

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 川中島的歷史：論舞鶴《餘生》中的時間與內蘊倫理

The History of Chuangchungdao: Time and Immanent Ethics in Wu He's Remains of Life

doi:10.6752/JCS.201303\_(16).0002

文化研究, (16), 2013

Router: A Journal of Cultural Studies, (16), 2013

作者/Author：李育霖(Yu-Lin Lee)

頁數/Page：7-46

出版日期/Publication Date：2013/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201303\\_\(16\).0002](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201303_(16).0002)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



The History of Chuangchungdao:  
Time and Immanent Ethics in Wu He's *Remains of Life*

Yu-Lin Lee

川中島の歴史：  
論舞鶴《餘生》中的時間與內蘊倫理

李育霖

本文為中興大學人文與社會科學研究中心計畫「記憶、科技、保存：真實的倫理」部分成果。感謝匿名審查人的細心閱讀與建議，同時也感謝計畫助理沈夙崢與白佳琳同學的協助。

李育霖，中興大學台灣文學與跨國文化研究所副教授  
電子信箱：taiwanlit@gmail.com

# airiti

## 摘要

本文聚焦舞鶴的著名作品《餘生》，討論書中體現的時間與生命倫理。舞鶴以其特殊的文學風格著名，而小說《餘生》一書則以相當特殊的方式書寫發生於1930年的霧社事件。作者重返川中島，探訪當時事件發生的地景以及當時事件關係人的「餘生」，作者稱之為「當代」的歷史考察。然而，作者的書寫與考察並非僅僅意圖藉由重述一段過去罕為人知的故事以辯證復振遭抹滅的歷史記憶，亦非探求歷史的「實相」以恢復族群的尊嚴與莫那魯道的榮譽，作者的書寫毋寧將此探求帶入關於事件的思考，在作者所稱的「餘生的同時性」中複雜地運作。因此，本文將深入剖析作者對於「事件」的理解，以及歷史疊層化的地誌如何展演一種餘生的「同時性」時間。同時本文也將闡明作者的書寫帶來新的歷史視野，並體現特殊的小說藝術美學與生命內蘊倫理。

關鍵詞：舞鶴、《餘生》、霧社事件、同時性、地誌書寫、事件、真實歷史、內蘊倫理

### Abstract

This paper focuses on the issues of time and ethics in Wu He's acclaimed novel *Remains of life*. Wu He is known for his idiosyncratic writing. This novel, with its unique style, portrays the Wushe Incident that occurred in 1930. The narrator as one of the protagonist returns to Chuangchungdao, the resettled place of the related aborigines after the Incident, to trace its history by revisiting the landscape and investigating individuals who are associated with the Incident. The author regards this investigation as "historical research of the present." However, such historical research neither intends to recover the repressed historical memoirs nor seeks historical "truth"; rather, it casts rethinking of the Incident, an ethical event that operates in a complex temporal structure of "simultaneity," as the author understands it. Thus this paper attempts to analyze how the author understands the Wushe Incident and how power-relations have been stratified in the both the landscape and historical discourse concerning the Incident. Also, this paper explicates how the author's unique presentation of the Incident has actually reshaped the conception of history and introduced an ethics through his peculiar use of language.

**Keywords:** We He, *Remains of Life*, the Wushe Incident, simultaneity, topography, event, real history, immanent ethics

## 一、前言

舞鶴作為小說家及其作品在台灣文學史都是相當特殊的存在。王德威在《餘生》的序言〈拾骨者舞鶴〉中，精簡地勾勒了舞鶴不尋常的生涯與其文學的主題與風格。王德威直言，舞鶴是90年代最重要的現象之一；然而這一舞鶴現象卻引人側目，不僅因充斥其文學作品中的性、瘋狂與暴力，更因其獨樹一幟並稍顯怪異的生活風格(1999: 7)。陳芳明在其撰述的《台灣新文學史》中將舞鶴描寫為「狂人」，同時對其文學的主題與風格半褒半貶(2011: 671-674)。事實上，任何舞鶴文學的讀者都無法迴避作家特殊怪異的語言使用，這一點已有許多評論家提及。其中值得注意的是，在楊凱麟(2010)令人屏息的論文〈硬蕊書寫與國語異托邦：台灣小文學的舞鶴難題〉中，聚焦舞鶴特殊的寫作經驗與文字風格，以哲學的高度抽象思考介入分析舞鶴文學語言內部的強度與思索。<sup>1</sup>

《餘生》一書仿照田野考察並以類似民族誌的方式書寫發生於1930年的霧社事件。在小說的敘述中，作者重返川中島，探訪當時事件發生的地景以及當時事件關係人的「餘生」，作者將之稱為「當代」的歷史考察。劉亮雅(2004)在其論文〈辯證復振的可能：舞鶴《餘生》中的歷史記憶、女人與原鄉追尋〉提示了小說的重要主題，包括歷史記憶、族群、乃至性別等。對劉亮雅而言，本書提供了全球化下關於歷史、記憶、原鄉與性別等議題辯證的重要案例。劉亮雅的語調是語重心長的，儘管歷史文化記憶與族群意識重塑仍然困難重重並處處危機，但劉亮雅仍認為，作者「透明」的發言位置與深切反省的立場似乎可能帶來「友誼」，並暗示歷史記憶與部落復振的希望。從類似的視角出發，陳春燕(2006)的論文〈非關認同：從農曦、舞鶴談「共時性」的倫理〉則走得更遠。在其論文中，陳春燕宣稱舞鶴的作品不再執著於身分認同的辯論，並進一步參照當代西方關於政治與倫理的思考，嘗試在舞鶴作品《餘生》中尋找一種在認同之外合適的

---

1 在本篇文章中，楊凱麟關於舞鶴語言使用的討論並不限於《餘生》一書。

政治倫理——即「共時性」倫理。而所謂「共時性」倫理，陳春燕主要參照儂曦(Jean-Luc Nancy)相關概念，指出舞鶴的作品《餘生》書寫一個無關乎認同、而是個人的餘生與他人餘生之間靜默的連結，並在「同時性」中開啓一個前個體「共同體」社會的可能。

以上這些面向都隱含在小說繁複的書寫與構造中。然而本文將主要關懷小說中所體現關於時間與歷史的理解，以及此一理解所開啓的特殊生命倫理。而關於時間與倫理的探問也勢必將與前行研究的相關議題進行對話，包括歷史、記憶、共時性、語言等。關於時間，作家在書末的「後記」格外引人注目。作者說，這本小說寫三件事：「其一，莫那魯道發動『霧社事件』的正當性與適切性如何。兼及『第二次霧社事件』。其二，我租居部落的鄰居姑娘的追尋之行。其三，我在部落所訪所見的餘生」（《餘生》，251）<sup>2</sup>。作者進一步說明，這本小說反覆書寫這三件事，並「寫成一氣」，並不是爲了小說藝術上的「時間」，而是其三者的內涵都在「『餘生』的同時性內」（251）。

在這一段文字中，作者語焉未詳，我們不能確知作者所謂「小說藝術上的時間」所指爲何，<sup>3</sup>以及所謂「餘生的同時性」所指爲何？但可以確定的是，作者暗示小說的書寫是一個關於「時間」的探問，而此一時間的探問與「霧社事件」作爲歷史事件的探索與書寫密切相關。在某個程度上我們可以說，作者以一種書寫的時間模擬並背叛歷史的時間，藉此意圖尋回（或贖回）遭歷史壓抑及抹除的事件、時間與權力。然而，如果這一透過書寫所尋回的時間並不是小說藝術上的時間（小說敘述時間？），那指的是什麼時間，存在哪裡，又以何種樣態存在呢？作者提及第一次及第二次的霧社事件，姑娘的追尋之旅，以及於事件的劫後餘生三件事都包含在餘生的「同時性」中，但又是哪一種「餘生」的時間結構可以同時將三者含蘊在內，又以何種方式含蘊？於是作者的書寫行動進行一次極有可能是徒勞無功的形上

---

2 編按：本文僅標明頁碼處，出處均指《餘生》。

3 至少可能指小說敘述的時間、敘述對象的時間、甚至小說作爲藝術品所獲取的時間（如一般所謂的「藝術的永恆時間」）等。

學冒險。第二次霧社事件揭露第一次事件「意義」的基礎，並取消了話語的確切意涵。第二次霧社事件並非第一次事件同一性的重複，相反地，重複表達了事件本身的曖昧性。但弔詭的是，作者的書寫活動即在此一重複性中找尋事件的「正當性」與「適切性」。

值得注意的是，霧社事件被登錄在歷史、文獻、檔案、照片與傳說中，同時也銘刻在石窟、岩壁、溪澗、道路、密林，更在部落族人餘生的身體與欲望之中，而作者關於歷史事件的考察與書寫透過地誌的「追尋之旅」進行。但如果霧社事件銘刻在歷史檔案與地誌風景中，哪一種追尋之旅的行動可以穿透歷史的話語與地誌的風景，將某種歷史的「真實」奪回，儘管所奪回的東西稍縱即逝，並可能隨即重新沒入或被掩藏在歷史、檔案、地誌與欲望之中。我們目睹作者的書寫伴隨著事件發生地的追尋之旅，從川中島開始，但川中島已是「放逐之地」(44)，拓荒之地，而非祖靈居住之地。作者於是啟動某種意義上「回歸」之旅，與姑娘從川中島尋回「神秘之谷」，並「與祖靈把酒言歡喝酒吃肉」(44)。因此，作者的書寫成為伴隨姑娘同行的「回歸」歷程，換句話說，書寫與身體的踐履同時並進，並在歷史層疊的地誌中畫出路線，讓埋藏於歷史的時間湧現。從這一角度看，川中島的地誌是時間性的地誌，隱含著只有歷史知曉的「秘密」(110)。

作者關於歷史與時間的探問以書寫與身體的踐履進行。作者為此發明一種新的語法與語言，迫近曖昧不明的事件，並以身體的勞動模擬事件的歷史幻影。從這一點看，作者的書寫與川中島的回溯之旅構成一次倫理的行動——即透過意義與身體的表層贖回事件的時間。在此行動中，作者的書寫展演一次關於霧社歷史事件的系譜學考察，並在亡靈的地景上與餘生的同時性時間中緩緩進行。作家的探索嘗試掌握另類的歷史「真實」並引進新的歷史視野，但更重要的是，作家將此一歷史考察與書寫提升「存有」的層次，歷史事件的考察因而一躍成為生命美學與倫理的考察。於是，作家在其近乎瘋狂、「胡言亂語」文字運動中，體現源自生命的反叛與自由，臨摹一個未曾經驗的生命與未來感性。我們參照當前西方哲學關於生命倫理的思考，將此源於生命自身的創造與生產稱為「內蘊倫理」(immanent ethics)。

以下的討論將按此關於時間與倫理的探問出發。首先文章將剖析作者所刻劃的餘生風景，一個被亡靈的無／身體與欲望銘刻的地誌。因此，餘生的地誌是一時間性(temporal)的地誌，「寓意」著無法返回或目睹的霧社歷史事件。其次，文章將導入作品關於事件、歷史、與時間之間的繁複辯證，闡明作者如何透過書寫理解霧社歷史事件並嘗試尋回事件的「時間」，以及其書寫與踐履如何最後捕攫歷史事件中飄忽不定的「真實」。接著，文章將進一步闡明作者如何將歷史事件的系譜學考察轉化為生命美學與倫理的考察，以及源自生命底蘊的反抗如何使語言成為胡言亂語卻構成一次倫理的行動。最後，文章將以「內蘊倫理」總結作者透過歷史事件的時間探問，並藉由文字與身體踐履的藝術美學與生命倫理。

