

# 作为社会记忆结构的关系型记忆与义务型记忆

——知青集体记忆的文化维度

刘亚秋

**提要:** 本文通过对知青群体回忆内容的梳理,归纳出知青集体记忆中的一些结构性特征,进而提出关系型记忆和义务型记忆的概念。具体而言,关系型记忆是指知青的回忆内容多受到“关系”的规制;“关系”往往是触发其历史回忆的关键节点,促成了知青回忆的主流特征。义务型记忆是通过特定类型知青的“忏悔”记忆归纳出来的;一些知青对过失的讲述并不是出于某种兴致,而是来自文化的压力,即来自社会中善必然受到鼓励、恶必然受到惩罚的观念。而关系和义务这两种记忆的结构特征也是依赖于特定文化结构的,例如关系型记忆背后的文化结构包含着“以和为贵”“推己及人”的思想,义务型记忆背后的文化结构在本文中则主要指向“报”的思想。

**关键词:** 社会记忆 关系型记忆 义务型记忆 记忆结构 知青

## 一、问题的提出

中国社会学界对于记忆的研究往往是在访谈资料的基础上,归纳出一些记忆特征,如方慧容(2001)的“无事件境”研究、郭于华(2003)对骥村女性记忆特征的描述、王汉生等(2006)对知青集体记忆特点的归纳,等等。但较少有研究能进一步追问记忆结构问题。

所谓记忆结构,也可称之为记忆的社会结构。这一概念意味着,人们的回忆过程并不完全随个人所愿,在特定社会中,总会有一股力无形

---

\* 尽管此文尚有种种不足,但我非常想在此致敬已经故去的我的老师王汉生先生。本文的部分内容改写自我的博士论文,论文指导老师郝大海教授、博士论文答辩老师李路路教授、张静教授、折晓叶教授、戴建中教授、夏建中教授等诸位老师针对论文提出了很好的修改建议;此文得以完成,也因匿名评审老师提出了非常有建设性的意见,特此一并致谢。感谢我的所有知青朋友们。

中引导着人们朝向特定的方向去回忆,这类社会力导致人们的回忆带有某种结构性特征。尽管与客观的社会结构有所差别,但它对现实的限制或促发之力并不逊色。

哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)集体记忆理论中的“社会框架论”暗示了记忆的结构性特征,即记忆的再现更多受制于社会中的各种关系,个体记忆受制于特定群体结构(哈布瓦赫,2002)。扬·阿斯曼(Jan Assmann)认为,任何社会特定的文化特征都对该社会具有不同的“历史发生器”有决定作用(阿斯曼,2007,2015)。所谓历史发生器,指人们在表达过去时的主要特征,而表达本身就意味着在没有形式和结构的东西中植入一种形式和结构。阿斯曼认为,不同文化中植入的形式和结构是不同的。对于古埃及和基督教社会而言,被回忆起的历史是不同的。前者存在着一种循环的时间概念,后者则呈现为一种线性时间观。在基督教社会,还存在着一种由罪责文化引发的历史发生器(阿斯曼,2007:38)。那么,在中国社会,人们对于过去的记忆具有怎样的特征,它的历史发生器是什么?其中又体现了怎样的社会观念?本文试图通过对知青集体记忆中的结构性特征的探寻,来部分回应上述问题。

本研究中的记忆结构涉及两个要素——“关系”和“义务”。它们分别对应于关系型记忆和义务型记忆,背后便是相应的文化结构。前者是从普遍出现于知青群体中的温暖叙事归纳出来的记忆类型,背后有“推己及人”“以和为贵”的文化因素;后者指向部分知青针对自己的罪责而进行的一种坦诚错误的叙事行为,这种记忆反映了一种来自于内化于心的文化压力机制的“义务”型特征,即错了就要承担过错;其中一种说法来自如“善有善报、恶有恶报”等“报”的思想。

本研究主要以“老三届”知青的回忆文本为案例,试图通过知青的回忆内容来初步讨论记忆结构这一理论问题。以往对知青集体记忆的讨论多关注的是集体记忆特征的归纳,如对知青苦难记忆特征的探究,并从社会变迁以及知青集体权力的角度去探究其形成原因(刘亚秋,2003),而对于其中的文化因素缺乏进一步的思考。

在社会学领域,自1979年社会学恢复重建以来,学者们较多关注社会学的“科学”特征,对于其“人文”特征缺乏关注。费孝通认为,对人的精神世界的探究,构成社会学人文性格的一个重要组成部分。若忽略了这一层面,则无法真正理解社会的存在和运行。同时,又由于它是社

会学研究中较为薄弱的部分,应基于什么样的方法去研究,目前尚无定论,但对其探索无疑具有重要意义(费孝通,2003)。笔者认为,对社会记忆结构的探索,构成了社会学探索人的“精神世界”的一个组成部分。

## 二、文献回顾

已有关于记忆的社会因素的探讨,可以归纳为两个较为鲜明的脉络。其一是记忆的权力观。自二战以后,有关记忆的研究,尤其是对有关国家记忆与社会关系的案例的讨论,多以权力观作为入手点。其典型的观点是决定记忆与遗忘的关键因素是权力的作用,例如郭于华曾提出:我们记不住,是因为有人不让我们记住(郭于华,2018)。这一记忆的权力观是记忆研究的主流范式。其二是记忆研究的文化维度。其典型的观点如阿斯曼所言,不同文化模式/结构下人们的记忆是有差异的(阿斯曼,2007)。

### (一)记忆的权力观

记忆的权力观主要包括以下几个方面的内容。

第一,认为是权力的控制导致了社会的记忆或遗忘。如郭于华曾指出,历史并不是一个现成的等待人们去发现的东西,而是一个建构的过程;这个建构的过程是由权力来控制的(郭于华,2018)。

第二,强调权力控制人们的记忆后会引发不良的社会后果。李猛在有关口述史研究的反思中提及了反遗忘技术(李猛,1997)。我们可以由此引申——人们的头脑中不仅发生了遗忘,而且出现了对遗忘的无情的掩饰和装饰。海伦娜讨论了通过暴力手段进行的社会遗忘及其社会后果,如南非种族隔离政策便表现为对人们的身体和心智造成伤害,危及人们思考过去历史的基本能力(Helena,2000)。

第三,通过批判国家权力制造遗忘,试图找出一条救赎之路。本雅明指出,一切文明都伴随着野蛮行径,当务之急是质疑每一个优胜者的统治,解放被践踏的历史记忆(参见弗莱切,2009:161-214)。但是这里存在一个悖论,即德里达所谓的“双重束缚”:一方面,我们对于那些赋予我们丰厚遗产的前辈以及那些历史受难者心存感激;另一方面,为了获得纯粹的赠予,我们又不得不背信弃义。也就是说,不仅统治者实

施了野蛮行为,而且大多数人都是野蛮行为的受益者(弗莱切,2009:216-244)。

## (二)记忆的文化观

记忆的文化观认为,记忆的再现取决于内在于社会的文化结构,<sup>①</sup>文化结构源于特定社会中的文化要素/特征。经典记忆理论如哈布瓦赫的社会建构论认为,处于现在处境中的人们,会因为现在的社会框架/利益而牺牲(或部分牺牲)过去的社会框架,这就是选择记忆发生的原因。而所谓社会框架,在他的阐述中也表现为一种传统的社会与文化的作用(参见刘亚秋,2017;哈布瓦赫,2002:220)。尼古拉斯·拉塞尔(Nicolas Russell)提及记忆背后的社会意涵。从拉塞尔的讨论中可以看到,记忆的根基被认为是文化问题(Russell,2006:792-804)。阿斯曼的记忆研究就是一个典范,他对古代埃及的记忆研究展现的是一种文化的记忆/遗忘(观)(阿斯曼,2007)。

