

南島再銜接： 夏曼·藍波安的南太平洋航海書寫*

李時雍

國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心博士級研究人員

提 要

臺灣原住民泛族群的認同與文化復振運動於一九八〇年代中經臺灣原住民權利促進會等組織化推展而蔚然成風，並體現人類學者詹姆斯·克里弗德（James Clifford）所指出同時期跨國性的原民生成，與去殖民、全球化的關聯。其中，以族群語系界定的南島民族，提供臺灣原住民主體形構之際，另一層跨太平洋島嶼的共同體想像。南島（Austronesia）一詞，1899年由奧地利學者 Wilhelm Schmidt 定名，經日本以漢語「南島」逐譯之。臺灣位處南島民族其一源頭，在當代地緣政治的邊緣處境下，進而援用南島，作為建構主體性與跨境交流的連結。在本論文中，將復返「南島」視域，反思其所帶出的地理政治、殖民接觸關係、大陸國家與海洋島嶼等概念對峙，並聚焦夏曼·藍波安 2005 年為「重建南

* 本文初稿曾以〈南島再銜接：群島思維與臺灣文學的跨境想像〉為題，宣讀於台灣文學學會、靜宜大學台灣文學系主辦「2021年台灣文學學會年度學術研討會：台灣大文學史的建構與想像」，2021年10月30日，感謝會議評論人清華大學台灣文學所陳芷凡教授。感謝中興大學台灣文學與跨國文化研究所朱惠足教授於這篇論文撰寫過程給予的建議。亦由衷感謝兩位匿名審查人的指正，令本文得以愈加完善。

島民族由西向東航海的偉大航海史」所實踐的南太平洋航行與書寫《大海浮夢》（2014）、《大海之眼：Mata nu Wawa》（2018）。夏曼·藍波安根植於海洋島嶼觀點的書寫，賦予蘭嶼銜接世界的新座標；藉對話克里弗德所謂文化的再銜接（rearticulation），呈現航海書寫中的跨國意義、抵殖民，與浮現的諸歷史敘事。

關鍵詞：原民現身 南島民族 再銜接 群島思維 夏曼·藍波安

南島再銜接：

夏曼·藍波安的南太平洋航海書寫

李時雍

國家科學及技術委員會人文社會科學研究中心博士級研究人員

一、前言：原民現身與復返

二十世紀八〇年代中期，臺灣在邁向自由化、民主化解嚴進程同時，無疑也撐開諸多運動的言論空間；其中，原住民文化復振的興起，深刻牽動島上的族群政治、文化身分認同、歷史記憶，以至生態環境等議題。

1984年底「臺灣原住民權利促進會」成立，可視為組織化的轉捩點，在泛族群的認同下，陸續引燃「原住民正名運動」（1984年），其後恢復傳統姓名的「還我姓氏」，土地正義的「還我土地」（1988年），反蘭嶼核廢料「220驅逐蘭嶼惡靈」（1988年）等行動，許多並延續迄今。期間曾參與的原住民知識青年，如達悟族的夏曼·藍波安、布農的拓拔斯·塔瑪匹瑪，在涉足現場之餘，藉文學創作或投書向大眾媒體，抑或泰雅族的瓦歷斯·諾幹，創辦原住民刊物如《原報》、《獵人文化》論述發聲。

此前歷經逾一世紀重層殖民史的臺灣原住民，因共有被汙名的記憶，而形成人類學者謝世忠所論，復振運動中藉以訴求、重構族群意識的「汙名化的認同」（stigmatized identity）。

謝世忠在原運方興未艾之際所撰述的《認同的汙名——臺灣原住民的族群變遷》，將「汙名」界定為族群接觸「某種確實的或虛構的或想像出來的特

質」，^❶與體質、精神或社會的優劣攸關，並致使他者乃至自我的厭惡。所謂「汙名化的認同」，即由汙名經驗所衍生的歷史連帶意識；但另一方面，負面的劣勢感，如被烙印貶抑為落後、野蠻、蕃人等形象，又與原運欲以共有的歷史記憶、藉「原住民」連結召喚的族群認同，產生矛盾排斥的張力。

如若考察臺灣文學與歷史中圍繞「原住民」指稱的話語政治，將會發覺諸如「蕃」、「野蠻」如此烙有汙名的詞語，事實上，出現自晚近與帝國接觸時才譯來的新詞；自十九世紀來華傳教士著述中的「barbarian」、「savage」，至接受到源於日本的影響，尤其見諸啓蒙思想家福澤諭吉《文明論概略》（1875）中藉以對峙自身／他者的「野蠻」。連帶地，在中文語境裡，原作為指稱地理方位，或外邦之人的「蠻」、「夷」、「番」等，亦在帝國與異種族接觸的文化翻譯過程中，被覆蓋上「未開化」的文明等差之意。^❷

汙名化的認同所揭示「文明」與「野蠻」在臺灣的對立衝突，因帝國殖民主義而確立，並自初始即進入東亞現代史的視域、乃至縈迴為島嶼浮現於世界版圖時一再復現的論題，相關的論述，成為確證主體和他者、規訓或排除的法則。如1874年日本對臺出兵的「牡丹社事件」後，日清交涉，換來清政府「番民皆化外」的答覆。又如日治前期，殖民地官僚安井勝次著名的定論：「生蕃系化外之民，在我國領土上橫行的野獸而已。」^❸將國家體制域外的原住民視同非人的獸類。

八〇年代後期至九〇年代，原運在歷經政治參與因受阻、而轉向廣泛的文化工作，尤其標舉部落主義（tribalism）的回歸原鄉。這群論者所稱「原運世代」的作者群，陸續由都市復歸祖居地，重習文化傳統生活，並以外來的漢文或「雙語」、「混語」形式書寫下復返的省思、出版最早的作品。夏曼·藍波安從《八

❶ 謝世忠：《認同的汙名——臺灣原住民的族群變遷》（臺北：自立晚報社，1987年），頁29。

❷ 相關詞語之考掘，可參考沈國威：〈「野蠻」考源〉，《東亞觀念史集刊》第3期（2012年12月），頁383-403。（DOI：10.29425/JHIEA.201212_(3).0010）

❸ （日）安井勝次：〈生蕃人の國法上の地位に就て〉，《臺灣慣習記事》第7卷第1號（1907年1月），頁18。

代灣的神話》（1992）到《冷海情深》（1997），不僅採錄蘭嶼島上父祖輩口傳的神話和禁忌，留下自身回歸潛水獵魚、承襲造舟傳統的激越心情，更以漢字、達悟語之拼音並立，呈現面向他者的文化翻譯者位置；拓拔斯·塔瑪匹瑪寫下了山林獵人文化的《最後的獵人》（1987），更以醫者之眼，關照原住民族夾處現代化的邊緣處境，如《蘭嶼行醫記》（1998）；瓦歷斯·諾幹則是在回歸部落田野的過程寫下《永遠的部落》（1990），繼而回鄉任教，以詩誌史，在經年踏查、對話泰雅的族群反抗史中，援引、逆寫汙名化詞語，形成深具抵殖民意識的《番人之眼》（1999）、《伊能再踏查》（1999）等詩集。

魏貽君將這股以重返原鄉作為原住民身分認同形塑的實踐策略，視為「從泛族意識轉向部落認識」，^④ 相對政治活動在八〇年代末所面臨菁英化、體制化等諸般困境，「從訴諸於泛族意識『文化的滲透／抵抗』書寫策略轉向部落意識『認同的學習／增值』實踐模式」，^⑤ 既形成原運世代作家群的浮現，也開展出以「原住民」之名為想像的文學嶄新景觀：記錄部落生活、口傳神話，或重構族群創傷記憶、亟思帝國殖民歷史、文化身分的認同，尤其復返過程中所面對傳統性的當代困境。顯現於夏曼·藍波安為例的是階段書寫，可見在原運訴諸的汙名化認同與抵抗意識下寫作如《八代灣的神話》中〈不願被保送〉、回復族名〈女兒的名字〉等，而後漸轉向「成為達悟」的部落回歸主題。

人類學者詹姆斯·克里弗德（James Clifford）曾借用早期「自豪非洲人」（Négritude）運動及其所屬刊物《非洲人現身》（*Présence Africaine*），將一九八〇迄九〇年代，這股跨國的原住民文化復振運動，稱作「原民現身」（*Présence indigène*）。在《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）書中，克里弗德關注這一波「自豪原住民」（Indigénitude）運動背後，所鑲嵌當代抵殖民及全球化的歷史取向；其所謂的回歸，並非意指回到一個烏托邦的過去（utopian past），而是面對文化傳統時的翻譯與再銜接（rearticulation）。

^④ 魏貽君：《戰後台灣原住民族文學形成的探察》（新北：印刻文學，2013年），頁287。

^⑤ 同前註，頁293。

值得思考的是，克里弗德視「原民現身」與存續，由復返帶出的另類史觀，適足以重新質疑十九世紀以降，西方中心主導的隧道式史觀、亦即現代性的進步觀點如何界定著落後，抑或文明？進而他追問「歷史不斷進步」的意識形態如何帶來二十世紀難以計數的帝國殖民、戰爭和種族暴力？易言之，相對線性的歷史敘事，他更著重的是聽尋諸歷史（listening for histories）：「原民歷史思考方式透露出非重複的發展可以表達為多樣的形狀、規模和用途。因此，『聽尋諸歷史』意謂解構線性時間與循環時間的對立。」⁶

