

## 巴代《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構\*

劉亮雅\*\*

國立臺灣大學外國語文學系

### 摘 要

二十一世紀，有關臺灣原住民歷史的書寫已成為跨族群臺灣作家的重要關注。卑南族巴代從原住民角度書寫系列歷史小說並上溯到荷治、清治、日治時期，不僅備受矚目，也意義非凡。本文將探討巴代以家鄉大巴六九部落為背景的歷史小說《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構。本文認為，《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構透過呈現日治及荷治時期的大巴六九部落，改寫不同殖民勢力所強加的文明與野蠻的二元對立，重塑卑南族的歷史記憶與文化價值，並顯現卑南族的族群和性別關係以及抵殖民或反殖民策略，從而取回歷史詮釋權；而同時，兩書中的歷史重構扣緊了原住民主體性運動第三階段之訴求，也展現了跨文化、跨族群、跨世代的文化展演與翻譯。

**關鍵詞：**巴代，臺灣原住民文學，卑南族，歷史重構，族群和性別，展演與翻譯

---

\* 本文為國科會專題計畫「歷史重構與翻譯：西元兩千年後臺灣小說的一些案例」(MOST 108-2410-H-002-032-MY3) 成果之一，感謝陳曉雯、韓震緯、廖紹凱、劉承翰四位助理幫忙蒐集資料。

\*\* 作者電子郵件信箱：yliou@ntu.edu.tw

## 一、前言

解嚴以來歷史書寫的熱潮，在二十一世紀以後更是有增無減。對於戒嚴時期曾備受壓抑的臺灣歷史，作家們從各種角度出發，處理不同時期的臺灣歷史。歷史重構發展出兩類小說：「其一是狹義的歷史記憶小說，其二是歷史小說。前者多為涉及個人……親身經歷的私密記憶之改寫，後者則是某一族群或某個歷史時期的集體記憶之再創作，雖然它也可能包括許多私密記憶」。<sup>1</sup> 兩者最大差別是後者「需要做許多田野調查和歷史考據」。<sup>2</sup> 如果比較西元兩千年以前與之後的臺灣歷史重構，二十一世紀歷史小說的比例大增。作家的寫作動機常出自於擔心歷史記憶被遺忘，當此歷史書寫涉及弱勢族群，如原住民、臺籍日本兵、女性、同志時，則更是如此。對於某一段已經或即將佚失的歷史的重新建構，並不只是試圖保存記憶，同時也攸關弱勢族群的發言權和歷史詮釋權。

二十一世紀有關臺灣原住民歷史的書寫遠比二十世紀後半葉多。這一方面乃是拜臺灣原住民運動的蓬勃與不斷轉化之賜，刺激了族群平等意識；另一方面則是本土化運動也歷經轉化，意識到過去臺灣的歷史書寫太過漢人中心，如果欠缺原住民的部分，將留下太多空白，因此著力於此。1983 年開始的原住民運動，不但順應當時閩、客反對運動要求本土化的形勢，<sup>3</sup> 也獲得閩、客反對運動勢力的直接助力，<sup>4</sup> 並連結了全球原住民運動的熱潮。

原住民運動從一開始抗議臺灣社會剝奪原住民基本的命名權、土地權、文化權，到九〇年代轉為文化復振運動，也促進了原住民的歷史書寫。一九九〇年代，原住民的歷史書寫以散文為主，例如卑南族孫大川《久久酒一次》(1991)、泰雅族瓦歷斯·諾幹《荒野的呼喚》(1992)、《戴墨鏡的飛鼠》(1997)、排灣族利格拉

<sup>1</sup> 劉亮雅，《後殖民與日記記憶：二十一世紀臺灣小說》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁9。

<sup>2</sup> 同前引。

<sup>3</sup> 孫大川，〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉，《山海文化》，1（臺北：1993），頁97。

<sup>4</sup> 根據詹素娟的研究，1983 年原住民知識青年深感自己所處的族群與社會正遭遇艱難困境，發行《高山青》刊物，並發起「臺灣高山族民族自覺運動」。1984 年，「當時的反對運動勢力——黨外編輯作家聯誼會，意識到臺灣的本土化運動如果不能含括原住民，就無法觸及臺灣文化的核心」，因此成立「少數民族委員會」，邀《高山青》加入，再轉型為「臺灣原住民權利促進會」（簡稱「原權會」），正式開啟組織化的原住民運動。詹素娟，《典藏臺灣史（二）臺灣原住民史》（臺北：玉山社，2019），頁273。

樂·阿鳩《誰來穿我織的美麗衣裳》(1996)、《紅嘴巴的 VuVu》(1997)、《穆莉淡 Mulidan》(1998)、達悟族夏曼·藍波安《冷海情深》(1997)、排灣族亞榮隆·撒可努《山豬·飛鼠·撒可努》(1998)。<sup>5</sup> 其中大多是在原住民文化復振運動期間，重返部落，向耆老學習，考察部落歷史記憶所撰寫的田野札記。少數的歷史記憶小說則有布農族田雅各（拓拔斯·塔瑪匹瑪）的小說〈尋找名字〉(1992) 和〈洗不掉的記憶〉(1992)。<sup>6</sup> 然而到了二十一世紀，有關原住民歷史記憶的散文除了瓦歷斯·諾幹《迷霧之旅》(2003)、夏曼·藍波安《海浪的記憶》(2002)、亞榮隆·撒可努《走風的人》(2002)、《外公的海》(2011)、魯凱族奧威尼·卡勒盛的《神秘的消失》(2006) 和《消失的國度》(2015)、利格拉樂·阿鳩《祖靈遺忘的孩子》(2015)，還有夏曼·藍波安結合個人生命史與族群歷史的自傳《大海之眼》(2018)。<sup>7</sup> 原住民歷史記憶小說則包括奧威尼·卡勒盛的《野百合之歌》(2001)、泰雅族里慕伊·阿紀的《山櫻花的故鄉》(2010) 和《懷鄉》(2014)、夏曼·藍波安的《天空的眼睛》(2012) 和《安洛米恩之死》(2015)。<sup>8</sup> 原住民歷史小說則有布農族乜寇·索克魯曼《東谷沙飛傳奇》(2008)，而卑南族巴代則寫了從荷治、清治到日治的系列歷史小說，包括《笛鸛》(2007)、《檳榔、陶珠、小女巫》(2009)、

<sup>5</sup> 孫大川，《久久酒一次》（臺北：張老師出版社，1991）；瓦歷斯·諾幹，《荒野的呼喚》（臺中：晨星出版社，1992）；瓦歷斯·諾幹，《戴墨鏡的飛鼠》（臺中：晨星出版社，1997）；利格拉樂·阿鳩，《誰來穿我織的美麗衣裳——排灣女子的部落印記與人文筆記》（臺中：晨星出版社，1996）；利格拉樂·阿鳩，《紅嘴巴的 VuVu——阿鳩初期踏查追尋的思考筆記》（臺中：晨星出版社，1997）；利格拉樂·阿鳩，《穆莉淡 Mulidan：部落手札》（臺北：女書文化，1998）；夏曼·藍波安，《冷海情深》（臺北：聯合文學，1997）；亞榮隆·撒可努，《山豬·飛鼠·撒可努》（新北：耶魯國際文化，1998）。

<sup>6</sup> 田雅各，《情人與妓女》（臺中：晨星出版社，1992），〈尋找名字〉，頁 75-88；〈洗不掉的記憶〉，頁 61-73。

<sup>7</sup> 瓦歷斯·諾幹，《迷霧之旅》（臺中：晨星出版社，2003）；夏曼·藍波安，《海浪的記憶》（臺北：聯合文學，2002）；亞榮隆·撒可努，《走風的人：我的獵人父親》（新北：思想生活屋，2002）；亞榮隆·撒可努，《外公的海》（新北：耶魯國際文化，2011）；奧威尼·卡露斯，《神秘的消失：詩與散文的魯凱》（臺北：麥田出版，2006）（按：奧威尼·卡露斯在出版《神秘的消失》時使用奧威尼·卡露斯之名）；奧威尼·卡勒盛，《消失的國度》（臺北：麥田出版，2015）；利格拉樂·阿鳩，《祖靈遺忘的孩子》（臺北：前衛出版社，2015）；夏曼·藍波安，《大海之眼：Mata nu Wawa》（新北：印刻文學，2018）。

<sup>8</sup> 奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》（臺中：晨星出版社，2001）（按：奧威尼·卡露斯在出版《野百合之歌》時使用奧威尼·卡露斯之名）；里慕伊·阿紀，《山櫻花的故鄉》（臺北：麥田出版，2010）；里慕伊·阿紀，《懷鄉》（臺北：麥田出版，2014）；夏曼·藍波安，《天空的眼睛》（臺北：聯經出版，2012）；夏曼·藍波安，《安洛米恩之死》（新北：印刻文學，2015）。

《馬鐵路》(2010)、《白鹿之愛》(2012)、《最後的女王》(2015) 和《暗礁》(2015)。<sup>9</sup>

超乎其他原住民作家，巴代的系列歷史小說上溯到荷治、清治、日治時期，或許是受到九〇年代漢人作家王家祥在〈山與海〉(1996) 與《倒風內海》(1997) 中探討十六、十七世紀原住民與外來入侵者關係的啟發。<sup>10</sup> 相較於其他二十世紀後半葉漢人作家大多聚焦於霧社事件和高砂義勇隊，如鍾肇政的《馬黑坡風雲》(1971-1972)、《川中島》(1983) 與《戰火》(1983)、舞鶴的《餘生》(1999)，<sup>11</sup> 王家祥對原住民歷史的書寫則另闢蹊徑。王家祥是拓展臺灣歷史書寫的先行者，在《山與海》(1996)、《關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷》(1996) 與《倒風內海》裡他透過描寫十六世紀以來不同族群臺灣人抵抗入侵的海盜與外來政權的多場戰爭以及西方和日本勢力的影響，以顯示臺灣人的主體性及對外來文化的吸納。<sup>12</sup> 二十一世紀在本土化運動、跨國流動和中國崛起影響下，漢人作家有關荷治、清治、日治的臺灣歷史書寫更加可觀，讓臺灣中心史觀更具厚實的基礎。聚焦於荷治時期的歷史小說包括平路的《婆婆之島》(2012)、陳耀昌的《福爾摩沙三族記》(2012)，關注清治時期的包含施叔青的《行過洛津》(2003)、李昂的《看得見的鬼》(2004)、陳耀昌的《傀儡花》(2016) 和《獅頭花》(2017)，聚焦於日治到戰後的小說包括鄭清文的〈大和撫子〉(2005)、陳玉慧的《海神家族》(2004)、施叔青的《風前塵埃》(2008) 和《三世人》(2010)、李昂的《自傳の小說》(2000) 和《鴛鴦春膳》(2007)、郭強生的《惑鄉之人》(2012)、甘耀明的《殺鬼》(2009) 和《邦查女孩》(2015)、吳明益的《睡眠的航線》(2007) 和《單車失竊記》(2015)、高俊宏的《小說：臺籍日本兵張正光與我》(2015)。<sup>13</sup> 而在這些漢人作家的歷史小說之中，《婆

<sup>9</sup> 乜寇·索克魯曼，《東谷沙飛傳奇》(新北：印刻文學，2008)；巴代，《笛鶴：大巴六九部落之大正年間》(臺北：麥田出版，2007)；巴代，《檳榔、陶珠、小女巫：斯卡羅人》(新北：耶魯國際文化，2009)；巴代，《馬鐵路：大巴六九部落之大正年間》(新北：耶魯國際文化，2010)；巴代，《白鹿之愛》(新北：印刻文學，2012)；巴代，《最後的女王》(新北：印刻文學，2015)；巴代，《暗礁》(新北：印刻文學，2015)。

<sup>10</sup> 王家祥，《山與海》(臺北：玉山社，1996)，〈山與海〉，頁 13-75；王家祥，《倒風內海》(臺北：玉山社，1997)。

<sup>11</sup> 鍾肇政，《馬黑坡風雲》(臺北：臺灣商務印書館，1973)；鍾肇政，《川中島》(臺北：蘭亭書店，1985)；鍾肇政，《戰火》(臺北：蘭亭書店，1985)；舞鶴，《餘生》(臺北：麥田出版，1999)。《馬黑坡風雲》最早於 1971 至 1972 年連載於《臺灣新生報》；《川中島》與《戰火》最早於 1983 年連載於《中華日報》副刊。

