

男人的海洋——夏曼·藍波安的海洋書寫

蔡旻軒ⁱ

摘要

夏曼·藍波安的創作由1992年至今，將回歸蘭嶼的想望與文化的凋零寄託於海洋，且將自我的族群認同之路築在海洋之上；他以文字為媒介，用書寫來記錄。無論是知識的學海，或是達悟的原初之海，「海洋」不只是他認同的轉變與重建所必須跨越的主體，亦是跨越時所必經的橋樑。

當夏曼·藍波安藉著勞動的狀態重新回返為「雅美男人」，勞動的過程與場域亦成為他書寫的主題，不僅書寫勞動者如何藉由勞動來實踐達悟文化的底蘊，也特意將耆老們的智慧譜於文字，使記憶/技藝得以延續，唯他所書寫的「勞動者」多是男人，女人反而是缺席的。本文將討論夏曼·藍波安文本中的人/達悟/海洋，並指出其中特屬於達悟男人的海洋特質。

關鍵字：夏曼·藍波安、海洋書寫、達悟族

ⁱ 國立台北教育大學台灣文化研究所一年級研究生。感謝匿名審查委員的寶貴意見與指導教授指引，使筆者的視野及思考得以開拓、加深。

The Ocean of Male : Syman Rapongan 's Ocean Writing

Tsai, Min-Hsuan

Abstract

Syman Rapongan's literary works recorded life practice and tribal concerns after returning hometown. He redefined himself by writing Ocean and constructed the history of Tawo tribe of all ages, especially the part of man. We could hardly found the women in those literary works. The essay contends with Ethnology for helps shed light on the gender position of Syman Rapongan's ocean writing .

Key words: Syman Rapongan, Ocean Writing, Tawo

一、前言

生於蘭嶼而後負笈到台灣就職、求學的夏曼·藍波安，將靠岸/離岸的漂泊，化成十數年的原鄉書寫，不僅記錄了生活、文化，更有對於部落的關懷。小說、散文作品無不以島上之「人」為主角，夏曼·藍波安用筆描繪出達悟族人老、中、青三代的生命史。他將回歸蘭嶼的想望、對祖靈的敬畏與耆老（文化）凋零的不捨之情寄託於海洋，並將自我對於族群的認同建立在海洋之上。然而，返鄉之路對夏曼·藍波安而言並不容易，他經歷了一段消極的沉潛期，承受的不僅是來自族人們質疑的眼光，還有「親密愛人」的責備：

「你什麼也沒做，天天往海裡混，家裡的開銷全由我一人承擔，電話費、電費、孩子們的錢、還有你的香菸錢也要我給你，你好意思？一個大男人呀，海的魅力真有那麼大？大到你三年不去賺錢，而只為了海裡的魚，這公平嗎？」¹

面對責備與質疑，夏曼·藍波安的態度顯然可從此文的篇名〈無怨……也無悔〉察覺一二。也讓人不禁好奇，聲稱自願失業，只為擁抱海洋的夏曼·藍波安，決心拋棄世俗價值，所堅持的信念究竟從何而來²？又，筆者發現夏曼筆下所書寫的、那群生活於海洋之上的「人」，多是其父執輩角色。無論是兒時與父親的說故事時間，或是成長階段裡與小祖父相處的回憶，乃至於找回「靈魂」所必須學會的達悟生活；魚槍的製作、與海浪鬥技、熟悉海洋的習性……等，在在呈現了夏曼·藍波安走在達悟之路上與父執輩、表兄長們的海洋生活。

這些年的失業(刻意的)為的就是企圖想要探索祖先們與大海搏鬥時，對

¹ 夏曼·藍波安，〈無怨……也無悔〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁211。

² 此疑問在許雅筑的論文亦有所剖析，許雅筑認為夏曼·藍波安做為一個自我觀察的文化導引者，在抵抗社會主流價值之餘，更應涵括「去菁英」的意義，並選擇以現代/傳統二元的方式，討論此二者在夏曼的文本中所呈現的「雙重意識」。參見許雅筑，〈傳統與現代——原住民作家夏曼·藍波安的地誌書寫與對話〉《台灣文學研究學報》6期(2008.4)。

於「海洋」的愛與恨的真理，……男人們的思維、每句話都有「海洋」的影子，他們的喜與怒也好像是波峰與波谷的顯明對比，倘若自己沒有潛水射魚的經驗，沒有暗夜出海捕飛魚，沒有……³

從文化的生活實踐來窺探夏曼毅然返鄉心態，自夏曼·藍波安的視角，觀察生為男人，乃至成為「男人」的過程。筆者不禁好奇，夏曼·藍波安的更名與返鄉，乃至成為達悟男人的追求，皆與八〇年代的原住民復權運動息息相關，而原運的參與者/發聲者多是男性，當我們藉由他們的聲音、他們的筆來了解原民社會時，是否我們眼前之所見便是原民社會的全部？同理，以夏曼·藍波安為例，即便他在原運之後，以自剖式的書寫暗示其原民主體意識早在「不願被保送」之時便已萌芽，然這一切仍在提醒我們，此一復權運動是否將我們帶入了另一種面向的父權主體？

萬物有靈的信仰是達悟族人崇敬的中心，此一因自然崇拜而生的信仰特質與達悟族人生活息息相關；以海洋為媒介，筆者將藉由傳統的飛魚文化及達悟禁忌，以民族人類學的角度剖析以海為主體的文化場域下，海洋/達悟/人三者的連結，從而指出其中特屬於達悟男人的海洋特質。

二、回返為「雅美的男人」

夏曼·藍波安在高中畢業後便離開蘭嶼，拒絕以原住民的身分參加台北師大、高雄師院和高雄醫學院的保送甄試。他拒絕且排斥社會對於原住民的同情，甚至是立足於同情之上的「保護」。

我卻拒絕了這樣的保送，理由是：別人能考上大學，我為何不能！難道山地學生只有保送才有機會上大學唸書嗎？只有當老師才能為桑梓服務嗎？只有經過這種方式才能改善生活嗎？因而，在這樣的意識支配之下

³ 夏曼·藍波安，〈關於冷海與情深〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁12。

，我隻身來到了台北。⁴

到了台北的夏曼·藍波安以捫工、計程車業為生，直到二十三歲才「靠自己的能力」考入淡江大學法文系；顯見夏曼·藍波安在原運之前，便開始有意識的追求原漢立足點上平等。直到八〇年代，原民運動勃發之時，夏曼·藍波安以達悟的血緣控訴政府將核廢料棄置於蘭嶼，並以此為主題進行相關的報導書寫。在抗爭的過程中，夏曼·藍波安發現，政府與民眾對於環保課題的漠視所帶來的傷害，不僅是扼殺了蘭嶼的自然景致，更重要的是對達悟族人尊嚴的踐踏。投身於社會運動的夏曼·藍波安在看清族人們所面臨的困境之餘，他的家人也因此面臨威脅：

像對於核廢料的問題，這個運動是我最痛苦也是最驕傲的行動，……，這並非是對於執政者的反抗，這是蘭嶼人對自己土地生命的基本保護，但招致的卻是人家對我家庭的妨礙及警告。⁵

