

記憶社會學中個人與結構的關係： 法國社會學家Halbwachs的 社會框架觀點

黃敏原

法國巴黎高等社會科學院

摘要 法國第一位提出「記憶社會學」理論的阿部瓦赫思 (M. Halbwachs) 在1923年首次提出他的「集體記憶效應」時，招來在史堡同事的批評。歷史學家布洛克 (Bloch) 與心理學家布隆岱爾 (Blondel) 分別從不同的學科觀點，對阿氏異口同聲地做出類似的質疑。而這些質疑之中，最吸引我們興趣的，則是「社會」（或「團體」）本身作為「記憶」的主詞，是否在討論集體意識或集體記憶的脈絡中，真的可以忽略「個人」在這個過程中的重要性、影響性、或者是參與性。

作為涂爾干的門徒，阿氏是否只素樸地承繼乃師關於「社會事實」對個人的外部性與強制性的命題，而毫無考量個人在社會中的施為呢？本文以這個主問題意識作為閱讀、探討阿氏理論的出發點，先行整理阿氏記憶理論的特點、他與同時代學者、前輩以及平輩的繼承、超越、論戰內容。最後，主要則聚焦在阿氏記憶社會學中，社會與個人這兩照之間的關係。

本文指出阿氏除了汲引早期哲學導師柏格森關於意識、記憶等思維來補充社會學之中對個人層次不夠深入剖析的部分；他同時也廣泛閱讀、引介德國當時代前輩思想（如Max Weber），以及在史堡長期地與不同學科的同僚討論，所帶出來的果效。我們傾向於認為阿氏在他的集體記憶的理論中，並非死板地接受涂氏「社會事實強制性」的命題，而是在繼承涂氏思維之後，再翻轉、演繹出關於個人與集體之間一種更動態（甚至是辯



證式)的關係。作為二十世紀初的社會學家，我們發現他已經以一種熟練、不機械地視角、方法在處理這組社會學的概念。

一 導言與本文主訴

學術界第一個提出「記憶社會學」理論的法國社會學家阿部瓦赫思 (Maurice Halbwachs¹, 1877–1945)，其思維及其特徵鮮少為中文世界所論及²，即使是英文世界（尤其美國）對這位社會學家的理解，也是以「支解」的方式掌握³。就翻譯與引介的書目看來，反而是德文世界有著不可被忽略的貢獻與發展⁴。而此思維的原產地：法國，也是在阿氏死後三十幾年之後，才開始「記憶」起他精湛的見解，這首先由史學界（新史學）重新提出⁵。然而史學界所借用的阿氏理論的部分，並不能被完完全全地理解成是阿氏思想的全貌⁶。光是對「集體記憶」、「記憶」一些關鍵字的理解以及對於「歷史」與「記憶」之間的差別，這些史學家的理解就又與阿氏有很大的出入。如果站在阿氏思想的本位主義來說，這些七〇年代末起重新使用「集體記憶」的諸研究中，也很多甚至是對該詞的混淆或濫用⁷。作為一個法國社會學奠基者涂爾幹的重要弟子⁸、以及兩次世界大戰戰間期史特拉斯堡學派重要大將，這位法國第一位「社會學教授」⁹，在二次戰後幾乎被完全遺忘¹⁰。

本文希望能透過整理阿氏的理論，從中找尋出其「記憶社會學」的思想師承，以及該理論的特出之處。在與同時期的學界思想家辯論、討論的過程中，我們也陸續看到阿氏對自己理論的精鍊與修正。我們將整理出阿氏記憶社會學中「建構論」、「團體擬人論（集體性的作用力）」、「程度論」以及「動態之時間性」



等特出觀點。並且停留在「結構 / 個人」這組社會學概念的討論方法進行耙梳。並指出阿氏的記憶社會學中，集體記憶與個人記憶之間錯綜複雜的關係。最後，我們將帶出阿氏集體記憶理論中關於「知識社會學」的意義。

二 記憶社會學的寫作年代及其特點

我們依照創作的時間順序來討論阿氏關於「集體記憶」理論的發展。1923年，阿氏在《哲學期刊》發表了第一篇跟記憶有關的文章「夢與影像記憶：致力於一個記憶社會學的理论」¹¹。而在該文中，阿氏已有大致上關於集體記憶的輪廓。而以思想的演變來說，這一篇文章也是阿氏走出一條自己關於記憶、人的意識思維的論旨的里程，而在這一篇文章之中，我們還可以看到他與柏格森的承繼、岔出。我們以下首先來探討阿氏從柏格森的記憶理論中，發展出自己的見解的部分。

（一）對夢與記憶之間關係的看法：從柏格森的思想出發

就先從夢這個主題來談兩人思想上的對話吧。在討論作夢的時候，柏格森區分出作夢時以及清醒時，人們精神狀態 (esprit) 的不一樣。在夢中，精神狀態的集中性降低了，在作夢的時候，我們還是可以富有感知、記憶與論理的能力，但是，當然「滿有」這些能力並不意味著精神狀況是有「effort」（作努力、盡力）的。何謂柏格森口中的「effort」呢？這正是對他而言作夢時與清醒時一個最大的差別：那就是，一種「精確調整」(précision de l'ajustement) 的舉動¹²。柏格森用了一個描述來解釋這種人們清醒時候的精確調整，而這樣的見解，正巧也可以在日後¹³ 阿部瓦赫



思在討論記憶的行文脈絡中見到類似的談法。柏氏解說，在清醒的時候，我們的精神狀態是在工作的：它隨時都在做「選取」以及「排拒」的舉動，儘管我們以為它什麼都沒作。「你從自己的記憶之中以極精確、細緻的手法作了選取，因為你把記憶中不切合 (*ne se mouler pas*) 於現下狀態的給剔除了」¹⁴ 接著柏格森談到這種不斷更新的調整 (*adaptation continuellement renouvelée*) 也使我們會在一種不間斷的張力當中，這種張力是累人的。相反地，在夢中的精神狀況卻「不在乎」(*indifférent*) 於這種邏輯（即便它不是『無法』邏輯），也就是說，精神狀態延續了一天下來的運作，需要一定的休息，所以它在人們作夢的時候，會處於一種不在乎、不管事的狀態之中。以此，我們看出夢中與清醒時一個主要差別，即是作夢時精神狀況的「不關切」(*désintéret*)¹⁵，相反地，清醒時的精神狀況卻能做出「精確調整」。以上乃柏格森的見解。

阿部瓦赫思其實並沒有全盤否定掉這樣的區分，他其實是繼受了柏格森關於人們清醒時，精神狀態可以做出特定舉止的看法。如果柏格森用的「*se mouler*」（切合、合身）這個字眼，與阿氏使用的字眼「*conformer*」（符合）的意思相距不遠的話，我們可以大膽地認定阿氏的行文脈絡中是沿用了（甚至可以說是一種抄襲）柏格森談論人們大腦中記憶的運作特徵。譬如說，在1925年出版的書《記憶的社會框架》裡面第三章「對過去的再建構」¹⁶ 之中，阿氏指出：「我們從過去所重新建構出來的圖像是一幅比較符合 (*conformer*) 當下現實 (*réalité*)¹⁷ 的社會景象」，也正因為承繼柏格森這個部分的「調適於現下」觀，阿氏的記憶理論在先天上就有著時間的向度，對過去的重建永遠都是與當下的精神狀況有著密切的關連。無怪乎在該章結尾處，阿氏寫出一段既畫龍點睛、又含宣誓性的結論：「有時候，社會強制人們不只是再製他們生命中過去發生的事件，也是要他們再修改、再刪



減、再補足他們的過去。如此一來，人們也堅信自己對過去的回憶是確切的，然而在這同時，他們已賦予了自己的記憶一種實際上未曾發生過的幻象 (prestige)。」¹⁸ 當然，這個幻象正是精神狀況在每一個「現下」，配（符）合著那個當下的社會框架（同時也要參照著回憶者所屬的團體、在團體中所處的角色位置、思考能耐而定）所「理性建構」出來的。而在這裡，我們也探到了阿氏記憶理論的核心。何謂記憶 (souvenir) 呢？這個字的理解，阿氏與柏格森有著一定的差距。也正是因為不滿意於柏格森不夠嚴謹、不夠細分「夢中回憶」等的論述，在承繼柏格森之後，阿氏緊接著提出他對柏格森的質疑、補充以及修正。而這些質疑的前提，正是差別在關於「記憶」，阿氏有著自己在先天上就不同的定義、以及研究關心。

（二）阿氏關於「記憶」的定義：與柏格森的岔出與獨創蹊徑

承繼了柏格森對記憶所產生過程的某些¹⁹ 基本看法之後，阿氏卻不願意認為作夢的時候是可以回憶的。他在「夢與影像—回憶」一文探討作夢的邏輯與回憶時的邏輯之間的差異時，就提出了作夢的時候「不可辨認性」（或說定位性）以及其「遠離社會性」的想法。柏格森在講到作夢的時候，並沒有這般清楚地區分在夢中所作的記憶是哪一種記憶。但是阿氏則斬釘截鐵的說，夢中無法回憶。在反駁這個命題的論述中，阿氏先行細部跟隨著柏格森本人的論證²⁰。首先，阿氏找到柏格森關於回憶與作夢間的關係的看法：「柏格森好像不接受：介於回憶與作夢之間有著一個明顯的不相容性 (incompatibilité si marquée)」。其次，關於柏格森對大腦記憶的看法是如此的：「（柏格森）用『影像—回憶』 (images-souvenirs) 來表陳我們的過去本身 (passé lui-même)，而這個過去是保存 (conservé) 在我們的記憶深處，當我們處在一



種精神狀況不在那麼緊繃 (tendu)，或者我們在夜裡思緒活動鬆緩之時，我們的過往就得以再回來。」²¹

隨著這個前提，雖然柏格森曾說，事實上在夢中「影像一回憶」不會再重現；然而，柏格森仍舊堅持：「當我們在熟睡之中，我們思想著另一些性質的東西（夢），但是在醒來時所剩無幾。我因此傾向於認為（但是只是以理論上的理由、或者因此地是一種假設上的理由）我們對於自己的過去，有一個更廣闊與更細節的觀點 (vision)。」甚者，柏格森還指出，「這些夢中的我，是我的過去全部。」(le moi des rêves, c'est la «totalité de mon passé») ²² 當然，面對這段論述，阿氏不會輕易放柏格森過關，他指出：「但是，我們找不到任何證據可以讓我們接受說，夢可以如此不知不覺地過渡成「影像一回憶」。」其關鍵是在於，記憶，是假設了一個建構性與理性的活動，而在作夢的時候，精神狀態是無法進行這活動的²³。爲了要證成他這個命題，他從柏格森在討論夢的時候所回顧的幾個對夢的研究反駁起²⁴。他在既有研究中質疑「作夢的時候可以作回憶」這種論點。在諸反駁之中，尤以 Brierre de Boismont 關於銀行行員的例子最能體現阿氏的見解。

