

如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗 與文化世界？ ——將原住民文學作為跨文化理解媒介 的一個初步嘗試¹



王應棠*

摘 要

本研究選定達悟族²夏曼·藍波安的《海浪的記憶》與《黑色的翅膀》為海洋生活世界的主要表徵媒介作為閱讀文本，設計不同身分屬性的參與者進行文本閱讀與焦點團體討論。經由選定文本相關作者之文學研究評論資料，以及達悟族相關民族誌研究資料，與前述焦點團體討論所蒐集之資料進行參照、分析與詮釋，研究結果初步顯示，首

¹ 科技部（前國科會）專題研究計畫（NSC 98-2410-H-259-04）部分研究成果。本文初步研究構想曾於2009年暑假短期訪問中研院文哲所期間討論報告。特別感謝：兼任助理溫敏慧在焦點團體訪談逐字稿及初步分析整理的費心；匿名評審之具體審查意見及修正方向；中研院文哲所黃冠閔博士溫暖的接待、討論與建議。

² 有關族名經查行政院原民會顯示為雅美（達悟），惟從我在於蘭嶼的田野經驗以及與作家之互動，族人認為雅美是外人的稱呼，達悟才是他們的自稱。為尊重其自稱，行文均用達悟。

* 王應棠：國立東華大學教育與潛能開發學系副教授

電子郵件：ytwang@gms.ndhu.edu.tw

收件日期：2018.12.12；修改日期：2018.12.20；接受日期：2019.04.02

先，理解的對話模式指出訪談是一種話語的形式，而討論議題則必須來自研究者對閱讀文本語言及其所涉文化現象的敏感度與提問視角，此皆關涉其前見。焦點訪談的進行是一種受議題導引的對話活動，參與者必須開放自己進入議題的反覆交談情境中，以探索不斷深入的意義，此為視域融合的成果。其次，作品文本與訪談紀錄再現了人們的經驗所展現的生活世界及其意義，這些都是透過語言的表達。而當我們據之以進行分析詮釋時，不同的前見和語言指涉的多義性顯現意義的豐富多元性，因此只有一種正確的詮釋是不可能的。但此非是要提倡相對主義的理解模式，而是強調跨文化理解要在對等的開放關係中獲致共識而開啟、豐富彼此對文化的認識。如將原住民漢語文學作為跨文化理解的媒介，並將「翻譯」作為跨文化理解的模式，讓我們可透過「翻譯」，昭示了一種包含他者，且邊界可在跨文化對話的歷史進程中不斷擴大的特質。

關鍵字：文化翻譯、原住民漢語文學、夏曼·藍波安、跨文化理解、
達悟族

How to Read Syaman Rapongan's Ocean Experience and Cultural World? An Experiment of Tao Indigenous Literature as a Medium of Cross-Cultural Understanding

Ying-Tang Wang*

Abstract

This paper discusses the language and cultural context involved in the process of production and acceptance of indigenous writing from specific works cases, and further discusses how to inspire the research perspective with “translation as a model of cross-cultural understanding”. *Memory of the Waves* and *Black Wings* were selected as the representative reading texts of the famous indigenous Tao writer Syaman Rapongan. Taking outcomes of focused group discussion firstly, then supplemented by the relevant references, mainly through the selected reading text research review, as well as related ethnographic research, shows that interview is a form of discourse, the issue must come from the participants' sensitivity to text language and its cultural context, which is related to their prejudice. Focused interview is a kind of dialogue activity guided by the issue, participants should open themselves to the issue in order to deepen significance, which is the result of the fusion of horizon. Based on the analysis and interpretation, research findings show the rich diversity of meanings, so only a correct interpretation is impossible. This is not to promote relativistic patterns of understanding, but rather to emphasize cross-cultural understanding in order to achieve consensus in reciprocal relationships and to open up mutual understanding of

* Ying-Tang Wang: Associate Professor, Department of Education and Human Potentials Development, National Dong Hwa University
E-mail: ytwang@gms.ndhu.edu.tw
Manuscript received: 2018.12.12; Revised: 2018.12.20; Accepted: 2019.04.02



each other's cultures.

Keywords: cultural translation, indigenous literature, Syaman Rapongan,
cross-cultural understanding, Tao

壹、緣起

在大眾日漸體認臺灣是一個多元文化與族群的社會時，其實真正面對面進行族群接觸的機會並不多，尤其是居住在都市地區的漢人，大多是經由涉及原住民議題的媒體報導或藝文活動與出版品來認識原住民。在這些資訊中，原住民以漢語書寫的文學作品，除了文學欣賞外，同時提供主流社會有機會透過閱讀，讓原住民文學成為了解族群生活世界的一個美麗媒介，對族群之間的跨文化交流互動應有所助益。雖然原住民作家用漢語書寫，但其內容卻是差異極大的非漢人生活世界的事物，加上作者常常夾雜母語拼音或原漢雙語並列，若未具備相關族群脈絡知識是很難進入文本的意義世界中。

原住民作家透過漢語的書寫，不只是介紹或是再現自己的族群、文化處境，其實也牽涉到如何書寫的課題。由於原住民過去沒有文字，首次的書寫，且是第一人稱的書寫，是自己在寫自己的族群文化，這與過去人類學家寫民族誌，或是外人用其他方式，把他們當成客體去寫，是有很大的不同。此一新的文本對象可從不同的角度討論，而我的主要視角是置於面對文化差異的理解議題，著重於原住民漢語書寫文本的理解與使用的語言問題進行探討。此種跨族群的理解與同一族群文化之內的人對同一個文本的理解問題，顯然是不一樣，具體凸顯了跨文化理解的基本問題。

原住民文學作家中，以蘭嶼達悟族夏曼·藍波安的知名度最高，散文曾被選入眾多文學選集，獲獎不斷，亦成為中學課本選文。本研究即從達悟族作家夏曼·藍波安的作品案例探討原住民漢語書寫在生產與接受過程中所涉及的語言與文化脈絡問題，並進一步討論以「翻譯作為跨文化理解的模式」為研究視角如何有所啟發。



貳、主要視角與研究設計

一、主要視角

在蘭嶼，海洋是展現達悟男人價值場域的觀念仍具影響力，所以，會伐木造舟、會潛水射魚、能捕飛魚、能在海中謀生皆成為界定一位達悟男人的標準。從夏曼·藍波安（2002，頁45-46）的一段話更具體顯示海洋之於達悟族的關係：

海洋作為達悟男人從事生產的場域，作為定義達悟男人之社會位階的對象，長久以來，抓魚於是成為達悟男人的天職，如此之價值觀依然深植在達悟社會父執輩們的心中。

夏曼·藍波安於1989年從臺灣返回家鄉尋找身為達悟族人的記憶，以「一個達悟人生活的方式」生活。為了洗刷不名譽的頭銜，不願再被視為「漢化的達悟人」，或是無生產能力的「消費者」，或是鄰居眼中的「次等男人」，首先他要做的，便是進入海洋，從事與海洋相關的傳統技藝及勞動，進而能愛戀海洋，唯有如此，才能珍惜自己的民族，以及獲得族人的認同。從被家人懷疑會不會抓魚，到家人希望他能不要再潛水射魚；從父親眼中就快要變成臺灣人，到成為族人眼中「最愛海的孩子」，這些都是經過海洋的身體勞動換來的成果。值得注意的是，勞動並非僅是一種技能的學習，並非單單學會伐木造舟、潛水射魚，就可取得「達悟勇士」的勳章。「勞動」幾乎是身為一位達悟人的基本價值，必須是一種持續的狀態，甚至要成為身體的慣習（王應棠、李珮琪，2005）。在身體勞動、學習傳統技藝的過程中，他重拾信心，他的生命得到重新出發的原點（邱珮萱，2003）。這個

重新出發的原點，就架構在自我認同與族群文化認同的基礎上。孫大川（2000）認為夏曼·藍波安的書寫回歸族群經驗，其意義是深化族群意識與部落經驗。另外，原住民作家亦是原住民知青，是族群的發言人，也是族群文化的觀察者，他對身分的認知，必然成為他的發言立場（呂慧珍，2002）。

在上述的討論基礎上，將夏曼·藍波安的原住民文學作品視為跨文化理解媒介的基本預設是：（一）原住民作者對族群文化傳統紀錄與傳承的書寫動力（族群文化發言人）；（二）作品呈現之族群生活世界紀實描述與語言思維邏輯之族群特性；（三）對社會文化變遷中的原住民族之遭遇與主體感受之族群自我表述。

對主流漢語讀者而言，將夏曼·藍波安的原住民文學作品視為跨文化理解的媒介，即是要正視其作品中的異文化特性。Agar（1986）指出，在有關異文化的討論中，研究者首先要從「差異」著手，因為差異產生理解的「障礙」，當兩種不同文化傳統接觸時，「障礙」即發生。克服理解障礙的過程是「障礙」→「解釋」→「貫通」的反覆過程。「解釋」自一開放性的解釋開始，並形成一個問－答的辯證過程，直到兩個不同的傳統可以相互銜接，期望中的貫通意義出現為止。「障礙」發生時，就形成一個研究焦點，讓研究者從自身的知識庫建立理解的「框架」以進行解釋，直到獲致一貫通的意義。不同文化傳統間具有的類似性是理解「障礙」的基礎，差異必須在一類比的框架中進行理解，以獲得新的知識。但此一「新」知識必須關聯於舊的知識庫。這種獲得的新知識不是疊加在舊的知識庫中，它會全然改變既有的知識結構。相似性又奠基在人類社會的普同性之上，這種人類普同性作用為相似性，用來關聯不同的文化傳統，所形成的新知識因此是互為主體性的知識。



