

## 記憶寫作、日常生活與社會存在： 以詹宏志的懷舊敘事為例\*

胡紹嘉\*\*

---

投稿日期：102 年 2 月 18 日；通過日期：102 年 8 月 18 日。

\* 本文為國科會計畫〈時間與反思—生命經驗如何／為何成為故事被敘述？〉(99-2410-H-128-043-MY2)的研究成果之一，初稿曾宣讀於 2011 年 4 月 22 日舉行的「敘事的社會、社會的敘事」研究工作坊，台北：中央研究院社會學研究所。作者感謝本刊兩位匿名評審的寶貴建議與編委會的協助。

\*\* 胡紹嘉為世新大學口語傳播學系副教授，e-mail: hsj@cc.shu.edu.tw。

## 《摘要》

個人記憶如何裨益行動者在歷史中與其所置身的社會相接合，是本研究的核心關切。本文以「記憶即敘事」為概念基礎並發展分析框架，透過對敘事心理學與德國哲學家海德格在《存在與時間》中相關論述的援用，分析詹宏志的懷舊敘事，探索個人記憶、生命故事與社會存在間的關係。研究發現，對其而言，現在並不解釋過去，相反地，過去卻可以啟迪現在；扣問往事，於其來說，不只是心靈上的返家，更是精神上的歸鄉，那是朝現代邁進但尚未受現代控制的台灣。最終，作者強調僅有當過去和現在、個人與社會不再被視為兩種分離的存在，而是在社會學想像中的共同實踐，記憶與時間中的結構及能動面向方能同時展現。

關鍵詞：生命故事、社會存在、記憶、敘事、懷舊

## 壹、研究背景與問題意識：關於懷舊的社會學想像

時代洪流滔滔，我們生活在一個終結的時代，也生活在一個回憶的時代。就前者而言，如紀登思（Giddens, 1997, p. 56）所指出，現今不僅是一個世紀的終結，而且是一個千禧年的終結，甚至是傳統社會的終結。人們廣泛地把世紀末與迷惑不安的感覺等同起來，並惶惶然於現代性或歷史的終結之類的議論，全世界顯然處於一個過渡時期。

就後者來說，那些曾經在台灣這塊土地噤聲、被忽略或遺忘的「過去」，又被島上的人們不斷地召喚回來，從政治歷史（如二二八、白色恐怖、美麗島事件）到尋常生活（如古早味、常民文物），甚至還帶動起一陣以舊日（主要是 1950 至 1980 年代）生活經驗為主題之戲劇的創作與收視熱潮（陳美霞，2011）。

關於時代的「終結」與「回憶」，兩者不但並非相斥、對立的命題，還係一組參照、辯證的關係，它不僅是在地現象，亦是全球的文化景觀之一。如廖炳惠（2005 年 1 月 17 日）便觀察到，從個人傳記到家族歷史，以至於懷舊餐廳、公共藝術、國家儀式，甚至是跨國的文化活動，全世界現在最流行的表達文化無疑是記憶寫作。在社會逐漸被選舉、族群和公共福利異化、遺忘的過程裡，這些記憶成為非常重要的題材，並有益於文化和社會的活絡（廖炳惠，2005 年 1 月 18 日）。

而在近代社會科學的發展進程中，「記憶」從早期指心理學研究之個體認知提取過程的機制，漸次擴及歷史學、社會學、文化心理學等不同領域，發展出諸如「集體記憶」（Halbwachs, 1980, 1992）、「社會記憶」（Connerton, 1989; Zerubavel, 1996）與「文化記憶」（Brockmeier, 2002）等廣泛觸及人類生活之歷史理解、社會慣習及文

化認同等面向及範疇的公共議題。

不過，儘管研究焦點與理論內容迭有更易和分殊，但一般而言，多將提出「記憶係由社會框架所建構」觀點之涂爾幹學派第二代法國社會學家 Maurice Halbwachs (1877-1945) 視為奠基者，並在他所建立的集體記憶理論基礎上行。

這類理論的特色是，假定所謂「流傳」下來的傳統並非原初社會事實，而是後人為了現時社會目的而「發明」出來 (Hobsbawn & Ranger, 1983)，尤其是涉及國家定義及其共同體想像之重要人物 (Anderson, 1983; Hobsbawn, 1990)，個人與社會都經常在懷舊與健忘中重組社會人群，或選擇、改變族群認同以適應環境變遷 (王明珂, 1994, 頁 134)。

國內大部分探討集體記憶或懷舊現象的研究者即屬此者。如夏春祥 (1998) 以凱達格蘭大道 (原介壽路) 的命名過程為例，闡明集體記憶的競逐情形；翁秀琪 (2001) 探討主流媒體和黨外雜誌如何各自透過對於美麗島事件的文字報導和口述歷史報導來建構集體記憶，並以之影響國家和族群的認同；李依倩 (2006) 檢視以古早台灣為懷舊主題的印刷媒介文本，分析其再現策略與論述架構，指出近年本土懷舊藉以生成之社會文化脈絡；林徐達 (2010) 則以後殖民台灣的文化身分操作為題，析論「懷舊」如何涉及歷史文化資產景觀而成為「想像社群」的情感根基並形塑了人們所以為的「過去」，始得共同分享人們想像中的記憶情緒。

蕭阿勤 (1997, 頁 249-250) 曾將此類取向的集體記憶研究者稱之為「解剖者」，其研究重點在於透過「解剖」現狀來檢討人們所記憶的過去。對贊同這種觀點的人而言，集體記憶研究旨在分析權力的結構以及檢視各種建構和傳遞歷史意象的文化媒介，其優點是有利於挑戰那些

宰制的或單一的歷史觀點。然而這個取向過度強烈的社會建構論意涵往往引發智識與倫理上絕對的懷疑論、相對主義以及譏諷的態度，這些傾向往往不利於民主生活所不可或缺的理性溝通與謙虛自制。

Confino (1997, pp. 1394-1395) 在一篇名為〈集體記憶與文化的歷史：方法的問題〉的回顧文章亦曾批評，相關的記憶研究過於抬高政治的影響力而貶低社會和文化的作用，致令記憶成為政治發展和利益追求的必然結果，研究者也因此貧於在方法和理論上分析那些無法化約為政治干預的重要記憶議題，記憶亦因而成為政治化約論與功能主義的禁鑿。

另一個嚴重的扭曲則是，在此過程中，個人似乎成了各種政治權力與意識型態下的籠套、串場，只是被動員、影響的對象（夏春祥，2007），亦即「集體記憶」中的「集體」，成了面貌模糊、缺乏具體指涉、毫無生命情狀的「巨靈」（Leviathan）。其與日常生活、個人煩惱和關係發展等社會成員時時經歷之活生生的經驗無干，研究社會等於在對如巨靈般的集體面向作分析而無需考慮個體面向的關懷。

於此，米爾斯（C. Wright Mills）所倡議的「社會學的想像」（sociological imagination）中，關於個人與時代、自我及他人、傳記與歷史之關係的敘述就值得參考。他認為，個人唯有定位在自己的時代裡方能了解自己的經驗並衡測自己的命運；唯有了解周遭個人的機運，方能了解自己的人生機運。

掌握歷史和傳記以及兩者在社會中的關連性，是社會學想像的任務與前景。我們必須思考在個人存在與特質所經歷的社會與階段中，個人的社會與歷史意義是什麼？簡言之，藉由社會學想像的指引，人們希望能夠掌握世界的動向並理解他們所遭遇的事情，雖然在社會當中，他們只是傳記與歷史交錯的瞬間而已（Mills, 1959／張君玫、劉鈺佑譯，

1996, 頁 34-37)。

然而轉瞬並非泡影，無旦夕不成歲月，個體的生命經驗亟待更嚴肅與深入的社會學想像來運用和理解，而這正是本文探究台灣社會懷舊現象的起點與動力。本文認為，記憶宛如一個故事，至少包含了時間、場景、角色、行動和行動的結果。透過敘事，記憶得以創生、建構、發展、變化、傳承，而個體記憶和集體記憶不可分割，記憶是個體與集體相互建構、相互解釋的活動過程，任何脫離個體記憶來研究集體記憶的作法，都將陷入空洞化，喪失個人主體性，使集體記憶成為不可觸摸、不真實的架空理論（汪新建、艾娟，2009，頁 115）。

如果個人回憶對於自我建構和社會認同的維持如此重要，那麼我們如何記錄自我和生活以及使用哪些工具來記錄和幫助回憶自身的經歷，從而增添、積累和收藏記憶，便非常重要（王志弘，2000 年 9 月 23 日）。在當代主要傳播形式中，書寫將原先只存在於口語記憶的個人與社會經驗先轉成文字再付梓出版，個人的經歷、感受，社會的情景、活動透過敘事與書籍的物質性結合，常帶給讀者一種「記憶安穩地儲存其中」的感覺。因此，當代眾多媒介形式中，書籍或許最能達成懷舊任務，協助人們透過記憶回望過去（李依倩，2006，頁 56）。

事實上，戰後台灣的文學即有懷鄉和回憶的傳統（黃重添，1992；陳怡村，2008），散文方面如林海音、琦君和王鼎鈞，小說則包括白先勇、朱天文和朱天心等人，均是其中代表人物。早期，這些作家懷想的都是故土鄉情和流離的經驗，有學者便曾指白先勇於 1971 年出版的短篇小說集《台北人》是一種反諷，「因為作品中描寫的都是『大陸人』——儘管客居台北多年，他們魂牽夢繫的還是往昔舊園，即便被稱作台北人，骨子裡都還是大陸人」（白楊，2009，頁 25）。

