

追尋記憶的痕跡——二階觀察的解謎活動*

簡介 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*

Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, xii+276pp.

湯志傑**

《聖經》說，帶領以色列人出埃及，頒布上帝十誡律法的摩西是希伯來人；現代精神分析大師，猶太裔的佛洛伊德卻試圖證明他是埃及人。揚·阿斯曼 (Jan Assmann, 1938-)則主張，不宜把摩西看成歷史人物 (Figur der Geschichte)，而應將他視為記憶中的人物 (Figur der Erinnerung)。反過來，推行世上首見的一神論改革的古埃及君王艾克納頓 (Echnaton, 英文作 Akhenaten) 雖是真實的歷史人物，卻不是記憶中的人物 (頁 18)。¹一直要到十九世紀，當人們重新從考古遺物發現他的存

*感謝陳中芷、陳正國、王貞文、李令儀及李航提供的建議與協助。

**中央研究院社會學研究所助研究員

¹由於無法取得英文本參照，本文所引係根據副標題改為「破解記憶痕跡之謎」的德文本 *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München & Wien: Carl Hanser Verlag, 1998)。兩個版本間或有不少差異，例如依 Guy G. Strouma 刊於 *The Journal of Religion* 78.4 (1998): 656-658 的書評，英文本最後一章名為「揚棄摩西的區分：宗教敵對及其克服」(Abolishing the Mosaic Distinction: Religious Antagonism and Its Overcoming)(p. 657)，德文本卻為「摩西區分的象徵與變遷」(Symbole und Wandlungen der Mosaischen Unterscheidung)，而論佛洛伊德的第六章也只

在後，這位一度從歷史記憶中被抹除掉的人物，才一躍而為當代最為人熟知的古埃及君王之一。相對地，難以確定是否真有其人的摩西，卻在經典權威不容質疑的情況下，讓人忽略了典籍流傳過程中選擇性記憶的情形，以致要到近代，人們才開始對《聖經》上說由埃及法老女兒養大的摩西的身世之謎感到興趣。²

《摩西這個埃及人：西方一神論中對埃及的記憶》一書關注的課題，正是記憶複雜的流變過程。不過，此書的重點其實不在摩西，也不在埃及，而是如副標題所暗示的，藉由西方對埃及的記憶來反觀西方社會自己，或者說西方理解下的廣義人類文明，其論證與重構的主軸則是理論上並不限於一時、一地、一種族或一文化的「摩西的區分」：真 / 偽宗教。對比於馬丁·伯納 (Martin Bernal) 辛苦建構出西方文明的「黑色」源頭，卻只能落得爭議的局面，被視為不過是以另一種種族中心主義來對抗歐洲中心觀的以暴易暴，³阿斯曼直探基督教文明的核心，追尋從容許文化轉譯的宇宙神論 (cosmotheism) 到艾克納頓的一神論革命，到這種把所有在它之前及之外的東西都當做「異教」排除在外的「反宗教」一神論思惟的鞏固，毋寧能促成更多的反省。

叫做「西格蒙特·佛洛伊德：被壓抑事物的返回」。作者自己在德文本的序中也提到，他刪節了英文本第六章中不少純粹是埃及學的議題，且已在其德文著作中處理過的部分，並將之插入到德文本的第七章中，另一方面則擴大了英文本的第四章，拆成德文的四、五兩章 (頁 13)。

²連好萊塢都看上家喻戶曉的摩西故事的普及性，在近年拍了部「埃及王子」 (The Prince of Egypt)，參與到記憶建構的行列中。

³Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989 & 1991)。阿斯曼指出，由於伯納未區辨記憶與事實，當他從記憶史家變成事實史家時，他的論證與敘述便不是那麼有說服力了 (頁 31-32)。並見理查·伊凡斯 (Richard J. Evans) 著，潘振泰譯，《為史學辯護》 (臺北：巨流圖書公司，2002)，頁 255，強烈得多的批評。

