

傳統與現代

——原住民作家夏曼·藍波安的地誌書寫與對話^[*]

許雅筑

清華大學台灣文學研究所碩士班研究生

摘要

相對於全球化、空間（space），地方通常被賦予負面意義，一種滯止、固著的狀態，基因於全球化強調的空間關係是開放的、流動的，加以空間理論的興起基礎乃在於對時間流動性的反動，因此，地方便易於被擺置在前進性話語的反面。Arif Dirlik 在其〈Place-based Imagination: Globalism and the politics of place〉除指陳出把全球與地方作為相反論述的危險與遮蔽性外，更啟示出全球與本土並非對立，而是一種互動的狀態。

本文擬以書寫蘭嶼之夏曼·藍波安作為探討對象。筆者認為身為一個返鄉的原住民知識份子，夏曼透過祭典的參與、歷史傳統的追溯、部落勞動生活的體驗，以及族群神話傳說的採錄、再創作並進而加深自己的族群意識。在建構原住民的文化空間的同時，夏曼不僅只單憑個人旺盛的創造活力，更在某種程度上與自己民族的文化傳統銜接、交談；這種關係乃是辯證的，是一種既

* 本文承蒙兩位匿名審稿人惠賜寶貴意見，提供諸多主題與論述上修改之參考，筆者已盡己所能逐一修改審查委員予我之點解，特此致謝。另本文撰寫期間承學姐陳芷凡在多方面給予相關建議，衷心感激。本文篇題之「對話」意指作家夏曼·藍波安於建構原住民族群文化空間的同時，其不僅只憑藉個人之書寫，夏曼更在某種程度上與部落族群的文化傳統銜接、交談；接以，在全球化／現代性如狂潮般席捲而來的當下，不斷游移於商船／拼板舟、大島／小島、傳統／現代間的夏曼，並非排斥現代文明進步之處，而是在思索個體／族群夾纏於傳統與現代間之較傷隱痛後，不斷自我辯證、自我增能，並與更為龐大的全球化論述進行對話。

「返本」又「開新」的實踐歷程。

當外來的現代性不斷地植入蘭嶼，夏曼如何挪用「在地」資源進而與一個更為龐大全球化論述對話？其視角究竟呈顯出怎樣的符號景觀？筆者認為夏曼並非全然地排斥現代文明的進步之處，亦非固著地方、強調異質，他的書寫中，更多的是一種在吸納沉澱後，所給出的一種混雜（hybridity）以及在地增能（empowerment）。

關鍵詞：現代性 地方 台灣原住民文學 夏曼·藍波安



傳統與現代

——原住民作家夏曼·藍波安的地誌書寫與對話

一、前言——原住民與現代性

只有山林的靈海裡的魂才會雕刻你體內體外的肉質。^[1]

地方（place）是本文的基本關懷點，筆者擬以蘭嶼達悟族原住民作家夏曼·藍波安（Syman Rapongan）^[2]及其相關著作為探討對象。夏曼從其《八代灣的神話》^[3]之作起始一路延續書寫而至近期出版之《航海家的臉》以及其它刊載於報刊雜誌等未集結之作品，其在書寫地方蘭嶼的同時，我們明確可見「現代性」始終是他著力的對話對象，現代性對夏曼而言意味著什麼？其視角呈顯出何種符號景觀？

將原住民與現代性並置來談，很容易被簡化為傳統／文明的二元對立落差，因於現代性隱喻著優越的地位與權威，代表著先進、文明與知識。湯瑪森（John Tomlinson）在其《文化帝國主義》一書中提示出現代性是一種本質上相當曖昧的文化情境：

「傳統的」或「前資本主義的」我們就權且只稱之為「前現代的」社會，特徵在於它充滿著各種各樣的物質匱乏，……技術進展不發達，也就意味著大多數的生活時光，必須持續與大自然及物質匱乏的情況作戰；……文化經驗也就相當狹窄，自求發展的可能性也就受到了限制，……執迷在教條或迷信的宗教信仰；市民及政治權

[1] 夏曼·藍波安，《航海家的臉》（台北：印刻出版社，2007），頁33。

[2] 夏曼·藍波安，蘭嶼達悟族，1957年生於蘭嶼，淡江大學法文系，清大人類學研究所碩士畢業，現就讀於成大台文系博士班並兼任講師。因求行文之便，下文皆簡稱夏曼。

[3] 夏曼·藍波安，《八代灣的神話》（台中：晨星出版社，1992）。之後成書之作品依序為《冷海情深》（台中：聯合文學出版社，1997）、《黑色的翅膀》（台中：晨星出版社，1999）、《海浪的記憶》（台北：聯合文學出版社，2002）、《航海家的臉》（台北：印刻出版社，2007）。另外，刊載於報刊雜誌、論文集等作品請參見文末附錄，筆者已盡己所能蒐羅並參照，若有缺漏尚祈各界不吝提供資訊予我，至為感謝。

利幾乎不存在，專制權威是一切的規範。現代性，尤其是科學理性及自由民主的政治宏圖，帶來了「啟蒙」作用，解放了人類，……但現代性並沒有帶來完整的解放結果。……文化病態的新形式概念是：「異化」、「失序」與工具理性的「鐵籠」。^[4]

前現代社會被設想成物質缺乏、迷信與專制，而現代性的傳入則帶來了啟蒙，是對既有的知識採取批判的態度、對原有且深信不疑的文化進行反省、解魅並開啟新的視野，然而現代性卻也造成了失去方向以及發展的重量不重質。現代性並非是一種劣質品，傳統更不能被抹殺，我們必須思考的乃是傳統在現代情境中意味著什麼？異質的存在有何作用？筆者認為原住民與現代性的對話有其探討的必要。

隨著新書《航海家的臉》上市，筆者有幸於幾處場合中聆聽夏曼的演講與創作概念，在夏曼的演說過程中，其多次提出蘭嶼達悟族人位處於現代與傳統間的曖昧性，夏曼說道：「一個民族在面對現代性時不會否認有其正面的吸收，但是現代性卻製造了民族的失根。」^[5]關於原住民面對現代性的困境與衝突，幾乎是諸多原住民作家／非原住民作家亦或評論者書寫與論述的重要議題，因於現代性論述的介入，原住民的傳統文化往往被假定為消逝或黃昏的殘像，^[6]在這樣的思維下，實已落入了傳統與現代斷裂的二元對立危險迷思。透過湯瑪森的啟發以及遵循夏曼的返鄉路徑觀之，現代性雖帶來了新觀念上的啟蒙，卻也同時製造了失根的文化病態。回到夏曼本身，正也因為夏曼面臨如此困境，現代與傳統之間的瓜葛糾纏便成為他不斷對話與指涉的對象，職是，當我們在觀察夏曼書寫創作時，更該小心翼翼地處理如此龐大的議題。

[4] John Tomlinson，馮建三譯，《文化帝國主義》（台北：時報文化出版社，1994），頁268-269。

[5] 由國立台灣文學館主辦，印刻出版社承辦，在新竹清華大學舉辦之「2007年台灣文學營」，於8月23日的散文組A班場次中夏曼以〈海洋的親戚〉為題之演講；2007年9月3日由中天電視綜合台製播之「航海家的胸懷——夏曼·藍波安」電視訪談等。

