

文化记忆与国家认同研究

——以中国传统文化教育为例

○ 冯文坤

(电子科技大学 外国语学院, 四川 成都 611731)

〔摘要〕一个集体、一个民族的凝聚力总是因文化而聚集。我们的自我身份总是在文化记忆中生成的。正是通过对一个分享的过去的记忆,“我们”彼此联系在一起。“我”和“我们”的身份由那些彼此分享的经验和文化记忆所界定。记忆不只是保持信息的手段,它是一种能够形成文化身份的势与力,它使拥有某种文化记忆的人、群体和民族能创造性地应对日常挑战 and 变化。文化记忆是建立个体和集体身份认同的一个关键组成部分,也是文化创新和文化再生产的场所。

〔关键词〕文化记忆;扬·阿斯曼;集体记忆;身份建构;经典化;文化共同体

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.09.005

一、引言

我们通过记忆与一种事件、一个群体、一个观念隐喻、一个族群、一种文化结合在一起,即“我从哪里来”联系在一起。每个国家、每个民族都强调历史传统,而传统之形成即扎根于人的文化记忆的淘洗与沉淀。德国记忆学家扬·阿斯曼^[1]认为,记忆媒介并非仅停留于技术层面,身体、环境、时间也应列入其中。记忆跟我们外在世界中熟悉的每个人、事、时、地、物和经验相连结。我们的记忆是与意识中的那个充满符号的世界锚定在一起的——借助于语言和非语言符号的固定的对象化,譬如经典文本、仪式、舞蹈、神话、服装、饰物、绘画、地标等。^[2]我们总是执迷于外在环境元素,并甘愿接受以所处的环境重新肯定我们的身份认同。

作者简介:冯文坤,博士,博士后,电子科技大学外国语学院教授、院长,主要研究方向:英语文学、比较文学与翻译学、意义哲学研究。

二、记忆、情怀、及物

我们的记忆总是与他人、群体、社会紧密地联系在一起。故乡情怀、母校情怀等,这些情感深深地植入了我们的记忆中。为什么会有那么多的广场、纪念碑、地标性的建筑?是因为我们的记忆从来不是虚脱的,不是无形的灵魂。那些“被回忆的过去”并不等同于我们称之为“历史”的、关于过去的冷冰冰的知识。^[3]回忆是物化的,回忆是及物的。所谓回忆是“及物的”,因为回忆总是与事件或情景相伴随。^[4]譬如,我们对一个城市的记忆,总是锚定在特定的景观、食物、人文遗产上。德国学者理查德·大卫·普列斯特在他的《我是谁?——如果有我,有几个我》一书中言:“我们(在一般情况下)并不储存字句或句子于我们的脑部,而是储存像‘对个人而言最重要的’东西,也就是事物对于我们个人的意义。”^[5]

过去二十年,文化记忆已经成为科学、哲学、社会和文化研究的热点对象。扬·阿斯曼讲,“文化记忆已成为一个中心话题,它不仅被人类学和比较文学这两个学科所关注,而且还被历史、艺术和政治学以及文化研究的所有分支领域所关注。”^[6]文化记忆理论主要从文化角度对记忆的形成进行研究,并对组织“文化和记忆之间关系”的媒介和机构进行探究,并进一步探究文化记忆与身份认同关系,以及围绕“过去”和“身份”——我从哪里来、我是谁——这两个焦点而去建构我们的文化记忆概念,传统文化与身份认同的关系,和形成文化记忆的组织形式等。记忆不只是保持信息的手段而已,它是一种能够形成文化身份的势与力,使拥有某种文化记忆的人、群体和民族能创造性地应对日常挑战和灾难性的变化。扬·阿斯曼是这样界定文化记忆的:“文化记忆指人类的一种外在维度,最初我们倾向于把文化记忆的研究内容作为纯粹的内部——放在个体大脑之内,属于神经脑学、神经学和心理学的主题,而不是把它放在历史文化研究的主题内。然而,记忆的内容,它的组织方式,它持续时间的长度,在很大程度上,不是一个内部存储或控制的问题,而是涉及社会和文化语境所施加的外部环境问题。”^[7]