<sup>12</sup> 王家祥，《關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷》(臺北：玉山社，1996)。

<sup>13</sup> 平路，《婆婆之島》(臺北：商周出版，2012)；陳耀昌，《福爾摩沙三族記》(臺北：遠流出

娑之島》、《福爾摩沙三族記》、《行過洛津》、《看得見的鬼》、《傀儡花》、《獅頭花》、《風前塵埃》、《惑鄉之人》、《殺鬼》、《邦查女孩》和《單車失竊記》都有原住民人物和主題，彰顯原住民歷史和議題受到其他族群的重視。《傀儡花》甚至由公視改編、並改名為《斯卡羅》，由曹瑞原執導，已於 2021 年 8 月首播。

二十一世紀，當有關臺灣原住民歷史的書寫已受到跨族群臺灣作家的重要關注，巴代從原住民角度書寫的系列歷史小說不但備受矚目，且意義非凡。巴代的歷史重構至少具有以下幾個意義：一、翻轉臺灣早期乃是無主之地的看法，呈現以原住民為主體的歷史故事；二、改寫荷蘭、清朝、日本、國民黨等殖民政府統治臺灣時期的「正史」；三、呈現卑南族的歷史記憶、文化價值與生活智慧，重建卑南族的驕傲；四、質疑多重殖民勢力所強加的文明與野蠻之二分；五、重現漢人社會比較陌生的「後山」臺東平原之歷史風貌。

近年來，大家粗略的瞭解是平埔族曾被荷蘭人、西班牙人、鄭氏或清朝統治，又遭大量遷入的漢人移民驅趕，多重殖民之下文化受到破壞或被納入全球化資本主義體系。然而住在高山或蘭嶼的原住民卻由於與世隔絕的地理優勢，仍維持自治與自主的狀態，直到日本第五任總督佐久間左馬太 1910 年開始的五年理蕃計畫帶來劇變。<sup>14</sup> 而戰後國民黨的政策又加速原住民社會的崩解，<sup>15</sup> 以至於在種種危機下爆發原住民運動。不過，此一看法卻忽略了荷蘭統治臺灣時期的版圖以及東臺灣原

---

版，2012）；施叔青，《行過洛津》（臺北：時報文化，2003）；李昂，《看得見的鬼》（臺北：聯合文學，2004）；陳耀昌，《傀儡花》（新北：印刻文學，2016）；陳耀昌，《獅頭花》（新北：印刻文學，2017）；鄭清文，《青椒苗》（臺北：麥田出版，2012），〈大和撫子〉，頁 179-296；陳玉慧，《海神家族》（新北：印刻文學，2004）；施叔青，《風前塵埃》（臺北：時報文化，2008）；施叔青，《三世人》（臺北：時報文化，2010）；李昂，《自傳的小說》（臺北：皇冠出版，2000）；李昂，《鴛鴦春膳》（臺北：聯合文學，2007）；郭強生，《惑鄉之人》（臺北：聯合文學，2012）；甘耀明，《殺鬼》（臺北：寶瓶文化，2009）；甘耀明，《邦查女孩》（臺北：寶瓶文化，2015）；吳明益，《睡眠的航線》（新北：二魚文化，2007）；吳明益，《單車失竊記》（臺北：麥田出版，2015）；高俊宏，《小說：臺籍日本兵張正光與我》（新北：遠足文化，2015）。鄭清文的〈大和撫子〉最早刊於《聯合文學》251 期（2005 年 9 月）。

<sup>14</sup> 藤井志津枝指出，佐久間總督的五年理蕃計畫先後有兩次。第一次是從 1907 年開始，以「甘諾」政策為手段，軟硬兼施、威脅利誘地企圖侵占原住民的土地財產，但沒有成功。第二次是從 1910 年開始，以軍警圍剿的五年理蕃計畫，則獲得成功。因此一般稱後者為佐久間總督的五年理蕃計畫。藤井志津枝，《日治時期臺灣總督府理蕃政策》（臺北：文英堂，1997），頁 228。

<sup>15</sup> 孫大川，《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》（臺北：聯合文學，2000），頁 107-110。

住民特殊的歷史經驗。對漢人移民而言的「後山」，經常被偏重西海岸的漢人社會所忽視。如果施叔青的《風前塵埃》讓理蕃計畫之中花蓮的太魯閣之役浮出歷史地表，巴代的系列歷史小說則繼孫大川的散文之後，讓曾經在臺東平原扮演要角的卑南族經驗獲得更多重視。

巴代 1962 年出生於臺東縣卑南鄉 Damalagaw 部落（大巴六九部落，以前羅馬拼音常採用 Tamalakaw，現為泰安村），漢名林二郎，是臺南大學臺灣文化研究所碩士。近年來巴代創作力豐沛，在原住民作家之中數一數二。巴代出身於女巫家族，長年致力於卑南族文史調查，近年來他試圖藉由重構歷史讓卑南族人和漢人看到卑南族的歷史，建立「卑南學」。<sup>16</sup> 巴代對卑南文史的強烈關懷，為其書寫歷史小說的最大動力。即使飽受眼疾之苦，巴代仍不改其志，曾獲 2013 年第三十六屆吳三連文學獎。其《笛鶴》曾獲 2008 年臺灣文學獎長篇小說金典獎以及 2008 年金鼎獎最佳著作人獎，《白鹿之愛》則曾入圍臺灣文學獎長篇小說金典獎。本文將處理巴代以家鄉大巴六九為背景的歷史小說《笛鶴》和《白鹿之愛》中的歷史重構。目前有關《笛鶴》的學術論文不多。林秀珍藉由分析《笛鶴》的敘事策略探討小說如何重構以卑南族為主體的歷史。<sup>17</sup> 陳芷凡則援用巴巴 (Homi Bhabha) 「第三空間」概念，認為《笛鶴》呈現了第三空間視域的能動性與多重張力。<sup>18</sup> 有關於《白鹿之愛》的論文則僅有利格拉樂·阿媽分析小說中卑南族女性人物形象，她認為小說呈現了兩性平權烏托邦。<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 巴代和林志興已合編了《卑南學資料彙編第一輯》，第二輯則由巴代主編。如同林志興和巴代在第一輯的導論中指出，藉由「卑南學學術研討會」的常年舉行，他們試圖「協助建立 Pinuyumayan『卑南族』族群知識的資料庫，培養族內同胞研究各自部落議題的興趣與能力，取回一點自我族群文化、歷史與社會議題的『發聲權』、『詮釋權』，進而促使『卑南學』未來成為一個學界研究的專門領域」。林志興、巴代，〈導論〉，收入林志興、巴代編，《卑南學資料彙編第一輯：回凝與前瞻：卑南族研究的回顧與展望》（新北：耶魯國際文化，2016），頁 13。值得注意的是，書中以 Pinuyumayan 取代過去使用的 Puyuma，作為卑南族的族稱。王勁之指出，Puyuma 其實是南王部落的名稱，除了南王部落外，其他卑南族部落並非都同意以南王部落的名稱作為卑南族的統稱。因此自 1997 年卑南族聯合年祭開始，便決定改用 Pinuyumayan 作為族稱，以解決爭議。王勁之，〈誰是「卑南族」？：試論 Pinuyumayan 的身分認定〉，收入林志興、巴代編，《卑南學資料彙編第一輯》，頁 95。

<sup>17</sup> 林秀珍，〈追溯／重構我者的歷史：論巴代《笛鶴：大巴六九部落之大正年間》之敘事策略〉，收入謝俊宏編，《語言、符號、敘事與故事論文研討會論文集》（臺中：國立臺中技術學院文化創意產業發展中心，2009），頁 23-41。

<sup>18</sup> 陳芷凡，〈「第三空間」的辯證——再探《野百合之歌》與《笛鶴》之後殖民視域〉，《臺灣文學研究學報》，19（臺南：2014），頁 115-144。

<sup>19</sup> 利格拉樂·阿媽，〈兩性平權的烏托邦：從「白鹿之愛」觀看卑南族女性形象的建構〉，收入巴代編，《卑南學資料彙編第二輯：碰撞與對話：關於「卑南族」的想像與部落現實際遇》（新

本文關注的問題是：《笛鸛》和《白鹿之愛》中的歷史重構各自涉及哪些族群與性別議題？如何改寫不同殖民勢力文明與野蠻的二元對立？如何提出卑南族的文化價值？而從原住民復振和原住民運動角度，兩書中的歷史重構如何顯現與其他原住民族的連結？如何顯露文化展演和翻譯的策略？本文認為，《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構透過呈現日治及荷治時期的大巴六九部落，改寫不同殖民勢力所強加的文明與野蠻的二元對立，重塑卑南族的歷史記憶與文化價值，並顯現卑南族的族群和性別關係以及抵殖民或反殖民策略，<sup>20</sup> 從而取回歷史詮釋權；而同時，兩書中的歷史重構扣緊了原住民主體性運動第三階段之訴求，也展現了跨文化、跨族群、跨世代的文化展演與翻譯。本文第二節將探討《笛鸛》中的抵殖民與族群政治，第三節將探討《白鹿之愛》中的性別、部落責任與反殖民，第四節結論則將進一步綜論兩書的連結、展演和翻譯的策略。

## 二、《笛鸛》中的抵殖民與族群政治

《笛鸛》以兩個事件——漢人媳婦自殺事件及毛內卜私槍遭竊事件——為主軸，刻畫卑南族與日本統治者及漢人的關係，兼及臺東平原上卑南族與其他族群的關係。更精確地說，巴代呈現的是卑南族大巴六九部落與其他卑南族部落及其他族群的關係，卻同時凸顯日治時期臺東平原的政經關係。當時一個原住民部落等於一國，有自己的行政、軍事、宗教、社會組織，井然有序。但日本統治期間，大巴六九部落已受到總督府的監控，部落內也住進了其他族群如漢人、魯凱族人。《笛鸛》有如部落紀事，時間背景是第五任總督佐久間左馬太的五年理蕃計畫（1910-1914）結束後的大正五年至六年（1916-1917）。小說從大巴六九部落西邊的內本鹿人遭日本政府封鎖、無法出山以物易物，只好四處出草、搶腦寮開始，再轉入大巴六九部落裡漢人阿水的媳婦上吊引發的風波，部落藉著淨山儀式動員青年軍事訓練，以防內本鹿再度進犯。毛內卜的私槍遭魯凱族竊走事件則憑藉女巫笛鸛的巫術揪出竊賊。毛內卜在部落默許下造私槍、賣私槍顯示大巴六九暗中積蓄實力，抵抗其他原住民族群，而日本政府強迫繳槍又帶來新的思維。

《笛鸛》為何選擇此一時間背景值得玩味。我認為《笛鸛》中歷史重構聚焦於

---

北：耶魯國際文化，2016），頁 415-433。

<sup>20</sup> 抵殖民包含各種或明或暗的抵抗殖民的方式，例如陽奉陰違、消極抵抗，但也包括積極抵抗。反殖民則是公開積極地反抗或反對殖民統治，包括武力反抗和社會運動。

抵殖民與族群政治。根據巴代自己的說法，《笛鸛》緣起於巴代讀到日本殖民政府在昭和七年（1932）所編的《理蕃誌稿》第三卷有關卑南族大巴六九部落與內本鹿布農族交惡的事件。此一事件發生於大正五年，但巴代調查後卻得到完全不同的結果。《理蕃誌稿》另有一件關於日本殖民政府沒收卑南族槍械的紀錄，巴代調查發現涉及藉由巫術尋槍，因此將部落相關的口傳故事重新想像，以小說野史來面對正史。<sup>21</sup> 如此看來，《笛鸛》中的歷史重構是針對昔日日本殖民者所書寫的原住民歷史，意圖顯示殖民者的「正史」可能帶有殖民者意識形態的算計，或由於當時原住民部落有所顧忌隱匿實情而失真，「正史」因此未必完全可靠。巴代的改寫試圖將《理蕃誌稿》的紀錄與大巴六九的口傳故事並置，歪打正著地形成後殖民學者薩依德（Edward Said, 1935-2003）所說的「對位式」（contrapuntal）並列，<sup>22</sup> 藉以強調大巴六九的發言權。另一方面，若以小說中所描寫的大巴六九部落文化以及複雜族群關係來看，《笛鸛》中歷史重構又不僅針對昔日日本殖民者，更是針對漢人族群以及歷來漢人政權的漢人中心思維。這個部分我將藉由討論日本統治者、漢人媳婦自殺風波、女巫笛鸛抓出魯凱族竊賊、金機山的謀略和複雜族群關係等面向，探討《笛鸛》中如何打破日本人與漢人所強加的文明與野蠻二分，如何展現大巴六九面對殖民者及環伺的其他族群的謀略、並展演卑南族的文化價值，進而剖析其抵殖民與族群政治。

歷來殖民政權之中，當屬日本人最瞭解原住民，日本人卻也是第一個以國家力量強行改變原住民的政權。對日本人而言，「蕃」乃是尚未文明化的臺灣原住民，也就是仍保有其社會與文化自主性的原住民。日本殖民政府沿用了清朝「熟番」、「生番」及「平埔番」、「高山番」等概念，但將「番」改為「蕃」，並改稱為「平埔族」、「高砂族」；其理蕃政策也延續清末的開山撫番。日本人的理蕃計畫以現代武力征服原住民，乃是為了掠奪原住民盤據的山林之農林資源。<sup>23</sup> 《笛鸛》裡凸顯日本殖民者在理蕃計畫後對原住民的掌控，將阿美族與卑南族視為高砂族中的平地蕃，<sup>24</sup> 以及原住民出草風氣依然存在。三井少佐向臺東廳長市來半次郎報

<sup>21</sup> 巴代，《笛鸛：大巴六九部落之大正年間》（臺北：麥田出版，2007），〈自序：野史·稗官〉，頁 11-14。

<sup>22</sup> Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1994), pp. 51, 18.