二、研究設計

（一）討論文本

本研究選定夏曼·藍波安的《海浪的記憶》與《黑色的翅膀》為海洋生活世界的主要表徵媒介作為閱讀文本。《海浪的記憶》出版於2002年，17篇散文分為兩卷，第一卷「海的美麗與哀愁」共收錄六篇散文，分別是〈海浪的記憶〉、〈海洋的風〉、〈浪濤人生〉、〈千禧年的浪濤聲〉、〈望海的歲月〉、〈再造一艘達悟船〉，記載著達悟族人以及作者自身與海的生命經驗，包括潛水抓魚、伐木造舟、新船下海的盛典、坐看夕陽浪潮的老漁人。

海浪是有記憶的，有生命的，潛水射到大魚是囤積謙虛的鐵證，每一次的大魚就囤積第二回的謙恭，射到大魚不是了不起的事，但海能記得你的人，海神聞得出你的體味，才是重點。（頁25）

透過作者的文字，深刻地傳達出人與海之間互動、身體經驗、記憶／技藝與禁忌。第二卷「想念島上的親人」收錄11篇散文，分別是〈我的父親〉、〈上帝的年輕天使〉、〈天使的父親〉、〈永恆的父親〉、〈日本兵〉、〈失憶勇士〉、〈海洋大學生〉、〈龍蝦王子〉、〈三十年前的優等生〉、〈祖父記得我〉及〈樹靈與耆老〉。此卷作者描繪了一系列的人物，其中包括自己的堂哥、伯叔父、童年好友等。另外，藉由回顧漢文化進入蘭嶼後，達悟族人生活的變異，透過〈三十年前的優等生〉中的董老師口裡說出：

可是教了二十多年的書，每年都在重複教我們的孩子認識大

陸，認識臺灣，就是不認識我們自己，所以有很大的無力感、失落感。（頁206）

也從書寫中看見其對傳統文化失落的焦慮。

《黑色的翅膀》是作者第一本長篇小說，出版於1999年（晨星版），後再版於2009年（夏曼·藍波安，2009）（聯經版，本研究討論文本），描寫四個達悟小孩追求夢想的過程。如同郝譽翔於序中所言，此篇故事看似簡單但其實一直在進行對照：蘭嶼／臺灣，達悟名字／漢文名字，黑黑的達悟小孩／白白胴體的臺灣女人，海洋傳說／漢人課本的對照。相對於《海浪的記憶》，作者此部作品的書寫，使用了大量的族語羅馬拼音，表現於對話、吟唱、祈福等情境中，記錄著蘭嶼達悟族的語言並與漢文書寫隔句相互參照。如一「Miya sasedka so pacya lologan no makarala祈禱潮水順流我船，讓勇士們迅速地回到部落的港澳」（頁36）。除了有母語傳承、保存的意義之外，正如陳芷凡（2006）所言，這些原語的句子凸顯了原、漢之間存在的特殊性，彰顯了原住民作家的主體和能動性。

（二）研究方法

本研究設計不同身分屬性（族群內部成員、有族群接觸經驗的漢人、沒有或很少族群接觸經驗的漢人）的參與者四人進行文本閱讀與討論。參與者有我過去在蘭嶼田野認識，研究期間在花蓮玉山神學院進修碩士的達悟族人（即下文成員代號C，出身牧師家庭，屬於蘭嶼知識階層之男性青年），以及我任教的博、碩士班學生（代號A為女性，曾至蘭嶼旅遊浮潛。大學讀中文系，碩士班修讀兒童文學。曾在山海文化雜誌社工作一段時間，參與本研究時為多元文化教育博士班學生。D亦為女性，曾在蘭嶼幼兒園工作2年，參與本計畫時為多元文化教育碩士班學生）。我同時是主持人與參與者（代號B），亦負責一次

導讀，並作為討論主要引導人。我曾於1999年秋季至2000年夏季在蘭嶼東清部落做田野調查，為了解部落生活，當時居住在島上一位牧師經營的民宿家庭，因此認識C。

本研究採「焦點團體法」進行資料蒐集。「焦點團體法」是一種「團體」訪談的質性研究方法，又稱焦點訪談法。此一方法與一對一深入訪談法最大的差異在於多了團體成員的互動和討論。而研究者在其中扮演中介者的角色，所蒐集到的資料即是以團體間互動討論的言辭內容為核心。其特色是能在短時間內針對研究問題得到大量的語言互動和對話，研究者可在其中取得資料及洞識，對於探索性的研究是一有利的方法（胡幼慧，1996，頁224-225）。焦點團體討論作為質性研究一種重要的訪談方法，目的在於理解社會現象的意義，而意義是在「視域融合」之中獲致的，這就牽涉參與者所處的文化世界。

本研究舉辦四次焦點團體聚會，³ 討論進行方式採輪流導讀、相互討論、錄音並整理出逐字稿作為分析的基本資料。參與研究者作為一特定歷史時期與社會文化中的人，在對文本閱讀、進行團體對話與焦點訪談紀錄進行理解之前，早已存在他的歷史傳統與社會文化脈絡所形成的處境之中，提供他一個立足點、一個觀點去理解外在世界的現象與他人的經驗。根據某一立足點所看出去的範圍稱為視域（horizon）。視域是有限的，吾人的理解即受到它的限制；由於吾人持續地生活著，視域亦隨著人而移動，因此不會受限於一特定的立足

3 四次焦點團體聚會，討論日期和閱讀文本如下：

討論日期	閱讀文本
2010年01月14日	《海浪的記憶》上半部（第一卷）
2010年04月07日	《海浪的記憶》下半部（第二卷）
2010年05月05日	《黑色的翅膀》上半部
2010年06月02日	《黑色的翅膀》下半部

點所開啟的視域。換言之，視域雖是有限的，但總是開放的（Gadamer, 1989, pp. 302-307）。當吾人遭遇到某一陌生經驗時，試圖去理解其意義，視域即提供一個最初掌握其整體意義的前見（prejudice）。前見受到個人歷史處境的限制，因此吾人的理解總是在前見的限制下進行（Gadamer, 1989, p. 269），而經由對話過程獲致的意義則是視域融合的作用。

詮釋的進行是要將逐字稿作為另一份文本置入「詮釋的循環」之中，「詮釋的循環」是指在文本的「整體」和「部分」之間不斷來回的理解和詮釋過程。閱讀逐字稿文本一次，初步掌握一個整體意義，然後轉到特定主題與特殊表達的部分，以發展其個別意義；然後再回到整體意義，修正先前理解，再進入特定部分，又回到整體。這是一種在「整體」和「部分」之間不斷移動的過程，直到克服文本內在的矛盾，達到一個整全的意義浮現為止。不過實際的循環永遠沒有結束的一天，我們的研究發現又會作為一個新的整體意義之理解進入詮釋的循環。

（三）研究問題

本研究以焦點討論逐字稿為基礎文本，再依討論議題輔以相關文獻與資料的參照，主要經由選定閱讀文本之研究評論資料，以及人類學對達悟族相關民族誌研究資料，與前述「焦點團體法」所蒐集之資料進行參照、分析與詮釋，回答以下研究問題：

1. 對同一原住民漢語文學文本，不同身分屬性（族群內部成員、有族群接觸經驗的漢人、沒有或很少族群接觸經驗的漢人）讀者的理解有何差異？
2. 這些差異如何反映其閱讀的前見？
3. 經由跨族群團體討論交流，其理解如何深化？
4. 參與者對文本閱讀與討論的理解過程及意義獲致的結果，透過

文化翻譯的視角檢視有何特質？

5. 研究結果對多元文化社會「跨文化理解」的問題有何啟發？

參、研究發現與討論

上述研究問題是為了分析目的而分開討論，在實際操作上則是糾纏在一起，因此，在以下的研究發現與討論中無法清楚地分割，此亦造成篇幅依討論結果在不同問題呈現多寡不均的現象。另外，在討論過程中引用的研究評論資料及人類學對達悟族相關民族誌研究資料，只在涉及具體議題時用來參與討論以深化理解。

一、不同身分屬性讀者的理解差異

從四次讀書會的文字紀錄中初步整理成員間理解差異之處有五個部分：

（一）文字閱讀感受上的差異

不同屬性之讀者對於作者在用字遣詞上的想像或感受有顯著的差異，例如：「蒸騰」、「柴房緊閉」、「空無一魚」、「築起勇氣」、「歲月吹人老」等等。對於這些字詞，成員的感受之間或有不同，A認為太過繞口、文言：「好像古代文言文，這種『柴房緊閉』只有文言文才會出現」，B覺得在看似錯誤的用法下，卻有創新的趣味：

