

# 记忆二重性和社会本体论\*

## ——哈布瓦赫集体记忆的社会理论传统

刘亚秋

**提要:**有关神圣—世俗的记忆二重性是理解哈布瓦赫集体记忆理论的一条重要线索。哈布瓦赫将记忆神圣性置于世俗性之上,并因此提出社会框架论,呼应了涂尔干的社会神圣性概念,表达了其社会本体论关怀。作为涂尔干学派的传人,哈布瓦赫真正区别和超越涂尔干—莫斯传统之处在于他提出了集体记忆概念,以群体概念具体化了涂尔干的大写的抽象社会概念,并以集体记忆的方式回应了涂尔干在《宗教生活的基本形式》中提出的基本问题,丰富了对复杂社会智识和道德问题的思考。这一研究同时是对集体欢腾和礼物交换概念的进一步发展和充实。而记忆二重性的概念不仅是理解哈布瓦赫集体记忆理论的重要线索,也是理解既有记忆研究的基础概念之一。

**关键词:**哈布瓦赫 集体记忆 记忆二重性 社会本体论

有关社会记忆研究,真正的起点始自哈布瓦赫,1925年他提出集体记忆概念,首次将记忆社会学化,认为社会框架决定了记忆的形式。这意味着记忆研究的认识论转向,即如何看待人类普遍的思维现象——记忆问题。对于如何做社会记忆研究,他给出了基本概念、纲领,亦展示了社会记忆之实证研究的可能性,如他对宗教记忆——福音书中有关圣地的记忆研究。

哈布瓦赫的学术传承主要来自涂尔干,他同时与法国史学的年鉴学派交往甚密,早年还曾受业于柏格森。一方面是社会学的影响,一方面是哲学及心理学的根基,使得他的集体记忆理论不仅主题丰富,而且充满张力。对于哈布瓦赫的集体记忆理论,既有研究存在两种倾向:一种着力于讨论其理论中的时间关系问题,尤其是“现在”相比于“过去”

---

\* 本文主要观点曾在2014年8月南京大学人文社会科学高级研究院“现代中国公共记忆与民族认同研究工作坊”上宣读,得到孙江教授、黄东兰教授和王楠博士等师友的批评和建议;初稿在2014年10月上海大学社会学院“第三届社会理论工作坊”上宣读,得到折晓叶研究员、李友梅教授等师友的点评;成稿得到两位匿名评审人的颇多建议。特此一并致谢。文责自负。

在建构记忆过程中的优先作用；另一种则聚焦于其“社会框架论”。

前一种倾向将哈布瓦赫集体记忆归纳为“现在中心观”，认为其核心观点是：过去的呈现是一种社会建构，且这种建构主要是由现在的关注所形塑的。施瓦茨和科瑟对此都有过批评（Schwartz, 1991；科瑟, 2002:49）。他们认为这一讨论忽视了社会连续性问题，即自涂尔干以降的社会本体论在这里被弱化了。如涂尔干强调定期的纪念、大众节日的重要性及其对于历史连续性的作用。科瑟尤其认为，哈布瓦赫在“现在中心观”这一视野下忽视了历史连续性以及社会的品质问题。在这种认识下，他甚至认为哈布瓦赫对于福音书中圣地的地形学的研究，如同一本相册中的不同相片——不同历史时期占领耶路撒冷的波斯人、罗马人、犹太人以及十字军基督徒各自描绘的耶路撒冷地形相异，背后缺乏衔接，体现不出历史连续性。在这一取向下，甚至有学者将哈布瓦赫的理论简单理解为利益论，即不同社会群体为了现实的各自利益而采取了对过去的不同诉说，从而将哈布瓦赫集体记忆理论简化为一种记忆政治学视角下的利益之争学说（参见萧阿勤, 1997）。

后一种倾向则是从对哈布瓦赫“社会框架论”的批评中引申出来的，认为其集体记忆理论具有“社会决定论”问题，即强调人们的社会记忆受制于现有的社会制度和规范，因而忽视了个体记忆的感受。在很大程度上，哈布瓦赫确有此种倾向，但学者们的误识是，由于受到现在中心观的影响，很多人对于哈布瓦赫的“社会框架论”的理解较为单调，对哈布瓦赫这一概念中的“社会”缺乏深入理解，甚至认为这一社会就是“现在”与“过去”的时间关系中的“现在”的社会，误认为哈布瓦赫忽视了社会的“过去”。

事实上，上述两种倾向分别揭示了哈布瓦赫的非涂尔干化（“现在中心观”）和涂尔干化（“社会决定论”），彼此之间其实具有一定的张力。但很少有学者能耐心梳理哈布瓦赫与传统社会理论之间的关系，从而搁置了哈布瓦赫理论中两个重要观点之间的内在勾连，这也使得哈布瓦赫集体记忆概念的内在理论意涵无法得到真正的理解。

笔者以为，“现在中心观”和“社会框架论”确实是哈布瓦赫集体记忆理论中的重要组成部分，但二者均没有触及其核心命题，即记忆二重性问题。有关记忆二重性问题，哈布瓦赫曾在有关福音书的记忆研究中明确提出过。所谓“二重性”，表现为具体地点的记忆和抽象为象征符号的记忆。这一二重性问题可作为深入理解哈布瓦赫“社会框架

论”及“记忆建构论”的基本线索,从而或可拓展社会记忆研究的理论关怀。而这一基本关怀直接来自涂尔干—莫斯脉络的社会本体论传统。本文要处理的问题就是,哈布瓦赫提出的记忆二重性与涂尔干—莫斯传统的社会本体论之间的内在关联是什么?

## 一、记忆二重性及其内涵

哈布瓦赫在其集体记忆的基础理论部分多处暗示了记忆二重性对于理解记忆与社会关系的重要性(Halbwachs, 1938, 1939; 哈布瓦赫, 2002)。记忆二重性不仅体现为具体时间地点与抽象符号之间的对张,还表现为过去与现在之间的区分,甚至还有对二重性之间的排序(刘亚秋, 2016)。“现在中心论”的论述一般仅表现为对表象及变迁维度的强调,而不涉及哈布瓦赫对习俗—社会神圣性方面的强调,即时间积累下来的不变性。但哈布瓦赫有关抽象符号与具体记忆之间的对比,以及对于抽象符号记忆的稳定性的强调,事实上呼应了涂尔干有关神圣与世俗的分类。哈布瓦赫以涂尔干提出的神圣性社会(渠敬东, 1999, 2014; 李猛, 1999)作为论述记忆二重性的基础。那么,他是如何做到这一点的呢?

