

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 進入公共空間的私密創傷：台灣「慰安婦」的見證敘事作為療癒場景

Secret Trauma Going Public: Testimonial Narratives of Taiwanese
"Comfort Women" as Healing Scenes

doi:10.6752/JCS.201206_(14).0006

文化研究, (14), 2012

Router: A Journal of Cultural Studies, (14), 2012

作者/Author：彭仁郁(Jen-Yu Peng)

頁數/Page：139-196

出版日期/Publication Date：2012/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201206_\(14\).0006](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201206_(14).0006)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



Secret Trauma Going Public: Testimonial Narratives of Taiwanese "Comfort Women" as Healing Scenes

Jen-Yu Peng

進入公共空間的私密創傷：台灣「慰安婦」的見證敘事作為療癒場景

彭仁郁

誌謝：筆者於中央研究院民族學研究所進行博士後研究期間(2007-2009)，開始接觸前台籍「慰安婦」歷史創傷的議題，感謝中研院提供頂尖的研究環境。研究期間，台北市婦女救援基金會阿嬤組前後期社工群，給予筆者相當大的協助，謹向努力付出的她們，致上最熱忱的謝意和敬意。本文改寫自發表於「把人類學家帶進來」公共人類學工作坊的研討會論文（2011年6月10日，交通大學客家文化學院），原題為〈進入公共空間的私密創傷：前台籍慰安婦的生命敘事與社會動員〉。主辦單位大膽邀請未受過正統人類學訓練的精神分析師與會，激勵跨學門對談，勇氣可嘉。與這群欲發展台灣公共人類學的研究者們的相遇和對話，促使筆者重新思考自己的田野經驗。筆者亦須感謝兩位匿名審查人細讀拙文並提出切要的修改意見，協助集中、深化思考軸線。另外，在論文撰寫及修改期間，工作坊與談人周仁宇博士、前輩丘延亮先生及黃智慧女士，給予筆者極中肯的建議和善意支持；研究後期，研究助理沈寶莉小姐悉心協助彙整資料，在此一併致謝。

彭仁郁，中央研究院民族學研究所助研究員

電子信箱：jenyup@gate.sinica.edu.tw

摘要

1992年2月，台北市婦女救援基金會（婦援會）設立前台籍「慰安婦」申訴專線，開啓了封存近半世紀的私密創傷，使其獲得進入公共領域的機會。從精神分析觀點出發，筆者自2007年末，援用人類學田野研究方法，觀察婦援會自1996年起開辦的「阿嬤身心照顧工作坊」（原名：慰安婦心理治療工作坊），期待探問個人史與集體史之間的辯證關係如何影響主體對於自身創傷經驗的理解，不意在此「臨床田野」當中，察覺到「慰安婦」個人創傷敘事的公共化在社會動員過程中扮演的重要角色。藉由對於環繞著前台籍「慰安婦」所形成的二個社會動員層次的觀察（一、替戰爭性奴役受害者爭取人權、國際正義，要求日本負起戰後責任等的跨國倡議及訴訟活動；二、為生活困頓的慰安婦「阿嬤」提供日常照顧和團體心理治療的社工和心理處遇），筆者試圖描繪「慰安婦」女性戰爭創傷主體進入公共領域的幾個重要場景，觀看這些殖民政權與父權暴力的「受害者」如何在NGO社會動員所搭建的多重現身場景中，逐漸向「倖存者」、「見證者」發聲位置挪移的學習歷程。據此，筆者亦嘗試探討私密創傷在公開場域的現身如何對創傷的心理療癒帶來助力、抑或造成限制。總言之，透過「慰安婦」敘事場景的回顧和檢視，本文意欲彰顯精神分析式聆聽對於主體認納與歷史銘印的著重，或許能為臨床實踐者提供另一條理解「症狀」與「療癒」的路徑，將心理創傷重新置回社會關係的脈絡中。

關鍵詞：慰安婦、歷史創傷、療癒、見證敘事、精神分析、公共化

Abstract

In February 1992, the Taipei Women's Rescue Foundation (TWRF) set up a complaint hotline searching for former "comfort women" in Taiwan, allowing the historical trauma kept in secret for half a century to enter into public space. From 2007, I started a fieldwork on the "Psycho-physical Caring Workshop for 'Ah-Ma'" (formerly known as "Psychotherapy Workshop for Comfort Women") organized by TWRF since 1996. Based on a psychoanalytical approach, my initial intention was to interrogate how the dialectic relationship between personal history and collective History would affect subject's understanding of one's own traumatic experience. Through this "clinical fieldwork", I unexpectedly discovered the crucial role played by the publicization of traumatic narratives in social mobilization. I have then been focusing my observations on two levels of mobilization around the Comfort women issue: firstly, the transnational advocacy movement looking for international recognition and urging the Japanese government to take its postwar responsibility by delivering formal apology and compensation to the victims; secondly, the social care and psychological treatment provided by TWRF to the "Grandmas", mostly living in poor condition. Based on these observations, I will describe and analyze some major scenes in the publicizing process of comfort women's stories, showing how these old ladies learned from public appearances settled by NGOs to move from the position of "victim" to that of "survivor" and "witness". Furthermore, I will discuss if the going public has facilitated healing or, on the contrary, impeded it. To sum up, by re-examining the formation of comfort women's narrative, I intend to highlight the importance of subject's recognition and historical inscription, both pivotal for psychoanalytic understanding of trauma. That might offer clinical practitioners another path to consider symptoms and healing, and to bring psycho-trauma back to social relational context.

Keywords: Comfort women, historical trauma, healing, testimonial narrative, psychoanalysis, publicization

一、蟄伏半世紀的創傷憶痕

1945年8月15日，日本天皇正式宣佈無條件投降，第二次世界大戰正式結束。隨著戰爭宣告終止，一批在戰爭期間爲了討生活而離開台灣的河洛或客家女性，陸續分頭乘船回到台灣，有些離開的則永遠不會回來。另一些戰時被派往台灣山間日軍駐紮營區打雜工的原住民青少女，也終於回到部落裡。這些熬過數月至數年的身心虐待、多半未成年也未婚的年輕女性，拖著傷痕累累的身體重返家園，卻往往未能重返心理層次上的「家」。極少人明瞭她們在海外、在營區裡的真正遭遇，她們有的爲了避免背負汙名，忍氣吞聲、守口如瓶；有些忍不住向親人傾訴的，遭到逐出家門、被迫離開村落的待遇；另有一些，默默承受厝邊鄰居的指指點點，忍受丈夫的棄嫌、不忠。恥辱感、自卑感、罪惡感，讓這些從鬼門關僥倖逃脫的女性，緘默封口將近半世紀，因爲深信無人能理解那不可言喻的苦，擔心家人承受不了真相的重量，更「不想連累家人，害他們也被人家瞧不起」……在那個性別、後殖民論述尚未成爲主流理論，戰爭中的性暴力亦未被認定爲違反人道罪的年代，¹這些女性傾向以自身命運多舛、「自己太笨才會被人騙去」等個人境遇命定的詮釋角度，試圖安置自己莫名承受的暴力創傷。當時序跨入21世紀，這些當初年少芳華的女性，現今或垂老纏疾，或已在哀傷中辭世。參與反戰爭性奴役倡議運動的人們，常親切地喚她們「할머니」²、「阿嬤」、「grandma」或「阿婆」。

歷史學家對這些女性的正式稱謂是「慰安婦」，即太平洋戰爭及二次大戰期間，日本皇軍爲了解決戰地官兵的性慾問題，在亞洲各占領地及殖民地，直接以暴力、脅迫手段強行擄擄，或間接透過警政公所、民間業者徵召、誘騙，而流落至「慰安所」，被迫爲官兵提

1 一直要到2002年7月1日生效的國際刑事法庭羅馬規約，才真正出現明確的國際法條，將發生在戰爭期間有組織的集體性暴力行爲，指稱爲「違反人道罪」。

2 韓文的「阿嬤」，對年紀大女性的親暱稱呼，發音爲Halmoni。

供「性服務」的女性。³受害婦女來自朝鮮（今南北韓）、中國、台灣、菲律賓、印尼、荷蘭等。根據日、韓研究者發現的史料，最早期「慰安婦」的徵募是從日本北九州開始，而在這些日籍「慰安婦」當中，確實有部分原先即從事性工作者，但亦有許多乃為貧困所迫、在知悉去意的情況下賣身，另有不明就裡而遭家人親戚變賣者（千田夏光 1978、1996）。⁴隨著戰事擴大，前線士兵的「需求」大量增加，日本皇軍便與趁機發戰爭財的業者們合作，在殖民地或戰地以各式手段獵取女性，進而組織了多型態的慰安制度（朱德蘭 2009）。⁵

從更大的社會脈絡和政治情勢來看，二次大戰後的冷戰局勢、威權統治的壓迫氛圍、父權社會對性侵受害者的汙名化等因素，皆令慰安婦的創傷史實在戰事平息後，尋不著傾訴的出口。綜觀猶太大屠殺、亞美尼亞和庫德族遭遇的種族清洗、南美洲獨裁政權迫害、文化大革命、二二八事件等國家暴力事件，皆曾因各種政治因素遭到埋沒、蟄伏多年，無非是仰賴挖掘史實的歷史學研究，與追尋正義的倡議運動，相輔相成，才得以浮上檯面。當社會集結足夠的能量，迫使被刻意淹沒、「遺忘」的歷史事件重新被檢視、論定時，面對握有歷

3 史料經常提及的正當化藉口諸如提振作戰士氣、避免感染性病、減損軍力，遏止眾多殘暴殺害事件玷汙天皇形象、平息國際譴責聲浪等（李國生 1999）。

4 根據此書作者的調查，在北九州「徵集」的慰安婦當中，包括日本籍和前來日本當女工的朝鮮年輕女性，被誘騙者多半是後者。這些年輕女性所面臨的遭遇，其實是跨越不同社會的普遍現象，無論是哪個文化社群，某些家庭會選擇販賣家中年輕女性，來因應、改善極端窮困的窘境。從「慰安婦」的遭遇，70、80年代台灣的「雛妓」，到今天來自泰國、東歐的窮鄉僻壤的許多少女和少男們，低下社經階層青少年無疑是性產業中最易遭受剝削的一群。在當代資本主義全球化脈絡裡出現的新型態跨國性產業經營模式中，人口販運無疑成為主要的供應源。人口販子到第三世界窮鄉僻壤尋找少男少女，謊稱提供到大都會工作的優渥機會，藉以改善生活。一旦抵達「工作場所」，少女少男才發現落入了以毒品、暴力、死亡威脅嚴密掌控的性剝削陷阱。在此，人口販賣的非法強迫事實自始至終被性產業否認。這樣的運作模式和當時日軍透過業者誑騙婦女至海外慰安所的模式可謂如出一轍。無怪乎女性主義學者及運動分子會把日本皇軍的「慰安婦」制度看成是歷史上最早人口的現代化販運形式。

5 特別是該書第八章，有關〈慰安婦的出國與募集〉之討論。

史詮釋權的加害政治群體所製造的「正統」否定論述，受害者當事人或親屬的見證，經常是抵禦、破除既定框架的重要武器。⁶(Schaffer & Sidonie 2004; Waintrater 2003; Felman & Laub 1992; Yúdice 1996)

「慰安婦」戰後遺緒議題的公共化及對日要求認罪賠償的跨國運動，起自韓國梨花女子大學尹貞玉教授於1980年代在日本展開的韓籍慰安婦調查。1990年11月，南韓37個女權非政府組織組成「韓國挺身隊問題對策協議會」（Korean Council for Women Drafted for Japanese Military Sexual Slavery，簡稱Korean Council），敦促南韓政府向日本政府施壓，要求日本正式承認皇軍的戰爭罪責，並對受害者公開道歉、提供賠償。同時，此協議會亦推動「慰安婦」人權倡議宣導工作。在婦權團體支持下，1991年8月，前韓籍慰安婦金學順率先公開控訴日軍，並於同年12月正式對日本政府提告。台灣方面，1992年2月，歷史學者吉見義明在日本防衛廳研究所圖書館中查獲二份證明台籍慰安婦存在的密電，文件由日本眾議院社會黨議員伊東秀子公布後不久，台灣政府在多名立委聯合敦促下組成跨部會小組，研商尋查受害者辦法，並擬透過外交管道協議解決方案。內政部接著展開全面清查戶籍資料，但一無所獲。隨後，省政府設立由心輔人員接聽的專線，鼓勵受害者或知情者匿名通報，並動員地方鄉鎮公所及派出所警員協助尋查。⁷同一時間，台北市婦女救援基金會（簡稱婦援會）創辦人王清峰律師亦設立申訴專線，並開始查訪工作。經該會查證，在接獲的90餘件申訴案中，證實為「慰安婦」者共有58位，其中46位為

6 筆者深知，發生在不同地區的集體暴力事件皆具有漫長而複雜的歷史脈絡，「加害群體」、「受害群體」等對立泛稱，往往容易抹除其中的複雜性。在此，由於主旨及篇幅的限制無法針對此問題做深入討論，貪行文之便，筆者暫以「加害政治群體」指稱權力深入一社會中黨政軍教經等各層面，並運用其勢力對社會中異議者進行壓迫、恐嚇、謀殺等暴力手段，以維持其權柄的統治階層。這樣的全面控制使得此階層容易藉歷史詮釋權的掌握將暴力統治正當化，甚至令之成為應然，而使得社會成員對暴力的存在無感。此群體成員通常具有特定族群身分、宗教信仰或社會階級，但不意味著由外在因素所規範的群體成員中不會出現「黑羊」，也不表示群體外、或受害群體中的個人不會參與加害過程。

7 根據中央社1992年2月至7月之相關新聞內容所整理。

漢族，12位為原住民。⁸

當前「慰安婦」人權／婦權主流論述的建構，之所以能突破傳統父權貞操桎梏下的汙衊歧視及台灣國族主義基本教義派親日菁英的輕蔑否認，一方面，無疑受惠於追隨全球女性主義浪潮的台灣婦權運動者自1980年代末起推動的性別倫理革命，成功地把原本被傳統社會默許的性暴力，挪移到須受法律約束、制裁的非法範疇之內；另一方面，「慰安婦」倡議運動將此歷史事件社會議題化，更是重要關鍵，倡議運動為「慰安婦」受創主體開闢了發聲位置，令原本被當事人認為是「見不得人」的私密創傷，得以透過見證敘事進入公共場域。

然而，糾纏著國族傷痕的性暴力創傷敘事，在進入公共空間的過程中並非全然毫無阻力，對於站上發聲位置的主體亦非總是能達到情緒宣洩和社會認納的正面效果。本文藉由重溯前台灣「慰安婦」打破沉默、令私密創傷進入公共場域的不同見證場景，以探討創傷見證敘事的出現條件及過程——即，創傷主體如何從受害者、倖存者成為見證者的學習歷程及心理轉化——，並檢視創傷敘事公共化的社會效應及其與心理創傷療癒之間的弔詭關係。

二、從史實挖掘到主體發聲：文獻回顧

關於「慰安婦」的描繪，早見於日本記者千田夏光於1973年出版的

8 在第一、二階段訪查過程中，婦援會曾經建立一套認證標準。但筆者進行研究期間，由於婦援會正在進行資料文獻整理，無法提供研究者參閱。按照曾參閱過檔案的朱德蘭教授的說法，1992和1996年進行的兩次調查，並未建立系統化的查證標準。第一波調查主要對象是漢族婦女，第二波調查才擴延至原住民婦女。當朱教授在2001至2002年進行深入口述歷史訪談時，則建立了6大類、70項的問卷題目，詳細地詢問了受害前後相關的人、事、地、物等細節。關於經過認證的慰安婦人數，婦援會兩次調查中朱教授採納的為56名，而後朱教授擔任婦援會董事期間，另認證4名（朱德蘭2009：29-30、348）。然而，在不同的參考資料中，最後受到婦援會認證的人數從58到68位不等。至筆者撰文時，仍在世的僅剩9位。

《從軍慰安婦》⁹。但這項關於日本皇軍性奴役制度駭人史實的揭露，並未立即獲得輿論迴響或學界的重視。需待20年後，當國際女權運動將性暴力、尤其是戰爭中的性暴力抬升為違反女性人權的非法暴力，而必須受到國際法律的約束時，沉默了半世紀的「慰安婦」創傷史才終於在新的人權框架裡找到被聆聽的可能(Schaffer & Sidonie 2004: 130-136)。

1990年代初期，關於「慰安婦」的研究重點主要放在史實重構上。歷史學者投注大量精力蒐集二次大戰戰後倖存的檔案文件，以「證明」慰安制度確實是在日本皇軍主導下設置。最早蒐集、彙編、分析慰安制度相關史料的是日本歷史學者吉見義明(1992)，其匯集之檔案文件堪稱目前最完整者，因而後續出版的凡涉及東亞戰爭史、殖民史及日本戰後責任的歷史著作，皆需以吉見的《從軍慰安資料集》作為參考依據(Goodman 2004)。但日軍於戰敗後，將所有可能令日本天皇及帝國軍隊蒙羞的公文電報，幾乎銷毀殆盡，這使得史料蒐證極為困難。日本右翼自然史觀學社歷史修正主義者便每每以不存在直接具體證據為由，強烈抨擊吉見過度推論皇軍的責任。¹⁰

