

第一章 緒論

第一節 來自「下層社會」的紀念—梁爺爺¹

只能說，一個是愛著，愛著，可是呢，不是那隊長，妳也不會來，妳也是小姐又是大學，妳們是上等社會，妳要弄清楚。我不叫上等社會，也可以說，不是上等社會。我上等社會的禮貌我一切講給妳聽，妳弄不清楚。為什麼叫上等社會？高中叫中等社會，國小叫下等社會，恩，進這個學叫上等社會，再……畢了業以後，再出人家國，再回，這叫前邊社會。

梁爺爺。建功路眷區的廢棄房舍²。匡啷關上的鐵門。隨時可以騎乘逃跑的 125。城市邊緣。與世隔絕。

民國 97 年的 10 月 3 日，週五，上完「事件與歷史：追悼的政治 II」的隔天，我獨自尋訪一位未曾見過面的就養榮民。巷弄盡頭右轉就見他在陽光下拆解一台破舊的電風扇。掏出來的電纜，可以賣錢。

「一斤兩百塊。」他說，像是和朋友互通價錢行情。

他招呼我坐在屋外一張椅子上。是經他修理後起死回生的廢棄垃圾嗎？我不及一秒的遲疑被他發覺。放下手邊工作，換成進屋坐。屋裡潮濕陰暗，雜物堆積，牆壁上厚厚的煮菜油煙。他說話，我細聽。初次見面，我拎著一袋的零食飲料回到學校。

梁爺爺，就養榮民，榮民中的低收入戶。來自河南的他，九十高齡，視力聽力嚴重退化，鄉、音、濃、重。我成了他眼裡的上等社會女子。

自以為適合老人家食用於是在便利商店買了兩盒中華豆花。哪料得爺爺說豆花太冰吃了胃不舒服。聽爺爺說話直到中午。他猛然一看手錶就要領著學妹與我出門吃飯。萬般推辭的藉口都退化成他耳朵裡的隆隆之聲。引他不悅。一連兩次請吃滷肉飯。我們吃飯，他說話。說家鄉好大好粗的韭菜多好吃。爺爺不吃嗎？等會兒回家再吃。一鍋飯，吃兩天，他說。我邊吃邊撥電話。無人接聽。多希望同學有回撥的默契，好表演忙碌。

「爺爺，謝謝。」吃飽的我說。

不知是否感覺到一抹溫情，他的微笑很深。結了飯錢，出了店門，梁爺爺站在原地

¹ 為保護受訪者，本文若有可能顯露受訪者身分的資料（包括姓名、居住地、大陸老家、所屬部隊以及受訪者引述之史實等）均經過修改。

² 梁爺爺居處旁是廢棄的公廁，外頭牆上還隱約有標示男女有別的男生、女生簡易人像。

目送我們離開。

揚長而去。兩個多月後，我才又再回來。

「你是上等社會的。」見面的第一句話。因不可置信還跟他確認一次。

「我好久沒來了。」一進屋子我說。繼續走傻呼呼路線。

「上等社會看這樣的地方啊，很少來。」……。

中餐換成對他代表高級的義式料理。坐定後不久，他就說要出去看看，不一會兒回來，秘密地跟我說：「不衛生」。說完後爺爺若無其事翻著店裡的外文書開心說話。我則稀哩呼嚕隨便吃吃最後打包外帶，趕下午演講場佈。送爺爺回家，向他表達謝意。手機響起，同學 K 來電。這時，爺爺拿出一個小巧陳舊的繡花錢包。

「以後你來準備給你媽媽一個紀念品。」他說。

「什麼紀念品？」我問。不明所以。一邊打開接過手的繡花錢包。

「這個太小了，這個一點點……弄弄個大的，這個太小……買個大的，給你媽送個紀念品。」他帶著慚愧客氣地說。眼神裡有期待。

繡花錢包裡是一枚秀氣的金戒指。我驚呼一聲。三個禮拜後再次拜訪爺爺。這次的金戒指大的多。一樣搖手婉拒，用力謝謝，心裡隱隱感覺一股沉。

寒假離開新竹前給爺爺祝賀新年快樂。我放大肢體動作向他拜年，一旁空地有兩三人走動，我比手劃腳連使眼色要他趕緊把紅包收進口袋。爺爺推拒不成，咕噥著沒給我什麼紀念品。五月初的拜訪，爺爺逮住機會，一見我轉身就走，留我在屋裡東張西望，不一會兒手裡握著紅包袋回來，拉開櫃子抽屜拿出原子筆簽名。老朽的手一氣呵成。

「送給你做個意思而已，本來我是怕你急著要回校，不是急著回校帶你到那去拿，銀行啊。……一個意思而已啦，唉呀。」他說。

我搖頭，他不耐。

「你看不起我，看不起人都不要收，看得起你就要收。」他又說。

（隔了將近一年聽訪談錄音製作逐字稿時，研究者才在前後文對照翻譯下發現自己變成了梁爺爺的愛戀對象。）

第二節 問題意識與文獻回顧

她把每一次交談都轉換成她對自身二戰經驗的反思，不管交談的主題是玫瑰花叢或隨便一個什麼東西。(Edkins, 2003: 193)

在上一節短短兩頁的故事中，出現了許多令人難以理解的梁爺爺的行動，比如說他一看到研究者的出現就立刻接待，不疑有他；對於別人可能是看不起他的反應十分敏感；他似乎不需要聽眾的回應，對方是否有聽懂、自己是否被理解不是他的關心，只是享受著滔滔不絕的說話；從他的「下層社會」對著被他假定為「弄不清楚」的「上等社會」女子說教；請人家去餐廳吃飯卻又像發現重大秘密一樣說那間餐廳不衛生，而且真的出去偵查一番；一接觸靠近就是這麼熱情的接納和給予等等。生活在同一個社會中，但是梁爺爺似乎是活在一個不一樣的世界裡。梁爺爺，一位就養榮民，榮民中的低收入戶，屬於更大範疇的外省「老兵」分類項中。

民國 38 年左右來台，當時仍未滿 20 歲之外省「老兵」，在民國 100 年的今天，其抵台後的生命已邁入第六十個年頭。也就是說，外省「老兵」之中，當初最年輕的一輩，也已八十歲上下。外省「老兵」之老邁及隨之而來的生命結束前的急迫，都催逼著關心他們的人要及時地去做些什麼。有一群人，在最後一個外省「老兵」離世之前，已經開始追悼他們³。研究者也在這樣的心情下進入梁爺爺的世界。追悼者依循著各自不同的方法和呈現方式，要去記錄和了解「他們」。「他們」，可能是「外省『老兵』」，可能是「眷村」，可能是「外省人」。死亡未必都有相應的追悼。螻蛄就不被追悼。研究者好奇地想：為什麼會有這些反應和行動？追悼者在回應什麼？是什麼在對追悼者呼求？這三個問題不是「因為他們快速凋零」可以一語帶過。

用「凋零」來一語帶過也是種迴避。研究初期，當研究者和某位軍職退休的女性外省二代聊論文主題時⁴，她說：「現在應該是流行外籍新娘吧」。這句話傳達著幾層意義。第一，外省「老兵」這個主題過時；第二，永遠有新移民的問題；第三，就不要討論「我

³ 一般認為追悼是在失去之後開始的，但是由於我們可以預期死亡的發生，所以追悼可以是在死亡之前發生，而友誼關係的必然結構是一方必須為先行離世的另一方進行追悼，就像德希達在《友誼的政治》中所闡釋的(Derrida, 2001: 1)。這些追悼外省「老兵」的人，包括：東森新聞台的《台灣啟示錄—我的 1949 (上)(下)》；聯合報舉辦的「我的 1949」老照片徵集活動；王偉忠的眷村系列—舞臺劇《寶島一村》、電視連續劇《光陰的故事》、紀錄片《偉忠媽媽的眷村》，還有伴隨的若干電視訪談；文學界有朱天心、朱天文、張大春、駱以軍等人；受紀錄片《銀簪子》啟發的外省台灣人協會所展開的一系列出版計畫；龍應台的《大江大海 一九四九》等等。

⁴ 研究者藉由聊論文主題來試探她作為訪談對象的可能，結果是她給了研究者一個軟釘子。

們」了吧，你看，有新的問題了。換句話說，她觀察到了社會集體注意力轉移到外籍新娘的事實，並以此迴避談論外省「老兵」。一語帶過、轉移話題、迴避討論，但又預先追悼？對待外省「老兵」的態度看起來很是矛盾。為什麼是這樣？

部分外省「老兵」的後代必須面對父親綿綿不絕的回憶。這一份回憶直接間接牽動蕭菊貞創作出紀錄片《銀簪子》。清大社會所的孫鴻業也有類似的觀察，而作了名為《汗名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身分與認同》的研究，討論暴露於外省「老兵」父親的回憶敘事下的外省二代在認同政治中如何自處與抉擇的問題。就研究者與外省「老兵」接觸的經驗，連綿的回憶的確是他們的特徵。他們之中有些甚至會有經常性的夢魘困擾⁵。除了連綿的回憶，「表面抒發的國族語言」（趙彥寧，2002：46）也是外省「老兵」的特徵之一。話語與敘事本身以及為什麼他們口中會充塞（這些）話語都令聽者困惑。這些交纏著回憶與國族語彙的話語對他們的意義是什麼？是什麼讓他們不斷地說？也許這些話語與眾人對待他們的矛盾態度也有所關聯。

我們還不能忽略外省「老兵」曾經是為國賣命的軍人這樣的生命經驗。國家有將其人民暴露於死亡的權力，命其為國犧牲，以換取國家的長存延續。這個暴力基礎在戰爭狀態尤其明顯，但是，在沒有戰事時的常備軍設置也是一種用少數人的生命換取多數人的安全的措施。這在高橋哲哉的《國家與犧牲》有深入淺出的討論（高橋哲哉，2008：175-7）。外省「老兵」在退役前，是一群隨時準備為國犧牲生命的人。國家以主權權力（生殺大權）直接控制他們，而他們同時又是主權權力的實質構成。外省「老兵」為國家提供武力，對外可以侵略或抵抗侵略，對內可以實施鎮壓⁶。國家提供外省「老兵」在台最初的棲身之所，滿足其最低量的需求。軍階曾是他們的生涯追求目標。當他們體能下降轉入民間之時，國家為他們開啓新的生涯可能。國家需要這一批「效忠」國家的公教人員和生產大隊，而沒有土地缺乏社會關係的外省「老兵」也需要國家協助。國家與外省「老兵」，不但相互需要，似乎也互相地無法棄之不顧。國家沒有捨棄年邁「無用」的外省「老兵」。研究者第一次到榮民服務處時，碰巧遇上一年一度的服務區座談會。處長親自主持，各相關單位派員參加，外加各項宣導（比如防騙、健康問題、陸配

⁵ 民國 98 年上半年與趙彥寧老師討論田野經驗時，趙老師與研究者分享了有些大陸籍配偶向她表達過老榮民半夜做惡夢的情況。在此再次謝謝趙老師的分享。

⁶ 受訪者中只有周伯伯和韓爺爺提到過對於部隊鎮壓民眾的看法。周伯伯曾經提到民國 46 年發生的劉自然事件。據周伯伯所說，也就是當時部隊所流傳的版本，事件始末是因一名美軍官兵與劉自然（亦為軍人）的妻子有染，劉自然撞見後，該名美軍軍官當場將劉自然擊斃，而且事發後我方對該名美軍沒有審判權，必須交由美軍的軍事法庭審理。同仇敵愾的部隊官兵，升起反美情緒，但為平息街頭暴亂，部隊官兵仍必須看著美軍製作的教學影片來學習如何鎮壓民眾。周伯伯所屬部隊流傳的版本與中央社之報導多所出入，尤其事發原因方面，詳情可參見：<http://km.cca.gov.tw/myphoto/show.asp?categoryid=35>。韓爺爺的部分則出現在本文第四章第二節「成為良好男性—事件、歷史與知識主體」。

問題等)，台下坐了百位左右的「老兵」。研究者驚訝於「這些人」爲什麼可以用一種好像國家欠他們什麼而可以予取予求的態度來說話和要求。雖然研究者對「老兵」有先天的同情，但是對這種態度的產生以及國家爲他們創設的對話機制仍感到疑惑。心想：這樣的狀態是怎麼生成的？是什麼因素導致國家與外省「老兵」目前的關係？這種看似「上達天聽」的對話機制真的是一種出於服務「老兵」而生的特殊優惠嗎？而外省「老兵」對國家是否也有無法棄之不顧的情懷？這種互相需要又互相無法棄之不顧的關係或可看作互爲俘虜的關係。外省「老兵」，不管其是自願或是非自願從軍，某種意義上，都成爲國家的「俘虜」。雖然比起戰俘營裡的真正的戰爭俘虜（比如在民國 98 年年初因爲聯合報記者的揭露，而引起兩岸政府與民間關注的巴紐戰俘營與戰俘墳⁷），相較而言，外省「老兵」有軍人身分的正當性，而他們的生命也有一定的保障，但是，當成爲國軍部隊的一員，在別無選擇的情況下，一樣進行著各項建築工事：蓋機場跑道、造橋築路、建築防禦工事等。這些勞動，與記者高凌雲在〈巴紐老戰俘奴工歲月血淚斑斑〉一文中所描述的李煥文先生在巴紐小島的「修馬路、蓋機場、挖防空洞」的經歷，有相當大的雷同。外省「老兵」，也許可以理解爲爲「自己的國家」（而不是爲「其他的國家」）充當奴工的「俘虜」。

年邁「無用」的下一步以及下下一步是什麼呢？蕭菊貞在《銀簪子/終究，我得回頭看自己》一書中，描述了自己與屏東榮家家祠（寄祀往生者的地方）遭遇的經過：偏僻的榮家，榮家內偏僻的家祠，家祠內淒清的擺設。這引起研究者的注意，心裡浮現許多再平常不過的問題—這些人是如何走完他們人生的最後一程？誰來送他們？誰來祭拜？爲什麼他們的死亡彷彿從社會上消失了？基於這份好奇，遂翻閱單身亡故榮民後事處理的相關法律規定，並且實際參與觀察四場單身亡故榮民公祭。於是又有新的疑問：爲什麼他們死後的身體就像是貨物一樣？爲什麼靈車看起來像是貨車？這樣的景況不是壯烈的死亡與國家英靈這些現成的論述可以說明。老年榮民與國家英靈這兩個形象之間有一段意義上的空白⁸。

綜合以上所提出的種種觀察和疑問，本研究假設外省「老兵」是一群活在「創傷時間」(trauma time)裡(Edkins, 2003: 16)的「戰廢品」(war trash) (哈金, 2005: 362)。與創傷時間相對的是「線性時間」(linear time)(Edkins, 2003: 15)。「創傷時間」與「線性時間」兩者不是非此即彼的關係。創傷時間內在於線性時間同時也擾動線性時間。雖然線性時間必須儘可能排除創傷才能使自己令人信服，但是創傷不可能完全被排除，它

⁷ 可參見參考書目的網路文章所列相關文章與連結。

⁸ 使用「空白」而不使用「落差」的原因是「落差」暗示了兩者同質，「空白」則保留了未知。

總是闖入。相仿地，創傷時間也不可能不尋求線性時間而能描述自身。Edkins 認為，只有在社會或象徵秩序的核心承認並且環繞著創傷不離去，線性時間與創傷時間的政治角力才能解決(Edkins, 2003: 16)，而位於英國倫敦的戰亡紀念碑(the Cenotaph)以及美國華盛頓特區越戰紀念公園(the Vietnam Veterans Memorials)裡的越南之牆(the Vietnam Wall)都是環繞創傷時間(trauma time)的例子。兩者都拒絕被內化進光榮地為國犧牲的國家神話裡(Edkins, 2003: 108)。創傷時間拒絕被內化收編。

《戰廢品》描寫韓戰中國戰俘的處境。書中主角也是故事敘事者俞元在戰爭結束回到老家中國又經歷了「『歸來人員管理處』」「學習班」的自我「檢查⁹」後，說：「我平靜下來以後，看得越來越清楚了，我們這些戰俘，早就被一筆勾銷了。(中略)現在我們回來了，再也不可能加入國民黨了，就不再是黨的心事，黨終於用它喜歡的方式處理我們了」(哈金，2003：357-62)。想到中國戰俘中的最高首長裴政委的遭遇，俞元說：「他和我們都是黨的棋盤上的一顆棋子，只不過裴政委佈置了自己的棋盤，把自己手下的人放在棋盤上，彷彿他的一盤棋和黨的一盤棋是一致的。事實上，他也一直不過是個卒子，和我們沒有太多不同。他也是**戰廢品**」(哈金，2003：362)。不管從戰場歸來的人身上還帶著什麼樣叮叮咚咚的頭銜，他一樣是戰廢品。那些什麼都沒有的人，就更不用說了。都是被擺置的「卒子」。沒有其他選擇，無路可退，「黨終於用它喜歡的方式處理」歸來人員。視國家或黨的需要，在適當的時機「被一筆勾銷」。戰廢品之意不在身體的殘缺，而是在於「被一筆勾銷」的是生命之輕與重。有些外省「老兵」不曾加入戰場進行真正的戰鬥，真有戰場經驗的也未必被俘虜過，但是他們依然有可能是國家的戰廢品。使用之後被丟棄且令人毫不感覺可惜之物謂之廢品(trash)，不管使用的方式是未經多少訓練而投入戰場或是訓練良久但未投入戰場或是完全被動地被抓入醞釀中的戰場。

在戰場中死亡的軍人成為英靈或烈士。他們的死被國家安插保國衛民的目的、被賦予為國犧牲的意義。因為目的正當，所以某些人或物的死變得必要(高橋哲哉，2008：8)。二次大戰以及其後在冷戰結構下發生的戰爭，包括韓戰、越戰等，各參戰國都產生了相當多的退役軍人。台灣的外省「老兵」也是二戰及冷戰脈絡下的產物，與其他國家相比，這群人的特殊之處在於他們很長一段時間無法回去原生的地方。因為種種原因，

⁹ 學習班自我檢查的三條規則如下：

- 第一， 你們成為戰俘，是可恥的。你們應該與敵人戰鬥到最後一口氣，但你們沒有。所以，你們是一群怕死鬼。
- 第二， 怕死怎麼能繼續開展與敵人的鬥爭？即使在戰俘營裡有過一些反抗活動，也主要是因為你們想苟且偷生。所以你們沒有什麼可誇耀的，而必須坦白自己幹過的壞事、犯下的罪行。
- 第三， 你們必須從主觀上反省自己，不許為當了俘虜找一堆客觀原因。(哈金，2003：358)

單身的外省「老兵」沒有變成英靈，但他們也無法回到尋常百姓的生活中而可以有一個尋常的死亡，那麼，他們的死亡有沒有被國家賦予了什麼樣的目的和意義？為什麼是那樣的的目的和意義？國家如何處理他們的死亡？

「外省」、「本省」，台灣族群政治的語言。族群政治的運作與發展影響外省「老兵」的自我觀感與客觀處境至深。王甫昌在民國 92 年年底出版了一本名為《當代台灣社會的族群想像》的書。這是一本總結性的入門介紹書籍。說其具有總結性，是因為在出版之前台灣的族群政治與論述紛爭已累積有二十年以上的時間，而不是指族群政治將會結束。根據他的考察，族群一詞在台灣的使用是在八零年代末期開始；九零年代以後才成爲一般人的日常生活用語。他希望這本書可以幫助讀者「了解族群作為一種團體認同以及人群分類**想像**的特性，以及它在當代台灣社會中產生的原因與過程」(王甫昌，2004：7)。族群想像是一套分類認知架構，在經過族群運動的影響後回過頭來改變原有的社會與文化結構和條件。《當代台灣社會的族群想像》描述了這個結構產生的原因與過程。在學術生產的層面，由於族群研究傾向於以既有的族群想像認知架構爲研究的切入點，假設著族群間的差異性與族群內的同質性，因此族群研究容易本質化了這些想像、概念等。用趙彥寧的話來說，以族群分類爲切入點進行的研究分析具有「『回向建構』(retrospectively constructed)嫌疑」(趙彥寧，2001：203)。本研究不擬以族群研究的框架來切入問題的討論。

胡台麗的〈從沙場到街頭：老兵自救運動概述〉將八零年代解嚴前後的老兵自救運動的發展情形與各方對自謀生活老兵的認知、定義作一整理呈現。呈現的方式是環繞運動中心組織「大陸來台國軍退除役官兵自救聯誼會」的成立、分裂以及他們舉辦的活動和訴求。文章主旨是要分析理解老兵的社會運動的特性。該文將老兵作爲社會運動主體來認識，比較老兵組織與其他組織有何異同。這篇文章是台灣第一篇整理自謀生活官兵的意義的文章，對於認識退輔會早期的發展以及後來八零年代老兵對政府的反撲很有幫助。可惜在胡台麗筆下的老兵，似乎有一種只是爲了錢的形象。此外，老兵是否真的視退輔會爲家是一個問題，我們能確定的僅是退輔會曾刻意要打造一個類家庭的象徵關係，要移孝作忠，而老兵訴諸家庭與家父長的責任可能只是因應情勢的策略之一。胡台麗是早期對外省「老兵」有較多田野觀察的人類學者，但其思考仍是邁著族群政治的步伐。一直到趙彥寧的研究成果陸續發表，我們才看見了關於外省「老兵」研究的新視角——男性中國流亡者，也就是以中國流亡的角度來看待「外省『老兵』」這群人。以下，讓我們一邊整理趙彥寧的想法，一邊發掘疑問。

中國流亡並非二次大戰後人類獨有的現象，較諸五〇年代印度、巴基斯坦分裂(partition)引發的一千八百萬難民潮，抑或九〇年代坦桑尼亞族群戰役帶動全球相關族群屠殺的討論，中國流亡不論就數字、抑或對全球政經與人權社群之影響均非獨一，但印巴分裂已有如 Bose & Jalal(1998)、Harrison, Kreisberg & Kux(1998)、Rushdie(1995)與 Spivak(1985a; 1985b; 1987; 1989)各自就南亞與全球歷史、後現代文學、與後殖民主義而作的經典著作，坦桑尼亞族群戰役亦有 Malkii(1995)與 Reno(1999)的田野研界、及 Scott(1999)相關政治經濟學的重要分析。(趙彥寧，2001：201-2)

行文中那麼些隱晦之處。這一段引文可以精簡成「中國流亡不是獨一，但關於中國流亡的研究還沒展開」。為什麼逗點前後的兩個不必然相關的、可以分別告訴讀者的個別事實要用「但」來連接？當我們用「但」來連接兩個句子時是因為後一個事實出乎意料。「中國流亡不是獨一」之後，她給了讀者另一個事實（「關於中國流亡的研究還沒展開」），可是沒有交代那個理應發生而不會出乎意料的該是什麼。研究者推測「中國流亡不是獨一」是在回應「卻被以為是獨一」，而獨一的流亡有自憐自戀的意味。如果趙彥寧提出的「中國流亡」被某些人以為是獨一，其原因為何？又那些以為「它」是獨一的人怎麼看待中國流亡這件事？

中國流亡者「主指 1945 年（台灣『光復』）後來自中國，因各種原因留居台灣且直至 1987 年解嚴前無法『返鄉』者」（趙彥寧，2001：201）。中國流亡者分為男性國流亡者與女性中國流亡者。男性中國流亡者的職業可分為軍公教及其他。本研究的訪談對象外省「老兵」來台最初的職業均為軍人，其後再依個人志願與能力，在退除役後，轉入公教或其他行業。軍營是「老兵」來台的起點。對於流亡者來台的原因，趙彥寧要強調的是流亡者並非僅憑國族召喚而來。在她的男性受訪者中，更多的原因是要換得逃難的機會、被部隊抓伏來台或是換一個地方生活（趙彥寧，2001：211-2）。不過不管是因為什麼原因來台，來台後的他們都進入了相似的生產關係中。

就男性中國流亡者而言，不論其原先在中國的階級位置為何，1950 年中韓戰爆發後被確定劃分於冷戰結構中中美軍防衛陣線下的國府政權，也自此生產了一種之前於中國所無的階級關係，即國家「雇用」軍公教流亡人士的生產關係，（註 24）這個新建構的生產關係將大部分隨國府「遷台」的男性納入相同的社會關係網路中，在解嚴後，也使這批人於新興國家獨立的論述與政策中被等同於「外來殖民政權」。（趙彥寧，2001：218）

趙彥寧在注釋裡特別說明在軍公教中，尤以「『榮民』」符合上述的生產關係：「在諸如『全民健保』等相關社會福利系統中，『榮民』的『雇主』均明確地定義為『國家』」（趙彥寧，2001：239）。與榮民密切相關的是國家的退輔制度。「就國府這個流亡政權的國家權力來說，退輔制度應該也造成了確保流亡軍事勞動力對其賦予同意（consent）和忠誠度的效應（effects）」（趙彥寧，2008：133）。研究者認為，國家與這些流亡人士雖然有一方付出勞力，另一方償付工資的雇用關係，不過這個雇用應該是經歷過一段較長時間的演變，才慢慢建置出的「合理的雇用」。而且國家與這些流亡人士之間應當不只是雇傭關係。流亡人士對「國府」的「同意」與「忠誠度」也不只因爲退輔體系的照護。還有其他的面向。

中國流亡者的回憶敘事和話語常常是研究分析的重點。按照時間順序排列，2001年的〈戴著草帽到處旅行：試論中國流亡、女性主體、與記憶間的建構關係〉主要分析女性中國流亡者的回憶敘事。2002年的〈家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉主要探討下階層男性中國流亡者的家國話語。2004年的〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻爲研究案例〉論及老單身榮民的情感與情慾生活，間或提到他們的回憶敘事。2008年〈親密關係做爲反思國族主義的場域：老榮民的兩岸婚姻衝突〉解釋了「『老單身』就養榮民」視陸配爲「匪諜」，並且在婚後訴諸「反共防諜」說詞對陸配施加國族式家庭暴力的多重原因（趙彥寧，2008：97）。

在〈戴著草帽到處旅行：試論中國流亡、女性主體、與記憶間的建構關係〉一文的研究架構下，男性中國流亡者的敘事通常具有「高度的連續性與直線性(linearity)，其時間性(temporality)也多與正統的歷史性(historicity)吻合，而且正統歷史也是個人主觀感受到的正面價值（如前述『乾爹』開宗明義的『我自忖一生雖然沒有豐功偉業，但也對國家社會做了很大的貢獻』）或失落（如不少抓伕來台老兵的憤怒）的最重要參考座標」（趙彥寧，2001：209-10）。女性中國流亡者的敘事型態則往往「缺乏正統歷史的直線連續性，且散佈了斷裂、重複、失語、與空缺」（趙彥寧，2001：220），或是「斷裂的、非直線式的、與正統歷史無關的，而且充滿缺口、莫/默言(reticence)(註19)、失語與失憶」（趙彥寧，2001：210）。關於歷史、性別與權力的相互關係，該文隱約¹⁰傳達了如下觀點：歷史是由男性建構的真理系統，此真理系統召喚的也僅只男性，女性進不去這個真理系統的幻象，而且被這個客觀的真理系統所壓迫，無法具有發聲權。在這篇論文裡，男性中國流亡者的敘事特性僅點到爲止地作爲女性中國流亡者的對照，不論

¹⁰ 研究者之所以說是隱約傳達，是因為這個結論是參照正文前的引文整理而得。作者自己並未明確指出。

描述或分析都簡略。趙彥寧在另一篇文章〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻為研究案例〉中曾提到一位具有「條列式歷史敘述能力」的江伯伯。她的描述和分析如下：

江伯伯的條列式歷史敘述能力僅限於描述軍中經驗，而且連接這段敘事的「節點」主要為不斷更替的職務（「民國 42 年我被調到新竹，幹砲兵，守要塞砲台……民國 43 年部隊整編，我被編到野戰部隊，還是幹砲兵……43 年又調到苗栗大坪頂，幹到駕駛兵……45 年調到金門，又幹砲兵……」），不盡然為「連續的」時間。而當他描述到退役後的生活時，便連表面上的時間接續指標（包括年月日與序號）都不再使用了。（趙彥寧，2004：16-7）

若我們將這段話精簡起來，它會變成「連接這段敘事的『節點』（中略），不盡然為『連續的』時間」。這一段分析因此與草帽一文所提出的連續性有所呼應。「表面上的時間接續指標」會讓人以為江伯伯的敘事也具有草帽一文中男性中國流亡者普遍具有的「那種連續性」，但趙彥寧提醒讀者這兩者是不同的。不同的原因也許是因為江伯伯的敘事讓人感覺不到他以「正統歷史」作為「個人主觀感受到的正面價值」或「失落」的「最重要參考座標」（趙彥寧，2001：209-10）、它的「時間性(temporality)」與「正統的歷史性(historicity)」間的「吻合」不那麼明顯（趙彥寧，2001：209）、而且江伯伯的「軍中經驗」聽起來也不像從軍「事蹟」（趙彥寧，2001：206）。在提出流亡男性之回憶敘事通常具有的特性後一年，趙彥寧提出流亡敘事的概念。在第一次政黨輪替之後，訪談對象對於過去流亡經驗的描述不再呈現出具有「正面的價值」的樣子（趙彥寧，2002：49）。流亡的意義被外在的國族政治勢力打亂。中下階層流亡男性只能茫然無辜地說「『我們那時候，不知道共產黨多可怕，也不知道國民黨就這麼好。我們什麼都不知道啊。什麼都不知道¹¹』」（趙彥寧，2002：50）。研究者認為，流亡意義的不穩定，也許其不穩定不只表現在意義上，還表現在敘事結構上。而且我們還應該要問：為什麼流亡的意義是不穩定的？為什麼趙彥寧的受訪者會充滿對於「『再度流亡』」的「恐懼」和「焦慮」（趙彥寧，2002：51）？總的來說，關於流亡男性的回憶敘事結構以及其與歷史之間的關係，在 2004 年的江伯伯出現之後，我們看到了一種雖是流亡

¹¹ 趙彥寧對於這個轉變後的敘事的分析如下：「『認知到無知』是他流亡初期生活實踐的心理機制，因為『認知到無知』，他並不認同（或否認）自己處於流亡的情境（『偏又不知道這叫做逃難』）」（趙彥寧，2002：51）。對於這一段分析，研究者不是很能領略。也許「『認知到無知』」還有細究的可能。

男性但也可能與正統歷史無關的回憶敘事，而敘事的連續性也變得曖昧起來，值得我們繼續探究、開展。

趙彥寧也引用人類學者 Wolf 於 1972 年的研究「聲稱『每個男性流亡者均自覺在世間有所屬，不少人可以立即出示族譜告訴我們他們的所屬之處』」(趙彥寧，2001：226)。我們應該要注意的是，Wolf 的研究並非針對流亡男性，而是一般漢人男性。根據趙彥寧在注釋中的補充，Wolf 於 1972 年的研究是針對漢人男性主體的如何建構而來，而非漢人男性流亡者。於是，爲了讓 Wolf 的看法適用於男性流亡者，族譜的定義必須擴大。

「男性受訪者的『族譜』雖非世系表、也不必然為個人於軍公教組織中的履歷，但均具公共性(public)的文化資本(cultural capital)或經濟價值」(趙彥寧，2001：226)。出示族譜是漢人男性主體自覺有所屬最有力的證明，但是，因爲某種原因，也許是因爲缺乏嚴格定義下的族譜，所以要將族譜的定義推而廣之到世系表、履歷以及任何具有「公共性(public)的文化資本(cultural capital)或經濟價值」之物，這樣子聲稱才能成立(趙彥寧，2001：226)。換個方向思考的話，這句話就會導出只要某個東西是具有「公共性(public)的文化資本(cultural capital)或經濟價值」的，那麼那個東西就可以算是『族譜』的結論(趙彥寧，2001：226)。這樣一來族譜的意義似乎太過廣泛。況且，如果流亡的狀態本身就是讓男性流亡者無法自覺有所屬的原因呢？趙彥寧在後來的文章裡也肯定了流亡經驗的特殊：「流亡本身的暴力經驗與本質上無所預期的時間與空間特質，由於無法依附於既存指涉體系(referential system)(趙彥寧，1998，1999b)，且難以對應於流亡地的象徵秩序，因而形塑了特殊的流亡敘事¹²」(趙彥寧，2002：48)。流亡既然這麼特殊，其意義這麼不穩定，怎麼可以把一般漢人男性的特徵直接應用到流亡男性身上？因此，研究者認爲是否「『每個男性流亡者均自覺在世間有所屬』」也值得重新檢視。

在〈家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉一文中，趙彥寧對下階層男性中國流亡者的敘事有較細緻的分析。首先，因爲流亡的意義的不定，他們需要學術權威的肯定(趙彥寧，2002：48)。而由於族群政治的氛圍，他們的自我敘事常被輕易地解讀爲是具有國族意涵的言語。這樣的解讀抽空了說話者的物質基礎和社會條件。她認爲應將下階層男性中國流亡者生命史與自我敘事「理解為於流亡地生產

¹² 流亡敘事的提出引動研究者思考的還有流亡敘事、回憶敘事、自我敘事與家國語言這些詞彙之間的關係。先不論論文發表的先後順序，整體看來，流亡敘事包含回憶敘事和自我敘事，自我敘事裡的家國語言又特別引人注目而成爲分析的重點。也正因爲論文發表的先後問題，研究者在閱讀的經驗中發出了「男性中國流亡者的回憶敘事不算是流亡敘事嗎？」這樣的疑問。不過這可能只是中國流亡研究發展自身分析體系時難免會出現的先後問題而已。

自我身分與意義的機制，而非（僅是）國族認同的聲稱」（趙彥寧，2002：51）。趙彥寧將他們充滿「國族」符號的家國語言區分為象徵意義的所指部分和物質性的能指部分，而這些「國族」符號可能僅僅是物質性的部分對研究對象有意義。不過這樣的看法忽略了語言當中除了文字，還包括聲音。因此，就算只有文字的物質性是對下階層男性中國流亡者有意義的，「拼貼而成的詩句本身所意圖傳達的並非字面上的國族意含」，但我們仍無法確定在家國話語的聲音方面她欲挑戰的能指—所指之間的（大眾以為的、必然的）連結是否就不存在（趙彥寧，2002：68）。雖然聲音的能指的確未必連結所指的象徵意義，但就王伯伯作詩的例子¹³來說，其所揭示的意義應該只在於「字，對下階層老兵而言，是珍貴且必須去尊敬的」。打個比方，正楷字之於下階層「老兵」，就像狂草之於某些欣賞狂草但又看不懂的人。與此相關的是將王伯伯的詩作看作寓言是否適切的問題。趙彥寧認為王伯伯只有能指而幾乎沒有所指的詩就像是班雅明以及 Steven Shaviro 所定義的寓言(allegory)一樣。Shaviro 認為寓言是「『達成顛覆性轉換的一個積極手段』」，因此趙彥寧接著說「寓言是一種社會實踐」（趙彥寧，2002：68）。她對 Shaviro¹⁴的詮釋和翻譯如下：

寓言總是暗示著寓言對象的喪失或死亡，寓言不是再現，而是以極明顯的方式物質化(materialize)了再現試圖遮掩、覆蓋、然終不能使之彌合的落差……寓言因此不僅是再現的模式(mode)，也是達成顛覆性轉換(transformation)的一個積極手段。（粗體部分由我所加）（趙彥寧，2002：68）

寓言的對象是什麼？如果對象已喪失或死亡(the loss or death of its object)，是否

¹³ 趙彥寧舉了王伯伯的兩首詩做例子，研究者僅引用其中一首能指(signifier)較具國族敏感性的「『國家困難見奸忠』」為例：

日佔海島民逃愁 神引山媧數女修
泥塑觀音經頌拜 捨身吳鳳果香酬
聚霞奇境眾崖抱 飛瀑纏關雙瀉流
環陡重危藏聖節 險橋怪灘阻狼蹂
敵軍苛政壓貧困 吾國抗爭回富優
台獨忘恩終覺悟 華魂清醒共雄謀（趙彥寧，2002：66-7）

¹⁴ Steven Shaviro 寫作 *The Cinematic Body* 一書，其中一個主要用意是在回應電影中對精神分析理論的大量應用(http://en.wikipedia.org/wiki/Steven_Shaviro)。其原文如下：

Allegory always implies the loss or death of its object. An allegory is not a representation, but an overt materialization of the unbridgeable distance that representation seeks to cover over and efface... Allegory is then not just a mode of depiction, but an active means of subversive transformation. (Shaviro, 1993: 86-7)

還適合用本體論式的對象「是」什麼來發問以及套入？趙彥寧是否將王伯伯詩作所缺乏的所指套入那個對象？沒有所指也就是對象已喪失或死亡所以詩作是寓言？寓言具有某一類特性，但是具有某一類特性就是寓言嗎？抑或者，她認為王伯伯的詩作的僅具「物質性(materiality)」『物質化』(materialize)」了什麼(趙彥寧，2002：68)？在 Shaviro 的定義下，寓言所物質化而表現出來的是那個距離(distance)，而那個距離是再現試圖遮掩抹消但又不可能達到的。因此，可以把那個距離表現出來相當具有顛覆性。在 2008 年的〈親密關係做為反思國族主義的場域：老榮民的兩岸婚姻衝突〉一文中，她又再次從班雅明的寓言劇(allegorical drama)的角度來分析「老兵」說的故事，並且提供了較之前深入但仍嫌不足的分析：

其功能不盡然為再現「真實」(譬如，劉大哥究竟是否吃過「小孩」、或是否因為「年紀那麼小」而「差點被吃」)，而是如 Steven Shaviro(1993: 86-87)闡釋的，為一種「再現」的「顛覆性轉化」(subversive transformation)行動，這個行動透過身體和官能性的表述，實體化了能指(signifier)和所指(signified)之間原先無從連接的距離。寓言劇往往傳遞某種道德意旨，這個抽象的道德概念也就是上述的「所指」。(趙彥寧，2008：126)

「無從連接的距離」是否是在能指和所指之間？寓言劇所要傳遞的道德概念就是「上述的『所指』」嗎？如果是，寓言是用實體化來傳遞概念，還是寓言傳遞了所指？也就是說，寓言所實體化的是所指，還是能指和所指間的距離？或者，實體化的不是所指也不是能指和所指間的距離，而是「再現試圖遮掩抹消但又不可能達到的距離」？寓言詮釋融合了符號學、語言學、精神分析與電影理論等，雖然很具啟發性但是仍有許多待梳理開的簡化。回到最原先啟發寓言詮釋的王伯伯的詩作，研究者認為，王伯伯的詩有兩個解讀的可能：第一，它是非傳遞性的，它不是為了傳遞意義，若真傳遞什麼，也許傳遞的是「字的美質」；第二，詩作的無聲的文字，要不是在接收者這裡解碼成國族話語，要不就是因為解不開而如同噪音(noise)。在趙彥寧的詮釋下，下階層男性中國流亡者，由於流亡的處境與被剝奪的物質條件使寓言實踐成為可能，因而具有一種歷史能動性，可以在歷史中創構自己的意義：「下層受訪者有關欺騙與背叛的家國話語，應視為於被徹底剝奪生產條件的境遇中，創造個人顛覆性地轉換『過去—當下—未來』中能動性的社會實踐」(趙彥寧，2002：81)。

除了回憶敘事和話語，根據趙彥寧的研究，老年榮民中的「低階榮民」因為流亡處

境與軍中管制也生成了一種情感/性生活的特殊倫理型態（相對於社會正統的情愛關係）（趙彥寧，2004：8）。她藉由描述「藥酒伯伯」¹⁵對研究者所展開的性邀約來突顯「中國流亡對大部分男性之於正統性愛與親屬傳承匱乏與被剝奪的情境」（趙彥寧，2004：7）。一方面，他們創構出自己特殊的情愛模式，另一方面，他們也可能成為情感與物質的再剝削者。50年代國家限制軍人結婚的規定「直接形塑」當初軍人的「『缺憾的公民身分』（趙彥寧，2004：8）。另外，她也引用李紀平的研究指出政府將軍人與平民百姓隔離的政策以及非常低微的軍餉（「1950年代初期上等兵的月俸為九塊半新台幣」）也促成當初軍人親近女性、「維持家庭生活」的困難（趙彥寧，2004：8）。低階榮民經由不被正統社會承認的情愛模式來分配和獲得所需要的社會資源，形成自己與情人和陸配間特殊的互助聯絡網。由於法律的限制，大陸配偶是否能順利成為台灣公民端賴婚姻關係的維持，如此一來，老年榮民對陸配就可以施展強制性的控制-服從關係，又由於老年榮民缺乏情感練習的機會，他們將人與物的關係直接轉化到人與人的關係上，因而形成趙彥寧所謂的「反倫理」（趙彥寧，2004：31）。「在禁婚令的強制規定以及物質與文化資源極端異化(alienated)的狀況下，部分除了蔣介石變無可愛的老榮民罕有學習正統異性戀性愛倫理的機會，焦慮與佔有成為他們唯一近似表達愛的方式」（趙彥寧，2004：31）。一個極端的例子，是一位年逾七十要求大陸籍妻子傳宗接代的老單身。因老單身已無法讓妻子自然懷孕，妻子只好承受好幾次人工生殖手術之苦最後併發腹膜炎摘除子宮。老榮民以妻子已不具備生殖能力訴請離婚。後又要求妻子前一任婚姻所出女兒陪他睡覺。他提出的理由是「這個女兒『難道不也是他養的嗎』、『這難道不是女兒應該對父親盡的義務嗎』（趙彥寧，2004：32）。榮民之間也有階層區辨，下階層榮民在其他榮民眼裡是不具備有父親資格的：老單身與父親這兩個概念相互抵觸。下階層榮民不但不具備有生物上的生殖能力，他們也不具備親屬傳承的能力。像梁爺爺這樣的單身榮民在整體的外省「老兵」當中不只是有沒有結婚成家的區別。結婚成家對他們來說別具意義。

2008年的〈親密關係做為反思國族主義的場域：老榮民的兩岸婚姻衝突〉將老年榮民「即將死亡」這個生命階段納入討論。趙彥寧在田野調查中發現，對於年老無法再投入勞力市場的低階榮民來說，國家所給予的退休俸或就養金是他們唯一的生計來源（趙彥寧，2008：120），所以這些由國家發放的僅有的收入與他們的生存息息相關（趙彥寧，2008：124）。也因為如此，與他們分享收入甚且可以繼承遺產與半俸等福利的

¹⁵ 據趙彥寧的描述，低階榮民相信藥酒有「『滋陰補陽』」的功效（趙彥寧，2004：6）。而在本研究的受訪者中，單身獨居領退俸的魏爺爺以及單身的就養榮民梁爺爺的住處都存放有兩三罈左右的、看起來是藥酒的液體。

陸配就被論文中的榮民丈夫認知為「匪諜」：想拿榮民的錢就是想拿國家的錢，想拿國家的錢就是「匪諜」。榮民丈夫的「基本生存福利的取得途徑，乃奠基於他和『國家』之間不可二分的關係之上」（趙彥寧，2008：124）。榮民丈夫劉大哥說：「你要搞清楚，這是國家給我的飯錢，我要吃飯的！你要拐我的飯錢，就是要拐國家的錢，那你怎麼不是（匪諜）？！」（趙彥寧，2008：124-5）。趙彥寧引用後殖民文化學者 Achille Mbembe 所提出的「『死亡政治』（necropolitics）¹⁶」（趙彥寧，2008：127）的概念，說明低階榮民丈夫「恐懼」國家「棄養」（趙彥寧，2008：127），於是，他們「藉由冷戰時期的反共說詞以證成」（趙彥寧，2008：132）他們對大陸籍配偶這些「日常生活中明確可見的敵人」（趙彥寧，2008：127）「施行肢體規訓和監管的正當性」（趙彥寧，2008：132）。簡單來說，老年低階榮民（包括就養榮民）唯有依靠國家才能生存，所以他們很害怕、恐懼國家不再發放「飯錢」以及大陸籍妻子的「拐」錢。這個恐懼作用在陸配身上是家暴與「匪諜」指控。恐懼也讓「國府所代表的『正統國家』的地位不僅更加鞏固，『民進黨政府』也被他們等同為真正不義且變幻莫測的霸權體系」（趙彥寧，2008：141）。此外，趙彥寧也借這篇論文梳理了退輔體系建制的歷史脈絡以說明就養榮民的前身以及他們如何「自始即被排除於」國家賦予「流亡軍事勞動力」的「全面性社會權利制度」之外（趙彥寧，2008：136），卻又變成「社會和族群不義的代罪羔羊」（趙彥寧，2008：141）。最後，由於讀者可能會對「『死亡政治』（necropolitics）」與本研究的主題之一「死亡」感到混淆，因此研究者要特別提醒讀者「『死亡政治』（necropolitics）」可以理解為權力對恐懼與生存鬥爭的操作。而本研究即將討論的死亡，是生命的結束。

甯應斌在〈現代死亡的政治〉中闡釋現代死亡具有「隔離、隱藏與私人化」的特性，與傳統死亡不同（甯應斌，2005：5），並且整理分析了背後許多可能的原因。現代臨終者是孤獨的。由於死亡被隔離，與死亡接近的臨終者也被隔離，而且在死亡的醫療化背景下，他們在其生物死亡發生前就經歷了社會死亡。由此繼續討論現代臨終者的權利問題並且反駁視現代臨終者的社會隔離為常態者的論點。最後討論現代人應對死亡的方式以及死亡與屍體的重回公共生活。這篇論文幫助現代死亡的理論建構，可以提供本研究

¹⁶ Achille Mbembe 的「『死亡政治』（necropolitics）」「試圖描繪此刻人類社會中『日常性』與『暴力』互相交織的狀態，並強調不可預期且事發後難以彌補的顯性和隱性暴力，如何可對個人激發出龐大、但又往往無以名狀的恐懼。沿用 Mbembe 的說法，全球化研究學者 Arjun Appadurai（2006）在分析冷戰後『戰爭即秩序』（war as order）的日常生活化暴力情境時，提出『對小眾的恐懼』（fear for small numbers）的概念，以解釋何以位處弱勢政治和公民身分處境的少數人群（譬如移民），反而往往對正統社會激發出上述龐大恐懼的現象」（趙彥寧，2008：126）。換句話說，「『死亡政治』（necropolitics）」並非只有在年老將死的時候存在，它可以在生命的任何階段運作。只是低階老年榮民的恐懼發生在他們「年老所以理應接近死亡」之時。

