

# 辯證復振的可能： 舞鶴《餘生》中的歷史記憶、女人與原鄉追尋

劉亮雅

## 摘要

舞鶴的小說《餘生》採取田野調查、旅遊札記、民族誌研究的形式，卻又混雜（後）現代主義敘述風格，本文第一部分先將它的主題與手法放在台灣原住民（文化復振）運動和原住民文學的脈絡加以檢視。然而《餘生》的核心乃是辯證小說。誠如舞鶴在後記中所言，本書融三事於一爐：一是探究霧社事件的適切性兼及第二次霧社事件，二是鄰居姑娘的追尋之行，三是在部落走訪所見的餘生；因「三者的內涵都在『餘生』的同時性內」。簡單說，本書試圖從質疑霧社事件出發，重新啓動對泰雅的歷史記憶，辯證在政經壓迫及同化浪潮下的浩劫餘生者是否仍有復振的可能。敘述者的漢人位置及部落內部的複雜性倍增此辯證的緊張和衝突性。姑娘的追尋之行深具回歸原鄉的象徵意義，而敘述者也有其個人的原鄉追尋。除了姑娘以外，書中幾位重要女性還包括姑娘的表妹、莫那魯道之女馬紅、貨櫃箱女尼、美國畫家歐姬芙。本文第二、三部分探討書中歷史記憶、女人與原鄉追尋的關係，從而檢視其辯證所揭示的問題及可能的復振之道。

**關鍵詞：**舞鶴，《餘生》，霧社事件，歷史記憶，女人，原鄉追尋，文化復振，辯證小說，台灣原住民運動，原住民文學，鄉土文學

\* 本文 92 年 10 月 2 日收件；93 年 2 月 10 日審查通過。



舞鶴的《餘生》是一部風格特殊的小說。它採取田野調查、旅遊札記、民族誌研究的形式，夾議夾敘地描述第一人稱漢人敘述者居留泰雅部落期間，一邊溯源式地探訪霧社事件真相，一邊觀察現今部落生活面貌，政經歷史發展所造成的困境，以及形形色色男女的生命經驗與家族和個人記憶。但同時，「我」又是個耽於狂想、嘲諷、幽默、頹廢、風雅、犬儒的文人，其知識分子式的議論和敘述因此經常轉入自我陷溺的文字遊戲。兩者之間乍看形成某種反差、不協調，甚至嚴肅與輕狂之間似乎相互消解。<sup>1</sup>就寫作手法上，《餘生》也難以定位：全書以毫不分段方式一段到底，既像是現代主義意識流手法，卻又往往予人後現代的拼貼感，不同事件、思維的變換，時間景物的推移，都是直接跳入，其終始難以掌握。弔詭的是，每當「我」像後設小說敘述者般談論這是一本虛構的小說時，<sup>2</sup>讀者卻難以認同，而毋寧認為這是加入作者觀照的報導實錄，容易將舞鶴與「我」直接對號入座。而舞鶴在其創作自述中，又直接引述書中敘述者，強調自傳性，而非虛構性（舞鶴 2000）。在這個意義上，無論「我」的文體多麼癲狂搞怪、天馬行空，《餘生》的紀實性又要超過過去的寫實主義，它不但讓讀者難以區分舞鶴與「我」，也逕自誤認書中人物並非小說人物，而是舞鶴旅居部落期間實際接觸的人。此外，全書所呈現的隨機、雜沓、變動的生活感，更每每要打破說故事的虛構框架。

我認為，這樣奇詭的寫作風格是為了扣合小說的辯證性，因為《餘生》的核心乃是一部辯證小說（a novel of ideas）。諸多議題在書中形成黑格爾式正、反、合的辯證關係：包括過去與現在，歷史與記憶，報導與虛構，敘述者與隱含作者，原住民與漢裔男女，都市與原鄉，血統、語言與文化之純粹與混雜等層面。霧社事件的當代評價以及泰雅文化、族群將何去何從，顯然是「我」及全書的主要關注。誠如舞鶴在後記中所言，本書融三事於一爐：

<sup>1</sup> 《餘生》的敘述風格非常值得研究。敘述者的輕狂陷溺係看盡歷史荒謬後的裝瘋賣傻、犬儒嘲謔；敘述者自言：「胡言亂語是為了說出真實還是真實滲透文字讓書寫成其亂語胡言，沒有胡言亂語的自由儼然書寫就失去了根本的自由那麼書寫的動作就被『工具』化了，不給書寫自由奢談什麼生命自由」（229）。張靄珠說：「敘述在自我官能陷溺和呈現原住民多樣的意識風貌之間來回擺盪，使得作品在人性灰色曖昧地帶散發著魅力」，但她批評：「有時不同段落的敘述之間互相消解，也使得作者的嘲諷和質疑失焦」。我則認為，互相消解只是乍看如此，可解釋為敘述一方面在沉重的歷史議題下裝瘋賣傻、釋放壓力，另方面則是敘述者不斷在解構、重構歷史、觀照今昔的辯證過程，藉此《餘生》既嚴肅地面對了歷史記憶，又呈現了部落的多樣、複雜和各種可能性。

<sup>2</sup> 見《餘生》頁 64、67、78、79、84、141、229。

一是探究霧社事件的適切性兼及第二次霧社事件，二是鄰居姑娘的追尋之行，三是在部落走訪所見的餘生；因「三者的內涵都在『餘生』的同時性內」。簡單說，本書試圖從質疑霧社事件出發，重新啟動對泰雅的歷史記憶，辯證在政經壓迫及同化浪潮下的浩劫餘生者是否仍有復振的可能。敘述者的漢人位置及部落內部的複雜性倍增此辯證的緊張和衝突性。姑娘在敘述者伴隨之下的追尋之行深具回歸原鄉的象徵意義，而敘述者也有其個人的原鄉追尋。「原鄉」在書中至少具有兩個涵義：（1）祖先的故鄉；（2）原住民的家鄉。對原住民而言兩者皆是，對漢人而言，則是後者。除了姑娘以外，書中幾位重要女性還包括姑娘的表妹、莫那魯道之女馬紅、貨櫃箱女尼、美國畫家歐姬芙。本文將探討書中歷史記憶、女人與原鄉追尋的關係，從而檢視其辯證所揭示的問題及可能的復振之道。

## 一、台灣原住民（文化復振）運動、原住民文學和《餘生》

《餘生》的主題與形式，首先需放在台灣原住民（文化復振）運動和原住民文學的脈絡裡方能深入理解，雖然它未必能算是原住民文學。<sup>3</sup>台灣原住民運動，受到台灣黨外運動及全球原住民運動<sup>4</sup>的啟發，始於 1983 年「高山青」雜誌。1984 年「原權會」成立，1987 年提出 17 條「台灣原住民族權利宣言」，1994 年「原住民」一詞正式載入憲法。原運動到九〇年代初已出現許多反省，並啓開原住民文化復振運動。卑南族孫大川在評論集《久久酒一次》（1991）〈活出歷史〉一文裡悲嘆：由於「部落社會與宗教信仰之瓦解，語言之喪失與族群人口之質變」，原住民乃是一群「屬於黃昏的民族。黃昏意識正是他們靈魂深處最深的煎熬、困惑與真實」（1991: 118）。孫大川犀利地認為，體認黃昏意識有助於覺察當時各種對原住民關懷裡潛藏的陷阱：人類學的「標本化」的陷阱、政治家的泛政治化的陷阱、人道關懷的浪漫的陷

<sup>3</sup> 原住民文學的作者需具有原住民身分認同，舞鶴深入原住民歷史文化，並搬到部落生活，貼近原住民的思維、意識，《餘生》敘述者並曾自稱為「平埔西拉雅大漢人」（133），暗示某種原住民身分認同，不過他大多時候仍以漢人位置發言。

<sup>4</sup> 前者的影響遠超過後者。孫大川指出，八〇年代中期，原住民「隨著台灣在政治、社會、文化等方面要求『本土化』的歷史形勢」，乘勢展開原住民自覺的政治抗爭運動（1993: 97）。

