

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 台灣原住民書寫中的成長再現

The Representation of Initiation in Taiwan Aboriginal Writing

doi:10.6739/ttchl.200407_(11).0001

兒童文學學刊, (11), 2004

Children's literature, (11), 2004

作者/Author: 吳文薰(Wu Wen-hsun)

頁數/Page: 1-18

出版日期/Publication Date: 2004/07

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6739/ttchl.200407_\(11\).0001](http://dx.doi.org/10.6739/ttchl.200407_(11).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





台灣原住民書寫中的成長再現

吳文薰

摘要：

原住民文學在當代文學創作中逐漸勃興，在後殖民論述與多元文化的研究中也蔚為主流之一。台灣的原住民文學從早年的不受重視，到近十年來漸漸出現以原住民本名發表、並夾雜以原住民語書寫的方式呈現，也使得他們的作品受到文學界的研究與重視。這些原住民作者多具有雙重，或多元文化成長的背景：如身處閩南族群、客家族群，以及原住民不同族群間；除了在作品中再現了獨特的成長經驗外，也多突顯出不同文化相互衝擊的現象。

將口傳故事融入成長敘事，以及透過片段的殖民歷史重構原住民的成長史，已成為原住民書寫的重要策略。再者，原住民女性作家也透過「書寫母親」的方式，從失去母親話語（mother-tongue）的過往歷史中，演繹出三代女性的成長歷程。

關鍵字：

原住民書寫、後殖民論述、多元文化、再現



The Representation of Initiation in Taiwan Aboriginal Writing

Wu Wen-hsun

Abstract :

Aboriginal writing is getting flourishing and important in postcolonial and multi-culture discourse. Taiwan aboriginal literature, which was not taken seriously in early years, now is published in a large number in the recent ten years. Aboriginal authors are born in the bicultural or multi-cultural background. Except for the representation of initiation, the conflict between the Han and the aboriginal people are shown in the texts.

The oral tradition and pieces of Taiwan history have become the important tactics of the aboriginal writers. Furthermore, the mother-tongue from mother to daughter and the history of the aboriginal women is waiting to be restored.

Keywords:

Aboriginal writing, postcolonial discourse, multi-culture, representation



本研究既名為「台灣原住民的書寫」，所以採取的文本均由台灣原住民、或具原住民血統的作家所創作，然而並不限於某一族，意在表現各民族的不同處境與文化感知，各族的作家雖主要以漢語寫作，但表現在作家風格、族群經驗及個人經驗的差異性上，也展現了多元文化（multi-culture）的樣貌，這些作品也不限於專為少年/兒童所寫，而是在作品中回溯他（她）們的成長經驗。克萊兒·布雷德佛特（Clare Bradford）在探討澳洲原住民兒童文學的書寫時，她認為原住民作家並不能告訴白人讀者什麼是原住民，因為原住民的形象並沒有什麼樣版可依循；而是以他們生長的文化和經驗來書寫，便具有其主體性（Bradford, 2001）。

透過各種符號媒介的呈現，「再現」（representation）在文學理論中，常是個具高度反身性（reflexivity）的後設批評論題¹：在主流社會中受到壓制與歧見的弱勢，總是試圖「再現」自身，成為逆勢撐起抵抗主體意識的一種憑藉（朱偉誠，2003）。原住民受到漢文化或其他閩南、客家等文化衝擊後，面對文化的威權與自身文化的凋逝，嘗試重新建構他們的成長史；在再現的成長經驗裡，我們也可以審視他們的認同與自省的態度，反映在原住民的書寫中，又產生了哪些文學的特性。

¹ 詹明信在《後現代主義與文化理論》的講稿中，提出「再現」不是思想或一套價值觀，而是和文化有關的形式、也是一種行為的實踐，成為當代考察意識型態最好的方法（詹明信，1985）。