關於核廢料事件所牽涉的後續影響，是否為夏曼·藍波安選擇返鄉的主因我們無從查證，然在八〇年代末期重回家鄉，學習成為和父親一樣擁有「靈魂」的達悟人，過程中夏曼·藍波安必然得面對族人的質疑以及妻子的不信任。一如楊翠所提出：夏曼·藍波安在建構自我主體的認同過程中，面臨了兩個主要的課題。首先，因夏曼·藍波安對於母文化的無知與陌生，使他被賦予「退化的雅美男人」之名。另外，「沒有工作賺錢養家」的第二重屈辱感，使得夏曼必須透過潛水射魚，藉由在海中的勞動來建構自我主體之認同⁶。除了外在可探知的課題外，我們也必須考慮對夏曼·藍波安而言「回歸」的定位又是如何？由下面的引文，可以看出夏曼·藍波安面對此課題的矛盾心態：

⁴ 夏曼·藍波安，〈不願被保送〉，《八代灣的神話》（台北：聯經，2011），頁161。

⁵ 胡台麗，〈深入問題的核心：從《蘭嶼觀點》的眾聲中出發〉，《文化展演與台灣原住民》（台北：聯經，2003），頁86。

⁶ 楊翠，〈山與海的共構史詩——夏曼·藍波安作品中繁複的「海洋」意象〉，陳明柔編，《台灣的自然書寫》（台中：晨星，2006），頁214。

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

顯然，此趟返鄉並不在夏曼·藍波安的既定計畫中，而是帶著傷痕以及被治癒的渴望返回故鄉。同時，離鄉十餘年後的夏曼·藍波安在父母、族人的心中，早已不再是擁有靈魂的「雅美男人」，如何在自我與他人的認同間達到平衡，夏曼·藍波安返鄉之路所面臨的一切挑戰，皆開始於返鄉之後。從第一次，夏曼·藍波安決心開啟個人處女航時，甫出門即面臨妻子的質問：

我微胖的女人又問：「你要一……個人划船捕魚啊？」「那當然！」我自信的回道。「你行嗎？飛魚認識你嗎？飛魚在哪兒你聞得到嗎？你會灑網嗎？不怕翻船沒人救你嗎？」⁸

到夏曼·藍波安因從事達悟族人所認同的勞動，以原始的方式射魚所得的成就感：

經過一個月的時間，發現我愈來愈厲害，經驗愈來愈豐富，一條又一條的六棘鼻魚懸掛在曬魚乾的架子上，鄰居們從驚訝的眼神慢慢轉移成羨慕，從羨慕中肯定我這方面的能力，因為有這樣之技能，我漸漸的被族人接納，漸漸的脫離「退化的雅美男人」之汙名。⁹

將自身投入文化的底蘊之中，而非只是旁觀的角度。夏曼·藍波安一心只為擺脫「退化的雅美男人」印象，證明自己終究是海洋的孩子。但光就捕魚的

⁷ 夏曼·藍波安，〈祖先原初的禮物〉，《航海家的臉》（台北：印刻，2007），頁 29。

⁸ 夏曼·藍波安，〈飛魚認識我〉，《八代灣的神話》（台北：聯經，2011），頁 153-154。

⁹ 夏曼·藍波安，〈從施努來到夏曼·藍波安〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁 116。

技藝來看，此榮耀對於達悟人所認可的靈魂深度而言，仍顯不足。因為除了習得具體的生活技能外，對於一個沒有文字，以口耳相傳做為文化傳遞媒介的民族而言，故事的傳誦、歌謠的吟哦…等，亦是成為「雅美男人」所必備的條件：

在達悟族的社會裡的男人，很重要的一點是，男人要學習如何說故事，對我而言，就是考驗自己說母語的能力以及說故事的魅力。說故事，除了敘述故事的過程外，環境的描述是扣連著說故事的人的思維，遣詞用字的深淺意涵，在達悟的社會裡也正是考驗他的文詞修養與勞動生產的能力是否成正比。……男人在海上作業，在陸地上說故事，在我們的腦海裡的螢幕是放在海上。男人的心、男人的船、男人的海，海裡的魚經常是我掀開部落耆老們被塵封的記憶，這是他們最熟悉不過的故事。¹⁰

「傳說」歷來是原住民族延續文化的主要途徑，藉由口傳故事將生活經驗結合後，轉述給子孫。講述者與聆聽者透過話語的講/聽，在訊息的傳誦與接收間，從而彰顯族群風俗與建構社群體制。又由於仰賴口傳的緣故，記憶必然會因為時間、空間的關係導致內容與現實有所出入，但就「口語」為主要的傳述方式看來，除了個體的經驗之外，亦可在一定程度上反應人們在特定時間、地點中，看待特定事物的態度與價值觀。謝世宗以同是達悟作家的夏曼·藍波安與夏本·奇伯愛雅比較之，認為縱使二人的敘事角度各有異同，但在所出版的文本主題上，皆可見達悟族人的生活與海洋密不可分¹¹。進一步討論故事內容，則海洋與記憶結合在「傳說」之上，一旦離開海洋，男人們便將失去生活的動力。

夏曼·藍波安一再強調說故事對於達悟族的男人是何等重要，除了母語的熟練度將體現在語言的使用技巧上，個體的勞動經驗亦決定了故事情節的豐富

¹⁰ 夏曼·藍波安，〈望海的歲月〉，《海洋的記憶》(台北：聯合文學，2002)，頁 72。

¹¹ 謝世忠，〈雅美/達悟與海中游類：一個「非孤嶼」原住族群的多視角「魚觀」〉，《台灣風物》第 57 卷 4 期，頁 50-53。

程度。對於達悟族的男人而言，故事吸引力主要在於情節與個體的勞動經驗是否藉由講述的過程融合¹²，達到引人入勝的吸引力，並藉此做為評斷為是「雅美男人」與否的依據。如果說，在夏曼·藍波安所出版的第一本著作《八代灣的神話》裡面，以達悟族語的羅馬拼音與漢字做對照，是他善用族語說故事的成果；而自製魚槍，潛水射魚以供養父母、養育妻兒的責任；親自造舟且在飛魚季時滿載而歸，是對族人們的證明。那麼楊翠所提的兩個課題中的第一點，即便夏曼·藍波安的返鄉之路並不是那麼的順遂，他仍以行動向族人證實了自己確實為一「雅美男人」。

但是，夏曼·藍波安身為一個知識份子，如此「自我實現」的過程；無論是自願性的失業、天天潛水射魚，乃至養家的責任與世俗的眼光，怎麼看都是消極而窘迫的。甚至家中以達悟的靈魂為榮的雙親，也對他這樣的行為提出了異議：

我們對你別無所求了，不知你為何對海、射魚瘋狂到令我害怕的地步。如果你是用新鮮的魚來孝敬我們的話，現在我們已感到欣慰了，如果你還想孝敬我們的話，我和你母親的決議是，你離開蘭嶼到台灣工作賺錢。¹³

根據董恕明對於夏曼·藍波安此種「異於常人」的自我實現來看，或許應該思考：身為一個人之於現實社會的價值/價格方面，是否能以量化/換算的方式來分析這種精神乃至外顯行為上的表現呢？如果我們的存在是無法用物質的方式呈現，那麼難道我們之於這個現實，便是一個沒有作用的存在嗎¹⁴？

