

幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵^{*}

劉秀美

東華大學華文文學系副教授

摘要

《老鷹，再見》為台灣原住民排灣族女作家達德拉凡·伊苞敘述自身參與西藏轉山行之作，文本就書寫表層而言，為一位排灣女子的西藏旅行記敘，但在其描述中隱喻著以個人為出發點，連結著部落消亡的惘惘威脅。有論者以為該作呈現以邊緣對抗中心的書寫模式，也有以為伊苞在諸多原住民作家紛紛返回部落時，卻別具用心的選擇以「出走」姿態書寫原鄉。然而以邊緣作為抗爭的逆寫方式不乏前例，此作亦非刻意以離散情境架構的尋根之作。因此，更值得關注之處在於，如何從象徵性空間的生成背景，討論陌生的藏族聖山召喚排灣族部落記憶與傳統，及作家在移動過程中如何產生一種移動的想像認同。又文本如何體現文化在空間移動的撞擊中，產生了異文化影響下的「返根召喚」作用。西藏和青山部落兩個距離遙遠的空間，對伊苞而言，是一個滿佈異文化色彩的「陌生空間」，加上一個已然「陌生化」的空間。兩者卻在記憶與現實的轉換中疊合為一，且不時召喚了潛藏於心靈深處的排灣記憶。伊苞從無畏就死的朝聖藏人身上，領悟了一種追求幸福空間的執著，因而「陌生的空

* 本文於2015年11月曾發表於「在地與易地——第十一屆東亞學者現代中文文學國際學術研討會」，國立政治大學台灣文學所主辦。非常感謝兩位匿名審查人提供寶貴的修改意見，也要感謝美國哈佛大學東亞語言與文明系講座教授王德威先生及新加坡南洋理工大學中文系張松建教授對於論文的批評與建議，在此一併致謝。

間」產生了回應「地方情感」的能量。轉山者無悔的身影與信念，正如排灣耆老因堅持而凝聚了承繼祖靈殷殷告誡的傳統，始終維持著一種善的能量。來到西藏轉山的伊苞，在神山的莊嚴肅穆與朝聖者以生命奔向幸福空間的同時，形成一種移動的「象徵空間」認同。於是，再次審視自我生命與部落的「死亡意識」時，遙遠的故鄉部落因之得以跨越時空，引領族人再次回到大武山祖靈的懷抱。

關鍵詞：伊苞、幸福空間、聖山象徵、移動認同、疊合



A Space of Happiness:

The Symbol of the Moving Sacred Mountain from the Perspective of *Goodbye, Eagle*

Liu Hsiu-Mei

Associate Professor

Department of Sinophone Literature

National Dong Hwa University

Abstract

“Goodbye, Eagle” is the native Paiwan writer Dedelavan Ebau’s description about her Kora trip in Tibet. Literally, it is a narration of a Paiwan lady’s tour to Tibet while, metaphorically, it addresses the anxiety about the demise of a tribe. Some theorists contend that it is an allegory of the periphery fighting against the center, whereas others reckon that it is a writing about the author’s bidding farewell to her hometown at a time when many native writers are going back to their hometown. However, although there are precedents in terms of a reverse form of homecoming narrative, this work does not seek deliberately to engage with root-seeking discourse in either sense. What deserves more attention is how the symbolic space is generated from such a background, how the strange Tibetan sacred mountain summons the Paiwan tribe’s memory and tradition, how the writer produces a mobile, imagined identity in the process of her own move, and how the text derives the “calling for returning to the root” from the influence of another culture through the dynamic process of travelling and motion. For Ebau, the two distant spaces, Tibet and Qingshan, are respectively a “strange space,” full of the alien color of an ethnic culture and a “defamiliarized” topos, while the two are intertwined with each other, calling forth the hidden memory of Paiwan from the depth of her soul. Ebau discovers in the fearless Tibetan pilgrims a persistent pursuit of happiness, and therefore generates a “nativist feeling” from the “strange place”. The pilgrims’ perseverance and faith are likened to the persistence of the Paiwan forebears who harbored their

ancestors' cautionary teachings and maintained the energy of the good. Ebau forms a mobile "symbolic space" identity in the kora trip while witnessing the solemnity of the sacred mountain and the pilgrims' daunting faith in eternal happiness. Therefore, when looking at her own life and the "death consciousness" of her tribe once again, she is able to envision her tribe which crosses time and space, and return to the embrace of the ancestral spirits of the Dawu Mountain.

Keywords: Ebau, Space of Happiness, Symbol of Sacred Mountain, Mobile Identity, Integration



幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵

一、前言

《老鷹，再見》為台灣原住民排灣族女作家達德拉凡·伊苞敘述自身參與西藏轉山行之作，文本就書寫表層而言，為一位排灣女子的西藏旅行記敘，但在其描述中不時切換著西藏轉山之行與故鄉青山部落的記憶游移。且鋪陳著一種強烈的「死亡敘事」，此種以個人為出發點面對死亡的敘事，彷彿隱喻著部落消亡的惘惘威脅。或有研究者以為該書可視為台灣原住民文學的轉折之作，並試圖藉由此作「初步跨越過去僅限於以邊緣性作為抗爭的逆寫（writes back）過程，增添其他開放且多元化的『框架』擴展至各種領域的相關思考。」¹《老鷹，再見》出版於2004年，內容的確跨越了1980年代原住民意識與各種社會運動勃興時期，以邊緣對抗中心的書寫模式呈現。然而伊苞並非以文學建構「返根」²書寫的第一人，1990年代部分原住民作家已跳脫後殖民書寫情境，以文學作為重返部落之途徑。³且根據伊苞自述，青山部落記憶湧現於西藏行旅中，是自己未曾預知的。

