

# 解讀高砂義勇隊的「大和魂」 ——兼論台灣後殖民情境的複雜性\*

黃智慧

中央研究院民族學研究所研究助理

## 摘要

本文研究對象取材自二次大戰時期，台灣南島語族的一批從軍青年（大多是軍屬，也有軍人），通稱為「高砂義勇隊」。1990年代以後，陸續有五本關於他們的證言紀錄書刊出版。這些記錄都由日本人撰寫，他們大都是業餘者，彼此之間並沒有組織或聯繫，卻不約而同在此時期進行了訪查與紀錄工作。筆者在田野工作中也曾經訪談過「高砂義勇隊」成員，訪談結果和這些出版品內容大致相同，印證這些訪談記錄的信實度。筆者使用這些今日的口述證言材料，考察的重點不在於如何重建歷史，而在於擷取這些材料釋出的豐富訊息。包含戰時的回憶證言、身份認同的主張與兩難困境，以及後殖民時期，殖民者與被殖民者之間互相的追憶與回顧。尤其在對所謂「大和魂」的認知上，恰能將戰前、戰時、戰後三個時間向度連結起來，呈現出台灣原住民族在二層殖民主義之後（日本、中華民國）的特殊抵抗型態。

**關鍵詞：**高砂義勇隊、大和魂、日本精神、太平洋戰爭、原住民族、  
抵殖民作用

---

\* 原文發表於高雄市政府、高雄市立歷史博物館主辦、高雄市關懷台籍老兵文化協會承辦「第一屆台灣近代戰爭史（1941~1949）國際學術研討會」，高雄，高雄市立文化中心，2011年10月1日。本論文原先於1998年在國際人類學與民族學大會上發表，先前以 *The Yamatodamashi of the Takasago Volunteers of Taiwan: A Reading of the Postcolonial Situation* 為篇名，收於 Befe 與 Guichard-Anguis (2011)。本稿乃該英文論文之中文翻譯，於前言與結論部分略加以修補，內容觀點、引用資料皆未變更。

## 壹、前言

19世紀末以來，日本透過殖民地、統治與經營的經驗，和亞洲、大洋洲其他民族發生密切的互動關係。這樣的接觸經驗對於日本而言具有什麼樣的意義？對於曾經被她所統治殖民過的民族又具有什麼樣的意義？

在曾經被日本殖民過的地區與民族中，除了北海道與沖繩以外，台灣算是在國外因為戰爭而獲取的第一個殖民地，統治時間也最為長久（1895-1945）。不僅如此，最特殊的是，縱使在殖民時期結束之後，台灣的民眾對日本依然顯示親近友好的傾向。這種傾向在戰後訪台的日本人所寫的遊記或旅遊導覽書中經常被提及（司馬，1994；ダイヤモンド社，1997），在探討日本殖民地統治的學界論文中，也常被拿來和戰後的韓國做對照（ピーティ，1996；Tsurumi, 1984）。然而，這些比較研究都傾向經由戰前的殖民統治方式之不同，去尋找原因，進而解釋被殖民者的接受與反應之差異。拙文在此恰好採取了一個反方向的推進角度；亦即筆者嚐試藉由今日這個時點的證言與告白，探索歷史霧林之縱深，並呈現殖民主義所交匯出的人性糾葛，以及殖民主義時代之後所衍生的台灣文化重層現象之複雜性。

台灣社會裡的民族構成狀況，依時代推演而變化，1990年代之後，四大族群之分類法普通形成共識<sup>1</sup>，本文所要處理的對象是四大族群中，在十七世紀之前，即已生活在台灣島上南島語系之原住民族。南島語族在台灣生存的年代以久遠，族群分化至少20餘支。他們自古以口語歌謠傳承歷史文化，以部落為社會組織之構成單位，並未發展出文字文明與國家之型態。直到19世紀末，台灣南島語族首度遭遇來自日本民族之近代國家體制的統治，50年過後，因日本二戰戰敗而脫離統治。暫且不論殖民時期的原日關係如何，日本戰敗之後，來到台灣的日本人再度接觸到原住民

<sup>1</sup> 1990年代台灣四大族群的分法是指原住民族（南島語族）、和佬人、客家人、外省人。其在台灣島上生活的時序以原住民族最久，和佬、客家乃17世紀之後來台，外省人來台時間在1945年之後。

族時，常由衷發出感觸，稱許他們是「全世界各民族中對日本最為友好的民族」（石橋，1992）<sup>2</sup>。特別是他們遇到曾經參加過第二次世界大戰生還的老兵，經常強調自己身上所擁有的「日本精神」，或是「大和魂」。這些名詞在戰後當代日本社會裡，已經等同於是「死語」，沒有人再提起或讚揚，可是，今日卻還存活在他們的身上，並深以為傲<sup>3</sup>。

本文所處理的題材是在太平洋戰爭時期（以日本與台灣當時的說法為「大東亞戰爭」）志願從軍的一批台灣南島語族青年，其身份多數為擔任後勤之軍屬，也有一部份正規軍人，本文統稱為「高砂義勇隊」。

進入 1990 年代以後，很巧合地有 5 本關於他們的證言紀錄陸續出版，這些記錄都是日本人作者所撰寫，除了一人為職業作家身份之外，其餘都是業餘者，他們之間完全沒有組織性或互相的聯繫，卻不約而同地，進行了同樣屬性對象之訪證紀錄工作。筆者雖然本身也有多次訪談過「高砂義勇隊」成員的經驗，由於聽到的敘述內容和這些出版品的紀錄大致相同，所以在以下本文當中，將只利用這些已經成書的紀錄，作為文本進行分析。

雖然高砂義勇隊的組成是大戰時其一段不為人所知的歷史，其歷史事實的追究亦是刻不容緩的課題，但是拙文根據這些當代的口頭證言材料，所欲考察的重點不在如何重建歷史，而在於遠隔戰爭結束半世紀之久的今日，如何捕捉這些口述材料所釋出的豐富訊息。其中有對戰時的回憶證言，有身份認同的主張與兩難困境，也有殖民者與被殖民者在後殖民時代的「互相凝視」，尤其是對「大和魂」的認知方式，恰能將戰前、戰時、戰後三個時間向度巧妙地連結起來，呈現出台灣特殊的「雙重殖民主義後」的抵抗型態。筆者認為，對這些訊息的解釋，應該有助於將殖民主義所媒介的接觸與後續互動的經驗，放入日本文化與他者之互涉關係中探討，同時，也有助於呈現當代台灣社會特有之後殖民情境之複雜性。

<sup>2</sup> 幾乎所有戰後在台灣進行南島語族田野調查的日本人類學家也都有同樣的觀感，使用日語進行調查的筆者也不例外。

<sup>3</sup> 本文創作時間為 1998 年，其後 2000 年代，日台之間曾出版許多重新詮釋「大和魂」、「日本精神」之著作，為撰文當時所不能預見，後續這些論述筆者已於其他著作中分析，本文此處保留當時英文原文。

## 貳、最後一名歸隊的皇軍

1974 年年底，有一條轟動台灣、日本社會的大新聞，第二次世界大戰時留守在摩洛太島上的一名日本兵仍然活著。他在島上群山密林之間闢建一處簡易家園棲身，三十年來過著獨居的生活。根據當時發現他的一名印尼軍官描述說（佐藤，1987）：「他每天生活規律，起床後，洗臉、遙拜天皇、做軍操，然後才開始一天的生活。」

這名二次大戰最後一名歸隊的舊日本兵，被世人發現後，他並沒有回到日本，而是選擇回到他的故鄉——台灣花蓮。他是在阿美族部落出生長大的一份子，25 歲的時候（1943）被日本政府召集志願入伍，名字改為「中村輝夫」，回到故鄉的時候已經 57 歲。台灣在戰後脫離日本殖民地統治，旋即被在中國大陸軍區的蔣介石元帥代表盟軍所接收，蔣政權因為內戰失敗來到台灣，以中華民國名稱統治台灣。當戰後中華民國重新整理戶籍時，把他的名字改為漢式姓名「李光輝」。因此，在 1974 年當時的日本新聞中，以「中村一等兵事件」來稱呼「中村輝夫」的新聞，台灣則以「李光輝事件」來稱呼，但是他原本的阿美族名字叫做「Suniyon」，他並非通稱「高砂義勇隊」之軍屬，而是「陸軍特別志願兵」制度底下，經過嚴格考核後被錄取的正規軍人，最後軍職為「一等兵」，在摩洛泰島上屬於「輝第二游擊隊」。

所謂「高砂族」是 1912 年之後日本總督府重新給予世居台灣的南島語族的稱呼。雖然 400 年來，歷經 17 世紀開始來自荷蘭、西班牙以及大陸沿海的閩粵民族移入墾殖，西部平原丘陵地帶的民族有不少以通婚或混居，混入閩粵族群之中，但是佔台灣島一半面積以上之中部山區與東部各族群仍然保持其獨立自主的生活方式，未受到漢文明政權的同化統治，也持續地擁有其部落領域。他們之間為了保護獵區與生活領域之權益，常有小規模與附近部族之衝突，獵首行為尤其盛行。一直到台灣成為日本的殖民地（1895）之後，透過武力對抗或者和解談和方式，其無文字、自給自足的生活型態才首次被迫改變，其後經由教育、同化政策，由平原最後到

深山，逐漸被征服統治。

其中，日語教育政策的普及與成功是日本在台殖民政策的特色（Tsurumi, 1984），對山地的教育，雖然只有為期四年的初期學校，但是約有 80% 的山地孩童受到了文字教育。教育的內容以實用的農、林知識與算數。1937 年日本與中國宣戰之後，日本頒布『國家總動員法』（1938），加強忠君愛國的思想，展開全面戰爭。在台灣殖民地則開始推動「皇民化運動」（1940），急切地改變傳統文化，鼓勵改姓名、講日語、敬仰天皇如父母。日本國家在此大戰時期，讓每個人民最高的榮譽在於成為日本人，也就是天皇的子民，務使其在戰爭時期為國家完成任務，不惜奉獻生命，奉公滅私，犧牲自我，是戰時日本國土境內最高的精神價值。