[6] 孫大川從人口、土地、語言、社會制度和風俗習慣的瓦解等角度，從而認為原住民的地位岌岌可危，是一群徘徊在黃昏裡的民族，請參見孫大川，〈原住民族文學的困境——黃昏或黎明〉，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷（上）》，（台北：印刻出版社，2003），頁79。

現代性與傳統之間，夏曼很明確的告訴我們他選擇了後者，那麼，我們便可進一步地追問，在夏曼的書寫中現代性與傳統之間如何辯證？他為何選擇後者？這其實可以很明確地透過夏曼書寫的創作歷程以及寫作背景加以察見，因於夏曼已經很直接說明其選擇傳統的意義，故而，筆者將夏曼在傳統與現代之間辯證放置在本文後二節來討論，至於就夏曼而言，選擇回歸傳統對他最大的意義乃在於心靈上的療癒：

我並不知道自己在三十歲過後選擇回家的歸島路是為了什麼，只是淺淺的體會到穿梭在都會生活時不時被囤積精神與肉體內在的疲勞，……。最終帶著疲勞與接近歇斯底里的憂鬱症回到原來出生的小島，給父母親治療皮肉的外傷，以及精神內在皸裂的傷痕。^[7]

他選擇以傳統部落作為其歷經現代性後的療傷之所，在現代性的情境中，傳統成為一種解救模式，意味著療癒創傷與生存的動力，傳統提供一種生活／文化想像並進而修正了現代性路徑的不足，此亦為本文的主要論述觀點，換言之，在現代性論述中被視為黃昏或即將消逝的「傳統」，不應是懷舊／想像，而應是一種在地增能（empowerment）以及視野的開拓，傳統與在地有其基進意涵。找回原住民文化不是要一味地去回復傳統、拋棄已然產生混種的事實，而是要透過對傳統的認識與理解，在現實社會中開創出一條原住民文化生存的道路以及自我認同的歸屬感。^[8]

本論文將分二部分來進行：第一部分以夏曼的居處於現代與傳統間的個體夾纏作為觀察，他的文化主體性追尋能給我們什麼樣的啟示；第二部分則進一步指涉文化傳承在夏曼作品中的意義性，我們須肯定夏曼給予我們的思想資源，夏曼的文字書寫對當今台灣文學以及諸多觀念皆有其啟發與開新之處。

[7] 夏曼·藍波安，《航海家的臉》，頁29。

[8] 孫大川，〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷（上）》，頁79。廖炳惠，《回顧現代：後現代與後殖民論文集》（台北：麥田出版社，1994），頁31。

二、折衝於傳統與現代之間

當現代化如同波浪般拍擊我們的島嶼之剎那起，族人被逼拉長了與自然環境間的疏離間隔，同時深化了對現代化的依賴，「勤勞的智慧」將逐漸成為我們民族未來的神話。^[9]

約莫在九〇年代前後，台島上出現了一波原住民知青回歸部落（return to the tribes）的潮流，^[10]返歸部落的「部落主義」（tribalism）興起，乃是八〇年代以來原運的延續以及超越。歷經八〇年代「還我土地」、「還我姓名」等原住民運動以來，一個「泛族群」的認同儼然已產生，然而這早期的原運過於強調社會運動的抗爭性與都市特徵，反而易於與部落的原鄉文化傳統及生活經驗疏遠、脫節，孫大川便意識到：「這是依附在一個共同的負面歷史經驗所折射出來的一個籠統的集體意識，而非建立在自我認同的主體意識之上。」^[11]是故，尋找自我認同的主體成為這一階段原住民知青的主要目標。

博埃默（Elleke Boehmer）在《殖民與後殖民文學》一書中指出「自我形塑問題」的存在，即是說，曾經遭受殖民統治而被邊緣化位置的原住民意識到，除了反殖民的書寫之外，他們必須找到「一種文化本體性作為發言的出發點。」^[12]因此文化本體性確立，將有助於自我認同，多數的原住民知識份子已然意識到，所謂的文化主體就是部落的原初文化：

「部落」，事實上，是原住民生命的繁衍的母體，是孕育其文化活動的基石，脫離了部落，也就脫離了土地，而一個喪失土地庇佑的族群，終將難逃潰敗的命運，所有原住民族群的文化復興，必須重新回到自己熟悉的土壤，去重構這片土地的歷史，去重建那裏的社會結構，重塑族群文

[9] 夏曼·藍波安，〈黃金的靈魂迎接回航的男人〉，《航海家的臉》，頁39。

[10] 相關議題討論可參見王應棠，《尋找家園——原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義》（台北：台灣大學建築與城鄉研究所博士論文，2002）

[11] 孫大川，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學出版社，2000），頁151。

[12] 博埃默（Elleke Boehmer）著，盛寧譯，《殖民與後殖民文學》（中國香港：牛津大學出版社，1998），頁125。

化的脈絡，唯有如此才能尋回民族再生的契機。^[13]

職是，在重返祖靈母胎與重建部落文化的願景下，部落主義便成為九〇年代後許多原住民知青所選擇的歸鄉之途，他們將自己放置於部落的觀點中，或者是自我觀察並作為一個文化的導引者，除了抵抗社會主流價值，更有著「去菁英」的意義。^[14]

夏曼·藍波安便是原住民知青回歸部落的主要實踐者之一。自14歲起離開蘭嶼到台島求學開始，從學校到各大原住民團體，從為求生存存在台北打零工、開計程車到參與社會運動。他在台灣島渡過青春歲月，直到18年後，才決定返鄉定居，重新學習傳統營生方式，重建達悟族的認同與尊嚴。然而，作為一個對其傳統文化有願景期待的知識份子來說，夏曼卻也不得不面對自我認同的雙重質疑：被漢人賦予污名的原住民，以及被族人賦予「退化的（漢化的）達悟人」的污名，這使得夏曼的位置顯得相當尷尬，這與現代性所帶來的「失序」有密切關係（或可以說是現代性所帶來的方向迷失，因此便需要尋找認同的根），換言之，對應於前述的雙重質疑，返鄉的夏曼需要解決「認同」有兩層：一是自我身分認同，一是族人能否認同他的「達悟身分」。

來自於漢人對原住民污名化的危機感，夏曼的自我認同安置路徑頗值深思。夏曼曾自剖自己在原漢文化接觸時，現代與傳統在其心靈上造成的拉扯：

在他們的觀念裡，小蘭嶼是陰氣很深的，數不清的惡魔居住的島嶼。原來剛為人之父的我，是絕對不能去那兒捉魚的。有許多的價值觀和父母親的想法是衝突的。種種的思維差異，我被批評為：「嚴重喪失人類（指雅美族人）原始信仰的氣質，是『求生技藝退休的雅美族人』。」……

[13] 台邦·撒拉勒，〈廢墟故鄉的重生：《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《台灣史研究》2期（1993.08），頁38。