<sup>23</sup> 藤井志津枝，《日治時期臺灣總督府理蕃政策》，頁 5-6；孫大川，《夾縫中的族群建構》，頁 99。

<sup>24</sup> 松岡格指出，雖然阿美族和卑南族因居於平地而被稱為平地蕃，其所居住的部落較早被編入普通行政區，但實際上依舊被視為蕃地。松岡格著，周俊宇譯，《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2018），頁 124；頁 127，註 40。



告：「整個臺東廳從北到南的各社，是以農耕維生較為馴化的阿眉、<sup>25</sup> 卑南兩個平地蕃為主」。<sup>26</sup> 三井指出，阿眉蕃與卑南蕃多能配合服從日本殖民政府的命令，1896 年曾主動編成前衛隊，讓日軍順利登陸。而排灣蕃與澤利先蕃也並未造成危害。<sup>27</sup> 市來半次郎則指出，當時全島武裝抗日幾乎已平息，除了阿緞廳的排灣蕃零星的問題外，<sup>28</sup> 僅剩內本鹿高山蕃完全不受帝國管轄，<sup>29</sup> 防範高山蕃危害因此成了重點工作。<sup>30</sup> 內本鹿高山蕃危害是指出草，而居於平地、從事農耕的平地蕃則被視為馴化。但其實卑南族也出草，此時正由狩獵逐漸走向農耕。備位首領金機山乃是讓大巴六九由狩獵逐漸走向農耕的推手。

《笛鶴》透過交替呈現日本殖民者與原住民的觀點，嘲諷日本人文明與野蠻的二分，嘲諷日本人的掌控並未全面。金機山的兒子桑布伊在大巴六九內部會議中便批評日本人的五年理蕃政策四處瘋狂鎮壓，又直指內本鹿這次出草，乃是由於日本人架起通電的鐵絲網防堵內本鹿，內本鹿為了突破封鎖而與卑南族兩個社交惡。更弔詭的是，在日本人文明與野蠻的階層制裡，三井的調查卻發現，接連出事的蕃社裡盛傳內本鹿遠比他們進步，不少人甚至想移居內本鹿。三井查看內本鹿人的遺體也發現，內本鹿所穿的棉布衣染色佳、有新的連發步槍、自製的槍彈火藥比附近的高山蕃精良，因此推斷內本鹿的生活狀況遠高於臺東廳的其他布農族高山蕃。<sup>31</sup> 三井懷疑內本鹿在山脈西邊獲得本島人通事負責走私，在東部則可能與卑南族大巴六九蕃社私下交易。因此市來半次郎的挫折感不僅在於日本國家勢力無法進入內本鹿，也在於表面上順服的大巴六九讓他感到無法掌握。當市來半次郎語氣平和地碎碎念「內本鹿！」「大巴六九！」「八格野鹿！」，<sup>32</sup> 此一場面幾乎帶有喜劇效果。

另一方面，《笛鶴》凸顯內本鹿勢力東移造成威脅之際，大巴六九的國防意識。透過大巴六九與內本鹿比鄰、<sup>33</sup> 三十多年前曾發生激戰的歷史及桑布伊的憂患意識，小說襯托大巴六九驍勇善戰卻同時思慮深遠、善於謀略。長老古孟說「我

<sup>25</sup> 阿眉即阿美族。

<sup>26</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 130。

<sup>27</sup> 澤利先蕃為魯凱族當時的名稱。

<sup>28</sup> 阿緞廳為屏東縣的古名。

<sup>29</sup> 內本鹿乃布農族郡社群。

<sup>30</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 130-131。

<sup>31</sup> 同前引，頁 134-135。

<sup>32</sup> 同前引，頁 141。

<sup>33</sup> 大巴六九部落周遭有內本鹿人，也有別的布農族社群。

們是自稱大巴六九人！人稱山林之王！」又說「山林之王的意思是，剽悍勇猛，緊緊團結在一起，像一家人一樣的一群人。我們要跟西邊的內本鹿人、北方的蠻鸞抗衡，<sup>34</sup> 靠的就是像一家人一樣的團結緊密」。<sup>35</sup> 不論是巴拉冠男子會所的軍事訓練或女性農耕時換工、輪工習俗，都顯露部落的緊密關係。部落領袖為了漢人媳婦上吊事件、商議對阿水家的處置方式時，桑布伊卻想到內本鹿可能轉而攻擊大巴六九，因此提議藉淨山活動動員部落青年做軍事訓練，但不能驚動日本和其他部落，<sup>36</sup> 也就是將淨山活動「擴大處理，淡淡的結束」。<sup>37</sup> 桑布伊是部落第一批進入日本人在卑南大社設立的公學校的青年，也是唯一堅持讀完課程的青年，卻批評日本人的五年理蕃政策，並對於大巴六九的存亡充滿憂患意識，承繼了父親金機山的深謀遠慮。淨山活動中長者傳授狩獵與作戰策略，特別強調內本鹿目前雖與大巴六九友好，大巴六九絕不會先對內本鹿動手，但若內本鹿攻擊大巴六九，大巴六九也絕不能手軟。<sup>38</sup>

由於理蕃政策管制槍械，部落對於毛內卜私槍遭竊事件的處理方式則更加彰顯大巴六九有勇有謀，而女巫笛鸛扮演的角色則凸顯女性參與公共事務的能力。淨山活動意外發現毛內卜製造的私槍遭大南部落魯凱族所竊，但試圖取回槍枝卻遭遇重重困難，尤其日本人在大南部落成立駐在所，讓大南人產生優越感，不甘被卑南族勢力箝制。金機山擔心大南部落首領誤判情勢、陷入歷史情結而發動部落戰爭，又需要避免日本警察介入，因此只能私下解決。<sup>39</sup> 毛內卜幾經波折，經竹占師卜卦斷言只有女巫笛鸛出馬才能解決。在與大南人的談判中，笛鸛的出現讓久聞女巫傳說的年長魯凱族心生畏懼。笛鸛深諳談判技巧，時而斥罵、時而調皮、時而警告，偶爾冒出日語國罵「八格」和魯凱語，氣勢逼人，最後以高明的巫術證明偷槍賊的身分。偷槍賊甚至一度歇斯底里驚叫、落荒而逃。偷槍賊最後惱羞成怒衝向笛鸛，但桑布伊已舉刀威嚇，而埋伏多時的一隊大巴六九戰士及時出現，令魯凱族人無法輕舉妄動。武力與智謀的結合成功取回了失槍。笛鸛在先前的除崇和淨山活動中已扮演要角，是當時大巴六九的首席女巫。黑髮童身的她終身未婚，脫離當時卑南族對女性性別角色的要求。<sup>40</sup> 女巫有如女戰士，在兩軍對陣時以巫術布陣欺敵。而

<sup>34</sup> 蠻鸞是卑南族對布農族，尤其布農族巒社群的蔑稱。

<sup>35</sup> 巴代，《笛鸛》，頁 75。

<sup>36</sup> 同前引，頁 97。

<sup>37</sup> 同前引，頁 96。

<sup>38</sup> 同前引，頁 238。

<sup>39</sup> 同前引，頁 280-281。

<sup>40</sup> 大巴六九亦有女巫結婚生子。

在此部落間的談判中，她的談判技巧和巫術同樣耀眼，顯現她參與公共事務、解決棘手問題的能力。

除了描寫大巴六九與日本殖民者及其他原住民部落的關係之外，《笛鶴》也凸顯大巴六九與漢人移民的關係。《笛鶴》裡對漢人阿水媳婦上吊自殺風波的刻畫，隱含從卑南文化的觀點對於漢人文化的批判，尤其針對清領以來的漢番之別。清代東海岸主要居民為原住民，漢人為數較少。但大正初年已有不少漢人移民來到臺東平原，《笛鶴》第二章第五節描寫大巴六九小米祭，卑南平原最有勢力的漢人移民張新才（張新才乃是卑南大社首領的姊夫）就派了代表前來。<sup>41</sup> 移居大巴六九的漢人阿水夫婦都有原住民血統，<sup>42</sup> 卻都自認為閩南人，否定母系的原住民傳承，顯示西海岸漢人同化的力量。然而漳州移民後代阿水夫婦因生計遷到枋寮，又因旱災繳不出佃租而來到卑南平原找機會。敘述者以自豪的口吻說：「卑南平原的太平盛世，又豈是輾轉流浪的閩南移民社會所能理解的。」<sup>43</sup> 此處一方面顯示臺灣的土地最早屬於原住民，漢人移民則想方設法向原住民取得土地，另一方面暗示相對於西海岸，卑南平原仍有土地讓漢人移民墾殖。但「卑南平原的太平盛世」乃是源於大巴六九與內本鹿已有三十多年不曾反目，且五年理蕃政策執行期間，臺東平原甚少反抗，使臺東廳「成為全臺的模範」。<sup>44</sup> 《笛鶴》裡大巴六九部落的領袖金機山十分精明。阿水最初試圖在番地租賃耕地，金機山不置可否，直到看到阿水種植水稻成果斐然，為了借助阿水的農耕技術讓部落豐收，才推薦阿水一家入住進部落。然而阿水家兩個媳婦先後自殺，凸顯閩南社會男尊女卑，卻引發卑南族的強烈不滿。

如果西海岸漢化是基於漢人移民作為強勢族群的磁吸力，此一磁吸力挾帶了漢番之別「文明／野蠻」二分的種族歧視與利害考量，並隨著漢人移民移入東海岸而開始具影響力、改變臺東平原的政經生態，那麼反論述或是反漢化亦可以出於另一種利害考量。阿水警覺到兩個媳婦先後自殺，引發卑南族的不滿，擔心卑南族以此為由，驅離他們，多年努力取得的田產就此落空，因此喝令兒子不准再欺負媳婦。<sup>45</sup> 金機山在處理阿水家裡兩個媳婦先後自殺的風波中，亦充分運用了利害考量，一方面平息族人的怒火，另一方面對阿水進行道德勸說，強調卑南族的文化優

