

# 試論戰後台灣關於霧社事件的詮釋\*

周 婉 窈\*\*

## 一、前 言

2008 年台灣重要社會現象之一是，一部低成本（約五千萬台幣）拍的國產電影《海角七號》席捲台灣，從 8 月 22 日上片到 12 月 12 日首輪下檔，創下全台 5 億 3 千萬元的票房。台北市的票房，在台灣電影史上僅次於好萊塢電影《鐵達尼號》。<sup>1</sup>

由於《海角七號》的大賣座，導演魏德聖突然間成爲家戶喻曉的人物，人們也才注意到，原來《海角七號》是魏導演爲了拍攝《賽德克·巴萊》絕地逢生的籌款辦法。《賽德克·巴萊》是魏導演從 1997 年開始就想拍攝的影片，以霧社事件爲主題。2003 年他貸款 200 萬

---

\* 本文原發表於國立台灣大學歷史學系講論會（2010 年 5 月 20 日），修訂時，承蒙 Takun Walis（邱建堂）與 Dakis Pawan（郭明正）兩位先生不吝指教，惠賜寶貴的意見，謹此致上深謝之意。

\*\* 國立台灣大學歷史學系教授

<sup>1</sup> 《海角七號》電影官方部落格，網址：<http://cape7.pixnet.net/blog/post/21746004>（2010/05/04 點閱）。

元拍攝了五分鐘的試拍片，也於 2004 年 2 月發動網路募款，但效果有限，年底募款期限結束，才募到約 45 萬元。<sup>2</sup> 2007 年 6 月 5 日，在一封網路公開信中，魏德聖寫道：「過了 4 年，那 5 分鐘的〔短片〕證明並沒有為賽德克巴萊帶來機會。於是……有了海角 7 號……終於，海角 7 號為賽德克巴萊帶來入場券。捧著海角 7 號的營收，我們買下了那張門票，走向 12 年來最大的夢想。」<sup>3</sup>換句話說，魏德聖導演為了實現拍攝《賽德克·巴萊》的夢想，最後決定拍一部可以賣座的「低成本電影，完全商業傾向的熱鬧類型。……在行銷上：企業品牌結合、音樂市場結合、日本市場結合、大陸市場結合、企業擴張收視族群的年齡層。一定要來個面面俱到，運作成一部真正高票房、高收益的電影……」，<sup>4</sup>那就是《海角七號》。很令人驚訝的是，《海角七號》竟然大賣座，<sup>5</sup>於是乎魏德聖的《賽德克·巴萊》之夢有了落實的機會。

在賽德克語中，賽德克（Seediq）意為人，巴萊（bale）是「真正的」，「賽德克·巴萊」（Seediq bale）就是「真正的賽德克」、「真正的人」。電影《賽德克·巴萊》於去年（2009）10 月 28 日開鏡，預定明年（2011）夏天上映，趕不上今年霧社事件八十周年紀念。我

---

<sup>2</sup> 見魏德聖，〈魏德聖之美好的事——一封在網路部落格的信〉，貼於「台灣藝術市集協會」部落格，網址：[http://artandlifestyleassociation.blogspot.com/2008/10/blog-post\\_8288.html](http://artandlifestyleassociation.blogspot.com/2008/10/blog-post_8288.html)（2010/05/04 點閱）。

<sup>3</sup> 賽德克·巴萊官方部落格，網址：<http://www.wretch.cc/blog/seediq1930>（2010/05/04 點閱）。

<sup>4</sup> 見魏德聖，〈魏德聖之美好的事——一封在網路部落格的信〉，同註 2。

<sup>5</sup> 有多少導演想拍大賣座的電影，但談何容易？不管事前企畫和預期如何，《海角七號》首映後，也有可能如沈大海。它的大賣座，或許也是一個具有多重意涵的社會現象，有待研究者進一步探討。

們在這裡不擬談論魏德聖的《海角七號》，也不擬討論《賽德克·巴萊》本身，但以霧社事件馬赫波頭目莫那魯道（Mona Rudo）為主角的大成本影片，在這個時候「終於」出現，未始不是時代和社會的反映。從《賽德克·巴萊》的五分鐘短片中，我們可以看得出魏德聖導演試圖從賽德克族的文化來詮釋莫那魯道及其族人的浴血抗日。換句話說，魏導演似乎採取了一個比較「內部」的觀點。這樣的觀點之所以可能，顯然不是魏導演一個人思索的結果，而是一個漫長歷程的里程碑。本文以魏導演和他正在拍攝的影片作為一個引子，真正想討論的是，這樣一個歷程及其在知性上給予我們的啟發。

霧社事件發生於 1930 年 10 月 27 日，延續兩個月，導致參與起事的霧社六社原住民幾乎舉族滅絕。關於霧社事件的書寫、論述和研究，從戰後到現在累積不少作品，其間有很大的變化。這些變化是不同群體、不同世代、不同部落（和性別），及其和不同的政治、社會、文化條件交錯的結果。

本文不擬討論戰後台灣關於霧社事件的所有記述，只選取在詮釋上比較具有代表性的專著，一般報章雜誌的文章不在論述之列，文學方面只限於涉及本題旨的少數作品。在日本，以日文書寫的相關論著非常多，但那非得從另外一個歷史脈絡來予以分析，因此，除非必要亦不在本文論述範圍之內。

## 二、本事：霧社事件梗概

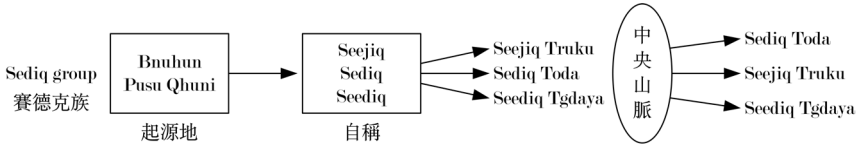
在本節，筆者擬簡單敘述霧社事件的梗概，以作為討論過去關於此一事件之詮釋的基礎。以下是截至目前為止關於霧社事件比較常見

的敘述，筆者盡可能補充新訊息和新觀點，但必須承認，我們仍在期待更全面、更精確、更細緻的敘述。在提供「本事」之前，有必要說明泰雅族和賽德克族的分類情況，以免引起混淆。

2008年4月23日賽德克族從泰雅族中獨立出來，成為台灣原住民族第十四族。該族三語群族人對中文音譯為「賽德克」的族名，在聲（腔）調上有三種不同的發音（念法），即 Sediq、Seejiq，以及 Seediq，以下除非必要，採原住民族委員會的正式寫法「Sediq」。在正式獨立之前，賽德克族被當成泰雅族之下的一個亞族，另一亞族是泰雅族。這是沿用日本時代的官方分類，雖然有個別的人類學家主張賽德克族和泰雅族在語言、自稱、起源傳說等有所不同，應該分成兩個系統。這個混淆其實並不複雜，目前最令社會一般人困惑的是，太魯閣族的問題了。

太魯閣族於2004年1月14日從泰雅族中獨立出來，成為台灣原住民族第十二族。究實而言，太魯閣族也是賽德克族，在幾百年前遷移至中央山脈之東。「理想上」，太魯閣族應該和目前的賽德克族一起從泰雅族中獨立出來才對，但因複雜的因素而先行獨立。在這裡，我們不擬討論這個情況，那是祖居地與移居地賽德克族之間要解決或不解決的問題；族群認同牽涉到人群內部的自我界定，不是外人從「血緣」所可單方面決定的。賽德克族內部分為三個語群：Seejiq Truku、Sediq Toda、Seediq Tgdaya，「太魯閣族」內部也有這三個語群。目前這三個語族的漢字音譯寫法不甚統一，本文暫採與原音比較近的寫法：德路固（Truku）、德固達雅（Tgdaya）、都達（Toda）。Truku即

太魯閣，Toda 長期以來作「道澤」。下表為賽德克族分支示意圖：<sup>6</sup>



霧社事件的起因，由於起義的一方或死或逃，在歷史的舞台失去發言權，根據日本政軍警資料的綜合分析，約可從三方面討論之：一、勞役剝削問題，二、原住民與日人婚姻問題，三、馬赫坡社頭目的不滿。究實而言，這些只是近因，賽德克諸社之所以蜂起抗暴，應該考慮到更根本的因素，如日本人侵入原本自成世界的賽德克族領域，沒收族人狩獵用槍枝，駐守在部落的日警逐漸取代原部落頭目的地位，在此情況下固有的傳統慣習律法（Gaya 或 gaya）遭到空前未有的嚴重破壞。這些更深層的分析有待將來研究者共同努力了。以下略述日方認為的三大近因。

勞役問題可以說在霧社群族人中普遍引起不滿。事件發生前，霧社一地的原住民被動員從事頻繁的勞役，大都為建築、修繕工事。勞役過重，接連不斷，警方威逼濫使，怨聲載道。勞役即使有償，也常遠低於應得之資，再者，原住民雖習慣預支薪資，卻不善計算，警方帳目不清，或存心欺騙，引起原住民不滿。事件發生前，霧社小學校寄宿宿舍建築工事正進行中，警方動員了賽德克諸社和其他社群，拖運木材，由於途中各族壯丁常須借宿他社，製造彼此接觸、串連的機

<sup>6</sup> 本表係根據林文德（Watan Nomin），〈霧社事件影響賽德克三群間族群關係研究〉（台北：國立政治大學民族學系碩士班碩士論文，2008），頁 38，略加裁剪修訂而成。

會，遂能化激憤的群情為共同行動。

原住民與日人婚姻問題，是指原住民婦女嫁給日本警察而滋生出來的問題。日本領台之初，爲了了解「蕃情」(番情)，以利統治，鼓勵警察娶各社頭目或有地位者之女兒爲妻。這些警察往往在「內地」(日本本土)已有妻子，因此就近而娶的原住民妻子就成爲「內緣妻」——法律不承認，但有婚姻之實的妻子。此類結合難得善終，女方常被拋棄。領導霧社事件的馬赫坡社頭目莫那魯道的妹妹，也嫁了日本巡查近藤儀三郎，數年後丈夫因故行蹤不明。貴爲頭目之妹，竟遭人拋棄，族人莫不憤恨。霧社最高權力者是警察單位霧社分室主任。當時的主任佐塚愛祐警部娶了白狗群馬希托巴翁社頭目之女，是位泰雅族女婿。(白狗群屬今泰雅族，在事件發生後站在官方這邊。)佐塚在事件中遭難，有一半泰雅族血統的女兒佐塚佐和子，日後在日本成爲名歌手。

要說霧社事件，不能不提莫那魯道。要提莫那魯道，非得說明當時霧社的族群分類。霧社分室所管轄的原住民分爲四大部族：德路固群、道澤群、霧社群、萬大群，前三群屬於賽德克族，萬大群屬泰雅族。各群由若干社組成，霧社群共十一社(原本有十二社，但在起事的時點已減爲十一社)，<sup>7</sup>一起舉事的有六社：Mehebu、Truwan、Gungu、Drodux、Suku，以及 Boarung；Mehebu(馬赫坡)社即是帶頭的一社。據官方之描述，馬赫坡社之頭目莫那魯道「性慍悍、體軀

<sup>7</sup> Dakis Pawan(郭明正)認爲霧社群原本有近四十個部落，「十二社」是日本殖民當局爲了統治之方便規劃統整而成的。

長大、少壯起擅長戰術」、「勢大威大，霧社番人無出其右者」。<sup>8</sup>然而，莫那魯道和官方扞格不入，頗多過節。前面提過，莫那魯道的妹妹嫁了日本警察，卻遭遺棄。莫那魯道曾兩度和他社計畫謀反，皆被告發，此外還有一些摩擦，不過最直接的導火線是，1930年10月7日上午，日本巡查吉村克己等人經過馬赫坡社，當時社中有一對男女正在舉行婚宴，吉村等人入內參觀。莫那魯道的長男達多莫那在場幫忙殺牲，他拉住吉村的手，強拉吉村入宴，誰知吉村嫌酒宴不乾淨，雙方執拗間，吉村竟然用手杖打達多莫那的手。在達多莫那，這是莫大的侮辱，於是毆打吉村。事後，莫那魯道屢次到駐在所請求官方予以穩當的處置，但遲遲不見處理。莫那魯道擔心受到嚴懲，損害身為頭目的威望，也擔心地位被取代，因此利用眾人對勞役之高度不滿，決定舉事。莫那魯道原本冀望十一社都能參與，但最後只有六社參與。我們從決定舉事之後的布局，如切斷聯外電線和道路，同一時間攻擊各駐在所，並選派族中菁英攻占霧社分室奪取槍械和彈藥，採由遠及近的圈圍襲擊法，不能不說反映了舉事前的縝密規劃和戰略思考。<sup>9</sup>

