

族群的社会记忆

彭兆荣 朱志燕

【摘要】“社会记忆”在当代学术界,特别是在人类学、民族学、社会学、历史学等学科成为一个重要的学术话题,这显然已经超出了其单纯作为表述、建构、传承的方式,其价值也不仅仅局限于某些学科,这种具有反思意味的讨论明显兼有学术转型中的学理义涵。鉴于此,厦门大学人类学研究所教授、博士生导师彭兆荣与他的博士研究生围绕着这一话题进行了为期一个多月的专题研讨,大家集中就理论要件、记忆本体、记忆载体、记忆与认同等进行了研讨,以下为讨论综述。参加者包括:葛荣玲、朱志燕、罗正副、樊昀、艾丽曼、张卫红、谭红春、温春香(以发言先后为序)。

【关键词】社会记忆;记忆本体;记忆载体;族群认同;家园遗产

【作者】彭兆荣,厦门大学人类学系教授,博士生导师;朱志燕,厦门大学人类学研究所博士研究生。厦门,361005

【中图分类号】C912.4 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1004-454X(2007)03-0072-007

Ethnic Group's Social Memory Peng Zhaorong, Zhu Zhiyan

Abstract: "Social memory" has become an important academic topic in the modern academia especially in anthropology, ethnology, sociology and history etc. The discussion with reflection is apparently not only the mode of expression, construction and inherit but also provided with the doctrinal significance of academic transition. And the importance also go beyond some subject. Therefore, Professor Peng Zhao-rong (doctoral tutor, anthropology institute, Xiamen University) and his doctoral graduate students hold a special proseminar within one month about it. They talked about academic key elements, the body of memory, the carrier of memory, social memory and ethnic identity. Summarization is below.

Key Words: social memory; the body of memory; the carrier of memory; ethic identity; home-stead heritage

彭:经过前几次有关记忆理论的讲授,我已经对族群的社会历史记忆理论做了全面的介绍和分析;同时我也分发给大家一批相关的阅读材料。今天我们就这一话题进行集中讨论,相信大家经过一段时间的学习和准备,对此会有较为深入的认识和分析。

葛:从某种意义上说,历史可被看作是不同的解释的“样态”,是一种“再记忆”的手段。它以一种类似科学的姿态,诉诸于客观事实的精确性以及历史事件的既定性,背后却隐藏了叙事主体的价值取向,正如福柯所言:“它采取了某种特定的立场所具有的暴力。”因此,从这个角度来看,社会记忆呈现出一种层次构造,大致可分为三层:由掌握权力的政治主体主控记忆;由掌握知识的精英主导记忆;由来自草根社会地方的主体记忆。

一般而言,国家性政权对于社会记忆的建构态度最直接、目的性最强、效果也最显著,并具有

明确的“话语”特征：汉武帝时期的“罢黜百家，独尊儒术”，不仅改变了当时人的价值评判取向，也塑成了整个中华文明的文化基石。知识精英利用其掌握着知识，对于历史记忆的重新解释往往具有强大的说服力：新文化运动时期，为配合当时的政治取向将儒家文化重新阐释为封建毒瘤，在一个历史时段内改变了存续了几千年的文化价值传统；孙中山先生从“排满兴汉”到“五族共和”的民族主义阐释，成为人们对社会记忆再建构的典型。相对而言，民众的主体性略显踌躇，一方面，它作为社会的草根力量具有广泛性和根基性；另一方面，它又往往受到社会权力话语的引导或暴力推动而失去自己的主动性。当然，三种记忆样态在现实层面上并非总是泾渭分明，力量也各有消长。