關於現代死亡的特性以及提示研究者思考外省「老兵」作為臨終主體的處境與他們的屍體處理的可能意義。

Pascale-Anne Brault 和 Michael Naas 在為德希達的追悼專書《追悼之作》所寫導論〈與死者清算：德希達的追悼的政治〉中，定義了何謂追悼的政治。「清算 (to reckon)：也就是給一個說法、使彼此產生關聯、去敘述、去考量、判斷、或者評價、甚至去估計、列舉、並且計算。當講到政治的時候，像這樣的關於清算的想法就會隨之而來。政治正是必須給個說法，做出判斷和計算」(Derrida, 2001: 2)。追悼的工作是清算的工作，也就是政治的一項重要特徵。但是，當我們講到追悼，這些權衡和計算又會顯得很不得體 (indecent)。為了避免不得體，又會有另一番拿捏和思量。

德希達在他所寫的悼文中所展開的追悼的政治是在個人與死者之間進行的，而其中一項必要的媒介是語言（包括追悼的語藝、追悼的論述、追悼的碑銘、追悼的符號和儀式等）。德希達自 1981 年為羅蘭巴特撰寫悼文開始，歷經十幾次在好友死後必須在追悼中 (in mourning) 說話的情況。他一邊寫著悼文，一邊思考追悼的問題。首先，追悼者必須使用公眾能懂的符號系統來回應朋友的死，而透過符號和儀式的回應，隱含許多的風險和難以解決的困境 (aporia)，包括：死亡的獨一性與不可避免的重複性（語藝甚至傷感的重複）造成的背叛、該讓死者在悼文中說多少話才是忠誠或不管怎麼引用 (citation) 都會陷於不忠、如何避免對死者的個人回憶陷於感傷的氾濫又不至於是對死者妄下斷語、要模仿他還是獻給他最大的差異、閱讀和書寫時看似忠誠的行為其實隱含死者遭挪用的風險、悼文中無法抑制的自怨自憐的自戀、為時已晚的悔恨是否是對他者的死亡的否定、內化的極限等。儘管有許多危險和困境在裡面，但若不說話，不用文字寫下，不借用追悼的語藝，不冒著語藝所帶來的「普遍化」的危險，那麼，每個獨一的死亡只會被抹除的力量襲捲而模糊不清 (Derrida, 2001: 20)。在追悼之中，就是被抓到這些困境裡，在這些困境中清算，好給出一個最恰當的說法，做出最恰當的呈現。在德希達的脈絡裡，由於他對忠誠 (fidelity) 與他性 (alterity) 的堅持，所以他的追悼不是在悲傷中急著擺脫死者重獲開心，而是死者帶來一個困境的時空，生者必須「承受」它同時又在其中「開關」(Derrida, 2001: 142)。

從 Brault 和 Naas 的導論裡，至少可以歸納出清算這項工作有以下幾個面向：第一，它是與死者間的關係定奪；第二，它可能是擺平死者的方式 (Derrida, 2001: 16)；第三，它是由生者來擺置的一連串死者的相互關係和比較分析 (Derrida, 2001: 16-7, 27)；第四，清算的邏輯以外所突顯的該邏輯的限制 (Derrida, 2001: 29)；第五，清算具有抵抗抹除的積極性 (Derrida, 2001: 30)；第六，死亡事件本身的發生可能已經清算擺平死者，

根本不需再去擺平(Derrida, 2001: 27)。

必須注意的是，與死者進行清算有一個先決條件，同時也是限制——死者必須在生者之中，只能在生者之中。是先決條件，因為如果死者不在生者之中，就沒有所謂追悼。在心中，已經是生者對死者的回應——不用言語的回應；是限制，因為所有的清算或呼叫他的名字，只在生者之間發生，無法觸及全然他者的他。若沒有承認這個限制，就像是背叛死者，否認了他所經歷的獨一事件——死亡。

當我們說外省「老兵」這個世代的終結，這樣的標定方式，隱含了什麼風險？說明了什麼事實？德希達思考的困境之一，就是死亡的獨一性和不可避免的重複性。每一次的獨一事件造成重複。清算，不只是和個別的死者間的關係定奪。清算，會在眾多一直重複的死亡和死者間比較、進行。當我們用一連串來說明死亡，一方面是對獨一性的背叛，二方面也表示了死亡可以預期、準備。一個世代，是一連串的獨一的死亡。被歸類為同一世代的外省「老兵」的死亡可以預期，清算的工作將這一個世代當作對象，要和一個世代算帳。會不會當我們用世代這個詞來指稱處在相似的歷史框架下的一群人之死的時候，其本身就是一種算帳的方式？也就是清算的其中一個面向——擺平死者的方式。德希達會說被歸類為一個世代的他們「『仍舊無限異質，而且，說實話，彼此毫不相關』」(Derrida, 2001: 18)。但是，時間和語言的力量似又銳不可擋，獨一的死被「吸收、價量、比較、或者算帳，變成時代的一部份」，而且，事先就已經開始，因為它可以預期和準備(Derrida, 2001: 18)。

精神分析有一整套理論來解釋各種症狀的心理機轉，包括失去所愛對象時處於失落的自我是如何恢復自我的完好，以及為何在與對象的抗拒拉扯(*separate struggle*)時敗下陣來走向自我毀滅(*suicide*)。又，就如德希達在為 Louis Marin 所寫的悼文〈迫於追悼之力〉中所說，在精神分析對追悼展開討論之後，內化(*interiorization*)¹⁷成為追悼最顯著的形象(Derrida, 2001: 158-9)。後世許多關於追悼的研究也都會回顧引用佛洛伊德〈追悼與憂鬱〉一文。

佛洛伊德在〈追悼與憂鬱〉一文中區分追悼與憂鬱的差別，他將追悼當作對照組，從大家以為的對失落的正常反應（也就是追悼）來看病態的憂鬱者為何會有嚴厲地責備自己甚至自殺的反應出現，文章主要著重在討論憂鬱的心理機轉為何，後三分之一討論為何有些憂鬱患者會轉為躁症(*mania*)。根據佛洛伊德的說法，追悼與憂鬱有四點類似。第一，兩者都是「失去所愛之人時的反應，或是失去某些抽象的替代物時的反應，比如家國、自由、理想等等」(Freud, 2001: 243)。但他也說，若失去的對象的性質是趨向觀

¹⁷ 內化就是將原本不屬於自己的他者在觀念上變為自己的一部分，而再無所謂的他者。

念性的(ideal)，而不是真正的死亡，較容易出現憂鬱反應；第二，在經過一段時間之後，追悼和憂鬱如果消失或結束，他們都彷彿不曾發生過；第三，兩者對對象的力比多投注都必須是一點一滴、漸進式的撤回，需要時間(Freud, 2001: 252, 256)；第四，追悼和憂鬱的工作—與對象的抗拒拉扯(separate struggle)都是在潛意識的系統進行。追悼與憂鬱最大的不同在於憂鬱者自我觀感(self-regard)嚴重低落，而且憂鬱者的力比多撤回在進入意識途中會受到阻礙無法順利進行，他們在意識層面的呈現為自我攻擊自我。

佛洛伊德所討論的追悼，是在個人的、內在的層次上進行的，失去的對象內化到追悼者的心理延存。沒有討論到語言、悼文書寫或是文字回應，他的追悼，幾乎等同於關於對象的記憶或期盼的暢行無阻的浮現。由於記憶的浮現即是被壓抑的內容從潛意識成功進入意識，其中伴隨力比多自愛欲對象身上的釋放，所以記憶的條條浮現就是追悼的工作。只要一段時間過去，力比多就能重獲自由，完成追悼。佛洛伊德這麼說：每一個記憶和期待之中都附帶有對對象的力比多，由於記憶和期待的出現與「過度貫注」(hyper-catheted)，力比多的撤回才得以完成(Freud, 2001: 245)。分散在文章的其他部份，他用「鉅細靡遺地」(in detail)、「每一個單獨的」(each single one)、「無數的單獨的」(innumerable single)這些形容詞或副詞來修飾記憶、印象或工作(包括追悼和憂鬱)(Freud, 2001: 252, 255-6)。這些字詞雖不是他文章的重點，但是他們提示了追悼工作的一項重要特質—清算。

如果條條記憶的浮現沒有伴隨釋放力比多的假設，我們懷疑記憶浮現比較像是糾纏人的幽靈，還是邁向成功追悼的自然療藥。佛洛伊德似乎暗示，尚未自對象身上撤回的力比多會隨著時間過去而漸漸減少，我們可以想像一條隨時間軸線遞增而力比多遞減的線。在研究者看來，條條記憶的出現都是在召喚追悼者與死者進行關係定奪(to reckon with the dead)，而不論記憶浮現是否附帶力比多的投注與釋放，記憶會產生另外一種力量—也就是德希達在〈迫於追悼之力〉中所闡釋的—促使追悼者進行朝向外在世界的物質化的追悼實踐。再者，佛洛伊德不考慮主體的前進以及事件突如其來的偶然性，無法解釋主體處在現在與過去遭逢的時刻所完成的每一次重新理解。最後，如果條條記憶不可計數(incalculable)，那麼追悼是否就不會完結而向未來開放？再更根本地去問，有沒有無法計數的東西，也就是拒絕清算的邏輯的東西呢？

佛洛伊德筆下的自我急切地需要一個對象，因為找到對象才能打敗他，沒有對象就無從著力。在佛洛伊德的討論中，自我(the ego)和對象(the object)之間的抗拒拉扯(struggle)一再出現。兩者之間出現的動詞是表現競爭關係的超越、克服、壓倒等(overcome or get over or overwhelm)。不管是完成追悼或是憂鬱終結，都是自我比對

象強大的證明。「自我可能會因為知道自己比對象好、比對象強大而感到高興自滿」(Freud, 2001: 257)。而失落可能會造成對象的不明確，佛洛伊德自己也用幾個似乎可以互相代換，但又不等同的詞彙來指稱那個失落，包括對象(the object)、失落(the loss)、對象的喪失(the loss of the object)等。他也指出憂鬱者無法在意識層面清楚地知道自己到底失去了什麼，也就是說，有些東西是在潛意識中失去的，可以知道失去了誰，卻無法知道因為失去了他而失去了什麼；相反的，追悼者的失去的對象沒有一樣發生在潛意識中(Freud, 2001: 159)。這樣看來，憂鬱者可能是因為無法指認他的失落而陷入憂鬱，而憂鬱的最終呈現是自我把一部分的自我當作對象攻擊自我(take it as its object)(Freud, 2001: 247)。終究需要一個對象。

這裡有兩點值得討論，第一，對追悼的對象的反省；第二，追悼者與被追悼者之間是怎麼樣的倫理關係。失落造成缺乏對象的危機，於是指認、標定對象所牽連的失去成爲首要工作。如果可以稱爲對象就不需再去指認，正是因爲還不成爲對象，所以必須去指認出來。指認是成爲對象的前提，但是找出對象、形成對象和回答它是什麼不是一件容易的事，失落首先讓追悼者面臨這一個困難。Brault 和 Naas 認爲正是因爲重複的不可避免，「或許我們不應該以爲我們有絕對的把握可以認出追悼的對象」。「或許我們追悼的永遠只不過是我們指認的能力、對他者和死亡的掌握，就像臣服於不屬於我們的力量，一個永遠超越追悼的語藝的力量」(Derrida, 2001: 17)。德希達看待追悼者與被追悼者的方式和佛洛伊德不同。相對於佛洛伊德的自我戰勝對象，對象有被完全內化的可能，德希達認爲不可能有完全的內化，因爲死者的無限他性(infinite alterity)。內化有極限。極限不是出於同質的兩方中間有一條界線，而是因爲兩邊是不同的空間組構邏輯。他者在我們之中留下記憶和影像，這的確是內化，但是這些記憶和影像卻不是我們的，「在我們之中但不是我們的」(Derrida, 2001: 11)。他者（被追悼者）在主體的內在性中形成不對等的注視，成爲主體的律法。在我們注視他們之前，他們已經注視著我們。他者「超越我們而成為我們的責任之源」(Derrida, 2001: 11)。我們是否有可能和具無限他性的他者進行清算？我想這是爲什麼在德希達脈絡下的追悼的倫理會導出「不可能的可能性支配追悼的語藝」(Derrida, 2001: 12)的結論。

Nicole Loraux 在 *Mothers in Mourning: with the essay Of Amnesty and Its Opposite* 中，討論在希臘城邦政治的市民結構下，母親和女性的追悼及其形象如何被規範和不斷地再現，好讓城邦的政治生命可以繼續下去。她在另一本相關的著作 *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy* 中，將市民論述當作悲劇的對比，從劇院的地點與悲劇之中的聲音性，來看戲劇再現、劇場位置和觀眾接收之間的關係，以及這

樣的關係和整體城邦政治結構如何協調運作，以延續城邦政治之生命。有別於其他研究預先將悲劇收編在城邦政治的結構之下，視悲劇為市民身分再確認的工具以及政治論述意識形態的表達而已，Loraux 別開生面地論證「觀眾透過悲劇的洗禮，首先認識到自己是個凡人，然後才認識到自己是個市民」(Loraux, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, 2002: 81)。我們從 Loraux 對古希臘脈絡裡的追悼的討論，可以看出象徵穩定、理性與光明的太陽神如何用各種措施來規範女性的追悼，如何害怕她們的痛哭擾亂人心和社會秩序，造成動盪，危急政權。這裡的追悼不是在個人的、內在的層面進行，而是在集體的社會中發出聲音，讓人不得不聽見。在這裡，追悼的政治的計算，不單單是國家或政治權力中心與赴死者之間的計算，也包括政治權力中心對未亡人的追悼的限縮和導引。一方面可以看到國家權力的施展，另一方面，也正因為有代表國家權力的政治論述及條規，而使得追悼的「反政治性」¹⁸(anti-political)成爲可能。如果太陽神所代表的穩定和理性是計算的邏輯，是要去和死者或黑暗清算協商的意圖，那麼 Loraux 所展開的追悼正是外於此計算的邏輯。追悼不被計算的邏輯包括在內，是太陽神的光明所不及之處，反政治性(anti-political)因運而生。追悼的聲音是每個政權必須面對和處理的。



¹⁸ 「不管有意無意，任何行為如果脫離、拒絕或威脅構成城邦意識形態的義務和禁令，那麼該行為就是反政治性的」(Loraux, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, 2002: 26)。

第三節 研究方法

一、外省「老兵」與榮民

本研究的研究對象外省「老兵」是一個在法律上沒有定義與地位的名詞。與外省「老兵」所指高度重疊的是「榮民」一詞。兩者的關係應該說是許多外省「老兵」具有榮民身分，但不是所有榮民都是外省「老兵」¹⁹。粗略來說，榮民中的許多老前輩都是外省「老兵」。社會中的榮民範疇隨時間遞進有新的血輪加入，但外省「老兵」這一範疇無法被複製、延續。讓我們先來看看法律如何定義榮民。

榮民可以是對退除役官兵的美稱，但不是所有退除役官兵都是有法律定義與保障的榮民。按照「國軍退除役官兵輔導條例」第 2 條的規定，具有以下資格者（才）可獲退輔會的輔導安置：

- 一、志願服一定年限之現役軍官、士官、士兵，依法退伍除役者。
 - 二、服軍官、士官、士兵役，因作戰或因公致病、傷或身心障礙，於退伍除役後，生計艱難需長期醫療或就養者。
 - 三、服軍官、士官、士兵役，曾參加民國四十七年八二三臺海保衛戰役及其他經國防部核定之關係國家安全之重要戰役者。
金門馬祖民防自衛隊，曾參加民國四十七年八二三臺海保衛戰役者，自民國九十年元月一日起視同退除役官兵。
- 第一項第一款人員所需服現役之年限，由行政院國軍退除役官兵輔導委員會擬訂，報請行政院核定之。²⁰（粗體與底線為作者所加）

這裡的「一定年限」是十年，得不連續²¹。若非「因作戰或因公致病、傷或身心障礙」，必須服役滿十年始可擁有榮民身分之福利²²。從規定中我們也可以看出榮民在法律上無關本省外省。

以上說明「榮民」一詞的內含，不管是擴充還是限縮，是會變動的，也因此是活的。

¹⁹ 田野經驗告訴研究者近年來退輔會仍努力要改變社會大眾對榮民的刻板印象，尤其是榮民裡面的省籍分佈問題。「八二三榮民也是屬於榮民」是常常被拿來當證明的例子。

²⁰ 「國軍退除役官兵輔導條例」，第 2 條，
<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=F0150001>。

²¹ 「國軍退除役官兵輔導條例施行細則」，第 2 條，
<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=F0150002>。

²² 但若要擁有領有終身俸的資格，必須服役滿 20 年。

但「外省『老兵』」一詞並非如此。它的構成人員是固定的。

根據網路字源學字典的搜尋結果²³，老兵的英譯 *veteran* 一詞的字源是法文的 *vétéran*。不論英文或法文都是指老經驗的軍人（始自 1509）或在某一職位有長久經驗的老手（始自 1597）。法文的 *vétéran* 又是來自拉丁文的 *veteranus*。*Veteranus* 是形容詞，年老（old）之意，衍生自拉丁文的 *vetus*。*Vetus* 也是形容詞，年老（old）之意，來自原印歐語的 *wetus-*，意為年歲（year）。可見 *veteran* 原有年老、年歲的意涵在裡面。

依據研究者在聯合知識庫的搜尋結果，「老兵」一詞最早見諸報刊的時間點是民國 40 年 10 月 12 日。《聯合報》三版，〈藝文走廊—青年看展覽·聲淚俱下 旅人思故鄉·咫尺天涯〉。報導主題為詩人鍾雷出版詩集。其中有一首詩名為〈不凋謝的老兵〉。「老兵」，有愛國主義的意味，有奮勵不懈、戰鬥精神恆存的意味，也指經驗老道的軍人。此外，「老兵」也意涵因為年華老去而無法施展抱負之憾。

「外省『老兵』」一詞一直到民國 77 年 9 月 30 日才第一次出現在《聯合晚報》的新聞中：「他們最常說的一句話就是：外省老兵都可以回來，為什麼台籍老兵不能回去呢？」²⁴「他們」指的是因為戰爭因素滯留大陸的台籍老兵。解嚴後，「老兵」才出現內含多種範疇的可能。「外省」是冠在「老兵」前面用來區別眾多戰後老兵的範疇名稱。

在橫跨四年半的頭十條搜尋結果裡，「外省『老兵』」除了與省籍政治的直接連結，還有與血牛幫、牛肉麵、紅包場的連結。民國 79 年 3 月底 4 月初的電影《兩個油漆匠》的影評就以「外省『老兵』」來指稱孫越扮演的腳色²⁵。這樣看來，「外省『老兵』」所指稱的對象雖無正式的定義，但是大家都隱約知道他們是來自大陸又曾在軍中待過的年長男性。

二、資料來源與《榮光雙週刊》

本研究之資料來源大致可區分成以下三類：《榮光雙週刊》（1966~至今）歷年社論、關於榮民後事公祭死亡等的文字、影像、訪談和田野觀察資料、外省「老兵」生命史訪談資料等。

²³ <http://www.etymonline.com/index.php?search=veteran&searchmode=none>，<http://en.wiktionary.org/wiki/vetus>，<http://en.wiktionary.org/wiki/veteranus>。

²⁴ 章琦瑜，〈大陸老台胞 有家歸不得—學者建議取消年齡設限 訂時間表逐漸開放〉，《聯合晚報》，1988/09/30。

²⁵ 曹銘宗，〈反映你我周遭諸多現象 兩個油漆匠探觸都會脈動〉，《聯合報》，1990/03/27。李幼新，〈兩個油漆匠關懷本土 衣錦還鄉今之古人〉，《聯合報》，1990/04/05。

《榮光雙週刊》²⁶，最初稱為《榮光周報》，民國 65 年改稱《榮光週刊》，民國 68 年 12 月 10 日起至民國 69 年 5 月 5 日頭版刊名僅顯示《榮光》，民國 69 年 5 月 12 日再改稱《榮光週刊》。自民國 93 年開始，《榮光週刊》改成《榮光雙週刊》，一月兩刊。其預設讀者是廣大的榮民群體²⁷。退輔會於民國 43 年 11 月 1 日成立。《榮光雙週刊》創於民國 55 年²⁸。此報是在退輔會的體系發展已具有一定規模之後出現²⁹。初創時有四個版面，其中第三版整版規劃成「欣欣文藝」專區，刊登榮民作家的投稿作品。對岸的中國共產黨，在毛澤東的領導下，正展開歷時十年的文化大革命。此時軍中的文藝政策也在實施。《榮光周報》具有以精神戰對付共產黨的任務。

選擇《榮光雙週刊》的社論做為研究材料是因為它有系統地代表退輔會的聲音。《榮光周報》的社論與一般報紙的社論有不一樣的調性。一般報紙社論批評時政、討論社會問題。《榮光周報》的社論代表退輔會的聲音。退輔會又代表了中華民國國家的聲音。中華民國國家的聲音就是在護衛中華民國。它因此是最制式保守的論述。我們可以把《榮光雙週刊》的社論看成是國家對榮民說明其政策的中介。它說明政策也辯護政策。社論教育榮民中的管理階層。管理階層再用社論提供的論述工具去教育榮民中的被管理階層³⁰。這份報紙可以代表歷來國家對榮民講話的內容和方式。它也可以反映國家如何反應政治社會環境的改變。但是，「退輔會代表國家」這件事情在政黨輪替前後出現斷裂和變化。

礙於時間與精力的限制，研究者僅挑選幾個比較關鍵的年份進行閱讀和分析。完稿前，研究者閱讀過的社論年份包括民國 55 年、56 年、57 年、58 年 1 至 9 月份、61 年、64 年（蔣介石過世）、68 年、76 年（解除戒嚴）、77 年（蔣經國過世、政府開放探親）、78 年、84 年、85 年（第一次民選總統）、87 年、88 年、89 年（政黨輪替）、93 年、94 年、95 年（陳水扁已連任，本土化風行，倒扁紅衫軍開始）、96 年、97 年、98 年和 99 年。共計 22 的年份。

除了運用來自《榮光雙週刊》的文字資料，研究者還進行了一些田野的參與觀察，

²⁶ 在發行量上，社論曾經提到民國 77 年發行量為 48 萬份；民國 84 年每週發行量為 50 萬份；至民國 87 年發行量超過 52 萬份。並且與榮民資料庫電腦連線，保持最新榮民動態（〈改版的話—結合榮民需要加強袍澤服務〉，《榮光週刊》社論，1995/06/05（一），第一版）。

²⁷ 研究者腦海裡留有這個印象：《榮光雙週刊》創報時是退輔會的會內報，只在中央的退輔會以及其下的附屬機構流通，未擴及全體榮民。但因為印象的來源未及時記錄，事後又翻尋無果，只能把這個印象放在註腳裡。

²⁸ 同年訂定 11 月 12 日為中華文化復興節（11 月 12 日，亦為國父誕辰紀念日）。

²⁹ 至於自退輔會成立至報刊創刊這十幾年間的發展情形，是本研究的限制，只有透過其他零散的資料來描繪。

³⁰ 〈悟既往之不諫·知來者之可追〉，《榮光週報》社論，1968/01/10（三），第一版。

包括：(單身) 亡故榮民告別式(計單身四場、非單身三場)、民國 97 年榮服處榮民節活動、民國 97 年九三軍人節地方政府秋祭大典、民國 97 年榮家的中元節祭拜法會、榮民郵局領餉觀察(民國 97 年 7 月份與民國 98 年 1 月份)等。其他文字或影像資料尚包括：兩所榮家榮靈祠興修始末文字、影像與訪談資料、單身亡故榮民聯合追思祭悼會籌備計劃、活動手冊與影片、後事承辦相關人員訪談與處理流程相關資料、榮民後事處理相關法規與合約、祭文等。

民國 97 年的 1 月，研究者試圖在榮家的網頁上報名志工。心想：榮家聚集了許多的榮民，藉由志工的身份，除了可以服務這些榮民長輩，也可以接觸到許多訪談對象。幾次嘗試網路報名失敗，於是寫信到主任信箱反應透過網路報名所遇之困難。幾週後，榮家某位女聲職員打電話和研究者說明榮家目前沒有志工隊。如果有意願，可以參加榮服處的榮欣志工隊。

於是，研究者在民國 97 年的 3 月初來到榮服處報名志工，開始透過機構與志工身份認識榮民與退輔體系的種種。研究者儘可能地參與服務處也需要志工幫助的活動，包括每週二早上固定到服務處的服務台引導榮民榮眷等。志工隊長說服務台的工作是熟悉榮民服務事業最快速的方式。這項工作從民國 97 年的 8 月持續到 12 月。

訪談對象中，有三人是透過榮服處的志工身份認識。他們都屬於榮民中的「特需照顧」對象，均單身獨居。三人中有一位是外住就養榮民(梁爺爺)。另兩位是領退俸人員(韓爺爺與魏爺爺)。透過榮服處接觸到的人員除了在世者以外，還有往生者。研究者總共參與過四場單身亡故榮民公祭。透過公祭的場合又認識了一位訪談對象唐伯伯。他是往生者的老鄰居。這名老兵屬於一般榮民，不需特別照顧。唐伯伯自己在小山坡上蓋鐵皮屋居住，不與家人同住。生活方式頗為特殊。

除了透過榮服處來接觸訪談對象，研究者也透過週遭親朋的人際網絡來尋找訪談對象。這類訪談對象共有四位。比起榮服處的特需照顧對象，這一類的訪談對象，縱使其前半生也極為辛苦，但是他們往後的發展，尤其是家庭和社會關係的發展，比特需照顧對象要全面，也能持續得較久。

由於時間限制³¹，研究者僅利用三天時間對四位榮家榮民進行訪談。其中經社工師介紹的訪談對象趙伯伯訪談次數四次。是四人中次數最多的一位，因為感覺聊得來。另外三位訪談次數為一次：秦伯伯是輔導室眾員工一起推舉出來的戰場經驗豐富又樂觀開朗的訪談對象。研究者在民國 97 年 10 月偕友人一起來拜訪榮家時偶遇楚伯伯。熱心公

³¹ 研究者在民國 98 年 8 月必須回到澎湖工作。而在民國 98 年 7 月底研究者始獲得退輔會正式回覆同意協助本研究之資料蒐集。

益的他主動接近招呼我們。個性開朗，笑口常開，不會捨不得我們離開。最後一位燕伯伯是研究者主動要求訪問。民國 97 年榮家中元節法會，燕伯伯有到家祠祭拜。單身亡故榮民檔案裡的公祭會場照片也有他的身影。駝背嚴重的他，很引人注意。

三、訪談情境的權力關係

研究者之於研究對象意味著什麼十分重要。一如趙彥寧所提醒，這會直接影響到研究者所蒐集到的資料（趙彥寧，2002：48）。研究者認為，大致來說，田野中的研究者在這些「應該很有男子氣概」的伯伯、爺爺、男性們的眼裡，是一個乖巧「聽話」³²念過書的年輕女子。所以，絕大部分的受訪者沒有透露出面對學術的緊張感。

爲了進行訪談，研究者事先草擬了一份問題，以防無話可說。不過在真正的訪談情境中，這一份問題的用處不是那麼大。研究者常常無法照著問題走。大部分的情況是研究者聽著訪談對象想對研究者說的話。又由於研究的焦點之一是記憶與創傷，所以也會有要讓對象順著自己的記憶說話還是由研究者來主導談話內容的猶豫和兩難。

在訪談的情境上，由於研究者的身份是年輕人、女性、外省「老兵」二代、朋友之女、退輔會志工、研究生、機構人員介紹的研究生，因此情境中的外省「老兵」與研究者有多重身分和位置的交錯而鋪展多種可能的權力關係。先撇除權力關係不談，值得一提的是，研究者對部分訪談對象來說是一個合適的聆聽者。二代的身份讓他們對研究者容易產生親近與信任的感覺。也許是因爲子女聽多已不耐，對一個完全陌生的人他們又無法信任，研究者就變成了一個他們可以信任又願意聽他們說話的角色。

在年紀老大的外省「老兵」面前，研究者是需要被指導的後生晚輩。在性別方面，除了透過親友介紹的受訪人以外，其他，尤其未曾結婚、未有兒女的「老兵」，研究者之於他們的年輕女子角色尤其明顯。透過機構認識的受訪人則認爲研究者和退輔會高度相關，因此某些對於退輔會的意見不方便表達。如果對他們的訪問次數超過兩次，他們就會覺得不安。在研究生面前，有些外省「老兵」用「教授也不見得什麼都知道嘛³³」以及研究生畢業後可能沒工作來抬高自己。以下就這四種身分所連帶的關係做細部解釋。

長輩晚輩關係下的訪談，外省「老兵」除了講述自己的經驗，也常發表評論來指導晚輩。當訪談中出現他們說不清楚的事情時，權力的緊張關係特別明顯，因爲權威與清楚交代的能力成正比。另外，這類受訪人接受訪談時，通常兒孫輩或太太就在一旁，因

³² 此處的「聽話」著重於「聽話」的字面(literal)意義：因爲「聽話」，所以是一個聽話的女子。

³³ 但他們的語氣和態度不是酸溜溜的那一種。

此一些公開場合會引起尷尬的話題就被避免，比如性。又由於他們靠近死亡，他們也常常會有像是遺言和最後提醒的話語。

當權威可能不保的時候，周伯伯採取的防衛姿態是冷峻，穆伯伯則用柔軟的聲氣輕鬆過關。周伯伯用冷峻告訴對方不要再問。他有一種晚輩向他討教他必須要、應該要清楚交代的認知。清楚交代是權威的表現，無法清楚交代就會喪失權威。這在訪談剛開始時尤其明顯。在述及幼時家鄉戰亂的經驗時³⁴，他說了多次的「時間我就知道了」、「多大年紀我也不太清楚」、「什麼名字我都不太清楚」、「什麼病我不太清楚」、「記不清楚了」、「就是什麼我也搞不……教導中隊嘛」、「那時間我們……不知道嘛」、「走了多久我也搞不清楚了」、「在那裏我們也不曉得，那時間懵懵懂懂，不懂事啦」、「詳細的時間我不記得了」等等。「不清楚」和「不知道」在回憶敘述來到登上招商局的船離開大陸之後，變得極少出現。周伯伯的態度也變得不那麼冷峻。穆伯伯不築防衛的牆。他要的是對方與他一起呼嚨過去的默契和智慧。當他說到成大旁有一個「徐丁營房³⁵」，研究者追問「什麼營房」，他就說：「好像……那個字我也搞不清楚」。他不因窘迫而去防衛，畢竟故事還是可以繼續說下去。可以繼續說下去比較重要！

最令研究者感到詫異的是韓爺爺。面對他不清楚的事情，他無法拉下臉來承認自己不清楚，而是編造了一個說法來維持權威，最後訕訕地笑。在他解釋〈重要法規宣導〉單張的時候，遇到了「台端」這個敬語。他把「台端」念成「台立子」。研究者用充滿疑惑的眼神反詰著複述「台立子？」他解釋道：「台立子就是……台灣立下的這個這個郵局，有關單位在這個政府，死亡的這些人，叫你把錢存到郵局，他好拿回去，叫台立子，什麼什麼，呵呵（赧笑）」。說話是權力位階高的展現。韓爺爺把自己放在有能的受訪者位置，用不斷說話來維持地位。看他講得多了，勸他喝口水，他不要，不太順利地吞了口水繼續說，時常講到廢寢忘餐。但當他停下來時，他又會很不好意思地說：「唉，人老了，講話囉嗦，耽誤你的時間」。

「高學歷」的年輕女子是單身的外省「老兵」不易靠近的。前者是後者所要取悅的對象。民國 97 年中秋前夕的送月餅活動³⁶，研究者第一次見到魏爺爺。由於想要在爺

³⁴ 周伯伯對於自己無法說清楚的部分所表現的冷酷，除了是對研究者的防衛，它也是對自己的無能為力之遺憾。周伯伯的同鄉好友蕭伯伯幾乎不會主動說話，都是研究者主動問問題他才會回答，回答也都頗簡短，開頭一定是「有」或「沒有」。在與他的互動中，研究者從來不感覺到覺得他覺得自己哪裡厲害。

³⁵ 「徐丁」為音譯。

³⁶ 中秋前夕送月餅給獨居老人。研究者依魏爺爺的舊地址尋找他的住處，但是那個房子已以三萬塊半買半送給他朋友（同樣是外省「老兵」）的孩子。他的朋友脾性暴躁，對太太講話的口氣充滿不耐煩。他的太太則是繃著臉低頭一句話也不回，只趕快領研究者出門騎車到魏爺爺的新住處。

爺心中留下好印象，以便日後訪談順利，研究者當天特地打扮得較具女子氣。魏爺爺非常熱情客氣邀請客人進門，邀請客人「裡面坐坐」。到了他的臥房，這個他唯一的生活空間，他又邀請客人「床上坐坐」。藉口需要抄寫地址，客人迅速往大門移動。魏爺爺也很有禮貌地回答問題：電話號碼、房屋租金、身體狀況等。有幾次訪談結束要離開前，起身穿外套這個比較大的身體動作也讓他興起一段「小姐好漂亮會消費」的順口溜。

透過退輔會認識的受訪者則容易因為研究者與退輔會的親近關係而有所保留。韓爺爺就曾將幾乎出口的對地方行政和服務處的批評硬是吞了回去。他說：「唉……這我不能講」。內住榮家的榮民對訪談尤其感到不安。訪談幾次之後，就跑去問社工人員為什麼要問這麼多次。有些榮民則儼然是受訪老手，可以講出生動風趣的八二三戰地經驗。機構也傾向於向外界推薦具有這樣背景和特質的榮民。

研究生的身份具有兩面性，一方面是因為代表知識體系而具有權威，另一方面是因為大學生或研究生畢業後找不到工作給社會的印象太深刻，所以研究生「其實很可憐」。在訪談者的感知中，研究生受高等教育讀過很多書，其背後有一個教授的形象，有一整個「高尚的」清華與交通大學的形象，對比之下，自己顯得粗魯無文。訪問讓他們有點緊張。研究者也是碩士滿街跑、畢業即失業的候選人之一。除了問交友/感情狀況，受訪人也很喜歡聊研究生畢業以後要做什麼工作的話題。彷彿研究者一定會茫然無措答不上來。當研究者表示畢業後要繼續在中學教書，唐伯伯立刻刮目相看，穆伯伯則接了「喔……那不錯」，其語氣神色透露出一絲話題無法繼續（因此權力結構必將重新調整）的可惜感。

第二章 冷冷清清地離開

孤獨：你必須非常強壯
為了去愛孤獨；你必須有雙好腳
以及不凡的拒抗力；你必須避免
著涼、感冒、喉嚨痛，且你必須不畏懼
小偷和謀殺者，如果你必須走路
整個下午甚至整個晚上
你必須從容地走；沒得坐下歇息，
尤其是冬天，當風擊打著濕草，
以及垃圾堆裡沾滿泥濘的墓碑，
沒有真正的慰藉，一丁點也沒有，
只有前方絕然與你無關也無窮盡的一整天一整夜。
性只是藉口。

〈證言的詩行〉/ 巴索里尼³⁷

外省「老兵」中的單身榮民其離開人世的場面是冷清寂寥的。離開，不是生物死亡發生之後才開始，而是社會死亡提前發生。

第一節 外省「老兵」的臨終處境

研究者曾經兩次在清大的客運站遇見梁爺爺。趕車到台北上課匆匆走過時，梁爺爺就坐在國光客運那裡的坐椅上，穿大外套，戴墨鏡，拄柺杖，臉朝著車流人流湧過來的方向。第一次見到他時，研究者感到有些無法置信，以為爺爺還可以這樣到處跑，是要北上呢還是南下？後來過年前去看他，他說他想去轉轉，才明白他確實去不了哪裡，只能坐在客運站望梅止渴。第二次遇到梁爺爺時，研究者簡單說了要去台北等幾句話就起身離開，不想停留太久。梁爺爺的身體條件，尤其耳朵重聽這一項，會讓與他一起出入公共場合的人尷尬難堪，因為必須引人側目大聲說話。

臨終者，老年型的臨終者，在社會大眾的認知裡幾乎沒有能動性，只能待在家裡面，

³⁷ 節錄自英文版巴索里尼(Pier Paolo Pasolini)〈證言的詩行〉，詩作原文為義大利文：

<http://disquietthoughts.blogspot.com/2008/02/lines-from-testament.html>。

人們與他們的互動，常常只維持「必要的接觸」(甯應斌，2005：18)。之所以如此，除了他們與死亡的靠近，讓人們容易以對待死者的方式對待臨終者以外，還包括他們因身體機能退化而引起的社會生活尷尬與難堪之情。以本研究的田野經驗來看，研究者本身先是處在一般大眾對老年臨終者的認知架構之下，因而與受訪對象有如上一段所描述的反應和互動。

根據甯應斌在〈現代死亡的政治〉的討論，臨終主體是自我預期死亡或被他人預期死亡的人，而造成現代臨終主體與傳統臨終主體的差別的主要原因是現代醫學的進步。兩者差別大致包含以下三點：第一，現代臨終者的死亡過程延長，而傳統臨終者的死亡是戲劇性的一個動作；第二，前者面貌傾向多樣，後者面貌傾向單一；第三，前者的死亡多由醫生告知，後者「靠著預感，或是自然的徵候，內心的堅信來預知自己死期將近」(甯應斌，2005：17)。〈現代死亡的政治〉討論的重點之一就是現代臨終主體所面臨的共同問題及其引發的權利問題。此共同問題即「在預期的生物死亡發生之前，這些主體（正如死刑犯那樣）基本上都面臨了不同程度的『社會死亡』(social death)，也就是以種種形式被排斥在社會生活之外，易言之，否認他們的能動性與公民資格和權利」(甯應斌，2005：18)。也就是說，臨終者不是死者，但是在社會上臨終者卻因為自己與死亡的靠近而遭孤立和隔離。

外省「老兵」因為身體機能退化而造成社會生活的障礙。梁爺爺的重聽是一例³⁸。穆伯伯亦感嘆找不到人說話，研究者詢問原因，他這麼說：「走路都成問題了。看，看不到，聽，聽不到，電話怎麼打？」韓爺爺則自覺形體醜陋可怖，模仿他人見到他時可能的語氣說：「這個人怎麼那麼瘦！」於是自己不出門也好，免得讓別人「很害怕」。當他閱讀到服務處提供糾紛調處的協助時，他不經意地說：「老人還跟哪個糾紛？」這句話裡面充滿莫可奈何、無法再戰的無奈。關於「糾紛」，他是再難經歷。

就算是與臨終者親近的人也可能認為身體外觀對「沒有社會生命」的臨終者不再重要。民國 97 年 7 月，郵局，一位左手臂上有著模糊刺青「反共抗俄」的伯伯戴著一頂帽子拄著拐杖出現。他的小腿肌肉萎縮，腳踝以下輕微水腫，可能因久居室內膚色極白，但臉上又有明顯的老人斑。兩邊各有人攙扶，年輕男子對著伯伯說閩南語，另一邊是一位打扮鮮麗的五、六十來歲女子。伯伯的腳指甲又長又黃，長一點的已突出腳指頭約兩公分。照常理判斷，他身邊看似親近的兩人顯然對他疏於照顧，才會沒有幫他修剪指甲。

³⁸ 退輔會針對就養榮民提供有鑲牙和裝設助聽器的補助，但不知為何，每次志工隊長和梁爺爺提起進住榮家和裝設上述義肢的時候他都會發脾氣。而由研究者提起榮家、義肢等輔助方案的時候，他也是頻頻搖手拒絕。

以上是臨終者可能都會遭遇的困境：身體退化造成社會生活的障礙與排除（被他人排除或者自我排除）。接下來，我們將分析外省「老兵」特有的臨終焦慮與處境，包括死後靈魂的歸屬問題（「長眠在何處？」）、因為身旁無親人而必須獨自與國家對談死亡（「取消隔離死亡的保護繭」），而在這兩項獨特之處以外，我們也會以「收納大量單身臨終外省『老兵』」的角度來檢視榮民之家（「榮家—社會的他者」）這個國家機構。

一、長眠在何處？

外省「老兵」臨終主體常有死後該安頓於何處的困惑和焦慮。藉由追悼安頓了死後，才能安頓當下的自己。「長眠何處」是他們預先追悼自己的主題之一。它是一個靈魂歸屬的問題。死後是否有靈魂可資歸屬未可知，但這個問題至少傳達了當下未能實現的心願。以下我們要討論三位外省「老兵」對死後長眠何地的想像。第一位是一個山東將軍，有家有眷有較高的社會地位。第二位韓爺爺在政府開放大陸探親前「配偶陷大陸」，後來將妻子接過來台灣同住，但幾年前妻子進食時意外噎死。韓爺爺目前單身，租屋獨居，有幫傭阿姨一人照顧生活起居維持環境整潔，領退俸度日。第三位魏爺爺是領退俸的單身榮民，尉官退伍，租屋獨居。他可以說上一大串西安老家家族興衰起落的故事。

民國 98 年 3 月份的榮服處服務區座談會上，在長官大力促銷榮家目前設備之進步與管理方式之自由開放之後³⁹，有一位來自山東、來台 63 年的將軍舉手發言：「我自從退伍後，心裡面的問題……到底我的家在哪裡？我的魂到何處？」由於大陸家鄉的土地、房子、祖墳都被鬥爭，因此生長的地方是回不去的異鄉，不能是家。雖然他有基督教的信仰支撐，但是「回歸天國」和「天家」的說法對他來說仍舊「渺茫」，「始終沒辦法落實」。之所以舉手發言，是因為他很高興於「今天終於有答案了！家在榮家！」骨灰則留在山東泰山山上的樹底下。他慷慨激昂地說：「魂歸泰山、家在榮家」。全場隨即響起如雷掌聲。

山東將軍所說的「魂歸泰山、家在榮家」打動了在場「老兵」？家的意象是一個欣然接納的溫暖所在。為長官所打動的山東將軍感受到國家欣然接納榮民的雙臂。魂之所向是一個捨不得離開但又不能回去的地方。越是回不去的地方，越是魂之所向。在場「老兵」以及山東將軍都有的兩個落空的心願便是「覓不著家」和「回不了老家」。

韓爺爺則認為在哪閉眼睛哪裡就是他的家：「台灣就是我的家」。韓爺爺使用閉眼睛來比喻死亡是因為他知道他死後再也管不著、管不了自己的身後事。幾年前韓太太意外噎死。國家協助韓爺爺為其妻舉行喪禮。喪禮極簡令他直感覺「窩囊」。愧疚的韓爺

³⁹ 在第二章第一節的第三部分「榮家—社會的他者」中有榮服處長官推薦榮家的略稿。

爺預見了自己死後景況——將束手無策。死後既無知覺，那麼任人宰割也沒有所謂，不具意義。韓爺爺用「無知覺」來預先否定對死者的「非禮」。

韓爺爺的「台灣就是我的家」不代表他希望長眠於台灣。對於「長眠」，他用「拒絕長眠有想像」來想像「長眠」。如前段所述，他否定死後，無有死後的想像。對他而言，死亡是連接於生命的最後一瞬間。這句話的意思應該解讀成「大半輩子活在台灣，連死都死在台灣，台灣還不是我的家嗎？」死亡事件的發生變成韓爺爺可以聲稱「台灣就是我的家」的最後籌碼。生活已不足以證明何處是他的家，唯有用死來證明自己有聲稱家的資格。

魏爺爺笑稱死後想將自己的骨灰丟到海裡，是「海裡面的人」。儘管魏爺爺從老家家族譜系中找到安身之所、歸屬之感，但回鄉時遭對岸親友明爭錢財的經驗讓他心裡感覺回不去。「海裡面的人」沒有土地，回不去任何地方，不屬於任何地方和主權。「海裡面的人」脫離現實政治的秩序，控訴著國界⁴⁰的荒謬，但控訴的方式是揚棄自己，將自己流放他處。魏爺爺經由揚棄自己來抗拒靈魂的被瓜分和佔有。

山東將軍肯定死後有靈且在現有政治秩序之內分配靈魂歸屬；韓爺爺否定死後有靈，懸置身後事的意義；魏爺爺將靈魂放逐在主權之外。一直到臨終老死，「長眠何處」對外省「老兵」來說仍舊是個問題。不管他們的答案是什麼，肯不肯定死後有靈這件事，他們都在國家與主權的召喚下想像長眠，且單身的「老兵」特別抗拒國家對其靈魂的配置。下個段落，我們將討論單身的臨終外省「老兵」如何獨自與國家對談死亡。

二、取消隔離死亡的保護繭

〈現代死亡的政治〉以 A. Giddens 的現代性理論為基礎，歸結現代性的重要特質如下：「為了要形成一個不受外在自然打擾與風險困擾的內在參照的社會與自我。知識理性與制度等現代組織要造就一個頗有安全感、一切井井有序、千篇一律、可以預測的『例行化』或『循常』(routine)的日常生活與世界」（甯應斌，2005：6）。在現代性理論的解釋下，死亡屬於眾多邊緣經驗（「性、瘋狂、生、老、童年、自然、疾病等」）之一（甯應斌，2005：7）。這些邊緣經驗恐危及社會與自我的安全感，因此「被隔離⁴¹在公共生活之外、隱藏起來或遁入私人領域」（甯應斌，2005：7）。現代臨終者就是

⁴⁰ 雖然魏爺爺主觀認知上不一定認為台灣和中國（或是中華民國和中華人民共和國）之間存在有國境線，但客觀上他這句話卻有控訴國界荒謬的效果。

⁴¹ 「所謂的隔離，並不必然意味著將死亡當作禁忌話題，或者心理壓抑死亡的聯想(Seal, 1998: 53-54)，而是以日常生活的例行化或循常化（或將死亡納入例行化）來隔離死亡，以專家來管理死亡（垂死者、屍體等）」（甯應斌，2005：7）。

在現代性對安全感的要求下因自己與死亡的靠近而遭隱藏和隔離。Giddens 稱這個可以維持安全感的「隔絕」為「保護繭(protective cocoon)」(甯應斌, 2005: 6)。

這個段落我們將藉由穆伯伯和韓爺爺的例子來討論兩個問題：一、臨終者自身對於死亡的態度，二、在不得不與國家對談死亡的情況下，單身的臨終外省「老兵」、國家與現代性下的死亡三者呈現什麼樣的關係？單身的他們可否保有隔離死亡的「保護繭(protective cocoon)」(甯應斌, 2005: 6)？

被視為臨終者的人自身也想和死亡隔離。他們把自己安置在不見死亡的保護裡。穆伯伯不喜歡參加以老人為主的聚會，因為那等於把自己放在面對死亡的位置。他感覺重陽節敬老餐會「沒什麼意思」，因為老人家都在睡覺。就像想自死亡與凋零逃開的態度一樣，穆伯伯肯定以往軍旅生活的快樂成份，而唱歌能讓他感覺又年輕起來。往生送死「這種事情本來就不愉快」，因為看了會影響自己的正常狀況，所以乾脆不看。對於同袍同鄉的往生，「不知道就過去了」。會不會有人無法自死亡逃開非得面對？是什麼樣的條件和狀況讓他們無法擁有「保護繭(protective cocoon)」(甯應斌, 2005: 6)？