舉事的日子訂在10月27日，該日是霧社每年舉行盛會的大日子，分室轄下的十個學校和教育所，集合在霧社公學校舉行學藝會、展覽會和聯合運動會。來參加的日本人不下二百餘人，郡守依例蒞臨

---

<sup>8</sup> 戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》（東京：社会思想社，1981），頁289、370。

<sup>9</sup> 從莫那魯道等人起事之布局來推斷霧社事件並非臨時起意的偶發事件，可參考Takun Walis（邱建堂）、Dakis Pawan（郭明正），〈《霧社事件101問》選刊〉，刊登於「台灣與海洋亞洲」部落格，網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!uduCo2SGHRYWizLEAu0T/article?mid=766&prev=-1&next=750>（2010/07/28點閱）。

指導，這是霧社事件發生時，能高郡郡守赫然在死亡之列的原因。舉事的霧社群族人在當日清晨分路襲擊各駐在所（派出所），並在八時左右襲擊霧社公學校觀禮的警察和民眾。公學校運動場，一時血肉飛濺，變成慘絕人寰的修羅場。逃到校長宿舍避難的日本人婦女孩童被圍殺殆盡，幾位倖存者躲在死人堆裡，十餘位兒童在一位巡查夫人的帶領下，擠在廁所間，熬過兩天兩夜後方才獲救。據事後統計，各地日方死亡人數總共 139 人（男 86 名，女 53 名）。

霧社群族人雖然一時取得勝利，但等官方的軍警援助到臨時，便很難抵擋得住。限於篇幅，無法細述日方軍警圍剿起義諸社族人的經過，簡言之，日方軍、警救援和討伐行動於 10 月 28 日開始，到 12 月 26 日才告結束，前後幾乎花了兩個月。起事的霧社六社，戰死、自殺、病死和燒死共 644 名，內男 332 名，女 312 名；六社總人口 1,234 名，減少一半以上。至今我們還可以從照片上看到吊死樹上的原住民婦女，狀極慘怖。莫那魯道在逃亡過程中舉槍自決，兩個兒子一戰死，一自縊。此一事件，雙方婦女兒童死亡甚多，舉家罹難者不在少數。

殖民統治當局動用軍警征討反抗的賽德克族，有兩件事值得在此附加一筆。首先是，當時盛傳日方在征討過程中使用了國際禁用的毒瓦斯。此事真相如何，學者間莫衷一是。其次，日方軍警討伐過程中，得力於「味方番」甚多。所謂「味方」就是友好同盟的意思，也就是利用和官方關係友好的原住民來圍剿起義的原住民。更令人怵怖的是，翌年 4 月「味方番」道澤社在當局的縱容下，大舉襲擊霧社事件倖存者，殺害 214 名，導致「反抗番」人口二度銳減，只餘 298 人，其後被強制遷居川中島（今仁愛鄉互助村清流部落）。該年 10 月當局



又逮捕 23 名部落男子（15 至 55 歲，加上巴蘭部落 15 名，共 38 名），在慘遭酷刑後處死。至此，集中於川中島居住的「反抗番」可說只剩老弱婦孺了。

最後，我們不能不提及重要人物花岡一郎和花岡二郎。花岡兩人出身霧社群荷歌社，沒有血緣關係，婚後成為姻親。他兩人在共學制度實施後，都進入日本孩童就讀的埔里小學校唸書；一郎（Dakis Nobing）畢業於台中師範學校，就任巡查一職，二郎（Dakis Nawi）則在高等小學校畢業後擔任警手（地位次於巡查）。兩人分別娶了同社姑娘川野花子和高山初子。初子是荷歌社頭目的女兒，花子則是頭目妹妹的女兒，兩人同樣在埔里小學校唸過書。簡言之，二位花岡及他們分別娶的妻子花子和初子，都是日本人造就出來的高度日化的原住民。一郎據說對被派任巡查，感到不愉快——他原可當教師。但二郎似乎未曾流露對官方的不滿。族人決定謀反時，兩人似乎未被報知。不過，根據後來的調查報告，事發後，一郎顯然多少有所參與。一郎夫婦與二郎，最後都自殺了。二郎宿舍牆壁上貼有一紙遺書，<sup>10</sup>係以毛筆揮灑而成，出以二人之名義，但誰寫的有疑義。文曰：

花岡兩人，吾等不得不告別人世。番人之激憤，蓋因勞役過多方才引發此一事件。吾等亦為番人所捕，不知如何是好。昭和五年十月二十七日上午九時，由於番人守住各方，郡守以下職員全部死於公學校。

---

<sup>10</sup> 遺書照片可見，周婉窈，《臺灣歷史圖說（增訂本）》（台北：聯經出版公司，2009），頁 135。

一郎切腹自殺前在運動會手冊上用鉛筆寫下寥寥數語：「花岡，在責任上，越考慮越覺得非如此做不行。在這裡的是全部的家人。」<sup>11</sup>一郎夫婦帶著一個月大的兒子自殺，在其鄰近，二郎和其他二十位族人一起自縊於稱為 dara（楓）的大樹上。花岡二人即使沒參與舉事，最終還是選擇和族人一起承擔共同的命運。從他們的遺言中，我們似乎可以感受到一種深沈的無奈——既不得不忠於自己的族群，又感到必須對日本人表白什麼似的。

10 月底抗暴族人遭到陸軍飛機轟炸，二十餘人被炸死，莫那魯道率領番丁和家人逃到馬赫坡岩窟，日軍繼續空襲。莫那魯道在殺死家人後，帶著 38 式騎槍，獨自到深山自盡，據說是要到日本人找不到的地方自殺。長子達多繼續和族人奮戰，他的次子巴索早先中彈受傷，請戰友將之殺死，長子達多在與家人喝酒唱歌，互相訣別後自縊。

以下是霧社事件「遺緒」簡表：

- 1932 日本人於霧社設立「霧社事件殉難殉職者之墓」（紀念碑）。
- 1933 莫那魯道遺體為獵人發現。
- 1934 莫那魯道遺骸，於能高郡役所舉辦之工程完竣展覽會中，置於玻璃櫃展示，其後送至台北帝國大學土俗人種學研究室陳列。一度移至醫學部解剖學教室，其後移至考古人類學系。
- 1937 川中島創設「川中島社祠」，供族人祭祀。
- 1950 在高永清（中山清）倡議下，改川中島社祠為「餘生紀念碑」。
- 1953 立「霧社山胞抗日起義紀念碑」及「碧血英風」牌坊。（紀念碑背面有楊肇嘉撰「霧社起義戰歿者紀念碑記」）
- 1970 以「內政部令」表彰「莫那奴道（即張老）於日據台灣時期（相當民國十九年）領導本鄉霧社山胞起義抗敵……」。
- 1973 莫那魯道骸骨由遺族從台灣大學考古人類學系迎回霧社安葬。
- 1974 立「莫那魯道烈士之墓」碑及碑文。
- 1995 立莫那魯道銅像於「霧社抗日事件紀念碑」園區。

---

<sup>11</sup> 戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 461。

### 三、抗日民族主義下的霧社事件

霧社事件在日本統治時期震驚帝國內外，對日本在台統治，尤其是原住民政策（歷史現場的用語為「理蕃政策」），衝擊很大，當時的官方調查與輿論報導非常多。本文旨在討論台灣脫離日本殖民統治納入由中國國民黨代表的中國統治之後，在台灣關於霧社事件的書寫或論述情況。在前殖民國的日本，以日文從事的歷史研究或文學創作，為數甚夥，無法一一介紹，<sup>12</sup>在這裡只選取對台灣最有直接影響的作品予以討論，如旅日學者戴國輝編著的資料與史料集（詳後），以及少數論著。

戰後台灣由於統治當局實施強硬的語文政策，也就是以中文為官方和教育語言，思想、學術與文化一概以中文為表達工具，導致台灣社會在語文傳承上的嚴重斷裂。其結果是，在日本統治時期完成教育者，絕大多數無法用中文表達，日後能用中文表達者，多數又無法閱讀日文資料，以及以日文撰寫的研究和文學作品，造成世代之間在認知上對台灣之過去產生巨大的差異與隔閡。除了語文問題之外，統治當局（尤其是 1950 年以後）強力主控思想、教育和文化事業，非主流的看法和論述，空間非常小。在這種時代氛圍底下，台灣的過去，不惟不受到重視，即使受到重視，也幾乎只有一種理解方式。

---

<sup>12</sup> 日本關於霧社事件的研究，可以參考吉良芳惠作、邱若山譯，〈日本近現代史的霧社事件研究狀況——以元台灣總督伊澤多喜男的資料集刊行作為契機〉，收於 Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》（台北：前衛出版社，2001），頁 135-154。

戰後最早奠基於大量日文文獻來書寫霧社事件的人士，首推劉枝萬。劉枝萬生於 1923 年，埔里人，在台灣完成公學校教育，之後前往日本本土接受中學校和大學教育，戰後返回台灣。劉枝萬就讀埔里公學校一年級時，發生霧社事件，消息傳來，學校馬上停課，當時盛傳高砂族已殺到埔里北門的台車站。他剛升五年級時，能高郡役所新廈落成，舉辦「工程完竣紀念展覽會」，會中展示莫那魯道的骸骨和番刀等遺物，他也去看了，十二年後（1946）他又在台灣大學金關丈夫的解剖學研究室看到莫那魯道的骸骨。可能霧社事件對他衝擊很大，戰後初期從日本留學歸台後，劉枝萬就著手進行該事件的研究。<sup>13</sup>

劉枝萬在 1950 年代完成〈霧社事件〉一文，收錄於氏編《台灣日月潭史話（附霧社事件）》一書中，當作附錄。這本書是線裝鋼板油印本，出刊年代不明，編後注記「民國四十年八月六日編者識於埔里」，只發行二百部，可以推想閱讀人口不多。<sup>14</sup>這篇文章後來大幅度改寫，收錄於劉枝萬著，《南投縣革命志稿》<sup>15</sup>之第三篇「高山族之抗日」，構成該篇第二章（即最後一章）「霧社事件」（頁 290-352）。本章分為五節：前言、原因、戰況、影響、資料。資料（即參考書目）部分長達七頁（頁 346-352），取材相當廣泛豐富。戴國輝認為，在 1960 年的時點，此份資料和文獻目錄是最完備的。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 林美容、丁世傑、林承毅訪問紀錄，《學海悠遊——劉枝萬先生訪談錄》（台北：國史館，2008），頁 19-20、23、93-94。

<sup>14</sup> 劉枝萬編，〔臺灣史話第一輯〕《台灣日月潭史話（附霧社事件）》，此書未注明出版地、出版者，推測編者自印。

<sup>15</sup> 《南投縣革命志稿》即劉枝萬、石璋如等纂，《臺灣省南投縣志稿》（十二）（南投：南投縣文獻委員會，1959）。

<sup>16</sup> 戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 28。

劉枝萬的〈霧社事件〉，礙於地方志寫作格式，正文本身未加注釋，但整體來說，頗為嚴謹。他的寫法比較傳統，沒有太多個人的看法和議論。他將霧社事件定位於「近代革命」和「山胞抗日史」，並且突出事前漢人巫金敦（日文文獻作巫金墩）對原住民的暗中鼓舞，<sup>17</sup>但這些用語或描寫占整篇文章之分量很少，通篇仍以敘述史實為主。由於劉枝萬所根據的史料絕大部分來自日本統治當局和相關的日本人士，觀點上自然有其限制，但那是時代的問題了。劉枝萬的〈霧社事件〉，在當時的環境之下，可以說是相當具有學術標準的作品，可惜流傳不廣。（此一長文在 1951 年由作者自印；1959 年收錄於一般讀者不太涉獵的地方志中。）

