

國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

為什麼原住民文學？

—1984 迄今原住民文學對臺灣民族國家建構的回應與展望

Why aboriginal literature matters?

--The response and prospect to the constraction of Taiwan nation-
state of aboriginal literature since 1984

奉君山

Jyun-Shan Fong

指導教授：柯慶明、孫大川

Advisor: Cing-Ming, Ko Ta-Chuan, Sun

中華民國 99 年 6 月

June, 2010

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

為什麼原住民文學？
—1984 迄今原住民文學對臺灣民族國家建構的回應與展望

Why aboriginal literature matters?
--The response and prospect to the construction of Taiwan nation-
state of aboriginal literature since 1984

本論文係奉君山君（R93121007）在國立臺灣大學中國文學所完成之碩士學位論文，於民國 99 年 7 月 21 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

柯慶明

（指導教授）

孫大川

（指導教授）

陳萬益

楊秀芳

誌謝

這不是本苦心孤詣的紮實學術論文，但即使如此，仍然耗費了許多人的心力。不論是實際撰寫的人，或者從旁提供支持與協助的人。我可以一一系列數以百計的人名，包括我的朋友、師長、家人，但我並不打算這麼做，因為那些會被我點名致謝的人心裡都有數，而我會忘了點到名的人同樣也會忘了有我這篇論文。所以，如果你正因為某個原因翻看這本論文，不論是想知道難相處的學長究竟在搞什麼名堂，或者是帶著某種揶揄的心態查詢了我本人的名字，甚至是覺得論文名稱實在太怪了所以拿起來翻一翻。相信我，對這篇論文而言，你的關心甚至存在本身，就是項不可或缺的元素，讓這篇論文成為可能。而也正因此，你就是我致謝的對象。

唯一一個我必須致謝，但絕無可能對我這篇論文有任何關切的對象，我必須說，它其實不是人。它是2010年間，國民黨執政下的中華民國政府。每天每天，都有各式各樣惡質的事件發生，針對那些惡行的怒氣，很大程度地催促我完成這篇論文。馬英九、劉政鴻、沈世宏等人，你們的存在讓這篇論文成為可能（笑）。但後設一點來看，這並不只是本關於溫情或者憤世嫉俗的論文，還是一個關於遺憾的故事。有兩個伴隨著這篇論文而生而死的孩子，把生命的重量灌注在這篇其實很不怎麼樣的論文當中。然而對於生命的浪擲，我們只能徒呼負負、無力回天。以此為悼。

中文摘要

八十年代當中，臺灣原住民文學扮演了基進的角色，揭露出許多奠基在原漢文化差異，經濟、社會、政治層面上的不公義。在那之後，一名白浪（原住民用來指稱漢人的辭彙，原為閩南語當中的「歹人」）便難以將既有的優勢視為理所當然。但是在政治高壓的情境轉為（至少在表面上）民主政治體制之後，原住民文學如何因應？又如何面對新進釋出的、下一代原住民習以為常的政治空間？

相對於已被廣泛討論的問題：「什麼是原住民文學？」，本文藉由提出「為什麼原住民文學？」這個問題，將臺灣原住民文學放到臺灣民族國家建構的脈絡當中，關注原住民文學如何回應這樣的進程。本文同時將關於原住民文學的既有論述視為這些回應的代表，尤其是出自瓦歷斯·諾幹、浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）、孫大川的論述。這三位分別提倡三種原住民文學的定義方式：與言論、題材論、身份論。

在討論臺灣原住民文學的既有論述時，本文將上述三位的回應方式區分為兩種路線：前兩者描述了指向特定生活方式、文化傳統的認同；後者則將認同的內容儘可能開放，讓原住民作家用他們的作品來決定原住民文學的面貌何去何從。本文認為該定義方式有助於臺灣原住民文學處理社群內部的承認政治議程，允許多樣個體用自己的方式表達對原住民的認同，因此更能夠處理臺灣原住民文學的當代政治議題。

這並不意味著傳統的議程比方語言權、文化權，不再列入臺灣原住民文學的考量當中。相反地，對關切臺灣原住民處境的人而言，這些仍然是核心關懷。但是，這些議程無法在原住民文學定義的範疇內獲致成果。其次，有其他對原住民文學而言更為力所能及的議程，比方說對原住民社群內部的多樣性進行肯認。值此，針對本文的核心提問：「為什麼原住民文學？」，本文的回答可用下述句子進行總結：「因為我們無法忽視差異而獲致平等的尊嚴」。

關鍵字：原住民文學、承認政治、認同政治、自由主義多元文化論

English summary

Taiwan aboriginal literature played a radical role during 1980s, exposed lots of ecologically, socially, politically injustice based on cultural differences between Yuan(原) and Han(漢). Since then, it became much harder for a pailang(白浪, a term used by aboriginals to refer to Han ethnic people, originally means “bad guy” in Bân-lâm-oē) to take the existing advantage for granted. But how would aboriginal literature response when a political surpressure situation turned into (at least surfacially) democratized social-system? How to deal with the recently released political space which the next generation of aboriginal get used to it?

By asking “why aboriginal literature matters?”, instead of a widely discussed question: “what is aboriginal literature?”, this thesis puts Taiwan aboriginal literature into the context of the construction of Taiwan nation-state, focuses on how aboriginal literature response against such progress. In the mean time, this thesis considers existing discourse about Taiwan aboriginal literature as the representation of such response, especially those from Walis. Norgan(瓦歷斯·諾幹), Jhong-Cheng Pu (浦忠成), Da-Chuan Sun(孫大川), who are known as advocater of following three definition of Taiwan aboriginal literature: defining by language, subject, or writer's identity.

While discussing about existing discourse about Taiwan aboriginal literature, this thesis divides these responses into two main streams: former two describe the identification toward particular living style, cultural tradition; while latter one keeps the content of identity as wide as possible, let aboriginal writers decide what should be the appearance of Taiwan aboriginal literature with their texts. This thesis consider such definition is more helpful for Taiwan aboriginal literature to deal the agenda about politics of recognition inside it's community, allows the diverse individuals present their identities toward aboriginal in their own ways, therefore is more capable to deal with the contemporary political issue of Taiwan aboriginal literature.

It doesn't mean that traditional agendas such as language right, and culture right are no longer considered within Taiwan aboriginal literature. On the contrary, these are still core concern when one care about Taiwan aboriginal's situation. But at first, these agendas can't be achieved within the definition of aboriginal literature. Second, there are other agendas which are more capable for aboriginal literature to deal with, such as the recognition of diversities within aboriginal community. Therefore the answer to this thesis's core question: “Why aboriginal literature matters?” can be summed by following sentence: “cause differences are not something we can ignore it and achieve equal dignity.”

Keywords: aboriginal literature, politics of recognition, politics of identity, liberal multiculturalism

目 錄

| | |
|---------------------------------|-----|
| 口試委員會審定書····· | i |
| 誌謝····· | ii |
| 中文摘要····· | iii |
| 英文摘要····· | iv |
| 第一章 問題：為什麼原住民文學？····· | 1 |
| 第一節 問題意識····· | 1 |
| 1 · 1 何謂「為什麼原住民文學？」····· | 1 |
| 1 · 2 主流文學概念能夠鑲嵌在原住民文學當中嗎？····· | 2 |
| 1 · 3 著眼原住民文學的政治性格····· | 4 |
| 1 · 4 為什麼只問「為什麼原住民文學？」····· | 6 |
| 第二節 研究對象····· | 8 |
| 2 · 1 以臺灣民族國家建構歷程為背景····· | 8 |
| 2 · 2 為什麼以民族國家建構為討論框架？····· | 10 |
| 2 · 3 以原住民文學論述為主要討論依據····· | 13 |
| 第三節 本文的基本視域····· | 14 |
| 3 · 1 後殖民與自由主義之間····· | 14 |
| 3 · 2 後殖民論述中所謂意象的轉移····· | 16 |
| 3 · 3 少數群體權益概念的演變····· | 18 |
| 3 · 4 以自由主義文化論為立足點····· | 20 |
| 第四節 本文寫作架構····· | 22 |
| 第二章 文化差異作為原住民文學的護城河····· | 25 |
| 第一節 瓦歷斯·諾幹的論點····· | 25 |
| 1 · 1 語言論的背景····· | 25 |
| 1 · 2 語言論說了什麼····· | 27 |
| 1 · 3 瓦歷斯的轉變與堅持····· | 28 |
| 1 · 4 瓦歷斯如何回應民族國家？····· | 31 |
| 第二節 反思瓦歷斯的論點····· | 32 |
| 2 · 1 馬華文學的個案····· | 32 |
| 2 · 2 馬華文學的暗示····· | 35 |
| 2 · 3 審視瓦歷斯的觀點····· | 37 |
| 第三節 瓦歷斯政治議程的反省····· | 39 |
| 3 · 1 語言權及文化權的重要····· | 39 |
| 3 · 2 認同政治與承認政治····· | 41 |
| 3 · 3 如何走向自治區的想像？····· | 43 |

| | |
|----------------------------|-----|
| 第四節 小結····· | 46 |
| 第三章 題材論與身分論之間的張力····· | 49 |
| 第一節 題材論與身份論····· | 49 |
| 1 · 1 何謂廣義的原住民文學····· | 49 |
| 1 · 2 題材論展現的想像····· | 51 |
| 1 · 3 身分論的問題意識····· | 54 |
| 第二節 文化認同論與身份認同論····· | 56 |
| 2 · 1 對民族國家建構的兩種回應····· | 56 |
| 2 · 2 作者論的框架····· | 59 |
| 2 · 3 什麼是原住民文學？····· | 61 |
| 第三節 確立原住民文學的多樣性議程····· | 63 |
| 3 · 1 原住民文學可以不處理多樣性嗎？····· | 63 |
| 3 · 2 何謂假臺灣人？····· | 65 |
| 3 · 3 普遍還是特殊？····· | 67 |
| 第四節 小結····· | 69 |
| 第四章 結論····· | 71 |
| 第一節 從同運的一則故事講起····· | 71 |
| 第二節 為什麼原住民文學？····· | 76 |
| 第三節 未竟····· | 80 |
| 參考文獻 | |
| 中文部分····· | I |
| 1、專書····· | I |
| 2、翻譯書····· | I |
| 3、期刊（含報紙）····· | II |
| 4、論文集····· | III |
| 5、碩博士論文····· | IV |
| 6、未刊稿····· | IV |
| 外文部分····· | V |
| 1、專書····· | V |
| 2、期刊論文····· | V |
| 3、論文集····· | V |
| 附錄：為什麼原住民文學？····· | VI |

第一章 問題的重新提出：為什麼原住民文學？

第一節 問題意識

1.1 何謂「為什麼原住民文學？」

2005年9月初，邱貴芬受邀在「山海的文學世界：台灣原住民文學國際研討會」當中參與討論之後，在該月20號的自由時報副刊中寫了一篇題為〈原住民需要文學創作嗎？〉的專文。文章中用急切到甚至可能冒犯他人的態度提出了如下的問題：「在文學市場如此蕭條的時代，還期待文學作品能擔任政治改革的推手，不過緣木求魚，不如寫政論。那麼，原住民還需要『文學』嗎？需要『創作』嗎？如果還需要『文學』與『創作』，為什麼？」（邱貴芬，2005）邱貴芬的提問當然不是到此為止，但姑且讓我們先在此打住，斷章取義地抓出來一個問句：「原住民還需要文學嗎？為什麼？」然後套用馬華文學論述中那個經典問題的句構，將邱貴芬的問題改寫成：「為什麼原住民文學？」（林建國，1991）邱貴芬的問法當然跟林建國的並不相同，當林建國在耙梳理絡，試著為馬華文學當中的「馬華」建立起自己的位置時，邱貴芬則是在思索「文學」和前綴的「原住民」之間到底有什麼樣的可能性，可以是什麼樣的關係？但我們不妨先順著往下面想，當我們問出「為什麼原住民文學？」這個問題的時候，這個提問可能／可以是什麼意思？

這個提問試圖釐清的會是：首先，我們為什麼需要「原住民文學」這個範疇？是不是沒有這個範疇的話，會造成某些認識上的缺陷、情感上的傷害，因而也是個政治上的錯誤？其次，我們要在什麼樣的脈絡下理解這個概念，原住民文學是相對於什麼而成立的？台灣文學？漢人文學？非原住民文學？如何成立？而我們又可以在哪些議程中期待它可能帶來的效果？不論是文化上的、族群上的還是政治上的。而哪些議程則否？而那又是什麼樣的原住民文學？我們對各種關於原住民文學的定義乃至於隨之而來的想像，都能夠一視同仁嗎？還是我們有可能尋求出一套標準，據之擘畫出更具說服力的原住民文學定義以及想像呢？還可以再進一步追問的是：這樣的概念是過渡式的，也就是說，是針對處理現階段歷史情境的工具嗎？還是原住民文學（族裔文學）概念的存在本身，或者退一步講，對其存在空間的保證本身，就是具有內在價值，值得我們去追求的目標？

將以上這一連串的問題稍加整理，本文意欲提出的「為什麼原住民文學」這個母題，大致可衍生以下幾組問題：一、為何需要「原住民文學」這個概念？二、「原住民文學」這個概念能夠、應該承載什麼樣的議程？三、為了承載這樣的議程，應該如何定義「原住民文學」？四、這樣的「原住民文學」概念是工具性的？還是具有內在意義的？

而和「為什麼原住民文學？」相對的另一種提問方式，是「什麼是原住民文學？」當後者傾向於探究原住民文學的定義，試圖用某些詞彙的描述來劃定原住民文學時，其實卻忽略了原住民文學在動態的現實生活世界當中，是從什麼樣的問題意識裡孕育出來的。然而就如同瓦歷斯所言：「在臺灣文學界嘗試開始定義『原住民文學』時，我們更應該逆向思考『為何』定義原住民文學？」（瓦歷斯，2003）將問題停留在「什麼是原住民文學？」這個層次，太容易耽溺在文學系譜定位的思考當中，從而將原住民文學理解為臺灣文學的附庸，縱使是用極度美化的修辭來描述那種附庸地位。唯有追問「為什麼原住民文學？」我們才能看見原住民文學是如何與現實產生互動，又是在怎樣的問題意識下去要求、確立原住民文學的地位。

因此，本文最核心的問題，其實是個單純的問句：「為什麼原住民文學？」上述的問題，也是本文在重新提出「為什麼原住民文學」時，期望能一併釐清的。本文希望藉由釐清上述的一系列提問，能夠重新審視我們要在何種基礎之上理解「原住民文學」的存在，進一步思索族裔文學的書寫空間從何產生？可以生產出什麼樣的效果？有鑒於邱貴芬提出了這個類似的問題，本文認為如果要描述本文的問題意識，有個比較明確（也許也比較取巧）的做法就是藉由討論邱貴芬提問的方式，在過程當中區辨出邱貴芬的問題裡有哪些立場、預設框架是本文所同意的，哪些則否。在這個基礎上來讓本文的問題意識顯得更加明確。

1.2 主流文學概念能夠鑲嵌在原住民文學當中嗎？

在〈原住民需要文學創作嗎？〉當中問出上述那段問題時，邱貴芬寫到文學時是有加引號的。我們無法確定邱貴芬的原意，但從上下文的脈絡來推敲的話，邱貴芬給文學加引號的理由，應該是因為以下的這段宣稱：「『文學』基本上是『造假的藝術』（art of fabrication），含有濃厚個人『虛構』、『創作』的色

彩；這些都與原住民以『真實』贖回歷史的『壓抑』和『扭曲』的書寫動力背道而馳」所可能帶出的爭議。在這裡邱貴芬說明了提問當中的「文學」，有怎麼樣的特殊意涵。而當邱貴芬將這樣的文學概念用引號框起來的時候，其實就意味著讀者必須注意：這種使用「文學」詞彙的方式，是需要問題化的，絕不是理所當然。接下來的問題是：如果這種文學觀念是應該問題化的，那究竟是個什麼樣的問題？是相對什麼樣的文學觀念？該放在什麼樣的討論脈絡下理解？

也就是說，當邱貴芬在加上這個引號時，其實心裡存著的問題是：「文學是不是一定是這個樣子的？」尤其在原住民文學的論述當中，其實早有對此存疑，質疑現代意義、主流文化脈絡下的「文學」，能不能準確理解，甚至據以考察「原住民文學」當中的「文學」二字。比方瓦歷斯·諾幹強調要考察殖民的權力關係，避免原住民文學「再次被『普同化』、『自然化』乃至於『國族化』，甚至被要求以及自我要求文學的標準要接近優勢文學的面貌」（瓦歷斯·諾幹，2003：134）；魏貽君反對從美學風格的角度來理解混語書寫，強調要從母語存續、解殖民、文化身分構成的角度，來看待原住民文學當中的混語書寫（魏貽君，2005）。這樣的討論之所以出現，正是從根本上反思美學式的文學概念，懷疑在討論「原住民文學」的時候，如果簡單套用主流社會語境中的「文學」概念，是否複製了主流文化對原住民文化的壓迫形式，將主流文化的框架套用在原住民社群身上？又或者是把話說得更重一點，就好比Charles Taylor在〈承認的政治〉當中，語帶調侃地批評那種套用主流、強勢的文化價值來評斷異文化的做法，「會認為他們的『藝術家』也創造『作品』，於是可以將它們收容到我們的經典中來」（Charles Taylor，1993）。如果在挪用某種來自主流文化的「文學」想像時，沒有加上一點但書，便很可能呈顯這樣傲慢的姿態。正是基於這一點，邱貴芬在介入原住民文學論述時，將文學一詞加上了引號，表示這裡的「文學」並不必然是一體適用的，而是需要某些脈絡補充的。

即使如此，就如同邱貴芬在可能開罪於人的狀況下，依舊抗顏提出了「原住民需要文學創作嗎？」這個問題。他雖然給這種文學概念加了引號，但依舊引用這種概念來扣問原住民和文學之間的關係和可能性。在這同時，邱貴芬仍然質疑語言（甚至文化）的隔閡¹，是否真正意味著評價標準的不可共量，認為卡爾維諾、聶

1 邱貴芬在行文當中有意識地將這個問題節制在「語言隔閡」的層面上，但我們只要稍加叩問，

魯達、福樓拜等人，「哪一個作家不是跨越語言和時空的障礙，在向我們招手？」而便是在這裡，本文和邱貴芬的提問在立足點上出現兩個歧異。當邱貴芬發問的時候，關注的是原住民文學如何面對文學、面對創作，用邱貴芬自己的話來講，他憂慮的是原住民文學「寫作重點在於內容真不真實，『創』作『美學』層次的問題往往不受重視，原住民『文學』創作形如原住民觀點的『人類學』、『歷史紀錄』」（邱貴芬，2005）。換句話說，邱貴芬據以考察原住民文學的，是帶有美學、普遍主義（universalism）性格的文學概念²。

但首先，本文在如何看待文學概念上，傾向於重審「原住民文學」當中「文學」二字的調用方式，認為應當為「原住民文學」這個概念尋找出，或者創造出新的論述空間。甚至是想像一種能在台灣眾多族裔認同當中，為各族裔的族裔文學書寫尋求定位的論述基調。其次，比起原住民文學的美學旨趣，本文更重視的是原住民文學如何在當今的政治、社會情境當中，創造出更有說服力的族裔文學空間。這同時也就意味著對於「創」作與「真實」截然二分的想像，本文認為有必要重新釐清；再次，本文更注重的是原住民文學的政治性格以及政治可能性，而不是「文學性」這個曖昧的概念。這也就導出本文與邱貴芬的提問第二個不同的面向。

1.3 著眼原住民文學的政治性格

對於邱貴芬所言「在文學市場如此蕭條的時代，還期待文學作品能擔任政治改革的推手，不過緣木求魚，不如寫政論」，本文基本上認同原住民文學實際上能介入的政治議程有限，而且也認為應當先釐清哪些議程是原住民文學可以承載的，那些則否。但這絕不代表我們可以設想一個獨立的文學論述場域，讓文學的歸文學、政治的歸政治。畢竟當邱貴芬在女性主義的脈絡下重新審視既有台灣文學論述及歷史的時候，他顯然也並不期待所謂的文學研究，重新回歸到後殖民、女性

便會發現我們很難在思考這個問題的時候，不將文化差異一併列入討論議程，而只關注表象的語言隔閡。

- 2 認為原住民文學要朝普遍的文學發展，或至少在評論時多一點文學性，少一點的政治性的，邱貴芬當然不是第一人。事實上，孫大川在談論原住民文學發展的時候，一方面主張書寫者要回歸部落汲取養分，同時也認為原住民文學應該要跟普遍意義下的文學接軌，注重作品的文學性格。較年輕學者比如廖婉如，也企圖要回歸到文學的角度，補強原住民文學的相關論述（廖婉如，2007）

主義介入以前，那種不考量書寫的政治效應，將文學視為「脫離能決定其成果和接受的各方面的材料和知識文本」（Bart，1997：9）的非政治觀點。

相對地，本文傾向從兩個方向來重新考慮邱貴芬所提出的這個命題，一個是狹義政治與廣義政治的區分，另一個是 Giddens 所提出的從解放政治到生活政治的轉向。在狹義政治的範疇內，也就是在法制、體制的調整與改革底下，想像原住民文學的政治性格，我們很容易可以想像到的對照組是 1980 年代，原運和原住民文學相輔相成的情境。在那個年代，原住民文學作為喚起大眾關切、串連同志聲援的利器，雖然我們難以估量它造就了多少影響，但原住民文學的政治性格並不會遭到質疑。在威權倒台的前夕，原住民文學的控訴性格，本身就是種強烈的對抗姿態，是和威權體制過不去的書寫實踐。而隨著今日言論自由在制度上獲得初步的保障，單憑對抗姿態本身並不足以成就原住民文學與國家之間的張力，這讓原住民文學的政治性格必須重新思考。如果就廣義政治的範疇思考，我們很難想像文學書寫是豁免於任何權力分配的，這也讓原住民文學勢必具有廣義政治意義下的政治性格。本文認為，在狹義政治的脈絡下，原住民文學能締造的政治力道需要重新釐清，但在廣義政治的脈絡下，我們仍然需要正視原住民文學的政治性格。

與前一點相近卻又有差異的是解放政治與生活政治的關係。就 Giddens 的提法，解放政治的目的是挑戰原有體制當中的種種壓迫、不平等，是和壓迫體制採取對抗姿態的。相對地，生活政治則是指向對理想生活方式的追尋，採取的姿態是生產式的、創造式的（Anthony Giddens，1998）。就如同 Giddens 認為解放政治和生活政治不可能在現實社會發展當中截然二分，本文也並不認為原住民文學的政治性格可能從解放政治無端跳接到生活政治。但隨著制度面的衝突降低，原住民文學曾經表現出的強烈解放政治性格，失去了明確的抵抗對象時，本文建議將生活政治的議程放進原住民文學當中，讓原住民文學的政治性格能有更充分的呈現。也就是說，不只將原住民文學視為抵抗不義的武器，同時也是面向未來、創造理想生活的書寫實踐。

在這個意義下，在歷經政治體制上的威權統治時期，進入憲政民主的社會框架之後，原住民文學的政治性格勢必需要做出調整，才能真正符應今後的社會現實。不能擔任政治改革的推手，不意味著要擱置原住民文學的政治議程，回歸到純文

