

論夏曼·藍波安《沒有信箱的男人》 中的歷史重構與島嶼對話

余銘湘

國立臺灣大學臺灣文學研究所博士生

提 要

自一九八〇年代始，隨著原住民運動浪潮而促進原住民文學「主體性」的確立。儘管台灣作為海島國家，但絕大部分的原住民族皆非海洋民族，唯獨達悟族以海洋為生活方式的民族。從夏曼·藍波安的《沒有信箱的男人》來看，不但試圖重新奪回主體話語權，重述族群傷痕的歷史意義，而且借助其他弱勢民族的視角，呈現出「殖民」對集體的剝奪與否定，從而跨越島嶼界線，銜接且關懷第三世界弱勢民族的歷史共同體。藉以表現出「海洋」才是世界的中心，更是航向遠方的「起點」。簡言之，本論文將以夏曼·藍波安與《沒有信箱的男人》為討論範圍，探討達悟族在面對被壓抑的歷史／族群記憶，以及對「他者」的傷害進行自我反省與掙扎，並闡明「海洋」作為夏曼·藍波安與島嶼對話的重要關鍵，進而成為台灣文學迎向世界的「新座標」。

關鍵詞：夏曼·藍波安 《沒有信箱的男人》 歷史重構 文字批判 島嶼對話

論夏曼·藍波安《沒有信箱的男人》 中的歷史重構與島嶼對話

余銘湘

國立臺灣大學臺灣文學研究所博士生

一、前言

「1980年代」作為台灣原住民的重要的時代意義，從該年8月發起「原住民正名運動」，同年12月29日成立「台灣原住民權利促進會」，並發表「台灣原住民族權利宣言」，到1988年2月達悟族發起「220驅逐蘭嶼惡靈」反核廢料運動，皆標誌著原住民族自我認同和擺脫污名化的重要意義。在運動期間，不少原民知識份子皆有參與其中，包括拓拔斯·塔瑪匹瑪、瓦歷斯·諾幹，以及夏曼·藍波安等人，而這批原民青年也成為了台灣原住民文學的重要份子之一，承如孫大川〈台灣原住民文學創世紀〉中所言：

嚴格說來，台灣原住民族漢語文學的形成，乃是1980年代中期以後的事。鬆軟的歷史環境、飽滿的主體自覺、多元文化的價值肯定，的確為原住民介入台灣的書寫世界創造了相當有利的條件。沒有文字的原住民，借用漢語，首度以第一人稱主體的身分向主流社會宣洩禁錮在其靈魂深處的話語，這是台灣原住民文學的創世紀，是另一種民族存在的形式。經過十幾年來的實踐，我們似乎可以較肯定的說：台灣原住民不再是歷史的缺席者。^❶

❶ 孫大川主編：《台灣原住民族漢語文學選集·詩歌卷》（台北：印刻出版社，2003年），頁9。

承上，原住民作家的書寫衝破被視而不見的窘困之後，其所表現的既是一種回應、參與整個社會環境的轉變，又為自己民族建構一個展現民族主體精神的書寫空間。然而，此一現象可視為台灣社會內部從事文化反思與創造的一股力量，原民書寫的輪廓頓時便能呈現出其獨特的時代意義，而夏曼·藍波安則是達悟族中極具意義的代表。

夏曼·藍波安（1957－）生於蘭嶼紅頭部落，畢業於淡江大學法文系、清華大學人類所。漢名為施努來，直到1993年身分證才改為「夏曼·藍波安」。夏曼·藍波安父親最初為他賜名「Si Nuzaylin」，意思是祖先由菲律賓航海回蘭嶼島的航海星座；後來，他為兒子賜名為「Rapongan」則是「中性的」，意思是人緣好、魚緣好，最重要是做人處世一直處於「中潮」，不濫情也不冷漠。高中畢業後，拒絕保送大學，在北部工廠當學徒、打零工，卻不時憶起兒時「讀大學」的夢想。半工半讀之下，1980年考上淡江大學法文系，相隔多年以後，1999年回新竹清華大學唸人類學，在2003年完成「台灣第一本海洋人類學的碩士論文」《原初豐腴的島嶼——達悟民族的海洋知識與文化》，拓延台灣人類學的學術視域，同時也意味著重拾達悟的發言權。在1980年代夏曼·藍波安之所以投入「正名運動」，最核心的原因在於漢名漢姓一直困擾著他的成長，而「更名」是去殖民，或是恢復海洋為中心的初始之心。

綜觀台灣原住民族而言，達悟族是唯一的海洋民族，除了夏曼·藍波安以外，實際上還有夏本·奇伯愛雅、波爾尼特、施拉橫等達悟作家。從創作內容而言，夏曼·藍波安在原住民文學的定位，無疑是當中最具跨越邊界的文學意義。在《台灣原住民族文學史綱（下）》一書，浦忠成對夏曼·藍波安和夏本·奇伯愛雅有了明確的分類，其認為夏曼·藍波安的文學作品具有兩個特色，一是「以出入傳統與現代的經驗與思考，表達出較具「黑色幽默」及諷刺意味的文學內涵」，二是「對族群傳統文化習俗作深入探索，企圖反省其適應於現代社會的情況」，²而夏本·奇伯愛雅則「以族群歷史文化與神話的整理與呈現為

² 巴蘇亞·博伊哲奴（浦忠成）：《台灣原住民族文學史綱（下）》（台北：里仁出版社，2009年），頁849。

主，與文學創作有別。」^③同時，夏曼·藍波安的作品裡，雖然也有對達悟族的文化傳統進行整理，但浦忠成則「族群神話與敘述者、記錄者的說明及思考明顯滲入其間，介於口傳文學與作者文學，故可視為口傳文學之再創作或夏曼·藍波安改寫之達悟神話。」^④由此可見，夏曼·藍波安在達悟族漢語作家之中的特色與定位。此外，許雅筑曾針對三位達悟族漢語作家進行討論，清楚指出波爾尼特（Syaman Vengayen）作為原民運動參與者，除了呈現出原運世代的傷痕書寫，還有思考蘭嶼的「邊緣」身份，敘寫達悟族群的文化記憶與認同，而另一位施拉橫（Sin Jiayouli）則反映出其對在地行動與書寫關懷，強調蘭嶼的「在地能動」。至於，夏曼·藍波安則在呈現文化傳承與現代性對話，經歷多重流動式的跨島與歸返，為原住民族文學書寫開創了一個新向度。^⑤同時，夏曼·藍波安在作品中對原住民族被「漢化」的問題有著不少的批判，而董恕明對於這種批判性思考，「其實正是反映在我與他者互動時跨疆越界的極限」。^⑥更甚之，在2023年夏曼·藍波安獲頒第十三屆全球華文文學星雲獎「貢獻獎」，評審表示夏曼·藍波安「以散文和小說，寫達悟族的語言、神話、傳說、信仰及生活，細膩描述島嶼和海洋的豐美多姿；為探源尋根，他以書寫呼喚祖靈，重建蘭嶼的歷史，銜接世界。」^⑦對此，在達悟族漢語作家裡，夏曼·藍波安的重要性不止是書寫海洋文化，更是開啓了原住民族文學航向太平洋的對話可能，誠如其說「我是世界島嶼作家，海洋民族的海洋文學家」。^⑧

《沒有信箱的男人》從2018年開始準備寫作，花費將近5年的時間，最終

③ 同前註。

④ 同前註。

⑤ 許雅筑：〈水上往還——論戰後達悟首批遷移世代作家 Syaman Rapongan、Syaman Vengayen、Sin Jiayouli 的書寫〉（新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2010年），頁23-122。

⑥ 董恕明：《山海之內天地之外——原住民漢語文學》（台南：台灣文學館，2013年8月），頁78。

⑦ 曾博群：〈文學星雲獎 夏曼·藍波安獲貢獻獎〉，（《人間福報》：<https://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=863358>，檢索日期：2024年6月26日。

⑧ 夏曼·藍波安：《大海之眼》（台北：印刻出版社，2018年），頁23。

於 2022 年 4 月正式出版。小說主要分成兩條故事線——達悟族遭遇的文化壓力與大自然的情感力量，試圖從一個宏大的歷史角度、達悟族歷史為主軸，藉由個人經驗，處於異文化當中所涉及的不公、欺侮、壓迫的事情，進而如何求取他的「存在性」。此外，《沒有信箱的男人》有別於其過往的作品，以近 60 年的歷史脈絡發展所完成，特別著重於日治時期的蘭嶼，可視為夏曼·藍波安的生命／島嶼史書寫：達悟族神話、1897 年鳥居龍藏的田調、1903 年美國傑明修厄爾號船難、1949 國民政府接管蘭嶼、傳教士的進入。除了是從達悟人視角重現歷史現場，更是呈現了現代性如何對達悟族人集體造成傷害，承如詹姆士·克里弗德對邊緣民族無法逃離現代社會的處境：

在西方想像的歷史定義或民族誌紀錄裡，邊緣族群長期以來有著相似的處境。「進入現代世界」使得他們原有的獨特歷史迅速消失。一旦被席捲至資本主義社會或各種科技進步的社會主義所支配的共同命運，這些所謂的「落後」族群便無法創造在地的未來。他們的獨特之處仍然緊緊地聯繫著傳統的過去，固有的結構或抵抗或屈服於新的結構，但不管如何，他們無法自己創造出一個新的。⁹

從小說的書名看來，正正呼應了詹姆士·克里弗德所發現的問題。古往今來，達悟族傳統茅屋沒有門牌，對達悟族人而言，大海便是他們信箱，提供一切新知、生活，直到中華民國的到來，「門牌」成了島上的殖民符號，認為族人住在地底下，不是屬於有門牌號碼的一群人，另外，詹姆士·克里弗德也提出「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。」¹⁰ 對照小說的書寫結構，夏

⁹ (美) 詹姆士·克里弗德著，王宏仁、林徐達譯：《文化的困境》（新北：左岸文化出版社，2023 年），頁 80。

¹⁰ (美) 詹姆士·克里弗德著，林徐達、梁永安譯：《復返：21 世紀成為原住民》（台北：桂冠圖書出版公司，2017 年），頁 34-35。

曼·藍波安的時間軸看似以線性歷史脈絡完成，但實際每一章皆有其獨立性，更是夏曼·藍波安想要訴諸於讀者的思考與認知。此外，夏曼·藍波安在過往的作品中，包括《天空的眼睛》、《大海浮夢》、《大海之眼》¹¹ 等等，有都寫到關於「殖民者」的國家武力，自圓其說合理化對原住民的國家暴力，以及更多的「歧視政策」；甚至，面臨到西方宗教，也是另外一個殖民者的身分。至於，《沒有信箱的男人》試圖與其他的第三世界弱勢民族產生對話，彼此共同面臨帝國主義的宰制，在失去話語權的狀況下，其歷史的建構、認識只能被殖民者所主導，以致「真實的」歷史成了一種無形的傷痛，而回到蘭嶼的本身，其核心訴諸於「遼闊的世界容不下小小的達悟族，更不斷經歷被貶低的遭遇」成了全書所釋出的無奈、傷痕。

