

## 儒者的創傷 ——《餘生錄》的閱讀

司徒琳 (Lynn A. Struve) \* 譯者：王成勉\*\*

### 摘要

本文在討論一位年輕人的回憶錄。在1640年代，滿清征服中國東南沿海地區的遽變中，年輕人的全家，在祖父帶領下一一自盡，使他成為孤兒。

---

\* 司徒琳 (Lynn A. Struve) 教授於1974年獲得美國密西根大學 (University of Michigan) 博士學位。現任教於印地安那大學 (Indiana University) 歷史系，主要的研究領域為十七世紀的政治與思想史、東西方比較思想研究、東亞與世界史研究、中國研究文獻學與史料學。其主要的學術論著有：(ed.), *Time, Temporality, and Imperial Transition: East Asia from Ming to Qing*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2005; (ed.), *The Qing formation in world-historical time*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, distributed by Harvard University Press, 2004; *The Ming-Qing Conflict, 1619-1683: A Historiography and Source Guide*, Ann Arbor, Mich.: Association for Asian Studies, 1998; (ed. And tr.), *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tiger's Jaw*, New Haven: Yale University Press, 1993; *The Southern Ming, 1644-1662*, New Haven: Yale University Press, 1984.

\*\* 本文譯者目前任教於國立中央大學歷史研究所。本文譯自司徒琳教授之文章“Confucian PTSD: Reading Trauma in a Chinese Youngster's Memoir of 1653,” *History & Memory*, 16:2 (2004), pp. 14-31, 已獲得 *History & Memory* 學報之出版者 Indiana University Press 的翻譯授權。(感謝中央大學「記憶與文化」計劃給付本文之翻譯授權費。)本譯文之初稿曾作為司徒琳教授於2007年擔任國立中央大學人文研究中心校外人文學者，在「記憶研究與明清之際的歷史」研讀班的教材。在翻譯過程中，已將原著註釋中一些資料加以更新。原文中使用兩個心理治療的名詞，一為「舒放」(acting out)：「指患者在接受分析治療時，將其壓抑在潛意識的慾望或衝動，浮升到意識的層面，並藉著語言行動表現於外的過程。」張興春主編，《張氏心理學辭典》(臺北：東華書局，1989)，頁11-12。另一名詞為「修通」(working through)：「指精神分析時所採用的一種心理治療過程。使用此一治療法時，在分析師的輔導下，當事人一再面對本來引起衝突的情境(不再逃避現實)，接受焦慮的歷練，從作業經驗中，自己學到如何去面對現實。」張興春主編，《張氏心理學辭典》，頁707。

這位年輕人的記載，事實上是一部目錄，記載了那些因素引起「創傷後壓力失調」(Post-Traumatic Stress Disorder)，也同時記載了另一些因素，用來「修通」(working through) 這個症狀。本文的重點是：事件是否在經驗與記憶中留下創傷，及受創的心靈是否能夠痊癒，端視受創者的信念與價值系統為何。此處所顯示的是，一個孝順的孫子受困於朝代鼎革時期的殘酷戰亂下，他所篤信的儒家信念與價值體系是如何產生「修通」的功能。

**關鍵詞：**創傷後壓力失調、創傷記憶、明清鼎革

17 世紀中葉，也就是從 1620 年代到 1670 年代，是中國歷史上一段極具暴力的時期。造成世代動亂的原因，包括流賊橫行、政治整肅、明清鼎革、清朝壓制，以及三藩之亂。這些動盪的政治與軍事情勢發展，對中國文學衝擊，顯示在每一類型的文學上。而就記憶研究的表達標準而言，詩和戲劇大概是最佳的例證。<sup>1</sup>最引人注目的地方，其實已超過了純文學的範疇，就是刺激了描述自我 (self-writing) 的普遍發展——在傳記史學的背景下，出現了充分自傳式的聲音。如同學者吳百益所指出的，此情況自 16 世紀後半期以來就特別明顯了。<sup>2</sup>然而，對於自傳本身的注重，只能讓我們

---

<sup>1</sup> 有一本最近出版，與此非常相關的詩、文、戲劇選集，Wai-ye Li, ed., *Trauma and Transcendence in Early Qing Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006. 對明清轉接時期背景下所引起的詩詞戲劇，代表性的著作有 Kang-i Sun Chang, *The Late Ming Poet Ch'en Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*, New Haven: Yale University Press, 1991；同作者，“The Idea of the Mask in Wu Wei-yeh (1609-1671),” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48:2 (Dec.1988): 289-320; Lynn Struve, “History and *The Peach Blossom Fan*,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 1 (Jan.1980): 5-72; and Wai-ye Li, “The Representation of History in *The Peach Blossom Fan*,” *Journal of the American Oriental Society*, 115:3 (Jul.-Sep.1995): 421-433. 亦見 Wai-ye Li, “Heroic Transformations: Women and National Trauma in Early Qing Literature,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 59:2 (Dec.1999): 363-443; and Patrick Hanan, “The Fictions of Moral Duty: The Vernacular Story in the 1640s,” in Robert E. Hegel and Richard C. Hessney, eds., *Expressions of Self in Chinese Literature* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 189-213.