回忆与遗忘问题的根基存在于各种文化、体制中。在很大程度上,回忆/遗忘最终是一种文化行为,因为无论是记忆还是遗忘,都以一种特定的文化法则作为背景,是一种沟通历史和表达过去的表征。

文化维度对于记忆研究而言十分重要,但往往被当代记忆研究者忽视,例如对中国记忆研究颇有影响的保罗·康纳顿(Paul Connerton)便是如此。康纳顿将记忆问题转变为对纪念仪式和身体习惯的讨论(康纳顿,2000),这种将记忆形式化的做法,很大程度上远离了对记忆和文化的研究。拉塞尔指出,保罗·康纳顿多停留于对“操演”记忆的表面关注,如他注意到法国现代早期的礼节、仪式和法国大革命时期的穿着,却没有涉及记忆背后的社会思想意涵(Russell,2006)。而在西方社会思想史中,对记忆的内在思想的考察恰是一个核心关注点。

对于中国的记忆现象的解释,也需要借鉴文化维度的视角,因为只有通过对特定文化的考察,才能深入理解特定社会的记忆现象。

## (三)中国记忆研究及其局限

在关于中国社会的记忆研究中,权力观占据了主流地位。一些学

<sup>①</sup> 社会的记忆结构受某种文化的特定结构影响。按照亚历山大(Jeffrey C. Alexander)的解释,文化结构反映的是一种意义网络(周怡,2008)。

者的记忆研究主要是在权力脉络下展开的。如郭于华通过梳理骥村农业合作化时期女性记忆内容和特点发现,宏大的社会工程对女性生存状态与精神状态进行了重新建构。她认为,女性在承受生命中巨大苦难的同时所感觉到的精神快乐正是建立在既是认识又是“误识”基础上的“符号权力”治理功效的体现。通过农村女性的口述,她将农村的日常生活和国家的治理模式之间建立起勾连(郭于华,2003)。

景军对苦难记忆的研究涉及两个主题,一是涉及人类的苦难,包括个人经历的痛苦记忆、社区遭受的挫败以及记忆;二是人们对苦难经历的处理,以及在经济萧条、文化传承等不断受阻后的乡土重建。他的研究也将权力与记忆的关系作为重要内容之一(景军,2013)。

不过,多数研究都从权力角度来解读记忆行为,相对弱化了文化维度的解释。用权力观阐释记忆或遗忘存在一个弊端,就是忽视了不同文化所具有的不同特征对于记忆的深层影响。因为权力观的视角较为单一,且有些讨论基本不涉及文化特征,所以我们可以很大程度上认为,很多类似研究的潜在假设是认为所有的文化都是同质的。在这一潜在假设的影响下,即便有些研究对文化问题有所涉及,其对文化维度的诠释也显得薄弱。

郭于华在讨论记忆的建构与遗忘之间的关系时提出,权力是遗忘发生的机制。她指出,历史是一个建构的过程,但这个建构过程是由权力来控制的;由权力再建构的记忆过程,就是一种遗忘的过程(郭于华,2018)。她提出了各种权力运作导致我们对普通人和遇难者的声音关注甚少。郭于华对历史受难者的反思方式与本雅明等人的反思是类似的,他们在某种程度上都潜藏着如下的假设:似乎只要记住了小人物,记住了受难者,遗忘的情况就会改善一些。但是,她的理论不能解释以下问题:尽管在口述史中,人们可以倾听到普通人或底层的声音,可以见到受难者的形象,甚至可以挖掘属于他们的主体性,从而“拯救”底层的失语状态,改善他们被遗忘的状态,但即便这些由普通人讲述的口述史很大程度上赋予了讲述者自主性,我们仍会发现,这群人也在不断地发生遗忘。除了权力的因素,文化也在这些或主动或被动的遗忘中发挥着不可忽视的重要作用。因此,有必要从文化的角度对记忆/遗忘现象做出更为全面的阐释。

在既有研究的基础上,本研究试图从文化角度阐述社会记忆问题,并对知青群体的记忆结构进行初步探索,以推进对中国社会记忆问题

的文化维度的思考。

诚然,特定社会的记忆现象很多时候是权力与文化共同作用的结果。本文并不否认这一点,只是既有的记忆研究中权力视角过于主流,以致经常掩盖了文化的作用。本文在讨论知青群体的记忆结构时,着力突出了记忆中的文化问题。但需要指出的是,对文化维度的强调和肯定并不意味着否认记忆的权力作用维度。

### 三、关系型记忆和义务型记忆

本文的案例来自笔者收集的知青文献资料和对知青的访谈。其中,文献资料类型较多,有知青回忆录、其他来源的知青访谈,还包括梁晓声的小说《知青》以及由其编剧、于2012年在央视一台黄金剧场播出的同名电视剧及其网络民族志。本文涉及的田野访谈分为两个阶段:1999-2002年笔者参与的王汉生教授主持的“重大历史事件与知青生命历程”课题组对近20名知青的访谈;2013-2015年笔者对20余名知青的访谈。接受访谈的主体为北京的“老三届”知青。这一群体的特点是较为广泛地(主动或被动地)参与了“文革”时期的“红卫兵运动”。他们对这一时期的回忆和述说构成了本文讨论的“忏悔说”的资料基础。

通过资料梳理,本文发现知青的记忆话语中有两类尤其值得关注的结构性记忆:其一为关系型记忆,其二为义务型记忆。二者对于解释知青群体的记忆特征具有重要意义。

#### (一)关系型记忆

所谓关系型记忆,在这里指为了维系既有的社会关系与平衡各种利益关系,即便过去经历了各种苦痛,人们还是多倾向于记取过去的积极因素。在知青回忆的资料中,“温暖叙事模式”和“抱团取暖”概念很能表现这一关系型记忆的特点和内涵。

##### 1. 温暖记忆及其内在逻辑

老鬼在写作《我的母亲杨沫》时试图将一些历史进行如实记叙,但遭到哥哥的反对。他哥哥认为,对于母亲的缺点不应该再如实写作而应该省略,要多写母亲的优点。老鬼认为,他哥哥的记忆模式是“温暖

模式”，而他自己的则是“反思模式”（老鬼，2011）。本文认为，对于知青历史的记忆也存在温暖模式和反思模式之分。

通过阅读知青的回忆录和知青访谈资料，本文发现，在知青的回忆内容中，较为典型地存在以下两方面的“温暖记忆”类型：首先是知青之间的互助。这方面的记忆多来自知青们在下乡地的互助，但这一记忆类型忽视或弱化了当年知青们之间的矛盾，如为争取返城指标而进行的竞争。其次是老乡与知青之间的友好关系。这一记忆类型相对弱化了知青与老乡之间的冲突，如较为常见的由于知青分食老乡粮食而引发老乡不满、有些男知青在农村因为过分饥饿而偷吃老乡养的鸡等现象。在上述两类温暖模式的回忆中，“人性善”常成为知青讲述的主要内容。而所谓人性善的问题，也是有知青身份的作家梁晓声（2012）其小说《知青》和同名电视剧表达的主题。那么，这一温暖记忆模式的主要逻辑和表现是什么？

（1）从人性温暖上升为人性光辉。将“人性温暖”与“人性光辉”勾连凸显了温暖叙事模式的社会意义。也就是说，存在一种将知青讲述的“人性温暖”上升为一种所谓的“人性的光辉”的话语模式，以此抑制过去的伤痛记忆。

“人性的光辉”是笔者在知青访谈中得到的词汇，在这里指知青们认为，在“文革”的极端氛围中，人们或者不参与作恶，或者即便参与了也仍是心怀怜悯的同情者；同时，他们基本将不作恶或作恶程度不严重归为家庭长辈尤其是母亲的作用（访谈资料 DXC，2015；LB，2015）。在很多知青的讲述中，这时家庭中的男性家长基本是被革命的对象，至少在一段时间内如此。

