台灣文學研究學報第六期
2008年4月，頁157-191
國立台灣文學館

當王德威遇上原住民
——試論王德威後遺民論述

劉智濬
中台科技大學通識教育中心助理教授

摘要

2004年，王德威發表〈後遺民寫作〉，以近年台灣文學研究主要議題「移民及殖民經驗」為標的，重探遺民意識在當前台灣文學研究的重要性，同時以一種防衛兼之敵意的姿態指向「台灣意識」與「本土論述」。本文試圖從「當王德威遇上原住民」的視角切入，藉由爬梳王德威在〈後遺民寫作〉以及〈拾骨者舞鶴〉（2000）、《臺灣：從文學看歷史》（2005）等論述中詮釋原住民議題與作品時所展現的中國／漢人觀點，審視後遺民論述的缺陷與盲點。當後遺民論述一心凝視中國原鄉、忽略了包括原住民族在內的諸多台灣歷史脈絡之際，後遺民論述正是王德威所漠視的「殖民情境」之下應該好好研究的後殖民議題。。

關鍵字：王德威　本土論述　後遺民論述　後殖民　原住民　歷史脈絡

當王德威遇上原住民
——試論王德威後遺民論述

他的報廢／頹廢美學，尤其難入只顧民主進步者的法眼。[1]
一九八〇年代以來，「台灣意識」成為我們美麗島上的熱門戲碼。[2]
在台灣急於擺脫各種名堂的（中國的、日本的、大清的、國、共兩黨的）殖民情境，一心要當家作主的時刻，談遺民意識毋寧有煞風景之嫌。[3]
這個時代方才隆重開張，何以已經散發出腐臭的氣息？[4]

王德威

一、前言

試看上引王德威系列論述隻言片語：以「報廢／頹廢」反諷「民主進步」，以「熱門戲碼」形容1980年代以來「台灣意識」，以「各種名堂」稱呼台灣本土論述亟欲擺脫之「殖民情境」，更以「隆重開張」「腐臭氣息」正反齊下諷刺「這個時代」，凡此隱身長篇論述之中的零星負面修辭，皆可視為王德威面對「台灣意識」「本土論述」時短暫浮現檯面的「潛辭」與「腹語」，對本文來說，則是其「後遺民論述」可以商榷的表徵。

2004年中研院文哲所「正典的生成：台灣文學國際研討會」，王德威發表〈後遺民寫作〉一文，以近年台灣文學研究主

[1] 王德威，〈拾骨者舞鶴〉，舞鶴，《餘生》（台北：麥田出版社，1999），頁26。以下提及本文內容，皆於內文中直接註明篇名與頁數。

[2] 王德威，〈原鄉人裡的異鄉人——重讀舞鶴的〈悲傷〉〉，《自由時報》，2001.06.05，自由副刊。

[3] 王德威，〈後遺民寫作〉，《正典的生成：台灣文學國際研討會》（台北：中央研究院文哲所，2004），頁95。以下提及本文內容，皆於內文中直接註明頁數。

[4] 王德威，《臺灣：從文學看歷史》（台北：麥田出版社，2005），頁4。以下提及本文內容，皆於內文中直接註明篇名與頁數。

要議題「移民及殖民經驗」為標的，試圖重探被視為保守懷舊之遺民意識的重要性，進而演繹他的後遺民論述。在此論述中，王德威以「遺民意識」對應「移民及殖民經驗」，同時以一種防衛兼之敵意的姿態指向「台灣意識」與「本土論述」。事實上，近四百年間渡海來台漢人如何看待「中國原鄉」與「台灣本土」，由於移居時間、歷史經驗、認同意識種種因素，不同族群之間原本就存在極其繁複的差異，從遺民而移民而認同斯土安身立命，「原鄉」與「本土」之間可謂恆常處於辯證關係，王德威藉此擊比的策略或許有助於論述發揮，但也可能因此暴露自身視野侷限，甚至顯露論述架構的罅隙。〈後遺民寫作〉將「被多重邊緣化的原住民」，以「族裔與文明定義下的遺民」之名納入其後遺民譜系（〈後遺民寫作〉，97），其中顯現的「中國原鄉／漢人男性」中心思維正是後遺民論述罅隙所在，也是本文命題之所從來。

為了周嚴審視後遺民論述的生成脈絡與後續發展，本文除對〈後遺民寫作〉一文進行分析之外，亦將藉由爬梳王德威在〈拾骨者舞鶴〉（1999）、《臺灣：從文學看歷史》（2005）等論述中如何詮釋原住民議題與原住民作家，進而申論「後遺民論述」的缺陷與盲點。以下各節將依序討論〈後遺民寫作〉、〈拾骨者舞鶴〉、《臺灣：從文學看歷史》諸作，同時挪用比例頗重篇幅，剖析舞鶴在《餘生》中以漢人身分介入霧社事件書寫的姿態，以此作為探討王德威〈後遺民寫作〉與〈拾骨者舞鶴〉二文之間必要的銜接；至於《臺灣：從文學看歷史》，將擇其涉及原住民作家的章節，以完成「當王德威遇上原住民」的整體觀察。

二、〈後遺民寫作〉——當王德威遇上本土論述

〈後遺民寫作〉開首即指出，近年台灣文學史研究，「有關移民及殖民經驗的書寫已經引起廣泛注意。相形之下，遺民意識以及遺民文字仍有待更進一步的思考」，同時，由於台灣當下國族政治情勢使然，「移民與殖民的悲情常被大量渲染，遺民意識則被視為保守懷舊的糟粕」，王德威強調，「對於嚴肅的台灣文學及歷史研究者而言，遺民文人所銘刻的家國創痛、歷史糾結，

是台灣主體建構不可或缺的部分」（〈後遺民寫作〉，80）。觀此，王德威欲藉「遺民意識」與台灣文學史「移民」、「殖民」議題對話之意十分清楚。

所謂「遺民」者，王德威追溯原意，係指「江山易代之際，以忠於先朝而恥仕新朝者」，如商末周初，伯夷、叔齊不食周粟、餓死首陽山下，成為傳統遺民典範。王德威援此切入台灣文學場域，縷述明鄭以迄乙未割台遺民書寫系統，包括沈光文、丘逢甲、林朝崧等；然而，〈後遺民寫作〉更大企圖在於思索現代情境之下的遺民意識有何新意。王德威認為，由於現代性對時間斷裂的強調，現代情境之下的遺民意識遂超越「朝代遞嬗」進而指向「時間的遺民」，於是，遺民意識未必是封建思想糟粕，反而成為主體進入現代、面對時間塌陷之際所該肩負的倫理承擔。所謂「倫理承擔」，王德威以「傷逝」二字詮釋：「傷逝不僅是簡單的悼亡，向過去告別而已。傷逝可以成為一種生命的姿勢，甚或內容，讓有情的主體魂牽夢縈，不得安寧」（〈後遺民寫作〉，86-88），具體例證則是1927年王國維的自沉頤和園：「他的必死之志，與其說是來自家國世變，無以為對，更不如說是來自千古文明危亡之際所引起的憂傷絕望」。[5]觀此，王德威所謂「遺民意識」實則兼具傳統「朝代遞嬗」與現代性「時間斷裂」的雙重意涵。

至於「後遺民」的「後」，王德威認為，不僅可以暗示一個世代的完了，也可以暗示一個世代的完而不了，如果遺民意識來自時空的錯置，則「後」遺民便是錯置的解散，甚至是再錯置，因此，後遺民意識足以嘲弄任何「新興」的「想像的本邦」，由此對抗而生的焦慮和欲望、妥協和抗爭，遂「成為當代台灣文學國族論述的焦點」，而原本理應隨著「現代」腳步逐漸消失的傳統遺民意識，在台灣文學文化場域中，反而隨著乙未以來歷次政治裂變，「延續並複雜化遺民的身分及其詮釋方式」（〈後遺民寫作〉，80）。此處王德威顯然有意突顯後遺民意識與其所謂「新興」「想像的本邦」之間的對抗效果，事實上，正因為以遺民自居者「故國意識」猶在，當然無法認同任何「新興」「想像

[5] 王德威，〈後遺民寫作〉原註26，《正典的生成：台灣文學國際研討會》，頁88。

的本邦」，從這點來看，王德威所謂之後遺民意識與傳統遺民意識之間實際上並無差異。

接下來試看王德威「後遺民寫作」譜系名單：明末清初有沈光文、徐孚遠、盧若騰等，乙未之際則有丘逢甲、林朝崧、洪棄生等人。之後，王德威將1920年代以降，他認為兼具台灣主體想像與遺民意識的連橫、賴和、吳濁流三人列入其中，並以吳濁流《亞細亞的孤兒》為例，說明台灣人「從漢族的遺民到亞細亞的孤兒」心路歷程的改變（〈後遺民寫作〉，94）；再後，1949年追隨國民黨政權來台的外省人成為此一譜系的「新遺民」；最後，在「台灣政治文化劇烈盤整的階段」，王德威標舉「新世紀」朱天心、舞鶴、李永平、駱以軍四家，「作為我們持續思考的起點」（〈後遺民寫作〉，98），言外之意，後遺民寫作在台灣依然處於「未了」狀態。

對此譜系，何以明末清初沈光文竟可與當代馬華作家李永平同列？其中邏輯謬誤容後再論，此處值得我們留意的是，王德威羅列此一譜系的過程中，特別強調戰後「新遺民」文學在1970年代以後的質變，根據王德威的說法，由於「島上政治結構轉換，召喚出新的土地意識」，「新遺民」寫作變得「政治不正確起來」（〈後遺民寫作〉，95），此中對「本土論述」的暗諷不難理解，但是接下來，王德威卻提醒我們不能忽視以下的弔詭：

> 遺民意識非但沒有因為本土是尚的政治現象瓦解，反而要成為台灣文學文化由現代轉進當代的媒介。在台灣急於擺脫各種名堂的（中國的、日本的、大清的、國、共兩黨的）殖民情境，一心要當家作主的時刻，談遺民意識毋寧有煞風景之嫌。然而只要細心閱讀當代文學，我們可以得見遺民的幽靈其實如影隨形，而且甚至是國族論述的主軸之一。（〈後遺民寫作〉，95）

如果我們追問：當此「島上政治結構轉換，召喚出新的土地意識」的時刻，為何遺民意識非但沒有因為本土意識勃興而瓦解，反而成為台灣文學文化由現代轉進當代的媒介？王德威前面所提「時間斷裂」與「時間遺民」的概念在此派上用場，他的論述邏輯是這樣的：

