

## 第二章 主體現身：

### 原住民復權運動與瓦歷斯·諾幹



八〇年代以降，台灣文學界最特別和最重要的發展是：各種不同的聲音，如女性主義、同志書寫、原住民文學等，逐漸得到了發聲的管道與機會；其共同性質是，它們原本都是被壓抑的、被掩蓋的、甚至被污名化的議題，如今都有了舒展的舞台與空間。在這些急於發聲與表現主體意志的文學中，原住民文學可說是最為特殊與值得注意的，因為其不只牽涉到長期以來被迫噤聲的議題，並且踐踏了原／漢本是一家的同化神話，直接搖撼大中國主義與大台灣主義的根本，既有現代主義、女性主義、與同志論述的解構特質，又具備更深層的後殖民肌理。本章的研究目的，在於探討原住民文學在八〇年代以降蓬勃興盛的背景。雖然對原住民而言，最道地的原住民文學應是各部落代代相傳的「口傳文學」，如果以此為原住民文學的起點，原住民文學史將可上溯達千年之久，然而未免過度氾濫的議題淹沒主體論述，本章將定焦在當代原住民族漢語文學創作上，至如原住民文學究竟是二十年還是兩千年、原住民文學究竟該不該納編到台灣文學的領域，皆不在討論之列<sup>28</sup>。

本章探討原住民從被歷史扭曲的主體中辨識自我的歷程，以及瓦歷斯·諾幹本身的主體追尋，透過這樣的釐清，我們才能理解八〇年代興起的原住民文學所代表的重要意義。

---

<sup>28</sup> 關於「原住民文學」的定義，向來有諸多說法，本文將在第五章第三節集中討論；本章所指涉者是較為狹義的指具備原住民身份（即使只有一半）作家之創作。

## 第一節 原住民歷史圖像

八〇年代所興起的原住民文學，往往以悲情、控訴為主調，探究原住民族今日所面臨的困境，實非一朝一夕所能形成；原住民以往的「被殖民」史是理解原住民不可忽略的過去式。原住民各族的歷史原皆以口述方式代代相傳，故在文獻中原住民可說是沒有歷史的；十七世紀外來勢力登陸台灣，原住民各族才開始以文字記述的面貌存在於各類文獻資料中，這些文獻資料指的是荷西時期的日記、傳教士的記述、鄭氏、清領時期的方志、奏疏、文學作品、日據時期的政令、人類學者的報告等等。當我們檢閱這些文獻，會發現他們都有一個共通性質，那就是都沒有原住民自己的表述，無論哪個時期，原住民都是被書寫者，在歷史上無聲地存在著。於是很重要的一個問題是：透過這些有關原住民的書寫，是否就能再現「真實」的原住民？而這些執筆者又為何選擇這樣的形容詞與敘述方式？

他們不能代表自己，他們必須被別人再現與詮釋。<sup>29</sup>

由於空間、文化與語言的隔閡，台灣原住民雖然是台灣土地上最古老的居住者，在歷史上卻始終屬於沈默的一群。台灣的政權時有遞嬗，從荷人、鄭氏、滿清、日本甚至到現在的漢族，當權者都是以高高在上的姿態俯視這群「叢林野人」，鮮少有人願意真正去認識、瞭解他們，以致於形成「發現」原住民由來已久，對原住民的認識依然有限的侷促事實。誰擁有書寫的能力？為什麼文獻中都是荷蘭人、日本人、漢人等外來者研究／書寫原住民，而不是原住民研究／書寫這些「外來」族群？主流／弱勢由此便見分曉。主流文化透過紀錄、批評邊緣文化，得以宣示自我主流地位，並傳達主流價值觀，確保主流高高在上的主宰地位，因為掌握文字書寫權與命名權的一方，往往也掌握了政治權力。歷來原住民的模樣，都是非原住民給界定、描繪的，這些人在書寫原住民時，從沒問過原住民的意見，更沒有深入瞭解原住民文化的意願，長期以來，原住民只是不斷地被書寫、被紀錄，卻從未有機會表達自我。可想而知，在非原住民的原住民書寫中，「失真」是必然的現象；然而也正由於執筆者是出自自由意志的書寫，其筆下再現的原住民必然有自身價值觀與無

<sup>29</sup>薩依德著，王志弘等譯，《東方主義·緒論》引馬克思，《路易波拿巴之霧月十八》，台北縣：立緒文化，2004.3，頁28。

意識的投射，以後殖民的思維方式再重新閱讀，會發現這些原本被奉為珍貴史料的文字記載，反而提供了意義挖掘的廣泛空間。於是沒有文字的原住民歷史得以透過「外來者」留下來的文獻資料去挖掘與逆寫，而探討這些文本如何詮釋與再現台灣原住民，便成了解構權力運作的過程，這樣的抽絲剝繭，除了可能為原住民長久以來被貶抑與邊緣化翻案外，或許也能將原住民四百年來模糊的面貌與偏執的印象還原出更清晰的焦距。

本節所欲探討的是，歷史文獻資料如何塑造原住民的面貌？透過這些文字的紀錄，我們如何透析書寫者的心態？原住民的歷史見諸於文字者都是「第三人稱的紀錄」<sup>30</sup>，本章以「圖像」為題，乃是因為文字的書寫雖然不同於圖像式的表達，然而經過幾百年的傳播與複製，卻也堆疊勾勒出原住民的輪廓、印象，也就是透過這些文字的表述，我們已然形成對原住民圖像式的印象，這一幅幅「圖像」雖然不言不動，卻影響深遠，在面對原住民時，成為我們先入為主的觀點。這樣的觀點即使只是一個簡單的「印象」，卻蔓延成對原住民族長期以來固執的偏見或誤解。

本章討論原住民的歷史形象，企圖打破以荷西、鄭氏、清領、日據、國府為區段的歷史分期，因為來到台灣的外族雖然不同，原住民處於被統治的弱勢地位則一，歷史以外來強勢力量為分期依據，只是再次說明了這些外來政權的霸道。然而由於界線分明，這些以統治者、殖民者的姿態書寫的文字，必然具有某些相似性，在「外族」與原住民的接觸史中透過單方面的敘述找到一些共同點和特色，藉以說明原住民運動的背景，其實源自長久以來的偏見。本節歸納他方論述的的原住民書寫，大致有兩種主要傾向，即：污名化與邊緣化，以下將分別探討文獻書寫如何以這些反覆而重疊的主題，堆砌出強勢文化一相情願的原住民圖像。

## 一、 污名化

外來移民首次接觸與自我文化形象大相逕庭的原住民，衝擊之大往往行諸筆下，這些書寫呈現出兩個極端：一方面將之理解為桃源仙境，一方面又將之形容為異類。所謂的「異類」指的是原住民書寫中的非人特質，其形貌比之禽鳥猛獸，且兼有易於「常人」的特異功能，如飛行、攀援、疾走，甚至還穿插「食人」的驚悚主題。相對地「桃源化」卻是

<sup>30</sup> 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫〉，認為原住民自從被載入文字以來，都是以第三人稱的書寫呈現在歷史紀錄中，以「第三人稱」為題，正欲凸顯其無法自我表述，只能被紀錄、被言說的無奈。收錄於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集》評論卷上，台北縣：印刻出版社，2003.4 頁 24。

原住民的世界加以美化，以中國式的邏輯對「不可考」的原住民進行「考古」，替他們模擬祖先的由來，以使中國人的知識論能夠理解、認同。這兩個極端的原住民印象，主要是由於對台灣與原住民的認識不足所致，由於沒有辦法或者沒有意願作更進一步的瞭解，如此兩極化的書寫在清領時期的台灣論述中屢見不鮮，以下依年代排列列舉數例以明之：

相傳台灣空山無人，自南宋時元人滅金，金人有浮海避元者，為颶風飄至，各擇所居，耕鑿自贍，遠者或不相往來：數世之後，忘其所自，而語則未嘗改。<sup>31</sup>（郁永河，康熙36年入台，1697）

金人竄伏來海濱（相傳臺蕃系金人遺種，避元居此），五世十世為天民。<sup>32</sup>（孫元衡，康熙42年入台，1703）

或言嬴秦遣徐富（福），童男童女求神仙；神仙不見見海島，海島已荒荒人煙。五百男女自配合，三萬甲子相回環；不識不知覺太古，以似以續為葛天。<sup>33</sup>（柯培元，道光15年入台，1835）

信有仙源可避秦，土番半是女真人（元滅金，金人有浮海避兵者，為颶風飄至，遂孳種類）。<sup>34</sup>（馬清樞，光緒元年入台，1875）<sup>35</sup>

由以上所舉的例子可知，在清朝文士與官員的想像中，原住民（主要是平埔熟番）的祖先有二：一是徐福出海求神仙時誤入臺灣，一是金人避元時遭颶風飄至。這兩種說法都是一廂情願的想法，跟原住民的起源根本風馬牛不相及，然宦遊文人卻將其想像成與自己的祖先同源，並且將番人「不識不知，無求無欲」的「原始」生活美化成葛天無懷、擊壤鼓腹的桃花源<sup>36</sup>。很明顯地，當這些宦遊文人與裸體紋身的原住民相遇時，他們在驚詫之餘，首先選擇以自己既有的知識論體系來解讀，把原住民的起源與生活訴諸不可稽考的遠古傳

<sup>31</sup> 郁永河原著、楊懌之譯注，《遇見三百年前的臺灣：裨海紀游·卷下》，台北：圓神出版社，2004.6，頁226。

<sup>32</sup> 孫元衡，〈裸人叢笑篇〉，《赤崁集》，臺灣文獻叢刊10，台北：台灣銀行經濟研究室，1958.1，頁27。

<sup>33</sup> 柯培元，〈生番歌〉，收錄於黃逢昶，《臺灣生熟番紀事》，臺灣文獻叢刊51，台北：台灣銀行經濟研究室，1960.4，頁13。

<sup>34</sup> 馬清樞，〈臺陽雜興三十首〉，收於王凱泰《台灣雜詠合刻》，臺灣文獻叢刊28，台北：台灣銀行經濟研究室，1958.10，頁55。

<sup>35</sup> 關於清朝宦遊文人的著作、背景及來台時間，皆參照王幼華，《清代台灣漢語文獻原住民記述研究》，「附錄：清代台灣漢語文獻原住民記述作家簡表」，台中：中興大學中文研究所93博論，頁296-308。

<sup>36</sup> 郁永河原著、楊懌之譯註，《遇見300年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁226。

說，成功地將原住民納編進自己熟悉的傳統，一方面對異文化進行除魅，一方面穩定自己正統的地位，如此一來，既解決了本身知識論的衝突，也因認為與原住民有著同樣的祖先而使得自身的統治合理化。除此之外，由各例作者的年代，我們又可發現一個荒謬之處：從郁永河到馬清樞已經過了一百七十餘年，文人筆下的原住民祖先依然是「浮海避兵者」，這與其說是作者有意選擇充滿想像力的傳說為題材，不如說是這一百多年來清朝對臺灣原住民根本缺乏瞭解的意願，才會使這種無稽之談繼續流傳。

除了桃源式的想像外，早期文獻最普遍的記述就是將原住民比為「禽」、「獸」，以下所舉三例，各將原住民比為「虎」、「蛇」與「雞」，以今視之，尤為荒謬：

臺地無虎，生番即虎也。聞噶嗎蘭之奇萊有居民近生番者父死於番，安葬既畢，二子在野，見父導番至，殺兄以去，弟疾趨斜徑，匿叢草中，得免（番目直視，遇者每斜行以避之）。是夜，弟聞兄叩門，不敢喘息焉，蓋死於虎者為虎俵，導虎以傷人，而死於番者則為番俵，導番以殺人也。故凡見殺於番者，其家人不敢出聲哭泣，不敢為位招魂、上墓祭享，恐番覺而鏢槍隨至也。嗚呼！亦可憫哉！<sup>37</sup>（同治元年，1862）

這則令人不寒而慄的故事，描述番人殺人後還能控制死者的靈魂作怪害人，還說番人的眼睛僅能直視不能斜視，通篇沒有一件事是事實，而且只要細加思索，便會想起中國成語：「為虎作俵」，整個故事基本上便是「為虎作俵」的改寫，膨脹誇大不實的傳言，附會志怪小說的情節，為自己的恐懼與想像作註解，更讓人在閱讀時被一種神秘的恐懼所吸引，或許便是這樣矛盾的心態作祟下，才將它敷衍為一則傳奇。

異類猶能感至仁，有臺無物不登春；同遊化日光天下，何獨生人欲噉人！（有海舟將之日本，行至雞籠山後，無風，為東流所牽；抵一山，得暫息。舟中七十五人，皆莫知其所。有四人登岸探路，見異類疾馳，攫一人共噉之。三人逃走，遇一人於莽中；與之語，系泉州人。攜之登舟，具道妖物噉人狀。莽中人曰：『此非妖物，即生番之別種也。蛇首獐豸，能飛行；然所越不過尋丈。前數日，余舟至，同遭噉，惟余獨存』。問其故；舉項間一物曰：『彼畏此，不敢近耳』。眾視之，則雄黃也。皆曰：『吾輩生矣』！出其籠，有雄黃百餘斤；因各把一握。

<sup>37</sup> 林豪，《東瀛紀事·叢談下》，臺灣文獻叢刊 8，台北：台灣銀行經濟研究室，1957.12，頁 66。

少頃，蛇首數百飛躍而來，將近船，皆伏地不敢仰視；久之，逡巡而退。殆後水轉西流，舟回廈門，泉人得歸故里）<sup>38</sup>

清代文人慣於詩句間穿插註解，此詩所附註的「蛇首番」傳說，是清代原住民相關書寫中非人化的典型例子，陳龍廷認為其來源可追溯自雍正時代的《台灣志略》<sup>39</sup>，然而本篇所引之黃逢昶〈台灣竹枝詞〉已經是光緒年間的作品，歷時一百多年，清朝的方志、文學作品間居然還流傳著同一則傳奇，實在不可思議。仔細分析這則近乎《聊齋》般駭人聽聞的傳言，會發現其中穿鑿附會的成分頗大。所謂的「蛇首猙獰」應指台灣原住民中有紋身與黥面習俗的族群，言其「能飛行」，或許是健步如飛的誇大想像，由於原住民的外貌與漢人差異太大，突如其來地相遇，使得心中的恐懼無限膨脹，蛇的形貌加上健走如飛，再混合一些出草獵首的傳言，原住民成了此則傳說中的「異類」、「妖物」，然而若無人生還，此事如何得知？故事的結局很明顯地套用雄黃能驅邪避凶的民間常識，讓人不禁聯想到「白蛇傳」的情節，藉由這樣繪聲繪影的傳說，原住民／蛇／非人的論調就不脛而走，至於會吃人也就順理成章了。但是原住民各族中都沒有吃人的習俗，這樣的謠言雜揉了部分事實與過份想像，輾轉傳抄之餘更加油添醋，將原住民放逐在「他者」之域。

內社諸番氣未馴，如魔如鬼獨稱神；楂丫雞距工飛走，跳躍猿猱是比鄰（北番種類各別，有雞距番，兩足多一指向後如雞距然；走穿樹木如飛，履平地則遠不及人）。

內山有社名曰「啞嚙」，其番翦髮、突睛、大耳，狀甚惡；足指如雞爪，上樹如猢猻，善射好殺。番境補遺云：『雞距番，足趾楂丫，食息皆在樹間，非種植不下平地。常深夜獨出，至海濱取水；遇土番，往往竊其首去。土番亦追殺不遺餘力，蓋其足趾楂丫不利平地，多為土番追及。既登樹，則穿林度棘，不可復制矣。其巢與雞籠山相近，無路可通；土人扳藤上下，與之交易，一月一次，雖生番亦懾焉。惟懼砲火，聞聲即跳遁』。<sup>40</sup>

<sup>38</sup>黃逢昶，〈台灣竹枝詞〉，《臺灣生熟番紀事》，臺灣文獻叢刊 51，台北：台灣銀行經濟研究室，1960.4，頁 29-30。

<sup>39</sup>陳龍廷，〈帝國觀點下的文學想像——清代臺灣原住民的妖魔化書寫〉，《臺灣文獻》55:4，2004.12，頁 217。清文獻中關於「蛇首番」的描述，可並見頁 245「表二：蛇人傳說的版本」。

<sup>40</sup>六十七，《番社采風圖考》「雞距」條目，臺灣文獻叢刊 90，台北：台灣銀行經濟研究室，1961.1，頁 18。

由於生番生活於深山之中，習於「穿林度棘」，這種因生活環境而發展出的「特異功能」，對「文質彬彬」的清儒而言，卻是難以想像與理解的。深林峭壁明明「無路可通」，只有鳥獸才可能生活於其間，如果真的有「人」存在，那必定是半人半獸的物種；於是「足指如雞爪」的想像便活躍在文人的字裡行間。夏之芳〈臺灣雜詠百韻〉中更有對「雞距番」「如魔如鬼獨稱神」的形容<sup>41</sup>，是最為露骨的表述。