<sup>41</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 322。卑南平原是臺東平原的舊名。

<sup>42</sup> 阿水之母是臺南蕭壠社的平埔族西拉雅人，岳母則是阿里山鄒族女子。

<sup>43</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 167。

<sup>44</sup> 同前引，頁 29。

<sup>45</sup> 同前引，頁 88。

勢：卑南族的性別關係遠較閩南族群平等、男人不可能家暴妻子。篤信閩南男尊女卑概念的阿水未必對男女平等概念心悅誠服，但對於媳婦自殺有些自責，更為了留在番社、擁有土地，而願意配合。部落因阿水媳婦上吊自殺，實施除崇和淨山儀式，要求阿水一家在出殯後加入。阿水認為這是要他們成為部落成員。兒子擔心「變成番人」，阿水則糾正他別再叫「番人」，自家的血統並無資格說誰比較「野蠻」。<sup>46</sup> 此處顯示，基於留在番社的利害考量，漢人也承認母系的原住民血統，改變了原住民等於野蠻的說法，並反對使用如「番人」等歧視性用語。

儘管阿水一家仍不會說卑南語，<sup>47</sup> 阿水卻逐漸認同部落的利益與部落的文化價值。當日本人前來調查媳婦死因，並套問部落裡的人員調度、買賣和槍械情況時，阿水警覺到日本人的刺探可能損及部落及自身家族的利益，因此避而不答。阿水一家參與部落的淨山儀式時恐懼戰慄；阿水雖對於伍觀兵講解的部落喪葬習俗感到困惑，卻也油然而敬。他想起每當部落裡有人過世，親友（甚至不相干的人）都帶食物到喪家，整日陪伴並協助處理雜事。對喪家而言，部落的習俗比漢人溫暖。伍觀兵對阿水解釋除崇儀式是驅邪，以便讓活著的親友不受亡靈或其他鬼神糾纏，而放風淨山則是要男人打獵散心，以免傷心過度，一面將不好的東西趕出部落，一面查看部落邊界是否被別的部落的人破壞。<sup>48</sup> 卑南族確實有放風淨山儀式，但此處伍觀兵掩飾了部落假借淨山儀式所做的軍事訓練，阿水卻為之感動。他想起部落的男人勇猛剽悍，結婚後卻住進女方家，接受女人差遣。男人和女人都有尊嚴，無法輕易標示「野蠻」或「不野蠻」。<sup>49</sup> 為了留在番社，深信男尊女卑的他也看出部落裡的性別文化並未損及男人尊嚴，於是從一種類似文化相對論的角度予以肯定。阿水對「番人」以及「野蠻」與「不野蠻」的在意，顯示隨著漢人移民增多，漢化作為強大論述的磁吸效應，然而基於留在番社的利益考慮和對卑南文化價值的認真檢視，阿水則開始反思，批判漢人中心的概念。

金機山的謀略是刻意吸收外族（包括漢人），讓部落更具實力。金機山希望阿水一家留下來，更深層的因素是認為日本人遠比清國人可怕，部落面臨前所未有的嚴峻挑戰，需要擁有各種人才投入建設或儲備實力，因此如果阿水為了田產留下

<sup>46</sup> 同前引，頁 166。

<sup>47</sup> 反倒是大巴六九的伍觀兵、桑布伊會說臺語。不同於阿水一家，住進大巴六九部落的魯凱族則入境問俗，會講流利的卑南語。

<sup>48</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 172。

<sup>49</sup> 同前引，頁 174。

來，也可藉此吸引其他有能力的外族效法，成為部落成員。<sup>50</sup> 金機山有此考量，乃是受到比鄰的卑南族呂家部落過去一百年崛起的案例之影響。在日本領臺之前，呂家部落透過此一模式壯大，已超越知本盟主，「甚至有能力仲裁南北四十二個包含平地人莊落的糾紛」。<sup>51</sup> 呂家部落的霸業跨到漢人村落，亦顯示臺東平原上原住民的主導地位。敘述者也隱然把卑南族吸引外族的能力歸功於「卑南族在東臺灣幾百年不輟的強盛，長期把持與外來勢力談判優先權的影響」，促使陸續移入的魯凱族「呈現『卑南化』的文化現象」，<sup>52</sup> 並以此為榮。

《笛鸛》透過日本殖民者之眼肯定大巴六九雖是小部落，卻能審度情勢、厚植實力，並肯定具有光榮歷史的卑南蕃不同於其他原住民族群。與此同時，敘述者雖呈現當時原住民族對日本人的戒慎恐懼，卻也隱然稱許日本殖民者對於臺東平原原住民族的瞭解勝過所有殖民政權。在《笛鸛》第二章第六節臺東廳長市來半次郎與三井少佐討論蕃情時，讚許大巴六九的頭目小有雄略，一方面與內本鹿有物資往來，另一方面保持與其他勢力的均衡，顯示卑南蕃與其他蕃人不同。敘述者說，市來廳長在任職前對臺東平原的族群已有研究，瞭解卑南族曾稱霸數百年，但市來本以為那是卑南族幾個大部落偶然出現的英雄人物所為，卻沒料到像大巴六九這樣看似在卑南族歷史上無足輕重的小部落，竟也能如此精妙謹慎地掌握時勢與自身力量。<sup>53</sup> 臺東廳警務課長齊藤透在接獲密報大巴六九有人賣槍給大南部落時，則想起「歷史上荷蘭商務官員被殺的『衛斯里事件』，清朝卑南廳被焚的『大庄事件』都有大巴六九部落的影子」，<sup>54</sup> 認為大巴六九看似順服，但若過度逼壓也會反抗。

大巴六九對於日本統治者採取迂迴的抵殖民策略。大巴六九的領袖早已預料日本人會要求繳槍，而早有對策：上繳的都是舊槍，新製造的槍則早已掩埋。金機山認為在日本人強勢主導的時代，能選擇、抗拒的並不多，只能積極把握機會，找到最適合部落發展的方式。除了擔憂日本人，部落的人也擔心其他原住民族的攻擊。然而不同於部落裡一些尚武的男人在繳槍後感到被閹割去勢的挫折，金機山則認為繳槍是危機也是轉機，交出舊槍反倒能鬆懈日本人的警戒，卻無損於對付日本人以外其他敵人的武力，而且也能多一點農業，少一些殺伐，由狩獵旱作轉型為水稻旱作並重：「日後只要保持應變反擊起碼的武力，多餘的精神應該去思考如何提高農

<sup>50</sup> 同前引，頁 153。

<sup>51</sup> 同前引。

<sup>52</sup> 同前引，頁 281。

<sup>53</sup> 同前引，頁 340-341。

<sup>54</sup> 同前引，頁 353。衛斯里事件就是《白鹿之愛》中的大巴六九事件。

耕技術，儲更多的糧食」。<sup>55</sup>

加拿大原住民學者凱絲特雷諾 (Marlene Brant Castellano) 指出，西方文化標榜現代和科學知識，常貶低原住民文化，以為原住民沒有知識，但加拿大原住民研究顯示，原住民知識的特色是「個人的、口述的、經驗的、整體性的 (holistic)，並以敘事或暗喻的語言傳達」，<sup>56</sup> 原住民文化對於現代狀況具適應力。<sup>57</sup> 《笛鸛》中顯示臺灣原住民知識也有類似特色。面對日本殖民者，大巴六九處境艱難，金機山卻能把危機視為轉機，乃是因為他突然想起童年時曾與父親在山間遇到一隻熊，父親對快要嚇哭的他說了一句深富哲理的話：「熊來了，熊肉與蜂蜜也跟著來了。」<sup>58</sup> 這句話是在實際經驗的當下，以暗喻的語言表達危險中的生機。金機山把父親的人生智慧用在大巴六九對日本殖民者的因應，也顯示原住民文化的適應力。金機山在危機中創造的生機包括：一、吸收外族、厚植實力；二、讓子弟學習並挪用日本殖民者的知識技能（例如桑布伊自公學校畢業，因而洞悉理蕃政策），以便知己知彼、陽奉陰違、周旋因應；三、表面上配合繳槍政策，但上繳的都是舊槍，新造的槍則早已藏好；四、藉由繳出舊槍來鬆懈日本人的警戒，同時仍具有對付日本人以外其他敵人的武力；五、一方面強化部落的軍事訓練，使部落具有應變反擊的能力，另一方面提高農耕技術，以儲備更多糧食。

《笛鸛》顯露的部落文化與族群關係亦值得深思。大巴六九團結且充滿文化自信，但同時吸收外來文化，例如：與內本鹿交易、透過漢人對外交易、請漢人教做草鞋和水稻種植技術、女巫笛鸛穿皮鞋、毛內卜造私槍、桑布伊讀完公學校且學會日式擊劍與刀法。日本人並不知道部落有人能製槍，以為原住民的工藝技術停留在新石器時代。<sup>59</sup> 阿水兩個媳婦先後自殺，觸犯部落的禁忌，但第二次發生時，正逢部落裡大豐收且與阿水一家相處融洽，部落對自殺的反應已不再那麼強烈。<sup>60</sup> 部落裡不但有從大南部落移居的魯凱族人，也有從內本鹿移居來的布農族人，毛內卜曾在呂家部落、南王部落住過，中年才婚入大巴六九，<sup>61</sup> 均顯示大巴六九吸引

<sup>55</sup> 同前引，頁 372。

<sup>56</sup> Marlene Brant Castellano, "Updating Aboriginal Traditions of Knowledge," in George J. Sefa Dei, Budd L. Hall, and Dorothy Goldin Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), p. 25. 引文由筆者中譯。

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>58</sup> 巴代，《笛鸛》，頁 376。

<sup>59</sup> 同前引，頁 353。

<sup>60</sup> 同前引，頁 94。

<sup>61</sup> 同前引，頁 343。

外來者並吸收外來文化。

總結來說，《笛鸛》的歷史重構透過卑南族的偏遠小部落大巴六九呈現日治時期卑南族的文化、謀略，及其因應日本統治者及其他原住民族與漢人的方式，顯現其抵殖民的策略及其在族群關係上的主體性。當時大巴六九強盛且充滿活力，其文化只受到理蕃政策的一些影響。即使桑布伊讀完公學校，仍維護部落的利益。《笛鸛》呈現臺東平原曾是原住民主導的長遠歷史和漢人移入的正面性：阿水為了留在番社，反思了漢人中心的歧視性用語「番」和卑南文化的價值。然而在小說之外，當漢人力量壯大後，是否漢人中心將抬頭，而擠壓原住民族的文化空間，則留下了問號。

### 三、《白鹿之愛》中的性別、部落責任與反殖民

如果《笛鸛》的歷史重構改寫日本殖民政府對二十世紀初大巴六九的「正史」，《白鹿之愛》的歷史重構則改寫荷蘭殖民政府對十七世紀大巴六九的記載。不同於《笛鸛》以五年理蕃計畫後的臺東平原為背景，《白鹿之愛》則以荷治時期大巴六九事件（又稱衛瑟林 (Marten Wesseling) 事件）為背景，<sup>62</sup> 描寫 1642 年荷蘭東印度公司助理商務員衛瑟林到卑南尋找金礦，發生衝突，包括衛瑟林在內的三名荷蘭人被大巴六九部落人所殺，於是荷蘭在臺長官率兵親征，燒毀大巴六九部落。《白鹿之愛》雖強調在荷蘭人與大巴六九決戰中，部落女巫施行巫術干預戰事，但其歷史重構主要聚焦於幾段浪漫的愛情，凸顯卑南族女性形象和尊重女性的文化，以此改寫卑南人殺荷蘭兵的「兇殘」印象。

如同《笛鸛》除了改寫、質疑了日本人的文明與野蠻二分，也批判漢人中心對原住民的歧視，《白鹿之愛》除了改寫、質疑了荷蘭人的文明與野蠻二分，巴代也在自序裡明白表示是針對國民黨政府統治下，透過父權主義的戶籍政策對卑南族女

<sup>62</sup> 根據網路版《臺灣原住民族事典》，大巴六九事件又稱衛西林事件，此一詞條由巴代以本名林二郎撰述。見〈大巴六九事件〉，《臺灣原住民族事典》(<https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=914&search=%E5%A4%A7%E5%B7%B4%E5%85%AD%E4%B9%9D&cat=0&race=0&writer=>)，2022 年 5 月 5 日下載。然而在《白鹿之愛》Marten Wesseling 則譯成衛瑟林，而非辭典裡的衛西林。在《笛鸛》裡日本官員則稱為衛斯理事件。巴代在不同書裡採取衛斯里、衛瑟林、衛西林等不同譯名，一方面可能是文獻中原本有不同譯名，另一方面則可能暗示來自口傳文化的人對於語音傳遞的差異，以及語音譯為文字的不同譯法特別敏感。