韓爺爺是一位以「老人」自稱的臨終者，曾經說他感覺自己命不久長。年近九十的他最介意而一再在訪談中提起的，是一張「上邊有四個死」字的〈重要法規宣導〉。對韓爺爺而言，國家與老人談論死亡是一種威脅和冒犯⁴²：「在這個老人腦海裡邊，**不應該……不應該**（很用力地說）做這些事情，你這個馬英九」。政府宣傳政策的單張上所出現的「死亡」字樣，對他而言，都像在催促、希望他快快死亡⁴³。越說越氣的韓爺爺，

⁴² 趙彥寧曾以「權力部署」以及傅柯「『生命治理』」的角度分析過國家對老年榮民或老年單身榮民之生活甚至死後遺產與安葬各項細節的管理與輔導(趙彥寧, 2008: 135)。不過討論頗為扼要因此還有待其他研究者展開(該文主要在反思國族主義與恐懼政治)。可參見趙彥寧〈親密關係做為反思國族主義的場域：老榮民的兩岸婚姻衝突〉。

⁴³ 在〈親密關係做為反思國族主義的場域：老榮民的兩岸婚姻衝突〉中，趙彥寧節錄了一段榮民丈夫老魏控訴「匪諜」妻子圖謀他的財產的話。2004年8月的訪談中老魏說：

你、你、你個大學教授怎麼這麼沒有頭腦？那個姓孫的女人她就是**圖我的房子**，她快拿到居留證的時候就天天跟我吵要我買房子，⁴³這...這不就是司馬昭之心？什麼？司馬昭之心的意思你...你聽不懂？你到底是哪個大學的教授啊？她的意思就是**盼我早死**了好拿這房嘛，連這個都不懂！這些我都寫進給那個局〔按：指「境管局」〕的資料裡頭了嘛。你還不懂嗎？姓孫的女人她根本上就是個匪諜啊！我（反訴離婚）就是要把她趕回大陸，這個是為、**為民除害、為國除奸！我陳情沒有結果，那就是國家已經亂了、亂了，被陳水扁給搞亂了！連這種也要發身分證給她，這就是引狼入室，朝綱給亂了嘛，中華民國要亡啦！**（趙彥寧, 2008: 113）

在註腳裡趙彥寧對老魏的背景做了補充：「老魏是**自謀生活早退**的榮民，沒有配到眷舍，領**月退就養金**，**四十年前**退伍後，跟隨許多山東籍遷台人士定居基隆，先後以打零工和賣檳榔為生」(趙彥寧, 2008: 113)。對於老魏這個例子，研究者有些疑惑，說明如下：如果老魏是四十年前退伍，從論文寫作時間民

決定給研究者「做個宣傳」，讓研究者「看看那個厲害」。他起身拄著拐杖顫抖著走進臥房，腳順利邁過高五公分的門檻，一邊移動他一邊說：「看到這些東西他媽氣死人了……我年紀老了，真是我到台北去我……（氣到講不下去）」。他拿了桌上的〈重要法規宣導〉⁴⁴單張，再回到餐桌上，拿起放大鏡，開始解說。首先，這個法規宣導太「籠統」。是哪個單位的法規宣導應該要寫清楚，是「國防部」呢？或是「行政院？」他一邊看一邊計算死亡字樣出現的次數：「已經兩個死亡了」。總而言之，這一張衝著死者而來的單張，其背後的目的就是「你早就知道你要閉眼睛了，你趕快地……去辦理」。如此一來，「郵局裡所有的錢通通屬於國家的了」。「厲害不厲害你說！」

單身榮民亡故後，由於後繼無人或繼承人等不明，退輔會為其法定遺產管理人。名為遺產管理，但在韓爺爺的主觀感受上，「辦理驗證登簿入帳手續」的目的是為了方便國家監控、轉移單身榮民的遺產。外省「老兵」普遍認為國家覬覦單身榮民遺產。某位榮服處的人員曾說：老榮民會覺得，只要死前你對我好，就把錢給你，寧願給別人也不給國家。盧伯伯也以服務處「來得好快」形容幾年前單身的鄰居過世時國家覬覦遺產的程度⁴⁵。站在退輔會的立場，「來得好快」是行政效率高的表現，表示基層員工能夠掌握

國 97 年推算回去，他的退伍時間大概是在民國 57 年，也就是說，老魏在軍隊裡待了沒有 20 年也將近 20 年，剛好有到領退休俸或生補費的門檻，不太可能是自謀生活早退榮民，因此研究者依據田野調查所聞推論，老魏領的是半年領一次的終身俸或生活補助費，而不是就養金。就養金雖然是按月發放，但一般不會說是「月退就養金」。此外，研究者認為，老魏也如韓爺爺一樣（以及第四章第一節會提到的魏爺爺）是被放在一個「將不久於世」的位置上，被國家也被周遭的人預期死亡。比較弔詭的是，老魏雖然已婚但是還是自居於單身榮民的位置而說出「她就是圖我的房子」這樣的話。也許這牽涉到退輔會人員以及非低階外省「老兵」如何看待這些「已婚的單身榮民」的問題，進而影響到老魏等人如何（也許是不自覺地）認知自我，而其中的一種眼光就是單身榮民不具備生殖能力也不具備父系親屬傳承能力（可參見趙彥寧〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻為研究案例〉一文）。最後，老魏為什麼也動用了「中華民國要亡啦！」這樣的說法是本文第三章第三節「政黨輪替下的榮民遺老」試著要討論與回答的問題。

⁴⁴ 〈重要法規宣導〉單張內容如下：

- 一、依「陸海空軍軍官士官服役條例」第三十六條規定，軍官、士官於領受退休俸或贍養金期間**死亡者**，自**死亡**之次月份起停發。
- 二、依「陸海空軍軍官士官服役條例施行細則」第二十八條規定，在喪失領受退休俸或贍養金權利之日前，已領取之給與，免予追回。
- 三、現行一年兩期俸金發放方式，為便利台端領受方便性之措施，仍應受上述法令規範，故軍官、士官於領受退休俸，贍養金期間**死亡**，如未辦理驗證登簿入帳手續者，僅能補發至**死亡**當月之未領俸金，而非當期之全數俸金；如已完成驗證登簿入帳手續者，已領取之給與，免予追回。
- 四、為維護您的權益，請儘早至郵局辦理驗證登簿入帳手續。

⁴⁵ 榮服處的工作人員特別向研究者強調，也希望研究者向讀者說明的是服務處對榮民的服務照顧是連貫的，是從生前一直延續到死後，並不是在榮民死後才開始，都不去管生前。有些榮民長輩與朋友互動不多，很少往來，可能也是服務處的付出沒有被看見的原因。而外界之所以有「來得好快」的觀感可能是因為遺物清點的工作有其急迫性，服務處必須緊急處理以善盡單身榮民遺產管理人的責任，否則鄰居可能已先行進屋翻找過值錢的東西，如此一來就會影響相關繼承人的權益。再以服務處的人力狀況來說，三十多人要服務七萬多名散居各處的榮民榮眷，這樣的工作份量的確吃力。

榮民的生活起居。掌握狀況才能及時應變處理。退輔會既是亡故單身榮民遺產管理人，就有責任妥善保管榮民遺產，以免可能的繼承人等權益受損。爲了盡責提高行政效能，退輔會預期單身榮民的死亡，進而預先規劃他們的死亡和後事。在服務處座談會上，處長曾不避諱地、誠懇地對在場榮民宣導預立遺囑到法院公證的重要性。國家趕在榮民生前還可執行自己的意志時，鼓勵、提醒他們把握時間去做攸關遺產權益的事。

與某位自覺死亡將近的人（自我預期死亡的臨終者）談論死亡或預期他的死亡不等於希望他的死亡發生。爲什麼韓爺爺會這麼強烈地覺得受到威脅？這之間有哪些因素加深他被威脅的感覺？

爲了說明隔離的意義，〈現代死亡的政治〉一文有如下一句話：「所謂的「隔離」，並不必然意味著將死亡當作禁忌話題，或者心理壓抑死亡的聯想(Seale, 1998: 53-54)，而是以日常生活的例行化或循常化（或將死亡納入例行化）來隔離死亡，以專家來管理死亡（垂死者、屍體等）」（甯應斌，2005：7）。這一句話可以解釋成沒有將死亡當作禁忌話題或者心理沒有壓抑對死亡的聯想不代表沒有「隔離」。意思是說，死亡不是禁忌話題不能當作是沒有隔離死亡的反證，談論死亡不代表死亡沒有被隔離。隔離死亡有許多種方式，「日常生活的例行化或循常化」是較細微精緻的一種隔離方式，而「將死亡當作禁忌話題」是未經包裝的一種。

〈重要法規宣導〉單張讓韓爺爺無法把自己封繭起來，無法自死亡的聯想躲開。國家與單身榮民談論死亡、未將死亡當作禁忌話題取消了隔離死亡的保護繭。〈重要法規宣導〉單張也許不包含希望如韓爺爺的榮民早些死亡的願望，但至少是要受文者接受自己的死亡。接受自己的死亡之後，〈重要法規宣導〉才有意義。國家預先規劃死亡，希望可能的死者按部就班行動。〈重要法規宣導〉單張要求受文者與死亡對號入座，然後去行動—「儘早至郵局辦理驗證登簿入帳手續」。國家希望死亡可以進入臨終者「個人自我與人生的反思規劃中」，但如果臨終者自己也想將死亡隱藏隔絕，那麼死亡要進入個人的反思規劃不但「不容易」，而且令臨終者痛苦、憤怒（甯應斌，2005：30）。

三、榮家—社會的他者

住著許多癱瘓榮民的養護堂位處榮家深處，鄰近家區後門。當天氣晴朗，可以看見四、五位穿著藍色條紋制服的榮民，坐在輪椅上，在建築物大門外吹風、曬太陽。養護堂是研究者首次造訪榮家的最後一站。推開大門，消毒水⁴⁶的味道比醫院的還

⁴⁶ 在後來與輔導人員的接觸中，他們主動表示養護堂的消毒工作做得非常勤快，現在絕對不會有以前那

刺鼻。走廊兩邊是癱瘓榮民寢室。寢室或大或小，容納人數不一。研究者沿著一、二樓走了四條走廊，用一種，他們無法確定來者是人是鬼的速度，勉強保持嘴角上揚。雖然不曉得自己的眼睛該落在哪，但他們又全部映入眼簾。每個人看起來都很相像。幾位伯伯在房裡用力而衰老地吐著煙。榮民用他們集體的衰老、垂死和「常態」，默不作聲地，質疑研究者的到來。口乾舌燥，落荒而逃。

讓我們先就榮家的現況和過去做初步的了解，再從本研究的立場發問：榮家在外省「老兵」的臨終處境中，具有什麼意義？榮家內榮民的臨終處境為何？

榮家屬於退輔會的安養機構，全台共有 14 個榮譽國民之家，4 個榮民自費安養中心。「97 年 6 月底各安養機構共開設床位數 1 萬 1,413 床，其中公費床 8,637 床（安養 5,892 床、失能養護 2,317 床、失智養護 428 床），自費床 2,776 床（安養 1,963 床、失能養護 685 床、失智養護 128 床）」（退輔會，2008：60）。其中公費就養分為內住榮家、大陸地區長期居住以及外住就養三種情況⁴⁷。截至 97 年 6 月底，就養人數總計 84,863 人，其中外住就養 71,401 人，內住榮家 7,761 人，大陸地區長期居住 3,614 人，自費安養 2,087 人（退輔會，2008：59）。內住榮家與外住就養人數比例約為 1:10。大部分就養榮民仍是在外居住的狀態。

就養榮民是榮民中的經濟弱勢。根據志工媽媽⁴⁸的見聞，榮民也「有賺錢、有積蓄」，雖然賺得少，但是也「花得少」，他們「心甘情願」把錢給兄弟的孩子，他們在外面也有買房子，只是後來「把房子過寄給孩子」，後來「沒錢了」，又「老了一身病」，不知道去哪裡，就去榮家了⁴⁹。

近幾年，榮家在軟硬體方面⁵⁰較以前有長足的進步。各項設施較以前現代化，也較

樣的味，養護堂的衛生都做得非常好，每個禮拜都會定期用消毒水消毒。

⁴⁷ 榮家也負責服務大陸地區長期居住的就養榮民。

⁴⁸ 這位志工媽媽目前住在眷村改建後的國宅。

⁴⁹ 志工媽媽還解釋了為何榮民多不願進駐榮家的原因：榮家以前「規矩很多，限制很多」。他們以前在軍隊裡「壓太久了」，不想去住是「很正常的心理」。她還模仿老兵說話的口氣：「我當了一輩子的小官……我不幹」。

⁵⁰ 民國 97 年暑假研究者第二次造訪榮家時，一位熱心的輔導員吳先生為研究者介紹了榮家的軟硬體設施和生活概況：新竹榮家共有 596 個床位，目前有 500 人內住，住房率 84%。寢室兩人一間，採套房式，每房均有分離式冷氣。開放 50 床的自費安養。自費安養每個月須付 10050 元，其中伙食費佔 4050 元，服務照顧費 6000 元。公費安養或養護只需要負擔伙食費 3200 元。家區共有三棟大樓，安養一棟有 5 層樓，安養二棟 4 層，養護 3 層。每一層樓皆設有服務照顧員 3~4 人，護士 1 人，可以提供量體溫、血壓、脈搏的服務。每一層樓有容納 50 人的小餐廳，採自助餐的取餐形式。和其他機構只有一個集中的大餐廳比起來，這樣的取餐方式速度較快。主食有稀飯、乾飯、麵、饅頭，6 道菜任選。硬體方面，95 年曾獲 ISO 認證，必須每年接受評鑑。本家配置有醫生兩人，一為眼科，一為家醫科。另外竹東榮院支援精神科，和平醫院支援復健科。每週五本家有 22 人巴士接送榮民到台北榮總就醫。竹東榮院每週二、四派車接送榮民過去看醫生。另外本家每天派車接送榮民到和平醫院復健。休閒、精神生活方面，有卡拉 OK 視

以往重視內住榮民的隱私。退輔會對於外界對榮家的觀感也十分重視。民國 98 年上半年，在研究者結束與某退輔會官員的電話訪談後一個小時內，他又主動打手機給研究者，目的是要補充說明榮家的現況：榮家不再是以前的榮家，有「夫妻房、也有女性單身房」。近幾年，退輔會積極將榮家轉型為「醫養合一」的「老人福利機構」：「輔導會依據『老人福利機構設立標準』，策訂榮家功能調整及資源共享總體營造中程計畫（民國九十八至一〇一年），（中略）重新建構各類型、全功能、多元化、醫養合一的優質榮家⁵¹」。民國 98 年 3 月榮服處所舉辦的服務區座談會上，榮家代表主要宣傳「家庭化」的榮家新取向：榮家榮民住的是「套房」，不會再有「管理太嚴」的情況。如果去參觀，一定「印象改觀」。榮服處的長官接著說：榮家的「生活設施現代化……比你家裡還好……洗澡有自己的衛浴設備（中略）」。住在榮家「自由自在」。「如果去高雄看朋友」，只要「和堂長打招呼」，告訴他「去哪裡」也就是了，「一年不回來」也沒關係，「只要榮家知道你在哪裡」。住外面的話，「生病了……沒人照顧……晚上誰照顧……朋友鞭長莫及」。住在榮家，「生病有醫生有大夫……大夫都是榮總……竹東榮院派來的」。政府是爲了「崇功報勳」，才能住進榮家。住外面「破房子」，「冷的要死」。吃飯就是「饅頭」配「白開水」。「衣服誰幫你洗？」「有這麼好的地方不去……」。「你的自由是什麼？」「現在榮家還不自由嗎？」「馬上派車不要等待……帶你去看看……主動權在你自己……不准自己派車去……由榮民服務處派車帶你去……組長……抬東西……」。「老年還求什麼？」「你還圖什麼？」總之，「能夠進住最好進住⁵²」。

年邁的外省「老兵」，尤其單身獨居者，時常面臨要不要搬進榮家安養的抉擇問題。國家不斷勸說單身獨居年老榮民前往榮家就養或安養，也定期招呼外住榮民到榮家參觀。榮家，一般社會大眾咸認的社會福利機構，在外省「老兵」眼中，意味著什麼？爲

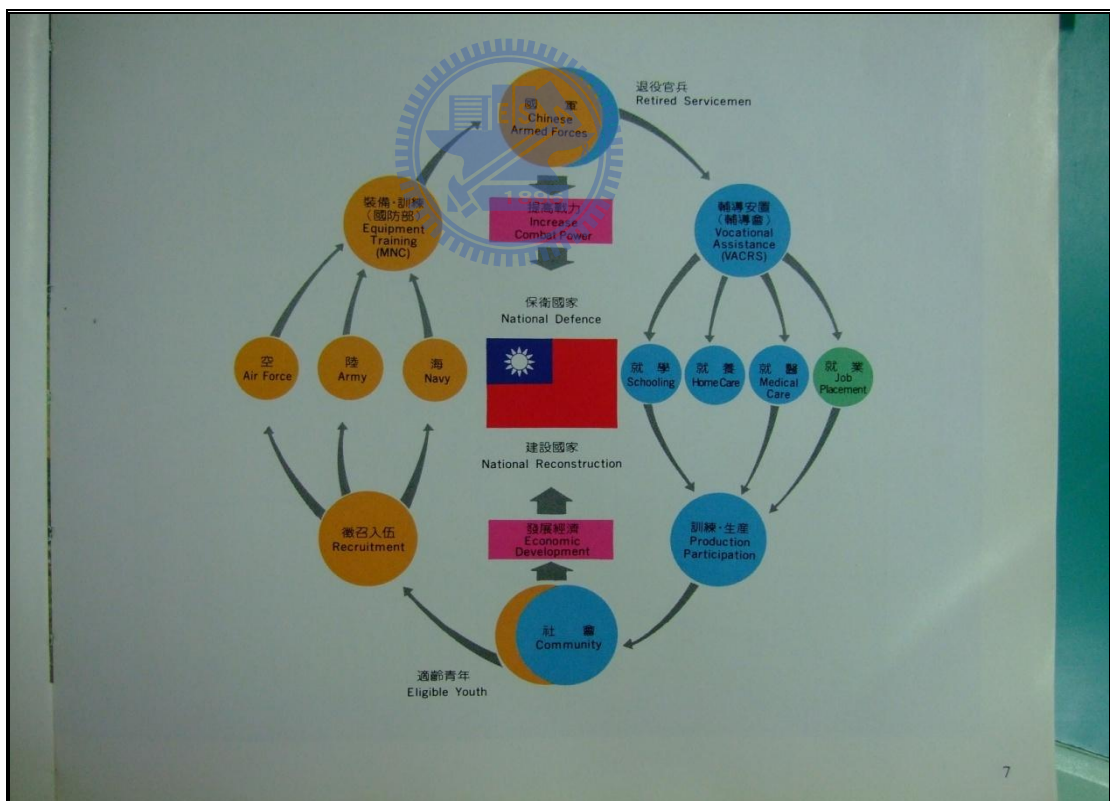
聽教室一間，主要是由兩位榮民捐錢促成，不是政府的錢，有時社區辦活動會借用場地，每週二、四放映電影。每間房間都有第四台。每一層樓都有中山室（文康室），休閒觀景台，榮民伯伯可以在那裡下棋、聊天、看風景、打麻將。每年有戶外旅遊兩次，搭乘外包的巴士，稱爲自強活動，慈濟志工會協助推輪椅。每個月有 22 人巴士載榮民到百貨公司、賣場、近郊逛街購物。每個月底有慶生餐會。每週三中餐小加菜。中秋、端午、春節三節有盛大餐會。有佛教、天主教、基督教三種教堂，假日舉行宗教活動。慈濟志工每月定期訪慰，一次來 100 多人，非常盛大，10 多年來一直持續。也有佛教精舍定期訪慰，榮民往生後他們會到醫院助唸，認爲這樣可以讓他們安詳地走，快樂地走。福利社及小吃部供應日常生活所需（輔導員先生開始幫我設想適當的作業用文字）。圖書室「可以慰濟榮民的精神生活」。他們偏好武俠小說，有成套成套的金庸。還有 DVD、錄影帶，有大陸尋奇。另有老人槌球隊，撞球台兩台，還有高爾夫推桿，讓榮民「動手動腳、活動筋骨」。

⁵¹ 〈向慈悲奉獻的榮欣志工們致敬〉，《榮光電子報》社論，第 1996 期。

⁵² 雖然長官有些地方的用詞會讓人覺得他講得太直接，可能會傷害當事人的情感，但是，現今的服務照顧都強調深入基層，親自走訪探視，長官這麼說有他一定的事實基礎。另外，軍人出身似有一套軍中說話的方式，外人學不來。同場的一位移民署官員想用榮服處長官那樣的口氣和榮民稱兄道弟搏感情，但是模仿不成功。長官拉開嗓門、粗聲粗氣說話，有包在我們身上的霸氣。

什麼在軟硬體設備都大幅改善的現在，外省「老兵」對入住榮家還是多所遲疑⁵³？

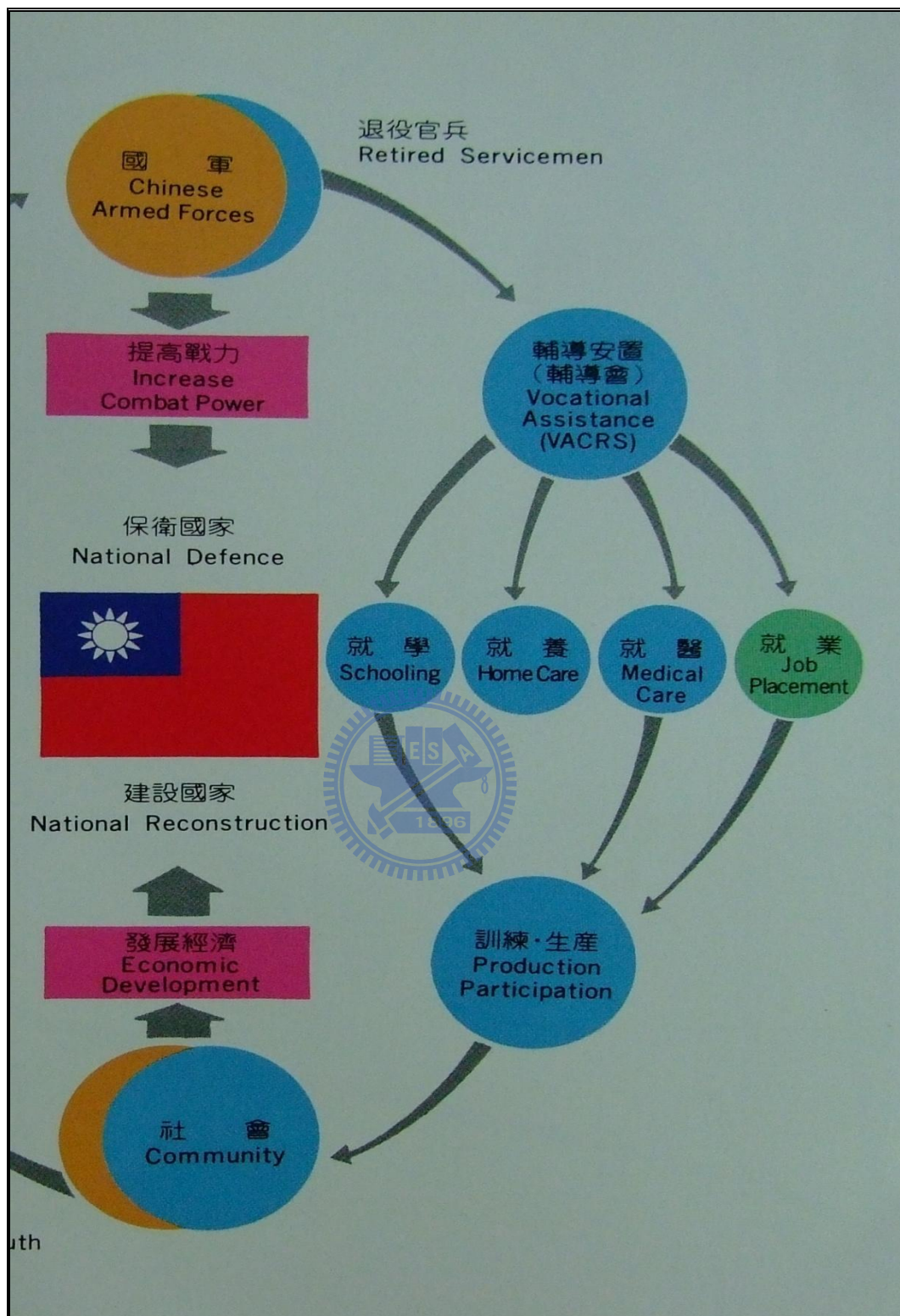
榮民之家（不管是公費就養還是自費安養）是國家為榮民所設置的理想人生終站。機構預期死亡，繼而預先規劃身後事，以方便死亡之管理。如[圖一]所示，榮家安養是一個不再與社會循環的地方，不會再進入社會。榮家榮民與社會隔離。老年人，癱瘓的老年人，是強調生命力的社會的對反物。不能成為社會生活中心或需要再教育的人⁵⁴必須被安置在城鎮的邊緣。因此，榮家通常位於偏僻之處，尋找不易。蕭菊貞「在屏東龍泉附近，迷路了一兩個小時，繞了好幾圈，就是找不到屏東榮民之家（中略）。後來，好不容易在四周都是甘蔗園和墳墓堆的地方找到一條筆直的大路，而路的盡頭就是屏東榮民之家」（蕭菊貞，2001：92）。位處邊緣，內住榮家榮民與外界疏離似是常態。魏爺爺曾在「十幾年快二十年」前去榮家探望兩位「身體不好」的「一次退伍」的朋友，但後來就再也沒去過。這兩位內住榮家的友人「現在死了沒死還不知道」。若榮民死前不久才轉進新的榮家或榮院，也會增加新的榮民負責人「認不得他」的可能而有領錯屍體的情事。遺體身分確認的困難也反映出機構內榮民的社會死亡。



[圖一]（退輔會，1986：7）

⁵³ 除了稍後本研究要提供的原因外，老年榮民對榮家多所遲疑、甚至「避之唯恐不及」的原因還包括不少低階榮民「在早年時即無法適應軍隊和退輔規訓」，而且「此類機構僅提供團體照護服務，因此更無意願加入」（趙彥寧，2008：129）。

⁵⁴ 以新竹榮家為例，其圍牆與內政部少年之家不分彼此，再不遠處就是靖廬。



[圖二] ([圖一]局部放大)

儘管有社會死亡的風險，但是部份內住榮家榮民如趙伯伯就說「真是來到天堂了！」榮家好比「天堂」。它隔離了臨終者⁵⁵，也照顧著臨終者。再也不愁吃穿住的問題，榮家

⁵⁵ 九零年代，退輔會鼓勵內住榮民「接觸社會體驗時潮」（〈「榮家」是溫馨和樂的家〉，《榮光周刊》社

是一個以維生為目的的養老養生機構。就養或安養榮民在榮家養老直到生物死亡的自然發生。在人生終站的邏輯下，死亡不是意外事件。在養老的邏輯下，百歲人瑞被頌揚，養生秘方應分享。內住榮家榮民在不/無法進入社會又死亡可期的架構下，養老養生。

無奈的是，國家設置的理想人生終站卻不時發生榮民厭世的狀況。養老和規劃死亡的邏輯被自殺行為挑戰、動搖。蕭菊貞在拍攝《銀簪子》期間，父親的好友馮伯伯在屏東榮家過世。順此機緣，當時的輔導室主任感慨地和她說：

你們一定不知道，在榮家除了要他們生活好之外，其實很多外人不知道，有些時候還要防止他們自殺。比方說，過去屏東榮家裡有一個人工湖。（中略）可是後來就經常發生老榮民厭世，竟然跑去投湖自殺的事件，雖然那人工湖不深，水深還不到一公尺，但是對於老人家來說，縱身一跳也足以致命。後來沒辦法，榮家也只好申請經費，把湖的四周架起鐵欄杆圍起來，讓這些老先生們爬不過去，自然也投湖不成。（中略）不久前，還發生了一起自殺案，是一位八十多歲的伯伯，竟然倚著一株一百二十公分左右的樹，坐在樹下上吊死了。隔天清晨，他被發現時，早已斷氣多時，原本不粗的矮樹，因為撐不起老人的重量，也跟著他僵硬的身體彎曲，和身體形成同一個彎曲的弧線。（蕭菊貞，2001：179-80）

榮家偏僻的地理位置，圈攏了老年、臨終、死亡以及追悼的聲音。《銀簪子》中五音不全唱著自編歌曲的唐伯伯，留著一頭灰白中長髮，情緒失控、脫序演出。他唱著：「我要唱出我的心怨，我要唱出我的淒慘，我要唱出我的血和淚，我要唱出我的仇和恨。戰爭是『摧殘人倫道德和家園，戰爭是？殺害無辜地命和毀壞無窮的財產』（蕭菊貞，2001：115）。蕭菊貞後來在書中又再次描寫了與唐伯伯的互動：「結果歌還沒唱完，他竟然就哭了起來，後來沒法控制，痛哭失聲，像小孩子一樣，邊哭邊要走向房間，不理我們了」（蕭菊貞，2001：114）。自正常社會隔離出去的，除了年老與臨終，還有非理性的聲音。這些都是屬於擾亂社會秩序、造成大眾不安的經驗。除非走進榮家，否則這些非理性的聲音不會被聽見。內住榮家榮民時而聽聞彼此哀悼過往的聲音，時而成為彼此緬懷過去的景觀。「長命百歲」，也許是「受罪⁵⁶」。

站在外省「老兵」臨終主體的位置來看，國家所提供的「進住榮家」這個選項可能

論，1998/09/14（一），第一版）。

⁵⁶ 榮家舉行才藝競賽和園遊會，依據榮民的「行動能力」發放園遊券。志工負責的工作之一是幫忙帶有拿到園遊券的養護堂榮民逛園遊會。容爺爺，江西人，現年 89 歲。逛了兩趟，買了兩個小零嘴後，容爺爺把剩下的點券給研究者，就說要回去。研究者祝他「長命百歲」，他說是「受罪」。

是一項歧視⁵⁷，意指國家由於預見他們的生物死亡而未公平對待他們，忽略他們對「家」和社會生活的需要以及榮民之間的個別差異。有一次研究者問韓爺爺為什麼不去榮家住，他先是和研究者說明他是領退休俸的，而那些會去進住榮家的榮民都是些流落街頭才被收容進去的。兩方位階高低不同。後來他又說：「我到榮家去幹嘛？誰照顧我？」臨終的榮家生活「就是在那吃了飯，不能動了，躺在鋪上，在鋪上躺著，不行，榮家把你送到……醫院去……休養」。最後，他激憤地說：「恨不能就是馬英九這些老人都到榮家去，他就好了，好過了，為什麼？減輕負擔了」。韓爺爺拒絕只剩吃飯、躺臥、送醫院的生活。他更拒絕變成僅僅是眾多內住榮民之其一。無法一對一的照顧，也就無法具有家中主人的尊嚴。政府雖多方勸說，他仍拒絕與「成為就養/安養榮民」妥協，以遂政府「減輕負擔」的心願。或許有人會反問：「既已老朽，何需計較？」韓爺爺，以及其他的「老兵」，計較的是攸關尊嚴的身分，更重要的，是用「老朽」來擺平他人的意圖。



⁵⁷ 我們不能否定國家對這些榮民生命的照顧，也不能說退輔會人員對榮民不具真切的關心，但「進住榮家」的提議讓外省「老兵」臨終主體有遭歧視的感覺。

第二節 單身榮民後事處理

上一節我們討論了外省「老兵」的臨終處境。在他們臨終之時，尤其是單身的外省「老兵」，在多方面必須與國家互動。國家為他們預先規劃死亡與後事，他們的臨終為國家所架構。而這樣的架構難以避免臨終者社會死亡的發生。在這一節「單身榮民後事處理」中，我們要討論的是，在單身榮民生物死亡發生之後，他們所遺留的遺物、遺屋、遺產與遺體，身為遺產管理人⁵⁸的退輔會如何代替國家處理他們遺留於這個社會的痕跡。

單身榮民亡故後所面臨的第一個問題就是「無人處理後事」，或者，雖有人處理他們的後事，但是任意的私人處理有可能會影響法定繼承人之權益。由於無人負責處理，國家將權責明確規定。若單身榮民的亡故地點的服務處未有該榮民之管轄權⁵⁹，則可以委託當地退輔會所屬的服務、安養機構辦理確認亡者身分等遺體處理事宜。「受託機構，非有事實證明亡故榮民之死因有重大爭議者，不得拒絕」（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 20 條）。

一、無名又神聖的單身榮民遺體

「單身榮民亡故後，由各縣市榮民服務處組成『善後處理小組』，保管遺物，待其法定親屬繼承，並辦理有關葬厝、公祭、斂葬等事宜。96 年辦理 2 千 2 百人次」（退輔會，2008：66）。若是內住安養機構的榮民，則由安養機構組成善後處理小組。殯葬事務採用公開招標方式委由葬儀商處理，以新竹地區為例，由榮家及榮服處每年輪流舉辦招標，兩機構適用同一份殯葬合約。

單身榮民遺體的處理原則是乾淨衛生高效率，以避免社會大眾對國家和退輔會產生不好的觀感。在此前提下，退輔會基層人員對榮民生活狀況之掌握十分重要，必須時常維持聯繫。在獲知單身榮民往生的消息後，必須立即「通知葬儀商依約 2 小時內完成遺體確認及接領⁶⁰」。在與一位會本部長官的電話訪談中，他表示榮民「最好還是在醫院或榮家往生比較好」。如果真的是在機構外⁶¹往生，也要在三天之內處理完畢⁶²，因為

⁵⁸ 「遺產管理人因管理遺產及辦理亡故退除役官兵善後支出之費用，得由遺產內扣除」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理辦法」，第 8 條）。

⁵⁹ 關於單身榮民殯葬事務之管轄機構可分三種：「內住安養機構之單身榮民由安養機構辦理」、「外住單身榮民由現住地之服務機構辦理」、「長期寄醫於公、私立醫療機構達六個月以上之單身榮民，由寄醫地之服務機構辦理」（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 2 條）。

⁶⁰ 「服務處『責任區』辦理單身亡故榮民作業流程及執行事項管制、交接表（黃）」，第 1 頁。

⁶¹ 此處的機構外指的是自宅。另有在非退輔體系所屬機構往生之情況，據後事承辦人所說，榮民如果在安養院或其他醫院往生可能會比較麻煩，因為安養院通常也會有自己的合作廠商處理後事。但通常只要

「超過三天就會有屍斑、流水……才不會給外界觀感不好」。但單身榮民機構外往生又未被及時發現的情況，至少在還未與榮民之間建立縝密聯絡網的早期，似乎並非不普遍。蕭菊貞回憶幼時從父親那裡得來的印象：「哪個伯伯又走了，是心臟病發作，還是胃出血，甚至是倒在家裡的地板上，走了三天後才被朋友發現」（蕭菊貞，2001：106）。除了社區鄰里環境衛生的要求，「流水」的遺體狀態也可能引來國家服務照顧不力的批評。

接著我們將以蒼蠅、屍體、身體串連起來的兩個小故事來解釋榮民遺體的神聖性與無名性。後事承辦人曾舉單身榮民遺體遭蒼蠅侵擾的故事來佐證歷任處長對榮民後事處理之敬重。故事大致如下：處長認為蒼蠅在遺體附近停留飛舞對往生榮民「很不尊重」，因此要求葬儀社要派人 24 小時在遺體旁趕蒼蠅。但這如何可能？所以就做了一大面透明壓克力板，在還沒大殮封棺前，可以罩在遺體上面保護遺體。聽完故事數天之後，研究者去拜訪一位在小山坡上自建鐵皮屋⁶³居住的伯伯。他搬了幾張陳舊的木椅，在外頭蔭涼處坐著聊天。不知不覺，五、六隻蒼蠅飛過來停在他腳上因發癢而抓破的傷口。他渾然不覺蒼蠅的舔噬，從頭到尾未加驅趕。

單身榮民遺體的神聖性一方面是所有屍體都具備的神聖性，另一方面也來自國家榮耀的光照。伯伯活著的屍體對蒼蠅毫無所覺，反而是死的身體起了反應。蒼蠅對身體和屍體不加區分。身體和屍體無死活之別。活動自如的生者伯伯未加驅趕，未有蒼蠅不尊重我之感，為何生者要這般尊重死者遺體？因為蒼蠅的逗留提醒著屍/身體的無法動彈。不能動的屍/身體指示著死亡，讓死亡無法被忽略。也就是說，生者用「尊重」的神聖來隔離死亡。國家光芒下的榮民遺體不是個人的，而是國家的。代表國家的處長設法避免對榮民遺體的不敬情事，也是在避免任何對國家的不敬。它們是國家的身體和血肉，因此是神聖不容侵犯的遺體。但它們的神聖性不是像元首遺體一般可以期待由專人輪值驅趕蒼蠅，而是用一面不斷重複使用的壓克力板來隔絕褻瀆。這一面壓克力板罩過無數單身榮民遺體。棺木加上同一面透明壓克力板等於單身榮民遺體。它是單身榮民的遺體，而不是某某人的遺體。單身榮民遺體沒有名字。這就是它們的無名性。單身榮民遺體的

溝通一下，付給合理的市場價格，「就會放屍了」。

⁶² 否則榮民所屬責任區輔導員將受懲戒。

⁶³ 這位伯伯是研究者在公祭場合認識的，有家眷，但獨居不住家裡。初次造訪，研究者沿著與柏油路垂直的水泥小巷走約莫三十公尺，左手邊先是用帆布覆蓋著的雜物堆，有大型鍋盆廚具等，再來是一頂大帳篷，裡頭還是雜物堆積，再過去就是伯伯住的鐵皮屋，右手邊一路也都是雜物堆積。那天是有陽光的冬日，伯伯洗棉被、曬棉被，鐵皮屋外有五顏六色的居家生活。伯伯沒有忘記研究者，馬上想起有一位交大的學生說，要訪問他。

無名性在瞻仰遺容的儀式中也被弔詭地彰顯出來。會讓社會大眾瞻仰遺容的死者通常大名鼎鼎，比如蔣介石和聖嚴法師，但對單身榮民的瞻仰遺容卻具有確認遺體的功能和目的⁶⁴。單身榮民遺體，既無名，又神聖。

二、遺物？廢棄物？單身榮民遺物遺屋

遺物是殘片(relics⁶⁵)。殘片，提供了回憶的機會。Relics 字首 re-是回來(back)之意，字根 lic 來自法文 linquere，是離開之意。殘片的價值在於「離開的」透過它再回來，同時再次離開。這意思是說，「已然失去的曾經」透過「必然不是整體的殘片」回到現在。「曾經」保留在殘片中，意指必須透過物質，記憶才得保留。這是記憶的物質基礎。「曾經」也在殘片中再次失落，意指因記憶可收歸於一處/物而能被收服、可以(暫時)遺忘。這是記憶的物質侷限與風險。

要不要把遺物保留下來？不保留遺物似乎就喪失了回憶的機會。保留了遺物又要如何編排與承擔過去的意義？一個物件的去留，尤其並非無足輕重之物，牽涉許多考量。國家如何決定單身榮民遺物之去留？在國家眼中，單身榮民的遺物遺屋是否具有「記憶重量」？什麼叫做「記憶重量」？



十五輛大車載著藏品南來，藏品中價值最低的被留在青州，在兵火中焚為灰燼。藏品露出了它醜陋的一面，不再是知識和歡樂的積聚，而成了一堆奴役它們主人的物件：每動一動首先要考慮的總是如何包裝和運送它們。到了池陽，趙德父的任命下達了，他離開他的藏品，把全部監管的**責任**留給了李清照。(宇文所安，2006：128)

金兵入侵，北宋朝廷兵慌馬亂逃至南方。李清照與其夫婿趙德父，還有他們共有的一起費心收集的藏品，亦遭戰火席捲。南遷的過程中，帶不走的依價值高低被決定了去留，再一路以各種方式散佚。同時，記憶的化身轉動至「醜陋的一面」，成了「奴役它們主人的物件」。「回憶過多就會排擠現實」(宇文所安，2006：115)。趙德父脫手藏品離去。沉甸甸的「記憶重量」，落在李清照獨個兒身上。「記憶重量」一方面指藏

⁶⁴ 後事承辦人用瞻仰遺容可以為榮民身分的正確性把關來說明遺體處理之細密，而研究者將這個例子讀作單身榮民遺體無名性的佐證。

⁶⁵ 字意解釋出自線上字源學字典：

<http://www.etymonline.com/index.php?search=relic&searchmode=none>。Relics (殘片) 一字首先在 13 世紀初出現。它有以下幾個意義：1. 聖人身體的部分或所有物(body part or other object from a holy person)；2. 殉道者的遺骸(remains of a martyr)；3. 持續殘存之物(remaining, that which remains)；4. 14 世紀初始有遺跡(ruins)之意。

品的物理個性，另一方面也指盤繞心頭的回憶。用宇文所安的話來說，前者是「回憶的外在化」，「是賦予回憶以定型的行為」結果；後者是「內在的、不召而來的回憶」（宇文所安，2006：115）。記憶，具有重量。在「遺物？廢棄物？單身榮民遺物遺屋」以及「無關記憶的遺產處理」這兩部分裡，我們的眼光將會落在「回憶的外在化」上面，也就是單身榮民遺留於世之物。與李清照夫婦不同者，單身榮民的遺物不是附庸風雅的「藏品」，不是出於好古的情懷而來的收藏。它們只是一些日常生活器物。受託遺物的國家與單身榮民也未有內涵於遺物的共同回憶（除了具有紀念意義的勳獎章以外）。那麼，榮民遺物是何意義下的「回憶的外在化」？

榮民往生後，通常會有服務處的政風、會計、輔導員、組長、警察、里長、鄰居和友人（稱為第三公證人），一起到榮民住家去做遺物清點和查封的工作⁶⁶。若是內住榮家的榮民，則由自治幹部、房（堂）戶長、會計、秘書、長官、政風等一同前往。

遺屋清理由殯葬合約商負責，包括「遺屋打掃、消毒、清運廢棄物」（新竹榮家，2008：31）。服務處負責舉辦單身亡故榮民不動產標售。遺物方面，「金飾與有價證券」拍照後「原物妥封」「每人專袋存放國庫保管箱保管」；若是「有價物品⁶⁷」則標（讓）售後轉換成遺產；「紀念性物品」（指「勳（獎）章執照等⁶⁸」和「大陸親友信函、個人筆跡等」），則「擇期重要者」收存，「以利爾後繼承案件審核之參考」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第4條）。

遺物處理的價值分類原則可歸納如下：在國家眼中，單身亡故榮民的遺物可分為有價物和非有價物。有價物包括金飾與有價證券，以及可以變賣轉換成遺產之物。非有價物除了代表光榮的勳章和日後可以研判筆跡真偽以減少繼承糾紛的信件外，其餘則視作廢棄物由殯葬合約商清除。單身榮民之遺物，除了國家給與的光榮紀念不能丟棄外，其餘不是捨棄，就是朝帶得走的、可流動的金錢變換。

以梁爺爺的居住環境來假想的話，這些將被清運的廢棄物/遺物包括他的外套衣物、皮靴、太陽眼鏡、蚊帳、棉被、遮耳毛帽鴨舌帽、棉布手套、雨傘、鍋碗瓢盆、調味料、

⁶⁶ 據服務處人員的說法，在退輔會人員到達亡故榮民住家之前，「有些人都已經先進去摸過了」（意指值錢的東西會被拿走）。

⁶⁷ 「家電物品、攝影器材等有價物品，應予標（讓）售，所得價款，並同遺款列入國庫帳戶無息保管」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第4條「遺留財物處理與保管」）。

⁶⁸ 「勳（獎）章執照等，列入亡故榮民檔案收存，並於繼承時發還」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第4條「遺留財物處理與保管」）。

菜瓜布、旅行箱等。清除後空蕩的遺屋，窗戶邊的牆上有他炒菜時產生的油煙堆積。而這些都是梁爺爺的生命痕跡。在裝箱清運前，遺物是各就其位的日常擺設，在屋子裡的不同角落見證那一位榮民的每日生活。這些物件也是他個人身體感覺的延伸⁶⁹。客觀來說，單身榮民遺物遺屋有可能成為國家設法保存流傳的物件與遺跡，比如成立某某單身榮民紀念館。不過，此可能性沒有實現。

從生命痕跡的角度出發，我們可以說，不管在國家眼中單身榮民的遺物是否具有記憶重量或者只是廢棄物而已，對單身榮民遺物遺屋的清除這一動作之中包含有清除其生命痕跡的意義。記憶重量也因此卸到最輕最少的狀態。

三、無關記憶的遺產處理

單身榮民死亡無人繼承遺產時，由退輔會所屬之安養或服務機構為其法定遺產管理人。所謂無人繼承遺產，係指「無繼承人、繼承人有無不明或繼承人因故不能管理之遺產」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理辦法」，第 3 條）。單身亡故榮民若設籍於安養機構，則安養機構為法定遺產管理人，否則設籍地之服務處為法定遺產管理人。單身榮民亡故後，遺產管理人「應於榮民亡故之日起，二個月內向其住所之法院聲請公示催告⁷⁰」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第 4 條）。公示催告的目的是請大陸地區以外之繼承人、債權人和受遺贈人於期限內承認繼承或做必要之聲明。「大陸地區繼承人，應於繼承開始（死亡之日），三年內以書面向被繼承人住所地之法院為繼承之表示，逾其視為拋棄繼承⁷¹」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第 6 條）。若三年內無人申請繼承、繼承後仍有贖餘⁷²或清償債權交付遺贈物後有贖餘，遺產即進入解繳國庫的流程（退輔會，2008：66）。但民國 82 年 9 月 18 日

⁶⁹ Jenny Edkins 在《創傷與政治的記憶》一書中分析有猶太大屠殺紀念館的運作方式和意義，其中奧茲維辛集中營的參訪者多表示遭屠殺者所遺留之成堆個人物件令他們感觸尤深。Edkins 引用 Elaine Scarry 的說法，他們都認為「對象/物件是人體的投射」（“a made object is a projection of the human body”），而這些對象/物件可以是民族國家和文明，也可以是皮箱、衣物、和眼鏡(Edkins, 2003: 150)。Edkins 認為物件之價值在於「他們所屬的那個能感覺的生命」（“the sentient beings to whom they belonged”）(Edkins, 2003: 151)。