以上所學文獻資料都有兩個共通特質：一是他們都是未經考證、僅存在於想像中的無稽之談；二是這種無稽之談都流傳久遠<sup>42</sup>。明明是子虛烏有的事，鄧傳安居然還能旁徵博引中國古籍《春秋》、《曲禮》、《史記》、《詩經》洋洋灑灑寫了近千字的〈番俗近古說〉，以證明平埔族乃中國上古之民<sup>43</sup>。這除了說明這些宦遊文人對於近在眼前的族群缺乏瞭解的意願外，其背後的意識型態才是我們必須剖析的。

首先，將原住民的祖先與自己的祖先劃上等號，除了可以填補認知結構上的空白外，更重要的是，將陌生的異文化與熟悉的中國文化牽線，藉此消除異域異族的陌生與恐懼。把原住民的「異」納入自己的「同」，進而找到一個合理的理由泰然面對難以理解的情景，即使這些宦遊文人明知道台灣「隔海水千餘里，前代未嘗與中國通，中國人曾不知有此地。」<sup>44</sup>且回到家鄉後回顧所來徑，「所謂神仙者，不過裸體文身之類而已！」<sup>45</sup>此時的「除魅」，對於身心安頓仍是十分必要的。

非人化的敘述將當時少人能有的台灣經驗轉化、變形、誇大為異域獵奇式的描述，使得原住民形象背離實情，這樣為文造情的文學想像，實不無譁眾取寵、危言聳聽之嫌。再者，把原住民想像成異類，自己自然就站在「人」的一邊，於是教化之名就順理成章，統治者的地位也因此屹立不搖。書寫其實是一種自我意識的投射，它從來就不等於「真實」（real）。清朝的宦遊文人在瞭解（大部分根本從未瞭解過）原住民之前，就已經替他們安排好一個位置（野蠻），或者將他們安插進中國的系統（桃源），臺灣原住民當時的「真實」

<sup>41</sup> 夏之芳（雍正六年，任巡台御史 1728），〈臺灣雜詠百韻〉，收錄於《臺灣詩鈔》，臺灣文獻叢刊 280，台北：台灣銀行經濟研究室，1970.3，頁 31。

<sup>42</sup> 關於「雞距番」的版本，可參閱陳龍廷，〈帝國觀點下的文學想像——清代臺灣原住民的妖魔化書寫〉，《臺灣文獻》55:4，2004.12，頁 244，「表二：雞距番的傳說版本」。依據作者的整理，「雞距番」首次出現在康熙年間的《裨海紀游·番境補遺》，最後出現在光緒年間的《新竹縣志初稿·卷五／考一 風俗／番俗》，流傳已有一百七十餘年，然內容皆大同小異。

<sup>43</sup> 郭侑欣，《憂鬱的亞熱帶——郁永河《裨海紀游》中的台灣圖像及其衍異》，台中：靜宜大學中國文學研究所碩論，2001，頁 100。

<sup>44</sup> 郁永河原著、楊懌之譯註，《遇見 300 年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁 191。

<sup>45</sup> 郁永河原著、楊懌之譯註，《遇見 300 年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁 236。



存在已經不重要了，對這些宦遊文人而言，更真實的是那些在他們自我意識中運作的原住民。

文獻記載中的原住民，又以非人化書寫最多，這樣的書寫，讓人很容易將原住民與野蠻、愚昧、落後等形象連結在一起，污名也隨之烙印。所謂「污名化」即是敘事者以自我的價值判斷為標準，將似是而非、混合著真實與虛構的污名加諸在「他者」身上，長久以來，形成論述與刻板印象。

觀四社男婦，披髮不禪，猶沿舊習，殊可鄙。<sup>46</sup>

此「四社」番社是「偽鄭時四大社」，亦即郁永河認為較為進步的部落，然只因其「披髮不禪，猶沿舊習」，便認為他們「殊可鄙」，依然落後文明一大段距離，對於拒絕接受漢化的「生番」而言，其野蠻落後，自是更加嚴重，且看以下關於生番的敘述：

野番在深山中，疊嶂如屏，連峰插漢，深林密箐，仰不見天，棘刺籐蘿，舉足觸礙，蓋自洪荒以來，斧斤所未入，野番生其中，巢居穴處，血飲毛茹者，種類實繁，其升高陟巔越箐度莽之捷，可以追驚猿，逐駭獸，平地諸番恆畏之，無敢入其境者。而野番恃其獷悍，時出剽掠，墳廬殺人；已復歸其巢，莫能向邇。其殺人輒取首去，歸而熟之，剔取髑髏，加以丹堊，置之當戶，同類視其室髑髏多者推為雄，如夢如醉，不知向化，真禽獸耳！<sup>47</sup>

「野番」在「連峰插漢，深林密箐」中神出鬼沒，在郁永河的理解中，要在「棘刺籐蘿，舉足觸礙」處來去自如，自必有過於常人的「升高陟巔越箐度莽之捷」，這種「非人」的「超能力」在郁永河的腦海中與「正常人」難以連結，對郁永河這個「文明人」而言，野番出草的情景與「髑髏多者推為雄」的風俗，絕對驚駭可怖。然值得注意的是，《裨海紀遊》全篇自首至尾，郁永河都沒有真正「見過」野番，而是從關於「野番」的諸多傳說，形成對深山野番的第一印象。存在他想像中的野番，具有殺人不眨眼的兇殘，在他的價值判斷中，便與「禽獸」沒有兩樣。這部號稱第一本實際踏查台灣，並且「如實」記載見聞的日記，其實也免不了在字裡行間流露出自我中心的價值判斷，更何況其他傳錄抄襲、層層相因的方志、奏疏了。我們可以輕易地找到這類敘述：「番性愚，不知積蓄，恐荒埔分

<sup>46</sup> 郁永河原著、楊懌之譯註，《遇見 300 年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁 207。

<sup>47</sup> 郁永河原著、楊懌之譯註，《遇見 300 年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁 225。

盡，地不加闢，將來社番生齒日繁，未免生計日絀。」<sup>48</sup>積蓄、借貸、互通有無在漢族中認為是聰明變通的方法，原住民自給自足的生活模式，幾千年來未見「生計日絀」，學了漢人這一套不但沒有更加富裕，反而越來越困窘，這當中的弔詭處，值得細細思量。又如：「臺灣生番，素喜為亂；苟有不足，則出山屠殺商民。」<sup>49</sup>其實原住民殺人多與被漢人欺騙或欺負而無法得到合理的解決而起，漢人不先反省檢討自己如何「為亂」，還理直氣壯地指摘受害者，並認為好作亂乃其天性，直接把原住民貼上好勇鬥狠的標籤。甚至有直指生番為禽獸者：「穴地而居，射鹿為活，衣不蔽體，略具人形，深處窮島，絕跡人寰；所謂化外之民，禽聚而獸行者也。」<sup>50</sup>認為他們雖俱人形，但無人理，只是進化未完全的人種，比較起來，還比較接近禽獸。

蓋朝廷以莫大之恩招撫爾等為民，無非欲爾等知禮識義，改惡從善，將來或讀書通達、入學中舉，以及做官，或務農勤墾、積蓄富有，豈非家庭之樂。爾等頭目、戶丁務須激發天良，黽勉圖之，是為至要！<sup>51</sup>

這段要求番人背誦的化番俚言，含有強硬霸道的價值判斷，欲其「知禮識義，改惡從善」、「激發天良」，意思就是番人乃不知禮義又無天良的惡人。用這樣的方式強行置入番人的生活中，無形中強迫番人接受自己乃不如漢人的人種。

番性悍戾而愚莽，忿不畏難。「出草」遇鄰社番，亦或殺而取其首；攜歸，誇耀於眾，宰牲作享。鄰社恥之，亦殺彼社之人以報讎；不問是否兇手也。<sup>52</sup>

海內九州聲明文物，而剛柔奢儉、言語嗜欲，殊方異致；況渡海極邊，地偏氣梗，鄙風陋俗不亦宜乎！……其俗淫嗜酒，愚悍少慮。猾者賺剝其膚，不為病；稍侵陵之，往往殺人亡匿，依山為險。<sup>53</sup>

在以上所舉的這些敘述中，原住民被描述為具有野蠻、愚昧、懶惰、酗酒、落後等特質，是較統治者低等的人種，這種例子在文獻書寫中不勝枚舉。值得注意的是，作者本身並不

<sup>48</sup> 姚瑩，《東槎紀略》，臺灣文獻叢刊 7，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1957.11，頁 79。

<sup>49</sup> 黃叔璥，〈番俗雜記〉，《台海使槎錄》，臺灣文獻叢刊 4，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1957.11，頁 161。

<sup>50</sup> 翟灝，〈生番歸化記〉，《臺陽筆記》，臺灣文獻叢刊 20，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1958.5，頁 7-8。

<sup>51</sup> 黃逢昶，〈化番俚言記〉，《臺灣生熟番紀事》，臺灣文獻叢刊 51，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1960.4，頁 38-39。

<sup>52</sup> 《臺東州探訪冊·風俗（附番語）》，臺灣文獻叢刊 81，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1960.5，頁 53。

<sup>53</sup> 周鍾瑄，〈番俗〉，《諸羅縣志》，臺灣文獻叢刊 141，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1962.12，頁 154。

一定見過自己筆下所描述的番人，卻將傳言與想像化為文字，影響著世人對原住民的看法，這樣的偏見，透過代代相傳，形成漢人的刻板印象、成見與歧視，其效力入人之無形，難以衡量。大家耳熟能詳的「吳鳳傳說」可說是污名化原住民最經典的例證，從這個傳說流傳與變造的痕跡，我們可以明顯看出污名化如何作為權力運作的手段。吳鳳傳說是每個臺灣人從學童時期就耳熟能詳的，因為他殺身成仁的英雄事蹟被編入國民小學生活與倫理課本，年復一年地歌頌著吳鳳不惜犧牲生命以感化山胞的偉大情操。小學時看到此則故事的震撼與感動猶在腦海，神話被戳穿後心中泛起一陣陣迷惘，繼之以憤怒，因為每個小孩子對於原住民不再獵人頭乃因受吳鳳精神感召一事深信不疑，並且以同是漢人的吳鳳為榮；這整個故事像是一場延續了一整個世紀的騙局，雪球越滾越大、謊言加油添醋，真正的事實反而被埋沒。「吳鳳神話」，自從被質疑與糾正後，許多學者專家已進行不少考証與研究，國立編譯館才終於在 1988 年將吳鳳故事從生活與倫理課本中刪除，然而其所造成的影響以及原住民因固化的形象而受的傷害已經難以估量。

如果以二元論（binary）的邏輯來思考，污名化他者與美化自我是一體兩面的，故就筆者看來，整個吳鳳傳說的改造運動其實就是循著這似二實一的路線進行。神化吳鳳就是醜化原住民，為了劃清與他者的界線，更為了使統治合理化、神聖化，吳鳳／統治者必須以「救贖者」的姿態出現，番人越是不堪就越能突顯被統治教化的必要。經過這幾十年的傳播與發酵，吳鳳傳說已固化成「番人論述」，故事裡獵人頭的番人象徵著原住民的形象：野蠻、好鬥、嗜殺、愚昧、落後……不管這些是不是事實，當吳鳳傳說每被複述一次、當吳鳳的神像每被膜拜一次，就再一次將原住民的污名化增強加深，臺灣的漢人有好長一段時間便是這麼認識原住民的，形成如《東方主義》所言「東方化東方」<sup>54</sup>的「原住民化原住民」現象，亦即漢人將原住民依自己的理解偏見化，再使偏見成為知識，其他漢人透過這些文字來了解原住民，並深信這就是真正的原住民。於是吳鳳被崇仰得越久，原住民就被醜化得越深，終於形成難以改變的刻板印象。

依據王幼華的統計，清朝文獻中對原住民的稱呼有「生番、熟番、野番、平埔番、流番、散番」<sup>55</sup>等詞，各指在清領時期對統治者不同的歸附狀態，然用法並不固定，除了生番與熟番外，大多是隨興所之的認定模式。此外還有「良番、兇番、頑番、愚番、悍番、叛番」<sup>56</sup>等頗具價值判斷的辭彙，流露出記述者的主觀意識。由清領時期台灣記述中對「番」

<sup>54</sup> 薩依德著、王志弘等譯，《東方主義》，台北：立緒文化，2004.3，頁 69-102。

<sup>55</sup> 王幼華，《清代台灣漢語文獻原住民記述研究》，台中：中興大學中文研究所博論，2004，頁 29。

<sup>56</sup> 王幼華，《清代台灣漢語文獻原住民記述研究》，台中：中興大學中文研究所博論，2004，頁 46。

稱呼的不統一，除了可看出其隨意命名、瞭解不深、籠統概括的特性外，這些「番」字前面所冠的形容詞以負面居多，更代表著漢人將原住民視為「異類」的普遍心理，亦即將原住民歸為「他者」而加以排除，即使只是單純的外貌、習俗、文化等差異，也都成了尊卑優劣的印記。污名化源於二元論的思考邏輯，漢／原必然要落入孰優孰劣的二分局面，因為「對於所有的殖民者來說，總是需要一個被殖民者的形象——懶惰、野蠻、非人的特質，以合理化殖民主義的剝削和壓迫，並使整個系統的運作順暢」<sup>57</sup>。透過二元論劃清漢／原界線，才能穩固統治者的權威性與合法性。確認「界線」的方式，其中之一便是藉由污名化貶抑他者，因為「光『統治權』是不能治理異國的，還要搭配『價值判斷』。」<sup>58</sup>然而長期污名化的結果，除了使一般漢人在尚未看到原住民之前就已產生先入為主的偏見外，更難以計量的、無形的影響是這樣的污名投射在原住民自己身上所造成的自卑感，浦忠成於是感慨地說：「與其面對非原住民所撰述充斥偏見與蔑視的史料，倒不如未曾有如此的史料。」<sup>59</sup>田雅各〈馬難明白了〉<sup>60</sup>、胡台麗〈吳鳳之死〉<sup>61</sup>則以小說的手法呈現出當偏見成為論述時，原住民所背負的污名感，這是一種如影隨揮之不去的陰霾，其在原住民身上作用的痕跡，本文將在下一章中繼續探討。

## 二、 邊緣化

臺灣的原住民族在文獻中首次脫離生番／熟番兩種粗糙簡陋的區別，始自日據時期。1895年臺灣才剛成為日本新的殖民地，1896年日本政府就陸續派出六支探險隊進入「番地」進行踏查<sup>62</sup>。這些在日據初期即抵台的人類學家，如鳥居龍藏、本多靜六、田代安定、森丑之助、伊能嘉矩等，都是充滿熱情且訓練有素的學者，當時日本對臺灣的統治尚未穩固，時時爆發抗日衝突；而所謂的「生番」，清朝所知有限，他們對外族往往懷著警惕戒慎之心，存在文獻中的樣貌又是獵人頭與「蛇首」、「雞距」的非人形象，如此看來，要進入高山深林踏查神秘、「黑暗」的部落，恐怕非有超乎常人的勇氣不可。這些人類學家受到西方學術的影響，較之清代官員、文士的不確定敘述自是客觀、科學多了，他們深入重巒疊嶂，一步一腳印地踏查出臺灣原住民各部落的位置、組織、語言、神話、風俗、祭儀、

<sup>57</sup> 莊雅仲，〈裨海紀遊：徘徊於自我與異己之間〉，《新史學》4：3，1994.9，頁71引 Memmi（1965）。

<sup>58</sup> 隆依德著、王志弘等譯，《東方主義》，台北：立緒文化，2004.3，頁80。

<sup>59</sup> 浦忠成，《敘事性口傳文學的表述》，台北市：里仁書局，2001，頁66。

<sup>60</sup> 田雅各，〈馬難明白了〉，《最後的獵人》，台中市：晨星出版社，1987.9.20，頁95-110。

<sup>61</sup> 胡台麗，〈吳鳳之死〉，《悲情的山林——山地小說選》，台中市：晨星出版社，2000.11，頁73-92。

<sup>62</sup> 見「智慧藏百科全書／臺灣原住民學習知識庫／大事年表／日治時期」，網址：

[http://61.67.176.151/indigene/years/year\\_index.aspx](http://61.67.176.151/indigene/years/year_index.aspx)

服飾、文化、社群等，且提出臺灣原住民族的初步分類，九族之外，甚至還細分到亞族和社群，這些研究為後繼來臺的人類學家如移川子之藏、宮本延人等奠定了良好基礎。整體而言，與清廷的籠統概括相較，日據時期對臺灣原住民族的研究獲致了豐碩的成果，經過一連串的調查、紀錄與報告，原住民終於能被詳細地命名與分類，而這樣的研究方向與內容，甚至延續到國民政府遷台之後數十年的人類學研究領域。