阱（1991: 119-24）。人類學者只關注原住民「最原始」的成分，不自覺地將原住民標本化；<sup>5</sup>政治家（包括原運健將）以政經現代化為主要訴求，只看到權益問題，卻缺乏文化和歷史的反省；人道主義者把原住民社會浪漫化為伊甸園，使「一些原住民同胞退縮到自己文化的小天地裡；另一方面也引發了一種民族復興的幻覺，以為部落秩序可以再現」（1991: 124）。在此他批判種種對原住民關懷（包括文化復振運動）裡的問題，然而到了〈原住民文學的困境〉一文，他則較為樂觀地指出，原住民運動和閩、客籍的政治反對運動一樣，都以「政治、經濟壓迫背後的威權體系（國民黨政權）」為抗爭對象，不同在於原住民也反抗「那導致文化宰制的強勢文化（漢文化）」（1993: 101）。他認為解嚴後社會運動轉向嘗試具體落實「本土文化建構的議題」，原運遂趁勢更積極地建構原住民主體性（1993: 98）；他推崇瓦歷斯·諾幹在其著作和行動中為原住民議題加強了文化、歷史的視野。<sup>6</sup>

創辦《獵人文化》雜誌的泰雅族瓦歷斯·諾幹<sup>7</sup>在散文評論集《荒野的呼喚》（1992）裡指出：當時原運偏向政經議題長期抗爭，卻面臨社會資源的不足、執政者吸納反對運動訴求，於是「相對弱化了更具原住民運動真理性建立的文化、歷史議題的重建」（1992: 185）；他認為需要「更為堅實的『復振運動』（Revitalization Movements），在 Wallace 的界定下，『復振運動』係『一個社會成員們有計劃、有組織、及有意識地努力建構一個更滿意

<sup>5</sup> 孫大川這裡指的是傳統人類學者，而非具有族群平等觀的人類學者。某些漢人類學家影響了原住民運動。謝世忠在〈原住民運動生成與發展理論的建立：以北美與台灣為例的初步探討〉裡指出：「原住民運動的初起，尤其原權會的建立，卻直接得自幾位人類學家之某些專論的啓示或行動上的支持。其中如陳其南之對吳鳳問題的探討所引發的人們對於歷史真相和族群尊重之課題的追求，及陳其南、胡台麗、蔣斌、和傅仰止等學者不止一次地參加批評主體社會對原住民具成見與歧視的座談會等，就是對原權會的建立產生重要影響的兩個關鍵因素」（157 註 24）。不過，蔣斌後來卻阻撓原運的正名運動。1992 年原運團體發起「原住民條款入憲」時，《自立早報》刊出由蔣斌擬稿，黃應貴、陳茂泰、石磊、瞿海源連署的文章，質疑「原住民」一詞，建議以「南島民族」或「台灣南島民族」取代（魏貽君 2002: 7）。

<sup>6</sup> 孫大川推許瓦歷斯·諾幹在〈一位原住民的文化大夢〉裡所提的六項文化建議：「（一）舉辦『原住民族文化營』；（二）成立『原住民文化基金會』；（三）成立原住民各族群語言中心；（四）創設『原住民藝術中心』；（五）重視各族祭典；（六）編寫原住民史」以及他的行動：「例如他創刊《獵人文化》，成立『台灣原住民人文研究中心』，舉辦各種原住民文化營隊，以及最近他積極投入泰雅族、卑南族的歷史探訪和撰述準備」（1993: 98）。

<sup>7</sup> 即瓦歷斯·尤幹。

的文化』<sup>8</sup>」（1992: 185）。《荒野的呼喚》主要關注於原住民部落被劃為觀光區後「文化、經濟、社會結構的崩解與污染」，包括「墮落文明的引進、土地被資本家收購造成的流失現象，以及更嚴重的文化商品化的惡質循環」（1992: 18）。以廬山溫泉觀光區（即昔日的馬赫坡）為例，他慨歎其作為霧社事件發生地的歷史意義已被抽離，令原住民喪失對土地、民族的尊嚴（1992: 112-13）。瓦歷斯·諾幹積極從事原住民文化復振運動，甚至在1994年偕妻阿媧由都市重返部落居住，<sup>9</sup>重新認識自己的文化，反思原鄉的需求。但「復振」並不意味完全回到過去部落秩序，而毋寧是重建原住民文化、歷史議題，透過對這些議題的反省、辯論，重新「建構一個更滿意的文化」。以魯凱族重建舊好茶村為例，規劃的構想是：聚落保存可以刺激人口回流，傳承原有的工匠技藝，成為自治的範例，同時也具有文化旅遊價值（1992: 186）。然而在許多部落，當平地資本和文明侵入部落已成既定事實，復振更涉及了傳統文化與文明之間的重新協商。例如獵人文化與禁獵保育之間的衝突便有待解決；已被列為觀光區的部落難以回復為非觀光區，甚至也不能否認觀光對部落帶來經濟利益。退而求其次，他認為觀光的規劃需從「社區主權、經濟價值、文化尊嚴」的建立開始（1992: 19）。

復振涉及重建被官方歷史壓抑的原住民歷史，尤其原住民沒有書寫文字，倚賴口傳記憶，然而在外來強勢文化衝擊下，隨著人口外移、漢化，這些記憶瀕臨失傳。在《荒野的呼喚》裡，他已指出「鮮為人知的『第二次霧社事件』」是一大歷史詮釋議題，馬赫坡人「遷村川中島（今清流）六十年的發展裡，是如何在餘生的恐懼的記憶」裡（1992: 150），並盼望「台灣住民乃至今天的當權者」改變「強/弱」的文化權力結構（1992: 152）。到了《戴墨鏡的飛鼠》（1997）、《迷霧之旅》（2003），他更費盡辛苦訪查遭到國府白色恐怖迫害以及日據時期參加高砂義勇隊或獻唱〈追思沙鷺少女〉的原住民老人。一方面感懷日據時期出生的族老擁有日本名字、漢名與族名所隱含的「悲離的命運」（2003: 131），另方面，訪查過程所接觸的新世代以及某些採訪對象消失無蹤則令他感喟歷史記憶的散失（2003: 121-39, 151-59）。

和瓦歷斯·諾幹一起創辦《獵人文化》、有一半排灣族血統的利格拉樂·阿媧也做了許多部落田野訪談，但她最突出的則是批判原運裡缺乏女性的聲

<sup>8</sup> 此處借用謝世忠〈原住民運動生成與發展理論的建立〉對台灣原住民運動的探討。

<sup>9</sup> 請參考魏貽君對瓦歷斯·諾幹創作歷程和書寫策略的精闢分析（2003）。

音，主流婦運無法顧及原住民女性的需求，以及混血原住民被漢人及原住民排擠、裡外不是人的困境。在散文評論集《誰來穿我織的美麗衣裳》（1996）、《穆莉淡》（1998）裡，她記述不同種族、階級老一輩原住民婦女的生命史及所保存的文化（例如編織、禮俗，排灣族獨特的母系文化），她們所遭遇的貧窮、婚姻暴力、種族歧視、文化傳承斷裂等問題以及堅毅求存的生命韌性。她批評台灣主流婦運是「都會區的中產階級女性運動」，運動者經濟自主遂可以主張身體自主，但許多原住民女性屬於社會底層，談不上經濟自主、身體自主，容易成為「運動的犧牲者」（1998: 54-55）。以「救援離妓」為例，許多社會上的討論深化了「離妓=原住民少女、離妓=被原住民父母所賣、原住民父母=販賣女兒等等刻板印象」，她擔心將使原住民不幸少女反而被異樣眼光歧視（1998: 55）。另一方面，她也承認主流婦運運動者「有比較好的視野」，「看得較多、較遠」（1998: 56）。當她發現原運菁英一邊在街頭高舉「救援離妓」旗幟，一邊在風月場所指定原住民女性坐檯或服務，表裡不一和隱然視女性為玩物的心態便令她深感「身為女性的氣憤與無奈」<sup>10</sup>（1998: 70）。無疑的，緣於其混血原住民女性身分，阿鳴更敏感於不同族群女性的認知差距以及種族與性別議題之間的衝突，經常在這些差異與衝突中反覆思索辯證。而復振加入了性別議題更增加了複雜性。