所謂「原民現身」，標誌著原住民在歷經帝國接觸於土地、文化的離散後，二十世紀下半葉，展開歸鄉與文化復振的路徑；原運世代作者的浮現回應著克里弗德所論，存在與殖民、後殖民、全球化的緊密連結，並呈現出文化翻譯與再銜接的議題性。

二、群島再銜接：復返南島視域

以克里弗德「復返史觀」觀之，臺灣的「原住民現身」於一九八〇年代去殖民化的敘事下，所訴諸的汙名化認同，一方面形塑出泛族群的歷史連帶意識，卻也呈現出法農（Frantz Fanon）在分析黑人的異化處境時所指稱的「劣勢的表皮化」（épidermisation）困境，⁷被殖民者不僅內化了他者的價值建構，更反轉成為表皮化的身體符碼再現。謝世忠在《認同的汙名》所勾勒族群文化接觸所致的汙名，便溯及中國歷來傳統的「華夷觀」，而後更深植於日本帝國主義文明化敘事所謂之「蕃」，乃至漢人社會結構性的話語歧視。⁸臺灣原住民文化復振與九〇年代的歸鄉書寫，因此呈現濃厚的抵抗敘事，與文化身分認同問題。

⁶ （美）詹姆斯·克里弗德（James Clifford）著，林徐達、梁永安譯：《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）（臺北：桂冠圖書出版公司，2017年），頁34-35。

⁷ （法）弗朗茲·法農（Frantz Fanon）著，陳瑞祥譯：《黑皮膚，白面具》（*Peau Noire, Masques Blancs*）（臺北：心靈工坊文化，2005年），頁80。

⁸ 謝世忠：《認同的汙名——臺灣原住民的族群變遷》，頁38-51。

《戰後台灣原住民族文學形成的探察》中，魏貽君將 1984 年《春風》創刊與同年原權會之創立，及 1993 年「山海文化」雜誌社創辦，視作兩個關鍵的時間點，前者帶動了「原運世代」作家群，後者則進一步介入原住民文學的論述建構。其中，如何看待、定位這一波原住民文學的興起，及與臺灣史、臺灣文學的關係，也敏感地牽動著攸關文化主體性的論爭。

魏貽君以延續九〇年代呈顯族群融合的「共構入史論」，抑或對反的「自築入史論」著重重層殖民經驗下重構原住民主體性的抵抗論述，指出未解的論戰源於迥異的問題意識；他試以文化差異性的立場、並改以銜接的概念重新思之，相對臺灣文學史持續的再編成，「原住民的文學工作者以其族群在台灣歷史上被殖民、被統治的放逐、遷徙、屠殺、役使的邊緣化經驗，『給予台灣文學一個新的敘述形式』，原住民的文學工作者也在台灣主體性的砌建過程之中，『嘗試建立原住民自我敘述體的發音策略』。」⁹ 也因此，當巴蘇亞·博伊哲努提議重加定位以「第四世界文學」時，¹⁰ 予以臺灣原住民文學又一種銜接於跨國性的視野。

在抵抗敘事之下，漢人作家筆下的原漢關係呈現，則如詹閔旭所論，曾服膺一九八〇年代佔據主導性的漢人「向原住民贖罪」意識，體現於書寫原住民的小說中，更為一種和解的情感動力；不僅和解於族群關係，此贖罪意識也如同「共構入史論」成為鋪陳、建構臺灣本土論述的重要內涵。相對而言，兩千年後臺灣小說中的原住民再現，便有了嶄新的全球視域：「有別於一九八〇年代以降『原住民 vs. 漢人』的二元關係論述，二十一世紀初臺灣小說開始把原漢關係置放在全球殖民帝國主義大舉擴張的時間點，思考西方／日本殖民主義、華人移民、原住民族三方的跨種族接觸」。¹¹

沿此觀之，「原住民」泛族文化認同外、「南島」更進一步成為兩千年後

⁹ 魏貽君：《戰後台灣原住民族文學形成的探察》，頁 65。粗體為筆者所加，以下同。

¹⁰ 巴蘇亞·博伊哲努：〈什麼是原住民族文學〉，《中外文學》第 34 卷第 4 期（2005 年 9 月），頁 171-192。

¹¹ 詹閔旭：〈重構原漢關係：臺灣文學裏原住民族、漢人移民與殖民者的跨種族接觸〉，《中山人文學報》第 48 期（2020 年 1 月），頁 79。

鏈結臺灣與海洋島嶼經驗的另一層共同體想像。南島（Austronesia）一詞，1899年由奧地利學者 Wilhelm Schmidt 定名，經日本以漢語「南島」逐譯之。南島民族分布西至馬達加斯加，向東涵蓋菲律賓、印尼、馬來西亞、新幾內亞等。臺灣因位處南島民族其一源頭，在當代地緣政治的邊緣處境下，進而援用南島作為建構主體性與跨境交流的想像。¹²

如陳芷凡研究〈以「南島」為名：原住民族文學中的認同政治與島嶼想像〉所論，¹³ 南島概念之建構，立基於考古人類學者如貝爾伍德（Peter Bellwood）、語言學者白樂思（Robert Blust）視臺灣為南島語系起源的「出臺灣假說」（out of Taiwan Hypothesis），加以國內學者如臧振華對大坌坑文化、七美島史前石器製造場等考掘證據，¹⁴ 由語源到考古，「南島」進而成為地緣政治轉向南方、以建構新的國家主體性之際，對峙中國、漢文化，抑或大陸思維的另種歷史觀點，以至形塑海洋島嶼想像，「『南島』一詞從南島語系轉變為南島民族共同體的想像，也強化臺灣原鄉論之立場。這些論述，不僅成為臺灣與太平洋國家建立實質

¹² 兩千年後，復返南島成為重塑島嶼想像的工程，除地緣政治外，也作為重思歷史記憶、主體性、書寫自然生態之路徑。人類學者蔡政良的《從都蘭到新幾內亞》（臺北：玉山社，2011年）融合報導與小說，追蹤曾受徵召入高砂義勇隊的阿美族耆老洛恩，並隨其重訪新幾內亞戰場。吳明益《複眼人》（新北：夏日出版，2011年）從生態殖民主義的觀點，虛構來自一座仿如蘭嶼的瓦憂瓦憂島少年，無意擱淺於太平洋上的垃圾渦流並撞擊臺灣東海岸。瓦歷斯·諾幹的《戰爭殘酷》（新北：印刻文學，2014）嘗試聽尋、串連後戰爭（Post-war）遺緒下全球性的從屬者聲音。夏曼·藍波安寫在「後311東日本大震災」的《安洛米恩之死》（新北：印刻文學，2015年）以「航海家族的後裔」重思蘭嶼驅逐惡靈運動，更為代表性的則為本論文聚焦其南太平洋航海書寫《大海浮夢》（臺北：聯經出版公司，2014年）、《大海之眼：Mata nu Wawa》（新北：印刻文學，2018年）。文學以外，另有高雄美術館為基地推動多年的「南島當代記憶工程」，以至2021年展出「泛·南·島藝術祭」等。以下所引夏曼·藍波安《大海浮夢》及《大海之眼：Mata nu Wawa》，皆依此版本，僅於引文後標明頁數，除有註明之必要者，不另作註。

¹³ 陳芷凡：〈以「南島」為名：原住民族文學中的認同政治與島嶼想像〉，《中山人文學報》第51期（2021年7月），頁81-110。

¹⁴ 關於南島語族起源與擴散的幾種假說，與考古證據，亦可參考臧振華：〈再論南島語族的起源與擴散問題〉，《南島研究學報》第3卷第1期（2012年6月），頁87-119。（DOI：10.29884/JAS.201206.0004）

夥伴關係的基礎，也建構了『南島兄弟姊妹』的真實存在。」¹⁵

此外需再回到殖民史中思考的，松田京子曾在《帝國的思考：日本帝國對臺灣原住民的知識支配》中，藉由分析二十世紀前期日本大舉興辦拓殖博覽會，並規劃「人類展示」，如設館展示臺灣原住民、馬來人、爪哇人等，呈顯博覽會與殖民地再現、人類學的知識支配、學知主體與他者，文明化對時野蠻等帝國意識形態糾結的系統。並以1914年東京勸業博覽會為例，會場除展示殖民地人種、並「『展示』了『南洋』……而『南洋』正是日本『南進』所設想的去處。」¹⁶在此，相對於帝國的北方，殖民地住民位處的島嶼，正是為帝國視線下亟待殖民擴張、文明化與展示的南方；此意識形態，連帶具現在文學再現與知識上。如比較文學者島田謹二在建構殖民地臺灣的文學史時，便曾以〈南島文學志〉（1938）為題，「南島」取代「臺灣」，否定後者所具備國家文學的條件。¹⁷

臺灣在日治時期成為日本支配「南島」知識體系、以至戰時前進南方島群的重要據點。原住民高砂義勇軍隨帝國南進擴張，前往菲律賓群島、摩羅泰島、新幾內亞等，既面臨國族認同困境，進而留予現地住民、生態環境另一層暴力的陰影。因此追問臺灣之納入帝國的南島體系，其中一層含義，即置疑日本殖民主義擴張。

