

大屠杀的事件性与后创伤主体 ——记忆、媒介及其文化省思

黄月琴

书籍信息

《记忆的纹理：媒介、创伤与南京大屠杀》，李红涛，黄顺铭著。北京：中国人民大学出版社，2017年，322页，ISBN: 978-7-300-25204-9，50元。

关键词

南京大屠杀、事件、后创伤主体、记忆、媒介

作者简介

黄月琴，华中师范大学新闻传播学院教授。电子邮件：hbuhyq@126.com。

Eventual Nature of the Massacre and the Post-traumatic Subject: Memory, Media and its Cultural Reflection

HUANG Yueqin

Book

Li Hongtao & Huang Shunming, The Texture of Memory: Media, Trauma and the Nanjing Massacre. Beijing: China Renmin University Press, 2017. 322 pages. ISBN: 978-7-300-25204-9. ¥50.

Keywords

The Nanjing Massacre, Event, Post-traumatic subject, Memory, Media

Author

Huang Yueqin is a professor of School of Journalism and Communication, Central China Normal University. Email: hbuhyq@126.com.

在我们关于二十世纪的记忆版图中，南京大屠杀和欧洲的犹太人大屠杀是最难以被磨灭的人道灾难记忆。大屠杀事件是不同寻常的，不仅造成亲历者强烈的心理震撼，也在后世形成象征层面的持久的文化创伤。在文化社会学意义上，事件是创伤情感的凝结点，也是记忆的起点和触媒。在思想意义上，“事件”还是一种有关历史本体的认识论方法。“事件”“创伤”和“记忆”相互缠绕和交织，构成一个关于大屠杀的理论空间和阐述地带，许多思想家在此展开探索和反思，提炼烛幽索微的概念。南京大屠杀事件及其记忆连接了历史、政治、文化和媒介研究的诸多领域，激活人们多样化的思考。不过，相较于纳粹大屠杀来说，关于南京大屠杀的研究还远未充分，知识和理论产出不足。学者李红涛、黄顺铭的新著《记忆的纹理：媒介、创伤与南京大屠杀》是以记忆理论与创伤理论为框架，通过细腻的材料分析，追溯南京大屠杀创伤叙事在各类媒介、场所中的建构、扩散与再生产，以及这种创伤叙事所面临的争执和挑战，检视在各类媒介场景和媒介表意实践中，南京大屠杀如何被表征、被中介化为文化创伤，并生产创伤记忆（李红涛，黄顺铭，2017）。此书沿用了记忆现象学的路径，理论视野宽阔，分析鞭辟入里，不仅拓展和深化了国内媒介记忆与文化创伤的研究领域，也丰富了关于大屠杀的整体研究维度。

本文在阅读《记忆的纹理》的基础上，试图从事件哲学的角度再度阐述南京大屠杀事件及其创伤记忆，通过引入斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）、吉尔·德勒兹（Gilles Louis René Deleuze）、阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）等人的“事件”和“后创伤主体”概念，探讨大屠杀事件及其创伤如何影响和改变我们的主体性，并反思媒介在这个创伤构型过程中的作用。在南京大屠杀被构建为文化创伤并确立为国耻的今天，本文尝试探讨这样的问题：如何在记忆的基础上超越创伤，克服后创伤主体的记忆病理和精神症候，去健全自身的主体性，创造心灵、交往和传播的繁盛；如何超越以民族/国家认同为单一的思考框架，去追寻大屠杀的记忆正义和普遍的思想责任。

一、事件哲学及其意涵

在汉语词典里，事件是“历史上或社会上发生的不平常的大事情”，在政治社会学者看来，事件之所以成为“事件”并不在于其本身的“大小”，而在于它对利益相关人或所处社会的连带意义，也正是在“意义”这一点上，事件具备成为一种社会秩序转换中介的潜能（李飞，2016）。事件还是一种关于历史本体的认识论方法，20世纪的西方思想家围绕事件与历史的关系展开论述，形成了事件哲学。

米歇尔·福柯（Michel Foucault）、吉尔·德勒兹、阿兰·巴迪欧、雅克·德里达（Jacques Derrida）和斯拉沃热·齐泽克等人都曾对“事件”（event）这个概念投注了深切关注。在法国思想界，“事件”作为一个区别于年鉴学派的重要分析工具，被用来重新思考历史的连续性与断裂性、当下性、时间和因果关系等问题。不过思想家对“事件”的理解不尽相同，福柯从知识的认识论角度谈论“事件”，而巴迪欧将“事件”的断裂性视为世界的本体之构成（巴迪欧，2017）。吉尔·德勒兹更强调变动和生成性，其思想更被评论家冠以“事件哲学”的称号。齐泽克的著作《事件》则以一种黑格尔式的综合视野，将“事件”类型化为自然灾害、疾病、祸患、恐怖极权、杀戮等这些政治与社会现实。他以疾病、爱情和哲学等“事件”为隐喻，结合拉康的精神分析、马克思的意识形态分析以及大众文化研究，进一步提炼出“事件性”概念，以洞察事件的创伤性后果与主体性之间的复杂关系。他们的思想对重新审视大屠杀事件及其记忆具有诸多启发。

（一）事件性

在齐泽克和德勒兹看来，事件是出人意料地打破惯常节奏发生的，事件乃是一个激进的转折点。但事件是超越性的，既超越当下，又影响未来，在时间的延绵中永久“生成”。事件的真正维度是不可见的（齐泽克，2014/2016：211；德勒兹，2017：25-29）。界定事件的第一种方法，是将事件视作某种超出了原因的结果（齐泽克，2014/2016：4）。人们往往从结果去回溯原因，事件的结果于是以回溯的方式决定自身的原因，原因和结果因而呈现出认识上的循环结构，形成先验的因果链条。事件故而倒果为因，埋藏更多线索，改变历史的路向，这就是事件中的因果性，也就是“事件性”。因果性是哲学的基本问题之一，它区分出先验论和存在论两种哲学进路，并链接历史本体的认识论领域。在事件性形成（主要是因果链条形成）过程之中，情感、意识/无意识、符号、表征、权力、欲望等因素渗入对事件的回溯和叙事之中，构成事件性的质料，也形成关于事件的“记忆之场”（诺拉，1992/2015），在记忆和历史之间形成持久的张力。事件性因而既指向记忆，也指向历史和哲学，是关于过去、当下与未来的时间关系，它揭示了当下如何统摄过去，影响未来。