在 Brierre de Boismont 關於夢的研究中，指出在格拉斯哥一個銀行行員在夢中能「回憶」的研究。這個研究指出，有一個銀行行員曾在年初處理過一筆呆帳，原因是因爲他上班那一天，有一位口吃的顧客向這位銀行行員要求六先令的現金，當時因爲場面很亂，而這位顧客又讓這位行員很煩。所以行員在沒有記帳的情形下就給了這位口吃顧客現金。等到年底結算的時候，帳就不對了。Brierre de Boismont 指出，有一天晚上行員在作夢時，夢到口吃顧客來到銀行那一天的場景，醒來之後行員去翻那一天的帳，這個夢幫助了這個行員「恢復記憶」。阿氏質疑這樣的論述而指出，其實應該是說，在做這個夢以前，這位行員在清醒的時候早



就有回想那個工作的場景，由於思考很多次，已經變成一個「普通的意象」(simple image)，這位行員應該已經做過假設，猜說是因為自己忘記記下這筆帳，所以只是這個「意象」(image) 本身或者這個假設本身在夢中出現。但在夢中出現的這兩者並不能算是真正在作記憶這個動作（理性與建構性的）。畢竟對阿氏來說，「記憶」是指涉一種嚴格的定義，要行動者有一種「辨認」(reconnaître) 的動作。以這個例子來說，這個行員毋寧是在清醒的時候做出這樣的理性假設、以及辨認的舉止，在夢中不過是一種湊巧的重複而已²⁵。

所以，作夢的時候，不像人們清醒時作回憶的情境下，會有一個「當下」作為對照點²⁶。失去這個重要的對照點之後，導致在醒來之後人們也無法好好回憶這個夢境。其次，作夢的時候找不到在時空序位上「定位點」(point de repère)。而作回憶，需要一個重要的先決條件，亦即，我們必須能將這段過去發生的事情定位 (localiser)、定義出其型態、能對它命名，以此讓我們有機會來反思這段過往。也是在這個討論脈絡之中，阿氏認為，「記憶」，即便表面上看起來是一段自己獨享的回憶，我們仍舊無法離開整個社會的框架而進行。一旦離開周遭的伙伴，我們不過是能做出一種「模糊的片段影像」(réminiscence²⁷ indistincte)²⁸。在這裡，阿氏首次提出了「單獨的個人無法作回憶」這個強命題²⁹，也正是這裡，阿氏站在柏格森的肩膀上，引進了涂爾幹式的「集體作用力」的想法來發展了他的「集體記憶」的理論。阿氏在這篇1923年的文章中初試啼聲、指出：「我們的記憶並沒有消失 (abolir)，當我們遇到童年朋友而因此可以喚起或「刷新」我們的對過去的回憶時，我們的回憶是保存在 (se conserver) 其他人的記憶之中。」³⁰ 我們相信在1923年阿氏論及這個集體性對記憶的作用力的時候，已經很清楚「社會框架」(cadre social) 與集體記憶的關係了。而這個部分是阿氏與柏格森最不同的地方。



另外，阿氏也批評柏格森將「rêve」（作夢）與「rêverie」（隨想、漫想）混為一談所帶出來的混淆。柏格森認為作夢就是在睡眠時回憶、而回憶就是醒著的時候在作夢³¹，阿氏認為這個部分應該再做區分。並認為：「我們沒有能力在夢中再展現出我們的過去……在睡眠時從不可能可以再現一段過去的完整場景。」³²因為，「記憶」的操作是預設了一種精神狀況「建構性的與理性的舉動」³³，而在睡眠中，精神狀況無法做出這樣的操作：它只能夠在有序、具有一致性的正常社會場合下，才能進行。套一句阿氏標準用語，記憶要借助所有其他人的記憶、或者說、整個社會的記憶的框架（cadre de la mémoire），這是作夢的時候無法有的。也正因為這樣一種先天上的預設看「記憶」這個研究領域，阿氏對記憶的研究一開始就是「集體記憶的」。我們相信，他不是要處理所有的「記憶學」，而是要片面、策略性地強調集體最能作用在「記憶」上的部分。更進一步的說，就是集體對於個人在「作記憶」這舉動上所能夠發揮的作用力，才是阿氏最關心的重點。用知識社會學的角度來看，他研究的集體記憶也正就是在研究那個「當下」之社會框架「如何」做記憶，以及做出「什麼」記憶。也當然因為這種在先天上研究關心不同，阿氏注定要與乃師柏格森岔出、而另闢蹊徑去找尋「他所談的記憶」的形成過程及其特徵。除了這個部分的差別之外，我們也要交代一下阿氏對於柏格森在討論到記憶時運用肉體的向度作分析的觀點。

（三）記憶與肢體系統之間的關係：「框架」決定論質疑 「肉體影響論」

除了對記憶的更精確定義（或者也可以說是一種在方法論上「更限縮」的定義），所帶出來的記憶與「時空上的可辨認性」、執行記憶時精神狀態的集中性、理性，以及「記憶的不可



遠離社會性」等論旨之外，身體層面在人們作回憶時所能起的作用，阿氏也不能同意柏格森的想法。首先，他還是接受了柏格森所認為的，在我們作記憶的時候「如果有一些記憶出不來，這並不是因為它們太久遠，而慢慢地蒸發 (s'évanouir) 掉了，而是因為這些記憶是鑲嵌在過去的觀念系統 (système de notion) 之中，以此在今天無法找到。」³⁴ 隨著，阿氏也同時反省，他認為不應該是因為身體的變動 (modifications corporelles) 而影響人們作記憶。要分析記憶，只要直接以精神上的觀念系統來解釋即可。對阿氏來說，柏格森使用「感覺運動器官」(appareils sensori-moteurs)³⁵ 等詞，並沒有辦法有效解釋人類記憶的現象與始末。肉體的角色在討論「回憶」這個主題時並不重要，而且造成人們不能回憶這件事情的障礙可能與肉體根本無關。³⁶ 阿氏認為毋寧是因為當下的觀念系統與過去（要被回憶的那個時段）的觀念系統「不相容」(incompatibilité)，這個主因造成了記憶上的障礙。以此，阿氏斬釘截鐵的說，任何肉體面向的討論只不過是無用地使討論變成太複雜、並且混淆視聽。³⁷ 關於肉體層面的拒斥，該也是阿氏與柏格森分道的重要十字路口。

關於觀念系統不相容的部分。我們可以以「社會框架」的概念進一步加以闡釋。對於過去的回憶，阿氏反對柏格森所認為的一種「實體論」的回憶素材。阿氏不認為過去的回憶是像實體的東西一樣保存（存留）(subsister)³⁸ 在大腦的一個「磁軌」之中，而只要在正確的精神狀況中，回憶就可以成功地被人們「記憶」。相反地，對阿氏來說，每一次的「記憶」就是一種重新建構 (reconstruction) 的過程，而且都是每一次的「新的」當下的建構。以此，我們看到兩種記憶產生的不同觀點：「再找回觀」(retrouver) 以及「再建構觀」。依著這樣的再建構觀，本文上述的「時間性」就很重要。「符合每個當下」所「再製」(reconstruire) 的記憶，也因此可已有很多種版本。因為個人在社



會中作記憶的時候，隨著時空的參照點的變化，他身邊的「社會框架」也是變動的。而正是這框架影響了人們能不能記憶，或者說會不會遺忘。阿氏用了一些很生動的例子來描述這社會框架對集體記憶的重要影響。而這些例子作為瞭解阿氏的記憶社會學，也極為核心。我們以下將細部討論。

（四）社會框架與集體記憶：個人與社會框架的關係

1. 回憶兒時所讀的書

在1925年「記憶的社會框架」一書的第三章「過去的重建」中，阿氏花了一些篇幅探討，當我們長大後回去翻閱小時候讀過的書時，我們會發現重讀的過程之中，無法順利連接回去自己兒時閱讀時候的感受，或者與兒時閱讀時的心情、心得極為不同：我們反而感覺是在讀一本新書，或認為這一本書應該被改寫過。因為這本書變得不這麼別出心裁、而且更呆板（制式）（schématique）了、少了一些生動。我們不再知道為什麼以及如何我們曾被這本書所吸引³⁹。為什麼會有這樣的差距呢？阿氏認為最主要的差別是大人の腦中的框架與小孩子的不一樣。因為在小孩子心中還沒有那些「社會關係的諸秩序」（ordres des relations sociales），但是，這些秩序反是大人較感興趣的。⁴⁰大人不再是過去的心境狀態（disposition）。也因此，無法再尋回（retrouver）以前的激情。正是這裡對大人而言有一個障礙（obstacle）使得大人無法再真的回到小孩子的心境（心情）去。所以，阿氏指出，怎樣才能讓大人順利回一起兒時的一些情緒、新鮮感呢？這必須要大人能暫拋⁴¹自己長大之後在社會上的以及心理上的經驗，或者還可以再重新出現（reparaître）過去的印象。同樣的論述觀點，阿氏也用來描述老人的回憶。



2. 老人的回憶特徵

一般的觀念裡會以為，老人很擅長於回憶。阿氏認為不是因為老人有比壯年人、年輕人更多的「能力」去回憶他們自己的過去。而只是因為這些老人他們可以迴避開 (se détourner) 現下，而使過去的事情以最有利的方式再呈現 (reparaître)⁴² 不過，即使老人們比他們是成年時還要對過去感興趣，但是他們並沒有比從前更能恢復記憶，也未因此更能使得那些從兒時開始就掩蔽在無意識中的老舊意象 (image) 找回翻上意識層面上來的力量。所以，老人並非比當他是成人時有更多的童年回憶，而是在社會中，再也沒有比現在更適合的時間，來使用這些他們一直以來都擁有，但是卻只有現在才有時間以及有慾望 (désir) 來使用的手段方法 (moyen) 來重構過去⁴³。所以在這裡，我們除了看到阿氏提及框架對個人記憶的影響之外，他也夾雜進當事人在生活中、在社會角色中一種全人的、個人與環境之間總體關係的評估衡量。

