臺大文史哲學報　第五十九期
2003 年 11 月　　頁 31 ~ 64
臺　灣　大　學　文　學　院

歷史與記憶之間:
從大關山事件談起

楊 淑 媛 *

摘　要

過去對布農人歷史觀的研究，強調「意象」而非「事件」的重要性。本文則以臺東縣海端鄉地區日據時期的三大事件為主要的分析對象，來探討歷史與記憶之間的關係，以及最近興建雕像、紀念碑和舉辦尋根之旅等新的記憶形式的興起，如何造成其關係的轉變。透過對民族誌與歷史材料的對照使用，筆者主張事件的研究，對理解布農人如何以其獨特的文化觀念來認識與表徵過去是很重要的。同時，筆者也強調布農人的歷史觀並不是封閉的、靜態的傳統，而與他們被擁有文字與歷史書寫傳統的殖民政權統治的經驗，以及台灣大社會的政治和文化變遷，有密切的關係。

關鍵詞：布農人、歷史、記憶、事件、歷史意識

本文 92.8.18 收稿；92.10.15 通過刊登。
*中央研究院民族學研究所博士後研究。。

臺灣大學學術期刊資料庫

Between History and Memory: Dakuanshan Event and Beyond

Yang, Shu-Yuan *

Abstract

In the previous studies of Bunun perception of history, it is emphasized that the concept of ‘image’ rather than ‘event’ is of central importance. As a result, anthropologists have paid little attention to historical events. This article argues for the significance of the analysis of event in understanding how the Bunun perceive and represent the past in their culturally specific ways. Focusing on three main historical events in the Japanese colonial period in the area of Haituan Township, Taitung County, I use both ethnographic data and historical records to explore the relationships between memory and history, and to examine how such relationships are transformed after the recent emergence of new forms of commemoration, such as the construction of statue and monument, and the so-called ‘root-searching trips’ to the ancestral sites. It is stressed that the Bunun’s senses of the past and their conceptualization of history should not be treated as a bounded, static tradition. Rather, they are closely related to the Bunun’s experience of being ruled by colonial authorities equipped with literacy and written history, as well as the political and cultural changes in the wider Taiwanese society.

Keywords: the Bunun, history, memory, event, historical consciousness

* Postdoctoral Researcher, the Institute of Ethnology, Academia Sinica.

臺灣大學學術期刊資料庫

歷史與記憶之間:
從大關山事件談起*

楊 淑 媛

對布農人歷史觀的探討起步甚晚，而且事件的研究並不受重視。黃應貴的文章〈時間、歷史與實踐：東埔社布農人的例子〉(1999)，是第一個有系統地探討布農人如何透過其獨特的社會文化來再現過去的研究。他由布農人對「歷史」的概念著手，指出東埔社的布農人所說的歷史包括 *balihavasan* 與 *linnahaivan* 兩個部分在內。前者強調祖先流傳下來而不是個人經驗所能證明的事，如神話或很早期的祖先遷移史；後者則是個人所經歷過的地方或做過的事。不論何者，均缺少精確的時間或人物爲其要素；即使他們相當著重經歷過的地方，但其經歷過的地點並沒有像 Ilongot 人(Rosaldo 1980)那樣成爲時間再現的象徵化基礎，而直接成爲「歷史事件」的指標。不僅如此，他更從東埔社布農人講述「歷史」時往往沒有清楚的歷史脈絡而缺少一般現代西方觀念中的「歷史事件」所具有的獨特性，來認爲布農人是把「歷史」看成一種比較類似

* 1991 年 9 月至 1992 年 2 月，筆者在霧鹿聚落進行四個月的田野工作。完成碩士論文之後，在 1992 年 8 月至 1995 年 5 月之間，又陸續回霧鹿進行短期田野工作，共計兩個月。1997 年 6 月底至 1999 年 6 月，筆者在霧鹿與南投仁愛鄉的古古安聚落進行博士論文的田野工作。居住在霧鹿聚落的時間累計共十二個月。在霧鹿的田野工作期間，霧鹿居民對筆者的包容、善意與教導，以及海端鄉其他朋友的協助，在此特致謝意。在田野經費方面，感謝中央研究院民族學研究所碩士論文寫作獎助(1991-1992)，以及中央研究院人文社會科學博士候選人培育計畫(1997-1999)的補助。本文初稿曾在中央研究院民族學研究所主辦的「人類學與歷史研究的結合：以臺灣南島民族研究為例」研討會發表過，謝謝評論人及與會人士提出的批評與意見。同時，也感謝臺大文史哲學報的兩位匿名審查人所提出的相當具建設性的評論與修改建議。筆者並要特別感謝施添福先生提示關於霧鹿事件的歷史資料出處，以及黃應貴先生在本文修改過程中的鼓勵與敦促。本文最後的修改是在荷蘭 Leiden 的 International Institute for Asian Studies(IIAS)擔任 visiting exchange fellow 時完成，在此對 IIAS 特致謝意。

國家圖書館學術期刊資料庫

S. Errington (1979) 和 M. Strathern (1990)所強調的「意象」(image)，而不是 M. Sahlins (1981, 1985)所說的「事件」(event)之歷史觀。不過，他所說的「意象」又和 Errington 及 Strathern 的用法不同。他認爲布農人的「歷史意象」是依賴歷史主體之實際活動而建構出來的，必須符合對聚落成員都有利的標準，經大家都同意的原則來形成共識。換言之，這是一種強調實際活動與群體利益的歷史觀。

黃應貴指出布農人的歷史觀是建立在其人觀與 *hanido* (精靈)信仰上而具有「實踐歷史」的意義。在這樣的觀念影響之下，布農人會因自己沒有參與而忽略許多實際上影響他們的歷史事件，或是否定其重要性。例如，東埔社的人不認爲日本政府撤離臺灣和玉山國家公園的成立是東埔社的重要歷史，以及臺東地區大多數的布農人對日本人視爲臺灣南島民族最後反抗象徵、並導致大規模集團移住政策之大關山事件並不在意。相較於黃應貴是因爲認爲布農人的歷史觀著重「意象」而非「事件」而很少觸及歷史事件的探討，葉家寧的《臺灣原住民史布農族篇》(2002)一書，則是選擇性地偏重記錄遷移的過程，有意地避開對近來當事人尚在的「歷史」和抗日事件的描述。她認爲這些部分因爲牽涉到太多的族群感情和氏族意識，適合由布農族人自己去完成記錄，非布農族人是很難去「澄清」的。

本文將從質疑上述兩種立場開始，主張歷史事件的研究對理解布農人如何表徵過去是很重要的。首先，黃應貴因爲許多「事件」沒有經過文化的認識、媒介和吸納而成爲布農人所認定的「歷史」，來認爲「事件」的概念對理解布農人的歷史觀並不重要。筆者同意在布農人忽視或否定特定歷史事件的情況下，我們的確無法應用 Sahlins (1981, 1985, 2000)的結構主義式的概念來分析事件，因爲他所說的 structure of the conjuncture，也就是文化範疇透過歷史主體的行動與互動在特定歷史脈絡中的實現，並未發生。但是，由此來否認事件的研究對理解布農人歷史觀的重要性，則值得商榷。在下面的討論中，筆者將以大關山事件爲例，主張即使是布農人忽視或否定的事件，也可能成爲人類學家分析的重要對象。其次，葉家寧認爲對當事人仍活著的「歷史」和抗日事件的描述因爲牽涉到太多的族群感情和氏族意識，只適合由布農族人自己來記錄。這樣的立場其實隱含了一種對歷史與記憶之間分野的假定，認爲歷史應該是比較客觀、比較不具爭議性的知識；而事件當事人的記憶則是充滿族群情感、比較主觀的，因此只適合由他們自己來記錄，難以被客觀地研究。筆者認爲歷史與記憶之間的界限雖然存在，但這樣的看法過度強調了它們的對立。我們不但不

臺灣大學學術期刊資料庫

應該因爲歷史和記憶具有政治爭議性來逃避研究者的責任，反而應該挑戰自己去進一步探討歷史與記憶之間複雜的關係。

社會科學對歷史與記憶兩個概念之間的劃分由來已久。Hutton (1993)指出西方在十九世紀時，集體記憶的歷史化提供了現代歷史學的基礎。當時的歷史學家透過其紀錄，將現代民族國家的興起或自啓蒙時代以來進步(progress)的概念的發展，轉變爲現代西方世界的官方記憶。不過，現代歷史學在記憶的根源，卻經常被掩蓋在科學客觀性的外觀之下。這導致歷史學家將有很長一段時間將記憶視爲是不可靠的，需要經過歷史學的批判性分析來驗證才能成爲歷史資料的來源。Halbwachs (1980)提出集體記憶的概念並主張其重要性時，也將它和歷史區隔與對立起來。對他而言，歷史是事件的記錄，而集體記憶則是傳統的儲存所；歷史是單一的，而集體記憶則是多重的；記憶是熟悉而充滿情感的，而歷史則代表一種批判性的距離(critical distance)。法國著名的歷史學家 Nora (1989, 1998, 2001)延襲了這個區分，進一步去探究歷史與記憶之間關係的轉變。他認爲歷史是知性的，要求分析與解釋；記憶則是生活性的、自發性的(spontaneous)。歷史是反身性的、自我意識的，和過去是有距離的；記憶則具有體現的特性，和過去保持著親密的情感聯繫。雖然 Halbwachs 和 Nora 對歷史之特性的描述帶有實證主義的色彩，而不見得會被歷史學家所接受，但是在他們的討論中，歷史無法再征服或消除記憶。記憶也不再是歷史的僕人或附庸，而是具有同等地位(Gedi & Elam 1996)。

Nora (1989, 1998, 2001)更進一步歷史化記憶的研究，探討記憶的興衰與政治、社會和文化變遷的關係。他認爲世界性的去殖民化的過程造成了歷史的加速(the acceleration of history)與普遍化的記憶(generalized memory)之興起。[1]現在與過去之間關係的連續性和平衡被撕裂了，而未來越來越不確定。Nora 提出 *lieux de memoire*(sites [places, realms] of memory)的概念來探討這個「記憶爆炸」的時代，認爲 sites of memory 的產生源自於對某些活生生的傳統已消失的意識。因爲記憶的真實環境(*milieux de memoire*, real environment of memory)已經消失，記憶不再自動發生，所以有必要刻意地用建立檔案、興建紀念碑和組織紀念活動等方式來創造 sites of memory。當然，他所說的 sites of memory 已不只是狹義的地點或地方而已，而是指涉記憶的象徵要素、工具和過程。如同