## 二、時間性地誌

小說首先給予讀者一幅在川中島上的「餘生風景」，包括地景、地誌與生命的。黃冠閔在最近一篇文章〈風景餘生：論舞鶴小說《餘生》中的生命條件與場所〉中，將霧社場所視為一「外部性」的布置（非僅屬於小說內部情節需要），並藉此探問霧社事件的正当性與適切性。但無論如何，事件的歷史性覆蓋在地理、風景的場所性，且場所的「破碎、遺跡、廢墟」與非場所的實際條件限定相互交織，於是構成了繁複特殊的地理詩學或風景詩學（黃冠閔 2011：20）。<sup>4</sup>黃冠閔的探問主要是關於地誌作為生命存有場所的哲學探問，並進一步將此一生命「場所」的配置引申為地理或風景詩學的創造。然而，川中島的地誌作為「風景餘生」顯然必須在特定的「餘生」時間性中顯現或造景，因此本文將此一生命倫理的探問從地理或風景詩學的限制條件及其繁複向度轉向地景的時間性探索，嘗試闡明此一地誌書寫（包

---

4 黃冠閔論文發表於國立台灣文學館舉辦「文學、電影與地景」研討會（2011年10月1-2日），後刊登於《文學·電影·地景學術研討會成果集》。本文的引用特別徵得作者的同意。

括「外部」的實際地景以及文學設定的生命探問「場所」)中所配置的時間與歷史。

作者生於當代，因此無法親臨目睹歷史的「霧社事件」，也無從知曉此一歷史事件的「實相」，因此作者的書寫與考察從事件的「餘生」開始。與作者同行的姑娘自稱為莫那魯道的孫女，已是事件的劫後餘生。同樣地，老達雅自稱「我是莫那魯道的孫子」(69)，也是餘生，老達雅透過小達雅的口，述說當年泰雅婦女決定「自己孩子不要成為男人的累贅，決定將糧食留給勇猛抵抗的泰雅戰士」(69)，以及馬紅中年以後，直到晚年多次失蹤、多次前往馬赫坡上吊被攔截，以及多次悲傷憂鬱，悔恨與不悔恨的歇斯底里(69-70)。除此之外，小達雅也訴說自己如何被救離他鄉飄流並返鄉的餘生。劫後的時間／歷史繼續在老達雅的身體顯現，也同樣銘刻在小達雅身上，但終究是「餘生」，一個年代久遠模糊難辨、卻又具體可感的生活與生命。

小說的訪察透過不同的身體、語言與敘述模式紀錄眾人的「餘生」。其中較令人印象深刻包括作者以漢語翻譯宮本三郎用日本語述說的餘生。宮本先生一生不離開武士禪，從武士身分、或和服、或日語、或壽司，宮本先生體驗和服之美、語言聲音之美，食物以及藝術之美，透過各式各樣的物件，宮本先生與禪寸步不離。但儘管宮本先生身為泰雅人，死也為泰雅人，卻冷眼旁觀歷史，並以一種泰雅人難以理解的「禪之美」，質疑霧社事件的「尊嚴」。在小說的記述中，儘管宮本先生乍現的愧嘆與失落悄然洩漏了「禪之美」的空洞與欺瞞，但作者說，宮本·泰雅在生活中真正體現了「美泯無了尊嚴」，且這一生活態度觸及了「生命的存有」(131)。作者驚訝於此一霧社事件的「餘生」態度，因此記下這一「泰雅武士」坐禪的風景：「武士禪坐不似平常坐禪那般垂眉俯眼，那目光炯炯穿透眼前的一切：陌生人泰雅，夜光停埋，前臨的屋頂磚瓦，稻田的無形之風，過溪後有形的山壁，到達山巒後不知何處遠方的空，那目光就停留在那炯炯的空內足足三分鐘有多，隨即回到灰衣武士的目光裏帶著引擎空轉後的眼波」(127)。

另一個類似的例子是元亨叔公的坐禪。元亨是賽德克人達雅的叔

公，以曹洞宗的枯禪打坐，同樣冷眼旁觀曾經發生的歷史事件：「霧社事件走過我的身邊我只管打坐」(220)。叔公的禪源自母親遺傳，母親的禪緣則源自日本人1910年代初到霧社開設的「番童教習班」。叔公能感知母親的死已是遙遠的時代，但仍然隨心隨意說出，「霧社事件是多此一事」(220)。元亨叔公的態度顯然是弔詭或模稜兩可的，叔公一方面一眼便能指認出照片中父親的頭顱，但另一方面卻仍堅信出草是迷失方向走錯路。

這些是事件「餘生」關於事件的重新目睹。老達雅、宮本三郎、與元亨叔公等人確確實實經歷霧社事件，他們的生活是劫後「餘生」。但川中島的餘生並不限於這些，有一些人並未親眼目睹或親身經歷此一歷史事件，卻也在川中島度過餘生。例如參加二戰的英勇軍獨居老人沙波不斷地在山坡上挖洞，彷彿在南洋挖著安置機槍的坑洞(194-198)。川中島的歷史事件不只霧社事件，沙波老人也將第二次世界大戰的歷史揉進了川中島的地誌之中。此外，川中島上的「餘生」還包括森林中住貨櫃屋的女尼，經常散步的畸人，飄浮不定的飄人，以及積極鼓吹在川中島設立紀念碑的畢夫，甚至包括作者以及與作者同行的姑娘等，每個人都在此度其「餘生」，並以各自的「餘生」凝視觀看著不一樣的風景。因此，作者將泰雅族人（與非泰雅族人）在川中島的生活稱為「餘生」至少包含兩層意涵：首先，在此「餘生」之地度過「餘生」多少與事件相關，其次，「川中島」作為「放逐之地」與「非祖靈居住之地」似乎隱含某種無法追回的歷史過去、甚或消失的「純真原初」。

王德威在小說的序論〈拾骨者舞鶴〉一文中引用阿多諾(Theodor W. Adorno)回想班雅明(Walter Benjamin)的話：「他不只是急切的想喚醒已成爲化石了的事物中，被凝結的生命——像寓言所爲——更要檢視活存的事物，視活存的事物爲遠古的，泰初歷史的，因爲猛然釋放出它們的意義」（Adorno 1981: 227；轉引自王德威 1999：34）。王德威引用這些話描述作家舞鶴以自己的「餘生」對應川中島的餘生，以偶然對應應然，以當下對應歷史，以此生對應他生的姿態，「用他人的創傷澆自己的塊壘」(34)。這一引述讓我們聯想到班雅明

關於歷史的特殊理解。在〈歷史哲學論綱〉中班雅明如此描述過去與當下之間關係：「過去隨身帶著一份時間的清單，它通過這份時間的清單而被託付給贖救。過去的人與活著的人之間有一個秘密協議 (secret agreement)。我們的到來在塵世的期待之中。同前輩一樣，我們也被賦予了一點微弱的救世主的力量，這種力量的認領權屬於過去」 (Benjamin 1968: 255; 本雅明 1998: 250)。<sup>5</sup>在這段引文中，班雅明旨在說明過去的真實圖景如何在當下瞬間被捕獲的條件與可能。順著班雅明的歷史理解，我們可以將作者與姑娘（以及讀者）重返川中島之地，重訪歷史事件，理解為作者在川中島眾生的餘生中重新目睹過去祖靈共存的原初生命的嘗試。或者反過來說，過去的歷史事件在川中島的「場所」中與當下再度遭遇，過去的真實圖景可能在當下的瞬間被辨識。因此，川中島的「餘生風景」至少包含兩種時間，過去與當下，兩者之間存在著「秘密協議」，並以特殊的方式相互呼應，或用舞鶴的話說，兩者的內涵都包含在「餘生的同時性」中。

這是我們在本節的標題「時間性地誌」所陳述的首要涵義，即「餘生風景」中蘊含了時間，或參照班雅明的說法，當下與過去之間存在著「秘密協議」。然而如班雅明指出的，描繪過去並非「意味著『按它本來的樣子』」……而是意味著補捉一種記憶」 (Benjamin 1968: 255; 本雅明 1998: 251)。因此，作者描寫眾人在川中島的生活，凝視川中島的山川景物，並非嘗試「再現」霧社事件當時的景物，很顯然地，川中島的「餘生風景」作為霧社事件的歷史遺跡與生命殘骸，一方面彷彿「再現」了事件的恐怖、不幸與悲慘，但卻也同時揭示歷史事件已然年代久遠而不再復現。況且，川中島「原是放逐之地」，並非祖靈居住之地馬赫坡。因此，川中島的聚落、屋舍、森林、溪流與山脈必須考量的是**時間的距離**而非**空間的接觸**，所有的符號「同時揭示與遮掩」 (Miller 1995: 47)。這些符號同時可被看作是班雅明眼中的「寓言」 (allegory) 符號，「指涉的恰恰是他所再現的非存有 (non-being)」 (ibid.: 134)。於是，讀者與作者一樣，在書寫與閱讀

---

5 這裡的譯文採用張旭東的翻譯，頁碼標示前為英文譯本，後為中文譯本。

中目睹過去的憂傷與悲痛如鬼魂一般，裹著屍衣在川中島上游走、或嬉戲、或瘋狂、或憂傷、或沉默，以非實際的時間形式顯現過去，也是從這一個角度我們看見川中島的餘生風景同時也是死靈的风景。作者面對馬紅·莫那奔跑的水霧密林，在相互殺戮的迷霧前，以及連霧都無法進出的大岩窟密林聖殿，不由自主地喊出：「密林不屬於人間的世界」(241-242)。

因此，作者的重返密林及其書寫標示著一個可見／不可見、可言說／不可言說的模糊邊界，一個生／死間隙刻劃的領域。歷史文獻、檔案、傳說，以及無數的訪談、轉述與報導，陳述了事件的「歷史事實」，另一方面，霧社、道路、官衙、學校、神社、寺廟等地貌風景同樣也同樣按此一「歷史事實」確定了空間的布置。然而作者的「回歸之旅」與調查書寫彷彿釋放了歷史的時間幽靈，在川中島的地景上遊走、纏繞不去。水流聲穿過山脈岩縫與溪谷，霧同時遮去了陽光，漸次地，霧社的「事實」與地景的空間布置逐漸模糊不清、曖昧不明，代之的是一種如幽靈般的時間與寓言的符號。

作者以馬紅·莫那的身體與欲望具體化（或寓意地指涉了）此一模糊的邊界與生死的間隙。首先，馬紅作為符號，其意義曖昧不清，不僅無法將自身與霧社事件的「象徵」符號等同，更甚者，馬紅的符號將瑣碎的事蹟與霧社事件的意義弔詭地區分開來。馬紅與事件的關連在小說中已成為眾所皆知的傳說。泰雅婦女與幼兒吊死在樹林的枝頭，是為「把糧食留給勇猛抵抗的泰雅戰士」(69)，但馬紅與其他泰雅婦女不同，馬紅將幼兒擲落山谷，投入岩下河流，作者問，難道「只是為了等待日後兒子回來千里尋親」(97)？又，馬紅自殺未遂遭日軍救起，進入密林勸降父兄，乃至日後移居川中島，在那裡再婚生子或不再生子，這些都成了無法驗證的歷史事實而成為「傳說」。馬紅的符號不斷提醒並指涉霧社歷史事件，但同時在符號與事件不斷製造間隙。於是，馬紅的符號似乎從「象徵」剝離開來，符號的意涵變得不再明顯易懂，卻弔詭地成為一種「蠱魅」。正如作者所述，「可能藉的伯朗米酒之力，我才直接向馬紅貼近，馬紅雖然已死了多年，但自多年前我讀史料時，讀到馬紅總覺得一股莫名的蠱魅」(152)。

