

## 第五章

### 二二八歷史與政治創傷的理論化

我在第一章中便已指出，透過台灣在 1980 年代中期和 1990 年代的二二八紀念活動與歷史化，人們將二二八事件當作一樁創傷的歷史事件來紀念。普遍同意的說法是，獨裁的國民黨政府在戰後期間凶殘地殺害無辜的台灣人民，然而作為一個當代新國家的台灣，必須向前看、往前走。第三章則說明了 1997 年為紀念二二八事件五十週年的藝術展覽，以「悲情昇華」作為一種文化再現形式，透過其策展基本理念與許多展品，來製造及複製這種紀念敘事，藉此宣告「後二二八」種族與政治和諧的烏托邦。二二八受難者中的男性被當作民族先烈與新台灣國家的國族主體，並獲得解救、賠償、神聖化與頌讚，而他們的死亡與閹割的痛苦則是被遺忘，並移轉至「被遺忘的女性」身上，亦即二二八男性受難者的女性家屬，以及被當作「符號」的「女性」，也就是「完美」女性身上。似乎二二八男性受難者既已被平反，歷史的傷口癒合了，作為一個創傷的歷史與政治事件的二二八事件便就此落幕。

2004 年，泛綠陣營和泛藍陣營分別為總統競選活動舉辦了兩個大型的二二八紀念活動，「二二八手護台灣」與「二二八心連心路跑」，激起龐大的政治狂熱，並藉此建立與鞏固這種「後二二八」式的種族與政治和諧烏托邦。看來似乎二二八事件已經結束，台灣已邁向「後二二八」的未來。可是不到一個月之後，痛苦的總統大選後續就證明了，這個「後二二八」式的種族與政治和諧烏托邦只

不過是個輕率的政治辭令，以桑特納的話來說，就是「敘事性的戀物再現」。自解嚴後，台灣民眾或許未曾如此分裂過。這樣的分裂顯示源自二二八事件之後，那種錯綜複雜的政治、種族、社會、文化與情動關係又再度上演。<sup>364</sup> 換句話說，二二八事件的情動與效應又回來糾纏台灣和台灣人。「後二二八」這個辭彙的第一個字「後」，只是表示「之後」的意思，亦即「晚於二二八事件」，而不是「二二八事件的結束」。本章中，我將以林宗義、李喬和林毅夫針對二二八事件帶給創傷倖存者與台灣人心理衝擊方面的觀察，詳細討論這種分裂。

在本章，我想好好考量這樣的現象所造成的問題。為什麼台灣民眾如此熱切地記住二二八事件，卻只是為了要再次忘記它？為什麼對台灣和台灣人而言，二二八事件的情動與效應如此「陰魂不散」，即使一般人都想要忘掉它？要怎樣才能應付這個對台灣和台灣人而言，「陰魂不散」的二二八事件的情動與效應？

二二八紀念與歷史化已生產出各種相互競爭的紀念敘事與歷史敘述，企圖掌握這個災難事件的史實。不過除了林宗義、李喬和林毅夫描繪台灣二二八創傷倖存者心理特徵的著作外，大家對這樣的現象體悟有限，也鮮少考量到我所提出的問題。我認為透過同樣機制，二二八事件的這些情動與效應得以持續陰魂不散，這樣的創傷事件不僅僅成為「未竟事務」（葛莉賽達·波洛克的用語），而且也讓它成為政治與歷史的**創傷**，此創傷擁有勢不可當的長期創傷效應和無法束縛的心理情動，超越了事件本身在文化和歷史上的特有範圍。<sup>365</sup> 為了理解二二八事件的創傷、壓倒性的衝擊與無法束縛的情動，亦即它的**創傷機制**（trauma mechanism），我想要參考佛洛伊德、凱西·卡如絲和露絲·雷斯的創傷結構理論。我認為唯有透過了解這種創傷的結構，我們才能更加體悟與認清，要在有限的二二八事件宏偉的紀念與歷史敘事之外，掌握二二八歷史與政治**創傷**的力道是多麼困難，甚至不可能。

因此，本章旨在重訪一系列的文化過程，包含將二二八事件視為國族創傷

事件的過程，以及宣告「後二二八」烏托邦的到來而藉以終結此案的過程，這些過程伴隨著再一次的普遍消音，使那些否認這種過早的結案和與被遺忘者對話的人難以言說。本章將重新探討這些議題，但不是將二二八事件當作有無數事實細節與敘事的歷史事件，而是視為長期以來造成文化與精神上的歷史與政治創傷，這樣的創傷是如此強烈且沒有邊界，並普遍被台灣人所忽視與遺忘。換句話說，這些錯綜複雜的政治、種族、社會與文化關係，尤其是本章的主題：亦即在二二八事件餘波中（具形塑了台灣的主體及其主體性的）被忽略的情動關係，都需要慎重地被重新考慮與轉化。

### 第一節 論述二二八事件何以是一個歷史和政治的創傷

到目前為止，幾乎所有台灣的二二八論述都說二二八事件是一樁創傷的歷史事件。很少有人在著述時將二二八事件解釋成歷史與政治創傷。接下來，我將從創傷倖存者與一般台灣人的心理與文化衝擊層面，來探討林宗義、李喬與林毅夫的三本重要著作。

身為精神病醫師暨二二八男性受難者林茂生之子，以及二二八關懷聯合會董事的林宗義，於1997年對二二八倖存受難者與家屬（SVFs）的精神創傷提出一份病理解釋。<sup>366</sup>他描述倖存受難者與家屬所顯現的不同症候，還有倖存受難者與家屬在台灣不同歷史與政治時期所經歷的掙扎。在第一階段（1947年2月28日至5月17日），亦即二二八事件爆發期間，倖存受難者與家屬因為「目睹受創情境與經歷突如其來親人消失的驚懼」，而表現出「感覺麻木、與現實脫節、呈現自我人格改變之感（depersonalisation）的現象」，且經常出現「心因性失憶症」（dissociative amnesia）。<sup>367</sup>在第二階段（1947至1949年），這個「清鄉」時期乃是國民黨政府有系統地根除任何二二八嫌疑人與相關的台灣知識分子，

倖存受難者與家屬感到憤怒、無助與羞辱，並對國民黨的大規模鎮壓行動驚恐不已。他們因為自己倖存下來而有罪惡感。第三階段（1950至1987年）就是實施戒嚴法下的白色恐怖時期，倖存受難者與家屬一直處於自己可能會突然死掉，或是失去自由的恐懼中。來自國民黨及其綿密的警察網絡的羞辱、社會歧視與非人化，未曾間斷地鋪天蓋地而來，讓他們不得不退出社會，落入完全絕望的境地。<sup>368</sup>林宗義總結其觀察，診斷出倖存受難者與家屬因二二八事件而精神受創，並受「創傷後壓力症候群」（PTSD，林宗義書中是用「創傷性壓力症候群」），以及壓抑或遲發之憂傷（Suppressed or Delayed Bereavement）之苦。活在國民黨的高壓統治之下，倖存受難者與家屬不能舉行任何足以哀悼死者的像樣喪禮。他們完全不能談論自己的創傷經驗。自二二八事件爆發以來，這些倖存受難者與家屬便深陷在無從安慰的恐懼、壓抑與喪親之痛中。<sup>369</sup>

根據這份診斷，林宗義與其他人開列出「根本解決二二八悲劇計畫」（the Master Plan）的處方療法。這個計畫包括為受難者與倖存受難者及家屬平反，為倖存受難者及家屬成立聯盟，以及與李登輝所領導的解嚴後國民黨政府規劃和解決方案，因為李登輝被認為是有別於其前任的二二八事件加害者。國民黨政府的行政院所編纂的《行政院「二二八事件」研究報告》於1994年出版。<sup>370</sup>台北二二八紀念碑於1995年設立。同年，立法院通過「二二八事件處理及補償條例」，行政院也成立二二八事件紀念基金會，以執行上述條例。台北二二八紀念碑旁邊的新公園，於1996年更名為二二八和平紀念公園，園內的台北二二八紀念館則於1997年成立。1997年「2月28日」被訂為國定紀念日，並被納入國家行事曆裡。根據林宗義的說法，這些事件一起構成了這個療法。<sup>371</sup>而對林宗義而言，尚未解決的問題是如何將二二八事件寫進台灣的歷史記憶中。<sup>372</sup>