由於戰爭地區陸續擴大，日本本土國內兵源已不足應付戰區所需求，在殖民地的人民也被動員，加入戰場。1942 年，當時的台灣軍司令官也兼任菲律賓軍的最高指揮官，他考慮到「在叢林中作戰之勞動力，以及作為皇民之信賴性」（近藤，1996），開始在台灣招募「高砂族」青年擔任南洋軍中的勞動力。前後共有 8 回「高砂義勇隊」，加上陸、海、空軍數次招募「特別志願兵」制度，推算總數至少有 8,000 以上高砂族青年志願從軍，在當時總人口數不到 20 萬的高砂族中，不算少數。但是由於戰況激烈，其生存歸還者尚無確切統計<sup>4</sup>。

「高砂義勇隊」的戰場都在南太平洋，依據其目的之不同，所到範圍有菲律賓群島、新幾內亞、所羅門群島、拉包爾島、摩洛太島等地，最初他們擔任運輸、補給的後勤軍屬部隊，然而隨著當地戰況的急遽變化，他

<sup>4</sup> 高砂義勇隊的人數及出發日期在當時屬於軍事機密，迄今仍無法正確得知。根據門脇（1994：19）的試算表，人數合計約 5,000 人。但是其間誤差不小。例如：他們所估算的第二回人 A 數為 100 人，而林（1998：140）所記錄的生還者證言則是 1,000 人，其中只有 57 人生還。再如：門脇所估算第三回人數為 618 人，筆者本人所訪問到的生還者證言卻有 1,200 人出征，但是後來分散派到各地，回到台灣時間不一，所以生還人數也無法估算。至於第六回的人數在門脇的資料內從缺，但是根據林（1998：256）的生還者口述證言有 800 人出發。因此筆者推算總數至少有 8,000 人。至於生還人數，從整個日軍在新幾內亞東部作戰的兵力 16 萬人中，只有 1 萬 1 千人生存的比例來看，是一個推算根據。此外，證言中出現第二回義勇隊 1,000 人出征，只有 57 人生還，也大致符合這個比例。

們有不少人在當地被編入游擊隊，進行第一線作戰。甚至於到了戰爭最末期，日本空軍在台灣召集「薰（Kaoru）空挺特攻隊」，甚至在菲律賓雷特島採用軍機「胴體著陸」之危險攻擊法深入美軍營隊敵後，要進行破壞性攻擊。全隊 60 名隊員當中，除了軍官之外，隊員 45 名全部是來自台灣的高砂族士兵員，可是，他們全部壯烈犧牲，得知消息之後，訓練他們的日本軍官隊長也跟隨自殺。<sup>5</sup>

在日本的大東亞戰爭史的研究文獻上，對於「高砂義勇隊」的存在只有很少的紀錄，對他們的詳細人數、派遣地點以及作戰的內容，至今尚未明朗。日本軍方面最主要因為戰後害怕「戰犯審判」的緣故，所以有關南洋戰場上的資料多被銷毀、或者被謊報，再者，當時領導「高砂義勇隊」成員的游擊隊軍官，許多是戰時 1940 年才成立，尤其是培養游擊隊的「中野學校」出身畢業的成員，他們在學校受到特殊訓練，其中教條之一是對外保密，所以戰後有關這個學校的事務，都蒙上一層神秘的色彩。在台灣方面，「高砂義勇隊」隊員在戰時頗為多數使用日本姓名，外人不易將他們與閩粵族群或日本內地人區分開來。而關於理蕃事務（蕃地行政）上報導最多的官方報紙—《理蕃の友》於 1943 年底結束（廢刊）前，有一集以特集型式專刊報導了第一次徵募義勇隊的活動。那一次是攻擊菲律賓巴丹半島的戰役，也是唯一日軍打勝仗的一次，全台灣轟動，高砂義勇隊受到高度的讚揚。理蕃官員幾乎不可置信高砂族的優異表現，感動不已。但是，後來戰爭進入敗戰階段，《理蕃の友》於 1943 年底廢刊之後，高砂義勇隊的狀況就不易掌握。

而戰後，當他們回到台灣之後，他們散居在各族部落之內，在戶籍上又都被改為中文姓名，台灣的公式語言變成中文，這是他們從未學習的語言，而且台灣戰後在「戒嚴令」下有「漢奸」罪名，往往將戰前與日本親近者濫加速捕。這是他們生還者自身在戰後也無法開口的原因。因此，這一段主角名為台灣高砂族的二次大戰戰史，不僅是被湮滅的歷史，也是一段被隱姓埋名、找不到出口的歷史。

<sup>5</sup> 只有一名烏來的泰雅族軍人（漢名：周志朗）因為出征日生病而無法成行，後來回到台灣，極力推動高砂義勇隊慰靈紀念事業。筆者將另文交代。

### 叁、被召喚的記憶與告白

一直到 1987 年，台灣實施長達 40 年的「戒嚴令」解除之後，言論、思想的環境都自由多了。有關「高砂義勇隊」的故事，巧合的是都在這一年後出現。首先是「スニヨン (Suniyon) 的一生」，由小說家佐藤愛子所寫，雖然作者數次走訪當地，但是 Suniyon 本人已經死亡，他訪問家族及村落，用追溯的方法寫出 Suniyon 的一生，重點在於探討戰爭對家族帶來的傷害。而 Suniyon 本人在返鄉之後，酗酒不已，日日狂飲，而且每天抽煙量達 60 支以上，四年後即因肺癌而死。他絕少開口談過去的事，他的訪談紀錄沒有做得出來。

本文以下所處理的是 1992 年以後出版的文本，4 名作者都直接在台灣或日本採訪到生還者、當事人的證言。這些作者和書名分別是：石橋孝 (Ishibashi, Takashi) (1924-)，『舊殖民地的私生子——今日的台灣高砂義勇兵』(1992)，門脇朝秀 (Kadowaki, Choshyu) (1914-)，『台灣高砂義勇隊——其心依舊』(1994)，土橋和典 (Tsuchibashi, Kazunori) (1928-)，『忠烈拔群——台灣高砂義勇兵』(1994)，林えいだい (Hayashi, Eidai) (1933-)，『台灣第五回高砂義勇隊——名簿、軍事儲金、日本人證言』(1994)，以及『證言：高砂義勇隊』(1998)。

上述作者中只有林是報導文字作家，他也是二次大戰史專家，但是在他過去的知識中，從來沒有聽說過有「高砂義勇隊」的存在。他在追查二次大戰被派遣到南洋的「朝鮮志願兵」的時候，才從他們的口中得知，而獨自展開調查。其餘三位都是第一次出書的業餘者。土橋沒有上過戰場，他在殖民地台灣出生長大，是當時理蕃（原住民事務）官員的兒子，他的父親手中送走不少這群青年志願軍。當他退休後重遊舊地，第一次聽到這些義勇隊的故事之後，感到驚訝而留下記錄。門脇是戰場老兵，戰爭經驗在舊滿州，在日本國內參加一個從大陸戰場回國的老兵會。石橋在戰爭時應該也到過中國大陸戰場，戰後被扣留在西伯利亞五年。他和門脇一樣都是因為偶然的機緣，在台灣山地遇到高砂義勇隊成員，被他們的故事所感動，才開始記錄這些故事。

這五本書中，總共約收了在日本訪談或引用當事人手稿而成的 20 名日本軍官以及在台灣訪談的 30 名高砂義勇隊的證言。由於這些當事人都年事已高，在書出版後已離開人世者亦不在少數。在日本軍官的回憶中，充滿對高砂義勇隊的讚嘆與感恩。例如：鈴木正巳（第十八軍軍醫少校）說（門脇，1994：167-73）：

昭和 17 年 12 月 8 日，守在新幾內亞北岸 buna 地區的山本部隊，全部死守陣亡（「玉碎」）。這個部隊主要是由野戰道路隊與路上輸送隊組成，其中有不少高砂義勇隊員。

山本少校臨危前傳給我們司令部的最後報告書，負托交給高砂義勇隊員成功地帶到。書中讚賞高砂義勇隊，不僅優於叢林作戰，其精神力量高昂，聽覺視覺靈敏，對敵情之偵察、敵機探知能力高超，射擊準確，在南方叢林戰裡，具有日本兵數倍以上的戰力。……

一進入熱帶雨林中，所有的日本兵都搞不清楚東西南北的方位，我從醫師的立場來看，在叢林中，軍隊對水蟲與瘧疾蚊毫無抵抗力，在缺乏補給的情況下，不得不吃野生的食物。可是，日本兵無法辨認有毒與否，也不知道該如何吃法。當時，上至軍司令官，下至二等兵，全部仰賴高砂族的生存智慧。不論是與當地土著的交涉，或是敵情、地形的偵察等等，如果沒有了高砂兵，甚麼也做不成。師團長負傷時，有高砂兵在旁，就感到安心了。……

在海岸地為熱帶，高山上積雪的新幾內亞，日本兵光是撤退行軍都非常困難，在道路旁氣絕者不在少數，說到戰鬥的體力，實在是只有高砂兵還擁有，這句話一點也不誇張。不論是在戰鬥、補給、行軍、休養各方面，我們全軍都靠著他們的體力與精神力量維持。因此，高砂兵被許多部隊要求派屬，他們成為各個隊伍中的眼睛與手、足，隨著戰爭的失敗，他們也近乎全滅。

我們第十八軍三個師團的全體將兵中，沒有一個人說過對高砂兵不滿的話，也是一項證據吧。大部分的將兵，都懷著感謝他們的心情在新幾內亞的高山與密林中死去。



矢羽田直夫（第 27 野戰貨物廠中尉）也談到（林，1994，290-91）：

他們的態度嚴謹，服從上官的命令，我非常信賴他們。帶著志願從軍時的驕傲，他們義氣高昂。和台灣漢人的農業勤勞團相比，簡直是雲泥之差別。漢人很狡猾，不能信賴，就算他們派到我的部隊來，我也馬上要求退回。……