我們會寫歲月「催」人老，是催迫的催，他用這個「吹」，把歲月用一種動態解讀，像風一樣，人的皮膚受到海風的吹拂，會容易起皺紋，覺得這樣寫也可以通。

另外，在《黑色的翅膀》中的雙語敘述方式上，A認為這樣的書寫，

會干擾用漢文思考的人，在閱讀時會直接跳過不去拼出讀音。B則觀察到，作者達悟族語的混雜性書寫，已包含了日本語、中文以及其他的外來語：「他寫『學校』旁邊的羅馬字“gakko”是日文，日本人留下來的話，直接進入達悟人生活用語」。

（二）閱讀停頓處之差異

不同身分屬性讀者的閱讀停頓點具明顯的差異性。例如，在《海浪的記憶》裡有句「從我膝蓋出生的達悟」⁴，讀書會成員在討論的對話空間中，拋出了作者何以如此敘說、形容的疑問—

A：從我膝蓋什麼生出來的孩子，為什麼這樣說？

D：那與達悟族人古代的神話傳說有關。

C：對，是說我們祖先是從膝蓋蹦出來的。

A在閱讀此文句時因理解上的困難而產生了停頓，再從D與C的回應中，皆將文句直接連結至達悟族傳統神話，⁵ 由對話、討論時所發展出的問題，可知成員間的閱讀停頓處不同。

（三）閱讀角度之差異

不同屬性的讀者在閱讀角度上的差異，從四次讀書會中不同導讀人的引言開頭分享中可感受到。第一次由D導讀《海浪的記憶》前半部，以文化差異的角度切入為起點。第二次由A導讀《海浪的記憶》後

⁴ 《海浪的記憶》頁30，父親帶著他的沉默親吻酣睡的孫子說：「海，記得我，但願海也記得你，從我膝蓋出生的達悟」。

⁵ 椰油橋下游的海邊處，天神降下一塊石頭，石頭破開了生出一個男人，正觀賞風景時，右邊膝蓋覺得癢癢，就用右手抓了癢的地方，抓的地方愈來愈大而腫了起來，覺得不是痛苦，而是一種享受，所以就拼命的抓，結果抓的地方就生出了一個美麗的少女，這個少女出來之後，很快的就跟他長的一樣大，後來他們成為夫妻（楊政賢，2004）。

半部，則多用文學賞析的視角。第三次B導讀《黑色的翅膀》前半部，以敘事的策略、圖像化描述的欣賞，以及諸多不解之處的整理作為開端。最後一次則由達悟族人成員C帶領我們分享《黑色的翅膀》後半部，他是對觀光客「他者」的好奇，作為導讀的開場。透過言語的「說」，讀者觀看焦點的差異似乎就被凸顯出來，A說：

我是用文學的角度來看他的文章，像D比較是從文化的部分。
我很喜歡看作者講故事的地方，例如寫爸爸思念他，三個月都沒有回家那段，⁶形容的很棒。

由此可知，個人欣賞作品的角度與差異性，在討論的空間中也會被彼此辨識出來，如同A區分出自我的視角與D之間的不同。

（四）海洋接觸經驗與感受之差異

夏曼·藍波安的這兩部文學作品中，有許多是描述在海裡身體活動的經驗，本身是達悟族人的成員C每當討論到海洋，都會眼神發亮、興奮地比手畫腳分享著自己類似的海底探索經驗，以及對「海」的感覺：

海是我們freetime放鬆時間、休息的最佳場所，而且還可以在那邊跟魚玩，那是很舒服的，會讓人在裡面忘記要上來，夏天是很漂亮的，下去的時候會想，如果再往那邊游一點點，那邊會是什麼東西，會有很多好奇的地方……。

相較於A與D，提及「海」是恐懼、害怕的感受居多，C卻是用「舒服」、「休息場所」來形容在海裡的感覺。所有成員中C與海的接觸最

6 《海浪的記憶》頁59-62。

為頻繁和密切，當他訴說到自身的海洋經歷，其中充滿著許多驚險、好玩、有趣之處，總能吸引住大家十分專注聆聽的目光。而作者關於海洋部分的書寫，也間接開啟了C許多分享、對話的空間，這是相對於其他成員間的明顯差異之處。

（五）理解作者敘說主體的差異

閱讀時對於作者敘說主體的不確定而產生之疑惑，成員間在討論《海浪的記憶》也顯現出理解的不同：

- B：從一開始看我就想說，咦？這是他的故事嗎？可是一直看到第29頁時才恍然大悟，啊！原來這是他的叔父夏本·賈夫卡奧講的故事……。
- D：跟B的情況有點像，在29頁的地方～「我」猶如被捕上船的飛魚，閱讀時我把這個地方的「我」圈起來，因為不知道作者說的「我」指的是誰？
- B：所以你在看到這個部分的時候產生懷疑，我倒是跟你相反，我是看到後面才知道，前面他在講的是別人。
- C：有時候聽部落裡的人說故事，他講得很精采，我們以為是他自己的故事，結果到了快要結束的時候，他才說「這是我爸爸的故事」。有時候我們講的主題是這個，但他可以跨跨跨……一圈回來，結果沒講到主題，或者有的時候在講豐功偉業，說話的人繞了一圈回來，最後講到一點點就結束了。老人家很喜歡加一些他們自己的東西，或是他們聽到的，然後覺得這個應該可以講……。

在《海浪的記憶》第二卷的討論讀書會中，由A帶領導讀之初即點出了對敘述主體的疑惑：



我一開始看，他裡面的人物，就像我們習慣寫小說或散文，除非裡面人物很簡單，我們就用你、我、他表示。但他裡面出現的人，不只是你、我、他，所以就變成在閱讀時會一直想，這裡面的人到底是誰，因為我若不知道是誰，就不知道這句話是誰講的，若不知道是誰講的，就不知道他後面的用意是什麼，所以會一直卡住這件事情……。

從這兩次的討論會中觀察到，A、B、D在閱讀時明顯地關照到作者敘述主體的模糊性，而產生了想要進一步辨別出說話的主體是誰的疑惑和停頓。相對於漢人成員的達悟族人C則將敘說主體多變的理解直接連結至族人說故事的慣習當中。此一發現凸顯了文化內外的人在敘說方式的差異。

二、這些差異如何反映其閱讀的前見？

面對文章中作者的雙語書寫策略，初步採用跳躍式讀法、認為如此的方式是干擾讀者的成員A，從討論中發現其較多關注在文學欣賞、情節吸引人投入之處，四次的讀書會中，皆有其以文學視角閱讀的前見：

我們唸文學很喜歡用華麗、不一樣的角度或隱喻譬喻等等來形容人事物，而在我看〈望海的歲月〉這篇，會覺得很多措辭好整舌，有些辭句連我們唸文學的或甚至是漢人的用辭裡都很少人用，例如87頁第二段這裡的「罅裂的禍源」。

（《海浪的記憶》第一卷）

他這裡用很多古典的詞彙，例如木材，他會用「柴薪」，這是中國古時候才會用柴跟薪，另外他會用「爾後」，這比較

像是文言文的寫法，他用的量滿多的。（《海浪的記憶》第二卷）

作者描述鬼頭刀獵殺飛魚的這段，當我用文學的書寫去理解時，會覺得這是作者他的想像，而若以我是寫作的人來想，會覺得作者應該是有實際親身的體驗和熱忱，不管想像的畫面是不是誇張了，但從閱讀當中感受到作者是有能力和文筆去描寫那樣的畫面。（《黑色的翅膀》頁1-115）

以臺灣原住民文學裡面「山」跟「海」的差別來說，海真的對我們來說比較陌生，因為這樣的「陌生感」，再加上他用小說有故事情節的方式書寫，所以會讓人覺得好特別，開啟了另外一個視野。（《黑色的翅膀》頁115-252）。

透過這些發言的視角，反映出A為何在閱讀作者的雙語書寫文字時，大多選擇直接跳過達悟語而較為注重閱讀的流暢性，與其背後的文學訓練養成皆有相當程度的關聯。

另外，在《黑色的翅膀》裡出現大量的雙語書寫，在閱讀時選擇停頓、嘗試理解達悟族語意義的成員B：

B：像66頁這裡倒數第二行，他講「很厲害喔，我爸爸」，然後我就看那個拼音—Ma li-hai si yama，「厲害」（li-hai）就直接這樣翻？所以你們沒有「厲害」這個字嗎？

C：沒有「厲害」，但是有「很會」這個字。

B：在110頁這裡，他說那個不叫漂來漂去，那個叫遠颺，而我看雙語的達悟話，他說“yan-yang”，還有水手“shui-sow”、漂來漂去“pyaw-lai-pyaw-ci”、世界各地“se-ci ke-

ti”也是直接這樣用，另外在115頁這裡有個小叔叔“Jina nagana no marang”，對應到達悟語是什麼？你們有小叔叔、大叔叔這樣的稱呼區分嗎？這裡有小的意思嗎？

C：我也不是很確定。

B：所以你以內部人對這樣的語言轉換，也不太能掌握？你在閱讀時會看達悟語的部分嗎？

C：我會看，但他在描寫那個關係，我不太確定他在講什麼，因為我們叔叔通常只有一個稱呼“marang”，除非他後面還有加上「比較小」，可是這邊沒有看到，用法可能不一樣，我不知道是不是他們那一村的使用法，像我們村的「小」字“vadu”就跟別村的“dania”不一樣。

