

文化创伤建构中的媒介记忆策略

赵静蓉

【摘要】从个体创伤到集体创伤再到文化创伤,媒介在其形成的过程中贯穿首尾始终,最终也成为其中的一部分,铸造了逻辑自洽的媒介记忆。媒介记忆不只是单纯地记忆过去发生的事情,还要依据现实需求和对未来的设想“修正”过去,因此它是生成性的。情感生产(特别是受害者的情感阐释)是其最根本也最有效的记忆表征形式。媒介记忆的强大力量来源于它的国家框架,作为一种国家记忆,文化创伤实质上是一种现实政治,它不仅仅是反思性的,更是前瞻性的。文化创伤—情感生产—国家记忆,这三者构成了媒介记忆的内容/对象、手段/模式和结构/框架。媒介记忆不断重写并塑造着人类对历史传统的认识,促成了人类自身对于历史连续性和同一性的追求。

【关键词】文化创伤;媒介记忆;生成性事件;情感生产;国家框架

【作者简介】赵静蓉(1976-),暨南大学中文系教授、博士生导师。

【原文出处】《江海学刊》(南京),2021.4.227~236

【基金项目】本文系国家社科基金项目“国家记忆与文化表征研究”(项目号:15BZW005)的阶段性成果。

1996年,美国学者卡西·卡鲁斯(Cathy Caruth)在她的专著《未认领的经历:创伤、叙事和历史》(Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History)中正式提出了“创伤理论”(trauma theory)的概念。2004年,美国社会学家杰弗瑞·亚历山大(Jeffery C. Alexander)在他编辑出版的一本论文集《文化创伤与集体认同》(Cultural Trauma and Collective Identity)中,又正式提出了“文化创伤”(cultural trauma)的概念。自此之后,创伤研究越来越多元。不仅仅是心理学,还有文学、历史学、新闻传播学、社会学、美学,甚至政治学、哲学等学科都从不同的路径进入这一议题,聚焦在创伤的文化维度,对创伤被文化建构的过程与结果亦即创伤的“文化表征”方面进行探究。“创伤”和“文化创伤”成了我们了解现代人的精神世界及其社会生活的核心关键词。

创伤经验以及对创伤经验的感知和体认是由每个个体在地化的日常生活所体现的,但对创伤经验

的呈现、表达和修复却有可能上升到集体或社会的层面,成为一种集体记忆和社会记忆。无论创伤作为微观的事实与经验,还是作为宏大的文化理论与全球记忆,在现代社会中讨论创伤和文化创伤,媒介的介入无疑都是异常重要的。尤其是在数字时代的语境下,媒介更是已然摆脱了它所反映的客观对象的束缚,成为逻辑自洽的主体。本文着力于探讨拥有逻辑自洽的媒介如何反映文化创伤以及如何建构媒介记忆,媒介记忆又如何成为国家记忆的一部分,并以怎样的方式重构了现代人的身份伦理。

内容/对象:作为生成性事件的媒介记忆

我们以“9·11”事件之后的中国媒体报道为例来看媒介与创伤在数字时代的关系。9·11恐怖袭击发生在2001年9月11日美国纽约时间早上8:46和9:03,新浪网《新浪军事》栏目在北京时间当天晚上20:55就发布了《快讯:一架飞机撞上纽约世界贸易中心》,成为最早向中国民众报道这起恐怖袭击事件的媒

体。^①15分钟之后,凤凰卫视资讯台的《时事直通车》栏目又通过电视播报了这起事件,尽管最初播报内容只有一条简短的文字信息“美国纽约世贸大楼被袭起火”,但之后连续36小时的滚动式新闻播报却以电视媒体的形式确认了美国遭受恐怖袭击的事实,成功地把受众的关注点聚焦在了这则对世界政治局影响深远的事件上。^②官媒《人民日报》则在9月12日第一版以《江泽民主席致电布什总统》《江主席对我在美人员安全深表关心》《外交部发言人发表谈话》和《美国纽约华盛顿受到严重袭击》四则要闻的形式报道了9·11事件,最终通过传统纸媒向社会和民众表明了官方的立场,并对这起事件做了基本的定性和评判。^③

无论是从新闻传播学的视角还是从社会学的视角来看,9·11事件的本质都更接近一起媒介事件,它是典型的被媒介生产制造的产物,是由媒介固化形成的创伤记忆。之所以这么说,不是因为事件刚一发生,网络、电视和报纸就对它做出了迅疾的反应,而是因为我们据以谈论的9·11首先和根本地来自于媒介。首先,谈论9·11事件的“我们”没有亲身现场经历9·11,“我们”是事件的旁观者而不是当事人。因此,“我们”所谈论的对象就是一个言语系统中暧昧的所指。“我们”所谈论的9·11不是原生的历史,而是通过种种文字、图片、声音和视像等符号共同“拼凑”或“构造”出来的历史,是原生事实在已被呈现和可被呈现的层面上所创建的次生事实,是原生历史的符号化。

我们本应当把2001年9月11日发生在纽约的恐怖袭击活动称作“本真的9·11事件”,但实际上,这个“本真的9·11事件”在它发生的瞬间就已然变成了过去。它不可复原,不能被追回。取而代之的,是媒介行为中的9·11事件。我们很自然地把由网络、电视和报纸等媒介呈现出来的现实当作了真实的事实,并由之产生了身临其境般的情绪和情感,后者不仅成了我们追溯事实源头、回忆历史创伤必不可少的依据,而且其本身就成为了事实源头与创伤记忆。借用法国社会学家鲍德里亚(Jean Baudrillard)的理论来说,媒介对9·11事件的介入是拟像与仿真对真实的