> 遺民指向一個與時間脫節的政治主體。作為已逝的政治、文化的悼亡者，遺民的意義恰巧建立在其合法性及主體性搖搖欲墜的邊緣上。就此，後遺民的「後」就頗有自遺民論述的窠臼解放之義。但事實不然。如果遺民意識總已暗示時空的消逝錯置，正統的替換遞嬗，後遺民則可能變本加厲，寧願更錯置那已錯置的時空，更追思那從來未必端正的正統。（〈後遺民寫作〉，96）

觀此可知，面對1970年代本土意識的勃興，已然「與時間脫節」的「新遺民」，按照王德威的詮釋，選擇了「變本加厲」——「寧願更錯置那已錯置的時空」「追思那從來未必端正的正統」——的姿態展現其後遺民意識，進而成為所謂之「時間遺民」，亦即一種肇端於「時間斷裂」的現代性遺民。然而，值得商榷的是，如果傳統遺民的「故國意識（中華民國意識）」依然保留在「新遺民」的後遺民意識之中，那麼1970年代以後的「新遺民」就不僅僅如他所說只是「時間遺民」而已。換言之，「新遺民」之所以在本土意識勃興之後持續處於遺民狀態之中，並非單純由於在「新的土地意識」面前顯得「政治不正確」，恰恰相反的是，正由於他們認定本土意識政治不正確，才會堅持以「變本加厲」的姿態與本土意識對抗，兩者之間可謂互為因果，刻意強調何者強勢壓抑、何者弱勢抵抗，反而模糊了雙方原本清晰的辯證關係。緣此，王德威將「新遺民」詮釋為「時間遺民」，其實有待商榷。

接下來，試看王德威如何將「新世紀」朱天心、舞鶴、李永平、駱以軍四家連結到他的「後遺民寫作」譜系。進入主論之前，王德威有此頗富深意的提問：

> 落籍他鄉的僑民如何可能成為遺民的傳人？已經被多重邊緣化的原住民，是否也將成為族裔與文明定義下的遺民？還有，遠離歷史創傷被遮蓋的現場，或因應國族認同目標的轉換，可曾有人憑著後見之明，發現，或發明，自己的遺民身分？（〈後遺民寫作〉，97）

此處所謂「落籍他鄉的僑民」，指的應是馬華作家李永平，至於「被多重邊緣化的原住民」，王德威在後續討論中竟然沒有舉出

任何一位原住民作家以為佐證，留下了有待填補與商榷的論述空白；而所謂「遠離歷史創傷被遮蓋的現場」以至「發現，或發明，自己的遺民身分」者，應是指介入霧社事件書寫《餘生》的舞鶴，下節再論。此處先看王德威如何將後遺民寫作譜系續接到「新世紀」四家的身上：

> 我認為後遺民寫作所關心的應不再局限於家國、信仰的破碎——那仍然是歷史「大敘述」的一部分。……在「現代」「惘惘的威脅」下，後遺民寫作更關乎時間軌道的衝撞，文化想像的解體，還有日常生活細節的違逆。
>
> 上個世紀末離散論述（diasporic theory）曾經成為顯學，後遺民寫作宜乎成為台灣現象的獨特表徵。對後遺民作家而言，離散不是一了百了，而是該完不完，或完而不了。最刻骨銘心的離散，來自記憶與遺忘的糾纏散落，還有一切終歸徒然的恐懼。
>
> 是在這一關口，離散與書寫（或記憶敘事）形成微妙的拉鋸。那斷裂的創傷是講不清，寫不盡的，而書寫總只能寫出後見之明，注定是永恆的悼亡姿勢。（〈後遺民寫作〉，97）

在此，通過「家國、信仰的破碎」、「現代惘惘的威脅」、「文化想像的解體」、「一切終歸徒然的恐懼」與「注定永恆的悼亡姿勢」等概念的羅列——亦即前述一種肇端於「時間斷裂」的現代性遺民定義——王德威不但完成「新世紀」四家入譜的邏輯，更在傳統「朝代遞嬗」的遺民與現代性「時間斷裂」的後遺民之間做了精采的稼接，終而完成從沈光文、林朝崧、賴和、吳濁流到朱天心、舞鶴、李永平、駱以軍的遺民／後遺民寫作譜系建構。問題是，從沈光文到李永平，此一跨越近四百年的遺民／後遺民寫作譜系是否存在歷史脈絡的忽略與論述邏輯的罅隙？以下是筆者對此的提問：

如前所述，王德威認為，原本理應隨著「現代」腳步逐漸消失的傳統遺民意識，在台灣文學文化場域中，反而隨著乙未（1895）以來歷次政治裂變「延續並複雜化遺民的身分及其詮釋方式」（〈後遺民寫作〉，80）。此種說法可以商榷之處在於：所謂乙未以來的歷次政治裂變，實則包括1895台灣割讓、1949國

府遷台、1970年代外交困境以及隨之而興的鄉土論戰、1980年代解嚴前後社會政經變革，以及1990年代台灣主體意識勃興，凡此政治裂變何以能夠同時置放於「遺民」論述架構之下？如果與「遺民」相應的是「故國原鄉」，那麼，1895台灣割讓，林朝崧一輩憂慮的是「由清室所代表的華夏正統存亡與否」（〈後遺民寫作〉，80）；1949國府遷台，「新遺民」失落的是中華民國正朔；1970年代外交困境，代表的是冷戰結構鬆動之下台灣作為中國代表的終歸虛幻；1980年代解嚴，真正衝擊對象乃是長期名為正朔實則威權宰制的黨國機器；1990年代台灣主體意識勃興，則如王德威調侃語氣所說的「台灣急於擺脫各種名堂的（中國的、日本的、大清的、國、共兩黨的）殖民情境，一心要當家作主的時刻」。這些本質互異的政治裂變，不僅跨越長達百年的時間距離，更且經歷帝國殖民、兩次大戰、冷戰對立、國際共產解體、全球化資本主義崛起等國際秩序結構的根本變化，同時牽涉台灣殖民歷史的終始、國共內戰與東西冷戰的續斷，乃至戒嚴解嚴的政治變革。因此，從林朝崧、吳濁流到朱天心乃至馬華李永平，其「故國意識」指涉對象豈能等同觀之，由清室所代表的「華夏正統」、「新遺民」念茲在茲的「中華民國正朔」與「落籍他鄉的僑民」一心懸念的「文化中國」，豈能視為同一「故國意識」的投射客體？為何台灣急於擺脫的殖民情境，竟而只是「各種名堂」而已？尤其「被多重邊緣化的原住民」，既然只是「族裔與文明定義下的遺民」，又如何與「落籍他鄉的僑民」同列？王德威此種忽略歷史脈絡甚至去歷史脈絡的譜系建構，非但沒有如他所言「複雜化遺民的身分及其詮釋方式」，恰恰相反的是，王德威簡化了百年來台灣歷史脈絡以成就他的後遺民譜系，尤其無視於「新興」的「本邦的想像」崛起的意涵——即使僅僅只是想像——以免煞其遺民／後遺民論述的風景。簡言之，王德威無視於歷史脈絡所建構的後遺民論述，正是他所漠視的「各種名堂的殖民情境」之下應該好好研究的後殖民議題。

〈後遺民寫作〉開首，王德威曾經強調，「對於嚴肅的台灣文學及歷史研究者而言，遺民文人所銘刻的家國創痛、歷史糾結，是台灣主體建構不可或缺的部分」（〈後遺民寫作〉，80），事實上，從後遺民論述忽略／簡化台灣歷史脈絡觀之，所

謂「台灣主體建構」，反倒成為後遺民論述除之而後快的標的，以「後遺民」觀點審視台灣歷史竟而欲求「台灣主體建構」，不啻緣木求魚。

最末，〈後遺民寫作〉結論如此寫道：

> 自從「亞細亞的孤兒」發現他原來是「台灣之子」後，老牌血統論、身分論的幽靈已經捲土重來。另一方面，當「中華民國」早就被掏空，新領導班子卻竟然頂著前朝的幌子繼續視事，他們成了當年遺民政府最可疑的繼承人。你唱罷來我登場，一切看來都不能當真。套句張腔，我們「對於周遭的現實發生了一種奇異的感覺，疑心這是個荒唐的，古代的世界。」
>
> 在舉國努力學做新台灣人時，我們因此應該嚴肅思考後遺民思維帶來的挑戰：它到底是解散了前此的正朔思想，還是只改頭換面，更汲汲於監督過去——和未來——歷史的正確性？如果「復國」的神話需要被解構，「建國」的神話又何嘗不是如此？由此類推，正典的生成不總已經預設了正典的遺／棄？
>
> 這個時代的政治如此眾聲喧嘩，卻無不以簡化歷史為目的。語言與權力的交相為用，莫此為甚。而在政客不知所云的時刻，文學史論者或者仍能夠化簡為繁，記起我們已經忘記的，提醒我們原不該想起的。後遺民寫作的形式不同，但所觸及的命題無他，就是有關時間、有關記憶的政治學。（〈後遺民寫作〉，104-105）

試看上引文字中的負面修辭：所謂「台灣之子」掏空了「中華民國」，「頂著前朝幌子繼續視事」，「成了當年遺民政府最可疑的繼承人」；「舉國努力學做新台灣人」之際，卻「改頭換面，更汲汲於監督過去歷史的正確性」；看似新時代來臨，其實不過是「老牌血統論、身分論幽靈」的還魂演出。凡此嘲諷悲涼兼而有之的張腔王調，當然都指向王德威極不樂見的「台灣意識」與「本土論述」。台灣意識與本土論述當然有其可議之處，但是以此修辭嘲弄，不正提醒讀者，〈後遺民寫作〉所觸及的，並非如王德威所言僅僅止於「有關時間、有關記憶的政治學」而已，其中「語言與權力的交相為用」，又何嘗少於王德威所斥的政客。

至此，本文關於〈後遺民寫作〉一文的爬梳與商榷暫告一個段落。接下來，將探討後遺民論述如何詮釋原住民文學。如前所述，〈後遺民寫作〉係以「台灣意識」「本土論述」作為論述標的，然而，本土名下最無庸置疑的「被多重邊緣化的原住民」，王德威雖然以「族裔與文明定義下的遺民」之名納入其後遺民譜系，實際上並無任何具體作家作品的實質討論。就現有資料顯示，王德威1999年為舞鶴《餘生》所寫序論〈拾骨者舞鶴〉一文，可能是王德威比較有系統了解原住民文化（霧社事件）的開始，[6]也是本文探討「當王德威遇上原住民」的首要線索，然因〈拾骨者舞鶴〉係為舞鶴《餘生》所寫，因此有必要先行分析《餘生》中「當舞鶴遇上原住民」的姿態，然後通過〈拾骨者舞鶴〉一文進而鋪陳「當王德威遇上原住民」的整個脈絡。