另而，臺灣原住民原屬於南島語族，以族群語系界定的「南島」，提供臺灣原民主體形構之際，另一層跨太平洋島嶼的共同體想像。

南島的指稱，遂悖論地既留存帝國殖民史下國家主體的闕如，在當代原民生成的脈絡裡，又帶有跨境銜接的批判思考。沿此，高嘉勵與朱惠足的研究，同樣

¹⁵ 陳芷凡：〈以「南島」為名：原住民族文學中的認同政治與島嶼想像〉，頁85。文中，陳芷凡並進而以九〇年代林明德創辦的《南島時報》、孫大川於《山海文化》中的論述，與兩千年後夏曼·藍波安的書寫為例，考察南島一詞於不同時期不同論者的概念遞衍，從抵抗的論述到與海洋世界的連結等。

¹⁶ （日）松田京子著，周俊宇譯：《帝國的思考：日本帝國對臺灣原住民的知識支配》（新北：衛城出版，2019年），頁235。

¹⁷ （日）松風子（島田謹二）著，吳豪人譯：〈南島文學誌〉，收於黃英哲主編：《日治時期臺灣文藝評論集：雜誌篇·第二冊》（臺南：國家臺灣文學館籌備處，2006年），頁305-313。

呈現出關係性的取徑，尤其轉向政治地理上的北方與南島。在《書寫熱帶島嶼：帝國、旅行與想像》中，¹⁸ 高嘉勵關注日本帝國主義的南洋想像與南進論，如何擴及臺灣在內的熱帶島嶼再現，並成為對峙、從屬於文明的未開之地；尤其援引葛里桑（Édouard Glissant）奠基在航海與殖民接觸分析的「關係詩學」（poetics of relation），及郝歐法（Eveli Hau'ofa）所談論的群島之洋，藉海洋的循環史觀，代替帝國線性史觀，以重新思考日本如何在承繼西方帝國主義下建構其自身的「島嶼他者」概念。

朱惠足研究則持續關注臺灣、琉球等群島關係。近年與今福龍太主編《文化研究》「群島思想與世界」專輯中，如是提問相對於大陸思維對島嶼的「領有」法則，「當我們翻轉島嶼服從大陸的現代世界構圖時，世界將會呈現什麼樣的面貌呢？」¹⁹

轉向群島的思考，既反省大陸原理的佔有，更重要的是，語言上也進一步突顯出「島群＝語言彼此分隔」，²⁰ 如方言、乃至非文字銘寫的語音痕跡。

由此我們復返「南島」視域，反思其所帶出北方帝國與南方群島、殖民接觸之關係、國家與海洋島嶼等對峙概念，並通過克里弗德所謂文化再銜接的過程，重探南島書寫的跨國性、抵殖民與諸歷史敘事。而其中夏曼·藍波安根植於海洋島嶼觀點的書寫，呈現對「帝國的南島」的抵殖民思考，他延續自我另類民族誌（auto-ethnography）的《大海浮夢》（2014）、《大海之眼》（2018）記述航海南太平洋的歷程，成為引領讀者重思臺灣之為南島的歷史譜系與跨境意義的重要文本，並賦予了蘭嶼銜接世界地圖的新座標；他論陳個人的書寫，是為「海洋殖民島嶼文學」（《大海之眼》，頁 268）。以下將以之接續討論，呈現另一種形貌的「原民現身」，於海洋殖民的歷史、於跨國性的復返路徑之中。

¹⁸ 高嘉勵：《書寫熱帶島嶼：帝國、旅行與想像》（臺中：晨星出版，2016年）。尤其參考書前序論〈「關係」觀點：帝國與熱帶島嶼之間的過去與現在〉，頁 6-27。

¹⁹ （日）今福龍太、朱惠足：〈序言〉，《文化研究》第 28 期（2019 年），頁 214。（DOI：10.6752/JCS.201912_(28).0007）

²⁰ 同前註，頁 216。

三、原初的相遇：鐵殼船與拼板船

1967年，一艘編號「356」的鐵殼船駛近了蘭嶼灘頭。也進入夏曼·藍波安所描述蘭嶼國中達悟男孩原初的視覺衝擊經驗。

它於島嶼接觸史銘寫與激起的浪花，雖未及人類學者鳥居龍藏的到訪、留有一部《紅頭嶼土俗調查報告》，²¹ 又或 1903 年班傑明修厄爾號（Benjamin Sewall）船難事件的海事糾紛引致日本殖民體制進駐；²² 然而「356」所象徵戰後軍事、獄政、警務等頻繁交通，乃至觀光資本到來，相較亦為另一重層殖民的體系，留給蘭嶼的創傷持續至今，猶未能撫平。並成為達悟作家夏曼·藍波安《大海之眼：Mata nu Wawa》藉以反思世界島嶼及海洋殖民的視點。

事實上，這艘船身印有「356」的登陸艦靠岸前，對島上的達悟人而言，偌多「新物種」已於十年間紛沓而至：1952年，蘭嶼指揮部設於紅頭部落，1956年東清部落增設管束政治犯的「勵德班」，1958年，二百四十餘公頃土地被徵用闢為「蘭嶼農場」，供監管勞役犯人之用。而鐵殼船到來這年，蘭嶼解除了「甲種三地管制區」並開放觀光，標誌著島嶼及族群接觸從相對禁絕到開放、難以復回的新關係。

紀實攝影家關曉榮（1949-）在八〇年代中，曾駐島一年、進行《人間》雜

²¹ （日）鳥居龍藏著，林琦譯：《紅頭嶼土俗調查報告》（臺北：唐山出版社，2016年）。夏曼·藍波安雖自前期書寫，如《海浪的記憶》（臺北：聯合文學出版社，2002年）「懷念島上的親人」一卷〈三十年前的優等生（洛馬比克）〉等篇，即曾藉父祖輩故事，帶出蘭嶼的日本殖民時代記憶，但他多以個人生命經歷的戰後為主題；直到 2022 年方以小說《沒有信箱的男人》（臺北：聯合文學出版社，2022年）對話鳥居龍藏等殖民宗主國人類學者或軍警乘「異島來的鐵殼船」到來的歷史。唯此部小說及歷史，可視為作家另一個寫作階段展開，留待日後專文討論，本節則集中「鐵殼船」與「拼板船」之於作家成長經驗的意義。

²² 可參考陳偉欽：《船難糾紛與殖民地臺灣原住民的懲治：以 1903 年班傑明修厄爾號（Benjamin Sewall）事件為中心》（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2015年）。

誌上所發表一系列「蘭嶼紀事」報導，²³即以〈觀光暴行下的蘭嶼〉為標題，記錄下六〇年代至造訪之時，外來事物餘留島上的影響。殖民主義曾經爲了人類學研究而有意封閉的島，「從日據時代以來，蘭嶼一直被禁錮在文明的圈外」，²⁴隨戰後觀光船隻密切往返，帶來了所謂「文明化」經驗，其中既存在他者對原初獵奇式的觀視，貨幣經濟改變傳統物物交換、歧視的話語及刻板印象則構成文化接觸的裂隙，觀光客手持鏡頭令族群習於自我消費性展示等。

島上諸多狀似無聲的遞變，在關曉榮駐留期間，因蘭嶼貯存場啓用後，運載核能廢料的船隻自 1982 年起週期地駛抵新闢的龍門碼頭，六年間總計掩埋逾四萬七千餘黃色核廢料桶，終至延燒起 1988 年 2 月 20 日達悟族人所發起第一場「220 驅逐蘭嶼惡靈」抗爭運動。多年來以「核能安全論」爲名義的國家政策之欺罔，連同土地的非法侵佔與外來事物累疊之傷害，在此刻浮現爲關曉榮〈一個蘭嶼，能掩埋多少「國家機密」？〉所批判新的經濟帝國主義下「中心與邊陲的基礎結構」。²⁵

「鐵殼船」承載異邦「文明」的想像，卻同時運載來重型犯、核廢料等外來的「惡靈」，竟而成爲複雜的符號象徵；呈現在以總指揮投身反核廢運動的原住民知識分子夏曼·藍波安自初始的書寫。他一方面呼應著關曉榮爲代表《人間》反殖民、反帝國的論述立場，卻又呈顯在地迎對現代文明、及背後地理政治矛盾

²³ 「蘭嶼紀事」先以報導文學形式於《人間》發表。1994 年改以《尊嚴與屈辱：國境邊陲·蘭嶼》（臺北：時報文化出版，1994 年）三冊攝影集出版。2007 年「驅逐蘭嶼惡靈」二十週年，重新編成文獻爲主的《蘭嶼報告 1987-2007》（臺北：人間出版社，2007 年）。各篇主題分別爲：〈孤獨，傲岸的礁岩……〉（1987 年 4 月）、〈飛魚祭的悲壯哀歌〉（1987 年 5 月）、〈文明，在仄窄的樊籠中潰決……〉（1987 年 6 月）、〈塵埃下的薪傳餘燼〉（1987 年 7 月）、〈酷烈的壓榨，悲慘的世界〉（1987 年 9 月）、〈觀光暴行下的蘭嶼〉（1987 年 10 月）、〈一個蘭嶼，能掩埋多少「國家機密」？〉（1987 年 12 月）、〈漢化主義下的蘭嶼教育〉（1988 年 2 月）、〈被現代醫療福祉遺棄的蘭嶼〉（1988 年 4 月）、〈流落都市的雅美勞工〉（1988 年 7 月）。