反核健將、達悟族原運精英夏曼·藍波安摹寫祖先口傳的詩歌、神話，寫下《八代灣的神話》（1992），並重返部落定居。在散文兼小說集《冷海情深》（1997）裡他處理欣然回歸蘭嶼傳統文化，卻又面臨長期失業、倍受家人壓力的困境。妻子、母親著眼於現實的溫飽，無法理解他由「漢化的達悟人」回歸「傳統達悟人」的堅持；而他也無法複製長輩的生活經驗。在這些衝擊和矛盾下，他猶堅持回到母體文化，傳承長輩、耆老的漁獵技能、口述傳統以及與泛靈大自然的互動。在長篇小說《黑色的翅膀》（1999）裡他刻劃四個達悟族小男孩的成長歷程。散文集《海浪的記憶》（2002）則極富詩意和哲思地呈現達悟人對海洋的感情和信仰。

漢人也影響、參與了原運。例如陳其南、胡台麗等學者對原權會的建立

<sup>10</sup> 阿鳴在此是透過在一個原住民女性好友臉上所看到的「身為女性的氣憤與無奈」來側寫她自己的「身為女性的氣憤與無奈」，這樣的不直接增添了本文〈一場關於原運內部兩性關係的對話〉的多音性，也點出了下一篇〈失聲的原住民婦運〉的主旨：「原運內部也有性別歧視的問題」，「而原住民女性的隱身是更讓人擔憂的一個問題」（74）。

有重要影響（參看註 5），1985 及 1987 原權會成員中漢人約佔四分之一（謝世忠 157 註 22），而謝世忠可能是最早從理論和歷史角度回顧、反省台灣原運的學者。<sup>11</sup>

隨著原運的發展，以原住民為題材的文學也受到重視。這又可分為原住民文學和漢人的創作。布農族田雅各（拓拔斯·塔馬匹瑪）短篇小說集《最後的獵人》（1987）對獵場消失、原住民被漢人法律、教育歧視剝削、新一代漢化、文化斷層、世代價值衝突的問題以及原住民神話都有深入探索。而前面談過的瓦歷斯·阿鳩、夏曼的散文和小說均是原住民文學的重要成就。漢人的創作方面，吳錦發編的《悲情的山林》（1987）除了布農族田雅各、排灣族陳英雄的作品，收錄了鍾理和、鍾肇政、李喬、古蒙仁、吳錦發、胡台麗、葉智中七位漢人作家的小說。此外，葉石濤短篇小說集《西拉雅族的末裔》（1990）及林耀德的長篇小說《一九四七高砂百合》（1990）也都以原住民為題材。

有關原住民運動、原住民文學的書籍，很多是由前衛和晨星兩家出版的。2003 年印刻推出由孫大川主編七大冊《台灣原住民族漢語文學選集》，大規模整理現代原住民漢語創作以及相關的理論、評論，可說是台灣原住民現代漢語文學建制化的完成。然而建制化或許肇始於瓦歷斯·諾幹的〈關於台灣原住民族現代文學的幾點思考〉（2000），文中藉著援引及/或批判孫大川、拓拔斯·塔馬匹瑪、鄒族的浦忠成、吳錦發、葉石濤、魏貽君、彭小妍、邱貴芬、岡崎郁子、楊照等人對原住民文學的看法，探討原住民文學的定義及在台灣文學裡的地位。瓦歷斯·諾幹認為，原住民書面文學至少始於日據時期 1932 年，<sup>12</sup>而這也是原住民現代文學的開始（2000: 106）；但遲至 1988 年，原住民現代文學才進入「主體建構的時期」（2000: 116）。異乎浦忠成將漢人的原住民題材作品也含納的廣義原住民文學定義，但另方面也不像孫大川和葉石濤以血統身分定義原住民文學，<sup>13</sup>他主張由創作者的原住民族群

<sup>11</sup> 謝世忠〈原住民運動生成與發展理論的建立：以北美與台灣為例的初步探討〉雖刊於《中央研究院民族學研究所集刊》1987 年秋季號，卻是在 1989 年 6 月才出版。

<sup>12</sup> 魏貽君指出，此一說法忽略了舊文學裡的原住民書寫。1887 年清領時期新竹地區古典詩人王松摘錄了「番秀才」衛華卿茂才的一句漢詩，因此原住民書面文學至少始於 1887 年（2002: 23）。

<sup>13</sup> 在「二十世紀臺灣男性書寫的再閱讀——完全女性觀點」學術研討會上擔任本篇論文講評人時，孫大川明確表示，他所說的原住民作家包括僅含二分之一、四分之一、八分之一原

認同來定義原住民文學（2000: 108）。而由於原住民係因「國家機器與優勢民族集體暴力」下成了少數，他借用魏貽君的觀點，認為原住民文學乃是台灣文學中的「特區」，不能被收編；他甚至以「自治區」擴充「特區」的概念（2000: 112）。「自治區」概念異乎孫大川較早對漢人的「家族相似」文學邀請（1993: 104）。魏貽君認為，孫大川的觀點類似葉石濤、彭瑞金、岡崎郁子，都是「共構入史論」：亦即以台灣主體性兼容多種族的主體為前提，邀請原住民文學參與共同構築「台灣文學史」；而瓦歷斯的觀點則是「自築入史論」：將原住民文學放在整個原住民文化復振運動裡理解，關注於「原住民主體身分的自我療癒、自我構築」，並不掛懷「是否融入『台灣文學史』的主體構造」（2002: 4）。就兩者的交鋒，魏貽君提出進一步思辨：「共構入史論」「未把原住民文學的歷史構圖放進原住民運動之中去理解」，「自築入史論」「則是未把原住民族放進共同的台灣殖民經驗架構之內去檢視」（2002: 10）。

舞鶴以漢人身分書寫原住民題材，繼有關魯凱族的《思索阿邦·卡露斯》（1997）後，又寫下《餘生》（1999），並為此住進部落，做實際的田野研究，乃是在原住民文化復振運動的背景下（舞鶴 2000: 95）。瓦歷斯·諾幹對原住民文化、歷史議題的關注，孫大川對各種原住民關懷的批判，利格拉樂·阿媧對性別議題的敏感以及夏曼·藍波安對於原住民折衝於都市與原鄉間的矛盾，在《餘生》裡都可以看到。此外，舞鶴自青年時便關心「霧社事件」，閱讀所有能到手的資料（舞鶴 2000: 93）。對他而言，撰寫原住民題材需深入瞭解被強勢漢文化打壓、漠視的原住民歷史與文化，這意味本土意識的再發掘。在手法上，《餘生》一方面像《最後的獵人》，從簡單的日常生活出發，彷彿沒有情節，充滿隨機即興的寫法。<sup>14</sup>並模仿像《荒野的呼喚》、

---

住民血統的作家。如此一來，他和瓦歷斯·諾幹對原住民文學的定義便有一些接近、重疊之處，但也各有千秋。對孫大川而言，只要具有原住民血統的作者所寫的文學，不限任何題材，都是原住民文學。他希望原住民文學創作具有開拓性，不要「侷限在『符合』自己『身分』的題材上」（孫大川 1993: 101），這與他強調：在原住民身分這個「『共同名稱』底下並沒有所謂的『本質』，有的只是『家庭相似』」（孫大川 1993: 104）的反本質論立場一致。但讓人想問：如果作者已完全漢化、缺乏族群認同，那麼雖然具有原住民血統，其作品是否能算原住民文學？瓦歷斯·諾幹則是採文化建構論，認為只要具有原住民族群認同的作者所寫的文學，都是原住民文學。因此原住民作家可以包含了混血原住民以及從小認同原住民身分的漢人。

<sup>14</sup> 此種寫法在宋澤萊的農村文學《打牛浦村》、《蓬萊誌異》也可看到。

《戴墨鏡的飛鼠》、《穆莉淡》、《冷海情深》裡漢化知識菁英回到部落重新學習原住民文化所寫的田野調查、部落札記。另方面卻摻雜大量（後）現代主義元素，這使他迥異於一般原住民題材的小說，而顯得更具企圖心。早期現代主義美學的洗禮，使得舞鶴希望利用藝術性技巧「深刻表現本土政治、社會的種種層面」（王麗華 131）。不同於鄉土論戰後有些人對借自西方的藝術技巧的貶抑，舞鶴認為「藝術性這種東西可以幫助你表達沉重的、有關現實的主題」（王麗華 131），甚至於藝術性「幾乎是一個決定性的因素，決定你是否能夠『進入』、能夠完整的表達」（王麗華 131）。<sup>15</sup>《餘生》成功地展現此一信念。