我要去西藏前，我沒有想過要寫成一本書，也沒想過路途上部落家鄉的回憶會湧現。前往西藏的路途上，環境相當惡劣，一下子太陽很好，等一下風一吹、下雨又變了，過沒多久太陽又出現。除了墨鏡之外的皮

1 徐國明，〈一種餵養記憶的方式——析論達德拉凡·伊苞書寫中的空間隱喻與靈性傳統〉，《台灣文學研究學報》4期（2007.04），頁168。有關伊苞相關研究尚可參見董恕明，〈在混沌與清明之間的追尋——以達德拉凡·伊苞《老鷹，再見》為例〉，《文學新鑰》8期（2008.12），頁129-161；楊翠〈兩種回家的方法——論伊苞《老鷹，再見》與唯色《絳紅色的地圖》中的離／返敘事〉，《民族學界》35期（2015.04），頁35-95；紀心怡，〈出走是為了返家：論《老鷹，再見》中旅行書寫的意涵〉，《文學臺灣》63期（2007.07）等。

2 范銘如提到：「一九九〇年代原民運動從社運轉向文學建構以後，原民身分的想像與傳統的部落文明與自然景觀更有一種返根式的投射。」范銘如，《空間／文本／政治》（台北：聯經出版社，2015.07），頁80。

3 1990年代以降，如布農族霍斯陸曼·伐伐，《玉山的生命精靈》（1997）、《那年我們祭拜祖靈》（1997）；泰雅族里慕伊·阿紀，《山野笛聲》（2001）；排灣族亞榮隆·撒可努，《走風的人》（2002）、《山豬·飛鼠·撒可努》（2003）等皆呈現著一種返根書寫的意圖。

膚，我想都因為紫外線的關係受傷了。還有高山症，讓我的動作都很慢，讓我開始思考，很多東西就會跑進腦袋中。一個人面對自己的呼吸，不是很順暢而有困難時，很原始的東西就會浮現，當我一坐下來，家鄉的回憶馬上出現。說也奇怪，看到行腳的藏人，就好像看到自己的族人一樣，看到小孩子好像我小時候，所有的家鄉回憶，就像情節，又從我眼前走過一遍。⁴

從這段自述可知，伊苞記憶中那個還保留著傳統的部落，明明白白的萌生於「看似熟悉」的異地空間——西藏，非緣於「刻意追尋」。因此，關於論者以為「當原住民作家們紛紛返回部落，伊苞卻選擇『出走』的姿態，書寫原鄉。」⁵的說法則有了再討論的空間。《老鷹，再見》值得注意之處在於，更強調文化如何在空間移動的撞擊中，產生了一種異文化影響下的「返根召喚」作用。此處以「返根」而非以「尋根」論之，在於「返根」似乎可以更權宜性的指稱這樣一種毫無預期式的返歸，就在轉山行過程，兒時記憶中的部落原鄉，跨越遙遠的時空，或虛或實的不「尋」「自來」。

「山」在藏族觀念中為神聖性之存在，族人神山信仰表現於多方面，「轉山」即為其一，尤以岡仁布欽、阿尼瑪卿山為全民性之大神山。逢大神山祭祀日，藏區信徒不遠千里而至，抱持「能圍繞神山一轉，可洗盡一生罪孽；轉十轉，可在五百世輪迴中避免下地獄之苦；轉百轉，便可成佛升極樂世界」⁶觀念而不辭辛勞。達德拉凡·伊苞之所以如同藏民般「不遠千里且不辭辛勞」朝聖岡仁布欽，一開始如其所言，緣於書上記載的岡仁布欽神話與遙播至台灣的轉山傳說。伊苞的轉山行始於神話傳說的誘發，然而始料未及的是，青山部落記憶卻於旅程中看似無緣由的跨越文化與時空疊合了西藏神山。事實上，西藏現實空間與遙遠虛幻的排灣傳統空間的疊合並非毫無緣由，潛藏其中的象徵性意味，或可作為探索的依據。

台灣原住民排灣族以大武山為聖山，族群命名即與其族人認為祖先發源於大

4 達德拉凡·伊苞講述，陳芷凡、林宜妙訪問，「台灣原住民族數位典藏資料庫」（來源：http://portal.tacp.gov.tw/onthisdate_archive_detail/1071，2009.03.26）。

5 陳芷凡，〈說故事的人：《老鷹，再見》的文化詩學與文化翻譯〉，「第二屆『文學、邊境、界線』國際研討會」論文（交通大學客家文化學院人文學系主辦，2008.03）。

6 鄭金德，《大西藏文化巡禮》（台北：雲龍出版社，2003.07），頁232。

武山的Payun有關。⁷因此，大武山對於傳統排灣族人而言，地位如同各族群心目中的聖山意義。1967年出生的伊苞曾就學於玉山神學院，期間對族群文化傳承衍生了興趣，1992年因憂心部落文化傳統消逝，短暫返回部落從事母語教學。1993年於中研院擔任助理，從事部落田野調查，因之熟稔部落神話傳說，與巫師、耆老深入對話，對排灣文化有著深入的瞭解。雖然相較於其他族人，伊苞的部落意識明確而深刻烙印內心，然而在耆老眼中她仍然是一個離開部落，遠離祖靈的族人。因此，西藏和青山部落兩個距離遙遠的空間對她而言，事實上是一個滿佈異文化色彩的「陌生空間」，加上一個已然「陌生化」的空間。

