

過去如何被記憶與經驗： 以霧鹿布農人為例的研究*

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

本文探討「過去」在不同的場合中如何以不同的方式被喚起、傳達、表徵和記憶。從近幾年來霧鹿地區的布農人對一個相當受矚目的歷史人物——Lamatasinsin——之塑造過程出發，本文探討對過去的表徵如何在漢人與國家的介入下成為不同地區的布農人所爭奪的政治資源，以及殖民統治與不同族群之間的權力關係對其社會記憶與歷史觀的影響。這樣的研究取向，與人類學最近對社會記憶的研究中，對其政治面向與爭議性的強調不謀而合。但是，本文也主張我們不應過度強調記憶的政治面向而忽視道德與情感等其他層面，否則將招致把過去化約為現在、把文化化約為政治的批評。因此，本文除了探討布農人如何透過記憶過去來參與現在、積極地與國家和強勢族群互動外，更超越表徵的層次，來呈現布農人如何透過特定的社會活動和實踐來經驗過去。在被界定為打獵的尋根活動中，透過身體與地景相互活化的過程，布農人得以喚起和體現祖先的記憶，由內在經驗到與過去同在，並透過這樣的經驗來建構其歷史主體性與認同。這樣將著重記憶之政治面向的研究角度與現象學的觀點結合在一起，對記憶的社會文化過程進行更深入、更細緻的探討，來傳達過去和現在之關係的複雜性與微妙性的研究，不論在民族誌上或人類學的理論上，都有其獨特的貢獻。

關鍵詞：布農人，記憶，歷史，認同，過去與現在的關係

* 1991 年 9 月至 1992 年 2 月，筆者在霧鹿聚落進行為期四個月的田野工作。完成碩士論文之後，在 1992 年 8 月至 1995 年 5 月之間，又陸續回霧鹿進行短期田野工作，共計兩個月。1997 年 6 月底至 1999 年 6 月，筆者在霧鹿與南投仁愛鄉的古古安聚落進行博士論文的田野工作。居住在霧鹿聚落的時間累計共十二個月。在霧鹿的田野工作期間，霧鹿居民對筆者的包容、善意與教導，以及其他海端鄉朋友的協助，在此特致謝意。在田野經費方面，感謝中央研究院民族學研究所碩士論文寫作獎助（1991-1992）及中央研究院人文社會科學博士候選人培育計畫（1997-1999）的補助。本文初稿曾於 2002 年 6 月在中央研究院民族學研究所報告過，謝謝與會人士提出的意見。同時，也感謝《臺灣人類學刊》匿名審查人的批評與建議。最後，筆者要特別感謝指導筆者碩士論文與博士論文的老師們：黃應貴先生、Professor Maurice Bloch 與 Dr. Rita Astuti，他們在筆者成長為一個專業的人類學家的過程中，提供了最重要的啟發與幫助。

在日本時代，日本人有一次說要發衣服、棉被、鍋子、火柴啦等東西給布農人，騙霧鹿附近的人到一個房子裡面集合。他們假裝分東西，後來卻突然拿出槍來射 Bunun，有一半的人都被殺了。本來開始分東西的時候，一個和日本警察一起來的會講 Bunun 話的平地人有警告霧鹿的人，說今天發東西可不是好事，但是大家不相信他。日本人開始殺 Bunun 後，有三個在山上的 Bunun 男人聽到槍聲知道不好了，就跑到下馬那裡的河邊，一個日本人要下山一定會經過的地方去攔截他們，很厲害地把日本警察都殺了。日本人死了很多，河水都被他們的血染成紅色的……

1991 年 9 月，在筆者抵達臺東縣海端鄉的霧鹿聚落進行第一次的田野工作後不久，當地的布農人就主動對筆者提起有關霧鹿大屠殺的事。¹ 在這個敘事中，布農人認為日本人的殘暴是這事件發生的原因，他們狡猾地利用物質的吸引力設下陷阱誘殺無辜的布農人。² 但是，霧鹿居民強調的重點比較不是在於布農人的受害經過，而在於他們的堅韌、勇敢，以及如何善用對附近地形的知識來報仇的能力。根據日本警察的記載，霧鹿事件發生在 1914 年，是因為跟隨日本警察前往霧鹿的平地蕃人排灣族為報過去的仇恨而主動攻擊布農族所引起的。霧鹿事件不但不是起於殖民政府的授意，日本警察更在事件發生當時努力地保護受到攻擊的布農族（瀨野尾寧 1935:203-205）。

布農人對歷史事件的解釋與日本人的不一致，在近年來對殖民與後殖民情境之敘事經驗 (narrative experience) 與 subaltern act of remembering 的主流研究之中 (Scott 1990; Rappaport 1990; Steedly 1993; Tsing 1993; Boyarin 1994; Trouillot 1995; Guha 1996; Werbner 1998)，會被視為是一種對權力和殖民壓迫的批判。這個研究趨勢相當強調歷史記憶的政治面向。它一方面指出歷史並不具有本質上的真實性或真理性，而是一種建構的產物；並強調權力關係對歷史建構的影響，以及國家在其中所扮演的角色。另一方面，歷史記憶也被視為是一種被統治者可以運用的政治行動的資源及 empowerment 的形式。透過對不同於官方歷史之相對的、相抗的記憶 (counter memory)，或

¹ 霧鹿聚落的主要居民是以郡社群為主的布農人。關於霧鹿聚落的形成歷史與一般背景，請參閱楊淑媛 (1992) 與 Yang (2001)。

² 這在布農人間似乎是個普遍的經驗。方志榮 (1998:96) 也提到在花蓮崙天有同樣的情形：日本人假裝要給布農人禮物而把他們騙到警察局，然後將布農人毒打一頓，有人甚至活活被燒死。

是 Guha (1996) 所說的「歷史的微小聲音」(the small voice of history) 的表達，在下位者或在權力關係中居於劣勢者可以質疑和反抗官方的、國家主導的歷史中之意識形態，來挑戰其統治的合法性並表現他們的自主性。本文將指出這樣的觀點的確有助於理解布農人抗日的故事，以及他們所描繪的祖先的英勇形象。但是，我們卻不能假定對權力和殖民壓迫的批判構成了布農人歷史記憶的主要內容和目的。如同 Cole (1998b, 2001)、Radstone (2000)、Stoler and Strassler (2000) 以及 Stoler (2002) 等所批評的，這種偏重 counter histories 的研究角度，往往因為過度預設了殖民過去 (the colonial past) 的遍在性與決定性，以及忽略了記憶的其他面向，而不能充分掌握過去與現在之關係的複雜性。

在以下的討論當中，將探討布農人如何記憶、表徵與經驗過去。筆者的主要目的是像 Halbwachs (1980, 1990) 和 Bloch (1998a, 1998b) 一樣，企圖傳達在現在的過去 (the past in the present) 之微妙性、不可化約性與多重性。首先，本文將從近幾年來在霧鹿地區對於一個相當受到矚目的歷史人物——Lamatasinsin ——的塑造過程為出發點，來探討歷史記憶的政治爭議性，以及漢人、國家與布農人在這過程中分別扮演了什麼樣的角色。其次，筆者將指出過去雖然不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何歷史記憶的版本都會被認可而成為社會成員共享的集體記憶，因為記憶敘事「存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範」(Steedly 1993: 239)；它不僅是政治的，也如 Lambek (1996) 所強調地是道德的實踐 (moral practice) (參見 Cole 1998a)。最後，本文將超越表徵的層次，來呈現布農人如何透過特定的社會活動與實踐來經驗過去，並透過這樣的經驗來理解人在歷史中的位置 (the place of person in history)。

一、歷史敘事的多重性

關於霧鹿大屠殺的事，在筆者的田野過程中曾經聽許多不同氏族、年齡與性別的人提起過。雖然不同的人在講述時會有一些細節上的差異（例如特別強調自己的祖先所扮演的角色），這些敘事基本上具有相當高的一致性。但是，對另一個發生在附近地區，而且對日本殖民政策有直接影響的大關山事件，霧鹿居民卻沒有共識，而有好幾種不同的看法。

根據日本警察淺野義雄 (1988[1933]) 的記載，大關山事件發生在 1932 年

9月19日下午。事件的經過是派駐在高雄州大關山駐在所的三位日本警察在外出檢修電話線時，受到了埋伏在附近的「凶蕃」布農人的攻擊。兩個警察中槍當場死亡，另一個則受重傷。這樣的事件本身並沒有什麼特別或不尋常之處，但它卻是日本在新武路溪地區殖民政策的一個轉捩點。在1914年的霧鹿事件之後，日本警察在這個地區採取了以安撫為主的柔性政策，一部分是因為他們尚無法建立有效的統治。因此，這裡吸引了許多來自其他地區、不願生活在警察直接監視和控制之下的布農人。其中 Lamatasinsin 被日本人視為是最聰明、最有謀略，因而也是最危險、最麻煩的人物。他和他的家人在霧鹿事件之後搬到「伊加之蕃」(Iqanovan)——一個遠離警備線且很難到達的深山地區——居住。同時，日本警察也認定他策劃並參與了許多攻擊和反抗日本人的行動。