近期台湾的“原住民运动”也清晰地展现出上述三种力量的糅合、较量和分裂。这场运动最初是由政治主体发起的，通过对族群的“正名”，目的是要重新建构出一个“台湾民族实体”的记忆，政治意图十分昭明。在政治权力的推动下，作为社会精英的部分历史学家意图篡改历史教科书，将清朝统治台湾的历史纳入世界史体系之中。在这场政治色彩浓厚的族群运动之中，民众显得无所适从。“正名运动”导致了族群的迅速分化，所谓的“泛族群运动”蜂拥而起，除了政府认定的高山九族，一些隐身的族群，如“平埔十族”这些已被汉化了群体也要求争得一席之地。平埔十族在历史上被称为“熟番”，是“以夷制夷，以番制番”政策的中间力量，历史上留给高山九族的痛苦记忆使其处于一种尴尬的状态，其文化特征也已丧失，尽管如此，他们仍旧在努力发掘历史记忆中的认同资源，以建构自己的族群性。台湾原住民已经出现了一种社会裂变的倾向。非族裔群体在借助民族主义话语建构自己主体性的同时，对于自己的族裔背景和历史记忆产生出极为矛盾的心态。

彭：小葛的叙述的主要价值是：权利的分层和叙事的多样性。我们通常会把记忆当成一个整体，但在现实中，记忆是有差异的，这种差异很大程度取决于政治的取向。小葛提出了三个记忆分层，一个国家政治性的，一个是精英们的，另一个是普遍民众的。这三个阶层的划分在很大程度上是权力所赋予的社会身份差别，这样的差别会导致他们在记忆历史时采取不同的资源组合方法来进行分层性的历史建构。

朱：社会记忆是一种集体行为，现实的社会组织或群体都有自己相对应的集体记忆。这些不同的记忆都是由其各自成员经历相当长的时间累叠起来的。任何一种集体记忆都由特定群体内部成员分享和共有。从本体的角度来说，集体记忆具有隶属于该特定集体的属性，而且这种隶属于特定群体的集体记忆有别于国家和官方对具体群体的“强制记忆”。虽然在整个社会中存在着多样的集体记忆，但以对社会的影响力来说，国家记忆显然具有优势。控制一个社会的记忆，在很大程度上决定了权力等级，记忆是历史的内在化的过程，而历史就是对记忆进行社会规范的过程。从整个历史进程来看，那些能够规范集体记忆进而控制集体记忆的力量在很大程度上可以引导历史的走向。任何国家统治策略中最重要心理—政治工程，就是通过重写国家的历史来重构国人的记忆。从途径上来说，国家对整个社会历史记忆的掌控更多得是通过文字书写的合法化来实现。而每一个具体的民族和族群又会根据不同的“位置”（“主位/客位”）采取符合自己利益的叙事方式。

下面我以瑶族的盘瓠传说为例对同一人群的主位叙述和客位叙述进行说明：在瑶族的历史记忆当中盘瓠是一位英雄祖先，他向汉族皇帝请命并且成功得诛杀了国家的敌人，遂得以迎娶公主，他们生下的孩子就成为了瑶族的先民。通过这样一个族群起源的传说，瑶族把自己族群的祖先“崇高化”、“神圣化”了，将其塑造为一位有功于汉族皇室的英雄形象，从而为本族群提供了合法性的生存依据。但是瑶族自己建构的这种“主位”的正面的集体记忆并不被官方和国家所认可，从历史上来看，国家仍然把瑶族作为“蛮夷人”看待，并进而不断地对其进行“污名化”的客位性历史记忆的建构。从这个例子中我们能够清楚得看到社会记忆当中的主客位差异。另外，我觉得在社会记忆当中除了两分的主客位关系之外，还存在着一个“第三者”——参照系的问题。

彭：小朱提出的问题是小葛话题的一个延续，有很多值得重视的地方：一，在很大程度上，官方在某一特定历史阶段属于主体性记忆“话语”的制造者和掌控者；它依据国家、暴力和行政手段，拥有立法、掌控文字的权利，在今天更有掌控传媒的权利，进行“强制性记忆”的推行和“主