劉枝萬的〈霧社事件〉是篇長文，以附錄和地方志之篇章出現，不是單行本圖書；以霧社事件為主題的單行本書籍一直要到 1977 年才出現。那就是陳渠川的《霧社事件》<sup>18</sup>和李永熾的《不屈的山嶽：霧社事件》。<sup>19</sup>在這漫長的二十六年之間，報刊雜誌持續可以看到相關文章，<sup>20</sup>還包括國立台灣大學歷史學系楊雲萍教授的文

<sup>17</sup> 「近代革命意識」、「近代革命色彩」、「革命」之用語，分見頁 291、300、313；「山胞抗日史」見頁 291；漢人巫金敦的鼓舞，見頁 319。巫金敦的次男和劉枝萬是公學校同窗，當時當局懷疑巫金敦有參與陰謀，甚至有「漢番聯盟」的嫌疑。根據埔里人的傳聞，巫金敦立即被捉進能高郡役所警察課，刑訊招供，結果以無罪而被釋放，見林美容、丁世傑、林承毅訪問紀錄，《學海悠遊——劉枝萬先生訪談錄》，頁 23。

<sup>18</sup> 陳渠川，《霧社事件》（台北：地球出版社，1977），此書另有國防部總政治作戰部版本，注明「軍中版非賣品」。

<sup>19</sup> 李永熾，《不屈的山嶽：霧社事件》（台北：近代中國雜誌社，1977；1984 再版）。

<sup>20</sup> 詳細書目可參考，許鈞淑，〈霧社事件文本的記憶與認同研究〉（台南：國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，2006），頁 139-154。

章。<sup>21</sup>由於文章品質不一，篇幅不大，多數是隨筆文章，不在本文討論之列。在這裡筆者擬特別介紹陳渠川的《霧社事件》。

陳渠川的《霧社事件》獲得「教育部優良著作獎」，是以文學筆法來書寫歷史。<sup>22</sup>該書以花岡一郎為主角，將他塑造為抗日英雄，很多地方顯然出自作者的想像和演義，甚至嚴重不符史實，例如花岡一郎和二郎聯手痛斬霧社分室主任佐塚愛祐警部（頁 192），且通書未附任何參考資料，整體而言，參考價值不高。不過，由於是戰後台灣第一本關於霧社事件的專書，不少研究者仍將之列為霧社事件參考書目。<sup>23</sup>我們對陳渠川所知不多，推斷他在日本殖民統治時期接受教育，根據〈作者序〉，他曾於 1942 年 9 月到過霧社。<sup>24</sup>陳渠川畢業於新竹師範學校進修科，戰後在教育界服務 41 年。<sup>25</sup>為他寫序的是一位署名李丁的教育界人士，根據該序文，李丁是花岡一郎台中師範學校的同學，「平素交情甚篤」，在霧社事件發生的半年前（1930 年 4 月下旬），他因事到霧社，順道訪問花岡一郎。據他說，花岡「苦詁畢業後沒有被分派到學校教書，而被派到霧社擔任造橋鋪路的監

---

<sup>21</sup> 雲萍，〈台灣山胞的抗暴精神——可歌可泣的霧社事件〉，《中國一周》第 183 期（1953 年），頁 10-11。這篇短文署名「雲萍」，內容頗多舛誤，無法斷定作者為楊雲萍，不過，劉枝萬在上述〈霧社事件〉的書目中，直接將作者寫成楊雲萍，姑從之，待攷。

<sup>22</sup> 李丁〈序〉曰：「今悉渠川先生以文藝手筆，完整地有史實公之於世，實感興奮。」（頁 1）或可看做作者對本書的定位。

<sup>23</sup> 如許鈞淑，〈霧社事件文本的記憶與認同研究〉，頁 139；林文德（Watan Nomin），〈霧社事件影響賽德克三群間族群關係研究〉，頁 196。

<sup>24</sup> 陳渠川，〈作者序〉，《霧社事件》，頁 7。

<sup>25</sup> 見陳渠川，《母今何處》〔小說〕（新竹：新竹市政府，2000），作者簡介。可惜語焉不詳，未注明生年，推測大約生於 1920 年左右。

工」，且不滿薪資上的差別待遇。<sup>26</sup>兩人見面的故事為陳渠川寫入《霧社事件》一書中（頁 29），但顯然添加很多情節。

這本書基本上將霧社事件定位為中華民族主義的抗日壯舉。李丁在〈序〉中云：「如今，事隔已經半世紀，花岡一郎屍骨已寒，然而我還深深地為這位愛國、愛同胞的民族抗日英雄、慷慨就義、殺身成仁而哀嘆。」「總之，花岡一郎確實表現出我民族的凜然大義。」<sup>27</sup>作者陳渠川在〈後記〉中建議到霧社遊玩的旅客，在憑弔史蹟時，不要忘記向英靈如是禱告：「各位英靈們，請安息吧！你們的後代已得到最後的勝利了！」<sup>28</sup>

陳渠川受限於當時的認知，自然無法了解霧社的原住民屬於賽德克族，不會自稱泰雅（泰耶魯）。在他的書中，青年花岡一郎自語：「我是台灣的山地人，我身上流著的是泰耶魯族的血液，是沸騰的血液。……」（頁 27）花岡一郎和二郎自殺前，兩人高聲大喊：「泰耶魯族萬歲！台灣萬歲！霧社萬歲！……」（頁 217）陳渠川也寫道：「據泰耶魯族的傳說，他們是最早由中國大陸遷移到台灣來的原始民族。」（頁 171）33 年後的今天，台灣的一般讀者可能還是無法分辨這樣的書寫存在著怎樣的問題。賽德克族自認為是「賽德克」（Sediq 或 Seediq）是非常確定的，誠如 Siyac Nabu（高德明）所說的：<sup>29</sup>

<sup>26</sup> 李丁，〈序〉，陳渠川，《霧社事件》，頁 1-2。

<sup>27</sup> 李丁，〈序〉，陳渠川，《霧社事件》，頁 2。

<sup>28</sup> 陳渠川，《霧社事件》，頁 220。

<sup>29</sup> Siyac Nabu（高德明）口述、Walis Ukan（張秋雄）譯註，〈Niqaŋ ka dheran uka ka Sediq: Pcebu Sediq ka dTanah Tunux〉（非人的境遇——賽德克族看霧社事件），收於 Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 59。這本論文集錯字很多，包括 Siyac Nabu（高德明）牧師的名字誤為「Sivac」，茲改。

我們賽德克族不是泰雅族！我們的語言，沒有「泰雅」這個字彙，我們的傳統不曾說：「我們是泰雅族」；而是傳統只認為「我們是賽德克族！」這才是真正過去我們所承襲的傳統認同。日本人隨便把我們劃歸在「泰雅族」裏，而賽德克族到現今仍然沒有權力（利？）被諮詢意見。我們賽德克族有三個語群：賽德克德奇達雅群、賽德克道達群、賽德克太魯閣群，我們決不是「泰雅族」！（原文係賽德克語，由 Walis Ukan [張秋雄] 翻譯）

以此，花岡一郎、二郎顯然不會自稱「Atayal」。賽德克族傳說祖先來自 Bnuhun，是從 Pusu Qhuni 生出來的；Bnuhun 指群山崇嶺中的某個區域，約當今日的白石山與牡丹山之間的大區域，Pusu Qhuni 指座落在牡丹山鞍部的牡丹巨岩。泰雅族有兩個系統，一者傳說祖先來自 Pinsbkan，一者傳說來自大壩尖山，皆無關乎中國。幸好終於開始有人能夠了解——我們在知性之路上走了多麼漫長而迂迴的一條路！（請讀者注意：Siyac Nabu 作上述發言時，是 2000 年秋天，賽德克族尚未被認定為獨立的一族。）

何以陳渠川以花岡一郎、二郎為霧社事件的要角？值得進一步追究，是否和二郎遺孀再嫁的高永清在戰後擔任仁愛鄉鄉長有關，<sup>30</sup>姑記於此，待有心人查攷。總而言之，上述的國族論述（或是中華民族

---

<sup>30</sup> 關於這個敘事的起源，可能必須查閱當時報章雜誌的報導，餘生者後裔 Takun Walis (邱建堂) 指出：「國民黨時代，他們二郎，高光華的爸爸變成民族英雄，要牽住這條線，反正外省人聽不懂」，他看不慣還會寫信到《中央日報》要求更正，但被退回來，說「文獻不能亂改」。見簡鴻模、依婉·貝林、郭明正合著，《清流部落生命史 (Ltlutuc Knkingan Sapah Alang Gluban)》(台北：永望文化出版；南投：中華民國臺灣原住民族同舟協會發行，2002)，頁 115。



抗日史觀)可以說是戰後台灣漢人書寫霧社事件的基調。這個趨勢一直到 1990 年都還相當強烈，例如該年出版的《碧血英風：霧社抗日事件六十週年紀念》，所收〈抗日烈士莫那魯道傳略〉以如下文字作結：<sup>31</sup>

我政府為吟念莫那魯道烈士，轟轟烈烈抗日之精神以及堅貞不屈民族之志節，真是浩氣貫日，義薄雲天。因此，特撥鉅資，建築墳墓於其抗日之地。恭迎靈骨，禮葬於其故鄉，使忠魂英魄，有所憑依。亦足以彰我中華民族之精神，以昭烈士之節操，用慰忠魂，並勵來茲。

在這種國族書寫底下，我們很難期待霧社事件有何突破性的研究出現，何況新一代研究者很少能自如運用日文材料。

1980 年代關於霧社事件最值得注意的是，旅日台灣學者戴國輝在 1981 年出版了《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》一書，如書名所示，這是一本包括研究成果和相關資料的合集，全書 600 頁，「研究篇」收有九篇論著，「資料篇」收入四種重要史料，加上事件日誌（春山明哲編）、事件關係文獻目錄（河原功編），以及兩頁附圖。這本研究 and 資料集日後成為霧社事件最簡便的入手書籍，對霧社事件的研究起了重大作用。不過，在 1980、1990 年代的台灣，使用者仍限於相當少數的學院中人，一直要到 2002 年國史館出版此書的中譯本

---

<sup>31</sup> 鄧相揚主編，張玲、林淑媛、王志忠編輯，《碧血英風：霧社抗日事件六十週年紀念》（南投：南投縣仁愛鄉公所，1990），頁 4。

(魏廷朝譯)，<sup>32</sup>讀者群才逐漸拓展開來。台灣的霧社事件研究，語文一直是重大的問題——在 1980、1990 年代，其實無論材料或書寫都還停留在中文和日文的階段，原住民語言問題尚未浮出檯面。

戴國輝編著的這本書，在 1981 年的時點，可以說是集日本研究霧社事件之大成，這在當時的台灣是遙不可及的，不只是政治社會與文化思惟的框架所致，在語文訓練方面，台灣受學院訓練能運用日文材料的新一代研究者尚未出現，而能自如運用日文材料的老一輩學者，則各自在自己的領域奮鬥（包括學習中文表達），似乎未〔再〕將目光投向此一事件。<sup>33</sup>

戴國輝本身對霧社事件深感興趣，也做了頗為深入的研究，他人在日本，在觀點上和上述台灣的主流國族書寫不盡相同，不過，基本上，我們可以說，他是在中國少數民族的大架構中思考霧社事件，但他同時也在該書的序文中提醒「同仁」，除了三大默契之外，還要有­一個重要的立場。這裡的同仁指「台灣近現代史研究會」的成員，他們共同創辦了《台灣近現代史研究》。三項默契是：一、不期待（筆者案，原文「氣構えないこと」，具體意指不清楚）；二、希望不受「正

