本版编辑：曹颖新
E-mail：m6@studytimes.cn
Tel：010—62806236

有所思

德国的二战记忆

□ 孟钟捷

自1945年以来，各种类型的“二战记忆”轮番上演，至今仍未停止。从民族国家的视角而言，二战记忆的各种用途，实际上为人们理解一国政治文化发展提供了一把钥匙。在此框架中，本文试图勾勒德国二战记忆的变迁历程，从中概括其作为战败国所做出的反省努力，并进一步指出它仍然存在的问题与挑战。

受害者意识转向加害者意识

二战后初期，在遭受过盟军空袭的城镇居民和因德波、苏波边界变动而“被驱逐者”看来，他们才是战争的“受害者”。在柏林、慕尼黑、德累斯顿，到处都出现了纪念“战争受害者”的碑石。这一点同样反映在当时的历史教科书中。人们闭口不谈其他受害者的命运，相反，“恢复正常状态”反而成为阿登纳政府对内大赦立法的心理基础。

不过，阿登纳政府在对外赔偿方面却不遗余力——这自然是同冷战开启后联邦德国必须把自己同美国绑在一起，进而不得不推行特殊的以色列政策，特别是赔偿举措相关。这一点恰恰在无形中增添了德国人作为“加害者”的意识。这样一种政府表态到1970年勃兰特下跪时，成为强化“加害者”身份的催化剂，即使当时该举动在德国社会仍然存在争议。到1990年代，当科尔政府以及一部分右翼知识分子企图借助再统一带来的民族主义热情来告别过去时，一些公众历史学家却挺身而出，不断地冲击德国社会长期以来残余存在的各类神话，特别是所谓“清白武装部队神话”，即纳粹时期的军队是无辜的。1995—2000年由汉堡社会研究所举办的一场图片展，便以上述神话为目标，强调军人在东线执行了一场“种族灭绝战”，从而扯掉了德国人的最后一张“遮羞布”。正因如此，到2015年第二次世界大战胜利结束70周年之际，德国政府的认罪立场十分清晰，如默克尔在5月探访达豪集中营所言：“德国在二战中迫害犹太人的罪责不可否认与遗忘……德国永远不再重走战争道路。”

“奥斯维辛”的符号意义不断得到增强

1963年，伴随法兰克福审判和以色列公审奥斯维辛集中营看守艾希曼，“奥斯维辛”被不断暴露在公众面前，尤其引发一批知识分子在哲学层面上的反思，其中特别出名的是政治哲学家汉娜·阿伦特以“平庸之恶”来讨论极权主义的可怕之处，哲学家西奥多·阿多诺以“奥斯维辛之后，写诗是野蛮的”一语直指现代性的困境。在此情况下，“奥斯维辛”的哲学意味变得极为浓厚，甚至一下子成为学术讨论的热点问题。1979年美国连续剧《大屠杀》播放后，“奥斯维辛”进一步成为流行话语。德国人用该词来指代“犹太大屠杀”。

“奥斯维辛”的符号化进一步体现在1995年二战胜利结束50周年之后。首先是德国国会议长提议把1月27日设立为“纳粹受害者纪念日”，随后到2005年1月27日又上升为联合国确立的“犹太大屠杀纪念日”。“奥斯维辛”成为德国与国际共同记忆的对象。不过，很显然，“奥斯维辛”的屠犹意义被过分渲染了，其他受害者群体被淹没在它的符号意义之下，并没有得到相应尊重，特别是不少受害者其实拥有着多重身份，如“身为共产党员的波兰犹太人”便蕴含着种族、国籍和意识形态三种认同。然而尽管不少有识之士已经认识到这一点，但1999年有关在柏林市中心建设“欧洲被害犹太人纪念碑”的争议，最终仍然以强化“奥斯维辛”这一符号的结果而告终。由此，“奥斯维辛”成为柏林乃至德国无法回避的问题。