⁷⁰ 公示催告事件定義為「法院依當事人之聲請，以公示方法催告不明之利害關係人於一定期間內申報權利，如不申報時，使生失權或證券無效效果之特別事件（民訴法第五百三十九條）」（「中華民國司法統計名詞定義（九十一年修訂）」，第 18 頁，http://www.judicial.gov.tw/juds/3_noun.pdf）。

⁷¹ 「民國八十一年九月十七日（含）以前之亡故榮民，繼承期限為四年」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第六條「遺產繼承、聲（申）請、審核及發還」）。

⁷² 大陸地區人民繼承單身亡故榮民遺產有限額：「每人不得逾新臺幣二百萬元」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第 6 條「遺產繼承、聲（申）請、審核及發還」）。

(含)前亡故榮民之遺產並非歸於國庫，而是「依法捐助財團法人榮民榮眷基金會⁷³」(「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第7條)。

國家管理單身榮民遺產，為可能的利害關係人嚴格把守遺產金額。為了與「有心人士」競速，服務處在接獲榮民亡故通報後的第一件事就是「金融機構存款查詢(台銀、郵局、財物組有無活存、定存、劃撥帳戶、保管箱)及掛失止付作業」，接著「傳真同袍儲蓄會查遺款⁷⁴」。若亡故榮民的帳戶在死亡前後30天出現異常提領，榮服處就會介入調查，必要時移檢調，進入訴訟程序。據相關人員表示，有些捐客會冒充大陸方面繼承人的委託人向榮服處「要錢」。若他們知道某榮民有很多財產，又看見該榮民的親屬關係調查表，就可進行冒充「騙錢」。因此單身榮民的遺產檔案必須保密—「律師也不能調閱資料⁷⁵」。

有些內住榮家榮民欠下賭債或住院的看護費，政府在他們生前就會介入分期扣款還款處理債務。國家對單身榮民遺產的管理與介入，並非在他們死後才開始。理想的生前錢財運用，牽涉到死後遺產的多寡。接下來我們將從一篇鼓勵榮民認養榮民遺孤的社論來討論國家對單身榮民遺產的定義。社論文末，鼓勵的對象來到單身榮民身上。它如此寫到：



其實，不少單身榮民節約簡樸，平日的儲蓄捨不得開銷，因而常成為不肖人士搶奪或詐騙的對象。例如幾年前新竹王姓榮民省吃儉用積蓄二百餘萬元全部購買金元寶共一百一十六兩，藏於特製的背心內，沐浴時掛在浴室牆上的背心竟遭鄰人搶走；(中略)再者，單身榮民亡故後，其遺產依法必須繳回國庫保管。這些榮民若能在生前將錢財做有效的運用，扣除平常開支，將部分餘款捐獻「榮民榮眷基金會」幫助榮民子女；或直接認養榮民遺孤，每月固定認捐一些錢，休閒假日即可享受「含

⁷³ 財團法人榮民榮眷基金會於民國86年7月18日完成設立登記，同年7月29日正式掛牌運作。其資金來源為民國82年9月17日前亡故單身榮民遺產(<http://210.69.190.67/fund/www/P1.htm>)。對於該基金會的成立緣由和性質，程立民在其碩士論文《單身亡故榮民遺產管理制度之研究》中有較詳細之討論。大要如下：「鑒於在兩岸人民關係條例施行前，尚有為數眾多大陸地區人民未於同條例第六十六條所定期限內完成繼承之第一項及第二項遺產，立法者為求解套，秉於公益考量，爰加以修正，以委任立法之方式授權退輔會設置『財團法人榮民榮眷基金會』，辦理嘉惠榮民榮眷之各項業務」(程立民，2002：33)。該基金會的業務內容包括「一、亡故現役軍人或退除役官兵在大陸地區繼承人申請遺產之核發事項。二、榮民重大災害救助事項。三、清寒榮民子女教育獎助學金及教育補助事項。四、其他有關榮民、榮眷福利及服務事項。」(「臺灣地區與大陸地區人民關係條例」，第68條)。

⁷⁴ 「服務處『責任區』辦理單身亡故榮民作業流程及執行事項管制、交接表(黃)」，第1頁。

⁷⁵ 「各機構應由首長指定專人管理檔案，未經權責長官(服務處總幹事、榮家輔導室主任及自費安養中心社工組組長以上)核准調案前，不得任由經辦善後、遺產業務或其他人員，私入檔案室內，擅將檔案出存放於個人公文櫃內，各機關首長應定期抽查，並建立紀錄備查，以確保檔案管理之安全」(「行政院國軍退除役官兵輔導委員會處理單身亡故榮民善後遺產檔案保管作業規定」，第10條)。

飴弄孫」團聚之情，享受撫育稚子成長的喜悅⁷⁶。

在推動認養榮民遺孤的活動中，退輔會扮演將社會資源供需兩端接合起來的角色，有助社會資源的重新整合分配。可是，鼓勵單身榮民捐獻的勸說內容卻有若干不合理與剝奪其尊嚴之處。生活簡樸不必然導致遭搶。前因後果的說法是要被害人（在此為單身榮民）為他人的犯罪行為負責。節省一留住錢財一變成錯誤的行為，是單身榮民不該選擇的生活方式。守護財產本是個人的基本權利，但是「捨不得開銷」加上「王姓榮民」的例子卻讓單身榮民擔負「死守錢財」的負面形象。文章的布局彷彿在說：「『捨不得開銷』是不會有好下場的（被搶）！」死守到最後，遺產也是由國家接收⁷⁷，所以「死守」是無效的。何況，「有效的運用」還可換得單身榮民所欠缺的溫情。在國家眼中，錢財之於單身榮民是名副其實的「身外之物」。但是，自己把錢財看作身外之物與要求他人把錢財看作身外之物是根本不同的。後者不但剝奪他人權利，也傷害他人尊嚴。

國家鼓勵單身榮民捐助孤兒貧童立意良善，但這樣的規劃與介入卻可能讓遺產多寡變成單身榮民是否死守錢財的指標。國家鼓勵單身榮民遺留越少財產越好—財產應該捐助出去做「有效的運用」。在單身榮民身上，遺產多只是死守錢財的結果，不是節儉美德的彰顯。

最後，回到遺物遺屋遺產與「回憶的外在化」之間的關係（宇文所安，2006：115）。雖常理以為遺產（本來就）與記憶無關，但站在本文的立場，我們還是要試想這個問題：遺產不具有記憶重量嗎？它不可以是「回憶的外在化」嗎？大部分的單身榮民遺體快速火化後成骨灰一罈。遺物遺屋朝可以流動的金錢變換，也就是成為遺產的一部分，最後留存於榮民個人的遺產檔案中。對國家而言，單身榮民遺產是一筆金額，不是可以流動的記憶，遺產裡面沒有單身榮民的名字。否則，國家不會明定骨灰的繼承是繼承遺產的前提條件：「遺產發還前，應先函請軍墓或骨灰（墓園）存放管理單位，准由代理人領取骨灰（通知代理人），代理人應先領取骨灰後，始得發還遺產」（「退除役官兵死亡無人繼承遺產管理作業程序」，第6條）。只有領取骨灰，才是承接記憶的表示。

國家對於單身榮民的後事處理原則是將他們在世上留存的物理存在減低到最少最小，最終剩下遺產檔案一卷（例如：「故張德功善後『遺產』保存年限—永久⁷⁸」）以及骨灰一罈。這麼做除了可以卸除作為物理個性的記憶重量，它也是一種與過去道別的姿

⁷⁶ 〈鼓勵認養遺孤·提攜榮民幼苗〉，《榮光周刊》社論，2000/01/31（一），第一版。

⁷⁷ 在這裡退輔會表達出對「單身榮民不願將遺產給國家」的認知，否則「遺產被國家接收」怎能反過來成為鼓勵捐獻行為的動力？此外，這句話也再一次表示退輔會代表國家，但是國家不等於退輔會。

⁷⁸ 「行政院國軍退除役官兵輔導委員會處理單身亡故榮民善後遺產檔案保管作業規定」，第5條。

態。但是，少了收藏記憶的物件，離開的還是可以留存在內在的記憶裡。在國家的記憶裡，外省「老兵」有多少的記憶重量？他們是否是國家內部不召而來的回憶？



第三節 單身亡故榮民告別式⁷⁹

一、完全且多對一的函數關係—死亡與告別式

國家透過公開招標將單身榮民後事處理的葬儀部份發包委由廠商處理，因此單身亡故榮民告別式是依殯葬合約⁸⁰進行。在單身榮民身上，死亡與告別式之間呈現什麼樣的關係？是否每一個獨一的死亡都能有對應於它的唯一的告別式？國家與葬儀商如何制定屬於單身榮民的告別式？

依據《新竹地區 97 年度下半年至 98 年度上半年單身亡故榮民殯葬事務採購共同供應契約：案號：97003》所示，亡故榮民喪禮分四級，最高級是第四級。第一級品項金額 14,000 元，第二級品項金額 24,800 元，第三級品項 38,700 元，第四級品項 58,700 元。第一級品項清單非規費部分包括「接運遺體、安靈（引魂）、遺像放大、火葬棺木、壽衣、蓮花被、骨灰罐、輓聯、司儀、禮生、靈車、樂隊、花籃、奠祭用品、毛巾、入殮紙錢、起（移）靈、進塔（安厝）、存證照相」（新竹榮家，2008：27-30）。大抵等級越高各品項之數量越多、佈置越繁複精緻⁸¹，比如第一、二級有輓聯 7 幅，靈車為「2000c.c.以上禮車，綴花圈，飾鮮花」（新竹榮家，2008：27-8）；第三、四級有輓聯 10 幅，靈車為「2200c.c.以上西式禮車」，多了「門飾蕾絲帶」（新竹榮家，2008：29-30）。樂隊人數比為 2:5:7:11；高低架花籃的對數比為 1:3:5:7；毛巾打數比為 1:3:4:5。據後事承辦相關人員的說法，在殯儀館所舉辦的告別式屬於較高級的三、四級，一、二級只能在空間較小的榮院往生室辦理。告別式區分等級高低的邏輯是遺產越多，與祭者越多，場面越盛大，所以需要較多的毛巾和杯水等。

⁷⁹ 研究者在田野調查中（包括退輔體系人員與訪談對象）不只一次聽聞在單身榮民告別式還未制度化之前，單身榮民的遺體就只是草蓆包一包隨便處理掉這樣的說法。這樣的說法裡頭帶有眼前所見已很值得安慰的意思。

⁸⁰ 什麼樣的狀況「不」適用殯葬合約？如果亡故榮民生前有預立遺囑，則依下列規定辦理：「已指定遺囑執行人辦理殯葬事務者，由遺囑執行人辦理之。但遺囑執行人拒絕執行、所在不明、或因故無法執行者，由各機構辦理之」。「未指定遺囑執行人者，由各機構依遺囑指定方式辦理；未指定辦理方式者，依本要點規定辦理之」（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 23 條）。

⁸¹ 其他差異如下：第二級品項清單比第一級多出 4 項，分別是：「公奠誦經、金銀元寶、紙紮、靈屋組」。第三及第四級又比第二級多出一項「羅馬柱」。公奠誦經的法師人數比是 1:3:3；金銀元寶的組數比是 2:5:10；紙紮的種類比為 3:10:14；靈屋組均為 1 棟。羅馬柱鮮花的對數比為 2:3。第一級的式場佈置，鮮花以「盆」為單位；第二級是「半鮮花式場」；第三和第四級是「全鮮花式場」。第一級的火葬棺木為「四方棺」，第二、三、四級為「西式實杉木」。壽衣分為四個等級，分別是「老人綢、綢緞、絲緞、全真絲」。骨灰罐也分為四個等級，分別是「南非花崗石、黃玉、特級青玉、黑花崗石雙層心經」。奠祭用品中，第一、二級「GMP 國家標準杯水」1 箱，第三、四級 2 箱。屬於規費的項目有「遺體冷藏、小靈堂設施費、小靈堂拜飯、化妝室使用費、洗穿化殮、禮堂使用費、遺體火化檢骨」（新竹榮家，2008：27-30）。

單身榮民告別式分類的標準流程就像是完全且多對一的函數關係。由於死亡與告別式之間具有輸入與結果的關係，因此使用「函數關係」來比喻。從死亡事件到告別式的舉辦，這之中對應關係主要取決於死者遺產多寡⁸²。亡故榮民遺產越多，適用告別式等級越高。「完全」是指每一位單身亡故榮民，沒有遺漏，都會進入這個標準流程。國家保證了單身亡故榮民告別式最起碼的水準。就算「無遺產辦理殯葬事務，一律以合約第一級品項、金額辦理⁸³」（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 31 條）。「多對一」是指一定遺產範圍內的複數榮民都同樣相應於某單一特定等級的告別式。就算某單身榮民留有千萬遺產，至多也只能以第四級或加購其他品項來辦理。在單身榮民身上，獨一的死亡沒有相應於他的忠實的告別式。

二、謝士芳老先生告別式⁸⁴

民國 97 年的 10 月份，研究者第一次參與單身亡故榮民告別式。來到殯儀館後，將車子停放在一個人多熱鬧的地方，研究者很自然地循著聲音要去尋找謝先生的告別式場，結果看見一整排有家屬也有法事鈴聲的小隔間。找錯方向，改往反方向走。儀式舉行的地點在殯儀館的景行廳。景行廳是殯儀館空間最大最氣派的正廳。研究者從大廳側邊的透明窗戶看見一大堆的座位以及處長的身影，還有責任區輔導員、組長，共三人。急忙進去坐下。座位實在空得很多。右半邊前方的座位有兩位女性，不知是何身分，似乎是一般工作人員，和亡故榮民非親非故。

告別式的司儀精神抖擻腳步迅捷地準時出現在會場。儀式開始時，司儀簡單介紹了來賓。研究者也變成貴賓之一，是一個「社會咸認深具愛心的志工」。公祭場合中，司儀的指派，是不能拒絕的表演。研究者笨手笨腳立正鞠躬，心裡覺得自己鞠躬時腰不夠彎，立正也站得不夠直，兩手顯得好生澀。「社會咸認深具愛心的志工」是一個被趕鴨

⁸² 殯葬典儀間或考慮亡故榮民之宗教信仰，告別式的形式會因此略有出入。除了告別式有所出入，葬厝方式和地點也有些微出入。若亡故榮民「生前預購安厝（葬）處所」，則退輔會將會「尊重亡者遺願」，將亡者「安厝（葬）於購置處所地點」（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 32 條）。

⁸³ 但金額不得超過退輔會相關補助費，並應於招標文件內載明（「行政院國軍退除役官兵輔導委員會單身亡故榮民殯葬事務作業要點」，第 31 條）。

⁸⁴ 參與完丘士芳先生的告別式後幾天，研究者在課堂上分享參與單身亡故榮民告別式的田野觀察。朱元鴻老師引用阿岡本裸命(bare life)的概念提醒研究者對於單身亡故榮民的告別儀式或追悼會等（相對於日本的追悼國家英靈）也許只是最少量的(minimal)；而陳光興老師則提醒研究者研究者所看見的也許是「消失的政治」（而不是追悼的政治）。在此感謝兩位老師給予研究者的啟發。

子上架的致祭者。沒想到有天也能如大官一般站在紅地毯中央上香獻花，外加獻果獻酒。兩位年輕的禮儀師一男一女為致祭貴賓遞祭品。男禮儀師有些憋笑。

那天的場面，也不像志工隊長所說的，會有一些老伯伯想要出席老朋友的告別式，因此需要志工去幫忙攙扶。無人送行的告別式，連一般致祭之後的向兩側家屬與親友致意也免了。

祭拜完的下一個儀式是瞻仰遺容。當研究者聽到司儀宣佈即將進行瞻仰遺容的儀式時，感到一些驚惶。該過去瞻仰嗎？怎麼這麼煞有其事？研究者還沒有親眼看見單身榮民遺體的心理準備。再次趕鴨子上架。只好隨服務處的長官來到靈堂帷幕後的停放靈柩處。謝士芳伯伯的身體被壽衣包裹起來，身型顯得瘦小，皮膚黯淡、無光、皺縮。我們繞著棺木走一圈，在他腳底處雙手合十或鞠躬。行禮之後，「我們幾位貴賓」往大門走去，面朝外，背對著棺木。據說封棺之時必須迴避，要不對生者不利。

服務處的長官在招呼研究者可以到火化館參觀以後，先行回服務處工作去。在貴賓離開之後，儀式也結束了，場面再也撐不起來。就剩一台箱型車，三位葬儀社的工作人員，和一口裝了貨等著被處理掉的棺材。研究者走到停放靈車的側門，正好撞見棺木即將上車。在這個工作人員穿上心裡的便服的時刻，研究者的心裡卻有一陣翻騰，輕微又強烈。起靈、移靈不是會沖煞嗎？大家不是會大呼小叫地拿著家族成員的生肖清單要求迴避嗎？習自先前經驗的記憶規範送行者應該要保持嚴肅和迴避。研究者因為不知道要如何反應而侷促不安，該轉身該面對，手足無措，跟不上他們的輕鬆。等箱子上車坐定，原本還怯懦地說要自己騎車去，謊稱車內會太擠，但工作人員熱心又溫暖地說「不會啊！」。只好硬著頭皮上了車。女法師坐在後座，直接面對箱子。研究者和憋笑男禮儀師和另一位禮儀社的人員坐前座，「輕鬆地」聊天。到了羽化館（進行遺體火化的地方）後，殯儀館的工作人員開著一台可以直接接運棺木的工具車接運棺木。他開著車把棺木載到火化室，推送到火化台上。女法師搖鈴念經了一會兒。禮儀師按了幾下右邊牆壁上的操作盤。音樂響起。棺木緩緩往裡推送。裡面有煙在竄。女法師在棺木推送的過程中，一邊回頭說：「伯伯，火來囉！快走」。另兩位沒有說話，研究者則是在一旁默念南無觀世音菩薩。

伯伯的軀體像是貨物一般被封箱，被裝進一個巨大的木盒，然後封死；靈車也變成了貨車；所有儀式、規範、禁忌全都不管用。從殯儀館回學校的路上，研究者不得不在

路邊停下來平復心情，在心底舉辦一個小小的追悼儀式，給了伯伯一個承諾，並且請他好好走。

研究者第二次參加的單身亡故榮民告別式其與祭人員較多，有 18 人簽名，也有縣長簽名。據服務處長官的說法，這些人應該是由新竹縣某一地區的退伍軍人協會發動而來。丘士芳先生的告別式，是一個極端的例子，但應該不會是唯一的例子。

三、消失在重複中

上一個段落「謝士芳老先生告別式」是一個除了葬儀社和退輔會三位代表外，便無人送終的案例，儀式歷時不超過十五分鐘⁸⁵。爲了更了解單身亡故榮民告別式，在接下來的部分，我們將試著解釋以下三個狀況的原因和意義：告別式場鮮花和紙紮等的重複使用、告別式的密集重複舉辦以及裝載不只一口棺木的靈車。

告別式是儀式的一種。典禮儀式，不論婚喪喜慶，具有何共同性質？在對孟浩然〈與諸子登硯山〉的分析中，宇文所安解釋了儀式的性質：

在舉行典禮的過程中，參預其事的人只是適應這種場合的一個角色，按照這種場合的要求而承擔某種功能，他在其中不是一個有個性的人。在舉行典禮的過程中，所有東西的個性都被湮沒了，在那種適應這樣特殊場合的、人類集體的、合乎規範的反應裡，任何有個性的東西都變得暗淡無色。正因為有個性的東西消失不見了，同樣的事情才有可能反覆進行；正因為有可能反覆進行，典禮儀式才有可能存在。（宇文所安，2006：37）

藉著宇文所安對儀式性質的說明，我們將展開三個層次的重複。第一個是一般儀式的重複性質。第二個是發生在單身亡故榮民告別式中，因為葬儀商掌握儀式的重複原則，而忽略已然重複使用這項個性。第三個是在告別式提前結束後，死亡無可避免的重複。以下就這三點詳細說明。

典禮儀式的性質一個性消失，始得反覆。反覆即一次又一次重複相同的事物。在此重複的事物是指儀式。儀式的場合會對參與者和儀式中的任何東西生出其客觀要求。要求就是規範。個性在一定的規範下消失。因此，在上一段「謝士芳老先生告別式」中，

⁸⁵ 原本研究者爲這場告別式空下一整個下午，想不到這麼快就可以離開會場。

研究者會因為臨時配合場面要求（要求成爲「社會咸認深具愛心的志工」）擔綱演出貴賓角色而像提線木偶般生澀。線，是看不見但存在的規範。在要求下湮沒個性，儀式才得以重複（舉行）。

葬儀商掌握了告別式的重複特質—儀式是可以不斷重複舉行的。儀式進行中，各項元素的個性自然湮沒。個性當中當然也包括「已然重複使用」這一項。因此，就算「鮮花」曾在其他式場被使用過而「不鮮」，也無礙儀式的進行。要讓往生者帶去另一個世界的紙紮轎車等的重複使用也是一樣的道理。國家除監督上述物件是否重複使用外，爲避免儀式的過度重複，在殯葬合約中列有以下限制：「公奠一天以一場次爲原則，最多不得超過兩場（應分為上、下午）⁸⁶」。公祭歷時最短至多十五分鐘的單身亡故榮民告別式，具有單場次連續密集舉辦的可能性。儀式的重複性在單身亡故榮民身上看見徹底實現的可能，儘管是告別式。告別式與單身榮民之間的關係也許可以這樣表達：告別式非爲死者而來，而是告別式場欠缺死屍一具。

國家與葬儀商的衝突點在儀式的重複與避免重複。重複是對死者的不忠。國家的立場在監督告別式是否忠實舉行。雖然每一場次的場面類似，但還是要爲每一位死者的差異性把關，避免重複。葬儀商在商業利益的邏輯下，利潤爲先。重複使用可節省支出。是否重複是國家驗收單身亡故榮民告別式的重點。

第三個層次的重複是裝載不只一口棺木的靈車所昭顯的「死亡無可避免的重複」。殯葬合約中規定：「乙方運載之靈車，每趟限載一具⁸⁷」。離開觀眾與親友的注目後，告別式結束。靈柩不再是靈柩。靈車、遺體與靈柩變成貨車、貨物與木箱。木箱被暫時安置在一旁，等候下一場的棺木完成告別式，然後一同上車，一併處裡。這時的棺木是遺體經歷過告別式後拆不掉的痕跡。遺體輸入死亡與告別式的函數關係後得到等級或高或低的棺木一口。車廂內並列的遺體並列著死亡。相異的兩人，相同的死亡。沒有儀式的包覆，死亡明白著重複。不等時間久遠來模糊姓名與差異，它們已經是兩具相同的單身榮民遺體。一個個的名字，消失在重複中。

⁸⁶ 條文全文：「公奠一天以一場次爲原則，最多不得超過兩場（應分為上、下午）。如有違反行爲發生，除扣除場地使用費外，第一次罰款三萬元整，第二次罰款五萬元整，第三次終止契約」（新竹榮家，2008：7）。

⁸⁷ 條文全文：「乙方運載之靈車，每趟限載一具，如有違反情事，經甲方查察屬實，除追償減省之屢約費用，如有違反行爲發生，第一次罰款三萬元整，第二次罰款五萬元整，第三次即行終止契約」（新竹榮家，2008：6）。

第四節 小結

「冷冷清清地離開」沿著時間順序從外省「老兵」仍在世的臨終討論到生物死亡發生後的後事處理，最後以象徵送別的單身亡故榮民告別儀式見證他們身後的冷清。經過這一連串的討論，我們發現，後事處理在臨終之時已預先開始，而不是在生物死亡發生後才開始。韓爺爺的抗拒反應反映出國家的預先規劃。他抗拒象徵接收遺產的郵局驗證登簿入帳手續，也抗拒形同置於社會死亡之境的榮家。後事處理在預期了死亡之後已然開始進行。生前的臨終與亡故的後事因規劃死亡而成一體。未死而被處理的單身榮民面對自己的被處理。他們在國家規劃死亡的架構下憤怒。此外，外省「老兵」也在主權疆界的內外，或配置靈魂，或棄絕逃逸。

關於國家對單身亡故榮民的後事處理，我們以記憶重量的角度來切入討論。後事處理的原則與終點是將亡故榮民遺留於世的物理痕跡減低到最少最小最輕，最後僅剩骨灰與無關記憶的遺產和遺產檔案。後事處理看起來與記憶無關。但是，不管是「與記憶無關」或是「讓它過去」的作法本身就是操作記憶。延續對於後事處理的提問，少了收藏記憶的物件，國家內在的記憶裡，死後的外省「老兵」有多少的記憶重量？它們是否是國家內部不召而來的回憶？

如此看來，國家的死亡規劃似乎對單身榮民遺體的無名性和神聖性發揮了關鍵影響。是「死亡規劃」讓他們消失的嗎？爲了回答以上問題，在後續的三、四章我們將分兩條路線討論。首先，除了死亡規劃，有沒有其他國家或非國家的因素促成他們的神聖無名？爲此，我們必須回溯過往，從他們從軍來台成爲榮民追溯至政黨輪替之後。再者，在完成告別式後，消失在重複中的單身榮民就此消失嗎？神聖無名有無後續發展？既然死亡規劃具有操作記憶的意義，那麼神聖無名與操作記憶之間是何關係？

或許，死亡不是故事的結束。生命結束，才是故事的開始。

第三章 遺忘的邊緣—國家、退輔會與榮民

在這一章裡面，我們不僅將藉由回溯過往來檢視是否有其他國家或非國家的因素促成單身榮民的神聖無名，同時也趁此機會釐清國家、退輔會與榮民三者之間的關係。榮光社論將會是我們回溯時憑藉的材料。一如在第一章的研究方法所交代的，選擇《榮光雙週刊》的社論做為研究材料是因為它有系統地代表退輔會的聲音。《榮光週報》的社論與一般報紙的社論有不一樣的調性。一般報紙社論批評時政、討論社會問題。《榮光週報》的社論代表退輔會的聲音。退輔會又代表了中華民國國家的聲音。中華民國國家的聲音就是在護衛中華民國。我們可以把《榮光雙週刊》的社論看成是國家對榮民說明其政策的中介。它說明政策也辯護政策。社論教育榮民中的管理階層。管理階層再用社論提供的論述工具去教育榮民中的被管理階層⁸⁸。這份報紙可以代表歷來國家對榮民講話的內容和方式。它也可以反映國家如何反應政治社會環境的改變。民國 55 年開始出版的《榮光雙週刊》，記錄了退輔會與榮民事業的發展歷程，也間接反映出退輔會、國家與榮民三者的關係。榮光社論可以被視作國家論述。它是國家在對榮民說話。這一章將從國家的立場出發來看國家對榮民的操作策略以及國家眼中的榮民與社會應是怎樣的關係。在早期，退輔會的聲音代表國家的聲音，但經歷了關係緊張的八零年代，退輔會的聲音漸漸趨近於榮民的聲音。總之，隨著政治社會潮流的演變，退輔會的位置也在國家與榮民的聲音之間游移，而不是只有單一的立場。「退輔會代表國家」這件事情在政黨輪替前後出現斷裂和變化。

第一節 來自舊時代的戰敗餘物

國共內戰失敗退守台、澎、金、馬等地是國家的創傷。國家暗指外省軍民不好的舊習氣造成此國家創傷。外省「老兵」在台灣⁸⁹異地的存在本身又最能提示這個創傷。他們是提示創傷的戰敗餘物。

戰敗造成地方錯置(displacement)。錯置提示戰敗，且是用質問的方式來提示：「為何來到此地？」「為何會失敗？」這意思是說，不是特定的人說著話去對特定的人發出質問，而是錯置的發生就內含了質問。由大批外省軍民構成的錯置發出質問、提示著失敗。他們互為戰敗餘物（餘物不是多餘之物的意思），提示著彼此失去的曾經。雖然是

⁸⁸ 〈悟既往之不諫·知來者之可追〉，《榮光週報》社論，1968/01/10（三），第一版。

⁸⁹ 為了行文方便，台澎金馬等地在之後的文章中都以台灣作為總稱。

有生命的人，但就喚起回憶上他們和任何收藏與誘發記憶的物件是一樣的，就像安史之亂後，杜甫與樂師李龜年的相逢於江南。樂師李龜年之於杜甫，即所謂「『餘物』」——他站在他們面前不僅僅是為他們歌唱，同時也使他們想起他的往昔，想起樂工們的境遇變遷，想起世事滄桑。他站在我們面前歌唱，四周籠罩著開元時代的幽靈，一個恣縱耽樂、對即將降臨的災難懵然無知的時代」（宇文所安，2006：6）。但餘物可以不用是專有名詞（比如李龜年）。外省「老兵」因為身上某些易於辨識的特性讓他們更容易成為戰敗餘物。軍人的服裝和外型規範、身體上反共抗俄或兵籍號碼的刺青都是明顯的標誌。還有他們的鄉音。只要他們一開口，就可以知道他們的來歷。彷彿被看穿身世⁹⁰。因此我們可以說外省「老兵」四周籠罩著一個失敗與離難的幽靈。他們是來自舊時代的戰敗餘物。

國家將創傷的罪責歸咎在外省軍民的「來自舊時代」。以下這段話從國家的立場出發檢討失敗的原因，進而責備國人從根本上的積習難改。它顯露出國家對外省軍民「本性」的認識以及對積習難改之痛惡。

總統曾經指出，以往我們所以不能徹底革新勇猛精進的最大**病根**，在於舊習染的未能革除，由於國人在根本上，所受的是大陸民族習性和農業社會習性的薰染，而表現於心理上的，則為『私、偏、欺、疑』，表現於行為上的，則為『舊、遲、虛、混』，而表現於觀念上的，就成為自私自利、投機取巧、無好無惡、無是無非，因此，流弊所及，乃造成我國社會不重時間，不重數字，沒有重點，沒有目標，不分本末，不講效率，反組織，反科學的種種病態⁹¹。

「我們」包括國家和「國人」。在此，國家是中華民國。外省軍民則是實體的「國人」（因為非外省軍民並非生活於「大陸」）。中華民國是由推翻滿清的國民黨所建立的國家。辛亥革命以後，中華民國的國民成為新國民，而忠於「腐敗的」清朝者是屬於舊時代的人。國共內戰失敗後，中華民國才赫然發現原來國民還不夠新，才會被淘汰。外省軍民作為在台實體的「國人」，身上背著政權在大陸覆滅之罪。最後，為什麼我們可

⁹⁰ 在研究者第一次與魏爺爺進行錄音訪談的時候，語言造成理解的障礙。他越想讓研究者理解而咬字發音越用力時，研究者越無法理解，因為研究者是用「正統國語」在聽他說話。雙方都非常誠懇希望可以理解彼此的意思，但仍固著於自己精準或習慣的發音的時候，結果是溝通得很費力又不順利。經過了第一次的失敗，研究者調整自己的耳朵和語言系統，試著放下心中的「正統國語」來隨著他的音調起伏。果真，魏爺爺說的話研究者聽懂了絕大部分。

⁹¹ 〈推展全面革新的要徑〉，《榮光週報》社論，1969/08/06（三），第一版。

以說國共內戰失敗對國家來說是個創傷？國家論述中的諸多徵狀指向創傷。

國家的創傷徵狀表現在「恐懼落伍」與「限於新舊對立的感知模式」中。在歷年的榮光社論裡，我們反覆看見退輔會對「新」的自我要求。每年變化新口號，提倡新精神。避免落伍與被淘汰的後果一直是社論時常出現的主題。這些反覆出現的「新」透露著什麼？若照時間先後排列，這些對於「新」的渴慕與對於「落伍」的恐懼可以羅列如下：民國 55 年，《榮光週報》的發行「目的在幫助榮民朋友在思想和認識方面，有更深厚的基礎，且能日新又新，趕上時代⁹²」；民國 56 年，求新也求快，否則覆滅：「在這飛彈時代裡（中略）有那麼快就跑那麼快，以免因落伍而淪於『失敗和滅亡』⁹³」；民國 57 年，「落伍」被用來指責「生根台灣土地與放棄夢想」的不可取：「若是將台灣看成世外的桃源，此間樂不思蜀，老死於斯，這是落伍消極的想法⁹⁴」；民國 58 年，「一個競爭最為激烈的時代，一切事物都在一日千里的飛躍進步。保持現狀，就是落伍。必須以新的思想、新的觀念、新的精神來迎接這個新的時代⁹⁵」；民國 61 年，榮民應該要日新又新，樂觀進取，「以打破失敗心理⁹⁶」；民國 68 年為「勇往年⁹⁷」，榮民應該「以挑重擔、負重責、跑全程、竟全功的決心和毅力，勇敢的再創輔導事業的新高峰⁹⁸」。

八零年代，退輔會強烈感受到潮流的改變及其強大力量。「時代在變，環境在變，潮流在變⁹⁹」這句話在民國 76 年的社論裡出現了五次左右。所有的變化和差異有被社論慣用的新舊的語藝統攝收編的傾向¹⁰⁰。九零年代，遭時代淘汰的恐懼又追了上來，社論中又充滿了「新」。榮民被安撫著要「樂觀¹⁰¹」、要去適應新的現實環境，才「不致成為落伍的族群¹⁰²」。

對「新」的渴慕源於對暮氣太重的害怕，對停滯不前的焦慮，對再次失敗的預防。新舊對立的自我感知不但是為了推動、驅策自我向前求新求變以求生，也是對過往的舊的強烈否定。或許，不斷求新是因為國家感覺自身始終擺脫不了先前招來失敗的舊。國家追趕時代，害怕落伍。若不求新跟上時代，就會重蹈覆轍，再次失敗。

⁹² 〈發刊詞〉，《榮光週報》社論，1966/01/12（三），第一版。

⁹³ 〈求進求新·自強不息〉，《榮光週報》社論，1967/12/20（三），第一版。

⁹⁴ 〈一個月亮 一條心〉，《榮光週報》社論，1968/10/02（三），第一版。

⁹⁵ 趙聚鈺，〈進步再進步·迎接新任務〉，《榮光週報》社論，1969/01/15（三），第一版。

⁹⁶ 〈效忠 領袖精誠團結〉，《榮光周刊》社論，1972/05/20（六），第一版。

⁹⁷ 〈勇敢奮鬥·一往直前〉，《榮光周刊》社論，1979/02/26（一），第一版。

⁹⁸ 〈六十八年輔導會議總決議文〉，《榮光周刊》社論，1979/04/30（一），第一版。

⁹⁹ 〈向榮民弟兄賀新年—主任委員七十六年元旦廣播講話〉，《榮光周刊》社論，1987/01/05（一），第一版。

¹⁰⁰ 這樣一來，那些被劃歸為「舊」的一方好像就有了一定要去學習、適應、內化「新」的「義務」。也就是說，舊的一方負有義務。

¹⁰¹ 〈注意健康 長壽可期〉，《榮光周刊》社論，1995/01/09（一），第一版。

¹⁰² 〈研究發展 創新工作〉，《榮光周刊》社論，1995/03/06（一），第一版。

而國家如何面對與處理戰敗餘物？一般來說，創傷經驗者不願意看見會使他們聯想起創傷事件的提示物。舉美國德州達拉斯為例。該城市在發生甘迺迪總統遭刺殺的事件後，成為全美民眾撻伐的對象。作為一個城市主體，達拉斯回應的方式是假裝事件不曾發生過。整個城市居民有志一同致力於城市面貌的改換與經濟成長：達拉斯要成為一個沒有過去的未來城市(Pennebaker, 1997: 9-10)¹⁰³。

然而，流亡者的生命不可能像是重新打造城市一樣來使痕跡消失。國家對於這些提示戰敗的餘物所能做的是轉化他們在象徵層次上的意義。國家必須用新的事蹟來覆蓋舊的痕跡。打造榮民精神與再造榮民形象的工程就是轉化外省「老兵」的象徵意義的工程。如此一來，戰敗餘物可以被覆蓋。我們將在下一節「榮民形象再造—愛國『顏回』」中，透過退輔會對榮民事業的經營以及對榮民形象的塑造，來討論國家轉化榮民之象徵意義的歷程。同時，我們也要整理出國家、退輔會與榮民在社會力量的作用下三者之間的關係產生何種變化。



¹⁰³ 根據該篇論文的研究，雖然達拉斯市外表的改變看來亮眼，但是城市的犯罪率與居民的健康狀況卻因刺殺事件以及未能承認事件的效應所帶來的雙重壓力而惡化。

第二節 榮民形象再造—愛國「顏回」

在接下來的「榮民形象再造—愛國『顏回』」一節中，我們將從民國 55 年開始，回溯國家論述形塑「榮民」與打造榮民精神的歷程。爲了讓讀者對退輔會與榮民之間的互動有基本的了解，我們將從退輔會與榮民之間的關係著手討論，再加入社會這個力量來看關係的變化。有了以上認識，我們才能討論榮民形象再造的策略及其意義。爲了讀者閱讀與理解的方便，本文將以十年爲一個單位來描述每個十年間的主要潮流變化。需要注意的是，潮流變化不因時間斷代而中止或開始，它時常是延續著漸漸進入尾聲。因此，在資料的引用上偶爾會出現，比如六零年代卻引用七零年代資料的情況。

一、介於國家與社會間的榮民實驗室

國家對退除役官兵的「輔導」和「照顧」，在國家發展的層次上，有解決社會問題的消極意義以及開發利用人力的積極意義。「輔導」與「照顧」的前身是「安置就業」。退除役官兵輔導事業起初的主要職責是安置退除役官兵**就業**，就如剛開始的部會名稱所揭示的—行政院國軍退除役官兵**就業**委員會，「在 1954 年簽署的『中美共同防禦條約』(Mutual Defense Treaty between the USA and the ROC)所提供的美國經濟援助下」，於民國 43 年 11 月 1 日成立¹⁰⁴（趙彥寧，2008：133）。從消極面看，退輔會底下的機構讓無處可去的退除役官兵有活可幹，不至於在社會上遊蕩。懸置中的人力變成有用人力。在榮民林業單位的回顧紀錄裡，有這樣一段話：「六十一年奉令協助**消化**農開處（當時農墾處）調撥之老弱榮民隊員 154 名」（退輔會森林開發處，1989：234）。不管是「消化」或「安置」，均指將退除役官兵轉變成國家能夠利用的人力的過程：爲鼓勵退除役官兵至退輔會的農場進行開墾，政府花費許多唇舌說服他們農業生產對國家的重要性，以及在農場過安定生活的好處；爲退除役官兵轉業而開設的師資訓練班則可收延續中華民族文化以鞏固國家精神基礎的效果。退除役官兵繼續爲國家所用的過程，就是成爲廣義的榮民的過程。那麼，退除役官兵是否有不爲國家所用，不成爲榮民的可能？

同爲退除役官兵，自謀生活官兵是「平民¹⁰⁵」，不是榮民。根據胡台麗的研究，自謀生活官兵總數約十二萬二千人（趙彥寧，2008：133）。他們是「1950 至 1960 年代初首批退役的低階榮民」，「多半在領取三個月的薪俸和主副食代金退役後，即須『到老百姓裡頭』自行謀生」（趙彥寧，2008：133）。因爲退役時間早於 1964 年立法通過的「退除役官兵輔導條例」，所以「既不能申請眷舍，且無法支領退休俸」（趙

¹⁰⁴ 退伍除役制度則是在民國 41 年建立。大陸時期並無退輔制度（趙彥寧，2008：132-3）。

¹⁰⁵ 〈加強照顧自謀生活官兵〉，《榮光週報》社論，1967/09/13（三），第一版。

彥寧, 2008:99)。退輔會言：「自謀生活官兵的照顧工作，原不屬本會的輔導範圍¹⁰⁶」，但由於「生活最清苦的¹⁰⁷」自謀生活官兵引起許多社會問題，亟需政府的協助，退輔會只好以「『道義性的援助』」，「在各縣市設立聯絡中心，擔負照顧的責任¹⁰⁸」。道義性的援助沒有長足的經費支持。「對於安置和照顧自謀生活官兵的經費和編制，因政府財力困難，迄今尚未核准，各縣市聯絡中心當無編制預算¹⁰⁹」。退輔會只有在重要節日前夕會「撥發專款濟助¹¹⁰」自謀生活官兵。濟助的機會也是對還不是榮民的自謀生活官兵「作更深入的了解¹¹¹」的機會。關懷同時控管。為使救濟工作合理化，自民國 56 年 7 月 1 日起，對退除役官兵的濟助工作改由台灣省軍管區和各縣市團管區負責¹¹²，但自謀生活官兵和退輔會的關係仍無法了斷。

國家如何定義為國家所用的榮民以及以榮民為對象和基礎的輔導事業？退輔會自我定位要代替國家為退除役官兵負無限責任——「退除役官兵輔導工作，是依據總統的仁慈指示而創辦的，他（中略）要輔導會對退除役官兵作無限責任與無窮無盡的照顧¹¹³」。雖說是負無限責任，但退輔會也教育退除役官兵要認清現實、「自力更生¹¹⁴」、「自求多福¹¹⁵」。感於現實環境的困頓，退輔會鼓勵他們要有理想性，不要執著於金錢¹¹⁶。除了為退除役官兵安頓現實生活，輔導事業的經營也是為了打造大同世界的理想社會。退輔會以民生主義育樂兩篇為指導方針，要使「壯有所業，老有所養，病有所醫，學有所用，幼有所育¹¹⁷」。

榮民是榮譽國民的簡稱。過去，榮民有在「槍林彈雨¹¹⁸」下保衛國家的功績。退役後，榮民投入國家經濟建設，「完成了日人無完成的橫貫公路¹¹⁹」。在未來，榮民是「光復地區的基層幹部¹²⁰」。但從國家論述對「榮民」的實際運用來看，「榮民」一詞所指的對象包含 1. 退輔體系的幹部、2. 等待救援的底層榮民、3. 中性而範圍廣泛的

¹⁰⁶ 〈自謀生活官兵的安置工作〉，《榮光週報》社論，1968/07/31（三），第一版。

¹⁰⁷ 〈感謝 總統濟助清苦的德意〉，《榮光週報》社論，1967/02/01（三），第一版。

¹⁰⁸ 〈自謀生活官兵的安置工作〉，《榮光週報》社論，1968/07/31（三），第一版。

¹⁰⁹ 〈自謀生活官兵的安置工作〉，《榮光週報》社論，1968/07/31（三），第一版。

¹¹⁰ 〈感謝 總統濟助清苦的德意〉，《榮光週報》社論，1967/02/01（三），第一版。

¹¹¹ 〈感謝 總統濟助清苦的德意〉，《榮光週報》社論，1967/02/01（三），第一版。

¹¹² 〈退役官兵濟助工作的轉移〉，《榮光週報》社論，1967/06/14（三），第一版。

¹¹³ 〈總統關懷愛護的德意〉，《榮光週報》社論，1967/03/15（三），第一版。

¹¹⁴ 〈發揚自力更生的精神〉，《榮光週報》社論，1966/12/28（三），第一版。

¹¹⁵ 〈農場場員的美麗遠景〉，《榮光週報》社論，1967/06/14（三），第一版。

¹¹⁶ 〈堅定信心·追求理想〉，《榮光週報》社論，1966/11/09（三），第一版。

¹¹⁷ 趙聚鈺撰，〈恭祝 總統連任獻詞〉，《榮光週報》社論，1966/05/20（五），第一版。

¹¹⁸ 〈我們應該以榮民為光榮〉，《榮光週報》社論，1966/12/07（三），第一版。

¹¹⁹ 〈我們應該以榮民為光榮〉，《榮光週報》社論，1966/12/07（三），第一版。

¹²⁰ 〈我們應該以榮民為光榮〉，《榮光週報》社論，1966/12/07（三），第一版。

退輔體系榮民員工。第 2 和第 3 點的「榮民」比較常見，因為若是退輔體系的幹部通常直接稱呼為幹部。底層榮民處於被動接受、等待救援的位置，例如在「見一榮民流落街頭¹²¹」的「榮民」。底層榮民也就是狹義的榮民。

「榮民」也是一個可以讓其它身分和需求被忽略的頭銜。身分的區別與否影響了他們的權益。榮民內部也發出應細分身分、正視需求的呼聲。在民國 74 年間所做的內住榮家榮民意見調查中，有以下的個別建議和訴求：

榮民年歲日增，行動不便者日多，因非癱瘓，無專人照顧，靠隊友代為照顧，諸多不便，宜將行動不便者集中居住，並對健康情況欠佳之榮民委請專人照顧。（中略）對患有傳染病之室友宜隔離。（中略）精神病患應送醫治療。（中略）對性情惡劣，不服勸導之榮民，不宜留在家內，以免影響他人。對不愛洗澡榮民，應加強勸導，否則應隔離安置。（退輔會統計處，1986：83-5）

「榮民」這個名稱裡包含各式各樣未細分、未區別的身分條件。比如「勞動基準法」自民國 73 年 8 月 1 日實施，退輔會森林開發處直到民國 77 年 8 月 1 日才落實「勞基法」（退輔會森林開發處，1989：78）。這意思是說，部分榮民有勞工身分，卻無法受到「勞基法」的保障。一直到九零年代，身分與需求的承認速度才加快¹²²。比如榮民癱瘓病房安裝空調設備、榮民醫院增設精神病患病床¹²³、退輔體系的員工開始接受社工方面的在職訓練、榮家之伴護員暨護工也開始接受專業訓練來取得證照¹²⁴等。只是，為何「榮民」這個頭銜具有忽略其他身分條件的效果？當政府正視社會上其他人的身分和需求時，為何榮民的權益未被正視？

接下來的就業訓練、農業機械化、計劃生育、計劃生產的例子都顯示榮民是社會中被特殊劃分出來的一群人，與民間承受著不一樣的政策¹²⁵。國家具有較高控制力的計劃

¹²¹ 〈劍及履及 解決問題〉，《榮光週報》社論，1966/03/09（三），第一版。

¹²² 根據一位曾任服務組長而現任地方議員的女士的說法，身分細分的結果是現在有很多支援系統讓伯伯們搞不清楚對方是哪個單位的。

¹²³ 〈服務榮民 責無旁貸〉，《榮光周刊》社論，1995/12/11（一），第一版。

¹²⁴ 〈發揮照護功能〉，《榮光周刊》社論，1998/03/09（一），第一版。

¹²⁵ 對於榮民相對於民間的特殊劃分，趙彥寧的看法是「在退輔機構人士至今仍習稱的『老百姓』（『指非軍事從業者及其眷屬』）尚未享有任何與居住、醫療、勞動保險、就學、生活物資補助（譬如，米、鹽、油、麵）和就養等等如 T. H. Marshall(1977)所定義的『社會權利』（social rights）之前，軍人（和軍眷）以及一般榮民（和榮眷）已享有 Zygmunt Bauman(1998)、和 Theda Skocpol(1992)等多位學者所稱的『全面性社會權利』（universal social rights）」（趙彥寧，2008：133）。而此「『全面性社會權利』（universal social rights）」，「在此刻全球化狀況下，各民族國家內部社會資源日益分配不均的情境中，如同傅立葉(2000)等社福研究學者所言」，「不僅日漸形塑社會區隔，此區隔且已成為晚近政黨政治強化族群不義的有力策

