

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*

徐國明**

摘 要

台灣原住民族文學的書寫與學術相關研究，至今仍多停留於以邊緣逆寫中心的敘述模式，卻忽略傳統文化中泛「靈」信仰的靈性傳統（spiritual tradition）。本文意圖以台灣原住民女性作家達德拉瓦·伊苞的藏西遊記《老鷹，再見》為主要分析文本，輔以「空間」與「靈性傳統」為解讀進路，論及該文本中對於神話、女性與殖民主義的空間隱喻，以及巫師的身體實踐，將沉澱的部落記憶重新召喚而出。並且，深入探究蘊含泛靈信仰與祭儀書寫的文本，演繹出相異於漢人的宇宙世界觀（worldviews）、物質文化（material culture），以及看待歷史的觀點和方式，以原住民族靈性文化的精神作為族群象徵性資本的詮釋，藉由記憶與現實情境的相互疊影，形構原住民族再出發的位置，開展對台灣原住民族文學研究的方向。

關鍵字：地母、空間、記憶、達德拉瓦·伊苞、台灣原住民文學、
靈性傳統

* 論文審查期間，承蒙匿名審查人提出審查意見，本人已盡能力所及一一修改，特此致謝。

** 成功大學台灣文學研究所碩士班。

一、前言

雙足似乎在說：

我們走了這麼遠的路，終於結束了。

Sylvia Plath (1932-1964), *The Edge*

台灣原住民女性作家較為傾向以「非虛構」(nonfiction)的散文進行書寫，藉由自身原住民族文化經驗與女性意識的觀看，呈現出各種顯微觀察的「細節寫實」。但隨著近來時下捲動出走的浪潮，旅行經驗的日漸普遍，開始大量出現寫景、抒情、敘事等旅行書寫，從而以自我主體與異地文化對話交流，發展出九〇年代多元文學現象的一支。在何寄澎〈當代台灣散文的蛻變：以八〇、九〇年代為焦點的考察〉一文中提到，台灣八〇、九〇年代散文中獨特發展的次文類，諸如都市散文、自然書寫、性別書寫以及原住民散文等，已展現「次文類」彼此跨越交融的現象。或許，台灣原住民族文學應逐步擴張至當今多元主題的次文類，與其他不同的主題散文相互交融，方可能賦予其研究的新視野。

因此，本文擬以達德拉凡·伊苞(Dadelavan Ibau)記述藏西轉山之行的《老鷹，再見》為主要研究對象，及其散篇文本為輔，藉由其文類的獨特性轉折，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」¹擴展至各種領域的相關思考。藉由離與返的辯證，強烈暗示藏西轉山旅行中不可避免的死亡威脅，在西藏與部落、傳統和現代之間的互通交疊，闡述排灣族文化的靈性傳統。

原住民作家以其視角進行書寫，在台灣文學的場域展現原住民文化的深度，其泛靈信仰的靈性傳統，卻是相關研究者一向所忽視的，值得未來特別注意。達德拉凡·伊苞的書寫根植於自身排灣族的靈性文化和神話敘述，總體顯現出原住民族的靈性互通，以及靈性文化的傳承危機，揭示一種「死亡」的暗示。

1 「『框架』如果是一種文學信念的表徵，則『框架』愈多，代表的便非束縛牢籠愈多，反是文學信念的多元化，因此『框架』不必然需要擺脫的。」何寄澎，〈當代台灣散文的蛻變：以八〇、九〇年代為焦點的考察〉，李瑞騰主編，《中華現代文學大系貳 評論卷(一)》(台北：九歌，2000)，頁425。

二、記憶的對話：從藏西到青山部落（Tuvasavasai）

「有一天我走了，你拿什麼做依靠。」這是達德拉凡·伊苞父親生前常向她說的一句話，原是出自關心子女的憂心，卻成為當部落面臨傳統消逝的預言，開展全書壓抑、寂靜的死亡基調——「死亡的顏色，是美麗的色彩」。

伊苞曾擔任中研院民族所蔣斌先生的研究助理，從事田野調查，因此與部落耆老、巫師多所接觸，是她最密集返回部落的時期，藉由田野踏查的過程，紀錄部落人、事、物的見聞，學習巫師所涵養最深層的傳統文化，轉而與自我生命對話，開始人生的旅途。之後，在田調期間與行腳的優人劇團相遇，深受感動，轉往從事優人劇團的演出與劇場發展。

而《老鷹，再見》即是優人劇團於2000年前往藏西進行「轉山」的旅行書寫。全書以記憶與現實的虛實二軸貫穿，實寫劇團團員前往藏西地區所面臨極為艱辛的跋涉過程，在海拔5700公尺的卓瑪拉山轉山的同時，亦是種心靈試煉、領受空寂之感，使自我沉澱清明；虛寫家鄉青山部落（Tuvasavasai）的片段記憶，以破碎的事件貼湊一段部落凋零的傷痕故事：

透過無聲雨，彷如一片片石板，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。²

偶爾我閉起雙眼，巴士冒著黑煙吃力地在蜿蜒山路緩緩前行，好幾次當我睜開眼的時候，我總以為自己在回家的路上。（《老鷹，再見》，13）

相對於另一位原住民女性作家利格拉樂·阿媽的積極回溯自身排灣族母系血緣與認同，伊苞卻是深受三毛《撒哈拉沙漠》一書的影響，彷彿一隻遨遊天際的老鷹，喜歡與風、雲對話，自稱「我的流浪就是一種安定」，不斷地放任自己流浪，流浪到異地，日漸形成一則VuVu口中的流離故事。

根據排灣族傳統思維，對於部落老人而言，族人一旦遠赴異鄉，由於無法確定日後是否能再相遇，因此，老人家們視離開為死亡——「離別是死亡的

2 達德拉凡·伊苞，《老鷹，再見》（台北：大塊文化，2004），頁12。以下提及本書之內容皆在內文中直接標明頁數。

其中一個面孔」。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，如同卡巴尼（Rana Kabbani）所述：「文本敘事者愈深入未知的領域，原本遠離自我的旅行者就愈深邃地回返自我。」³