强势侵入。这种介人的作用如此巨大,我们不仅可以依据“媒介的9·11事件”来凭吊“本真的9·11事件”,还能创造出更多的艺术作品如电影、电视、文学、建筑、音乐等来纪念“本真的9·11事件”。“本真的9·11事件”的缺席被完全忽略了,本真的创伤体验反而变得无足轻重了,它被虚化为一个意义丰富的符号,而媒介是其强有力的意义阐释者之一。

这里的媒介首先和根本地是指传播信息的载体,它有一定的物质形式,占据一定的空间,是现实可感的物质实体,也是可被形象化的话语实体,甚至是一种机构或文化单位,是一种文化生产和文化传播的方式,比如纸媒、电视和网络。在这个意义上,媒介的含义等同于我们更常用到的媒体概念。但在本文当中,笔者更倾向于在一个更宽泛的层面上讨论媒介,我们可以将其实指,也可以将其虚化,它就泛指一切联结两种事物的中介。当媒介呈现为一种虚化含义时,媒介就是被凝练被抽象的符号,就相当于一种对应关系,即以一個事物表现另一个事物可能用到的手段或方式。媒介的这一对“虚—实”意义往往不是孤立存在的,就像我们把9·11事件界定为一起媒介事件,就至少同时意味着两个方面。其一,“媒介的9·11事件”是利用各种载体对“本真的9·11事件”的建构;其二,正是借助有形和无形的媒介,“本真的9·11事件”才能与我们的日常生活发生实际的关联。

所以说,“本真的9·11事件”与“媒介的9·11事件”之间的差异还不仅仅是实在与表现之间的差异,也不仅仅是视觉符号与语言指示之间的差异,就像比利时画家马格利特(René Magritte)的画作《这不是一支烟斗》以及法国思想家福柯(Michel Foucault)对其所做的精妙解读那样。套用鲍德里亚对海湾战争的解析,我们可以说,9·11事件之所以是一个媒介事件,根本原因不是9·11引发了媒介事件,而是媒介“制造”了9·11事件,媒介也因此进入这个事件本身,成为恐怖袭击带给民众的创伤记忆的一部分。

创伤记忆的主体是受害者、幸存者、创伤遗产的继承者,而现在,我们或许可以再加上一个“媒介”(包含虚实两种层面的含义)。媒介正是把创伤记忆

从事实层面发酵至思想层面和文化层面的那个“主体”，是把创伤记忆从个体提升到集体、社会和国家的那个“主体”，是把创伤记忆从地方扩展至世界的那个“主体”。因此，研究创伤的“文化表征”，非常核心的一个视角就是研究媒介及媒介记忆。当然，媒介记忆中的媒介不单是记忆的主体，还是记忆的途径与对象；而媒介记忆也不单是记忆的效果或呈现，而是记忆的过程本身。一方面，这展示了记忆的生产机制，即媒介如何记忆；另一方面，这也指向了记忆的消费模式，即记忆在某种媒介生态中被定型、界定和现实化，并与现实的需求联结起来。

简而言之，在现代社会中，媒介不仅经由传播建立起以创伤事实为中心的社会关系网络，强化社会对创伤的认知和体验；而且常常为创伤界定和定性，引导社会舆论和社会影响，化身为记忆的“立法者”和“评价官”，使创伤扩展至社会或国家层面；甚至营造社会化的情绪和情感，以“参与者”而非“旁观者”的身份进入到对创伤的文化表征之中，使其自身也成为记忆建构的一部分。

媒介记忆讲述的正是媒介参与记忆建构的行为和效果。从基础的层面来看，媒介记忆确实是以媒介事件的方式来体现的，因为媒介记忆的主导者甚或主体是媒介，而媒介事件的行为主体也是媒介，两者都是媒介主动性的映射。但媒介记忆的意义又不止于此，媒介记忆显然不是传统意义上所说的媒体事件。传统意义上的媒体事件是“传媒内部、传媒之间或与外界合作的产物”，它的可能性前提是“传媒的地位由传统的报道者、旁观者和‘第三方’变为策划者、推动者与‘第一方’，使传统的新闻生产及传播关系发生由‘事实—传媒—报道’到‘传媒—事实—报道’的改变”^④。就像美国传播学者威尔伯·施拉姆(Wilbur Schramm)和威廉·波特(William E. Porter)在《传播学概论》中所界定的那样，媒体事件“主要是制造来供媒介作报道的事件”^⑤。尽管媒体事件对社会的影响一定是双重性的，既有消极功能，也有积极功能，但在实际的新闻生产与传播过程中，传统意义上的媒体事件其实又是一个很有价值倾向和道德色彩的概念，它常常与“假事件”“事件营销”“新闻策划”

“新闻炒作”和“宣传性现象”^⑥等相似概念混杂在一起被使用，被突出强调的往往是新闻的意图和功效，而非事实本身，媒体事件这个概念也因此变得含糊暧昧。而媒介记忆毫无疑问是一个非常中性的词，它的核心还不是记忆的内容和动机，也不仅仅是记忆的方式和目的，更不是记忆的效果和影响，毋宁说，媒介记忆的重点是记忆生成的过程，是记忆对于历史的生产性和断裂性功能。这样看来，与其说我们是用媒体事件来解释媒介记忆，还不如直接把媒介记忆概括为一种生成性的媒体事件，后面这种界定显然更客观也更准确。