<sup>32</sup> 戴國輝編著、魏廷朝翻譯，《臺灣霧社蜂起事件 研究與資料》上、下（台北：國史館，2002）。

<sup>33</sup> 民間文史工作者鄧相揚從政治層面解釋此一現象，他說：「霧社泰雅族人的悲壯故事，一直湮沒在台灣史的底層裡；戰後初期，曾有『二二八事件』的陰影，影響所及，少有學者接觸台灣史，而『霧社抗日事件』屬於弱勢族群的原住民史，更難有學者投入探查。近十數年來，垂暮之年的泰雅遺老，帶著記憶，和『霧社抗日事件』的歷史真實，逐漸在歲月裏凋零，而成爲台灣史的憾事。」見鄧相揚，〈自序〉，《霧社事件》（台北：玉山社，1998），頁 4；同樣的看法，又見鄧相揚，〈Gaya 與霧社事件〉，收於 Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 131。筆者案：在這個時點，鄧相揚沿用日本時期開始的分類，仍將賽德克族視爲泰雅族之下的一個亞族。

統」與既存框架的約束；三、不把「政治」帶進研究會裡。另一項重要立場是：「不問國籍如何，目前的會員，不能也不該替台灣的少數族群『高山族』（本來宜稱呼為 Native Taiwanese 或台灣先住民，但似乎尚未成熟，因此本書使用現在中國大陸與台灣共同用的漢語式表現——高山族），寫他們的反抗史。」他接著說：「我們預見在不不久的將來，從高山族社會內部，定會興起以少數民族自己所作的復權運動，以確立創造歷史的主體性為中心而追求自我認同的運動，並且也期望它的實現。」<sup>34</sup>戴國輝謙遜地認為，同仁的共同研究是為將來的高山族寫作者鋪路。

在戴國輝期待的那個時刻來臨之前，我們看到台灣內部開始浮現非主流的漢人的霧社事件書寫。可惜戴國輝先生無法活到那個看得見原住民自我書寫霧社事件的時刻。

#### 四、來自學院外的「他者」的內部視野

1980 年代距離日本投降、台灣為國民黨所代表的中國所接收的 1945 年，已經 35 至 45 年了，戰後出生、接受完整的黨國教育的新一代台灣本地漢人已然崛起，他們是第一代（或第一代半）能夠用中文充分表達思想和感情的台灣本地漢人。1990 年代開始出現的霧社事件新觀點來自於這個世代，更值得注意的是，他們都不是學院中人。以下我選擇介紹的三位人士——鄧相楊、邱若龍、舞鶴，分別從

---

<sup>34</sup> 戴國輝，〈序——關於霧社蜂起事件的共同研究〉，戴國輝編著、魏廷朝翻譯，《臺灣霧社蜂起事件研究與資料》上，頁 4-5。原書，頁 3-4。

報導文學、漫畫／紀錄片，以及小說的媒材呈現和過去非常不一樣的霧社事件。他們都是漢人，但嘗試從原住民的角度呈現霧社事件。

鄧相揚和舞鶴同樣生於 1951 年，邱若龍生於 1965 年。鄧相揚，南投縣人，從小在埔里牛眠山長大，中臺醫專醫事檢驗科畢業，在埔里基督教醫院服務期間，結交很多原住民朋友；執業醫檢所後，利用工作之餘，從事霧社事件，以及泰雅族、邵族、平埔族的田野調查。根據他自己的說法，1980 年（29 歲）霧社事件五十週年時，由於父親鄧阿潑交給他日治時期的霧社事件文獻和寫真帖，而開始投入霧社事件的田野調查和史料解讀工作。<sup>35</sup>

就在鄧相揚投入霧社事件研究不久，1984 年邱若龍從復興商工美工科畢業，那一年夏天，他「無聊得發慌，對於未來沒有太多想法，一個人騎著摩托車就到了霧社山區，交上了當地賽德克族的朋友」，透過這些朋友，他才逐漸接觸到霧社事件的一些資訊。當時正是原住民文化流失最厲害的時候，邱若龍開始動筆畫霧社事件的片段畫面，並一頭栽入田野調查中，從 1985 到 1990 年，邱若龍花了將近六年的時間，以漫畫的方式呈現他所認知的霧社事件。<sup>36</sup>邱若龍開始繪製《霧社事件——台灣第一部調查報告漫畫》，年紀才 20 歲，這本書於 1990 年由時報文化出版，曾多版印刷；2004 年改由玉山社出版，副題略微不同：《霧社事件——台灣第一部原住民調查報告漫畫》。

邱若龍的書，擺脫日本漫畫大頭小身的人物畫法，無論內容或形

---

<sup>35</sup> 鄧相揚，〈自序〉，《霧社事件》，頁 5。

<sup>36</sup> 陳乃菁，〈邱若龍：文化，有時候就藏在老人的衣櫃裡〉，《新台灣新聞周刊》第 384 期（2003 年 8 月 5 日）。網址：<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=11177>（2010/05/11 點閱）

象都力求符合實際，是部嚴肅之作。<sup>37</sup>一般而言，學者若要了解霧社事件大都從日文文獻入手，邱若龍則是從賽德克族耆老的訪談和田野調查入手，因此，這部作品很大程度顯示賽德克族的內部觀點。在觀點上，至少有兩點異於之前的書寫，其一，決定起事是莫那魯道的兒子們，非他本人。其次，關於花岡一郎、二郎的描述分量相對少（相對於自陳渠川起，以花岡一郎為主角的書寫）。當然，最值得注意的是，在這部作品中，看不到中華民族主義的書寫，反而是作者有意引導讀者認識賽德克族的傳統信念（如文面、出草等），以及族人起而反抗日本人的社會文化因素。

這本漫畫書，在台灣漫畫史上居於何等地位，我無從知曉，但就普及台灣社會的霧社事件認知而言，相信起了很大的作用。舉例而言，1997年，魏德聖導演第一次看到這本漫畫書，他說：「我沒有辦法說明我當時翻騰的情緒」——意即受到很大的衝擊。第二年邱若龍打算拍攝紀錄片《GaYa：1930年的霧社事件與塞德克族》（GaYa應作Gaya），魏德聖積極毛遂自薦，遂得參與此一紀錄片的拍攝過程<sup>38</sup>——在這裡，我們看到漫畫《霧社事件》和電影《賽德克·巴萊》之間的緊密關聯。

就在邱若龍默默繪製《霧社事件》漫畫書時，小說家舞鶴正沈潛於他的十年閉關思索期。邱若龍的《霧社事件》是從戒嚴倒數第二年

---

<sup>37</sup> 開始畫時，有一次邱若龍把作品拿給部落裡的長老看，長老嚴正地告訴他：「你畫的一點都不像！」「要畫，就要好好的畫，霧社事件是很嚴肅的事，不可隨意開玩笑。」陳乃菁，〈邱若龍：文化，有時候就藏在老人的衣櫃裡〉。

<sup>38</sup> 魏德聖，〈序 拿筆出草的人〉，邱若龍編繪，《霧社事件——台灣第一部原住民調查報告漫畫》，頁2-3。

(1985)繪製到解嚴第三年(1990);舞鶴從1981年至1990年,閉居淡水,讀了很多書,包括原住民的相關論著。1980年代末期到1990年代上半葉,台灣社會和政治運動蓬勃發展,原住民族運動也風起雲湧,如火如荼進行著。1992年,舞鶴來到魯凱族的好茶部落(Kochapongan)及其上的廢墟古茶布安,他認識了在平地生活二十年後決定返鄉振興已大量流失的魯凱文化的奧威尼·卡露斯,以及矢志用攝影機紀錄魯凱文化的漢人素人攝影家王有邦。

1995年舞鶴發表中篇小說〈思索阿邦·卡露斯〉,1996年續寫另三章,1997年出版長篇小說《思索阿邦·卡露斯》(元尊出版)。<sup>39</sup>我們為甚麼要在這裡介紹舞鶴的《思索阿邦·卡露斯》?原因有二,其一,這是漢人作家充分意識到自己是原住民的「他者」,卻盡量嘗試以「他者」之眼傳達原住民(卡露斯的魯凱族)內在世界的作品;其二,在《思索阿邦·卡露斯》一書中已經透露出作者在思索魯凱族文化的同時,也在思索霧社事件(頁153-157;麥田版本,2002);其三,在舞鶴的創作生涯中,《思索阿邦·卡露斯》可以說是《餘生》的前奏曲,而《餘生》則是一部以霧社事件的「餘生者」為書寫對象的小說,是有關霧社事件的重要「另類書寫」。舞鶴的《餘生》於1999年出版,可說總括了霧社事件發生後約70年的政治社會演變,以及在這些巨變和事件後遺症的交錯影響底下,事件餘生者及其後裔所受到的深層衝擊,觸及了霧社事件精神面的問題。

舞鶴的《餘生》,文字怪異(其實讀慣了就不怪異),可能一般讀者很難讀下去,在這裡,我不擬談論這本小說的文學價值,一方面和

---

<sup>39</sup> 〈舞鶴創作年表〉,收於舞鶴,《餘生》(台北:麥田出版,1999),頁267-268。

題旨無關，另一方面評論文學不是筆者的專長。我特別想提的是，《餘生》突破了過去漢人對霧社事件的文學書寫，說「突破」還是客氣的講法，其實完全是不同境界的東西。過去漢人的霧社書寫，摻雜很多遠離事實的想像，比如張深切影劇小說《遍地紅——霧社事件》（1961），<sup>40</sup>不要說很多地方不符合史實，還創造一位漢人知識分子朱辰同，深入霧社，策動並指導莫那魯道等人起而反抗日本人。這位朱辰同告訴霧社族人說：「……所以我勸你們需要保持鎮靜，要有組織和計畫，並且要和我們平地人連絡合作，等到時機成熟了，才可以發動，殺死日本人，把日本人趕出台灣！」在日本軍機投下疑似毒瓦斯之物時，他還會跟莫那魯道解釋：「他們打不過我們，竟使用慘無人道的毒瓦斯、燒夷彈等等，這些事實全世界都已經知道了……。」<sup>41</sup>十餘年後，鍾肇政出版《馬黑坡風雲》（1973），<sup>42</sup>在對賽德克文化的了解上，顯示比張深切更切合實際（當然錯誤在所不免），可惜小說以花岡一郎、二郎和莫那魯道父子秘密合作對抗日本人為主軸，於是這樣的情節：花岡一郎和二郎在事件發生前十餘天，每晚從霧社分室偷出三八式步槍，以訓練賽德克族人熟悉其用法。一郎、二郎自殺之後，莫那魯道抵達現場，在二十二具屍體之前，「這位從不動情的一

<sup>40</sup> 張深切，《遍地紅——霧社事件》，收於陳芳明等編，《張深切全集》卷8（台北：文經出版社，1998），頁63-188。

<sup>41</sup> 張深切，《遍地紅——霧社事件》，頁89、181。其他甚不合理的描述還包括花岡一郎、二郎在事件後不久即知道「日本的報紙和日本人都誤信我們兩個人是叛亂的首魁」（頁158）。

<sup>42</sup> 這部小說，原先在《臺灣新生報》副刊連載（1971/10/26-1972/01/11），1973年由臺灣商務印書館印行單行本，收入鍾肇政，《鍾肇政全集7》《丹心耿耿屬斯人——姜紹祖傳·馬黑坡風雲·馬利科鸞英雄傳》（桃園：桃園縣立文化中心，2000）。

世英雄，讓熱淚雙雙泉湧，滂沱而下。」<sup>43</sup>雖然小說可以根據歷史事實加以變形創作，但若遠離史實過遠，且造成認知上的實質落差（如花岡與莫那的合作），是否妥切？這是值得我們思考的。況且就創作原意來說，鍾肇政的目的仍在幫助讀者「瞭解事件的原貌」，<sup>44</sup>以此，筆者不得不認為這樣的書寫有其問題。

舞鶴不是坐在書桌前想像霧社事件，他事先研讀很多材料，更在1997冬天、1998秋冬兩度在清流部落租屋居住，從事獨創一格的舞鶴式「田野調查」。以這本書出版的1999年的時點而言，舞鶴對霧社事件、第二次霧社事件，以及川中島餘生歷史的了解，遠遠超過他的時代，甚至比許多台灣史學者還深入。在這樣扎實的認知基礎上，他的小說起點自然不同，至於他以文學筆法所書寫的當代清流部落的人與事，則屬於文學創作的範疇，若要去追究是否有此等人物、事物存在，那就是責小說以歷史了。《餘生》是舞鶴追尋莫那魯道、思索霧社事件的生命歷程，他的追尋相當真摯，他的思索相當深刻，給霧社事件的書寫帶來了高層次的藝術面向。