討論《餘生》之前，應該說明的是，王德威〈後遺民寫作〉涉及舞鶴部份，基本上是他為《餘生》所寫序論〈拾骨者舞鶴〉一文的精簡版，其中關鍵即所謂「餘生敘事學」的詮釋觀點，試看〈後遺民寫作〉所說：

> 我曾藉舞鶴的作品〈拾骨〉加以發揮，稱他為「拾骨者」。他探究歷史傷痕，剖析人性糾結，儼然是在時間與空間的死角裏，發掘殘骸碎片，並企圖與之對話。經由他另類的知識考掘學，已經被忘記的與不該記得的，悲壯的與猥瑣的，公開的與私密的，性感的與荒涼的，種種人事，幽然浮上檯面。
>
> 這引導我們觀看舞鶴的後遺民敘事，或用他的小說篇目《餘生》來說，一種「餘生」的記憶與書寫。這樣的書寫總是以死亡為前奏。浩劫已經發生，宿命無從豁免；置身其中，舞鶴和他的角色們苟且偷安。他們所面臨最大的挑戰，不是來日無多，而是來日方長。死亡與頹敗成為一場漫長的等待，所謂生命的殘局原來要花上一輩子來收拾。
>
> 舞鶴藉書寫原住民的景況將他的餘生敘事學發揮得淋漓盡

[6] 根據林麗如〈小說田野裡的思索者——專訪舞鶴先生〉一文所載，在舞鶴印象中，「王德威第一次讀《餘生》的反應是讀不懂，台大梅家玲教授馬上寄了霧社事件的相關資料到美國去，王教授讀了第二次，馬上把序寫了出來。」見林麗如，〈小說田野裡的思索者——專訪舞鶴先生〉，《文訊》238期（2005.08）。（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/826907.html，2007.08.15）。

> 致。……更重要的，舞鶴明白霧社事件的餘生故事也是他「自己的」餘生故事。……用他人的創傷澆自己的塊壘：偶然與應然，當下與歷史，此生與他生，在此相互照映。（〈後遺民寫作〉，100-101）

由此觀之，1999年標舉「餘生敘事學」的〈拾骨者舞鶴〉與2004年展演「後遺民論述」的〈後遺民寫作〉實為互文，然而值得留意的是，王德威在〈後遺民寫作〉中說道：「舞鶴藉書寫原住民的景況將他的餘生敍事學發揮得淋漓盡致」，是「用他人的創傷澆自己的塊壘」，清楚點明原住民創傷在舞鶴所謂「餘生敘事學」中作為他人酒杯的媒介地位，這是〈拾骨者舞鶴〉中沒有明說的。其實，換個角度看，王德威未嘗不是藉著詮釋舞鶴《餘生》來預演他的「後遺民論述」，「原住民創傷」這個酒杯等於先後澆了舞鶴和王德威兩人的塊壘。然而，應該辯明的是，《餘生》藉著書寫原住民創傷所展現的，果如王德威所闡釋的「餘生敘事學」？如果不然，王德威的論述是否忽視了舞鶴真正的「塊壘」？而此種忽視將是王德威「餘生敘事學」可以商榷的所在。

三、《餘生》——當舞鶴遇上原住民

接下來，試看《餘生》如何「用他人（原住民）的創傷澆自己的塊壘」，本節擬就舞鶴的漢人身分及其書寫位置，探討他在《餘生》一書中提出的兩個命題：其一、「當代對於歷史必要『當代化』」，[7]其二、「莫那魯道發動『霧社事件』的正當性與適切性」（《餘生》，251），前者導源於舞鶴「新歷史主義」的歷史觀與「反寫實主義」的文學觀，後者則牽涉他以漢人身分介入霧社事件書寫的位置與姿態；這兩個命題在《餘生》中反覆提及，互為因果，前者原本無可爭議、純屬個人觀點，但是舞鶴以此作為立論基礎進而切入後者的論述，因此有其必要一併討論。本節將以《餘生》為主要探討文本，同時參考謝肇禎〈亂迷舞鶴：舞鶴採訪記錄〉[8]等訪談資料，參酌引用其中舞鶴以第一人稱

[7] 舞鶴，《餘生》，頁55。以下提及本書內容，皆於內文中直接註明書名與頁數。

[8] 謝肇禎，〈亂迷舞鶴：舞鶴採訪記錄〉（2002.04.19），謝肇禎，《群慾亂舞：舞鶴小說中的性政治》（台北，麥田出版社，2003），頁211-253。以下提及本文內容，皆於內文與註文中直接註明篇名與頁數。

自述姿態所做的相關表述。

《餘生》伊始，舞鶴便以多音交響、多人各自表述的形式試圖呈現霧社事件意涵的多重面向，舞鶴本人的看法，也以夾敘夾議的姿態參入其間，至於舞鶴所謂之「當代」觀點，以下段落允為最完整的表述：

> 「當代」反對巴幹的觀點（「事件本質是出草儀式」）有四，（1）當代探詢任何可能的觀點包括原始的，探詢的本身就蘊含批判，因為沒有「純探詢」，因為批判帶有永遠生動不凝滯的本質，（2）當代追究細節，細節建構本體，有時會自一個細節中見到整體，當代反對「整體性的涵蓋」，贊同抽絲剝繭的方法，任何細節對整體都具有重要的可能性，（3）當代反對「站在歷史的現場就無批判」，否則就無「歷史的存在」，歷史的書寫者必定是「歷史現場」的觀照者，批判所以觀照，（4）假設或重建一個歷史現場，是理論衍生的方法，不如此，當代容易輕忽掉失任何歷史事實（《餘生》，1999）

從上引段落觀之，舞鶴所謂的「當代」觀點，實際上就是新歷史主義，認為歷史不過是一種論述，係根據當下時空條件與所持觀點而建構，換言之，歷史並不等同史實記載，亦非對過去事件之單純紀錄。對此，筆者認為應該就舞鶴更早的反寫實主義文學觀入手，方能真正切入他立基於新歷史主義所謂之「當代」觀點的核心。

1993至2004年間，舞鶴曾經幾度在座談、訪談中，表達他對台灣文壇1970年代以降流行的鄉土／寫實主義的反感。1993年，與葉石濤、楊照等人在《文學台灣》雜誌一場對談中，舞鶴首度公開表達他對試圖客觀呈現歷史之「大河小說」的否定。[9]10年之後，已然完成《餘生》的舞鶴接受謝肇禎採訪時，質疑小說可以客觀呈現歷史的態度更趨強烈（〈亂迷舞鶴：舞鶴採訪記錄〉，240）。2004年與朱天心對談時，舞鶴延續一貫對鄉土文學寫實主

[9] 王麗華記錄，〈文學的追求與超越——舞鶴楊照對談錄〉，《文學台灣》8期（1993.10），頁116-158。

義的否定態度；[10]同年4月，在美國哥倫比亞大學的座談中，[11]以鍾肇政《川中島》以及幾部著名「大河小說」為例，再次強調完整客觀記錄之不可能、以及歷史閱讀的當代性。

事實上，舞鶴此種反歷史主義、反寫實主義理念的生成，與戒嚴時期威權體制的壓抑及其反抗關係密切，《餘生》起首便說：「我離開軍隊時值一九八一年，痛切感到自己是『被軍隊閹割了的』，我沒有選擇加入如火燎原的黨外政治運動，悄悄隱居到島國的邊緣小鎮淡水，奮力閱讀歷史與哲學，想了解『軍隊』『國家』的起源及其意義」（《餘生》，43）。2002年，接受謝肇禎採訪時，舞鶴更將戒嚴體制的壓抑上推到1970年代的大學時期，直到當兵階段，由於親身感受國家藉軍隊形式對個人的壓制，舞鶴將反體制思維進一步擴大到反國家的極致（〈亂迷舞鶴：舞鶴採訪記錄〉，217-223）；2004年，與朱天心對談時，舞鶴甚至提出「反人」的徹底否定態度。[12]

這樣的舞鶴，究竟以何種姿態介入體制、國家、權力無所不在的霧社事件歷史現場？又將以何種書寫策略為吾人展現所謂「當代」觀點之下的霧社事件？試看以下散見《餘生》全書各處的段落：

> 我喝了一口米酒白蘭地，對著黃昏雞腿說：「我是來看霧社事件的劫後餘生的，但首先我要明瞭當代的霧社事件，」（《餘生》，52）
>
> 人必要為受剝奪了的，即使像尊嚴這樣的東西以身殉嗎，我不贊同，當代也質疑它的正當性，只因為「存有比尊嚴正當」，……就霧社事件，當代的歷史以「存有」反駁「尊嚴的正當性」。（《餘生》，102）

[10] 朱天心、舞鶴，〈朱天心對談舞鶴〉，《印刻文學生活誌》7期（2004.03），頁26-49。

[11] 〈「亂迷」今生、敘寫「餘生」——臺灣作家舞鶴談創作：淡水十年＆性（情／肉）欲書寫〉，2004.04.01，美國哥倫比亞大學肯特堂406室，主講：舞鶴，參加者：陳綾綺、黃茗芬等。（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/2815169.html - 31k -，2007.08.15。）

[12] 〈朱天心對談舞鶴〉：「我反對家族史的另一個理由：由家族而社群而國家。我從來沒有真正接受過「國家」，一般人視國名國旗國歌為神聖，我看是垃圾而已。今天人是最厲害最噁惡的毒菌，地球的夢魘，宇宙的盲氓，在此，我是「反人」的，人總有滅絕的一天，也許在外星來襲、地心熄火之時，我希望提早，給其他生物一個機會。」見《印刻文學生活誌》7期，頁26-49。

> 我花多少精力、文字維護莫那魯道，但畢竟我得替「當代」發話，我出生在當代，成長在當代，教養在當代，渾身在當代，我只能在當代發聲，「當代」並不正式否定但「不肯定」反抗的尊嚴在霧社事件中的正當性，當代對事物的思索已達到甚至超越了「反思索」，邏輯早已超越反邏輯，（《餘生》，116）
>
> 「當代」，不正式否定歷史的莫那魯道，但不肯定當代的莫那魯道，「當代」是反英雄的，……所以官方紀念碑旁的莫那魯道是歷史的英雄當代的大玩偶，（《餘生》，117）
>
> 一直我都是「當代」的邊緣人，住到川中島面對「霧社事件」及其餘生，完全活生生是我生命的一段歷程，不談「意義」只是「歷程」。（《餘生》，133）