## 二、《餘生》中霧社事件的歷史辯證

《餘生》的敘述者暗示，自從霧社事件後，泰雅族群就活在「餘生」中，探究霧社事件遂成了瞭解泰雅現況及問題的關鍵。就「我」的歷史考察，兩次霧社事件泰雅族人死傷累累，尤其第二次霧社事件由日本人驅使泰雅族人自相殘殺，更是一場民族浩劫，但官方資料幾乎不提二次事件。其後泰雅族人從馬赫坡被放逐到川中島，開始了與原文化、歷史的斷裂，例如由傳統從事狩獵游耕被迫變為農耕，以及思想教育上受到外來統治者的嚴密監控。然而早在霧社事件前，泰雅傳統習俗就被日本人視為野蠻，一步步掃蕩。日本人利用武力、分化、教化等手段逐步控制泰雅人，馬赫坡社頭目莫那魯道為了反抗而發動霧社事件。反諷的是，日本人用武力鎮壓，又收編部分泰雅族人殺泰雅族人，反而使反抗的六社幾乎滅絕，同化的速度加快，不少倖存者後來還加入高砂義勇隊，成為皇民化的樣板。國府以來同化更烈，以致七、八〇年代台北寶斗里的妓女裡有許多泰雅少女。從日治到國府持續的政經壓迫和同化浪潮不僅造成經濟困頓、人口外移，更使得祖靈消失、文化失傳，在此復振之道當在於重新找回族群歷史記憶，重塑族群意識，以及解決經濟

<sup>15</sup> 舞鶴堅持以現代主義技巧書寫鄉土題材，讓人想起王禎和、宋澤萊的一些作品，但舞鶴的寫法依然獨樹一格。不過，楊照以「本土現代主義」描述舞鶴的小說卻有待商榷。顧名思義，在台灣的現代主義展演都是「本土現代主義」；此一詞無法顯出舞鶴小說的特色。王德威〈拾骨者舞鶴〉則對舞鶴的寫作風格和主題發展脈絡有深入探討。

問題。

本書的時間背景放在 1997 到 1999 間，正好是原住民文化復振運動的高峰。而這同時也是自九〇年代初台灣資金開始外移、資金不足遂引進更低廉的外勞，造成原住民失業問題加劇的整個負面效應浮現之時。不少在都市裡落敗的原住民青壯年回到原鄉，開始重新思索未來，例如書裡姑娘、姑娘之弟飄人、小達雅、鐵筋組頭等。這其中有些人回應原住民運動的召喚。而漢人這邊，比較有平等觀念的也開始試圖瞭解原住民文化，反思族群關係。就原鄉追尋而言，本書至少包含兩個層次：一個屬於姑娘，一個屬於「我」，這所以在小說中，最後是由「我」伴隨了姑娘完成尋根之旅，從泰雅族人被放逐的川中島回到了馬赫坡。姑娘是個離婚又曾墮入風塵再回到部落的泰雅女子，她的追尋之行有屬於她個人及泰雅族群兩重意義。小說中安排以一個曾墮入風塵、非知識分子的女子代表泰雅族群完成追尋之行，當然是耐人尋味的。「我」的位置更曖昧。「我」原是個篤信無用、反體制的漢人作家，抱著「研究弱勢族群」（尤其針對霧社事件）而來（51），「我」曾在戒嚴時期因遭受國家和軍隊體制壓迫而投身黨外多年，此一受壓迫經驗使其在面對原住民對漢人的批判時較具有反思能力。此外，「我」似乎也有其個人的原鄉追尋。當馬赫坡人小達雅對敘述者說：「我看你是半個馬赫坡人」，「我」一邊假想「我是移居川中島的原鄉人」，一邊想「我分明我的原鄉在我心靈內在深處」（69）。看到「餘生碑」時，他想到自己「純粹因為『餘生』兩個字讓我居留下來，我想真實體會『劫後餘生』而『事件』只是必須觸及的因緣」（185）。

「我」訪談的對象包括不知名的獵人的兒子、原住民知識菁英巴幹和達那夫、姑娘表妹、雜貨店老闆、霧社事件目擊者部落長老、白人牧師、小達雅、畢夫、飄人、畸人、禪人、鐵筋組頭、終戰殘兵等等。在訪談過程中，敘述者驚訝地發現，歷史被後人、甚至當事人視為遙遠的過去，與現在的一切無關：「居住田野現場的人甚至當事人認為『那是遙遠的過去了』其實還不到七十年，他們義務性的交代一些自己所知的……很難得到田野所需要的歷史記載以外的細節」（155）；「幾乎沒有人在日常的談話中提及『事件』，很少有人感覺自己是活在『事件』的餘生中」，雖然他們其實「是生活在『事件』的餘生裡，是『事件』令他們離開原鄉流徙到川中島」（211）。倖存者的後代經常患有歷史失憶症或遺忘症，以為逃避歷史方能重生，弔詭的是，

他們卻活在族群的歷史劇創之後；逃避只是表面上的壓抑、否定。敘述者感到，由於失憶症，歷史已僵化如化石，一旦開挖又掀開了傷口（212），重新記憶與遺忘之間關係緊張。雖然重新面對歷史無關解決實際問題，敘述者卻認為思索具有療傷撫痛的內在力量。

《餘生》重啓霧社事件議題，涉及有關泰雅族分裂、親日與抗日、活存與反抗等問題，需參考實際史料。根據鄧相揚的《風中緋櫻》，千百年來，霧社地區有泰雅族系統的賽德克、賽考列克、澤敖利等，以及布農族系統的卓社群等族群，彼此對峙。其中賽德克為主要族群，又分為霧社群、道澤群、土魯閣群，時常互相爭奪耕地及獵場。清領時期即採「以番制番」策略，日本人更擅於利用族群之間及之內的複雜關係，挑起矛盾仇隙，如1903年「姊妹原事件」，1920年「沙拉茅事件」，造成宿怨新仇而難以互信。霧社事件中有霧社群六社參與抗日，霧社群的主力巴蘭社則親日。後來選擇親日的道澤群原先也曾分裂為親日與抗日兩派。為了鎮壓霧社事件，日人除了出動燒夷彈、毒瓦斯恐怖攻擊外，又利誘道澤群、土魯閣群襲擊抗日族人，造成賽德克人自相殘殺。1931年日人又授意道澤群屠殺了兩個收容所裡投降的抗日族人及遺眷，造成第二次霧社事件。然後為了避免殘餘的倖存者與道澤群、土魯閣群再生爭端，而將倖存者強迫遷往川中島，祖居的馬赫坡則交給了道澤群、土魯閣群。受日本教育的荷歌社頭目之女花崗初子，逃過了兩次霧社事件，擁有族名、日本名字和漢名，成了時代的見證者。她的活存對照了因反抗而死的莫那魯道及她的父親，也對照了和她一樣日化、夾在日本和泰雅之間為了表示忠貞而切腹再上吊<sup>16</sup>的第一任丈夫花崗二郎。

對於已被官方確認為抗日的霧社事件，《餘生》敘述者呈現了訪談對象的眾聲喧嘩，並隨之促發了有關霧社事件適切性的辯證思索。首先是原住民知識菁英巴幹和達那夫，似乎為了泰雅族群內部表面的和諧，而認為霧社事件的本質乃是「一項出草的傳統行為」（45）；尤其是身為被日本收編的土番搜索隊道澤社人之後的達那夫，便認為日本人以「屠殺」回應了莫那魯道發動的出草，而二次事件僅是泰雅人內部的出草儀式，並非文明所謂的「屠

<sup>16</sup> 事件中許多抗日族人在樹上自縊，鄧相揚指出「賽德克人堅信，他們的祖先發祥於白石山一棵稱為波索康夫尼（Poso Kofuni）的神樹，族人若自縊於大樹，其靈會回歸到祖靈的領域」（89）。