所有的旅行必定有一回歸的終點，在一場心靈的放逐、出走與回歸相互拉扯的過程後，「在這樣拉扯的過程中，從外在景觀的紀實走向心靈記憶的挖掘，旅行書寫其實就是一部作者的自傳。」⁴

許多年後，站在尼泊爾和西藏的邊界，千里迢迢，看見另一個依笠斯，我望見內心的故鄉。（《老鷹，再見》，頁27）

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。當伊苞抵達寇達里（尼泊爾與西藏邊界）時，巧遇一位眉濃、眼大，皮膚黝黑，神情長相與部落摯友依笠斯極為相似的陌生人，因而迸發出早已遺忘的片段回憶。在特定的時間當中，卻在某一個空間（西藏）裡召喚出另一個空間（青山部落）的記憶，形成揉合混雜的對話時空：

閨宥靜寂的屋室，記憶之流，令我毫無招架之力，排水倒灌，淹沒我。我曾經差點溺水死去；翻落過山崖，被砂石車掉落的石頭砸過腦袋；在海邊被海浪捲走……種種恐懼的經驗，在心臟突然停止跳動的那一刻，鮮明的浮現腦海。

這裡是西藏，廣大無垠，死亡，如影隨形。（《老鷹，再見》，頁64-65）

班雅明（Walter Benjamin）曾試圖對於普魯斯特（Marcel Proust）所提出的記憶分類進行詮釋。首先，普魯斯特認為記憶分為「保持式記憶」（voluntary memory）與「迸出式記憶」（involuntary memory）兩種。其中，迸出式記憶是藉由感官刺激（聲音、影像或味道）而生，這種回憶的方式注重瞬間和直覺的

3 胡錦媛，〈台灣當代旅行文學〉，《台灣旅遊文學學術研討會會議論文集》（台中：台中技術學院，2005），頁249。

4 郝譽翔，〈「旅行」？或是「文學」？——論當代旅行文學的書寫困境〉，《旅遊文學論文集》（台北：文津，2000），頁298。

經驗，而突然湧現的圖像（images）具有震撼感，以及帶有「似曾相識」的特質，班雅明特別強調這種自動湧現的記憶存有最真實而深刻的自我印記。⁵

這不僅是將自身過往所發生的事件重新湧現於現實，當過去的某些深刻經驗以迸出式記憶再度出現，對於伊苞造成震驚或刺激的同時，往日圖像便成為現實中一個嶄新、卻又似曾相識的經驗，提供自我重新認知同一事件的機會。因此，對於伊苞而言，記憶是一種反省（reflection）的過程：

多少年過去，我以奇特的因緣來到藏西這片貧瘠的土地上。眼前彷彿是一面大鏡子，它們逼我面對自己隱藏在心中的秘密。這不是我閉上眼睛就可以跟過去劃清界限的。

尤其，當我看見在轉山的人中，有一位婦人五體投地獨自匍匐前進，以肉身浴磨著土地，我的鼻孔，我的皮膚，乃至於我的喉嚨，散發著腐酸酒臭味。（《老鷹，再見》，頁144）

而旅行則是生活場域的跨越、轉換，常會有新空間與自身空間交錯的情形發生，因此，在跨越邊界的過程中，記憶在不同地域與空間相互「對照疊影」，旅行者主體便在現實與過往間流離，甚至重生。

透過這趟藏西之旅，伊苞回憶起那段經年累月混在酒吧裡麻痺的狂亂歲月，庭院裡的檳榔樹，耕地小屋，小米田和芋頭、樹豆，甚至是幼時父親所教導關於山林的知識，年邁巫師的吟誦古調……。這一幕幕迸發的片段記憶既是車窗外急駛劃過的景象畫面，又彷彿如極為熟悉的片片石板，而對於部落的思念與記憶，伊苞撿拾起來，然後，放下。

三、空間隱喻：神話、女性與殖民主義

在這趟藏西的旅程，伊苞敘述著自我逃離、流浪的同時，空間在情境的不斷換置、交錯而成為重疊的狀態，隱沒為文本風景。若將之放在空間詩學的相關理論中，更可看出其中頗富想像力與詩學意象（poetic image）⁶的空間隱

5 「在迸出式記憶的圖像中——如同某些夢境中出現的一般——我們清楚地看見了自己。……這些隱藏在過去的暗房裡逐漸顯影的圖像，將是我們能看到的圖像中最為重要的；換句話說，我們生命中最重要時刻都可顯現在一個個的圖像中，如同一張張生命相片——就像香煙盒上的圖案一樣。」Miriam Hansen（1987）。*Benjamin, Cinema and Experience: The Blue Flower in the Land of Technology*, New German Critique 40, 頁179。

6 「藉由詩，……我們觸及家屋空間的詩意深度。」Gaston Bachelard（1969）。*The Poetics of*

喻——藉由空間的物理性質所建構出的實質空間（physical space），回歸到空間在人的心理上產生出一種記憶、情感與經驗的心理現象，於是形成隱喻關係。而這種隱喻關係拓展人們理解空間現象的廣度與深度，並且，具有社會文化的意義。

然而，部落作為原住民族的日常生活與實踐的空間場域，其中的文化指涉卻鮮少受到討論。因此，本節試圖透過部落、自然環境等實質空間的面向，探討依苞書寫部落場域與自然地景時，所隱含的社會、歷史與文化意義。

（一）自然與神話

人類對於大自然的高度依賴，可回溯到多神時期（或稱泛靈信仰）——「地方」⁷都有它的神，祂只出現並管轄該地。而地方守護神的「生殖」（procreative）則反映出地方的獨特性，其獨特來自生產並管轄該地的守護神，那個地方特有的祂劃定疆界並為整個地方作規劃，何處該有聖泉、山路或邊界。⁸而從地理學的歷史取向作為切入角度，可發現地景在時間的影響下，是一種連續的發展過程，或是分解與取代的過程——「被塑造的地景，以及塑造著當地人民生活的地景，成為文化的記憶庫」，⁹有些仍在持續地增添當中，有些則在環境殖民（ecological colonialism）的對待下，¹⁰成為過去言行與知識的殘餘：

我家鄉的河流，大大小小都有名字，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，居住森林的神靈，充滿各種神話傳說。（《老鷹，再見》，頁54）

Space (Translated by Maria Jolas), Boston: Beacon Press, p.6.