歸納這些與霧社事件相涉的「當代」觀點，重點不外乎：「存有比尊嚴正當」、「當代的歷史以『存有』反駁『尊嚴的正當性』」、「當代對事物的思索已達到甚至超越了『反思索』，邏輯早已超越反邏輯」以及「『當代』是反英雄的」等等，姑且不論這些命題如何成立，當舞鶴如前所述已然徹底「反人」，那麼所謂「反思索」、「反邏輯」、「反英雄」，皆屬邏輯必然，無可厚非。然而，關鍵之處在於，以此姿態看待霧社事件的「當代」觀點究竟是誰的「當代」？從上引文字最後一段即可以看出，這根本是以「當代邊緣人」自居的漢人舞鶴的「當代」，放眼當今文壇，敢於以此漢人身分質疑「反抗的尊嚴在霧社事件中的正當性」者，除了舞鶴，還真找不出何人有此膽識。事實上，衡諸《餘生》全書，舞鶴講得最「誠懇」、最無歧義的莫過以下這段話：

> 我所以會寫下這些帶著激情的文字，無非藉著「事件」在小說中面對自我多年來的擺盪做一個誠懇的思索，做一個也許不能確認的確認（《餘生》，48）

透過這段話，方能明白舞鶴這種「在小說中面對自我多年來的擺盪」的書寫策略，與其反歷史、反寫實、反體制、反國家、反人的徹底否定態度，正是吾人理解他以何種姿態介入霧社事件書寫的關鍵所在。然而，還不止於此，比起勇於提問「莫那魯道發動

『霧社事件』的正當性與適切性」更為曖昧的姿態，是舞鶴通過「乳房情結」（《餘生》，67）所展演的男性漢人觀點：

> 「當代」如是豐盈到奶大或臀大堪稱當代，所以「當代霧社事件」或「霧社事件在當代」不是唬人的，它不僅是這本小說的主顯而且是適切的歷史觀，我初初進入當代霧社事件，就發覺「屠殺的不義」可以對決「反抗的尊嚴」、「出草的儀式」，有可能就此顛覆了霧社事件的「正當性」（《餘生》，85）
>
> 我曾思索過聚居在我們島國西海岸城市的文明人，應該嘗試往東往中央山脈走，我直覺感到島國還存在著多處自己陌生的叢林，……文明的奶子可以穿小衣繃到沿路的花苞忍不住紛紛爆開，那麼原始的奶子無拘無束的風光叫峰峰羨慕到山形的造形像奶形山頭如大奶頭，為什麼我思索到「當代的歷史霧社事件」而從沒有想到「當代的歷史霧社性生活」，有無可能性生活蘊含在事件之中，不是表面的膚淺的，而是深沉的原始的「蘊含」（《餘生》，90）
>
> 平生我最愛看端莊女人奶子正經穿得也正經唇也正經吃也正經，比正經端莊不過少年時代的我，才會那樣質疑才會走到餘生看到餘生美景感覺餘生的美妙，這是一種叛逆嗎從都市自我放逐出來過一種游牧的生活在部落與部落間調查研究書寫都只是藉口沒有追尋不期望什麼是自我對生命的叛逆（《餘生》，228-229）
>
> 那些反抗的勇士不想想光捏碩大奶子就足夠餘生管什麼不義什麼尊嚴，美麗的奶子值不得尊嚴嗎，必要去追尋去冒險那不可測的未來嗎，吊死自己的孩子砍死自己的妻子用鎗打死自己要大家一同跳崖這是什麼思想帶來什麼尊嚴做出什麼樣的動作（《餘生》，229）

分析這些文字之前，容我們回顧舞鶴關於早期性事的自述，在謝肇禎的訪談中，舞鶴自陳30歲以前，男女關係複雜到讓他幾乎心力交瘁的程度，甚至造成精神上的不安定（《餘生》，226）；對於「性」，舞鶴認為，「肉體所產生出來的肉慾毋須任何情愛，本身應該可以獨立自由，它擁有獨立完整的生命」，他更指出，文明讓「色情」在各種層面上拓寬了「性」的可能性，現代人不可能安於沒有「色情」可能性的「性」（《餘生》，236-237）。

由此觀之，性事對舞鶴來說，毋寧是反社會姿態展演的重要媒介，但是令人不安的是，以此姿態介入霧社事件書寫，除了暴露舞鶴自身反社會傾向之外，是否也展現了漢原不對等關係中的優越位置？

回到前面所引文字，當舞鶴在「島國西岸城市文明」與「東部中央山脈叢林」、「文明奶子」與「原始奶子」的對比中，思索「當代的歷史霧社事件」與「當代的歷史霧社性生活」的連結時，霧社事件顯然被置放於「叢林／原始奶子／霧社事件」這種漢人男性眼光凝視之下的書寫脈絡中，當舞鶴看著「端莊女人奶子正經」感覺「餘生美妙」時，吾人或許無可非議，但是當他質疑霧社事件反抗勇士「不想想光捏碩大奶子就足夠餘生管甚麼不義甚麼尊嚴」（亦即所謂「存有比尊嚴正當」）時，不能不說舞鶴已然逾越了漢原關係應有的分際，而這樣的逾越，也只有他的自述方能提供理解的路徑（請容再次節錄）：

> 這是一種叛逆嗎從都市自我放逐出來過一種游牧的生活在部落與部落間調查研究書寫都只是藉口沒有追尋不期望甚麼是自我對生命的叛逆

通過「叛逆」、「自我放逐」、「藉口」這些關鍵詞，加上舞鶴自我解構口吻，於是我們可以在「叢林／原始奶子／霧社事件」之間看出漢人舞鶴介入原住民霧社事件書寫的獨特視角與怪異姿態，也才能理解為何發端於豐盈大奶大臀的「當代」與「屠殺的不義」可以對決「反抗的尊嚴」與「出草的儀式」進而顛覆霧社事件的「正當性」。拜此舞鶴零星出現、隻言片語的自剖所賜——雖然總是隱藏在連篇累牘不加標點不分段落的夢囈式話語中，吾人方能明白，舞鶴霧社事件書寫的本質，乃是自我放逐、自我叛逆的變容與易貌。

最後，本節將以舞鶴凝視「鄰居故娘」[13]的慾望眼神，說明此種漢人男性眼光裡隱藏的族群／性別位階與權力慾望投射：

> 我們走部落後小路回去，過餘生碑時天色已暗，我轉頭

[13] 在《餘生》〈後記〉裡，舞鶴說明他所寫之事，除了探討莫那魯道發動霧社事件的正當性與適切性，還包括「我租居部落的鄰居故娘的追尋之行」，《餘生》，頁251。

> 注視「餘生」只見姑娘睡衣上絲襯的乳白，……奶子餘生，啊，就是了「奶子餘生」，不僅可以做書名還可以做店名，等我寫完這本書我去開一家「奶子餘生工作坊」（《餘生》，177-178）
>
> 姑娘圍著浴巾回來，說短褲T恤洗了晾了看明早會不會晾乾不擔心她還另帶一套，隨即連浴巾裹緊被褥裡，我去刷牙梳洗看姑娘的衣物一例黑色晾在風口，我躺在地板上翻來覆去，白天散步河床時想得太亂太雜了，腦海靜不下來兼又受「狂野」的鼓動，姑娘像躲在褥被岩洞的動物沒有聲息，「上來睡，地板硬，你翻來翻去我睡不著，」我說還可以，「上床來，別虐待人，」（《餘生》，235）
>
> 睡意模糊中意識著姑娘的身體裸露在屬於她的原鄉中，「我可以，」睜開眼睛時，見潔白的墊被上雪白的棉被裹緊姑娘的身子，「我可以睡近一點嗎？」姑娘的聲音從未如此輕巧，像夜曲琴韻，「我看不到你的眼睛，」我揉揉眼，翻身與姑娘相對凝視，我在夜暗的青灰中看入她的眼瞳，有一種生命的哀傷（《餘生》，245）

衡諸舞鶴其他作品所展演的性事描繪，上引《餘生》段落實無驚人之處，尤其全篇將近尾聲之際，姑娘兩度在被褥中柔情兼之哀傷的召喚，甚至營造出一種動人的相濡以沫的反情慾況味。然而，舞鶴凝視於姑娘身體的慾望之眼，終究清楚展演在從「餘生碑」到「姑娘睡衣上絲襯的乳白」之間畫面的跳接，即使舞鶴最後陪伴姑娘走完追尋之行，他那種從「餘生碑」到「姑娘絲襯的乳白」再到「奶子餘生」的意識流動，依然無從脫離前述「叢林／原始奶子／霧社事件」的凝視結構，那麼，舞鶴「漢人男性」與姑娘「原住民女性」之間凝視／被凝視的關係，以及族群／性別位階與權力慾望的投射，便有了遠遠超過他自己所謂「乳房情結」之外的意涵，而這些，皆非王德威「餘生敘事學」所能洞見。

四、〈拾骨者舞鶴〉——當王德威遇上舞鶴

如前所述，王德威1999年為《餘生》所寫序論〈拾骨者舞鶴〉及其「餘生敘事學」演繹，可以視為他2004年〈後遺民寫

作〉詮釋架構的前置作業之一。[14]在〈拾骨者舞鶴〉一文中，王德威以「拾骨者」、「努力做個無用的人」、「傷痕書寫」以及「餘生的敘事學」四大條目進行事實上屬於他個人後遺民論述的演繹。首先，王德威認為舞鶴的作品「總幽幽的探索一種台灣人與社會的曖昧處境」，亦即一種「餘生」的記憶與書寫（〈拾骨者舞鶴〉，8），而所謂的餘生敘事學，又立基於舞鶴「拾骨者」的書寫姿態之上（〈拾骨者舞鶴〉，11）；「拾骨」與「餘生敘事」之間，則以「努力做個無用的人」與「傷痕書寫」兩個條目加以銜接。然而細究王德威演繹邏輯，尤其論述過程所帶出之關於「主流文學」「本土論述」的負面評論，王德威對舞鶴《餘生》的分析可謂別有意圖，別有所指：