當大關山事件發生時，日本殖民統治的硬體設施，如道路、大砲、學校、通電鐵絲網等都已完工，而且布農人的持續反抗也證明安撫政策並沒有收到預期的效果。因此，經過激烈的辯論之後，日本殖民政府決定採取強硬的態度來鎮壓布農人。在歷時三個月的調查之後，Lamatasinsin 的兩個兒子 Sausavu 和 Savale，以及鐵匠 Talum，被斷定是直接動手殺害警察的兇手。Lamatasinsin 則被認為是整個行動的主腦，他不只策劃了如何攻擊警察，也事先計劃好要如何誤導日後的偵查(例如故意違反慣例，只殺人而不取其首級)。由於日本政府已決定採取強力鎮壓、殺雞儆猴的手段，Lamatasinsin 和 Talum 兩個家族中所有的男丁共十一人全部都被逮捕(包括年僅十四歲的男孩)，送到關山處決。為了杜絕日後的反抗與流傳在布農人之間關於 Lamatasinsin 的謠言，日本警察並特地再次派人進入 Iqanovan 燒毀 Lamatasinsin 的房屋並破壞其所有田園，以防再有其他的布農人搬到該地居住。³

對日本人而言，對 Lamatasinsin 的鎮壓代表了殖民政權的全面性勝利。在這之後「資性剽悍而頑冥不化」(淺野義雄 1988[1933]) 的布農人終於瞭解日本人的強大而心生畏懼。因此，他們不敢再輕視和挑戰殖民權威，反而處處表現出柔順恭敬的態度。許多「逃避蕃社」紛紛表示願意搬到警備線附近，原本極力勸說而未見明顯改善的蕃童教育所的出席率和入學率也大為提高。⁴ 獵頭不但停止了，而且連以凶惡聞名的好幾個人也痛改前非，主動交出以前所殺的

³ 布農人有不可在失火過的家屋遺址上興建新屋的傳統禁忌。不過，從淺野義雄的記載中，看不出日本人是否有意識地運用這禁忌來遏阻其他的布農人搬到 Iqanovan。

⁴ 有些老人家回憶在他們小的時候，每當日本警察前往山上的聚落巡視時，他們的父母就急忙地將他們藏匿在乾草堆中以防被發現。因此，他們從未被強迫到蕃童教育所上學。

警察人頭和佩刀（同上引）。

和霧鹿事件一樣，大關山事件在霧鹿居民對殖民過去的敘事中佔有相當重要的位置。⁵ 不同的是，霧鹿居民對 Lamatasinsin 這個令日本警察頭痛的人物和大關山事件有好幾種分歧的說法。最常聽到的是像筆者於田野時居住家庭的爸爸 Tama Nihu 所說的：⁶

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

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

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

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

⁵ 霧鹿事件、大關山事件和 1933 年發生在新武附近的逢坂事件，在海端鄉被稱為是日據時期的「三大事件」。

⁶ *Tama* 是布農語「父親」的意思，也泛指比自己長一輩的男性。當提到目前的霧鹿居民時，本文中所用的均為假名。

日本人殺死。我聽下馬的老人家們說過，他的墳墓在山上，一個叫 Maha-ivan 的地方。⁷

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

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

這個形容 Lamatasinsin 是壞人的說法，甚至更進一步說他「像民進黨一樣，是專門要破壞我們臺灣的」。⁸ 很重要的一點是，批評 Lamatasinsin 的人都是以前日本人在霧鹿所指定的「頭目」Vua 之家族的後代。Vua 被認為曾經參與逮捕 Lamatasinsin 的行動。不過，其他不贊同批評 Lamatasinsin 的人往往會藉著指出「頭目」(*tomuk*)是日本人的間諜、布農人的叛徒，來證明這種說法並不可靠。

從上面的描述，我們可以看到關於 Lamatasinsin 的敘事是多重且具有爭議性的。不同的敘事者對這三種說法和它們的政治意涵其實都很清楚，影響他們採取哪一種版本的關鍵因素是他們的自我定位(self-positioning)。這歷史敘事的多重性不僅和霧鹿布農人的祖先所處的歷史情境以及他們與日本人的關係有關，更和霧鹿居民現在在臺灣社會中的位置密切相關。接下來，我們就來看看過去的政治層面如何在現在進一步發展，以及漢人和國家在這之中扮演了什麼樣的角色。

⁷ Lamatasinsin 出生於下馬，是 Istanda 父系氏族的 Takishuson-an 小氏族成員。在下馬有關他的敘事比較有一致性，他被大多數人視為是一個非常勇敢的人。Sinsin 是他的布農名字，有些下馬居民告訴我 *lamata* 是「勇敢強大」、「強而有力」的意思。不過，霧鹿的人大部分都說不知道 *lamata* 是什麼意思，有些人則說它可能是一個日本姓氏。

⁸ 在國民黨的長期控制和壟斷下，海端鄉絕大多數的居民都對民進黨抱持負面印象，「民進黨」三字也常被用來罵人。2003 年夏天筆者回田野時，發現這種情況並未隨著民進黨的執政而改變。

二、爭奪「抗日英雄」Lamatasinsin

雖然霧鹿居民對 Lamatasinsin 是否曾攻擊和殺害日本警察有各種說法而莫衷一是，但是近年來他卻在漢人小說家的塑造下成為布農人反抗日本殖民統治的象徵。1992 年王家祥在《自立晚報》上發表了描述兩位布農族抗日英雄的小說〈關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷〉，⁹ 這篇小說在 1995 年收入同名的小說集中出版，並獲得吳濁流小說獎的肯定。

在這篇歷史小說中，王家祥安排了兩位人類學家做為敍事者。故事從一個下馬的老人將他父親用日文寫的一本古老日記交給一位年輕的人類學家開始。人類學家費心想解開這本未署名的日記作者究竟是誰，而他又為什麼留下這樣一本日記的謎題。在逐字翻譯這本日記的過程中，年輕的人類學家逐漸地發現日記作者很可能是 1926 年在由臺灣開往日本的船上失蹤的人類學家森丑之助，¹⁰ 他並沒有上船而是藏身在山上。森丑之助對蕃人深深地著迷，決定拋棄他的舊生命，在呼喚著他的靈魂的理想國度中成為一個真正的布農人。他定居在下馬，用一把來福槍和子彈向頭目交換房屋與土地。頭目甚至感激地把親戚的女兒半賣半送地許配給他！於是她開始過著和布農人一樣以打獵和耕種為主的日常生活。

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

王家祥的小說交織運用了日本警察的紀錄資料和他的歷史想像，來描繪布農人的文化和理想的生活方式如何無法避免且悲劇性地喪失在日本殖民統治之下。拉馬達仙仙與拉荷阿雷這兩位抗日英雄，象徵了布農人為他們的尊嚴與生活方式所做的奮鬥。作者一方面對「什麼是歷史」有強烈的文本主義 (textualist)

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

10 森丑之助被認為跳海自殺了 (劉斌雄 1986:77)。

的預設，認為沒有文字的布農人無法記載他們自己的歷史，因此也不可能對抗官方的歷史觀點；另一方面則以很強烈的浪漫主義、懷舊與感傷之情，來片面地理想化布農人的性格與傳統文化。這樣的立場和預設，和霧鹿的布農人是很不同的。

雖然如此，這篇歷史小說在原住民對自己的文化和歷史更有自覺的時機出版，¹¹ 却吸引了許多布農族菁英份子和政府官員的注意，因而展開了一連串的紀念 Lamatasinsin 的官方活動。¹² 在 1997 年，高雄縣桃源鄉興建了一座拉馬達星星紀念公園，並將中正路改名為拉馬達星星路來紀念他英勇抗日的事蹟。在該年的打耳祭活動中，由高雄縣長余政憲為紀念公園開幕剪綵。這些舉動卻引起了當地一些居民的不滿。桃源鄉 Dahuali 的後裔認為 Lamatasinsin 並不是最偉大的布農族英雄，跟 Dahuali 比只能算是老二；而且他是住在臺東而不是高雄，那麼桃源鄉公所為什麼建碑紀念他而不是紀念 Dahuali 呢？他們認為這是因為 Dahuali 的後代參選鄉長落選，所以他的對手——也就是新上任的鄉長——故意抬高 Lamatasinsin 的地位來羞辱他（李嘉鑫 1998）。

臺東縣海端鄉的布農人也對這件事非常不滿。他們認為 Lamatasinsin 住在臺東，所以是屬於他們的，不是高雄的。高雄的布農人這麼做簡直是搶了不屬於他們的東西。有些人提議他們應聯合臺東縣延平鄉的布農人一起到高雄桃源鄉去抗議，把事實更正過來。但是，很多人認為這樣的作法太激進，尤其選舉快到了，最好別鬧事。而且，如同筆者在其他地方討論過的（Yang 2001: Chapter 2），這地區的布農人非常不喜歡被視為愛抗議的人。因此，他們決定要把 Lamatasinsin「要回來」最好的方法是蓋一座他們自己的紀念公園，並舉辦到 Lamatasinsin 舊居的尋根活動。如同霧鹿的老人家 Tama Kavas 在前往 Lamatasinsin 的途中所說的：¹³

11 王家祥（1995），《關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷》。臺北：玉山社。

12 有好幾位海端鄉的布農官員問筆者有沒有看過這本書。更有一位就讀過屏東師範學院並讀過該小說的海端青年很認真地問過筆者：「真的曾經有那麼一個住在下馬的日本人寫了一本書，記載布農族的歷史嗎？」

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

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

當不同地區的布農人爭相認為 Lamatasinsin 是他們那邊的人所以「是他們的」時，我們可以看到布農人出草獵頭與反抗日本人的歷史已經成為新的權威論述的 genre 與文化資源。¹⁴ 這發展和政府的介入是密不可分地，並很清楚地呈現在海端鄉所立的 Lamatasinsin 紀念碑文中。

