

種族與性別交織的文路後殖民

女性批判編織日治時期泰雅女性文本的再現

Kumu Tapas (姑目· 荅芭絲)

東南亞神學研究院神學碩士

本院教會歷史專任講師

一、緒論：研究主題界說與氛圍

本文將從後殖民女性批判的一些觀點，編織日治時期泰雅女性文本的再現。筆者將族群屬性界定在泰雅族這個名稱，主要立基於幾個的原因：(一) 本文包含著泰雅族與賽德克族的女性經驗，從日治時期以至戰後國民黨以至統治時期，泰雅族所指涉的其實就是這兩個族群的意義，它們之間明顯的差異除了語言無法溝通外，其社會制度與文化特質等大致雷同。(二) 日治時期女性文本的生存年代，大約是在一九一〇至二〇〇〇年間，二〇〇〇年是除了表示筆者的訪談日期，同時也表示有一個受訪者還健在，至於現今如何已不得而知。另外，這個時間代表一個複數形的數量名詞，因為受訪者不是單一，而是包含二十餘個婦女的訪談紀錄，訪談內容不僅敘述她們個人的經驗，同時還承載了她們的母親，甚至部落婦女的經驗。(三) 筆者個人的族群認同的迷思：筆者的父親太魯閣人，母親是都達人，往上推延外祖母、孀孀都是泰雅人，再往後推延發現同輩或是後輩的關係網絡，他們之間的族群融合更形多元複雜的狀態。雖然筆者個人目前的族群認同是賽德克族，但是詳細追蹤個人的家庭系譜，就會陷入後殖民情狀的各種複雜的情結，那種糾纏不清、難分難解的族群認同的迷思，迫使個人在族群認同的選項上，多少夾雜著矛盾和分裂的心理。(四) 筆者用「編織」(weave) 這個動詞概念，來描述書寫泰雅女性文本的再現，它的靈感來源主要得自於賽德克語「編織」(tminun) 的觀念，編織單純來說是一個動詞，用來表示織品製作過程的行動，而這個行動成果將會涉及宗教的意涵，因為他們稱神名為「編織神靈」(Utux tminun)，具體來說，祂是創造的神靈。在傳統泰雅人的社會制度中，「男編女織」是兩性分工的角色之一，本文將它運用在書寫泰雅族女性文本的原因，主要在於泰雅女性製作出來的織品，對於泰雅族社會具有非常實用價值，因而使得他們極為重視女性織布的技能，並將視之為女性美麗與成年的標記，以及死後跨越神靈之橋，進入神靈世界的重要憑證。這些可以從泰雅女性的一生，她們的工作除了忙於農作與家務，另外她們在織布機上花了很多工夫，開闢自我展現的舞台，在

這樣的前提之下，筆者運用泰雅族編織的概念，試圖書寫泰雅女性的生命史。(五)泰雅女性文本再現界定在日治時期，主要立基於她們在日治時期的歷史經驗，歷史書寫的作者無論是日人、漢族，泰雅族或是賽德克族，他們各自夾雜著國家/部落歷史書寫的方式，再現殖民者與被殖民者的特殊關係。

二、後殖民女性批判的問題意識

(一) 釐清並界定後殖民論述的概念

所謂「後殖民」涵蓋從殖民時刻開始到目前所有受到帝國主義的文化。它的特色乃在於凸顯與帝國勢力的張力，強調其與帝國中心思考的差異。就這個意義而言，「後殖民」必須與「殖民」經驗有關的，然而「後殖民」不必然指涉殖民地獨立後的各種現象；它似乎是抗拒帝國宰制的力量，不必然用來標示脫離殖民統治的歷史。¹

在台灣歷史的處境中，「後殖民」究竟代表甚麼意義？邱貴芬在〈認識台灣-建構台灣後殖民論述〉一文，主張台灣過取幾百年的歷史和文化主要於外來殖民者與被殖民者之間的文化與語言衝突和交流的互動模式。跨文化是台灣文化的特性。她認為，台灣後殖民論述者一方面必須抵制殖民文化霸權，另一方面又必須認清在建立台灣本土化過程，一個「純」鄉土或是台灣本土文化，在語言上從未發生過。²廖炳惠的說法似乎以「後殖民」來標示歷史階段，政治結構的改變是最重要的「後殖民」的內涵：對認同「中國」的人而言，一九四五年台灣脫離日本殖民統治，正式進入後殖民時期，對認同「台灣」的人而言，要到一九九八年台灣解嚴後政治權力的轉移，台灣才算進入後殖民時期，若以原住民的觀點而言，「後殖民」的時期更加曖昧不清。³陳光興進一步說明這個部分，認為：「對原住民、工人、同志、女同志和女人而言，殖民主義仍存在，而且將持續存在，直到種族中心、族群、異性戀和被剝除和去殖民化。」⁴由此不難看出，將不同結構裡的壓迫關係被視為「殖民關係」，「殖民」被用來泛指所有的壓迫關係，而「去殖民」的意思其實就是反抗各種不同類型的壓迫。⁵

後殖民理論的一些主要的方面：(一) 批判東方主義：後殖民理論所用的「Orientalism」(東方主義)一詞比「東方學」具有更廣泛的含義。它不僅是西方對東方在學術上帶有傾向的研究，而且也是西方在客觀世界、政治和社會生活、文作品中對東方所持根深蒂固的偏見。⁶(二) 文化認同：後殖民主體是一個不斷地重新地位，尋找自己的位置。在歷史時空中特定的社會與文化，對身份與認同起決定性的作用，在形成過程同時必須考量種族、階級、階級，以及地理

¹邱貴芬，《後殖民及其外》(台北：麥田，2003)，頁 276

²邱貴芬，《仲介台灣·女人》(台北：元尊文化，1997)，頁 153-154。

³同上註，邱貴芬，《後殖民及其外》頁 276。

⁴同上註，頁 277。

⁵同上註，頁 277。

⁶同上註，張京媛編，《後殖民理論與文化認同》，頁 15。

位置的影響。⁷（三）分析被殖民者的心理：在殖民主義的文化結構裡，殖民者與被殖民者的關係呈現含混矛盾的現象，當被殖民者認同於殖民者的文化，被殖民者往往不自覺地套用殖民者觀點，去看自己本土的各種文化現象，不僅迫使被殖民者「文化原質失真」，同時當被殖民者複製殖民者的文化，往往摻入本土的異質文化，導致殖民者文化變質走樣。因此，被殖民者並非是一個單一的整體，不同階級和性別使被殖民者持有各具不同的立場。⁸（四）探討殖民主義的本質：民族主義是帝國主義的產物，民族主義的敘事是帝國主義文化的產物。民族主義喚起具有同一的歷史，同一宗教和語言的人民反抗外來殖民者。⁹

台灣原住民族從十六世紀以來，經歷不同殖民政權侵略與統治的命運。日治時期殖民化統治下的台灣原住民族，他們經歷最徹底並慘痛的被殖民的經驗，後來歷經國民黨、民進黨政權統治之後，仍然延續沿用日本原住民政策的方法，持續同化台灣原住民族，迫使他們經濟轉型、社會解體、社會式微的命運，雖然從「被殖民」轉化到「被保護」的地位，但是被殖民統治與壓迫的實質卻未改變。台灣原住民族在「保護」政策下，主流社會所重視的原住民社會中的政治菁英，這些政治菁英多以統治者的意識型態作為他們行事為人的導向，很少觸及到原住民族切身的問題。

後殖民的社會是個混成多元的社會，台灣社會要達到意識上真正的後殖民，擺脫歷代以來揮之不去的殖民夢魘，仍然是一個時間與認識的問題。台灣原住民族處在不平等的族群結構中，他們的後殖民仍然遙不可及，在無法擺脫殖民主義遺緒的情境中，如何透過後殖民論述暴露主流社會的文化政治，認清再現與權力關係，從中展開重新認識自我的旅程，然後在試圖去殖民並重建歷史主體的過程，提醒原住民知識份子追求主流價值過程，不要一味地複製殖民者的心態，完全背離並遺忘了部落底層人民的聲音。

（二）後殖民女性批判的問題意識

後殖民主義與女性主義之間在實踐上還是理論上都呈現十分複雜的關係。兩種思想體系結成同盟的因素，在其統治結構中被邊緣化的位置，進行研究並維護他們自身的利益，並且透過後結構主義來否定男性主義與殖民主義，二元對立的思考模式，進而顛覆性別的、文化的、種族的等級秩序為目標。它們之間最重要的分歧，發生在有關「第三世界婦女」的問題上。有些後殖民女性主義者認為，僅僅關注種族的政治，必然忽略婦女在帝國主義狀況下的「雙重殖民化」境遇，即第三世界的婦女是本土的與外來的父權制帝國主義意識型態的雙重犧牲品。因此，造成反殖民的民主主義同樣存在嚴重的性別歧視，這是後殖民理論最大的盲點。¹⁰