但本書的價值主要還不在它「政治正確」的反省意涵，而在於它方法上可堪借鑑之處。摩西的區分不但是阿斯曼觀察的對象，也是他觀察的出發點。在此，他表現出與尼克拉斯·魯曼(Niklas Luhmann, 1927-1998)系統理論的親近性。他們同樣援引喬治·史賓塞布朗(George Spencer Brown, 1923-)的看法，主張唯有當做出一個區分，使得世界分裂成被指稱了的一邊及未被標記的另一邊時，它才是可觀察、可言說的。因為現在觀察的活動才有了憑恃，一個令觀察成為可能的盲點，也就是那個它自己正使用著，因此它自己看不到的區分。換句話說，任何的指稱（以及因而——任何的觀察）都以同時做了個區分為前提。⁴在開宗明義點出以摩西的區分為觀察的出發點後，阿斯曼要觀察的正是這組區分在歷史上如何運作。或者，用系統理論的術語來說，他要做的是二階觀察，也就是觀察人們如何使用摩西的區分（來觀察），並反省這組區分的盲點，其焦點則在於人們如何記憶與摩西區分相關的事物。

不同於一些傳統史家仍執著於摩西是否真有其人或摩西究竟是誰的問題，藉著把艾克納頓和摩西分別歸為歷史人物和記憶中的人物不同的範疇，或者更廣泛地來說，藉著區別事實史與記憶史，阿斯曼反而能透過事實（艾克納頓的改革、希克索斯人(Hyksos)的入侵、驅逐麻瘋病人……等）與記憶（遺忘艾克納頓、一神教嚴苛要求下的夢魘記憶……等）的穿插對比，具說服力地解釋了由艾克納頓造成，但被壓抑了的慘痛記憶如何與後來外族入侵的切身之痛的記憶編織起來，建構出獨立於複雜的地緣政治關係之上的「埃及/以色列」簡明的二元敵對記憶來。藉由二階觀察的解謎活動，也就是追蹤人們記得些什麼，以及更重要的，解讀人們為什麼會如此記憶，阿斯曼不但掌握到了人類活動的意義所在，並且也能回過頭來更適切地說明事實為何。

⁴參見 George Spencer Brown, *Laws of Form* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1972), pp. 105-106 ; Niklas Luhmann, "Observing Re-entries," *Protosoziologie* 6 (1994): 4-13。

藉此，阿斯曼開展出他稱為「記憶史」的研究領域與進路來，並如此解釋它與歷史的區別和關聯：「有別於本然意義下的歷史，記憶史所涉及的並非過去本身，而是只涉及如其被記得的樣子的那個過去（或曰：過去如何被回憶著的問題——筆者的補充） 記憶史並不與歷史科學對立，而只是建立了它的一個分支，就像觀念史、社會史、心態史或是日常生活史一樣。但它的確有一個獨特的進路，亦即有意識地淡化所探究的對象的共時面向，以突顯回憶之貫時的或垂直的軸線。它集中於那些意涵或相關性的面向，這些面向在參照到過去的意義下是回憶的產物，並且唯有在後來的回溯及文獻的光照中才會站到前景來」（頁 26-27）。

這種持平中肯的自我定位與謙遜的態度，或許因此讓記憶史並未像其它一些大張旗鼓宣稱其進路將普及到所有歷史研究領域的流派般，於初興時便掀起軒然大波、蔚為風潮，也因此似較未引起注意。⁵但反過來說，這或許也較不會讓人在一開始時便採取防衛的姿態。畢竟，一些史家可能會覺得二階觀察是種「螳螂捕蟬，黃雀在後」的

⁵其實，此書的英文書評還不少，並泰半給予正面的肯定，但多是從宗教或區域研究的特定脈絡來掌握它。雖有評論者間或在行文中點出作者提出了新的問題與方法，為以往已有許多人做過，但卻不知如何命名的取徑找到了「記憶史」此一精確的觀念等貢獻，但基本上似不認為阿斯曼的進路有帶來什麼重要的突破與創見。相關的評論如 Anthony Grafton, *The New Republic* 217.21 (1997, November): 38-42; Daniel Boyarin, *Church History* 67.4 (1998): 842-844; Strouma, 1998; David Lorton, *Journal of Near Eastern Studies* 59.3 (2000): 202。其中除曾於普林斯頓大學教授歷史的 Grafton 一文有花較多篇幅探討該書外，其它的書評多甚簡短，並係刊在特定研究領域的專業期刊上。而 Grafton 寫得最早的評論卻是刊在雜誌型週刊，而非學術期刊上——雖然這可能反而有助於該書的銷售。到 1999 年，一般性史學期刊 *The American Historical Review* 104.3 (1999): 1039-1040，才有 John Peter Kenney 的書評，但同樣是歸類在中東及北非研究的範疇。