首先，“人性的温暖”是“人性的光辉”的基础。以下是梁晓声（2012）小说《知青》扉页中出现的段落：

人不但无法选择家庭出身，  
更无法选择所处的时代。  
但无论这两点对人多么不利，  
人仍有选择自己人性坐标的可能，哪怕选择余地很小很小。  
于是，后人会从史性文化中发现，  
即使在寒冬般的年代，竟也有人性的温暖存在，  
而那，正是社会终究要进步的希望。

梁晓声在接受凤凰卫视“我们一起走过”栏目采访时,提到了“人性的温暖”一词。他说,别人在下乡生活中经历了很多坎坷,日后更多记住了心酸(这种判断来自知青网友对他编剧的电视剧《知青》的批评),但“很奇怪,我记住的都是一些很温暖的事情”。他还以个人的亲身经历诠释了“人性温暖”的丰富内涵。他的结论是:在“文革”那个看起来很不好的岁月中,他却在影响自己命运的关键时刻,遇到了很多好人(梁晓声,2015)。

梁晓声在之前说过,如果将当年某些极凶恶的红卫兵比作历史罪人,其实并不夸张,一点儿也不算耸人听闻。但他在这里深信人道主义可以医治、对抗这种“罪恶”。他从雨果等作家的文学作品中发现了这种强大的人道主义。他反复提及“人性的温暖”,在他的这种语境/逻辑中是可以得到解释的。

其次,“人性的光辉”是“人性的温暖”的升华。上述“人性的温暖”在许多知青的日后讲述中成为一个重要组成部分,并被认为可以发挥很重要的作用,如可以减缓参与者的残暴。在“人性”黯淡无光、被否定的时代,一些人所表现出来的人性如同光辉一样,常留在一些知青的心底。

“人性的光辉”不仅指人性中善良的一面,还包含了一些知青提及的中国传统文化的要素(如报恩、对长辈有礼等)所发挥的作用。这些要素是通过家庭传递的,而家里的长辈往往是母亲起到了较为重要的作用。

这种原有文化的惯性,还包含父母对子女的宽容和爱意。在很大程度上,它是与当时的革命话语有着巨大差异的另一套话语体系。据知青 DXC 的分析,即便“文革”中家庭是被“革命”了的,但家庭的温情不仅存在,而且对“革命”具有一定的消解作用。当时 DXC 因为看到父亲的单位贴了父亲的大字报,试图和父亲划清界限。当天晚上,母亲和他的一番对话让他认识到父亲的问题并不是严重的问题(访谈资料 DCX,2015)。

在众多有关“文革”的回忆中,有人提出可以用“平凡的善”来对抗平庸的恶(陆晓娅,2014),也因此,这一“平凡的善”具有了更大的意义,类似普通日子的“人性温暖”转而成为了人性的光辉。这一模式与梁晓声的人性叙事模式是类似的,梁晓声也是在温暖模式的层面寻求非常时代的“人性温暖”的行为。而这些因素在当时也确实存在的,不过这一温暖模式的限度在于无法完成一种反思性的叙事。

(2)从被迫害到感谢。那么温暖模式还有哪些重要的逻辑?在对资料的分析中,笔者发现存在一种“从被迫害到感谢”的逻辑。这种逻辑在知青群体中是较为普遍的。在笔者读到的回忆录以及访谈中多有这样的表述。

例如,到黑龙江生产建设兵团下乡的知青陈岩平记叙的一位女知青就是“从被迫害到感谢”逻辑的典型代表。她在北大荒被打成“现行反革命”时刚满20岁,同学们与她划清界限,家里人也没有写信问候。在一个陌生的社会里,她每天都被监督改造,干最累、最脏的活。她甚至失去了生存的勇气。在这种处境中,日后占据她内心的却是“北大荒人”的温暖。如在被监管劳动的情况下,居然有老职工“从容得像跟熟人一样朝她打招呼”,她因此泪流满面。严冬时节,她给职工家里送水,经常被叫进屋去暖和一下,还得到了美食(如白糖、粘豆包甚至饺子等)款待。“现行反革命”的经历,反而让她体会到了“北大荒人的洁白无瑕的心”(义昕,1990:13-15)。

这是一种典型的“从被迫害到感谢”逻辑的演绎。其逻辑发生的基本原因在于“转移”和“替换”,将对事情的记叙重点由迫害者转为帮助者,被迫害的经历因此被淡化。在这种逻辑下,她得到的另外一些人的帮助成为记忆中的重点,也成为温暖记忆的动力。显然,这是一种非常保守的记忆模式——被迫害的经历和记忆被抹去/淡化,被帮助的经历被记忆/升华。

对于一些知青而言,这种“从被迫害到感谢”的逻辑还典型地表现在他们下乡之后吃苦、回城后努力总结下乡的积极意义的行为。

(3)沉浸于现实关系中的温暖记忆类型。在研究中,笔者发现普通人的记忆更加缺乏自觉性/反思性,他们更容易受文化惯性的影响,如我们访谈的CXZ等人。处于社会下层的知青所持的是更加缺乏反思的保守型记忆。

我在连队几乎待到最后才返城,但也没有什么。现在想起来过去都是快乐的事情,想着当地的人对自己挺好。还有就是当年自己与连队的人虽没有什么交流,但是日后再见面时特别亲,甚至比亲兄弟姐妹还亲。

回城后到街道工厂,当时主任对自己特别不好。而我的技术是过硬的,后来就不干了。还吃过低保。近几年,好像厂长也不想

用这个主任了,主任让我去给说情去。这样我也去了,不计前嫌。后来主任几次让我回去再干,我都拒绝了……对过去不愉快的事情不去想了,就想别人的好。即便别人对我不好,也要想到他的好。(访谈资料 CXZ,2015)

CXZ 拿过低保,住在通过拆迁得来的半地下房间,但她回忆的下乡生活都是正面的。她对目前的生活是满意的,甚至偶尔还会去境外旅游。

从她的讲述来看,下乡生活对她的影响是坚持要有“一颗为别人着想的心”。她的知青朋友较多,近年来她的返乡行动比较积极,与当地老乡之间有着良好的互动。总体上,对于她来讲,当年下乡后和返城后艰苦的生活已经过去了。现在,面对生活中的困难,她以一些佛教的理念来鼓励自己,认为要从自身找原因,并立志做一个脾气好、温和、健康的人。她的记忆是一种典型的保守型特征,属于沉浸于现实关系中的记忆类型。

## 2. 温暖记忆模式得以形成的原因

那么,温暖记忆模式何以形成?“老三届”知青的经历是与“文革”相伴而行的,对于这一时期的知青而言,十年“文革”往往也意味着近十年甚至更长时间的知青经历。在特定的社会历史条件下,绝大多数知青的下乡是“被迫”的;此外,无论是否具有红卫兵身份,下乡前大部分知青都有参与红卫兵运动的经历,在几乎无人能逃的历史境遇中,他们或主动或被动地裹挟在这一历史洪流中。有些人曾经是施害者,有些人是受害者,有些人则既是受害者也是施害者。那么,在过去那并不美好的经历中,怎样才能将回忆转化为温暖叙事?