B：在《黑色的翅膀》第179頁倒數第三行雙語書寫的地方——「有何辦法呀，你的哥哥們很漢化。」（Komwan am, sya jya dehdeh Sira kaka mo.）到底「漢化」在你們達悟族語裡面是哪個字？

C：其實不能翻成「漢化」，那個母語的意思是「很像他們」，因為我們沒有「漢化」這個詞。

團體互動討論時，B除了曾從文學賞析的角度切入之外，大部分的提問則是從嘗試理解中出發，包括達悟族過去脈絡與現代之間的探尋，以及從夏曼·藍波安的作品中達悟族語和漢語翻譯之間的相互參照再理解：

B：你自己覺得你對母語的掌握程度是怎麼樣？

C：我覺得自己需要再努力，簡單的對話可以，但是像比較深的詞彙，都跟心理有關或者是很抽象，有時一大串我就不

是很清楚。

B：夏曼·藍波安作品裡面的這些母語，也可以對你造成一個檢驗。

C：可是要看，他用的母語那個意思是他的想法，可是如果換作我，我不會用這個字，因為一個用法，它可能有很多的字啊，像英文一樣，可能就是要看個人的心情。

B：對啊，這很有趣，一個內部的人來看，指出除了他的翻法之外，還可以看到跟他的中文翻譯不一樣的地方，這是我們所期待的。

C：我也很想要多聽一些老人講有關以前他們那種敘述的觀念，應該是很不一樣的。

從發言的角度中，可以感受到B對於達悟族文化嘗試理解的心態，以及希望能更加理解的期待。這些閱讀上的差異，也從討論提問中具體地反映出個人的前見及其當時所抱持的心境。

另外，也從讀書會討論中發現，讀者在閱讀原住民文學作品時，會將自身已習得或認知的文化脈絡，直接連接進來。例如，夏曼·藍波安的作品，不論是情境、生活、海洋等細節的描述，都令C感覺「很我們」，相對地這其實也反映出他對漢語表達上的熟悉度。另外，D曾詢問沒到過蘭嶼但已閱讀《海浪的記憶》的友人，她坦白地說有些地方看不懂作者的敘述，⁷不過覺得作者所形容的「海」以及生活的情節很具吸引力。她本身不會游泳也沒有浮潛的經驗，但從閱讀過程中讓她想去看看蘭嶼的海。從「很我們」到「看不懂」這之間的差異，可

⁷ 例如《海浪的記憶》頁70：「你是最被瞧不起的人（最被尊敬）。」以及頁104親人祝賀的歌詞，全縈繞在褒與貶不明確的、混合穿插的象徵語意中。



知閱讀的順暢性在某部分也反映出讀者對達悟文化脈絡，以及作者表達書寫文字之熟悉度。而從閱讀到後來想去蘭嶼，讓自己對陌生的文化、環境、生活產生興趣，似乎也能間接地反映出讀者在閱讀時，會透過文本的吸引而進一步想要實際進行跨族群與文化的互動。

三、經由跨族群團體討論交流，其理解如何深化？

（一）達悟族語的理解再深化

在《黑色的翅膀》第一章中，作者透過飛魚群長程旅途的描述，將蘭嶼與其他群島之間做了地理位置的串連：

黑色翅膀的首領，此刻想著帶領部屬的這段長程的旅途，從最遠的夏威夷群島、琉球群島、巴丹群島、人之島……等不同種族居住的島嶼……。

討論中，成員D曾經在蘭嶼椰油村碰過來自菲律賓巴丹島的婦女，得知她雖然是遠嫁他鄉，但來到蘭嶼能夠適應的很快，因為在語言上沒有障礙：

D：我在椰油碰過從巴丹島那邊嫁過來的，聽說適應都蠻快的，因為語言都是通的，沒有障礙。

C：不過他們發音有點不一樣，就像你們在說臺語「粥」時腔調就不同，比方說他們形容很大叫“A-wa-gu”，我們是“A-la-gu”，還有一個魚叫“ma-da-mu-wa-zi”，意思是這個魚的眼睛很大，可是他們的話是說這個是牛的眼睛。

B：這可以理解，一個是直接形容它的大小，另一個用牛的眼睛來比喻它的大。

楊政賢（2004）提及菲律賓巴丹島與蘭嶼達悟族之間的密切往來歷史：

蘭嶼島上的達悟族人，據研究是約400年以前由菲律賓巴丹島回流的南島語族，這個理論已經由許多學者研究證實，1998、1999年更透過蘭嶼達悟族人實地訪問巴丹島，在面對面的交流而獲得進一步的證實。

透過團體的討論交流與文獻探討，幫助參與者更細緻地了解到巴丹島和蘭嶼達悟族之間關係的密切，以及其所存在關於形容用字、發音、腔調等的差異。在進行跨文化理解時，即便有了起初的接觸經驗，在尚未有重新理解的機會來臨前，可能當初的理解並非真正的理解，而仍需期待或找尋。

另外，在《黑色的翅膀》達悟族語的研究討論中，也可見島上日本殖民經驗的痕跡：

B：在77頁的地方，達悟族語寫著“Jikwangai do gakko,si cyaraw kwan mo?”（你不是不要上學，今天的嗎？），“gakko”⁸這應該是日本人留下來的話，直接進入達悟人的日常生活用語。另外，在101頁的地方，夏本·拉烏那斯覺得日本人比中國人明理，被打有時是項榮耀。可是，現在臺灣來的老師打小孩沒有分寸……。這段在透過把中國人跟日本人的對比，進行殖民經驗的比較。

D：在那邊好像還有一些老人家會說日文。

8 日語「學校」。

C：對。他們都有日本的經驗在裡面。他們經驗裡還有二次世界大戰的老兵、老兵日本人，還有現代日本人。

從這些對話討論再參照楊政賢（2004）編著的文獻，鹿野忠雄提及日本占領臺灣之後，鑑於達悟族秉性平和、對外交通隔絕、島上又沒有重要資源，再加上保存達悟文化現況的呼籲，使得島上的原住民不曾受到日本文化的影響。這裡所說的「不曾」似乎太過絕對，忽略了個體曾經存在過的殖民經驗。

（二）局內人重新理解的可能

在討論《海浪的記憶》文章裡的一段「大伯夾不住雞蛋的雙腿，緩緩的走……」開啟了這樣的對話：

B：他指的是老人家都有O型腿？那種O型腿是不是在傳統屋住久了造成的？

C：那是因為早期族人要揹很重的東西走很遠，老了骨質變差，人變矮了腿就比較彎。

B：不過在臺灣，同樣做粗活的人，腿不就都變O型腿了？

C：我也不曉得……

B：我去看過傳統屋，它有兩階而屋頂其實很低，人都站不起來，在那裡活動或是靜止，都是用跪的或是用爬的，長期像日本人一樣跪坐著，膝蓋就會自動彎曲變成O型腿，我猜。

C：嗯，這也有可能喔，我回去問問看。

以夏曼·藍波安的文學作品當作理解達悟族文化的媒介，倘若將非達悟族的成員視為局外人，在試圖透過討論與對話更深化理解達悟

族的同時，在此談話互動空間裡，也會開啟達悟族人一個重新理解自身文化的可能。

（三）喪葬儀式的理解

在《海浪的記憶》〈天使的父親〉中，作者描述夏本·阿泰雁為在海底死去的兒子夏曼·阿泰雁，燃燒了所有兒子的泳具與對兒子所有的祝福。關於達悟族人的喪葬儀式，以及對死者的看待心境，從團體討論並與文獻來回參照進一步提出疑問，與當地達悟族人在對話的空間下，有了重新理解的滾動：

B：現在有墓地嗎？像基督教或天主教的墓園？

C：有墓地，但沒有像那樣的墓園，大部分還是維持傳統的儀式，要看死者生前有沒有吩咐，接著要看死者是怎麼過世的，我們的人很care這個東西，傳統觀念裡面只要經過死者的家或附近，就是「不乾淨」。

B：現在還是很快就要送到海邊？

C：現在觀念是比較淡化，因為老人家有一些走了，但有一半中年人上來，還是會承接過去的觀念，認為面對死去的人，還是要很戰戰兢兢。

從討論喪葬儀式與參照文獻之後的提問：

D：這份參考文獻⁹寫到達悟族人對死人沒有懷念也不傷感，

⁹ 楊政賢（2004，頁28）喪葬禮：對已逝去的過往，則一無懷念，也不傷感，此一只瞻前不顧後的人生觀，影響了他們對死亡的看法，他們深信人死後，即使是至親，也會變成厲鬼，回來加害其親屬，因此由其喪葬儀腫（按：原文如此），可看出他們對鬼魂的嫌惡與恐懼。



是這樣嗎？

B：應該是屬於禁忌吧！所以要把跟他相關的相片跟衣物都燒掉，或是丟在長了林投樹的海灘，死人的遺物統統全部都要丟掉。

C：這其實有一個觀念，或者說是禁忌的背後是要告訴我們，不可以過度思念和傷心，導致平常的生活作息被打亂，反而要好好活下去，會思念是正常的，但是不可以過度。

B：這比較像當代人合理化的說法，我覺得那個時候是用禁忌的方法，阻止你去想念。

D：或許是禁忌，或者會把去世的人想像成惡靈？但我想知道大部分的達悟族人面對過往的親人，真的沒有懷念也不傷感？面對死去的親友，心中的想法和感受會是什麼？

C：對我來說，不想是騙人的，當然會想念，不過可能老一輩的想法跟我們現在不太一樣，像B所說的，就用禁忌擋在前面，他們不會說為什麼，只跟你講這就是一個禁忌，沒有辦法去問「為什麼」。