晚近，戰後在台出生的第二代作家則關心不同族群如何共處及歷史

與記憶如何傳遞等問題，特別是朱天心在 1997 年所出版之與小說集同名的小說〈古都〉中，便描述具外省身份的主角如何因為台北地景變動太大，使她穩定的生活經驗與記憶甚至是土地認同受到威脅（李鴻瓊，2011，頁 4-5）。馬建峰（2007，頁 66）認為，朱天心的「古都」記憶乃是在一種個人懷舊的「回望」視野中，進行反線性歷史時間的書寫策略，試圖在台北的空間記憶逐漸毀壞過程中，留下僅能藉由言說來想像和呈現的時間記憶。而王德威（1999，頁 26）形容這是將時間予以「空間化」，視歷史為斷層、塊狀的存在，如一種地理，回憶就是考古。

這些作家皆屬 1949 年後隨國共內戰中敗北之國民黨遷台的移民及其後代，其多有反覆聆聽父輩講述家族史及個體流亡史的記憶，也在這種聆聽中承繼了父輩的家國記憶（尚寶鳳，2010，頁 66），因之，其對時間、歷史與記憶間的關連格外敏感。黃錦樹（2002，頁 132）在評論外省第二代小說家的記憶寫作與敘事技藝時，亦曾指出此類作品常顯現出「時間徹底無可挽回的破碎……，破碎的時間被拾撥起來空間化，那是拯救時間與意義的嘗試」。

相較之下，本省籍社會成員其懷舊內容為何、懷舊對其意味著什麼，則鮮為人所探討。在此前提下，本研究以本省籍重要的出版人、社會觀察家、有豐富的傳播媒介經營經驗的詹宏志於 2006 及 2008 年先後出版的《人生一瞬》與《綠光往事》兩本具自傳色彩的散文集為例，探究其記憶寫作所為何來、懷舊想像中又呈現了何種社會存在的意義。

## 貳、文獻探討

個人記憶如何裨益行動者在歷史中與其置身的社會相接合，是本研

究的核心關切。然這將涉及自古典社會學以來最棘手的問題之一：「個體與社會兩者的本質與關係為何？社會學研究的對象應是什麼？」。自涂爾幹告訴我們，社會學方法的最初也最基礎的規則乃是「將社會事實視為事物」，到韋伯指陳「社會學與歷史學的認知對象應是行動的主體意義」以來，客體主義（objectivism）與主體主義（subjectivism）間一直存在著對立或緊張關係。

現代社會學家對此一難題各有其應對與理論詮釋之道，其中一個近似方向是將對社會的理解回歸到日常生活中的意義建構過程（Adler, Adler, & Fontana, 1987），及與時空因素互為作用的社會行為本身，如 Berger 和 Luckmann（1991）提出的知識社會學及關於社會實在之建構的相關理論皆是。另有 Giddens（1984）則由（社會）結構與（成員）行動間意義的再生產過程探討「社會是如何可能的」，並提出著名的「結構化理論」（Theory of Structuration）。

然儘管與傳統的社會學家相較，Berger, Luckmann 以及 Giddens 顯對人與社會間的關係採取更為彈性的詮釋，並試圖以互為主觀的常識世界（Berger & Luckmann, 1991）或具結構化意義的行動（Giddens, 1984）來探討社會之存續及變遷的可能，但從存有學（ontology）角度來看，這仍然是將社會與個人分別視作兩種分離的存在（separate entities），且將其中的時空關連視作社會決定，只是對其影響方式有不同的說法，但最終多向客觀主義傾斜（葉啟政，2000）。

而不論是主客的二元對立或主客的雙重轉化，基本上都忽略了人之在世的存在意涵與歷史性。以下本文將另闢蹊徑，向敘事心理學與德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）所發展出的「存有學」借光，一方面闡述個人記憶如何透過生命故事展現其社會互動，並企求時間、傳記、主題和因果的連貫性，另一方面則解釋為何人與社會並非主

體與客體的關係，而是「在之中」的寓居關係。因從生存論的角度來看兩者是一體的，社會並非客體，也不是人要拓殖（colonization）或超克（overcome）的對象，其乃寓居之所，人就在社會之中，而社會亦須藉由人方得以開顯（disclosure）。

## 一、個人記憶、人格發展與生命故事

發展及敘事心理學的研究表明，個人記憶對人格（personality）之形成影響至鉅（McAdams, 1995），儘管記憶總是指向某些事件或事實，但比起事件和事實本身，記憶更能展現出當事人所處境況（Pillemer, 2001）。Thorne（2000, pp. 47-49）指出，個人記憶的特質有三：（一）個人記憶總是傾向記得非典型的、情緒受到影響的事件，例如疾病、親人的死亡、第一個孩子的誕生等，這些事件會打亂我們日常生活的規律且常富含情緒；（二）個人記憶並非隨意分散在生命歷程，相對於其他年齡層，個人記憶多半集中在 10 到 30 歲間，也就是青春期與成年早期；（三）對年輕的成年人而言，關於記憶的敘述具高度變動性，人們傾向在每次敘事時選擇不同經驗來講述。記憶敘事的功能依年齡而有不同，成年人通常利用記憶敘事企圖達到傳承經驗的目的，而青少年的記憶敘事卻是為了自我認同的建立。

個體具備分類記憶的能力，會將之分為特定記憶和一般記憶，前者是對特定事件的記憶，具情境性；後者則指超越特定情境的抽象記憶，是將前者延伸、普遍化後而來。特定記憶常見於個人事件記憶，其特點包括在特定時空背景下呈現具體的一則事件、能夠詳盡地呈現個體當時所處之情境、包含感官的意象（視覺、聽覺、嗅覺、觸覺）及個體確信事件曾經發生過（Pillemer, 2001, p. 124）。

個人事件記憶有許多不同種類，有一些特別逼真或重要，另些則尋常且與自我定義沒有太大關聯。McAdams (2001, pp. 109-110) 指出，對自我定義有幫助的個人事件記憶內容有以下五種：（一）難忘的訊息：對記憶者有明確的指向性陳述或是道德指引之記憶。（二）符號的訊息：可供回憶者詮釋，使其獲致隱含的教訓與守則之事件。（三）起源事件：包含興趣、職業、關係與人生目標的起源的記憶。（四）奠基事件（anchoring event）：確認並強化個人持續性的興趣、態度或承諾。（五）關聯事件（analogous event）：可與其他相似事件對照之事件，並提供一個貫穿生命故事的主題。

Pillemer (2001, pp. 130-131) 認為，比起具體發生的事件，個體的記憶和信念才是支持個人成長和改變的重點，雖然記憶中的事件無法重頭來過，但回憶的內容可被澄清、修改與再建構。換言之，重點不在於事件的本身樣貌，而是人們如何詮釋與再詮釋，敘事的真實性決定於個體是否信服，而不是歷史的事實真相。

此即將記憶視作敘事的過程。Thorne (2000, p. 45) 亦曾指出個人記憶（personal memory）和個人故事（personal story）雖有區別但亦具可交換性：「個人記憶」是種自傳式記憶，包含了過去重大情感事件的回憶，這些事件多半會對自我概念造成持續性影響；「個人故事」則是個人記憶敘事的再現，多半透過故事形式去描寫場景、人物、行動與想法以及對過去經歷之再體驗。個人記憶是個人故事的素材，個人故事則為個人記憶提供理解的架構，沒有個人記憶，就無法形成個人故事，而沒有個人故事，個人記憶僅是殘篇斷簡難以卒讀，兩者並非涇渭分明，而是相互構成。

正如 Bruner (2004) 所說，生活和敘事間是種雙向的仿效：敘事仿效生活，生活仿效敘事。在此意義上，「敘事」是人類對其生活經驗之

構作過程，既組織過去也啟發未來。因此，關於生活的指引離不開對生活的講述，對過去人生的探討因此並不是「原先究竟是怎麼回事」之考古般復原，而是詮釋與再詮釋、講述和重述。

McAdams (1995, 2001) 認為，人格發展涉及了（一）性格特徵（dispositional traits）：個人整體的、穩定的、線性的、相對的較具個人獨特性的面向，諸如個性外向、具責任感、易自我壓抑等，且其表現常跨越情境；（二）特色的適應（characteristic adaptation）：相較於性格特徵屬概括性，特色的適應則重視探討細節，像是個人的目標、動機、防禦機制和處理的策略，他人與自我的心理再現，價值觀、信念、發展的任務與特定領域的技能等，具情境性且會依當時時空背景與社會面向作因應；（三）生命故事（life story）：其為自我認同的核心，透過生命故事我們可以了解個體內心世界如何安排意圖及其情節的一致性。個人之人格形成乃由一般性格特徵到依情境調整個人目標、動機，發展特定的社會技巧，進而建構自我生命故事的一連串發展過程。

在這三個層次中，「生命故事」遠比性格特徵和特色適應兩者複雜，生命故事可以揭露人們如何在生活中進行有意義的事件記憶，透過經驗的選擇，其可以把生活中的事件鏈接起來，連貫成具有個人意義的生命故事，而個人記憶則是組成生命故事的最基本單位（Thorne, 2000, p. 46）。生命故事源自人與人間的社會互動，是行動者透過事件在創造自我，而其展現往往也是日常生活中的事物（Linde, 1993, pp. 20-21）。

當個人生命故事因種種因素而打算增添新的劇目時，必須回到與整個故事主題有關的生活腳本裡，或至少不能和這套腳本牴觸，因為這些故事的意義必須包含如何承受與調整真實生活的情境，進而表現出人們在這當中對生活意義的瞭解（Linde, 1993, p. 25）。