一如馬紅的符號是事件「象徵」意涵剝離的殘餘，馬紅的「餘生」身體同樣註解了事件的「剩餘」。馬紅的餘生與其他人的餘生有所不同，馬紅的悲傷不單純，無法被「時間」所治癒，因此馬紅沒有「餘生如何過」的問題(179)。更確切地說，馬紅並無一般意義下的餘生，對馬紅而言，事件並未成爲「過去」。作者如此描述：「她沒有『餘生如何過』的問題，『事件』經由傷口源源注入生命的能量讓馬紅有力氣一再嘗試回返『過去』，真實的她所經驗過的事件現場，『事件』就這樣充實而完整了馬紅·莫那的餘生」(179)。換句話說，在馬紅身上，或對馬紅而言，事件無法僅成爲過去的歷史事件停留在過去或被遺忘，因此馬紅的餘生是不完整的餘生，無法被時間「治癒」，與過去切離；與此相反，過去或事件弔詭地化作生命能量讓馬紅的餘生充實或變得可見。馬紅的餘生指涉一個不在當下的過去，但馬紅的餘生之所以是餘生乃是因爲過去在當下得以顯在，如此一來，馬紅的身體似乎成了事件的遺骸。在另一段文字中，作者透過馬紅養女的口，更準確的說明馬紅與事件之間若即若離的弔詭，包括符號、身體與生命的：

「我母親活到晚年，但她的一生以身殉了『事件』的，」族人都知她到晚年還常失蹤，一個人徒步向霧社，去尋莫那魯道最後安息之地，她要上吊在父親自殺之處的樹樑上，替他遮擋一點陽光，「事件後馬紅仍然生活在『事件』中，她從未忘卻或離開『事件』，雖有各方面的人以言語或某種行動勸解或規範馬紅，但事件後卅幾年，直到她死，她從未一刻離開……」。(152-153)

馬紅以其一生「殉了『事件』」，因此馬紅的餘生成爲事件的遺骸，馬紅守護著一片亡靈的地景，而且守護著標誌著生／死間模稜兩可的邊界。黃冠閔說，「那被亡靈守護的世界於馬紅生命向晚步履的歸向，兩者形成一種餘生風景的**動態圖示**」（2011：20，粗體筆者所加）。簡單地說，馬紅以餘生的身體介入亡靈的地景，這地景是事件殺戮的戰場，是泰雅戰士之亡魂，與上吊泰雅族婦女、孩童、亡靈的居住地，作者已說過，「這密林不屬於人間的世界」(242)。然而馬紅不斷的重返霧社、重返殺戮之地、族人上吊之地、與父親安息之處，馬紅的每一次回返都再次使過去與當下接觸、遭遇與相互對應。但這

並非僅僅說馬紅的餘生「寓意地」指涉了事件，亦非馬紅的遺骸「象徵」了一段過去的歷史。重要的是，馬紅的不斷回返馬赫坡之地，馬紅的行動具體化了「寓言」本身，如寓言所為，標誌「再現」與「存有」，「過去」與「當下」，以及「生」與「死」之間的雙重運動。而作者以「映像」將這些不可共的事件連綴起來：「祖靈每天黃昏涉過溪谷進入馬紅的夢裡，夢醒後她只顧著做祖靈吩咐的事，我時常在馬紅的夢裡幾張醒明的映像連綴出馬紅的一生」(153)。在馬紅的回返中透過夢境，祖靈與馬紅相互溝通，同樣在夢中，作者得以於馬紅溝通。在作者的溯往川中島時，馬紅以祖靈之姿來到作者的夢境：「這夜我昏然入睡雖然沒有姑娘的安眠曲，夢境足音雜沓是馬紅·莫那在密林叢中奔跑的腳踏，其後還跟著一雙顛簸著的弱小的足聲」(74)。事實上，這一「動態圖示」預示了作者透過書寫以及回溯之旅探問歷史與事件即將披露與展示的生命圖表。

### 三、「當代」的三重時間向度

關於「餘生」，作者「想到時間」(245)。事實上，小說關於霧社事件的探索正是建構在關於時間探問基礎上，或用舞鶴的話說，即「當代」之於「事件」的探問。但在這裡，事件主要是作為「歷史事件」或過去的「歷史事實」。關於這一點，作者清楚說明小說的「主題」及其「歷史觀」：

當代叫當代歷史提醒我不能讓可疑或猶可議的事件成為「過去式」永遠，必須把它扒出來在當代的陽光下曝曬到「現在式」，過去的歷史就此變得活生成為當代歷史的一支，「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〔題〕而且是適切的歷史觀……。(85)

在這裡，「當代」或「當代歷史」首先標示當代的當下/現在 (the present)，對作為歷史過去的霧社事件做出理解與批評，為了使其不被「永遠」塵封在歷史的記載與檔案中，並且必須進一步使其活化成為「當代的歷史」。正是從這一個角度，小說一開始便對霧社事件

的「歷史的真實」進行一系列半反諷半戲謔的質問。作者戲劇化了這一歷史事件的質問：「莫那魯道的紀念碑和雕像高高俯視著當年他殺戮的小學操場」(45)，歷史像被具象化為紀念碑與雕像，仍對當下投注著目光，同時在莫那魯道的凝視中，作為歷史的事件重新被感知，以及「餘生」在川中島上成為普遍的慣用語。況且，餘生紀念碑不僅矗立在操場，也矗立在部落中很多人的心中(81)。對舞鶴而言，餘生紀念碑（餘生碑）匯聚了這些歷史的荒謬與困惑，因此歷史的探究由此開始。舞鶴告訴我們，餘生碑紀錄的正是那「可疑或猶可議的事件」，也因碑文不提第二次霧社事件，因此作者走過紀念碑文寫下一句，「霧社事件是有計畫的反抗，這個計畫的規模瀕臨『政治性』的邊緣」(174)。作者打趣地說，當寫下這句話時，周圍的祖靈也圍觀過來，看了這話，回歸馬赫坡密林神秘之谷沿途繼續議論。總地來說，紀念碑與莫那魯道雕像所銘刻的是關於霧社歷史事件本質或意義的「兩難」：其本質是「政治性」抑或是「出草性」？

作者持續以半戲謔的口吻寫下關於霧社歷史事件眾說紛紜的詮釋，同時也指出歷史本身雙重或多重的歧義性(controversy)。霧社的「歷史事實」可以被「政治地」理解為政治抗暴，或「文明地」理解為野蠻出草，顯然這些意義分歧的系列可以不斷的延伸下去，並與其他系列連結，或者不同的意義系列也可交錯並行。例如作為政治抗暴的政治理解可以與抗日，同時也與屠殺、暴力、尊嚴等系列相連；另一方面，出草的文明理解也可與原始、儀式、祖靈、信仰、自然等系列相連，或者兩者都同時與暴力、文明（同化），甚至與時間相連。在作者關於事件各種「意義」分歧系列的考察中，「同化」的系列的陳述尤其令人印象深刻。同化有多重的面貌，作者同化於泰雅的祖靈，泰雅人同化於日本人，原始同化於文明，弱勢同化於強勢等。有趣的是，作者在此意義系列中指出同化的「當代意涵」：如果同化是變成別人，因此迫使人最初的尊嚴的喪失，那麼霧社事件成了「反同化的極端情緒」(116)。這可以是「政治性」的理解，也可以是「出草性」的理解。但作者強調，「當代」不否定歷史的莫那魯道，因為「當代」認為犧牲並無法使尊嚴獲得完整的救贖，但「當代」也不肯

定當代的莫那魯道，因為「當代」是「反英雄」的(117)。如是，「當代」不肯定也不否定，而是標示一種同時肯定與否定過去的「過渡同時性」(117)。

不管政治性或出草性，如果我們想像作者的考察嘗試尋找霧社事件確切的意義，這可能僅是一廂情願的想法。很顯然地，作者列舉一系列的歷史歧義，並非意圖闡述歷史的多重意涵，做出詮釋與判斷，亦非試圖找尋歷史或事件最終的「正當性」或「適切性」本質。這顯然不可行也不可得，意義的系列可無限發散，終究使這一意圖無功而返。於是關於「政治性」與「出草性」，作者給予一個暫時性的矛盾修辭，「政治性的出草」(176)。但根據作者的說法，這定義並非辯證性的合題，頂多只是「暫時性的整合」(176)。作者強調兩者政治性抗暴與原始性出草在事件中的「同時性存在」(176)。但這是否意味著兩者的意涵都存在於事件的「同時性」中？關於這一點，作者仍然語焉未詳，不過可以肯定的是，兩者（「政治性」與「出草性」的詮釋）「同時」存在於歷史中，且任何一方都不能單純地被化約納入任何一方。

在上述的引文中，作者說當代歷史將事件從過去式中翻耙出來，並以當代的陽光將其曝曬到現在式。乍看之下，「當代」似乎與「過去」對立起來，各自標示歷史序列中不同的時間點。因此，關於霧社歷史事件的多重歧義系列的列舉，似乎也站在當代（現在）的基準上對於歷史（過去）做出詮釋與判斷。但作者也說，「過去的歷史變得活生生當代歷史的一支」，所謂當代歷史，並不能僅以當代觀點的歷史理解，而似乎更豐盈一些(85)。因此，當代與歷史，或現在與過去遭遇的意義不應僅限於「對決」而已，更重要的是，如作者在「總結」時寫下的，「當代面對歷史，當代歷史針對某一歷史事件重新評估，這個評估的意義與價值，是屬當代存有的一部分」(246)。所謂「當代存有」似乎一面與過去歷史對決，一方面又必須將過去包含在內，況且，歷史理解的歧義性與不可化約性，也迫使我們必須重新理解「當代」或「當代歷史」的時間結構。

如果「當代」不應僅被看作是與「過去」對應或對立的一個時間點，而隱含著必須將過去包含在內，那麼當代的時間結構以及與過

去的關係為何？事實上，「當代」本身的字義便是歧義的，它可以指相對於過去的「當代（當下／現在）」(the present)，也可以指「同時代」(contemporaneity)。<sup>6</sup>但無論如何，對作者而言，當代歷史將事件從永遠的過去式抽離出來，且在當代的陽光下曝曬到現在式，過去與現在的關係不應被看作線性時間次序中單純的差異點（從過去到當代，從歷史到當代），而形成一種關係「同時存在」於當代（當下）的視域中。換句話說，歷史過去必須透過當代而得以被感知或理解，如此一來「當代」便同時包含兩種時間——過去（歷史）與現在（當代）。所以作者說，當代可以如此豐盈，可以是「當代霧社事件」或「霧社事件在當代」(85)，前者標示著當代歷史的時間結構——即過去與現在，歷史與當代同時並存，後者則指歷史霧社事件的「過去」在現在（當代）的濃縮。這是「當代」的第二層時間意涵。

但過去如何與現在同時並存？作為歷史過去的霧社事件又如何可以是「當代的霧社事件」？或更確切地說，過去以何種形式或樣態同時並存於當代？首先，過去必須以某種時間性(temporality)與現在同時存在。作者不只一次宣稱，「沒有『歷史的歷史』，真實只存在於『當代的歷史』」(52)。作者這樣宣稱並非不信賴相關的歷史文獻、記載、傳說、乃至田野考察等，而是強調歷史（過去）只能在當代顯現或被理解。然而這並不是說，作者的歷史考察服膺某種基於當下的歷史詮釋學觀點，相反地，作者暗示一個過去與現在同時並存的結構與運動。但為了進一步了解這一時間結構，我們有必要區分作者經常交互使用的詞，「當代」與「當代存有」。有時作者對兩者的使用並不嚴格區分，有時「存有」似乎意指著真實肉體的存在，即「活著」(117)<sup>7</sup>，然而在小說尾聲的「總結」中作者說：