這裡C所提及的老人不肯說的「為什麼」，參照楊政賢（2004）的文獻資料，認為人死後即便是至親，也會變成惡靈回來加害親屬，因此將死者的物品完全丟棄，甚至不去想念，用一層禁忌去阻擋住與死者之間的關聯。再往下探究，為什麼當時的達悟族人會形成如此的觀念，從C的回答中似乎有了再回應文獻的理解：

後來我去看早期的文獻資料，蘭嶼以前有過瘟疫，這個病很容易被傳染，只要跟得到瘟疫的人接觸，過幾天自己甚至家裡面的人就會得病。可能當時我們的人不知道那就是瘟疫是

種疾病，而認為是髒東西、惡靈，所以連講話都不能講。

另外，也看見現在的轉變：

B：死者遺留的東西，還是會全部都清除掉嗎？

C：那是傳統的觀念，現在比較不會了，如果有些東西看了怕會傷心，就用自己的方法處理掉，大部分我們會覺得有些東西還是可以留下來用，比如說器具、用具什麼之類的，不用全部都丟，這樣也很浪費。

對於物品的存留，達悟族人過去觀念與現在的差異，從中也可看出不同世代價值觀的改變，以及資源延續再生的環保概念進入，和不同文化之間有了互動交流的痕跡。

（四）達悟人精神失序受苦的理解

《海浪的記憶》〈三十年前的優等生（洛馬比克）〉的討論，從一個傳奇人物，大家口中什麼都是最好的優等生，到現在人人口中的酒鬼，發現喝酒和精神失序有某種程度的相關。C更帶領著我們去看見，處於社會變遷、文化差異和權力制度底下的達悟族人，在適應主流社會生活上所帶給他們的種種壓力、受苦的情境：

C：像我們到臺灣去要適應，可能適應不來時，別人就會覺得我們的人很奇怪，因為我們的文化背景真的差很多，我以前國中的時候每次坐飛機，前兩個小時，我旁邊是海、豬、老人家吃檳榔、賣龍蝦，後兩個小時在臺北松山機場，滿滿都是人，短短兩個小時差別很大，那個真的很難調適，還有一種沒看到海的「悶」。像在大學時，老師會

說考試快到了，你怎麼還在這裡彈吉他，他不知道我們在抒發壓力……。

D：我之前剛去蘭嶼的時候也是，因為急性子習慣走路比較快，那些阿姨都會說「妳不要跑、妳為什麼要跑？」，她們會一直提醒我。

C：……我們的人回來，都要去經歷轉變和調適，坐飛機回來的期間就開始掙扎，要回去臺灣的時候，坐船的時間也會發現大家都在調適。有一次坐船，有位年紀跟我差不多的年輕人，他就嚼著檳榔，然後大笑唱著我們的歌，感覺有點瘋瘋癲癲的，我在想他是不是酒醉，但不像啊，好像有種忐忑不安有壓力那種感覺，那時我就了解，原來他是在調整，把壓力先抒發出來，到臺灣就沒有辦法，要按照臺灣的方式去走。

蔡友月（2009）的《達悟族的精神失序：現代性、變遷與受苦的社會根源》引用了具精神醫師背景的人類學家Arthur Kleinman所提出的「社會受苦」（social suffering）概念，認為疾病受苦的經驗，基本上是社會的，而受苦本身是「相互主體性」的。社會受苦是強調一種整體性的分析視野，既源自於政治、經濟、制度的權力如何作用於人們，另一方面也是人們回應這些社會因素及變遷的方式所造成的結果。透過團體當中的討論與分享，再加入蔡友月的研究發現，讓成員對於達悟族人的精神失序受苦現況，有更多元面向的理解。

（五）傳統思維與新教信仰既衝突也共存的現況

從《海浪的記憶》〈海洋的風〉這一篇的討論：

B：這裡37頁寫到「我哪裡有罪，每個人都有罪，上帝說

的」，一直到38頁這裡「蓋了外國教堂後，我們無意中都變成罪人了呢」，講的都蠻有諷刺意味的。

C：這要看他自己的內心，或許他有受過什麼傷害，但我會覺得，他有一部分寫這樣子也很好，可以寫出心裡面的話，因為教會不一定是對的喔，我們也不能一味的跟人家走，把西方的東西全部拿過來套用，沒有屬於自己的東西也不對，應該要內化成為自己的信仰。

B：沒有錯，或者是說其實透過傳教士帶來的，不只是思維上還有物質上的一些東西，久了之後也是你們新傳統的一部分，不再是用那種對抗式的，達悟／西方，達悟／臺灣，這樣子好像一刀下去切割。我相信尤其是當代原住民的部落文化傳統，一定有西方宗教的成分在裡面，不需要去否認。

C：當然，這是不可否認的。只是那些屬於傳統式信仰的人，我們也要去了解一下，他們一定有些什麼東西在裡面。

B：有一個最大部分就是破壞了原先的信仰系統，過去比較是萬物有靈的自然神論信仰，和西方宗教一神論的信仰之間的衝突。

C：沒有錯，要去了解一下我們自己人，去探尋為什麼我們的人會排斥這個信仰。

楊政賢（2004）論及達悟族沒有嚴格的宗教觀念，只是對不可抗拒的自然力，以及不可知的世界懷有一份極端的恐懼感，除了敬畏偉大的天神，更懼怕惡靈（Anito）。達悟人會指著日月告白自己的意志，祈禱天神，然並無奉祀神靈之堂宇，也不雕塑種種神人之像，處處顯露原始初民的色彩。余光弘（1999）指出，現在他們大部分都已

皈依基督宗教，信徒最多的是天主教和基督教的長老會。但他們的皈依並沒有使他們全然的排斥以往的信仰系統，而是處於新舊共存的狀態。透過成員C的分享以及文獻資料的探尋，我們有了更加具體的圖像，理解達悟族人傳統思維與基督宗教信仰既衝突也共存的現況。

（六）達悟族人稱謂的理解

從《海浪的記憶》的閱讀中，作者許多的對話都以「夏曼」書寫自稱，例如，「夏曼，你不行了，海不認識你了」、「夏曼，我已經七十來歲了，不曾看過相同的夕陽」，關於達悟族人稱謂上的疑惑也引發了成員間進一步的討論：

D：就我所知在蘭嶼只要是升格為父親的，就是親從子名叫夏曼什麼什麼的，他這句話「夏曼，你不行了，海不認識你了」，是要對同樣是父親身分達悟族人，尋求對話的意謂嗎？

B：從上下文來看，這裡的「夏曼」其實是比较指他自己。像臺灣很多人都叫他「夏曼」，他也說過一些笑話，就是有人稱他為「夏先生」，他說我不姓「夏」，但是叫「夏曼」又好像是叫他「爸爸」，所以很奇怪……。

D：所以若在蘭嶼叫「夏曼」的話，會有很多人回應吧？達悟族人也是直接叫夏曼·藍波安為「夏曼」嗎？

C：有時候看你跟他的關係，叫「夏曼」的話就表示這個人已經是爸爸了。藍波安是他孩子的名字，夏曼·藍波安是連在一起的，不是分開的，有時候也要看他講話的對象是誰，像我不可能直接這樣叫他，這輩分不對。我在想，這句話應該是他心裡面對自己講話。

A：我對稱謂這個部分很敏感，這裡作者跟老人家的對話——
「夏曼，我已經七十來歲了，不曾看過相同的夕陽」，
「夏曼」不是一個名字吧！？我就不太懂，他叫夏曼·藍波安，為什麼老人家會直接叫他「夏曼」？

C：也是會這樣叫，老人家把藍波安省略，因為他跟他在對話，可能是當時只有一個對口，不會有溝通上的問題，除非那時候有很多夏曼的話，老人家就會用整個名字叫出來。

從剛開始的討論，可知D對於蘭嶼的命名有所認識，理解到達悟族人是親從子名制（teknonymy），也就是在婚後長子出生時，其父母和祖父母均需依長子的姓名更改自己的名字；不過，從疑問中似乎仍可見其以漢人對姓名的邏輯思維在理解說話的情境。而由達悟族成員C的澄清中，成員A、D對達悟族人的稱謂與對話人之關係、說話的情境，彼此得以連結，並獲得更深化的理解。

另外，從命名制度以及討論的對話中，亦顯示出達悟族文化注重子孫繁衍的思維：

B：他們是一旦有小孩子，社會地位就升格成「夏曼」了，他們很重視這個。

C：對啊，蘭嶼的觀念很強，你有沒有子孫是很重要的事，因為我們的人口很少。

而這樣的思維觀念似乎也從夏曼·藍波安的作品中看見，在《海浪的記憶》〈我的父親〉此篇中有多處，例如：「你們孫子們的父親」、「孫子的母親」、「沒看到孫子的父親在路上」等等，圍繞著「孫