三、记忆的社会性和集体性

上世纪 20 年代,法国社会学家哈布瓦赫出版了他的记忆研究专著《论集体记忆》。哈布瓦赫将集体记忆从神经生物学意义上的个人记忆中剥离出来,即从记忆的内部研究走向对记忆的文化学研究。他否弃了支配 19 世纪开始以来关于记忆的生物学理论以及以基因、化学和电生理学的角度对记忆所进行的研究。^[8]他转而选择一种基于文化的阐释框架的外部研究模式。他认为我们的个体记忆是一种社会建构,是在与人的交流和互动中形成的。“尽管集体自身不‘拥有’记忆,但它决定了其成员的记忆。哪怕是那些最具个性化的记忆也是通过交流和互动产生的。”^[9]如《尚书·洪范》记载,文王让箕子设制“九筹”,提出金木水火土“五行”学说。五行学说认为宇宙万物,都由木、火、土、金、水五种基本物质的运行和变化所构成。董仲舒后来用五行拟配“仁义礼智信”之五德,以及

中医学、天文、气象、物理、古代风水、相术、算命、内丹等无不以“五行”拟配之，从而深刻影响中国文化之记忆和认知呈象的再生产方式。同时中国人的记忆依循着自己独有的概念范畴而聚集，且催生华夏文化的持续再生产功能，如：阴阳、精气、五行、有无、道、性、德、仁、心、中和、中庸、天人合一等。记忆是集体性的，个体记忆依循既有记忆符号进行聚集和衍变，从而加强集体记忆。哈布瓦赫认为，“集体记忆具有双重性质，既是一种物质客体、物质现实，比如一尊塑像、一座纪念碑、空间中的一个地点，又是一种象征符号，或某种具有精神含义的东西、某种附着于并被强加在这种物质现实之上的为群体共享的东西。”^[10]

记忆的主体是依赖于集体或社会的框架来组织记忆的。哈布瓦赫进一步把集体记忆作为自己的主题，提出了“集体记忆”和“民族记忆”的表述概念。“我们只记忆我们所交流的东西，和我们存放在集体记忆的框架之中的东西。”^[11]记忆通过对一个分享的过去的记忆，把“我们”联系在一起，把“我们”与“他们”联系在一起。“我”和“我们”的身份由那些彼此分享的经验界定。^[12]哈布瓦赫关于记忆研究的一个中心论点是：不具有社会性的记忆，是不存在的。他认为，即使是隐秘的个人回忆也是在与他人的互动中产生的，始终离不开社会性这个基础。我在回忆的时候会想起他人，也要依赖他人的回忆，因为每个人身上都带着他人的记忆。正是在这个意义上，哈布瓦赫提出，“存在着一个所谓的集体记忆和记忆的社会框架；从而，我们的个体思想将自身置于这些框架内，并汇入到能够进行回忆的记忆中去。”^[13]

四、社会记忆是一个重建的过程

记忆需要在现实中赋予形式——记忆具有基于对象物的特征，记忆是意向与意向所指向物象或符号化之间的统一。当我们讲“我回忆某事”，就意味着我的意识与所回忆之事物的重叠与纠缠。“当下性”与“社会建构性”是“集体记忆”的两个重要特征。过去只是保存了那些“每个时代的社会在各自的相关框架下能够重建起来的東西。”^[14]集体记忆具有连续性和可再识别性的特征。法国学者刘易斯·科瑟在《论集体记忆》的序言中说：“集体记忆在本质上是立足现在而对过去的一种建构。”哈布瓦赫明确指出，“集体记忆不是一个既定的概念，而是一个社会建构的过程。”^[15]这使我们想起唐代诗人崔护写的《题都城南庄》这首诗：“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。”诗人面对当下的“此门中”，面见丛丛桃花，瞬间意识与昔日佳人重叠和纠缠在一起，从眼前娇艳的“桃花”中重构了那位不在现场的丽人形象。哈布瓦赫所理解的集体记忆是对过去的一种重构，使过去的形象适合于现在的信仰与精神需求以及情绪情态。集体记忆定格于过去，却由当下所限定，且规约着未来。^[16]扬·阿斯曼指出人的记忆不是居于“此”，就一定是居于“彼”，即它是与特定的对象物或特定时刻联系在一起的。与“被居住”的记忆相对的，是“未被居住”的历史，“未被居住的”历史与群体认同没有任何关联，是他者的历史，是经验未被驯化的