性主導的家庭關係之破壞。<sup>63</sup> 此一批判連結到小說開始時，敘述者從 2011 年臺東一條預備載運核廢料的大馬路口，遙想三百七十五年前，也就是 1636 年時，卑南族卡日卡蘭氏族歷經驚心動魄的追逐戰，<sup>64</sup> 由此南下展開三百年的「斯卡羅族」霸業，而其中一批任務結束、預備北返大巴六九部落，在此短暫停駐，又揭開另一個故事的序幕。敘述者提到 2011 年臺東一條預備載運核廢料的大馬路口，乃是影射同年日本福島核災後不久，馬英九政府的經濟部在 3 月 29 日公告臺東縣達仁鄉為核廢料建議候選場址，引發了臺東反核聯盟舉辦 3 月 30 日護臺東反核廢大遊行。臺東反核聯盟並援引蘭嶼核廢桶存放不到三十年就已生鏽污染的現象，以表達不滿。《白鹿之愛》一開始就對照當下與歷史，一方面隱含對於二十世紀末、二十一世紀初原住民部落淪於核廢料棄置地的不滿，另一方面凸顯卑南族曾統御了南臺灣的「斯卡羅」王國三百年。這是巴代少有的對國民黨政府原住民政策的批評，卻只點到為止。

《白鹿之愛》藉由刻劃十七世紀卑南族的性別文化，重申卑南族的文化價值，逆寫荷蘭人對大巴六九的「兇番」形象，並質疑當今漢人主流社會的父權思想。異乎《笛鶴》雖以漢人家族男尊女卑問題來反襯大巴六九較重視女權，卻對於部落裡的兩性關係和部落女性著墨甚少（唯獨女巫笛鶴在小說後半較有發揮），《白鹿之愛》則以男女之愛為其情節核心，並對女巫巫術有更細膩的刻劃，在人物描寫和戲劇張力的營造上比《笛鶴》更勝一籌。另一方面，《白鹿之愛》雖著重男女之愛，然而不論小說的開始或結束都涉及了戰爭，顯現部落的存亡仍為重要關注。書中男男女女不同的愛情觀顯現差異，但其著重點與其說是愛情，毋寧是性別權力關係，而性別與部落責任孰輕孰重亦隱然構成議題。荷蘭人與大巴六九的衝突起因為荷蘭人性騷擾部落女性，性別關係與部落責任因此連結。而大巴六九力抗荷蘭大軍，則顯示反殖民的意志。這個部分我將探討《白鹿之愛》中的性別、部落責任與反殖民。

《白鹿之愛》凸顯卑南女性在性別關係上的強勢和自主性以及女性情誼。敘述者指出，大巴六九禮教嚴格，未婚男女婚嫁的選擇權在女方，男子成年後先離家進入男子會所「巴拉冠」成為階級成員、為部落所用，進而升級為萬沙浪，直到被某一女子選中、暗示之後結婚，嫁入女方家庭。<sup>65</sup> 大巴六九女性常集體行動並交換

<sup>63</sup> 巴代，《白鹿之愛》（新北：印刻文學，2012），〈自序：我們談戀愛吧〉，頁 7。

<sup>64</sup> 卡日卡蘭即今日的知本部落。

<sup>65</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 83。



生活經驗。十六歲的阿洛在選擇婚姻對象上理智而精明。端娜雖曾與西卡兒交往，一旦發現西卡兒想扛起部落責任時，卻離他而去，只因她追求平凡的男女關係，不希望男人是英雄。<sup>66</sup> 伊媚高聲斥罵西卡兒帶著幾位男子偷看一群女人洗澡，又當眾斥責西卡兒在路上攔下路格露示愛乃是破壞部落規矩，讓女性感到不舒服、不被尊重，而在場者皆認為她展現了部落女子在情愛關係上的主導位置。<sup>67</sup> 伊媚教訓西卡兒，顯示她重視女性情誼和部落禮教。但她曾向馬力範示愛、卻遭婉拒，感到羞辱傷心之餘再也不接受馬力範，而姊妹淘都守住她曾被馬力範拒絕的秘密。

《白鹿之愛》裡藉由一件「呵馬力」的展演，顯示卑南族女性在兩性關係上的優越地位，以及單身男人在不被容許與女人爭吵之下表達憤怒的特殊方式。伊媚斥責西卡兒公然向路格露示愛違反了部落禮教，西卡兒盛怒之下，越過幾個部落獵了一個外族的人頭回來，插在伊媚院子門口。這即是寧可殺人、不能對女人怒吼的「呵馬力」古老傳統。<sup>68</sup> 敘述者說，只有結婚入了女家的男人可以據理力爭與妻子爭吵，未婚男人則必須壓抑情緒，不可能也不允許對任何女人大小聲。如果男人認為女人無理取鬧，為了表達憤怒，則只好獵外族的人頭插在女人看得到的地方。<sup>69</sup>

大巴六九首領阿雅萬和第一戰士馬力範對此事件的不同反應，再度強化對部落禮教的重視，但同時顯示對出草的思考。阿雅萬深知「呵馬力」意味有人踰越部落男女界線發生嚴重爭吵，對此相當不悅。馬力範則對於西卡兒標榜自己敢於示愛、反控馬力範在愛情上裹足退縮不予理會。而對於「呵馬力」所涉及的出草，在出草幾乎等於戰爭的時代，阿雅萬卻不擔心將引發部落戰爭，因為不會有人知道此乃大巴六九人所為。馬力範則指出西卡兒出草時用刀錯誤，以至於獵來的頭顱「頸骨多了兩節，切口明顯是在憤怒與恐懼下造成下移的」。<sup>70</sup> 他提醒西卡兒，交戰時「一刀落下必須在耳垂向後的沿線，這樣子切口整齊，不傷刀刃」。<sup>71</sup> 馬力範的清肅令西卡兒瞬間心底寒顫，但他又感到馬力範並非刻意營造殺機，「而是一種久經沙場伴隨著敵人生命消逝而累積的，渾然天成的死神氣息所致。」<sup>72</sup> 此處對馬力範身經百戰、與死亡為伍的描寫相當傳神，但馬力範的清冷亦顯示對於西卡兒訴諸「呵馬力」的不以為然。

<sup>66</sup> 同前引，頁 285。

<sup>67</sup> 同前引，頁 139。

<sup>68</sup> 當然現代社會不可能容許這種隨意殺人。

<sup>69</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 141。

<sup>70</sup> 同前引，頁 144。

<sup>71</sup> 同前引。

<sup>72</sup> 同前引，頁 145。

《白鹿之愛》藉由西卡兒的莽撞反襯馬力範在男女關係上的深沉含蓄、不願佔女人便宜。馬力範守著對多比苓的許諾，婉拒伊媚，在多比苓別嫁後失落頹唐，一反平日「目光如鷹隼般銳利果斷的神箭手」形象。<sup>73</sup> 直到路格露的關懷重燃起他對愛情婚姻的想望，他也恢復身為部落青年領袖的明快磊落健談。不論是小說開始時選擇護送女巫歸返大巴六九，或是在與荷蘭人決戰時身先士卒，在在顯露他對部落的責任感。如同林韻梅指出，馬力範是巴代「盡心盡意要塑造的英雄，是真正的獵人與勇士，是大巴六九男子的典範。」<sup>74</sup>

荷蘭人的出現所帶來的衝擊及小說第十五、十六章裡現代武器與弓箭巫術之戰，也都具有戲劇張力。敘述者採取對位法，<sup>75</sup> 在第三章描寫荷蘭人為了測量東臺灣幅員及探勘黃金珠寶等資源，1638 年派三艘船隊抵達東海岸，與彪馬社接觸，<sup>76</sup> 離開前留下孫杜克婚入彪馬社的一個家族。孫杜克一面學習彪馬社的語言風俗，一面查訪金礦。大巴六九人初見孫杜克，皆被其高大白晳紅髮的外貌及奇特的荷蘭服飾、靴子吸引而驚呼，對他的槍感到好奇。第七章描寫荷蘭助理商務員衛瑟林為了尋金來訪卑南平原五次。他故意叫一名荷蘭士兵射殺梅花鹿，以炫示神兵利器、震懾在地人，果然讓初見槍枝威力的大巴六九人受到驚嚇。

但更特別的應是老女巫夢到從未見過的外國人與槍，顯示大巴六九巫術的神奇。《白鹿之愛》細膩描寫巫術和成巫過程的神祕。女巫們對路格露施行招魂收驚術，又從路格露奇特、充滿死亡異象的夢境發現她將成巫。女巫預兆式的夢貫串全書，女巫的集體夢境預知了部落的未來。除了老女巫夢見外國人與槍而感到凶險，路格露持續夢到與愛人談心時，村子陷入火海，則預示了大巴六九將遭滅村。而小說一開始三位女巫夢見女嬰，認定為攸關部落命運之兆，因此冒險南下尋找。及至與荷蘭人決戰時，女巫絲布伊果真召來女嬰（此時是來自未來的十多歲女孩）助陣，一起施行巫術，但最後絲布伊卻與女孩雙雙神秘消失。另一方面，巫術在戰爭中雖發揮一定的制敵力量，卻也未必萬無一失。序章裡描寫大巴六九人隨卡日卡蘭南下壘嶠時，絲布伊雖以巫術陣法壓制乎刺林人，自己卻耗盡力氣昏迷三天；<sup>77</sup> 回程遇到乎刺林人伏擊時，絲布伊施行「神行巫術」讓大巴六九戰士疾速奔行，雖

<sup>73</sup> 同前引，頁 115。

<sup>74</sup> 同前引，林韻梅〈跋：深沉蘊藉的愛〉，頁 337。

<sup>75</sup> 第七章〈工寮的衝突事件〉呈現荷蘭人與大巴六九人的衝突時，則比較偏向大巴六九觀點，只有局部採取對位法。

<sup>76</sup> 彪馬社是現在的南王部落之前身。

<sup>77</sup> 壘嶠為屏東恆春。註解說根據日本學者 1934 年在知本的田調資料，女巫當時施行「劈海逃生、召喚風雨」的巫術退敵。巴代，《白鹿之愛》，頁 19，註 12。

讓他們及時脫困，卻也幾乎衰竭而死。

《白鹿之愛》對荷蘭殖民臺灣史上的大巴六九事件的描寫，則構成對荷蘭殖民者「正史」的反論述。由於一名荷蘭士兵性騷擾路格露，引發荷蘭人與部落的衝突混戰，三名持槍的荷蘭人反遭部落的男子以刀和弓箭所殺，其中包括荷蘭助理商務員衛瑟林，這即是大巴六九部落對此事件的口述版本。在此事件中，在大巴六九男人出手前，不僅路格露大聲斥責荷蘭人，伊媚更以工作用的手鋤揮向荷蘭士兵反擊，顯示強烈的女性意識。因此旁觀的彪馬人感到「荷蘭人調戲婦女的確不應該，但沒想這個部落的婦女反應這樣地激烈，這些漢子的反應又是那樣地果敢猛烈。荷蘭人錯不致死，但部落殺人也是自衛的合理反應，也不能算是錯了」。<sup>78</sup> 彪馬人和大巴六九人同為卑南族，彪馬人的訝異反應顯現即使同一族不同部落之間亦有文化差異。<sup>79</sup>

敘述者對大巴六九事件的反思則是針對文字歷史與口傳歷史互不瞭解的平行關係。敘述者以歷史的後見之明說這是一場「從未被預想的兇殺鬧劇」，又說「一六四一年九月初，衛瑟林的被殺，意外地讓大巴六九部落進入屬於荷蘭人文字記載的歷史」。<sup>80</sup> 然而此時憂心大巴六九未來的部落與女巫卻渾然不知，捲入事件的大巴六九男女也渾然不知文字歷史的力量。敘述者以「水量始終不大的法魯古溪」依舊緩緩東流，流逝在平原地表下「成為伏流，等待一段旅程重新流出地表」隱喻原住民的口述歷史只存在於相關族群的口傳記憶，有可能暫時湮滅，需要歷經重新採集才能重新被知曉。<sup>81</sup> 敘述者又藉由法魯古溪溪水暗喻民間口傳歷史「像是早已預言，又像是不在乎，或者根本就不知道『文字記載的歷史』究竟是什麼樣的意義」。<sup>82</sup> 「早已預言」是以後見之明暗示僅有口傳歷史的族群常遭擁有文字歷史的族群殖民，喪失歷史詮釋權。「不在乎，或者根本就不知道」則一方面暗示口傳歷