（二）事件与主体性

事件的出现会破坏既有的稳定结构，但事件真正的重要性在于改变人们认知和介入世界的架构，因而冲击和改变主体性。“在最基础的意义上，并非任何在这个世界上发生的事都能算是事件，事件涉及的是我们藉以看待并介入事件的架构的变

化。”（齐泽克，2014/2016：13）齐泽克继承拉康的分析框架，将“架构”指向日常经验的先验视域，即主体的“无意识内核”，从而将主体问题置于事件的核心位置。齐泽克认为，真正的事件必定是主体性事件，“正是在主体性的问题上，即主体性的地位何以成为一个事件这个问题上，西方哲学达到了其发展的巅峰”（齐泽克，2014/2016：87）。阿兰·巴迪欧同样强调事件与主体之间的密切联系，将主体置于他独特的“事件哲学”的核心地位。巴迪欧认为，世界在本体意义上就是由断裂的事件组成的，事件带来了境遇、观点、制度化知识以外的“某些其他东西”，显现为一种绝对溢出。这种外溢和事件的断裂本身是无法把握的，因此主体就必须介入其中。主体的作用就是缝合事件遗留的裂缝，通过主体的命名操作，使得溢出的事件痕迹能在一种新的情势状态中被解释。巴迪欧认为，正是事件突现和主体介入构成了真理生成机制（巴迪欧，2017；崔晨，2017）。研究一个事件，必然关涉到主体性的问题。

（三）创伤与后创伤主体

齐泽克认为，（真正的）事件的基本属性就是突然的震撼，这种振聋发聩的震撼和不可挽回的影响就是创伤，因此，遭遇事件（无论是爱情、疾病还是哲学）就如同遭遇创伤。他这样描述一个典型的事件：“在其中，某种尚未被普遍接受的新事物以创伤性的方式侵入了这个领域”，在事件中，与他者骤然的创伤性遭遇，在超出感官的维度上给人的一生带来振聋发聩的影响。事件中的“新”以独特的未被接受的否定性的方式给后世留下长长的阴影（齐泽克，2014/2016：90-92）。齐泽克还指出，事件造成的创伤就是摧毁主体身份的象征肌理，甚至改变整个象征场域。跟主体的存在相关的东西，如个体的各种特性、情感、能力与关系都被事件改变、抽空和摧毁，主体无法通过对自身故事的讲述来界定自身的身份，这就构成了“创伤”。由此，事件-主体-创伤在齐泽克哲学中形成三位一体的关系。

在精神分析哲学中，主体和主体性是核心概念。拉康认为，主体是无意识的分裂的主体。主体具有一个创伤性内核，主要体现为存在的匮乏以及欲望对象的不可能性。创伤是难以象征化的能指的“剩余”，是意识的“缺口”。也就是说，创伤是沉潜于无意识领域中的，难以言说和表征的，因此创伤本身并不具备“可沟通性”和交互性，疗愈创伤难上加难。齐泽克部分继承了拉康关于主体创伤性的精神分析观点，但又引入“事件”这个外部性视角，重述关于主体与创伤的关系，这使得齐泽克思想兼具黑格尔哲学认识论视角，更增添了现实批判的锋芒。他运用“后创伤主体”（post-traumatic subject）这一概念来阐明事件对主体的根本性的影响：

后创伤主体是从自身死亡中幸存下来的受害者：所有不同形式的创伤经历，无论其性质如何（它们可以是自然、社会、生物和象征意义上的），它们都导致相同的结果：即那个从自身象征性身份的死亡（消除）幸存的新主体。这个新的后创伤主体与他的旧身份之间，不存在任何连续性：新的主体在震撼之后就浮现出来。主体不再是海德格尔意义上介入具身存在的在世（in-the-world）存在者。作为一种生命形式，主体在死亡中生存（齐泽克，2014/2016：112）。

从齐泽克的论述看，“后创伤主体”这一概念既有心理和精神分析的基础，也具有象征和哲学维度。在这里，“后创伤”需要跟“创伤”（侧重人的精神心理）、“文化创伤”（侧重集体建构与认同）这两个概念略作比较和辨析。“创伤”是医学意义的概念，包含肉体和精神两个层面，在日常使用中更强调精神心理层面。“文化创伤”理论的代表杰弗里·亚历山大（Jeffery.C.Alexander）将精神分析意义的“创伤”斥之以“自然主义的谬误”，力主创伤是集体认同和身份意识这一文化社会学视角。但是创伤本质上是一个关于心灵的概念，创伤记忆是心灵向过去的运动，这个运动过程中，既形成集体认同或身份意识的改变，又伴随着个体精神或心理上的苦痛或者震动，这是一个心理事实。因此，一味在“创伤”和“文化创伤”之间划鸿沟是没有必要的，事实上二者可能是运动共存或者互相转化的关系。齐泽克所使用的“后创伤”概念实际上包含了这二者的涵义，但更侧重探讨主体性与事件境遇这个哲学层面后创伤主体的境遇，是在旧有的象征性身份的“死亡”中生存。“后创伤”意味着一种“死亡”和再生交织，一种主体内部性的改变。新的主体身份在被事件剥夺了旧有的实质性内容之后浮现出来：一切都已经不同了，而生命仍然在继续。主体的创伤被时间延绵所拉伸和发酵，又被当下性所建构，生成不同的东西——一种外溢。这种外溢在衍生、叠加或反复的经验中又得以刺激和重复，不断深入主体的创伤内核，促使后创伤主体身份的再生。