> 拾骨本身就是面對人事殘骸，收拾歷史遺蛻的儀式。（〈拾骨者舞鶴〉，11）當有關國族倫理個人主體的「大敘述」早已分崩離析（或未嘗存在），舞鶴僅能從這些敘述的碎片殘骸裡，拼湊本事，遙想當年。（〈拾骨者舞鶴〉，12）
>
> 現當代台灣文學一直有個悲情傳統。控訴不義，審理傷痕，成為作家重塑台灣主體的必要手段。舞鶴屬於這一傳統，但比絕大多數同儕走得更遠。（〈拾骨者舞鶴〉，13）
>
> 「努力做個無用的人」卻暗示一種「反抗絕望」的意識抉擇，一種「知其可為而不為」的犬儒姿態。（〈拾骨者舞鶴〉，17）
>
> 他必須「努力」做這沒有用的事，與主流文學信誓旦旦的要為歷史做見證，舞鶴的辯論恰是我們為歷史記憶的「無從見證」作見證。（〈拾骨者舞鶴〉，19）
>
> 本土的論述在強調抗議精神與烈士邏輯時，往往忽略了「懦夫」（施明正）的世界裡，才真正蘊含了一個時代最沉重的悲劇，……舞鶴所言「努力做個無用的人」……可能比施明正走得更為徹底。（〈拾骨者舞鶴〉，24）
>
> 他在個人、家族及歷史記憶的紀念碑下，撿拾殘骸，排比

[14] 更早的如：王德威，〈老靈魂前世今生——朱天心的小說〉，收於朱天心《古都》（台北：麥田出版社，1997），並且進一步展演於〈後遺民寫作〉之中，頁98-100。

> 碎片，成為自成一格的拾骨者（〈拾骨者舞鶴〉，26）
> 從題材而言，舞鶴打破了本土文學本省與外省的界限，將眼界擴及原住民／漢人／外來殖民者的糾結關係，可記一功。（〈拾骨者舞鶴〉，27）
> 他的報廢／頹廢美學，尤其難入只顧民主進步者的法眼。（〈拾骨者舞鶴〉，26）
> 這回他選擇「拾骨」的地點是霧社（〈拾骨者舞鶴〉，30）。

從以上摘選段落觀之，很顯然的，王德威演繹「餘生敘事學」的同時其實有著「項莊舞劍」的擊刺對象——亦即所謂重塑台灣主體的主流文學與本土論述，《餘生》在此成為他「意在沛公」的展演舞台，[15]於是，演繹舞鶴與抨擊本土論述，遂以二重對位的形式同步進行：在舞鶴這邊，拾骨成為收拾歷史遺蛻、排比碎片的儀式，只因國族倫理個人主體之「大敘述」早已分崩離析，甚或根本未嘗存在；在本土論述那邊，台灣文學的悲情傳統則試圖透過控訴不義重塑台灣主體。其次，在舞鶴這邊，以「努力做個無用的人」展現「知其可為而不為」的犬儒姿態，甚至比「懦夫」施明正走得更為徹底；在本土論述那邊，則信誓旦旦要為歷史做見證，強調抗議精神與烈士邏輯。於是，舞鶴這邊的「報廢／頹廢美學」，當然難入本土論述那邊「只顧民主進步者」的法眼。

然而，王德威此番演繹邏輯看似精巧，實則存在意識形態先行的盲點，例如他高舉「懦夫」施明正，藉此質疑本土論述的抗議精神與烈士邏輯時，卻忽略了施明正絕食身亡的時間點——1988年，那年蔣經國逝世，李登輝初初接掌黨國機器，面對黨內

---

[15] 李娜〈舞鶴在世紀末臺灣〉一文曾指出：解嚴之後，「『本土』成了百無禁忌時代的新禁忌」之際，舞鶴與『本土』的關係是疏遠的，而且正因為他完全無視「正確」，因此得以被台北文壇關注。1999年，王德威將《餘生》收入麥田「當代小說家」叢書時，強調舞鶴頹廢／報廢美學「難入民主進步者的法眼」，李娜認為，此中「寓示了台北文壇的『現代』評論家與本土論者的暗中較量」。李娜進一步指出，透過北方文壇的商品化包裝，舞鶴的隱居經歷、私人生活，乃至「邊緣」立場與氣質，使他「從一個寂寞的、邊緣的而又是『異質』的『本土』作家」，轉而成為「位於文壇中心的，被『明星化』的『另類』作家」，相較之前「疏離文壇的熱鬧圈子」的形象，舞鶴對於自己的被商品化，「沒有排斥，對『明星化』，他也無意不配合」。見李娜，〈舞鶴在世紀末臺灣〉。（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/2815089.html，2007.08.15）。

外省大老反撲，權位可謂猶然脆弱；1988年，實際上是名為解嚴實未解嚴、黨國體制依然盤據的年代，施明正絕食抗議的對象為何，不言可喻，以「懦夫」施明正質疑本土論述的烈士精神，王德威的二重演繹顯然對錯了位，同時也抹去了整個1980年代「後美麗島」與「後戒嚴」的歷史脈絡。其次，王德威認為舞鶴的報廢／頹廢美學，難入只顧民主進步者的法眼，事實上，《餘生》出版於1999年，距離「只顧民主進步者」掌權執政其時尚遠，整個台灣文化場域頂多只是中國意識與台灣意識平分秋色的局面，何來所謂「民主進步者的法眼」，更遑論所謂「難入」「易入」的假設。

此外，王德威認為，《餘生》「從題材而言，舞鶴打破了本土文學本省與外省的界限，將眼界擴及原住民／漢人／外來殖民者的糾結關係，可記一功」，這是非常怪異的讚美，王德威略去舞鶴在《餘生》中漢人身分的討論，卻獨獨稱許他「打破本省與外省的界限」，其用意無非藉此突顯本土論述視野的狹隘，然而舉凡細讀《餘生》者，應該很難發現舞鶴有何打破省籍界限的企圖。其次，王德威以為《餘生》「將眼界擴及原住民／漢人／外來殖民者的糾結關係，可記一功」，不禁令人質疑王德威對此一範疇台灣文學的鑑覽視野，果如其言，那麼李喬1984年〈泰姆山記〉、[16]王家祥1993年〈關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷〉[17]等早了十數年的作品，又該記上幾功？抑或只因這些作品難入王德威法眼及其論述架構，因此視而不見、略而不論？當然也就無怪乎他竟說出「這回他選擇『拾骨』的地點是霧社」此類無視於原住民主體的話語了。

其實，王德威詮釋《餘生》別有用意之處，還表現在他認為《餘生》可由傷痕書寫的視角與余華《活著》並讀（〈拾骨者舞鶴〉，21），[18]以及將舞鶴《思索阿邦・卡露斯》與沈從文《湘

[16] 李喬，〈泰姆山記〉（1984），李喬，《李喬短篇小說精選集》（台北：聯經出版社，2000），頁126-171。

[17] 王家祥，〈關於拉馬達仙仙與拉荷阿雷〉（1993），王家祥，《關於拉馬達仙仙和拉荷阿雷》（台北：玉山社出版公司，1995），頁17-70。

[18] 舞鶴在謝鏊禎的訪談中曾表示：「王德威所說的傷痕書寫，這是評論家的看法，一般是大陸書寫文革時期的文學，我倒是從來不覺得自己從事傷痕文學的書寫，這是預料之外。……王德威另外所說的『餘生』敘事學，我不大懂這樣的說法。」（謝鏊禎，〈亂迷舞鶴：舞鶴採訪記錄〉，頁234）。

西》《湘行散記》相提並論的闡連中（〈拾骨者舞鶴〉，28）。簡言之，在王德威的演繹邏輯裡，透過詮釋《餘生》進行對本土論述的質疑，同時與他念茲在茲的「兩岸四地／華文文學」譜系連結，[19]其重要性遠遠超過審視舞鶴在《餘生》中漢人身分與書寫姿態的可議之處，所謂霧社只是舞鶴拾骨的地點，更是「借題發揮」的詮釋，正好突顯了王德威的盲點，也是王德威讚美《餘生》所謂之「將眼界擴及原住民／漢人／外來殖民者的糾結關係」的反諷。

五、《臺灣：從文學看歷史》——當王德威遇上原住民

循源下探，上述王德威的盲點在2005年出版的《臺灣：從文學看歷史》中依然持續進行。該書第28章〈祖靈遺忘的孩子〉與32章〈還我河山〉是唯二提及原住民作家的章節。在〈祖靈遺忘的孩子〉中，王德威讓朱天心〈新黨十九日〉與利格拉樂．阿鴿〈祖靈遺忘的孩子〉同列；在〈還我河山〉中，則將夏曼．藍波安〈海浪的記憶〉與簡媜〈水證據〉、陳黎〈島嶼飛行〉並置。

關於28章〈祖靈遺忘的孩子〉，按照王德威的分析，朱天心〈新黨十九日〉表面上是小說中的媽媽一頭栽進股票市場，事實上寫的是一則政治寓言，「所謂的公平交易，說穿了，可能都是政治鬥爭的籌碼。升斗小民在算計一切機關後，逃不過無所不在的政黨機器的控制」（《臺灣：從文學看歷史》，400），因此，王德威對小說篇名「新黨十九日」做了雙關解讀：一方面，浮面的喧囂與激情之下其實「什麼都沒有發生」，另一方面，這個女人所投下的欲望、經濟與政治（無論新黨舊黨）的投資終歸血本無歸，王德威認為此作「為臺灣未來十年泡沫式的經濟與政治激情，隱隱寫下預言」（《臺灣：從文學看歷史》，400）。至於利格拉樂．阿鴿的〈祖靈遺忘的孩子〉，王德威的分析一方面強調「不能還鄉的外省老兵」與「天真貧窮的原住民女孩」所締結的

[19] 王德威長期致力兩岸四地（台灣、大陸、香港、馬華）的出版與論述，1996年，為麥田出版社策劃「當代小說家」系列，共計20位，包括：朱天文、王安憶、鍾曉陽、蘇偉貞、朱天心、蘇童、余華、李昂、李銳、葉兆言、莫言、施叔青、舞鶴、黃碧雲、阿城、張貴興、李渝、黃錦樹、駱以軍、李永平。王德威同時在每部作品卷首寫作序論，如〈老靈魂前世今生——朱天心論〉等，評論重點在於當代華文文學譜系的建構。值得留意的是，這個華文文學譜系並沒有納入任何一位原住民作家。

婚姻「無疑是一個時代臺灣社會悲情的切片」（《臺灣：從文學看歷史》，400），一方面則強調阿嫣以女兒的視角，寫出母親在父親過世之後返回部落——祖靈所在的地方，終而找到能夠安身立命之處的意涵（《臺灣：從文學看歷史》，401）。

這兩個連王德威都自問「乍看之下，迥然不同的故事」何以能夠並列？王德威的解釋是：朱天心和阿嫣都「看出她們母親那一輩的困境，並且希望困境不再重演」，但是兩人的寫作策略恰成對比：「在族群政治成為顯學的今天」，阿嫣寫「祖靈遺忘的孩子」回到祖靈的懷抱，「饒有道德教訓」，相形之下，朱天心筆下的母親「何嘗不也是個祖靈遺忘的孩子？只是中產的、異化的社會裡，哪有部落可以回去？」（《臺灣：從文學看歷史》，401）。

