

第三章 番人之眼： 瓦歷斯·諾幹的邊緣觀點



批判與抗議精神，一向是後殖民文學的基調。在台灣原住民作家中，瓦歷斯的批判力道幾乎是最猛烈而多方面的，他的文本側重在書寫原住民社會的悲情與困境，刻意強調與凸顯鮮為人知的面向，給讀者較為沈重與嚴肅的感受。

我們往往以為，這個世界的樣子，就是我們眼睛所見、耳朵所聽的樣子，事實上我們的眼睛耳朵，早就被依特定的價值觀形塑捏造，如果能換個角度看世界，風景截然不同。

什麼是邊緣？什麼又是中心？自從在被漢人模糊扭曲了的面貌裡，重新認取自己的原住民身份後，世界已然完全改觀。在這個以漢文化為主導的島嶼，瓦歷斯選擇站在邊緣看中心，並且逐漸「享受著寂寞而自由的邊緣位置」（《番人》，142），由此投射出獨特而全然自主的觀點。在他的筆下，雖然「礮聲在島嶼早已絕跡」（《想》，43），可是每個原住民部落卻都搖搖欲墜、岌岌可危，國家意識與資本主義闖進部落小共產世界，是否有人看見它帶來的衝擊？文化的消失，認同的搖擺，使「解體」成為部落的現在進行式，究竟是什麼改變了部落代代相傳的原始信仰與生活方式？何以力能駁倒山豬黑熊、勇能抵擋槍砲彈藥的原住民竟抵抗不了一波波沒有子彈的入侵？在歌舞昇平的民主台灣，為什麼許多原住民得「在我們的島嶼流浪」（《想》，130）？立足在邊緣，瓦歷斯·諾幹的「番人」之眼，將為我們展現他的荒野觀點，重現族人的生活困境，更向上溯及歷史緣由，呈現出相異於中心主流的世界觀。

第一節 尚未解嚴的殖民體制：內部殖民

一般人所理解的「殖民主義」，是伴隨著軍隊的入侵、鎮壓以取得殖民母國所需資源。而一般講台灣史所謂的「被殖民時期」，幾乎沒有異議地指向日據五十年，台灣是甲午戰敗後，日本透過「馬關條約」所取得的權力，帝國主義與殖民主義同時隨著日本軍警降臨台灣，資本主義現代化生活，也因此展開。

日據時期對原住民各部落而言，是更迫切地感受到外族侵逼的強勢威權與優勢武力。在瓦歷斯所挖掘的族群歷史中，幾乎從日本人佔領台灣以來，泰雅族與日帝的戰火就沒有停過，「一八九六至一九二〇年，泰雅族至少就發動了兩百場大小不等對抗殖民入侵的戰役，幾乎每個泰雅族的部落都與日軍警打過仗」¹³⁷；日本人佔領台灣之後，首先要對付的是武裝抗日的漢人，1910年以後，才有餘力對付台灣原住民。曾任台灣總督府參事官的持地六三郎於1902年提出的〈有關蕃政問題的意見書〉，報告中竟有「『生蕃』是從社會學上看雖然屬於人類，但是從國際法上看就如動物」的言論，他甚至「主張日本可滅絕『生蕃』」，只不過必須耗費大量的人力物力，才退而求其次改採勸撫並用的策略¹³⁸。他的言論影響了第五任台灣總督佐久間左馬太，主張以武力攻掠抗日番社，開始實施他的「五個年理蕃計畫」，幾年下來，「在泰雅族每一條祖先遷移的溪流上，飄盪著男人的鎗炮盒、女人收藏的兒女的肚臍帶，順著淺淺低吟的流水流去」¹³⁹，幾乎沒有一個泰雅族部落得倖免於被納入日本帝國所規範的國家體制，而整個原住民世界的反抗，在1930年霧社事件之後，劃下了最悲壯的句點。日本殖民帝國之所以對吃力不討好的山地戰大興干戈，為的就是要奪取山林資源擴張資本，尤其是樟腦、檜木等經濟價值頗高的樹種，其實是殖民帝國展開殺戮的最大動機，「族人馳騁在山間荒野的恣意就在日人『移住計畫』下成為監管的大型

¹³⁷ 瓦歷斯·諾幹，〈給我一粒山胡椒〉，《歷史月刊》183，2003.4，頁81。

¹³⁸ 關於持地六三郎的蕃政意見書，參閱藤井志津枝，〈一九三〇年霧社事件之探討〉，《獵人文化》4，1990.10.27，頁19-20。

¹³⁹ 瓦歷斯·諾幹，〈Losin·Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北：時報文化，1994.12.3，頁223。

動物園。」(《迷》，64) 隘勇線掛上了通電的鐵絲網，象徵男人尊嚴的槍枝被強行沒收，打獵必須向駐在所登記，連祖先居住了幾千年的土地都被「國家」強行沒收。

「當部落的上空出現兩個太陽／詛咒便像瘟疫蔓延」(《伊》，150-151) 泰雅族的神話傳說中，有一則「射日」神話，傳言遠古天上有兩個太陽，輪流升起，使得大地枯萎五穀不登，族人苦不堪言，後來泰雅勇士自告奮勇，帶著嬰兒踏上射日的漫長旅途，由於路途太過遙遠，到達太陽所居之地，勇士已老，嬰兒已長大，兩人合力完成射日任務後，老人已無力回歸故鄉，而新一代勇士順著沿著來時路所種下的小米、橘樹回到家鄉時，也已經是白髮皤皤的老人了¹⁴⁰。當日本的太陽旗高高掛起，「遙遠的傳說不再是謠言」(《伊》，132)，勇士們像神話裡那樣奮起犧牲、前仆後繼，卻打不滅這個太陽。尤有甚者，在太陽旗底下實施的「皇民化運動」，消泯了祖先的名，剝除了世世代代的祖制，1942年，第一批「高砂義勇隊」服膺「戰死是對天皇報效」的「真理」，披掛「武運昌隆」的從軍帶，踴躍地加入南洋砲灰群，至此，神話破滅了，千百年後復活的太陽旗戰勝一切，尤其是族人心理那一絲反抗的念頭。

千百年前兩個太陽的世界，族人擁有三位勇士前往爭討射殺太陽，因此挽救了族人生命財產。百年前兩個太陽的時代，族人接受了『教化』，千百個勇士前往南洋打了一場為天皇而戰的殊死戰，而族人的未來卻在國家的轉換間進入一座未可知的世界。(《迷》，66)

綜觀整個日本殖民體制對待原住民的方式，主要是武力鎮壓、資源奪取與教化改造，而我們所認為台灣光復後、或確切地說 1987 年解嚴後「已解除」的殖民體制，是不是真的已經消失無蹤？

¹⁴⁰ 由於口傳文學豐沛的生命力與創造力，「射日神話」的版本多采多姿：為禍的太陽從一個到十個不等，總之必須加以征討；前往射日的族人由一人到數十人的說法都有，甚至包含各個年齡層和性別，老人為領導者，青年人肩負任務，小孩準備長大後接替青年人的任務，女人則主要為生兒育女以使任務繼續下去，這是人們想像要到達東方的盡頭必然需要數十寒暑所想出來的法子。勇士們攜帶的食物也千變萬化，沿途種植作物既可當路標，也可儲備回程之需，是十分聰明的作法。射日任務完成後，太陽有被打傷變成月亮的，也有被打碎或濺出的血滴變成星星的。回程的路上，往往第一批勇士都因年老體衰無法返回家鄉，勇士的第二代回家時也往往老態龍鍾了。

這則故事想像力豐富，卻也頗為貼近生活。射日的任務是艱鉅且有去無回的，但泰雅勇士都能視死如歸，帶著嬰孩同行表現出不達目的絕不停止的堅強意志。射日神話中，泰雅的祖先以無比的勇氣和智慧完成了不可能的任務，這種犧牲生命在所不惜的堅毅，成了泰雅族勇士的精神象徵。

陳芳明在〈台灣研究與後殖民史觀〉¹⁴¹中提醒我們，台灣看似已脫離殖民體制，邁向後殖民社會，然而殖民模式依然以各種形式存在著，研究者需注意到「內部殖民」的議題。殖民形式可分為「內部殖民」與「外部殖民」，以武力為後盾的殖民體制是外顯的，而雖不具備武力侵佔形式，卻依然具有強烈支配性質者，屬於「內部殖民」。內部殖民較外部殖民更不易「去殖」，乃因原漢的位階關係幾乎已經凝固。

本節即企圖以「內部殖民」的反省來檢視瓦歷斯·諾幹筆下的原住民社會，在台灣社會普遍已邁向「後殖民」時期，原住民是否依然面臨「殖民」處境？「殖民」的夢魘主要由國家機器操弄，隨著國家機器的決策方向，資本主義夾帶著所向披靡與無孔不入的勢力入侵部落，這兩股強大的力量給傳統自足的部落帶來什麼樣的衝擊？執政者與資本家大肆宣稱的「德政」，對原住民而言究竟是文明的洗禮，還是野蠻的霸道？文明與野蠻是否有著絕對的正／負面價值？這些便是本節所欲一一探討的面向。

一、「我們都是一家人」：荒謬的國家機器

臺灣的歷史很荒謬，它的荒謬性有很多部分是加諸於原住民之上，但是在這個政權的轉移中，原住民所遭受到的影響卻從沒有被提出來過。我是想以我們部落的退卻移徙變遷歷程來呈現這個荒謬性。¹⁴²

國家機器是最龐大的體制中心，體制所代表的權力透過不同的環節（*junction*）細緻地散播到每個人身上。詹明信認為，現代性最可怕的是權力已侵入人的無意識世界，人們視訓誡、紀律為理所當然而不知反抗。國民黨政權從大陸撤退來台後，便不斷宣稱自己是唯一能代表中國的正統，透過軍公教一體的代理機構（*agency*）層層把關，這樣的論述幾乎成了天經地義的真理，直到有一天，有人開始問「為什麼？」，這樣的正統論便處處呈現出他的荒謬性，繼而經不起考驗逐一破裂。同理，我們把「國民黨」置換成「漢人」，把「中國」置換成「台灣」，那麼「漢人是台灣正統的統治者」便呈現出相同的荒謬，只是這樣的荒謬性面對百分之九十八的強大漢民族，更難被發掘與顛覆。然而從原住民的角度來看，國家體制加諸在原住民的政治、土地、語言、教育、姓氏等面向所呈現的荒謬，其實更甚以往。

¹⁴¹ 陳芳明，〈台灣研究與後殖民史觀〉，《歷史月刊》105，1996.10，頁41-46。

¹⁴² 魏貽君採訪、整理，〈從埋伏坪部落出發〉，收錄於《想念族人》附錄，台中市：晨星出版社，2000.11，頁234。

瓦歷斯·諾幹記載著一則 1945 年國軍前往部落宣示「變天」的「口傳故事」：「你們山地人煮飯用三顆石頭架成灶，就是『三民主義』的表現，簡單的說，就是讓大家有飯吃！所以我們都是三民主義的信徒。」（《迷》，67）於是「三」顆煮飯架灶的石頭，帶領台灣原住民族進入「三」民主義的時代，揭開了原住民族與另一個外來政權的荒謬序幕。

在政治上，國府的施政方針在於把原住民各族納入大中國的論述中，而無視於族群時空背景的差異，因此原住民族莫名其妙地加入了反共抗俄的陣線，瓦歷斯也經歷過撿「共匪」空飄傳單的童年，卻始終不知道「共匪」是誰：「那是萬惡共匪的傳單，只要撿到的同學就可以得到獎金，但是，千萬千萬不可以偷看，那些是有毒的東西，看了眼睛會瞎掉的！」（《戴》，104）這樣漏洞百出、自相矛盾的說詞，與「匪諜就在你身邊」的警告，交織成國民政府戒嚴時期的風聲鶴唳。在「民主」的時代原住民同樣享有從政的權益與選舉的權力，只是在黨意即民意的威權統治下，「民意代表」往往成為欽點的御用人馬，選舉的季節到來，族人往往只知道有酒飯可吃、有肥皂可拿，準鄉長候選人的面目從來沒見過，「村民百分之九十五以上的選票投給國民黨，算得上是最忠貞的人民，可是選舉過後，承諾都被暴風雨打散了。」（《荒》，147）官僚們在聽聞原住民山中困境的報告後，竟要求原住民搬到都市，並加入軍警行列的鐵飯碗，「儼然有『為何不吃米飯』的宮廷疑問」（《迷》，56）當多元文化的議題開始浮出檯面，當國際原住民年的浪潮開始席捲台灣，只要以「台灣」為名的研討會，必然要邀請原住民代表參與「以示尊重」，只是儘管如此，原住民的聲音卻往往被曲解或忽視，瓦歷斯更是不客氣地批評：「從番人——高砂族——山地人的名詞轉變中，不過是『酒女』換上『公主』的標籤」（《迷》，56），無怪乎奔走於各大小會議為族人慷慨陳情的原住民菁英，往往都有記憶被偷走的錯覺（《番人》，20-22），強烈而基本的訴求甚至被扭曲為意圖分化國家搞抗爭。政治對原住民而言，恐怕依然是一場摸不清規則的遊戲。

無數個月亮的大輪迴前
祖先的獵場在平原
追逐著水鹿游魚飛鳥
忽然海邊掩來大船
不管紅毛的、華服的
還是矮短的、黃膚的
都把族人趕上叢林

趕上看中不中意的山上（《伊》，74-75）

就原住民的觀點來看，外族「筭路藍縷，以啟山林」的偉大移民史，其實是原住民祖先血淚斑斑的退卻史，國家機器宣示權力的荒謬性，很明顯地也展示在土地所有權的「巧取豪奪」上。祖先的獵場一紙命令就收歸國有，憑著「國家命令」，山林被掏空、核廢料成了蘭嶼人的鄰居，國家做什麼都冠冕堂皇，只有原住民在「祖先的」土地上沒有所有權。瓦歷斯不只一次記載著童年一段驚心動魄的故事：小時候母親經常要在黑幕降下時潛入被族人稱為「黑森林」的「國有」林班地「盜採」竹筍為兒子籌註冊費，「在族人的眼裡，這些東西是祖先的土地所留下的財產，只是不知道什麼時候土地變為國家的」（《戴》，155），於是原先的「主人」變成「小偷」，鬼鬼祟祟摸黑行動，一遇到「亮光」就像水鹿發現獵人，背著竹簍立刻得逃，「林班地的人就在下面『嗶，嗶——』地吹起哨子，整片竹林一時間充塞了驚懼的音響」（《永》，116），族人在祖先的土地上成了被獵捕的對象，即使幸運逃脫，搭上開往小鎮的客運車，依然有可能在檢查哨被太過於盡忠職守的警員逮個正著。看著一包包竹筍從座位底下被拉出來，彷彿看著自己的註冊費化為烏有，「眼淚不由自主地就垂落下來，到了東勢，母親安慰我說：『晚上再去偷採，明天你就有錢上學了！』」（《戴》，152）母親的樂觀更對應出法律的無情，土地的急遽縮小，是部落普遍貧窮、甚至族群步向黃昏的主因：

當廿五萬公頃的「番人所在地」
 一改為沒有所有權的「山地保留地」
 我們的雙腳便離開了母親般的大地
 被迫推入沈黑的煤礦坑
 被迫推入論斤叫賣的寶斗里
 被迫推入沒有泥土的異國海洋
 被迫推入都市叢林的下層階級（《想》，175-176）

日據時期廿五公頃的「蕃人所在地」，國民政府全盤接收為「番人保留地」，「考察這一段短暫的歷史，我們看到了台灣原住民族的傳統領域由至少一百七十二萬甲林野直線下降到四十五萬公頃，再區隔成二十四萬六百三十四公頃，直到真正使用的十四萬八千八百七十二公頃。」¹⁴³這樣驚人落差的數據顯現出國家政治力的介入深度與強度，首先沒收原

