

第四章 從石頭突破而來的孩子：

瓦歷斯·諾幹與原住民主體重建



泰雅族的創生神話中，賽考列克群與澤敖列群都有「巨石生人」的傳說：在高山上¹⁷⁸有一塊大石頭，所有的飛禽走獸都無法移動它，它卻呼應了 Siliq¹⁷⁹的祈禱而裂開，從中走出一男一女，就是泰雅族的祖先。泰雅族稱那塊石頭為 Pinsbukan（賓斯博干），意思是「突破石頭」：「祖先就是穿越困難、突破石頭而來到這個世界的。」¹⁸⁰這則創生神話，成了泰雅族的驕傲與自我期許，也構成了這個民族堅毅不屈的精神本質。所以泰雅族的老人總會挺起胸膛地說：「泰雅是突破石頭的孩子。」（《伊》，141）

然而這則值得驕傲的口傳神話，彷彿離現代泰雅人越來越遙遠，「作為一個台灣少數民族——泰雅族族人，我一直要到二十八歲才從老人家發出沙啞的口傳聲中聽到。」（《迷》，41）當神話消失時，泰雅人的傲骨也越來越卑微。後殖民主義在瓦解中心／邊緣的二元論述之外，最終目的是在瓦解之後，重構主體。唯有掌握認同、身份與主體性，才能真正去殖民（decolonization）。瓦歷斯在重重包裹的重層漢化裡，艱困地完成自我認同的辨識過程後，又必須回過頭來重新學習與認識泰雅的精神風貌；在慢慢丟掉多年來以漢人意識為主導的價值觀後，要如何建構起族群認同的自信？瓦歷斯又是如何從殘敗的部落現實上，開出豐碩的花朵？回歸部落的意義何在？佔其文學生命多重的份量？這些便是本章所要探討的重點。

¹⁷⁸ 所謂的「高山」，有大霸尖山、南湖大山以及南投縣發祥村瑞岩部落等不同說法，展現了口傳文學的地域性差異。

¹⁷⁹ 西麗克鳥，Siliq 因語音的差異而有 shishili、shile 等稱呼，漢文譯為西列克、西西雷克、占卜鳥或吉凶鳥，屬於畫眉科的繡眼畫眉，體型嬌小，成群出沒。Siliq 之所以會成為泰雅族尊敬的鳥類，也有許多不同的傳說。首先，siliq 是幫助泰雅祖先走出巨石以繁衍子孫的鳥；他們也喚醒人類用腳直立行走的本能，對人類有恩。再者，siliq 聰明且有預示吉凶的能力，據說在很久以前，烏鴉曾和 siliq 打賭，誰能推動大石或搬動大石橫越溪流，就可以代表神的旨意，為人類預告吉凶。Siliq 最後運用智慧與團結的力量取勝，成了泰雅族人尊敬的鳥類。泰雅族人不但不獵殺 siliq，且舉凡遠行、燒墾、提親、狩獵、出草等，都要先出門探問 siliq 的動靜來決定行止，此即泰雅族的「鳥占」。

¹⁸⁰ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉得獎感言：〈突破石頭的第一步〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 243。

第一節 從部落出發：原住民文化運動的開展

身為原住民知識份子，在知識暴力的壟斷與箝制之下，二十四歲以前的瓦歷斯對自己的族群幾乎沒有記憶。從自己的身上發現原住民到認同原住民，著實是一段艱辛曲折的歷程；然而從身份認同到主體回歸，又是另一番少為人知的掙扎。從瓦歷斯自述 1985 年因大量閱讀《夏潮》雜誌、原住民意識覺醒開始，到 1994 年搬回部落定居，花了幾乎十年的時間，這期間其實他也非常努力地為原住民的社會正義發聲，並成功地在漢人文化界、文學界裡受到注意，跟一般在都市受挫後回部落「療傷」的原住民不同，然而為何瓦歷斯還是選擇回到部落？在都市與在部落，不同的空間場域對瓦歷斯的生命歷程與文學書寫又產生什麼不同的影響？以下筆者便將就瓦歷斯回歸原鄉的過程與回歸之後的生命轉折做一闡釋，以呈顯出回歸的舉動在瓦歷斯生命中的輕重。

一、 失根的認同

檢視瓦歷斯·諾幹自原住民意識覺醒以來，到回歸部落之前的這段歲月，幾乎可以說是他的「充電時期」：他與台灣社會主義的台共「老紅帽」來往、大量閱讀《夏潮》雜誌、加入為基層發聲的工黨、涉獵戒嚴時期的「禁書」等，廣泛的為自己已然敞開的心眼，擷取更為豐厚的知識。視角伸展出去之後，讓他看清楚了原住民長久以來邊緣化的處境，其實是「人為」的刻意壓制，根本無所謂天生的「原罪」，這段時期，他用尖銳的筆調、憤慨的心情，在《自立早報》、《自立晚報》、《民眾日報》、《台灣時報》、《自由時報》、《環球日報》、《首都早報》、《中國論壇》、《台灣春秋》等報刊雜誌發表評論性文章，這些報刊雜誌的共同性質為，都偏向在野、弱勢的聲音，這樣的筆耕空間，也讓瓦歷斯有了為原住民奮鬥的著力點，這些義正嚴詞的評論，主要集中表現在 1992 年出版的評論集《番刀出鞘》中，此書主要收錄他 1989-1991 年的評論文章。

辦報辦刊物是另一項取回媒體主控權並集中火力報導原住民世界的策略。

瓦歷斯曾與排灣、魯凱族好友合辦《原報》，是當時全世界唯一的一份原住民自辦報刊，除了報導原住民相關新聞、專論、文學、口傳史話、傳說、文化等，還有原住民的心聲園地——「民族論壇」，主要都在針對當代社會制度與現象作深刻的反省與批判，是一份真正屬於原住民社會的刊物。

《獵人文化》（1990.8-1992.8）是瓦歷斯與阿媽合辦的雜誌，是瓦歷斯在不斷質疑自己：「除了寫詩，你應該還可以做些什麼吧？」（《迷》，54）的反省下，開始腳踏實地實踐的第一步。雜誌除了有原住民大事件、原住民論壇、族群歷史、與世界原住民接軌等設計外，每一期必定有實地到部落踏查的田野報告：「通過雜誌所需要的篇幅，我開始往來於都市與部落之間，生硬而驚腳的族語像困頓的風吹過山脊，我帶著錄音機採訪族老，帶著不失熱誠的眼睛環顧我們的部落，帶著一顆尚未完全冷卻的心靈碰撞部落的脈搏。」

（《迷》，54）在瓦歷斯的堅持下，花蓮縣秀林鄉可樂部落與太魯閣國家公園的矛盾衝突、北橫嘎拉賀與紅檜巨木林的觀光拉距、比熊貓數量還稀少的日月潭邵族人的存亡絕續、阿里山鄒族「砍草不必彎腰」的保留地惡地形、新好茶部落對舊好茶的原鄉依戀等等部落基層聲音，逐漸累積在十八冊《獵人文化》裡，它們跟一般雜誌比起來不算厚，卻是不可小覷的逆寫力量。瓦歷斯在下筆為文時，習慣性地穿插各部落的歷史人文資料，今昔互鑑，實地瞭解該部落今日的困境與政策的失當，將台灣原住民當作一個命運共同體來共鳴。田野調查就隨著《獵人文化》的出刊走遍台灣大小部落，成了《獵人文化》各項專題中，最具有實踐精神的園地。這樣的部落走訪，讓瓦歷斯能更貼近部落的脈動、瞭解原住民底層的聲音，並為他將來的回歸部落預作伏筆。

由於雜誌型態已無法適應快速變動的社會，且認為原住民議題應已進入超越口號吶喊、抗爭訴求的階段，《獵人文化》雜誌於1992年10月1日改組為「台灣原住民人文研究中心」，繼續為推動「原住民文化運動」的基礎工程努力。除了田野調查工作與部落史撰寫的持續深入外，更著重在大專院校原住民文化工作者的培育；瓦歷斯的理念在於，唯有紮實地從文化底層出發，建立起原住民失去已久的信心，才足以抵禦物質文明與國家暴力的入侵，也才能承續美好而有意義的文化資產。

然而即使已經獲致如此豐碩的成果，即使已經成功地扭轉了一些漢人的刻板印象，對瓦歷斯而言，似乎總有什麼是永遠不足的，一個部落踏查過一個部落，振筆疾書評論、詩、

族群史，然而心中某個區塊依然有著部落踏查、文字書寫也難以填補的虛空：

這幾年，辦原住民雜誌、從事文化運動，甚至被封為台灣原住民的一枝健筆，但我卻愈來愈心虛了，因為這些稱呼竟然都不是族人給予的，而部落正以我們所看到的情形逐日惡化下去。我深思一位原住民教師將如何把心力貢獻給生養自己的部落呢？（《山》，；迷 37-38）

瓦歷斯發現，自己在都市為原住民處境四處奔波、大聲疾呼，竟然得不到他最關心的族人的回應，甚至連責備都沒有（《想》，16-17），從事運動以來最大的挫敗感襲上心頭，漢人給他的封號越大，就越反襯出部落回應的寥落；他發現城市發生的一切，彷彿離部落十分遙遠，城市和部落，依然是八竿子打不著的各自運作，街頭運動的義憤填膺，依然無法阻止部落只餘老人、小孩、狗的衰敗。於是他體認到，要真正為原住民發聲，就要和族人站在一起、生活在一起，否則理想只是空中造景。

寓居城市多年有一天，我在清晨的鏡中發現自己正逐漸消失中，我的臉上沒有黥面、手足沒有狩獵技能、心中沒有承擔族人危難的勇氣、腦中沒有熟悉族群歷史的記憶，像一枚山野中凍壞的果子，等待腐爛。（《迷》，46）

這段文字寫在瓦歷斯回部落定居的 1994 年，可說是他回歸時的一段自剖。在城市中「運動」出來的原住民權益，因為不能落實在部落族人的土地上而顯得無足輕重；待在城市中的自己，也因為無法親炙部落的生活作息而離時時掛在的嘴邊的「泰雅」越來越遠。「泰雅」的質素並沒有流進他在都市的血管裡，反而和他所要追求的漸行漸遠；離開部落的瓦歷斯，感覺自己像被凍在現代叢林裡等待腐爛的果子般無能為力，而且沒有延續下去的動力。一直蟄伏在他心中的原鄉，不斷在召喚他如臍帶般切割不斷的鄉愁：「都市平坦的水泥路，讓我的孩子擁有雙竹子般的腿。獵人的路會折斷他的腿！」（《戴》，48）從都市回山上，父親往往要這樣調侃他如毛毛蟲般虛弱的雙腿，讓他驚覺自己失去的已經難以估量。這種「鄉愁」除了有對故土親族的思念外，對於瓦歷斯而言，更含有能否延續族群文化的強烈使命。

我咸信原住民族群的傳承，每一座部落是實踐場域的原點，而實踐的過程容或在媒體、在街頭、乃至於在議會，終點還是會回到最初的部落裡，失去了部落，原住民族群相對地亦失去了抗爭的場域，抗爭的終極關懷。（《番刀》，52）

對瓦歷斯而言，失去了部落，就什麼都沒有了。因為部落是一切的根，失去了部落，即使認知到自己原住民的身份，也沒有了根；原住民運動，無論是哪一方面的抗爭，一旦沒有了部落這個終極的原鄉，一切意義就無法落實。如果文化得是活出來的，在城市中即使能夠認同自己的身分，卻沒有辦法讓自己言行舉止思維都是一個表裡如一的 Atayal，也就是說，除了紀錄文化的面貌以外，都市幾乎無法給予文化實踐的空間，這樣的認同彷彿少了母土滋養的植株，終究沒有源頭活水可以依賴。用了近十年的時間，乘著「國際原住民年」的浪潮，瓦歷斯終於回到鮭魚溯流的原鄉，把自己懸宕已久的根，深深紮進部落裡。

二、 八雅鞍部的召喚

瓦歷斯·諾幹與部落的關係，是由疏離到回歸的歷程，從「部落—台中—花蓮」的漸行漸遠，到「花蓮—梧棲—豐原—部落」的越靠越近，正好與他心中原住民意識的消長相呼應。自從原住民意識被啓蒙開始，部落對他便開始了一連串召喚，而且越來越強烈：

無法確知是什麼鼓動喜悅的門扉
我只是順著荒煙小徑前行
直到山的心臟地帶，莫非
有神秘的音節在催動？（《想》，104）

這首〈散步八雅鞍部〉是作者還住在城市時，假日返回部落，早晨信步在八雅鞍部山脈的心情。作者選擇一條「荒煙小徑」，作為散步的開始，似乎含有一探究竟的衝動。在清晨朦朧的色澤裡，「暗綠的山巒似乎藏著圖騰」（《想》，103），這圖騰雖然無法確知是什麼，卻對作者發出召喚，吸引作者繼續深入，隨著小徑走進山的心臟地帶。山巒巨大的圖騰無法一言概括，它正以繁複地姿態展演它的魅力，這鼓動喜悅心扉的神秘音節，是鳥雀的拍翅、是走獸的奔動、也是枝葉的翠綠，作者毫無困難地就讓自己的脈搏融入山神的呼吸中。這首詩很長，作者彷彿散步般順著自己的步伐編織文字與詩意：

我有些疲累，心中卻飢渴
如焦躁的嬰兒尋索母乳
就在你的胸膛停下腳步
把四肢伸展為一條河流

把耳朵交給牧羊的風
把眼睛交給流動的雲
此刻我無所需求
只想貼臥、休憩。
沒有朝聖者追尋典範的心情
而我原來不安與恐懼
因你的無私終告撫平（《想》，105-106）

瓦歷斯在生養他的八雅鞍部山脈體內，彷彿得到回反子宮般的安慰，疲累的四肢依然順隨著渴望母乳的意志，於是，他把自己的身心靈，毫不猶豫地全部託付給這整座山，並在與天地自然合一的瞬間，感受到最舒放的自在。之所以無所求，是因為他已經來到了能安頓心靈的所在，再也不需要汲汲探問與追尋；之所以沒有朝聖者的心情，是因為這裡就是他的家、他的故鄉、他的母親，他不需要畢恭畢敬地把它像神明一樣供奉起來，因為母親與母土，對自己的孩子永遠是無私、無盡的愛。荒沒的路徑或許可以是殘敗的部落的隱喻：小徑即使荒沒，對作者而言依然有一種與生俱來的親切感，瓦歷斯的族群重建之路，也是從這樣荒煙蔓草的路徑上展開的。

要特別一提的是，這首詩寫作的年代在 1986 年，是作者回歸部落的前八年，可見得部落的召喚其實是時時出現在瓦歷斯的心裡。當原住民意識甦醒之後，八雅鞍部就對他進行了一連串召喚的儀式，讓他的心態與思考，隨時仰望著部落的方向。

然而回反原鄉的歷程並不是一開始就義無反顧的，雖然瓦歷斯一直強調原住民運動的「第一個戰場是每一座部落」、「原住民知識份子第一步的覺醒在於『身分的歸位』」（《番刀》，191）然而對於回部落定居，他也有過一番猶豫：1989 年，作者調回豐原市的小學，離部落越來越近，但是「父親每每暗示我何時回到部落任教，我總是推託良久！」（《山》，序）一邊是卓然有成、資訊便捷的都市，一邊是荒寂寥落、步向衰亡的山野，在已然熟悉的環境，與部落母土的召喚之間搖擺，一邊是對族群精神圖騰堅定不移的思念，一邊又對回歸感到遲疑；最後，原鄉的呼喚終於勝過現代文明的魅惑：

十年，乃至二十年後，我從都市裡認識更多簡易的、快速的、優雅地生活情調，卻相對地失去更多踏實的與土地搏鬥的生命情調。這樣的矛盾激化到深刻的痛楚時，彷彿只有深沈而低柔的泰雅的召喚，才能緩慢地治癒離開部落的疾病！我知道，只