二战记忆的政治功效得到凸显

二战记忆既是私人化的，更属于国家事务。联邦德国官方清楚认识到，二战记忆无论对内还是对外，都必须发挥政治功效。试以几例来说明。

第一，5月8日作为整合民众的记忆对象得到确立。二战后，对于联邦德国而言，比较棘手的问题是确立哪一个日子来作为二战纪念日？是5月8日投降日，还是9月1日发动战争日？各种争议直到1985年5月8日时任总统魏茨泽克发表著名演讲时才偃旗息鼓。他说：“5月8日是解放之日。它将我们所有人从纳粹暴力统治下鄙弃人性的制度中解放出来……我们的确没有理由在今天加入对胜利的庆祝，但是我们完全有理由，将1945年5月8日视为德国历史之歧途的终结，它保护了指向一个更好未来之希望的萌芽。”这一天至今仍是德国的国定假日。

第二，联邦德国十分清楚二战记忆是和解的前提。二战后，德法和解是欧洲一体化的前提。这一历史进程当然发生在众多现实压力之下，例如冷战氛围以及欧洲颓势，但它反过来也进一步推动了德国在二战记忆塑造中的积极角色。正如2015年德国总理默克尔在访问日本时所坦言的那样，“对过去的清算是和解前提”。

第三，二战记忆也需要为德国社会的未来发展服务。尽管德国是战败国，它也对外确认了自己作为“加害者”的形象，但这并不等同于它否认纳粹时期“另一个德国”的存在。在最近20年中，1944年7月20日“刺杀希特勒事件”以前所未有的方式改变德国社会对二战的认识。学术界当然清楚这场刺杀案背后的曲折问题，例如刺杀者并不完全是所谓“和平派”，更多反映的是军方与希特勒之间的矛盾等。但对政府而言，该事件却能呈现“另一个德国”的模样，以便为当代以及未来青年一代提供更为积极的二战记忆。

第四，二战教育成为记忆传承的重要环节。历史教育从来都是延续记忆的根本方式。作为二战记忆的传授媒介，历史教科书承担着主要职责。在德国当代历史教科书中，二战内容以及正向的历史反思内容，已经占据了主要篇幅。相应的问题设计或文献阅读，也大多沿循批判性思维，例如讨论纳粹屠犹背后的种族观念之问题等。

与此相关，有关二战的纪念仪式近来也越来越受到政府的重视，即便它与一战的纪念仪式并不能同日而语。在二战纪念仪式中，“哀悼逝者”和“祈祷和平”是主旋律。通常二战教育的场所是那些无处不在的纪念场馆，特别是如集中营一类的罪恶之地。根据现行的历史教育课程标准，德国的中小学生都必须在学习期间访问附近的集中营，体会纳粹受害者的境遇，从中深刻反思德国作为加害者所犯下的罪责。

更为重要的记忆传授手段恐怕是日常生活中的二战提示。例如在大小建筑物墙面上挂上一块小牌子，上面书写着“XXX在X年X月X日英勇抗击纳粹分子而献身”，等等。即便在繁华的柏林市中心菩提树下大街上，人们也能看到这种记忆卡片。

二战记忆中存在的一些问题

上述各个维度不是相互脱节、各自独立存在的，而是存在着颇为紧密的逻辑联系。正因为德国从官方角度推动了整个社会从受害者意识向加害者意识的转变，才促成了“奥斯维辛”的符号意义得以增强。“奥斯维辛”的符号意义正是二战记忆的政治功效之体现，因为它人为地把一个受害者群体凸显为主要记忆对象，并由此主导了联邦德国长达数十年的特殊外交立场。为了延续这种外交立场，二战教育自然是不可缺失的手段。正因如此，即便在当代，德国的二战记忆仍然多少存在着一些问题。

问题之一：战争虽已结束了70年，但记忆的战争却从未停止过。一方面，在国内，官方记忆的形塑并未阻止集体记忆之间的斗争不断延续，特别是极右翼分子以“爱国主义”之名发动的各种挑战，如在“武装部队罪行展览之争”中所展示的那样，一大批右翼分子打着“不要污蔑我们的父辈”这样的旗号，在慕尼黑、不莱梅等大城市中心游行，甚至用炸弹破坏展览场馆；另一方面，在国际舞台上，德国罪责并没有因其二战记忆的正面性而受到遗忘，相反，在愈演愈烈的欧债危机中，希腊便提出了要求德国首先归还二战赔偿的要求，从而揭露了德国在战争赔偿方面未曾引起人们关注的问题。