王德威這樣的解釋委實詭異，何謂「族群政治成為顯學」？何以阿嫣的書寫「饒有道德教訓」？言外之意，阿嫣的書寫只是政治正確之下方能成立的道德示範？阿嫣對原住民母親皈依祖靈的刻畫，難道不是阿嫣本人身分認同的展現？所謂「（朱天心筆下的母親）中產的、異化的社會裡，哪有部落可以回去？」更是邏輯錯亂的提問，漢人都會中產階級女性的異化與原住民女性自部落中流散失鄉，兩者豈能相提並論？更遑論朱天心筆下的都會中產階級女性還有外省族群身分的因素參雜其中。事實上，阿嫣早在1996年即對都會中產階級女性主義者提出原住民女性觀點的批判，[20]但顯然不在王德威注目之列。最後，王德威在此章結尾如此寫道：

> 阿嫣追隨母系的祖靈號召，改名換姓，成為原住民運動的代言人。朱天心同樣出身外省父親、本省母親的眷村家庭，卻選擇了父輩的遺澤。九〇年代裡，她要呼喚「眷村兄弟」漫遊「古都」臺北。失去了她的祖靈庇護，朱天心成

[20] 利格拉樂．阿嫣，〈樓上樓下——都會區中產階級女性運動與原住民女性運動的矛盾〉，《騷動》4期（1997.06），頁4-9。阿嫣以「樓上樓下」批判漢人都會中產階級女性從來無視原住民女性的存在。阿嫣認為，原住民女性住在社會最底層的一樓，住在2樓的漢人女性雖然受到3樓男性壓迫，至少不是最底層。那些樓上的漢人女性，往往忽略原住民女性的真實處境，除了以漢人女性觀點看待，名為替原住民女性發言，實則從未將原住民女性納入其所主導的婦女運動中。阿嫣認為，原住民女性其實承受「三層迫害」，包括漢人歧視、原住民男性壓迫，以及政策制訂、社會福利等體制化的漠視，可謂弱勢中的弱勢。

> 為上下求索，孑然一身的「老靈魂」。（《臺灣：從文學看歷史》，401）

在王德威同情同理的筆調裡，「選擇了父輩遺澤」的朱天心，確乎在時代改易過程中，淪為「祖靈遺忘的孩子」，然而正因為她無視於「本省母親」的存在，當然也不可能像王德威所說的那樣「看出母親那一輩的困境」，終究只能以召喚父系祖靈的「老靈魂／男兒身」的姿態呼喚「眷村兄弟」、失魂落魄地漫遊「古都」台北了。相對之下，「追隨母系祖靈號召」的阿嫣，在王德威筆下，竟是以接近「背叛父祖」意味的「改名換姓」方式成為原住民運動代言人，試問，阿嫣明明已然皈依母系祖靈，又如何與朱天心同屬「祖靈遺忘的孩子」的行列呢？王德威意味深長的「改名換姓」四字，顯露的正是其不自覺的漢人／男性／父權多重優越意識；更準確的說，相較於「選擇了父輩遺澤」的朱天心，在王德威眼中，「改名換姓」的阿嫣其實是個「遺忘（父）祖（之）靈的孩子」吧！這個姿態的表露，正足以解釋為何他可以從《餘生》看出所謂「餘生敘事學」、卻無視於舞鶴介入霧社事件書寫時的漢人男性觀點。

接下來試看32章〈還我河山〉。此章開首，王德威先歷數造山運動與晚冰河期等地質條件對台灣島嶼生成及生物風貌的影響，繼之感嘆由於漢人大量移民來台，南島語族或已完全漢化，或「仍然掙扎維持固有傳統」。接著王德威話鋒一轉，寫道：

> 比起這座島嶼的千萬年歷史，漢人——以及其他短期的殖民者——在臺灣的四百年的墾殖，毋寧顯得短淺而卑微了。然而這四百年卻帶來前所未見的政治擾攘，文明興替。殖民、移民、遺民的勢力你來我往，以各種名目表述想當然耳的歷史。國族的、地域的、族群的、文化的、意識形態的力量擠壓衝撞，狂野之處，豈竟是像地表之下，那千百年來不得稍息的板塊運動？
>
> 而在各個世代對正統、正名，主權、主體的追逐中，有多少時候，我們意識到臺灣的活力不只來自數百年的文化激盪，也來自千百萬年的山風海嘯？上個世紀末以來的政治變化，曾引起許多人滄海桑田的感觸。但將眼光放大，一個族裔內部的鬥爭，又算得了什麼？我們反倒更應該反省

> 的是：當新時代的臺灣人一心一意當家作主，將山川歸為我用，將滄海化為桑田時，終將付出什麼代價？
> 臺灣有五大山系，近百座三千公尺以上的高山；有一百二十九條河川，東西分流入海。河海與山岳成就了臺灣的地形，也應該形塑臺灣的心胸。然而只要看看臺灣近年山川草木所遭受的污染、濫墾、砍伐、浪費，就不能不讓人悚然心驚，我們「愛臺灣」的方法，何其殘酷？一旦大自然變天，河山崩壞，反噬人類的惡果，誰來承擔？
> 還我河山：剝除政治地理的政治符號，我們必須回歸到人與自然共存的基本面。而飽經偏狹的地域、族群的暗噪後，臺灣文學的作者和讀者更期望對切身的生活環境，做出反省。（《臺灣：從文學看歷史》，524）

此處，王德威以「島嶼千萬年歷史」對比「漢人四百年墾殖」的短淺卑微，進而批判漢人（與其他短期殖民者）墾殖所造成之「自然變天、河山崩壞」的惡果；復以千百萬年山風海嘯與數以百計高山河流，暗示吾人應有的「臺灣心胸」，藉此省思「政治地理」「政治符號」帶來的「偏狹地域」與「族群暗噪」，此番話語雖然揭櫫「人與自然共存」的宏偉呼籲，然而字裡行間卻又顯然另有諷刺：「將眼光放大，一個族裔內部的鬥爭，又算得了什麼」，看似泛指漢人內部鬥爭，然而緊接所說「新時代的臺灣人一心一意當家作主」，指涉對象其實不言而喻；將「愛臺灣」與「濫墾、砍伐」勾連，也是對習用「愛臺灣」一辭之特定政黨與族群的暗諷；事實上，「濫墾、砍伐」政策由來已久，戰前日本、戰後國政皆屬自然資源掠奪的結構共犯，王德威卻無視歷史脈絡，獨獨點名以愛臺灣自居者；更關鍵的是，「回歸到人與自然共存的基本面」這個結論，根本無從化解所謂「殖民、移民、遺民勢力你來我往」所造成的「族群暗噪」，舉凡「正統／正名」、「主權／主體」等等有待解決的國族認同問題，在王德威「剝除政治地理的政治符號」策略之下，真的以「還我河山」的方式還諸天地、化為烏有。

最後，試看王德威如何以「剝除政治地理符號」的方式詮釋原住民作家夏曼・藍波安：

> 達悟族的夏曼・藍波安（一九五七~）生長於蘭嶼，在外

> 地闖蕩一圈後，終又回到島上。他所嚮往的應該不只是狹義的部落或故鄉，也更是部落或故鄉所賴以存在的海洋世界。泅泳其中，漁釣其中，夏曼・藍波安明白只有大海的豐饒與風險，才能成就自己的本命。海的洗禮，文字哪裡能訴說於一二？（《臺灣：從文學看歷史》，524-525）

盛哉斯言，夏曼・藍波安嚮往的，竟然「應該不只是狹義的部落或故鄉」，試問，何謂「狹義的部落或故鄉」？「部落或故鄉」為何是狹義的？沒有部落與故鄉的海洋，又是誰的海洋？夏曼・藍波安「在外地闖蕩一圈」，究竟為何闖蕩？「終又回到島上」，又為何回來？難道只為了可以泅泳漁釣於海洋之中？「漁釣」一辭，就典故淵源上溯，應屬「孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪」、「傲煞人間萬戶侯，不識字煙波釣叟」之類中國古典隱逸傳統，據知，夏曼・藍波安從來都是潛海射魚，而非江邊垂釣。短短數語之間，王德威消弭了夏曼・藍波安文學創作背後的原運歷史脈絡與達悟漁獵活動的深層文化意涵，同時也塗抹了1980年代以來原住民文化運動在台灣整體社會變革過程中的重要性，王德威此章標題雖然名為「還我河山」，實則以學術之名再次剝除／消費了原住民文化賴以生存的山海自然。

《臺灣：從文學看歷史》全書依主題編撰，共計33章，僅選阿嫣與夏曼・藍波安兩位原住民作家，歸類與詮釋之可議已如上述，而佔全書比重之低尤其不可思議。以第19章〈尋找原鄉的人〉為例，除了王德威所選「為自己族群身分歸屬的不確定性」依違在台灣與唐山大陸之間的鍾理和之外（《臺灣：從文學看歷史》，247-249），[21]原住民作家阿嫣與夏曼・藍波安，乃至排灣族莫那能、布農族拓拔斯・塔瑪匹瑪（田雅各）、泰雅族瓦歷斯・諾幹，何者不是「尋找原鄉的人」？只因他們的原鄉不符王德威設定框架，所以不在選篇之列？又如第25章〈鄉愁的想像〉，既然慧眼獨具、跨越文學範疇挑選1980年代民歌手羅大佑描寫城鄉變遷的〈鹿港小鎮〉，為何不選兼具原運倡導者身

[21] 《臺灣：從文學看歷史》第19章〈尋找原鄉的人〉，選入鍾理和作品〈原鄉人〉、〈假黎婆〉2篇，按照王德威的詮釋，選〈原鄉人〉，意在突顯鍾理和「族群身分歸屬的不確定性」，選描寫鍾理和原住民繼祖母的〈假黎婆〉，意在突顯「奶奶的原鄉不是鍾理和的原鄉，原鄉的界線竟是如此難以跨越」（王德威，《臺灣：從文學看歷史》，頁249），王德威所設定的「原鄉」框架不言可喻。

份的卑南族歌者胡德夫1984年為葬身海山礦災原住民同胞所寫的〈為什麼〉，其中「走不回自己踏出的路／找不到留在家鄉的門」，[22]豈非我們這個島嶼上最深沉的鄉愁？既選余光中避亂渡海的〈鄉愁〉，為何不選莫那能刻畫因為外族入侵導致文化流失、終而「在歷史裡流浪」「在自己的土地上流浪」的〈恢復我們的姓名〉？[23]這種原住民在自己土地上流亡的鄉愁，難道不比余光中的〈鄉愁〉更為深刻？