1 Nora 認為歷史的加速和普遍化記憶的興起是世界性的現象，在不同的國家其形成原因有很多，形式也不相同。以法國為例，二次世界大戰後農業的衰退、一九七 O 年代的經濟危機、左派革命概念的瓦解等各種因素，導致了國家認同和記憶形式的轉變。

臺灣學術期刊資料庫

Carrier (2000: 47)所指出的，在 Nora 的用法中，places(sites) of memory 其實是可以類比於文件檔案的象徵檔案(symbolic archives)。

在下面的討論中，我將以臺東縣海端鄉的布農人所說的三大事件爲出發點，來探討爲什麼現在布農人對自己的「歷史」變得很有意識，而且覺得有必要以興建雕像、紀念碑，和舉辦尋根活動等新的方式來緬懷與紀念過去。這是否像 Nora 所說的是某些活生生的傳統已消失的徵兆？這些新的群體記憶形式的興起，和更大的政治、文化和社會領域的關係是什麼？透過這些活動，布農人又如何調整或跨越歷史與記憶之間的界限，並造成歷史與記憶之間關係的轉變？

一、海端鄉日據時期的三大事件

霧鹿事件、大關山事件和逢坂事件，在海端鄉被稱爲是日本時代的「三大事件」。從筆者 1991 年 9 月開始在霧鹿進行田野工作開始，不需要經由我詢問，就常常有布農人會主動告訴我關於這些事件的經過。甚至到後來我會被田野中的人要求講述這些事件，當作是對我是否已足夠理解布農人歷史的「考試」。布農人對自己的「歷史」很有意識的這種初步印象，在幾年後更隨著逢坂事件和大關山事件之紀念碑的興建更被加強。在霧鹿布農人對海端鄉的日據時代「三大事件」的說法中，霧鹿事件和逢坂事件並沒有太大的爭議。我曾經聽過許多不同氏族、年齡與性別的人談起這兩個事件，雖然不同的人在講述時會有一些細節上的差異(例如特別強調自己的祖先所扮演的角色)，這些敘事基本上具有相當高的一致性。

首先，讓我們來看時間上最早發生，也是霧鹿居民最常提到的霧鹿事件。1991 年 9 月，在我抵達臺東縣海端鄉的霧鹿聚落進行第一次的田野工作後不久，當地的布農人就主動對我提起有關霧鹿大屠殺的事：[2]

> 在日本時代，日本人有一次說要發衣服、棉被、鍋子、火柴啦等東西給布農族，騙霧鹿附近的人到一個房子裡面集合。他們假裝分東西，後來卻突然拿出槍來射 Bunun，有一半的人都被殺了。本來開始分東西的時候，一個和日本警察一起來的會講 Bunun 話的平地人有警告

2 霧鹿聚落的主要居民是以郡社群為主的布農人。關於霧鹿聚落的形成歷史與一般背景，請參閱楊淑媛(1992)與 Yang(2001)。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 霧鹿的人，說今天發東西可不是好事，但是大家不相信他。日本人開始殺 Bunun 後，有三個在山上的 Bunun 男人聽到槍聲知道不好了，就跑到下馬那裡的河邊，一個日本人要下山一定會經過的地方去攔截他們，很厲害地把日本警察都殺了。日本人死了很多，河水都被他們的血變成紅色的…

在這個敘事中，布農人認爲日本人的殘暴是這事件發生的原因，他們狡猾地利用物質的吸引力設下陷阱誘殺無辜的布農人。[3]但是，霧鹿居民強調的重點比較不是在於布農人的受害經過，而在於他們的堅韌、勇敢，以及如何善用對附近地形的知識來報仇的能力。他們對這個事件之起因的說法，和日本警察的紀錄有相當大的差距。

根據日本警察瀨野尾寧的記載，霧鹿事件發生在 1914 年 (大正三年)，它並不是在殖民政府的授意下發生的，而是因爲跟隨日本警察前往霧鹿的平地蕃人排灣族，爲了報過去的仇恨而主動攻擊布農族所引起的意外事件。大正二年(1913)十月，在海端的警備線發生了石川巡查和另一人被殺的蕃害事件。官方認爲該行凶嫌犯大體上可以推斷得出來，故努力將其誘出，但行凶者無論如何也不願聽從。在臺東廳因爲若不捕捉行凶者並加以處置，怕會讓無知的布農族放肆到無法挽回的地步，因此自廳長以下一致堅持主張將部隊開進蕃社，要逮補嫌疑者。於是在大正三年(1914)一月，臺東廳的井野邊警務課長自己擔任隊長，將警部以下的兩百名警察編成兩個分隊，而且加上平地蕃的排灣族一百二十名的壯工，率領由三百餘名組成的大部隊，從鹿寮溪向霧鹿方面進入。當時擔任分隊長的是德安警部和原新次郎警部。

搜查隊首先從下馬繞道經過 Lakulaku，逮捕石川巡查等人的加害者，接著召集附近的蕃人給予訓示後，朝霧鹿社而去。其途中，來到後來的大崙駐在所下方時，沒想到遇見了當時在下馬很有勢力的 Lamatasinsin。原新次郎警部立刻請求他帶路前往霧鹿。心裡有鬼的 Lamatasinsin，本來就是個機靈的男子，當場爽快地接受當嚮導，但是一到了下馬，馬上就不見人影了。搜查隊當晚在霧鹿宿營，翌日召集了附近的蕃人數十名，警務課長諄諄地勸告他們的蠻橫行爲。當其訓示剛結束時，搜查隊所屬的壯工，即平地蕃人對準了群集的布農族突然砍了過去，於是發生了一件大事。不一會兒功夫出現了大戰鬥的悲慘場

3 這在布農人間似乎是個普遍的經驗。方志榮(1998:96)也提到在花蓮崙天有同樣的情形：日本人假裝要給布農人禮物來把他們騙到警察局，然後將布農人毒打一頓。有人甚至活活被燒死。

臺灣人學學術期刊資料庫

所，布農族 21 名慘遭殺害。若由平地蕃的立場來說，是報了深仇大恨；但對搜查隊而言，則是作夢也沒有意料到的瞬間變故。一時之間很狼狽，但是不管怎麼樣，隊員共同努力制止了它，好不容易才保護了半數以上的布農族。聽說了此事的附近同族，馬上在搜查隊的歸途迎擊，挑起復仇戰，取得平地蕃的首級 12 個，奏凱歌而歸。而這又成爲高山蕃反抗氣氛激化的大原因(瀨野尾寧 1935: 203-205)。

在上述帶有強烈的官方價值判斷的記載中，霧鹿事件不但不是起於殖民政府的授意，日本警察在事件發生當時反而努力地保護受到攻擊的布農族，使半數以上的布農族免於遭到排灣族的殺害。但是，從霧鹿布農人的祖先所流傳下來的 *havasan* (歷史、過去發生的事)中，雖然曾經提到日本人有帶阿美族、平埔族、卑南族甚至鄒族或平地人等其他與布農族敵對的族群來幫他們揹東西，這些其他族群在事件中所扮演的角色是相當次要的。例如，直接參與在下馬附近河畔的復仇行動者的後代，Ispalidav 氏族的 Tama Navas 是這麼說的：[4]

> 那時候日本人騙 Bunun，叫大家集合在一起，說要發東西給他們。有衣服啦、棉被啦、鹽巴啦、鍋子啦。但是日本人不是好心的，在 Bunun 集合在一起後，日本人的兵把房子包圍了，開槍殺他們。那時候我的阿公 Lanihu 是老二，大哥叫 Vion，老三是 Navas，老四的弟弟是 Dahu。大哥 Vion 在日本人開槍以後躲在門後面用刀殺了好幾個日本人，最後還是被日本人開槍穿過門板而被殺掉。Lanihu 沒有參加發東西，而是被派到摩天上面的山上，去拿放在 Tataun(地名)那邊的日本小孩子的頭。他快要回到霧鹿時，在 Tutuhun(地名)那邊的園地就聽到像鞭炮一樣的槍聲，知道是日本人在開槍。Bunun 的槍聲音不一樣。Bunun 的槍是要裝火藥的，聲音很大，不像日本人有打仗用的三〇步槍。Hulas Lanihu 趕回霧鹿後，[5]發現 15 歲的兒子被殺了，懷孕的太太也被殺。他和兩個弟弟 Navas 和 Dahu 一起到下馬附近河畔的 Vavaisu(地名)那邊，要趁日本人要下山時殺他們。去之前派最小的弟弟 Dahu 去向人家借槍，但有的人不借。只有 Anu 的阿公的弟弟 Hulas Anu 有幫忙他們。他們四個人躲在山丘上，日本人經過河

4 Tama 是布農語的父親的意思，也泛指比自己長一輩的男性。當提到目前的霧鹿居民時，本文中所用的均為假名。

5 Hulas 是布農語的祖父或祖母的意思，也泛指比自己輩份高兩輩的人。

臺灣大學學術期刊資料庫

畔時開槍。日本人被攻擊後匆匆忙忙地逃走，東西都放在河邊沒有拿。那時候 Takislahuan (氏族)的 Asudan 和他太太被日本人捉，手腳被綁住要帶下山，我的阿公救了他們，幫他們解開繩子。

Hulas Lanihu 他們殺了不少日本人，也有幫日本人揹東西的 Amis(阿美族)和 Tangavulan (平埔族)。但是後來並沒有被捉，因為日本人想 *pakasial* (和解)。他們離開有死過人的房子，搬到 Itatalon(地名)的山上做大家庭。我的阿公後來娶了第二個太太，生了我爸爸，現在才有我。他們住在 Itatalon 那邊直到小孩子長大當日本兵時才搬回霧鹿。Hulas Lanihu 的弟弟 Dahu 和另一個更小的弟弟 Cian 都當過日本兵，而且都死在外地。

在這個說法中，阿美族和平埔族是布農人復仇行動的間接受害者。而在沒有直接參與復仇行動的 Istanda 氏族的 Tama Adul 的敘事中，隨日本人前來的平埔族不但沒有攻擊布農人，還在下山途中和日本人吵起架來：

日本人到霧鹿來，說要發針線啦、布啦、鹽巴啦、鍋子啦這些東西給 Bunun，叫 Bunun 集合到 Ispalidav(氏族)的家裡。我的阿公他們那時候還住在對面的 Ibubunun(地名)的山上，靠近山頂的地方，並沒有到這邊來。Istanda 和 Ispalidav 以前並不好。Istanda 原本也住在 Pacihalan(今霧鹿聚落上方山坡)，和 Ispalidav 住得很近，但是有吵架，於是搬到 Ibubunun 的山上去。日本人來發東西時，我的阿公他們沒有去，因為之前有聽到 Alisaka (Aisaka，地名)來賣火藥和換肉、會 malas Bunun(講布農語)的平地人警告過他們，叫他們小心日本人，日本人想要殺 Bunun。平地人也有好的，和 Bunun 是好朋友。