就在舞鶴出版《餘生》的前一年，鄧相揚連續出版《霧重雲深——霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》（1998）以及《霧社事件》（1998），其後又出版《風中緋櫻——霧社事件真相及花岡初子的故事》（2000），以上三書皆由玉山社（出版地台北）出版。這可以說是鄧相揚研究霧社事件近二十年的總成績。鄧相揚的霧社事件書寫，在文類

---

<sup>43</sup> 鍾肇政，《丹心耿耿屬斯人——姜紹祖傳·馬黑坡風雲·馬利科鸞英雄傳》，頁346。

<sup>44</sup> 鍾肇政，《丹心耿耿屬斯人——姜紹祖傳·馬黑坡風雲·馬利科鸞英雄傳》，頁379。



上屬於報導文學，書籍出版時大量使用長期收集來的照片，配圖密度很高。鄧相揚擅長以人物及其家族的經歷為敘述主軸，如閱讀情節曲折的小說，引人入勝（命運對真實人生的播弄有時甚於虛構的際遇），讓文獻出現的名字如佐塚愛祐和花岡二郎的遺族活了過來，進入我們的集體意識中。《霧重雲深》不只是關於霧社分室主任佐塚愛祐（死於霧社事件）的泰雅族遺孀（白狗群頭目女兒）亞娃伊·泰目及其子女的際遇，還包括被理蕃警察下山治平遺棄的貝克·道雷（泰雅族馬力巴群總頭目長女）一家人的際遇。霧社事件之後，佐塚愛祐的長女佐和子返日成為家戶喻曉的名歌星；長子昌男留在台灣，酗酒以終，他的兩個兒子一戰死，一精神錯亂投湖而死……；佐塚家和下山家有一對子女互相嫁娶，彷彿是「和蕃政策」下第二代同命鳥的宿命。《風中緋櫻》則是關於花岡二郎的妻子初子（Obing Tado）在事件之後生下遺復子初男，並和同是霧社事件餘生者中山清結婚的故事。初子、中山清、初男在戰後分別改名：高彩雲、高永清、高光華。

鄧相揚的這三本書，在內容和圖片上頗多重疊，史實敘述方面也有不夠精確的地方，不過，由於他在田野調查過程中，和書中的眾多人物有第一手的接觸，因此具有「內在消息」（inside information）以及「親近性知識」（intimate knowledge）的優點，加上許多珍貴的照片，影像豐富，是我們了解霧社事件不可或缺的圖書。附帶一提，邱若龍的漫畫和鄧相揚的三本書都有日文譯本。<sup>45</sup>

綜上而言，1980年代可以說是戰後台灣受完整中文教育的新一

---

<sup>45</sup> 邱若龍的漫畫書由現代書館出版（1993）；鄧相揚三本書皆由日本機關紙出版中心出版，下村作次郎、魚住悦子合譯（2000、2001）。

代漢人開始試圖從「內部」探索霧社事件的開始，他們的成果集中出現在 1990 年代，將戰後台灣人對霧社事件的認知提升到另一個層次。他們不是學者（舞鶴讀過兩個碩士班），因此我們無法以學院的嚴謹程度來苛求他們，如果要說他們的霧社書寫有何明顯缺點，那麼，就是對日文文獻的掌握可能仍嫌不夠充分，但那又是戰後台灣的問題了。台灣本地人學會了中文，運用自如的同時，台灣的日語世代已然逐漸凋零，而過去我們的社會基本上只往美國看，即使新一代學者都很少人能掌握日文，何況一般人。對於一個在原住民語言和日語的環境中發生的生死事件，我們似乎只能用中文來提問、來書寫。我們聽得到賽德克族自己的聲音嗎？

答案是肯定的，因為一直以來，我們斷斷續續都看得到賽德克族人關於霧社事件的口述資料，只是管道和性質不一樣。不過，台灣社會真正聽得到「部落的聲音」大約是 2000 年以後的事了。

## 五、餘生菁英的霧社事件

1962 年，兩位日本女士大田君枝和中川靜子來台旅遊，目的之一在調查霧社事件。兩人在 3 月 20 日由台北前往台中。他們訪問埔里、霧社和川中島（清流部落），在霧社見到下山豐子、下山一、亞娃伊·泰目（佐塚愛祐之泰雅族妻子）、初子（高彩雲），以及高永清（中山清），在川中島和高愛德深談。1969 年，兩人將此行的觀感、霧社事件的經過，和訪談內容交織在一起，寫成一篇長文，刊登於日

本的《中国》雜誌，<sup>46</sup>後來戴國輝編輯霧社事件研究與資料集，收入此文的節錄版。<sup>47</sup>

下山豐子是佐塚愛祐的女兒，嫁給下山治平的次子下山宏，按照日本習俗從夫姓，所以稱為下山豐子。此時下山一和下山宏兄弟似乎都還持有日本國籍，下山一後來為了母親而留在台灣，改入中華民國國籍，<sup>48</sup>改姓名為林光明，是山地牧師。高永清和高愛德都是劫後餘生者中的菁英。

大田君枝和中川靜子的這篇訪問記，據我所知，是戰後最早紀錄霧社事件見證者的文字。但由於是日文，發表的雜誌《中国》在台灣又很少見（台大圖書館和中研院皆無收藏），一直要到戴國輝將之收入霧社事件研究和資料集時，才比較為人所知。但若就中文讀者群來看，恐怕要等到戴國輝編著的研究與資料集翻譯為中文，才比較廣為流傳，<sup>49</sup>而那已經是 2002 年的事了。大田君枝和中川靜子在 1960 年代初期，當台灣仍無人研究霧社事件時，能有機會訪問到捲入霧社事件漩渦的當事人，實在很難得。當時距離霧社事件才三十多年，而我們已經距離它八十年了！

高愛德和高永清各於 1980 年代出版日文回憶錄，書名分別為

---

<sup>46</sup> 大田君枝、中川靜子，〈霧社をたずねて〉，《中国》第 69 號（1969 年 8 月），頁 2-40。

<sup>47</sup> 大田君枝、中川靜子，〈霧社をたずねて（抜粹）〉，戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 240-251。

<sup>48</sup> 阿威赫拔哈口述，許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件證言》（台北：臺原出版社，2000），第二篇〈座談會——我的霧社事件〉，頁 91。

<sup>49</sup> 大田君枝、中川靜子，〈探訪霧社（摘錄）〉，戴國輝編著、魏廷朝翻譯，《臺灣霧社蜂起事件 研究與資料》上，頁 335-350。

《証言霧社事件——台灣山地人の抗日蜂起》<sup>50</sup>和《霧社緋桜の狂い咲き——虐殺事件生き残りの証言》。<sup>51</sup>兩人不約而同都用了族名，高愛德爲「アウイヘツパハ」（阿威赫拔哈），高永清爲「ピホワリス」（畢荷瓦利斯）。雖然高永清的回憶錄比較晚出，但他的手稿《霧社緋桜の狂い咲き》（霧社緋櫻之狂綻）和《回生録》（總稱「高永清ノート」？待攷）早在日本相關人士中流傳，許介麟對高永清詮釋霧社事件的觀點很不以爲然，可能因而積極出版高愛德回憶錄，以抗衡高永清的影響。<sup>52</sup>許介麟基本上認爲：高永清手稿讓日本人得以否認霧社事件是有計畫起義，並否定日軍曾使用毒氣。他還指出高永清在戰前和戰後都甘於被日本人利用，「成爲在被利用中尋求自己生存之道的山地人之典型」。<sup>53</sup>關於許介麟對高永清觀點和個人的評價，和本文題旨無直接關係，筆者不擬在此討論，值得注意的是，高愛德和高永清都是川中島餘生者的菁英，也都和戰前戰後的統治體制有密切關係，與其說兩人差別性高，倒不如說近似性頗大。在此，讓我們簡單介紹高永清和高愛德的經歷。

高永清（中山清），族名 Pihu Walis（畢荷瓦利斯），出身荷歐（Gungu）社，霧社事件發生時還未成年（約 14 歲，即約生於 1916

<sup>50</sup> アウイヘツパハ著、許介麟編，《証言霧社事件——台灣山地人の抗日蜂起》（東京：草風館，1985）。

<sup>51</sup> ピホワリス（高永清）著、加藤實編譯，《霧社緋桜の狂い咲き——虐殺事件生き残りの証言》（東京：教文館，1988）。

<sup>52</sup> 見許介麟，〈解說〉，アウイヘツパハ著、許介麟編，《証言霧社事件——台灣山地人の抗日蜂起》，頁 156-159；許介麟，〈解說分析——霧社事件〉，許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件証言》，頁 143-145。

<sup>53</sup> 日文原文見許介麟，〈解說〉，頁 157-137；中文翻譯見許介麟〈解說分析——霧社事件〉，許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件証言》，頁 143。

年；也有說是 12 歲的），父親參與霧社起事中彈死亡，母自縊，成為孤兒，受到巡查小島源治庇護，第二年年底遷移至川中島，擔任川中島駐在所警手。在當局的安排下，中山清和花岡二郎的遺孀初子（高彩雲）於 1932 年元旦結婚，初子大中山清三歲，當時花岡二郎的遺腹子已七個月大。中山清在工作之餘，勤奮自學，1941 年昇任乙種巡查，1942 年取得乙種「限地醫」的醫師資格（對當時的原住民而言非常不容易），隨後他辭去巡查，就任公醫的職務；在這同時，初子取得助產婦的資格，兩人致力於山地的醫療和助產工作。戰後中山清和初子被編入仁愛鄉衛生所，1951 年高永清當選民選第一屆仁愛鄉鄉長，並連任一屆。1956 年當選台灣省議會議員。議員任期期滿後，返回仁愛鄉衛生所服務，1970 年退休，全力在霧社廬山溫泉經營碧華莊旅社。<sup>54</sup>高永清於 1982 年過世，沒來得及看到自己的手稿出版；高彩雲於 1996 年過世，使得導演邱若龍的紀錄片來不及拍攝她。<sup>55</sup>

高愛德，族名 Awi Hepah（阿威赫拔哈），日文名字田中愛二，出生於 1916 年，許介麟說他是荷歌社頭目的直系子孫，<sup>56</sup>但這點有

<sup>54</sup> 鄧相揚，《風中緋櫻》，頁 85、99-100、129-130、132、134、147-148、150；高永清手稿中有自撰〈私の一生〉，收於ピホワリス（高永清）著、加藤實編譯，《霧社緋桜の狂い咲き——虐殺事件生き残りの証言》，《回生錄》第三冊，頁 220-239。

<sup>55</sup> 邱若龍的紀錄片《GaYa：1930 年的霧社事件與塞德克族》原先擬以花岡初子為主角，切入霧社事件，但開拍前一週高彩雲過世，見陳慧先整理，〈海洋史沙龍會場素描——GaYa：1930 年的霧社事件與塞德克族〉，網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!uduCo2SGHRYWizLEAu0T/article?mid=710&prev=-1&next=701>（2010/05/15 點閱）

<sup>56</sup> 許介麟，〈解說〉，頁 156。

疑義。<sup>57</sup>高愛德原來的族名是阿威巴望 (Awi Pawan)，父親巴望秋米 (Pawan Temi) 死於霧社事件，以母親名字為赫拔哈克冬 (Hepah Kudung)，改名阿威赫拔哈。根據他的口述，霧社事件發生時，他仍未成年 (14 歲)，在霧社公學校運動場目睹族人闖入斬殺日本人，他在短暫驚呆之後，迅速加入戰鬥行列，後來憑著自己的機警和「堅持清白」，逃過日本警察的訊問 (參與者一概殺死)，免於一死，其後隨族人遷至川中島。<sup>58</sup>在戰爭時期，他擔任川中島青年團團長，當局募集「高砂義勇隊」，許多原住民青年參加，他曾志願，但未被接受，後來提出血書志願，當局以團長有守護村的義務勸退他。<sup>59</sup>戰後高愛德經營南投客運公司，擔任過南投縣議員四屆共 16 年，也是南投縣仁愛鄉泰雅族渡假村的創辦人。