历史,是经验未获得符号化的地带,那里蔓延着一片广阔的无组织的天地。^[17]

记忆总是与时间,与地点,与形象等含混地交织一起。集体记忆依靠这些事象,使记忆凝结在具体的轨迹之中,这种与特定时间、特定地点联系在一起,可曰之为记忆的“锚地”,就如“家庭”之于“房子”,“农民”之于“乡村”,居民与“城市”,游子与月亮,以及图片、体态、舞蹈、仪式、风俗、具有纪念意义的建筑物、城镇面貌等。又比如,把中国人与旗袍相联系,把成都与熊猫联系在一起,把埃及人与金字塔相联系,中国的人文精神与“天人合一”联系在一起。记忆总是优先指向对当下有重要意义的证据,为当下提供关于自己来历和身份认同信息的工具,如黄帝陵成为海内外炎黄子孙共同身份的始源象征。景观、地点或名称具有文化的再生产功能,并对居住者或记忆的居住者产生约束作用或因记忆聚集而产生族群凝聚力。以“南京大屠杀”为例,它构成了一个类似仓库的隐喻,里面装满了那段历史的全部记忆——即正反两种隐喻:以史为鉴,避免战争的和平隐喻,以及居安思危,牢牢记住战争悲剧的隐喻。

记忆不只停留在语言中和以语言为材料的文本中,还存在于各种文化载体当中,比如博物馆、纪念碑、文化遗迹、舞蹈、歌曲以及以广场效应为特色的公共节日和以场所为特色的各类仪式当中。通过这些文化载体,一个民族的一种文化、一种精神,才能代代延续下来。法国学者诺拉将这些能够传承文化记忆的载体形象地称为“记忆的场”。^[18]场所是记忆的可视化和景观化。记忆需要符号化,就如语言文本与声音、肢体、模仿、姿态、舞蹈、节奏和仪式行为是密不可分的一样。因此,记忆的对象化也往往出现在象征性的形式之中:神话、歌曲、舞蹈、谚语、法律、圣典、图片、饰品、绘画、仪式,甚至外在的整个风景之中。

记忆对群体在标准和构成两个意义层面上发挥了约束性作用。标准的文化文本表达了共同生活的规则,从谚语到教育读本和行为学说,再到经典化的文本,比如中国传统优秀文化围绕《周易》《道德经》《黄帝内经》《论语》《庄子》《中庸》《弟子规》和《传习录》等经典而聚集和传播。标准的文化文本表达了群体的自我形象,也是群体记忆的聚集和涌入。比如,传统的儒家典籍有三类,孔子所定谓之经,弟子所释谓之传,同时也包括历代儒家学者的评注和解说。通过这些文化文本在社会、时代、环境中一代一代的再生产,或通过一种社会或者文化自身进行再生产,一代代人以相同或者至少再次认出的形式,这个社会、国家、民族以和合而整体的形式出现。如《易经》通过老子之《道德经》进一步确立了道为体德为用的认识观,又如《论语》通过《孟子》《中庸》《大学》等进一步确立了儒家思想的伦理之用和日常行为之用。诚如扬·阿斯曼所讲,“记忆依附于其载体,其传递不是随意的。因此,谁分享了记忆意味着分享他与这个集体间的成员关系,所以记忆不仅依附于时间和地点,它也依附于一种特殊的身份认同。”^[19]