學的脈絡當中討論文學性。尤其當我們知道主張書寫去政治化這樣的要求，本身就是種高度政治化的語言，這樣的轉向很可能犧牲掉原住民文學中值得、應該面對的政治議程。有鑑於此，我雖然不認為邱貴芬的立場和本文有根本上的歧異，也就是一方主張文學／政治的二分框架，一方則否，但為了避免草率略過原住民文學的政治面向，本文的建議是要將問題轉向「什麼樣的政治議程是原住民文學可以／應當承載的？」在這樣的提問當中重新建立起原住民文學的政治性格，以順應現今臺灣的社會情境。

也正是因為本文著眼於原住民的政治性格，也更加強了本文對主流文學想像的疑慮。在如今的消費主義社會當中，文學儼然在出版評估、品味競爭當中，成為主流品味的自我再生產。這樣講並不意味著本文要從根本上反對文學標準的存在，但我們必須面對的是，常識中理解的「文學」概念，相當大規模地倚賴文化、社會資本的積累，而且這些資本還是特定性質的，比方原住民耆老的文化資本就被取消掉了。而那些缺乏足夠文化、社會資本的原住民以及書寫，很可能在簡單挪用主流「文學」概念的過程當中，系統性地被排除在外。

在這裡我們要將兩種排除稍作區分，一種是基於典範轉移的排除。魏貽君徵引法農對本土知識份子的分析，主張原住民知識份子要積極和部落耆老合作，好將部落耆老的文化資本繼續傳遞。魏的主張就是要將失去市值的文化資本，透過現代知識份子的文化資本，重新兌換成現代的通用貨幣。這個略嫌機巧的比喻，正凸顯了典範與文化框架的轉移，大規模地讓許多原住民的文化資本通貨膨脹、形同廢紙，造成了排除的效果。另一種排除則是基於內部階層的排除，有許多原住民沒有耆老的傳統文化資本，也不像我們熟知的原住民文化精英那樣，擁有足夠的現代文化資本，足以擔任兌換的角色。而本文尤其針對的，是第二種基於內部階層的排除，貿然引用主流的「文學」概念，將進一步強化弱勢原住民雙重邊緣的困境。

1.4 為什麼只問「為什麼原住民文學？」

然而，在提出「為什麼原住民文學？」這樣的問題時，有個顯而易見的彆扭之處，那就是人們會質疑為什麼不問「為什麼臺灣文學？」、「為什麼漢文文學？」，而獨獨只問「為什麼原住民文學？」這個質疑的正當性相當充分，因為

單單提問後者，彷彿正暗示了原住民文學的存在是有待澄清的，負擔了應當為自身的存在提出充分論據的責任。相對地，不提前兩個問題，則彷彿暗示前二者的存在是「渾然天成」、「不言自明」的。就猶如性別論者提出的洞見：性別霸權往往鑲嵌在既有的敘事乃至認識框架當中，藉由獨厚主流性別，將男性或異性戀的主體位置視為「理所當然」，來持續地邊緣化女性或性少數。本文獨問「為什麼原住民文學？」的差別待遇，彷彿暗示了惟有「原住民文學」是應當被問題化，負擔了為自身存在正當性舉證的責任。這或許正暴露出主流漢人文化對原住民文化進行壓迫的意識形態框架，至少也背負了這樣的嫌疑。針對上述的質疑，本文必須說明：本文是在怎樣的立場上，決定要提出這個問題。

關於舉證責任的片面歸屬問題，在自由主義多元文化論主張少數群體權利的論述當中，曾經有過相關的討論。在金里卡分析少數群體權利論辯進程的文章當中，曾經在第二個階段「自由主義內部的論辯」及第三個階段「少數群體權利作為對民族國家建構的回應」當中分析到這個問題。他認為在第二個階段當中，雖然較諸第一個階段確實在理論上獲得進展，不再將少數群體權利視為社群主義者專屬的訴求，但仍然將少數群體權利視為對自由主義的補充。也就是說，認為主張少數群體權利的人應當要提出論據，證明講究價值中立的自由主義，為什麼容許國家在少數群體權利這件事情上，容許制度上的差別待遇，而這樣的差別待遇可能會動搖自由主義價值中立的理論基礎。因為這彷彿在暗示有某些生活方式是較佳的，值得國家逾越價值中立的份際，調動「額外」的資源來維護這些生活方式存在的可能性。

針對這樣的質疑，金里卡則認為，在欠缺少數群體權利論述的狀況下，自由主義所主張的「價值中立」一旦落實到現實的政治、經濟、文化場域當中，事實上會無可避免地偏袒主流文化的價值觀，犧牲掉少數群體的基本權利，而這正是民族國家建構過程的寫照。於是在第三個階段當中，金里卡認為理論家開始將少數群體權利的主張，放在民族國家建構的框架下來理解，認為應當把民族國家建構過程當中，針對原住民所造成的不公義納入考量³。也就是說，如果在第二個階段當中，問題是「主張少數群體權利是正當的嗎？」，在第三個階段當中，備詢台上

3 自由主義多元文化論的主張，甚至更進一步地擴大了界定少數群體的判準，從基於語言文化差異的少數族群，擴大到基於性傾向的性少數團體、基於信仰差異的少數信仰等等，（Will Kymlicka，2004）。

的對象則換成了民族國家，問題則改成「民族國家建構的作為是正當的嗎？」，又或者反過來講：「不主張少數群體權利是正當的嗎？」提出論據的責任不再片面地拋給少數群體的陣營。相反地，主張，或者比較軟性地講：默許民族國家建構的陣營，必須要為既有措施的正當性進行辯護，又或者至少要和少數群體權利派分擔同等的舉證責任。當在第二個階段當中，主張少數群體權利的陣營已然提出種種論據的情況下，事實上亟待提出論據的，顯然是在這之前將自己立場視為理所當然的民族國家建構陣營。

套用金里卡關於少數群體權利論辯的三個階段來理解的話，本文提出「為什麼原住民文學？」的立足點和理由，是站在二、三階段的交會口，希望將舉證的責任重新界定，讓討論從原住民文學作為特區的歷史境遇，轉而重新批判式地審視民族國家的建構過程。本文無意，也無力為先前出現過的，甚至還在發展中的相關討論蓋棺論定，只是希望能在盤點清楚既有論述的情況下，為討論議程朝向民族國家建構的轉移做好準備。

另外必須開宗明義聲明的是，任何期望在本文看到對民族國家建構一面倒地輸誠，或者拒斥為洪水猛獸的讀者，勢必會在本文的若干段落感到欣然同意，卻又總是覺得貌合神離。因為本文對民族國家建構的態度不是座落在斷然取舍的二元框架當中，而是在認識到民族國家建構的力道以及正面效應這個前提下，認為我們有義務，更有權利對民族國家這個概念討價還價，爭取一種更能接受、更為正義的民族國家想像。或許有人會介意自由主義的普遍主義傾向，對於本文徵引自由主義的討論脈絡，在討論原住民文學這個帶有殖民歷史的範疇時，可能泯滅掉原住民文學的特殊歷史條件，而對自由主義的介入感到疑慮。然而事實上本文的核心視域是：普遍主義性格濃厚的自由主義和強調文化對話的後殖民主義，這兩套看似水火不容，或至少雞同鴨講的觀點，事實上在近三十年的理論發展當中，逐漸發展出一套可以對話、共處，甚至合作的論述。本文將在本章第三節詳細討論這個命題，以辨明本文討論「為什麼原住民文學？」這個問題時的視域為何。

第二節 研究對象

2.1 以臺灣民族國家建構歷程為背景

本文試圖將原住民文學的概念放在民族國家建構的脈絡下理解，但這裡的「民族

國家建構」具體指的是臺灣的哪一段歷史脈絡呢？民族國家建構對臺灣原住民產生影響，當然不只是近二、三十年的事，包括國民黨統治時期，以及先前日治時期的皇民化政策，都有民族國家建構的影子。但本文所指的民族國家建構，相對於 1945 年以前的日本民族國家建構以及 1945 年後的中國民族國家建構，指的是 1980 年代後期湧現、落實在現實政治範疇的臺灣民族國家建構。這並不代表本文認為臺灣民族國家建構是三者當中唯一值得、應該被問題化的一種民族國家建構。相反地，本文認為截至目前為止，臺灣民族國家建構是三者當中唯一具有足夠的政治、社會空間，讓少數群體權利有兌現空間，也就是唯一具有潛力來回應「為什麼原住民文學？」這個問題的民族國家建構過程。

回顧原住民文學的發展脈絡以及現代意義下的原住民文學如何嶄露頭角，我們可以更清楚地認識到前段提出的命題。所謂現代意義下的原住民文學，具體而言，指的是從 1984 年莫那能嶄露鋒芒之後，開始出現的一系列創作、出版、討論原住民文學的風潮。現代意義下的原住民文學創作以及論述建構，在 1980 年代後期同時出現，這股力道延續到 21 世紀初的今天，仍然有許多不分原漢、年輕一輩的知識份子投入其中，進行創作與理論建構。與此前的原住民文學相較，80 年代後期湧現的這股原住民文學潮，不論在創作意識、表現風格上都有鮮明的轉變。如果回溯到陳英雄或者花岡一郎的年代，我們很難用現今常識中的原住民文學概念來理解這些作品。而這些創作意識和表現風格上的轉變，又是如何成為可能的呢？

對於將原住民文學放入臺灣文學的脈絡，用族群意識覺醒的方式來描述原住民文學的興起的人而言，這種「背負著族群使命，用漢文創作的，具有族群意識的」（彭瑞金，1992 記錄）的書寫姿態之所以成為可能，固然要放到臺灣現實政治發展的民主化脈絡下進行理解。而即使在堅持原住民文學有其獨立發展脈絡的瓦歷斯·諾幹筆下，也認為此前的白色恐怖時期、臺灣政治環境上的高壓狀況，是「使得原住民書寫者遲至 80 年代出現的重要原因之一」。要到「八〇年代之後，民主、民族意識的高漲，並伴隨著全球原住民意識的抬頭」，那種「用文學形式來控訴著被壓迫、被殖民的歷史經驗」，有別於漢人作家的書寫姿態，才取得了充分的空間。（瓦歷斯·諾幹，2003：133）也就是說，雖然在殖民記憶和歷程當中，原住民和漢人擁有不同的立足點，但仍然共享著威權政府為了尋求正當性而釋出的政治、社會空間。而本文正認為，這些被釋放出，又或者從基進民主的

角度來講，被創造出的政治、社會空間，正是原住民文化面對臺灣民族國家建構時，得以訴求並且兌現少數群體權利的政治資本

這裡本文暗示的是，臺灣民族國家建構在本質上與此前的民族國家建構有所不同，讓我們可以把原住民文學放進當中來談。針對這點，有持悲觀態度的觀點。王振寰、錢永祥慨歎這些基於自由主義精神所開拓出的政治空間，從 1980 年代後期開始轉向臺灣民族國家建構，進而成為「民粹威權主義」（王振寰、錢永祥，1995）。並且試圖指出 1980 年代後期落實到現實政治的臺灣民族國家建構，和此前的中國民族國家建構相較，雖然加入了形式民主的要素，但由於統治者由上而下取得被統治者同意的霸權框架並沒有改變，統治者和被統治者之間的權力位階從未動搖，所以主張臺灣民族國家建構和此前的民族國家建構在統治本質上並無不同。⁴但倘若真的在本質上沒有分別，便很難解釋何以在臺灣民族國家建構過程當中，原住民擁有的政治空間遠大於此前的民族國家建構歷程。這裡有個根本上的認知歧異是，臺灣民族國家建構的基礎究竟是訴諸民族主義（臺灣人的血脈、歷史或者共同命運），還是奠基在對自由主義民主憲政的制度堅持。

現實當中，這當然不可能是非此即彼的命題，一味訴諸民族情感，或者毫無情感因素的體制認同，不論在個人或者群體身上都是難以想像的。但撇開檯面上政治人物的煽動言詞不談，根據江宜樺對相關調查結果的詮釋，中國政經體制（是否民主、開放）對民眾統獨抉擇的影響甚鉅，顯示出部分臺灣民眾傾向用「務實」的態度來面對國家疆界的問題。而江文進一步指出，這份務實態度正顯示自由主義對憲政民主的堅持，已經成為臺灣民族國家建構中不可忽視的存在。（江宜樺，1998）而正是這份對憲政民主的堅持，讓臺灣民族國家建構和此前的歷史階段產生本質上的歧異，更讓臺灣民族國家建構從此不可能忽視少數群體權利的必要，至少讓這樣的忽視越來越難自圓其說。基於憲政民主已被列入民族國家建構的考量當中，本文選定臺灣民族國家建構的歷史情境，作為討論「為什麼原住民文學？」的背景。當然，臺灣民族國家建構是從 80 年代發展至今的進行式，也是本文選定其為討論背景的理由之一，但無關宏旨，在此帶過。

2.2 為什麼以民族國家建構為討論框架？

4 年輕學者謝昇佑、魏龍達則從「民粹威權主義」作為一種分析概念是否有效？以及統治者意志由上而下的動力描述是否可能？這兩個面向，質疑錢過度誇大了臺灣民族國家建構和國民黨威權統治的同質性，以及統治者貫徹統治意志的可能性。（謝昇佑、魏龍達，2009）

其次，在確立臺灣民族國家建構過程為本文討論的背景之後，進一步要說明的是，一個稍微後設一點的問題：為什麼預設民族國家，或者更準確地講，具有憲政民主基礎的民族國家作為討論的框架，也就是說，在選擇臺灣、中國、日本民族國家建構三者之一作為討論背景之前，難道不該先質疑採用民族國家作為討論框架的正當性嗎？要討論這個問題，我們必須先釐清的是，與民族國家相對應，還有哪個選項是我們可能採用的討論框架？

一個在理論上極具吸引力的選項，是從根本上質疑憲政民主的正當性，從而捐棄民族國家這個政治框架的基進民主路線。相對於憲政民主模式，基進民主首先質疑的是憲政體制作為終極仲裁依據的正當性，認為「民主的政府形式無法由民主的手段來確立」（Claus，1998：113），民主無法在既有的憲政民主框架當中自圓其說。相對地，基進民主認為民主是多元公民從各自位置發動的動態社會實踐，將民主「視同為一種『力場』（the field of force），在其中，各種勢力、權力或者『宣稱之權利』（claimed rights）彼此對抗與衝突」（蔡英文，2005：2）。對基進民主而言，民主是在社會不斷的內部分化過程當中，那些被排除在考量之外的群體——過去的奴隸，現代的同志、移工、赤貧階級——持續挺身而出，要求自身存在獲得正視的抗爭過程，「將競爭與鬥爭賦予本體論（或存有學）的意義」（蔡英文，2005：12）。⁵本著這種「民主即是不停鬥爭」的思維，基進民主更關心的是身處各自戰鬥位置的邊緣公民，如何從不同的位置當中兌現出他們的政治潛能。正是在這個環節，基進民主拒絕了民族國家框架的優先權，而提出了另類的政治想像藍圖。

除了對於民族國家憲政體制的非民主起源感到不信任之外，這個政治藍圖還懷疑民族國家對於民主的動態實踐而言規模太過龐大，無法適切地將多元公民從戰鬥位置上發動的抗爭，反映成現實的政治成果。更有甚者，基進民主懷疑在共同利益、社會共識等等詞彙包裝下，民族國家將成為多數、優勢者欺壓少數、弱勢者，也就是鞏固內部分化的工具。不論漢人文化壓迫原住民、性主流壓迫性少數皆為此例。於是基進民主轉向在地的政治共同體，甚至是一個個具體的戰鬥位置，比如赤貧階級、同性戀、都市原住民、新住民、移工，認為民主實踐要以這

5 蔡文隨後對基進民主的鬥爭本體論提出如下的質疑：「基進民主論者的這種批判如何回應當代法西斯與共產主義的意識型態？這些意識型態如同基進民主論者一樣，揭櫫『對立鬥爭』的普遍性，若是如此，基進民主論者如何自我辯解他們所揭的對立鬥爭之本體論（或存有學）不會滑向極權主義的政治？」，與此處論題無關，僅此說明。

些多元的邊緣位置為起點，挑戰民族國家框架作為政治共同體的當然優先性。另一個發展路線則指向跨民族國家的國際串連，由各種受壓迫的邊緣團體，組織成跨國的戰鬥位置，將認同的對象繞過民族國家，歸諸國外的同類邊緣團體。不論是訴諸在地戰鬥位置還是跨國串連，基進民主傾向於忽略或者否定民族國家的正當性，力圖創造新的民主政治想像框架。

基進民主雖然在理論上點出了憲政民主乃至民族國家的許多缺陷，但當基進民主訴諸多元公民的社會實踐時，卻也不可避免地顯露出理論與實踐無法嵌合的問題。首先我們必須考慮的是，當「各種勢力、權力或者『宣稱的權力』彼此衝突或抗爭」的時候，他們主要對話的對象可以是誰，他們向誰爭取權力？跟誰分配權力？國際串連的理想如何可能？就臺灣的現實而言，透過法律、媒體、經濟、教育、語言所形成的想像的共同體，很大程度地界定了多元公民之間的對話範圍。真正能跨國串連的，還是握有文化資本、經濟資本、社會資本的精英，理論上應該成為跨國串連主體的邊緣庶民「還是只有被領導或指導的份，而跟冠冕堂皇的『人民民主』完全無緣」（江宜樺，1998：210）。

庶民雖不若精英那般握有眾多資本，但不代表他們參與政治實踐的權力可以因此打折扣，但現實中的跨國連線對庶民而言總是難以兌現。這不只能理解為民族國家框架對基進民主實踐的限制，相反地，我們也可以說民族國家提供了基進民主實踐的務實框架。讓多元公民之間的折衝成為可能。這並不是說基進民主實踐註定只能以民族國家為範圍，但顯然這給了我們一個好理由不去忽略民族國家的存在。因為即使是在理論層次這樣排斥民族國家的基進民主，在實踐當中也無法輕易略過民族國家的界線。接下來該進一步追問的是：民族國家框架究竟在多大的程度上限制了基進民主的可能性？這些限制能否構成足夠強烈的理由，讓我們放棄民族國家的框架？

基進民主對民族國家的不以為然，奠基於對民主憲政的潛在目標難以苟同。就主張持續抗爭作為民主實踐的基進民主而言，民主憲政體制只是統治者穩固自身權力的工具，好將邊緣團體的政治潛力予以收編、馴化，納入民族國家的框架當中。然而，基進民主低估了民主憲政乃至民族國家的彈性，尤其是自由主義民族主義（Liberal Nationalism）對民族國家改革方案的設想，已經超越了基進民主所批判的那個追求馴化與同質性的憲政民主想像。自由主義政治哲學家金里卡

與克里斯蒂娜·施特雷勒合著的文章當中，便寫到「如果自由主義的民族主義要成爲一個可行且可辯護的方法，我們需要放棄自由主義的民族主義的傳統目標——即在每個國家追求實現民族的統一——而且把國家想像成自治民族的聯邦」（Kymlicka，2004：234）。自由主義多元文化論不但將上述的觀念，推展到同樣尋求承認的移工、難民、宗教少數、非族裔的文化群體（Kymlicka，2004：43），主張將上述的差異向度納入落實普遍公民權力不可忽視的要素。更反思公民忠誠的問題，認爲「不應要求多民族聯邦制度的公民把自己看作『永恆的合作計畫』的一員」（Kymlicka，2004：118），相反地要想像一種不牢固但成功的社會團結。

這種態度的出現，正說明了奠基於自由主義憲政民主的民族國家，擁有的政治改革潛力或許超過基進民主原本的設想。自由主義一方面在理論上展現出驚人的彈性，讓自由主義指導下的憲政民主，與基進民主之間的差異更像是詞彙上的，而不是實質上的；在實際事務的處理中，基進民主的理論也很難推導出和憲政民主具有實質差異的政治議程或者解決方案。這讓我們更難以找到足夠強烈的理由，來拒絕民族國家作爲討論背景。⁶

2·3 以原住民文學論述爲主要討論依據

釐清前兩者之後，本文的舞台已經初步確立，接下來的問題是，誰是那個負責回應臺灣民族國家建構歷程的主體呢？以董恕明的論文爲例，是藉由盤點原住民作家的作品著手，描摹「邊緣主體的建構」，而他選用的材料，包括了許多第一手的文學創作作品。以董文爲對比，本文研究的對象則捨棄第一手的文學創作，轉而以討論原住民文學的論述爲主要討論對象。也就是說，本文自我定位在後設討論的理論位置上，希望能藉由既有的原住民文學論述，看到原住民文學是如何回應臺灣民族國家建構的歷程。在這裡，本文貌似提出了一個大膽的假設：原住民文學論述能夠完整呈現原住民文學對民族國家建構的回應。這個假設當然是有問題的，事實上本文採取的假設是相對弱的：可以在原住民文學論述發展當中，看到原住民文學對民族國家建構的回應。基於以下因素，本文採取原住民文學論述作爲主要研究對象。

6 本章第三節，將會更進一步說明本文的思考原型，當中也會再次帶到自由主義的理論發展，如何幫助形塑了本文設想原住民文學的概念。

首先，倘若本文不在材料上設限，勢必將漫無頭緒地淹沒在現代原住民文學文獻當中。因此，藉由後設的原住民文學論述，本文期望能夠提綱挈領地掌握到原住民文學的粗略面貌。在這個意義上，本文選材的理由是出於資料處理能力的現實限制，選定了原住民文學論述這個範圍。但這不只是個消極的選擇，也就是說，本文認為原住民文學論述、原住民長篇小說、原住民口傳文學，雖然同樣是某個限縮了的原住民文學範疇，但對於本文的問題意識而言，這三者並不等價。

在這裡本文提出的假設是：原住民文學論述的寫作，在一定程度上有意識地回應了民族國家建構的現象。比方說原住民文學定義問題，大規模地強調了母語問題、原住民主體建構問題；在討論原住民文學與臺灣文學之間關係的時候，更明確地針對對於「原住民文學是臺灣文學的一部分」這個命題，提出了許多辯駁或者修正。這些現象讓本文懷疑：即使在第一手文本當中，也能夠看到對民族國家建構的回應，但是原住民文學論述在後設討論原住民文學處境之時，更集中地反映了原住民文學面對民族國家建構時採取的回應態度。因此，本文認為從原住民文學論述著手，能夠更精確地呈現出本文的問題意識。而討論的對象，則是以三位原住民學者的相關論述為主，他們分別是瓦歷斯·諾幹、浦忠成、孫大川。僅在必要時，將漢人學者的論述一併列入討論。

其次，本文會參照其他對民族國家建構的回應方式。包括面臨中國文學意識形態收編與大馬民族國家建構雙重困境的馬華文學；從後現代認同質疑臺灣民族國家建構的假臺灣人論述；要求民族國家建構訴諸民主價值而非族裔文化的基進民主立場。這些案例都為本文提供了思索的方向，來釐清原住民文學對臺灣民族國家建構的回應方式，以及這些回應方式當中的限制及可能性。

第三節 本文的基本視域

3.1 後殖民與自由主義之間

如上所述，本文主要關切的重點，在於重新反思原住民文學這個概念能夠生產出什麼樣的政治動能，而不是從文學批評或者美學視角在看待原住民文學。而在臺灣既有的原住民文學論述當中，早已有論者依循著類似的關懷，調動後殖民主義來處理原住民文學的政治性格。除了 90 年代，先後有魏貽君（1993）、瓦歷斯·