最後，阿氏也注意到「工具論」的角度。在這個「獲有手段」來進行回憶的論述中，我們也見到了「建構論」中，建構者「能力」的部分問題。只是，這裡的能力，指的不是可以記憶起「更多」「實體上存留在大腦中」的「回憶」。而是一種「觀念系統」（不管是個人腦中的還是整個社會或團體的層級的）的能力。如果過去有一些往事無法被記憶，是因為現下的思維框架可能與事情發生時當時候的思維框架是「不相容」的。而這種不相容，造成當事者「沒有能力」重新建構過去，或「記憶」起過去。再加上，所有的記憶都是會「符合」當下的「需要」，所以當不能同時並存兩個思維架構的時候，自然是當下的框架排除 (exclure) 了其他（從前的）框架⁴⁴。故此，阿氏也指出，這正是為什麼回憶常常是美好的，因為當事人為了避免痛苦，那些悲傷的往事，會被現在的社會秩序的強制性所抑制，而非被潛意識的



抑制⁴⁵。而這裡，阿氏使用的字眼是過去與現在的「社會秩序的強制性」之間的消長、甚至是互斥。而我們也順道看到了阿氏與乃師涂爾幹的承繼與補足⁴⁶。

3. 對周遭重要他人印象、回憶的一直變動性（隨著不同的「當下」與環境）

在1950年阿氏死後才出版的生前殘稿集《集體記憶》第三章〈集體記憶與歷史記憶〉中⁴⁷，有一段論述，討論到對父親的記憶（或印象）會因著隨時符合著（conformer）現下性（réalité）而一直變化。除了父親在其自己的生命軌跡中也還在變化之外，我們看待父親的部分，也會由於自己看事情的觀點的變化⁴⁸（或者因著自己在家中的角色起變化、或者因為自己參與了其他社會團體）而造成對父親的看法的變化、甚至也影響對父親的回憶。把討論推到極端的狀況，即使是父親已經過世，我們對他的印象、記憶仍能繼續變化。阿氏指出：「當物理上的生命已經終止的時候，我們的思緒並不會突然就嘎然而止，即便是他死後一段時間，我們還在想著他、好像他還活著。」⁴⁹除了死者的音容宛在之外，阿氏也強調出對這死者印象的繼續改變。當然，這裡我們也看到每個當下、以及往後的當下對我們記憶時的影響。而阿氏的動態性記憶也在這裡彰顯，他論證道，隨著我們所處的新環境，我們也會獲致新的反思能力，所以我們將更有「能力」作反思，將擁有更多的比較觀點來「修改」關於父親的素描（retoucher son portrait）。在這裡，除了時間（每個當下的作用力）的強調之外，阿氏也不忘指出「團體」（或所謂社會場合 [milieux sociaux]）的作用力。因為在我們人生的不同時期，我們會參與在不同的團體之中，而我們所參與的團體會影響我們看待事物的觀點，這裡也包含影響我們記憶的方法。所以如果我們足夠融入到所屬的團體（的記憶）之中，我們將能以同樣手法來對我們的回憶做出更新與補足⁵⁰。



在此我們看到阿氏透過一個生動的例子來闡釋他的記憶社會學理論。還原到個人記憶的能力，背後的前提是社會性的。而這個社會性是由他所用的字眼「社會框架」作為主導，在個人所參與進去的不同層級的社會團體中，隨著親密度的大小，每個成員在其中所受到的框架、觀點的影響也不甚相同⁵¹。另外，時間向度也增強了個人在作回憶時的動態性與「再建構」屬性。以著時間、空間（社會中的位置）作為框架的先決條件，個人在團體之中所做的集體記憶的特徵也因此明顯起來。然而，當1925年，《記憶的社會框架》一書出版後，即立刻引起阿氏史堡同儕們犀利的回應。

三 同儕的批評：個人記憶與集體記憶之間關係的探討 白熱化

（一）布洛克的提醒（個人的互動、真正歷史上「記憶」的演變與傳載）

在1925年《集體記憶的框架》一書出版之後沒幾個月，同一年布洛克在《歷史綜合書評》中發表了針對這本書的書評〈集體記憶、傳統與習俗——關於一本新書〉⁵²。在這一篇大致上肯定阿氏關於集體記憶⁵³的研究的文章中，布洛克從一個史學者的角度來提醒⁵⁴阿氏在歷史中觀察社會現象的方法。在討論到集體記憶「如何在同一個團體的世代之間進行傳承」時，布洛克認為阿氏並沒有好好處理傳承（transmission）的問題，而只是一種目的論（finalisme）的談法。以此，布洛克也提出阿氏將「社會」（或集體）與「個人」兩個不同的研究單位作混淆的問題。在使用「集體記憶」一詞時，布洛克認為阿氏承襲了涂爾幹的想法而將社會「擬人化」（anthropomorphisme）了，社會突然成爲一個主詞，可



以自行決定要砍掉哪一些記憶！然而，對布洛克來說，首先以集體記憶之名所描述的社會事實 (réalité) 並不同於以個體記憶之名的事實。這是兩種不同的素材；其次，在討論到記憶的時候，還是要將「施為單位」還原到個人的層次，故此，布洛克也說：

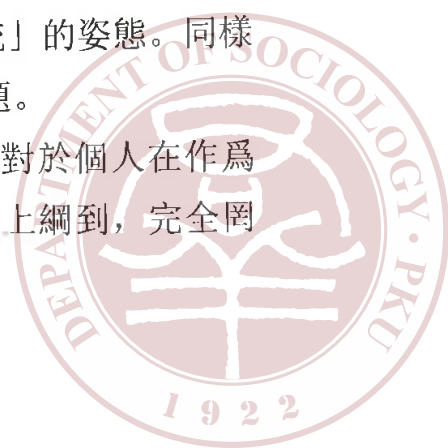
「我們當然可以使用「集體記憶」這個詞彙來討論，不過不能忘記的是，我們所討論的這些現象，至少有一部份不過就是屬於個人之間的溝通 (communication)。」⁵⁵

另一點布洛克對於阿氏的批判是關於「虛假記憶」以及記憶在歷史演化的問題。在討論到宗教的集體記憶與中世紀以來法律的「集體記憶」時，布洛克提醒阿氏關於他所自認為的「記憶」，其實只是一個「不忠實的鏡子」。而我們一直習以為常的基督宗教在歷史上的穩定性，布洛克卻指出，它在歷史上的轉型是劇烈的。很多的新事物，在乍看之下穩定的社會結構後方，是劇烈、極迅速地作「社會變遷」。阿氏的集體記憶理論有將如何來面對社會變遷、或者「虛假記憶」的問題呢？

(二) 布隆岱爾的捍衛：感性直覺（個人記憶）在集體記憶中的價值

1926年，阿氏在史堡的另位同儕布勞岱爾，也繼布洛克的書評之後，在《哲學期刊》中刊登了另一篇書評〈對阿部瓦赫思《記憶的社會框架》一書的摘要〉⁵⁶。在這份書評中，布隆岱爾點出阿部瓦赫思「社會學帝國主義」的野心，並不滿阿氏認為社會學的研究可以取代傳統心理學、集體心理學的所有研究內容。雖然布氏能欣賞阿氏透過社會學的觀點來補強心理學原本視野的不足，但是還是不能接受一種社會學式「大一統」的姿態。同樣的質疑也反映在他對於阿氏「集體記憶」的命題。

首先，他或許能接受社會集體的思維框架對於個人在作為回憶時的影響。但是，這個影響是否可以無線上綱到，完全圍



顧純粹個人私己的回憶喚起的部分？或者真的有一些回憶在每個個人之中是隱私的、不為他人所知的，面對阿氏的記憶理論命題「過去的記憶不是保存在那裡，而是一種當下的建構、集體的建構」時，布氏指出，記憶裡面應該還有一個部分要保留給「真正地」(véritable) 回憶起過去。而這裡就牽扯到「記憶的保存」(conservation du souvenir) 這個假設。在對阿氏這本書作了一個總結式的摘要之中，布氏指出兩個阿氏在理論上的強項。首先，阿氏具啟發性地分別整理了個人記憶的功能以及團體作為單位如何理解過去。其二，阿氏點出柏格森關於純粹記憶那些不足的假設。隨即，布氏也繼續表態，基本上他是支持柏格森「純粹記憶」(souvenir pur) 的命題，所以他問道「如果這個純粹記憶是存在的，那我們在接受社會學的觀點看待記憶的問題時是否要有所質疑呢？」退而求其次，保留地說，布氏問道：「是否一開始，柏格森的理論與阿部瓦赫思的觀點就具有不可調和以及不相容的特性？」⁵⁷

在整個梳理完阿氏的集體記憶觀點後，布氏認為阿氏令人遺憾地刪除掉了「感性直覺」(intuition sensible) 在人們作記憶時的重要性，而它對記憶而言正是「不可或缺的前提」以及必要條件。⁵⁸為了要能跟我們周遭的人的記憶做出區分，布氏認為應該會存在於個人之中一種除了「從既有的材料中再建構出來的記憶」之外，另外一些「額外的東西」(quelque chose de plus)。也就是說在作記憶的時候，布氏相信我們會有一種與過去直接的接觸，這個部分也決定著對過去的再組成。⁵⁹

為要捍衛獨自個人的記憶，以及連帶強調出「感性直覺」在記憶中應該有的地位，布氏舉出一個他本人的小時候親身的經驗來討論。他記起自己小時候因為有一次要去檢查一間廢棄的屋子，突然掉進了一個小窪之中，他有半個身子浸在水之中。這個個人經驗他從來沒有跟任何人講過，包含他父母，連自己本人也



都很少去回想，但是他在論證的當下仍舊可以回憶起來，難道這不是來自他自己的（不求外在的集體的記憶）、一種感性直覺的方式造成的記憶嗎？從這種例子，布氏認為應該存在著一種我們可以與過去有「直接接觸」，而非單單只是靠著「社會框架」來在建構過去而已。

第二，布氏反而舉出柏格森對於感覺運動器官（*appareils sensori-moteurs*）以及一般性的運動的立論，認為這正與當時主要的心理學的觀點有交集。當社會集體的思維框架對個人思緒進行影響的時候，也仍舊要有一個「材料」（*matière*）才能進行⁶⁰。而為何我們不能說正是這種「感覺運動性」的方法、管道構成了這個材料呢？在此，我們看到布氏汲取了柏格森的記憶理論中之觀點，反過來詢問阿氏關於「純粹個人記憶」以及「記憶之保存」，或者該可在記憶之中站一席之地。凡此，都是布氏嘗試從「個人」層次的角度出發想要質疑阿氏「集體記憶」理論之中，「集體」壓倒性地在記憶這件事情上的決定力。