方法，很容易產生像拉斐爾·山繆（Raphel Samuel）對後現代主義的不平之鳴，認為「他們（亦即，後現代主義者）不用在檔案堆理孜孜工作，而能佔據一個高處——他們不用辛勤地考證過去，而能竭盡想像力地去重新創造出過去。」⁶其實，一階觀察和二階觀察（或者——事實的釐清和意義的詮釋）是不同類型的工作，不但各有其貢獻，也各有其困難。提出新詮釋不見得比發掘事實真相要來得容易，很難說二者有本質上的高下之別，⁷反而常可相輔相成，用阿斯曼的話來說：「記憶史沒有歷史也不成。唯有透過持續不斷的歷史反省，回憶的工作方式才會變得是可見的」（頁42）。

雖然記憶史研究的主要目的較不在發掘關於流傳的可能「真相」，而在於把流傳當做是集體的或文化的記憶的現象來研究，但回憶在未與客觀「事實」對比檢證之前，一樣不能充做可信賴的資料來源。況且，光是再現記憶本身並不會帶來額外的解釋力，唯有當我們把記憶跟社會、跟有意義的歷史問題關聯起來，對記憶的探究才能展現其啟迪的效果。⁸只是，「對記憶史家來說，回憶的真理較不在於

⁶Raphel Samuel, "Reading the Signs," *History Workshop Journal* 32 (1991): 88-109 & 33(1992): 220-251, 引文出自頁 233。轉引自 Richard J. Evans, 《為史學辯護》，頁 97。

⁷當然，實際的作品是可以有好壞之分的。就像 Gary Greenberg, *The Moses Mystery: The African Origins of the Jewish People* (Seacaucus, NJ: Birch Lane Press, 1996), 簡體中譯本見《聖經之謎：摩西出埃及與猶太人的起源》（北京：光明日報出版社，2001），雖然下了番苦功，試圖從零散且繁瑣的資料中整理、拼湊出摩西出埃及的真相，在筆者看來卻依然欠缺可信度，反不如阿斯曼簡潔的記憶史軸線鋪陳能帶給我們更多的啟發。但正如 Kenney (1999: 1039) 也指出的，是深厚的學養使得阿斯曼得以游刃於事實與詮釋之間，既能駕馭材料，也能駕馭理論，不會失之偏頗於任一方。

⁸進一步可參見 Alon Confino, "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method," *American Historical Review* 102 (1997): 1386-1403，評

它的事實性，而在於它的現實性 (Aktualität)。事件或是繼續在集體記憶中活著，或是被遺忘。關於這樣一種在回憶中『繼續活著』的基礎在於這些事件及區分有著持續的相關性。然而，此一相關性並非來自於它在歷史上的過去，而是來自於不斷前進且持續變化著的現在，這個現在把對這些事件及區分的回憶當做是重要的事實堅持著。記憶史所分析的是某一現在賦予過去的意義。歷史實證主義的任務立基於把流傳下來的歷史事物與神話神物區隔開來，以及把保有著過去的元素與形成現在的元素區別開來。相對地，記憶史的任務在於分析傳統的神話元素，並揭露其隱藏的意圖」(頁 28)。

這聽來或像在呼應克羅齊「所有的歷史都是當代史」的名言，⁹但受過更多人文社會科學洗禮的阿斯曼其實有更為深遂細緻的看法。他反對傳統以事實與否來區別歷史和神話的觀點，對他來說，「只要歷史被回憶、敘述以及『住在』，也就是織入現在的框架中，歷史就變成了神話」(頁 33)。同時，「記憶並非簡單地是對過去事實的儲存，而是持續不斷的重構想像的工作。換句話說，過去無法被儲存，而是必須一再地適應與媒介。此一媒介依賴於在某一既定現在內既定的個體或團體的意義需求與意義框架。如果『我們是我們所記得的東西』的話，那麼回憶的真理便在於它所形成的認同之中」(頁 34)。此外，他還以文化記憶與溝通記憶的區分來說明記憶的變與不變，既可處理宰制的現象，又可避免泛政治化及立場的問題，不像傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)建議的人民的記憶的概念，雖突顯了抵抗的意涵，卻忽視了人民的異質性。¹⁰

論記憶史的方法問題的文章。

⁹Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1941), p. 19.