²⁴ 關曉榮：〈觀光暴行下的蘭嶼〉，《人間》第 24 期（1987 年 10 月），頁 129。

²⁵ 關曉榮：〈一個蘭嶼，能掩埋多少「國家機密」？〉，《人間》第 26 期（1987 年 12 月），頁 110。

的情結，更重要是，經深入回歸傳統後以拼板船為思考的「轉身後再回轉」。

夏曼·藍波安（1957-）為戰後出生的達悟族第一代，歷練原運與「驅逐蘭嶼惡靈」的浪潮，在離島十六年後的1989年選擇回到闊別的祖島定居。從散文《八代灣的神話》（1992）、《冷海情深》（1997）到小說《黑色的翅膀》（1999），呈現返鄉後的九〇年代，重拾達悟傳統生活，記錄父祖輩口傳的詩歌神話，潛水、造舟等自我文化身分追尋的第一個階段歷程。他彼時的回歸，確實如克里弗德所勾勒全球化的原民文化復振及復返，處處顯現傳統性和當代的糾纏與銜接主題。

《冷海情深》時期一篇〈台灣來的貨輪〉，即以描繪外來的貨輪帶給島上不同世代族人差異之想像，孩童眼中的「希望」並置著成年人「徬徨」、與老一輩的「焦慮」，更顯露出對八代灣海域之隔外文明化表徵的臺灣「似迎還拒的矛盾情結」，²⁶ 夏曼·藍波安因此自問曾也步上相同生命離散軌跡、而後歸島的自己：「貨輪究竟是給了我們這些小孩什麼？戰後的新生代為何那麼盼望到台灣？」²⁷

九〇年代猶「似迎還拒」的情結，兩千年後，已然代之對殖民現代性的批判立場。在《航海家的臉》（2007）中，夏曼·藍波安以一輯「原初的相遇」指稱戰後種種新到來之物：象徵軍事殖民的蘭指部、侵佔農田的監獄及囚犯、漢化教育、貨幣交易的興隆雜貨店、核廢料；尤其〈登陸艦〉所描述與開放觀光同年週期造訪的船隻，如何攪動起原來達悟拼板船停留的平穩海面：「數不清的事務在相遇了之後，精美的拼板船抵抗不住鐵殼船登陸艇帶來的『新物種』。」²⁸

「原初的相遇」亦賦予回歸海洋民族的夏曼·藍波安重新思考島與島之間的關係，原來所謂「中心與邊陲」結構，承襲自海洋與帝國殖民接觸的歷史，如〈大島與小島〉所述：

²⁶ 夏曼·藍波安：《冷海情深》（臺北：聯合文學出版社，1997年），頁189。

²⁷ 同前註，頁190。

²⁸ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》（新北：印刻文學，2007年），頁126。

大島與小島之間最明顯的關係就是海洋運輸，稱 cargo culture（貨運）。而貨運文化原初發生的地方是，南太平洋大洋洲，玻里尼西亞群島、密克羅尼西亞群島等等，這是葡萄牙航海家麥哲倫（Ferdinand Magellan），在一五二一年發現的新天地，為其所服務的帝國開闢殖民的新版圖。²⁹

由此，他提出蘭嶼小島島民原初傳統文化面臨的危機，實際上重演著大洋洲島嶼民族關聯於海洋、貨物崇拜（Cargo cult），與全球帝國殖民等問題。

若將夏曼·藍波安 1989 年的歸島，與顯現前期作品中重新「成為達悟」的實踐及書寫，視之以個人族群為認同的階段，並對峙著「大島」臺灣所表徵的漢文化；在他 2005 年遠赴南太平洋拉洛東咖島（Rarotonga），隨後參與日本航海家山本良行以印尼仿古船橫越摩鹿加海峽（Malucca Sea），則呈現「南島」為想像的另一次復返。復返南島民族共享的航海與殖民接觸記憶，繼之而成為〈航海的感想〉浮現的改寫之姿：「重建南島民族由西向東航海的偉大航海史」，「目的也在解構歐洲航海史自一四九二年哥倫布被美洲大陸發現以來，自居為偉大的航海民族，刻意欺壓南島語族千年的航海史詩。」³⁰

之於《大海浮夢》（2014）延續「自我另類民族誌」³¹的形式，詳盡寫下兩趟旅程的思索，並置太平洋島嶼所遭遇的重層殖民史、核汙染、遠洋漁業及漁工，以至屬南島的泛靈信仰或語言中「母音相同，子音漂流」³²的同源性；至其

²⁹ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》，頁 133。需留意的是，作家在此援用了人類學中描述原住民遇見外來科技文明，因不解而視為宗教崇拜的貨物崇拜（Cargo cult）一詞，轉譯為「貨運」以突顯海洋運輸的陌生體驗。

³⁰ 同前註，頁 94。

³¹ 本文援用劉亮雅對後殖民研究學者蒲蕊特（Mary Louise Pratt）使用「auto-ethnography」一詞的翻譯，以區別於「民族誌文本」所代表歐洲殖民者再現他者之觀點；原住民作家如夏曼·藍波安以自我另類民族誌書寫回歸文化傳統的歷程，既挪用了殖民者語言、與殖民文本對話中又呈現出拮抗與跨文化意涵。參考劉亮雅：〈田雅各短篇小說中的自我另類民族志表達與文化翻譯〉，《遲來的後殖民——再論解嚴以來台灣小說》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014 年），頁 100-102。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860399004）

³² 在太平洋群島的旅途上，夏曼·藍波安常以達悟語中如數字、五官、海洋魚類等單詞，與當地

後《大海之眼》，在重書成長的原初相遇與離島經驗時，已然有別「大島與小島」二元對峙、而更歸屬太平洋島嶼的跨境視域。

序言〈尋找生產尊嚴的島嶼——我在現場〉將外來文明挾帶的暴力，與國家體制進駐人之島，歸諸就讀蘭嶼國校時目睹「356」到來之印象：「從一九六七年到一九七三年，我們認識了 356『登陸艇』（軍艦）。〔……〕它的到來，我們的島嶼變成『國家』的土地、我們民族變成山地山胞，我念大學的身分後來變成邊疆民族。」（《大海之眼》，頁 13）登陸艦所象徵漢人政權與原住民的傾軋背後，夏曼·藍波安如今更理解以「世界殖民史的角度」，溯及自大航海時代揭幕如麥哲倫敲開了關島，及至兩次大戰殖民者對太平洋島嶼擴張及以武力、語言、生態環境或宗教征服。

《大海之眼》回到殖民創傷的原初場景：達悟孩童們成長流連的灘頭。並以五個篇章，依序憶述 356 駛抵所象徵帶來的「文明化」幻想，與離返祖島的矛盾情結；尤其〈航海在迷惘中〉、〈失落在築夢的歲月裡〉自剖十六歲離島後先後於臺東天主教「培質院」寄宿，受漢化教育、林班勞役，乃至西方宗教信仰對原住民的歧視與「馴化」；迫使夏曼·藍波安思索、並在高中畢業之際，選擇放棄保送師範一途「教一輩子馴化自己民族幼童的書」，³⁹1976 至 1980 年間，轉往臺灣西部城市從事貨運等苦力並幾度重考。

夏曼·藍波安在《大海之眼》中更返回達悟信仰中的「驅逐惡靈」儀式藉以描述、拮抗遭遇文明化衝擊後的「消失」幻象。整部作品從 Si Vawuyou（西伐巫右）不願當陸地的魔鬼而願成海神的傳說娓娓道來，祂交代族人每逢 Pazos（祭拜祖靈日）要穿戴驅魔武裝、執長矛，在海邊灘頭獻予惡靈祭品。惡靈

民族交流，藉他形容為「母音相同，子音漂流」語音之近似，印證南島族群的同源，譬如他記下與玻里尼西亞女子 Yasing（亞幸）說「你比較像我們玻里尼西亞人」的一段對話：「『是啊！我們的始祖是親戚。』我開始用手指數 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10，以及臉部五官的稱呼，也幾乎相似，母音相同，子音漂流。」（《大海浮夢》，頁 153）此外在記述至斐濟、蘇拉威西島、比亞克島等地多有類似經驗。

³⁹ 夏曼·藍波安：《大海之眼》，頁 179。

(anito) 信仰帶有印度尼西亞原住民泛靈的特質，「起於死靈、死屍」³⁴ 等禁忌，並形構出達悟族消厄罹病、船祭造屋種種儀式準則。〈驅除魔鬼的靈魂〉詳實敘述儀式上演的細節與場域，那塊空地同時銘刻著日本 1899 年進駐蘭嶼，佔奪並設立番童學校的「殖民者的記號」。³⁵ 儀式中，藉由天主教神父宣教與對傳統儀式禁制以換取物資，反襯族人在所謂宗教殖民者挾「聖經與槍砲」³⁶ 到臨下，維繫傳統的窒礙命運。

這亦即夏曼·藍波安接續在〈在人間消失兩次〉鋪展的個人體驗：「那一年的『驅除惡靈』儀式之後的秋冬季節，我曾經在人間消失過兩次〔……〕祖父的說法是，我被魔鬼抱走，陪老魔鬼的孫子小魔鬼玩耍。」（《大海之眼》，頁 56）一次被尋獲於家屋的涼台，又一次於臺灣警備總部搭蓋部落灘頭作監視的茅草屋；據僅存記憶，孩時的齊格瓦兩次消失都穿著國軍救濟的軍綠外套。並接受父親以蘆葦淨身的驅逐惡靈儀式：