然而除了學術熱誠與不畏險阻的精神可嘉之外，在高蹈理想的縫細之間，我們卻發現當時的人類學家來台調查的心態與動機，令人不得不側目：森丑之助曾言：「從學術立場看臺灣，島上所謂野蠻人的存在，卻是令學術研究者雀躍萬分的研究場地。」<sup>63</sup>這種「雀躍萬分」的情緒，彷彿收集到可以分析研究的珍奇樣本，是「人間難得幾回聞」的，當中的興奮彷彿恨不得「蕃人」永遠這麼「野蠻原始」，讓人類學的研究得以找到最佳的佐證。另一位同樣享有盛名的日本人類學家鳥居龍藏，在來台調查「結束」後，曾十分自傲地寫下：「我前後三次調查的結果，方得明瞭漢人所謂的『後山之生番』到底是怎麼一回事。……得投一點光明於臺灣東部以及紅頭嶼這種黑暗地域。」<sup>64</sup>這段話的前半部代表了他深入「黑暗地域」的不凡成果，後半部卻赤裸裸地透露出他的動機與心態。對於台灣東部以及蘭嶼的原住民部落，他以「黑暗地域」視之，並以自己的研究為黑暗中第一把火炬。我們要問的是，難道在此之前，原住民各部落都生活在懵懂未知的「黑暗」中嗎？其實不然。在漢人移墾以前，在荷西貿易以前，更在人類學者帶著學術背景出現以前，原住民早已在這片土地上生活數千年之久，每個部落自有規範與組織，也早已形成自我部落的意識與生活態度，對這些後山與離島的原住民而言，他們非常清楚自己是誰，部落的信仰、組織與互動，形塑了部落原住民的「世界觀」。如果是這樣，部落對原住民而言當是再「清楚」不過的空間了，所謂的「黑暗」其實是對殖民者而言，那塊尚未被認識、瞭解與熟悉、掌握的世界。「如何處置蕃人和如何開拓、利用他們的土地，兩者間不但有密切的關係，同時是臺灣統治者從早期到今日仍面臨的重要問題。」<sup>65</sup>這些學者專家在政府力量的庇蔭之下，成了殖民帝國的「先譴部隊」，他們所點燃的，其實是殖民統治的火炬。

事實上，日本的殖民計畫，一直是「多管齊下」的，其在發動侵華戰爭前，也曾大量收購中國各地方志，為的是認識中國以及為佔領中國後的統治工作做準備。為了瞭解新殖

<sup>63</sup> 森丑之助原著，楊南郡譯，《生蕃行腳——森丑之助的台灣冒險》，台北：遠流出版社，2000，頁 520。

<sup>64</sup> 孫大川，〈面對人類學家的心情〉，收錄於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集》散文卷上，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁 76-77 引鳥居龍藏之語。

<sup>65</sup> 森丑之助原著，楊南郡譯，《生蕃行腳——森丑之助的台灣冒險》，台北：遠流出版社，2000，頁 519。

民地的特性與情況，佔領臺灣的初步工作便是對臺灣進行各式各樣系統化的調查；掌握「蕃情」才能有效統治，孫大川就曾指出，日本政府的「理蕃政策」主要分為三個步驟，而「知識化」（亦即大量的部落調查和族群識別）是控制原住民的入門馬步<sup>66</sup>。當臺灣「諸番」終於能從深山野嶺被辨識出來，命名、分類、建構成殖民地知識論的內容，整個「黑暗地域」就不再阻礙難行並且找到了可以施力與介入的角度。即使有些人類學家發自內心地親近、喜愛原住民<sup>67</sup>，卻無法阻止純粹的學術調查成為殖民霸權擴張的有利工具，陳偉智認為，日治初期對台灣原住民的研究，涉及了殖民地統治及知識、權力的配置，而伊能嘉矩的理論則內涵政治性，合理化了殖民與被殖民的不對等關係，是一種人類學形式的殖民論述（colonial discourse）<sup>68</sup>。

然而這些客觀的調查報告，看在被踏查主角——原住民——的眼中又是什麼滋味？鳥居博士在 1900 年第四次來台後便認定他對臺灣原住民族的調查已經「結束」，從此以後便不再到臺灣來，這樣的心態「從一個原住民的立場來看，這只是一種博物學式對動、植物的分類研究，而不是對待一個人、一個民族、一個文化的態度。」<sup>69</sup>這就是孫大川所擔心的「標本化的陷阱」<sup>70</sup>，森丑之助就曾明言：「同屬馬來系的臺灣蕃人過著原始的生活，因為今日仍持續地保持原始未開的狀態，使臺灣蕃人成為這些學者心目中的『活的標本』。」<sup>71</sup>不可否認地，人類學家的努力，的確為原住民研究開啓了理性與客觀的知識論體系，然而其學術味道濃厚的報告，也同時將原住民束之高閣；將原住民視為「物種」，加以採樣、研究、分類、比對，卻忽略了原住民其實是活生生的「人」。早期人類學對原住民的調查報告，雖然較清代文獻的人云亦云客觀、科學得多，也清楚地描摹出原住民的面貌、膚色、語言、身高、衣飾，只是限於當時的研究視野，這些報告尚未觸及到原住民的主觀意識，因而無法幫助我們瞭解原住民的心靈世界、感受他們的七情六欲。這樣的報告，即使再精準，也只是一種翻模式的再現，只有形體沒有精神，與動物標本沒有多大差異。更何況人

<sup>66</sup> 孫大川，〈行政空間與族群認同〉，《夾縫中的族群建構——臺灣原住民的語言、文化與政治》，台北：聯合文學，2000，頁 98-99。

<sup>67</sup> 如伊能嘉矩曾經收養過兩個泰雅族小孩，把他們當自己的孩子看待；宮本延人認為「在學問的領域裡，臺灣卻是我的誕生地。」因為「我和我的研究對象——原住民成為好朋友。」前者見伊能嘉矩著、楊南郡譯，《臺灣踏查日記》，台北市：遠流出版社，1996，頁 26-29；後者見宮本延人著、魏桂邦譯，《臺灣的原住民族》，台中市：晨星出版社，1996.12，頁 222。

<sup>68</sup> 陳偉智，《殖民主義、「蕃情」知識與人類學——日治初期台灣原住民研究的展開（1895~1900）》，台大歷史學系碩士，1997，論文摘要。

<sup>69</sup> 孫大川，〈面對人類學家的心情〉，《台灣原住民族漢語文學選集》散文卷上，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁 79。

<sup>70</sup> 孫大川，〈活出歷史〉，《久久酒一次》，台中市：張老師出版社，1991，頁 119-120。

<sup>71</sup> 森丑之助原著，楊南郡譯，《生蕃行腳——森丑之助的台灣冒險》，台北：遠流出版社，2000，頁 519。

類學乃獨樹一幟的學術領域，其專業理論、研究方法與語彙修辭等，對大多數人而言反而是一層難以跨越的隔閡，如此一來，被專業包裝著的人類學報告書，更把原住民往櫥窗裡擺，彷彿原住民就只存在於「請勿觸摸」櫥窗裡，成為僅供瞻仰的標本，我們總是從這些展示的樣本去認識原住民，卻遺忘了，原住民就生活在我們的日常生活中。

早期人類學家的研究報告，是原住民與外族接觸以來最為詳細、客觀的敘述，然而這些報告作為帝國主義遂行其有效統治的前哨，其實促使原住民各部落更早脫離傳統價值，進入國家體系的監控系統，日據時期的電影「愛國少女沙鳶之鐘」便是動員原住民投入日本「聖戰」的國家意識的強化。而人類學的研究方式，雖然將原住民鉅細靡遺地標示出來，卻沒有拉近原住民與我們的距離，原住民仍然像一個模特兒、一尊塑像，再現得維妙維肖，卻沒有血肉靈魂；報告裡的原住民是靜態的、無聲的，離我們很遙遠，彷彿不存在同一個時空。我們可以依照人類學者的報告復原出當時原住民的聚落與風貌，卻忘了活生生的原住民其實就在我們身邊，不需要透過艱深生澀的術語行話，就能親近原住民、感覺原住民。然而從報告裡去認識原住民卻是自日據時代延續到國府遷台的一貫政治模式，被標本化的原住民，依然只能是歷史中的一具模型。

標本化的結果，也使得主流文化長期以來將原住民置於邊緣的位置。「邊緣」是一種相對的概念，相對於「中心」而言。照理說地球是圓的，本無所謂「中心」，然歐洲人以自己為世界的中心，中國人以中原為九洲的中心，這些都是以自我為中心去想像世界的結果。任何一個中心論（centrism）最後都將產生兩元論（binary）的價值觀。漢／原、自我／他者、優／劣、合法／非法，仔細思索，這其實是沒有什麼道理的，然而卻是最容易落入的思想陷阱。

臺灣原住民與外族的接觸史是一個逐漸退向邊緣的歷程，外來勢力憑藉權力、武力、人數等，以強凌弱、以眾暴寡將原住民推向邊緣。欲邊緣化他者首先得樹立一個「中心」（center），亦即劃清界線。中心與邊緣的區別，具體地呈現在歷史上所謂的「番界」、「土牛溝」、「隘勇線」等清晰可見的界線，同時也抽象地潛藏在優勢民族心裡自我／他者的價值判斷。原住民之被邊緣化其實是全面性的，本單元主要從四個方面來闡明，即文化、經濟、政治、地理。首先，風俗文化的邊緣化，是承接污名化而來的，污名化他者，是一切的源頭，將非我族類貶低為異類、他者，是邊緣化的第一步。確立原住民是低等、落後的人種後，便能順理成章地將他們排除。文化的邊緣化也相對地表現在對原住民的教化與同

化上，包括荷西時期傳教士的上帝福音，以及鄭氏以來的義塾、日據的公學校教育。傳教士以拯救被魔鬼佔據的愚蠢心靈為己任，學校教育以教化蠻夷之邦為功德無量，這都是以讓原住民向主流同化（包括信仰、文化與思維模式等）來標示出誰是邊緣、誰是中心。

漸消狙獷漸恬熙，大傑巔頭立社師。海宇同文臻雅化，愛聽童子誦毛詩。（土番向不知書，自隸版圖後，還淳向義，一洗狙獷陋習；設社師，教番童「四書」、「詩經」，皆能成誦。兼有應試事，大加獎勵；同文之治，蒸蒸日上。）<sup>72</sup>

無論是手持聖經的傳教士以上帝為名，或信奉四書五經的聖賢教化，甚至大和皇民施捨的無上榮寵，都是以自身強勢的文化宣告原住民文化的卑微地位，因為卑微，所以需要被指導、被同化，同化之後，原住民文化信仰的邊緣處境就更加窘迫了。

在經濟的邊緣化方面，明顯地表現在對原住民的經濟剝削上。荷蘭人向原住民大量收購鹿皮，又創立「贖社制」，沿用數百年之久，成了剝削原住民的正當管道。

可憐的福爾摩沙人拿出所有可能出賣的東西購買中國人的貨物（儘管我們已規定貨物的價格），價格高得嚇人，福爾摩沙人被迫以遠遠低於其價值的價格將鹿皮和鹿肉出售給中國人。這是當地居民所無法避免的，因為除固定的租佃者外，他們不能與其他任何人貿易往來，這樣做不但使福爾摩沙人受到敲詐，而且導致這些人背離公司。<sup>73</sup>

這段敘述把所有的罪都加諸中國人身上，事實上，東印度公司縱容漢人壓榨平埔族，自己才是始作俑者，他們樂於見到平埔族將與殖民母國的對立，轉嫁到漢人身上，而自己依然可以從漢人身上收取稅金、大撈一筆；羊毛出在羊身上，漢人所繳納的稅金，還是從原住民來。這樣的制度繼續被後來的殖民者沿用：

諸羅三十四社土番捕鹿為生、鳳山八社土番種地餬口，偽鄭令捕鹿各社以有力者經營，名曰社；社商將日用所需之物赴社易鹿作脯，代輸社餉。國朝討平臺灣，部堂更定餉額；比之偽時雖已稍減，而現在番黎按丁輸納，尚有一、二兩至一、二十兩者。或此社困窮、彼社勻納，移甲易乙，莫可稽考。有司只按總額徵收，番亦愚昧無知，終歲所捕之鹿與夫

<sup>72</sup> 謝金鑾，《續修臺灣府志·卷八·藝文（三）》，臺灣文獻叢刊 140，台北：臺灣銀行經濟研究室，1962.6，頁 592。

<sup>73</sup> 程紹剛譯著，《荷蘭在福爾摩沙：1624-1662》，台北：聯經出版社，2000，頁 315。



雞、犬、牛、豕、布縷、麻菽，悉為社商所有。間有餉重利薄，社商不欲包輸，則又諉諸通事，名為自徵；通事額外之賸削，無異社商。<sup>74</sup>

在社商、通事的層層剝削下，不瞭解漢人心機和平埔族只有任其欺負。原本捕鹿就可自給自足的社會，變成疲於奔命的苦差事，雖然進入獵場更為頻繁，捕到的鹿數較以往多出數倍，卻反而沒辦法養活自己和家人：「竹弓楛矢赴鹿場，射得鹿來交社商；家家婦子門前盼，飽為餘瀝是頭腸。」<sup>75</sup>這樣只配擁有經濟上剩餘價值的情況，至今都沒有好轉，只是換了一個形式。

政治方面的邊緣化，從上例社商與通事對待原住民的態度可見一斑。這些貿易番社的漢人所配戴的勳章，不只是得以行走番社、從事交易的通行證，還有殖民帝國所賦予的權力。

此輩正利番人之愚，又甚欲番人之貧；愚則不識不知，攫奪唯意；貧則易於迫挾，力不敢抗。匪特不教之，且時時誘陷之。即有以冤訴者，而番語侏離，不能達情，聽訟者仍問之通事，通事顛倒是非以對，番人反受呵責；通事又告之曰：「縣官以爾違通事夥長言，故怒責爾。」於是番人益畏社棍，事之不啻帝天。<sup>76</sup>

仗著原住民不通漢語的劣勢，社商通事甚至官員連成一氣，對原住民予取予求，欺詐恐嚇，由這些財主與奸民統理原住民事務，原住民自是有苦難言、求救無門，喪失為自己辯白發言的機會。到了日據時期，監理原住民事物者換成警察體系，其實是更為嚴密的手段。原住民無法適應統治者的法規與作風，又喪失了各方面的自主權，不少部落便起而反抗。據統計，平埔族在荷據初期就曾發動過七次武力抗爭<sup>77</sup>，清代有案可稽的就多達四十二宗<sup>78</sup>，然而懸殊的兵力與強弱立判的武器，原住民能贏的機率微乎其微，武力衝突只是更加確定原住民邊緣化的處境。霧社事件之後，總督府雖然全面反省蕃政利弊得失，並採取較為寬厚的統治政策，原住民部落卻也因此喪失抵抗的能力。依照統治者的邏輯，願意歸附的便給條生路，但必須宣誓對統治者的忠心；不願歸附的，視為亂民，剿之不遺餘力。在制度

<sup>74</sup> 高拱乾，《臺灣府志》第二冊，臺灣文獻叢刊 65，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1960.2，頁 161。

<sup>75</sup> 郁永河原著、楊蘇之譯著，《遇見三百年前的臺灣——裨海紀游》卷下，台北市：圓神出版，2004，頁 238。

<sup>76</sup> 郁永河原著、楊蘇之譯著，《遇見三百年前的臺灣——裨海紀游》卷下，台北市：圓神出版，2004，頁 230-231。

<sup>77</sup> 潘英編著，《臺灣平埔族史》，台北：南天出版社，1996，頁 82-83。

<sup>78</sup> 參見施懿琳，《清代臺灣詩所反映的漢人社會》，頁 492-496，附表八：「清代臺灣地區「番亂」事件表。台北：國立台灣大學國文研究所博論，1991。

面與武備皆處於劣勢之下，原住民的政治邊緣化似乎沒有轉圜的餘地。

地理上的邊緣化其實是最具體可見的，原住民聚落多在高山峻嶺間，並不是因為他們本來就住在山上，他們是一步步被驅趕、一步步撤退的。荷蘭人將「免費」佔領來的蕃地出租給漢人，原住民不再享有土地所有權；而鄭氏以來設立的番界，原是爲了確保原住民的生存空間，防止漢番衝突，然而這道防線似乎太過薄弱了，拓殖的慾望衝破番界在歷史上時有所聞：

內山生番，野性難馴，焚廬殺人，視為故常；其實啟釁多由漢人。如業主管事輩利在開墾，不論生番、熟番，越界侵佔，不奪不饜；復勾引夥黨，入山搭寮，見番弋取鹿鹿，往往竊為己有，以故多遭殺戮。<sup>79</sup>

可見得越界侵佔的往往是漢人移墾者，原住民武力相向原也出於正當防衛。越過土牛界本來應當受罰，然清政府對此卻睜一隻眼閉一隻眼，當漢人勢力全面侵入番界，只好將土牛界往後移以再次確保漢番相安無事，然而重立界碑、入侵、再立界碑的故事一再重演，原住民的土地日益縮減，例如康熙六十一年至乾隆三十三年所立的漢番界碑已由梅仔坑的丘陵地區移至太平山麓的淺山地區，足見漢人勢力已深入山地<sup>80</sup>，原住民被迫放棄原有的居地，向更荒僻的野地求生存。前述的武力征伐同時也帶來土地的變遷，如霧社事件之後，日本政府將原世居霧社地區的泰雅族人，強制遷離，六個部落皆集中於川中島社（國民政府改稱清流部落）。迫遷前六社總人口數約 1400 人，迫遷時人口僅 298 人，幾近滅族。不管是移民侵佔或政府攻剿，都在將原住民往貧瘠的山地驅趕，成爲地理標誌上真正的邊緣。