- 7 地方（place）或地域（locality）的概念經常與特殊性及情感相聯繫，而與一般的空間（space）概念有所區分。
- 8 可參見Hillis Miller（1995），*Topographies*，California：Stanford U.P., p.93.
- 9 Mike Crang（1998），*Cultural Geography*，王志弘等合譯，《文化地理學》（台北：巨流，1998），頁28。
- 10 「外來者對於本地的土地、資源使用權與使用方式，以武力或其他政治經濟手段取得支配權。最主要的方式，便是外來者剝削本地的農林漁礦等資源，以及將自己生產的各種廢棄物質丟棄在他人／他族土地之上。……環境殖民也包括在國界內不同族群、階級等之間的對待方式。」紀駿傑，〈蘭嶼國家公園：新環境殖民或新契機？〉，《守望東台灣研討會論文集》（台北：聯合報系文化基金會，1998），頁125。

當伊苞面對部落的環境時，除了可輕易捕捉的一般影像畫面與聲音感官，還會將過去經歷過、閱聽過的地方，與現在進行比較，形成一種察覺「變遷的知覺」（perception of change），是以情緒、思考和認知予以詮釋的「記憶」。並且，在記憶中這些具有特殊意義的地理環境亦產生了某種「情感評估」。¹¹

事實上，地景暗含了人們自古至今對自然的集體塑造，也藉此反映了某個社會或文化的信仰、實踐和技術。¹²因此，地景將不同過程與各種文化元素融合為獨有特殊（idiographic）的模式，塑造出特定的社會組織，以及被該組織所塑造。伊苞以部落的生活經驗作為書寫創作的靈感，以自然環境的描繪為佈景架構，藉由自我、感性與片段的記憶與口傳神話，將地景塑造成一個具有個人感受的地誌（topography writing）——是透過書寫賦予地方意義的過程，形構為個人的部落記憶。

而「自然」¹³則是原住民族安身立命、部落命脈維繫的根本，其地域空間更保存了部落記憶與泛靈信仰，代代口傳，是祖靈與祭典儀式的根據：

「galaigai aina山，是位在南方瞄準部落的山。atavun是北邊的山，macidil山，就是單獨、孤獨的山，你看見環繞孤獨山的那條河嗎？那是perengai tavatavn河流，iyacan iviivian山是在舊部落上方的山，uakai在calipang的地方有一條河叫sunud河。」

「我知道，」我說，「sunud河是流經部落河流的源頭，那裡有一個非常大非常大的石頭，織布女神慕阿凱就在那裡織布，還有許多神靈居住在那裡。」

「你說的是，圍繞著部落的山，都有神靈的守護。」巫師說，「我尋求創造神以及各方神靈的幫助，指引小嬰孩的靈魂回到太陽之處，這樣他才會投身到人間來。」（《老鷹，再見》，頁142）

穆斯考基族（Muskogee）詩人藝術家哈喬（Joy Harjo）曾在接受訪談時表

11 可參見Paul A. Bell等著，*Environmental Psychology*，聶筱秋、胡中凡譯，《環境心理學》（台北：桂冠，2003.06），頁80-87。

12 同註9，頁18。

13 這裡所指稱的「自然」，並非是自然／文明二元對立的斷裂想像，而是一個複雜的概念。它包含自然生態系中的生命萬物，以及原住民族的泛靈信仰、生活場域及態度，是相當錯綜複雜，彼此交關的。

示，「強調部落故事是種以土地為本的語言（place-based language），土地的精神即是記憶，即便離開故土，記憶承載的依然是祖靈土地的精神。」¹⁴

對於原住民族而言，神話不僅是一種表達的形式，描述思想與情感的過程，亦是對宇宙和其他生命體的覺察與回應。因此，經由原住民族口傳神話的歷史敘述，再現了連接自然、記憶與文化的部落宇宙觀，並透過日常生活的身體實踐與自然符碼的相呼應，匯集為以地域為本的血脈記憶：

從我的祖先以來，百步蛇就是我們的同伴，我們的朋友，我們既不傷害也不獵殺。不要忘記人類跟自然是合一的，禁忌是教導人們懂得向大自然學習和謙卑，不是接受另一個信仰，然後丟掉自以為在生活中綁縛你的禁忌。（《老鷹，再見》，頁79）

迥異於漢人文化的宇宙世界觀（worldviews）、物質文化（material culture），以及看待歷史的觀點與位置，原住民族展現了一個和自然結合的宇宙觀——與自然及其生存於自然界的萬物有密切的關係。置身於這種關係中，原住民常扮演著求助者的角色，是其知識和意識的根源，萬物是尋求解答的導師，並透過神話的敘述形式，形成嚴謹尊敬卻又熱切狂喜的對話。

伊苞與巫師的對話，形成口傳記憶的展演過程，不僅連繫了伊苞與部落，更承接著身體與土地、族人與自然地域的部落歷史觀，如同美國原住民作家席爾珂（Leslie Marmon Silko）在《說故事的人》（*Storyteller*）中所述說的語句：「口述語詞／一部完整的歷史／一個世界完整的靈視／仰賴於記憶／且延續代代不斷的述說」（by the word of mouth／an entire history／an entire vision of the world／which depended upon memory／and retelling by subsequent generations）。¹⁵

（二）自然與女性

對於「自然」空間與神話敘述的討論，著重於其涵蘊原住民族生命經驗的

14 Laura Coltelli (1900)。 *Winged Words: American Indian Writers Speak*，譯文轉引自黃心雅，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉，《中外文學》33卷8期，2005.01，頁83。

15 Leslie Marmon Silko (1981)， *Storyteller*，譯文轉引自黃心雅，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉，《中外文學》33卷8期，2005.01，頁81。