生成性事件，或者说是事件的生成性特质，这一对事件概念的释义主要来自于英国哲学家怀特海(Alfred North Whitehead)和法国学者德勒兹(Gilles Deleuze)，特别是德勒兹。在他的著作《意义的逻辑》中，德勒兹开篇就提出了“纯粹生成”(pure becoming)的问题。“纯粹生成”是与“存在”(being)相对应的概念，“存在”是有限的、可测量的、可被分析的、有边界的，而“纯粹生成”则是不可测量的、永不停歇的一个过程。“纯粹生成”的显著特点就是总与逃离当下同时发生，也就是说，它不是静止的、固定的，更无法被集中在当下的某一时刻，“纯粹生成的悖论就是无限同一性的悖论”^⑦。在德勒兹那里，事件就是这样一种具备逃离当下能力的、无限变化的“纯粹生成”。

为了解“纯粹生成”和“存在”之间的关系，德勒兹在既有的三个命题维度——指称或指示(denotation or indication)、表明/显示(manifestation)和意指(signification)之外又提出了第四个维度——意义(sense)。

意义是命题之可被表达者或被表达者，而属性则是事物的状态——这两个方面密不可分。它一面朝向事物，一面朝向命题。然而，它既不混同于表达它的命题，也不混同于命题所指称的事态或性质。它就是命题与事物之间的边际。它就是这个“某物”，同时既是超存在又是持存，这个与持存相应的最低限存在。正是在这个意义上，它是“事件”：前提是不能将事件混同于它在某种事态之中的时空具现。因此，我们不会去问一个事件的意义是什么：事件，就

是意义本身。事件本质上属于语言,它与语言之间有一种本质性关系。^⑧

由此可知,在德勒兹看来,事件就是作为生成性的事件,它不等于具体的事态,也不等于牢固的现实,不是同一性。事件不是纯粹客观的,而是超越于具体的、物质层面上的事态。相应地,意义也不仅是对事实的指称、表示和意指,不是持存本身,也不是对持存的言说,而是超越于具体的言说,也优先于语言的规定。所以就像有学者所强调的那样:“德勒兹所写的意义是作为纯粹事件而出现的意义,它本身就是对差异自身的确证。”可以说,意义就是事件,而且意义与事件两者都是一种超越。^⑨德勒兹通过把事件展现为一个多样性的过程,使这个概念焕发出了与传统意义截然不同的光彩。

英国学者詹姆斯·威廉姆斯(James Williams)认为,“我们应该把事件思考为不同的生成模式和不同层级的强度”,它“由过去和未来所引导”,体现的恰恰是“当下的开放性和偶然”。^⑩根据前面的讨论我们可以知道,事件的重要性并不在于事态本身,而在于当事件生成时,个体对事件的“析取”,也即个体对个体形式的超越及其有可能因此而获得的在世界中存在的意义,如德勒兹所言:“问题在于要认识到个体如何可以超越他的形式、他与世界之间的句法关联,去获得事件的普世性传播,也就是说,通过析取性综合,来超越逻辑矛盾,甚至超越非逻辑的不可共存性。”^⑪拿9·11事件来说。9·11事件当然是一个客观具体的存在,有时间上的始末,有事情发展的边界,有具体的地点和当事人,可谓“新事态”。但围绕这一创伤所形成的媒介记忆却不止于此。媒介所记忆的不仅仅是作为“现实”或“事实”的9·11事件,还包括这一事件所引发的社会情感的震荡;不仅仅是存在意义上的那一段时空及其中的人类活动,还包括这一事件之后不同人群的行为与后续反应;不仅仅是客观发生的一段历史,还包括人类主体基于未来对这段历史的理解和反思。所以说,围绕9·11创伤所形成的媒介记忆正是德勒兹意义上的“纯粹生成”,是超越了已然发生的9·11事件的生成性事件,是始终未完成的、不断被现实需求和未来导向所修

正的、流动的历史。

难怪德勒兹在谈到“事件序列”时会用到“伤口”的比喻。“诸事件在我们身上一定程度地实现,它们等待着我们,邀请我们进入其中。”就好像“伤口在我面前存在,我为体现伤口而生”。^⑫每个事件都是一个伤口,伤口的隐喻意味着一种“例外状态”,是事件对一个稳定局面的冲击和破坏;也暗示了变化必将发生,新的事物也被期待突破既有的规定而产生。正是在这个意义上,威廉姆斯认为“事件……是德勒兹哲学中最具肯定性和现代性的时刻……它是那个让不一样的新世界从我们的伤口和斗争中脱颖而出”^⑬。因9·11事件所形成的媒介记忆当然也可以这样来理解。对后者而言,重要的不是9·11事件本身,而是9·11事件带给人类的文明反思和历史批判,后者的价值恰恰就在于它对9·11事件的拓展和开放——是媒介记忆把9·11事件变成了一个人类历史的新起点,我们可以据此开启对全球性反恐、普遍伦理、转型正义、人类道德共同体等诸多问题的重新思考。也是媒介记忆把人类的生命权从后台推到了前台,使其重新成为我们倡导自由权利的根本要义。在作为生成性事件的媒介记忆面前,最核心的东西不是9·11事件所造成的重大破坏和伤害,而是人类在遭遇这些重大破坏和伤害的同时如何选择以及怎样应对。后者才是推动历史得以克服障碍、不断向前的根本动力。