壹 口傳故事融入的成長敘事

原住民的書寫形式除了特有的口傳文學（oral tradition）、報導文學外，亦有詩歌、散文和小說，甚至圖畫書的創作。典型的原住民神話與口傳故事的書寫——如《說媽媽的故事》一類的作品，整理了（或改寫了）魯凱族當地的傳說集結成冊，各族幾乎都出版了這樣的口傳故事集，而且至今未曾間斷。然而近年來的口傳故事已融入寫實故事、或稱為「田野書」中：例如布農族的霍斯陸曼·伐伐一系列作品如《玉山的生命精靈》、《那年我們祭拜祖靈》與《黥面》，就是將族中的口傳故事融入兒童的成長敘事。在《黥面》的故事中，兄妹霍松和塔妮芙原本恐懼泰雅族的黥面老人，但經由父母講述「黥面」的口傳故事與由來後，孩子才克服內心的害怕，逐漸接納「外族」的老婆婆拉絲，然而在他們接納老拉絲不久後，便面臨了她的死亡。這個故事的主軸是對兄妹的成長歷程，而藉著黥面的由來和泰雅族的口傳故事，使得這個短篇既像是「教育小說」，又充滿了啟蒙的意味。

另一位泰雅族作家游霸士·撓給赫（漢名田敏中）的作品有《天狗部落之歌》、《赤裸山脈》等，他以銳利的眼光和哀傷的筆調書寫了短篇的「泰雅故事」——皆是原住民與漢人、部落與都市生活相互產生矛盾與衝擊的寫實故事，雖名為「故事」，但其中又充滿了泰雅的傳說。〈最後的部落〉這個泰雅青年達棍、比用兩兄弟的成長故事裡，幾位泰雅青年為了謀生出門捕捉魚蝦，中途卻遇見百步蛇。百步蛇在部落被泰雅祖先視為不祥之物，比用卻為了換取一大筆金錢不惜冒險捕捉，在驚險中他被毒蛇咬



傷，命在旦夕。在死亡陰影的籠罩下，朋友與哥哥先後棄他而去，不料他卻意外存活，而友人與哥哥卻懷著愧疚，從此不見影蹤。

這個故事當然還是描述了手足之情，然而更突顯了兩兄弟成長中的社會化過程（在這裡指的是漢人社會），和面對死亡的深深恐懼。百步蛇雖是傳說中的不祥之物，然而背後代表的卻是金錢和權勢——漢人帶來令原住民憤怒但又不由自主豔羨之物。上述的故事都發生在原住民部落中，充滿了傳說的色彩，似乎說明了生活在現代的原住民在成長過程中，仍然深受自身文化的影響。

但細想之下，無論是黥面的傳說、或是百步蛇的禁忌，對於這些孩子、年輕人而言都有些「不合時宜」——他們覺得恐懼、且半信半疑。金錢的追求帶來了死亡的陰影、手足的離散，達棍和比用的故事再現了泰雅青年成長過程中的失落：他們被漢人工頭侮辱、他們必須倚賴客家人換來日常用品。他們或許願意相信傳統或祖先的訓示，但是「自立更生」這件事對目前的他們而言，卻已是難上加難。

將口傳故事融入成長敘事中可以說是一種「策略」，如同原住民的書寫需借助漢文字，夾雜以原住民語外的「不得不」：「不得不活在漢人的（甚至是世界的）文化中，又要選擇認同、保存一個面臨黃昏的文化時，需要策略性的長期的書寫、宣導、教育。」²（56）它們在文類上雖仍屬故事，但與過去的傳說開始

² 彭小妍比較了法國民族學家何農（Ernest Renan）的「遺忘論」和巴里斯（Maurice Barres）的「決定論」。何農認為民族和國家的要素是「遺



產生了區隔，且加入了不少寫實的內容。這樣的書寫內容也呈現了原住民成長經歷中的矛盾——使得原住民在成長過程中對於傳統價值的敬畏外，不得不服膺於漢人社會的金錢價值觀——這也是原住民身處於多重文化的姿態，即時而抗拒、時而「欲拒還迎」的矛盾。

貳 成長歷史的建構

我在懵懂年歲拒絕保送，不是放棄前途或自以為是的心態；而是唾棄沿用漢人一言堂式的教育制度，重複刺傷自己民族的下一代，是「以夷制夷」的共犯，如此之惡名，我的尊容如同不曾存在，我的思想萌芽於達悟族的土地上。（夏曼 45）

這是夏曼·藍波安在《冷海情深——海洋朝聖者》中表達對漢人殖民式教育的不滿。在這幾篇自傳體的散文中，他書寫了如何選擇回歸海洋（八代灣）的懷抱，親炙祖先文化的成長歷程。除了抗議殖民式的教育外，他也書寫了原住民文化認定中的高貴生活姿態，在漢人社會的價值觀看來反而是何等卑微粗俗。