在林宗義的文章裡，二二八事件主要被當成介於兩方之間的一件事情，一方是受難者與倖存受難者及家屬，另一方是加害者，蔣介石的國民黨政權。它是

一個歷史與國族的創傷，受到傷害的只有受難者與倖存受難者及家屬，而不是一般的台灣人。藉由與蔣介石的國民黨政權繼任者，即李登輝領導下的國民黨政府規劃出策略性的和解方案，受難者就可以得到國家的補償，或許還會被後二二八的世代記得，如此一來倖存受難者及家屬的二二八創傷便能療癒。

不同於林宗義，文學評論家暨重量級的二二八文學作家兼文化理論家李喬，則是比較關心「二二八」對倖存受難者及家屬所造成的創傷衝擊。<sup>373</sup>他把「二二八」放到一般台灣人的「精神史」(Geistesgeschichte)脈絡裡。他將Geistesgeschichte這個辭彙翻譯為「精神史」(精神的歷史，或是心理的歷史)，指的是歷經時間「人類心靈與心態曾經圖示化與轉化的路徑」，並體現出如世界觀和道德態度等「觀念系統」，以及諸如文學與藝術等「文化表現系統」。<sup>374</sup>因此，李喬文章的主要命題就是分析「二二八」如何影響並重組了台灣人的心靈結構。<sup>375</sup>

根據李喬的說法，不僅是倖存受難者與家屬，還有一般的台灣人，也都因「二二八」受到創傷和「扭曲」。<sup>376</sup>他從倖存受難者及家屬的個人行為舉止，還有台灣人的「行為模式」(behavioural patterns)裡，看到一些創傷後壓力症候群的症狀。<sup>377</sup>

李喬用許多倖存受難者及家屬的案例來說明他的觀察。當他的二二八小說《埋冤 1947 埋冤》於1990年初期在一家報紙上連載期間，他接到一通來自二二八男性受難者之子的電話。那個兒子告訴李喬，「讀你昨天連載的那個東西，使我又重溫一次那年的……我父親在××站前槍斃，做兒子的我就在場……」然後他就哭了起來。幾分鐘後，他又開始和李喬講話，「我不敢住[台灣的]西部，隨時還有特務監視我；不能給你電話號碼，我會主動打電話給你……」<sup>378</sup>李喬認為這個兒子「受到重創」，而且仍然困在這個「二二八」餘波所造成的創傷、喪親之痛和被害妄想裡。<sup>379</sup>在另一段章節中，李喬描述他和一位幸運逃過處決的二二八男性倖存者的訪談。在訪談中，這位二二八倖存者完全否認他是二二八

倖存者的事實。他堅持認為，李喬不應心存報復，過去的應該就讓它過去。他說，「二二八」是二二八事件期間的台灣省行政長官陳儀和共產黨共同合作犯下的罪，而當前的國民黨政府十分愛民，與「二二八」沒有關係。李喬似乎完全排斥這位倖存者的否認，還有他對國民黨政府的認同。<sup>380</sup>李喬也不贊同許多台灣創傷倖存者及其家人拒絕留在台灣，或是不說國語，亦即國民黨政權的官方語言，還有不參與政治及公共事務，或是完全無法信任外省人等行為。<sup>381</sup>

心理記著倖存受難者及家屬的創傷後壓力症候群症狀，李喬繼續闡述顯現在台灣人行為模式裡的類似症狀。他找出五種常見的「後二二八行為模式」。首先，台灣人傾向於避免牽涉到任何政治和公共事務。其次，「台灣的本省人」仍傾向於把自己視為「奴隸」，而將「外省人」視為「主子」。他們傾向於採納主子的觀點與判斷，即使那些觀點和判斷會貶抑和降低自己，而且「與他們自己的是非判斷相抵觸」。第三，「台灣的本省人」很容易讓自己落入「次於」「外省人」的地位，就算是在反對國民黨1980與1990年代統治的政治抗議活動中，也是如此。第四，台灣人有不相信法律和正義的傾向。他們是從自我保護與生存的基礎來考量所有事務。最後一點，台灣人不太願意互相合作；彼此之間也沒有什麼信任或團結可言。<sup>382</sup>

倖存受難者及家屬和台灣人的某些這類行為與行為模式，被視為是「後二二八症候群」的證明，讓李喬斷定「二二八」已完全損害台灣人的集體心理，還有台灣的文化結構。<sup>383</sup>在日本殖民時期，台灣人有「被遺棄的」感覺，覺得自己「像個孤兒」。二次大戰結束後，「這個孤兒」本來應該有機會長大「成人」，可是這個機會卻因「二二八」及國民黨的高壓統治而消失無蹤。因此在心理上，台灣人「長不大」，難以自我肯定、獨立前進。以社會關係來說，台灣人遵循一種「以自我為中心及自私」的原則，並且不問「公理正義」。以文化信念來說，他們採行一種鼓勵以短期投機來攫取財富或權力的世界觀，不鼓勵長期投資。

依照同樣的世界觀，他們奉行一種以「賄賂原則」為基礎的宗教，「行善只為了要獲得福報」。在美學方面，則欠缺「原創性、開創性、實驗性、自主性與主體性」。<sup>384</sup>

扮演台灣文化國族主義大夫的李喬，詳細列出台灣與其人民的疾病，尤其是台灣的本省人。李喬呼籲台灣人，在生活的每個結構層面論及「二二八」時要謹慎以對，並以一種積極、健康與「自主的文化體系」(autonomous cultural system)，來建立「新獨立自主國家」與「新[台灣]國民」。<sup>385</sup>

在美國執業的台灣心理醫師林毅夫，則以專業的精神醫療術語來註記與闡釋李喬的論點，並建構其個人對台灣當前政治的觀察。<sup>386</sup>

根據李喬的觀察，林毅夫看出兩個主要的症狀：「創傷後壓力症候群」(林毅夫書中是用「後創傷症候群」或「後創傷緊張症」)與「斯德哥爾摩症候群」。林毅夫解釋道：「曾親身遭遇危害生命經歷的人」，很容易罹患後創傷緊張症。他進一步說明最新的廣義後創傷緊張症是：「目擊或聽聞事件而產生強烈情感反應的人，也可能罹患後創傷緊張症。」<sup>387</sup> 運用這種比較廣義的創傷後壓力症候群，林毅夫為李喬和他自己的論點找到一個理論基礎：二二八歷史創傷的情動與效應，不僅烙印在這些創傷倖存者及其家人的身上，也烙印在同時代的局外人身上，也就是後二二八世代的台灣人。

根據林毅夫的說法，罹患創傷後壓力症候群的人「會不由己地一再想到、夢到或感受到和創傷有關的影像、思想與知覺」。對他們而言，這些夢魘和一再想到所重現的衝擊力道，就和災難事件本身一樣強烈，並且仍會令他們恐懼和焦慮。<sup>388</sup> 為了避免恐懼與焦慮，罹患創傷後壓力症候群的人就會「避免觸及與創傷有關的思維、言論或事物」、「迴避會勾起有關創傷記憶的場所、人物或活動」、「對創傷失去記憶」、「對事物感受『淡然化』，喪失參與有意義事務的興趣和感受」、「與他人有隔閡，喪失親密感」，還有「對前途的態度消極」。<sup>389</sup> 林

毅夫判斷打電話給李喬的那個人，清楚地顯現出創傷後壓力症候群的跡象。他極度恐懼、偏執，而且極力逃避任何有關二二八創傷的記憶，還有任何來自國民黨系統的可能威脅。<sup>390</sup> 林毅夫也認為刻意避免牽扯到政治及國民黨系統的倖存受難者及家屬和台灣人，就跟那些刻意忽視和躲避倖存受難者及家屬的台灣人一樣，全都罹患了創傷後壓力症候群。<sup>391</sup>