在討論這個疑問前，先來看夏曼·藍波安自身對於「知識份子」的解讀，

¹² 夏曼·藍波安緬懷父執輩的教誨時，提及父親及伯父贈與之座右銘為：「勞動的同時，就是詩歌創作的最佳動力」，顯示個體的勞動之於口傳故事的必要性；父母辭世後，夏曼·藍波安獨自憑藉前人的智慧度日，體會「故事」事實上不只是經驗，更是文化的解釋。參見夏曼·藍波安，〈祖先原初的禮物〉，《航海家的臉》（台北：印刻，2007），頁27。夏曼·藍波安，〈新版序 原初的痕跡〉，《八代灣的神話》（台北：聯經，2011），頁4。

¹³ 夏曼·藍波安，〈無怨……也無悔〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁211。

¹⁴ 董恕明，〈詩意的天地，生命的海洋——試論夏曼·藍波安作品中的人與自然〉，陳明柔編，《台灣的自然書寫》（台中：晨星，2006），頁248-249。

他曾提出「原初的知識份子」一詞¹⁵；此名詞為相對於一般人對知識份子的認知之外，而是跳脫學歷與知識，並以達悟族族人所認可的「技藝」以及必備之文化常識為「知識份子」的討論範疇。夏曼·藍波安認為個體在具有現代知識的同時，也應以「生產、勞動」的實踐來做為自身文化認同的方式。至於進行此方式的場域，對達悟族人以及夏曼·藍波安而言，自然是海洋：

大海是我的教堂，也是我的教室，創作的神殿，而海裡的一切生物是我這一生永遠的指導教授。¹⁶

在知識與實踐互相辯證的過程中，夏曼·藍波安試圖將以海為師的態度與學校裡的知識並軌。此意圖可見於〈海洋朝聖者〉一文中夏曼·藍波安利用國中兼任教師的職務之便，試圖開展/延續「原初知識份子」的精神：

的確，潛水射魚絕對不是我雅美子弟在未來社會裡應用的、基礎的謀生知識或技能。然而，我原始的目的，在於讓學生明白他們的父親為其捉魚而勞動之原始價值，讓他們在成長的過程中，在腦海紋路貯存原來他們長大後應有與大自然抗爭、求生存的鬥志；甚至企圖延續在他們心中加速退化的族群意識。用我的經驗增添課堂裡的教育材料，在他們沒有強烈之求知慾望前，注入一道可以起死回生的誘餌，……，提供自己在外求學的艱苦經驗，灌輸歸鄉後逐漸融化在母體文化之內的生命旅程，開拓他們的思維與反省自救的空間。¹⁷

從上文可見夏曼·藍波安對於世俗社會的價值觀其實具有相當的認知，並且在有意識的狀態下，將書本的知識做為傳播、延展達悟文化深度的媒介，試

¹⁵ 「原初的知識份子」一詞解釋詳見：楊翠，〈山與海的共構史詩——夏曼·藍波安作品中繁複的「海洋」意象〉，陳明柔編，《台灣的自然書寫》(台中：晨星，2006)，頁 217-219。

¹⁶ 夏曼·藍波安，〈一個有希望的夢〉，《海浪的記憶》(台北：聯合文學，2002)，頁 21。

¹⁷ 夏曼·藍波安，〈海洋朝聖者〉，《海浪的記憶》(台北：聯合文學，2002)，頁 118。

圖將族群的意識向下紮根；「我原始的目的，在於表現會教書的雅美人，也要學會族人部分的生產技能。」¹⁸我們或許可以回過頭來探討夏曼·藍波安的自我定位，當個體處於建構自我認同的過程中，不可忽視的是「認同」必須考慮到不同面相所帶來的影響，也許是國家、族群、社會階層乃至性別等等。這些來源在建構的過程往往會發生衝突，而身在其中的我們也必然經歷掙扎、選擇。夏曼·藍波安亦是如此：

孩子們從我身上搜刮不到十塊錢時，說：「爸爸，你最懶，你都不賺錢給我們。」

我很自信地回道：「爸爸射新鮮魚給你們吃就是賺錢呀。」

「才怪呢！」孩子們反駁道。¹⁹

對於夏曼·藍波安的家人而言，「父親」賺錢照顧家人是一項必然的現實責任，但是夏曼·藍波安則認為自己在證明「雅美男人」身分時，所捕獲的魚何嘗不是對家庭的供養？

可見榮耀概念與尊嚴概念夏曼·藍波安所面臨的「父親」與「男人」身分上發生衝突，其中，榮耀概念指的多是一般人所認定的世俗見解，至少是與社會階級的規範相連結的。而尊嚴概念則與之相反，它與人性有關，旨在去除一切社會的牽制與規範。夏曼·藍波安的返鄉之途使他成為卸下社會秩序後的個體，所以他自然是「異於常人」的存在。又，當個體處於主觀而內在的尊嚴世界中時，人與人交往所憑藉的社會符號不過流於偽裝，唯有將自我從社會所施加的「角色」中解放，個體才能發現/展現自己的真實。可見當個體存在於現實世界時，必然不斷面對榮耀概念與尊嚴概念兩相衝突的困境²⁰，正如大衛·庫爾珀闡釋貝格爾的論述後，所得之結論：「騎士只有當他掛滿相應於其身份的徽

¹⁸ 同上註，頁 121。

¹⁹ 夏曼·藍波安，〈關於冷海與情深〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁 11-12

²⁰ 榮耀概念與尊嚴概念詳見 Peter Berger 等著，曾維宗譯，〈補錄：論榮耀概念的式微〉，《飄泊的心靈——現代化過程中的意識變遷》（台北：巨流圖書，1983），頁 123-141。

章在戰場上馳騁時，他的真實自我才表現出來。」²¹

筆者認為此一尊嚴世界中的角色形象，可以解釋並且判斷，在家庭責任與文化延續的角色中，夏曼·藍波安所尋求的認同或許是建構於達悟文化，而非支撐家庭所需承擔養育的責任。他選擇的戰場，是海洋而非家庭；他所依循、扮演著的角色，是海洋之子、是雅美男人，從來也不是孩子的父親、妻子的丈夫。

三、夏曼·藍波安所見的男人、女人與海洋

居於蘭嶼的達悟族人，由於地域環境的不同，島上所呈現的風景及文化自然有別於台灣高山族的原住民族，夏曼·藍波安筆下的人物書寫，讓讀者得以窺探夏曼眼中所見的族人。特別是他生活所及的角色，如：父母親、妻子、伯父、表兄…等。

自詡為「海洋獨夫」的夏曼·藍波安，在前一章節的論述，可以清楚看見他的回歸之路並不容易。而文本中所呈現的蘭嶼文化及角色的生活，正是做為敘事者的夏曼·藍波安所提供的可供討論之論述場域；前一章節已討論夏曼·藍波安成為「雅美男人」的選擇，然而，成為「雅美男人」除了是夏曼·藍波安的「選擇」之外，仍有其必須面對的客觀條件。這也正好能與夏曼·藍波安在其碩論〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉中所提出，對於自身論述蘭嶼文化所必須面對outsider/insider之間，雙重身分的困境與突破中得到印證²²。夏曼·藍波安在看與被看的角度中，尋找自我文化重構的軌道。