列斐伏爾（Henri Lefebvre）對於空間有比較精密的解釋，他區分了抽象的空間（絕對空間），以及生活和有意義的空間（社會空間）⁸。Tim Cresswell認為社會空間的概念接近於「地方」，是使世界變得有意義，以及經驗世界的方式。⁹西藏和青山部落雖然在伊苞以不同方式靠近的過程中，比較類近於Henri Lefebvre定義下的社會空間，但兩個空間對於伊苞的意義並不相同。西藏神山崇拜自有其背後與佛教相關的文化、信仰因素，¹⁰對已接受西方宗教的伊苞而言，¹¹初始緣於陌生族群與文化隔閡的疏離是可想見的；青山部落的陌生化則來自於現代性與文明化介入和族人的遠離。兩者卻在作者記憶與現實的轉換中疊合，不時召喚了潛藏於心靈深處——被認為已然失去的排灣記憶。

本文試圖從象徵性空間的生成背景，討論陌生的藏族聖山因何能召喚排灣族部落記憶與傳統，及作家在移動過程中如何產生一種移動的認同？

7 童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001.12），頁7。

8 Lefebvre H., *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991)。轉引自Tim Cresswell著，王志弘、徐苔玲譯，《地方：記憶、想像與認同》（台北：群學出版公司，2006.12），頁22。

9 同註8，頁22-23。

10 崗底斯山主峰崗仁布欽為西藏神山之王，歷史上曾有不少中外佛教高僧在此進修講經，因而有了濃厚的神祕宗教色彩。根據《崗底斯山海志》記載，崗仁布欽山頂有勝樂輪宮，宮下有五百羅漢。傳說朝拜崗底斯山者，若有福氣可聽到檀木敲擊聲。崗仁布欽為佛教大師米拉熱巴與苯教領袖納若奔瓊門法並戰勝納若奔瓊的神話傳說所在地，因此成為佛教聖地之一。赤烈曲扎，《西藏風土誌》（中國拉薩：西藏人民出版社，1982.10），頁125-129。

11 1946年基督教牧師許有才任春日鄉士文小學校長，利用閒暇時間向當地居民傳教，為排灣族第一批基督徒和教會團體。童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》，頁165。伊苞曾就讀於神學院，畢業後於基督教長老會總會工作，從事兒童主日學教材編輯工作。

二、移動／神山之「聖性」象徵

中國遠古時代已發展出山岳崇拜，崇山峻嶺與「神之居處」往往相互黏合，神山之名於是口耳相傳於民。顧頡剛考察中國古代神山神話，歸納出兩大神山系統，一為崑崙神話系統，一為蓬萊神話系統。但漢魏以降因於神仙道教思想的發達，神山的指涉已經超越崑崙與蓬萊系統，也可指現實世界中的山岳。¹² 劉惠萍在〈從實際地理到神話想像空間的「崑崙」〉一文中，結合傳世文獻與出土圖像材料中關於「崑崙」的記載及形象，認為「古來言崑崙者，紛如聚訟」之因，緣於不同時期不同的概念及空間使然。在仔細梳理《禹貢》、《竹書紀年》、《穆天子傳》及《山海經》等早期相關文獻記載後，提出「崑崙」在早期中國人的心目中，應是「實際地理」概念與空間。然而從許多漢代畫像中各種被稱為「崑崙山」的山岳形象得知，大約從戰國晚期開始，尤其漢代以後，「崑崙」日漸染上神仙思想色彩，漸漸由「實際地理」轉化為「想像神山」、「地中」等象徵空間。¹³ 該文考諸傳世文獻及出土圖像，發現在神仙思想的影響下，「崑崙」已衍變成一種象徵空間。誠然歷來對於崑崙所在位置，眾說紛紜，或虛或實，陳述不一，但漢魏以後，崑崙已然轉化為神山的象徵性空間。具體地理空間既然已被想像象徵化，神山的指涉自然就能移動至各域名山，成為一種族群或地域的象徵性認同存在。

作為文化之山的崑崙山，與其相關的神靈信仰與傳統習俗紛呈，而崑崙之所以自古為黃帝或華夏祖先所崇拜，或與其高聳蒼莽的地勢有關。高山最近天界，易於想像為天帝和群神在下界的行宮，也是天神下降、魂魄登天的必經之處。¹⁴ 藏族神山除具此共性外，神山崇拜更富含著典型的文化與宗教現象，神山為部落保護神之所在，也經常伴隨著優美的神話傳說。神山綿延天際、主宰一切，對人類能施加恩威，因此藏族神山同時連結著各種禁忌、祭祀和朝拜。¹⁵ 論者述及藏族神山與崑崙山的比較即指出，二者社會環境雖然相異，但仍有其相似處：

12 顧頡剛，〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，《顧頡剛民俗學論集》（中國上海：上海文義出版社，1998.10），頁41；李豐楙，〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論叢》（台北：臺灣學生書局，1996.05），頁33-92。