亦即一個健全的人格和完整且富於意義的人生，個人的生活經驗與

其生命故事間需維持一定程度的「連貫性」(coherence)。Habermas 與 Bluck (2000) 進一步指出, 整合生命故事時需要考量與運用的連貫性面向包括時間連貫性、傳記的連貫性、主題的連貫性和因果的連貫性。而通常要到青春期時, 個體才能逐漸掌握這四種連貫性, 並因此獲得並形塑自我及社會之認同。

綜上所述, 生命故事雖是基於傳記式事實而來, 但實際上絕大部分是歷經個體從他們的經驗中選擇性的挪用, 以及創新地理解過去與未來去建構一個故事, 製造意義給自己和聽者。生命故事係同時由個體本身與社會情境共同創作而成, 因此個體的生命故事既可用來定義自我、區分他人, 亦可反映出文化的價值觀與規範。

## 二、海德格論人之在世與時間性

有關「生命」、「體驗」和「語言」間的關係, 除了是前述敘事心理學的關注焦點外, 更可溯及近代哲學發展的重大轉折, 而德國哲學家海德格尤其是承先啟後者。有別於狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 的生命詮釋學旨在建立人文科學方法論、胡賽爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 的純粹現象學關注人之先驗直觀及其中的認識論意涵、呂格爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 的自我詮釋學常被批評過分強調「故事」在創造意義上的角色而忽略「人類生活」的實質 (Widdershoven, 1993), 海德格的詮釋現象學既重視人類生活的實質又將其拓展為存在論 (Ontologie) 之奠基, 將現象學轉化為以「生命」作為根柢來理解, 並對傳統哲學加以批判, 提出「哲學的出發點與目的都是事實的生命經驗」, 且「理解並不是知識的獲得, 而是一個典型的存在問題, 是一個存在方式的改變」(黃文宏, 2005, 頁 110)。人的

存在則是其時間性及歷史性於世界中開展的行動及歷程，其恰與本研究之旨趣相符，因此適於作為概念基礎並提供分析框架。

在哲學術語中，「*Ontologie*」通譯為「本體論」，但在海德格哲學中，此詞應譯為「存在論」，這是因為海德格使用它的方式和意義與傳統哲學全然不同，傳統的本體論，海德格另冠之以「存在者層次上」（*ontisch*）稱呼。以下，本節將以海德格在經典之作《存在與時間》（*Sein und Zeit ; Being and Time*）裡對「存在」與「存在者」所做的區別，及其所提出之「此在」（*Dasein*）的三重生存性結構——「現身情態／感受性」（*Befindlichkeit*）、「領會／理解」（*Verstehen*）與「言說」（*Rede*），來探討人之在世的時間性與歷史性。

首先，海德格所稱的「存在」指人具有反身性意義的忖思狀態與行動，與從功能或結構意義上去分析其屬性或範疇的「存在者」（*Seiendes, entity*）截然不同。以人類為例，人既是存在者又處於存在的情狀，可視為是存在者的存在。但如科學家那般將此存在者的存在分解界定為一些特定的事實領域（按：指探討事物性質的學科領域），諸如歷史、自然、空間、生命、此在、語言之類，並相應地專題化為某些科學探索的物件，是簡單而粗糙的做法（*Heidegger, 1979 / 陳嘉映、王慶節譯, 2000, 頁 11*），乃以分析存在者來取代對存在者之存在的理解，是一種對存在的遺忘；反之，我們應按存在者的基本存在狀態來解釋存在者（*Heidegger, 2005, p. 30*）。

對海德格而言，所謂的「存在」就是指人的存在（*being / Sein*），包含了「在此／此在」的存在（*Dasein*）與「在世」的存在（*In-der-Welt-sein*）兩個部份。就前者（在此的存在）而言，意指「存在」始終是以「我自己」的面貌展現出來的存在狀態，存在就是「我自己的存在」，因此對「在此的存在」的分析不能從外在的觀察來決定，而只能

由對存在者的「自我分析」來決定。就後者而言（在世的存在），則是指當我們反省自己的存在經驗時，我們發現自己恆處於「世界」之中，這個世界既是一個先於人而存在的環境和空間，又指人活動的場所和在世的處境，還可以指人的意識與活動所開展、延伸出的範圍和界域。

海德格認為，一切的存在並非客觀實在不變地在那裡，而是在「此在」的理解中，以某種關聯意蘊的樣態呈顯「存在的意義」（*Sinn von Sein*）。人之存在與其他存有物之存在不同，不是一生下來就有確定不變的本質，而是在存在的歷程中，不斷自我抉擇而形成的，因此他將人之存在性名之為「*Existenz*」：生存或生存性（李燕蕙，2005，頁 99）。

海德格把此在的存在特性稱為生存論性質，非此在式的存在者的存在規定則稱作範疇，此兩者須嚴格區別（*Heidegger, 1979*／陳嘉映、王慶節譯，2000，頁 52）。人之「在世」，乃是「生存性」（*existenzial*）的在，其並非生理意義上的活著，而是指人對自身的存在有所理解。這樣的在不是一種事實的固定狀態，而是一種由人之三重生存性結構：「感受性」、「理解／領會」與「言說／話語」所開展的在世存在。

李燕蕙（2005，頁 101-103）解釋此三者的意義乃是：首先，「情緒」（*Stimmung*）是人之「在」的基本狀態，它的來去變化往往不受自己意志控制，也無法完全被定位於外或內。相反地，它卻是感受「實際性」（*Faktizität*）的基礎，這感受聯結著世界的不同面向進而成為「在此」之感，而「理解」則是每個人被拋入世界的實際可能性所開展出來的「存在所能」（*Seinkönnen*）。人所存在之「世界」是由他的當下之存在所能所開展的「我的當下世界」（*jemeinige, jeweilige Welt*），這當下世界不是自我封閉的，而是與許多人有交集聯集的「共在世界」

(Mitwelt)。

此外，人不只活在他的感受性與理解的存在所能中，只要人活著，就會有言說。言說並不限定在說出來的語言，也不限定只是與他人溝通之話語，所有的感受理解的表達都是言說，不管是對自己的或對他人的表達，言說使人與人之間溝通連結或誤解，也使人的共在世界得以開展。

而人作為一種此在的存在，其與所置身之世界無法區隔且分割，人的「認識」本身先行地奠基於「已經寓於世界的存在」中，而這一存在方式亦在本質上組建著此在的存在。是以，依寓世界而存在的存在者對世界的認識在指向某某事物、在把捉之際。此在並非要從它早先被囚閉於其中的內在範圍出去，相反倒是：按照它本來的存在方式，此在一向已經「在外」，一向滯留於已被揭示的世界的、前來照面的存在者。「在外存在」就是真正意義上的「在內」。這就是說，此在本身就是作為認識著的「在世界之中」(Heidegger, 1979／陳嘉映、王慶節譯，2000，頁 72-73)。

只有當存在者本來就具有「在之中」這種存在方式，也就是說，只有當世界這樣的東西由於這個存在者的「在此」已經對它揭示開來了，這個存在者才可能接觸現成存在於世界之內的东西(Heidegger, 1979／陳嘉映、王慶節譯，2000，頁 65)。只因為此在如其所在地就在世界之中，所以它才能接受對世界的「關係」。存在者之所以能「同」此在「聚會」，只因為它能夠在一個世界之內，並由此顯現出來(Heidegger, 1979／陳嘉映、王慶節譯，2000，頁 67)。

儘管海德格使用更為本源及具哲學意義的「世界」一詞，而非「社會」，來解釋此在所依寓的「此時、此地、此存在」，但循此思路，海德格勢必亦不會同意在人的存在之外還有一個獨立的、具現成狀

態的社會存在，除非我們完全罔顧其中的生存論意涵，而如對待一般的存在物般，以範疇的方式來處理這一非此在的存在者。

而人的在世及存在的展開狀態即是時間或時間性（temporality）。不同於一般社會學家常從自然時序與人為時序的區別來把握社會時空的意涵，他從此在存在的角度指出，時間既非客觀亦非主觀。對海德格而言，人不是主體，人的存在是在世界中的存在，意思是，人與世界是統一的整體。那麼，人既然不是主體，則根本沒有所謂客體的事物，也沒有主觀與客觀之別，更沒有由主體投射到客體去的主觀時間了（陳榮華，2004，頁3）。

時間既不客觀也不主觀，那要如何瞭解它呢？海德格在《存在與時間》中從人的在世存在出發，主張「原初的時間」不是一種客觀具體的存在，而是由「此在」的存在狀態來區別不同的時態（Zeitmodus）。亦即他是從人類個體對於生活事件的關聯性來界定「先後次序關係」，此即所謂的「出神的時間性」（die ekstatische Zeitlichkeit），指的是以「此在」對自身生活之「記憶、感受、及預期」所形成的「過去、現在、未來」（Gewesen, Gegenwart, Zukunft）之次序感來說明「時間」。「出神」或「綻出」（Ekstase）意思即是「超出自身」（über sich hinausgehen），指每個時態都非以其同一性，而是以跨越自身、指向其他的時態來界定自身的（孫雲平，2009，頁68-69）。

換句話說：「時間」的本質並非如同物質般是客觀的存在實體，而是由於「此在」對其生活情境的理解與牽掛所致。也正因為「過去、現在和未來」三者都是「此在」作為「在世存有」的存有模式，所以彼此間並非孤立切割，而是相互緊密關聯著的。「此在」對於「現在」，是基於其「過去」之自我認識及對「未來」之想像期盼來理解的。對於「未來」，「此在」亦是基於從對其「過往」到對「現在」的自我圖像

來進行規劃或設想的。相同地，「現在」之處境及「未來」之預期對「過去」的詮釋也具關聯性的影響。

由於海德格顯然以「此在」的「時間性」來作為對其本真與非本真存有方式的區分描述，亦即所有「此在」之存有方式的現象分析都涉及「時間性」（孫雲平，2009，頁 69）。於是，歷史主要不是意指過去之事這一意義上的「過去」，而是指「出自這過去的淵源」。「有歷史」的東西處在某種變易的聯繫中，「有歷史」的東西同時也能造就歷史。這種東西以「造就時代的」或「劃時代」的方式在「當前」規定一種「將來」。