[14] 在談論回歸部落的相關議題時，陳建忠援引單德興談論美國原住民族文學的角度，提醒我們：弱勢族裔文學研究理論應特別重視其特殊性、歷史情境、文化脈絡、權力關係與政治性，因此理論化與脈絡化甚為重要，加以，台灣原住民菁英歸鄉的歷程各有不同，所以個案間也必須進行歷史化與脈絡化的觀察，職是之故，同樣是返歸部落、追求主體性，夏曼於台灣原住民文學中之特殊性與侷限乃是一有待釐清之課題。相關討論請參見陳建忠，〈部落文化重建與文學生產——以夏曼·藍波安為例談原住民族文學發展〉，《靜宜人文學報》18期（2003.07），頁193-208。

這幾年，當我把自己融化到傳統生計行為之母體血液後，我漸漸的認同族人（或初民民族）的原始信仰了。^[15]

接受過漢文化／現代化教育的夏曼在思索民族的傳統價值觀念時，難免會有所質疑，但是當夏曼深入／參與傳統後，他開始漸漸地體悟到傳統原初信仰的價值觀／哲學觀，進而對部落傳統予以正面肯定的價值，夏曼超越言語敘事的思考，進而朝向敘事背後所表徵的社會文化意涵加以理解。^[16]

除了體會出達悟族人在生活經驗中所累積的智慧外，為了學作真正的達悟人，夏曼刻意地讓自己失業，重新親炙達悟族人的生活，遊走在山林與海洋中實踐達悟族勞動的美學，建構自我認同，以〈黑潮の親子舟〉一文為例：^[17]

他喜悅的是，他終於等到我和他共同造舟，教育我如何選擇材質、如何祝福山林的神祇……。

……

造舟是我雅美人最重要的技藝、生存工具以及被族人肯定為真正是男人的工作。除了造船外，你的工是否精細、船快不快……等等，無一不是在證實你的能力，而這個能力的長久累積便是你的社會地位。

……

孫子的父親，這棵樹是Apnorwa，那棵是Isis，那棵是Pangohen……。這些都是造船的材料。這棵Apnorwa已經等你十多年了，是拚在船身兩邊中間的上等材質。

……

在海上漂浮，我感到自己有點像雅美族的男人了。……鬼頭刀在我船旁衝破海面飛了起來，……為了表示我是雅美的男人，為了表現自己的力氣，就是不給鬼頭刀魚喘息的

[15] 夏曼·藍波安，〈海洋朝聖者〉，《冷海情深》，頁106-107。

[16] 夏曼透過身體實踐的體驗，進而思索到民族禁忌敘事所代表的背後語意。如收錄在《海浪的記憶》中〈永恆的父親〉一文，夏曼·阿烏曼因不願飛魚祭的禁忌，在其間捕捉別種類科的食用魚，在天氣晴朗的日子出海，卻從此失蹤，他的父親十分心痛，其父說：「每一波拍岸的浪，在浪退了之後就帶走我一天的呼吸。」於是，在傳統飛魚禁忌敘事的另一面，它指向的乃是達悟傳統的文化意涵與海洋哲學。請參見夏曼·藍波安，〈永恆的父親〉，《冷海情深》，頁143-150。

[17] 夏曼·藍波安著、孫大川編，〈黑潮の親子舟〉，《台灣原住民族漢語文學選集·散文卷（上）》（台北：印刻出版社，2003），頁93-108。

機會，……我終於戰勝了大魚。

……

「夏曼·藍波安沒有被漢化……，夏曼釣了一尾祝福船舶的靈魂，真感激他帶來的好消息，謝謝他賜給我好運……。」我在長老們祝福聲中獲得了最神聖的祝福，並肯定我也是雅美人的海上勇士。

從回歸部落到重新學習達悟的生活智慧，從父親傳承達悟造船技藝到造船成功，從遵守飛魚祭禁忌到出海戰勝大魚，透過儀式的完成，逐步讓族人肯定自己已具備達悟男人所應具有的技能，漸漸地洗脫「退化的達悟人」之污名。身為一個返鄉的原住民知識份子，夏曼透過歷史傳統的追溯、部落勞動生活的體驗，祭典的參與，終於完成自我認同，成為真正的達悟男人，找回了文化主體性。

然而，即便是想成為一個刻意失業的浪漫的返鄉人，在資本主義全球化的時代，夏曼最終也不得不面對現實生活層面如生計的問題，只好處在現代與傳統的相異的經濟價值觀間翻來覆去：

孩子們的未來是追求貨幣生產的時代，父母親過去的歲月
是追求初級物質的生產；孩子們的母親深入在父母親、部
落過去的思維卻又陷在孩子們未來的幻想裡。從歷史經線
不可變動的發展中，我被逼著要試著填補這兩個時代落差
最大的、最親的人之知識生產與勞力生產的迫切需求。我的
狀況就像擺盪的鞦韆開始在矛盾與衝突的迷惘深淵裡輾
轉滾動。^[18]

現代與傳統間雜的苦惱不斷地在夏曼的文本中被反覆書寫，陳建忠挪引非裔美國歷史學家杜波伊斯（Dubois）所提出的「雙重意識」進一步詮釋夏曼位處於傳統與現代間的心理衝突狀態：

夏曼也不能不在這種台灣式的「雙重意識」中猶豫，這裡所呈現的問題正是達悟人在部落主義、傳統價值與漢人資本主義、現代化價值之間的矛盾抉擇。要做一個達悟人，也要做一個台灣人。要做一個文化傳承者，也要是一個不

[18] 夏曼·藍波安，〈祖父記得我〉，《海浪的記憶》，頁213-214。

被資本主義巨獸吞噬的現代人。^[19]

透過夏曼的雙重意識，可以望見現代性衝擊之下，他那一輩人的迷失感以及與其上世代之間的斷裂感，夏曼有著其同輩抑或後一代逐漸消逝的文化緊張感，他企圖尋回傳統文明的價值與智慧，然而下一代卻不斷地被資本主義同化，於是，作為一個實踐型的原初知識份子且又必須擔負家庭經濟，他只好在達悟（傳統）文化與漢人（現代）文化、商船與拼板船、海洋與大陸的相異想像空間中游走，相互角力著。^[20]縱使夏曼在傳統與現代間交纏，他仍然不斷自問：我游牧的身體在尋找什麼？或許透過一段夏曼與其女兒的對話，我們能加以看出些蛛絲馬跡：

爸，你的肉體撕裂給我們（現代），為我們賺很少的錢，你的精神卻接受爺爺奶奶（傳統）的思維價值宰制，那些是許多你同輩的族人已經放棄的生活節奏，感覺你好累，好累啊！爸爸。^[21]

夏曼所尋找的，或者是極力想保有的，是那些隨著耆老凋零以及資本主義價值觀快速入侵，極有可能消逝的傳統文化。夏曼提到：

我生活在蘭嶼，在傳統與現代並行的同時，我的民族如同其他世界各地曾經被西方世界殖民的部族都一樣，面對全球化、現代化的困擾，轉型中許多數不清的在萌芽，在迅逝等等的，從作家的視野來說，這就是我的文學場域。^[22]

「傳統」對夏曼而言是用以療癒受到現代化衝擊而輟傷的心靈，現代性帶給部落族人的是異化、是失根，因而九〇年代的回歸部落便是要找出文化主體性，藉以建立自我認同，當文化主體／傳統消逝，族群又將面臨另一次的「失序」，而且這樣的「失序」將是無法尋找回根的文化主體消逝，亦即代表著達悟文明／達悟族的消失。