13 劉惠萍，〈從實際地理到神話想像空間的「崑崙」〉，趙宗福主編，《崑崙神話的現實精神與探險之路》（中國西寧：青海人民出版社，2013.08），頁36-52。

14 林繼富，〈崑崙文化與藏族文化關係研究〉，《青海社會科學》5期（2010.09），頁15。

15 鄭金德，《大西藏文化巡禮》，頁237-238。

其一，昆侖山與藏族神山都為天帝神靈聚居之所，地上部落首領（昆侖山是黃帝，藏族神山為贊普）的棲身之地。其二，昆侖山與藏族神山皆為神靈通天下地的梯子。其三，昆侖山與藏族神山均為該地宗教、民俗的集散地。¹⁶

由此觀之，二者相似之處即為構成神山的基礎條件，也是兩地得以產生「關聯」的重要緣由。

「山」是大部分台灣原住民族的重要活動場域，排灣族以山為族人的家鄉，是族人活動的舞台，因此排灣社會文化中「山」為與族人綿密相繫的重要空間。與排灣族活動圈相關的重要山脈即有四群，形成四個排灣族活動圈。第一活動圈以霧頭山和大母山為主；第二活動圈以大武山為中心；第三活動圈以大力里山、衣丁和茱仁山為主；第四活動圈為大漢山、北湖呂山和馬力巴山。¹⁷ 其中又以大武山為排灣族「尋祖追源」的祖靈所在之處。

大武山稱Kavulungan，排灣語「Ka」表示起初，發掘的，原始的狀態，¹⁸ 意指眾山之母，和藏族神山同具「始源」之意。因此，當和伊苞同行的藏族醫生解釋神山附近的山皆有名字時，故鄉的神山忽焉而至：「我的家鄉有一座大武山，我們稱大武山叫Kavulungan。」「大姆指的排灣話也叫Kavulungan，意思是山中之山，眾山之母。同時大武山也是創造神的所在地。」¹⁹ 藏族神山和大武山共有的「神性」，使二者產生了穿越空間的連結。於是，立於瑪旁雍錯湖邊的拉醫生，動作和神情有如青山部落的耆老，令青山部落如海市蜃樓般無聲無息憑空到來，影像交疊的醫生和部落耆老，座落於瑪旁雍錯湖邊，卻絲毫無違和之感。

遠離故鄉的伊苞，心中被掩埋的原始遂如此這般的肇發於兩地神山與異文化交疊的遙遠異鄉：

季節雨紛然飄落，隔著玻璃，我聽不見雨聲，萬籟寂靜，是什麼觸動了

16 同註15。

17 童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》，頁29-35。

18 同註17，頁30。

19 伊苞，《老鷹，再見》（台北：大塊文化出版社，2004.09），頁126-127。後續引文出自此書者，直接於內文中標記書名及頁碼。

生命深處已然崩塌、被掩埋的原始。透過無聲雨，仿如一片片石板，層層堆疊的記憶、重回歷史現場。父母的吟唱、巫師的禱詞，伴隨著山上的景物、踩在土地上的雙腳、割傷的小腿，從遙遠的故鄉呼喚著異國遊子的靈魂。（《老鷹，再見》，頁12）

以是，山景伴隨著父母、巫師的吟唱及禱詞，成為召喚心靈的原點。

排灣族生活場域的眾山之母大武山匯聚著排灣族的生命故事、文化、社會制度及信仰。主峰Tjagaraus，就是「天」，是創造者所在地。大武山是天、地和人相通的通道，也是排灣族故事和傳說的源流處。²⁰ 傳說大武山的創造神是以歌唱的方式創造排灣族人；巫師的力量也仿如來自大武山的神靈，他們總是這樣吟唱著：「大武山的神靈，居住在聚落札拉阿地阿的祖靈，來自遠古的家族長老、智者……」（《老鷹，再見》，頁74）。因此，當伊苞來到岡仁波齊東南方的瑪旁雍錯湖，聽聞聖湖傳說便想起了手指、手背文著人形紋的部落巫師。²¹ 從前述可知，大武山和藏族神山及昆侖山一樣皆具有「始源、通天下地、民俗信仰的依附」等「聖」性，此聖性因而形塑了各族祖源想像的「象徵空間」。從山、藏族神山到排灣族大武山所具有的「象徵空間」特性看來，其共同的「聖」性特徵是神山認同得以轉移，並且成為不同族群間返根想像挪移的重要元素。

然而，「聖性」之所以能產生作用，不僅僅在於氣勢雄偉的聖山形象，還在於因「始源、通天下地、民俗信仰的依附」等聖性所衍生的精神上、心靈上的引領作用。北大武山標高3090公尺，遠不及5700多公尺的卓瑪拉山，但當西藏神山出現時，其背後的莊嚴之氣連結了兩地神山的象徵空間，召喚了伊苞的部落記憶：「神山峰頂覆蓋皚皚白雪，如族中長老般沉穩，陽光下壯麗而肅穆，在群山之中以遺世獨立之尊，與聖湖遙遙相望。」（《老鷹，再見》，頁83）神山對應著族中長老，莊嚴穩重為其共同特徵。這也是伊苞之所以能身處西藏神山，意識卻流動返回部落叩問那曾經「被歌頌的空間」失落及變貌的緣由。徐國明討論伊苞西藏旅行書寫時提到：