在概念层面,哈布瓦赫认为,集体记忆具有双重性质——既是一种物质现实,比如一尊雕像、一座纪念碑、空间中的一个地点,又是一种象征符号,或某种具有精神涵义的东西、某种附着于并强加在这种物质现实之上的为群体共享的东西(哈布瓦赫, 2002: 335)。所谓记忆二重性的基本内涵即在于此,强调记忆的具体特征和抽象特征,及其各自不同的来源和功能。

在记忆实证研究中,哈布瓦赫处理的一个核心问题是将具体记忆与抽象记忆、亲历者与非亲历者记忆做出区分;在社会整合方面,显然抽象记忆与非亲历者的记忆起到了更为重要的作用。

他认为,物质客体是容易随时间变化的,而精神层面的社会事实则不容易发生变化,这种“物质客体的意象”甚至会随着岁月流变变得“日益鲜明”。如离开耶路撒冷的基督徒对于圣地的象征意义的记忆,此种意象的稳定性并不受制于物质客体变迁(如耶路撒冷被损毁的房屋和街道)的影响,圣徒们没有意识到变故,所以这个意象仍能够自我维持。这个意象的稳定性说明了信仰得以持续这一事实(哈布瓦赫, 2002: 335, 337)。

哈布瓦赫对神圣性的讨论表现为圣地及其神化方面:这种神化来自于原有地方传统的一部分,即便一直存在关于圣地地方传统的争论,然而关于圣城的基本意象,即一个普世性的基督教共同体的意象,在争论中是一直持续的。这一意象来自于那部分得以传承下来的地方传统,其余部分则可能最终被抹杀了(哈布瓦赫,2002:334-335)。这一神圣化的过程涉及了普世性的基督教共同体何以形成的问题,是哈布瓦赫论述圣地记忆的核心问题。

而神圣与世俗背后是不变与变的对应。留守和离开耶路撒冷的圣徒的区别在于,前者承受的是世俗的变迁,而后者似乎拥有相对稳定的意象。当然对于前者,也存在相对稳定性,哈布瓦赫认为,即便他们的记忆稳定性受制于物质变故的影响,甚至有时候这些变故突如其来、势不可挡,但习惯的力量仍然使留守在某个地方的人们对之浑然不觉。

在神圣意象的稳定性方面,远离耶路撒冷的圣徒贡献了更多力量。他们在远方重构了这些地方的符号象征。当然,这些超越地方变迁的符号象征取材自地方传统,同时,它们又得以与物质环境剥离,并保持了一种稳定性的意象,得以持续,并可以此抵御真实社会生活发生的变迁,甚至可以应对冲突的记忆(哈布瓦赫,2002:335-337)。

对于远离耶路撒冷的圣徒,其传播的圣地意象无疑是不完整和简单化的,但这种意象保存并扩大了基督教会的记忆,扩张了基督教,在空间上吸纳了更多的各种阶层的人群,将其精神灌输给他们,后来基督教成为官方组织,并与罗马的体制融合在一起。

假设基督教从未从其发祥地外传,这一部分的记忆只存在于留守于该地的信徒心中,那么在基督教早期遭受迫害时,基督的故事很快就会被遗忘掉,甚至基督的物质遗迹也会消失(哈布瓦赫,2002:333-334)。这是哈布瓦赫的揣测,从中可看出神圣记忆对于固化某种社会传统的重要意义。

哈布瓦赫不仅讨论了在圣地群体和不在圣地群体对于塑造基督教共同体记忆的作用,而且还进一步细分出亲历者和非亲历者记忆的作用。在《福音书中圣地的传奇地形学》的结论部分,他重点讨论了亲历者记忆与非亲历者记忆对于基督教集体记忆的作用及彼此之间的区别。亲历者记忆虽然提供了集体记忆最基础的要素,但是它反而容易成为模糊、多义及冲突的记忆;非亲历者因不在场反而容易塑造一种一致性记忆(哈布瓦赫,2002:323、326),且可进一步成为生命力更强大

(影响更广泛、时间更持久)的信仰。阿斯曼在阐发他的文化记忆时也讨论了这一过程,并从交流记忆和文化记忆区分的角度,强调了作为文化记忆稳固下来的基督教传统的重要性(阿斯曼:2015:60-61)。阿斯曼认为,非亲历者的回忆是一种“有组织的回忆工作”,它替代了亲历者在“社会交往”中的流变、复杂和矛盾的记忆。

总体而言,在基督教集体记忆的建构中,非亲历者与象征符号的作用远远超出了亲历者与具体地点的作用。但前者在形成和扩大影响的过程中又要借助于后者,如此才能使记忆变得具体可感,具有永恒的生命力。它们从后者汲取具体内容,使信念变得鲜活,便于流传。这种符号化的过程又将这些地点与它们所处的物质环境相剥离,并与信仰联系起来,使之可以不再随物质环境的改变而改变(由于历史变迁,耶路撒冷已经被涂改得面目全非),以便巩固这一信仰的稳定性基础(哈布瓦赫,2002:336)。基督教集体记忆之所以能够超越地方传统,变成一种普世的宗教,无疑象征符号及非亲历者的记忆发挥了更为重要的作用。在阿斯曼的讨论中,在这些非亲历者群体中有一个重要的团体,即公元3-4世纪出现的教士阶层,他们“退而专注于自身,创立自己的传统,确立自己的教义”(阿斯曼,2015:61)。他们唯一的任务就是保存过去的记忆。而这便是哈布瓦赫意义上的记忆的神圣性。

神圣性构成了哈布瓦赫集体记忆的重要组成部分,并发挥着重要作用。甚至在集体记忆发生激烈的冲突时,亦有强大的整合功能(哈布瓦赫,2002:381)。例如,即便存在分立、冲突的集体记忆,也没有妨碍信徒们对于信仰的完全忠信。

而内在于亲历者与非亲历者、具体地点与象征符号张力之间的一个核心问题,是记忆的冲突问题。在哈布瓦赫的讨论中,冲突是记忆研究的另一个主题。尤其对于具体地点记忆和亲历者的记忆,由于其繁杂、支脉较多而变得复杂,甚至相互冲突,以致难以整理。而非亲历者和象征符号的作用使得这些矛盾似乎迎刃而解。在此,哈布瓦赫提出了一个扩大的基督教群体的记忆概念,在他看来,这是集体记忆形成的关键机制,也是基督教共同体从地方性扩张为普遍性的重要机制。

值得一提的是具象与抽象的记忆之间的关系问题。在功能上它们并非是截然相反的。如前所述,亲历者记忆容易多义,甚至模糊,难以定位;抽象的象征可以克服这一难题。但抽象的信仰需要借助具象才能变得鲜活可感,以达到影响社会的功能。故具象往往成为抽象的资

料,供其修剪。但反过来呢?资料本身常有不合乎某一“信仰”的时候,这时会发生什么呢?在哈布瓦赫的视野中,这一部分不相和谐的资料,在某一信仰居于主流之时,似处于潜藏状态,但当信仰发生变迁时,这部分资料就可以作为新的话语挑战已有的信仰体系。

因此,他在论述记忆的统一性及多样性的关系时,对于记忆多样性给予了充分的注意。他认为,无论如何,记忆的统一性在被研究时,都会被分解为记忆的多样性。这种多样性的记忆在社会变迁时可能会发生作用。哈布瓦赫在论及社会变迁中的记忆问题时,提及新的社会框架寄存在旧的社会框架下而发展壮大,事实上处理的就是多样性记忆的功能问题,新的社会框架与记忆多样性具有十分密切的关系。

## 二、记忆二重性内在的社会神圣性主题

哈布瓦赫在功能上将抽象记忆置于具体记忆之上,集体记忆的整合作用由此凸显。这一点与“社会框架论”关联起来,事实上是对涂尔干社会神圣性的呼应。

从神圣性观念的角度,哈布瓦赫对记忆的抽象性加以强调,如对稳定性记忆的强调及对职业中的品质的强调。在此,可将他的社会框架作为一种发挥作用的“力”,而且是一种社会力。而在讨论社会力概念时,不能不提涂尔干的“集体欢腾”思想及莫斯在《礼物》中对“集体欢腾”的进一步阐发。这三位社会学家共同的内在核心主张是认为社会神圣性是一种实在的社会力的产生基础。这一点既是哈布瓦赫“社会框架”的实质所在,也构成涂尔干社会本体论的核心。