我曾經受過傳統的淨身儀式。哇！淨身儀式，我從心裡面笑了出來，祖父也在我身邊觀看，要我的靈魂堅如磐石，他說，齊格瓦，你的名字，就是這個意義。那時刻的情境，彷彿漢人沒有進駐我們島嶼似的感覺，我完全融入在野蠻美學的環境中，享受沒有外來文明干預的宗教儀式。（《大海之眼》，頁 62）

齊格瓦的消失因由未明，卻與父親所指稱外來的「惡靈」牽繫，軍方警戒的崗哨，漢人軍綠的大衣包裹覆蓋著丁字褲的男孩；淨身祛魅的儀式，因此從呼喚孩子的族名起始。

「在人間消失兩次」不僅存於個人童年體驗，對夏曼·藍波安而言，更藉以

³⁴ 李亦園：〈Anito 的社會功能——雅美族靈魂信仰的社會心理學研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 10 期（1960 年 9 月），頁 45。（DOI：10.7116/BIEAS.196009.0041）

³⁵ 夏曼·藍波安：《大海之眼》，頁 32。

³⁶ 同前註，頁 40。

隱喻受漢人教育後，「靈魂也會被漢化，變成漢人」³⁷的身分困境，縈迴於十六歲時的離島，抑或七〇年代當半工半讀漸失落於城市建築工地。並且重複浮現出消失時的同一場幻覺：

那一夜，我再次的看見一艘單桅帆船在海中航行，這個幻象跟我在小時候消失一天一夜所夢見的船身幻影完全一樣；不同的是，進入華語學校前，幻象看見的一艘是罹難的帆船，此時的一艘是航行中的木製單桅帆船。然而那個帆船影像航向蘭嶼島的東方，而非台灣。（《大海之眼》，頁 68-69）

對峙於從西邊「以漢族為主要民族的島嶼」³⁸駛來的鐵殼船，帶著移民者對原住民族如泛西拉雅的征服記憶，幻象裡傳統的單桅帆船卻向東航行，相遇亦非島嶼殖民者。

2005 年，當夏曼·藍波安先遠赴南太平洋的庫克群島國，幾個月後加入日本探險家的仿古航海行程，自蘇拉威西島出發，向東穿越摩鹿加海峽，行經摩羅泰島（Pulau Morotai）——這座詩人陳千武曾在帝國南進擴張時遭徵召駐防的南島——航抵巴布亞新幾內亞。這縈迴孩童消失之際的幻象，終疊影著「南島民族由西向東航海的偉大航海史」而恍然實現。

四、漂流到島嶼東邊：

從《大海浮夢》到《大海之眼：Mata nu Wawa》

設若夏曼·藍波安 1989 年之復返祖島，呈現有如克里弗德於《復返》所勾勒八〇至九〇年代全球原民現身與抵殖民敘事的連帶，在投身「驅逐蘭嶼惡靈」

³⁷ 夏曼·藍波安：《大海之眼》，頁 68。

³⁸ 同前註，頁 104。

運動、重構個人族群身分認同之際，回應著諸如《人間》反帝國、反殖民的論述光譜，³⁹ 進而顯現為寫作初期中「大島與小島」、漢化與達悟傳統的對峙；2004年歲末，另一趟浪跡南太平洋拉洛東咖島的旅程，隔年二月短暫回蘭嶼，五月又再飛抵蘇拉威西島錫江市（Makassar），加入日本探險家山本良行環太平洋的航海計畫，對夏曼·藍波安而言，遂有如第二次復返。

原是為平撫父母等至親相繼辭世的自我生命放逐，是在回歸、承襲達悟傳統生活多年之後，步入了「沒有前輩們在傳統節慶為我們原初的宇宙觀做儀式的日子」（《大海浮夢》，頁240），也為一圓童年醞釀的航海夢；夏曼·藍波安在〈航海的感想〉以至《大海浮夢》的書寫，卻無處不流露出身島嶼原住民與人類學的宏觀視野。

《大海浮夢》二十五餘萬字、為其寫作迄今最宏大之作，四長篇延續有如論者所標誌的生命書寫（Life Writing）風格形式。⁴⁰ 首尾兩章〈飢餓的童年〉、〈尋覓島嶼符碼〉分別憶述1973年離島前成長的原初豐饒之島，面對新文明進駐挾帶新的匱乏與「飢餓」，及蘭嶼當代意符想像；主軸的〈放浪南太平洋〉與〈航海摩鹿加海峽〉則詳盡敘寫十年前那趟旅程。原屬個人生命的遷移，透過書寫而展現為太平洋島嶼共有的歷史軌跡。

佇留於拉洛東咖島期間，夏曼·藍波安在與房東布拉特先生的談話不時反證著自己的祖島。布拉特先生是深受英化的玻里尼西亞人、已然疏遠母語的一代。拉洛東咖島民在二戰後，面臨曾身為英國殖民地的遺緒、及遭遇現代化轉型的身分認同困境，亦如漢化的達悟人。兩座島嶼存有相似的環礁地形，承受相仿的帝國接觸史記憶，同受先進漁撈技術的生態掠劫，更淪為第一世界核能體系末端的犧牲者。

譬如夏曼·藍波安所投入反核廢的「驅逐蘭嶼惡靈」運動。1996年，他並

³⁹ 可參考黃淑鈴：〈從族群正義到環境論述：達悟反核廢運動者的框架移轉〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》第53卷第2期（2015年6月），頁31。

⁴⁰ 邱珮萱：〈凝視翻轉：夏曼·藍波安重構島嶼符碼的生命書寫〉，《人文社會科學研究》第11卷第4期（2017年12月），頁47-62。（DOI：10.6284/NPUSTHSSR.2017.11(4)3）

曾參與舉辦於大溪地莫里亞島（Moorea）的「西元二〇〇〇年廢除第一世界運儲核武、核廢至第三世界」活動，正是抗議法國於大溪地以南的穆魯羅阿環礁（Morurua）所進行的核子試爆，影響所及，含括拉洛東咖島海域。「布拉特先生，他成長間的夾縫記憶是許多島民，也包括蘭嶼島在內的歷史紀錄，是他者文字、文化的書寫，就是他者的觀點」。（《大海浮夢》，頁 135）

事實上，太平洋島嶼被銘寫為帝國他者的觀點，需追溯至「地理大發現」的時代；拉洛東咖所屬的庫克群島國命名之標記，亦即「他的島嶼在一七六八年與詹姆斯·庫克船長相遇」，⁴¹ 夏曼·藍波安所謂，「被殖民的開始」：

從哥倫布（Columbus）一四九二年被美洲大陸發現，麥哲倫（Magellan）一五一九年繞過南美洲南端的哈恩角後，被東西太平洋發現之後，稱之地理大發現，也是「大航海時代」。從那時候起的兩個世紀，眾多島嶼紛紛被列強帝國分割統轄，並賦予西方人認知的地名，原來的人間天堂，被轉換為他者的天堂……（《大海浮夢》，頁 139）

「地理大發現」一說，揭示隱含的帝國的大陸觀點，以致視遠洋島群為可拓殖領有之地。夏曼·藍波安流連島上另一件興趣，因此在找尋碼頭上「與海洋共生的弱小群族」，⁴² 與他們以海洋為中心的生命敘事，包括來自臺灣的船、漁工與水手。他描寫阿法洛阿港（Avarua）邂逅出身高雄小琉球的陳船長，聽他跑船的故事；結識船上的少年漁工小平和發仔，帶入男孩的觀點敘事，講述中國內陸羌族自治區的兩人，如何因貧窮、「飢餓」，輾轉漂泊至遠洋漁船上。

他也在與港邊島民的相遇交談間，反覆證成南島族群的流散和同緣性，同呈黝黑的膚色，如計數、海洋魚類等詞語裡「母音相同，子音漂流」近似發音。在咖啡店長 Yasing 眼底，他更相近對方所屬的玻里尼西亞人、而非漢人；對此，夏曼·藍波安歸諸南島民族的海洋記憶：

⁴¹ 夏曼·藍波安：《大海浮夢》，頁 134。

⁴² 同前註，頁 154。

海洋的韻律，她喜怒有序的，天天在我成長旅途中睜開眼睛的第一眼與最後一閉，都圍繞在她的律動下，證實了我孩提時期與諸島嶼島民的相遇是親切淹過陌生，感受彼此間的親和熱情是由海洋的洋流臍帶所牽引的……（《大海浮夢》，頁 153）

〈航海摩鹿加海峽〉所書寫的仿古航行繼之呈現南島民族「追尋太陽升起的地方的捷徑」。2005 年 5 月，夏曼·藍波安飛抵錫江市，在印尼仿古船身上，雕刻下達悟的圖騰、舉行傳統祈福儀式，並以族語命名「飛拉號」，意思是「古早風帆船」。6 月，自蘇拉威西島西側啓程航行，往北跨過赤道，橫越摩鹿加海，最終抵印尼東邊的查亞普拉市（Jayapura）。