生產也可以在榮民身上執行。政府欲推行的政策可以先在榮民群體上試辦。榮民集體具有實驗室的性質。

從時間點看，國家對於榮民落實的政策許多都早於榮民以外的社會大眾。就全民的就業訓練來看，退輔會的前身—國軍退除役官兵就業委員會的設立早於臺灣省國民就業輔導中心。前者成立於民國 43 年 11 月，後者成立於民國 45 年 7 月，比後者早了近兩年時間。有些人會認為前述事實反映了榮民連就業訓練的優惠都可以早於一般民眾先享受到，但研究者認為這是因為 1. 退役人員造成迫切的社會問題；2. 對榮民執行政策較具穿透力與方便性。尤其是第二點，政策易於執行的結果，可以讓榮民群體發揮試驗的功能，然後依據結果檢討改進再將政策推行至社會。

榮民農場機械化也早於社會其他部分。自民國 59 年以後政府大力推行農業機械化¹²⁶，而退輔會早在民國 57 年年中，經由退輔會農墾處的指導和計劃，已開始在宜蘭農場和彰化農場（均為榮民農場）試驗經營農業機械化¹²⁷。

民國 53 年，政府全面推動家庭計劃（計劃生育）。民國 57 年公佈「臺灣地區家庭計劃實施辦法」。民國 58 年公佈「人口政策綱領」。與此同時，在民國 57 年的一篇社論中，有這樣的說法：「記得主任委員每年視察會屬機構時，每看到立業成家的榮民兒女成行，一則，以喜，一則以憂，常囑榮民『生兒育女以四人為限』，並一再指示有關單位加強家庭計劃的宣傳與實施。（中略）實由於擔心生之者眾，使成家榮民難以擔負家庭生活¹²⁸」。當時人口政策推行的口號是「兩個孩子恰恰好」，為何在榮民身上卻是「『生兒育女以四人為限』」？為何對榮民特別寬限？目前所蒐集資料無法回答原因的問題，只能說榮民與社會兩方所受期望標準不同。

「現代企業雖採自由競爭的方式，但計劃生產乃為在自由競爭日益劇烈的情況下，仍能保持合理利潤，與保證事業成功的重要措施¹²⁹」。退輔會的農場與漁業單位在自由競爭的市場環境下實施計畫生產。計劃生產起著平抑物價的功效。民國 57 年，社論教

略」（趙彥寧，2008：136）。

¹²⁶ 《台灣農業機械化之發展》，

<http://www.ecaa.ntu.edu.tw/weifang/AME-intro/wk3/%E5%8F%B0%E7%81%A3%E8%BE%B2%E6%A5%AD%E6%A9%9F%E6%A2%B0%E5%8C%96%E4%B9%8B%E7%99%BC%E5%B1%95.htm>。

¹²⁷ 〈欣聞農場實施機械化〉，《榮光週報》社論，1968/06/12（三），第一版。另外，根據 1969/04/02（三）《榮光週報》第一版社論〈全力推展農業耕作機械化〉的報導，在政府有計畫推行農業機械化之前，民間早自民國 47 年已引入耕耘機，但榮民農場機械化普及率仍低：「本會的榮民農墾處，亦為我國在農業機械化方面，最具規模的機構。但本省自民國四十七年引用耕耘機以來，至最近已推廣至二萬台以上，而會屬各農場，使用者卻寥若晨星，這是很不相稱的事實，亦為本會推廣農業機械化的重大阻力」。政府在某些榮民農場試辦經營機械化不代表所有榮民農場已全面機械化。

¹²⁸ 〈正視家庭計劃的重要性〉，《榮光週報》社論，1968/05/08（三），第一版。

¹²⁹ 〈為農場實施計劃生產祝福〉，《榮光週報》社論，1968/07/31（三），第一版。

育農場榮民計劃生產「對於社會經濟的貢獻」。退輔會以幫助「傷透腦筋」的「家庭主婦」解決「蔬菜缺乏」的煩惱以及「本會桃園魚管處對平抑市場魚價的貢獻，早已有口皆碑¹³⁰」來鼓勵農場榮民進行計劃生產。

榮民在國家和社會之間，在國家的高度控制下，密切配合國家政策，而他們的權益遭到忽視。緊接著，我們將透過國家論述更進一步分析六、七零年代國家、榮民與社會的相對關係以及與關係相呼應的榮民形象。

二、國家高度控制下的六、七零年代

六、七零年代，榮民仍在國家的高度控制下。由於有實際的就業需求，六零年代，社會處在被榮民整體爭取認同和理解的高位，但爭取的一方有驕傲的眼光，這個驕傲表現在用字遣詞間。比如退輔會舉辦好人好事年活動「以改正社會人士對退除役官兵的觀感¹³¹」；或是配合國民黨的「全國聯合服務」活動，服務「基層民眾」，透過服務才能對民眾「進行說教」，也才能「聯繫情感¹³²」。除了爭取社會的認同，榮民同時也是足堪社會學習的模範。退輔會為榮民舉行集團結婚¹³³來向社會示範先立業後成家的精神。退輔會也勸導榮民勿激化榮民與社會間的隔閡和對立：「盡量避免劃分界線，自立門戶，操持本位；尤應注意避免刺激對方，如『大陸人』、『台灣人』、『榮民』、『老百姓』等等¹³⁴」。國家帶領榮民要社會接受榮民，而國家所使用的方式是「改正」社會以及對民眾「說教」。換句話說，國家欲透過榮民對社會進行一種由上至下的風行草偃式教化。

然而，榮民最終、最崇高的存在意義不是當下的社會生活，而是用生命投向對岸的復國大業。六零年代，國家為榮民規劃出堅持反攻復國的愛國形象。榮民雖離開軍隊，過著「解甲歸田¹³⁵」的生活，但仍是隨時可被召集的後備軍人。「反攻事業¹³⁶」與輔導事業一體。退輔會其下機構背負有「『能在戰時迅速改變生產結構，以全面供應軍事需求¹³⁷』」的任務。為了反攻大業打回家鄉，也可能出於榮民自身的愛國心，榮民應該做到、也可以做到「犧牲一己的利益，甚至於寶貴的生命¹³⁸」。

¹³⁰ 〈為農場實施計劃生產祝福〉，《榮光週報》社論，1968/07/31（三），第一版。

¹³¹ 〈好人好事年的開端〉，《榮光週報》社論，1966/02/09（三），第一版。

¹³² 〈擴大為民服務成果〉，《榮光週報》社論，1966/05/04（三），第一版。

¹³³ 參加者的基本條件是身體無殘疾。

¹³⁴ 〈一心一德 自立自強（下）--主任委員在第五六五次業務會報指示〉，《榮光周刊》社論，1972/01/13（四），第一版。

¹³⁵ 解甲歸田是早期退輔會高度宣揚的生活美學。

¹³⁶ 〈一年之計在於春〉，《榮光週報》社論，1966/02/02（三），第一版。

¹³⁷ 〈求新求進·求勝利和成功〉，《榮光週報》社論，1969/03/19（三），第一版。

¹³⁸ 〈以行動表現擁戴 總統〉，《榮光週報》社論，1966/05/11（三），第一版。

七零年代，先前需要去取得同情和理解的社會轉而支持政府。榮光社論的行文措詞透露出政府當局的穩當感。榮民的好形象和好德性已經可以無芥蒂地「推廣到整個社會，使社會更為安定¹³⁹」。但距政府來台發展已有三十年左右的時光，榮民與社會互動日趨緊密，政府必須提醒榮民勿忘反攻大陸的理想，否則目標縮小，眼光狹窄¹⁴⁰。不過這只是象徵性的宣示「仍未放棄反攻計劃」，榮民的形象才是反映國家最迫切的需要。他們最鮮明的形象不再是不怕死的戰士，而是無中生有、將少變多、不怕危險、變不可能為可能的吃苦耐勞開創者。七零年代，因應不樂觀的國際情勢¹⁴¹，輔導會沉浸在一片自立自強、勇敢奮發、不畏風雨的精神氣氛中。以過往二十年的建設成果為謳歌的基礎，榮民「正如同一個拓荒者櫛風沐雨和大自然搏鬥一樣，開始時是一無憑藉，全憑一腔熱血，一雙手腳，忍饑受寒，冒著風雨，勇敢向前邁進¹⁴²」。

三、愛國「顏回」的緊箍咒—關係緊張的八零年代

八零年代，退輔會與榮民之間具有明顯的抗爭關係。從爭取權利的角度來看，榮民，尤其是原本不屬於榮民的自謀生活官兵¹⁴³，不覺得自己與退輔會站在一起。在此情況下，退輔會使出安撫、威脅、管教等手段要鞏固與榮民之間的主從關係。

退輔會安撫榮民唯有退輔會才是榮民的家人。退輔會不但可靠，而且「真心¹⁴⁴」。榮民應該要「認定輔導會才能為榮民提供援手解決困難問題¹⁴⁵」。退輔會從情義上、法理上、利益上來說明他們與榮民的關係有多麼穩固：「各級工作人員亦屬榮民，彼此具有血肉相連、榮辱與共的兄弟關係，利害是一體的，目標是一致的，不僅本於所負的職責，應為榮民服務¹⁴⁶」。「團結¹⁴⁷」被一再強調。國家與榮民到達「永不可分¹⁴⁸」的境地。社論也教育退輔體系工作人員要發揮耐心和愛心。服務工作被詮釋成「為個人積福的工作¹⁴⁹」。

¹³⁹ 〈生產、節約、儲蓄、守法〉，《榮光周刊》社論，1975/03/17（一），第一版。

¹⁴⁰ 〈以建設成果保證復國成功〉，《榮光周刊》社論，1975/12/01（一），第一版。

¹⁴¹ 七零年代，經濟上，中華民國經歷了兩次石油危機。第一次在1973年，隔年中華民國物價上漲劇烈；第二次石油危機在1979年，中華民國的經濟發展再度受創。政治上，中華民國在1971年退出聯合國，1972年與日本斷交，1978年底美國宣布自隔年的1月1日開始與中共關係正常化，中華民國與美國斷交。

¹⁴² 〈精誠團結，克難創造〉，《榮光周刊》社論，1975/03/13（四），第一版。

¹⁴³ 關於自謀生活官兵在本節第一部分「介於國家與社會間的榮民實驗室」有較詳細的整理和介紹。

¹⁴⁴ 〈真心誠意服務照顧榮民〉，《榮光周刊》社論，1987/06/15（一），第一版。

¹⁴⁵ 〈真心誠意服務照顧榮民〉，《榮光周刊》社論，1987/06/15（一），第一版。

¹⁴⁶ 〈必須站在榮民立場設想〉，《榮光周刊》社論，1987/09/14（一），第一版。

¹⁴⁷ 〈榮民與輔導會永遠是一體的〉，《榮光周刊》社論，1987/11/23（一），第一版。

¹⁴⁸ 〈榮民與輔導會永遠是一體的〉，《榮光周刊》社論，1987/11/23（一），第一版。

¹⁴⁹ 〈做好事·積陰德〉，《榮光周刊》社論，1987/05/25（一），第一版。

退輔會也運用去政治化、言語威脅和管教等手段來鞏固關係。榮民的反政府言行被去政治化為單純的訴求。而且，榮民是因為不夠理性才會受到野心分子的蠱惑。他們不知道自己已遭人利用：一切「原非當事人的本意¹⁵⁰」且「與其基本志節無關¹⁵¹」。但是，退輔會又說，分化榮民（大家庭）的結果，受害的是榮民，影響不到輔導會。又為了「確保我們榮民的純潔¹⁵²」，退輔會呼籲榮民應與退輔會合力防治精神污染。此外，退輔會在重要時刻也會疾言厲色，比如在海外賓客紛紛來台參訪的光輝十月，榮民就被要求「檢點言行¹⁵³」。

權益抗爭擴充了榮民的內含成員。許多當初的自謀生活官兵在八零年代轉變為榮民。政府將各種背景的準榮民「一體列為照顧對象，同等重視¹⁵⁴」。這一路權利開放的後果是在民國 85 年的社論裡出現〈當養則養〉的呼籲，教育榮民就養權益的限制。「七十七年後安置員額倍增¹⁵⁵」成為政府亟待處理的問題。

八零年代，街頭上不再安靜¹⁵⁶，當其他人自由地攪動翻騰，榮民從人民中被抽出來作為「安定社會的基石¹⁵⁷」，被國家呼求到一個凝然不動、堅貞異常的位置。國家希望榮民不要隨社會起舞，不可以有「反政府」的言行出現。社會與榮民形成翻騰與安定的

¹⁵⁰ 〈一切說個明白〉，《榮光周刊》社論，1987/08/31（一），第一版。根據趙彥寧的觀察，各地榮服處舉辦「大陸配偶成長營」時用以警告榮民丈夫「家暴犯法」的話語具有以下預設：「老榮民因為年老故而難以理解現代公民義務，以致非有意地產生對抗國家機器的行為（尤以家暴為然），而作為規訓榮民的國家代理人，退輔會必須積極介入予以輔導」（趙彥寧，2008：101）。榮民的「違法脫序」，似乎很容易地就會產生「對抗國家機器」的效果。社會上偷搶拐騙等犯罪行為不少，不過一般不會將這些犯罪看做是在對抗國家機器。而代表國家的退輔會似乎一向以榮民並「非有意」這種將榮民嬰兒化(infantization)的做法來消去「違法脫序」行為的作用力。

¹⁵¹ 〈珍惜既有榮譽 貫徹報國初衷〉，《榮光周刊》社論，1987/08/17（一），第一版。

¹⁵² 〈不上當、決不上當〉，《榮光周刊》社論，1987/04/06（一），第一版。

¹⁵³ 〈表現良好形象歡渡光輝十月〉，《榮光周刊》社論，1987/10/05（一），第一版。

¹⁵⁴ 〈輔導會對榮民的關切照顧〉，《榮光周刊》社論，1987/03/09（一），第一版。

¹⁵⁵ 〈當養則養〉，《榮光週報》社論，1996/04/15（一），第一版。

¹⁵⁶ 民國 76 年 7 月 15 日，政府宣布解除戒嚴，街頭運動更加活絡起來，民主化的趨勢銳不可擋。榮民在這一波的運動中提出他們的訴求。榮民問題被提出來討論。這些問題包括返鄉探親、戰士授田證等。從《榮光周刊》這一年的社論看，政府對榮民的態度發生轉變。總體而言，採取比較柔軟溫情的低姿態。解嚴前夕，兩岸將要開放探親的最後關頭，內部壓力到達臨界。榮民原本就無處為家的心越發不安，惶惶不知如何面對新局。韓爺爺從民國 76 年開放以來，就為失眠所苦。不吃安眠藥就睡不著的情況持續至今。韓爺爺說在沒開放前，自己的心很靜。他一邊說一邊手掌朝下壓，比劃出心往下沈的穩定感。開放以後，心念翻騰。「那邊不知道這邊，這邊不知道那邊。乾脆呢永遠就保持這個樣。人啊這個心安定下來。好像是啊不要想了。永遠也回不到那邊。（中略）心，也很靜靜的，很安定的，乾脆也不去想什麼，反正就這樣，人生嘛。這一輩子父母也看不到了，什麼也看不到了，親人也看不到了。（中略）兩邊誰也不知道誰。」「一開放把人搞亂了，人心複雜了，頭腦也複雜了。（中略）這個二十多年，這心老是亂的，頭腦也複雜。再加上這個，這個社會也亂。退伍去工作，走到哪都是，從台北啊這些地方我都去工作過。都是人啊，人與人之間都是相處很好，沒有一個分析，你是哪來人，你是啊外地人，你是啊本省人，沒聽不到這句話。那個時候很好。自從一開放，民進黨也起來了，天天搞，客家人，閩南人，外省人，又是……恩恩……原住民。」

¹⁵⁷ 〈向榮民弟兄賀新年—主任委員七十六年元旦廣播講話〉，《榮光周刊》社論，1987/01/05（一），第一版。

對比。榮民與社會不是孰高孰低的強弱關係，而是動態與靜止的差別。忠貞不二、守法重紀、安貧樂道的形象是國家用來讓榮民靜止、安定的緊箍咒。退輔會叮嚀榮民要當社會中最知法守法的一群，絕不能有如街頭運動這般違法脫序的表現。社論也指導退輔體系人員應該要「廣泛爭取社會多方面的支援協助，尤須特別重視榮民情緒的疏導，精神的安慰……以強固榮民心理建設與精神武裝¹⁵⁸」。八零年代，社會經濟快速發展，人民收入增加，資訊也較先前流通，相較之下，榮民變成清貧的一群。政府安撫榮民品格比財富重要，千萬不可「昧於一時之欲望」，而「不惜自毀形象¹⁵⁹」。社論頌揚榮民生活清苦仍捐獻的事蹟。孔子讚美顏回安貧樂道，國家彷彿也是這般鼓勵榮民。「子曰：『賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！』」（謝冰瑩等，2004：128）這段讚美或許可以轉譯如下：國家說：「『多麼賢良啊』，榮民！『吃的是一小筐飯，喝的是一瓢水，住在簡陋的小房中，別人都受不了這種貧苦』，榮民啊，『卻仍然不改變』他們『向道的樂趣。多麼賢良啊』，榮民！」（謝冰瑩等，2004：128）「向道」之道，即前述犧牲奉獻、忠貞愛國、刻苦耐勞、守法重紀等崇高德行。



¹⁵⁸ 〈建立正確的為榮民服務觀念〉，《榮光週刊》社論，1984/06/25（一），第一版。

¹⁵⁹ 〈揭穿分化榮民的陰謀詭計〉，《榮光週刊》社論，1989/01/16（一），第一版。

◎走向遺忘的邊緣—九零年代

九零年代，退輔會與榮民在歷史改寫的過程中，一同走向遺忘的邊緣。它是榮民有如遺老的先聲，也是國家、退輔會與榮民三者關係未重新確立前的渾沌時代。

對榮民來說，八零年代的變動屬於社會的「劇烈變遷¹⁶⁰」。榮民該做的是適應變遷。這個動盪不安的社會仍被國家定位為「復興基地¹⁶¹」。榮民只是社會中「無根的一羣¹⁶²」。九零年代，社會對歷史「健忘¹⁶³」。「榮民大家庭」所感受到的威脅，是整體隨隱隱成形的歷史改寫¹⁶⁴而被遺忘、排除的恐懼。社論出現如下的呼籲：抗戰紀念日是「現正享受民主自由富裕安康的臺澎居民，以及我們的後代子孫所不應忘記的**史實**¹⁶⁵」。退輔會感受到社會「認為榮民只是等待凋零的族群、孤立的族群¹⁶⁶」。以往佔上風的情勢面臨社會的挑戰。「無可否認的，在今天的社會和經濟環境中，我們榮民大家庭已**被**處於弱勢**族群**¹⁶⁷」（「我們榮民大家庭已處於弱勢」較通順）。贅字「被」突顯榮民與退輔會被動的狀態及地位的旁落。「族群」反映出族群政治帶來的壓力。

但九零年代並非全然不利於榮民。解嚴之後，社會輿論監督的力量變大，許多過去被忽視、被視為理所當然的觀念被重新檢討。退輔會與榮民的關係亦出現變化。「因為當前國家邁向民主化，講求良性的雙向互動¹⁶⁸」，退輔會對榮民的呼喚客氣、尊重許多。就與榮民的第一線接觸上，退輔會提醒所屬員工「即便面對動作遲緩、鄉音濃厚的榮民袍澤，尤需耐下性子來溫婉看待¹⁶⁹」。退輔會認知到與榮民的互動應把握「平等相待¹⁷⁰」的原則，在用語上多了一份謙卑，而不是毫無掩飾地把榮民當作聽命擺置的對象。

回到退輔會與榮民一同身處的遺忘邊緣，退輔會如何回應這一股社會潮流？退輔會為了說明自己不是只有在為凋零、衰老、「無用」的人服務，社論中刻意突顯榮民整體

¹⁶⁰ 〈開創更美好的明天〉，《榮光周刊》社論，1987/12/28（一），第一版。

¹⁶¹ 〈社會各界敬重回饋榮民〉，《榮光周刊》社論，1987/11/30（一），第一版。

¹⁶² 〈同心協力增進榮民福祉〉，《榮光周刊》社論，1987/11/16（一），第一版。

¹⁶³ 〈建立榮辱一體的基本認識〉，《榮光周刊》社論，1995/02/06（一），第一版。

¹⁶⁴ 民國 91 年一則榮民抗議歷史改寫的報導或可表達榮民的心聲。「黃秀光說，很多榮民天天看電視、看報紙，對台聯黨更改中正紀念堂名等舉動都非常生氣，對國家的歷史觀不始自國父，而始自美麗島事件，不認同歷史博物館內的史料，而以台灣本土史來取代，這個活動就是要把這些「氣」統合起來，用在最實際的功用上」（彭芸芳，〈軍校校友 發起愛台灣運動〉，《聯合報》，2002/06/12）。

¹⁶⁵ 〈永不褪色的青史—「七七」抗戰紀念日的回顧與啓示〉，《榮光周刊》社論，1995/07/03（一），第一版。

¹⁶⁶ 〈辦好榮民節活動〉，《榮光周刊》社論，1995/10/16（一），第一版。

¹⁶⁷ 〈融洽和樂渡秋節—但願人長久，千里共嬋娟〉，《榮光周刊》社論，1995/09/11（一），第一版。

¹⁶⁸ 〈支持政府施政 增進榮民福祉〉，《榮光周刊》社論，1995/08/28（一），第一版。

¹⁶⁹ 〈放下身段·主動服務〉，《榮光周刊》社論，1996/02/05（一），第一版。

¹⁷⁰ 〈榮民為主 服務第一〉，《榮光周刊》社論，1998/04/20（一），第一版。

在「體質¹⁷¹」上的改變：榮民也包含第二代榮民，即在臺入伍官兵退除役人員。他們是榮民新血輪。榮民分殊成第一代榮民¹⁷²與第二代榮民。「第一代榮民多已年華老去，這些大多數出身農村的榮民，當前最需要的是安養天年。治療病痛，他們將在社會尊敬中慢慢走進歷史¹⁷³」。第一代榮民被放大的形象是能捨無私、充滿慈愛的不帶政治意味的經濟弱勢。退輔會強調榮民只是過著「差強溫飽¹⁷⁴」的生活。榮民經濟弱勢但能捨無私的形象可以提高榮民被政府照顧的正當性和受到社會敬重的可能性。在此被放大的形象下，原本反共抗日等愛國形象就很「自然地」被忽略掩蓋。

實際上，當退輔會用第一代、第二代榮民來指稱榮民之時，不管此指稱的動機為何，這個指稱的動作都含有推陳出新、促進新陳代謝、放下過去的用意在裡面。退輔會的與過去切割，其中有對現實政治社會環境的回應，也有對榮民長輩的保護之心。就像蕭菊貞在屏東榮家拍攝銀簪子的經驗，輔導室主任原本對他們的到訪態度保留，原因是「擔心目前的社會本土意識，會讓這些老人再受到另一次傷害」（蕭菊貞，2001：102）。

九零年代，退輔會與榮民整體所形成的「榮民大家庭」一同走向遺忘的邊緣。退輔會一面呼籲社會「不應忘記¹⁷⁵」過去的歷史，一面目送「第一代榮民」「在社會尊敬中慢慢走進歷史¹⁷⁶」。如此看來，國家對榮民的死亡規劃可能含有讓他們「在社會尊敬中慢慢走進歷史」的考量。



¹⁷¹ 〈研究發展 創新工作〉，《榮光週報》社論，1995/03/06（一），第一版。

¹⁷² 第一代榮民也就是本論文的研究對象外省「老兵」。

¹⁷³ 〈研究發展 創新工作〉，《榮光週報》社論，1995/03/06（一），第一版。

¹⁷⁴ 〈建立榮辱一體的基本認識〉，《榮光周刊》社論，1995/02/06（一），第一版。

¹⁷⁵ 〈永不褪色的青史—「七七」抗戰紀念日的回顧與啓示〉，《榮光周刊》社論，1995/07/03（一），第一版。

¹⁷⁶ 〈研究發展 創新工作〉，《榮光週報》社論，1995/03/06（一），第一版。

第三節 政黨輪替下的榮民遺老¹⁷⁷

民國 89 年第十屆總統大選，中華民國第二次舉辦民選總統，前總統陳水扁以近百分之四十的得票率當選，完成了台灣政治史上第一次政黨輪替。國家機器不再掌握在昔日為榮民所熟悉（但不見得信任）的國民黨手中，而是由繼承自八零年代街頭運動精神的「黨外」來操控。在此形勢之下，「榮民大家庭」與國家之間的關係出現變化。這一次的政黨輪替對「榮民大家庭」而言具有什麼意義？政黨輪替對榮民造成什麼衝擊？榮民與退輔會如何尋找出路？以下是兩則發生在政黨輪替八年後的田野觀察。或許從這兩則故事我們可以窺見政黨輪替對「榮民大家庭」的意義。

第一則發生在民國 97 年 7 月初，郵局，一位穿著咖啡色花紋襯衫、暗灰色西裝褲，頭戴暗色系棒球帽的榮民伯伯，一進郵局就讓在場所有人知道他沒有帶身分證（他嘴裡喃喃自語沒帶身分證，但其音量足以讓在場的人聽見）。榮服處的服務人員向他解釋領錢時身分證是必須，請他回家找，如果不見快去戶政單位補辦。一旁某位男性客戶熱心地要幫忙溝通疏導，問他：「你身分證到哪去了？」要跟他說明「是照規定辦事、證明是本人」。過程中，「老榮民」提高分貝說了许多話，其中研究者能聽懂的有「日本的走狗」、「他不認我王八蛋」、「日本鬼子」、「我不花那兩百塊¹⁷⁸」、「刁難」、「中華民國亡了」、「我講道理」等。「笑什麼東西」則是回應另一位旁觀男子投向前述熱心男子的會心一笑。這位榮民的問題還沒解決，榮服處的服務人員已先收拾東西離開，臨走前的評語是「講不清」。那位熱心男子後來和櫃台人員小聲說：「他寧可站在那邊，不回去拿身分證」。平靜一會兒後，「老榮民」又發難了，原因是他的 499 號竟然被跳過，號碼一下來到 502。他大聲地、帶著怒氣地說為什麼把我跳過去勒，找你們管事的出來，並順手拿著櫃台上的盒子就要開始敲，而他只輕敲了幾下就有「管事的」過來招呼他。他對「老榮民」說：「給你一次方便，下次要帶。這些東西都不能丟掉的」。領錢的最後階段，他把提款密碼按錯好幾次。需要電話號碼時也是「我一下子想不起來」。領到錢後他很高興，不斷地說：「謝謝啊謝謝」，還舉手示意。也許是對郵局方面的處理感到滿意，他開始釋出善意說：「年紀大了，記憶力不好了」、「年輕的時候記憶力也不好」、「因為日本轟炸轟轟轟」、「對日抗戰」、「來到台灣」、「退伍 21 年了……」。郵局「管事的」未回

¹⁷⁷ 民國 98 年上半年研究者與交大社文所林淑芬老師討論研究發現與問題意識時，淑芬老師提出了政黨輪替對研究對象來說是否也屬創傷經驗的問題，並且和研究者推介了甫出版的《民國乃敵國也—政治文化轉型下的清遺民》一書。在此再次感謝林淑芬老師給予研究者的啟發。

¹⁷⁸ 民國 94 年 12 月 21 日中華民國全面換發新式國民身分證。「以舊證換新證，無需收費，但舊證遺失或第 1 次領新證的民眾，仍應繳交規費」。「舊證遺失補發費用為新台幣 200 元，第 1 次領新證費用為新台幣 50 元」（澎湖縣馬公市戶政事務所全面換證專區：<http://www.phhg.gov.tw/makun/0326-1.asp>）。

覆任何一句話，又不好意思終止其善意，但是他的身體已幾乎背對「老榮民」，只轉過頭來給他一些窘態的眼光。「老榮民」在櫃台前駐足好久才離開，一直在核對他的郵簿。

第二則是在民國 98 年 3 月的榮服處服務區座談會上，有一位塊頭很大、聲音宏亮的榮民伯伯發言。依據他進入正題前的自我介紹，這位伯伯退伍後念師範大學，在中學教了 18 年的書。婉拒了麥克風，他對著全場說話（不是只對主席台）。現年 85 歲的他，把保衛台灣的大小戰役細數一遍。他呼喊：「各位老長官……我 22 歲當兵……沒有死……我要奉行國父遺教……開創未來……蔣公……」。前陣子生病開刀住院時，服務組長為他申請了些補助，他也點名感謝。他對服務處十分支持，若有活動，「我一定來……沒通知我……我一定去」，全場鼓掌一片。他提出的主要質疑和訴求是在「李八年、扁八年」之後，如今換到馬英九上任，312 國父誕辰應該要紀念，但是《青年日報》沒有紀念。329 黃花崗 72 烈士的紀念日快到了，4 月 5 日（先總統蔣公逝世紀念日）快到了，他要看《青年日報》會不會紀念。接著他又把國民革命軍的歷史講了一遍，並進行道德勸說：「蔣公北伐……剿共抗日……光復台灣……不要忘恩……不要忘德……很感慨」。其他重要的紀念日還包括「77……918……日本人……10 月 10 日……10 月 25 日……10 月 31 日」。而這些紀念日要能重振，需要退輔會「老大哥」的領導：學校「應該唱國歌，給蔣公三鞠躬……輔導會要領導」。最後，他帶著抱歉和委屈說：「我講話講多了……話都說出來……中正紀念堂……我們輔導會講話不講話！」

在郵局的案例中，為什麼這位沒帶身分證的榮民伯伯會說「中華民國亡了」？誰是「日本的走狗」？為何旁觀男子會有會心一笑的默契？在座談會的案例中，為何這位曾任中學教師的榮民伯伯念茲在茲某些紀念日的有無被紀念？這些節日對他而言具有什麼意義？退輔會如何回應他的訴求？

我們將嘗試從前朝遺老的角度來理解「榮民大家庭」在政黨輪替後的處境。首先，我們必須回顧遺民和遺老的定義，然後說明為何榮民具有類似遺老的政治文化身分和處境。

一、血肉相連的共同體

概略來說，在中國歷史上，「每當遭逢易代之際，便有少數人為了表達對故國舊君的眷戀，選擇以自我放逐或反對的方式對待新朝，他們的舉措便被視為『遺民』」（林志宏，2009：3）。遺民這一概念與道德規範裡「忠」的概念密不可分：「遺民概念即根據『忠』的準則出發」（林志宏，2009：5）。宋朝時的「『夷夏之防』心理」、「『恢復』情節」以及發達的「程朱理學」，都讓「忠」在宋朝時被大加提倡（林志宏，2009：5）。

但遺民這一概念的「完全形成，大概要到元明之際，最具體的例證即程敏政(1445-1499)編有《宋遺民錄》一書」(林志宏，2009：5)。

遺民曾經指忠於前朝、深具節操而值得景仰的一群人。但是清遺民在民國的民主共和政治體制下，是否還能具有「忠於前朝」的合理性和正當性呢？

清遺民拒仕新朝的想法，隨著中國『天下國家』觀的瓦解，其合理性與正當性便面臨重重危機。當中國只是一個步入世界政治體系之林的國度時，他們不能再從道德的觀點來約束自我，而『忠君』的想法不過是虛擬的原則和幻影，因此已無所謂『前朝』的意義。(林志宏，2009：25)

辛亥革命成功後，民國推翻滿清，民主共和取代君主專制，「在思想層面上，傳統的『家天下』和『忠君』觀念，不再成為政治主導的力量，反倒被視為『守舊』的象徵」(林志宏，2009：2)。植基於「家天下」和「忠君」觀念的遺民，隨著前述兩項傳統觀念的被淘汰而有了守舊的負面形象，不再如以往「值得景仰」。清遺民的堅持缺乏合理性與正當性基礎。清遺民背負守舊的負面形象。

具備什麼樣的條件可以被歸類為清遺民？首先，清遺民「在民國建立後，對遜清宗室仍舊懷抱忠誠的態度」；第二，「清遺民相當反對民國的政治體制。即言之，他們內心厭惡民主共和的政治理念與價值」(林志宏，2009：27)。除了以上兩點，林志宏也特別指出，清遺民的定義和形象，有時「還是一種別人眼光的『賦予』與看待」，是「來自社會輿論的建構」(林志宏，2009：27-8)。

「遺老」一詞則體現清遺民負面形象的極致，比如吳敬恆「直將『遺老』看成無法適於今日民國的『廢物』」(林志宏，2009：263)。反對、甚至憎恨清遺民者認為清朝會覆亡就是因為這些遺老的守舊和落伍。因此，遺老是需要被革新的一群人。他們的想法以及那些傳統的、屬於過去的東西是不需要被保存的。

以下我們就以林志宏對清遺民的研究為基礎來討論為何政黨輪替帶給榮民如同遺老的處境、我們如何可以說非在王朝下產生的榮民如同遺老。

在中華民國遷離中國大陸後，似有與宋朝時相仿的、有利於「忠」之昂揚的發展脈絡。國民政府及榮民一面站在自由世界的根基上抵擋對岸共匪赤潮侵襲，一面又深懷打回家鄉的「光復情結」。兩者都能促進「忠」的發揚¹⁷⁹。在這樣的政治環境下，政府傾

¹⁷⁹ 另一有利「忠」的發揚的可能原因是相對於文革的破四舊，國府產生固守「中華文化」的立場。「忠」與「中華文化」兩相提倡可得加乘放大的效果。兩者均有助於政權的穩固。

力將蔣介石模塑成人民效忠的對象、希望與情感之所託。政府甚至不以效「忠」的關係為滿足。民國 55 年，社論闡述總統蔣介石與三軍將士的關係如下：

總統對於我們三軍將士，在政治關係上則認為是同生死、共患難的革命同志，真正做到了『作之君』。在倫理關係上則認為情如骨肉的家庭子弟，真正做到了『作之親』。在教育關係上，則認為耳提面命的門下子弟，真正做到了『作之師』。所以三軍將士一致尊 總統為國民革命軍之父，為革命軍人大家庭大家長¹⁸⁰。

總統就好比三軍將士之君、親、師，對三軍將士同時進行領導、關懷與教育。國家論述強化三軍對總統的崇拜。總統不獨是國民的總統，在作為國家武力基礎的軍人面前，總統還是可以患難與共的君王、對三軍視如己出的父親和諄諄教誨的老師。如此緊密又溫暖的領導與被領導關係，在蔣介石過世後傳遞到蔣經國手裡。

民國 64 年的前幾年，蔣介石已退居幕後，社論中只出現時任行政院院長的蔣經國對榮民的訓勉。自蔣介石過世的那一期起，有五期的週刊標題都改為黑色字體以示哀悼。社論描述榮民對蔣公充滿著「孺慕之思」，他的遺志將永遠不會被榮民忘記。「他老人家救國救民的豐功偉業，永遠活在中華民國的史頁上而光芒萬丈。(中略) 蔣公對榮民弟兄天高地厚的恩情，榮民弟兄終其一生不會忘記¹⁸¹」。在極度哀傷下，如何說服將蔣公視同父親的榮民改為效忠蔣經國¹⁸²？社論採取的策略是：想當初蔣公也是繼承了國父孫中山先生的遺志，而如今蔣經國願意繼承蔣公的遺志，不也是因為效法了蔣公繼承先人的精神嗎？由此可見蔣公與蔣經國的精神道統是一貫的，所以效法蔣公的蔣經國值得榮民效忠。

當效忠的對象不存在，光復故土的承諾未及實現的時候，要如何保留希望？除了轉而支持道統一貫的蔣經國，中正紀念堂的興建也在於保留希望，抵擋死亡把預想的未來陪葬。中正紀念堂不是如其名稱所示只是對單一領袖的紀念。它欲實體化的失去是寄託在蔣介石身上的中華文化道統和光復之夢。中華民族的永恆凝縮在中正紀念堂的記憶空

¹⁸⁰ 趙聚鈺撰，〈恭祝 總統連任獻詞〉，《榮光週報》社論，1966/05/20（五），第一版。

¹⁸¹ 〈永懷 蔣公 恪遵遺訓〉，《榮光週報》社論，1995/04/03（一），第一版。

¹⁸² 有些人可能認為榮民「一定」是效忠蔣氏父子的，所以對於退輔會竟然需要說服榮民改為效忠蔣經國感到意外。趙彥寧在〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻為研究案例〉中提到一位低階榮民江伯伯就不認蔣經國。他說：「『什麼老蔣總統、小蔣總統，蔣總統只有一個，就是我們的總統 蔣公！那個蔣經國，什一麼一東一西！』」（趙彥寧，2004：12）趙彥寧接著說明這位江伯伯並非眾人以為的「效忠蔣介石必屬忠黨愛國人士」。研究者認為江伯伯的例子除了可以讓讀者審視自己是否因為不理解而簡化了他人的情感，也可以說明不論榮民自身是否受到領袖和黨國的召喚，都易經歷被視為遺老的對待。

間中：「中正紀念堂的崇高與博大，氣勢之壯，一望而豁然開朗，聖潔莊嚴，令人肅然起敬。中華民族文化的深厚淵博，蔣公的宏偉人格，均可浸潤國人肺腑」（〈中正紀念堂今天破土奠基〉）。民國 69 年，中正紀念堂完工開放。民國 85 年，首次民選總統的同一年，榮工處出版了一本榮工處歷史回顧專輯。工程宏績之一的中正紀念堂仍舊是「我們國家一項可以歷經百年、千年的經典之作，它是代表海內外全體中華兒女，對於我們民族救星永恆懷念的奉獻」（榮民工程事業管理處，1996：44）。

除了忠心的鍛鍊與父傳子家天下的權力交接讓榮民彷彿仍活在王朝統治的結構而有成爲/被當作¹⁸³遺民的可能外，這個可能性的實現關鍵還在於「前朝之覆滅」。改朝換代只屬於民主共和前的中國歷史，作爲總統選舉結果的政黨輪替何以讓榮民如有「亡國之痛」？

民國 81 年，執政黨國民黨發言人、文工會主任祝基滢曾「針對『一個中國』問題指出，無論是中共的『一國兩制』、台獨分子主張的『台獨』或少數人主張的『一中一台』，他們都有一個共同特點，就是要消滅中華民國」（〈「無論是一國兩制、台獨、或一中一台」祝基滢：他們都是要消滅中華民國〉）。國民黨認爲前述三項勢力的抬頭，都有使中華民國滅亡的高度可能。

民國 84 年 6 月，時任中華民國總統的李登輝赴美訪問並公開發表演說。民國 85 年 3 月，中華民國舉行第一次民選總統。自 7 月至隔年 3 月投票選舉之間，對岸中共延續先前不放棄武力犯台的政策，更積極地進行飛彈試射，兩岸關係緊張，台美關係惡化。中華民國內部政經情況「糜爛」、「股票重挫」、還有「台獨」勢力的威脅（〈中南海掃描信心危機〉）。國家前途堪憂，「榮民大家庭」非常擔心中華民國的延續存亡。他們預想著如果「中華民國不存在」，榮民會是什麼景況。

中華民國與榮民之間，早已經是血肉相連不可分割的生命共同體，我們必須以忠貞不貳的傳統精神，繼續保衛我們的國家，並努力促進國家目標的達成。只要中華民國能屹立存在，我們榮民袍澤即使是物質生活苦一些，日子過得艱難一些，我們可以過得心安理得，俯仰無愧。如果不幸中華民國不存在了，縱使我們能腆顏活下去，也會活得沒有尊嚴、沒有地位、沒有價值、沒有意義。何況「皮之不存，毛將焉附」？沒有主權完整的中華民國，我們即令想苟且偷生，恐怕也無法做到¹⁸⁴。

¹⁸³ 如前文所述，清遺民的定義和形象，有時「還是一種別人眼光的『賦予』與看待」，是「來自社會輿論的建構」（林志宏，2009：27-8）。因此，不論榮民個人是否受到繼承希望與道統的國民黨的召喚而「忠黨愛國」，他們的處境仍如同遺老。

¹⁸⁴ 〈重視形象、珍惜榮譽〉，《榮光周刊》社論，1995/08/07（一），第一版。

「榮民大家庭」如此擔心「亡國」可能有許多歷史、非歷史的因素，但裡面是否有執政黨/國家刻意的選舉操作在？民國 84 年 11 月的社論明言：年底的立委改選和隔年年初的總統選舉「是關係到國家存亡成敗的重要關頭¹⁸⁵」。選戰在國家存亡的層次上進行。選舉結果不在執政、在野之分，而在亡國與否。亡國威脅下，榮民應該「為捍衛中華民國而站在第一線，誓做國家的長城！」¹⁸⁶

若不論選舉利益的考量及附帶的動員，如上述召喚榮民與國家合為一體的「國家論述」是否能成功為榮民所接受呢？接受之後的效果是什麼？趙彥寧認為老年榮民「確實已習於接受相關榮服機構的規訓」（趙彥寧，2008：101）。而雖然「這不表示老年榮民純然信服退輔機構的規訓或『輔導』」（趙彥寧，2008：101），但就「作為國家權力代言人的退輔機構」是「他們晚年時賴以生存的照料者」這一點來看的話，榮民對「與國家合為一體」的接受度理應相當高，不管其早年台原因以及他們與軍隊和退輔體系的關係如何（趙彥寧，2008：100）。

二、榮民遺老的出處

民國 89 年 3 月 18 日第二次民選總統選舉結果揭曉¹⁸⁷，執政黨國民黨落敗，前總統陳水扁以百分之四十的得票率當選總統。後兩天 3 月 20 日出刊的《榮光周刊》社論標題為〈建立終身學習新觀念〉。無可慶賀之下，只討論一般行政業務。隔了一個禮拜的 3 月 27 日，《榮光周刊》才就總統大選的結果發表看法。

社論指稱新任總統陳水扁的方式是用第三人稱的「他」，一個距離遙遠的他者，帶威脅的未知力量，並且強調陳水扁是一位少數總統，所以雖然具有威脅但不需太害怕。退輔會強調榮民在全民之中。「榮民大家庭」將自己涵納進「所有的民眾¹⁸⁸」。他們必須依靠比自身更大的範疇——全民——以及一視同仁的精神才能在「他」之下安定身家。榮民必須尋求最基本的公民身分的庇護。

本土力量取得政權後，退輔會與它的先人——蔣公、蔣經國、歷任主委等，還有先後亡故的榮民弟兄，一同陷溺在被遺忘的激流。他們是如此自覺、哀傷、喪氣，以至於說

¹⁸⁵ 〈延續榮民互助情誼—由榮民節活動袍澤熱烈參與談起〉，《榮光周刊》社論，1995/11/06（一），第一版。〈團結和諧，共創榮譽—闡釋總統頒贈榮民節賀詞〉，《榮光周刊》社論，1995/10/31（一），第一版。

¹⁸⁶ 〈延續榮民互助情誼—由榮民節活動袍澤熱烈參與談起〉，《榮光周刊》社論，1995/11/06（一），第一版。

¹⁸⁷ 民國 89 年的《榮光週報》國圖館藏不全。自 4 月 10 日起就呈斷續的狀態，直到 10 月 25 日，加頭加尾僅有八篇。雖然退輔會圖書資訊中心所收藏的《榮光雙週刊》每幾年就有缺漏，但 89 年的不知去向格外令人好奇。

¹⁸⁸ 〈總統選舉後的期許與呼籲〉，《榮光周刊》社論，2000/03/27（一），第一版。

出了這樣的話：「今後的清明，慈湖與頭寮或許人潮不如往昔，但是歷史是無法抹煞和改變的¹⁸⁹」。政黨輪替後的第一個中元節，《榮光周刊》第一版有退輔會在全台分區舉行榮靈追悼的報導。社論並撰文討論中元追悼的意義，重提先祖精神與事蹟。中元祭拜將「自成一家」的「榮民大家庭」與外界區分開¹⁹⁰，頗有自我陶醉與安慰之感。往生者與在世者「永不相忘¹⁹¹」。榮民，活在彷彿的亡國之痛中¹⁹²。

榮民遺老無法理所當然在社會上生活著，如何向社會證明自己值得繼續生存成了問題。民國 95 年，《榮光雙週刊》的社論中充滿榮民與退輔會形象的重新定位和書寫。這是在與自身的過去取得妥協。到底退輔會在論述上發生哪些轉向？他們如何尋找出路？

從社論中可以歸結出榮民遺老的四項出路。第一，榮民遺老對台灣有較故鄉更深刻的情感；第二，榮民是全民的一份子，應得一視同仁的對待；第三，強調國家對退役軍人應有的崇功報勳；第四，榮民遺老是社會善良風氣的維繫者。以下分別闡述之。

從社論的內容來看，九零年代以前，台灣的定位是「三民主義的模範省，俾作來日重建大陸為三民主義新中國的藍圖¹⁹³」。九零年代，為了順應時代潮流，出現往台灣本土方向傾斜的言論，在論述上往台灣土地扎根。榮民因為來台生活多年，「已與臺灣這塊土地凝成不可分割的整體，這份情感，對早年隨軍來臺者較諸故園出生地不遑多讓，而對在臺出生成長的榮民或榮民子女，亦較諸祖籍尤有過之¹⁹⁴」。兩年後，「榮民弟兄」對台灣「有著較諸故鄉更深切的情感！¹⁹⁵」這彷彿在說，本土的台灣，我們榮民也深刻在其中，分不開。「榮民大家庭」面對主體性高張的台灣，試著要將自身的體系鑲嵌入台灣的血肉裡。民國 89 年後，八二三砲戰——一場混合各族群血汗的戰役——成為創造嶄新國家神話的事件。國家的起源時間重新定位在底定台海安全的那一年。從此，台灣與