高砂義勇兵中的幾個人，額頭上還留有刺青。過去我還有認為那是野蠻人的先入觀念，但是我發現，他們比日本軍人還要勇敢。

上野保（第五回高砂義勇隊小隊長）也說（林，1994：267）：

在沒有糧食的沼澤地，我能夠活下來全是靠他們。為了通過沼澤帶，許多兵士甚至把槍都丟掉。在沼澤中，一面大便還是一邊也得行軍，喝著浮著屍體的沼澤水，許多人因此罹患赤痢。……我命令隊中的義勇隊三人照顧罹患赤痢、霍亂的 yahaneda 少尉，他們毫無不悅表情而接受命令，三人輪流用擔架背負傷者，在糧食極少的情況下，他們完成任務，看到他們這樣盡心盡力，雖然是我自己的部下，我深深感到敬佩不已（直譯：我也必須向他們低頭）。

尤其是小保洋二（齊藤隊第二義勇隊隊長），在戰後不斷地以宗教儀式來實踐他的內省（門脇，1994：145）：

我從編隊、策畫開始，從頭到尾參與了在新幾內亞高砂族所展開的游擊戰鬥過程。在訓練與戰鬥之間，我的生命從他們的手中拾回，直到今日，我片刻無法忘懷他們的恩義（ongi）。

我之所以能活到今天，全靠他們在食糧斷絕的新幾內亞，找到足以維持生命的糧食，想到我們當時共食、共寢、交談的情境，我們在前世一定有著很深的因緣關係。

每年過年的時候，我和家人全體一定向台灣的方向遙拜，每天在家中的佛壇前也一定點燈，為義勇隊員的冥福祈禱。

除了上述的2個主題之外，作戰行軍的路線與戰略也佔了軍官回憶的重要部分，但這並非本文所要處理的主題，在此省略。不論如何，當這些軍官在總結他們對高砂義勇隊員的看法時，都不約而同地用「成為日本人」或「大和魂」來給予評價。正如同大森建道(軍報導班員)說(土橋，1994：240)：「薰空挺隊的隊員都是台灣高砂族的青年，他們的資質素樸、誠實、剛毅、俊敏，可以說是在日本人之上的日本人。」而在新幾內亞率領高砂義勇隊進行游擊戰的成合正治(大高搜索隊隊長)也說(林，1994：331)：「他們都不怕死，具有日本人之上的信念，完全化身成為日本人。」同樣地，堀慶介軍醫說(土橋，1994：188)：「在索羅門群島約有一個中隊的高砂族，他們真的很勇敢，甚至比日本人還要對天皇忠誠。」

森山深(第一回高砂志願兵教官)更談到了他對高砂義勇隊的觀感(土橋，1994：261)：

我被任命為高砂族的教官時，心中有一點害怕。但是當我實際上接觸他們時，發現他們膚色也很白，面貌英俊，他們木訥寡言，胸中燃燒著忠君愛國的大和魂精神，比我們內地(日本)來的新兵要勝之許多。

前日本軍官們在戰場勝實際接觸高砂族之後，所給予的評價是不僅認為他們已經化身為日本人，並且強調他們的某些資質甚至勝過日本人。這種評價方式相當特殊，他們把「成為日本人」做為一個很高的評價標準，何況又勝過日本人的話，評價又更高了。

這種評價的方式，首先必須放入殖民地末期的情境中思索。在帝國政府下達「國民精神動員令」後，無論國內本土或殖民地，成為天皇的子民的這件事被提升到最高的價值。當時台灣的高砂族在殖民政策支配下，其文化被污名化為野蠻、無知，其社會地位甚低。因此，「成為皇民」也就是日本人的這件事本身是殖民者所一再宣傳的崇高價值。而高砂族到底是不是能成為日本人或是「皇民」？筆者認為當時殖民政府的態度是不明朗且曖昧的。相較之下，從他們的證言來看，具有戰場經驗的日本軍官的看法，則極為明確地認為義勇隊員具有日本人的資質，而且給予最高的評價，亦即在日本人之上。

特別是「大和魂」這個用語，在當時的文獻上有時被稱為「日本精神」，或被稱為「日本魂」，這些語彙大量地出現在戰時的文宣刊物，或是政府官員、民意領袖、教師的談話中。然而這個名詞既不是天皇所昭示神聖的敕語，也不是形諸於教科書乃至於行政文件上的官方教條用語，卻大量地被提及、使用。其內涵大致如同前述軍官所述「忠君愛國」，並承認日本民族的偉大，是戰時下一個非常重要的精神指標，其詮釋空間可以因人而加以擴大。這個語彙尤其對高砂義勇隊員而言非常重要，在其告白中一再出現。

另一方面，在高砂義勇隊員的回憶中，最凸顯的主題是他們出征時的情景，以及戰場上的遭遇；後者包括他們所看到的日本軍的困境與其最痛苦的「食人肉」經驗之告白。在他們的敘述過程中，有高低起伏劇烈的情緒轉折，在回憶起當年志願從軍的情境時，他們都是情緒高昂，感到那是無上光榮的一刻。

Attol Taukin (秋元武二，泰雅族，陸軍特別志願兵)說(門脇，1994：270)：

戰爭爆發時，我是獨子，我的父親反對、鄉人也不讓我出征。但是我十分嚮往義勇隊員勇壯的雄姿，我切開手指頭寫下血書志願：為了天皇陛下的緣故，也做為國民的一分子，我要奉獻一分力量。血書寫完後，不知道怎地，胸中感到特別輕鬆。

Buyan Nawi (德永光夫，泰雅族，第五回高砂義勇隊)也說(林，1998：190-91)：

我的二哥也志願參加了第三回義勇隊，那時我父親沒有掉一滴淚，反而鼓勵他要為國盡忠。我的母親似乎是悲喜交加，心情複雜。自古以來，我們泰雅族的男人面臨戰鬥時，都是抱著必死的決心，絕對不會感到悲傷。當我參加第五回義勇隊要出征時，全部落為我舉行了盛大的送行會，歌舞一直到天明。為了日本國、為了天皇，我決意要立下功績。我們泰雅族，自古以來是勇敢、好戰，出征對我們來說一點也不可怕，反而是名譽的事。

從這二個事例可以看出對於高砂族青年的志願，雖然其身旁的家人有不同的態度，可是本人卻是意志堅定，深信這是「為了日本、為了天皇」，也且是做為「國民」的一份子所要盡的責任。事實上，上述這些目標對於原來無文字的部落社會而言，都是新的、外來的，或說是被殖民者灌輸的概念。同為泰雅族，但是不同部落的 Walis Piho（米川信夫，泰雅族，第二回高砂義勇隊）就說的很清楚：

在我們川中島村內，也組織了青年團。首先是學習日語，我們的語言被禁止使用。地方上推行「國語常用運動」，警官在我們身上灌輸「日本精神」。真是不可思議，當我們一直不斷地（只說）日語之後，很自然地就生出了以為自己是日本人的感覺。在青年團裡，每天早晚都有軍事訓練，並且我們都必須背誦「教育敕語」與「軍人敕諭」。到了要出發的那一天，全部落的人都來了，他們沿道揮舞著日丸旗送行，我真的覺得成為日本軍人的感覺真好！

而他所說志願從軍的動機更富有深意。他說（林，1998：129）：

經由志願從軍，我的心中想要洗刷國賊的污名<sup>6</sup>，挽回名譽。如果我們成為忠實的國民，那麼就能夠和日本人平等了。

也就是說，在當時他們還不是「國民」，不論他們所意識到「國民」或「國家」是什麼，可是他們希望透過努力，達到和日本人平等的企求，應該是很明顯的。同時，Buyan Nawi 提到部落裡的戰士精神的傳統，其間似乎有微妙的共通之處。

到了真正作戰的西南太平洋地區，和前述日本軍官不同的是，高砂義勇隊在軍隊中的位階很低，所以他們並不十分瞭解整個軍隊的作戰策略，或是整體的人數等等，但是他們對地理環境的記憶很清楚，對他們所從事的任務也都記憶猶新。在他們的回憶中必定述及的主題是戰場中的日本人，也就是他們的上官或同袍。基本上，他們眼中的「日本軍隊都是用精

<sup>6</sup> 這裡所指的是霧社事件，殖民時期最大的高砂族叛亂事件，Walis Piho 是叛亂者的後代遺孤。

神力量在支撐前進，絕不示弱，如果喊痛，或是優柔寡斷（像女人一樣），是日本軍人的羞恥」（林，1998：96），但是，他們也從另外的角度看到了日本軍人的另一面。

Pirin Suyan（安岡次男，泰雅族，第三回高砂義勇隊）說（林，1998：164-65）：

日本的兵隊很強喔，日本人與高砂義勇隊的精神是一樣的，我們也不輸給日本軍隊。進入叢林之後，日本人都動彈不得，我們則手握蕃刀，勇往向前開路，我們被讚譽為「台灣軍，台灣軍」……高砂義勇隊的軍人精神很不得了，和日本精神是一樣的。」

前述 Buyan Nawi 說（林，1998：198-99）：

日本的軍官將校一飲生水就下痢。我攀上椰子樹，抱了二、三粒椰子，用蕃刀砍裂讓他們飲用。在叢林中，用刀切開野籐，讓裡面的水流出，接上水壺。不知道怎麼回事，日本軍向我們敬起禮來，說道：「台灣軍，拜託給我一粒椰子！」，真的把我嚇了一大跳！

我一個人叢林中前進時，看到過許多次日本軍人們殺死友軍，吃他們的肉的事情。雖說是天皇陛下的兵士，可是人一旦到了沒有食物的時刻，就失去了理性。軍官將校也在吃友軍的屍體，生存下去是人類最優先考慮的本能，為了生存什麼事都做得出來，吃友軍身上的肉，人類的良心也沒有作用了。

Pawan Taimo（佐戶利門，泰雅族，海軍陸戰隊，第四回高砂義勇隊）說：

在島上，我們的工作是警備與土著撫宣的工作，我們教土著農業技術，也交小孩子們學日語、唱日語歌。我也學習他們的語言，與酋長成為好友，由他陪伴巡視島內。

而說到日本軍官時，他的看法是（林，1998：176-78）：

從日本海軍官校畢業的將校，雖然懂得作戰的策劃，可是不懂得最基本的生存智慧，頭腦再好也不適合叢林作戰，一找起食物就窘態

畢露。他們的腦中一想起食物就只有米和罐頭。熱帶叢林中的植物，要判斷可食與否很困難，一不小心吃到毒草就會發狂致死。島上的植物和台灣山地的植物頗為類似。我們用陷阱抓到鳥之後，一定察看鳥的胃袋中的食物，如果鳥可以吃的植物，人類吃的話也一樣沒有問題。