20 童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》，頁30。

21 一個有關瑪旁雍錯湖繞湖習俗的美麗傳說。伊苞，《老鷹，再見》，頁70-71。

雖然，部落原鄉在伊苞的心中，早已是快被遺忘的故事，卻在一趟以就死的決心來面對的西藏轉山旅程，恍惚間竟踏上返「家」的記憶路途，陌生的西藏其實是最為熟悉的原鄉，自我不斷地與被壓抑的各種記憶與罪咎對話……。²²

徐論及一場心靈的放逐、出走與回歸的拉扯時，認為「這種經由外在的刺激轉化為內在記憶的過程，使『記憶』拉出了兩種向度——既是空間，亦是時間」，並因而產生在特定時間中，西藏的空間召喚出另一個空間青山部落。²³上文所探討者為伊苞在旅程中，自我如何與一種潛藏於內心被壓抑的記憶對話，外在景觀可能因而挖掘了內心深處的記憶。然而遺失已久的排灣故事，在一個陌生場域經由意識的流動，不斷重述／重組記憶。此種召喚雖然與外顯之景的刺激轉化或有關聯，但事實上，此外在刺激並非僅僅源自視覺之景。西藏神山與大武山的文化習俗相異，之所以能刺激內在的記憶，並且產生召喚作用，還在於神山的「聖性象徵」。

大武山是創造神的居所：「居住在大武山的創造神，坐在綠葉蓊鬱的榕樹下看著山下的人民」（《老鷹，再見》，頁78）；大武山也是祖靈所在的地方：「我們老人家知道自已的方向，我們死後一定會回到大武山祖靈所在地。」（《老鷹，再見》，頁18）大武山創造神與祖靈眷顧的子民也是神話餵養的子民，伊苞自陳會來到西藏是因為神話的關係：「我在神話中長大，我一直相信著，神話是人類最原始的智慧」²⁴（《老鷹，再見》，頁153-154）。大武山和西藏神山皆為具聖性之象徵空間，因而西藏神山對異族群的伊苞而言，理論上雖是一個陌生空間，但因彼此具備的共同聖性條件，促使她在「熟悉化」陌生感的過程中，產生了移動的認同，並且召喚深鎖於內心底層、遺忘許久的青山部落記憶。此種在「陌生」（西藏）與「陌生化」（青山部落）不斷轉換的情境下，神山的「聖性」或可視為一種觸媒，

22 徐國明，〈一種餵養記憶的方式——析論達德拉瓦·伊苞書寫中的空間隱喻與靈性傳統〉，《台灣文學研究學報》4期，頁170。

23 同註22。

24 我家鄉的河流，大小小小都有名字，撒渡姑居住在河流的源頭，她是織布女神。撒拉法恩是照管人類出生的神，她唱歌造人，以及居住在撒渡姑下游的山裡，圍繞部落的山各有神靈居住，撒慕阿該、媽渡姑渡姑，居住在森林的神靈，充滿各種神話傳說。《老鷹，再見》，頁54。

明亮化了原本「視而不見」或「壓入內心底層」的排灣傳統。伊苞在「陌生」空間的創新經驗，恰恰成為再次認識已然「陌生化」青山部落的契機，成就了心靈返歸的可能性。

三、死亡／再尋幸福空間

在朝聖者的眼中，神山就是現實世界的天堂，是一種幸福空間，也是被歌頌的空間。加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard）論及幸福空間時認為：

這種空間稱得上具有正面的庇護價值，除此之外，還有很多附加的想像價值，而這些想像價值很快就成了主要的價值。被想像力所擄獲的空間，不再可能跟測度評量、幾何學反思下的無謂空間混為一談。它有生活經歷，它的經歷不是實證方面的，而是帶著想像力的偏見的，特別是這種空間幾乎都散發著一股吸引力。它蘊集了它所庇護範圍的內在的存有。²⁵

Gaston Bachelard認為幸福空間不能與幾何學反思下的無謂空間混為一談，這樣的幸福空間雖然有些許附加想像的價值，但如前述Henri Lefebvre所說，其實是一種「地方」化的空間。幸福空間具有正面的庇護價值，排灣族的大武山對族人而言曾經是幸福空間。部落的巫師說著：「圍繞著部落的山，都有神靈的守護」，這樣的空間在傳統社會向人們散發著吸引力。「神話與真實相對比，在缺乏精確的知識情況下孕育出神話。因此，過去世界的人相信『幸福島、世界樂園、西北通道、南極光大陸』的存在。」²⁶過去人們所以相信這樣的幸福空間，是聚合了神話思維下的多重複雜想像，附著集體認同的文化意識。排灣族部落也流傳著古代的樂園時代傳說，內容大要如下：

過去一粒小米就可以煮一鍋飯。當時鹿和山豬呼之即來，取一根毛即能

25 加斯東·巴舍拉（Gaston Bachelard），龔卓軍譯，《空間詩學》（台北：張老師文化事業公司，2003.08），頁55。

26 段義孚（Yi-Fu Tuan），潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》（台北：國立編譯館，1998.03），頁79。

飽腹數人，人們不需辛苦農耕或狩獵。但有一個蠢人殺了占卜鳥觸怒神靈，後來不耕種就無法得到足夠的小米，不狩獵就得不到獸肉食用。²⁷

樂園傳說承載著遠古人們對幸福空間的想像與追尋。無論樂園想像或失樂園，都是人們用以解釋追尋以及尋之不得的現實景況。雖然想像中無須農耕及狩獵的樂園早已不存在，但從伊苞筆下的巫師與耆老的口述中可知，相對於文明社會侵入後的部落而言，尚未受文明浸染的排灣族部落曾經也可以「算是」一種「幸福空間」，這樣的地方卻早已遺落在時空流轉的軌跡中。

臺灣六〇年代的部落是充滿快樂的山林生活，人與大自然共為一體。隨著莫名的巨大力量湧入，部落不自主地受著影響，生命中原本最初的東西也漸漸褪色消散。（《老鷹，再見》，頁16）

.....