在文本敘事中，父執輩的角色是夏曼·藍波安一再刻畫的對象，甚至《海浪的記憶》一書中的「第二卷：想念島上的親人」，十一個故事中就有十篇是

²¹ 大衛·庫爾珀，〈現代世界〉，《純粹現代性批判——黑格爾、海德格爾及其以後》（北京：商務印書館，2004），頁 29。

²² 夏曼·藍波安認為身為達悟族的自己做為一個觀察者，具有 insider 的視角之外，在學術領域上則有 outsider 的視野，進行觀察的方式自然迥異於一般學者，且 insider/outsider 並存將能處理更多單向視角所不能窺探的議題。筆者以為，此二者並存的視野自然有益於群體的溝通、觀察與歸納。但 insider/outsider 的雙重視角各自存在論述上的差異，且讀者皆是透過夏曼·藍波安之所見、所述來認識被書寫的主體，如此特殊的觀察位置與其論述值得更深入的思考。詳見：夏曼·藍波安，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉（清華大學人類學研究所碩士論文，2003），頁 1-7。

以男性作為主要書寫對象。可以看出夏曼·藍波安在建構自我的過程，是透過男人的形象來進行觀察、書寫，從而重現達悟文化的樣貌與確認自身的定位。

父親曾經說過：「孩子，你要養成愛慕海洋的性格，因為海洋的關係，才有我們這個民族。」是的，我們不得不去養成愛海的個性，每天放眼一望都是海的世界，海裡蘊藏很豐富的食物，她是雅美人所賴以為生的寶庫。²³

海是達悟族人的世界，也是達悟文化得以延展、流傳的教室，更是達悟人賴以為生的寶庫。但是海洋的變幻莫測與不穩定性，同時帶來了許多禁忌。身為知識份子的夏曼·藍波安，一方面致力於熟悉達悟文化以及海的脾性，另一方面，在禁忌的認知上，卻頻頻與家中長輩起衝突。對於父母的「迷信」，特別是母親的「惡靈」信仰，他的反應是憤怒。知識份子的理性告訴他這是荒誕的無稽之談：

我並不討厭母親無休止的撈叨，但最忌諱在我出去射魚前聽到她說：「孩子，『惡靈』是無所不在的，下午了，就別去吧！」此百分之百會激怒我到極點的，為保持和平的心靈只好撕一張衛生紙塞進耳朵裡。因為母親的「惡靈」信仰是他阻止我在傍晚時分潛水射魚慣用的技倆。²⁴

陳靜容在論述海洋動物故事與惡靈傳說中曾提到：達悟族人對於海裡有惡靈的說法是深信不疑的，甚至故事中的惡靈亦會附身於海洋動物之上。如此將動物意象化、神怪化，用以解釋不可預知的自然現象，可說是吸納前人經驗所成的口傳文學表現²⁵。然而，此時的夏曼·藍波安無視於母親的惡靈信仰之於達悟文化的深度，他選擇對此惡靈一說消極地迴避，執意前往海底潛水。即便

²³ 夏曼·藍波安，〈海洋朝聖者〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 113。

²⁴ 夏曼·藍波安，〈冷海情深〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 19。

²⁵ 陳靜容〈「命名」、「信仰」與「海洋」的重奏——達悟族口傳文學中的「動物故事」及其內在文化意涵研究〉，《海洋文化學刊》4期(2008.6) 頁 35-36。

在臨入海前憶起童年時期耆老們經常提起惡靈的恐懼，他依舊自信地縱身入海，並道：當我穿上潛水衣，決定潛水射魚時，惡靈是阻止不了我的。²⁶

夏曼·藍波安將惡靈視為迷信的態度，大抵自書本上的知識而來。過去人類學研究所的訓練，或許根深柢固了夏曼·藍波安認為迷信其來有自的想法，因此對於流於恐懼且無從解釋起的惡靈一說，夏曼·藍波安往往是不多作回應的。此次衝突延續至他意外打破了禁忌，在入夜後仍流連海底，驚動堂哥與表姊夫穿上驅逐惡靈的頭盔與鎧甲前往找海岸尋人。他將對禁忌的質疑與不解，以及誤觸禁忌後，族人的反應寫入〈冷海情深〉一文。文中出現的角色除了著鎧甲與頭盔的堂哥、表姊夫，以及父親、叔伯父外，尚有家中爆怒的妻子乃至放聲嚎哭、臭罵惡靈的母親：

七旬又八的母親，在院子後院空地，還真的在唸些臭罵惡靈取走我性命，哀怨淒楚，悲涼的語句，並且還不斷地放生嚎哭。我聽了又恨又氣，還真像是我離開似的。

「妳念什麼念呀，弟弟回來了，停止你滿是惡靈咒語的嘴巴啊，伊那。」

大姐氣憤的說。媽媽停止發瘋了，但我的思維並沒有歇息悲哀。²⁷

對於讓族人掛心感到愧疚的夏曼·藍波安，在見到母親後，竟將母親因擔心自己而詛咒惡靈的迷信行為以「發瘋」描述，懷抱歉意的心情霎時轉為憤怒、悲哀，並帶有譴責母親「無知」的意味。而母親的表現與後半段叔伯父的責備呈現明顯的對比，夏曼·藍波安筆下所呈現的伯父即便因憤怒、悲傷而流下苦澀的淚水，情緒卻不似母親一般激動，他選擇以歌謠叮嚀夏曼·藍波安遵守禁忌、愛惜生命：

我已經是個殘廢的老人

²⁶ 同註 24，頁 20。

²⁷ 夏曼·藍波安，〈冷海情深〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁 32。

行動笨拙的人呀
小蘭嶼的海浪不曾威脅
我前往潛水射魚的慾望
激流駭浪不曾消耗
我潛水射魚的體力
海底裡的怪物不會令我恐懼

我已經是孫子的祖父了
洶濤駭浪的無情
有誰不怕呀
澈藍碧海連天一色
有誰不愛呀
但
孩子呀，用你的智慧愛
我們這些老人呀²⁸

口傳文學的另一種表現便是歌謠，歌謠的傳唱會因時機、場合而有不同的意涵，在此姑且不論伯父在事件當下所用的音律曲調為何，單就歌詞的意境上，可看出伯父對於打破禁忌一事採取的不是惡靈的威脅，而是以同等的立場，申明自己即便已然年老，對海洋的嚮往事實上與夏曼·藍波安無異。但是，身為「夏曼」所需背負的責任終究與年老的「夏本」有所不同，期許夏曼·藍波安能夠在縱情於海洋時，更需謹記前人的教誨，愛惜自己。

叔父則是對年輕人亟欲證明自己的心情表示諒解，且意欲加深達悟族素來的謙虛之道，叮嚀之：

²⁸ 夏曼·藍波安，〈冷海情深〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 36-37。

「……我的要求是，在下午時段不可單獨浮潛射魚，其次，射到大魚不可驕傲，散播自己在潛水方面的能力，只有謙虛才會博得族人的敬仰。」

「海，是一首唱不完的詩歌，波波的浪濤是不斷編織悲劇的凶手，但亦為養育我們的慈父。我們愛祂，但不了解祂。『夜歸的男人』是釀成悲劇的前奏，我們三兄弟，還有哪種魚沒有吃過、捉過呢？但不吃用生命做賭注射回來孝敬我們的魚。」²⁹

可以看出三個角色對於打破禁忌一事的表现各有不同，經過一連串的斥責、囑咐、懺悔後，家屋的氣氛在老人們的故事情節中轉變，伯父、叔父與父親藉由歌謠與故事分享過去的捕魚經驗：