¹⁴³ 瓦歷斯·諾幹，〈給我一粒山胡椒〉，《歷史月刊》183，2003.4，頁83。

住民的土地所有權，隨著政令的轉向，公私營企業組織或個人為開發山地保留地內各項資源，得申請租用山地保留地的規定，開啓了山地保留地非法買賣與轉移的濫觴。而平地漢人以往非法與原住民私下交易的土地，只要限期向鄉公所登記就既往不咎，政府與資本主義站在同一邊，使原住民在喪失了土地所有權之後，連使用權都沒有了。在原住民文學中，土地的重要性一再被提及，瓦歷斯更斷言：「假使要消滅原住民的文化源流，只要不給他一座森林，相信就能夠達成目標的。」（《永》，39）原住民運動中，「還我土地」運動之所以引起強烈共識，乃因為這其實是繫乎民族存亡與尊嚴的抗爭。原住民的認同建立在土地上，原住民的文化不能與土地割離，原住民的經濟破產更與土地脫不了關係，無怪乎原住民菁英大聲疾呼：當原住民「無立錐之地」時，也就是原住民在台灣消失的時候。

1949年，政府的山地教育方針第一條明訂：「徹底推行國語，加強國家觀念。」明白地暴露出國民政府以中國為正統的焦慮，企圖以語言政策消滅異文化、「同化」差異，等到大家都是中國人、大家都說北京話時，就真的達到「我們都是一家人」的「統一」境界。然而就在政府強力推行國語的一貫政策下，瓦歷斯卻敏銳地捕抓到兩則互相矛盾的新聞：

一九八四年十二月八日，教育部國語推行委員會明令禁止山地教會使用山地語書刊，以免妨礙國語文教育推行。（聯合報）同年十二月十七日則：為培養蒙藏語文人才，特設置各項獎學金，頒獎典禮由董樹藩委員長主持（中國時報）。（《番刀》，221）

同樣是母語，一個遭到明令禁止，一個卻用盡方法獎勵，只因在地的原住民文化若不加以納編，將有可能影響「國家安定」，至於遠在海的那一端的蒙藏，多一點瞭解將有助於「統一大業」。矛盾的政策其實是國家一統的最高指標的順理成章，只是看在原住民的眼裡，同一年同一個月的「差別待遇」，實在荒謬。

陳千武認為，日據時期「原住民講日本話在當時是用來提高自己身份，表示自己是受過教育的人，高人一等。台灣人也有這種現象，這現象造成民族觀念的薄弱，文化慢慢的消失。」¹⁴⁴的確，早期被殖民者面對強勢而科技的外來政權，的確有「皇民」是更高等的人種的錯覺，推行國語政策也造成了同樣的效應，記得小時候學校老師總會有意無意地對說閩南語、客家話的小孩流露出鄙視和輕蔑，甚至加以訓誡、懲罰，彷彿那是一種髒話、

¹⁴⁴ 瓦歷斯·尤幹，〈汲取族群文化的養分——訪詩人陳千武〉，《獵人文化》7，1991.1，頁8。

是一種「下流」的象徵。如今這樣的政策已經受到各方面強烈的撻伐，主要因為，語言不只是溝通與表意的工具而已，它的背後其實代表著一套文化邏輯與族群認同，轉換了一套語言系統，其實也轉換了另一個心境。所以對原住民而言，面對強勢的漢文化，消滅母語的問題之所以嚴重到等同於滅族，就是因為「母語乃維繫該族群文化之繼起與發揚的底線，失去這個底線，文化就只有步入考古之虞了。」（《番刀》，118）瓦歷斯更以紐西蘭的毛利人為例，認為毛利人在七〇年代面臨時代變遷時，蓄意放棄母語改學英語，因而喪失了精神安頓的力量，面臨自我認同的矛盾，「八〇年代後的毛利人也只有在找回了『自己的聲音』——學習母語當中，才逐漸拾回了曾經失落過的民族尊嚴與信心。」（《番刀》，201）娃利斯·羅干（泰雅族）在〈大俠紅給落〉¹⁴⁵中敘述了一段荒謬的童年往事：被送到平地念書的比浩和瓦旦，因為聽不懂泰雅語，和自己祖父溝通竟還得透過部落玩伴羅幸的翻譯。然而一開始受漢化教育而瞧不起祖父、甚至不願與祖父為伍的小孩，在與祖父「決鬥」之後，被祖父手中木柱所敲擊出來的氣魄所震懾，祖父以母語吟唱的歌曲，多年以後，依然深植在長大的大俠紅給落（瓦旦）心中。意識到母語的重要性，也是許多原住民作家嘗試以雙語寫作的使命所在。

國家語言政策的荒謬性持續在「名字」上發燒。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，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），時代久遠的族人甚至擁有三至四個名字，而名字不只是名字在 Losin Wadan 的身上得到最好的印證：泰雅族「先覺者」Losin Wadan 在被送到平地接受現代教育時，被改名「渡井 三郎」，成年後被安排入贅日本四國愛媛縣伊豫郡日野家，改名「日野 三郎」；台灣光復後，日野 三郎又在新政權的戶籍裡找到自己的第四個名字：「林瑞昌」¹⁴⁶。每一個名字都象徵著一種身份，從前山總頭目的兒子，到日本皇民身份的醫師，再到大中國主義下的知識份子，在短短的一生卻擁有四個名字、三種身份，就足以顯示整個時代的荒謬性。泰雅族？日本人？漢人？三種名字「彷彿三條互不相干的繩索，卻隱含著極其一致的背離的命運。」（《迷》，154）

早年原住民登記戶口需用漢姓漢名，許多與原住民有關的地名也依中國思維被改為「仁愛」、「信義」、「和平」、「大禮」、「大同」等，莫名所以地統一在儒家思想底

¹⁴⁵ 娃利斯·羅干，〈大俠紅給落〉，《泰雅腳蹤：開放戶口、會找獵人》，台中市：晨星出版社，2000.10，頁13-32。

¹⁴⁶ 瓦歷斯·尤幹，〈Losin·Wadan 殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁213-242。

下。國民政府企圖利用「名字」的同一性讓原住民相信自己也是遙遠而虛幻的「炎黃子孫」。和母語一樣，族名代表著對族群的認同，消滅原住民姓氏、竄改原住民地名就可以成功地消滅族群意識。因為原住民各族的命名方式自成一深邃悠遠的文化系統，漢名並不能表達族名所代表的意義，例如瓦歷斯·諾幹所屬的泰雅族，採用的是「父子聯名」制，他叫「瓦歷斯」，他的父親叫「諾幹」，他的兒子便叫「威曙·瓦歷斯」，從名字中可以看出家族繼承關係。又如達悟族的命名是「親從子名」制，「夏曼·藍波安」代表的意思其實是，他是兒子「藍波安」的父親，「夏曼」不是姓，而是父親的意思；同理，「夏本·奇伯愛雅」是說這個人是奇伯愛雅的祖父，如果把「夏曼」、「夏本」當成漢人的姓，將會誤判蘭嶼只有兩種姓氏，並且父子不同姓；再者，這些名字所連接的文化意涵，實無法從瓦歷斯·諾幹的漢名「吳俊傑」或夏曼·藍波安的漢名「施努來」得到相對的印證，因為族名的意義絕非漢名可對等翻譯，強迫原住民改成漢姓漢名就像王禎和《玫瑰玫瑰我愛妳》中，董斯文爲了取悅美軍，硬是把花蓮的娼女們如「小圓圓」、「李淑女」等改爲 Helen、Patricia 一樣可笑¹⁴⁷，而原住民強制改爲漢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「意外」，更因此被漢人誤以爲「原住民的家庭都很亂」¹⁴⁸。

隨著原住民運動對於命名權的強烈訴求，恢復祖先的名應當是最順理成章的要求，然而許多原住民卻有「道阻且長」的感慨。1995 年「原住民姓名條例」已經通過，然而一年多後，當瓦歷斯與阿媽興奮地到戶政事務所爲小兒子登記從母姓的排灣名：「利格拉樂·嘉納夫」時，卻遇到辦事員一再地刁難，原本以爲從母姓與從族名都是一種「自由意志」的選擇，卻陷入法令條文的蜘蛛網¹⁴⁹。戶政人員一下子搞不清楚什麼是「姓名條例」？一下子在父親還是母親、原住民還是漢人的圈子裡打轉，最後依然「理直氣壯」地否決了兒子從母姓的要求。阿媽自述自己懷胎十月所懷抱著兒子「從母姓」的興奮，在戶政事務所的那一日完全化爲烏有。而原住民「姓名」或許正在平反，但恢復了族名，原住民依然喪失了許多標誌著族群文化認同的「地名」，如：「雄河」。

「雄河」之名來自於泰雅洪水神話：一對兄妹結成了夫妻觸怒祖靈，引發大洪水，族人退到大霸尖山，弄清楚禍端是誰後，把這對夫妻投入洪水中以消除祖靈的怨憤，夫妻中的男人所流下去的河流，便叫做「雄河」，同理，流走女人的那條河便叫做「雌河」（今

¹⁴⁷ 王禎和，《玫瑰玫瑰我愛你》，台北：洪範書店，1994.02，頁 230-231。

¹⁴⁸ 利格拉樂·阿媽，〈遺忘與憤怒〉，《穆莉淡：部落手札》，台北：女書文化，1998.12，頁 167。

¹⁴⁹ 可同時參閱瓦歷斯·諾幹，〈山路與族名〉，《番人之眼》，台中市：晨星出版社，1999.9，頁 61-63，及利格拉樂·阿媽，〈誕生〉、〈遺忘與憤怒〉，《穆莉淡：部落手札》，頁 157-171。

大甲溪)。以洪水氾濫為背景的神話傳說普遍存在各民族間，泰雅族的洪水神話隱含著許多規訓與誠律，代代相傳，內化為族群內部的價值觀。泰雅族的祖先透過此則傳說傳達了人倫教化的意義：族人必須遵守祖先代代相傳的訓示，否則將招來災難；此外，也宣示了祖靈至高無上的地位，面對祖靈需以莊重虔敬之心，否則將遭到報復。這則傳說形成泰雅族社會內部約束力的基調，亦即「utux」與「gaga」。然而現在的「雄河」叫做「大安溪」，原本「記憶的河流、歷史的河流、命運的河流，乃至於是族群生命祭儀的河流，只不過它被『輕輕地』竄改了一下」，就切斷了與泰雅祖靈的聯繫，「『重重地』損傷了族群的心靈。」（《番人》，192）這些被偷天換日的地名，在國家體制的運作下，恐怕永無「正名」之日。

做為國家體制最大的打手者，恐非「教育」莫屬。教育原應是一種啟發、引導，然而現在的學校體系卻往往灌輸著偏見，偏見透過反覆的考試與訓誡不斷增強、根深柢固，反而與「啟發」的原始意涵越行越遠。試看教育為原住民做了什麼：

歷史，在風中掩面疾哭，
 新生代讀完八國聯軍，
 找不到有關祖先的面龐，
 只有社會課本，祖先手持弓箭，
 射殺據說是恩人的紅衣人（《想》，162）

這是吳鳳傳說的遺毒，這樣的心靈傷害幾乎附著在每個原住民的身上，例如田雅各〈馬南明白了〉也藉由馬南的疑問，訴說原住民孩童所感受到的傷害：

「爸爸！我們的祖先真的很殘忍嗎？」
 「誰告訴你的？」
 「課本裡寫的，說山地人砍了義人吳鳳的頭顱。」
 「那個老師教的課？」
 「我的生活與倫理老師，故事記載在課本的第五課。」

.....

「我們的祖先真笨，人家吳鳳對他們說有個穿紅衣、戴紅帽、騎白馬的人會路

過，他們怎麼聽不出來那紅衣人就是吳鳳？」¹⁵⁰

這樣的教材，只會讓原住民小孩質疑自我、否定自我，尤其這樣的印象必然也停留在漢人的身上，因此原住民學生必然又感受到身旁漢人不屑的眼光：

一年級的時候，我同學啊也是同部落的沒有寫作業，導（導師）的就說你看你看，你們山地人就是不喜歡寫作業，我就跟他ㄉㄨㄥ啊，我說我有寫，而且我是泰雅族不是山地人。¹⁵¹

導師的言語之間充滿鄙夷，只要原住民學生做錯事，便被與族群印象連結在一起；甚至還有未做錯事而必須遭到羞辱的情況：

上課的時候女老師問著：家裡沒有洗衣機的請舉手？我們七〇年代貧窮的泰雅少年阿明當然很誠實的舉起略帶黑色的健康的右手，結果全班寥寥無幾的懸在空中的右手換來同學的恥笑。……女老師又問：家裡沒有電視的舉手？……阿明記得雅爸說過誠實是一個好獵人的教誨，儘管他內心在掙扎卻還是遵循泰雅族的美德而舉起全班唯一的一隻孤獨的右手，他結實的聽到耳朵裡流進「山地人」、「番」的詞語。¹⁵²

教科書裡找不到祖先的容顏，找不到族群的文化，唯一找到的，是野蠻嗜殺、愚蠢頑昧的殺人兇手。吳鳳傳說告訴原住民兒童自己的祖先是殘忍的殺人犯，至於今天山胞「進步」了，是因為「受到中國倫理的薰陶」¹⁵³。在學校裡，原住民學生承受著歧視的眼光，而這種眼光，有時候直接來自於施教者：老師。老師在言語之間有意無意的輕蔑，暗示了自己大中國沙文主義的價值觀，也造成其他學生對原住民的偏見。因為「這些行為、言語乃至單一意識型態的暴力，透露出『權力』的擴張，不僅止於實質的空間，也存在抽象的論述形式中；換言之，權力不只是壓迫，還進行『生產』，生產各種符合權利意識的論述，而這些無形的論述所暗藏的價值體系，滲入生活的細節之中與一般人的政治無意識裡。」¹⁵⁴曾秀萍用以透視權力與歷史對同志的污名化手法，其實與國家體制對原住民族的排擠，有

¹⁵⁰ 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 103。

¹⁵¹ 瓦歷斯·諾幹，〈螢火〉，《台灣日報·副刊》27 版，1999.2.5。

¹⁵² 瓦歷斯·諾幹，〈弱勢兒童的教育——文化的對話與互相學習〉，《教育資料與研究》19，1997.11，頁 18。

¹⁵³ 田雅各，〈馬難明白了〉，收錄於吳錦發主編，《悲情的山林》，台中市：晨星出版社，2000.11，頁 97。

¹⁵⁴ 曾秀萍，《孤臣·孽子·台北人：白先勇同志小說論》，台北市：爾雅，2003.4.20，頁 147。

著一以貫之的手法，對「番」的印象，經過台灣漢人幾百年的歷史書寫，早已根深柢固攻之不破。

其實邊緣化「他者」一向是中國歷史書寫的不變原則。歷史上對不屬於中原的民族一律稱為「邊疆」民族，既定出「邊疆」之名，就相應地有一個「中心」存在，這是以中國為世界中心的中原邏輯。「在教科書中我們只能看到『五胡亂華』或『匈奴犯邊』等的異族接觸，並以天命、恩威的大旗兵臨異族，卻從未提出漢沙文主義對弱小民族所可能產生的剝削與輕犯。」（《番刀》，149）瓦歷斯的這段話從「邊緣」發聲，點出當我們在讀五胡亂華、匈奴犯邊的歷史時，總是把「邊疆」民族對立起來塑造成我們的敵人，而且是「死不足惜」的敵人，歷史課本裡從來沒有匈奴或胡人的聲音，也許讓他們來寫歷史，中國才是野蠻、愚昧的「邊疆民族」。

如今，小小的台灣島，也陷入了中心／邊緣的思維陷阱，原住民的命運與中國歷史上的匈奴、五胡沒有什麼兩樣。教育教我們什麼？教育教導漢人偏見、教導原住民否定自己、瞧不起自己。唯有「讓原住民否認自己族群的文化歷史」，才能增進「原住民對陌生的中原文化的認同」（《番刀》，89），瓦歷斯透過「番人」之眼，提醒我們教育體制的荒謬虛偽，再次顛覆我們原以為的教育事業的崇高神聖：

在黑色大陸，殖民者知道他們真正的權力所在，並不全然是殖民第一天早上出現的槍砲，而是追隨其後的新學校；新學校具有大砲與磁鐵的綜合性質，大砲是效率化的戰爭武器，新學校卻讓征服的戰力品得以恆久永存。¹⁵⁵

日據時期，台灣原住民，尤其是泰雅族人，其實是抗日活動最頻繁也最不屈不撓的，然而 1942 年，原住民卻響應起日本大東亞聖戰的口號，紛紛投入「高砂義勇軍」。千百年前，族人靠勇氣、智慧與毅力，除去了為禍人間的第二顆太陽；千百年後，當第二顆太陽復活，族人卻反過來為它賣命。這樣強烈的對比看來弔詭，其實就是「教育」之效；不同的統治者一樣的目的，原住民的下一代進入漢式教育的學校，不需要槍砲彈藥的威脅，就已經萎靡不振、一敗塗地。整個教育環境成為一個龐大的隱喻，槍砲只能摧折人的肉體，教育卻能改造人的心靈，就這點來看，學校的確比大砲厲害多了。