日本人想要殺 Bunun，因為 Bunun 以前一直殺日本人，為了人頭和日本人的槍。Bunun 殺日本人是為了 *mukuniv* (驕傲)，如果不會 *makakavas* (獵頭)的話，會被說是沒有用的人，喝酒的時候可以打他們。很會 *makakavas* 的人是 *mamangan* (英雄、勇士)。

日本人殺了很多想要去領東西的 Bunun，不過那天有一些人逃出來。有一個叫 Dahu，是 Cina Suci 的先生的阿公，他假裝要去挑水跑掉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> Dahu 和他的哥哥 Navas，還有 Anu 他們的阿公 Anu，三個人一起到下馬河邊的 Vavaisu 去殺日本人報仇。我的媽媽的叔叔，姓 Takislahuan，叫做 Asudan，他被日本人捉，要帶下山時日本人被 Bunun 攻擊，他趁機掙脫綁住雙手的繩子逃走。日本人被殺了不少，不過有一些可能不是 Bunun 殺的，因為那時候 Bunun 的槍發一次後就要重新裝火藥，殺不了那麼多人。可能有一些是日本人帶來幫忙揹東西的平埔族，怪日本人為什麼帶他們來，又沒有事先講清楚要殺 Bunun，而和他們吵起來互相殺的也有。

從這裡無法一一記述的各敘事中，霧鹿居民完全沒有提到排灣族曾經跟隨日本人到霧鹿，更遑論主動殺害布農族了。他們提及的阿美族、平埔族、卑南族甚至鄒族或平地人等其他與布農族敵對的族群，如果有參與攻擊布農族，一定也是聽日本人的命令行事而已，絕對不可能是他們擅自動手殺 Bunun。因此，霧鹿居民相當一致地反駁日本警察的記載，認爲是騙人的(*taptapal*)，是日本人想撇清責任的說辭。

布農人對歷史事件的解釋與日本人的不一致，也呈現在他們對 1933 年發生在新武附近的逢坂事件的說法上。根據臺灣總督府警務局理蕃課編的理蕃之友的記載，逢坂事件發生在昭和八年 11 月 15 日上午 7 時 30 分。曾經於昭和七年五月，因爲竊取逢坂駐在所的自來水鐵管企圖私造槍枝一案，而遭到官方懲戒的 Tokoban 社與 Burakusan 社的蕃人共十六人，襲擊了臺東里瓏支廳管轄下的逢坂駐在所，造成土森巡查部長與愛兒三名遇害死亡，夫人則重傷。事件發生當時土森巡查在事務室中辦公，管轄區內 Tokoban 社的 Chiyan 及其妻 Paroho 來駐在所申請要到 Rito 社的旅行證明。接著 Tokoban 社的蕃丁 Raho 及蕃婦 Abosu 來賣菜。這時 Tokoban 社的蕃丁數名假裝若無其事地到來，剛與土森巡查交談不久，就趁其不注意，突然以蕃刀向土森巡查砍過去。同時事先潛伏在駐在所下方的蕃人十餘名，逼近駐在所，在該巡查的宿舍內外，殺害子女三名，並讓夫人身負瀕於死亡的重傷。收藏在宿舍內的槍械五支、彈藥 433 發及衣服、傢俱等也被搶走。當時鄰家的田村巡查之妻女在廚房，一知道事件發生後，馬上抱起兩個孩子躲到裡面的廁所避難，才得以平安無事。事件發生後日本官方先自 Sakusaku 和 Madenguru 兩砲台向 Burakusan 社開砲，並動員了 291 人組成搜索隊，從花蓮、臺東、高雄三面包夾進攻。凶嫌拋棄了家和穀物，帶著老幼婦女舉家逃往花蓮港、臺東兩廳界的深山中，最後仍然遭到逮捕。但是反抗者落網後，花蓮港、臺東兩廳當局卻爲了「顧全理蕃之大局」，

臺灣大學學術期刊資料庫

採取較平和的懲戒方式，提出要求凶嫌交出土森巡查部長之首級、歸還所奪走的槍械彈藥、繳交行凶時所使用的武器、以及搬到官方所指定的地點居住等四個條件，准許他們歸順。昭和九年元月在花蓮港玉里支廳舉行謝罪式，接受凶嫌的歸順(臺灣總督府警務局理蕃課 1993[1933, 1934], 李敏慧 1997: 68-69)。

和日本警察的記載中的凝重語氣相反，講述逢坂事件被霧鹿和海端鄉其他地區的布農人視爲是最具娛樂效果的。以我第一次所聽到的版本爲例：

> 在日本時代，有一次住在下馬對面 Hancisan 的一家 Ispalidav 和一家 Istanda 的男人，因為以前曾經被日本警察當眾侮辱和狠狠地打過，一起到新武附近的 Aisaka 派出所(駐在所)，假裝要給日本警察紅豆。他們故意把袋子綁得很緊，趁日本警察低頭打開繩子的結時，拿刀砍他們的頭。派出所的警察、工友和他們的老婆全部都被殺，只有一個女人沒有死。她跑到廁所躲起來。追進去的年輕人 Vilian 沒有殺她，反而跟她那個(性交)，之後把刀子沾上別人的血假裝已經把她殺了。這個日本女人因為 Vilian 沒有殺她而跟他說謝謝，結果 Vilian 以為她想要再來一次，所以就再一次。這就是為什麼 Vilian 的外號叫做 Vilian Muhna，*muhna* 的意思就是再一次。這些 Bunun 後來都沒有被抓，他們逃到花蓮，臺東的警察追到臺東和花蓮的交界就不追了。

在比較誇張的說法中，這個日本女人之後甚至還買布、衣服等東西來答謝 Vilian，因爲他的「表現」讓她很滿意。這樣的說法，或許和日本政府通常會在原住民的歸順儀式中贈送日用品和農具給他們有關。[6]布農人所敘述的 Aisaka 事件的經過，在好幾個層面上都和日本人對待布農人的方式正好相反。這次是日本警察受到布農人所贈送的物質(紅豆)的誘惑；這次是日本女人被布農男人強暴。[7]1996 年時，海端鄉公所在南橫公路旁 Aisaka 的舊址附近建造了一座簡單的紀念碑來紀念這個抗日事件。紀念碑是由約 1.5 公尺高的石柱與兩側各一個較小的石塊所組成，石塊上鑲著刻有逢坂事件官方記錄的大理石碑文。對霧鹿居民而言，這個紀念碑造型是很貼切的，因爲他們認爲它看起來根

6 例如，明治四十一年(西元 1908 年)南投廳下的郡大社布農人歸順時，官方贈送他們農具和日用品，並款待以酒食(臺灣總督府警察本署 1997[1911]：494-495)。大正七年(西元 1918 年)臺東廳轄內的新武路、丹那、坑頭、坑尾、麻加里碗等五社的布農族歸順時，在歸順儀式中臺東廳長「憐愍爾曹窮狀，各戶惠賜土木工具、衣類及其他日用品，應知皇恩之敦厚，有心於日後報恩」(臺灣總督府警務局 1998[1932]：358-361)。

7 有些男人更會說泰雅族的霧社事件算什麼！能強暴日本女人的就只有布農族。

臺灣大學學術期刊資料庫

本就像一個 *hatas*(男性的生殖器)(圖 1)。[8]這獨特的、不同於一般紀念碑的造型，使它帶有嘲諷的意味。

霧鹿大屠殺發生的地點雖然不像逢坂事件一樣興建了紀念碑，卻也因爲霧鹿居民不願意在該不祥之地建屋，把它提供給台電公司和中華電信興建電力與電訊傳播站，而以另一種方式而成爲很具體的 site of memory。而且，在筆者於 2003 年 6 月回到田野時，有些霧鹿居民提到想在霧鹿大屠殺發生的地點興建一個簡單的紀念碑的想法。相對於霧鹿事件與逢坂事件，大關山事件在海端鄉日據時代的「三大事件」中的位置是很特別的。在下面我們將會看到不僅與之相關的敘事是多重的，其紀念方式也最具爭議性。

二、大關山事件與歷史敘事的多重性

根據日本警察淺野義雄(1988[1933])的記載，大關山事件發生在 1932 年 9 月 19 日下午。事件的經過是派駐在高雄州大關山駐在所的三位日本警察在外出檢修電話線時，受到了埋伏在附近的「凶蕃」布農人的攻擊。兩個警察中槍當場死亡，另一個則受重傷。這樣的事件本身並沒有什麼特別或不尋常之處，但日本殖民政府對它卻採取了前所未有的強硬的處置方式。在 1914 年的霧鹿事件之後，日本警察在這個地區採取了以安撫爲主的圍堵政策，一部分是因爲他們尚無法建立有效的統治。因此，這裡吸引了許多來自其他地區、不願生活在警察的直接監視和控制之下的布農人。其中 Lamatasinsin 被日本人視爲是最聰明、最有謀略，因而也是最危險、最麻煩的人物。他和他的家人在霧鹿事件之後搬到「伊加之蕃」(Iqanovan)—一個遠離警備線且很難到達的深山地區—居住。同時，日警也認定他策劃和參與了許多攻擊和反抗日本人的行動。

當大關山事件發生時，日本殖民統治的硬體設施如警備線和砲台等都已完工，而且布農人的持續反抗也証明安撫政策並未收到預期的效果。因此，經過激烈的辯論之後，日本殖民政府決定採取強硬的態度來鎮壓布農人。在歷時三個月的調查之後，Lamatasinsin 的兩個兒子 Sausavu 和 Savale，以及鐵匠 Talum，被斷定是直接動手殺害警察的兇手。Lamatasinsin 則被認爲是整個行動的主腦，他不只策劃了如何攻擊警察、也事先計畫好要如何誤導日後的偵查(例如故意違反慣例，只殺人而不取其首級)。由於日本政府已決定採取強力鎮

8 有些人會更明確地說是 Vilian Muhna 的 *hatas*。

臺灣大學學術期刊資料庫

壓、殺雞儆猴的手段，Lamatasinsin 和 Talum 兩個家族中所有的男丁共十一人全部都被逮捕(包括年僅十四歲的男孩)，送到關山處決。爲了杜絕日後的反抗與流傳在布農人之間關於 Lamatasinsin 的謠言，日警並特地再次派人進入 Iqanovan 燒毀 Lamatasinsin 的房屋並破壞其所有田園，以防再有其他的布農人搬到該地居住(淺野義雄 1988 [1933])。[9]