导性话语”的贯彻。但这并不意味着官方强势性的历史建构可以完全替代作为一个具体的族群、民族自身的记忆,这大概就是人类学非常重视地方文化、地方知识以及具体的民族、族群历史的原因。在人类学家眼里,草根社会、草根力量通过自己的记忆系统来突显他们的价值,当然这里也有建构的因素。记忆本身就是一种建构,因为记忆和忘却却是同时进行的。历史有很多,当你记忆一部分却忘记另一部分,这本身就是在建构历史。“本真性的历史”和我们所认识的知识性的历史有很大差异,所以记忆对每一个具体的族群而言,都是种策略性的选择。现在的问题是:当官方和某一个具体的族群、民族发生记忆上的冲突时会出现什么样的情况,这确实是人类学家需要认真讨论的,也是人类学家通过这样的研究过程突显其研究价值的一个方面。小朱希望通过盘瓠的例子找到第三位,譬如说盘瓠,小朱讲了第一个层面,就是瑶族人在总体确定是瑶族的政治身份的时候,会去找一个英雄祖先,这个祖先必须满足作为政治共同体英雄祖先的集体记忆的需要,所以盘瓠在大部分的瑶族支系里被认为是一个英雄。其实,主客位有时又是可以相通的,瑶族通过他们的记忆把祖先——盘瓠跟主体民族——汉族的历史尽可能的拉在一起,所以强调瑶族祖先有功于汉室,有功于朝廷,所以叫“免瑶”,就是免除徭役的民族;而且盘瓠娶的妻子正是汉帝的三公主。瑶族试图通过这样的血缘、婚姻、历史关系来使自己的祖先神圣化,从而拉近和权力关系之间的距离。但是汉族对瑶族这样的记忆并不认可,从历史上来看,汉族对瑶族完全是处在一种“污名化”的立场。至于“第三者”的问题,就是在主客位之间能够加入什么样的记忆因素,在记忆建构中间能够有什么作为的问题。这里有几个方面可以伸展,第一是瑶族是一个迁徙民族,不是整体生活在一起,所以不同支系的瑶族是受到不同地缘、民族的融合的,从而产生另一种记忆,区分了不同瑶族之间支系性的差异。据我的调查,并不是在所有的瑶族中都有盘瓠记忆,为什么会产生这种情况呢?事实上可能是他们在历史上由于迁徙的区域不同,跟区域性的地缘文化结合以后产生一个新的记忆系统,或者是由于通婚等原因与周边的其他民族发生大面积、深度的文化交流或文化采借,产生了新的记忆,所以第三者可能是隐形的,不是作为一个完整的形象而呈现的,是受到历史过程中在不同区域,包括现在国外其他文化影响的。其他文化的因素作为第三种力量对瑶族和汉族的关系上的集体记忆产生影响,从而产生瑶族内部不同支系集体记忆的差异。从单方面的主位和客位之间的关系发展到多方面的因素,这种可能性很值得我们思考。

罗:小葛把记忆分层讨论,是个好的分析方式,但是过于强调精英的主导性,即文字书写方面的记忆。其实民间记忆,特别是无文字民族或族群存在着多种记忆方式,其中仪式展演过程中的“实践记忆”显得尤为重要。我之所以提出“实践记忆”这一概念,是基于以下考虑:一方面,实践记忆概念的内涵和外延可以看作是传统概念如历史记忆、社会记忆或集体记忆等的延伸和拓展,更有利于分析和探讨记忆问题并发现仪式实践的记忆性。另一方面,涂尔干的“集体欢腾”、康纳顿的“体化实践”以及布迪厄的“实践论”及其“文化资本论”也为其提供了学理依据。这一概念的提出,不仅是记忆理论的实际要求,而且是记忆内容的客观需要;既有理论上的启发和依据,也具有解析探讨记忆问题的便利。