我們往往宣稱這是一個民主、自由、平等的時代，自從國家機器進入原住民生存領域

¹⁵⁵ 瓦歷斯·諾幹，〈螢火〉，《台灣日報》副刊 27，1999.2.5。

開始，「山地同胞」得以接受教育、革除「陋」習、選賢與能、脫離蠻荒，成爲一個真正的「現代文明人」。在漢人爲自己的「德政」得意洋洋之際，從「番人之眼」的角度來看，與國家體制的接觸卻是一場不折不扣的族群災難。體制用以箝制人民思想者，武力是最笨的方式，包裝在民主、進步的外衣下的實質滲透，才叫人猝不及防。國民政府的政策「延續清代、日帝的統治方式，而且在技巧的運用上更加細膩、柔軟、總達到『兵不血刃』就使台灣原住民宛如一隻『波斯貓』，屈服在主人所玩弄的鼓掌之間。」（《番刀》，74）瓦歷斯的邊緣觀點，爲我們呈現了一個截然不同的思考角度。

二、客運車與資本主義

六〇年代，怪手開通了小鎮與部落之間的產業道路。這條起初坑坑疤疤、顛顛蕩蕩十三公里的土石路，就是資本主義據以入侵部落的捷徑。

在瓦歷斯的筆下，連結部落與小鎮的「客運車」是資本主義最重要的隱喻，資本主義與其所帶來的現代文明就是隨著一天三班從小鎮開來的客運車闖進部落裡來的：「客運車拉近了都市和部落的距離，大約是六〇年代以後吧！」（《永》，102）這個時候，政府正積極進行〈台灣省山地人民生活改進運動辦法〉，「山地平地化」就是這項辦法最高的指導原則，這樣的政策把原住民社會納編入資本主義的洪流裡，「七〇年代開始，陸陸續續有都市的訊息傳入部落，有些人也開始在客運車的往返間攜來新奇、刺激的所見所聞，很快的，像蜜蜂尋索花蜜般，乘著顛簸不定的客運車轉進都市中的大有人在，當他們回來時，多麼像經過『愛麗斯夢遊仙境』，一個個口沫橫飛，宛如到都市學了演講術。」（《永》，149）一張張煥發的面孔，彷彿正在迎接一個全新的時代，一個從來沒有出現過的進步藍圖。

客運車帶來了電視、帶來了冰箱、帶來了卡拉 OK、帶來了隨時買得到米酒的商店、帶來了所有新奇的、絢麗的、五花八門的、不可思議的……以及總之是更爲「文明進步」的，十三里外的現代想像。「那一年（其實並不知道是哪一年）我們開始收購文明。」（《想》，28）

然而客運車帶來了文明，卻也載走了族人。瓦歷斯與部落同學搭上客運車一頭栽進多數民族的花花世界；部落青年一窩蜂到都市工作，因爲「賺三天的工錢就可以買回一條凶猛的山豬。」（《永》，149-150）原本是專屬獵人智慧的榮耀與勇氣的象徵的山豬，居然可

以用錢買到，這絕對大大地震憾了部落的價值觀，也開啓了「錢是萬能」的莫大想像。接受文明洗禮後回來的族人，穿著奇裝異服，頂著龐克頭，口沫橫飛地賣弄著都市的一切：高樓大廈比八雅鞍部山脈還高、電視裡的歌星活生生地站在面前……在興奮與期待中，客運車又載走了更多族人，咆哮著遠離越來越荒寂的部落，迎向五光十色的希望。放大到整個台灣來看，資本主義與現代文明其實也是隨著一條條開通的馬路、橫貫的公路入侵部落：「自從有族人挾著金幣來到城市居住之後，新麗的文明很快地就從中橫公路傳遞上去，每一次的訊息就帶走一部份的族人。」（《迷》，68）族人沿著公路越走越遠，追尋金銀島般的淘金夢，只是資本主義的金幣與文明的美善似乎比任何公路的盡頭都遙遠：

他們攜帶向學校預支的五百元時，覺得口袋很是沈重，神色之間難掩興奮，……當他們目瞪餐廳前的字樣：「黑胡椒牛排 180 元、菲力牛排 250 元。」時，突然間，口袋裡的東西一下子變輕了。（《永》，75-76）

五百元之所以讓這群部落青年覺得沈重，是因為身上從來沒有過這麼多錢；當他們正想要到傳說中的都市大開眼界，牛排的價格立刻澆熄了熱烈的盼望——原來在都市，五百元一點都不重。瓦歷斯捕捉到了落差前後的心情轉折，同一張五百元，一個重一個輕，份量的質變，正好呼應了夢想與現實的距離。

如果口袋裡的錢是這麼的微不足道，那麼，我們需要更多錢。「如何賺更多錢？」是資本主義最基本的動力，隨著市場取向的要求，祖先的土地，開始改種高經濟價值的水果，金幣卻似乎沒有從土裡冒出來。貨幣的邏輯，不在原住民祖先的訓誡之列。懂得森林法則與天象地理玄妙變化的獵人，對於都市叢林的遊戲規則往往感到迷惘：

你問我們部落不是水果之鄉嗎？沒錯，問題是我們部落的水果賤價賣給青果社，然後經過泰雅族人不懂的自由經濟之後，再貴一點的回來賣給我們部落。（《番人》，117）

這些高經濟價值的作物，似乎是一棵棵搖錢樹，然而產銷制度的層層剝削，使得最底層的果農蒙受最大的損失，雙腳不曾沾染泥土雨露的人竟比辛勤揮汗的人得到的更多，為什麼會這樣？恐怕連最有智慧的祖先也無法解答吧。

擁有雄厚資本的企業家，又看上了原住民山區的好山好水，計畫規劃成觀光區、溫泉

鄉，並宣傳著觀光客等於錢的邏輯，使原住民部落普遍憧憬著觀光所能帶來的利益，並在憧憬中廉價出售自己的土地。等觀光飯店、溫泉之鄉、原住民文化園區一座座矗立起來，原住民才發現大餅畫不到自己的口袋裡，原住民充其量不過是這塊大餅的小小陷料：

老泰雅……被納入惡質觀光文化所刻畫的「表演化」、「觀光化」，在觀光據點與觀光客合照賺取「工資」，……就連拍照，也已讓「公司」壟斷。（《荒》，66）

觀光化的口號，其實只是另一種資本主義的包裝，在原住民領域內的觀光事業，更被資本家視為一大文化商品，他們在乎的是，利用漢人對原住民傳統歌舞、織布、衣飾的新鮮好奇，可以為他們賺進更大把鈔票。觀光化的生產線上，原住民只是一個小環節，永遠不是老闆，觀光不但沒有為原住民社會帶來文化保存的尊重和雨露均沾的利益，反而使自己成為資本家賺錢的工具，使文化在資本主義的邏輯下商品化，加速原住民部落的瓦解。這部分在下一節中將更進一步討論。

資本主義最厲害、也最讓人難以招架的是，無限擴張人的物質慾望。新奇的、便利的物品隨時隨地在挑逗人的購買慾，讓人們掏出錢來購買「想要」而非「需要」的物品。相較於原住民社會傳統小共產式的封閉經濟型態，資本主義所釋放出來的物質誘惑，簡直讓原住民部落宛如劉姥姥逛大觀園，大家還沒有足夠的時間來弄清楚貨幣邏輯，就已經先被鈔票弄花了眼，陷入現代性物化的僵局：

沒有幾年的時間，風氣都變了，老家好像沒有辦法生活似的，大家拼命擠到都市，穿著喇叭褲、塗上厚厚的胭脂，「錢」已經成為泰雅族追逐的獵物；年輕人不再尊敬老老人，因為老人賺不到幾個錢。（《荒》，67）

當部落的新生代，向現代摩登生活看齊，部落的傳統價值，變得一文不值，原本小共產式共享自足的部落經濟體系，經不起錢幣的誘惑與挑撥，紛紛棄械投降。瓦歷斯認為：「錢財是傳統的終結者」（《伊》，97），在國家政策掩護下的惡質資本主義，只求開發人們的物欲，並不在乎人們拿什麼付錢：

就丟給他們一台一台電化製品
冰箱電視機卡拉OK都無所謂
就用炫目的資本主義委靡他們

就讓他們用土地去分期付款
 就讓他們用兒女去分期付款
 就讓他們用尊嚴去分期付款（《想》，184-185）

瓦歷斯對資本主義的批判並不代表他認為部落不能享有現代化便利的生活，他批判的著眼點在於，當政府將原住民族群納入龐大的資本主義陣營時，並沒有相應的配套措施來輔導與緩衝，面臨著與傳統截然不同的急遽現代化的步調，原住民社會窘迫得根本還來不及享受現代化的種種舒適便利，就先走向讓自己部落解體的危機：為了現代化的一切變賣祖先的土地、出賣勞力或青春，完全屈服在物質慾望的蜘蛛網下。所以有人輕易典當祖先的基業，把兒女也當作白花花的鈔票；機車、電視、樓房……空泛、虛胖的假象，一下子就佔領了部落的每一吋空間，「有人用新墾的山地／交換一天的歡樂，並熱烈期待一場全新的遊戲，金／錢扮演狡猾的獵人，我們扮演四處逃竄的獵物。」（《想》，35）回想起歷史上原住民面對出草與日帝，可以豁出生命在所不惜的堅毅，已經在金幣的誘惑下不戰而降；「這真是一場不動刀、不動槍的『侵略行動』。」（《荒》，36）沒有飛機沒有大砲，不用清剿不用打仗，在資本的大蠱下，原住民社會紛紛瓦解，叢林法則自此改變，多重面具的新遊戲得下更大的賭注。

經濟起飛的台灣，曾經贏得了「亞洲四小龍」的冠冕與「經濟奇蹟」的美譽，然而瓦歷斯卻說：「當貨幣與物質交換的文明進入原住民部落開始，似乎就決定了原住民走向崩潰、解體的命運。」（《荒》，174）因為「惡質的資本主義路線……只是叫我們向前看，而且也向『錢』看，從來不讓我們往後看，不往後看，怎麼知道我們的歷史。」¹⁵⁶國家引以為傲的經濟成長難道沒有為原住民部落帶來更好的生活？瓦歷斯用數據告訴我們，幾十年來以經濟發展為導向的政策，在原住民社會內部究竟發生了什麼效應：

台灣將近十萬名十三歲至三十四歲的山地婦女中，約有三萬名淪入色情場所。七十三年十二月高雄漁會統計，高雄籍漁船十五艘被扣海外，船員二百三十人中，二百名是山地人。民國五十年「都市山胞」僅兩百，到了七十二年底，已有八萬三千名流落都市，從事危險度高的最下層勞動。一九八七年三月一日東埔布農原住民祖墳遭包商破壞達十七座。一九八四年海山煤礦災，原住民死亡人數達五百人……（《番刀》，165-166）

¹⁵⁶瓦歷斯·尤幹，〈汲取族群文化的養分——訪詩人陳千武〉，《獵人文化》7，1991.1，頁10。

資本主義的國家政策帶來了核廢料、帶來了土地的兼併，就是沒有帶來期望中的均富；客運車載走了族人、載走了美好的傳統，就是載不走悲情的山林。土地的兼併與經濟效益的壟斷使原住民回不去傳統又跟不上現代，進退維谷地流落在社會底層做經濟起飛的墊腳石，看完這些驚人的數據與悲慘的遭遇，我們是不是會覺得，「台灣經濟奇蹟」的榮耀，黯淡了許多？

很多人認為，原住民社會落後貧窮的一個致命點，便是他們沒有儲蓄與借貸的觀念，只顧眼前的溫飽，不懂得累積金錢、互通有無。這個論點，其實是非常資本主義式的思維邏輯，一切以累積資金為主要考量；事實上，原住民各族之所以沒有發展出儲蓄的觀念，乃因對他們而言，山林就是最大的倉庫、海洋就是最保鮮的冰箱，要什麼就上山下海去取，絕對新鮮而且沒有保存期限，因為不虞匱乏，所以也不需要多拿。從大自然中學習生活智慧，從大自然中獲取獸肉野蔬，自然界作為一切生命的源頭，原住民從中發展出來的哲學便是尊重自然、謙卑自足，他們捕獲的獵物要與族人共享是天經地義，沒有現代的金錢交易模式，更沒有借貸收取利息的觀念；然而隨著國民政府「山地平地化」的政令，資本主義在「國家政策」的掩護下滲透部落。主要在追求個人最大利益的資本主義，在瓦歷斯的筆下透露出醜惡的利欲薰心；政策因為沒有考量到原住民的立場，使得開發山林不僅沒有為部落帶來更均富的生活，反而仗著國家政策與自由經濟之名，盡情掠奪山林資源、利用異文化的新奇，大筆賺取財富。當政府與資本家畫著經濟發展的美麗遠景時，原住民族各部落卻只能「享受半邊陲資本主義體系的殘渣」（《番刀》，166），為了這一點殘渣，還得付出部落解體與族人認同危機、甚至生命危機的代價。

三十年前坑坑洞洞、沙塵漫天的產業道路，如今已成了著名的假日塞車路段，再回憶起小時候那輛闖進落的客運車，詩人彷彿若有所悟地寫下：

十三里外小鎮開來的客運車
像隻無害而善意的狐狸
固定帶領城市的文明前來
（廣告版得意的張貼：是我們
拉近文明與野蠻的距離……）
……………
有個秘密你也許不知道：它

拉近了善良與罪惡的距離（《山》，74-75）

當「金色的翅膀」¹⁵⁷逐漸迷惑眾人的眼睛、癱瘓健壯的手腳，原住民文化便也被淹沒在「全球化」的浪潮之下，一塊塊出賣自己的土地，一點點丟失祖先的傳統，當部落也完全現代化、全球化之時，也是部落解體之時。資本主義隨著客運車來到部落，它所奪走的，遠比帶來的更難以估計。而當年客運車的狡猾面貌，族人在失去很多之後才逐漸認清。

國民政府在政治、經濟、語言、與教育方面，一邊採取「我們都是一家人」的「同化」策略，一邊卻又孤立原住民部落，豎立起邊緣的形象以對比出漢人統治者的高級位階。對於原住民而言，「國家」是一個荒謬的大機器，荒謬的背後，往往是無盡的悲哀；而「資本主義」，是一個大黑洞，不知不覺間吸食掉土地與族人，而且永不滿足。

回歸到本節所欲討論的重點：「內部殖民」，國民政府與日本帝國主義的殖民政策比較起來，資源奪取與教化改造在今日自由民主的台灣，並無一刻停止；而所謂武力鎮壓的劍拔弩張雖然已經消失，但對原住民各部落的侵略行動卻更快速無形：以往必須靠軍隊鎮壓才能獲取的資源與人力，現在用錢就能解決。審視殖民地社會的主要特色是，殖民地人民在經濟上不斷地被壓榨，在政治上缺乏發言權，「更為重要的是，被殖民者的語言、歷史、文化都一律受到壓制或消滅。」¹⁵⁸ 回顧國家機器之壟斷原住民歷史、教育、知識權，與資本主義對原住民部落的大肆侵伐，我們才發現，「殖民」在這個土地上並不是過去式，而是現在進行式。瓦歷斯·諾幹透過他的邊緣觀點，為我們赤裸裸地呈現出一群被迫戴上無形腳鐐手銬的族群，這其實是更加細膩的殖民手段，更難察覺的帝國之眼。

在國家政策與資本主義的雙重殖民下，原住民社會內部又會受到怎樣的衝擊？便是下一節所要討論的重點。

¹⁵⁷ 指金錢，瓦歷斯有詩：〈金色的翅膀，飛來囉！〉（《想》，76-80），以金色翅膀譬喻資本主義的機器怪獸。

¹⁵⁸ 陳芳明，〈台灣研究與後殖民史觀〉，《歷史月刊》105期，1996.10，頁43。

第二節 內部流亡：百步蛇之死

瓦歷斯·諾幹在〈原住民與百步蛇的當代遭遇〉(《戴》，77-84)中，記載了一則延平鄉布農族的友人敘述的「山中傳奇」：三位想體驗布農傳統打獵風貌的青少年，到山上去放陷阱(敘述者特別強調，放陷阱只是放陷阱，不算打獵)，在下山的途中看到一條百步蛇，由於多次放陷阱皆無所獲，爲了證明自己不是「現代教育下的廢物」，他們操起竹子並謹記「百步蛇如果被咬到，牠會羞恥地咬死自己」的傳說，努力地把百步蛇活逮(以免讓人以爲他們是撿到的)，帶回家放在浴室裡的籠子裡，「後來小男生的爸媽一看，嚇死人了，這是什麼玩意啊！帶回家不到一小時，那條倒楣的百步蛇就被青少年的父母搞死了！」沒有高潮迭起的人蛇大戰，故事的結局有點令人失望，然而後來，瓦歷斯終於瞭解友人爲何對這件事感到如此震撼：