三、Lamatasinsin 紀念公園與紀念碑文

1998 年 9 月，坐落在初來附近南橫公路起點旁的海端鄉拉馬達星星紀念公園正式揭幕。它八十萬的興建經費是來自交通部觀光局花東縱谷國家風景區管理處，目的是要運用原住民的歷史文化來促進觀光發展。紀念公園中豎立著約二點五公尺高、由花蓮的漢人藝術家葉勝光所設計之 Lamatasinsin 水泥雕像，旁邊則是厚重的圓形大理石碑(圖 1)。Lamatasinsin 被刻劃為長頭髮、肌肉結實、矮壯有力的樣子；他表情嚴肅專注，右手握拳、左手拿著開山刀。霧鹿的人形容他是「一副準備要打架的樣子」。拉馬達星星紀念碑文是由鄉公所的布農官員 Vuya 綜合日本警察的記載和初來的老人家的口述所寫成的：

日據期間，布農族人散居山林；以狩獵為主，種粟米為輔，樂天知命，無固定居所，逐獵場而居，長年生活於崇山峻嶺間，故體格強健，生性剽悍。日人為消弭時常發生之抗日事件，實行理蕃政策，強

¹⁴ 這個發展和 Janet Hoskins 所研究的印尼 Sumba 島的情況很相似。Hoskins (1987, 1996) 探討印尼的國家歷史如何把二十世紀初期 Sumba 島的獵首者 Wona Kaka 轉變為抵抗荷蘭殖民統治的民族英雄。但是，對 Sumba 人而言，他象徵了當地對任何外來侵略的反抗，不論是荷蘭或印尼。



圖1 Lamatasinsin 雕像

迫布農族群下山定居，以便集中管理。若有不從者，則以大砲轟擊聚落要脣，迫令就範。雖然在日人高壓統治下，眾人噤若寒蟬，但尚有少數人為族群尊嚴、命脈延續而寧死不屈，因而激起了抗暴行動，其中代表性人物當屬拉馬達星星。

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

民國二十三年（日本昭和十二年）拉馬達星星至 I-Mahalivan 探親時，¹⁵ 巫師旋即密告日警，於通事鄭江水嚮導下，將其本人、三個兒子及另一位抗日英雄打羅姆的三個弟弟一併逮捕，經多日嚴刑拷打，拉馬達星星等人寧死不屈，後被押解至臺東里瓩廳槍決，壯烈成仁。

¹⁵ 大關山事件發生在 1932 年，應為民國二十一年（昭和七年）。這裡的年代並不正確，但碑文上的確是如此記載。

拉馬達星星是布農族伊斯坦他氏族，日據時期曾策動大關山抗日事件，是臺灣最後一位抗日英雄，在原住民歷史及臺灣抗日史上均舉足輕重，足為典範。特勒石紀念。

這個紀念碑文的形式與內容都很明顯地受到民族主義或者國家主義(nationalism)的影響。Lamatasinsin 被描述成是為了民族尊嚴而壯烈成仁的抗日英雄的方式和語氣，令人聯想到在歷史教科書和忠烈祠中對革命建國英雄及戰爭中為保衛國家而犧牲的抗日英雄的記載。如同 Anderson (1991:144) 和 Rowlands (1999) 所指出的，這種建構的政治訴求來自於犧牲是一種道德上莊嚴的舉動，因而能夠激發愛國主義。有些鄉公所的布農官員甚至想進一步採用民族主義的歷史建構方式，將 Lamatasinsin 納入革命建國英雄之列，來提昇布農人的歷史地位。他們主張革命建國英雄並不是歷史教科書中所記載的黃花崗七十二烈士，而應該是黃花崗七十五烈士——當中其實有三個布農人，包括 Lamatasinsin。因為布農人沒有文字，他們身上沒有識別證件而被歷史遺漏了。

布農人很清楚意識到，透過興建雕像和編纂紀念碑文的方式，政府有將 Lamatasinsin 的抗日事蹟納入民族主義或國家主義的權威論述中的企圖。但這樣的舉動並沒有受到附近布農人的讚賞。有些人帶著諷刺的語氣說：「中華民國當然很喜歡我們 Bunun 反抗日本人啦！」霧鹿居民對它更有很多批評。首先，就他們所知 Lamatasinsin 是一個很高大的人，但他卻被雕成矮矮壯壯的樣子。霧鹿居民擔心這會加強 Bunun 都是很矮的刻板印象。¹⁶ 其次，Lamatasinsin 雕像手中所持的開山刀太長了，不像是 Bunun 用的，而比較是 Taluko (太魯閣族) 所使用的。最後，他們質疑紀念公園為什麼是設在初來而不是設在霧鹿村的下馬聚落，也就是 Lamatasinsin 的出生地呢？這些批評呈現了他們對鄉公所在決策過程中完全沒有徵詢他們意見，以及漢人雕刻家還比他們更有權塑造布農人的形象的不滿。畢竟霧鹿居民認為他們自己可是 Lamatasinsin 專家啊！那些認為 Lamatasinsin 根本不是什麼抗日英雄的人，更氣憤為什麼鄉公所興建雕像來紀念 Lamatasinsin，而不是他們的祖先、那些在霧鹿事件中英勇殺過日本警察的人？有些年輕人甚至說他們氣得想把雕像的頭砍下來。這也顯

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

示了官方建構的民族主義意識形態與歷史的權威論述有它的限制。過去雖然可以不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何歷史記憶的版本都會被認可而成為社會成員共享的集體記憶。如同 Young (1993) 的研究所指出地，官方雖然企圖塑造紀念碑的意義來彰顯國家的觀點或利益，紀念碑一旦被建立之後，卻往往被觀者賦與各種解釋而產生不同於其原本意圖的社會效果。¹⁷ 接下來，筆者將透過到 Lamatasinsin 的尋根活動，來進一步探討記憶敘事如何存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範。同時，也將超越表徵的層次，來呈現布農人如何透過特定的社會活動與實踐來經驗過去。

四、尋根之旅、打獵與祖先的記憶

在海端鄉公所的尋根活動計畫書中，這項活動的目的如下：(1)充實布農族群抗日英雄拉馬達星星相關文獻及相片存證資料；(2)藉伊加之蕃所蒐集之資料，可以探索當時布農族抗日事蹟；(3)資料公布於世，以激發布農子弟愛鄉愛國情操；(4)配合本鄉發展觀光，促使抗日英雄拉馬達星星紀念公園成為觀光景點。為了達成這些目標，鄉公所特地雇用了兩位原住民的專業攝影師（一位為海端的布農人，另一位為卑南人），並安排在臺東地區的有線電視頻道播出尋根活動的錄影帶。雖然實際動身前往 Lamatasinsin 的布農人對鄉公所的這些企圖或多或少有概念，但他們並不怎麼關心這些層面，而很明顯地把這次的尋根之旅界定為打獵(*hanup*)。這不只是因為尋根之旅所經的地區是霧鹿居民的傳統獵場，更牽涉到下面將要討論地，打獵對布農人而言是傳遞歷史知識與塑造記憶的重要社會實踐。¹⁸

在得知霧鹿的老人家因為對 Lamatasinsin 地區的熟悉而將擔任尋根活動

¹⁷ 因此，他認為紀念碑並不代表集體記憶(*collective memory*)，它們所蘊含的比較是匯集的記憶(*collected memory*)——許多不同的、分別的記憶被聚集在共同的空間並被企圖賦與共同的意義(Young 1993:xi)。

¹⁸ 到 Lamatasinsin 的尋根之旅並不是海端鄉第一次舉辦這樣的活動，也不是唯一一次尋根之旅被界定為打獵。之前在 1996 年冬天時，鄉公所曾舉辦到 Lahlah——日據時代的一個重要的地方中心——尋根的活動。當筆者在 1997 年夏天回到霧鹿進行博士論文的田野工作時，很興奮地請鄉公所的布農官員讓筆者看看 Lahlah 尋根之旅的記錄，結果除了一卷用 V8 拍的，畫面晃動不甚清晰的錄影帶（他們笑稱「都是在照葉子」）外，並沒有留下什麼文字記錄，例如口述歷史的記載或地圖。他們有些不好意思地解釋這是因為在 Lahlah 時他們都忙著打獵和喝酒。

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

1998 年 12 月一個寒冷的清晨，筆者和四位霧鹿的老人家 Tama Kavas、Tama Navas、Tama Umas 和 Tama Talum，穿著雨鞋，一起踏上前往 Lamatasinsin、來回共六天的路程。我們只攜帶很少的食物：大約是兩公斤米、一箱泡麵、生薑、紅糖、酒和鹽巴。這麼一來，就非打到獵物不可，否則就要挨餓了。因此，之前還因筆者是女人而引起一陣到底現在帶女人去打獵還是不是 *masamu*（禁忌）、會不會影響獵運的討論。打從走在山路的那一刻起，老人家們就很注意各種野生動物活動的跡象。偶爾他們會低聲告訴筆者哪些植物不要碰（如山羌愛吃的咬人貓）、什麼動物曾經路過這裡，並從牠們留下的足跡與糞便判斷牠們的性別和是多久前經過。但是，除了休息的期間外，我們大部分的時候都是安靜地、用穩定的速度走著以免嚇跑獵物。¹⁹