從上述這些回憶的內容，可看到映在高砂族眼中的日本軍官的窘境，雖然在位階上，必須絕對服從他們；在職務上，必須完全輔助他們（或照料），可是從高砂族今日的告白來看，日本軍竟然會「向他敬禮」，也會「失去理性」。他們的上司雖然懂得作戰策略，卻無法求得自身生存，因而「窘態必露」。而另一面，同時也顯示高砂族對自我族群文化的肯定，他們的文化使得他們較日本人更能適應戰場上的生態環境，在叢林的求生技巧上勝過日本人許多。

尤其是在戰爭結束之後，Talpan Pukiringan（垣田海三，排灣族，第五回高砂義勇隊分隊長）所看到的日本軍官的形象起了變化（林，1998：250-52）：

當戰爭宣告結束後，日本軍就失去了階級，成為了一個普通人。從前毫無理由就毆打我們高砂義勇隊的上級軍官，現在連對我們說話的語氣都改變了，開始說一些好話奉承，我們也把他叫住毆打回來。在如同地獄一般的世界裡，人們最弱的部分都集在一起，最醜惡的部分一併顯現出來。回國的時候，上野保小隊長，在船上向大家下跪道歉。一名台灣漢人叫罵著要他跳海。

巧合的是在 Talpan Pukiringan 的回憶中出現的日軍小隊長，也在日本被記錄了證言（見前述），可是在他的回憶中沒有談到這一段下跪道歉的事。尤有甚者，幾乎所有的高砂義勇隊員都會談到他們在戰場上最悲慘的經驗，也就是「食人肉」的告白，可是在日本軍官的回憶中，完全不曾被吐露。

Arucu'ucu Rava（野口太吉，排灣族，第一回高砂義勇隊）從戰場回來後，他的一生為此所苦（林，1998：91、104）：

作為一個人，沒有比這件事更讓我感到羞恥的事了。說實話，我吃了澳洲軍的人肉。當人們被逼到餓死邊緣時，什麼事都做的出來，這是我一輩子的悔恨。……當我們幾個月來都沒吃到什麼食物的時候，敵兵看起來就像是肉塊一樣。許多日本兵一擁而上，圍著敵兵的屍體，削取屍體上的肉塊，立即放入嘴中生啃。肚子稍填飽以後，我們臥倒在敵兵身旁休息，等食慾再起時，我們剝取骨間的肉，用飯盒炊煮，到最後，只剩下一堆散亂的骨頭。當吃過了一次人肉以後，也就消失了罪惡感，吃一個人和二人都是一樣的事。好像在吃山豬或鳥一樣的感覺，現在冷靜想來，真是殘忍。在那個時候為了生存，不得不吃。如果只有我一個人的話，或許我不會吃。可是二人或大家一起時，自然生出一種共同犯罪的安心感。

前述 Walis Pihō 告白說（林 1998：135-38）：

在極度飢餓狀態下，我已經失去了那是人肉的感覺，如同山豬的肉塊一樣。我想，如果只是我一個人吃的話，一定良心受到苛責，可是，分隊全員都在吃，就感到其實還好。最初吃了一人以後，漸漸就更大膽了。當然不是每天都吃，是敵兵的話我會吃，如果是友軍的話，我不敢吃。……那個時候，我們稱美軍是白豬，澳洲軍因為臉曬的紅紅的，我們稱為紅豬，原住民則是黑豬，日本軍呢，稱為雜燴。……有一次，連隊長因為營養失調而倒下，副官來問我有沒有食物，要分一點鹽給我。我用人肉乾騙他說是山豬，交換了鹽巴。他們非常高興，也恢復了元氣，我想沒有必要告訴他們真相。到了最後，大家都在餓死邊緣時，日本兵手中只要持有米，也會被友軍所殺，甚至一點鹽等調味料，也會被殺。因為當你疲憊不堪時，只要舔一點鹽巴，就會恢復一些元氣。人肉也是，灑上一點鹽巴，就有味道，容易入口。骨頭中也有鹽分，後來我們發現，連同骨頭一起煮的話，比較好吃。唉，這是一個僅僅為了一粒米、一抹鹽，就能殺人的世界！

而他們所遭遇到這些極端考驗人性的痛苦經驗，在回到故鄉後，也無法說出來，Ruraden Ravakao（川野榮一，排灣族，第二回高砂義勇隊）說（林，1998：86-87）：

我們義勇隊 40 人在高雄下船，受到婦人會、學生、以及許多市民手持日丸旗迎接。遺族們問我他們的子弟戰死的情形，我不能告訴他們飢餓、疾病或是吃人肉的事，我只能告訴他們是勇敢地戰死。之後我每晚都作夢夢到戰場，一直到現在也還常常做到戰鬥的夢。尤其我常夢到飢餓難當，在恍惚狀態中，我外出尋找食物，發現自己正在吃著敵軍的肉，然後驚醒。

除了這些慘絕人寰的戰爭經驗無法對部落的人、或家人訴說之外，他們內心最恥辱的感受是無法對一起出發而未能生還的戰友的家屬交代，Zakara（中野光雄，阿美族，第三回高砂義勇隊）說（林，1998：160）：

對我來說，如果和戰友一起在新幾內亞戰死，還會心裡比較輕鬆。只有自己生還這件事成為內心的一大負擔，不知道如何面對戰死者的遺族們。我每天都到公墓去向戰友祈禱，希望減輕一點內心的罪惡感。

事實上，在戰敗後回到故鄉，他們發現台灣社會已經起了巨大的變化，他們必須適應另外一個外來政權，重新學習另外一種語言，而這是他們從來沒有想到的。Iyon Habao（加藤直一，布農族，第七回高砂義勇隊）說（林，1998：277-83）：

第七回高砂義勇隊員的 800 人當中只有 100 多人生還。一回到台灣，當時蔣介石的國民黨政府軍看到我們就像看到日本軍人一樣，是敵軍。特別志願兵，是日本的協力者，也是民族的背叛者。我曾經做過日本軍的軍屬的事，連親戚之間都不太敢提起。不知道什麼時候會被捕，被判罪？生還的高砂義勇隊員就是這樣戰戰兢兢的過日子。

前述 Artul Rava 說（林，1998：89-92）：

戰後在蔣介石的國民黨政府時代，我們志願從日本軍隊的事，不能告訴任何人。我的從軍相片從照片簿中抽出來，只能放在身上，上面都是皺紋了。志願從軍的事必須隱埋到現在，真是一個絲毫不能喘息的時代。



戰爭結束後的高砂義勇隊員的命運正好陷入新舊二個政權的夾縫之間，他們除了要忍耐新政權的迫害之外，最令他們感到不滿的是，舊殖民主，也就是戰後的日本政府對他們棄而不顧，並且以國籍不同為理由，戰後 40 年來拖延債務與補償，完全忽視了他們的權益。

前述 Walis Piho 說（林，1998：140-42）：

8 月 15 日，我聽到天皇宣布敗戰的詔敕時，幾乎不能置信，我跪倒搥打地面，感到茫然不已。

我們高砂義勇隊，並沒有打敗仗，那只是天皇陛下舉手投降罷了。我對日本並沒有恨意，那是志願作為一名日本軍人所打的戰爭，是一種榮譽。……在新幾內亞，一個月有 45 元的薪水，歸還給我們是當然的事，日本政府應該要有誠意面對，至少也應對我們說一聲辛苦了。

總結而言，當高砂義勇隊員談到現在的心情時，是相當複雜而矛盾的。一方面覺得被遺棄的悲哀，一方面又對自己所擁有的「大和魂」感到十分自傲。

前述 Talpan Pukiringan 說（林，1998：252-53）：

當我們返抵台灣之後，日本軍對高砂義勇隊沒有任何致意行為（aisatsu），這是我不能理解的。作為一名日本軍在新幾內亞打仗歸來，至少也應該對我們說一聲辛苦了、謝謝、這些話吧！打輸了戰爭，就這麼沒有責任嗎？我不禁感到悲哀。在當時我思索著，戰爭真是不應該。站在日軍的立場來想，雖然我也同情他們因為國家戰敗，人心惶惶不安，也不知道該怎麼辦吧。

在台灣受到日本精神的教育的青年們，幫助日本作戰，不惜獻出生命，這個意義應該是很重大的。至今我有時候仍感到很落寞，這個戰爭對高砂族以及我自己而言，到底算什麼？愈想我愈覺得空虛。日本政府主張台灣人的國籍不同，但是當時我們是真正的日本軍人，至少這一點，希望受到承認。

前述 Iyon Habao 說(林, 1998: 277-83):

我的家中兄弟三人參加了高砂義勇隊(弟弟二人戰死), 甘願奉獻自己的性命, 在南方作戰。當時作為一名日本國民, 和日本的軍隊一樣地赴上戰場。我們控告日本政府, 並不是為了金錢的問題, 同樣做為日本人, 為甚麼把我們捨下, 連一點安慰的話都沒有。戰後將近四十年了, 什麼事情也沒有做, 真讓人難以忍耐。我覺得很悲哀。

在台灣, 特別是高砂族, 非常重視日本精神。提到日本就是大和魂, 台灣仍然留著大和魂。扶助國家, 守護國民全體的安全就是大和魂, 結果和武士道是一樣的。

高砂義勇隊, 是比日本人還要日本人的日本人。我在戰爭中, 是日本人的加藤直一。我的精神與感覺至今都是日本人, 大和魂存留在我身上。台灣的高砂族裡, 大和魂永遠不會消失。

這些強調自己是不折不扣的日本軍人, 或自己身上存留著「大和魂」的主張, 不斷地出現在來自不同部落背景的高砂義勇隊員的自我評價裡, 他們向前來訪問的文本的作者們做了許多這類的訴求, 對於他們的這種訴求, 文本的作者有的感到十分困惑, 有人卻是讚許。

#### 肆、證言、文本與作者

日本在前半個世紀發動的戰爭, 由於規模龐大, 時間持久, 所以不論是平民或軍人, 在戰爭期間每個人得到的戰爭經驗, 有相當的差異。縱然如此, 當我閱讀上述在同一類型(西南太平洋)的戰場上的敘事紀錄時, 我發現他們有許多共同、並且是意義重大的焦點。尤其是來自不同族群與部落的高砂義勇隊員們, 在面對出征、赴前線及戰後歷經之困境等事情上, 由於境遇相同, 而且也都用流暢的日語敘述, 所以文本上並不因為他們本身所來自的族群部落之差異, 而呈現出有意義的族群屬性、或是明顯的個