不幸的是，后创伤主体的再生并不意味着令人振奋的新生，相反，齐泽克赋予它沉重的内涵：成为自闭的、收缩的和空洞的主体——创伤后遗症的病理表征。

“自闭的”这一词汇是借用医学上自闭症症状的隐喻，同时也隐含着笛卡尔之“我思”的特征。“收缩”和“空洞”则分别来自于黑格尔和海德格尔的用语，借此齐泽克进一步探讨了后创伤主体的哲学维度。“当我们将所有这些东西悉数除去，剩下的便只有纯粹的主体”（齐泽克，2014/2016：112）。“所有这些东西”，指的是主体自身叙事性的象征肌理，也即来自生活现实的个体的各种特性、情感、能力与关系。这些肌理是生命的活力所在，是感知、经验和交流“繁盛”的来源，也正

是人类存在的核心奥秘。那么,“剩下的纯粹的主体”又是怎样的呢?齐泽克以笛卡尔的“我思”的主体状态加以说明:“在后创伤的状态中,主体被还原为一个不具实体的空洞主体性形式。‘我思’是思想与存在相互重合的零点,在这个点上,主体既不‘在’(被剥夺了实质性内容),也不‘思’(思想被还原为空洞的同义反复)。”(齐泽克,2014/2016:113)我思“即与世界无涉的自身的理念。”但在齐泽克眼里,“我思”意味着灵魂向内部收缩,自我封闭,切断与外部的联系,主体处于一种“存在的无限匮乏”,也就是主体否定自身以外的一切存在的收缩姿态,也就是黑格尔所说的向“动物灵魂”的倒退——受制于自然与外部环境的支配。后创伤主体退缩回自我的过程,包含了对现实的遮蔽和与世界交流的阻断(齐泽克,2014/2016:107-108)。

二、南京大屠杀的事件性、后创伤主体与媒介

事件哲学对事件性和后创伤主体的阐述为理解南京大屠杀提供了一种新的补充视角。在中国近现代历史的发展中,南京大屠杀事件既是一个结构性事件,也是一个结构化事件。结构性是指系统中制度化了的特征,而结构化是支配结构继续或转换的条件,同时也构成社会系统再生产的条件(吉登斯,1986/1998:87-89)。南京大屠杀是嵌入到整个日本侵华的过程和中国整个近现代发展历史之中的一个事件,体现出某种历史结构性特征。它的结构化则体现为这一事件的象征性及其苦难记忆对中国历史发展路径的影响和改变,特别是对中国现代化进程的激进影响。就此而言,南京大屠杀体现了巴迪欧所说的历史在本体论意义上的“断裂”。在连续与断裂的双重意义上,大屠杀事件生产出它的后创伤主体。后创伤主体的基本境遇是创伤记忆与当下性的缠绕和相互嵌入。

(一) 南京大屠杀的事件性与当下性

南京大屠杀是一个“活着”的事件。这种“活着性”是事件在时间运动中的“复合过去式”存在:过去与当下相互作用与渗透,就像是“当下的‘硬壳’包裹着过去事件的萌芽和软核”。德勒兹由此指出,就事件的效应而言,我们同时生活在两种时间之中,生活在两个时刻之中(德勒兹,2017;姜宇辉,2014)。南京大屠杀事件虽发生在过去,但它的记忆和叙事与当下衍生的中日纠葛、记忆争夺和情感矛盾混杂在一起,被反复召唤和激发,构成了一组“事件流”或“事件链”,持续地释放着来自主体的痛苦、悲情、愤怒,刺激“耻辱-复兴”交融的民族主义情绪,并嵌入当下中国的世界视角和结构化进程。在其中,中日两国媒体的报道和各

自建构的意象提供了事件持续发酵的温床（孙歌，2002：41-70）。因此，南京大屠杀具有事件性——超出历史情境的外溢的性质，一种过去延伸到当下的、未完成的性质。在时间的社会学意义上，大屠杀制造出了一种因果循环、滞留在此的时间结构，并从心理上定义一个民族共同体的历史时间。在这个过程中，大众媒介的作用都是明显而关键性的。

关于历史、时间与当下性的关系，本雅明的论述颇为深刻。本雅明认为，历史不是现在的过去，而是置身于现在之中。现在和过去并不是时间上的线性串联关系，不是“一串念珠式的时间”，而是空间上的并置关系，是一个结构化的星座（阿伦特，1968/2008：276）。本雅明还用“弥赛亚时间”“弥赛亚事件”这些有神学意味的概念来进一步阐明这种结构意象。阿甘本接着阐述说，在“弥赛亚事件”中，“过去错位到现在，现在延伸到过去”，构成一个充满张力的时间重叠地带（阿甘本，2005/2011：92；汪民安，2017：92-94）。“星座时间”或者“弥赛亚事件”不仅揭示了时间的循环、静止、逆向、错置等非线性运动形式，还预设了一种思想前提，即存在一个贯穿于时间的恒久问题，一种弥散在并且超越于过去、当下与未来的意象、信仰或思想，它提供对特定情境脉络中的历史的批判框架。若我们参照这种时间空间化的思考路径，回到南京大屠杀的情境脉络中，亦可得到一些思想启示。南京大屠杀的象征场域凝聚着关于我们自己、我们与外部世界的关系、时间和因果性等多种象征形式，凝聚着“未完成”的一段历史和现实。这种“未完成性”即是时间的“并置”和空间化。特别是当南京大屠杀上升为国家记忆并成为全民公祭的对象时，它被赋予了携带权力关系的强烈的时间空间化意味，因为它以回到过去的方式，阐明现在并指向未来。这种意象运作的结果是在主体对历史与现实的感知中，架构了一种整全性和归因的效果，强化“落后-挨打-复兴”的因果关系链条。它型塑国民主体关于自我与世界的内时间意识，简化多样性的时间解释，最重要的是，它提供了历史观的核心构序法则。时间在此实现了叠合和并置，未来被过去所规定，并被剔除了其他多样的视野。这种过去与当下叠合并统摄未来的时间结构，就是本雅明所说的时间意象。而在此意象之外的，成为时代的“剩余”之物（阿甘本，2005/2011：97；汪民安，2017：95-98）。