在這裡，歷史意味著一種貫穿「過去」、「現在」與「將來」的事件聯繫和「作用聯繫」，從而過去在這裡根本不具特別的優先地位。歷史還意味著「在時間中」演變的存在者整體。雖然自然也「在時間中」運動，但這裡強調的是「在時間中」演變的存在者與自然的區別。也就是說，歷史意味著人的、人的組合及其「文化」的演變和天命。綜而言之，歷史是生存著的此在所特有的發生在時間中的演歷，在共處中「過去了的」而卻又「流傳下來的」和繼續起作用的演歷（Heidegger, 1979 / 陳嘉映、王慶節譯，2000，頁 428-429）。

最終，海德格要闡明的是人的「歷史性基本結構」，並指出不論是所講的關乎個人一己決斷之單純的「命運」（Schicksal / fate），或是涉及到與同一世代、與人共同承受的「時運」（Geschick / destiny），最終也都得歸結到「人的存在根本上就為歷史的存在」這一顛撲不破的內在結構性因素；或說，「存在分析」中這個最直接、最接近根源處的一項「歷史性」基本事實（張鼎國，2006，頁 197）。

## 叁、研究方法

### 一、文本選擇與研究問題

本研究選擇用以探討行動者的在世存在與記憶的文本以詹宏志在 2006 及 2008 年先後出版的《人生一瞬》與《綠光往事》兩本半自傳性散文集為主，後續相關之專欄文章及與此兩本書相關之個人演講記錄和人物專訪報導為輔。

選擇自傳性散文的理由有二，其一，敘事心理學的研究常透過對人們作為語言存在的精神與行為產物的研究，揭示人們的意識狀態、特點。其中，尤其青睞自傳，因為自傳能較真實地披露個人心聲，而口述個人經歷則尚需透過書寫者與口述者的對話（施鐵如，2010，頁 46）。胡紹嘉（2008，頁 267）也指出，自傳與口述歷史兩者在主體建構的意涵上仍有差別，自傳更有助於了解當事人的認同建構途徑。

其二，相較於小說的「虛擬語言」，散文是唯一被允許能直接表達意見與直接訴諸情感的「真實語言」，雖然這種「相對真實性」使得以散文處理具有禁忌性、私密性的議題時缺乏隱晦的空間，也容易影響議題被討論的焦點，亦不如小說能承擔多重的、龐雜的、虛擬的元素和內容，但因為單一敘述的、「相對真實性」的散文特質使敘述者「我」必須正面處理如何抒「情」記史（家族／個人史），無法躲在故事的背後（黃雅歆，2011，頁 290）。

本研究以詹宏志作為詮釋與分析之對象，主要考慮其生命經驗、社會位置及書寫的合適性與豐富性。就生命經驗言，其為本省籍、男性，1956 年出生於基隆，5 歲時舉家遷往南投中興新村。是時的中興新村既

是省政府所在地，又是以外省籍居多之公務員的住所，其親戚便有外省人通婚者，有與不同族群相處和互動之經驗可供探究。從社會位置看，詹為台灣著名的編輯及出版人，涉獵廣泛，橫跨不同專業領域，包括小說評論、社會趨勢報告及散文等，並曾策劃和監製多部描述當代台灣社會情狀與成員生命經驗的重要電影，如【悲情城市】（1989）、【牯嶺街少年殺人事件】（1991）、【多桑】（1994）、【再見南國，再見】（1996）等，對台灣社會及歷史之觀察和體會，顯非單一職業或侷限於個別領域的市井小民所能及。

另以書寫過程及內容而言，其懷舊敘事之內容兼具對個人、家族、成長環境與社會狀態之描摹，懷想往事繼而抒寫生命憂思，出版後已分獲聯合與中時兩大報紙專業書評評審之年度好書肯定，其後續並有相關之個人演講及訪談內容可為參照，而詹宏志對此的書寫尚持續於《壹週刊》之個人專欄「雪爪追蹤」登出，頗有以寫作去存在的況味，切合本研究之目的與旨趣。

由於本研究探討的是「存在者的存在」而非「存在者」，又因為此在永遠不可能從存在論上被把捉為某種現成存在者族類中的一員和樣本，因此所選之文本無意也不可能去「代表」或「取代」其他眾多之相似或不相似的文本。但卻不能說因此說，此文本的選擇具有唯我傾向或僅能呈現個人觀感，無助於作社會理解。因為從「在世界之中」的角度來看，人所依寓的世界係一此在式的共同世界，世界向來總是我和他人共同分有的世界（Heidegger, 1979／陳嘉映、王慶節譯，2000，頁63）。

由於本文意欲探討行動者如何透過此一言說行動而存在，因此具體的研究問題乃是：（一）詹宏志為何懷舊憶往？（二）其所描摩之特定時期的台灣社會有何特徵？對於行動者而言社會如何存在？

## 二、如何分析

對於上述研究問題，本研究援用海德格論人的存在及三重的生存結構之洞見，發展出存在的詮釋方法，即從感受、理解與言說的面向，分析敘述者之自我存在的詮釋與在世存在的詮釋，將回憶視為是寫作者之存在展開狀態的行動，其存在始終以「作為此在與在世的我」的面貌展現，深度詮釋行動者在文本內容中所顯露的自我感受與共在理解之意義。

惟「感受、理解與言說」、「自我存在的詮釋」與「在世存在的詮釋」間，彼此並非截然劃分而是交疊扣連，且會隨著研究問題而有倚輕和倚重之別。所以在以下的詮釋與分析中，將不做特別標示，以免徒增斷裂和機械的感覺。

再者，本文將透過敘事心理學對記憶與人格發展的相關論述，探討詹宏志之懷舊敘事中的記憶，其特徵為何？哪些內容屬於個人記憶或個人故事？結合前述所作的存在詮釋，分析其懷舊憶往對於行動者的意義為何？

此外，在進行詮釋的過程中，為避免如某些研究方法那般常為了有助於解釋和概化而將文本分割、斷章取義，忽略了其原出脈絡，並抹除敘事具序列性、結構化的特色（Riessman, 1993, p. 3），且因應筆者採用的詮釋與分析方式，以下詮釋將大段落引用原文進行分析。對於本研究而言，這些引文不僅是等待被詮釋的對象，且是和研究者之分析彼此交響、互為主體，兩者共同交融成攸關記憶的行動及對其所作之詮釋的視域。

## 肆、詮釋與分析

### 一、懷舊憶往所為何來？

《人生一瞬》（2006）與《綠光往事》（2008）並不是詹宏志一寫而就的散文集，甚至亦非按照其最初的寫作動機依序寫成並出版。比較晚出版的《綠光往事》其實是在廿餘年前，父親過世後就立下了寫作大綱並著手蒐集材料，蘇惠昭（2008年8月18日）曾轉述及報導詹宏志當時的景況：

……1987年，久病的父親過世，與父親的記憶不斷纏擾他、壓迫他，詹宏志一一記下待書寫的篇名，有一部分當時已經成文在筆記本上，甚至前言也有了，這一點有好友楊澤見證，但終究因為人在江湖，就這麼耽擱下來了。

反倒是先出版的《人生一瞬》不在原先寫作計劃中，而是因緣際會地適逢《壹週刊》於2001年在台灣創刊，詹宏志獲邀寫專欄，而在尋索新專欄的屬性與定位過程中漸次結集寫成（蘇惠昭，2008年8月18日）。然而實際上，這兩本書終究不約而同地走到了相近的軌跡，且交集於家族私史與1960、70年代的台灣社會記述。這並非偶然，而是在透過寫作去存在的過程中的必然，旨在回歸自身最本真的根源與歷史陷落之處。詹曾如此描述當時感受的情狀：

就在某一天，像一群拍翅驚散的蝙蝠一樣，那些本來在記憶倉庫裏沉睡的塵封片段，沒來由地突然成群撲到我的臉上，揮也揮不去。但當我倒反過來想要捕捉它們，卻怎麼

樣也捉不著具體的重量與形狀（《人生一瞬》，自序）。

那個喚起作者兒時回憶的日子，究竟是「哪一天」？是在日曆上的哪一個日期呢？作者為什麼在「哪一天」突然記起了這些事？那一天和別的日子比較起來有什麼特別之處呢？而在那一天之後，作者的記憶又何處尋蹤呢？

此處，若我們將焦點置於某個特定的日期，某個能被測得與目擊的時間點，那麼我們顯然將失去對這麼一天對作者意義之存在的理解，因為它不是哪一天，而是某一天，「某一」不是特定的「一」，因為特定的一天是已然的一天，而某一天則是可然的一天。每一天都可能是那「某一天」，也因為其具有可能性，所以這與作者之此在照面的一天可能不再發生，也可能繼續發生。因為這「一天」是一種人之「在」的現身情狀，它的來去變化往往不受人自己的意志控制，也無法完全被定位於外在世界或個人內心，相反的，它卻是人感受「實際性」的基礎，這感受聯結著世界的不同面向成為一個「在此」之感。

因此，當作者用「一天」來稱呼時容易予人誤解，以為其有一定的時長，事實上從此在的時間性來看，「某一天」只是、也只能是個泛稱，用以形容某個不在日常性沉淪中的瞬間。用海德格的話來說，這是此在和人的本真性照會的一刻，而對詹宏志而言，這一刻是以事件的方式出現：