那么,从涂尔干到莫斯的社会本体论是如何的?哈布瓦赫的理论是如何与他们连接的?本文以涂尔干的《宗教生活的基本形式》和莫斯的《礼物》为例来进一步阐发。值得指出的是,就涂尔干—莫斯这两部著作的意义,学界的讨论已经远远超出神圣—世俗这一框架,本文无意作其他角度的甄别和阐发,而只是力图集中阐述哈布瓦赫记忆二重性概念的理论根源。

### (一)从“集体欢腾”到“社会力”

涂尔干提出,整个世界被划分为两大领域,一个领域包括所有神圣

的事物,另一个领域包括所有凡俗的事物,这是宗教思想的显著特征。他以图腾制度的讨论来区分神圣—世俗。在图腾或动物中,始终存在着一种令人敬畏的本原,该本原事实上就是“神圣性”。而各种神圣事物在信仰者的心中都能激起相同的情感,正是这种情感使它们具有了神圣性(涂尔干,2011:46、153、175-176、261)。

在提出神圣—世俗二重性问题之后,涂尔干直接论及了与之相关的人的二重性问题。他提出:每个个体都具有双重本性,在“他”之中并存着两个存在者:一个是人,一个是动物。他认为原始人发明神话的目的就是要在人和图腾动物之间建立谱系关系。无论是图腾的神圣性还是人的神圣性,有关神圣的观念与宗教的基本观念有着密切关系。涂尔干从对神圣性的阐发转而谈及问题的根本,即神圣性所具有的某种“力”。他指出,图腾制度不是关于动物、人或者图像的宗教,而是关于一种匿名的和非人格的力的宗教。<sup>①</sup> 无论个体死灭,世代交替,这种力量总是真实、鲜活、始终如一;它把生命力赋予今天的一代,就如同昨天它把生命赋予了上一代,而下一代仍如此(涂尔干,2011:81、83、251、261-2)。

有关“社会力”的概念是涂尔干《宗教生活的基本形式》中最为基本的概念之一。在对图腾制度的讨论中,他提及了与社会力有关的、后来被莫斯反复论述的“曼纳”概念。他指出,在美拉尼西亚发现了一种名为“曼纳”的观念。考德林顿所给的定义是这样的:“这是对一种与物质力量完全不同的力的信仰,这种力不论善恶,无所不为,拥有它或者控制它将受益无穷,这就是曼纳……这个曼纳并不固着在任何事物中,而是在几乎一切事物中涌动着……所有美拉尼西亚的宗教实际上都是要让自己得到曼纳,或者要让曼纳为自己的利益所有”(涂尔干,2011:268-273)。

在神圣—世俗框架下,涂尔干将生活分为两个时期:日常生活时期和聚会时期。后者表现出鲜活的力之流动状态,而前者则显得“死气沉沉”;前者是凡俗的世界,后者是神圣的世界。颇值得强调的是涂尔干提出的重要概念“集体欢腾”。他是如此描述这一概念/现象的:不同于澳洲原始社会日常时期的状态(生活单调、萎靡而且沉闷),原始

<sup>①</sup> 涂尔干指出社会力有两个方面的作用,一方面,是“吸引”(具有培育和增强的涵义)个体,另一方面则是对个体进行控制(汲喆,2009;赵立玮,2014)。

人的情绪很容易失控,继而情感“出离”自身,达到“欢腾”状态(涂尔干,2011:296)。

而且,这种欢腾的表达必须遵循一定的秩序(力)。在集体欢腾时刻(如在聚会上),社会所赋予的这种力量格外明显。在共同激情的鼓舞下,个人感到自己被某种力量支配着,使他不能自持,所思所为都与平时不同,于是他自然会产生不再是自己的印象,他好像变成了一个新的存在。通过与神的沟通,信仰者不仅能够看到非信仰者所忽视的新的事实,而且他也更加坚强了。在这种普遍亢奋的影响下,可以看到,最平庸、最老实的人也变成了英雄或者屠夫。膜拜的作用就是定期再造一种精神存在,这种存在依赖于我们,而且我们也依赖于它。它就是社会。涂尔干认为,从根本上说,人之灵魂是一种宗教本原,是具有特定面貌的集体力。涂尔干提及了法国大革命开头几年里社会创造神的运动,而那时变成神圣事物的有祖国、自由、理性等观念。当某种道德力量内在于我们,并将我们内部的某种不属于我们的东西表现出来时,道德良心便出现了(涂尔干,2011:290-300、476、504、576)。概言之,道德理想并不是个人意志或人为安排的产物,而是从集体生活中生成的(魏文一,2012)。它表达的是社会的自我意识,是生活在特定社会中的人们拥有的那些神圣不可侵犯的情感和观念。而只有定期地再现这一共同情感,才能维持社会的统一,或者重组社会。以上即社会的神圣性原则。

这种力在人们内心所激起的情感与那些简单可见的对象有所不同。于是,在人们的意识中形成了判然相分的两种心理状态。这类似于两种不同的现实,它们之间隔着一条鸿沟,一边是凡俗事物的世界,而一边则属于神圣事物(涂尔干,2011:293-4)。

同时,社会的统一性需借助物质形式的表达,才能使所有人对此都更加清楚,如图腾制度之于集体欢腾的力。如果没有符号,社会情感就只能不稳定地存在。膜拜的真正功能是唤起崇拜者由道德力和道德信念构成的某种心灵状态,而仪式的功能始终是使心理倾向兴奋起来。借助宗教符号表达出来的道德力,是我们必须予以考虑的、不以我们意志为转移的真实的力。而图腾生物的形象比图腾生物本身更加神圣(涂尔干,2011:180、313、314、525、529),图腾表征比图腾本身也更显得积极而且有力,哈布瓦赫在论及圣地的地形学时也持这一观点。

综上,涂尔干的社会本体论在《宗教生活的基本形式》中突出表现



在神圣—力的关系体中。如他所述,力的观念就是宗教的起源。借用这一观念的首先是哲学,然后是科学。鉴于这种观念具有神秘起源,孔德不承认它有任何客观价值。但是,涂尔干认为,恰恰相反,宗教力是现实的,力的概念是真实的,无论人们借以想象这些力的符号是多么不完善。一般来说,社会只要凭借它凌驾于人们之上的那种权力,就必然会在人们心中激起神圣的感觉;社会之于社会成员,就如同神之于它的崇拜者。事实上,社会对意识所拥有的决定权力,主要不是由于它在物质上所特有的地位,而是由于它所赋有的道德权威。概言之,社会(之力)是受到尊敬的对象(涂尔干,2011:279、287)。社会本体论在本质上是一种社会力的本原。

这里还需提及,社会本体论者还必须处理社会与个人的关系。在涂尔干看来,群体必须以个体为前提,反之,个体也必须以群体为前提。在个体之上有社会,而且社会是作用力的体系。由此,涂尔干从神圣—力的关系发展出个体—社会之共同体思想。所谓共同体中的个体是处于关系中的个体,而不是孤独的个体。在这一共同体中,更值得强调的是—种膜拜的力量,而不是共同的习惯和共同的血缘,这也是社会的基本精神所在。从此,我们就有可能通过一种新的方式来解释人类及其社会组织、个体与社会之间的关系(涂尔干,2011:611-613、233)。