總括而言，本文以夏曼·藍波安《沒有信箱的男人》為討論對象，探討夏曼·藍波安在重現蘭嶼史觀過程中，如何呈現殖民者（們）對達悟族烙下的歷史傷痛，還有借貸的文字何以重現達悟歷史，沒有文字的民族如何抗衡被記錄的歷史。進而，夏曼·藍波安作為「島嶼—海洋文學」的個案而言，其扮演著什麼樣意義？如何藉由島嶼發聲，記錄蘭嶼，翻譯海洋，航向「世界」進行對話的議題性。

二、殖民對蘭嶼的「傷痛」

自遠方到來的荷蘭、西班牙等歐美國家展開了大航海時代，隨著航海技術日趨成熟，使得當時的海權國家紛紛往世界各國探險，並對未曾被命名的陸地及島嶼進行「開發」。在 15-16 世紀這探險風潮裡，海權國家從黑潮來到東亞、台灣與蘭嶼的面前，此後蘭嶼開始跟上不同國家的海風之上。早在 1642 年以前，台

¹¹ 參見於夏曼·藍波安：《天空的眼睛》（台北：聯經出版公司，2012 年）；夏曼·藍波安：《大海浮夢》（台北：聯經出版公司，2014 年）；夏曼·藍波安：《大海之眼：Mata nu Wawa》（台北：印刻出版社，2012 年）；夏曼·藍波安：《大海浮夢》（台北：聯經出版公司，2018 年）。

灣北部被西班牙佔據、南部則被荷蘭作為一個據點，值得注意的是在 1636 年西班牙所繪製的〈台灣呂宋島中國海岸地形圖〉¹² 中，「蘭嶼」已明顯出現在地圖上。爾後，在《熱蘭遮城日誌》中的記載可知荷蘭人曾在 1643-1644 年間企圖攻佔蘭嶼，不過兩次都未達成目的。以下為 1644 年 2 月 13 及 16 日荷蘭人初次到蘭嶼的紀錄：

派戎克船 Hollandia 號、Hoope 號與 Brack 號，由隊長 Pieter Boon 率領一支約 75 個士兵的軍隊去徵討紅頭嶼。¹³

一切徵討紅頭嶼的準備都已就緒，人員有 75 個士兵，30 個水手和 35 個中國人，這些人上船以後，指揮官隊長 Boon 即下令上述船隻出航……¹⁴

從上述記錄看來，荷蘭人已為攻擊蘭嶼計劃準備就緒，但後續發展則未有交代，反而在《巴達維亞城日誌》裡有所記錄攻佔後的結果：

議長派遣帆船三艘往紅頭嶼，擬令其帶領土番前來，而土番見我等即逃入山中，僅帶三、四人至台窩灣，擬令其學習荷蘭語，然後引誘其他土番。就村落及小房屋之數，推算其人口約計千人。¹⁵

在紅頭嶼掠三人，琉球嶼浮掠男子四人、父女二人及兒童三人。紅頭嶼有十一個村落，地峻山多，平地少，而多產小麥及青果，有河，猜想可以武裝者當有千人。然而不能使其下山。曾在該島發現金銀銅及其他金屬，想像此物當係自遭難船隻，流落彼等之手者。¹⁶

¹² 許壬馨、李毓中：〈由西班牙人所製古地圖看早期台灣的港口與海域〉，《台灣文獻》卷 54 第 3 期（2013 年 9 月），頁 42-57。

¹³ 江樹生譯註：《熱蘭遮城日誌（二）》（台南：台南市政府，2012 年），頁 236。

¹⁴ 同前註，頁 237。

¹⁵ 江樹生譯註：《巴達維亞城日誌（二）》（台南：台南市政府，2003 年），頁 382-383。

¹⁶ 同前註，頁 390。

此次行動荷蘭軍隊停靠在蘭嶼的東邊村社前，以勘干（cangan）布、山羊等誘惑達悟人上船，雙方並引發鬥爭。爾後，荷蘭人帶走了3位達悟人到台南，且授予荷蘭語，後來3位族人分別1名死亡，1名逃亡，1名不知所終，之後荷蘭人對蘭嶼就再無進一步的動作。其後，在1863年8月首位英國駐台灣副領事羅伯特·史溫侯發表〈福爾摩沙民族學記事〉，整理多年對台原住民的觀察：

我聽說福爾摩沙南岬與菲律賓群島之間的巴士群島（Bashees）有馬來人口，他們與呂宋島的他加祿人（Tagais）很相似。福爾摩沙東南海外有個小島，叫蘭嶼（又稱紅頭嶼），有馬來土人，一般對他們所知不多，只知人數很少，沒有船也沒有獨木舟，土地維生，粗耕，亦以魚維生。他們住在木造小屋，穿得很單薄。¹⁷

在史溫侯的文章中，值得關注的是他說明了達悟族與菲律賓之間的關係，和菲律賓第二大本地民族他加祿人甚為相近，而馬來土人則是其語言屬於馬來玻里尼西亞語系，由此證明，西方世界對於達悟人的調查早在19世紀已經有所記錄。反觀在中國的記錄，則在1684年台灣正式入清版圖，相關的蘭嶼記錄才開始出現在中國文獻上，諸如黃叔瓚《台海使槎錄》（1724）、陳倫炯《海國聞見錄》（1730）等，其中黃叔瓚《台海使槎錄》裡，也有關於往返蘭嶼傳聞和蘭嶼物產的描述：

紅頭嶼番，在南路山後，由沙馬磯放洋，東行二更至雞心嶼，又二更至紅頭嶼。小山孤立海中，山內四圍平曠，傍岸皆礁，大船不能泊，每用小艇以渡。山無草木，番以石為屋，卑隘不堪起立。產金。香無鐵，以金為鏢鏃、槍舌。昔年台人利其金，私與貿易。因言語不諳，台人殺番奪金。後

¹⁷（美）費德廉、羅效德編譯：《看見十九世紀台灣——十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》（台北：如果出版社，2006年），頁33-34。

復邀瑯嶠番同往，紅頭嶼番盡殺之。今則無人敢至其地矣。¹⁸

承上可見，黃叔瓚的記錄為其所見所聞，其中提到台灣人曾與達悟族進行交易，因語言問題而發生衝突，甚至共同前往的排灣族也被其傷害，逐漸形塑出達悟族是野蠻的、不可近之的他者。可是，這些記錄對於人類學背景的夏曼·藍波安看來，皆是黃叔瓚的「聽聞」，並非其親眼所見的真實情況；¹⁹一直到 1877 年蘭嶼才被納入版圖之中，原因在於隨著「羅妹號事件」、「牡丹社事件」兩件船難意外帶來的外國挑釁，清帝國從這些警惕中了解到若無法將勢力遍布全台並宣示主權，在外人眼中等於其並非擁有整個台灣，於是展開「開山撫番」等措施，亦將鄰近台灣的蘭嶼及綠島納入版圖之中，在《恆春縣志》裡亦提到「小琉球、紅頭嶼、火燒嶼皆懸居海中，隔岸不遠，恐斂人據為巢穴，亦不可不防。……」。²⁰事實上，儘管蘭嶼被納入清帝國的版圖，也明白外島常被他國所覬覦，但是依舊沒有實際行動，只流於表面的宣誓形式。

對於蘭嶼而言，「19 世紀末」無疑是一個重要的歷史時刻。蘭嶼首次被納入「帝國」版圖，然而真正在蘭嶼生根的政權是第二個踏進蘭嶼的帝國——日本。1894 年日本在對中國的甲午戰爭中取得勝利，1895 年中日簽訂的「馬關條約」，條約中雖未直接提及蘭嶼，但第二款第二條提及中國讓與日本之地「台灣全島給所有附屬各島嶼」，使得才入清帝國版圖不到 20 年的蘭嶼，成為日本在此條約中取得的附屬於台灣的新領地。值得注意的是日本對當時清帝國實際統治台灣的認知範圍，當中只限於本島，週遭島嶼屬於「無主之地」，以〈清領台灣拓殖年代色別地圖〉²¹為例，可見日本在康熙雍正（蘭鄭時代）、乾隆、嘉

¹⁸ (清)黃叔瓚：《台海使槎錄》(南投：台灣省文獻會，1975 年)，頁 9。(DOI: 10.978.95700/79494)

¹⁹ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》(台北：聯合文學出版社，2022 年)，頁 278。

²⁰ (清)屠繼善纂修，王志楨點校：《恆春縣志》(台北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007 年)，頁 299。

²¹ (日)藤井恭敬：〈清領台灣拓殖年代色別〉(台大圖書館數位典藏館：<https://dl.lib.ntu.edu.tw/s/photo/item/3217437#c=&m=&s=&cv=&xywh=-3618%2C0%2C11674%2C8313>，檢索日期：

慶、道光、咸豐、同治、光緒等各時期對台灣主權的認知，其中外島只見「火燒島」，可是並未有任何色別所示，反映出台灣遭週的島嶼是獨立於中國之外。另外，從日本人類學家伊能嘉矩和森丑之助的調查記錄來看，也可以展現出日本對蘭嶼的真實認知：

古來紅頭嶼係為化外土「番」之巢穴，事實上殆無漢民移植之痕跡。……於是乃始將紅頭嶼劃歸恆春縣管轄。不過單於圖籍上收錄名稱、位置其實仍然置於化外而已。故唯獨該嶼未存漢人拓殖之史蹟。²²

清國政府片面把台灣割讓給日本，所割讓的土地，就是漢人勢力所及，漢人所征服的土地，但是不包括蕃地，蕃地依然是蕃人自己的國度，不在漢人統治範圍之內。在這情形下，清國政府即使已宣布台灣割讓，蕃人到現在為止，還弄不清楚所謂蕃人祖先所傳的土地觀念，和新政府統治者對於包括蕃地的領土觀念，有極大的差別。²³