「斯德哥爾摩症候群」是指1973年發生在斯德哥爾摩的一個持械搶劫案。根據林毅夫的講述，有個搶匪攻占了一家銀行，脅持四名行員，並要求警方釋放一名人犯。在長達五天的協商期間，這個搶匪傷害且恐嚇了人質，但他也提供一些獎賞給他們。最後，搶匪投降，人質也獲得釋放。不過這些人質卻意外地同情這名搶匪，不但跟他合作，還答應將來要幫助他。反過來，他們對警方採取敵對態度。林毅夫的解釋是在協商期間，這些人質面臨到無從逃避的危險、羞辱、虐待和孤立。在這種情況下，人質為了生存下去，與搶匪發展出一種「緊密關係」。他們漸漸倚賴這位加害者，對加害者採取順應態度，甚至完全接受加害者的人生觀。「斯德哥爾摩症候群」也就被用來指稱這種(人質)受難者與(搶匪)加害者之間，形成一種相互倚賴與沆瀣一氣的關係。<sup>392</sup>

林毅夫認為那位幸運逃過死劫，並與李喬訪談的二二八倖存者，明白顯現出「斯德哥爾摩症候群」的證據，因為他認同蔣介石的國民黨政權的世界觀與宣傳，但那個政權是要處死他，並在二二八事件期間屠殺了台灣人。<sup>393</sup>

接著林毅夫就用「斯德哥爾摩症候群」，進一步解釋精神受創的台灣人的集體心理，尤其是他們與國民黨高壓政權之間的曖昧政治關係。<sup>394</sup> 他將「台灣」比擬為「受害者/受虐者」，將「國民黨中國」比擬為「加害者/施虐者」。<sup>395</sup> 林毅夫指出，中國國民黨藉由壓迫及剝削台灣人以「確保它自己」暫時留在台灣，到最後「反攻中國」。同時，這個政權一方面擁抱中國中心論，另一方面又全面貶抑台灣：包括它的人民、語言，以及文化等不一而足。<sup>396</sup> 在國民黨封閉的高壓

政權底下，為了避免麻煩，或是得到較好的待遇，或是得到特定的體制利益和資助，台灣人只得仰賴且認同國民黨政權。<sup>397</sup>

在這種情況下，台灣人身為受害的被虐者為了生存，發展出一套複雜的「防衛機制」(defense mechanism，林毅夫書中是用「適應機制」)，內容包括「否認」、「無力感」、「自卑感」、「被拯救幻想」與「互相利用的腐化文化」<sup>398</sup>，其特質與上述李喬所說的「那些行為模式」相應。這個複雜的「防衛機制」也助長了台灣人對國民黨，還有台灣海峽對岸中國的那種曖昧與愛恨交織的矛盾政治態度，林毅夫認為這對台灣脫離中國，追求獨立來說，也是極大的阻礙。<sup>399</sup> 林毅夫注意到包括民進黨政府政治領導人在內的大部分台灣百姓，全都「魅惑於」這種「一個中國」的意識形態。<sup>400</sup>

林毅夫因而主張，台灣人不應繼續活在這種源自中國國民黨殖民式被虐與施虐關係的陰影之下。他認為，台灣人必須自己站起來，維持自己的獨立，並且從頭開始學起，以台灣為中心的立場來看待台灣和台灣的文化，而不是以中國為中心。<sup>401</sup> 這是台灣人要從二二八事件中學習到的一課。<sup>402</sup>

總結而言，林宗義、李喬與林毅夫都是用精神醫療的辭彙，來解釋二二八事件的創傷情動與效應，並透過一些政治行動的指導原則提出療法。林宗義的焦點在辨識出倖存受難者及家屬的創傷後壓力症候群。二二八事件被包裝成個人的心理創傷，而且是一樁界於受害者、倖存者及其家人，與加害者之間的私人事務。一旦國民黨政權規劃出全國性的平反與補償方案，這件事就(或必須)視為解決了。李喬和林毅夫兩人則是將二二八事件視為有如地震一般。震央是受難者、倖存者和他們的家人；震央周圍則是一般的台灣人。二二八事件的創傷情動與效應則不斷回響且持續在整個台灣擴散。故而二二八事件被當成台灣文化結構裡的一個集體心理傷口。為了療傷，李喬和林毅夫都替台灣人開立一些有關道德、倫理和政治原則的處方。

林宗義、李喬和林毅夫讓我們看到，二二八事件不僅只是一樁在 1947 年發生和結束的歷史事件，時至今日，它對某些特定的台灣人團體和一般的台灣人，仍舊發揮巨大的心理情動與效應。不過還是有很多問題要問。二二八的歷史與政治創傷能否治癒？二二八事件造成的損失，還有歷經四十年壓迫的創傷受害者和倖存者，他們的家人與一般台灣人，能否復原？是什麼樣的心理與社會情況，讓二二八創傷倖存者和他們的家人，以及一般在台灣的人，都拒絕談論二二八事件，尤其是在解嚴之前？是什麼使得台灣的人在 1980 年代晚期和 1990 年代積極投入二二八的歷史化與紀念，卻又在十年後再度閃避開來？我們要如何合理化「後二二八烏托邦」的主張，還有後來在二二八事件與創傷的論述方面卻又再次緘默的現象？我們要如何了解台灣人民的分裂，還有它的痛苦，例如 2004 年總統大選爭議讓它再次上演，而且情況更加惡化？林宗義、李喬和林毅夫所看到的創傷後壓力症候群顯示了什麼？在二二八歷史和政治創傷裡，有什麼是台灣人看不到，無法處理，卻又需要處理的？倘若無法治癒二二八的歷史和政治創傷，那要如何讓它轉化？這些問題都顯示需要從創傷理論著手，為二二八歷史與政治創傷的結構和它如何在台灣的社會裡運作進行心理分析。

因此，我想要借重佛洛伊德有關創傷理論的精闢之作，還有兩位「創傷研究」關鍵人物的作品，亦即在北美從事著述的凱西·卡如絲和露絲·雷斯於 1990 年代整合文學、歷史與精神分析及猶太人大屠殺研究所提供的洞見，來思考二二八歷史與政治創傷的結構與過程。<sup>403</sup>

## 第二節 佛洛伊德對創傷結構的創見

佛洛伊德並不是第一位進行創傷研究的研究者。然而他卻是首位嘗試整合出「一個協調連貫(的創傷)理論」的人。雖然飽受批評，其創傷方面的理論性著

作，在研究領域仍極具影響力，尤其是由三篇論文組成的《摩西與一神教》（1939年 [1934至1938年]）一書，他的著作也啟發了凱西·卡如絲和露絲·雷斯，還有其他人的創傷研究主要理論架構。<sup>404</sup>

無論是直接還是間接地，佛洛伊德在其志業極早期便已展開創傷經驗的調查。<sup>405</sup> 本章我將集中在佛洛伊德最後的文稿《摩西與一神教》上，以及他在這篇論文裡描繪出的創傷架構。<sup>406</sup>

在《摩西與一神教》中，佛洛伊德探討猶太人殺害摩西的創傷是如何產生的，還有為什麼以及它那種延遲的情動與效應如何激烈地回返，迫使後代的猶太人規劃出猶太人的一神教，並成為最虔誠的一神教擁護者。佛洛伊德參照有關猶太宗教、歷史與文化的論述，還有他先前在個體心理學方面的研究，建構出一套猶太人的群體心理分析。他提出一套創傷的架構，並研究該架構是如何建構出猶太人的宗教與文化記憶、認同和主體性。我發現《摩西與一神教》讓我省思到二二八歷史與政治創傷的結構與過程，以及它如何有助於形塑當代台灣國家與文化記憶、認同及主體性的論述。

精神分析對社會和文化研究有什麼作用？在《摩西與一神教》中，就很具體地提出佛洛伊德的創傷理論，以及一個民族如何被傳統／歷史／記憶的社會—心理力量所束縛的問題。照理說，隨著時間流逝，傳統應該也會隨之式微。不過佛洛伊德應用其猶太同胞的案例研究，尤其是在他們的生存受到侵略者（納粹）真正威脅的時代裡，卻呈現了相反的現象。為什麼人們會忠於或是無法擺脫他們的過去？為什麼「傳統」會具有而且一直保有影響力？佛洛伊德認為就其同胞及其傳統而言，過去的力量就存在於它的創傷源起之中。他也證明，為回應因謀殺摩西（罪行）而受到壓抑的創傷，這個事件如何在記憶裡被完全翻轉過來，進而變成對摩西和他的一神教產生一種理想化了的忠誠。<sup>407</sup>