有回歸到生死與共的土地上，屬於泰雅的血液才得以清晰而無阻地流動著！因為，我正是都市裡，泰雅所召喚的孩子！（《戴》，50）

簡易的、快速的、優雅的生活情調，的確是資本主義現代文明最令人難以自拔與無法抗拒的誘惑，即使許多人批判現代性的負面影響，然而一旦與現代化的生活模式接軌，就很難脫離現代生活方式迷人的吸附力。會批評現代性的人，又往往是深陷其間的人，因此形成對現代化生活既不滿又依賴的矛盾情結。瓦歷斯也曾在其中掙扎過，他一方面大肆抨擊整個現代社會與政治經濟運作的模式，是如何把原住民推擠到一切模式的底層，並利用現代生活的強大吸引力，逼使部落傳統兵敗如山倒；然而另一方面，他也享受著現代生活帶來的方便與成就，回歸的念頭雖然一直在心中潛伏，卻不一定邁得開步伐、拋得下「現代」。「『回來吧！』父親說。」（《山》，序）當兩個極端在他心中拉扯出深刻的痛苦時，山林部落的召喚總是展現出沈穩的力道。在一次次內心交戰的反省與釐清之後，瓦歷斯發現，他對現代生活的依賴其實無法安慰他最深層的空虛，在都市裡高喊原住民復興，彷彿越來越像是一種四處求醫卻無藥可癒的思鄉病，衰微的部落需要有活水灌溉，只有回到母土、生死與共，才能治療現代原住民知識份子對族群問題的龐大焦慮。於是，部落的召喚，雖然緩慢，卻越來越清晰，在空虛無主的時刻，敲擊瓦歷斯迷惘的心房：

在部落的清晨醒來，我聽見鐘鼓一般的聲音，因遙遠而微弱、因持續而堅定，……向年輕的生命注入竹琴的音響，向幼小的孩童宣告我們是 Pinsbugan 的子孫。
（《迷》，47）

1994 年 8 月，瓦歷斯終於順著聲音的方向回到雪山山脈下的部落，從此不需要再懷疑、不需要再猶豫，部落的意義在多年的自我辯證下顯豁成永恆而顛仆不破的真理，像昂然矗立的大霸尖山，瓦歷斯心中信仰的圖騰逐漸輪廓分明：

重回泰雅，是因為意識到失去的東西太多太劇烈！
重回泰雅，是因為意識到族群的面目已模糊！
重回泰雅，是因為意識到回到人的尊嚴的基礎點上！
……

事實上，重回泰雅只是做一個身為台灣原住民族所應該做的事！（《戴》，36-37）

只有在部落裡，才可以盡情地唱原住民的歌、說原住民的母語、大口喝小米酒、寫原

住民的土地、講祖先的傳說故事……站在部落的土地上，瓦歷斯以幾近虔誠的心情，寫下自己的戀慕：「假如給我這樣的教育，我希望馬上變成小孩，先學習做個泰雅人。」（《戴》，38）正如同瓦歷斯回答記者慣有的詢問一般堅定：「我從來不『研究』原住民文化，我只是回過頭來重新『認識』自己……」（《迷》，97）回到原鄉的瓦歷斯，謙卑地向老人與土地學習，用俯身低首、甚至躺下的姿態，零距離地去感受部落之愛，抓住即將消逝的泰雅精神，重新建構自我與族群的認同。這樣的回歸，在瓦歷斯的生命道路上，已然凝聚出更新更強韌的主體重建力量。

在歷史的混淆裡認清自己的身分與責任使命之後，瓦歷斯經常毫不保留地表達他對部落的愛：

我鍾愛我的部落
彷彿垂老得失去華顏的老婦
只因為它是我的臍帶
只因為它是我的血管
只因為它是我的脈動
容我用灰燼般的愛擁抱你
容我用憐蛾般的愛碰撞你
容我用螳螂般的愛承受你（想），127）

這幾行詩句結束的像恨不得把自己胸膛中對部落的愛吼出來，這是作者愛的宣言，他要用燒成灰燼的決心、飛蛾撲火的堅毅和螳臂擋車的傻勁，挽救這個族群的命運，並與之共存亡。因為他知道，部落即使已經垂老、榮華不再，但它還是每一個原住民生命的臍帶、血管與脈搏，更是每個原住民都必須捍衛的心臟地帶。流浪在外的原住民，即使走得再遠，只要有部落，就有瞭望的方向，只要有部落，就有回家的可能；從部落出發，瓦歷斯讓自己的關懷與認同，不再無根漂泊，也讓被都市淘空的軀體，重新注進泰雅的精神血肉，更使他的文學書寫，呈現另一番無可取代的風貌。

三、 紮根部落的力量

人類返回子宮的渴求一直如鮭魚回返初生的溪流產卵般堅毅，尤其當挫敗襲來，原鄉的氣息彷彿家屋的一縷炊煙，細遠悠長地召喚著它的子孫。對於肉體與精神長期承受流離狀態的原住民族而言，這種渴望更是不停在躍動。

夏曼·藍波安年少時離開蘭嶼到台灣求學，之後在城市工作，並參與原住民街頭運動，然而最終他卻選擇重返蘭嶼，追尋母土文化，盡情地探求老人的智慧與大海的奧秘，讓自己徹底「達悟」。魯凱族的好茶部落，於國家「山胞生活平地化」的政策下，遷村到淺山的新好茶部落（今屏東縣霧台鄉好茶村），遷村之後十二年，「重返舊好茶」的聲浪竟澎湃起來：魯凱國寶級藝術家 Lidaku（力大古），率先以雙手在荒草埋沒的舊好茶重建家園；四十歲的 Goling 帶著七十高齡的母親走上崎嶇而模糊的山道，疊起一片片石板，並神奇地治療了末期直腸癌；陸陸續續，有更多族人走上已經認不出來的山徑，重溫舊好茶的懷抱，新好茶的牧師下了一個斬釘截鐵的結論：「新好茶只是一艘船，並不是土地。」（《荒》，180）在都市闖蕩多年的大弟引爆瓦斯企圖自焚，瓦歷斯在他的淚水裡看到憾恨的光芒，他對弟弟說：「讓我帶你回部落吧！」（《番人》，70）

發現自己一寸一寸地消失，
在都市當國小老師的 Bihau 就決定要回部落了。
這一天清晨，Bihau 接到部落的電話
伊伊呀呀地他，不再發出 Yaya 聽懂的聲音
Bihau 的喉嚨就像撒了謊的狗¹⁸¹
消失在安靜的都市清晨啦！
他只好讓淚水的聲音流進聽筒
彷彿電話一端是接受告解的神父。
族人問他回來幹什麼？
Bihau 病厭厭地發聲：「治喉嚨痛。」
但沒人聽懂它的阿美里嘎話。（《伊》，144-145）

¹⁸¹ 詩末附註：「撒謊的狗」，泰雅族神話傳說中，狗原來是會說話的，但因為喜歡對族人撒謊，族人便割其喉嚨，使其不能說話，只能吠叫狗的語言。（《伊》，148-149）

這首〈回部落囉！〉是一首五十八行的長詩，以四個自城市回部落的族人的故事，迴旋往復，將「回部落」形塑成一股振奮人心的風潮與運動。「一寸一寸地消失」意味著身體腦袋對族群的疏離，也意味著漢化之後的抹平差異。Bihau 的喉嚨之所以痛，是因為講不出母親的話，彷彿泰雅傳說中「撒了謊的狗」般，被硬生生割斷喉嚨；族人不懂他回來的理由，但他確知唯有回部落才能治療他的「喉嚨痛」。在都市歌唱的 Giwas 回部落則爲了「找回一張臉。」（《伊》，145）當泰雅族黧黑的臉蛋被城市日光燈塗抹得慘白，Giwas 感覺自己像傳說中因取巧欺騙族人而「奔下山的孩子」¹⁸²，已經遠離了泰雅的形貌，就快要看不見自己了；在部落，既不會有人在意你的臉是圓是方，更不會有人在乎你的臉是不是需要美白。鷹架工 Wadan 遊走在摩天大樓的窗玻璃時，發現在都市裡，獵人竟然變成走獸了，他回來打獵。當到麥當勞領班的 Hajuong 得知父親用一生血汗換來的土地竟然憑一張公文紙就被徵收爲「國有地」，他開始懷疑自己是個「沒有國籍」的孤兒，放棄城市高薪回來的他，爲的是想「仔細地看部落還在不在？」（《伊》，147）這些被都市整得遍體鱗傷的族人，統統要回部落了，詩的結尾，作者以節慶般的喜悅爲「流浪的族人終於回家囉！」衷心歡呼，彷彿看到當年的自己，突破萬難，終於如鮭魚般回到初生溪流的源頭。

三十歲以前，我像一縷幽魂盪漾在每一座不知名的城市，……三十歲以後，我的靈魂逐漸有了具體的血肉，它也不再遊蕩在不知所到的角落。我總是看到我的魂魄熱情的哭著或者暢快的笑著，他們不加掩飾的表現在一具七尺之軀上，如此荒野而自然的氣質是以往所沒有的。（《番人》，112-114）

部落對瓦歷斯的意義，是治療機械文明的不二良方，是生命的源頭活水，更是心靈的安定力量，這種安定的力量是歷經幾回曲折才深植在心裡的，往往總要出去闖蕩過、挫折過，才看得懂部落的無可取代；就像佛教的人生哲理，初時「見山是山，見水是水」，後來歷經了「見山不是山，見水不是水」的曲折質疑，再回頭才發現原來「見山還是山，見水還是水」，然而經歷過這樣的心路歷程，所見之山水已非初時之山水，必得要走過這樣的階段，那山水才有深刻的意義。經歷這樣的回歸心路，部落在瓦歷斯與其他族人的生命中，才顯得意義非凡。呼吸部落的氣息，使瓦歷斯得以立穩腳跟，不需要藉由奔走疾呼、喊口號抗爭來肯定自己就能握住生命的脈動，不需要努力於辨認何謂原住民文化，因爲文化就在他的生活裡。回到部落以後，他沸騰的血液逐漸得到安頓，他的筆調顯得舒緩，並

¹⁸² 詩末附註：「奔下山的孩子」，泰雅族傳說中，平埔族是下山尋找新耕地的族人，在分人數時，因取巧欺騙留居山上的族人，日後便成爲卜吉凶時族人出草的對象。（《伊》，149）

逐漸注入前所未見的新元素。

關於瓦歷斯生命歷程的轉折如何帶動他文章風格的嬗變，本文將在第五章中討論，此處僅以瓦歷斯回歸前後的作品做一概要的闡述。從散文中可以發現他最顯而易見的風格轉變：回歸之前，《永遠的部落》以蒼涼蕭瑟的筆調，書寫部落無力的現況；《番刀出鞘》用犀利而充滿戰鬥氣息的語言，控訴政治、經濟、歷史、教育等諸多不義；《荒野的呼喚》，透過部落踏查，挖掘出原住民部落普遍走向解體的悲哀。回歸之後，瓦歷斯也已累積了三本散文集：《戴墨鏡的飛鼠》被視為黑色喜劇風的代表作；《番人之眼》則用短篇矯捷地捕捉一幕幕原住民悲喜劇；《迷霧之旅》大量出現長篇大幅之作，用文字蘊蓄作者「龐大而安靜地嘆息」¹⁸³，有餘音不盡之雋永。值得注意的是，三者皆不約而同地大量以 Mihu 部落為題材，敘寫生活中的喜樂悲愁，並醞釀出只有生活在部落裡才可能被感染的語言風格：

我們部落的年輕人 Ba-Yas（巴訝斯）指著不斷冒濃煙的電視螢幕說：「你們知道是誰放的火嗎？」當然誰也不知道，知道的話早就到派出所報案領獎金了。

「前幾天我不是跟我叔叔去打獵嗎？這火災跟我們沒帶回獵物有極大的關係，」我懷疑它是想為笨拙的獵藝找個藉口。「我們正好就在鹿林山附近，遠遠地就看到有隻山羊在散步，我們差不多像打越戰的藍波一樣隱密而快速地接近牠，結果牠聞到了一個氣味，」他頓了一下要我們想是什麼味道？我們腦袋都浮上一個問號。「他媽的牠居然聞到我叔叔早上喝的米酒味，拔腿就跑，牠一跑我們就追，這一追不幸的事情就發生了，」難道他叔叔摔到山溝裡？沒有比去打獵而在山上摔傷更不幸的了，因為整個森林都會為之一笑——恥笑！「牠一越過山丘開始登上亂石佈滿的草叢區事情就發生了，我們眼睜睜地看到牠那四隻美麗的蹄子輪流摩擦石頭後爆出淺淺的紅花，風一吹，紅花就變成火焰，等到我們逃到新中橫公路的時候，那火勢就成了你們看到的電視新聞報導的畫面啦！當然，我們先前打到的獵物也都被火吃掉了！」他的話一說完，我們在座的人都異口同聲的大罵：「U-La（意思是極盡誇張的傢伙）！」儘管如此，這笑話卻如燎火般傳遍了族人的耳朵。（《戴》，97-99）

一場山林火災被傳言是山羊點的火，族人們都頗能苦中作樂，事後把它編織成美麗有趣的故事流傳。作者蓄意鋪排這段山羊用蹄子點火的故事，大量使用對話展現原住民特有的幽默風格和山林氣息，使用延宕的技巧與生動的語言讓讀者身歷其境，順著故事的鋪陳

¹⁸³ 為瓦歷斯·諾幹一篇散文的標題，收錄於《迷霧之旅》，頁 187-199。

會心一笑。這種風格在瓦歷斯回歸部落以前是從來沒有出現過的。他不再如「國府的政策正是將原住民社會推入『貧窮』的不二法門。」(《荒》，77)般訴諸直接而激烈的控訴，也少見「向變節的官員索討蒼翠的平原／向懦弱的代議士索討殘缺的良心」(《想》，175)的義憤填膺，以及「我們的兄弟進入礦坑攀上鷹架，生命一次又一次和撒旦玩捉迷藏的遊戲。」(《永》，25)的痛心疾首，這山羊點火反倒藉由第三者泰雅警員的口，傳達出「山上的石頭不太喜歡平地人！……因為你們都把它們關在房子裡啊，然後得意地向朋友說是『奇石』。……石頭跟人一樣啦！會鬱卒的！」(《戴》，94)的原住民觀點，火藥味已經被幽默感稀釋，卻又讓人在幽默裡清楚地感受到一種無形的沈重。他的文字開始從沈穩冷靜中煥發出溫柔纖細的光澤，看似輕描淡寫，卻一字一句都有反擊殖民的力道。

我對著學生問：樟樹原來有幾棵？

「左右各三棵！」學生清朗地聲音迴繞在課室裡，這時我就再問：「誰種的？」當學生指著同儕嬉鬧的說著是 Yumin (獸命) 的阿公他們很用力的種，只要這樣的回答響在耳朵裡，我就覺得這一日的課堂豐富已極。

因此我往常在下午就可以聽見課室二樓下的族人對著我喊著，有時要我放學後來喝點飛鼠湯，有時迫不及待地又小心翼翼地喊著有好貨，意思差不多是獵到了山豬之類的大型獵物，我更喜歡族人拿我消遣，消遣打飛鼠的時候我只配提著探照燈，因為我的手指不適合扣下十字弓扳機只能摸摸小筆。就是在這樣那樣的閒聊之間，我可以聽見繁複而細膩的族人的口傳，也能親領神會某些大自然的音訊，知識是如此的常民而自然，荒野的情節就在腳底下發生。(《迷》，89-90)

回到部落小學任教的瓦歷斯，享受著可以向下一代傳承祖先歷史的光榮，他真正做到把自己的心力貢獻給自己的族人，而族人的回饋也如家人一般直率而親切。祖先的智慧就在生活閒聊之間，知識不再是象牙塔裡令人生畏的厚重書冊，故事在山林夜風中穿梭著，信手拈來，俯拾皆是。從這段文字，我們可以看到回歸部落對瓦歷斯所產生的安定力量，與他在城市裡的疾惡如仇，已然判若兩人。疾惡如仇是因為觸目皆是漢人無所不在的勢力，激發出他對族人弱勢的社會地位的憤慨；回到生養的部落，一切愛恨情仇自動消弭於無形，他不需要再焦慮急躁，因為他已經活在自己的文化裡，他知道這座山林，將會是他永遠的依靠。

評論家皆認同達悟族文學家夏曼·藍波安的文學光澤與獨特氣質，是透過深深潛入太

平洋以及聆聽部落老人話語而煥發的，瓦歷斯亦如是，只是他是向一座山走去、向一座山學習。如果夏曼的最終目的是想成為海洋之子，那麼瓦歷斯·諾幹的回歸部落，就是逐漸地讓自己「成為一座山。」（《伊》，141）母土的回歸在這兩位作家的身上展露出驚人的力量，形成漢人永遠無法模擬與仿效的山林海河風格，刷亮了漢人的眼睛與心靈。