问题之二：德国二战记忆存在着严重的欧洲中心色彩，缺乏对二战其他战场及战胜国的关注。中国战场上的牺牲情况，基本未被德国人关注过，甚至在大部分历史教科书中毫无记载。进一步而言，在有关二战教训的总结上，原子弹轰炸广岛和长崎倒是被视作“犹太大屠杀”的同类事件，得到记载与凸显，因为它们都反映了“人类在技术现代化的同时为自己制造了更大的威胁”。然而有关原子弹轰炸日本的前因后果缺少明确说明，以至于德国青年一代根本不知道日本侵华战争，或对南京大屠杀知之甚少，进而把日本视作二战受害者。从历史真实性而言，这一点无疑是贻笑大方的。

总之，二战虽已过去，但又以记忆的形式鲜活地存在于当下。二战记忆因时因人的变迁，反映的是纷繁复杂的国际环境与诡谲多变的政治格局之变动。德国的二战记忆是二战后德国政治文化变迁的缩影，值得进一步观察与讨论。



德国总统高克向苏联红军墓敬献花圈

唐朝宰相刘仁轨的讽谏艺术

□ 王兆贵

据《资治通鉴》记载，掌管百工事务的少府监裴匪舒，善于经营牟利。唐高宗永隆二年（公元681年），裴匪舒上奏说，若将御苑中的马粪卖掉，每年可得钱二十万缗。皇上问宰相刘仁轨可否，刘仁轨回道，获利倒也丰厚，但恐后代提起你李家卖马粪来，于名声上不大好听。皇上听刘仁轨这么一说，这件事就此叫停。

尽管卖马粪这件事与唐太宗无涉，但在高宗时期确实发生过，而且被载入史册。那么，修史严谨的司马光为何要从《朝野佥载》中选取这段轶事写入《资治通鉴》呢？《朝野佥载》是唐人张鹭撰写的关于隋唐两代轶闻的笔记文，因属时人记时事，所载内容多为第一手资料，因此颇有参考价值，为《资治通鉴》《太平御览》等史书、类书以及后世治唐史者广为引用。应该说，这段轶事是可信的。再者，从三位当事人的身份与举止来看，卖马粪之说恐怕另有隐情。

在唐代官制中，少府监列“九寺、五监”之一，秩级从三品。裴匪舒新官上任，急于建树政绩。在卖马粪的提案被否决这件事之后，司马光又接连记述了他建造镜殿的事。所谓镜殿，就是四壁镶嵌镜子的宫殿。裴匪舒建造的镜殿落成后，唐高宗与刘仁轨一起去参观。刘仁轨见状一惊，遂快步退了出来。皇上问他缘何慌张，刘仁轨回答说，天上没有两个太阳，地上没有两个君王。刚才我见宫殿四壁有数位天子形象，还有比这更不吉利的事吗？皇上闻言，就下令将镜子剔去。

司马光将这两件事摆在一起，应该说是有用心的。据我分析，至少能说明三个问题：一是裴匪舒这个少府监经常出馊主意；二是刘仁轨这个宰相善于讽谏；三是李治这个皇上信任刘仁轨并从善如流。剔除宫殿装潢的镜子，说起来关乎吉凶，其实也是制止奢靡之风。那么，刘仁轨谏阻卖马粪赚钱，仅仅是为了维护皇家的声誉吗？为了充实内帑，废物利用，将马粪卖掉又有何不可呢？

隋唐养马业兴盛是实情，但那是战争年代延续下来的。战争年代，要抵抗外侮、稳定边陲、拓展疆土，没有足够数量的马匹难以制胜。和平时期养马，除了军备需要外，主要用于交通运输、情报传递，也包括出行、游猎以及娱乐表演等方面的需要。具体到皇家马厩里，各个时期马匹的数量尽管不同，但在总量上是有限度的。对于国民来说，牛羊多了是财富，养马过多，拥有量超过了正常需要，就会加重百姓负担。据《新唐书·张文瓘传》记载：“时高宗造蓬莱、上阳、合璧等宫，复征讨四夷，京师养厩马万匹，帑瓘浸虚。文瓘谏曰：‘王者养民，逸则富以康，劳则怨以叛。秦、汉广事四夷，造宫室，至二世土崩，武帝末年户口减半。夫制治于未乱，保邦于未危。人罔常怀，怀于有仁。臣愿抚之，无使劳而生怨。隋监未远，不可不察。’帝善其言，赐缯锦百段，为减厩马数千。”永隆二年，唐高宗还曾颁布诏令，“今年朝中官员及外州有进献鹰鹞及狗马者一律定罪”。