高永清和高愛德都是 1980 年代 (含) 以前能見度相當高的霧社餘生者代表。前面提到的兩位日本女士於 1962 年到霧社和川中島訪問，分別見到了高永清和高愛德，當時高愛德並未提及他親自參與霧社戰鬥之事，或許因為面對日本人，或許還有其他原因，現在應該很難查攷了。<sup>60</sup>根據許介麟的觀察，高永清的日文比高愛德好很多，流

---

<sup>57</sup> 高愛德 (Awi Hepah) 的家系，見簡鴻模、依婉·貝林、郭明正合著，《清流部落生命史》，頁 71-73；高愛德的祖母是 Temi，祖父不明。此點承蒙 Dakis Pawan (郭明正) 提示，謹此致謝。

<sup>58</sup> 許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件證言》，作者介紹，以及頁 34、36-39、43-75、90、106、117-119、130。

<sup>59</sup> 大田君枝、中川靜子，〈霧社をたずねて〉，頁 39。

<sup>60</sup> 1962 二位日本女士紀錄的高愛德證言和《阿威赫拔哈的霧社事件證言》有一些矛盾，例如高愛德在 1962 年提及霧社事件當天晚上 (1930/10/27) 他和花岡一郎、二郎在一起 (頁 37)，但在後來的證言中，顯示他正在別的地方參與戰鬥 (頁 111)。高愛德在證言中採全知觀點，他自己也幾乎出現在所有重要戰鬥中，這也是一個值得思考的問題。

暢的日文可以直接發表。<sup>61</sup>高愛德的日文是在林光明（下山一）牧師的協助下寫成。<sup>62</sup>不過，高愛德的中文顯然比高永清好，許介麟說：「有趣的是，阿威先生談到日據時代的事情總是用日語，敘述光復後的事，就用中國話來傳達他的意思。」<sup>63</sup>許介麟認為高愛德的霧社事件證言「可以說是以原住民為主體寫下來的唯一霧社戰爭記錄」。<sup>64</sup>從今天的角度來說，高愛德的證言很難說「是以原住民為主體」，不過，在 1980 年代的時點，大概很少人想到，在日語和中文的表述之外，還可能存在著賽德克族語與文化觀的表述，以及非部落「菁英」所能代言的部落記憶吧。

在語文政策定於一尊而實際上是個多族群多語言的社會，掌握定於一尊之語文的人，也就掌握了社會文化資源，以及發言權或代言權。戰前和戰後的台灣都有其相似之處。1962 年，日本女士大田君枝、中川靜子訪問高彩雲和高永清時，其實心裡還想訪問更多的餘生者，因為當時距離霧社事件才 30 年多一點點，總還有人在吧。但是，高永清搖頭，下山豐子在一旁插嘴說：「沒個影兒啦。」（とんでもない）<sup>65</sup>我們不能說高永清有意隔絕族人和日本人接觸，但若說到能流暢使用日語者，可能的確不多，而且在第二次霧社事件及其後的清算之後，起事六社 15 歲以上的男子幾乎都被殺光了，高永清可以說是

<sup>61</sup> 許介麟，〈解說分析——霧社事件〉，頁 143、145。

<sup>62</sup> 許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件證言》，第二篇〈座談會：我的霧社事件〉，頁 93。

<sup>63</sup> 許介麟，〈校對後語〉，許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件證言》，頁 222。

<sup>64</sup> 許介麟，〈序〉，許介麟編著、林道生翻譯，《阿威赫拔哈的霧社事件證言》，頁 6。

<sup>65</sup> 大田君枝、中川靜子，〈霧社をたずねて〉，頁 20。

最資深的了。附帶一提，琉球學者又吉盛清爲了研究參與霧社事件的琉球警察，1970年代中期抵達霧社，訪問三位人士，分別爲：林光明（下山一）、桂敏彥、高永清。<sup>66</sup>桂敏彥（Puhuk Walis）屬於參與起事的 Drodux 社副頭目家系。<sup>67</sup>在這裡，我們看到語言和「管道」在霧社事件的發言上所起的決定性作用。1980年代以前，研究霧社事件以日本人爲主力，他們訪談對象自然限於能流暢說講日語的族人了。另一方面來說，賽德克族人講述霧社事件的對象也限於日本人，雙方溝通的語言是日文。更重要的是，雙方對霧社事件的認知框架很大程度建立在日文文獻上。

高永清、高彩雲（初子）和高愛德等人的確屬於霧社事件見證人世代，他們是那不到三百名餘生者中相對而言，擁有特別資源的人。在這裡，特別資源包括：生存能力、適應能力、語言能力、學習能力，以及和「他者」溝通的能力，甚至個人生命的苦難和戲劇性。我們不能因爲他們相對成功，就減低他們作爲歷史見證者的價值，但是，我們必須思考：在將眼光集中投注於這些人物的同時，我們是否排除了其他可能的聲音？我們的「聽不見」是源自於我們自身，還是由於其他因素的屏蔽？抑或以上皆是？

---

<sup>66</sup> 又吉盛清著、魏廷朝譯，《日本殖民下的台灣與沖繩》（台北：前衛出版社，1997），頁 211-226。根據此書，桂敏彥（牧野敏彥）屬於霧社事件的「友蕃」，事件發生時他在台中，由於他的妻子是花岡一郎的姪女，因此對該事件比別人加倍關心，見頁 217-218。實則桂敏彥出身 Drodux 社，該社是起事六社之一，見下註。

<sup>67</sup> 桂敏彥的家系，見簡鴻模、依婉·貝林、郭明正合著，《清流部落生命史》，頁 157-158、180-181。此點承蒙 Dakis Pawan（郭明正）先生提示，謹此誌謝。



## 六、思索「部落觀點」、Gaya，以及「歷史的和解」

2000年10月27日是霧社事件七十週年紀念，這一年也是戰後台灣霧社事件研究非常具有指標性的年分。

這一年的10月21日，73歲族名Siyac Nabu的台灣基督長老教會牧師用賽德克語在「霧社事件七十周年國際學術研討會」中發表題為〈Niqan ka dheran uka Sediq: Pcebu Sediq ka dTanah Tunux〉的文章。Siyac Nabu牧師的漢名是高德明，他的賽德克語發言由另一位牧師Walis Ukan（張秋雄）翻譯為中文，文章標題是〈非人的境遇——賽德克族看霧社事件〉。在國際研討會上這是不是第一次有發表者用賽德克語發言，筆者不確定；若然，這個研討會就具有里程碑的意義。不過，比起用賽德克語發表，更值得我們注意的是，Siyac Nabu牧師從「gaya Sediq」——賽德克族傳統律法——的角度來思考霧社事件。「Gaya」或「gaya」具有多重意思，最主要是指傳統律法，或祖先留下來的訓示。Siyac Nabu牧師從「埋石祭律法」、「部落裡人與人的關係」、「經濟層面的思考」，談到「傳統宗教信仰和解祭儀」，最後以「在現今思考『霧社事件』」作結。<sup>68</sup>

這篇文章非常具有思想深度，也是關於賽德克族傳統律法的簡明介紹，身為牧師的高德明，最後提出以賽德克族傳統和解式來化解、超越賽德克三語族間的歷史仇恨。翻譯此文的張秋雄牧師因事無法出

---

<sup>68</sup> Siyac Nabu（高德明）口述、Walis Ukan（張秋雄）翻譯，〈Niqan ka dheran uka Sediq: Pcebu Sediq ka dTanah Tunux〉（非人的境遇——賽德克族看霧社事件），頁19-69。

席該研討會，但他提出〈霧社事件七十週年回應文〉來「回應我個人在翻譯了老者的文章『非人的境遇——賽德克族看霧社事件』之後的神學衝擊與反省。」（頁 199）<sup>69</sup>這篇文章等於是高德明之發言的註解。Gaya 似乎成了那一天不約而定的主題，鄧相揚在研討會上發表〈Gaya 與霧社事件〉。<sup>70</sup>終於，我們看到族人和漢人民間學者一致試圖從賽德克族的傳統文化和精神面向了解霧社事件。「Sediq」和「gaya」的概念想必對當時在座的很多聽眾都很陌生，無怪乎主持人之一的許世楷在集體討論時，有點迷失地說：「以前如果聽到『霧社事件』，差不多都是泰雅族，但是這裏是 Sediq，剛才報告也說 Sediq，甚至 Sediq 不是泰雅族。哦！這個我們就要慢慢去了解，到底是什麼事情？不但這樣，剛才鄧相揚先生做報告的時候，更提出另外一個觀念——gaya，我們這個也不是很清楚。」<sup>71</sup>許世楷的困惑，也是當時社會的困惑。「Sediq 不是泰雅族」，我們在本文第三節引用 Siyac Nabu（高德明）的話，已經作過說明。

我們不能說，嘗試以 Gaya 來理解霧社事件到此刻才出現，前面提到邱若龍曾拍攝紀錄片《GaYa：1930 年的霧社事件與塞德克族》（1998 年出品），題目就標出「GaYa」（Gaya）。不過，整體而言，高德明牧師從 Gaya 角度提出賽德克族人對霧社事件的詮釋與反思，本身更具歷史意義。

---

<sup>69</sup> Walis Ukan（張秋雄），〈霧社事件七十週年回應文〉，收於 Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 199-221。

<sup>70</sup> 收於 Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 105-134。

<sup>71</sup> Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 158-159。

上述的研討會由台灣基督教長老教會總會主辦，在國立台灣大學法學院國際演講廳舉辦。協辦單位有：Sediq 母語研發工作室、玉山神學院、台灣文化學院、台南神學院、台灣歷史學會、財團法人現代文化基金會；贊助單位為：行政院原住民族委員會、行政院文化建設委員會。這個研討會另外值得注意的是，在對霧社事件的看法上，我們開始聽到部落女性的聲音。

Kumu Iyung (石麗玉，台灣基督教長老會傳道) 在研討會中發表〈婦女記憶的現場——霧社事件目擊者的見證〉，<sup>72</sup>內容是四篇以賽德克語整理的口述訪問紀錄，附中文翻譯。全篇只有紀錄，沒有任何發表人的說明和詮釋，但非常具有震撼性。四位採訪對象都是女性，於 2000 年 1、3、10 月採訪，受訪者名字和訪時歲數（括弧內）如下：Pitay Pawan (86)、Labay Walis (86)、Away Takun (78)、Robo Pihung (80)，前三位屬於都達 (Toda) 群，最後一位是德固達雅 (Tgdaya) 群，在霧社事件發生時，分別為 16、16、8、10 歲。除了 Away Takun 外，三位霧社事件發生時都在霧社公學校運動場，也就是歷史現場的見證者。Away Takun 則轉述從母親那裡聽來的話，從中我們得知賽德克族的一些婦女對丈夫突然惹出這麼大的事情很「氣憤」，為了懲罰丈夫，在逃難過程把小孩丟到山谷中！<sup>73</sup>（不過，我們得注意這是都達婦女二手的「轉述」。）德固達雅的 Robo Pihung 則透露，母親

<sup>72</sup> Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 71-104。

<sup>73</sup> Kumu Iyung (石麗玉)，〈婦女記憶的現場——霧社事件目擊者的見證〉，Yabu Syat、許世楷、施正鋒主編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，頁 94。

這樣做是不願意自己小孩的頭被 Sediq Toda 取走拿去賣給日本人。<sup>74</sup>

Kumu Iyung 即 Kumu Tapas ( 姑目· 荅芭絲 )，<sup>75</sup>現為基督教長老教會牧師。她從 1995 開始至 2002 年之間 ( 2001、2002 居多 )，在賽德克部落 ( 含花蓮 ) 從事大規模的口述採訪，共進行 77 次的個人採訪，33 次的團體訪談 ( 共 83 人 )，另外也進行了 12 名泰雅、布農和平埔族的個人訪談。<sup>76</sup>奠基在這些豐碩的訪談資料，Kumu Tapas 於 2004 年出版《部落記憶——霧社事件的口述歷史》( I )、( II )，為霧社事件的研究立下新里程碑。由於用賽德克語訪談，「部落觀點」得以浮現，族人的聲音得以被聽見，這些族人包括：「反抗番」、「味方番」( 在軍警鎮壓過程中協助日方的原住民 ) 及其後裔；其中女性的感受尤其引人注目。