手段/模式:单向度的情感生产

情感记忆或情感叙事是文化创伤之媒介记忆的实质,或者说,所有文化创伤的媒介记忆在本质上都是一种情感记忆或情感叙事,这不仅因为创伤直接指向苦难意识或受害感,而且因为比起理性反思来,情感反应更直接具体、更具有现场性、更接近事实本身,因而也更富有见证的价值、更有力量。比如南京大屠杀创伤的媒介记忆就是一种非常典型的“情感记忆”。根据李红涛、黄顺铭在《记忆的纹理:媒介、创伤与南京大屠杀》一书中的梳理我们知道,无论是1948年前国民政府的舆论导向还是1949年之后中国共产党的媒体政治,南京大屠杀记忆的媒体叙事都有简单鲜明的价值立场,遵循非常明确的激励机

制。1948年前媒体的主导潮流是勉励军民团结,号召世人“为匹夫匹妇复仇”;1949年之后的主旋律则是“雪耻”,把“战争的仇恨”与“发展的耻辱”联系起来。重点在于,无论是复仇还是雪耻,南京大屠杀的记忆叙事本质上都是一种情感叙事,创伤的媒介表征更倾向于表情而非表意,并且其情感的强烈程度足以使创伤过程突破原发历史的限制,对后世继承创伤遗产的记忆主体产生巨大的冲击。

然而悖论的是,创伤研究中最有力量但也最容易被忽略的要素也是情感,因为受到伤害、承受苦难、经历创伤——这些情感体验基于人类的本能,渗透在创伤体验的全部过程和事实当中,甚至就等于全部的创伤体验,所以反而很难被独立觉察到。当一个主体试图向他人描述创伤体验时,他常常会以描述具体的时间、地点、环境或事件开始,而很少以像“我很痛苦”这样的话开启他的讲述。

所以说,当我们谈论文化创伤时,我们更多关注的是事实和理性,感受和情绪反而被无意识地忽略并遮蔽了。但实际上,文化创伤的媒介记忆正是基于制造情感来推动记忆实践的,一方面,媒介通过情感表征形成能够被公众共享的感情和情绪,这是铸造国家记忆的道德基础;另一方面,国家借助媒介为创伤情感注入实在的内容,使之最终趋于现实的政治需求和未来的国家认同。情感叙事的目的就是要“激发情感”,使记忆主体产生对创伤主体的“同情”或“共情”,从而促使道德共同体的形成。创伤能够激发什么样的感情或情绪,实际上是一种“情感争夺”,它和“历史争夺”(创伤是否发生)、“阐释争夺”(创伤有何意义)^①一起,共同决定了创伤如何被建构,并对集体的认同产生了重大影响。

情感的制造不应当被过低评价,因为它是媒介记忆运行机制的潜在支撑,也是国家实施记忆政治的自然基础。是否能够准确地把握创伤主体的情感,并恰当地借助媒介将这种已然缺席的原发情感表达出来,甚至据此激起公众的“同情”或“共情”,这已经成了考量媒介能在多大程度上成功介入国家记忆和政治中的标尺之一。从某种意义上讲,媒介记忆中的“情感”虽然基于人类的本能,但其功能却

非常接近自启蒙运动以来作为现代政治哲学中之重要一环的“情感”,尤其是卢梭意义上的“同情”。

对于卢梭(Jean-Jacques Rousseau)而言,同情是一种人类天赋的自然情感,是人类内心自生自发的,所以它比理性更稳定。同情就是通过一种“感同身受”的方式把自身投射在他人的苦难遭遇上,从而形成关于苦难的共鸣与共识,也因而形成一种对正义的诉求。卢梭政治哲学中的情感是一种“情感启蒙”,其目的是对“理性启蒙”的对抗和救赎,而以同情来启蒙的政治理想,就是要“通过一种‘感同身受’的方式来支持人与人之间的平等性”,“不以束缚与强迫为手段、不违背人类本性使人们克服过多地自爱欲望,体现出对自由价值的最天然的情感表达”,“把对个人权益的关注扩展到他人和同胞的身上,由此形成一种普遍的正义”。^②所谓“要普遍地同情整个人类”,“爱人类”就是“爱正义”,^③在卢梭那里,这样的思想理路最终将作为本能的情感升华成为一种政治美德,并作为理想的政治共同体的道德基础对人类社会发挥巨大的作用。

显而易见,媒介记忆所实施的情感叙事乃至情感生产也是同样的道理。正如卢梭所说的那样,“只有道德可以维持统治,什么东西也不能取而代之”^④。在政治社会中,情感只有成为一种政治美德,而不只是普通的个人美德,对于国家的公民而言才具有实质意义。作为政治美德的情感是一种特殊的道德情感,它凝聚的是公民内心对政治共同体的认可与拥护,是政治共同体合法性基础的直接来源。^⑤创伤—媒介—国家,情感是真正贯穿其中的支柱线索,这也充分印证了情感政治的巨大潜力。

不过值得注意的是,尽管情感的政治力量和社会功能毋庸置疑,但情感生产在文化创伤的媒介记忆中并不总是平等和平衡的。受害者的情感表达往往更充分,而施害者的情感书写则相对欠缺,这似乎是一个不争的事实。在我们的道德认知过程中,受害者的情感因为受害者的身份和遭遇往往具有先天的道德优势,对因他人作恶而被迫承受痛苦的受害者而言更是如此。这种情感的道德优势不仅阻止我们质疑受害者记忆的真实性和可靠性,而且使我们