諾幹（2003）⁷明確援引後殖民論述，在跨學科的視野當中，審視原住民文學在歷史、社會、政治層面上的意義，到後來年輕學者討論原住民文學時，也往往帶到後殖民的論述脈絡（董恕明，2003、廖婉如，2007）。後殖民主義儼然成為討論原住民文學的基本配備。相對地，雖然自由主義從未作為一種文學評論的理論工具，出現在台灣原住民文學的論述脈絡當中。但由於本文關切的是原住民文學的政治性格和政治效果，若干論者在援引自由主義討論族群問題，尤其是原住民的時候，趙剛則是採取諒解但不樂見的態度，把期望寄託在後族群的民主民族。強調在維持且發揚原住民族群特性的同時，也要進入關於自身權利的普遍對話（趙剛，1996）。

本節的目標首先在盤點過去在援引後殖民主義或自由主義談論台灣原住民時，主要採取怎樣的路徑，又面臨到什麼樣的挑戰。其次，藉由比較Pieterse&Parekh在後殖民主義脈絡中，提出的解殖、內部解殖、後殖情境三個階段，以及Kymlicka在自由主義脈絡中，提出少數群體權利論述發展的三個階段，本文試圖指出，表面上劍拔弩張的後殖民主義以及自由主義，在過去數十年間已經在承認政治、少數群體權益等等概念的出現之後，尋求出一條更為親近的道路。

後殖民主義在原住民文學論述當中的應用，以往並沒有受到太多挑戰，情形可以說正好相反，往往是後殖民主義的觀點在挑戰其他的詮釋框架。關於「原住民文學的起點何在？」、「和臺灣文學的關係如何界定？」這些問題，後殖民視野在提出不同以往的見解（魏貽君，1993、瓦歷斯·諾幹，2003）。但是在其他的論述領域當中，後殖民理論的過度引用往往遭致質疑，比方邱貴芬在〈後殖民之外——尋找臺灣文學的「臺灣性」〉當中，曾經討論過後殖民主義應用在臺灣文學研究時可能衍生的問題。邱貴芬認為一味套用後殖民理論來理解臺灣文學的發展脈絡，有可能陷入兩種困境：當後殖民理論以弱形式（新殖民）介入臺灣文學的討論脈絡時，可能因為擱置了後殖民主義所從出的歷史脈絡，而將後殖民批評「用來指涉任何的權力壓迫結構」，反而成為無謂的詞彙掉換遊戲，徒增困擾；但當後殖民理論用強形式介入時，又可能被迫省略掉許多難以用殖民觀點理解的發展脈絡（譬如女性主義的角度），或者視而不見，甚者強作解人。與本文關切

7 〈台灣原住民文學的去殖民〉一文於1998年發表於台灣原住民文學研討座談會，1999年改動後收錄於《二十一世紀台灣原住民文學》，後又收錄於2003年出版的《臺灣原住民族漢語文學選集》當中。本文以2003年版為參考版本，惟該文底稿於1999年寫定，故行文當中視為瓦歷斯在1999年時的意見。為免混淆，特此說明。

的議題尤為相關的批評是：後殖民觀點可能會導致在地文化與殖民文化兩者之間固著的對峙局面，在過程當中將文化之間的差異本質化，甚至讓我們在思考文化之間的作用力時，容易陷入「殖民文化對在地文化的壓迫」這種單向思維，無法認識到其他面向的相互作用（邱貴芬：118-120）。

這樣的批評在常識當中是很容易被接受的，尤其是考量到但後殖民主義的論述發展真的就如同邱貴芬所批評地傾向、樂見文化差異被本質化嗎？先不提後殖民理論的發展為何，事實上董恕明在援引後殖民論述的時候，就曾經強調「作家寫出了控訴是一個面向，他們同時在這控訴中也在重塑自己，找到一個既能承擔過去，又能面向此刻，同時可以開創出未來的道路」（董恕明，2001）。

本文主要挪用的思維框架，是自由主義當中的自由文化主義。這是自由主義內部的一支，認為在民族國家建構的過程當中，如果引用單純強調程序公正以及維護個人權利的自由主義，將無法避免對少數群體的壓迫及傷害，所以主張要用群體權利加以補充，才能真正保障少數群體成員的基本權益。（Kymlicka，2001：21-22）換言之，是相信自由主義的支持者如果真正要貫徹自由主義的原則，就必須面對少數群體（主要但不只是族群文化上的少數）的問題，並且允許某些看似破壞程序公正的群體權利。甚至是在考量民族國家框架的時候，重新定義何謂團結，讓民族國家的框架和少數群體的權益得以共存。雖然自由文化主義從未作為文學批評理論為人所理解，但如同上節所述，本文並不是以文學批評的角度來探討原住民文學的可能性，而是要探討原住民文學可能發展出來的政治動能，所以引用政治哲學的理論來。以下這個小節的目標是介紹自由文化主義的主要論點，尤其針對在爭論當中與本文相關的地方著重引介。

3.2 後殖民論述中所謂意象的轉移

〈意象的轉移〉一文，是Pieterse & Parekh為編著《意象的解殖——文化、知識與權力》一書撰寫的引言，該文當中提出了解殖的三個階段：解殖、內部解殖、後殖民情境，除了是歷史回溯式的經驗重構之外，這三個階段也標示了後殖民主義在理論推衍上的思路進程。而相對於政治和經濟上的去殖民化，該文特別強調的是文化上的去殖民，認為東方主義的批判力道就在於「既能批判東方敘事的不實意象，也能指出不管意象是否符實，其流通的作用，造就了某些實踐和制

度的形成」(Pieterse & Parekh, 1997)。而本文將特別著重在考察該文中後殖民思想與民族國家之間的張力，好和少數群體權益的思路互相對應。

解殖階段當中，過去的文化想像遭到了翻轉，爲了尋求解放，被殖民者要求「去除由殖民者外來輸入，並強加在殖民地身上的『匯聚向量作用』，代之以應是自由我衍生的『匯聚向量作用』」，「殖民主義的他者，變成解殖民的我，角色是倒過來了，但意象與權力的邏輯，並不必然跟著改變」(Pieterse & Parekh, 1997)。在這個脈絡下，隨之興起的正是各個殖民地蜂起的民族國家乃至民族主義，在歷經外來殖民者長期間對本地文化的偏見與歧視之後，人們開始找尋本地文化真正的樣貌，描摹所謂的尼格魯種性或者其他被殖民者扭曲的，屬於被殖民者的內在價值。在這過程當中，被殖民者的圖騰成爲團結的核心，過去曾經由殖民者操作的意識形態工具，轉而爲被殖民者的歷史塗脂抹粉，歐洲中心主義搖身一變成爲非洲中心主義，或至少力圖克紹箕裘。

然而人們開始懷疑這種團結是否真的能解決所有問題，當性別、階級甚至是少數族群的困境，在去殖民的過程當中被抹煞的時候，訴諸我們同爲被殖民者的團結，是否掩蓋了太多問題？〈意〉文指出，在內部去殖民的階段裡，許多新的議程包括性別、階級、族群等等，批判式地進入到解殖民歷史當中，官方版本的、男性的、精英的、多數族群的解殖民歷史遭到了挑戰，從非洲中心主義走向多中心主義。然而解殖階段從殖民者手上接收過來的權力邏輯，並沒有真正受到挑戰。本質化的論述依然不斷被人援引來說明族群性(ethnocity)這個命題，

「曾經是用來支持民族文化融貫的論述，一變而成爲支持族群分裂的論述」。部分論者認爲：順著本土主義本質化的邏輯推衍，我們將會看到一個「由眾多約化成單一元素的本體組成的群島」(Pieterse & Parekh, 1997)，任何規模的族群性都會失去正當性。Chinweizu提議要超越本土主義來結合西方和本土文化，「營造出一種健康的、卓越的新文化」(Chinweizu, 1983: 239)，然而這樣的提議如何能擺脫本質主義的陰霾，尤其在它依然堅持新文化必須是在非洲傳統框架當中的時候？

既然本質化的族群想像勢必會導向邏輯上的死路，後殖情境便更基進地要跨過多中心主義，走向去中心化的解殖歷史觀。在去殖民化與內部去殖民的時候，人們對於界線異常執著，總試圖在殖民者與被殖民者、族群與族群之間辨識出他者。

相對地，後殖民情境則對越界樂此不疲，同時也將注意力從必須不斷辨識出的他者，回歸到自身的內省。自我不再藉由標定與他者的界線，而理所當然地存在著，而是在越線的實踐當中，不停地再生產並且自我審視。尤其在全球化成為無可迴避的議程之後，將差異本質化的思考方式勢必得要面對跨語際、跨文化實踐的挑戰，用去中心的混種化想像代替多中心的文化交流想像。但是在放棄了本質主義，從多中心走向去中心之後，〈意〉文指出：「這一切是否意味著新的普同主義？」在正視跨界實踐必然性、質疑差異本質化論述的同時，我們仍然不可能接受在歐洲中心主義、非洲中心主義或者亞洲中心主義指導下，無視差異的普遍主義，於是我們必須要問「一個能適應文化多元主義的新普同主義的衡量標準又是什麼？」（Pieterse & Parekh, 1997）

在〈意〉文爬梳去殖民歷史的時候，民族國家又扮演了什麼樣的角色呢？在去殖民、內部去殖民、後殖民情境的發展當中，民族國家一度被標舉為對抗殖民者的武器，但是隨著各種來自性別、階級、族群的基進呼聲湧現，被殖民者的民族國家本身，成為了抵抗的對象。然而即使在抵抗民族國家的過程當中，將差異本質化的理解方式也逐漸顯露出認識和理解上的困境，必須正視後殖民情境當中混種的生活現實。尤其在面臨到全球化的挑戰時，去殖民的抵抗從此不再只是在地的議題，而必須要「與更廣闊的問題匯合」。回顧〈意〉文所描述的去殖民歷史，是從強調差異的民族主義起家，在透過族群性、性別、階級等等概念，不斷深化對差異的理解之後，回過頭來詢問「能適應文化多元主義的新普同主義」如何可能？正是在這個脈絡下，〈意〉文在文末點名了自由主義這個普遍主義性格鮮明的理論，作為後殖民理論進一步對話的對象。而在稍後的段落當中，我們可以看到自由主義又是如何從光譜的另一頭，推導出了跟後殖民理論相近的視野。

3.3 少數群體權利之後的自由主義

自由主義的普遍主義性格，表現在對個人權利的堅持上。在正義論之後，作為政治哲學的自由主義拒絕了至善論的命題，也就是我們可以設想甚至聲稱某種生活方式優於其他生活方式。相對地，自由主義認為各種生活方式理應獲得同樣的尊重與機會，唯一的前提是那種生活方式不會侵害到個人的基本權利，諸如言論自由、人身自由。正因為自由主義將注意力擺在個人權利上頭，讓自由主義所描繪出的世界，是一個沒有差異的世界，所有個人共享著相同的基本權利，不論他的

語言、種族、性別、階級淵源為何。但這種意義下的普同性格，在 1970 年代之後，隨著少數群體權利的概念⁸進場，自由主義傳統開始作出修正。自由主義也許依然是具有普遍主義性格的，尤其在自由主義哲學家堅守普世衡量標準的必要性以及可能性的時候，但顯然這種普遍主義性格很難再是無視差異的了。金里卡在〈少數群體權利的新爭論〉文中，簡要地回顧少數群體權利概念如何對自由主義傳統造成影響，本文即藉此回顧來釐清自由主義在普遍主義性格上的轉變。

金里卡回顧自由主義與社群主義的爭論當中，與這個命題有關的部分：自由主義認定個人權利優先，社群除了為個人提供幸福以外，沒有獨立的內在價值可言；社群主義則不認為社群利益可以化約為個人權利，認為有必要避免個人權利的過度凸顯，以免傷害到集體的生活方式。而金里卡指出：在 1989 年以前的第一階段論爭當中，少數群體權利被視為社群主義對自由主義的挑戰。人們傾向假定一個人對少數群體權利的態度，「依賴並派生於其在自由主義與社群主義爭論中的態度」（Kymlicka，2004：19）。也就是說，只有在認同社群主義主張「集體權利優先於個體權利」的前提之下，人們才會認可少數群體權利的正當性；而反對少數群體權利者，則必然和自由主義共享了同樣的理論前提。

第二階段的論爭當中，論爭定位在自由主義陣營的內部。套用自由主義與社群主義論爭的理解方式，無法解釋支持少數群體權利的陣營為何不像社群主義者那樣低估個人權利的重要性，相反地，是將少數群體權利視為個人權利的補充。因為在缺乏少數群體權利的狀況下，非主流族裔文化社群中的個人權利很可能受到結構性的壓迫。「問題不再是如何保護社群主義少數群體免受自由主義的侵害，而是贊成自由主義基本原則的少數群體是否仍然需要少數群體權利」

（Kymlicka，2004：21）。被金里卡稱為自由文化主義者的陣營認為，自由主義所訴求的個人權利，勢必受到個人所屬的族裔文化命運所影響，少數群體權益在這個意義上與自由主義並行不悖。然而究竟什麼樣的少數群體權利是自由主義能夠接受的，哪些則否？金里卡提出了「內部限制」與「外部保護」這一組概念，認為在自由主義的框架當中，後者是為了避免族裔文化成員遭到主流文化壓迫的必要措施，從而是可以接受的；但前者則可能在特定情況下限縮內部成員的個人

8 少數群體權利指的是一系列對少數族裔文化予以特殊待遇的公共政策、法律乃至憲法規範，用來承認族裔文化集體的特殊需要。與之相對的是無視族裔文化差異的共同公民權（Kymlicka，2004）。

權利，比方拒絕族裔文化傳統對個人要求的權利，從而是需要質疑的。即使如是，爭論未休，金里卡仍然認為在第二階段的論爭當中，少數群體權利成為自由主義的補充，其存廢也成為自由主義陣營內部的論爭。

第三階段的論爭當中，金里卡將少數群體權利視為對民族國家建構的回應。金里卡懷疑人們對自由主義國家抱有錯誤的假設：假設自由主義國家只堅持民主、正義等等自由主義原則，在族裔文化問題上則是中立的，而認為主張少數群體權利的陣營是打破了既有的族裔文化中立原則。這項假設錯誤的原因在於，當主流群體的文化得以透過傳媒、學校等等機構，大規模地在日常生活中推廣時，聲稱族裔文化中立是毫無意義的。本來即以繁衍特定族裔文化為目標的族裔國家自不待言，但即使是號稱族裔文化中立的自由主義國家，對於這種社會性文化⁹的形成，充其量也只能坐觀其成，無法避免主流族裔文化以社會性文化的姿態，排擠了少數族裔文化的空間。於是金里卡建議用民族國家建構的概念來取代族裔文化中立，認為這樣才能準確描述自由主義國家的狀況。而正是在我們認識到自由主義國家當中民族國家建構的本質之時，那種將少數群體權利視為自由主義原則補充或者特例的觀點就遭到了質疑，因為族裔文化中立的原則無法在少數群體權利缺席的狀況下落實到現實當中。

自由主義對於個人權利的堅持始終沒有棄守，但隨著少數群體權利越來越深入自由主義的綱領當中，我們看到自由主義的普遍主義性格，朝著更務實的方向發展：一種以正視差異為前提的普遍主義。也正是在面對差異越來越為自由主義所接受的時候，我們看到自由主義與後殖民主義的交會點。

3·4 自由主義與後殖民主義的交叉點

當自由主義與後殖民主義不約而同地將批判的焦點放在民族國家的時候，我們看到兩者之間的交叉點。雖然前者是從維護個人權利的普遍主義要求出發，後者是從內部去殖民的差異政治著手，但他們同時都看到了民族國家對社會性文化的縱容，將導致主流族裔文化排擠少數族裔文化的危險。然而當後殖民走向後殖情境，棄絕對族裔文化本質的需求之時，我們卻很難想像族裔文化差異造成的種種問題，比方母語、生活方式和主流族裔文化不同而造成的壓迫，能夠在後殖情境

9 社會性文化指的是「集中於特定領土區域的文化，以共同語言為中心，這種語言廣泛地用於社會公共領域和私人領域的各個制度機構」（Kymlicka，2004：25）

的混種概念下獲得有效的處理。訴諸去本質、去中心化，可以在理論上成為有效的反思策略；但在現實當中，族裔文化群體的差異仍然是必須面對的結構性壓迫成因。也正是因此，〈意〉文才指出對差異本質化的批判，很可能造成忽略差異的普遍主義，所以要在維持文化多元主義的前提下，找尋新的普遍主義標準。當後殖民主義從差異起家轉向質疑差異本質化，又憂心忽略差異的普遍主義而走向尋求新普遍主義的標準時，自由主義從普遍主義發展出來的差異政治，正好成為這個新標準的可能選項。

在少數群體權利進入議程之前，自由主義曾經抱持著無視差異的普遍主義標準。但隨著少數群體權利的正當性越來越為自由主義傳統所接受，自由文化主義者傾向在民族國家建構的脈絡下，重新審視族裔文化差異的角色，拒絕原本誤以為族裔文化中立的普遍主義立場。然而自由主義的普遍主義色彩仍然存在，尤其在自由主義堅持個人權利不應無條件地受制於群體權利的主張之時，便給出了一個新的普遍主義判準：少數群體權利確保了族裔文化群體中的個人權利，因而擁有足夠的正當性；但同時族裔文化群體也要正視個人權利的正當性，避免個人權利在群體權利之下被抹煞。

雖然在民族國家與少數族裔文化群體以及族裔文化群體與個人之間的張力，還需要更細緻的處理，才能界定什麼樣的少數群體權利是可以接受的？它的限度何在？但自由主義提出的新普遍主義綱領，恰好座落在對民族國家建構進行有效批判與重構的問題點上，卻又不像後殖情境那樣走得太遠，進入一個缺乏生產批判力道參照點的混種情境當中。隨著自由主義作出理論修正，以自由主義憲政民主為基礎的臺灣民族國家建構，也理應朝向更具自省能力的方向。正是因此，當本文以「為什麼原住民文學？」提問，要重新審視原住民文學對臺灣民族國家建構的回應之時，認為這樣的框架是適當的。因為那種表面上訴諸族裔文化中立，實際上放任社會性文化擴張，排擠少數族裔文化的民族國家建構模式，已被證明是需要質疑，至少是需要重新檢視的。倘若臺灣民族國家建構要深化自由主義的基礎，便不能迴避少數族裔文化的議題，而耽溺在社會性文化所造就的統一國族迷思當中，卻忽略了族裔文化差異可能帶來的結構性壓迫。

當自由主義越來越有意識地將各種差異納入承認的議程當中，我們可以發現自由主義正在用自己的方式——一種堅持個人權利的方式——實踐社群主義所提出的

承認政治議程¹⁰。除了自由文化主義的立場之外，尤其需要指出的是自由主義多元文化論的觀點。在這個觀點當中，需要正視並且作出結構性調整的差異，不僅止於族裔文化的差異，還包括「非族裔文化群體，如同性戀和殘疾人」

（Kymlicka，2004：41）。這讓自由主義多元文化論的寬容概念和社群主義的承認政治概念獲得更好的銜接，彼此之間的差異也更像是修辭上的差異而非實際議程上的不同。甚至自由主義多元文化論比承認政治走得更遠，主張要承認的差異比基於族裔文化的承認政治更為多元。

然而後殖民主義所提出的後殖情境概念，能夠協助我們理解族裔文化群體之間互動的狀況，所以本文並不打算將之束之高閣。總結上文，本文的基本視域是以自由主義多元文化論為中心，援引後殖情境的混種概念來理解混語書寫所暗示的原住民雙語處境。

第四節 本文寫作架構

貿然重提「為什麼原住民文學？」這個問題，可能會誤把太多相關的問題夾雜進來，諸如：「什麼是原住民？」、「什麼是原住民文學？」、「這樣的原住民文學會產生出什麼（政治）效果，那樣的原住民文學又是如何？」、「為什麼要這樣的原住民文學而不是那樣的？」。上列的每個問題都有各自的思維框架，如果不加裁汰一併加以討論，勢必會在多重的思維框架中模糊了問題的焦點。有鑒於此，本文採取的做法如下：關於「什麼是原住民？」這個問題，本文將最大限度地依循社會認知、自我認同、法律認定以及既有論述的聯集（A或B或C或D），亦即最為寬鬆的解釋方式，盡可能不去限縮「原住民」的定義範圍。除非必要（如第四章），亦不會將其問題化或納入本文的討論議程。相對地，本文將以「什麼是原住民文學？」這個提問的框架為骨幹，在回溯關於這個提問的種種解答時，用重新後兩組提問來檢視既有的幾種說法。

雖然本文選擇「什麼是原住民文學？」作為提問的框架，核心目的並不是要為這個問題歸結出某個一勞永逸的答案。相反地，重新提起這個問題的用意毋寧是工具式的，是為了要檢視在每個定義當中，分別描繪了什麼樣的原住民文學面貌，而不同的想像又是建立在哪些政治性訴求之上，提出了哪些不同的政治議程，又

10 關於承認政治，參考第二章相關章節。

可能產生出什麼樣的政治能量。在這過程當中，將原住民文學的定義視為生產政治能量的工具，而不去企求本質上絕對、永恆的定義。雖然我們不能否認，倘使依循著這種工具式的觀點來檢視既有的定義方式，很可能在作為（生產政治能量的）工具這一層意義上，傾向認定「某一種定義所產生出的政治能量是最佳化的」，從而讓這種工具意義上的優先和本質意義上的正當顯得難以區別。

但本文對這個提問的態度始終是尋求工具意義上的相對解，而不是本質意義上的絕對解。當然，或許這種難以避免的混淆反倒昭示了在各種話語、勢力競合的現實生活中，本質意義上的絕對解註定只可能是無限趨近於現實的相對解。就如同馬克思一方面斷言「人的本質是一切社會關係的總和」，同時卻又看出社會關係絕非萬世一系的一灘死水，而我們正好要向那變動不居的社會關係網絡裡，扣問人此時此地此景之下（而不是超越時空）的本質。倘若在這種脈絡化的前提下談本質，那我想也毋須拘泥在詞彙的此是彼非當中。

具體而言，在接下來的章節當中要採用的討論框架，是以董恕明在博士論文《邊緣主體的建構：台灣當代原住民文學研究》當中所整理出的三個定義模式（董恕明，2002），作為「什麼是原住民文學？」這個問題的討論框架。在該論文中，董恕明亦曾大致盤點了三種定義方式的問題意識，以及隨之而來的原住民文學樣貌。董在最後採取了「身分說」作為論文取材的定義範圍，但又特別言明這是「『工具性』的界說，也就是『原住民文學』的實質內涵，究竟還應含涉那些內容，還有可討論的空間」（董恕明，2002：7）。本文即分別就「語言說」、「題材說」、「身分說」，來檢驗這三種定義乃至其背後對臺灣原住民文學的想像，不論在被动地掙脫困境或者主動地開創新局方面，各自有什麼願景、承諾，當然，或許也有難處。

在第二章當中，本文首先藉由瓦歷斯對原住民文學的定義，指出瓦歷斯是如何回應民族國家建構的壓力，以及瓦歷斯論點的轉變與堅持。並且在參考馬華文學的論述之後，討論瓦歷斯的回應當中可能有問題的假設。接下來藉由釐清瓦歷斯論點所提出的議程，初步界定原住民文學可以承載的議程。由於身分論和題材論在問題意識上有深刻的衝突，為了凸顯雙方在問題意識上的歧異，本文將在第三章交叉討論身分論與題材論。而這兩章當中，本文將試圖藉由既有的原住民文學想像，提出原住民文學亟待補足的政治議程。第四章當中，本文將分別參考假臺灣