年輕時候的我，無暇回顧平淡生活的過去，在汲汲營營的職場社會裏一心向前，心思被辦公室的爭權奪利占滿，渾不知這些片段畫面記憶對我的意義。父親過世的那個晚上，我沉默載著他的遺體奔馳在高速公路上，細雨濛濛，路燈閃爍，小貨車濕漉漉的車輪唰唰地轉動著，彷彿奔向不再有光明的未來。我不知道該傷心還是該專心，思緒

難以集中。忽然之間，記憶倉庫打開，灰撲撲衝出來千百隻蝙蝠，無方向地散落亂飛，灑得我滿頭滿臉。從那之後，往事盤旋，思緒就停不了了，我常常陷入在某件意義不明的記憶裏（《人生一瞬》，自序）。

這個遭遇情緒衝擊的非典型事件就是父親的死亡，及隨之而來的移靈事宜。一方面此事件打亂了當事人既有之日常生活的規律，所以成為重要且特定的個人記憶；另一方面，記憶並非只是留下印象和紀錄，更是探索意義的行動。死亡的意義在此並非是指往生者嚥氣的那一刻，生理功能停止而言，而是指在世者從父親不在之處，由死視生的一系列舉動。父親活著時，詹宏志被工作和俗務所遮蔽的對他人之共同此在的感受，在存有之光燈盡的同時，借記憶之火，重新被瞥見和開顯。

此時，詹的記憶仍僅停留在個別的生活事件，尚待鏈接成有個人意義的生命故事，而其後的懷舊憶往，即在重新領略一系列與之共在的家族關係與人際互動，甚至是那個為作者所熟悉的時空實踐方式，進而表現出其在這當中對於生活意義的瞭解，並為後續形成的個人故事作準備：

清晨時光在窗前呆坐著……。這個時候，我身後已經有各種雜沓的背景聲音，我不必回頭，就能認出其中有一種聲音是我母親在呼叫三阿姨幫忙的聲音，另一種聲音是母親用鍋鏟碰撞炒鍋的聲音，也有一種聲音是爐上水壺燒開的聲音，當然還有大哥匆促刷牙漱口的聲音，我還能聽出母親裝填便當的聲音，鄰居媽媽斥喝小孩的聲音，二姊收拾書包的聲音，末子阿姨走下樓在門口攔住騎腳踏車賣菜農人的聲音……。每一種聲音我都能辨認，每一種聲音對我都有「意義」，我是身處在一種我所熟悉的「環境」裏了

（《綠光往事》，頁 8）。

每一種不同的背景聲音在相同的時段反復演歷，也間接標示出家庭的狀況和每個人的身分：母親是家計的操持者，一方面幫全家張羅吃穿，另一方面也分配家中大小工作；兩個阿姨是寄居者，顯然尚未出閣，擔任分擔家務的角色。三個小孩自然是被照顧者，但兄姐已經開始上學，有一定的自主能力和社會要求，只有作者因未屆入學之齡，能以全然旁觀的角度，對這些不斷重複的動作片段領略、張望。

領略、張望的對象尚不只限於作者家中的大小事物，還包括窗外的市井世界，與特定他人的活動，如走藝團、送葬儀隊：

童年的早上，好像都是這樣開始的。窗戶後面的我，彷彿是一個不動的沉默塑像或觀影者，窗戶外面則是一場每天固定上演的彩色影片，窗框是它的大銀幕。這個小孩常常每一天呆坐兩個小時，看著天色的流轉與人事的流轉（《人生一瞬》，頁 69）。

坐在視窗他會看見，廣場裏來的走藝團，他們穿著戲服演“甘羅拜相”，一連演兩個星期，每演完一段，穿著戲服的演員就會開始向四周的觀眾兜售一種可以治百病的藥；戲團女子扮起男裝來俊美之極，有時候他真想追隨她們到天涯海角……。

坐在視窗他也會看見，某一位街坊老人身後的葬禮，那位村裏智障的憨春仔一定走在送葬儀隊的最前端，拿著一枝長長綁白布的細竹竿，興高采烈地大步走著；等憨春仔笑嘻嘻拿著紅包從墳地回來，鄰居就會嘲笑他：“憨春仔，你今天第一名喔，可以娶某囉。”憨春仔也以為是讚美，

羞紅了臉，但笑得樂不可支，村人也覺得這是永不疲乏的笑話，樂得一再地重覆（同前，頁 71）。

表面上看，這些個人事件記憶多屬尋常，其既無明確的道德指引，又與自我定義缺乏明顯關聯。然其多屬特定的時空背景下所呈現之具體事件，能夠詳盡呈現個體當時所處之情境。對行動者而言，這些都是曾經發生的過去，置身其中，益顯日常生活那種日復一日、百無聊賴的具體情狀，並提供行動者恆常感。

人與事雖俱往矣，但事過顯然未必境遷。此處的境指的是心境並非環境，而回憶正是將當時的境遇感再次喚醒的重要方式，目的不在賦予意義，而是避免遺忘，避免對「此曾在」的遺忘。父親的過世，讓此種對遺忘的焦慮更為顯題化，促使他珍視過往短暫交會的生活經驗與各色人物，並藉由寫作來療癒因彼存在者生命的結束，於共同此在所出現的匱缺，並加強與此命運相連相續之自我的存在感。詹宏志寫道：

也許就是這些真實感受，讓我轉而珍視短暫的人生經驗，讓我意識到生命裏的每個片刻都有特殊的存在之理，讓我相信所認識的每一個人都是獨一無二。如果是這樣，重新把人生的片段遭遇和交臂的各色親友記錄下來，不僅可供療癒，也加強了自我的「存在感」，我們真實存在，不是嗎？

是這些力量，引領我去描寫我的父親、母親、六個奇妙的阿姨，以及我的兄弟姊妹。也是同樣的力量，讓我去追想成長中的平凡卻刻骨銘心的遭遇，那些平凡卻真實存在的鄰居與友人（《綠光往事》，頁 11-12）。

如此看來，詹宏志似乎只是在誌記家族史，回憶故舊？其實不然。

他真正想探索的是孕育自己及其同輩人、並使之長成的台灣，特別是 60 年代的台灣，而這個台灣在作者看來是和今天的台灣很不一樣的社會，也是個已消逝的台灣：

……我回頭想，今日台灣跟過去當然是有連結的，很多的過去才有現在的結果。可是從另外的角度看，60 年代也是個消逝的台灣，我會有那樣強烈動機寫 60 年代的台灣，是因為現在跟當時很不一樣，我很想把那個台灣紀錄下來，讓它有機會變成一個對照組。

……我們小時候走在街上，到處都有人「奉茶」——每天不求回報地燒水泡茶，放到離家一、兩百公尺的茶几、板凳上，讓過路的人可以喝。那時候的台灣人，不只關心身邊認得的人，連陌生的過路人都擔心他會不會口渴。所以我從來不覺得從草屯走到中興新村有什麼困難，……那個社會是什麼樣的力量，讓那麼多人心思單純、理所當然為陌生人準備一壺茶（詹宏志，2010）？

對詹宏志而言，彼時的台灣社會已然消失，因此現在並不解釋過去，相反地，過去卻可以啟迪現在，正如其所說「讓它有機會變成一個對照組」。扣問往事，對他而言因而不只是心靈上的返家，更是精神上的歸鄉，回到那個物資匱乏但卻仍能穿越困難的台灣，那個台灣是擁有人文和自然的台灣，是向現代邁進但尚未受現代控制的台灣：

是這樣的背景下，我才有很強的動機，想知道像我和我的同輩人是怎樣有這個幸運，從一個找書都很困難的鄉下，最後變成某種型態的世界收集者。這個教養的來歷是怎麼來的？我們為什麼能夠穿透這麼多困難？最後擁有這麼多

的幸運？為了追求這個來歷，我回頭再看那個安定美好的台灣，穩定的由來。

60年代的風景，是美得像一幅畫的地方，是創造這個基本素質的台灣。我這輩份的人，是在這樣樸素的地方長大，到今天為止他們也仍然有條件去處理更複雜的世界，他們還有那個鄉下曾經給過他們的樸實基礎，回到家鄉，也用這樣的方式對待他的根源（同上）。

顯然詹宏志認為，其所惦記於心的過去不僅是背景，更是風景，其社會影響透過同時代（這裡的時代指的其實是世代，指出生於 1950、60年代的社會成員）的吾輩之人仍持續至今。它是現在的根源，給了我們來歷，同時也教養我們面對世界的態度，因此吾人能夠穿透這麼多的困難，最後擁有如此多的幸運。

## 二、特定時期的台灣社會及其存在

在詹宏志的記憶寫作中，年代標示著台灣社會不同的特徵與發展，每隔十年幾乎就是一個截然不同的情狀，除了 60 年代，特別是在農村，因為它和之前的一百年一樣恆常不變，但這卻是他描摹最深與最鍾愛的年代：

六十年代，一個如今只存夢中的消逝時光，我曾經輕觸般地書寫過若干，並且偷偷以為那是臺灣最美好的年代。

時間彷彿靜止的農村，露水冰涼沁肺的清晨，綠油油的稻田菜圃，每隔一段距離，路邊就放著一張小竹凳，上面擺著「奉茶」的鋁制水壺和塑膠茶杯，倒出來是溫吞吞淡滋

味的琥珀色茶水……。……60 年代對我猶如美麗的風景畫片，沒有戲劇，沒有情節，靜止的，沈默的，無爭的，一張一張翻過去（《綠光往事》，頁 258-259）。

70 年代前端完全跟 60 年代一樣，而 60 年代則跟過去一百年一樣。可是 70 年代末端卻是台灣開始激烈轉變、每個人都面臨以前想像不到的年代。80 年代，我和我的同輩，就成為這個社會的創作者，使這社會有一些變化。到了 90 年代，台灣已不再是 60 年代那樣閉塞的社會，它的訊息比以前多很多，誰也騙不了誰（詹宏志，2010）。