宇宙觀。但是，亦不可忽略當「自然」經由文學語言的想像所產生的情感記憶，將外在的地景轉化為內在的想像之域與虛擬的空間，這不僅修正了真實的場域，更呈現出一種「形象化的繪圖」（figurative mapping），以及文學作品中反映出的自然觀，那是一種生命對所居住之地的深度認識：

「我的家鄉有一座山叫大武山，我們稱大武山叫Kavulungan。」我豎起大拇指，跟拉醫師說：「大拇指的排灣話也叫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。」（《老鷹，再見》，頁127）

「賦名」是人們對土地的想像、對土地的指認，建立起「他」與我的相對主體。根據排灣族的傳統，每當開闢一塊荒地欲進行耕作時，便會對新耕地賦予稱呼的名稱，或者可從一些原住民作家的文本脈絡中，爬梳對地方、地景賦名的端倪，例如原住民女性作家利格拉樂·阿媽對於利格拉樂（Liglav）家屋描寫的散文篇章。

而透過達德拉凡·依苞的女性特質（femininity），基於自然與女性的親近性，在書寫中亦出現自然較為浪漫化、陰柔化的女性形象：

「我發現我們的山每一天都在變矮，以前很陡的路，現在也變得很平坦。」；「土地也是會老，它像女人一樣，老了，乳房自然下垂。」（《老鷹，再見》，頁150）

而八〇年代由法國女性主義者所提出的「生態女性主義」（ecofeminism）一概念，主要是抗拒男性中心的（androcentric）世界觀將「自然」陰性化的壓迫。生態女性主義認為在父權社會的宰制關係模式裡，由於女性在生理上（月經、懷孕和生產）的經驗與自然生態的循環極為類似，皆有其週期性的相連性，因此，便將自然建構成女性（視為母親、處女），不但保存了具破壞性的環境倫理，同時也加強階級化思考方式，可以正當化對「他者」的壓迫。¹⁶

但是，對於母系社會的排灣族而言，由於部落的主事者是女性，天賦的繁殖能力使之能體認整個自然生態系統的生死循環，導致男性完全沒有超越、掌控自然的想法。因此，將大地孕育萬物的現象轉化為母親哺育子女的「地母」

16 參見馮慧瑛，〈自然與女性的辨證：生態女性主義與台灣文學／攝影〉，《中外文學》28卷5期，1999.10，頁78-79。

(Mother Earth) 形象，是重視自然的母性特質，以及人類和自然的共生關係，是屬於「生態女性」(ecofeminine) 的觀點——是以讚揚女性特質的觀點來聯結生態學的觀點：¹⁷

有人說，聖湖代表有形的母親，是光明的力量。……赤裸著身，驚見自己黝黑而健美的身體。我一直是這個樣子呢？還是因為置身在大自然明亮的境地，是如此相襯，合而為一。站在聖湖旁的這個女子，如一名士兵，卸下武裝後才發現來自自身原始的力量，原始的美。（《老鷹，再見》：81-82）

「女人幾乎普遍都是地域 (locality) 的本質。在傳統社會裡，女人在強化地域的生產形式 (採集和農耕) 裡擔負主要責任。」¹⁸藉由「地母」的形象來理解地方守護神的獨特性，不難發現台灣原住民各族對於女性神靈的崇拜，其中暗示著自然與女性特質的聯結。

例如，在賽夏族的神話傳說中，關於那位帶給族人小米的雷女 (yo' aew)，傳說賽夏族朱姓 (tition) 的第一位祖先，他將由天而降的雷女娶為媳。在開墾土地時雷女要朱家放置三樣耕具，林木立即倒下而變成良田。接著，雷女播下葫蘆種子，葫蘆成熟剖開，裡面裝滿了小米；¹⁹抑或是伊苞筆下居住在河流源頭的織布女神撒渡姑，以及唱歌造人的撒拉法恩，皆呈現出「神聖性中的女性面向」(the feminine in the sacred)。

雖然，地母的形象與執掌皆相異，諸如造人、農耕收穫、醫療、生殖等，但各個族群的文化會選擇、並加以突顯地母的不同性格，展現具有隨時變換形象的能力。透過女性對自然地域較為敏感且富感官性的認識方式，以及原住民族活動空間的特殊性，將原住民女性視為地理次群體，藉由女性與自然地域極高的互動關係，呈現出不同於漢人與原住民男性的經驗特質。²⁰

17 「若是沒有批判而擁抱一個統一的立場，來看性別中的女性特質，就不是女性主義。若是讚揚女性特質的觀點來聯結生態學的觀點，如此只能稱為『生態女性』(ecofeminine)，而不能稱為『生態女性主義』。」Victoria Davion (1994)。“*Is Ecofeminism Feminism?*”，譯文轉引自馮慧英，〈自然與女性的辨證：生態女性主義與台灣文學／攝影〉，《中外文學》28卷5期，1999.10，頁83。

18 Richard Peet (1998)，*Modern Geographical Thought*，王志弘等合譯，《現代地理思想》（台北：群學，1998），頁111。

19 胡台麗，〈賽夏矮人祭歌舞祭儀的「疊影」現象〉，《中央研究院民族學研究所集刊》79期，1995，頁14。

20 徐國明，〈竊竊「私」語——析論利格拉樂·阿媽、白茲·牟固那那原住民女性書寫中

(三) 殖民主義

湯姆斯·李察 (Thomas Richard) 在其著作《帝國檔案》 (*imperial archive*) 一書中，運用了傅柯 (Michel Foucault) 的「論述構型」和薩依德 (Edward Said) 「想像的地理學」 (imaginative geography) 的觀點，提出了「帝國檔案」的概念——如何運用知識分類的模式，透過文化想像對遠方殖民地進行「他者論述」的建構，是一種「文化空間」的生產。而帝國檔案彷彿是「知識生產中心」，它在進行對「他者」知識的生產時，同時生產了帝國自身的權威與優越性。

日據時代，日人在台灣開始進行大規模的田野調查，其中包括人種、資源、語言、習俗等，鉅細靡遺地進行持續性的蒐集、歸檔，並運用人類學知識系統加以分析、研究，將原住民族徹底人類學化，並納入知識系統中，以進行有效的行政操作與學術研究：