台灣不能直接拿來跟猶太人的案例相比較。不過兩者有關聯的地方在於佛

洛伊德的結構主張，亦即一樁創傷事件（因被壓抑的重複出現與重返，而在精神上已負荷過重，例如去勢）會產生持續性，迫使未來世代必須超越防衛—壓抑與潛伏，並不得不面對被壓抑之重返：這是除了「敘事性的戀物再現」、紀念活動等之外，還需要其他東西來減輕的陰魂不散夢魘。因此，創傷沒有被治癒，而是被轉化了。同時，因先前遭受苦難的受難者被重新塑造為國家英雄，它也帶出了性別或性別差異的問題。本論文希望能夠超越這種倒轉現象，開啟一個處理創傷的空間，而不是重複創傷。

佛洛伊德為創傷的運作列出一套規則：初期創傷——防衛——潛伏——精神官能症爆發——受壓抑的局部復返。<sup>408</sup> 我將在下列篇幅中解釋這套規則的要素。

佛洛伊德定義的「創傷」：

我們為那些早年經歷過，但後來忘掉印象命名為創傷，我們認為它是形成精神官能症病因的重要因素。在此，我們可以將創傷是否造成精神官能症的病因這個問題先擺在一旁。<sup>409</sup>

在這段文字裡，佛洛伊德似乎將事件和對於事件的「印象區」分開來。他並沒有定義創傷為事件的本質，反倒是將創傷視為精神病患者在他／她早年得到，後來又忘掉的「印象」，這樣的印象在其精神官能症的形成裡，扮演了關鍵的角色。換句話說，構成創傷的是**被遺忘但仍具有重大情緒的感覺**。

佛洛伊德指出，「所有創傷肇始於五歲以前的孩童時期。」他認為，「在孩童開始講話階段時的印象」特別有趣，而且這個階段是從嬰兒出生後第二年到第四年期間最為重要。一般說來，很難判定孩童是什麼時候得到那些印象的。<sup>410</sup> 不過，有時會有「重大且強烈的印象」，能夠「毫無差錯地」鑑別為精神官能症的

決定因素。<sup>411</sup> 這些「經驗」會「完全被忘掉」，「完全想不起來」，並且「落入嬰兒失憶時期。嬰兒失憶則由被稱為『屏蔽記憶』(screen memories)的不同記憶殘餘所組成。」這些「經驗」與「性慾的和侵略性本質的印象有關，也毫無疑問地和自我(ego)所受到的傷害有關。」<sup>412</sup> 這些「經驗」和「印象」若不是透過親身遭遇而獲得，就是經由視覺、聽覺等感官察覺到。<sup>413</sup>

換個方式說，創傷發生於更早之前的孩童時期，或者我們可以說，比精神官能症發作的時間還要早很多。偶爾我們可以追蹤到在孩童時期，經由直接的親身遭遇，或是間接透過訊息和再現所得到的「重大且強烈」印象。不過一般說來，我們不能只因為自己記不得那些帶給我們印象的事件，便將創傷歸因為任何特定的情動感受。為此，或許我們可以說這些「印象」與感受是不受束縛且超越記憶本身的情動。

對佛洛伊德而言，「創傷的情動與效應有兩種」：「強迫性重複」與「防衛性反應」。前者「試圖讓創傷再次運作」，試圖「記得被遺忘的經驗」，或更明白地說，是為了「再次體驗創傷經驗」而「使其成真」。即使這經驗只是「一種早年的情感關係」，也嘗試「在與另外一個人的類似關係中，將它還原」。這些不受拘束和不復記憶的影響，我們名之為「印象」，不知怎的，在無意識下經過類比而依附在另外某個東西或某個人身上，進而製造出早年創傷的強迫性重現。然而與「強迫性重複」完全相反的是：「完全不應記得被忘記的創傷，也不要重複。」前者和後者也許會整合起來，成為正常自我固著的典型運作方式。<sup>414</sup> 這兩種機制都是「固著在創傷上」(fixation)，而且都有「一種強迫的特質」。它們雖然在精神上強度很高，但完全獨立於那些「順應真實外在世界要求」，並「遵守邏輯思考法則」的「其他心智過程系統」之外。<sup>415</sup>

在「創傷的第一反應」與「後來的疾病發作」之間，有「一段精神官能症的潛伏性」。在潛伏期時，防禦機制取得主導權，創傷經驗會被遺忘，而其所造成

的「自我變異(alternations of ego)則被留置」。<sup>416</sup> 直到在兩種情況下會出現精神官能症。第一種情況是進入青春期時，亦即當「本能」強烈到足以再度與防衛機制抗爭時。第二種情況是當「防衛機制所引起的反應與自我變異」成為應付「生活中新任務」的障礙，造成「外在真實世界與自我兩者需求之間的嚴重抵觸」，自我因此試圖維護「這個它在防衛努力中辛苦建立的系統」。佛洛伊德認為，精神官能症應該被當作「一種治療的企圖」，也就是自我努力和被創傷情動與效應所撕裂的部分進行和解及結合，以形成一個更強大的自我來應付外在的世界。然而這種嘗試的結局，通常是被「創傷撕裂與宰制」所「完全蹂躪和分裂的自我」。<sup>417</sup>

依照佛洛伊德的說法，被遺忘的經驗與印象並未消失。它們只是「受到壓抑」，並「保留在無意識的記憶痕跡中」。這些經驗的「記憶痕跡」被「反精神宣洩」(anticathexis)隔離，所謂的反精神宣洩也就是「透過自我設置無數的防衛行為，這些防衛行為會阻礙自我通向意識，也阻礙它通向潛意識念頭及願望的動力」。<sup>418</sup> 這些記憶痕跡無法「與其他智性運作進行溝通」，屬於無意識層次，且「無法進入意識」。有些受到壓抑的記憶會逃離壓抑過程，並「留在記憶裡，且偶爾會出現在意識中」。不過它們還是有如「與其他部分沒有關聯的外來異物」般地被隔離起來。<sup>419</sup>

受到壓抑的部分仍繼續「朝意識的方向努力」。在「三種情況下」可以達到其目的：第一，當占據自我的「病理過程」削弱了「反精神宣洩的力量」時，或是當「精神集中的能量」以不同的方式分布時，通常發生在「睡眠的狀態」；第二，當「受壓抑部分的本能接收到特別的強化」時，例如在青春期；還有第三，當最近的經驗和印象與受壓抑部分非常類似，且強烈到足以喚醒它時。<sup>420</sup>

在此我要指出，佛洛伊德解釋這個創傷結構的公式，乃是參照他所謂的「去勢創傷」，亦即小男孩在戀母情結階段，因恐懼被父親去勢而產生的現象，並對小

男孩性自主的後續發展產生極大衝擊。當父親在世時，他服從父親，並壓抑他自己和他的性慾。父親過世後，他就變成和父親一樣。<sup>421</sup> 佛洛伊德極力透過這個公式，來了解殺害摩西的歷史創傷的威力。對佛洛伊德而言，部族父親被兒子殺害是人類歷史中「去勢創傷」的「主要場景」，他在《圖騰與禁忌》（*Totem and Taboo*）（1912 至 1913 年）一書中將其理論化，並將這公式的運用合理化，從個體心理學來解釋殺害摩西的歷史創傷以及猶太人的群體心理學。總之，殺害摩西乃是古代殺害部族父親的翻版。兒子的罪行，殺害摩西案例中的利未人，經過很長一段時間的壓抑後，又再強力地、強迫性地回來，並迫使利未人與其他的猶太人部族，一起將摩西理想化，並形成猶太人的一神教與猶太民族。<sup>422</sup>