許多歷史學研究者意識到將研究框架限定在太平洋戰爭期間的狹隘性，試圖以更宏觀的歷史視野，探索慰安制度的文化及社會歷史根源。《立場：東亞文化批判》(*Position: East Asia Cultures Critique*)期刊，在1997年出版了〈慰安婦：殖民主義、戰爭與性〉(*The Comfort Women: Colonialism, War and Sex*)專號，收錄之文章把探討的時間向度上溯及19世紀、向下延伸至20世紀末，希冀藉由檢視韓國與日本在政治、性、法律、文化等各面向上的緊密聯繫，說明「慰安婦」史實從發生、掩蓋到重新被發掘的社會脈絡，試圖尋找突破眼前戰後遺緒

9 該書出版三年後，台灣即有中譯版出現：《日本隨軍慰安婦的悲慘遭遇》（千田夏光著、黃玉燕譯，台北：源成文化，1977）。此書有兩個中譯版本，譯者相同。已絕版的第一個譯版是根據日文初版(1973)翻譯而來，書名是《日本隨軍慰安婦的悲慘遭遇》（台北：源成文化，1977）。第二個版本《慰安婦》（台北：傳文，1996），是1978年日文修訂版的譯文。本文引用的是第二個版本。

10 直至今日，所有公開表達皇軍未盡戰後責任的學者如吉見義明、高橋哲哉等，都仍冒著受到日本右翼恐嚇、暴力威脅的危險。（與高橋的私下交談）

協商的僵局。可惜的是，整本專號鮮少述及日本和其他亞洲受害國家之間的歷史牽連，以致無法提供不同地區「慰安婦」主體經驗和抗議動能集結的比較觀點。(Choi 1997)

由於日、韓及英美語系研究者對「慰安婦」議題研究的投入——其中又以韓裔美籍學者為最——，目前絕大部分的期刊文章和學術出版著作，以英、日、韓文為大宗，且大多以韓裔「慰安婦」及相關倡議行動作為研究和分析對象。

直至目前，中文文獻對於「慰安婦」議題的分析焦點，仍然集中在受害史實的發掘上（蘇智良 2000；陳麗菲 2006；蘇智良等 2011；陳慶港 2007；劉大項 2002）。而且，多部中國歷史研究學術著作和報導文學的敘事焦點，乃在揭露日本軍國主義的殘暴行徑，字裡行間不乏對日本政府的傲慢嚴加撻伐的情緒性語詞。這類追尋「真相」的著作，與韓國新國族主義者所建構的「挺身隊」受害論述十分接近（Soh 2008）。慷慨激昂、義正嚴詞的譴責裡，不自覺地散發著以修復國族傷痕為號召，宣揚中國國族主義的意味。再者，這些著作傾向把社會中的個人，藉由民族性、國民性格等模糊概念，等同於國家社會全體，而產生以民族國家作為劃分單位區分加害者與受害者的影射效果，令集體暴力創傷的議題，無法被放在更寬廣的歷史脈絡裡，藉以思考個人創傷史、集體記憶與國族認同之間的辯證關係。簡言之，這類研究的最大缺陷是將「慰安婦」創傷主體置放在國仇家恨的單一視框下，彷彿這些老婦的佝僂形影體現了國族受侵略的集體創傷，不僅忽略了當事人的獨特主體經驗及敘說位置，並掩蓋了存在國族之內及國族之間其他更晚近的不公義問題。

在台灣方面，婦援會於1999年，集結1992與1996年分別進行的調查結果、一篇歷史研究碩士論文（節錄）、學者的報章倡議文章、社工經驗談等，出版了《台灣慰安婦報告》。訪查結果顯示，絕大多數台籍「慰安婦」，出身於日治時期社經地位低下、處境窘迫的家庭。這些必須負擔沉重家計的年輕女性，為求一線生機，不意掉進警政單位、受日軍委託的民間捐客或區公所，以高薪招募看護、洗衣、煮食、打掃等名目所設下的陷阱，被誑騙至海外慰安所，以女性的軀體在前線

「為皇軍效勞」。不同於被送往海外的漢族婦女，原住民「慰安婦」當中，除了一名被遣往香港，其餘皆受命於軍警，前往部落附近的營區工作，白天從事各類日常雜務，晚上則被迫提供「性服務」。不論河洛、客家或原住民受害婦女，強暴輪姦往往是她們第一次的「性經驗」。

在學術研究方面，中央研究院歷史學者朱德蘭教授於2001年以日文出版了兩冊在台灣總督府檔案中查得的台籍慰安婦相關史料，2005年再出版《台灣總督府と慰安婦》，希望與日本學界進行對話。2003年，朱教授與婦援會合作，進行了14位阿嬤的口述歷史深入訪談，完成《歷史的傷口：台籍慰安婦口述歷史計畫報告》。其後，根據訪談內容，婦援會邀請記者夏珍改寫成具有報導文學風格的《鐵盒裡的青春：台籍慰安婦的故事》。而朱教授本人則於2009年出版了台灣第一部探討「慰安婦」歷史的學術著作《台灣慰安婦》。這部要作，除了引述吉見義明尋得的檔案資料，更運用日治時期台灣的戶籍資料、台灣總督府遺存的檔案等，重新勾勒太平洋戰爭期間日本殖民統治下的台灣，在軍事、政治、經濟、教育等方面的景況，指出握有資源的財團與殖民政府在海南島等南洋區域經貿合作的依附關係，以及官方在管制人員物資進出、醫療監控各方面扮演的積極角色，進而證明台灣慰安婦的徵召手段及運送管道，實扣連在民間財團與殖民政府的緊密關係鏈當中。由此，史料論證得以駁斥日本政府將慰安制度的經營推諉給民間業者的一貫說辭。但朱作的最大特色，是在實證史學的研究傳統之外，結合了女性口述歷史研究方法，揭示台灣「慰安婦」接受徵召、受害、回返的主體經驗。這也是朱作最重要的貢獻：藉由官方史料、個人口述史的相互參照、佐證，為台籍慰安婦洗刷「自願說」的汙名。無論是否遭遇刀槍的逼迫威脅，無論承受暴力殘忍程度的輕重，這些婦女確實是因著日本皇軍發出秘電、下令派遣「慰安土人」，而被捲進戰爭性暴力的機器，被剝奪了自由意志和基本人權。因此，以性奴役制度名之，實不為過。

然而，諸多嚴謹歷史學研究及著作的累積，絲毫未曾削減日本右派政治人物與歷史修正主義者，同樣基於歷史實證主義觀點，以無直接證據為由，否認日本官方應負法律責任的堅決立場。日本女性主

義社會學家上野千鶴子在一篇討論記憶政治中個人和集體自身性的文章裡，對日本右派「自由主義」史觀提出強烈批判，但誠如她文中提醒，慰安婦議題的歷史研究，必須正視人文社會科學知識論及方法論典範的轉向，才能揭露所有正史建構背後隱藏的政治目的和權力結構。倘若實證歷史研究繼續將「客觀」事實的建構囿限於官方檔案文獻等物質史料，歷史修正主義者便得以繼續頂著恢復歷史「真相」的名義，不斷質疑、詆毀受害者的證詞，並消抹集體記憶內存的多價性(Ueno 1999: 133)。再者，固守實證史學方法不僅可能導致歷史修正主義者以「真相」否認史實的弔詭情形，其以蒐集細節、求證史實為前提的聆聽方式，亦可能本著為受害者伸張正義的意念出發，卻導致創傷主體心理狀態被忽視的結果。親身參與韓國「慰安婦」見證蒐集工作的女性主義法律社會學家梁鉉娥(Hyunah Yang, 1997)即曾為文批判，服膺政治需求和法律判決目的的實證聆聽方法，往往預先框定了當事人的言說方式，而使得受害者被化約為保存歷史記憶的被動容器，失去主體發聲位置。

1990年代末以降，隨著不同取向研究者對於「慰安婦」議題的投入，對於集體暴力創傷主體研究取徑的反思，也愈趨多元。這股學術能量的湧入，與女性主義非政府組織的跨國串連有密切關係。在南韓及日本左派婦權與基督教團體的主導下，東亞前日本受害國家的女權團體和支持其使命的運動分子，形成了支援「慰安婦」對日訴訟、尋求正義的國際連帶網路。¹¹此跨國網絡促成了1996年聯合國人權委員會特別調查小組調查報告的出爐，¹²以及2000年在東京舉行的國際女

11 在支援「慰安婦」跨國倡議運動中扮演主導角色的是韓國挺身隊問題對策協議會，和日本戰爭中女性受暴支持網絡(Violence Against Women in War-Network Japan/VAWW-Net)。其他參與跨國支援網絡的前受害國非政府組織包括台灣的婦援會，菲律賓的阿嬤之友協會(Friends of Lola)。中國、印尼、東帝汶等國家並無特定組織，而是由義務律師、獨立研究者或運動分子，以個別名義協助受害者參與跨國組織主導的見證、訴訟、抗議等行動。

12 1995年7月間，聯合國人權委員會特派專員Radhika Coomaraswamy在日、韓NGO團體、國會議員、學者的協助下經過密集調查後，認定日本政府對於前「慰安婦」不僅具有道德責任，更有法律上的責任，並在調查報告結論中主張日本政府應正式公開道歉、且賠償倖存者及受害家屬。

性戰爭罪法庭。¹³此後，有更多學者、政治人物、法律專家、藝術家等各界意見領袖陸續投入跨國「慰安婦」倡議運動，「慰安婦」人權議題逐漸受到國際輿論的重視，並掀起歷史學、社會學、人類學、性別研究、後殖民文化研究等領域的研究風潮，剖析「慰安婦」所涉及的戰後責任和歷史爭議（Ueno 1999；高橋 1999），創傷、集體記憶與身分認同（Yang 2008; Ueno 1999; Kang 2003），文化表徵與後殖民性別政治（Soh 2000, 2008），創傷敘事見證與人權／婦權運動（Schaffer & Sidonie 2004: 123-152; Madsen 2007, Cheah, 2009; Puja 2001; Terazawa 2006），性暴力敘事與身心健康（Park 2010; Sidonie 2005）等多重面向。

其中研究成果最豐碩的應屬性別研究與後殖民文化研究領域。這些研究的共同點是從後殖民女性主義批判角度出發，指出以往對於慰安制度的設置和運作的歷史研究大都囿限於國族正義的探討，將日本帝國主義視為唯一的批判對象，而遺忘了國家暴力下性別與階級權力的不對等，令隸屬不同社會群體的個人暴露在不同程度的暴力危險中。不管從性別、情感聯繫¹⁴、社會階層、經濟地位、政治環境等各種層面觀之，這群女性可謂累積了種種劣勢，使得她們在動盪的大環境中成為最脆弱的一群。因此，所謂的「慰安婦」，不只是在動盪時局下遭遇不幸的個人，而是殖民、性別、社會階級等多重結構暴力宰制下的受害者。這事實反映出，這些女性所承受的暴力創傷，不僅涉及戰爭罪或違反人道罪，亦是男性沙文主義、父權傳統與殖民帝國主義交互作用下的產物（Soh 2000, 2008; Yang 2008; Ueno 1999）。再者，正因為「慰安婦」的創傷經驗必須從多重壓迫體制的角度來理解，個別主體的生命敘說，勢必溢出任何一種為了服務特定意識型態（包括

Radhika Coomaraswamy (1996)調查報告網路版網址：<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/b6ad5f3990967f3e802566d600575fcb?OpenDocument>。

13 The Women's International War Crimes Tribunal on Japan's Military Sexual Slavery。一年之後，法庭作出的判決是：作為國家最高領導者的天皇，必須為日軍性奴役制度負法律刑責。法庭審理過程可參閱Kim Puja(2001)。

14 漢族「慰安婦」中，多數是自幼送到別的家庭幫傭打雜的養女或童養媳，往往與原生家庭過從甚簡，和養父母的關係亦不緊密。

性別政治)所建構的見證敘事框架。許多研究便強調,必須尋找有能力呈現主體多重樣貌的敘事形式,才可能揭露、理解主體經驗的真實(Schaffer & Sidonie 2004; Sidonie 2005; Yang 2008; Madsen 2007)。

性別人類學者蘇貞姬(Chunghhee Sarah Soh, 2000)從社會表徵生產的角度切入,解析「慰安婦」如何在「父權法西斯主義」、「男性性別歧視」、「女權人道主義」不同意識型態的運作下,被建構出「天皇的禮物」、「公共廁所」、「性奴隸」等三種彼此競爭的社會表徵,而分別服務不同政治團體的論述生產及社會動員。作者指出慰安婦國際倡議運動儼然已掀起一場全球「文化戰爭」,在全球地緣政治、人權主義運動、日本國族形象的維護等三股勢力間形成強大張力。蘇貞姬以呈顯多重歷史真相為出發點,極度強調客觀中立、不介入任何意識型態政治觀點的立場,一直延續到她2008年集十多年研究為大成的著作中(Soh 2008)。筆者以為,蘇貞姬試圖凌駕於所有意識型態之上、以建構真相全貌的認識論想像,即便有助於研究者暫時擱置自身的價值判斷,以呈現研究現場的多重聲音,卻可能冒著將屬性迥異的意識型態框架——在此分別是「父權法西斯」、「男性沙文主義」和「女權人道主義」——所企圖再現的社會真實(realities),放在同一倫理天平上來衡量的危險。

同樣關懷創傷歷史多重「真實」(truths),但迥異於此種呈現歷史「真相」(Truth)全貌野心的性別及後殖民文化研究者,採取了另一條思考如何令主體發聲的路徑。沙弗爾(Kay Schaffer)和席朵妮(Smith Sidonie)在《人權與敘說的生命:認納的倫理》(*Human Rights and Narrated Lives: The Ethics of Recognition*, 2004)裡,討論1990年代國際人權運動的興起,如何促成當地受害者生命敘事的生產、流傳和接納的全球化過程。本書選擇了五個運用生命敘事作為人權運動策略的分析對象,慰安婦的傷痛見證即為其中之一。作者指出,跨國女性主義非政府組織將「慰安婦」的不幸遭遇,重新置入女權受侵犯的人權論述框架之中,成功地運用受害者的見證敘事生產,激發出輿論為這些老婦伸張正義的情緒,進而接納受害者對日進行訴訟、要求謝罪賠償的正當性。但本書作者一方面肯定婦運人士為前「慰安婦」建構

出可被指認的身分認同，卻對倡議運動過程中，逐漸典型化、甚至僵化的敘事框架提出批判。她們提醒，當個人生命故事被置入人權論述脈絡、成為倡議運動的主要載具之後，敘事的工具性質，可能反過來制約受害者的見證敘事，而遮蔽了主體置身處境的複雜性。兩位作者認為女權組織流傳的受害敘事版本，在博取世人同情的同時，不自覺地形塑女性受害者被動、軟弱的可憐形象，令世人對這些女性、甚至是這些女性對自身的認識，矛盾地重新落入傳統父權觀點對女性的刻板印象，違悖了女權運動提倡性別平等的初衷。在比較多種敘事版本之後，作者推崇當事人口述傳記，和不刻意抹除訪談者在場的對談史錄，乃最能確保主體發聲位置的形式。理由是這兩種敘事形式，述及範圍並不止於受害經過，從而使見證跳脫了傾向抹除個別主體的規格化證言，令讀者能在文本中看見主體生命的多重樣貌。¹⁵

慰安婦史實也成為文學、電影、流行音樂、裝置藝術等藝術工作者的創作題材。1997年，韓裔美籍作家凱勒(Nora Okja Keller)以韓國慰安婦創傷敘事為主軸，出版了英文小說《慰安婦》(*Comfort Woman*, 1998)，旋即引起比較文學、文化研究領域學者的熱烈討論。麥德森(Madsen 2007)藉著分析凱勒小說的情節鋪陳與角色安排，探討以小說形式書寫、記錄、傳承真實歷史創傷所可能引發的倫理課題。難以言詮的真實創傷挑戰著文本的可轉譯性(translatability)。上述創傷見證文本正規化(normalization)或樣板化的問題，其實正凸顯了真實創傷被訴說和轉譯的困難。麥德森進一步強調，為了奠定受害者政治抗爭之正當性所形塑的慰安婦見證敘事，儘管一方面極力彰顯當事人無能為力的受害處境，其內容卻往往避開、審禁了創傷經驗中最殘酷、最恐怖的場景。易言之，原意在揭露創傷的敘事，一旦出現僵化、固定的版本之後，其效果反而是掩蓋了創傷的真實，甚至冒著令創傷敘事

15 作者在此特別推薦Ruff-O'herne的《五十年的沉默》(*Fifty Years of Silence*, 1998)和Maria Rosa Henson的《慰安婦：一位菲律賓女子成為日軍妓奴的故事》(*Comfort Woman: A Filipina's Story of Prostitution and Slavery Under the Japanese Military*, 1999)兩部傳記。另外，作者亦讚揚Dai Sil Kim-Gibson在《打破沉默》(*Silence Broken: Korean Comfort Women*, 1999)中以訪問者現身，與受害者進入互為主體的對話，因而得以打破扁平敘事框架。

商品化的危險(Madsen 2007: 89)。¹⁶作者作結道，未曾親身經歷創傷的小說家確實無法為受害者代言，但文學所具備的召喚想像和創造多元意象的能力，令多重書寫成為突破樣板化敘事的可能出路。