從一個被照顧者和旁觀者的視角，60 年代或許真是波瀾不興的時代，但從持家者和行動者的經歷看來，其時社會正處轉變之際，新舊交界處，往往帶給當事人「世界顛倒」的感覺，也予其各種全新的挫折和考驗，必得找到一種不同于傳統的智慧，才能在新舊社會中求得平衡。詹宏志如此描述漁村老家的阿嬤和她的童養媳如何在時代改變中面對新的命運：

阿嬤仍然習慣「童養媳」的觀念。她自己就是一位從小入門的童養媳，她把自己的女兒都送出去給別人家（我從小沒聽說有姑姑，因為姑姑都送人了，後來知道的姑姑都是長大再相認的），也去要來好幾位預備給兒子做媳婦的女孩。阿嬤覺得這樣做理所當然，但時代已經開始變了，童養媳不再「安於室內」，兒子也未必都肯直接接納童養媳做老婆……。家裏的童養媳也一樣，她們不再死守閨中，她們有的也上了小學，開始出外到工廠做工，看到了不一樣的世界，也有了自己的自由意志，甚至不惜逃離領養她

的家庭。這一連串的意外，當然帶給阿嬤「世界顛倒」的感覺，也帶給她各種全新的背叛心痛和處理考驗，她必須找到一種不同于傳統的智慧，才能在新舊社會中求得一種平衡（《綠光往事》，頁 60-61）。

此外，就行動者之認識的角度來說，時代與社會的景況又不僅是外在客觀的事實，其存在亦和行動者身體的發展與心智的變化息息相關。從一個被照顧者、被動的旁觀者到被影響者、甚至是反抗者，成長中的詹宏志對台灣的處境與社會的景況有越來越多的反思：

六十年代……我還沒有能力對那個世界有任何衝擊，我的存在也沒有任何重量，我的存在和不存在一樣。……但時間畢竟是流動的，世界是旋轉的，你的思想與身體也一點一滴起著變化……。悄悄地六十年代翻書般的過去，七十年代已經到來。我不再是困住在鄉下、不知如何是好的小孩，我是一個在城裏讀書的憤怒青年……。世界也不再對我無動於衷，……訓導主任陰沉地要我到辦公室見他，對校刊中發表的文章給他一個解釋；軍訓教官則指著我不符規定的頭髮和鞋子用山東鄉音大發雷霆：「看看你，你這成什麼樣子！」（《綠光往事》，頁 259-260）」

那時候，1970 年代才剛剛翻開第一頁……，我們是一群高中生，並不真的知道自由人是什麼，住在全球文明的邊緣角落一個叫臺灣的島上。世界上也真還沒有人知道臺灣是什麼，除了一船船來台度假嫖妓的越南美軍。臺灣，是他們買醉前的東方幻想，宿醉後的蝴蝶春夢，以及戰火彈片震撼中短暫的忘憂谷……。

因為有著這些夜醉街頭的美國大兵，以及他們攬腰摟著的火辣濃妝臺灣吧女，我們來不及清理內心的隱隱作痛，一些美國大眾文化包括可口可樂與 Spam 火腿肉罐頭、花花公子雜誌及其折頁女郎，以及美國告示牌流行歌排行榜（the Billboard Top 100），卻也悄悄溜進我們的生活（同前，頁 252-253）。

從個人青春期的反叛、全球冷戰年代台灣的處境到英美大眾文化對本地生活的影響，詹宏志理應有很多面向可以切入對此時台灣社會的觀察和敘述。有意思的是，這個已漸具行動和判斷能力的詹宏志，卻反倒在回憶時躊躇卻步，自承即便過了 40 年，心情仍覺激動，常難以成篇，而且還在摸索：

我記憶中的 60 年代，可能很多我都忘了，我記得的都這些美好的事。70 年代離現在也已經遠了，已經四十年了。可是到目前為止，我也只寫到 60 年代，70 年代我都覺得有點困難。我曾經有一篇試著寫 70 年代，高中生每天充滿叛逆的力氣想要爆發出來……，那種氣氛就像看禁書那樣的感覺，我試著寫那樣的東西，但也不知道是否成功。60 年代的平靜我還能寫，70 年代我想起來還是有些激動，有點不太容易寫得下去，那部份我還在摸索當中。按照這個速度，80 年代我是一定寫不到了（詹宏志，2010）。

那麼如果詹宏志早生十年，青春期是在 60 年代，他又會如何理解當時的台灣社會？更有趣的問題還有，難道用 70 年代高中生的詹宏志來看 60 年代的台灣，社會還是那麼平靜嗎？在可蒐集而得的作品、訪

談和演講資料中，沒有對這類問題的討論及回應，然而從其在行文中時而流露出符行動者年齡的社會觀察，我們或可試作分析。

如在一篇名為〈稻田舞女〉（1970）的文章中，詹從經濟型態與貿易競爭的角度剖析小鎮聲色場所與外地歌舞團的起落，很顯然地不是當年才 14 歲的他所能思及的：

那是 1960 年代的農村小鎮，兩條交錯的道路是鎮上熱鬧的街市，交會處是菜市場，市場旁的街上分別是雜貨店、糕餅店、西藥房、中藥房、診所、布莊、桶店、青草店、腳踏車店、家用品店、冰果室、兼賣麻油的米店等等，滿足生活的基本需求；但誰說農村是樸實的地方？在這個小鎮上，不但有超過十家有女侍陪伴的酒家、茶室，還有一家專供香艷歌舞劇團演出的戲院……，給平靜無波的農村小鎮帶來艷麗的色彩與炙熱的誘惑。

小鎮曾經是香蕉的盛產地與集散地，在香蕉輸到日本的全盛時期，擁有蕉園如同坐擁銀樓，身上滴著蕉油的農夫進到聲色場所，比企業老闆還受到小姐們的歡迎。但香蕉輸出已經開始走下坡，菲律賓和墨西哥的香蕉成了爭奪市場的新競爭者，鄉下的農夫百般不服氣：「菲律賓、墨西哥的香蕉又小又硬又澀，怎麼能吃？我們臺灣的香蕉又白又肥又甜，它們根本不能比。」

雖然嘴上不服氣，但自己心裏的氣勢也衰了，畢竟實情是銷得少了。連累茶室徐娘半老的小姐生意也好不起來，只能穿著單薄的衣裙，近乎袒胸露乳的坐在門口，一面冒著汗搥著扇子，一面招攬過路的客人（《人生一瞬》，頁

121-122)。

而這恰恰顯示行動者在回憶之時，是不可能讓「當時」的經驗和「後來」的理解分佔在不同的位置，各自擁有自己的時間，過去、現在、未來，任何一個時態是無法單獨存在、而必然相互指涉的。三者是相倚相生、彼此轉化的。

但這並不是如 Giddens (1984, p. 163) 所批評的是主觀的、以個體為優位看待個人與社會的關係，而係從人的社會存在及其中的歷史性共在來理解，因為最終詹宏志的往事抒寫是透過事件或某個人生的片段，勾描出發生在個人、家族身上的「命運」如何和同一世代共同的「時運」緊緊相繫。

譬如他描述父親的一生：生於靠天吃飯的貧窮漁家，在日治時期因自身能力獲日籍校長賞識和資助而得以繼續念書並習得採礦的工業技術。原本前途看好，卻在國民政府接手台灣後，因局勢轉變而致事業漸趨沒落，並因當時之政治氣氛，丟棄曾有的日文書籍與昔日連繫以求自保，而後寂寥一生，直是某部分台籍青年的縮影：

……校長說服祖父讓父親繼續讀書，校長則供應他學費和食宿，一直讀到技術學校畢業。我還留有父親念技術學校時的一本《橋樑工程》教科書，和一本筆記，裏頭密密麻麻的筆記依稀還看得到一個用功的青年學生昔日的形象。

國民政府來台之後，父親的煤礦事業受到沉重的打擊，我後來問他為什麼？他告訴我，臺灣那時候沒有工業，只有糖廠和鐵路局需要一些煤炭。在一九四五年以前，臺灣的煤主要是銷到日本九州去的；一九四五年以後就改銷上海，那都是當時工業比較發達的地方。一九四九年以後，

煤就沒地方去了，價格一落千丈，做炭礦的人都很慘（《人生一瞬》，頁 133-134）。

……不和父親說話已經成了習慣，我只能偶而冷箭一般問他一個問題，譬如在兩人默坐讀報時突然問他：「你讀了那麼多書，為什麼家裏一本書都沒有？」他沉吟了半晌，壓低聲音說：「二二八事件後，到處在抓讀書的人，那些日文書都丟到古井裏去了，連同校長的照片、穿日本服裝的照片。」那是我第一次從他口中聽到那些禁忌的語詞，聽到他的謹慎和低調（同上，頁 136）。

而這也是他對個體與世代、家族和時代、特殊及共通最真切的理解，即這種理解是具有社會面向，可與其它共在交流的。他說：

我要解釋，這個我，好像是個體，但我是我這世代的一部分，我這世代有相同的事發生在我們的身上，我們好像做了太多不一樣的角色。我做了很多不同的工作，一直變一直變，好像沒特別去選擇，這世界就發生這麼多的事。捲到這裡或那裡，好像坐上一個無法回頭的急流泛舟，把你高拋或讓你落下來，你能夠掌舵的機會不是很大，因為那個水流太強……。我那樣的家族當然有它的特殊性，但也帶一點那個時代的共通性。特殊是每個人的際遇都不太一樣，共通是每個人都是那個社會下的產物。所以儘管每個人面對不同遭遇，那世代每個人都會理解那些事（詹宏志，2010）。