人差異。這些焦點可分為對戰爭的真實狀況的回憶，以及戰後的回顧這兩個敘事面向，從雙方眼中所交織反映出的「他者」的形象，顯現出殖民者／被殖民者之間複雜的互動關係。透過戰後高砂族一致地對「大和魂」的體認或說日本人身份的主張，更令人思考日本人定義的爭議性。

這些敘事記錄，有意思的是，在上述文本中作者都使用「證言」這二個字來指涉這些材料。雖然日語中的「證言」在廣義上來說，是指真實的語言，並不只限定在面對法官在法庭作證的證詞，可是這些人作證、訴說的對象是誰？而其目的何在？這就牽涉到如何看待這批文本材料的性質的問題。在 Natalie Davis 所處理的法國十六世紀檔案記錄 pardon texts 的材料裡，證詞最大的目的是為了求得罪刑的赦免，在這個目的下，農婦的證言中的敘事技巧、風格、以及如何轉化為文字被記錄下來的過程都受到影響。從這個角度來看本文這些證言者，雖然他們訴說的對象是來訪的（具有日本人身份）的作者，但是正如同：Artul Rava 對著林說（林，1998：89-92）：「請你回去告訴日本人，台灣存在著像我們這樣的日本人。我們高砂義勇隊說不定是比日本人還要日本人的日本人。」的用意一般，他們很可能更想要透過作者，向作者背後所能傳達的日本人／原殖民主做某些訴求。

而他們作證的目的地應該從三方面來看，一是為自己本身留下記錄，也可說是口述歷史的記錄。其二是與債務、補償的訴求相關，這是應有的權益的訴求。第三，更重要的，是向舊殖民主提出身份認同的主張，我認為是後殖民時期的抵抗型態。首先，如前所述因為他們在戰史的紀錄上被抹滅，日本方面逃避戰後的軍法審判；尤其是出身於陸軍中野學校的軍官，這個學校本身即是為了訓練在南方作戰的諜報人員與游擊隊，而在 1940 年設立，在訓練過程中不但要求學員嚴格保密，同時在戰後他們也一貫保持緘默（門脇，1994：139；林，1998：24-27）。而台灣高砂義勇隊方面則逃避國府當局對島內人民「漢奸」罪名的追究，無法自如的使用日語作公開發言。再者，他們原本就是無文字民族，雖然他們都受過基礎的日語讀寫教育，「其中有二人留下了一部份的手記」（門脇，1994：110-12），「有的人則是在戰爭的時候，每天寫了日記記錄，可是終戰在集中營（收容所）

中被收走，現在已經記不得詳細」(石橋，1992：278)但是戰後他們是受到日本、台灣雙方社會忽視的人，這段屬於他們的歷史，由於文字檔案記錄的殘缺，目前也只有用口述的方式才可能復原。

誠如口述歷史學的研究所指出「歷史是經過挑選的，而挑選的基礎就是我們當代的關心」(ALL history is selection and the basis of selection is our current concern)(Grele, 1991: 251)，第二個方面應該要看的是，多位高砂義勇隊的證言中，都提到應該要向日本政府要回債務的事情。他們在戰爭時候的薪水有的至今尚未給付，有的人雖然在戰時得到給付，可是被強迫存在「軍事郵便貯金」裡，而這些存款，戰後日本政府一直沒有歸還給他們，而日本軍人在戰後所享有來自政府的遺族年金、軍人恩給等也都沒有他們的分。

在戰爭結束後三十年，1977年，也就是在前述的「中村一等兵生還事件」被發現與報導之後，在日本社會引起關注，以此為契機，台灣的一群元日本兵和遺族向日本法庭提出告訴，控告日本政府應該履行賠償義務。日本社會裡也以宮崎繁樹(明治大學教授，父親是戰爭時期高砂義勇隊的上官)為中心，組成了支援團體。但是歷經十五年的訴訟，一審、二審(1985)皆敗訴，1992年最高裁判還是棄卻了原告的告訴。日本法庭的看法是，這樣的事情應該由政府、國會立法解決。

在訴訟過程的後期，日本國會內也有議員為此奔走，終於在1988年完成立法，分為補償與債務二部分處理。在補償方面，對台灣住民的戰死者，日本政府以「弔慰金」的名義，每人發給200萬日圓。可是，從這些1990年代以後，從這些文本所獲得的高砂族的證言中，沒有一個人對此感到滿意。他們的證言中，一再強調：「這和奠儀的意思差不多，沒有補償的意味。如果是補償的話，應該和日本人同樣領遺族年金」(Talpan Pukiringan)，但是，日本政府所持的堅決理由是，戰後高砂族已經不屬日本國籍，所以絕對不能和日本軍人享受相同的補償與保障。另一方戰後接收台灣政府，卻認為發生債務的當時，高砂族並非本國籍民，所以也沒有任何責任進行傷亡的補償，而且從一開始即未主動為他們向日本政府討債。

至於日本政府戰時拖欠的薪資則算是「確定債務」，這方面雖然日本政府承認債務，但要以多少金額償還卻遲遲仍未能得到圓滿的解決。因為戰後物價的變化，日本政府和台灣的債權人之間對金額的換算率歧異太大，日本政府宣稱只能償予 200 倍，而台灣債權人根據日本的公務員薪資，估計在戰時與今日的薪資差額應在 5,000 倍到 10,000 倍之間，因而對於 200 倍非常不滿。這些債權人的年紀都超過 70 歲以上，他們仍在期待解決，但是一方面他們又迅速地在消逝中。在受訪的 90 年初期，牽涉到向日本政府要求歸還債務的問題，這個因素可能也使得他們比較積極地講出他們的過去，說出他們的主張。

事實上，1996 年之後，當日本政府開始以 200 倍的差額賠償債務時，鮮少有高砂義勇隊員願意出面領取。因此，如同前述 Iyon Habao 證言所說，筆者認為這不是金錢能解決的問題，根本上，高砂義勇隊員最在意的不是賠償金額的問題，而有更重要的身份認同的問題。他們希望被承認（曾經）為一名日本人、日本國民、日本軍人。

首先聽到他們的這些自我主張的人，也就是文本的作者。這些在戰後偶然、直接出現在他們面前的日本人，似乎成了他們和日本人之間的中介，透過他們，高砂義勇隊想要向日本人說一些話。所以，在問為什麼這些人要作證言的時候，為什麼這些作者要去收集這些證言也是同一個問題的一體二面，作者的意圖與立場也反映了後殖民時期一部份日本庶民的態度。

從作品的字裡行間中可以看出，上述作者 4 人都有一個共通點，那就是他們都是聽到了故事後，受到很深的感動，而主動（自願地）做這些記錄工作，要替這一段受到忽視的歷史，也要替無文字、無發言權的高砂族留下記錄給日本人知道。從他們的寫作的年紀與內容來看，作為事業或商業的目地很低。甚至於門脇在他的書出版之後，餘生最大的願望是要到台灣山地親手交給每一個相關的人，而出版時他的年紀是 80 歲（門脇 1994：序言）。

但是這四個人中，石橋（1924 年生）和林（1933 年生）之間有另一個共同點。當吉川（阿美族）說到：「你問我為什麼赴戰場？當然是為了天皇陛下與日本，這是日本精神所在。」，石橋反問說：「可是，你們現在

難道不後悔嗎？你們並不是真正的日本人，當時你們被稱為高砂族，也受到了歧視。如果是日本人的話，為了日本犧牲性命才是理所當然。」，吉川的回答是：「喂！你怎麼還不懂？大東亞戰爭的時候，我們是日本人耶！我們是打從內心自願從軍，在戰場上受到的痛苦，甚至戰死，也都是自己情願的！」聽到這些話的石橋（1992：279-80），感到很大的痛苦，他認為戰爭所引起的罪惡很深。

另外，當林聽到 pirin suyan 說：「我是日本人，就算死也是。從戰場活著回來，讓我覺得羞恥。」他覺得不可置信，他寫道：「我聽到他的話之後，我的心情非常複雜，難道你不認為是被日本所利用，所欺騙了嗎？但是連要問這樣的話，都難以出口，因為他們的心性太純潔了。」（林，1998：164-65），而這二人也都對於日本政府遲遲不做賠償的作法感到非常不滿。

另外，土橋（生於 1928 年）以一個業餘者，花了 8 年的時間完成他的書，他在文中告白：他之所以完成了這本書，好像是爲了要向死去的父親以及戰場上送命的高砂族必須有所交待。他的父親是殖民地台中地方的警官，生前對高砂族重視名譽、純真的性情讚賞不已，對高砂族的青年視如己出。在戰爭初期，他流著眼淚送走管轄區內志願從軍的義勇隊員，戰爭後期則被調往平地（所以他並不知道後期的慘痛犧牲）。父親的生前的言詞、舉動，對土橋來說意義重大，他在行文中，仍著重在禮讚高砂族的英勇貢獻，他說（土橋，1994：15、346）：「在世界的戰爭史上，為了異民族貢獻出如此偉大的戰績，幾可說絕無僅有。帶著感謝的心情，期望雙方的友好，直到永遠。」，又說：「大國日本，不應該是忘恩的民族。」，從他的行文字裡行間無法看出他對於戰爭的評價。

而年紀最大的門脇就比較明顯對於戰爭的評價，並不持否定的看法。相反地，他說（門脇，1994：393）：「難道勝利者說的話，就都是正義嗎？我這本書就是從對於勝利者的懷疑與反感出發而開始進行的。」，他在高砂族之間找到和他自己相通的東西，「在今日台灣的山地，我找到了日本人的心靈的原點。」