忘」，只有遺忘建國時的暴力，甚至母語、族群的差距，才能出於個人意願達到族群共容；反之，巴氏認為個人是被動的「消失」於族群意識中。彭小妍舉出台灣原住民、客族等族群的書寫例子，認為「巴黑斯的種族決定論顯然不切實際：族群認同絕非『無意識』狀態」，這些族群意識到遷徙和失根的危機，認為族群文化有重新建構的必要（彭小妍，1994）。



看來選擇以達悟的方式生存代表著要離群（島）索居，然而這種選擇在別人眼中卻顯得不合時宜，因為無法賺取生活的費用，連家人都要反對。

排灣族的女作家利格拉樂·阿鳩在《誰來穿我織的美麗衣裳》描寫外來文化的衝擊：「我聽到怪手正在怒吼著，那是資本家正在部落外二公里處，為新開發的觀光資源而動工著，原本在山上工作的部落少年，為了較多的收入，放下了祖先留下的小米田，紛紛投入開發的工作了，但卻不知道那正是部落的水源地啊！」（利格拉樂，1996:39）

當台灣原住民書寫對漢文化有所不滿與衝突時，常見的是資本主義式的經濟入侵、對自然環境的不敬與破壞，這是明顯與原住民生活及文化有所扞格之處。然而更重要的，是從滿清統治、日本殖民到國民黨來台的那一段歷史——其中包括了中生代原住民作家的成長過程——一段段原住民書寫的歷史宛如斷片，拼湊而成我們勉強可猜測的殖民歷史。

游霸士·撓給赫在另一則故事〈棄械〉中書寫了泰雅族人面對日本的帝國侵略時，從一開始的驍勇善戰，到最後因日人的馴化政策終於「棄械」的過程。「台灣原住民最後一支最強悍、最勇猛的部落民族，竟這樣簡單、這般平和的被扣了槍、繳了械了。……從某種角度判斷，他們這一棄械，幾乎等於一個人被割了膽囊，也去了勢了。」（游霸士，262）

殖民的歷史在同族作家瓦歷斯·諾幹的田野書《迷霧之旅》中以清楚的歷史事件被記載。在清朝，「這個『風的意志』的民族日後使得劉銘傳、林朝棟的大軍幾度進逼『番地』的時候絲毫佔不到丁點便宜，只好在佔領的地區內重要的地點駐紮軍隊防備



而已（大安溪、大甲溪兩處的埋伏坪），也就是說，假如我們以東勢開發（一八七五年，墾手劉啟東自大陸引進文舉人曾安榮、何福興、巫佳蘭等人合資開拓東勢角搭寮從事造材）作為開啟的話，漢人大約花了兩百年的時間從東勢向『番地』僅只推進了十三公里之譜。」（瓦歷斯，62～63）

剖析日本的一段殖民史，在採訪了泰雅族人「上野正義」（日文名）的堂弟時，瓦歷斯·諾幹對於族人的勇敢下了這樣的註腳：「上野正義對我們就歷史的理解而言並非是日本人，卻曾經真實地以為是日本人而遠赴南洋為天皇而戰，他真實的身份是泰雅族人，一九二〇年以後他被教育成虛擬的日本人，並且為這個虛擬的國家戰死。你應該知道諸如此類的事蹟頻繁的出現在我們族人的真實情境中，並且也為族人的近代史添加一層一層悲劇的肌理。」（142）

有些殖民史的書寫並不如田野書一般記載歷史事件，霍斯陸曼·伐伐在〈石板屋的清晨〉中書寫了布農的「外族」：「部落成立的時間不長，這裡的族人原本住在更遙遠、更深邃的山巒，但是當一種長相與族人完全不同的『外族』，從海的另一邊來到這塊土地時，他們以力量強大的武器和無理的手段，強迫原本散居於各個山頭的布農族人集中在這裡生活。」（霍斯陸曼，147）此處的「外族」顯得含混而曖昧，是指日本人、閩南族群還是客家人呢？寫作年代相仿³的瓦歷斯·諾幹似乎為其下了註腳：「我想起 Tanax·Teimu 在「理蕃之友」發表的現代化帶給族人的遠