<sup>2</sup> Pei-y Wu, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writing in Traditional China*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

看到大歷史的一部份而已。

由於識字率的提高、強調個人思想與情感的哲學之流行、前所未有的政治鬥爭，以及來自於像疫病與戰爭等天災人禍的經驗等一連串的因素，使得中國在 17 世紀中葉湧現了大批回憶錄式的個人記事。其內容各式各樣，而且缺乏一致的類型（genre），只適合用自我檔案（ego-document）一詞來統括。<sup>3</sup>就人口平均數，社會的普及性，以及表達的品質等方面而言，只有同時期為內戰所撕裂的英國作品，與這些中國的自我檔案差可比擬。更進一步而言，明清轉接時期的個人寫作，展現出個人記憶已發展到一種程度，此很少見諸於 19 世紀以前歐美的信件、日記與回憶錄之中。<sup>4</sup>本文所檢視的特定作品，在數十件同類作品中顯得特別突出，主要是因為作者的年紀輕，以及能更清楚的顯示之故，而作者回憶自己精神與肉體的痛苦，是希望為能傳之於後代子孫。

明亡清興的激烈變動，是如此的漫長與廣泛，是以毫不令人驚奇的，在許多個人的記載中都顯現他們在身心上所承受的巨大痛苦。就這些施加於個人身上的痛苦，產生痛苦的暴力無論是否是經過政權或涉及人物在文化價值上的認可（像本文中可看到有組織的軍事衝突，合於義理的自殺以及監禁等），其實並無差別。<sup>5</sup>至於苦難如何被忍受與對付，驚駭如何被記下來與體會，則關係到個人不同的社會地位、自覺的義務感、處世的原則，以及其社區的資源有關。換句話說，決定壓力是否會轉變成創傷，創傷化時間的長度，以及如何克服創傷所導致的能力失調等，主要在取決於社會文化的

<sup>3</sup> 19世紀以前，不適合用「自傳」的類別來討論自我記載，此討論可見 Lorna Susan Bloom, "German Secular Autobiography: A Study of Vernacular Texts from Circa 1450 to 1650," Ph.D. diss., University of Toronto, 1983; and Ruud Lindeman et al., comp., *Egodocumenten van Noord-Nederlanders van de zestiende tot begin negentiende eeuw: Een chronologische lijst*, Rotterdam, 1993.

<sup>4</sup> 有一篇文章廣泛討論明清轉接時期六十篇這種像回憶錄式的寫作，見 Lynn A. Struve, "Chimerical Early Modernity: The Case of 'Conquest-Generation' Memoirs," in idem, ed., *The Qing Formation in World-Historical Time*.

<sup>5</sup> Barend J. ter Haar, "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture," in Göran Aijmer and Jon Abbink, eds., *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective* (Oxford and New York: Berg, 2000), pp. 123-140.

因素。<sup>6</sup>

西方文明在屢次經歷現代戰爭的恐怖之後，我們今日所稱呼的「創傷後壓力失調」(PTSD)的症候，才被界定出來。<sup>7</sup>然而我們不需要假設「創傷後壓力失調」為「現代心靈」的一種痛苦。在中國 17 世紀的一份回憶錄，即是張茂滋(1634?—1654?)在其十九歲時所寫的《餘生錄》之中，<sup>8</sup>我們看到了一場戰爭暴力與政治動亂，其嚴重程度足以在任何地方瓦解人類的身心。造成人們起先感到自身的無能為力與最後自我追求生存：嚴峻、恐怖或一再的暴露在死亡的陰影下(無論是別人之死或自己的瀕死情況)；所被剝奪的不只是基本的社會基礎——家庭，也包括社會所有的支持；竭盡感(exhaustion)——主要來自於逃難或經常在面臨暴力和難以預期的傷害；裸露敏感部份的羞恥感及擔心受害的壓力；受到別人嫌惡的方式來攻擊身體的感官、玷污身體，並被剝奪潔淨身體的方法；被任意、敵意或嘲弄的扣留飲食；被監禁在暗無天日、無法計日的窄小地方，其空間嚴重的限制了身體的曲展；由於被斷絕了公義和庇護，使得未來無可預期。

這位在困難情況下暫時存活的年青人，如同其他地區的人士一

<sup>6</sup> Padmal de Silva, "Cultural Aspects of Post-Traumatic Stress Disorder," in William Yule, ed., *Post-Traumatic Stress Disorders: Concepts and Therapy* (New York: Wiley, 1999), pp. 116-138. 這篇文章可與同本書中 Stephen Joseph 所寫的兩篇文章來互補："Attributional Processes, Coping, and Post-Traumatic Stress Disorders," pp. 51-70, and "Social Support and Mental Health Following Trauma," pp. 71-91. 這兩篇文章是針對創傷反應中非文化特定名詞的討論。亦見 Robert M. Galatzer-Levy, "Psychoanalysis, Memory, and Trauma," in Paul S. Appelbaum et al., eds., *Trauma and Memory: Clinical and Legal Controversies* (New York: Oxford University Press, 1997), 特別是頁143-144。

<sup>7</sup> 19世紀後期開始，創傷被當作一個醫學、心理學，以及社會的觀念。在此背景下，到1980年代才把 PTSD 當作一種症狀，才有清楚的認知。對新起發展的簡短敘述，見 Paul Lerner and Mark S. Micale, "Trauma, Psychiatry, and History: A Conceptual and Historical Introduction," in idem, eds., *Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 1-27.