倾向于认同受害者的“善”，并自发地维护受害者的利益。比如，美国的越战纪念碑和朝鲜战争纪念碑就是对受害者情感的绝佳征用。越战纪念碑的造型非常简朴，除了刻满碑面的无数个阵亡战士的姓名和“1959”“1975”两个战争的起讫年代之外，再没有任何其他装饰和文字。而朝鲜战争纪念碑则由一组士兵群雕像和一面嵌满数千名阵亡官兵面孔的黑色碑墙组成。就像朝鲜战争纪念碑的碑文所写道的：“我们的国家以它的儿女为荣，他们响应召唤，去保卫一个他们从未见过的国家，去保卫他们素不相识的人民。”两座纪念碑所突出的都是在战争中死去的士兵，他们不是抽象的美国荣誉或理念，而是无数个具体实在的个人，尽管越南战争被视为美国历史上的“一个悲剧”，朝鲜战争也被认为是“一场错误的战争”，但战争的伦理在这两座纪念碑上是被刻意消解了的，通过聚焦于无数个士兵的亡灵而不是反思战争的性质和罪恶，这两座纪念碑其实传达了美国对战争角色的想象和界定，也塑造了非常积极且高度同一的美国记忆，而更深刻更沉重的战争反思恰恰被“受害者的情感”以及对受害者的“同情”所规避掉了。更微妙的是，通过对战争历史本身的模糊化处理，这两座纪念碑在成功塑造美国认同的同时也开启了美国人的遗忘之旅。

借助于对受害者的情感认同，完美地将记忆目的导向统一的国家意志和集体认同，除了以建筑为媒介的美国战争记忆之外，同样成功甚至更为成功的就是联邦德国前总统冯·魏茨泽克(Richard Freiherr von Weizsäcker)于1985年5月8日向德国议会发表的反思演讲。这篇演讲被认为是德国政界反思纳粹历史的经典性文献。^⑨在演讲的第二部分，魏茨泽克沉痛悼念了“二战”中所有的受害者，不仅包括“在德国集中营里被杀害的六百万犹太人”，而且包括“所有在战争中遭受苦难的民族，尤其是那些难以计数的在战争中丧生的苏联和波兰公民”“在盟军的空袭中、在监狱中、在被驱逐的过程中丧生的同胞”“被屠杀的吉普赛人”“被杀害的同性恋者”“被杀戮的精神病人”“因坚持自己的宗教和政治信念而被杀害的人们”“被枪杀的人质”“在我们占领国里反抗占领的牺

牲者”“为抵抗纳粹而牺牲的德国人”“资产阶级的、军队的、工人阶级和工会的以及共产党人抵抗运动的牺牲者”“虽然没有进行积极反抗，但宁死也不扭曲其良知的人们”“各民族的女性”，还有那些承受了伤害、残疾、强制绝育、夜间空袭、逃亡、被驱逐、被强奸和劫掠、强迫劳动、不公正和被迫害、饥饿和困窘等痛苦的人。^⑩从这份扩大了范围的受害者“清单”来看，魏茨泽克演讲的核心主题之一无疑就是受害者。美国学者M.莱恩·布鲁纳(M. Lane Bruner)认为，这正是魏茨泽克的演讲能够获得巨大成功的主要原因。因为，通过聚焦于受害者，魏茨泽克成功地避免了对德国所应承担的战争责任的重要讨论；又通过在极其宽泛的意义上扩大并重新确认受害者的身份，魏茨泽克缩小了犯罪者的范围，把国家社会主义“简化为大屠杀”，把大屠杀“简化为希特勒和‘少数几个人’”，从而推导出“其他人在国家社会主义的罪行中只是犯了一个被动而非主动角色的罪”，并最终“将德国人们确定为战争的最终受害者”。^⑪魏茨泽克的演讲可被视为完美的记忆修辞，与美国的两座战争纪念碑一样，它同样以记忆之名开启了德国人的遗忘之旅：忘记法西斯主义的国家社会主义起因及连续性，忘记由德国人民引起并推动的反人类罪行，忘记文化/种族民族主义对正义和人性的践踏，选择性地建构德国的国家统一和认同。

由此可见，受害者及其情感认同成了媒介对文化创伤进行记忆表征的重要武器，能否有效地激发或产出对受害者的身份认同和情感共鸣，成了对国家记忆建构的重大考验。大概正是因此，德国学者阿莱达·阿斯曼(Aleida Assmann)才有关于“记忆的真实性”与“记忆的正确性”两种不同概念的界定。正确的记忆未必是真实的记忆，所谓正确，即“它们不仅从对幸存者们的有用性这个意义上说是正确的，而且从社会接受性这个意义上说也是正确的”。阿莱达·阿斯曼所谈到的“幸存者”当然就是文化创伤中的受害者，合法的情感生产就是要“把这种幸存者的视角特权化，使之成为公认的、正确的回忆”^⑫。这个逻辑之所以成立，简单地说就是因为，在苦难面前，没有什么比苦难本身更有说服力；在创伤面前，

没有什么比创伤本身更具权威性。

当然,现在我们都知悉,仅表达受害者的情感只是一种单向度的情感生产。尽管它能使我们更贴近创伤的历史,但它同样会有产生“情感垄断”甚而导致“认识集权”的危险,而这一危险必然会对历史的发展造成更严重的伤害。所以我们理应保持道德的民主和理论的清醒,允许并倡导多元话语的发声。

结构/框架:文化创伤反思的国家框架

杰弗里·亚历山大对文化创伤有一个很通俗简单的定义,他说:“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抹灭的痕迹,成为永久的记忆,根本且无可逆转地改变了他们的未来,文化创伤就发生了。”^⑧尽管这个表述很简单,但我们仍然可以从中获得两点重要的认知:第一,创伤体验的载体可以是个人或群体,但创伤记忆的最终形成一定会落在群体意识中,文化创伤本质上是一种集体记忆。第二,文化创伤有明确的未来导向,已然发生的过去对未来的影响不可忽视,因此对创伤的理解、阐释和反思必然会成为政治行为的一部分。实际上,文化创伤的集体性和社会性正是亚历山大致力于解决的问题,当他提出“文化创伤”这一概念时,他的聚焦点就是集体创伤的文化建构,是创伤如何变成集体性创伤的深刻过程,是一项“张力十足的文化和政治工作”。所以说,最重要的问题“不是谁对我做了什么,而是哪个群体对我们做了什么”^⑨。