七〇年代部落的生活充滿變化與哀傷。有時候覺得部落的命運必然衰亡，造物主決定如此，生命如此，萬物亦復如此。（《老鷹，再見》，頁19）

此處以時間為界，所凸顯的主要與現代化文明的介入部落有關。蜿蜒的公路開進部落，原鄉地景快速陌生化，地景本身反映的是某個社會、文化的信仰和實踐。地景就像文化一樣，反映出這些元素的匯集。²⁸ 然而集體意識塑造的地景一旦產生變貌，文化信仰的信念可能因此產生了鬆動。

台灣七〇年代起，社會經濟快速發展，原住民傳統社會結構隨之崩潰，文化規範受劇烈震盪。許多原住民青年湧入都市，落入物質主義的價值觀。²⁹ 族人離開部落往平地工作，貨幣帶來了物質生活的變化，也生產了新的價值觀。人因欲望而

27 中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書》（第五卷）（台北：中央研究院民族學研究所，2003.03），頁124。另有不同說法，說是貪心的人嫌取毛變獸肉麻煩，直接割取獸肉，以致日後野獸不來。

28 Mike Crang著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，《文化地理學》（台北：巨流出版社，2008.09），頁18。

29 童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》，頁175。

逐步遠離幸福空間，對族內耆老而言，離別其實就是死亡的一種面孔。這樣的思維背後有著深沉的失落感，在此「遺忘」與「死去」的意義相去無幾，這些離開部落的人，死後是無法回到大武山祖靈的所在地的。人也因欲望而失去幸福空間，神話中貪心者割取獸肉，自此失去「不獵而至」的獸肉；族人貪戀文明社會的物質享受，因此失去神山的庇護。

文明腳步登入部落後，耆老預卜式的聞到了一種死亡的氣味。「有一天我走了，你拿什麼做依靠？」³⁰（《老鷹，再見》，頁7、11、19）父親不僅僅一次對不願隨父親上山的伊苞如此說著。當西藏轉山行個人面對死亡威脅時，終得以回應父親生前的先見之明。她大部分時候並不知道死亡意味著甚麼？包括父親在內的部落耆老似乎不約而同的以自身的「死亡」隱喻、提示著另一種死亡。「若我從大武山回來人間，你會知道是我回來嗎？」巫師對著即將離開部落求學的伊苞說。「你今天離開，我不知道明天或後天會不會再遇到你？」老人家說。「孩子，我們死後，你會記得VuVu嗎？」部落老婦人無時無刻以哀傷和思念的語調如是說著。（《老鷹，再見》，頁17）「死亡」也是轉山行過程伊苞不斷自我探索的大哉問。

然而，伊苞自身也是一個被視為「死去」的人，當巫師殷殷切切的對著她這個「有讀書」的人說：「家屋有靈，他們希望你常常回來給他們生火、點燈，……你無論在那裡，請守好你的靈魂」（《老鷹，再見》，頁147），她回頭望著光禿禿山頂的她，不禁悲從中來。

經驗已經告訴我，我的膚色和身份是個沉重的負擔，我無法再帶著我的傳統，我的文化，站在人和人競爭的舞台上。相反地，我必須不斷削去我身上的氣息，我的原來色彩，以適應不同的觀念和價值，才不至傷痕累累。

早在幾年前，我已取下掛在身上的鷹羽，我不想成為異類。（《老鷹，再見》，頁147、148）

取下鷹羽的伊苞述說著作為一個跨越傳統面對現代化、價值觀更新世代的無

30 有時候伊苞的父親換個說法：「如果有一天我走了，你怎麼辦呢？」。

奈。曼海姆（Karl Mannheim）有關世代的分析，認為「世代表示一群人在整體的社會與歷史過程裡，共處於同樣的位置。所以，同一世代人的思維模式、經驗與行動，在歷史條件的限制下，會趨近相同。……共同命運的打造是世代實踐的標記。」³¹ 1960年代出生的伊苞，可說是部落中「選擇出走」的無奈一代。部落在現代化入侵下，地景快速變貌。年輕族人走出部落接受漢族教育，價值觀翻新，多少人在耆老心中已經「死去」，魂魄再也認不得返回大武山的路。

這些背負「離開是死亡的面孔之一」的族人，是一種世代發展下的不得已，並非真正遠離部落，部落的故事掩埋在心底。來到西藏的伊苞，青山部落之所以如影隨行、排山倒海在記憶中重現，就因為她並非真正「死去」。藏人對於神山的依偎與神聖崇拜讓她在「死亡」的節奏中看見部落重生的契機。轉山的藏人，老弱婦孺，愉悅的向神山前進。藏服的光彩奪目令伊苞想起了「死亡的顏色」。

我們排灣族是沒有文字的民族，當我還是小女孩的時候，我就擁有了母親親手為我刺繡的傳統服，兩隻蝴蝶，紀錄著我輕盈、健康的小腿。隨著一個人的生長、成年，生平事蹟、甚至是家族威望，全織繡在傳統服和頭冠上。當生命的呼吸不再時，家人會為你穿上，穿上這身美麗的圖紋與太陽日日相隨。（《老鷹，再見》，頁130）