誠然，「為何不選」與「為何要選」的質問本屬辯證，並無絕對標準，然而在納編與排除、重視與忽視之間，王德威所設定的「原鄉」框架不言可喻，由此「原鄉」框架，即其所謂「政治地理的政治符號」延伸的遺民意識與後遺民論述在當代台灣文學場域的詮釋效度，當然有其侷限。[24]

綜觀《臺灣：從文學看歷史》，從尋找原鄉、鄉愁想像以至回歸祖靈，整個原鄉追尋譜系的建構，原住民作家可以說幾乎被王德威整個遺忘了，即使記得的，也擺在有待商榷的位置，連同前述〈後遺民寫作〉將「被多重邊緣化的原住民」納入後遺民寫作譜系，卻未嘗談論任何原住民作家，〈拾骨者舞鶴〉演繹餘生

---

[22] 〈為什麼〉部份歌詞如下：「為什麼／這麼多的人／離開碧綠的田園／飄蕩在無際的海洋」「為什麼／這麼多的人／離開碧綠的田園／走在最高的鷹架」「為什麼／這麼多的人／湧進昏暗的礦坑／呼吸著汗水和污氣／轟然的巨響／堵住了所有的路／洶湧的瓦斯／充滿了整個阿美族的胸膛」「為什麼啊／為什麼／走不回自己踏出的路／找不到留在家鄉的門」。目前可聽版本收錄於胡德夫，《匆匆》（台北：野火樂集，2005）。

[23] 莫那能〈恢復我們的姓名〉：「從「『生番』到『山地同胞』／我們的姓名／漸漸地被遺忘在台灣史的角落」「如果有一天／我們拒絕在歷史裡流浪／請先記下我們的神話與傳統／如果有一天／我們要停止在自己的土地上流浪／請先恢復我們的姓名與尊嚴」，莫那能，《美麗的稻穗》，（台中：晨星出版社，1989）。另，卑南族歌手陳建年1999年〈鄉愁〉也有相同情境的表達，見《海洋》，（台北：角頭，1999）。

[24] 陳建忠曾經從「歷史脈絡」與「美學與權力網絡」觀點切入，點出〈鄉愁的想像〉一章選篇與詮釋之可商榷：「議題設定為戰後不同族裔作家的鄉愁經驗，論及余光中、吳晟、陳秀喜、羅大佑、臺靜農等人，他們的作品橫跨各時期，原先在其各自歷史脈絡中的鄉愁意義亦不相侔。……余光中的鄉愁與吳晟的鄉愁，在某種程度上還涉及不同鄉愁間彼此美學與權力網絡糾葛的作品，很可能在達成作者議題操作的同時，其複雜性被悄然抹消了。」此外，陳建忠也含蓄指出，王德威《臺灣：從文學看歷史》在議題設定與選材詮釋上顯示了「作者獨到的觀點」：「若按照台灣文學史的編年順序，整個日治時期未見專章述及皇民化主題文學的議題。至於戰後貫串整個戒嚴時代的台灣鄉土文學議題，特別是吳濁流、鍾肇政、李喬、東方白等帶有後殖民意味的長篇歷史小說（大河小說）議題，則同樣未見收錄。」凡此，都是王德威在納編與排除之間，論述框架及其意圖的展現。見陳建忠，〈文學史家的末世危言〉，《誠品好讀》61期（2005.12），頁98-99；《當代》228期 （2006.08），頁94-99。

敘事學暗諷本土論述，卻無視於舞鶴書寫霧社事件的漢人優位觀點，當王德威遇上原住民，的確為吾人提供一個極富啟示的觀察視角。

王德威曾在〈國族論述與鄉土修辭〉裡意有所指的強調，「未來鄉土文學史對原住民文學的定位，也應為強調本源論與血統論的作家評者，提供一不同思考空間」，王德威認為，「除了描寫迥不相同的生活經驗外，原住民文學在族裔身分的認同、語言使用的流變、以至面對漢化霸權壓力下的因應，其實都是鄉土論述問題具體而微的再現。但除了對『少數族群』賦與口惠的支持，我們在大談回歸（也許原來並不屬於我們的）本土時，對自己的發言立場，無論統獨，又有多少謙卑的自省呢？」。[25]這段顯然針對「強調本源論與血統論的作家評者」而發的警醒之語，別有用意的指出，「我們」大談回歸的「本土」「也許原來並不屬於我們的」，雖然王德威特別強調「無論統獨」，但是其中指涉對象顯然還是他始終掛懷的「本土論述」。或許王德威始料未及的是，如果以此標準審視他在《臺灣：從文學看歷史》中對原住民作家地位的忽視與誤置，他所謂「對自己的發言立場」應有的「謙卑的自省」，此時看來反倒成為帶有反諷意味的自我詰問，[26]當他一心以後遺民眼光凝視那「也許原來屬於我們的」原鄉時，原住民作家當然就被遺落在他眼光所不及的視野之外了。

六、結語

回顧《臺灣：從文學看歷史》〈序〉文，王德威認為，文學固然可讓我們一窺台灣歷史中「大敘事的抽樣」，包括明鄭遺民移民意識，乙未割台的殖民性／現代性創傷，日本時期的反抗

[25] 王德威，〈國族論述與鄉土修辭〉，周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》（台北：麥田出版社，2000），頁78。

[26] 陳建忠以「末世危言者」的隱喻修辭，點出王德威在《臺灣：從文學看歷史》中所展現之「借古寓今」的論述姿態：「作者的當代意識明確地被置入歷史想像裡面，將作者的感懷與文學史交纏一處，每一個可能年代悠遠的文學史議題都被導引至與當下台灣的『困局』作一對照。……如果掌握這樣的敘事策略，則書中議題之設定與調動跨時代作品之用意便也昭然。文學史的完整性並非絕對重要，而意欲為讀者引發借古寓今的現實反思更為作者所措意。」見陳建忠，〈文學史家的末世危言〉，《誠品好讀》61期，頁98-99；《當代》228期，頁94-99。此一「借古寓今」姿態，如同本文第2節對〈拾骨者舞鶴〉分析所指出，王德威藉著詮釋舞鶴《餘生》預演其「後遺民論述」，借「原住民創傷」的酒杯澆自己的塊壘，與舞鶴實無二致。

與妥協，左翼運動的興起與殞滅，二二八事件的遺忘與記憶，城鄉、族群論述與政治的角力等等，但是，「無論作為組裝記憶的工程，還是原鄉原道的依歸，歷史的建構不脫虛構，虛構總以生命及生活經驗為前提」，因此，「從文學看歷史」，「並不意味文學只是歷史的視窗或鏡像。恰恰相反，我要說文學是欲望、形塑、詮釋，乃至解構歷史的動力。時下所謂『想像的本邦』，不過是明白的例子之一」（《臺灣：從文學看歷史》，4）。接下來，王德威強調「無意批評識者重寫一時一地歷史或文學史的努力」的同時，更說：「我們對真相的發掘、譜系的重組其實還不夠更深更遠」，因此，「從文學看歷史」「不是虛無的文字遊戲，而是以虛擊實，不斷尋求與自我、與他者對話的嘗試」（《臺灣：從文學看歷史》，5）。

這段接近「文學觀」與「文學史觀」的表述，有其洞見深刻之處，盲點當然也不能免，即如王德威所說「文學是欲望、形塑、詮釋，乃至解構歷史的動力」，學術論述何嘗不是如此，從〈後遺民寫作〉以來不時點名「時下所謂『想像的本邦』」以為負面舉證觀之，同樣難掩其自身的欲望與「形塑、詮釋，乃至解構歷史的動力」，而他所念念建構的後遺民寫作譜系，又何嘗可以置身所謂「大敘事」之外，前述《臺灣：從文學看歷史》原鄉追尋譜系對原住民作家的遺忘，既可做為「歷史的建構不脫虛構」的註腳，也說明了王德威後遺民論述所指涉的原鄉內涵其實自有特定範疇。

以「本土論述」、「台灣意識」、「各種名堂殖民情境」為標的之後遺民論述的背後，其實隱藏著一個王德威並未嚴格界定的先驗概念（另一個「想像的本邦」），稱其「中國」、「文化中國」、「歷史中國」、「華文中國」皆可，這個跨越時空、抽離政治權力關係的中國，實為王德威終極認同的鄉愁源頭，也是後遺民論述的關鍵動力。然而這個中國，可以是五千年悠久歷史的文化中國，也可以是近代西方強權入侵之後、源於現代性軌跡而生的國族中國；可以是被遺民始祖伯夷叔齊拒絕、強調夷夏之防的周代中國，也可以是王國維以身相殉、實由外族建立的清代中國；可以是流亡台灣、戒嚴38年的蔣氏中國，也可以是馬華作家透過方塊文字構築原鄉想像的華（中）文中國。凡此面貌不

同、性質殊異，甚至彼此牴觸的各種中國的總和，成為後遺民論述賴以支撐的「想像的本邦」，然後藉此召喚台灣歷史上各種可以為論述所納編的遺民與後遺民。

王德威後遺民論述詮釋效度的侷限，如前所論，在於無從呼應整體台灣文學發展的歷史脈絡，其所謂之遺民／後遺民，從明末沈光文以至馬華李永平，無分各家「原鄉／故國意識」指涉對象的顯著差異，進而壓縮在一個削足適履的論述框架之下，自然要顯露出詮釋上的困窘，更無論以後遺民觀點而欲求台灣主體建構的邏輯悖謬。

最後，請容援引被王德威界定為「族裔與文明定義下的遺民」的原住民作家觀點，試看他們在「已經被多重邊緣化」的歷史條件之下，如何通過論述尋求主體位置，而非如王德威所說的成為「族裔與文明定義下的遺民」；遺憾的是，這些早於王德威〈後遺民寫作〉、《臺灣：從文學看歷史》之前、1990年代已然被學界廣泛引述討論的觀點，並未得到王德威起碼應有的關注。

1992年，孫大川在〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉中提醒，思考台灣後殖民時期或所謂「本土化」問題時，必須將原住民考慮進去，否則一切反省將停留在意識形態、歷史解釋權之爭的層次上。對原住民而言，漢人無分先來後到，其實一直扮演殖民者的角色。原住民被殖民的地位，不是最近這40年或甲午戰爭後的50年才被決定的，四百年來漢人的移入、掠奪，早已將台灣原住民推向被殖民的深淵，在文化、歷史上遭到徹底的「消音」，成了這塊島嶼上可有可無的存在。[27]