[19] 陳建忠，〈部落文化重建與文學生產——以夏曼·藍波安為例談原住民族文學發展〉，前揭書，頁202。

[20] 夏曼·藍波安，〈游牧的身體〉，《航海家的臉》，頁8。

[21] 同上註，頁9。

[22] 同註20，頁11-12。

夏曼在尋找與回歸的路途上受到不少考驗，在現代與傳統之間掙扎，但隨著夏曼的身體力行，他極力保有在地／傳統，並試著提供在地文化延續，朝向另一條海洋路徑的連結，在全球化浪潮席捲下的現在，夏曼的身體實踐著實提供給我們諸多可貴的思想資源。

三、文化傳承與現代性對話

老人用眼睛目送我，我用腦袋回應他的故事，他很多很多的故事，對他而言，他已經沒有機會再向我敘述他的故事，我依稀記得他曾經說：「我死後希望你用漢字寫我的故事。」／我說：「我會的。」／其實，他粗糙的臉就是一本我的書。^[23]

除了回歸部落，透過身體經驗的參與成為一個真正的達悟人，建立自我認同外，夏曼亦透過書寫來完成文化傳承，並用原住民的文化／知識介入漢語書寫。

在翻閱夏曼·藍波安的文字書寫的同時，屬於達悟族的詩歌古謠、神話傳說，不斷地藉由夏曼的文字譯入讀者的閱讀視野。神話傳說乃是原住民族重要的文化傳承系統，藉由口傳故事與原住民的生活密切結合，承載著原住民族多樣的信仰系統、社會結構、風俗習慣和生活方式。夏曼說道：「達悟族的語言可以跟著潮汐、海浪、雲層、月亮變化，我們也很重視說故事的傳統，如果一個人的心理質素不好，是沒有辦法說好一個故事的。」^[24]說故事對於原住民而言，是重要的口傳技藝，夏曼在其書寫中多次強調，身為一個達悟族人必須要學會說故事，並且要將其部族的海洋知識、海洋經驗乃至於生活哲學等元素傳述給子孫，藉著語言傳遞集體與個體經驗交纏的部落記憶，深化族群意識、延續文化命脈，進而築構主體認同：

故事被敘述，在達悟族的社會裡的男人，很重要的一點

[23] 夏曼·藍波安，〈失憶勇士〉，《海浪的記憶》，頁164。

[24] 陳浩、夏曼·藍波安，〈「航海家的胸懷——夏曼·藍波安」中天書坊電視訪談〉（中天綜合台：<http://www.ctitv.com.tw/new/36/book/week960902.html>，2007.09.03）。

是，男人要學習如何說故事，對我而言，就是考驗自己說母語的能力以及說故事的魅力。說故事，除了敘述故事的過程外，環境的描述是扣連著說故事的人的思維，遣詞用字的深淺意涵，在達悟的社會裡也正是考驗他的文辭修養與勞動生產的能力是否成正比。…男人在海上作業，在陸地上說故事，在我們的腦海裡的螢幕是放在海上。男人的心、男人的船、男人的海，海裡的魚經常是我掀開部落耆老們被塵封的記憶，這也是他們最熟悉不過的故事。^[25]

如班雅明在其文〈說故事人〉中所表示，說故事人原型，要不是旅人訴說遙遠的故事，要不就是在地人訴說當地的流傳；更重要的是說故事既是一個敘述的形式，也就隱含了一種經驗的傳遞、一種生活方式、和一種文化特質。^[26]夏曼筆下部落耆老們所說的口傳故事既是在地文化的復現也是日常生活智慧的展演。

而口傳故事的場所往往指向在地：圍繞蘭嶼的海、部落灘頭、島嶼上的山、共宿屋、家屋前庭、涼台，故事在這些日常性的、非儀式的空間中流傳，^[27]故事是文化記憶的延續，並與土地緊密結合：

叔父就像他的哥哥，我肉體先前的靈魂一樣，^[28]每走到一棵俊美的番龍眼樹、麵包樹、綠島榕、賽赤楠等就敘述那棵樹的故事、那個階段的痕跡，我以為這是一種信念，一種崇拜，一種思維的方式，也是一種口傳文學的樣式，如此之集體性的樣式則流動在部落裡、山裡、海洋上長者對晚輩在勞動時體驗「勤勞的智慧」。^[29]

羅蘭·巴特（Roland Barthes）提到「神話的意義有它本身的價

[25] 夏曼·藍波安，〈望海的歲月〉，《海浪的記憶》，頁72-73。

[26] 請參見Benjamin, Walter, "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov," *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. (New York: Schocken, 1968), pp.86-87.

[27] 相關啟發來自於楊翠，〈山與海的共構史詩——夏曼·藍波安作品中繁複的「海洋」意象〉《自然書寫學術研討會論文集》（台中：靜宜大學台灣文學系，2005），第四場2之頁21-22。

[28] 「肉體先前的靈魂」：達悟人平日談天在討論到已往生的父母親時，以這句話表示對前輩親人的尊呼，現今達悟人依然習慣把這句話掛在舌尖。參閱自夏曼·藍波安，〈航海家的臉〉註二，〈航海家的臉〉，頁26。

[29] 夏曼·藍波安，〈黃金的靈魂迎接回航的男人〉，《航海家的臉》，頁39。

值，它屬於歷史……它提出了一種知識、一個過去、記憶及事實、理念、決定的相對秩序。」^[30]達悟族的部落耆老們以口述傳統承遞其記憶，扣連起神話傳說、祖先故事、自身故事，再現族群歷史、文化與生活哲學，進而形構出一套獨特的在地思維、部落社群生活經驗與記憶圖景。

蘭嶼島上佈滿著部落族人間共同的或個體的記憶，土地因故事而展現了生命的活力，部落故事也就因此而「落地」。瑟鐸（Michel de Certeau）以美洲原住民為例，論述文化特異性（cultural specificity）與土地特異性息息相關、互為因果。^[31]瑟鐸認為原住民部落依其在地取向而發展出該部落獨有的生活特色，共通的生活經驗與傳統文化是依照部族原居的地形景觀形塑而成，進而落地生根，並進一步展演成部族的識別證，豐饒了部族的獨特性，並成為認同的核心。藉由瑟鐸「文化特異性」的啟發，我們同樣可以在夏曼所鋪陳的蘭嶼空間中望見達悟族透過海洋經驗與神話典故所賦予的人文解釋中，所演化生成的文化特異性：

達悟人的祖先透過長期觀察月亮的盈虧與潮汐變化的直接關係，觀察到礁岩棲息魚類的繁殖是有週期性的，於是藉著飛魚的神話故事建立「吃」的次序與「吃」的禁忌，而「次序」與「禁忌」的真諦在於讓海洋生物有機會喘息，達悟人的說法是，讓海裡的物種有機會休息，就像人類一樣也必須被賦予「休息」的權利。^[32]

德利克在其〈Place-based Imagination〉一文以「在地想像」提示我們於全球化的時代中，地方延續文化的重要性，導引我們重新思索土地的自然面向與社會面向。德利克認為社會關係放在地方的框架下有其重要性，因為社會關係造就了地方特色。我們對自然界的理解是一種社會建構下的習慣，我們習慣對自然產生想像，想像出一種自然性，並依此自然性發展出一種社會與政治形

[30] 羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薔，許綺玲譯，《神話學》（台北：桂冠出版社，1997）。

[31] De Certeau Michel, "Politics of Silence: The Long March of the Indians," *Heterologies: Discourse on the Other* (Minneapolis: U of Minnesota), p.228.