（二）南京大屠杀的创伤记忆与媒介

《记忆的纹理》揭示，南京大屠杀成为一个创伤事件，经历了一个复杂的创伤过程，其能指和意义在历史不同阶段呈现出漂移和浮动的特征，形成不同变化。

“自1937年发生以后至1979年这段时间，南京大屠杀根本没有被当做一个重要的文

化创伤”（李红涛，黄顺铭，2017：24），一段时期还从中国人的集体记忆中消失。到了二十世纪八九十年代以后，南京大屠杀才逐步被再发现、再记忆和再建构，成为一个共同的文化创伤并被确立为“国耻”。从事件哲学来看，这个过程呼应了德勒兹和巴迪欧的观点，即主体对于事件的中心性，若没有主体的介入和命名行为，事件的发生就不会造成现实的影响，甚至会被遮蔽，哪怕是大屠杀这样的事件。创伤既是一个集体意识形成的过程，也是一个以媒介为酵素的社会中介（mediated）过程。记忆承携者（主体）不仅建构关于创伤的主导叙事，对“创伤”进行能指化，还将创伤组织进象征秩序并赋予意义。这个过程多是通过大众媒介的中介化机制来完成的。《记忆的纹理》表明，媒介的中介化不仅体现在机构性媒介对历史事件的报道，还体现在媒介作为空间和“场所”对创伤记忆的呈现和展演，以及媒介作为言说机制对记忆叙事的训练、规范和引导。

对于大屠杀事件，记忆和修复记忆庶几是一项人类义务。时移世易，受害者/历史的“不在场”，常给历史修正主义者以否定历史“实在性”的借口，他们以种种借口充当“记忆暗杀者”（assassin of memory）的角色，或表现广泛的“加害者沉默”（孙江，2015）。在此刺激下，媒介出于代理国家/公意的定位和朴素的实证主义动机，希冀能呈现确定的史实，为大屠杀事件提供“闪光灯记忆”（玛格利特，2002/2015：46-49），反击历史修正主义者的谬误。这是再合理不过的媒介正义。《人民日报》、江苏电视等主流媒体正是通过再现历史细节、组织纪念活动等行动，不断将南京大屠杀“闪回”到公众记忆和社会空间视野，并努力发掘大屠杀记忆。媒介既是人们的体外记忆装置，也是记忆的闪光灯装置。不过，保持对历史的忠诚也应将媒介自身纳入反思自觉之中，即媒介在追求历史的真实性时，必须反思文本（文字、图像、声音等）是如何建构起来的问题，反思媒介是否存在记忆病理的问题。这涉及到媒介自身的产制逻辑和欲求、政治正确和“大他者”主导的问题，也关系到媒介与历史的距离问题，但本质上是个认识论和诠释学问题。特别是电子媒介、网络无所不在的今天，对历史的认识路径似乎从语言学转向的漩涡中又转向了“链接性转向”（connective turn）的狂流之中，广义媒介的渗透性、遍在性和更加深入的中介性又将给历史书写和大屠杀记忆带来何种复杂性？以平台、信息和网络技术为核心的新型权力又如何重新“构境”康德的先验综合判断形式，形成斯蒂格勒（Bernard Stiegler）所谓的“先天媒介综合构架”（张一兵，2018：14）？

在集体记忆和创伤形成过程中，媒介的聚合和酵素作用同样值得关注。个体记忆如何转化为集体记忆？记忆到底是个人的，还是集体的？是否存在集体记忆

或文化记忆？学术界历来存在不同意见。虽然哈布瓦赫确定起集体记忆的框架，但是阿斯曼夫妇（Jan Assmann & Aleida Assmann）、阿维夏伊·玛格利特（Avishai Margalit）和保罗·利科（Paul Ricoeur）都怀疑集体记忆概念的有效性。玛格利特毋宁相信，集体记忆是一种扩展了的个人意识，一种共享记忆。“共享的记忆不是个人记忆的简单相加，共享的记忆需要内部关联，它融合和调整着记住时间的人的不同视角。……不在场的共同体的其他人，通过描述而非通过直接体验将人们的记忆融合在一起。共享的记忆建立在记忆的劳动分工的基础之上（玛格利特，2002/2015：47）。玛格利特这一论述揭示了媒介在记忆的劳动分工中所占据的位置：媒介是个人意识的综合者和感觉结构的缔造者，媒介通过“内部关联”“融合”“调整”的方式捕捉和集合个人记忆，并将其纳入媒介化的叙事框架，创造出“公共情感”“共同身份”“共享记忆”的效果。历史学家皮埃尔·诺拉将“集体”的概念由“时空结合体”改为“由超越时空的象征媒介来自我界定的抽象的共同体”（转引自孙江，2015），更加突显了媒介对于集体记忆形成的枢纽作用，实际上是说媒介是集体记忆的缔造者。但是这个机制过程如何具体展开，是否存在权力对记忆的操控或滥用（利科，2000/2017：110），还值得细致研究。集体不是一个自明的实体，记忆可能包含柏拉图所说的“高贵的谎言”（孙江，2018：序4），被赋予集体性质的创伤不仅通往认同，也通往极化等等，这些问题都需要媒介研究者加以反思。阿斯曼夫妇提示，集体记忆不存在有机的地盘，集体记忆背后存在的并不是集体精神或客观精神，而是社会所使用的符号或象征（孙江，2018：154）。集体记忆疑点众多，但历史判断就嵌入在现代人的情绪地貌和集体记忆之中，构成历史的母体。这些提示都给媒介（及其工作者）提出了构建记忆的责任和反思要求。记忆的责任不仅指是否去记忆的问题，更是指如何去记忆的问题。