<sup>8</sup> 《仰視千七百二十九鶴齋叢書》·pt. 3, fasc. 15 (《百部叢書集成》, pt. 72, case 2, fasc. 12). 司徒琳的《餘生錄》英譯，刊於 Victor Mair, et al. *A Hawaii Reader in Traditional Chinese Culture*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005. 除非知道明確的農曆生日和西曆中農曆的元旦相應之日，否則傳統中國計算年紀的方法在轉換成西方的年紀時，會有兩年的差距難以確定。

樣，在某種程度上也遭受到這些苦難。但對我們而言，更要注意的是以文化稜鏡來透視他的回憶錄，以分析出他的經驗（特別是造成他創傷的經驗），突顯他在出獄後到寫作回憶錄前的一年之間，所「舒放」（acting out）與「修通」（working through）的過程，以及在某種角度上塑造出作者心境及文本的「框架」。<sup>9</sup>

《餘生錄》的文本在文化適應之外，還引起了理性上的問題。在傳統的意識上，此文本的真實性是無可置疑的。因為文本中主要的人物、事情的發展，以及文中提到的事件，都可在同時期豐富的史料中加以證實。而文稿早期的傳遞，也由當時 18 世紀最勤奮的歷史家——全祖望（1705-55）在事件當地所求證過。<sup>10</sup>而基本上的問題，也是常被討論到的，即是在所有回憶中模糊佐證的部份，被聲稱是過去發生之事的證詞，但最後實是各種情感、動機與當時人物的看法所形成的產品。此曖昧不明情況是所有歷史寫作極為重要的部份。當回憶錄是關係到創傷經歷時——就《餘生錄》而言，顯然是作者當時正處於從「創傷後壓力失調」復原的關鍵點上，其模糊性是複合性的，因為在「創傷後壓力失調」本身以及對創傷壓力失調的研究上，都顯示出雙重性與模稜兩可的特性。

在現代的用語上，創傷這個字的意義，包含了個人或團體在最初受到激烈的打擊，以及後續漸減的身心傷害。因此，用 Cathy Caruth 的說法，創傷的故事展現「雙重的敘說」，一種在「[當時]死亡危機與[後來]相關生活危機之間的擺盪」，「處於[當時]事件與[後續]生存之間無法忍受之內涵，……在繼續生存中無法容忍[過去事件與現階段生活]兩者之間（的狀態）。」<sup>11</sup>「創傷後壓力失調」的症狀，一方面是某種片段的記憶痕跡在病理上的過渡活動，使創傷事件中的憂慮，非自願性的一再感受到重覆、緊張與不斷的倒敘

<sup>9</sup> 對「框架」的討論，見 Iwona Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1994.

<sup>10</sup> 在通覽性英文作品中的，見 Lynn A. Struve, *The Southern Ming, 1644-1662*，特別是頁 108-115；關於全祖望方面，也就是他的曾祖父得到《餘生錄》的底稿，見同作者，*The Ming-Qing Conflict, 1619-1683: A Historiography and Source Guide*, pp. 56-59.

<sup>11</sup> Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), p. 7.

與夢魘經歷；而另一方面，對這些事件也有不停的失憶。在很難直接表達關於記憶思索的方面，會有無法控制，通常也是無法察覺的扭曲。醫療人士同意，自壓力中復原和獲得舒緩，需要將創傷事件中組成的記憶與語義的記憶，併入個人的（或是更大的）敘述之中，來與患者現存的心智架構相合，並且要能維持在他（或她）的價值體系之內。<sup>12</sup>但是對於虛幻建構，不管是如何的舒適，是否在功能與倫理上會對等的產生過去「現實感知」的事物，此方面仍在爭議之中。<sup>13</sup>

更進一步而言，在現代解釋創傷及其記憶（或非記憶）上，Ruth Leys 在一份影響重大的批判性著作中，描述了一種她稱為在模仿與反模仿觀點之間不斷的擺動。前者把「創傷後壓力失調」的證詞視為是來自於對相關事件的一種公式化的表達，這些事件從未被歸類在日常的記憶中，無法被清楚表達出來，而只能由行為來表達。後者把這些證詞當作一種恢復的指標，呈現那些被壓抑而能夠被歸類與具體化的記憶。<sup>14</sup>在解釋「創傷後壓力失調」的人士中，他們對可能變化的看法，在某種程度上已經充分反映出這症狀令人迷惑難解的特性。