後殖民女性批判是後殖民理論中最具批判性與解構力的一個面向。它已經構成一個學術社群－「有色人種女性主義者（feminist women of color）」的

⁷同上註，頁 15-16。

⁸同上註，頁 17-18。

⁹同上註，頁 18。

¹⁰陶東風，《後殖民主義》（台北：揚智 2003），頁 97-98。

記。該設社是由第三世界移居到第一世界，且有別於生活在第三與第一世界婦女經驗，具有濃厚且複雜之文化重疊背景的女性學人。¹¹後殖民女性者處於一種特殊的文化位置，即一方面客居異國的疏離性，一方面又致力於建立並開拓第三世界婦女的主體性，這種「離散的主體性」(dispora¹²subjectivity)形成了一個獨特的理論、審視角度、批評策略和分析方法。後殖民女性者以第三世界婦女自居，批判西方女性主義隱含的「父權中心論」、「白人中心論」、「西方主觀主義」，試圖尋求一種適應第三世界婦女處境的詮釋的模式與發言位置，同時更強烈地批判主流後殖民理論「男性中心論」的傾向，特別是面對西方殖民主義所作出的回應，缺乏「性別差異」的向度。¹³

後殖民女性主義批判的主要代表是史碧娃克(G. G. Spivak)。她為女性主義提供了這樣的使命：女性主義要在歷史中提供證據(evidence)，以新的素材，對「男性書寫」進行修訂與重估。換言之，史碧娃克不僅致力於批判西方文本中的「父權中心論」，針對女性地位的「缺場」和「揭露女性歧視之意識型態的生產」論述，也致力於批判西方女性主義對第三世界的書寫。史碧娃克的解讀式閱讀，質疑針對自由主義女性主義認識系統含有帝國主義傾向，即殖民話語是一種再現被征服的他者的文化特權，無論是東方主義者或是女性主義者，都試圖透過一個共同的詞彙來言說第三世界，這個詞彙堅持第三世界婦女不能再現自己，他們必須被再現。第一世界女性主義者的「認識論的暴力」使得她們成為權威性的認識主體，第三世界的婦女相對地成為被動的，被剝奪話語權的認識對象。因此，第一世界女性主義者的「他者再現」是非常自我中心，她們不過是殖民主義的共謀。¹⁴

史碧娃克從不同國別的女性文本的「解構主義閱讀」，寫出有名的「庶民能說話嗎？」，試圖說明並非讓底層人民現身說法，發出的聲音就是呈現底層人民的聲音。它涉及「媒介」、「再現」，以及「意識型態理論」等相當複雜的層面。她認為所謂的「底層人民的歷史」是想呈現「底層人民」的聲音與觀點，但是底層人民通常不具備論述能力，往往透過菁英階層採集並匯整的歷史論述，最後的論述必然牽涉到論述機制的問題。透過菁英論述層層媒介過程，必然造成不可避免的扭曲與誤差，史碧娃克因此強調，底層人民「出聲」，並不表示他們真正「發言」。¹⁵

那麼，底層人民的心聲究竟是什麼？邱貴芬針對此一問題，進一步地提出一個假設：相對於菁英論述霸權的文化，是底層人民觀點必然是含有激進的政治意涵，即底層人民的意識原本是前衛的，不需要任何人去「教育」他/她，

¹¹宋國誠，《後殖民論述-從法農到》(台北：擎松圖書，2003)，110。

¹²族裔散居(diaspora)是後殖民理論所關注的一個主要的問題。意指抹個種族出於外界力量或自我選擇而分居住在世界各地的情況。散居的族裔身在海外，生活在所居住的社會文化結構中，但是他們對其他時空依然殘存著集體記憶，在想像中創造出自己隸屬的地方與精神歸宿，創造出「想像的社群」(imagined community)。參閱同上註，同上註，頁17。

¹³同上註，宋國誠，《後殖民論述-從法農到》，頁110。

¹⁴同上註，陶東風，《後殖民主義》，頁100-101。

¹⁵同上註，邱貴芬，《後殖民及其外》，頁282-283。

這是文化研究常有的論述向度，然而事實上不能過於如此簡化，必須將意識型態批判放進來考量。阿圖舍對此提出看法是：意識型態展現於個人所相信的他/她與現實生存狀態的關係，沒有人置外於意識型態而獨立存在，意識型態最大的特色，是讓人沈浸於意識型態裡頭，始終相信個人是「自由的主體」，即以為個人憑著自由意志決定自己的行為模式。意識型態作用於社會生活的每個層面，無人能夠超越意識型態的而存在。因此，討論人民政治不可忽略主體意識形成的種重媒介過程。¹⁶

後殖民女性批評家莫杭蒂指出，所謂「西方女性主義」，儘管她們呈現分歧的、多元的、複雜的，並且以「民主」、「女權」和「解放」為號召，但她們在敘述自身與他者的關係，分析的策略和潛在的假設卻都具有高度的相似性。¹⁷「第三世界女性」一詞，在莫杭蒂的批評中具有「被殖民化」(colonized)，即處於西方主導論述下所映照出來的第三世界女性。在這個意義上，認為應該將「第三世界女性」區分為兩個概念，一是指真實存在，生活在第三世界國家中的婦女，一是指被呈現在各個論述中的婦女。¹⁸莫杭蒂指出，後殖民女性批評家有兩個主要的任務，努力說明並揭示西方女性著作中，所使用的特殊分析策略、解釋能量、以及西方學述霸權的語境，因為西方女性主義再現第三世界婦女的論述方式，往往與帝國主義用來描述殖民地的論述策略和意識型態是大同小異的。西方女性主義使用的是一種「跨文化家長制，一種獨斷的，單一的男性的觀點」，來分析她們與第三世界婦女間的差異 (sexual difference)，因而導向一種同樣是簡單化約的、同質化的得第三世界差異的模式。在這個模式下，第三世界女性與西方婦女再現的意象，它們之間的差異形成強烈的對比，第三世界的婦女被閱讀為愚昧的、貧窮的、未受教育的、傳統約束的、篤信宗教的、瑣碎家務的、家庭取向的、受害的，而過這一種殘缺的生活。西方女性的自我再現是受過教育的、現代的、能主宰自己的身體、有自主決策權的自我形象。西方女性主義根據已經預設的帝國主義的意識型態，透過再現的差異將第三世界的女性殖民化，將它轉化為西方文化與意識型態下的「他者」的「合成物」。¹⁹

在後殖民女性批評的陣營中，貝爾·胡克絲是最具個人特色的人物，他認為，階級是主體論述的關鍵的範疇，甚至是主導學術論述的決定性因素，她提倡一種「激進的黑人主體」，主張從「性別差異」²⁰進行微觀的論述，雖然她堅持以多樣性和平易通暢的語言表達後殖民的觀點，但是將「白色意識」與「黑色美學」的對立關係作為她批評的主題。她認為西方女性主義在對抗女性主義時，往往從白人男性²¹那裡學習了對有色人種的優越感，她們強調女性經驗的差異忽略了種族與性別的差異，形成另一種壓迫有色女性的形式。胡克絲警惕第三

¹⁶同上註，邱貴芬，《後殖民及其外》，頁 284。

¹⁷同上註，宋國誠，《後殖民論述-從法農到》，頁 113。

¹⁸同上註，頁 113-114。

¹⁹同上註，頁 114-115。

²⁰同上註，頁 114-115。

²¹同上註，頁 116。

世界的女性主義，在進行一種「交叉閱讀」的時候，不僅僅對抗白人優越感的同時不能將自己建構成負面自我，即一味沈溺於黑人女性受壓迫的經驗，將容易陷入一種迷思，在壓制黑人女性意識內部差異的表達中，掉入一種與外部暴力相同的「暴力的自我再現」。²²

「無史」是所有被殖民者共同的經驗，台灣原住民族處於歷史靜音狀態，始終無法掙脫被發現、被征服，以及被研究的命運。很多冒險家、傳教士、人類學家、文史工作者，甚至原住民菁英，在重建原住民歷史與文化主體的過程，他們的研究主題也多為抗爭歷史，歷史書寫中的主要人物也多圍繞在政治菁英，例如傳統社會中的貴族、優秀獵人、抗日英雄、知識份子，以及極少部分的女性等人物。往往忽略非菁英或底層女性的聲音。在台灣原住民族的歷史書寫中，女性的經驗一直以來都受到忽視，歷史文本再現中的原住民女性，她們是處於弱勢中的弱勢，在外來文化與社會變遷的衝擊下，她們不但喪失了在原來社會的地位，同時還要承受種族、性別，以及階級叢結共生的多重壓迫，使得她們在社會邊緣的角落被人遺忘。

三、泰雅神話傳說中的兩性意象

傳統泰雅思維中的兩性意象，擬從有關兩性的神話傳說及禁忌，探討兩性意象及兩者間的差異，發現兩性在象徵化過程，揭露其思維中「性意識型態」(sexual ideologies) 和「性特質」(sexuality)。

(一) 繁衍的意識型態 (sexual ideologies)

泰雅族對於懷孕的觀念，根據吳燕和在南澳的調查，指出認為生命是編織神靈 (Utux) 所賜的，生命的播種者在於人。編織神靈透過祭團 (Gaya) 形塑人的生命，使種子發芽生長，長成編織神靈喜悅的樣式。男人像是生命的播種者，而女人卻像是土地。精子和卵子結合孕育生命，不是來自人的力量，而是編織神靈的力量使然。不孕的女人被視為「乾」(mndngu) 的意思，表示枯乾的樹不能孕育新生命。成為一個枯乾的人，是編織神靈命定的旨意。²³