排灣傳統中死亡的色彩是一種明亮的回歸與重返幸福空間的標誌，巫師解釋著自己手背、手指上的人形文：「這不單是一種階級的象徵，它也是一個記號，有一天當我要離開人世的時候，手背上的人形文會浮現出鮮明美麗的色澤，這是我回家的記號，我會準備好離開這個世界，回到大武山與祖靈相見。」（《老鷹，再見》，頁130）藏族人舉家朝聖、光彩炫爛的藏服影像，像是一種無形的傷痕，時間在其後顯現了極其驚人的強度，父親頭戴鷹羽豪氣萬丈的說著：「我是拉卡茲，甚麼是拉卡茲？是守護部落的勇士和獵人。……你長大了也會因為我的身份和事蹟而在頭上配戴鷹羽，受人尊敬。」（《老鷹，再

31 王智明，〈敘述七〇年代：離鄉、祭國、資本化〉，《文化研究》5期（2007.03），頁9-10。有關Karl Mannheim「世代」概念分析可參考蕭阿勤，〈回歸線實：台灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷〉（台北：中央研究院社會學研究所，2008.06），頁16-33。

見》，頁10-11）事實上，她親自取下了鷹羽，大武山的創造神、織布女神撒渡姑、照管人類出生的神撒拉法恩……曾經眷顧著排灣族人，如今眾神靈遠去，族人朝聖無處，「曾經擁有」形成了一種激烈的傷痛。³²強烈的力量因傷痕而產生，當下她明白了自己在另一個世界遺漏了些甚麼！在此，死亡除了是排灣部落耆老對於部落存續的諭示與焦慮；在異文化的碰撞中，藏人面對朝聖幸福空間的無畏死亡精神，反倒成為再尋排灣幸福空間的啟動力量。

伊苞因神話而來到西藏，神祕而原始的藏域，開啟了深鎖於記憶庫中的排灣部落傳統。當她在4500公尺高的薩嘎，以最原始的姿勢與星星對望時，她憶起巫師說的星星圍繞圈圈跳舞的故事；瑪旁雍錯湖繞湖的美麗傳說讓她想起巫師的紋身圖案和大武山的神靈；遠眺皚皚白雪的藏族神山，長老的影像忽焉而至；聽聞藏人的葬法，便想及排灣人傳統「墳墓在那裡，家就在那裡」的室內葬習俗。³³伊苞「身在」西藏是現實，青山部落存在於「回憶」，現實與夢境般的回憶互相交疊，串起二者的則是共同的聖性，這樣的聖性也讓糾結於「死亡」的伊苞，從無畏就死的朝聖藏人身上領略了追求幸福空間的執著，她在探問「死亡的顏色是一種力量嗎？」（《老鷹，再見》，頁130）的過程中，領悟了那個被遺落的世界。因而，「陌生的空間」有了召喚「地方情感」的能量。

正如身處尼泊爾和西藏邊境時，見一與兒時玩伴依笠斯相似的青年的心境一般，看見「另一個依笠斯，我望見內心的故鄉。」（《老鷹，再見》，頁27。）彼時的依笠斯並非伊苞私人情感牽繫的對象，而是記憶與遺忘拉扯中出現的影像。如果能夠堅持，是否就能記憶？正如兒時遇蛇驚恐時，父親如是說：「你這樣繞，那樣繞，都可以繞到父母親的山。」（《老鷹，再見》，頁9），或許就能夠尋回那曾被歌頌的空間。

32 此處借用羅蘭·巴特論及「刺點」的部分觀點。巴特探索觀看照片所產生的情感時曾以「知面」和「刺點」討論。有關刺點又提出了另一種所謂的無形視角：「我現在曉得還有另一種刺點（另一種「傷痕」），不是一個「細節」；這新的刺點，沒有形，只有強度，它就是時間，是所思（「此曾在」）叫人柔腸寸斷的激烈表現，純粹代表。」，羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許綺玲譯，《明室·攝影札記》（台北：台灣攝影工作室，1997.12），頁112。

33 伊苞，《老鷹，再見》，頁57、73、74、127。

四、結語

從前述討論可知，對於伊苞而言，原屬陌生的西藏神聖地景，卻成為召喚潛藏於內心深處的原鄉記憶的轉折空間。Mike Crang分析地景的作用時提到：「被塑造的地景，以及塑造著當地人民的地景，成為文化的記憶庫……」³⁴，此處強調了人群與土地的聯繫。然而西藏神山對於伊苞而言並無此層面的關連性，因此我們大約可從象徵地景的視角，總結西藏神山對於一位排灣族人具召喚性的緣由。

西藏神山和大武山對其族人都具有一種神聖象徵，此象徵依居民的信仰而賦予意義。藏族人相信人要承受六道輪迴之苦，故以轉山行免除此苦。其背後彰顯著朝聖者解倒懸之苦的願望，因此西藏神山成為現實社會中的幸福空間。大武山曾經也是排灣族人的幸福空間，是祖靈的居所，是創造之神所在的地方，也是充滿神話故事的空間。然而部落變貌，被族人背叛的眾神靈不再，對於「帶著死亡面貌」離開部落的排灣族人，祖靈的山漸行漸遠。