五、记忆的社会框架:由经典化与阐释构成

哈布瓦赫表明,我们决不能把记忆理解为个体的属性:“正是在社会中,人们

才正常地获得他们的记忆,也正是在社会中,人们回忆、识别他们的记忆,并把他们的记忆加以定位。”^[20]个体关于自己过去的记忆总是通过当下可以获取的社会和文化的框架而塑造的,如大量的不同时间和空间中的“联系性记忆”“大我身份认同”“归属感记忆”。德国文学家歌德认为历史起源于人们的记忆:“不是人类历史开始了,而是西方国家对于时代的文化记忆开始了。”^[21]扬·阿斯曼认为“文化和社会是两个基本结构,即我们人性的不可化约的条件。没有这个基础和框架,就我们所知,人类生存将是不可想象的。”^[22]

过去的记忆通过对一种传统的解释进入人们当下的生活中。加达默尔在他的《真理与方法》(1960)中认为传统是经语言表达而得以固定的,而这些“传统”又是通过巩固先前的观念来组成“当下”的。这些先前的观念是人们后来了解“当下”的基础。没有一种理解不需要回忆作为基础,没有一种“此在”不需要在“传统”中重新获得认同和肯定。文化文本只有在理解的行为过程中才能成为传统标准和形式的动力。对当代人而言,文化文本则必须通过我们的阅读、注释、扩展、改写得以保持清晰。没有阐释者的参与,文化文本就无法得到理解。“求木之长者,必固其根本;欲流之远者,必浚其泉源。”不忘本来才能开辟未来,善于继承才能更好地创新。

文化文本构成了一个社会历史的支柱,该支柱通过人类的代际延续来保证自己的身份识别和代与代之间的内在关联性。^[23]今天,传播对文化意义形成的参与的重心从传统的仪式和节日转移到现代教育机构和对经典文本与文字的阅读上。文化文本以教与学、阅读和解释的形式进行交际和传播,其中文本的内在相关性占主导。“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”一个社会越是通过文字得以确立,仪式和礼仪行为在其中发挥的作用就越小。扬·阿斯曼认为一种新的联系结构从记忆中涌现出来,它不是由对记忆的模仿和保存组成,而是由对记忆的阐释和记忆组成。而这种新的连接结构是由具有“约束性”的“圣典”或“标准”组织,它们推动了记忆文化的确立、巩固、松散,甚至融合。它们保证记忆文化的连接结构不受时间和变化的影响。“每个社会孕含它们自己的形象,它们通过记忆形成一套文化,一代一代地维持它们的身份。”^[24]它们在人们的归属认同的赋予范畴中发挥了特殊的作用,这些圣洁的文本、规则和价值观确立了集体身份的基石和表现形式。通过这些被集体所分享的符号,个体成为整体中的一部分,从而标示他作为其中一个成员的身份及具有的文化和人文内涵。

扬·阿斯曼认为文化记忆是以文化体系、文化共同体作为记忆的主体,这是一种蕴含和超越个人的记忆,意味着个体是服务于文化共同体的客体而非主体,而“共同体或‘政治体’的形式不是通过仪式而是通过教育和学习实现自我凝聚和自我再生产。”^[25]记忆集体性的超越性使我们想到心理学家荣格在上世纪提出的“集体无意识”。荣格用集体无意识这个概念来解释某些原型及原始象征的超历史普遍存在。那些在时间长河中形成的经典和人格形象,如汉语语境中的

《易经》《道德经》《论语》《庄子》《中庸》《诗经》等,以及犹太圣典,基督教圣典,族群圣典等,构成了民族记忆的无意识源泉,在文化内在关联性的形成中和文化的持续再生产中发挥了重要作用。经典构成着集体身份之建立和稳定化的原则,它们在个体的文化身份确立中堪称一种群体的存在策略,并通过社会化作为个体化之媒介为个体身份提供规范化基础。哈贝马斯指出:“自我实现是通过把自我整合到整个民族的规范意识里而得以实现的。”^[26]即把单数的“我”上升到复数的“我们”,把个体上升至集体,乃至民族和国家。集体记忆成为人们生活下去和去理解生活的先验基础,像孔子、老子、王阳明这些精神导师们,以及“天下兴亡,匹夫有责”“刚健有为,自强不息”“上善若水,厚德载物”“天下为公,世界大同”这些我们耳熟能详的古训中所蕴含着的丰富哲理、人文精神,让一代一代人找到生活的意义和存在的人文价值。后代们则通过在文本的记忆中与他们交流进而与整个民族文化联系在一起。他们成为经典化的过程和作为文本获得文本再生产的过程,毫无疑问地发挥了整合国家和族群的契约作用。^[27]