「那位青少年的爸爸是布農人，媽媽是排灣人。」

在布農族的神話裡，百步蛇是人類的的朋友；在排灣族的神話裡，百步蛇是祖先的化身之一，「如果這隻倒霉的百步蛇是出現在百年前，少年的排灣族母親會認為是好兆頭，……而少年的布農族父親將會放蛇回到山林。」然而，這條出現在1994年年底的百步蛇，卻遭到忌殺百步蛇的布農族與排灣族後代聯手殺害，無怪乎這個無傷大雅的故事會如此令人震撼。其中透露出的悲哀，莫過於原住民各族對傳統的疏離、以及對歷史的遺忘。原本敬重自然的原住民，在與自然共處的攸長歲月裡，建立起對萬物生靈的認知法則和各項禁忌，千百年來智慧與經驗的累積，卻在不到百年間土崩瓦解。「百步蛇」只是一個隱喻，牠可以是口傳文學、信仰禁忌，可以是祭典習俗、社會組織，更可以是語言文化、藝術美學、思維邏輯……甚至整個原住民族。也就是說，在與現代遭遇之後，原住民社會的精神層面幾乎全面解體，逐漸步入「同化」乃至於「消亡」的命運。

瓦歷斯·諾幹認爲，全球原住民族普遍面臨著「傳統文化的喪失、弱化、母語被外來的政經力解構、信仰體系的崩潰乃至陷入迷惘之境、社會經濟生活與經濟地位的低落、意識的污名感、對政府政策的無力感等等」(《番刀》，153)，心靈認同上的精神流亡，會不

會使原住民各部落應驗了「百步蛇的隱喻」，被打壓排擠直至文化死滅？當國家機器與資本主義已然全面宰制山林，在原住民各部落又產生了什麼樣的連鎖效應？當部落的傳統信仰與文化約束力逐漸消失，現代化的部落族人有著怎樣的新面貌與新價值觀？而看似能讓凋零的部落死灰復燃的部落觀光、原住民文化園區等新興產業，是否真能為部落帶來文化復甦與經濟起飛的遠景？透過番人之眼，瓦歷斯用他敏銳的觀察力與如番刀般強健的批判力道，為我們呈現現代「番人」的精神面貌。

一、 異化的空心人

部落傳統的急遽流失，可以從「獵人」與「酒」的關係看出一些端倪。

「獵人」的封號是部落裡的最高榮譽，因為獵人必須同時具備「勇敢、智慧與愛」（《永》，177），他受到部落族人的敬重，登上祖靈的「彩虹橋」時獵物與祖靈會盛大歡迎，新生的孩子以著名的獵人為名，獵人的故事會一代一代傳下去。然而當部落裡「身高不滿160，曾經搏殺黑熊、捕過無數隻山豬，可以自由出入森林一個季節，對風的氣息、樹的變化、雲的脾氣、草葉生長的聲音瞭若指掌」（《番人》，75-76）的著名獵人 Vu-Jung，被公賣局的紅標米酒擊倒後，瑟縮在水溝裡的身軀，讓十歲的瓦歷斯·諾幹只認定他是個沒什麼了不起的「酒鬼」。瓦歷斯的 Yava（父親）也是個出色的獵人，然而自從他失去了弓箭槍枝，「就失去了八雅鞍部山脈／鎮日在商店沽酒買醉／向無知孩童收買昔日光榮」（《想》，151）。對於愛喝酒而酒後活像一隻發瘋的山豬的父親，童年的瓦歷斯總是感到憤恨與不屑。逐漸長大後，他訴說自己「原諒」父親的心態轉變：

事實上，我並沒有資格講「原諒」二字，只是「理解」了一些事情罷了。（《想》，14）

上一輩的族人，歷經傳統 gaga 的洗禮，走過皇民化的階段，改朝換代之後，又得面臨新法規、新語言與新生活方式的急遽轉變，這些考驗比山林更複雜殘酷。從前到山林裡捕獲獵物回來可以風光地接受族人的禮讚，如今「森林裡的動物都有政府的執照，捕捉動物是要坐牢的」（《番人》，75），獵人藉以尋求自信與榮耀的世界突然崩塌，放不下獵場的獵人「只能用雙手設陷阱捕野獸，捕到的野獸還不能像從前公然展示接受族人的讚美，所以我們的獵人只得天未啟亮便進入森林地帶，星月交輝的時候才潛回部落，像個做錯事的

小孩。」(《永遠》，26) 法令的改變，使得原本是「英雄」的獵人，成了「犯人」，從天堂貶到地獄的巨大落差，只有讓酒精輕易地麻醉不知所措的心境。如果「獵人」代表著泰雅的传统美德與價值信仰，那麼「酒」就是傳統文化崩落的象徵。

在漢人粗略的印象裡，原住民的生活原本就與酒脫離不了關係，甚至有很多漢人刻板地認定，原住民都是「喝死的」，不值得同情。事實上，當公賣局還未霸佔酒的銷路時，原住民雖也釀酒，卻通常只在喜事與豐年祭的時候喝。後來政府嚴禁私酒，部落裡的雜貨店成了供酒的唯一來源，開啓了隨時可以買酒喝、且永遠不會喝完的資本主義新時代。瓦歷斯小時候部落裡的唯一供酒商是「德茂商店」(《永》，125-130)，當族人需要賒欠時，老闆總是來者不拒照單全收，在資金自由流通與按時計息的遊戲規則裡，賺得了不少族人的土地。酒精扮演著安慰異鄉族人與失去認同的心靈的安慰劑，當漢人開始指摘原住民在酒精裡醉生夢死，卻沒有人責備過無節制地傾倒太白酒與紅標米酒到部落裡的公賣局，和背後龐大的、難以解決的現代化衝擊。

當獵人失去了獵場、被酒精擊垮，長老的叨叨不絕的記憶只是「時光的唾液」(《永》，73)，尊嚴與威望不再；借酒澆愁，倒臥水溝的獵人形象，再也無力撐持起部落的存亡絕續。年輕的一輩，在追求現代化與文明生活的同時，也毫不吝惜地拋棄部落如吐唾液：

在我們開放的部落裡
許少年迎接資訊文化
厭惡低矮的石屋夢想著洋房
追求現代的舞步與掌聲
對將來的核廢料公園滿心期待
他們是雅美的新生代
紙幣龐克頭和西門町
容易被同化的爬蟲類(《想》，62)

部落的新生代拋棄了低矮的石屋、拋棄了古老的圖騰與榮耀，用「紙幣龐克頭和西門町」取代「陽光獨木舟和丁字褲」(《想》，61)，族老深惡痛絕的電視螢幕，阻隔了人與人之間的互動交流，莫名的疏離感橫跨在老一輩與新生代之間，雖然近在咫尺，卻碰觸不到彼此的心，「資訊文化」輕易佔領部落生活的同時，也放射出更龐大的物質引誘：

經過日據時期與國民政府在歷史課本上的消音，烏來地區僅七十歲以上族老仍傳頌著 Marai（機智、勇敢的頭目與英雄傳奇人物）的名字。幾次抵烏來地區採訪，我只聽到放學後的小學生用標準的國語愉快地對同伴說：烏來過去是屈尺，再來是景美，最後是台北，台北最好玩了！（《迷》，162）

「台北最好玩了！」投射出對花花世界的戀慕之情，孩童口中吐出標準國語，學校的地理教育讓他們清楚地知道如何一步步接近台北；泰雅的山林走獸、神話傳說，對泰雅孩童而言比台北還陌生；獵人的智慧與勤奮的美德，不再是新生代追尋的目標。泰雅的新生代開始與自己的祖先、土地、文化疏離。這種疏離感使得人與身旁事物缺乏感情的聯繫，對人群、對自我都感到陌生，即使周遭圍繞著其他許多人，卻還是感到被孤立，這似乎是工業文明的一項後遺症：

匆促的人群

漫漫而有節制地

向四面八方散開

復回到無戰事的居所

也許黃昏過後是一頓晚餐

如常欣賞愉快地連續劇

如常上廁所、安然睡眠

至於兩伊復起戰火

黎巴嫩頓成廢墟

小孩在棄屍中吸奶

十信債權人高舉標語

不過是螢幕上的悲喜劇

明天，又是一個亮麗的日子（《山》，100-101；《伊》，18-19）

這首詩準確地抓住了都會人群的樣貌，作者用四個正在發生的事實，對比出現代人內心的疏離感。面對殘酷血腥、不公不義的新聞報導，坐在電視機前面的人們依然吃得下晚餐，遠方的戰火與島嶼上的紛爭，已經成了「愉快地連續劇」的一部份，分不清誰真些、誰假些，這樣嚴重疏離與漠不關心的日子，怎麼還會是「亮麗」的呢？

現代文明生活的終極理想，已遠遠離開人與人、人與土地相濡以沫的生活方

式。相對地，現代文明人更接近馬克斯所預言的——異化的人。（《番人》，163）

馬克斯認為，資本主義為主導的經濟下，勞動者與生產過程、產品、其他勞動者及自己之間的自然聯繫已經崩解了或是被分離了，因而產生了關係上的變化，而這種變化使得人與其勞動行為之間產生了敵對感，而使人對其生活本質開始感到虛無。機械文明促使人機械化地生產出「物質文明」，人跟著開始「物化」，越來越崇拜物質的結果，就逐漸被物質所支配、控制；物化的機械式生活開啓了「異化」的過程，人與人嚴重疏離後，甚至連「自己」都成了陌生人。以這樣的觀點來看原住民各族的「異化」，其實更能呈顯出部落解體的窘境。傳統的價值觀急速瓦解、祖先的記憶被教科書刻意滅跡，原住民的下一代與自己族群的臍帶被切斷了，莫大的斷層橫亙在部落與族人之間，而一切速食的、便利的、隨手可得用完即丟又不斷翻新的資訊、物質很容易就刺激了純樸的雙眼，於是，魯凱縣議員爲了發財可以盜賣多納部落的魯凱神石（《荒》，155）；新式的石板屋事實上是水泥房（《荒》，162）；年輕人學著都市人的語調數落自己部落的落後；婚姻所代表的「成熟的人」的慎重意涵，在新生代紛紛奉兒女之命完婚之後有了時代性的新意義：「急躁的人」（《永》，36-38）。

孩子不說泰雅母語

孩子不再有獵人的心

孩子只管販賣土地

孩子不再尊敬老人

孩子不清楚歷史的面貌

這樣的孩子還像 Atayal 嗎？

Rutux 只怕已被 mahoni 的盒子攝走了？（《伊》，111-112）

作者於詩後附註：mahoni，指惡靈施法術，「mahoni 的盒子」指電視媒體。年輕的族人沒有歷史記憶，不再聽得懂母語，更不再聆聽族老的訓誡，只有繼續販賣土地以滿足現代物質的慾望。販賣土地可以購買電視機，電視機成了族人最目不轉睛的對象，Rutux（祖靈）最後敗給一台現代化電器用品。當族人與其他都市人一樣，沈溺於手中的轉台器、迷戀著螢幕的聲光效果，作為 Atayal 的族群標誌何在？

這首詩也呈現出原住民的當前處境是被「雙重異化」的：既被資本主義的物慾異化，崇尚品牌追求流行。也同時被殖民主異化，失去對土地、文化、族群的認同感。而其中後

者切斷族群延續命脈的根、剝除族群認同的標誌，更是難以挽回的精神流失：「人一旦和文化產生疏離，就注定要成為沒有認同感的空心人」（《永》，186），沒有歷史、沒有記憶的原住民，「一寸一寸地消失」，直到「再也看不見自己的臉」（《伊》，145），遠離了族群尊嚴與自信，原住民注定在強勢文化與資本主義的洪流裡搖擺，在精神裡流亡，嚴重的認同危機成了心靈內部最大的焦慮。

二、 鯨徒：污名的胎記

「文化」對原住民族而言，已不再是集體生活所凝聚出來的果實，而是強勢族群單向的灌輸，日據時代是優秀的「大和民族」，到了國民政府，「中華民族」用五千年歷史的榮光籠罩台灣，課本裡的「民族英雄」永遠是漢人，被驅逐討伐的永遠不是漢人，在「偉大」的陰影下，族人誤以為自己的族群沒有文化，雙重異化之後最常發生的劇情便是，許多原住民喪失了族群的聯繫與辨識自我的指標，因而開始在認同的領域裡搖擺不定，所謂的自卑感也油然而生：

我們黑亮的眼睛充滿疑惑，
 什麼時候，祖先的衣飾
 成為人群訕笑的目標？
 我們勤奮的雙手充滿懼怕，
 什麼時候，祖先謀生的方式
 成為鷹架上編織死亡的陷阱？
 我們緊閉的雙唇充滿恐懼，
 什麼時候，祖先傳下的語言，
 成為卑視而劣等的方言？（《伊》，47）

文化原本無所謂高低優劣，然而原住民卻被當作次等人種看待，祖先流傳下來的語言、服飾、圖騰、外貌，無一不成了卑下的印記，透過旁人的眼光與言詞間的貶抑，一點一滴加深原住民意識上的污名感。第二章第二節我們討論到原住民在歷史上被污名化的問題：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，透過文字的傳抄、偏見的複製與教育的宣導等重複強化，形成堅固的論述與刻板印象。優劣尊卑之分的污名原本沒有什麼道理可言，然而當它形成論述，它就變成原住

民身上的一塊胎記，是與生俱來的、是揮之不去的，「像遺傳基因，複製在下一代的身上。」
（《迷》，132）生而為原住民，彷彿天生就具備一種「原罪」：

在暗夜，有人悲愁地痛哭
影子像揉碎的一攤月光
分不清誰才是真正的黥徒？（《伊》，33）

這首詩巧妙地結合了泰雅族的族群標誌：「紋面」，與漢人對囚徒施加的罪犯烙印：「黥面」，利用雙重隱喻與意義的矛盾對立，堆疊出不同文化的紋面意涵，與時代交替下圖騰意義的顛倒轉換。

「紋面」是泰雅族最鮮明的文化圖騰，傳說中泰雅的祖先便是藉由紋面的掩飾才得以順利繁衍後代與逃避災禍¹⁵⁹；它是泰雅族青年的成年禮，但並不是每個人都可以紋面。通常在十三、四歲時，女子需學會織布技術，並已有月經，可以繁衍子孫；男子必須學會狩獵，甚至有成功的馘首經驗，且無論男女，都必須行為端正，才能施以紋面。因此，雖然紋面過程痛苦難當，卻是泰雅人人都希望經歷的過程。在泰雅族的社會裡，沒有紋面的男女會被人譏笑，代表男的懦弱膽小、女的懶惰或無法生育，其家族也會因此招來禍端，死後更無法通過祖靈審判的彩虹橋。由此可見紋面對於泰雅族的意義非凡，達西烏拉彎·畢馬曾統計泰雅紋面的意義與價值多達十四點，包含得以進入靈界的憑證，作為族群識別標誌、英勇的標誌、成年的標誌、榮譽的標誌、貞節的標誌等，是審美的標準，是永不墜落的太陽，更是至高無上的榮譽¹⁶⁰。然而中國字的「黥面」，雖然指的也是在臉上刺字、塗墨，卻多用來指一種對犯人所施的刑罰，是一種恥辱的象徵，與泰雅族視紋面為光榮恰恰