可见,涂尔干的《宗教生活的基本形式》归根结底讨论的是社会的基本精神,它如同机械作用的力一样真实。在图腾制度中,他看到了类似曼纳的力的存在。神圣与凡俗之分引出了对社会本原的讨论,尤其是关于力的阐述是《宗教生活的基本形式》中最为鲜活和灵动的部分,也是后来莫斯的礼物、哈布瓦赫的集体记忆继承的基点。

## (二)从“礼物之灵”到“物之力”

从集体欢腾的讨论中,涂尔干提出社会的宗教性(认为社会的本质是宗教力)。具体言之,他提出曼纳是社会力,是社会的基本性质。莫斯的《礼物》对社会力的流动作了进一步的阐发,认为其礼物交换精神从根本上就是将夸富宴等类似行为作为一种总体性献祭的社会存在,其思路即承自涂尔干的“集体欢腾”。和涂尔干一样,他在礼物交换中看到了类似社会力一样的东西,且具有整合功能:“我们的节日是走针引线,它缝合了屋顶的片片草秸。”(莫斯,2005:46)

莫斯在《总体呈献体系的延伸:慷慨、荣誉与货币》中讨论了“欢

腾”状态,认为这是部落社会中双重生活的一个方面。此时社会生活变得异常活跃,宴会反复举行。逢婚姻、仪式和晋升,人们都会毫不吝惜地挥霍掉夏秋两季所辛勤积累起来的一切。而节日和庆典之所以能够“缝合”社会,其背后显然潜藏着一种“物之力”,这种力表现为荣誉和声望。在西北美洲,失去声望也就是失去了灵魂和“脸面”(莫斯,2005:64、71)。

他将类似集体欢腾的状态总结为一种“竞技式的总体呈献”。在类似献祭的仪式时刻,诸如婚礼、成年礼、萨满仪式、图腾崇拜等,形成了一个由仪式、法律呈献与经济呈献等组成的错综复杂的网络。莫斯在这种总体呈献中看到了竞争和对抗的原则,以及族际甚至个人之间政治地位确立的原则。与涂尔干不同的是,他认为,除了盛大的节日和冬季集会之外,人们平时也不得不邀请他们的朋友,与之分享神明与图腾所赐的猎物林产(莫斯,2005:8、9、71)。也就是说,日常生活中也包含了神圣性的因素,这与哈布瓦赫集体记忆理论中呈现的“日常交往记忆中也充分体现着社会规则”是一个道理。

莫斯继续追问,在类似于集体欢腾的“库拉”赠礼活动中,礼物中究竟有什么样的力使得受赠者必须回礼?他认为这种规则在他所处的社会中依然发挥着作用。他试图从对“礼物之灵”的研究中发现“社会的一方人性基石”,并以此推导出一些道德结论,来应对其所处时代的法律危机与经济危机所引发的诸多问题(莫斯,2005:3-4)。

上述问题的主线是莫斯反复强调的“礼物之灵”,可以曼纳名之,其上承载着巫术力、宗教力和精神之力。在他的故友赫茨关于“hua”的笔记中,“hua”是指非生物和植物中的灵魂和力量;而曼纳则用于人和精灵。莫斯从中发现了礼物交换以及夸富宴这类总体呈献的性质,他认为,对毛利人的法律而言,事物形成的关联乃是灵魂的关联,因为事物本身即有灵魂,而且出自灵魂。物包含主人的灵魂。在莫斯看来,这是给予与回报的基础(莫斯,2005:18-30、75)。可见,涂尔干重视的是社会力的本原,莫斯关心的则是社会力的流动(汲喆,2009)。

尽管扩大了集体欢腾的涵义,但莫斯使用的解释框架依然是涂尔干的神圣—世俗框架。他提出,在夸扣特尔人和钦西安人看来,物品可分为两类,一类是消费品及日常分配的东西,另一类是家庭的宝物、护符、纹饰铜器、皮毛毯子以及装饰织物。后一类事物的交换过程存在神圣化倾向。如在夸扣特尔,家庭的圣物绝不会轻易出手,原因在于这类

事物具有精神性的本质,每一个物件都有它的个体性、它的名字、它的品质乃至它的权力(莫斯,2005:75-77)。

概言之,莫斯反复提及的曼纳、夸富宴是“物之力”,莫斯在礼物交换中发现了这种神秘而又实际的力。它使各个氏族有所分工,同时又迫使它们进行交换。在夸父宴的过程中,首领的曼纳得到肯定,财富在这一过程中既是赢得声望的手段也是实用的事物。这种利益的观念不是隐而不彰的,它在我们的精神中发挥着作用。莫斯对这种力的存在感到十分欣慰,他认为指导这些制度和事件的并不是经济理性主义。莫斯在礼物交换中发现了道德和契约,其意义在于促进一种社会整合。他说,即使是为了增加我们自己的财富,我们也应该避免成为彻底的好会记、好主管。因为对个体目的的一味追求有害于整体的目的与整体的平和,结果反而也不利于个体自身。可见,莫斯、涂尔干的整体论具有培育社会的意义:“我们将会对我们各民族所应采取的路线增一点洞见,为我们各民族的道德与经济添一分光明”,这是有关公民的“礼”和“义”的学问(莫斯,2005:197-203,210)。

莫斯通过初民社会的夸父宴讲到其所处时代的礼物习俗,并指出其讨论的关怀已触及到“根本”:这里所讲的甚至已经不再是什么法律(夸父宴、礼物交换等),而是人和人群;因为自古以来经纶天下的乃是人和人群,是社会,是深埋于我们的精神、血肉和骨髓中的人的情感(莫斯,2005:192,195)。涂尔干在《宗教生活的基本形式》中也明确指出,他的根本关怀在于人。而莫斯对“礼物”的论述也回应了涂尔干提出的有关经济价值观念的宗教起源问题。

### 三、哈布瓦赫集体记忆理论中的“社会力”

对于曼纳和力的社会本体观,哈布瓦赫是如何论述的?如前所述,他对神圣观念的延伸,来自对抽象记忆的讨论,它不随时间变化(或者不易随时间变化),是凝聚性的力量。如同一种灵力在信徒中间扩散,随时间变迁而不失其光彩。

神圣之力在哈布瓦赫集体记忆的基本理论中被暗示为记忆二重性的排序问题。例如在论述阶级的集体记忆时哈布瓦赫对于职业与职业品性的讨论。他认为,在社会中,职业一方面代表着一种技术活动,另

一方面则代表着专业之外的社会价值(品性)。相比于财产,财产背后的“品性”是社会更看重的价值;相比于职业品质,社会品质也是优先的:“整个家庭和世俗事务对各专业特定情境的渗透程度,比专业心智习惯对世俗圈子和家庭圈子的渗透程度要更为深入”(哈布瓦赫,2002:235-247)。这一品质与某种伦理取向有着密切的勾连。而这种伦理取向,“就像某种宗教态度一样,可能预先就影响了人们,使他们倾向于去心甘情愿、从不懈怠地辛勤劳作”,类似一种超结构的存在(渠敬东,1998:21)。莫斯在讨论力的概念时,也多次提及“品质”一词,与哈布瓦赫在此处所讨论的品质基本上是一致的,都是涂尔干关于社会的神圣存在使得社会自成一类的思想的体现。