³ 霍斯陸曼·伐伐的《黥面》一書出版於2001年，而瓦歷斯·諾幹的《迷霧之旅》出版於2003年。時間僅隔兩年。



景，想起五〇年代遭遇白色恐怖的忠治部落青年如何企望著改善族人知識，以及我的朋友們的努力，在黝黯的夜空下，歷史的幽靈正穿越三代。……」（169）

巴巴（Homi Bhabha）提出了「雜匯認同」（hybridity）的概念⁴時，憑藉佛洛伊德與拉岡理論關注殖民個體或心理的狀態，認為被殖民者在尋求認知的過程中形成了「分裂的自我」（the split screen of the self）（Bhabha, 114）。原住民「自覺」於重新認知之必要，亟欲從歷史的斷片，尋找殖民歷史中屬於自己的成長歷程。霍斯陸曼·伐伐與瓦歷斯·諾幹等近年來崛起的中生代原住民作家的成長年代，應當屬於白色恐怖籠罩的一代，然而在書寫時的殖民意識卻使他們不約而同地面對冗長的三代殖民史。這個含混的「外族」一詞使得殖民主體顯得曖昧不明，也讓他們的成長史由這分裂的自我中書寫了夾纏不清的語彙。然而僅僅關注殖民個體或心理狀態的巴巴，其實也招致忽視了歷史、與實質的社會、政治、經濟等情境的批評。以此觀看台灣自解嚴至 2000 年政權轉移的政治、社會、經濟等現況，我們也不能忽視：當反抗的政治威權逐漸消失，原住民如何建構其主體性？而這些書寫原住民成長史的菁英知識份子，也往往成為政治體制收編的對象，當初原運的聲音可能已不復存在。

利格拉樂·阿鳩表達對現今所謂「原住民音樂」的看法時她說：

⁴ 巴巴對於殖民者與被殖民者的語言交合時，因兩套文化系統賦予相同字詞不同時，稱其產生的意義衝撞為「雜匯認同」——它是殖民力量下的產物，亟欲獲得認知而離間它的威權基礎，這突顯了弱勢文化的特性，足以滲透本土文化並顛覆帝國的書寫（Bhabha, 1994）。



我所謂的「原住民聲音」，指的是經由原住民親口唱出的聲音……但是，當我在數個寧靜的部落黑夜中播放這張 CD 之後，當初購買此張專輯的喜悅，卻逐漸地被傷心和憤怒取代，自喇叭不斷流洩而出的族人的聲音，像把利箭似地不斷穿入我的心臟，原本各族優美深具文化意涵的傳統音樂，因為現代機械的快速發達，便輕易地遭到重組、分割、合成，我不斷地告訴自己：這不過是一張資本主義量化下的產物，與所謂的原住民音樂重新呈現完全無關，卻仍然無法澆熄心中的怒火。（利格拉樂，1998:190）

這是近年來原住民的書寫中經常感受的龐大文化威權壓力，及文化傳續的困境，原住民文化如同「奇觀」式（spectacular）的展示。在此文化氛圍下，邱貴芬視原住民文化為一種「異質文化」的展示：其實原住民未嘗不知這是在資本體系生存的一種手段——包括開放園區，和種種文化商品的販賣，但這也維繫了其傳統文化生存的命脈（邱貴芬，2004）。藉著資本主義所帶來的資本，複製了文化再生產的條件也是另一「不得不」，但是這樣的手段也在近期原住民的書寫中逐漸形成一股反思，或許我們可以從這些不同觀點的反思中，對於原住民文化產生更為深刻的體認。

參 書寫母親——女性成長史的空缺

翻開一頁頁原住民的成長史，將會發現對女性成長歷程的描



寫少之又少，若有，那也必是伴隨男性成長的女性身影。少數之一的原住民女作家阿嬌對於原住民女性在面對父系社會的弱勢⁵，以及在原住民運動中不受重視的狀況，曾提出強烈的批判。她在〈一場關於原運內部兩性關係對話〉一文中憤怒而犀利的指責：「當原住民的運動菁英到風月場所時，居然指定要原住民的女性坐檯或服務，並且還能夠在街頭高舉『救援雛妓』的旗幟時，原住民運動內部要如何看待這樣一群人？而身為原住民女性，當性別與種族議題產生衝突時，又該做什麼樣的取捨？」（69）顯見原住民男性在追求自身權益時，原住民女性卻依然在強大父權社會運作下淪為犧牲品；當原住民男性作家書寫屬於他們的成長史時，原住民女性仍然噤聲不語，仍屬「失聲」的一群。