對日本人而言，對 Lamatasinsin 的鎮壓代表了殖民政權的全面性勝利。在這之後「資性剽悍而頑冥不化」的布農人終於瞭解日本人的強大而心生畏懼。因此，他們不敢再輕視和挑戰殖民權威，反而處處表現出柔順恭敬的態度。許多「逃避蕃社」紛紛表示願意搬到警備線附近，原本極力勸說而未見明顯改善的蕃童教育所的出席率和入學率也大爲提高。[10]獵頭不但停止了，而且連以凶惡聞名的好幾個人也痛改前非，主動交出以前所殺的警察的人頭和佩刀(同上引)。不過，1933 年 11 月逢坂事件的發生，證明這殖民政權眼中的全面性勝利是相當短暫的。日本人對大關山事件所採取的強硬鎮壓方式，雖然使新武路地區的「蕃情」暫時大幅改善，但並未杜絕布農人的反抗。

和霧鹿事件與逢坂事件一樣，大關山事件在霧鹿居民對殖民過去的敘事中佔有相當重要的位置。不同的是，霧鹿居民對 Lamatasinsin 這個令日本警察頭痛的人物和大關山事件有好幾種分歧的說法。最常聽到的是像我居住的家的爸爸 Tama Nihu 所說的：

> Lamatasinsin 是一個很有名的人，有名到連很小的小孩子都知道他。他被日本人殺掉，因為他們說他殺日本警察。其實他沒有殺人啦! 他只是喜歡住在山上打獵，不肯搬到派出所附近。因為這樣日本人就說他殺警察，把他的全家都殺光光。日本人這樣是不對的…

這個說法強調 Lamatasinsin 的無辜，認爲他是因爲拒絕搬到警察局附近而被日本人栽贓。布農人對日本人強迫他們遷移的殖民政策有相當多的抱怨，因爲他們是那種喜歡住在高山上到處遷移尋求新獵場的民族。可是，如果布農人拒絕搬到警備線附近，日本人就威脅要燒他們的房子。Lamatasinsin 被視爲是這種不合理政策的受害者。

---

9 布農人有不可在失火過的家屋遺址上興建新屋的傳統禁忌。不過，從淺野義雄的記載中，看不出日本人是否有意識地運用這禁忌來扼阻其他的布農人搬到 Iqanovan。

10 有些老人家回憶在他們小時候，每當日本警察前往山上的聚落巡視時，他們的父母就急忙地將他們藏匿在乾草堆中以防被發現。因此，他們從未被強迫到蕃童教育所上學。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

有一些人，特別是和 Lamatasinsin 同氏族的人，的確認爲 Lamatasinsin 是個勇敢反抗日本人的 *mamangan*(英雄)。Tama Adul 就是其中之一：

> Lamatasinsin 是 Istanda (氏族)，跟我一樣。他住在山上，不肯搬到警備線附近。以前 Bunun 就是這樣，那裡動物多就搬到那裡。Lamatasinsin 殺過很多日本警察，他們也是老師、也是醫生。有時候 Lamatasinsin 幾天不殺日本人，然後過一陣子又殺。他跑到很多不同的地方去殺日本人。Bunun 好像老鷹一樣，清醒的時候偷偷地殺人，就好像老鷹殺老鼠啦、飛鼠啦、還有其他動物。然後喝酒的時候就吹牛說自己殺過多少人。因為 Lamatasinsin 喝醉酒的時候很驕傲，瞧不起別人，其他人就嫉妒，跟日本人告密。人的 *is-ang* (心)不一樣，有的是壞的。Lamatasinsin 是被一個假裝要給他毯子的 Bunun 騙，然後被日本人殺。我聽下馬的老人家說過他的墳墓在山上，一個叫 Maha-ivan 的地方。[11]

和這種視 Lamatasinsin 爲英雄的看法相反的，Lamatasinsin 被某些人描述爲「什麼都不是」、是個不重要的人。甚至被批評是一個壞人、流氓：

> Lamatasinsin 根本沒殺過日本人，不是英雄。他什麼都不是啦。在日本時代，他只是一個流氓、人渣。他既不尊敬他的長輩，也不尊敬他的 *mavala* (姻親)。所以那時候是他的親戚，像一個堂哥那麼近的人向日本人告密他。日本人很注意 Lamatasinsin，因為他會做槍又拒絕搬到警察局附近。可是他並沒有殺日本人。現在 Lamatasinsin 好像很重要是因為日本人很怕他，所以現在的人把他抬得很高，說他是什麼民族英雄。

這個形容 Lamatasinsin 是壞人的說法，甚至更進一步說他「像民進黨一樣、是專門要破壞我們臺灣的」。[12]很重要的一點是，批評 Lamatasinsin 的人都是以前

11 Lamatasinsin 出生於下馬，是 Istanda 父系氏族的 Takishuson-an 小氏族的成員。在下馬有關他的敘事比較有一致性，他被大多數人視為是一個非常勇敢的人。Sinsin 是他的布農名字，有些下馬居民告訴我 Lamata 是「勇敢強大」、「強而有力」的意思。不過，霧鹿的人大部分都說不知道 Lamata 是什麼意思，有些人則說它可能是一個日本姓氏。

12 在國民黨的長期控制和壟斷下，海端鄉絕大多數的居民都對民進黨抱持負面印象，「民進黨」三字也常被用來罵人。到目前為止，這種情況並未隨著民進黨的執政而有所改變。

臺灣學術期刊資料庫

日本人在霧鹿所指定的「頭目」Vua 之家族的後代。Vua 被認爲曾經參與逮捕 Lamatasinsin 的行動。不過，其他不贊同批評 Lamatasinsin 的人往往會藉著指出「頭目」(*Tomuk*)是日本人的間諜、布農人的叛徒，來証明這種說法並不可靠。

從上面的描述，我們可以看到關於 Lamatasinsin 的敘事是多重且具有爭議性的。爭議的重點並不在於大關山事件發生的經過，而是在於 Lamatasinsin 這個因爲此事件被日警逮捕和處決的人物究竟扮演了什麼角色、他又該如何被評價。不同的敘事者對這三種說法和它們的政治意涵其實都很清楚，影響他們採取那一種版本的關鍵因素是他們的自我定位(self-positioning)。基本上，霧鹿布農人並不認爲大關山事件和另外兩個抗日事件有什麼明顯的歷史回響(historical reverberations)，例如具體地影響了他們與日本人的關係或導致殖民政策的轉變等。即使他們不像東埔社布農人那樣忽略或否定歷史事件，這些事件也很難說得上是“structures of conjuncture”。它們其實比較是“structure of *mis*juncture” (Schiefelin & Crittenden 1991)。即使如此，我們還是可以從這些事件著手，試圖去理解過去對霧鹿居民的意義究竟是什麼？他們又如何解釋和看待過去？這不僅和霧鹿布農人的祖先所處的歷史情境以及他們與日本人的關係有關，更和霧鹿居民現在在臺灣社會中的位置密切相關。接下來，我們就來看看過去的政治層面如何在現在進一步發展，以及漢人和國家在這之中扮演了什麼樣的角色。

三、爭奪「抗日英雄」Lamatasinsin

雖然霧鹿居民對 Lamatasinsin 是否曾攻擊和殺害日本警察有各種說法而莫衷一是，他近年來卻在漢人小說家的塑造下成爲布農人反抗日本殖民統治的象徵。1992 年王家祥在自立晚報上發表了描述兩位布農族抗日英雄的小說〈關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷〉，[13]這篇小說在 1995 年收入同名的小說集中出版，並獲得吳濁流小說獎的肯定。

在這篇歷史小說中，王家祥安排了兩位人類學家作爲敘事者。故事從一個下馬的老人將他父親用日文寫的一本古老的日記交給一位年輕的人類學家開始。人類學家費心想解開這本未署名的日記作者究竟是誰、他又爲什麼留下這

13 拉荷阿雷(Dahuali)是另一個有名的抗日英雄。霧鹿的人對這一點並沒有爭議。

臺灣大學學術期刊資料庫

樣一本日記的謎題。在逐字翻譯這日記的過程中，年輕的人類學家逐漸地發現日記作者很可能是 1926 年在由臺灣開往日本的船上失蹤的人類學家森丑之助，[14]他並沒有上船而是藏身在山上。森丑之助對蕃人深深地著迷，決定拋棄他的舊生命、在呼喚著他的靈魂的理想國度中成爲一個真正的布農族。他定居在下馬，用一把來福槍和子彈向頭目交換房屋與土地。頭目甚至感激地把親戚的女兒半賣半送地許配給他! 於是他開始過著和布農族一樣以打獵和耕種爲主的日常生活。

森丑之助的日記中記載著從 1927 年到 1933 年之間布農族抗日的事跡，以及他和拉荷阿雷見面的經過。他強烈批評日本殖民政策，對布農族的立場深深地同情。在他眼中，布農族是熱情、溫和、善良的民族，是和平的愛好者。他們之所以反抗日本人，完全是沒收獵槍這種不合理的殖民政策造成的，也就是官逼民反。他認爲布農族沒有文字無法記載他們自己的歷史，這些英勇的戰鬥事跡在日本人的眼中會變成犯罪，記錄的角度一定有所掩藏偏袒。所以，他留下這本日記的企圖就是要從布農族的角度來寫歷史，並還他們公道和清白。

王家祥的小說交織運用了日本警察的記錄資料和他的歷史想像，來描繪布農族的文化和理想的生活方式如何無法避免且悲劇性地喪失在日本殖民統治之下。拉馬達仙仙與拉荷阿雷這兩位抗日英雄，象徵了布農族爲他們的尊嚴與生活方式所作的奮鬥。作者一方面對「什麼是歷史」有強烈的文本主義(textualist)的預設，認爲沒有文字的布農族無法記載他們自己的歷史，因此也不可能對抗官方的歷史觀點；另一方面則透過對森丑之助這個敘事者的塑造，以很強烈的浪漫主義、懷舊與感傷之情，來片面地理想化布農族的性格與傳統文化。[15]這樣的立場和預設，和霧鹿的布農人是很不同的。

雖然如此，這本歷史小說在 1987 年解嚴後政府政策逐漸由同化轉爲多元文化政策、原住民對自己的文化和歷史也更有自覺的時機出版，卻吸引了許多布農族菁英份子和政府官員的注意，也展開了一連串的紀念 Lamatasinsin 的官方活動。[16]在 1997 年，高雄縣桃源鄉興建了一座拉馬達星星紀念公園，並將中

14 森丑之助被認為跳海自殺了(劉斌雄 1986:77)。

15 作者所描繪出的這種殖民者對他們親手或協助摧毀的文化傳統所抱持的懷舊之情，Rosaldo(1993)稱之為 imperialist nostalgia。

16 好幾位有海端鄉的布農官員問我有沒有看過這本書。更有一位就讀過屏東師範並讀過該小說的海端青年很認真地問過我：「真的曾經有那麼一個住在下馬的日本人，寫了一本書記載布農族的歷史嗎？」