(1) 避谈或忽略受害经历。一些亲历者避谈受害的经历,甚至还有人 与迫害者保持着相对“良好”的关系。笔者访谈的一些知青不爱提当年的伤痛经历,无论整人者还是被整者都是如此。如笔者访谈的曾在云南生产建设兵团下乡的北京女知青 SFY,在访谈员的多次追问下,才提到当年在插队时遇到的最烦的事情是“搞运动、挨整”(访谈资料 SFY,2001)。

对于过去这一最令她烦恼的事情,她不愿意多提。从种种显露出的迹象来看,知青们在这次被整过程中的遭遇是“惨烈”的,有女知青试图喝“敌敌畏”自杀。但是,在她看来,他们目前已经克服了这一切,

“我们这些被整过的人精神状态很好”。即便是那位喝过“敌敌畏”的女同学，“也都缓过来了”，甚至更加出色——2001年时已经是一所中学的校长。SFY认为，在事发几年后，尤其在“林彪事件”后，觉得“这也不是什么事”。

看起来，她不是与过去整自己的人和解，而是与过去的历史和解了。因为“到了后几年”，随着时间流逝，历史情境发生变化，于是所有发生的苦难都变成“也不是什么事”了。人们由此与过去的痛苦和解——SFY甚至与过去整自己的指导员关系还不错。但不能否认的是，在SFY的下乡经历中，这段被整的经历是令她“最烦恼”的事情，也是让她受到打击最大的事情，这种苦超越了劳动时遭受的种种身体层面的伤痛。

(2)个人间的恩怨源于非人格化的运动。2012年的电视剧《知青》中，孙敬文和齐勇一家恩怨化解时的对话传达出这样一种逻辑：“文革”中的运动使得迫害者和受害者都成为受害者，这是和解的社会基础。而受害者的真正迫害者（即迫害的源头）是一种非人的存在，是“那场运动”。因此，似乎无需具体的人为迫害行为负具体的责任。此外，对于受害者的劝解还出现了民间的一些逻辑，如“冤冤相报何时了”等。

这一逻辑在日后已经公开发表的知青讲述中也较为常见，即无论迫害者还是受害者，对于“文革”时期出现的悲剧，具体的个人都可以“时代的错误”为由，在此之后讲述者似乎就可以释怀了。这种和解逻辑决定了日后知青回忆中有关个人间的关系甚至恩怨都以温暖回忆模式为主流。

(3)集体记忆压抑个体记忆。这一温暖叙事模式的存续还受到既有的知青聚会和回忆录的“撰写”行为的影响，这些聚会和行为作为集体记忆对个体记忆有所压抑，而个体知青在这类集体记忆模式下多有“妥协”。例如，知青CYF在回忆中面临的困境是如何在一本回忆录中不突出自己的伤痛回忆？权衡过后，她选择了在内蒙古插队时被同村“大哥大嫂”善待的记忆。她给我看了她所在农村插队知青的一本未正式出版的回忆录，里面记录了她写的关于“大哥大嫂”的文本。她讲述了自己回忆的困境：“我怎么写下乡生活？在那里，我同时受到了同插伙伴和一些老乡的批判，这是刻骨铭心的伤痛”。她甚至被“逼”嫁给农民。事实上，她的“大哥”也参与了对她的“逼嫁”事件，她最后嫁

给了“大哥”的叔伯弟弟(访谈资料 CYF,2001,2013)。我们猜想,“大哥”做人整体上比较正直,这是她建构记忆中“大哥”正面形象的动因之一。而她建构过去记忆的困境在于:一方面,她难以忘记过去的伤痛;另一方面,嫁给农民的她目前还保持着与插队所在地的密切关系,同时,与插队同学也还在处于密切联系中。在这种情况下权衡利弊后,她自觉选择了过去的温暖因素,而压抑了自我伤痛的表达。

### 3. 关系型记忆的提出及初步解读

温暖叙事基本都是关系取向的,即以营造现实的关系为取向。因此,我们在对温暖记忆进行讨论的基础上提出一种关系记忆的类型。关系型记忆立足于现实的各种关系,是朝向“现在”而不是朝向“过去”的记忆类型。例如,CYF为维系当下现实中与当地老乡和插队同伴之间的关系,压抑了自己的伤痛记忆,而选择了温暖记忆模式。在记忆理论中,它与哈布瓦赫的“社会建构论”有着内在的一致性,但与本雅明的“记忆的承诺”(参见费莱切,2009)是相反的方向。社会建构论认为,现在的社会框架(在这里指群体间的关系)对于过去的回忆起主导作用,过去的社会框架(在这里表现为伤痛与不和谐的矛盾)则起次要的作用。它是朝向“现在”的记忆理论。而本雅明的“记忆的承诺”则认为,对“过去”死难者的追忆是一项必要的理论工作,即在对过去的建构中不能因现实的利益而牺牲过去的真实。本雅明批判的是胜利者的哲学,他的记忆理论是朝向“过去”的。

一般而言,朝向“现在”的记忆类型往往被批评为缺乏反思性,如对上述的温暖记忆类型以及由此生发的关系记忆类型的批评。许子东在讨论《血色黄昏》的“文革”叙事时提及,老鬼曾从人际关系的角度来回忆在兵团被打成“反革命”的经历。其中较为经典的一段话来自作风正派的连长对老鬼被整的真正原因的分析:“我看有个很重要的原因,就是你群众关系太差。除了摔跤,从不关心别人。表面上,你好像很强,把王连高打得喊爹喊娘,其实你弱着哩!因为你没群众,谁都团结不了。要是你能在群众中站得住,有威信,那就不好打倒啰,你说是不是?”(老鬼,2010:444)

许子东深感此种归因大有不足,并对这种文化做出批判。他反诘道:“怎么,难道人的个性自由的权利,就只存在于与旁人的感情关系中吗?一个人有没有罪,最终不依据法律而只取决于世俗人伦关系吗?如果一个人将其全部生命放在与旁人搞好感情关系上,最后他的性格

是否会扭曲变形?如果一个民族中的每一个人都这样扭曲自己以求不犯罪,那么久而久之这个民族又将会怎么样?”他反思了这样一种现实:个性以及不善搞好世俗人伦关系是一些人遭受苦难的重要原因,甚至比政治原因更为重要(许子东,2011:250)。

许子东的思考具有一定的现实意义,但若将老鬼等的思维方式仅仅作为“国民劣根性”去批判,显然是存在局限的。在前文提及的知青回忆中多有温暖因素,它对于既有体制弊端的反思确实是不足的,但它可能也是我们社会得以维系的一个根基所在。笔者之所以在这一层面概括这种关系取向的记忆,在于它可以促成一种社群精神。虽然老鬼的个人自传反思了他不重视关系所引发的不利社会后果,而这种关系取向的记忆一般情况下会形成一种温暖模式的记忆类型,以及一种缺乏深入反思的社会后果。但是,它也营造了一种人际间互相帮扶的关系。它的真正意义在于维系一种关系,而这种关系,不能仅通过利益维度来解释,也不能仅被标识为某种“国民劣根性”。它包含着诸多难以用利益形容的温暖情愫,它是制造快乐的因素:人们可以回顾过去,但不过分被过去的伤痛所纠结,因此可以重寻过去的美好,并产生一种“好”的怀旧主义。我们正是在这个意义上称之为关系型记忆。

这种关系型记忆不仅遏制了一种负面情愫(包括复仇的情绪),还营造了一种社区的概念,使得正面的情感得以在社群内生长。笔者在访谈中发现,知青们已经表达了这种共同体的概念,如有知青认为,知青聚会时,大家在一起,忽视了彼此的阶层,因此觉得很快乐。

上述正面的关系型回忆,可能是中国社会的一个独特气质所在,而如果只是在铭记伤痛的角度批判它,就不能充分认识它的价值。同时,中国的关系营造也不全然是负面的,它还包括了一种“推己及人”的因素,这种关系类型的文化可能遏制了一种功利主义的人性,其中甚至包括令人赞叹的“义举”,如知青间不斤斤计较的付出。