那么,实践记忆是如何在仪式展演中得以实现的呢?布依族的“送宁”仪式可作为一个分析的例证。“送宁”是布依族村落每年正月十五晚上送铜鼓和迎铜鼓两个仪式场景同时举行的合称。该仪式由中青年筹备,老年人主导主持,所有男性直接参与。“送宁”仪式筹委会的成立,为中青年“族贤”提供了直接参与社区内部“行政”的机会,使他们深入社区的每家每户,成为社区族群的纽带。从纵向方面来说,他们是连接老、中、青、少等不同年龄段成员的中轴;从横向方面来看,他们是社区男女、家户、不同姓氏沟通交流的桥梁。通过中青年族贤的筹备实践活动,唤醒了社群对“送宁”仪式的记忆,以及与仪式相关的社会秩序、行为习惯等社会文化制度。

“送宁”仪式中老人的主导地位,一是由于在布依族社会文化中缺乏文字,作为知识载体的文献文本、生产生活、民风民俗等经验知识很大程度要依靠长期的累积,因而形成了传统寨老、族贤的权力制度。另一方面是社会风俗习惯使然,布依族具有尊老敬老、长幼有序、井然成礼的社会习惯。在仪式过程中,老人们留在记忆中的历史,在当时的情境下用语言表达出来。到场的中青年及

孩子在一旁倾听，承继本民族的历史，保存和增强民族的历史记忆。不仅如此，男孩在对民族文化耳濡目染的同时，也深入的体会感受到男人不同于女人的场境氛围，从而树立起豪爽、奔放、合群的性格。

彭：小罗通过对“送宁”仪式的讲述，提出两个重要的概念——“实践记忆”和“仪式在场”，即用一个事件把记忆的两个功能完整的体现了出来——历史记忆的组成性功能和展演性功能。我们在讨论记忆时会习惯把它作为一个概念性、理论性的东西，而事实上在某个具体的民族之中则是真真切切地通过一些具体的行为、仪式体现出来的，在展现过程中更多地体现了实践的特征，是一个“在场”。某个具体的民族，特别是没有文字的民族，它的文化能够传承几百年甚至几千年，实际上就在于某一人群、族群通过仪式、活动等重大事件把这些记忆“在场化”。这里的“在场”不仅是参与者的在场，更有意义的是一种族源性、祖源性传统通过仪式的作用，把某个族群历史文化的记忆凝固、保护、保存和传承。其中又出现了很多在场性的记忆分类或分野，譬如说有地方精英的问题。这里提到地方精英，我们又可以回证一下刚才小葛和小朱讲的。从最粗范的分类来说，地方精英至少有两类：一类是知识分子，这是传统上所讲的“士”，他和官方力量结合很密切，所以他们的记忆带有“官方色彩”和“帝国烙印”；另一类精英在民间，这类人未必受过很好的学院教育，他们甚至不会写字，但实际上他们在地方上起了非常重要的作用，这样的地方精英对地方的知识系统起着引导和传承作用。譬如在仪式中间，寨老或者是族老，他们可能是文盲，但是在当地的记忆中却起到举足轻重的作用；如果没有这些精英，而全是由学院派的精英们通过文字来指导的话，地方文化的生存或者传承是很难想象的。刚才小罗提到的在仪式中间、在实践记忆中间有着不同的分层，他们都会对整个民族或族群的历史记忆起到纽带作用。

樊：我的主要观点是：局外人（outsider）与局内人（insider）对同一“记忆”会有不同的“回应”，记忆有情感上的区别。局内人对其所属族群的记忆带有深厚情感，这种记忆能唤起局内人强烈的情感反应和共鸣，也是他们获得归属感的源泉之一；而局外人对同一记忆却不会有如此反应，对他们而言，通过各种信息载体所了解、掌握的某一族群的记忆可能更多的只是一种“记录”，而不带有情感性。这主要是由于记忆主体不同而导致的对同一记忆的不同情感经验。举例来说，徽州宗族的成员对他们的家谱、祠堂、用当地方言传唱的歌谣、戏曲等等怀有的深厚、微妙的情感和认同，所有这些情感远不是一个局外人——哪怕是研究徽文化的专家所能完全体会到的。事实上那些记忆和承载它们的各种形式的文本一起，已经溶化于徽州人的血液之中。因此，局外人可能可以了解或者理解徽州人拥有的记忆，但却永远不能像一个真正的徽州人那样因为拥有这些记忆而感受到心灵深处来自祖先的回应。