當代面對歷史，當代歷史針對某一「歷史事件」重新評

6 陳春燕(2006)在〈非關認同：從儂曦、舞鶴談「共時性」的倫理〉一文中，進一步將「當代」與「同時性／同時代性」(contemporaneity)相連，並援引儂曦與當前西方相關的倫理論述，演繹所謂「共時性」的倫理。

7 但也因為「當代」與「當代存有」的連結與交互使用，使作者的歷史考察得以轉換為生命與倫理的考察。關於這一點我們將在稍後文章中進一步討論。

估，這個評估的意義和價值，是屬於「當代存有」的一部分，而經由評估的過程「歷史事件」重現於當代，活生生於當代歷史中。(246)

這裡，「當代」（以及當代歷史）與「當代存有」明顯被區分開來，前者似乎指相對於歷史（過去）的當下現在時間，後者指關於歷史過去的價值判斷。但作者似乎賦予「當代存有」更多的意涵，「當代存有」並不僅限於關於「歷史事件」的評估，更包含評估的「過程」，一次過去到現在（歷史到當代）的運動。

伯格森(Henri Bergson)的記憶研究中關於時間的理論也許可以幫我們進一步推演此一內在於「當代」的時間結構。伯格森區分存有(being)及現時(being-present)兩者之間的差異。對伯格森而言，當下或現在(the present)的元素是活動的與有用的，相對地，過去(the past)則是停止活動或無用的，因此過去的特質是「在」(is)，存在於自身存有，並在其形式中保存自身(Deleuze 1991: 55)。伯格森進一步將過去理解為與現在並存的虛擬整體——即記憶。這理解使過去和現在不再是線性時間的次序關係，而是從虛擬/未然(the virtual)邁向實際/實然(actual)的實化運動(ibid.: 55-72)。這些視角有助於我們理解「當代存有」或「當代歷史」的時間結構。當代歷史並非嘗試構築關於過去的整體，相反地，過去作為未然或虛擬的整體（記憶）在當代的陽光下不斷地曝曬為現在。在這層意義下，「當代」（當代存有）包含兩種共存的時間性，過去與現在（當下）。而所謂的「餘生」隱含的同時性(simultaneity)，我們當從此一過去與當下「同時存在」(co-existence)來了解。

我們在稍前說，「當代存有」的意涵並不僅限於對「歷史事件」的評估，而是一次評估的「過程」，一次過去到現在的運動，或更確切地說，「當代歷史」展演一次從未然朝向實然的運動，這是「當代」的第三層「時間」意涵，一種即將來臨的未然性。過去既然作為虛擬的未然存在，必然有其未然性。然而，使其穿透過去並於當下實化的正是當代歷史的「欲望」。「當代」重返川中島之地，重訪祖靈，紀錄部落的餘生以及自己的餘生。然而必須附帶一提的是，當代並非以當代（現在）或過去的任何標準作為歷史的評估與判斷基礎，

而是一種基於欲望的生產，這也是我們所見作者透過「當代歷史」的運作所展演一個關於歷史事件的質詢及其意義的探問，並將之「問題化」的行動過程。

#### 四、事件與歷史的「真實」

我們稍前說，「當代／當代歷史」暗示一個「未然」過去的即將來臨，但這是什麼意思呢？關於這一點，我們有必要深入了解作者關於「事件」本身的可能理解。首先，事件必須與文獻記載的「歷史事實」區分開來。作者提及歷史記載的三次屠殺：第一次是1930年10月27日清晨由馬赫坡頭目莫那魯道主持的在霧社國小操場的屠殺；第二次是同年10月28日起至12月30日「諭告」止，日本各地警備隊飛機轟炸、機關槍、榴彈砲、毒氣瓦斯、燒夷彈等的屠殺；以及第三次由道澤社襲擊「保護番收容所」，即所謂「第二次霧社事件」(54)。<sup>8</sup>然而小說考察霧社事件並非僅僅重述為歷史遺忘的歷史事蹟，而是關於事件「正當性」與「適切性」的考察，因此質疑這些事件相關的歷史記述。因此作者的質疑似乎假定另有一個關於事件的「真實」，不過歷史真實由於歷史記載的意圖及政治目的不同造成差異或遭受塗抹扭曲。但如果透過文獻、記載、傳說、或田野調查都無法得知事件的真實，是否另有其他方法可以掌握事件的「真實」，或者，是否存在著事件的「歷史真實」？

事實上這一探問正是小說的主題。在上述關於「當代歷史」的探問中，作者告訴我們，事件的真實既非歷史記載的「歷史事實」，也非一連串的歷史歧義系列，包括屠殺、暴力、反抗、尊嚴、集體性等。關於霧社事件，作者以自己與眾人的「餘生」相對應，包括歷史與生命的。作者提醒我們馬紅·莫那時間無法治癒的悲傷，以及她被事件充實而完整的餘生。而關於姑娘，作者也說，「她的眼睛有一種

---

8 霧社事件發生於1930年，小說誤植為1931，已於再版中修訂。

生命的哀傷，不只是傷悲，更是生命滄桑的累積，是長久對於未來的迷惘」(245)。霧社事件被時間所刻劃或被歷史所籠罩，這是為什麼作家關於「餘生」總「想到時間」(245)，並且，「餘生」並不只限於部落族人的，也包含泰雅族人（賽德克族人），甚至作者自己的餘生，於是自己生命經歷的映像如川中島的歷史映像一般隨處散落。作者記述自己來此川中島放逐與墾荒之地探索事件的正當性與適切性，事件的餘生紀念碑上註明，事件至今不過70年，且每年國家仍然通知川中島部落居民派代表為祖先公祭，但在這裡人們已經淡忘他們因為事件而移居此地，在日常生活中也僅少提及事件。作者歸結說，「事件留給川中島的不僅是一種欽定的尊容，而是一種淒美的悲傷的餘韻……那種淒美的餘韻給川中島一種屬於**歷史的氛圍**」（211；粗體筆者所加）。稍後作者繼續寫道自己親臨事件的溪口在餘生之地思索（或不思索）「事件」逐漸僵死如化石(212)。於是作者進一步將餘生交付於「思索」，然而儘管這樣的思索無關乎實際，但思索「有它內在的力量，直覺是與生俱來的本能之後是一種累積，一種強度」(212)。

如果「餘生」刻劃的是時間，且「事件」留下的是「悲傷的餘韻」或「歷史的氛圍」，那麼很顯然地，事件不僅與歷史文獻檔案所記，也與當下所見的事物剝離，時間出現斷裂或不連續。我們可以說，作者嘗試捕捉的是一種出於歷史卻在歷史之外的時間，即歷史無法捕捉的時間，我們將其理解為一種「效用」或「氛圍」，一種「純粹的事件」(pure event)。而之所以純粹，乃是因為它逃離歷史也逃離任何當下的時間。

事件作為「效用」或「氛圍」看似奇怪的理解，然而在當代西方哲學中可以輕易找到相關的類似討論，特別是德勒茲(Gilles Deleuze)關於事件的理解。<sup>9</sup>在《意義的邏輯》(*The Logic of Sense*, 1990)一書中，德勒茲提出關於事件相對完整的說明。德勒茲參照斯多葛學派

---

9 「事件」作為當代歐陸哲學的關鍵字，除了德勒茲之外，包括巴迪烏(Alain Badiou)，德希達(Jacques Derrida)，乃至傅柯(Michel Foucault)等人都有所討論。本文中關於事件的理解主要來自德勒茲與傅柯的脈絡。

(the Stoics)的看法，將事件與「事物的狀態」(states of affairs)區分開來，將事件理解為「非實體的效用，既非事物也非事實」，是「行動與熱情的結果」(1990: 4-5)。一個常被引用的例子是關於戰場(battle)的理解。戰場在哪裡？以及如何被理解或感知？如果戰場被認定是事件本身，事件「盤旋在戰場與其時間的現時化無關，對於勝者、敗者、懦弱與勇猛者同樣無感」(ibid.: 100)。換言之，戰場作為事件與那些戰場上的活動、人物、裝備、器具無關，事件指的是由那些物體（身體）碰撞所產生的無感、非實體的效用，但有其自身的作用。事件是物體（身體）碰撞產生的非實體的效用而非事物的狀態，因此事件既非名詞也非形容詞，而是動詞的不定詞態。德勒茲的確以不定詞動詞描述事，因此將事件的時間與歷史時將區分開來，前者是無限的過去與未來並逃離當下的生機時間(Aion)，後者則是限定的順序時間(Chronos)(ibid.: 61)。附帶一提，對德勒茲而言，兩者並非兩種不同的時間次序的形上學區分，而是時間兩種不同的理解，兩者相互補充但彼此並不包含(ibid.: 61)。

這一「事件」的特殊觀點也讓作者於〈後記〉中註記的「餘生同時性」概念變得清晰起來。如果餘生的「同時性」必須包含文獻記載的三次的屠殺與兩次霧社事件，作者與姑娘的「追尋之行」，以及部落所見的「餘生」（包括自己的餘生），這裡，「同時性」不再被理解為空間化時間的「共時性」(contemporaneity)存在，而是時間內部同時存在(co-existence)的「同時性」(simultaneity)，一如作者所說的，「三者的內涵都在『餘生』的同時性之內」(251)。事件「同時」被記取與遺忘，提醒了「餘生」中「同時存在」的歷史事實與「事件」（歷史時間與歷史之外的時間）。作者來此「餘生」之地，察覺事件逐漸僵死如化石，於是將歷史材料、傷口與記憶一一檢視，試圖尋回事件的純粹時間，即在歷史時間之外的純粹時間，因此作者得以脫離當下進入時間的「流變／延變」(becoming)自身。從這一角度看，我們也可理解作者為什麼將餘生交付於思考的「內在的力量」，一種永不止歇的「強度」，外在於價值與意識的「強韌」(212)。

同時，此一「事件」的理解導引一個另類的歷史觀念，促使我們

重新評估作者對於霧社歷史事件的考察。傅柯(Michel Foucault)在其著名的〈尼采、系譜學、歷史〉(Nietzsche, Genealogy, History)一文中提出一個不同於傳統歷史的歷史考察方法——即系譜學(genealogy)。關於系譜學，傅柯如此定義，「它必須記錄任何單調結局之外事件的獨一性(singularity)；它必須在最意想不到之處尋找，在情緒、愛欲、意識、本能等這些被認為毫無歷史意義的東西去尋找」(1977: 139)。傅柯進一步強調，系譜學「必須對這些事物的『重現』(recurrence)保持警覺，但並非爲了追索其演化的緩慢曲線，而是將它們在不同場合扮演的角色區分出來」(ibid.: 140)。這是傅柯對尼采系譜學的重新理解。簡單地說，系譜學不再探尋「根源」(origin/*Ursprung*)，相反地，系譜學捕捉穿透身體的事件與特徵(decent/*Herkunft*)以及各種權力的發生(emergence/*Entstehung*)。也是在這一點上，傅柯將系譜學與傳統的歷史觀念對立起來，前者指涉所謂「真實歷史」(real history/*wirkliche Historie*)或「效用歷史」(effective history)，後者則指傳統神學的(theological)與理性的(rationalistic)歷史。關於兩者的區別，傅柯進一步說明：「整個傳統的歷史意圖將獨一性事件(singular event)溶入理想的連續性中，將之視爲目的論的運動或自然的程序；相反地，效用歷史處理事件最獨特的特質及其最準確的顯明」(ibid.: 154)。這裡我們看見傅柯與德勒茲關於事件類似的理解，事件不是那些「決定、條約、支配、或戰場，而是力量關係的反轉，權力的攫取，是詞彙的挪用以反抗其使用者，是鬆動衰弱的統治，是戴著面具登台的他者」(ibid.: 154)。這是傅柯參照尼采「超歷史」(suprahistorical)視野提出的系譜學，也是透過事件獨一性建構的歷史方法（幻影哲學／歷史）。但更重要的是，這一系譜學的「歷史意義」(historical sense)帶來三種效用：首先，對現實的諧擬(parodic)與歷史的回憶或確認相互違反。第二，對同一性的消解違反歷史的連續性與傳統的代表性。第三，真理的犧牲使歷史不再是知識(ibid.: 160)。接著，傅柯下了一個結論性的註解：系譜學「暗示一種歷史的使用，將自身與形上學及人類學模式的記憶切開，並建構一種『反記憶』(counter-memory)，將歷史轉化爲一種完全不同的時間形式」(ibid.: 160)。