1988年，作者在〈鱒魚〉一文中，寫下部落遊子與鱒魚的共同質素：「不能離開生活著的溪水。」（《永》，51）1994年，他終於回到部落，像鱒魚一樣過著「養尊處優」的生活，這種生活，或許看在都市人的眼裡，是原始的落後，對作者而言，卻是想也想不到的快樂。

每個人都有自己的部落，……只要認為是自己的部落，它就會住在一寸見方的心房，你走到哪裡，部落就跟著到哪裡。（《番人》，112）

原鄉的召喚，總是這樣魂牽夢縈，紮根部落其實才是瓦歷斯主體重建之始。他曾引印度理錫河谷成功實踐鄉土教育的例子，與羅柏·D·卡普蘭的感想，認同「如果希望可以實現，那麼解決方案必須在當地出現。」¹⁸⁴的結論，因為他也把回部落當作實踐主義者的行動。以往離開部落的日子，對瓦歷斯而言，都是流浪；回到部落的瓦歷斯，用謙卑的態度重新學習泰雅的一切，沈穩地堆疊出豐厚對抗殖民的力道。他的姿態放的越低越謙虛，主體重建的步伐就越沈穩，我們可以說，回到部落的瓦歷斯，已經逐漸朝法農所認為的去殖民路途邁進：「這些民族的首要之務是要去除心靈上的殖民狀態，而不只是爭取表面的獨立形式。」（《迷》，169）從此，瓦歷斯不再需要在漢人的世界裡尋求認同，在八雅鞍部的懷抱裡，他自己就已自成圓滿豐富的個體，也唯有這樣的自足與自信，才能激發出源源不絕的逆寫力道。

¹⁸⁴ 瓦歷斯·諾幹，〈一同成長的里錫河谷〉，《人本教育札記》136，2000.10，頁33。

第二節 挖故事的人：召喚部落記憶

「說故事」原本是原住民各族群藉以將族群經驗與智慧代代相傳的途徑，當部落制度逐漸瓦解，年輕人急著往都市遷徙，擁有著許多故事與記憶的老人越來越孤單。「好久不再有小孩來看我了！」（《想》，19）拜訪老人，意謂著聽老人說故事，或跟老人請益，因此在傳統的泰雅社會裡，老人是備受尊重的，因為他們的經驗最豐富，也最瞭解 gaga 與祖靈，他們就是泰雅的精神、泰雅的信仰。

班傑明在〈說故事的人〉¹⁸⁵中認為，故事是一種不涉及任何解釋、保留神奇與難以置信的凝聚力的形式。說故事的人會將自我意識注入故事裡，聽故事的人會根據自己的理解去詮釋，「故事」因此是一種智慧的傳承與創意的啟發。然而，在現代社會的資訊爆炸與強迫接受裡，「說故事」的互動模式已逐漸式微。對原住民而言，祖先的故事更在一層層體制教育的刻意抹殺裡逐漸流失。當族群故事不再與原住民的血液共同流動，瓦歷斯也感受到與班傑明相似的危機意識：

一個失去了故事的民族就會遭致滅絕的命運，恐怕沒有多少人會相信，最致命的原因正是，我們早已不再依賴故事存活，我們依賴科學活命。¹⁸⁶

部落價值迅速質變之後，現在族人的北京話越說越流利，卻離土地的記憶越來越遙遠；接受漢式教育的瓦歷斯·諾幹，發現自己腦中所裝載的漢人英雄故事，竟比自己族人的事蹟還多時，他開始以書寫族群故事來對抗漢式教育的強迫洗腦。然而族群故事許多已經埋沒，必須靠他「挖掘」出來。作者在「中時部落格」的標題為「瓦歷斯挖故事」，這個「挖」字說明了他的企圖心：他不只要「說」故事，在說之前，還必須透過「挖掘」的過程：「挖故事就是勞動文學，也是手腳並用的實踐文學，以及跟挖有關的任何想像」¹⁸⁷對於被忽略、埋沒已久的人、事、物，只有努力挖掘才能重見天日。於是，他開始向部落族

¹⁸⁵ 班雅明原著、林志明譯，〈說故事的人〉，《說故事的人》，台北：台灣攝影工作室，1998.12，頁 18-51。

¹⁸⁶ 瓦歷斯·諾幹，〈盜走故事〉，中時部落格：瓦歷斯挖故事：挖書籍。網址：<http://blog.chinatimes.com/walis/archive/2005/08/04/9155.html>

¹⁸⁷ 「中時部落格：瓦歷斯挖故事」，首頁。網址：<http://blog.chinatimes.com/walis>

老挖故事、向自己的記憶深處挖故事、向歷史文獻挖故事、向田野、向土地、向部落、向族人……以持續不斷的「實踐」為文學，於是一個個故事從他的筆端流洩出來，成為他源源不絕的創作動力。瓦歷斯到底挖到了什麼故事？在他筆下又特別關照哪些人事物？這些不見經傳的故事對於瓦歷斯又有什麼特殊的意義？且聽瓦歷斯「挖」故事。

一、 想念族人

在瓦歷斯的筆下，描寫了許多族人的面目，他們也許都不是什麼了不起的「偉人」，卻是真實而親切的存在。瓦歷斯最早回憶起的族人，是獵人 Vu-jung：

部落裡有個藍姓人家，主人是以狩獵山猪馳名部落的小老頭兒；我曾經過草叢躡步繞到他家的廚房後面，偷窺吊掛在屋裡的豬牙串，我扳動小指頭數著，足足有七串尖尖的豬牙項鍊。被風吹著，盪在空中不時和牆壁撞得「地地地」響。夜裡，我夢到那些豬牙串滴著冰涼般紅的血，一答一答地落在頭頂上；第二天，媽媽陪我到他家賠罪，後來我我才曉得，豬牙串是不能用手指指著數，族人說那是忌諱。（《永》，12）

這裡的「藍姓人家」，在部落裡人稱「巴桑那」，在作者較後期的作品裡，都改以拼音「Vu-jung」來表示。作者述說 Vu-jung 的故事，斷斷續續跨越了前後期作品，隨著作者對原住民處境的理解，對 Vu-jung 的敘述也有了不同的深度。Vu-jung 是個傳奇而又悲劇的人物，他擁有全部落最響亮的「獵人」名號，連瓦歷斯的獵人父親都要豎起大拇指對他禮敬有加。然而父親口中這個曾經搏殺黑熊、且不願獵捕小動物的偉大獵人，在作者的眼中卻沒什麼大不了。他身高不滿 160，「長得像發育不良的小橘樹」（《番人》，75）而且愛喝酒，作者小時候對他的印象只有「酒鬼」兩個字，尤其每次從山上打獵回來，他一定要大醉一場，常常很窩囊地倒臥在水溝裡。然而 Vu-jung 卻非常憂鬱，「獵人」這行業換了一個朝代以後成了「罪人」，警員警告他「捕捉動物是要坐牢的」（《番人》，75）；山林越來越瘦，無法進入森林的獵人越來越寂寞，Vu-jung 也因此曾經到過遠洋謀生，酒後你可以從他的嘴裡聽到沒人聽得懂的英文會話。然而 Vu-jung 深沈的憂鬱卻還來自於家庭的悲劇：Vu-jung 有個患蒙古症的女兒：美鳳，經常在學校操場裡披頭散髮地狂奔，大家都說她是瘋子，關於「瘋子」如鬼魅般的行為舉止在部落裡危言聳聽、繪聲繪影地流傳著，然而作者卻特意捕捉了一個突兀而感人的畫面：

有人看見清醒的巴桑那，在後院沈默憂悒地洗滌美鳳多污垢的腳掌，像善美的山神護衛山林，而美鳳用雙手抓住低蹲的巴桑那的雙肩，用力搖撼並高聲叫道：
馬兒快跑，馬兒快跑……（《永》，14-15）

這與作者曾在深夜裡聽到的醉酒的 Vu-jung 的歌聲互相迴盪，歌中傾訴著對女兒的牽念與疼惜，艱深的族語作者多年後才能完全理解。當作者終於扭轉對這個酒鬼的負面印象，打算好好採訪部落最後一個獵人時，Vu-jung 過世了，他腦中那些關於草木鳥獸的古老知識，也隨之埋葬在土裡。不同的是，在作者心中，Vu-jung 不再是一棵矮橘樹，他已經成為作者心目中的「小巨人」（《番人》，76），作者用他自己的方式，對這位台灣歷史課本不會記載、也即將被人遺忘的泰雅獵人，致上最高敬意。

對於與山林相處的哲學，作者通常是由父親那裡得到的。瓦歷斯的父親七歲成為孤兒，十二歲就成了家中的大人，被日本人徵召修築灌溉部落水田的水道，得從百尺深的大安溪谷揹負無法撼動的石塊，最後作者的大姑姑以一條棉被換走父親背簍裡的石頭（《迷》，109-110），才解除了父親不堪負荷的勞役。曾經為日本人出勞役的父親，卻在八二三砲戰時的金門，擔任國軍的傳令兵，去一趟師部領公文，連上的班長就連換三個，能保住性命，可真是祖靈眷顧¹⁸⁸。小時候父親常常告訴他，通往果園的山路原來是一條林產道，林產道的盡頭有日人搭建的龐大工寮，這樣的說法雖然沒有被證實過，卻成了作者心中對山頭最美麗的遐想。父親是個出色的獵人，他放陷阱的技巧，瓦歷斯稱之為「藝術」（《番人》，74）。父親的學歷只有日據時代小學部的二年級，對瓦歷斯而言，他卻是一座「活著的山」（《永》，119），深不可測。就像山脈一樣，父親並不是一個能言善道的人，然而面對山林，他總能說出一些很有哲理的話：「瓦歷斯，八雅鞍部山脈，聰明的人會向它學習。」至於學習什麼？父親又像一座山般回答：「山不會自動把智慧裝進人的腦袋。」（《永》，119）意思是想要瞭解山，你必須親自走進去，學著辨認動物的腳印、嗅聞野獸的糞便，比野獸聰明，才可能捕到野獸。在父親的眼裡，獵物是與人鬥智的可敬的敵人，山林是最好的導師，那些揹著笨重水壺上山、還在山上迷路挨餓的登山客，是會被取笑的。只是這樣一個出色的獵人，卻必須面對殘酷的新時代。祖先的土地被沒收了，父親得寄人籬下般向林務局「租」來果園養大四個小孩，不幸的身世加上懷才不遇的苦悶，酗酒成了父親發洩的唯一途徑，酒後便亂砸東西亂打人，反覆不定的情緒讓妻子兒女也跟著擔驚受

¹⁸⁸ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 295。

怕。作者坦承，小小瓦歷斯心中對父親曾有過憤恨，直到考上師專，得知父親竟因此「喜極而泣地跪在佈滿落葉的地上，感恩於泰雅山神的眷顧。」（《戴》，34）作者輕易地就放下對父親的怨恨，並在往後的歲月裡，逐漸理解與同情這個時代悲劇下的小人物。

父親對山林的愛，建築在許多記憶上；他曾經在 Mumu Magar 的山頂上，發現一支日本清酒的瓶子，裡面塞滿字條，每一張字條是一個人名，他看到了自己父親的日本名，是以前日本人勘查地形時，在三角點留下來的。「你祖父的腳印，遺留在每一座山。」從小失去父愛的父親，彷彿再次抓住了祖父的衣袖般驚喜，「那一夜，老人睡在山頂，感覺有一圈溫暖的慈光充斥。」（《番人》，126）山頭對父親的意義，因隱隱約約的對父愛的憧憬而無可取代。

瓦歷斯筆下的父親對於土地的愛，在九二一之後的錯亂裡，越加突顯出來。面對幾十年來生死與共的果園，地震後的走山，讓老人一時反應不過來：

小弟為父親新買了手錶，買完了錶，父親突然指向一處農藥行，咕噥著該買農藥了，椗柑與海梨再不打上農藥，怕明年二月的收成就不好，小弟小心翼翼的問著農藥要灑哪裡的果園？父親毫不遲疑的說就是觀音山上的果園啊你忘啦！小弟並沒有忘記那一塊撫育我們的童年的果園，只是它不是走山了嗎？一時之間，父親錯愕而尷尬地笑了起來，怎麼忘了幾日之前還到觀音山憑吊果園的事哩！看著山腰上的果園被地牛整個好累的情景，父親還坐在地面上啞啞地哭上一個下午才回家。當小弟為我陳述這麼一件惹人發笑的尋常事，我卻笑的哭出了眼淚，有如莎士比亞的悲劇總是隱藏在荒謬的情節裡。（《迷》，93）

九二一地震這麼大的災難，也難以動搖老人習以為常的空間感，這塊父親連下雨也要去工作的果園，曾是他眷戀與怨恨的所在，然而當它說垮就垮，即使為它痛哭了一個下午，父親在潛意識裡卻還是極力抗拒果園的消失，這活生生上演的黑色喜劇，背後包含的是一個泰雅老人對土地最深刻的愛，最深刻的愛引發最深刻的痛，而最深刻的痛往往荒謬得令人發笑。經過了許多事，回到部落的瓦歷斯逐漸能瞭解父親心中的矛盾與困苦，也能理解他如受傷的山豬般暴起的脾氣，而恆常在心中留下父親揩著他泅過暴漲的觀音溪到小鎮國中註冊的溫暖印記。

瓦歷斯常常謙稱，自己是部落裡最沒有詩味、最不懂文學的人。對他來說，父親說的

故事就比他「文學」得多。有一次父親跟他說了一個自己與蜜蜂之間的小秘密：父親小時候有一次在一棵大樹下睡午覺，朦朧之中手伸進了樹根旁的石縫，手指頭竟漸漸沾滿糖蜂蜜汁，迷迷糊糊間，後來全身都沾滿了蜜；蜂蜜的甜膩讓父親昏昏欲睡，一群蜜蜂將父親抬到一處更隱密的石洞裡，直到落日將盡，父親醒來，揮走身上的蜜蜂，神奇的是，從此以後父親再也不怕蜜蜂螫，連被虎頭蜂咬都不會腫，父親甚至曾摘下樹上的蜂窩吞進肚子裡以資證明；據說這種防護罩的效力使父親在八二三砲戰時被砲彈的碎屑擊中大腿，血流如注，也沒有痛的感覺。也許這是一個聽來荒誕不稽的故事，但是對作者而言卻是一種力量：

「故事」讓父親在我的心目中巨大而堅強起來。這也是我們那麼喜歡聽故事的秘密——故事讓我們有所依歸，故事讓我們逐漸堅強著。¹⁸⁹

父親不僅是瓦歷斯心目中偉大的獵人，也是他挖故事主要的來源之一，在法律已處處佈好陷阱捕抓獵人的年代，父親滿肚子的族群故事，對瓦歷斯而言，更具有族群依歸的象徵。以下這則頗富傳奇性的事蹟，便是來自於父親腦海中說不完的故事：

美麗的 Giwas（吉娃斯）到了論及婚嫁的年齡，原本已經屬意「父親的眼睛找到的男人」（《番人》，217）：Hajun（哈勇），而洋溢著幸福的笑容，卻因為參加台中廳理蕃課在埋伏坪舉行的運動會而走上命運的轉折點：蓄起短鬚的倉田警部補（其實是精鍊的泰雅人）看上了她的美麗，強將已有婚約的吉娃斯做為大哥 Nomin（諾敏）的續絃夫人，希望一解大哥的喪妻之痛，然而這樣的青睞卻讓吉娃斯「像隻套上了套索陷阱的梅花路痛楚的躺在碎石峭壁間」（《番人》，220）。嫁給諾敏的吉娃斯天天以淚洗面，三年後竟死了，奇特的是，十年後理蕃課為了重整部落環境而遷葬各墓穴時，卻發現吉娃斯蹲坐在墓穴裡的姿勢一如往昔，頭髮、肌膚仍然像活著一般有彈性，過世時淒美的笑容依然令人心碎。當諾敏來到墓穴親暱的喚著她的名字，她的身體才緩緩崩解。故事結束時父親說：「諾敏就是我的雅爸，我的雅爸就是你的祖父，這是家族的故事。」（《番人》，223）瓦歷斯為這樣的故事深深著迷，更為它是家族的故事而悸動不已，事情的真相其實不需要去追索，故事本身的魅力更能觸動人心。尤其值得注意的是，瓦歷斯在述說故事時，會採取獨特的形容方式，如：「吉娃斯的心早已住在 Hajun（哈勇）的篝火邊了」、「吉娃斯的手指可以讓織出來的布帛閃耀著山林的菱形眼睛」（《番人》，217）、「接續失去兩個心愛的妻子的諾敏，他的心