相形之下，心理學領域直接觸及慰安婦議題的學術論文仍屬罕見。目前僅有洪素珍、呂旭亞、黃宗堅(2009)合著之〈台籍前慰安婦戲劇治療團體在情緒創傷處理之初探〉一文。本文主要作者洪素珍教授，自2004年起，受婦女救援基金會之邀，主持「慰安婦阿嬤身心照顧工作坊」。此文採取行動研究取向，討論參與戲劇團體治療的阿嬤們，如何藉由十幾個小時的戲劇治療團體歷程，發生了情緒創傷的轉化。¹⁷

循著後殖民女性主義文化研究的視框，筆者在台灣慰安婦倡議運動的不同見證場景中，亦觀察到類似的弔詭現象，即創傷主體在見證敘事過程裡，一方面被聽者賦予敘說位置，另一方面卻又落入聽者對於創傷主體的既定想像框架。針對這樣的敘事僵化，以及見證看似開啓、實際上卻遮蔽創傷的問題，筆者認為精神分析或許可以提供理解現象的概念工具和超越困境的實踐取徑。

三、心理創傷的敘說、主體認納與療癒：精神分析觀點

精神分析學門創立之初，佛洛伊德(Sigmund Freud)即在歇斯底里症病人的症狀裡注意到心理創傷的延宕性或後遺性(*Nachträglichkeit*)：亦即，心理創傷的「發作」往往不是在創傷事件發生的當下，而是在一個後延的時間點，由第二個表面上看來平凡

16 Patricia Yeager(2002)對此提出極嚴厲的批判，她認為美學化創傷經驗是一種對受害者創傷的商品化消費行為，更抨擊學術界幾近嗜血地利用暴力創傷敘事進行學術生產。

17 另外，2010年洪素珍在《亞洲女性研究期刊》(*Asian Journal of Women's Studies*)亦發表了一篇英文文章“Exploring the Recovery Process of Former Taiwanese Comfort Women through Drama Therapy”(Hung 2010)，內容與發表於《藝術治療年刊》上的中文文章十分接近，不另作介紹。

無奇的事件，藉由某種符徵關連性，勾連潛意識創傷憶痕(*mnemonic traces*)，令創傷事件的記憶浮上意識。這樣的浮現、或意義蘊生過程，由於伴隨著極度強烈的內外倫理衝突，因而經常在潛意識防禦機制的轉譯作用下，以一種既彰顯、又遮掩的方式出現——此即精神分析意義下的「症狀」。(Freud 1963[1917]: 257-272, 358-377)這個創傷憶痕迂迴浮現的歷程，說明了主體性、時間性、與他者的關係、意義詮釋等，是理解心理創傷現象的重要向度。易言之，心理創傷的形成，不僅是由外在創傷事件的暴力性質及殘酷程度所決定，更取決於主體如何理解、詮釋創傷事件，如何將此創傷經驗嵌在自身生命背景中，成為想像、實踐自身存在樣態與他者關係的基調。

對精神分析取向的心理創傷療癒而言，療癒發生的契機，取決於挾帶負面情感、具有威脅性的潛意識創傷憶痕，是否能夠藉由分析移情關係中的言說，令負面情感得到釋放或再詮釋。套用佛洛伊德的語彙，因潛抑作用而失聯的「詞的表徵」（或語言學中的「能指」）與「物的表徵」（感官印象、情感表徵），透過分析詮釋的重新鍵結，可望使創傷憶痕失去它的殺傷力(Freud 1957[1915]: 201-204)。這個令意義付之闕如(*non-sens*)或意義破碎的創傷憶痕，得以進入言說意義蘊生動力的過程，克莉絲蒂娃(Kristeva 1985[1974])將之命名為「符變」(*signifiance*)，即跨越感官意符(*sémiotique*)與象徵界域(*symbolique*)之間深淵的賦義行動。必須提醒的是，精神分析中的敘說並不遵循線性時間的因果邏輯推演；自由聯想式的分析言說，更強調如何令拉岡意義下的言說主體(*parlêtre*)在分析聆聽中現身(Lacan 2005b[1975-1976]: 66)。創傷主體的緘默，揭示了言語的失效；言語作為一種與他者發生繫連的社會行動，在創傷的孤絕狀態中被懸置，這說明了創傷經驗的不可共享性和銘印的困難。因此，創傷的療癒，意味著使朝向他者而去的言說行動重新成為可能。

的確，與自身死亡、毀滅擦身而過的驚駭，足以令倖存者原本對於世界相對安定的想像崩解，但重大人為暴力事件所引發的心理創傷，涉及了根本存在感的撼動，即人作為主體置身於世的事實或權

利，遭到共存於文化世界中的他者（加害者）徹底否認。¹⁸因此，當代精神分析學家提出，人為暴力引發的心理創傷乃是個人與他者、與生活世界之間關係斷裂的深層存在經驗(Davoine & Gaudillière 2004; Boulanger 2007; Laub 1992b)。極限暴力創傷的難以言詮包含兩個層面：其一、極限暴力對人性的剝除，使得受害者處在動物性的全然裸露狀態，失去基本的言語、思維能力。凌亂破碎且引發焦慮恐懼的感官印象，無法被既有的言語捕捉，也就難以銘印到可敘說的記憶之中；其二、極限暴力斷傷了人與人之間建立關係的根本信賴，令言說行動中預設的他者位置，¹⁹被懸置在必須存疑的不安狀態裡，因而往往阻斷了真誠話語的可能性，亦使主體建構自身存在感的條件（包括感官、認知、情緒、關係等）變得岌岌可危。回憶與言說，意味著必須冒著再次經歷世界崩毀的危險。因此，從精神分析和回憶現象學的觀點看來，即使排除了外在各種可能的箝制因素，重大人為暴力創傷對主體的否定、取消，使得創傷經驗的回憶和敘說，成為一項艱鉅的工程(Ricœur 2000:83-97; Laub 1992b)。創傷憶痕所挾帶的強烈負面情感的焦慮，使得有意識的噤聲或無意識的失憶，成為倖存者重要的存活策略。

不預設價值判斷、以「不知」為出發點的分析式聆聽，賦予創傷主體一個「知者」的言說位置，顛覆了慣常的知識權力關係，而使得記憶的詮釋權不再只是強勢者的專利。被潛抑或發生裂解(*splitted*)的憶痕，如何能藉由敘說建構(*mise en l'intrigue*)成得以與他者分享的記憶(*sharable memory*)，令破碎的過往時間性及經驗得到被重新組構、形變(*refigurations*)的機會，不僅是療癒的必經之途，亦是重新形構言說主體的過程(*subjectivation*)(Ricœur 1985; Laub 1992a, 1992b)。我們可以說，可共享的記憶敘事，是由傾訴的言說主體和傾聽的他者共同建構而成。透過他者聆聽返回自身的敘事理解，織補著破碎憶痕，讓

18 在此，「共存於文化世界中」的意思是，彼此將他者視為類似於我的存在，因而期待在彼此對待的言語和非語言行為中，共享著不需言明的基本倫理規範。

19 這個他者可能是他人或反身性的自身。

凍結的時間性得以重新流動，同時也修補著原本碎裂的潛意識身體意象和主客體關係(Dolto 1992[1984])，²⁰這是為什麼聆聽的他者具有賦予主體「認納」(recognition)的能力(Honneth 1996[1992])，令其在「世間」——即社會關係網絡裡——找到重新安置自身的處所。這樣的傾聽可能發生在療癒情境裡，當然也可能發生在其他讓主體言說成為可能的情境中。

四、心理創傷的臨床田野：言說／聆聽，或認納的追尋／賦予

法蘭克福學派社會哲學家霍耐特(Axel Honneth)在《為認納而奮鬥》(*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1996[1992])一書中，將個體遭受鄙視的（創傷）經驗，視為所有追尋認納的社會集結運動的基礎，並把主體的認納追尋或抗爭，區分為情感主體、法律權力和社會尊重三個層次。關於社會行動者尋求認納策略的討論裡，過去學者經常把「認知」(cognition)視為「認納」(recognition)的基礎，也就是必須對一個人、事件有了足夠的了解之後，才可能對該人、該事件產生認可、接納的態度。然而，霍耐特在檢視了英國精神分析學家溫尼可(Donald Winnicott)的客體關係理論之後，指出在「認知」與「認納」之間並不存在單向的因果關係；相反地，對於受到暴力壓迫的創傷主體的情感認納，往往開啓了社會行動者對於受壓迫者所處情境事實的認知和認識可能。意即，他者是否能夠賦予創傷主體認納，不完全取決於客觀知識和理性思辨的結果，情感投注和想像力反而是認識主體真相的開端。尤其是極度暴力受害者的見證敘事裡，存在無法言傳的經驗層面，這是純粹從實證史學角度出發來理解慰安婦經驗史的研究取向，所可能發生的最大限制。

20 潛意識身體意象是法國重要兒童精神分析學家多爾多(Françoise Dolto)提出的概念，用來指稱慾望主體之情緒、感官經驗在潛意識層次形成的綜合象徵化身。

另一方面，精神分析亦提醒我們，心理創傷的現象和意涵必須被放置在主體生命史，以及主體與他者的倫理關係之中來理解(Davoine & Gaudillère 2004; Felman & Laub 1992; Sklar 2011)。這意味著，不論與創傷主體的晤談是否在創傷療癒框架之內進行，欲接近創傷主體經驗的研究者，必需設法與研究「對象」進入令主體得以發聲的言說／聆聽關係，即有能力成為與她共同面對創傷巨大黑洞的「戰友」或「副手」，一方面避免自己被敘說內容的恐怖悲傷淹沒，一方面為敘說者／見證者提供護持(holding)，並且經常反身地看待自己在移情關係中占據或被指定的位置，如何影響著敘說的發生。

1. 精神分析與人類學研究方法的對話

為了理解「慰安婦」創傷主體如何成為見證者，即這些太平洋戰爭期間日軍「慰安」制度的受害女性，如何成為今天跨國支持者口中的「慰安婦阿嬤」，本研究因應不同觀察層次，混合採用民族誌田野調查、個別晤談、文本分析等方法。在「慰安婦」主體的個別晤談中，研究者尤須採取分析式聆聽，這使得本研究有別於一般的田野調查工作，而更屬於「臨床田野」(clinical fieldwork)的研究取向。²¹

筆者自2007月10月起展開田野訪查。初期偏重文獻蒐集和對前後

21 「臨床田野」概念雛形的出現，應追溯至德佛羅(George Devereux, 1978)所創立之「民族精神分析」(ethnopschoanalysis，或稱「民族精神醫學」[ethnopsychiatry])。同時具有精神分析、文化人類學訓練的Devereux，將精神分析中移情與反移情關係的觀照，帶入人類學田野研究方法中，以思考研究者與研究對象的關係。此學門早期的研究命題著重於釐清一文化群體內之個體身上分屬文化特殊性和精神普同性的雙重面向。晚近受其影響的人類學家與精神分析學家，除了延續超越對於族群性的本質論解讀之外，更將對話的焦點轉移到二學科共同知識論根基的創立及當代社會研究場域的界定上。近幾年來，愈來愈多擁有這兩種學科訓練的研究者，對於當代國家體制下的個人處境、集體暴力與創傷、邊界流亡等，觸及多元、變動的文化社會情境底下個人心理狀態研究主題的共同興趣，促使了精神分析與文化人類學共同知識論及方法學討論的復萌。筆者將此二學科研究範疇的交會界域，暫且名之為「臨床田野」(clinical field)。相關的研究方法與議題的討論和展現，可參見杜維爾(O. Douville)和塞林姆(M. Selim)(2009)主編的“Anthropologie, Psychanalyse & État”(人類學、精神分析與國家)一文；亦可參閱筆者對其所撰之評介，詳見彭仁郁(2010)。

任社工督導的訪談。經過婦女救援基金會當時「阿嬤組」社工督導的授權後，筆者在2007年11月至2008年4月間，定期至婦援會參閱阿嬤組長年蒐集的各式相關圖書文獻、調查報告、跨國倡議團體的文宣資料等，並觀閱工作人員自行錄製的「阿嬤身心照顧工作坊」、公開見證會等相關活動的部分影像紀錄。

第二階段為2008年3月至2008年底。為了與「阿嬤」們建立關係，筆者盡可能參加阿嬤組社工員和前「慰安婦」跨國支援網絡籌辦的各項公開或非公開活動。像是隨同日、韓友人對個別阿嬤進行居家訪視，參加每年8月中旬終戰紀念在日本交流會館前進行的抗議集會，國際婦女節一百周年紀念在永康小公園舉辦的「慰安婦」募款園遊會，赴日參與第九屆日軍慰安婦問題亞洲連帶會議、東京街頭集會、支援網絡對日國會議員遊說工作等。期間，筆者並獲得兩次以義工身分參加工作坊、進行近距離參與觀察的機會。

2008年底展開的第三階段中則嘗試與個別「慰安婦」阿嬤進行非結構式「晤談」。雖然公開露面、對日興訟的有九位阿嬤，真正願意接受筆者單獨登門拜訪、長談的阿嬤僅有三位。由於這些阿嬤都曾在法庭、公開見證會、口述歷史研究結構式訪談等不同場合，多次被要求說明受害經歷。為了避免阿嬤們厭煩於一再重複回答相同的問題，筆者採取閒話家常的方式起頭，不直接詢問資料中已經蒐集得的歷史事實，而偏重聆聽不同生命片段中的情感經驗和求生歷程。

在不同公開場合裡對「慰安婦阿嬤」，以及「阿嬤」們與支援網路成員互動的觀察，令研究者思考三個相關的問題層次：一、難以脫除玷汙感的私密創傷，如何可能在公開場合被揭露？亦即，令創傷回憶、見證敘事生成的條件為何？二、私密創傷以何種面貌進入公共空間？三、私密的心理創傷是否可能在公開見證中獲得療癒？又，社會倡議運動與心理療癒之間究竟存在互補或互斥的關係？

這些問題帶領研究者將觀察的視角，從慰安婦主體本身的關注，延伸至慰安婦見證敘事在1990年代台灣後殖民情境中浮現的過程，觀看女性主義運動、社會運動、NGO組織跨國串連行動、人權法國際

化的機緣結合，如何使得這群原本沒有發言權的主體，獲得可見度、發言權、抗爭動力與社會支持，卻也面臨了身分暴露與見證期待的社會壓力。

倘若受害者在公共場合以見證形式揭露自身創傷經驗的目的，是為了同時達到心理宣洩（療癒）、社會動員（從認識／認納到個別或集體行動），並迫使加害者正面回應受害者的訴求（認罪、道歉、負責、賠償），這些預期效果是否能在不同型態的見證行動中達成？對於這個問題，學者們有不同的見解，某些學者相信創傷見證有情緒宣洩、獲得社會支持感等正面效果(Agosin 2007; Bouvard 1994)。另一些學者則強調重複見證的負面影響，包括重複經歷創傷情景(Rosenblum 2009; Terry 2002)、受害見證的戀物化(Nguyen 2007; Zembylas 2009)等，不僅可能令創傷敘事僵化、使受害者陷入自虐的情緒模式(Stetz 2011)，亦可能造成聽者出現「同情疲憊」(compassion fatigue)(Moeller 1999)的冷漠無感。

筆者欲藉由「慰安婦」敘事見證的實際田野觀察，說明上述兩種對立觀點，都過度簡化了倖存者複雜的見證經驗，並提供超越單一預設立場的視角。下文中將分別依論點所需，呈現不同田野階段的資料片段作為分析依據，尤其著重於檢視「聆聽的他者」和「言說主體」——即精神分析觀點下的療癒要件——是否能夠在不同的見證場景中出現。

五、私密創傷進入公共空間：見證的必要

「慰安婦」性奴役暴力創傷打破了性暴力社工和心理處遇的既定架構。按一般性侵案件處理的標準流程，無論加害人是否落網、定罪，受害者身分必然受到匿名保護，以免萬一遭媒體曝光，引來社會汙名化歧視，除非受害者自己願意在加害者被定罪之後，²²為著不同

22 如此才不致遭加害者反告、擔負誹謗罪名。

的公眾利益或倡議運動的需求，主動現身分享經驗。但「慰安婦」作為戰爭及殖民體制下的性暴力受害者，由於加害人並非單一個體、而是國家體制，在尋求公平正義的路程上，勢必無法比照個別性暴力受害者的處遇方式。再者，當「慰安所」性奴役制度被發掘時，並不存在一個有資格針對國家領導階層，採取調查、偵訊、審判、執刑等法律行動的國際刑事司法機構，以追溯既往的違反人道罪或戰爭罪，為了喚起社會大眾對於「慰安婦」史實的認識，令受害者獲得社會認納 (social recognition)，²³倖存者的曝光、見證，成為迫使加害國政府認罪負責的必要途徑。

然而，即便聯合國人權委員會特別調查小組在1996年的報告中嚴正要求日本政府道歉賠償，2001年國際女性戰爭法庭作出天皇須負刑責的判決，2007年春起，美、加、歐盟等西方國家國會亦紛紛通過支持「慰安婦」對日求償決議文，種種輿論及外交壓力，至今未能迫使日本政府正式承認日本天皇及皇軍的罪責。儘管1993年和1994年，日本內閣官房長官河野洋平和內閣總理大臣村山富市曾先後發表談話，為日本皇軍在太平洋戰爭時期對鄰國造成的傷害（包括從軍慰安婦制度的設立）表達歉意，不同時期的右翼政府重要官員，卻反覆強調二次談話僅代表發言者個人意見。而2007年上台的首相安倍晉三，更完全採取右翼自然史觀學社歷史修正主義的立場、公開徹底推翻日本皇軍在慰安制度中的主導角色。此外，由於「慰安婦」性奴役制度的創設者（日皇軍方高層）與「受惠」的「受害者」（當年為天皇上戰場的成千上萬的男性）不願意出面作證，²⁴最重要的證人即是垂垂老矣的倖存者自己，她們的見證敘事便成為最珍貴的證詞。