[32] 夏曼·藍波安，〈達悟族吃魚的文化〉，《航海家的臉》，頁175。

式，以保障社會與自然能夠和諧共處。因此在地想像賦予土地無形的社會意涵，成為社會關係的載體，這時土地連結了自然與社會兩個特質，變成了「地方」。^[33]故事、記憶與地方相互依存附著，居住在蘭嶼島上的達悟族隨其久居當地的生活經驗與自然生態環境的特性發展其海洋哲學觀，接以再透過口傳神話文化傳承部落的過去記憶，並指向了現在與未來。

然而，隨著現代性的介入，達悟族傳統文化觀、生活經驗乃至於個體的內在精神在面臨如此巨大的衝擊時，已然產生部份的失序現象，如同夏曼所說的：「我們島上新舊文明重疊後失去許多原初生活質感的事。」^[34]原初豐腴的島嶼已逐漸朝向失調狀態。

口傳故事有其生命活力，且能直接或間接參與社會運作。聽與說故事都是一種身體經驗，透過身體的參與，記憶裝載或被裝載，進而成為個體或集體的故事，因此在複述故事的同時，記憶則將重新被召喚。故事和產生故事的物質環境，有鮮明且繁複的關係，說故事是一種藝匠式的溝通，不像報告或訊息以傳遞事物之主旨為目標，而是浸染於說故事人的生活中，再拿出來述說，充滿說故事人的生活軌跡。加以對比於官方旅遊導覽式的介紹，抑或是地方志的記載，作為一種溝通的技藝，部落口傳故事所交換的意義是直接的，是庶民自己的聲音，因此在某種程度上有著鬆動官方論述文化的可能意涵、保存原真以及文化傳承：

孫子的父親，這棵樹是Apnorwa，那棵是Isis，那棵是Pangohen……。這些都是造船的材料。這棵Apnorwa已經等你十多年了，是拚在船身兩邊中間的上等材質。^[35]

[33] Arif Dirlik, "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place", *Places and Politics in an Age of Globalization*, A. Dirlik and R. Prazniak eds., (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001) p.31.

[34] 夏曼·藍波安，〈原初勞動的想像〉，《航海家的臉》，頁74。有關於達悟族群在面臨現代性後所產生的相關問題，亦可參見蔡友月，〈遷移、挫折與現代性：蘭嶼達悟人的精神失序受苦的社會根源〉，《台灣社會學》13期（2007.09），頁1-69。蔡友月以晚近達悟族人精神失序發病所集中的25歲到60歲之間的達悟青、壯世代為研究對象，採取民族誌紮根式的研究方法，進入生命敘事探究蘭嶼達悟族人，輔以歷史文獻觀照變遷中的生存處境，以理解達悟人獨特精神失序的歷史、社會根源。

[35] 夏曼·藍波安著，孫大川編，〈黑潮の親子舟〉，《台灣原住民族漢語文學選集·散文卷（上）》，頁98。

隨著身體親炙的體驗，部落長輩將達悟特有的、專業的自然知識傳承給夏曼，於此文字便脫離了符號而昇華為文化傳承。邱貴芬曾挪引傅柯（Foucault）所提出的「真理的制度」與「屈從的知識」來說明庶民記憶何以在台灣文學創作和以「現代性的追求」作為主軸思考的台灣文學史當中被編派到相當低的屈從位階：

真理的產生仰賴一些權力機制，這些機制透過所謂「真假」的分辨（或是「理性」/「非理性」、「科學」/「非科學」的劃分）將某些東西排除在「真理」的領域之外。「真理」、「知識」與「權力」乃環環相扣。這些被排除在「真理」領域之外，可是卻因此可以用來界定、烘托和產生「真理」的東西，可稱為「屈從的知識」（subjugated knowledge）。「屈從的知識」是「一套被視為無用或未充分闡明的知識；天真的知識，位階極低，遠在認知和科學性門檻之下的知識。」這些「屈從的知識」通常是種在地的「人民的知識」（popular knowledges）。^[36]

因於此類的在地知識／庶民記憶，在知識權利的結構下被區分到理性、科學的真理領域之外，是遠在認知和科學性門檻之下的知識，但是，庶民的聲音卻是現代性的科學理性下，真正落地／在地的知識，因此，口傳故事在現代性的衝擊下更有其保存的必要性。

恩斯特（Ernst Cassirer）於其《語言與神話》一書中提到：「語言間的差異不單單是聲音和標記有所不同的問題，而是關於世界的概念各不相同的問題。」^[37]不同民族與文化環境所創造、發展而出的語言系統不盡相同，語言其實含覆著民族背後所擁有的獨特世界觀以及繁複的生活系統。語言除了展示著作者的書寫策略外，同時也「提示了、重演了原住民文化與百朗文化在歷史與語言層次上的政治關係」^[38]由於語言文字承載著文化翻譯的功能，從這個角度來看，它必然會受到檢證：神話傳說是否真實？

[36] 邱貴芬，〈落後的時間與台灣歷史敘述：試探現代主義時期女作家創作裡另類時間的救贖可能〉，《後殖民及其外》（台北：麥田出版社，2003），頁83-110。

[37] 恩斯特（Ernst Cassirer）著，于曉譯，《語言與神話》（台北：桂冠圖書出版社，1990），頁30。

[38] 傅大為，〈百朗森林裡的文字獵人——試讀台灣原住民的漢文書寫〉，收入孫大川編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷（上）》，頁220。

它的可信度賦予了被括號與問號。為了保留文化的主體性，夏曼肩負起族群代言人的角色：「那個第一人稱就是我島上民族的集體的感觸。」^[39]於是，更多的質疑隨後出現：「那麼，我不禁要問，夏曼·藍波安這種企圖要回歸到達悟原始漁撈經濟社會狀況的族群指導是正確的嗎？」^[40]當作家自詡為族群代言角色時，其書寫內容是否真實、族群形象的營造等等問題，皆須時時面對族群內外部的檢視，當不該書寫的真相在擇取之間被遺棄了，那麼作品還是否真實呢？族人／讀者接受這樣的代言嗎？夏曼的族群指導有效用嗎？回響能有多大？這些其實都使夏曼的文本問題化了。即便如此，我們也不能抹去夏曼的文化緊張及其反思。^[41]

歷經現代化洗禮的蘭嶼達悟族，借用夏曼的話語：「達悟島的呼吸已經很混濁了。」將達悟部族哲學觀、生活觀等訊息編入故事當中的口傳敘述，夏曼提醒我們，因現代性的主流文化正逐漸在弱化民族價值觀的危機，故而，至今仍保有的傳統、上世代的生活模式，彌足珍貴。夏曼這類文化工作者最艱難的挑戰也在於此，使傳統不因時間的流逝而遺忘毀滅。不過，保有傳統歷史記憶也並非是要一味地回到過去的，重要性在於，在這種動作中，它開闢另一條路徑，介入歷史的詮釋危機以及現代性之外的其他可能，在現實社會中開創出一條原住民文化生存的道路以及自我認同的歸屬感。