<sup>78</sup> 同前引，頁 185。

<sup>79</sup> 學者林韻梅則認為，巴代根據大巴六九部落口傳記憶所呈現的衛瑟林未必完全可信，「將侵入而被殺害的外人描述為姦淫擄掠的壞蛋，是長久以來民間故事襲用的版本」。同前引，林韻梅〈跋：深沉蘊藉的愛〉，頁 339。林韻梅的研究發現衛瑟林原是荷蘭東印度公司的外科主任醫師，來臺前曾在日本教住民釀酒，並善於書寫。雖然他的下屬尤立安森 (Jan Juriaensen) 之前曾燒毀太麻里村莊、殘酷對待反抗者，林韻梅認為衛瑟林未必會縱容下屬酒後亂性，懷疑大巴六九事件極可能如同牡丹灣事件乃是出於溝通上的誤解。同前引，頁 338-339。

<sup>80</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 185。這令人想起《笛鶴》裡日治時期臺東廳警務課長齊藤透知道大巴六九參與衛瑟林被殺事件，至於這是來自荷蘭人文字歷史抑或是從訪查大巴六九口傳歷史中得知，則並未透露。

<sup>81</sup> 同前引，頁 185、186。

<sup>82</sup> 同前引，頁 186。

史自有其價值，並非文字歷史所能抹煞，另一方面暗示由於語言和文化的隔閡，荷蘭人對大巴六九的影響依然有限，荷蘭歷史對大巴六九事件的記載要經過幾百年後才被大巴六九人所知。

《白鹿之愛》對位式地呈現荷蘭對大巴六九之戰。由於衛瑟林被殺，荷蘭在臺第六任長官托拉列紐斯 (Paulus Traudenius) 親自率領配備現代武器的兩百多名荷蘭兵出征，而彪馬社第八代領導人阿普魯岸，也在荷蘭人強力勸說下，帶了一千多名戰士參戰。但彪馬人畏懼大巴六九的巫術和報復而遲疑不前。在這場荷蘭人擁有絕對優勢的不對稱戰爭中，大巴六九部落卻毫無懼色，由馬力範率領的戰士以弓箭對抗槍砲，英勇戰鬥，危急中只能憑恃女巫的巫術所製造的欺敵之效。然而巫力造成的幻象最終仍不敵砲火的威力，這應是女巫早先夢到的惡兆。但仗恃擁有武器與裝備的荷蘭人，面對「只是使用刀矛弓箭的原始人」，<sup>83</sup> 卻對於最後的戰果萬分訝異，難以相信大巴六九部落當場僅死了二十七名戰士，顯現大巴六九的戰力與戰術超乎荷蘭人想像。大巴六九人義無反顧地反抗外來政權，顯現反殖民的決心。

《白鹿之愛》裡十七世紀大巴六九的故事不論開始與結束都關乎部落的戰爭。小說開始時的 1636 年，大巴六九三名戰士陪同三位女巫跟著卑南族卡日卡蘭氏族南下，是為了「找尋部落女巫集體夢境出現的女嬰」。<sup>84</sup> 卡日卡蘭南下之後被迎入排灣族、展開三百年的「斯卡羅族」霸業，大巴六九人北返卻遭乎刺林人伏襲，折損一名戰士。而小說的結束，則是 1644 年大巴六九在被荷蘭人滅村、遷村重建後，又遭彪馬社強行要美女路格露嫁過去；路格露基於部落之間的和平而允諾前往。彪馬社與大巴六九同屬卑南族，卻幫助荷蘭人滅了大巴六九，其動機則是為了「取代卡日卡蘭的盟主地位」。<sup>85</sup>

《白鹿之愛》裡「斯卡羅族」霸業僅是背景，大巴六九、彪馬社與卡日卡蘭的複雜關係則彰顯臺東平原的戰國風雲：雖然同屬卑南族，三個部落之間亦可能結盟或因爭霸而對立，而人質似的調解者雖構成潤滑劑，卻也可能僅僅締造了短暫的和平。1636 年大巴六九部落派戰士協助、護送三位女巫南下驗證夢境，由於曾與卡日卡蘭結盟，而與卡日卡蘭布利丹家族會合南下。而彪馬社亦曾邀約大巴六九南下征討，卻遭到大巴六九拒絕，這成了彪馬社幫荷蘭人滅大巴六九的另一緣由。<sup>86</sup>

<sup>83</sup> 同前引，頁 309。

<sup>84</sup> 同前引，頁 47。小說對此夢兆沒有多做解釋，但應與部落未來有關，三位女巫才會按照「老祖宗的意思找那個女嬰」。同前引，頁 25。

<sup>85</sup> 同前引，頁 273。

<sup>86</sup> 同前引。

彪馬社又與卡日卡蘭打仗，造成兩個部落關係緊張，乃至於卡日卡蘭一個名叫包恩的男人，自告奮勇去了彪馬社，以類似當人質的方式試圖當調解者。彪馬社的阿雅萬果然收他為義子，準備為他娶親，方式卻是強行要求大巴六九送來美女路格露當包恩的妻子。<sup>87</sup> 大巴六九的萬沙浪護送路格露前去彪馬社和親，卻難忘毀村之痛，埋下報復彪馬社的殺機。<sup>88</sup>

路格露為了部落之間的和平而選擇接受人質的身分，將部落利益置於個人情愛之上；旁人為她叫屈，她卻另有一番解釋。當好友伊媚認為她不該答應當彪馬社的奴隸，路格露卻說她在包恩身上看到了馬力範的身影，認為包恩為了卡日卡蘭的生存，甘冒被誤解、被殺害的危險隻身到彪馬社，勇氣一如馬力範，因此她願意接受包恩。<sup>89</sup> 此處部落的生存高於一切，讓伊媚認為路格露已變成「女的馬力範」。<sup>90</sup> 然而我認為路格露已具女巫身分，才是她關注部落超乎個人的關鍵。路格露甚至認為自己仍具女性自主性，因為以她的巫力無人可欺負她，且她依然維持男人婚入她家的習俗，並將要求住在彪馬社社外（但這顯然因為彪馬社同為卑南族，她才能有此要求）。

婚姻造成的移居打破了部落的疆界。路格露固然為了大巴六九而準備前往彪馬社，卻又預感離開之後又是另一局面，她將不再回返，並建立自己的氏族、自己的部落。<sup>91</sup> 她想起當初馬力範與卡日卡蘭卡拉桑家族女子多比苓相戀，多比苓後來也是為了「氏族的發展」而拒絕馬力範。<sup>92</sup> 事實上，馬力範為了護送女巫安全返抵大巴六九而暫時放下多比苓，不料遇襲重傷、養傷三年。當他終於南下恆春去找多比苓時，苦候多時的多比苓已感人事全非、馬力範難以依靠，她已準備婚嫁。而與馬力範同行的大巴六九戰士少馬和伊端女巫則認為，馬力範與多比苓相戀，本應留在恆春、婚入多比苓家，建立新的氏族、新的部落。<sup>93</sup> 換言之，大巴六九第一勇士馬力範原本打算為了愛情而婚入卡日卡蘭，那麼他有可能成為「斯卡羅族」。

總結來說，《白鹿之愛》裡呈現十七世紀大巴六九在兩性關係上對女性的尊重和女性的自主性，乃至於因荷蘭人性騷擾部落女性而與荷蘭人發生衝突。而不論馬

<sup>87</sup> 同前引，頁 326。

<sup>88</sup> 同前引，頁 334。

<sup>89</sup> 同前引，頁 327。

<sup>90</sup> 同前引，頁 330。

<sup>91</sup> 同前引，頁 333。巴代曾撰文指出，在真實歷史裡她「成為 pinaski（今之下賓朗）的開基始祖」。巴代，〈史料、口傳故事的改寫創作〉，《文訊》，320（臺北：2012），頁 102。

<sup>92</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 330。

<sup>93</sup> 同前引，頁 15、17。

力範扛起部落責任或是路格露最後將部落的責任置於個人情愛之上，都顯示對部落的關注。而大巴六九毫無懼色地迎戰荷蘭大軍，則是一場反殖民之戰。小說同時側寫卑南族曾統御了恆春半島的「斯卡羅」王國長達三百年，而當時的卑南平原猶如原住民族掌控的戰國時代，部落之間合縱連橫、征戰不斷。

#### 四、結論

臺灣主流的漢文化強調文字歷史，沒有文字的原住民因此常被誤以為沒有歷史。但事實上原住民有著豐富的口傳歷史。《笛鸛》和《白鹿之愛》以大巴六九的口傳歷史為素材，凸顯巴代強烈的歷史關懷和奔放的想像力。這兩本小說中的歷史重構翻轉了不同殖民勢力所加諸的文明與野蠻二分，展現卑南族兩性平權、深謀遠慮、團結抗外、具包容力等文化價值，不僅對原住民與漢人具有意義，對於荷蘭人、日本人、國民黨等往昔殖民政權也很有意義。然而不同於八〇、九〇年代的原住民健將對戒嚴時期毀壞原住民文化主體性至巨的殖民政權的犀利批判，巴代則批評甚少。相較於孫大川嚴厲指控國民黨政府自五〇年代採取的「山地平地化」、「山地推行國語政策辦法」，強化「同化」的要求，<sup>94</sup> 造成部落的「社會結構與宗教信仰之崩解、扭曲」、<sup>95</sup> 母語喪失、人口外移，原住民成了「一群屬於黃昏的民族」，<sup>96</sup> 巴代在兩書中卻只有在《白鹿之愛》自序中對國民黨的戶籍制度的批評，及敘述者一開始影射年 2011 年馬英九政府將臺東原住民部落列為核廢料存放預定地的批評。巴代點到為止的批評是由於時移事往，二十一世紀卑南族的文化復振已然成功？抑或巴代書寫的是遠離現今的歷史小說，著眼於族群歷史文化之重建，因此採取的策略不同？直到 2017 接受劉秀珍訪談時，巴代才進一步批評國民黨的「去日本化」、「中國化」政策和父權式戶籍制度，暗示國民黨對原住民文化的破壞更甚於日本人。他指出，文字的轉換影響了原住民文學創作，「過去我們老一輩受到的是日文教育，國民黨當局的戰後政策使原住民文學創作因語言斷裂而出現了斷層」。<sup>97</sup> 他又指出，日本人並未改變卑南族戶長與土地屬於女性的傳統，

<sup>94</sup> 孫大川，《久久酒一次》（臺北：張老師出版社，1991），〈活出歷史——原住民的過去現在與未來〉，頁 112-116。

<sup>95</sup> 同前引，頁 116。

<sup>96</sup> 同前引，頁 118。國民黨主政時期使用「山胞」、「山地人」，乃是延續清朝的「番」和日治時期的「蕃」，都是歧視性稱呼。

<sup>97</sup> 劉秀珍，〈以小說創作記憶族群文化——訪談臺灣原住民作家巴代〉，《雨花》，18（南京：

國民黨父權式的戶籍制度則改為由男性取代，五〇年代卑南族因此出現「很多打老婆，虐待妻子的現象，導致許多家庭重組」。<sup>98</sup>

然而我們如何從原住民運動和文化復振角度看待這兩本小說中的歷史重構？在此我想進一步借用美國文化人類學者柯立佛 (James Clifford) 提出的概念，探討兩本小說中的連結、展演與翻譯策略，以深化兩書歷史重構的意義。在今日全球原住民復振與社會運動欣欣向榮的局面下，柯立佛認為如果想瞭解今天的原住民，就必須探討原住民復振與社會運動所帶來的改變。而分析這些「歷史性的轉變和政治能動性的工具」則是「連結、展演與翻譯」。<sup>99</sup> 連結是指全球各地的原住民運動常以集合名詞召喚原屬於不同民族的原住民，例如美國原住民、阿拉斯加原住民、加拿大第一民族、澳洲原住民，<sup>100</sup> 形成政治與文化上的聯盟。展演是指當全球各地的原住民常因連續殖民暴力、經濟及其他因素離散於都市，又因多元文化主義或文化復振而展演原住民文化時，原屬於部落內的祭儀展演已變成針對不同大眾、在不同生產脈絡下的展演。<sup>101</sup> 翻譯是指「古老與新的文化和計畫的翻譯」。<sup>102</sup> 一方面原住民文化有世代之間、部落與都市之間、乃至自身與主流文化之間的翻譯議題，另一方面將其他領域的概念引入原住民研究時翻譯不能簡化，例如探討原住民離散時，不宜直接引進與北美洲黑奴貿易或後殖民時期遷移至昔日帝國中心有關的概念，而是要探究原住民離散的特殊性。<sup>103</sup>

《笛鸛》和《白鹿之愛》皆以大巴六九部落為背景，強調在荷治與日治初期，部落就是一國，乍看背離了原住民運動所強調的「臺灣原住民」集體認同，其實是藉由回歸歷史、文化，來呈現漢人中心思維所忽視的臺灣原住民歷史、文化，凸顯不同原住民族的主體性。自從 1983 年原住民運動發軔以來，「泛原住民認同」翻轉主流文化對原住民的汙名，強調原住民族的權利，讓原住民族有了政治性的聯盟，促成 1994 年「原住民」一詞正式載入憲法。九〇年代原住民權利運動進一步發展為原住民文化復振運動，成為文化性的聯盟。知識菁英返回各自的部落，向耆老學習，重新記錄口傳歷史、文化掌故、祭儀歌謠，並復振各自的母語。二〇一〇

---

2017)，頁 35。

<sup>98</sup> 同前引，頁 37。

<sup>99</sup> James Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), p. 8.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 71.