《部落記憶——霧社事件的口述歷史》二冊長達 883 頁，內容豐富，不過這本書不是純粹的口述紀錄，口述內容是在作者 Kumu Tapas 安排的章節架構中呈現，作者本身亦提供篇幅不短的論述。這本書對我們了解霧社事件的前因後果，以及對整個賽德克族人的衝擊，很有幫助。如前所述，它提供了霧社事件歷史現場的見證，此外，我們也從出身不同的耆老口中進一步了解到日本國家力量進駐部落後對 Gaya 的破壞、當時的強迫勞役和教育情況、原住民女性和日本警察之間的關係、事件後女性族人向日本人告密……等等。根據口述資

---

<sup>74</sup> Kumu Iyung ( 石麗玉 )，〈婦女記憶的現場——霧社事件目擊者的見證〉，頁 104。

<sup>75</sup> 賽德克族人命名方式，基本上採父子連名，但也有採母子連名的情況。Kumu Iyung 是父子連名，後改連母名 Tapas，因而是 Kumu Tapas。

<sup>76</sup> Kumu Tapas ( 姑目· 荅芭絲 )，《部落記憶——霧社事件的口述歷史》( II ) ( 台北：翰蘆圖書出版有限公司，2004 )，〈附錄一田野訪談的記錄表〉，頁 402-408。

料，我們得以進一步確認霧社事件最初，起事的六社族人顯然有只殺日本人，不殺其他原住民的決策，<sup>77</sup>以及起事前有戰略性規劃等。<sup>78</sup>這本書呈現了部落記憶的「眾聲喧嘩」，是霧社事件研究上的一大進步，尤其值得注意的是，作者試圖在過去以男性為主角、由男性發聲的歷史中，「再現婦女記憶中不同部落婦女的歷史經驗」。<sup>79</sup>口述資料顯示不少婦女將霧社事件解釋成是為了一個女人的戰爭，亦即莫那魯道次子巴索莫那為了和 **Bakan Walis** 結婚，想和妻子離婚，受到母親阻止而引發的——巴索莫那因此氣憤想獵人頭（殺日本人）。<sup>80</sup>霧社事件是牽涉到六社族人生死的大事情，這樣的觀點反映了某些婦女的事後詮釋，值得了解，但若要用來解釋整個事件的起因，顯然太簡化了。<sup>81</sup>

這本以口述為基礎的「部落記憶」之書，很大程度仍然必須被當成素材，有待進一步分析。例如，在眾聲喧嘩中，我們是否還應該進一步檢視內部是否存在著不同部落記憶的邊界？亦即「味方番」、「反抗番」以及「其他」部落的耆老及其後裔的聲音，是否可等量齊觀？在整個口述訪談中，清流部落的聲音是否具有「結構性的低比例」？這都是值得思考的。在賽德克耆老的回憶中，莫那魯道受到不少嚴厲

<sup>77</sup> 見 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（I），頁 94、96、98、102、118、120、131 等。

<sup>78</sup> 見 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（I），頁 85、87、113 等。

<sup>79</sup> Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（II），頁 211。

<sup>80</sup> 見 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（I），頁 78、81-82；（II），頁 214-217、225-226 等。

<sup>81</sup> 關於巴索莫那和 **Bakan Walis** 的事情，日文文獻也有記載，但用來說明巴索莫那在事件中率先為急先鋒英勇奮戰的心理因素，而非視為霧社事件的起因。見戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 373。

的批評，諸如「莫那魯道是歷史罪人」、「莫那魯道是頑強霸道的人」、「莫那魯道是富有的人」、「莫那魯道是膽小並臨陣脫逃的人」……，<sup>82</sup>但這些批評的聲音都不是來自清流部落。「去英雄化」或許是賽德克族人在掙脫「反日史觀」<sup>83</sup>對霧社事件的宰制過程中，無可避免的路徑，但是，我們還是要設法傾聽受害最慘重的六社族人的「遺音」。部落餘生者後裔整理族老的看法，最後歸結說：「不論外界或族裡的人對莫那魯道的評價如何，他永遠是我們心目中的英雄，Uka dhekan ka ndaan na heya——他一生所為（成就）是無法冀及的。」<sup>84</sup>雖然如此，莫那魯道的「去英雄化」，從事件餘生者的角度來說，是要去考慮當時自縊、自殺的不止莫那魯道一家人，許多家也都如此，因此，我們談霧社事件時不能只將目光放在莫那魯道一人一家。這不是要貶低莫那魯道的地位，而是要還那些一起英勇犧牲的賽德克先祖一個公道。

Kumu Tapas 屬於具有神學訓練的新一代原住民學院菁英，在霧社事件的研究上，比她年長的還有泰雅族的 Pusin Tali（布興·大立·高萬金，1955-，現為玉山神學院院長）。Pusin Tali 從神學的角度思考霧社事件的意義，撰有《寧死不屈的原住民——霧社事件的故事神學》。<sup>85</sup>掌握中文書寫的原住民菁英，熟諳族語，站在族人的立場上

<sup>82</sup> 見 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（II），頁 218-219。

<sup>83</sup> 此書作者 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲）的用語，見（II），頁 218、327-328、333、342 等。

<sup>84</sup> Takun Walis（邱建堂）、Dakis Pawan（郭明正），〈《霧社事件 101 問》選刊〉，刊登於「臺灣與海洋亞洲」部落格，網址如右：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!uduCo2SGHRYWizLEAu0T/article?mid=766&prev=-1&next=750>（2010/07/31 點閱）。

<sup>85</sup> 台南：臺灣神學文化研究院發行，信福出版社，1995。

考查尚無文字的祖先的歷史，對台灣社會的自我（多族群組合而成的主體）認知，提供了不可替換的貢獻。

Kumu Tapas 是賽德克族，是當時「味方番」道澤社（都達語群）的後裔。Siyac Nabu 出生於卡茲克部落（Qacuq，霧社群十一社之一），當時卡茲克社和巴蘭社兩社有部分族人參與霧社事件（翌年十月巴蘭社參與者亦在清算之列），事件發生時，他二歲，母親背著他逃難，是餘生者的下一代。<sup>86</sup>近十年來，舉社抗日的六社餘生者的下二代（孫輩）也開始積極思索族人的歷史，致力於保存族群文化和部落記憶，其代表者有 Takun Walis（邱建堂）和 Dakis Pawan（郭明正）。郭明正參與「清流部落生命史」的調查研究並編輯成書，<sup>87</sup>邱建堂去年（2009）受邀參與日本台灣學會第十一回學術大會，發表〈台灣原住民族にとっての霧社事件〉。<sup>88</sup>

關於霧社事件，郭明正在接受雜誌訪問時說：「……光復以後，我們的上一輩都拒談霧社事件，大部分都是別人的觀點。雖然很多學者專家很用心研究，但是還是少了一些，像邱若龍雖然是漢人，花很多時間研究霧社事件，他也是引領我去研究霧社事件的老師，而鄧相揚老師更是引領我進入霧社事件的人，他一直鼓勵我要從田野採訪中，找出霧社事件的霧社觀點。」「像我的祖父輩的高永清、高愛德，

<sup>86</sup> Siyac Nabu（高德明）口述、Walis Ukan（張秋雄）翻譯，〈Niqaŋ ka dheran uka Sediq: Pcebu Sediq ka dTanah Tunux〉（非人的境遇——賽德克族看霧社事件），頁 20；戴國輝編著，《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》，頁 261。

<sup>87</sup> 詳細書資料目，見註 30。

<sup>88</sup> Takun Walis 著、魚住悦子譯，〈台灣原住民族にとっての霧社事件〉，收於《日本台湾学会第 11 回学術大会報告者論文集》（東京：日本台湾学会主催，2009 年 6 月 6 日），頁 6-18。

他們也寫了霧社事件的書，日本人和其他人也幫他們整理資料，他們兩個人日文都很好，其中高永清做過鄉長，高愛德做過縣議員。在我接觸時，發現他們的書都是日文，許介麟幫他們整理。我看不懂日文，但是我盡量看，我是絕對尊重他們的看法，不過有些觀點，我一定要講出來。也許不同時空年代的見解，也許我們看法不同，那時候他們所了解的，和我此時所了解也不一樣，因此，我不會完全贊同他們的看法。」<sup>89</sup>餘生者的下二代不懂日文未嘗沒有好處，或許可以擺脫日文文獻的敘事框架，在仔細傾聽耆老的話語後，找回部落的觀點。

邱建堂的曾祖父是 Drodux 部落的頭目 Bagah Pukoh，是唯一活到川中島的頭目；邱建堂的叔公 Walis Bagah，也就是頭目 Bagah Pukoh 的次子，在霧社事件中殺死能高郡郡守小笠原敬太郎，翌年二次霧社事件之後，5月6日餘生者被迫遷徙川中島，10月15日最後清算時，他和族人被帶到埔里派出所，未能通過「生死關」，就此罹難。<sup>90</sup>莫那魯道一家唯一存活的女兒馬紅（Mahung）收養邱建堂的姑姑為養女。1973年，邱建堂就讀國立台灣大學經濟系三年級，他和姑丈劉忠仁（也就是馬紅的女婿），自該校考古館迎接 Baki Mona（baki，長輩之意）的骨骸返鄉安葬，在近六小時的返鄉車程中，沈思族人的過去，首次為自己族群的歷史而掉淚，於是決定打破禁忌，請教時已 60 餘歲的祖父母輩以及耆老們有關事件的記憶，試著記錄

---

<sup>89</sup> 江冠明，〈邱建堂、郭明正·研究闖新路〉，《新台灣新聞週刊》第 402 期（2003 年 12 月 11 日），網址：<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=13771>（2010/05/16 點閱）

<sup>90</sup> 根據 Takun Walis 的回憶，Walis Bagah 知道自己無法逃過此劫，當被日本警察點到名時，馬上對父親說：「Betaq da hini di!」意即「我們就到此爲止了！」簡鴻模、依婉·貝林、郭明正合著，《清流部落生命史》，頁 111、119。



本族的這段歷史。他在〈台灣原住民餘生後裔眼中的霧社事件〉一文中，嘗試從 Gaya 的角度理解霧社事件。根據 Gaya，同族不可互相讎首，在霧社事件中日本人以所讎取之首級行賞更是空前，誘使族人嚴重破壞 Gaya，導致戰勝的一方因受不了同族互相殘殺，竟然引彈自盡或上吊。另外一幕，讓人印象深刻：<sup>91</sup>

唯一令族人束手無策的是日軍機，當日軍機首次飛在 Mehebu 上空時，族人好奇地觀看會飛的房子（飛機），再度臨空時，突然有人高喊「它的『孩子』掉下來了」，剎那間只聞「轟」地聲響，族人即血肉橫飛，所謂的「孩子」竟然是炸彈，讓族人見識到日軍新式武器的殺傷力。

那是道地的內部觀點，無法從日文文獻建構，更不是遠在上空投炸彈的飛行員所能想像到的，遑論感受到的。我想起舞鶴在《思索阿邦·卡露斯》中描寫他在花蓮海灘遇到一位前美國飛行員，他在終戰前二年駕駛飛機來轟炸福爾摩沙島，愛上鳥瞰下的花東縱谷及其天堂般潔白的海浪線。<sup>92</sup>從轟炸機鳥瞰花蓮，所見自然很美，但那樣的視野肯定看不到炸彈落地的血肉橫飛。

作為餘生者後裔，邱建堂和郭明正等人不想強調族群間的歷史仇恨。邱建堂說：「祖父母輩從沒教導子孫輩任何事件後的仇恨，只說『日本人太過份』，本族三個方言群在日人離開後，忘卻過去受日人