承上，日本將蘭嶼視為「無主之地」主要可以歸納為沒有漢化痕跡和欠缺土地觀念，並且達悟人對於與漢人之間的關係是薄弱，甚至毫不認識。綜觀上述梳理蘭嶼的記錄來看，西方人和中國人對蘭嶼和達悟族的記錄皆呈現欠缺發展、落後的面貌；相較之下，日本人則從殖民時期始，直接前往蘭嶼進行踏察，真正地探訪達悟族的習俗、語言、文化等，也是真正被殖民者直接主宰的開始，「人之島」更自此受到不可磨滅的傷痛，正是夏曼·藍波安書寫結構選擇著重在日治時期的重要之處。

在《沒有信箱的男人》裡，夏曼·藍波安將近一半篇幅都是描寫日本殖民階

2024年1月11日)。

²² (日)伊能嘉矩著，國史館台灣文獻館編譯：《台灣文化志·下卷》(台北：台灣書房出版有限公司，2015年)，頁218-219。(DOI:10.978.9866764/745_3)

²³ (日)森丑之助著，楊南郡譯註：《生蕃行腳——森丑之助的台灣探險》(台北：遠流事業出版有限公司，2000年)，頁588。

段，其次則是中華民國初期，在先後經歷了兩個殖民體制的控制，作者明顯呈現出對於「文明／野蠻」的歷史反思。從烏居龍藏進入蘭嶼開始，對達悟人生理上的「威脅」和心理上的「恫嚇」，尤其是「一個手電筒、一把手槍、一台相機、一支筆、一本筆記簿……對於部落人都是新鮮的事物，也是外邦人侵略樸實島民的武器」。²⁴ 從上文提及達悟人曾與荷蘭人、中國人進行交易，其中發生不少誤會、衝突，導致族人曾死於手槍之下，所以手槍成了他們「惹不起的魔鬼」。同時，老巫婆因被烏居龍藏的相機所攝，使她誤以為魂魄被抓走，使她終日困於已非完整的自己之中，最終在沉重的心理壓力下而病逝，普通的拍照「卻帶給伊姆洛庫部落人莫大的、不曾有過的，比肉體死亡更令人恐懼的武器。」²⁵ 由此，「手槍」、「相機」等現代化工具成為了島民最懼怕的、有形態的惡靈。此外，日軍 Keijiro 班長自殺成為小說中甚有意義的象徵性，也反映出蘭嶼的島嶼個性。夏本 齊格瓦對於異邦人死在島上，客死他鄉感到相當擔憂，更讓「我們島嶼的靈魂逐漸混濁了」：

被長官派遣到孤島，一個與清日戰爭無關的島嶼，一個與漢人、日人沒有血脈相連的民族，一個清政府御使未曾登陸過的孤島，卻是清政府的版圖。他深深感受歷經無數殘酷戰役的身心，卸下殺人的武器來到孤島數十天，東線無戰事，彷彿回到天堂。他珍惜孤島晨間的寂靜，還有祥和的天宇，生存的可貴在這個孤島，讓他感覺到了。²⁶

承上，在夏曼·藍波安的筆下的蘭嶼，無疑具備著一種治療力，也是一座與世無爭的島嶼。夏曼·藍波安對於 Keijiro 選擇了死亡並無明確交代，但是進入蘭嶼使他對戰爭反思，受到祥和的達悟人所感染，蘭嶼也成為了他的樂土。同時，Keijiro 的自殺亦對達悟族構成了深根的傷痛心理，「他的手槍、長槍、武

²⁴ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁 54。

²⁵ 同前註，頁 67。

²⁶ 同前註，頁 85。

士刀等殺人武器，軍服也被一起土埋，他將在冥界當將領，奴隸我們的世代祖魂……」，²⁷ 以及日本殖民為蘭嶼帶來的除了充斥著非自願的「遭逢」，還有具剝奪的「交換」，深深地植根於島嶼的「傷痛」。

再者，夏曼·藍波安面對「現代化」進入蘭嶼，既強制改變了島上的各種秩序，又造成了對原住民的被歧視傷害，其藉由「野蠻的傳統風俗儀式」與「對海洋氣象變化的知識」的對照下，形成了強烈的省思和回應。在小說裡，老巫婆逝世後，西·杜馬右是她的繼承人，所以西·齊格瓦家族為老巫婆舉辦達悟族傳統的喪禮儀式，以及一年一度祭拜天神、海神、祖靈的祭禮：

手持著驅魔長矛，面對墓場，大海，面目惡煞，放大瞳孔，不斷地用長矛刺空氣，刺天空，刺大海，刺草叢，即刻變了模樣，彷彿從人樣變為魔鬼，他們全身塗上黑炭，塗上木柴燒盡後的白灰，他們如此之怪異模樣就是宣示他們是喪家，開始吶喊尖叫，口出極為惡劣的咒語。²⁸

部落男士開始配戴藤盔、藤甲，每一個右手持長矛，左手抓著一個咬人貓樹枝。面部，以及大小腿塗上黑色炭灰、貝殼白灰，神色凝重地走向部落背面的山腰。……吆喝驅魔的咆哮聲，長矛胡亂尖刺著聚落外圍的荒野蔓草，住屋四周，尖刺空氣。……在海邊排成似是黑影武士的一字型隊伍，把咬人貓的嫩葉拋向大海，而後長矛尖刺空氣，嚎叫吶喊：「回到你們遠方的魔界吧！」²⁹

承上，儀式過程中，日軍卻認為他們行為可笑、不科學，否定達悟族傳統儀式，只是因為達悟族相信世界上有魔鬼的存在，當達悟族面對強大外來者的介入，對傳統儀式被扣上不文明的行為。對此，夏曼·藍波安有意叩問「文明和野蠻的界線在哪裡」，更想表現出「你」的文明不見得是「我」的文明，「你」所見的野

²⁷ 同前註，頁 88。

²⁸ 同前註，頁 82。

²⁹ 同前註，頁 100。

蠻正是「我」的傳統文化。但是，正當颱風來襲之際，達悟人除了加強防禦以外，還為日軍士兵們提供房子，也無條件的提供食物，只是使他們不受颱風所襲而已，也正是達悟族歷史經驗的生存韌性。由此觀之，夏曼·藍波安企圖對所謂的「文明人」認為的「野蠻」進行對話，所呈現出達悟族族的海洋民族知識。外來者基本上是站在「現代」的觀點，認為達悟人對「現代」的反應如何無知、遲鈍、拒斥、落後；對於達悟人而言，「文明」成為了不可抵抗的、具掠奪性的「野蠻人」。至於，被殖民者只能淪為噤聲者，其「勝敗就在文明的野蠻與原始的野蠻，……順文明的發展時勢歧視原始野蠻民族的樸實，以及占有原始野蠻民族的所有」，³⁰正是「對於『野蠻』與『文明』的辯證重思，進而提出另類史觀的諸種詮釋，不僅指出被現代所『發現』的野蠻，亦即野蠻內植的現代性問題，以及現代之中內含的野蠻暴力」。³¹對此，夏曼·藍波安不但呈現了海洋民族的大自然知識系統，而且反映出從親海、愛海到知海的表現，更對原住民族的「野蠻」進行辯解和重新詮釋。

二戰結束，日本宣佈投降後，1945年8月7日撤離蘭嶼，正式結束長達48年的第一個殖民階段，緊接而來的是另一個殖民者——中華民國，「畢竟達悟人與中國人都生活在不同的星球世界，多樣的生活樣態截然不同，一個是小而美的海洋民族，一個是大而雜的陸地民族，也是侵略者」。³²在1946年5月6日公佈《修正台灣省人民回復原有姓名辦法》要求台灣人民於公布後的三個月內，更改為漢名；其中，更要求與漢人不盡相同的台灣原住民族亦應將傳統姓名更改為漢名：「申請回復原有姓名，應依原有戶籍籍冊，或其他有利之證明為準；但高山民族，如無原有姓名，或原有姓名不妥善時，應參照中國姓名自定姓名」，強迫「全面改漢名和漢姓」，發生同姓卻不同血緣，同血緣、同家族卻不同姓的現象，導致原住民血緣紊亂，現今欲回復傳統姓名更加困難；在1947年1月

³⁰ 同前註，頁142。

³¹ 李時雍：《復魅：臺灣後殖民書寫的野蠻與文明》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2023年），頁31。（DOI:10.6342/NTU202100622）

³² 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁204。

29日，中華民國國旗正式在蘭嶼掛上，以及把「蘭嶼鄉公所」的牌子掛在曾經的日軍駐守休息區。

進入中華民國的「殖民」時代，一味認為樸實的當地孩童是學習能力較低的野孩子，用語極度歧視原民傳統生活傳統與習慣，灌輸與他們毫無關係的中國史、中國社會、中國地理等等，更強迫講的「國語」更不是他們的族語。因此，「教化」成爲一種否定行爲，漢人教育誠如「外邦人來到蘭嶼都攜帶著無形的雙刃利器，這個雙刃利器是高高在上的，好像是通往文明之道的文明人的典章制度」，原住民（們）在他們眼中「彷彿是極爲野蠻的部族」。³³同時，推行「漢化」的階段，正是夏曼·藍波安在蘭嶼國中與台東高中求學之際，原住民被附上「番」、「山地山胞」、「平地山胞」等他者所加諸的標籤與宿命，其中反映出其現代化發展相較落後，需要受到特殊的待遇，使他們能融入平地社會，此一「傷害」完全植根在夏曼·藍波安的內心深處。殖民者藉由教化作爲「救贖」的包裝，悄然對被殖民者造成心靈權力的作用，而這種失衡的權力關係形塑成「說話者」與「聽話者」的身份，標立一套約束原住民的知識軌跡，正如波爾尼特提到原住民受到國民黨的傷害：

他控訴著是誰把曾經是世外桃源，美麗而鳥語花香的島，弄得滿目瘡痍？為什麼同樣流著紅色血液的生命遭受不平的看待，被忽略，被輕視，讓自己有同樣氣息的人類捉弄、欺侮、嘲笑和歧視，羞辱與讚諷？為什麼祖先流淚流汗，滴血開墾的產業，我們無權播種？何以我們辛勤開拓的土地與平原變成別人居住的「旅館」？為什麼我們的權益是一堆荊棘和芒草亂石堆，曾幾何時，我們引以為傲的傳說，變成明笑與歧視的根源，為何崇高的倫理道德觀念，流為一張恥辱的源頭和虛偽的合約，是從什麼時候，我們樂天知命的族性，成了自卑與自憐的性格，我更不懂一身烏黑結實的制體被看成是野蠻和落伍的象徵？³⁴