從上述的觀念是，男(播種者)/女(土地滋養)兩人合作，以及編織神靈的律則，就可以使女人懷孕。雖然分工合作的觀念出現在能育的時候，但不孕的責任歸屬不是男人，只有女人受到質疑說是，編織神靈讓她命定不孕症。有關生產方面，同樣也與女人關係密切，女人從懷孕到生產過程，所有的生理變化都出現在她身上，因著女人的生理特質，天賦的生物繁殖作用，造成女人不得不負起傳宗接待的責任，以及承受不孕症所帶來的責罵，男人絲毫沒有責任。弔詭的是，一旦有了小孩，男人又名副其實地成為父親。

女人與生育是密不可分，是延續社會再生產的來源，在諸多泰雅神話可以得到印證，換言之，泰雅神話是繁衍意識型態提供了合理的基礎。從以下幾

²²同上註，頁 117-118。

²³吳燕和，〈泰雅兒童的養育與成長〉，《中央研究院民族學期刊》第十六期（台北：中研院 1963）頁 51。

則神話傳說中可以得到例證：

我們的祖先是起自一個女人，一天，這個女人誇坐在山頂上，伸長雙腿，剛好一陣風吹來，於是懷胎生下一男孩。²⁴

從前有一對夫婦很能養育兒女，一共生了二十個小孩，男女各十。小孩小的時候，這一家人很窮困，但是兒女長大後，逐漸就變為富有了。因為家裡人丁多，開墾的地很多，旱田多，出產也就多了，所以這家人到父母親年老時，已經是很富有的了。²⁵

我們的祖先是起自一個女人，一天，這個女人誇坐在山頂上，伸長雙腿，剛好一陣風吹來，於是懷胎生下一男孩，男孩長大後，母親不知去哪裡為他找新娘，決定自己當兒子的妻子，於是她假裝出去為兒子找新娘，並和兒子約好地方。到了約定的日子，兔子看到約定的地點，有一個臉上文面的女人，以為就是母親為他找的新娘，但是他們不知交和之道，這時兩隻蒼蠅飛來，並在地上相疊起來，於是他們瞭解了相和之術，從此子孫漸多。

剛開始，他們不分父女兄妹，互相結合，所以生下的孩子都殘缺不全，直到一天晚上，某人做了一個夢，神告訴他，殘廢者之多，就是因為父女兄妹結婚所引起，自此便嚴禁近親結婚。……²⁶

²⁴田哲益，《泰雅族神話與傳說》（台中：晨星，2002），頁 390。

²⁵同上註，頁 278。

²⁶同上註，頁 390-391。

從風靈感孕、性交生育，多子多孫，以及同胞相婚的神話神話傳說，故事的主角，無論是父親、母親、兄弟姊妹的角色，基本上都是女人主動設計媾合。女人處心積慮地想要幫助男人有配偶繁衍後代，以及達到延續社會再生產的目的，在遍尋不著之下，甚至不惜易容（偽裝）瞞騙男人，來突破亂倫禁忌的文化制約，因而塑造女人跟再生產密切相關的母親形象。因此，文面成為由自然過渡到文化調停者，使男女得以結合成為一整體繁衍後代。

（二）女性的性特質（sexuality）

泰雅神話傳說論及女性性特質的傾向兩方面，同時扮演著曖昧與危險的角色。從以下幾則人與動物情的故事中可以找到例證：

古時一女憑媒鈞之言嫁到某家去，可是一直沒有見到新郎官。入夜之後，她不安地上床，不久，忽有一蛇爬進她的龍門，她大驚。這時，她的婆婆站在床邊說：「他就是妳的丈夫！」她不寒而慄，立即奔回家去，說了一句：「我嫁給了一條可怕的蛇！」便斷氣死亡。²⁷

古時某家有一少女，整年都以驅鳥為托辭，天天到田裡去。可是，田上的農作物總是被鳥獸糟塌得很嚴重，也沒有在田間作別種工作跡象。父親覺得很奇怪，一天，悄悄地走過去看。一到田間，適有一隻大鹿出現。此乃天賜良機，父親把弓，一箭即射殺之。少女驚奔而至，樓住鹿屍，哭得死去活來。後來，少女在溪邊洗麻的時候，有一些麻絲流走，少女欲拾回之，一不小心跌入水中淹死。據說，螃蟹就是此一少女的化身。²⁸

古時有一少女因醜陋而無人願意娶她。一日，情欲難耐而和一隻狗相交，不

²⁷同上註，頁 436-437。

²⁸同上註，頁 437。

久，此少女便懷孕了，且生下了一個孩子。可是孩子的臉孔像極了狗，因此，少女與狗媾合之事便不逕而走。²⁹

古時候在獵場裡有一個女人國，本社的人去打獵，到那看到女人學狗叫，那女人強姦了他，以後又將其殺害。人們出去尋找他，又到了女人國，那二人又被姦淫，被關在豬圈內。那的人煮東西卻不吃東西，只食其水氣，本社人趁其下田溜掉，回到小獵屋和大家商議殺掉那些女人，一人自告奮勇去砍殺，並叮囑他大聲吶喊時，就放火燒掉，他到了女人國舉刀砍殺她們，結果那些女人斃命，可是也放出了虎頭蜂、蛇和蜈蚣，那些毒蟲追趕著那人，於是他高聲喊叫，人們放火燒，那些蟲就全死。³⁰

從女與蛇情，女與鹿情、人與狗情，或者風靈感孕的神話中，女性扮演曖昧的性角色，另外，從女人社的故事中，女性卻扮演者危險的性角色。女人社故事流傳相當廣泛久遠，遠古泰雅社會似乎存在過以女人為主的社會，那裡的女人會主動追求性慾的快樂，俘虜男人，隨意處置男人，甚至在無法得到滿足的情況下，砍斷男性的陽具，同時將它醃製起來，以備不時之需，顯示女性似乎愛戀陽具。在此，看見泰雅女性的性慾流動的相當自我，可以主動追求而不受任何的桎梏。但是在傳說中，她們被視為蟲的化身，以及不正常的女人。禁忌 (psaniq) 是壞影響、惡運、以及不祥的意義，³¹從禁忌探討女性的角色，女性的身體、懷孕、生產、性、婚姻、宗教技能方的一些行為，有許多是屬於禁忌的項目。³²因此，將女性視為不潔淨的人，是泰雅族社會很普遍的觀念。³³

解讀泰雅族繁衍的意識型態，強調女人與生俱來具有創造繁衍的功

²⁹同上註，頁 441。

³⁰同上註，頁 288-289

³¹黃應貴主編，《台灣土著文化論文集》，189-190。

³²李亦園，〈祖靈庇蔭－南澳泰雅人超自然信仰研究〉，《中央研究院民族學期刊》第十六期（台北：中研院，1927），頁 24-28。

³³同上註，頁 24-28。

能，並加上神意，以延續泰雅的后裔，此意識型態有合作的觀念，但女性還是居於弱勢，因為不孕症只有女人受到質疑。女人也把繁衍當作是自己的責任，女人從風靈感孕，一直到男人出現，促使女人主動為男人尋找對象，為繁衍後代費盡心思。在神話傳說中，一方面強調女性的主動性，另一方面又指出最先觸犯禁忌者是女人。男性僅只當播種者，收穫與否最終還要加上神意說，忽略女性在繁衍後代這事上的付出。將女人與風聯想，或認為她們不是女人，是一種蟲，或是跟媾合，似乎將女人界定為自然傾向，以及帶有女人就像是動物。而禁忌對女人的規範作用，是從其伴隨的禳祓儀式，凸顯女性具有不潔的特質。總結女性繁衍與性的意識型態，女人是較接近自然、較動物性的，而其特質是不潔又危險，又顯示社會不認可她們這樣行，正好留下一個充分的理由，有利男人/文化介入去轉化、改變女人。由此，建構性別不平等的特質，乃是透過生理上性的不同。而這種不平等的政治意涵，在於順應了男人繼續佔優勢地位。

四、種族與性別交織的文路－日治時期泰雅女性文本的再現

霧社事件在台灣和日本一直得到很大的關注，從學術研究到旅行報告，從回憶錄到漫畫，始終都沒有間斷過。一直到一九九六年為止，粗略估計至少有兩百部以上的出版品，試圖用不同的方式理解這起歷史，包括官方與非官方的，日本與非日本的。³⁴有關日治時期的泰雅女性文本的再現，除了幾個「和番關係」與「統治菁英」的女性，稍微在日本/中國殖民化統治過程，以極少篇幅和從屬的姿態出現，以她們為主體的論述簡直是微乎其微，一直到一九九七至二〇〇三年出現四本書，第一本書是漢族洪金珠和日人中山勝合著《山深情遠：泰雅族女性 Ciwas Lawa 的一生》（一九九七）一書，兩位作者以口述歷史的方式，讓受訪人說出她與日人大西光男共同生活的歲月。然而，從〈導論〉中的章節和註解註解論述部分，發現兩位作者呈現是建構在國家敘述和殖民歷史。第二、三本書是漢族鄧向揚所著《霧重雲深-霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》（一九九八）、《風中緋櫻-霧社事件真相及花崗初子的故事》（二〇〇〇），³⁵兩本書以報導文學的方式，敘述統治霧社事件發生過後，日本理番政策中「統治菁英」的遺孀們，隨著台灣歷經不同殖民政權交替的年代，她們的命運如何發生戲劇性的變化。最後一本書則是筆者所著《霧社事件－霧社事件的口述歷史（II）》（二〇〇三）一書，作者以口述歷史的方法，在該書第五章〈巴蘭記憶再現歷史詮釋問題〉內容之中，以「歷史再現中婦女記憶的主題」一文，將部落底層婦女記憶中的現場，以不同的女性族群的屬性，呈現她們在戰爭過程的各種經驗。前三個文本大部分集中在「頭目之女」和「統治菁英」，最後一個文本則是填補前三個文本不足之處。即女性文本只局限性在「頭目之女」或「統治菁英」，而忽略了佔大多數部落底層婦女