面對同僚的質疑，阿氏的研究腳步並沒有停留，不過，他的基本命題在與同僚們「切磋」完之後，並沒有明顯的翻轉⁶¹而是保留了原先早在1923年即有的幾項主命題。在往後的著作中，我們看到了阿氏認真的回應、以及從中看到的阿氏對集體記憶的觀點更精緻的交代，這裡，當然也包含個人與集體這兩照施為單位在這個主題中的討論。

四 細論個人記憶與集體記憶的關係：兼談「感性直覺」的作用力

面對布氏的質疑與批判，阿氏在隨後作了回應，在阿氏死後才被蒐集並出版成書的《集體記憶》⁶²一書的段落中，阿氏認真



的地回應這個「純粹個人的記憶」以及連帶的「感性直覺」在記憶中的位置⁶³。在本書的第二章「個人記憶與集體記憶」之中，我們看到阿氏認真地思考他的集體記憶理論是否會遇到限制的部分，以及它是否能夠解釋所有記憶現象。於同一章之中，他也利用跟布隆岱爾的對話，而再次將個人記憶的重要性、它與集體記憶之間的關係再釐清一次。在本書的第三章「集體記憶與歷史記憶」中，阿氏繼續談及個人記憶與集體記憶之間的一種動態的互相滲透性、以及個人在進入集體思維時，個人記憶的自主性問題。於1939所寫就的「音樂家的集體記憶」⁶⁴，也可以看成是為他活用「個人記憶與集體記憶之間關係」等觀點的嘗試。首先我們先來看在「個人記憶與集體記憶」與「集體記憶與歷史記憶」這兩篇殘稿之中阿氏如何回應這個問題。其次再討論「音樂家的集體記憶」怎樣活用？透過整理阿氏對於「結構/個人」這兩照一種「辯證」式的討論之後，我們試圖指出個人在阿氏記憶社會學中的比重⁶⁵。

（一）對於純粹個人記憶的探討：小孩子的思維框架之特性

在「集體記憶與個人記憶」一文中，阿氏引用布隆岱爾在該書評中的段落，面對「感性直覺」論是否為「不可或缺的前提與必要條件」這個提問，他也順帶引出另外一位學者Désiré Roustan的質疑：「如果回憶過去這個動作有百分之九十九的成分是再建構的，僅有百分之一的成分是真正的回憶（*évoation véritable*），那麼這個百分之一的殘餘（*résidu*）就可以替我們解釋，並足以再一次討論關於記憶的保存（*conservation du souvenir*）這樣的問題，然而，我們可以迴避討論這個殘餘嗎？」⁶⁶對此，阿氏也反省自己的理論：「儘管這一類的現象（真的是只有我們自己的個人回憶）是稀少的、甚至是例外的，但是只要有那麼幾件，也



已足以讓我們來反駁集體記憶見解可以解釋所有回憶的能耐。」在乍看「虛心」且認真的思考這個足以推翻他集體記憶強命題的這個「殘餘命題」或「純粹個人的真實回憶」等質疑時，阿氏的立場卻是堅定的。也就是說，大前提之下，他仍不認為來自「感性直覺」以及「個人純粹的回憶」等論述，可以顛覆他關於社會框架對人們作記憶的影響力。準此，他隨即反駁道：「畢竟，沒有任何證據顯示出，這些來自我們所參與其中的社會環境所賦予的觀念與意象（同時它們也對著記憶起作用），無法幫助我們作個人回憶。」⁶⁷ 隨即，阿氏正面回答布隆岱爾關於「個人純粹記憶」以及「感性直覺」於其中作用力或重要性的論證。

在提及到布氏小時候掉到水窪中的例子時，阿氏區分「心理上孤獨」與「肉體上孤獨」來討論。人們表面上的單獨一個人的時候，這只是侷限在肉身上看起來的獨自一人。其實，人們卻鮮少時候在精神狀況中也是獨自一人的⁶⁸。自然，這裡明顯地阿氏帶出來的是涂氏社會強加於個人身上的作用力，另外，阿氏也細部進到小孩子心中的想像世界、社會框架還回應他關於「掉水事件」的回憶。阿氏曾在1925年已深入探討每個行動個體腦中的思維框架，而分別探討過「對兒時的閱讀記憶之失真」以及在老人在作記憶的時候的特徵。在此，阿氏也是以同樣的分析取徑來討論小孩子之純粹個人經驗的問題。阿氏在此指出三點反駁。首先，小孩子的內心絕對不是獨自一人的，因為小孩始終比大人更緊密地被內團體的情感與思慮網路所包圍，特別是當他遇到困境的時候。所以只能說、表面上看來，小孩子是獨自一人，其實他那個時候卻是在想著這些網絡以及其他的人。因為，「是一個不在場的家的思維提供了小孩這個框架，而小孩根本不需要『重建他的記憶的』環境。因為這個記憶就存在於環境之中」。

關於這種察覺不到「環境包圍論」，阿氏繼續提出他的第二個論點：社會的思維總是如同大氣層一般看不見地存在我們



四周，只有在我們對之違抗的時候才會感知道它的存在。但是小孩子是需要這些的，所以並不會抵抗這些。當他們沒有抵抗的時候，自然是沒有察覺這些社會思維其實還是如實地包圍以及施作用力在他們的身上⁶⁹。當然，在這裡我們明顯地看到阿氏在他的社會框架理論中加進涂爾幹「社會事實」強制性與外部性的觀念。阿氏區分出「沒有感知到」以及「不存在」兩種情形，為要指出，小孩子的沒有感知到社會思維框架的存在，但並不代表「真的不存在」。最後，阿氏再次強調，在小孩子的心中世界，從來不會沒有其他人，也正因為這個原因，當他肉體上獨處的時候，才會幻想著一些恐怖的事情或者是親切的人事⁷⁰。以此，阿氏用分析小孩子心中的思維框架、特徵來反駁布氏「兒時掉進水窪」的例子。同時也是質疑「精神狀況上」的完全獨自一人、回憶時的純粹個人回憶的可行性⁷¹。所以，在表面看起來是一種個人的狀況 (*état personnel*)，其實背後卻是有著千絲萬縷之社會關係在協同記憶。

(二) 感性直覺對於個人關於記憶的作用力

深入的小孩內心的精神狀況而指出作為一個社會中的個體，小孩與社會緊密的關連之後。阿氏接著檢討關於「感性直覺」對於記憶的必要性與前提性的這個論旨。首先，阿氏檢驗「感性直覺」的發生始末以及其特徵。根據阿氏的探討，感性直覺乃由「諸條社會思緒在我們的意識之中交會而產生一種狀態 (*état*)，它以個體性的狀態出現因為無法整個地與地方或者其他人聯繫上，而只與我們自己本人聯繫上」⁷² 而這種感性直覺所產生的狀態就是代表著「眾多原來成分的一個創新的組合」(*une combinaison originale d'élément d'origines diverses*)，但是這個組合並非透過「我們內在的自發性」(*notre spontanéité interne*)，而是



透過一種在我們裡面諸多思緒的相會 (rencontre)，而這種思緒卻有著外在於我們的客觀現實 (réalité objective)。值此，「感性直覺以及它在當下、於我們意識的之中所建立起來的連結，是由那些外在於我們的事物之間的聯繫所表現出來」⁷³。這裡面有一個外部客觀性的強調。

其次，阿氏也檢驗感性直覺在時間性中的有效性與特徵。在阿氏看來，「感性直覺始終都是在現下而已。因此、我們不能假定它能夠自發地自我再生產，好似它還能以一種幽靈般的狀況繼續存在 (subsister) 在我們裡面，並且準備著隨時可以具體成形。」⁷⁴ 然而，阿氏斬釘截鐵地說，「感性直覺始終都只是在現下而已」，「如果將他轉放回「在過去之中的想像」(imagination dans le passé)」，那它就什麼都不是了。因為「一旦它被轉變成影像 (Image) 的時候，它就會與我們大腦之間脫離了」。

承繼以上兩個考察，阿氏等於是「限縮」了感性直覺對於人們記憶時的作用力。也在此時，阿氏也順利的釐清了感性直覺所能夠協助個人記憶的有效性。以此，感性直覺在記憶中的不可或缺性以及必要前提也就被阿氏所取消了。進而，「不存在絕對個人之記憶」此一論證也得以首尾一貫。就在此，阿氏在行文脈絡中也展現出他對於「個人記憶」與「集體記憶」之間的差異的「程度論」見解

他自己區分了兩種記憶，一種是可以跟別人共享的回憶，另一種則是真的只有屬於自己的回憶、別人所不知的。前者只要共同參與者一起同在就能夠回憶，但是後者卻反而使我們很難「自行」回憶。或者這也是一種弔詭吧，反而是只屬我們自己的記憶最難被喚起，因為當我們自己本人也遺忘的時候，這就如同忘記了自己的保險櫃的密碼一樣，而無法開啟這回憶。然而，阿氏並不認為這兩種記憶的差別是「質」上的不同，它們之間只不過是程度上的差別而已。他仍舊相信那些表面上只屬我們的記憶，其



實仍舊會保存 (conserver) 在特定的社會場合中，如果我們真的有需要，而真的去問那時候周遭其他人，他們還是能幫我們發現這段過往以及將之呈現出來⁷⁵。這裡也可以將之視為阿氏試圖在對自己最不利的個案、情勢中，找尋集體記憶對個人而言最起碼的作用力。

無論如何，他不認為存在著「完全純粹」的個人記憶，並指出即便是感性直覺，也要在現下、與社會關係、事物關係之中才能起效用。所以，為何阿氏用「程度」(degré) 來指陳這兩種記憶之間的差別？什麼的程度？會不會就是與社會集體性的思維框架連繫的程度？這會不會是因為阿氏不認為，在做「記憶」的時候不會存在著一種「完全沒有與社會框架聯繫」的精神狀況，所以再怎麼樣說，個人記憶與團體記憶之間都只是程度的差別、而非本質的差別？如果我們的推論沒有錯得太離譜，阿氏心中「個人記憶與集體記憶」之間的關係，由於立基於他那集體性之記憶「更重要」也「更不可或缺」的假設，個人的記憶始終都要回到集體記憶的裡面方能徹底實現。這也正是集體記憶理論的核心訴求了。