我們經過的地區原本是 Tama Kavas、Tama Navas 和 Tama Talum 家族的獵場 (*hanupan*)，已經被收歸為國有林班地好幾十年了。但是，在他們小時候，還是陸續在這附近住過很長的一段時間，跟著在林班種樹、砍草賺錢的父母在這邊工作，一面學習打獵、採集愛玉子等。因此，所到之處充滿了他們的 *madadaigaz*（老人家、祖先）和他們自己過去活動的痕跡。休息的時候，他們經常指著一些地方，像是小路、小溪、一棵做過記號的樹、一堆石頭或一些地景 (landscape) 上的特色等，一邊告訴筆者他們回想起來的過去的事，例如祖先所傳下來的許多和打獵有關的禁忌、知識與傳說，或是小時候的生活經驗。老人家們更透過對我們經過或遠方可見的地名地方 (named places) 的描述和指涉，主動提起許多他們祖先遷移的歷史過程，而且說得遠比以前筆者在聚落中問他們時還要詳細。²⁰

¹⁹ 關於這幾天打獵過程更詳細的描述，請參考筆者的博士論文 (Yang 2001: Chapter 3)。

²⁰ 以前在聚落中詢問老人家有關各氏族遷移的歷史時，常常只能追溯到兩三代前，或是遷移到霧鹿之前的一兩個地方而已。有時候老人家會感嘆說：「妳沒去過那邊，跟妳說也沒用。」

透過他們在祖先獵場中的活動，霧鹿的老人家們也不斷回憶起更多關於 Lamatasinsin 的事。而且，有些是他們之前並未對別人提起和分享過的。在快到達 Lamatasinsin 的一個打獵中途的休息處，Tama Navas 想起小時候和祖父一起打獵時，他的祖父 Hulas Nihu 曾經在這個地方指著 Lamatasinsin 家的遺跡，告訴他以前他們家和 Lamatasinsin 共用一個獵場的事。²¹ 他的祖父和 Lamatasinsin 一家是鄰居，相隔走路大約四十分鐘遠的距離。那一帶原本是 Lamatasinsin 的獵場，因為 Hulas Nihu 和他是同一個聯族 (Kaviaz) 的親戚，他允許 Hulas Nihu 在那邊用槍打獵 (*macipcih*)，但不能設陷阱 (*mala-ahu*) 以免 Lamatasinsin 的獵狗受傷。Lamatasinsin 被日本人殺了之後，Hulas Nihu 就接收了他的獵場。Tama Kavas 也想起他的祖父和 Lamatasinsin 是相隔約七、八個小時路程的鄰居，在結婚、戴項鍊祭等生命禮儀和小米入倉祭、年終祭等歲時祭儀時會互相拜訪，一起飲酒作樂兩、三天。因此，他們一致認為 Lamatasinsin 並不是一個很兇 (*ma-ahvon*) 的人，而是溫和的、誠實的 (*malonlon*)。他並沒有殺過日本人，大關山事件應該是高雄那邊的 Bunun 幹的。日本人把 Lamatasinsin 抓起來是因為他喜歡住在山上不肯搬下來，所以日本人就誣賴他殺警察。可是，他們仍然認為 Lamatasinsin 是個 *mamangan* (英雄或強而有力的人)，因為他很會打獵而且會做槍。

由於 Tama Kavas 與 Tama Navas 和祖先的土地有緊密的聯繫，又是從認識 Lamatasinsin 的祖父那兒聽到有關他的事，他們對 Lamatasinsin 的看法被其他人認為最可靠。比我們晚了快兩天出發、循著我們用開山刀削去樹皮所做的記號而來，在 Ikukunuz 的獵寮加入我們一起到 Lamatasinsin 的舊房子探勘 (*ma-ival* Lamatasinsin) 的海端和初來的布農人，雖然之前對於 Lamatasinsin 有一些不同的看法，也不能反駁他們的說法。這牽涉到對布農人而言，目擊者的說法 (eyewitness account) 是最具有道德的說服力 (moral persuasion) (請參見 Roseman 1996; Cole 1998a)。雖然，Tama Kavas 以及 Tama Navas 年紀並不是最大，也沒有親眼見過 Lamatasinsin，他們卻是引述曾和 Lamatasinsin 親密地一起喝酒、對他有直接認識的人的說法。另一方面，打獵這樣的講述歷史敍事的社會情境，也會促使所有的參與者達成共識。布農人非常強調在打獵時每個人都是平等的，沒有人是老大可以命令別人，而是大家團結一致、互相照顧。這種平等主義的傾向，具體表現在 *mapintasa* 的原

²¹ *Hulas* 是布農語的祖父或祖母的意思，也泛指比自己輩分高兩輩的人。

則上，也就是透過彼此相互討論和協商來避免衝突，達成相同的意見。²²

布農人對目擊者的說法賦與道德說服力的傾向，也解釋了為什麼霧鹿居民對霧鹿事件的說法很一致、對 Lamatasinsin 的看法卻很分歧。在霧鹿事件中，有許多目擊者活下來告訴別人事件的經過；但是在大關山事件中所有的參與者和間接涉及者都死了，並沒有任何目擊者的說法流傳下來。²³ 由於記憶敍事受到這樣的敍事傳統與社會脈絡的規範，布農人對大關山事件和 Lamatasinsin 的看法，很難因為國家的塑造而變得一致。這種意識形態的建構，只在於表徵的層次而不能觸及經驗的層次。然而，從打獵的活動過程中可以看到布農人對祖先記憶的回溯，不只是一種表徵而已，也涉及他們如何透過和祖先的 *hanitu*（精靈）在精神上的互動（spiritual encounter）來經驗過去。

對布農人而言，整個山都是活的，因為它充滿了各種 *hanitu*。有些是野生的、不認識的 *hanitu*，有些是以前意外死亡者的 *hanitu*，他們都可能對人有害。²⁴ 更重要的是祖先們的 *hanitu*，他們會保護我們並為我們帶來獵物。在打到山豬等大動物時，霧鹿的老人家們一定會用血、酒和一小塊肝臟獻祭，呼請所有他們記得名字的祖先們來享用。他們對 *hanitu* 的感覺非常敏銳，除了每天慎重地討論夢占（包括筆者的夢）之外，²⁵ Tama Kavas 和 Tama Navas 更經常覺得有他們祖父或父親的 *hanitu* 跟在我們後面。當筆者問他們怎麼知道時，他們會說「我的 *is-ang*（心，靈魂）知道」。對 *hanitu* 的敏感度和打獵時特殊的身體經驗有關。在這段期間我們雖然體力的耗費很大，卻吃得比平時更少，老人家們更是每天只睡兩、三個小時而已。晚上的時間他們都忙著打獵或是在火上烤乾打到的獵物，一邊喝著小酒驅寒、聊天、交換各種關於打獵和 *hanitu* 的故事，直到倦極才在火旁打個盹兒。雖然睡眠嚴重不足，他們卻整天精神奕奕，

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

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

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

25 第一個晚上當疲憊的筆者在夢中哭叫時，Tama Kavas 急忙叫筆者身邊的 Tama Navas 將筆者搖醒，以免筆者的靈魂被 *hanitu* 帶走。清晨一醒來，他們馬上問筆者是作了什麼夢。

甚至特別地警覺。事實上，這種不睡覺但是對 *hanitu* 感覺卻特別敏銳的經驗，和布農巫師舉行的降靈會 (séance) 是很相似的 (Yang 2001: Chapter 5).²⁶

霧鹿的老人家們和祖先親密的聯繫，也表現在他們認為在山上打獵的這段期間，其實是回到了過去和在重新實行 (re-enact) 祖先的生活方式。隨著一天天遠離聚落和日常的生活節奏與方式，我們也遠離了「現在」而深入祖先和「過去」的領域。在行程的第三天後，他們常常問筆者現在是第幾天了？然後說我們在山上好像很久了、每天好像都一樣。筆者則必須一一地計算我們過夜的地方 (Itonku、Lavizainan、Ikukunuz 等) 來說明已經過幾天了。這種時間的空間化，以及主觀上時間似乎變得靜止、循環和重複的印象，加強了我們身處過去的感覺。霧鹿的老人家們也理所當然地認為在山上生活得像祖先一樣是記憶過去最好的方式。當他們對筆者解釋事情應該要怎麼做或為什麼時，往往會說「在山上就是這樣」或「以前我們的 *madadaigaz* 就是這樣，所以我們也是這樣」。舉例來說，筆者很驚訝當山路特別陡峭或身上背的東西越來越重時，霧鹿的老人家們不但不像筆者一樣手腳並用、連氣都快喘不過來了，反而還在唱歌！他們其實也感到非常吃力，承認腳都快抽筋了，休息時也累得不想說話，但是越是辛苦、布農人越是大聲唱歌。就像 Tama Kavas 說的：「在山上要唱歌啊！唱歌才會快樂，不然會很辛苦。以前我們的 *madadaigaz* 就是這樣，所以我們也是這樣……。」

五、過去如何被記憶與經驗

在上面的討論中，我們可以看到過去在不同的場合與情境中被以不同的方式喚起、傳達、表徵和記憶。環繞著 Lamatasinsin 的爭議，以及不同地區的布農人想藉著宣稱 Lamatasinsin 是屬於他們的來促進自己地位和爭取資源的企圖，清楚呈現了歷史記憶具有 Connerton (1989)、Rappaport (1990)、Boyarin (1994)、Guha (1996) 和 Werbner (1998) 等人所強調的政治權力的面向。漢人小說家對抗日歷史的英雄式的想像，重新引發不同地區的布農人對特定的歷史過去之關注。地方政府紀念 Lamatasinsin 的舉動，積極回應了臺灣大社會政