基本上與 Caruth 與 Leys<sup>15</sup>的觀點併存，卻又規避在兩者之間明顯爭議的，是 Dominick LaCapra 的研究方法，而我發現其方法在處理《餘生錄》的文本上很有幫助。LaCapra 呼籲，我們要把創傷後的回憶錄當作哀悼式的文化歷史檔案來讀，即是一種心理上疏遠的不完全紀錄，在人們對於重大損失的關切，從「稍早和困擾」的階段轉向「後續和與演進」的階段。在 LaCapra 的觀點中，被思考

---

<sup>12</sup> 在臨床上的概覽，見 Julia A. Golier et al., "Memory and Posttraumatic Stress Disorder," in Appelbaum et al., eds., *Trauma and memory*, pp. 225-242. 關於過去對於戰爭的集體記憶之研究，有一篇說明很清楚的文章，見 Jay Winter and Emmanuel Sivan, "Setting the Framework," 見同作者編之, *War and Remembrance in the Twentieth Century* (Cambridge; New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1999), 特別是頁10-16.

<sup>13</sup> Joseph, "Attributional Processes," p. 64.

<sup>14</sup> Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2000.

<sup>15</sup> 見下面的註29。

的文本必須是一個回憶錄，而不能是一份日記，因為人們不能書寫創傷，只能寫下關於與創傷相關的部分，是逐漸開始面對破散的記憶，而此記憶只有在日後才能逐漸匯集。<sup>16</sup>當哀悼是一個儀式化的模式，認知到過去之事已為過去，那這樣「可以同時記憶又放掉部分」的文本，就成為一個過程，藉由轉變創傷後『重覆—強制』的基礎，而連接著「舒放」與「修通」兩者的進行。甚者，LaCapra看哀悼的觀點是，反覆的「修通」與反覆的「舒放」之不同，在於反覆的「修通」被詮釋改變了性質。

因此這密切關係到某個人的倫理行為和對過去深入的判斷。這個人是在力求一個代理人的位置，藉以抵銷他（她）自己本身遭難的經驗和創傷中不適的結果。<sup>17</sup>

因此，我們把《餘生錄》當作一個入門的文本，來檢視心理的活動，此具體化了一種運行，從有意麻痺和驚嚇、反覆的幻覺狀態，進行到如禮儀中所產生（發出）的狀態，期望（像葬禮一樣）的告一段落，就如同儒家教條所界定的。這種哀悼的運行，即是這個「反覆訴求」的心態，顯然是框架了這回憶錄，同時又不停的在如魔咒的節奏中重複著。

## 敘事

張茂滋在 1653 年元月寫作時，把《餘生錄》從 1644 年開始（當他大約是十一歲的年紀）。雖然那一年北京為流賊所佔領，然後又落入清政權的手中，但這些都只被簡略的提到，而在回憶錄中最先被提到的事，是他的父親死在任上，這件事勢必然引導出回憶錄時而含蓄但又貫穿全文的主題：茂滋與其祖父張肯堂的關係。事實

<sup>16</sup> Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), esp. 186.

<sup>17</sup> Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), p. 45, 186. 這強調在哀悼初期的恢復，只與心理學家所指出哀悼三個階段的最後一階段相對應，這三個階段是麻木、紊亂與重組。見 Patricia Garfield, "Dreams in Bereavement," in Deirdre Barrett, ed., *Trauma and Dreams* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 187.

上，他未曾提及父親的名字，只記載祖父之名，其在明代為福建巡撫，後來在沿海的抗清行動中成為殉義的烈士。我們知道茂滋和他的寡母在 1645 年經由家丁汝應元安排，從華亭的祖宅（座落於被圍的長江三角洲地區）撤離，到福建與祖父張肯堂居住。張肯堂顯然是一位鰥夫，雖然納了四位妾，卻沒再有其他的兒子。

如同創傷中個人敘述的典型一樣，現在的我會跨越生命時間（如果不是日曆的時間）的深淵，回首去問過去的我：「那時的我是誰？」「我是如何變的如此？」<sup>18</sup>——然後茂滋回想他在幼年對世事無法體會的恐懼狀況，那時殘留在福建的明廷崩潰，而他的祖父在 1646 年首先試圖自殺。他也談到，當住在沿岸岱山島滄城的家時，曾目睹祖父對南明無力抗清的挫折，這些事都是當時無法理解，但現今可以體會的。在滄城的六年中，雖然茂滋至少已可略知家庭不安全的景況，但他如同族中其他青少年一樣度日，隨著家中的私塾老師學習。