³⁴ 荊力軒 (Leo T. S. Ching), 《成為「日本人」-殖民地台灣與認同政治》(Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation) (台北: 麥田, 2006), 頁 191。

³⁵ 鄧相揚的《風中緋櫻-霧社事件真相及花崗初子的故事》一書，公視還拍成《風中緋櫻》二十二集電視劇，呈現「統治菁英」為主軸的霧社事件的歷史。
http://www.ch5.tv/counter_content_drama.php?sublevel_id=1615

的聲音。

史碧娃克提醒人們應該注意表述或再現的雙重含意：(1) 他從馬克思的「他們不能代表自己」這句話開始，來影射歐洲的東方主義正是打著「代表」的招牌，以殖民主體自居，以各種藉口對東方進行本質主義的界定，彷彿只有透過帝國主義話語再現一個「他者」或是「異己」才能界定他們自己。馬克思在這句話中所使用的 represent，在德文裡有兩層含義，一是政治上的含義，一是站在某人的立場上代表某人發言 (speak for) (如國會或議員代表之中之含義)，二是美學上的含義，意為藝術的再現 (re-present) 或描繪 (portrait)。兩者之間雖然有差異，但有一個共同體，即都有一個動作的主體和動作的客體。³⁶在歷史敘述的文本中的再現和表述，也可能會扭曲其再現或表述的對象，因為表述和再現有著史學家的自己意志，他自身的社會身份和認識侷限無不在表述中發生著作用。也就是說，不但代表他人還要再現他人，無論是代表，還是再現或是表徵，它實際上是一個政治問題。若不牢記兩者之間的共謀關係，將會導致極大的政治危害。³⁷筆者試圖從解讀幾個不同的女性文本的再現，呈現並分析不同作者在特定的脈絡下，再現下泰雅族女性的不同面貌。

(一) 親密陌生人苦戀的假相 (Ciwaw Lawa, 1916-2000)

筆者於一九九八年之後的兩年間，那是在讀完《山深情遠：泰雅族女性 Ciwaw Lawa 的一生》一書後，為了進一步了解書中人物的故事，一個人從台北搭火車下宜蘭，再改搭公車前往崙碑部落，前後數次造訪 Ciwaw Lawa，親耳聆聽她敘述她從日據時代出生、接受日本教育到戰後結識日人大西光男，與他三度深山逃亡，後來被他遺棄的一段生命史。採錄的內容大都圍繞在她個人的情愛糾葛。直到拜讀邱貴芬所著《後殖民及其外》一書後，作者以「二二八空白的記憶」解讀《山深情遠：泰雅族女性 Ciwaw Lawa 的一生》，筆者在該文中意外發現：論述者與口述者的內容有著明顯的落差，凸顯後殖民論述「文本再現」的問題。

從台籍女性文化工作者洪金珠和日人中山勝合著《山深情遠：泰雅族女性 Ciwaw Lawa 的一生》一書，雖然受訪人敘述的內容大部分集中在她與大西光男共同生活的歲月。然而從〈導論〉中的章節和註解提供一個線索，作者提供書中故事進行的時代背景，正是二二八事件發生的前後。日人被懷疑與中國共產黨共同策劃二二八，國民黨政府因此成立「外事課」搜捕潛逃山地的日人，大西光男在一九四六年被「外事課」聘為山地特務，一九四七年夏天轉任二二八事件後新設的山地課課員，Ciwaw Lawa 跟隨大西光男期間，曾與他在「深山逃亡」三次，其實說穿了，這只不過是大西光男製造的假相，他想要以「蕃婦關係」作障眼法，掩護他在深山各處進行特務行動。故事進行的時間其實正是二二八事件發生前後。³⁸然而值得注意的是，Ciwaw Lawa 在書中或是在筆者訪談資料中，她敘述的主軸圍繞在他與大西光男愛恨情仇的回憶。對她而言，二二八是陌生的，從

³⁶曹莉，《史碧娃克》(台北：生智，1999)，頁 138-139。

³⁷同上註，頁 139-140。

³⁸中山勝、洪金珠、Ciwaw Lawa 合著，《山深情遠：泰雅族女性 Ciwaw Lawa 的一生》(台北：時報文化，1997)，頁 4-25。

來沒有出現在他的記憶，只有從注解者的論述去拼湊這個空白。顯然，她與親密陌生人苦戀假相的背後，隱藏了一個不為人知的秘密，這點可以從口述/注解交讀過程，解讀兩者之間所形成的差異。³⁹

從此書口述/注解論述的結構上，兩者之間的分裂不只是發言位置，更涉及到意識型態層面，他們在敘述事件一個事件過程，從選擇與關注的重點，以至詮釋的角度，都是循著他們各自喜好進路。注解論述部分建構是國家敘述和殖民歷史，口述者在意的卻是女人的感情歲月。Ciwaw Lawa 在敘述他與大西光南的關係，從對日本人報恩的心理開始，然後展開了她曲折傳奇的（愛情）故事，大時代的變動在她的回憶裡往往一筆帶過，她私人的感情時間才是敘述的重點。相對的，注解者的論述所呈現的是以國家/民族認同為思考的公共空間，他們接受 Ciwaw Lawa 所謂「報恩」的解釋，但卻認為這是台灣原住民內化日本殖民教育的結果。這樣的解釋當然成理，但卻忽略/壓抑了這段關係細膩婉轉的女性感情空間。⁴⁰整體而言，這也是國家大敘述為重點的集體記憶撰述在處理女性記憶時的傾向，在此非菁英基層人民聲音的問題再次浮現。但是單從 Ciwaw Lawa 的敘述著手，而忽略了注解論述呈現的歷史大環境空間，以及口述者不曾意識到大西光男活動的特務脈絡，我們將只看到男女恩怨，而無法觸及這段關係所隱藏的性別/殖民/國家敘述之間的瓜葛糾纏。本書的口述歷史部分和注解論述部分存在的張力特別能展現記憶建構過程的複雜性。⁴¹

從故事發展的脈絡而言，「二二八」其實無所不在，時時影響口述者的生活和她生命記憶裡最珍惜的人際關係，可是在口述者的意識空間裡，「二二八」並不存在。這恐怕是底層人民與國家政治關係最具代表性的常態。二二八「在場」卻是「空白」的記憶是台灣社會論述「二二八集體記憶」的另一個角度。這本書分裂的結構和敘述/論述方向也再度彰顯許多基層/菁英、女性記憶/國家集體記憶撰述重點上往往存在的差異。透過 Ciwaw Lawa，「女性的二二八」似乎有了新的面貌。⁴²

（二）泰雅婦女拆了線的容顏（Yaway Teymu，1894-1977）

筆者沒有直接接觸本文中的當事人，參考文本除了以鄧向揚的著作為主，口述史料則參雜在補充說明的部分。《霧重雲深-霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》一書，鄧向揚以報導文學的方式，透過佐塚愛祐⁴³與 Yaway Teymu 的後裔的深度訪談紀錄，呈現人物關係表，名詞解釋、霧社地區相關事件年表、相關的各種圖片，以及相片一百六十張等，已近兩萬字鋪陳以霧社事件的人物—佐塚愛祐為主軸，敘述他的泰雅妻子 Yaway Teymu 和他們的異族婚生子女，以至他們第三代的生平事蹟。作者主要的報導人，乃是「和蕃婚姻」政策下兩個家庭婚

³⁹同上註，邱貴芬，《後殖民及其外》，頁 199。

⁴⁰同上註，頁 51、55、57、61 等經文可以發現 Ciwaw Lawa 對日本人懷著感恩之情。

⁴¹同上註，邱貴芬，《後殖民及其外》，頁 198-200。

⁴²同上註，頁 200-201。

⁴³在霧社殖民地政府工作二十一年（1909-1930）。

生子女，⁴⁴即作者以不華麗的文筆，有條不紊敘述事件中人事物。不過這篇文章的結構太大，致使作者在內容上無法精辟入裡。⁴⁵

有關 Yaway Teymu 的生平事蹟，作者以第三人稱的形式，敘述她如何從泰雅族的「頭目之女」，⁴⁶一躍成為「第一夫人」，⁴⁷在這「和番婚姻」的政策中，她是如何經歷自我身份認同的變異，而這種殖民情狀的混雜性，為她帶來甚麼樣的影響？霧社事件過後，「第一夫人」如何從喪夫之痛，驟然成為「受難餘生」，她與丈夫的異族婚生子女，他們如何經歷淒涼與坎坷的命運，在台灣殖民政權興替的過程，她又是如何經歷喪失「天倫之樂」，在孤苦無依走投無路困境中，一個泰雅婦女拆了線的容顏，如何再次踏上歸鄉之路，而當她年邁行將殞落之際，何處是她生之歸宿？