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

治條件的變遷與對原住民歷史文化的興趣。基於當地人對漢人的興趣的理解，地方政府紀念歷史事件與人物的方式明顯受到民族主義的影響。興建雕像與紀念碑、編纂官方的歷史敘事以及對大眾媒體的運用，這些 Anderson (1991) 所探討的建構民族主義與「想像的社群」(imagined communities) 的重要方式，受到政府特別的偏愛。這些訊息的對象除了針對布農人外，更包括政府官員和漢人觀光客。

對霧鹿的布農人而言，他們和漢人之間的對話只是部分性的(partial)，過去的意義並不受它決定。他們的記憶主要是透過他們彼此之間的對話來建構和爭辯，他們也不需要漢人來幫助他們尋回或挽救歷史。布農人有自己的歷史敘事傳統，也就是他們稱為 *palihavasan* 的範疇。*Palihavasan* 字面上的意思是「講述和過去 (havas) 有關的事」；它涵蓋的範圍相當廣泛，包括神話、禁忌、規範、故事、祖先的遷移過程等（參見葉家寧 1995:223-224, 黃應貴 1999:444-445）。*Laihaivan* (去過的地方) 和 *linnahaivan* (做過的事) 也是 *palihavasan* 的一部分。²⁷ 霧鹿的布農人強調原本講述 *palihavasan* 是很慎重其事地，聽的人也會謹慎地參討論和檢驗它的可信度，來確定一種大家認為真確的說法。這類似於 Middleton and Edwards (1990) 所說的「對話式的記憶」(conversational remembering)，它強調記憶的社會基礎與脈絡，以及描述過去的可信說法是如何透過溝通的行動建立起指涉的連結與論證的基礎（參見 Middleton 1997）。²⁸

在官方的紀念活動與對話式的記憶中，「過去」都被運用為一種論述的資源 (discursive resource)；但是，如果我們由「歷史做為表徵」(history as representations) 轉向「歷史做為一種活動」(history as an activity) 情況就不一樣了。²⁹ 從上面的描述我們可以看到，當霧鹿的布農人去打獵時，他們是用很不同的方式在經驗過去。雖然打獵的活動是 *palihavasan* 的重要場合，但是媒介現在的經驗與祖先的過去最重要的方式不再是敘事，而是地景與身體。地景在保存與傳達記憶上的重要性，受到許多研究的強調和支持。這不只是南島語系社會文化的顯著特徵 (R. Rosaldo 1980; Parmentier 1987; Kuchler 1993;

²⁷ *Palihavasan* 和 *linnahaivan* 的區分和心理學家所做的語意的記憶 (semantic memory) 和自傳式的記憶 (autobiographical memory) 的區分，或歷史學家所做的歷史與記憶的區分有相似之處 (Bloch 1998a:115-116)；但是，布農人並沒有嚴格區分這兩者。在日常活動中其含意是融合在一起地（參見 Fentress and Wickham 1992:32; Bloch 1998a:124）。

²⁸ 在 Middleton and Edwards (1990) 的用法中，「對話式的記憶」這概念也涉及認知如何在敘事中被表徵與建構。不過，這種把敘事當成認知之基礎的理論立場，受到 Bloch (1998b) 的批評。

²⁹ 這是 Rappaport (1988:736) 所做的區分。

Fox 1997), 也有更廣泛的適用性(Halbwachs 1980; Feld and Basso 1996; Santos-Granero 1998; Casey 1993, 2000; Kenny 1999; Rumsey and Weiner 2001)。其中, 筆者發現對理解布農人的例子最有啟發性的是親屬蘊含在地景中(Gow 1995; Morphy 1995; Toren 1995), 以及地景與身體相互活化(inter-animation, mutual enlivening)的概念(Basso 1996; Casey 1993:63, 1996)。

像 R. Rosaldo (1980) 所研究的菲律賓 Illogot 人一樣, 布農人對於無法用個人經驗或可信賴的人的經驗來確認的歷史不是很感興趣。因此, 系譜的記憶通常很短, 而地景和曾經居住過的地方對記憶特別重要。這也呈現在日本殖民政府強迫他們移居的政策, 常被布農人認為是他們遺忘和喪失祖先歷史記憶的主要原因之一。³⁰ 當霧鹿的老人家在祖先的獵場中指著地景上的人為的或自然的特徵而清楚回想起過去的事時, 地景就像是一種銘刻著過去、具有力量而引發記憶的機制。而且, 它所勾起的主要是和祖先有關的記憶, 特別是祖先遷移與活動的歷史, 以及自己和變成祖先的親屬之間親密的生活回憶。

親屬雖然蘊含在地景中而使地景成為保存與傳達祖先記憶的重要場域, 卻必須經由人的活動與實踐才能真正發揮作用。在山上打獵的整個期間, 霧鹿的老人家不斷強調是在重新實行祖先的生活方式。如同 Connerton (1989) 和 Casey (2000) 清楚論證的, 重新實行(reenactment)必定是透過身體的實踐。藉著遵循不可以初次過夜的地方碰觸溪水的禁忌,³¹ 藉著在寒冷的氣候中不帶睡袋而只用火取暖來過夜, 藉著吹奏依祖傳知識製作的笛子模仿動物叫聲來引誘牠們,³² 藉著以從小所熟悉、已經成為身體習慣的步伐和姿勢在獵場中移動、判斷方向、追蹤獵物, 霧鹿的老人家重新實行了祖先的生活方式, 加強了他們和祖先與土地的精神上的聯繫(spiritual connections), 並在這土地上留下自己行動的印記。透過身體的意向性, 身體和它周圍的環境融合在一起, 相互活化、彼此賦與生命, 並建構出個人記憶與社會記憶相互結合表現的時空場域。因此, 打獵在布農族實已具有 Cole (2001) 所說的 memoryscape 的意義。³³

在祖先的獵場上重新實行和體現祖先的生活方式, 對布農人而言有強烈的

30 這在世界各地許多因被強制遷移而喪失傳統土地的原住民中是很普遍的 (Casey 1993:37)。

31 否則會有颱風或下大雨。

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

33 當然, 對祖先的過去和身體與地景間之相互活化的體驗, 是會因當事者的年齡、氏族身分和生活經驗而有差別。例如, 霧鹿的老人家和第二批上山的初來與海端的人之間就有差別。不過, 這並非本文論證的重點。

情感面向，而進一步提供觸發記憶的基礎。³⁴ 從越是辛苦、布農人越是大聲唱歌這一點，可以看到記憶最強烈的形式其實就是「從內在活出過去」（“*reliving from within*”, Munn 1995:84）。當霧鹿的布農人身上背著三、四十公斤重的獵獲物走在陡峭的山路上，一邊大聲唱著祖先所傳下來的古老的 *macilumah* 歌時，³⁵ 透過仔細地傾聽彼此的聲音、互相配合來轉換聲調並達成和諧豪放的多重合音，他們創造出 Schutz (1964:170-171) 所說的一種與可測量的外在時間不同的、共享的內在時間(*inner time*)，而經驗到「與過去同在」(a simultaneity with the past) (Stewart 1997:203)。³⁶ 這樣的經驗和他們做為布農人的認同以及如何理解人在歷史中的位置是密切相關的。

六、記憶、認同與歷史主體性

當我們和海端與初來的布農人一起聚集在 Lamatasinsin 時，大家一方面興趣盎然地仔細研究他的舊房子所留下的石頭遺跡 (*hutun*)，來判斷哪邊是門口 (*ilav*)、哪邊是灶 (*vanin*)、哪邊是房間 (*sapalan*)、哪邊是做槍的地方 (*tontongan*)、哪邊是養豬的地方 (*luluman saipuk vavu*)；一方面由老人家們輪流告訴大家他們所知道的關於 Lamatasinsin 的事蹟。原本此行中最年長、初來的 Tama Idav 想舉行 *malastapan* 的儀式向 Lamatasinsin 獻祭，因為酒都已經喝光了而作罷。³⁷ 但是，海端的 Tama Haisul 却拿出香和好幾種紙錢，走到 Lamatasinsin 房子的門口，由外面向裡面祭拜起來，並叫 Tama Lakas 和參與此行者中最年輕的、年僅十九歲的 Vava 和他一起拜。我問其他人 Tama Haisul 他們為什麼要拜 Lamatasinsin？海端的人說，因為 Tama Haisul 是

³⁴ 情感和感覺對記憶的重要性，從 Bartlett (1932:206–207) 的研究開始，經常被強調 (Lowenthal 1985:202; Shotter 1990)。

³⁵ *Macilumah* 是一種無詞的多重合音歌。布農人通常在結束一天在田裡的工作後或打獵回家時唱 *macilumah*，來通知家人自己的歸來。在聽到 *macilumah* 後，家人會唱歌回應，並前往路上迎接和幫忙捎東西回家。

³⁶ 跟隨 Schutz, Munn (1995)、Stokes (1997) 和 Wilce (2002) 也主張透過音樂所創造的時間性 (temporalities) 構成一種參與過去的時間與歷史的經驗形式。