他們的表情，他們的故事，他們的思想，無一不在震盪「夜歸的男人」的心，我偷偷拭去眼角的水滴，我，為何淌著淚呢！³⁰

同樣懷抱著罪惡感的夏曼·藍波安，因著對象的不同表現也大不相同，別於對母親的不耐與無所適從，夏曼·藍波安顯然臣服於父執輩所採取的勸戒方式。但是夏曼·藍波安書寫本文的著眼點並不在此，他對族人的反應表示不解，不明白自詡為「海底獨夫」的英勇表現與戰績不過是打破禁忌罷了，在親戚的眼中就只落得一個「貪」字，沒有絲毫讚許。這個階段的他正不斷思考著：老人的思想裡為何無時無刻不浮現鬼的影子呢？³¹

除了海洋的禁忌，達悟人所重視的飛魚季，及其所伴隨的規範更可說是達悟文化的延伸。飛魚季的起源，必自飛魚神話說起，神話做為一原始社會的集體創作，內容多是當時代的人們與大自然互動的傳說，用以合理化一切無法解釋也無從解釋的現象。情節內容或因口傳的特性以及時代的演進，導致發展各

²⁹ 夏曼·藍波安，〈冷海情深〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁 41。

³⁰ 同上註，頁 42。

³¹ 夏曼·藍波安，〈黑潮の親子舟〉，《冷海情深》（台北：聯合文學，1997），頁 60。

有差異，故謝世宗整理了1960年以來所出版的達悟神話，大致整理出關於飛魚神話的主要敘述母題，引用如下：

1. 雅美人原不知飛魚知識，不過卻曾偶在岩洞內瞧見鬼(anito)族會捕魚製陶造船等。
2. 一天，族人在岸邊撿來飛魚回家，並與甲殼類生物合煮食之後生病長瘡。
3. 此一事件連帶也使魚族生病。
4. 於族頭目明白原委後，托夢給雅美老人，要他知曉補食飛魚必依原則行事，並約翌日相見面授。
5. 雙方碰面後，黑翅膀魚頭目耐心教導確切的補飛魚時節，老人男人女人小孩應有所別的魚種取食，以及漁獲的食用地點時間與方式等。
6. 自此，雅美人依之建立漁業禮制，人與魚的網路才得以永續健全。³²

夏曼·藍波安在《八代灣的神話》一書中，對飛魚神話亦有書寫³³，書寫的角度則是以故事來詮釋飛魚文化之於達悟文化的社會功能。因此，夏曼·藍波安筆下所呈現的飛魚故事討論了禁忌、信仰的教化與約束，卻不見鬼族，他選擇以父親的口傳故事為始，自達悟(Tawo)與「人之島」講起，追溯先祖的出現是源於蘭嶼這塊土地的豐饒富美，因此在天神指示之下，將天神膝下誕生的一對男女分別放入石塊與竹子中，並將之置於山上。出生後男孩與女孩相遇一起長住於大森山，且各自從膝下誕出兩子，進而討論到兄妹通婚導致的畸胎，必須藉由換妻才能誕下健康的嬰兒，生活方能步入正軌。先祖開始為島上的動植物命名，唯獨「人」沒有名字，一律自稱為Tawo。且在大森山生活了五代之後，始搬到離海較近的復興台地，這才開始與海有接觸，也因此有了誤食飛魚與

³² 謝世忠，〈雅美/達悟與海中游類：一個「非孤嶼」原柱族群的多視角「魚觀」〉，《台灣風物》第57卷4期，頁43。

³³ 夏曼·藍波安，〈飛魚神話〉，《八代灣的神話》(台北：聯經，2011)，頁128-146。

甲殼類的情節，之後的故事梗概不離謝世忠所整理的六大要點。可以發現的是夏曼·藍波安在進行飛魚神話的書寫時，意圖藉由故事解釋達悟族的起源與換妻習俗，但他始終有意識的屏除了惡靈一說。夏曼·藍波安將飛魚神話與島嶼上的山海分野、族群遷移結合³⁴，認為飛魚神話其實肇因於族人對海洋的不熟悉。

爾後，達悟人依據飛魚的神話，建構出一套人與魚的共存網路，除了將魚分為儀式/非儀式性的、男性/女性食用的，達悟人亦依據飛魚的產季將一年劃分為三季，一季四個月，依序為：春，rayon，飛魚季節，二月到六月、夏，teyteyka，漁撈結束，七月到十月、冬，amyan，飛魚季前的準備，十一月到一月。一年三季的規範，以禁忌來節制欲望。飛魚祭不只彰顯了達悟族人與環境共生的心態，也為達悟文化建構了一套系統完整的文化儀式：³⁵

這些神話故事，在實質上具有法律的效能，更具有宗教的約束力量。……而在這些口傳文學、神話故事裡，又以飛魚季中的禁忌最多、最繁雜。……飛魚在達悟社會實際生活上及觀念上具重要性，也顯示出該信仰在達悟社會中，不只有其正面的明顯功能，更具有其反功能及潛功能，……飛魚神話既具有詩歌之美，又極富海洋意義，可謂研究達悟先民祖先之宗教信仰和社會風俗的主要依據。³⁶

自影響達悟族人深遠的飛魚，所衍生出繁複的禁忌行為，是構成達悟社會組織的重要基礎，甚至在造船作舟的功能上，也是以捕撈飛魚的功能為首要考

³⁴ 夏曼·藍波安生於蘭嶼紅頭部落，紅頭部落便是以石生、竹生作為「創生神話」的主要情節，是「高山起源說」的其中一種類型，但在趙元貞的創生神話相關論述中，飛魚神話並未與創生神話有所結合，顯見夏曼·藍波安試圖將達悟族人對飛魚的誤食解釋為自高山而往海洋的不熟識。又由於口傳的特性，創生神話自然帶有相當程度的變異性，其他「高山起源說」的變異情節詳見：趙元貞，〈試析蘭嶼達悟族創生神話的思維〉《東吳中文線上學術論文》8期(2009.12)，頁66-69。

³⁵ 夏曼·藍波安，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉(清華大學人類學研究所碩士論文，2003)，頁34。

³⁶ 夏曼·藍波安，〈不願被保送〉，《八代灣的神話》(台北：聯經，2011)，頁128-129。

量。因此，在返鄉一年後，飛魚祭之前，夏曼·藍波安終於能向父親學習造舟；學習這項對達悟族人而言，不僅是最重要的技藝、生存工具，更是被族人肯定為男人的關鍵技能。甚至，舟的作工精細與否，乃至航行的穩定度，都是達悟男人自我能力的實踐，也是夏曼·藍波安回到蘭嶼後一直在等待著的證明。但此時，母親的心中卻依然對他的能力與心力表示擔憂：

依那問起父親說：「孫子的爸爸在台灣十多年，他行嗎？」「不行也得行啊，他又不是漢人，用錢向別人買魚是最沒有用的男人……。」「沒錯，不過孫子的父親會有那個體力，存有那顆心學習造舟嗎？」……確實，有很多的青年族人在台灣流浪多年後，在回鄉省親的三、四天裡，長輩們在他身上聞到的盡是胭脂粉味、古龍水以及濃濃的酒氣味，而沒有一滴海水的魚腥味。母親如此質疑我的能力，不是因為我染上以上的惡習，而是我在她眼中是漢人的體能非雅美人的肌肉，遠離樹木的、沒有土壤味的人。³⁷