彭：小樊提出的这个问题事实上是主位和客位的另外一种阐释。我们通常把族群记忆当成是一群人的记忆，就是小樊所说的局内人，由于局内人对自己的文化有一种心里上的依赖情感，通过这种记忆达到族群内部的价值认同，起到历史传承纽带的作用；所以对同一个历史记忆，局内人所产生的效果、意义和功能是完全不同的。局外人而没有局内人那样的情感关系，也不会因此通过这样的记忆对自己的认同、价值产生什么作用，充其量对他来说是一个记录。对于个人来说，它可以作为个人经验性的、经历性的知识体现出来。这倒是一个不错的视角。我们在研究过程中或许比较多的关注内部对象的同质性，观察者、局外人对同一事件也会产生许多“新质”。

艾：我是蒙古族，举一个与本民族有关的例子：青海河南蒙古族自治县是青海省惟一的蒙古族自治县，位于青藏高原东北部。因为历史上诸多因素的影响，这里的蒙古族已经在衣食住行等方面藏化，仅有极小部分蒙古人使用含有大量藏语词汇的蒙古语。河南蒙古族先民主要为13世纪元朝军队的土默特达尔吾部，明朝的土默特火落赤部，还有卫拉特蒙古和硕特部及土尔扈特部。由于社会环境的变化，地理环境的制约及宗教等其他因素，这里的蒙古族文化已经发生很大改变，但仍然保留着民族认同的心理，他们定期举办“那达慕”大会，家里供奉成吉思汗像。每一种社会群体都有其对应的社会记忆，并以此成为该群体得以凝聚和延续的资源。这些记忆使得他们的族群认同和文化认同依然存在。

樊：我提一个问题：既然他们已经藏化了这么多年，从饮食、服饰到生活习惯甚至语言文字都已经改变，那么到底是什么样的记忆载体将他们对自己祖先的记忆顽强的保留到现在，而且强大到能够依靠这种记忆，在现代社会中还原他们作为蒙古人的身份，甚至重构族群？同样的问题是关于犹太人的，他们没有土地，没有领袖，居无定所，受排挤、歧视甚至屠杀，到底是什么样的记忆锁链如此强大能够凝固住这个漂泊的民族？

张：我们是否可以从另一个角度来思考一下：一些历史上曾叱咤风云的如匈奴、鲜卑、拓跋等民族、族群后来销声匿迹了，但这难道是因为其后人都不再怀有对本民族、本族群的情感了么？虽然“民族(nationality)”和“族群(ethnic group)”都是近代西方社会提出的新词汇，但我们不能否认在发明这些词汇以前，历史上确实存在过那样的一些群体，即所谓的匈奴、鲜卑、拓跋等等。还有犹太人的例子：为什么犹太人在亡国约二千年后，还执着的想要重归故土。他们作为一个民族或族群又是如何“不忘”自己的民族、族群本色的？这两个例子是如此的泾渭分明，是不是很值得我们推敲和思考呢？

谭：我们可以从这个角度入手来讨论此问题：犹太人的民族记忆中存在着两个层次的家园，一个物质的家园，比如领土、国家；另一个是精神的家园，比如他们所信仰的宗教，对应许之地的归属感，对圣地的神往。每一个流落异乡的犹太人，都会携带《圣经》或者《塔木德》作为他们的精神力量和支柱，加之对犹太历史的记忆以及特殊的饮食、服饰、习俗、宗教仪式等，这些构成他们重要的集体记忆。与之相应的另一个民族——吉普赛人，虽然他们没有自己的领地和国家，但却有着本民族所追求和神往的精神家园，这个家园也许是对无拘无束自由生活的向往，也许是对漂泊生活的渴望。总之，在他们的历史记忆和内心世界里，一定有股强大的力量在引导着这个民族，使他们能够保持自己的传统和习俗，在千百年的漂泊中没有被同化。