¹⁰參見 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck, 1997), Ch. 2 & 3。從不同的進路出發，Marita Sturken, *Tangled Memories: The Vietnam War, the*

事實上，在埃及學的專業著作外，阿斯曼還和妻子阿萊達·阿斯曼(Aleida Assmann)一同推動跨學科的研究，探討了記憶、文化記憶、紀念建築、民族、認同、文字、溝通媒介、文本、文化、言論審查、正典、節慶、時間、日常生活等一系列彼此相關的重要議題，¹¹不但引領研究風潮，夫妻分進合擊也傳為德國史學界的佳話。¹²

由於阿斯曼無論在原創性、探討議題的廣度、思考的深度，研究的方法及敘述的手法上皆有傑出的表現，才能於一九九八年六十二歲時榮獲「德國歷史學者獎」(der deutsche Historikerpreis)，¹³一改人們向來視

AIDS Epidemic and the Politics of Remembering (Berkeley: Univ. of California Press, 1997), pp. 5-6，亦主張以文化記憶取代人民記憶的概念。

¹¹例如參見 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* ; Jan Assmann ed., *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1991) ; Aleida Assmann, Jan Assmann & Christof Hardmeier eds., *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (München: Wilhelm Fink, 1983) ; Aleida Assmann & Jan Assmann eds., *Kanon und Zensur* (München: Wilhelm Fink, 1987) ; Jan Assmann & Burkhard Gladigow eds., *Text und Kommentar* (München: Wilhelm Fink, 1995) ; Aleida Assmann & Dietrich Harth eds., *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (Frankfurt: Fischer, 1991) ; Aleida Assmann & Dietrich Harth eds., *Kultur als Lebenswelt und Monument* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1991) ; Aleida Assmann & Heidrun Frieese eds., *Identitäten* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998) ; Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C. H. Beck, 1999) ; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee* (Frankfurt: Campus, 1993)。

¹²有興趣的讀者可參見 *Die Zeit* 刊於 1998 年 12 月 3 日頁 43，題為「沒人活在片刻中」(Niemand lebt im Augenblick)，對他們夫婦的專訪。

¹³此獎係由德意志銀行基金會贊助，自 1982 年起，每三年一頒，儼然已躋

為偏僻冷門的埃及學的印象。阿斯曼之所以能與其他得獎的德國史學界知名人物如萊哈特·柯哲列克(Reinhart Koselleck) (1989年)和托瑪斯·尼伯岱(Thomas Nipperdey) (1992年)並列而無愧色，在於他能在埃及學的特定研究領域上，做出一般性的史學貢獻，跨越題材限制的藩籬，從邊陲問出有普遍意義的，涉及人類學、文化科學、世界史及人類史的核心問題來。

以《摩西》一書為例，阿斯曼的研究便不限於「埃及人摩西」的問題，而是提升到與宗教、暴力、族群乃至大屠殺等一般人類現象息息相關的「真/偽宗教」的區分及一神論的問題層次。如作者所自承，自他於一九九四年十月開始寫作本書，便有如被迫一樣，於極短的時間內以非母語的英語寫完本書(頁37)。這種非親身經歷難以體會的精神上的高度涉入，固然是學者研究上常會遇到的苦與樂，但作者的情緒涉入之所以如此強烈，恐怕不單是因為彷彿如親身參與論爭，在跟好像有自己生命的文本對話的緣故，無疑更因事涉人類文明史上的重大課題，納粹屠殺猶太人的瘋狂行為以及在這背後「要命的」摩西區分真/偽宗教。