³⁷ *Malastapan* 原意為「報戰功」。舉行 *malastapan* 時，參與者面向對方蹲坐圍成一個圓圈，由其中一位擔任「主人」，在圓圈中持酒輪流詢問每個人他的戰功。被問的人在回答前必須將酒一飲而盡。問和答都是用具有固定節奏和語調的形式來進行，每個句子通常是四個音節。在獵頭與部落戰爭盛行的年代，*malastapan* 時誇耀的內容僅限於戰爭時與敵人搏鬥的勇氣和獵頭的成就。在獵頭被廢除後，改為誇耀打獵時的勇敢與豐盛的收穫。

tanki (乩童) 的緣故。但霧鹿的人卻說因為他們是「尼姑」，言下之意很不贊成這種作法。

當我們告別海端與初來的人踏上回家的路程後，³⁸ 霧鹿的老人家們再度取笑 Tama Haisul 他們是尼姑，並很不悅地批評他們的舉動：

Lamatasinsin 真正是個 Bunun，他是真正的布農族傳統的，不應該用香和紙錢來拜。他看過這些東西嗎？他沒看過。他不知道錢，不會用錢。他要錢幹什麼？他會用嗎？他會放在農會嗎？他連農會是什麼都不知道……

霧鹿老人家的反應和他們所強調的在山上打獵就是在重新實行和體現祖先的生活方式是一致的。在其他場合，例如掃墓時，他們也會燒香燒紙錢來祭拜祖先。³⁹可是，那是在聚落中，在那兒變遷被認為是不可避免的。山上則是祖先與過去的領域，在這兒變遷有意地被摒除在外。當我們停在一個開闢林班路的平地人所蓋的土地公廟旁邊休息時，霧鹿的老人家對它一點興趣也沒有。我問他們拜不拜土地公？他們很不以為然地回答：「我們是 Bunun，Bunun 不拜這個。」

在別的場合，筆者從來沒有聽過他們用這麼強的語氣，主張他們做為布農人的認同是排他性的 (exclusive)。做一個 Bunun 就是要很會打獵；做一個 Bunun 就是要在山上行動自如、優遊自在；做一個 Bunun 就是要堅忍能吃苦；做一個 Bunun 就是不要拜平地人的神，或是不用平地人的方式拜自己的祖先。做不到這些的人被批評為比女人還不如，或被取笑是尼姑。在山上這個祖先的領域中，過去被建構為真正的傳統 (authentic tradition)；相對於在聚落中變遷無法避免、而且 Bunun 越來越像平地人的現在。

因此，打獵對布農人而言，不只是一種傳遞歷史知識與塑造記憶的社會實踐，也是建構認同的重要方式。藉著在祖先的獵場上重新實行和體現祖先的生活方式，霧鹿的老人家們再次由內在肯定自己是真正的 Bunun。藉著認定雖然沒殺過日本人，但是個優秀獵人的 Lamatasinsin 為 *mamangan*，霧鹿的老人家們也試圖建立自己身為 *mamangan* 的社會地位。當他們克服危險，帶著豐盛

38 他們因為過於疲累，再也走不動了，而決定留在 Ikukunuz 的獵寮休息一天。

39 不過，霧鹿的布農人雖然受到漢人的影響而有掃墓和燒香燒紙錢來祭拜祖先的行為，儀式的方式與相關觀念卻有差別。當然，這並非本文主題而有待另文處理。

的獵獲物平安地回到聚落中時，鄉長和鄉公所中主要的布農官員都等著迎接他們，讚揚他們為 *mamangan*，還準備殺一頭豬來慶祝尋根之旅的成功，並慰勞他們的辛勞。霧鹿的居民也非常高興他們透過這次成功的打獵，重新征服和收復 Lamatasinsin 地區的獵場，並迫不及待地想分享這幾天的點點滴滴。透過 Tama Kavas 和 Tama Navas 等人生動的描述，以及對自己過去在山上打獵與生活的經歷的回憶，鄉公所的布農官員和霧鹿居民得以分享這次尋根之旅的經驗。到 Lamatasinsin 打獵的活動，也因此成為社會記憶的一部分，幫助建構布農人的認同與文化價值。⁴⁰

從上面的討論，我們可以看到打獵對當代的布農人而言，仍具有建立社會地位、傳遞歷史知識與塑造記憶和認同等無可取代的意義。打獵不但提供了 *palihavasan* 的重要場合，在打獵的過程中，布農人更透過身體在地景中的活動經驗過去並加強與祖先的聯繫。同時，他們也藉此清楚意識到自己在歷史中的位置，並產生什麼是適當的行動 (appropriate actions) 的觀念。打獵不僅是一種經濟活動和生計方式，更是建立歷史主體性的重要社會實踐。因此，打獵的活動在最近十年來所盛行的尋根之旅中扮演非常重要的角色。這或許會被視為是在當代的文化政治下的一種新的發展，但筆者認為這個層面固然存在，但是卻不能否定打獵對布農人原本所具有的這些意義。事實上，當馬淵東一 (Mabuchi 1974) 根據他在日據時代所收集的資料來討論臺灣山地原住民的地理知識圈和政治組織間的關係時，即指出打獵的活動對建立和擴張地理知識圈的重要性。筆者在和許多布農人討論他們從小學習打獵的經驗時，他們都會提到上山打獵時祖父和父親等長輩會對他們 *palihavasan*，特別是講述祖先遷移的歷史、神話傳說與在山上生活所必須具備的知識。⁴¹

雖然打獵對布農人而言仍然是個特別深刻的文化領域，政府禁獵的政策和執法的日益嚴格卻使他們越來越難透過打獵的活動來經驗過去和建構現在的認同。近幾年來在海端鄉有越來越多的布農人因為打獵和非法持有槍械被捕。在野生動物保護法的規定下，如果被判有罪，可處五年以下有期徒刑和最高一百

⁴⁰ 記憶和認同這兩個概念之間密不可分的關係，在許多近年來的研究中 (Tonkin 1992; Boyarin 1994; Antze and Lambek 1996; Megill 1998; Mageo 2001; Yelvington 2002) 不斷地被強調。Boyarin (1994:23) 甚至大膽地主張記憶和認同根本是同一個概念。

⁴¹ 例如，Tama Lian 很生動地提到他從十歲開始跟著父親上山打獵，晚上在火堆旁休息時，父親會一直對他 *palihavasan*，即使他累得打瞌睡了，父親還會推醒他，說：「孩子我講話你到底有沒有在聽？這個很重要！」

五十萬元的罰金。因此，霧鹿的老人家們很悲觀地認為這樣的傳統總有一天會完全消失。他們經常感嘆現在的年輕人不會打獵，不懂怎樣靠自己在山上生活好幾天，「他們雖然會打打飛鼠、放放陷阱，卻到不了我們去的區域，也很難打到珍貴的大動物」。如此一來，當老人家死後變成祖先時，誰會在獵場用酒、血和一小塊肝臟獻祭給他們呢？他們又會被他們的後代記得多久？如果被遺忘了，他們還能算是祖先嗎？就像 Spyer (2000:37) 所說的，遺忘自己的過去是許多原住民為了在國家中有一個合法的位置所必須付出的代價。布農人所面臨的遺忘的問題，也呈現了他們所處的邊緣性地位，以及他們與更強勢的他者 (powerful others) 間的關係可能對其歷史主體性的影響。⁴²

七、結論

在這篇文章中，筆者探討過去在不同的場合與情境中如何以不同的方式被喚起、傳達、表徵和記憶。從近幾年來霧鹿地區的布農人對 Lamatasinsin 這個歷史人物的建構過程，筆者探討了歷史記憶的多重性與政治爭議性，以及漢人、國家與布農人在這過程中分別扮演了什麼樣的角色，並指出了過去雖然不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何對過去的表徵都會被認可而成為社會成員共享的集體記憶。因為記憶敘事存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範；它不僅是政治的，也是道德的實踐。透過對於到 Lamatasinsin 尋根活動的分析，筆者更超越表徵的層次，來呈現霧鹿布農人如何透過打獵這樣的社會實踐來體現與經驗過去，並透過這樣的經驗來建構他們的歷史主體性與做為布農人的認同。

這樣的取向在布農族的研究中，是一個新的嘗試。到目前為止，對布農人如何記憶、表徵與經驗過去的研究仍然很少，所探討的層面也很有限。絕大多數的研究(佐山融吉 1988[1919]；馬淵東一 1984[1953]；丘其謙 1966；衛惠林等 1972)，都只靜態地記錄了記憶的內容，而完全忽略記憶的社會文化過程與脈絡。不過，也有少數的例外。上面提到過的馬淵東一 (Mabuchi 1974) 對地理知識與社會政治組織間之關係的研究，雖然不是直接在探討這方面的問題，

⁴² 不過，最近布農人越來越有運用尋根之旅來試圖重新收回祖先獵場和「傳統領域」的所有權或使用權的傾向。南投仁愛鄉的卓社群布農人和臺東延平鄉的布農人都有這種嘗試。這個發展趨勢會產生什麼樣的結果，還有待日後的觀察。

卻因指出知識的空間與社會基礎而可能對布農人如何表徵過去與傳遞歷史知識的議題提供一些啟發。葉家寧（1995）則討論布農人在講述祖先遷移史時，其敍事方式所涉及的時空觀念。她指出布農人是以世代(generation)和敍事者生命歷程做為指涉時間的指標，以居住過和經過的地方做為空間上的依據。可惜的是，她的討論過於簡略，也缺少對相關理論問題的意識，而很難有重要的貢獻。⁴³