年代，「泰雅學」、「布農學」、「賽夏學」、「卑南學」相繼提出，孫大川認為這正是「原住民的主體性運動」從政治、社會文化走到學術主體性的宣告。<sup>104</sup> 孫大川提出的「原住民的主體性運動」，吸納了八〇年代的原住民權利運動、九〇年代的原住民文化復振運動，強調不同階段原住民運動的轉化。即使原住民族伸張各自的文化身分，依然連結到「泛原住民認同」的集體性。另一方面，強調原住民族就已是受到日治時期九族分類的影響；每一族原住民就已是是一種政治與文化連結。早期臺灣，原住民住在各自獨立的部落，並未統合在「民族」之下。原住民族的九族分類是在日治時期經由日本人類學家調查後才成形，戰後國民黨政府承繼九族概念，但二十一世紀又有更多原住民族被承認。

《笛鶴》裡日本統治者以「蕃族分布地圖」和番刀連結臺東平原上不同的原住民族，當然也帶有殖民者的貶抑。然而《白鹿之愛》和《笛鶴》皆呈現卑南族不同部落之間並無從屬關係，但大部落可能變成盟主。《白鹿之愛》中荷治時期卑南族彪馬社（南王部落）為了和卡日卡蘭（知本部落）爭盟主地位而發生戰爭；彪馬社幫荷蘭人燒毀大巴六九，並幫荷蘭人監管大巴六九，但也引發大巴六九萬沙浪的殺機。《笛鶴》中則提及呂家部落在清朝成為跨族群的盟主。兩書呈現的殖民經驗也是不少原住民部落共有的經驗。《白鹿之愛》中荷蘭人殖民者雖然槍砲威力懾人，但其統治卻委託彪馬社代理，實際上對大巴六九的影響和控制相當有限。相對的，《笛鶴》裡的日本統治者控制力綿密，大巴六九部落需要成熟穩健的領導者不斷虛與委蛇、與之周旋，以維持文化和政治的自主權，其所採取的抵抗策略更形複雜。

《笛鶴》與《白鹿之愛》呈現大巴六九之外的其他原住民族在臺東平原上的關係及各自鮮明的文化身分，隱然連結當今「臺灣原住民」集體認同。《白鹿之愛》中伏襲馬力範一行人的乎刺林人乃是排灣族，和大巴六九人一樣在戰爭中出草並使用巫術，但語言與文化不同；乎刺林人無法區別大巴六九人與卡日卡蘭人，顯然因他們皆是卑南族。《笛鶴》裡大巴六九雖因與布農族兩百年的獵場衝突而認為布農族野蠻，但也肯定布農族敏捷強悍英勇。大巴六九可以區別內本鹿與蠻鸞乃是布農族的不同社群，而同時長老古孟認為內本鹿與蠻鸞（而非漢人）才是值得出草的對象。<sup>105</sup> 日本殖民官對於躲在雲深不知處、始終神秘的內本鹿人大感頭痛，也對傳聞和跡象顯示內本鹿具良好的生活條件大感詫異。而在偷槍事件中，笛鶴以巫術呈

<sup>104</sup> 孫大川，〈序文：學，效也：「卑南學」的根源及其展開〉，收入林志興、巴代編，《卑南學資料彙編第一輯》，頁6。

<sup>105</sup> 巴代，《笛鶴》，頁73。



現檜枝埋藏處百步蛇圖案的包布和為新人搭蓋的「愛的小屋」，則是從文化特色揭開竊取者的魯凱族身分。原住民族之間的連結還包括文化上的相互影響。《笛鸛》提及卑南族卡日卡蘭以巫術協助降妖有成、被排灣族人迎入，展開三百年的「斯卡羅族」霸業。《笛鸛》裡日治時期大巴六九已有魯凱族、漢人和內本鹿的布農族入住，開啟爾後通婚的可能。

就展演策略而言，《笛鸛》與《白鹿之愛》使用漢語而非母語寫作（雖然《笛鸛》有加入卑南語的對話），其展演對象已不限於大巴六九或卑南族，而是包含其他原住民族、漢人、甚至外國讀者（包括前殖民者），因此具有跨族群、跨文化的意涵。巴代使用源自於西方的現代小說或歷史小說形式，融入了大量關於卑南族的歷史、文化和禮俗，呈現日治及荷治時期的卑南族生活，將現代小說改造為自我另類民族志小說 (auto-ethnographic fiction)。<sup>106</sup> 不同於昔日日本或漢人人類學家有時會將原住民當作標本般的研究對象，巴代（如同其他許多原住民作家）則是回歸自身傳統，強調部落的生活即是文化、即是歷史。《笛鸛》介紹了部落的男子會所「巴拉冠」、男性由少年至成年不同的社會階級、女巫施法過程、換工與輪工、喪葬習俗；《白鹿之愛》則介紹了男女交往的禮俗規範、「呵馬力」習俗、入女家的婚俗、女巫施法過程、女巫的夢兆和成巫過程、作戰前的禁忌。藉由採用自我另類民族志小說形式，巴代促進原住民的文化復振。

《笛鸛》與《白鹿之愛》的展演刻意摻雜當代視角，除了顯現歷史的後見之明，也挾帶當代醫學與科學知識，藉此讓讀者自由穿梭於當代與歷史之間。例如《笛鸛》裡麻祿日跑步時，敘述者說「『咬人狗』嫩葉片上的焮粉，開始在他小腿張開的毛細孔上起作用，癢麻的直迫麻祿日腦神經中樞」。<sup>107</sup> 阿水第一個媳婦阿嬌上吊自殺時，從未見過吊死屍體的大巴六九婦女大受驚嚇，敘述者說「加上恰巧遇上感冒大流行，全村半個月內病倒了三分之二。部落族人怪罪阿水家觸犯祖靈、招來厄運」，<sup>108</sup> 暗示厄運的說法肇因於碰巧遇到文化驚嚇和感冒流行。《白鹿之

<sup>106</sup> 自我另類民族志小說乃是指含有大量自我另類民族志元素的小說。自我另類民族志不同於一般人類學家（多半是殖民者）以土著為研究對象所寫的民族志。根據瑞德—當娜黑 (Deborah E. Reed-Danahay) 的研究，自我另類民族志目前可以指「土著自己撰寫的人類學」(“native anthropology”)、「某一族裔的自傳」(“ethnic autobiography”) 以及「自傳式的民族志」(“autobiographical ethnography”)。Deborah E. Reed-Danahay, “Introduction,” in Deborah E. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social* (Oxford: Berg, 1997), p. 2. 自我另類民族志的觀點跨越了自己人與局外人、自我與他者的疆界。Ibid., p. 3.

<sup>107</sup> 巴代，《笛鸛》，頁 103。

<sup>108</sup> 同前引，頁 84。

愛》裡馬力範捕獲一隻白水鹿，感到有些不安，敘述者說「白水鹿是突變種，除了顏色灰白，其他樣子完全與水鹿相同」，<sup>109</sup> 暗示白水鹿不必然具有特殊意義。不過，女巫絲布伊認為白水鹿如此貼近部落、且出現的時間恰好在幾個外人被殺之後，並非巧合，再加上近期她不斷夢到部落陷入火海，因此她認為白鹿是部落可能將有戰爭的凶兆。<sup>110</sup> 而巴代故意安排荷蘭人攻打大巴六九時女巫召來來自二十世紀的女孩助陣，則明顯耍玩當代常見的時空穿越，刻意藉奇幻效果挑起當代讀者的興趣。

《笛鶴》與《白鹿之愛》都有大量註解，並提及許多戰爭和歷史事件，但有些並未交代背景。例如《笛鶴》數度提到大巴六九參與雷公火之役、協助日本打敗清軍，《笛鶴》與《白鹿之愛》都提到卡日卡蘭氏族成為「斯卡羅族」。此一展演方式令人感到大巴六九部落口傳歷史之綿長，延伸至小說的框架之外，需要一整個民族資料庫才足以說盡，而這當然延伸到巴代的其他歷史小說，凸顯他的系列小說構成了故事集團。但《笛鶴》中琳瑯滿目的註解、照片和圖片，有如百科全書地展演，即使在他的歷史小說中也是空前絕後的。<sup>111</sup> 《笛鶴》中的照片和圖片有如具教育功能的導覽，補足小說言說的不足。另一方面，照片和圖片亦構成對文字文化的介入，並連結當代情境。例如《笛鶴》第一張照片「後敞褲及長刀」乃是巴代本人和三位男士穿著後敞褲、配長刀站在現代水泥建築前拍攝的，既是示範日治時期卑南族戰士的服飾與配件，也是示範傳統卑南族戰士的服飾與配件，但四位男士的球鞋和背後的現代建築則揭示了當代情境。手繪的插圖不但有繪製者「林六郎」的簽名與日期，筋肉糾結的戰士插圖亦具有當代漫畫的趣味。

就翻譯策略而言，最特別的是《笛鶴》以羅馬拼音顯示大巴六九卑南語對話，再加上漢文翻譯，以漢字呈現臺語對話，再加上漢文翻譯，煞費苦心地呈現不同族群的語言差異（唯獨缺了日本殖民者的日語）。<sup>112</sup> 然而不同於田雅各、夏曼·藍波安與亞榮隆·撒可努在漢文翻譯裡加入了許多原住民的語法，將漢文原住民化，巴代則大多採用標準流暢的漢文。<sup>113</sup> 在卑南語翻譯的實踐上，除了「跟著月亮了」指有月經、<sup>114</sup> 「窩囊這些只剩一張嘴的男人」<sup>115</sup> 把「窩囊」當動詞使用，<sup>116</sup>

<sup>109</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 229。

<sup>110</sup> 同前引，頁 232-233。

<sup>111</sup> 例如在《馬鐵路》中，仍有手繪插圖，卻沒有照片，註解數量減少一半。

<sup>112</sup> 這有可能是因為巴代不諳日語，但也暗示戰前的日語相當於戰後的漢語，乃是國語。

<sup>113</sup> 反倒是漢字呈現的臺語對許多讀者而言較為生動。

<sup>114</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 47。

<sup>115</sup> 同前引，頁 325。

巴代比較不願積極介入漢語語法。舞鶴敏銳地指出，「這是個以漢語思考寫下的漢文作品，如果以母語思考，寫作之時，母語必然滲透、改變了漢文的句法」。<sup>117</sup>《白鹿之愛》中則沒有卑南語的羅馬拼音，而由於尚未有漢人出現，也沒有臺語。