Yaway Teymu 是泰雅族白狗群部落的女性，⁴⁸從小學會織布的技能，成年後臉上施有文面。泰雅族遠古部落的社會，文面不僅代表著族群識別的記號，同時更象徵著男女兩性成年的標記。而這成熟美麗的審美觀，賦予泰雅女性的價值，乃是透過社會分工的制度，秉持著勤勞與堅貞的美德，努力地在社會所賦予的既定形像，追求自我實現以期達成彩虹橋的夢想。在番刀與槍火的歷史中，一位待嫁的泰雅族文面少女，在父親的安排下嫁給奉命鎮壓他們，一位一心想體現天皇肇國精神的感召，⁴⁹甘願捨棄元配漂洋過海來到台灣的蕃地，擔任霧社地區最高警部的首長－佐塚愛祐。在部族與國族政治角力過程，Yaway Teymu 儼然成為日本「蕃婦關係」⁵⁰下的工具，以及父權政治權力下的犧牲品。一個文面的「頭目之女」，成為霧社山區地帶的「第一夫人」，這個集權力與富貴於一身的尊貴身份，迫使放棄自我族群的心靈，成為日本殖民化統治的工具。然而，由於她所屬的白狗蕃和霧社蕃當時形成敵對關係，她的「幸運」反而起當地人的反感和敵意。

警察是是日本人與原住民之間，一個最直接最關鍵的連結點，殖民者在某個特定的脈絡下帝國權力運作中，階級、種族，以及性別具有緊密的關係。

⁴⁴同上註，鄧相揚，《霧重情深-霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》，頁 7。

⁴⁵同上註，頁 5。

⁴⁶Yaway Temu 在家是次女。父親是 Teymu Pihug，是泰雅族白狗群（今仁愛鄉發祥村）的總頭目。同上註，頁 21。

⁴⁷佐塚愛祐是日本長野縣南佐久郡海賴村人，日俄戰爭後，自願前來台灣入官吏訓練所，在霧社地歷任隘勇監督所長，警察官吏駐在所長，後來更榮昇為能高郡霧社分社主任，在當時是日本最高行政首長，這是 Yaway Teymu 被稱為「第一夫人」的源由。同上註，頁 20。

⁴⁸現在南投縣仁愛鄉發祥村瑞岩部落。

⁴⁹「八肱一字」是日本天皇的肇國精神，也是日本帝國主義對外發動侵略戰爭最重要的理論，即以日本為中心的「亞洲安全體系」，在此架構下，台灣成為日本的原料供應場與消費市場，以及南進中心。同上註，頁 69。

⁵⁰台灣總督府為了急速展開「五年理蕃計畫」，大津警視提出一個變通的辦法，即由官方獎勵年輕而單身的日警去從事「蕃婦關係」。其實，它是官方刻意選拔若干到「蕃地」服勤的日警，勸導其為日本國獻身，與「蕃社」中具有地位的「頭目」或有勢力者的女兒結婚，如此一方面在生活環境當中逐漸熟悉「蕃語」、「蕃情」，另一方面與「蕃社」頭目拉上群帶關係，從心理和情感兩方面突破隔閡，進而更易偵察「蕃社」內情，及時發揮牽制及防範的功能，終於達到培植親日「蕃社」，使「甘諾」政策產生絕大的效益。參閱藤井志津枝，《理蕃-日本治理台灣的計策》（台北：文英堂，1997），頁 228-220。

日本治台十一年後，佐塚愛祐隨著「五年理蕃計劃」出動強大軍警部隊，夾著日本大和和武士道的精神，以及帶入大量的日本文化，成功地討伐頑強抵抗的泰雅人。⁵¹佐塚愛祐在婚後的兩年間，他在妻子 Yaway Teymu 的輔佐下，推展日人「教化」和「授產」等撫育工作，對革除「蕃害」與「出草」的陋習作出貢獻。⁵²佐塚愛祐為了徹底廢止文面，他帶著妻子到台北帝大附屬醫院，以植皮手術除去額頭文面，但即使曾經植皮，但仍可見到疤痕。Yaway Teymu 在革除文面後，他成為部落族人的婦女典範，⁵³從此以後，文面對她而言，已經不再是美麗的標記，而是一種恥辱的象徵，因而使他努力地追求「內地化」的價值，逐漸地消除其存在的污名感。這可以從其長男委託下山宏去信，並力勸 Yaway Teymu 前往日本與兒女團聚，她堅決反對的理由「文面的疤痕還殘留在臉上」，看出她對於自己「拆了線的容顏」仍然心存疑慮。同樣的經驗也出現在 Piqaw Toreyh，⁵⁴一位與她有相同命運泰雅婦人，即她的兒子下山宏想要一起帶他前往日本定居，她也堅決反對說：「我是泰雅人，我有文面，我死也不去日本！日本的男人拋棄了我，我留在台灣，還有泰雅族的親戚，若我去日本，我們會遭到更多的侮辱！」⁵⁵

佐塚愛祐在霧社事件罹難後，Yaway Teymu 精神錯亂，時而清醒，時而恍惚，帶著他和「和蕃」的婚生兒女，隨著日本殖民化統治氣焰，在政權交替與命運的捉弄下，展開他們顛沛流離的人生。⁵⁶她與四個異族婚生子女，開始過著靠人接濟的生活。後來他們各自擁有不同的境遇，佐塚佐和子滯留日本、佐塚昌男和下山宏回日從軍報效皇恩，男婚女嫁各自建立家室，獨留她一個人喪失天倫之樂。⁵⁷Yaway Teymu 在走投無路之際，再次踏上生命成長的土地，她在親朋好友的溫情鼓勵下度日，終使她逐漸走出的夫離子喪的陰霾。筆者從部落訪談的紀錄中，在老婦人中流傳著這樣的話語，Yaway Teymu 雖然曾經貴為「第一夫人」，但是自從日本丈夫死後，她在部落的處境今非昔比，而是成為令人忌諱的女人，主要的理由乃是基於傳統泰雅倫理禁忌原則，即「一位 Tayal 的女性嫁出去之後，絕對不能輕易地再回到父家，除非經過兄弟們的同意才能回來。因為那是一種 Psaniq 的行為，不潔淨或是令人忌諱的意思。因此，外嫁婚女性回到部落之後又不能住在部落裡。」⁵⁸顯然，一個外嫁婚女人的命運，被視為傳統部落社會裡的黑巫(Mhuni)，人人對其避而遠之，在這樣的文化氛圍中，不得不選擇

⁵¹在幕府將軍時期「義理」是日本武士道精神最極致的表現，通常是日本武士對領主效忠之最高準則，將殉難當作是生命最高的表現。「明治維新」以後，成為日本對國家效忠的精神支柱，也成為人與人之間必須奉行的準則。同上註，鄧相揚，《霧重情深-霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》，頁 70。

⁵²同上註，頁 37。

⁵³同上註，頁 13。

⁵⁴泰雅族馬力巴群（現仁愛鄉力行村）總頭目 Toreyh Yayu 的長女，嫁給日警下山治平，生下二子三女。後來她的丈夫拋棄她與兒女，帶著日本妻子返回日本經商。她與 Yaway Teymu 因兒女結合成為親家。同上註，頁 28。

⁵⁵同上註，頁 53。

⁵⁶同上註，頁 44。

⁵⁷同上註，頁 42-44。

⁵⁸受訪人：Sayung Nawi（女，77，Sediq-Qnghaqun），翻譯：高清賢牧師，採錄整理：Kumu Tapas。

離群索居，在離部落稍遠處尋找落腳之地，成為部落社會另一種邊緣人。⁵⁹Yaway Teymu 一直到八十二歲，才在兒媳等人的協助下回到夫家，重溫喪失已久的天倫之樂。她在日本生活一年後，辭世，享年八十三歲，遺骨分成三份，⁶⁰結束了她充滿傳奇的一生。

「和番婚姻」是日本殖民化統治策略之一，將原住民女性當作兩個階序不等的殖民關係，即原住民與日本男性之間的調停人。與日本的這類策略的婚姻不是以悲劇或失敗收場。並且導致對雙方不滿與怨恨的心理。在霧社事件後，

隨著殖民者嚴禁原住民女性與日本男性發生愛戀關係，原住民女性的再現是一種工具性關係，例如，透過「莎韻之鐘」中的原住民少女，偶像化與純潔的「他者再現」，為男性殖民者與女性原住民之間，提供一個工具性關係的例證，這種關係是以一種導師與學生、權威與從屬之間，建立在忠誠與服從的基礎上的再現。作為殖民帝國體系下的原住民婦女，她的義務重新被定義為支持即將對原住民男性實行的「志願兵」制度，並擔任政令宣導的工具，使得原住民男性在追隨愛國少女莎韻的腳步，踏上一條不歸之路。顯然，後霧社事件後，殖民者對於原住民/婦女再現的轉移，即不再用「文明」與「野蠻」二分法，而是一種意識型態收編的策略，在這種轉移過程掩蓋了台灣漢人與原住民之間，在日本殖民主義下資源分配不均與不平等的發展。因此，在這樣的意義下，以文化/種族的越界以及個人認同與掙扎，來界定殖民的日本人與或被殖民的台灣人本體的位置。這種操作與想像試圖去控制殖民主義本身的壓迫與暴力，並將之正當化、自然化與崇高化。⁶¹在霧社事件的影響下，日本對原住民的殖民態度，經歷了一次明顯的變化，即原住民不再是等待被同化的野蠻；而是在日本國體內部接受文化薰陶的帝國子民，這種從野蠻到文明的轉化，就是法農筆下所點出被殖民者的價值，只有當原住民能夠脫離他們的身體，全然進入日本人的象徵秩序所代表的價值體系時，原住民才能成為「人」。因此，原住民女性只有帶著日本婦人的面具，才能除去他們心中的焦慮，⁶²否則永遠鎖在在日本人所化劃下的牢籠裡，產生疏離異化與自卑情結（inferiority complex），又一方又需面對被日人「他者化」之原住民刻板印象，產生自我分裂的掙扎與痛苦。⁶³在面對法農對於性別議題無知的狀況下，原住民婦女面對的困境是必更加劇烈。