费孝通晚年的学术反思回到了一种推己及人的文化层面:“能想到人家,不光是想自己,这是中国人际关系当中一条很主要的东西”,而且,这是“切切实实发生在中国老百姓的日常生活里面的,是从中国文化里面出来的”(费孝通,2009/1998:274)。人们依据这种具有伦理意义的差序格局,由内至外,构建每个人心中的世界图景(费孝通,2003;周飞舟,2017)。许子东对中国式关系的批评代表了另一种取向,即站在西方“求真”的立场对中国文化的一些特质进行批评。这种

批评也有其意义,但忽视了关系文化营造人际社区的积极意义,以及未看到中国人的情理过程与意义。

当然,一方面,这种关系型的回忆对于过去的“不快”不肯轻易“撕破脸”(即“以和为贵”),在很大程度上可以弥合过去的伤痛,并有利于社群主义的生产;但另一方面,它在更深的层面上维持了既有的体制和利益关系,本文正是在这一意义上认为这种关系型的记忆决定了知青的记忆类型是一种相对保守的记忆。<sup>①</sup>

综观这类保守类型的记忆,我们也可以认为,“关系”是知青群体的历史回忆的发生器。知青群体对于关系的文化观念决定了他们的回忆方向及回忆的主体内容。这不同于阿斯曼讨论的基督教文化,尤其是德国的情况,在那里,罪责是最强大和最多产的历史发生器。在二战后,围绕着大屠杀事件,德国社会产生了很多有关罪责问题的记忆话语(阿斯曼,2007:50)。在这一意义上,本文认为,对于中国社会记忆类型的分析如果只从罪责角度去反思是有局限的,因为它与我们的历史发生器之间有很大的错位。

进一步而言,上述的关系型记忆还是对善恶观的一种平衡。它对过去的善的彰显,事实上也是某种程度上对过去的恶的对抗。如梁晓声对人性的诠释,他希望以此来彰显一种希望,去除未来世界中的恶。总体上,可以认为,它体现了中国人的公平观,这是一种现世中的平衡观,利于生成一种社群主义。

那么,记住好的,是否就遮蔽了过去的苦痛?本文认为,记住好的,不意味着就忘记了痛苦。好的东西放在那里,作为理想和规范,强化了善在人们生活中的位置。而恶不被提起,并不等于当事人的遗忘。

#### 4. 记忆断裂:关系型记忆的一个后果

知青偶尔提及的“恶”应该还潜在地影响着他们现在的生活,但传递给其后代的则要少得多。除去潜移默化的部分,言说部分的传递是非常少的,因为他们对于过去的苦痛基本是“沉默”的。

在代际传递方式上,关系型记忆着眼于一种横向的关系,即主要在亲历者之间传递,它在纵向的代际关系中是被忽视的。这在笔者访谈的知青家庭记忆中表现得较为明显,即原有事实的记忆和讲述在家庭

<sup>①</sup> 关于知青的保守型记忆来自于2014年笔者与王汉生先生的讨论。按王汉生先生对保守型记忆概念的界定,它与批判型记忆相对应,特指知青记忆中缺乏反思的那部分内容。

内部是相对缺乏的。这是知青代际记忆断裂的原因之一。在一些公共事件中,我们可以发现这种记忆断裂的普遍性。2012年电视剧《知青》首次播出时,其温暖的叙事方式曾引起亲历者不满,招致了很多批评和争论;但两年后当该剧在乐视网重播时,通过网络民族志的观察,我们发现新一代的年轻网友(基本为“70后”至“90后”,甚至有“00后”参与)多以雀跃欢呼的态度来赞美这部电视剧的美妙之处。从中可见,遗忘在知青后代中普遍发生。笔者访谈的知青中也有很多人提及下一代对知青史已经完全不了解,也没有兴趣去了解。

## (二)义务型记忆

与关系型记忆所具有的广泛社会基础不同,义务型记忆是笔者从知青群体中特定类型知青的忏悔记忆中总结出来的。所谓义务,包含某种必须要履行任务的压力。一些知青为什么要在晚年去“忏悔”?这并不是一种令人心情愉悦的过程,而是其过去某种“不堪”的经历带来的内心不安迫使他们“不吐不快”,这背后有一套文化规则在起作用。知青的忏悔记忆出自2010年左右一些知青的公开忏悔。主要指“文革”初期具有红卫兵身份的知青的忏悔。这是来自知青中少数群体的回忆内容,但也构成了一个记忆类型。下文将通过对其忏悔记忆的梳理来阐述本文提出的义务型记忆。

### 1. “忏悔说”的内涵与局限

自2010年左右,有一批知青进行了更大胆的尝试——他们将自己的红卫兵经历讲述出来,甚至有人还登报道歉,向当年被自己伤害的师友进行“忏悔”。曾到陕北插队的北京知青王克明参与主编出版的《我们忏悔》(王克明、宋小明主编,2014)一书是这方面成果的合集。

笔者在访谈中发现,在其他一些类型的知青身上也发生了类似的变化,这些人的讲述不同于2001年左右笔者访谈到的情况。笔者曾对个别知青做跟踪访谈,发现他们在2015年左右的表述要比2001年的表述多了更多的政治内容,不再是只谈下乡时受苦的生活经历。所谓政治内容,多指知青个体在红卫兵经历中所犯下的过错及自我反思。如笔者访谈的知青DXC谈及自己在学校时曾批判过同学LB改写毛主席诗词,知青LB则讲述了自己曾揭发过父亲(访谈资料DXC,2013,2015;LB,2015),等等。

诚如《我们忏悔》的编者在前言中所说,一些有关红卫兵经历或类

红卫兵经历的个体讲述的价值在于,当主流叙事在试图淡化一些历史记忆时,知青们转而试图以亲身经历揭开过去的面纱。在这一思想方式下,讲述者将作为被迫害者的知青形象转变为作为迫害者的红卫兵形象,提出了个人罪责问题,并证实了一种观点:即个体即便在那样的情况下也是有权选择的。这反驳了一些知青讲述的“无从选择说”。

《我们忏悔》的前言中还提到,那个时代不是所有人都有过分的行为。而一些人的不齿行为,使其成为事实上的罪过参与者。这些人可能从中牟取利益(王克明、宋小明主编,2014:6)。笔者访谈了其中的一位作者 MKM,他提到,能够有上述反思行为主要在于思想方法的转变。因为知青一代从小受到的教育就是集体主义,认为“级别越大意义就越大”,就越应该具有优先权。在集体主义视域下,个人是没有地位的(访谈资料 MKM,2015)。笔者访谈的另一位知青 DJH 也说,他们这一代人耻于提个人要求;即便个人有所要求,也要以集体的名义去争取(访谈资料 DJH,2013)。

MKM 认为,也由于上述原因,这一代人甚至会以集体的名义去作“恶”,事后也会以集体的名义去模糊个体责任。他首先是在思想方法上发生转变,即认识到个体在集体中的位置并不是无足轻重的,并认为集体不应该高过个人,之后才从内心深处认为那时候确实做错了。而这些“错事”,包括与父母划清界限、揭发或伤害老师、回避或疏远亲友、对同学咄咄逼人、强制乡亲“割自留地尾巴”,等等(访谈资料 MKM,2015)。

相比知青群体的“有悔说”“无悔说”“无从选择说”,<sup>①</sup>作为反遗忘话语,上述“忏悔说”显得更有力度。这主要表现在它澄清了一些问题,如提出“有悔说”“无悔说”等都是“文革”结束后知青们的一种自我保全的逻辑,而且明确指出知青们由于“不愿否定青年年华”和“为了守护曾经的真诚”而忽视了自我的责任问题(王克明、宋小明主编,2014:4)。