提出另類的歷史書寫和敘事結構的史碧娃克（Gayatri C. Spivak），當在談到文化轉譯的問題時，她認為不是所有文學都替女性代言，而且因為傳統與環境的不同和難以理解，女性幾乎不處於同一語境（linguistic constitution）⁶。一向居於多重邊

⁵ 阿嬌的母系排灣族屬於母系社會，而丈夫瓦歷斯所屬的泰雅族則是典型的父系社會。而兩人身處的漢人文化也無疑地是屬於父權社會（楊翠，1999）。因所處的文化不同，阿嬌對於自身的雙重弱勢身份逐漸滋生了女性意識與母系的認同。

⁶ 史碧娃克著力於有關非西方世界女性的表述，她曾翻譯孟加拉女作家戴薇（Mahasweta Devi）的多篇著作。她也建構了「女性賤民意識」的概念，她思考了被殖民民族經驗中的異質性，質疑「資本主義社會的太平洋群島和開發落後的西亞，難道沒有差異？」（Spivak, 1993）儘管史碧娃克關心強加在被殖民國家身上的「知識暴力」（epistemic violence），仍有批評者認為她和薩依德（Edward Said）身為知識份子的角色時，都持有共同的權威態度，也把非西方女性當作知識認知下的客體



緣、多重弱勢的原住民女性書寫，比之原住民男性的書寫還要乏人問津。然而，「原住民女性書寫一方面呈現出極其弱勢的處境，一方面也充分展現出弱勢者的深沈自覺，同時亦披露出極弱勢族群邊緣戰鬥的勇毅與艱困，比起漢族女性書寫而言，原住民女性書寫的確具有相當鮮明的色彩與訴求。」（楊翠，71）她也舉出阿媽透過「母血認同」展現原住民與女性雙重弱勢的處境，然而在一篇訪談當中，阿媽卻認為在原住民與女性的身份之間她會「先認同原住民的身份」的說法實為弔詭，也引起了是否為婦運「反挫」形式的討論⁷。

不過，這樣的說法在阿媽於1998年出版的《穆莉淡——部落手札》書寫中應有所改變。在這本田野書中，她關注了更多部落中的女性問題：包括了她受到外婆的多次婚姻影響後，觀察到「一夫一妻制的婚姻惡質面」、以及「性」的權力關係等問題（45），其實與所謂「漢人女性觀點」並無二致。阿媽希望強調的應是漢人女性與原住民女性關注的女性問題不同，而這些問題牽涉到了「階級」——即菁英知識女性與中下階層女性（而原住民女性多屬此階級）所關注的根本不同。

阿媽不僅在行動上採取「母血認同」，而在書寫中也成為一再現女性成長的積極策略。除了在《誰來穿我織的美麗衣裳》中，表達她對二分之一排灣母系血統的強烈認同外，在《穆莉淡——部落手札》中更以一篇篇回到母系部落的尋根歷史，來再

（Kennedy, 2000）。

⁷ 在面對性別、族群、階級的三重糾結問題時，阿媽認為以當時原住民問題的迫切性，她會「先認同原住民的身份」，見〈阿媽〉一文（邱貴芬，1993）。



現自己的成長經歷。此外，她更透過書寫 i-nah（母親）、vu vu（外婆）的成長經歷，再現了排灣女子三代的成長歷程。

「書寫母親」並不是阿媽獨有的策略⁸。例如黑人女性作家湯妮·莫里遜（Toni Morrison）即在《摯愛》（*Beloved*）這部作品中描寫母親與女兒之間的微妙關係。依據母女兩代間的遷徙與文化變異，史碧娃克也探討了在母親、女兒的死亡與生存之間，母親的話語（mother-tongue）究竟是被遺忘了、還是得到了傳續，這是一個留待重構的歷史（Spivak, 1993）。於是重現母系的生活與話語，也成了弱勢女性重構成長史的一個重要課題。

近年來相當重要的一位美籍非裔加勒比海女作家牙買加·金凱德（Jamaica Kincaid）從《安妮強的烈焰青春》（*Annie*）（1986）、《露西》（*Lucy*）（1991）、到《我母親的自傳》（*My Autobiography of My Mother*）（1997）等作品皆著力於書寫母女關係。她作品中的「母親」即有母親與殖民社會的雙重意涵，尤其《我母親的自傳》中「我」與「我母親」間的主體已被混淆，「我」與「我母親」交疊的命運，使得這個「偽自傳」中的女人足以代表了所有受壓迫與不甘受壓迫的無聲女性。金凱德同樣演繹了祖母、母親、女兒三代女人的生命歷程，不過，她採取的是一種憤怒的書寫策略。對立的母女或父女關係反映出她激進的殖民抗拒策略，類於法農（Frantz Fanon）的殖民批判⁹：即認為殖