因此對於行動者而言，社會並不存在於人之外，人的存在感與社會時空的維繫息息相關，並透過記憶中介，而使人的身心得以安頓其中，

而時空存在的穩定性也就意味著社會存在的穩定性。也因此，詹宏志將任何輕忽社會時空恆常性的人為「建設」，都視為是對記憶的恣意破壞，在後續壹週刊的專欄上，他提及了小說家朱天心對台北的觀察以為反應：

我想起朱天心小說《古都》裏的臺北，一個恣意破壞記憶的城市，叫人想讓記憶駐足流連也難。事實上，何止是臺北，你回到臺灣任何一個你成長的城市鄉鎮，你都會發現找不到昔日的故居（已經拆掉了），甚至找不到昔日的街道（已經拓寬改建了），你可能也找不到舊日的學校或校舍、古廟或廟前的老榕樹……，那些做為你記憶座標的足跡碑痕都已流轉變換，你忍不住要問：「這是哪裡？」甚至要懷疑自己是否「真的存在過」（詹宏志，2009 年 6 月 3 日）。

但這並不是說「不變」即能令時空恆常，因為恆常並非停佇而是綿延的持續，人為的建造對時空所作的干預，有時不僅在於改變，不變也可能是一種強制和武斷所造成的後果。而不變對社會存在所造成的影響與其說是在於記憶，不如說是在於歷史，因為其中是沒有歷史的，過去等於現在等於未來，時間於此只有停格沒有延續，待居處其中的人員凋零殆盡，曾有的生活也就一併消失，此處詹宏志說的是他因參加親人的葬禮而重回的「中興新村」：

中興新村……一個為了政治目的所建設的「人工城市」，完全沒有自然發展的前提，它原有的鄉村和叢林面貌被彌平了，憑空建造了一座排水良好、街道整潔的「上班城市」……它是沒有歷史的，它和孫悟空一樣，是從石頭之

中一夜之間迎風誕生的。

……臺灣政治發展中的一個突如其來的「凍省」行動，使得中興新村一夕之間被「遺棄」了，它的功能也突然「終止」了，它原來數量龐大的公務人員一夕之間被分派到各種地方。政治上一個決定，城市也突然「時間停止」了。

這一刻，我回來參加姨丈的葬禮。車子一個轉彎，經過了小公園，熟悉的巷道映入眼簾，同樣的二樓公寓，同樣的紅磚圍牆，同樣的矮樹籬笆，連巷口的榕樹都還有著相同的彎腰姿勢，我知道我已經又回到魂牽夢繫的舊地。幾十年來，我去過的每個地方都變了，唯有中興新村沒有變（詹宏志，2009年5月8日）。

我的四姨丈走了，和他同時代的流亡朋友也紛紛走了，還沒走的也很老了，……葬禮中的年輕人很少，凍省之後的中興新村，連新一代的公務人員都很少了，現在這裏是「人口移出」的地方了，和我的農村家鄉一樣，新血不會再來這樣的地方了，或者我可以這樣說，姨丈的時代和中興新村的時代，都要結束了。

……這曾經是我熟識的「一種臺灣」，它也快要從我們的記憶中消失了。我來送姨丈的最後一程，卻彷彿送別的是一個時代，和一種存在過的生活……（詹宏志，2009年6月3日）。

從前述《人生一瞬》中因父親的過世促成了回憶過往時光的動機和行動，到「雪爪追蹤」專欄中花了三篇文章來描寫參加姨丈葬禮及所引發之種種反思，詹宏志的敘說反覆透露著歷史或社會的存在與否，並非

由時曆、制度或結構來決定，而是由身處於其中以那種方式生活著的人、及其後繼者對於過往生活的記憶的存在與否來界定。社會和歷史因此都不是外在於人，社會與個人的關係也不是如涂爾幹所言，是整體與部分的關係（Durkheim, 1924／梁棟譯，2002，頁 25），而係共在與分有的關係。

此關係涉及了前述的記憶與故事、故事和生活，乃至個人及社會間之連貫性的追求與調諧，是相互辯證、彼此構成，沒有哪一個是先驗的存在。人的存在感與社會時空的維繫息息相關，並透過記憶中介，個人與社會因此都是歷史性的存在。僅有當過去和現在、個人與社會不再被視為兩種分離的存在，而是在社會學想像中的共同實踐，時間與記憶中的結構與能動面向方能同時進行。

## 伍、結語

珍視記憶是現代社會的特色，對於我們與過去間之關係的描述，從未如今日般在大眾文化中占有忒多的篇幅。記憶中關乎政治與社會的問題已獲得越來越多的關注，特別是在集體記憶和社會記憶的相關研究裏。此種觀點常將記憶問題化（*problematized*），不去探討行動者為何記憶、記憶對當事人而言意味著什麼等涉及行動者自我理解與其社會存在的詮釋和分析，而是強調記憶的內容對誰有利而又將誰邊緣化以及造成了什麼後果。這類研究發展到極致，記憶脫離了顧念往事的人，成了詮釋權的競爭場域（王明珂，1996），且聚焦於政治力量的展現（Confino, 1997）。

本文不贊同這樣的觀點，因為這是一種將「存在者的存在」異化為另一個在其之上的存在者的作法，而主張應從行動者的存在來探討記

憶、時間性與社會存在。誠如 Schudson (1992, p. 55) 所說，人是歷史的動物，其存在具有時間的面向，既定位過去也導向未來，過去對自我理解而言並非工具而是解釋。

因此，人們對於自身在時間中的經歷和遭遇更傾向於意義的尋求，而非利益的計算。儘管不可否認地，手段與目的、行動與影響間的關係可能具有偶然性，人對意義的理解也可能改變，但其並非斷裂或任意，而是一種嘗試將現在接續過去，以維持自我與社會認同之連續性的舉動。

本研究以詹宏志的懷舊敘事為例，申明過去的事件和現在的言說間的連續性，指出當事人所以追憶往事不在以今視昔，而是避免遺忘，並加強與此命運相連相續之自我和他者的共在感。但這並不是將過去視作「前因」，把現在看成其「後果」那般帶著進步論的線性史觀，反之，過去是有和現在迥然不同之處，可以為現在的對照和參考；對詹宏志而言，現在因此並不解釋過去，相反的，過去卻可以啟迪現在。

不同於 Thorne (2000) 所稱，個人記憶多半集中在 10 到 30 歲之間，也就是青春期與成年早期，詹宏志所描摹最多且著意最深的過去，不是動盪伊始 1970 年代末，不是社會正待邁向開放的 80 年代，而是他所稱「沒有情節，靜止的，沈默的，無爭的」的 60 年代，特別是 60 年代前期，多數時候，那時的他還只是個尚未上小學的幼童（詹出生於 1956 年）。此乃有特殊的社會意涵，當時的台灣還處於一個傳統或可稱為前現代的社會型態，正以現代化為目標邁進，但尚未受現代化之影響和控制，與如今高度現代化的社會恰成對比。顯見個人記憶並非是隨意的分散在生命歷程中，而是具高度選擇性和情境性，且會依當時時空背景與社會面向作因應 (McAdams, 2001)。

另根據海德格的存在理論，人之存在於世，既有個體獨立的感受，

又有必須和世界發生關係的深層想望，惟在詹宏志的記憶寫作中，後者（和世界發生關係）顯然優先於前者（個體獨立），童年時代的被照顧及人際互動經驗，因此成為描述的主題與重點所在。再者，詹氏在相關的篇章中反覆致意的是對他者（如處於新舊文化交界的阿嬤、受日本教育卻無從伸展長才的父親、流亡來台的姨丈）、時間（傳統、現代）與地方（自然且充滿生機的農村小鎮、為政治目的所建設的中興新村、位處全球文明邊緣角落的台灣）的牽掛（Sorge；care）及其間多重關係的勾勒，筆下的人物與時空之間往往面臨著格格不入甚或拮抗的處境。前述相關章節的分析，正透露了個體如何通過記憶發抒其同社會或歷史之間的分離感，及在試圖重新連結或召回時所產生的焦慮與衝突。

而這恰與戰後出生於台灣，年齡相仿的外省第二代作家之懷舊原因與記憶寫作有所不同。就拿前述詹於文中所引述之小說《古都》的作者朱天心為例，儘管詹和朱皆對逐漸在現實中消失或已在現實中消失而只殘留在記憶裡的生活空間有所執戀，但朱仍不免有楊澤（1979）詩作「宗廟相繼傾頹，朝代陸續誕生」那般的感嘆，因而對歷史質疑，認為事件原貌及其記憶之流傳不可復得，視歷史為斷層、塊狀的存在，時間僅能以「空間化」的方式存在和考掘。

反之，詹身為世居於此地的台灣人後代則沒有那種家國流離、他鄉抑或故鄉的歷史與認同問題。其所以懷舊並非在悲悼或以後設敘事方式挑戰記憶與歷史之連續性是否可能，而是試圖透過溯源個人原初的記憶，致使其中具社會意涵的時間性復臨，以挽救逐漸失去根柢和淵源意識的生活空間。他顯然認為，個人生活經驗和時代的境遇感是有可能為行動者之記憶所封存和流傳下來，缺乏時間面向與歷史性的生活空間只會讓人沉淪，並以非本真的方式活著（而不是作為此在與在世的我存在），詹曾生動地形容其記憶寫作與懷舊敘事之舉動實為「招魂」（林

欣誼，2008年8月12日）。

最終，所謂的社會存在並不是以客觀和被給定的方式存在，而是作為此在的人在世界中去繼受和把握其所寓居的環境和歷史的關係性存在。如何透過敘事去開顯記憶的歷史意涵，探索個人記憶、生命故事與社會存在間的關係，或許是敘事心理學與海德格所以啟發我們如何從行動者存在的時間性去看待這類議題的嶄新途徑。