³³ 同前註，頁245。

³⁴ 波爾尼特：〈請聽聽我們的聲音〉，收入吳錦發編：《願嫁山地郎》（台中：晨星出版社，

承上，原住民儘管努力地保持其獨立個體，但仍舊無法脫離其野蠻的形象，只有完全摒棄漢人眼中的陋習，才是真正的融入現代社會，而原住民族對政府的控制與改造，排山倒海的質問來自於排山倒海的傷害，更是呈現出原住民族的苦難。同樣，夏曼·藍波安在《航海家的臉》裡，曾描寫了在五、六十年代蘭嶼居民和漢人的互動，記述著在國小每逢九三軍人節，老師便展示「南京大屠殺」照片傳達戰爭的殘忍，的確也發揮了一定教育作用：

老師口沫橫飛的敘述日本人的殘忍，種種的，在我們心中灌輸蔣介石對日人「以德報怨」的偉大事蹟。我們彷彿意識到，那股單純的原初感受是，蔣介石的偉大，究竟是什麼？日本人的殘忍，圖片為證，很不忍卒睹。當然一八九五年的馬關條約，蘭嶼也被日人殖民，當時部落裡的耆老們記憶是，猶在胸膛的，也跑來學校觀看圖片。他們也像我們這群小鬼一樣，眼神散發出無奈的表情。「其實，他們都是一樣的殘忍，不過某人的偉大，哪國人的殘忍與我們有關係嗎？」這相似的答案，相似的發生在我們上下兩代，共同承載著兩種不同「國家」斧刻刀砍的殘忍圖像，我們是如此的無辜，在我們的島嶼，那種「質感」很令我們吃不下飛魚。³⁵

儘管中華民國曾經歷了南京大屠殺的傷痛，只是隨著這些陌生歷史而來的問題是——這些事和達悟族人究竟有什麼關係——反而造成達悟人更大的恐懼感。易言之，外來者的歷史對於夏曼·藍波安和達悟族而言，均毫無關係和意義，他們「只知道 Manila（馬尼拉）、Ivatas（依伐塔斯人）、Itbayat（伊巴雅特島），卻對台灣大島沒有一絲絲的歷史認識。」³⁶ 因此，在達悟人的世界觀裡，日本、台灣皆是陌生的「外來者」，真正的情感聯繫是巴丹群島。

此外，夏曼·藍波安在小說表現出另一個重要的議題，即是信仰為一種無形

1998年），頁15-16。

³⁵ 夏曼·藍波安：《航海家的臉》（台北：印刻出版社，2007年），頁119。

³⁶ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁94。

的馴化作用。自國民黨接管台灣以後，蔣介石通過對「基督教徒」的文化符號建立，作為開展外交活動的一把鑰匙，所以在 1950 年代天主教和基督教先後進入蘭嶼宣教，也是另一種無形的信仰殖民。對於殖民者來說，「文化侵略」是最實質的手段：

在文化侵略中，重要的是，被侵略者是以侵略者的觀點，而不是他們自己的觀點來看待現實。當他們模仿侵略者愈多時，侵略者所處的位置就愈來愈穩固。文化侵略如果要成功，重要的是要使被侵略者相信他們是天生劣等，他們必定會肯定侵略者的優越性。侵略者的價值觀因而成為被侵略者的準則。侵略愈熾烈，被侵略者愈遠離其文化精神及自身，被侵略者會愈想要像侵略者：不光走路要像他們，衣著要像他們，言談也要像他們。³⁷

侵略者還會愈來愈常使用社會科學與科技，有時也會包括自然科學，以促成並修正其行動。外來信仰的進入成為一種「信仰殖民」，從「你們都有罪」，到否定原住民族的信仰，夏曼·藍波安所強調的是「為什麼要被傷害？」，而在全球化、現代化的發展迫使蘭嶼，甚至弱勢民族、第三世界國家被「外來文化」強勢界入與否定。

當西方宗教進入蘭嶼以後，雖然對達悟人相當友善，相較日本、中華民國的殖民者更為願意理解其生活習性，但是面對達悟人試圖與西方宗教進行辯證，則被其完全否定。夏曼·估拉拉摠不斷反思著「你為什麼一定要我們說是『我們的天父』呢？」，而紀守常神父只回覆我們有「罪孽」，使其不禁思索難道「不信仰天主教就是一種罪孽嗎？」的自覺意識，甚至紀守常神父認為「這群住民依舊深深地保留著他們的固有信仰，原始的信仰，認為這些是野蠻人的思維世界，還處於朦朧的黑暗時期」，³⁸ 所以未能領悟到耶穌的教義。可是，外來者從未站在達悟族立場進行思考，弱勢族群只能被主宰其命運；同樣地，作為「聽話者」的

³⁷ (巴西)保羅·弗雷勒：《受壓迫者教育學》(台北：巨流圖書公司，2003年)，頁202。

³⁸ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁218。

夏曼·估拉拉摠，只能在內心對「信仰殖民」進行辯證：

他們強調的是，他們的神祇才是我們的星球裡唯一的真神。如果說是唯一的真神，那麼上帝創造『人類』的時候，創造一種人種就好了，創造一種語言就好了。然而『上帝』假如是祂創造了人類，為什麼要創造許多『種』的人類呢。……簡單來說，我們住在不同的『星球』每一個星球的人類都有自己的神明，這個觀念才正確。說，他的『神』，是人類唯一要相信的神，這是不通的，我相信的神是很多種類的『神』，有天神、海神、樹神、飛魚神、島嶼的神……很多神，很多人種，很多不同的魚類，我們的星球才會是彩色的。³⁹

這些辯證都不給予回應，認為達悟人深深地保留著「原始的信仰」，都是野蠻人的思維世界，信仰的「介入」成為西方對島民的無形傷害。當蘭嶼和達悟族的文化及歷史開始被觀看、被定位、被定義，且在「文明」的世界中只見於殖民史與開發史的歷史裡。原本安穩地置於海洋文化下的土地，隨著這些外人的到來，也開始面臨無止盡的試探，挑戰、災厄與掠奪。

總括而言，上述所整理的文獻資料言之，夏曼·藍波安強調達悟族的視角，呈現出「官方的」權力壓迫，有意識的重構真實的達悟史，以思辯「文明」與「野蠻」的本質性。在經歷數十年「教化」與嚴酷的統治後，其對於台灣被統治或被殖民的住民而言，確實產生了法農在《黑皮膚，白面具》所提及的「黑人不惜任何代價要向白人證明他們的思想一樣的豐富，他們的智慧、知識有一樣的價值」，「對於黑人而言，他只有一個命運，那就是白人」，⁴⁰ 同樣達悟族在殖民歷史裡，小說透過對自然的瞭解、船難事件的重現，不斷重申自身傳統信仰的智慧，證明其自身的價值，但其命運卻掌握在殖民者手中所操控與安排。此一遭遇

³⁹ 同前註，頁 219。

⁴⁰ (法) 弗朗茲·法農著，陳瑞祥譯：《黑皮膚，白面具》(台北：心靈工坊文化，2005年)，頁 67。

同樣也適合套用於達悟人的身上，所謂的「進步」、「改進」和「現代化」的行動或作為，完全無法取代最初的不解、隱忍到屈辱的事實。在蘭嶼上的達悟人遭遇如此，在台灣其他的原住民族也經歷過一段段相同的際遇，與日人、漢人的相遇讓自己的民族烙下一道道歷史傷痕。

三、「文字」作為一種批判性工具

「語言文字」的象徵意義代表著其「世界觀」的展現，當原住民接受了漢字漢語的教育、現代化的發展以後，其原本的族群文化逐漸崩解，尤其有文字的一方自以為象徵著文明進步，無文字一方則被視為野蠻原始的標誌。沒有文字的民族，只能夠「被敘事」，透過別人的眼光來記錄自己的歷史，無形之中成為被「文字」殖民的狀態。1897年日本人類學家鳥居龍藏踏訪蘭嶼，達悟族的一切生活習慣、環境皆被迫成為他者的「新事物」，其中「觀看」看似單純的行為，實則隱含了許多企圖：觀看者挾其優越的視角，對象化了他所視及者，不管是人或物，有目的地改造和利用客觀世界以滿足自己需要的事實；被觀看者似乎對於觀看者強勢的認知與定位的知識過程，毫無招架之餘力；權力的過程不斷在其間進行著，也表示著沒有文字等同於沒有解釋權。因此，夏曼·藍波安所謂的「借貸來的文字」，則是有意識地建構達悟歷史的記錄，一方面夏曼·藍波安將「文字」視為一種讓他重新表述的「工具」，另一方面對於沒有文字的族群而言，「文字」變成一種他者的「攻具」。

在《沒有信箱的男人》以神話作為起手式，無疑是夏曼·藍波安有意呈現沒有文字的達悟族的「世界觀」，而小說第一章則開宗明義說明，蘭嶼與巴丹群島本是相互照顧的關係，彼此的天神皆是西恩·拉報，且達悟族的宇宙分為9層，各施其職，其中仙女西·洛伐特負責教導達悟女生接生嬰兒的知識，自此女性得以「永續」生命，所以達悟族第一個「完整」的家庭終於誕生，這正是夏曼·藍波安從小聽長輩所講的神話故事。對此，夏曼·藍波安藉由該族群的世界觀與人生觀，透過創世神話，呈現達悟族的文明對自己起源的解釋，試圖解釋的涵蓋群體與個人生命的經驗、期望與想像，全世界所有民族的神話傳說基本結構，是對

照著人類共同的心靈需求，其中包括祖先起源的依託，形成繁複的類圖騰的區別符號和意涵；誠如李弘祺所說，「『神話』的核心是人們可以認同的真理。神話是合理的歷史，而歷史則是人們不斷反省而認同的神話」，⁴¹而羅蘭·巴特也提出神話是具備「能動」的，藉由言說進行各種詮釋，從而產生相異不同的意義。透過語言與敘述的過程，神話一旦被「符號化」，便能在不同的處境中發揮其作用。⁴²

神話，除了表現著其世界觀，還是反映該民族的生命價值，而神話正是幫助我們發現內在自我的線索。夏曼·藍波安利用仙女西·洛伐特傳遞生育知識，試圖解釋人與大自然的關係，更重要是達悟族與大自然和諧共存的本貌，通過神話作為傳述、指引，因為「人們真正追求的是一種活著的經驗，有了這種經驗，我們在純物質空間的生活，才能夠和自己內心底層的存在感及現實感產生共鳴，我們也才能真正體會到『活著』的喜悅。」⁴³同時，神話也可視為找出人類生活中精神潛能的線索，「神話和一個人生命中的各個階段有很密切的關係，是你由兒童期進入成人期、由單身狀態變成結婚狀態的啓蒙儀式。所有這些生命中各個階段的儀式，都是神話性的儀式。」⁴⁴夏曼·藍波安在小說中，刻畫出部落的神話、習俗儀式，整個過程正是對其經驗的完整重現。在這過程中，會發生在一個人離開外在世界進入心靈領域之際。他們將這個歷程的每一階段都視為一種心靈的轉化，更是具備著其熱愛民族的情感結構。因此，從頭到尾他們都置身於神聖的場所之內。換言之，神話具備著有兩種不同的秩序，其一是人是大自然的一部分，包括人、人的本性以及大自然等；其二則是屬於社會學的解釋範疇，作為