殺」。相對於這些知識菁英，自稱為「莫那魯道的孫女」的姑娘則對「出草儀式」毫無概念。事件目擊者長老一方面肯定莫那魯道反抗的尊嚴，另方面似乎因事件之後泰雅人的潰敗而傷痛，盼望當年莫那魯道眼光夠遠，再等待十五年大局便改觀。在保存泰雅母語上卓有貢獻的外國牧師，以其白人優越感，聲稱事件的起因乃是「天父派日本人來馴服泰雅人的野蠻習性」（59），並肯定事件後日本人及國府對部落的建設。但牧師轉述曾在川中島研究的中研院年輕女學者，則痛斥欠缺尊重原住民文化的制度，對「事件的影響感到無比的悲傷和失望」（60）。敘述者遂由感而發，對牧師說他對「我們這個體制無所規範的『同化』感到羞恥」（60），並說如果莫那魯道活在今天，勢必嚴格限制電視機進入部落，且實施小自治。但牧師刻意不談莫那魯道，否定莫那魯道的行動在當時及後來的意義。敘述者思索自己內在反抗和暴力、原始和文明的關係。

眾聲喧嘩顯示知識精英與非知識精英、老一輩與新世代、男與女、親日與反日、原住民與非原住民等不同的發言位勢。在霧社事件中泰雅族內部原本就有主流的抗日與非主流的親日兩派，扮演的角色不同，其後代對於霧社事件的解釋因此相異。對親日派而言，霧社事件是無謂的反抗；對抗日派而言，霧社事件則因泰雅族無法團結、自相殘殺而功敗垂成。此外，霧社事件引發的屠殺及後續的流放、同化重傷了泰雅族，然而在同化浪潮下，莫那魯道又是重要的反抗象徵，辯證事件的適切性和歷史意義遂涉及不同立場角度。姑娘的弟弟飄人不知霧社事件是光榮抑或痛苦恥辱的一頁歷史，因家族的男人多在事件中被出草去了頭，倖存的父親則活在恥痛中。他批判泰雅人出草的歷史，乃是出於族群內部部落與部落之間向來缺乏互信所致。姑娘表妹的小學老師丈夫深感觀光大道的開闢及電視連續劇、綜藝節目摧毀了部落，認為泰雅被商人、政治、宗教及文明「打擾了」（124-25），從這個角度他肯定霧社事件的反抗是必要的。修過武士禪的宮本三郎則批評莫那魯道濫用了尊嚴，因當時的日本軍方是下三濫武士，反抗只會造成雙輸的爛戰。不知名的中年原住民慨歎下一代被綜藝化；主流文化以文化大熔爐為名，藉綜藝化消滅了百分之六、七十泰雅文化（151）。雜貨店老闆之父差點枉死在第二次霧社事件，他為泰雅族人自相殘殺感到羞恥，「那樣自己對付彼此自己不是生蕃是什麼」（171）。鐵筋組頭之父不反對出草如獻祭，但二次事件大規模相互殘殺有如「精神失常」（183）；他希望泰雅人以自己的方式永遠

紀念此事件，並儘快救回殘剩的文化。原住民菁英巴幹在第二次訪談中說，出草是霧社事件的手段，但莫那魯道的動機和目的卻是政治性的反抗；他不願給霧社事件確切的評價，他維護莫那魯道的決定，雖然付出的代價也許太高（188-89）。

對於出草的意義及正當性，敘述者也有一番辯證。他可以感到自己內在是「同馬赫坡人一樣的『原始的』文明人，在原始時代我毫不遲疑揮下『出草』的刀，在文明的當代我費力思索這『屠殺』的刀揮得正當嗎」（64）。敘述者批判出草建制化過程中所摻雜的現實利益以及被建構為男性價值後的牢不可破。他認為出草最早應出自大獵人炫示其大無畏精神，敢於由剝製野獸頭顱跨越到剝製人類頭顱。漸漸在部落為了獵場、耕地作戰中，發展出「模式化」的出草，強迫一般人面對未剝前、被剝後的頭顱，以憤恨取代恐懼，視出草為「最時髦、最具威嚇力、最具戰功的行為」（142），尤其將之「提升到『作為男人』的依據」（142）。當出草成為男性成長儀式後，它成了部落文化的要素，便難以被質疑挑戰。敘述者親訪參與霧社事件出草的老人，被告知「割頸就像割雞頸」，「出草的滋味快樂無比，說不出」（157）。老人哼起詞曲有如情歌的出草歌，敘述者感到「把殘酷的殺戮化為雪白潔美的情愛，像是巫女甜美的招魂歌」（158），其展現的乃是一個「成熟了『原始文明』的民族」（158）。然而巴幹認為，有關出草的定義和評價，最具發言權的是部落人士，尤其尚存的長老，而非歷史或文明（186）；巴幹自己下的定義和評價是：「出草是原始部落的共同傳統行為，具有禮俗和儀式的意義」（187）。但敘述者反對出草禮俗說，認為出草是將人頭「物化」（213），使「個體永遠得不到自主」（213），使人永遠「在殺戮同時被殺戮之中」（213）。

評價霧社事件牽涉了歸鄉及平反的問題。某個意義上，在現實中原鄉難以歸返。老達雅準備發起真正的「歸返原鄉運動」：平反二次霧社事件的受害者、並讓當年被迫遷移的族群回歸祖先的原鄉，在馬赫坡規劃「泰雅文化溫泉」，而非「觀光」溫泉（73）。但敘述者懷疑有多少人願意將餘生用來「開拓一個陌生的原鄉猶如當年他們開拓一個被放逐之地」（82）。至於平反則阻力更大。選過村長的畢夫認為霧社事件在原住民選舉中不能提，「因為它本身的錯綜複雜性會引起複雜的恩怨效應」（80），即是暗示二次霧社事件中曾經屠殺自己族人的泰雅人。老達雅將傳聞中的莫那魯道故居改建為「酋長客棧」，卻被警察局以「挑起歷史情結，蠱惑現代人心，具體破壞溫

泉社區的安寧」（73）為由驅逐出境，令老達雅懷疑當年二次霧社事件的兇手是否仍繼續逞威。但「酋長客棧」的過分觀光化又令人懷疑老達雅的動機是否單純。

重建族群歷史記憶，另外涉及了歷史事件被樣版化、通俗化、商品化的問題。敘述者嘲諷官方紀念碑旁的莫那魯道是「歷史的英雄當代的大玩偶」（117）；在打破銅像的九〇年代，官方也體認到「虛應故事的無聊，逐漸拋棄玩偶英雄」（117）。但敘述者想像，或許自稱「莫那魯道的孫子」的老達雅會將莫那魯道製成玩偶，送給每個泰雅小朋友。歷史意義究竟將因而彰顯還是模糊平板化？同樣的，自稱「莫那魯道的孫女」的姑娘告訴敘述者有一次接客時，在飯店的水晶床上，中年男人彷彿當頭棒喝般丟下一句：「祖先在霧社流了那麼多血，想不到，子孫在飯店床上賣」（148）。通俗情節與歷史事件的連結令敘述者不禁失笑：「那句話像準色情歷史劇的台詞夾著現代的爛尾巴，劇力萬鈞又正經可笑，現實真有這樣的台詞嗎？島國第一大都市真存在有那樣高級到會說這樣台詞的人嗎？」（162）。歷史事件被接上通俗濫調的例子不只這件。老達雅自稱馬紅之子、在事件中倖存、再逃過 228、逃到拉丁美洲娶了拉丁富孀、再回台灣從事原運的傳奇一生甚具魔幻寫實效果，真實性卻令人懷疑。敘述者藉著誇張筆法嘲諷：在老達雅的自述裡，歷史事件被通俗化、商品化，變成了廉價的奇情冒險類型故事。