¹⁵⁹ 據說在很久以前，巨石裂開走出了一男一女，兩人以兄妹相稱。彼此年紀漸長後，妹妹因為找不到其他人類與哥哥婚配而苦惱不已，擔心人類無法傳宗接代。她想與哥哥結婚，卻又擔心哥哥不會答應，便欺騙哥哥說已為他找到一名女子，安置在某處山洞中，哥哥依言前往，發現一名黑面女子，便與之結為夫妻，繁衍後代。這位黑面女子便是妹妹假扮的，她擔心哥哥不答應，便以煙煤塗在臉上，改變容貌，讓哥哥認不出來，誤以為自己是另一名女子而與自己結婚。泰雅族少女紋面後才能說親便是由此而來。雖然口傳文學的內容有兄妹、姊弟、甚至母子的差別，但為了延續一族命脈的立意則一。另一則與紋面有關的傳說，目的在趨吉避凶。相傳古代有許多年輕女子無緣無故相繼死亡，族人十分害怕。一天晚上，有一個少女做了個夢，夢到 utux 告訴她在臉上刺青可以避禍，少女告訴其他族人，大家依言為之；泰雅族少女在臉上刺上花紋再塗上黑炭後，就再也沒有人會不明原因地突然死去，自此以後，紋面便相沿成習。紋面雖然是泰雅族光榮的象徵，但紋面的過程卻十分痛苦：紋面時紋面師以排列成形的鐵針，沾上碳粉在臉上輕拍，直到刺入真皮為止。整個過程得花上三天，而且沒有麻醉，受紋面的人均須五花大綁，以免因為疼痛亂動；臉孔腫脹灼熱，也必須忍耐不能觸碰，否則所刺花紋會糊掉，因此，忍受紋面的痛楚是成年的第一步，咬牙經過這番折磨，代表能肩負起成年人應有的責任。泰雅族人認為，紋面的成敗與 utux 息息相關，如果女孩子刺青之前與人有過性行為而刻意隱瞞，刺青的臉會發炎，是 utux 所施予的懲罰；而一位善於織布的處女，則會受到 utux 的眷顧，擁有一張美麗的紋面。

¹⁶⁰ 參見達西烏拉彎·畢馬（漢名田哲益，布農族），《泰雅族神話與傳說》，台中市：晨星，2003，頁 305-311。

相反。

當榮耀與恥辱兩個截然相反的文化意涵突兀地相遇，紋面負面的意義似乎已經大獲全勝：祖先光榮的表徵，巧妙地轉換成污名的標記，作者以「黥『徒』」為題，就已經說明了族群特徵已然成了一種先天的枷鎖，黝黑的皮膚、奇特的腔調與「泰雅」的名稱，成了族人極力想割除的印記：

在城市，我已不說泰雅母語
儘量粉刷黧黑的膚色
儘量掩飾蠻強的血液
甚至深埋童年的記憶
學習與眾人愉快地交談
打蝴蝶結領帶，喝咖啡
他們輕拍我的肩膀讚許（《想》，108）

「他者」的眼光既是由漢人確立的，原住民自然想從漢人（高高在上的裁決者）那裡取得認同。原住民知識份子在城市裡努力表現出漢人的樣子：為了不被取笑，不說母語改說北京話、漂白自己的膚色、把小孩送到山下受教育、追求全球同步的流行、以漢人的價值標準為標準……依照殖民者的範式改造自我。然而事實證明，再怎麼努力，原住民還是不會被等同於漢人看待，「他們輕拍我的肩膀讚許」就可以看得出來，漢人依然把原住民當次等人對待，因為「禮儀之邦」的漢人溫和有禮是理所當然的，但是「野蠻人」居然也能表現得「彬彬有禮」，就令人驚異，之所以讚許，便是因為原住民表現得「超乎預料的好」。

對許多原住民而言，原漢的掙扎與認同的拋棄彷彿是成長過程必然的經歷：同時具有外省血統與排灣血源的阿媽早年都以父親的認同為認同，極力以標準的國語掩飾自己深邃的輪廓，最後落得兩邊不是人：台灣人說她是「山地人」，外婆家的小孩說她是「外省人」；至於純粹的「山地人」就更沒有選擇的餘地，只能閉緊嘴巴避免濃重的腔調洩了身份的底，或者在各方面極力向漢人看齊，證明自己也一樣優秀。夏曼·藍波安在《黑色的翅膀》中曾以漢人女子「白色的胴體」象徵看似美好的、進步的、光明的文明社會，在這背後潛藏的政治無意識，主宰支配了原住民的精神世界，使得每個原住民彷彿都患了「精神官能症」，

不能正常看待世界，也包括不能正常看待自己」¹⁶¹：

「我不是 Atayal」

我聽見族人的聲音在叢林般的都市高樓中隱隱發聲。

族人改變突起的喉音發聲，不再發出優美的族語。就在這一片生養他的土地上，我看見他奮力地扯下喉嚨，在無人的暗夜中吞下。

在燈光照耀的辦公室裡，我的族人穿上西裝打著藍色的領帶，喉嚨以下是畢挺的衣料，正好掩飾住黧黑的膚色。在都市一角，我看見他努力地剝下一層肌膚，為了不讓別人看見部落的顏色，悄悄地，他將肌膚吃下。

我的族人在都市中虛心學習，吃西餐時手上帶著優雅的白手套，飲前酒是必須的，他的習慣像西洋電影中的歐美人，那一天他回到十坪不到的小套房，走路的腳與握手的手都不見了，他高興地笑了起來。（《迷》，45）

這一段驚悚的記述以駭人聽聞的手法呈現，並非誇大其詞。許多原住民在教育體制下學會否定自我，「我不是 Atayal」，吐露出心靈的扭曲與意識的殘廢；「扯下」、「剝下」、「吞下」、「吃下」……因為在靈魂深處，他已經極度厭惡自己的族群圖騰；「走路的腳與握手的手都不見了，他高興地笑了起來」，當他成功地拋棄、遺忘了自己，他居然笑了，讓人讀來不寒而慄。這樣的處境與法農在其重要著作《黑皮膚，白面具》中所指出的：「對黑人而言，只有一種命運，那就是白。」¹⁶²幾乎一模一樣，因為被殖民者已經「被巧妙地灌輸了恐懼、自卑、戰慄、屈膝、絕望、奴才態度」¹⁶³而不自覺。也就是說奴隸的地位不見得由膚色、種族決定，而是由奴隸自卑的態度來決定。

當原住民拋棄對自我族群的認同，轉而認同統治者的認同時，污名已經內化為根深柢固的信仰。污名作為外族強加的印記，已經反過來成為自我族群的胎記。謝世忠為「污名」所下的定義為：「一個族群，特別是少數民族，具有某種確實的或虛構的或想像出來的特質，而這種特質不僅是與該族相接觸之他族所敬而遠之的，同時也是他本身所厭惡的。這個特質常常就是該族群本身。換句話說，一個具污名感的黑人，往往就會對他是一個黑人而懊惱不已。此外，這個特質也與『貧窮』、『依賴』、『被拒絕』、及永遠的『低等劣勢』

¹⁶¹ 陳芳明，〈膚色可以漂白嗎？〉，收錄於 Fanon, Frantz 著，陳瑞樺譯，《黑皮膚，白面具》序文，台北市：心靈工坊，2005.4，頁 16。

¹⁶² Fanon, Frantz 著，陳瑞樺譯，《黑皮膚，白面具》，台北市：心靈工坊，2005.4，頁 67。

¹⁶³ Fanon, Frantz 著，陳瑞樺譯，《黑皮膚，白面具》，台北市：心靈工坊，2005.4，頁 63。

等密切發生關係。在表現出來的態度或行為上，這個族群的成員也經常會因不安定感而做出防衛自己的舉動。同時，『畏縮』與『虛張聲勢』或強烈的『自卑』與誇大的『自尊』，也交錯出現在他們的人際活動上。」¹⁶⁴由這一段話來看，污名化最強大的威力並不在於必須忍受他人惡意的眼光，而在於被污名化的人本身也認為自己「天生」具有不如人的特質，使得原本可能是虛構或想像的敘述，成為言行舉止上真實而具體的存在。如果東方主義最成功的地方在使東方「東方化」，那麼污名化最成功的地方，便在使原住民認同污名。殖民者最成功的地方，其實是徹底殖民了被殖民者的心靈狀態。

霧社事件發難前，受日本教育的泰雅先覺者花岡一郎、花岡二郎，在認同的劇烈搖擺間選擇了自殺，瓦歷斯認為，是「人民與國家的力量將他徹底撕裂」（《番刀》，157），族群認同與國家認同的嚴重歧異，其實也同樣在現代原住民知識份子身上延燒，無怪乎孫大川語重心長地說：「目前原住民最深的痛苦和困擾，並不是要怎麼『活』的更富有，而是如何辨認『自己是誰』？」¹⁶⁵意識的污名感既是長期積累並已滲透進入一般人的無意識，要辨認自己是誰，就很難是單純而自主的選擇。

想像的共同體原本是凝聚部落意識最重要的資產，如今一旦喪失，「認同」問題便成了部落解體最大的危機。楊照認為：「原住民社會不僅在物質層面貧窮破產，在精神價值層面也一樣貧窮破產。」¹⁶⁶所謂精神層面的貧窮破產，指的就是認同問題，也是部落全面崩解的主要癥結。因為「物質層面」的貧窮破產或許還可撐得起部落，畢竟過去的部落本身就「自成一座匱乏又極其豐盈的城堡，匱乏的是屬於物質的生活需索，……豐盈的是屬於心靈的恬適安寧，族人彼此心碰著心。」（《永》，24）因為心碰著心，所以心靈得以安頓，即使匱乏也覺豐盈；然而如今匱乏與豐盈的位置整個倒過來了：豐盈的是物質享受，匱乏的是心靈，甚至物質往往談不上豐盈，這時候族人就必須面對物質與心靈都匱乏的雙重困境了。

¹⁶⁴ 謝世忠，《認同的污名》，台北：自立晚報社，1987.7，頁 29-30。

¹⁶⁵ 孫大川，〈黃昏裡的祭典〉，《文訊雜誌》53，1990.3，頁 34。

¹⁶⁶ 楊照，〈文化的交會與交錯——臺灣的原住民文學與人類學研究〉，《夢與灰燼：戰後文學史散論二集》，台北：聯合文學，1998，頁 235。

三、 復活的假象：部落觀光化

在政府「開發山地資源，提升山地文化」的政策導引下，許多資本家開始入主具有觀光潛能的原住民部落，規劃以山靈水秀的自然資源，與自成一格的原民文化吸引觀光客，開啓了部落觀光化的濫觴。部落與觀光的結盟形式，包含國家公園、山地文化園區、溫泉鄉等，政府與財團皆宣稱，部落觀光化是最能兼顧部落傳統與維繫部落經濟來源兩全其美的方法，於是，族人紛紛穿戴起許久不見的衣飾，跳著許久不曾舉行的豐年祭歌舞，彷彿遙遠而古老的美好，又再度活了過來；然而看在瓦歷斯的眼裡，原住民文化以這種形式「復活」卻似乎總帶著悲涼的況味：

隔天傍晚回部落，昔日祭場
如今是紅男綠女的聖地
他們像蝴蝶穿梭不已
族裡的女人一天跳三場舞
為了生活或者什麼都不是
表姊打扮得像泰雅公主
「一年後，」她說：「要到都市。」
後來我也聽見了祭典的聲音
它們在精美的錄音帶裡轉動
低沈抑或熱情，都令我悲傷（《想》，59-60）

「祭場」原本是各族群精神信仰的「聖地」，如今卻是遊人如織，「紅男綠女」點出觀光客可以任意出現在「聖地」的突兀，「蝴蝶」說明了遊客嗜鮮獵奇的心情，與短暫停留的過客心態，沒有人在乎，原住民祭典應配合歲時舉辦的莊重意義，甚至爲了滿足一批又一批的觀光浪潮／錢潮，原住民婦女一天可以跳三場舞、穿上不符身份的服飾、冒犯禁忌與 gaga，爲了生活、爲了一年後到都市，就是不爲了祖先的傳統。部落觀光化更帶來了資本物化的後遺症，當凝聚部落向心力與族群文化精華的神聖祭典，被收攏在錄音帶裡，配合觀光時間表機械式地反覆播放，在作者聽來，熱鬧喧嘩的氣氛，只有更襯托出祖靈力量的凋萎吧。

這一首詩看似平鋪直敘，卻提供了幾個值得思考的面向：一、祭典的意義何在？二、

祭典觀光化爲原住民部落帶來怎樣的影響？三、部落觀光化，是否有助於原漢的瞭解？
四、原住民文化是否在祭典重新啓動之後找到凝聚族群的向心力？

祭典是凝聚部落向心力與族群文化的精華所在，原住民各族都有其豐富的祭典文化，如泰雅族的播種祭、收穫祭、祖靈祭、獵頭祭等，祭典的意涵與祖靈信仰、作物生長有密切的關連；卑南族的猴祭，是嚴密的年齡階級的強化；賽夏族的矮靈祭，更具有淨化心靈、整合族人、共同面對危機的深意。每個祭典都有莊重嚴肅的意義，更是族群意識凝聚的重要力量。然而觀光入主之後，祭典反而成了附庸產品，如泰雅的「祖靈祭」原本應在小米收穫祭之後，約國曆十月、十一月舉行，烏來鄉公所爲了迎合暑期觀光潮，竟將之提前到七月份，舉辦盛大的聯合祭典；而原本具有豐富文化意涵的「山地舞」，現在爲了縣聯合運動會而準備，甚至爲了「總統要來」（其實只是過境台中市，根本沒有來到部落）而準備，應該是獨一無二的族群祭舞，變得越來越像救國團的團康舞蹈，當班長很滿意地表示：「星期二我們只要再穿上山地服，就非常像山地人了！」（《番人》，73）那種聽到祭典歌曲被收進錄音帶反覆播放的絞痛，又再度襲來：原來泰雅族已經很不像泰雅族了，還得靠衣服才能「裝」得像山地人。這段笑話赤裸裸地呈現出文化商品化的悲哀：原本觀光被視爲原住民文化保留的最佳出路，既可維護文化、改善經濟，又可以重拾尊嚴，這彷彿是每個漢人面對原住民歌舞的錯覺。事實上，祭典的歌舞、織布的老婦人或與觀光客合影的阿美公主，都已經變成一種名符其實的「表演」，既然是商品，就屬於交易的性質，只要銀貨兩訖、各取所需，不需要有其他更深層的連結。所以太魯閣國家公園裡的布洛灣，安排日據時期抗日總頭目的女兒在展示區展示著臉上的黥面與織布技巧；所以廬山的原名「馬赫坡」，沒有多少人知道；至於霧社事件，只濃縮成一塊紀念碑的位置；莫那魯道彈盡援絕自盡的岩窟，早就雜草叢生，「馬赫坡還剩下什麼呢？」（《荒》，116）答案是溫泉、飯店、卡拉 OK。

原住民獨有的文化資產，被資本家包裝販賣，族群文化的深層意涵，在觀光化與商品化之間，逐漸淹沒，原住民文化只能被動地提供迎合觀光客口味的戲碼，在被動的過程裡，逐漸遺忘部落祭典的歷史人文意義。

在觀光文化對原住民部落的影響上，我們會發現，詩中的「表姊」一天跳三場舞，目的是「一年後要到都市」，這一方面代表文化已「貶值」到可以用貨幣來估量，一方面代表觀光化的祭典，留不住部落族人想要離開的腳步。其實部落觀光化是一種資本主義深化

的伎倆，更是位階意識強化的手段。瓦歷斯在嘎拉賀發展紅檜觀光的過程中發現，嘎拉賀的孩童學會了討好觀光客，並藉以獲利，這讓筆者聯想到 2002 年的蘭嶼經驗：蘭嶼野銀部落保有島上最完整的傳統住屋，許多觀光客都喜歡到野銀感受「真正的」雅美生活，只是這裡的建築雖然很傳統，人心卻不古：拍了幾張傳統住屋的照片後，被部落老人罵得很慘，正準備為自己的觀光客行為道歉時，老人突然收起嚴厲的語氣溫和地說：「你們要拍也可以，但多少也給點錢嘛！」當我們疑惑該給誰錢時，老人指著赫然立在路邊名為「促進社區發展」的捐獻箱……更令人吃驚的是之後野銀部落的小孩嘴裡迸出的話：「我跟你照相，你給我一百塊。」

這樣冷酷現實的文化變調，當然不能不說是資本主義的流毒，與漢人觀光客的自以為是，用錢收買文化，收買孩童的純真，更暗示著有能力「出價」的那一方較為優越的地位。瓦歷斯在田野調查中紀錄了東埔布農族牧師亞浪面對觀光的心情：「一點幫助也沒有，反而造成我們的自卑感，除了土地喪失外，觀光客進來，也把我们當成觀光的一部份，對我們人性造成很大傷害！」（《荒》，112）觀光客視原住民為可供欣賞的對象，以玩樂的心態面對嚴肅的祭典，甚至以原住民的裝扮為取笑的對象，缺乏尊重的言談舉止變成一種「文化強姦」（《番刀》，181），而觀光客強大經濟能力的展示，又成為喪失民族自信的族人模仿與崇拜的對象；在部落走向崩解命運的時刻，觀光反而開啓了強勢文化入侵的捷徑，不僅未能回復原住民文化、提升部落尊嚴，反而讓原住民在觀光客的眼神語氣間，更加感受到那一股不如漢人的自卑。

至於觀光客呢？是否來了一趟山地鄉、看完一場歌舞表演、學了幾句山地話就更加認識原住民文化？

我是你們觀光的內容

站在眼睛的面前

.....