⁸ 近年來透過書寫母親建構的原住民女性成長史當然不限於阿媽的田野書，尚有其他如同為阿媽為文的《故事地圖》（2003）、及泰雅族歐蜜·偉浪的《母親，她束腰》（2001）等作品則以圖畫書的方式來呈現。

⁹ 法農（Frantz Fanon）致力於書寫殖民的心靈圖像，他詳述了殖民與被殖民者的立場，驗證了兩者心靈相互污染的關係。他認為極力地爭取表面



民社會為西方文化收編，更強化了其奴性。相較之下，前述巴巴提出的雜匯認同與殖民學則顯得較為樂觀。巴巴認為殖民論者應放棄本位主義，專注於文化之間的互動，藉由對話尋求不同族群間的交集；然而金凱德的書寫中反映出在權力的運作之下，無論是文化或政治的認同，皆會淪為妥協和被收編的殖民情境（張淑麗，1999）。

不同於金凱德的憤怒，阿媽的書寫策略表現了對於自我與社會認同的樂觀。但不要忘了阿媽曾經自述的悲慘成長歷程：在訪談中，阿媽表示為了能被主流社會所接受，她必須與母親的「山地人」身份劃清界限。此外，當她回到外婆的部落時，更以「紅嘴巴的巫婆」的稱呼來表達內心對於外婆的疏離與恐懼。她的母親不僅處於「失聲」的狀態，而祖母早已被她否定——一種生存於殖民父權下必然的遺忘。

然而目前的她選擇重回母系的懷抱，從對孩子姓氏的堅持可見一斑。在〈誕生〉一文中她寫道「懷孕期間，正是台灣的女性團體在進行針對『戶籍法』中，有關婚生子女是否也可在父母雙方協議之下而從母姓的抗爭活動，初初聽到這則消息，頗讓我感到興奮，台灣的女性終於有吐一口氣的機會了，趁著這一股傳媒的強烈攻勢，我也鼓起勇氣向老公提出要求，希望可以協議讓這三個孩子從母姓，經過一番唇槍舌戰，老公終於勉強地同意讓未出世的『他』回歸母籍，並冠上母姓，當天晚上，我連在夢裡都偷偷地笑著呢！」（158）

儘管這是一「認同母血」的積極表現，然而我們不禁回想阿



媽所屬的排灣族本來即屬母系社會，這樣的爭取只是讓一切似乎回到起點，然而和漢人女性的爭取並無二致，阿媽採取的原住民女性書寫策略，難免逐漸走向菁英女性知識份子的路。例如她在〈失聲的原住民婦運〉一文中描述在參加一場和原住民女性議題有關的研討會時，為不見原住民女性的蹤影而感嘆：「原住民的女性都到哪兒去了？」（73）這樣的感慨不又是落入如史碧娃克把非西方女性當作知識認知下客體的弔詭中？雖然她也在一些篇章中關懷原住民女性的處境，然而她對於過去原住民女性的歷史書寫畢竟比較有限，畢竟成長史的「重構」雖外於歷史，但並不同於遺忘。金凱德的「不敢」遺忘雖使她顯得憤懣，但也在提醒弱勢女性那些斷簡殘篇中的傷痛，這一點是阿媽在母系認同後比較缺乏的，也使人容易再度遺忘原住民女性的弱勢處境。

肆 結論

再現原住民的成長並不只限於原住民書寫的文本，根據郭佑慈的研究，1980 年以後，開始持續出現了不少由漢人作家書寫的原住民少年暨兒童小說，如李潼、王文華、林滿秋……等人的作品。然而她認為漢人作家在對於原住民文化的表述過於一廂情願，僅限於「人類學家」式的對於文化保存與消長感到憂心，缺乏真誠及多元的觀點，使得原住民文化的呈現有「他者化」之虞（郭佑慈，2000）。而且，各族群間的差異、價值觀與文化內涵被忽略與漠視，及原住民印象過於刻板化的缺憾，也常常出現於漢人作家的作品中（黃秋芳，2003）。然而對於原住民的成長書寫研究，若能不限於漢人文學體裁中慣見的童話、兒童或少年小