敘述者暗示：找回族群歷史記憶，重塑族群意識固然是當務之急，但後現代文化的去歷史深度、消費和商業考量很容易使復振被新殖民主義收編；持續性的批判自省是必須的。《餘生》呈現復振的陷阱除了是淪於只是消費歷史記憶，還有便是落入另一波利益的爭奪。原屬於「原權會」的畢夫便發現昔日的夥伴被抬轎當上鄉長後，將「還我土地運動」的理想變質為家族土地的擴展。就霧社事件而言，敘述者似乎比較贊同畢夫所倡議的，在川中島設立霧社事件紀念館，「就在事件的後裔中建立，以一代又一代的餘生來紀念」（81）。鼓吹自治縣和保育的畢夫念茲在茲的是「彰顯歷史的傳承及此時此地的意義」（81），雖然他祭拜莫那魯道，正面肯定霧社事件，卻因為在原運中目睹墮落英雄的經驗而反對英雄主義。



### 三、《餘生》中的女人與原鄉追尋

《餘生》全書一段到底的現代主義意識流或後現代拼貼，王德威解讀為「過去與現在，浩劫與回憶……奇異的共時性：傷痕的源起及後果哪裡是起承轉合就可以說得清的？」（1999: 31）。我很同意前半句，卻不太同意後半句的含混，因為這瓦解了歷史詮釋的可能性，似落入後現代的去歷史深度，<sup>17</sup>而與敘述者對歷史的思辨背道而馳。誠如我在上一節裡指出，霧社事件的歷史重創影響泰雅族至今，重新面對歷史記憶是看到事件既是光榮的反抗又是屈辱的滅種（genocide）的兩面性。殖民者的殘暴狡詐、族群內部的分裂都使得對事件歷史意義的評價複雜曖昧，然而這裡面抗日和親日、老一輩和新世代不同的發聲位勢仍是清楚而非含混的。另一方面，反英雄的敘述者辯證到最後，「不肯定」莫那魯道的反抗，卻相對地肯定選擇存活或妥協的「馬紅・莫那、花崗初子」（117），這點連同他對出草的批評均可能令人質疑他的漢人位置，然而前者卻也是泰雅內部非主流派的看法。而敘述者關注女人在霧社事件後的處境，甚至以女人為原鄉追尋的主角，藉此《餘生》啓動的歷史記憶別具性別意識，開啓了復振另一向度的思考。

在書裡姑娘和莫那魯道之女馬紅分別是泰雅女人今昔的某種寫照。異於花崗初子，馬紅並未日化，雖然兩度被日人脅迫入密林向抗日的哥哥達歐勸降。花崗初子為了延續族群命脈而沒有和夫婿一起殉死，馬紅則在娘家滅族、夫死子亡後活下來（鄧相揚 84, 154）。事件後馬紅和許多泰雅女人奔向馬赫坡密林，將兩個孩子擲下溪谷懸崖。敘述者說，史料上只解釋：女人為了避免自己跟孩子成為累贅，要把糧食留給勇猛抵抗的泰雅戰士；他則認為，事件後泰雅母親在死亡的恐懼下集體歇斯底里，吊死<sup>18</sup>或擲下自己孩子，甚至最後集體跳崖自殺。倖存的馬紅有劫後創傷：自中年以後多次上吊未遂，終生悔恨沒有隨父兄死在密林裡。敘述者說自多年前在史料裡讀到馬紅時「總覺一股莫名的魑魅」（152），親訪馬紅的養女，得到的說法是馬紅在事件後

<sup>17</sup> 即使把全書視為後現代拼貼，此一形式亦可看成是嘲諷當代有關霧社事件的歷史記憶遭到斷裂、散佚，變為一團隨意拼湊的碎片，需要重新排列解讀；換言之是嘲諷後現代的去歷史深度。

<sup>18</sup> 參看註 16。

三十幾年，直到死，「從未忘卻或離開『事件』」（152-53），因「祖靈的血仇充滿馬紅的生命裡」（153）。敘述者大膽懷疑馬紅認屍時故意錯認，以便讓父親長眠在密林中不被發現，並設法讓父兄的靈一直留在密林裡，如此才能解釋馬紅晚年還偷偷走向馬赫坡父兄安息之地（153）。敘述者的想像讓馬紅更具有反抗外來強權的意念與行動力。

縱欲酗酒的姑娘截然不同於馬紅的劫後創傷。然而姑娘最後卻和敘述者一起沿溪谷、經密林回到馬赫坡，完成追尋之旅。以曾經墮入風塵的姑娘作為泰雅原鄉追尋的主角，讓人聯想到（後）殖民文學中常見的以被征服的女性作為被殖民土地（和人民）的象徵手法。從殖民性經濟體系（sexual economy），敘述者理解，對原住民男人而言，原住民女人委身日本人或外省老兵顯示了「族群向威權的潰堤」（102）：「那是[日本]統治者的『和番』手段下的現象，當然不乏志願的，也屢見被迫看中半推半就的……—二十年後，更多的原住民少女下嫁給另一批潰敗過海來島上統治的威權，一具具青春的肉體慰藉了戰敗倉惶的心靈」（101-02）。鐵筋組頭說，七〇年代以前原住民女孩「盲目嫁給老芋仔兵，不然下到工廠做三班輪工，不少耐不住墮入風塵供作玩物」（180）。敘述者嘲諷，是怎樣的「同化教育」使得七、八〇年代台北寶斗里夜晚一排站出來的妓女最亮眼的多是泰雅少女（116）？姑娘墮入風塵的故事似乎循著類似模式，卻讓人看到原住民女性對大都市（殖民現代性的代表）的嚮往再加上貧窮、性需求以及缺乏就業機會下的缺少選擇。在這背後姑娘其實受到了漢人（男性）強權和泰雅父權文化的雙重壓迫：敘述者指出，漢人漠視或歧視原住民，令其教育不足而淪落社會底層（151）；而泰雅男人的大男人主義則令姑娘心生反抗。嫁給同族建築工人的她，因為不耐三年半內連生三子以及在大霸尖山經常獨守空閨的無聊，拋夫棄子跑到台北色情高級西餐廳賣淫；回鄉後，又曾因缺錢下山被漢人騙去賣春、再逃出來。對部落男性而言，姑娘的「回饋儀式」似乎是浪女回歸、幫忙解決性問題，另方面卻又是姑娘欲解決自己性與經濟需求的互惠式選擇。然而當姑娘發現這並非她回歸的目的，便終止了回饋。姑娘痛罵漢人龜公，痛罵不願她終止回饋的泰雅男人，都顯出她是論述主體。

《餘生》對姑娘的塑造溢出了簡單類型。姑娘曾被壓迫，卻在生活歷練中萌生了女性自覺；她是個追尋者，卻曾經迷失，源於環境所能提供的資源和發展空間十分有限。姑娘宛如慾女，談起泰雅原始神話，泰雅男女的性生

活、性問題，娓娓道來；結束回饋儀式乃因「那觸不著碰不到生命慾望黑洞的絕望」（168）。敘述者質疑「真有那樣『大洪水流、大火山爆』的性極境嗎」（168）。或許「那觸不著碰不到生命慾望黑洞的絕望」非關乎性，而關乎難以（實現）夢想。瘠癩率真的姑娘愛做夢，卻難以看到未來的遠景。姑娘的言行和夢想蘊含對漢人（男性）強權和泰雅父權文化的抗拒。小說開始不久，姑娘就計劃沿溪上行，找到祖先當初跳崖自殺的神秘谷，以便與祖靈把酒言歡。姑娘在她的「夢的溪谷」抓魚蝦，撿石子、枯木，敘述者驚嘆姑娘信口說出的「夢的語言」：「這是雷的閃光在瞬間雕成的，像時光天使，這是河水長期沖刷成的，像歲月老人」（48）。然而，回到部落、反璞歸真的另一面卻是無所事事。姑娘在結束回饋後，對未來茫然，必須忍住不喝酒澆愁（202）。追尋之旅經過密林時，姑娘向祖靈傾吐心事；敘述者發現姑娘的眼瞳「發燒了，那內裡炯炯的火焰是心靈厲火發的光，我明白姑娘有自己的儀式正如她有自己的溪谷」（242）。然而在追尋之行結束後，敘述者依然看到姑娘眼中累積的生命滄桑，「是長久對未來的迷茫，與絕望」（245）。