[39] 夏曼·藍波安，〈游牧的身體〉，前揭書，頁12。

[40] 宋澤萊，〈夏曼·藍波安短篇小說集《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導〉，《台灣學研究》3期（2007.06），頁16-33。此外，宋澤萊在此文將夏曼的書寫歸類為短篇小說，筆者認為仍有參酌的必要。根據密靈頓對班雅明〈說故事人〉的解讀，乃在於故事所召喚的反應性質不同。故事濃縮不多做解釋，亦不作心理分析，容許聽眾獨立且廣泛的詮釋而無心理負擔；相比之下，現在的事件則充滿解釋，形成資訊，並且剝奪意義的開放性。資訊的局限性使意義受阻，缺乏故事所擁有既廣闊又豐富的效果。至於小說讀者的閱讀則是個別的經驗，與人隔絕，甚至和作者隔絕，小說的進展彷彿應許「生命全盤的意義」將在最後展現，小說讀者亟欲抓住這個允諾，如此更強化小說意義的懸宕，而造成小說的「懸疑性」，而造成讀者孤懸的症狀，這也是由於小說缺乏故事一度所擁有的忠告作用，所造成的現代性效應之一。參見自阮秀莉，〈文化詩學：口說故事、美國原住民口傳傳統和雅列希的《煙信》〉，《中外文學》35期（2006.07），頁141-168。

[41] 有關探討夏曼於文化翻譯與族群代言人的課題相關討論可見：邱貴芬，〈跨領域實踐與疆界——從夏曼·藍波安創作談起〉（會議宣讀版），《跨領域——全球化下的台灣文學與文化研究國際學術研討會論文集》（台南：成功大學台灣文學系，2007），專題演講之頁1-14；宋澤萊，〈夏曼·藍波安短篇小說集《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導〉，頁16-33；陳芷凡，〈語言與文化翻譯的辯證——以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯、阿道·巴辣夫作品為例〉（新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006）。

四、結語——返本與開新

本文首從原住民與現代性之間的交雜處進行思考，二者不應被對立成進步與落後的二元對立落差，現代性雖帶來了思想上的啟蒙卻造成了失序與發展重量不重質的危險性，當發展造成了方向迷失，傳統的文化主體性便有其找尋的必要，以夏曼來說，傳統對他而言，是一種療癒現代性所造成的肉體與精神上撕裂傷，傳統對夏曼來說有其基進意涵。

其次，藉由夏曼的返歸故鄉路徑，觀察夏曼尋找主體的過程，然而，即便夏曼透知到何謂文化主體性以及重要性，在資本主義的全球化經濟下，他也不得不游走在現代與傳統之間，兩者的交纏角力成為他反覆書寫的主題。

再者，夏曼他也力圖希望自己能為傳統文化做些努力，除了成為真正的達悟人外，他更進一步地，將文化進行傳承，並企圖挪用原住民的文化／知識介入漢語書寫。

最終，我們其實不能忽視夏曼的文化緊張感、努力與開創性。夏曼的文學其實展演出許多文化研究的可能性，兼具在地性與跨國性。夏曼在傳統與現代之間的反思，除了挑戰與直面了全球化與現代化外，更面對了台灣本土或非本土論述的收編與定義（還有中國大陸），突顯大島與小島之間不同的思維，他既是返本也是開創的。當外來的現代性不斷地植入蘭嶼，夏曼回到蘭嶼，找回文化主體性，進而透過「在地」資源與一個更為龐大全球化論述對話，夏曼並非全然地排斥現代文明的進步之處，亦非固著地方、強調異質，他的書寫中，更多的是一種在吸納沉澱後，所給出的一種混雜（hybridity）以及在地增能（empowerment）。

弗蘭姆普敦（Frampton）闡明：「『批判地域主義』這個術語並不意指本土方言，因為這只指涉著一度從天氣、文化、神話和工藝連結互動中自發生產出來的事物。我們倒寧願認為這些近年來出現的地域『學派』懷有以下的基本目標，即反思和服務一

群限定的在地居民。」^[42]亦即地方必須連結其自身所展演出來的特殊性，而非為他者所想像出的、離地的展示品。似夏曼這類的在地知識份子的返歸部落有其意義性，如果抹殺地方／本土的複雜向度，地方將成為全球化的附庸，當地方被類型化成為一種裝飾性的存在，那麼傳統便將消逝，我們對於現代化所造成的種種失序也就習焉不察了，職是之故，地方乃為本文的主要關懷點。



[42] Frampton, Kenneth, *Modern Architecture: A Critical History of Architecture*, (London: Thames and Hudson, 1992), p.314.轉引自德利克 (Arif Dirlik) 著，張歷君譯，〈建築與全球現代性、殖民主義以及地方〉，《中外文學》34卷1期（2005.06），頁23-43。

附錄：刊載於報刊雜誌、論文集之夏曼·藍波安作品一覽表

(按刊載時間先後排序)

篇 名	報刊／雜誌名稱	卷期／刊處	刊載時間	備 註
飛魚的呼喚	《中時晚報》	副刊	1992.01.26	收錄於《冷海情深》、 《飛魚的呼喚》、《中國 現代文學大系（貳）〈台 灣1989-2003〉小說卷 （二）》
台灣來的貨輪	《中國時報》	副刊	1993.05.01	收錄於《冷海情深》
夏本·米多力的故事	《聯合報》	副刊	1993.08.02	收錄於《冷海情深》
黑潮の親子舟	《山海文化》	創刊號	1993.11	收錄於《冷海情深》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》
敬畏海的神靈	《中時晚報》	副刊	1993.12.31	收錄於《冷海情深》
我的第一棵樹	《山海文化》	6期	1994.09	
浪人鰻與兩條沙魚	《山海文化》	8期	1995.01	收錄於《冷海情深》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》
海洋朝聖者（1）	《聯合報》	副刊	1995.01.22	連四日刊載，收錄於《冷 海情深》
海洋朝聖者（2）	《聯合報》	副刊	1995.01.23	收錄於《冷海情深》
海洋朝聖者（3）	《聯合報》	副刊	1995.01.24	收錄於《冷海情深》
海洋朝聖者（4）	《聯合報》	副刊	1995.01.25	收錄於《冷海情深》
浪人鰻	《台灣時報》	副刊	1995.01.30	收錄於《冷海情深》
大紅魚	《台灣時報》	副刊	1995.02.09	收錄於《冷海情深》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》
女兒的生日	《台灣時報》	副刊	1995.05.04	收錄於《冷海情深》
Mi Vanwa 米·梵奴 娃	《聯合報》	副刊	1996.02.21	
冷海情深	《聯合文學》	147期	1997.01	另一刊載處《綠生活雜 誌》103期，1997.11。收 錄於《冷海情深》、《台 灣文學二十年集：散文 20家》、《台灣文學讀本 （二）》
無怨……也無悔	《山海文化》	16期	1997.02	收錄於《冷海情深》
在蘭嶼的日子	《聯合文學》	150期	1997.04	
海水很深、很藍	《張老師月刊》	235期	1997.07.01	
海洋朝聖者	《講義》	125期	1997.08	收錄於《冷海情深》
作海洋的孩子	《拾穗》	96期	1997.10	
夜歸的男人在害怕	《中國時報》	副刊	1997.11.04	
TOTO-U	《中國時報》	副刊	1998.03.02	
我的父親（夏本·瑪 內灣）	《人本教育札記》	126期	1999.12	收錄於《海浪的記憶》