在門脇的訪談經驗中，他強調高砂族面對過去的心情是明朗的，不像

日本兵在對新幾內亞戰的回顧總是充滿了（對飢餓的）怨恨與悲哀。當他在戰後五十年的今日，問他們是怎麼在戰爭時期克服萬難時，他所得到的異口同聲（門脇，1994：1）：「那是因為高砂族的大和魂使然！」的回答。尤其當他聽到高砂族說：「戰場上，我們並沒有被打敗，因為我們身上流有「大和魂」的時候，他受到很大的感動（門脇，1994：213、399）。我想這也是他自己的心境的寫照，雖然他並沒有讚揚戰爭，但是他並不否定自己生命中過去所有的部分。<sup>7</sup>

如前所述，日本人作者對於高砂義勇隊的身份認同上的主張，正好有一種是懷疑的，而另一種卻是持肯定的態度。不過非常弔詭的是，持懷疑的態度者，是把成爲日本人之事當成負面價值，而並不是歧視高砂族他們不能成爲日本人。而傾向讚揚義勇隊員具有「大和魂」，也是日本人的一員者，是肯定「大和魂」的崇高價值，以及成爲日本人的價值者。這二種態度可能具有一定程度的代表性，然而，這仍然未能解答，爲何高砂義勇隊員自身會產生如此強烈的主張？筆者認爲在此需要更進一步的解釋。

## 伍、戰場上的魔法——位階關係的逆轉與上昇

在文本中，殖民者／被殖民者的關係與位階，在戰爭發生前的時代，戰爭期，以及距戰後 50 年今日の後殖民時期，在這三個時代的敘事軸中，

<sup>7</sup> 其次，文本中還呈現了高砂義勇隊的家人的反應。有他們的父、母親、有妻子、有兒女、有兄弟、也有村人。尤其是女性的觀點，母親與妻子毫無例外的在文本中所呈現的，都是反對戰爭的情緒。當上述作者林正在訪問 Pirin Suyan 時，身邊的妻子立即插嘴反應：「都有兒女了，爲什麼說是爲了國家，就要去志願上戰場呢？這個人真正的想法是我怎麼也都不能理解的！」（林，1998：165），泰雅族的她和其他各族的妻子一樣，都說丈夫去了二、三年的戰場歸來，整個人的性格大變，到底去了哪裡？發生了什麼事？回來後，一句話也不開口（門脇，1994：358）。而石橋在台灣東部旅行途中，偶然在巴士的鄰座上遇到了一位戰死者的弟弟。雖然他尚年幼，連他的哥哥所參加的是第幾次的義勇隊他也不清楚，不過他記得，他的母親聽到兄長戰死的消息傳來以後極度悲傷，不論山地警察如何安慰說：「他勇敢的戰死，是真正的日本國民！」，都無法安慰母親的悲傷，在此後，他的母親企圖自殺了二次。而弟弟當時體弱年幼，除了每夜守著母親，防止他再自殺之外，也要挑起重任，擔負起全家的勞動工作（石橋，1992：243-51）。

呈現出不同的樣貌，其間有很戲劇性的轉變。筆者認為可以從通過儀式的觀點來解釋高砂義勇隊員的身份認同歸屬與地位提昇的想法。

所謂殖民者與統治者，在戰前的敘事時段中出現的，是實際管轄接觸高砂族的山地警察，他們負責教育訓練出可以報效國家的青年，其形象是非常嚴厲的。事實上，日本帝國在各殖民地所施行的統治，警察扮演著關鍵的角色，台灣尤其執行徹底，是最先建立該制度的典範（Peattie, 1996: 171-89）。在台灣山地裡，警察同時也扮演教育者的角色，他們是國家與天皇的 aura 的直接傳達者。如同前述 Walis Piho 在證言中所說，在部落裡警察對年輕人灌輸所謂的「日本精神」。對高砂青年而言，要具有「日本精神」是一個崇高、而且困難的目標，而非與生俱來。因此，在殖民政策之下，他們的地位、位階自然是被擺在日本殖民主之下。到了戰場之後，軍隊中的上下位階關係的階層化更加明確與固定。

高砂族在最初往往擔任軍夫，負責補給、傳達的任務，並沒有擔任攻擊隊伍，也就是最下級的軍人。但是在戰場逐漸失利的情形下，由於缺乏叢林中的求生技術，上司軍官與整個軍隊對高砂族產生依賴，尤其在生死交關之際，如文本所述，上司要向他們拜託，求得樹上的椰子時，把高砂族人嚇了一跳。換言之，位階關係在戰場的極限狀況之下，產生了變化，本來是嚴格的上下位階關係，在戰場卻產生了地位逆轉的情況。

這種處於生命極限邊緣的非日常情境中的變化，正如同 Victor Turner (1985: 96-97) 分析通過儀式的儀式過程時所觀察到，在中介 (*liminality*) 狀態中所促成的 *communitas* 現象一般。在這個狀態中，儀式中的個人脫離了世俗的社會結構，經歷了角色曖昧、平等、甚至角色、位階逆轉等世俗生活中不可能經歷的社會關係的轉換。之後，當他重新回到原來的生活時，他的身份地位轉化進入了一個新的位階。在本文的事例裡，可以解釋戰場上的情境確實為人生的危機時刻，不僅上下階層關係近乎逆轉，甚至到達吃人肉等世俗生活中不可能發生的狀態。而戰爭，在某種意義上，若是為了國家、天皇而慷慨赴戰場，在日本國家機器的定義裡，確實也被稱為「聖戰」，是極端脫離日常生活的情境。

在這種狀態下，高砂族經歷到原本屬於上位的支配階級的窘境。在證



言中也流露出，映在他們眼中日本軍人差勁的求生技術，以及在飢餓狀態中的不擇手段甚至獵殺友軍，還有在宣布戰爭終止後原日本軍官的無助，甚至在船上下跪求饒，而回到台灣後被遣送之前的惶惶然心境。對高砂族而言這些日本軍官在他們赴戰場之前扮演的是絕對的上位的支配者的角色，可是在戰場的經驗上，他們感受到這些軍人真實的另一面，而將二者的關係在某個程度上拉平了。或者逆轉成，所謂：具有高度求生技術、勇敢善戰、致死效忠天皇不渝、維持軍隊紀律的原本日本人大和魂的典範，只有高砂族真正實踐做到了。因此，在戰場的魔法之下，高砂族的自我意識認同從被日本人制式化的他者、從屬者、被支配者的地位，提升到支配者所鼓吹的大和魂的具體實踐者——也就是日本國民的地位。

Turner 觀察到的 *liminality* 現象，在生命成長儀式中經常可見。在本文事例的討論中也很有意義。Turner 指出，經歷了通過儀式中的 *liminality* 的階段後，個人在組織中一旦位階上升，就不可能再產生逆向降級的現象，縱使他的所屬團體的集體地位 (*collective status*) 並不因此上升 (Turner, 1977: 170-71)。所以，從這個角度來觀察，終其一生，歷經這場戰爭的高砂義勇隊，認為他們完全和日本人一樣爲了戰爭付出了生命的代價，達到了「日本精神」所揭櫫的目標。

他們認為自己是日本人，並不是在人種、種族上的認同，而是在身份地位上的上昇與認同，要把自己從過去的被支配者的地位中提升上來。他們原本所屬的民族集團高砂族的集體地位雖並不因此而上升。然而戰場上的特殊無比尋常的深刻體驗，如同魔法般的效應一般，使得他們的身份提升作用得以達成。

## 陸、雙重殖民後的後殖民情境——抵抗的型態

當經歷了無比尋常的戰場經驗，回到台灣原來的社會之後，這場世界大戰的處理結果使得高砂義勇隊員所面臨的狀況是：舊殖民者已經離去，而另一個外來統治者降臨。因此，對於他們歷經九死一生的努力所達成的境界，能否得到日本人的承認，這是他們永遠無法檢測的事，因爲現實上

日本已經被迫放棄這塊殖民地。他們必須面對的是從大陸渡海而來的新的漢人政權；這和台灣的多數族群——漢人在戰後的心理情境上截然相異的是：漢人族群有祖國的觀念，而高砂族而言，這是一個新的、陌生的外來政權。

這個政權要求他們把語言改爲北京話，把他們的名字擅改爲漢人的名字，把日本人所稱的「高砂族」之名稱擅改爲「高山族」。而在教育上，頌揚中華文化的精深偉大，要求其他族群融入。同時，更嚴重的是，這個政權之前和日本是處於交戰狀態，因此完全否定前殖民政權的施政，把接受日本教育者稱爲「奴化」教育，對曾經爲日本出征參戰者懷有很深的敵意。如同前述 Artul Rava 和 Lyon Habao 的證言所形容，在戰後蔣介石專政的時代裡，他們的日子很不好過。

但是爲何在如此辛苦的環境下，他們並沒有重新學習另一個新的殖民者的文化，而揚棄舊有的殖民者的文化，反而持續在今日仍宣稱其認同的歸屬，而且在文化上也願意保有日本的生活樣式呢？當作者之一的林訪問 Pirin Suyan 時，他所看到的生活是（林，1998：164）：

客廳的牆壁上掛著一幅三公尺見方大的富士山五湖的壁畫，房間用紙窗格，上頭刻有雕欄，臥室裡鋪著榻榻米，上頭有上下鋪被與蓋被。看到他們的生活方式完全日本式，而夫妻二人也是用日語交談，我簡直忘記了這裡是台灣深山。Pirin Suyan 說：「我是日本人啊，到死為止都是。」

聽到他說這句話，我感到他比我還要日本人。泰雅族的山地原住民，我實在不能理解爲什麼他這麼樣像日本人的精神結構。他是真的認爲自己是日本人嗎？還是對於我這個遠道之客說一些客氣話呢？但是，無論如何這個家，總不可能只為了蓋給日本人看的吧！

林很不可思議的說，這絕對不是爲了他要來採訪而特別設置的景象。

我想，今日他們在強調自己的屬性時，應該是有相當複雜的情緒在內。其中有一部份，或許可以從後殖民理論所談的抵抗的觀點來解釋。亦即是，這種認同的持有，事實上是具有對於舊殖民主義的對抗，也是對於新加諸