子」的關係稱呼描述，隱約可見作者從達悟傳統思維的書寫痕跡。

（七）傳統捕魚勞動之於達悟族男性意義的理解

《海浪的記憶》第45頁說到：「不出海捕撈飛魚的男人，是依賴女人體溫生活的次等人」，引發原初的捕魚勞動是否為達悟族男性唯一價值判準的討論：

B：他一直強調這個，對於不造船、不自己捉魚的，這些人到底在蘭嶼真的只有這樣一個標準嗎？還是這樣的價值觀也隨著跟大島的接觸而有些調整呢？就是說我去當公務員、傳教士、老師等等各式各樣的工作，也同樣是種謀生方式，這種原初勞動的尊嚴，難道無法被取代嗎？

C：這就關於他們那個年代的觀念了。

B：所以他是寫給老人家，還是他是替老人家寫的？

C：我想他還有一個想法，可能就是要刺激我們年青人，要回故鄉學自己的東西，不要迷失……。

楊政賢（2004）提及，漁撈是達悟族男子最重要的生計活動。另外，鄭漢文（2004）關於蘭嶼大船文化的社會現象探究中亦提及，蘭嶼島上的傳統體系與現代因素通常以採借與和解的方式盤繞，現代教育與政治的轉型，尚無法取代傳統的社會體系。由於老人仍然是知識、道德、神話祭儀與物生產的掌握者，其他成員則盡可能的維持自己的傳統角色，雖然有些進入新的行業、新的事務的成員，但仍然以傳統的社會價值為盤繞的核心。不過，在鍾怡箴（2008）研究發展生態旅遊對蘭嶼達悟族傳統文化之影響中，也看到了這些傳統文化價值的認知似乎有著年齡上的區隔，其以問卷統計的方式，欲了解達悟族人對傳統文化衝擊的認知，結果指出年齡50歲以上的達悟族人比其他

年齡層的達悟族人明顯地感受到傳統文化的轉變，以及所受到的衝擊。而20～50歲之間的達悟族人對於傳統文化大多是積極地推動以發展觀光。至於20歲以下的達悟族青少年則是容易受到電視節目的影響，常嚮往離開蘭嶼到臺灣本島的生活。他們對達悟族的傳統文化接觸不如其他年齡層的人深，有些認為部落長輩觀念太傳統、落後。

從上述的研究中可以理解到，原初捕魚勞動仍在達悟族社會上占有極大的重要性，不過在世代的價值觀念轉換下，或許如此的社會價值判準就不再是那麼的唯一。

（八）達悟族女性角色的再理解

《海浪的記憶》與《黑色的翅膀》相對於達悟族男性思維、情感等等的細膩描述，達悟族女性的出場就顯見稀少且多趨向於負面形象表徵的形容：

B：《海浪的記憶》34頁這裡寫到「妻子不諷刺的男人，就不算是女人的先生」？

C：對，他們會諷刺。不過像我自己遇到的，大部分是同輩的，或是關係很好的，會說「都幾歲了，你看你朋友都結婚了，你行不行啊？」這一類開玩笑的方式。

A：《海浪的記憶》〈上帝的年輕天使〉這一篇，好像在洗三溫暖，夏曼·阿泰雁的太太對他說「米酒只會吃你的肌肉，不會強壯體格……沒有太太的年輕人老早就去捉魚了，而你卻一大早去雜貨店欠一瓶米酒，唉！你有資格被稱為夏曼嗎？」，這段令人覺得太太會很直接的說先生，而先生的感覺是「一早被孩子的母親羞辱覺得好像是惡靈的詛咒」。太太這樣講話連一旁的堂嫂都覺得不吉利，因

為在男人下海前，這些話不能掛在嘴邊，最後果然他就沒有再回來了。

B：夏曼·藍波安筆下的女人，經常都是扮演這種角色，好像蘭嶼的女人都是毒舌派的？

C：其實也不是，要看他的觀點，因為在蘭嶼男人最基本的，就是要去海邊捕魚。

B：《黑色的翅膀》58頁的地方，他這裡有描述「靠近卡斯瓦勒祖母家的涼臺，那兒也有一群婦女在說些屬於女人的故事」。透過一些具體的空間在講男人跟女人的事，像男人就是到涼臺，女人其實也在涼臺。我覺得他真的很不了解女人，這裡都沒有講到底這些女人在那邊做什麼。

A：夏曼·藍波安描寫的大部分是男性，可能他平常接觸的大部分是老人家，在涼亭裡面都是老人家吧？

C：對，通常他們會聚在一個地方。其實如果都是女生在涼臺的話，男人也不會故意靠過去，男生通常會去找男生談天。

A：那阿嬤、媽媽通常都是在哪裡出現或聚集？

C：他們大部分都在田裡，或是去山上。

A：所以男女是分的很清楚？

C：如果是傳統女性，她會在男生聚集的涼臺應該比較少，除非她是比較現代一點的婦女。

從閱讀夏曼·藍波安這兩部作品中，看見達悟族女性在諷刺、詛咒的負面連結中多處出場，對於女性主體缺乏深化輪廓的展現，或許與其平日活動的場域不同有關。不過，在《海浪的記憶》第86頁，作

者寫到：

女人如十人大船上的savilak（舵手），男人如manmorong（首槳手）。舵手與首槳手（夫妻）相互合作，相互尊重，相互的含義是，芋田的神明被敬仰，大船相對地才能被禮芋蓋滿，芋頭象徵漁獲量，是女人「陸地上的飛魚」，象徵女人的崇高地位。

楊政賢（2004）提及達悟文化十分強調夫妻間的一體感，不論是屋宇或船隻的落成禮，男性負責船隻或屋宇的建造，女性則準備豐盛的水芋，兩者對落成禮的成功不可或缺，一個沒有妻子的男性或沒有丈夫的女性都不可能舉行落成禮。如一個男性擁有極佳的釣魚技術或一個女性將水芋田照顧得很好，這些都會得到社會的讚譽。文獻相互參照之間，看見達悟族女性的主體，傳統上雖說強調其崇高的地位，但似大多在協調、合力的位置上被彰顯出來。這也透漏了社會變遷過程中，女性地位的議題會逐漸成為討論的焦點之一。

四、參與者對文本閱讀與討論的理解過程及意義獲致的結果，透過文化翻譯的視角檢視有何特質？

關於夏曼·藍波安作品裡常被描述、提及的許多達悟族傳統禁忌中，「女子碰船」這個禁忌在文本中並未涉及，卻引發熱烈的討論。成員中皆知達悟族人有項不讓女人碰船的禁忌，但從D有過在蘭嶼紅頭八代灣附近搭機動船至小蘭嶼捕飛魚的經驗，以及其他曾透過電視的旅遊節目，看見臺灣女子坐上傳統拼板舟TATALA的影像。這些例外存在著許多的矛盾與衝突有待釐清。C首先談到早期禁忌的背後保護女



性的用意，¹⁰而面對愈趨觀光化的現今，介於傳統與經濟利益間，他們也在試圖尋找一個平衡點。C說：

現在就是很具爭議性，有些老人家還是會很堅持，有的人會轉變想法認為反正放著也會爛掉，會調整先前的文化價值，要看個人的想法。

當傳統碰上現代，達悟族人面臨衝擊之下，如何去維繫原初的智慧與傳統，其調整轉變方式也有著許多不同的樣貌：

B：是不是在不同季節，有不同遵守禁忌的方式去調整？比如說飛魚季時，一切都用在飛魚，六月過後到了觀光季節，禁忌就被區分、調整而有所不同。

C：對，有的老人會這樣。而有的老人可能會再另外造一艘船，但通常會這樣做的人數不多。

除了可能藉由季節或是將船使用作區分外，還發生過不同的因應方式。某次為配合電視節目的拍攝，於飛魚季期間曾破例讓女生坐上傳統拼板舟到小蘭嶼捕捉飛魚。協助拍攝的船主，事後發展出一種類似補償性的儀式，作為與傳統之間的維繫和對話。C進一步補充：

他們有做個儀式，買了些小米酒灑在角落，然後用達悟族語向神靈說著，「我們現在抓的飛魚，只是為了拍片來用，不是傳統要用的，請你破例原諒我們」，有了這個儀式後，後

10 「我問過老人家其實禁忌的背後，有一個很重要的因素，就是要保護女性，因為早期的女生很少，男生比較多……」。

面的捕魚工作才可以繼續進行。

鍾怡箴（2008）提及，因為文明社會的進入，部落老人也知道遊客的進入能帶給蘭嶼經濟上的利益，故認為能夠退讓文化禁忌，但是族內的人則必須遵守飛魚季節的禁忌。傳統的禁忌被現代化腳步所挑戰的時候，達悟族人作出某些詮釋來調整與平衡，而大部分使用現代漁船的年輕世代，傳承自中生代的教導，仍會遵守捕魚時的禁忌與規範，¹¹為原有的傳統尋求保存的空間。

從現代漁船的出現對禁忌遵守的討論中，觸發了另一層對話，對於老人們在傳統與現代交疊的生活中有了更多的理解：

有些老人真的很需要那個經濟，再來捕魚的話，那麼大的漁船在旁邊，有時自己划了老半天，也捕不到魚，那個感覺很無奈，所以有的會想到底要繼續拿來捕魚還是用在觀光，有很多不同的想法。當老人們決定將自己建造的TATALA作為觀光用途時，他們會與船對話，用達悟族語說著：「現在可能不一樣了，我們現在的漁獲量比較少，請你原諒我把你拿來當作載人家的那種」。（C）