扬·阿斯曼认为民族认同和持久性取决于文化记忆和其组织的形式。民族的消失,不是一种身体的湮没,而是集体记忆和文化记忆的遗忘,最后则是整个民族的遗忘。这说明了记忆(这里指经典化)组织与身份的构成之间存在一种强烈的无法抹除的联系。扬·阿斯曼要求我们必须记住:“文化记忆组织的任何变化——例如,通过对记录方式(写作)的创新,循环方式的创新(印刷、广播、电视、网络),或传送方式的创新(圣典化,去圣典化)——都可能带来集体认同的最激进的改变。”^[28]文化是民族的基因,而记忆则是对它的守护。因此,俄国符号学家尤里·洛特曼将文化定义为群体的不可遗传的记忆:“文化可以被理解为集体的不可遗传的记忆。这种记忆表现在某种特定的由禁令和规章组成的体系中。同时,文化,即集体记忆和集体意识的体系,也表现为一个对各个集体而言统一的价值体系。”^[29]

六、记忆的当下性与现实的可持续性

扬·阿斯曼认为,“集体记忆同时在两个方向运作:向后和向前。集体记忆不仅重构过去,它又对现在和未来的经验进行组织。”^[30]这意味着记忆不仅具有双重性:既是社会的又是个体的,记忆也具有时间的双重性,这也因此带出了它的第三个特点:当下意识性,因为我们总是从我们身处其中的当代世界的视角来记住过去。记忆的时间跨度覆盖过去、现在和未来。过去总是在现在被找回来,目的在于为未来提供一个方向。我们面前会敞开一个场景或一幅画,它饱含意蕴:这种意蕴来自过去,却体现在我面前所见的物体之中。^[31]过去进入现在被我感知到的意义框架之中。就如当我们回到从前到访过的一个城市,我们眼前所见帮助我们恢复了一幅图景中一些已经被我们所遗忘的部分。

因此,基于当下对过去的记忆是一种批判性记忆。记忆不是对于过去事件的静态再现,而是形成“一个个与时俱进的故事”。个体和群体通过这个故事塑

造其身份感,如诸葛亮的“鞠躬尽瘁死而后已”、岳飞的“精忠报国”、文天祥的“从容殉国”等,围绕孟子的“舍生取义”而演绎出一个一个的崇高人格故事,在中国历史上,曾经涌现出无数的爱国志士和民族英雄,以及那些为人们世代传诵、家喻户晓的神话传说,包含女娲补天、后羿射日、精卫填海、愚公移山这样坚韧不拔、催人奋进的故事,则成为当代中国人背负民族复兴之大任的精神之魂。

扬·阿斯曼讲:“每一个集体记忆都把集体视为其载体,而这个载体会受到时间和空间的制约。”历史自身没有记忆,没有一种普遍的历史记忆——“只有一种集体的、团体指向的、确定的身份认同记忆。”^[32]“尽管存在各种各样的地方和时间,历史把事件变成术语,使其看上去可作比较,并把一个与另一个联系在一起,如同在同一个主题上出现的变异性。”^[33]譬如,以儒家思想精髓为代表的中华文化要义,只能在行为过程中、具体事件的参与和描述里得到理解和阐释。剥离中华文化本身的“人间生活化”特质,放弃其所根植的生命结构土壤,纯粹以西方的概念与逻辑来解释中国文化,不仅难以触及中国传统文化内核,更会遮蔽和掩盖中国文化的原貌,其结果是丧失我们的文化话语权和文化再生产力。