公元70年耶路撒冷陷落，圣殿被毁后，梅察达堡是犹太人在巴勒斯坦的最后一处抵抗据点，坚守连年后于73年失陷。堡内军民大部分战死(约900人)，仅有妇孺7人匿于水道中幸免，这个故事仅见于约瑟夫斯的《犹太战争》。而在漫长的两千多年里，犹太历史都没有提及这件事。直到1927年，犹太裔移民伊扎克·拉姆丹用希伯来语出版了英雄史诗《梅察达》以后，它才变成了犹太人抵抗运动和对伟大复兴普遍热忱的重要象征，甚至转变为对英勇无畏的抵抗战士的尊敬，受到国家的支持。在莫里斯·哈布瓦赫眼中，一个民族或者社会的记忆是对过去历史的重建，当前的情势会影响人们对过去历史的感知，记忆是选择性、策略性的，扭曲的甚至是错误的。对近几代的犹太人来说，梅察达具有其深远意义。在特定的历史背景下，机体记忆的真实与否并不重要，重要的是满足人们情势性的需要，满足人们当时的功利和心理。

记忆需要社会支持。按荣格的理论，社会存在“集体无意识”和“集体意识”。集体意识也称之为群体意识，它被假定独立存在于集团的任何个别成员之中。当一个凝聚的群体其大小达到临界规模和组织时，它就作为一个综合性的创造物而存在。一旦犹太民族共同体中的大部分人们决定采取坚定不移的立场奋起反抗时，梅察达也就成了再合适不过的民族象征。当它成为集体意识时，个人是不需要作理性思考和真伪鉴别的。这时个人是盲从和缺乏理性的。用另一个心理学术语来说，这是“集体催眠”，在这种状况之下，人们失去自我的个体，湮没在集体的洪流之中。

彭：艾丽曼阐述的价值在于记忆理论和族群认同的关系。记忆或是忘却都是和认同联系在一起的。族群认同并非空泛，它通过人们记忆的选择达到族群内部的认同。第二个价值在于，她提供个案的特殊性。这个案例是其周边被其他民族，比如藏族所包围；蒙古族属于“少数民族”，又被其他的少数民族所包围而变成了“少数”民族，在这一特殊情况下如何保持记忆。这样的例子有助于我们了解在特殊情境中的记忆情形。

小张提出的问题也很值得我们思考。集体记忆通常有一个主体来完成，但历史上有些民族在今天已经没有了一个政治身份和政治主体，可原来有政治身份的这些人还生活着的，那么这些民族原来的文化还有没有在其他替代性的民族中延续的可能？他们有没有作为一个新的主体重新出现？我们不能确认以后是否会出现一种新的以鲜卑为主的族群形式，但是也许和以前丢失的族群文化会有

联系。现在我们一般所讲的民族都是根据官方的标准，就是国家把 56 个民族作为基本的分类标准和实践，但事实上记忆并不会完全按照官方的分类进行，虽然它会是记忆的一种，比如“政治性记忆，但却不是完全服从那种分类的。记忆的种类、分类会比官方的分类大得多。我们无法知道已经在历史中消逝的文化会以什么样的方式来存续，但是现在的“泛原住民运动”无疑是在“民族国家”为主体之外的一种表述形态，这种表述形态在后现代主义、后殖民主义的背景之下大量出现。这种状况都是值得我们思考的。