說，而能從原住民慣用的故事、田野書中取材，或許才能有更豐富的文本可供汲取，並免於漢人文化研究者一貫的本位心態，真正開拓多元文化研究的新視野。

除了摒除漢人本位的刻板觀點，與媒體上呈現原住民文化時的獵奇心態，我們應當關心原住民的書寫者是誰？他們扮演的角色為何？其實多數的原住民作家也屬於少數的菁英份子，他們是否能代表各個原住民族群的聲音？當然，對於原住民運動與發掘過去原住民的殖民歷史，他們可說是功不可沒，然而在歷經政治與社會的遞嬗，這些聲音是否也會被體制所收編，於殖民「後」再度被消音，這也是值得觀察的現象。浦忠成期許原住民的知識菁英份子能扮演文化「傳譯者」的角色——即對於歷史、文化與各類形式的文學創作中，表達自主的詮釋性論述，同時也是族群文化的學習者、傳遞者、實踐者（浦忠成，2000）。

再者，現今原住民女性處於漢文化父權體制以及資本主義的社會中，其實在社經地位上也成為弱勢中的弱勢。雖說女性作家的母系認同是一有力的書寫策略，但如果懷抱金凱德對於父權社會臣服與收編的擔憂，過於樂觀與知識份子中心的立場，是否反而將成為殖民父權的共謀？此外，原住民女性的書寫文本較為匱乏，也難以呈現多元的女性成長經驗。史碧娃克曾在訪談中稱自己為一個「雙文化」（bicultural）的人——即身處兩個文化之間，沒有一處能夠讓她感覺像家一般自在（Kennedy, 260）。然而原住民身處於多元文化之間，又何嘗能夠自在的穿梭來去呢？文化的集體意識已不足以解決原住民現今於多元社會面臨的諸多問題，透過歷史的重構與成長的再現，也是詮釋與傳承文化的途徑之一。



參考書目

一、中文

1. 瓦歷斯·諾幹，《迷霧之旅》，台中：晨星，2003。
2. 朱偉誠，〈專輯弁言〉，《中外文學》，第32卷，第3期（1993年8月）：11。
3. 利格拉樂·阿鳩，《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中：晨星，1996。
4. 利格拉樂·阿鳩，《穆莉淡——部落手札》，台北：女書，1998。
5. 邱彥彬譯，《認識薩依德——一個批判的導論》，瓦勒瑞·甘乃迪，台北：麥田，2003。
6. 唐小兵譯，《後現代主義與文化理論》，詹明信，台北：合志，2001。
7. 浦忠成，〈文化詮釋的弔詭〉，《山海文化雙月刊》，第23/24期（2000年8月）：118~19。
8. 夏曼藍·波安，《冷海情深——海洋朝聖者》，台北：聯合文學，1997。
9. 張淑麗，〈牙買加·金凱德的（後）殖民政治寓言：表演或憤怒？〉，《中外文學》第28卷，第4期（1999年9月）：143~70。
10. 郭佑慈，《當今台灣相關原住民少年/兒童小說呈現之原住民形象探討》，台東師範學院兒童文學研究所碩士論文，2000。
11. 黃秋芳，〈聽見原聲——台灣少年小說中的原住民聲音〉，《中



國時報》(2003 年 11 月 16 日): 開卷 B3 版。

12. 游霸士·撓給赫,《赤裸山脈》,台中:晨星,1999。
13. 彭小妍,〈族群書寫與民族國家——論原住民文學〉,《當代》第 98 期(1994 年 6 月): 51~56。
14. 楊翠,〈認同與記憶:以阿嬤的創作試探原住民女性書寫〉,《中外文學》第 27 卷,第 11 期(1999 年 4 月): 71~95。
15. 霍斯陸曼·伐伐,《黥面》,台中:晨星,2001。

二、西文

1. Bhabha, Homi. "Signs Taken for Wonders." *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
2. Bradford, Clare. *Reading Race: Aboriginality in Australian Children's Literature*. Melbourne: Melbourne University Press, 2001.
3. Spivak G. Chakravorty. "The Politics of Translation." *Outside in the Teaching Machine*. London and New York: Routledge, 1993.