1651 年 9 月 2 日，當清軍分海陸兩股穿破滄城的防禦時，茂滋完全沒有準備。茂滋突然被家中每一個人的舉動所驚嚇，就像是有預先安排的一樣，大家井然有序的自殺：肯堂、他的主要弟子、夫人們、茂滋的妹妹，都以一段段的布帛懸樑，而僕人們則投井自盡。<sup>19</sup>雖然祖父在最後一刻指示茂滋存活以延續家族香火，而他「前扳祖裾，退牽母袖，天地俱失。」當茂滋也結好自己的布帛時，肯堂的一位副手和一小群義士將他帶離宅第。此時卻遇到一批變節的士兵。就一下子的功夫，茂滋「但見顛背濺血滿滋，身墜莽港茭菰中，謂死矣。」<sup>20</sup>所以，隨著他欲加入家人的集體自殺，以及隨即與他們在血泊中分離，開始了一系列 Robert J. Lifton 所稱呼「等同死亡」的事件在他前面展開，那時他年約十七歲。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Samuel Hynes, "Personal Narratives and Commemoration," in Winter and Sivan, eds., *War and Remembrance in the Twentieth Century*, p. 209, 212.

<sup>19</sup> 根據茂滋，總共有 27 個人「隨其祖父而死」。（《餘生錄》，3a）。

<sup>20</sup> 《餘生錄》，3a。

<sup>21</sup> Robert J. Lifton, *The Broken Connection: On Death and Continuity of Life* (New York: Simon & Schuster, 1979), 瀕臨死亡經驗對青少年的影響，見頁 82-83。



- ◎ 先來掠奪的士兵搶走他所有的財產與衣物，但是繼之而來的士兵，並沒有因無財物而殺他，卻徵召他來荷負搬運鼓脹的掠奪囊袋。
- ◎ 在各種侵害之中，他們必須跳踰高牆和涉過城濠，士兵將一個多餘的粗麻布袋給茂滋來蔽體。
- ◎ 有一次趁夜間從敵軍佔領的道觀中逃離，茂滋觸落了牆上的瓦片，驚動了敵軍士卒。但是就在此時，一隻大貓出現，碰落更多瓦片，因而轉移了士卒的注意。
- ◎ 到河口時適逢滿潮，有士兵在後追捕，茂滋料想自己將會溺死，後來一根大竹竿漂來，使其可以抓住並浮到對岸。
- ◎ 茂滋在高聳的荒草與藤蔕中迷失，同時他半裸的身子與雙腳都被劃破，一直到血流覆趾。但他用（身上的）麻布為腳墊，繼續行走，一直到一小庵。
- ◎ 後來，他投向在岱山島上的清軍統帥，茂滋遂被遣送到對岸陸地的官府，在遣送的兵船船艙內，茂滋與其它囚犯被緊緊的捆在一起，以致於兩人一組的囚犯必須一致行動。在半飢的情況下，他們被餵以只有稍微烹煮的肉類，致使他們的唇上尚有肉上滴下的血水。
- ◎ 在大雨中，赤足的茂滋一再被轉送到各地的官府。他身上濺滿垢穢，以致「面無人色」，而且「自念必委頓困辱死」。
- ◎ 雖然茂滋沒有被定罪，但他被交付寧波的監獄。其時他無錢，無物，亦無外援，致使他受到最為惡劣的監禁狀況。在一昏黑無光的地牢中，他受到蛇、大鼠與跳蚤的侵擾。唯一可以坐在其上的乾燥物是草幹與碎木，而後來才發現那些是一些散落的人類骸骨。到夜間時，他被固定在床型的桫板，雙臂還被捆在刑架上。此刑架已早已滿佈無名、無數（可能已死去的）前人之血汗——而捆繩極緊，致使他「五體廢為尸」。
- ◎ 一些富同情心的遺民很快的來搭救在土牢中的茂滋，保護其從免受其他絕望囚犯之侵害。但到其獲釋之時，已在苦難中百日之久，且在重病之中。雖然他在寧波的恩人家中獲得很好的照

顧，但他有兩個多月在昏憤中，而後僅有稍稍的恢復。

從在這連串事件不久之後，記憶就變成無法區分真實與非真實。當茂滋被尖銳的野草與藤蕨劃傷，以及他後來到較安全的小庵中後，他感到「夢來此身何在」，而幾乎不能抓住別人所遞過來的一碗粥。但是從在他獄中被釋放，並在恩人家度過了幾個月的恢復期，他的心智呈現病態的狀況。他寫著，「身靜悲生，心驚痛定，言及先人，五內欲裂。」更糟的是，他開始精神錯亂，

皆礮石摧城聲，金戈鐵騎斬殺聲，火崩屋聲，祖與母與庶祖母與妹執帛欲收呼滋囑別聲，燦桂等與眾難民濺血烈肉聲。忽而在芟菰泥坎時，忽然墜城下如千丈時，涉濠欲沒時，牆瓦驚卒起，索入東江浦汐漲，貓與竹俱未至時。入窖見蛇虺吐火爛斑長丈，咋舌且昂首，鼠忽化為虎，猙獰張尾撲及，柙板獄卒皆絳髮藍頰露兩牙。揮巨挺索錢時，已忽報令下驅赴市，見帛旗拂拂髻上，劊子高舉白刃如練。<sup>22</sup>