我用衣飾滿足你的好奇

「你還能看到什麼？」

斑駁的豬牙項鍊

把你的記憶拉回叢林

番刀與弓箭縮在櫥窗內

喊冷喊寂寞（《想》，119-120）

在台灣的觀光模式中，觀光客與原住民恆常是看／被看的角色，就像櫥窗內的番刀與弓箭，看與被看之間沒有情感的互動與心靈的交流。脖子上的豬牙項鍊，滿足觀光客對蠻荒原始部落的想像；唱歌跳舞小米酒混合成的歡樂景象，強化了原住民都很樂天知命的刻板印象；這樣的想像「將台灣原住民貶抑到一種沒有時間限制的異國神秘情調。」（《荒》，188）祖先的血淚遷移史與族人面對現代化衝擊的痛苦掙扎，彷彿從來沒有發生過。在載歌載舞的喧鬧聲中，瓦歷斯·諾幹抽繹出一絲冷與寂寞的節奏，這點冷與寂寞的感覺，不只是因為「我是你們觀光的內容」這樣關於部落嚴肅的祭儀與歌舞被當作娛樂消遣的一部份看待的悲哀，更是對於「你還能看到什麼？」的擔憂：觀光客從「部落」中看到的只是他們想看的，並不是真實部落的再現，例如民國七十四年，泰雅族十大死因前三名分別是：「意外災害」、「自殺」、「肝病」，「其中自殺占全部死亡者五分之一，為全國自殺死亡率的二十倍。」（《番刀》，220）如此驚人的自殺比例，背後有著怎樣龐大的悲劇性連結，從唱歌跳舞小米酒，以及看似樂觀憨厚的原住民臉上，是很難找到答案的。當觀光客只是以「觀光」的心態面對部落的服飾、歌舞、祭典甚至禁忌，原住民依然無法從歷史的悲情與社會的附庸地位中掙脫出來，甚至為了迎合觀光客的好奇與胃口，還得付出族群文化嚴重媚俗變調的代價，如此看來，原／漢不但沒有因為觀光而更加認識彼此，反而透過觀光，強勢文化得以更霸道地「定位」何謂原住民文化。觀光成了一種文化侵略形式，開放觀光後，原住民附屬到連自己的文化是什麼都無法自己決定的窘境。

瓦歷斯在〈竹筒飯與地方記者〉（《番人》，38-40）一文中，取笑了一個「戀渴文化症」的記者，記者問了一連串的問題：「為什麼你們不穿傳統服飾呢？」、「醃肉能吃嗎？」、「你們怎麼喝水？」、「你們還燒墾游耕嗎？」這些問題對原住民而言是很無厘頭的，突顯出即使部落觀光已經行之有年，原住民還是只存在漢人的想像之中，而在漢人的想像中，原住民應該還過著一百年前的生活……原／漢是否透過觀光更瞭解彼此？在這位記者被竹筒飯和笑聲轟出來以後，我們就不難理解。觀光客對原住民文化的「採樣」，就如同瓦歷斯所質疑的：「你只是錄下一節小學練舞的片段就急急回到都城的學校，錄下那一段你以為是荒野的聲音。」（《番人》，137）而這一個文化的採樣，只為了滿足都市人窺探、欣賞、同情、喟嘆逐漸湮滅的異文化的文明慾望。

現在我們所能見到的原住民部落觀光，往往為了吸引觀光客而附加了許多不屬於部落

的東西，如九族文化村花大筆經費引進最刺激的遊樂設施、台東縣爲了觀光潮把九族集合在一起跳祭典的舞碼……這些看在原住民眼中都是很荒謬的事情，試想漢人有一天也成了少數民族，漢文化走向觀光化，媽祖每天在觀光區出巡，我們每隔一個小時就得拿香祭拜祖先牌位、跪下來許願擲茭、放新年的鞭炮、划端午的龍舟，爲的只是給觀光客看，其中流失的不只是儀式文化意涵，還有深遠的文化生命。

文化原本就是透過生活凝聚出來的結晶，文化一旦脫離生活，原住民的歌舞祭典，其實就跟原住民的傳統衣飾、工具、圖像一樣，只是館裡陳列展示的「死文化」，供人觀賞與遐思，兩者的差別只在靜態與動態。當文化不能深植在日常生活裡，當人文意義已經被展覽化，文化村與國家公園內的歌舞戲碼，不但無法復振原住民文化，「反而成為『憑弔』的場所」（《鞘》，183）。原住民各族族人雖然穿上傳統服飾，跳著傳統舞蹈，卻對自己的文化更陌生，因爲觀光的目的已經高於一切，觀光之名已經取代了文化的嚴肅意義與面貌，看似充滿異文化想像的展示，其實每表演一場就離真實的文化意涵更遠；文化觀光化的結果，不但沒有辦法凝聚族群向心力，反而因爲逐漸趨向商品化而把原住民文化推向博物館化的危機，而文化意涵的層層扭曲，更強化了族人與族群間的異化與疏離，無怪乎撒古流（排灣族藝術家）要語重心長地說：

如果將原住民比喻為一棵芒果樹，文化研究者熱烈地討論著這些果實該如何進入博物館、該如何被展示時，我們反而更願意讓他留在樹上給猴子吃，或讓它落地腐爛給蚯蚓分食……（《迷》，57）

也就是說，不能放在生活裡實踐的文化，其實已經死了，與其研究文化的屬性、在博物館裡憑弔文化的屍體，不如實實在在活在文化裡，即使文化即將凋零；用玻璃把文化框起來，是文化尊嚴盡喪的象徵，也是「活」出來的文化「死」的宣告。

至於觀光所能帶來的經濟收益呢？

瓦歷斯的田野調查裡有太多的例子可以說明，原住民依然只能是資本主義的犧牲品：太魯閣國家公園裡，原住民既不是管理人員，也不是文化解說員，落得只能穿上傳統服飾供人拍照（《荒》，70）；「整個東埔觀光區發展已近二十年，布農族人最後廁身在東埔邊緣地帶」（《荒》，112）：亦即高級大飯店旁的矮小木屋與鐵皮屋。霧社收費站每年賺取四千萬元以上，這麼大筆的收益唯一的建設只是將霧社到廬山的道路拓寬，並加鋪柏油路面，

「好讓遊客進入資本觀光的陷阱裡，享受『山區裡的都市豪華風味』。」（《荒》，115）財團憑藉其雄厚的資金輕易地收買原住民土地，最後，原住民竟得在自己的土地上，替資本家與觀光客服務：

有夢部落一九八九

彷彿又回到甜美的童年

祭舞在廣場散開又合攏

一千斤紅豔的服飾

緊緊圍住部落的人心

祭師高唱傳統祭文

每個人衷心聆聽

.....

夢境卻在荒寞的屋宇結束

突兀的結局令人驚出冷汗

莫非往日的迷戀終究是

現實生活的煎熬？（《想》，123）

部落觀光只是政府披上維護少數民族文化的外衣，與資本家聯手打造的、對原住民文化另一種形式的侵害，歌舞升平的表象更在無形中解構了原住民各族的文化尊嚴。在〈龐大而安靜的嘆息〉一文中，作者紀錄到邵族日月潭觀光祭的一段「小」插曲：爲了迎接乘著汽艇走水路而來「關切」活動的國家最高行政首長，副頭目不慎滑落到潭水裡，而警察竟以維護首長出巡的秩序與安全爲由，未積極搜尋。在歡快的氣氛下，「祭典依舊舉行，溺斃的副頭目卻遲至六日才被打撈上岸。」（《迷》，197）這樣荒謬已極的黑色喜劇，的確讓人無言以對，副頭目的死活竟比不上行政院長的排場重要。類似的遺憾在原住民部落裡經常上演，原住民走向觀光化損失與殞滅的，又何止一個副頭目？然而這種嘆息雖然龐大，卻是安靜的，因爲，正如同副頭目滑落水中一樣，有誰在乎呢？當祭典凝聚與深化族群信仰的力量，也逐日滑進日月潭，祭典的歌舞卻一日比一日更興盛熱鬧，部落觀光化與原住民文化商品化已經使得部落更深層地「異化」，這樣的部落即使還存在，也只能說是另一種解體的明證，甚至，藉觀光之名而「復活」的祭典，最終所呈現的意義，恐怕只是讓原住民文化再死一次。

陳政彥把原住民現代詩的空間分爲「部落」、「都市」與「原住民主題樂園」，並認爲部落是凝聚身份認同之處，都市則反映了原住民的社會困境，原住民主題樂園則隱含資本主義介入原住民文化的危機¹⁶⁷；然而就筆者所見，在瓦歷斯·諾幹的筆下，部落本身就可以同時呈現出原住民的社會困境與資本主義介入的危機，而原本部落所能凝聚的向心力，也在物質與精神層面皆貧窮破產的困窘下，欲振乏力。

綜觀瓦歷斯·諾幹對部落最常用的形容詞是：「越來越瘦」（永 p.24、想 131、178）、「逐漸貧瘠」（想 p.14），資本主義無形而全面的入侵，使得部落一步步繳械投降，在歷史的刻意消音與扭曲下，原住民不知道自己是誰，資本主義與國家政策可謂雙重異化了原住民的內在心靈；而長期以來所背負的污名感更內化成原住民對自我的厭惡，反噬著族群認同的根基。近年來觀光化不但沒有如預期般帶來文化復振的契機，反而在極力討好觀光客的取向下，扭曲了祭典的深意、喪失了文化的尊嚴。認同的喪失與轉向，使得部落留不住族人、留不住文化；沒有歷史、失去認同的原住民，過著沒有面孔的精神流亡生活，部落既已解體，真實的肉體流亡就是下一個命運。

¹⁶⁷ 陳政彥，〈原住民現代詩中的空間意涵析論〉摘要，2004 青年文學會議論文，台南：國家文學館，2004.12.4-5。

第三節 外部流亡：在我們的島嶼流浪

部落傳統的經濟、社會型態在國家體制與資本主義的介入之後，逐漸凋零解體，傳統失去凝聚族人精神的力量，經濟又瀕臨破產，意識的污名感以及現代性異化的疏離，使得部落留不住人，以往把土地看做生命的價值觀逐漸被遺忘，許多原住民在精神認同瓦解之後，紛紛離開生養的部落，到漢人世界尋找更好的依託，然而在瓦歷斯筆下，「流浪」卻常常成爲原住民生活的主要情節：

在我們的島嶼

流浪或者遷徙

並非是陌生的事（《想》，130）

作者在這首詩開頭的三句話，營造了頗令人疑惑的矛盾：爲何在「我們的島嶼」上還要流浪？而且流浪還不是「陌生的事」？到都市謀生的原住民過得怎樣？追求漢人世界文明富裕的生活，爲什麼需要流浪？瓦歷斯的筆紀錄了離鄉背井討生活的族人，這些族人的面目集中表現在早期的作品，如《永遠的部落》、《番刀出鞘》、以及詩集《想念族人》中。作者並以原住民歷史遭遇，加強流亡悲劇的深度，告訴我們，原住民被迫在島內流亡的命運，絕非一朝一夕之事，

一、寄生

當「賺三天的工錢就可以買回一條凶猛的山豬」（《永》，150）的貨幣邏輯開始像瘟疫一樣蔓延，「我要到都市去」成了部落人的流行語。貧窮的部落生出龐大的推力，迷人的城市則是強力磁鐵，一推一拉之間，原住民很容易就選擇換一片叢林，到都市、甚至更遠的海洋「打獵」去了。只是受限於「強壯、落後」的刻板印象，以及學歷與經驗的普遍不足，離開部落的原住民，所能從事的工作性質，往往有著驚人的同一性：

掛在一樓出口的暈黃燈泡，微弱地而不失溫暖的光澤，正投射著圍攏在建築物

的鐵皮上，一些泥水的硬塊殘渣、塑膠袋、木材屑一路撒向地下室，通往地下室的樓梯還持續著粗糙的面容，我們的部落兄弟便在三合板合力分割的極小空間裡擁擠地休憩著。正確地說法，這宛如避難室的隔間正是我們兄弟休息、臥室、廚房並兼具娛樂的場所。（《永》，78-79）

這個充滿水泥殘渣、塑膠袋、木屑、被作家形容成「避難所」的地方，就是新建大樓底層的臨時工寮。都市原住民普遍的職業之一，便是擔任大樓鷹架工與建築工人，當一座雄偉壯麗的都會新大樓昂然矗立，這群用筋骨肌肉一磚一瓦打造大樓骨肉的工人，就如塵埃般消失了。這座大樓是專為紳商仕女量身打造的，只有大樓還未完工時，這裡才是他們的臨時棲身之所，當粗糙的水泥面換上光鮮的大理石，衣衫不整、灰頭土臉的族人，就該離開、尋找下一個工地的地下室了。

黑夜漸次逼臨

我困倦地躺臥貨車內

車過桃園，再次進貨

在筆直的高速公路上

我的重量輕如鴻毛（《想》，142）

貨櫃車的搬運工是另一種常見的職業。這種工作的性質是必須時常做長距離的移動，除了出賣勞力以外，還有日夜顛倒的作息折磨。由於貨櫃車經常在高速公路疾駛，搬運工人也更頻繁地與危機面對面，生命就像鴻毛一般微不足道，只要一個極微小的失誤，「進學而爾雅的孩子」與「蒼白而勤勞的妻子」，都將「落在陌生而漆黑的荒漠」。高度危險的工作性質，使人不敢把夢想建築得太遙遠，即使「軋軋的車聲」真實可感，「卻無法握住生命的律動」（《想》，142-147），此刻生命的脆弱與不確定感，讓人連二十年後孩子的模樣都不敢想像。

黑色的雙手，

挖掘困頓的生活；

黑色的坑道，

通往黑色的火地獄。（《想》，161）

在瑞芳礦場的礦工工寮裡，總共住了八十九戶阿美族人，以及三戶布農族人，瑞芳原

非阿美族與布農族的祖居地，五〇年代初期，因為山地水土保持不當，他們紛紛離開部落來到瑞芳替人挖礦。然而這麼長遠的遷徙路途，這麼深邃漆黑的埋頭挖掘，反而挖出了「最最原始的困窘」（《想》，53）：煤渣滲入肌膚，礦變帶走族人，原始的故鄉回不去了，礦坑的地道又危機四伏，轉業困難使他們進退兩難，形成一座異鄉原住民的黑色部落。這樣的黑色聚落，分佈在台灣各個角落，另一首詩，〈在八尺門〉，就是另一種建築在異鄉甚至遠洋的黑色聚落：

春天自海面乘漁船歸來時
 我習慣爬上高牆遙遙等候
 等候被海洋擊傷的父親
 他會在甲板拎巨大的魚隻
 這時漁港便湧進一群父老
 他們早已準備龐大的相思
 列隊在岸上歡呼或者慟哭
 彷彿迎接歷劫歸來的親人（《想》，56）