根據該書編輯指出，《摩西與一神教》的書寫形式很特別，而且佛洛伊德是在極為艱苦的時期撰寫出來的。這三篇文章「長度不一」，有時還會彼此重疊。它們的歷史根據「毫無疑問是專家爭論的問題」。不過對讀者來說，這些文章仍具有相當說服力和洞察力，並顯示出個人的「後續發展」也可以應用在「民族團體的分析」上。<sup>423</sup> 確實，《摩西與一神教》顯示出佛洛伊德極力要利用以個人「去勢創傷」為基礎的創傷公式，來清楚解釋這個殺害摩西的歷史創傷，還有猶太一神教與主體性（歷史的與社會的）結構。它啟發了無數對歷史災難衝擊的反省，諸如二戰的猶太人大屠殺、轟炸廣島等，還有對於後現代情況的省思，像是備受讚揚的作家賈克·德希達（Jacques Derrida）、讓-弗朗索瓦·李歐塔（Jean-François Lyotard）等人。<sup>424</sup> 不過那種極度模稜兩可的內容，導致他的想法成為後來闡述、說明、詮釋和辯論的主題。接下來，我想要討論對於佛洛伊德創傷理論的兩種相反詮釋，其中一種詮釋來自凱西·卡如絲，另一種則來自露絲·雷斯。

### 第三節 翻譯佛洛伊德：對照卡如絲與雷斯的詮釋

凱西·卡如絲是引介佛洛伊德的創傷結構理論化，並應用在「創傷研究」的主要人物之一，其目的在於利用跨領域的方法來了解創傷的衝擊。為了徹底想清楚二戰猶太人大屠殺與越戰之後的創傷後壓力症候群問題，她仔細思考佛洛伊德的創傷理論，以期了解創傷的「驚人衝擊」和人類對它的反應。依據卡如絲的說法，大部分對於創傷後壓力症候群的敘述都認同，

……有一種對於壓倒性的強烈事件的反應，有時會延遲，這種反應經常是以重複性的侵入性妄想、夢境、與事件相關的想法或行為等形式出現，並在上述經驗中或之後伴隨著麻木，而且可能也會增加喚起（或是逃避）回想起該事件的刺激。<sup>425</sup>

卡如絲主張，罹患創傷後壓力症候群的患者，會不由自主地出現有關創傷場景的夢境和記憶片段的閃回，即使他們的本意是極力避免與創傷事件扯上關係。她認為他們確實「著了某個影像或事件的魔」。她引用佛洛伊德早年對戰爭精神官能症研究中，關於這類夢境和記憶片段的閃回的其中一段，

創傷後壓力症候群所導致的夢境有個特色，它會不斷將患者帶回到意外事件的情境，讓他再一次從驚恐中醒來。很少有人為此感到訝異……任何接受上述現象的人都認為夢境想當然爾讓病患晚上回到那個致病的情境，這樣的人就誤解了夢的本質。<sup>426</sup>

就患者而言，這些夢境和記憶片段的閃回並非「如願以償」，而是「違背其



意願地如實重返事件中」。不過患者並不了解這些狀況，即使這些夢境與記憶片段的閃回栩栩如生。卡如絲指出，就是「創傷性夢境和記憶片段閃回的精準與非象徵性本質」在「抗拒治療，讓它們得以保持精準如實」。這種精準和「堅持返回」，以佛洛伊德的說法就是「強迫性重複」，「構成創傷」，並指出創傷的「謎樣核心」：「延遲或不完全明白或無法看見，一種勢不可當的狀況不斷堅持返回，且絕對**忠實於事件**。」<sup>427</sup>（粗體為原文斜體強調）

對卡如絲而言，創傷倖存者的不確定性既非「一種單純的失憶症」，也不是「對事件的間接接觸」，因為夢境、記憶片段的閃回和妄想「通常在其恐怖的真实裡，太容易感受到了」。這種「勢不可當的即刻感」與接近感，反倒製造出「延遲的不確定性」，就是費修珊（Shoshana Felman）所謂的「真實的危機」（crisis of truth），因為「嘗試去了解創傷，會不斷將人帶往這獨特又似是而非的矛盾上：在創傷裡，與現實最大的對抗也可能造成一種全然的麻木，因此矛盾的是，即刻性反而可能會採取延遲的形式。」<sup>428</sup> 換言之，創傷的力量被標記上「沒有登載」，亦即它欠缺表徵與敘述，這是勞博在觀察證明二戰猶太人大屠殺的「見證瓦解」（collapse of witnessing）問題時，所發展出來的概念。<sup>429</sup> 卡如絲引用勞博的文句，

歷史的發生是沒有目擊證人的；也就是在這種**置身於事件之中的**非常情況下，完全無法想像有目擊證人能夠存在的想法……歷史需要**有目擊證人的必要性**，在本質上可能在**事件發生時就無法被滿足了**。<sup>430</sup>（粗體為原文斜體強調）

對卡如絲而言，勞博點出了一個所有創傷經驗共有的特色：「當事件發生時無法完整見證整樁事件，或是唯有付出見證者本身作為代價時，才能完整見證整個事件。」因此卡如絲主張「這種目擊見證的瓦解」說明了創傷的本質：就

是「潛伏的」（佛洛伊德的用語，一如在《摩西與一神教》書中所詳細討論的內容）或「延遲的」（卡如絲的用語）。換言之，創傷倖存者於事件期間「從未能完全清楚地意識」。佛洛伊德寫道，

有時人毫髮無傷地逃離他所經歷的驚恐意外事件現場，例如火車車禍。可是在接下來的幾個星期內，他卻發展出一系列嚴重的精神與運動症狀，這只能歸因於他受到驚嚇或是意外發生當時的任何事情。此人業已發展出一種「創傷性精神官能症」。這看來似乎是很難理解，也因此是個嶄新的事實。在意外至第一次症狀出現的這段時間，就是所謂的「潛伏期」，明白暗示出感染疾病的病理也就是借用了傳染病的病理學用詞……這種特徵可稱之為**潛伏**。<sup>431</sup>（粗體為原文斜體強調）

根據卡如絲的說法，佛洛伊德將創傷形容為「將一樁事件壓抑到重返的一連串活動」。意外事件倖存者雖然得以「毫髮無傷地脫身」，並非就此「忘記現實」。卡如絲確認佛洛伊德的案例研究中，創傷經驗本身就有著「固有的潛伏性」與「延遲性」。她寫道，

創傷經驗和潛伏的事實，似乎並不存在於遺忘現實以致無法得知全貌，而是存在於經驗本身所固有的潛伏性。創傷的歷史力量並不僅在於遺忘之後經驗還會再重返，而是在於透過其與生俱來的遺忘性，當事人才會感受到它的力量。這種事件固有的潛伏性，反而解釋了歷史經驗的獨特、短暫結構和延遲性：因為創傷的體驗並不在事件發生時，而是事後於另外一個時空中。在創傷中，倘若潛伏取代了壓抑，因而形成意識上的空白，亦即無意識空間，反倒精確地將整個事件保存下來。就歷史而言，創傷的歷史是指在一定程度

上，不會完全依照事情發生當時的狀況被感知；換句話說，創傷的歷史只能在事件發生的狀況難以再企及之下，才能被理解。<sup>432</sup>

對卡如絲而言，就是這「固有的潛伏性」、「延遲性」，構成創傷的威力，並使創傷倖存者抱持著一段不可能完整的歷史，他們不會知道事件發生時的全貌，而且這段歷史總是從他們的所知和再現中逃逸。<sup>433</sup> 她說明如下：

創傷是對事件一再重複受苦的經歷，但也因此不斷離開其創傷場景。對事件的創傷再體驗，因而帶有勞博所謂的「見證的瓦解」，不可能了解真實事件本身，因而創傷為我們開啓以下挑戰：新的傾聽與見證其**不可能性**。要傾聽創傷，就不僅是要聽這樁事件，而且是要聽倖存者如何偏離其創傷；換言之，傾聽的治療者所面對的挑戰，在於**如何聽出偏離**。<sup>434</sup>（粗體為原文斜體強調）

考量到「延遲性」的特性，創傷就沒有簡單的療法，除了見證與敘說外，還要聆聽「創傷經驗中的各種斷裂與間隙」，傾聽出歷史的不可能性，這樣一來，創傷倖存者才能夠穿越「事件所造成的隔離」。<sup>435</sup> 在卡如絲鞭辟入裡的結論中指出，了解這種構成創傷（壓倒性衝擊）「延遲性」的言外之意，尤其是對當今「處於一個災難頻繁時代」中的我們來說，就是要了解我們不能僅「仰賴」於「我們對於彼此的簡單認識」，還包括「我們對自己的創傷過往所不了解的部分。」因此，「在當代歷史的創傷裡」，連接我們和我們的文化之間的基礎，可以從「聆聽我們所有人都已偏離的、自身的創傷」這樣的能力開始。<sup>436</sup>