臺大學術期刊資料庫

正路改名爲拉馬達星星路來紀念他英勇抗日的事跡。在該年的打耳祭活動中，由高雄縣長余政憲爲紀念公園開幕剪綵。這些舉動卻引起了當地一些居民的不滿。桃源鄉 Dahuali 的後裔認爲 Lamatasinsin 並不是最偉大的布農族英雄，跟 Dahuali 比只能算是老二；而且他是住在臺東而不是高雄，那麼桃源鄉公所爲什麼建碑紀念他而不是紀念 Dahuali 呢? 他們認爲這是因爲 Dahuali 的後代參選鄉長但是落選，所以他的對手—也就是新上任的鄉長—故意抬高 Lamatasinsin 的地位來羞辱他(李嘉鑫 1998)。

臺東縣海端鄉的布農人也對這件事非常不滿。他們認爲 Lamatasinsin 住在臺東，所以是屬於他們的，不是高雄的。高雄的布農人這麼做簡直是搶了不屬於他們的東西。有些人提議他們應聯合臺東縣延平鄉的布農人一起到高雄桃源去抗議，把事實更正過來。但是，很多人認爲這樣的做法太激進，尤其選舉快到了最好別鬧事。而且，如同我在其他地方討論過的(楊淑媛 審查中)，這地區的布農人非常不喜歡被視爲是愛抗議的人。因此，他們決定要把 Lamatasinsin「要回來」最好的方法是蓋一座他們自己的紀念公園，並舉辦到 Lamatasinsin 舊居的尋根活動。如同霧鹿的老人家 Tama Kavas 在前往 Lamatasinsin 的途中所說的：[17]

> 為什麼政府要叫我們去找 Lamatasinsin 在那裡? 那是因為現在大家都在搶 Lamatasinsin。到處都有 Lamatasinsin。高雄有 Lamatasinsin，花蓮有 Lamatasinsin，連 Paiwan(排灣族)都有 Lamatasinsin。所以我們一定要弄清楚 Lamatasinsin 到底真正是在那裡。其實，誰會比我們更清楚? 他就是我們霧鹿的，海端的，臺東的。如果我們找到他的 *mailumah* (舊房子)，我們就能證明他是我們的，別人就不能跟我們搶。要不然，我們可以問他們說 Lamatasinsin 是在那裡嘛! 他們就答不出來。只有我們霧鹿的人知道是在那裡。

當不同地區的布農人爭相認爲 Lamatasinsin 是他們那邊的人所以「是他們的」 時，我們可以看到布農人出草獵頭與反抗日本人的歷史已經成爲新的權威論述與文化資源。[18]這發展和政府的界入是密不可分的，並很清楚地呈現在

17 Lamatasinsin 所住的地方，日本人稱之為 Iqanovan。該地的布農名字，有的人說是 Ihanupan，有的人說是 Mavandaz。不過，現在 Lamatasinsin 被用來指涉人，也用來指涉他居住的地方。這是一個 Bloch(1995) 所說的“people into place”的例子。由此，可以看到對布農人而言，人與地方是相互建構的。

18 這個發展和 Janet Hoskins 所研究的印尼 Sumba 島的情況很相似。Hoskins (1987,

臺灣大學學術期刊資料庫

海端鄉所立的 Lamatasinsin 紀念碑文中。

四、Lamatasinsin 紀念公園與紀念碑文

1998 年 9 月，座落在初來附近南橫公路起點旁的海端鄉拉馬達星星紀念公園正式揭幕。它八十萬的興建經費是來自花東縱谷國家風景區管理處，目的是要運用原住民的歷史文化來促進觀光發展。紀念公園中豎立著約 2.5 公尺高的 Lamatasinsin 的水泥雕像，旁邊則是厚重的圓形大理石碑(圖 2)。雕像是由花蓮的漢人藝術家葉勝光所設計的。Lamatasinsin 被刻劃爲長頭髮、肌肉結實、矮壯有力的樣子；他表情嚴肅專注，右手握拳、左手拿著開山刀。霧鹿的人形容他是「一副準備要打架的樣子」。紀念碑文是由鄉公所的布農官員 Vuya 綜合日本警察的記載和初來的老人家的口述所寫成的：

拉馬達星星紀念碑文

日據期間，布農族人散居山林；以狩獵為主，種粟米為輔，樂天知命，無固定居所，逐獵場而居，長年生活於崇山峻嶺間，故體格強健，生性剽悍。日人為消弭時常發生之抗日事件，實行理蕃政策，強迫布農族群下山定居，以便集中管理。若有不從者，則以大砲轟擊聚落要脅，迫令就範。雖然在日人高壓統治下，眾人噤若寒蟬，但尚有少數人為族群尊嚴、命脈延續而寧死不屈，因而激起了抗暴行動，其中代表性人物當屬拉馬達星星。

拉馬達星星不願生活在日人之欺壓下，遂帶著妻子(布尼)及三子(長子名無馬斯，餘二子名字不詳)至高雄縣界「依酷酷努勒」藏身。高山峻嶺、森林鬱蔽，不易為日人發覺。為替族人爭一口氣，經常下山反擊日人，族人視其為「民族英雄」。日人恨之入骨，亟思除之而後快。嗣因妻子得重病，請巫師 Vilian Lainkav 施法醫治，雙方約定以槍枝乙支為酬，唯其妻病情加重，以致不治，拉馬達星星遂要回槍枝，引起巫師不滿而懷恨在心。

1996)探討印尼的國家歷史如何把二十世紀初期 Sumba 島的獵首者 Wona Kaka 轉變為抵抗荷蘭殖民統治的民族英雄。但是，對 Sumba 人而言他象徵了當地對任何外來侵略的反抗，不論是荷蘭或印尼。

臺灣學術期刊資料庫

> 民國二十三年(日本昭和十二年) 拉馬達星星至 I-Mahalivan 探親時，[19] 巫師旋即密告日警，於通事鄭江水嚮導下，將其本人、三個兒子及另一位抗日英雄打羅姆的三個弟弟一併逮捕，經多日嚴刑拷打，拉馬達星星等人寧死不屈，後被押解至臺東里瓏廳槍決，壯烈成仁。
>
> 拉馬達星星是布農族伊斯坦他氏族，日據時期曾策動大關山抗日事件，是臺灣最後一位抗日英雄，在原住民歷史及臺灣抗日史上均舉足輕重，足為典範。特勒石紀念。

如果說布農人的記憶因爲紀念公園的興建而進入「歷史」，(國家)「歷史」也透過紀念碑文的撰寫和銘刻試圖進入布農人的記憶中。這紀念碑文的形式與內容都很明顯地受到民族主義或國家主義(nationalism)的影響。Lamatasinsin 被描述爲爲民族尊嚴而壯烈成仁的抗日英雄的方式和語氣，令人聯想到在歷史教科書和忠烈祠中，對革命建國英雄及戰爭中爲保衛國家而犧牲的抗日英雄的記載。如同 Anderson (1991: 144)和 Rowlands (1999)所指出的，這種建構的政治訴求來自於犧牲是一種道德上莊嚴的舉動，因而能夠激發愛國主義。有些鄉公所的布農官員，甚至想進一步採用民族主義的歷史建構方式，將 Lamatasinsin 納入革命建國英雄之內，來提升布農人的歷史地位。他們主張革命建國英雄並不是歷史教科書中所記載的黃花崗七十二烈士，而應該是黃花崗七十五烈士。其中其實有三個布農人，包括 Lamatasinsin。因爲布農族沒有文字，他們身上沒有識別證件而被歷史遺漏了。

地方政府透過興建雕像和編纂紀念碑文的方式，來將 Lamatasinsin 的抗日事蹟納入民族主義或國家主義的權威論述中的舉動，並沒有受到附近地區布農人的讚賞。相反地，霧鹿居民對它有很多批評。首先，就他們所知 Lamatasinsin 是一個很高大的人，但他卻被雕成矮矮壯壯的樣子。霧鹿居民擔心這會加強 Bunun 都是很矮的刻板印象。[20]其次，Lamatasinsin 雕像手中所持的開山刀太長了，不像是 Bunun 用的，而比較是 Taluko(太魯閣族)所使用的。最後，他們質疑紀念公園爲什麼是設在初來而不是設在霧鹿村的下馬聚落，也

19 大關山事件發生在 1932 年，應為民國二十一年(昭和七年)。這裡的年代並不正確，但碑文上的確是如此記載。

20 我經常聽到漢人、阿美人、排灣人和太魯閣族人評論和取笑布農人有多麼矮。有一次一個居住在以布農人為主的紅石部落的排灣族婦女，甚至對我說：「布農族的腿那麼短，長度只和我的手臂差不多」。布農人很清楚其他族群是這樣看他們的，而很不高興。有時候他們會宣稱他們本來是很高的，被強迫搬下山後才變矮的。

臺灣學術期刊資料庫

就是 Lamatasinsin 的出生地呢? 這些批評呈現了他們對鄉公所在決策過程中完全沒有徵詢他們意見、以及漢人雕刻家還比他們更有權塑造布農人的形象的不滿。畢竟霧鹿居民認爲他們自己可是 Lamatasinsin 專家啊! 那些認爲 Lamatasinsin 沒有參與大關山事件、根本不是什麼抗日英雄的人，更很氣憤爲什麼鄉公所興建雕像來紀念 Lamatasinsin，而不是他們的祖先、那些在霧鹿事件中英勇殺過日本警察的人? 有些年輕人甚至說他們氣得想把雕像的頭砍下來。這也顯示了官方建構的民族主義意識形態與歷史的權威論述有它的限制。過去雖然可以不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何歷史記憶的版本都會被認可而成爲社會成員共享的集體記憶。如同 Young(1993)的研究所指出的，官方雖然企圖塑造紀念碑的意義來彰顯國家的觀點或利益，紀念碑一旦被建立之後，卻往往被觀者賦予各種解釋而產生不同於其原本意圖的社會效果。[21] 接下來，我將透過到 Lamatasinsin 的尋根活動，來進一步探討記憶敘事如何受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範。同時，我將超越表徵的層次，來呈現布農人如何透過特定的社會活動與實踐來經驗過去。