1993年，孫大川發表〈原住民文學的困境—— 黃昏或黎明〉，借用維根斯坦「家族相似」理論，提出在台灣主體性建構原則之下進行對話之「你我關係」的見解，孫大川認為，原住民運動或各種書寫的努力，可以是一項邀請，使台灣一切主體性建構，能從「我」與「他」的對立，朝向相互交談、對話的「你我

[27] 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉，《中外文學》21卷7期（1992.12），頁153-178。

關係」之中。[28]換言之，在漢原平等對話的「你我關係」基礎上，台灣主體性所建構的內涵，將是一種彼此邀請、相互交談的多元主體。

1998年，有別於孫大川的「（漢原）你我關係」，瓦歷斯・諾幹在〈關於台灣原住民族現代文學的幾點思考〉中提出「原住民文學史」、「原住民族文學史」的詮釋框架；瓦歷斯・諾幹認為，若將原住民文學納編到台灣文學體系之下，將會掉入「融合」的陷阱，唯有強調原住民文學「自治區」的概念，藉此建立原住民視域的基礎，在擁有自決權的條件之下，原住民文學敘述主體的發言策略才得以實現。[29]

1999年，瓦歷斯・諾幹進一步發表〈台灣原住民文學的去殖民——台灣原住民文學與社會的初步觀察〉，試圖在殖民經驗（包括日本帝國殖民與戰後國民黨內部殖民）的書寫文本中，找出殖民者與被殖民者之間的權力關係，以及有無「去殖民」的痕跡與可能，嘗試闢出一條解讀原住民文學文本的道路。[30]

瓦歷斯・諾幹指出，1990年代以降，原住民文學被典範化，從來就不是主體決定、主體敘述的結果，而是因應台灣社會政治變遷與企圖「純化」台灣文學本土化論述操作的結果，因此，對經歷了百年「殖民經驗」的原住民族群而言，其書寫狀態的考察假若不從「被壓迫」與「族群自覺」的主體、不從殖民者與被殖民的權力關係來檢查，恐怕原住民文學將再次被「普同化」、「自然化」乃至於「國族化」（〈台灣原住民文學的去殖民〉，39）。

瓦歷斯・諾幹同時強調，台灣原住民文學的去／解殖民書寫，係以逆寫帝國／中心為己任，因為逆寫，原住民書寫的去

[28] 孫大川，〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉，《山海文化雙月刊》1期（1993.11），頁97-105。

[29] 瓦歷斯・諾幹，〈關於台灣原住民族現代文學的幾點思考〉，1998年發表於由中華民國比較文學學會、美國哥倫比亞大學主辦，在紐約舉行的「書寫台灣：文學史、後殖民與後現代」研討會，後收入周英雄、劉紀惠編，《書寫台灣：後殖民、後現代與文學史》，頁101-119。

[30] 瓦歷斯・諾幹，〈台灣原住民文學的去殖民——台灣原住民文學與社會的初步觀察〉，《21世紀台灣原住民文學》（台北：台灣原住民文教基金會，1999），頁36-47。

殖民才有可能展開，而此種書寫，正是向中心對話、挑戰、對詰與尋求多元並存的重要形式之一。（〈台灣原住民文學的去殖民〉，47）

以上，孫大川與瓦歷斯・諾幹都清楚標舉「殖民經驗」與「自覺主體」的辯證關係，同時也對由單邊權力掌控的「本土化」論述與「台灣國族」概念進行反思。對台灣原住民而言，正因為在被殖民歷史中被動的納入現代性進程，才有「民族」概念的形成，但也由於身為被殖民者，這個「民族」概念並非獨立的主體，反而是納編於歷來統治者「日本國族」、「中國國族」概念之下的臣民與國民。直到1980年代中期原運興起，作為獨立主體的「原住民族」概念才真正得以開展，[31]然而此時正逢本土化運動崛起時刻，「台灣國族」因此成為孫大川與瓦歷斯・諾幹反思現代性「國族建構」的主要標的。事實上，在他們的論述脈絡裡，百年以來日本、中國、台灣等國族概念，對台灣原住民而言，既然皆屬殖民者所有，也就同樣壓迫了原住民的主體地位。

審視瓦歷斯・諾幹對台灣原住民文學「去／解殖民書寫」與「逆寫帝國／中心」的後殖民詮釋觀點，吾（漢）人必須承認，無論「中國民族」抑或「台灣國族」，對這些想像共同體的論述框架而言，原住民及其文學，都是一個很難收編同時也拒絕被收編的異質主體，它的存在，足以照鑑任何外來權力／論述試圖將它納入國族建構的虛擬性與虛妄性，當然，更遑論所謂「族裔與文明定義下的遺民」如此名目的編派。

無論瓦歷斯・諾幹強調多元並存原則之下的原住民文學「自治區」概念，抑或孫大川立基於漢原「你我關係」的台灣多元主

[31] 1980年代中期，台灣民主運動勃興，原住民知識菁英透過出版地下刊物、發動街頭運動，爭取原住民族權益；1984年4月，漢人主導的「黨外編輯作家聯誼會」成立「少數民族委員會」，同年12月，由「少數民族委員會」蛻變的「台灣原住民權利促進會」成立，漢人觀點的「少數民族」一詞由主體意識鮮明的「原住民」取代；1987年，「原住民權利促進會」進一步更名為「原住民族權利促進會」，並發表〈台灣原住民族權利宣言〉，明言：台灣原住民族不是炎黃子孫，原住民全屬南島語系，與認為自己是炎黃子孫且均屬漢族的閩南人、客家人和外省人不同。當「原住民」後面多了一個「族」字，意味從「少數民族」到「原住民族」，台灣原住民族已然清楚標示與漢人之間的差異，從而建構自身的主體認同。然而應該留意的是，作為台灣所有南島語族全稱的「原住民／原住民族」一詞，並非任何單一南島語族原有族名，而是反思中國／台灣現代性國族建構的相應產物，因此，「原住民族」一詞亦屬現代性產物，一個由原住民主體命名的認同符碼。

體建構，原住民作家及其論述對於「殖民經驗」的反思與「自覺主體」的追尋，都是吾人從事原住民文學、乃至台灣文學研究不可忽視的關鍵視角，這點，強調台灣主體性的本土論述與立足中國原鄉的後遺民論述，同樣應該謙卑以對。

事實上，「中國國族」、「台灣國族」、「原住民族」三個論述概念都涵攝了諸多原屬異質分歧的差異主體在內，三者在台灣文學／文化場域中歷時性、共時性的互動與辨證關係，仍有待吾人進一步探索；遺憾的是，與台灣被殖民歷史關係密切的「台灣國族」與「原住民族」論述，反而為王德威的後遺民論述所敵視、漠視，這不但是後遺民論述罅隙所在，也突顯了如下的事實：後遺民論述正是台灣被殖民歷史脈絡之下應該嚴肅面對的後殖民議題。

參考資料

一、專書

朱天心，《古都》（台北：麥田出版社，1997）。

周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》（台北：麥田出版社，2000）。

王德威，《臺灣：從文學看歷史》（台北：麥田出版社，2005）。

王家祥，《關於拉馬達仙仙和拉荷阿雷》（台北：玉山社出版公司，1995）。

黃鈴華總編輯，《21世紀台灣原住民文學》（台北：台灣原住民文教基金會，1999），頁36-47。

李喬，《李喬短篇小說精選集》（台北：聯經出版事業公司，2000），頁126-171。

莫那能，《美麗的稻穗》（台中：晨星出版社，1989）。

謝肇禎，《群慾亂舞：舞鶴小說中的性政治》（台北，麥田出版社，2003）。

舞鶴，《餘生》（台北：麥田出版社，1999）。

二、論文

（一）期刊論文

王麗華，〈文學的追求與超越——舞鶴楊照對談錄〉，《文學台灣》8期（1993.10），頁116-158。

利格拉樂．阿鴿，〈樓上樓下——都會區中產階級女性運動 與原住民女性運動的矛盾〉，《騷動》4期（1997.06），頁4-9。

孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉，《中外文學》21卷7期（1992.12），頁153-178。

孫大川，〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉，《山海文化雙月刊》1期（1993.11），頁97-105。

陳建忠，〈文學史家的末世危言〉，《誠品好讀》61期（2005.12），頁98-99；《當代》228期（2006.08），頁94-99。

朱天心、舞鶴，〈朱天心對談舞鶴〉，《印刻文學生活誌》7期（2004.03），頁26-49。

（二）研討會論文

王德威，〈後遺民寫作〉，《正典的生成：台灣文學國際研討會》（台北：中央研究院文哲所，2004.07.15-17），頁79-105。

三、報紙文章

王德威，〈原鄉人裡的異鄉人——重讀舞鶴的〈悲傷〉〉，《自由時報》，2001.06.05，自由副刊。

四、電子媒體

李娜，〈舞鶴在世紀末臺灣〉，（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/2815089.html，2007.08.15）

林麗如，〈小說田野裡的思索者──專訪舞鶴先生〉，《文訊》238期（2005.08）。（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/826907.html，2007.08.15）。

胡德夫，《匆匆》（台北：野火樂集，2005）。

陳建年，《海洋》（台北：角頭音樂，1999）。

舞鶴主講，〈「亂迷」今生、敘寫「餘生」──臺灣作家舞鶴談創作：淡水十年&性（情 / 肉）欲書寫〉，（來源：http://blog.roodo.com/wuheh/archives/2815169.html - 31k -，2007.08.15。）

When David Der-Wei Wang meets the Aborigines:

on David Der-Wei Wang's Post-Loyalist Discourse

Liu, Chih-Chun
Assistant Professor
Center of General Education
Central Taiwan University of Science and Technology

Abstract

In 2004, David Der-Wei Wang published his *Post-Loyalist Writing*, whose focus is on "the experience of migration and colonization," one major issue of recent Taiwan literature research. This article re-explores the importance of post-loyalist consciousness in current Taiwan literature research, and in the meanwhile this article assumes a defensive and hostile posture toward "Taiwanese Consciousness" and "Taiwan Local Discourse." *In Post-loyalist Writing, Wuhe the bone collector, on Wuhe's fiction*, and *Taiwan: A History through Literature*, Wang displays a China/Han ethnocentrism when his interprets aboriginal issues and works. To examine flaws and blind spots of the post-loyalist discourse, this paper probes in the perspective of When Wang meets the aborigines. The post-loyalist discourse gazes at the "homeland" China, whereas it averts its eyes from the historical contexts of Taiwan, including the aboriginal. In a paradoxical sense, the post-loyalist discourse under the colonial context that Wang ignores should become a post-colonial issue of his concern.

Keywords: David Der-Wei Wang, Taiwan Local Discourse, Post-Loyalist Discourse, Post-Colonialism, the Aborigines, Historical Context