在歷史上，原住民被再現的形象都是「被指導」、「被教訓」或「被打敗」的，勝利者的光環投射出弱勢族群的陰影。葉永文認爲，邊緣化他者有其必要的社會功能，生產他者的形象、鋪衍他者的論述將可以確立主體的存在、甚至凝結主體的同一性，如同凡有社會必有犯罪一樣，他者與罪犯對主體的強化都是十分必要的。<sup>81</sup>文化、經濟、政治、地理等被全面邊緣化的原住民終於被置放在絕對的弱勢，無論其最終選擇的是同化或反抗，都注定失去原先優勢的地位與族群的認同，逐步向歷史與地理的邊緣退去。

<sup>79</sup> 黃叔瓚，〈番俗雜記·番界〉，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊 4，台北市：臺灣銀行經濟研究室，1957.11，頁 167。

<sup>80</sup> 參見「梅子坑開拓史話」網址：<http://content.edu.tw/local/chayi/dingliu/literature/meishan/3.htm>

<sup>81</sup> 葉永文，《排除理論》，台北市：揚智文化，1998，頁 67-70。

### 三、 「發明」原住民

綜上所述，臺灣原住民在歷代不同統治者筆下的身影，有兩個一致性的特色：第一，這些都是第三人稱的敘述，聽不到原住民自己的聲音；第二，這些執筆者，雖有不同國籍與種族的差異，其為「殖民者」的身份則一。臺灣歷史四百年的計算方式，是從外族踏上臺灣土地算起，其實這樣的歷史敘述方式應正名為「臺灣接觸史四百年」，而不是臺灣歷史四百年，因為文字沒有紀錄的，並不代表就不存在。原住民在台灣生活的年歲，已經必須交由考古學家去比對，四百年的「光照」，無乃再次顯示主流文化的霸道。外來文化介入台灣越深刻，原住民的處境越艱困，無怪乎謝世忠要感嘆台灣的「開發」史，以原住民的角度觀之，實則是由主人淪落到附庸的歷史<sup>82</sup>。

在這塊「異域」的亞熱帶土地上，對外來種族而言，最難以抹滅的印象，應該就是與原住民的相遇，他們將原住民的種種行諸文字，原住民於是有了另一種面貌的存在。索緒爾的現代語言學將語言化為符號（sign）加以分析，對外來者而言，原住民彷彿一只全新的「意符」（signifier），等著被每個書寫者賦予不同的意指（signified），而符號之確實所指卻永遠是缺席的。原住民這個符號，自古以來已經生產出許多意義，早期曖昧不明的臺灣印象雖然分裂為兩個極端：「非人化」與「桃源化」，然而桃花源容易幻滅，「所謂神仙者，不過裸體文身之類而已！」<sup>83</sup>繼續發展下去，很顯然地，非人的敘述在作者下筆時佔了上風，在清朝官員的「原住民經驗」中，負面書寫的比例要比正面積極的肯定與尊重來得多，而且期中充斥著很明顯的想像與虛構，滿足文學誇誕的筆法與讀者尚異好奇的心態；落實在生活中，對原住民的歧視與偏見其實是一種防衛心態作祟：亦即與這群「非我族類」劃清界限，才能保衛自我的傳統與文化；又因為有了界線存在，界線的另一邊自然不應該是與自己一樣高尚文明的人類，番人落後、野蠻等特質，充斥在許多文獻記載中，形成對原住民的污名化。日據以來的人類學者開始採取實證的方式紀錄原住民族，然而這樣的書寫在詳實之外卻擺脫不掉帝國主義巨大的陰影，把原住民當作物種來研究，以及報告中人類學專業的詞彙，替原住民建造起一座博物館，標本化原住民的食衣住行，彷彿那是僅供瞻仰的上古之民。文化、經濟、政治等長期處於弱勢，形成原住民邊緣化的侷促事實，他們抽象地被推擠到主流的邊緣，具象地被驅逐到深山峻嶺的地理邊緣。

<sup>82</sup> 謝世忠，《認同的污名》以原住民為主位探討其與外來族群的接觸史，認為是由「唯一主人」、「主人之一」、「被統治者」到「即將消失」的歷程。台北：自立晚報社，1987.7，頁 14-25。

<sup>83</sup> 郁永河原著、楊龢之譯著，《遇見三百年前的臺灣——裨海紀游》卷下，台北市：圓神，2004年，頁 236。

這些建構原住民形象的文本，除了本身帶有主觀偏見之外，更可怕的是經由長期的傳抄與複製，逐漸形成了顛仆不破的原住民論述，使後人對於「原住民」有著先驗的主觀判斷，影響深遠。沒有根據的傳言，依然可以流傳久遠，到了光緒年間還有人說原住民的祖先是「徐福求神仙」、「金人避元難」而來，而即使清廷領臺已近二百年，早已掌握漢番之間的平衡點，卻仍然在文學作品、甚至方志中出現「蛇首番」、「雞距番」的怪力亂神。除此之外最明顯的例子是郁永河的《裨海紀游》，彷彿成了一個範本，成為後人傳抄引用的經典：黃叔瓚的《台海使槎錄》就大量引用了《裨海紀游》裡的資料，六十七的《使署閒情》、朱仕玠的《小琉球漫志》、李元春的《臺灣志略》、鄧傳安的《蠡測彙鈔》、丁紹儀的《東瀛識略》等，也多引用《裨海紀游》；而方志類如范咸《臺灣府志》、劉良璧《重修臺灣府志》、余文儀《續修臺灣府志》等應屬實地勘查的著作，一樣參照了《裨海紀游》。康熙年間完成的作品，到同治年間都還被傳抄著<sup>84</sup>，其真偽虛實的確令人懷疑。傳抄的現象很早就出現在對臺灣的記述中，曹永和曾逐句比較了《隋書·流求國傳》、《諸番志·流求國》、《諸番志·毗舍耶國》、及《文獻通考》和《宋史》流求條中疑似臺灣的記述<sup>85</sup>，其中充滿著互相抄襲與相互引用，有的甚至一字不改。這些系列性地重複除了道聽途說之外，更有不少訛誤與想像充填其間，越是傳抄引用，書寫者與原住民的距離越遙遠，更代表後來者都以既有的記述來認識臺灣，原住民的樣貌較之郁永河時期是更加曖昧模糊了。書寫者每重複一次前人記述中的偏頗論述，就更穩固原住民在其筆下的模樣，眾口鑠金地逐漸形成一種權威性的「原住民主義」<sup>86</sup>。原住民被「原住民化」，為的是符合中國人的胃口與認知模式。當這樣的論述成形之後，所謂的「原住民」只在漢人堆疊出的意向中運作，真實的存在已不重要。這種漠視現實的知識論，使得「原住民」成了記述者的一項新發明，這個新發明的形象甚至反過來遮蔽住了真正原住民的樣貌。

面對這些往往被視為歷史上珍貴資料的文獻，我們驚訝於文字力量的無遠弗屆，與文字迷信的牢不可破。文字記述輕易地就被等同於事實，其中的縫隙與陷阱，必須透過再閱讀（re-reading）來挖掘與釐清。經由後殖民的眼光重新閱讀四百年來的「原住民史」，我們會發現他所再現的其實不是原住民的樣貌，而是統治者、殖民者的意識型態，正如薩依德所言：「『東方主義』的功用，主要不是再現伊斯蘭教，而是再現了中世紀的基督教。」

<sup>84</sup> 以上所舉例子及成書年代，參見郭侑欣，《憂鬱的亞熱帶——郁永河《裨海紀遊》中的台灣圖像及其衍異》，台中：靜宜大學中國文學研究所碩論，民 90，頁 129。

<sup>85</sup> 曹永和，〈早期台灣的開發與經營〉，《台灣早期歷史研究》，台北：聯經出版社，1979，頁 80-89。

<sup>86</sup> 據薩依德的觀點，如果西方人對東方的偏見知識叫做「東方主義」，那麼由殖民者長期以來建構出帶有偏見與想像的「原住民知識」姑且可稱之為「原住民主義」。

<sup>87</sup>這樣的歷史雖然無法幫我們還原出原住民的「原貌」，卻至少讓我們在層層迷霧中，看清了殖民者如何捏塑與發明被殖民者的形象，以作為其殖民統治之功能性存在，明乎此等關鍵，要解構原住民的歷史形象才變得可能。

在來到台灣以前，歷代中國人靠暗示、傳說等來想像台灣，即使到了清朝，真正踏上台灣的土地，看到了原住民，想像仍然是用以解讀的捷徑。即便到了現在，原住民已經逐漸從山林海洋來到我們面前，我們依然不夠瞭解他們。看著他們跳著祭典的舞曲，喝著讓人興奮的小米酒，有誰真正記得或知道他們幾百年來的被殖民史？又有誰看得到當部落神聖的祭典變成娛樂觀光客的戲碼的無奈？在歡暢的歌舞催動下，更不會有人煞風景地提醒你原住民離鄉背井流落在都市底層、甚至遠赴大洋討生活的辛酸。長期以來，我們透過這些不斷傳抄複製所形成的模糊不清的論述，和人類學家擺在櫥窗裡充滿距離感的報告來認識原住民，所得來的當然只有一個模糊的輪廓和傲慢與偏見。關於原住民的文獻資料汗牛充棟，但儘管內容再怎麼豐富，紀錄方式再如何科學，都沒有原住民自己的聲音，更無法碰觸到原住民的心靈世界。原住民只能「藉由第三者自我批判的紀錄，想像祖先們焦灼的靈魂。」<sup>88</sup>而這樣的焦灼，繼續在八〇年代的原住民身上延燒煎熬，於是，原住民運動起來了，原住民書寫著自我，原住民終於能夠做為主體而言說，其所爆發奔放的力量，是沈默了數百年之久的鬱積。原住民的「主體現身」，放在被殖民史的坎坷上來解讀，的確是劃時代的突破，更為臺灣的後殖民論述，提供了值得深思的空間。

---

<sup>87</sup> 薩依德著、王志弘等譯，《東方主義》，台北：立緒文化，2004.3，頁 84。

<sup>88</sup> 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉，《台灣原住民族漢語文學選集》評論卷上，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁 26。

## 第二節 原住民運動與原住民文學

在一般人的印象中，原住民文學似乎是近十餘年來才開始耳聞的新興創作，然而原住民並非自八〇年代以後才有文學，事實上在原住民部落裡，文學一直以口傳的方式存在著<sup>89</sup>。原住民各族本無文字，目前所能見到的原住民書寫，都留下與外族接觸的痕跡，如紅毛字、日據時期受日本教育的原住民以日文所寫的作品等，戰後原住民的新知識份子，在漢化影響下也逐漸開始以漢字寫作，但為數不多；直到八〇年代受到原住民運動的浪潮推動，原住民文學才蓬勃發展，瓦歷斯·便是受後殖民思潮啟發而選擇書寫部落／族群的佼佼者。此時出現的原住民文學對原住民或者對漢人而言，都有著有劃時代的意涵，這批作家執筆時不僅將異於漢人作家的山林河海經驗融入作品，並以原住民為主體言說，為被扭曲壓抑的原住民歷史與被長久「噤聲」的原住民發聲，更為後殖民臺灣開啓了嶄新的視域。

### 一、原住民復權運動

台灣原住民運動正式展開的有效指標，向來指向 1984 年 12 月 29 日「台灣原住民權利促進會」<sup>90</sup>（簡稱「原權會」）的成立，然而在此之前，台大原住民學生發行的刊物《高山青》，與「黨外編輯作家聯誼會」成立的「少數民族委員會」，實是不可忽略的前奏曲。

1983 年 5 月 1 日，三名台灣大學的原住民學生，自行印製發行署名為《高山青》的刊物，分送給原住民學生。其訴求主旨在於：一、高山民族正面臨種族滅亡的危機；二、力倡高山民族的團結與自覺、自救<sup>91</sup>。這雖然是一份流傳不甚廣的小小刊物，卻引起了黨外運動人士的注意，進而在 1984 年 4 月「黨外編輯作家聯誼會」設立了「少數民族委員

<sup>89</sup> 當然，隨著母語文化的急速流逝，口傳文學豐沛的生命已逐漸枯竭。當部落裡的下一代不再聽得懂母語，口傳文學就無法繼續了，這也是目前原住民菁英份子最憂心的事之一。

<sup>90</sup> 原權會於 1987 年更名為「台灣原住民族權利促進會」。

<sup>91</sup> 《高山青》創刊號，1983.5.1，參見《山海文化》16，1997.05，頁 22。

會」；姑且不論黨外運動究竟是基於同理的尊重（同為長期處在國民黨威權體制下的受害者）抑或是策略性的聯盟（可加強本土化的概念、加深國民黨的罪狀），黨外運動與原住民運動的結盟，的確是原住民運動持續拓展與深化的有利條件。八個多月後，1984年12月29日，「台灣原住民權利促進會」於台北馬偕醫院正式成立，原住民運動開始進入了組織化的階段。

原住民運動之所以會在八〇年代攢露頭角並蔚為風氣，其實與七〇年代以來整個台灣社會的動向有很大的關係。身為原住民知識份子，孫大川客觀地描述了台灣整個社會的變動如何造就原住民運動的養分：在〈用筆來唱歌——台灣當代原住民文學的生成背景、現況與展望〉<sup>92</sup>一文中，他提出七〇年代開始勃興的「本土化」與「民主化」訴求，乃台灣社會最主要的集體意志；一連串的社會運動使得極權體制逐漸鬆綁，長期以來同化、單一的價值論述也逐漸趨向多元，並看重對人權的關注，形成了一個相對開放的社會，影響了原住民知識份子的主體自覺。亦即原住民運動所展現出來的強力主體表述，其實是「台灣整體歷史、文化、社會自我調控的有機部分，因而它不是一個孤立的事件；也因為它不是孤立的，原住民議題才有持續發展、深化的機會。」而原住民文學也在其中起步成形。然而原住民想要披荆斬棘走出一條康莊大道，卻較漢人多了一道族群的藩籬，這是由於歷代統治者在人數與權力上的優勢地位，早已把原住民推向邊緣的邊緣，不僅在實質的政治、經濟上處於明顯劣勢，在精神文化層面更瀕臨破產的窘境，這樣的雙重失落，使得八〇年代以降的原住民知識份子，傾向於以焦慮的、甚至悲憤的心情來理解與再現原住民的困境，形成一股悲涼的「黃昏」感，「人口、土地、語言文字到社會制度、風俗習慣的失落，是造成這個原住民黃昏性格最重要的原因。」<sup>93</sup>如此迫切而真實的危機意識，是激發原住民起來「運動」的直接動力。再觀察原運的領袖成員，素質均一皆為原住民知識份子，較容易接觸新思潮與新資訊，外在新思維的刺激與內在危機的使命感交互影響，加上台灣社會大環境之民主開放勢如破竹，原住民復權運動於焉成形。

自原權會成立開始，即展開了一連串的「民族自救」運動，其中包括救援雛妓、抗議「東埔挖墳事件」、控訴吳鳳故事的假象、反對核廢料向蘭嶼傾倒、「還我土地」運動、「正名運動」、保障原住民自治權等等，不勝枚舉<sup>94</sup>，其中「正名運動」更被視為原權會

<sup>92</sup>孫大川，〈用筆來唱歌——台灣當代原住民文學的生成背景、現況與展望〉，《台灣文學研究學報》1，2005.10，頁195-227。

<sup>93</sup>孫大川，〈黃昏文學的可能——試論原住民文學〉，《文學台灣》5，1993.1，頁67。

<sup>94</sup>關於原權會成立以來，到1996年行政院原住民委員會成立為止，原住民社會的重大事件，可參閱《山海文化》16，1997.05，頁22-46，「台灣原住民社會大事記」簡表。

成立以來最具有意義的成就，因為「它一方面從『被命名』為番、為高山族、為山地同胞、平地山胞等的『主／奴』關係中掙脫，爭回自己（主體）的命名權；另一方面『原住民』的泛稱也成了族群凝聚、整合的象徵，標示下一個新的歷史起點。」<sup>95</sup>雖然只是一個稱呼，卻能引起廣泛的效應，這是因為「名字」並不只是名字這麼單純，從孫大川這段話我們可以看出「正名運動」所贏得的，主要是意識層次的勝利，這樣的勝利又同時帶起了泛群運動的結盟共識。原住民取得對自己的命名權，而非由他人來決定自己的名字，「主體」從此現身。

台灣的原住民族自從與外族接觸以來，曾經被稱為「夷」<sup>96</sup>、「番」<sup>97</sup>、「蕃」<sup>98</sup>、「高砂族」<sup>99</sup>、「高山族」、「山地山胞」、「平地山胞」<sup>100</sup>等，名稱雖異，卻都是外來統治勢力強加賦予的稱謂，對原住民各族而言，各族本有自己的稱呼方式，如達悟人自稱為「Tau」、泰雅族人自稱為「Atayal」、布農族的「Bunun」、鄒族的「Tsou」和阿美族的「Pang-Cah」等，在族語中都是「人」的意思，可是統治者卻漠視這些自稱，給他們一個籠統的稱謂，其中不只暴露出霸權體制的傲慢與偏見，更劃清了尊卑貴賤的界線。循著大中國主義膨脹出來的名字，我們將可發現藏在名字後面的權力支配，已昭然若揭。中國古代對中原以外各族往往通稱為「蠻夷戎狄」，五胡亂華中著名的「五胡」指的是「匈奴」、「鮮卑」、「氐」、「羌」、「羯」，這些學子們琅琅上口的外族的名稱，字詞之間幾乎都帶有貶意，「蠻」从「蟲」、「狄」从「犬」、「羯」與「羌」皆从「羊」，涵蓋各「邊疆」民族的稱呼大都以動物為偏旁，透露出大漢沙文主義者鄙薄異族的心理，將他們視為非人的異類，以有別於作為唯一文明標準的漢族。而匈奴的「奴」字本身就把位階高下挑