(三) 個體記憶與集體記憶的關係：承認私（個）人記憶的自主性、先決性

然而，回應完布氏，阿氏對於「個人記憶與集體記憶」之間的探討並沒有停留在否定個人記憶的作用力等論述中。在「集體記憶與歷史記憶」一文中，這位記憶社會學家真的回到「個人」的層次來探討其自主性以及「先決性」的部分。首先，阿氏提及「個人記憶」與「集體記憶」之間一種「互相滲透」的關係。接著，阿氏提及了「個（私）人記憶」(mémoire personnelle)⁷⁶ 的重要性。首先，他承認社會中每個人大多時間是「封閉」(enfermer) 在他自己裡面的，而等到這個人要與外界溝通的時候，他自己會



設置出一個人為情境 (*milieu artificiel*)，這個情境自外於任何一個個(私)人思維，但卻又能包含他們。就是在這樣一個框架 (*cadre*) 中，個人與個人之間的思維連結，而亦在這個當下，每個人會暫時不「作自己」。在仔細地討論個人融入團體的互動過程中，阿氏在這裡難得地提出了「個(私)人記憶一種先決的以及也是自主的存在」(*existence préalable et autonome de la mémoire personnelle*) 這個命題。如果沒有這種先決存在，那集體記憶無法接著運轉，而我們的記憶亦不過是空轉⁷⁷。

接著，阿氏討論布隆岱爾所提出的例子：關於高中開學日的個人記憶，並承認了私人回憶對於我們作回憶時的重要性。他說：「如果在我的裡面沒有先保留 (*garder*) 開學那一天的一些私人回憶 (*souvenir personnel*) 的話，那「開學」這觀念將只是個空的，而其框架也是空的，我也就無法進行回憶。」⁷⁸ 阿氏在這裡區分了「框架」與框架之中的「內容」，好似「私人記憶」也作為回憶時的素材，是一種內在於框架之中類似血肉的東西，如果只有一個架構，卻沒有實質材料的話，那我們只得一個「空的觀念⁷⁹」。然而⁸⁰，在這段承認「私人記憶」的重要性的脈絡後面，緊接著阿氏仍舊指出「框架」與「記憶」之間的不可分割性。他認為既沒有一種「無記憶的框架」，也不存在「沒有框架的記憶」⁸¹。既然探討記憶時，框架一定要如影隨形，那麼任由個人、私人的記憶再重要，當人們在思考、回憶的時候，依舊得在一個框架中進行的。在此，他提到小孩子大到一定的年紀時，「當他已經超過了純粹地感性 (*purement sensitive*) 的階段、當他已開始對他所感知到的圖像的意義感到興趣時，我們就可以說他是與他人共同地 (*en commun*) 在思考，他的思維是同時具有個人的及集體思維的諸種思緒的。」⁸² 簡單說，小孩子知道自己總不是一個人的，當然阿氏這裡說的「獨自一人」不僅僅只是表象上的，而是廣義的，包含精神上的獨自一人。



在這裡，我們看到阿氏在最讓步的時候（承認私（個）人記憶的有其重要性與先決性），仍舊守住社會框架之「集體性」對個人的作用力。在此，我們看到了阿氏一種辯證式的思維過程與書寫風格。阿氏不再以一種素樸的涂氏「社會決定性」的想法在看待個人與社會的關係。毋寧地，他一方面活化了個人在團體中作記憶的動態性⁸³，承認私人記憶在記憶中最起碼的重要性以及「先決性」。但是在另一方面，他仍不棄守自己原先的主要論據，意即「離開了團體、個人無法作記憶」、以及「個人永遠不可能是真正單獨一人的」這些命題。在與史堡同儕交手與反覆⁸⁴的攻防中，我們看到阿氏既沒有全盤否定個人在「集體記憶」這個命題中的作用力，但又沒有過渡渲染個人的施為的重要性。或者我們還是可以揣測，阿氏確實受到布洛克的提醒以及布隆岱爾的建議，正視個人在「集體記憶」中本來該有的功能，而重新為它「正名」以釐清它在人們回憶時的「先決性」。但在這個正名的同時，阿氏並沒有背反他自己關於集體記憶最起初的主要想法。我們看到他對於集體記憶的主論述在他學術生命最後的二十年是首尾一貫的。

（四）音樂家的集體記憶：一個例子的說明

1939年，阿氏所刊登的文章「音樂家的集體記憶」中，可以展現出阿氏晚期成熟的集體記憶研究。在這篇文章之中，我們看到阿氏試圖回答布洛克關於「個人之間相互溝通」的部分，以及他還原到個人（音樂家）的身上討論演奏時對於音樂的記憶。阿氏在此研究中似要展現出他並沒有遺忘掉對個人層次的探討，而在一個很具體的分析領域中——音樂的記憶，我們可以看到阿氏清晰的「集體影響論」的論證。同時他也在「完全孤獨」的個人這個主題上再次加重音，進而表達他的立場與見解。



首先，阿氏提到，在一個樂團之中，個別的音樂家在演奏的時候，其實並無須完全記住整場演奏的歌譜。「當音樂家在演奏一段他練習過的曲子時，一般而言他並沒有將所有的譜表全記牢，而是至少需要偶爾看一下譜。」⁸⁵ 但是，這並不影響他的演出，原因是在每個音樂家之外，有一些音符的組合，也就是樂譜，「這些組合是在人體外部被保留著」而這個「樂譜因此在這裡確切地為大腦扮演一個替代的角色」。⁸⁶ 然而，樂譜畢竟與大腦不同，對阿氏而言，樂譜有著一種音樂人之間的「約定成俗」的法則在，而正是這個法則協助音樂家在演奏的時候得以順利記憶音樂。如果離開這些法則，阿氏認為音樂家將會很難好好回憶這些他曾演奏過的音樂⁸⁷。也就是在這裡，阿氏找到作為為一個個體的音樂家，他們記憶音樂的關鍵。此即為外部於個人的音樂符號系統、以及解碼音樂的手段方法。另一照，在這位音樂家身上，阿氏也認為人體身上，在大腦中有一個機制，它具有自行組裝的能力，將那個外在於個人的符號系統聯繫到意義層面、甚而得以記憶⁸⁸。以此，阿氏指出，「在音樂家社群裡面，有著一條我們所看不到的帶子 (ruban invisible)，這帶子乃由抽象的分隔所記號，並與傳統的、我們感到熟悉的節奏不同」⁸⁹，相較於語言或者其他的領域，音樂世界中的這條帶子，有它自己的法則與特殊性。所以演奏者所掌握的方式也不太一樣。

但是，即使阿氏刻意地區分出音樂家與非音樂家之間的差距，為要強調社會性的、觀念系統對個人在精神層面的影響，上述我們所整理的「程度論」再次成為他的重要見解，用之來看音樂家或非音樂家等每個個人之間只是程度的差異，以及來看該個人與集體之間的關係。首先，他認為「熟記樂譜的人，以及需要看著樂譜進行彈奏的音樂家之間，只不過是程度 (degré) 上的差別。」⁹⁰ 其次，在聽同場音樂會的諸觀眾之間，那些較有音感的人（或極懂樂理者）以及較沒有音感的人之間的差異也只是程



度上的。⁹¹最後，連音樂家與一般人之間對音樂的辨識、掌握，也可以視之為只是「程度上的不同」。如果對照我們在上一節中討論過的阿氏對程度論的討論（個人記憶與集體記憶之間的差距只是程度上的），讓我們大膽地詮釋，是否因為阿氏覺得無論是怎樣「音資」聰穎，這個人與其他的個人一樣地面對著社會約定成俗的與音樂有關的法則時，仍舊要倚靠一個「集體的框架」做為創作、或者回憶音樂？

因此，他提出一個強命題，「並不是由於一個個體從無中生有地做出一首歌曲，而是這個人發現在聲音的世界中，只有音樂家社群才有能力進行這方面的探索。因為他接受了習俗（convention），也因為他比其他成員更投入在裡面。」⁹²而「正是透過音樂的語言才能創造出音樂，如果沒有這一套語言，也就沒有音樂家了，這就如同如果沒有律法，就不會出現城邦一樣。」⁹³這樣一個論述自然是宣告了個人在集體、社會面前的「有限」以及「最大能耐」。畢竟在阿氏心中，即便一個再強的個人（音樂只是阿氏用來方便論證的一個領域，不過我們相信對他來講，其他領域中的其他相關「語言」、或說是法則，也有一樣的邏輯與效力）都要回歸社會。面對這個命題，我們相信阿氏已經預想了他對手所會進行的攻擊與質疑。於是乎，他自己也代這些作者先給自己提出一個難題。這就是著名的「貝多芬」例子了。貝多芬聾了之後繼續創作出許多優美的樂章，面對這個事實，阿氏如何解套呢？

阿氏問到：「貝多芬耳聾之後，仍舊創造出更美的作品。我們可以就此說，他從此之後就靠著自己音樂的回憶活著，而他是被封閉在一個內在的世界中嗎？」接著，阿氏回答：「他被隔離，然而這只是外表看起來如此而已。音樂的標記、聲音以及聲音的組合仍舊以一種純粹性保留在他的心中，他並沒另外再創造這些，這些是音樂的語言。他其實是遠比自己從前，以



及遠比其他人還要融入音樂的社群中。他始終都不是獨自一個人的」⁹⁴。這個問題的討論方式，就如同他討論在倫敦遊玩的那個旅人一樣，即使是表面上看來這個遊客是一個人自己在逛倫敦的⁹⁵。但是在他的腦中，在他的回憶中，背後卻是一個如同納鎂 (G. Namer) 所說的有一個「虛擬的整體文化記憶」⁹⁶ 在背後托住他。貝多芬，作為一個個人，他即使在聽覺上與外界失去接觸成為表面上看來獨自一人，但是他內心中早已有一套音樂的語言、那套約定成俗的律法、符號規則、解碼手法在心中，是他耳聾以前在這音樂世界中習得的，所以，對阿氏來說，「程度論」仍舊可以適用於他。以此，阿氏在文章之末做出一個結論，指出：「音樂家的回憶 (souvenir) 是在集體記憶 (mémoire collective) 中保留著；而這集體記憶又是在時間與空間之流中延續 / 展 (s'étendre) 著，如同他們的社會那樣地長久與廣袤。」⁹⁷