知青群体中大量出现保守记忆,其对主流的“无怨无悔”记忆即便是反抗的,也呈碎片化状态。而“忏悔记忆模式”则从个体责任的角度

<sup>①</sup> 这是有关知青叙事的三种主要声音,分别指:尽管知青岁月是苦难的,但今天说起来没什么值得后悔的,个人还是能从中收获一些经验的;知青岁月是苦难的,真后悔有那样一段岁月,痛彻心扉;知青下乡和当年的主要错误行为都是大势所趋,个体无从选择。

直面知青经历中最难以启齿的红卫兵经历,这在知青叙事中具有突破性意义。

但是,上述“忏悔”主题也引发了新的争论。如宋彬彬 2013 年的道歉事件就被一些人质疑“不真诚”(徐贲,2014)。而且,在红卫兵坦承往事的过程中,甚至出现了“从被迫害到感谢”的逻辑,如陈小鲁<sup>①</sup>在给北京八中老师道歉时,一位被迫害的老师甚至提出了要感谢陈小鲁,感谢他在当年减轻了自己所受的迫害(陈小鲁曾制止八中学生采取更极端化的方式对待这位老师)。这使得道歉会变成了感谢会。笔者还发现,一些人试图忏悔时遭到了同伴和被迫害者的反对。如陆晓娅试图对“文革”中曾经打过老师这一事件进行忏悔,但同学们都不同意她去忏悔,老师们也说,怎么还提这事?老师担心同学们面子上不好过(陆晓娅,2014)。

上述讨论说明,反遗忘话语确实存在知青群体中存在,他们中有人甚至有意识地利用这一点来反抗主流的知青叙事。但在很多人的讲述中依然存在着强大的保守因素,如上述的由道歉到感谢的逻辑以及忏悔但不追究真相的讲述方式。这种保守记忆的顽固性甚至很难单独用国家力量的塑造来解释。事实上,它与中国传统文化的关联性不容忽视。下文以王冀豫的讲述为案例来说明“忏悔说”的文化逻辑。

## 2. “忏悔说”的内在逻辑

(1)不是道歉,而是愧疚。MKM 认为,自己是因为“思想方法”发生转化才产生了“忏悔”行为(访谈资料 MKM,2015)。他所谓的思想方法多指来自西方的个体化思想的影响。但笔者在考察中发现,有一类非常重要的“忏悔”行为是来自中国传统文化的影响,如王冀豫的忏悔案例。王冀豫在 1967 年 8 月 5 日打死人,其时 16 岁。死者为对立派学生王雁鸿,其时 19 岁。“在监狱里,想出去道歉(但一直没去)。后来没见过他爸妈,(公安部门怕引起纠纷)不让见。”<sup>②</sup>

尽管他没有当面去道歉,但是这件事在他心里一直过不去。2010 年他写了道歉文章,这时他已 50 多岁,和当年对立派的同学成了好朋友。

① 陈小鲁,1946 年出生,为北京第八中学 1966 届高中毕业生。陈小鲁没有下乡经历,但可作为一种忏悔的类型。本文用此个案,意在说明红卫兵忏悔过程中的文化境遇。

② 本文有关王冀豫的直接引文皆来自王冀豫在 2014 年 1 月 10 日接受凤凰卫视记者陈晓楠访问时的回答([http://phtv.ifeng.com/program/fhdsy/detail\\_2014\\_01/11/32928390\\_0.shtml](http://phtv.ifeng.com/program/fhdsy/detail_2014_01/11/32928390_0.shtml))。

在他看来,这时候一声道歉似乎不能说明什么问题,更重要的是内心的思想活动。而道歉似乎更应该是时代而非个人层面的东西:“对立派同学,那时恨不得杀了他们。现在是好朋友。我现在要是跟他们道歉,他们肯定说,别跟我装孙子……后来想着我得洗心革面,得做好事。每年都烧纸,开始纸不着……然后,我说,我不是求你原谅,我连自己都不原谅。冬天来了,天冷了,你拿回属于自己的东西。后来纸着了……”

从中可见,中国人对待过错的态度不是西方意义上的“忏悔”姿态,而是一种心照不宣、彼此理解和包容的态度。忏悔是西方的概念,源自西方的宗教,使用在中国人的身上显得不太合适。那么,怎样的词汇才可以用来描画中国人对于“罪恶”的态度?在王冀豫的案例中用“愧疚”更适合,而且这一“愧疚”似乎不需要对方知道——他一直没有去找死者的家人赔礼道歉,这种愧疚是内向的。

(2)不是“忏悔”,而是“认账”。王冀豫在2014年1月10日接受了凤凰卫视记者陈晓楠的访谈。他认为,只是忏悔还是不够,最关键的是“认账”。王冀豫接受过多次访谈,之后死者的侄子找到了王冀豫,对他表示:“我们不原谅你,永远不原谅;但是我敬佩你,因为你‘认账’”。

王冀豫公开发表文章后,另一位亲历者发表了他在当年的所见。按照他的回忆,王冀豫不是打死人的直接凶手,致命的一枪并不是他“刺”的。如此,王冀豫的所有忏悔及愧疚似乎都变得没有必要,事后又会变成对那个时代荒谬性的谴责,因为缺乏具体的责任主体。但在2014年陈晓楠的访谈中,王冀豫说,即便没有另外两个同伴的打击,自己的两棍也是致命的。他明确承担了属于自己的罪责,甚至是独自承担了这一罪责。对于这件事,他觉得自己不是“忏悔”,而是“认账”,因为“忏悔”不能说明问题。

(3)自我道德审判——报应说。王冀豫对自己有一个道德评估。以下对话亦来自陈晓楠对王冀豫的访谈。王冀豫讲述:“虽然一面之缘,但他折磨了我一辈子,躺一万年”。所谓“折磨了我一辈子,躺一万年”是指王冀豫打死人后的一个多月内他对自己的道德审判。据他回忆,“一天晚上,梦到一个穿着白纱的女人,纱上面有血渍。她高极了。我躺在一个木板子上,难受极了。后来那个女人说,你要在这个板子上躺一万年”。

那么,王冀豫内心过不去的坎是什么呢?如上所述,是一种道德层

面的、表现为“穿着带血的白纱女神”的审判。在他看来,那些当年做坏事的人最后都没有得到好的“报应”。他列举了四位,最后都没有得到好的下场,甚至自己有一只眼睛也失明了。

(4)救赎:作为一种仪式的公开道歉。那么,个人心中过不去的坎,如何才能找到出路?王冀豫找到的途径是向公众道歉,而不是面对面求得被害者家属的谅解。2010年5月,王冀豫发表道歉文章,这是他的自我救赎。自此,他终于如释重负,感到“非常地释怀”。

尽管王冀豫仍然无法获得原谅,但他得到了死者家属的“敬意”。这说明,王冀豫的公开“认账”行为得到了认可。<sup>①</sup>

(5)心灵自修。对于一些知青而言,似乎迫害者对具体被害者的道歉与和解比公开道歉的难度更大。在对少数几个人的访谈中,被访谈人会含糊地提起,但一般不会明确讲述打人事件。如ZSS说,“我们受到伤害了,也伤害了别人”(访谈资料ZSS,2001)。其在事后对被伤害者也无明确的道歉行为,但这并不表明个人毫无悔过之心。这一事件在个人反思层面是存在的,意味着做错事的个体知青心里知道自己错了,最后变成一种“心灵的自修”,概言之,这是一种“默默认账”的逻辑。

上述所谓忏悔行为,其原因从根本上来讲是忏悔者内心有一道过不去的坎。而这个坎多来自于中国传统文化给他带来的特殊文化心理,如王冀豫看到的“道德女神”的审判,ZZS的“自己知道”的认账逻辑等。