篇 名	報刊／雜誌名稱	卷期／刊處	刊載時間	備 註
想念島上的親人	《人本教育札記》	127期	2000.01	
上帝的年輕天使（夏曼·阿泰雁）	《人本教育札記》	128期	2000.02	收錄於《海浪的記憶》
天使的父親（夏本·阿泰雁）（1）	《人本教育札記》	129期	2000.03	收錄於《海浪的記憶》
天使的父親（夏本·阿泰雁）（2）	《人本教育札記》	130期	2000.04	收錄於《海浪的記憶》
海浪的記憶	《人本教育札記》	131期	2000.05	收錄於《海浪的記憶》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》、 《台灣從文學看歷史》、 《台灣現代文選散文卷》
永恆的父親（夏本·阿烏曼）	《人本教育札記》	132期	2000.06	收錄於《海浪的記憶》
日本兵（夏本·固旦）	《人本教育札記》	134期	2000.08	收錄於《海浪的記憶》
憂鬱的祖父	《中國時報》	副刊	2000.08.23	
失憶勇士（夏本·永五生）	《人本教育札記》	136期	2000.10	收錄於《海浪的記憶》
海洋大學生（達卡安）（1）	《人本教育札記》	137期	2000.11	收錄於《海浪的記憶》
千禧年的浪濤聲	《人本教育札記》	139期	2001.01	收錄於《海浪的記憶》
海洋大學生（達卡安）（2）	《人本教育札記》	140期	2001.02	收錄於《海浪的記憶》
龍蝦王子（夏曼·馬洛努斯）（1）	《人本教育札記》	141期	2001.03	收錄於《海浪的記憶》
龍蝦王子（夏曼·馬洛努斯）（2）	《人本教育札記》	142期	2001.04	收錄於《海浪的記憶》
三十年前的優等生（洛馬比克）（1）	《人本教育札記》	143期	2001.05	收錄於《海浪的記憶》
樹靈與耆老	《經典雜誌》	34期	2001.05	收錄於《海浪的記憶》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》、 《在黎明的鳥聲中醒來》
當太陽升起時	《中國時報》	副刊	2001.05.31	
三十年前的優等生（洛馬比克）（2）	《人本教育札記》	144期	2001.06	收錄於《海浪的記憶》
海洋的風	《人本教育札記》	145期	2001.07	收錄於《海浪的記憶》、 另一刊載處《台灣新聞 報》，2002.02.08
再造一艘達悟船	《經典雜誌》	38期	2001.09	收錄於《海浪的記憶》
活在神話般的世界——記蘭嶼島十人 船舟慶典	《文化視窗》	35期	2001.11	

篇 名	報刊／雜誌名稱	卷期／刊處	刊載時間	備 註
飛魚，飛吧！—— 五·四「驅除惡靈」 運動的感想	《中國時報》	副刊	2002.05.21	收錄於《航海家的臉》
浪濤人生	《聯合文學》	212期	2002.06	收錄於《海浪的記憶》、 《台灣原住民族漢語文學 選集散文卷（上）》、 《台灣現代散文精選》、 《二十世紀台灣文學金 典·散文卷（第三部）》
望海的歲月	《大地地理雜誌》	172期	2002.07	收錄於《海浪的記憶》
蘭嶼，原始豐饒的島 嶼？	《台灣日報》	副刊	2002.07.01	收錄於《航海家的臉》
蘭嶼國宅的現代化	《台灣日報》	副刊	2002.07.15	收錄於《航海家的臉》
逐漸消失的望海視野 權	《台灣日報》	副刊	2002.07.29	收錄於《航海家的臉》
達悟的水世界	《台灣日報》	副刊	2002.08.12	收錄於《航海家的臉》
達悟族吃魚的文化	《台灣日報》	副刊	2002.08.26	收錄於《航海家的臉》
原住民研究者的告白	《台灣日報》	副刊	2002.09.07	收錄於《航海家的臉》
原住民研究者的告白 （二）	《台灣日報》	副刊	2002.09.20	收錄於《航海家的臉》
好好走我們自己的 路——一個原住民作 家對原住民運動的省 思	《中國時報》	副刊	2002.10.31	收錄於《航海家的臉》
在地名與外來名的思 維	《聯合報》	副刊	2002.11.11	
給父母的第一封漢字 書箋	《聯合報》	副刊	2003.02.16	
讓風帶走惡靈（1）	《聯合報》	副刊	2003.05.26	連兩日刊載，收錄於《航 海家的臉》
讓風帶走惡靈（2）	《聯合報》	副刊	2003.05.27	收錄於《航海家的臉》
原初的相遇	《自由時報》	副刊	2003.09.03	收錄於《航海家的臉》
質感	《自由時報》	副刊	2003.09.03	收錄於《航海家的臉》
登陸艇	《自由時報》	副刊	2003.10.01	收錄於《航海家的臉》
救濟物資與信仰	《自由時報》	副刊	2003.10.15	收錄於《航海家的臉》
救濟物資與信仰 （二）	《自由時報》	副刊	2003.10.29	收錄於《航海家的臉》
大島與小島	《自由時報》	副刊	2003.11.26	收錄於《航海家的臉》
大島與小島（二）	《自由時報》	副刊	2003.12.10	收錄於《航海家的臉》
指揮官與雞	《自由時報》	副刊	2003.12.24	收錄於《航海家的臉》
指揮官與生番學童	《自由時報》	副刊	2004.01.07	收錄於《航海家的臉》
山地文化工作隊	《自由時報》	副刊	2004.01.21	收錄於《航海家的臉》
山地文化工作隊 （二）	《自由時報》	副刊	2004.02.04	收錄於《航海家的臉》
漢人過年的記憶	《自由時報》	副刊	2004.02.18	收錄於《航海家的臉》