文化创伤的形成基于社会苦难和“集体伤口”,是制度、政策、决策失败或失误的产物,是人类历史的“非自然状态”。与自然创伤相比,文化创伤是“有迹可循”的,是可以被反思,也应当被反思的人类错误。不过,自然创伤和文化创伤之间的根本性差异还不在此,最重要的是,自然创伤的核心是创伤本身,即由个体或群体所经历的创伤事实,比如生老病死、自然灾害。对创伤主体而言,他/他们所受到的伤害是具体的,他/他们的情绪反应是本能化的,创伤主体承受着相似的痛苦和压力,也对创伤的疗治有着大致相同的期待,比如依赖时间的流逝或受创自然的恢复。而文化创伤则不同。对后者而言,创伤的文化阐释比创伤本身更关键。而伤害既可以是

具体的,也可以是抽象的,甚至可能有层级和强度的不同。比如同样面对9·11事件,亲历者、幸存者、罹难者的家人和后代等不同的主体不在同一个“情境层面”上,他们就可能会产生迥异的“受伤害的感觉”。放在一个个体身上,这种“受伤害的感觉”毋庸置疑是否定性的、消极负面的、痛苦具体的,但放在一个集体身上,这种感觉就有可能被建构为一种积极的力量,甚至成为趋向未来的有利契机。亚历山大曾经有一段非常精辟的、讨论个体伤害和社会苦难之间差异的话,他说:

当社会群体确实把事件理解为严峻的危害时,苦难才会变成一种集体关注、文化担忧、社会惊恐、令人极其痛苦的恐惧和灾难性的焦虑。对创伤性的伤害,个体受害者的反应往往是抑制性的、否定性的,只有当这些心理防御策略被克服之后,他们才能获得解脱,产生痛苦的意识,也因此有能力悲悼。而对集体来说就很不一样。后者不是否定、抑制以及“有效解决”,毋宁说,后者是符号建构和框定,是创造故事和角色,是从伤害向前看。必须借助叙事和编码建构出一个“我们”,经历和面对危险的正是“我们”这个集体身份。即便成千上万的个体失去了他们的生命,或许更多的人经历到令人心碎的痛苦,也无法顺理成章地保证能够建构出共享的文化创伤。那些失去的生命和被经历的痛苦是个体的事实,而共享的创伤则依赖于文化阐释的集体过程。^⑩

其实他的这段话用来区分比较自然创伤和文化创伤也很有启发性。简而言之,自然创伤是自然属性的“伤口”,它属于过去,也不得不被遗留在过去;而文化创伤是社会属性的“伤口”,它导向未来,也必然会被用于建构现实。

那么,我们应当如何理解创伤记忆对社会“伤口”的表征呢?前面我们已经分析过,文化创伤实质上是媒介记忆的反映,是媒介通过情感生产,令作为主体的记忆个体形成趋同的情感认知,从而产生以情感为基础的道德共同体,推动创伤之集体性的确立;文化创伤建构的过程就是将原本属于个体思考

的创伤延展并深化为集体思考或社会思考的过程。我认为,在此过程之中,“集体”或“社会”既是目标与方向,又是必不可少的语境或结构。然而,值得我们特别注意的是,文化创伤的建构从个体到集体和社会,并非一个直接、单向的过程。在个体的创伤经验和文化创伤、在社会“伤口”和创伤记忆这二者之间,其实还有一个隐匿的、无形的,却并非抽象的中介——国家。说到底,国家才是创伤记忆建构社会现实的真正立法者和执行者,是决定记忆如何影响未来的真正主体。只有在国家记忆的框架里反思文化创伤,我们才能在结构的层面上理解文化创伤的“未来性”。就像南京大屠杀事件,对于中国人而言,南京大屠杀的性质早已超越了地方性的历史悲剧事件,上升成为全民族的文化创伤了。国家权力、地方记忆社群和媒介的合力作用自然不可忽视,更不可忽视的是,媒介是国家权力和主流意识形态的体现,是国家和社会之间关系的协调、权衡、博弈甚至对抗的映射,也是国家为记忆政治定性定向、影响过去在现实中之实际作用的关键因素。在个体、文化创伤、创伤记忆、集体和集体记忆等诸多节点中,国家才是那个贯穿始终的决定性核心,而媒介,可谓“中介之中介”。

媒介与国家之间的关系自然很微妙,却也并非不能理解。其实比之更重要也更亟待解决的是我们如何恰切地理解“国家”的含义,如何理解某个记忆从地方记忆转变为国家记忆的动因与路径,以及国家在此过程中发挥了怎样的作用。概而言之,就是要弄清楚什么样的国家构成了我们反思文化创伤的框架,这样的国家又是如何推动了国家记忆的形成。

国家是一个非常经典的政治学概念,传统关于国家概念的定义很多,但主要构成不外乎两点,即共同的理论内核和不同的实践形态。共同的理论内核是指构成国家的必要因素或国家必定具备的特点,如国家是一种组织或人类共同体,国家具有一定的领土疆界,国家有强制执行政治决议的权力,国家秩序的维护依赖于国家机构、制度和法律及其对民众的支配与约束,国家不等于政府或政党,但他们往往相互依存等。不同的实践形态是指不同的历史阶段、不同的文化制度或文明体系下国家的不同组织