中國太大，西藏獨立史，在異族滾烈的慾火中被燙得血肉模糊；排灣族卻在日據時代就被燒得焦黑難辨。（《老鷹，再見》，頁111）

在前往卓瑪拉山的轉山旅途中，伊苞行經一站又一站的檢查崗哨與軍營，這些檢查站以一種相當不協調的方式存在著，似乎正霸道地說明西藏是由中國軍隊看管，而中國與西藏糾結複雜地統治／被統治的關係，讓伊苞受到巨大的撼動，頓時跌入部落族人曾經被燒燙的殖民火坑。

台灣總督府將原住民族列為「殖產」的項目，原住民除了學術意義的價值，開發蕃地、培養財源亦是日本帝國南進的要務。²¹ 這種統治策略對原住民的主體概念有深刻的衝擊，初始讓原住民逐漸形成超越部落以外的族群認同，接著被迫建構超越族群的原住民泛族群意識。最後，「直接訴諸帝國強大的宰制力，強迫（或武力或懷柔）台灣原住民接受其內務化的統治，國家機器『單向』地決定了它和境內少數族群的權利義務關係」。²² 日本殖民政府以近代軍法制度的暴力性（國家暴力）支撐剝削體制，改造原住民的部落認同以及體驗到國家經驗，甚至內化為其國家認同：

的空間經驗》，《2006青年文學會議論文集：台灣作家的地理書寫與文學體驗》（台南：國家台灣文學館籌備處，2007），頁516。

21 陳錦榮，《日本據台初期重要檔案》（台灣省文獻委員會，1978），頁146。

22 孫大川，〈行政空間與族群認同〉，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學，2000.04），頁103。

然後，述說著久遠以前的事，部落的歷史，某人生前所具有的智慧 and 種種英勇事蹟，說起日本國旗掛在部落高空上時，她們如何被安排列隊歡迎，多少人被送去打仗，回來見家人的是指甲、頭髮。她們興意盎然地談起庫勒勒叔叔的父親，為了不想被抓去當兵，只好裝病騙日本警察，以及日本戰敗後，一名叫山葉的警察，害怕族人報復而逃到山上的大石頭下躲藏，最後被發現的時候，他只剩下皮包骨，奄奄一息。（《老鷹，再見》，頁145）

此外，台灣原住民族在資本主義以國家機器與現代化作為後盾的「文明」開發，隨著彎曲盤旋如蛇的公路，吐著慾望的舌尖，嘶嘶作響地不斷深入探索原住民族部落，幽亮的鼻笛聲在膨大蛇身中，湮沒……。當離開多年的伊苞返回部落參加豐年祭時，依笠斯的母親喃喃著，「妳的路，看起來，是越走離我們越遠了。」對伊苞而言，部落確實離自己、以及族人越來越陌生：

「老人家不在了……我們的耕地你看過沒有，一條又寬又大的柏油路從中間開過去，以前要走一天的路，現在五分鐘就到了。你說，這樣是好還是不好？」

我不知道如何回答，只好舉起杯子，默默喝著小米酒（《老鷹，再見》，頁25）

伴隨著部落現代化、空間的變遷，記憶在發展的過程中，由於地景的迅速變化，族人不得不被迫失憶，無法透過固定的自然環境、地域和空間想像來確立既有的記憶。而在葛瑞哥里（Derek Gregory）的《地理學的想像》（*Geographical Imaginations*）中，摘要了傅柯對於地理學科的歷史觀點，揭櫫較為當代的空間批判——權力、知識和空間性之間的這種論述三角建構，造成了生活世界的殖民化，在其中「空間」同時被賦予隱喻和物質的迴響：一如傅柯的宣示，「空間是任何權力運作的根本」：²³

派出所主管對姆仁大罵，他的大嗓門驚動了寧靜的住家。姆仁雖貴為部落的頭目，但是婚姻不幸，先生除了喝酒鬧事就是吵架，她忍受了很久。在無法自己解決的狀況下，她想求助派出所的主管，主管不但沒有

23 Edward W. Soja (1996), *Thirdspace*, 王志弘等合譯, 《第三空間》(台北: 桂冠圖書, 2004.04), 頁40。

幫忙的意願，還冷嘲熱諷、破口大罵伸手要摑掌……那一巴掌被姆ㄟ擋回去了，在震驚傷心之餘，她不甘示弱地罵回去。她能開口回罵因為她是頭目，一位平民的婦女是連派出所的門都不敢踏入。這次事件很快就被部落的人知道了，對於存在於部落的派出所，除了原本的厭惡感外更加深了大家的恐懼。（《老鷹，再見》，頁110）

於是，「地景」空間是一種隱喻，權力和意義被置入地景之中。

在排灣族的社會組織，世襲頭目是具有相當的地位與不可侵犯的神聖性，而平民階級亦需向頭目納貢，但隨著日據時代和國民政府統治後，強制以現代國家階層制度更替原住民族的部落社群，挑戰傳統的價值體系。例如，日本殖民政府積極培訓一批批精良警察，用以監管地方與控制社會，警察政治強力介入社會上的日常生活。警察除了維持部落秩序外，還身為「蕃童教育所」老師的教化角色，甚至還擔負部落傳統醫療的巫醫角色，建立衛生制度，調查部落的地方病與傳染病，接著設立醫療所及公醫。因此，警察身份的多重性，使得原住民族看待日本警察的方式也顯得曖昧模糊。

但值得注意的是，民族的從屬與差別待遇（次等臣民、二等國民），便是藉由規訓空間而生產出殖民權力。德勒茲（Gilles Deleuze）和瓜塔里（Felix Guattari）主張為了再生產社會控制，國家必須再生產空間控制，因此，人類身體的空間可能是觀察權力生產與再生產的最重要所在：²⁴

「日本人統治的時代，禁止許多傳統習俗，宣說這種死人埋在家屋裡的處理方法，既不衛生又迷信。強迫人民一律埋在指定的公墓。……四十幾年前的部落裡的公墓，還是會在上面搭建石板小屋給往生者，意思就像埋在家屋裡與親人住在一起一樣。