大众媒介对大屠杀的创伤叙事常采用两个基本框架，归因框架和认同框架。归因框架体现了记忆的认知进路，认同框架则体现了记忆的实践/策略性进路。在创伤叙事中，“落后就要挨打”这一归因框架被反复言说，变成自明的知识和先验的因果链条，甚至成为对中国历史的单一的、囊括性的记忆框架。这种“落后”“挨打”的意象内化为共同体的集体情感，导向狭隘的“社会达尔文主义民族奔竞论”（杜赞奇，2010）和情感先于事实的历史认知习惯，并影响现实行动。创伤叙事形成集体认同，创伤愈深，认同愈强，记忆大屠杀事件从而越过事实和历史情境的框架，走向现实的身份政治。身份政治在效用上有强大的功能，但是它的内在缺陷在于信奉同一性，推崇身份信条和拒绝普遍性原则。正因如此，弗朗西斯·福山

(Francis Fukuyama) 提出“身份政治的终结”，强烈批判身份政治。对于大屠杀这样复杂的历史事件，身份政治无法通往正义和和解之路，只易演化为排他性的民族主义。身份和认同是一种自我的反身性规划，亦是一种控制形式，它的负面性在于形成对多元思想、创造意识以及未来可能性的抑制倾向。所以，杜赞奇批判中国现代民族主义曾经具有的解放与进步因素正渐渐消失，它愈来愈自我膨胀和浮夸（杜赞奇，2010）。

（三）后创伤主体与媒介

在事件哲学中，“后创伤主体”概念虽然涵盖了各类创伤情形，但特别强调事件对主体身份和象征层面上的穿透力。南京大屠杀事件发生以来，因为人们对大屠杀的记忆框架和创伤叙事不同，大屠杀事件对主体身份和象征肌理的穿透程度并不相同。当南京大屠杀事件逐渐“国耻化”并上升为意识形态化的国家记忆时（李红涛，黄顺铭，2017：18-19），意味着大屠杀完成了它的文化创伤过程；在齐泽克的意义上，还意味着生产出了真正的后创伤主体。

在拉康看来，“主体”是象征界的符号性认同的产物，在主体的构成中，有一种他性的结构。主体的存在、思和言说，都不完全是自身所主导的（吴琼，2011：327）。主体的他性结构包含“大他者”和“小他者”。权威主义、民族主义即是主体他性结构中常见的“大他者”。当媒介通过符号化运作，将“大他者”结构及其认同渗透到整个象征领域时，主体的创伤身份得以完成，创伤的象征肌理就被编织到集体无意识的核心地带，生成特定的记忆病理和精神症候。媒介（以及主导媒介的力量）完成对后创伤主体及其身份的构造的同时，也无形中建立起一种同质化原则。

主体的创伤可以体现为一系列的精神症候，进而凝聚为具时代性的感觉结构或者情感结构。雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）论述情感结构是一个时代整体性的体验或者一代人思想和感受的形成，它是一种处于溶解状态的社会经验，也是在特定时空之中对生活特质的感受。不仅如此，情感结构奠定主体的思考和生活的范式，也是社会意识结构和心理结构形成的基础。分析创伤以及创伤的精神肌理，是洞悉后创伤主体意识结构的基础。在隐喻和身心转换的意义上，创伤后应激障碍这个医学术语一定程度上可以用来描述后创伤主体的感觉结构。创伤后应激障碍是用来指受到突发或重大事件冲击下创伤个体延迟出现或持续存在的精神和心理反应，包括易怒、激惹、对抗性、敌意防御、回避、麻木、退化和自伤/伤人等一系列心理和行为特征。不同的是，精神（文化）意义上的创伤是蛰伏的、可触动的、

可激发的病理学形式，它只有在救赎、宽恕或和解的基础上才可能被擦除和疗愈，才不会转化为行动。

南京大屠杀的事件性和时间意象使得过去不断“闪回”到当下，当下的主体必须迫近历史事件并处理自身的身份：选择立场，做出判断。历史与现实的交错和并置使得主体处于历史事实支配与集体情感试炼之中，催生某种类“创伤-应激”的情绪反应：激愤、雪耻、哀伤、退化、伤害等。因此后创伤主体是被事件性所改造的主体：它扭曲创伤主体的意识，转换加害、受害的意识过程，在反抗迫害的同时创伤主体自身也不经意滋长不自由和暴力。“迫害和创伤也会腐化受害者，也许是以更加微妙、更加悲剧的方式为之。”（齐泽克，2018）尼采的名言“与恶龙缠斗过久，自身亦成为恶龙；凝视深渊过久，深渊将回以凝视”同样是对后创伤主体的深刻提醒。在“挑衅-回应”“耻辱-雪耻”的循环反应中，我们的主体性可能不知不觉处于被中介和被支配的地位，而忘了“我们”原本是谁。诚如《记忆的纹理》所揭示的：“南京大屠杀作为中国人的感情记忆，在很大程度上是对外部环境——特别是日本政府及右翼势力的所作所为——的回应”（李红涛，黄顺铭，2017：12）。事实上，“耻辱与雪耻”叙事几乎构成了国人最主要的历史观线索，深刻影响着当代中国人的家国意识与国际观念，“雪耻型民族主义”气质（刘擎，2004）型塑了我们对世界的想象与主体位置。在悲情笼罩的历史观建构中，中国与外部世界的交往关系呈现出一种悖谬：一面认同现代化发展道路并尽力追赶先进国家的发展模式，一面对外部世界抱持有意无意的“敌意”和防御姿态（任剑涛，2017）。