<sup>91</sup> 邱建堂，〈臺灣原住民餘生後裔眼中的霧社事件〉，「臺灣與海洋亞洲」部落格，網址：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!uduCo2SGHRYWIZLEAu0T/article?mid=667&next=654&l=a&fid=6>（2010/05/16 點閱）。

<sup>92</sup> 舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》，頁 184、186。

操弄所發生的不愉快事件，依然通婚頻繁並攜手共創未來。」<sup>93</sup> Kumu Tapas，和同樣身為牧師的 Siyac Nabu（高德明）一樣，非常關心賽德克族三大語群之間的和平相處與未來的發展。Kumu Tapas 屬於都達語群，都達（道澤）社在軍警鎮壓過程中協助日本人，第二年 4 月在當局的默許下發動第二次霧社事件，殺死二百餘名「保護番」，<sup>94</sup> 導致六社僅剩下四分之一弱的餘生者，這樣的歷史如何面對？如何理解？「殺害者」的後裔如何和事件餘生者的後裔和平相處？2000 年，Siyac Nabu 牧師曾建議設立台灣原住民的「和解日」，邀請相關的各方人士（三個語群，甚至包括日本的代表、台灣各族群的代表等）齊聚一堂，依據賽德克傳統律法，舉行和解祭（gaya Ppsbalay）。<sup>95</sup> 如何促進賽德克族人走向和解之路，也是 Kumu Tapas 所思考和期待的。<sup>96</sup>

在霧社事件即將滿八十年的這個時刻，我們似乎站在歷史的分界點，我們看到從內部了解霧社事件的可能，也看到賽德克族人和解的可能。但願漢人也可收到大和解祭的邀請函！

## 七、結語：尋找「賽德克·巴萊」

在回顧戰後台灣關於霧社事件的詮釋之後，作為歷史工作者的我們，能從哪幾方面來思考這一甲子以來台灣社會在詮釋霧社事件上的

<sup>93</sup> 邱建堂，〈臺灣原住民餘生後裔眼中的霧社事件〉（2010/05/16 點閱）。

<sup>94</sup> 「保護番」，事件發生後接受官方保護的殘存者。好個諷刺用語「保護」！

<sup>95</sup> Siyac Nabu（高德明）口述、Walis Ukan（張秋雄）翻譯，〈Niqaŋ ka dheran uka Sediq: Pccebu Sediq ka dTanah Tunux〉（非人的境遇——賽德克族看霧社事件），頁 68-69。

<sup>96</sup> 見 Kumu Tapas（姑目·荅芭絲），《部落記憶——霧社事件的口述歷史》（II）最後一章「挖掘記憶砌造歷史和解之路」（頁 278-393）。

變化及其意義呢？

首先，我們無法稱這樣的變化為詮釋「發展史」，因為它不是從 A 詮釋演變或發展成 B 詮釋。基本上，這是不同世代、不同個人或族群，在非常不同的政治社會文化環境底下做出的詮釋，它們之間似乎看不到一脈相承的「線性發展」。劉枝萬沒對陳渠川起作用，陳渠川也沒對邱若龍起作用……。但是，1987 年解除戒嚴令之後，隨著台灣社會的自由民主化，社會的多樣性受到重視，原住民意識興起，在個別的個人對於霧社事件的理解或試圖理解的努力上，我們逐漸看到一個網狀的發展，彼此之間有所交織、有所互動，沒有特定方向，但顯示出來的是，更開放、更多元、更底層的由裡而外的探索，這和 1990 年代以前定於一尊的外鑲觀點，具有本質上的差異。要分析這個現象之所以可能，恐怕必須以戰後台灣在每個階段的變化為探索對象了。不過，我們也看到個別的個人努力起了重要的作用。「時代與人」是個複雜的歷史課題，筆者沒有雄心在此文中予以探討。

其次，霧社事件的研究讓我們了解到我們必須注意史料的局限性。霧社事件，如同歷史上許多事件一樣，那被壓迫的、被殲滅的，往往在歷史的現場及其後失掉發言權，更何況原本就沒文字的人群——過去，他們就是在「太平盛世」也發不了聲；居於社會底層的人群，即使有文字，境遇可能差別不大。回顧霧社事件的研究或詮釋，讓我們悚然一驚：如果我們的社會一直沒有改變，原住民得繼續等待下去，那麼，在部落耆老凋零之後、在語言文化流失之後、在新一代完全接受單一的主流價值體系之後，就算我們窮盡所有的文獻史料，我們對霧社事件的了解，也就是那麼有限，而我們很可能以為我們真正掌握了霧社事件！歷史上很多事件和現象，我們已無法起其主人翁或

人群於地下，但是，我們一定要意識到史料（甚至史學研究）的局限性，我們必須知道我們的「已知」是建立在怎樣的基礎上。作為歷史研究者，我們無法離開史料（包括廣義的史料，如口述資料）從事研究，但是我們要意識到我們的「已知」是以「未知」／「不可知」為邊界的，甚至是由「未知」／「不可知」來定義的。心存這樣的認知，未必讓我們的研究更好，但是能讓我的心智保持彈性，向因著「已知」而蠢測出的「未知」／「不可知」敞開。

站在霧社事件八十周年紀念的時點，作為台灣史研究者的筆者，不由得感到興奮，我認為我們已經邁入一個可以期待一部或多部霧社事件的精采作品的時代。在緊要的關頭，我們終於開始聽到部落的各種聲音，且是眾聲喧嘩。我們了解：內部記憶無法取消全知觀點的存在意義，比如一個遊行隊伍中的個人無法告訴你這整個隊伍的行進狀貌如何（那是我們的責任啊），同樣地，他者（尤其是統治者、加害者）再怎樣客觀，也不可能替對方（尤其是被統治者、受害者）發聲。如果我們能由裡而外，由外而裡，在裡外的辯證關係中思考霧社事件，那麼，多角度理解下的霧社事件將有如多個切面相互折射的鑽石，發出知性與感性的璀璨光芒。

不過，走在追尋霧社事件之多重意涵的路徑上，除了文獻和口述資料之外，歷史研究者必須盡量參考人類學的田野調查和研究。霧社事件的研究要求我們從賽德克族的文化構成（cultural makeup）予以理解，例如：何謂「Gaya」（傳統律法）？<sup>97</sup>何謂「Seediq Bale」

---

<sup>97</sup> 賽德克族的 gaya/waya 等同於泰雅族的 gaga，有多重意指，日治時期的調查報告有很詳細的紀錄，比較新的論文可參考王梅霞，〈從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質〉，《臺灣人類學刊》1（1）（2003年），頁 77-104。

（真正的人）？我們必須回到那個部落遇到國家之前、遇見的當下、其後，以及當代去了解。人類學的研究成果將是我們必要參考的，必要藉力的；新一代人類學研究者也不乏對原住民的歷史問題感興趣的人士。<sup>98</sup>

「真正的人」是個道德命題。在霧社事件的研究上，我們有必要帶入倫理和精神層面的思考。莫那魯道及其族人面臨的是外來強權對自身文化的嚴重摧毀與破壞，他們的困境也是世界上不少原住民族的困境。美國哲學家 Jonathan Lear 撰有 *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*（激烈的希望——面對文化滅絕的倫理學）一書，以美國印地安人 Crow 族（the Crow nation）在面臨生死存亡之際的抉擇作為分析對象，<sup>99</sup>非常具有啟發性。Crow 族勇猛善戰，文化特重勇氣，生活環繞在男子的英勇行為上，在在讓我想起賽德克族。他們在白人政府以絕對優勢的軍力圍逼下，生存空間日漸減少，終至於必須放棄逐野牛（buffalo）而生的傳統生活方式——當野牛沒了，族人的心也跌到地上，再也無法提振起來。<sup>100</sup>在族人的文化面臨滅絕之際，年輕的新頭目也是最後一位頭目 Plenty Coups（他的綽號

<sup>98</sup> 筆者所知有限，最近讀到一篇從歷史的角度探討原住民獵人首的會議論文，茲記於此：Scott Simon, “The Trope of the Formosan Headhunter: ‘Savage’ Violence in Taiwanese History”, presented at the 7<sup>th</sup> Annual Conference of the European Association of Taiwan Studies, Tübingen, Germany, April 8-10, 2010。另外，也有人類學者討論舞鶴的小說《餘生》和霧社事件，如中村平，〈霧社事件の記憶の分有：舞鶴『余生』をめぐって〉，發表於「次世代の東アジア学生知的交流国際会議」，日本：筑波大学，2010年1月10日。

<sup>99</sup> Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2006.

<sup>100</sup> “But when the buffalo went away the hearts of my people fell to the ground, and they could not lift them up again.” Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, p. 2.

就是因為特別英勇而獲得)透過轉化文化的意義而帶領族人走向生存之路。在這本書中，作者也探討什麼是真正的勇氣，是否有比視死如歸更高的勇氣。Crow 族和頭目 Plenty Coups 留下的材料非常少，比起台灣原住民恐怕少得可憐，但是他們所面臨的困境和命題具有普遍性，作者將這個普遍意義帶了出來，給了讀者很多的啓示。同樣地，賽德克族面臨的困境和命題極具有普遍性，它等待我們去抉發。

我不知道魏德聖導演將如何處理莫那魯道的困境和命題——在非人境遇中，如何按照 Gaya 做一個真正的人？這不只是日本殖民統治下原住民遭遇的問題，在當前的世界，很大比例的人群仍然處在非人的境遇中。霧社事件告訴我們：絕對的權力帶來絕對的暴力、絕對的黑暗。我們不是說日本的殖民統治是絕對的權力，但在某些特定的時空，它是。賽德克族遭遇到的就是山地警察的絕對權力及因之而來的絕對暴力。霧社事件本身也非常黑暗，日本軍警在鎮壓過程中採用「以夷制夷」／「以番制番」的策略，誘使同樣深諳山林作戰的原住民討伐族人——如果不是如此，日方以絕對的軍事優勢，二個月內恐怕還是無法摧毀「反抗番」；一個男丁的頭 100 元（女子 30 元、兒童 20 元），則破壞 Gaya 到令人發瘋。更黑暗的是，第二次霧社事件和其後的清算，顯示了可怕的報復心理。

清流部落的一位「大老」說，日本人來後進行的政治統治，強制改變了他們的文化、習慣跟生活，一些年輕人血氣方剛，想要抵抗。「歷史課本說我們原住民抗日，我們不是抗日，我們是抗暴。」<sup>101</sup>這

---

<sup>101</sup> 轉引自網路文章，annpo，〈旁觸霧社事件（2）：是抗暴，不是抗日〉，網址：<http://annpo.blogspot.com/2007/01/2.html>（2010/05/17 點閱）。根據該文，這位

雖然看起來有點像是文字遊戲，但這樣的提法有其深層的意涵。霧社事件起事的賽德克族人是反抗特定的國家／軍警暴力及其執行者／代理人，不是特定的族群。在我們身處的當代，不也很多這樣的情況？在國家暴力底下，在「裸命」(bare life)的狀態中，<sup>102</sup>我們如何抗拒暴力？我們如何不成為暴力的幫手？我們如何區別公領域的不義和私領域的恩情？我們如何做個「真正的人」？「真正的人」是否包括協助處在非人境遇的人爭取作為人的資格？莫那魯道的命題，仍然是我們的命題。

在部落的記憶中，莫那魯道或許不若一般人認為的英勇——他很清楚反抗日本人的結果，但是子侄輩執意要反，他最後還是認可他們。或許在「去英雄」的過程中，莫那魯道顯得更具悲劇性。如何在賽德克族人追尋「Seediq Bale」的悲劇中，帶出普世的人的價值，是魏德聖導演，也是我們的挑戰。

---

「大老」就讀台大時，曾參與迎接莫那魯道骸骨返鄉安葬一事，看來是 Takun Walis (邱建堂) 先生。

<sup>102</sup> 「裸命」(homo sacer, bare life) 的觀念來自 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford University Press, 1998), 關於此一觀念的介紹和討論，見柯朝欽，〈活在例外狀態之中：論 50 年代台灣政治犯的社會排除〉(研討會論文)。感謝柯教授惠允引用，此文以 Google 關鍵字查詢，即可閱讀 PDF 版。