簡言之，凱西·卡如絲將「延遲性」、「潛伏性」視為創傷的核心，還伴隨著「精確的夢境、記憶片段的閃回和妄想，以及持續性的重現」，也就是「強迫

性重複」的症狀：她並沒有提及上文討論到的佛洛伊德的「去勢創傷」，她的理論大多來自對二戰猶太人大屠殺倖存者的研究。毫無疑問地，在這樣的研究中，倖存者和分析家都面對著許多困境。她以對創傷機制的爬梳，作為對佛洛伊德創傷理論的詮釋，不過還需要討論修正。

如上文提到過的，佛洛伊德指出，透過「強迫性重複」「這些印象」，創傷經驗會無意識地依附在其他類似的事物或人身上，並迫使早年的創傷再次運作。也就是說，碰到其他的某事和某人所得到的經驗和印象，與早先受到嚴密壓抑的創傷經驗與印象如此相似，就有力量喚醒被壓抑下來的早年創傷。顯然這個人所擁有的印象與經驗，因碰到某人或某事而觸動早年的創傷，成為二度創傷，然而這樣的印象與經驗，**並非**有些創傷倖存者可能擁有的第一次創傷場景中的如實夢境、記憶片段的閃回及妄想。二度創傷的經驗需要進一步的解讀與分析。從卡如絲對《摩西與一神教》的解讀角度，我認為上文所引用的卡如絲對創傷經驗是絕對真實的主張（以佛洛伊德《超越快樂原則》（*Beyond the Pleasure Principle*）一書中的戰爭精神官能症為例，顯現在夢境、記憶片段的閃回和妄想的精確性上），並無法解釋「強迫性重複」的創傷機制如何運作與表露它自己。這需要進一步詳細闡述。

露絲·雷斯大力挑戰卡如絲關於創傷事件如實登載的主張。對雷斯而言，卡如絲乃是主張「嚴重的創傷會阻礙所有再現，因為意識與記憶的一般機制被暫時摧毀了。」不過卻出現「一種未失真的素材」，卡如絲稱之為「創傷事件的如實登載」（*literal registration of the traumatic event*），那是「脫離了正常的認知心智過程」，「無法被了解或再現，只能透過一再重複的夢境、記憶片段的閃回和妄想，「經延遲後回復」。<sup>437</sup> 雷斯認為卡如絲的觀察主要來自於她對保羅·德·曼（Paul de Man）的「展演性」（*performativity*）後現代理論，以及普遍對於二戰猶太人大屠殺、廣島大爆炸和越戰之後的時代裡，對上述事件無法

透過語言再現的假設之認同，一如前述費修珊與勞博的著作，以及第四章所言。既然正常的語言系統暫時失靈，創傷倖存者只得「執行」、「再扮演」和「再體驗」創傷場景的夢境、記憶片段的閃回和妄想。此外，尤其是二戰猶太人大屠殺，一般認為它「獨一無二的恐怖性」，「根本超出我們領會和了解的能力。」因此卡如絲堅持「唯有當見證或再現**無法達成**，語言才取而代之」，並尋求「一種回應創傷的模式，確保構成歷史內在創傷的意義斷裂或間隙得以傳達。」<sup>438</sup>

雷斯指出，卡如絲將「佛洛伊德當成如實的理論家」來閱讀。<sup>439</sup> 依據雷斯的說法，卡如絲承認在佛洛伊德的理論中，有兩種創傷模式「往往並列出現」：

去勢創傷模式 (the model of castration trauma) 涉及壓抑理論及受壓抑的復返，也和無意識的象徵意義系統有關 (一般解讀為夢的解析的理論基礎)；而創傷精神官能症 (或者可以說是意外型創傷 (accident trauma)) 模式，則是和意外受難者與戰爭退伍軍人有關 (有些人主張這和佛洛伊德早期的歌斯底里作品也有關，參見朱蒂斯·赫曼 (Judith Lewis Herman) 的《創傷與復原》(Trauma and Recovery))，並出現在精神分析理論中，就如同在個人的經驗裡一樣，干擾象徵系統；所連接的不是壓抑、無意識和象徵系統，而是一種暫時性的延遲、重複與如實復返。佛洛伊德通常會將這兩類創傷範例並列 並承認 他不曉得該如何整合這兩者。<sup>440</sup>

雷斯表示，卡如絲拒絕了佛洛伊德的去勢創傷模式，以及「壓抑與無意識象徵意義的相關概念」，還有與戀母情結性經驗的關聯。對雷斯而言，卡如絲偏好「**意外型創傷**」、「**延遲**」，還有創傷經驗所固有的如實復返，並將創傷精神官能症的模式視為所有創傷的模式。但對雷斯而言，她發現卡如絲利用佛洛伊德的「後遺性」(Nachträglichkeit (deferred action)) 來證明自己的觀點，卻

排除了後遺性與壓抑、遺忘及「潛伏期」之間的關聯，而「僅強調其暫時性的邏輯」，「過往的性經歷則透過潛伏期意義的追溯，被判定為創傷性的」。<sup>441</sup> 此外，雷斯讀了佛洛伊德有關群眾心理學的主要著作後，她發現看不出有「訴諸如實概念」，或是「排斥再現這類概念」的內容。<sup>442</sup>

思考上述對卡如絲詮釋的批評，我認為雷斯的質疑比較偏重於它是否貼近佛洛伊德的一般創傷理論，而不在於此種詮釋用來解釋歷史創傷對當代生活衝擊的適用性。我同意雷斯認為卡如絲不應單純地將佛洛伊德的創傷理論，簡化為「創傷事件的如實登載」和「潛伏性」，並排除壓抑、遺忘與性經驗的概念。不過依佛洛伊德的創傷結構公式而言，雖然先前討論過這個公式，我還會在本章中進一步探究它與二二八歷史和政治創傷之間的關係；我認為，「強迫性重複」的創傷效應被登載下來的形式，要比在「夢境、記憶片段的閃回與妄想」中的「創傷事件的如實復返」更為複雜。

再者，我相信要強調佛洛伊德的創傷理論之於性經驗的關聯，似乎比較不適用於卡如絲所關注的歷史創傷，而較適用於雷斯著重的性侵害創傷。<sup>443</sup> 至少，還是很難將二戰猶太人大屠殺、廣島大轟炸、越戰和二二八事件之類的歷史創傷，依據任何古老性事和戀母情結的重複經驗來考量。或許我們只有在紀念二二八事件的案例上可以看到 (一如第三章與第四章所介紹的，以及下一章將會討論到的)，二二八男性受難者經過平反成為新台灣國家的民族先烈，其權力則傳遞給他們的兒子/子嗣，並以母親、妻子和女兒的主體性為代價，這的確是佛洛伊德所謂戀母情節家庭結構，以及去勢創傷相關概念的一個例證。姑且不論卡如絲的創傷理論中所排除的事物，我認為她在關於延遲性與再現限制方面的理論，對我們要了解 (或我們所難以了解的) 二戰猶太人大屠殺、廣島大轟炸、越戰和二二八事件等歷史創傷的壓倒性衝擊，仍然十分適切。這類歷史創傷的恐怖程度，不但超出人類的理解能力，也超出人類語言的表達範疇。她的另外

一些見解也很中肯，像是「見證的瓦解」，以及需要透過傾聽創傷經驗的縫隙和裂口，來賦予創傷痕跡形式，都顯示了亟需將不受束縛的創傷情動登載下來，承認及轉化。這些都會在第六章裡，從二二八的美學再現做進一步探討。現在我想要納入佛洛伊德、卡如絲與雷斯對於創傷結構的討論，並加上一些莫里斯·哈布瓦赫對於集體記憶形態的社會分析，重訪二二八的歷史與政治創傷，及其創傷情動與效應。