⁴¹ 李弘祺：〈想像多元回憶的神話——閱讀陳耀昌醫師的新作〉，收入陳耀昌：《苦楝花》（台北：印刻出版社，2019年），頁30。

⁴² （法）羅蘭·巴特著，許蕃蕃、許綺玲譯：《神話學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1998年2月），頁169-217。

⁴³ （美）喬瑟夫·坎伯、莫比爾著，朱侃如譯：《神話的力量：神話學大師坎伯畢生智慧分享，讓我們重新認識神話、發現自我、探索心靈的真理》（台北：漫遊者文化事業股份有限公司，2021年9月），頁26。

⁴⁴ 同前註，頁36。

特定族群的專屬守護神，兩種秩序既是獨立的，又是交互的。此外，值得注意的是巫術與神話之間的交織中，巫婆作為迎接達悟族新生命的要職，尤其重要的是賦予嬰孩滿滿的祝福：

Akma ka su Pongsu su kata-u ta-u a

祝福你的降生，如島嶼巨岩

Sumavilak su kavavalai nyou an

你將是你家族的未來舵手

Icyak mei nyou a yamut nu ango

祝福你們家族如根鬚堅強的林投樹

Kumali su oned nu pasalan

鑽入沙灘的地底深處⁴⁵

倘若神話是他們的共同信仰，而巫術則是慰藉心靈的行為，這就是巫術和神話發揮作用的機制和過程，「通過一個命名而得以辨識的東西，就是通過隱喻的手法讓它從神秘之物里脫穎而出，進而通過講故事的辦法按照其意蘊而得以領悟。」⁴⁶ 如此一來，焦慮或恐慌的心靈便被轉換成可預測、可應付的具體威脅，從而被化解。對於達悟人而言，除了畏懼、害怕的心理威脅，還有手足無措的危機降臨。這種「沒有對象的意向性」也就是任何生存定向、生存敘事無從生發的狀態。巫術和神話的功能，就是通過將恐懼變成具體的危險，進而通過巫術來處理這種危險，最終通過敘事生成新的生命。由此看來，夏曼·藍波安借漢字作為其表述工具，讓向來以口述為主的達悟族展現出其世界觀、演化過程、生命價值，使達悟族不再失去主體話語權，亦不再任人擺佈其歷史真實性。

此外，達悟族作為沒有文字的民族，只能夠被有文字的民族所剝奪、所敘

⁴⁵ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁 42。

⁴⁶ (德) 漢斯·布魯門伯格著，胡繼華譯：《神話研究(上)》(上海：上海人民出版社，2012 年)，頁 6。

事、所定義，「文字」不再是一種書寫工具而已，反而變成了具批判性的「攻具」，而「班傑明修厄爾號（Benjamin Sewall）事件」則為達悟族烙下永不磨滅的歷史傷痛。在小說中，夏曼·藍波安借由叔叔夏曼·楷用視角以旁觀者的身份重新詮釋事件經過的空間，此一詮釋不是盲目批判他者對達悟人的傷害，而是有意重申達悟人在事件上的原意，本持友善救援的立場，不滿「文字」上的不實之詞而蒙上「野蠻」之名：

當我快跑到溪流出口處，去探個究竟的時候，發現了數十位族人，在溪口礁沿岸的地方等那群人上岸，可能是去救人，……我們的族人嘴裡一直說著「pezak, pezak」。但那些人根本就聽不懂我們的語言，他們的靈魂還沒有安定，呼吸還沒有平穩，就被族人突如其來逼問，讓他們驚恐萬分，雙手頻頻做出「沒有，沒有」的手勢。我認為，族人的舉動是不友善的，不在意剛上岸者的死活，只在乎索取銀幣。（日落以後）五位外邦人圍在一起，雙手不斷地摩擦運作，然後貼在臉頰，我不知道這個動作的意義何在。忽然間，我們的族人就掏出胸前的驅魔護身的匕首，撕裂外邦人的衣物，讓那些人沒有衣物禦寒。扒光他們的衣服之後，他們就快步的散去……⁴⁷

承上，夏曼·藍波安的態度明顯並不是一味先入為主，認為原住民是絕對受傷者，反之也有反思原住民是否曾做出不禮貌的行為，釀成此番慘痛的歷史悲劇。對此，這次船難事件源於在 1903 年 8-10 月期間，班傑明修厄爾號為了運送木材，從新加坡出發上海過程中，途經台灣東岸海域，遭遇到颱風的吹襲，加上水道淺顯、多暗礁，以至鄰近鵝鑾鼻時客船被海嘯和颶風所損壞，最終棄船逃命，其中一艘小艇漂到蘭嶼。爾後，散落在蘭嶼的倖存者被日本警官搜獲，並送到基隆且交由美國領事。在他們的供詞所述，在島上期間，曾被囚禁、被迫奴役等，

⁴⁷ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁 130-131。

認為失散的其他成員已經被島民所殺害。由此而來，日本受到美國強力的施壓，原住民採取嚴厲行動徹查事件，最終日本只能以委婉的態度回覆美國：

討伐為懲罰惡行之最後手段，因此認為其範圍應依惡行程度即被討伐者之實際情況決定，如對棲息於高山擁有銳利武器之凶猛原住民應採取嚴厲手段討伐，但對幾百年來住於孤島之比較溫和而手無寸鐵，即無抵抗力之紅頭嶼原住民應依他們之實際情況討伐，並認為此次討伐已充分達成懲目的，貫徹鈞長指示之趣旨。小官不知美國公使對此次事件之照會內容，諒係膺懲加害遇難船員之原住民，防止今後不再發生如此不幸事件。若然，則已對拘禁之原住民充分訓戒，嚴密管制紅頭嶼全體原住民，但認為在該嶼建設學校，教育撫化他們，逐漸改除其古來惡習為最佳方法，且可對重視人道之美國政府作最確實之保證。世人雖有懷疑教育原住民之效果者，但相信教育可戒除於七十餘里島嶼之原住民殺伐風氣勤勉生業。上列愚見若蒙採納，則另擬具體方策呈請認可。⁴⁸

承上可見，日本自知儘量採取懲罰措施，原住民也無法理解為何受罰，所以實際上很難有效完全執行。另外，日本認知的達悟人向來個性溫和，物資貧乏，在此事的態度上希望能夠息事寧人，利用教育手段撫化達悟人，以平息美國的施壓。關於傑明修厄爾號事件的記錄，除了官方定調的結果外，也有不少訪談記錄是來自於達悟人角度，在 1955 年從事蘭嶼社會調查的陳國鈞在《蘭嶼雅美族》一書是最早呈現此事件的華文書籍，當中相關的記錄也是由島民所述：

救生艇內生存者五人，隨波逐浪，漂到蘭嶼，當他們登陸以後，就被雅美族人所發見，即以隆重的禮儀相待，一個個持鎗佩刀，槍上還掛有許多驅除邪魔的鐵環，一路上叮叮噹噹地響著，原是表示歡迎和援助的意思；詎

⁴⁸ 台灣總督府警察本署編，陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿 第一卷》（南投：台灣省文獻委員會，1997 年），頁 629。

料那些劫後餘生的美國水手們看到一群手執利器的土人走上前來，還誤為搶奪劫掠的野蠻人，乃忙向山間拼命奔逃，躲藏到附近高山石洞裏。可是雅美族們仍以為這些海上受難者，如果沒有得到他們的援助，必致饑餓而死；于是翌日他們就準備很多煮好的食品，由婦女攜帶著，而男子們執鎗前導，到山洞中尋覓那些遇難者，當他們到達水手們躲藏的石洞，水手們卻又誤認是要來搜捕他們，就先發鎗把前導的一個男子殺死。雅美族們一再以善意的殷勤，卻換來不幸的殺戮，難怪他們到此忍無可忍的地步，便激起一時的公憤，遂致引起雙方的混戰。⁴⁹

此外，數度充當鳥居龍藏助手的森丑之助也有所記錄，遇害者以為達悟人會加害他們而不上岸，彼此之間沒有共同語言進行溝通，所以才導致後續的爭議，至今仍然對於被日本人無端定罪感到不解：

海難船來了，我們划船去救他們。我們叫他們上我們的船，他們卻很害怕要划走。我們很親切地說，我們是來救你們的，同時幫他們把行李搬到我們的船上，又拉他們到我們船上，他們很害怕地拒絕了。我們完全是好意要幫他們，沒有加害的意思，也沒有掠奪財物的意思。我們可憐他們才要救他們的，他們不了解我們的同情心，才拒絕同我們一起上岸。我們不得已划船回來。有些人被我們救上岸來，因為言語不通又不聽話，就逃走了。我們說，你們的東西很新奇，是不是可以跟我們交換？他們把東西丟下來就逃到山上去，但是我們沒有追上去加害他們。如果他們接受我們的好意和保護，從山上下來的話，就不會在山上挨餓。如果聽話，我們可以把熱騰騰的水芋拿上山給他們吃。一部分的人逃走了，我們還是沒有加害他們。他們不要亂跑，留在我們這裡等候救難船開過來就好了，因為不了解我們的好意，才弄成很壞的結果……後來日本兵來打我們，現在我們還

⁴⁹ 陳國鈞：《蘭嶼雅美族》（台北：中央文物供應社，1956年），頁8。

是搞不清楚為什麼派兵來打我們？日本兵沒有把有關係的人帶走，只隨便抓我們幾個人到台灣島，這是什麼意思呢？我們真的不知道！⁵⁰

另一位日本人類學家鈴木質則在其著作《台灣原住民風俗》，也有記錄著達悟人秉持著救人之意，並無傷害對方的惡意，純粹對新物品的好奇心導致對方誤會族人有人有搶劫動機：

當他們（雅美人）看到遇難船隻時，想前去搶救，於是划著獨木舟靠近那艘船，他們親切地伸出手，想請船員們上岸，這些人卻拼命要逃走，又把船划開。雅美族人心想，如果將這些人的財物搬到獨木舟上，對方或許會跟著上來，但他們還是想脫逃，原本雅美族人並沒有想要傷害或掠奪對方財物的意思。他們看到船隻遇難，只想要拯救這些人，結果對方不了解這項好意，說什麼也不肯乘上獨木舟。而強行就回來的人，又因為語言不通，只顧著想逃。雅美族人好奇他們所攜帶的新奇物品，想要交換，他們卻丟棄東西，逃入山中。⁵¹