五 結論

在一路跟隨阿部瓦赫思從1923年到他生命晚期所遺留為出版的手稿（即日後的《集體記憶》）的思想歷程中，我們看到阿氏不只在早期就已經具有清楚的「社會框架」對「集體記憶」的重要性。而在這背後，時空、特定團體對於每個單個個人關於「作記憶」的影響，阿氏在二十幾年來的思緒是首尾一貫的。

這過程中，阿氏承續同時也修正、反省柏格森關於記憶的理解，對於涂爾幹的主要命題「社會事實的外在強制性」也以一种精鍊化的方式吸收，並且用在他的記憶社會學的理论中。我們看到阿氏並非制式地結合他這兩位老師的思想，而是有著自己的反思、發展，並配合著實際例子⁹⁸ 的討論。在史堡執教的期間 (1919–1935)，也因為當時學校的科際整合風氣以及阿氏與諸



學科之學者積極的互動，阿氏雖然一方面仍堅持社會學針對「集體意識」的研究，能有相對於心裡學、歷史學而言更適任與精湛的解析；但是，面對他同儕所提出的質疑，阿氏仍舊虛心反思，並且在回應的同時更精鍊化他的記憶理論。而在這之中，我們也找尋出一條「集體／社會」與「個人」之間關係的思考軸線。即使在先天上（當時代討論社會的知識型、或者是阿氏對涂爾幹社會學的承續）阿氏本就較為強調「集體」的力量對個人層次的影響，但是「個人」的能動性或者重要性卻未被阿氏完全忽視。我們可以說如果相較於當時期的德國社會學家韋伯（M. Weber）而言，阿氏對個人的探討比較缺乏行動者「動機」（motivation）或「意志」（volonté）的關心。但是，個人與個人之間的互動、個人隨著不同生命時期（時間向度），以及因為加進不同社會團體（環境向度），而在每個不同的「當下」，靠著特定的社會框架重新建構著（新的）記憶，他仍舊有處理到。

在這裡，阿氏集體記憶理論中的個人，並非只是結構中的傀儡，而是一種動態的、生動的，可以遊走於諸社會團體之間的。所以，我們不妨說，在重視個體心理學、生理心理學的二十世紀初，阿氏是策略性地在社會科學界投下一顆「涂氏集體思維的社會學觀點」的炸彈，這毋寧是一種故意「矯枉過正」的書寫策略與論說技巧。等到他的論敵集起攻之的時候，他也正面迎戰，並且以他的田野（回應布洛克關於田野不足或史料掌握不穩的批判）以及縝密的辯證論述來重新賦予個人在這個結構中，針對「記憶」或者思維，所可以搭配、貢獻的部分。

作為第二代法國社會學界的思想家，我們發現阿氏在處理這組社會學的老問題「結構/個人」的時候，相較於當代八〇年代、九〇年代觸及到「個人」、「結構」之間關係的其他傑出社會學家（如 P. Bourdieu, A. Giddens, 或者哈柏瑪斯）而言，在今日仍具啟發意義。若由知識社會學的旨趣看來，我們也可以由



本文的討論來彰顯出法國在二〇、三〇年代社會科學界關於此問題的談法及其特徵。

注釋

- 1 其實，阿氏的學術研究不只是作記憶社會學的部分。他是一個包容很多面向的社會學家。譬如他以統計學探討社會型態、自殺論（也補充涂爾幹）、作工人階級、作生育率的問題，另外，他早期的哲學訓練也寫就一些對哲學家的探討，如萊布尼茲。而他在美國與德國的學術研究經驗，也豐富化他的學術觀點。
- 2 中文世界所翻譯的「集體記憶」的母本，乃美國社會學家路易斯科塞（Lewis Coser）於1992年將阿氏三本關於集體記憶研究比較重要的書（*Les cadres sociaux de la mémoire, La mémoire collective, Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*）的精要選出而編成的 *On collective memory*。見 Coser, 1992, *Maurice Halbwachs: on collective memory*, Chicago: University of Chicago press。（中譯乃：2002，論集體記憶，畢然、郭金華譯，上海人民出版社）另一本被譯出來的書則是「社會型態學」（*morphologie sociale*）。中文世界在探討「集體記憶」的概念泰半是「望文生義」式的理解。並不是阿氏的想法。
- 3 科塞認為美國學界在接受阿氏理論時，尤其是關於「知識社會學」等部分的「集體記憶」的思想，由於已經受本來具有支配力的曼汗的理論影響，所以未被足夠重視。見 Coser, 1992。關於集體記憶理論，英文世界另在1980年 M. Mead 另外譯出 *The collective memory*，乃法文版 *La mémoire collective* 的譯本，參見 Halbwachs, 1980, *The collective memory*, translated by Francis J. Ditter, Jr., and Vida Yazdi Ditter, New York: Harper。
- 4 由瑞士籍社會學家 Franz Schultheis 與法國社會學家 Louis Pinto 合作所編譯的阿氏全集，乃由 UVK 出版社出版。其中已經翻譯了數本阿氏原典。
- 5 在此之先，人類學家 Roger Bastide 曾在1970年貢獻一篇「集體記憶與記憶的拼裝」，在該文中，Bastide 對阿氏的記憶社會學理論有精湛的反省與補足。見 Bastide, 1970, 'Mémoire collective et mémoire du bricolage', *l'année sociologique*, 21, pp. 65–108。
- 6 筆者此處所指，特別是針對勒高夫（J. Le Goff）與諾哈（P. Nora）在七零年代末期所率先提出的對於「集體記憶」的重新認識，以及這批新



- 史學者所領軍做出的一系列研究，此可以 *Les lieux de mémoire*, 1986, Paris: Gallimard 這部三大卷的書做為代表。
- 7 這個部分可以見拉娃波 (Marie-Claire Lavabre) 女士的整理，見 Lavabre, 1994, 'Usages du passé, usages de la mémoire', *Revue française de science politique*, juin, pp. 480–492, 1998, 'Halbwachs et la sociologie de la mémoire', *Raison présente*, pp. 47–56, 2000, 'Usages et mésusages de la notion de la mémoire', *Critique internationale*, avril, pp. 48–57。
 - 8 中文世界對牟斯 (Marcel Mauss) 已極為熟悉，但思想上與涂氏有直接承襲的阿氏卻長期地遭遺忘與冷落。
 - 9 阿氏於1919年在史特拉斯堡被聘任為法國第一位「社會學」的教授。相對地，涂爾幹在1913在索邦所擔任的只是「社會學與教育學」的教授職位。見 John E. Craig, 'Maurice Halbwachs à Strasbourg' in *Revue française de sociologie*, Vol. XX, n° 1, janvier-mars, 1979, pp. 274, 5。
 - 10 除了 Georg Gurvitch 在六〇年代吉光片羽地檢討過阿氏記憶社會學的「知識社會學」面向之外。到1970年以前，阿氏記憶社會學完全不見於法國學術界。見 Gurvitch, 1955, 'Les déterminismes sociologiques globaux et la liberté humaine', 3ème partie de *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF, pp. 213–324; 1958, 'La multiplicité des temps sociaux', centre de *Documentation Universitaire*, Paris, pp. 1–129。
 - 11 1923, 'Le Rêve et les images-souvenirs: contribution à une théorie sociologique de la mémoire', *Revue philosophique*, pp. 340–371。
 - 12 見 Bergson, 1919 [2006], *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, p. 103。雖然我們所列舉的書目是頭版的年代（為要彰顯柏格森當時實際的寫作年，以及揣測阿氏閱讀的時間），但是我們所引的頁數，是現下可以找到的版本的頁數。本文所乃用的版本是 Bergson, 2006, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF。
 - 13 阿氏所引用的是柏格森在1901年三月26日在「心理學學院」(Institut général psychologique) 中題為「夢」(le rêve) 的演講內容。後收錄在1919年PUF出版的 *L'Énergie spirituelle* 中第四章，頁85–109，與阿氏在1923年出的這篇文章已經距離22年了。
 - 14 見 Bergson, 1919[2006], pp. 102–3。
 - 15 關於「作夢—不關切」之間的連結，柏格森是承續了 Claparède 的心理學研究，見 Bergson, 1919[2006], p. 103。
 - 16 見 Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925, Paris, Michel Alcan, chapitre 3 'la reconstruction du passé', pp. 83–113。
 - 17 雖然在原文之中，阿氏並沒有特別加上「présent」這個字眼，但是根據整個行文脈絡以及該章作者的主旨，如果把「當下的現實」這樣的概念



- 譯出來，當能更助理解。當然，在此筆者承認也已經在作介紹阿氏論理時加入了自己的詮釋，所以一切有偏頗的、主觀的閱讀，文責自負。
- 18 見 Halbwachs, 1925: 113。
 - 19 請原諒我們這裡的咬文嚼字，畢竟阿氏並沒有承襲柏氏全部的回憶理論，相反地，還有很多的討論方式，也被阿氏一一地檢討。以下，我們會一一討論出兩人之間重要的出入。
 - 20 主要參考的文章則是柏格森在1901年關於夢的演講內容，以及《物質與記憶》一書，尤其是第二章〈關於影像的辨認，記憶與大腦〉(De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau) 的討論。見 Bergson, 1919[2006], chapitre 4, 'le rêve' 與 *Matière et mémoire*, Paris, Michel Alcan, 1896[1939], chapitre 2。
 - 21 見 Halbwachs, 1925: 37。
 - 22 這一段仔細的閱讀以及精確的分析，是出現在阿氏在1923年「夢與影像—回憶」中，見 Halbwachs, 1925: 37-8。同時參照 Bergson, 1896[1939]: 78-81, 169 以及 1919[2006]: 110, 115。一樣，在1896年頭版的書的頁數，與我們所對照的1939年的版本中的頁數略有出入。我們索引出的頁數耐1939年版本。
 - 23 原文是：「L'opération de la mémoire suppose en effet une activité à la fois constructive et rationnelle de l'esprit dont celui-ci est bien incapable pendant le sommeil」見 Halbwachs, 1925: 38c。重點線乃筆者自加。
 - 24 被討論到的學者與研究除了佛洛伊德與柏格森之外，還有 M. Kaploun, M. Henri Piéron, Miss Calkins, Hervey de Saint-Denis, Alfred Maury, Delboeuf, Serguéieff 與 Brierre de Boismont 等人。見 Bergson, 1919[2006], chapitre 4, pp. 85-109。
 - 25 見 Halbwachs, 1925: 6b-7a。
 - 26 阿氏用的是「opposer」這個動詞。見 Halbwachs, 1925: 3a。
 - 27 「*réminiscence*」雖亦有回憶的意涵，但是在阿氏的理論與用語中，這裡指的只是一種對過去片段的影像的回顧，故譯為此。
 - 28 見 Halbwachs, 1925: 23。
 - 29 原文中作者這樣說：「我們的記憶是屬我們自己的領域嗎？而當我們躲回我們的過去時，難道我們可以說我們逃離了社會而將自己關在我們的「自我」之中？如果所有的回憶都是與其他人相關連著，我們怎麼能夠說上述的說法是可能的呢？」見 Halbwachs, 1925: 22-23。
 - 30 見 Halbwachs, 1925: 21a。
 - 31 見 Halbwachs, 1925: 38b。
 - 32 見 Halbwachs, 1925: 36b。