從人權／女權運動的立場來看，將特定群體受害者的創傷經驗公諸於世，是為了捍衛人權、伸張正義，避免歷史錯誤的重複。如中南美洲後殖民文化研究學者尤迪斯(Yúdice)所言：「真實被召喚的目的是揭發一個眼前剝削、壓迫的狀態，或是為了驅散、扶正官版歷

23 關於「認納」的討論可參見Honneth (1996[1992])及Ricoeur(2004)。

24 曾在2000東京女性戰爭法庭上作證的前日本士兵金子安次是罕見的例外。

史。」(Yúdice 1996: 44) 就精神分析的角度來看，揭露遭到淹沒的歷史真實所涉及的倫理和正義層面，更直接影響到潛意識創傷世代傳承(trans-generational trauma)的形式。²⁵與集體暴力有關的臨床案例一再告訴我們，所有刻意被消抹、無法被銘記的創傷時刻(拉岡〔Jacques Lacan〕意義下的「真實」〔the Real〕)，都將不斷地復返，幻化成難以驅散的幽靈(無法解釋的症狀)、不斷騷擾生者，而戰爭人類學研究亦指出對創傷歷史的無知或掩埋，將使復仇的循環至世世代代。²⁶透過言說行動令歷史銘印發生的重要性，促使許多當代精神分析學家認為，無法被言說或遭到正史驅逐、以致無法銘印的創傷歷史片段，即是「瘋狂」/ 症狀的根源(Davoine & Gaudillière 2004)。

見證是一個令集體暴力受害者/ 倖存者的個人記憶，得以進入集體記憶的過程(Felman & Laub 1992)。但承載創傷的回憶者、敘事者，究竟該在什麼樣的場合、說給誰聽、以何種身分說話，才能有效地讓歷史銘印和主體認納發生？Yúdice(1996) 認為，在特定群體遭受集體暴力的情況裡，代言式的菁英論述必須退場，讓位給「俗民的口述論述」，且「見證者是作為一個集體記憶和身分認同的能動者(而非代表人)在描繪自身的經驗。」(ibid.: 44)這意味著即便是受害群體內個別受害者的創傷經驗具有某種共通性，群體中的任何一位都不可能為彼此代言。見證是暴力倖存者以聲音、回憶、情緒、身體，訴說自身曾與死亡交手、被剝除人性的恐怖經驗，以讓不在場的人接近、窺見尚未真正成為過去的恐怖真實的行動。聆聽者以其想像、感受性、在場、回應與傳遞行動，參與著集體記憶的建構，而使個別見證者的形貌和敘事，在看似同質的集體公共敘事內部，維持其異質性。

25 從猶太大屠殺倖存者的研究裡，我們看到類似的現象，親眼見證恐怖的第一代絕口不提，第二代亦不願追問。但創傷並未就此消逝，「代間傳承創傷」往往在第二、第三代身上以心理病理症狀的方式出現。

26 全球其他地區之殷鑑，如前南斯拉夫Herzegovina地區克羅埃西亞人、塞爾維亞人與波士尼亞人之間長達百年的歷史仇恨至今未能化解，即因加害者責任從未被澄清，而導致族群之間冤冤相報至今未休，詳見Elisabeth Claverie(2003)。類似的情形另見於盧安達圖西族與胡圖族之間世代累積的仇恨所導致的1994年的種族清洗戰爭，詳見Benoît Guillou(2011)。

然而，「對倖存者而言，緘默是他們註定的流亡之境，但也是一個家、一個歸屬和必須遵守的誓言。」(Felman & Laub 1992: 58) 無論是性侵受害者、獨裁政體下受政治迫害者，或是納粹死亡集中營的倖存者，絕大部分的創傷主體選擇緘默。恥辱感、畏人目光、擔心遭歧視、急於忘記過去，經常是倖存者緘默的原因。把遭致羞辱的過往當作一生的秘密，帶到墳墓裡與自己陪葬，是主體渴望歸零，重新進入與他者想像關係的策略。暴力創傷引領主體抵達一個無他者可攀附的孤寂狀態，此無人之境卻弔詭地成為防備再次入侵的安全異境。如何離開這恐怖卻熟悉的荒地，須多重時空條件的配合。除了特殊的社會文化及政治條件之外，創傷主體的心理狀態、立即的人際網絡、對社會他人的想像等，共同決定著見證出現的可能。

極限人為暴力的倖存者經常必須用有限的語言，訴說難以傳達的經驗。猶太大屠殺、南美獨裁政權血腥鎮壓及迫害、盧安達種族清洗、二二八及白色恐怖的倖存者之中有許多知識分子、詩人、作家，死裡逃生後，書寫成為他們試圖讓腦中夢魘景象安靜下來的方式，也因而留下大量的見證文學。相反地，絕大多數的前「慰安婦」出生自農工階級，這些無學歷或低學歷（大半都只讀過兩、三年小學）、目不識丁或只識得幾個大字的年邁女性們，僅能以口述形式作見證。缺乏紙筆、文字的中介，口述見證者必須直接面對聆聽之人，這個他者可能在情感決堤時帶來救贖，但也可能阻擋話語的流動。什麼因素讓13位「慰安婦」阿嬤選擇公開露面？又是什麼讓其他阿嬤如戒命般謹守緘默？這樣難堪的性暴力創傷，可以對誰說？又該怎麼說？

六、見證場景

婦援會1992年2月成立申訴專線後，所接獲的申訴電話大多是來自前「慰安婦」的養子女和少數知悉這段過往的親友，少數為受害者本人。有一位阿嬤後來在身心治療團體中提到，當初看到尋找前慰安婦的申訴專線廣告，幾乎不敢相信有人會知道自己背負了這麼多年的沈重秘密，她第一次鼓起勇氣打電話，只說了一聲「喂」就連忙掛

斷，不知如何啓齒（婦援會、夏珍 2005：129）。失去貞操、清白的恥辱感和罪惡感，在半個世紀後仍箝制著受害者的喉嚨，不知揭露後隨之而來的是解脫與洗滌，或是更龐大的責難和羞辱。

（一）黑布幕後的見證

台灣「慰安婦」第一次在公開場合現身，是出現在一張大長方形的直立黑色布幔後面，黑布幔底下露出腳踝和三雙鞋。²⁷阿嬤們就這樣隔著布幔傾吐一段段當時罕為人知的故事。這樣的現身方式傳達出的訊息是：我們希望世人了解我們經歷的悲慘境遇，看見日本政府過去強加在我們身上的不公不義，好為我們爭取公道；但這段經歷卻終究讓作為受害者的我們感到「見笑」（丟臉）、羞於見人。在婦援會工作人員的鼓舞下，少數阿嬤們被說服做半公開的見證。工作人員強調見證的重要性：唯有如此，才能喚起社會大眾對這段歷史真相的認知，進而付諸行動、協助爭取更廣大群眾的支持，讓受害者正義獲得伸張，逼迫日本政府謝罪賠償。但在倡議運動初期，所有的阿嬤都堅持匿名揭露，除了無法承受想像中他人的汙名目光，擔心始終不知情的親友無法接受家中阿嬤的「慰安婦」身分，更惟恐公開露面後，「汙名」將擴及子孫，一同蒙受遭人指點的難堪。這些阿嬤們大都出生於1920年代，當時的社會氛圍極為保守，凡涉及性的事物，都籠罩在龐大的汙穢和罪惡的氤氳之中，即使是被強暴的婦女，經常被周遭人或明或暗地推往自盡一途、以示清白。

在一大方黑布幕的遮掩下現身，揭露的是半個世紀以來，這段「見不得人」的過往施加在阿嬤們心頭的沈重負荷。據社工員表示，至今仍有許多阿嬤的家人並不知道她們的「慰安婦」身分。有些家人知情，但不贊同她們參加婦援會的活動。因而社工員在進行家訪時，必須用「老人服務隊」等名目遮掩。如此，出現了一個弔詭的現象：慰安婦的私密創傷敘事可以遮掩的形式進入公共領域，卻必須被保持

27 1992年8月14日，婦援會舉行第一次半公開記者會，邀請三位前慰安婦阿嬤親身見證。包括兩位台籍阿嬤，和一位自二戰結束後便滯留台灣的韓籍阿嬤。可參見婦女救援基金會(2005b)《愛無境》筆記書內的活動照片。

在私密社交空間之外，避免干擾既存的關係秩序。

儘管女性主義者長達三十年的努力，在台灣社會情境裡，汙名仍是許多性暴力受害者難以跨越的障礙。²⁸當身心受到殘暴對待、自尊遭到踐踏，受害者的潛意識自我意象往往難以脫離暴力經驗中被施暴者指定的卑賤位置，因而即使理性意識「知道」錯不在己，仍難以把自己和自身遭受的暴力虐待區分開來。此外，圍繞著「父之名」(*Nom-du-Père*, Lacan 2005a[1963])建立起的家族認同，更使這樣的汙名可能在想像層次「汙染」家族中其他成員。遵循潛意識愉悅原則，最迅速省力的解決路徑便是潛抑受害事實，並令受害者噤聲。

（二）倖存者見證的傳承：遭韓國Halmoni棒喝的大桃阿嬤²⁹

1996年8月，台籍前「慰安婦」劉黃阿桃女士（暱稱大桃阿嬤）³⁰在婦援會工作人員陪同下，赴日參加見證會，這也是台灣「阿嬤」第一次在日本各大城市做公開見證。第一場在名古屋，同行見證的有南韓的沈美子女士。沈女士從1992年起即積極參與南韓挺身隊的對日求償行動，已有多次在公眾場合見證的經驗，她不僅在滿室的會眾和此起彼落的媒體鎂光燈前侃侃而談，見證尾聲並帶領會眾呼口號：「要日本政府謝罪」、「大家繼續奮鬥」。相較之下，台灣阿嬤仍無法接受在媒體前曝光一事，於是主辦單位貼心地將見證會分成兩個段落，韓籍阿嬤做完見證後，阿桃阿嬤上場前，主辦單位要求清場，將媒體請出，並請與會人士收起所有錄像器材。這一次，阿桃阿嬤未要求以布幕遮蔽，但拒絕接受媒體拍攝。據當初陪伴前往的社工員張碧琴的回憶，當天晚上，阿嬤與韓國老太太同宿一室，這位「慰安婦」抗爭運動的前輩義正嚴詞地對阿嬤說：「你的反應很丟臉！」見到滿

28 徐璐(1998)、李明依(2002)是至今極少數敢於在自傳式著作中公開承認自己曾是性侵受害者的公眾人物。

29 關於大桃阿嬤（劉黃阿桃）的受害敘事，請見婦援會、夏珍(2005: 73-84)。

30 在前婦援會阿嬤組社工員張碧琴(1999)的文章〈銘刻在每個人心上的傷痕〉中，原本用的是化名，但因劉黃女士後來陸續在紀錄片、見證會、出版物等不同場合皆用真名露面，因而此處援用本名。

臉驚愕的台灣阿嬤，她的口氣和緩下來，向同為受害者的姊妹解釋道：「該丟臉的是日本政府，又不是我們……我要越多人知道越好，讓日本政府非道歉悔過不可！」³¹這對阿嬤來說是一記當頭棒喝，自第二天的見證會開始，她便不再要求清場，成為台灣阿嬤中第一位在媒體前曝光的。返台後，她更搖身為抗爭運動中的靈魂人物，把自己的領悟傳遞給其他阿嬤：「見笑的不是阮，是日本鬼仔。」（邵冰如 1997/12/05）

台灣阿嬤與韓國Halmoni在同一個場合的不同出場方式，彰顯的是主體位置的差異：一方是仍背負著汙穢感、罪惡感的性暴力受害者(victim)；另一方，是已產生受害者意識，試圖改變加害者與被害者在暴力事件中不平等的權力位置，並察覺自身擔負著倖存者(survivor)見證責任，進而奮力走向運動者(activist)位置的自我賦權主體。這個棒喝的動作，看似有些粗暴地逼迫大桃察覺自己所處的受害者汙名位置，但由於棒喝者跟受教者曾經擁有共同的創傷經歷，使得自「如我之他者」(an-other like me)眼中反射回來的自我鏡像發生了變化，主體被賦予（亦自我賦予）權利，得以另一種形象現身。受害者從孤獨的「我」形成「我們」的集結想像便由此開始。返國後，大桃阿嬤轉而成為撼動其他受害者自我觀看方式的行動主體。這意味著當受害者對於創傷經驗生成嶄新的理解時，亦可能成為聆聽、賦予認納的他者。

多場見證會下來，感受到聽眾熱情支持的大桃阿嬤，很明顯地學習到號召群眾關注／觀注的重要性，而不再掩飾自己的情緒。1998年，婦援會拍攝了一支紀錄片《阿媽的秘密》，全片最激動的一幕，是大桃阿嬤伏在父母神主牌前向母親哭訴的場景。因「做過那種骯髒事」、自覺愧對父母而從來不敢跨進家族祠堂的大桃，在眾人鼓勵下，終於鼓起勇氣進入祠堂。大桃阿嬤幾近哀號地向父母傾吐生前從來不敢說出口的委屈，「我被人看不起五十幾年，我實在是很痛苦，媽啊、媽啊，我心裡的痛苦沒有人知道……，母啊、母啊，我被人欺

31 前婦援會社工張碧琴的轉述，訪談時間為2008年12月3日。有興趣的讀者亦可參閱張碧琴(1999)。

負，忍耐了五十年啊……」整段話阿嬤用的是台語。母語是客語的阿嬤，選擇用台語哭訴，訴說的對象便不僅是在天之靈的父母，也包括所有在場的社工、親友、紀錄片拍攝隊伍。她的決堤悲痛令所有的觀者為之動容，在旁攙扶的孫兒亦忍不住頻頻用袖子拭淚。但再多的淚水和憤慨，似乎訴不盡掩抑多年的創痛。2005年，二次大戰終結60週年紀念活動過後不久，大桃身體突然變差，並出現精神症狀，這位抗爭要角的身影便逐漸自婦援會舉辦的公開場合和阿嬤工作坊活動中隱退。2011年9月1日，大桃阿嬤在醫院病逝。

（三）「慰安婦」女性地標計畫：召喚歷史與消抹憶痕的角力

在集體回憶的建構工程裡，以立碑、建物等存於公共空間的實體，輔佐易隨時間飄逝的口傳見證和流傳有限的出版物，幾已成所有歷史正義倡議運動的終極目標。台灣慰安婦倡議運動過程中，亦曾出現將慰安所舊址建為女性文化地標的嘗試。

全台慰安所舊址中，現今唯一能夠被清楚指認的，是阿嬤中年紀最輕的太魯閣族Iwar Tanah女士（漢名蔡芳美）的受害地點。Iwar Tanah亦參與了《阿媽的秘密》紀錄片的拍攝。³²影片中，她領著王清峰律師和協助翻譯的牧師進入當初受害的山洞，邊走邊訴說事發的經過。山洞座落在部落的邊緣，直到今天，她外出都盡量避開這條路，倘若不得已必須取徑於斯時，總是別過頭快速通過，以免觸景傷情。

2006年文化總會和女書文化共同出版《女人履痕：台灣女性文化地標》，書中挑選了17個在台灣女權史發展上具有重要象徵意義的機構、地點、節慶，希望在台灣的地圖上標示出被父權史觀忽視、遺漏的女性文化空間。這個在二戰時期被駐紮此地的日軍部隊作為彈藥庫，並充當臨時「慰安所」的廢棄山洞，在書中躋身女性文化地標之列。女權運動者原先的計畫是，配合著本書出版，將一一在這17

32 不論隸屬於哪一個族群，台籍慰安婦阿嬤們一律都被喚作「阿嬤」，這也呈顯了為求命名的方便性時，不得不以強勢族群語言主導統一稱謂所造成的族群「不平等」。有關Iwar Tanah女士（蔡芳美）的口述史，可參見婦援會、夏珍(2005: 112-118)。

處地點設立標幟、舉辦揭幕儀式。³³婦援會隨即推動敦促政府將山洞劃為歷史古蹟的計畫，希望政府在此地「立碑管理，發展出一處『活的』歷史人文空間，提供當地居民、遊客或青年學子一處與歷史對話的人文空間」（范情等 2006：212）。為此，婦援會透過花蓮縣政府安排了一場與當地村長、鄉民代表、部落意見領袖的溝通會議。在了解NGO來意之後，部落代表反彈強烈、極力反對，他們認為要是立碑讓廣大民衆得知此地曾被用作慰安所，將更加汙名化已經備受歧視的太魯閣族部落。婦援會方面嘗試爭論道：高砂義勇軍也是殖民時期遭到日軍剝削的原住民，為何願意為男性立石碑紀念，而不願為當初被日軍以為國效勞之名，矇騙到山區軍營貢獻勞力，又慘遭性暴力的女性討回公道？然而部落代表堅稱，部落婦女被拉去當「慰安婦」對部落是極大的恥辱，村長並祭出《原住民基本法》（自治條例）第21條，³⁴強調部落的事應由部落自己決定。³⁵顯然，對部落代表而言，即使同為殖民暴力受害者，高砂義勇隊所遭受的不公不義，屬於可以進入公領域的光榮傷痕，而遭受集體性暴力的「慰安婦」則難以脫除玷汙形象，必須留在不可見的私領域中。