人論與基進民主的論點，觀察這兩種並非出自原住民文學論述脈絡，但同樣企圖回應民族國家建構的論點，藉此由正反兩面確立本文建議的政治議程的正當以及迫切，從而導入結論。在結論當中，將會針對原住民文學這個範疇存在的意義以及可能的政治性格進行討論，總結本文提出的「為什麼原住民文學？」這個問題。



第二章 文化差異作為原住民文學的護城河

第一節 瓦歷斯·諾幹的論點

1. 1 語言論的背景

雖然在主流社會的認識當中，臺灣原住民文學用漢文書寫這件事好像從來不是個問題，但事實上由於母語、文化的差異，臺灣原住民文學「得要」用漢文書寫這件事，本身就是個必須嚴肅面對的課題。而主流語言文化與原住民母語文化之間的張力，在歷史上也不是頭一遭。日治時期，原住民母語文化也曾經受到日語文化的擠壓，就如同日本政府撤出臺灣之後，漢語文化同樣擠壓原住民母語文化的空間。貫串不同的歷史情境，語言權利往往在民族國家建構的過程當中，成為少數群體文化與民族國家之間的兵家必爭之地，而事實證明，敗下陣的往往是少數群體。即使是走向憲政民主的臺灣民族國家建構過程當中，即使母語教學作為政策重新取得他的正當性，但回歸到現實生活中，在經濟、文化、政治生活大規模依賴漢人語言文字——不論是過去所稱「國語」、閩南話、華文——的情況下，原住民族語言無時無刻都受到壓迫，難以在日常生活當中取得運用的機會。在日日常生活中難以施展的語言，從而面對著僵化為課程教材，甚至徹底滅亡的危機。

而在原住民文學的三種定義當中，將這樣的社會、文化、政治困境表露無疑的，並且將語言權利乃至連帶的文化權益給塞入議程的，便是瓦歷斯·諾幹所提出的「語言論」。瓦歷斯最具體提出「語言論」的說法，是在1990年4月17至18日刊登於《民眾日報》的〈原住民文學的創作起點——讀〈敬 泰雅爾〉的幾點思考〉（後來收錄於《番刀出鞘》）。「語言論」的主張是「『原住民文學』乃是原住民以原住民族群文字，敘寫原住民族社會的人文地理為題材，寫原住民族人民的作品」。雖然該段定義當中總共有三項要件，但其中最引人注目，也最具區隔力的，莫過於使用原住民族群文字這個要件了。而瓦歷斯該文的論述重心，也的確專注於「原住民族群文字」這一點。後來論者單舉「語言論」作為瓦歷斯此論點的概稱（董恕明，2002）。

而促使瓦歷斯提出語言論的因素，除了上述原住民族語言受到主流漢語文化的壓迫之外，還有另外一個同樣在民族國家建構的脈絡下出現的因素，那就是「臺灣

文學」這個概念的興起。在民族國家建構的動力下，原住民文學很快地被認定為臺灣文學的一支，而瓦歷斯顯然這樣的發展趨勢，對於原住民文學這個概念是個危機，所以他在提出語言論的同時，動用了許多篇幅在主張原住民文學有別於臺灣文學的獨立脈絡。但瓦歷斯的語言論在此時出現，並不意味著獨獨臺灣文學嘗試要收編原住民文學。相反地，在此前的日本、中國民族國家建構過程中，與其說原住民文學不曾被收編，不如說原住民文學不曾被視為一個需要收編的範疇。原住民文學成為獨立範疇的可能，正是伴隨著具有憲政民主體質的臺灣民族國家建構而出現的。伴隨著政治空間開放，少數群體的權利取得和民族國家談判的籌碼，才讓原住民文學和國族文學，也就是臺灣文學之間的張力，首度浮上了檯面。

這當然不是說臺灣文學對原住民文學就是百分之百友善，沒有威脅性的。事實上不論臺灣文學論述所表現出的主觀意願為何，是沿用張我軍從中國文學角度發出的宣言，認為原住民的文學乃臺灣文學的一支流「本流發生了甚麼影響，則支流也自然而然地隨之而影響、變遷，這是必然的道理」（張我軍，1925）；亦或者是像葉石濤那樣，用帶有邦聯色彩的發言，認為「臺灣文學有臺灣原住民文學的加入，遂變得更加五彩繽紛，更加豐盈亮麗，成為多元而復民主風格的文學」

（葉石濤，1992：10）。都改變不了漢人文化透過經濟、社會、政治等生活場域的優勢，擠壓原住民文化生存空間的事實。

一方面主流臺灣文學所運用的文字，是在日常生活場域中佔據壓倒性優勢的漢文，於是對原住民文學特有的族語文化造成了擠壓。另一方面，現代意義下的原住民文學能夠在1984年浮上檯面，逐漸被認識為原住民文學，其前提正在於從莫那能以降出現的原住民作家，採取了介入漢文書寫的策略。這固然是為了擴大在政治場域的影響力，但看在瓦歷斯眼中，這顯然成了主流漢語文化和原住民文學社群裡應外合，模糊了臺灣文學和原住民文學的疆界。在主流漢語文化擠壓原住民文化、原住民文學又無法抗拒漢語書寫的情況下，瓦歷斯提出了「語言論」，希望能藉由將原住民族語文字排入議程，重新界定原住民文學和臺灣文學之間那條日漸模糊的疆界。

而這些來自語言、文化上的壓力，在臺灣民族國家建構的脈絡下，共同形塑了主流文化與原住民文化之間的張麗、造就了原住民身為少數文化群體的危機感。回

到瓦歷斯的文獻當中，我們可以清楚看見這種焦慮怎麼樣促使他提出語言論，來回應臺灣民族國家建構的歷程。

1．2 語言論說了什麼

瓦歷斯的焦慮，首先呈現在他徵引胡民祥的說法，認為依照胡的論點，將會推導出「原住民作家以漢文創作、描寫原住民族群人文地理，寫原住民社會人民的作品乃是臺灣文學的一支」。這種民族國家式的文學社群想像，將原住民文學納編在臺灣文學之下，然而瓦歷斯對這樣的原住民文學定位感到困惑，認為將「臺灣文學等同原住民文學，則不無疑義」，於是試圖找尋讓原住民文學獨立於臺灣文學的可能性。接下來瓦歷斯舉了兩個「不無疑義」的例子，他首先提問：用中文書寫美國社會的文學，能否稱作美國文學？雖然瓦歷斯認為「稍具文學常識者不會苟同」，但事實上這個判斷是否真如瓦歷斯所言那麼理所當然，可能還有討論的空間。其次他舉臺語文字的例子，認為臺灣文學界本身就有主張用文字來界定臺灣文學的例子。但他也不諱言地提到鄉土文學論戰後的共識是「臺灣文學乃敘寫臺灣的這塊土地的悲歡枯榮的漢文文學作品」。

瓦歷斯舉出臺語文字的例子，對美國文學下如是的判斷，接著又引用娃利斯·羅干的論點，認為用漢文書寫的原住民文學在「文法、句型、字義皆離不開漢族語傳達模式的規則，所以使用文字傳達上，必定有相當差距」，認為當中沒有「原住民族文學傳達的實質處境」，「是變相的原住民文學」。瓦歷斯由此推出語言論的論旨：「『原住民文學』乃是原住民以原住民族群文字，敘寫原住民族社會的人文地理為題材，寫原住民族人民的作品」。接下來瓦歷斯分別就前面帶到過的兩個論點進行闡釋，一方面強調原住民與漢人文化在語言上的隔閡，轉而描摹真正而非變相的原住民文學；一方面將派生自國族文學收編企圖的焦慮，轉化成確立原住民文學主體疆界的動力。這兩個論據是該文中支撐語言論的基礎，本文分別稱為「語言隔閡論據」及「主體確立論據」。

在語言隔閡論據當中，核心的論旨是：「原住民族各族群的語言系統乃大異漢文化語言系統」，經過翻譯的漢文無法充分表達族語的意涵，「只有使用原住民文字所創作的文學作品，才能精確捕捉到原住民族的精神真貌，也才能稱之為『原住民文學』」（瓦歷斯·諾幹，1992）。這項論據的依據，在各個層次的原住民

文學論述當中反覆出現，探討原住民作家漢文書寫的前文本創作歷程時，必須面對從族語到漢文的腦譯過程；進行後文本詮釋分析的時候，必須將族語漢文轉換造成的「理解的延後」，納入詮釋文本的考量當中（魏貽君，2005）。這在在顯示出以族語為母語的原住民文學作者，在進行漢文書寫的時候，語言差異如何不可避免地表現在創作當中，甚至是藉由語言差異來締造出嶄新的表現方式。有鑒於母語對原住民作家的影響根深蒂固，瓦歷斯認為應該揭開漢文書寫的隔閡，主張用族語文字書寫，才能真正抵達「原住民族的精神真貌」。

主體確立論據關切的面向，則是在確保原住民文學免於臺灣文學甚至中國文學的收編，希望建立起專屬原住民文學的社群疆界。然而原住民出身的作家進行漢文書寫，已然是行之有年，此時要求確立疆界，更突顯瓦歷斯面對民族國家建構時的焦慮。雖然他理解漢語書寫的現實，但堅持漢語書寫應該是過渡期，「階段性任務在於提供新的文學養料給予關心原住民文學的漢人朋友，另外也提供原住民自身相信、認同原住民族群文學精神的存在」（瓦歷斯·諾幹，1992）。從而堅持「原住民文學的起點就在於使用原住民族群文字，捨棄這個起跑點，所謂的原住民文學將永遠只是台灣文學的一個支派，而無法道道地地的成為『中心文學』，也將無法獨立於中國文學的『邊疆文學』之譏」（瓦歷斯·諾幹，1992）

而在瓦歷斯論證的過程當中，始終縈繞不去的是種種漢化政策對原住民的傷害，從姓氏、語言、文化、習俗、生活方式，甚至包括文學社群的國族式想像，都是主流漢人文化排擠原住民文化的確鑿罪證。1990年首次在民眾日報提出語言論時，瓦歷斯選擇的回應方式，是要捍衛原漢之別，好遏止這些壓迫繼續發生。到1998年再次提出對原住民文學看法時，瓦歷斯的論調有些轉變，但當年堅持原住民主體的傾向，在他和後殖民主義一見如故之後，獲得了更加理論化的表達方式。讓他的論調少了當年血氣方剛的粗糙，多了幾分深思熟慮的篤定。接下來我們針對瓦歷斯在1998年發表，2003年收錄於《臺灣原住民族漢語文學選集》的〈關於臺灣原住民族現代文學的幾點思考〉（以下簡稱〈思〉文），觀察他思考的轉變以及延續。

1.3 瓦歷斯的轉變與堅持

瓦歷斯在〈思〉文當中，開篇便討論另外兩位原住民學者對原住民文學的定義。

就瓦歷斯的觀點來看，不論是從題材論著手，邀請非原住民作家進入原住民文學系譜當中的浦忠成；或者是從身份論著手，主張擺脫題材束縛的孫大川，其實「對原住民文學環境的憂慮同出一轍，故而採較寬闊而廣義的定義，只不過採取不同的策略」（瓦歷斯，2003：102）。瓦歷斯對孫大川引用「家族相似」理論的用意似乎有所誤解。與其說如瓦歷斯所言，孫大川是憂心原住民勢單力薄，所以用家族相似邀請漢族作者加入原住民文學的陣營；不如說「家族相似」理論反映出孫大川和瓦歷斯的歧異，遠不是發生在「如何定義原住民文學」這個層次上，而是在更早以前，在「如何想像原住民的本質」這個問題上就有不同。也就是說，都是在原住民居於少數弱勢的情況下，共享了必須擴大結盟的假設，而選取不同的結盟方式。瓦歷斯舉出浦、孫兩人的目的，是要對比出自己想像原住民文學的姿態，而我們更可以在瓦歷斯自己的思想轉變當中，找到這種姿態的對比。

上一小節曾經提到，瓦歷斯對於「臺灣文學等同於原住民文學」這種國族文學式的收編論調感到焦慮之餘，提出了語言論。但到了1998年，瓦歷斯反而接續鍾肇政和李喬對拓拔斯小說的評語：「這才是真正的臺灣文學」，提出了「原住民文學就是臺灣文學」（瓦歷斯，2003：103）這個論旨。從原本擔心被臺灣文學收編，而急於劃清界線的姿態，轉向質疑臺灣文學收編原住民文學的正當性，相反地，認為原住民文學是臺灣文學的核心，「才是」臺灣文學。從對「臺灣文學等同於原住民文學」的宣稱感到憂慮，到主張「原住民文學就是臺灣文學」的氣派之間，正是瓦歷斯舉出浦、孫兩人，所要對比出的兩種姿態：弱勢憂慮的姿態以及正當傲骨的姿態。然而這並無法片面扭轉原住民文學被認定為臺灣文學支派的現狀，於是瓦歷斯的目標轉向定位原住民文學的戰鬥位置。¹¹

瓦歷斯在殖民與位置一節當中，引用了彭小妍的論點。彭小妍主張要將原住民文學放在國族之下來討論，要避免「可能導致的族群衝突、動搖國族的危險」，對於這樣的論點，早在提出語言論時就對民族國家心懷戒懼的瓦歷斯，當然不可能接受。然而瓦歷斯當初的戒懼之情，在經過後殖民主義的理論化之後，對抗的方式變得更加清晰，也讓瓦歷斯的態度更為篤定。瓦歷斯徵引魏貽君的論點，認為原住民文學扮演的角色，正是援引自己的邊緣性，來抵抗國家機器的制度性遺

11 瓦歷斯在二・（二）主體認同一節討論到孫大川的身份論，並且作出貌離神合的發展與詮釋，本文在第三章討論身份論時將會帶到。

忘。原住民文學「不需要捨棄某些主體性來遷就所謂的『家族相似』或『遺忘』」，而是要在互為主體的情境當中「與臺灣文學乃至世界文學一同討論」。

接下來瓦歷斯跨過魏貽君的特區主張，走得更遠，提出要用「自治區」的方式來理解原住民文學的定位。指出「國際法上的原住民／族權利主張，早期是以平等對待與消除歧視為重點，後期則強調一定程度的自決」。而族群的集體權利「無法化約為個人權利」，「原住民族需求一個以族群為主體的集體權利」（瓦歷斯，2003：112-113）。正是在瓦歷斯提出這些主張時，我們可以看到瓦歷斯所堅持的昂揚姿態，是奠基於什麼樣的政治藍圖：一個獨立、自治的原住民族文化社群，而當然在這個脈絡下，原住民文學不只不隸屬於臺灣文學，反而是對等的，甚至掌握了臺灣文學內涵（才是臺灣文學）的文學社群。

而在瓦歷斯徵引王明珂討論華夏之別的論點來觀察原漢之別時，這個對比對象或許不是出自偶然，而是有意識的選擇。我們不能忘記：王明珂的討論是在國族的格局上討論華夏之別的，這正與瓦歷斯用自治區理解原住民文學的主張相互呼應。用比較大膽的說法來講，瓦歷斯是用國族文學的高度在看待原住民文學，才會選擇華夏之別為對比，討論原漢之別，而在此轉華為原、轉夷為漢，將在臺灣文學範疇中的主客之別作了翻轉。

接下來瓦歷斯在爬梳原住民面對民族國家建構的歷史之後，用一句話說明了他對現代原住民文學的定位：「在族群建構的過程，原住民現代文學創作者的作品表現出向外爭取『主體』位置、向內認識自己（文化母體）的文學面貌」（瓦歷斯，2003：116）。在這段簡短敘述當中，可以看到瓦歷斯當初提出語言論時的兩大論據，分別獲得了延續或調整：主體確立論據延續為「向外爭取主體位置」，並沒有太大改變；但是語言隔閡論據下修為「向內認識自己的文學面貌」，少去了對語言的堅持¹²。雖然瓦歷斯仍然強調要注意原住民文化的消逝，但對比瓦歷斯原住民文學自治區的強主張，在語言問題上主張轉弱，看來似乎不太協調。

本文認為這個轉折是看似悖論，實則合轍，正是因為瓦歷斯以政治藍圖為基礎，在後殖民主義的理論奧援下釐清了原住民文學的戰鬥位置，於是才能在語言問題

12 根據陳芷凡的證言，瓦歷斯本人在2005年就曾經表示「在某個程度上他對於『語言文字』已經不那麼堅持，但還是持續鼓勵以母語、母語思維作為創作的土壤」（陳芷凡，）。

上轉向妥協，而不再將之視為不可挑戰的原住民文學疆界。回顧瓦歷斯列舉浦、孫兩人時，所欲強調的原住民文學姿態，便能了解瓦歷斯是在何種身心狀態下，對語言問題作出外柔內剛的讓步。

1·4 瓦歷斯如何回應民族國家？

總結前文，我們回顧瓦歷斯是在什麼背景下提出了語言論的主張，又如何作出調整，而當中他的堅持與通融之處又是如何作出取捨。語言論產生的背景，很明顯地是對國族文學收編意圖的回應，瓦歷斯為了抗拒國族文學，於是提出原住民族語文字書寫，作為原漢之別的疆界。而在參考後殖民理論與自決權概念之後，瓦歷斯重新擘畫了原漢之間的政治藍圖，將臺灣文學的主客異位。正是奠基在原住民文學本是臺灣文學主體的認識上，瓦歷斯在語言問題上作出讓步，並沒有繼續強調語言差異作為一種定義原住民文學的方式。

但這並不代表瓦歷斯就此疏忽原漢之別，相對地，在他堅守原住民文學作為自治區這個概念時，瓦歷斯其實提出的是另一種原住民文學定義，一種在技術層面上下修強度，但在理論層面上堅守立場的定義方式。之所以說瓦歷斯的主張在技術層面上下修強度，是因為原住民族語在主流社會文化的壓制下，顯然已經在日常生活中失去空間，讓用原住民族語文字書寫的原住民文學，很難落實到現實生活當中。瓦歷斯在語言問題上讓步，讓他對原住民文學的想像方式更容易與既有的漢文寫作現實接軌，成為可理解、可討論的原住民文學定義方式，而不只是空想中的語言論原住民文學。然而他在自治區觀念指導下，依舊強調原漢之別，堅持了原住民文學的邊緣戰鬥位置，而且這個戰鬥位置終究是要回歸母體文化的。在這個意義上，瓦歷斯延續了他抵抗民族國家建構的初衷。

於是瓦歷斯不再採取像語言論那樣，在原漢邊界（使用原住民族語文字亦或漢文）上進行鬥爭的方式。而是將戰鬥者的主體位置拉回一步，在回歸原住民文化核心的同時，取得捍衛原住民文學疆界的力量。而瓦歷斯在〈思〉文當中，以認同因素來補充孫大川的身分論（瓦歷斯，2003：107-109）強調在社會建構與個體選擇的張力當中，主體認同對於判斷原住民身分乃至界定原住民文學的重要性。總結以上的論點，本文將瓦歷斯後來的論點稱為「文化認同論」。在以母體文化為基礎的前提下，透過主體認同來界定原住民文學的疆界。這讓瓦歷斯的論

點和孫大川的身份論若合符節，彷彿只是主觀認同抉擇與客觀身份判定的差別，但事實上兩者之間有頗值得玩味的差異，在問題意識上更可能是貌合神離。關於這點，容後討論身份論時再來詳談。

從本文的基礎視域來看，該如何定位瓦歷斯對民族國家建構的回應？正如瓦歷斯對後殖民主義的反覆援引所暗示的，本文似乎應該將瓦歷斯的回應擺在後殖民的脈絡裡進行理解。而常識的慣性會暗示我們用內部解殖的角度，將瓦歷斯的回應理解為反省民族國家內部族群差異。但正是在瓦歷斯用國族的高度來理解原住民，用自治區的強度來詮釋原住民文學之時，我們也必須承認，用內部解殖的角度來理解原漢之間的關係，可能扭曲、甚至削弱了原住民遭遇的殖民情境與漢人之間的差異。這樣一來，解殖與內部解殖之間，卻宛如俄羅斯玩偶般一層包一層。

正是為了解開這個困局，本文認為我們有必要設想一種在憲政民主前提下，從自由主義文化論出發的方式，來理解原住民文學的定位，以及它所能承載的議程。接下來，本文將指出瓦歷斯論點中的諸多前提，並且討論這些前提如何可能是有問題的。而瓦歷斯接連提出的兩種方案，又替原住民文學訂定了什麼樣的議程，或者後設一點來看，瓦歷斯的方案會讓哪些政治議程浮上檯面，我們如何討論它們？

第二節 反思語言論

2.1 馬華文學的個案

在正式進入討論之前，本文想先提出馬華文學的例子，找尋其中和原住民文學相近的爭議點，從當中擷取可能的思路。馬華文學，在黃錦樹改寫這個詞彙的定義之前，指的是馬來西亞華文文學。而這個範疇從來都不是理所當然、自然而然就存在的。事實上，光是為了要確立馬華文學這個範疇的獨立性，就搞得許多馬華論者殫精竭慮，調動各種理論資源，才能勾勒出屬於馬華文學獨特的屬性。就如同林建國所言，馬華文學這種說法如果成立，或者說成為一個問題，就得要面對它特殊的歷史情境（林建國，1993）。

究竟如何描述馬華文學的困境？我們可以從馬華文學的命名當中看出端倪，用黃

錦樹的說法來講，馬華文學面對的是雙重的邊緣性格。當馬華文學以華文進行書寫傳遞的同時，免不了惹來中國本位主義者的垂憐與覬覦，要將其視為中國文學書寫的一股支流，從而模糊了馬華書寫的面目。與此同時，在大馬國民文學的論述當中，華文書寫也尷尬地被視為異域文化的表現，無法和馬來文書寫一同登堂入室，於是成了派生自大馬的歷史情境，卻沒有資格列入馬來西亞文學的大馬孤兒。馬華文學的跨文化書寫基因，非但沒有讓它的處境左右逢源，反而因此被限制在異常尷尬而左右為難的隙縫當中，要嘛是被收編以致於面目模糊，不然就被忽略以致於無法發聲。

而不論是中國文學對馬華文學的收編，或者是馬來書寫對馬華文學的拒斥，其實都圍繞著一個核心論據，那就是馬華文學的書寫工具（華文），必然暗示了它在文化上的血統，以致於它一則無力擺脫中華文化的陰影，二則無從介入馬來文化的情境。正是在這個點上，林建國徵引並且質疑溫瑞安過度武斷的宣言：「華文難以表現別種國家的民族性，反之亦然」。由於溫瑞安反覆強調中文的純粹本質，林建國調侃地說對溫瑞安而言「中文的『本質』在哪裡呢？絕對不是在未來，而是過去」，認為溫這種對中文乃至中國文學的認識，將把「中國文學閉鎖在『源頭』，沒有可能性，不能開展，沒有命運，更無歷史」。正因為這種溯源式的文學命運是無法想像的，林建國於是從根本上質疑：當文學與語言的命運只可能是向未來開展的時候，在支流與主流這種譬喻修辭當中，那種中國文學與馬華文學「彼此共享一個命運」的關係是不可想像的，而只可能是「詮釋權上的對話關係，是比較文學上影響／收受的關係」（林建國，1993：92-93）。林建國敏銳地認識到這一點，在質疑中國文字與中國性之間恆等關係的同時，抗拒華文書寫與中國性之間的絕對淵源，將馬華書寫者的位置重新安插到大馬華人的歷史情境當中。