¹⁸⁹ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民族文學國際研討會會議論文》，花蓮，2005.9.2-4，頁 80。

只能用風來形容，而風只適合流竄在山林裡，諾敏只願意待在 Siadan 山上一點都不願回到埋伏坪部落。」（《番人》，221）這些除了表現出泰雅式認知世界的獨特觀點外，泰雅的價值觀也隱伏在字裡行間，例如吉娃斯臉上的刺青與她擅長織布有關，哈勇的篝火指的是哈勇的家族等，族老在敘述這些故事的同時，也把祖先的價值觀傳承下去，讓說故事的過程成爲一種富有教育意義的情境，並藉以凝聚族群共識。由此看來，說故事就不只是簡單的閒聊，而是無形中的集體意識，它讓故事在聽者心中自然發酵，也讓泰雅找到自我認同的標誌。

在〈到溪裡拿魚的人〉這篇文章裡，瓦歷斯極力把大弟 Mei-ngus 塑造成鄉野傳奇人物。小時候很愛哭的大弟，十六、七歲竟成爲可以呼風喚雨的「角頭老大」，統領部落青少年，後來追隨父親與哥哥的腳步到金門前線戍守，用過期的機槍彈掃射「匪區」飛來的水鴨，「為國防部清理逾期的『未爆彈』」（《戴》，113），以彌補不能殺死「共匪」的遺憾。退伍後大弟也來到都市打工，然而他流浪的更遠，追隨日據時期泰雅祖先的腳步來到「天皇的國土」，一年以後，他回到部落，因爲「想念族人」。就在大安溪畔，大弟展開了他的另一段傳奇：釣溪魚。「在大弟扛著釣竿出現在大安西兩岸之前，最富盛名的是我二表哥史帝夫文生（文生是他的漢名，史帝夫是因爲他的絡腮鬍可以媲美老外），但有一天，二表哥在酒後發表『既生瑜，何生亮』的宣言之後，我們突然警覺到釣溪魚的天下已然悄悄易主了。」（《戴》，117）大弟釣溪魚的技巧無人能及，有一次他宣稱他用的魚餌是土司麵包，東勢鎮上的土司麵包立刻缺貨，魚兒依然不上鉤；又有一次他詭異地透露用陽春麵的乾麵條當魚餌，之後的幾天，大安溪的河面上浮滿了陽春麵條，一路流到大安港，差點堵塞港口。大弟的名言是：「你們是去釣魚，我是去拿魚！」（《戴》，118）那種呼風喚雨、不可一世的傲氣，又展現在大弟的臉上。然而這樣的狂傲卻在都市裡屢屢受挫，當大弟企圖引爆瓦斯自殺，瓦歷斯說，他是被「都市之火」焚燬（《迷》，69），瓦歷斯知道，治癒大弟的只有一個方法：帶大弟回部落。

當族老一一敘述部落的人物、發生的事件，我們又開始浸淫在歷史溫婉的光照裡，讓部落凝視每一位族人的行誼，也讓祖靈庇佑每一個遠在他方或是眷守土地的族人。（《迷》，70）

瓦歷斯之所以要述說這麼多族群故事，也許就是因爲，這些故事就是力量，這些故事就是族群的靈魂與存在的明證；這些故事，讓族人走得再遠，都不會迷失自己的根。

牆上一幀背負屈辱的發黃照片，依稀是軍刀
直指又指布鞋，太陽旗幟軍帽底下那雙倉皇
無助的眼神，彷彿是被歷史嘲弄的小丑，在
歲月的舞台塗著白色的妝底，誰看到那悲痛
而扭曲的五官？（《想》，36-37）

瓦歷斯不只用散文寫故事，也用詩寫故事。在這首〈家族第七——最後的日本軍伕〉的詩裡，寫的是曾經參與南洋戰役的么叔公。穿著軍服佩帶軍刀，原本應該是一副趾高氣昂的神氣，頭頂的太陽旗卻露出了嘲弄的神色：曾經面對日帝最頑抗不屈的泰雅族，最後卻在皇民化的國族神話裡趕赴南洋，即使么叔公已經過世，照片已經泛黃，仍然無法掩蓋這場悲劇的深度；時光的腳步讓么叔公堅毅的眼神顯得不合時宜，彷彿被人推上台取笑作弄的小丑，當年被虛擬出來的驕傲如今只解讀出倉皇無助。

瓦歷斯筆下的人物故事，說也說不完，而且還在擴充，限於篇幅僅舉以上數例說明。日有所思，夜有所夢。瓦歷斯開始進行部落田野調查時，就開始「夢臉」。來到他夢中的有皮膚半黑半紅、動如風、靜如山的「兩半人」，父親說他們可以隱藏在每一棵樹而不被發現，最後被長刀人抓住愛好女色的弱點而慘遭滅族。部落最後一位老獵人 **Vu-jung** 在浴室失足而死時也來到作者的夢境，向作者訴說他淒涼的心境；還有部落裡最後一位頭目、白色恐怖受難的族人等……都來到他的夢中，瓦歷斯一開始的懼怕，漸漸地消失撫平，因為這些是族人的臉，「夢臉，漸漸成為我回憶的幽徑」（《番人》，207）透過夢臉，瓦歷斯彷彿與過往的族人心靈相繫。

瓦歷斯利用書寫族群故事來想念族人，有些故事是完整的傳記，有些是跳接式的回憶，而有些族人的故事，則簡潔優雅地像一首詩。這些書寫出來的「想念」是很有份量的，正因為這些人的故事沒有人寫而逐漸湮滅，瓦歷斯才要特別為他們說故事吧。原住民一直是被邊緣化的一群，或者對漢人來說，每個原住民都一樣，樂觀、豪爽、嗜酒、能歌善舞……這樣的簡單印象將原住民化約了，抹除了個別差異，遮蓋了漢人的愚行、凸顯了沙文的霸道。瓦歷斯筆下記載的原住民，有著各自的靈魂與脾性，他們是真真實實生活在台灣這塊土地的人，他要讓我們知道，「台灣人」並不是只有鄉土文學作家筆下種田刻苦的閩南人、客家人，還有一群與山林為伍、擁有與漢人截然不同的土地思維的原住民，他們也許只是不起眼的小人物，對瓦歷斯或是對其他原住民而言，卻是族群的臍帶，他要用小人物的悲

喜來對抗主流論述，重新建構起原住民以故事相傳的傳統，並用故事來延續族群的命脈。

二、土地記憶

述說土地的記憶，也是瓦歷斯用以連接族群情感的重要途徑。漢人地理上的大安溪、大甲溪、觀音溪、土牛、隘勇線、埋伏坪、颱風、森林等，在泰雅族的思維裡，都另有一套詮釋方式。這些與族人生活息息相關的山林溪流，充滿泰雅族與生養的土地長久以來互動的經驗，它們連綴起上一代和下一代的記憶區塊，用對空間的共同記憶凝聚族群向心力。

作者出生的部落：「埋伏坪」，是漢人所給的稱呼，因為清朝時客家越墾戶與劉銘傳手下林朝棟的「棟字營」攻伐北勢番時，曾在此遭到族人埋伏，折兵無數，無功而返（《番人》，219）。埋伏坪的天險使入侵者與北勢番對陣僵持數月，始終無法前進一步，更加深了漢人對「黥面番」野蠻、嗜殺的想像。其實埋伏坪族語稱為 Mihuo，指「坡度很陡的狹路，走起路來異常困難。」¹⁹⁰另一意為「河道狹窄的地方」¹⁹¹，因為大安溪滔滔的水勢，到了此處被兩山夾擊，河道的突然變窄使得水流越發湍急；從卓蘭方向看起來，Mihuo「就像一張端坐大安溪旁的椅子」（《迷》，101），像極了老人閉目養神的坐姿。在老人的膝蓋上，有一條瘦弱的河流：觀音溪。觀音溪族人稱做 Gonojai，意為「貧瘠的河流」（《迷》，71），並非觀音溪水量不豐沛，而是它養不出大魚。族人對於這可憐的河流十分同情，既不在它身上抓魚，也不向它取水。Mihuo 的祖先是一對兄弟，從 Mabaara（今南投仁愛鄉眉原部落）遷移過來，他們離開時，頭目曾手指大樑起誓，唱出祝福的歌謠：

願我送給你們一張布之舌、拐杖的節
願所有的風和荊棘的刺都閃過你們
願你們腳踏的地方平滑順暢
不論你們散落在任何溪邊的角落
不要渾渾噩噩的過日子
不要像那掉落的葉子
願你們像星星般膨脹明亮

¹⁹⁰ 瓦歷斯·諾幹，〈Mihu〉，時光魚，網址：http://blog.yam.com/mimiko/archives/cat_19602.html。

¹⁹¹ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 287。

讓你周圍的人稱讚你們、敬畏你們¹⁹²

這樣的祝福，連接起亙古的時空，把 Mihuo 直接與泰雅族的起源地銜接起來，也點出了泰雅族勤奮、勞動的人生觀。在老人的口傳故事裡，Mihuo 的故事永遠說不完，例如聰明的祖先如何用計「買」到這塊土地、黑森林如何以不見天日的黑暗阻絕日軍的進攻、Mihuo 與 Robugo 社的族人衝突如何埋石為誓等，當瓦歷斯開始認識自己的埋伏坪，歷史的污名逐漸在每一寸腳踩的土地上化去，作者就是用這樣娓娓道來的族群記憶，替換漢人史冊上殺戮血腥的「埋伏坪」，重新喚醒 Mihuo 的名與榮耀。

對族人來講，最重要的河流是「大安溪」：Lrling-Beinox，在神話中它是「男人河」或稱「雄河」，關於雄河的故事在歲月中不斷累積，雄河的身世甚至可以追溯到泰雅的起源神話。很早以前，有一對兄妹違反規定結為夫妻，祖靈降下洪水淹沒大地，族人都躲到大霸尖山，待找出了這對兄妹，並投入洪水中以示贖罪之後，洪水才退去。

由於水勢很急，因此摧毀了山嶺，造成深谷，最後形成大安溪，因為那對夫妻中的男人是從這裡流下去的，所以稱這條河叫「雄河」。此外，把女人流走的河叫做「雌河」，就是現在的大甲溪。¹⁹³

Hovin Lawai 口中的雄河，含有族群發源聖地、約束族人行為與解釋河川屬性等多重意涵。族人離開大霸尖山之後，據說每個沿大安溪兩側尋找新部落的頭目，都會在秋天來臨時趕往大霸尖山霸底與族人相聚，先到的族人燃起篝火，與後到的族人對唱自己的祖先系譜，於是大安溪對族人而言，有了朝聖般的意義：通往祖先之路。「關於祖先的記憶，就像大安溪潺潺的流水，即使投入番刀也不能將它抽斷！」（《戴》，62）大安溪還生養著滋味鮮美的山地魚 gulex（苦花），老人光講到就會流口水，據說這些令人垂涎三尺的魚，是用「種」的：初春時族人到下游取魚苗帶到上游，待魚兒長大全社族人就會來到河邊舉行歡宴，所以在日常生活裡，它也是一條共享收穫的河流（《戴》，63）；在大安溪釣魚必須遵守許多禁忌：例如前往河岸時不能放屁、不能說話，經過墳墓必須低頭快步離去。有一次作者不信邪，半路上偷偷說了一句話，那一整天全家被太陽烤暈了也釣不到魚，此後，作者便對釣魚的禁忌深信不疑。此外，大安溪還是庇佑族人的河流，族老 Hovin Lawai 小

¹⁹² 瓦歷斯·諾幹，〈離群索居的叛逆者——匕昊·古拉斯〉，《明道文藝》341，2004.8，頁145。

¹⁹³ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁285。

時候就曾親眼目睹一架低飛過雄河胸膛的日本飛機，被族人用火槍擊下，一頭栽到河床上（《番人》，186），於是這條河也越來越富傳奇性。

大安溪也不忘向族人展示它的雄健，其特有的暴烈性格在颱風過後更加明顯，觀賞颱風過後暴怒的大安溪，是瓦歷斯小時候部落的全民運動，一邊看著洶湧澎湃的河水、諦聽漂流木與巨石相碰撞的隆隆聲，老人還會一邊對颱風的威力進行歷史評比，氣勢雄壯的男人河，果真展現出不可一世的英雄氣概（《迷》，107）。這樣堅強的男人河，在作者的記憶中，只有哭泣過一次：Voyon 部落的大流氓蘇秀滿聽說妻子另結新歡、丟下高燒的孩子不顧後，便立刻從綠島越獄，游泳到東海岸，躲過層層關卡，在卓蘭摔倒三個警察，準備趁黑夜溯雄河而上。那一夜，「雄河的流動宛如哭泣！」（《番人》，191）念子心切的大流氓被埋伏的軍警逮獲，從此以後，瓦歷斯對雄河的印象便多了一個心急如焚的父親不顧一切溯河探望兒子的焦慮身影，每當想到這裡，印象中威武的雄河便哭泣著。

橫跨雄河的橋，也隨著時代而歷經過許多變化。百年前跨越大安溪的橋是用三根藤條架起來的，非得要有走鋼索的技巧和十足的勇氣才敢踏上去。後來改為三支新竹拼成的橋面，加了一根竹扶手，依然動盪不已，橋下的波浪持續試煉著族人的勇氣。終於，竹橋改為看似堅固的水泥橋了，「但是大安溪的河水還是看不起偷工減料的水泥橋」（《番人》，202），豪雨颱風過後，潰決的水泥橋載著族人一箱箱的爛熟的鶯歌桃被大安溪趕到台灣海峽。如今，一座嶄新而堅固的橋橫跨在大安溪兩岸，像小鎮客運車一般將文明與荒野連接起來，每當這個時候，瓦歷斯就要想起族老口中關於泰雅「彩虹橋」的傳說：泰雅人相信人死後都必須走上彩虹橋接受審判，能遵守祖靈的訓誡者，才能通過彩虹橋，否則將要掉入荆棘野獸橫行的沼澤吃盡苦頭。看著大安溪上的橋一座比一座牢固，瓦歷斯不禁要問，還有多少族人，心中存著這一條「告誡之橋」（《番人》，204）？

「我知道我心中的雄河一直在挑動著我不安的情緒。」（《番人》，193）這種不安的情緒促使瓦歷斯繼續挖掘更多雄河的故事。瓦歷斯專為大安溪而寫的文章就有兩篇，其他時候的雄河，則不定時流淌在作者其他主題的文字裡，可見雄河的河水，已經與他的血液混融不分，「它是記憶的河流、歷史的河流、命運的河流，乃至於是族群生命祭儀的河流。」（《番人》，192）。雖然在地圖與課本上，它成了莫名其妙的「大安溪」，但對作者而言，這條河絕對比較適合「雄河」的名字。關於雄河的記憶雖然瑣碎，卻讓客觀存在的雄河，有了生命血肉，串起了族人與土地的情感連結，「我知道，有一天當時間爬上我的臉，我

也會將我對雄河的記憶傳述下去。」(《番人》，187) 因為唯有讓土地的故事延續下去，人與土地的感情才能維繫。

大地之母並非永遠慈悲，它也是有脾氣的。面對天人災害，族人也從中尋找啓示，或將之編織成故事，傳給下一代。例如泰雅族預測颱風強度的指標植物是 Vagan 樹，「只要發現 Vagan 樹上的紅花開始轉紅，過幾天（鐵定不超過月亮爬七次山頭的時間），比風還要狂、猛、更具傷害力的 herujail 就來了。」(《番人》，178) 這是泰雅的颱風花，花開得越盛、越久，颱風就越可怕。根據老人的解釋，這是因為 Vagan 樹吸飽了水分。賀伯颱風那一次，「紅花在藏青的山勢裡宛如一枚一枚炸彈花。」(《番人》，110) 在老人的記憶裡，只有八七水災的紅花可與比擬，自是自古以來泰雅人認知大地變色的統計結果。

近年來對 Mihuo 而言，最大的創傷當非九二一莫屬。九二一也許過去很久了，對於受災戶而言，恐怕永遠無法忘記。瓦歷斯的部落在九二一時遭到重創，父親那塊「充滿著惡鬥、艱苦、勞力與智慧雜揉的歷史……的果園殘破成被支解般的屍塊」¹⁹⁴，父親坐在地上哭了一日。瓦歷斯在地震前一個月才付清尾款購得的土地——「打算要蓋一座部落圖書館」(《迷》，102)，也伴隨著天主教堂整個摔落大安溪底。面對突變的家園與會走路的土地，大家還不忘苦中作樂：