除重行南島民族祖先的航程紀實，在不同島嶼間印證南島語的廣布，夏曼·藍波安在仿古航行中，不時重思著達悟造船傳統在當代的意義，入山伐木，以雕刻個人的拼板船，有著一代代長輩口傳對自然的人格化，並銜接山林與海洋為一體等今日生態觀內涵：「把山裡的木頭與海裡的魚類銜接為達悟人的宇宙觀，流動著達悟民族對維繫島嶼生態的完整性。」（《大海浮夢》，頁 330）另一方面，也答覆童年玩伴吉米特所代表達悟少年的航海夢想：

有那麼一天，他曾經跟我說，他的夢就是在海上漂流到我們島嶼的東邊，現在來說，就是大洋洲，或者說南太平洋。（《大海浮夢》，頁 235）

經過歲月的航行後，夏曼·藍波安才理解當時蒙昧未解的疑問：相對於西側臺灣、乃至中國，童年夢想漂流的，何以是「島嶼的東邊」？島嶼以東，既存達悟民族所原屬南島文化的連帶，亦對峙於西邊帶來的殖民現代性、乃至陸地中心觀點。島嶼的東邊，更是海洋所表徵的銜接思維。

克里弗德《復返》論及回歸，已然不是回返烏托邦式的過去。相對的，全球原民現身及復返運動本身，既已置疑著既存「隧道式史觀」，以傳統／現代、口語／文字為世界劃分所顯露的西方線性發展觀點；易言之，現代性目的論敘事無疑是種族中心主義的產物，在導致帝國殖民假「文明進步」之名施以擴張與戰爭

後，終遭致邊緣諸敘事的挑戰，「隨著二十世紀結束，原先被現代性進步史觀遮蔽住的其他歷史紛紛從陰影裡浮現了出來。」⁴³

克里弗德援引夏威夷學者麗麗卡拉·肯埃雷海瓦（Lilikala Kame'eleihiwa）研究指出了相較於線性歷史觀的另種時間想像，夏威夷人指稱過去為「在前面的時間」（Ka wa mamua），而未來是「在後面的時間」（Ka wa mahope），彷彿班雅明（Walter Benjamin）批判進步史觀所描繪著名的歷史天使形象，「向後走近未來」。但夏威夷人面對眼前的過去不是廢墟，也非與現在的非此即彼，而是往復間一個存有生造力的傳統，其中，尤存在實用主義的內涵：

夏威夷人不是被「進步」的「風」吹進未來。對於他們來說，時間不是採取單一、暴烈的方向，而是足智多謀地往返於當前的難題與被記取的過去（remembered past）之間。這是一種實用主義取向，不是目的論或彌賽亞主義取向。過去（透過土地和祖先得到具體化）總是新興（the new）的一個泉源。⁴⁴

對克里弗德而言，復返「本源」、「傳統」，因此並不意指返回過去，而是「在一個擴大的現在（an expanded present）裡轉身，轉身後再回轉。」⁴⁵ 與其將歸返土地、根源的意識，假想為現代的殘餘，克里弗德提示，我們更應視復返傳統為一種「歷史實踐」（historical practice），折返現在與過去之間的再路徑（reroute）與再銜接（rearticulation）的實踐歷程，「傳統就會擺脫它與過去的優先聯繫，顯示出自己是一種連接不同時間點的方法，是一個轉化的源頭。」⁴⁶

對夏曼·藍波安而言，在臺灣原住民文化復振風潮，與族群主體性的思索氛

⁴³ （美）詹姆斯·克里弗德（James Clifford）著，林徐達、梁永安譯：《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*），頁29。

⁴⁴ 同前註，頁32。

⁴⁵ 同前註，頁34。

⁴⁶ 同前註，頁36。

圍下，歸島的九〇年代，開始寫作《八代灣的神話》等，持續以身體與書寫實踐與達悟傳統的再銜接，在重習潛水獵魚、伐木造舟、詩歌神話等傳統知識中重省有別於現代性的另種生命樣態。如何「成爲達悟」？成爲此時重書族群身分之際所援用的問題意識，並因此呈現與漢人所表徵的臺灣之間「大島與小島」、「中心與邊緣」的對峙關係。然而在兩千年後，經過航海「島嶼的東邊」的南太平洋，似在《航海家的臉》以降，浮現了另種再銜接「南島」爲想像的敘事。

作爲另一次復返，已非離島至臺灣多年後的歸返蘭嶼，不是猶掙扎於所謂進步與落後的「現代性的苦惱」；⁴⁷ 夏曼·藍波安在重行「南島民族祖先追逐太陽升起的航線之一」，⁴⁸ 重新銜接達悟所歸屬南島語族「由西向東航海」的歷史集體記憶之時，不僅爲解構歐洲中心的航海史敘事，進而顯現於《大海浮夢》中，以詞語、漁獵、檳榔文化、多神信仰、乃至自然生態觀的傳統實踐，將蘭嶼重新置諸太平洋所繫連起的南島島群的復返路徑。復返於有如太平洋東加學者郝歐法的話語，在歷史實踐中創造的群島之洋，sea of islands。

《大海之眼：Mata nu Wawa》的書名因此深富涵意。Wawa 是海洋，Mata 是達悟語的眼睛，是夏曼·藍波安在拉飛號上所雕刻屬達悟拼板船的「船眼」，並爲法屬大溪地、庫克群島國、斐濟直到菲律賓、印尼所相通：「也是他們部族的語言、信仰，他們完全相信船眼、船靈對航海家的重要程度，這不僅在詮釋我們彼此間語言相似的親密濃度，也展現千年航海漁撈的民族，對神祕汪洋敬畏的靈觀信仰是相通的。」（《大海浮夢》，頁 284）

相對於 356 鐵殼船所表徵來自陸地的「文明」，帶著達悟青年一代漂向西側的臺灣，並因此浮沉島嶼西部之勞動底層，終至「在人間消失」；夏曼·藍波安既以驅逐惡靈爲喻，在《大海之眼》末章〈我選擇了海洋的古典文學〉再一次召喚南島民族向東航行南太平洋的記憶，童年時彷彿被附魔般浮現的景象，「乘坐一艘單桅的帆船航海的幻覺」，⁴⁹ 原是預先揭示的復返夢影。

⁴⁷ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》，頁 7。

⁴⁸ 夏曼·藍波安：《大海浮夢》，頁 252。

⁴⁹ 夏曼·藍波安：《大海之眼》，頁 240。

回望最初的小說《黑色的翅膀》即曾透過孩童的眼睛，看向一幅張貼於國校教師辦公室的世界地圖，既無標誌有蘭嶼，以中國為中心的構圖，更將海洋民族熟悉的太平洋切割成一半，這幅地圖破碎的意象仿若母題，貫穿至《大海之眼》所述：「我的心曾被切割了三十八年」。⁵⁰ 到 2005 年航程回來，夏曼·藍波安反覆重述這一件遭遇，在與祖島同大的拉洛東咖島 Avarua 部落書店，終於見到一幅以太平洋為中心的世界地圖：

為什麼必須親自去尋找她，一張完整的太平洋的容顏呢，這一本書終於告訴我了，因為蘭嶼島以東的地方，太陽破掉的海平線才有海洋民族，才有海洋的故事，我島嶼以西的地方，島嶼很大，是陸地民族，書寫陸地人的故事。原來我們的海洋不一樣，我們的海洋沒有「國界」，我島嶼以西的海洋，是國家圍欄的海域。（《大海之眼》，頁 268）

這是代以南島民族的海洋視點看見的世界，從跨國界甚而去國界，進入一個銜接彼此的群島之洋。

五、結論：海洋島嶼的翻譯文學

我的島嶼文學是海洋的、是潛水環境文學，魚類說話的文學，造船划船的文學，也是被歧視的文學作品，但不是被殖民的文學，是我獨創的海洋島嶼的翻譯文學。（《大海之眼》，頁 258）

這是《大海之眼》末了，夏曼·藍波安回溯九七年出版《冷海情深》時的一番省思；相對華語文學的視域只涵納陸地，島嶼文學則歸屬於海洋。

實則自第一部採錄、譯寫部族口傳神話《八代灣的神話》，漢字、達悟拼音

⁵⁰ 夏曼·藍波安：《大海之眼》，頁 266。

並陳，已奠定日後令論者矚目的文學風格。原住民書寫援用雙語或混語形式，誠如魏貽君指出，有面對「正統語言」霸權的抵殖民思考，藉剪裁漢語，在意義的延宕、推遲中，迫使讀者重新進入語言為表徵的原住民被殖民史；與此同時，也內含對母語確證的含義，「台灣原住民作家開始進行混語的文學書寫，是在重返部落定居、學習母語敘說之後的事，這也驗證了一個基本事實：若是沒有母語的言說能力，也就不可能有混語的書寫能力。」⁵¹

然而夏曼·藍波安所謂的「翻譯文學」，不僅及於顛覆漢語和其「中心與邊緣」既存結構，更顯現為詹姆斯·克里弗德所論的銜接與翻譯，總是一種「局部、不完整且具生產性過程」、「有些東西被帶了過去，但形式卻有所改變，形成地方差異。」⁵²