与时俱进的现在(实践)从不与自身拉开距离,总是能够通过生活行为、仪式、庆典、节日使自身出场,或待时而发生,或与现在不断拉开距离(借古讽今),而那些无法借助仪式或场景之重现而回到生活中的历史(潜意识),就只能通过单相思的个体记忆来完成。^[34]历史的悖论是,它属于所有人同时又不属于任何人;它是普遍的、一般的。健康的记忆黏附于具体的事物,依附于空间、姿态、图片和物体。历史则仅仅专注于时间上的连续性、事物的发展情况和彼此间的关系。记忆是一个绝对的东西,历史却是相对的。

七、文化叙述与记忆

记忆就是意识与物象关系之建立,是意识的符号化。寻找一个没经符号化、独立于符号这个中介环节的过去“事实”,是非常天真的。从某一程度讲,没有中介物的记忆,同样是非常幼稚天真的。“谁的叙述”和“谁的历史”这两个问题交叉重叠不可分离:谁来叙述就是谁的历史;谁设定了自己的话语体系,谁就拥有了他的话语权和围绕话语所确立的自我身份。记忆通过叙述而得以驻留。民族和国家通过叙述这一凝聚性结构把我们和我们身边的人连接在一起,从而形成一个共同的经验、期待和行为空间——文化共同体。这就是扬·阿斯曼所说的:这一叙述的凝聚性结构“构成了我们的归属感和身份认同的基石,使得个体有条件说‘我们’。与共同遵守的规范和共同认可的价值紧密相连、对共同拥有的过去的回忆,这两点支撑着共同的知识 and 自我认知。”^[35]

法国哲学家保罗·利科在他的《记忆、历史、遗忘》一书中指出:“在更深的层面上讲,即在行为的象征化中介层面,记忆正是通过叙述功能融入了身份的形成之中。记忆通过作品的叙述构型所提供的变异性资源而被意识形态化。”^[36]正是在叙述的确立之元始中集体的记忆和个体的记忆得以表达和交织,且使变异

性加入到一种可持续性中。通过一种叙述的方式我被拽回到我的童年时光里,我的当下情怀得以在另一个时代里被找回。读过《追忆似水年华》的人会想起,它的法国作者普鲁斯特的童年情怀被记忆在“那种又矮又胖名叫‘小玛德莱娜’的点心”上,或者,普鲁斯特童年的记忆围绕名叫“小玛德莱娜”的点心而聚集和涌现。保罗·利科讲到处理阐释和再现的关系时指出:“我们需要抵制将历史事实化解到叙述中且使后者成为与虚构不加区分的一种文学成分的诱惑,因此我们同样需要抵制在一个历史事实和一个记忆中的事件之间的这种源发性的混淆。”^[37] 保罗·利科认为,再现作为叙事并不天真地描述所发生的事情。叙述形式总是把它的复杂性和不透明性赋予到我喜欢称之为历史叙述的指称性冲动之中。作家的叙事是个体叙述与集体叙述之间的统一,是个体记忆与个体所依附的集体记忆之间的统一。

从某种意义上讲,影响 20 世纪以来关于人类心理认知的弗洛伊德“无意识理论”所针对的,就是人的那些没有得到具体化、符号化的记忆,或者是极度个性化的记忆,即那些尚未进入叙述或未获得叙述形式的记忆。受到弗洛伊德理论影响的法国学者克里斯蒂娃称它们为“不安的陌异感”——她指的就是那些尚未进入叙述的记忆,一种极度不稳定、漂浮的异质感和陌生感,它们存在于任何的主体性之中且与我们共生共存。^[38] 这是一种没有获得叙述化的记忆,没有被语言或符号加以释放的被压抑的无意识。克里斯蒂娃将这种异质感应用于对外族人的身份问题的思考,指出异族人身份的模糊性源于叙述化的符号体系的缺失。在此,我们只是想指出我们是如此深刻地依赖我们的文化背景这一事实。若我们试图逃离,作为另一种文化的异族人,我们不仅仅要重建我们自我,而更重要的是,重建他者。这种自我与他者的映照,既存在于与异族人之间,也存在于我们的内心。而一个缺失自我叙述和没有叙述话语体系可以依附的人,他亦无法去发现一个他者,他更无法去造就一个他者。