## 參考書目

- 王志弘（2000年9月23日）。〈百年軌跡：紀錄裝置與記憶狀態〉。《聯合報》，第37版。
- 王明珂（1994）。〈過去的結構—關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》，5(3): 119-140。
- 王明珂（1996）。〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與研》，34(3): 147-184。
- 王德威（1999）。〈老靈魂前世今生—朱天心的小說〉，朱天心（著），《古都》，頁9-32。台北：麥田。
- 白楊（2009）。〈流失在歷史洪流中的「臺北人」—從白先勇的《臺北人》到朱天文的《世紀末的華麗》〉，《南方文壇》，5: 25-28。
- 李依倩（2006）。〈歷史記憶的回復、延續與斷裂：媒介懷究所建構的「古早台灣」圖像〉，《新聞學研究》，87: 51-96。
- 李燕蕙（2005）。〈早期海德格的生死哲學〉，《揭諦》，8: 93-134。
- 李鴻瓊（2011）。〈共在虛實間：論朱天心〈古都〉中的記憶與共群〉，《文山評論：文學與文化》，4(2): 1-29。
- 汪新建、艾娟（2009）。〈心理學視域的集體記憶研究〉，《南京師大學報》，3: 112-116。
- 尚寶鳳（2010）。〈彷彿在君父的城邦：論近20年來外省作家的歷史敘述與家國想像〉，《台灣研究集刊》，109: 73-85。
- 林欣誼（2008年8月12日）。〈詹宏志《綠光往事》往記憶底層開挖〉。《中國時報》，第A12版。
- 林徐達（2010）。〈後殖民台灣的懷舊想像與文化身分操作〉，《思想》，14: 111-

137。

- 胡紹嘉(2008)。《敘事、自我與認同：從文本考察到課程探究》。台北：秀威。
- 施鐵如(2010)。〈口述歷史與敘事心理學〉，《廣東教育學院學報》，30(1): 44-48。
- 馬建峰(2007)。〈個人懷舊視野中的台北想像—論朱天心的《古都》〉，《平頂山學院學報》，22(4): 65-67。
- 孫雲平(2009)。〈前期海德格的時間觀〉，《揭諦》，17: 47-82。
- 翁秀琪(2001)。〈集體記憶與認同型塑—以美麗島事件為例〉，《新聞學研究》，68: 117-149。
- 夏春祥(1998)。〈文化象徵與集體記憶的競逐—從凱達格蘭大道談起〉，《台灣社會研究季刊》，31: 57-96。
- 夏春祥(2007)。《在傳播的迷霧中：二二八事件的媒體印象與社會記憶》。台北：韋伯。
- 張君玖、劉鈞佑譯(1995)。《社會學的想像》。台北：巨流。(原書 C. W. Mills, [1959]. *The sociological imagination*. New York, NY: Oxford University Press.)
- 張鼎國(2006)。〈歷史、歷史意識與實效歷史〉，《揭諦》，11: 185-216。
- 梁棟譯(2002)。《社會學與哲學》。上海：人民。(原書 E. Durkheim [1924]. *Sociologie et philosophie*. Paris, FR: Félix Alcan.)
- 陳怡村(2008)。〈琦君懷鄉散文研究〉。東吳大學中國文學系碩士在職專班碩士論文。
- 陳美霞(2011)。《殊途同歸：懷舊與臺灣經驗》，《藝苑》，3: 76-81。
- 陳嘉映、王慶節譯(2000)。《存在與時間》。北京：三聯。(原書 M. Heidegger [1979]. *Sein und Zeit*. Tuebingen, DE: Max Niemeyer.)
- 陳榮華(2004)。《海德格與高達美的時間概念》。(行政院國科會專題研究計畫成果報告, NSC 92-2411-H-002-027-)。台北：台灣大學哲學系。
- 黃文宏(2005)。〈海德格事實生命的現象學與根本學理念：以《戰時緊迫時期講稿》為例〉，《國立政治大學哲學學報》，14: 107-168。
- 黃錦樹(2002)。〈死者的房間——讀駱以軍《遣悲懷》〉，《聯合文學》，207: 132-134。
- 黃重添(1992)。《臺灣長篇小說論》。台北：稻禾。
- 黃雅欽(2011)。〈《天涯海角》與《母系銀河》的「父系」「母系」追索—兼論散文的「歷史/家族」書寫〉，《彰化師大國文學誌》，22: 273-300。
- 葉啟政(2000)。《進出「結構—行動」的困境》。台北：三民。
- 楊澤(1979)。《彷彿在君父的城邦》。台北：龍田。
- 詹宏志(2006)。《人生一瞬》。台北：馬可孛羅文化。

- 詹宏志 (2008)。《綠光往事》。台北：馬可孛羅文化。
- 詹宏志 (2009 年 5 月 28 日)。〈新村如何成為古都 之二〉，《壹週刊》，418: 128-129。
- 詹宏志 (2009 年 6 月 3 日)。〈新村如何成為古都 之三〉，《壹週刊》，419: 132-133。
- 詹宏志 (2010)。〈我的記憶，我的寫作〉。取自中時開卷部落格網頁  
<http://blog.chinatimes.com/openbook/archive/2010/08/31/533671.html>
- 廖炳惠 (2005 年 1 月 17 日)。〈記憶寫作 (上)〉。《聯合報》，第 E7 版。
- 廖炳惠 (2005 年 1 月 18 日)。〈記憶寫作 (下)〉。《聯合報》，第 E7 版。
- 蕭阿勤 (1997)。〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，《思與言》，35(1): 247-296。
- 蘇惠昭 (2008 年 8 月 18 日)。〈詹宏志提取並書寫存在的綠光往事〉，《出版情報》。取自 [http://www.kingstone.com.tw/publish/publish\\_detail\\_2.asp?pub\\_date=2008/08/18&kind=1&ID=540](http://www.kingstone.com.tw/publish/publish_detail_2.asp?pub_date=2008/08/18&kind=1&ID=540)
- Adler, P.A., Adler, P. & Fontana, A. (1987). Everyday life sociology. *Annual Review of Sociology*, 13: 217-235.
- Anderson, Benedict. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, UK: Verso.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1991). *The construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. London, UK: Penguin.
- Brockmeier, J. (2002). Introduction: Searching for cultural memory. *Culture & Psychology*, 8(1): 5-14.
- Bruner, J. (2004). Life as narrative. *Social Research: An International Quarterly*, 71(3), 691-710.
- Confino, A. (1997). Collective memory and cultural history: Problems of method. *The American Historical Review*, 102(5): 1386-1403.
- Connerton, Paul (1996[1989]) *How Societies Remember*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Giddens, A. (1997). Living in a post-traditional society. In Beck, u., Giddens, A. & Lash, S. (Eds.), *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order* (pp. 56-109). Cambridge, UK: Polity Press.
- Habermas, T. & Bluck, S. (2000). Getting a life: The emergence of the life story in adolescence. *Psychological Bulletin*, 126(5): 748-769.
- Halbwachs, M. (1980). *The collective memory* (F. J. Ditter & U. Y. Ditter, Trans.). New York, NY: Harper & Row.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Ed. and Trans.) Chicago, IL: The University of Chicago Press.

- Heidegger, M. (2005). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Oxford, UK: Blackwell.
- Hobsbawn, E. & Ranger, T. (Eds.) (1983). *The invention of tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E. (1990). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Linde, C. (1993). *Life stories: The creation of coherence*. New York, NY: Oxford University Press.
- McAdams, D. P. (1995). What do we know when we know a person? *Journal of Personality*, 63: 365-396.
- McAdams, D. P. (2001). The psychology of life stories. *Review of General Psychology*, 5(2): 100-122.
- Pillemer, D. B. (2001). Momentous events and the life story. *Review of General Psychology*, 5(2): 123-134.
- Riessman, C. K. (1993). *Narrative analysis*. Newbury Park, CA: Sage.
- Schudson, M. (1992). *Watergate and American memory: How we remember, forget, and reconstruct the past*. New York, NY: Basic Books.
- Thorne, A. (2000). Personal memory telling and personality development. *Personality and Social Psychology Review*, 4(1): 45-56.
- Widdershoven, G. (1993). The story of life: Hermeneutic perspective on the relationship between narrative and history. In R. Josselson & A. Lieblich (Eds.), *The narrative study of lives*. (pp. 1-20). London, UK: Sage.
- Zerubavel, E. (1996). Social memories: Steps to a sociology of the post. *Qualitative Sociology*, 19(3): 283-999.

# Memory Writing, Everyday Life, and Social Existence: A Case Study of Zhan Hongzhi's Nostalgic Narrative

Shao-Chia Hu\*

## ABSTRACT

The core concern of this study was how personal memories are involved with the construction of social history. This paper used “memory as narrative” as a conceptual basis and developed a comprehensive framework. By appropriating narrative psychology and Martin Heidegger’s work on human beings and time, this research explored the relationships among personal memories, life stories, and social existence. According to his nostalgic narrative, Zhan Hongzhi believes that the present does not explain the past, but the past can inspire the present. He considered remembering the past as returning not only to an “emotional home,” but also to a “spiritual native land.” During that period, Taiwan was oriented toward social modernization, but the country was not yet completely controlled. The author emphasized that the simultaneity of the structural and agential dimensions between memory and temporality becomes possible only when the past and present, and agent and society are not thought of as two separate entities, which is common practice in the sociological imagination.

**Keywords:** life story, social existence, memory, narrative, nostalgia

---

\* Shao-Chia Hu is Associate Professor, Department of Speech Communication, Shih Hsin University.

• 新聞學研究 • 第一一八期 2014 年 1 月