后创伤主体对事件的归因和反思往往走向目的理性，而产生出强烈的功利主义行动导向，形成物化意识，这其实是防御性主体的一种外化形式。一方面，功利主义使后创伤主体具有一种未来优先于现在的内时间意识，忽视当下的境遇，忽视现实生活中的苦难，忽视个体和他人的命运，或者将当下的苦难和不公视作某种常规和前进中的必然代价，而实质性地加以回避。哈贝马斯指出：“物化问题与其说是源于为了自我捍卫而走向目的理性，与其说是源于已经失去控制的工具理性，不如说是源于以下方面：即已经释放出来的功能主义理性对交往社会化过程中所固有的理性要求视而不见，从而使生活世界的合理化流于空乏。”（哈贝马斯，2004：381）另一方面，物化是“无思”的同义反复，物化意识导向技术崇拜和物质世界观，技术和物质力量被当作一种本质力量，进而异化为目标。在雪耻-复兴的强大的正当性话语中，一种后创伤气质的国家拜物教得以确立。随着国家物质力量的强大，“孤傲心理和国家主义冲动正在社会各个阶层弥漫开来……这种社会心态习惯

于用极化的道德修辞和简化的道义框架去评判和衡量国际关系，舆论上的义和团行径屡屡出现。”（任剑涛，2017）这些后创伤心理不仅扭曲我们对外部世界的认知，也影响适应于现代国际关系框架的成熟理性的国民心态的形成。有学者指出，时至今日，能不能有正确的世界感与恰切的自我感已成为国家发展的核心性问题（贺照田，2014）。

从悲情、屈辱到孤傲，这种分裂的自我认知造成统一的自我感知无法建立，这是创伤改变人的主体性的另一种方式。统一感知的建立是形成自我认同的基础，也是主体形成的基础。根据拉康提示，自我的建立是通过“镜子阶段”来达成的。主体通过“镜子”装置，将镜像中映射出的分离的自我整合到自我的认知之中，通过这种他性结构的内置，接受并掌控这个与其自身分离的形象，主体性得以初步建立。大众媒介常常被视为这样一个镜子装置。这种心理需求反映在现实中，一方面，从意识形态部门、行政体系到学界领域，上层建筑弥漫着“形象”焦虑和“形象”话语迷思；另一方面，大众媒介及其实践被日益整合到建构形象的迫切任务和意识形态工程之中。雷蒙德·威廉斯指出“形象”（image）一词蕴含“模仿”（copying）与“想象、虚构”（imagination）的张力（威廉斯，2005：224）。因此形象包含着向他者探求的意向性，也包含主体自身的意识建构。但“形象”本质上并不是主体间性的产物，而是一个自我意识的防御机制，甚至可能是伪饰和异化的开端。拉康早已洞悉镜像（形象）具有迷惑性和捕获性，它隐含着自体与他者的冲突和异化，本质上是一场有关欲望与承认的博弈（霍默，2005/2014：32-35）。执念于媒介形象的迷思可能造成对主体自身的遮蔽和扭曲，在与世界的交往实践中，还可使主体陷入“自我东方化”的想象，这同样也是后创伤主体的症候。

三、超越创伤：记忆义务与思想的责任

事件是历史的转折点，也是一个思想的生发点。事件要求产生出一种普遍原则，呼唤新秩序并投入对新秩序的忠诚与努力（齐泽克，2014/2016：212）。在德勒兹看来，真正的事件必然是一个思想事件，事件包含伦理的意义，“不要配不上发生在你身上的事件”（德勒兹，2017），事件意味着自由人的探问和回应挑战的责任。半个多世纪以来，西方思想家围绕着犹太人大屠杀（包括“排犹主义”“奥斯维辛”）生产出丰富和深刻的论述，使之成为二十世纪关于人道政治的最显著的思想事件。南京大屠杀事件与之相较，思想性还远为逊色，特别是南京大屠杀所具有的迫切的当下性和事件性，敦促人们对它进行更深层次的探知和思考。思想是认

知、言论以及观念的深化与赋形。“当某个言语行动的发生重构了整个场域，这个言语行动就成了一个事件”（齐泽克，2014/2016：163），同时也成了思想的生成机会和催化过程。随着持续的言说和知识介入，南京大屠杀或许将进一步展开思想的空间。

记忆的结果形成创伤，创伤的结果形成身份和认同。这是一条理解大屠杀记忆的固有路径。但是，身份和认同就是记忆大屠杀事件的终极目标吗？如若是这样，主体救赎、遗产、宽恕、正义、历史和解等等这些问题就无法得到回答，因为这每一个问题都不能在单一主体框架内得到解决。如果我们在思想和政治上不处理这些问题，时间将循环困守在大屠杀的事件性之中，历史将给出它的二次伤害。因此，记忆大屠杀不单纯是忠诚于历史事实的问题，记忆有其伦理、义务和责任。记忆的目的不是唤起仇恨，也不单为了强化认同和团结，而是为了在人类整体层面上辨明观念和阐述原则。只有这样，我们才能摆脱后创伤主体的局限和精神陷阱，建立健全的理性和判断力。

记忆的责任首先是守护真相。说出真相具有克服创伤的作用。“囚禁记忆的意象对集体记忆而言会产生一系列神经质后果……在制造创伤的同时，被压抑的共同记忆被公开、被言说、被感知也具有治疗效果。这是克服创伤的唯一方法，也是获得内心宁静的不二选择。”（玛格利特，2002/2015：6）记忆的责任更在于清理遗产，偿还“债责”和追寻正义。大屠杀是人类的一种极端境遇，是“人的境况”的负面“遗产”，需要得到智性的清理。保罗·利科说记忆的责任不仅指向自我，而且指向他者。“债责”（debt）不仅是关于罪责的问题，还意味后世对于整体卷入者（超越于被害和加害者身份）承担思想和道德责任（利科，2000/2017：112）。记忆大屠杀事件，如果只以民族/国家为思考单位，或者只在身份认同的框架里去论述，就意味着没有承担思想的责任。记忆的责任指向普遍主义的正义，也就是在根本恶或者根本善的层面上去辨别是非、划清原则、构建秩序。