這種與死亡的面對，即使是幻覺也極為令人驚駭的。如前述的每一個例子，在回憶錄的記述中都接上最明確的重要話語，即是認知的說「滋死此，何如死祖與母旁！」更進一步而言，這種表達常伴隨著堅定的自責。這就是 Lifton 所說矛盾罪惡感的證據，雖然無辜的生還者自己也是受害者，然而卻對死者感到極深的愧疚與責任。「這種巨大、恐怖的責任感，不只是因為死亡的事實，也是由於此責任太早來到與此責任早熟怪異之故。」<sup>23</sup>雖然他心知祖父指示他活下去，但是在情感的層面上，茂滋似乎自覺是可恥的未能隨家人（特別是祖父與母親）而死。而更複雜的是，他可恥恨有愧於未能為他的長者進行適當的葬禮。<sup>24</sup>茂滋回憶還在岱山時，曾在友

<sup>22</sup> 《餘生錄》，8b-9a。

<sup>23</sup> Lifton, *The Broken Connection*, p. 170. 在反覆、突然侵入的認知狀況，即是 PTSD 的徵兆中，通常最令人痛苦的問題（特別是沒有無法回答的），就是「為什麼會這樣發生？」見 Padmal de Silva and Melanie Marks, "Intrusive Thinking in Post-Traumatic Stress Disorder," in Yule, ed., *Post-Traumatic Stress Disorders*, p. 168.

<sup>24</sup> 對於「不可能的反應結構」，其在別人看來是意外的一系列事件，在創傷受害者則會變成「精神官能的失常」，見 Caruth, *Unclaimed Experience*, pp. 100-101 (drawing on

人家中避難，其「念祖及母魂魄莫問為孫為子遠遁，偷生苟有人心，何以朝夕。」<sup>25</sup>

很快的，茂滋得知前中軍汝應元勇敢地取得肯堂的遺骸，並盛重的予以安置。<sup>26</sup>（汝氏在六年前得肯堂之同意，隱為和尚，居住在眾多外島中的一間寺廟）。茂滋在痛苦中呼喊著：「滋為孫子不能，而汝君冒死為之，滋何復生為？」稍後，當已取法號無凡的汝君和其它人一起試圖營救在寧波監獄中的茂滋時，茂滋對他們的努力則回覆說，自己應該隨祖父與母親而死，無凡等人不應將其自死牢搭救。<sup>27</sup>更進一步顯示茂滋罪惡感的，就是在上述幻覺中重現之經歷，與他非幻覺之記憶（加上一些誇大與相反的結果）是緊密的互相應對的。而其在入獄時所接觸到的人士，則被強化為巨大又令人痛苦的景象。如獄卒變成中國地獄中鬼怪的外形，就好像形成懲罰（自我懲罰）一樣；而面對處決的恐怖，如其他一些罪行一樣，完全是出於自己的附加。<sup>28</sup>

茂滋在植物人的狀況下過了幾個月，消極接受主人的照顧，並想著回返華亭的老家已無意義，以為其必在廢墟之中。此時 Jay Winter 與 Emmanuel Sivan 所說的「行動者」（*homo actans*）懷念的情緒開始攪動茂滋的心。<sup>29</sup>他開始感覺到，「以祖骨在滄，燐飛淺土，是用迫切不能朝。」<sup>30</sup>經由汝應元的請求，他得到許可去收納肯堂的遺骸，並移回華亭。在此時他開始「了解」到，他何以會這麼不

---

Jacques Lacan).

<sup>25</sup> 《餘生錄》，4b。

<sup>26</sup> 因為在滄城的劫難後沒有適合做棺的材料，肯堂及其他同死之人的遺骸必須被火化。他們的骨灰最後由汝應元放在三個甕中，埋於他所在普陀島的庵中。普陀是舟山群島中的另外一個島。見全祖望，〈明太傅吏部尚書文淵閣大學士華亭張公神道碑銘〉，《鮚埼亭集》，1期(1977)，頁121-122。

<sup>27</sup> 《餘生錄》，5a、7b。

<sup>28</sup> 這似乎是聲援了 Leys 對於 Caruth 立場的批評。Caruth 認為創傷記憶是絕對的印痕，此在夢魘與倒敘幻覺時，「就跟事件一樣真實。」參見 Cathy Caruth, "Introduction," to idem, ed., *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), p. 5. 相反的，Leys 強調「在創傷模仿的重覆中的想像、夢幻建議的層面。」參見 *Trauma: A Genealogy*, p. 275.

<sup>29</sup> Winter and Sivan, "Setting the Framework," pp. 9-10.