- 33 阿氏在這脈絡中亦有談及，「智性能力」(intelligence) 以及「精神集中」對於記憶的必要性，但這個部分與柏格森的出入並不大，我們只將之看成是一種承續，而非發展。
- 34 見Halbwachs, 1925: 91。
- 35 而關於肉體對記憶影響這部分的討論，後來還有被Blondel援用，並以此拿來質疑阿氏否定人們肢體動作跟記憶之間的關係。到了六、七〇年代，人類學家巴斯蒂在作南美洲的黑人移民研究時，也還有繼承柏格森這個部分的論述。見Bastide, 1970。
- 36 見Halbwachs, 1925: 91。
- 37 見Halbwachs, 1925: 91。
- 38 見Halbwachs, 1925: 92。
- 39 見Halbwachs, 1925: 84。
- 40 見Halbwachs, 1925: 86。
- 41 這裡阿氏舉了一個生動的例子，他說，所以Anatole France提醒我們，「要感受一個已過去的時代精神，困難的部分不只是『該知道什麼』，還有『不該知道什麼』」。也就是說，如果想要活在十五世紀，就要忘記所有現代的東西：科學、方法等等。因為這些都是二十世紀的今天的「框架」。
- 42 見Halbwachs, 1925: 103b。
- 43 見Halbwachs, 1925: 105。
- 44 見Halbwachs, 1925: 110。原文乃：「Il y a incompatibilité à bien des égards entre les contraintes d'autrefois et celles d'à présent..... Mais comment pourrions-nous sentir en même temps des contraintes d'ordre social qui ne s'accordent pas? Ici, il n'y a qu'un cadre qui compte, celui qui est constitué par les commandements de la société d'à présent, et qui exclut nécessairement les autres.」重音乃筆者自加。
- 45 這裡我們也可以看到阿氏與Freud之間的差別。關於夢的討論，阿氏還是比較感興趣柏格森式的討論：只討論夢中能否回憶，卻不進入Freud的方式討論作夢與潛意識的關係。而對於「抑制」不滿情緒的理論，一反Freud的「inhibition」觀點，阿氏是以一種知識社會學的（也有涂爾幹的影響的）社會「contrainte」論來分析。另外，關於兒時回憶，Freud也有在相關文章中的討論。雖然阿氏在討論Freud的時候，並沒有引用Freud這兩篇文章，不過以寫作年代來看，我們還是相信阿氏沒有忽略掉對這兩篇文章的參考。參照Freud, 1901, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Berlin: S. Karger 與1910, *Eine Kindheiterinnerung des Leonardo da Vinci*, S. Fischer Verlag, Francfort-sur-le Main。



譯出來，當能更助理解。當然，在此筆者承認也已經在作介紹阿氏論理時加入了自己的詮釋，所以一切有偏頗的、主觀的閱讀，文責自負。

- 18 見 Halbwachs, 1925: 113。
- 19 請原諒我們這裡的咬文嚼字，畢竟阿氏並沒有承襲柏氏全部的回憶理論，相反地，還有很多的討論方式，也被阿氏一一地檢討。以下，我們會一一討論出兩人之間重要的出入。
- 20 主要參考的文章則是柏格森在1901年關於夢的演講內容，以及《物質與記憶》一書，尤其是第二章〈關於影像的辨認，記憶與大腦〉(De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau) 的討論。見 Bergson, 1919[2006], chapitre 4, 'le rêve' 與 *Matière et mémoire*, Paris, Michel Alcan, 1896[1939], chapitre 2。
- 21 見 Halbwachs, 1925: 37。
- 22 這一段仔細的閱讀以及精確的分析，是出現在阿氏在1923年「夢與影像—回憶」中，見 Halbwachs, 1925: 37–8。同時參照 Bergson, 1896[1939]: 78–81, 169 以及 1919[2006]: 110, 115。一樣，在1896年頭版的書的頁數，與我們所對照的1939年的版本中的頁數略有出入。我們索引出的頁數耐1939年版本。
- 23 原文是：「L'opération de la mémoire suppose en effet une activité à la fois constructive et rationnelle de l'esprit dont celui-ci est bien incapable pendant le sommeil」見 Halbwachs, 1925: 38c。重點線乃筆者自加。
- 24 被討論到的學者與研究除了佛洛伊德與柏格森之外，還有 M. Kaploun, M. Henri Piéron, Miss Calkins, Hervey de Saint-Denis, Alfred Maury, Delboeuf, Serguéieff 與 Brierre de Boismont 等人。見 Bergson, 1919[2006], chapitre 4, pp. 85–109。
- 25 見 Halbwachs, 1925: 6b–7a。
- 26 阿氏用的是「opposer」這個動詞。見 Halbwachs, 1925: 3a。
- 27 「réminiscence」雖亦有回憶的意涵，但是在阿氏的理論與用語中，這裡指的只是一種對過去片段的影像的回顧，故譯為此。
- 28 見 Halbwachs, 1925: 23。
- 29 原文中作者這樣說：「我們的記憶是屬我們自己的領域嗎？而當我們躲回我們的過去時，難道我們可以說我們逃離了社會而將自己關在我們的「自我」之中？如果所有的回憶都是與其他人相關連著，我們怎麼能夠說上述的說法是可能的呢？」見 Halbwachs, 1925: 22–23。
- 30 見 Halbwachs, 1925: 21a。
- 31 見 Halbwachs, 1925: 38b。
- 32 見 Halbwachs, 1925: 36b。



- 33 阿氏在這脈絡中亦有談及，「智性能力」(intelligence) 以及「精神集中」對於記憶的必要性，但這個部分與柏格森的出入並不大，我們只將之看成是一種承續，而非發展。
- 34 見Halbwachs, 1925: 91。
- 35 而關於肉體對記憶影響這部分的討論，後來還有被Blondel援用，並以此拿來質疑阿氏否定人們肢體動作跟記憶之間的關係。到了六、七〇年代，人類學家巴斯蒂在作南美洲的黑人移民研究時，也還有繼承柏格森這個部分的論述。見Bastide, 1970。
- 36 見Halbwachs, 1925: 91。
- 37 見Halbwachs, 1925: 91。
- 38 見Halbwachs, 1925: 92。
- 39 見Halbwachs, 1925: 84。
- 40 見Halbwachs, 1925: 86。
- 41 這裡阿氏舉了一個生動的例子，他說，所以 Anatole France提醒我們，「要感受一個已過去的時代精神，困難的部分不只是『該知道什麼』，還有『不該知道什麼』」。也就是說，如果想要活在十五世紀，就要忘記所有現代的東西：科學、方法等等。因為這些都是二十世紀的今天「的框架」。
- 42 見Halbwachs, 1925: 103b。
- 43 見Halbwachs, 1925: 105。
- 44 見Halbwachs, 1925: 110。原文乃：「Il y a incompatibilité à bien des égards entre les contraintes d'autrefois et celles d'à présent..... Mais comment pourrions-nous sentir en même temps des contraintes d'ordre social qui ne s'accordent pas? Ici, il n'y a qu'un cadre qui compte, celui qui est constitué par les commandements de la société d'à présent, et qui exclut nécessairement les autres.」重音乃筆者自加。
- 45 這裡我們也可以看到阿氏與Freud之間的差別。關於夢的討論，阿氏還是比較感興趣柏格森式的討論：只討論夢中能否回憶，卻不進入Freud的方式討論作夢與潛意識的關係。而對於「抑制」不滿情緒的理論，一反Freud的「inhibition」觀點，阿氏是以一種知識社會學的（也有涂爾幹的影響的）社會「contrainte」論來分析。另外，關於兒時回憶，Freud也有在相關文章中的討論。雖然阿氏在討論Freud的時候，並沒有引用Freud這兩篇文章，不過以寫作年代來看，我們還是相信阿氏沒有忽略掉對這兩篇文章的參考。參照Freud, 1901, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Berlin: S. Karger與1910, *Eine Kindheiterinnerung des Leonardo da Vinci*, S. Fischer Verlag, Francfort-sur-le Main。



- 46 阿氏藉機探討了涂氏指出的社會事實的兩面性，一方面是它對個人的強制性，然而，另一方面卻是社會所提供給個人的思維框架足以使此個人有能力來「符應」現下、而做出修改、調整的「記憶」，這又是一種比較「供應性」的面向。見 Halbwachs, 1925: 112。
- 47 見 Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950. Chapitre 3 'La mémoire collective et la mémoire historique'。
- 48 關於這一點，美國知識社會學家 Peter L. Berger 有明顯的繼承。參考他在 *Invitation to sociology* 第三章裡面關於自我傳記的改寫。見 Berger, 1963, *Invitation to Sociology. A humanistic Perspective*, New York: Anchor books, chapitre 3: Excursus: "Alternation and Biography", pp. 54–65。
- 49 見 Halbwachs, 1950: 122。
- 50 見 Halbwachs, 1950: 123。原文乃：「Il faut donc bien qu'à mesure que je suis plus engagé dans ces groupes et que je participe plus étroitement à leur mémoire mes souvenirs se renouvellent et se complètent。」
- 51 在同樣這一章之中，阿氏也討論到了大團體（如國家）與小團體（如家庭、學校社團）對個人的影響程度會不一樣。以這樣的比較，阿氏也順帶探討了「歷史」與「記憶」與個人間的關係。
- 52 見 Marc Bloch, 1925, 'Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent', *Revue de synthèse historique*, XL (nouvelle série XIV), n°118–120, pp. 73–83。
- 53 此包含他肯定阿氏對柏格森關於「夢中無法記憶」此論點的修正。布洛克「似」同意：「任何將記憶看成是個體本質上的功能 (fonction essentiellement individuelle) 的所有理論，都無法解釋為何作夢的時候我們無法進行回憶。」見 Bloch, 1925: 74b。之所以會用「似」字描述，是因為布洛克的行文極為謹慎，在作本書的摘要時，並沒有加入個人的意見。
- 54 開宗明義，布洛克即指出他的書評主要要探討的是該書的後半部分（五、六、七章），此即家庭記憶、宗教團體記憶以及階級記憶。
- 55 見 Bloch, 1925: 79。
- 56 見 Charles Blondel, 1926, 'Compte rendu de M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire', in *Revue Philosophique*, 101, pp. 290–298。
- 57 見 Blondel, 1926: 295。
- 58 整段話為：「即便阿部瓦赫思有著嚴謹以及有意義的推論，我們還是對著以下的這個刪減（或至少是幾近於刪減）有著憂慮，此即，純由感性直覺所反映出來的記憶，或者它並非是一種知覺 (perception)，但它仍舊