直到黃應貴（1999）的研究，才開始有系統地探討布農人如何透過其獨特的社會文化來再現過去。他由布農人對「歷史」的概念著手，指出東埔社的布農人所說的歷史包括 *palihavasan* 與 *linnahaivan* 兩個部分在內。前者強調祖先流傳下來而不是個人經驗所能證明的事，如神話或很早期的祖先遷移史；後者則是個人所經歷過的地方或做過的事。不論為何者，均缺少精確的時間或人物為其要素；即使他們相當著重經歷過的地方，但是其經歷過的地點並沒有像 Ilongot 人 (Rosaldo 1980) 那樣成為時間再現的象徵化基礎而成為「歷史事件」的指標。他更從東埔社布農人講述「歷史」時往往沒有清楚的歷史脈絡而缺少一般現代西方觀念中的「歷史事件」所具有的獨特性，來認為布農人是把「歷史」看成一種比較類似 S. Errington (1979) 和 M. Strathern (1991) 所強調的「意象」(image)，而不是 M. Sahlins (1981, 1985) 所說的「事件」(event) 之歷史觀。不過，他所說的「意象」又和 Errington 及 Strathern 的用法不同。他認為布農人的「歷史意象」是依賴歷史主體之實際活動而建構出來的，必須符合對聚落成員都有利的標準，經大家都同意的原則來形成共識。因此，這也是一種強調實際活動與群體利益的歷史觀。

黃應貴指出布農人的歷史觀是建立在其人觀與 *hanitu* (精靈) 信仰上而具有「實踐歷史」的意義。然而，他的討論卻大部分建立在訪談和口述敍事的資料，特別是東埔社的布農人對「什麼是歷史」或「什麼是東埔社重要的歷史」的問題的回答上，而非從布農人實際的社會活動和實踐中，來探討他們如何建構歷史知識、經驗過去，以及看待過去和現在的關係等。即使他試圖在其「實踐歷史」一節中舉出結婚禁忌、宗教運動和種茶等三個他稱為「實際日常生活的活動」的例子來討論布農人的歷史意象，這些例子卻像他自己所承認的「是依他的觀察和瞭解所做的簡要性概述」(黃應貴 1999:463, 註43)，而並非真正是實際日常生活活動過程的描述。這樣的研究並未對歷史記憶的社會文化過程進

43 在她後來的研究中 (葉家寧 2002)，並未進一步去發展和討論相關的議題。

行足夠的探討，在民族誌的層面上不免稍嫌單面化，也使得其某些討論有過度論證的問題。例如，他認為地點或地方（place）並沒有成為時間再現的象徵化基礎而成為「歷史事件」的指標，或是「事件」的觀念對布農人並不重要等。在他的用法中，「事件」就像 Braudel (1980) 所說的，只是時間的浪潮中表面的波浪而已，而不像在時間中沉澱壓縮而來的「意象」那樣成為理解布農人歷史觀的關鍵。從本文的討論中，我們可以清楚地反駁這種觀點。布農人不僅會用經過的地方來再現時間，「事件」的觀念也很重要。這牽涉到在布農文化中可以並存著幾種不同的對過去和歷史的概念，在不同的場合與情境中，過去會以不同的方式被表徵和記憶。但是，黃應貴的研究過度整體化和單一化同一個聚落或社會群體的成員對歷史的看法，而幾乎完全忽略可能存在的多重性與爭議性。

另一方面，黃應貴的研究雖意識到、卻很少觸及殖民統治與不同族群之間的權力關係對布農人歷史觀與社會記憶的影響。他強調東埔社布農人在其著重實際活動與群體利益的歷史觀下，對歷史的看法和界定明顯地與官方歷史不同。因此，他們雖然處在被臺灣大社會支配的歷史情境中，仍能維持自己為他們歷史經驗及其所建構的歷史意象之主體與行動者，而成為主導他們長遠歷史發展過程的主人。人類學家雖然樂於同意這樣的觀點，但我們卻必須認真地反省這樣的看法是否過於天真和粗糙。在一百多年積極的殖民統治之下，布農人與國家及其他族群等更強勢的他者間的互動，對其歷史觀和主體性真地沒有什麼明顯、深入的影響嗎？他們的立場和官方立場之間存在的差距和對立，是否就證明了他們仍保有自主性而成為主導他們長遠歷史發展過程的主人？這樣的論點是否把權力與歷史記憶之間的關係看得太過簡化？

筆者認為，理解布農人如何透過其獨特的社會文化來表徵過去和建構歷史意識雖然很重要，但我們卻不能將布農人視為是疆界分明的實體（bounded entity），不認真考慮他們和國家與強勢族群之關係的影響，而只將之當作是背景。因此，本文費心地呈現漢人、國家與布農人對大關山事件的看法，以及他們在建構 Lamatasinsin 這個歷史人物的過程中所扮演的角色，企圖進一步思考歷史記憶與權力之間複雜的關係。這樣的研究取向，與人類學最近對社會記憶或文化記憶的研究中對其政治面向與爭議性的強調不謀而合。但是，筆者也認為不應過度強調記憶的政治面向而忽視道德與情感等其他層面，或太直接、太倉促地將任何與官方歷史不同的記憶都視為是對權力的反抗與批判，否則將招致把過去化約為現在、把文化化約為政治的批評（參見 Confino 1997）。因此，本文將著重記憶的權力與政治面向的研究角度和現象學的觀點結合在一起，一

方面探討布農人如何透過記憶過去來參與現在 (engage with the present by remembering the past)，積極地與國家和強勢族群互動，並企圖獲取資源和提昇自己的力量與地位；另一方面則探討布農人如何在他們界定為打獵的尋根活動中，透過身體與地景相互活化的過程，來喚起和體現祖先的記憶，並由內在經驗到與過去同在。這樣將政治的與現象學的研究角度結合在一起，對記憶的社會文化過程進行更深入更細緻的探討，來呈現與傳達過去和現在之關係的複雜性與微妙性的研究，不論在民族誌或人類學的理論上，都有其獨特的貢獻。

當然，筆者對社會記憶與歷史意識的探討仍有繼續發展的必要性。首先必須進一步考慮的是記憶、歷史與性別 (gender) 之間的關係。打獵雖然在塑造布農人的社會記憶與歷史知識中扮演相當重要的角色，卻是以男人為主的活動。同時，男人和女人對歷史的知識雖然沒有明顯的差異，但在公開或正式的場合中講述歷史時是由男人扮演主要的角色，*palihavasan* 的內容也偏向於紀念男性祖先的事蹟。因此，即使布農文化並不以兩性間的對立和不平等而著稱，性別的確是影響歷史建構的重要因素。對男性活動與觀點的偏重，在近年來對於抗日事蹟與英雄式歷史的關注中更有被加強的趨勢 (Yang 2001: Chapter 3)。為什麼現在以男人為主的活動被賦與更高的歷史重要性？這牽涉到什麼樣的價值建構與象徵化過程？是否與布農人親屬的父系性質和人的觀念有關？女人是否也透過以她們為主的特定社會活動與實踐來記憶和經驗過去？這些都是必須進一步思考的問題。

上述問題也涉及另一個更寬廣的研究主題，亦即本文已觸及但絕對有必要更全面性地檢視的歷史主體性的議題。從上面的討論，我們看到布農人與國家和強勢族群的互動對其歷史主體性的影響和衝擊。我們該如何更深入理解在複雜糾結的權力關係下，歷史主體性的創造、建構與變動，甚至於被壓抑和否定，以及記憶、認同與歷史主體性的關係？一個可能的研究途徑是重新檢視自日本殖民時期以來布農人與殖民者和國家互動的歷史過程，並特別著重下面兩者之間的關係。一方面探討國家的殖民政策與知識策略如何塑造被殖民者的主體性，使他們成為其統治的客體；另一方面從布農人的地方性的角度出發，特別是他們的殖民記憶，來探究這段複雜的歷史過程，以及他們對此過程的理解與反應。如同一些最近的研究 (Cole 1998b; Stoler and Strassler 2000; Stoler 2002) 所指出的，記憶的運作和媒介對殖民效應的產生、歷史主體性的建構，以及什麼樣的殖民過去影響現在，都是關鍵性的。要進一步解答這些問題，除了由殖民記憶的角度探討歷史，我們也必須歷史化 (historicize) 記憶的研究。

參考書目

方志榮

- 1998 血、*is-ang* 與布農族親屬的關係：以嵩天為例。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

丘其謙

- 1996 布農族卡社群的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 7 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉

- 1988[1919] 蕃族調查報告書：武嵩族前篇，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

李嘉鑫

- 1998 拉馬達星星紀念碑的多種說法。中國時報，11 月 6 日。

馬淵東一

- 1984[1953] 臺灣土著之移動及分布，陳金田譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

淺野義雄

- 1988[1933] 大關山蕃害事件始末(一～六)，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

葉家寧

- 1995 淺談布農族的史觀與時空觀的問題。臺灣原住民史料彙編 I:223-226。
2002 臺灣原住民史，布農族史篇。南投：國史館臺灣文獻館。

黃應貴

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

楊淑媛

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

劉斌雄

- 1986 日本學者對臺灣土著的研究。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 69-88。臺北：聯經出版公司。

衛惠林、余錦泉、林衡立

- 1972 臺灣省通志稿，第八卷，同胄志，布農族篇。臺北：臺灣省文獻委員會。

瀬野尾寧

- 1935 臺灣蕃界碑史殉職秘話。臺北：盛文社。

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Antze, Paul, and Michael Lambek, eds.

- 1996 *Tense Past: Cultural Essays on Trauma and Memory*. London: Routledge.