傅柯的系譜學方法提供了《餘生》的歷史考察一個絕佳的制高點。<sup>10</sup>如果小說關於霧社事件的歷史探問可以被看成是一系列系譜學式的歷史考察，那麼我們可以說，作者重返事件發生之地川中島之餘生，亟欲探求的便是內蘊於歷史表達中的每一個事件的「純粹事件性」(pure eventness)或流變。具體地說，作者來此霧社事件餘留之地川中島考察歷史，探問的包括兩件事：「霧社事件發生了什麼事？」(what has happened?)以及「即將發生什麼事？」(what is going to happen?)作者以「事件的正當性與適切性」追問第一個問題，並以「思考『追尋之旅』與『訪見部落餘生』的歷史意義」回應第二個問題。因此，小說文本作為歷史的系譜學考察，作者描繪霧社事件的言說（表達）(discursive/expression)與非言說（內容）(non-discursive/content)的配置與構成，同時進入一個「當下歷史」的詮釋框架中，在歷史與事件的「同時性」中分別運作。在上述關於「當代歷史 / 存有」的討論中，我們已經看見作者羅列關於霧社事件的各項言說、聲明，以及各種言說之間的權力關係結構與歷史疊層。然而很顯然地，作者並不滿足於描繪這些層疊化的權力關係或歷史檔案，作者急切地意圖披露事件或歷史本身的「歧義性」，提示那些於言說內部尚未定型、不穩定的分子化的權力運作。或借用德勒茲評述傅柯的話語，作者繪製的是一個關於言說的圖表(diagram)：「圖表不再是聽覺或視覺的檔案，而是與所有社會場域共同延展的地圖與地圖繪製術」(Deleuze 1986: 34)。

如果系譜學的「圖表」不只言說與內容的檔案，還包括其社會的權力運作，那麼系譜學提示我們的還包括那言說與非言說的配置與構成，與可說性(the articulable)與可見性(the visible)相關。在小說的敘述中，除了霧社事件正當性與適切性等價值的言說外，作者地景（空間）描寫同樣費盡心思。不同於言說與可說性相關，地景空間則與可見性相關。我們在小說中目睹各種可見的地景：山脈、縱谷、密林、

---

10 以下關於傅柯系譜學的討論主要來自德勒茲的理解，德勒茲稱傅柯為「新的地圖繪製者」。請參閱Deleuze, *Foucault*(1986)。

溪流、岩窟、屋舍、旅館、溫泉地等目不暇給。我們在稍前說過，小說首先映入眼簾的是川中島的時間地景，讀者也可輕易發現，這些地景總搭配並相應著各項言說的權力構成與歷史認識。然而，這些非言說的布置仍有其獨自的組織材料與形式。作者一方面展示地景依據「霧社事件」的各項權力配置與歷史構成，但與言說的描寫一樣，作者透過這些非言說的材料與形式，同樣給予我們一個關於霧社事件非言說布置的圖表。

一個直接、淺顯易懂的例子是作者（與姑娘）規劃的三條「溯之旅」的路徑。第一條大致從布甘溪（即北港溪）經中原、眉原兩個部落過尾敏溪、九仙溪，越東眼山進入眉溪上游，而後上溯濁水溪、越過塔羅灣溪直至馬赫坡溪與濁水溪交會處，進入馬赫坡溪上游密林，費時至少九天。第二條路線則經尾敏、九仙到賓沙布甘裂石（傳說中的聖石），再延瑞岩溪到合歡、奇萊山谷的濁水溪源頭，循著高山峻谷再進入馬赫坡溪，費時七天，但可能迷失在合歡、奇萊山之間。第三條是從川中島下到柑仔林（國姓）下轉南港溪過埔里，後轉延眉溪到霧社，再循霧社溪上游經交會處往馬赫坡溪（三天不到就不知天日的關口）。<sup>11</sup>作者煞有其事的規劃了三條「溯之旅」的路線圖，這些路線有各自不同的地理位置與空間的布置，這「溯之旅」是作者的追尋之旅（雖然不知道追尋為何物），回歸之旅，精神生命原初的上溯之旅。但重要的是，在這裡這些路線都總已經以霧社事件的權力及其歷史為其標誌，亦即，權力或歷史組織了這些可見的空間地景。具體地說，這眾多的岩窟、深山、密林、溪谷、溪流、河道等，已被標定為霧社事件中的戰鬥配置，密林中的奔走、穿梭、與上吊，溪流的匍匐、潛行、與戰鬥，岩窟的躲藏、密謀、與反抗等。當然，地景也理所當然地被織進了歷史，例如作者與飄人之間的討論：「祖靈來回川中島會從哪一條路？」飄人嚴肅的回答更以**歷史的年代**區分：「終戰前祖靈不借道其他祖靈的路，也不走被迫遷徙的『恥辱之路』；而終

---

11 這裡主要參照黃冠閔(2011: 16-17)的彙整分析。小說中關於「溯之旅」路線的規劃與描寫，請參閱舞鶴(1999: 110-114)。

戰後，在同化的時代祖靈只喜歡一條路」(113)。當然飄人的姐姐（姑娘）提出的方案有不同的理解，選擇容易熱鬧的第三條路。這些考量與回應再一次證實關於地景的空間配置與言說的功能一樣，披露歷史疊層化的權力關係。然而，我們隨即理解，作者來此事件發生之地，無論馬赫坡或川中島，並非只爲了回溯歷史並重新發現這一權力與歷史銘刻的地景，也非僅僅描繪地景上歷史疊層權力關係的交織運作，作者無非更進一步希望能逼現權力構成形式的邊界或域外(Outside)。當作者表明自己陷入霧社事件屬「政治性」或「出草性」本質的歷史兩難時，或姑娘的表丈堅持祖靈從活人不知道的「地下過」，並在瞬間即能從川中島抵達馬赫坡時(126)，書寫迫使可說性說與可見性碰觸其「域外」：一個尚未功能化、以及尚未成形力量匯聚的場域。也是在這層次上，我們說，「書寫即是繪圖」(Deleuze 1986: 44)。這是作者透過書寫，透過繪製可說與可見圖表，嘗試抵達的場域，作者將在這裡找到生命本身盈盈的反抗，同時也是作者在「餘生」中規劃的生命藍圖與權力政治。

不過，在那之前，作者仍然關心摺疊在地景中的時間。作者說，溪流的交會進入馬赫坡的上游密林乃至上溯到大岩窟，只有歷史知道，飄人沒趕上歷史所以無緣知曉歷史的神秘。另一方面，作者則精細的計算著「追尋之旅」路程所需的時間。在這裡至少有幾層的時間意涵在此地誌上運作：當下的時間，過去（歷史）的時間，以及歷史的「神秘」時間。儘管上溯之旅不知道尋找爲何物，但在稍前「當代歷史」的探問中，作者提及這一纏繞在地誌中的歷史與時間。懷著「當代對歷史的兩難」(62)，作者描寫自己走入霧社事件的密林之中，「晨陽還歇在梅樹梢上，這裡是馬赫坡的舊地，晨陽同樣歇在莫那魯道的肩膀上」(62)。這時作者走的路上並無「歷史的標示」，作者語帶懊惱說，「所有生命的激情，所有的反抗的尊嚴，都淹沒在這**無人無時間**的密林迷霧中。對步道擦身而過的人而言它不再具有『時間性的意義』，它向永恆墜入」(63；粗體筆者所加)。這裡，作者明白指出有一種在歷史「時間性的意義」之外，靜止、永恆的時間，即「**無人無時間**」。而作者進一步質問，「當代必要再度進入密林迷

霧打破那份靜止嗎，讓這份寧靜凝結在島國之中的某個密林中，當代就無法解決有關歷史的兩難嗎？」(63)儘管以疑問句提出，不過作者似乎隱含關於「當代歷史」的考察，歷史時間性意義似乎不再是首要，相反地，考察必須穿透歷史的時間性意義，抵達並贖回消失在密林中的時間，即籠罩在密林中如霧一般「無人無時間」的時間。

進入凝結在島國密林中「永恆」的「無人無時間」讓我們聯想傅柯系譜學追尋探索的時間，一個「反記憶」的另類歷史時間形式(Foucault 1977: 160)。對傅柯而言，系譜學的「反記憶」歷史作用，將自身與形上學及人類學模式的記憶切開，並藉此將歷史轉化。小說透過言說與非言說布置的考察劃出過去（歷史時間）的邊界，並迫使其接觸域外。顯然，小說的系譜學考察帶著諧擬與滑稽的口吻，並非僅僅爲了喚醒讀者關於事件的記憶或進而建構關於事件的歷史認知或知識體系，相反地，作者帶來同一性的消解以及歷史知識系統的瓦解，如傅柯所宣稱的，「這一系譜學的歷史並未發現身分同一的基礎，而是委身消散」(ibid.: 162)。

同樣在這一層次上，我們認爲舞鶴的小說《餘生》中關於霧社歷史事件的系譜考察宣告了一種不同於傳統歷史的「真實歷史」或「效用歷史」，同時，這一考察也是尼采意義下關於歷史「不合時宜」(untimely)的思考。對尼采而言，「不合時宜」的歷史思考隱含「無歷史」(ahistorical)的歷史缺席與「超歷史」(suprahistorical)的歷史超越視野，<sup>12</sup>但更重要的是，此一「不合時宜」的歷史思考更包含對當下社會的批判。當然這一「不合時宜」的歷史思考也是傅柯歷史研究的系譜學方法，與傅柯對於歷史檔案(the archive)與實然(the actual)的理解密切相關。關於這一點，德勒茲與瓜達里(Félix Guattari)在《什麼是哲學？》(*What Is Philosophy?*)一書中做出了總結：不合時宜「並非一個瞬間，而是流變」(1994: 112)。因此，在不合時宜的歷史思考中，實然(the actual)必須與當下／現在(the present)區分開來，「實

---

12 關於尼采的「不合時宜」的歷史思考與德勒茲對於此一概念的使用與挪用，請參閱Lundy(2009)。

然不是我們所是，而是我們成爲的，我們在流變的過程，亦即他者(Other)，我們的流變—他者(becoming-other)」(ibid.)。

現在我們可以理解爲什麼作者將「當代」與「當代存有」區分開來，並賦予後者動態的批判力量。這一區分使作者的歷史探問同時是哲學的思考。歷史給予我們事件在歷史時間中的表達，哲學則要求我們思考表達中的「事件性」。簡單地說，我們必須進入到事件的流變中。這時我們憶起作者對自身作爲一個事件「考察者」姿態的反省：