为此，我们需要超越创伤思维，不是将记忆转换为泄愤的民族主义或意识形态加以策略性运用，也不是用拔高的道德说辞化约事实，抹平创伤，而是应该勇敢地用理性之光烛照思维的死角、凝视历史的深渊，就像阿伦特面对艾希曼审判，加缪创作《鼠疫》，鲍曼写出《现代性与大屠杀》那样，在普遍真理的意义上省察人性，建立道德原则和政治规范性基础。

鲍曼指出，把大屠杀简化为一个民族的灾难是危险的，因为大屠杀再次发生的结构性因素并未消失。他以现代性理性为分析框架，剖析大屠杀事件中的普遍性

和特殊性，强调道德冷漠和道德盲视的社会生产才是催生大屠杀的社会结构因素（鲍曼，1989/2002）。阿伦特的《极权主义的起源》同样将大屠杀事件的结构因素归因于西方现代性的歧途。不过，她对大屠杀的探索更加丰富、细腻和深刻。在《耶路撒冷的艾希曼》《责任与判断》（中文译作《反抗“平庸之恶”》）等著作中，她使用一系列概念工具，如“平庸的恶”（the banality of evil）、齿轮理论、判断力批判等来穷尽她对于极权主义和大屠杀的理解，为批判人类的根本之恶提供了无可取代的思想资源（阿伦特，2003/2014；罗宾，2004/2007）。作为犹太后裔，思想家托尼·朱特（Tony Judt）对当代以色列进行持续的公开批评，抨击其犹太“受害者”意识如何体现在以色列的国家意识之中并成为反理性暴力（朱特，2015/2018：147-176）。虽然遭遇社会争议，甚至承受同胞的责难，但他们勇敢、清醒而又富有责任感的论述为如何记忆大屠杀事件树立了思想典范。

南京大屠杀事件需要记忆，更需要人们反思记忆。这种反思需要将视角对准大屠杀事件的所有要素：情境、制度、思想、历史传统、人性和媒体等等。对此，沟口雄三、陈光兴、孙歌、孙江等一批中日思想家进行了不懈的努力，构建了诸如“中日知识共同体”“共享记忆”“以亚洲为方法”“东亚论述”等诸多思想路径，来探寻历史理性之路（沟口雄三，2001；沟口雄三，孙歌，2001；陈光兴，2001，2007；孙歌，2002：343-406）。但迄今为止这一努力很难说取得了重要进展。作为后创伤主体，建立一种内省的知识视角是艰难的。除了身份政治、情感认同、群体压力等障碍，创伤内置于主体自身的隐蔽性、非沟通性特征更为关键。因为内省常常“隐秘地指向主体历史中被空白所标记或者被谎言所占据的一章：被查禁的一章”（吴琼，2011：318），经过“崇高化操作”后的“大他者”（如国家、民族主义、语言与象征秩序等）是后创伤主体难以穿透的意识形态硬核。而思想的目标是要“揭示出各个观念的死结，并分析此过程中普遍性自身的转变。通过这种方式，趋近黑格尔意义上的‘具体普遍性’。这种‘普遍性’不仅是个别内容的容器，它更能通过对自身的对抗、死结与矛盾的部署，生成这些内容。”（齐泽克，2014/2016：6-7）围绕大屠杀事件的思想的责任，是要在认知路径上厘定和记忆事实并保持对事实的忠诚，也是要在实践/策略的路向上，穿透意识形态迷雾，抵达历史理性和观念真理，引发对人类境况和道德共同体的关切。

大屠杀记忆是一种“不可承受之重”，它容易成为情感和民族主义的汪洋，也容易成为思想和理性的死角，故而孕育着某种暗流汹涌的危险。对此，《记忆的纹理》提醒人们思考“如何承认并克服宣传定势、意识形态、刻板成见和民族主义的

影响”，如何“从集体记忆的谬误中出走”，“回到历史本相的前提下建立‘共同的记忆’”（李红涛，黄顺铭，2017：227，281）。经历灾难并不等于自我救赎，齐泽克警示：灾难和屠杀并不具有天然的解放性，并不会把幸存的受害者净化为扫除了认知魔障、抛弃了暴力和极权的道德主体（齐泽克，2018）。文明的不幸莫过于在创伤中逐渐扭曲和偏离自身的主体性，从而承受来自历史的双重创伤。为此，人们需要承担思想的责任，保持文化的自觉，不被创伤所中介、不被工具理性所支配以及不被宰制性权力所同化，建立一种康德意义上的“反思”与“自决”的能力（阿多诺，1966/2015）。

创伤本质上是一种能力的损伤，是对世界的感知、交流和经验能力的丧失。它导致主体难以扩展出一种鲜活、繁盛的生命状态、情感肌理和实践理性，也难以建构开放平等互惠的“间”性的交往关系，最终失去爱、思和正义的能力。寻求正义不仅是寻求力量，也不仅需要寻求观念真理，还意味着寻求一种有尊严的生活（纳斯鲍姆，2011/2016：1-10）。正义具有一种“能力路径”，这是玛莎·纳斯鲍姆（Martha Nussbaum）对正义理论的补充和扩展，也是对后创伤主体重要的忠告和启发。她提示，正义的能力路径不是指向抽象的认同或物化的力量，而是指向个体和公民，它要求全体公民建设并拥有“感觉、想象与思考能力”“情感能力”“实践理性能力”“控制外部环境”等核心能力（纳斯鲍姆，2011/2016：24），才可能实现尊严和正义。正是在此种意义上，我们需要超越创伤，建构一种自我关注、自我对话的伦理，扩展与自身、与他人以及与世界的自由交互能力，以健全和建设自身的主体性和判断力。在这其中，媒介作为一种强大的符号资源和架构力量需要人们去发掘，去引导，也需要人们在话语实践中保持自我觉知和反思。