五、尋根之旅、打獵與祖先的記憶

在海端鄉公所的尋根活動計畫書中，這項活動的目的如下：(一)充實布農族群抗日英雄拉馬達星星相關文獻暨相片存證資料。(二)藉伊加之蕃所蒐集之資料，可以探索當時布農族抗日事蹟。(三)資料公佈於世，以激發布農子弟愛鄉愛國情操。(四)配合本鄉發展觀光，促使抗日英雄拉馬達星星紀念公園成爲觀光景點。爲了達成這些目標，鄉公所特地雇用了兩位原住民的專業攝影師(一位爲海端的布農人，另一位爲卑南人)，並安排在臺東地區的有線電視頻道播出尋根活動的錄影帶。雖然實際動身前往 Lamatasinsin 的布農人對鄉公所的這些企圖或多或少有概念，但他們並怎麼不關心這些層面，而很明顯地把這次的尋根之旅界定爲打獵(*hanup*)。這不只是因爲尋根之旅所經的地區是霧鹿居民的傳統獵場，更牽涉到下面將要討論的，打獵對布農人而言是傳遞歷史知識與塑造記憶的重要社會實踐。[22]

21 因此，他認為紀念碑並不代表集體記憶(collective memory)，它們所蘊含的比較是匯集的記憶(collected memory) — 許多不同的、分別的記憶被聚集在共同的空間並被企圖賦予共同的意義 Young(1993: xi)。

22 到 Lamatasinsin 的尋根之旅並不是海端鄉第一次舉辦這樣的活動，也不是唯一一次

臺灣大學學術期刊資料庫

在得知霧鹿的老人家因爲對 Lamatasinsin 地區的熟悉而將擔任尋根活動的先遣隊，來進行路線探勘與砍草的工作後，霧鹿居民都感到很興奮。他們不斷地談到那兒多麼遙遠、山路多麼難走、又有多少條溪流橫亙其中。男人們更爭相誇耀他們對 Lamatasinsin 地區豐富的知識與過去在附近打獵的經驗。這個地區已經有好幾年沒有人到訪了，因爲過去曾經有好幾個打獵和採愛玉子的人意外死在山上。在經歷強壓著心中的恐懼、背負仍流著血的沉重屍體下山的痛苦經驗後，霧鹿居民刻意迴避這個惡靈徘徊的危險地區。現在，時間沖淡了這些恐懼，這地區的危險性反而使它變得更具有挑戰性與吸引力。經過好幾年的休養生息，大家都預期那邊的野生動物一定很豐富，打獵會有很好的收穫。

1998 年 12 月的一個寒冷的清晨，我和四位霧鹿的老人家 Tama Kavas、Tama Navas、Tama Umas 和 Tama Talum 穿著雨鞋一起踏上前往 Lamatasinsin、來回共六天的路程。我們只攜帶很少的食物：大約兩公斤米、一箱泡麵、生薑、紅糖、酒和鹽巴。這麼一來，就非打到獵物不可，否則我們就要挨餓了。因此，之前還因爲我是女人而引起一陣到底現在帶女人去打獵還是不是 *masamu*(禁忌)、會不會影響獵運的討論。打從走在山路的那一刻起，老人家們就很注意各種野生動物活動的跡象。偶爾他們會低聲告訴我那些植物不要碰(如山羌愛吃的咬人貓)、什麼動物曾經路過這裡，並從牠們留下的足跡與糞便判斷牠們的性別和是多久前經過。但是，除了休息的期間外，我們大部分的時候都是安靜地、用穩定的速度走著以免嚇跑獵物。

我們經過的地區原本是 Tama Kavas、Tama Navas 和 Tama Talum 家族的獵場(*hanupan*)，已經被收歸爲國有林班地好幾十年了。但是，在他們小時候，還是陸續在這附近住過很長的一段時間，跟著在林班種樹、砍草賺錢的父母在這邊工作，一面學習打獵、採集愛玉子等。因此，所到之處充滿了他們的 *madadaigaz*(老人家、祖先)和他們自己過去活動的痕跡。休息的時候，他們經常指著一些地方，像是小路、小溪、一棵作過記號的樹、一堆石頭或一些地景(landscape)上的特色等，一邊告訴我他們回想起來的過去的事，例如祖先所傳下來的許多和打獵有關的禁忌、知識與傳說，或是他們以前小時候的生活經

尋根之旅被界定為打獵。之前在 1996 年冬天時，鄉公所曾舉辦到 Lahlah—日據時代的一個重要的地方中心—尋根的活動。當我在 1997 年夏天回到霧鹿進行博士論文的田野工作時，很興奮地請鄉公所的布農官員讓我看看 Lahlah 尋根之旅的記錄，結果除了一卷用 V8 拍的，畫面晃動不甚清晰的錄影帶(他們笑稱「都是在照葉子」)外，並沒有留下什麼文字記錄，例如口述歷史的記載或地圖。他們有些不好意思地對我解釋這是因為在 Lahlah 時他們都忙著打獵和喝酒。

國家圖書館學術期刊資料庫

驗。老人家們更透過對我們經過或遠方可見的地名地方(named places)的描述和指涉，主動提起許多他們祖先遷移的歷史過程，而且說得遠比以前我在聚落中問他們時詳細。[23]

透過在祖先獵場中的活動，霧鹿的老人家們也回憶起更多關於 Lamatasinsin 的事。而且，有些是他們之前並未對別人提起和分享過的。在快到達 Lamatasinsin 的一個打獵中途的休息處，Tama Navas 想起小時候和祖父一起打獵時，他祖父 Hulas Nihu 曾經在這個地方指著 Lamatasinsin 家的遺跡，告訴他他們家以前和 Lamatasinsin 共用獵場的事。他的祖父和 Lamatasinsin 是鄰居，相隔走路大約四十分鐘遠。那一帶原本是 Lamatasinsin 的獵場，因爲 Hulas Nihu 和他是同一個聯族(Kaviaz)的親戚，他允許 Hulas Nihu 在那邊用槍打獵(*macipcih*)，但不能設陷阱(*mala-ahu*)以免 Lamatasinsin 的獵狗受傷。Lamatasinsin 被日本人殺了之後，Hulas Nihu 就接收了他的獵場。Tama Kavas 也想起他的祖父和 Lamatasinsin 是相隔約七、八個小時路程的鄰居，在結婚、戴項鍊祭等生命禮儀和小米入倉祭、年終祭等歲時祭儀時會互相拜訪，一起飲酒作樂兩、三天。因此，他們一致認爲 Lamatasinsin 沒有殺過日本人，他不是個很兇(*ma-ahvon*)的人，而是溫和的、誠實的(*malonlon*)。日本人把他抓起來是因爲他喜歡住在山上不肯搬下來，所以日本人就誣賴他殺警察。可是，他們仍然認爲 Lamatasinsin 是個 *mamangan*(英雄或強而有力的人)，因爲他很會打獵而且會做槍。

由於 Tama Kavas 與 Tama Navas 和祖先的土地有緊密的聯繫，又是從認識 Lamatasinsin 的祖父那兒聽到有關他的事，他們對 Lamatasinsin 的說法被其他人認爲最可靠。比我們晚快兩天出發、循著我們用開山刀削去樹皮所作的記號而來，在 Ikukunuz 的獵寮加入我們一起到 Lamatasinsin 的舊房子探勘(*ma-ival* Lamatasinsin)的海端和初來的人，雖然之前對 Lamatasinsin 有一些不同的看法，也不能反駁他們的說法。這牽涉到對布農人而言，目擊者的說法(eyewitness account)最具有道德的說服力(moral persuasion)(參見 Roseman 1996, Cole 1998)。雖然 Tama Kavas 和 Tama Navas 年紀並不是最大，也沒有親眼見過 Lamata- sinsin，他們卻是引述曾和 Lamatasinsin 親密地一起喝酒、對他有直接知識的人的說法。另一方面，打獵這樣的講述歷史敘事的社會情境，也會促

23 以前在聚落中詢問老人家有關各氏族遷移的歷史時，常常只能追溯到兩三代前，或是遷移到霧鹿之前的一兩個地方而已。有時候老人家會感嘆說：「妳沒去過那邊，跟妳說也沒用」。

臺灣大學學術期刊資料庫

使所有的參與者達成共識。布農人非常強調在打獵時每個人都是平等的，沒有人是老大可以命令別人，而是大家團結一致、互相照顧。這種平等主義的傾向，具體表現在 *mapintasa* 的原則上，也就是透過彼此相互討論和協商來避免衝突，達成相同的意見。[24]

布農人賦與目擊者的說法道德說服力的傾向，也解釋了爲什麼霧鹿的人對霧鹿事件的說法很一致、對 Lamatasinsin 的看法卻很分歧。在霧鹿事件中，有許多目擊者活下來告訴別人事件的經過；但是在大關山事件中所有的參與者和間接涉及者都死了，沒有任何目擊者的說法流傳下來。[25]由於記憶敘事受到這樣的敘事傳統與社會脈絡的規範，布農人對大關山事件和 Lamatasinsin 的看法，很難因爲國家的塑造而變得一致。這種意識形態的建構，只在於表徵的層次而不能觸及經驗的層次。然而，從打獵的活動過程中可以看到布農人對祖先記憶的回溯，不只是一種表徵而已，也涉及他們如何透過和祖先的 *hanitu* (精靈)之精神上的互動(spiritual encounter)來經驗過去。[26]

對布農人而言，整個山都是活的，因爲它充滿了各種 *hanitu* (精靈)。有些是野生的、不認識的 *hanitu*，有些是以前意外死亡者的 *hanitu*，他們都可能對人有害。[27]更重要的是祖先們的 *hanitu*，他們會保護我們並爲我們帶來獵物。在打到山豬等大動物時，霧鹿的老人家們一定會用血、酒和一小塊肝臟獻祭，呼請所有他們記得名字的祖先們來享用。他們對 *hanitu* 的感覺非常敏銳，除了每天慎重地討論夢占(包括我的夢)之外，[28]Tama Kavas 和 Tama Navas 更經常覺得有他們祖父或父親的 *hanitu* 跟在我們後面。當我問他們怎麼知道時，他們會

24 *Tasa* 是一、一個，*mapintasa* 字面上的涵義是「變成一個(意見或看法)」，也就是達成共識。

25 從淺野義雄的記載(1988[1933])，Lamatasinsin 家的女人並沒有被殺。因此，我問過霧鹿的老人家們這些女人那裡去了，她們有沒有留下什麼關於大關山事件的說法？他們認為這些女人是各自回娘家去了，有的改嫁。可能是因為害怕日本人的緣故不敢提起 Lamatasinsin 的事。而且，女人不能 *makakavas* (出草獵頭)，所以不大會去講殺日本人的事。這牽涉到記憶、歷史與性別(gender)間之關係的議題，有待日後進一步處理。

26 此處所採用的拼音 *hanitu* 為布農語聖經中的用法，而和黃應貴(1999)的用法 *hanido* 不同。

27 當 Tama Kavas 在雨天潮濕的山路上滑跤時，他埋怨害他的 *hanitu*。老人家們告訴我在山上要特別小心，因為山上 *hanitu* 特別多且兇惡，因為他們不認識人，*nian mihomis bunun* (不會祝福人) 。