八尺門在基隆，是臺灣煤礦開發的起源地，如今居住著一群由花東海岸移居來此的阿美族人。阿美族原本就善於從大海中尋找糧食，然而在八尺門，不一樣的是，他們從自立自主的航行者變成了雇傭身份的魚撈勞動者，在船東、海蟑螂¹⁶⁸的嚴厲剝削中艱難地討生活。面對著「被海洋擊傷」的高危險性，每次出航都像在「歷劫」；族人看似小題大作列隊歡迎的陣容，更襯托出每次平安歸來的困難重重。「八尺門」的地名由來，很直接地因為此處原本就只有八尺高的門，大一點的車就進不來，窄小的門楣彷彿也預告了這裡不會有更進一步的發展。八尺門的周圍環境，像極一個殘敗破落的廢墟，觸目所及的景象往往是半淹在水裡的廢船殘骸、油漆早已斑駁的鐵殼船身、銹蝕了的鋼板、隨著潮汐在水道上漂流的污水、垃圾、穿著像抹布般佈滿油污工作服的工人、氬氧吹管的刺目閃光、船隻試車時的濃煙與引擎聲等等¹⁶⁹，與大樓底層的地下工寮、半夜高速公路的貨櫃車以及不見天日的礦坑一樣，具有社會下層勞動者聚集的生活樣貌。

¹⁶⁸ 「海蟑螂」原是一種甲殼類動物，活動迅速，在海邊礫石區、礁岩區、港口的碼頭、木樁及漁船上常可發現；由於外貌類似蟑螂，又生長在海邊，故俗稱海蟑螂。船員也用這種海岸生物形容類似地痞流氓、威逼利誘、從船員身上榨取利益的人，取其骯髒、卑下而又揮之不去、令人厭惡之感。

¹⁶⁹ 關於八尺門，參見關曉榮，《八尺門手札》，臺原出版：吳氏總經銷，1996.7.15。

兒子在數年前吵著下城市
工廠建築工地貨櫃車都待過
去年來信，人在地球的一角
印度洋是什麼鬼地方（《想》，150）

對於原住民來說，流浪的經驗並不單純地只是離開自己的故鄉，他們往往還得輾轉流徙，一個工作換過一個工作，越走越遠。瓦歷斯形容族人是「游牧工人」，因為他們「逐工廠而居」（《永》，86），從一個工地擺盪到另一個工地，永遠無法「定居」。然而不論是大樓鷹架工、卡車搬運工、貨運車司機、深入地層的礦工、甚至不在台灣本島的遠近洋漁業船員，這些工作都有著驚人的同質性：多工時、少工資、高危險、低保障，當然還有粗重艱困的特質，與漢人印象中「吃苦耐勞、身強體壯」的原住民形象相應和。簡而言之，原住民就業的類別就是非知識、低技術性的勞動市場。如果整個經濟結構以金字塔的三角模式來呈現，原住民就是金字塔最底層的資本主義墊腳石，而且無論工作如何轉換，原住民往往只能在底層做平行的移動，很少有向上一個層級躍升的機會。而原住民女性，雖然不必承擔粗重耗時的苦力，卻往往為生活所逼，淪落到更為不堪的風月場所：

我們的女兒可能十三歲
適宜讀書遊戲的年齡
我們的女兒也許十八歲
適宜郊遊作夢的年齡
讓我們一齊來歡呼——
現在，他們列隊集合
在每一條發膿的街巷內
耐心地捕捉可以稱呼哥哥叔叔爸爸的恩客（《想》，160）

男人靠勞力、女人靠身體，最原始的本錢似乎是原住民在漢人世界討生活的主要「專長」，只是這樣的專長換不來民族的自信。發膿的街巷，任誰都是哥哥爸爸；青春賣斷，夢想早被埋葬。是不是原住民的職業都得如此不堪？蓋了一棟又一棟雄偉的大樓，卻還是得窩居在昏黑的地下室裡；長期埋在礦坑裡把自己全身染黑；甚至飄洋過海把生命交給無根的海洋。

在城市龐大的軀體

我廁身某處，譬如：

腋下……………（《山》，93）

如果一定要說原住民佔著城市面貌的什麼位置，作者選擇「腋下」，一個不堪聞問、甚至羞於裸裎的身體部位。他們總是窩居在城市最黑暗、最卑屈的角落。不管再怎樣變換職業，總是在社會最底層；不管再怎麼認真努力，總是委曲求全。他們似乎是這個社會的一份子，卻也是可有可無的存在；他們彷彿是自己的主人，卻又常常身不由主地隨波逐流。整個城市視他們為多餘、骯髒的污點，因為與整個社會的脈動與經濟水準相比，他們不但不能提升國民所得，反而必須依附都市的殘餘養分生存、在「陽光不來照顧的角落／寄生」（《想》，138-139）。無論是男是女，原住民邊緣的地位從部落到都市都一樣，這種流浪無依的漂流感，讓作者感受到「寄生」的宿命，而「寄生」的譬喻，似乎也代表著原住民很難在漢人社會獨當一面，甚至創基立業。當他們只能用「堅硬的臂膀抵禦過度的剝削；／柔嫩的肌膚典當生命的春天；」（《想》，162）時，悲歌便悄悄地譜曲。

二、浪人悲歌

離開部落的族人，游離在城市，雖然回到部落時總可以向部落族人炫耀一番都市的總總，但隱藏在眼角的落寞似乎一不小心就會洩漏。

理著龐克頭回部落的年輕族人，酒過三巡之後收起囂張的氣焰吐露心聲：「苦啊！當牛一樣看，在地人扛二包水泥，我們扛可以壓扁人的三包水泥！」（《永》，102）憨厚的阿瑟開車兼送貨，拼命工作了一個月，卻發現老闆從一開始就打算佔他便宜：「從城市送貨到小鎮，來回時間給你計算好好的，上貨下貨的時間卻要比常人快三分之一；……領錢那天，他發現老闆居然從他的月給中扣掉遲回的時間。」（《永》，151）排灣族的女孩到沙鹿一家紡織廠工作，別人一個月只需輪一次大夜班，他們卻要輪兩次，「領班笑咪咪地說：『大夜班錢多嘛！』」半年後換到豐原市一家地下工廠，老闆擺明了：「辦勞保三千元一個月，其餘的公司付。」當工廠設備被豪雨打壞，老闆竟宣稱損壞的部分得由公司、員工一起分攤，一個沒有道理的決定立即吞沒了人家一個月的血汗錢（《永》，87）。一對泰雅姊妹從花東海岸到西部工作，一天上完 B 班已是午夜十二點，兩人騎著腳踏車藉著微弱星光回宿舍的途中，「後頭兩束強烈的車燈像鬼魅般挨近來，……把姊妹撞倒在地，當她們被拖進相思林時，誰也不知道發生了什麼事。」這對面容姣好的姊妹，兩天後來辦離職手續，然

後再也沒有回來過（《永》，82）。原住民勞工普遍缺乏職場法律常識，受到屈辱也找不到管道投訴。被欺騙、被壓榨甚至被侮辱的城市原住民悲歌，似乎長久以來就不斷在流轉，三百多年前郁永河就已目睹原住民被漢人欺壓的慘況：

是舉世所當哀矜者，莫番人若矣。乃以其異類且歧視之；見其無衣，曰：「是不知寒。」見其雨行露宿，曰：「彼不致疾。」見其負重馳遠，曰：「若本耐勞。」噫！若亦人也！其肢體皮骨，何莫非人？而云若是乎？馬不宿馳，牛無偏駕，否且致疾；牛馬且然，而況人乎？抑知彼苟多帛，亦重絛矣，寒胡為哉？彼苟無事，亦安居矣，暴露胡為哉？彼苟免力役，亦暇且逸矣，奔走負載於社棍之室胡為哉？¹⁷⁰

郁永河點明了漢人把原住民當作「異類」的畸形心理，明明是虐待原住民，卻還用一些冠冕堂皇的理由為自己開脫：他們不怕冷、他們不會生病、他們本來就很吃苦耐勞……把他們超人化，其實是另一種變相的妖魔化，既然是妖魔，就不用給予太多尊重；不用穿衣服露宿在街頭，又得承擔一般人所難以忍受的苦力，郁永河不客氣地說，這種待遇根本連牛馬都不如。郁永河回到人道主義的基點，認為根本不是原住民具有超乎常人的耐力可以不怕冷、不怕曬、任勞任怨，他們是被奸慝的社商社棍欺壓得不敢反抗，基本條件的弱勢，使他們連基本人權的保障都沒有。不懂得漢話、不懂得大清律法，即使到了公堂也尋求不到正義。社商社棍將原住民視為次等人種，甚至與牛馬同等，對之自然毫不同情，漢人社會必須凸顯原住民的「低等」、將之定位在「非人」，才能合理化其壓榨剝削，確保社商社棍的崇高地位。

歷史的錯誤如連續劇劇情般不斷在現代台灣的各個角落重複上演：

達邦部落十八歲的帖木
用古銅色的胸膛迎接
兩顆溫熱的思鄉的眼珠；
現在他葬身在海洋底下
航運公司的贍養金。扣除
介紹費手續費和日用品費

¹⁷⁰郁永河原著、楊蘇之譯註，《遇見 300 年前的台灣——裨海紀游》，台北：圓神出版社，2004.6，頁 230-231。

只剩下沒有屍首的棺木錢（《想》，166）

離開土地和海洋搏鬥的族人，竟然連性命都賠上了還得不到公道。作者只能想像族人在無數個浮沈荒海的黯夜，用思鄉的淚水，填滿整座海洋。瓦歷斯引用台灣省漁業局七十三年統計指出，民國六十五年到七十三年，海難共計 2081 件，死亡 1973 人，其中大多是原住民青年（《番刀》，43）；民國七十三年高雄籍漁船有十五艘被扣留在海外，230 名船員中，有 200 名是原住民（《番刀》，165）。然而何止是出海遠颺的族人擁有整座海洋的淚水，部落裡的親友恐怕更難以接受這樣荒謬的結局。莫那能的詩〈來，乾一杯〉，以十七歲便跟船去遠洋捕魚的童年玩伴卡拉白為主軸，詩句從殷切的盼望開始：「自從五月半／村里就盛傳你要回來的消息／接到我妹妹的來信／我便匆匆地收拾行李／從鶯歌的礦工寮趕回來」，沿著西部幹線的火車南下，作者對卡拉白的記憶不斷像膠捲般放映，讓卡拉白在讀者心中有了音聲表情；當莫那能興沖沖地回到家，開口叫道：「卡拉白，你死回來了呀！」一句玩笑話居然成讖，回來的竟是卡拉白的骨灰匣，這一杯酒，只能向冰凍在玻璃框內的遺像邀約了。這是一首長詩，除了卡拉白以外，卡拉白的母親、卡拉白的妹妹，構成了一個原住民悲劇的基本雛形：卡拉白母親的第一任丈夫死於鋸木勞動時，第二任丈夫酗酒睡死在山溝裡，第三任丈夫是退休的老支那，後來老支那串通人把卡拉白的大妹賣掉¹⁷¹。原住民社會「男人上船，女人上床」（《番刀》，198）的悲歌，較之三百年前郁永河的牛馬比況，恐怕是有過之而無不及了。

十四歲，我有早謝的青春
荷爾蒙教我作愛的七種姿勢
在我偌大的世界裡，男人
是保鏢，女人是鴿母。
我只是沈浮在罪惡的浮木
我是沈浮在罪惡的浮木……（《想》，156）

這首〈刺痛的感覺〉裡，主角的世界彷彿煉獄，保鏢鴿母這種平常人難得幾回見的人種，以及不應該被放在檯面上討論的七種做愛姿勢，是詩中主角的全部世界；「十四歲」，三個簡單的字放在這裡，卻是最殘酷的象徵。誰甘心作「沈浮在罪惡的浮木」？然而爲了多病的母親、爲了尚在讀書的弟妹；或許爲了紙醉金迷的父親，更爲了流行分期付款的部落，

¹⁷¹ 莫那能，〈來，乾一杯〉，《美麗的稻穗》，台中市：晨星出版社，2003.12，頁 79-101。

原住民婦女在必須賺錢又缺乏學歷、技術、經驗的同時，只能淪落風塵，有的甚至是被親生父母賣掉的。《想念族人》中有一首散文句式的詩：〈紅花〉，描寫紅花被愛慕虛榮的父親賣給老鴇五年，五年後紅花回到部落，父親卻「緊閉新築的樓房，彷彿害怕瘟疫自紅花身上擴散」，逼得紅花再次重操舊業，換上一副「無所謂恥辱」的面龐：新築的樓房，需要她用身體餵養（《想》，140-141）。這樣的題材在瓦歷斯的筆下屢見不鮮，族中少女淪為娼妓，不管是情願或不情願，從伊娜到琳達，從紅花到瑪利亞，族群的命運不斷地輪迴反覆，她們都成了犧牲品。

進入國中，公民與道德
觸目就是禮運大同篇
多幸運啊！我們的部落
也叫做——大同
.....
進入社會，我不再捧書朗誦
被賣斷的青春課本從不解答
在華西街陰冷的房間一角
偶而，我還會想起故鄉
賭博醉酒的母親，死於
斷崖的父親，荒廢的田園
和尚在讀書的弟妹（《想》，69-71）

這首〈在大同〉詩裡，作者用簡單而有層次的敘述句，營造出令人驚心動魄的悲劇命運。詩中主角以第一人稱的口吻，敘述小時在部落讀書嬉戲的情景，讀到〈禮運·大同篇〉時，還慶幸自己的部落名稱也叫「大同」，然而無法繼續的青春賣斷在華西街，為的是部落裡賭博喝酒的母親和「尚在讀書的弟妹」。從整首詩看來，最後一句尤為諷刺與荒謬，讀（漢人的）書既救不了淪落華西街的少女，如何救得了她的弟妹與族人？在漢人把持的教科書裡，原住民的命運有出口嗎？作者刻意把中國儒家最高的政治理想：大同世界，與人性最最低賤不堪的華西街並列，充滿嘲諷地切割出原住民世界與大同世界的界線，揶揄「天下為『公』」的口號。漢人世界大同的課本裡，找不到祖先的臉龐，唯一的形象，是人人唾棄的殺人兇手；標舉仁義禮智的國度，可以迅速地解救一群被迫來台賣淫的「大陸妹」，卻任由原住民從妓災難日日上演（《番刀》，7）。瓦歷斯無情地披露台灣島上的仁義假象，

同時也靈敏地捕捉到這種悲劇複雜交疊的困窘：

阿瑟退役後首先就到旅館業（啊！真令人羨慕）……直到有一天，一個泰雅女子從恩客的房間退出，阿瑟說：「就像一根箭狠狠地射住我的心。」我的表弟阿瑟終於退回部落，宛如一隻被雨淋得太久的病雞。（《永》，150-151）

阿瑟心情的複雜不難理解：原本以為只要坐在櫃臺後面收取空虛寂寞的都市人換取秘密的金錢，就可以不必在乎賓館飯店的藏污納垢、就算有一份人人稱羨的工作，然而當他發現在那個陰暗潮濕的房間，用身體慰藉著男人空虛寂寞甚至病態的心靈的，竟然是自己的族人時，那種心痛的感覺是如此具體，怎麼自己竟然也成了劊子手，眼睜睜看族人進出自己看守的火坑？辭掉工作後，這樣刻骨銘心的傷痛依然讓他彷彿瑟縮的病雞。這樣情何以堪的情境，正如莫那能〈百步蛇死了〉一詩中所呈現的、後現代式的錯愕：「百步蛇死了／裝在透明的大藥瓶裡／瓶邊立著「壯陽補腎」的字牌／逗引著在煙花巷口徘徊的男人……當男人喝下藥酒／挺著虛壯的雄威探入巷內／站在綠燈戶門口迎接他的／竟是百步蛇的後裔／——一個排灣族的少女」¹⁷²一個是神聖的圖騰，一個是卑賤的煙花巷；神聖的已經被裝在玻璃罐裡，卑賤的卻正伸手迎接。原本是守護排灣的祖先，現在用壯陽補腎的姿態與排灣後代相遇，此時百步蛇不但不能見證排灣的驕傲，反而被貪婪的慾望捕殺，更強烈地映襯出煙花巷裡排灣少女的絕望。

是什麼原因使悲歌成為原住民流行歌曲的主調？追本溯源恐怕還是歷史刻意的誤植吧。「歷史並不曾給泰雅太多的教誨」（《想》，154）所以二十一世紀的泰雅新生代「努力學習標準的／北平話，享受資訊媒體的洗禮／羨慕歌星亮麗的服飾與大腿」（《想》，155）在部落生活困難的原住民，被推擠到漢人世界，由於失了祖先的根、缺乏民族信心的自我形塑，猝然加入漢民族世界的原住民，不僅沒有賺到想像中的物質生活，反而在漢人主導的世界裡不斷印證自己少數民族的邊緣地位，及更頻繁地領受歧視異樣的眼光，「空氣般的惡意／多如樹葉的誤解以及比狂雨／還要密的挑釁」，一再提醒、強化流浪的原住民內心的污名感。也就是說，肉體的流亡更多面地加深了精神的痛苦與民族自尊心的流失，在漢人始終用刻板印象對待與惡意輕蔑欺騙下，「仍舊我是，卑微地／新生代」（《想》，46）