日本男人與泰雅女姓的結合意味著否認殖民/種族的罪錯，殖民者賦予被殖民者「文明」與「野蠻」之間的詮釋，往往迫使泰雅女性放棄自己的母語、行為模式，以及自己人格，⁶⁴取而代之的便是依照殖民者的範式，徹底的改造自

⁶⁰一份留在佐塚家之墓，一份下山宏的神龕中，一份帶到台灣放在昌男的家中，結束了她充滿傳奇的一生。

⁶¹同上註，荊力軒（Leo T. S. Ching），《成為「日本人」-殖民地台灣與認同政治》（*Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*），頁 222-225。

⁶²同上註，頁 45-48。

⁶³張小紅，《性帝國主義》（*Sexual Imperialism*）（台北：聯合文學，1998），頁 35-36。

⁶⁴弗蘭茲·法農（Frantz Fanon），《黑皮膚，白面具》（陳瑞樺譯，台北：心靈工坊文化，2005），14-15。

己，以致她們一種缺乏自信的「被棄官能症」(abandonment-neurosis)，不能正常看待世界，甚至是自己。被殖民者已遭到嚴重的弱智化與污名化，甚至是不可饒恕的罪惡化。⁶⁵法農精神醫學的訓練及被殖民經驗給予他特有的發言位置，認為被殖民的情結完全是殖民體制所強加在被殖民者的心理，究其根本原因，主要是經濟的掌握與剝削的不平等關係，所導致卑下意識的全面內化，因此，原住民的自我異化不是個人與心理問題，更是客觀的社會與心裡結構的相互作用。但是在這種假設前提下，法農並沒有進一步分析第三女性主義學者，所指出的「被殖民女性所受的種族與性別之雙重壓迫」，而這種對非白人女性的範疇性的排斥心理，同樣不斷地重複出現在西方帝國女性主義的作品，徹底否定了「他者」女人在文本與現實中的存在。⁶⁶

(三) 永不凋謝的櫻花的歸宿 (Ubin Tadaw, 1914-1996)

筆者於公元一九九四至一九九八年於霧社教會牧會，Ubin Tadaw 及其家人都是該會的會友，在教會中經常有機會與他們互動，當然偶而也會談起霧社事件有關的回憶。其實在那同一時期，筆者針對巴蘭部落為核心的歷史現場，⁶⁷地談式著手進行霧社事件的訪談記錄。在這樣的前提之下，筆者只將 Ubin Tadaw 視為口述文本之一。相較於鄧向揚所著《風中緋櫻-霧社事件真相及花崗初子的故事》一書，以報導文學的寫作的方式，來呈現霧社事件的史實，報導人從日治時期的「統治菁英」，到國民黨時期「霧社事件紀念日舞台」，以清流部落「抗日餘生」為核心的人物，作者似乎 Ubin Tadaw 視為霧社事件歷史重要的見證人，作者試圖從用文化與生命的角度解析歷史，從事件當事人的家族及其後代，呈現歷史的餘波在其生命所造成的影響。⁶⁸霧社事件的歷史敘述若單從日治時期的官方文獻，以及極微少數統治菁英及餘生作為敘述的主題，忽略了歷史現場仍然處於歷史靜音，大多數不同族群與部落事件當事人的聲音，或者正確地說，部落底層人民之間的細微差異，透過國家/部落菁英作為敘述主體，重構歷代殖民政權與台灣原住民族的關係，在不同種族/階級/性別利益糾葛之下，原住民菁英代現難以擺脫的宿命，總是成為殖民者分潤 (tokenism) 原則下的犧牲品，透過與殖民文化霸權共謀的形式，從中獲取背離族群心靈的階級利益，終究以「他者再現」敘述自己的歷史經驗。

在霧社事件發生後不久，Ubin Tadaw 隨著花崗一郎、二郎的家人，一起逃往到花崗山 (賽德克語稱 Skreydan)，以自殺的方式了結他們的生命，而她

⁶⁵同上註，頁 16-17。

⁶⁶同上註，頁 32。

⁶⁷賽德克稱霧社為「巴蘭」，是 Sediq-Tkdaya 部落之一。該區因多霧而聞名，日人稱之為霧社。日治時期是仁愛鄉的行政中樞，以及霧社事件發生的現場。筆者在「巴蘭為核心的歷史現場」從四個面向進行踏查：(一) 仁愛鄉部落的族群以及族群間的識別方式，包含當時居住在埔里地區的平埔族。從中發現部落自我身分的認同與彼此之間的識別方式，跟歷代以來官方文獻記載不太相同。(二) 部落原始的族群政治與族群關係在殖民政權介入之後的各種變化。(三) 日本殖民政權討伐部落的過程以及他們根本的動機。(四) 部落人民敘述他們在日警統治下的生活經驗，除了呈現日本人高壓統治的猙獰面貌，同時還有日本人對部落社會所做出的貢獻。參閱 Kumu Tapas, 《部落記憶—霧社事件的口述歷史 (II)》，頁 32-146。

⁶⁸同上註，頁 2-3。

在丈夫的勸說下離開死亡現場，成為花崗悲劇唯一的倖存者。這個悲劇就是「花崗情結」論爭的淵藪。很多作品在處理「忠」「奸」兩難的論爭中，令人解讀的格外地令人分歧與迷惘。⁶⁹然而，在 Ubin Tadaw 的報導中，認為丈夫的死亡是最佳出路，一方面可以對得起栽培他的日本人，另一方面又對得起自己的族人。然而，她在進一步的敘述之中，急轉直下似乎在暗示丈夫等人的死，是對日本人的一種謝罪的行為，為了感念日本人的苦心栽培，希望透過他們帶領族人走上文明開化之路。⁷⁰

從「統治菁英」自我認同的「矛盾狀態」，來指代後殖民理論中用「ambivalence」一詞的涵義，⁷¹它是用來描述代表著殖民者和被殖民者關係中既吸引又排斥的狀態，即共謀與抵抗共存於殖民主體內一種搖擺不定的關係。矛盾狀態的形塑過程，是當殖民者到了殖民地，殖民者看見被殖民者投射自己的影子之後，在道德的層面上形成了罪惡感與優越感交雜的模糊狀態。殖民者在與被殖民者在優越與自卑、固定與交織、純正與糾葛、模仿與戲弄的矛盾狀態中，經常成為一種相互依賴的關係；在意欲征服他者之權威性、國家統治權和國家所受的強力干預之間，在造成自我身份認同上的混淆和信心的危機。⁷²這豈不是 Ubin Tadaw 口中所說的「花崗情結」一對日本人又愛又恨的心理寫照。

Ubin Tadaw 在主流敘述筆下霧社事件歷史重要的見證人，然而相對於後殖民論述中「底層人民的聲音」，她的經歷卻只是部落底層婦女經驗，一個屬於「統治菁英階層」的面貌之一，在婦女記憶的現場中，Obin Tadaw 前往運動大會現場，跟一般部落婦女毫不知情的狀態，經歷抗日的 Tkdaya 部落的殺日行動，她從荒槍走板的賽會中幸而逃生，隨著家人逃亡到 Skreydan 的山區舉家自盡，為了順從丈夫的遺命留下腹中的孩子，她獨自從死亡宴中溜走，並逃到巴蘭部落親戚家避難，霧社事件之後隨著抗日餘生被迫移居到清流部落。她在霧社事件發生過程雖然經歷了親人永別的悲劇！然而，因著她長久以來日人刻意培植的菁英身份，她成為日人眼中永不凋謝的櫻花，為她安排工作與婚姻對象，繼續維持她在部落社會特殊的身份。政權交替之後她與丈夫高永清以抗日餘生自居，成為霧社事件紀念日舞台上最重要的見證人。「賤民」一詞在史碧娃克厚殖民主義批判話語中常被用作隱喻，它可以是指婦女、少數族裔等一切所謂中心以外的邊緣化、非主流社會群體或文化思想，成為在這個意義上的代名詞。她認為如果賤民能讓別人聽到自己的聲音，必須要透過有機的知識份子（organic intellectual），⁷³或者他們社區自覺的代言人，賤民的身份將會得到改變的可能。女人在父權制帝國主