如作者在文章初始便點出的，當佛洛伊德感到納粹的反閃主義遠超過傳統迫害的規模而開始變成是謀殺時，這個偉大的猶太心靈不是像一般人可能會做的，去問德國人出了什麼問題，而是反求諸己問猶太人是否有什麼問題，才會招致如此不可解的仇恨(頁22)。佛洛伊德的答案正在於真/偽之外不容有第三種可能，不容有轉譯的情形，並因此常與暴力相連結的「一神論」，他反省的結晶即是他自己只敢稱做「歷史小說」的《摩西這個人與一神論》這本最後著作。¹⁴藉著

身德國史學界幾大獎項之列。

¹⁴此書最初的書名是「摩西與一神論」。Assmann指出，後來之所以改成「摩西這個人」此一較有距離的書名，不但是引自《聖經》的文句，更因此句是希伯來《聖經》中唯一遺留下的摩西的埃及背景的線索(頁219)。在這本三部曲的書中，佛洛伊德從開始猜測摩西是埃及人，他的出身傳說之

讓摩西變成埃及人，並將一神論的源頭溯回到埃及，他試圖解構真/偽宗教這組「要命的」區分。阿斯曼這本書不但重拾佛洛伊德「一神論」的論點，更追溯其從古到今輾轉相承的流變。指出對埃及的記憶如何同時服務於兩種彼此對立的目的，一方面起著「皈依的記憶」的作用，鞏固認同，以記得過去來贏得未來；另一方面又有「解構式的記憶」的功能，隨著社會情境的改變，人們可以以提高對埃及的評價，以其為文明的源頭這樣的策略，解構一神論的獨斷區分，以致於內含有此一弔詭的「摩西這個埃及人」這個在官方記憶中遭到壓抑的反記憶能重新浮現出來，終至今天我們能重新回頭審視整個的歷史建構過程。

不難想像，不可能所有的人都會同意阿斯曼的觀點與詮釋。事實上，他還惹毛了神學家，合力在一本論一神論的書中批駁他。¹⁵而一本書自然也很難是完美無缺的，像 Kennedy(1999: 1040)和 Grafton(1997: 42)的書評便分別質疑阿斯曼古代宗教是宇宙神論的看法，以及他對近代早期文獻的解讀是否完整而適切。對於這些問題，筆者實無力置喙。但以筆者自己的閱讀經驗來說，就算本書在一些論斷上有瑕疵，也無損於其創意與貢獻。畢竟，如果歷史涉及的是對過去的記憶，那麼記憶史所處理的正是史學的核心，而這一切卻還剛在起步而已。

雖然《摩西》已不是新書，而且本不宜由筆者越俎代庖來介紹這

所以表現為「英雄誕生」模式的逆轉不在贊揚他，而在令他「猶太化」，接著因「醒悟」到摩西與艾克納頓一神論改革的關聯而日益確信摩西的埃及背景，到最後克服自己身為猶太人的心理障礙，應用「弑父」的經典分析模型，區辨兩個摩西，解釋米底安(Midian)的摩西如何取代了埃及的摩西，說明宗教是建立在被壓抑事物的返回的基礎上。進一步可參見楊明敏，〈難以書寫的最後一本小說——佛洛伊德的《摩西這個人與一神教》〉，《中外文學》27.2(1998): 43-72; Richard Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1998)。

¹⁵Jürgen Manemann ed., *Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4: Monotheismus* (Münster: LIT Verlag, 2002).

本歷史學而非社會學的著作，但基於國內史學界對這本書以及揚·阿斯曼這位傑出的德國人文學者似乎都還很陌生的情況下，¹⁶筆者因此不揣簡陋來推薦這本值得一讀的書，並趁機介紹一下阿斯曼這個人。如果能因此引起讀者閱讀本書的興趣，那麼這篇書評就達到了它的功效，當可寬容它不夠出色當行之處。

¹⁶國內似只有臺大和中研院的圖書館收有他的書，而即便是中研院也只有三本他與別人合編關於宗教的書，至於他的史學著作，尤其是跟記憶與文字等主題相關的書，則皆付之闕如。只有傅斯年圖書館似曾於2003年4月28日訂購本書，但似乎也還沒買到。依此，筆者大膽推測，國內史學界對阿斯曼仍屬陌生，雖然專攻埃及學的蒲慕州(Mu-chou Poo)先生曾對Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom* 一書寫過書評(*Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40.3 (1997): 299-300)。