於己身的殖民主義的對抗雙重的作用。在今日的後殖民時代，開口敘述的「前殖民者」，也就是原來的軍官當然已經不再是殖民者的地位了，而在重新互相對待的關係中，如同前述日本軍官的證言所述，許多軍官感念當時戰場上的救命恩情，認為自己是受惠者，而高砂義勇隊是他們軍隊的恩人。他們毫無保留地同意高砂義勇隊員確實具有真正的大和魂精神，並且與義勇隊員之間形成了義理上的虧欠關係。也就是說，高砂義勇隊員強調自己身上的大和魂，仍然希求舊殖民主的承認。這種承認除了要讓自己的地位達成與日本人平等之外，更要強調的是日本軍官並沒有達成這個「大和魂」的實踐，而他們才是不折不扣、真正的實踐者，所以說他們自己是「日本人之上的日本人」。所謂勝過日本人的主張，也就是一種克服日本殖民時代加諸於己身的歧視的方式。

這種抵殖民作用（de-colonization）如果在殖民時期發生的話，那麼就可能和 Homi Bhabha 所談的 *mimicry* 現象有些相通，作為一種迷彩作用（*camouflage*），對殖民者造成了威脅（1994: 85-101）。但是，本文的事例並非如此，高砂族的「日本精神」在殖民時代是被刻意灌輸的，而不是特意的模仿。並且，所謂「日本精神」對日本人來說也是一個戰爭時期被提升的理想目標，並不是日本人即可擁有。所以說，當他們自身真正體驗了忠君愛國的精神努力奉獻之後，他們確定所擁有的「日本精神」是要勝過在戰場上他們所看到的敗兵殘將。

此外，Michael Taussig（1993）在南美洲的殖民地研究中，也深入討論到 *Mimesis* 其實是人類認識他者的一種本能，在複雜的互相投射作用下，他看到殖民者與被殖民者雙方都產生了互相模仿的現象。然而高砂義勇隊與日本之間的強烈互動是發生在一個時期非常短，而且是在戰爭動員的情境下，並非長久殖民下的結果，和南美洲的例子也無法並比。因此，在探討後殖民時期的各種抵殖民作用時，各地的社會脈絡、歷史條件其實會造成各種不同的型態（Dirks, 1992; Barker, et al., 1994; Ortner 1995）。

台灣的後殖民情境的特殊之處，在於戰後從日本殖民地解放出來之後，立即遭受到另一個外來文化的入侵統治，所以今日在台灣看後殖民現象時，實質上是應該視為雙重殖民後的一種後殖民的情境。對於被殖民者

而言，他們並非完全被支配或者是被同化而已，他們也會比較二個殖民主，其後有主體性地做出判斷與選擇。前述排灣族的 Artul Rava 以及布農族的 Lyon Habao 已經提到了，在戰後因為受到蔣介石政權的敵視，所以「志願從軍的事必須隱埋到現在」。

而台灣社會在戒嚴時期，禁止在大眾媒體上使用日語、或播放日本歌，一直到戒嚴令於 1987 年前後解體，這時日語節目透過衛星直接進入家庭，文本的作者們往往很驚訝於高砂義勇隊員都透過衛星電視，瞭解現在日本社會情勢（土橋，1994：346）。又如阿美族的義勇隊員 Zakara 的家裡擺設著日本製的大電視，櫃子裡擺著一系列的軍歌錄影帶，以及許多的北島三郎、美空雲雀等的演歌錄影帶所顯示的，他對來訪的林說（林，1998：154）：

日本時代讓人懷念，我看中文電視也看不懂，……因為我從小在公學校，從老師學習到很多日本的事情，我到現在還認為我是日本人。我希望台灣回到戰前，讓我們再和日本人在一起，現在我也仍還是這麼想。

而在其他場合，林也聽過有人對他非常認真地對他說：「較之於蔣介石的國民黨政府，日本時代的政府還比較好一些。」這時林えいだい在內心感受到非常大的衝擊（林，1998：165）。

上述這些證言的吐露，都說明了他們歷經了二個外來政權，可以做出比較與選擇。他們之所以選擇親近前者，除了人的記憶中，往往發生的時間愈前者愈容易被美化，或是屬於一種鄉愁式的情感之外，到底他們在戰後受到什麼樣的苦日子，也需要進一步的研究。由於那並非文本作者追訪的目的，所以在文本中沒有呈現出來。然而重點是在於，原本壓迫他們的日本殖民者離去之後，他們並沒有回復、或舉出本身族群的身份地位來面對、對抗後來的新統治者，反而他們選擇了保有舊日、經由努力所得到的日本人身份認同，而這種想法一直隱埋到他們可以自由說出來的時候。這是台灣戰後的歷史過曾所造成的後殖民情境，是雙重殖民後的後殖民時代所產生的、複雜的人性糾葛，這方面的探討仍需要其他更多的調查與資料的佐證。

## 柒、「大和魂」的實像與虛像：兼論後殖民情境的複雜性

1992年，一名在戰時受到高砂義勇隊員救命之恩的日本軍醫渡邊哲夫，來到了台灣的阿美族部落，向當時的恩人當面致謝。他很意外會受到30人左右的盛大宴會歡迎。聚集而來的族人唱著戰場上流行的「愛國行進曲」、「Rabaul 小夜曲」等多首歌曲，懷念當年，這些歌曲戰後在日本已經沒有人知曉。在機場送別時，他們對這位日本軍官說：「我們曾經為了日本奉獻出生命，孩子都取笑我們說時代已經不同了，但是至今我們還是喜歡日本，身上燃燒著「大和魂」。請千萬不要忘記了我們高砂族……」。聽到這些話，渡邊軍醫只能把頭低下鞠躬，無語以對。在這個阿美族的村子裡，他感嘆道：「今日已經不存在日本的日本卻存活於此地<sup>8</sup>」。這種感受和門脇所稱讚在高砂族身上找到日本人心靈原點甚為相似。因為大戰的失敗，他們在戰時所信奉揭櫫的「大和魂」或「日本精神」的精神指標，在戰後的日本被蔑視為軍國主義的產物，必須加以廢棄，等同於死語。沒有想到，他們在今日的高砂族身上可以找到他們過去深信不已的價值。

或許，這就是日本人所感受到的高砂族「親日」的一種感覺作用。在緬懷過去的鄉愁情感上，高砂族同樣也不輸人。但是，如本文中的分析，高砂族的親日其實有其戰後的複雜的歷史情境，也有其雙重的抵殖民的作用，不見得他們就是日本人眼中單純、純樸的親日，這部分戰後又再度被殖民的遭遇，對日本人來說並不易理解。

上述高砂義勇隊員和日本軍官以及戰後來訪的日本作者們，互動之間所產生的故事裡，「大和魂」這個詞彙扮演了鑰匙的角色，透過這個名詞，彷彿開啓了一扇通往過去的大門，讓原日本軍官與高砂義勇隊都找到了彼此。不僅如此，「大和魂」也是一條項鍊，將高砂義勇隊員和原日本軍官，以及戰後證言紀錄的作者們連結在一起。

<sup>8</sup> 從原海軍陸戰隊軍醫渡邊哲夫所寫的回憶錄書中的選萃，被收入門脇（1994：182-90）。

二者間有一個很大的區別，「大和魂」對原日本軍官而言，是虛幻的，是戰時高高揚槳，卻沒有達到的、失敗的目標。而對高砂義勇隊員而言，「大和魂」卻是用生命體驗實踐出來的結果，是確實的。

這種實在的感覺，和高砂族本身部落裡的青年或戰士文化也有其共通連結的基礎，所以他們在戰時極易將二者溶淬在一起。例如：泰雅族人認為如果青年知道部落將要出征，而裝作不知道的話，會被族人取笑他不是男人。泰雅族對於要出征的戰士，不可勸阻或流淚要他生還，否則該名戰士反而容易戰死。再如其他的高砂族部落傳統：強調服從權威、服務公眾、捍衛傳統領域、自我奉獻犧牲（甚至於生命）等，都跟當時「日本精神」高舉的價值觀十分類似。再者，對於在惡劣環境下通過嚴格的體力耐力考驗，以求維生的訓練，也是部落的成年禮經常可見的要求。他們必須克服萬難完成所託任務，才能被部落認可接受，不斷進階成長。因此，高砂族青年其實較之於其他族群，有更可以融合「日本精神」和付諸實踐的精神價值與社會基礎。

另外一方，日本軍官對於高砂族所感受到的救命之恩，因此而感到有義理的虧欠感覺。對此最好的註解是 Ruth Benedict (1948: 133) 所說的：「義理是日本人最難以承受之內心的負重」，這種虧欠促使軍官以宗教儀式上的懺悔，直到臨終。而本書的作者們更是背負了集體的歉意，想以他們的著書作為某種形式的償還。這些由武士道衍生的觀念，其實仍存在於這二者的互動當中，規範著他們的心靈。雖然 Benedict 的理論有不少的批評反應（青木，1990：30-63），但是筆者較不能同意被批評為缺乏歷史性的概念（Lummis, 1981: 149），因為這種批判的角度也忘了把 Benedict 的分析對象還元至戰時，那個軍國主義高漲的特定時期的日本人的身上。

這種武士精神與自我犧牲的傳統，在 Maurice Pinguet (1986: 286-302) 的研究中解釋的更為淋漓盡致。他認為明治國家建立後，透過軍隊與學校這兩個國家裝置，每天朗讀「軍人敕諭」與「教育敕語」，把這種原本只屬於江戶時期特定階級的文化特質，散播在一般國民身上。台灣的高砂義勇隊青年正好在戰爭時期同時接受學校與軍隊的鍛鍊，可以想見其受到的影響之深刻。

但是，這種戰時的日本精神的鍛鍊在日本的其他殖民地也同樣在進行，為什麼其他地區的殖民地人民沒有受到如此深刻的影響，在戰場上為日本國家獻身？這是另一個值得追究的問題。

同樣是朝鮮的軍隊，或台灣其他和佬、客家人的軍隊，似乎在南洋戰場上的表現和高砂義勇隊有很大的差別。朝鮮的軍隊呈現出的是一種散漫的抵抗，在林えいだいの書中，曾記錄到一個朝鮮的志願軍金先生的證言，頗值得參照。金說（林，1994：4）：

我很驚訝於他們的訓練，他們可以容忍飢餓不吃任何食物，經歷長途行軍抵達目的地，卻不會耗盡體力而死亡。如果換成是我們，必須先吃飽才行。根本沒有必要為日本軍隊實踐「義理」，這是很愚昧的想法。但是，高砂義勇隊員在任何環境下，都精神高昂。他們甘心為日本人犧牲生命。我們朝鮮志願軍將會以自身存活，做為最優先的考慮。他們卻毫不遲疑，自我犧牲。在新幾內亞的戰役中，他們是唯一、也是真正的勝者。