我日後來到遭遇慘劇的三叉坑部落，眼見真耶穌教會搖搖欲墜，老人家憐惜的說，你看，這場地震連耶穌都保不住，我只好陶侃的說，在我們部落，耶穌的媽媽馬利亞都掉下去了，何況是耶穌！大家似乎都在比較笑話的誇張弧度，愈是誇張，背後的慘烈更勝一籌！（《迷》，102-103）

在災變的現場，瓦歷斯特意捕捉一些突梯滑稽的畫面，例如八十歲的叔公睡在客廳裡，地震來時被拋擲到屋前的檳榔園——毫髮無傷，搜救的年輕人開玩笑地說：「Yutas，你那麼早到檳榔園工作！」、「部落都快要掉下去你還睡」，老人家兀自緊握著掃把以為有人要來打劫(《迷》，105)；陳姓長老的日本甜柿園地震前一日還灑上希望的肥料，地震之後竟被偷天換日成不值錢的梅子園，「問他甜柿哪裡去了，長老說滑到下——面去了，聽他拉長的『下——』字，你就知道它的甜柿已經滑溜的很遠很遠了，包括他的希望！」(《迷》，106) 瓦歷斯一方面用這樣輕鬆閒適的筆調，反向強調出地震的可怕，另一方面，

¹⁹⁴ 瓦歷斯·諾幹，〈懸崖邊的野地〉，《文化視窗》55，2003.9，頁23。

也藉由這樣的敘述來緩解地震帶來的驚恐，因為在泰雅族的神話裡，地震是可以被克服的，那就是瓦歷斯筆下「巨人哈路斯」的故事。

據說很久很久以前，部落裡有個巨人，名叫 Halus，他只要一跨步，整個土地都為之震動哀鳴。Halus 非常懶惰，不自己去狩獵，總是坐收其他獵人的漁翁之利，但因為他的巨大，族人也無可奈何。他常常躺在大安溪的河岸邊逗弄婦女，卻讓男人掉入河裡，樂得哈哈大笑。這個好色的巨人後來變本加厲，在夜裡偷偷去騷擾女人，族人終於忍無可忍，透過智者的夢境，領悟到殺死 Halus 的方法：利用他懶惰與自傲的特性，騙他吞下兩顆火燙的大石頭，Halus「被燒成一灘碳焦，一直要到三個月圓的時間，那灘黑色的碳焦才完完全全被每日的暴雨沖刷乾淨。」（《伊》，204）瓦歷斯在解讀這則神話時認為，它同時傳述出災難與榮耀，「有智慧的族人因而創造具像的巨人哈路斯，卻也因為具體的有血有肉可感可觸而得以搏殺之。」（《伊》，205）把無法預測的天災，化為具體、生活化的人物，就先把難以捉摸的地震降級到可以理解的範圍，既然是可以理解的，相對的就可以克服。祖先的體悟蘊藏在神話裡，讓神話不只是天馬行空的想像，還閃爍著智慧的光芒。「地震讓我們老祖先用神話燒死了」（《迷》，117）九二一一年後，窮山惡水的部落開始聽到「大地發芽的聲音」、搬運車吼叫的「勞動的聲音」、以及族人彼此關照的「心靈握手的聲音」（《迷》，117）。也許山窮水盡之後，才能看到柳暗花明的美麗。

一旦對故事進行挖掘，會發現故事彷彿永遠說不完：烏石坑溪叫 Gongan，意為「爆出火花」¹⁹⁵，因為對岸的 Robugo 社的年輕人嫉妒族人狩得獵物而丟擲鵝卵石，在昏暗的天色下，與溪中大石碰撞而激起火花。客家人所謂的「牛欄坑」，就是日據時期的隘勇線，族人稱為 si-on，意為「快速通過」，因為這條鐵絲網通上了高壓電，足以電死一隻山豬（《迷》，99），不甘被像動物般圍堵的族人，利用乾竹竿稱開電網，因此必須快速通過（《迷》，64）。近百歲的族老 Hovin Lawai 稱隘勇線所經過的山脊為「Du-I lu-dux（魔鬼的路）」（《戴》，148），以往有人拾獲在魔鬼的路上被電死的山豬回部落換取獵人的美名。漢人的「穿龍」是部落所謂的 Gingahau，意為「凹陷」，是過去部落與與外界的界線，「族人外出交換物品返回部落時，就在此地敲擊一棵中空的大樹作為告知平安或危險的訊號，久而久之，中空的大樹就被敲出『凹陷』。」（《迷》，70-71）這樣富於聲音形貌的想像，也隨著故事迴盪著敲擊樹幹的回音。部落東邊的山谷是「炸彈的家」，據說二次大戰時，美

¹⁹⁵ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 287。

軍轟炸機飛臨台灣，原本要轟炸台中廳五個模範部落之一的埋伏坪，卻因為飛行員是基督徒而緩了幾秒按下紅鈕，「炸彈最後畫出一道慈悲的弧線來到部落東面的山谷裡，更加離奇的是，那位炸彈手傳教師尋到地圖中的部落自動請纓，遠從加拿大飄洋過海來到部落第一座長老教會擔任傳教師，算是了卻一段不為人知的『幾秒鐘的人性光輝』。」(《迷》，110)在領受了土地的記憶之後，關於土地的故事總是不經意地就流洩在筆端。人們對於土地的情感，就是由一個個土地上發生的故事堆積起來的，故事讓死的空間有了活著的溫度，也讓土地散放出神秘而迷人的光澤。

三、 故事的可能

近年來的瓦歷斯，越來越愛說故事，當他發現挖到故事的自己竟像挖到寶一般雀躍時，他知道，說故事也會讓閱聽者感受到同樣的驚奇。因此，瓦歷斯極力在探索故事的可能性，丟出一個故事，可能換來一陣笑鬧，也可能觸發沒有邊界的想像。於是瓦歷斯開始利用故事豐富的隱喻性，讓故事自己去膨脹、引伸，蔓延成無限可能的詮釋。例如以下這個瓦歷斯最愛的布須曼人的故事：

一個飼養乳牛的人連續幾天發現母牛的乳房空空如也，擠不出半滴奶，困惑的他在夜裡監看畜欄，發現夜半的星空中竟垂下一條編得很精巧的細繩，接著，從天而降一個接一個年輕女子，偷溜到畜欄內擠牛奶。他跳出來抓小偷，卻只抓到其中一個人，但這是裡面最可愛、最美麗的女孩，他很高興，並娶她為妻。妻子身上恆常帶著一隻編織得很細緻的籃子，籃子上有蓋子，蓋得很密，看不到裡面裝的東西。妻子要丈夫承諾絕不掀開籃子，除非得到她的允許。日子久了，丈夫逐漸淡忘了承諾，好奇心卻來越濃。有一天，他抓到機會偷看那隻籃子，並期待會有驚人的發現，沒想到籃子裡竟空無一物，丈夫忍不住大笑起來……晚上妻子回家來後，立刻從丈夫的表情明白發生的事，丈夫直承不諱：「你這個笨女人，對這個籃子有什麼好大驚小怪的呢？裡面根本沒有東西嘛！」「沒有東西？」女人幾乎無力地說。「對，我保證，什麼都沒有！」他特別強調。女人轉過身，背對著他，往太陽下山的地方離去，從此再也沒有人再看見她。

瓦歷斯曾在兩個不同的場合說這個故事，一是「中時部落格：瓦歷斯挖故事」¹⁹⁶、一

¹⁹⁶ 瓦歷斯·諾幹，〈籃子裡的世界——送給中時部落格發表茶會〉，中時部落格／瓦歷斯挖故事／挖咧挖咧。網址：<http://blog.chinatimes.com/walis/archive/2005/08/06/9697.html>

個是 2005 年台灣原住民族文學國際研討會¹⁹⁷，前者用籃子來隱喻每座網路部落格，格主是編織精巧籃子的人，讀者是掀開籃子的人，他衷心期望，每一個來到部落格的閱聽者，能用心體會格主的用心經營，而非如故事中的男人，盲目地宣稱籃子是空的，失去心靈交流的寶貴機會。後者是一篇學術論文，作者要討論的是原住民運動與原住民文學，與一般學術論文大異其趣的是，作者用五個故事貫串起他的中心論述，還因此引來現場討論人對於這種另類學術論文寫作模式嚴謹度的質疑。我認為討論人的質疑與作者的企圖並不衝突，兩者的著眼點都在故事作為敘述或論證的不確定性，只是討論人質疑這種不確定性，而作者深愛這種不確定性。再者，這篇論文雖然由五個故事串連起來，事實上最中心的故事就是這則籃子的故事。論文的題目是「從問號到驚嘆號」，恰恰好可由這篇故事加以詮釋：這則故事有幾個驚嘆號，然而問號也不少，最主要的問句在於「籃子裡面有什麼？」放在這個論文主題下進行的詮釋是，當原住民文學出現在台灣文壇上，他們所要表達的是什麼？他們寫了什麼？原住民文學的底蘊又該是什麼？當原／漢相遇的時候，會交織出怎樣的記憶？當漢人掀開這隻編織得很精美、被原住民所珍視的「籃子」時，會不會也像故事裡的男人一樣哈哈大笑？「籃子裡面有什麼？」這個問號已經被拋出來，至於掀開籃子以後的驚嘆號，是對空無一物的驚嘆，還是對豐富美好的驚嘆，就要看誰是那掀開籃子的人了。在此也可以將男人隱喻為漢人的文化霸道，用高高在上的中原主義藐視「邊疆」民族，那麼，在被狂妄無禮踐踏後，「邊疆」民族離去的背影，將同時帶走曾經美好的存在與用心交流的可能。

「每一個故事都充滿著隱喻，因為時空的轉變，隱喻也可以變裝突圍成為另一個隱喻。」¹⁹⁸因為每一個故事都充滿許多縫隙，誰是那個有籃子的女子？誰是掀開籃子的男子？籃子裡面應該要有什麼？籃子裡面為什麼什麼都沒有？同樣面對空蕩蕩的籃子，女子為何這麼傷心？男子為何感到好笑？不同的時空、不同的心境，故事可以是完全不同的解釋；這個故事可以拿來談信任、談尊重、談存在主義、甚至談一切我們想像得到與想像不到的主題，因為故事有自己的生命，當有生命的故事遇上有生命的人，故事的理解方式與詮釋角度就有無限可能。

再看這一則作者發表在部落格裡、同樣選自《獵人之心》的布須曼人達比的故事：

¹⁹⁷ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民族文學國際研討會會議論文》，花蓮，2005.9.2-4，頁 80-81。

¹⁹⁸ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民族文學國際研討會會議論文》，花蓮，2005.9.2-4，頁 83。

達比是作者普斯特在卡拉哈里沙漠旅行時的嚮導，也是一個布須曼人，然而當隊伍來到柴內這個小綠洲，達比就毫無預兆地生了一場大病。普斯特發現柴內這個地方方圓百里都是不毛之地，然而警衛隊的降旗典禮卻一點也不含糊，完全按照英國皇家禁衛軍的模式精準執行，即使一旁並沒有人在觀禮。旅行隊伍持續前進，不知是是巧合還是因果？當隊伍一離開柴內，布須曼人達比的病竟不藥而癒。¹⁹⁹

這一則如極短篇般充滿隱喻的真人真事，可以從原住民與殖民者的角度去解剖分析。瓦歷斯認為，達比的病徵：呼吸急促、眼睛緊閉，是因為英國式一絲不苟的升降旗儀式喚醒了達比被滅族的慘痛記憶，令其恐懼、顫抖，彷彿「土狼的時刻降臨在他身上」；這也足以解釋為何一離開柴內，達比的病就不藥而癒。然而同樣一則故事，也可以有不同的解釋，例如對於筆者而言，被殖民的經驗並不如作者深刻，但是這則故事依然輕易地就觸發內心裡的想法，關於現代性的制約、關於異化的疏離、關於無法回返的遙遠而美好的自然。其實我們原本都是自由的達比，對於受到拘束感到生病般不自在，然而在現代文明的制約下，我們的角色已經漸漸轉移為升降旗的警衛隊，對這一切不自然習以為常，甚至內化成弔詭的「第二自然」，所以週末假日才會有這麼多都市人拼命往大自然裡湧去，因為自然可以緩解藥石罔效的文明病，只是文明病根太深，難以拔除，就像一座座都市叢林的水泥建築，我們竟樂於住在裡面，自然只能成為現在人永恆的鄉愁。也許槍砲火藥根本沒有滅亡布須曼人，是二十世紀的文明讓他們的故事斷了根，也因此喪失了存在的意義。

另一個瓦歷斯在布農族雕刻家處挖來的故事，也許可以作為這一節的結尾：

有一天黃昏，阿美族「正規班」出身的牧師在傍晚時想到溪河裡拿魚宴客，走到溪邊，天色已暗，黑色的空間引起他許多遐想，尤其是前幾天這條溪才溺死一個人的新聞，佔據了他的整個思緒：踩著溪水的腳底越來越涼，河面上的風就像傳說中的陰風，枝葉掩映下浮動的溪水看起來多像死者的臉……牧師心裡感到害怕，卻又想起自己是牧師，不應該怕鬼，於是他鼓起勇氣，拿起岸邊的石塊，用力往水中的鬼影砸去，並大喝一聲：「Tai—」，鬼影消失了。牧師走回家的時候，回想起整件事驚訝不已，原來「道地」、「正規」的牧師，驅鬼不是用十字架，而是用自己阿美族的傳統儀式。²⁰⁰

¹⁹⁹ 瓦歷斯·諾幹，〈盜走故事〉，中時部落格／瓦歷斯挖故事／挖書籍。網址：

<http://blog.chinatimes.com/walis/archive/2005/08/04/9155.html>

²⁰⁰ 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民族文學國際研討會會議論文》，花蓮，2005.9.2-4，頁 84。

故事之作為一個民族的源頭活水，就像這個牧師不自覺地用最原始的信仰一般，所以千百年來，台灣原住民即使沒有文字，依然能讓自己的文化延續不輟，反而是向文字看齊以後，文化逐漸凋零。族群故事與神話很多時候是活在口傳的形式裡，它們「是貫穿著土地與部落族民的記憶之繩，藉由千百年的『口授傳統』，不斷地提醒族人與腳下的土地共生存，它甚至超越了文字的力量直抵心臟深處。」²⁰¹由這段話來看，瓦歷斯對族群延續的理解應該是：可以沒有文字，絕不能沒有故事。對他而言，挖故事為的是要讓自己有故事對下一代說，因為「是『故事』牽動著我年輕的衣袂，是『故事』讓我們重新試圖探測深居山野的老人的重量，是『故事』接合時空斷裂的線索。……成為富有古老傳統群體的文化特性，成為延續下來關注群體命運的思維特徵，甚至是，演化成為自我主體——認識自己、確立自己——的標記。」²⁰²沒有故事的族群即將消失，瓦歷斯越挖故事就越能瞭解故事對族群延續的重要性。從老人口中重拾故事的瓦歷斯，逐漸補綴起長久以來被迫斬斷的族群命脈，連接起祖先與土地的生命智慧。他堅信故事是一種古老的力量，具有撞擊人心的強度，因此，即使這些故事是穿鑿附會的、是道聽途說的，還添加了許多無法追溯與釐清的虛構變造；即使這些故事永遠都無法成為「歷史」，瓦歷斯依然執著地將說故事作為他逆寫帝國與建構族群記憶的重要法門，以及「抵抗悲涼，反轉悲涼」²⁰³的再生儀式，因為每一個故事都有無限潛能，被說出來的故事將有自足的能力撼動漢家天下的大敘述、刺激刻板印象的老窠臼，在後殖民的新挑戰裡，重新幫助原住民建構自我。

以前的柴薪會走路、以前的狗會講話、siliq 鳥和烏鴉比賽贏得了占卜鳥的名號、螢火蟲則是一個愛哭的美人變的……

「ㄗ一喝——」隨著老人說故事的起手式（《番人》，217），不斷挖故事的瓦歷斯絕對會讓故事繼續說下去。

²⁰¹ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 284。

²⁰² 瓦歷斯·諾幹，〈從問號到驚嘆號——我所體認的原住民運動與原住民文學〉，《山海的文學世界：台灣原住民族文學國際研討會會議論文》，花蓮，2005.9.2-4，頁 79。