接下來林建國進一步闡述何以溫瑞安那種溯源式的，將中文和原初中國性套牢的觀點是不可理解的。林從符表與符義之間的斷裂下手，認為符表有自身運作的邏輯，「中國文字／符號是中國歷史的產物，可是一旦符表系統建立起來，中華性／中國性便需服從符表的邏輯，不能佔據符表，反而由符表，在歷史的流變中，為中華性／中國性命名」。然而符表的表義如何可能？缺乏符義的符表如何擁有命運？林建國於是指出「中國文字的命運便在它之不斷遠離『源頭』，不斷指涉

和進入與『源頭』不相同的歷史情境，陌生的歷史情境，甚至喪失中華性／中國性的歷史情境」（林建國，1993：97-98）。在這裡，林為中國文字提出了一種擁有不斷再生產，也就是擁有命運與發展可能的想像方式，將中國文字本質論者在中國文字與純粹中國性之間一廂情願安上的枷鎖解套。而馬華文學正見證了中國文字「進入不可知的地域，同樣被流放，同樣在隱蔽和存顯之間穿透，同樣在開展它自身的歷史」（林建國，1993：103）¹³

而馬華文學同樣也必須面對馬來西亞的民族國家建構，在馬來西亞僅認可馬來文作為國語之時，馬華文學無法獲得官方國家文學的認可以及資源，「馬來文作家和馬華作家共享一個歷史情境，可是因為官方的操作，他們必須相齟齬」。但不只是馬華文學的存在顛覆了國家文學等於馬來文文學的構想，峇峇文學的存在也顛覆了馬華文學的定義方式：用中文書寫的馬來西亞華人作品。峇峇文學是「星馬峇峇華人受印尼土生華人的影響，使用峇峇馬來文大量翻譯了中國古典小說與民俗文學」，「文法上是馬來文與閩南方言語法的混合」，但是「在人類學上，幾乎已消失的峇峇華人族群屬於華人」（林建國，1993：108-109）。像峇峇文學這樣在作者身份上類同馬華文學、語言使用上類同馬來文文學、文化淵源上親近中國文學的例子，凸顯出馬華文學與馬來文文學共享的假設：依靠純正血統或語言來賦予文學社群存在的正當性。

將峇峇文學列入考慮的話，馬華文學與馬來國家文學之間憑藉語言劃分的疆界顯得搖搖欲墜，於是黃錦樹轉而重新定義馬華文學，從「大馬華文文學」轉為「大馬華人文學」，將華人的馬來文、英文甚至峇峇文學都納入其中。但這個轉變並不是換湯不換藥地，將一度落空的期望從純正語言轉向純正血統。相反地，這個定義方式本身就顛覆了對於定義的刻板想像，「不在尋求『馬華文學』定義的穩定性，反而將其定義與語意範圍轉為動態，時態上是未完成式，空間上則可與其他語系文學重疊，並能指涉不被任何一元論所接受的他者（如峇峇文學）」（林建國，1993：109）。也就是說，在黃錦樹及林建國的視野當中，這樣的馬華文學定義，「表面上它以血緣定義華人族群文學，實則藉這族群的多語與多元文化現象，突顯大馬人書寫活動的真實面貌」（林建國，1993：114）。而馬華文學

13 林建國另外提到馬華文學獨特性的問題，如何在左翼文學的影響下凸顯出來。馬華文學的概念如何由馬來西亞中文作者，自行在解釋自身面對的歷史情境時產生出來。有興趣者請參考〈三、馬華文學哪裡來？〉（林建國，1993：104-107）

便在這樣多語、多元文化的歷史情境當中，不停地向前開展、生產出自我的命運，揭露出中國文學與大馬國家文學視野的侷限。

2 · 2 馬華文學的暗示

透過馬華文學的例子，我們可以反思以下幾個問題：首先，對語言和文化之間的關係，我們可以抱持什麼態度？當馬華文學如此戒慎恐懼地迴避語言（文字）與文化之間的本質化想像之時，瓦歷斯在提出語言論時，對此卻並不避諱。瓦歷斯徵引了娃利斯·羅干的論點，認為使用漢語必定會「在文法、句型、字義皆離不開漢族語傳達模式的規則」，只有使用族語文字，才能夠真正建立起不附屬於台灣文學的原住民文學，完成真正屬於原住民的文學書寫。反過來講，真正的原住民心靈，也只存在於原住民族語的符表當中，而不可能藉由漢文呈現出來。這樣的主張豈不是在溫瑞安의 言論中似曾相識？

在瓦歷斯的推論當中，我們必須要反省的是，當原住民論者急切地渴望獨立不倚的原住民文學論述之時。是不是反而在過程當中太大規模地挪用了主流論述的種種預設？這裡所謂的主流論述，指的是中國文學本位主義者對中文和中國性的本質性想像。正是在瓦歷斯將族語表達和原住民精神底蘊勾連在一起的時候，我們看到一套和溫瑞安極其肖似的說法：調動漢語文寫作，勢必意味著襲用了漢語文的文化資源、思維模式，於是難以表現原住民的民族性；相反地，原住民的民族性，則是要用原住民族語文才得以適切地表達。在這裡，瓦歷斯·諾幹試圖借用一套對語言的本質化想像，來鞏固原住民文學的疆界。然而這種對符表與符義的本質化想像，卻正好是強勢文學宣示宗主權的門徑。比方說前面曾經提到過的：中國本位主義者正是因為馬華文學襲用了華文，於是堅稱中國文學與馬華文學共享同樣的命運。在臺灣文學的論述當中，使用漢語文書寫也一直是個痛處，讓中國本位主義者得以堅稱：「台灣文學是中國文學的一支」。

這裡我們面對的問題是，如何看待這兩個個案之間共享的前提：中華性內在於中文／原住民性內在於原住民族語文。這是否意味著我們如果認可了其中之一，就必須照單全收，而原住民漢文書寫，也就順理成章地成了臺灣文學甚至中國文學的一支。瓦歷斯主張的族語文書寫，是否正好從反面的角度重新肯定了中國本位主義者的命題：「挪用漢語文就意味著隸屬於中國文學、台灣文學之下」？一個

可能的解套方式是訴諸動力的不同，這樣的論述在作為抵抗的時候可以是正當的，而作為收編策略時是有問題的。但這會帶來一個新的問題，我們如何界定抵抗何時成為收編呢？當我們認定原住民的民族性內在於原住民族語的時候，對於那些因為歷史情境的變化而不稔族語的人而言，他是作為異己被原住民族語抵抗著嗎？還是作為歧出被原住民性要求收編呢？

面對這樣的狀況，我們又得要接著問：純屬於原住民族語的原住民性，真的是可以想像的嗎？甚至，原住民性究竟是什麼，如何可能？在這裡我們看到瓦歷斯·諾幹和中國本位主義者所共享的另外一項前提：對於文化傳統的本質化想像。只有在同意有某種文化的形而上本體的前提下，我們才可能聲稱有某個「彼岸」，是我們可以藉由某些抉擇或作為（調動漢語或族語或馬來文）而終於抵達的。在這裡我們看到了瓦歷斯從語言論到文化認同論一貫的前提，雖然後者降低了語言上的要求強度，然而瓦歷斯對於邊緣性的想像，似乎還是指向形而上的原住民，要在回歸母體文化的前提下凝聚戰鬥的可能。對比馬華文學，在黃錦樹重新定義之後，多樣性從此登堂入室，成為馬華文學無可迴避的課題。原住民文學應當用什麼樣的態度，來思索戰鬥的姿態？

其次，我們必須要反省的問題是：所謂「原住民文學是台灣文學的一支」究竟是什麼意思？這意味著原住民文學「從屬於」台灣文學嗎？那麼台灣文學的命運，又如何決定了原住民文學命運？當林建國試圖重寫這句斷言的意義時，瓦歷斯似乎太過草率地接受了主流論述對這句斷言的詮釋，並且在接受如此詮釋的前提下進行抵抗。而林建國是如何重寫呢？他轉化了支流的意義，認為倘若指的是「支出去自己流」，那將是可以接受的。因為在支出去自己流的過程當中，呈現的是符表反覆重組，不停地構造出符義的生產過程。「共享同樣的命運」這種斷言的基礎被拆解，馬華文學與中國文學之間的關係，才能從原本溯源式的文學系譜想像，轉化為生產式的對話關係。

正是當瓦歷斯抱持了和中國文字本質論者類似的前提，「原住民文學是臺灣文學的一支」這種說法，才會直接被視為問題癥結的所在，成為抗拒的對象，甚至是用以彼之矛攻彼之盾的方式，引用同樣的理論預設來進行抵抗。而另一種可能的做法顯然是：在將這個宣言的前提照單全收之前，先後設地質疑這種宣言如何可能成立？就好比在馬華文學的例子當中，在質疑並且否定這類宣言的傳統意義，

否定馬華文學有和中國文學共享同樣命運的可能之後，才能務實地面對馬華文學與中國文學之間的對話關係。準此，原住民文學也不應該草率地接受「原住民文學是臺灣文學的一支」宣言背後的假設，卻忽略了更為務實的嚴肅問題：原住民文學和臺灣文學之間，呈現如何的對話關係？

從馬華文學的例子，我們可以看到在瓦歷斯的論點當中，包藏了幾個有問題的前提：在語言論的例子裡，是語言與文化之間關係的本質化想像；在文化認同論裡面，則是對文化的本質化想像。上述兩者在後殖民論述脈絡中，都是已經飽受質疑的。而在對原住民文學是被收編／獨立的理解上，也過度草率地接受了主流的觀點，卻沒有去質疑原住民文學與臺灣文學共享命運這個宣言如何可能？在我們撤除這些有問題的前提之後，又該如何面對它們所留下的空白呢？從自由主義多元文化論的角度來看，瓦歷斯的論點又可能造成什麼樣的困境呢？

2.3 審視瓦歷斯的觀點

首先我想指出語言隔閡論據和主體確立論據兩者的論述動力流向是不同的，在這裡我們姑且用「內向動力」和「外向動力」來理解兩者的差別當瓦歷斯提出語言隔閡論據的時候，是向著原住民文學書寫社群的內側喊話，要求建立起社群內部共享的規範與標準，在這裡的狀況下指的就是「使用原住民族群文字」這件事情。

於是他使用「只有……才能稱之為……」（見上引文）這種句構，劃出一道界線圈定原住民文學的範疇。其中的動力是朝內指向社群共享的規範與標準，這是我之所以說語言隔閡論據是內向動力的原因。相對的，這條界線除了標示著社群內部的規範之外，同時也扮演了社群與外界的護城河，這正是瓦歷斯提出主體確立論據的用意。主體確立論據顯示出語言論的主張不但是內向收攏在「使用原住民族群文字」這個大原則底下，同時也要用這個原則來釐清與其他社群之間的關係。在轉向文化認同論之後，外向的主體確立論據延續為「向外爭取『主體』位置」，內向的語言隔閡論據則是轉為「向內認識自己（文化母體）」。

瓦歷斯在提出語言論的時候，作了一個大膽的假設，就是真正的原住民心靈只能依靠族語來呈現，非族語不成其為原住民文學。然而原住民心靈真的存在於族語當中嗎？當魏貽君指出混語書寫所表現出的原住民困境時，那種夾雜在漢文和族

語之間的原住民心靈樣貌，難道沒有比純族語的表達，更充分地體現了面臨民族國家建構的壓力時，原住民當下的身心狀態嗎？這正是後殖民論述質疑差異本質化的路線，轉向後殖情境混種想像的原因。爲了要更準確地認識到身處族裔文化差異的裂縫當中，意味著面臨什麼樣的處境，所以後殖民論述才放棄了將族裔文化差異本質化的想像方式。在當下的討論當中，指的也就是對純粹族語等同於純粹原住民的認識方式。

隨著瓦歷斯從語言論轉向文化認同論，他在論點當中不再堅持純粹的族語表達，但在他界定原住民文學的戰鬥位置時，又是如何界定作爲戰鬥位置的邊緣性呢？這個問題上瓦歷斯提出的是原住民文學作爲自治區的概念，就自由主義多元文化論的觀點，自治區和自決權的概念確保了少數群體權利的落實，本來是樂見其成。但當瓦歷斯只從「排除他人的強制、支配」這個面向來討論作爲少數群體權利的自決權，又同時再三強調「母體文化」的重要性時，這種對原住民文學作爲自治區的想像方式以及抵抗姿態，難免陷入雙重標準的窘境：在拒絕臺灣文學將原住民文學納入統合式文學想像藍圖的時候，卻又將原住民文學想像成朝向原住民文化核心、回歸母體文化本質的書寫實踐。

這樣的想像方式，尤其在瓦歷斯以國家文學的高度來描述原住民文學時，更顯露出與臺灣民族國家建構類似之處：臺灣文學對外拒絕中國文學的收編，對內期待臺灣文學的整合；原住民文學對外拒絕臺灣文學的收編，對內期待原住民文學的整合。這種對原住民文學的想像，很明確地反映在主流閱讀及出版市場當中，我們可以看到書寫山海經驗、部落經驗的原住民文學甚至原住民奇幻文學，但原住民酷兒文學呢？都市原住民的書寫呢？甚至是漢化已深的原住民書寫呢？鄒族的文學表現和泰雅族一樣嗎？雙崎部落和竹林部落共享了多少生活經驗？

這並不是說原住民文學這個範疇沒有意義，而是要指出：當我們用整合式的抵抗姿態來論證原住民文學獨立存在的正當性時，勢必會面臨到內外不一的雙重標準。也正是因此，本文傾向自由主義多元文化論的處理方式，以朝向異質的生產姿態取代尋求整合的抵抗姿態，而讓普遍主義的原則成爲之所以要面對異質的理論基礎。同時我們也要從根本上質疑「原住民文學是臺灣文學的一支」這類宣言，在傳統理解中被賦予的宰治性意味，而去看到支流具有不斷自我再生產、創造各自命運的能量。

在這種思維指導下想像原住民文學獨立存在的正當性，就會換成另外一套修辭：原住民文學當中有許多異質的書寫，並且那些書寫有各自的命運，不單是倚賴原住民文學而存在的；就好比臺灣文學當中有許多異質的書寫，並且那些書寫有各自的命運，不單是倚賴臺灣文學而存在的。藉由釐清真正論敵的所在，我們可以重寫原住民文學範疇對內對外的動力模式，避免內外不一的雙重標準，並且將注意力放到「這些多樣性之間如何產生對話？」這個更務實的面向上。事實上，正是在瓦歷斯傾心的後殖民論述當中，抵抗殖民的姿態也必須經過不斷的辯證才能獲致，而不可能藉由訴諸「回歸母體文化」就一勞永逸地解決。¹⁴

第三節 重新討論瓦歷斯的議程

3.1 語言權及文化權的重要

考量到民族國家建構的背景框架，瓦歷斯從語言論以至於文化認同論的思考路徑，確立了一個很重要的政治議程：就是族裔文化的生存空間如何可能？從上文的討論當中，人們可能會得到錯誤的印象：認為本文過度輕忽了這個議程。然而事實剛好相反，本文認為這是極為重要的議程，唯一的差別在於：本文懷疑將語言權、文化權排入原住民文學的優先議程，將會壓縮到其他議程的空間。而瓦歷斯的談法，正是訴諸本質化的文化差異來抵抗民族國家的同質化，將回歸族裔文化視為原住民文學首要的議程。本文建議用 Errington 的論點，來重新定位語言、文化權利在原住民文學政治議程當中的位置。

Errington 在談論語言權的問題時，提議用以下兩組分析工具來主張語言權的重要。首先是非工具性的語言權利主張：在此分析工具當中，將語言視為認同建構的基礎，可以讓分屬不同族裔文化的個人，擁有建立認同的符號系統。為了滿足人們尋求認同的情感需要，語言權利應當獲得保障。其次是工具性的語言權利主張：當主流社會文化的語言，大規模地佔據了日常生活當中的經濟、社會、政治空間時，勢必讓以非主流文化語言為母語的公民，在種種生活際遇當中面臨不公平的處境，無法用母語經商、找工作、參與公共事務的討論。這將導致從屬於少數族裔文化群體的個人，要嘛得要負擔額外的成本，去適應非母語的溝通及表

14 「他必須懂得自由選擇，而不是自閉於本民族；必須戰勝自我，以自由思想對待本族的宗教，或繼續皈依，或拒絕信奉，但絕不能固於成見。對待歷史、傳統、種族性等等，也應取此態度。最後，絕對不能再以殖民者所訂定的類別來規範自己，對自己身上不那麼顯著的消極面，也應持此態度。」（Albert Memmi, 1965: 152-153?）

達，不然就是要忍受在生活際遇上的種種限制。

當瓦歷斯爲了抵抗民族國家建構，而強調原漢之間在語言、文化上的差異，並且藉由差異來確保原住民文學的戰鬥位置時，他將原住民文學擺放在認同建構的位置上，藉由原住民文學來建構抵抗的基地。這讓他提出的語言、文化權利議程，也更傾向非工具性的認同需求，是用來確保原住民異於漢人，可供辨識的生命姿態。但今日的現實情況是，原住民族語對許多原住民而言，已經遠非母語¹⁵；身處的生活世界，更遠非傳統文化所從出的部落生活¹⁶。在這種狀況下用語言、文化差異來規劃原住民文學的藍圖，究竟能滿足什麼樣的認同需求？又或者倒過來問，枉顧生活世界的變化，會不會恰好排除了許多人的認同需求，讓原住民成爲他們理應從屬，卻又備感陌生的認同符號？

這並不意味著語言、文化權利可以在民族國家建構的既成事實之下被割捨甚至否定，但我們顯然無法藉由非工具性的認同需求，理解語言權利的全貌。將語言視爲溝通工具的工具性分析原則，提醒我們要認清語言環境正是構築了生活世界，決定個人生活機遇的重要因素。民族國家建構對原住民生活世界的扭曲和壓抑當然是不正當的，但是不面對生活世界的改變，而用語言、文化差異來界定原住民文學，要求回歸原住民認同，這樣的認同建構同樣也壓抑了某些人的生活世界現實。落實語言權的正本清源之策，勢必要改造、扭轉現有的生活世界，讓多元母語能夠在生活經濟、公共事務等日常場域當中取得空間，而不只是用來辨識此我族類的認同符號。瓦歷斯提出語言論，將語言權利排入原住民文學的議程，但單憑著以使用語言來界定原住民文學，難以承擔這樣的政治議程。反而是如瓦歷斯自己的諸多倡議，將語言權利的議程務實地回歸到原住民自治法、官方語言政策、母語教學及配套措施的層面，才能處理這個問題。不需要將這個過於龐大的政治議程加諸原住民文學，反而讓原住民文學失去了原有的可能性。

同樣的道理也適用於文化認同論。瓦歷斯在提出文化認同論時，重新描述了原住

15 對原住民文化的誤解與陌生，其實並不完全只存在於平地社會，即在原住民本身，尤其是新生的一代，那種模糊性和陌生感同樣的普遍。對許多原住民朋友來講，母文化、母語，已經不算是天生、自然的存在，它反而需要重新釐清、重新學習；那麼，到底是什麼或哪一個才是他的母體呢？（孫大川，2000：12）

16 問題的關鍵，恐怕還是在原住民「生活世界」的喪失這一件事上。原住民幾千年來歷史記憶與族群價值的傳承，其實是以部落社會各式各樣的儀式活動、風俗制度等機制爲「載體」，而被集體傳遞的。這個載體一旦瓦解，原住民便立刻喪失其境遇感，言說傳統頓失憑藉，無法形成共感，歷史線索因而斷滅。（孫大川，2000：89）

民文學的戰鬥位置，將認同建構的使命歸諸原住民文學。但他選擇訴諸回歸母體文化的文化認同路徑，很可能在生活世界變遷的狀況下，導致了更大規模的認同落空。要避免這樣的認同落空，就不能讓原住民文學直接追求認同建構，成為認同的符號對象，而必須退一步，讓原住民文學去追求主體建構的目標，在主體建構的過程中完成認同建構的使命。也正是在這裡，孫大川和瓦歷斯之間看待主體建構與認同建構的視野不同，形成了兩人對原住民文學期望的根本差異。當中的差異，本文試著從認同政治（politics of identity）與承認政治（politics of recognition）這兩條路徑來加以釐清。

3．2 認同政治與承認政治

認同政治要處理的是個人或團體認同形構的問題，試圖回答下列的一連串提問：認同對人們的重要性為何？認同形成的機制為何？認同的邊界為何？不論是基於階級、性別還是族群，在所有的社會運動當中，認同政治都是無法迴避的問題。和所有的社會運動一樣，原住民運動勢必要探討運動的主體是什麼？它的邊界在哪裡？也就是：原住民是誰？當瓦歷斯的文化認同論用原漢差異的邊緣性格來界定原住民文學的戰鬥位置，用回歸母體文化來指定原住民文學的使命時，正是試圖藉由原住民文學來回答原住民是誰這個問題，這明確表現出瓦歷斯如何將原住民文學定位在原住民運動當中。原住民文學藉由異於非原住民的表達方式、美學典範、文化底蘊被辨識出來，事實上作者在書寫當中越是能展現出「原住民的特色」，作為堅守邊緣戰鬥位置的原住民書寫，它的正當性就越強，越貼近回歸母體文化的命題，越靠近原住民文學的「本質」。

於是原住民族語書寫比混語書寫更能彰顯原住民文學的本質，書寫時夾雜幾個族語詞彙，才能被辨識為原住民文學；書寫者去描寫原住民傳統文化的精神或者表現原漢文化差異造成的困境，或許能等價地理解為原住民文學，但一個原住民拉子死前對愛人的告白（讓我們想像如果邱妙津其實是個原住民？）卻鮮能被主流的原住民文學概念所理解。

這裡試圖凸顯的是，只從族群文化差異的面向來理解認同問題，會錯失了細緻處理認同問題的機會，太快地將「我們是誰？」這個問題連結到「我們都是原住民！」這個果斷的解答。然而歸屬於特定族群的事實並不可能佔據個人認同的全

部，就好像身為女性的事實無法描述個人際遇的前因後果：王雪紅和洋華女工如何「同樣身為女性」？王又曾和李師科如何「同樣身為外省漢人」？

正因爲面對差異，甚至是差異造成不公的現實，我們才需要認同政治的討論方式，來幫助我們釐清自身的認同歸屬。原住民文學面對民族國家建構，藉由標定原漢差異來抵抗主流社會文化的同質化。但如果不將各種差異的向度納入考量，只追求基於特定向度（比方文化差異）的認同，便會在過程中壓抑了其他差異向度的空間，讓自差異衍生的認同政治，容忍漠視差異的內部同質化想像。所以本文對於向母體文化整合的原住民文學想像有所疑慮，懷疑文化認同論在抵抗民族國家建構的過程當中，重蹈國家機器創造國族認同的覆轍，將原漢差異視爲唯一或至少是具宰治意義的社會內部分化原則。