<sup>95</sup> 孫大川，〈夾縫中的族群建構——泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉，《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》，2000.4 初版，頁 150。

<sup>96</sup> 「夷」本為中國古代對東方異族的泛稱，稱台灣為「夷」雖未得到明確證據，但陳壽，《三國志·吳書·陸遜傳》記載孫權「遣將軍衛溫、諸葛直將甲士萬人浮海求夷州及檀州……得夷州數千人還。」及沈瑩《臨海水土志》中的「眾山夷所居」，向被懷疑指的就是台灣。

<sup>97</sup> 以「番」稱台灣原住民，主要在明朝末年以及清領期間。明末陳第《東番記》稱原住民為「東番夷人」，清領期間更依歸化程度分為「生番」與「熟番」，「內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番。」（周鍾瑄主修、陳夢林等編纂，《諸羅縣志》，台北市：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊 141，1962/12，頁 154）此外，還有依地理位置或刻板印象而加上的形容詞，如：「北番」、「南番」、「阿里山番」（今曹族）、「傀儡番」（指北大武山的魯凱族和排灣族）、「野番」、「兇番」、「黥番」（有黥面之俗的原住民族，如泰雅族、賽夏族）、「烏鬼番」（可能指傳說中的矮黑人，身短矮小，全身漆黑）及「雞距番」（一說指泰雅族人，因其善爬樹。腳趾如雞爪般分岔）等。

<sup>98</sup> 1895 年台灣割日，文獻中關於原住民多用「蕃」稱之。如伊能嘉矩《台灣番政志》（1902）、森丑之助《台灣蕃族志》、《生蕃行腳》等，其實就是清朝時的「番」字。

<sup>99</sup> 1923 年，日本裕仁親王訪台，將「蕃」改為「高砂族」。

<sup>100</sup> 「高山族」之稱，在日據時期及光復後都甚為普遍，但原住民族並不全都居住在山上，如阿美族、卑南族與達悟族皆近海濱平原；國民政府將「山地同胞」再分為「山地山胞」與「平地山胞」，卻仍然帶有「山」字，反而更相矛盾。



明了，鮮卑的「卑」代表的是簡陋低俗，「氏」字義同「低下」的「低」，都有貶抑他者以抬高自己的暗示。「夷」从大从弓，意為拿著弓箭的人，「戎」指的是兵器，這兩個字在「禮義之邦」的國度其實有相當的程度與「好戰」、「野蠻」劃上等號。循著這樣的思維邏輯來理解明清時期漢人會以「番」字（原意為「獸足」<sup>101</sup>）稱呼原住民，就不難明白了。「番」字指稱外族，帶有「野蠻」、「未開化」的負面意涵，還可以從這個字後來的衍異得到佐證，如在台灣閩南人會形容一個蠻橫不講理或講不通的人很「番」，甚至直指蠻橫不講理的漢人為「番仔」，威脅喧嘩哭鬧的小孩會被「番婆」抓走等等，彷彿「番婆」就是童謠中的「虎姑婆」，由此看來，「番」這個字已經不只是政治層面的命名分類，長期以來，它已經內化為漢人生活中的刻板印象，成為原住民生來就必須承受卻又莫名其妙的污點。

解構主義大師德希達（Jacques Derrida, 1930-2004）解構了符號與意義之間必然的關連，顛覆了整個西方學術界。他認為第一個為萬事萬物命名的人，就是賦予萬事萬物意義的人，創造符號的人賦予符號意義，而賦予符號意義的人也將自己的價值判斷、思維方式滲透到符號裡，接受了某一套符號系統，就等於接受了這套系統背後所蘊藏的價值觀念與思維模式，因此「命名」本身其實包含著權力支配，依此構築的知識論其實是存在著偏見的。於是解構主義進一步質疑：誰創造了符號？誰掌握了命名權？挑戰最初原則（First principle）就能拆解符號背後的權力運作。對原住民而言，歷史符號的展演與命名的權力，向來都掌握在外來民族手上，這套知識論依循長久以來二元對立的方式來判別與建構世界，然而雖然是二元並列，其實是單元壟斷，藉由貶抑一方，另一方得以提升自我並支配一切，故而在二元論（binary）的邏輯下，漢人單方面劃清了漢／番、優／劣、文明／野蠻的界線，並強迫弱勢民族接受。既然一切的符號都是漢人創造的，意義也是漢人賦予的，根本沒有必然的真理，那麼原住民族「天生」所背負的「野蠻」、「落後」、「愚昧」的污名就顯得十分荒唐與虛幻了。如果瞭解到符號本身根本是沒有意義的，更不具備壓抑的真理，則所有被壓抑的符號將不再被壓抑，於是原住民起而抗拒、摒棄長久以來外力強加在自己身上的稱呼，提出一個自己決定的名字，這其中還蘊含著自我辨識的意義：長久以來被歸類命名，統治者所建立起的二元論標準，已經成為原住民認知經驗的一部份，重新為自己命名意謂著在命名權的迷思中找到自我、重新認識自己。

<sup>101</sup> 「番」字意為「獸足」，「采」為野獸的足跡，「田」為土地之意，參見許慎，《說文解字》，台北市：黎明文化事業出版社，1974年11月，頁50。

歷史上對原住民的稱呼都帶有貶低之意，因為這些稱呼是以二元論判斷世界、並在最初就把自己劃歸在優秀文明的一方的統治者所賦予的，藉由將「他者」（the other）劃歸在野蠻的粗劣區塊，將可穩固自己文明的優勢，如果讓原住民為自己命名，沒有人會稱自己為野蠻人，故爭回自我命名權就是從威權體制所強加的刻板印象中初步找到自己、掌握自己。原住民要求去除漢名、恢復族名也是在同樣的邏輯下進行的意識抗爭，日據時期以及國府遷台後，原住民都被要求依循統治體系的姓名學而改名，據以為強迫同化的手段，所以原住民通常有兩個名字，一個是族名，一個是漢名（日本名），政權輪替下的原住民更多達三個名字；然而無論日文或漢文並無法代表族名的意義，原住民改名後甚至還發生同一個父親的原住民兄弟卻擁有不同漢姓的笑話，更因而衍生出許多人倫道德的問題。1995年1月中旬，立法院三讀通過原住民姓名條例，原住民各族終於可以恢復各族傳統姓名，以族名登記戶口，用族名標示出各族文化的鮮明特色，卸下了帶有污名印記的稱謂，更重要的是將命名權取回自己手上、具有自我命名的主體意義。

再者，「原住民」一詞的確立，也成了凝聚原住民各族群的象徵力量。不管台灣原住民究竟是九族還是十二族，都在這個名稱下找到相同的情感與認同；當我們稱「原住民運動」時，指的並不是賽夏族或卑南族單一的族群運動，而是所有台灣原住族群的泛稱，故謝世忠認為台灣原住民運動是一種「具有泛群運動（pan-movement）與小型民族主義運動（mini-nationalism）雙重特質的社會政治運動」<sup>102</sup>而這種「泛原住民運動」「係指射一種某一國家或地區內之原先被征服土著後裔的政治、社會地位與權力的要求，以及對自己文化、族群再認同的運動。它的唯一對象是當地現今的優勢或統治民族。」<sup>103</sup>而原住民運動之所以會以泛群運動的方式呈現，謝世忠歸納有幾個因素：外在的因素包括「傳統的——因襲的綜攝稱呼」，以及「政策的——山地行政的意識型態」；內在因素則有「歷史的——共同的歷史經驗」、「文化的——類同的文化背景」、「情境的——族群的危機」以及「社會的——知識份子的新思潮」<sup>104</sup>，這些因素使得原本不同文化、不同族群在潛意識裡慢慢形成共同的歸屬感，「泛台灣原住民運動」也就在《高山青》大聲疾呼「高山族之團結」的號召下形成泛族群認同意識。

「原權會」成立後，積極推動與爭取各項原住民權利、喚醒社會對原住民歷史處境的關注，這樣的努力使原住民逐漸得以各種形式展現其主體性，包括文學、藝術、音樂、舞

<sup>102</sup> 謝世忠，《認同的污名——台灣原住民的族群變遷》，台北市：自立晚報社，1987.7，頁60。

<sup>103</sup> 謝世忠，《認同的污名——台灣原住民的族群變遷》，台北市：自立晚報社，1987.7，頁61。

<sup>104</sup> 謝世忠，《認同的污名——台灣原住民的族群變遷》，台北市：自立晚報社，1987.7，頁66-76。

蹈等的「原氣」淋漓，廣泛地成了原住民運動的另一種形式。若從歷史的角度來審視，原權會最重要的意義在於：這是第一個以原住民為中心所建立起來的機構，它最大的功能在於喚醒原住民對自我邊緣處境的自覺，進而產生自救的行動。雖然原權會因 1987 年的「導正專案」而遭受到空前莫大的打擊，並且在 1996 年「行政院原住民委員會」正式成立後逐漸退入歷史，然而原權會所帶起的泛原住民自覺，已使得原住民運動從街頭抗爭轉變為另一種形式而持續「運動」中，如果以「民族自覺」的性質作為判斷原住民運動的標準，那麼如文學藝術的創作、部落文化的復振等，都可算是原運的餘波。所以就喚起民族自覺而言，原住民運動已經完成階段性任務，並進而激發出更多元形式的民族自覺運動，以下所要討論的原住民文學，便是這種民族自覺運動的延伸與擴張。

## 二、原運激盪下的原住民文學

台灣文學界往往認定原住民文學發展至今約二十年，這是就八〇年代中期以後，原住民漢語文學創作大量出現且蔚為風潮而言，事實上關於原住民文學究竟多少年，往往依不同的定位點而有不同的斷代方式。

原住民原本是沒有文字的民族，然而這並不代表他們無法形成歷史傳統或傳遞情感知識，對原住民各部族而言，最道地的原住民文學應是以族語代代相傳、富有靈活創造力的「口傳文學」，各族的口傳文學包含豐富的起源神話、歷史傳說、故事歌謠等，然而若要論及口傳文學的起點，卻沒那麼容易，因為基本上自有族群存在的開始，口傳文學就開始了。雖然無法上溯口傳文學的創始年代，我們卻可以確定這種以口語相傳的文學是生生不息且豐富多變的，它與文字書寫出來的故事最大差異即在於它永遠不會被寫死、永遠不會被定格、更永遠沒有開始與結束。然而原住民的口傳文學卻逐漸在流失，說故事的人逐漸凋零、聽故事的人越來越少，這其實來自於現實的困境：母語的喪失與傳統的瓦解，使得口傳文學最大的活力：「口語傳播」窒礙難行，原本源源不絕的文學生命力，成了必須緊急採樣錄製否則將成絕響的稀有珍寶；原本就緊貼著原住民實際生活的文學，如今成了學者專家才懂的象牙高塔。然而作為一個民族，尤其是沒有文字的民族所長期依賴的文化傳承模式，口語傳播的文化資產，的確是「原住民文學」必不能割捨的板塊，甚至是以文字書寫為主要創作的原住民作家都還必須回頭去汲取的源頭活水。

如果以原住民文字書寫的歷史來看，八〇年代也不是最初的起點。原住民最早以文字記載事物，始於荷西時期的「紅毛字」。十七世紀荷蘭人曾教導台南一帶的平埔族使用羅馬拼音拼寫母語，此即清朝文人所謂的「紅毛字」或學者所謂的「新港語」。紅毛字的運用範圍目前所見，僅用在翻譯《馬太福音》等傳教文書，以及土地契約書，通稱為「番仔契」，都是實用的面向為主，目前為止，並未發現有使用紅毛字來抒發自我情感或連綴族群傳說的，故而「紅毛字」雖可視為原住民使用文字最早的痕跡，卻無法做為原住民書寫類文學的起點<sup>105</sup>。清領時期，在清廷的教化政策下，原住民（主要是平埔族）也可以進入「義塾」接受漢語教育，如《裨海紀游》所載：「新港、嘉溜灣、毘王、麻豆，於偽鄭時為四大社，令其子弟能就鄉塾讀書者，蠲其徭役，以漸化之。」<sup>106</sup>但是並未見因此有漢文文學流傳，原因可能與紅毛字的實用目的相同，而平埔族的迅速漢化也逐漸泯除了族群界線，因此在清領時期，並未發現原住民文學的證據。

瓦歷斯·諾幹認為，「台灣原住民族使用文明的文字來抒發一己或族群的感受，至少在日據時期《理蕃之友》雜誌中就已出現各族知識份子（日人稱「先覺者」）的書寫文字。<sup>107</sup>」然而這樣的文字書寫畢竟是囿於「先覺者」的少數人，而「先覺者」又是經由殖民帝國的知識體制訓練出來的，對於被殖民的主體自覺依然薄弱，甚至完全沒有，此時期我們能看到的原住民書寫，呈現出來的其實是一種早已納編入殖民體系的訓練有素：

我們的祖先原來是吃芒果、吃香蕉，在這個島上營造和平的樂園。吃飽就睡、睡飽就吃，但是這個天地、蓬萊島也隨著世界的變遷，終於被外來移民趕上山去。……這個不開之門的高砂之島一旦歸日本帝國統治後，漸漸受到文明的浸透。熱心而滿懷愛護同族精神的警察指導，猶如黑夜中得到明燈。燃燒著年輕之血的番丁們，爭先熱心依附。<sup>108</sup>

這段話呈現出明顯的矛盾：「我們的祖先」既是被「趕」上山的，對於外來移民應該是對立的態度；受到文明「浸透」一詞，也在褒貶之間游疑，然而最後的結論卻歸結到日本警

<sup>105</sup> 參見陳龍廷，〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫台灣原住民形象之論述〉，《博物館學季刊》17，2003.07，頁93。

<sup>106</sup> 郁永河原著、楊蘇之譯注，《裨海紀游》，台北市：圓神出版社，2004.6，頁207。

<sup>107</sup> 瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學的去殖民——台灣原住民文學與社會的初步觀察〉，收錄於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁132。

<sup>108</sup> 松山奎吾（泰雅族），〈關於泰雅的今昔〉，原文為日文，刊載《理蕃之友》第二年十二月號，本段乃轉引自瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學的去殖民〉之譯文，收錄於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁127。

察宛如黑夜中的明燈，使番丁們爭先依附。這其中矛盾與糾結的複雜心境，其實是在帝國殖民的勢力下被迫扭曲與變造的，瓦歷斯·諾幹以「擬真日本人」<sup>109</sup>稱之，浦忠成則認為是「角色錯亂的文學表述」<sup>110</sup>，雖然能以文字表達「自我」，這樣的「自我」也失真了。

戰後的「殖民者」<sup>111</sup>，換了一套語言系統，加上「白色恐怖」的嚴密壓制，使得文學界的一切書寫無法暢所欲言，應是原住民文學始終遲不現身的主因；其實在八〇年代原住民作家大量湧現以前，陳英雄（排灣族）就已出版了第一本原住民小說：《域外夢痕》（1971.07），這本小說以樸實的筆調或多或少地呈現了原住民文化的特質，作者對文學的嚮往與熱愛值得肯定，然而與日據時期相同的是，囿於社會環境與政治正確，《域外夢痕》「並未有強烈的原住民文化自覺、族群意識。」<sup>112</sup>這當然是無法苛責的，原住民能以自己的方式——即使是漢文——表達自己的情感，從歷史的角度來看也已經跨出了主體言說的第一步，只是有時候我們不禁會質疑，這樣的「主體」是被教育出來的，還是真正掌握在自己手上的？意即我們原先認定原住民的主體從外來統治者入侵的幾百年以來，就一直是沈默的，這並不代表他們不會表達自我，而是他們想表達的無法表達，或者他們只是被教育成該如何表達。因此，原住民文學在八〇年代中期以後的書寫就更為人所注意，因為他們已經逐漸在辨識與釐清那長期被外力掩蓋、變造的主體原貌。

隨著世界原住民復興運動的勃興，以及台灣以黨外為主導的民主運動的升高，覺醒的原住民知青配合著接續而來的街頭運動，原住民社會內部所產生的各項議題才逐漸攤開，所謂原住民忠實的文學記錄者已隨著社會現實面的衝擊，以一支筆抗議整個體制對台灣原住民的壓迫，遂產生了第一批原住民社會培養的優秀作家。<sup>113</sup>

作為當代原住民文學的首位提拔者，吳錦發的這段話很明顯地將原住民文學在八〇年代中期以後的崛起與原住民運動緊緊相連，並且提到原運激盪下的原住民文學，已經擁有了不同以往的面貌，這些「攤開」來了的議題，就是對原住民現實困境的描摹，對漢人中心神話的質疑，以及對自我邊緣處境的抽絲剝繭。原住民運動所觸發的族群自覺敲擊了文學領域，促使原住民湧現了一批以筆桿從事「運動」的作家。

<sup>109</sup> 瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學的去殖民〉，收錄於孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁138。

<sup>110</sup> 浦忠成，〈原住民文學發展的幾回轉折〉，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，頁100。

