cultural Trauma*, Jeffrey C. Alexander (ed). *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, 2004.

大屠杀幸存者的个人主观记忆如何获得普遍意义，成为整个犹太人乃至人类存在状态的一个表征？在这方面，幸存者普里莫·莱维（Primo Levi）的《如果这是一个人》（*If This Is a Man*）无疑是一部不可多得的文献，它描述了纳粹集中营中的人类走向彻底非人化的过程，提出了摆脱这种生存病理状态的途径。本书翻译的弗朗兹的《普里莫·莱维的〈这是否是一个人〉》通过解读这个文本阐释了个人灾难记忆如何获得普遍意义的问题。

犹太思维中最重要的遗产之一是对纳粹时期欧洲犹太人的极端生活经历的反思。这种反思认为：不要把对大屠杀的反思“降格”为专属犹太人的生存、道德或宗教问题，要涉及对整个现代性工程本身的反思，从而把避免欧洲犹太人遭受的悲剧再次发生当成我们必须承担的普遍责任。在弗朗兹的文章中，作者聚焦于莱维的《如果这是一个人》中的个人主观记忆，论述这种记忆如何可能被建构为一个具有普遍意义的人类记忆，如何唤醒人类的集体责任，而不是把一个历史事件（大屠杀）结束纳入一个慰藉的传统（一切都已经过去了）。

作为大屠杀的目击者，莱维一方面对人性提出最深的质疑，他讲述了20世纪的犹太人的悲剧，同样也记录了暴露于暴力——尤其制度化的暴力，即现代的极权主义国家的暴力——面前的人的悲剧。他写道：“如果我能把我们时代的所有罪恶都集中在一个形象，我会选择这样一个我所熟悉的形象：一个憔悴的男人，他低着头蜷着肩，在他的脸上和眼中看不到一丝思想的痕迹。”^① 这个没有面孔的男人象征了集中营中犹太人的存在模式。在莱维的笔下，无论是在犹太人的自我意识中，还是在别人的眼中，他们只不过是疲惫的野兽。曾经的人类变成了没有面孔的、无差别的、没有姓名的、该死的动物，可以被忽略的奴隶。

个性和信仰的缺失，是集中营的恶劣生存状况的直接结果。被囚者的这种全面危机状态，不但反映了人类世界的危机，也反映了神圣世界的危机。这是一种双重的放逐——人类的放逐以及上帝的放逐。作者特别谈到了姓名的重要性，指出，在西方思想中，姓名是与每一个个体的性格和身份联系在一起的。同时，因为与神性个人的神圣性以及犹太教中有关神性姓名的复杂观念相联系，姓名因此也获得了一种神圣的维度。通过把人变

① 值得说明的是，我对莱维的《如果这是一个人》的描述或引用，并不是我直接阅读所得，而是转述弗朗兹的文章。但为了行文流畅起见，不再一一注明。

成数字，个人的独特性消解了统计学的列举元素。

在集中营中，自我的异化伴随着群体归属的丧失。由人堕为动物的后果之一，就是把人类从本来为他们所创造的公共世界中放逐。人类和上帝都被驱逐了。整个机制都运行起来以便清除任何可以充当人类团结的理性痕迹。

因此，莱维的记忆书写不只具有一种自传的色彩，而应视为一种对人类体验的书写，这种体验是一般人类的体验。布鲁克 (Jonathan Druker) 就强调指出了这本传记的普遍性特征 (generic character)，他指出莱维在书中坚持使用复数形式的第一人称“我们”、“我们的”进行叙事。这种人称一方面，是群体受难者通过莱维的写作发出声音的一种方式；另一方面，通过这种语法也使读者积极地投入到对事件的记忆和复述中去。这种对复数人称的使用，被视为一种集体声音和共享体验，它力求获得读者的同情并且打动读者的良知。

当一个人在极权状态中变成不过是“一只畏缩的狗”时，你怎样才能拯救他？当所有的无名的被诅咒者都不再拥有面孔、声音、名字，除了被痛苦折磨得畸形身体以外没有任何东西的时候，你能做些什么？你要记住他们！弗朗兹指出：虽然这些人很难称呼为活着的人，很难把他们的死亡称为死亡，但是这些人的伤痛仍然永远追随我们，它不但活在看见这些事情的人的记忆中，而且存活在应该讲出来的故事中。通过故事保留这种不寻常的、令人痛苦的人类记忆（很多采访“文革”受难者的人都讲到不少受难者不愿意回忆那段不堪回首的岁月，可见这个问题具有普遍性）有什么好处？莱维的回答是：“这是我们这一代人和我们民族所拥有的责任，虽然令人心痛但依然不可推卸。”^① 莱维把个人的、主观的记忆视为一种持续的呼喊，这种呼喊是为了唤醒全体人类的良知。犹太人所遭受的被灭绝的恐怖经历，成为莱维所说的“我们这代人的一种可怕的专利”。这种种族灭绝、非人化是可怕的，作为受害者的犹太人却又因此肩负着修复犹太人和整个人类地位的特有的、别人无法替代的责任和贡献。

弗朗兹认为，莱维作品的挑战是我们对自己的日常生活进行质疑的方式的一部分，他坚持利用奥茨维辛的经历来反思我们的日常行为和日常生

^① Frunza, Sandu. "The memory of the Holocaust in Primo Levi's *if this is a man*.", *Shofar*. 27. 1 (Fall 2008): 36 (22). Academic OneFile. Gale. St Marys College-SCELC. 28 Oct. 2010.