可见,没有自我的人,他无法发现一个异于自我的他者。而一个缺乏自我文化叙述的民族,就是一个拼图式游牧国家,它建立于“异”的基础上,就如占领者那样,随时都有被同化或被吞噬的危险。记忆在自我历史中延伸,记忆因获得叙述而被整合到集体之中,又因自我的异质性而推动了群体的创新与发展。记忆与叙述的关系,亦同时是对真实与想象关系的重构,是立于稳固之自我而对“他者”的能动建构和想象,从而夯实自我的发展和对“他者”采取一种“为一我”的构建方式,如通过自然(乡村)叙述来推动城市文明叙述的建构,通过中国东部发展叙述推动西部发展叙述的建构,通过中国国家整体复兴所形成的华夏话语叙述推动“人类共同体”的建构,通过异于西方的中国优秀传统话语体系,如“和为贵”“天人合一”“推己及人”等,去颠覆“西方中心论”背后的霸权主义,不再重蹈“耕了西方地,荒了中国田”的“为一他”是瞻的单纯吸收主义思维方式。

在当今国际话语体系中,谁把握了叙述,谁就拥有了重构叙述的话语权力,如西方与东方的关系往往表现为纯粹的影响与被影响、制约与受制约、施与与接

受的关系。《东方学》的作者爱德华·W·赛义德认为“西方”与“东方”不仅体现思维方式的本体论与认识论之差异,而且更是体现了中心与边缘、强势与弱势、支配与被支配、真理与脚注的关系与运动。“东方几乎是被欧洲人凭空创造出来的地方”,欧洲人关心的“不是东方的现实而是欧洲对东方及其当代命运的表述”。^[39]西方通过讲述自己和东方这个“异者”的故事来界定自我和突出自我。

在二战和冷战结束后,美国开始在国家政治体的内部来发现隐在的分化差异,并通过发明新的关于“他者”的叙述来做出回应。美国眼下推动的“亚太再平衡战略”就是这一动机的表现,这一表述受制于将中国为代表的亚太国家带进他的意识形态、他的政治学话语体系、他的阐释方式、他的叙述体系、他的语法体系、词典编撰体系之中,进而带进美帝国的一整套力量之中,而他对亚太地区的一切客观发现和新的认识都将受制于并且一直受制于他强加于东方之上的国家政治学说。西方基于对东方的一种“为我”的话语建构所代表的所谓“真理”,正如爱德华·W·赛义德所指出的,是一种由语言所表达的真理:“它所具有的真理,如同由语言所表达出来的任何真理一样,乃体现在语言表述之中,而语言的真理,尼采曾经认为,只不过是——一组灵活变换的隐喻、转喻和拟人。”^[40]东方人由于被剥夺了话语权、表述权,他们只能被别人(西方人)所表述,从而被客体化、边缘化和去中心化。

传统是发明出来的,历史是叙述出来的,民族主义的集体反映是政治操纵的结果。赛义德在《东方学》一书的扉页上写道:“马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中曾经说过:‘他们无法表述自己;他们必须被别人表述。’”总之,在更大的文化语境中,叙述是一种让自己显得为真的方法论,就像记忆可能是个体的也可能是集体的,而“文化”概念也可能是客观的或主观的。社会的集体性可以塑造一种反应模式并通过叙述形式(法律叙述、伦理叙述、人格叙述)将其强加于其成员。因此可以说,客观的文化价值塑造了记忆和行为。在此,我想到张东荪在上世纪30年代讨论知识的要素时所说的话:“所谓理论的知识其中包含什么:有叙述的部分,有公理的部分,有具体的部分,有悬想的部分,此外有诉诸情感的部分,杂有信仰的部分。”^[41]