篇 名	報刊／雜誌名稱	卷期／刊處	刊載時間	備 註
漢人過年的記憶 (二)	《自由時報》	副刊	2004.03.03	收錄於《航海家的臉》
原初勞動的想像	《中國時報》	副刊	2004.03.11	收錄於《航海家的臉》
雜貨店	《自由時報》	副刊	2004.03.31	收錄於《航海家的臉》
均衡在山與海的想像——達悟民族的保育觀念	《新觀念》	93期	2004.04	收錄於《航海家的臉》
雜貨店(二)	《自由時報》	副刊	2004.04.14	收錄於《航海家的臉》
原始林與囚犯	《自由時報》	副刊	2004.04.28	收錄於《航海家的臉》
我的表弟——卡洛米恩的視野	《印刻文學生活誌》	19期	2005.03	
祖先原初的禮物	《印刻文學生活誌》	20期	2005.04	收錄於《航海家的臉》
被海神拖著靈魂漂到下一站的下一站 我的「南太平洋夢想之旅」	《新活水》	2期	2005.09	
鬼頭刀之魂	《印刻文學生活誌》	26期	2005.10	收錄於《航海家的臉》
興隆雜貨店	《印刻文學生活誌》	28期	2005.12	收錄於《航海家的臉》
黃金的靈魂迎接回航的男人——達悟漁團家族的故事	《新活水》	5期	2006.03	收錄於《航海家的臉》
漁夫的誕生	《印刻文學生活誌》	34期	2006.06	收錄於《九十五年小說選》
航海家的臉	《中國時報》	副刊	2006.06.28	收錄於《航海家的臉》
海人	《印刻文學生活誌》	35期	2006.07	
航海的夢	《聯合文學》	263期	2006.09	
我的秘密基地	《自由時報》	副刊	2006.11.07	收錄於《航海家的臉》
金恩巴的海浪	《自由時報》	副刊	2006.11.07	
冬季海水的溫暖	《聯合報》	副刊	2007.02.07	
游牧的身體	《自由時報》	副刊	2007.07.02	收錄於《航海家的臉》
星期一的蘭嶼郵局	《聯合文學》	280期	2008.02.14	
飛旋海豚	《聯合報》	副刊	2008.02.14	
魂甦醒的地方			2005.06.12-13	收錄於《台灣的自然書寫》

※ 收錄專書中的部分文章與原載於報刊雜誌上之篇名、內容文字，筆者比對之後，發現略有差異／更動／修改，就本表「篇名」部分，未結集者仍依原報章雜誌中所刊篇名呈現，而已結集成書者則以專書中名稱書之。

參考資料

一、專書

- 邱貴芬，《後殖民及其外》（台北：麥田出版社，2003）。
- 夏曼·藍波安，《八代灣的神話》（台中：晨星出版社，1992）。
- 夏曼·藍波安，《冷海情深》（台中：聯合文學出版社，1997）。
- 夏曼·藍波安，《黑色的翅膀》（台中：晨星出版社，1999）。
- 夏曼·藍波安，《海浪的記憶》（台北：聯合文學出版社，2002）。
- 夏曼·藍波安，《航海家的臉》（台北：印刻出版社，2007）。
- 孫大川，《台灣原住民族漢語文學選集·散文卷（上）》（台北：印刻出版社，2003）。
- 孫大川，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷（上）》（台北：印刻出版社，2003）。
- 孫大川，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學出版社，2000）。
- 廖炳惠，《回顧現代：後現代與後殖民論文集》（台北：麥田出版社，1994）。
- 博埃默（Elleke Boehmer）著、盛寧譯，《殖民與後殖民文學》（中國香港：牛津大學出版社，1998）。
- 恩斯特（Ernst Cassirer）著、于曉譯：《語言與神話》（台北：桂冠圖書出版公司，1990）。
- 湯瑪森（John Tomlinson）著、馮健三譯，《文化帝國主義》（台北：時報文化出版社，1994）。
- 羅蘭·巴特（Roland Barthes）著、許薔薔，許綺玲譯，《神話學》（台北：桂冠圖書出版公司，1997）。
- Arif Dirlik, “Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place”, *Places and Politics in an Age of Globalization*. A. Dirlik and R. Prazniak eds., (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), pp.15-52.
- Benjamin, Walter. “The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov,” *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. (New York: Schocken, 1968), pp.83-110.
- De Certeau Michel, “Politics of Silence: The Long March of the Indians,” *Heterologies: Discourse on the Other*. (Minneapolis: U of Minnesota, 1986), pp.225-233.

二、論文

（一）期刊論文

- 台邦·撒拉勒，〈廢墟故鄉的重生：《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《台灣史研究》2期（1993.08）。
- 宋澤萊，〈夏曼·藍波安短篇小說集《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導〉，《台灣學研究》3期（2007.06）。
- 阮秀莉，〈文化詩學：口說故事、美國原住民口傳傳統和雅列希的《煙

信》），《中外文學》35期（2006.07）。

陳建忠，〈部落文化重建與文學生產——以夏曼·藍波安為例談原住民族文學發展〉，《靜宜人文學報》18期（2003.07）。

蔡友月，〈遷移、挫折與現代性：蘭嶼達悟人的精神失序受苦的社會根源〉，《台灣社會學》13期（2007.09）。

德利克（Arif Dirlik）著，張歷君譯，〈建築與全球現代性、殖民主義以及地方〉，《中外文學》34卷1期（2005.06）。

（二）研討會論文

邱貴芬，〈跨領域實踐與疆界——從夏曼·藍波安創作談起〉（會議宣讀版），《跨領域——全球化下的台灣文學與文化研究國際學術研討會論文集》（台南：成功大學台灣文學系，2007）。

楊翠，〈山與海的共構史詩——夏曼·藍波安作品中繁複的「海洋」意象〉，《自然書寫學術研討會論文集》（台中：靜宜大學台灣文學系，2005）。

（三）碩博士論文

王應棠，〈尋找家園——原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義〉（台北：台灣大學建築與城鄉研究所博士論文，2002）。

陳芷凡，〈語言與文化翻譯的辯證——以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯、阿道·巴辣夫作品為例〉（新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006）。

三、電子媒體

陳浩、夏曼·藍波安，〈「航海家的胸懷——夏曼·藍波安」中天書坊電視訪談〉（中天綜合台：<http://www.ctitv.com.tw/new/36/book/week960902.html>，2007.09.03）。



Tradition and modernity:

Siaman Rampogan' topographic writing and dialogize

Hsu, Ya-Chu

Graduate Student
Institute of Taiwan Literature
National Tsing-Hua University

Abstract

"Place" is the basic concern in this paper. Opposed to the concept of globalization and space, place is usually endowed with negative indication and regarded as a dead sticking state. The spatial relationship emphasized in globalization is open and fluid; moreover, the arising of spatial theory lays on the counteraction toward the fluidity of time. As a result, place tends to be located on the reverse against progressive discourse. In *"Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place,"* Arif Dirlik points out the threat and impediment to judge the global and local as antithetic discourse. In addition, he proclaims the interrelationship, instead of antagonism, between the global and the regional.

This thesis focuses on Siaman Rampogan, who contributes to the literary expression about Orchid Island. As a homing indigenous intellectual, Siaman, through the practice of ritual participation, historical trace, tribal labor experience and traditional tales collection, recreates and deepens the tribal identity of his people. While establishing the indigenous cultural space, Siaman, not only counting on his fertile creativity, inherits and communicates with his tribal cultural tradition. The relationship within is dialectic, a both retrospective and prospective journey in practice.

How does Siaman manipulate the local resources to make the dialogue with the larger-scale globalization discourse as the external modernity invades Orchid Island? What kind of signal landscape does his perspective offer? In my opinion, Siaman does not reject exclusively the progression under modern civilization, nor does he blindly adhere to the sense of place or stress on the heterogeneous. In his writing, he draws more attention to the occurrence, after assimilating and sediment, of hybridity and local empowerment.

Keywords: Modernity, Place, Taiwan Aboriginal Literature, Siaman Rampogan