據婦援會工作人員說，「阿媽的秘密」紀錄片公開放映後，部分部落族人和家人對老太太十分不諒解，責怪她竟向外人透露教部落蒙羞的事。³⁶我曾經詢問一位當地青壯年領袖人物對此事件的想法，他的說法是：「我們部落的女人被日本人欺負，這表示我們的男人沒有

33 第一座女性文化地標淡水女學堂已在2006年正式由當時文化總會會長前總統陳水扁揭幕，參見范情等(2006: 228)。

34 條文內容如下：「政府或私人於原住民族土地內從事土地開發、資源利用、生態保育及學術研究，應諮詢並取得原住民族同意或參與，原住民得分享相關利益。政府或法令限制原住民族利用原住民族之土地及自然資源時，應與原住民族或原住民諮商，並取得其同意。前二項營利所得，應提撥一定比例納入原住民族綜合發展基金，作為回饋或補償經費。」

35 2007年10月18日田野紀錄。地點：花蓮秀林鄉。對象：婦援會阿嬤組社工督導。

36 關於個人「羞辱」如何成為集體「羞恥」的過程，必須針對太魯閣（德魯固）族對於女性身體文化概念、集體情感認同形構等面向做更深入的探討，可惜這點並非目前筆者能力所及，盼日後能與感興趣的人類學者合作，以釐清這個融攝了族群文化、性／別、身體、集體認同想像的問題。

能力保護自己部落的女人，對Truku（太魯閣族）男人來說這是奇恥大辱啊！要是他們真的要在山洞立一個紀念碑，我們部落年輕人可能會馬上去把山洞炸掉！」這當然是受訪者個人的意見，但也顯示原住民慰安婦議題的公共化，可能觸動了關乎集體身分認同想像的禁忌，因而引發部分族人強烈抗拒和憤怒情緒。受過當代女性主義洗禮的維權人士，亟欲翻轉文化傳統賦予性侵受害者的玷汙形象。面對這個性別政治的訴求，部落人士以弱勢族群拒絕接受漢人主流社會意識型態宰制的抗拮姿態來回應。最終，主流族群為性別弱勢代言的意圖，在弱勢族群捍衛自身尊嚴的平權抗爭中敗下陣來。族群政治上的「進步」，與性別政治上的「保守」，同時在「慰安婦」歷史創傷的修補工程中彰顯。在部落裡生活的原住民「慰安婦」阿嬤，雖分享著大環境（至少在論述層次）對於原住民的社會認納，卻難以擺脫地方父權傳統對於女性創傷經驗的漠視。

（四）法庭上的見證：司法實證邏輯的逸出

1990年中旬，隨著南韓、日本媒體披露尹貞玉教授十年訪查的結果，³⁷日本國會反對黨議員要求政府對此指控進行說明及調查，韓國民間團體並於1990年下旬發表公開信要求日本政府謝罪負責。然而日本政府頻以「慰安所為民間業者自行經營」之托辭公開卸責，促使南韓金學順女士在南韓「挺身隊問題對策協議會」的支持下，於1991年12月正式向日本政府提出控訴。自此，先後有來自菲律賓(1992)、荷蘭(1994)、中國(1995)、台灣(1999)等國家的前「慰安婦」向日本政府提告，而使得法律訴訟成為這些老太太們爭取受害者身分認定、洗刷冤屈、索取賠償、要求正義伸張的重要管道。

1998年12月，日本義務律師團藍谷邦雄等一行人來台會見願意出面的「慰安婦」阿嬤，並與婦援會研擬訴訟策略。隔年7月14日，九位台籍「慰安婦」赴東京地方裁判所控告日本政府。自1999年11月2日第一回口頭辯論，至2002年10月5日一審判決敗訴之間，共進行了

37 台灣方面，《聯合報》「萬象系列」從1991年12月24日起，連載了22篇由一名名喚慶子的日本軍妓口述的朝鮮「慰安婦」傳記。

14回的口頭辯論，其中三次分別有五名「慰安婦」阿嬤進行意見陳述，另有二次，這些阿嬤們則是以證人身分回答法官提問。³⁸

據當時陪同台灣阿嬤赴東京提告的莊國明律師表示，一審法庭聆訊時，日本法官大多看似極富同理心地聆聽阿嬤們的證言，這使得他對於判決結果懷抱相當高的期待。³⁹然而，一審判決宣布時，四位遠道而來的阿嬤們在法庭裡焦急地等候著姍姍來遲的法官。一行人恭候良久，好不容易抱著卷宗的法官終於出現在庭上，全體肅立聆聽宣判。匆匆入室的法官連位子都沒站定，便低頭迅速囁嚅地讀卷宗上的幾行字，不到一分鐘的時間，即合上卷宗，又旋風似的離開，自始至終沒看一眼站在審判台下方滿臉疑惑的老婦們。⁴⁰一審宣判敗訴後，極度失望的「慰安婦」阿嬤們，感到再度被羞辱、傷害、否認，遂與隨行人員和日本支援團體成員舉起布條在東京街頭抗議。除了少數日本媒體和支援會成員，日本社會對這個判決和老婦們的抗議，大體上表露出事不關己的冷漠。2004年二審敗訴判決、2005年三審敗訴定讞，同樣的場景再度上演。⁴¹法庭上一次次失望，讓支援團體轉而

38 有關資料請見《台湾の元「慰安婦」裁判を支援する会》。引自：<http://www.jca.apc.org/taiwan-ianfu-support/index.html>。（瀏覽時間：2011/5/13）

39 記於2011年2月19日，婦援會主辦之「長路漫漫：前台籍慰安婦對日訴訟歷程特展專題座談會」，台北國際藝術村幽竹廳。

40 綜合莊國明律師在座談會上的發言，以及婦援會社工員的訪談描述。

41 自1991年至今，共有11宗前「慰安婦」向日本政府要求道歉賠償的訴訟案，其中，除了一件韓國「慰安婦」訴訟案曾在一審時獲得地方法院勝訴判決，然其後二、三審遭高院駁回以外，其餘案件皆三審三敗。各級法院皆以「國家無答責」和「已逾追溯期限」為由判決控方敗訴。日本政府方面，則以舊金山合約已一併解決二次大戰期間日軍占領地所遭受之戰爭損失為由，拒絕承擔日本政府及皇軍的集體罪責。然而，1951年9月8日簽訂的《舊金山和平條約》，主要在處理日本戰敗後的地位問題，明文規定日本須放棄包括殖民地在內的軍事占領區的主權，至於占領區或殖民地人民所受到的傷害，則不在談判範圍之內。而1946至1948年的遠東國際戰爭法庭（東京大審）更在美國的主導下草率了結（最著名的二個例子是，日本天皇從未被起訴，而原本被列為甲級戰犯被告的岸信介在1948年或釋放，更在50年代重返政壇、成為首相），涉及強徵慰安婦的供詞雖曾在審判過程中被提呈，作為被指控的個別戰犯的犯罪佐證，但此審判從未論及日本政府對受害者應負之賠償責任（Yoshimi 2000[1995]; Röling 1993）。

尋求日本民主黨、社民黨、共產黨等在野國會議員的支持，期盼能以立法途徑令日本政府面對戰後責任。

按前婦援會阿嬤組社工督導賴采兒的回憶，2001年，工作人員陪伴Iwar Tanah女士赴日出席陳述意見聽證會。這是年近八旬的老太太第一次出國。在機場過海關安檢時，見到身著淡藍色制服的海關工作人員，她立即慌張地轉身往回走、拒絕接近通關閘口。隨行擔任翻譯的太魯閣族牧師上前詢問，她低聲道：「他們穿的衣服跟當年那些日本人一樣，我不想去日本了！」牧師極力安撫由制服、檢查的緊張氛圍所挑起的驚懼恐慌，費了一番功夫才說服她往前走、接受檢查。

若按照DSM-IV-TR手冊(American Psychiatric Association 2000)，蔡女士的反應屬於創傷後壓力症候群(PTSD)診斷標準中B)入侵回憶症狀群的第四及第五項，以及C)趨避／麻木症狀群的第一、二項（連同上述避免路經山洞前小徑的行爲）。然而，據2009年底來台幫前「慰安婦」義診的野田正彰醫師的診斷，除了一位未露面的原住民阿嬤顯示輕微的慢性PTSD之外，其餘台籍「慰安婦」的整體社會適應及生活功能無礙。⁴²由此可見，PTSD診斷或許能協助重大創傷事件的部分受害者獲得司法認定或保險賠償的補償正義，卻無法捕捉細微的心理創傷現象，而可能令臨床工作者「看不見」更深層的創傷主體經驗。⁴³

法庭上，由於不易找到兼通太魯閣族語和日語的譯者，蔡女士的陳述必須經過雙層轉譯，先從太魯閣族語翻譯到中文，再從中文翻譯到日文。或許在座的法官們只對最後的日文翻譯結果有興趣，當她用母語陳述時，強烈地感受到法官們的注意力不知遊走何方。在說完

42 就我當時私下跟野田醫師的交談，發現這位醫師在診斷前「慰安婦」是否有PTSD時，非常著重於創傷事件發生時外在環境的「非人性」程度，而較不重視創傷事件後主體置身環境是否允許社會繫連(social link)的重建與修補。此外，野田醫師也認為慢性PTSD會改變大腦結構而外顯為人格疾患，這點與目前主流精神醫學的看法一致。

43 PTSD的診斷已經成為全球社會福利制度堪稱健全之國家，在重大災難發生後核發救助金的審核基準之一，那些沒有取得PTSD診斷的創傷主體，便如同失去了國家賠償、社會關懷的正當性。幸虧當初台灣政府在核發慰安婦扶助金時，並未要求檢附PTSD診斷書。

已反覆陳述多遍的事發前後相關細節之後，這位虔誠信主的太魯閣族 Payi（老太太）竟兀自唱起聖歌來。一旁的法警原本準備趨前制止這個法庭上不容許的怪異行徑，但她滄桑淒涼的歌聲震攝了全場，法官席上其中一位舉手向法警示意勿打擾這位老太太。現場所有法官及旁聽席上的支援會成員，除了牧師以外，沒有人聽得懂蔡女士唱的這首聖歌的歌詞涵意，但一種莫名的感動攫住每一位聽者的心，旁聽席上，不少人默默落淚。

據賴采兒女士，這首聖詩的旋律曾經出現在紀錄片《阿媽的秘密》片尾。於是，在一次居家訪談裡，我請求蔡老太太的女兒Z一同觀看紀錄片，並幫我翻譯。歌詞的大意是：「我曾經受過許多委屈，但耶穌用寶血洗淨我，我之所以能夠活下來，是因為全心信靠耶穌。希望能早日回到天家，回到主的懷抱中。」

爲了幫我翻譯，Z在這部紀錄片出版13年後，才終於有機會觀看片中母親的受害見證。見到母親十多年前的身影映入眼簾的剎那，Z的眼眶不禁泛紅了起來。片尾，母親的歌聲甫出現，Z忍著湧上的淚水低聲翻譯。我握著她的手問：「媽媽還沒唱完，你怎麼知道她在唱什麼？」她答：「小時候跟著媽媽在山上工作，媽媽就常常唱這首歌，這是教會聖詩的曲調，但歌詞是她自己加上去的，每次唱她會改歌詞，但意思都差不多。」同一首歌、不同的版本，Z聽母親反覆吟唱了50年，到今天她才第一次明白這首聖歌試圖安撫的傷痛根源。「媽媽真的很勇敢，要是我，我不知道怎麼能夠忍受得了！」母親藉著聖歌向超越力量傾訴的傷痛過往，以非語言的形式伴著女兒的童年記憶，但隨歌聲傳承的不僅是創傷憶痕，亦是自我撫慰的能力。

老太太在法庭上的見證逸出了司法程序重構事實的框架。在描述過受害時間、地點、細節等重複說過多次的制式證詞後，她欲見證的是半個世紀以來，在跨國慰安婦倡議運動集結出現之前，神的力量如何分攤了她身上背負著的有形與無形的暴力傷痕。

七、不可能的見證

明知說的困難，還是得說，這是受害者見證不斷遭遇的矛盾。阿岡本(Giorgio Agamben, 2003[1998])在《奧許維茲的殘存：檔案與見證者》(*Ce qui reste d'Auschwitz: L'archive et le témoin*[*Quel che resta di Auschwitz*])一書中談到倖存者見證的責任與矛盾。倖存者必須為遭暴力迫害致死、無法作證的終極受害者，與不會在現場而無法見證暴力歷史的其他生者，保留已逝的暴力現場的記憶。但阿岡本接著提出，極限暴力的見證裡存在一種弔詭：

證言是兩種見證不可能性的遭遇：為了見證，語言必須要讓位給一種非語言(non-langue)，讓人們看見見證的不可能性；證言中的語言是一種無法示意的語言，而藉著它的不示意(non-signifier)，見證在無語(sans-langue)之中前進，直到它接應至另一個無法成意(insignifiance)，即完整證人——也就是無法做見證的證人——的無法成意。因此，為了作見證，把語言運向其自身的無意義、直至文字純粹的無法決定性〔……〕仍是不夠的；被剝除意義的語言，尚需轉化為為了各種因素無法見證的某物或某人的聲音。(Agamben 2003[1998]: 41-42)

從語言見證的不可能性，導出見證只能在一種非語言中發生；而這非語言又必須與不在世的終極受害者（完整的見證者）發生繫連，見證才可能發生。易言之，理論上唯有在極限暴力中死亡者，才可能提供暴力實施細節、殘酷程度、人性被剝除的恐怖驚駭等真相的完整知識。相對而言，倖存者是非完整的見證者，她／他的話語不僅無法道盡所經歷事件的意義和感受，亦可能遇上歷史否定主義論述、甚至是救助體制資格審查者的質疑。阿岡本在此未指出的是，為了完成見證，破碎、踟躕的言語銜接上見證的不可能性之後，仍需遇上一個有能力超越理性邏輯的他者的聆聽，意即，這個他者必須接受創傷見證內存的無法會意性(*l'incompréhensible*)，或者創傷經驗相對於智性捕捉的逃逸性。

未曾加入對日訴訟行動、不願在媒體前公開露面的阿樺（化名）阿嬤，持續多年參加婦援會的身心照顧工作坊。一回，一群國小歌仔戲社團的小學生們，在指導老師的帶領下，專程來到工作坊，表演歌

仔戲給阿嬤們看。深受孩子心意感動的阿樺阿嬤禁不住對他們說了底下這段話，道盡了傾訴創傷的想望所遭遇的傳遞不可能性：「今日來這跟大家說我的遭遇，因為我若是不講的話，你們這些少年人不會知道事實的經過，不過，就算我講了，你們還是不會知道……」（台語）阿樺阿嬤的經驗中可以言說的部分是受害情節：「我被日本軍騙去菲律賓，被日本兵汗辱……。美軍來轟炸的時節，就要隨軍隊逃跑。跑不動的，就會被日本兵殺死……」

阿嬤的見證試圖勾連一連串紛陳交錯的憶痕，而在回憶深處晃動的是一個個無法在場言說的女影。在宿霧的慰安所，阿樺阿嬤結識了她隔壁的Mitue。阿嬤說：「伊e運命卡歹，美軍來轟炸時，咱二十幾個女孩跟著一起逃，伊驚講若是死掉，會變成孤魂野鬼，走以前就把自己一撮頭髮和指甲剪下，擱在一個鐵盒子裡。後來她真正沒逃出來，咱這群女孩最後只存兩個。伊一個查某团子死在外頭，我覺得真可憐，戰爭結束後，就把她的鐵盒子領了回來，想帶回台灣，交到她家人手上。」⁴⁴當阿嬤「幸運地」回到台灣，想盡辦法查探女孩家人的下落，但遍尋不著。遂將女孩遺物供奉在廟裡，每年不忘前去上香祭拜。「我感覺她有保庇我，我後來的生活才會比較順遂，身體也比較健康。」每年至同行受難女孩靈前祭拜的姿勢和意念，不斷地向無法言說的逝者證明，自己從未忘記這段難以言喻的過往和共患難的生死情誼，裡頭包藏了多少就算說了外人也無從想像的驚駭。

倖存者與逝者共享的歷史創傷記憶，以無法盡訴的模糊樣貌傳遞給年輕世代。孩子們可能要在多年後回首，才能明瞭和這群阿嬤們共渡的這個晚上，曾與沈重的歷史遭逢。但眼前，阿嬤和孩子們在歌仔戲裡找到了彼此繫連的場域，跳脫公共空間中「慰安婦」被觀看的既定方式，回到人與人之間相遇的單純。

44 2008年6月婦援會身心照顧工作坊中私下聊天談話內容。阿樺阿嬤的相關生平經歷，請見婦援會、夏珍(2005: 67-73)。

八、見證儀式與敘事練習

從「慰安婦」問題亞洲連帶會議、2000年女性國際戰爭罪法庭（又稱2000東京大審）、見證座談會、抗議集會、校園宣導、各國議會見證會、媒體採訪……來自韓國、菲律賓、印尼、東帝汶、台灣、中國等地的前「慰安婦」，在不同公開場合，反複說著結構和內容愈來愈相似的證言。這些創傷敘事的結構，其實反映了「慰安婦」身分認定訪談的問題內容。透過見證現場聽眾提出的問題，聆聽其他倖存者的見證風格和敘事內容，受訪者／見證者逐漸學習在「慰安婦」綿密龐雜的主體經驗中，揀選哪些對聆聽的他人而言是重要的訊息，哪一種說法可以打動聽者，如此逐漸形塑了可在公開場合訴說的版本。