²⁰³ 瓦歷斯·諾幹，〈讓故事繼續說下去〉，《明道文藝》346，2005.1，頁 51。

第三節 風的意志：族群歷史的重構

百餘年前來到台灣行醫、傳教的馬偕博士，在接近北勢群領域、遭遇到泰雅族原住民時，曾經形容這是一群有如「風的意志」的族群，因為他們是如此「魯莽的衝動與無憂無慮的放肆」²⁰⁴，其中的意涵也包括泰雅族奔馳在山林間的恣意，以及快意恩仇的豪氣。這個「風的意志」使馬偕博士無法越過馬拉邦山到大安溪谷傳播福音（《迷》，101），更使得「劉銘傳、林朝棟的大軍幾度進逼『番地』的時候絲毫佔不到丁點便宜，……假如我們以東勢開發作為開啟的話，漢人大約花了兩百年的時間從東勢向『番地』僅只推進了十三公里之譜。這十三公里的旅程，又豈只是親痛仇快所能含括的。」（《迷》，62-63）因此，當瓦歷斯從文獻資料上挖掘出族人英勇堅毅的形象時，可想而知他內心裡的激動與驕傲：泰雅族是台灣原住民族中抗日事蹟最多最慘烈、也是歷時最長久的；在泰雅族諸多社群中，瓦歷斯所屬的北勢八社又最頑抗不屈，是臺灣全島最後歸降日本的族群²⁰⁵。瓦歷斯在〈站在山頂聞風的氣息〉一詩中寫道：

北往的逆風卻總是
總是暢快淋漓
如番刀，遇山開路
逢草斬斷，見獸捕獵
碰到日警大砲隘勇線
也堅決，堅決如
蛾之撲火母鹿之
禦熊，獵人之入黑森林（《伊》，187）

²⁰⁴ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 292。

²⁰⁵ 達利·卡給（柯正信）日文原著、游霸王·饒給赫（田敏忠）翻譯，《高砂王國》，台中市：晨星出版社，2002.12，頁 32-36

雖然詩中未點明「風的意志」，然整首長詩連綿成山巒的走勢，加上此段逆風的英氣，頗能闡釋翻山越嶺、不畏艱難、不怕犧牲、不能被侮辱的族群氣概。這樣的氣概到了歸順日帝依然存在，只是換了另一種表現形式，例如瓦歷斯從南澳一名報導人口中採集到一段報導人父親的行誼：報導人的父親是日據時期的警察，有一次在南澳警察廳開會，有個日本警察一直數落泰雅族警察好吃懶做又愛喝酒，當場只有一位泰雅族警察，就是報導人的父親，他只有一百六十公分，卻逕自走向大放厥詞、一百八十公分的日本警察，告訴他「你跟前站的就是一位泰雅族的警察，你侮辱的言詞在十年前是要被出草的。說完，右手漂亮的上勾拳打在日警的左頰上，當時主持會議的廳長說打得好，泰雅是不能被侮辱的民族。」（《迷》，145）泰雅族曾經擁有「風的意志」，在艱難的自然環境裡陶冶出生存的智慧，激發出百折不撓的精神。泰雅族不怕山豬熊豹，更不怕大砲毒氣，瞭解到祖先如此光榮的歷史，任誰都會對自己的族群充滿崇敬與驕傲之情吧。只是這樣撼動人心的歷史卻長期淹沒在黨國教育與中原沙文的教科書和文獻資料中，造成原住民普遍信心不足與找不到信仰的失根困窘。

戒嚴時期，台灣島上人民的意識與記憶遭到壓制，解嚴之後，釋放被壓抑的記憶成爲台灣文學最重要的書寫之一，包括性別的、家族的、身體的記憶等，都一一獲得平反，書寫歷史不再是一種特權，那麼，做爲台灣最古老的居住者，卻也是被壓抑最久、曲解最深的原住民各族群，如何重新建構自我與祖先的歷史？同時患有歷史失憶症與污名強迫症的原住民，又該如何從歷史中找回自信？瓦歷斯·諾幹對於書寫族群歷史一直有很強的企圖心，正如此詩，他站在山頂所聞到的絕不僅只是風的氣息，風中還混有強烈的歷史氣息。檢視瓦歷斯的作品，從早期的族群關懷到逐步建構出族群歷史，他又是如何展開他重建歷史記憶的艱難歷程？這將是本節所要探討的主題，也是瓦歷斯自詡個人最大的文化使命。

一、 迷霧般的歷史

在第二章第二節我們已經對於歷史文獻上的原住民形象，做一簡要的探討，並將之歸納爲四個主要傾向，其中，對原住民影響最大的，是「污名化」與「邊緣化」兩者。原住民之所以必須接受污名化與邊緣化的處境，便在於他們無法以文字建構自己的歷史，口傳的傳統也隨著語言的流失而式微，原住民的下一代進入漢人主導的學校體制，讀著沒有祖先面目的教科書，承受著語言、眼神等各種不具形式的牢籠，把自己卑微化成漢人所希望的样子。

解構主義對於語言符號的拆解，給予被壓抑的族群許多啓示：知識與符號原本是人人
 都可以創造的，只是握有權力的人將自我的知識合法化，並藉以散播、擴張，使其普及，
 因此我們往往視不符合教科書規矩或典範的知識為異端邪說，其實只是因為我們從來沒有
 去質疑創造知識者背後的權力操控慾望：當掌握知識權的人在彰顯（discover）什麼的時
 候，其實也正是在遮蔽（cover）什麼。傅柯更在其著作《知識的考掘》中點出，根本沒有
 所謂放諸四海而皆準的真理，並對於以往線性的、單一的、由大敘述、大事件構成的歷史
 觀提出質疑，他的「新歷史主義」（New historicism）認為，歷史只是文本（text），並不等
 於史實；而且歷史發展是斷裂、跳躍的，並不如我們所想像的緊密連結；更重要的是，歷
 史是多線同時並進的，我們往往只看到主流歷史的發展，而忽略了在非主流的、未被記載
 的時空，還有許多事情也在發生。例如談到 1947 年，大家只知道二二八事件，彷彿 1947
 就只有二二八沒有別的，然而林耀德的《一九四七高砂百合》，卻提醒我們，1947 年的台
 灣島嶼，還發生了很多事。歷史應當是由黑人、白人、原住民、漢人、男人、女人、同性
 戀者、異性戀者……一起建構的，以往的二元論述壓抑了其中一方，使其噤聲以致於失聲，
 如果知識沒有所謂的絕對，符號沒有真理的必然，那麼對於原住民落後、野蠻的敘述就沒
 有了千古不換的宿命；然而更重要的啓示是，原住民也可以書寫自己的歷史。

解構主義與解嚴時代，開放了各種聲音，也解放了對各式記憶的禁錮。歷史是可以被
 挑戰的，記憶是可以很自我的，符號的意義是可以重新創造的，於是原住民、女性、同性
 戀者開始為自己爭取發言權。在此之前，原住民乃是由於沒有辦法用文字建立自己的知識
 論、書寫自己的歷史記憶，才會一直處在卑微封閉的地位；因此，重新建構原住民的歷史，
 找回族群的記憶，就成了原住民形塑自我主體最基本與最重要的工程。

然而，淹沒了許久的歷史，並不是想說就能說出口的。當劬族終於恢復了二十多年沒
 舉行的祭典，「先生媽」卻已記不得所有的歌詞，看著她們絞盡腦汁努力回想的倉皇失措，
 作者「彷彿正親眼目睹一個衰微的族群走入黑夜的道路，那些先生媽就像是以衰老之手擎
 起抖顫的火把」（《迷》，194），只是這樣的火把本身就已經很微弱了，一旦沒有人為它傳
 承薪火，它就要熄滅。因此，面對被抹煞、扭曲已久的原住民歷史，瓦歷斯就像這些想不
 起歌詞的先生媽一樣，經常感到如迷霧般的困惑：

二月十日，在台灣漢族歡慶年節的牛年初四，有一輛似乎要褪掉白色光澤的雪鐵
 龍，快意恩仇地翻越中部橫貫公路，經梨山左轉而下，逕奔宜蘭支線。也許它要到

蘭陽平原，也或許過了獨立山驀然向左，直取北橫穿突而去。後來，我們在埡看到了近乎灰色的孤獨的雪鐵龍，面對突然升起的濃霧而猶豫不決的畫面，最後，鐵龍似乎被吞噬在滿天飛舞的雲霧之中。（《迷》，121）

這則簡短的田野調查前的心情，說明了瓦歷斯建構族群歷史的心路歷程。面對著「新年快樂」的漢式節慶，瓦歷斯說：「我們並沒有太多的快樂，尤其是原住民的知識份子。」（《番刀》，41）因為肩上還有沈重的使命，眼前還有受到屈辱的族人，和即將凋零的部落。於是他想像著自己如族人馳騁著「風的意志」般，在各個泰雅族部落追尋祖先的腳印。相對於年節的氣氛，他是孤獨的，正如整個原住民歷史在漫長時空裡被輕易忽略。為了抓住歷史散放的幽微光芒，瓦歷斯與被他擬人化的白色雪鐵龍穿突在泰雅族的「領地」：中橫、梨山、蘭陽平原、獨立山、北橫、思源埡口……路途中突然升起的濃霧，是自然景觀的實寫，更是是內心鏡像的映現。「鐵龍似乎被吞噬在滿天飛舞的雲霧之中」，有意去掉「雪」字，營造出一幅瓦歷斯／雪鐵龍穿梭雲霧的迷離與不確定感，此刻包圍著瓦歷斯的，其實是歷史擺出來的龐大霧陣，這霧陣由文獻資料的層層曲解、意識型態的塗抹變造、地理空間的數度遷移、與逝去時光的幽遠神秘交織而成，時時刻刻伴隨著他的田野調查之旅。

「我所要面對的先覺者年齡都在七十八歲以上。當我握著松本、坂原、山本、依揚 雅給海、泰龍威利……等日名與族名交錯的名單時，我再一次陷入思源埡口突然升起的巨霧那種駭人的迷惑之中。」（《迷》，136）文獻資料充滿著片段的、破碎的、變造的敘述，作者所能掌握的往往只是蛛絲馬跡，加上日據時期與國民政府的雙重改造，以往的原住民擁有三個名字一點都不稀奇；還有南洋戰役與白色恐怖的時代倥傯，每個名字背後的身世幾乎都是一團霧，霧中既是「迷」也是「謎」，許多的迷惑與謎題等待作者去探索與解套。

相對於女性與同志的被壓抑，要喚醒原住民的歷史記憶似乎更加困難，因為他們除了有「不敢講」的顧忌外，更有「無法言說」的困窘：語言的急遽流失使得口傳的傳統發生嚴重斷層，許多原住民族老懷抱著年輕人不願意再聽的族群記憶埋入土中，一個個活生生史料的入土，製造出更多的問號與空白；或者像劬族先生媽一樣，被壓抑久了，要說的時候已經說不出口。瓦歷斯以「迷離、詭異與冷寂的氣息」（《迷》，147）來形容原住民的歷史情境，其實正好與解嚴後百家爭鳴的熱鬧做一個對比：並不是解嚴以後，誰都可以找到自己的定位、重新建構出完整的記憶的，對原住民來說，主體的重塑必須先撥開層層迷霧，在迷宮般的路徑上辨認一幅幅不確定的圖像，在憂傷與快樂並陳的感受裡，耙梳族群與自

我的肌理。

我在田野中所感受到的矛盾的情緒，使我經常處於莫名的焦慮之中，但它們似乎又給予我奮勇的動力，縱然知道紀錄並不能扭轉族人的社會情境，紀錄並不能改變族人的社會地位，但我知道紀錄歷史將讓我們有了存在的意義。（《迷》，154）

印刷著族人姓名與事蹟的資料彷彿擁有自己的生命氣息，牽引著瓦歷斯的心跳；又像莫名所以的神秘召喚，催動著他穿山越嶺，甚至穿越時空。「我是那兒沒有歷史，那兒就是我家的人。」（《迷》，167）沒有歷史記憶，對瓦歷斯而言是極其痛苦的，原住民各族群長期的失根狀態，導致現今原住民社會普遍的營養不良，使得他不放棄一絲一毫關於祖先的線索，因為親近祖先的氣息才能安慰自己不安分的心跳。我們可以從字裡行間輕易看出，他對歷史追尋的熱誠彷彿胎兒試圖接起臍帶，因為歷史是一個族群的養分，更是一個族群的尊嚴，。

「我的歸程通常也喜歡取山路而回，喜歡沿著百年前的路徑前進，青山綠水總是激起我的思慕之情，儘管南山此處經年瀰漫著濃厚的霧氣……」（《迷》，128）即使歷史如霧，迷離、詭異並且冷寂，這團霧裡卻擁有如藏寶圖的終點般神秘誘人的寶藏。看著族老沈睡已久的記憶一一被喚醒，看著斷簡殘編的歷史被補綴，彷彿是自己驅散了雲霧讓陽光灑進來，這是一種自我實現的成就感。儘管有學者質疑，哪些人才有資格代表原住民社會發聲？但筆者認為，原住民歷史的建構原本就是一個由混濁到清澈澄明的自我追尋歷程，每一個人都可以經由這樣的歷程重新發現自我、定義自我，當瓦歷斯喚醒了一個族老的記憶時，他也同時驅散了自己心中的一塊迷霧，這樣相得益彰的互動，形成一股更大的魅惑，催促著他往下一個迷霧走去，儘管一團迷霧往往牽扯出更多的迷霧。因為唯有撥開時空的迷霧，原住民、或者瓦歷斯本身，才能朝向更清明光亮的路途邁進。這就是瓦歷斯的力量來源，也是他義無反顧地投向一個個漫天瀰地的霧陣的最大動力。

二、從田野出發

根據瓦歷斯的說法，原住民晚近一百年的近代史得靠一群七十歲以上的族老來綴補（《想》，20），於是建構族群歷史就成了名符其實的實踐行動。這些懷抱歷史記憶的族老各自散佈在不同的部落，他們的體力與精神正在快速崩解，田調的腳步必須追趕族老凋零的速度。因此在瓦歷斯的田野書中，我們常會看到他驅動白色雪鐵龍在群山間奔馳的身影。如果客運車是資本主義入侵部落的具體象徵，那麼白色雪鐵龍就是作者據以對抗現代台灣原住民命運的隱喻。這輛已經褪色、泛灰、轉過三手的白色雪鐵龍總是伴著他上山下海岸，瓦歷斯對它充滿感情，甚至曾經戀慕地說：「在路燈的垂顧下，靜默的雪鐵龍周邊映現出長條的、塊狀的傷印，乍然望去，宛如黥面。」（《番人》，26）那些是他經年追尋歷史線索的痕跡。每一個族人的名字是一個點，也是一個吸引力，瓦歷斯與他的白色雪鐵龍就這樣開始了也許永遠不會結束的追尋之旅。

從報導人的口中，瓦歷斯挖掘出了一段又一段的史料，這些史料包括日據時期的族人面貌，與白色恐怖的原住民受難圖像，堆疊出對於族群共同體的想像：

「時年十五歲的 Hoven Lawai（侯威恩·拉外）是部落中僅存參與『摩天嶺之役』的見證人。」²⁰⁶根據他的口述，1910年1月，當時的頭目 Kage Nokan 僅率數十名壯丁埋伏摩天嶺，就讓路過的日軍死傷無數，乘機逃竄者僅五人而已。後來日人採「以族制族」的策略，讓部落裡已嫁到卓蘭的女孩 Poyach Aili 來勸降，待族人被安撫後又突然派兵進襲，族人不敵，避居到舊址 Suvae，1921年才正式屈服，並被日軍遷至埋伏坪（《番刀》，110）²⁰⁷。抗日戰役可說是報導人可追訴最早的史事，由於年代久遠，依然存活的見證者已經少之又少，這些史料也彌足珍貴。

我的堂哥是一個非常聰明的人，教育所高等科畢業後南澳駐在所所長希望他能夠到日本讀書，因為上他的父親反對而作罷，十九歲結婚，二十二歲到南洋，出征前將我交給妻子照顧，出征後一直到現在我再也沒見過聰明的堂哥了。（《迷》，143）

²⁰⁶ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 293。

²⁰⁷ 「摩天嶺之役」同時見於瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地記事〉文後的大事記年，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 298-303。