中國人來管理後，說要改變我們生活上的陋習，祖先留下的雕刻品變成落伍不潔的象徵，族人被鼓勵拆下屋內雕像的橫樑或祖靈像，拿到派出所燒毀。信仰基督教之後，有人覺得曲肢葬太殘忍，『何不讓死去的親人好好的躺平呢？』所以，變成現在的處理方式——躺在棺材裡。」（《老鷹，再見》，頁128-129）

根據排灣族的傳統，若是家人逝世時，趁著遺體尚未僵硬之前，先為死者

24 同註23，頁150。

穿戴傳統服飾，然後以曲肢葬的方式埋於家屋內。墓穴深約三、四公尺，四周以石板圍築，而底部亦放置石板坐椅以便死者遺體蹲踞之用，最重要的是遺體要面向大武山的方向，死者靈魂才能回到大武山與祖靈相聚，在那裡過著與現世相同的生活。因此，這種將遺體埋葬在家屋內的「室內葬」，展現出「我們的墳墓在那裡，我們的家就在那裡」身體與文化的向度。

法國人類學家布迪厄（Pierre Bourdieu）指出，身體可以理論化為一種記憶，是無法透過有意識的思考或行動輕易抹除的記憶；而女性主義理論家楊恩（Iris Marion Young）則特別指出，「身體的量度」（scaling of bodies）除了挪用性之外，還挪用各種肉體差異（最明顯的種族，還有年齡和能力），做為社會壓迫和「文化帝國主義」的假定基礎。²⁵

藉由身體於日常生活中的文化實踐，汲取集體無意識（collective unconscious）的泉源，在預先構成的生理面向上，更銘刻著社會與文化的意義、價值。不難發現從清治、日據時期便以身體（肉體）的體質特徵作為族群分類體系的原則，以及文化發展的理論解釋，但這種身上所顯現的「標記」特徵是具有遺傳和不變的特性，因此，在殖民地的情境下，對於原住民的知識建構，也變成了一種殖民論述。於是，身體成為最基本的空間隱喻。

伊苞藉由書寫微觀地呈現出台灣原住民族的空間概念——從宇宙觀的神話敘述、對自然地景形象化的地母，甚至是被殖民的歷史脈絡與空間的對應——透過認同、記憶與日常生活實踐，積累個人生命歷程與環境的互動，創造出對於空間的主觀感受，衍繹出具有特殊意義的空間隱喻。

四、靈性傳統

對於台灣原住民各族而言，神話是日常生活的一部份，是部落社群的共同信仰，族人們共同維繫一套完整的神話與祭典儀式系統。而從母親雙腿鑽出來的伊苞，便生長於如此的情境，自然而然地熟悉部落的泛靈神話，相對於日後轉向排灣族認同的阿鳩，伊苞的書寫經驗了相當程度的靈性信仰與傳統：

25 可參見Linda McDowell（2006），*Gender, Identity & Place: Understanding Feminist Geographies*，徐苔玲、王志弘合譯，《性別、認同與地方：女性主義地理學概說》（台北：群學，2006.05），頁56-57。

我會來西藏，最大的因素是跟神話有關。我在神話中長大，我一直相信著，神話是人類最原始的智慧。（《老鷹，再見》，頁153-154）

西藏藏族人對於宗教的信仰，如同所有古老的民族，可追溯至遠古時期，當時盛行的是崇拜自然神靈的苯教，其後歷經一段漫長且複雜的過程，演變為現今崇拜的藏傳佛教。在西藏，宗教對於社會、歷史、政治、文化，乃至於地理環境的影響非常深遠，聖地聖跡，到處散布。

因此，伊苞對於藏域內地景的描述，亦是以該地的神話傳說述及聖山、聖湖的歷史，各教派的內部交戰及漢人的征服入侵。藉由西藏的種種敘事，回朔連結自身的排灣族傳統——傳說，大武山的創造神是以唱歌的方式創造排灣族人——因此，從泛靈信仰的神話、巫師的古調禱詞到屬於部落的口傳歷史，這種以吟唱古調歌謠式的神話——詩學敘事（mytho-poetic narrative）其實是神話的歷史（mythic history），對於維繫文化傳統與認同追尋深具重要、深遠的意義：

巫師說：「星星圍繞著圈圈跳圈舞，在某個時刻，有一顆最閃亮星星出現。那是撒布勒南頭戴著羽飾帶領他的男友們加入圈舞。再在某個時刻，又會出現另一顆閃亮的星星，那是巫娃凱身著傳統服，頭戴羽飾帶領她的女友們加入圈舞。他們是一對戀人，只有在跳圈舞的日子才會相見。當人們看見閃亮的星星，知道是撒布勒南和巫娃凱相見了。」……這個已經快被我遺忘的故事，讓我想起那位充滿智慧，帶我認識排灣族的生命、生死和宇宙觀的巫師，以及那段說故事的日子了。」（《老鷹，再見》，頁57）

在一切未知的時代，巫師在排灣族部落裡扮演著不可或缺的角色，其地位、神聖性亦是相當崇高，深受人們愛戴和信任，無論是祭典儀式、族人的出生與死亡、解夢、驅魔治病等，都需要藉由巫師透過各種儀式的進行，傳達給神靈和祖靈得知。而巫師的由來與日常實踐，從阿媽近於轉述式的描寫巫師奇聞軼事，到伊苞因從小於部落生長、日後學術研究的緣故，與巫師關係十分親近，藉由描繪巫師身體的記憶，進而與土地的記憶相互連繫，引領出部落的歷史、宇宙觀、神話、自然與土地等，如何與族人共生，展現出「記憶是具體而微的生活，恆常演化、流動，記憶是與遺忘的辯證，記憶永遠是活生生的現

象再現」²⁶之涵義：

神靈喜歡的人才能成為巫，巫師曾經唸了一段古語，然後解釋說：「大武山的神坐在雕刻著人形圖的石椅上吃著檳榔，他往下看，看見他所喜歡的人，他在樹上一摘，摘下了za-u給他所中意的人。」（《老鷹，再見》，頁72）