首先，她們會交代成為「慰安婦」的經過：我的名字叫某某，來自某地，幾歲時以從事某工作的名義被騙去、或被某人強逼至某地的慰安所，在那裡待了幾年幾個月。對於性暴力過程的描繪，由於烙印最深、毀滅感最強烈，也最難說出口。這些老婦人最常援用的字眼是，「我一個清清白白的女孩」、「尚不知性為何物」，被日本兵強行「汙辱」、「欺負」、「糟蹋」，在慰安所的生活「如同活在地獄裡」、「生不如死」，「每天被逼著為超過X個日本兵提供性服務」，「叫天天不應、叫地地不靈」，若是不從，可能遭到劍、槍、拳頭等肢體暴力對待，甚至是死亡威脅。有時，似是為了幫助聽者「看見」心頭無形的創傷，她們會細數身上的傷痕或生命中的缺憾：「被打到耳聾」、「子宮和卵巢都壞了」、「肚子被炸彈炸了一個洞」、「見笑到不敢結婚」、「回來以後，我自殺過三次，都沒有成功」……。有的曾經目睹同行其他女性比自己更悲慘的下場，試圖代替她們發聲：「躲避轟炸時，跑不動的就地被殺死」、「戰時，日本兵殺人像殺螞蟻一樣」。見證的最後，則以出面見證的動機和目的作結：「希望大家幫忙我們這些阿嬤向日本政府抗議」，「咱的願望是日本政府道歉賠償、還咱的清白」。

由於願意公開露面的前「慰安婦」人數不多，公開見證的場合就由幾個阿嬤輪番上陣。支援倡議運動進行了近二十年，同樣的證言說

了不知多少次，但仍然有些老太太止不住眼淚、痛哭失聲。一回，台籍慰安婦阿嬤組一行人赴南韓首爾參加南韓支援團體風雨無阻、每週一次在日本大使館前舉行的週三抗議活動，還曾目睹一位韓籍阿嬤對日本政府的否認態度感到痛心疾首，見證時一度昏厥過去。另一回，在日本參議院內舉行的見證會上，眼見來自南韓、中國、台灣、東帝汶等地的老太太，在見證時再度泣不成聲，一位社工員私下對我說：「真不知道這些阿嬤還要說幾次、哭幾次！不忍心看她們一次次痛苦，但是好像又沒有更好的辦法。」公開見證暴力創傷可能具有的宣洩、療癒性質，在這裡似乎遇上了瓶頸。爲了凝聚、延續社會動員的力量，老婦們被迫一再重複訴說過往的慘痛經歷。(Terry 2002)隨著在世的「阿嬤」們年紀愈來愈長，身體日漸衰弱，就連參與婦援會阿嬤後援會的成員中，也開始有些聲音出現，希望不要再消耗高齡體虛的阿嬤。⁴⁵

此外，因應倡議運動需求所出版的書籍、影片等，也在不知不覺中將「慰安婦」敘事推向某種標準化論述。倡議者希冀引領公眾以特定角度觀看運動議題，在公共敘事生產過程中，勢必將影像或文字紀錄按照倡議需求而進行篩選、編輯。比方，筆者曾經在婦援會身心照顧工作坊的影像紀錄裡，看到幾位阿嬤聚在一起討論戒嚴時期的經驗，其中一位阿嬤提及兒子原本通過公務員考試，只因自己曾在日治時期去過海外，以致兒子被懷疑、無法擔任公職。對於自己年少時的不謹慎不僅害了自己，更波及兒子的前途，阿嬤十分耿耿於懷。在另一個段落中，有位阿嬤談到國民黨軍隊來台時，也曾欺侮台灣婦女的情事。這些個別阿嬤的生命片段回憶，呈現了台灣多重複雜的政治歷史背景。但因與眼前的運動訴求無關，便被視爲異質雜音，無法出現在「慰安婦」的公共敘事裡。這恰好是許多後殖民文化研究學者，對「慰安婦」倡議運動敘事版本的僵化現象提出批判的原因：女性主義運動極力促使以往被忽視的女性經驗進入公共場域，其目的在於

45 阿嬤後援會成立於2004年，目前成員有一千六百多位。除了定期收到阿嬤電子報，了解最近活動消息和阿嬤們身體近況，這些後援會成員也是每年8月15日二次大戰終戰紀念至日本交流會館前抗議集會的動員對象。

挑戰傳統父權的正史論述、顛覆國族菁英版本的歷史觀，但許多倡議運動生產出的女性公共敘事，卻又落入抹除主體經驗異質性的窠臼。(Schaffer & Sidonie 2004; Sidonie 2005; Yang 2008; Soh 2008; Madsen 2007)

然而，不可否認的是，「慰安」制度受害者在公眾場合揭露私密創傷，的確在1990年代末到21世紀之初達到社會動員效果。媒體報導和相關出版品，確實讓社會大眾有機會認識到這個日本殖民統治時期遺留下的人權議題。只是，對議題的「知識」本身，不見得能引發倡議運動所期待的實際行動參與。倖存者親身見證的號召力遠大於知識傳遞。當倖存者年老體衰的身形出現在觀者眼前，迫使觀者必須正視在日常生活中可能懸置的正義倫理問題，使人立即體認須以行動改變不公義現狀的迫切性。正是在日本大學校園內舉辦的「慰安婦」巡迴見證會之後，許多日本年輕學子投入跨國NGO支援網絡的義工工作，他們用打工攢下來的錢，帶著舒緩酸痛的藥品、小禮物，飛往韓國、台灣、菲律賓、海南島等地探望阿嬤們。⁴⁶在台灣，經常參與支援「慰安婦」遊行集會活動的「阿嬤後援會」成員，也是跟阿嬤們有過近距離相處經驗的年輕人。但現下台灣慰安婦的倡議運動，可謂逐漸進入遲滯的階段。倖存者的相繼隕世、同理的鄰近效應、舊世代對於日本殖民的矛盾情結，以及新世代對歷史意義的相對漠視，皆令慰安婦歷史正義的傳承行動難以維繫。

九、療癒團體：介於私密與公共之間的揭露場域

1996年，當時婦援會負責「慰安婦阿嬤」組的社工督導察覺到大多數的阿嬤們在情感上孤獨無依，擔心她們各自在哀嘆中度過晚年，便興起讓原本彼此不認識的阿嬤們建立姊妹情誼的念頭。又，由於意

46 筆者曾陪同參加「慰安婦海南支援網絡」(ハイナンNET)的日本女大學生們，前往海南島偏遠地區，探訪黎族和苗族「慰安婦」阿婆。

識到處理心理創傷的必要，便在11月初邀請了擁有創傷療癒專長的李開敏老師，以支持團體的形式舉辦了第一次的心理治療工作坊。第二次工作坊整整相隔了兩年半才舉行。自2001年起，工作坊比較上軌道，除了2006年停辦了一年之外，差不多每年都能維持進行至少三次的頻率，而治療團體的形式也更為多樣化，從一開始的支持團體（六次）、談話工作坊（四次），逐漸轉為以藝術治療（四回）、戲劇治療（六次以上）等表達性藝術治療為主；期間也舉辦過一次瑜伽和肢體放鬆課程。（婦女救援基金會 2005b）

（一）從心理治療團體到身心照顧工作坊

從婦援會授權筆者參閱的治療工作坊影像紀錄，以及筆者親身參與的兩次工作坊的現場觀察中發現，為了因應「慰安婦」阿嬤的特殊主體狀態，心理治療框架被迫做出極大調整。首先，跟一般心理治療或心理諮商最大的差異是，治療團體的參與者並不是主動提出需求的人。社工站在專業的角度看見療癒的需要，但如何跟一群一輩子沒聽說過什麼是心理治療、諮商的阿嬤們解釋，她們心理傷痛底下所潛藏的自我負面意象、未得宣洩的負面情緒，可能在心理專業人員的協助下獲得釋放？大約是難以讓這些平均學歷只有小學二、三年級的老婦們了解何謂心理治療，社工員採用了她們猜想較容易被老人家接納的詞彙：上課。然而如此一來，心理治療師就被迫以「老師」的身分出現。另外，年老體弱的阿嬤們散居台灣各地，每聚集一次都要勞師動眾，不太可能按照一般心理治療團體的頻率進行。因此，團體方案的設計便採取平均三個月進行一次、每次兩天，地點選在一個風光明媚的場所，讓阿嬤們有機會出外散心。而兩天的工作坊中，約進行兩場各半個工作天的治療團體，由以「老師」角色出場的心理師帶領阿嬤從事未被說明為療癒的療癒活動。由於心理師不易掌握未與自己建立治療契約的阿嬤們的狀況，因而需要平常照顧阿嬤生活的社工、義工們⁴⁷擔任「老師」與阿嬤之間的中

47 其中包括長年來頻繁自費從日本前來探視台灣阿嬤的日本前「慰安婦」支援網絡台灣小組的代表柴洋子和田中女士，幾乎每一次婦援會的工作坊、抗議活動等她們都前來參加，並負責聯繫安排阿嬤到日本校園、議會等場

介人、翻譯者⁴⁸及活動課程的助手，協助阿嬤們進入治療／活動／課堂的情境。從影像及文字紀錄看來，在工作坊的某些時間點、在某幾位阿嬤身上，的確出現了情緒宣洩、傷慟獲得理解、自我感受轉變的療癒時刻。

（二）令苦難昇華的宗教意象

在此，僅舉2002年5月的談話團體中一個片段為例，帶領人是精神科醫師許添盛醫師。⁴⁹操流利台語的許醫師如此作他的開場白：「來這裡，是希望讓大家心理卡快樂，身體卡勇健。過去就給伊放水流，希望大家對過去e代誌有不同的看法……命運不公平e對待，很多人因為這段過去，無法度生子、婚姻唔好、無法度好好過日。」接著，他鼓勵阿嬤們想像若是沒有發生這場戰爭，自己是否將有不同的命運，阿嬤輪番說完因著這段悲傷過往引發的憾事之後，就到了休息時間。吃完飯回來，下半場開端，許醫師請大家躺下來，使用放鬆催眠法，鼓勵阿嬤想像把身體裡累積的苦痛隨著吐出的空氣釋出，又帶領阿嬤們回顧自己童年曾經被疼愛的愉悅記憶。很顯然地，阿嬤擁有的童年記憶不盡相同，有少數幾位阿嬤不安穩的翻來覆去，一直進不了放鬆的意識狀態。放鬆催眠結束後，許醫師以智慧大師受業解惑、慈悲中兼具權威的口吻開始作認知「開示」。⁵⁰

許：妳的命運就像觀世音菩薩一樣，救很多人的命運。妳的犧牲，讓日本兵不隨便殺人，不胡亂強姦。

幾個阿嬤：對、對、對。

H阿嬤：你開破，咱才知，以前不知，你開破，才聽得入耳。

合舉辦的見證會。

48 由於經常參與工作坊的阿嬤們習慣的語言有台語、客語、太魯閣族語，參加的義工有日本人，因而現場最少出現五種語言（中、台、客、太魯閣、日語）。

49 2002年5月9日工作坊影像紀錄錄影帶，觀看日期2008年1月16日。

50 底下引述的影像紀錄片段，是筆者在婦援會許可下觀看錄影卡帶的內容節選。同樣的片段，婦援會在經過編輯後，出版於《阿嬤的故事袋：老年・創傷・身心療癒》（2005a）。

L阿嬤：你不提醒，咱沒想到。

M阿嬤：這是真的，這有影。

許：要想講，妳的過去，不是唔見笑的過去，要把它變作光榮的過去。現在的觀念是錯誤的觀念。

L阿嬤：真有理。

許：妳們對這個時代有貢獻。

H阿嬤：我這世人走透透，不曾聽過這種想法。想到心情卡開。

許：妳的心理要完全改變。

H阿嬤：有學歷、有知識的人才能講出這種話。

L阿嬤：但是有些有學歷、有知識的人，還是不知道呢！

許：這是觀世音菩薩給我的指示。

A社員工：有阿嬤是基督教啦，無法接受。

（太魯閣族義工譯者向信仰基督教的原住民阿嬤翻譯現場正在交換的話語，並詢問她們的想法。）

太魯閣族語譯者：阿嬤說這點破了她的想法，原來我是這麼偉大的人。

許：做慰安婦不是見笑的事，是偉大的事。

H阿嬤：你要讓日本人知道這個理由，要同情我們這些老伙丫，趕快錢賠我們。

許：從今以後，不能有這是見笑、悲哀的觀念。這個觀念，今天要把它打破。

說話俏皮活潑的許醫師把許多阿嬤們逗得十分開心，有位阿嬤說：「這年輕醫師就像我們肚子裡的蛔蟲，把我們心裡的話都說出來了！」唯一用醫師而非老師身分出現的許醫師，在阿嬤們的苦痛經驗上附加了觀世音菩薩的意象，使原本最齷齪、卑賤的經驗認知，與最神聖、光榮的超越意象重疊。對於當初日皇軍設立慰安制度目的（減少戰場強暴姦淫的情事，免受國際譴責）及背後的意識型態（作戰士兵有性慾發洩需求，必須找到足夠數量的、不會讓士兵染上性病的年輕女性，以滿足此需求）稍有了解的人，或許會因這個拯救意象底下的犧牲邏輯，恰好迎合日本皇軍當時的算計——「總有人要被

犧牲」——而感到疑惑和擔憂。然而，對於H、L、M這幾位朝拜媽祖、濟公等民間信仰神祇的虔誠信徒來說，阿嬤們的不幸在觀世音慈悲救世的意象裡，頓時找到了意義和目的性。所有的玷汙、罪惡、自卑等情感，都在觀世音菩薩手持淨水瓶、懷抱悲憫普渡眾人的神聖慈愛形象光照下，獲得（即使是暫時的）解脫。信仰基督教的原住民阿嬤們雖然不太容易與菩薩形象發生扣連，基督宗教裡耶穌犧牲一己、拯救世人的行徑亦與醫師給出的意象契合。其中一位信奉耶穌的阿嬤到日本教會作見證的時候，便曾表示「耶穌要我們基督徒在這個世界上作天上的光和地下的鹽，我希望能當日本人的地之鹽」。事隔九年後，在我拜訪當初曾參加那回工作坊的幾位阿嬤時，有兩位主動談到，曾有位「基金會」⁵¹請來的年輕醫師，說她們是救人的觀世音菩薩。這說明了這些年來，藉著一位醫師（擁有知識權柄的至高他者化身）的話語，救贖世人的觀世音不僅是一尊讓心靈尋得寄託的神明，亦成為這幾位阿嬤在艱難困頓的時刻，得以依附投射的認同客體。

（三）從見證敘說到媒體展演：從「慰安婦」到「阿嬤」的符徵轉換

愈到晚期，工作坊活動的安排導向，愈是與NGO維持議題的曝光率和自身存續的需求緊密扣連。最初以連結阿嬤之間姊妹情誼、協助受害者走出孤立感為目的而成立的慰安婦心理支持及治療團體，一旦遇上社會倡議行動的群眾號召考量、NGO形象塑造及尋求經費補助的業績需求（這些考量都必然演變成媒體曝光率的追求），便有許多原本一般療癒情境中不會存在的元素進入這個相對私密的關係空間當中：不直接參與療癒的人員、相機、攝影機等器材。⁵²為了配合出版計畫、阿嬤後援會電子報、慰安婦博物館中的影像資料等，出自記錄的需要，在工作坊活動現場經常同時出現好幾部照相機、攝影機，試圖捕捉參與阿嬤們每時每刻的神情姿態。這些影像隨後會被沖洗出來，在下次見面時交給阿嬤供她們留念，也會被收錄到婦援會電子

51 我見過面的所有阿嬤們都這樣稱呼婦援會。

52 這也是為什麼在遭受精神醫學專家的批評後，婦援將團體更名為阿嬤身心照顧工作坊。

報、國際關懷日軍性奴役受害者的通訊刊物、相關出版物和紀錄片，以及欲喚起社會大眾關懷慰安婦議題的影像展覽中。⁵³換句話說，在這些原本爲了揭露私密情緒和幽微經驗而設計的「療癒」場域裡，阿嬤們很清楚自己所有的舉手投足、言談、表情，將可能在公開場域中出現。這已超出了高夫曼(Erving Goffman, 1959)所揭示的「日常生活中的自我展演」的層次，因爲觀眾不僅是眼前這些業已熟識的工作人員，也是更一般性、無固定面孔的「大眾」。

波彤斯基(Luc Boltanski, 1993)在*La Souffrance à distance: Moral humanitaire, media et politique*（遠距觀苦痛：人道救援的道德、媒體與政治）一書中，討論了經由媒體「展演」的苦痛(suffering)，如何透過指控（正義範疇）、情感（救助範疇）、恐怖景象的轉化（美學範疇）等三重論述拓樸，得以轉譯爲道德情感與政治行動。慰安婦阿嬤的影像進入公開空間，召喚著觀者的同情（com-passion，直譯爲「共感」），透過受創主體置換想像的可能性（「這些有可能是我的阿嬤」、「如果我出生在那個年代，也可能發生在我身上」），在觀者心中形成「社會學想像」(Mills 1959)，也就是將慰安婦的遭遇和困境視爲超越個人「問題」的集體「議題」，這是令社會運動集結發生的基礎。