當文化認同論傾向以原住民文學建立認同的符號基礎，並且以母體文化或者吻合母體文化的言行作爲認同典範的時候，表現出對社群主義理想的孺慕之情。但同樣傾向社群主義的查爾斯·泰勒，則提出了承認政治來重新思考這種認同政治的想像。承認政治首先強調的是從榮譽到尊嚴的轉變，榮譽專屬於那些堪爲楷模的人事言行，而尊嚴則理應是所有人皆可享有的基本權利。在社會民主化的過程當中，我們或許不必然能捨棄榮譽這個概念，但應當確保人們不會因爲生活方式與主流社會文化有所歧異，被剝奪他的尊嚴，讓所有人都能享有平等的尊嚴。正是在這個前提之下，泰勒提出了差異政治，認爲同質公民想像下的平等尊嚴，無法真正確保尊嚴的落實，必須將族裔文化差異放入議程當中，藉由差異的對待，落實平等的尊嚴。在這個脈絡下，泰勒提出了和自由主義多元文化論相似的主張，並且貫徹了承認政治的平等尊嚴原則，認爲族裔文化也負擔了包容多樣性的責任，讓社群內部成員的尊嚴不會因差異而被剝奪。（Charles Taylor, 1993）

同樣派生於差異的承認政治，並不因爲它將對差異的承認衍伸到社群內部，不去追求同質的認同主體，而就此和認同政治分道揚鑣。事實上，即使在認同政治的討論當中，多元主體的想像、包容認同的多樣性也是很重要的命題。承認政治非但不試圖瓦解認同政治，相反地，承認政治用更能爲人所接受的方式補充了認同政治。缺乏基於承認政治的多樣化想像，認同政治便無法在個體多樣性的現實處境當中，找到包容多樣化認同的可能性。

當瓦歷斯以回歸母體文化，來錨定原住民文學建構認同符號的戰鬥位置時，追求的正是缺少承認政治視野的認同政治。在追求認同建構的過程當中，主體建構與認同建構被視為同一碼事，沒有獨立的討論空間。相對的，孫大川藉由身分論挑戰題材論對原住民文學的封閉想像時，正是在要求原住民文學面對社群內部多樣性的問題，讓這些多樣性能夠在承認政治的框架下獲得認可。在面對多樣性的前提下，原住民文學首先負擔的是主體建構的任務，讓原住民能在多元互動當中創造出原住民主體，在真正釐清「我們是誰？」之後，才可能進行認同建構的工程。當然主體建構和認同建構之間，仍然是辯證的循環，我們很難想像不談認同建構只談主體建構的理論實踐或者歷史情境。但藉由將多樣性擺入議程，才有可能更細緻地處理「我們是誰？」這個問題。

3.3 如何走向自治區的想像？

瓦歷斯在提出文化認同論時，主張要將原住民文學的想像上綱到自治區的概念，這樣的主張和瓦歷斯悍然獨立的美學姿態以及用國族文學的氣派來要求原住民文學，是前後連貫的。然而自治區的想像如何落實，那是什麼樣的原住民文學姿態？在正式進入討論之前，本文先回溯到 2007 年，從臺灣政壇的一個真實故事說起。

2007 年 12 月 8 日，時為總統候選人的馬英九，面對前來陳情的溪洲部落族人，作出「我把你當人看」的發言¹⁷，引起喧然大波。但回到政治哲學的角度，我們必須要審慎處理馬英九的發言究竟是基於什麼樣的理論預設，他的盲點又是什麼。當他強調原住民「要照這個地方的遊戲規則來玩」的時候，我們其實不需要太快地將「我把你當人看」理解為種族歧視的發言，去指責馬英九不把原住民當人看。我們可以從普遍公民權利的角度，來理解馬英九的發言，在這個脈絡下，馬英九是要求原住民和所有人共享同樣的公民權利及義務，不能外於公民共享的法律規範。

然而考慮到〈少數群體權益概念的演變〉小節中討論過的論點，這種無視差異的

17 該段發言的上下脈絡是：「你既然來到我們的城市，就是我們的人，你來到台北就台北人。我把你當人看，我把你當市民看，要好好的把你教育，好好提供機會給你，我覺得應該這樣子做。所以我覺得原住民的心態，要從那個地方調整，我來到這個地方，我就要照這個地方的遊戲規則來玩。」請參考網路上的原視新聞片段最後三十秒：<http://www.youtube.com/watch?v=911kb1cF7NY>。

普遍公民權利表面上一視同仁，實際上卻是縱容主流社會文化壓迫少數族裔文化。所謂「這個地方的遊戲規則」是誰的規則？是漢人的規則，統治者的規則，還是建商財團的規則？在這個意義下，馬英九的問題在於：把原住民視成普遍公民是不夠的，不考慮原住民文化特殊性，不將少數群體權利納入考量，無視差異的普遍公民想像，勢必會威脅到原住民實際上的普遍公民權利。必須要把原住民當成原住民看，讓少數群體權利來落實真正普遍的公民權利，給予族裔文化自我管理的空間。

另外一個案例則是發生在部落面對面的節目對話當中，在1999年8月間的第七、八兩集當中，討論到原住民身份在升學考試中的特殊待遇時，「共同遊戲規則」的修辭以及問題也浮上了台面。時任原民會副主委的浦忠成清楚地認識到這是「用表面不公平的方式去追求公平」，而認為「要堅持文化之間的差異，原住民不能接受同化教育」。然而多元文化的理念，其實並不只推導出「加分優待或是降低錄取標準是永遠要維持的政策與措施，是不可以被改變的」，藉由少數群體權益的概念，我們可以說明特殊待遇的正當性，但倘使滿足於表面的優待而停止追求更理想的處境，對於多元文化政治綱領的實踐並無益處。在這裡我們先看一下與浦忠成立場截然相對的意見，施效榮在反對原住民身份在大考中的優惠待遇時是這麼說的：「不管聯考是誰在主導或是如何，既然是參加這樣的比賽，你就必須要遵守這比賽的規則」，這樣的理解問題何在，在前述馬英九發言的例子當中已經討論過了，在此不贅述。

表面上看起來，正反雙方的差異在於：對浦忠成而言，強迫原住民加入的主流社會文化，應對原住民基於語言及文化差異的劣勢負起責任；而施效榮則認為責任在進入競賽規則的個人。然而必須要追問的是，像大考加分這種建立在主流社會文化框架下的補償措施，是多元文化觀點下必須去追求的正義形式嗎？當浦忠成在強調制度性補償的正當性時，曾興中則描繪了一種有但書的支持／反對立場，將基於多元文化的政策想像勾勒得更為清晰：「只要把這個教育的制度、漢人的價值摒除掉，多元文化的教育走出去，把教育權歸還給我們原住民這樣的前提下，這時我可能就會反對加分」。曾興中的但書指向多元文化框架下的教育想像，而不是共同遊戲規則下的制度性補貼，訴求的是合乎原住民需要的教育內容以及體制。在「永遠維持制度性補償」的訴求當中，可能被忽略的政治想像，是在主

流社會文化的框架之外，不只是贖回主流社會文化意義下的經濟、文化、社會資本，而是讓多元的經濟、文化、社會資本得以生產並且再生產的政治、社會空間。在這個案例當中，我們可以看到共同社會文化和多元文化的觀點，如何在現實當中兌現成不同的政策想像。

正是爲了要證成族裔文化自我管理的權力，我們需要將原住民文化的特殊性放到憲政民主的框架當中，成爲落實普遍公民權利的必要議程。這樣的議程在司馬庫斯風倒櫟木的事件當中，已經獲得法院判決的認可。2006年，司馬庫斯部落族人余榮明（Amin）等三人發現一株因颱風倒塌的櫟木殘枝，經部落會議決議後將其帶回部落使用，後來被林務局以竊盜罪告發。該案一二審皆判有罪，經最高法院駁回後，2010年初由高院更一審宣判無罪。難能可貴的是，法官判決的依據是原住民基本法，正式認可了多元文化原則在憲政框架當中的適用性。多元文化的考量從此登堂入室，成爲臺灣憲政民主的基本原則之一，在正視原住民文化特殊性的前提下，更有效地落實了普遍公民權利。

唯有在多元文化原則獲得認可的情況下，瓦歷斯所期望的作爲自治區的原住民文學，才有落實的可能。但當瓦歷斯用「原住民文學就是臺灣文學」的高度，來談論原住民文學的獨立空間，主張要從特區走向自治區的時候，把原住民當成原住民來對待顯然也是不夠的。在對抗主流社會文化的時候，我們可以訴諸少數群體權利，但少數群體權利仍然必須要面對落實普遍公民權利的課題。準確地講，貫徹少數群體權利正是爲了要讓普遍公民權利得到落實，而不只是口惠。

於是在想像原住民文學的時候，我們不只要將原住民視爲原住民，也就是說，不能將族裔文化差異的因素視爲原住民文學存在、界定的唯一判準，讓原住民文學因爲異於漢人的文化底蘊、美學風格、語言表達而被辨識出來。而這正是文化認同論路線訴諸族裔文化差異的戰鬥位置時，勢必會推導出來的原住民文學想像：一種符合主流原住民想像，奠基於原漢差異的原住民文學想像。這並不會讓原住民文學走向自治區的高度，成爲國族主義規格的、自足自決的文學社群，反而是讓原住民文學被錨定爲「臺灣文學裡面，最具特異性的文學」（葉石濤，1992），倚靠著原漢差異而存在，讓主流社會的想像決定了原住民文學的樣貌。

爲了要讓原住民文學自足自決，光是將原住民視爲原住民，標舉族裔文化差異是不夠的，還要將原住民視爲普遍意義下的公民，將更多的思考向度諸如階級、性別等等納入原住民文學的議程。這並不是主張屏除文化差異的因素，相反地，唯有將其他向度一同納入考量，族群因素才能更清楚地獲得釐清。單獨訴諸族群因素，或者以回歸母體文化爲族群因素的思考基礎，我們便無法清楚地認識到在生活世界變遷的現實當中，族群因素如何在種種因素影響之下，不停地被生產、更新、再生產。而正是在原住民文學將其他向度納入議程之時，這樣的原住民文學想像才能夠自足自決地生產出自己的樣貌，而不必然要倚靠原漢差異來確認自己的存在，從而有潛力邁向作爲自治區的原住民文學。

第四節 小結

本文將瓦歷斯的論點獨立一章來處理，是因爲瓦歷斯的論點，尤其是後來的文化認同論，相當具體而微地展現了原住民文學自 1984 年以來，對臺灣民族國家建構的一種回應方式。而瓦歷斯所提出的種種議程，也都是原住民文學乃至原住民運動一直以來無法迴避的問題。我們唯一能討論的，是這些議程該置放在原住民文學—原住民運動這個連續體上的哪個位置，在原住民文學當中的優先程度又是如何。或者，有什麼議程是文化認同論這個脈絡當中，無暇或無力處理的。藉由討論瓦歷斯的論點，本文試圖初步釐清原住民文學既有的議程，以及這些議程有無需要補足之處。

綜上所述，瓦歷斯從語言論起手轉向文化認同論，確立原住民文學的語言權以及文化權議程。但是語言、文化權無法抽離生活世界獲得落實，必須要在現實生活的經濟、政治、文化場域獲得空間，才有實踐的可能。企圖用族語文字書寫或者原漢文化差異來作爲原住民文學的內部規範，雖有號召的作用，但實際上對這個議程幫助有限。還是必須要回歸到憲政民主的框架，開拓出足夠的政治、經濟、文化空間，讓語言、文化權利落實在日常生活當中。

而瓦歷斯對原住民文學戰鬥位置的期望，以回歸母體文化認同爲基調，要讓原住民文學成爲認同的符號基礎。這樣的認同政治議程，如果不將承認政治的談法一併納入考量，正視族裔文化社群內部的差異，讓認同建構有多元向度，便無法適切地處理現實當中多元併呈的主體樣貌。

這同時也是爲了追求自治區的原住民文學想像，讓原住民文學真正獨立於臺灣文學或者漢人文學。否則在訴諸原漢文化差異的抵抗姿態之下，原住民文學便無法擺脫臺灣文學的民族國家建構陰影，成爲「我抵抗，故我在」的臺灣文學對照組。這樣一來，反而更便於臺灣文學論述將原住民文學視爲臺灣文學的一支，用「最特異的文學」安插原住民文學的位置。相反地，應當在正視多樣性的前提下，讓原住民文學的多元面貌能夠呈現出來，參與原住民文學的認同建構工程，而不用拘泥在原漢差異的對立當中。尤其在生活世界的政治、經濟、文化空間獲得保證時，原住民文學更能從容地發展自己的面貌。惟其如此，原住民文學才能成爲自足自決的文學自治區。

而當然，伴隨著這樣的討論脈絡，我們可以清楚地意識到，文化認同論對族裔文化差異的堅持，很大程度上必須歸因於包括臺灣民族國家建構在內的一系列主流社會文化壓力。這也就意味著，我們不可能將原住民文學視爲毫無拘束的書寫實踐，主流社會文化存在的現實，迫使原住民文學必須保持某種特異姿態。但我們仍然必須提防的是，原住民文學爲了抵抗主流社會文化而成爲景觀化、風格化的書寫時，是不是反而坐實了主流社會文化將原住民視爲他者的眼光。

倘使我們挪用酒井直樹的對西方的批判¹⁸來審視臺灣文學，其盲點正在於它耽溺於認識原住民文學的特殊性，而誤以爲臺灣文學在民族國家的框架當中是自然而然的的存在，代表著臺灣這個特殊他體當中的普遍性。卻遺忘了自身也是在歷史脈絡當中成形，極具特殊性的存在。爲了要跳出這個原住民文學特殊性對應臺灣文學普遍性的框架，原住民文學便不能執取原漢差異的面向，而要介入族裔文化差異以外的向度，在當中生產出自足的原住民主體。

所以本文並不是要求將原住民文學當中的族裔文化向度取消，相反地，是主張要用其他的多重向度包括性別、階級、生活方式，補充到原住民文學當中，讓族裔文化的向度不只奠基於原漢差異，更奠基於社群內部多元差異的對話過程。讓原

18 「西方永遠不滿足於他體所認識的西方；它總是迫切地要求去接近自己的他體，以便不斷改變自我形象；它不斷在它與他者之間的交往之中尋找自己；它永遠不會滿足於被認識，相反，它卻寧可去認識他體；寧願作認識的提供者而不作認識的接受者」（酒井直樹，1998：211）

住民文學在多元對話的過程當中，生產出原住民文學的樣貌。爲了讓這樣的原住民文學想像成爲可能，臺灣民族國家建構當中基於自由主義甚至自由多元文化主義的憲政民主要素，就顯得格外重要。越是貫徹自由多元文化主義的價值觀，原住民生活世界的空間就越能獲得保障，同時也更能夠從容地面對多重向度的個體差異，將之納入認同政治的框架卻又不至於抹煞之。

下一章的第一、二節，本文將藉由比較題材論與身份論的問題意識，描繪出與瓦歷斯文化認同論相對應的另外一種回應方式：訴諸承認政治、正視多樣化議程的身份認同論路線。第三節當中，則舉不同脈絡下對臺灣民族國家建構的兩種回應方式作爲對比，思考原住民文學作爲回應策略，有什麼必須避免的困境或者道德優勢。



第三章 承認多元的原住民文學

第一節 題材論與身分論之間的張力

1. 1 何謂廣義的原住民文學

在原住民文學定義的討論當中，不免俗地出現過廣義與狹義並存的論點。這個論點是由浦忠成提出，大致上以語言論為最狹義原住民文學、身份論依其書寫觀點不同，列為狹義或廣義原住民文學、題材論為最廣義的原住民文，更詳細的說法是這樣的：「多層次的定義方式，即最狹義：具原住民身分（血統）使用族語創作，並運用民族題材內容，以民族觀點寫作者屬之。狹義：具備原住民身分（血統），以漢文或其他語文創作，以原住民族觀點寫作者屬之。廣義：具原住民身分，以漢文或其他語文創作，不必以民族觀點寫作者屬之。最廣義：不拘身分（血統），描寫原住民族者屬之。」（參考浦忠成授課大綱）。而在這當中，浦忠成情有獨鍾的是最廣義的原住民文學，認為唯有如此才能讓原住民文學開疆闢土，這也讓他的論點被定位為題材論（董恕明，2003），也就是以內容、題材為界定原住民文學的標準。然而身份論和題材論之間，真的如浦忠成所描述的是後者包括前者的關係嗎？為了釐清這點，我們必須進一步探究浦忠成的論點。

浦忠成將廣義的原住民文學描述了一種「具原住民身分，以漢文或其他語文創作，不必以民族觀點寫作者屬之」的原住民文學，又認為最廣義的題材論能夠超越語言、身份的限制，而「不論是以何種語言文字，也不論其身份為誰，……均可歸屬於原住民文學的範疇」。照著這個脈絡，我們理應期待浦忠成會將最廣義的原住民文學描述成「不論身份或語言，不必以民族觀點寫作」。但事實上不然，浦忠成在前引的刪節號當中，強調「要是描述或表達原住民的思想、情感或經驗」，才能認為是原住民文學（浦忠成，1995）。

當然我們可以理解浦忠成為什麼不順著前面從狹義推到廣義時的邏輯，將最廣義的原住民文學描述為上文所揣測的樣子，因為那看起來太像一個無效的定義，可以用來指涉所有的文學書寫。所以他必須要守住書寫原住民這個底線，將原住民的思想、情感與經驗視為題材，用來定義原住民文學。然而從這裡浮現的問題是：「不以民族觀點寫作」究竟是什麼意思？它和「描述或表達原住民的思想、

情感或經驗」是相悖的命題嗎？假使兩者相悖，那麼浦忠成如何以後者包括前者，認為題材論是最廣義的原住民文學定義？假使兩者並行不悖，那麼「以／不以民族觀點寫作」究竟有什麼分別？這樣的區分是可能的嗎？如果這樣的區分是可能的，是基於什麼樣的理論預設？

為了討論的進行，我們先假設這兩個命題是相悖的，也就是說「不以民族觀點寫作」就無法、不是「描述或表達原住民的思想、情感或經驗」。這樣一來，浦忠成所描述的廣義與最廣義之間，便無法維持後者包涵前者的理論框架，因為在「最廣義」的範疇當中，無法涵括不是描述或表達原住民的思想、情感或經驗的書寫，而這在「廣義」當中，藉由「不以民族觀點寫作」得到了空間。浦忠成定義的最廣義當中，無法容納這些「不以民族觀點寫作」的歧出。然而這裡所凸顯的還只是語言邏輯上的問題，也就是說，只要放棄最廣義必然包括廣義的語義假設，這個問題就可以獲得調解。真正的問題，會在我們作出相反假設時浮現。

相反的假設是：「不以民族觀點寫作」，仍然可以「描述或表達原住民的思想、情感或經驗」。根據這項假設，將廣義收攏在最廣義當中是可能的，但危機仍然會隱藏在狹義與廣義的區隔當中。這項假設有個隱而未宣的命題是：對於是否能夠描述原住民經驗這個問題，並不存在像民族觀點這樣的判準，也就是說合乎此判準則能夠，反之則否。假使這樣的判準並不存在，那麼當書寫者是原住民的時候，我們如何區分書寫是否符合民族觀點，既然這些書寫勢必反映了某種原住民經驗。然而浦忠成將民族觀點抽離出來，暗示了有某種超越了原住民經驗，也就是作為個人的原住民可能無法企及的民族觀點，而這個民族觀點可以回過頭來界定書寫的性質是狹義或者廣義的。

正是從浦忠成提出的民族觀點這個概念當中，題材論的核心開始浮現。我們先順著這個假設往前推，在最廣義也就是題材論的核心論旨當中，我們會看到兩種被定義為原住民文學的書寫：原住民身分者不拘語言觀點的書寫，以及非原住民不拘語言觀點的書寫。在前者的情況，原住民的思想、情感與經驗經由書寫者的身分獲得保證，不受民族觀點的評價；但在後者當中，當原住民成為被書寫的對象之時，我們將很難避免不用民族觀點來評斷書寫是否吻合原住民思想、情感與經驗。當書寫者的身分滑出原住民之時，題材論遇到的新問題其實是：什麼樣的書寫才算是以原住民為題材，表達了原住民思想、情感與經驗？題材論勢必得要提

出新的標準，否則就要套用既有的原住民想像來分辨這是不是以原住民為題材的書寫。抽離在個人原住民之上的民族觀點或者其他類似的辭彙，則始終虎視眈眈地要卡進這個判斷標準當中，一旦它卡位成功，那麼原住民作家是否也會遭到挑戰，無法被認為是以原住民為題材的書寫呢？就算這樣的反噬不會發生，但我們可以清楚地看到，在浦忠成從廣義走到最廣義的過程當中，題材論展現的問題意識和身分論是迥異的，前者必須釐清的是以原住民為題材的非原住民作者書寫究竟是什麼，相對於廣義以內的語言論以及身分論，這是個嶄新的議程，勢必要獨立討論。

以上的討論想要凸顯的是：用定義廣狹的方式來理解題材論與身分論之間的歧異，可能造成兩種結果。以前一種假設來看，這種理解會成為邏輯上無效的嘗試，反而正顯露出兩者迥異的問題意識；以後一種假設來看，問題意識的差異會延後到非原住民作家的介入時開始顯現，並且難以避免歧異的擴大。所以本文首先提出的建議是：放棄用定義廣狹的方式來理解兩者之間的差異，務實地回到兩種定義各自的問題意識去，探究他們發生的原因。

1．2 題材論展現的想像

在原住民文學這個名字出現之前，曾經有過山地文學這個詞彙。山地文學隨著吳錦發編輯的《悲情的山林—臺灣山地小說選》一書，出現在吳撰寫的編序（吳錦發，1987）當中。在這部小說選當中，包括了鍾理和、鍾肇政等非原住民作家的作品，編選的標準則以和原住民相關的作品為準。然而到了1990年代早期，人們開始討論原住民文學的定義時，吳錦發並沒有將山地文學的範疇延續到原住民文學，而是認為要將原住民文學的概念保留給原住民作家。即使如此，吳在1980年代晚期的選編工作，仍可以視為題材論具體落實的雛型，事實上，直到90年代末，浦忠成的論點當中仍然提到《悲情的山林》一書，作為題材論的想像模型。

這讓浦忠成的題材論一定程度上延續了吳錦發的山地文學概念，同時也暗示了山海經驗式的原住民題材才是題材論屬意的範疇，但是浦忠成究竟如何定位題材論與山地文學之間的依違，在文獻當中卻不是那麼清楚。在強調題材論包羅廣闊的時候，浦忠成會說「如果只能站在本位的角度，認為某創作形式才是可行的，或某種題材方是屬於原住民的文學，則終將自限於狹隘的窘境」（浦忠

成，1995）。這樣的談法，讓題材論與山地文學所暗示的山海經驗式原住民文學脫鉤，朝向多元題材的原住民文學想像。

但是當題材論放棄了身分這條界線時，我們必須很務實地釐清所謂的不拘形式、不拘題材到底是什麼意思？如果我們用下述的兩組假設相比，問題會更為清晰：漢人作家書寫原住民面對都市生活的迷惘以及漢人作家書寫原住民身障者的情慾實踐及衝突。在這樣的對比當中，我們可以清楚地意識到前者是比較貼近主流的原住民文學想像，呈現出文化體系與價值觀的衝突，從而是比較容易被納入題材論當中的；然而後者偏離了主流的原住民文學想像，更多地呈現了非主流情慾的掙扎與困境，然而書寫的對象卻的確是原住民。面對後者的例子，題材論在什麼意義下將之視為原住民文學，題材論究竟可以走得多遠？是不是當我們越難看出書寫當中的「原住民」特色，對題材論而言就越難將之納入原住民文學？