上述的記錄皆是經過人類學家們直接踏察訪問而來，無疑與夏曼·藍波安所寫的內容不謀而合。反觀，從船難當時人的角度看來，可見他們當下的誤會源於其當下的害怕、陌生、恐懼的感受，其中兩位倖存者日本水手岩藤鹿太郎與青木由藏的筆錄亦有所述：

有些當地原住民沒有攻擊船但推翻了船身，但或許所有的船員原本都能獲救，這是毫無疑問的，船曾經一度靠岸，但又再次被推離，為的是逃離出

⁵⁰ （日）森丑之助著，楊南郡譯：《生番行腳：森丑之助的台灣探險》（台北：遠流出版事業股份有限公司，2021年），頁584-585。

⁵¹ （日）鈴木質著，王美品譯：《台灣原住民風俗》（台北：原民文化出版社，1999年），頁44。

現了幾位具有威脅性的原住民。⁶²

8日始抵達紅頭嶼，2名馬尼拉水手在月光下登陸後，至9日仍未回。上午8時左右，我們被4名原住民發現後，出現分乘3艘船之7名原住民待被奪去衣服之2名裸體馬尼拉人送至我們之船上，但劫走時鐘、金錢、衣服及小刀等約三分之一。我們感覺危險，急忙使用4支槳划船逃離時，再出現14名原住民乘一艘船使用12支槳划船逼近，由於划船能力懸殊，它們在半小時後登上我們之船劫走一切物品，僅存我們穿在身上之衣服及數件船具而已。後來再出現每艘11、12人原住民之四艘船逼近，洗劫我們穿在身上之衣服及全部器具，並持刀恐嚇不得反抗，而且連附在船上之金屬零件亦用斧鉞敲下劫走，最後拔掉船底之栓，確認小船入水翻覆後離開。他們之態度令人恐怖，除數名會游泳之人爬至覆船上以外，其餘皆在海中浮沉……⁶³

綜觀以上，從陳國鈞、森丑之助、鈴木質，到倖存者青木由藏、岩藤鹿太郎，雙方說法有落差，而夏曼·藍波安書寫達悟族在面對事件究責時，與遭受嚴厲懲治後，企圖重新去創造符合達悟族人立場的歷史記憶。白紙的「文字」成爲鑿刻紀錄不可煙滅，「一味的認同那位日本女士的言詞，就是「文字」是合理的，對島民口供後的文字卻是暴力的」，⁶⁴口述者是否說出真話假話，它都構成沒有文字的弱勢者的「災難」，所以弱勢者的語言，儘管是樸實的、真實的，「有文字、有手槍的外邦人是我們現在的島嶼的贏家、島嶼的主人，即使那位女士說了謊言，他們還是贏家」，⁶⁵也意味著只要沒人聽得懂，他們就是輸家的代表。同時，從夏曼·藍波安的書寫之中，無疑更主張儘管彼此之間文化相異，也不等同

⁶² United States. Department of State, Papers, *Relating to the Foreign Relations of the United States* (Washington: Government Printing Office, 1904), p. 441.

⁶³ 台灣總督府警察本署編，陳金田譯：《日據時期原住民政志稿》（南投：台灣省文獻會，1997年），頁621。

⁶⁴ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁124。

⁶⁵ 同前註，頁132。

於沒有自己的文化觀點，正如同泰瑞·伊格頓所提出：

……文化可以望向自身之外，這是文化之所以為文化的部分事實。實際上，文化的疆界是具有滲透性而模糊的，比較像是視界，而不像是通了電的鐵絲網。我們的文化認同因為文化本身的性質而得以外溢，這種文化認同的外溢既不像是讓人高興的紅利，也不像是令人恐慌的出血。⁵⁶

從船難一事觀之，深入蘭嶼對達悟族進行真正接觸的人類學家，其記錄大多與族人訪談而來，反之，當事人的述說實則只是當下語言隔閡、文化差異所致的自觀感受。因此，兩種不同的文化自然容易造成重大衝突。可是，文化也確是人與世界的對話，尤其是「『原初世界』的再現，顯現作者回應原住民族知識的多方考慮，作品呈現的部落知識，是集體記憶、集體遺產與個人文學創作之間的密切對話。」⁵⁷ 從達悟人視角來重新詮釋船難事件，所反映的不純粹只是對「內部」進行辯解，更是對「外部」進行全面性自我反省，正是強勢族群使弱勢族群「失語」的批判。因此，不得不承認「自我反省」成爲了夏曼·藍波安在書寫過程中很強烈的自我表態，誠如里慕伊·阿紀所說：

如果漢人的生活文化與方式，是這個島上的現代人無可避免的唯一選擇，試問，這個社會可曾真正地讓原住民有公平競爭的機會？事實上，當原住民想在社會上爭取一席之地，首先就得學會漢人制定的遊戲規則，否則根本就沒有任何機會出頭或安好的生活著。然而可悲的是——這些遊戲規則卻是我們所不熟悉的。⁵⁸

⁵⁶ (英) 泰瑞·伊格頓著，李尚遠譯：《理論之後》（台北：商周出版社，2005年），頁84。

⁵⁷ 陳芷凡：《成爲原住民：文學、知識與世界想像》（台北：國立政治大學政大出版社，2024年），頁13-14。

⁵⁸ 里慕伊·阿紀：《山野笛聲》（台中：晨星出版社，2001年），頁43。

藉由文字來反思族群之間的文化，是夏曼·藍波安在小說中其中所強調的主題。被壓迫者只能融入壓迫者的社會規範，才能被視為同類，而原住民不論在日本或是中華民族的統治下，只要不願加入或適應其規範，他們只會永遠是被否定的野蠻族群，更是沒有文字而失去話語主導權的弱勢族群。對此，正如薩依德提到，「在殖民世界中這是共通的模式，在這些地方，最早反抗不公的思想激盪，包括留意到所有被壓迫階級之權力受剝奪的情況。」⁵⁹ 因此，當「語言文字」成為殖民權力的特徵，其歷史是被他人書寫的，零碎且易碎的瓦片史，而夏曼·藍波安的「借貸的文字」亦是為非文字的民族如何以文字而可能的一種召喚，也是當原住民掌握文字以後，來挑戰與抗衡權力結構的可能性。

四、作為一座迎向「世界的」島嶼

對於居住在蘭嶼的達悟族而言，海洋和土地一樣皆是生活場域，與蘭嶼關係最密切的洋流為黑潮，四周珊瑚礁環繞，蘊藏豐富的海洋資源，孕育了達悟族的海洋文化，承如陳芷凡提到「夏曼·藍波安與海共生的情感，是作者『成為達悟人』之起點，『我們是海』則是他與世界南島住民快速熟的關鍵，行文中的『我們』不僅是達悟人、南島住民，還包括同樣以海為生、在海上勞動的人們。」⁶⁰ 然而，黑潮帶來了漁獲、海洋文化與對外交流的機會，卻在大航海時代的海權國家興起後，搖身一變成為外來者探索這座島嶼和島民的途徑。可是，渡海而來的不止是朋友，反而是為了尋找新大陸而急於競爭的探險者，甚至覬覦這座小島與島民的侵略者，這些外來者為達悟族帶來槍砲、戰爭，亦留下了其「觀看」後的記錄。由此，蘭嶼和達悟族的文化和歷史開始被觀看、被定位、被定義，且在「文明」的世界中只見於殖民史與開發史的「文字」裡。原本安穩於海

⁵⁹ (巴勒斯坦) 愛德華·薩依德著，蔡源林譯：《文化與帝國主義》(台北：立緒出版社，2001年)，頁409。

⁶⁰ 陳芷凡：《成為原住民：文學、知識與世界想像》(台北：國立政治大學政大出版社，2024年)，頁177。

洋文化的島嶼上，隨著外來者的出現也面臨著各種各樣的挑戰、災厄或掠奪。當小說進入中華民國時期，值得注意的是夏曼·藍波安一改敘述者視角，從一個被壓抑的少數民族視角來詮釋蘭嶼上的故事，借由來自新疆維吾爾族的劉疆，一個中國北方游牧民族的落難者，最大的原因正是源於漢人軍閥之故而流離失所：

1943年的9月某日，盛世才時任新疆軍事、政治的頭子，阿克拜爾母親的妹妹札西提答從蘭州做生意歸來，因不順服盛世才的課稅商賈政策，近乎盜匪劫財。札西提答便在伊犁聚眾起義對抗，兩天之後，被盛世才的軍隊擒擄，立即被槍擊處死。怕被株連，讓他們一家五口連夜駕馬車疾駛逃亡到烏魯木齊的大伯家，並在那兒改姓換名，為求生存。那是他驚心動魄的，在自己土地逃亡的悲劇，因為漢人軍閥之故。母親告訴他，想盡辦法，一切的努力就是把普通話學好、古典文學唸好，在學校不可提起自己的故里是伊犁，尤其是母系家族的哈薩克姓氏「札西提答 阿曼 (Zasitita aman)」更不能說，即使是自己父親的維吾爾人也一樣不可以說。札西提答被處決之後，母親劇烈悲傷的跟他說：「我叫劉疆。」……不能說的名字是阿克拜爾 米提斯 (Aikepail Mitis)，但這就是你永恆的維吾爾、哈薩克的名字。⁶¹

從上述可見，劉疆的經歷與達悟人甚是相似，尤其是共同面對的壓迫者皆是漢人，同樣實施漢化政策，抹煞了其原本的文化價值。事實上，維吾爾人與土耳其人、亞塞拜然人、土庫曼人確實是來自同一個祖先，自1949年以後中共在新疆逐漸推行同化政策，以「解放」之名來建立統治權與分化人民、工商業、農業的集體化與國有化等政策，⁶² 迫使新疆人民流離失所。夏曼·藍波安透過劉疆被迫離開故土，表現出其他被剝削的弱勢民族的共同遭遇，當他看見達悟人捕魚的畫