在日本國族主義的教化下，許多泰雅人以爲自己真的是日本人，並爲了這個信念遠赴南洋作戰。這個「上野正義」就是其中之一，他爲了天皇而死，留下兩個心碎的女人爲他終身守候。「高砂義勇軍」的時代悲劇，牽扯的不只是犧牲在南洋叢林的原住民性命，還有留在家鄉的親人愛人，這是那個扭曲的時代最激昂的「愛國」變奏曲，它的後遺症至今仍在生者身上迴盪不已。瓦歷斯就曾以虛實互見、旁敲側擊等不同角度敘寫過這些爲了虛擬的國家而犧牲的族人：

某個秋日黃昏，祖母牽著我的右手
忽然感到莫名的不安。當我們越過
無人的樹林，抬著頭試圖微笑著卻
突然僵住的我，聽到祖母凝望一棵
野生的半枯的棕樹輕輕呼喚祖父的
小名，忽然一張悲戚的容顏像天空
一角湧動的烏雲不斷地不斷地撲來（《想》，30）

瓦歷斯關於「祖母」的記載恰好是兩首詩作：〈家族第四〉與〈家族第五〉。那個年代的許多泰雅婦女，都有一個不回家的丈夫，她們手中能握住的，往往只是一張照片或一封信，而兩者都已泛黃。祖母也未能逃離命運的捉弄。詩中的小孩對祖母的印象，只有那雙「深邃、衰老的期待之眼」（《想》，32）不管晴天或雨天，總是凝望遠方的姿勢。在小孩的心中，其實並不能明白如此深沈的悲痛，對於祖母突兀的舉止，只感受到像烏雲一般瀰天漫地的恐懼。多年以後，長大的小孩來到祖母的墳塋，終於能夠理解祖母終年悲戚的容顏，對於族人到南洋充當炮灰的悲劇，他心中所能感受到的，不只有烏雲，而是整個黯夜。

至於從南洋回來的人呢？「二叔公」是僥倖而少數能回家的生還者，然而如果你以爲他是一個「幸運兒」，不妨先讀讀這首詩：

二叔公換了一個森林
警戒之心依舊靈敏
每有風吹草動
便大喚：什麼人，別動——
.....
我們只好用日本話喊他的名字來捉弄

接著，在月光下他會立正

口中唸唸有詞。這時

我們不免還是有些傷感（《想》，41-42）

逝者已矣，生還者卻還在活受罪。二叔公從南洋的叢林游擊戰場，回到家鄉的森林，他斷送的不只一隻手臂，彷彿還患了精神官能症，時空感紊亂，戰場上草木皆兵的驚恐從未稍離，在沒有戰爭的年代繼續著戰爭時期的警戒：二叔公總是在自家屋舍設下陷阱，緊張兮兮地防範背後的眼睛。這樣一個奇怪的老頭，成了小孩子捉弄的對象，他們無法跨越二叔公設下的雷池，卻發現喊他的日本名他會立正，這樣的反射動作成了小孩們樂此不疲的遊戲，至於那一點莫名的傷感，是瓦歷斯特意隱藏在文字背後的情緒。高砂義勇隊所服膺的日本天皇，利用次等公民做為前進大東亞的墊背，當這批誓死效忠日本太陽旗的軍人回到故鄉，故鄉已經改插青天白日旗，在死了這麼多族人之後，到底意義何在？生還者既沒有享受到皇民的禮遇，在改朝換代之後還被指為日軍的走狗，有誰願意探問他們沈默的心事？瓦歷斯後來終於在小鎮學校裡找到和二叔公一樣沈默的地圖，「南洋像撒在地球一角的黑豆／我用力將它撕碎，但——／沒有比此刻更無助的了」（《想》，39-40）這樣的悲劇，是時代交錯的一段痙攣，卻殘酷地要一個人用一生來背負。瓦歷斯用「穿山甲」來比喻二叔公，穿山甲遇到威脅時會把自己捲起來，像佈滿在二叔公屋舍周圍的陷阱，然而事實上，穿山甲是很脆弱的，牠的鎧甲上既沒有刺也沒有毒，被抓起來之後只能任人宰割。二叔公回來了，在他身上我們看到的不是萬中選一的幸運，而是活生生的時代悲劇。

這兩首詩都以南洋戰役為背景進行鋪衍，瓦歷斯小時候的經驗與田野的經驗交織錯雜成文學創作的養分，構築成具有歷史層次感的美學內涵。也就是說，田野調查一方面可以採集歷史資料，一方面又轉化成下筆創作時的豐沛泉源，這是瓦歷斯所追求的實踐文學的一種實踐方式。

越接近當代的事件，報導人的訊息越多，所以瓦歷斯所採集到的口述史，「白色恐怖」便佔了很大的份量：

一九五二年九月的一個早晨……四個人影在微曦的光影中前進，族老與他的哥哥分列前後，中間夾兩位十三到十五歲的姪女亦步亦趨加快他們的小腳步，兩位姪女將被送到台北女師就讀，族老分發到桃園平地任教趕著報到，我們都看到了四個人的嘴角洋溢著新生兒充滿希望的笑意。……他找到四人在大溪車站旁的小吃店吃著一

塊油豆腐與一碗味噌湯的影像，……記憶的交捲其實並沒有持續太久，我們很快的看到兩位便衣將族老的哥哥請到大溪分局，分局就在隔一條街不遠的地方，「真的不遠嘛！我在心裡這樣想」，族老努力的回憶，他看到哥哥只說了一句放心之類的话，哥哥的身影轉過了街角，就只剩下來往的行人越過街道，轉過了街角哥哥不見了，從此哥哥真的不見了。（《迷》，176-177）

族老的哥哥在日據時期就是「先覺者」，變天之後，巨變潛藏在愉悅的氣氛裡伺機而動，哥哥被「請」到大溪分局自此不見，使得報導人對那天小吃店的油豆腐與味噌湯印象深刻。平淡的敘述中隱含狡詐的殺戮，這樣的情節在白色恐怖的事件簿裡似乎似曾相似，至今白色恐怖的受難人數依然只是一個最大值與最小值的區間帶，少有人知的是，為數不少的原住民知識份子也在其間。對瓦歷斯而言，一段一段被挖掘出來的白色恐怖受難史，除了讓他感受到時代巨輪下族人力難回天的宿命外，更強烈的是意識到自己祖先為了使族群生命延續、茁壯所做的不懈努力，這些對身為原住民後代的作者起了典範的意義，在面對歷史的悲劇之餘，也重拾了族群的尊嚴。

那些抓我的人要我承認我是隊長，武器跟同志都說在阿里山待命，其實我這一生中
最遠只到過桃園、台北，阿里山長什麼樣子我都不知道，找一天，我一定要我孩子
帶我到阿里山，看看我的武器、同志有沒有在那裡？（《戴》，162）

這是桃園高義部落李族老的口述，1952年「山地工作委員會案」情治單位逮捕了泰雅族與鄒族不少菁英、領袖，並在各部落展開為期十七年的恐怖活動。李族老是1967年白色恐怖最後一案：「山地青年團案」被捕的，當時他是山地鄉少見的代理校長。然而在往後的歲月裡，作者卻逐漸釐清李族老當年其實是情治單位利用以羅織族人罪名的線民，「因為抓匪諜的獎金很高，但是，他們的下場更慘，沒有利用價值就被關進去了，就是最後一批的族人。」（《戴》，164）只是這樣案外案的謎底，瓦歷斯始終不曾戳破，經過了那個蒼白的年代，任誰都不忍再苛責一位最後也變成受難者的共犯，何況，最深刻的折磨，其實藏在李族老孤寂的身影裡。

「真的有罪的話，我們泰雅族的祖靈一定讓我的孩子死掉，不會讓他留下來！」
（《戴》，159）這是一個泰雅父親對被控匪諜罪的兒子表明清白的嚴厲誓言。面對白色年代的蒼白記憶，有些人很憤慨，有些人則選擇沈默，甚至拒絕談論，「我孩子要考高中，我不要讓他知道他有個匪諜的爸爸。」（《迷》，175）這些緊閉剛烈的嘴角雖然沒有吐露片

言隻字，卻也拉扯出另外一種觸動人心的張力。這些都是原住民白色恐怖受難者的圖像，他們的後代都有一個被指控為「匪諜的孩子」的童年，瓦歷斯希望透過這樣的追溯，撥開歷史的迷霧，還原事件的真相，也還給族人尊嚴。

瓦歷斯就這樣越過一個個山頭，從一個部落到另一個部落開始他的歷史追尋之旅。他的虔誠有如〈伊能再踏查〉一詩中「默唸晶瑩如繁星的睡眠的部落」（《伊》，177），每當翻閱史料，他就「希望書中的名字爬上我的手臂，穿越我的鼻息，營造一幕幕歷史的影像。」（《迷》，185）他拿著名冊對著山谷吼叫，希望這些人也能如山谷回音般給他一點線索。這些親近族人史蹟的真實心跳，把他推往一個個報導人面前，用憂喜交雜的心採錄一段段即將湮滅的歷史。

小孩將筷子指向牆壁，毫無怨尤的說：「Yutas 現在睡在玻璃裡面了，好像一年多
了。」

我抬頭望著牆壁上的相框，族老一如往常笑臉迎人，相框裡發出幽遠的族語，我又看到時光之手推著我的肩膀：去，快去，到那些失去歷史的部落！

發動引擎，我知道我的嘆息如蚊蠅，我也知道，腳步再慢，許多部落將發出海洋一般的嘆息，龐大而安靜。（《迷》，170）

報導人的口述也許是零碎的、片段的，卻是建構族群歷史的重要零件，而且具有一去不復返的特質。瓦歷斯就在田野間追逐稍縱即逝的吉光片羽，這對他而言既是難以抗拒的使命，也是甘之如飴的志業，在無數個奔波、釐清、查證的輪迴下，一段段族群歷史，就從田野裡出土了。

三、 重建族群史篇

透過田野調查採錄原住民口述歷史，比對文獻資料的記述，瓦歷斯逐漸構築出自己的族群歷史。如果每一個報導人是一個點，從他們身上可以找到許多線索，把這些線索與文獻中的記載交錯比對，整個族群史的面貌就逐漸現出輪廓了。瓦歷斯將這些零碎的史料加以再創造的過程，逐漸建構出一篇篇泰雅族史篇。瓦歷斯受台灣省文獻會之託已經寫出了一本《台灣原住民史：泰雅族史篇》，目前正在構思一部泰雅族的大河小說，這樣的歷史

重建工程還在持續，在此我僅以〈Mihuo——土地紀事〉、〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉、〈Atayal（爭戰 1896～1930）〉三篇瓦歷斯完全以歷史元素構成、頗具歷史質感的作品作為分析詮釋的對象，以明其書寫族群史的遠大企圖。

〈Mihuo——土地紀事〉由神話、傳說、土地記憶與老照片交織而成，運用以小見大的手法，從 Mihuo 這個泰雅部落的興衰變遷，複印出台灣原住民族群的命運共同體。全文基本上是按照時間的遞嬗進行，並以 Mihuo 部落最重要的河流：大安溪，開啓歷史的扉頁。只是走在歷史的主軸線上，作者沿途安排了許多歧出的軌跡，就像歷史總是迂回曲折、多頭並進的。

第一段用冷靜理性的筆調，將北勢群數百年來與外族接觸的辛酸史濃縮在短短的五百字之間，揭開漢人「筆路藍縷，以啓山林」背後的血腥本質。述說著 Mihuo 的歷史，作者有意牽連出族群神話，並用很傳統的族老口傳方式鋪衍，呼應了作者認為神話「超越了文字的力量直抵心靈深處」²⁰⁸的悸動。接著作者談到「雙崎」、「觀音溪」、「烏石坑溪」等地的族語稱呼和故事，把時間編寫進空間裡，用空間來儲藏歷史。時序進入清領時期，漢番衝突隨著「土牛線」的解禁而終至不可避免，部落與鄰近的單蘭庄、東勢角的客家墾戶、甚至清朝官府，交織出一段段生死糾葛。從日據時期開始，作者改採家族的照片放映歷史：二叔公的照片穿著日警服裝，牽引出族人被強制剝除紋面的屈辱，與奔赴南洋叢林敢死的悲情。泰雅族人穿著日警軍服，時代開的一個玩笑，凝縮在一張無言的照片裡，作者卻讀出了歷史的樂章。外婆的照片則是一襲美麗的和服。外婆受過完整的番童教育，一口流利的日語與日本人無異；皇民化的實施逐漸沒收了族人的喉嚨，禁閉了 gaga 的泰雅社會制度，「同化」成了瓦解泰雅傳統社會規範力的第一步。最後一張照片，是關於父親的，那是八二三砲戰時，父親在金門的英姿。父親最得意的照片，讓作者興起對於國族認同想像的話題：「我的父親是中華民國的捍衛戰士，祖父是日本人，假如以清朝的版圖來看，曾祖父就是大清國民，三代假如共聚一堂，不知要服膺那個國家。這種家庭在 Mihuo 部落比比皆是。」²⁰⁹歷史構成照片，照片訴說歷史，對作者而言，歷史不僅藏在地名裡，也藏在照片裡，時代的荒謬性從三張照片裡就透顯出來，很文學的表現方式，卻具有很深的歷史意涵。最後，對於部落的凋零與族人的流離，作者僅以簡短的篇幅帶過，與書寫了龐大篇

²⁰⁸ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地紀事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 284。

²⁰⁹ 瓦歷斯·尤幹，〈Mihuo——土地紀事〉，收錄於楊澤主編，《耶穌喜愛的小孩：第十六屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1993.12.15，頁 295。

幅的歷史背景份量相對照，彷彿發出簡短而輕微的喟嘆。

本文用微觀的手法，很細膩地書寫一個泰雅族部落，透露出作者逆寫歷史的決心。文末並附有大安溪泰雅族北勢群的年表，時間上卻很文學地從無可追考的遠古開始，頗有原住民口傳史的風格。原住民的歷史，原本就交雜著神話傳說，就歷史學的角度而言，也許不夠嚴謹，卻更文學，何況，「歷史等於事實」早已成爲迷思，瓦歷斯適時地加入口傳文學的成分，也是一種對傳統歷史觀的顛覆。

〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉是瓦歷斯另一則族群史篇的傑作。全文採用文獻資料與口述歷史交織建構出撼動人心的生命樂章。1993年復興鄉羅浮村的銅像落成典禮，揭開了全文序幕。順著銅像的視線，作者的思緒也延伸到 Losin·Wadan 童年歲月的志繼部落，以及更遙遠的出生地：大豹社。作者首先以考古的手法追溯大豹社的領域、由來，以及遠祖 Ginboda 的開拓史。1858年，淡水港開放爲國際通商港口，連帶地使大豹社領地爲數不少的樟腦水漲船高，爲了捍衛祖先的土地，大豹社也捲入了 1886 到 1893 長達七年的「大料崁戰役」，而烽火連天的命運，從清領末期延燒到日據初期，Losin·Wadan 便是在戰火中誕生的。他的父親 Wadan·Shetsu 是大豹社頭目與前山總頭目，在日領初期悍然拒絕日本統治、拒繳槍枝，並聯合大豹社、大料崁社與新竹馬武督社族人對抗日軍的侵略，使日軍僅能在山地設置封鎖性質的隘勇線。然而，隨著人類學者的研究成果與總督府對樟腦的覬覦，日軍終於對大豹社發動圍剿，迫使大豹社族人遷移到志繼部落，並持續用新式武力進逼僅有單發火鎗與番刀的泰雅族人。儘管泰雅族復興鄉前後山部落、大同鄉溪頭群南澳群、尖石鄉馬里闊丸群聯合成前所未有的攻守同盟，依然難抵新式武力的持續砲轟，枕頭山之役、插天山之役、撞撞山之役、嘎拉賀之役……每個戰役都慘烈無比，在日人聲言要血洗反日各部落的恫嚇下，前山總頭目爲保全族人命脈，協定將長子 Losin·Wadan 交給日人做人質，以換取全族的安全，唯一的條件是，必須讓 Losin·Wadan 接受現代化教育。

Losin·Wadan 出生於 1899 年，一生中有過四個名字：「Losin·Wadan」、「渡井三郎」、「日野三郎」與「林瑞昌」。不同的姓名象徵他不同時期的身分，也暗喻了他悲劇的一生。十一歲以前，他是前山總頭目的長子，父親對族群命運的憂心感染了他未來所走的步伐。1910 年 Losin·Wadan 換質到桃園，從此展開了三十五年「渡井三郎」與「日野三郎」的歲月。巧合的是，渡井三郎爲了族群的和平來到插滿太陽旗的領域的那一年，正好是台灣