#### 第四節 將二二八歷史和政治創傷的結構理論化

以第一章及第五章第二節的闡述為基礎，我認為普遍的二二八紀念與歷史化的主要問題之一，就是它們將二二八事件當作已在過去結束了的創傷事件，而不是對現今台灣持續造成創傷效力與創傷影響的歷史與政治創傷。這就是為什麼我要引介創傷結構的概念來思考台灣的社會、文化與藝術／歷史脈絡。

二二八事件發生於1947年，但直到1987年以前，公共領域幾乎沒有任何二二八的文化記憶。也許我們可以套用佛洛伊德的詞彙，將1947至1987年這段期間稱作「潛伏期」。二二八事件毫無疑問是一樁災難事件，其恐怖程度超出人類的理解能力。它發生時的狀況之所以未曾全部讓人了解，不僅是因為那極其恐怖與殘忍，又欠缺倖存的證人，也由於它的創傷動力：「延遲性」與「見證的瓦解」。然而，它的「印象」似乎已逐漸再度出現，而且直到今日還看得見。就像林宗義的文章所寫的，創傷倖存者與其家人對二二八事件的反應，就是創傷後壓力症候群的症狀，其中包括錯綜複雜的情動感受，諸如分離、焦慮、麻木、夢魘、倒敘、妄想，以及其他在心理與身體方面的情動與效應。又如前文介紹過李喬的觀察，有些創傷倖存者和他們的家人直到現在還出現「固著於創傷上」的症狀：例如，總是受到國民黨特務跟監的感覺，無法信任外省人，無法住在台

灣等等。也就是說，他們一直且繼續被禁錮在他們的「印象」與喪失的痛苦裡，那些都是無法表述和補償的，僅能透過身體與精神的症狀登載下來。

這類二二八創傷經驗的延遲情動與效應，無疑地構成了「潛伏期」。它們似乎證明卡如絲所主張的，「延遲性」是所有創傷經驗所固有的核心。然而二二八創傷經驗的歷史複雜性，不僅限於卡如絲專門強調的**固有延遲性**概念。我認為在**精神層面之外**，還有其他事物也導致了這種「潛伏」：國民黨高壓政權的政治利益，這在第一章裡便已引用哈布瓦赫所謂以當代觀點來建構集體記憶的論點，詳細討論過了。在國民黨的高壓政權底下，不但國民黨政權為了維持統治，不讓每個人知道官方暴行，使得二二八的記憶製造受到「壓抑」和「遺忘」，創傷倖存者、他們的家人、旁觀者，以及不曉得發生什麼事、也不想讓自己有生命危險的局外人，亦保持了這種「壓抑」和「遺忘」。

然而就如同佛洛伊德所言，在這段期間有些二二八的文化記憶，依照傅柯的說法就是二二八「反記憶」（參見第一章），仍保留在某些（口述）傳統裡，而不是歷史——國民黨的歷史裡。例如二二八口述歷史，國內外反國民黨期刊所出版的文章，默默隱藏在回憶錄、傳記、自傳和文學小說裡的記憶，這些共同形成了一種「口述傳統」（依照傅柯的用詞），悄悄地在少數人之間傳播和流轉，代代相傳。這道暗流沉默地譴責著國民黨壓制二二八歷史與政治創傷痕跡的防禦機制。

1987年解嚴之後，這股暗流日漸壯大，隨著二二八記憶與證言逐一出版，讓那些在這個災難事件發生時不在場，但身心都歷經這創傷事件餘波的人得以知道那段國民黨壓迫和殖民的時期。同時，外在世界也逐漸改變，國民黨也無法繼續維持它的謊言和它的獨裁主義。這股暗流終於強大到足以克服國民黨國家自我（national ego）的防禦機制，以及創傷受難者、倖存者、他們的家人和一般民眾的防禦機制。因此在1990年代初期，我們看見國民黨和創傷受難者

與倖存者、他們的家人以及台灣一般民眾，比以往更積極地參與二二八記憶的形塑。這股強大無法抗拒的暗流再度出現，亦即「受壓制的局部復返」，受到反對國民黨的強勁政治與社會勢力推波助瀾，像是政治抗爭運動、社會運動、婦女運動、學生運動，還有民進黨成立，且要求國民黨改變及面對其獨裁的過去。結果就如同第二章所探討的，以最悲慘方式死去的二二八男性受難者得到補償，並被理想化為國家的英雄、殉難者及先烈；曾受到國民黨政權詆毀、傳統上有點排外和本質主義的「台灣特質」，變得大受推崇和普遍化。也就是說，「受到壓迫的」台灣人和二二八歷史與政治創傷「局部回返了」，並強力形塑當代台灣人的國家與文化認同及主體性的論述結構。

然而，在這「受壓抑的局部復返」下，仍舊有些事物繼續受到壓迫和遺忘。正如在第三章和第四章中已討論過的，「被遺忘的女性」之所以被記得，乃是為了再度被遺忘。為她們及其創傷經驗的遺痕所建立的接觸管道仍然相當不足。尤有甚者，二二八的歷史與政治創傷作為一種創傷，卻完全被二二八的紀念與歷史化（更不用提心不甘情不願的國民黨加害者），縮減為一樁已在過去中結束的歷史事件。結果，它那壓倒性的影響完全被忽視，尤其是在每個人都只想擁抱歡樂、厭惡悲苦的年代。「二二八手護台灣」與「二二八心連心路跑」製造出一種「敘事性的戀物再現」和一個後二二八和諧政治烏托邦的全國性夢幻，以一個團結、快樂向前行的新台灣，來取代／忘卻二二八記憶裡的「悲慘」與精神受創的台灣歷史。然而2004年總統大選的爭執（就在「二二八手護台灣」與「二二八心連心路跑」之後不到三個星期），讓台灣直接面對台灣人民之間既有的不信任與分裂，也就是本章前述李喬在其專文中，所描繪的二二八歷史與政治創傷的遺緒。正如卡如絲可能會主張的，這種「強迫性重複」機制再次發動，並透過2004年總統大選的爭議顯示出來，而不是以二二八創傷景象的「夢境、記憶片段的閃回和妄想」出現。它的形式也比戰後二二八事件發生時，「中國人」

和「台灣人」的分裂來得更加複雜。

李喬和林毅夫都在其著作中指出，創傷的影響不僅仍烙印在創傷倖存者與其後代家人的心理與行為上，還包括了整體台灣人。儘管國民黨的高壓政權極力防堵台灣民眾記得二二八事件，但那不受束縛以及延遲的創傷效應，仍然強有力地台灣人的個人與群體心理上留下印記。對我而言，「二二八手護台灣」可被視為一種集體儀式，抱持不同政治理念的台灣人「強迫性地」「展現」，並「重複」讓二二八歷史與政治創傷顯現「受壓抑的局部復返」：台灣人與「台灣特質」顯示出強大威力。就某程度而言，或至少在政治修辭層面來說，「二二八心連心路跑」同樣也可被視為參與了這場讓台灣人與「台灣特質」展現其威力的「重演」行動。只是泛藍陣營刻意選擇從八二三砲戰紀念地點展開其大型路跑活動，而不是任何二二八的歷史性地點，強烈顯示出國民黨在二二八紀念活動中，製造「敘事性的戀物再現」和對二二八歷史與政治創傷的錯誤記憶裡，那種堅持而強烈的「防禦機制」。它也顯示國民黨低估了二二八歷史與政治創傷驚人的陰魂不散力量，這股力量無意識地驅使了「二二八手護台灣」，國民黨卻還將它錯誤解讀為只是泛綠與泛藍陣營對中國抱持不同態度的政治議題而已：所謂的統獨之爭。台灣民眾可能自覺地相信二二八事件已在過去結束。然而無論是在「二二八手護台灣」、「二二八心連心路跑」，或是因2004年總統大選爭議而日益惡化的族群分裂中，他們都無意識地、強迫性地與感性地「展現」和「演出」二二八的歷史與政治創傷。