⁶¹ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁242。

⁶² (日)熊倉潤著，鍾寧譯：《新疆：被中共支配的七十年》(新北：八旗文化出版，2023年)，頁54-78。

面，觸發了他內心深處的思念之痛，「小小的木船就這樣的航行到一個小島，千萬年屹立不滅的島影，小木船航行的群影，在那兒棲息了，太不可想像了，他說在內心深處，就像他的漢姓「劉疆」，心永恆存留在新疆一樣，此景鑿刻在腦海裡，這一幕，島民也是為了生存啊！」⁶³由此，夏曼·藍波安開展了游牧民族對海洋民族的相視，不同生活模式的民族能夠相互體會與理解，沒有任何歧視、階級，小說最後三章特別設計與同樣受迫害的民族產生對話，一改前面的達悟史觀的敘事，更能凝聚少數民族的共情性，也不失其後設性，有別於以往作品中的敘述視角；透過民族之間的共構，豐富的了宇宙的多元性，與海洋為伍的知識系統的交互，自然系統的使用規則、世界觀、生產活動模式等。每個民族都住在不同的區域，每個區域皆視為獨立「星球」；這一個星球建立每一個民族各自完整的知識體系；每一個民族都用其原初的語言來表述各自認識的星球，共同孕育多采多姿的星球文明、文化，「他們的默劇如星辰，生活在不同的星球，這個島嶼是洛馬比克的星球；艾克拜爾的星球，他還需更努力地繼續追逐。」⁶⁴對此，夏曼·藍波安所書寫的「壓迫」沒有明顯的仇恨，反而是一種寬度的態度，從「星球」思考與本島的關係，「星球」成為了《沒有信箱的男人》中，一個具備主體性、能動性、包容性、完整性的表述符號。

至於，夏曼·藍波安以「星球」來思考弱勢族群，實際上早在2021年5月21日，在「自由副刊」曾發表〈我們都住在不同的星球上〉，以語言來說明了與漢人的關係，當中已使用「星球」一詞：

我們星球裡的幾十億人口的人類，筆者推論，無論是在歐洲的黑暗時期，或者說是，人類移動的歷史尚不盛行的年代，各個民族保有自己的語言是非常興盛的，換言之，聯邦制的國家尚未建構完整的歷史歲月，歐洲大陸，美洲大陸，非洲大陸，亞洲大陸，以及廣袤的大洋洲，大西洋等等諸多島嶼，人類有多少個民族就存在著多少種不同的母語語言，那絕對是人

⁶³ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁259。

⁶⁴ 同前註，頁272。

類語言保有其完整性的美好歲月，也絕對是各自獨立的語言，各自詮釋自己所認識的區域世界觀，不相互矛盾，不相互排擠，獨立共生於我們的星球，那是「母親的語言」的純真年代。⁶⁵

由此看來，夏曼·藍波安所標舉的「星球」，正是蘊涵著其個體性、獨立性、多元性，也具備一種互相尊重的相互作用。面對外來者的侵略行爲，「人類異族之間殺戮的戰爭史不曾斷過，死亡的孤魂也無法估算，估算不清的離散家庭再次的重新組合，那已是跨國界的、跨民族膚色的、跨島嶼、跨草原、跨高原冰川……然是人類彼此間的友善是何等的脆弱啊！」⁶⁶對於被侵略者而言，其原始文化逐漸被消滅，各自皆有其世界觀，以及其族群的生命價值；夏曼·藍波安從「島嶼思考」轉向「星球思考」，反映出其不僅限於達悟族所受到的壓榨，更是設身處地對其他第三世界族群進行思考，絕非侷限於單一地域或海域的關照，而是展延至全世界的串連，烘托出各自相異而匯聚於此的「世界裡」，產生了一個龐大的歷史共情氛圍。此一態度在過往的小說書寫也有著墨，尤其是《大海浮夢》寫及庫克群島國、斐濟、印尼，菲律賓等南太平洋諸島嶼，足見其跳脫「島嶼」前往「世界」的思考；以《沒有信箱的男人》中劉疆的對照下，更具備一種批判漢人的態度，不論是國民黨還是共產黨，對於他族的迫害依舊不改，「官方」權威的暴力直接地造成他們不可磨滅的傷害，其所關懷不只是島嶼歷史的重現，更是冀以海洋串連所有弱勢民族，彰顯弱勢民族的「前世今生」的集體傷痕。

從島嶼、海洋到對話世界，台灣作為海島國家，但長期受到漢文化的影響，文學中無形存在著「中原／大陸」的書寫觀念，對陸地充滿扎根的依賴性。在1980年代末，關於「人文海洋」的思考在華文圈裡曾一度引起關注，⁶⁷相較之

⁶⁵ 夏曼·藍波：〈我們都住在不同的星球上〉，《自由時報》（<https://art.ltn.com.tw/article/paper/1449883>），2021年5月21日發表。（檢索日期：2024年5月10日）

⁶⁶ 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》，頁274。

⁶⁷ 當中以中國作家蘇曉康的《河殤》（參見蘇曉康、王魯湘：《河殤》（台北：金楓出版有限公司，1988年）。）以上海和北京為例，提出中國的近代文化後期有從陸地轉向海洋的可能性，特別是上海，但最終海洋文化還是被抗拒，回到以北京為中心的陸地文化；另外，香港作

下，台灣海洋文學反而在 1980 年代末有著不少的成果，尤其是夏曼·藍波安的書寫更具備包容性、不斷拓展的世界觀，突破了漢文化主位意識的自我排他性，海洋文化世界觀協助我們打開更寬大的包容性，修補文化的殘缺性，誠如浩歐法的〈我們的群島之洋〉（“Our Sea of Islands”）一文所提到：

十九世紀以降，帝國主義訂立的疆界使大洋洲開始緊縮，原本無垠的世界開始轉變為今天的島嶼國家。人們侷限在狹小的空間中，並孤立在其他國度之外。他們不再像過去一樣可以自由遷徙，並且被迫切除與島外親族、財富與文化的連繫。此即太平洋為國狹小、貧窮且孤立之觀點的歷史根源。這個觀點只在人們自我受限且自我隔絕的情況下才成立。⁶⁸

大洋洲浩瀚、大洋洲不斷延伸、大洋洲慷慨好客、大洋洲從地底深處的岩漿海流培育我們。我們是海洋，我們是海水，我們需要覺醒，在心靈與行動上瞭解祖先的誓言並加以應用，以抗拒再次加諸於我們的霸權。我們再也不接受被限在孤立的情境中，從今而後，我們不再讓任何人看輕並剝奪自由！⁶⁹

承上，夏曼·藍波安在小說所展現的達悟世界觀，反映出他們並沒有把他們的世界想象得如此微小，達悟族的宇宙不僅包括陸地，還有他們所能穿越和利用的海洋，以及有強大神明信仰和已命名的星星及星座的上方天空引導他們，所以可以依靠著大自然來指引他們穿越海洋。同時，大洋洲與台灣原住民亦屬於南島語系，不少國家和民族都經歷過被殖民的歷史，彼此之間存在著可供借鏡之處，以海洋作為媒介來串連島與島之間的距離，進而呈現出「世界群島」的思考與關

家也斯《島與大陸》（1987年）嘗試以「島」的視角來思考「大陸」，「從島上看新大陸是一種風景，看舊大陸又是一種風景，到自己先後置身新舊大陸上看島，又看出了不同風景」，儘管香港沿海且有不少離島，只是後續仍未引起注意。參見於也斯：《島與大陸》（香港：牛津大學出版社，2002年），頁 viii。

⁶⁸ 童元昭編：《群島之洋：人類學的大洋洲研究》（台北：台灣商務，2009年），頁 353。

⁶⁹ 同前註，頁 358。

懷，島嶼不再是孤獨的、單一的或附屬的。更甚之，夏曼·藍波安的批判亦能引發起對「世界觀」的思考，長期以歐美為核心的「世界中心」不僅有失「世界」的全面性，更忽略了與台灣有著緊密關係、相同遭遇的鄰近國家。

此外，近年來台灣文學外譯計劃獲得官方支持，「台灣文學外譯課題需關切的不僅是翻譯是否忠於原著，是否貼切表達台灣文學作品原典的精神，更是哪些作品如何透過哪樣的翻譯方式成功跨出台灣」。⁷⁰ 從文學輸出論之，除了是代表一個國家的文化外交以外，更具備一種對話性的交流，而夏曼·藍波安作品外譯的情況碩果累累，以文化部、國立台灣文學館及駐外館處執行台書外譯成果來看，⁷¹ 截至 2022 年 5 月底止，夏曼·藍波安總計翻譯了 9 冊，其中包括馬來文、日文、韓文、法文、捷克文、俄文等外譯本，當中以日文為最多，法文次之。近年來，夏曼·藍波安成為台灣島嶼作家的重要代表之一，尤其是不少與外國島嶼作家進行討論，其中黃心雅教授曾針對太平洋東加作家艾裴立·浩歐法（Epeli Hau ofa）與夏曼·藍波安進行比較，跨越後殖民太平洋海域的宏觀地理與微觀政治，重新檢視原住民身體展演與原住民身體記憶，並以原住民能動性作為一種可以對抗生態危機、具遼闊遠見和創新世界觀的整體性觀點；⁷² 又，比較夏曼·藍波安與紐西蘭的毛利詩人勞勃·蘇利文（Robert Sullivan），以「移動島嶼」（Moving Island）的討論觀點，探討了太平洋原住民如何表現他們的島嶼身份，並強調島民共同的歷史和空間以及他們與周圍水域的複雜關係。⁷³ 對此，承如史書美提到，「夏曼·藍波安的民族傳奇故事或海洋文學中對海洋的思考與其

⁷⁰ 邱貴芬：《臺灣文學的世界之路》（台北：國立政治大學政大出版社，2023 年），頁 29-30。

⁷¹ 文化交流司：〈文化部台書外譯彙整表〉（駐瑞士台北文化經濟代表團：<https://www.roc-taiwan.org/uploads/sites/160/2022/07/文化部台書外譯.pdf>，檢索日期：2024 年 1 月 2 日）。

⁷² Hsinya Huang, "Representing Indigenous Bodies in Epeli Hau ofa and Syaman Rapongan," *Tamkang Review* 40.2 (Jun. 2010): 3-19. (DOI:10.6184/TKR.201006_40(2).0001)

⁷³ Hsinya Huang, "Re-Visioning Pacific Seascapes: Performing Insular Identities in Robert Sullivan's Star Waka and Syaman Rapongan's Eyes of the Sky," in *Landscape, Seascape, and the Eco-Spatial Imagination*, ed. Simon Estok, Jonathan White, I-Chun Wang (London: Routledge, 2016), pp. 179-196. (DOI:10.4324/9781315657318-12)