夏曼·藍波安藉由母親關懷式的詢問點出他所面臨的處境，儘管他已經利用一年的時間投身於母文化的海洋以證明自己仍是達悟之子，但族人的眼中他依舊是一個「退化的雅美男人」³⁸，即便他已不再將漢人視為競爭對象時，自我認同的轉變仍抵不過他者觀看的印象。因此，飛魚季可以說是夏曼·藍波安洗清汗名的最後關鍵。讀者可自文本中看到許多飛魚季的相關描述，在與海的互動、也就是勞動的過程中所必須遵守的禁忌，夏曼·藍波安顯然憑藉著父親

³⁷ 夏曼·藍波安，〈黑潮の親子舟〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 55。

³⁸ 成為雅美男人的條件除了靈魂說外，尚有對傳統技藝的知識深度，如：捕魚、造舟、說故事等，因此一個不被認為是達悟男人的男人，通常指的便是無技藝的、「被漢化」的男人。而邱貴芬認為「被漢化的次等男人」將永遠以漢人男人為表率，意圖自男性對漢人女性的欲望論述原/漢的位置，並且認為若是想要成為「真正的男人」只有從對漢人女性的欲望結構中脫身，且停止以漢人男性為模仿對象。若以此為立論，那麼欲望的表現便不必然以對女性的征服呈現，筆者以為夏曼·藍波安在成為「雅美男人」之前，確實是憑藉著漢人世界的標準生活，以漢人為對象的比較心態看來，從「放棄保送大學的資格」乃至「憑自己的能力考上大學」兩方面討論，或許「欲望」亦可替換為「平等」的追求。參見：邱貴芬，〈性別政治與原住民主體的呈現——夏曼·藍波安的文學作品和 Si-Manirei 的紀錄片〉《台灣社會研究季刊》，頁 22-25。

的教誨以及不厭其煩的叮嚀，做為回歸達悟文化的主要途徑：

「所以，孫子的父親請牢記，年輕人划船千萬要學會觀察東西兩邊海平線雲層的變化，大潮、小潮的海流是和月亮有直接關係的。你雖然潛水射魚的能力不錯，但和划船往外海掉於是截然不同的，沒有結實的胳膊，沒有厚厚的手掌繭是不能和海流搏鬥的。」在覓材的過程中父親如此講課給我。³⁹

根據文本，〈黑潮の親子舟〉紀錄時間為一九九〇年十一月，正是冬季，飛魚即將來臨的季節，夏曼·藍波安與父親著手準備造舟所需的材料。依循著傳統的禁忌與儀式，男人在造船前必須上山取材，對樹的知識影響到所造之舟是否能經得起海洋的考驗，而雕工的精細與船行駛的快慢，無一不是證實達悟男人社會地位的條件。

父親一步一步地以自身的勞動經驗來教導夏曼·藍波安應該了解的「原初知識」，從選木材、製作船身、船隻下水…等。急欲成為「男人」的夏曼·藍波安除了虛心接受外，對於父親在砍樹時說了許多祈求的話語，更有疑惑：

「雅瑪，砍造舟的樹需要說那麼多的話嗎？」

他提出疑問、質疑父親的教導，甚至覺得這不過是種迷信。為此，父親僅緩緩的解釋：

「樹是山的孩子，船是海的孫子，大自然的一切生物都有靈魂，你不祝福這些大自然的神祇，你就不是這個島上有生命的一份子……。有了這些儀式，大自然就不會淘汰我們的民族。」這跟淘汰有關係嗎？我如此質疑。⁴⁰

³⁹ 夏曼·藍波安，〈冷海情深〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 57。

⁴⁰ 夏曼·藍波安，〈黑潮の親子舟〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 59。

懷抱著疑問的心勞動著，在學習造舟的過程，夏曼·藍波安漸漸發現「在島上生存的驕傲的表現正是和自己的勤勞成正比。」⁴¹同時，「兒時記憶裡被裝進一大堆當時不甚瞭解的神話故事，如今，在從事傳統勞動生產時，一一應驗了。」⁴²夏曼·藍波安依循父親的叮嚀所得到的體悟，是學會達悟人的謙卑、敬畏山林、祝福祖靈及疼愛山海的生命本質，體現於造船後的祈福儀式：

父親道：「在海上，船即是你的生命，所以第一支小米穗是祝福小船的靈魂；第二支是祝福、祈求黑色翅膀的飛魚之神明；第三支是祝福自己和飛魚和船身在大海共存的三個合而為一的靈魂。」⁴³

從父親對夏曼·藍波安的叮嚀，可看出達悟族特有的「靈觀」信仰，此一萬物有靈的信仰表現於飛魚季的禁忌之中，更顯得其重要與神聖。從採集木材時對樹靈懷抱的謙卑與感激，到大船出海前所要進行的小米穗祈福，乃至對惡靈的驅逐：

雅美人最明顯的驅逐anito儀式，是在他們最隆重的船祭miraod時，鹿野和瀨川有如是之描述：在miroad快結束時，雅美人舉行驅逐惡靈anito的儀式。因為anito是一切邪惡和災禍的原因，所以必須趨之而後漁船才有快樂的前途。⁴⁴

達悟族泛靈信仰中的惡靈(anito)並不只存在於陸地上，飛魚季的儀式正式為了驅逐海裡的惡靈，並祈求天神能賜予更多的食物，讓族人衣食無缺。遵守飛魚季的一切禁忌之於達悟族而言，是延續、維持生命的方法，同時也是安定族群的力量。另外，在達悟族人決定造舟之前，傳統上必須先努力經營水芋田

⁴¹ 同上註，頁 60。

⁴² 夏曼·藍波安，〈不願被保送〉，《八代灣的神話》(台北：聯經，2011)，頁 172。

⁴³ 夏曼·藍波安，〈黑潮の親子舟〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁 62。

⁴⁴ 李亦園，〈Anito 的社會功能——雅美族靈魂信仰的社會心理學研究〉，《台灣土著民族的社會與文化》(台北：聯經，1982)，頁 52。

。水芋田通常是女性負責的勞動，能夠以水芋將木舟舖滿，不僅是行船儀式的
要求，同時也證明了夫妻辛勤勞動的成果：

造一艘雕飾船，男人除了已備妥造船樹材外，已為人父的男人必須與妻
子商榷相關事宜，取得妻子的贊同是過程中最重要的一個環扣，象徵互
敬互愛。已為人母者也要藉著孩子們的父親之船竣工的儀式，彰顯自己
的水芋以示長年勤奮的成績。⁴⁵

達悟族人的勞動與信仰，進一步的落實於夫妻的互助互動，他們相信：水
芋在飛魚季前的儀式裡象徵了未來可能的漁獲量，其重要性堪稱是女人「陸地
上的飛魚」⁴⁶。唯有夫妻之間相互合作、互相尊重，芋田才會因此受到神明的
敬重，大船方能被水芋蓋滿。從飛魚季的種種儀式來看，達悟男人藉由造舟捕
魚來體現海洋的文化意涵，女性則以陸地上的收穫為榮耀。夏曼·藍波安在其
人類學研究中，對於這樣的現象，亦有所探討：

深山與海洋，一般說來是達悟女性的禁地，此原初的觀點是建立在疼惜
女性，婦女生育後養兒育女的困難之上。從靈魂信仰的觀念來說，嬰兒
出生後的成長，需要母乳，提供奶水的婦女靈魂，應與嬰兒靈魂相同的
乾淨，這是女性活動空間被約束首要因素。⁴⁷