是記憶不可或缺的前提 (préambule indispensable) 以及必要條件 (condition sine qua non) 』見 Blondel, 1926: 296。

59 見 Blondel, 1926: 297。

60 見 Blondel, 1926 : 297-8。

61 這裡，我們與編纂阿氏《集體記憶》的 Gérard Namer 之見解不甚相同，編者認為相較於1925年所出的《記憶的社會框架》，阿氏在1930與1940年前後的手稿有發展出新的想法，從原本的單純反柏格森個人主義心理學的集體性，而發展出在談倫敦的獨自旅遊時心中整套的「虛擬（或：潛隱的）集體記憶的思維系統」(valeur des mémoires collectives virtuelles)：然而，是否兩個時期作者的發展真有如此截然的差異，這一點我們存疑。見 Gérard Namer, 1997, Postface, in *Mémoire collective*, Paris, Michel Alcan, pp. 264-6。

62 此即 *Mémoire collective*, 1950, Paris: PUF

63 依照 Gérard Namer 的考究，阿氏的「個人記憶與集體記憶」和「集體記憶與歷史記憶」這兩篇殘稿，大致是成形在1932年左右。見 Gérard Namer, 1997, pp. 239-295。

64 「La mémoire collective chez les musiciens」，原文發表於 *Revue philosophique*, mars-avril 1939, pp. 136-165，後收錄於《集體記憶》一書第一章。

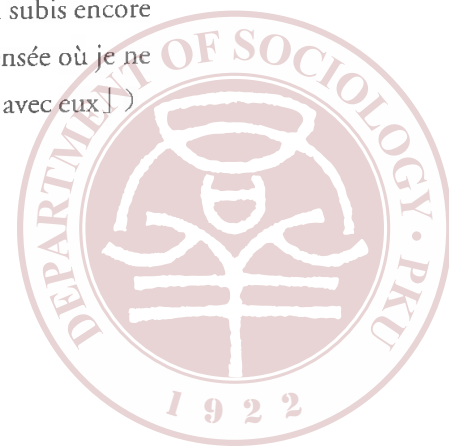
65 雖然我們再也沒有機會看到阿氏以一種完整、定論式的方式討論個人記憶與集體記憶之間的錯綜複雜。在「集體記憶」的殘稿中，我們還是能看到阿氏重新賦予個人記憶的重要性與不可或缺性的部分，這已足夠讓我們認為這也很幾近於他本人的最終想法了。

66 見 Halbwachs, 1950: 67。

67 見 Halbwachs, 1950: 66。

68 同樣的分析，也出現在他描述一個人獨自去倫敦玩的時候，雖然表面上一個人，但是心裡面卻總想著上次與哪些朋友來的時候去逛過哪些景點獨自去倫敦玩的時候去逛過哪些景點。在他的看法裡面，外表上獨自一人、始終卻在心裡有其他的人。因為「在思考上我還是置身在我所屬的特定團體之下在想事情的」，所以，「我還是受著團體的影響，在我腦海中的那些觀念以及思維方式都不是我自己練就的，而透過這些思考觀念與方式，我還是與這個團體保持接觸的」。(原文乃：「en pensée je me remplaçais dans tel ou tel groupe, celui que je composais avec..... j'en subis encore l'impulsion et que je retrouve en moi bien des idées et façons de pensée où je ne me serais pas élevé tout seul, et par lesquelles je demeure en contact avec eux」)

見 Halbwachs, 1950: 53



- 69 見 Halbwachs, 1950: 70a。
- 70 見 Halbwachs, 1950: 73。
- 71 面對這個論點，阿氏非常堅持。「『他是自己一個人』，根據這句一般人用的話，他只是表面上看來如此，即便是在這個獨處的期間，他的思緒與舉止仍舊展現出作為一個社會存有的事實。他沒有任何一個時刻不包含在社會之中。」見 Halbwachs, 1950: 66a。
- 72 見 Halbwachs, 1950: 83。原文乃：「Quand plusieurs courants sociaux se croisent et se heurtent dans notre conscience alors se produisent ces états que nous appelons des intuitions sensibles et qui prennent la forme d'états individuels parce qu'ils ne se rapportent entièrement ni à un milieu, ni à un autre, et que nous les rapportons alors à nous-même.」
- 73 見 Halbwachs, 1950: 84。
- 74 見 Halbwachs, 1950: 84-5。
- 75 見 Halbwachs, 1950: 93。他的例子指出，一同出去玩的人，雖然你已經獨自出神、沒有跟玩伴一起聊天而獨自想事情，事後自己在回憶時忘記當時在旅遊時自己想的是什麼事情，即使是這種狀況。如果回去問同行出玩的同伴，他們仍舊可以替我們指出我們當時出神的狀況、以及我們那時特異的舉動、或者我們不經意講出來的一些話語，這些可以成為幫助我們回憶的線索。見 Halbwachs, 1950: 94。
- 76 在我們的討論中，如果講一般的「個人記憶」，阿氏用的字眼是「mémoire individuelle」，但在這個段落中，阿氏是使用「mémoire personnelle」，以此，我們刻意做出區分而將之翻譯成「個（私）人記憶」。
- 77 原文為：「Les souvenirs collectifs viendraient s'appliquer sur les souvenirs individuels, et nous donneraient ainsi sur eux une prise plus commode et plus sûre; mais il faudra bien alors que les souvenirs individuels soient d'abord là. Sinon notre mémoire fonctionnerait à vide.」見 Halbwachs, 1950: 107。重點乃作者自加。
- 78 見 Halbwachs, 1950: 107。
- 79 會提到「觀念」是因為阿氏在這裡的討論脈絡畢竟還是要比較「歷史」與「記憶」。而歷史與記憶最大的差別，正在於歷史被編纂者劃歸為一種單一的歷史，有其「觀念化」的過程，然而，記憶則是與社會團體中成員的實際經驗有關連的，它是可以在世代之間進行傳遞的。在這個討論脈絡中，阿氏提及「觀念」，是要指出「個人記憶」是個人的層級，此與歷史的「抽象化」了的「社會事實」不同，它有自己的實際經驗，以及所屬的社會框架。



- 80 或者，在敘述阿氏的理論與論證的同時，我們也可以仿造他的書寫風格。阿氏常在一個正命題的後面，在連接詞「mais」（可是）之後，緊接著提出一個反命題。常常這個反命題，或者綜合了新的正命題，才是阿氏自己真正的想法。所以我們可以將剛剛談「私人記憶」的自主性當成一個正命題，接著，阿氏還有反命題作檢證，以及連帶的一個新的正命題。
- 81 原文乃是：「但是，我們真的可以區分，一方面是一種沒有框架的記憶（或者說，這種記憶只將回憶分類成語言上的字語以及來自日常生活中一些的概念），而另一方面是一種沒有記憶內容的「歷史或集體的框架」嗎（也就是說，這框架將無法在個人記憶中被建構、再建構以及保存）？我們不覺得！」見Halbwachs, 1950: 107-8。
- 82 見Halbwachs, 1950: 108。
- 83 阿氏一而再地在文章中強調「個人」會隨著自己在不同的位置（place）而改變其「個人記憶」，這個位置則是因廢這個個人在不同的社會場合（milieu）中，自己與團體之間關係的變化，而造成這個「位置」的變化。所以我們看到了一個動態的社會關係以及這個關係對個人記憶造成的影響。阿氏並不是如同布隆岱爾所講，完全忽視個人對記憶的「參與」能力，只是更想強調社會影響的部分。見Halbwachs, 1950: 94。
- 84 當然，阿氏與布洛克或者布勞岱爾都還有其他的辯論，本文只是討論與「集體記憶」最高度相關的文章與內容。如與布隆岱爾之間，還有其他的相關文章可資參考。
- 85 見Halbwachs, 1950: 24。
- 86 見Halbwachs, 1950: 24。
- 87 原文乃：「總之，如果我們將音樂家隔離，將之剝除一切樂譜上所記載的那些呈現音樂與確定聲調的方法手段。那麼，這個音樂家將會很不容易、也幾乎不可能地在他的記憶中鎖定（fixer）如此龐大數量的回憶。」見Halbwachs, 1950: 25。
- 88 原文乃：「我們可以說音樂家所執行這些動作是相連結的，而在他的大腦中有一個機制（mécanisme）組裝、搭配起來（se monter），並且這當中的每個動作自動地決定著下一個動作嗎？或許吧。但是，對我們來說必須要再更詳細解釋的是，這個機制是自行組裝建立的（se monter）。我們必須再將此機制連結到它的原因上，這原因是外在於它的，也就是它是一個符號的系統，在紙上（即樂譜）由一個團體將之鎖定（fixer）起來的。」見Halbwachs, 1950: 28。
- 89 見Halbwachs, 1950: 36。
- 90 見Halbwachs, 1950: 27b。



- 91 見 Halbwachs, 1950: 30b。
- 92 見 Halbwachs, 1950: 39。
- 93 見 Halbwachs, 1950: 40。
- 94 見 Halbwachs, 1950: 43。
- 95 見 Halbwachs, 1950: 53。
- 96 見 Namer, 1997。
- 97 原文乃：「les souvenirs des musiciens se conservent dans une mémoire collective qui s'étend dans l'espace et le temps, aussi loin que leur société」見 Halbwachs, 1950: 48。
- 98 譬如，在《記憶的社會框架》中最後三章，分別討論家庭的、宗教得以及階級的集體記憶。在1941年他出了一本書，更深入地討論了「聖地傳說的福音地形學」，亦即耶路撒冷一帶的集體記憶研究，凡此，都見到阿氏對田野的重視。見 Halbwachs, 1925; 1941。