的確，「受到壓抑」的痛苦與損失，總是一再「回來」干擾、糾纏台灣。顯然沒有什麼人、什麼事，甚至是前文提到的林宗義的「根本解決二二八悲劇計畫」，能夠挽回或補償這些創傷倖存者、他們的家人與台灣民眾因二二八歷史與政治創傷而蒙受的損失和無法承受的痛苦。時鐘怎可能倒轉？！經歷了二二八事件之後，二二八受難者家屬以及台灣社會的心理與社會結構和動能，全都改觀了。

二二八事件所造成的深深傷口與創傷的黑洞，皆無法治癒或填補。我們所能做的，或許就是傾聽及面對這道傷口，這個黑洞，它對我們的訴說和哭喊，看看我們能否轉化這傷口，並超越這種「初期創傷——潛伏——受壓抑的局部復返」的邏輯。因此本論文最終章的工作，就是探討某些藝術家如何正在（或已經）藉由美學，來轉化二二八的歷史與政治創傷。

#### 注釋

- 364 林宗義，〈抗爭亦或復合？武力壓制者vs.苦難的倖存者〉。李喬，〈「二二八」在台灣人精神史的意義〉。林毅夫，〈台灣人「受虐性格」的心理分析〉。
- 365 「未竟事務」這個說法乃取材自葛莉賽達·波洛克在里茲大學，為美術史與文化研究所開設的課程，「未竟事務：創傷、文化記憶與二戰猶太人大屠殺」（Unfinished Business: Trauma, Cultural Memory and the Holocaust）。
- 366 林宗義，〈抗爭亦或復合？武力壓制者v.s.苦難的倖存者〉，頁371-396。
- 367 同上，頁371。
- 368 同上，頁372。
- 369 同上，頁377-378。
- 370 賴澤涵等，〈行政院「二二八事件」研究報告〉。
- 371 林宗義，〈抗爭亦或復合？武力壓制者vs.苦難的倖存者〉，頁382-384。
- 372 同上，頁385-386。
- 373 根據李喬的說法，每次他提到「二二八事件」，基於它的複雜性，總是只用「二二八」而已，後面不會加上任何敘述性及定義性的字眼，像是「事件」、「大屠殺」、「暴動」、「革命」等等，參見李喬，〈「二二八」在台灣人精神史的意義〉，頁407。
- 374 同上，頁397。
- 375 同上，頁398。
- 376 同上，頁407。
- 377 同上，頁401-404。
- 378 李喬並未詳細描述這些倖存受難者及家屬的案例，或是對他們指名道姓。從他的描繪中，我們只知道這通電話是在李喬的作品《埋冤 1947埋冤》見報時打的。這部小說先於1990年3月6日至8月28日期間，首度刊載於首都早報，因首都早報停業，又於1990年12月28日至1991年11月7日刊載於台灣時報，同上，頁401-402。亦可參見李喬，《埋冤 1947埋冤》，頁643。
- 379 李喬，〈「二二八」在台灣人精神史的意義〉，頁401-402。
- 380 這位倖存者的手掌被鐵絲刺穿，跟其他受難者綁在一起丟入海裡。他幸運地逃過一劫，並在右掌上留下一個明顯的傷口。同上，頁402。
- 381 同上，頁399-400。
- 382 同上，頁403-405。
- 383 同上，頁406。
- 384 同上。
- 385 同上，頁406-407。這主張亦可見於其與他人合著的最新作品之一。李喬，〈台灣文學主體性的建構〉，

- 收錄於李永熾、李喬、莊萬壽、郭生玉，《台灣主體性的建構》，頁64-79。
- 386 林毅夫，《台灣人「受虐性格」的心理分析》。
- 387 同上，頁40。關於創傷後壓力症候群（PTSD）定義的爭辯，亦可參見 Cathy Caruth, "Introduction," in Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, 3-12; Ruth Leys, "Introduction," in Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, 1-17. Allan Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton: Princeton University Press, 1995.
- 388 同上，頁41。
- 389 同上，頁42。
- 390 同上，頁42-43。
- 391 同上，頁43-45、48-50。
- 392 同上，頁127-128。
- 393 同上，頁45-47。
- 394 同上，頁58-184。
- 395 同上，頁58。
- 396 同上，頁61。
- 397 同上，頁60。
- 398 同上，頁65。
- 399 同上，頁69-184。
- 400 同上，頁150-155。
- 401 同上，頁208-300。
- 402 同上，頁301-330。
- 403 多明尼克·拉卡普拉（Dominic LaCapra）評論過一些「創傷研究」關鍵人物的主要看法，並對這個論述領域裡的爭辯提出問題。參見Dominick LaCapra, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2004, 106-43.
- 404 Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: Three Essays," 237-386.  
有關佛洛伊德在創傷研究方面的地位與影響評估，參見露絲·雷斯，《創傷：一種系譜》（*Trauma: A Genealogy*），頁1-40。在創傷研究領域裡，凱西·卡如絲是深受佛洛伊德影響且極具影響力的理論家。有兩本卡如絲撰寫或編輯的創傷著作受到普遍討論，並廣泛運用於個人與集體創傷經驗相關的文化研究：卡如絲（編），《創傷：記憶探索》（*Trauma: Explorations in Memory*）；以及卡如絲（編），《不被承認的經驗：創傷與歷史的可能性》（*Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*）。後面這本書大大受惠於佛洛伊德的重要創傷著作，諸如《超越快樂原則》（*Beyond the Pleasure Principle*）（1920年），以及《摩西與一神教：三篇文章》（1939[1934-38]）。另一個我想要提醒大家注意的創傷理論家就是露絲·雷斯。以佛洛伊德的誘姦理論（seduction theory）為基礎，再加上孩童性

- 侵害相關議題，雷斯發展出一套不同於卡如絲的理論，並成為卡如絲觀點的主要批評家之一。露絲·雷斯，《創傷：一種系譜》，第一章討論佛洛伊德及第三章討論卡如絲。
- 405 例如，Josef Breuer and Sigmund Freud, *Studies on Hysteria* (1895), The Penguin Freud Library, vol. 3, London: Penguin Books, 1991.
- 406 Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: Three Essays".
- 407 佛洛伊德對於從創傷、傳統、潛伏到受壓抑的局部復返的過程之主張，參見Richard J. Berstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 27-74.
- 408 Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: Three Essays," 323.
- 409 同上，頁315。
- 410 同上，頁315-316。
- 411 同上，頁315。
- 412 同上，頁316。
- 413 同上，頁317。
- 414 同上，頁318-319。
- 415 同上，頁319。
- 416 同上，頁320。
- 417 同上，頁320-321。
- 418 J. Laplanche and J.B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London: Karnac, 1988, 36-7; 62-5.
- 419 Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: Three Essays," 339.
- 420 同上，頁339-340。
- 421 同上，頁314-323。
- 422 同上，頁321-336。亦可參見Sigmund Freud, "Totem and Taboo (1912-1913)" in Sigmund Freud, *The Origin of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other works*, 43-224.
- 423 Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: Three Essays," editor's note, 239-241. 有關《摩西與一神教》歷史基礎方面的爭辯，參見Jan Assmann, *Moses the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 1997，以及Richard J. Berstein, *Freud and the Legacy of Moses*.
- 424 Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, 276.
- 425 Cathy Caruth, "Introduction," in Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, 4.
- 426 Sigmund Freud, "Beyond the Pleasure Principle [1920]," in Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18 (1940-52), translated under the editorship of James Strachey in collaboration with Anne Freud, assisted by Alex Strachey and Alan Tyson, London: Hogarth, 1955, 13 quoted in Cathy Caruth, "Introduction," in Cathy Caruth (ed.),

- Trauma: Explorations in Memory*, 5.
- 427 Cathy Caruth, "Introduction," in Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, 5-6.
- 428 同上·頁6°
- 429 同上·頁7°
- 430 同上°
- 431 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones, New York: Vintage, 1939, 84.  
quoted in Cathy Caruth, "Introduction," in Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, 7.
- 432 同上·頁7-8°
- 433 同上·頁10-11°
- 434 同上·頁10°
- 435 同上·頁4·11°
- 436 同上·頁11°
- 437 Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, 266.
- 438 同上·頁267-268°
- 439 同上·頁270°
- 440 Cathy Caruth(ed.), *Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History*, Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1996, 135, n. 18·被引用至同上°
- 441 Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, 270-1.
- 442 同上·頁274-275°
- 443 同上·頁1-40°