然而，透過媒體鏡頭呈現的受害者悲痛敘事所能引發的連帶情感，終將隨著媒體和觀眾對議題的疲乏，而逐漸失去社會集結效應(Moeller 1999)。婦援會阿嬤組工作人員明白此點，爲了維繫關注，必須在每年二戰終戰紀念日、於日本交流協會前舉行的抗議活動之外，另闢「慰安婦」現身的途徑。身心照顧工作坊的設計，便漸漸以各種跳脫悲痛、引發媒體興趣的活動爲主題，比方阿嬤心靈廚房、阿嬤圓夢計畫（如拍婚紗照、當郵差、當空中小姐、當交通警察）等。彷彿惟恐隨著阿嬤人數的凋零，人們會再度遺忘這段未曾獲得正義認納的

53 如2005年「終戰60週年『生命韌性』台灣慰安婦倖存者阿嬤影像展」、2009年「月光：慰安婦生命故事影像展」及2010年「長路漫漫：前台籍慰安婦對日訴訟歷程特展」等。

創傷史。

慰安婦私密創傷敘事在公共空間的出場，「史實揭露」、「血淚控訴」、「對抗否認」（2001年「台灣論」事件⁵⁴、2007年安倍首相否認皇軍責任）、「柔性展演」（阿嬤園遊會、圓夢計畫），試圖藉由對歷史的理性認知和對阿嬤創傷的感性認同，召喚不同社會行動者（個人、媒體、政治人物）對慰安婦議題的關注（包括時間、精力、金錢等資源的投注），以達成終極目標——日本政府正式謝罪賠償。有趣的是，在社會感召動員過程中，曝光的慰安婦阿嬤們開始在個人化特色的媒體包裝下，成為可以被個別指認的關注對象。比方以果菜市場鐵皮倉庫為家的小桃阿嬤，綽號椰子阿嬤，因為她主要以販賣椰子維生，且年近九十高齡的她，還能俐落地表演用單手剖椰子的拿手絕活。這也成為2008年3月8日全球婦女人權日在永康小公園舉辦的阿嬤園遊義賣會中的「賣點」之一。由於義賣會當天正在競選總統的馬英九先生到場支持，隔天媒體即紛紛刊登小桃阿嬤遞送剛剖好的椰子給馬先生喝的畫面。此時，「慰安婦」在公共場域的出現，就不再只是為了讓社會大眾了解一段被淹沒的過往，號召更多人支持正義遲遲未獲伸張的受害者，而是藉由展現阿嬤的個別特色，形塑「慰安婦阿嬤」人物的公共樣貌。此一與媒體結合的策略，在倡議運動聖潔化「受害者」公眾形象的傾向之外，更增添了明星化的成分。⁵⁵如此，阿嬤便不需再訴說「慰安婦」的故事，她們的現身本身即具有凝聚目

54 2001年2月初，日本右翼政論漫畫家小林善紀《台灣論》的中譯版在台發行。書中引用了當年總統府資政、奇美實業董事長許文龍及偉詮電子董事長蔡焜燦的說法，認為太平洋戰爭期間「台灣女性做慰安婦是出人頭地」。作者藉此主張所有的「慰安婦」都是「自願賣淫」。婦援會隨即舉行記者會表達嚴正抗議，並聯合其他婦權團體號召拒買《台灣論》的連署。此外，自願說引發多位親民黨和國民黨立委的強力譴責，要求許、蔡公開道歉，並聲明許應辭去總統府資政一職。而繼親民黨立委李慶華在記者會上撕毀《台灣論》後，新黨立委馮滄祥更號召二十多名民眾至販賣此書的誠品書店抗議，又在書店前當街焚書。一時之間，「慰安婦」議題似乎成為台灣親日派和仇日派政治勢力間相互角力的戰場。

55 園遊會中，可見見許多參加的年輕民眾，爭相捕捉阿嬤的鏡頭。當然後來馬英九到場時，所有的相機及攝影機鏡頭全都指向馬英九這個政治明星，捕捉馬和阿嬤的互動。

光的感召力。在影像展、抗議集會、園遊會等場合，阿嬤們以「活生生的歷史見證」的姿態出現，前來參與活動的學生或民衆，有時以幾近虔誠、敬畏的態度觀看這些老婦人，與她們合照或交談。

（四）介於心理療癒、類親屬團體與倡議運動之間

2008年中，身體狀況足以參與工作坊的阿嬤們人數不到十名，現場工作人員加起來的人數約是阿嬤人數的1.5倍。社工員們私下坦誠，經過初期的創傷經驗探索之後，隨後工作坊的內容設計逐漸不再強調創傷療癒，而轉向以「讓阿嬤們開心」為目的。有一位工作人員甚至戲稱自己是老萊子。的確，工作坊進行中的熱鬧景象，或許會讓大部分臨床心理工作者感到詫異，發出「這還能叫做心理治療團體嗎？」的疑惑。但就我的觀察，大部分參與工作坊的阿嬤們，把這個「基金會」定期舉辦的「活動」，當成與姊妹們、基金會社工等熟識者相聚、問安、談天的機會和場合。⁵⁶

對於阿嬤們而言，由前法務部長王清峰律師創建的「基金會」（婦援會）幫慰安婦出頭，爭取政府及社會大眾的關注，為好幾位阿嬤籌款改建居住環境，又為她們向政府爭取到生活費、醫藥費、居家照料等社會福利補助和服務，簡直宛如她們的「再生父母」。許多位阿嬤們曾多次提到：「如果不是基金會，我們早就死了」。大部分的阿嬤們相當欠缺家庭親密關係和社會網絡的支持，延續辦了15年的工作坊，為她們提供了一個讓關係重新發生連結的時空。參與的老太太們與社工、義工們發展出一種「類親屬」關係，除了婦援會舉辦的活動和社工的定期家訪，逢年過節，社工和義工們會帶著食品、藥品、禮物登門探望阿嬤，噓寒問暖。一位遠從京都來的日本義工甚至認了其中一位客籍阿嬤作乾媽。

另一個在工作坊裡發生的事例，相當程度地展現了以工作坊為據點所形成的類親屬關係網絡。在一次藝術治療工作坊當中，帶領團體

56 工作坊相關影像紀錄可參見「阿嬤的網站：慰安婦與女性人權虛擬博物館」，網址請參見：http://www.womandpeace.org.tw/03_memory_05.aspx。

的心理師請大家用庭園裡拾來的樹枝、花瓣、小石頭等各種素材，在一張大壁報紙上，一同拼貼出自己心目中的家。當充滿樸拙童趣的作品完成後，心理師詢問阿嬤們想把這幢夢想中的家蓋在哪裡？三位阿嬤異口同聲地說：「要蓋在基金會旁邊！」心理師問：「為什麼？」阿嬤們：「因為基金會這些小姐都很照顧我們，沒有基金會的話，日子會過不下去！」對阿嬤們而言，此關係網絡使得工作坊、社工照顧和其他倡議活動之間，形成了難以劃分的連續性。

雖然確有幾位阿嬤私下對活動內容的評語不佳——「親像給囡仔玩ㄟ同款」、「無意無思」、「不如大家好好吃一頓」、「應該趁咱能行，帶咱這些阿嬤四界去逛逛ㄟ卡有意思」——，但阿嬤們的參與本身，在某種程度上重新界定了何謂療癒，包括療癒工作進行的方式和帶領者應期待達到的狀態。重點已不在消除嚴重程度不等的個別症狀，亦不在抹除哀傷、怨恨、激昂等看似「負面」的情緒，以便維持想像中理想平和的寧靜狀態，更不在於「賦權」這些老婦，令她們成為獨立的社會能動者、甚或成為「女權鬥士」⁵⁷。阿嬤們與倡議運動參與者十多年下來自然形成的類親屬互動模式，說明了療癒真正的關鍵，是重新進入一種允許在情感上彼此依靠的關係網絡。

倘若以一般心理治療或諮商中治療者與被治療者的倫理關係框架來看，身心照顧工作坊的進行過程透過影像被公共化，成為倡議運動素材的作法，確實有許多值得討論的地方。例如匿名保密，這個臨床及諮商心理界恪遵的倫理規誡，在工作坊裡幾乎無法行使（即使在不同時間點參與工作坊的人員，都已經過篩選）。基於對既存治療理論觀點的討論和修正、教學傳承的需求、與同儕交換心得等，臨床或諮商心理工作者在參與教學、個案研討、發表論文、普及知識的過程裡，時需透露部分個案背景資料，便於幫助其他專業人員或學生了解個案情況，但發表者或報告者無時不提醒自己，須在學術傳承、討

57 引自婦援會前董事長、現任董事葉毓蘭在《聯合報》發表的文章：「阿嬤們以過人的毅力與勇氣，在慰安婦對日求償的全球運動中從未缺席，她們是台灣爭取婦女人權最偉大的鬥士。」（葉毓蘭 2008/11/17）

論，和維持匿名性之間取得平衡點。

然而，匿名保密的目的，不應只是爲了防止個案被指認、避免社會汙名化造成二度傷害，更是爲了在心理治療、分析或諮商情境裡醞釀一種氛圍，讓主體得以自日常生活的舞台退場，允許她在不會遭受道德批判、對錯評價，亦不需擔心聆聽者可能因恐怖的敘說內容崩潰的情況下，安然顯露自身。(Freud 1940[1938]: 174)這與一般心理治療學中提到的建立溫暖包容的信任關係不盡相同。對精神分析師來說，在此情境中可能彰顯的內容，包括主體自己對自己隱蔽的幽微部分，即被潛抑的敵意、攻擊性，和無法銘印、只能以重複衝動形式出現的憶痕（即自我的異己性）。這意味著創傷憶痕可能以如同戰爭的形式「再現」於治療情境當下(Davoine & Gaudillière 2004)。但是嚴格說來，這種允許主體安全揭露自身深層情緒和意念的療癒情境，在阿嬤身心照顧工作坊裡不易發生。

此外，由於參與身心照顧工作坊的阿嬤們，幾乎也都同時參加對日訴訟、遊行抗議等倡議相關活動。對於幾位強調「原諒」、「愛自己的敵人」，以「心靈恢復平靜」作爲療癒成效評估重點的心理師來說，延續多年的各式抗爭活動，無疑大大地擾動了阿嬤晚年的生活，令她們無法安寧地離開人間。一位帶領工作坊的資深心理師便曾在開工作坊籌備會議時對社工們提出質問，邀請工作人員反思「到底婦援會想把阿嬤帶到哪裡去？」的確，慰安婦倡議運動贏得了某種程度的社會共識，但至今敵不過日本國族主義意識型態高張、拒絕走出大戰受害者位置的傲慢。在當前日本右翼勢力仍相當壯大的政治情勢下，日本政府除了假借半官方的「亞洲婦女和平民間基金」⁵⁸，非正式地

58 日本於1995年七月成立了非官方組織「亞洲婦女和平基金會」（財団法人女性のためのアジア平和国民基金），主要推手爲當時的日本首相村山富市（日本社會黨，今社會民主黨），絕大部分贊助資金來自日本政府。這個在日本左右派勢力妥協下的產物，以停止法律訴訟爲條件，對每位申請的前「慰安婦」提供200萬日幣的補償，希望藉此迴避國家責任的爭論。截至基金會補償申請於2002年5月停止前，提出申請者僅有266位，絕大多數慰安制度受害者視這樣的作法爲二度羞辱，拒絕領取這筆爲日本政府卸責的錢。此外，爲了不同原因，無任何日籍女性提出申請。此基金會已於

表達歉意之外，受害者極難獲得正面回應。許多阿嬤們抱著遺憾而辭世。倡議運動支持網絡所形成的社會認納在此遇上瓶頸。即便在倡議運動中最積極的推手，是擁有左翼思想的日本義工團隊，只要戰爭暴力「加害者」的代表人（日本政府）繼續拒絕為受害者的創傷負責，不願與受害者共構可分享的記憶版本，受害者集結抗爭的終極目的便永無法達成。心理療癒團體是否有辦法接手處理這棘手的僵局？這牽涉到療癒團體如何設定自身目標的問題。若其目的是讓創傷主體在離開人世時平靜而無憾，對日本政府提告的運動策略，或許確如某些帶領療癒團體的心理師所稱，是持續挑起傷痛、讓心理無法平復的作法。但是，倘若受害者按照以寬恕為目標的心理治療派別所主張的，為求自我心理的平復、達成真正的療癒，而在加害者未曾請求原諒的情形下，在想像層次「原諒」加害人，這對於正義公理問題未獲解決的受害者而言，可能造成另一種象徵暴力。人為暴力的心理創傷療癒，必須設法處理受害者主體位置被削抹的不公義經驗，承接其尋求正義的需求；即使它的目的並非在為受害者爭取公平正義。若倖存者的主體性真正在療癒過程中出現，這個主體將會是唯一有資格決定對於抗爭或訴訟行動採取何種立場的人。

十、生命將盡：歷史銘印之初？

過去20年來，支援「慰安婦」的國際倡議運動，將法律、政治、心理、社工、學者、人／女權倡議人士等不同領域的社會行動者集結起來，共同織出一張或遠或近的巨大人際網絡，支撐著這些老婦向日本政府討回公道的行動和願望。「類親屬」人際網絡的織構，幫助了這些在半個世紀前只能孤獨地承受命運，設法靠一己之力尋求生路的女性，得以與其他受害者相逢、結盟。從「如我之他者」身上映回眼簾的認同影像（「如他者之我」），和自他者折射出的自我樣貌所獲

得的新質地（值得情感投注的我），修補了原本殘破的潛意識身體及自我意象。逐漸脫除玷汙感的「我」，終於賦予自己開口說話的權利。一部分「慰安婦」阿嬤，於是願意走出暗處，公開見證自己的創傷經歷。不同見證場合上，與會者、在場者的感性回應與情感支持，讓她們逐漸生出自己是日本軍國主義下集體暴力受害者的認知。主體與社會的雙重認納成為「慰安婦」走出受害位置，向加害者追討認罪、補償創傷的動力。

跨國NGO團體的協力合作，成功地喚起社會對此議題的重視，使得絕大部分的輿論都站在「阿嬤」這一邊。2008年台灣立法院以超過90%的支持率通過支援前台籍「慰安婦」對日求償決議文，雖然是受到美、加、歐盟等西方強國國會通過決議文的壓力，但若考量台灣與日本政治經貿關係的緊密度，以及台灣政黨色彩的兩極化，此議題能獲得跨黨派的一致支持實屬難能可貴。此外，國家資源的匯入（為日本政府代墊賠償金、生活補助金的發放），不僅解決了大多數阿嬤們的生活困境，政府高官與各黨政治人物的參與更具有重要的象徵意涵，有助於受害者對歷史創傷經驗的理解視框發生移動（「大家攏很疼惜咱」、「給咱感覺咱是有價值的人」）。

然而，旨在揭露「慰安婦」史實的公共創傷敘事版本，一方面揭露了沉寂50年的女性戰爭創傷，另一方面卻也遮掩了歷史創傷的多重面貌。在慰安婦私密創傷公共化的過程中，隨著倡議運動的需求而形成的樣板化敘事是個不易避開的問題。當創傷敘事開始被公共議題化、甚至被泛政治化使用，個別敘事的集體歷史銘印便難逃其弔詭命運：「慰安婦」創傷主體在不同見證場景，看似進入了一個為己發聲的言說主體位置，但當初次揭露的震撼效果褪去之後，她們的證言往往不自覺地落入社會中他者對「慰安婦阿嬤」的期待，反覆扮演他人眼中的既定形象。套用拉岡的語彙，即成形中的「我」被他者眼中映照出的自我形象所擄獲，即使這個虛幻的形象是形構自我的階段性必要物，但若滯留於此，慾望主體終將無法現身。(Lacan 1966[1949]: 92-99)易言之，慰安婦受害者確實在某種程度上獲得主體認納，開始進入療癒、轉化的路程。但賦予認納的眼光所匯聚出的「慰安婦阿

嬖」公共形象，經常反過來限制了創傷史和創傷主體被看見的方式。即使某些阿嬖學會利用這個異化形象獲得某種能動性，最終被物化、商品化的人物及敘事，僅能在抗爭的運動時間裡精彩地曇花一現，難在主體創傷史和其置身社會的群體史之間建立更深層的繫連。

在前日本皇軍「慰安制度」的受害國之中，台灣的婦援會是唯一為前「慰安婦」籌辦心理療癒團體的非政府組織。站在視受害者為行動主體、希望為其提供「賦權」環境的立場，療癒團體試圖幫助受害者擴展自身資源、蘊發行動能量。部分「慰安婦」阿嬖不畏人言、挺身作證的勇氣，著實令人感動，但嚴格說來，她們在「慰安婦」倡議運動中所占據的行動位置，並未真正符應倡議者為她們冠上的「女權鬥士」名號。NGO主導的療癒團體和提供的生活照顧，做到情感上的鼓勵和經濟上的協助，已非易事。但推行社會運動所需的行動策略籌劃、人力物資源的搜尋和統籌的技能，都不是年事已高、人際網絡動員力欠缺的阿嬖們有能力和精力習得的。事實上，這些女性能夠在隱匿創傷的情況下獨力存活50年，證明她們在被NGO發掘之前，早已練就一定的社會生存技能。當NGO帶著資源和協助出現時，這些操勞一生的年長女性終於能進入「阿嬖」的倫理位置，而得以稍微喘息。倡議運動的工作也即按照年齡和技能來分工，活動主題設計由年輕的社工員負責構思，阿嬖們則配合演出活動的「主角」。各司其職，無可厚非。其間較引發爭議的是，心理療癒和公開見證之間究竟存在互補加乘或矛盾互斥的關係？這實在取決於當事人是否能在見證或倡議的場合站上或被賦予主體的位置，以及公共化過程中的各種經驗是否可在療癒情境中依個別情況受到延續處理。