事实上,如果我们的符号世界是通过话语而发生的,那么,这个发现就会对我们思考文化记忆的方式产生严重的后果:文化记忆不再能够作为“遗产”或作为“传统的温暖”来加以思考。这也就是说,承认我们的文化视野是本真的、没经过媒介中介的以及是自然而然的这种观点,是值得怀疑的。美国当代著名文化人类学家鲁思·本尼迪克特说:“共同体不是通过其真/假来区分的,而是通过其被想象的方式而被划分的”。^[42]法国当代学者朱莉娅·克里斯蒂娃则认为:叙述蕴含“双值性”,即历史(社会)植入一个文本和文本植入历史的性质。根据她对“双值性”的解释,没有一种独白的叙述。“我们需要借助于书写的心理机制,作为写作者与自己(与他者)对话的痕迹,作为作者与自身的距离,作为作家分解为阐述主体和言说主体的见证。”^[43]可见,通过叙述行为,叙述主体面向另一个人

或他者,在与另一个人或他者的关系中建构叙述。记忆与当下性,与历史,与隐匿的他者,与记忆主体之间,通过叙述而形成一种对话的矩阵关系。

注释:

[1][德]扬·阿斯曼(Jan Assmann),德国古埃及学、宗教学、文化学者,海德堡大学教授,文化记忆理论奠基者之一,著有《文化记忆——早期发达文化的文字、回忆和政治同一性》等。

[2][6][7][19][24][25][26][27][28][30][31][33][35][42]Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, 2011, pp.37, xii, 5, 25, 4, 75, 108, 79, 140, 36, 29, 97, 17, 6.

[3][德]阿莱达·阿斯曼:《回忆的空间:文化回忆的形式和变迁》,潘璐译,北京:北京大学出版社,2016年,第85页。

[4]“在认知语言学里,先前的知识就是图式。‘图式’指有关世界、事件、人和行动的整体知识。图式是包含普通信息的结构集束,它储存在长期记忆中。它是一种框架,作为认知结构储存在记忆中的一组信念,他影响人们对一个集体和它的成员的理解。”参见朱莉娅·克里斯蒂娃:《主体·互文·精神分析》,祝克懿、黄蓓编译,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第237页。

[5][8][德]理查德·D·普列斯特:《我是谁?——如果有我,有几个我》,钱俊宇译,北京:社会科学出版社,2016年,第94、96页。

[9][11][12][14][32][34]Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. and trans. by Lewis A. Coser, Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp.22, 43, 119, 76, 75, 97.

[10][13][法]莫里斯·哈布瓦赫:《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社,2002年,第106、390页。

[15][20]高萍:《社会记忆理论研究综述》,《西北民族大学学报》2011年第3期,第112—120页。

[16]2013年3月1日,习近平在中共中央党校建校80周年庆祝大会暨2013年春季学期开学典礼上发表重要讲话时,引用《荀子·大略》中“学者非必为仕,而仕者必为学”,此引言定格于荀子,却针对当下:领导干部学习不学习不仅仅是自己的事情,本领大小也不仅仅是自己的事情,而是关乎党和国家事业发展的大事情。

[17][21][22][23][29][德]阿斯特莉特·冯亚琳主编:《文化记忆理论读本》,北京:北京大学出版社,2012年,第27、11、12、14—15、22页。

[18]燕海鸣:《集体记忆与文化记忆》,《中国图书评论》2009年第3期,第10—14页。

[36][37]Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. by Kathleen Blarney and David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2004, pp.84—85, 178.

[38][43][法]朱莉娅·克里斯蒂娃:《主体·互文·精神分析——克里斯蒂娃复旦大学演讲集》,祝克懿、黄蓓译,北京:生活·读书·新知三联书店,2016年,第129、164—165页。

[39][40][美]爱德华·W·赛义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第1—2、259页。

[41]张东荪:《思想言语与文化(节选)》,《当代修辞学》2013年第5期,第38—47页。

〔责任编辑:刘姝媛〕