小谭的问题很有意思。有的民族可能并非带有明确的政治化身份（民族国家所赋予），像一些迁徙民族，如犹太民族和吉普赛人。他们没有固定的居所甚至国家，但他们在记忆中间的“家园”。最近我在几篇文章都在强调家园。“家园”当然有多种形态，一个是有固定空间，有一个居所构成的依存单位，这只是家园的一种。“家园”会有很多的纽带，包括与生态的关系等。但一些迁徙民族比如吉普赛人并没有固定的居所，但是他们作为一个族群单位是没有问题的。他们除了追求漂泊的生活方式外，也会有一种东西成为记忆中的永恒，这里就出现了“精神家园”和“promise land”的问题。甚至包括《圣经》旧约中的“伊甸园”、诺亚方舟等；包括某一群人建构家园，寻找具体家园和精神家园这两个共存体。这是一种很重要的信念，这种信念通过宗教情结联系在一起，使某群人拥有了自己特殊的记忆系统，这种记忆系统又构成了他们特殊的文化表述方式。所以，“家园”的概念很重要，不管是具体家园还是作为一种宗教信仰所追求的精神家园，都可以成为把某一群人联系在一起，凝结在一起的纽带，它同样属于族群认同的一种方式。

当然在这种情况下就会延伸到“集体意识”和“集体无意识”的问题。集体记忆要有一个基础和背景，即构成一定集体记忆的特定人群。集体意识或集体无意识是如何支持或是帮助依附、建筑某一群人建立集体记忆的？对这一问题的讨论很有意义。因为享有某个文化的是一群人，这群人在集体中间会形成自己固定的集体记忆。以前很多学者做过“文化人格”的研究，这是有一定关系的。我们来看中国人：实际上“中国人”是个很难界定的概念，它的范围太宽泛；但是我们会看到凡是享受中华文化这样一个大背景的人特别是汉族，尤其在对比异族时会有一个集体的东西，一个整体性的文化。所以我们相信文化人格一定是存在的，不过现在不是很多人做，但是它的依据一定与某一个集体记忆、集体意识、集体无意识有关系，这个问题虽然很复杂，要去证实它也很难具象化，但是它存在——就像集体无意识。

张：我接着前面小罗有关传统仪式传承的论点和彭老师的点评简单谈一点自己的看法：2005 年 10 月由韩国申报的“江陵端午祭”被联合国教科文组织正式确定为“人类传说及无形遗产著作”，中韩端午节“申遗”之争又以韩国的胜利而告终。韩国近期在历史文化领域对中国频频发起挑战，如自称为“金属活字印刷”起源国，甚至宣称“汉字是古代韩国人发明的”。这种积极的制造历史的姿态又证明了什么呢？根据记忆理论，记忆与认同是结合在一起的，任何一类文本都是某一群人对“自我”的记忆，包括对文本选择意义的注入。某种记忆不论真假，也不论历史上是否发生过，都不重要。记忆成为一种事实，并且通过资源配置转化为生活方式；并强化族群的内部凝聚力，建立区隔，是建立边界的一种方式。

彭：小张的这个话题我本来打算单独讲，就是有关“遗产与记忆”的问题。刚才你引的端午节的例子有点刺痛中国人，由于遗产记忆的选择是和联合国教科文组织与国家政策、地方政绩联系在一起的，所以为了达到这样一个世界性的目标，在现在的大背景下会大量出现编造历史、制造历史、篡改历史、伪造历史、重新组合历史的现象。当我们面对遗产、遗产运动，面对从联合国、民族国家、政府行政等一系列的政策、主张和法规，某一类历史会在这样的背景下重新进行整合、编排甚至“制造”。遗产运动带来的一个好处就是民间文化、民间遗产的复兴，提高民众的遗产保护意识，但也会出现政治化、人为化的因素，一定会使生活在文化表述、文化建构上出现新的元素，比如像少数民族的“上刀山过火海”现在都已经搬到公众场合来表演了，大家都可以去参与；“仪式在场”和“实践记忆”等呈现出很有意思的当代性。不过，对于遗产运动中所伴随的各类现象，保持理性同样重要，比如小张的提到韩国的“端午祭”与我国的“端午节”，不要一见到“端午”