按筆者的觀察，參與工作坊的阿嬖大多能夠從被動受害者的位置，移動到倖存者——即，理解自己經歷的是歷史暴力，且把曾經或當前的受苦狀態與結構性暴力相連——的位置，但並非每個倖存者都能夠公開訴說創傷、成為積極參與抗爭行動的見證者。這意味著即使創傷主體取得申訴的正當性之後，並不代表主體就會展開尋求正義的路程。原本的親屬或微社群網絡對於揭露「慰安婦」歷史創傷真實存在、或想像可能引發的抗拒，讓大部分創傷主體選擇繼續保持緘默，

避免伸張正義的國際倡議運動網絡，入侵、擾亂私密領域的關係網絡。而那些進入抗爭主體位置的，往往高度挑戰著原有的社群關係網絡，有些能透過跨國社群網絡的接繫與擴展，而從抗爭行動中獲得療癒或釋放感，有些則付出相當高的社會關係成本作為代價。少數選擇走上司法途徑以尋求正義及社會認納的創傷主體，最終往往對司法(justice)邏輯與正義(Justice)之間存在的巨大鴻溝，感到失望、甚至絕望。比方，2008年秋天，筆者隨韓國挺身隊問題對策協議會之友人拜訪一位太魯閣族Payi，當被問起對於日本政府有何期待時，她不禁怨歎：「沒有用的，日本政府就像電線杆一樣無動於衷！」

1999年對日訴訟、2005年第一次大遊行、2006年台灣版V-day「陰道獨白」演出中加進「慰安婦」的段落……，一波波的行動，關切的人群由少到多、又從多到少，在希望與失望的交錯之間，阿嬤們迅速老去。婦援會社工員作個別家訪時，阿嬤經常詢問的問題是「那個xx阿嬤過世了是嗎？（一陣無語）」、「我們這些阿嬤還剩幾個？」1992年第一次查訪時尋獲的58名前台籍慰安婦，在經過近二十年對日求償的訴訟及倡議運動之後，到今天仍在世的只剩下9位。死到一個都不剩，是不願面對戰後責任的日本政府採取拖延戰術的目的，也是阿嬤們最深層的恐懼和焦慮。有阿嬤在敗訴定讞時憤怒地說：「就算我死了，我的子孫也要繼續告下去。」但就我所知，願意繼承（祖）母志的兒孫輩少之又少。眼見創傷敘事的社會動員力量，極可能隨著阿嬤紛紛辭世而逐漸消失，婦援會於2009年初成立了「阿嬤的網站：慰安婦與女性人權虛擬博物館」，以保存所有可公開的影音和文字紀錄，供有興趣的研究者或社會大眾參閱。並於2010年12月1日正式授權國史館和台大圖書館進行台灣慰安婦史料數位化的工作，所有資料即由兩單位共同保存。

「慰安婦」創傷史即將在國家機構數位典藏計畫下走入正史。反觀家族史層次，大部分慰安婦阿嬤的親屬、後代，仍然不願或難以繼承家族內女性的生命經驗。可以想見的是，關係愈是親近，創傷憶痕對於身分認同建構的侵擾也愈強烈，否認的潛意識防禦機轉也愈是堅不可破。家族內或微關係社群中成員對慰安婦創傷史銘印的抗拒所

可能帶來的心理影響，尚待進一步研究。按筆者初步觀察，包括親屬在內的當地微社群中的大部分成員，仍舊難以和「慰安婦」阿嬤產生心理上的鄰近連結，阿嬤經常是以社群內偶有媒體報導、政治人物關切的奇聞軼事主角的形象現身。這樣的觀察使筆者認為，「慰安婦」議題的倡導，需要在以人道主義為訴求、尋求日本政府認罪賠償的同時，朝向一種以社區或微社群網絡為中心的療癒實踐。這個對於歷史創傷療癒實踐可能性的省思，是本研究與公共人類學和文化社會學展開對話的起點。二者的視野和實踐取向，推促著研究者超越觀察、描述特定社群文化樣貌的相對被動位置。透過自身的參與實踐，研究者能更貼近地思考公共議題在社群組織內被形塑、吸納或拒斥的動力過程，了解社群關係網路中處於不同位置、擁有殊異動機或潛藏慾望的個別行動者，採取何種行動（或不行動）的策略和立場，如此，才有機會改變此間相互對峙抗衡的動力結構。未來倘若有機會，筆者希望能走向阿嬤們所處的微社群網絡，以澄清抗拒「慰安婦」家族史銘印的因素，縮減慰安婦跨國支援NGO網絡層次與阿嬤日常生活關係層次之間的巨大空隙，令慰安婦歷史創傷記憶，除了在國家層級外，亦能在當地、個人的身上發生銘印。

引用書目

一、中文書目

千田夏光著，黃玉燕譯。1996(1978)。《慰安婦》（從軍慰安婦）。台北：傳文。

小林善紀著，賴青松、蕭志強譯。2001。《台灣論：新傲骨精神宣言》（新ゴーマニズム宣言スペシャル・台灣論）。台北：前衛。

朱德蘭。2009。《台灣慰安婦》。台北：五南。

朱德蘭、婦女救援基金會。2004。《歷史的傷口：台籍慰安婦口述歷史計畫報告》，未出版。

李明依。2002。《華西街的一蕊花》。台北：大田。

- 李國生。1999。〈性與戰爭：殖民政府對台籍慰安婦的動員〉，收錄於《台灣慰安婦報告》，頁3-62。台北：台灣商務印書館。
- 范情等。2006。《女人屐痕：台灣女性文化地標》。台北：女書店。
- 洪素珍、呂旭亞、黃宗堅。2009。〈台籍前慰安婦戲劇治療團體在情緒創傷處理之初探〉，《藝術治療年刊》第一卷二期，頁59-77。
- 高橋哲哉。1999。《戰後責任論》。東京都：講談社。〔中譯版〕2008。徐曼譯。北京：社會科學文獻出版社。
- 徐璐。1998。《暗夜倖存者》。台北：平安文化。
- 陳慶港。2007。《真相：慰安婦調查紀實》。南京：江蘇文藝出版社。
- 陳麗菲。2006。《日軍慰安婦制度批判》。北京：中華書局。
- 婦女救援基金會。1999。《台灣慰安婦報告》。台北：台灣商務印書館。
- 。2005a。《阿嬤的故事袋：老年・創傷・身心療癒》。台北：張老師文化。
- 。2005b。《愛無境》筆記書。台北：婦女救援基金會。
- 婦女救援基金會、夏珍。2005。《鐵盒裡的青春》。台北：天下文化。
- 婦女救援基金會、賴采兒、吳慧玲、游茹棠。2005。《沈默的傷痕：日軍慰安婦歷史影像書》。台北：商周出版。
- 張碧琴。1999。〈銘刻在每個人心上的傷痕〉，收錄於《台灣慰安婦報告》，婦女救援基金會編，頁265-273。台北：台灣商務印書館。
- 彭仁郁。2010。〈評介《法國人類學家期刊》2009秋冬季專號「人類學、精神分析與國家」〉，發表於《台灣人類學期刊》第八卷第一期，頁97-102。
- 劉大項。2002。《無盡的冬日：慰安婦尋求正義的漫長旅程》。台北：智庫出版。
- 蘇智良。2000。《日軍性奴隸：中國「慰安婦」真相》。北京：人民出版社。
- 蘇智良等。2011。《侵華日軍「慰安婦」問題研究》。北京：中共黨史出版社。

二、日文書目

吉見義明。1992。《從軍慰安婦資料集》。東京都：大月書店。

朱德蘭。2005。《台灣總督府と慰安婦》。東京都：明石書店。

朱德蘭編、解説。2001。《台灣慰安婦關係資料集》。東京都：不二。

三、西文書目

Agamben, Giorgio. 2003(1998). *Ce qui reste d'Auschwitz : L'archive et le témoin*(*Quel che resta di Auschwitz*), translated by Pierre Alferi. Paris: Payot & Rivages.

Agosin, Marjorie. 2007. *Tapestries of Hope, Threads of Love: The Arpillera Movement in Chile*, 2nd ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

American Psychiatric Association. 2000. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*(Revised 4th ed.). Washington, DC: Author.

Boltanski, Luc. 1993. *La Souffrance à distance: Moral humanitaire, media et politique*. Paris: Métailié.

Boulanger, Ghislaine. 2007. *Wounded by Reality: Understanding and Treating Adult Onset Drama*. Mahwah, NJ; London: Analytic.

Bouvard, Marguerite G.. 1994. *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: SR Books.

Cheah, Wui Ling. 2009. "Walking the Long Road in Solidarity and Hope: A Case Study of the 'Comfort Women' Movement's Deployment of Human Rights Discourse," in *Harvard Human Rights Journal* 22: 63-107.

Choi, Chungmoo, ed. 1997. "The Comfort Women: Colonialism, War, and Sex," Special issue of *Positions: East Asia Cultures Critique* 5(1). Durham, N.C.: Duke University Press.

Claverie, Elisabeth. 2003. *Les guerres de la Vierge*. Paris: Gallimard.

Davoine, Francoise and Jean-Max Gaudillière. 2004. *History Beyond Trauma*. New York: Other Press.

Devereux, George. 1978. *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: University of California

Press.

- Dolto, Françoise. 1992(1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris: Seuil.
- Douville, Olivier and Monique Sélim. 2009. "Cliniques disciplinaires," in *Journal des Anthropologues* n° 116/117: 17-34.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. 1992. *Testimony : Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York and London: Routledge.
- Freud, Sigmund. 1940(1938). "An outline of Psycho-analysis," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. 23. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- . 1957(1915). "The Unconscious," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. 14. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- . 1963(1917). "Introductory Lectures on Psycho-analysis, Part III General Theory of the Neurosis," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. 15-16. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Goodman, G. K., 2004, "Book review on Comfort women: Sexual Slavery in the Japanese Military during World War II, and Japan's Comfort Women: Sexual Slavery and Prostitution during World War II and the US Occupation," in *Journal of Japanese Studies* 30(1): 183-186.
- Guillou, Benoît. 2011. *Le pardon à l'épreuve d'un génocide. Discours et pratiques du pardon au Rwanda (1994-2006)*. Thèse Doctorale, EHESS.
- Henson, Maria Rosa. 1999. *Comfort Woman: A Filipina's Story of Prostitution and Slavery Under the Japanese Military*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hung, Su-Chen. 2010. "Exploring the Recovery Process of the Former Taiwanese Comfort Women through Drama Therapy Group," in *Asian Journal of Women's Studies* 16(2): 60-83.
- Honneth, Axel. 1996(1992). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts (Kampf um Anerkennung)*, translated by Joel Anderson.

Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kang, Hyun Yi. 2003. "Conjuring 'Comfort Women': Mediated Affiliations and Disciplined Subjects in Korean/American Transnationality," in *Journal of Asian American Studies* 6(1): 25-55.

Keller, Nora Okja, 1998. *Comfort Woman*. New York: Penguin.

Kim-Gibson, Dai Sil. 1999. *Silence Broken: Korean Comfort Women*. Parkersburg: Mid-Prairie Books.

Kristeva, Julia. 1985(1974). *La Révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.

———. 1999(1996). *Sens et non-sens de la révolte*. Paris: Fayard..

Lacan, Jacques. 1966(1949). "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je," in *Écrits*. Paris: éditions du Seuil, édition en poche, 1966.

———. 2005a(1963). "Introduction aux Nom-du-Père," in *Des Noms-du-Père*, Paris: Seuil.

———. 2005b(1975-1976). *Le séminaire livre XXIII: Le sinthome*, Paris: Seuil.

Laub, Dori. 1992a. "Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening," in *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, edited by Shoshana Felman and Dori Laub, pp. 57-74. New York and London: Routledge.

———. 1992b. "An Event Without A Witness: Truth, Testimony, Survival," in *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, edited by Shoshana Felman and Dori Laub, pp. 75-92. New York and London: Routledge.

Madsen, Deborah L. 2007. "Nora Okja Keller's Comfort Woman and the Ethics of Literary Trauma," in *Concentric: Literary and Cultural Studies* 33(2): 81-97.

Moeller, Susan D. 1999. *Compassion Fatigue: How the Media Sell Disease, Famine, War, and Death*. New York: Routledge.

Mills, C. Wright. 2000(1959). *The Sociological Imagination*. Oxford University Press.

Nguyen, Leanh. 2007. "The Question of Survival: The Death of Desire and the Weight of Life," in *The American Journal of Psychoanalysis* 67: 53-67.

- Park, You-me. 2010. "Compensation to Fit the Crime: Conceptualizing a Just Paradigm of Reparation for Korean 'Comfort Women'," in *Comparative Studies of South Africa and the Middle East* 30(2): 204-213.
- Puja, Kim. 2001. "Global Civil Society Remakes History: The Women's International War Crimes Tribunal 2000," in *Positions: East Asia Cultures Critique* 9(3): 611-620.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et récit*. Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil.
- . 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- . 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.
- Röling, Bernard Victor Aloysius. 1993. *The Tokyo Trial and Beyond: Reflections of a Peacemonger*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Rosenblum, Rachel. 2009. "Postponing Trauma: The Dangers of Telling," in *International Journal of Psychoanalysis* 90: 1319-1340.
- Ruff-O'Herne, Jan. 1998. *50 Years of Silence*. Rollinsford: Thomas.
- Schaffer, Kay and Smith Sidonie. 2004. *Human Rights and Narrated Lives: The Ethics of Recognition*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sidonie, Smith. 2005. "Narrating the Right to Sexual Well-being and the Global Management of Misery: Maria Rosa Henson's Comfort Woman and Charlene Smith's Proud of me," in *Literature and Medicine* 24(2): 153-180.
- Sklar, Jonathan. 2011. *Landscapes of the Dark: History, Trauma, Psychoanalysis*. London: Karnac.
- Soh, Chunghee Sarah. 2000. "From Imperial Gifts to Sex Slaves: Theorizing Symbolic Representations of the 'Comfort Women'," in *Social Science Japan Journal* 3(1): 59-76.
- . 2008. *The Comfort Women: Sexual Violence and Postcolonial Memory in Korea and Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stetz, Margaret and Bonnie B.C. Oh eds. 2001. *Legacies of the Comfort Women of World War II*. Armonk, New York: M.E. Sharpe.
- Terazawa, Yuki. 2006. "The Transnational Campaign for Redress for Wartime Rape by the Japanese Military: Cases for Survivors in Shanxi Province," in

Feminist Formations 18(3): 133-145.

Terry, Fiona. 2002. *Condemned to Repeat: The Paradox of Humanitarian Action*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Ueno, Chizuko. 1999. "The Politics of Memory: Nation, Individual and Self," in *History and Memory* 11(2): 129-152.

Waintrater, Régine. 2003. *Sortir du génocide: Témoigner pour réapprendre à vivre*. Paris: Payot.

Yang, Hyunah. 1997. "Revisiting the Issue of Korean 'Military Comfort Women': The Question of Truth and Positionality," in *Positions: East Asia Cultures Critique* 5(1): 51-71.

———. 2008. "Finding the 'Map of Memory': Testimony of the Japanese Military Sexual Slavery Survivors," in *Positions: East Asia Cultures Critique* 16(1): 79-107.

Yeager, Patricia. 2002. "Consuming Trauma, or the Pleasures of Merely Circulating," in *Extremities: Trauma, Testimony, and Community*, edited by Nancy K. Miller and Jason Tougaw, pp.25-51. Urbana: University of Illinois Press.

Yoshimi, Yoshiaki. 2000(1995). *Comfort Women: Sexual Slavery in the Japanese Military during World War I*, translated by Suzanne O'Brien. New York: Columbia University Press.

Yúdice, George. 1996. "Testimonio and Postmodernism," in *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, edited by Georg M. Gugelberger, pp.42-57. Durham: Duke University Press.

Zembylas, Michalinos. 2009. "Bearing Witness to the Ethics and Politics of Suffering: J. M. Coetzee's Disgrace, Inconsolable Mourning and the Task of Educators," in *Studies in Philosophy and Education* 28(3): 223-237.

四、報刊資料

葉毓蘭。2008/11/17。〈慰安婦決議文：不信正義喚不回〉，《聯合報》A15版，「民意論壇」。

邵冰如。1997/12/05。〈42慰安婦終於收到國家的愛〉，《聯合晚報》第四版。

傅伯寧。1991/12/24-1992/1/14。「萬象系列」，《聯合報》。

五、網路資料

文化研究學會、王智明等。2009。〈台籍慰安婦對日求償球場運動：過去、現在與未來〉，《文化研究月報》第九十六期。http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/ShowForum.asp?Period=96&F_ID=10。（2011/05/20瀏覽）