28 第一個晚上當疲憊的我在夢中哭叫時，Tama Kavas 急忙叫我身邊的 Tama Navas 搖醒我，以免我的靈魂被 *hanitu* 帶走。清晨一醒來，他們馬上問我是作了什麼夢。

臺灣大學學術期刊資料庫

說「我的 *is-ang* (心，靈魂)知道」。對 *hanitu* 的敏感度和打獵時特殊的身體經驗有關。在這段期間我們雖然體力的耗費很大，卻吃得比平時更少，老人家們更是每天只睡兩、三個小時而已。晚上的時間他們都忙著打獵或是在火上烤乾打到的獵物，一邊喝著小酒驅寒、聊天、交換各種關於打獵和 *hanitu* 的故事，直到倦極才在火旁打個盹兒。雖然睡眠嚴重不足，他們卻整天精神奕奕，甚至特別地警覺。事實上，這種不睡覺但對 *hanitu* 感覺卻特別敏銳的經驗，和布農族巫師舉行的降靈會(séance)是很相似的(Yang 2001: Chap.5)。[29]

霧鹿的老人家們和祖先親密的聯繫，也表現在他們認爲在山上打獵的這段期間我們其實是回到了過去和在重新實行(re-enact)祖先的生活方式。隨著一天天遠離聚落和日常的生活節奏與方式，我們也遠離了「現在」而深入祖先和「過去」的領域。在行程的第三天後，他們常常問我現在是第幾天了? 然後說我們在山上好像很久了、每天好像都一樣。我則必須一一地計算我們過夜的地方(Itonku、Lavizainan、Ikukunuz 等)來說明已經過幾天了。這種時間的空間化，以及主觀上時間似乎變得靜止、循環和重複的印象，加強了我們身處過去的感覺。霧鹿的老人家們也理所當然地認爲在山上生活得像祖先一樣是記憶過去最好的方式。當他們對我解釋事情應該要怎麼做或爲什麼時，往往會說「在山上就是這樣」或「以前我們的 *madadaigaz* 就是這樣，所以我們也是這樣」。舉例來說，我很驚訝當山路特別陡峭或身上背的東西越來越重時，霧鹿的老人家們不但不像我一樣手腳並用、連氣都快喘不過來了，反而還在唱歌! 他們其實也感到非常吃力，承認腳都快抽筋了，休息時也累得不想說話。但是愈是辛苦、布農人愈是大聲唱歌。就像 Tama Kavas 說的：「在山上要唱歌啊! 唱歌才會快樂，不然會很辛苦。以前我們的 *madadaigaz* 就是這樣，所以我們也是這樣…」。

從上面的描述我們可以看到，當霧鹿的布農人去打獵時他們是用很特殊的方式在經驗過去。雖然打獵時是講述歷史的重要場合，但是媒介現在的經驗與祖先的過去最重要的方式不再是敘事，而是地景與身體。當霧鹿的老人家在祖先的獵場中指著地景上的人爲的或自然的特徵而清楚回想起過去的事時，地景就像是一種銘刻著過去、具有力量而引發記憶的機制。而且，它所勾起的主要是和祖先有關的記憶，特別是祖先遷移與活動的歷史，以及自己和變成祖先的

29 當我參加布農巫師所舉行的一年一度、歷時一星期的降靈會(séance) 時，對他們可以徹夜學習咒語、試圖召喚靈伴(spirit companions)，第二天又去工作的能力佩服不已。巫師們告訴我這對他們不是問題，因為他們去打獵時早就習慣不睡覺了。

臺灣學術期刊資料庫

親屬之間親密的生活回憶。

親屬雖然蘊含在地景中而使地景成爲保存與傳達祖先記憶的重要場域，卻必須經由人的活動與實踐才能真正發揮作用。在山上打獵的整個期間，霧鹿的老人家不斷強調是在重新實行祖先的生活方式。如同 Connerton(1989)和 Casey (2000)清楚論證的，重新實行(reenactment)必定是透過身體的實踐。藉著遵循不可以在初次過夜的地方碰觸溪水的禁忌，[30]藉著在寒冷的氣候中不帶睡袋只用火取暖來過夜，藉著吹奏依祖傳知識製作的笛子模仿動物叫聲來引誘牠們，[31]藉著以從小所熟悉、已經成爲身體習慣的步伐和姿勢在獵場中移動、判斷方向、追蹤獵物，霧鹿的老人家重新實行了祖先的生活方式，加強了他們和祖先與土地的精神上的聯繫(spiritual connections)，並在這土地上留下自己行動的印記。透過身體的意向性，身體和它周圍的環境融合在一起，相互活化、彼此賦予生命，並建構出個人記憶與社會記憶相互結合表現的時空場域。因此，打獵在布農族實已具有 Cole (2001)所說的 memoryscape 的意義。[32]

六、歷史與記憶之間

從上面的討論，我們可以看到過去在不同的場合與情境中被以不同的方式喚起、傳達、表徵和記憶。布農人原有的歷史敘事傳統，也就是他們稱爲 *palihavasan* 的範疇，雖然依舊是傳遞歷史知識的重要方式，在新的社會記憶形式興起之後，必須被放在很不同的脈絡中來理解。*Palihavasan* 字面上的意思是「講述和過去(*havas*)有關的事」；它涵蓋的範圍相當廣泛，包括神話、禁忌、規範、故事、祖先的遷移過程等(參見 葉家寧 1995: 223-224, 黃應貴 1999: 444-445)。*Laihaivan* (去過的地方)和 *linnahaivan* (做過的事)也是 *palihavasan* 的一部分。*Palihavasan* 和 *linnahaivan* 的區分，和心理學家所作的語意的記憶(semantic memory)和自傳式的記憶(autobiographical memory)的區分，或是歷史學家所作的歷史與記憶的區分，有相似之處(Bloch 1998a: 115-116)。但是，布農人並沒有嚴格區分這兩者，在日常活動中它們是融合在一起的(參見 Fentress

30 否則會有颱風或下大雨。

31 霧鹿的老人家好幾次企圖藉著吹用 *tupai*(一種小竹子)的莖所製成的笛子來模仿小山羌的哀鳴聲，來讓母山羌誤以為孩子陷入險境而趕來救援。

32 關於霧鹿布農人如何記憶與經驗過去之更詳細的討論，請參考筆者的博士論文(Yang 2001: Chap. 3)與另一篇文章(楊淑媛 出版中)。

臺灣大學學術期刊資料庫

& Wickham 1992: 32, Bloch 1998a: 124)。霧鹿的布農人強調原本講述 *palihavasan* 是很慎重其事的，聽的人也會謹慎地參與討論和檢驗它的可信度，來確定一種大家認爲真確的說法。這類似於 Middleton & Edwards (1990)所說的「對話式的記憶」(conversational remembering)，它強調記憶的社會基礎與脈絡，以及描述過去的可信說法是如何透過溝通的行動建立起指涉的連結與論證的基礎(參見 Middleton 1997)。[33]在上面的討論中我們可以看到，對布農人而言親身經歷者或目擊者的說法是最能夠賦予歷史敘事可信度的。對於年代久遠，祖先流傳下來而不是個人經驗所能證明的事，他們也會強調是從親身經歷者等可靠的來源聽來的，或是可以由地景上的特色來得到驗證。

在布農人的 *palihavasan* 的傳統中，歷史和記憶是沒有被區分開來的。*Palihavasan* 是一種介於 Halbwachs 和 Nora 所說的歷史和記憶之間的範疇。它一方面和過去保留距離，強調對可信度的討論和檢驗；另一方面也是熟悉而充滿情感的。在像打獵這樣的活動中，記憶具有體現的特性，並和過去保持著親密的情感聯繫。布農人這種依賴口述、實際的活動和地景來傳達與表徵過去的方式，在受到具有文字與歷史書寫傳統的殖民政權統治後，被貶抑爲只是神話、傳說或記憶，無法構成真正的歷史，布農人也變成「沒有歷史」的族群。對 *palihavasan* 傳統被貶抑的意識，清楚地反映在布農人之間廣爲流傳的一則布農人原本是有文字的、但文字不幸被洪水沖走的神話中。由於布農人很清楚統治族群抱持著「沒有文字等於沒有歷史」的觀點，才會有上述的海端鄉公所的布農官員，主張革命建國英雄應該是黃花崗七十五烈士，其中其實有三個布農人，但是因爲布農族沒有文字，他們身上沒有識別證件而被歷史遺漏了。

布農人被擁有文字與歷史書寫傳統的殖民政權統治的經驗，使他們接觸到和其原有的結合記憶與歷史特性的 *palihavasan* 範疇很不同的另一種「歷史」，這種新的「歷史」並且挾著統治權力的優勢成爲支配性的，造成布農人 *palihavasan* 的傳統被貶抑爲「只是記憶」，以及「記憶」與「歷史」的分離與對立。布農人雖然持續地透過新的神話或敘事的創造，運用他們原有的 *palihavasan* 傳統來理解與回應這樣的新趨勢，但這並不足以跨越或消除「記憶」與「歷史」之間已經產生的分離與對立。這樣的狀況，直到最近新的記憶形式興起後才有明顯的轉變。在布農人的抗日事跡與英雄式的歷史，被漢人小

33 在 Middleton & Edwards(1990)的用法中，「對話式的記憶」這概念也涉及認知如何在敘事中被表徵與建構。不過，這種把敘事當成認知之基礎的理論立場，受到 Bloch (1998b)的批評。

臺灣大學學術期刊資料庫

說家的書寫轉變爲不同地區的布農人爭奪的政治資源之後，海端鄉的布農人試圖透過興建紀念碑與撰寫碑文的方式，來讓「記憶」進入「歷史」，或將之提升到「歷史」的地位。這些新的記憶形式一方面和 Le Goff (1992: 58-59)所指出的現象有關，亦即書寫使社會記憶得以隨著銘刻的紀念碑和文件紀錄這兩種新的記憶形式的興起，而更加進展；另一方面則和 1987 年解嚴後臺灣社會本土化意識的蓬勃發展，以及政府的原住民政策逐漸由同化轉爲多元文化政策等更大的歷史與社會情境有關。在某些層面上，解嚴可類比於 Nora (1989, 1998, 2001)所討論的去殖民化的過程，因爲它促成了新的記憶形式與歷史意識的興起。透過興建雕像、紀念碑和舉辦尋根之旅等行動來緬懷與紀念過去，布農人刻意地創造了 Nora 所說的 sites of memory，也跨越了「記憶」與「歷史」之間的界限。不過，從大關山事件與 Lamatasinsin 紀念公園的例子，我們可以看到相較於 Nora 所探討的法國的情況，很不同的一點是國家和其歷史仍然並未受到太多的挑戰。如果說布農人的記憶因爲 Lamatasinsin 紀念公園的興建而進入「歷史」，(國家)「歷史」也透過紀念碑文的撰寫和銘刻試圖進入布農人的記憶中。雖然，從霧鹿居民的反應我們可以看到這樣的企圖並不是很成功。