⁶⁹同上註，鄧相陽，《霧重雲深-霧社事件後，一個泰雅家庭的故事》，頁 159。

⁷⁰同上註，頁 160-161。

⁷¹後殖民理論中的「ambivalence」一詞的涵義，在某些時候也會根據不同的語境，用矛盾心理、矛盾性、曖昧、模糊性乃指代他。參閱生安鋒，《霍米巴巴》（台北：生智，2005），頁 132-133。

⁷²同上註，生安鋒，《霍米巴巴》（台北：生智，2005），頁 72。

⁷³在薩依德的「知識份子論中」認為，知識份子應該是特立獨行，甘於寂寞，秉持獨立判斷與道德良知，不攀權附勢，不熱中名利，勇於表達一己之見，充當弱勢者的喉舌，保持批判意識，反對雙重標準與偶像崇拜等情操。參閱艾德華·薩依德（Edward W. Said）（台北：麥田，1997），頁 220。

義的雙重扼制下，從未享有主體的地位。

從部落底層人民對於「統治菁英」看法，就會發現他們不能完全代表「部落底層人民」的聲音。以下是筆者從訪談記錄中所收錄的一些訊息：「所以我在想，他們是跟日本人在一起，日本人真的是很憐愛他。他們的言行舉止真的是很像日本人，他們聽命於日本人」⁷⁴「Obin Tadaw 看起來就是日本婦人的模樣，她等於是日本人所養育的孩子」⁷⁵「如果沒有日本人，他們會有今日的成就嗎？高永清更應該感謝 Toda 部落的頭目和日本人，因為不單救了他的性命，也培養他成人以及安排他的婚姻對象，他們等於是日本人栽培的菁英。」⁷⁶從中可以發現部落菁英在政權交替之後，為了既得利益而改變了他們原先的立場。Obin Tadaw 的遺族在她的生平事蹟簡介一文，結論寫著說：「霧社永遠不凋的櫻花，滿載泰雅族荷戈社族人的祝福。走吧！走吧！去到遙遠不知名的國度裡，見到頭目，見到族人。因為你的勇敢，我們活的好尊嚴，我們將踏著族人的榮耀，重建泰雅族的尊嚴。」⁷⁷他們所謂「去到遙遠不知名的國度裡，見到頭目，見到族人」，是回到賽德克部落神靈之橋彼端的世界？還是回到永不凋謝櫻花世界的國度？顯然。賽德克部落不斷地在政權交替過程，總是以統治者的歷史做為他們自我認同的基礎，因此，對她們而言，遙遠不知名的國度無非就是他們活著當下主體失落的狀態，生命流程逐漸地失去族群記憶的文路。

（三）部落底層婦女再現的面貌（Ndaan Qqlidin，1010—2000）

筆者在《霧社事件—霧社事件的口述歷史》一書，是以巴蘭（霧社）部落為核心，對不同部落僅存的耆老們的訪談紀錄，經由賽德克語作逐字翻譯過程，最終以漢語論述呈現的作品。作者本身是賽德克族，走訪仁愛鄉不同族群的部落，受訪對象大部分集中賽德克部落，還包含極少部分的泰雅族、布農族、鄒族，以及平埔族（透過族語/福佬語轉譯過程）。多少程度呈現出不同現場、不同族群的不同角度與價值觀。⁷⁸作者透過口述成果彼此的交雜揉合，她梳理出另一個無關意識型態的霧社事件歷史的面相，編織一幅單單屬於庶民底層的微觀史學。作者在該書第五章〈巴蘭記憶再現歷史詮釋問題〉一文，將霧社事件中婦女記憶的現場，以「歷史再現中婦女記憶的主題」一文，再度彰顯許多部落底層，除了先前三個女性文本的再現，透過「蕃婦關係」與「統治精英的殖民政策，成為主流論述霧社事件歷史的主題之一。⁷⁹雖然這些少數菁英階層的婦女經驗，可以填補以男性作為歷史敘述主體所留下的空隙，但是從國家、種族、性別的脈絡之中，部落底層婦女的經驗呈現多元面貌，因而不能只用菁英與庶民兩個階層涵

⁷⁴受訪人：Rosi Nabu（男，80，Sediq Tkdaya），翻譯：Kumu Tapas，採錄整理：Kumu Tapas。
採錄地點：仁愛鄉巴蘭部落，採訪時間：1997年6月18日。

⁷⁵受訪人：Habaw Bawah（女，79，Sediq Tkdaya），翻譯：Kumu Tapas，採錄整理：Kumu Tapas。
採錄地點：仁愛鄉巴蘭部落，採訪時間：1997年6月18日。

⁷⁶受訪人：Rosi Nabu（男，80，Sediq Tkdaya），翻譯：Kumu Tapas，採錄整理：Kumu Tapas。
採錄地點：仁愛鄉巴蘭部落，採訪時間：1997年6月18日。

⁷⁷高彩雲遺族，〈故 高媽 彩雲生平事蹟簡介〉（霧社，1996年9月11日）。

⁷⁸同上註，Kumu Tapas，《部落記憶—霧社事件的口述歷史（II）》，頁18-24。

⁷⁹同上註，頁210-233。

蓋其複雜性。

從該章「歷史再現中婦女記憶的主題」一文，作者列舉十個婦女記憶的主題，及其所涉及的國家、種族、性別的糾葛，略見部落婦女底層婦女經驗存在的差異，這是常為主流敘述忽略的一個向度，是用來建構部落底層主體論述的基礎。以下是作者以口述歷史的方法論，將觸角深入部落的人與土地，編織繁雜多元的婦女經驗：（一）部落婦女無言無息的抗議：無聲的婦權來自殖民者與被殖民者文化意識心理，雙重壓迫並剝奪婦女參政權。⁸⁰（二）婦女在生死抉擇中的勇氣：婦女在殖民政權鎮壓砲火之中，夾雜著對本族出征男性的報復心理，迫使他們在逃亡中犧牲孩子的生命。⁸¹（三）婦女心底深層已久的秘密：被迫移居的 Gluban 部落抗日餘生的婦女們，他們在異鄉之地，面對家破人亡、思鄉情切的煎熬、以及男性擠壓下的生存困境，只能透過私領域宣洩她們怨懟心理，那個被男性引以為忌，引爆霧社事件戰火的女性問題。不過令人弔詭的是，當她們在醉中宣洩：「如果不是那個女人，我們不會遭到滅族的命運！就是她！用血洗了我們族人的生命。」⁸²卻忽略了男性的解決感情糾紛的英雄氣概：「母親，如果你不讓我娶那個女人，我明天就會砍牛頭（日本人的頭）回來給你。」⁸³（四）為了女人蕃刀出鞘的男人：把霧社事件歸咎那位點燃戰火的女人，卻忘記了整個事件的使作俑者，存在於殖民者與被殖民者男性之間，為了女人引爆戰火的角力問題，夾雜著種族/性的宰制與衝突矛盾，以及殖民與性別壓迫的複雜情結，其實，受害者不只是那些無地伸冤的女人，還有那位點燃戰火的女人，儼然成為男性權與慾望下犧牲品。⁸⁴（五）婦女眼中 Mona Rudaw 的形像：Mona Rudaw 抗日英雄的形像，如何從部落延燒到中國國民黨入主台灣之後，透過霧社事件紀念日舞台菁英的立場，確立他在主流論述中的地位。⁸⁵然而，從部落婦女所發出來的聲音，綜合霧社事件前後的想法，他的形像是呈現多元面貌－他是馬赫坡部落的意見領袖、他是有勢力的人，他是頑強跋扈的人、他是反對抗日的人、他是膽小的人、他是臨陣脫逃的人，以及他是歷史的罪人。⁸⁶抽絲剝繭細究這些形像的產生原因，發現很多論述忽略了 Mona Rudaw 抗日的立場，以及他的孩子為了女人蕃刀出鞘，這個引爆戰火的關鍵性問題。顯然，霧社事件 Mona Rudaw 的形像，戲劇性變化的主要原因，乃是戰後不同殖民政權交替後，中國國民黨「仇日反日」意識型態，強行介入下的一個犧牲品。因此，國家意識介入下部落政治，歷史面貌傾向政令宣導勝過歷史真相。⁸⁷（六）外嫁婚婦女的面貌：部落不同 Gaya 群體之間聯姻的關係，往往會牽動部落呈現友好或是敵對的可能性，女性在父權制度下從父/從夫/從子的地位，他們在部落政治運作下的心理，呈現的是一種錯綜