众所周知，我国古籍对物事的表达往往以概数示人。“数千”之说就是一个模糊的表述，数千至少应在2000以上。照此估计，唐高宗时期京师厩马的总数不会超过8000匹。有人作过统计，一匹马每天排泄粪便约为10公斤，一年下来3650公斤，按唐制约合62石，8000匹马排泄粪便将近50万石。马粪虽可肥田、生火，但总不会比谷物还贵吧？正常年景，公平市价，一石米多则能卖百文钱。一石马粪就算能值百文钱，整个京师的马粪也只能卖5万缗。那么，裴匪舒凭什么说能赚20万缗呢？这就涉及经济史中的一个概念：“宫市”。

据韩愈在《顺宗实录》中记载，过去，皇宫所需物品由官吏主使，随行就市，公平交易。到了唐贞元末期，改由宦官掌管，通常分派数百人到长安东西两市及其他闹市区，低价索购高价货，还勒索进奉“门户钱”“脚价钱”。名为“宫市”，实为白拿，坊间称这些人为“白望”。他们自称宫中采买，却无文书证明，人们搞不清真假，也不敢问来头、谈价钱，只好敛手付货，自认倒霉，甚至还有运货而来空手而归的人。

最能说明宫市问题的，是白居易所创作的新乐府诗之一《卖炭翁》。这首诗从描述卖炭翁谋生之苦入手，通过以个别表现一般的艺术手法，深刻揭露了宫市的黑暗。那位卖炭的老汉，为解衣食之忧，起早贪黑，赶着牛车，碾着冰辙，忍饥挨饿，直到中午时分，好不容易才赶到集市南门，原指望能卖个好价钱，不曾想却被皇宫来的人用半匹红绡一丈绫充抵炭钱，硬是将千余斤的一车炭强买了去，嘴里还说这是奉旨公干。

《卖炭翁》是文学作品，但反映的却是耳闻目睹的社会现实。白居易在这首诗的开篇，就以题注的方式长叹：“苦宫市也。”可见那时的宫市无异是猛于虎的苛政。从皇宫来的“黄衣使者白衫儿”，既然能用低价强买木炭，自然也会用高价强卖马粪。由此说来，刘仁轨谏阻御苑卖马粪，就不只是顾及皇家脸面问题，而是预见到卖马粪这件事背后有猫腻，担心那些宫廷赃官借卖马粪勒索百姓。唐高宗闻言而止，是否料到了这一层不得而知，估计也应有所察觉。

人物志

走向人之完善
——“古今之争”中的文化观念

□ 林雅华

在17世纪末至18世纪初的欧洲，曾经发生过一场延续数十载、波及法英德三国的争论，这场争论试图对欧洲15世纪以来的文学和艺术进行定性，我们也经常用文学上的“古今之争”来为这场争论命名。当时争论的双方，一方是以布瓦洛为代表的新古典主义者，他们反对一切文艺形式的革新；而另一方是以艾弗蒙为代表的现代主义者，他们依据“进步”的观念，要求打破古典原则的束缚，创立新的美学标准。但是，无论是在法国还是在英国，这场争论都没能超出文艺的范畴。而德国的思想家们把这样一个单纯的文艺问题向前推进了一步，从一个更加广阔的启蒙与人性的角度来思考这一问题，使之获得了普遍的历史哲学的意义。

从“素朴”到“感伤”

席勒的一篇小文《论素朴的诗与感伤的诗》正是其间的代表性作品。在这篇文章中，席勒把诗歌划分为“素朴”与“感伤”两种基本类型。在他看来，古代的诗歌是“素朴”的，近代的诗歌是“感伤”的。古代主要指古希腊时期，荷马的诗作无疑是“素朴”诗的典型代表。席勒认为，古希腊人的内在自然与外在自然之间是和谐统一的，他们的人性是圆满浑融的。诗人，不需更多的沉思、雕琢与创作，只需要如实地模仿现实即可完成自己的使命。因而，此时的诗歌，素朴、和谐、自然，具有一种天然去雕饰的美感。而近代的诗歌之所以是“感伤”的，根本原因是主体精神的膨胀，打破了人的内在自然与外在自然的和谐关系，使得现实世界不再是“素朴”时代人性与诗情的对应物，诗人只能把希望寄托于想象和观念，通过沉思和创造，在理念上、道德上重新实现人与自然之间的和谐。可以说，正是人与自然的分离和人不断期望回归到完满人性的冲动，使人充满了痛苦和“感伤”。