傳統的拼板舟，若以勞力和漁獲量來看，與現代漁船的確對比鮮明，而老人與TATALA之間的對話，呈現了心裡的無奈與掙扎，但也替自己與傳統舟找尋延續下去的可能性與新方向。

另外，從語言的角度觀之，閱讀夏曼·藍波安的作品中，包括「空無一魚」、「築起勇氣」、「歲月吹人老」等文字用語，倘若先

11 C：只要去捕魚的話，大家還是會去遵守，對於現在那些年輕的人，他們會問一下中生代那個禁忌是什麼，這個新的船要怎麼做……。

將漢語置於主方的位置，那麼對於站在具有優勢的漢人讀者而言，這原本看似的錯誤，在討論過程中，運用豐富的聯想，原本熟悉的成語雖然經過作者的改寫，卻仍可了解並對其所書寫的文字有了全新意境的感受，這在文化翻譯上似乎有種創造性叛逆的特質。劉禾（2002）在《跨語際實踐》提及在主方語言與客方語言的接觸過程中，主方語言中會興起新的詞語、意義以及表述的模式，當概念從客方語言走向主方語言時，意義與其說是「改變」了，不如說是在主方語言的本土環境中發明、創造出來更貼切。將此一觀點放在我們的討論脈絡，又開啟了另一層轉折。

從閱讀文本再延伸到許多達悟族文化現況的討論，將夏曼·藍波安的文學作品視為是認識達悟族文化的媒介，文本與達悟族文化之間的扣連，也擴展我們對達悟族現況的認識，而在歷經討論之後，又重新有了不同的理解。將語言相互滲透的現象視為是跨文化接觸的現象，在接觸中亦凸顯不同文化之間的差異。Bhabha 與 Rutherford（1990）認為，不同文化間的差異具有不可共量性（incommensurability），必須以「文化翻譯」（cultural translation）的概念進行相互理解。首先界定文化是一種表意的或象徵的活動（signifying or symbolic activity），不同文化之接合（articulation）之所以可能，並不在於它們之間在內容上的熟悉性或相似性，而是因為所有文化都是形塑符號（symbol-forming）、建構主體（subject-constituting）的踐行活動。而視不同文化的交流為「文化翻譯」，即一種模擬「原本」（the 'original'）的方式，但此一「原本」本身從未完成；這就是說，文化的「原本」並沒有固定的本質，而是對翻譯開放的。因此，文化的建構是經由其對差異的可能性開放，在符號形塑的活動中內涵了「他者」。在此一觀點下，所有的文化都具有混雜性（hybridity），他稱此一混雜性為「第三空間」（the third space），在

文化接合中容許其他位置浮現。從文化翻譯的視角，團體討論和意義獲致的結果，顯示跨文化理解具有流動與變化的特質。

五、研究結果對多元文化社會中「跨文化理解」的問題有何啟發？

對D而言，在參與讀書會前，對達悟族文化的理解似乎就只留在蘭嶼工作的那段時間，接觸到許多達悟族的人、事、物上，某些視角的固著性亦反映了自身將部分的文化理解放在「完成式」的位置，但藉由這次的研究機會，讓她重新的理解、澄清自己原以為的「理解」原來有些是「誤解」。例如，在蘭嶼的那段時間，經常會聽到一起工作的阿姨們提醒她「不要跑，你慢慢走啊！」，因為平時走路的步伐習慣連走帶跑的快節奏，在參與讀書會之前，都直覺地將阿姨們的聲聲叮嚀理解成安全上的考量。另外，從閱讀《海浪的記憶》〈三十年前的優等生〉這篇，看見老一輩的人，希望孩子可以留在蘭嶼，傳承達悟的文化，捨棄漢人文化的價值觀，進一步討論到當代達悟族人在大島、小島之間的調適與轉換，開啟了C的這段話：

我們的步調本來就是很慢，沒有那種競爭的感覺，天生就在那個環境，可能是與世隔絕，沒有出來去經歷步調很快、競爭大、時間很寶貴的環境，在蘭嶼傳統的觀念裡面——「不要趕」，在部落裡你若很快用跑的，人家會覺得一定有什麼事情，你才要用跑的，不然幹麼用跑的，慢慢走啊，老人家給我們的經驗是，他說我們在部落，小孩子跑沒有關係，但是大人跑就有問題，因為我們跑的話，第一個就是有人在打架，另外可能是有人去世，都是很嚴重才會用跑的。不然平常都是慢慢的走、抽根菸、吃顆檳榔，很休閒到哪裡就坐下來休息一下，在我們的觀念裡，你用跑的就是有問題。



此時她才恍然大悟，原來蘭嶼阿姨說「不要跑」的背後，心中有著被快速步伐牽動的緊張感。對於這個心情的明白與誤解為安全考量的澄清，卻是在離開蘭嶼，參與了讀書會後所獲得的重新理解。

還有，在環島公路上，不論是公家或私人的涼臺，都常可見達悟族人或坐或躺休憩的身影。透過C的敘說：

有時候遊覽車上導覽的人，並不是我們的人，是外地自己來的，有時候我騎摩托車，看到遊覽車就停在國小的旁邊，然後那個在導覽的人，就很大聲的用大聲公說，你看那個蘭嶼的男生，都是那樣，就睡在涼臺啊，懶懶的這樣。我就覺得真的是很慘，我會想要過去搶他的麥克風說，如果你倒帶一下時間，就會知道這個男的多辛苦，他昨天晚上已經捕了一個晚上的魚，早上才回來，可能剛剛好處理完那些魚的時候，他很累了，不好意思在家裡，他要出來在涼臺比較有風，可以好好的休息，因為傍晚可能又要再出發，明天又一樣的時間。所以他們不了解，為什麼這個男的會這個樣子。當然有些可能是酒醉的啦，不過不是全部都這個樣子。

看見多數外來人原來有著將達悟族人的傳統捕撈活動排除於工作之外的前見，更進一步地解構對「工作」狹小的定義，也讓人有更廣深、更多元的視角來理解「涼臺上的達悟族人」。

從參與讀書會的討論過程中，看到了成員間的轉化，起初所認為的閱讀干擾，到後來共同參與討論達悟族語的含意，更深化對不同文化語言的了解。另外，自友人而來的啟發，即便是未曾有過實際上的跨族群接觸，在閱讀時無法有參照的經驗，但保持開放的心就是跨文化理解最佳的開端。透過參與，從文字閱讀、討論與對話討論成員的

回顧，一點一滴累積起來的再理解與啟發，帮助大家體悟到原來「跨文化理解」永遠都是「進行式」，唯有前進時才會從「不解」或「誤解」進入理解或者是再理解的循環。

將此一議題置於更大的脈絡討論，與夏曼·藍波安在「文學與空間」¹²的課堂對話則啟發我對社會文化變遷、語言與權力關係的思考。從對自身文學創作經驗的談話中，他提到構成他文學重要的一個過程，此過程是直接落到他的民族的禁忌文化。他認為禁忌文化是一種神秘，而這種神秘則提供了想像的來源，去創造他的原住民漢語文學。從這一點來看，我們之所以能夠透過夏曼·藍波安的作品去了解他的經驗，其實有一個很重要的媒介，就是漢語。這種跨文化的理解，讓一般漢語讀者對其作品內容有某種程度的了解。這是蘭嶼達悟族在社會急遽變遷中的涵化過程（acculturation）帶給他的漢語運用技能與主流文化知識，讓他在兩種文化脈絡的激盪中，產生了原住民漢語文學，它是透過作者在這兩個文化之間的穿梭所產生的中介。這樣子的一種跨文化的經驗，透過文學書寫的表述，其實是好幾層翻譯的過程（王應棠，2012）。一方面是身體的經驗，如何透過語言來傳達？另一方面是文化傳統，不管是宇宙觀，空間觀，或者甚至是禁忌的體驗，有沒有辦法透過漢語的文學來傳達？

夏曼·藍波安的回應，一方面認為他的書寫基本上以寫實為主，傳達自己在島內的一些體驗，透過身體勞動的感受，跟父祖輩的故事的導引來書寫。他這個民族共同能夠使用漢語，會受到漢語的某種語言的暴力，但他們不得不去接受這個東西。這裡就凸顯出作家對自身及其民族的殖民處境有深刻的體認，因此才讓他的書寫一方面在語言上有意識地將達悟語法翻譯成奇特的漢語；另一方面，他所書寫的內