### 3. 对“忏悔说”的进一步讨论

“忏悔说”的内在逻辑基础在于一种平衡观,即“报应说”的理念:有过错者必然受到惩罚。事实上,这也是我们社会公平观念的一种表达,即罪与罚之间的平衡内在于人们的内心,甚至成为人们行为的准则。王冀豫的忏悔行为即源于此。

阿斯曼在讨论古代社会的文化记忆时曾提及古埃及人对法律、公正、忠诚、真诚等概念的理解,认为这是社会互动的结果,并提炼出“互

---

① 为什么王冀豫的忏悔得到了死者家属认可,而宋彬彬的忏悔却没有得到谅解?笔者初步分析认为,其原因在于王冀豫承担了“罪的满溢”部分的罪责,即对于不属于他负担的部分罪责,他也主动承担了;如旁观者所说,最致命的一枪不是他刺的,但他没有因此减轻自己的罪责。他的承担方式与《苏菲的抉择》中的母亲苏菲的思路有类似之处(参见刘小枫,1996),即他们都承担了“罪的满溢”部分的罪责。

动的公正”这一概念,认为这一概念很好地表达了古代公正原则所具有的约束力及其所发挥的联结作用。它之所以能将人们联系起来,在于它促成了社会的凝聚力和互助性。而正因为有了公正原则,有所作为的人才能获得成功,犯了罪过的人才会受到惩罚。他强调,相信“善有善报、恶有恶报”在日常生活中的运作,可以既不借助神力,也不借助国家政权的强力,而是建立在人与人之间和睦相处的经验之上(阿斯曼,2015:249-252)。

这一思想对于理解本研究的“报应说”具有启示意义。在“报应说”中体现出来的罪与罚的思想是王冀豫忏悔行为的文化根源,它体现了“恶有恶报”的行为驱动力,其背后是一种平衡的公正观。即便是上文提及的兼具受害者和迫害者双重身份的逻辑思想,也与这一公正观有着内在的深刻关联,即通过认为作恶者本身也是受害者而得到某种平衡。

这种“报应说”中所涉及的“恶”的部分的意义,内在于亚历山大所说的“恶的文化社会学”中。也就是说,对“恶”的恐惧、排斥和害怕等令人揪心的经历创造了净化的机会,维持着柏拉图所说的“公正的记忆”的使命。而这种恐惧的认识激发人们对他人的恶进行谴责,对自己的恶进行忏悔,并举行集体层面的惩罚和净化仪式。这样,神圣、道德和善才能得以复兴(亚历山大,2011:113-114)。

#### 4. “报”——知青的罪责观念。

小说《三体》谈及红卫兵/知青对于罪责的认识,在很大程度上,代表了这一代人甚至中国人对待过往伤痛的态度(参见刘慈欣,2008)。笔者发现,虽然该小说中关于红卫兵部分的争论是虚构的,但其中表达的文化结构具有相当的普遍性。

《三体》中叶文洁的父亲死于四个女红卫兵之手。多年后,她试图和对方谈一谈,想“了结过往的恩怨”。但红卫兵们回答她:“已经‘了结’了”。

其“了结”的基础之一是四个人在红卫兵运动和知青运动中已经承受了其他苦难——一个女孩在“武斗”中被坦克压断了一只手,另一个女孩则在农村抢救公共财产时遇难。她们所有人都在农村度过了最艰苦的日子,回城后甚至连工作都找不到。其“了结”的基础之二是过去已经成为历史,无论是当年叱咤风云的红卫兵,还是经历坎坷的知青,都很快被时代忘得干干净净。其“了结”的基础之三是红卫兵在历

史中既不是建功立业的“烈士”也不是遗臭万年的“敌人”，而是一段历史；而当这群人成为非人的存在——历史——时，他们的罪责以及被害者和迫害者之间的恩怨也都化解了。

以上理由似乎说服了被害者的女儿叶文洁，她与施害者之间的恩怨在这次说理中表面上得到了化解。这种罪责“了结”的态度，并没有纠缠于“迫害”的事件，而是将这一迫害事件放置于一个长时段的历史中，以“报应说”来化解。如果遭到了报应，恩怨就化解了。

类似的表达在笔者的知青访谈及一些知青回忆录中多有出现，只不过没有如上那么典型，因此本文选取了上述案例。迫害者自身也受到了迫害，这一逻辑使得一些人在面对过往罪责时在心理上能够有所舒缓，即他们的双重身份使得他们认为已找到了平衡。这可以视为中国人“报应”观念的表达。在王冀豫案例中也可以看到，这种“报应说”的观念对于迫害者的影响较大，甚至左右了“忏悔”的形式和过程。

有关“报”或“报应”的观念已有学者做了一些讨论。在更广泛的意义上，这种观念也可被视为中国人的社会关系的一个特征，是对人们之间特定交往形式的特征的概括。翟学伟认为，“报”是中国社会一个比较核心的文化观念，但相比于人情、面子、关系等概念，还没有被充分发掘。已有学者如杨联陞、文崇一、许烺光、黄光国等对“报”有过论述（翟学伟，2007）。根据杨联陞的研究，“报”原意为“祭祀”，后用于祖宗恩典层面（杨联陞，2009：4）。在中国传统文化中，“报”的范围以家庭/家族、社区为基础，如个人的不妥行为可以累积至对子孙产生影响；后因佛教的传入带来业报和轮回的观念，导致“报”穿过“生命之链”，而进入“前世、今生和来世”的层面（杨联陞，2009；翟学伟，2007）。已有的关于“报”的讨论主要包括两个层面，即“报恩”和“报仇”。目前对于后者的讨论相对薄弱，且对于“仇”的讨论多以阻止的观念为基础，如“恩怨相报何时了”，指向的是“受害者”对“施害者”的态度。但不可忽略的是，“报”是双方面的一种关系，上述观察因此忽视了另一方的关系，即事后“施害者”对“受害者”的态度。而我们在经验层面发现的“施害者”对“受害者”的忏悔仪式表达，可以视为人们“求福”和“免灾”的一种赎罪形式。通过忏悔，或可达致一种社会秩序和人心的安宁。

综上，本文在知青忏悔实践所体现的“报”的观念中总结出一种义务型记忆形式，认为知青忏悔背后的重要文化规则是“报”；它作为一种文化规则，产生了形塑社会之力，可以视为社会精神的一种。

## 四、结论与讨论

### (一) 知青群体的记忆结构:关系型记忆和义务型记忆

本文提出知青记忆的两结构性特征——关系和义务——其实是依赖于文化结构的,例如关系型记忆背后的文化结构是“以和为贵”“推己及人”思想,义务型记忆背后的文化结构在本文中则主要指一种“报”的思想。本研究的主要结论如下。

首先,关系型记忆来自知青回忆中普遍出现的温暖情愫,它是关系取向的回忆话语,它的特征是以营造现实的关系为目的。关系型记忆概念本身也具有较深的理论传承。在本文中,它是对温暖叙事的进一步抽象。在既有理论传统中,有关关系的讨论已经非常之多,比如费孝通的差序格局概念以及社会心理学者的关系研究,等等。在以往研究的基础上,本文从社会记忆角度对中国社会独特的“关系现象”进行了进一步解读。本文在相应研究脉络下提出,关系型记忆会强化社会的遗忘,主要在于它抑制了人们对伤痛历史的回忆和述说,本质上是维持了既有的体制和制度格局;同时,由于它可以营造一种友好、和谐的关系,有利于共同体的缔造,例如知青群体就提出了“抱团取暖”的话语,因此也是中国社会得以保存和发展的一个积极因素;这种记忆甚至可以激发种种“义举”,如不计得失的付出,等等。