¹⁸⁹ 〈慎終追遠·飲水思源〉，《榮光周刊》社論，2000/04/03（一），第一版。

¹⁹⁰ 〈以忠孝慈薪傳榮民光輝傳統〉，《榮光周刊》社論，2000/08/16（三），第一版。

¹⁹¹ 〈舉辦榮民節各項活動的意義〉，《榮光周刊》社論，2000/10/11（三），第一版。

¹⁹² 由於本研究所使用的報刊資料代表國家和執政者的立場，因此，本段立論或許會遭致「榮民內心是否真與國家論述相呼應而有遺民感受」的質疑。在此舉出三個非引自國家論述的例子說明榮民有與國家相呼應的立場和感受。民國 91 年 6 月，新竹市中央軍事院校校友會理事長黃秀光曾發起軍校校友的「愛台灣運動」。他認為：「台聯黨在五月上旬處心積慮的舉辦了萬人大遊行，其主要目的在消滅中華民國及建立台灣共和國，其形勢已日益壯大，後果將直接影響到中央軍事院校校友的身家性命財產安全」（彭芸芳，〈軍校校友 發起愛台灣運動〉，《聯合報》，2002/06/12）。民國 97 年 4 月 5 日，慈湖重新開放的第一天，「一名老榮民雙手合十，站在銅像前膜拜多時，嘴中直罵『啥政府，竟將銅像砍成這副德行』」（蔡英豪，〈慈湖 122 蔣公銅在一起〉，《聯合報》，2008/04/05）。同年榮民節，研究者隨榮服處帶著大批榮民前往慈湖遊憩謁靈。在大家都回到遊覽車上準備往下一站出發時，同車有一位榮民卻未出現。大家著急著要去找人。不多時他自己回來，一臉難過哀傷。有人以為他是身體不舒服，關心問候他。問了之後才知他是在陵寢那裡拍照逗留，又因為自己沒有相機，花了 200 元請人幫他拍照留念。榮民中不乏對蔣介石懷抱深厚情感者。而這份情感在經歷政黨輪替、國家存亡危機、去蔣風波後應變得更為複雜。

¹⁹³ 趙聚鈺撰，〈恭祝 總統連任獻詞〉，《榮光週報》社論，1966/05/20（五），第一版。

¹⁹⁴ 〈知福、惜福〉，《榮光週報》社論，1996/02/26（一），第一版。

¹⁹⁵ 〈永懷德澤—先總統 蔣公逝世二十三周年紀念〉，《榮光周刊》社論，1998/04/06（一），第一版。

對岸各自發展，歷史重新計算。

榮民在全民之中的論述策略一直持續到前總統陳水扁二度當選之後。退輔體系強調榮民醫療體系對社會對台灣的貢獻，持續將醫療資源與研究成果往全民共享的方向來推展，以建立「醫療資源全民共享」的形象。以往，榮民醫療在社論中出現的機率不高，但近年有顯著增加。退輔會也一再呼籲資深榮民是銀髮族、老年人，應享有一般老人可享的服務。老人身分的突顯讓「榮民大家庭」可以隱於「老人」背後討論無關政治的健康問題。退輔會因而也負有照顧台灣社會部分老年人的責任。

遺民遭遇的質疑還有：「既然要身為忠清遺民，便不該再具有國民身分，也無權繼續享受民國國民各項權利」（林志宏，2009：261）。榮民遺老的權利也被歸零檢視。要捍衛尊嚴，要爭取原有物質生活水平，退輔會以崇功報勳之說來抵擋社福資源分配不公的質疑。國家對退役軍人的崇功報勳和對社會弱勢的救助性質不同：「就榮民輔導內涵言，具有尊貴的榮典性質，和艱辛付出青春年華後的權益，不宜單純與社會福利照顧弱勢族群相提併論¹⁹⁶」。外界卻對榮民遺老的退役軍人身分視而不見：「然少數社會、經濟學者，或未經歷戰火洗禮年青一代易刻意健忘，往往避而不談實質崇功的回饋¹⁹⁷」。在民國 90 年桃園縣長選舉時，參選人彭紹瑾就將榮民福利與老人福利放在同一水平比較：「他要全力照顧老人福利，把三節敬老金提高為一節三千元，雖比不上榮民的福利，但他會慢慢努力，民進黨是照顧老人福利的政黨」（〈縣長電視政見會第二場 爭取機場港縣合一 異口同聲〉）。社會救濟與崇功報勳的區別關係到榮民的尊嚴。當榮民被看成「沒有過去」的社會弱勢，而退輔會必須去強調榮民的退役軍人身分時，也是榮民尊嚴低落的時候。退輔會攙扶著榮民遺老做到「自尊自重¹⁹⁸」，在面對質疑「國家獨厚」時，不要動搖，「俯仰無愧¹⁹⁹」。

九零年代後期，榮民生存的立足點在於他們是社會的清流以及善良風氣的維繫者。榮民以安於貧苦的高尚品德優越於社會：人心浮動，生活奢華，榮民必須「端正社會風氣²⁰⁰」。現實社會「徵名逐利，人性蒙塵²⁰¹」，而榮民是能夠捨得的無私者，「沉默的無名英雄²⁰²」。遺老是道德淪喪的社會中猶能嚴守道德操守的一群人。錢玄同在〈告遺老〉

¹⁹⁶ 〈正視榮民輔導功能〉，《榮光周刊》社論，1998/07/27（一），第一版。

¹⁹⁷ 〈建立互信共存的價值觀〉，《榮光周刊》社論，1998/12/07（一），第一版。

¹⁹⁸ 〈自立自強 開創前程—紀念老主任委員經國先生逝世十周年〉，《榮光周刊》社論，1998/01/12（一），第一版。

¹⁹⁹ 〈珍惜同袍情誼 共創榮民光輝〉，《榮光周刊》社論，1998/09/07（一），第一版。

²⁰⁰ 〈見賢思齊一向榮民模範、員工楷模致敬〉，《榮光周刊》社論，1995/10/23（一），第一版。

²⁰¹ 〈能捨有得〉，《榮光周刊》社論，1998/12/14（一），第一版。

²⁰² 〈能捨有得〉，《榮光周刊》社論，1998/12/14（一），第一版。

文末抨擊忠清遺民除了「繼續搖尾乞憐地向民國官吏取利」，還會「不時批評道德風氣敗壞，以三綱五倫、忠孝節義之說來壓迫民國」(林志宏，2009：261)。「批評道德風氣敗壞」是否是在「壓迫」會因立場不同而有不同解讀，但以道德維繫者自居似是遺老在遺忘的潮流中慣有的立足點。

三、榮民遺老的抵制

回到這一節開始時的兩則故事。如果我們認知到榮民在政黨輪替後具有如遺老的身分的話，那麼我們要解釋郵局裡沒帶身分證的榮民伯伯的言行和遭遇就變得容易一些。他顯然知道沒有身分證是不能領錢的、是會在現實裡遭遇困難的，所以他有些焦慮於即將的「對決」而喃喃自語。民國 94 年 12 月 21 日，謝長廷時任行政院院長，中華民國全面換發新式國民身分證，距離榮民伯伯沒帶身分證到郵局領錢的民國 97 年 7 月有兩年半的時間。有兩種可能的狀況²⁰³。第一種是他當初政府宣佈換證的政策時有去換，但是後來把身分證搞丟了就不再去重新申請。如果是這樣的狀況，我們無法確知他如何看待當初的換證。他願意付出 50 元換發新證，但是不願意花 200 元補發。也許對許多生活節儉的「老兵」來說，200 元這個數字太大。也許是因為還來不及辦理補發就到了半年領一次退休俸的時刻。「沒有身分證就不能領錢嗎？」他很焦慮自己可能會領不到錢。一想到領不到錢生活沒有著落他又更焦慮。榮民伯伯感覺生存受到威脅。「『皮之不存，毛將焉附』²⁰⁴」。榮民伯伯的無所附之感激發出「中華民國亡了」的呼聲。與國家一體的榮民伯伯變成自己的身分證。身分證逕自來到郵局，等著被核可，或者，被否定。第二種可能是榮民伯伯一直沒有去換證。這樣看來，榮民伯伯不是因為捨不得「那兩百塊」的換證花費而不去辦理新式國民身分證。對他來說，重新換發身分證可能是新國民身分的審查。也許，他不承認新政權，不想接受新的國民身分。這個時候，他很容易遭受類似以下的攻擊：「既然要身為忠清遺民，便不該再具有國民身分，也無權繼續享受民國國民各項權利」(林志宏，2009：261)。攻擊的預設邏輯是：如果你不承認它，那你就不能要求它不要不承認你；承認是互相的。榮民伯伯卻大聲喧嚷：「他不認我王八蛋！」他這句話不是在希求新政權承認他，好讓他繼續享有權利。不是代表他需要新政權的承認，而是他不願新政權可以否定他。否定，包括抹除他的過去以及取消他原有權利。

榮民遺老發聲後得到的回應是榮服處人員放棄溝通、旁觀男子不把他看在眼裡的當面一笑以及郵局方面的跳號閃避。「講道理」的榮民伯伯很站得住腳要繼續爭取應得的

²⁰³ 因為一些因素，研究者雖抄下這位榮民伯伯的地址，但是一直沒有到他的住處進行深入訪談，所以必須用狀況假設來回答。

²⁰⁴ 〈重視形象、珍惜榮譽〉，《榮光周刊》社論，1995/08/07（一），第一版。

尊重。他是經歷過槍林彈雨保國衛民的革命軍人！後來，郵局方面爲了息事寧人，網開一面給這位榮民一次方便。他對於自己「記憶力不好」導致提款密碼按錯了幾次感到不好意思，想要解釋成因一年紀大以及年輕時遭日本轟炸。領到錢後他向郵局「管事的」連連稱謝，看來很是高興。也許是感覺到郵局是一個友善的地方，他放心地順帶提起自己的身世：「對日抗戰」、「來到台灣」、「退伍 21 年了」等等。「管事的」漸漸轉身背對榮民伯伯。其他人沉默，待聲音停止，待其離去。榮民伯伯領到錢後的高興反應易讓人輕易地以爲他是因爲領到錢而高興。生活有了著落固然令人感到安心，但若將他的高興和他之後放心訴說自己身世的事情合併起來看的話，我們會發現榮民伯伯不全然是因爲領到錢而高興，而是因爲感到環境友善——不是否定他的——而高興。領到錢與否不只關係物質生活。對他來說，它還象徵著有沒有被否定。

至於提倡恢復並光大紀念日的作爲，則是如遺老一般力圖扭轉國人生活的時間秩序，抵擋新的記憶覆蓋舊的記憶。國家的年曆內容顯示國民應具備的共同記憶。哪些日子應該被記得，被反覆提醒；哪些日子已成爲過去，出現即時代錯誤。榮民遺老感覺曾經一脈相承的、「與我們榮民袍澤有深切的關係²⁰⁵」的時間秩序有著不被覆誦的危機。「77……918……日本人……10月10日……10月25日……10月31日」這些紀念日沒有被他們當成遊玩歡樂的嘉年華日，而是被刻意提出來抵抗遺忘。

退輔會如何回應榮民遺老對於紀念日的需求？榮服處的長官代表回答這個問題。他說這位榮民講得「慷慨激昂」，聽得他「眼淚往肚子吞」。他保證輔導會「不會忘本」，並舉了兩個紀念的方式爲證，包括定期舉辦的「國父紀念月會」以及 10 月 31 日的「榮民節活動」，要請前輩放心。最後總結：服務處是「以服務榮民爲中心」。這句話的意思是：紀念與追思雖是輔導會工作的重點之一，但是，服務榮民才是「實質」。服務榮民的內容就是生活起居、食衣住行、生老病死之照顧。現實環境是只能關注現在，過去種種，沒有條件去提起，更別說要大張旗鼓豎立正確的紀念。「榮民大家庭」應該做的、能做的，是顧好當下。

²⁰⁵ 〈迎接光輝十月〉，《榮光周刊》社論，1995/10/02（一），第一版。

第四節 小結

上一章「冷冷清清地離開」我們討論了外省「老兵」的臨終處境。在國家的死亡規劃下，單身榮民的後事處理在生物死亡發生前已經開始。國家以「與記憶無關」或是「讓它過去」來操作記憶。結論處我們曾提出以下問題留待本章回答：究竟「死亡規劃」與（遺體的）「神聖無名」兩者之間是什麼關係？是「死亡規劃」讓他們消失的嗎？除了死亡規劃，有沒有其他國家或非國家的因素促成他們的神聖無名？

這一章「遺忘的邊緣—國家、退輔會與榮民」從歷年國家論述所反映的榮民形象中，整理歸納榮民處境的變化，試圖找出單身榮民遺體神聖無名的前身。地方錯置 (displacement) 讓榮民變成提醒失敗的戰敗餘物。國家使用戰敗餘物同時以使用所產生的新的意義覆蓋他們原有的意義。再使用就是最好的轉化與覆蓋。好擺脫失敗。榮民形象的最外層是愛國「顏回」。愛國「顏回」生活清苦但自律，且忠心耿耿。類此之榮民精神是套在榮民頭上的緊箍咒。緊箍咒限制行動但也成就品格節操。然而，情勢在九零年代翻轉。國家與榮民不再像八零年代關係對立、緊張，而是一同被掃到遺忘的邊緣。歷史隱約改寫。榮民的臨終處境與遺老的政治文化身份疊合。神聖無名的遺體內裡是榮民遺老。遺老是榮民朦朧的形象，真實的處境。遺老處境是召喚榮民與國家血肉相連以及打造榮民精神的意外結果。在陷入遺老處境的過程中，退輔會試圖保護榮民，維持其權益，同時也與遺老切割，更著重與當下現實的連結。在遺忘的邊緣，榮民遺老順勢成爲神聖無名的遺體，而退輔會則回復到國家的高度對榮民進行死亡規劃。不是死亡規劃讓榮民前輩消失。死亡規劃只是反映出國家面對他們死亡的態度：「在社會尊敬中慢慢走進歷史²⁰⁶」。死亡規劃給與榮民不多不少的尊敬的骨架。榮民在骨架的保護下安靜消失。

附帶一提，雖然以下要說的研究發現與本研究的問題意識沒有明顯的相關，但卻是研究者研究與寫作途中頗深的感觸。第一點是關於台灣主體性的問題。由於研究最初的架構是國家與榮民間的關係，而且研究藉以分析的資料是站在國家高度來說話的榮光社論，因此，研究者的某一部分是站在國家的高度觀看全局，而這樣子的視角下的台灣是沒有聲音的，也是和榮民一樣被安排著該要去配合國家。因此說，台灣主體性的生發，就扭轉視角而言，很具突破性。第二點是關於國家、退輔會與國民黨之間的關係。研究最初將退輔會於民國 55 年創辦的《榮光週報》視作國家論述：《榮光週報》就是退輔會，退輔會就代表國家。但是當研究者沿著這條理路寫到解嚴後族群政治紛擾的九零年代

²⁰⁶ 〈研究發展 創新工作〉，《榮光週報》社論，1995/03/06（一），第一版。

時，發覺這條理路遭遇困難。《榮光週刊》仍然代表著退輔會，但退輔會似乎已不能代表「國家」。研究者認為這是因為國家、退輔會與國民黨三者間面臨解離重構的過程。而這個過程就榮光社論所呈現的來看，不是很容易就可以用文字描述出來。這也是為什麼研究者將走向遺忘的邊緣的九零年代定位成「渾沌時代」，後來在本章小結處說「退輔會則回復到國家的高度」的原因。中間變動的過程，細緻微妙，而且內負著情感。

接下來，我們將追蹤單身榮民死亡後神聖無名的後續發展，及其與操作記憶間的關聯。在他們的亡靈來到我們的面前之前，我們將先利用兩節的篇幅回顧外省「老兵」如何脫離孑然一身的束縛，又如何在此事件後，在不斷地回歸日常社會生活的途中，成為符合社會期待的良好男性。至於那些脫離不成也成為不了的外省「老兵」，又將何去何從？



第四章 爲榮靈哀悼

民國 93 年，退輔會極力肯定榮民的價值和貢獻，昔日遭貶抑的老芋仔汗名出現在榮光社論中。尤其是「單身的『老芋頭』」特別需要肯定。他們以及與他們身分交疊的「就養榮民」，「在晚近國族政治的運作下」，「成為社會和族群不義的代罪羔羊」（趙彥寧，2008：141）。榮光社論對單身的外省「老兵」的描述如下：

榮民是社會上可敬可佩的一群人，尤其是單身的「老芋頭」，在許多保國衛民的戰爭中，皆有他們年少翩翩的身影，更有揮淚的訣別、浴血的傷痕，他們抖落一身的煙硝彈殼，才讓台灣在世界上站了起來，站成了巨人。如今，歷史煙硝已遠、激情吶喊已喑；壯志蒿沈、勳章已鏽、老兵垂垂、叱吒的風雲消散成歷史，惶然四顧，孑然一身，午夜夢迴，只擁回憶入夢²⁰⁷。

雖然部分「單身的『老芋頭』」的實際狀況可能是被抓伏來台，在軍隊未幾又以自謀生活的方式退役（趙彥寧，2008：99），從來也不知忠黨愛國爲何物，但是曾經身爲軍人的他們，還是用他們的身體，形成了事後看來應該是頗爲堅固的國防防線。然而，軍人不會只是一具身體。雖然很多時候，他們被要求必須是。

晃蕩了大半輩子，只剩回憶、依舊孑然一身的外省「老兵」，死後成爲榮靈。

第一節 孑然一身

一、落入軍營

「落入軍營」這個段落所要表達的要點有三。第一，外省「老兵」成爲軍人的客觀經過。第二，敘述成爲軍人的經過對他們來說是困難的，對他們來說，成爲軍人的意義是不穩定的。第三，揭示外省「老兵」人生中一個力圖掙脫的起點及起點的意義。與周伯伯一同登陸金門的盧伯伯曾若無其事詮釋將交警整編入部隊一事的意義爲「我們補充他們」。他們指的是金門古寧頭大戰中的陣亡官兵。盧伯伯語氣中的簡單平淡，正好反襯出國家需求生命的強制暴力以及落入軍營的真意。充其量，「我們」和「他們」只是前仆後繼、被迫剝除社會關係的赴死者。赴死者不須累積財物，赴死者孑然一身。

²⁰⁷ 〈輔導會成立五十周年感言〉，《榮光電子報》社論，第 1993 期，http://epaper.vac.gov.tw/admin/web/content2.php?tp_sn=64&tc_sn=52&ts_sn=254。



【圖三】（周伯伯所保留陸軍步兵候官班通訊錄之長官題字）

在戰亂的時代，國家需要兵源。外省「老兵」在成為軍人前，可能是農夫、學生、警察或部隊請來的打石工人等。在年老的此時，外省「老兵」怎麼敘述自己從軍/來台的故事？從穆伯伯、盧伯伯和周伯伯的回憶敘事來看，「從軍」是一項在生命此刻難以賦予正面意義的生命轉折。

在第一次的錄音訪談中，研究者問穆伯伯的第一個問題是「為何來到台灣」。從軍前，穆伯伯原本是河南的流亡學生。他從流亡學生的經歷開始說起，然後把「從軍」與

「尋找三哥」的經過密集講了三個輪迴。別無選擇的流亡學生，被孫立人的招兵找上。他思忖著，「嗯」了幾下，「想到最後沒辦法就是當兵了」。緊接著，迫不及待地，他說了當兵的目的一尋找三哥。回憶敘事的線已撤退至台灣，但又再次回到飄雪的洞庭湖，那個穆伯伯從學生轉變為軍人的地方。如此盤旋三次。身分轉換是穆伯伯的回憶裡一個必須梳理的糾結。找尋三哥變成讓他比較能接受從軍的正面理由。三哥離家參加第一期青年軍，抗戰勝利復員回鄉後，又再次回到部隊。從軍可以提高找到同在軍隊的三哥的機率。相較於撤退至零陵「我才從軍」在敘述上的簡略，穆伯伯對「尋找三哥」的描述仔細的多，也有較高的意願去描述。他不能不對自己也對別人交代身分的轉換，但整體而言，身份轉換（從流亡學生變成軍人）卻變成尋親的一個小提引而已。「從軍」是想被忽略的不得不交代。

在所有受訪者中，周伯伯的從軍回憶敘述是最暴亂的。敘述裡情緒滿溢。周伯伯從抗戰復員的堂哥處聽說交警招生的訊息，於是偕鄰居（盧伯伯）報名了交警訓練。預期的工作地點在當時的粵漢鐵路沿線。周伯伯懷抱著「少莫入廣²⁰⁸」的理想，要出去闖蕩闖蕩。來到訓練地點郴州後，「結果去了並不是那麼回事（語氣拖長強調）」。「有去受訓嗎？」研究者需要確認。「馬的根本沒受訓……根本沒做什麼，一天到晚在那裏……（難以言說感）」。研究者試探性問周伯伯「交警招生」是否算是抓兵，他斬釘截鐵說「不是抓兵」，而是「被騙（非常用力）²⁰⁹」。

騙，他就是打那個什麼招牌啊，比方講我們這個就……。也許這是……國難當頭，變（騙）²¹⁰，可能會騙，但是他也不完全是騙。他比方講啊，他有時間貼這個廣告，海軍什麼憲兵招生，這樣子的。什麼待遇特別好，服裝特別好，講這一套。那些年輕人他都會嚮往嘛。

周伯伯先是態度強硬地把「落入軍營」的原因完全歸咎於國家的「騙」，後來態度又較為保留，轉而同理國家的處境（「國難當頭」）。而且，他自己確實也心生嚮往呼應了招生的訊息，因此歸咎乏力。整夥人用火車載運到浙江省後，仍然是「一天吃了沒事，他們有些聊天的聊天，賭錢的賭錢，挖竹筍的挖竹筍，就就這樣子（笑）」。遲遲未開始的交警訓練，情況未明。懸置當中，周伯伯將自己與玩樂的「他們」區分開，沒有參與

²⁰⁸ 「少莫入廣」的大意是「哪有年輕人不去廣州見識闖蕩的？」

²⁰⁹ 周伯伯歸納國軍部隊補充兵員的方式有徵、抓、騙、收四種，其中沒有一種是自願的。

²¹⁰ 周伯伯的發音像「變」又像「騙」。此處研究者採取其最可能的意義來詮釋。

玩樂的行列。之後，整夥人開始周伯伯所謂的「大逃亡」。周伯伯在浙江江山縣接到生平第一支槍和子彈，但他尚未感覺自己變成軍人，認知自己仍舊是個「死老百姓」。

待了兩天給你半個月的米，哈哈（笑）。還有……過去我們沒有什麼槍嘛，在那個地方發那個什麼都是那個日本日本式的步槍，一個人一支，多少發子彈，就這樣子的。大概第二天……在那裏兩天還多少天我忘了，結果第二天就開始，喔！那個雨下得好大啊！就從那個那個江山那個城城啊就開始往往福建這邊走。

自浙江江山以後，身分未明的整夥人開始在福建山區的長草間步行。「走得很苦啊」。「逃的時候，哇！雨下得好大！那時間我們……不知道嘛，說下那麼大雨勾（台語音譯）還要還要走（不可思議貌）！結果從……」。研究者打斷他的敘述，問他是否感覺到自己變成軍人。他說：「沒有這種感覺……。套一句軍隊裡面講的話，他說死老百姓一個。呵呵，死老百姓就是說對軍隊裡面的一切都不懂」。來到福建的福清之後，「我們又在那個地方換裝備，那個裝備就比較精緻，就是衝鋒槍啊、卡賓槍啊，都是美式的啦」。聽到又換裝備，研究者又追問周伯伯一次是否知道自己變成軍人。他說：

當然知道啊（不耐）。我們在那個山裡面……。他以後就讓教導第一中隊就沒有了，改變……就是……交通警察第十中隊。……跟阿兵哥差不多啦，他本來不會啦（發現自己自相矛盾）。結果慢慢就沿著這個什麼福廈公路，福廈公路你知道嗎？

引起研究者注意的是，為何向周伯伯確認「是否知道」會引起他強烈的情緒波動？這個問題傳達給周伯伯「你應該要知道、要察覺」的訊息，他只好迫於形勢回答「當然知道啊」。事實是那時的周伯伯不知道發生了什麼事，不知道眼前的一切意味什麼，遑論察覺身分的轉換。不論周伯伯日後是否接受軍人這項身分而徹底「成為軍人」，上述在我們眼中可以歸類為「成為軍人」的經過，在他來說實是「落入軍營」的前奏：民國 38 年周伯伯登陸金門，開始了軍營生活。他笑著說：「以後就就開始（笑）就完全是那個陸軍部隊裡的那種生活方式了」。

而國家如何對待落入軍營的這些人？以下我們主要以魏爺爺調動和退伍的經驗為例，說明國家對待軍人的方式就是把他們當作無須累積財物與情感的身體。

魏爺爺在民國 53 年時被調到成功嶺當教官，但是原本的所屬單位很晚才告知魏爺爺調動的決定。「明明就把」他「調到那裡去」，卻遲遲不和他說，導致他來不及準備搬

遷就撤離，只好放棄帶不走的個人財物。他如此描述調動的經過：

因為我到十八號，五月十八號調去嘛，調去嘛。十八號在中心還有課啊，這裡還有課啊。我問他說，有沒有。有的人調走了嘛，有的調到金門有的調到馬祖調其他。我就問那人事官，我說我有調走沒有，他說沒有沒有沒有。他說沒有調走啦，就你趕緊那個啦。因為我十八號有課啊，早起有課啊，早起四個小時課啊。課一上完以後，他講什麼，你調走了。什麼都沒有準備，就跟那樣子東西。有些東西都搬出去到外面丟，朋友結果……結果好多東西都丟掉了。

國家眼中的外省「老兵」不需要財物，沒有身家，只是一條由男性身體裝載的生命²¹¹。不管多早多晚知道調動的人事命令，生命還是可以繼續；沒有那些「多餘」的財物，生命還是可以繼續；沒有自己的身家，就以國家和軍營為家。剝除先前的積累，國家賦予他們「孑然一身」。魏爺爺在沒有時間規劃財物去留的情況下逼不得已將還想留著的物品丟棄。得如此不得積累的對待卻只能摸摸鼻子算了。民國 58 年，魏爺爺成功嶺情報官退伍。退伍的經過和前次告知調動的邏輯如出一轍。承辦人員謊稱：「大專完了以後你才退伍」，然「退伍」又殺得魏爺爺措手不及。回想起來，魏爺爺還是好生氣，拿著手上捲起來的報紙砰砰地敲著椅子。他說：

到第一期²¹²完了以後，我問我說這個我講有沒有退伍這個？他說沒有沒有沒有（模仿對方口氣）。到第二期的時間，把兵接了，我情報官啊，把兵接了以後，他們講，九月九月三十號四點鐘講什麼，他說你十月一號離營，叫我十月一號離營。什麼都情報情報還有書籍啊有資料啊地圖啊，到那繳（交）。交到晚上幾點鐘，九點鐘一繳，從營房裡面，搬到外面住到朋友家裡去了。到十月一號的時間，就搬……搬到這個到新竹來了嘛，到新竹，退伍到新竹。

在不同的單位，連兩次相同邏輯的對待，讀者不禁會懷疑，是否魏爺爺在軍中的人事關係不佳，才會不被預先告知調動、退伍與否？這的確有可能。事實上不是每個「老兵」都不被告知這些訊息。魏爺爺最在意的是「他們都在外面去開始找工作，我還在部

²¹¹ 對應於自己沒什麼資本的男性身體，在婚姻市場中，外省「老兵」也很知道自己有多少份量。穆伯伯半開玩笑說男人對另一半的要求該是「有個女的，能生孩子，管他什麼樣子，就好了」。

²¹² 成功嶺訓練大專生的期程。

隊那個啦」。可見有的人可以事先得知預作退伍後的準備。魏爺爺曾說他在軍中是「兵」喜歡他，他不送錢和逢迎拍馬的事。魏爺爺也不抽菸。不抽菸就缺少了一個透過「一起抽菸」來連絡感情、形成群體的交際方式。配給的香菸或人家送他的香菸魏爺爺都再轉送出去。但是，合理的對待方式只憑個人的人事關係不是等同於毫無法律保障嗎？國家允許這樣的沒有保障發生。魏爺爺調離時所遭遇的對待，反映出國家的傲慢。

成就「孑然一身」的方式還包括國家灌輸軍人必須擁抱「榮譽高於一切」的價值，也就是軍人必須接受財物可以被榮譽代價的「真理」。雖然軍人考績優等很難得、很光榮，但是，「在軍隊裡面一毛也沒有……」。儘管周伯伯覺得不公平，但是當研究者故意用鼓勵的口氣回應「這是榮譽哪」，周伯伯依舊語塞無法反駁。「榮譽高於一切」，曾經擁抱多年的價值。

落入軍營，謹守國家規定，不循法外之途，安分接受不得積累「孑然一身」的生命形式，這是外省「老兵」企圖脫離的起點。

二、千方百計為結婚

魏爺爺在退伍離營前還有一件印像深刻的事。那就是離營當天的早上吃飯時，師長關心問候退伍人員將來要如何安定身家，但顯然師長眼中的退伍人員僅限於成家者。沒有成家的退伍人員覺得被冷落、沒有受到重視，發出不平之鳴。

師長就點名，有家的時間，師長就問，有房子住沒有，有什麼有什麼。沒有家的時間，就問你退伍了，你沒有家，也沒說是你退伍以後怎麼那個。到那問了幾個以後，第三團有幾個，(中略)罵就罵就走了。(中略)早起第二天早起，十月一號，一吃飯以後，第三團幾個都沒有吃飯，在那罵師長罵罵就走了。他說我們沒有家，給國家省了好多的，給國家省了好多的。每一每一次過年過節，都是這些沒有家的在那看門啊幹什麼，跟豬一樣在那看門。看看以後，現在我們不要我們了，都叫我們走了，就罵罵罵走了。

從未成家者的角度看，成家的「老兵」所受到的關心和照顧比起未成家者多得多。成家與否、有眷無眷的身分之別關係著所受到的待遇。但對當初的外省「老兵」來說，要結婚成家有太多的困難。「基於國防安全、精簡軍眷福利預算和維繫長期軍事勞動力等諸種考量，國府撤退來台初期，曾針對低階士兵施行軍中俗稱的『禁婚令』」（趙彥寧，2008：99）。又雖然這個行政命令「於1950年代末至1960年代中期之間逐步撤

除，然囿於年事老大、收入不豐和族群隔離等等限制，許多士兵仍無法如願結婚」（趙彥寧，2008：99）。從落入軍營到結婚成家，是一段脫離的過程。本研究之受訪者中有三位曾經表示脫離「野戰部隊」對個人生涯發展的重要。其中有先與醫官達成裝病的默契再調離的例子。穆伯伯這麼使用「野戰部隊」一詞：「關東橋那裏是野戰部隊啊，不一樣的啊，那真正的陸軍啊！」離開野戰部隊才有可能過好一點的生活，有多一點的條件可以結婚。如果身處野戰部隊，那麼要結婚更是不容易。對外省「老兵」來說，能結婚，是一項大成就。穆伯伯多次驕傲地感嘆結婚「不是那麼容易耶！」多次詰問「老士官結婚的有幾個？」接下來我們要一起看看周伯伯和穆伯伯如何排除萬難達成結婚的目標。

周伯伯先透過軍眷的網絡探聽伊人之家庭狀況，隨後展開情書攻勢。某一天收假前，周伯伯從市中心回到營區，在門口被衛兵給通知田仔尾有人找。之前寫過幾封情書，與周太太出來約會過幾次的周伯伯這時心裡有數，趕緊尋求具備交通工具的軍中同袍支援。借用了運輸補給用軍車，連同作為媒婆的同袍之妻與司機共四人，趕赴田仔尾。

結果我跟他搭船（車）²¹³，然後找了一個什麼？找了一個陳陳財壯他的老婆，跟我們蠻蠻蠻熟悉的。**結果**我們三個人三個人浩浩蕩蕩，去了田仔尾。去了田仔尾，天已經黑了嘛，已經很黑了嘛。**結果**.....那個地方，這邊一進口，這個地方就對準他們那個巷子，經過水井啊，那個那個電燈一照，他們家餵了兩條狗，兩條狗一一條叫 Hana，一條叫 Mina，就在那地方大肆地叫。叫的時候，我們就.....等於是冒著險哪，三個人就進去了。進去了他那個爸爸啊，他在幹什麼？在房子裡睡覺。**結果**他那個媽媽就坐在外面吃飯。也不是坐在外面，他們實在講，那個那個那個吃飯的桌子都很小啦，椅子也沒有，家裡面看起來破破爛爛的。**結果**就叫我太太去去把他找出來，找出來的時候，把客氣話講完了以後（笑），他就.....開誠佈公地跟我說.....：「你有多少錢啊？」我說我「兩萬塊」。然後他就把我兩萬塊，把它怎麼樣子分配一下子。.....那個時間兩萬塊，雖然不.....不是大錢啦，對軍人來講是個大錢.....。**結果**他就給我分配。八千.....沒有.....六千塊。六十盒喜餅，以後說不夠，追加二十盒，就八十盒。八十乘六十，一盒六十塊啦，四千八。.....光這上面就花了一萬多。然後，反正他他們家一毛錢也沒花就對了，真的是.....。他也沒有請吃，什麼都沒有。換句話說，我太太買一些衣服啦，還有什麼.....什麼金戒指兩兩枚，金戒指你聽有嗎？金戒指，兩枚啦。還有什麼東西？還有.....結完婚了以後要到豐

²¹³ 此為口誤，「船」應為「車」。

原去，去去去看他的老爹老娘啦（笑）。結果也沒有去。……結果他那個那個那個媽媽就在那地方講：「我大查某精也嫁兵，我第二個查某精也嫁兵。……我美仔嫁人以後啊」，意思是這樣子，「無人煮飯給我吃」。那……另外一個就是我那個同事的太太，「唉呀，查某人遲早都是要嫁的嘛……嫁給軍人嘛是蠻好的」。他條件很多，還有啊，這個他弟弟啊沒有畢業之前啊，要留在家裡，就是我太太啊。我都答應了。

事發突然，狀況緊急，周伯伯在短時間內火速籌組基本的人馬陣仗，要讓表現體面。夜色進逼，心中有期待與緊張的忐忑。冷不防的近身犬吠讓人心驚。狗兒不知禮也就罷了，對方父母，一個在吃，一個在睡。準岳父質問周伯伯的「實力」。堂堂國軍軍官、年近四十的男人據實以告：「『兩、萬、塊』」。及至近四十年後，他仍記得結婚花費明細：宴客「那一桌是五百五十塊錢，一桌啊……。那個樂樂隊是三百塊錢……。那個那個禮車跟計程車，來回在一個一個小時之內啊，八十分鐘，就是六十塊」。如臨大敵妥善準備（探親）卻又臨時取消。被掀了底牌的周伯伯除了即將負擔金錢花費，還必須負擔對方母親「女兒又嫁軍人」的哀嘆。最後只能當場全盤接受——「我都一口答應了」。回過頭看，「浩浩蕩蕩」是在自嘲。提親，對周伯伯來說，是一個很不好的經驗，甚至是創傷經驗。

在周伯伯的敘事中，「結果」一詞總共出現八次。為什麼「結果」密集出現在敘事中？「結果」一詞通常當名詞用，意指在某一階段內，事物所達到的最後狀態。周伯伯敘述中的「結果」，連接了「結果」之前的動態行進與「結果」之後的狀態，作連接詞用。此時的「結果」與「然後」相仿，是讓話語進行下去的必要虛詞。但是，結果不只是然後。「然後」未含終點之意而可以無限延伸。周伯伯的「結果」卻在看似終止後再次出現。「結果」出乎意料接二連三到來。每一個結果之後都有新的難題產生。事物一直未達最後狀態而可以結束。拖磨在這一段僅能客觀描述的回憶敘事中，最後，周伯伯用「我都答應了」來讓它結束。當時用「答應」來結束，現在仍是用「答應」來結束，中間用不斷呼喚結束的「結果」來連結敘事。結束不了，害怕再次發生，正是創傷經驗的特徵。

對方父親突然的邀請令周伯伯的浪漫情懷嘎然而止。提親倒像做買賣。沒有協商餘地的買賣。在聽了花費計算之後，研究者懷疑周伯伯的積蓄是否足堪開銷，問道：「你有因為要結婚借錢嗎？錢夠用嗎？」他先是一口否認需要借錢，後又改口：「差不多啦，差不多夠用，稍微借了……」。討老婆的代價是花光積蓄外加借貸。剝除了多餘才換來

新的社會關係。不過，不是每一位結婚的外省「老兵」都像周伯伯這樣被扒了個乾淨，穆伯伯就堅持他「一毛錢都不花」。

穆伯伯在苗栗市服務時，經「認識的人老百姓呀」介紹，與住在苗栗三義鄉，相差二十來歲的年輕妻子認識。後來，穆伯伯調到台中新社，憑藉當初年輕「精神好」，加上「厚臉皮」，就騎著「萬歲牌」腳踏車，從新社到苗栗女友家探女友。下雨天怎麼辦？「下雨有什麼關係，那開玩笑²¹⁴」。為何不搭公車？「有車子騎了就走，坐公車還要等幹什麼」。沒錢老士官要能結婚，就靠那一句話：「有機會就要把握機會，絕對不能讓她走掉」。

談戀愛，除了需要錢，也需要情思。老士官，沒有錢，也缺才情。爲了約會，爲了結婚基金，穆伯伯跑出軍營打工賺錢。爲了寫出令女友/妻子感動的句子，他記下文藝小說裡的優美文句直接運用在情書裡。穆伯伯「寫信都在動腦筋」。他最崇拜的「文藝小說」作家是「葉風」。葉風文句的「沉悶」很吸引他。「我跟我太太寫信的話在外島，我都利用那裡面的句子²¹⁵」。到女友家「不能光空著手啊！」約會的時候，「你起碼有幾個錢多裝幾個錢嘛！」爲了攢錢，穆伯伯透過先退伍的反共義士的引介，趁當時軍中工作性質之便，在苗栗市某一間專科學校的廚房打雜賺錢。每天要送水到各教室的開水桶，飯廳要擺碗筷收碗筷洗碗筷，要洗菜切菜，中午沒休息一直到晚上準備麵糰。「很苦啊！」每個月賺得軍餉外的 800 元²¹⁶。他這麼跟底下的常備兵拜託：「班長要結婚沒有錢耶，你們都知道。我去打工了，你們辛苦一點喔。照顧一下，連上打電話來幹什麼的話，打個招呼……講法要圓滑一點，呵！」對於自己沒有盡忠職守、善盡軍人保家衛國的責任，他說：「我沒有錢啊！」「你睜一隻眼閉一隻眼吧！」

交往兩年後，穆伯伯面臨換防外島即將與女友長期分離的難題。他當機立斷，「趕緊把她拉過來」。民國 58 年，公證結婚當天，準岳父擔任主婚人。見證婚禮者只有穆太太的大哥以及「軍隊裡的輔導長²¹⁷」。婚禮結束後，中午在外面吃個飯，下午送太太回三義娘家，穆伯伯當天就到馬祖報到。未安排宴客²¹⁸的「簡單」婚禮，連象徵承諾的「一

²¹⁴ 研究者問一旁的穆太太「有沒有很感動？」穆伯伯搶答「那就會啊，怎麼不會」。穆太太很肯定地說：「會感動」。

²¹⁵ 一旁的穆太太聽了調侃穆伯伯說：「難怪好像都寫詩，笑死人，那都是看書寫的」。穆太太的語氣聽來不是在挖苦穆伯伯「抄句子寫情書」，而是抗議式的撒嬌。穆伯伯反駁道：「肚裡沒有啊，那就是在書本上，記得多就可以拿出來寫了嘛！」

²¹⁶ 穆伯伯說八百元在當時已經「很好用」。

²¹⁷ 當時結婚須繳交婚姻報告表經軍方同意才能結婚。關於這些「政工方面」的措施，穆爺爺的態度是「當兵的什麼也沒有……人家嫁給我們就不錯了，你看什麼東西！」

²¹⁸ 研究者原本以爲中午吃飯是宴客，故詢問「來了幾個客人？」穆伯伯回答：「那還什麼客人，那時候結婚哪還有請什麼客人啊？」

個鍊子」也是排長借給他的。原本穆太太的父親與穆伯伯有約在先：交往五年後他才會同意女兒結婚。但交往兩年後，因為即將移防外島（也許一兩年後才能回來）的迫切需要，穆伯伯要提前成婚。「只要能結婚，就三個月能回來。再一個還有眷糧，沒有結婚，沒有眷糧」。對於如何說服準岳父點頭答應女兒婚事，穆伯伯忽略研究者提出的「怎麼克服」的問題，只一再強調結婚不容易。照穆伯伯喜歡與人分享、回味再三的個性，我們可以推測，說服的過程中可能包含「不道德」的部分。由於在家鄉曾娶親，在穆伯伯心裡，對「反攻無望」的肯定是「在台成家」的先決條件，那是他台灣婚姻的正當性基礎。三民主義統一中國「已經過去了嘛」；反攻大陸「沒有希望」也「沒有能力」；因為「失望」，所以「趕緊結婚」。在五次錄音訪談中，這是他唯一一次想要左右研究者的寫作—「你就這樣寫」。「家鄉有妻」使他的台灣婚姻可能違法²¹⁹。

幸運如穆伯伯，反而趁著移防外島的緊要關頭成了婚，成為有眷者，得以繼續積累情感。至於那許許多多仍舊孑然一身的「老兵」，他們好不容易累積下來的財物，也因自我感覺「能力不如人」而拱手讓人，比如魏爺爺的小房子。

結不了婚的魏爺爺在幾年前把自己的房子半買半送給同為外省「老兵」的朋友兒子。朋友這麼向他開口要房：「你不結婚，你把這房子賣給我好了」。賣不賣房子跟結不結婚怎麼會有關係？為什麼要房的朋友會這麼說？他這句話的意思是說魏爺爺自己一個人，（在台灣）沒有後代和親人，年紀那麼大了（再活也沒有幾年），過世以後遺產也是要交還給國家，不如把房子給別人吧！魏爺爺一聽，（氣到）想直接過戶，但代書說於法不符。最後，三萬元成交。沒了自己的房子，魏爺爺在外租屋。後來朋友對外宣稱房子是買來的。這令魏爺爺很不高興。屢次向研究者強調是「送給他的！」開口要房的朋友既想要魏爺爺的房子，又不想在街坊鄰里面前弄得好像自己佔了魏爺爺的便宜。只是，不管朋友的態度多麼欺人太甚，究竟魏爺爺如何看待自己沒有結婚這件事而可以同意朋友無理的要求？

開會²²⁰嘛，都講什麼，上面也沒有說照顧我們那個，都說他們有家的，都說那個，都說沒有照顧這些，沒有房子這些那個，有的就給他補貼啊什麼那個，都沒有那個。我經常，他們有些人都在發牢騷，我說我不發牢騷。我講什麼，我們自己無能啊，就說沒有結婚你自己無能（激動），只有這樣講，對不對？

²¹⁹ 這個心裡的「過意不去」可能也是穆伯伯在訪談各處時常為自己眉批「我不犯法」、「沒做壞事情」的原因。

²²⁰ 指榮服處舉辦的服務區座談會。座談會是榮民表達心聲和需求的機會。每年參與座談之榮民不重複。服務處會邀請相關人員到場聽取榮民的意見和回答問題。

對魏爺爺來說，結婚是能力的證明。沒有結婚，就表示沒有能力。他自踏尊嚴地向研究者承認自己無能。魏爺爺年輕時曾至少與兩位女性交往過。第一位之所以分手收場是因為女朋友的弟弟對他露出不屑的態度。第二位是因為以前通訊不方便，本來已經約好同居的兩人因魏爺爺突然胃出血住院兩個禮拜而失去聯絡。魏爺爺住院前只知會了工廠的老闆但沒有跟兩人的介紹人說一聲。「把這個事情搞忘記那個啦」。「她以為我是不願意是什麼」。魏爺爺惋惜地說：「從那以後……，再再再不想那個」。後來朋友給他介紹對象，「介紹很多的，賭喜歡賭博的，喜歡吸菸的，喜歡那個……。還有一個給我介紹，他們離婚三次你說那個是好的嗎？」魏爺爺拒絕了這些機會。心灰意冷的他，從此開始捐錢救濟海內外貧困學童²²¹。顧玉玲回憶她的父母當初結婚時的狀況寫道：「我的父親，彼時來台十五年了，像很多的外省軍人一樣，總算認清楚反攻無望，回鄉不成，也積極想落地生根、娶妻生子，但他們多半是婚姻市場上的弱勢。父親原本也有個交往中的台籍女友，因女方父母不同意嫁外省人而作罷²²²」（顧玉玲，2008：76）。把浪漫撥到一邊，婚姻是市場。市場就是要進行交易買賣的地方。有多少條件，換多少東西。在旁人眼裡可以和魏爺爺這「外省軍人」匹配的女性都不符合他自己的期待。他從市場裡可換得的女性看見自己的位置，但是想提升自己的條件卻提升不了。出身行伍的他可以展開情書攻勢嗎？退伍後的他可以像穆伯伯一樣年輕「精神好」大老遠騎腳踏車赴約惹得女孩子心裡感動嗎？想進入市場卻換不到自己想要的東西。魏爺爺的有沒有能力，就這樣被有沒有結婚證明了。

²²¹ 台灣方面魏爺爺救濟的人包括：「第一個是嘉義的，嘉嘉義一個，那個下來就是台中台中台中豐原一個，台中豐原的。以後就是退伍以後，下來就是宜蘭宜蘭的，這個……新埔的，那個……新那個新豐那個新豐的，新竹市多啦。新竹市，新竹……台灣一共是……救濟多少……大概十一……十一個人」。至於海外的救濟，魏爺爺是因為看電視時受到華視李艷秋小姐的鼓勵而開始參與世界展望會的活動，據他的回想（其實記不太清楚），救濟活動前後持續約十五、六年時間：

外國那個，第一個捐的是，那個那個那個戈蘭高地，呵呵，戈蘭高地，戈蘭高地，十字國，十字國啦，史瓦紀蘭，這個斯里蘭卡，這個……菲律賓，蒙古，莫三比克，恩，還有那個……薩耳多瓦。薩……這……菲律賓是一男一女，這個……莫三比克是一男一女，這個……蒙古是兩女……一個男的，戈蘭高地那個是男的，戈蘭高地那個是男的，這個其他的都是都是女的啦，都都是都是女的啦，捐了差不多捐了十幾個啦，一寄的時間，每年每年一寄的時間都多少，一年一個人是一個月一萬……一千塊錢，一個月一千塊錢嘛。現在我這裡還有蒙古一個女孩子（開心），我拿給你看看（走回房裡拿小女孩寄的卡片，卡片內附小女孩的照片）。

²²² 感謝同學廖宏霖提醒研究者顧玉玲所寫的《我們》裡面有這麼一段關於婚姻市場的概念。

第二節 成爲良好男性—事件、歷史與知識主體

旁觀者貌似歷史的線性敘事

在研究者閱讀金門縣政府出版的口述歷史資料時，發現其中一位被拉壯丁的「老兵」其回憶敘事給人的感覺與周伯伯的頗爲相似。在他們的回憶敘事中，「這時部隊又搬」等類似句子²²³時常出現（石馬祥等，2003：67）。他們兩位均非自願從軍，被迫隨著部隊遷徙各處。「這時部隊又搬」有無奈的感嘆，也有他們觀察、記錄部隊一舉一動的冷漠眼光。周伯伯說：