若說重探霧社事件重新啟動了泰雅歷史記憶，現今泰雅在歷經日本、漢人殖民現代化下如何復振文化卻仍舉步艱困。姑娘完成了充滿象徵意義的追尋之旅，卻仍未找到願景及解答；而經濟問題不過是復振的一個環結。姑娘想了許多計劃，卻都不可行：「不是計劃不行，而是在這種部落地方不行」（201）。在《餘生》裡，殖民文化（及遺產）早已是部落生活的一部份，從基督教，老一輩的日語、日本式房子，年輕一輩的國語、漢化，到電視綜藝節目，卡拉OK，電影，維士比米酒，巧克力。新舊殖民主義排闥而入，復振並非將它們掃除，而是必須建立原住民歷史文化意識，提出像瓦歷斯·諾幹〈一位原住民的文化大夢〉裡的六項文化建議（見註 6）那樣具有原住民主體性的觀點和復振方案；延續某些傳統信仰、祭典、禮俗、技藝，實施社區總體營造、小自治和保育或許是個方向。出身印度的後殖民學者史碧娃克（Gayatri Spivak）說「後殖民情境（postcoloniality）」是解構的一個案例，意思是說後殖民情境是帝國主義的遺產，內含殖民主義，甚至必須借用殖民者所賦予語碼的政治訴求例如公民權、民主來提出新的訴求、抵殖民（decolonize）。後殖民主體因此是對他/她所親密居住的殖民主義結構做批判，說一個「不可能的『不』」（the impossible “no”）（1993: 60, 280-81）。

漢人的態度攸關新殖民主義是否繼續肆無忌憚地侵擾部落。住在貨櫃裡

的一批年輕女尼讓敘述者擔心宗教是否將以「貨櫃的方式」侵入，進階地由貨櫃變成大寺，以後歷史改載「貨櫃的傳奇」，完全抹去霧社事件的歷史記憶（106-07）？美國畫家歐姬芙則提供另一參照。敘述者喜愛歐姬芙，除了因她的藝術成就（以花喻女陰的特殊畫法）、九十八歲仍敢面對鏡頭的自信和勇氣，更因為「她放逐文明五十年去過印第安、墨西哥」（134）。如同歐姬芙，敘述者也遠離文明，選擇自我放逐，當他貼近原住民的生活與文化，便漸漸感到自己是半個原住民。就像歐姬芙自認是「墨西哥美國人」，敘述者也說自己是「平埔西拉雅大漢人<sup>19</sup>」（133）。最後，族裔被更普世化的「大地原住民」觀所取代，這類似瓦歷斯·諾幹《荒野的呼喚》書名的暗示，也即是敘述者所謂「我分明我的原鄉在我心靈內在深處」（69）。敘述者欣賞歐姬芙是位「個體獨立自主的『大地原住民』」（226），認為她「必然逃離文明的集體暴力生活方式才能真正成為『大地原住民』」（226）。

《餘生》中「原鄉」、「大地原住民」與「本土」等概念頗值得進一步探討。在本文開始時，我曾說「原鄉」在書中至少具有兩個涵義：（1）祖先的故鄉；（2）原住民的家鄉。對原住民而言，兩者皆是；對漢人而言，則是後者。然而本書的漢人敘述者在住進部落與泰雅族交往後，卻產生了某種對之的認同，他自稱「平埔西拉雅大漢人」遂乃是質疑漢人的純粹性以及原漢二分的必然性，尤其是，在漢人堅持原漢二分的必然性裡其實透露了對原住民的歧視。當然，即使擁有平埔西拉雅的血源，他和泰雅人仍屬不同種族的原住民，他用「大地原住民」即強調遠離文明、熱愛自然的身分認同，超乎於血源之上。此外，敘述者的「原鄉」追尋可以說是對「本土」所具有的駁雜歷史文化的再發掘。舞鶴在與楊照對談時也指出，台灣年輕寫作者處理本土題材時流於膚淺，因為「我們大多數人對台灣的了解都侷限在西海岸，特別是西海岸的幾個大都市」（王麗華 128），因此他希望從西海岸朝中央山脈走，「深入台灣本土的內在」，尋找「台灣本土內在的深度」（王麗華 128）。楊照批評舞鶴刻意分辨「真本土」與「假本土」（楊照 19-21），然而這卻是曲解誤讀。舞鶴並沒有說山區原住民的處境才是「真本土」，他只是指出

<sup>19</sup> 原住民平埔族因長期漢化而消失，敘述者此一說法暗示漢人當中也可能有原住民（尤其平埔族）血統。葉石濤《西拉雅族的末裔》即以日治時期台南的一支平埔族——西拉雅族女子為主角。1996 年原來被人類學判定「消失」的另一支平埔族——噶瑪蘭族，則突然「復活」，要求政府將其定為台灣原住民第十一族。

所謂台灣「本土」觀點經常是「西海岸的幾個大都市」的觀點，缺乏對台灣其他地區，尤其原住民歷史文化的深度瞭解。楊照虛擬了「真本土」、「假本土」議題，似乎延續了漢人對原住民歷史文化的漠視。

敘述者的「原鄉」追尋讓他重新發掘了本土的「餘生」歷史文化記憶；泰雅族在霧社事件後的劫後餘生比照了漢人從日據到二二八到五〇年代白色恐怖的劫後餘生。<sup>20</sup>然而深入原不屬於漢人的「本土」也可能引發新殖民主義收編原住民的疑慮。姑娘的表妹是前進的泰雅女性，她犀利地質疑敘述者「研究弱勢族群」心理：「先研究漢人呀，漢人才值得好好研究」（50）；「好好研究清楚大漢的民族性，無聊時晃到山上看看我們這些小番怎麼生活在你們大漢之中」（51）。在此揭露的乃是：傳統人類學、民族誌學、社會學研究聲稱客觀，卻往往從主流文化立場，對即將消逝的弱勢族群文化做懷舊、回顧式的一瞥；研究者與被研究者分據主體、客體位置。敘述者聽出最後一句話裡含有「深沉的埋怨。……這是被掌控、被同化者的自我嘲諷，其中埋藏沉澱了多少被強制同化的悲哀」（51）。但曾經在軍中體驗國家暴力的敘述者不同於一般漢人研究者。二十多頁後，敘述者突然想起姑娘表妹說的「你們漢人值得研究的可多呢」（74），遂反思當代不少漢人還在度著「從終戰到二二八到白色五〇年代」（74）的劫後餘生，但漢人卻不願或不敢面對自己的歷史：「也許太靠近了，太靠近了，就想迴避它」（74）。作為一個泰雅女性知識分子，姑娘表妹的尖銳批判使她成了不同於姑娘的另一個泰雅女性論述主體。這樣的論述主體顯然需要熟悉漢人（男性）強勢文化和泰雅文化，從一個跨文化、跨都市與原鄉的角度提出質疑。而泰雅的復振正是要在這樣的思辨裡找到空間。

敘述者的訪談、思索與辯證乃是企圖經由與原住民對話反思原住民及漢人文化。泰雅族男女對泰雅歷史文化記憶的眾聲喧嘩、多音交響呈現出另一個出身印度的後殖民學者巴巴（Homi Bhabha）所說的文化發聲，藉此敘述者企圖在符號層次上改變泰雅族的發聲狀況（但並非只是建立新的正面形象），翻轉（他自己所屬的）殖民者的文化霸權。巴巴區分將文化視為知識論和發聲的兩種不同概念。作為知識論的物體，文化被描述為一整體，著眼

<sup>20</sup> 需要補充的是，也有原住民遭到國府白色恐怖迫害，參看瓦歷斯·諾幹《戴墨鏡的飛鼠》和《迷霧之旅》、利格拉樂·阿媯《誰來穿我織的美麗衣裳》。