伊苞西藏行旅原非為「尋根」，然而藏族老弱婦孺不畏艱苦未曾歇腳的轉山，令伊苞因此得以確認，西藏——是一個受到祝福的神聖地方，是人們寄予希望的空間，否則「夕陽已沉落，黑暗就要來臨，他們不擔心嗎？」（《老鷹，再見》，頁158）。相對於受到祝福的西藏聖山，大武山的創造之神卻因為人民的背離而感到孤單害怕，巫師焦慮著：「我們的傳統信仰已被外來的神所取代，人們離開原來的世界越來越遠，他們不知道自己是誰……。」（《老鷹，再見》，頁78）離開部落的人，魂魄終究認不得回大武山的路。摘下鷹羽的部落青年，試圖消抹原始色彩，遠離故鄉，鄉愁隨著褪去的鷹羽選擇隱藏或遺忘；耆老不斷以死亡諭示部落的消亡，未曾離鄉的耆老「換位替代」離鄉者，唱起了濃濃的想像鄉愁。

來到西藏的伊苞，「一個受到祝福的神聖空間」撼動內心無比的傷痛與遺憾，再回幸福空間的聲音裊繞於眼前所見的幸福空間：「如果大武山的祖靈還在，如果誦念死者亡魂引渡大武山，迎接祖靈回部落的巫師還在，如果沒有殖民，如果有堅持，我是不是也是大武山的朝聖者。」（《老鷹，再見》，頁159）轉山者無悔的身影與信念，如同排灣耆老因堅持而凝聚承續祖靈殷殷告誡的傳統，面對帶著

34 Mike Crang著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，《文化地理學》，頁28。

死亡面孔離開的族人，始終維持著一種善的能量。在此，還擁有「受到祝福的神聖空間」的西藏神山，借力還原了一個想像的排灣神山，仿如來到「歷史現場」的伊苞，心底被時間掩埋的「根」之情懷終被喚起。在神山的莊嚴肅穆與朝聖者以寧捨生命也要邁向幸福空間的同時，形成一種移動性的認同想像。再次審視自我生命與部落的「死亡意識」時，《老鷹，再見》跨越以邊緣對抗中心的書寫模式，另謀一種異文化撞擊中的「死而復生」。因此，故鄉部落得以乘著記憶的翅膀，跨越了遙遠的空間，引領族人再次回到大武山祖靈的懷抱。



參考資料

一、專書

- 中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書》（第五卷）（台北：中央研究院民族學研究所，2003.03）。
- 伊苞，《老鷹，再見》（台北：大塊文化出版社，2004.09）。
- 李豐楙，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論叢》（台北：臺灣學生書局，1996.05）。
- 赤烈曲扎，《西藏風土誌》（中國拉薩：西藏人民出版社，1982.10）。
- 范銘如，《空間／文本／政治》（台北：聯經出版社，2015.07）。
- 童春發，《臺灣原住民史：排灣族史篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001.12）。
- 趙宗福主編，《昆侖神話的現實精神與探險之路》（中國西寧：青海人民出版社，2013.08）。
- 鄭金德，《大西藏文化巡禮》（台北：雲龍出版社，2003.07）。
- 蕭阿勤，《回歸線實：台灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》（台北：中央研究院社會學研究所，2008.06）。
- 顧頡剛，《顧頡剛民俗學論集》（中國上海：上海文藝出版社，1998.10）。
- Gaston Bachelard（加斯東·巴舍拉）著，張老師文化事業公司，2003.08）。
- Mike Crang著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，《文化地理學》（台北：巨流出版社，2008.09）。
- Roland Barthes（羅蘭·巴特）著，許綺玲譯，《明室·攝影札記》（台北：台灣攝影工作室，1997.12）。
- Tim Cresswell著，王志弘、徐苔玲譯，《地方：記憶、想像與認同》（台北：群學出版公司，2006.12）。
- 段義孚（YiFu Tuan）、潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》（台北：國立編譯館，1998.03）。

二、論文

（一）期刊論文／作品

- 王智明，〈敘述七〇年代：離鄉、祭國、資本化〉，《文化研究》5期（2007.03），

頁7-48。

林繼富，〈昆侖文化與藏族文化關係研究〉，《青海社科會科學》2010年第5期（2010.09），頁14-17。

紀心怡，〈出走是為了返家：論《老鷹，再見》中旅行書寫的意涵〉，《文學臺灣》63期（2007.07），頁244-269。

徐國明，〈一種餵養記憶的方式——析論達德拉瓦·伊苞書寫中的空間隱喻與靈性傳統〉，《台灣文學研究學報》4期（2007.04），頁167-188。

楊翠，〈兩種回家的方法——論伊苞《老鷹，再見》與唯色《絳紅色的地圖》中的離／返敘事〉，《民族學界》35期（2015.04），頁35-95。

董恕明，〈在混沌與清明之間的追尋——以達德拉凡·伊苞《老鷹，再見》為例〉，《文學新鑰》8期（2008.12），頁129-161。

（二）研討會論文

陳芷凡，〈說故事的人：《老鷹，再見》的文化詩學與文化翻譯〉，「第二屆『文學、邊境、界線』國際研討會」論文（國立交通大學客家文化學院人文學系主辦，2008.03）。

三、電子媒體

達德拉凡·伊苞講述，陳芷凡、林宜妙訪問，「台灣原住民族數位典藏資料庫」（來源：http://portal.tacp.gov.tw/onthisdate_archive_detail/1071，2009.03.26）