他太平洋諸島的海洋思維的比較」，⁷⁴ 台灣原住民文學的研究安置於全球南島語系之中，達悟族與夏曼·藍波安的特殊性無疑成爲了台灣文學走向世界的連結點。

五、結語

1895年牽繫著不僅是台灣的命運，也擾動從未被外人實質統治過的達悟族及 pongso no tao（人之島），並使其正式成爲「台灣」的一部分，若說中國將蘭嶼編入徒具形式的「台灣」，那麼將蘭嶼納入實際統治的「台灣」，則是日本，而這座島與島上的人們自此被新政權編入台灣，台灣則被納入日本帝國圈，而達悟族也從島嶼的主人轉變爲被帝國掌控的子民。達悟族，這群在文獻上被認爲沒有文字，只有神話傳說的人們，自各國人「發現」以前，早已居住在蘭嶼。對達悟族而言，即使這些外人將蘭嶼和達悟族放入自己的文獻、研究及探險地圖裡，但這些路過的外人不曾真正留下，因其文化難無發展文字，卻有一套系統維繫著他／她們千百年來的傳統。

夏曼·藍波安探討了歷史重建和島嶼對話之間錯綜複雜的相互作用。透過重新呈現蘭嶼史觀，尋回「人之島」的話語權，如同夏曼·藍波安的書寫經驗——「身體先有，再來文字」，記錄達悟人的其「身」所「體」的生命軌跡，對錯綜複雜的身份以及檢視歷史對島上個人和集體意識的深刻影響。同時，小說重新闡述達悟族經歷的政治動盪、文化變遷和個人生命敘事對島嶼的影響。由於不同詮釋之間的衝突，「部落」、「身分」、「同化」、「族群」、「政治」等概念，也同時接受審理。藉由重新檢視強勢民族論述已經強烈感受到此一危機，但此刻提出這個問題更具有全球性的意義。

更重要的是，夏曼·藍波安透過達悟族視角進行敘述，尤其是對其他弱勢族群的關懷，進而引發思考一連串問題，包括誰擁有這權威可爲某個群體的身分或本

⁷⁴ 史書美：《反離散：華語語系研究論》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2017年），頁137。

員性發言、什麼是構成一個文化的根本要素與界線、在跨族群關係的遭逢中，自我和他者如何發生衝突或對話等反思，無疑成爲《沒有信箱的男人》的核心議題，將生活與歷史事件錯綜複雜地交織在一起，豐富地描繪了構成島嶼歷史的複雜層面。同時，海洋成爲夏曼·藍波安迎向世界的途徑，突顯了台灣原住民與南島民族的對話性，進而利用「星球」想像來彌補族群之間的差異性，強調「求同尊異」的大同世界，迎向與世界島嶼的對話。

徵引書目

一、近人論著

(一) 專書

- (清) 屠繼善纂修，王志楣點校：《恆春縣志》（台北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007年）。（DOI:10.978.95700/21615）
- (清) 黃叔瓚：《台海使槎錄》（南投：台灣省文獻會，1975年）。（DOI:10.978.95700/79494）
- 也斯：《島與大陸》（香港：牛津大學出版社，2002年）。（DOI:10.6437/EM.198407.0028）
- 巴蘇亞·博伊哲奴（浦忠成）：《台灣原住民族文學史綱（下）》（台北：里仁出版社，2009年）。（DOI:10.29910/TJIS.200912.0001）
- 台灣總督府警察本署編，陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿 第一卷》（南投：台灣省文獻委員會，1997年）。（DOI:10.29866/TH.TWSWXWYHTS MLZ0001）
- 台灣總督府警察本署編，陳金田譯：《日據時期原住民行政志稿》（南投：台灣省文獻會，1997年）。（DOI:10.6548/ATMB.199712_40.0009）
- 史書美：《反離散：華語語系研究論》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2017年）。
- 江樹生譯註：《巴達維亞城日誌（二）》（台南：台南市政府，2003年）。
- 江樹生譯註：《熱蘭遮城日誌（二）》（台南：台南市政府，2012年）。

- 李弘祺：〈想像多元回憶的神話——閱讀陳耀昌醫師的新作〉，收入陳耀昌：《苦楝花》（台北：印刻出版社，2019年）。
- 李時雍：《復魅：臺灣後殖民書寫的野蠻與文明》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2023年）。
- 里慕伊·阿紀：《山野笛聲》（台中：晨星出版社，2001年）。
- 波爾尼特：〈請聽聽我們的聲音〉，收入吳錦發編：《願嫁山地郎》（台中：晨星出版社，1998年）。
- 邱貴芬：《臺灣文學的世界之路》（台北：國立政治大學政大出版社，2023年）。
- 夏曼·藍波安：《大海之眼》（台北：印刻出版社，2018年）。
- 夏曼·藍波安：《沒有信箱的男人》（台北：聯合文學，2022年）。
- 夏曼·藍波安：《航海家的臉》（台北：印刻，2007年）。
- 孫大川主編：《台灣原住民族漢語文學選集·詩歌卷》（台北：印刻，2003年）。
- 陳芷凡：《成爲原住民：文學、知識與世界想像》（台北：國立政治大學政大出版，2024年）。
- 陳國鈞：《蘭嶼雅美族》（台北：中央文物供應社，1956年）。
- 童元昭編：《群島之洋：人類學的大洋洲研究》（台北：台灣商務印書館，2009年），頁353。
- 董恕明：《山海之內天地之外——原住民漢語文學》（台南：台灣文學館，2013年8月）。
- （日）伊能嘉矩著，國史館台灣文獻館編譯：《台灣文化志·下卷》（台北：台灣書房出版有限公司，2015年）。
- （日）森丑之助著、楊南郡譯註：《生蕃行腳——森丑之助的台灣探險》（台北：遠流事業出版有限公司，2000年）。
- （日）森丑之助著、楊南郡譯：《生番行腳：森丑之助的台灣探險》（台北：遠流出版事業股份有限公司，2021年）。
- （日）鈴木質著，王美品譯：《台灣原住民風俗》（台北：原民文化，1999年）。

年)。

(日)熊倉潤著,鍾寧譯:《新疆:被中共支配的七十年》(新北:八旗文化出版,2023年)。(DOI:10.7065/MRPC.200307.0158)

(巴西)保羅·弗雷勒:《受壓迫者教育學》(台北:巨流,2003年)。

(巴勒斯坦)愛德華·薩依德著,蔡源林譯:《文化與帝國主義》(台北:立緒出版社,2001年)。

(英)泰瑞·伊格頓著,李尚遠譯:《理論之後》(台北:商周,2005年)。

(法)弗朗茲·法農著,陳瑞樺譯:《黑皮膚,白面具》(台北:心靈工坊文化,2005年)。

(法)羅蘭·巴特著,許薔薔、許綺玲譯:《神話學》(台北:桂冠圖書股份有限公司,1998年2月)。

(美)喬瑟夫·坎伯、莫比爾著,朱侃如譯,《神話的力量:神話學大師坎伯畢生智慧分享,讓我們重新認識神話、發現自我、探索心靈的真理》(台北:漫遊者文化事業股份有限公司,2021年9月)。

(美)費德廉·羅效德編譯:《看見十九世紀台灣——十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》(台北:如果出版,2006年)。

(美)詹姆士·克里弗德著,王宏仁、林徐達譯:《文化的困境》(新北:左岸文化出版社,2023年)。

(美)詹姆斯·克里弗德著,林徐達、梁永安譯:《復返:21世紀成為原住民》(台北:桂冠圖書出版公司,2017年)。

(德)漢斯·布魯門伯格著,胡繼華譯:《神話研究(上)》(上海:上海人民出版社,2012年)。

United States. Department of State, Papers, Relating to the Foreign Relations of the United States (Washington: Government Printing Office, 1904), p. 441.

(二)期刊論文

許壬馨、李毓中:〈由西班牙人所製古地圖看早期台灣的港口與海域〉,《台灣文獻》54卷3期(2013年9月),頁42-57。

Hsinya Huang, "Representing Indigenous Bodies in Epeli Hau ofa and Syaman

Rapongan,” Tamkang Review 40.2 (2010), pp. 3-19.

Hsinya Huang, “Re-Visioning Pacific Seascapes: Performing Insular Identities in Robert Sullivan’s Star Waka and Syaman Rapongan’s Eyes of the Sky,” in Simon Estok, Jonathan White, and I-chun Wang eds. *Landscape, Seascape, and the Eco-Spatial Imagination* (London: Routledge, 2016), pp. 179-196.

(三) 學位論文

許雅筑：〈水上往還——論戰後達悟首批遷移世代作家 Syaman Rapongan、Syaman Vengayen、Sin Jiayouli 的書寫〉（新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2010 年）。

(四) 報紙文章

曾博群：〈文學星雲獎 夏曼·藍波安獲貢獻獎〉，（《人間福報》：<https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=863428>，檢索日期：2024 年 1 月 2 日）。

(五) 電子資源

文化交流司：〈文化部台書外譯彙整表〉（駐瑞士台北文化經濟代表團：<https://www.roc-taiwan.org/uploads/sites/160/2022/07/文化部台書外譯.pdf>，檢索日期：2024 年 1 月 2 日）。

(日) 藤井恭敬：〈清領台灣拓殖年代色別〉（台大圖書館數位典藏館：<https://dl.lib.ntu.edu.tw/s/photo/item/3217437#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-3618%2C0%2C11674%2C8313>，檢索日期：2024 年 1 月 11 日）。

Historical Reconstruction and Island Dialogue in Syaman Rapongan's *The Man Without a Mailbox*

Yu, Ming-Sheung

Ph.D. student, The Graduate Institute of Taiwan Literature,
National Taiwan University

Abstract

Since the 1980s, propelled by the indigenous movement, there has been a push to establish the “subjectivity” of indigenous literature in Taiwan. Despite Taiwan being an island nation, the majority of indigenous peoples are not maritime-based, except for the Tao tribe whose lifestyle revolves around the ocean. Through Syaman Rapongan's “*The Man Without a Mailbox*,” the narrative not only attempts to reclaim the narrative authority of the indigenous subject and reinterpret the historical significance of ethnic scars but also, through the perspectives of other marginalized ethnic groups, exposes the colonialism's collective deprivation and negation of identity. This transcends island boundaries to connect with and advocate for the historical community of vulnerable ethnic groups in the Third World. It emphasizes that the “ocean” is not only the center of the world but also the “starting point” for journeys towards distant horizons. In essence, this thesis will focus on Syaman Rapongan and “*The Man Without a Mailbox*,” exploring how the Tao tribe faces suppressed historical and ethnic memories, engages in self-reflection and struggle against the harm inflicted on

the “other.” It elucidates the “ocean” as a critical nexus in the dialogue between Syaman Rapongan and the island, thereby becoming a “new coordinate” for Taiwanese literature embracing the global stage.

Keywords: Syaman Rapongan, *The Man Without a Mailbox*, Historical Reconstruction, Textual Critique, Island Dialogue