<sup>111</sup> 這裡指的是戰後遷台的國民政府。其實對於原住民族而言，外來的統治者都具有「殖民」的特質，關於此一論點，本論文將在第三章申論之。

<sup>112</sup> 吳家君，《台灣原住民文學研究》，國立中山大學中文所碩士論文，1997.6，頁157。

<sup>113</sup> 吳錦發，〈論台灣原住民現代文學〉，《民眾日報》，1989.07.21。

論及當代原住民文學與原運的關連，可從時間與內容兩方面來看。從時間的線性而言，1984年年底「原權會」成立，1987年1月，晨星出版社出版了吳錦發編選的「山地小說選」：《悲情的山林》；又於1989年3月出版「山地散文選」：《願嫁山地郎》，這兩本選集所選的「山地文學」都是以「題材」為界定標準，並提出「文明與野蠻的標準在哪裡？」<sup>114</sup>的強烈質疑，表達編者（漢族）明顯的自省與贖罪的姿態，可以說已經以後殖民的眼光在審視原／漢文化長久以來不對等的關係。小說選題為「『悲情』的山林」、散文選〈序〉題為「靜靜流淌過心底的『哀歌』」，也展現出編者對於原住民現實處境的同情與理解，甚至悲憤。吳錦發的小說選和散文選雖然包括原住民與漢人的作品，然而這樣的選文機制與標準卻帶出了原住民文學的另一個世紀：亦即主體建構的世紀。他並且在小說選序文文末特別引介田雅各（布農族）和莫那能（排灣族），認為他們的出現是台灣文壇的大事。田雅各（拓拔斯·塔瑪匹瑪，1960-）早在1983年即發表第一篇小說〈拓拔斯·塔瑪匹瑪〉與最被廣泛討論的〈最後的獵人〉，這兩篇小說發表後頻頻獲獎，並引起了文壇的注意<sup>115</sup>。莫那能（1956-）的詩從1984年起就陸續在《春風詩刊》登載，並獲得廣大迴響<sup>116</sup>，這兩位作家的作品出現在原權會積極籌辦之際，為當代原住民文學的創作，揭開了彌足珍貴的一頁。田雅各在1987年出版了個人第一本小說集：《最後的獵人》，莫那能在1989年，出版詩集《美麗的稻穗》，進入九〇年代，原住民文學的出版數量較之以往更以驚人速度成長：瓦歷斯·諾幹（泰雅族，1961-）於1990年9月出版了第一本散文集：《永遠的部落》、夏曼·藍波安（達悟族，1957-）《八代灣的神話》於1992年9月出版、利格拉樂·阿鳩（漢／排灣，1969-）《誰來穿我織的美麗衣裳》也於1996年7月出版，這樣豐沛的創作能量，這樣飽滿的族群表述，其實與原住民運動的激盪有很大的關係。

再者，就文本所呈現的內容而言，這些作家筆下的原住民世界，無論是現實生活的或精神層次的，都充滿了危機意識的「黃昏」情境，呼應原運「族群自覺／自救」的訴求，

<sup>114</sup> 吳錦發，〈悲情的山林——序「台灣山地小說選」〉，《悲情的山林》，台中市：晨星出版社，2003.11，頁3。

<sup>115</sup> 當時他還是高雄醫學院的學生，〈拓拔斯·塔瑪匹瑪〉是以自己族名為名的小說，不僅獲得高醫南杏文學獎小說類第二名（第一名從缺），且入選當年爾雅的「年度小說選」、前衛的「台灣小說選」，被名作家李喬視為「一顆新星的誕生」。〈最後的獵人〉則入選「年度小說選」，並獲得吳濁流文學獎首獎、賴和醫療文學獎，與臺灣文化獎助基金。這可說是原住民文學家首次進入漢人所建立的文學典範，並引起廣泛討論。

<sup>116</sup> 在李疾和楊渡的幫忙、鼓勵下，莫那能的詩終於在《春風詩刊》發表，依據楊渡，〈讓原住民用母語寫詩——莫那能詩作的隨想〉（《美麗的稻穗》，頁200-208）莫那能在第一期專題「山地人詩抄」中發表了〈山地人〉、〈流浪——致死去的好友撒即有〉及〈孛種，給你一巴掌〉等詩，第二期「美麗的稻穗」專題則有長詩〈來，乾一杯〉，皆獲得相當大的迴響。此後「從春風第一期到第四期的停刊為止，阿能每期都奉獻出他的創作與熱情。」這些詩作都收錄在《美麗的稻穗》。

尤可注意的是，在他們筆下也呈現出「泛原住民」的普遍關懷<sup>117</sup>，與原住民運動的跨族群性質相同，例如莫那能的名句：

如果有一天  
我們拒絕在歷史裡流浪  
請先記下我們的神話與傳統  
如果有一天  
我們要停止在自己的土地上流浪  
請先恢復我們的姓名與尊嚴<sup>118</sup>

莫那能的詩裡充滿著這樣吶喊式的呼告，質疑漢人霸權的正當性，呼喊原住民族普遍的悲情，最能代表原運浪潮下抗議文學的典型，他本人的生命歷程就是原住民苦難的縮影<sup>119</sup>，於是他寫出了〈燃燒〉、〈百步蛇死了〉、〈來，乾一杯〉、〈鐘聲響起時〉、〈恢復我們的姓名〉等等，強有力的吶喊泣訴展現出絕不放棄希望的勇敢熱情，允為原運精神的最佳投射。田雅各運用小說的結構，呈現了原住民在現代／傳統生活間的游疑與迷惑，挖掘族群認同的焦慮與心態上的矛盾，〈最後的獵人〉是現代原住民最典型的夕陽寫照：部落的獵人原本享有最崇高的身份與地位，如今在警察所代表的體制下，成了必須「改個名重新做人」的罪犯，錯愕的心情與無所適從的茫然，為小說劃上了一個無法輕易結束的句點。瓦歷斯·諾幹在族群問題上已經著手拆解體制背後所蘊藏的龐大陷阱，細細抽繹出權力運作滲透在社會、文化、經濟、教育等層面的宰制本質，為被掩蓋的原住民歷史命運理出有跡可尋的痕跡，也為原住民的現在與未來「驅除迷霧」<sup>120</sup>。夏曼·藍波安著重在族群經驗的回歸與紮根的努力，從對「白色胴體」的迷戀<sup>121</sup>到回溯「海浪的記憶」<sup>122</sup>，夏曼在

<sup>117</sup> 意指每個作家雖然只屬於一個族群，但其筆下所呈現出來的「原貌」卻是「跨族群」的，如排灣族詩人莫那能雖然有排灣味濃厚的詩作如〈百步蛇死了〉、〈歸來吧，莎烏米〉，卻也有為海山煤礦災變受難的阿美族而寫的〈為什麼〉、為布農族青年湯英伸寫的〈親愛的，告訴我〉等，其實其詩集《美麗的稻穗》大部分的作品都是站在「泛原住民」的基準點上創作的，包括有名的〈燃燒〉、〈恢復我們的姓名〉、〈鐘聲響起時〉等。此外如瓦歷斯·諾幹等在跨族群的關懷上更是明顯而徹底，這樣「泛原住民」概念的形成即原住民運動的普遍精神。

<sup>118</sup> 莫那能，〈恢復我們的姓名〉，《美麗的稻穗》，台中市：晨星出版社，2003.12，頁13。

<sup>119</sup> 楊渡憶及蘇慶黎把莫那能介紹給他時說：「這是典型的山地人的故事。妹妹被賣掉，自己被職業介紹所欺騙、幹過採砂工、捆工，現在在鐵路局華山站當搬運工。」參見〈讓原住民用母語寫詩——莫那能詩作的隨想〉，《美麗的稻穗》，頁201。其實莫那能還因少年營養不良與過度勞動，廿二歲便罹患弱視，甚至後來完全失明。關於莫那能的事蹟，可參閱《美麗的稻穗》附錄。

<sup>120</sup> 借用彭瑞金語，〈驅除迷霧、找回祖靈——台灣原住民文學問題初探〉，收錄於《21世紀台灣原住民文學》，台北市：財團法人台灣原住民基金會，1999.12，頁26-35。

<sup>121</sup> 夏曼·藍波安於小說《黑色的翅膀》中以「白色的胴體」作為漢人文化、價值的隱喻。台中市：晨星出版社，2003.11。

自我追尋的道路上展現出迷人而深刻的族群特性，成功地引領讀者走進達悟的生命。女作家利格拉勒·阿媽，由於身份與性別的層疊作用，除了呈現原住民與外省第二代之間的認同矛盾外，更為原住民文學開拓出「原住民女性」的重要處女地，深入一般原住民文學所未能觸及的深層夾縫，揮灑出有別於原住民共同命運與漢人女性主義的文學色調，凸顯了原住民女性「樓上樓下」的處境：原住民女性運動與都會區中產階級女性運動的訴求差別頗大，以婦運口號：「不要性騷擾，只要性高潮」為例，阿媽的友人聽到後氣憤地說：「原住民大多數的女孩子可能連被性騷擾的機會都沒有，為了生存我們都已經直接被性侵害了。」<sup>123</sup>點出原住民女性邊緣中的邊緣之處境，提醒我們對女性主義做更細緻的探討。這樣豐富的文學創作、多元的自我表述與廣泛的議題挖掘，的確是發端於原住民運動的激盪，然而其中所蘊含的創作能量與累積的創作成果，卻也為原住民的主體表述走出了另一條擁有獨立生命的道路。

審視八、九0年代的原住民文學，會發現幾個特點：首先是作家、作品、出版量的急速增長；其次，文本內容多以抒發民族悲歌、控訴體制不公、凸顯族群特質為基調。以上兩個特點都代表了當代原住民文學與原住民運動不可割捨的關係。當整個世界的潮流與社會的環境傾向於突出後殖民的議題，原住民自覺與原住民運動乘勢而起：街頭抗議、刊物創辦、部落報導與人道援助等等，原運成功地引起了廣大的共鳴。就在這一片自覺自救的呼聲中，原住民作家以筆回應了時代的吶喊，用各種形式——詩、散文、小說、甚至文化評論、報導文學、口傳文學等——讓壓抑在歷史底層的聲音紛紛展開自己的喉嚨歌唱。原住民作家在街頭運動大聲疾呼、抗議遊行之外，找到了另一塊盡情發洩吶喊的園地，即使原住民運動在諸多波折之後漸歸於歷史，原住民作家卻可以以文字讓原運繼續下去，原住民的主體表述也因此不再沈默。

---

<sup>122</sup> 夏曼·藍波安，《海浪的記憶》，台北市：聯合文學，2002.7。本處以書名借指其多年闖蕩漢人社會後，回歸蘭嶼並重新學習達悟價值信仰。

<sup>123</sup> 利格拉樂·阿媽，〈樓上樓下〉，《穆莉旦——部落手札》，台北市：女書文化，1998.12，頁54。



### 三、原住民現代文學的劃時代意義

董恕明在其論文中點出：「原住民文學在台灣文學史、中國文學史和民族文學這個框架中，……展現出的是一個辨識與現身的過程。」<sup>124</sup>指的便是八〇年代以後的原住民文學。如前所述，原住民採用文字來表達意思早在八〇年代以前就已經出現，更不乏能稱得上「文學創作」的，然而我們卻要把八〇年代以降原住民文學踴躍蓬勃的現象抬高到劃時代的價值，乃是因為在此之前，台灣原住民的主體尚在層層掩蓋與包裝中迷失，一直要到八〇年代以後，原住民才逐漸從重重迷障中辨識自我模糊已久的樣貌。故八〇年代以後的創作展現出不同以往的新意涵是：原住民從別人告訴你你是什麼樣子，跳脫出來發現自己、表達自己，並嘗試告訴別人「我」是什麼樣子。這一個看似無甚困難的路，原住民走了幾百年，原因無他，主要便在於長久以來的被殖民經驗產生的主體複雜變貌，關於原住民的被殖民史，本文將集中在下一節討論之，重點是對原住民而言，主體現身並不是一條好走的路，要揭開歷史與權力交疊的重層作用，在文化與社會幾乎都瀕臨破產的原住民世界看清長期被塗抹、變造的「原貌」，就已經是一段頗不容易的摸索歷程，更何況原住民原本就不以「文字」為情意表達形式，選擇漢語創作其實是一種妥協與無奈，關於原住民文學的語言問題至今都還是頗值得辯論的空間。對原住民來說，如何辨識自我是一個問題，辨識自我之後如何表達自我，又是另一個層面的問題，如此看來，要讓主體現身著實不是一件容易的事，無怪乎孫大川要充滿感性地說：「原住民文學露出的些微曙光，或許微不足道，卻如照徹原住民古今的炬火，……漆黑深邃的原住民歷史，在這些文學嘗試中，陸續升起可供辨識的閃爍星光，格外溫暖、動人。」<sup>125</sup>

再者，原住民文學的現身在漢人文學、社會、與哲學等領域都產生了前所未有的發酵作用，並使臺灣的後殖民論述更具張力。原住民以其獨特的生命經驗與族群特質從事文學創作，形成漢人作家難以模擬的文學調性，展現出漢人從未見過的風景，刷亮了讀者的眼睛。以內容而言，瓦歷斯從邊緣發聲，直接衝擊以儒家道統自居的「彬彬君子」；田雅各筆下獵人與自然和諧共存的山林哲學，令人神往不已；夏曼帶領讀者潛入海平面以下的奇異世界，搖撼漢人習以為常的陸地思維等，對長期以漢人為主角的台灣文學界而言，彷彿開啓了神秘的百寶箱，文學從此有了意想不到的可能。就形式而言，原住民作家在借用漢

<sup>124</sup> 董恕明，《邊緣主體的建構——台灣當代原住民文學研究》，台中：東海大學中國文學系博士論文，2002，頁14。

<sup>125</sup> 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫〉，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，台北縣：印刻出版社，2003.4，頁46-47。

文表達的權宜之策下，往往以族語介入漢文書寫，形成「番語漢化」的情形，如阿道·巴辣夫的阿美語、奧尼威的魯凱語等，大量干擾、介入並扭曲了漢文的行文邏輯，「番語漢化」的顛覆性，也逐漸運動著「漢語番化」的可能性。無論是在題材的選取、語法的表達、甚至思維的邏輯上，這樣不同於漢人的山林河海經驗與哲學思維，不啻是台灣文學界「得來不易」的新養分、新「原」素。

第三方面，原住民文學受原運激盪所展現的批判力度，一定程度地衝擊了大漢沙文主義的思維，促使漢人反省早已習以為常的霸權心態，對亟欲讓台灣擺脫殖民情境、建構出台灣後殖民論述的學者而言，更如暮鼓晨鐘：以往我們都把台灣定義成被殖民的對象，臺灣島民——無論是漢人或原住民——都是殖民受害者，這其實是對日本帝國主義殖民臺灣而言，原住民提醒我們，不只日本人是殖民者，對原住民而言，漢人也是殖民者，自有歷史以來，被殖民史唯一不變的主角就是原住民。原住民文學階段性最重要的價值，應當在於締造包容對話的新族群空間。亦即透過文學的形式形塑與強化原住民的主體性，讓主體成為客觀而具體的存在，與漢人甚至一切主體對話，透過不斷地對話與互相學習重新翻轉世界的秩序，交織出更寬廣與多元尊重的族群視野。這雖然是我們最樂於見到的原住民文學效應，卻也存在最大的努力空間，如瓦歷斯·諾幹的文學作品雖頻頻獲獎，但竟有漢族決審委員認為他是「利用原住民的悲情，來博取評審的同情」，甚至有人調侃他為「得獎專家」，這些「看似開明、卻仍舊隱含著拒斥的態度」<sup>126</sup>是原／漢基本的對等與尊重，最大的迷障。然而無論目前成果如何，壓抑了幾百年終於能唱自己的歌，原住民總算是在族群共容的路上了，誠如莫那能所言：「我的詩最大的哀願便是：『在絕望中找到希望，在悲憤中獲得喜悅。』」<sup>127</sup>對八〇年代以來至今約二十個年頭的原住民文學而言，讓原住民不再被消音也不再是文化與歷史的缺席者，的確是最值得珍惜與繼續開拓的成果。原住民文學成功地介入並影響主流價值體系的世界，就是踏出多元族群對話空間的第一步。

八〇年代的原住民運動激發出原住民文學，原運逐漸退入歷史之後，原住民文學成了原運的另一個存在與實踐的方式。時至今日，經由《山海文化》雜誌社及其他各方的努力，原住民作家與作品已形成一股文壇上不可忽視的力量，從原運出發的原住民文學，逐漸朝向更多的文學領域伸展觸角，建構出多面向的原住民文學板塊。然而，原運世代的作家，在原住民文學的歷史上，卻留給人一種英雄式的印象，長久以來背負的歷史悲情與族群苦

<sup>126</sup> 參見吳晟，〈超越哀歌〉，瓦歷斯·諾幹《伊能再踏查》序文，台中市：晨星出版社，1999.11.30，頁 10-12。

<sup>127</sup> 莫那能，〈美麗的稻穗·自序〉，台中市：晨星出版社，2003.12，頁 7。

難，使他們的筆觸探索到更深層的生命意涵，他們勇於抵抗、吶喊、呼籲、追尋、回歸，用文學的形式建構出原住民的另一種面貌。

當然，主體的形塑絕非一蹴可幾，大多數的原住民作家仍在摸索、追尋與修正。而對原住民而言，主體現身之所以彌足珍貴、主體形塑之所以困難重重，皆因歷史的長期扭曲與權力的宰制壓抑，使原住民一路丟失了自己的族群認同。對於瓦歷斯本身而言，主體的自決與追尋又是怎樣的一個過程？便是下一節所欲探究的主題。