- Bartlett, Frederic C.
- 1932 Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Basso, Keith H.
- 1996 Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. In *Senses of Place*. S. Feld and K. H. Basso, eds. Pp. 53–90. Santa Fe: School of American Research Press.
- Bloch, Maurice E. F.
- 1995 People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity. In *The Anthropology of Landscape*. E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 63–77. Oxford: Clarendon Press.
- 1998a Autobiographical Memory and the Historical Memory of the More Distant Past. In *How We Think They Think*. Pp. 114–127. Oxford: Westview Press.
- 1998b Time, Narratives and the Multiplicity of Representations of the Past. In *How We Think They Think*. Pp. 100–113. Oxford: Westview Press.
- Boyarin, Jonathan
- 1994 Space, Time, and the Politics of Memory. In *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*. J. Boyarin, ed. Pp. 1–38. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Braudel, Fernand
- 1980 On History. S. Matthews, trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Casey, Edward S.
- 1993 Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World. Bloomington: Indiana University Press.
- 1996 How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time? Phenomenological Prolegomena. In *Senses of Place*. S. Feld and K. H. Basso, eds. Pp. 13–52. Santa Fe: School of American Research Press.
- 2000 Remembering: A Phenomenological Study. 2nd edition. Bloomington: Indiana University Press.
- Cole, Jennifer
- 1998a The Uses of Defeat: Memory and Political Morality in East Madagascar. In *Memory and the Postcolonial: African Anthropology and the Critique of Power*. R. Werbner, ed. Pp. 105–125. London: Zed Books.
- 1998b The Work of Memory in Madagascar. *American Ethnologist* 25(4):610–633.
- 2001 Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar. Berkeley: University of California Press.
- Confino, Alon
- 1997 Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *American Historical Review* 102(5):1386–1403.
- Connerton, Paul
- 1989 How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.

- Errington, Shelly.
- 1979 Some Comments on Style in the Meaning of the Past. *In* Perceptions of the Past in Southeast Asia. A. Reid and D. Karr, eds. Pp. 26-40. Singapore: Heinemann Educational Books.
- Feld, Steven, and Keith H. Basso, eds.
- 1996 Senses of Place. Santa Fe: School of American Research Press.
- Fentress, James, and Chris Wickham
- 1992 Social Memory. Oxford: Blackwell.
- Fox, James J., ed.
- 1997 The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality. Canberra: Australian National University.
- Gow, Peter
- 1995 Land, People, and Paper in western Amazonia. *In* The Anthropology of Landscape. E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 43-62. Oxford: Clarendon Press.
- Guha, Ranajit
- 1996 The Small Voice of History. *In* Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society. S. Amin and D. Chakrabarty, eds. Pp. 1-12. Delhi: Oxford University Press.
- Halbwachs, Maurice
- 1980 The Collective Memory. New York: Harper & Row.
- 1990 On Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press.
- Hoskins, Janet, ed.
- 1987 The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinterpretation in National History. *American Ethnologist* 14(4):605-622.
- 1996 The Heritage of Headhunting: History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990. *In* Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia. Pp. 216-248. Stanford: Stanford University Press.
- Kenny, Michael G.
- 1999 A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History. *Comparative Study of Society and History* 41:420-437.
- Kuchler, Susanne
- 1993 Landscape as Memory: the Mapping of Process and Its Representation in Melanesian Society. *In* Landscape: Politics and Perspectives. B. Bender, ed. Pp. 85-106. Providence; Oxford: Berg.
- Lambek, Michael
- 1996 The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice. *In* Tense Past: Cultural Essays on Trauma and Memory. P. Antze and M. Lambek, eds. Pp. 235-254. London: Routledge.
- Lowenthal, David
- 1985 The Past Is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mabuchi, Toichi 馬淵東一
- 1974 Sphere of Geographical Knowledge and Socio-Political Organization

- among the Mountain Peoples of Formosa. *In Ethnology of the South-western Pacific.* Pp. 175-210. Taipei: The Chinese Association for Folklore.
- Mageo, Jeannette M., ed.
2001 Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Megill, Allan
1998 History, Memory, Identity. *History of the Human Sciences* 11(3):37-62.
- Middleton, David
1997 The Social Organization of Conversational Remembering: Experience as Individual and Collective Concerns. *Mind, Culture and Activity* 4(2):71-85.
- Middleton, David, and Derek Edwards
1990 Conversational Remembering: A Social Psychological Approach. *In Collective Remembering.* D. Middleton and D. Edwards, eds. Pp. 23-45. London: Sage.
- Morphy, Howard
1995 Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. *In The Anthropology of Landscape.* E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 184-209. Oxford: Clarendon Press.
- Munn, Nancy D.
1995 An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli Gisalo. *In Cosmos and Society in Oceania.* D. de Coppet and A. Iteanu, eds. Pp. 83-104. Oxford: Berg.
- Parmentier, Richard J.
1987 The Sacred Remains: Myth, History, and Polity in Belau. Chicago: University of Chicago Press.
- Radstone, Susannah
2000 Working with Memory: An Introduction. *In Memory and Methodology.* S. Radstone, ed. Pp. 1-22. Oxford: Berg.
- Rappaport, Joanne
1988 History and Everyday Life in the Colonial Andes. *Man* (n.s.) 23:718-739.
1990 The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombia Andes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato
1980 Il longot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History. Stanford: Stanford University Press.
- Roseman, Sharon R.
1996 "How We Built the Road": The Politics of Memory in Rural Galicia. *American Ethnologist* 23(4):836-860.
- Rowlands, Michael
1999 Remembering to Forget: Sublimation as Sacrifice in War Memorials. *In The Art of Forgetting.* A. Forty and S. Kuchler, eds. Pp. 129-146. Oxford: Berg.

- Rumsey, Alan, and James Weiner, eds.
- 2001 *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sahlins, Marshall
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Santos-Grenero, Fernando
- 1998 Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2):128-148.
- Schutz, Alfred
- 1964 Making Music Together: A Study in Social Relationship. In *Collected Papers*. Vol. 2: Studies in Social Theory A. Broderson, ed. Pp. 159-178. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Scott, James C.
- 1990 Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts. New Haven, CT: Yale University Press.
- Shotter, John
- 1990 The Social Construction of Remembering and Forgetting. In *Collective Remembering*. D. Middleton and D. Edwards, eds. Pp. 120-138. London: Sage.
- Spyer, Patricia
- 2000 The Memory of Trade: Modernity's Entanglement on an Eastern Indonesian Island. Durham and London: Duke University Press.
- Steedly, Mary M.
- 1993 Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Post-colonial Karoland. Princeton: Princeton University Press.
- Stewart, Michael
- 1997 The Time of the Gypsies. Oxford: Westview Press.
- Stokes, Martin
- 1997 Voices and Places: History, Repetition and the Musical Imagination. *Journal of Royal Anthropological Institute* (n.s.) 3(4):673-691.
- Stoler, Ann L.
- 2002 Carnal Knowledge and Imperial Power. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, Ann L., and Karen Strassler
- 2000 Casting for the Colonial: Memory Work in "New Order" Java. *Comparative Studies in Society and History* 42(1):4-48.
- Strathern, Marilyn
- 1991 Artifacts of History: Events of the Interpretation of Images. In *Culture and History in the Pacific*. J. Siikala, ed. Pp. 25-44. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.

- Tonkin, Elizabeth
1992 *Narrating Our Past: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toren, Christina
1995 Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. In *The Anthropology of Landscape*. E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp.163-183. Oxford: Clarendon Press.
- Trouillot, Michel-Rolph
1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Tsing, Anna L.
1993 *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton: Princeton University Press.
- Werbner, Richard, ed.
1998 *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London; New York: Zed Books.
- Wilce, James
2002 Genres of Memory and the Memory of Genres: “Forgetting” Lament in Bangladesh. *Comparative Studies in Society and History* 44(1):159–185.
- Yang, Shu-yuan 楊淑媛
2001 Coping with Marginality: The Bunun in Contemporary Taiwan. Ph.D. dissertation, London School of Economics, University of London.
- Yelvington, Kevin A.
2002 History, Memory and Identity: A Programmatic Prolegomenon. *Critique of Anthropology* 22(3):227–256.
- Young, James E.
1993 *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven, CT: Yale University Press.

楊淑媛

中央研究院民族學研究所 · 2510 室
臺北市 11529 南港區研究院路二段 128 號
syyang@gate.sinica.edu.tw

How is the Past Remembered and Experienced: A Study of the Bunun of Vulvul

Shu-yuan Yang

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This article takes to task some important theoretical assumptions in the mainstream studies of social memory, namely, the preoccupation with counter-memory and the tendency to view any discrepancy between official history and local memory as a critique of power and colonial oppression. Through the analysis of the processes of constructing a headhunter Lamatasinsin into a historical figure and “national hero,” I demonstrate how representations of the past have become a political resource fought over by the Bunun in various areas under the intervention of the Han-Chinese and the state, and highlight the importance of heeding to colonial rule and the power relations between different ethnic groups in the examination of the Bunun’s social memory. Such an approach is in accordance with the emphasis on the political dimension and contestedness of memory in recent studies of subaltern acts of remembering. However, I also argue that we should not over-emphasize the political characteristics of memory and ignore its moral and affective dimensions, otherwise we are in danger of reducing the past to the present, and culture to politics. Therefore, this article also aims to move beyond the analysis of representations to show how the Bunun experience the past through certain social practices. Through the discussion of a hunting expedition to the place where Lamatasinsin used to live, I elucidate how the Bunun experience a simultaneity with past through the inter-animation of body and landscape, and how they construct their historical agency and identity through reenactment of the ancestral past. Such an attempt to combine the emphasis on the political dimension of memory with a phenomenological perspective to provide a deeper understanding of the socio-cultural processes of remembering, and to convey the complexity, irreducibility and subtlety of the relationship between the past and the present, is innovative both ethnographically and theoretically.

Keywords: the Bunun, memory, history, identity, the relationship between the past and the present