我應該向牧師先生學習泰雅語，進入泰雅母語的內在，而不是疏離的回到「歷史現場」觀照一個「歷史事件」，我不是凌空俯視看到模糊的整體，便是夾在事物的間隙仔細看到了局部，兩者湊合起來便是我從事的工作嗎，我希望我散步島國只深深的凝視而不作任何的紀錄、批判或結論，但這樣的散步可能嗎？(246)

顯然，對作家舞鶴而言，細部或整體的角度都無法完整重構關於霧社事件的歷史知識與系統，也不可能帶來同一性的身分認同，歷史的考察與知識的探求將帶來自我主體的消亡。爲了攝取盈盈的生命與強度的思考力量，必然以自我主體的消亡做爲代價，這是爲什麼作者的歷史考察不再「紀錄、批判或結論」，而轉向「自我的內在」與「存有自主」(247)的探索。正在這一層面上，作者的歷史考察一躍成爲生命美學與倫理的考察。

## 五、文學作爲事件

如前所述，我們透過傅柯的系譜學概念，闡明小說如何藉由霧社事件的考察披露事件背後戲耍的歷史幻影。不僅川中島已是放逐墾荒之地，馬赫坡祖靈之地亦不可復得，作爲系譜學家，作者的歷史考察不再探求事件的「開始／起源」，小說轉爲探求事件的「正當性」與「適切性」意義，因此小說可以被看作是霧社事件可說性（表達）與可現性（內容）的組配。透過書寫，作者仔細考察各種言說的歷史層疊與權力關係，以及相對應的地景空間如何被織入權力歷史的布置。作者從最細微處、最意想不到之處著手，意圖掀開歷史與「真實」幻

影的面具，並嘗試在事件的每一次重現中掌握其獨一性。更重要的是，作者關於霧社事件的特殊視角讓我們得以理解所謂的「餘生的同時性」：事件發生的次序時間（歷史時間）以及無限性的生機時間同時並存。同時，舞鶴書寫所展演的系譜學考察得以切斷記憶構築「反記憶」，並藉之以轉化歷史時間的不同形式。

這一閱讀來自於作家對於歷史的掌握與「事件」的特殊理解。儘管事件與歷史事實同時並存於「餘生同時性」中，但兩者仍被區分開來。作者的系譜學考察不再執著於事件歷史意義系列無止盡的辯證，轉而強調事件的「悲傷餘韻」與「歷史氛圍」。換句話說，作者關於霧社事件的歷史書寫，探問的不再只是歷史問題——「發生了什麼事？」(what has happened?)，而是「未來、診斷(prospective, diagnostic)的問題」——「將發生什麼事」(what is going to happen?) (Patton 2009: 43)。這是作者區分「當代」與「當代存有」的意涵。作者探索一個歷史事件之外的「純粹事件」，也將我們引領到事件當下之外的流變，一個「無限的當下」(infinite now)(Deleuze and Guattari 1994: 112)。顯然，作者的歷史探問成爲哲學的思考，同時，作者的歷史考察也成爲一個探索生命「內在」與「存有自主」的書寫方案。在本節以下的討論中，我們將更著重在作者的書寫表達本身，並進一步說明書寫在何種意義下可以被看作「事件」，以及在何種狀況下此一特殊的事件理解將導引某種特殊的生命美學與倫理。而這一特殊的生命倫理美學則在作家透過霧社歷史事件的系譜學考察與其發明的風格語言中展露出來。

在稍前的討論中，我們借用德勒茲對事件的理解，將事件與事物的狀態區分開來，將事件理解爲「非實體的效用」，是「熱情與行動的結果」，「盤旋在身體或事物狀態的表面的效用」(1990: 4-5)，因此，相較於霧社事件的歷史事實，我們強調瀰漫在川中島上「悲傷的餘韻」與「歷史的氛圍」(211)。事件於是具備弔詭的特性：事件既是不同身體交織產生的效用，但事件又在物體（身體）之外，彷彿

隸屬於另一個秩序。<sup>13</sup>於是，事件既是熱情與行動的效用，但事件也非事物的狀態且在其時間序列之外，關於這一點，德勒茲與瓜達里在《什麼是哲學？》一書中有清晰的描述：「一旦被胡亂地引入事物的狀態，事件便被實化(actualized)或效用化(effectuated)，但當它從事物狀態中被抽象化以抽離出概念時，它便反效用化(counter-effectuated)」(Deleuze and Guattari 1994: 159)。這裡，事件的反效用化作用無疑是重要的。反效用化一方面使事件自身不至於與事物的狀態相混淆，更重要的是這確保一個非人稱(impersonal)、前個人(pre-individual)的事件。關於這一點，勒樹克利(Jean-Jacques Lecercel)言簡意賅地歸納德勒茲事件的三個特性：非實體性(incorporeal)、非人稱(impersonal)、以及不定詞(infinitive)(2002: 116)。

但這一事件的特殊概念與書寫表達有何關係？德勒茲指出事件與語言之間本質性的關係：「意義是命題所表達或可表達的，以及事物狀態的特質」(1990: 22)。事實上對德勒茲而言，事件即是意義本身(ibid.: 22)。這一「事件—效用」的意義可以追溯到斯多葛學派關於*lekton*（即意涵、表達、意思等）的理解。德勒茲認為，斯多葛學派發現了命題的意義與事件：「意義作為命題所表達的是一非實體、複雜、無法化約的存在，於事物表面，乃命題內在固有的純粹事件」(ibid.: 19)。我們可以想像意義是由字詞所散發出來纏繞在字詞表面的效用，如事件盤旋在物體的表面。而這一定義的重要訊息是，如博格(Ronald Bogue)指出的：「意義在語言之前，也在語言之後，語言可能的狀態其剩餘的效用」(2003: 24)，因此，「與事件一樣，意義居住在過去與未來，卻從來未在當下存在」(ibid.: 25)。

這一視角讓我們得以重新思考舞鶴的書寫，特別是小說關於霧社事件「意義」的探索。總地來說，小說並非探求霧社事件的「正當」或「適切」的意義，這實際上並不可得，然而作者透過事件意義的探

---

13 德勒茲參照斯多葛學派的觀點將事物分成兩類，物理特質與事物狀態的「身體」(body)以及非實體的效用，後者即是所謂的「事件」。德勒茲以「動詞」來描述事件，例如：刀劃入肉中、狗行走於馬路，或樹葉變綠等。(Deleuze 1990: 4-11)

airiti

求盡可能的窮盡（或儘管無法完全窮盡）各種意義的「不正當」與「不適切」，抵達事物狀態與意義的邊界，身體之間間隙或空白的時間，或回歸其「無意義」，藉此掌握純粹事件，這是事件的反效用化運作。換句話說，小說文本並不、也並非「再現」事件或「見證」事件的發生，相反地，**小說文本本身即是事件**，或借用勒榭克利的話說，文本即是「事件的真實所在(site)……事件不帶來意義，因為其本身就是意義」(2002: 118)。

舞鶴作為作家，顯然相當警覺自己的寫作行為及其效用或反效用。舞鶴如此理解自己的寫作：

山氣滲入心窗讓我捨不得再提起筆來，所謂「書寫」的動作都是多餘，但夜晚我躺在床上還未入睡便聽到廚房傳來書頁翻動的聲響，我書桌習慣上只擺筆記本和草寫的紙，為什麼急於翻看我書的內容呢……那翻動頁面指指點點的聲響持續入我的眠夢中，直到第二聲雞啼我醒來聽到紙頁飄動聲，同時戛然而止雞啼後一片闕靜，原來第二次雞啼是告知祖靈離去的時辰到了，我不忍心讓祖靈為「備忘」勞心到爭議，更怕文字、路線被獵人的手指點自模糊到消失，更擔心他們深陷「備忘」之中沒有聽到雞啼第二次，或是走時匆忙伸手把「備忘」順手抓了回去好好研究都有可能……(2002: 118)

關於霧社事件言說「適切性」與「正當性」的系譜學考察中，作者弔詭地展示「適切性 / 正當性」的另一面向，即任何最終意義或良善意義均不可得。在上述的引文中，作者將歷史事件以文字寫下，文字表達的即是意義，祖靈們翻動桌上寫下的「備忘」，當成「內容」閱讀。但作者擔心祖靈們沒有聽到第二次雞啼，更擔心祖靈們對於書寫的備忘書寫內容信以為真。顯然作者並不認為這些「備忘」所寫的內容將賦予任何確切的意義、或對霧社事件有任何適切性與正當性的解釋與說法，因此深怕祖靈們閱讀之後徒增爭議與困擾。一如第二次霧社事件將搗毀第一次霧社事件的基礎並取消其既定的意義，作者似乎暗示，在第二次雞啼之後，作者將改寫第一次雞啼的「備忘」。但這並不是說第二次雞啼後的書寫將更正之前的備忘內容，或改寫後的內容將更接近真實，顯然不是。正是在這一點上，作者不願意或「捨不得」再起筆，甚至認為所有的書寫動作都是多餘。但這只是被動

的，作者似乎同時暗示著，寫作並非尋求事件的適切意義，相反地，寫作取消正當適切的意義，並進一步批露意義尚未形成的「無意義」(non-sense)。這是寫作（文學）作為事件的主要意涵——生產意義。作家的態度從此由被動轉為主動，因此對自身作為小說家有不同的觀點與期許：

我本分是個文字小說家，小說家的目光、感覺、思索必然不同於研究專家，就像藝術家一樣他獨有一種「想像的真實」，我學習人類學者田野調查的方式到現場來，初來時除了有限的「事件史料」，心裡只存著淡淡的當年對事件的「正當性與適切性」的疑惑，作為小說家，我長久以來自然形成的態度是心無小說，人事物不為小說做準備，而是實在的去過日常的生活……(141)

作者宣稱，小說家與研究專家的目光不同，小說家不以眼前既定的對象為書寫的對象。小說家作為藝術家作者堅信藝術獨有的「想像的真實」，這是一般研究者無法達掌握與觸及的。更確切的說，小說或以既定的人事物、敘述或結構進行，並無法捕捉作者所謂的「真實」，因此，作為小說家，必須「心無小說」，既定客觀的人事物並不能成為小說內容的人事物，作家必須自己尋找或創造那尚未成形的人事物，也因此，作者來此川中島之地尋找，但並非依循著「事件史料」，而必須在「實在的」、「日常的生活」中尋找與創造。

因此，寫作作為事件，不再描寫事物的狀態或事件，而是**意欲著事件**(will to event)；同樣地，寫作也非尋求正當適切的意義，而是反過來搗毀任何確切的意義。如此一來，文學標榜著某種反叛，這是作家舞鶴對於寫作的態度與觀點。舞鶴說：「書寫本身於我就是一種反叛」(98)。但這反叛並不僅只是對於歷史事件疊層化與既定意義的反叛（例如霧社事件的「尊嚴」及「反抗」等意涵），或對小說的定型化人事物、情節與結構的反抗，抑或對書寫本身的反抗，乃至書寫本身作為反抗。但作者這樣做是因為作家信任著生活內在的自由以及本有的自由，或更確切的說，對作者而言，**生命本身即是反抗**。

在稍前的討論中，我們將《餘生》的歷史探求類比為尼采意義下「不合時宜」的歷史思考，同樣宣揚「無歷史」與「超歷史」的超越歷史視野。但在這裡，我們要進一步註記的是，尼采關於歷史的思

考，如其著名論文〈從生命的角度論歷史的使用與濫用〉(On the Uses and Abuses on History for Life, 1997)的標題所示，主要是一個關於生命的方案。在這篇論文中，尼采批評德國19世紀的歷史科學將生命代之以歷史知識的追求，尼采堅稱生命應有更高級的力量。但尼采並非反對歷史，而是堅稱過剩的歷史對生命有害(1997: 83)。儘管在這篇文章中，尼采並未對「生命」概念做出較清晰的說明，但如藍諦(Craig Lundy)指出的，「對尼采而言，生命並不能被化約為生物學的，而是形成包括社會與文化的內在性(內蘊)原則」(2009: 194)。