沒辦法啊，我們三十九年年底到宜蘭，那一段時間是最久了。中間差不多隔了四年吧，三十九、四十、四一、四二，三年多，不到四年，快四年。那一次在台灣待得是最久。你看在宜蘭那個地方，你看我住過多少地方，還有些地方我沒講出來勒。

因爲要詳細記錄自己何時被帶去了哪裡，他們既參與又同時必須跳脫出來觀看自己的經歷。距離存在於當時，也存在現在。存在當時的距離可以轉變爲現在可貴的客觀性。民國 43 年，新竹，周伯伯所屬部隊夜宿某國小大禮堂。部隊整編造成軍人心裡不安，晚上發生「鬧營」的狀況：「大家這個情緒不安。不安的時候，他晚上睡覺的時候，『喔……殺喔！打喔！』這樣子……。講那個夢話……。一個傳一個，一個傳一個，大家就吼起來了」。大夥人一塊兒不安鬧營，不知周伯伯心裡是何感覺。研究者詢問周伯伯個人當時的狀況，他回答：「還好啊，我沒有鬧」。「你很清醒喔？」他表示：「對啊，很清醒」。其他人都在情緒不安，有一個人卻很清醒。「我沒有鬧」、「很清醒」這樣的事實宣稱更像是爲了要在現在展示「難能可貴」的客觀距離。

被迫從軍、類似俘虜的處境讓外省「老兵」成爲自我生命的旁觀者。這樣的處境讓他們就像犯罪被害人一樣留意著四周的一草一木、事發的經過，以防將來無法進行完整的控訴。旁觀的眼光讓他們的回憶與記錄帶有一份客觀性，在回憶敘事進行前就已存在的客觀性。如果拉出距離看待曾有經歷是個人可以實做生命史的必要條件，那麼外省「老兵」的回憶敘事至少包含兩個層次的距離。一個是進行口述歷史的現在對過去產生的距離，另一個是存在於過去對於周遭旁觀的距離。這個存在於過去的距離可以在現在變成

²²³ 又比如周伯伯的敘事中所出現的「一年以後啊，到了民國四十年底，我們就搬搬到南方澳去了」；「到了元月份的時候，又開始移防了」；「到了 55 年，十一月，大概差兩年……差一個多月滿兩年，部隊又開始移防」。

展現個人客觀性的具有正面意義的價值。不管言說者的展現是有意還是無意，言說者都因此獲得了地位——他是一個客觀的人，而展現客觀性這項行為也因獲得地位而強化。當周伯伯講了一些岔出直線、與先前敘事內容不那麼相關的話題後，他會說自己講了「題外話」，然後自律地回到故事的主線，或是從敘事中跳脫出來對敘述的內容去蕪存菁而說：「其他的都是一些瑣碎的事情」。而由於過去的客觀性與現在的客觀性只能共享一個當下的客觀性外貌，當研究者與研究對象的每一個當下相遇，所面對的是客觀性的外貌，也就是歷史敘事通常具有的直線連續式敘事結構²²⁴。如果研究對象的回憶敘事內容也與歷史多所呼應的話，那麼他們的回憶敘事就可能被歸納為具有「高度的連續性與直線性(linearity)，其時間性(temporality)也多與正統的歷史性(historicity)吻合」(趙彥寧，2001：209)。

特別花一些篇幅來強調當初旁觀的客觀性，是為了說明外省「老兵」的回憶敘事中可能還有需要被撐開的複雜度。雖然他們的話語常被聽者以為是歷史，比如韓爺爺家的幫傭阿姨就說韓爺爺「知道很多歷史²²⁵」，但是本文以為，不論出自哪一個階層的外省「老兵」之口，那些話語不是「歷史」，他們所做的是訴說事件。從事件的經驗主體的角度重新切入分析他們的話語與行為，或許更能理解外省「老兵」。



一、事件之經驗主體

(歷史)敘述事件預設著一個雙重性：本體論的可能性，有一個事件發生；以及認識論的不可能：無法完全掌握發生了什麼？但是，事件並非存在，也沒有任何存在的狀態。它僅是一個存在的補充，一種非存在。事件做為一個事件，它的特異性以及不可重覆性，使它不可理解，不可言語或再現，超越任何可思考的，甚至任何可

²²⁴ 趙彥寧在〈公民身份、現代國家與親密生活：以老單身榮民與「大陸新娘」的婚姻為研究案例〉一文中曾提到一位具有「條列式歷史敘述能力」的江伯伯，其描述「軍中經驗」時所呈現的敘事結構與本文此處所引用的例子極為類似(趙彥寧，2004：16)。江伯伯說：「『民國42年我被調到新竹，幹砲兵，守要塞砲台……民國43年部隊整編，我被編到野戰部隊，還是幹砲兵……43年又調到苗栗大坪頂，幹到駕駛兵……45年調到金門，又幹砲兵……』」(趙彥寧，2004：16-7)。這位江伯伯與研究者所引用的兩位「老兵」一樣均非自願從軍，研究者以為也許當時的江伯伯也擁有旁觀的眼光，而且江伯伯在回憶起「抓伏農民」「此起彼落的哭號聲」時，如同周伯伯回憶開營時說自己「我沒有關」，江伯伯說「『哭有什麼用呢』」(趙彥寧，2004：12)。不論是江伯伯的「平靜」、「鎮靜」，或是周伯伯的「清醒」，都是可以展現個人客觀性的具有正面意義的價值(趙彥寧，2004：12)。

²²⁵ 民國98年春節前夕，研究者和韓爺爺說年後想來訪問他。一旁的幫傭阿姨聽到就說：「爺爺知道很多歷史」。這句話透露下列訊息：第一，韓爺爺在家時可能時常會對幫傭阿姨或訪客說一些過去的事；第二，幫傭阿姨認為這些過去的事屬於歷史；第三，她認為知道歷史的人值得被訪問，受訪是因為受訪人具有歷史知識。

想像的。面對事件，語言變得無能，挫敗，無法訴說事件。而命名則是第一個挫敗的開始。然而，訴說事件的不可能性反倒是敘述它的可能性條件。(邱德亮，2008：1)

事件帶給經歷它的主體強烈的情感和情緒。它翻攪他們的情感，顛覆他們的理解。事件懸置、凍結了語言和理解力，驚愕中剩下無話可說的經驗主體。周伯伯在回憶離開市區到鄉下避難的經驗時，他的話語中就充滿這種從無法言語到企圖說出來的困難和吃力感。他說：「對，這個，這個，就是民國 33 年，大概是 5 月份的時候，就開始……那個戰爭的……那個，那個烽火，就快接……那個氣氛啊，就是快到，到這個，到這個長沙了，那個時間在守這個，守這個長沙的時候，就是剛才講的那個第四軍啊²²⁶」。然事件不是存在，事件不「是什麼」。事件在我們認知到它是事件時才在我們的認識體系裡漸漸成爲一個事件。一個越來越豐富、多面的事件。它只在我們的回溯中生成，不斷成形又變形。所有事件「是什麼」的文法僅是企圖賦予事件形體的本體式正當。事件獲得形體的過程也是語言在事件後從「失序、癱瘓」中解除自身的「慌亂不安」，重建秩序、重新啓動的過程(邱德亮，2008：17)。從無能訴說到飽滿話語的關鍵在於語言中指述式話語(constative)和展演式話語(performative)的區分。應用到書寫上，則可以將書寫分爲指述式書寫和展演式書寫。指述式話語描述、指陳事實。它可能是真實的(true)，也可能是虛假的(false)。當我們「用語言來做事」時(use language to do things)，比如給出承諾和警告、恭祝他人、發誓或打賭等，則是在使用展演式話語(Fromkin, 1998: 197)。但是，指述式話語和展演式話語並非截然二分。每一次發話都可以帶有展演與履行的性質。在上述理論基礎上，我們可以說，語言在事件後得以重建秩序的關鍵在於「不可能(指涉式)訴說事件所保留的能量，會注入在(展演式)訴說事件的可能性上」(邱德亮，2008：20)。從語言失序到爲事件命名與尋求解釋，事件主體相應而生。事件主體在書寫歷史的過程中建構形成。「事件主體的歷史建構，事實上是透過尋找某種合理的解釋，在書寫歷史上建構起自己的主體」(邱德亮，2008：22)。事件之後，外省「老兵」透過訴說事件以驅記憶之魔，如此不但建構出事件主體，也從前項建構中建構起自己的主體。

事件之經驗主體的一大特徵，也是本文爲何從事件之經驗主體的角度來理解外省

²²⁶ 其他較顯著的類似的例子如下：「長沙就開始，開始發生戰爭了。沒有多久，就開始聽到那個……那個房子就通通燒啊，燒得他馬的……」。「那天晚上我不知道，知道我就跑掉了(笑)。我們那個，那個輔導長都跑掉了，那天晚上，就是要最後在大陸啦(稍微激動)。一天，第二天天還不亮，就到一個什麼地方啊叫作海口。等於是那個地方是個漁村。然後那個，那個，那個船哪，那個是招商局的，招商局你聽懂嗎？」

「老兵」的原因是他們的強迫性重複訴說²²⁷。經驗主體寄滿記憶，被記憶—事件的痕跡—所掌握、控制、強迫著進行訴說。「不論個人、集體、社會或歷史的，從創傷經驗出發，事件對它的經驗主體有著某種支配性的力量。當下的(actual)同時又是虛擬的(virtual)，同時是曾經又是將—來(à-venir; to come)的」(邱德亮，2008：13-4)。那些不斷不斷的重複述說，那些強迫性的言語，都是事件的痕跡。事件發生即消逝卻留下不斷的作用力。過去停留在迫近的記憶階段。揮之不去，唯恐再次發生，過去並不真的過去。

導演蕭菊貞的父親是一位來自湖南的外省「老兵」，她以錄音機來形容父親重複述說老家故事的行爲。「關於湖南老家的故事，父親不知說了幾次，尤其是遇到過年過節，或是收到了來自老家的消息時，他就會像是錄音機一樣，一直重播」(蕭菊貞，2001：33)。在這裡我們需要對「錄音機」做更細緻的區分，因為錄音機的聲音所呈現的只是父親回憶的外顯部份，盤據在父親腦海的回憶才是錄音機的動力來源。我們看不見那個動力，可見的是顯現出來的動力效果，也就是「不斷重複播放」。那個動力讓父親對外顯得像台錄音機，讓他重複著相同的回憶敘事。也就是說，父親並非「主動地」去再現²²⁸和回憶，他甚至是被逼著去進行。他的此刻，被不在場的再現的對象所佔據。

回憶的強迫性質也讓回憶敘事的重複變得可以預期，且敘事的節奏緊湊綿密。比如「福建」、「荔枝」與福建的某些地名可以開啓周伯伯的回憶，讓他像是背誦般把當初隨國軍撤退的路徑整個兒給重複一遍。韓爺爺每次述及來台經過必定會因「民國 39 年」的「台東」而在二二八上面耽擱許久。

三十八年到台灣來，就住在台中。台中住了一個多月，又又到八卦山住。從八卦山……就到台台東了，就三十九年了，就住台東。唉，住到台東，嘖，唉，這些事情，根本沒有……反正是……現在這個……政府也好什麼簡直就亂啊，恩。在我腦海裡面，這個二二八，這你都不知道這個二二八，二二八……，已經這個二二八民國三十四年勝利，三十六年……這個二二八，開始了。這個二二八，在我的想法，我住在東部，這是一般的老百姓跟我講，客家人也有閩南人也有在跟我講，這個二二八東部還沒有部隊。可是，這二二八，這鬧的呀，鬧，並不是二二八就那一天，就拿這一點來證明，這個二二八為什麼同一個時間，全台灣，你這任何人想一想，

²²⁷ 研究者除了訪問外省「老兵」以外，也曾訪問過一位百歲高齡、曾參與民國 38 年政府迫遷的退休中央政府官員。老先生曾提及一位同事的經歷。由於政府倉皇迫遷，這位同事趕飛機起飛來台，結果只差一步他的孩子沒能搭上飛機一起渡海。這位同事來台後，經常在某些階梯狀的地方踏上一步又退下一步、踏上一步又退下一步。研究者以為這個畫面說明了創傷後的強迫性重複。

²²⁸ 再現：以前曾經存在、曾經發生過的，用一種新面貌再次出現。再現和它所再現的對象不同。它代表它同時取代它。

這是部隊鎮壓老百姓嗎？部隊鎮壓鎮壓老百姓這一個區域一個區域的，或是哪兒暴亂啦這部隊去鎮壓鎮壓，這個事情呢，這整個全台灣，同時（強調的語氣），二二八，二月二十八號，民國三十六年，二月二十八號同時（強調的語氣）中午十二點鐘，從南到北都起來了，這東西你這，這腦海你你你年輕你思考思考，這是部隊，恩……，還是部隊鎮壓，還是這老百姓……嘖……起來，（當初說是要²²⁹）把這個部隊趕走。那麼我在東部，東部沒有部隊，要塞砲有八個人，八個人也沒有槍，恩他們根……看要塞砲的嘛，老百姓都都佔了，把（幫）那個東部修鐵路，通通都是，每一公尺兩個衛兵，都是老百姓。要塞砲，三門要塞砲，都現在都這個台東的啦，那個要塞三門，砲壞了兩門，還有一門，赤馬幹²³⁰要塞，這是很有名的，日本人設計的。鯉魚山，日本人剛來這個新砲，砲管，跑到花蓮去了，砲尾還在鯉魚山，這是個證明。那麼二二八事變，弄這同一天，這個也不錯，就是部隊（停頓），部隊，還是這個任何人部隊……，這東西，嘖，沒辦法講嘛，你拿這個民進黨來講，年年的二二八（飽滿情緒），每一年都有二二八，這個二二八已經（強調的語氣）處理了好多年了，那麼，二二八這一天，不管你是痾（強調的語氣）死的，你是怎麼死的，啊，都列入到，這個二二八這一天，只要二二八這天，不管怎麼死亡的，政府都補償了，已經幾十年了，政府都通通，沒有事情了，這個事情已經幾十年，這個二二八也也就過去了，為什麼？日本政府（疑為口誤），不管你怎麼死的，都補償，都給你了，啊！自從民進黨這個二十來年一一成立起來，年年二二八，二二八（強調的語氣），他藉這個機會說台灣獨立，真正的民進黨這些大老，要是查一查，他究竟他是台灣人還是日本人（急迫感），這個誰也搞不清楚了，但我的判斷呢，這完全是日本人，南部很多日本人跟台灣人結婚了，這日本人這個毒辣的手腕，留下這些特務工作，就是地下工作人員，就是情報人員，在這搞這個，搞起來這個二二八，搞台灣獨立，真正的台灣人他想獨立嗎²³¹？

讀者的注意力想必轉移到二二八事件之上，同時也注意到韓爺爺未曾經歷過二二八（韓爺爺民國 38 年才來到台灣，但二二八事件發生在民國 36 年）。既然未曾經歷過二二八，以上引文還可以用來論證本文以為外省「老兵」應以「事件之經驗主體」來分析

²²⁹ 研究者不是聽得非常清楚，無法完全肯定。

²³⁰ 「赤馬幹」疑為當地原住民語之音譯。

²³¹ 韓爺爺認為既然二二八事件不是只有發生在二二八那一天，卻還定名為二二八，由此推測關於二二八的某些說法可能不是事實（「這二二八，這鬧的呀，鬧，並不是二二八就那一天，就拿這一點來證明」）。韓爺爺認為二二八不是部隊鎮壓老百姓，而是老百姓聯合起來對抗政府。而如果部隊真的去鎮壓，也無可厚非，因為那是部隊的本分。另外，韓爺爺也認為政府補償後，事件就該平息，不該再被拿出來運用。

理解的立場嗎？韓爺爺這一段回憶敘事表面上看來對他發揮著作用力的事件是二二八事件。他似乎是在訴說二二八事件，但是他不只是在訴說二二八事件而已，對他而言，二二八是另一個事件的再回來²³²。那個事件對它的經驗主體，韓爺爺，發揮著「支配性的力量」（邱德亮，2008：13-4）。因此，即使韓爺爺只是聽聞二二八，二二八對他卻有再經歷一次前一事件的相等效力。在前一事件中，韓爺爺把自己放在為對抗日本而犧牲自我的受害者位置，而在二二八事件中，他認同的是「不想受日本統治的人民」。二二八也在前一事件的支配下進入了中國對抗日本的認識脈絡、歷史脈絡。在這個脈絡裡，韓爺爺認為二二八是日本人鼓動引起，二二八的發生與二二八事件效力的持續意味日本人可能會再回來。

事件後，事件之經驗主體要從刻留在自身身上的痕跡中去知道發生了什麼事、要去解釋發生了什麼事、要去可以說出所發生之事。面對事件「這種非存在的延續狀態，回首的記憶工作，有點像是努力去驅魔，不斷去敘述、談論、解釋那個『莫名』，不可名狀的『它』，即使它帶著一個名字。書寫歷史的命名、談論、再現、回首都是在做一系列的驅魔工作」（邱德亮，2008：19）。事件的經驗主體有太多迫近的回憶。賦予記憶意義，將這些記憶定位，如此事件之經驗主體不但可以不（那麼）被記憶煩擾，也能從「一系列的驅魔工作」中建構起自己的主體（邱德亮，2008：19）。

二、事件後對歷史的雙重依賴

事件的經驗主體該如何使記憶不再是迫近的記憶？他們要如何從迫近的記憶中拉出距離承認事件已經過去而不再陷溺其中？Henry Rousso 在《纏擾的過去：當代法國的歷史、記憶與正義》（*The Haunting Past: History, Memory, and Justice in Contemporary France*）²³³一書中一邊對歷史和記憶進行概念釐清，一邊對歷史提出期

²³² 但二二八事件這個後一個事件並不因此就不是一個獨一的事件。

²³³ Rousso 認為現今的法國社會與世界上許多地方一樣處在記憶的時代。這意思是說，現在「與過去的關係是敏感的、充滿感情的、甚至是痛苦的」（Rousso, 2002: 1）。在記憶的時代，記憶載體的位階之分消失。「記憶變成一種價值，而不只是一個客觀現象」（Rousso, 2002: 3）。社會上保存之風盛行。記得過去的人值得讚賞。忘記過去的人有道德瑕疵。加上傳播媒體改變了人們的時間感，也讓記憶變得「似乎」比歷史可貴（Rousso, 2002: 16）。Rousso 認為歷史學家應該/可以把「當代」當做歷史研究的對象。如此可以協助社會對滿載意識形態與身分認同之重的記憶保持批判的眼光。他對記憶的義務提出批判。記憶的義務原本是「事件的延續。它呼求倖存者去見證——不僅僅是盡可能去傳說他們的經驗，它同時也要去對抗不被聆聽的恐懼。更重要的是它呼求倖存者去對抗從他們自身發展出的漸趨遺忘。這個趨向是一個人從急遽的斷裂恢復到延續的軸線時必然會在記憶中產生的一種作用」（Rousso, 2002: 21）。記憶的義務可以確保過去的罪行不被修補斷裂的需要給抹除。但是，在晚近，記憶的義務產生了質變，身分認同與政治議題時常舉記憶的大旗動員群眾。比如對大屠殺的集體記憶就轉變為對身分認同狂熱的追求。記憶的義務轉而成為阻礙社會往前的「腳鐐手銬」（Rousso, 2002: 22）。

許，對記憶提出批判。他認為「定義上，記憶的基礎是自身的經驗或他人的傳遞；無論哪種情況，它都是一個留存著、持存著可感知的痕跡的過去。歷史，在此理解為學術上對過去的重建，關注的是或許已從集體記憶完全消失，但仍留有痕跡的個人或社會事實」(Rousso, 2002: 7)。記憶，是回到現在的過去。「記憶、遺忘、否認或者壓抑」共同構成記憶(Rousso, 2002: 4)。它是我們不能控制的存在經驗。個人記憶在集體的框架下銘記。個人和集體記憶都有維護身分認同的作用。記憶可以讓個人或團體內化斷裂以維護自身的延續性，但它也可以是一種負擔。記憶裡滿溢的情感和情緒漠視「所有形式的年表」(Rousso, 2002: 7)。它傾向於重建一個理想化或妖魔化的過去。歷史，雖然也是將過去帶進現在，但只是讓我們更加理解現在與過去的距離，以及之間產生的變化。歷史的眼光就是批判的眼光。它可以讓我們與事件保持距離，讓我們可以分析過去的事件，而不是只是忍受它們帶來的影響。相較之下，集體記憶至多只能保持事件受害者的聲音被共同體的內部成員所流傳分享，「如此而已」(Rousso, 2002: 20)。

換句話說，（學術）歷史是驅魔的方法，（學術）歷史有驅魔的社會責任。而事件的經驗主體如外省「老兵」，他們所能做的，至少是可以替自己做的，是透過閱讀歷史來驅事件之魔。



(1) 閱讀歷史是驅魔的方法

承載著許多迫近的回憶，但對於過去的經驗，外省「老兵」卻不一定擁有進行詳細敘述的條件。這個條件的缺乏是由於他們赴死者的身分而更早定下的。它成了後來驅魔工作的阻礙。魏爺爺說：

一到那裏的時間，有個地方那什麼名字我們還……。有些地方為什麼，開始跟你講，跟下面不講的啦。你到那個地方以後才那個啦。像這個部隊出發，經常很多地方都保密。下面都搞不清楚啦，你到哪裡去。好像我們今天，舉個例子，我們要到台北作戰，先跟你講你在台北啊。台北怕消息走漏出去啊。到了快到台北的時間，喔，我們才曉得到台北了。所以有些地方的時間你根本都不知道，有些地方叫什麼名字，我們，好像是講話的時間，有些都，有些地方都不大清楚，不大清楚。

有記憶的內容，卻沒有記憶的骨架。藉由閱讀歷史，記憶可以不再只是畫面和感受，而是可以被訴說的人事時地物。歷史提供回憶以大的故事架構，賦予記憶意義。接觸與閱讀歷史讓事件的經驗主體更能去客觀地訴說和解釋事件。周伯伯保留有三本剪報資料

²³⁴。三本剪報資料中，最早的一則是民國 72 年 11 月 30 日的〈中共濫拍戕害的大陸演員—李連杰〉，最晚的一則則是民國 89 年 9 月 1 日的〈白色恐怖珍貴歷史照片成書〉。剪報來源包括《聯合報》、《中國時報》、《聯合晚報》、《台灣新生報》、《大明報》、《榮光周刊》等。剪報呈現的主要關懷如下：美國介入下的國共兩岸的過去現在未來。內容上則大致可區分為時事²³⁵和歷史兩類。歷史類的主題包括對日抗戰、冷戰與台海關係、曾經的反攻計畫、受國民黨壓迫之人物（雷震、孫立人、不得政府承認的情報員等）、兩岸領導人生平（蔣介石、鄧小平、毛澤東、周恩來及其妻鄧穎超）、蔣家故事（蔣介石、宋子文、章孝嚴等）等。此外，周伯伯也喜歡閱讀《傳記文學》雜誌。更能去客觀地訴說和解釋事件並不意味著驅魔必然成功。它只是開啓驅魔的可能，而且它同時也開啓其他的可能。對事件的解釋與訴說也許一直都在這樣的風險下進行：此風險即重建一個（更巨大的）理想化或妖魔化的過去。歷史雖然提供事件的經驗主體一個自身之外的視角，但是經驗主體所認同的這個視角卻也有其不過是重製過去的極限。認同政治，「可能可以定義成僅僅是重複和更進一步合理化或宣洩未經批判驗證的主體位置」(LaCapra, 2001: 41)。歷史因賦予個人的記憶意義而有驅魔的效果，但也可能僅是重製、強化那個過去。

無論閱讀歷史導向哪一種可能，此可能性都因政治的管束而懸置許久。事件之後，歷史並非全然又立即地對外開放。驅魔的阻礙之二是在台灣解嚴前的政治社會環境下無法暢所欲言，無法自由地去接觸感興趣的論述（比如相關歷史書籍和報導）。如此一來經驗主體也就無法即時去解釋過去的經驗。就「無法進行合適的追悼」這一點上，外省「老兵」與「許多大屠殺以及其他二戰悲劇的倖存者」是一樣的(Rousso, 2002: 5)。

²³⁴ 趙彥寧曾提到一位執著於為無名老兵立碑超渡的戴伯伯也有剪報的習慣：「在與我的談話中，他多次俯身至床底迅捷地撈出剪報本，幾乎不用思索地翻出與談話主題相對應的文章，每篇文章密密麻麻地標有紅線」（趙彥寧，2002：73）。不至於密密麻麻，周伯伯的剪報本上的紅線疏疏落落。魏爺爺也有每天閱報與蒐集報紙的習慣。訪談中也曾出示報紙以為證明。研究者認為報紙之所以成為「老兵」重要的資料來源，一來是相對於軍中管制過濾後的言論，報紙的資訊豐富許多，二來是因為老兵物質條件匱乏而報紙的文字最是便宜甚且不用花錢。

²³⁵ 時事類的主題包括國軍與解放軍的相關報導、國民黨黨內現況（李郝之爭等）、台灣的政治社會問題（貪婪與關說等）、大陸人民生活、中共內部相關報導。除了歷史與時事兩類，還有一項是在前述分類脈絡下難以被歸納的關於省籍情結、台獨與二二八事件的報導。

(2) 族譜、歷史與知識—重建延續性

外省「老兵」除了對家族族譜²³⁶有強烈企望外，他們也亟欲獲知和擁有國族的族譜—歷史。這是事件後外省「老兵」對歷史的第二重依賴。來到台灣，沒有土地，也沒有親屬，外省「老兵」彷彿被拋出家族譜系之外，不在家譜的綿延之中。藉由族譜，他們可以尋回自身因離開原生地而失去的原本的所屬而成爲有延續性的男性。

民國 97 年榮民節前夕在蔣公陵寢逗留許久的榮民張伯伯爲自己寫了自傳。自傳中，他詳細記述了自己家鄉何處與家族親屬的譜系。這位伯伯在離難的過程中因爲某些緣故改名換姓，因此身分證上的姓氏不是他原本的姓氏。寫自傳是一個確立延續性的儀式。透過自傳的書寫，張伯伯找回自己在家譜中的位置。然而，在與家鄉分隔的年歲裡，有些族譜是找不回來的，那麼，流離的個人可以屬於哪裡？國族的族譜被找到。中華民族的族譜是中國的歷史（起源意義下的歷史）。魏爺爺最愛看「中國的」「歷史」。他曾經分次在台北羅斯福路上的中華書局買下整套二十四史帶回新竹。「每一次回來買一些買一些買一些」。後來「回大陸的時間」，魏爺爺將大部分的書籍送給住家附近的公共圖書館²³⁷。這個贈書的動作，或許可以解讀如下：有了土地和親屬的安慰，以及個人家譜的重建，魏爺爺已不那麼需要將自己寄託於國族的族譜—歷史。

靠近歷史、閱讀歷史、複述歷史可以給予言說者知識主體的位置。國族的族譜不但給予外省「老兵」有所屬之感，也滿足其成爲知識主體的需求。對他們而言，成爲知識主體，才能成爲符合社會期待的良好男性²³⁸，也才更能與他人建立起關聯。爲什麼他們會有這樣的認知、需求和嚮往？

²³⁶ 趙彥寧引用人類學者 Wolf 於 1972 年的研究「聲稱『每個男性流亡者均自覺在世間有所屬，不少人可以立即出示族譜告訴我們他們的所屬之處』」（趙彥寧，2001：226）。不過 Wolf 的研究並非針對流亡男性，而是漢人男性。趙彥寧在注釋中提供了較爲完整的 Wolf 的看法：「『每個男人均自覺在世間有所屬，不少人可以立即出示族譜指出其所屬之處。在這份謹慎記錄的檔案中，透過他們的名字，神秘遙遠的過去與空白的未來方能順利地連結起來。這項事實給予男性平靜、毋庸置疑的自我價值。族譜中置於他之前的那一串男性，現在得依恃他傳遞姓氏、並延續家族的未來』」（趙彥寧，2001：240）。本研究間接受到 Wolf 的啓發，但是和趙彥寧的詮釋方法不同。這個部份可參見第一章第二節的問題意識與文獻回顧。

²³⁷ 帶回大陸去的書籍則有《史記》、《戰國策》、四書和百美圖等。

²³⁸ 那如果身體男性無法符合社會與文化的期待呢？覺得自己應該成爲那樣的男性但又無法成爲時，很挫敗。韓爺爺因爲覺得自己沒有辦法給妻子一個完善的告別式而覺得自己很「窩囊」。清明節時，他接到大陸老家打來的電話。老家的親人安慰韓爺爺，和他說在老家那兒已燒紙錢遙祭。他在電話裡哭了起來，流著淚、吸著鼻涕說：「我對不起你阿姨」。

外省「老兵」在大家族與男尊女卑的社會裡成長，他們具有傳統父權社會的倫理觀念。魏爺爺小時候住在好幾重院落的大宅中，直到嗜賭的二祖父將老家的房子木料變賣償還賭債之後，才改住在窯洞。在論及家族人口多寡時，由於鄉音上的誤會，讓研究者發現魏爺爺對「被誤會為老么」有很強烈的情緒反應。

「像我們那一輩的時間，差不多已經那個，差不多我尾八，還有那個姊姊啊……什麼。」魏爺爺說。

「尾八？」研究者問。

「尾八，第八嘛。」

「老么嗎？」

「不是老么啦（兇，激動）。我們那堂兄弟三十四個啦。」

「喔（嚇到）？」

「三十四個，我位八嘛。」

在小家庭長大的我們對是不是老么可能沒有那麼在意，但魏爺爺卻到了排斥的程度。研究者詢問魏爺爺小時候都玩些什麼，他說「以前規矩很嚴的」。吃飯的時候「分開吃，那小孩子吃飯的時間在前廳嘛，女孩子吃飯在後廳」。魏爺爺的語言反映出內化於他的文化觀念。這個文化觀念將女孩子排除在小孩子的範疇之外。

要成為父權社會底下的良好男性，就必須擁有知識。父親都擁有豐富的知識。書本又是知識的具體化身。老家神臺上的古書是穆伯伯對父親情感的凝聚點。父親、古書與神臺一同構成回憶的畫面。父親的古書。神臺上的古書。古書那一頁頁很薄很薄的紙在他的敘述中彷彿還有生動的觸覺。穆伯伯這麼回憶：

我父親當家的話，他是……他們小的時候，大部分都是讀私塾啊，那個私塾他們，我們記得我們那個神臺，拜神的神臺，兩邊啊，那個深厚深厚兩頭²³⁹，都是那個古時候那個書，那個書的話那個紙很薄很薄的（誇張的聲調表情），撕一下就破掉了（說話速度很快），那是印的，也沒有那那樣子……，很厚。那個時候的話，所以以後的話，我……，我父……，我父親的話……²⁴⁰。

²³⁹ 「那個深厚深厚兩頭」鄉音頗重無法辨識。

²⁴⁰ 父親、古書與神臺的故事結尾是「父親」「對於教育很注重」。藉由這個故事，穆伯伯因此可以說自己是受過教育具有知識的，就像他的父親一樣。穆伯伯說：「我那時候在大陸上讀過國中勒，讀初中的

然而知識不是每個身體男性都能擁有。整體結構在對他們發出「為何你沒有知識」的質疑。在只有「現代」知識才是知識的現代社會裡，外省「老兵」還必須對「現代」知識做出回應，必須去解釋和辯護為什麼自己沒有知識或沒有「現代」知識。梁爺爺乾脆以讀古書的人自居。他說：「我是讀古書的」。魏爺爺認為具有現代知識才能擁有「完整的人生」²⁴¹。韓爺爺這樣註解自己人生中對日抗戰期間到鄉下「打游擊」的經歷及其影響：

正是讀書的個好時候，我住在城市裡邊嘛，城市裡邊比較好。正好在這個好光陰的時候，日本人就……日本人就來了，沒有辦法了。可是我讀讀這書讀得不多，可是呢，這個書本裡邊兒呢，比這現在這個讀書的人，他讀得再多，他沒有我這個讀得少的。我那個時候讀私塾，私私塾這個這每一個字啊，那比著現在……，現在一個字就是一個字嘛，這上面寫著這是什麼這是什麼。過去那個那個書本兒上，那幾個字，你認識這幾個字等於認識好多字。恩，他那個私塾啊比較深厚。那個時候也有這個小學、初中、高中，都有啦。可是有的家庭呢不要去讀這個初中高中，因為那是洋學堂，那個時候叫洋學堂，中國人不能去讀洋學堂，去讀私塾。這私塾他特別的深厚，我這研究出來到現在，看看現在，這些讀書的人，這些大學生也好，高中生也好。我在部隊裡邊也訓練過高中生，通通都是高中生。在這個新竹也訓練過大專，大專院校的，在第二中心，第一中心沒有。……第二中心，……給大專的²⁴²。他講的，我完全我都瞭解。我講的，他也瞭解。雖然他是大專，讀書我比不上他。可是呢，講到這個字裡邊，他就比不上我了。這一個字怎麼樣的解釋法裡面包含了這些意思。我講的這一個字，他也講這一個字。他的介紹，簡單了。可是我的解答這一個字，就能介紹出，很多的事情在裡面。

韓爺爺沒有在以洋學堂所代表的現代知識體系下成為知識主體。同樣地，由於日本人的到來，他也無法在中國的私塾教育下成為知識主體。處在任一方都會遭否定，他反而是將自己的知識主體建立在洋學堂與私塾教育的根本不同上。兩者的相異是韓爺爺獲

咧，ABCDE 還是學過兩天，恩（挑釁感）？你想想不然的話哪裡有機會。小學都沒有辦法讀那個學 ABC 咧。」

²⁴¹ 魏爺爺說：「生命學、心理學、社會學，社會學是光說你做人做事的道理，還有研究這個什麼科學，再研究醫學，這樣一個時間你就是一個完整的人生」。自覺欠缺現代知識的魏爺爺過去曾經每天早晨運動完五點半準時收看華視的教學節目直到七點的晨間新聞開播。研究者不清楚魏爺爺這個自我教育維持了多久時間，可以確定的是他對知識的肯定。

²⁴² 這一句的刪節號處語音難以辨識。

得新的主體位置的基礎，因為只有面向現代知識，私塾教育的「深厚」才能突顯出來。新舊交替，夾縫求生，韓爺爺有多麼需要成為知識主體而不能夠，他對日本人再回來的擔憂就有多深。

三、 揭秘與訴說事件

有一次研究者帶了韓爺爺拿來當早餐的一種營養餅乾²⁴³過去給他。他爲了要證明餅乾包裝的虛假，堅持要把外包裝的紙盒兩頭都打開。明明內容物沒有那麼多，卻用那麼大的紙盒來包裝！社會充斥「假貨」，餅乾越做越「不實在」。「吃的東西沒有真的，都是假的，通通都是假的，什麼都是假。你看餅乾，連一小包都是假，吃的東西」。而這些動作和唇舌，都是他吃麵吃到一半，寧願先講先拆紙盒也不吃飯的狀況下進行的。改了「七次」包裝的麥片也是假²⁴⁴。換湯不換藥騙大家去買。

外省「老兵」在日常的社會互動中時常出現符合揭密邏輯的言說行爲，而且揭秘的意志強烈。這一個段落主要的目的就在解釋揭秘對外省「老兵」的意義。本文認爲揭秘行爲所揭示的意義有三。第一，先前的戰亂與軍旅經歷讓他們對布幕前的社會生活起疑。他們的當下包含了醜陋的過去與華麗的現在。第二，揭秘可以給予外省「老兵」知識主體的位置。第三，訴說事件的論述機轉與揭秘的邏輯有許多相似之處。他們以揭秘的手法來訴說事件。

過去經驗中深刻的醜陋與混亂存在於他們的當下。他們時時刻刻穿越著社會生活看不見的布幕的前後裡外。布幕將秩序和混亂隔開。布幕之內是秩序、安全、衛生。布幕之外是混亂、危險和骯髒。戰亂與軍營讓他們處在法遭懸置與考驗德性的極端環境下，而這樣的極端環境不是安全有秩序的社會生活可以想像的。當基本需求極度匱乏，生存遭到威脅的時候，人們是否可以嚴守「岳飛講的」「『餓死不搶糧，凍死不撒屋²⁴⁵』」呢？周伯伯非常懷疑：「這樣子做得到嗎？不可能的事情」。問題的結論是「這個亂世啊沒有什麼對跟錯」。法律懸置。軍令如山。生命一芥不值。

²⁴³ 營養餅乾的包裝爲一個大紙盒裡裝有六個塑膠小包，每個小包裡有六塊餅乾。

²⁴⁴ 韓爺爺說：「喔喔，燕麥這個東西很好，大家搶著買。買著買著不買了，ㄟ，它又出了個大燕麥，大家又搶著買啦！這又是新產品，這個一定好吃，可是大燕麥也好，小燕麥也好，它最後它是麥片。前面燕麥，最後麥片，說來說去，他就是一樣東西——麥片」。

²⁴⁵ 這句話的意思是說，身爲軍人，就算餓死也不能搶老百姓的糧食，就算冷死也不能把百姓的房子拆了生火取暖。

那剛抓出來的兵，他在家裡面都沒有挑過嘛。我們那個機槍連嘛，機槍連有很多子彈嘛，子彈要挑啊。那剛出來的兵，他有些在家裡他沒做過粗事，你叫他挑，他挑不動啊。他就去報告那個連長。我連長，他說我實在沒辦法，挑不動（笑）。最後他怎麼處理你知道嗎？（中略）他說你這這過去，掏出手槍來就把他幹掉了。你說這個連長對還是不對（笑）？

雖然亂世已經過去，但這些問題仍存在「老兵」心裡。他們以「沒有辦法說是對還是不對」來笑其他人的無知—盲目肯定因而無知。他們看穿、揭穿布幕之後的忙亂骯髒，笑人的衣冠楚楚。事件的力量纏存。外省「老兵」是從布幕外走入布幕之內、重回秩序的一群人。有一個過去的他們伴隨現在的他們同時在現在行動和生活。他們無法不看見那個社會生活的「秘密」。但是，知道了秘密不一定要揭發秘密。揭發對他們來說具有什麼意義？

在上一個段落「事件後對歷史的雙重依賴」中，我們曾經討論過社會文化要求男性必須成爲知識主體。然而，因階級背景不同，不是每一個身體男性都能擁有「知識」(knowledge)。揭秘展現的是一種方便的知識。這種知識以「我知道」(I know.)來展現，來替代「我有知識」(I have knowledge.)。關於知識或知道的内容對象不是重點，重點在於展現知識或知道的動作上。揭秘的意義在於向他人展示「我知道」。揭秘者也就成爲知識主體。

一次研究者間隔許久才去看梁爺爺。他一見研究者到來，立刻說了社會上下等級之分的道理。捨棄了先前吃過兩次的滷肉飯，改選符合「上等社會」衛生等級的義式料理。坐定後，他發表了大略如下的看法：滷肉飯不夠乾淨，義大利麵餐廳會比較乾淨。但間隔一會兒，他說他要出去一下。出去的時候被需要按一下才會開啓的電動門擋住，研究者過去替他開了門。一會兒過後，他真的回來了，帶著微笑搖搖頭秘密地說：「不衛生」。原來他去外面察看餐廳的廚房！梁爺爺住在一本正經的門面之後，住在被油煙薰染的真實之中。每日行走的巷弄沒有「大路」體面的外表。就算待在亮麗的義式餐廳內，心裡也一度肯認義式餐廳的衛生程度，但他還是不禁狐疑，忍不住就要出去調查、揭發、掀開掩飾的簾。調查結果也令他很滿意—果然「不衛生」。透過揭發，梁爺爺成爲具有知識的良好男性。

然揭秘的對象不限於當下的生活。揭秘的對象也包括歷史事件和曾經的謊言。周伯

伯的剪報中關於蔣家的報導與政府過去對中共的負面宣傳²⁴⁶就帶有揭秘的意味。反攻大陸雖然沒有發生，但也可能形成一個事件。魏爺爺認為林彪與台灣裡應外合的情報資料被台灣內部匪諜「壓下來」才會導致反攻計畫失敗。「這個錯誤在民國 50 年，錯誤啊，在 50 年……。我們國防部的管這個情報資料的是這個匪諜啦，共產黨的」。二二八事件²⁴⁷也有秘密。魏爺爺說：

真正這個二二八的時間，陳誠這個殺這個歸陳誠……。但是這個，這個落到落到誰落到這個總統身上。為什麼我跟你講。總統講什麼：「千萬不要殺人，和平解決」。就是不要殺人啦。陳誠講什麼：「殺」，就這樣子。（中略）結果罪過……二二八罪過的時間，搞到誰搞到總統身上。

更確切點說，外省「老兵」以揭秘的手法來訴說事件。他們為什麼會以/可以以揭秘的手法來訴說事件？對他們來說，事件都是有始作俑者的。始作俑者到底是誰是一個秘密（就算是公開的秘密也要以好像沒有人知道這個秘密的樣子把秘密說出來）。揭發秘密也就是把事件的始作俑者說出來。此外，訴說事件與揭秘的邏輯至少有三點相似處。基於這些相似之處，揭秘可以是訴說事件的手法。首先，揭秘的邏輯假設有一個秘密存在，揭秘者才能去揭發。訴說事件則假設有一個事件的真實存在，訴說者才能去找出來、說出來、寫下來。第二，揭秘與訴說事件由於不需/無法驗證而可以不斷產生話語。揭秘「是一個不斷生產意義的論述機制，且意義生產的不斷性的一個基礎在於「公開的秘密」**本身不需被驗證**²⁴⁸」（趙彥寧，2002：56）。揭秘的內容，也就是那個秘密，因為是「公開的知識」，所以可以不需驗證。揭秘作為一個論述機制，也才能不斷產生話語和意義。訴說事件則是出於指涉式話語的不可能而無法驗證。

一方面我們永遠無法描述、指稱、斷言發生了什麼事，不只由於事件使得作為指涉式話語的真假判準成為不可能，更因為是事件使得任何語言和理性的秩序都打亂了。可是，從另一方面來說，訴說事件（the saying-event）作為一種『企圖去做

²⁴⁶ 比如國立編譯館誤將抗戰時期的女童軍照片用在表現共匪政權的貧窮落魄上。丘彥明，〈熱血歌聲—女童軍唱出抗戰的心聲〉，《聯合報》，1984/07/06。台北訊，〈此畫怎講？〉，《聯合報》，1984/07/07。

²⁴⁷ 曾參與東北戰事的魏爺爺很感嘆抗戰勝利後大批東北部隊被共產黨接收國共情勢因而逆轉。講到東北失敗讓他想起陳誠。他認為陳誠應該為東北的失敗負責。講到陳誠，他想起了二二八。

²⁴⁸ 根據趙彥寧的研究，欺騙、揭秘與背叛不但是下階層男性中國流亡者所居住社區居民用以維生的手段，也是他們用來理解人際關係的方式。且在民國 89 年第一次政黨輪替後，欺騙與揭秘的邏輯不再限於日常「人際範疇」，這個邏輯延伸到「政治論述」（趙彥寧，2002：56）。本研究由於田野經驗較缺乏整體人際網絡的觀察，故著重分析揭秘對於揭秘者的意義。

什麼』的行動、作為一種履行某種意念的實踐，卻也同時成為可能。(邱德亮，2008：20)

上述引文牽涉到訴說事件與揭秘的第三個相似之處：揭秘與訴說事件均具有強烈的展演性。揭秘在於展現「我知道」。訴說事件則是注滿不可能的能量的展演式話語。而且這個展演性延伸到未來。訴說事件必屬回溯，但又同時往前延伸到未來。「關於事件的訴說都是這種往前的回溯，一方面是積極投入的建構與製造，另一面是回到那個一開始就不可能訴說的發生」(邱德亮，2008：21)。韓爺爺對日本地下情報工作²⁴⁹的預先揭發，是以揭秘的手法來訴說事件最生動的例子，而且它說明了何謂「積極投入的建構與製造」。韓爺爺說：

年輕人都是要搞獨立嗎？他不是搞獨立呀！他是日本工作人員，是給他們工作，都年紀大啦！從他日本人撤退，從民國 34 年撤退，這六十多年啦！這些地下工作人員，是特務人員，都年紀大啦！他趕快地發動發動……喊著是台灣獨立了，變成日本人……。你說台灣獨立，他們這些地下工作人員都出來啦！啊，看勝利啦……，變成日本人。這是明擺著呀！可是拿他們政府的這些人，他都不了解台灣為什麼它要獨立。就是他是日本人，都是拿到日本人的好處。日本人留下這些特務在這工作，做宣傳，在這搞。搞這個台灣獨立。他並不是真正台灣獨立，要是台灣一宣布獨立啦！他的地下工作人員起來……唉呀……我在這工作成功啦！他馬上就回到他日本去啦！變成日本人。

韓爺爺要揭開的秘密比較顯而易見：台獨乃是日本地下情報人員暗中策動，其終極目標是台灣由日本統治。然而他要訴說的事件就顯得若有似無了。或許有人會懷疑在韓爺爺的敘述裡是否有任何事件的痕跡而有類似以下的質疑：韓爺爺如果是在訴說事件，他訴說的是哪一個事件？這個問題內建了一個門檻。唯有有名稱的事件能跨過這個門檻進入問題的討論，沒有名字的事件被擋在外面。無奈韓爺爺訴說的是一個未被命名的事件。未被他自己命名，也未被任何權威命名。若要追問他是在對哪一個事件進行回溯與建構，也許只能從已聖化為歷史的集體記憶中擷取一些現成的詞彙為己用，但那些詞彙終究不足以指稱他所訴說的事件²⁵⁰。

²⁴⁹ 韓爺爺認為日本人是台灣一切亂象的根。當初日本殖民台灣，日本人和台灣人結合生下孩子。日本撤離台灣後，這些已長大成人的孩子秘密進行地下情報工作，尤其是在南部。因此南部鼓動台獨的力量一直存在。台獨之後，日本就會來了。日本遺留下來的地下情報人員假台獨之名，行日本統治之實。