時代進步了，原住民的卑微仍不變。

¹⁷² 莫那能，〈百步蛇死了〉，《美麗的稻穗》，台中市：晨星出版社，2003.12，頁 160-161。

1987年1月25日清晨，台北市新生北路一家洗衣店，發生了一起震驚社會的慘案，行凶者是一個師專肄業的國家公費生，來到台北9天、只有18歲的曹族少年。一個純樸的少年，竟然是三條命案的兇手，認識他的人，沒有人相信。雇主有多惡劣，讓一個石頭都沒丟過的孩子奮不顧身？在洗衣店的工作不僅壓榨勞力還剝奪自由，做了八天工在老闆的算盤下還倒欠老闆六百元；「番仔」之流的言詞侮辱隨侍在側，比拳頭更難受；想辭掉工作回家過年，老闆卻扣押身份證……在受盡各種不平等的待遇後，曹族少年殺死了雇主一家三口。湯英伸代表的是原住民被壓榨踐踏到底，最激烈的反抗。如果這是一部小說，其中原／漢權力的隱喻，張力將不輸給李昂《殺夫》中女／男的性別議題，然而這卻是血淋淋的社會事件。最後「冷酷嚴峻而『公正』的子彈」（《永》，146）依然貫穿了湯英伸胸膛，一條命是不是足以突顯出原住民在這個社會上的普遍弱勢？如果湯英伸不是一個溫厚的師專肄業公費生，而是一個容易從酒精中尋求安慰的原住民，是不是還有那麼多人為他奔走請命、高呼槍下留人？這是一個活生生原住民在漢人社會遭受歧視與壓迫的例子，卻不是一個特例，它其實一直在台灣各地普遍上演。數不清的原住民把生命葬送在鷹架、礦坑、海洋、花柳巷弄，卻不是每一個原住民的苦難都能上新聞頭條。山間道路旁峭壁懸崖的水泥鋪網工程，一個十六歲的曹族少年「像衣服一樣地墜落下來」（《永》，45）是什麼使一個應該編織夢想的十六歲少年離開故鄉拿生命和金錢做賭注？除了感嘆他不夠小心之外，似乎鮮少有人追究。在一場又一場的悲劇裡，多少原住民的名字被遺忘了，島內流亡的故事換了一個主角仍換不了悲傷的調，從郁永河一直傳唱至今。

三、 倒著撤退

瓦歷斯對於在台灣島上流浪的族人總是充滿憐憫，因為原住民島內流亡的命運並不是現在才開始，從原住民史的眼光來看，原住民在島嶼上流亡的日子，已經持續幾百年之久了。十七世紀當外族開始挾武力登陸台灣，原住民就開始了他們被迫流亡的命運。

在那個久遠的年代，部落還留在海濱地帶，長長的沙灘和一襲草綠大地，巫師
在祭典祝詞：風雲將要變色，泰雅將與獸爭。（《永》，73）

山上的地形惡劣、求生不易，原住民各族並非一開始就住在山上，而是慢慢被迫撤退。從沿海到平原、到淺山、再到深山原住民大撤退史，就是外來民族逐步巧取豪奪的開墾史。巫師的預言：「泰雅將與獸爭」，就是指族人將退到地勢惡劣的深山峻嶺，與野獸爭地。

三百年前祖先織網捕魚
海面西向忽忽巨帆遮日
越五十年走避平原耕種
復走森林狩獵
除了田畝之爭
一切都還相安無事
日人登陸，名為撫番
實為鞭笞，從沿海到高山
百年來像不像游離的浮萍……（《想》，97-98）

清領時期，隨著墾民大批移駐，開始了漢民族有組織的土地開發、侵佔。爲了避免大規模的漢番衝突，清政府劃界立碑，禁止漢人越過番界；這種界線有的是隆起的土堆，有的是窪陷的土溝，這也是台灣地名中「土牛」、「土牛溝」的由來。清政府雖然有這一條具體的界線，然而這項禁令並未積極執行，使得漢人越界侵墾成爲常態，糾紛經常發生，番界也因此得常常重劃。每重劃一次，就代表漢人墾殖地域的擴大與原住民領域的縮小：

比年以來，流亡日集，以有定之疆土，處日益之流民，累月經年，日事侵削；向為番民鹿場麻地，今為業戶請墾，或為流寓佔耕，番人世守之業，竟不能存什一於千百。¹⁷³

原住民的千年來的鹿場麻地，數十年間就被剝奪殆盡。而越到清領後期，土地的開發愈趨飽和，武力的鎮壓就更不留情，著名的「郭百年事件」是漢人不擇手段與原住民爭地最典型的例子：嘉慶十九年（1814），台灣知府衙門門丁郭百年、陳大用等，貪圖水沙連肥沃豐饒的土地，與漢人墾首、台灣府官員勾結，扮成官員模樣，打著紅傘假借爭糧，在原住民毫無防備的狀況下襲擊水沙連番社燒殺擄掠，野蠻地佔奪土地，使水沙連原住民流離失所。事後雖然官府嚴加查辦，追回侵佔的墾地，但原住民家破人亡的傷痛，卻很難彌補。到了光緒年間，首任巡撫劉銘傳「在職的六、七年間，幾乎年年對泰雅族用兵。」¹⁷⁴在一波波的抗爭之後，泰雅族往往只有被兼併、投降或流亡的命運。清道光、同治年間的社會詩人陳肇興就曾以今昔對比的方式，呈現出原住民輾轉流徙、漸趨凋零的景象：

¹⁷³ 黃叔璥，〈番俗雜記〉，《臺海使槎錄》卷八，臺灣文獻叢刊4，台北：臺灣銀行經濟研究室，1957，頁65。

¹⁷⁴ 瓦歷斯·諾幹、余光弘著，《台灣原住民史：泰雅族史篇》南投：國史館臺灣文獻館，2002.12.31，頁146。

可憐眾社漸貧困，有室徒悲如磬懸。昔日千豚今一鬻，百年人事隨風煙。君不見，生
番化熟熟化氓，耕耘轉在高峰巔。南北十社九社廢，裸人叢笑何有焉。¹⁷⁵

孫元衡以原住民的奇風異俗為可笑可鄙，把原住民當茶餘飯後的笑話消遣；到了陳肇興眼中的番社，早已因為漢族強勢的剝削侵陵而十社九空，只餘凋零衰敗的景象，令人不勝歎噓，哪裡笑得出來？漢人都說番人嗜殺野蠻，然而多年的對抗下來，被迫流徙的卻是原住民。耕地被佔、家園被毀，原住民只有「耕耘轉在高峰巔」，往人煙稀少、寸步難行的崇山峻嶺退卻。

到了日據時期，日本殖民者依然使用圈圍的方式劃定番人所在地，這些「隘勇線」用鐵絲網編成，瓦歷斯·諾幹的族人稱之為「si-on」，意為「快速通過」，因為鐵絲網上通上了高壓電。透過這道難以跨越的藩籬，日軍警得以成功限制住原住民的活動範圍，並一步步「不斷向泰雅族部落推進」¹⁷⁶，緊縮泰雅族人的領域。日本軍警與原住民各族的衝突較之清朝更是有過之而無不及，原住民若不選擇同化歸降，往往就只能一步步、邊抗戰邊往山巔退讓。瓦歷斯·諾幹在進行田野調查時，採訪到一段大豹社族老的口傳歷史：祖先擊敗 Srmajin（捨馬甬）族後，沿著大料崁溪來到 Mrlugang（今萬華），發現「魚在水中閃閃發光，每一條溪的魚很多，一下去，腳就踩到魚」。待第一批漢人進入台北盆地開墾，不到一百年，大豹社族人就被迫退居新店、三峽、大溪一帶山林；日據時期，日軍警圍攻大豹社，族人又被迫退居到更深山的志繼社與詩朗社，大豹社已成了日人三井株式會社的腦寮，之後的戰役，泰雅族在日軍警強大的火力下，也只能一步步繳械投降¹⁷⁷。

然而高地山巖卻不是他們退卻的終點。

六0年代以後，原住民新生代開始由部落往都市移動，歷史以弔詭的倒帶方式重演，形成原住民「倒著撤退」的奇特現象：

當祖先從海岸撤退，

當祖先從草原撤退，

當祖先從丘陵撤退，

¹⁷⁵ 陳肇興，〈番社過年歌〉，《陶村詩稿》，臺灣文獻叢刊 144，台北：臺灣銀行經濟研究室，1962.8，頁 46。

¹⁷⁶ 瓦歷斯·諾幹、余光弘著，《台灣原住民史：泰雅族史篇》，南投：國史館臺灣文獻館，2002.12.31 頁 151。

¹⁷⁷ 瓦歷斯·諾幹，〈Losin Wadan——殖民、族群與個人〉，收錄於楊澤主編，《送行：第十七屆時報文學獎得獎作品集》，台北市：時報文化，1994.12.3，頁 214-221。

我們成為山神眷顧的孩子。
現在，我們原住民的新生代，
再次溯著祖先撤退的遺跡，
來到礦石深埋的地底下，
來到遍佈工廠的平原，
來到物慾橫流的城市。（《伊》，46-47）

因為部落經濟瀕臨破產而被迫離鄉背井、流落漢人社會底層勞力的現代原住民，循著祖先的腳步，終於回到原本的土地，然而這樣的回歸卻毫無喜悅可言，因為原住民仍是被迫流亡的姿態；以往是從沿海、平原到山地，現在是從山地到平原到遠洋，無論在島上的哪一處，都是逃難流亡的姿態；無論從那個方向退卻，都「類似瀕臨絕跡的鹿」（《想》，132），只想閃躲或藏匿。

台灣島最原始的住民，竟然擁有最長、最悲慘的流亡史，歷史上的流亡早就已經其來有自，現代流亡，竟然還在上演。考察原住民史這種奇特的撤退方式，就是對原住民現實困境最有力的批判。

小結

瓦歷斯筆下的原住民遭遇，往往是苦多於樂、悲多於喜的。不少人質疑這樣的書寫面貌是否能代表全部的原住民社會？還是這只是一種過度強調悲情的偏頗？很顯然地，瓦歷斯的文本並不能代表原住民族的全貌，然而作者何以選擇這樣的發言位置與書寫策略，是我們必須加以探究的面向。作家賦予其所認知的世界自我的想像，並用這樣的想像來達成借力使力的目的。瓦歷斯特意強調的族群悲情，的確有其偏頗之處，因為原住民族並非只有悲情這單一的肌理，原住民的故事也不盡然全是悲歌，部落觀光化其實對文化保存也有相對的作用，客觀而言，在瓦歷斯的文本中較缺乏對原住民族多層面的豐富構築，而趨向於一致悲情的扁平形象，筆者認為，這是作者無法兼顧之處。然作者以文學作為抵殖民的一大施力點，企圖藉由對負面、悲情形象的選擇性強化，來向漢人社會控訴長期的忽視與偏見，繼而引起較多的注意與迴響，卻也是他文本的成功之處。

循著瓦歷斯的荒野觀點，折射出對文明所象徵的進步、光明，懷疑、甚至嘲諷的態度：政府為蘭嶼人蓋的水泥樓房被當地族人拿來當作曬衣場，明明是核廢料掩埋場卻公然欺騙蘭嶼居民說是蓋軍港；原住民與山林野獸相處千百年，從來沒有任何物種因為打獵而滅絕，國家公園法中卻盡是「防止當地住民對原始生態景觀的破壞」的強調語句（《番刀》，62），打獵時「獵物都懂得舉起野生動物保育法的公文了！」（《伊》，146）被原住民視為山林「害蟲」的飛鼠，也在保育之列，還能戴上林管局發放的墨鏡，閃避獵人的手電筒（《戴》，133），管區警員特別指名部落老獵人，要他不准「殺害無辜」（《戴》，141），老獵人真想笑出聲。國家體制的荒謬一再令原住民感受到是非混淆的模糊，以前的「是」成了現在的「非」，以前的「非」現在是「是」，卻沒有足夠的理由可以說服他們。九〇年代參加學校主任考試的族人，還遭遇到口試官「以前你們山地……喔，不對，你們原住民的衛生習慣不太好，現在還有沒有隨地大小便的情形？」（《番人》，86）的荒謬詰問，即使已經改口稱「原住民」，心中的鄙夷依然流露無遺；漢人想像中的番人世界，還落在遙遠的蠻荒時期，或者說，漢人用想像、用教科書，把原住民禁錮在荒野裡。

「荒謬的事情，它往往是真實的。」（《戴》，85）所以山羊發火會引起森林大火這類

的故事，在部落裡會廣泛流傳，是絕對有其根據的。「山羊點火是因為被人類追怕了，原住民點火也是被逼急了。」國家體制與資本主義進入部落之後，還沒有帶來三民主義人人有飯吃的康樂生活，部落的水果就先一路貶值，山地土石逢雨就流，到都市工作又充滿陷阱，「我們前進跟後退差不多是死路一條，……比山羊還要慘！」（《戴》，100）宣稱均富民主的國家體制與資本主義把原住民逼得轉身投降，這究竟是文明，還是野蠻？

瓦歷斯曾引德國政治社會學家哥洛茲（Peter Glotz）的看法，認為這是個「三分之二社會」：「所有的統治者們都放棄了社會上最弱勢的另外三分之一。於是，三分之二欺侮另外三分之一的時代遂告來臨。」（《荒》，103）如果三分之一的弱勢都無法被重視，就更遑論原住民在台灣社會僅佔百分之二不到將如何被漠視與欺侮了。然而即使如此，瓦歷斯仍然選擇從這百分之二發聲，向百分之九十八的社會，放射出百分之二的邊緣觀點，從邊緣給予中心主流當頭棒喝。

當「荒野的美德散盡山林，……文明的殘渣塗滿山野。」（《番人》，204）從邊緣的角度來看，「文明」是多麼的「野蠻」：

每次回頭西望，潺潺流水
 流不盡百年前遺失的史實
 寬廣的心胸容許漢人開墾
 樸實的心眼不懂得契約文字
 當泰雅溯溪逐鹿而居
 遺失的不是史實，是人心。（《想》，49）

國家透過體制化的各個環節層層把關，順利地將原住民的族群認同剝除，抹黑祖先的歷史，換上自卑自棄的污名感，讓原住民厭惡自己、否定自己，使得流亡成了原住民的一貫姿態。失去認同的族人開始沒有面目的精神流亡，進而走向肉體流亡的旅途，卻又因肉體流亡進入歧視的國度，更加深其精神流亡的深度。族人在車水馬龍的高樓大廈間，只感受到無止盡的虛空，新生代的接連出走，使部落空洞得只剩下老人、小孩與狗。「這是沒有砲聲的島嶼，／卻有太多的不平」（《伊》，48）瓦歷斯就是要在太平盛世、族群融合的糖衣裡，戳穿其荒謬的本質；「在一個快速變動的社會及表象富裕的社會裡，體察一個日漸被模糊的族群。」（《荒》，67）從挖掘被隱蔽的真相、紀錄被壓抑的族人開始，他為漢人開啓了一個嶄新的原住民史觀，貫穿時空透視歷史，提醒這社會上百分之九十八的存

在：原住民過去與現在的滄桑，將是台灣命運共同體與歷史記憶中不可分割的重要區塊。

瓦歷斯的文本，雖然因太過著墨於悲情的控訴而難免偏頗，卻也因此成功地引起主流文化的注意。在其筆下，數百年來原住民在自己的島上不斷重複著流亡的命運，流亡的範圍從距離的長度擴及到精神的深度，然而不可切割的是，土地與族人相聯繫的血源命脈：當初拼命想逃離部落的族人，無論漂泊在各處都會想到家，「鄉愁就像一隻不安份的酒蟲，在身體內到處流竄。」（《永》，95）離部落越遠，部落在浪人心裡形成的安定力量就越強大，於是，有人開始以鮭魚的姿態向部落迴游，瓦歷斯·諾幹便是其中之一。回部落是找回自己的面目的第一步，更是主體重構不可忽略的起點；回到部落的瓦歷斯，在紮穩腳跟之後，逐漸呈現出泰雅原始的驕傲，與逆寫歷史的力道。