形态。在本文中,当我们讨论作为文化反思框架的国家时,我们所指涉的主要是理论内核意义上的国家,或者更恰切地说,是国家功能。

国家的实质就是“运用政治手段的组织”^⑤,在建构文化创伤及推动国家记忆的形成过程中,国家所采用的最直接的手段就是“规定遗忘”或“规定记忆”。这里的“规定”不完全等同于强制性,它还包括了政策、制度的制定,以及通过教育直接培育、灌输或教化的含义。比如以历史教科书的编写为主要体现的国民历史教育。非常典型的例子就是第二次世界大战之后日本国内对历史教科书的修改。尽管有学者指出,“日本不存在‘集体性’记忆;相反,多种道德框架下的多种战争与失败记忆同时存在,且争相认为自己才是合理的”,但战败及其带来的一切负面问题却是日本的“国家创伤”^⑥,为了修复这一创伤,日本也不得不重新审视国家历史。日本右翼势力正是通过日本文部省的审定和立场,把否认侵略战争的右翼意识变为国家的观念和行为,从而影响国民并根本改变国民的历史观,最后塑造非常有倾向性的国家记忆。1982年,日本文部省在刚开始新一轮审定教科书时,就明确要求教科书应淡化对日本侵略历史的记述。“对‘侵略’一词提出所谓‘改进意见’。即要求把‘侵略’改为‘进出’或‘进攻’……对造成南京大屠杀的原因则提出明确的‘修正意见’,即要求改写为日军‘受到中国军队激烈抵抗而被激怒’……最后,文部省强令各出版社修改历史教科书,修改内容达600多处,否则便不能出版。”^⑦这些审定严重歪曲了历史事实,无视历史真相,作为国家层面上的“强迫性遗忘”,它最终导致现今大多数日本国民对这段历史的无知,形成了日本以言说创伤为主、刻意忽略历史反思的国家记忆。

“规定记忆”更多是通过仪式、节日和各种社会宣传来完成的。比如2014年2月27日,第十二届全国人大常委会第七次会议表决通过了两个决定,分别将9月3日确定为中国人民抗日战争胜利纪念日,将12月13日确定为南京大屠杀死难者国家公祭日,每年的公祭日当天国家都要举行公祭活动,“悼念南京大屠杀死难者和所有在日本帝国主义侵

华战争期间惨遭日本侵略者杀戮的死难者”^②。通过立法的形式设立纪念日和公祭日,并进行规律化的仪式操演,中国就是要在国家层面和法律层面传达明确的国家意志,“促进全世界对真实历史史实的理解,支持国家在特定国际问题中的立场”^③。事实上,从1994年起南京就开始举行全城悼念活动,比如拉警报、放飞和平鸽、献花圈等。从2002年开始一直到2013年,纪念活动的主题更是从单一悼念改为悼念遇难者和祈祷和平双主题。2014年设立国家公祭日,更是强化了对这一民族创伤和国家记忆进行全国性悼念,推动全民性的国家创伤被重新予以深刻的反思。

通过“规定遗忘”和“规定记忆”,国家确立了可被记忆的历史创伤;借助仪式、节日和社会宣传,国家推动了创伤从地方向国家层面的转化。简单概括国家记忆形成中的国家功能,即国家创造“共享的符号系统”,经由这一符号系统“将一种秩序强加在人民的头上,塑造了他们的话语和行为”^④,并促成了民众对于国家同一性的认同。这是国家对于过去的政治运用,也是塑造国家凝聚力、强化国家权力的有效策略。按照美国政治学家米格代尔的说法,这种方式属于“文化主义视角”,这种视角更多关注的是文化与国家之间的互动,以及由之而产生的国家对文化的支配。^⑤

当然,国家主导性地参与国家记忆的建构,除此之外,还有其他多种同样不可或缺的方式。比如纪念馆、纪念碑与博物馆的建设,文学艺术主题化的生产创作,甚或最直接的制度规定等。但关系到国家的功能与治理,诸种方式的差别或许只在直接贯彻还是间接体现国家意志以及体现程度的不同罢了。按照德国学者扬·阿斯曼(Jan Assmann)对于记忆的分类和界定,对于文化创伤的国家记忆属于一种集体记忆或黏结记忆,是一种“社会强制力量的记忆”^⑥。这样的记忆不仅仅是个体的主动记忆,个体对创伤的记忆只是记忆的生理性源头罢了;这样的记忆也不是通过个体间的相互交往而被逐渐建立起来的,毋宁说,它是被“制造”或“培育”出来的,“是一个从外部强加的系统,只能借助国家权力来维持”^⑦。因

此可以说,文化创伤记忆始于和基于个体记忆,但国家才是推动创伤从个体的经验和体验上升成为文化创伤、并使文化创伤记忆真正得以持存的主体。就文化创伤被记忆的形式而言,国家既是创伤记忆的框架,也是创伤记忆的机制,创伤本身成了“一种投射,就集体而言希望个体记住,就个体而言希望通过记住而被归属”^⑧。

需要再次提醒我们注意的是,无论是历史教育还是社会仪式,又或者纪念场所、文学艺术生产和制度建设,呈现在社会现实前台的都可谓媒介,是媒介通过扮演一个记忆代理角色而与社会其他领域的互动。媒介成了记忆的代理,隐藏在背景中的真正推手是国家。文化创伤的媒介记忆的阐释策略实质上是国家认同构建中的一种记忆战略,而“不同的记忆战略(政治化了的公共记忆形式)被认为会对国家性质和国际关系质量产生不同后果”^⑨。通过区分施害者和受害者,通过操演如何记忆以及规定如何正确地叙述记忆,国家以一种无形的方式规定着集体认同的维度和过程。