二字就在着急,先要弄明白二者是否一回事,这是学者的责任。

温:我是客家人,我主要从民间信仰角度来考察客家历史记忆的建构问题;这种历史记忆主要来自罗香林先生主张的“客家先民中原说”。这种中原汉民情结,在民间信仰中最充分的表现莫过于闽粤赣三边的“汉帝庙”与“汉帝信仰”。赣南的汉帝庙以宁都为集中点,汉帝信仰也自然成为宁都人最主要的信仰之一。汉帝庙主祭汉高祖刘邦和吕后,每年都会有庙会,一般都在春节进行。且宁都田头的汉帝信仰已同时是农业神信仰,禾苗戏是为纪念汉高祖刘邦重视农业生产,同时有庆丰收之意,一般在六月进行,持续十来天。而对于汉帝庙,自明清以来文人们一直持怀疑或否定态度,其中有明人董越和清人恽敬,认为高祖先人不曾来宁都,高祖本人也不曾巡幸至宁都,故宁都不应有高祖庙。

从客家先民构建中原意识的角度来思考这个问题,可以让我们更清楚的明白“汉帝信仰”在宁都流传的真正原因。对于那些南迁来的中原汉人而言,他们有着中原汉人的优越感,希望保留中原汉人的正统性。还有一部分人,他们本身是当地的土著,是不被汉人认同的“蛮夷”,他们迫切需要改变这种“蛮夷”身份,求得认同。正如赵世瑜先生所说:“人们对于自身历史的记忆不仅是一种社会的建构,而且是出于面临具体的生活境遇时的需求。”汉帝信仰正好满足了这两群人构建自身历史的需要,很自然成为了他们集体记忆的一部分。于是,客家先民与土著利用“汉帝信仰”的记忆,达到了二者的融合,也清晰的表达他们客家族群的身份。无论这种记忆是真实的、重构的还是创造的都不那么重要,重要的是人们是否把它当成是事实,或者至少认为它有用、有意义。莫里斯·哈布瓦赫认为:记忆是一种集体社会行为,现实的社会组织或群体都有其对应的集体记忆。我们的许多社会活动,经常是为了强调某些集体记忆,以强化某一人群组合的凝聚。宁都客家人的汉帝信仰便是这一理论的很好例证。

彭:小温的讲述和分析有两点很重要:作为社会记忆我们通常会把它当成一种表现形态,而事实上社会记忆是有空间和时间界限的,尤其是时间的界定,在一个时间段内会出现强烈的对某一个事件的历史记忆,而在另一个时间段又不记忆,或不强化记忆。这个记忆的历史时段问题,是否可以和法国年鉴派布罗代尔的“长时段”关系结合起来值得我们思考。另外,还应引起注意的就是某一个历史记忆不管其是真是假,一旦成为记忆就是一个现实性的存在(reality),这样的记忆通过资源的配置转化到具体的生计中去,就是所谓的“策略性记忆”和“记忆的转化”。比如小温讲的汉帝信仰和禾苗神信仰结合在一起,记忆已经和当地人的生产和生活的一部分。

以客家人为对象来研究社会记忆是很好的样本,小温的这个案例是客家人的汉帝记忆,我做过的一个调查是客家人的项羽记忆,是福建的长汀。他们认为项羽和自己有着族性上(更多表现在宗族上)的关系。所以不管是记忆刘邦也好,记忆项羽也好,作为一个族群的记忆都需要攀附一个他们所认定的英雄祖先,通过英雄祖先来突显特定族群在特定背景下所需要的政治权力,提升他们的政治身份。这是客家人最近几十年间着力在做的建构性工作,而且这种建构是通过不同时段的历史记忆来获得的。

[责任编辑:陈家柳]