於其功能和意圖。作為發聲的地點，文化則「比較是對話的過程」，「一再企圖在表義活動的社會建制中重新銘刻、重新找出對於文化優先權及層級(高/下，我們的/他們的)的政治主張」(177)，「翻轉霸權時刻的基礎，重新找到文化協商的另類、混雜地點」(178)。《餘生》裡，知識精英與非知識精英、部落老人與新世代、男與女、親日與反日各具有不同的發言位勢。他們對部落歷史文化瞭解的程度不一，對霧社事件的歷史意義與部落的未來也都有不同看法。在過去，國民黨官方歷史對霧社事件只是簡化地視為抗日，政策上卻又延續日本人對原住民的歧視與同化，因此這些多音發聲便具有從被書寫改為自己書寫自己、翻轉霸權的意義，雖然在書中他們依然被漢人敘述者書寫。《餘生》採取田野調查的形式也與此有關。作為一個反思自己書寫位置的漢人敘述者，田野調查的形式較諸傳統的歷史小說形式，毋寧更能呈展倖存者的後代對於事件此時此刻意義多面的看法。重啟歷史記憶、重塑族群認同皆是文化復振的重點。當然復振不可能回到傳統部落秩序，因為部落內部也在社會變遷的過程中，例如不可能恢復出草的風俗。然而知識精英巴幹提議召開部落長老會議，評價出草的意義，毋寧也有反思傳統禮俗的重要性。而姑娘表妹對敘述者的批判則關乎漢人研究者的新殖民主義。這些知識精英皆是漢化後再回到部落，他們熟悉兩種文化，協商都市與部落，從後殖民混雜的地點翻轉漢人霸權。而非精英的姑娘完成原鄉追尋之旅則一方面象徵漢化後再回到部落的歷程，另方面突顯她的反漢人（男性）強權和泰雅父權文化位置也是跨在都市與部落間另一個後殖民混雜的地點。復振需要結合精英與非精英、男與女、都市與部落，才能找到著力的空間。

#### 四、結論

王德威在〈國族論述與鄉土修辭〉裡認為，未來的台灣鄉土文學史必將定位原住民文學，「除了描寫迥不相同的生活經驗外，原住民文學在族裔身分的認同、語言使用的流變、以至面對漢化霸權壓力下的因應，其實都是鄉土論述問題具體而微的再現」(2000: 78)。但他又提醒漢人這方反省的重要：「除了對『少數族群』賦與口惠的支持，我們在大談回歸（也許原來並不屬於我們的）本土時，對自己的發言立場，無論統獨，又有多少謙卑的自省呢？」

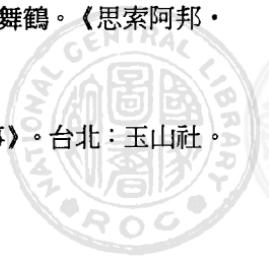
(2000: 78)。漢人避免新殖民主義固然重要，然而此處王德威提出「回歸（也許原來並不屬於我們的）本土」的問題則值得商榷，畢竟舞鶴以及《餘生》敘述者的出發點是從漢人角度「深入了解」，而非「回歸」原住民的歷史文化。舉出「回歸」問題似乎又像楊照的「真本土」、「假本土」議題，落入了無中生有的虛擬，而模糊了焦點。讓人懷疑這會不會是漢人繼續漠視原住民文學與議題的遁辭？其實漢人對原住民的文化復振也很重要，因為在日化、漢化下原住民面臨世代斷裂、流失母語與文化記憶的問題，漢人的自我批判及幫助都有助於改變現況。《餘生》裡姑娘表妹後來肯定敘述者：「幸虧你老遠趕來了救了許多、許多」(222)。那達夫願意帶敘述者去找有出草經驗的老人，也因為「現在也少有人關心我們的過去了，我們族人在都市討生活個個像沒有過去的人」(155)。而當敘述者自稱「平埔西拉雅大漢人」、「大地原住民」，他則是刻意佔在一個後殖民混雜的地點，打破漢人的純粹性以及原漢二分的必然性。

舞鶴書寫原住民題材，對自己的書寫位置無疑有著深刻反省。《餘生》裡，敘述者的「原鄉」追尋企圖重啟霧社事件的歷史記憶，辯證浩劫餘生者是否可能復振文化。在這過程裡他讓自己的漢人發言位置充分透明化，接受各種質疑與批判，也從中學習。他經由訪談發現復振需要找回歷史文化記憶、重塑族群意識，但復振可能落入將歷史記憶商品化、爭奪利益、被新殖民主義收編等陷阱。復振當然是困難重重，姑娘完成了原鄉追尋之旅、在密林裡跟祖靈說話，但她還沒有找到未來的願景。然而敘述者讓訪談的泰雅男男女女眾聲喧嘩，再對這些看法做辯證思索，這種對話式地呈現文化發聲即是復振的一個努力。復振的主力是原住民自己，但漢人也需幫忙。小說快結束時，敘述者要離開部落，姑娘不讓他離開。他終於走時，姑娘說「你不會再回來」(247)，又意味深長地說「你不會不再回來的」(248)，既肯定了友誼，也似乎暗示了部落的復振是有希望的。

※本文為國科會整合型計劃 NSC 92-2411-H-002-013-BG 成果之一部分。發表於政大中文系主辦之「二十世紀臺灣男性書寫的再閱讀——完全女性觀點」學術研討會，2003 年 10 月 18 日。會後也曾在成大台文所博士班發表。感謝孫大川、魏貽君、《中外文學》兩名匿名審查者及成大台文所博士班同學的寶貴意見。

## 引用書目

- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri C. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- 王德威。1999。〈拾骨者舞鶴〉。舞鶴。《餘生》。台北：麥田。7-40。
- 。2000。〈國族論述與鄉土修辭〉。《書寫台灣》。周英雄、劉紀蕙編。台北：麥田。65-83。
- 王麗華。1993。〈文學的追求與超越——舞鶴、楊照對談錄〉。《文學台灣》8 期（1993 年 10 月）：116-58。
- 瓦歷斯·諾幹（尤幹）。1992。《荒野的呼喚》。台北：晨星。
- 。1997。《戴墨鏡的飛鼠》。台北：晨星。
- 。2000。〈關於台灣原住民族現代文學的幾點思考〉。《書寫台灣》。101-19。
- 。2003。《迷霧之旅》。台北：晨星。
- 田雅各（拓拔斯·塔馬匹瑪）。1987。《最後的獵人》。台北：晨星。
- 吳錦發編。1987。《悲情的山林：台灣山地小說選》。台北：晨星。
- 利格拉樂·阿媧。1996。《誰來穿我織的美麗衣裳——排灣女子的部落印記與人文筆記》。台北：晨星。
- 。1998。《穆莉淡——部落手札》。台北：女書文化。
- 林耀德。1990。《（一九四七）高砂百合》。台北：聯合文學。
- 孫大川。1991。〈活出歷史——原住民的過去現在與未來〉。《久久酒一次》。台北：張老師文化。108-26。
- 。1993。〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉。《山海文化》1 期（11 月）：97-105。
- 孫大川編。2003。《台灣原住民族漢語文學選集》。台北：印刻。
- 夏曼·藍波安。1992。《八代灣的神話》。台北：晨星。
- 。1997。《冷海情深》。台北：聯合文學。
- 。1999。《黑色的翅膀》。台北：晨星。
- 。2002。《海浪的記憶》。台北：聯合文學。
- 張靄珠。2001。〈人性灰色地帶的魅力〉。《中央日報》2001 年 5 月 8 日 12 版。
- 楊照。1997。〈「本土現代主義」的展現——解讀舞鶴小說〉。舞鶴。《思索阿邦·卡露斯》。11-21。
- 葉石濤。1990。《西拉雅族的末裔》。台北：前衛。
- 鄧相揚。2000。《風中絳櫻——霧社事件真相及花崗初子的故事》。台北：玉山社。
- 舞鶴。1997。《思索阿邦·卡露斯》。台北：元尊。



- 。1999。《餘生》。台北：麥田。
- 。2000。〈《餘生》悠悠〉。《文訊月刊》176期（6月）：93-95。
- 謝世忠。1987。〈原住民運動生成與發展理論的建立：以北美與台灣為例的初步探討〉。《中央研究院民族學研究所集刊》64期（1987年秋季號）：139-77。
- 魏貽君。2002。〈台灣原住民文學史定義的三段辯證——「台灣/原住民文學史」書寫模式的初探〉。發表於「台灣文學史書寫」國際學術研討會。成功大學台灣系主辦。2002年11月。
- 。2003。〈找尋認同的戰鬥位置——以瓦歷斯·諾幹的故事為例〉。《台灣原住民族漢語文學選集》評論卷（下）。97-145。

---

劉亮雅，國立台灣大學外國語文學系教授。