傅柯以尼采系譜學為基礎發展的歷史學考察方法作為一「不合時宜」的思考，除了繪製言說/非言說的圖表外，亟欲探求的乃是權力組配之外的場域，一個力量充斥的「域外」。這是為什麼德勒茲稱傅柯是一個深刻的尼采主義者(1986: 71)。德勒茲認為，傅柯的歷史探問尋求一個來自域外的生命概念——即「反抗力量的能力」(ibid.: 93)。這是德勒茲對尼采「超人」(superman)的理解：「必須在人之中解放生命，因為對人而言本身即是一種囚禁方式」(ibid.: 92)。而這同時也是德勒茲對傅柯歷史考察的權力(生命)的理解：「當權力圖示放棄君權模式而偏好規訓模式，當它成為人口的生命權利與生命政治、並承擔與管理生命時，生命確實成為權力的對象」(ibid.: 92)。

我們現在可以更清晰地理解，為什麼舞鶴關於霧社事件的歷史考察同時是一生命美學與倫理的考察。在小說尾聲，作者總結霧社歷史事件的考察，並將之轉向「自我的內在」以及「存有自主」(247)，舞鶴不正宣示一種透過歷史考察追尋生命自由的方案。從這一觀點看，與尼采或傅柯的歷史思考一樣，舞鶴小說書寫的反抗並非僅止於事件歷史層疊化的正當適切意義，或文字規範僵化的正確意義，更重要的是，舞鶴在其小說的書寫中規劃一條生命的道路，並尋求一種「在可能性中較巨大、較主動、較肯定、與較豐富的生命力量」(Deleuze 1986: 92)。

這一轉向再次強調了文學與生命之間的密切關係。在稍前我們已提及，作者作為小說家，為追求藝術獨有的「想像的真實」，長久以來形成「心無小說」的態度，且不以小說的人事物或情節架構為目標，

而是「實在的去過日常生活」(141)。同樣地，關於霧社事件的思考工作則必須以「日常閒情、心靈觸動才是生活的本分自然，可能才是我能進入、進而瞭解深山內在的所有的契機」(141)。作者以略帶結論性的語氣說，作為寫小說的藝術家，「情感才是工作的原動力」(141)。

作家將書寫化約為簡樸無礙的日常生活，並將藝術家的思考讓位於「情感」，但難道這只是作者的寫作態度或寫作行為的描述？顯然不僅如此。對作家舞鶴而言，寫作既是生活，更是一種無礙情感的創造。德勒茲認為，寫作並非賦予所描寫的事物與生命經驗一種形式(form)，德勒茲說：「寫作是『程序』(process)，亦即生命的通道(passage)，穿透可活與所活的」(1997: 1)。對德勒茲而言，寫作是一種「流變」(becoming)，總是「未完成」(incomplete)，總是「在之間」(between)(1997: 1-2)。如在小說《餘生》中所表達的，關於川中島餘生生活的描寫，作者並非旨在記錄事件關係人現在與過去的生活與經驗，以及事件帶來的恥辱、榮譽與尊嚴等。如作者所言，「心無小說」，不以小說的人事物或情節架構為目標，因此書寫並不刻劃小說人物性格或典型，也不追求小說任何特定的形式，相對地，作者以「生活的本分」嘗試進入「深山內在的所有的契機」。因此，我們看見作者以事件「考察者」的身分在川中島生活，並穿梭在眾人的生活之間，以文字書寫眾人的餘生，以自己的餘生對應眾人的餘生，並以此同時構成自己的餘生。作者的考察沒有開始的起點，也無終點，即使在小說最後，「餘生」並未獲得任何意義或解決，小說與餘生一樣，開放而沒有結局：「餘生就這麼過——無思無想床上過」(250)。

作者以自身的餘生對應川中島的餘生，以書寫與身體的「回溯」銘刻川中島的餘生風景，作者因此與川中島眾人的生活進入雙重的流變，「流變—餘生」。我們再也分不清楚作者的餘生與眾人的餘生，兩者互相攫取、背叛與流變，因此構成一個無可分辨的情感團塊，既非眾人也非作者的生命經驗。這是作者文字書寫所碰觸的「餘生」生活，穿透並超越任何可活與所活的經驗。更具體地說，在這一不可分辨的領域，我們無法區分孩童、老人、男人、女人、作者，分不清族人與非族人，同樣也無法區分這生活究竟屬於個人、部族或群眾的

餘生。這一文字捕捉、創造與保存的情感團塊，並非實際存在或實際經驗的生命經驗，而是抽象化卻獨一化的「餘生」，一個生命的異質性存在。這是「餘生」另一面向的重要意涵。

作家舞鶴以情感的觸動在川中島活出「生活的本分自然」，並藉此「瞭解深山內在的所有的契機」(141)。因此，對作家而言，來此川中島書寫餘生，並非旨在記錄個人、族人、衆人的記憶、悲傷、夢想與幻想，相反地，作家為某種意志驅動著，彷彿嘗試在書寫中找尋（或不追尋）某種未曾經歷的生活，以及超出任何個人生活經驗的思考。舞鶴說：

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遊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我對生命的  
叛逆，廢話太多文字感到厭倦書寫的動作成了純粹的虛  
妄，虛妄就夠沒有不純粹的虛妄，是心靈在汨動或是腦海  
波湧或是血脈的奔竄，本來就沒有目的或目的就是目的或  
隨地都是目的……（228-229；粗體筆者所加）

因此，作家舞鶴的書寫採取相當不同的路徑，書寫不再模擬任何角色、形式或文類，相反地，寫作，如生命一般，本身即是反叛／叛逆。作者將之放逐，且過著一種「游牧」的生活，一個自己生活與生命的異鄉人。也在這一層意義下，作家說寫作再度成為虛妄，不再具有任何客觀具體的目的，因為寫作（與生命）本身即是目的。

而如果書寫不再模擬任何角色、形式或文類，那麼作家的書寫過程可以被看作是那些生活與生命流量的運動與狀態。作家顯然將這些生活或生命的意志理解「性」或「欲望」，因此我們在《餘生》書中看見這些流量在其運動中被截斷、阻攔與堵塞。於是，作者將霧社事件的歷史改寫為性的歷史，在此視野下，起草於是成了一件性愛事件；同樣地，地景也被性／性欲化，作者的回溯之旅穿越山谷密林彷彿穿透女體陰處的神聖密境。如此一來，川中島的餘生也因此成了「奶子餘生」(178)。川中島的一切，歷史、地景與生活都與性或欲望緊密相連。然而川中島的歷史、生活、生活與地景都與性或欲望連結，這並非隱喻性的修辭，也非作者病態或精神錯亂胡言亂語，而是「餘生」的真實構成，亦即生命欲望的流動、截斷與阻塞。作者堅稱

「沒有性的餘生就如同沒有靈魂的生命行屍走肉」(140)。然而，作家並非僅僅一味地沈溺於性的奇觀化描寫或希望透過性與欲望的描寫帶來閱讀的驚奇；相反地，作家不斷展示欲望所牽動的所有生產，在欲望的流動或阻塞中展示性所牽動的微觀權力政治。更重要的是，在這一流動中，作者我們找尋那些尚未經驗或尚未感知的。這是作者的流變，作者將自己變成「自身生命的異鄉人」(Deleuze and Guattari 1987: 208)。

從這一個角度看，作者不是病人而是醫生，自己與文明的醫生(Deleuze 1997: 3)。這是德勒茲參照尼采的寫作所得出關於文學的視野，因此文學顯現的是「健康的志業」(ibid.: 3)。德勒茲補充說，這並非指作家必須處於健康的狀態，而是「他保有一種無法抗拒且敏銳的健康……能賦予他不可能的健康」(ibid.: 3)。藉此德勒茲想要說明的是，文學的目的在暈眩中帶來自由，亦即發明一種健康或發明一種人民，亦即生命的可能，為這尚未存在的人民而寫(ibid.: 4)。這一視角對於理解作家舞鶴是相當具啟發性的。也許表面上看起來舞鶴似乎是一個「病態」作家，以幾近狂亂的筆調描寫自己內在與周遭人事物的醜惡，並以憤世嫉俗的口嘲弄自己與社會的病態，時而歇斯底里，時而冷冽沈靜。但作家並非病人，而是自己與社會及文化的醫生。作家書寫自己、社會與文化的病徵，但並不嘗試這些癥狀與符號做出某種精神分析式的詮釋，相反地，作家的診斷與批評來自於對些癥狀的閱讀。一如在《餘生》一書中所展示的，這些個人與社會病徵表明個人與社會欲望被截斷、阻攔及堵塞的情形，但作家並不找尋這些病徵的特定意義。寫作作為流變，目的在創造健康的狀態，在實際的「餘生」中找到一種情感無礙的健康生活，以及透過書寫發明一個尚未存在的人民。這也是為什麼德勒茲宣稱「健康作為文學及寫作在於發明一個消失、一個尚未存在的人民」(ibid.: 4)。

對德勒茲而言，這些文學的視野與規範（包括流變、健康、生命可能性與創造尚未存在的人民等）端賴於一種新語言的創造，即「在語言中開啓一種外國語」(ibid.: 5)。這是德勒茲著名的少數文學（小文學）的少數語言使用，但少數化語言並非指另一種語言（例如弱勢

族裔的語言或方言等），而是「語言的流變他者，多數（主要語言）的少數化(minorization)」(ibid.: 5)。關於舞鶴特殊風格化的語言使用，也有許多評論家提及，<sup>14</sup>然而在這裡我們將舞鶴《餘生》中的語言使用視為少數語言，主要強調舞鶴透過語言體現的生命的可能性。德勒茲說：「透過句法的創造，文學不只造成母系語言的消解或毀壞，也在語言中創造一種新的語言」(ibid.: 5)。

翻開《餘生》一書，任何讀者都不會錯過作家舞鶴強烈的個人文字風格。《餘生》全書並未分段，一氣呵成，標點符號於是被迫失去原先的功能而變成某種語言符號，充斥穿透在字詞與語句之間。標點符號功能的誤用或錯亂，怪異凌亂的斷句，新語詞的發明與介入，字義的雙關語操作，詞性的轉換、挪用與誤用，不尋常的構句，以及主觀述句與客觀述句之間的混淆與重疊等，這些特殊的語言使用與風格特質儘管不至於帶來閱讀理解的困難，但無可否認的，作家將語言的運作帶至前景，彷彿語言的運作先於任何意義的構成與價值的判斷，尤有甚者，語言自行脫離語言舊有的文法與規範，或借用德勒茲的話，「語言被某種精神錯亂攫住，迫使脫離其尋常的軌跡」(ibid.: 6)。然而作家關於自己語言使用似乎有相當的堅持，彷彿帶著信仰似地賦予其特殊的功能與目的。舞鶴說：

書寫不能離開一貫的文體文法讓文字有胡言亂語的自由嗎，胡言亂語是爲了說出真實還是真實滲透文字讓書寫成其亂語胡言，沒有胡言亂語的自由儼然書寫就失去了根本的自由那麼書寫的動作就被「工具」化了，不給書寫自由奢談什麼生命自由……(229)

作家不信賴既定標點、語彙、構句與文法能寫出任何真實，因而「亂語胡言」，嘗試謀求一種脫離於既定文法規範的語言。但顯然地，作者並非使用任何方言或外語，而是在原先的語言中創造一種新的語言，創造一種胡言亂語。而似乎「胡言亂語」才不致使語言淪為