所謂靈性傳統（spiritual tradition）的「靈」（spirit）不僅可以視為神靈，亦可說是精神，指心靈、靈性、神靈、信仰，也泛指超自然力，原住民的泛靈思想廣見於神話、傳說、歌詠、舞蹈、儀式等，統括而言，靈性傳統是泛稱原住民族的靈性信仰。因此，原住民族的靈性傳統便是以巫師作為代表，當部落族人在無所倚靠的狀態下，透過巫師得以和泛靈對話。由於巫師具有調整其意識的能力，可以出入不同界域，往來於現實時空和淺意識世界、自然界和超自然界，而巫師與神靈的對話便是進入夢境一般的知識狀態，在祭典儀式中吟誦和演示。²⁷

而伊苞在部落生長，參與靈性生活，吸收了靈性傳統的滋養，當她觀看世界時，因此產生一種獨特的視野，在部落族人共同維繫的靈性經驗，結合個人層次的經驗，在書寫中便不經意轉化與運用泛靈神話，融合靈性信仰，形成了一套經由參與、經驗和演繹的語言，靈性經驗於焉形成：

我記起家鄉，在迎亡靈的儀式中祭師撫慰生者的吟唱。我輕輕開啟我的口，以吟唱的方式來安慰我的靈魂以及我遠方的朋友和家人：「我是達德拉凡家的孩子，我對你們感到抱歉，為的是我這個人沒有好好學習愛人，沒有盡心盡意愛家人和朋友，我生前愛批評別人。我對不起大家，請你們以不氣餒的心情來包容我。」

祭師千年傳唱的歌，就在靜靜的夜晚，我在心中不斷吟唱，直到曙光來臨。（《老鷹，再見》，頁65）

原住民族的靈性傳統是實踐於日常生活當中，經由口傳傳統的教導或承襲

26 Pierre Nora (1989)。"Between Memory and History: Les lieux de mémoire"，譯文轉引自黃心雅，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉，《中外文學》33卷8期，2005.01，頁78。

27 此段落可參見阮秀莉，〈靈視之旅與變形傳奇：鄂翠曲的原住民神靈詩學初探〉，《中外文學》33卷8期，2005.01，頁24-26。

而流傳，當伊苞以古調歌謠將身處的現實與神靈內外緊扣，形成一個靈性的聯繫。在轉山之旅的某個深夜，因胸口發悶、呼吸困難的伊苞突然驚醒，在孤獨的情境下展現靈視力量，尋求超自然的靈力與具有情意知的宇宙化身，謙卑、無助的向靈力祈求協助，與之對話而獲得力量。靈視追尋是原住民的真實情境，靈性轉化的經驗是原住民靈性文化的基本必備的經驗：²⁸

巫師兩腿夾著葫蘆，葫蘆光滑的肚腹上手指搖晃著小葫蘆。

「大武山的神靈，居住在聚落扎拉阿地阿的祖靈，來自遠古的家族長老、智者，引信靈的球網拋向空中，刺球者的竹竿爭先鋒擁刺向，指引那隱而未現的事、秘密的事，光滑別瑩的圓石毫無痕跡，請為我們解開迷霧。」巫師吟唱的曲調低迴幽怨，聽來是因為思念而有些哀傷，背後卻深藏著一股沈穩的力量讓心靈沉靜下去。（《老鷹，再見》，頁73-74）

藉由人、自然和宇宙的夢境連結，伊苞的杜鄔阿姨時常夢見琉璃珠消失，因而懷疑起是什麼在削弱家族的力量，經過巫師的儀式過程，得知是在平地意外身亡的喇路勺的靈不知該歸屬婚後的處所或是出生的家。根據排灣族的禁忌，意外死亡者的靈應該回到出生之處。因此，透過巫師作為中介，人界和非人類世界因此通行，安慰死者的靈魂，也撫慰生者的心靈：

巫師曾經告訴過我，只要我開口誦念經語，存在天地日月的萬物眾神會幫助我……「靈力。」她說，「走路，石頭、草葉、森林、風吹、蟲鳴鳥叫、天上的星星月亮太陽，這一切都是靈力。你只要學習接受，眾神會幫助你開啟與生俱存的靈力。往你的裡面凝視，你感知到他們的存在，是你感知到他們。你相信，所以你會明瞭宇宙啟明語言的奧秘，一點都不困難。」（《老鷹，再見》，頁190）

台灣原住民族大多是泛靈信仰，每一個部落族群都有屬於該族的神話傳說，將自然萬物賦予許多意義並推崇為神靈，使得文化區域內的其他元素有一種內聚力。伊苞是部落的孩子，生活在充滿靈性傳統及信仰的世界觀，深植於祭儀文化的踐行，而由此產生的神話和傳說等靈性故事，便寫入伊苞的生命。

28 同註27，頁32。

相對的，伊苞與生俱來的靈性視野及其信仰，便在藏西轉山之旅與其相互流動、相互影響，透過文學創作寫出自我母族的文化實踐。

從現實走入回憶的夢境，靈性傳統穿透實際表象，隨著時間、空間的移轉，當原住民族的靈性文化傳統與時代情境交涉，也是伊苞再出發的位置所在。

五、結語

「我們老人家知道的方向，我們死後一定會回大武山祖靈所在地。但是你們呢？你們會迷路。」在現代化的發展進程與殖民者文明的席捲下，台灣原住民族的靈性傳統早已讓科學理性標籤為「迷信」的偽科學，這使得原住民從內部開始質疑靈性文化，甚至排斥母體傳統。各個原住民部落充滿變化與悲傷，貨幣經濟挾帶著現代化生活與新制的價值觀，讓原住民從小便被籠罩於一個「分裂的感知」或「雙重的視界」之中，他們具備雙語能力，受過兩種異源文化的薰陶，而在達德拉凡·伊苞的書寫中，便體現這種剝離／依附同時進行的雙重過程。

作為原住民女性書寫的新延展，在伊苞的書寫中，展現出不同於利格拉樂·阿媽邊緣的抵抗認同及其弱勢關懷，或是陷入後殖民情境中，將自身文化推往殖民文化想像的困窘，而是體現了「cleaving」這個詞的兩種不同的意涵：既是「分裂」——離開殖民界定，越過殖民話語的邊界，但同時又是為達到這一目的而採用、挪移殖民者的語言和文本的形式——即所謂的「依附」。²⁹