但是,哈布瓦赫显然又不同于莫斯。在莫斯的论述中可以非常明显地见到从涂尔干的集体欢腾以及圣俗之分沿袭而来的思考方式。而且,莫斯和涂尔干讨论的都是所谓的初民社会(即部落社会,涂尔干称之为环节社会),甚至选取的对象也是一致的——虽然他们的关怀其实都是针对现代社会。

相比之下,哈布瓦赫的研究对象变得更加“观念”化,直面现代社会中人的意识结构——集体记忆。显然这是一种观念的存在,哈布瓦赫首先赋予其社会框架的特征,同时认为,单以社会框架论述之,则显得过于抽象。事实上,这类社会框架体现为与其他人及群体的记忆关系,同时,稳定的社会框架也是一种习俗性的结构存在。

哈布瓦赫在讨论记忆的建构性及其变迁性时,更多处理的是记忆的世俗性的一面,亦即作为具体的记忆。但是,在讨论记忆的定位时,他针对的又是记忆的抽象性一面。如福音书记忆研究中非亲历者和亲历者对于基督的信仰记忆的作用是不同的。

综合前述讨论,概言之,所谓记忆神圣性,不外乎记忆的社会框架方面,也是涂尔干所讨论的自成一类的社会的本质所在。在哈布瓦赫的论证中,记忆的抽象性更具社会力的凝聚力量。

当然,也不能将哈布瓦赫的记忆二重性简单对应于涂尔干的神圣与世俗;与涂尔干不同的是,鲜活的记忆也构成哈布瓦赫讨论的一个重要内容。尽管总体而言,在哈布瓦赫看来,具体鲜活的记忆是在严密的社会框架之下,受制于自成一类的社会力的形塑。

总之,从涂尔干的集体欢腾到莫斯的礼物交换,再到哈布瓦赫的集体记忆,一个共同的特征在于他们都有一种社会本体论的追求,都试图

追问社会是什么。与现代社会的记忆研究路径相比,哈布瓦赫的处理的不同之处在于有一种社会基本理论和社会本体论的关怀,这使得他的研究相比其他记忆研究更具拓展意义。例如,阿斯曼的文化记忆理论很大程度上即直接继承自哈布瓦赫的集体记忆理论。

从涂尔干到哈布瓦赫,对于社会力的阐发是有所区别的:涂尔干强调社会力的本原,莫斯呈现了社会力的流动,哈布瓦赫则聚焦于社会力的时间关系。虽然也有学者认为莫斯的社会力的流动包含了时间层面的含义(汲喆,2009),但相比哈布瓦赫集体记忆变迁中的时间关系,其时间意义的呈现相对处于较为隐蔽的状态。

看起来,哈布瓦赫的集体记忆理论以社会框架概念来表达社会本体论关怀,不如“社会力”更有穿透力。

但是,也可以说哈布瓦赫是在以另一种方式回应这个问题(如前所述,他以神圣性作为其记忆研究的基本思考)。因为集体记忆是一个时间维度上的概念,所以哈布瓦赫自然对过去和现在做了较多的阐述。他关注的是一种时间维度上的观念“流变”;而在一定时间内的相对不变,则是“社会力”延续的重心。后者正是涂尔干和莫斯的主题。因哈布瓦赫的关注较为分散,除社会不变之外,他还关注了社会之变,所以涂尔干和莫斯的社会本体感要更厚重一些。

如上所述,在哈布瓦赫的集体记忆中,能够凝聚的社会力表现为记忆二重性中的抽象记忆,具体而言,是记忆的社会框架以及群体积淀的品质和言语的习俗。那么,需要进一步讨论的问题是,这种抽象记忆与具体记忆之间的关系是怎样的?

从哈布瓦赫的论述中可以看出,在具体记忆与抽象记忆之间,具体记忆处于较为低下的地位。在《集体记忆与个体记忆》中,他提到,假设我们能够唤起对所有细节及其顺序的记忆,但也必须是以整体为出发点的;事实上我们是无法再原样走回到过去的(哈布瓦赫,2012a:52),当事情渐行渐远的时候,我们已经习惯将其以整体的形式从记忆中唤醒。而这些先前的景象早已发生了相当程度的改变。逝者的印象从来都不是一成不变的,它退入过去后一直在发生变化,有些情节变得模糊不清,而另外一些情节又纷至沓来——这些都随着人们对它的观察角度不同而变化,即随着我们自身所处的新关系的变化而变化(哈布瓦赫,2012b:80-82)。

在哈布瓦赫看来,具体记忆具有易变性,这与柏格森的主张不同,

后者认为,过去完整地存在于我们的记忆中,就像它曾经之于我们的那样。哈布瓦赫认为,实际上,过去——那是一片有些模糊的区域,要靠与别人的记忆互动才能得到更为清晰的意义。随着时间流逝,差异性的记忆通过一些生硬的转化,向我们呈现出一幅统一而完整的景象;相似性记忆处于记忆的中心地位。在群体回顾自己过去的那一刻,可能觉得依旧如故并体会到身份认同,具体的记忆沉淀为抽象的稳固记忆(哈布瓦赫,2012b:84、85、91)。

在另一层面,具体记忆和抽象记忆之间的关系,体现为个体记忆与集体记忆之间的关系。个体记忆是唤起和重拾回忆的一个必要而充分的前提。对于一个拥有共同过去的群体,会有若干个相互不一致且与群体共享记忆不相符合的个体记忆存在,这些不同甚至相互矛盾的个体记忆背后是各自所属的多样性社会框架(哈布瓦赫,2012a:53、54)。

因此,就莫斯所讨论的人性基石问题而言,哈布瓦赫展现的是一个多维的框架,因为复杂人性背后的基石是复杂的思想共同体。回忆的重建是通过交织的集体思维的相互影响而得以完成的。我们的行为实际来自这些影响的总和,并始终由因果规律所控制。但是,即便如此,他认为,一个挂在相互交织紧绷的线绳上的重物照样能在空中自由翱翔(哈布瓦赫,2012a:66)。这是一个带着锁链跳舞的隐喻形象,与他在《论集体记忆》中关于“社会佯装尊重个性的自由”讨论一致,表达了对个体自由的悲观和同情态度。

还需指出,集体记忆研究关注人们观念层面的社会事实,但该观念不是表现为“意见之争”,而是背后的深层意识结构。而目前有关记忆研究的“现在中心论”观点,则在某种程度上有使得记忆研究有流于“意见之争”的嫌疑。

卢梭在《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》中多次提到习俗社会与意见社会,认为二者之间有着根本差别,即习俗社会质朴的伦理之风之所以更为自然,并不是因为它在时间上更为原初,而是因为它和每个个体的自然性情有着源头活水般的关联。相比之下,意见社会的取悦之所以“邪恶”和“虚伪”,也并不是因为它让每个人在日常实践中以别人的意见为准则,而是因为它仅仅是一种表面的迎合:在行为举止之中,每个人都完全没有对自身品行的展现,更谈不上把自身的生命活力投入到对风尚的理解和塑造上,使社会风俗失去了真正的源头活水(张国旺,2014)。哈布瓦赫之于社会观念的研究其实也涉