達悟語中稱祖島 Pongso No Tao，有別殖民者眼裡的紅頭嶼或蘭嶼，而意謂「人之島」。夏曼·藍波安以「驅逐蘭嶼惡靈」為運動命名時，否棄的是存於漢文化的對抗觀，復返達悟的傳統信仰儀式。⁵³他在以「outsiders」定義「文明」，「insiders」譯寫「野蠻」時，揭示了達悟生態觀裡人類與自然的親疏遠近。⁵⁴以《大海之眼》命名，是置疑著陸地思維，而回歸海洋的視野。

《大海浮夢》所述的南太平洋航行後，及至《大海之眼》，顯現「海洋島嶼的翻譯文學」不僅是語言乃至歷史實踐的，其所譯寫的，更是代之以海洋島群的世界觀，即所謂「群島之洋」。群島之洋（a sea of islands）來自大洋洲詩人、人類學者郝歐法的思想詞語，回歸小島之民的海洋觀點，藉以取代過去奠基於陸地式、西方帝國殖民者眼中的遠洋之島（islands in a far sea）。⁵⁵

日本作家島尾敏雄（1917-1986）曾於〈日本尼西亞的根部〉（1961）一

⁵¹ 魏貽君：《戰後台灣原住民族文學形成的探察》，頁 370。

⁵² （美）詹姆斯·克里弗德（James Clifford）著，林徐達、梁永安譯：《復返：21 世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*），頁 60。

⁵³ 可參考夏曼·藍波安：〈達悟驅逐惡靈（反核）省思〉，收於簡鴻模等著：《當達悟遇上基督》（新北：輔仁大學出版社，2004 年），頁 230-231。

⁵⁴ 夏曼·藍波安：《老海人》（新北：印刻文學，2009 年），頁 19。

⁵⁵ Epeli Hau'ofa. "Our Sea of Islands," *The Contemporary Pacific*. Vol. 6, No. 1 (Spring 1994): 148-161.

文，結合代表群島的拉丁文詞根「nesia」，自創「日本尼西亞」（Japanesia）一詞，藉以重省根植日本文化中的大陸思維，包括本州、九州在內的列島彷彿位處「大陸的末端」；另一方面，他敏銳地指出一股「來自海洋的誘惑」自根部如庵美、琉球升浮。

當我們回頭面對長久以來背對著的大海的方向，日本的島嶼確實是從大陸稍稍剝離的部分。但反過來說，日本的島嶼明顯含括於四散太平洋南方一帶的島嶼群當中，在其中形成一個醒目的型態，這也是不可否認的。我們可以試著以太平洋南方島嶼為主題，調整日本在地圖中的位置。⁵⁶

「日本尼西亞的根部」所指亦即將日本銜接與南太平洋島群。不僅是地緣政治的重加定位，更是以群島思想，代換陸地長久支配的思維。一如夏曼·藍波安在南太平洋拉洛東咖島所尋見以太平洋為中心，將島嶼繫連的世界輿圖。

2022年，夏曼·藍波安以《沒有信箱的男人》為名，續寫達悟人另一場初始的殖民接觸。小說溯洄十九世紀晚期以降，族人口中的 Pongso No Tao，如何在全球帝國主義殖民擴張下——尤其日本為代表的黃種人帝國⁵⁷所展開「境外拓殖」計畫——而遭遇與外邦人「原初的相遇」。如〈異邦來的人〉一章，即自1897年首位登島的日本人類學者鳥居龍藏（1870-1953）、及稍後抵達的伊能嘉矩（1867-1925）等寫起。而後1903年美國船班傑明修厄爾號事件，因颱風遇難、漂流島上的船員與島民衝突，導致日警隔年於紅頭部落設置首座駐在所。人類學者所攜來的文字、語言和攝像，表徵著之於「沒有文字的族群」、「有文字的殖民者」單方銘寫的野蠻歷史；軍警帶來的槍砲、旗幟，標誌著帝國殖民主義

⁵⁶ （日）島尾敏雄著，朱惠足譯：〈日本尼西亞的根部〉，《文化研究》第28期（2019年），頁357-358。（DOI：10.6752/JCS.201912_(28).0016）

⁵⁷ 朱惠足以「黃種人帝國」一詞，區別日本帝國與西方殖民模式的差異性，前者同時以種族的類同性合理化殖民侵略，同時又需在其中，操作著等級差異的支配論述，譬如建構臺灣原住民為落後種族。參考朱惠足：《帝國下的權力與親密：殖民地台灣小說中的種族關係》（臺北：麥田出版，2017年），頁14-21。

投擲下的陰翳。由此，達悟族經歷了與臺灣島上原住民被迫移徙的命運，始自日治，更嚴峻的離散，則將發生於戰後國民黨政府統治底下，強制的漢化與文明化政策。

「沒有信箱的男人」，遂既指這一群流離的族人，無有文字、更無地址，同時，它更成為作者創造的族群之象徵，不僅達悟，還包括童年國校遇見的新疆維吾爾族教師，亦包括環太平洋、乃至全球的原住民，歷殖民現代性下的處境，如〈後記〉所言：「曾幾何時，發生在我們的地表星球裡的《沒有信箱的男人》，還在繼續的演繹，縱軸的演化遞變，橫向的轉型碎化。」⁵⁸ 其中，「文字」且扮演著關鍵角色：「一個沒有信箱（沒有文字）的民族，其命運完全操控在『有文字』的帝國手掌中。」⁵⁹ 由此回應並衍伸其所謂「海洋島嶼的翻譯文學」、「海洋殖民島嶼文學」圍繞文字與書寫的思考。

1989年，可視之為夏曼·藍波安第一次復返，回到達悟海洋，以身體、與文字書寫，從泛族群的文化抵抗，轉向如論者所謂「『認同的學習／增值』實踐模式」。然而，彼時的蘭嶼，不僅已矗立著貯存場，並自1982年啓用起持續運抵埋設有核廢料，這惡靈般之存在，更內含著戰後政府以「中心—邊陲」意識形態統治下小島之一系列被犧牲處境：日治作為帝國殖民下「活的人類學場域」，至戰後改制國小實施國語漢化教育，面臨軍政、獄政進駐，徵用土地以設置犯人勞役的「蘭嶼農場」、開放觀光，營建國民住宅等。

文明的作用力與反作用力，體現於法農謂「劣勢的表皮化」，或以夏曼·藍波安的話來說，「游牧在現代性與傳統性」的苦惱，⁶⁰ 構成前期作品的主調，如成長小說《黑色的翅膀》中幾位達悟少年對「白色的胴體」或「黑色的翅膀」、「陸地」抑或「海洋」的混濁夢想。然而，當代原住民的複雜情境更繫於此，在

⁵⁸ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁276。小說後半部，夏曼·藍波安以相當篇幅及關注置於來到蘭嶼的維吾爾少數民族，既源自成長的經驗，或也隱隱連繫曾寫於《大海浮夢》南太平洋相遇的羌族青年，另一「縱軸的演化遞變」。

⁵⁹ 同前註，頁278。

⁶⁰ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》，頁8。

定居殖民主義 (settler colonialism) 猶未終結的此際，一則如「驅逐達悟惡靈」歸還失土的呼告聲音仍迴盪，乃至原住民成為自己土地上的「浪人」；⁶¹ 尤有甚之，一個烏托邦的過去既不存在，「原住」和「離散」的概念，又面臨全球化移動、移置之持續疑問，借用克里弗德所提問：

同時透過扎根和往返於 (rooted in and routed through) 特定土地而獲得的「原民性」是怎樣一種「原民性」？我們該如何思考在地著地性 (local landedness) 的複雜動態和擴大化社會空間？我們應該視之為一種原民處境和離散處境的連續體 (continuum) 嗎？還是說那是一種特殊類型的離散主義 (diasporism)，即一種原民類型的離散主義？⁶²

在外邦人抵達後一世紀，如何在加速愈劇的移置經驗、與文化接觸中，錨定自身及祖島蘭嶼在世界中的位置？相較於寫作前期，纏崇於抵抗思維之「小島」和「大島」，隨著深入回歸達悟的海洋，夏曼·藍波安在《航海家的臉》始以一個迻譯的詞「游牧」，來形容自我的身體實踐與移置於傳統性、現代性生命空間的體驗。⁶³ 事實上，這本書彙成的時間點，即標記一個轉向，另一場復返的起始。

2005 年這場朝向南島海洋的回歸影響深遠，供給游牧者的夏曼·藍波安重新框構自身達悟民族的世界輿圖。既解縛於大陸思維的「領有」法則，借用自哲學家德勒茲 (Gilles Deleuze) 所謂的游牧 (nomad)，一如論者李育霖指出「『游牧者』的身分創造了一個文本的『闕境』空間」，⁶⁴ 原來相對峙的島嶼或海洋、傳統性與現代性、過去和未來等概念，遂有了如潮汐辯證的闕限所在。

⁶¹ 關曉榮，〈文明，在仄窄的樊籠中潰決……〉，《人間》第 20 期 (1987 年 6 月)，頁 96。

⁶² (美) 詹姆斯·克里弗德 (James Clifford) 著，林徐達、梁永安譯：《復返：21 世紀成為原住民》 (*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*)，頁 65。