本文曾参加2018年11月武汉大学“媒体、历史与记忆”论文工作坊研讨，感谢李红涛等专家提出的点评意见以及本文的匿名评审意见。

（责任编辑：孙彤昕）

参考文献 [References]

- 阿兰·巴迪欧（1998/2018）。《伦理学：论恶的理解》（王云萍译）。取自搜狐网文化频道“文化批评与研究”（2018-01-13）。网址：http://www.sohu.com/a/216463225_559362。
检索于2019年2月3日。原文来自Badiou, Alan(2013). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso.
- 阿兰·巴迪欧（2017）。《存在与事件》节选（蓝江译）。载汪民安、郭晓彦（编），《事件哲学》（第30-59页）。南京：江苏人民出版社。

阿维夏伊·玛格利特（2002/2015）。《记忆的伦理》（贺海仁译）。北京：清华大学出版社。

安东尼·吉登斯（1986/1998）。《社会的构成：结构化理论大纲》（李康、李猛译）。北京：三联书店。

保罗·利科（2000/2017）。《记忆，历史，遗忘》（李彦岑、陈颖译）。上海：华东师范大学出版社。

陈光兴。（2001）。日本想象的差异。《读书》，（5），12-19。

陈光兴。（2007）。《去帝国：亚洲作为方法》。台北：行人出版社。

崔晨（2017）。作为哲学事件的巴迪欧“事件哲学”。《江苏社会科学》，（2），114-119。

杜赞奇（2010）。民族主义已丧失了进步和解放功能。（张仲民译）。载“爱思想网”<http://www.aisixiang.com/data/37892.html>，2010-12-19 17:09:32。

沟口雄三（2001）。创造日中间知识的共同空间。（赵京华译）。《读书》，（5），3-10。

沟口雄三，孙歌（2001）。关于“知识共同体”。《开放时代》，（11），4-22。

哈贝马斯（2004）。《交往行为理论》（第一卷）（曹卫东译）。上海：上海人民出版社。

汉娜·阿伦特（2003/2014）。《反抗“平庸之恶”》（陈联营译）。上海：上海人民出版社。

汉娜·阿伦特（编）（1968/2008）。《启迪：本雅明文选》（张旭东、王斑译）。北京：三联书店。

贺照田（2014）。当中国开始深入世界……——南迪与中国历史的关键时刻。《开放时代》，（3），211-223+9。

吉奥乔·阿甘本（2005/2011）。《剩余的时间》（钱立卿译）。长春：吉林出版集团公司。

吉奥乔·阿甘本（2006/2017）。《论友爱》（刘耀辉、尉光吉译）。北京：北京大学出版社。

吉尔·德勒兹（2017）。事件（姜宇辉译）。载汪民安、郭晓彦（编），《事件哲学》（第25-29页）。南京：江苏人民出版社。

姜宇辉（2014）。“喧哗”与“沉默”：从德勒兹事件哲学的视角反思波洛克的“醉”与“线”。《哲学分析》，（4），90-102。

柯瑞·罗宾（2004/2007）。《我们心底的“怕”：一种政治观念史》。上海：复旦大学出版社。

雷蒙德·威廉斯（2005）。《关键词：文化与社会的词汇》（刘建基译）。北京：三联书店。

李飞（2016）。事件与秩序：一种社会形态变迁的解释路径。《南京政治学院学报》，（2），47-52。

李红涛，黄顺铭（2017）。《记忆的纹理：媒介、创伤与南京大屠杀》。北京：中国人民大学出版社。

刘擎（2004）。创伤记忆与雪耻型民族主义。《书城杂志》，（12），46-48。

- 玛莎·纳斯鲍姆（2011/2016）。《寻求有尊严的生活——正义的能力理论》（田雷译）。北京：中国人民大学出版社。
- 皮埃尔·诺拉（1992/2015）。《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》（黄艳红等译）。南京：南京大学出版社。
- 齐格蒙·鲍曼（1989/2002）。《现代性与大屠杀》（杨渝东、史建华译）。南京：译林出版社。
- 任剑涛（2017）。走向理性：近代以来中国世界观的嬗变。《中央社会主义学院学报》，（2），12-18。
- 斯拉沃热·齐泽克（2014/2016）。《事件》（王师译）。上海：上海文艺出版社。
- 斯拉沃热·齐泽克（2018）。我们需要检视为什么我们会在批评以色列与反犹主义之间划等号（王立秋译）。载“海螺社区”公众号。2018-04-11。原文来自Slavoj izek, “We need to examine the reasons why we equate criticism of Israel with antisemitism” <https://www.independent.co.uk/voices/israel-palestine-conflict-antisemitism-holocaust-a8294911.html>。
- 孙歌（2002）。《主体弥散的空间——亚洲论述之两难》。南京：江苏教育出版社。
- 孙江（2018）。《镜像中的历史》。北京：北京师范大学出版社。
- 孙江（2015）。皮埃尔·诺拉及其《记忆之场》（中文版序）。载皮埃尔·诺拉（主编），《记忆之场：法国国民意识的文化社会史》（黄艳红等译）（第I-XVI页）。南京：南京大学出版社。
- 托尼·朱特（2015/2018）。《事实改变之后》。（陶小路译）。北京：中信出版社。
- 汪民安（2017）。什么是当代？载吉奥乔·阿甘本（主编），《论友爱》（刘耀辉、尉光吉译）（第80-113页）。北京：北京大学出版社。
- 吴琼（2011）。《雅克·拉康：阅读你的症状》。北京：中国人民大学出版社。
- 西奥多·阿多诺（1966/2015）。奥斯维辛之后的教育（孙沛文译）。《现代哲学》，（6），61-69。
- 肖恩·霍默（2005/2014）。《导读拉康》（李新雨译）。重庆：重庆大学出版社。
- 张一兵（2018）。《斯蒂格勒<技术与时间>构境论解读》。上海：上海人民出版社。