²⁵⁰ 一樣是流亡者，女性中國流亡者是否也適用事件之經驗主體的角度去分析理解她們的回憶敘事？〈戴

或許女性中國流亡者的回憶敘事的確「缺乏正統歷史的直線連續性，且散佈了斷裂、重複、失語、與空缺」，但男性中國流者中的外省「老兵」，他們的回憶敘事，絕不是沒有「缺乏正統歷史的直線連續性」，也並非沒有「散佈了斷裂、重複、失語、與空缺」（趙彥寧，2001：220）。只是，為什麼他們的話語還是讓幫傭阿姨恭維韓爺爺「知道很多歷史」？讓孫鴻業在《汙名、自我、與歷史：台灣外省人第二代的身份與認同》中討論一代的記憶與二代認同的問題？也讓趙彥寧去區分老兵們的「條列式歷史敘述能力」（趙彥寧，2004：16）是在討論「加入孫立人青年軍遠征滇緬的事蹟」（趙彥寧，2001：206），還是只限於描述「軍中經驗」（趙彥寧，2004：16）？除了事件後老兵們需藉由閱讀歷史來賦予記憶意義以趨事件之魔、又需從國族的歷史中尋回、重建自身斷裂的延續性以及可能僅僅是描述從軍經歷卻因詞彙上使用了與歷史書寫共用之能指(signifier)而被認為有國族歷史的意涵²⁵¹，研究者以為，還因為他們的話語中帶有歷史的威權與事件莫名的要求。「歷史書寫的詭計在於創造『一種偽裝成指述式的展演性論述，在此，指述式論述只不過是以話語行動的能指(significant; signifier)當做威權的行動』」（邱德亮，2008：8）。外省「老兵」話語中的能指，既是歷史書寫的能指，也是用以描述部隊經歷的能指。因此，面對「老兵」，聽者所聽到的這些符號能指，有可能是「『偽裝成指述式的展演性論述』」，而不論言說者有意無意，對聽者來說，這些能指都展演著威權（邱德亮，2008：8）。他們的話語中同時也含有事件莫名的要求。之所以說是莫名的要求，是因為聽者雖被要求，但要求的內容卻不明確。「訴說事件這個行動，履行某種意念的實踐，是針對人而做的，也許訴說的對象並不確定，但總是對某個人或某些人而發，以期望他（們）做什麼或一起做什麼」（邱德亮，2008：8）。聽者必須自行填滿可履行的、該履行的「什麼」。那個還未實現出來的回應就像動詞的原型，負載著無限可能。

結合第三章的結論與本章第一節「孑然一身」的討論，外省「老兵」從落入軍營起

著草帽到處旅行：試論中國流亡、女性主體、與記憶間的建構關係）一文所舉的女性中國流亡者中，由作者的描述來看其中回憶敘事最有事件經驗意味的是一位正在燒柴突然被父母命令離家躲避的李太太。文章這麼描述：「或許因為這是個突如其來、之前無從想像、且竟永難返家的暴力性經驗，她相關『離家』與『逃難』的敘事表面看來雜亂無章，完全縈繞於『正在燒』的各式柴火之上，如『老百姓的村莊燒飯燒柴火啦，燒稻草，稻草你懂嗎？燒麥子的根啦還有蠶豆，蠶豆你曉得嗎？蠶豆根蠶豆穀子還有蠶豆梗子，就是燒啦燒啦燒啦就說來了來了來了』」（趙彥寧，2001：213）。如果同樣是事件之經驗主體，為什麼李太太等流亡女性沒有發展出不是那麼「雜亂無章」的敘事，甚至是讓聽話的人恭維為歷史的敘事？又如果她們不是事件經驗者，為什麼那些經驗對她們來說不構成事件？對於以上關於事件和性別粗略的提問研究者也還無法回答。

²⁵¹ 在〈家國語言的公開秘密：試論下階層中國流亡者自我敘事的物質性〉一文中，趙彥寧將下階層中國流亡者充滿「國族」符號的家國語言分為象徵意義的所指部分和物質性的能指部分，而這些「國族」符號可能僅僅是物質性的部分對研究對象有意義。結合此研究發現，再加上研究者對歷史書寫的認識，而有這段詮釋的產生。

就開始了要奮力脫離孑然一身的過程，他們在流亡地可能各項資本都非常匱乏，而國族的歷史，是少數還能讓他們構得著良好男性之自我感的資源。然而，隨著歷史改寫，榮民遺老身上的事件痕跡，終究還原成記憶。榮光社論寫著「壯志蒿沈、勳章已鏽、老兵垂垂、叱吒的風雲消散成歷史，惶然四顧，孑然一身，午夜夢迴，只擁回憶入夢²⁵²」。國家與榮民之間，不只是關係著物質生活的「雇用」（趙彥寧，2001：218）或「變相僱傭」（趙彥寧，2002：61）的關係。他們之間更緊密的連結在於共同的創傷經驗與遷移歷程，而對於這些創傷經驗的解釋和定義，從本研究所蒐集到的資料來看，又以「中國抵抗日本」或「中國抵抗列強」的歷史認識脈絡最為深固。這樣的歷史認識脈絡就是他們的視域，因事件的力量而更加深固的視域。



²⁵² 〈輔導會成立五十周年感言〉，《榮光電子報》社論，第 1993 期。

第三節 萬古流芳的榮靈

一、榮靈祠裡的靈魂

軍人為國戰死沙場而成英靈。英靈受國家祭拜、受國人敬重。日本的國家英靈收藏在靖國神社。靖國神社是各方政治勢力互相較勁的場所²⁵³。日本的退伍軍人，在每年的8月15日²⁵⁴，在民眾與觀光客的圍觀下，列隊進場，向英靈致敬，公開展演紀念。右翼政治社團選擇在靖國神社舉辦政治性集會，訴求日本精神、效法英靈、恢復光榮。抗議團體零星闖入，與激情民眾互相叫囂，甚至發生流血衝突。台灣各地祭祀陣亡將士的忠烈祠或忠靈祠，相較於日本，沒有那麼受到矚目。而存在於各地榮家的榮靈祠，就更無人關注了。

榮靈祠的祭拜對象是由未戰死沙場的軍人轉換身分而來的單身榮民，也就是外省「老兵」之中脫離不了孑然一身也成爲不了良好男性的那一群人。榮靈祠通常位於榮家的邊緣，易被忽略。有的榮靈祠甚至不在家區內。新竹榮家的榮靈祠在後門之外，必須打開後門或繞家區外圍道路才能到達。屏東榮家的福壽堂則是就算有內部人員指路還是容易被忽略的「不起眼的屋子」或「廢墟」。蕭菊貞依著工作人員的指示走，「卻一直找不到福壽堂」。「那裡是榮家的邊緣，只有幾棵大樹，一片雜草，還有幾棟荒廢的平房」（蕭菊貞，2001：183-4）。榮靈祠幾經變革。以新竹榮家爲例，未整建前家祠所使用的靈位牌是「老式的」「木頭那個牌子」，但是日久「階梯式的」祭台「一排一排放放滿了」。再無空間的情況下，就把「那時候已經有兩三百個」的牌位裝進大紙箱，「就塞在那裏面（架子底下的空間）」。後來「被」新上任的家主任「發現了」，「說這樣不好」，因而提議改建。祠內原本使用的大體積牌位，變成整面牆如廟宇裡光明燈式的蓮位。因蓮位所佔空間小，家祠可容納之靈位擴充至「六二六四座²⁵⁵」（新竹榮家，〈家祠重建紀要〉）。蓮位牆的正中央，也就是阿彌陀佛佛像的正後方，有所謂「龍形

²⁵³ 請參考李櫻導演之《靖國刀》。

²⁵⁴ 1945年8月15日正午日本天皇透過廣播向日本人民宣讀《終戰詔書》。日本稱8月15日爲終戰日（終戰の日）。1945年9月2日日本天皇及政府代表等簽字投降。「國民政府旋規定自9月3日起放假三天，舉國歡慶。並通過決議，規定從次年開始，每年的9月3日爲抗日戰爭勝利紀念日」。1949年12月23日，中華人民共和國定8月15日爲抗戰勝利紀念日。1951年8月13日，中華人民共和國將抗戰勝利紀念日改定在9月3日（<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%8A%97%E6%97%A5%E6%88%98%E4%BA%89%E8%83%9C%E5%88%A9%E7%BA%AA%E5%BF%B5%E6%97%A5>）。

²⁵⁵ 蓮位的造型就像寺廟裡的光明燈一樣，只是榮靈祠裡的蓮位是充滿整面牆，且光線較柔和。

牌位」，是捐款 10 萬以上之內住榮家榮民才能入祀的特區。未往生但已捐獻一定數額的在世榮民用紅紙名牌預留靈位，往生後再換成黃紙名牌。承辦人預告往後可能改成電腦網路祭拜。除了以靈位牌來祭拜往生榮民，有些榮靈祠還兼具收納榮民骨灰的功能。屏東榮家即是一例。福壽堂「就像過去沒錢小學的圖書館」，裡面「全是最簡單的鐵架子，一排排，上頭放滿著骨灰罈」（蕭菊貞，2001：184）。



[圖四]（民國 97 年參加榮家中元法會祭拜之榮民背影）

偏僻的位置，最基本的硬體設施（比如「鐵架子」等），不太引起注目的混亂（比如那些裝進大紙箱的牌位等），榮靈祠是單身榮民亡故後靈魂最起碼的歸屬之處。祠內的靈魂，有屬於國家英靈的一面，但他們更是民間信仰中的孤魂野鬼。在民間信仰的論述脈絡下，夜半的狗吠可以倒轉國家的秩序與規劃，榮家中元法會相應而生。榮民變成法師²⁵⁶，榮靈成了孤魂野鬼，官式祭拜轉換成超渡法會，國語切入地區方言（客家話）

²⁵⁶ 儀式進行前，業務負責人趕忙把新近亡故榮民的名牌放進家祠內部牆壁上的蓮位裡。願意前來祭拜的榮民不少，讓會場有足夠的熱鬧。擺在遮陽棚下的祭品不算豐盛，研究者提供香菸黃長壽一條。祭拜儀式的開頭是家主任所謂的官式祭拜，包括宣讀祭文、敬禮等。大家集中在殿中央蔓延遮陽棚下。儀式進行的速度頗快。禮成後，工作人員將桌椅等稍微變更擺設就變成法會會場。就養榮民服裝一換變成超渡他人的法師，穿黃迦沙，就像電視中法海或唐僧的裝扮。法師共三位。另兩位著黑衣，一男一女。法師是苗栗客家人，參加過 823 砲戰。法師用客家話誦經。一旁有琴師用盒裝電子琴伴奏。本來觀禮的榮民

的頻道，榮家工作人員變成有陰陽眼的仙姑，榮家成了一個陰氣重的地方。榮靈，與其說是英靈，不如說是民間信仰中的孤魂野鬼。在世者對著「榮民好兄弟」進行人道救援。

榮靈祠裡的靈魂是國家無法放任不管的孤魂野鬼。這（些）孤魂野鬼好比國家的記憶。在某些時刻，他們騷動不安回到現在，煩擾生者之境，等待國家再一次的安撫與收服。第二次政黨輪替前後，國家為亡故的單身榮民舉辦了為期半年左右的單身亡故榮民聯合追思祭悼會。

二、驚動與收服—單身亡故榮民聯合追思祭悼會

單身亡故榮民聯合追思祭悼會²⁵⁷的舉辦期間始自民國 96 年 12 月，一個月舉辦一次，至民國 97 年 6 月結束。分五個區舉辦，包括北區、中區、南區、花蓮以及台東。由各地榮服處或榮家輪流負責擇地舉辦。殯葬合約商協助規劃會場。活動細項包括會場佈置、提供花壇樣式與禮生人員、準備布幔地毯燈光與投影設備等等。退輔會會本部派副秘書長以上的長官分赴各地參加祭悼會，慎重其事。

為緬懷亡故榮民年輕時執干戈衛社稷，退役後參與國家經濟建設，在他們功成身退、與世長辭時，胡主任委員特別指示每月分別於北、中、南、東區，為單身亡故榮民辦理聯合追思祭悼會，以示對往生榮民之尊崇，獻上最崇高之敬意，並撫慰在世榮民及親友們的心靈²⁵⁸。

在國家祭祀先烈這層意義上，聯合追思會和所有國家的祭祀（比如春秋祭國殤典禮等）是一樣的。它們都保證也證明國家不曾遺忘先烈而可以動員後繼者。這是為什麼當研究者詢問一位會本部的長官為何決定「停辦」聯合追思會時，他必須一再強調他們「沒有『停辦』、不能『停辦』」的立場，而一再解釋對單身榮民的追思只是轉換為另一種形式：可能是舉辦的頻率和時間點的調整，變得精簡一些。但不是停止。因為追思與祭拜如果停止，就形同遺忘。總而言之，站在國家的立場來看，僅維持半年的分區聯合追思只是因形式上的改換而「看似停止」，其緬懷先人的精神仍然持續。

較多，後漸散去。法會進行時，較低階的工作人員輪班留守。法會結束時，大家一起燒金銀紙。

²⁵⁷ 下文簡稱聯合追思會。

²⁵⁸ 〈新春新願—服務品質再提升〉，《榮光電子報》社論，第 2077 期，

http://epaper.vac.gov.tw/admin/web/content2.php?tp_sn=168&tc_sn=52&ts_sn=1653。

但是，聯合追思會的意義僅僅在於保證與證明先烈不會被國家遺忘嗎？單身榮民已經亡故。告別式已經舉行過。為什麼國家還要將死者喚回，然後再告別他們一次？為什麼亡故後的他們沒有待在他們死者的世界，卻來擾亂生者？這個段落我們將試圖探究單身亡故榮民聯合追思祭悼會舉辦的過程及其意義。它必須和骨灰遷厝（從榮家榮靈祠及其他地方遷往各地軍人公墓）的政策合併起來分析解釋。要特別聲明的是，也許連退輔會自身也不甚清楚聯合追思會的可能意義以及它自整體政治文化環境下產生的原由。在一次電話訪問中，會本部長官說第一次辦很感動，「會淚流滿面」。講到第二次舉辦時的感覺，長官便說不清楚了，只能說「那個感覺……」。

本文以為，為單身亡故榮民所舉辦的聯合追思會是一個為了使亡靈安息的追悼會。是什麼驚動了亡靈？讓亡故單身榮民長眠台灣的決定驚動了亡靈。我們想起韓爺爺、魏爺爺對自己死後靈魂歸於何處的思考。魏爺爺抗拒主權對其靈魂的配置（不論拒絕他的靈魂還是接受他的靈魂都算是配置），要預先逃逸到海裡，以免遭遇羞辱。韓爺爺否定死後有靈，懸置身後事的意義，也就沒收了國家擁有並配置他的靈魂的可能。心有不甘的亡者，陰魂不散，煩擾生者之境。祈求和平(peace)，國家為他們舉辦安魂法會。

驚動亡靈的具體行動²⁵⁹是政府對單身亡故榮民骨灰遷厝²⁶⁰的政策。退輔會「自九十三年九月起，已陸續將各地墓基毀損及暫時安厝榮家家祠內之單身亡故榮靈，分梯次遷厝安奉。九十八年共起掘遷厝早期單身亡故榮民墓座三一三座，移厝骨灰至軍人公墓三、二八〇具²⁶¹」。骨灰遷厝是一項務實的做法。一方面，單身榮民遺骨可以落葉歸根回到出生地安葬的可能性不高。另一方面，骨灰遷厝方便政府集中管理軍人遺骨，節省人力物力。骨灰遷厝也具有宣誓的意味。永久安奉或永久安厝就像是往土地裡紮根。埋入而成就祖先與起源。骨灰遷厝及說明骨灰遷厝的國家論述是政治社會主流價值（提倡台灣主體性）的產物。這意思是說，提倡台灣主體性的潮流驚動亡靈，而骨灰遷厝是順應此潮流而生的一個具體例證。「（不管您是否願意）我們決定讓您（們）長眠於台灣」。註定是片面的決定打開了與亡靈對話的欲望。

²⁵⁹ 相對於論述上的驚動亡靈。

²⁶⁰ 厝，「把棺材停放待葬或淺埋以待改葬」（<http://baike.baidu.com/view/810849.htm>）。厝是放置於地面但尚未入土，就算入土也是淺埋。厝的本義中含有暫時性。厝不是終點。最後的動作是葬，下葬。由於現在普遍實施遺體火化，骨灰存放在靈骨塔內櫃子般的小方空間裡，不是葬的意象，而比較接近厝的意象。

²⁶¹ 〈慎終追遠 崇祀榮靈〉，《榮光電子報》社論，第 2132 期，http://epaper.vac.gov.tw/admin/web/content.php?mc_sn=52&ts_sn=2494。

要使亡靈安息，首先必須集合亡者。「聯合追思祭悼會參與人員」包括「本處人員」、「亡故榮民」、「親友」。「亡故榮民」的報名表格式如下：「故單身榮民『楊子明』參加北部地區聯合追思祭悼會基本資料」。底下接著該名榮民的大頭遺照。遺照下面的基本資料第一點是「故 楊子明伯伯」。「故」字區分了與會榮民的生死。相片與名字代替不在場的他。不過，不是每一個亡者都能參與追悼會。在工作準備會中，有長官建議「亡故榮民，以 3 月 15 日前亡故者，往前推算至需要之名額²⁶²」。雖然名為三月份聯合追思會，但是對象無法包括所有三月份亡故的單身榮民，因為分區所屬之安養和服務機構必須在一定期限前，「提供分配當月辭世榮民基本資料照片（含生活照）、生平事略（每位辭世榮民約 50 字）、勳獎章等，及 15 吋放大之遺照²⁶³」。這樣看來，聯合追思會比較像是每個月定期為限額內的亡故單身榮民舉辦追悼會。

由於亡者是未知的力量，在追悼法會進行前，在世者必須準備一些預防的措施，然後才能放心將個別亡者形塑成整體的亡靈。「理想的」追悼會應該要能適當引動參與者的情緒和情感，疏導它使其流動宣洩，但又能輕輕地闔上情感的開口。追悼會之所以危險，是因為它挑動參與者的情緒，它可能引爆情緒。痛失所愛的悲傷，甚至具有顛覆政權的力量。因此，追悼是需要被當權者規範和限制的²⁶⁴。在聯合追思會這個追悼會的案例上，儀式之主辦單位既是追悼會的參與者，同時也代表了當權者。主辦的一方也必須防堵自己的情緒。情緒不失控，儀式才能「安全」進行。串場之司儀沒有自由發揮的空間，為的是確保出席者的情緒規規矩矩、謹守秩序。「惟流程內容須事先擬定送審，屆時照本宣科，**不要加話**，以免產生不當之情事²⁶⁵」。研究者所收集到的各單位追思會祭文內容也是一模一樣，看來是同一版本的流傳運用。照本宣科，才能安全無虞，不生意

²⁶² 〈榮服處工作研討會會議紀錄〉，第 2 頁。

²⁶³ 〈榮服處籌辦單身辭世榮民聯合追思祭悼會實施計畫〉，第 2 頁。

²⁶⁴ 可參見 Nicole Loraux 的 *Mothers in Mourning: with the Essay Of Amnesty and Its Opposite* 一書。此書大意如下：希臘城邦害怕激烈的情感所引起的動亂和危險，所以他們要規範追悼。追悼的哀歌是女性的，女性會為城邦的穩定帶來危險。規範追悼，就是在規範女人。為了規範女人，必須規範追悼。比如在喪禮的三個階段中，女性只有在第一個階段—*exposition* 可以盡情地表達自己的情感，因為這個階段是在家裡處理，不會影響社會秩序。第二個階段—*procession* 會經過大街才能到達墓地，這一段路上，只有公民和外邦人可以送行，女性被排除在外。最後一個階段—*burial* 執行前，女性也必須先離開。在這些規定裡，或是 *Pericles* 的祭文裡，母親這個詞彙被小心地避免了，只用「最親密的幾位女性」帶過。法律要去勒住母性的追悼，導引女性的情感過度，才能確保城邦的穩定。不管是機構的姿態、法律的規定或是思想的運作，他們都把母性的追悼想像成一種威脅。失去的悲傷會變成憤怒。有時候，起而行動。在神話中，處於追悼的女神可以從悲傷到憤怒到離群索居，但是在悲劇中，身為凡人的王后，她們沒法脫離，就走向謀殺。母親因此尤須被排除在外。女人就是眼淚的肇因，天性使然（如此就不用去追究真正的原因）。希臘城邦透過這些論述和佈置馴化「女性的過度」（*feminine excess*）。同時，給予女性正義（復仇）女神的形象也保證了女性不會產生另一個別於城邦正義的正義，因此維繫住城邦政治的穩定。

²⁶⁵ 〈榮服處工作研討會會議紀錄〉，第 1 頁。

外。而犧牲奉獻的語藝正好能保證「安全」的追悼。貼在舞台兩邊的對聯²⁶⁶原本是「年少渡台艱辛備嘗遺澤寶島/老篤堅貞抗日愛國英魂長存」，後來改成「年少流離犧牲奉獻遺愛寶島/老篤安土福國利民英靈長昭」。原本的取向著重榮民來到台灣後所受之艱難困苦，以及已然走進歷史書籍的復古式抗日愛國，但後來還是修改成千篇一律的「犧牲奉獻」和中性的「福國利民」。修改版著重榮民慈祥、和藹、篤實的形象塑造，而將他們與國家之間的忠貞情感鬆綁。榮靈之靈不是壯烈犧牲氣概萬千，而是像老牛一樣篤實。

將個別亡者形塑成整體榮靈，在世者才能彷彿有個對象可以對話。在先前舉辦的追思會中，有照片式花壇與海報式花壇兩種前例。取捨間，決策者認為「海報式花壇較符合追思會之模式²⁶⁷」，故選用海報式花壇。照片花壇樣式即亡故榮民個別遺照的集合。每一張遺照都用相框裝裱，方方正正，排列整齊，分上下兩排。這樣的舞台畫面所呈現的亡故榮民個別性還是很明顯。海報式花壇則是在同一張海報平面上參差排列亡故榮民的大頭照。每一張大頭照的邊緣用漸漸淡出的效果來處理。海報式花壇可以讓個別亡故榮民更能融為一體。在世者與一體的榮靈對話。實際上，形塑整體榮靈的過程早在命名時開始。以「榮靈」來呼喚亡靈已是追悼的一部分，而不是榮靈已存在那裡，再由國家去追悼榮靈。命名，標定對象，使其彷彿存在可以對話，已經是追悼工作的一部分。

追思會正式開始。第一個節目是歷時 20 分鐘的「追思演唱」，曲目包括〈老兵〉、〈與主接近〉、〈慈光歌〉、〈枕歌曲〉、〈白雲歌送劉十六歸山〉、〈回憶〉，共 6 首。接下來是 20 分鐘的「辭世榮民生平事蹟介紹²⁶⁸」。以中部地區五月份的聯合追思會為例，當月參與聯合追思會的亡故單身榮民共計十四位。這十四位榮民的生平事蹟是如何被介紹的呢？在此任意²⁶⁹舉四位亡故單身榮民的生平簡介為例。

故 黃春發伯伯。安徽省臨泉縣人。民國 14 年出生。民國 73 年退役。黃春發伯伯軍旅生涯，克勤克儉，做事認真負責，與人相處和睦親切，退伍後熱心公益，敦親睦鄰，深獲鄉里好評。民國 97 年 5 月 13 日辭世！享年 83 歲高齡²⁷⁰。（雲林榮譽國民之家提供）

²⁶⁶ 對聯由承辦人起草，後請學養豐富的學長修改指教定稿。

²⁶⁷ 〈榮服處工作研討會會議資料〉，第 1 頁。

²⁶⁸ 〈北部地區 97 年 3 月份單身辭世榮民聯合追思祭悼會程序表〉。

²⁶⁹ 研究者之所以任意舉例是因為不管引用的是哪一位單身榮民伯伯的生平事蹟，這些生平事蹟讀起來都大同小異，幾無差別。

²⁷⁰ 《中部地區單身辭世榮民聯合追思祭悼會》，第 12 頁。

故 周彩友伯伯。廣東省興寧縣人。民國 8 年出生。民國 52 年退伍。周彩友伯伯民國 26 年入伍，一生戎馬，奉行命令、克盡厥責，曾榮獲忠勤勳章等各類獎狀，退伍後經常參與地方上之活動，與他人互動良好，是一個令人尊敬的長輩。民國 97 年 5 月 6 日辭世！享年 89 歲高齡。周彩友伯伯，雖然告別人世，但他為人忠厚篤實，樂觀進取的態度，值得我們學習²⁷¹。（雲林榮譽國民之家提供）

故 楊靖伯伯。湖南省湘陰縣人。民國 17 年出生。民國 62 年上士病傷退伍。楊靖伯伯於軍中服役期間，忠黨愛國，做事認真負責，與人相處和睦親切；退役後為人刻苦耐勞，生活簡樸，熱心公益，平易近人，敦親睦鄰，深獲鄰里愛戴。民國 97 年 5 月 8 日辭世！享年 81 歲高齡。楊靖伯伯，雖然告別人世，但他勇於任事，樂觀好施，平易近人的態度值得我們學習。（苗栗縣榮民服務處提供）²⁷²

故 蘇明霞伯伯。山東省青島市人。民國 8 年出生。陸軍上士退役。蘇伯伯在軍旅生涯，為人忠厚篤實，樂觀勤奮、樂善好施、深獲袍澤稱讚，是不可多得之好同志。退伍後經常參與地方上之活動，與他人互動良好，是一個令人尊敬的長輩。民國 97 年 5 月 3 日辭世！享年 89 歲高齡。（彰化榮譽國民之家提供）²⁷³

聯合追思會的生平簡介部分，是針對每一個往生的單身榮民來書寫。一連串的簡介下來，很明顯的，他們是不同的個人，每個人有每個人不同的名字以及所由來的地方，但對於他們生平的描述，可以獻給他們的文字實是貧乏的可以。不外乎是彰顯愛國盡責的軍人精神與「熱心公益」的長者風采。反覆而乏味的文字不斷背叛著眼前的死者與上一位死者。經由聯合追思會，在世單身榮民得到被國家後世記得的保證，但也預見了追悼語藝的僵固和侷限。在世者之所以對太過頻繁密集的追思會態度保留，除了如會本部長官所說因為榮民年紀大，大家大都「不喜歡那麼常參加公祭」這個原因以外，還有身處追悼情境中因追悼語藝的重複與對死者的背叛而生的令人難受的倫理考驗。

重複造成對個別死者的背叛²⁷⁴，重複也一再帶回國家的記憶。隨著一張張簡而薄的單身榮民影像的快速播放，國家的記憶也在追悼會的夢境中張開而具體。單身榮民以他

²⁷¹ 《中部地區單身辭世榮民聯合追思祭悼會》，第 12 頁。

²⁷² 《中部地區單身辭世榮民聯合追思祭悼會》，第 6 頁。

²⁷³ 《中部地區單身辭世榮民聯合追思祭悼會》，第 8 頁。

²⁷⁴ 站在國家的角度，死者的個別性很容易被忽略，甚至談不上是否背叛死者的問題。研究者在《榮光雙週刊》所翻閱到的六則關於聯合追思的報導，前三篇與後三篇的主要差異在於亡故榮民的名字是否有完整羅列出來。前三個月的表達方式如下：「花蓮地區於花蓮自費安養中心舉行，呂嘉凱副秘書長主祭，向

們的死亡和生平簡介帶回過去的時空。一個個死者離去又分別帶回自己所屬的當初的時空。保存完好的當初的時空，在仿如夢境的追悼會中再次出現。死者所由來的地方，是與會者皆明瞭的過去之境，那個地方沒有國界。少時的他也許還會在茶館裡遇見忠清遺民；社會上新式「洋學堂」與私塾並立；街上多的是來自其他省份或國家的軍人和傷兵。誕生之時世界的秩序，在死亡後復現了。外在環境所發生的種種變化，彷彿不曾發生。之間的物換星移、地方錯置與重重國境線，都在他的消失中消失。沒有距離的過去是記憶，一切還未成歷史。

讀者可能感到困惑，心想：那個過去的時空不是已經回來過了，到底是單身榮民的死亡帶回過去，還是如前所述提倡台灣主體性的潮流驚動亡靈，挑醒了國家的記憶？不管在世者想不想要死者回來，現在又是如何接待過去的記憶，事實是他們回來了，有所改變的是國家的角色。追悼會是一個反客為主的場合，一個讓死者代替亡靈成為對象的設置。國家也因此可以站在主動的一方，變成是國家邀請死者回來。死者是亡靈的具體化與記憶的實現。追悼死者同時也在收服記憶。

三、「悼念你的孤獨」



經過費心的計劃與安排，榮靈已喚來眼前。國家以同一篇悼文對著一個一個的死者說話。

緬懷先生、年少從軍，抗戰剿匪、戰功彪炳、
戎馬半生、汗馬功勳、隨軍來台、彌見忠貞、
自我期許、拯救沉淪、盡忠職守、以身許國、
壯志未酬、空留丹心、孤苦一生、獨守終身、

塗步雲等十位辭世榮民表達最崇敬的悼念」(〈聯合追思祭悼單身辭世榮民〉，《榮光電子報》焦點新聞，第 2081 期，

http://epaper.vac.gov.tw/admin/web/content2.php?tp_sn=172&tc_sn=53&ts_sn=1717&tb_sn=4506&show=Y)。這則報導只舉了一位亡故榮民的名字來概括所有當月亡故者。後三個月的報導才轉變成詳列死者名姓「北部地區於八德自費安養中心舉行，由呂副秘書長主祭，向張天霞、劉章光、施志祥、張治民、閻春和、李福棟、秦長禮、陳開相、彭金開、楊有貴、鄧學忠、李成朋、邵溫新、周保元、王園亭、傅澤鈞、陳亞生、萬林雲、葉金民、葛思明、劉玉明、林兆喜、徐維龍、曹乃忠、鄭國富、張運泰、姚能川、沈樹清、陳盛瑤、譚隆庭、王以誠、李傳文、葉海根、李金奎、江可法、程樹林、王文生、盧海山、吳竹老、胡雲程、鄺少川、孫虎等四十二位單身辭世榮民，表達最誠摯的追思」(〈單身辭世榮民聯合追思祭悼會—高主任委員率同仁向辭世榮民表達虔誠敬意與悼念〉，《榮光電子報》焦點新聞，第 2088 期，http://epaper.vac.gov.tw/admin/web/content2.php?tp_sn=179&tc_sn=53&ts_sn=1835&tb_sn=4765&show=Y)。

犧牲奉獻、淡泊自安、酬功養老終身，
壽登古稀、樂享天年，
無奈世緣圓滿、壽終正寢、從此瞻仰無期，
同仁悲悼、心實悽然、緬懷德範、無限光茫，
厝君寶島、以慰忠靈、千言難盡、聊表寸哀，
杯酒設奠、鑒我其誠、君尚有靈、享爾蒸嘗。
嗚呼——哀哉——！
尚——饗——！²⁷⁵

單身辭世榮民聯合追思祭悼會的悼文是國家在對榮靈說話。國家在悼文裡與榮靈進行清算。「清算 (to reckon) : 也就是給一個說法、使彼此產生關聯、去敘述、去考量、判斷、或者評價、甚至去估計、列舉、並且計算²⁷⁶」(Derrida, 2001: 2)。追悼的工作就是清算的工作。清算這項工作有以下幾個面向：它是與死者間的關係定奪；它可能是擺平死者的方式(Derrida, 2001: 16)；它是由生者來擺置的一連串死者的相互關係和比較分析(Derrida, 2001: 16-7, 27)；清算具有抵抗抹除的積極性(Derrida, 2001: 30)；清算的邏輯之外所突顯的該邏輯的限制(Derrida, 2001: 29)。這一篇悼文為單身榮民的「共同」生命留下痕跡，這展示了悼文抵抗抹除的積極性，但是單身榮民的「共同」生命不是國家意圖浩大動員的精神。聯合追思會的悼文裡沒有恨意也沒有淒風苦雨或氣概萬千，它走的是平和為主，偶而低迷，最後喜樂收尾的情緒。悼文中，國家與榮民間的共同記憶被一一列舉，榮民有榮民的德性與付出，國家對他們表示感激與認可。為了鋪陳與合理化最後「厝君寶島、以慰忠靈」的決定，「隨軍來台」扣連上榮民的忠心，變成榮民「彌見忠貞」的證明。這意思是說，不管榮民當初是因為什麼原因隨著軍隊和政府來到一個陌生的地方（而這個陌生的地方恰好是台灣），來到台灣的既定事實都成了榮民效忠國家的證明，而榮民既然忠於國家、願意來到台灣，那麼，照理說，榮民就會服從國家的任何決定，榮民願意長眠寶島的可能性也隨著提高。忠誠的單身榮民為國家付出、投入了全部，無奈理想沒有實現，只落得一輩子孤單困苦，什麼也沒有。因為國家，所以孤獨。孤獨的虧欠太巨大，只有犧牲奉獻的語藝承接得了，而能讓波折起伏都扯平。「犧牲奉獻」緊接在「孤苦一生、獨守終身」之後。扯平後，進入了「淡泊自安」的狀態。

²⁷⁵ 北部及中部地區單身辭世榮民聯合追思祭悼會均使用此一公祭文。

²⁷⁶ Pascale-Anne Brault 和 Michael Naas 在為德希達的《追悼之作》所寫導論〈與死者清算：德希達的追悼的政治〉中，定義了何謂追悼的政治。追悼就是與死者進行協商清算，而清算正是政治的一項重要特徵。

態，單身榮民開始死前餘年的平靜生活。平靜生活開啓祥和之氣，甚至帶點歡樂喜慶的氣氛，畢竟死者往生的方式是一點也不壯烈的「壽終正寢」。「樂享天年」與「壽終正寢」足堪安慰。在世者和死者都應對這樣的結局感到滿足。這樣的「美好」結局也變成國家可能違反死者心意（將死者安厝於台）時的協商籌碼。有了這個籌碼，國家向死者宣告「厝君寶島」的決定。在前面所提單身榮民來台效忠國家（「隨軍來台、彌見忠貞」）的論述基礎上，在世者擺平違反死者心意的疑慮。

至此，驚動與收服已告一段落，國家與亡靈達成協議長眠寶島。可是在清算的過程中，也許是因為虧欠太巨大，急於扯平的結果，孤獨的狀態與死亡的時間點因為犧牲奉獻的語藝被巧妙地錯開了。實際情況是當單身榮民的生命拉長成圓滿的結局，他的孤獨也延展至生命的最後一刻。「孤苦一生、獨守終身」的狀態持續至「壽終正寢」的發生。它沒有因為「犧牲奉獻」的出現而停止。

孤，「幼兒無父」；獨，「老而無子²⁷⁷」。孤獨原本意指不完整的父系傳承。我們在本章第二節曾經提過外省「老兵」成長於傳統的父權社會，具有知識是他們念茲在茲的心願與自我期許。從這個角度來看，孤獨不只是「一個人」意義下的孤獨，孤獨還是對外省「老兵」所認同的文化男性身分的斷喪。單身榮民，外省「老兵」之中脫離不了孑然一身也成爲不了良好男性的那一群人，他們曾經是爲國「犧牲奉獻」「戎馬半生」的軍人，最後卻只是他們所身處的文化脈絡裡失敗的男性而已。沒有知識，難以翻身。

回到「一個人」意義下的孤獨。本文將孤獨解釋爲因無法或難以與他人和世界產生關聯，而自己一個人。與人建立關聯，與世界建立關聯，從梁爺爺的給予中我們看見他對關聯深深的企盼，但他的世界毫不認可這份企盼。包圍梁爺爺的，是欺騙、猜疑與不信任。所謂的朋友，是爲了「騙錢」而來的可疑份子。國家懷疑梁爺爺的男性菜販鄰居可能是假照顧真騙錢²⁷⁸。菜販鄰居懷疑研究者是假志工²⁷⁹。而國家是梁爺爺的世界中最具權力的一方，國家爲他建立「合法的」、具有排他性的關係，於是梁爺爺與人的關聯變成了如女性菜販鄰居所說的「會來找他的都是義工！」

²⁷⁷ 教育部國語辭典：

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%A9t%BFW&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=-1245608644&serial=5&recNo=0&op=f&imgFont=1>。

²⁷⁸ 有一次研究者到梁爺爺住處敲玻璃窗沒人回應，就到巷口菜販處找找看。穿著類似警察制服的菜販先是稍微盤問研究者的身分，後來就直搗梁爺爺的住處。他在樓梯口大喊幾聲，就有梁爺爺的鄰居出來應門。走進梁爺爺的屋子，菜販又進了臥房用力掀開棉被，結果沒人。領研究者去找梁爺爺的途中，他一邊就向研究者「申訴」了自己被懷疑騙榮民的錢的事情。

²⁷⁹ 他看了研究者的志工證一眼後說：「這個也可以偽造啊！」

是什麼將外省「老兵」與他人隔開，讓他們無法與世界產生關聯？難於辨讀的鄉音是第一道理解彼此的障礙。新舊知識體系的轉換與新舊社會價值的交替讓他們始終在後頭望著現代。國家視他們為毋須積累財產和情感的赴死者，賦予他們孑然一身的使命。事件的力量將他們困在事件的重複訴說中。訴說事件的展演式話語命令又讓他們空舞著歷史的威權。活在一個被同時代人認為該要革新的政治秩序裡造就了他們榮民遺老的政治文化身分。臨終者自願或非自願的社會死亡將他們自社會生活中撤出。最後，他的世界低下頭來，悼念他的孤獨。

追悼的前提是死者在生者之中。若死者不在生者之中，也不會有任何悼念。但孤獨的正是不在我們之中的那一個人。真正的孤獨是不被知道的。因此，「悼念你的孤獨」是自相矛盾的一句話。是這種無關與被隔開的相互關係讓不可能的「悼念你的孤獨」成為可能。「悼念你的孤獨」只是「我們」自戀式的對在生前就已被判無關的你的感嘆，對那個無關的部分的割捨、送別與修復。不論佛洛伊德筆下自我與對象間的抗拒拉扯孰勝孰敗，也不論死者他性是否永遠是不對等地注視著主體「超越我們而成為我們的責任之源」(Derrida, 2001: 11)，在不為呼喚國家武力後繼者如日本之英靈祭祀的榮靈悼念中，標定對象的工作不再是個問題，「我們」才是追悼裡困難的部分。



第四節 小結

第二章「冷冷清清地離開」留下兩個問題。第一個是關於國家內部的回憶。第二個是神聖無名的亡故單身榮民在告別式後是否就此消失。第四章「為榮靈哀悼」中的第三節接續回答這兩個問題。前兩節則說明生前的榮靈所具有的特性以及成為榮靈的經過。

國家需求前仆後繼、剝除社會關係的赴死者。赴死者不須累積財物，也不需累積情感。剝除先前的積累，國家賦予他們「孑然一身」。落入軍營，謹守國家規定，不循法外之途，安分接受不得積累財物與情感的「孑然一身」生命形式。這是外省「老兵」企圖脫離的起點。脫離不了的單身榮民被有沒有結婚證明了自己的有沒有能力。

除了勾勒國家賦予外省「老兵」的孑然一身的生命型式之外，這一章也從事件之經驗主體的角度重新切入理解外省「老兵」與記憶和歷史的關係，以及事件後在回歸日常社會生活中，他們的言說和行動與成為良好男性的願望之間的關聯。事件之經驗主體寄滿記憶，被記憶—事件的痕跡—所掌握。過去停留在迫近的記憶階段，揮之不去。歷史作為記憶的骨架可以幫助事件的經驗主體進行驅魔—定位記憶—而成就自己的主體；歷史作為國族的族譜也是重建主體斷裂的延續性的方法。對外省「老兵」而言，成為知識主體，才能成為符合社會期待的良好男性，也才更有可能與人建立關聯，而靠近歷史、訴說事件與揭發秘密都能給予言說者知識主體的位置。

國家與榮民之間更緊密的連結在於共同的創傷經驗與遷移歷程，而對於這些創傷經驗的解釋和定義，從本研究所蒐集到的資料來看，又以「中國抵抗日本」或「中國抵抗列強」的歷史認識脈絡最為深固。這樣的歷史認識脈絡是他們的視域，因事件的力量而更加深固的視域。然而，隨著歷史改寫，榮民遺老身上的事件痕跡，終究還原成記憶。

脫離不了孑然一身的生命型式，也成為不了社會期待的良好男性的外省「老兵」死後變成一體的榮靈。榮靈在榮家等機構被祭祀著，安然於國家所建的小祠堂裡。然而近年提高台灣主體性的政治社會潮流驚動了亡靈。亡靈如國家的記憶。亡故的單身榮民與他們所形成的榮靈取代亡靈與記憶，成為追悼者具體可見可收服的對象。有了對象，才能與之進行協商清算。在悼文裡，國家透露了它最大的虧欠—死者的孤獨，而孤獨的處境源自他們的鄉音、孑然一身的束縛、知識體系的轉換、事件的力量、歷史的威權、榮民遺老的政治文化身分與臨終者的社會死亡等。這些東西把他們與他人隔開。悼念榮靈的孤獨，也就是悼念「我們」之中與當下無關的部分，以得出完好的「我們」。

第五章 結論

對於當代所病苦的那些歷史感的放縱來說，人們是在故意地促進它們、鼓勵它們、而且一利用它們。(中略) 人們確實知道歷史學由於某種過量而能夠做出什麼，人們只不過知道得太精確了：那就是根除青年最強的本能，如熱情、執拗、忘我和愛，窒息他們火熱的正義感。(尼采，2007：227)

本文第一章緒論從一位就養榮民梁爺爺與研究者田野互動的故事開始說起。他說自己是「下層社會」的人。故事裡的梁爺爺，深深地期盼與人建立關聯。第二節「問題意識與文獻回顧」提出本研究的假設：外省「老兵」是一群活在「創傷時間」(trauma time) 裡(Edkins, 2003: 16)的「戰廢品」(war trash) (哈金，2005：362)。我們欲回答的問題則包括交纏著回憶與國族語彙的話語對他們的意義是什麼、單身外省「老兵」的死亡有沒有被國家賦予了什麼樣的目的和意義、國家如何處理他們的死亡、為何對待外省「老兵」的態度是迴避討論但又預先追悼等。第三節「研究方法」回溯並區別外省「老兵」與榮民兩個詞彙的異同、研究之資料來源並介紹《榮光雙週刊》的簡史以及為何可視作國家論述、以及田野中研究者與受訪者的權力互動關係。

第二章「冷冷清清地離開」討論外省「老兵」的臨終處境、國家如何處理單身者的後事以及見證單身亡故榮民告別式之冷清。臨終的外省「老兵」在主權疆界的內外，或配置靈魂，或棄絕逃逸。後事處理在預期了死亡之後已然開始進行。生前的臨終與亡故的後事因規劃死亡而成一體。在國家規劃死亡的架構下，未死而被處理的單身者面對自己的被處理充滿憤怒。後事處理的原則與終點是將亡故榮民遺留於世的物理痕跡減低到最少最小最輕。看起來與記憶無關的後事處理其做法本身就是操作記憶。冷清的告別式裡，單身榮民的遺體既無名又神聖，他們消失在重複中。

第三章「遺忘的邊緣—國家、退輔會與榮民」從歷年國家論述所反映的榮民形象中，整理歸納榮民定位與處境的變化，試圖找出單身榮民遺體神聖無名的前身。地方錯置(displacement)讓榮民變成提醒失敗的戰敗餘物。國家將榮民置於國家和社會之間使榮民整體具有實驗室的性質。國家又以使用所產生的新的意義覆蓋他們原有的意義。榮民形象的最外層是生活清苦但自律的愛國「顏回」。社會自由翻騰，榮民凝然不動。類此之榮民精神是套在榮民頭上的緊箍咒。九零年代，國家與榮民一同被掃到遺忘的邊緣。歷史隱約改寫。榮民的臨終與遺老的政治文化身份疊合。遺老是榮民朦朧的形象，真實

的處境。神聖無名的遺體內裡是榮民遺老。退輔會試圖保護榮民，維持其權益，同時也與遺老切割，回復到國家的高度對榮民進行死亡規劃。死亡規劃反映出國家面對他們死亡的態度：「在社會尊敬中慢慢走進歷史²⁸⁰」。死亡規劃給予榮民不多不少尊敬的骨架。榮民在骨架的保護下安靜消失。

第四章「為榮靈哀悼」的前兩節試圖描繪出影響外省「老兵」單身或非單身的決定性因素。第一節「孑然一身」說明落入軍營就是孑然一身的開始。赴死者不須累積財物與情感。落入軍營，謹守國家規定，不循法外之途，安分接受不得積累財物與情感的「孑然一身」生命形式是外省「老兵」企圖脫離的起點，而脫離不了的單身榮民被有沒有結婚證明了自己的有沒有能力。第二節「成為良好男性—事件、歷史與知識主體」從事件之經驗主體的角度重新切入理解外省「老兵」的記憶和歷史間的關係，也試圖找出事件後在回歸社會生活的途中，他們的言說和行動與成為良好男性的願望之間的關聯。事件之經驗主體寄滿記憶，被事件的痕跡所掌握。歷史作為記憶的骨架可以幫助事件的經驗主體進行驅魔；歷史作為國族的族譜也是重建主體斷裂的延續性的方法。靠近歷史、訴說事件與揭發秘密都能給予言說者知識主體的位置，而成為知識主體才能成為他們心中符合社會期待的良好男性。第三節「萬古流芳的榮靈」說明亡故後的單身榮民仍是國家內部不召而來的回憶。消失在重複中的神聖無名形成一體的榮靈。在悼文裡，國家透露了它最大的虧欠—死者的孤獨。孤獨的處境源自他們的鄉音、孑然一身的束縛、知識體系的轉換、事件的力量、歷史的威權、榮民遺老的政治文化身分與臨終者的社會死亡等。悼念榮靈的孤獨，也就是悼念「我們」之中與當下無關的部分。

論文的最後，研究者要撇開退輔會裡許多同樣身為後生晚輩的我們對長輩的不捨與保護之心，才能清楚地說明本研究的目的與發現。首先，為了國家的長存延續，外省「老兵」是首當其衝必須要配合擺置的一群人。在台灣主體性高張的環境下，外省「老兵」的終結存續了國家的生命，他們無奈地體諒著放不下走不出的「國難當頭」。等待生物死亡的發生。等待自然凋零。國家不著痕跡地操作記憶，以為一切就此過去。但死亡不是結束。他們仍是國家內部不召而來的回憶。國家舉辦追悼會收服他們棄絕逃逸的靈魂，要他們再一次為國家盡棉薄之力長眠寶島。再來，也許是日本的殖民在台灣保留下柔韌的異質性，台灣才能在中華民族撲天蓋地的情操中與國族歷史的威權下翻轉由上至下、由大陸而海洋的視角與視域。最後，太多的歷史只會使當下軟弱（尼采，2007：229），去歷史與非歷史是生活的必需，但如果不去承認面對，有一天，它還會回來。

²⁸⁰ 〈研究發展 創新工作〉，《榮光週報》社論，1995/03/06（一），第一版。