### 第三節 從「吳俊傑」到「瓦歷斯·諾幹」

由原住民之歷史圖像來看，原住民所遭遇的污名化、邊緣化等對待，並非一朝一夕的事，歷史記憶與民族尊嚴長期的被壓抑，導致許多原住民誤以為自己「應當是一個漢人」，並以漢人的價值觀為自我一生追尋的目標。原住民復權運動的興起之所以遲至八〇年代，雖有其世界潮流與政治社會的外在背景，然在每個原住民背後長期被扭曲變造的面貌，卻是不可忽視的心理因素。

今日以原住民文學的一枝健筆，和原住民文化運動的鋒利番刀著稱的瓦歷斯·諾幹，其實並非一開始就具有濃烈的原住民意識，對瓦歷斯·諾幹而言，主體意識的覺醒是遲至1986年以後的事。他曾自承：「二十五歲才開始認識台灣與台灣原住民，遲鈍斃了！」、「二十八歲才開始向老人學習。」（《泰》，封底）相較於原住民運動前後，原住民菁英份子的創辦刊物與率先發難，瓦歷斯更顯「落伍」，他坦承自己直到1986年才知道有「原住民權利促進會」這個組織（《山》，序），此時原權會已經成立一年多了。現在我們往往只知瓦歷斯的文學是原住民文學的典範與代表，卻忽略了他這漫漫長路、得來不易的主體現身與主體重構的過程，相較於數百年來原住民被「東方主義」式的扭曲與對待，原住民運動與瓦歷斯·諾幹的主體現身歷程，更加顯得彌足珍貴。瓦歷斯·諾幹早年尚未被啓蒙的文學作品已經無由得見，然從瓦歷斯目前已出版的十本著作所標誌的作者姓名中，也許我們能看出一些主體追尋的痕跡：

書名	性質	出版社	收錄作品年限	出版年	初版所標示之作者
永遠的部落	散文集	晨星	1987-1989	1990	柳翹
番刀出鞘	社會評論	稻鄉	1989-1991	1992	瓦歷斯·尤幹
荒野的呼喚	報導文學	晨星	1990-1992	1992	
泰雅孩子 台灣心	詩集	台灣原住民 人文研究中心	1985-1993	1993	

想念族人	詩集	晨星	1985-1992	1994	瓦歷斯·諾幹
山是一座學校	詩集	台中縣立文化中心	1983-1988 <sup>128</sup>	1994.6	
戴墨鏡的飛鼠	散文集	晨星	1991-1996	1996	
番人之眼	散文集	晨星	1991-1998	1999.9.30	
伊能再踏查	詩集	晨星	1986-1997	1999	
迷霧之旅	散文、田野書	晨星	1993-2000	2003	

在文學創作的二十餘年來，瓦歷斯總共使用了三種名字發表文章與出版著作，名字的背後所暗示的，其實就是他向族群回溯的生命歷程。

本節擬就四個象徵瓦歷斯·諾幹的「名字」：吳俊傑、柳翹、瓦歷斯·尤幹、瓦歷斯·諾幹，來探討瓦歷斯主體意識的自覺與族群認同的歷程，挖掘在其文本作為原住民文學的典範象徵之前，瓦歷斯所經歷的曲折艱辛的自我追尋，相信這是除了他光輝的文學生命之外，最值得被紀錄的生命標章。

### 一、「吳俊傑」

象徵瓦歷斯生命歷程的第一個名字是漢名「吳俊傑」。

關於自己成年以前的心境轉折，他在〈重回泰雅〉（《戴》，25-38）中有頗為集中與精彩的敘述：幼年時期，他也曾是徜徉在山林溪谷、嗅著野獸與泥土氣味的小小泰雅，擁有父母親所賜與的泰雅名字，直至五歲時，雅雅（母親）鄭重地告訴他：「你要開始試著練習不讓鼻涕輕易地滑出洞口，頭髮要像七色鳥羽毛順從頭皮且乾淨。」開始，他便進入以漢人思維為主導的教育體制，「瓦歷斯」這個名字也逐漸被「吳俊傑」取代。當他在幼稚園裡緊張地打破一只裝著米國牛奶的杯子，從老師彷彿起了化學變化的臉龐，他第一次感受到「限制」的孤獨與恐懼。然而這樣的感覺並沒有持續太久，進入部落小學後，雖然困難地學習著國語，卻也在畢業時領到應屆畢業生的「縣長獎」。由於部落沒有中學，瓦歷斯上了國中後必須每天通車到十三公里外的東勢小鎮就讀國中，這樣的轉變對他而言是莫大的衝擊，因為以前的部落小學以泰雅人居多，烏石坑客家墾戶的小孩反而是「少數民

<sup>128</sup> 關於《山是一座學校》所收錄的作品年限，作者在〈序〉中提到兩種說法：1983-1987 以及 1984-1988，然各篇詩作並無標示寫作或發表年月，故本處採用較寬的區間帶。

族」，然而到了以客家人為主的東勢國中，一聲「番仔」重重刺傷了泰雅小孩的自尊，瓦歷斯才真正意識到，自己才是真正的「弱勢族群」。

在東勢國中就讀時，除了言語上受到漢人同學的羞辱外，瓦歷斯還常常會被學校的幫派份子截住圍毆一頓，面對著平地客家人的輕蔑與敵意，瓦歷斯有著最蒼白的少年時期，這樣的屈辱讓他決心要為自己爭一口氣：「十三歲的我，在往返部落與小鎮的十三公里客運車程裡，總是有一股無形的力量驅迫著，將自己深埋在一本本的自修書裡。」沈默而自礪的國中生涯，為的是要證明泰雅的小孩並非都是粗暴、無知識的敗類。聯考成績一發佈，瓦歷斯是班上唯一不靠補習就考上師專的學生，當雅爸（父親）在鞍馬山的山林裡聽到收音機播放的榮譽榜單，「喜極而泣地跪在佈滿落葉的地上，感恩於泰雅山神的眷顧」，並且「鄭重其事地到森林裡捕獲野獸，在部落裡席開三桌分送獸肉給親友。」然而進入師專之後，接觸的「非我族類」卻越多，身體形貌上外顯的差異換來異樣的眼光，讓「吳俊傑」努力地想把「瓦歷斯」藏起：

特別是敏感地察覺到血管流動著少數族群品種的顏色，令十七歲的泰雅少年羞於展示黑色的肌膚，像一頭善於隱蔽的變色龍，快速地隨都市的建築物變換姿勢、形體乃至於語言。（《戴》，48）

這段時期，瓦歷斯身份證上的名字是「吳俊傑」，他所追求的成就與肯定，也是漢人式的價值觀：努力唸書，考上好學校，進入師專體系將來當個社會地位崇高的老師；這些努力為的都是得到漢人的認同，向漢人證明「番仔」並不「壞」。這背後所透露出來的，其實是一個民族自信的喪失，如果能以自己的族群為榮，又何必費盡工夫地向他人「證明」什麼呢？父親聽到收音機時的喜極而泣，固然是對兒子成就的與有榮焉，其實也透露出部落價值觀已向漢文化看齊的傾向，否則對一個傳統的泰雅而言，最值得驕傲的職業是「獵人」而不是「老師」。教育是體制重要的一環，國家體制的合法性，透過教育養成的階段無形地制約了每一個人。教育把瓦歷斯扭轉成吳俊傑，也重重撞擊了每一個原住民的心靈。

進入師專，和台灣的孩子共處的那段時間，我卻開始有些憎恨貧窮，屬於整個部落的窮困面貌，我很難理解原住民族群的生存法則為何老是跟不上平地社會！總之，我是有些賭氣部落的大人們因無能而無法擺脫生活窘迫的困境。現在想來，我是很能夠同情在面對著物質文明誘惑的年輕人，因不滿意部落的生活現狀和家人爭執或

是負氣離家的事情，畢竟自己也經歷過類似的人性掙扎，乃至於和父執輩惡言相向，十足是社會學家筆下的「叛逆青年」（《番刀》，150）

其實瓦歷斯從不諱言，進入國中、亦即進入以漢人價值觀為主導的體制之後，他對於酗酒的族人與酒後「活像一頭發瘋的山豬」（《永》，127）的父親經常感到不屑與怨恨，尤其父親醉酒後會亂摔東西，並毆打小孩和妻子，還會把瓦歷斯抓來，強迫他傾聽自己不幸的一生，瓦歷斯清楚地記得，當時的他「嘴角揚起憤恨」，並總會「在私底下發誓長大後離開父親」（《想》，13）。在漢人的教育洗禮下，瓦歷斯只看到父親的頹廢與族人的墮落，隱藏在酗酒背後的龐大歷史悲情是學校沒有教的，雖然父母親給了他一個泰雅名字：瓦歷斯，但此時的他卻是朝著成為漢人「吳俊傑」而努力，因此當父親一再暗示在平地教書的他回到部落，電話那頭的「吳俊傑」總是推託再三（《山》，37）。這時候的「吳俊傑」，是泰雅的血肉、漢人的面貌；不知不覺中，「自己一寸一寸地消失」（《伊》，144），黧黑的膚色逐漸漂白，喉嚨發出標準的國語，離開部落、離開生養的土地，瓦歷斯的名字早就被埋藏在八雅鞍部山脈最深最黑的森林裡：

在五年的師專生涯裡，我遠離了部落的生活，部落的母語，我遠離了森林，遠離了大自然的智慧，同時，我遠離了童年的自己。（《戴》，36）

瓦歷斯認為，以「吳俊傑」的面貌存在，是人生中最「蒼白」的時期（《迷》，52），而這一點失血的色澤，瓦歷斯一直要到多年以後才慢慢看清。

## 二、「柳翹」

「柳翹」是瓦歷斯·諾幹早期使用的筆名，這個筆名是他由「吳俊傑」過渡到「瓦歷斯」主要的轉折記號。在「柳翹」時期，瓦歷斯的原住民意識逐漸覺醒，而其文學創作上的幾番轉折，恰與其生命歷程相對應，都是先向漢人主流看齊，再逐漸找到自己的源頭活水。他的文學生命從學習現代主義技巧開始，到叛離現代主義回歸素樸，並在內容上逐漸從以學生、社會為對象，摸索到對族群生命的永恆關懷，雖然這段歷程與我們平素所熟知的瓦歷斯風格截然不同，卻是他發現自我與自我實現的珍貴紀錄。

瓦歷斯文學生命，進入師專以後正式展開，這與台中師專的文學傳統有關：專三時

(1979) 他所加入的「慧星詩社」就是 1968 年蘇紹連、洪醒夫、蕭文煌等人所創「後浪詩社」的延續，這個以追求現代主義表現形式為主的詩社，為台中師專塑造了濃厚的現代詩氣息，也影響了後來的慧星詩社。即使與我們所認知的瓦歷斯的詩作有一段很大的距離，瓦歷斯的詩作，的確是從模擬現代詩技巧開始的，周夢蝶、余光中、洛夫、張默、楊牧等大家詩集，都是他經常捧讀並依樣畫葫蘆的樣本。然而早期鍛鍊的現代主義技巧卻不能為他帶來抒發心靈的快慰，更不能激發他心中源源不絕的靈感，所以後來已經是著名詩人的他，經常以師專時期寫出的第一首詩被主編丟入垃圾桶的糗事來自我解嘲，因為瓦歷斯終於認清現代主義技巧之於他，只是一種「為賦新詞強說愁」：「常常我不知道自己在寫什麼，總以為詩得讓人一下子看不懂的才是好詩。」<sup>129</sup>現代主義的技巧本是詩人為表達內心曲折隱晦的情感而鍛造出來的，把它理解為一種詩人炫耀與迷惑讀者的伎倆，其實是一種本末倒置的認識。翻閱瓦歷斯·諾幹的詩集，現代主義式的表現已非主調，甚至現在已經鮮少有人知道他這一段蹩腳彘扭的年少輕狂了。

首先觸發瓦歷斯脫去生硬的現代主義外衣的，是鄉土詩人吳晟：「我對他印象很深，穿一件夾克，土土的，整個人很素樸，最重要的是，他的詩我看得懂，沒有詩貴族的台北觀點。」<sup>130</sup>吳晟詩作與現代主義的強烈對比，讓瓦歷斯從此對詩改觀，而走上向現代主義叛離的道路。

揚棄現代主義的他，重新與自己對話，重新調整自己的創作方向，吳晟的詩使他聯想到部落老人在祭典時的吟唱其實就是現成的、絕美的詩境展現，因而開始試著用部落的方法寫詩，然而對於已經遠離部落、遠離母語的「吳俊傑」而言，這並不是一件容易的事，當他越瞭解族群文化的深邃與部落老人的智慧，他就越謙虛，「我的詩（語言）對老人而言，只能用『笨拙』來形容」（《泰》，封底）這樣的心態，使得他放棄追尋現代主義的詩藝，而朝向素樸詩人邁進。

瓦歷斯在 1990 年以前，幾乎都是以「柳翹」為筆名<sup>131</sup>發表作品，包括早期的詩作和《永遠的部落》時期的散文，以及少數的小說。雖然他已經意識到不是只有現代詩才叫好詩，也開始動筆寫部落記載，卻依然有一個非常漢式唯美意象的筆名：「柳翹」。他直言年輕時

<sup>129</sup> 魏貽君，〈從埋伏坪部落出發——專訪瓦歷斯·尤幹〉，《想念族人》，頁 208。

<sup>130</sup> 魏貽君，〈從埋伏坪部落出發——專訪瓦歷斯·尤幹〉，《想念族人》，頁 208。

<sup>131</sup> 在柳翹時期，瓦歷斯也曾以「背德者」的筆名發表社會評論；此外，瓦歷斯還有另一個筆名「倉田南」，是依照日據時期族人的日本姓氏而來。以筆名發表之文，參見參考書目「壹、瓦歷斯·諾幹著作」。



候的自己，的確有好長一段時間作著「文學家」的美夢（《想》，10），而「柳翹」就是一種對文學家想像的投射。

瓦歷斯自認為「1985年以前，我幾乎沒有寫出關於台灣原住民族題材的作品。」（《山》，序）若我們將他的作品作一年表式的審查，如附錄二〈瓦歷斯·諾幹單篇作品年表〉，會發現他的作品並非都如大家所理解的具有原住民意識的自覺，也非一開始就以原住民為題材，亦即在掌握自我文學命脈之前，他其實經歷了一段「游離時期」。雖然瓦歷斯·諾幹也坦承原住民運動對他的衝擊和影響（《番刀》，135），但是這衝擊卻是遲來的。原權會成立前後（1983-1984），瓦歷斯正在花蓮富里國小教書，此時期（1983-1985）主要的創作主題，都是與他的學生有關，這些「學童記載」、「與學童書」的系列作品，目前收錄在《山是一座學校》。試看這些作品所展現的初為人師的心情，其實與一般人所熟知的原住民文學的一枝健筆，是有一段距離的：

這幾天

你們在教室裡溫習功課

流行性感冒溫習去年的天空

最後，也溫習

你們的鼻子

.....

原來老師就像一道暖流

無聲地通過你們心中的困惑

那感冒的暖流一定就是醫生

我決定在放學前告訴你們：

回家記得喝薑湯，功課

不懂的，明天上課問老師。（《山》，9-11）

這段時期他所關切的是朝夕相處的學童，他所疼惜與感動的是師生互動的純真，由於寫作的對象是兒童、閱讀的對象也是兒童，詩句便力求淺顯易懂，甚至出現了模擬孩童心靈的童詩創作：

樹木長著許多耳朵的

長在綠葉的末梢

小小的耳

聽著八方的聲音

.....