14 例如楊凱麟(2010)在論文〈硬蕊書寫與國語異托邦：台灣小文學的舞鶴難題〉中，全面考察舞鶴特殊的語言（國語）使用，將舞鶴對於語言的經驗與思考稱為「硬蕊書寫」，並進一步論證舞鶴逃逸於主流語言所創造的文學特意空間稱為「國語異托邦」。

描寫對象的工具，「胡言亂語」使碰觸所謂的真實與生命的自由成爲可能。

強調不被「工具化」與「書寫自由」的「胡言亂語」一方面帶來了主流既定語言規範與價值的崩潰瓦解，同時創造了一種新的語言。但作家的「胡言亂語」儼然隱含另一面向——「生命自由」。換句話說，胡言亂語不僅止於胡言亂語，作家在無言亂語的間隙之間，逼現語言的「外部」，目睹那未曾看見與聽聞那未曾聽聞的「景象」(Vision)與「聲響」(Auditions)。德勒茲描述這一作家在語言間隙與中間目睹的聲響與景象，他說，這並非過程的中止，而是斷裂所形構，在流變中披露的永恆、在運動中出現的景觀(Deleuze 1997: 5)。簡單地說，這景象與聲響並非語言所描繪的客觀對象物，而是在語言材質的聚合、組配之中作者所見所聞的世界及「語言中的生命通道」(ibid.)。因此，如果舞鶴在其胡言亂語中碰觸語言外部，目睹任何未曾看見與聽聞任何未曾聽聞聲響與景象，那「自由」的生命正是作家舞鶴在記憶、悲傷、夢想所綑綁的餘生中，以及逃逸、破碎、精神錯亂的語言中所見所聞的「餘生／新生」。

因此，在本節中我們將舞鶴的文學書寫視爲「事件」，至少有幾層涵義：首先，事件本身的「反效用化」標誌著事件的三重特性：非實體化、非人稱化、與不定詞(Lecercel 2002: 116)。而文學作爲事件並非描寫客觀、具體的人事物，或用舞鶴的話說，描寫小說人事物與故事結構；相反地，書寫指向非實體、非人稱不可分辨的場域，或如舞鶴所說的，「心無小說」並以情感作爲基礎的無小說形式。簡單的說，書寫描繪那些尚未形式化的域外之力的組配與運作。而這一事件理解同時建構了一個「反記憶」將歷史的時間形式加以轉換。其次，文學作爲事件不再建構正當或適切的意義，而是反過來搗毀其意義，因此小說的敘述成爲反敘述，且寫作對作者而言成爲一種反叛。這反叛首要是語言的，事件作爲不定詞強調事件的獨一性，因此書寫從僵化的意義與既定的語法中解脫出來，也將霧社事件從歷史層疊中的詮釋中釋放出來。但更重要的，這一反叛不僅是語言或語意，同時也是生命的。更確切的說，生命作爲權力的對象或各種力量匯聚的場域本

身便是反抗。因此作者放逐自己過著游牧的生活，以尋求一種生命的自由。最後，生命與文學之間的密切關連使文學顯現為「健康的志業」，但這並非指作者的身體健康，而是在其書寫中擁有一個無法抗拒的敏銳健康，目睹及聽聞一個超越生活經驗的人事物。因此，文學作為事件即在找尋、創造及發明這一不可區辨的領域，也因此書寫涉及發明一個尚未存在的未來人民，一個在語言中目睹與聽聞的未然世界與未知的生命通道。這也是作家舞鶴在「餘生」的胡言亂語所形構與逼現的「新生」。

## 六、結論

對作家舞鶴而言，川中島歷史的考察亦是一場生命美學與倫理的考察。如果舞鶴關於霧社事件的考察帶來一種新的歷史理解的可能，並且其書寫開啓一種生命自由的可能，在結論中本文則進一步總結這一歷史考察與生命自由為一「內蘊倫理」(immanent ethics)。而所謂「內蘊倫理」主要來自於作者關於「事件」的掌握以及文學的理解，這一思考可以連結到西方當代哲學自尼采已降，由傅柯與德勒茲接續對於生命權力意志的肯定。<sup>15</sup>

在上述關於「當代歷史」三重時間結構的討論中，「當代」並不僅指相對於過去（歷史）的現在（當下），而將過去的時間性包含在內，更確切地說，在當代（存有）的批判運動中演現一個過去（未然）到現在（實然）的時間運動。在這運動中，過去並非被視為存在於過去的歷史經驗，而是一個未然整體的存在。這一當代的時間理解與運動引導我們關於歷史與事件的區分：「事件」與「歷史事實」必

---

15 這裡將此一思考脈絡稱為「內蘊的」(immanent)，主要相對於「超驗的」(transcendent)思維。阿岡本(Giorgio Agamben, 1990)曾以內蘊與超驗兩條主線歸那當代哲學的系譜，前者除尼采、傅柯與德勒茲外，更可追溯到史賓諾莎(Baruch de Spinoza)，而超驗的系譜則包括自康德(Immanuel Kant)已降，經胡賽爾(Edmund Husserl)到德希達與列維納斯(Emmanuel Levinas)，而海德格(Martin Heidegger)則在中間與兩個系譜都有關連。

須被區分開來，事件本身的生機時間也應與事件的歷史時間區分開來。一如我們在小說《餘生》中所見，作者關於霧社事件的描述與其在意那些事件發生的實際「歷史事實」，毋寧更著重纏繞在事件表面的「悲傷餘韻」與「歷史氛圍」。

我們將這一「事件」的理解連結至當代西方內蘊哲學系譜，這一系譜主要包括尼采、傅柯、與德勒茲等。如在前文中討論的，將事件與事物狀態的區分則是德勒茲承襲斯多葛學派對事件的理解。但無論如何，這一事件的概念導引一個「雙重時間理解」，而非形上學區分，實然與未然（實際與虛擬）被區分開來又俱時存在、不可化約。但更重要的是，事件的「反效用化」特質得以讓我們從當下歷史時間的限制脫離出來而進入未然（虛擬）的領域——即時間的流變本身。正是這一未然／虛擬的概念，讓作者關於「霧社事件」的歷史系譜學考察得以進行，並信賴一種「真實歷史／效用歷史」的可能。過去不再只是僵死的過去或歷史，相反地，在當代歷史的批判運動中，一個「反記憶」的空白時間得以被構成，歷史（過去）的多重性得以被保留與實現。

對尼采而言，歷史科學或傳統歷史限制了生命的力量，因此尼采的系譜考察可看作是生命自由的方案，當然，這裡生命的概念並不限定是生物學上的，更包含社會與文化的。我們在作家舞鶴的書寫中目睹同樣的身體勞動與書寫。關於川中島歷史與餘生風景的考察，對作家舞鶴而言，更是生命自由的考察。作家以自己的餘生對應川中島眾人的餘生，因此書寫與身體的踐履同時是一場生命與自由的冒險。傅柯的系譜學披露生命做為權力的對象並成為考察的主題，舞鶴則將自己放逐至此川中島的餘生之地，嘗試過著游牧般真實自由的日常生活。

藍諦指出，德勒茲將尼采未來的歷史(*history for the future*)轉化為未來的哲學(*philosophy of the future*)(2009: 200)。同樣地，寫作對舞鶴而言也是一生命的「程序」，穿透生命經驗的通道，因此，書寫即生命，書寫在生活的游牧中臨摹生命的自由與可能。在此視野下，川中島的系譜學考察成為作家對於生命的思考：寫作＝事件＝流變。作家質疑並搗毀歷史事件的意義，同時描繪生活與生命欲望的流動與阻

塞。作家閱讀自己與社會的病徵，因此不再是病人而是醫生，文學也因此成爲「健康的志業」。但這並不是說作家保有健康的狀態或透過書寫重而重獲健康，而是指作家在其發明的風格語言中創造了一個無法區辨的無礙情感團塊，並目睹及聽聞語言外部的景象與聲響。從這一角度看，文學的天職在於發明一個尚未存在的人民以及創造一個可能的未來事件。

這是作者舞鶴的信賴、生產與創造。作家憑藉著風格的語言，掙脫既定標點、語彙與語法的限制，並藉此取消任何正當適切的意義以及層疊化的歷史意涵。同時，作家將自己的餘生託付於川中島的「餘生」，讓自己的情感與之互動交織，藉以逼現或臨摹一種「新生」，一個內在的存有自主。這是作家舞鶴透過歷史考察與文學書寫披露與展演的內蘊倫理，當然，這一內蘊倫理來自於歷史與社會自我差異化的創造。

## 引用書目

### 一、中文書目

Benjamin, Walter (本雅明) 著。張旭東、王斑譯。1998。〈歷史哲學論綱〉(Theses on the Philosophy of History)，收錄於《啓迪》(Illuminations)，頁249-260。香港：牛津大學出版社。

王德威。1999。〈捨骨者舞鶴〉，序論，收錄於《餘生》，頁7-40。台北：麥田。

黃冠閔。2011。〈風景餘生：論舞鶴小說《餘生》中的生命條件與場所〉，收錄於《文學·電影·地景學術研討會成果集》，林文淇，孫松榮編，頁11-43。台南：國立台灣文學館。

陳芳明。2011。《台灣新文學史》(上，下)。台北：聯經。

陳春燕。2006。〈非關認同：從儂曦、舞鶴談「共時性」的倫理〉，《中外文學》第三十五卷第五期(2006年10月)，頁123-162。

楊凱麟。2010。〈硬蕊書寫與國語異托邦：台灣小文學的舞鶴難題〉，

《文化研究》第十期（2010春），頁7-36。

舞鶴。1999。《餘生》。台北：麥田。

劉亮雅。2004。〈辯證復振的可能：舞鶴《餘生》中的歷史記憶、女人與原鄉追尋〉，《中外文學》第三十二卷第十一期（2004年4月），頁141-163。

## 二、英文書目

- Adorno, T. W. 1981. "A Portrait of Walter Benjamin," in *Prisms*, translated by Samuel and Sherry Weber, pp. 227-241. Cambridge: MIT Press.
- Agamben, Giorgio. 1990. "Absolute Immanence," in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, edited and translated by Daniel Heller-Roazen, pp. 220-239. Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin, Walter. 1968. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, translated by Harry Zohn, pp. 253-264. New York: Schocken Books.
- Bogue, Ronald. 2003. *Deleuze on Literature*. New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*, translated by Seán Hand. Minnesota: University of Minnesota Press.
- . 1990. *The Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale, edited by Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press.
- . 1991. *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam. New York: Zone Books.
- . 1997. *Essay Critical and Clinical*, translated by Daniel W. Smith and Miahael A. Greco. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi. Minnesota: University of Minnesota Press.
- . 1994. *What Is Philosophy?*, translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice*, translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, edited by Donald F. Bouchard, pp. 139-164. New York: Cornell

airiti  
University Press.

Lecerrel, Jean-Jacques. 2002. *Deleuze and Language*. New York: Palgrave Macmillan.

Lundy, Craig. 2009. "Deleuze's Untimely: Uses and Abuses in the Appropriation of Nietzsche," in *Deleuze and History*, edited by Jeffrey A. Bell and Claire Colebrook, pp. 188-205. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Miller, J. Hills. 1995. *Topographies*. Stanford: Stanford University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *Untimely Meditations*, translated by R. J. Hollingdale, edited by Daniel Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, Paul. 2009. "Events, Becoming and History," in *Deleuze and History*, edited by Jeffrey A. Bell and Claire Colebrook, pp. 33-53. Edinburgh: Edinburgh University Press.