總督佐久間左馬太籌畫已久的「五個年理蕃計畫」開始實施的時候，霧社群、北勢群、馬里闊灣群、金那基群、以及內外太魯閣地區的泰雅族，全都面臨繳械與家毀人亡的命運。等到廿二歲的渡井三郎從台灣總督府醫學專門學校畢業之後，時代已經變了：日本已禁止族人刺青，打獵必須登記，曾經是主要經濟作物的小米，也改換了水稻定耕。渡井三郎在日本政府的安排下，開始了公醫生涯，到各個發生流行性疾病的部落看診，並肩負「穩定番情」的任務。「那時候的先覺者，想的就是如何使族人現代化，能夠享受一個民族所應該得到的生存權利而已。」²¹⁰因此除了用現代醫學醫治族人的病痛，渡井三郎也時時不忘延續族群命脈的使命，為此，他經常得隨順著日本政府的意思，到各泰雅部落收繳槍枝，這樣的舉止似乎充滿矛盾，他一方面要討好日本政府，一方面又要維繫族人安全，他是日本政府的棋子，也是泰雅對外的第一道防線，本身的矛盾身世，使他選擇為族群爭取更多和平的空間，厚植生存實力。他經常居中調停兩個互相仇視的部落，為他們舉行「埋石之約」，又要把仲裁者的功勞歸給總督府，然而他儘管步步為營，仍然沒料到總督府其實才是操弄著部落鬥爭的影武者：「促使日本當局同意渡井三郎的和解計畫，其實是建立在拉長秀巒與玉峰兩社的爭戰，以期作為早年反抗日本的懲罰。」²¹¹也就是說，獎勵番人鬥爭才是總督府的本意，總督府甚至同時提供兩方武器彈藥，待雙方自相殘殺到人數銳減之後，才由日警出面調停，看似和平的和解儀式，其實暗藏著殘酷的懲罰意味。總之，渡井三郎對部落進行的醫療、遊說發揮了功效，日人為獎勵他，為他安排了一場政治婚姻：入贅日本四國愛媛縣伊豫郡日野家，並啓用「日野三郎」的名字。日野三郎秉承一貫的目標，為改善族人生活而努力，並在日本政府面前繼續扮演親日的角色，在 1940 年代表高砂族前往日本奉朝參列，並獲頒勳章。1945 年，日野三郎並被拔擢為台灣總督府評議員，登上政治事業的高峰。

在日據時期的帝國威脅下，日野三郎利用自己奇特的身世，把維繫族群命脈的方法調整到與殖民帝國最不抵觸的路徑，甚至配合著皇民化運動，藉以厚植族人實力、穩固高砂勢力。此時的他已經找到一個讓族人與新政府共存之道，並為族人規劃了燦爛的遠景。無奈命運弄人，戰後的台灣「回歸祖國」懷抱，Losin·Wadan 也有了他生命中的第四個名字：林瑞昌。他敏銳地嗅出國民政府統治下的不安定氣息，並事先預警，要族人不可輕舉妄動，蓋以保全族人生命為第一考量，北部泰雅族因此得以逃過二二八事變的血腥屠殺，

²¹⁰ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 223-224。

²¹¹ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 231。

林瑞昌還因此獲頒縣府二二八事變維持地方秩序有功人員的獎狀。趁此機會，他大膽地向上級遞交陳情書，希望能讓族人回歸大豹社。這樣的渴望並沒有得到回音，反而因為陳情書中「光復台灣，我們也應該光復故鄉，否則，光復祖國之喜何在？」²¹²的言論觸犯了當局，埋下了禍根。1952年某個夜晚，林瑞昌在山地會館被押走，1954年執行槍決，他的最後一個名字以「匪諜」的罪名被張貼公告，直到1993年才能安葬於自家祠堂。如今，Losin·Wadan 孤獨的身影矗立在復興鄉羅浮村，就像他一生孤獨的志業。他的事蹟為原住民英雄形象樹立了現代的典範，其侄子林昭光說：「我跟伯父到省議會要經費時，我們絕對不講說：『我們落伍，請給我們經費。』這個我們不講，我們說的是高砂族是怎樣貢獻台灣，以正正當當的理由，省議會應該要撥經費，不是講我們落伍給我們一點錢。」²¹³這樣的骨氣將族人與叫花子做了區別，Losin·Wadan 一路走來，雖然屢次掙扎於抗拒或臣服，卻始終沒有喪失民族自信，這也是他堅守的最後一道尊嚴。

本文的副標題：「殖民、族群與個人」，簡要地點出三者之間無法共存的事實。在歷史的洪流裡，族群也許無法選擇自己的命運，然而在殖民與族群之間，個人更是不被允許存在的。他的身分，正如他的名字，並非自己所能決定，他的命運在換質為日本人那天起，就已經寫定；他盡其所能，在矛盾、夾縫中尋求族群的生存與繁榮，最後，也在這個矛盾、夾縫中犧牲。族群的悲歌凝縮在 Losin·Wadan 的四個名字裡，即使如今他以英雄銅像的姿態重新復活，卻已無法實踐讓族人回歸故土的梦想，更阻止不了族人在各方面持續「繳械」的命運。

〈Atayal (爭戰 1896~1930)〉是一首長篇散文詩，可見瓦歷斯不僅以散文的形式寫史，更嘗試把歷史放在詩的氛圍裡釀造。開頭以泰雅諺語「不知史焉知活」的母語標音總領全詩，標榜出整首詩立命之所在。接著，作者以十個意象總括十個日據時期的歷史事件，每一個標題依照時間的順序向前延展，獨立觀之，是一首首形象各自鮮明的小詩，合起來就是一段日據泰雅史的縮影。

作者選擇「日出」的意象做為日本據台的起點：當「日出從海洋艦隊升起」，砲彈就追隨而至，族人的頑強不屈，直到霧社事件結束後被納編到國家主義裡才停止。每個不同

²¹² 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 236。

²¹³ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 233。

事件，作者選擇的闡述角度也各不同，並把每段歷史蒸餾出一個最主要的代表意象，例如 1903 年的「姊妹原事件」，作者就以「鹽」來作為象徵：

有一天，父親答應要帶我們去看鹽，我們的眼睛很快地就發出白色的光芒，在陽光的照耀下，我知道那是我們鹹味的眼淚。

有一天，我們啟程到濁水溪畔的姊妹原，布農族干卓萬社族人攜帶物品與酒，後面有些東西閃閃發亮，我以為我知道那是白色的鹽粒。

有一天，父親和族人一百三十多人醉臥姊妹原，閃閃發亮的刀刃收割頭顱，那一年，黑色的濁水溪發出紅色的光芒，流動的溪水都不肯回來。

有一天，我翻閱「理蕃志稿」，從泛黃的頁面找到一顆顆晶瑩剔透的鹽，後來他們都撲到我的臉龐，讓我再一次看到留著淚水的雅爸和一百多位族人。²¹⁴

在這段詩裡，他選擇的是小孩的視角，拉長時間的鏡頭呈現事件的景深。南投縣仁愛鄉境內自古以來族群就相當複雜，區域內的泰雅族霧社和布農族干卓萬社經常為土地發生爭執。1897 年，日人因踏查橫貫公路的深岬大尉一行人被霧社番所殺，開始對霧社地區展開全面封鎖，使霧社地區得不到任何物資補給；待霧社族人生活困難，日警便利用歷史宿怨，於 1903 教唆布農族干卓萬社假借交換物資之名，誘騙霧社族人到濁水溪姊妹原進行交易。交易前干卓萬社為泰雅舉行歡宴，將他們灌醉，二百餘名埋伏的壯丁趁機出動，武器全被搶走，一百三十餘名霧社族人，有八十多名當場被殺，有的重傷或溺水死於途中，逃回部落者僅六、七人²¹⁵。鹽代表著當時族人欲前往交換的重要物資，也代表著鹹鹹的淚水。每一段開頭的「有一天」，也模擬孩童的語氣，並對「閃閃發亮的東西」充滿期待，沒想到這一天卻是族群蒙難的日子。多年以後無意間的「有一天」，理蕃志稿裡終於揭露真相，而當年那一顆顆沒有換到的鹽粒，瞬間變成爬滿臉龐的淚水。

另一個著名的原住民歷史事件：太魯閣之役（1914），作者就聚焦在一枝箭上：

敵方的部隊從立霧溪前進，敵人像暴漲的河水淹沒田園。沒有人看見一枝無形的箭緩緩前進。

敵方的部隊從合歡山前進，敵人像秋天的落葉掩蓋穀倉。沒有人看見一枝無色的箭

²¹⁴ 瓦歷斯·諾幹，〈Atayal（爭戰 1896～1930）〉，收錄於賴香吟等著，《虛構一九八七：第二屆台灣文學獎作品集》，高雄市：春暉出版社，1999，頁 15。

²¹⁵ 關於「姊妹原事件」，可參閱 2006「第六屆新台灣史研習營：相逢水沙連—族群關係與歷史」，講義並有網址：http://www.twcenter.org.tw/g02/g02_06_02_07_4.htm。

緩緩前進。

敵方的部隊從巴拖蘭前進，敵人像夏天的流火灼傷族人。沒有人看見一枝無味的箭
緩緩前進。

當敵人的統帥來到太魯閣斷崖巡視，一支的歷史的箭，剛剛完成進出總督那一雙甜
蜜小腿的任務。²¹⁶

這段的開頭是排山倒海的日本軍警部隊，兵分多路包抄夾擊；太魯閣群戰士僅兩千人，武力配備更遠遠不及日軍，卻能採用埋伏、突擊的戰術與日軍相抗，歷時三個多月才投降。雖然太魯閣之役最終無法抵擋日帝的進攻，然而太魯閣族人卻贏得了歷史的榮耀與尊嚴。據說當年日軍統帥前來督戰，竟在日軍的地盤被族人用箭射死，日本人的報告裡自然不會記載這一段插曲，只說統帥摔傷，抬回去就死了；然而這樣的口述卻在部落裡代代相傳：大和民族的統帥，被台灣一個小小的民族射死²¹⁷。作者創作此詩，有意用三段鋪排日軍的氣勢，造成敵我懸殊的落差，然而這樣佔優勢的部隊，卻讓族人用一支箭就命中統帥，前面三段的鋪排成了虛張聲勢，因為簡單的一支箭就足以讓敵軍陣腳大亂。這支歷史的箭是族人的驕傲，具有以一擋百的氣勢，用來作為文學式的象徵，再恰切不過。

全詩的最後一則是「算數問題」，日本人教荷歌社的孩童數數兒，用霧社事件罹難族人的頭顱做練習。進階數學，數的是國家與族群的認同問題：「日本加上荷歌社等於服從，日本加上十座部落等於效忠，日本加上百做部落等於效命……」²¹⁸算數問題帶來了日本現代化與皇民化的教育，算著算著，把族人算進南洋叢林裡去了。

在此篇詩作裡，瓦歷斯把歷史的風雲化做文學的詩情，用另一種美學的形式呈現一頁頁族群的際遇；然而這些詩句並不是淺顯易懂的，歷史的布幔為它拉出縱深，要讀懂它必須先瞭解原住民歷史，這樣的創作堅持也讓我們感受到瓦歷斯對建構族群史的決心。

近代原住民歷史也許悲傷多於歡樂，然而沒有記憶的族群才更痛苦。從這三篇文本的閱讀中，我們不難發現瓦歷斯擅長把手中的史料剪裁再創造，讓它們用文學的姿態重新顯

²¹⁶ 瓦歷斯·諾幹，〈Atayal（爭戰 1896～1930）〉，收錄於賴香吟等著，《虛構一九八七：第二屆台灣文學獎作品集》，高雄市：春暉出版社，1999年，頁17。

²¹⁷ 關於這個傳說，可參見拿難·達道，〈太魯閣族的人文之美〉，網址：
<http://www2.nsysu.edu.tw/hthc/human/h912/0409.doc>。

²¹⁸ 瓦歷斯·諾幹，〈Atayal（爭戰 1896～1930）〉，收錄於賴香吟等著，《虛構一九八七：第二屆台灣文學獎作品集》，高雄市：春暉出版社，1999年，頁18。

影，打破「原住民無史」的亙古沈寂與漫長黑夜。讓原住民重新認識了自己的歷史，有助於重拾族群自信，找到對內的向心力與凝聚力；同樣的，漢人看到這樣的歷史，也應當具有反思與自省的能力，歷史上強勢政權對原住民的殺戮，絕不少於二二八及白色恐怖的死難者，面對這樣的族群傷害，我們是否有勇氣正視、有智慧化解？

「我們所知道的歷史永遠只是編寫歷史的這一群人的歷史，只有通過線索、證據反對以往的歷史，我們才可以創造屬於自己的歷史。」（《迷》，57）歷史記憶的書寫並不是特定族群的特權，將自己／族群的記憶釋放出來，才能抵抗御用歷史的霸道。極力主張去中國化、凸顯本土化的學者不斷強調正視台灣歷史四百年，他們卻忘了台灣歷史應該從台灣島上出現人的活動開始，如此追溯起來，原住民在島上活動的年代已有兩千年到五千年之久，蔑視此悠遠漫長的歷程而建構的台灣史，將只是淪為中心霸權的再次複製。

瓦歷斯建構族群史的努力，已經獲得了初步的成果，這些成果展現在世人面前，將帶給我們深刻的啟發，與豐富的多元文化面貌。泰雅是「突破石頭」的孩子，「學習與追懷祖先的精神」，重新建構出族人的人文樣態，將是「突破石頭的第一步」²¹⁹。

²¹⁹ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉一文之「得獎感言」，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 243。

小結

在瓦歷斯的文本中，呈現出強大的逆寫主流歷史與建構族群史的企圖，因為整個歷史書寫、意識型態、教育體制，都以刻意的遺忘、扭曲、抹黑來對待原住民在台灣的生活史，對於這樣長期患有「歷史失憶症」的族群而言，要逆寫歷史恐怕真如突破石頭般艱難。面對主流文化刻意地遺忘與消音，瓦歷斯首先在多年掙扎以後回歸部落，以向部落紮根為其主體重建的起點。向部落索取養分，一方面使得他的文字呈現出不同於以往的沈穩凝定，更給了他拾回遺失主體的力量。

以文學重建主體，瓦歷斯不斷在字裡行間強調記憶與歷史對一個民族延續的重要性，並用他實踐文學的理念，一步一腳印地找回族群面貌。在第二節「挖故事的人」中，筆者從他筆下的許多個故事開始，探討這些故事所蘊含的族群精神指標。「說故事」原本就是原住民族傳承祖先智慧與經驗之道，瓦歷斯更深信，沒有故事的民族將趨於滅亡。然而在母語漸漸式微之後，這些故事也將隨之湮滅，因此瓦歷斯要「說」故事之前，必須先「挖」故事。他用了極大篇幅書寫族人與土地的故事，這些故事本身就蘊藏著族群的價值觀與信仰，藉由輕鬆隨性的姿態，滲透進族人的日常生活與言談舉止。就作為文學創作的內涵而言，故事也許無法進入歷史，卻更具有觸動人心的魅力，除了為文本增添了不少「原味」外，故事散放的獨特氣質與彈性，除了是建構族群本體的重要文本外，更使得文本的意義自在開放。

第三節「風的意志」則探究瓦歷斯企圖建構族群歷史的努力。在歷史已經被詆毀、扼殺成斷簡殘編後，如何憑著幾縷線索追尋飄渺的遺跡？又該如何在歷史的迷霧裡拼湊族人模糊的面目？作者選擇從田野出發，勤跑部落、訪問族老、比對文獻，於是，一段段部落史出土了：族人的抗日事蹟、參與大東亞戰役、以及白色恐怖時期的蒼白記憶等，都在瓦歷斯文學藝術的轉化下化為一篇篇族群史篇。他寫族群史、族人傳記、醞釀出族群史詩，更企圖書寫族群大河小說，建構歷史似乎是他自認對族群無以推卸的使命感，也是他對主流霸權最有力的逆寫。

從抗爭到回歸，從挖故事到寫歷史，瓦歷斯正在努力地突破這禁錮台灣原住民已久的堅硬石層，一點一滴找回祖靈的尊嚴。