可能是因為高砂族原本沒有發展國家組織，也沒有近代國家的觀念，有史以來第一次他們透過了日本殖民統治，接觸到國家體制，更急速地被捲入國與國之間的世界大戰之中，這也是為何他們將國際間戰爭和部落之衝突戰爭，認同為一樣的戰爭。然而，經歷這樣的戰爭之後，由於參與戰爭和戰後政治條件的變遷，對高砂族的自我認同，產生巨大衝擊。進入日本軍隊服役，使他們從接受統治者，轉變成和統治者相同身份。在身份提高後，他們的自我認同將不會下降。但是，戰爭結束返回台灣後，他們難以理解：為什麼他們突然被剝奪國籍，失去了原本極力爭取的日本「國民」的身份，卻要臣服於另外一個政權？國際政治的規則，已經遠超越部落戰爭的規模，也超乎其理解。

除此之外，日本政府所採取的對待他們的態度，更叫他們失望。在軍隊內較為高階的 T. Pukirigan 或 Iyon Habao，對日本政府的批判更為嚴厲。他們不滿的不僅僅是戰後對他們採取完全忽視的態度，更讓他們失望的是，用「國籍不同」的理由，剝奪了他們和日本軍人同等的年金待遇或死

傷補償，並持續拖欠戰時的薪水債務至今。<sup>9</sup> 所以他們覺得被拋棄，感到空虛與悲哀。他們用寶貴的生命體驗實踐了「大和魂」，可是在國際政治的處理上，他們所自認的「日本人」卻又是虛幻的、好像不曾存在似的。

戰後日本的社會人文學界，常常討論什麼樣的人才是日本人，被稱為「日本人論」或「日本文化論」的研究。顯然，在戰後日本政府以國籍所定義的日本人，讓高砂義勇隊員感到失望與不服氣。ベフ（別府春海 1987）在研究「日本文化論」時，也注意到了近代國民國家的架構底下，所謂日本人定義的問題點。根據他在日本國內所做的問卷查結（複選）顯示，最多人回答說做一個日本人絕對必須的條件是：「具備日本國籍」（49%）。其次才是「會說日語」（37%），「擁有日本人的名字」（26%），「雙親是日本人」（25%）等以下。顯然，第一個政治意味濃厚的條件和戰後日本政府的態度是一致的，不論其間的因果關係究竟如何。然而如果看其後幾個條件，高砂義勇隊都算符合。只是，在第一個要件不符的情況下，高砂義勇隊在國民國家的架構下，就沒有任何空間可以存在。<sup>10</sup>

事實上，別府對此調查結果感到憂慮，如此拘限於政治的意義，就削弱了文化上的意味。他也訝異同一次調查中另一個命題詢問：「日本人是非常獨特的民族嗎？」，竟然得到了 49% 的人贊同。和這種現象相關的是，所有有關日本文化論的研究中，往往強調特殊獨特性（uniqueness）的論述，要遠多過於普遍性的研究成果（別府，1997：253-74）。雖然在許多實證的研究成果之下，單純化的特殊論所構築出的文化特質，其實都是站不住腳的（杉本／マオア，1982：83-103）。

不論如何，在這個高砂義勇隊的事例裡，提供了另一種對複雜現象的思考角度，不是簡化的特殊性或普遍性這種日本文化二元論的圖式，能夠解決此類性質的問題。當把這個事例納入歷史、政治、世界體系的脈絡中

<sup>9</sup> 此處指 1990 年代中期之前口述記錄當時。後來日本國會通過特別立法，在 1996 年 10 月起到 2000 年 3 月底之間，進行補償賠償。

<sup>10</sup> 補充說明，這一點在 2011 年今日日本政府賠償被西伯利亞抑留服勞役的日本人軍士也一樣，因國籍因素，有多位台灣、韓國日本老兵被排除在外，後來，由受到賠償者同袍主動捐輸，象徵性補償給二地的原日本老兵。



來觀察時，其實可以發現，在殖民主義的框架下，日本文化，日本人的定義，曾經和異民族異文化的「他者」共享過。

對台灣而言，日本殖民統治 1945 年結束之後，族群結構產生劇烈變化。約 50 萬日本人抽離台灣這塊土地，取而代之，則是由中國大陸地區流入 100 多萬的難民與中華民國殘存的法政體制。原有殖民地社會裡的族群結構中的殖民主（日本人），替換成爲外省人族群。外省人所帶來的中華民國體制，由於處於跟共產黨交戰的內戰狀態，故有需要殖民台灣，以協助回到中國再度執政。

台灣社會一直到 1987 年戒嚴令解除之後，才從第二層的殖民主義統治狀態底下脫離出來。這也是這批材料裡的主人公，比較能夠自由講述自身遭遇的原因。然而，他們所講述的生命故事與歷史內容，卻在台灣使用中文的社會裡，完全無法得到理解。這是因爲在第二層殖民社會裡，由外省人所主導的各層社會或教育界裡日本觀，是屬於他們過去交戰過後的「戰後」關係下的觀感。這種觀感，和被殖民地與日本的「後殖民」關係二者性質截然不同，有其「互斥」、「衝突」的地方。然而，台灣特殊的歷史因素使然，二者卻必須共存於台灣這塊土地上，因而產生不可預測的多種複雜可能性，呈現出特屬於台灣的後殖民期的社會性質。筆者認爲，要理解這種多層、極易混淆混淆、複數族群因子的複雜系現象，還需要學界多方合作努力。

## 参考文献

### 日本文獻

- 小坂井敏晶，1996。《異文化受容のパラドクス》。東京：朝日新聞社。
- 土橋和典，1994。《忠烈拔群台湾高砂義勇兵の奮戦》。東京：戦誌刊行会。
- 司馬遼太郎，1994。《台湾紀行》，東京：朝日新聞社。
- 石橋孝，1992。《旧殖民地の落し子：台湾「高砂義勇兵」は今》。東京：創思社。
- 加藤邦彦，1979。《一視同仁の果て：台湾元軍属の境遇》。東京：勁草書房。
- 村上兵衛，1995。〈日本人は戦争を体験しなかった〉新人物往来社戦史室（編）  
《日本軍敗北の本質》。東京：新人物往来社
- 杉本良夫／ロス・マオア，1992。《日本人は「日本的」か》。東京：東洋経済新報社。
- 門脇朝秀（編），1994。《台湾高砂義勇隊：その心には今もなお》。東京：あけぼの会。
- 佐藤愛子，1987。《スニヨンの一生》。東京：文芸春秋社。
- 林えいだい，1994。《台湾第五回高砂義勇隊：名簿・軍事貯金・日本人証言》。北九州：文栄出版社。
- 林えいだい，1998。《証言：高砂義勇隊》。東京：草風館。
- 近藤正己，1996。《総力戦と台湾：日本殖民地崩壊の研究》。東京：刀水書房。
- 青木保，1990。《日本文化論の変容》。東京：中央公論社。
- 野田正彰，1998。《戦争と罪責》。東京：岩波書店。
- 駒込武，1996。《殖民地帝国日本の文化統合》。東京：岩波書店。
- ダイヤモンド社（編），1997『地球の歩き方：台湾』，東京：ダイヤモンド社。
- ベフ・ハルミ（別府春海），1997。《イデオロギーとしての日本文化論》。東京：思想の科学社。
- マーク・ピーティー（浅野豊美訳），1996。《植民地：帝国五十年の興亡》。東京：読売新聞社。

### 英文文獻

- Benedict, Ruth. 1989 (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin Co.

- Bhabha, K. Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Chen, Ching-chih. 1996 (1984). "Police and Community Control Systems in the Empire," in Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie, eds. *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, pp. 219-39. Princeton: Princeton University Press.
- Davis, Z. Natalie. 1987. *Fiction in the Archives*. Stanford: Stanford University Press.
- Fanon, Franz. 1967 (1952). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Gann, H. Lewis. 1984. "Western and Japanese Colonialism: Some Preliminary Comparison," in Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie, eds. *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, pp. 101-32. Princeton: Princeton University Press.
- Goody, Jack. 1987. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grele, J. Ronald. 1991. *Envelopes of Sound: The Art of Oral History*. New York: Praeger.
- Nandy, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Taussig, Michael. 1992. "Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture," in Nicholas B. Dirks, ed. *Colonialism and Culture*, pp. 135-47. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Tsurumi, E. Patricia. 1984. "Colonial Education in Korea and Taiwan," in Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie, eds. *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, pp. 275-311. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor. 1985 (1969). *The Ritual Process*. Ithaca: Cornell University Press.
- Befu, Harumi, and Sylvie Guichard-Anguis, eds. 2001. *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese Presence in Asia, Europe, and America*, pp. 222-50. London: Routledge.

# Interpreting the Japan Spirit of the Takasago Volunteers: Postcolonial Resistance to Two Successive Colonizations

Chih Huei Huang

*Research Assistant, Institute of Ethnology, Taipei, TAIWAN*

## Abstract

This paper investigates Austronesian indigenous youths from Taiwan who served in the Imperial Japanese Army during World War II. Most of them were *gunzoku* (civilians employed by the army to assist soldiers). As a group, they were called the Takasago Volunteers Units. Beginning in the 1990s, five collections of their testimony were published independently by Japanese amateur researchers who happened to decide to explore the same topic. In my fieldwork, I have also met with former Takasago Volunteers, and the content of our conversations was much the same as the Japanese records, which testifies to their trustworthiness. In using these records, my intent is not to reconstruct historical fact, but to extract a few of the many messages hidden in these memories and testimonies of the war, messages pertaining to topics like the dilemma of identity (Japanese or not) and the postcolonial recollections of the colonists and the colonized. In particular, representing evolving notions of “Japanese spirit” (*Yamato-damashii*), the Indigenous Peoples had developed unique modes of resistance to dual colonization, Japanese colonialism followed immediately by the Republic of Chinese one, can be traced through three periods, pre-war, wartime, and postwar ones.

**Keywords:** Takasago Volunteers Units, Japan Spirit, Pacific War, Indigenous Peoples, decolonization