夏曼·藍波安以保護女性、繁衍後代的角度，解釋女性何以無法接近海洋
，如果女性自「原初」便被禁止接近海洋，那麼或許可以讓我們了解到夏曼·
藍波安筆下一篇篇回歸達悟文化的自敘與自剖，無論是對海洋的迷戀、禁忌的
質疑、文化認同的迷惘…等，在他書寫的場域裡，這片屬於男人的海洋，女性

⁴⁵ 夏曼·藍波安，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉（清華大學人類學研究所碩士論文，2003），頁 81。

⁴⁶ 夏曼·藍波安，〈一個有希望的夢〉，《海浪的記憶》（台北：聯合文學，2002），頁 86。

⁴⁷ 夏曼·藍波安，〈波峰與波谷〉，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉（清華大學人類學研究所碩士論文，2003），頁 113。

總是缺席的；但是這仍不足以解釋文本中，其他不屬於海洋的部分。

夏曼·藍波安文本中所提及的女性角色與男性相較之下要顯得單調許多，其中，與之構成對話的主要角色為母親、妻子、女兒，其他如姐姐及伯母則多以第三者的方式出場，與夏曼·藍波安並沒有直接的互動，自然無從論述起。又由於這些家庭中的女性成員幾乎未曾在夏曼·藍波安的文本中扮演重要的角色，角色性格皆一致性地以模糊的面貌呈現，讀者無法藉由文本探知她們的個性以及其在達悟社會中所代表的位置。唯一可見的便是她們對惡靈的恐懼、對夏曼·藍波安能力的質疑，還有對生活不濟的控訴，何以夏曼·藍波安周圍的女人都如此負面而消極呢？對此，邱貴芬認為：這些夏曼企圖壓抑的現代性課題的焦慮被投射到家庭中達悟女人身上。⁴⁸邱貴芬所言的現代性課題旨在討論夏曼·藍波安回歸原住民傳統文化時所必須、甚而是不願面對的焦慮，投射於家庭中操管家務的女性之上，暗示了夏曼在重建主體時所需面臨的如影隨形的壓力。

而夏曼·藍波安做為一個以海洋作為書寫主體的作家，他憑藉海洋所建構的主體認同乃至知識份子/一家之長所需面臨的抉擇，正好與筆者上一章節所論之尊嚴/榮耀概念呼應。筆者認為此概念亦可用以解釋這個無論自「達悟社會的父系體制」觀點剖析⁴⁹，或是以「達悟的海洋自原初便禁止女性接近」二者皆無法釐清的性別角色失衡現象。也就是當夏曼·藍波安選擇成為「雅美男人」時，在很大的程度上仍與榮耀概念所衍生的經濟、現實層面有所拉扯。於文本之中的表現，則可看出夏曼·藍波安身旁的女性往往自他所規避的角度，以指控劃破他身為「雅美男人」的尊嚴世界，直指夏曼·藍波安所需承擔的經濟、

⁴⁸ 邱貴芬，〈性別政治與原住民主體的呈現——夏曼·藍波安的文學作品和 Si-Manirei 的紀錄片〉，《台灣社會研究季刊》86期(2012, 3)，頁 28-29。

⁴⁹ 筆者在剖析夏曼·藍波安性別書寫上的偏移時，曾試圖自達悟的父系體制面來進行討論，但是達悟族雖為一父系族群，其社會制度下的系統卻別於一般對父系社會的認知。以繼承面來看，部落中有不少以女性作為家屋繼承人的例子，可見達悟社會的父系制度迥異於台灣其他父系體制的原民族群。而達悟族的父系世系群與雙系團體辯證，在人類學上仍有爭議，參見衛惠林，〈雅美族的父系世系群與雙系行為團體〉《中央研究院民族學研究所集刊》7期(1959, 3)、余光弘，〈田野資料的運用與解釋——再論雅美族之父系世系群〉，《台灣史田野研究通訊》24期(1992, 9)。

生活責任。職是之故，夏曼·藍波安筆下所呈現的女性，自然無法與達悟族的全體女性形象一概而論。

四、文化的身體力行

離鄉十多年的夏曼·藍波安在接受台灣的知識教化後返鄉，尋找自我的文化認同與自我實踐的平衡點，甚至採取了對家庭最消極、耽溺的方式，實踐自己心中的文化理想。文本中所呈現的視角除了可見夏曼·藍波安身為「知識份子」需背負的現實與經濟責任之外，也可看見夏曼在試圖建構尊嚴世界時所面臨的猶豫：

「叫你不要念漢人的書，你偏要念，看你，愈來愈不像『人』」。我忽然意識到，十六歲來台灣，三十二歲返家，彼時在父母親眼裡，我已不是「真人」了，而我之所以離開台北，也是因為我在哪兒也真的都不是「人」，所以才回家養心。⁵⁰

夏曼·藍波安游移在台灣/蘭嶼之間，尋找自己的定位，從拒絕保送那時就可看見存在他體內那股抵抗的力量，當然最後他也如願以自己的能力考上大學，但他不僅沒因此得到社會對於「知識份子」的回饋，同時也失去了家人對他生而為「人」的肯定。正如董恕明所言：「在肯定與否定之間徘徊與猶疑，註定了他會成為一種既是達悟，又不盡是達悟的一種人。」⁵¹

另一方面，先不論外在環境對他的認可，夏曼·藍波安自身在維繫達悟文化的傳統與現代間同樣存在著掙扎、矛盾，體現於達悟文化的實踐之上，或許可以從前述他對「迷信」的質疑窺見一二。達悟族的原初信仰大抵可分為神觀、靈觀二者，一是「天上的祖父神」：Akey do langarahren，意指從天上俯瞰大

⁵⁰ 夏曼·藍波安，〈波峰與波谷〉，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉（清華大學人類學研究所碩士論文，2003），無頁碼。

⁵¹ 董恕明，〈邊緣主體的建構——台灣當代原住民文學研究〉（私立東海大學中國文學博士論文，2003），頁 137。

地的俯視者，達悟人相信這位天上的祖父神，會以一視同仁的態度審斷達悟人行為的好壞；二是靈魂觀，此一靈魂觀牽涉達悟族的泛靈信仰，認為一切事物都有靈，再從此認知劃分靈的性向，大抵有三類，分別是：代表肉體的生命之魂pahad、代表惡靈(亡魂)的anito，以及已故親人的靈魂⁵²。

以一切都有靈魂的面向來解讀達悟族對於自然界的迷信乃至禁忌，在夏曼·藍波安身為「知識份子」的理智看來，這樣的禁忌事實上是一種對「不確定性」的迴避，是族群演化過程中必須自保的歷史意識與文化規則。同時，帶著知識份子思維的他更質疑這樣的迷信不過是無知的產物，直到他在海中體現了禁忌所帶來的意涵，且正視禁忌之於達悟文化的底蘊後，夏曼·藍波安以「雅美男人」為雛形所建構的自我認同才算完整。為此他對自己在迷信方面的認知轉變作了一番解釋：

平時，我們也許不會感到這些神話的影響力，但是，這幾年，當我重新回到沒有文字記載的部落裡時，才發現很多神話非得身體力行，才能感受到它存在的意義。很多人問我：『你們雅美人抓飛魚時，為什麼有那麼多禁忌？』假使我沒有參加抓飛魚的行列，就很難去回答這個問題，當我參加過後，我才明白其中的道理。⁵³