12 東華大學創作英語文學研究所主辦，這是我們2009年8月初在課堂上的談話。

容則大多呈現他遭受漢化汙名的主體感受，與為洗刷汙名而親力親為的探索自身文化傳統中的「原初的豐腴」，因此也可視之為族群自我書寫的民族誌材料來閱讀。

但宋澤萊（2007）的一篇評論〈夏曼·藍波安小說《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導〉，與我對同一作者之作品的理解有極大出入，其中顯現的巨大差異顯然與如何閱讀、理解原住民文學作品的問題息息相關。文中他將《海浪的記憶》從主流文壇視之為散文的文類定調為傳奇文學，認為是夏曼·藍波安故意用來宣揚達悟傳統社會文化價值的作品，具有族群指導的功能，用以顯露其心中永恆的烏托邦。宋澤萊歸類了四項他認為夏曼·藍波安指導其族人回歸的傳統：（一）廢棄貨幣經濟，向傳統漁撈水芋種植經濟回歸；（二）廢棄現代教育，向傳統知識回歸；（三）向泛靈論的傳統信仰回歸；（四）向驕傲的達悟男性沙文主義回歸（頁29-31）。這些族群指導的目的企圖回歸到原始的漁撈經濟社會，讓達悟人在族群受壓迫的經驗中，從漢人的摧殘下尋求自救。宋澤萊最後提出他的批評，認為前述的族群指導是錯誤的，他呼籲原住民除要多接受高等教育之外，應加強他們對貨幣經濟的認識並注意資本積累的技術。他甚至認為：「原住民接受一些新教（德國社會學家韋伯所說的）的信仰都是有必要的」（頁33）。

宋澤萊對夏曼·藍波安作品的評論，讓人驚訝的倒不是他賦予文學作品以「族群指導」的社會功能，而是從指導的具體內容中呈現的，他所提出對原住民社會發展的，資本主義模式的「族群指導」原則。換言之，他譴責夏曼·藍波安透過書寫鼓吹族人返回「原初豐腴的島嶼」生活方式，但他又不自覺的對達悟族人鼓吹資本主義的生活方式，顯露其對現代化的迷思。宋澤萊這種權威的閱讀方式隱含族群中心主義的宰制心態，宣稱自己了解對方比對方本身更為透徹，

因此阻斷對話的可能性。更進一步思考，此涉及當代文化政治中的文化差異性（cultural difference）與文化多元性（cultural diversity）問題。即便是抱持文化多元性觀點者，其理論基礎來自政治上的自由主義，哲學與人類學的相對主義，形成教育上的多元文化主義（multiculturalism）政策，此造成了兩個問題：（一）它在鼓勵多元文化的同時也出現了宰制，社會中的主流文化在承認不同文化的正當性的同時，往往透過自己的支配性認知框架來定位其他的弱勢文化；（二）它的背後所依據的普同主義本身的邏輯掩蓋了族群中心主義之規範、價值與利益，無法阻止各式各樣的種族主義（Bhabha & Rutherford, 1990）。

而詮釋學取向的閱讀與探索過程強調對等開放的對話關係，在此一關係中具有開放性。但這種開放性不只是存在於說話的人，而是誰能傾聽，誰基本上就是開放的。這種對等而開放的關係讓彼此在互相開放、接納、互動和諒解的來回溝通關係上相互傾聽、相互理解，於是在對話過程中取得共識，產生新的經驗（王應棠，2010，頁7）。

肆、結論

本研究透過焦點討論的對話過程初步顯示，首先，理解的對話模式指出訪談是一種話語的形式，而討論議題則必須來自研究者對閱讀文本語言及其所涉文化現象的敏感度與提問視角，此皆關涉其前見。焦點訪談的進行是一種受議題導引的對話活動，參與者必須開放自己進入議題的反覆交談情境中，以探索不斷深入的意義，這是視域融合的成果。其次，作品文本與訪談記錄再現了人們的經驗所展現的生活世界及其意義，這些都是透過語言的表達。而當我們據之以進行分析詮釋時，不同的前見和語言指涉的多義性顯現意義的豐富多元性，因

此，只有一種正確的詮釋是不可能的。但這也不是要提倡相對主義的理解模式，而是強調跨文化理解要在對等的開放關係中獲致共識，而開啟彼此豐富、彼此對文化的認識。

回到本研究的題目：如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗與文化世界？在此嘗試對五個研究問題做出初步的回答。

一、關於不同讀者的理解差異，發現計有：在文字閱讀感受、閱讀停頓處、閱讀角度、海洋經驗與敘說方式等五項差異。

二、這些差異如何反映其前見的問題，從成員之間的討論，發現漢人成員大致可區分出文學欣賞和異文化理解兩種方式，但二者無法截然劃分，因為文學欣賞與異文化理解都要以作品文本的語言文字作為依據，他們都要共同面對如何理解原住民運用漢語和族語編織出的族群生活世界的意義之解讀問題。而達悟成員則以局內人的經驗，除對文本內容的親切體會，亦刺激了他對族語認識的不足感，而興起要從中學習族語的想望。如能吸引族人閱讀，這樣的原住民文學作品除了文學欣賞外，也可成為認識自身文化傳統的路標。

三、經由團體討論交流如何深化理解？共有：深化族語理解、自身文化的重新理解、達悟喪葬儀式、精神失序受苦經驗、外來基督宗教與達悟文化傳統既衝突又共存的現象、親屬稱謂、傳統捕魚勞動對達悟男性的意義，以及達悟女性角色的再理解等發現，具體呈現少數民族面對現代主流文化衝擊的深刻經驗，激發吾人重新思考族群文化傳統在當代的命運。部落完全自主的時代已經過去了，族群文化傳統也逐步加入新的因素；西方基督宗教與主流漢人社會文化在長期族群互動過程中，亦逐漸成為部落文化的一部分。對文化傳統的保存與吸納作用讓我們能超越傳統與現代的對立，一個活生生的傳統會淘汰舊的不合宜的東西，吸納新的因素進來，成為一與時更新的文化傳統。

四、從文化翻譯的角度理解異文化或自身文化再理解的視角，發現「空無一魚」、「築起勇氣」、「歲月吹人老」等用語，是夏曼·藍波安對漢語的「誤用」與翻新，呈現對漢語創造性歪改的特質，這對兩種語言的邊界都進一步擴大了。而透過原住民文學的閱讀作為了解文化傳統的媒介，從傳統拼板舟如何因應機動船的引入，以及觀光的需求，族人的詮釋策略運用顯示一個活的文化傳統在夾縫中開創的新契機，值得繼續關注。

五、研究結果對臺灣作為多元文化社會中的跨文化理解之啟發的提問，如將原住民漢語文學作為跨文化理解的媒介，並將「翻譯」作為跨文化理解的模式，讓我們可以透過「翻譯」，昭示了一種包含他者，且邊界可在跨文化對話的歷史進程中不斷擴大的特質。

受到詮釋學的啟發，強調我們對自身文化的自我理解永遠需要走出自身，在遭逢差異中才能反思自身文化的未言明的前見，從而擴大對自己文化的理解。而在理解的過程中，初期所發生的不理解或誤解的現象，正是預設了彼此可以相互理解為前提。將研究的發現作為出發點，期許能協助主流社會讀者進入原住民族群的文化生活世界與生存感受，作為跨文化理解的美麗媒介的媒介。

參考文獻

- 王應棠（2010）。研究訪談的特性：哲學詮釋學的觀點。教育與多元文化研究，2，1-20。
- 王應棠（2012）。跨文化理解與翻譯：魯凱族田野經驗與閱讀原住民漢語文學之間的對話。台灣社會研究，86，179-206。
- 王應棠、李珮琪（2005，9月）。記憶、身體與書寫：論夏曼·藍波安作品中的海洋認同歷程。論文發表於山海的文學世界—台灣原住民族文學國際研討會，花蓮縣。
- 余光弘（1999）。雅美族。臺北市：三民。
- 呂慧珍（2002）。九〇年代臺灣原住民小說研究（未出版之碩士論文）。中國文化大學，臺北市。
- 宋澤萊（2007）。夏曼·藍波安小說《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導。臺灣學研究，3，16-33。
- 邱珮萱（2003）。戰後台灣散文中的原鄉書寫（未出版之博士論文）。國立高雄師範大學，高雄市。
- 胡幼慧（1996）。焦點團體法。載於胡幼慧（主編），質性研究：理論方法及本土女性研究實例（頁223-237）。臺北市，巨流。
- 孫大川（2000）。夾縫中的族群建構—台灣原住民的語言、文化與政治。臺北市：聯合文學。
- 夏曼·藍波安（2002）。海浪的記憶。臺北市：聯合文學。
- 夏曼·藍波安（2009）。黑色的翅膀（第二版）。臺北市：聯經。
- 陳芷凡（2006）。語言與文化翻譯的辯證—以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯盎、阿道·巴辣夫為例（未出版之碩士論文）。國立清華大學，新竹市。
- 楊政賢（編著）（2004）。台灣原住民數位博物館計劃：達悟族。臺東市：國立臺灣史前文化博物館。

蔡友月（2009）。達悟族的精神失序：現代性、變遷與受苦的社會根源。臺北市：聯經。

劉禾（2002）。誇語際實踐。北京市：三聯。

鍾怡箴（2008）。發展生態旅遊對蘭嶼達悟族傳統文化之影響（未出版之碩士論文）。國立高雄大學，高雄市。

鄭漢文（2004）。蘭嶼雅美大船文化的盤繞—大船文化的社會現象探究（未出版之碩士論文）。國立東華大學，花蓮縣。

Agar, M. H. (1986). *Speaking of ethnography*. Beverly Hills, CA: Sage.

Bhabha, H., & Rutherford, J. (1990). The third space: Interview with Homi Bhabha. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 207-221). London, UK: Lawrence & Wishart.

Gadamer, H. (1989). *Truth and method* (2nd ed.). New York, NY: Crossroad.