<sup>30</sup> 《餘生錄》，9a。

尋常又不如己願的一再免於死難：

初當死於投繯而林中軍免之。繼當死於屠城而負囊卒免之。次當死於道隆觀而以貓墮瓦免次。當死於東江浦而以浮竹免。最後必死於獄。於病，而以春明昆季苦心與諸公奇策免。……豈皇天后土憐先人苦志，特留此不孝微軀為歸葬計耶？抑末俗義風凋喪，借茲一人之顛沛流離以彰明諸仁人君子耶？<sup>31</sup>

茂滋定下了行程，而且更將他自己從 Winter 與 Sivan 所說的「行動者」(*homo actans*) 的狀態轉化成「代理人」(*homo agens*)，即是帶著個人的記憶來進入「公」的領域，因此加入了集體記憶的世代之中。<sup>32</sup>他在《餘生錄》中記載著：

雖諸仁人君子積德耳鳴不求聞達，滋又安得不以被之五內者，播之四方。為此切怛哀號稽首陳述。<sup>33</sup>

很明顯的，茂滋是用肯堂殉義的描述，來取代肯堂仕宦的記錄，因為後者可以適當的由他人來寫。因此，茂滋在《餘生錄》一開始就敘述其祖父的正式傳記資料，而在最後是以一首慷慨的詩作為結束（對於殉義之人是必要的），據稱那首詩是肯堂在死前所做。

不幸的，《餘生錄》的跋以及全祖望所寫的張肯堂傳讓我們得知，或許是該地區繼續有戰事之故，茂滋事實上無法從岸邊小島取得暫時安葬的祖父骸骨，而他在空手回到華亭之後，「不久」就過世了。<sup>34</sup>

## 儒家學者的創傷

儒家思想極為重視個人（特別是男性個人）在延續家族、持續文明的角色。這點可以解釋《餘生錄》何以可以是一個個人主觀經

<sup>31</sup> 《餘生錄》，9b-10b。

<sup>32</sup> Winter and Sivan, "Setting the Framework," p. 10, pp. 29-30.

<sup>33</sup> 《餘生錄》，10a。

<sup>34</sup> 見註27，及《餘生錄》的跋，1b。

驗的敘述，也同時是個人紀念的「私」，但卻在象徵意義上又是紀念某個人的祖父（以及受這位祖父在道德上直接影響人士）隆重又屬於「公」的自我犧牲。儒家核心教條相信修身（道德品格）可以產生齊家的效果，而影響力會擴及到所有交往之人與國人。這可從三方面看出：（一）在茂滋重述那場井然有序的集體自殺；（二）茂滋把其他人（有交往的、陌生的、甚至敵人）的崇高行為，歸屬於他們對肯堂的景仰；（三）茂滋之所以撰寫《餘生錄》的每一幕，目的即在描寫所有事件中的核心部份——肯堂的典範（作為一個家長），使之在文字中不朽，供所有後世之人閱讀。

因此，這回憶錄並不是在「我在戰爭中恐怖遭遇」的框架下來寫的故事，也不是在控訴那些暴力的犯行，更絕對不是一個生還者在描述自我是如何無法從過去罪中得到赦免。相反的，此係在塑造一個記錄，來表示忠孝的廣大力量如何神奇地確保了家族的延續，以及傳遞了張肯堂的典範。《餘生錄》以張肯堂的名字開場，並以其死前所作之詩來結尾。這《餘生錄》書名的意義，取代了作者的價值，並預先讓讀者知道在這位不配的生還者背後有一個可敬的價值。

對於連接前人與後代之間，不可靠而又不可少的生者行為，儒家所強調的是，在兩種應付創傷的風格中做出模糊的區分：藉由對某些事件中賦以崇高大義，以力求控制過去；藉由建立可以與未來相對照的思維類型（可以是悲觀的或樂觀的），以求控制未來。<sup>35</sup>在儒家與其它學派的教義中，一個人就如同在其內所運行的一樣，要創造和衍生未來。茂滋感到他所以存活之道理，即是支持他展望未來的道理一樣，都是在淬取道的意義。進一步來說，在所謂的性格上的自責（羞恥感）和行為上的自責（罪惡感），通常是很難分開的。<sup>36</sup>這種難以區別的情況，在儒家對實際行為的自我確認上，更顯得有討論的空間：一個人行為即反映其人為何。因此，儘管茂滋是極不可能來進行家族的葬禮，他會強烈的傾向把他的無法行事當

<sup>35</sup> Joseph, "Attributional Processes," pp. 60-61.

<sup>36</sup> 同前文, p. 55, 59, 63.