及卢梭所谓的“意见社会”问题。那么,该如何处理意见社会与习俗社会内在的不同理论主题,使得对社会记忆的研究不致沦为只是对取悦之术的关注?可以看出,哈布瓦赫是倾向于习俗社会下的“记忆研究”的,他认为所有的社会思想都是有其社会根基的,如他在对阶级“品质”的讨论中,认为阶级是一种随时间沉淀下来的存在。但在类似教义主义与神秘主义之争中,对集体记忆的讨论又不能回避“意见之争”。在哈布瓦赫看来,即便存在不同的对立传统,抽象记忆可以有效克服多为表象的“意见之争”,尽管这种“克服”在具体社会中并不总是带来好的结果。

哈布瓦赫是在记忆二重性角度下展现这一论争的。具体的集体记忆论争,会使得集体记忆保持着分立状态,而惟一真实的遗迹(如耶稣的晚餐地点的定位)要在其中确立。在基督教记忆共同体中,最后内在于纷争之中的坚信,使得纷争没有妨碍抽象记忆的流传。因此,在这一意义上,抽象记忆可以超越诸多具体论争(哈布瓦赫,2002:380-381)。这是哈布瓦赫集体记忆理论从具体到抽象的过程。

那么,如何在诸多意见纷争中,确立一种好的习俗?即哪种集体记忆可以成为好的习俗,并成为培育社会的根基呢?哈布瓦赫认为,“只能是在社会的核心部位出现并得到发展的品性,才不致失去与社会的联系”(哈布瓦赫,2002:271),它具有保持社会连续性和促进社会整合的功能。这种品性能真正从自身创造出力量;随时间流逝,它保留了存在于集体意识中的、对集体记忆而言是活跃的并能够存续的东西(哈布瓦赫,2012b:87、89)。这是一种习俗的存在。

#### 四、哈布瓦赫与涂尔干—莫斯传统的关联

通读涂尔干的《宗教生活的基本形式》、莫斯的《礼物》以及哈布瓦赫关于集体记忆的著述,可以发现,哈布瓦赫继承涂尔干—莫斯传统的方面,主要表现在他对社会本体论的一贯关注。如上所述,哈布瓦赫的关心体现在社会框架论方面,以及对社会品质等方面的强调。他还继承了涂尔干的神圣—世俗分析图式,集体记忆具有双重性的观点贯穿其论述始终,尤其是他关于记忆神圣性问题的讨论,与涂尔干的神圣概念是一致的。

学者们也很容易从哈布瓦赫的社会框架论对涂尔干的继承中得出“哈布瓦赫的集体记忆理论是社会决定论的”这一较具批评意味的评价。事实上,上述继承更为重要的意义,在于哈布瓦赫对涂尔干有关社会观念的坚持。

不过,还需讨论的是哈布瓦赫对涂尔干—莫斯传统的突破。

首先,值得强调的是,在对社会观念的考察中,涂尔干和莫斯在《宗教生活的基本形式》和《礼物》中都是从古代社会入手,当然,他们二人共同的抱负依然是他们所处的当下社会,即现代意义上的社会。陈涛(2015)认为,《宗教生活的基本形式》最深层次的理论动机正在于借助研究原始宗教生活来提供某种“社会存在论”,从而为人们的道德实践提供可供参照的规范基础。相比涂尔干观念层面的抽象社会,哈布瓦赫提出集体概念,并以群体区分了涂尔干的大写的抽象社会,<sup>①</sup>这对于哈布瓦赫进一步论证集体记忆概念起到了至关重要的作用。例如,哈布瓦赫区分了阶级、家庭和宗教的记忆,这不仅丰富了其集体记忆理论内涵,还推进了涂尔干的社会观。他还在涂尔干和莫斯讨论的观念中加入了时间维度,从而对社会变迁问题进行了更为深入的讨论。

需要指出的是,本文主要探讨的是哈布瓦赫集体记忆中有关神圣性记忆的一面,即记忆从具体到抽象的过程,事实上哈布瓦赫对集体记忆的讨论还经历了一个从抽象到具体的过程。如上文所述,他将涂尔干的抽象的大写的社会转换成相对具体的群体,并深入讨论了个体记忆问题。这在记忆研究领域内,意味着西方社会记忆观的一次转变,即从语义记忆到情节记忆的转变。

拉塞尔(Russell,2006)指出,语义记忆涉及一些抽象信息和知识,如对毕达哥拉斯数学理论的记忆或者历史记录,这类记忆相对客观,一般不涉及记忆的再建构问题。语义记忆是哈布瓦赫之前,法语文献中16世纪早期到18世纪晚期流行的记忆模式,它代表了当时社会对记忆思考的主流模式,这类模式形塑了当时法国社会对待记忆的态度及方式。在柏格森、哈布瓦赫时期,集体记忆以情节记忆作为其主要特征:关注个体性的记忆和记忆的主观方面。这时,记忆的建构与再建构成为记忆的主题,这种思考也影响了今天人们对记忆的看法。从中可见记忆背后的社会思想/文化意涵的重要性。

<sup>①</sup> 哈布瓦赫(2002:312)指出,社会思想并不是抽象的,社会观念总是化身为个人和群体。



而记忆概念在西方社会思想史中,颇值得深究的恰恰是记忆内在的社会思想意涵。如阿奎那对亚里士多德的精神/灵魂(soul)分析中,将语义记忆归为理性的(intellective soul),将情节记忆归为感性的(sensitive soul)。阿奎那将语义记忆作为最具人类特性和最具尊严的记忆形式。到柏格森时期则反之。柏格森将情节记忆归为思想,将语义记忆归为身体。他将对生活经验的记忆放置在高于抽象信息记忆的位置。伴随着这一思考,在柏格森和哈布瓦赫时期,法国20世纪相关思潮将注意力多放在情节记忆方面,他们从这个角度去理解人性。我们看到,哈布瓦赫之前和哈布瓦赫之后的记忆观念,是不同时代有关记忆的思考影响之下的结果。20世纪早期的情节记忆关注形塑了哈布瓦赫的思考,从古代至中世纪再到现代早期的西方语义记忆思想形塑了20世纪早期之前的集体记忆概念(Russell, 2006)。

柏格森批评几个世纪以来,欧洲思想误入歧途,一直沿着毫无生气的物质主义行进(科瑟,2002:14),他认为,只有靠感觉和沉思,而不是科学和理性,才能解开人类存在之谜。这一思想也深深影响了哈布瓦赫。尽管后期哈布瓦赫从柏格森的个体主义转向了涂尔干的科学的客观主义,但相比涂尔干学派的其他学者,他更具调和色彩。因为在他身上以抽象方式呈现的“社会学的人”程度上要弱很多(科瑟,2002)。在这一层面,他还反思了记忆神圣性对人们记忆的“歪曲”问题,即对真相的损害。

由于我们希图引进更多的一致性,结果我们歪曲了过去。因而,正是理性或者说理智,按照一种符合我们此刻观念的秩序,在库存记忆中进行挑选,抹去其中一些,并对其余的加以批判。因此,便造成了许多改变。(哈布瓦赫,2002:304)

哈布瓦赫讨论的这一“歪曲”还具有其他层面的含义,即“现在中心论”中“现在”对“过去”的歪曲。人们为了和当时的思想同步,就会时不时修改他们的个体记忆。这样的歪曲/改变会“侵蚀”传统。他指出,在社会层面,一旦社会放弃了古老的记忆,也就弱化了原有的价值,侵蚀了令人敬畏的传统,其结果往往是“踌躇、抵抗和退却”。这在记忆层面呼应了涂尔干关于社会失范问题的论述,其中可以看出哈布瓦赫的隐忧。不过,他对于这一问题并不是全然的悲观。涂尔干试图从