在《老鷹，再見》書中，大量書寫部落的神話傳說、巫師的禱詞和老人們日常的吟唱，試圖以原住民族靈性傳統摻入漢語書寫中，生產出一種由口傳語言化為文字書寫的新「接點」。並且，語言邏輯的差異，亦可產生與漢語系統在詞彙或語法使用上的不協調情況，極可能錯置、顛覆漢人語言文字的秩序和規則，造成相當程度的書寫「介入」。最後，援用個人的想像將部落神話、古調、巫師傳統予以轉化，藉由旅行書寫的暗示，與現代文學的文本形式相互交錯，開展出台灣原住民族漢語文學的新領域。

而且，伊苞也提出一個重新詮釋時間的對話場域，從體內衍生出過往記

29 Elleke Boehmer (1998), *Colonial and postcolonial literature*, 盛寧、韓敏合譯, 《殖民與後殖民文學》(香港: 牛津大學, 1998), 頁120。

憶，探究人在世界的位置，連結現實與祖靈、人與神靈、俗世與神聖，含納原住民的宇宙觀，如同巴巴（Homi Bhabha）所述：「記憶從未是一個沉默的內省和回顧。記憶是重組的力量（a power re-membering），重新拼裝支離破碎的過去，將過去與現在接攘，藉以詮釋現時的創傷。」³⁰ 因此，透過伊苞承載記憶的身體與西藏、部落的符碼不斷轉換，在旅行的過程中，重新回返那八歲時不斷詰問自己為何是排灣族人的「老我」。



30 Homi Bhabha (1994)。 *The Location of Culture*，譯文轉引自黃心雅，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉，《中外文學》33卷8期，2005.01，頁79。

參考資料

一、專書

- 孫大川，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學，1999）。
- 《台灣原住民族漢語文學選集——散文卷（下）》（台北：印刻，2003）。
- 陳錦榮，《日本據台初期重要檔案》（台灣省文獻委員會，1978）。
- 達德拉凡·伊苞，《老鷹，再見》（台北：大塊文化，2004）。
- 何寄澎，〈當代台灣散文的蛻變：以八〇、九〇年代為焦點的考察〉，《中華現代文學大系貳 評論卷（一）》（台北：九歌，2000）
- 胡錦媛，〈台灣當代旅行文學〉，《台灣旅遊文學學術研討會會議論文集》（台中：台中技術學院，2005）
- 紀駿傑，〈蘭嶼國家公園：新環境殖民或新契機？〉，《守望東台灣研討會論文集》（台北：聯合報系文化基金會，1998）。
- 郝譽翔，〈「旅行」？或是「文學」？——論當代旅行文學的書寫困境〉，《旅遊文學論文集》（台北：文津，2000）。
- 徐國明，〈竊竊「私」語——析論利格拉樂·阿鳩、白茲·牟固那那原住民女性書寫中的空間經驗〉，《2006青年文學會議論文集：台灣作家的地理書寫與文學體驗》（台南：國家台灣文學館籌備處，2007）
- Edward W. Soja著，王志弘、張華蓀、王玥民合譯，《第三空間》（Thirdspace），（台北：桂冠，2004）。
- Elleke Boehmer著，盛寧、韓敏合譯，《殖民與後殖民文學》（Colonial and Postcolonial Literature）（香港：牛津大學，1998）。
- Linda McDowell著，徐苔玲、王志弘合譯，《性別、認同與地方：女性主義地理學概說》（Gender, Identity & Place: Understanding Feminist Geographies）（台北：群學，2006）。
- Mike Crang著，王志弘等譯，《文化地理學》（Cultural Geography）（台北：巨流，1998）。
- Paul A. Bell等著，聶筱秋、胡中凡合譯，《環境心理學》（Environmental Psychology）（台北：桂冠圖書公司，2003）。
- Richard Peet著，王志弘等合譯，《現代地理思想》（Modern Geographical Thought），台北：群學出版有限公司，1998。
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space* (Translated by Maria Jolas). (Boston: Beacon Press, 1969).
- Hansen, Miriam. *Benjamin, Cinema and Experience: The Blue Flower in the Land of Technology*. (New German Critique 40, 1987).
- Miller, Hillis. *Topographies*. California: Stanford U.P., 1995).

二、期刊論文

阮秀莉，〈靈視之旅與變形傳奇：鄂翠曲的原住民神靈詩學初探〉，《中外文學》33卷8期，2005.01。

胡台麗，〈賽夏矮人祭歌舞祭儀的「疊影」現象〉，《中央研究院民族學研究所集刊》79期，1995。

黃心雅，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉，《中外文學》33卷8期，2005.01。

馮慧瑛，〈自然與女性的辨證：生態女性主義與台灣文學／攝影〉，《中外文學》28卷5期，1999.10。



An Approach to Recall the Memory: The Study of The Space Metaphor and Spiritual Tradition in Dadelavan Ibau's Writing

Syu, Guo-Ming*

Abstract

The current researches on Taiwan Indigenous Literature are mostly from the perspective of minority writing back to observe the main stream. However, in this way the spiritual tradition in the indigenous culture is often ignored. Via the concept of “space” and “spiritual tradition”, this paper analyzes *Miperepereper / Kalevelevan Aza Aris*, written by female indigenous writer, Dadelavan Ibau, approaching to the space metaphor of myth, women and colonialism, and the system of medium's bodily signs by which the group memory is reminded. Further, the comprehensive spirit and ceremonial writing in the text derive a different point of view from the worldviews of the Han people, their material culture and the interpretation of history. Regarded as a symbol of the indigenous groups, the spirit-oriented culture, through the complement and support of the past and present, will have a critical position in the study of the Taiwan Indigenous Literature.

Keywords: Mother Earth, space, memory, Dadelavan Ibau, Taiwan Indigenous, Literature, spiritual tradition

* The Graduate Institute of Taiwan Literature, National Cheng Kung University.