⁸⁰同上註，頁 212。

⁸¹同上註，頁 213-214。

⁸²同上註，頁 214-215。

⁸³同上註，頁 332。

⁸⁴同上註，頁 215-217。

⁸⁵同上註，頁 194-198。

⁸⁶同上註，頁 217-219。

⁸⁷同上註，頁 28。

複雜的矛盾情結。例如，在霧社事件發生過程部落，一些外嫁婚婦女因為悲憫之情，將男性密謀部落的消息傳到部落，因為部落人民無法取信女人言，導致抗日行動演變到不可收拾的地步。⁸⁸另外，賽德克族語對於外嫁婚這個名詞意義，其實是帶有輕蔑與防備的心理，在殖民政權的威逼與利誘之下，他們將抗日的名單洩漏給出去，使她們背上出賣族人生命的污名。再則，外嫁婚婦女在日人砲轟部落之後，趁著父親的家呈現空城之際，將織品洗劫盡淨背回去，使她們的後代子孫蒙上被咒詛的命運。⁸⁹其次，抗日餘生的外嫁婚婦女意圖逃亡父家求生時，幸運者被父家藏匿得以活命，不幸者，不得不遭遇到被殺害的命運，因為唯恐牽累父家部落人民的安危。⁹⁰以上等就是外嫁婚婦女在當時所扮演的角色，她們擺盪在部落/國族父權的讓渡過程，他們被封口，即使當她們開口說話，不是無人取信，就是被利誘當作部落與國族政治交戰過程，權力慾望彼此消長的工具之一，罔顧了女性厭惡戰爭的心理，以及她們卻偏偏又是戰爭過後最大的受害者。(七) 生死交會中之日本婦人：霧社事件日本婦女的經驗，他們在戰爭過程所呈現的面貌，同樣，不是橫死在戰爭現場，就是藏匿在山中或是屍堆裡，甚至倉皇而逃在路中救命等模樣，那些沒有參與抗日行列的部落，都會挺身而出幫助他們。戰後，日本人想到他們的婦女和小孩們，在戰爭過程中悲慘的遭遇，很氣憤的說出：「這是屬於男人的戰爭，戰爭不應該殺害婦女和小孩。」這句話，說明了戰爭所帶來的傷害，遠超過男性制定下的倫理原則。顯然，無論是部落或是日本的婦女和想還，同樣都是槍火與番刀交鋒過成最大的犧牲者。⁹¹(八) 抗日餘生婦女的悲歌：這是部落底層有別於菁英階層的聲音，這些在婦女經歷喪夫之痛，被迫遷移到異地，後來，他們又再次經歷喪子之痛，這種夫離子散的煎熬，讓她們成為孤苦無依的寡婦，在男性的排擠與辱罵中艱苦度日，於是這些寡婦們形成了姊妹情誼，當她們遇到不如意的事情，就會聚集起來，一起喝酒，一起訴苦，一起流淚。⁹²(九) 部落菁英婦女的生之歸宿：在本文第二和第三兩個女性文本的再現，都是屬於菁英階層婦女的面貌，這是日本/中國國民黨兩個殖民政權交替之後，霧社事件以男性英雄為主體的附帶價值，日人有效統治原住民部落，透過蕃婦關係以及統治菁英，進行全面教化和監控的行動，成為殖民政權與文化的中介者。⁹³除此之外，居統治菁英地位較低者的侍女，他們是日警夫人身旁的幫手，雖然他們的地位不如統治菁英，但是與一般部落婦女比較起來，從日人那裡得到較好的待遇。因此，在這種階級意識的操弄之下，雖然部落婦女形成不同的階級屬性，但是他們事實上以不同的形式，都是皇民化運動下的奴隸，即便到了中國國民黨入主台灣社會，這種他者存在的狀態似乎呈現日趨惡化的現象。⁹⁴(十) 歷史污名中被遺忘的眼淚：中國國民黨佔領台灣之後，霧社事件發生過程，沒有參與抗日

⁸⁸同上註，頁 219-222。

⁸⁹同上註，頁 220。

⁹⁰同上註，頁 220-222。

⁹¹同上註，頁 222-224。

⁹²同上註，頁 224-226。

⁹³同上註，頁 227-230。

⁹⁴同上註，頁 226-227。

行列的部落，日本文獻稱之為「親日番」或「味方番」，這是部落相對於抗日的立場，無關乎於是非對錯的問題。然而，自從霧社事件紀念設立之後，中國國民黨「抗日親日」的意識型態，不斷地透過紀念日的儀式和歷史教育的教材，強化 Moma Rudaw「抗日英雄」的形像，間接地污名化「親日番」的立場，使他們在霧社事件紀念日舞台上消失，顯然，國家意識型態的介入使他們成為歷史靜音，白色恐怖下無地申冤的犧牲者。⁹⁵從筆者口述史料的論述中，間接地得到日本殖民政權高壓統治的威逼下，為了顧及部落生存權益，不願參與抗日行列的賽德克部落，事實上，此一立場並沒有讓他們完全帶來生命的保障，他們在「以夷制夷」的政策中，成為日人討伐抗日的利器，使他們在互相殘殺的過程，完成日人鎮壓和復仇的目的。從歷史污名中被遺忘的眼淚中，可以發現霧社事件發生過程，「親日番」同樣有為數不少的犧牲者。例如，有的婦女還在襁褓中的時候，父親及其外祖父就在討伐抗日番途中被殺身亡，使他們來不及認識他們的父親，有的婦女在目送他的父親赴戰場，雖然透過傳統祭法來消災解厄，希望他的父親平安歸來，但是他的父親從此就沒有再回來，那瓶裝有水和糯小米的容器，成為他與父親永恆的思念。⁹⁶有的婦女風聞自己的兒子或是丈夫橫死戰場，使他們成為傷心的母親和寡婦，終日以淚洗面。⁹⁷

五、結論：讓女性從文本中解放出來

從以上不同作者女性文本的再現－日治時期泰雅女性文本的作品，基本上都是以一種反殖民書寫姿態，透過國家/部落歷史交叉的書寫方式，透過原住民個人化的回憶與歷史情感，呈現出後殖民情狀式「交織含混的錯綜互動」(hybridity, inbetweenness)的關係。⁹⁸台灣/中國的歷史書寫在一九九七之前，當將泰雅族女性文本整合到官方民族論述的做法，即她們依附著視為單純的歷史事件－不管是霧社事件或是二二八事件的歷史，無形中將她們陷入有些後殖民女性主義者認為，僅僅關注種族的政治，必然忽略在帝國主義的狀況下的「雙重殖民化」境遇，致使她們成為日本/中國/台灣殖民化過程，父權制度帝國主義意識型態的雙重的犧牲品。⁹⁹直至最近一九九七至二〇〇二年的作品，從筆者所引用的歷史文本來看，無論是日人或是漢人的作者，雖然他們試圖運用口述歷史的方法，但是仍然跳脫不出國族論述的作法，忽略了泰雅族女性在反殖民的民族主義的架構中，以「統治/知識菁英」歷史代現 (history representation)¹⁰⁰的方式，將泰雅女性文本放置於二元對立的意識型態，而忽略了她們在不同殖民政權交替的主流社會中，持續

⁹⁵同上註，頁 230-233。

⁹⁶同上註，頁 232。

⁹⁷同上註，頁 232-233。

⁹⁸反殖民書寫的內容包含各式各樣彼此矛盾的情感，憂傷、控訴、懷疑、沮喪、敬畏等矛盾情結。同上註，荊力軒 (Leo T. S. Ching)，《成為「日本人」-殖民地台灣與認同政治》(Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation)，頁 98。

⁹⁹同上註，陶東風，《後殖民主義》，頁 98。

¹⁰⁰歷史代現 ((history representation) 往往透過社會菁英的方式宣揚他們歷史的認知。參閱盧建榮，《分類的國族認同 1975-1997》(台北：麥田，1999 年)，頁 18。

承受嚴重的種族/階級/性別等方面的壓迫與歧視。而這也就是一些後殖民女性主義質疑的問題，在談及論述者與研究對象的複雜關係，論述者往往以學術為名剝奪人民底層的聲音，導致泰雅族女性文本相乎競爭的話語不斷加以利用的工具，是書寫著其他慾望與意義的文本。¹⁰¹二〇〇三年筆者以賽德克族人的身份，梳理出非關意識型態女性文本的面向，編織一幅單單人民底層婦女（women as subaltern）的歷史，這種以「部落史」的書寫方式，有別於民族國家式書寫，將泰雅族女性文本放置在殖民史/抗暴史的架構中，完全以部落為主體來解釋在歷史變遷，不同種族/部落女性的各種經驗，還原「部落底層」歷史的多聲面貌，這也將是台灣原住民族的知識份子解放殖民史，從部落底層重建歷史主體的過程，殖民者與被殖民者的男性仍然是歷史書寫的中心，女性則是以從屬於男性受難者遺族的姿態，持續複製單一化的對立史觀，無形中抹殺了非菁英或是底層女性的聲音。從「種族與性別交織的文路—日治時期泰雅族女性文本的再現」，不難發現不同作者文本底下泰雅族女性的經驗，如何從報導文學或口述史學的方式，編織於存在於大歷史之外的「小場面」的歷史，這種歷史書寫不同於殖民暴力本質的進路，乃是採用位置關係式的書寫方法，就是後殖民女性批判所謂的主題，即歷史書寫不再是二元對立的，而是一種混合（hybridity）、中介（in-Between）的認同，這種認同不只是苦悶消極的歷史經驗，更是一種重新建構的力量，跳脫西方/台灣主流知識霸權的模式，在無奈的歷史與權力的文路之中，日治時期泰雅族女性文本的再現，在台灣歷史論述之中循著這樣的文路出現，從主流敘述的「統治/知識菁英」逐漸下放到「非菁英/部落底層」，循線追蹤泰雅族女性屬於「自己的」文路。時至今日，台灣原住民男性/女性的聲音，在主流敘述中仍然是處於「歷史靜音」，當「下層民間」—作為歷史解釋的主要看法，歷史敘述當致力不完全依賴「菁英」，而是由人民底層自己發出的聲音。

¹⁰¹同上註，陶東風，《後殖民主義》，頁 104-105。