另外，文本中不斷提到說故事的技巧對男人是何等重要，而這個技巧與能力同時驗證了身為男人在勞動的過程所曾經歷的輝煌，講述故事的本身也代表族群記憶的傳遞。訊息在分享與聆聽之間，勞動的「經驗」就此得以複製，並且延續：

……前輩們在海上的奮鬥經驗與對海的迷戀，在說故事的同時，皆附帶

⁵² 席蕾·嘉斐弄，〈達悟族之原初信仰〉，《達悟族宗教變遷與民族發展》(台北：南天，2009)，頁 64-79。

⁵³ 孫大川，〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉，《山海世界》(台北：聯合文學，2000)，頁 146。

著肢體的語言，煞是把屋院的草地當作是在大海的表演場域，深深地吸引著我的雙眼以及思維。耆老們所說的象徵語言，全是生活在週遭的物種，以最熟悉的物種認知，如樹木的魚類的自然天候的變幻等等皆是詮釋故事內容的要素，聽得讓我意識到週遭的物種在這個民族的語意體系裡的重要性，也就是說，新生代的族人失去了環境生態的認知，退出了山林與大海作為勞動生產的場域時，便無法理解及解析部落耆老們的知識系統，於是，在那溫柔的夜色下的畫面，我存在的唯一理由，就是做他們忠實的聽眾。⁵⁴

夏曼·藍波安做為一個聽眾，汲取長輩們的經驗，亦期許自己能成為說故事的人，但是身為「知識份子」的他同時也為口傳文學所面臨的未來表示擔憂。從前述夏曼·藍波安的父母對他在台灣所學的「知識」表示否定，可看出達悟文化的價值觀仍傾向於勞動後所得的「原初的知識」。但是此一剝除「知識」的、以「口耳相傳」的方式做為實踐，從而彰顯其底蘊的達悟文化，由於蘭嶼青壯年人口外流，口傳故事所承載的經驗及潛藏於故事底下的「原初的知識」因此形成斷層：

我的父親們不曾企圖用文字記載族人的歷史，他們只有腦海裡雕刻所見所聞的事物，他們都是七旬以上的老人，但他們的思路清晰得令我心服口服。我唯一的途徑就是努力的創作，才能記錄有海洋氣味的作品，我如是勉勵自己。⁵⁵

身為「知識份子」的夏曼·藍波安明白，一旦族人不再從事勞動時，「原初的知識」也就不再具有意義；立足於此，夏曼·藍波安利用他獨有的insider/outsider視角延續達悟文化的記憶，將在台灣所學的「知識」與達悟文化

⁵⁴ 夏曼·藍波安，〈一個有希望的夢〉，《海浪的記憶》(台北：聯合文學，2002)，頁75-76。

⁵⁵ 夏曼·藍波安，〈敬畏海的神靈〉，《冷海情深》(台北：聯合文學，1997)，頁96。

所強調的「原初的知識」間取得平衡。或者可以說，表現「知識」的「書寫」，對於夏曼·藍波安而言亦是一種勞動⁵⁶。當他選擇扮演尊嚴世界的角色，以「原初的知識份子」來身體力行達悟神話的同時，也以「知識」書寫了屬於夏曼·藍波安的海洋神話。

五、結語

本文透過對夏曼·藍波安文本的閱讀解析，輔以民族人類學相關研究，探討夏曼·藍波安筆下的海洋，剖析夏曼回歸達悟文化的過程。

夏曼·藍波安身為一知識份子，有意識地以insider/outsider的視角探看達悟文化；海洋，做為達悟族的文化場域、達悟文化延展的教室，是夏曼·藍波安跨越自我的媒介，亦是形構自我的主體，在以海洋作為書寫對象的篇章中，屢見夏曼·藍波安與族人的互動，特別是男性的長者們，可見父執輩藉由歌謠與故事指引夏曼成為「雅美男人」，並且參與夏曼·藍波安的尊嚴世界。

但是當「雅美男人」的角色不等於「父親」所應背負的責任，而不帶有原初記憶/技藝的「知識份子」身分也被否定時，在尊嚴概念與榮耀概念二者的衝擊之下，夏曼·藍波安不僅藉由身體展示個體榮耀，也憑藉在台灣所學的知識，將口傳文學以原漢對照的方式紀錄下來，並且在書寫的場域中選擇了自己之於達悟文化的位置；海洋，確實是夏曼·藍波安的戰場。如此以尊嚴概念為選擇的前提之下，女性角色之於「男人的海洋」無疑是次要的存在。

⁵⁶ 關於夏曼·藍波安書寫與勞動的自我實踐之論點，邱珮萱亦有論述，詳見：邱珮萱，〈戰後台灣散文中的原鄉書寫〉（國立高雄師範大學國文學系博士論文，2003）。

參考文獻

1、著作

- 夏曼·藍波安，《八代灣的神話》(台北：聯經出版，2011)
- 夏曼·藍波安，《冷海情深》(台北：聯合文學出版，1997)
- 夏曼·藍波安，《海洋的記憶》(台北：聯合文學出版，2002)
- 夏曼·藍波安，《航海家的臉》(台北：印刻出版，2007)

2、專書

- Peter Berger 等著，曾維宗譯，《飄泊的心靈——現代化過程中的意識變遷》(台北：巨流圖書，1983)
- 李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》(台北：聯經出版，1982 年)
- 孫大川，《山海世界》(台北：聯合文學，2000)
- 胡台麗，《文化展演與台灣原住民》(台北市：聯經出版，2003)
- 大衛·庫爾珀，《純粹現代性批判——黑格爾、海德格爾及其以後》(北京：商務印書館，2004)
- 陳明柔，《台灣的自然書寫》(台中：晨星出版，2006 年)
- 席蒨·嘉斐弄，《達悟族宗教變遷與民族發展》(台北：南天，2009)

3、期刊論文

- 邱貴芬，〈性別政治與原住民主體的呈現——夏曼·藍波安的文學作品和 Si-Manirei 的紀錄片〉《台灣社會研究季刊》(2012.03)，頁 13-49。
- 謝世忠，〈雅美/達悟與海中游類：一個「非孤嶼」原住族群的多視角「魚觀」〉《台灣風物》第 57 卷 4 期，頁 39-75。
- 陳靜容，〈「命名」、「信仰」與「海洋」的重奏——達悟族口傳文學中的「動物故事」及其內在文化意涵研究〉《海洋文化學刊》4 期(2008.06)，頁 25-48。
- 趙元貞，〈試析蘭嶼達悟族創生神話的思維〉，《東吳中文線上學術論文》8 期(2009.12)，頁 59-77。

衛惠林，〈雅美族的父系世系群與雙系行為團體〉《中央研究院民族學研究所集刊》7期(1959.03)，頁1-42。

余光弘，〈田野資料的運用與解釋——再論雅美族之父系世系群〉《台灣史田野研究通訊》24期，頁48-72。

許雅筑，〈傳統與現代——原住民作家夏曼·藍波安的地誌書寫與對話〉《台灣文學研究學報》3期(2008.04)，頁108-128。

4、學位論文

董恕明，〈邊緣主體的建構——台灣當代原住民文學研究〉(私立東海大學中國文學博士論文，2003)。

夏曼·藍波安，〈原初豐腴的島嶼：達悟民族的海洋知識與文化〉(清華大學人類學研究所碩士論文，2003)。

邱珮萱，〈戰後台灣散文中的原鄉書寫〉(國立高雄師範大學國文學系博士論文，2003)。