职业伦理角度入手来应对失范危机(涂尔干,2015;渠敬东、李英飞,2015),而哈布瓦赫则以集体记忆的生成/更替来说明社会的变迁,这也是应对社会危机的一种论述。他提到,在科层制取代封建制的过程中,市民阶级中最优秀的成员出类拔萃,于是新的社会精英构成一个新的贵族,代替了原有欧洲中世纪时期形成价值体系的贵族的职能;这一新的群体的意识形态转而成为社会中占据主流的思想模式。集体记忆的更替是哈布瓦赫社会变迁理论的内在基础,其背后是哈布瓦赫一再强调的社会品质。这一品质包含了居于支配地位的公众舆论和信念状况,可具体化为构建一个群体社会生活基础的思想方式和观念体系,内在于该群体中成员的出身、心智习惯、言谈举止、穿衣打扮,甚至面貌体态等各方面,这其实也是民情的具体形式。他指出,当社会不再生产作为旧贵族立身之本的品性时,他们便关闭了自身的等级(哈布瓦赫,2002:225-237)。可见,对社会品质的强调又回到了集体记忆之社会力的层面。

在根本上,哈布瓦赫区别和超越涂尔干—莫斯传统的地方在于他选取的研究对象(记忆)。涂尔干在《宗教生活的基本形式》中将他的理论抱负定位在他所处的现代社会,该书开篇在提及为什么选取最原始最简单的宗教作为研究对象时,曾解释说这仅仅是出于方法上的考虑:对那些新近出现的宗教来说,除非我们去追踪它们在历史中逐步形成的方式,否则我们就很难了解它们。在比较先进的社会里,很难发展出群体在智识和道德上的一致性;而在低级社会中,任何事物都是相同的。原始宗教不仅可以帮助我们分解宗教的组成要素,而且还具有方便解释的巨大优点(涂尔干,2011:1-8)。概言之,《宗教生活的基本形式》是对社会存在进行证明的理论努力(渠敬东,2014),也是对解决“制度如何思考”这一难题的尝试(渠敬东,1998:257)。

涂尔干又提到,在分析复杂社会时,历史分析可能是惟一适用的解释方法。哈布瓦赫的集体记忆理论便是在涂尔干的这一思路下发展的,他的集体记忆概念是社会学、心理学和历史学之间碰撞的产物。他是柏格森的学生,其集体记忆概念是在批评心理学的相关研究基础上提出的(Halbwachs,1938,1939;哈布瓦赫,2002:281),此外,他还与当时的历史学家布洛赫和费弗尔有过思想上的交锋(参见科瑟,2002:21)。总之,哈布瓦赫的集体记忆研究直接回应了涂尔干在《宗教生活的基本形式》中的提问,具体化了对人类意识活动的研究,并给出了有

效的方法。其集体记忆构想确实对涂尔干的《宗教生活的基本形式》构成了“突破”：他扩大了意识层面的社会学研究的范围，丰富了对现代社会的意识层面的研究，而后者正是社会学的一个重要主题，也是涂尔干的一个重要主题。

涂尔干明确说，他的研究意义不仅在于宗教科学。《宗教生活的基本形式》的一个主要结论即“宗教明显是社会的”：宗教是表达社会实在的集体表现；仪式是在群体之中产生的行为方式，它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态（涂尔干，2011：87、89）。哈布瓦赫也正是在这个基础上向前推动了涂尔干的研究。

此外，涂尔干对冲突和变迁问题一带而过，而哈布瓦赫则从集体记忆的角度对此进行了重点讨论。涂尔干认为，毫无疑问，社会对于以何种方式构想自身总是有些犹豫不决，它感到自己受到不同方向的牵引。但是，由此引发的冲突并不是理想与现实之间的冲突，而是两种不同理想之间的冲突，是昨日理想与今日理想的冲突，是传统权威之理想与未来希望之理想的冲突。当然可以去探寻这些理想的起源，但不论我们对这一问题如何做出解答，它仍然还是理想世界的问题（涂尔干，2011：584）。去探寻和解答涂尔干所谓的不同社会理想之间的冲突，正是哈布瓦赫集体记忆研究要解决的主要问题之一。

事实上，哈布瓦赫与涂尔干学派的关联或许还远不是现有研究所观察的那样，而是有着更加丰富的张力和内容。既有的一些判断可能也失之准确，例如玛丽·道格拉斯曾说，哈布瓦赫超越涂尔干之处在于，他将集体记忆作为集体欢腾的日常补充，因为涂尔干对原始宗教的论述中仅将节庆时刻视为集体欢腾。但这一理解还是有所偏差。涂尔干的集体欢腾虽然总体上集中于类似聚会等非日常生活时期，但其实也不限于此。如涂尔干曾提及，图腾形象被刻在了膜拜的法器、岩石和盾牌上，在集会之后仍然存在；凭借它，人们所体验的激情将永远保持并不断更生。当然，总体上涂尔干还是强调神圣—世俗之间“间歇性”的重要性。如他提出，神圣存在只有在共同的生活之中才能形成，而共同生活基本是时断时续的，所以，神圣存在也必然带有间歇性：当人们集合起来、彼此之间形成了亲密关系时，当人们拥有共同的观念和情感时，神圣存在才达到它们的最大强度；当集会散去、每个人重新返回到自己独特的生活时，神圣存在也会逐渐丧失自己的原动力（参见涂尔干，2011：303、472；汲喆，2009）。

## 五、结论与讨论

哈布瓦赫留下的集体记忆理论遗产,其价值不仅在于将记忆研究社会学化,也不限于“社会框架论”和“记忆的社会建构论”等基本观点和概念,更在于隐藏于其后的深沉的社会理论关怀。但恰是最后一点,常被记忆研究者、尤其是记忆实证研究者所忽视,这在某种程度上削弱了我们对于“记忆是什么”<sup>①</sup>这一更为本体论问题的思考厚度。综观哈布瓦赫集体记忆的社会理论传统,本文初步得出以下几点基本结论:

首先,记忆二重性是理解哈布瓦赫集体记忆理论的一条重要线索。哈布瓦赫在《福音书中圣地的传奇地形学》中明确提出记忆的二重性,即记忆的物质性和精神性,或曰神圣—世俗性。其中,记忆的神圣性是理解社会变迁中世俗性记忆虽“流变不羁”却又处处被辖制的理论基础。

其次,哈布瓦赫有关记忆的神圣性高于世俗性的讨论,以及集体记忆之社会框架论的提出,呼应和发展了涂尔干的社会神圣性概念,表达了哈布瓦赫的社会本体论关怀。

再次,哈布瓦赫以集体记忆的方式,在涂尔干—莫斯传统的社会观念中纳入了更为丰富的时间维度,从而更详尽地探讨了观念的社会变迁问题。而哈布瓦赫真正超越涂尔干—莫斯传统之处在于,哈布瓦赫提出了集体记忆概念,以集体记忆的方式来回应涂尔干在《宗教生活的基本形式》中的基本问题,具体化和丰富了对复杂社会的智识和道德问题的思考。这一集体记忆转向对于当代社会意识结构的研究而言,相比集体欢腾和礼物交换的探究方式,为社会学的思考拓展了方向。