這個思考實驗的目的是要凸顯：題材論在面對非原住民作家書寫的時候，勢必將界定一條是／不是原住民題材的線。倘若拒絕那條線的正當性，那麼題材論將從此失去定義的效力，然而承認那條線正當性的同時，題材論也將拒絕那些對主流原住民想像而言相對邊緣的題材。這時候我們逼近了問題的核心，將非原住民作家的書寫擺入議程當中，藉由題材來界定是否為原住民文學的時候，勢必會由摻雜了主流想像的標準，來形塑一個由中心到邊緣再到界外的題材範圍。允許主流想像介入原住民文學的定義，固然乍聽之下有點不妥，但這真的會是個問題嗎？在什麼意義下這會是個問題？這個問題將留待身分論的時候一併討論。

浦忠成的另一段宣言，正呼應了主流想像對題材論的影響，在談到口傳文學與創作文學的關係時，浦忠成認為「如果創作文學不曾吸收傳統文學的特質，則其所以成為民族文學的要件已經不存在」（浦忠成，1995）。浦忠成一方面期望原住民文學能在題材論的範疇底下擴大版圖，但如果只是將這樣或那樣的非原住民作家書寫列為原住民文學，而無法保證和原住民的口傳文學傳統有所銜接或繼承，顯然對浦忠成而言，那樣的擴大版圖對原住民文學也只是口惠而已。然而正當浦忠成宣稱原住民傳統是題材論所要訴諸的標準之際，我們看到的是和文化認同論肖似的姿態，要將原住民文學收束到母體文化的脈絡下來理解。而這樣的標準，也難免限制了原住民作家書寫的題材，讓不符合主流想像的原住民作家或者原住民書寫，成為題材論框架下難以定位的存在。浦忠成藉由題材論來擴張原住民文

學版圖的期望，若不是成為徒具形式的口惠，就是回歸到文化認同論的框架下，以原住民傳統為基礎來規劃原住民文學的藍圖。事實上，當浦忠成強調要「回歸創作者及作品本身綜合呈現的意圖、內涵、題材、技巧、風格等要件的審視、檢驗，才能判斷它是不是原住民文學」時，他的論點更像是後者而非前者。

然而我們要問：為什麼不論在文化認同論或者題材論當中，回歸傳統都成為論者無法迴避的路徑。於是我們再次意識到民族國家建構的壓力，正是因為主流社會文化對原住民文化蠶食鯨吞的現實，迫使論者必須強調原住民文化的特殊之處，來抵抗同化的趨勢，讓原住民文學得以保存他的特殊性。不約而同的是，兩者在抵抗的過程當中，將原住民充滿多樣性的真實景況化約為原漢差異的其中一個陣營，惟有呈現異於漢人文學的姿態，這樣的原住民文學才可能被理解、辨識。

在這個意義下，本文甚至希望大膽地將題材論併入文化認同論的脈絡當中，表現出原住民文學在民族國家建構的壓力下，藉由描述差異來抵抗同質的戰鬥方式。只不過在瓦歷斯而言，對原住民族語文字的期望較高；對浦忠成而言，漢人的書寫倘使禁得起題材風格的檢驗，也不需要排斥。然而這種抵抗方式會不會正中主流社會文化的下懷呢，在另一個角度，這樣的抵抗姿態卻正是主流社會文化持續邊緣化原住民的常識基礎，協同建構了一種扭曲的、有但書的對少數群體權利的認可。

我們可以從 1999 年部落面對面節目當中，中研院經濟研究院的研究員馬凱（漢族）的發言當中，窺得這種常識的樣貌：「如果把原住民都訓練成有這樣能力的人的話，那就不是原住民了，那就是漢人了，因為那樣使他們的個性、思考就會變得非常詭詐，很有心機。其實那不是我所喜歡的，我所喜歡的原住民就是這麼純樸的、以部落為中心的生活方式。」（馬凱，1999）在馬凱的發言當中，原住民文化與資本主義邏輯的脫節、斷裂與衝突，以一種貌似理解的方式重新描述，並且被本質化為原住民文化「應有」的姿態。在表面措辭的肯定之下，馬凱其實是在給予原住民政治、經濟、生活空間的同時，也要求原住民不要越雷池一步，留在「原住民的」政治、經濟、生活空間當中。用進入現代化生活的機會，作為原住民換取文化空間的代價。

然而這種買斷的對價關係在理論上是站不住腳的，道德直覺上較可接受的處理方

式應該是維持原住民政治文化空間的同時，開放原住民參與、接受其他文化的生活方式，彼此貢獻的對話關係。而不是在原住民生活場域恢復原住民生活方式的市值時，同時宣告那種生活方式對原住民生活場域以外仍然是筆負債，阻絕了原住民自由選擇的空間¹⁹。而孫大川對身份論的強調，恰好是爲了找出另一種對民族國家建構的回應方式。

1 · 3 身分論的問題意識

身分論的提出，要回溯到1992年文學臺灣刊登的一篇座談紀錄，葉石濤在總結討論時，明確地主張「原住民文學不包括日本人、漢人所寫的原住民文學題材作品」（彭瑞金記錄，1992）²⁰，將非原住民作家的作品排除在原住民文學的範疇之外。但是當孫大川接續葉石濤的談法時，卻展現出和葉石濤不同的問題意識。對葉石濤而言，定義原住民文學是爲了用來釐清臺灣文學的系譜，所以葉石濤才會指定「原住民文學應發揚原住民文化的特色」、「原住民文學是原住民提高其族群地位，抗爭手段的一部分，反映原住民所受的傷害、壓迫」，來作爲原住民文學在臺灣文學系譜當中的位置。²¹

但對於孫大川來說，這個問題卻牽涉到原住民文學存在的理由，是要釐清原住民文學爲何書寫、如何書寫的問題。光問「什麼是原住民文學？」只能將原住民文學定義爲某個特殊的文學社群以及書寫實踐，恰好便於臺灣文學史的收編，於是孫大川轉而追問原住民文學的意義，也就是爲什麼原住民文學這個問題。問題意識的差異，讓身分論到了孫大川手上展現出不同以往的面貌。在爲何書寫的問題上，孫大川強調的是「第一人稱書寫」這個概念。要將過去在人類學田調以及非

19 稍後的觀眾 Call-in 當中，布農族的亞磊絲很簡潔地表達了對馬凱的反對：「我對於馬教授的意見有一半同意一半不同意……他說當原住民學會經濟之後，他就不是原住民了，我覺得不要否決了原住民的期望，因爲原住民了解自己的文化和經濟體系之後，他可能就會變成遊走在兩個文化之間，非常靈活的一個人。」

20 除了葉石濤的總結之外，我們必須要注意拓拔斯在對談當中再三強調，要將原住民文學歸諸原住民作者。

21 請參考葉石濤談原住民文學的五點主張：第一、原住民文學包括山地九族、平埔九族所寫的文學，皆包括在臺灣文學裡面，但是原住民文學不包括日本人、漢人所寫的原住民文學題材作品。第二、原住民文學是臺灣文學裡面，最具特異性的文學，因爲它反映了原住民特殊的文化背景、歷史傳統和家族觀念，和漢人不同，所以原住民文學應發揚原住民文化的特色，並應兼顧語言的特色，磨練文學表達的技巧，提高其文學品質。第三、原住民文學是原住民提高其族群地位，抗爭手段的一部分，反映原住民所受的傷害、壓迫，爭取漢人的合作，以達成目標。第四、現階段的原住民文學保留漢文創作有其必要，便於對外溝通，至於母語文學則需加強的努力和奮鬥。第五、原住民文學是最有希望文學，應可嘗試結合全世界之弱小民族文學，站在同一陣線一起奮鬥。

原住民作家的書寫當中，總是作為他者，作為書寫對象的原住民，從第三人稱當中解放出來。因此對於孫大川而言，原住民文學首要的使命就在於讓原住民書寫自己，而不需要假手他人。本文在〈認同政治與承認政治〉當中指出，主體建構是孫大川賦予原住民文學的首要使命，指的正是孫大川對第一人稱書寫的強調。

在強調第一人稱書寫的前提下，孫大川認同葉石濤以「身分」為基準的定義方式，認為「將『原住民文學』的界定，緊扣在『身分』(identity)的焦點上是極為正確的，我們認為這是確立『原住民文學』不可退讓的阿基米得點」（孫大川，1993：100）。但在如何書寫的問題上，則更進一步突顯了「題材論」和「身分論」之間的張力：「原住民文學」只是「原住民」寫的「山地文學」嗎？那原住民文學要不要寫山地呢？那不寫山地還算不算是原住民文學呢？孫大川抗拒吳錦發在「原住民文學」/「山地文學」的劃分當中，那種「題材」和「身分」夾雜不清，允許由身分推論題材，甚至由題材過濾作品的刻板化原住民文學想像。轉而訴求一種以原住民身分為出發點，在題材與風格上不受限制的原住民文學樣貌。正是在此，孫大川拒絕讓主流想像介入原住民文學的定義問題，因為那等於是讓原住民文學概念成為主流想像的書寫對象再度被書寫，而非自己書寫自己。

當題材論為了開疆闢土而主張擴大書寫者的範圍時，是著重在原住民文學作為原漢溝通介面的角色，才會認為要讓更多人參與原住民文學的書寫，將更多的書寫囊括進原住民文學當中。當孫大川堅持身分這條界線的時候，其實是為了更清楚地界定原住民文學書寫的意義。因為孫大川對原住民文學的想像，首先奠基在第一人稱書寫的主體建構命題上。原漢溝通介面的因素當然不能不考量，但比起非原住民作者的參與，孫大川更看重因為文化資本、社會資本的匱乏或典範落差，而未能參與原住民文學的潛在原住民作者。希望原住民文學能在身分論的範疇之內，提供原住民表現主體樣貌的空間。

所以相對於瓦歷斯「回歸母體文化」的呼籲以及浦忠成強調原住民文學作為民族文學的意義，孫大川則是從家族相似的觀點，重新思索原住民本質這個概念，質疑藉由原住民文學去追求原住民本質的可能性。在強調原住民特質存在於家族相似的事實而非形而上的本質當中時，孫大川要描繪的是一種有所本但又允許鬆動

的原住民想像乃至原住民文學想像²²，要讓原住民文學成為多樣性互相交流、辯證的場域，而不是朝向文化本質的描摹。家族相似概念突顯出來的，是瓦歷斯乃至浦忠成在「如何想像原住民本質」這個議題上，和孫大川有取徑上的歧異，而非如瓦歷斯所聲稱的，是自居弱勢與堅定自決的不同姿態。

延續著這樣的思路，孫大川對於肇因於生活世界改變，導致原住民母語及傳統文化衰落的現實，採取諒解但應有積極作為的態度。他主張「面對這樣的現實，我們應當坦然接受，不但不以此責人責己，相反地更應當勇於「書寫」，激發創造力，介入廣泛的「生活世界」，進一步開拓更遼闊的共同世界，一如美國黑人的文學和音樂介入美國文化成為其不可分割的一部份一樣」（孫大川，2000：93）。在這裡孫大川和娃利斯·羅干或者瓦歷斯·諾幹追求「真正原住民文學傳達的雋永本質」、「回歸母體文化」的路徑產生歧異，比起尋找主體的傳統使命，孫大川更致力於生產主體的存在意義。正是在這個意義下，孫大川對原住民文學的想像呈現出他在生產原住民主體這個命題上的戰略意義。

當孫大川用第一人稱書寫、家族相似等概念來描述原住民文學，賦予原住民文學建構原住民主體的使命時，我們可以看到一種生產式而非抵抗式的原住民文學想像。這種原住民文學想像更在意的是原住民要寫什麼、想寫什麼？而不是原住民文學該寫什麼、該怎麼寫？而在書寫的過程當中，原住民主體的樣貌藉由敘事的呈現及交換，持續地生產出來。在生活世界的變遷過程當中，為不斷遞嬗的原住民主體打下基礎。在這個意義下，孫大川對原住民文學的想像，更緊密地扣合了驅動他論述的原住民黃昏意識，成為他面對黃昏情境，也就是在民族國家建構摧逼原住民文化的現實處境中，所提出的文化戰略藍圖。

第二節 文化認同論與身份認同論

2.1 對民族國家建構的兩種回應

瓦歷斯曾經指出，身份論勢必要考慮到身份認同的社會建構以及個體選擇的成

22 孫大川並不是無限制地開放對原住民的想像，但在家族相似的理路當中，種種的「偏移」、「換置」（加引號是因為這種說法要在本質論的觀點下才成立）取得了更強的正當性。孫大川這種有所本而允許鬆動的想像方式，在另一段話當中用強版本呈現出來：「對一個民族來講，「傳統」（tradition）並不完全是一個靜態的、一成不變的歷史的過去。人的「現在」，是一個不斷受「過去」的影響、塑造、啟發，並不段被「未來」的理想、期待和想像所滲透的「現在」。從某個角度說，「傳統」是一個民族創造力不可或缺的元素；憑空的創造不但不可能，也無法讓人理解。」（孫大川，2000：12）

分：一個人可能血緣上是漢人，但認同的是原住民的利益；也可能在原住民與漢人的家譜當中，選擇原住民作為認同對象。也就是說，身分論的疆界並不如想像中那麼清楚，可以毫無疑義地界定原住民文學的範疇。另外一種質疑是，身份論假設了身為原住民的身份保證了作品屬於原住民族文學，能為原住民發聲。但是浦忠成回顧 1980 年代以前出現過的日文與漢文原住民書寫，指出這種假設顯然是有問題的。

這兩種討論方式分別為身份論作出了不同面向的釐清，但也分享了同樣有問題的前提，本文一一說明如下。瓦歷斯指出認同的不穩定，其實更清楚地表現出孫大川的身份論作為文化戰略藍圖而非文學系譜概念的性格。孫大川關心的，並不是要依據作者的血統淵源、戶籍區分，來將其作品置入原住民文學當中或者排除於原住民文學之外。相反地，是要在作者主觀認同的前提下，允許多元認同方式的正當性，同時藉由多元認同的空間召喚作者的主觀認同。在這個意義下，本文認為瓦歷斯的提法很恰當地指出了身份論其實是帶有文化戰略性格的身份認同論，是要以原住民身份為認同對象來進行第一人稱的書寫實踐；而不只是身份論，一種討論分類依據的文學系譜概念。

浦忠成的討論方式也從不同的面向描述了身份論的工具性格。當浦忠成因為身份論的談法難以回溯既往，成為具解釋力的文學系譜概念時，其實是用錯了標準在審視身份論，要求身份論要能面對不同歷史階段提出周全的論述。但從身份論自身的問題意識而言，要處理的問題是黃昏情境，要滿足的是原住民主體建構的需要及可能。身份論，或者說身份認同論，本身就是用來對應民族國家建構的文化戰略，是工具意義而非本質意義上的原住民定義。

不論瓦歷斯或者浦忠成的論點，他們共享的前提是：有某種超越個體的原住民本質乃至族群利益，可以作為評斷作品是否能歸諸原住民文學的標準。瓦歷斯舉的例子是身為漢人而認同原住民，或者原漢混血者認同原住民，但其實這樣的認同滑動對原住民文學而言並不需要憂心。事實上是在相反方向的滑動發生之際，也就是身為原住民卻認同漢人，或者原漢混血者認同漢人時，認同滑動才可能會成為問題，身份論的框架才可能失去效力。然而以身份認同論的框架來看，實際上會發生的是：一、作者根本不認同原住民這個身份，於是對於加入原住民文學主體建構的陣容也毫無興趣，二、作者雖然認同原住民這個身份，但只能以相對漢

化的方式加入原住民文學。而後者正是身份認同論所亟欲處理的現狀，要在接受生活世界改變以及原住民漢化狀況的前提下，讓原住民文學成為多元認同的對話場域。

而浦忠成的批評，事實上也是先行預設了特定的原住民文學想像，才能有屬於原住民族文學與否的論斷。這部份我們可以參考浦忠成 2004 年提出的更明確的論調：要「回歸創作者及作品本身綜合呈現的意圖、內涵、題材、技巧、風格等要件的審視、檢驗，才能判斷它是不是原住民文學」。而從浦忠成以 1980 年代前後相對比的討論方式來看，判斷的標準指的自然是在 1980 年代後，現代意義下的原住民文學所特有的族群意識、民族自覺等等要素。這讓浦忠成對身份論的批評，成為字面意義上的題材論對身份論的挑戰，而無法進入身份論的問題意識當中。

然而這種風格化的原住民文學想像，要藉由審視作品的「意圖、內涵、題材、技巧、風格」來確立原住民文學疆界的努力，還必須要面對一個曖昧的提問：那就是如何認識風格與創作主體之間的關係？甘耀明就曾經指出，在文學獎的評審過程當中，經過前輩作家的呼籲，「最後選出了四位原住民作品，但是名單一揭曉，這四位都是漢人寫的」（甘耀明，）。提出這樣的故事並不是說獎項非頒給原住民不可，更不是說非得出自原住民作家才算是原住民文學，畢竟以浦忠成的立論而言，這樣的模仿正是原住民文學開疆闢土的象徵。而是要指出：當風格可以學而致之，尤其被書寫技法嫺熟、文化資本優厚的創作者輕易模仿時，倚靠風格化的想像來界定原住民文學的疆界，很可能不足以抵抗民族國家建構的同質化。相反地，用風格來想像原住民文學，很可能讓原住民文學成為美感風格的符號，而失去了政治抵抗的能量。在這種意義下的開疆闢土，究竟對原住民文學、對原住民而言意義何在？這或許是浦忠成必須進一步釐清的。

然而更重要的問題是：當瓦歷斯和浦忠成認為，我們可以藉由表現方式、語言特色、文化內涵來界定原住民文學時，究竟是誰掌握了甄別內外的權力又或者說責任。黃東秋對母語教學的想法，暗示了一種想像，他「認為母語教學基本上是分享概念，我不希望老師是一個超人，什麼語言都會講，這是不以為然，應該要以人人皆是族語老師的觀念去看待」，「不是老師在教，而是讓孩子們互相交流分享，這不就是原住民最大的特質不是嗎？」在這個想像當中，原住民文化的所有權是開放給庶民，藉由肯認庶民能為共同體建構作出貢獻的能力，讓庶民一同加

入打造原住民文化主體的工程。如果這樣的態度是正當甚至適當的，那麼我們為何要堅持那種甄別真假的能力甚至權限呢？

以上的討論試圖勾勒出文化認同論這種回應方式，是如何和身份認同論區分開來。在同樣意識到認同不穩定的前提下，文化認同論建議將一系列特定生活方式作為認同的對象，而原住民文學則是朝向特定生活方式的書寫實踐，用風格化的書寫來建立認同的符號基礎，以抵抗民族國家建構的同質化；身份認同論則建議將原住民身份作為認同的對象，至於認同內容及方式則允許較大的空間，要在多元書寫實踐中建構原住民主體的形象，藉由主體的生產來扭轉民族國家建構的同質化。然而不論是文化認同論的抵抗路線或者身份認同論的生產路線，對於主流的文學想像都有所批評，在這當中我們可以看到原住民文學超越主流文學想像，要求更大想像空間的可能性。

2.2 作者論的框架

在主流文學，也就是浦忠成所謂創作文學的想像當中，文學是由作者透過文字生產作品這條生產線所派生出來的。而這種主流想像如何受到挑戰，我們可以透過魏貽君的論點來勾勒出抵抗的雛型。在〈尋找認同的戰鬥位置〉當中，魏貽君指出面對後工業時代的均質化統合，原住民族運動必須挑戰權力體系賴以運作的象徵性符號（魏貽君，2003：119）。爲了要抵抗由國家打造的標準化象徵性資本，魏貽君指出了種種爭奪象徵性資本的抵抗方式，其中尤其與本文論旨相關的，是他強調非菁英和族老在原運中的重要性，以及他勾勒出蘊含在身體記憶當中的象徵性資本。而那些象徵性資本在主流社會文化當中，是被漠視甚至取消的。

魏貽君舉了個例子，是瓦歷斯藉由口訪族老的白色恐怖經驗，成功地藉由原住民精英的象徵性資本，將族老的生命記憶兌換成主流社會可以理解的形式，讓原住民的聲音進駐公共領域改變人們的歷史記憶。這個例子當中，本文希望強調的是合作關係的可能，讓象徵性資本產生流動的契機，將主流文學想像當中作者——作品的單向生產線，開拓成溝渠密佈的交易網絡。基於這樣的想像，原住民文學挑戰了主流的文學概念，提供了鬆動作者位置的文學概念藍圖。

其次魏貽君強調，身體記憶的另類象徵性資本，是原住民運動能否撼動標準化象

徵性資本的重要關鍵。於是他舉出非菁英原舞者的身體展演、族老以傳統驅除惡靈的儀式來抗拒核廢料，認為這些正是藉由身體展演，開創出在文字符號之外的抵抗方式。而不同於主流的文學想像，不去過度依賴那些來自統治者、主流社會的文字符號來作為抗爭的本錢。這樣的思路，正和孫大川強調原住民也可以用生命來書寫，將生命姿態本身視為原住民作品的提法若合浮節。而這些一度被抹去的象徵性資本，得以在文字符號的框架之外，找尋兌現的空間。身體展演對本文而言最重要的意義是，它見證了原住民抵抗的多元可能性，讓原住民文學對民族國家的抵抗，不盡然只能在風格化的文字書寫當中落實，更可能在生產性的身體實踐中成真。而抵抗均質統合的方式，不盡然要訴諸均質統合的形而上原住民想像，更可能在零星的小主體鬥爭中，用高度異質化的方式，讓個別原住民在自己的位置上作出抵抗。

不論是創造象徵性資本互通有無的網絡，或者是強調身體展演蘊含的象徵性資本，魏貽君這兩個討論脈絡，對原住民文學處理內部多樣性而言，都具有參考價值。尤其在象徵性資本分配不均的情況下，倘若原住民文學單純挪用主流文學概念，這樣的主體建構場域勢必對許多原住民而言是可望不可及的，甚至是不可理解的。考慮到瓦歷斯和多馬斯作為主流文學意義下的作家，會被如何看待，產生何種差別待遇與排斥，就能理解本文的這項論旨。於是我們勢必要嚴肅面對象徵性資本的交易網絡，甚至是創作社群的合作模式，才能將魏貽君指出的路徑，真正兌換成原住民文學場域當中多元書寫的可能性。

很弔詭地，作者論的前提在某個意義下並沒有遭到挑戰。當族老的象徵性資本經過知識菁英的轉譯，兌換為公共領域中可理解的象徵性資本時，這些象徵性資本的積累無可避免地回到知識菁英身上，因為唯有知識菁英能和公共領域進行銜接，而這樣的貧富差距不斷拉大，勢必將排除更多原住民參與原住民文學的可能。而這些主流社會認可的象徵性資本，背後所暗示的經濟資本累積，事實上卻在資本主義的個人化想像當中，用版稅、稿酬、薪資等等途徑，被標定為作者的所有物。這並不是可以拿來苛責作者的道德抉擇，但這的確顯示出主流文學想像當中，受過教育、書寫流利、掌握文化資本的作者是如何獲得結構性的支持，讓書寫成為一種專業。本文的主張並沒有基進到去要求完全去專業化的原住民書寫，但如果忽略掉這些很務實的資本面向，原住民文學擺脫主流文學想像的期

望，很可能只能停留在口惠，而無法真正突破在菁英與非菁英之間的藩籬，讓非菁英有足夠的機會參與原住民文學或者廣義的原住民主體建構工程。

當然，這也不是原住民文學特有的課題，在象徵性資本高度統合但資訊又高度流通的時代，相對弱勢的非菁英或者非主流社會文化意義下的菁英，很容易在菁英的光環底下成為再現並且遮蔽的對象。將話語權力從菁英解放出來，正是內部去殖民的重要課題，然而話語權力不只是抽象的，往往是奠基於非常穩固的物質、經濟基礎。爲了要挑戰主流文學想像，知識菁英勢必要重新界定自我的定位，思考新的共同參與模式，在當中將實際的資源分配納入議程，才可能讓原住民文學的主體建構工程是向非菁英敞開，而非由菁英所壟斷或者背負的。