更进一步地,本文认为,“关系”是激发知青回忆历史的一个触发器,而且不同于阿斯曼讨论的德国文化中的罪责型历史发生器。

其次,义务型记忆总结自老红卫兵(如王冀豫)的“忏悔说”,它有一定的适用范围。知青中有人在“文革”初期参与了一些日后难以面对的伤痛事件,在这些事件之后,他们中有人把个人的厄运归之于当时所犯的错误(即“报应”)。本文从这个案例中抽象出这一概念,认为它可以部分地代表中国人的正义观,具有一定的普遍性。当然,其适用范围有待进一步的讨论。

在现象上,义务型记忆指人们认为自己因在某处犯错而在他处吃亏,从而得到一种内心的平衡和社会的谅解;迫害者与被害者之间的平衡也是在这一意义上达成的。这导致以“报应说”为中心的“忏悔说”最后朝向一种心灵内省。

义务型的社会记忆结构特别体现了一种中国社会的公正观念,即

一种平衡观。知青群体的忏悔记忆并非出自任何冲动,也不是什么兴之所至,而是基于一种义务/压力,这种义务是培育我们文化的组成部分(如“善有善报、恶有恶报”的观念)。这种“有过错必然受到惩罚”的观念(即公正观念)是社会自我“净化”的过程。当然,在很大程度上关系型回忆也是我们社会达致某种平衡、维持既有社会秩序的方式,但它体现的是一种广义上的公正观。

义务型记忆之于社会,有社会法(即奖惩)的功能;关系型回忆之于社会则有社会秩序自我恢复的功能,如可避免清算的逻辑,以推动社会继续前行。

## (二) 一个引申:记忆结构中的公平观念及其思考

在对知青的义务型记忆的讨论中,我们着重强调了中国人的公正观念问题。知青在对往事的回忆和对过去是非善恶的判断中所持的关系型记忆也体现了一种公正观,这也是一种自我平衡。关系分好和坏两个方面,人们往往会突出好的一面,压抑坏的一面。梁晓声和多数知青的讲述都有这类特点。而另一部分知青抛出的“恶”的“报应说”,则可以说是同一枚硬币的另一面。

哲学脉络中的公正分析,如罗尔斯(John Rawls)的公正研究在于设定一个原初状态,即通过“无知之幕”来讨论正义得以实现的限制和条件(罗尔斯,2001)。本文认为,公正的概念事实上是一种实践中的观念,具有社会性和文化性。而以记忆的实证方式探究知青群体中的公平观念,为理解知青文化的深层结构提供了一条路径。

综上,本研究还试图通过关系型记忆和义务型记忆概念来回应以往研究关注权力而忽视文化维度的问题,期望以此充实中国社会学的记忆研究。关系型记忆和义务型记忆概念对于理解知青记忆结构的独特文化现象具有启发意义。

在方法层面,本研究以知青集体记忆为个案,初步讨论具有相对普遍意义的记忆结构概念,这是一个由个案到理论的提升过程。个案是一个有界限的系统,但走出个案一直是人文社会的共同追求。如涂尔干就曾通过对澳洲图腾制度的描述来解释原始宗教的基本形式(涂尔干,2011)。个案可以是非常独特的,甚至是偏离正常状态的,但它凸显出的某些特征却具有重要的代表性。克里夫·西尔(Clive Seal)指出,个案是根据其逻辑关联或理论意义进行外推的,外推的有

效性不取决于个案的代表性,而取决于理论推理的力量(卢晖临、李雪,2007)。本研究对知青集体记忆中关系型记忆和义务型记忆的归纳和讨论,在上述意义上可以视为对中国社会记忆结构的一个初步探索。它的局限性是假定关系和义务的特征具有相当的普遍性。另外,本文的探索多停留于案例的具体特征分析,进一步的理论提升尚待推进。

### 参考文献:

- 阿斯曼,扬,2007,《古代东方如何沟通和代表过去》,哈拉尔德·韦尔策主编《社会记忆:历史、回忆、传承》,季斌、王立君、白锡堃译,北京:北京大学出版社。
- ,2015,《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,北京:北京大学出版社。
- 方慧容,2001,《“无事件境”与生活世界中的“真实”——西村农民土地改革时期社会生活的回忆》,杨念群主编《空间·记忆·社会转型:“新生活史”研究论文精选集》,上海:上海人民出版社。
- ,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 费孝通,2009/1998,《中国文化与新世纪的社会学人类学——费孝通、李亦园对话录》,《费孝通全集》第16卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 弗莱切,马蒂亚斯·F.,2009,《记忆的承诺》,上海:华东师范大学出版社。
- 郭于华,2003,《心灵的集体化:陕北骊村农业合作化的女性记忆》,《中国社会科学》第4期。
- ,2018,《权力如何阉割我们的历史记忆》(<http://www.aisixiang.com/data/111676.html>)。
- 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。
- 景军,2013,《神堂记忆:一个中国乡村的历史、权力与道德》,吴飞译,福州:福建教育出版社。
- 康纳顿,保罗,2000,《社会如何记忆》,上海:上海人民出版社。
- 老鬼,2010,《血色黄昏》,北京:新星出版社。
- ,2011,《我的母亲杨沫》,北京:同心出版社。
- 李猛,1997,《拯救谁的历史?》,《社会理论论坛》第3期。
- 梁晓声,2012,《知青》,青岛:青岛出版社。
- ,2015,《凤凰卫视“我们一起走过”访谈系列:年轮——梁晓声》(<https://v.qq.com/x/page/s0152tveqv3.html>)。
- 刘慈欣,2008,《三体》,重庆:重庆出版社。
- 刘小枫,1996,《我们这一代的怕和爱》,北京:三联书店。
- 刘亚秋,2003,《青春无悔:一个社会记忆的建构过程》,《社会学研究》第2期。
- ,2017,《哈布瓦赫集体记忆的社会观》,《学术研究》第1期。
- 卢晖临、李雪,2007,《如何走出个案——从个案研究到扩展个案研究》,《中国社会科学》第1期。
- 陆晓娅,2014,《生命的暗夜》,王克明、宋小明主编《我们忏悔》,北京:中信出版社。
- 罗尔斯,2001,《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社。
- 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。

- 王冀豫,2014,《那年冬至烧纸》,王克明、宋小明主编《我们忏悔》,北京:中信出版社。
- 王汉生、刘亚秋,2006,《社会记忆及其建构——一项关于知青集体记忆的研究》,《社会》第3期。
- 王克明、宋小明主编,2014,《我们忏悔》,北京:中信出版社。
- 许子东,2011,《重读“文革”》,北京:人民文学出版社。
- 徐贲,2014,《宋彬彬的“错”和“罪”》(<http://www.aisixiang.com/data/71436.html>)。
- 亚历山大·杰弗里,2011,《社会生活的意义:一种文化社会学的视角》,周怡等译,北京:北京大学出版社。
- 杨联陞,2009,《报——中国社会关系的一个基础》,《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》,贵阳:贵州人民出版社。
- 义昕,1990,《洁白无瑕的心》,《北大荒风云录》编辑委员会主编《北大荒风云录》,北京:中国青年出版社。
- 翟学伟,2007,《报的运作方位》,《社会学研究》第1期。
- 周飞舟,2017,《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》第4期。
- 周怡,2008,《强范式与弱范式:文化社会学的双视角》,《社会学研究》第6期。
- Helena, Pohlandt-McCormick 2000, “‘I Saw a Nightmare’: Violence and the Construction of Memory.” *History and Theory* 39(4).
- Russell, Nicolas 2006, “Collective Memory before and after Halbwachs.” *The French Review* 79 (4).

作者单位:中国社会科学院社会发展战略研究院  
责任编辑:林 叶