而且,从涂尔干强调的社会力本原,到莫斯的社会力的流动,再到哈布瓦赫对社会力的时间关系分析,哈布瓦赫的集体记忆理论进一步丰富了涂尔干学派的社会力内涵。哈布瓦赫的“现在中心论”一方面是对现代社会危机的思考,另一方面,明示了社会变迁的内在机制:人

---

<sup>①</sup> 恩师王汉生教授曾引导我对“记忆是什么”这一问题进行探索。先生已逝,在此谨志怀念。

们的思考模式受制于不断变动的“当下”和时间的位移。此外,他的集体记忆理论在神圣—世俗分类框架下,经历了从具体到抽象再从抽象到具体的过程。这是哈布瓦赫理解西方文明传统的一个关键点。一个传统(在哈布瓦赫这里表现为某个群体的思维模式)的形成有赖于从具体到抽象的过程,如基督教徒集体记忆的构建过程;但西方文明传统的形成,并不能完全依仗这一过程。因此,在另一层面,还存在一个从抽象到具体的过程,这尤其是指西方记忆观从语义记忆到情节记忆的转变,这表明西方知识分子由关注抽象的知识到关注社会生活的具体经验(在哈布瓦赫这里是社会生活中记忆的建构与再建构)的转变。在这方面,他又将涂尔干大写的社会转化成不同的社会群体,是对生活经验的进一步细化。

总体上,哈布瓦赫对涂尔干—莫斯传统有所超越,但是要深入理解哈布瓦赫的集体记忆理论,尤其是其“社会框架”概念所表达的社会本体论关怀,必须要重新返回到涂尔干—莫斯传统有关观念研究的理论脉络。

进一步而言,记忆二重性概念是理解既有记忆研究的一个重要线索。尽管从1925年哈布瓦赫提出集体记忆概念以来,有很多学者参与到了对记忆与社会、记忆与历史议题的深入讨论,但哈布瓦赫的经典地位不可撼动。这不仅在于他开创性地提出了集体记忆概念,更在于他的集体记忆理论中蕴含的丰厚社会理论主题。但近来的多数记忆研究往往停留于将记忆作为一种方法,而不是作为一个实体。若局限于将记忆作为一种方法,则记忆研究往往停留于记忆现象的表面,即容易陷入以记忆去解释记忆的陷阱(Confino, 1997),或者粗浅地将哈布瓦赫的集体记忆概念理解为记忆建构论的“现在中心观”,进而推演出记忆的权力视角(如萧阿勤, 1997),或者停留于对记忆概念的形式论证上(如 Olick & Robbins, 1998),而对于记忆背后的文化意涵缺乏观照。当代记忆理论中颇负盛名的阿斯曼夫妇的文化记忆理论,也强调记忆背后的文化规则对于人们的回忆方向及现世生活重心的基础性作用,事实上是再次回到了记忆的社会本体问题,即对于记忆现象的解释不能依靠记忆这一概念,停留于诸如记忆现象的权力竞争、概念差异等问题,而需探究其背后的社会文化意涵。这也是本文力图探究哈布瓦赫集体记忆理论中记忆二重性理论根源的主旨所在。

最后,需要指出的是,哈布瓦赫集体记忆理论中存在对个体记忆的忽视,这也是涂尔干学派的局限所在。所谓哈布瓦赫的“社会框架论”,公允地讲,可作如下归纳:个体记忆归根结底是受社会影响的,而几乎所有记忆都是由社会框架来决定的。尽管哈布瓦赫曾专门讨论个体记忆与集体记忆之间的关系,甚至还讨论了自传记忆问题,但在他心目中,个体记忆的自由之于社会,恰如韦伯的个人之于现代性的牢笼。不过,哈布瓦赫对此还是带着一丝悲悯的:集体记忆的框架把我们最私密的记忆都给彼此限定并约束住了;而个体无论在风中如何舞动,都被牵扯在一根无形的线绳之中。关注个体记忆,并伸张其与集体记忆之间的种种张力,这在现代社会的政治生活中具有积极的意义。

#### 参考文献:

- 阿斯曼,阿莱达,2016,《回忆空间:文化记忆的形式和变迁》,潘璐译,北京:北京大学出版社。
- 阿斯曼,扬,2015,《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,金寿福、黄晓晨译,北京:北京大学出版社。
- 陈涛,2015,《道德的起源与变迁——涂尔干宗教研究的意图》,《社会学研究》第3期。
- 哈布瓦赫,莫里斯,2002,《论集体记忆》,毕然、郭金华译,上海:上海人民出版社。
- ,2012a,《集体记忆与个体记忆》,冯亚琳、阿斯特莉特·埃尔主编《文化记忆理论读本》,北京:北京大学出版社。
- ,2012b,《集体记忆与历史记忆》,冯亚琳、阿斯特莉特·埃尔主编《文化记忆理论读本》,北京:北京大学出版社。
- 汲喆,2009,《礼物交换作为宗教生活的基本形式》,《社会学研究》第3期。
- 科瑟,刘易斯,2002,《导论:莫里斯·哈布瓦赫》,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。
- 李猛,1999,《论抽象社会》,《社会学研究》第1期。
- 刘亚秋,2016,《哈布瓦赫集体记忆理论中的社会观》,《学术研究》第1期。
- 莫斯,2005,《礼物》,汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 渠敬东,1998,《缺席与断裂:有关失范的社会学研究》,上海:上海人民出版社。
- ,1999,《涂尔干的遗产:现代社会及其可能》,《社会学研究》第1期。
- ,2014,《职业伦理与公民道德——涂尔干对国家与社会之关系的新构建》,《社会学研究》第4期。
- 渠敬东、李英飞,2015,《〈职业伦理与公民道德〉中译序》,涂尔干《职业伦理与公民道德》,渠敬东译,王楠校,北京:商务印书馆。
- 涂尔干,2011,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,北京:商务印书馆。
- ,2015,《职业伦理与公民道德》,渠敬东译,王楠校,北京:商务印书馆。
- 魏文一,2012,《从心理学到社会学唯灵论:对涂尔干〈哲学讲稿〉中早期社会哲学思想的述

评》,《社会》第6期。

萧阿勤,1997,《集体记忆理论的检讨:解剖者、拯救者与一种民主观点》,《思与言》第35卷第1期。

张国旺,2014,《趣味、思虑与身体:卢梭论民情与现代个体的关系》,《社会学研究》第4期。

赵立玮,2014,《自杀与现代人的境况:涂尔干的“自杀类型学”及其人性基础》,《社会》第6期。

Assmann, Jan 2011, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, Aleida 2011, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Confino, Alon 1997, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method.” *American Historical Review* 102(5).

Halbwachs, Maurice 1938, “Individual Psychology and Collective Psychology.” *American Sociological Review* 3(5).

—— 1939, “Individual Consciousness and Collective Mind.” *American Journal of Sociology* 44(6).

Olick, Jeffrey K. & Joyce Robbins 1998, “Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.” *Annual Review of Sociology* 24.

Russell, Nicolas 2006, “Collective Memory before and after Halbwachs.” *The French Review* 79(4).

Schwartz, Barry 1991, “Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington.” *American Sociological Review* 51.

作者单位:中国社会科学杂志社  
责任编辑:闻翔