但另一方面，或許巴代的漢文翻譯策略是考量到《笛鶴》和《白鹿之愛》的時代背景遠離當代，兩書要將十七世紀和二十世紀初臺東平原歷史脈絡和卑南族文化、禮俗、社會組織引介給大眾，已然涉及太多翻譯。例如《笛鶴》裡卑南族部落的首領為阿亞萬（《白鹿之愛》則是阿雅萬），祭司是拉汗，成年未婚男子是萬沙浪。《白鹿之愛》中說女巫幫路格露做「巴日伐六」和「布魯恩」，註解就說「Bazvaliu 收驚巫術」、「Buluhem 增加力量的巫術」。<sup>118</sup>《笛鶴》和《白鹿之愛》的註解除了有關於文化習俗，也提供許多口傳歷史及不同歷史時期的地名、部落名、族名，並交替使用歷史名稱與當代名稱。例如《笛鶴》註解 14 說明「內本鹿」之名的由來，但同時也提及布農族郡社群在 1880 年取代魯凱族成為此區域的主人。註解 33 說明卑南人稱布農族為「蠻鸞」，特別是布農族蠻社群，乃是源自口傳歷史裡兩族之間曾為獵場互相殺伐近兩百年。<sup>119</sup>

巴代的翻譯策略還包括以當代的性別意識翻譯卑南族的性別文化，連結當代讀者。《白鹿之愛》中女性在兩性關係上的優越性和主動性以及《白鹿之愛》與《笛鶴》中對女巫的刻畫，尤其彰顯這點。誠然，以今日觀點，卑南族在部落事務上男性具絕對主導權，而女性僅在私領域家庭事務上主導，<sup>120</sup> 仍非男女平權；唯獨女巫關注部落未來，參與醫療、禦敵等公共事務打破了男外女內。《白鹿之愛》中大巴六九人口僅兩百人，卻有高達十九位女巫。相較於同時期其他原住民族及漢人，卑南族無疑在性別意識上是先進的。《笛鶴》有大量對話來自於媳婦吊死風波中的阿水一家，乍看是讓漢人喧賓奪主，卻也是一種巧妙的文化翻譯，透過漢人的眼睛看卑南文化而反思當時漢人男尊女卑文化的不足。

二戰之後臺灣如果沒有本土化和民主化運動，很難產生原住民運動。原住民運動近四十年的蓬勃發展，伴隨著大量原住民書寫，促進了臺灣社會族群平等意識，而其知識生產的能量已進入孫大川所說「原住民的主體性運動」的第三階段。與此同時，隨著電影《賽德克巴萊》和電視劇《斯卡羅》引發的廣大迴響與討論，戒嚴

<sup>116</sup> 在《白鹿之愛》中也同樣只有這兩例翻譯顯示卑南語的特殊語法。

<sup>117</sup> 巴代，《笛鶴》，舞鶴〈編後記〉，頁 379。

<sup>118</sup> 巴代，《白鹿之愛》，頁 152；頁 153，註 1、註 2。

<sup>119</sup> 巴代，《笛鶴》，頁 27、64。

<sup>120</sup> 同前引，頁 174。

時期長期被忽視的原住民的歷史文化與臺灣多元族群的複雜歷史更加進入主流社會的視野。然而以目前原住民僅占全國不到百分之三的人口來看，<sup>121</sup> 處於弱勢的原住民仍需奮力打破漢人中心，才能延續其歷史文化，保有自身文化認同。原住民主體性運動的完成乃是翻轉漢人中心的重要里程碑，讓每一個原住民族重返族群的光榮與驕傲，也見證歷史上臺灣多元族群的發展。《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構贖回了大巴六九的歷史記憶與文化價值，並顯現卑南族的族群和性別關係以及抵殖民或反殖民策略，從而取回歷史詮釋權。而同時，《笛鸛》與《白鹿之愛》中的歷史重構也扣緊了原住民主體性運動第三階段之訴求，展現了跨文化、跨族群、甚至跨世代的文化展演與翻譯。

（責任校對：程意婷）

---

<sup>121</sup> 這個數字不包括平埔族。

## 引用書目

- 〈大巴六九事件〉“Dabaliujiu shijian”，《臺灣原住民族事典》*Taiwan yuanzhuminzu shidian*，<https://aborgpedia.alcd.center/detail?id=914&search=%E5%A4%A7%E5%B7%B4%E5%85%AD%E4%B9%9D&cat=0&race=0&writer=>，2022年5月5日下載。
- 巴代 Badai，〈《笛鸛：大巴六九部落之大正年間》*Diguan: Dabaliujiu buluo zhi Dazheng nianjian*〉，臺北 Taipei：麥田出版 Maitian chuban，2007。
- \_\_\_\_\_，〈史料、口傳故事的改寫創作〉“Shiliao, kouchuan gushi de gaixie chuanguo”，《文訊》*Wenxun*，320，臺北 Taipei：2012，頁 100-103。
- \_\_\_\_\_，〈《白鹿之愛》*Bailu zhi ai*〉，新北 New Taipei：印刻文學 Yinke wenxue，2012。
- 王勁之 Wang Jing-jih，〈誰是「卑南族」？：試論 Pinuyumayan 的身分認定〉“Shei shi ‘Beinanzu’?: shi lun Pinuyumayan de shenfen rending”，收入林志興 Agilasay Pakawyan、巴代 Badai 編，〈《卑南學資料彙編第一輯：回凝與前瞻：卑南族研究的回顧與展望》*Beinanzue ziliao huibian di yi ji: huining yu qianzhan: Beinanzu yanjiu de huigu yu zhanwang*〉，新北 New Taipei：耶魯國際文化 Yelu guoji wenhua，2016，頁 79-109。
- 利格拉樂·阿鳩 Liglav A-wu，〈兩性平權的烏托邦：從「白鹿之愛」觀看卑南族女性形象的建構〉“Liangxing pingquan de wutuobang: cong ‘Bailu zhi ai’ guankan Beinanzu nüxing xingxiang de jiangou”，收入巴代 Badai 編，〈《卑南學資料彙編第二輯：碰撞與對話：關於「卑南族」的想像與部落現實際遇》*Beinanzue ziliao huibian di er ji: pengzhuang yu duihua: guanyu “Beinanzu” de xiangxiang yu buluo xianshi jiyu*〉，新北 New Taipei：耶魯國際文化 Yelu guoji wenhua，2016，頁 415-433。
- 松岡格 Matsuoka Tadasu 著，周俊宇 Jhou Jyun-yu 譯，〈「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化〉“Fandi” tongzhi yu “shandi” xingzheng: Taiwan yuanzhuminzu shehui de difanghua，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2018。doi: 10.978.986350/2739
- 林志興 Agilasay Pakawyan、巴代 Badai，〈導論〉“Daolun”，收入林志興 Agilasay Pakawyan、巴代 Badai 編，〈《卑南學資料彙編第一輯：回凝與前瞻：卑南族研究的回顧與展望》*Beinanzue ziliao huibian di yi ji: huining yu qianzhan: Beinanzu*〉

- yanjiu de huigu yu zhanwang, 新北 New Taipei: 耶魯國際文化 Yelu guoji wenhua, 2016, 頁 13-28。
- 林秀珍 Lin Xiu-zhen, 〈追溯／重構我者的歷史：論巴代《笛鶴：大巴六九部落之大正年間》之敘事策略〉“Zhuisu/chonggou wozhe de lishi: lun Badai Diguan: Dabaliujiu buluo zhi Dazheng nianjian zhi xushi celue”, 收入謝俊宏 Hsieh Chun-hung 編, 《語言、符號、敘事與故事論文研討會論文集》Yuyan, fuhao, xushi yu gushi lunwen yantaohui lunwenji, 臺中 Taichung: 國立臺中技術學院文化創意產業發展中心 Guoli Taizhong jishu xueyuan wenhua chuangyi chanye fazhan zhongxin, 2009, 頁 23-41。
- 孫大川 Sun Ta-chuan, 《久久酒一次》Jiujiu jiu yi ci, 臺北 Taipei: 張老師出版社 Zhang laoshi chubanshe, 1991。
- \_\_\_\_\_, 〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉“Yuanzhumin wenxue de kunjing: huanghun huo liming”, 《山海文化》Shanghai wenhua, 1, 臺北 Taipei: 1993, 頁 97-105。
- \_\_\_\_\_, 《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》Jiafeng zhong de zuqun jiangou: Taiwan yuanzhumin de yuyan, wenhua yu zhengzhi, 臺北 Taipei: 聯合文學 Lianhe wenxue, 2000。
- \_\_\_\_\_, 〈序文：學，效也：「卑南學」的根源及其展開〉“Xuwen: xue, xiao ye: ‘Beinaxue’ de genyuan ji qi zhankai”, 收入林志興 Agilasay Pakawyan、巴代 Badai 編, 《卑南學資料彙編第一輯：回凝與前瞻：卑南族研究的回顧與展望》Beinaxue ziliao huibian di yi ji: huining yu qianzhan: Beinanzu yanjiu de huigu yu zhanwang, 新北 New Taipei: 耶魯國際文化 Yelu guoji wenhua, 2016, 頁 1-11。
- 陳芷凡 Chen Chih-fan, 〈「第三空間」的辯證——再探《野百合之歌》與《笛鶴》之後殖民視域〉“Di san kongjian’ de bianzheng: zai tan Yebaihe zhi ge yu Diguan zhi houzhimin shiyu”, 《臺灣文學研究學報》Taiwan wenxue yanjiu xuebao, 19, 臺南 Tainan: 2014, 頁 115-144。
- 詹素娟 Chan Su-chuan, 《典藏臺灣史（二）臺灣原住民史》Diancang Taiwan shi (er) Taiwan yuanzhumin shi, 臺北 Taipei: 玉山社 Yushan she, 2019。
- 劉秀珍 Liu Xiuzhen, 〈以小說創作記憶族群文化——訪談臺灣原住民作家巴代〉“Yi xiaoshuo chuanguo jiyi zuqun wenhua: fangtan Taiwan yuanzhumin zuojia Badai”, 《雨花》Yuhua, 18, 南京 Nanjing: 2017, 頁 35-41。
- 劉亮雅 Liou Liang-ya, 《後殖民與日治記憶：二十一世紀臺灣小說》Houzhimin yu Rizhi jiyi: ershiyi shiji Taiwan xiaoshuo, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2020。doi: 10.978.986350/4177

- 藤井志津枝 Fujii Shizue, 《日治時期臺灣總督府理蕃政策》 *Rizhi shiqi Taiwan zongdufu lifan zhengce*, 臺北 Taipei: 文英堂 Wenyang tang, 1997。
- Castellano, Marlene Brant. "Updating Aboriginal Traditions of Knowledge," in George J. Sefa Dei, Budd L. Hall, and Dorothy Goldin Rosenberg (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World*. Toronto: University of Toronto Press, 2000, pp. 21-36.
- Clifford, James. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Reed-Danahay, Deborah E. "Introduction," in Deborah E. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg, 1997, pp. 1-17.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1994.

## Historical Reconstruction in Badai's *Sorceress Diguwan* and *White Deer*

Liou Liang-ya

Department of Foreign Languages and Literatures  
National Taiwan University  
yliou@ntu.edu.tw

### ABSTRACT

As revisiting Taiwanese indigenous peoples' histories has become a cross-ethnic concern in twenty-first century Taiwanese literature, Pinuyumayan writer Badai's 巴代 corpus of historical novels set in the Dutch, Qing, and Japanese periods has received great critical acclaim. This article deals with historical reconstruction in two of Badai's historical novels, *Sorceress Diguwan* and *White Deer*, set in his hometown of Damalagaw 大巴六九部落. This article examines how historical reconstruction in the two novels reverses the dichotomy between civilization and barbarity; restores Pinuyumayan historical memories and cultural values; and unveils Pinuyumayan ethnic and gender relations as well as decolonizing or anti-colonial strategies so as to reclaim Pinuyumayan history. At the same time, this paper explores how historical reconstruction in these two novels fits in with the goals of the third stage of the Taiwanese Indigenous Peoples' Identity Movement and enacts transcultural, cross-ethnic, and trans-generational cultural performance and translation.

**Key words:** Badai 巴代, Taiwanese indigenous literature, Pinuyumayan, historical reconstruction, ethnicity and gender, performance and translation

(收稿日期：2021. 10. 21；修正稿日期：2022. 1. 3；通過刊登日期：2022. 4. 13)