至於第四片，樹木最淘氣的小耳朵

正打算把小孩愛哭的消息

傳給上課的鐘聲（《山》，12）

這樣單純而淘氣的語調，毫無疑問是在對小孩子說話，或者模擬小孩的童言童語，雖然也走素樸路線，卻還未出現所謂的原住民意識，也沒有對於原住民命運的深切關懷，他只是很單純地做為一個老師，他關心弱勢、關心單親、關心智障的學生，就是尚未開始關心自己的族群。此時花蓮縣寧靜山村一個初為人師者的心情與期望，與台北街頭原住民運動的烽煙四起，是八竿子打不在一塊的。

一直要到 1986 年以後，瓦歷斯才火力集中地以原住民族為表現主題，寫出如「想念族人」系列的作品，這其中的轉折，也不是一蹴可幾的。富里國小的「柳翹」在寫了一陣子針對學生的詩作之後，突然發現自己沒有題材可寫了，他困惑良久，去找師專時期的結拜大哥與校刊主編：林輝熊，林輝熊告訴他說：「你本身是山地人，你怎麼不寫你山地的東西？」（《想》，212）林輝熊一語驚醒夢中人，因為當時的瓦歷斯從來不覺得書寫自己的族群是很重要的，重新提起筆來，他才發現文藝青年「柳翹」竟然寫不出泰雅部落的「瓦歷斯」，這樣的震撼促使他在 1985 年夏天申請調回西部，開始他的鮭魚回溯之旅。回到西部的第一站是台中縣梧棲鎮梧南國小，在每個月五百元跟學生家長租來的五坪房間裡，瓦歷斯展開了他人生的另一頁，並一步一步逐漸瞭解自己的族群與遭遇，知道的越多，少年時期像春柳般遨翔的浪漫夢想就越是沈重，漸漸地，「柳翹」成了不切實際的白日夢，終於被詩人所揚棄。因為用文字包裝起來的「柳翹」，充滿天馬行空的文學夢，承載不起原住民沈痛的歷史包袱和殘酷的社會現實。

### 三、 「瓦歷斯·諾幹」

梧南國小對瓦歷斯而言，恐怕是生命中衝擊最大的時期；這當中原住民意識的啓發，其實是一連串推翻神話的過程。

在小小的濱海國小，他常躲起來閱讀禁書、偷偷摸摸地參加黨外說明會、驚訝於繁榮富足的台灣島背後，竟然有被「大有為政府」層層掩蓋的二二八真相、在炎熱的夏天發現居然有人必須因為太過愛台灣而遭受寒冬般的酷刑……

有人鄭重的宣讀台詞：

「偉大的民族救星……」

不知何處傳來的暴笑聲

竟把偉人那頂帽子

驚慌慌的震落

下

來（《泰》，66）

在台灣社會滿城風雨地搖撼神話、挑戰神權時，瓦歷斯並未走上街頭，但在十六吋電視螢幕前的他，心中的震動恐怕並不稍減站在街頭以身軀抵抗強烈水柱的民主鬥士。這些幻滅、這些覺醒幾乎都集中在 1986 年：1986 年 3 月，陳啓禮被押解來台，戳穿了清廉政府的假象；5 月，「519 綠色行動」要求解嚴，卻被當作暴民以棍棒水柱驅趕；9 月，民主進步黨成立，為國民黨「合法」政權投下變數；11 月，海外異議人士（包含許信良）企圖闖關，二千名群眾與憲警人員爆發激烈衝突……，瓦歷斯回憶往事，認為是「一九八六年的社會變動開始搖撼我腦袋的一些想法」（《戴》，51-60），堅信不移的神話，逐漸破滅，原本穩固的「吳俊傑」開始搖擺，最後終於像「民族救星」的口號一般瓦解。

演講者一句激昂的吶喊：「不是我不想知道二二八，而是老師從來不講二二八！」

（《泰》，序）促使瓦歷斯開始認真地反省，自己竟不瞭解自己身上所流的血液；由於「老紅帽」的機緣，他大量閱讀《夏潮》雜誌，才逐漸從瞭解台灣的努力裡，看到原住民社會的困境，並且從自己所陶醉的「文學家」夢幻中驚醒。他問自己：「你到底是誰？」、「除了寫詩，你還能做什麼？」（《迷》，52）第一次，他感覺到對他而言向來地位崇高的詩人，竟然是最無益於世的職業，於是他暫離文學崗位，加入工黨、寫社會評論、與原住民朋友共同創辦《原報》，並且在 1988 年再次請調離部落僅有三十公里的豐原市富春國小。

在富春國小期間（1988-1993），他與當時的妻子阿媽共同創辦了原住民文化運動刊物：《獵人文化》，用自己的方式進行原運，期望營造原住民盡情發聲的園地。編撰《獵人文化》對瓦歷斯而言最重要的是走訪部落的實地踏查，他勤跑台灣各部落，訪問耆老，從

耆老口中挖掘口傳文學與歷史記憶，在徹底的實踐中一點一滴拾回失去的尊嚴；「柳翱」與「吳俊傑」的外衣，也在重新認識自我的歷程中自動被揚棄，改回族名「瓦歷斯·尤幹」，原本取了漢名的長子吳謙宇（《永》，10）也在之後的文學創作中改稱族名「威曙·瓦歷斯」，甚至不用漢字譯音，直接拼音成：「Bei-su」，使其更接近族語，也形成字裡行間「原漢夾雜」的文字風格。瓦歷斯以族語拼音的方式逐漸替代漢式地名、人名的稱呼，其實是一種既貼近族群又對抗漢文化的雙重策略。

但是在接受十多年漢式教育的同化之後，要徹底擺脫漢文化的魅影幾乎是不可能的，泰雅的面貌瓦歷斯必須重新拼湊與學習，從無到有的重建才是困難的開始。一開始瓦歷斯以為自己的族名應該是「瓦歷斯·尤幹」，並以為這個名字就可以代表他是一個真正的 Atayal（泰雅），幾年後，在對自己文化更加瞭解以後，他才知道父親尚在他的他，依泰雅族的命名規律，應該稱做「瓦歷斯·諾幹」<sup>132</sup>，於是出現在報刊雜誌上的瓦歷斯，有了他生命中的第四個名字。瞭解了這段漫長曲折的探索過程，我們實在無法輕易的認為「瓦歷斯·諾幹」只是一個名字，因為在這個名字的背後，蓄積的是不可輕忽的族群逆寫能量。

原住民意識覺醒的他，陸續發表了許多相關評論文章，並親自走訪部落貼近原住民的心靈，他成功地引起了漢人的注意，然而這樣族群建構的努力，對瓦歷斯而言不僅是不足而且還是相差甚遠的。《永遠的部落》裡有一篇散文：〈客運車等你〉，提到他努力為族人做事之後所感到的無力感，是他早期頗為深刻的心理描摹：文中敘述當他回部落探訪小學老師時，面對越來越少的部落學生，老師自嘲地說：「山上是留不住人的，好像也沒什麼人關心原住民部落，任他敗壞而死。」瓦歷斯這才發現，自己在城市中的搖旗吶喊與大聲疾呼，對部落而言竟比風還無力。「我很想告訴他，在城市裡有些民間團體正關心著原住民部落，甚至籌組了一些權益促進會之類的，甚至我也是其中的一員，但是，這些彷彿在這裡是個笑話。」（《永》，58）沒有紮根在部落的原住民運動，對部落而言只是一場鬧劇。這是瓦歷斯 1989 年的作品，1989 年的惆悵。惆悵過後，客運車再次把瓦歷斯載離部落回到都市，但老師的話激起的漣漪，卻沒有停止迴盪，微弱而持續地形成一個遙遠的聲音：「回到部落」。隨著時間的消逝這樣的聲音居然越來越強烈，瓦歷斯終於在 1994 年回應了八雅鞍部山脈的召喚，回到部落小學任教，為他的族群回溯找到最能安身立命的據點。

直到自覺著血管裡奔流泰雅族熱烈的血液後，我對土生土長的 Miexo 部落才懷

<sup>132</sup> 王浩威，〈重返原鄉尋找祖先的名〉，《聯合報·讀書人》，1997.6.16。

抱著無盡的追戀與遐思。到現在，我也可以無懼於自稱是泰雅族人，並且以這個名為榮。（《戴》，25）

從努力拋棄泰雅的身份、成為「吳俊傑」的漢式思維，到「柳翹」時期族群意識的啓發與轉折，再到「瓦歷斯·諾幹」「無懼地」以身為泰雅人為榮，是在幽暗的道路上一步步照見自我的探索歷程。最終，他選擇回歸祖靈的懷抱，然而回到世居的所在，並不是結束，相反地，回到祖先的土地，才是學習如何成為真正的「Atayal」<sup>133</sup>的開始。關於回歸部落的瓦歷斯，生命歷程與文學創作的轉折，本文將在第四章闡述。

一年又一年的原住民子弟，課堂上無可避免、不容拒絕「吳鳳」的「啟示」，是多麼殘酷的心靈扭曲，是多麼『夭壽』的精神屠殺。雖然台灣社會已經逐漸把『番仔』改為『山胞』或『先住民』再正名為『原住民』，但是他們卻必須經歷十分艱困的『回溯』過程，才有機會『找回』一些原住民身份的信心，以及部落生活的文化型態。<sup>134</sup>

吳晟的這一段話，點出了原住民自我肯定的困難。即使整個社會已經漸趨民主開放，即使多元文化的口號已經越來越響亮，即使原住民已經獲得他們自己選擇的名字……原住民的歷史包袱卻無法輕易卸下。

在瓦歷斯身上呈現的弔詭是，漢人的教育使他成為一個知識份子，卻也得是知識份子的他，才能有力量反轉漢文化的龐大壓制。只是有形無形中的漢化痕跡，必然已融入在他的字裡行間與思維方式，因此「丟掉」漢化的包袱是第一層困難，而回頭向部落尋根、重新建構自我與族群文化的面貌又是另一層困難。

我們必須理解的是，作為原住民文學作家最強而有力代表的瓦歷斯·諾幹，並非一開始就對民族命運充滿使命感，他也歷經了討厭父親、離開部落、擁抱漢文化的叛離過程，然後才回過頭重新認識、慢慢接受、回歸部落、與重建自信。人生至此，瓦歷斯已推翻了兩次價值觀，雙重否定的生命歷程給了他最渾厚的人生信念，使他的文學命脈脫離空中樓

<sup>133</sup> 泰雅族自稱為「Atayal」，即「人」之意。泰雅族對於「人」的定義，並非單純指一個物種，而是著重在「人」之所以為人的價值。對泰雅族而言，人的價值在於是否勤勞、勇敢、有智慧，整體而言就是要遵照rutux傳下來的gaga，故並非每個人都有資格稱為「人」，成為「Atayal」就是要符合泰雅族文化中所認定的「人」的意義。

<sup>134</sup> 吳晟，〈超越哀歌〉，收錄於《伊能再踏查·序》，頁7。

閣的虛幻，真正注入血肉與靈魂。

從象徵性的名字到地理上的空間，在在是瓦歷斯主體追尋的痕跡。「吳俊傑」代表著他摒棄泰雅、向漢文化尋求肯定的蒼白歲月；「柳翹」是漢式標準的文學面貌；當他還原自己，從「瓦歷斯·尤幹」到「瓦歷斯·諾幹」，細膩的文化分別，使他更貼近泰雅。從地理上來看，國中時期的「吳俊傑」離開部落飛向十三公里外的小鎮，又朝離部落更遠的台中飛去，甚至越過中央山脈來到花蓮，直到驚覺到自己逐漸消失，他開始努力像鮭魚迴游一般往部落靠近，從梧棲鎮的梧南國小，到豐原市富春國小，最終回到部落小學，瓦歷斯驚人且充沛的「原力」，在地圖上畫出一條個人生命的回歸曲線。

瓦歷斯在自己的身體上發現原住民的歷程，既是生命的，也是文學的。從文學作品來審視，瓦歷斯早期的作品，如《山是一座學校》、《泰雅孩子台灣心》，至少有一半以上的篇章與原住民意識無關<sup>135</sup>，在我們所熟悉的瓦歷斯·諾幹出現之前，瓦歷斯其實已經經歷不少嘗試和摸索，在反覆驗證與試煉之後才有令人刮目相看的原住民文學典範。其自我追尋的旅程與文學生命的歷程相呼應，由附表二：〈瓦歷斯·諾幹單篇作品年表〉中可以發現，他的創作歷程其實是一連串主體逐漸顯豁的過程，從進入「慧星詩社」的新詩習作到1985年以前的詩，基本上是欠缺主體的、模仿學舌的，此時他的主體性在體制化的箝制下隱而未顯。1985年暑假，他調任梧南國小，開始受到當時民主思潮與社會主義的衝擊，逐漸瞭解原住民在台灣社會被邊緣化的過程，因而作品強烈投射出有自覺意識的、抗拒的、批判的（anti-reading）以及反閱讀（counter-reading）的傾向。1994年作者調回部落小學，回到失落已久的鄉土，他的作品又展現了另一個風貌，強烈的控訴與批判不再是他作品的主調，反而一反前此地用穩重、洗鍊、幽默的筆調，書寫部落記憶與重建族群歷史，進入主體的、自主的文學階段。對瓦歷斯·諾幹而言，回到部落絕對不是自我追尋的終點，反而是向下紮根的起點，這樣的追尋將永遠不會結束。瓦歷斯的生命與文學因泰雅的泥土而更行飽滿、內斂，煥發出漢人難以模擬的光澤，近年來他更將視野向外延伸，擴及對第三世界弱勢族群的關懷，然而無論他的寫作版圖向哪方面延展，重新發現自我、找回主體性，絕對是他文學志業最深厚的根基。

---

<sup>135</sup> 見附表二：〈瓦歷斯·諾幹單篇作品年表〉。

## 小結

細審原住民與「文字」的交手過程，竟是一連串的挫敗與退讓。自從有「文字的民族登陸台灣之後，在台灣已經生活了萬年的原住民族，短短百年內從主人身份降為附庸，真的原住民不重要，重要的是文字如何形塑原住民。不會呼吸的文獻「創造」了原住民的各種形象——野蠻、落後、愚昧、低等——取代活生生的人，二元對立的價值觀更粗暴地宣示原住民以外的強勢族群是「文明、進步、優越、高等」的，他們以「救世主」的姿態把原住民推向邊緣，並強迫原住民向強勢文化看齊，同化的結果，原住民的「原貌」被塗抹得越來越模糊。原住民在歷史上是一群無聲的存在，因為「歷史」都是外來民族寫定的，透過第三人稱的書寫，原住民被定型在字裡行間，文字的力量無遠弗屆，層層相因更形成帶有偏見的論述，於是，原住民是什麼樣子，向來不是原住民自己言說或表現的，而是早就被模型化的。由此可見今日原住民的種種困境，不是一朝一夕形成的，用後殖民的眼光再閱讀歷代文獻，將有助於釐清原住民形象被扭曲與塑造的過程，以及積壓已久在八〇年代終於爆發的憤怒。

八〇年代原住民復權運動標誌著原住民向歷史發出的第一聲呼喊，它與當時台灣社會「本土化」、「民主化」的思潮息息相關，逐漸鬆軟的政治環境，提供了主體自覺的充分省思，促成了許多禁忌議題的開放與發聲。原住民運動便是在這樣的大環境下得以大聲疾呼原住民族的黃昏危機，發動多起抗議靜坐與陳情請願，希望藉此讓社會大眾正視原住民議題。作為八〇年代台灣文壇的一種特殊現象，原住民文學的崛起與原住民社會運動息息相關。戰後第一批原住民作家幾乎都與原運脫離不了關係。原住民運動除了大聲疾呼原住民的處境以期在政治、經濟、文化等層面要求對等與尊重外，更同時激發了一批主要以漢語書寫的原住民作家。由於這樣的因果關連，以及欲「回狂瀾於既倒」對族群命運的的使命感，使得這一批作家的作品都充滿了濃烈的批判意識與民族悲情，成為八〇年代以降原住民文學在文壇崛起的鮮明特色。正由於原住民向來是被再現與被言說的，八〇年代以降以第一人稱為主體的表述更顯得意義非凡；而不同族群背景與文化思維所孕育出來文學創作，也提供了台灣文學內容與形式上的新元素；其去殖民的訴求與歷史斷面的解剖，更提

供了漢人自我殖民性的反思空間。

只是在已然模糊的面貌中要如何辨識自我？原住民主體重構的困難度可想而知。因此，對於長期被壓抑與洗腦的原住民而言，「主體現身」絕對不是一件容易的事，主體自覺的過程必然艱辛漫長，它面臨的是一個解構之後再重新建構的雙重困境。瓦歷斯·諾幹也經歷了一番自我辨識的追尋，才終於確認自己的定位，他的認同歷程，提供了最典型的原住民回歸示範。

對瓦歷斯而言，重新「找回」自我是建立在慢慢「丟掉」的過程。瓦歷斯曾言：「我慢慢的在丟掉一些所謂漢人社會體制當中所教給我的價值觀。」<sup>136</sup>他曾有過「吳俊傑」的蒼白歲月，也幻想過「柳翹」的文學美夢，要從這些已然認同的價值觀中找回自我的面目與族群的尊嚴並非一蹴可幾，現年 45 歲的瓦歷斯，25 歲時才開始認識台灣與台灣原住民族，33 歲才回部落尋根，相較起來，「瓦歷斯·諾幹」主體現身的歲月，還不到他目前生命歷程的二分之一；何況要「丟掉」、「拋棄」長期以來習以為常的漢人價值觀，成為一個曾經被自己拋棄的「Atayal」，是需要不斷地自我反省與對話的。八 0 年代，台灣原住民終於自混濁的歷史長河中努力「發現」自我、「辨識」自我、「肯定」自我，原住民運動帶起第一批原住民文學家，紛紛執筆揮灑壓抑的思緒、歌唱禁閉的喉嚨。其中，瓦歷斯·諾幹更努力於「照見」自我，他從不諱言自己曾經帶著「吳俊傑」的面具，披著「柳翹」的外衣，更曾經想要逃離貧窮的部落，有了這些轉折，回到自小生養他的部落之後，瓦歷斯的人與作品才呈現出更深刻而耐人尋味的意蘊。而我相信，成為一個 Atayal，對瓦歷斯而言，將會是他窮一生之力追尋而永遠不會結束的目標。

---

<sup>136</sup> 魏貽君，〈從埋伏坪部落出發——專訪瓦歷斯·尤幹〉，收錄於《想念族人》頁 221。