作自己道德上的缺失，就好像他把至少要做到進行這最重要葬禮，視為他能為天地盡力的一份確認。

在這裡所強調的，是在儒家思想中倖存長男的關鍵性角色，特別是在唯一存活的男性子嗣情況下，要伴隨逝者的遺骸回到老家，並將其埋在祖墳之中。不管上一代是否真的住在老家或其附近，其生命週期的結束都是極重的負於下一代的身上。藉由認定祖墳，並在同一個地方進行葬儀，是在身心上延續家族的最主要之事。因此全祖望特別悲嘆茂滋的早逝，他說的是「蘭摧玉折，臯陶不祀」。<sup>37</sup>

當茂滋寫此回憶錄時，他心中最掛記的，就是希望能為祖父完成人生的週期（即歸葬祖墳），甚至可能還寄望可以藉由再興家族以體現他自己存在的理由。因為他被養育在一個具有儒家傳統又是菁英的家庭背景，他重振家聲的憧憬，可能是在他生命最黑暗日子中，所遭遇到的那些人士所間接建議的。那些人對他提供援助，在某程度上是因為茂滋是一名可憐的年輕人，但更可能是因為他是一位可敬的官員及烈士的子裔。這種心理建設，無論在我們看來好像是被設計出來的，也無論其會很容易傷害到茂滋（因為要面對無法取得肯堂遺骸的現實），但至少激發《餘生錄》的寫作上是有效的，這是一本「修通」的產品，其中記錄回憶的觸覺，巧妙又關鍵的在寫作中轉變著。

第一，茂滋在確實經歷中的那些難以理解之處，一再又直接的表達在《餘生錄》之中，回溯來看，或許是因為其可以展現出宇宙中道德力量奇妙的運作。茂滋後來才了解到這力量，但他以前並沒有學到要給它充分的信心。第二，他與他家族幾次不同情況分離的壓力（如死亡的籠罩，從家中撤離，他從海島移到大陸），以及因他未能履行葬禮的不孝而感到的罪惡感，卻在他回憶錄的框架中，成為一位偉大人物（偉大儒者）後代在盡孝的鐵證。的確，每一次茂滋面對一個等同於死亡的事件時，所說出那深刻的話「此何如死祖與母旁」，在回憶錄中產生如同咒語一樣的功能，如一種純孝的真言，可召喚宇宙的大能來一再的拯救他。這在當時是令茂滋感到

---

<sup>37</sup> 《餘生錄》的跋，1b。

迷惑。

回茂滋憶錄中淒涼的部份，讀起來就好像反覆的失敗呼喊，而就自我治療情節的開展來看，再讀起來可以成為一種有節拍的召喚。我們不只是見證到，而且還會有共鳴的經驗到這種過程。就是如 LaCapra 引導我們所認知的，「重覆—強迫」的「舒放」，在經過哀悼的禮儀化後，能夠被轉化成對「修通」行動的再訴求，「係透過一些方法中可以造成有足夠的距離、改變、恢復社交生活，以及復甦。」<sup>38</sup>

關於直接經驗對自我的啟示，在某些時候又是非常荒謬的在發展，《餘生錄》在實際經歷與意願上，部分是容許一些不合理的事在發展，但該書在道德本體決定論的神聖景象中，也展示了最根本又有喜劇效果的決心。《餘生錄》也提醒我們注意到另一種中間性，即是在「傳統」與「現代」記憶的中間，這一點已在 Jay Winter 對大戰（Great War）的實例中已充分的發展出來。<sup>39</sup>然而如我在其他作品中所強調的，《餘生錄》創作的那個時代與文化，至少就時間性的考慮而言甚至被列為「近代初期」（early modern）都有問題，更不能說是「近代」（modern）了。<sup>40</sup>就我的看法，17 世紀中國思想中許許多多現代性的特質，發生的原因是由於傳統（premodern）架構中各種因素排列順序的改變。即使這些變化具有發展成現代性的潛力，他們並沒有直接變這樣子來進行。然而，本文的目的，並不是要把《餘生錄》作為一個參加學術橄欖球賽的授權許可，然後來搶奪、運球和奔跑，將現代性從世界的一個時空，弄到另一個時空。其實，我只是在呼籲，像《餘生錄》這樣的檔案，雖與現今歷史記憶研究的主流地區在時空上是這麼遙遠，也應予以嚴肅的看待，以檢視人類歷史中像創傷記憶和「創傷後壓力失調」等某些新發現現象的種種學說。

<sup>38</sup> LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, p. 45.

<sup>39</sup> Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 特別是頁2-5。

<sup>40</sup> 見註4。我在該書前言將「早期近代」（early modernity）應用在17和18世紀中國做了更大規模的思考，特別是頁31-45。

## **Confucian PTSD: Reading Trauma in a Chinese Youngster's Memoir of 1653**

Lynn A. Struve

Translator: Wang Chen-main

### **Abstract**

This article discusses the memoir of a young man who was orphaned when his entire household, led by his esteemed grandfather, committed suicide in the throes of the Manchu-Qing conquest of southeastern coastal China in the 1640s. The youngster's account is a virtual catalog of the factors that induce and indicate post-traumatic stress disorder, as well as the circumstances that are conducive to "working through" that syndrome. A principal point of this article is that whether events are traumatizing in experience and memory, and whether traumatized minds can be healed, depend greatly on a given person's beliefs and value system. Here are shown the workings of Confucian beliefs and values in the mind-and-body of a filial grandson caught in the cruelties of inter-dynastic warfare.

**Key words:** post-traumatic stress disorder; traumatic memory; Ming-Qing China