但是，感伤诗人的悖论就在于他越是期望通过深刻的内省、不间断的自我批判回复到自然中，他就越是与“素朴”的自然势不两立。这样一种无家可归又力图回归原乡的矛盾，在卢卡奇的《小说理论》当中也有非常详尽的展示。在卢卡奇笔下，席勒所说的素朴诗的时代被称为是一个史诗的时代，其所对应的正是人类的童年时期——古希腊；席勒所说的感伤诗的时代，在卢卡奇那里被称为小说的时代。这一时代深刻地体现出了现代性的断裂症候，那种充满意义、浑朴自然的总体性、同一性走向了终结。

从根本上说，“素朴”的诗与“感伤”的诗之所以呈现出迥然不同的风貌，究其根源乃是人性在现代性发展进程中产生了分裂。即原本与自然和谐统一的人性，到了现代社会，开始与自然产生分离，从而形成了自我的分裂和破碎。为此，席勒指出，要想再度弥合现代性所造就的这道裂痕，人必须在更高的意义上回归自然。教化让人能够克服人性的分裂，在理性和自由的道路上，重新回归到内外和谐统一的自然之中。

从“完整的人”到“破碎的人”

所以，表面上看，《论素朴的诗与感伤的诗》是在论述古代文学和现代文学之间的差异问题，而实质上，席勒是想借助古今诗歌的差异，更加深入地揭示现代性进程中的人性问题。在这一历史进程中，和谐统一的古典意识走向了碎片化的现代意识。不过，席勒超越同时代人的地方在于，面对现代性的困境他是无比清醒的。他既没有像其他人那样一味陷入感伤不可自拔，也不主张盲目地“回归本源”。相反，他认为：“现代诗人正在走的路，是整个人类都必须走的，而走出时代困境的重任，正落在诗人的肩上。”

在《审美教育书简》中，席勒设计出一套审美乌托邦的救赎方案。在其中，他赋予文化以一种全面的社会功用。在他看来，艺术应当能够代替宗教，重新发挥统一的力量。即通过艺术，塑造出“完整的人”，以取代已经走下高位的神。他的现代性批判的核心概念，正是通过艺术、人文、诗的教化而塑造出来的“完整的人”。“完整的人”这一概念，在德国古典思想那里有着举足轻重的地位。可以说，几乎所有德国古典思想家都是围绕这个概念建立起自己思想体系的。他们都以“完整的人”作为一个理想模型，促进人性的成长和完善。一以贯之地聚焦于人从自然的少年时代走向社会的成人世界，所经历的内心震荡与精神成长。在自然、社会、人文的多重因素之中，人性得以丰富与成熟，并进一步达成感性与理性的双重统一。

在现代社会中，一个人如果没有追寻完善所带来的痛苦，只能说明，他已经完全被现实湮没和同化了。因此，在席勒看来，虽然现代人失落了自然，由“完整的人”变成了“破碎的人”，但这不等于说现代人就没有希望了。而是说，只要现代人不放弃朝向完善的努力，就仍然是充满希望的。席勒所设计的审美现代性的救赎之路，就是从自然人走向文化人，再到更高程度的自然人。

康德在《判断力批判》中，围绕着“人”这一问题核心展开了深刻的思考。他将人理解为一种“有理性的自然存在者”，一个“完整的生命”。这种完整性的基础，既有人的理论理性的思辨，也有人的实践理性的感受。布洛赫在《希望的原理》以及《乌托邦精神》当中，也曾提及审美的这种解放性力量。在他那里，艺术与审美天然地具有某种乌托邦的意识，在面向未来的可能性中，引领人类前行。这样一种寻求人之“完整性”的解放意识，在马克思那里，更是得到了政治哲学、实践哲学意义上的深化。一方面，人通过艺术、诗歌和审美，在上帝隐没之后的现代社会中，仍旧保有趋向乌托邦的可能性。另一方面，真实而彻底地摆脱人类的一切压迫和奴役，让审美意义上的广阔自由，落实为自由自觉的充满历史性的劳动，才能真正为人的全面自由发展，塑造“完整的人”提供现实基础与实现可能。

环球史话