現在布農人對自己的「歷史」及其政治性的高度意識，是否像 Nora 所說的是某些活生生的傳統已消失的徵兆？雖然筆者無意要過度強調記憶與傳統的關連性，以及它與歷史的二元對立，但在某些層面的確可以說是如此。從上面的討論，我們可以看到打獵對布農人而言不只是一種重要的生計活動，也是塑造記憶的重要社會實踐。在山上打獵的過程提供了類似 Nora 所說的記憶的真實環境(*milieux de memoire*, real environment of memory)，而使霧鹿的老人家透過身體在地景中的活動，自發性地回想起祖先的過去，並由內在經驗到「與過去同在」(a simultaneity with the past)。打獵對傳遞歷史知識與社會記憶的重要性，或許會被視爲是在當代的文化政治下的一種新的發展，但筆者認爲這個層面雖然存在，我們卻不能否定打獵對布農人原本所具有的這些意義。事實上，當馬淵東一(Mabuchi 1974)根據他在日據時代所收集的資料，來討論臺灣山地原住民的地理知識圈和政治組織間的關係時，即指出打獵的活動對建立和擴張地理知識圈的重要性。筆者在和布農人討論他們從小學習打獵的經驗時，很多人都會提到上山打獵時祖父和父親等長輩會對他們 *palihavasan*，特別是講述祖先遷移的歷史、神話傳說與在山上生活所必須具備的知識。[34]打獵這樣的傳統

34 例如，Tama Lian 很生動地提到他從十歲開始跟著父親上山打獵，晚上在火堆旁休息時父親會一直對他 *palihavasan*，即使他累得打瞌睡了，父親還會推醒他，說：

臺灣大學學術期刊資料庫

在獵場被收歸國有與禁獵的政策下的逐漸消失，使得記憶越來越不是自動發生，而是必需刻意地去被創造。即使是前往 Lamatasinsin 的尋根之旅，都是一種 site of memory，是自覺性地想保存記憶並將之轉變爲歷史的企圖的一部分。這種對必須特別去保存記憶否則它將消失在時間的洪流中，以及布農人有權力主張自己的歷史的自覺，的確源自於一種和過去的關係已產生斷裂的意識。這樣的意識使記憶和歷史互相趨近、相互依賴，也幫助布農人在面對越來越不確定的未來時，透過記憶的建構維繫他們的認同與文化價值。

在這篇文章中，筆者以臺東縣海端鄉的布農人所說的三大事件爲主要的分析對象，來探討歷史與記憶之間的關係，以及新的記憶形式的興起如何造成其關係的轉變。透過對民族誌與歷史材料的對照使用，筆者主張我們在探討布農人如何以其獨特的文化觀念來認識與表徵過去時，事件的概念仍然有它的價值。布農人並不是生活在孤立狀態，他們早就隨著被具有文字與歷史書寫傳統的殖民政權統治，而接觸和意識到與他們原有的 *palihavasan* 範疇很不同的「歷史」的概念。因此，人類學家有必要將歷史材料也納入分析之中。但是，結合民族誌與歷史材料的運用，目的並不是要像口述歷史的研究那樣，將記憶視爲只是一種發掘或紀錄過去事件的工具；或是假定將這兩種資料結合在一個單一的敘事中，就可以得到一個更完整、更權威的故事(Abercrombie 1998:16)。而是像 Halbwachs 和 Nora 那樣，企圖對記憶的社會文化過程進行更深入更細緻的探討，來呈現過去和現在之關係的複雜性與微妙性。

「孩子我講話你到底有沒有在聽？這個很重要！」

臺灣大學學術期刊資料庫

圖 1. 逢坂事件紀念碑。

圖 2. Lamatasinsin 紀念公園。

臺灣大學學術期刊資料庫

引 用 書 目

方志榮，《血、IS-ANG 與布農族親屬的關係: 以崙天為例》，(國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1998)。

王家祥，《關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷》，(台北：玉山社，1995)。

李敏慧，《日治時期臺灣山地部落的集團移住與社會重建－以卑南溪流域布農族為例》，(國立臺灣師範大學地理學系碩士論文，1997)。

李嘉鑫，〈拉馬達星星紀念碑的多種說法〉，《中國時報》1998 年 11 月 6 日。

淺野義雄，《大關山蕃害事件始末(一～六)》，余萬居譯，(中央研究院民族學研究所翻譯稿，1988[1933])。

葉家寧，〈淺談布農族的史觀與時空觀的問題〉，《臺灣原住民史料彙編》I (1995) : 223-226。

葉家寧，《臺灣原住民史 布農族史篇》，(南投：國史館臺灣文獻館，2002)。

黃應貴，〈時間、歷史與實踐: 東埔社布農人的例子〉，刊於 黃應貴編，《時間、歷史與記憶》，(台北：中央研究院民族學研究所，1999)，423-484 頁。

楊淑媛，《兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究》，(臺灣大學人類學研究所碩士論文，1992)。

楊淑媛，〈過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》，第二期，出版中。

楊淑媛，〈想像國家：一個民族誌的研究〉，《臺灣人類學刊》，審查中。

臺灣總督府警察本署編，《日據時期原住民行政志稿第一卷(原名：理蕃誌稿)》，陳金田譯，(南投：臺灣省文獻會，1997[1911])，頁 494-495。

臺灣總督府警務局編，《日據時期原住民行政志稿第三卷(原名：理蕃誌稿)》，吳萬煌、古瑞雲譯，(南投：臺灣省文獻會，1998[1932])，頁 358-361。

臺灣總督府警務局理蕃課編，〈逢坂の蕃害事件〉《理蕃の友》，第二年(昭和八年)十二月號及第三年(昭和九年)二月號(復刻版)，(東京：綠蔭書房，1993)。

劉斌雄，〈日本學者對臺灣土著的研究〉，刊於 黃應貴編，《臺灣土著社會與文化論文集》，(台北：聯經，1986)，頁 69-88。

瀨野尾寧，《臺灣蕃界稗史殉職秘話》，(台北：盛文社，1935)。

臺灣大學學術期刊資料庫

Abercrombie, T. A. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1990.

Bloch, M. E. F. "People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity", In *The Anthropology of Landscape*, 63-77. Eds. E. Hirsch & M. O'Hanlon. Oxford: Clarendon Press, 1995.

－. "Autobiographical Memory and the Historical Memory of the More Distant Past". In *How We Think They Think*,114-127. Oxford: Westview Press, 1998a.

－. "Time, Narratives and the Multiplicity of Representations of the Past". In *How We Think They Think*, pp. 100-113. Oxford: Westview Press,1998b.

Carrier, P. "Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora's Les Lieux de memoire". In *Memory and Methodology*, 37-57. Ed. S. Radstone. Oxford: Berg, 2000.

Casey, E. S. *Remembering: A Phenomenological Study* (Second Edition). Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Cole, J. "The Uses of Defeat: Memory and Political Morality in East Madagascar". In *Memory and Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, 105-125. Ed. R. Werbner. London: Zed Books, 1998.

－. *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Connerton, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Errington, S. "Some Comments on Style in the Meaning of the Past". In *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, 26-40. Eds. A. Reid & D. Karr. Singapore: Heinemann Educational Books, 1979.

Fentress, J. & C. Wickham, *Social Memory*. Oxford: Blackwell, 1992.

Gedi, N. & Y. Elam, "Collective Memory — What Is It?" *History and Memory* 8(1): 30-50, 1996.

Halbwachs, M. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, 1980.

Hoskins, J. "The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their

臺灣大學學術期刊資料庫

Reinterpretation in National History", *American Ethnologist* 14(4): 605-622, 1987.

－. "The Heritage of Headhunting: History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990". In *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*. Ed. Janet Hoskins, 216-248. Stanford: Stanford U. P. , 1996.

Hutton, P. H. *History as an Art of Memory*. Hanover and London: University Press of New England, 1993.

Le Goff, J. *History and Memory*. Trans. S. Rendall & E. Claman. New York: Columbia University Press, 1992.

Mabuchi, T. (馬淵東一) "Sphere of Geographical Knowledge and Socio-Political Organization among the Mountain Peoples of Formosa". In *Ethnology of the Southwestern Pacific*, 175-210. Taipei: The Chinese Association for Folklore, 1974.

Middleton, D. & D. Edwards, "Conversational Remembering: a Social Psychological Approach". In *Collective Remembering*, 23-45. Eds. D. Middleton & D. Edwards. London: Sage, 1990.

Middleton, D. "The Social Organization of Conversational Remembering: Experience as Individual and Collective Concerns". *Mind, Culture and Activity* 4(2): 71-85, 1997.

Nora, P. "Between Memory and History: *Les Lieux de Memoire*". *Representations* 26(1): 7-25, 1989.

－. "The Era of Commemoration". In *Realms of Memory*, Vol. III, 609-637. Ed. L. D. Kritzman. New York: Columbia University Press, 1998.

－. "General Introduction". In *Rethinking France: Les Lieux de Memoire*, vii-xxii. Ed. P. Nora. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Rosaldo, R. "Imperialist Nostalgia". In *Culture and Truth*, 68-87. Boston: Beacon Press, 1993.

Roseman, S. R. "'How We Built the Road': the Politics of Memory in Rural Galicia". *American Ethnologist* 23(4): 836-860, 1996.

Rowlands, M. "Remembering to Forget: Sublimation as Sacrifice in War

臺灣大學學術期刊資料庫

Memorials". In *The Art of Forgetting*, 129-146. Eds. A. Forty & S. Küchler. Oxford: Berg, 1999.

Sahlins, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

—. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

—. "The Return of Event, Again". In *Culture in Practice: Selected Essays*, 293-352. New York: Zone Books, 2000.

Schieffelin, E. L. & R. Crittenden *Like People You See in a Dream: First Contact in Six Pupuan Societies*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Strathern, M. "Artifacts of History: Events of the Interpretation of Images". In *Culture and History in the Pacific*, 25-44. Ed. J. Siikala. Helsinki: The Finnish Anthropological Society, 1991.

Yang, S.-Y. (楊淑媛) *Coping with Marginality: The Bunun in Contemporary Taiwan*. PhD thesis, Department of Anthropology, London School of Economics, University of London, 2001.

Young, J. E. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press, 1993.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