⁶³ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》，頁 7-12。

⁶⁴ 李育霖：《擬造新地球：當代臺灣自然書寫》 (臺北：臺大出版中心，2015 年)，頁 202。

「南島」一詞，由語源考掘、界定，而予以臺灣之為南島共同體的想像，有國家主體性建構與世界南島民族聯繫之文化、地緣、政治等涵義。然而克里弗德亦曾提示我們：「原民或在地聯繫（native affiliation）的觀念擴大到什麼程度便會失去專指性？」⁶⁵於此，我們在夏曼·藍波安書寫中，一再看到某種對文化概念「銜接」、或相對之「解銜接」、「再銜接」的實踐思路，包括對傳統性、對南島歷史集體記憶等援用，都不再是以追求本真性，而更落實在生命的實踐。

克里弗德以郝歐法的思考闡述，所謂經由實踐、而銜接：「『眾島之洋』是一個由外而內銜接起來的地區，是基於日常實踐而把各島嶼連接於彼此和連結於大陸上的離散地。」⁶⁶也因此與傳統、與土地的關係，不再被視為當代的殘餘，而是彼此糾纏的歷史實踐形式，從中與不同時間點連結，彷彿夏曼·藍波安所描繪重新連接起共同體情感的海洋：

海洋是我們共同祖先追尋太陽升起的地方的捷徑，是海洋讓我們認識這個星球，那何謂「海洋」呢？其是就是會流動的，有情緒的水。（《大海浮夢》，頁 153）

以海洋銜接的共同體想像，以海洋島嶼的翻譯文學，令陸地思維所遮蔽的諸歷史及諸眾，從中得以湧現。

徵引書目

一、近人論著

（一）專書

瓦歷斯·諾幹的《戰爭殘酷》（新北：印刻文學，2014）。

朱惠足：《帝國下的權力與親密：殖民地台灣小說中的種族關係》（臺北：麥田

⁶⁵ （美）詹姆斯·克里弗德（James Clifford）著，林徐達、梁永安譯：《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*），頁 66。

⁶⁶ 同前註，頁 73。

- 出版，2017年）。
- 吳明益：《複眼人》（新北：夏日出版，2011年）。
- 李育霖：《擬造新地球：當代臺灣自然書寫》（臺北：臺大出版中心，2015年）。
- 夏曼·藍波安：《冷海情深》（臺北：聯合文學出版社，1997年）。
- 夏曼·藍波安：《海浪的記憶》（臺北：聯合文學出版社，2002年）。
- 夏曼·藍波安：《航海家的臉》（新北：印刻文學，2007年）。
- 夏曼·藍波安：《老海人》（新北：印刻文學，2009年）。
- 夏曼·藍波安：《大海浮夢》（臺北：聯經出版公司，2014年）。
- 夏曼·藍波安：《安洛米恩之死》（新北：印刻文學，2015年）。
- 夏曼·藍波安：《大海之眼：Mata nu Wawa》（新北：印刻文學，2018年）。
- 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》（臺北：聯合文學出版社，2022年）。
- 高嘉勵：《書寫熱帶島嶼：帝國、旅行與想像》（臺中：晨星出版，2016年）。
- 黃英哲主編：《日治時期臺灣文藝評論集：雜誌篇·第二冊》（臺南：國家臺灣文學館籌備處，2006年）。
- 蔡政良：《從都蘭到新幾內亞》（臺北：玉山社，2011年）。
- 劉亮雅：《遲來的後殖民——再論解嚴以來台灣小說》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年）。（DOI：10.6327/NTUPRS-9789860399004）
- 謝世忠：《認同的汙名——臺灣原住民族的群變遷》（臺北：自立晚報社，1987年）。
- 魏貽君：《戰後台灣原住民族文學形成的探察》（新北：印刻文學，2013年）。
- 關曉榮：《尊嚴與屈辱：國境邊陲·蘭嶼》（臺北：時報文化出版，1994年）。
- 關曉榮：《蘭嶼報告 1987-2007》（臺北：人間出版社，2007年）。
- （日）鳥居龍藏著，林琦譯：《紅頭嶼土俗調查報告》（臺北：唐山出版社，2016年）。

(日) 松田京子著，周俊宇譯：《帝國的思考：日本帝國對臺灣原住民的知識支配》（新北：衛城出版，2019年）。

(法) 弗朗茲·法農（Frantz Fanon）著，陳瑞樺譯：《黑皮膚，白面具》（*Peau Noire, Masques Blancs*）（臺北：心靈工坊文化，2005年）。

(美) 詹姆斯·克里弗德（James Clifford）著，林徐達、梁永安譯：《復返：21世紀成爲原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）（臺北：桂冠圖書出版公司，2017年）。

(二) 期刊論文

巴蘇亞·博伊哲努：〈什麼是原住民族文學〉，《中外文學》第34卷第4期（2005年9月），頁171-192。

李亦園：〈Anito的社會功能——雅美族靈魂信仰的社會心理學研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第10期（1960年9月），頁41-55。
（DOI：10.7116/BIEAS.196009.0041）

沈國威：〈「野蠻」考源〉，《東亞觀念史集刊》第3期（2012年12月），頁383-403。
（DOI：10.29425/JHIEA.201212_(3).0010）

邱珮萱：〈凝視翻轉：夏曼·藍波安重構島嶼符碼的生命書寫〉，《人文社會科學研究》第11卷第4期（2017年12月），頁47-62。
（DOI：10.6284/NPUSTHSSR.2017.11(4)3）

黃淑鈴：〈從族群正義到環境論述：達悟反核廢運動者的框架移轉〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》第53卷第2期（2015年6月），頁7-48。

陳芷凡：〈以「南島」爲名：原住民族文學中的認同政治與島嶼想像〉，《中山人文學報》第51期（2021年7月），頁81-110。

詹閔旭：〈重構原漢關係：臺灣文學裏原住民族、漢人移民與殖民者的跨種族接觸〉，《中山人文學報》第48期（2020年1月），頁73-95。

臧振華：〈再論南島語族的起源與擴散問題〉，《南島研究學報》第3卷第1期（2012年6月），頁87-119。
（DOI：10.29884/JAS.201206.0004）

關曉榮：〈文明，在仄窄的樊籠中潰決……〉，《人間》，第20期（1987年6月），頁86-101。

關曉榮：〈觀光暴行下的蘭嶼〉，《人間》第 24 期（1987 年 10 月），頁 128-141。

關曉榮：〈一個蘭嶼，能掩埋多少「國家機密」？〉，《人間》第 26 期（1987 年 12 月），頁 90-111。

（日）安井勝次：〈生蕃人の國法上の地位に就て〉，《臺灣慣習記事》第 7 卷第 1 號（1907 年 1 月），頁 1-27。

（日）今福龍太、朱惠足：〈序言〉，《文化研究》第 28 期（2019 年），頁 214-225。（DOI：10.6752/JCS.201912_(28).0007）

（日）島尾敏雄著，朱惠足譯：〈日本尼西亞的根部〉，《文化研究》第 28 期（2019 年），頁 355-358。（DOI：10.6752/JCS.201912_(28).0016）

Epeli Hau'ofa. "Our Sea of Islands," *The Contemporary Pacific*. Vol. 6, No. 1 (Spring 1994): 148-161.

（三）論文集論文

夏曼·藍波安：〈達悟驅逐惡靈（反核）省思〉，收於簡鴻模等著：《當達悟遇上基督》（新北：輔仁大學出版社，2004 年），頁 223-237。

（四）學位論文

陳偉欽：《船難糾紛與殖民地臺灣原住民的懲治：以 1903 年班傑明修厄爾號（Benjamin Sewall）事件為中心》（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2015 年）。

Reararticulating Austronesia: Syaman Rapongan's Nautical Writing of the South Pacific Ocean

Lee, Su-Yon

Postdoctoral Fellow, Research Institute for the Humanities and Social Sciences,
National Science and Technology Council

Abstract

In the 1980s, the Pan-Aboriginalism movement and cultural revival emerged in Taiwan, not only related to the local democracy movements, but also revealed a worldwide phenomenon, which James Clifford describes as the process of so-called “*présence indigène*”. There is a deep connection between this phenomenon with the trend of decolonization and globalization. Meanwhile, the first aboriginal social group “Alliance of Taiwan Aborigines” established in 1984, was regarded as a symbolic moment. For Taiwanese people, the Pan-Aboriginalism provides a new vision to reconsider the ethnic relationship on the island. The term “Austronesia” was named by Austrian scholar Wilhelm Schmidt in 1899, and was translated into Chinese characters “南島” by Japan, which provides an alternative understanding of Taiwan as an imagined community crosses the Pacific islands. Taiwan is located at one of the origins of the Austronesian peoples. Nowadays, when Taiwan faces a difficult geopolitical situation, it reararticulates the oceanic culture by reimagining its connection with Austronesia. In this paper, I will begin with a discussion of Austronesia and its related

issues, such as geopolitics, colonial contacts, and the confrontation of continental and oceanic thinking. This paper focuses on the Tao indigenous novelist Syaman Raopongan's oceanic experiences, and rethinks the topics that emerged in his writings, from *Dream Ocean* (2014) to *Mata nu Wawa* (2018), after his sailing in the South Pacific Ocean in 2005. Syaman Raopongan's writings provide us with alternative ways of oceanic thinking. Moreover, he resituated Lanyu in a sea of islands, which also presents a unique thinking with James Clifford's thoughts on cultural rearticulating and reveals the meanings of the historical narratives.

Keywords: Présence Indigene, Austronesian Peoples, Rearticulation, Archipelagic Thinking, Syaman Raopongan