从作为现实的创伤到作为历史的创伤,再到作为记忆的创伤;从个人的创伤到集体的创伤,再到文化的创伤,媒介在其中贯穿始终。它不仅推动了这个过程的形成,把历史和现实联系起来,导引着这个过程的方向,而且自身也成为其中的一部分,最终铸造了逻辑自洽的媒介记忆。媒介记忆不只是单纯地记忆过去发生的事情,还要依据现实需求和对未来的设想“修正”过去,因此它绝不是静止固定的,而是流动不息的、生成性的。在理论意义上,这使媒介记忆充满了革新的可能性;在现实层面上,它又不断重写并塑造着人类对历史传统的认识,促成了人类自身对于历史连续性和同一性的追求。媒介记忆的强大力量来源于它的国家框架,即隐身于媒介背后的、记忆政治的真正“立法者”——国家。作为一种国家记忆,文化创伤实质上是一种现实政治,或者说,它可被利用为形成国家认同的社会心理基础,它不仅仅是反思性的,更是前瞻性的,情感生产(特别是受害者的情感阐释)是其最根本也最有效的记忆表征形式。文化创伤—情感生产—国家记忆,由此构成

了媒介记忆的内容/对象、手段/模式和结构/框架。媒介就像“一个象征舞台或记忆的‘竞技场’”^⑥,呼唤着更细致深入的情境化研究,我们不仅要回到历史发生的现场,还要跳脱出来,与现实和未来形成高效的对话机制。这大概就是媒介记忆最重要的价值。

注释:

①《快讯:一架飞机撞上纽约世界贸易中心》,2001年9月11日,检索于<http://mil.news.sina.com.cn/2001-09-11/32002.html>。

②《凤凰纽约记者庞哲:十年后我的答案还是一样》,2011年9月12日,检索于http://phtv.ifeng.com/album/interview/detail_2011_09/12/9119826-3.shtml。

③《江泽民主席致电布什总统》《江主席对我在美人员安全深表关心》《外交部发言人发表谈话》《美国纽约华盛顿受到严重袭击》,《人民日报》2001年9月12日。

④⑥陈奕:《“媒介事件”研究:兼论传统新闻生产与传播模式的转变》,华中科技大学出版社2013年版,第5、9~10页。

⑤[美]威尔伯·施拉姆、威廉·波特:《传播学概论》,陈亮、周立方、李启译,新华出版社1984年版,第272页。

⑦⑧⑪⑫Gilles Deleuze, The Logic of Sense, Stivale, C and Lester, M. trans., London: The Athlone Press, 1990, p.2, p.22, p.113, p.148.

⑨⑩⑬[美]查尔斯·J.斯蒂瓦尔:《德勒兹:关键概念》,田延译,重庆大学出版社2018年版,第98、121~131、126页。

⑭Jeffery. C. Alexander, et al., Cultural Trauma and Collective Identity, Berkeley: University of California Press, 2004, p.38.

⑮⑯黄璇:《情感与现代政治:卢梭政治哲学研究》,商务印书馆2016年版,第320、349页。

⑰⑱[法]卢梭:《爱弥尔:论教育》(上卷),李平沅译,商务印书馆1978年版,第356页。

⑲景德祥:《重温德国前总统魏茨泽克的反思演讲》,《世

界历史》2015年第4期。

⑳[德]理查德·冯·魏茨泽克:《一个解放的日子:联邦德国总统理查德·冯·魏茨泽克为纪念欧洲战争及纳粹统治结束40周年于1985年5月8日在德国议会全会上的演讲》,载王乾坤译、北京大学德国研究中心编《北大德国研究》第1卷,北京大学出版社2005年版,第244~245页。

㉑㉒[美]M.莱恩·布鲁纳:《记忆的战略:国家认同建构中的修辞维度》,蓝胤淇译,商务印书馆2016年版,第30~31、9页。

㉓[德]哈拉尔德·韦策主编:《社会记忆:历史、回忆、传承》,季斌等译,北京大学出版社2007年版,第66页。

㉔㉕Jeffery. C. Alexander, Trauma: A Social Theory, Cambridge: Polity Press, 2012, p.6, p.2, p.3.

㉖[美]艾尔伯特·杰伊·诺特:《我们的敌人:国家》,彭芬译,江西人民出版社2015年版,第34页。

㉗[日]桥本明子:《漫长的战败:日本的文化创伤、记忆与认同》,李鹏程译,上海三联书店2019年版,第5、2页。

㉘苏智良:《日本历史教科书风波的真相》,人民出版社2001年版,第26页。

㉙《全国人民代表大会常务委员会关于设立南京大屠杀死难者国家公祭日的决定》,载朱成山、朱同芳主编《国家公祭:解读南京大屠杀死难者国家公祭日资料集》(1),南京出版社2015年版,第3页。

㉚赵丽:《中国为何以立法形式设立纪念日和公祭日》,《法制日报》2014年3月1日。

㉛㉜[美]乔尔·S.米格代尔:《社会中的国家:国家与社会如何相互改变与相互构成》,李杨、郭一聪译,江苏人民出版社2012年版,第261、243~244页。

㉝㉞[德]扬·阿斯曼:《宗教与文化记忆》,黄亚平译,商务印书馆2000年版,第5、110、9页。

㉟李红涛、黄顺铭:《记忆的纹理:媒介、创伤与南京大屠杀》,中国人民大学出版社2017年版,第33页。