魏貽君在這個問題上援引傅科的論點，強調原住民知識份子要探究原住民象徵性資本的歷史縱深，重新建立起這場象徵性資本爭奪戰的戰場地勢圖（魏貽君，2003：121-122）。本文認同這項觀點的同時，認為創造原住民主體建構的另類書寫或參與空間，同樣是將原住民文學作為文化戰略時，原住民知識菁英不可疏漏的環節。也正是在這個意義之下，知識菁英與族老的合作、部落的關係，甚至是對多元認同的呈現，應該要從現實的資源分配上予以考察，才能協助多元主體突破現實藩籬的限制。

2.3 什麼是原住民文學？

「什麼是原住民文學」這個問題，除了對少數念茲在茲的論者而言，向來都是有如房間裡的大象，令人無法視若無睹卻又束手無策。在原住民文學研究當中，這個定義問題往往都是停留在「呈現且擱置」的狀態下，在簡述上列的三種定義方式之後，用「工具式」定義的權宜說法，繞過「什麼是原住民文學」這個難解的公案。古怪的是，雖然沒有人把話說死，但在學術界的研究實務，以及出版界的文類常識當中，卻顯然已經不成文地採用了某種界說。人們在「呈現且擱置」的口惠以外，其實暗地裡服膺於另外一套關於原住民文學的經典敘事：原住民文學是一系列由「原住民族作家」用「有原住民特色的漢語」寫成的，「以原住民為題材」、「具有原住民要素」的書寫成果。這事實上還是在文化認同論的脈絡底下，只不過表面上挪用了身份論的定義方式，但卻是從文學系譜概念的意義上加以挪用，沒有將身份認同論作為文化戰略的問題意識納入考量。

要辨明上述的宣稱，我們只要考慮一下「什麼人寫的什麼樣的作品會被視為原住民文學進行討論」，答案就昭然若揭了。鮮少有人會將舞鶴的〈思索阿邦·卡露斯〉當作原住民文學來研究；與此同時，里慕伊·阿紀的〈桌上談兵，男人在行〉對原住民文學而言也是難以歸類的邊緣作品。當人們談論、想像原住民文學的時候，最標準的文本還是瓦歷斯·諾幹幾經波折的主體建構、夏曼·藍波安回歸海洋的身體儀式、撒可努遊戲山林的風趣筆調、利格拉樂·阿女烏追尋認同的字字血淚。同樣的傾向也表現在紙本出版的編輯方向當中，能夠打著原住民文學這個旗幟，而為大眾常識所接受的作品，往往是類民族誌或者山海經驗式的原住民書寫。這正是邱貴芬以「族群牢籠」的概念，對原住民文學現狀表達憂慮的理由。

諷刺的是，這種最為流行，同時也是對研究者和觀察者而言最為便利的原住民文學想像，卻不屬於先前提過的三種定義中的任何一種。反倒是在表面上採用「身分論」界說的同時，實際上卻用「題材論」的脈絡來理解原住民文學裡的「原住民」，期待在原住民文學當中描摹出「原住民」的蛛絲馬跡。而正如陳芷凡認為論者如瓦歷斯、浦忠成對原住民文學定義有所調整，「是在整個歷史變遷的脈絡裡，一種文化場域流動的見證與痕跡」（陳芷凡，2006：7）。光從文學系譜概念的角度來理解，註定無法碰觸到原住民文學作為文化戰略的問題意識。所以，本文才認為問「什麼是原住民文學」顯然是不夠的，而要問得更尖銳一點：「為什麼原住民文學」？

也正是因為歷史變遷，孫大川提出黃昏情境所必須面對的具體課題便越來越清晰。如果說這二十五年來的課題是回歸母體文化，保存族老的象徵性資本，那麼接下來越來越迫切的，是如何生產新的原住民主體，讓下一個二十五年的世代傳承不會成為和日常生活斷裂的博物館文化展演。為了面對這個課題，原住民運動一方面要改造生活世界，堅持語言、文化權利，要求原住民自治的空間²³；同時也要確保原住民主體的形塑是能滲透到日常生活當中，不需要倚靠過高的文化資本或者部落經驗門檻就能夠參與原住民的主體建構工程，而後者正是原住民文學可以努力的政治議程。

23 2009 下半年，孫大川重回原委會擔任主委後，開始推動原住民自治法。雖然截至目前為止，該法尚未定案，但無疑是繼原住民基本法之後，在臺灣憲政民主框架下保障原住民族裔文化空間的又一次重要契機。

而孫大川藉由身份論所強調的主體建構目標以及身份認同論所描繪的戰略藍圖，在這樣的議程當中顯得格外重要。在文化認同論的脈絡當中，象徵性資本往往在知識菁英、部落耆老或部落經驗豐富者之間進行轉移。對於缺乏部落經驗的原住民青年而言，無法與部落經驗銜接的處境，使他們生產認同的方式受限。於是身份認同論強調的開放式書寫便顯得格外重要，唯有將多樣性議程置入原住民文學當中，才可能讓多元主體獲得承認，加入主體建構的多元對話空間。而那到底是什麼樣的多樣性，要如何加入原住民文學的想像當中？下節當中，本文便試圖確立多樣性議程在原住民文學當中的必要性以及迫切性。

第三節 確立原住民文學的多樣性議程

3.1 原住民文學可以不處理多樣性嗎？

因為本節的目的在確立多樣性議程在原住民文學當中的必要性以及迫切性，在正式進入討論之前，本文先回顧三種原住民文學定義與多樣性之間的關係：

語言論——基於對民族國家建構的抵抗，瓦歷斯帶著本質主義的傾向，要逼近原住民文化的本源。在過程當中，認同政治被列為優先需求，卻沒有考慮到族裔文化內部的承認政治問題，於是多樣性並沒有列入瓦歷斯的議程當中。

題材論——題材論因為在界定方法上可滑動的範圍太大，我們無法準確判斷題材論與多樣性之間的距離。在開放式的題材想像當中，題材論對多樣性的態度的確可能是最基進、最友善的，但同時也可能陷入定義鬆弛甚至無效的危機當中；在封閉式的題材想像當中，題材論可能和瓦歷斯的文化認同論相近，是與多樣性相去甚遠的定義方式。

身分論——從承認政治的角度切入，我們看到身分論的問題意識，本來就扣合著面對多樣性的議程。但是在族裔性格仍然主導了主流社會辨識原住民文學的可能性之時，身分論的綱領難以兌現到現實當中。

而本文將語言論與封閉式的題材論擺在文化認同論的框架下理解，是以特定的生活方式作為認同符號，在書寫風格、語言表達上堅持原住民特色，將認同建構作為原住民文學的首要議程。以主體建構為首要議程的身份認同論，則在理論上傾向開放題材與風格的限制，讓多元認同能夠在原住民文學的框架下獲得承認，在

多元對話中生產原住民主體的樣貌。

既然待檢驗的假設已經提出，接下來本文要嚴肅面對「為什麼要面對多樣性？」這個問題。下一小節的企圖，是嘗試從反面的提問來釐清「不面對多樣性又如何？」，從中點出可能的危機。作為討論依據的是島嶼邊緣提出的「假臺灣人」概念。本文認為島邊提出「假臺灣人」概念的理由，便是用「假臺灣人」的概念來指控臺灣民族國家建構當中提出的「臺灣人」概念，過度標舉族群因素的優先地位，又沿用了同質化的臺灣人想像，無法適切處理多樣性的問題，從而在正當性上是有問題的。雖然「原住民」概念在現階段並未分享「臺灣人」概念的國族主義性格，但並不能否認在原住民概念的形構過程當中，就如同臺灣人概念一般，干涉到一連串篩選、排除的過程。在過程當中，族群因素又或者族裔文化的因素，成為具有指導地位的判準。這一點和假臺灣人所批評的臺灣民族國家建構，其實是如出一轍的。

然而假臺灣人概念在質疑臺灣民族國家建構的正當性之後，迅速滑向後現代化的認同，要取消族群因素的正當性或至少是優先性。放在原住民文學的脈絡當中，倘使單單標舉族群因素，無法適切將其他階級、性別等因素納入考量，而讓原住民文學無法承載建立認同的議程，這是本文認為原住民文學必須避免的危機。正是在這個意義下，假臺灣人概念反對族群因素的優先地位，要求將階級、性別等因素排入議程，其實對原住民文學作為族裔文學的意義，指出了極具建設性的方向。

1993年7月，《島嶼邊緣》推出了名動一時的「假台灣人」專集，擔任專題編輯的是葉國富。《島邊》編輯群以筆名「台灣人」發表了〈假台灣人：台灣的第五大族群〉（以下簡稱〈假文〉），並且譯介了牙買加出身的英國文化研究理論家史都華·赫爾所著〈最少的自我(Minimal Selves)〉(Stuart Hall:1986)來作為理論礎石，同時邀集了許多稿件來呼應〈假文〉所提出來的「假台灣人」論述。

「假台灣人」概念的提出，代表了對於民族國家建構的回應策略，本文正是在這個意義下徵引了「假台灣人」論述。但我們並沒有打算簡單複製「假台灣人」的策略，相反地，是要將「假台灣人」這樣的提法視為參照點，去揣摩「假原住民」這樣的概念，作為個體和共同體之間對話的基礎，究竟能夠走多遠？又或者更根本的提問是，這樣的基礎是不是可欲的？我們又能如何想像別種基礎？

接下來將以〈假文〉為主，對比 Straut Hall 的文章，耙梳「假台灣人」論述的樣貌。之後藉由〈最少的自我〉的論點，對「假台灣人」論述進行批判性的檢驗，並且在檢驗的過程中思索：在面對前述的原住民認同困境時，「假台灣人」這個概念可以提供什麼線索？倘若我們杜撰出「假原住民」概念，這樣的觀念可以和「假台灣人」有什麼相同或不同？

3·2 何謂假臺灣人？

在〈假文〉當中，前後鋪敘了所謂「假台灣人」的幾種「假」法。首先，「假台灣人」是因為「真台灣人對自己真正與否的焦慮，必須投射出來，化為假台灣人以肯定自身的真」，而作為「真台灣人」的對立面呈現出來的。在這個脈絡底下的「假」，抵抗的是本質主義的「真」。何謂本質主義的真呢？〈假文〉中假設了有一群「主宰『何謂真正台灣』詮釋權的人，常常要去『發現』、『發掘』與『恢復』真正的台灣」（1993:36，粗體為本文作者所加），而這一群人「大抵上是以中上階級，都會化的福佬人為主的壯年男性」（1993:36，粗體為本文作者所加）。正是這一群（中上階級壯年福佬男）人把自己的鄉愁投射到「真正的台灣」上頭，使得「『台灣』被視為一種本質」（1993:37），更進而讓「不符合這個本質的階級／性別／族群」（1993:37）者，都在這種本質化的台灣、台灣人想像中遭到壓抑。

然而這種訴諸本質的臺灣人想像並不是唯一需要批判的，〈假〉文接著談論的是既有的「不回溯本源的、融貫的新台灣論述」。〈假〉文認為在這種論述當中，一個重大的缺陷是將族群因素視為不證自明的社會分化原則，目的是要將族群視為「可投射其利益的行動者」，讓「族群代言人的存在就名正言順了」。與之相對，假文認為族群要從「族群與其他因素（階級、性別等）的差異與互相依賴或互補之關係來論述的」。（1993：40）不考慮其他因素來談族群，讓族群身份成為眾人必須要去模擬的樣版，而許多人（或者用假文的說法：「人渣」臺灣人）實際的生活樣貌，都無法在四大族群的論述當中找到自我定位，只有屬於第五大族群：「假臺灣人」。而假臺灣人論述的後現代傾向，則在文末的這段宣言中展露無疑：「假臺灣人既無主體性、也沒有什麼本質；既不可能形成什麼中心，也不可能被代表或再現；這是一個沒有族群歷史或傳統的族群，一個由破碎、片斷、混亂的符碼及經驗所混雜而成的（後）現代族群」。

然而與其說假文是認真在歌頌作為後現代族群的假臺灣人概念，不如說是反映了現代性影響下的異質個體，在面對族群向度成為單一、宰制論述的情境，從無所適從到自暴自棄的集體焦慮，並且從根本上批判族群掛帥的政治想像。而反映到現實當中，假臺灣人或者假原住民的概念代表的就是認同失落者的困境。然而對原住民認同而言，若要訴諸假原住民這樣的認同狀態來處理認同失落的處境，不論在文化認同論或者身份認同論的脈絡下都是難以接受的。因為在假臺灣人的戲謔姿態當中，實際上造成的效果不只是要求將族群與其他因素一同討論，而是在否定族群甚至認同的正當性。就像 Straut Hall 所言：「我們必須斟酌後現代主義論述推向絕對化所造成的後果」。於是我們要回過頭來審視，在〈最〉文當中，是如何將認同擺在後現代的脈絡當中，思考「一種新群性的概念」如何「與舊有的民族主義與國族認同的論述相抗衡」（28）。

〈最〉文首先拒絕的是對認同的傳統想像，認為自我、認同是一直存在在那裡，等待被發現出來的。與之相對，Straut Hall 強調認同是在面對差異的過程當中生產出來，不是整全穩定，而是片斷化，在不停的置換當中建構出來的。Straut Hall 同時也質疑，了解認同是從差異當中建構出來的，是暫時、片斷、任意的，這是一回事；但無法忍受甚至拒絕任意性的終結，拒絕承認任何意識形態切割、定位、斷裂，這又是另一回事。後者藉由高度抽象的理論思考，強調置換過程永無終止的時候，其實也否定了政治行動的可能性。因此 s 認為這種「無限制地向前邁進而又忽略其他東西的政治行徑」（27）是非常危險的操作。與之相反，Straut Hall 認為對認同與差異的理解應當導向強調差異及自省的政治，接受任意性終結的片刻並從中產生行動。

在此 Straut Hall 對群性寄予厚望，雖然不否認群性有可能採取最保守的姿態，複製以排他性界定自身的民族主義邏輯。但它也可能開創出新的、重視差異的認同空間，將認同置放在歷史、語言當中，認識到自身認同的歷史性。〈假〉文所訴諸的後現代誇飾法，很可能走向史氏所極欲避免的無限制分散以致於沒有任何行動的政治想像，拒絕承認任何事物之間有必然、本質意義下的對應關係，從而是原住民認同所無法負擔的政治想像。與之相對，Straut Hall 建議的認同政治想像：強調差異與自省的認同政治，則明確地指出了一條更可接受的道路，讓差異和認同能夠和平共處。

無視差異的認同政治已經被證明是無效的，其結果是導致假臺灣人所代表的認同失落焦慮；但是假臺灣人訴諸極端化的緩解方式，又是在政治上只破不立，難以產生行動的。原住民文學作為原住民認同的符碼集散地，勢必要避免無視差異的認同想像，讓差異獲得施展的空間，共同參與原住民主體以及認同的建構工程。然而一味訴諸差異，也可能導向解構原住民文學的後果，在均質化的差異想像當中，解除了原住民政治行動的可能性。本節試圖從假臺灣人的反面例證，來強調原住民文學處理內部多樣性的迫切以及必要，下一節當中，本文則從基進民主的角度，討論原住民文學如何在差異普遍化的理論情境當中，論證自身存在的必要

3.3 普遍還是特殊？

趙剛於1996年在台社季刊發表的〈新的民族主義？還是舊的？〉（以下簡稱〈新〉文）當中，為了錨定臺灣民族主義的發展狀態，先從民族主義的發展系譜中拉出自由民族主義—族群民族主義的光譜，指出前者是從英美自由主義傳統衍伸而來，強調的是在公民權利義務底下的集結；後者則是從日德法西斯傳統派生，抱持著民族優越感和對傳統的推崇，達成統治甚至戰爭動員的目的。趙剛以此光譜檢視趙所謂的「吳（乃德）—林（忠正、林鶴玲）—張」現象當中，「張」茂桂是如何討論臺灣民族主義。並且得出的結論是：張的民族主義觀點是神學式、圖騰式的，比起族群民族主義是有過之而無不及，是趙剛口中所謂的「巫毒民族主義」（趙剛，1996：44）。²⁴

趙剛接下來區分了放任自由主義以及進步自由主義，前者的公民身份是經濟意義下的，是在普世公民權之下被癱瘓成原子式的個人，無法生產政治行動的；後者的公民身份則是政治意義下的，是在參與公共領域的過程當中，能夠互動、集結來捍衛公民權益的。回到臺灣的歷史情境當中，後者所企圖創造的公民政治空間，在蔣介石政權訴諸單一化、美學化的部落認同政治之下遭受打壓。而在趙剛看來，「吳—林—張」的「巫毒民族主義」，正是要複製過去的共同體²⁵想像，承接威權政權的遺緒：「一種強調民族為有機整體、我族崇拜、與圖騰膜拜的民

24 趙剛對張茂桂的觀點當然是有（意？）誤解的，在自由主義者如江宜樺看來，張茂桂談論國家認同的論點，非但不是耽溺於民族主義的巫毒民族主義，相反地，是貼近自由主義的公民民族主義觀點（江宜樺，1998）。張茂桂本人對於趙剛斷章取義，不考慮張對諸多論題的立場，將他打為巫毒民族主義稻草人的論述處理方式也頗有微詞。（張茂桂，1996）

25 趙剛的行文當中，強調「共同體」是族群民族主義的辭彙，是模糊差異與政治權利義務的；相對於自由民族主義訴諸利益政治以及權利實踐的「社區」（趙剛，1996：13-15）。

族主義在臺灣出現了」（趙剛，1996：59）。

然而趙剛並不滿足於自由民族主義，他認為自由／族群民族主義是「馬蹄形曲線的兩端，兩者的距離並不遠」（趙剛，1996：17），前者隨時可能在外力威脅（比方中國併吞臺灣）下滑向後者。相對於此，趙剛提出基進民主意義下的「民主民族」，是在「真正的多元性的、公共參與的、在平等基礎上的團結」（趙剛，1996：62）。為了達到這個目標，「免於匱乏的自由，免於異化勞動的自由」是必要的，只有在這個前提之下，各種階級、性別、族群及邊緣論述才可能「有足夠的物質條件與心智條件來進行民主的創造」。而基進民主意義下的「民主的創造」，是在多元的利益政治當中不斷爭取平等的鬥爭。

然而趙剛在拒絕以僅僅以認同政治為基礎的民族主義團結的同時，也警覺到「慶祝差異」可能帶來的危險性，所以主張要維持普世意義下的批判及規範性語言，好確保人們對權利的理解，不至於在差異當中失去對話基礎。這讓趙剛的姿態比強調不斷鬥爭，蔑視憲政民主的基進民主姿態顯得稍微保守一點，但也讓趙剛提出的政治藍圖更容易想像。

而這一切與原住民之間有什麼關係呢？當趙剛宣稱「任何種類的民族主義都有依據『族群』、『民族』的切線而將人民分裂的傾向」，而嚴拒民族主義的時候，他對原住民則是提出如下的建議：「原住民的文化應維持且發揚其特殊性，但原住民也應進入關於他們利益與權利的普遍對話」（趙剛，1996：64）。這裡的問題是，在趙剛的論述當中，原住民「維持且發揚其特殊性」的根據究竟為何？在拒絕承認某些（在這裡指的是族群）差異向度的重要性，一面倒地訴諸多元主義的民主實踐時，是不是正是趙剛在替方法論中國人的優先性辯護時，所指控的那種「滿足『多元主義』政治正確但骨子裡深刻虛無主義並現實無效的空洞慾望」。²⁶

當趙剛對民族主義（或者準確一點：國族主義）嚴加排斥的時候，他如何處理少數族群的群性（ethnicity）和國族主義之間共享的對內對外張力格局。不至於在拒絕國族主義的同時，取消掉少數族群抵抗的正當性，從而讓「維持且發揚其

26 有趣的是，到了2009年，趙剛則認為學著做方法論中國人，也就是去釐清中國歷史、文化脈絡對自身的主體認同及樣貌如何產生影響，對臺灣各式公民（包括原住民）而言都有無法迴避的「比較重要性」，「要作台灣人，就不能迴避學習作一個方法論意義上的中國人」（趙剛，2009）。

特殊性」成為無意義的口惠呢？不同的差異向度之間勢必是難以化約的，就如同階級、性別問題無法化約為族群問題，我們也很難想像族群問題如何化約為階級甚至性別問題。那麼，我們除了可以拒絕民族主義排他、仇外、自我崇拜的巫毒化（借用趙剛的用語）之外，我們真的能想像國族主義或者少數族群的群性被拆解為公民的多元差異，從此消逝無蹤嗎？又或者說，這樣的政治想像真的是可理解的嗎？

於是我們還是要回到自由主義的理論框架底下²⁷，少數群體權利的論述正闡明了少數群體向更大的共同體進行抵抗，要求政治空間的正當性。同樣的道理既適用在原住民和臺灣的關係，也適用在原住民當中多元主體對原住民共同體的要求²⁸。在自由主義的觀點而言，保障這種從微觀到鉅觀的抵抗動力及其正當性，正是保障普遍權利能夠具體落實的政治空間。在這種意義下，趙剛對原住民的建議或許正應當改寫以為補充：「正是為了讓原住民進入關於他們利益與權利的普遍對話，應該維持且發揚原住民文化的特殊性」。藉由這樣的補充，並且正視從群性到民族主義的抵抗張力，我們才能理解原住民文學作為抵抗民族國家建構的文化戰略，他的正當性以及必要性。當然，這同時也提醒了我們，不管是原住民或者臺灣，任何規模的共同體想像若不能正視共同體想像與差異並存的現實，便等於取消了自身存在及抵抗的正當性。

第四節 小結

本章當中，本文試圖藉由比較身份論與題材論的問題意識，呈現出原住民文學作為對民族國家建構的回應方式時，除了抵抗式的，訴諸認同建構的文化認同論路徑之外，另外一種生產式的，訴諸主體建構的身份認同論路徑。而與葉石濤對原住民文學的定義相比，孫大川強調身份論是現階段原住民文學定義的最佳方式，突出這種定義的歷史性，這更顯露出孫大川將身份論視為他面對原住民黃昏情境時，所欲提出的文化戰略：一種在原住民文學的多元敘事交換與呈現當中，生產並且呈現原住民主體樣貌的戰鬥方式。

27 在趙剛的論述當中，對自由主義的印象是停留在「抽象的個人主義、『市民社會』」。姑且不論少數群體權利之後的自由主義已經拒絕或者駁斥了抽象個人主義的帽子，就連停留在無視差異的普遍公民權想像的公民共和主義，都在共和主義的框架內，排定了公共參與作為公民價值這種基進民主的議程。

28 順帶回應一下趙剛的問題意識，臺灣與更大的華人共同體（？）之間的關係，似乎也應作如是觀。

在身份認同論想像之下的原住民文學，就不能單純藉由原漢文化差異來定位，這樣反而是讓原住民文學成為方便收編的他體。相反地，正因為階級、性別等等因素無法化約為族群，才能滲透原漢差異而挑戰臺灣文學定位原住民文學的主流意見。讓這些因素介入原住民文學的書寫，一方面重新定義了族群，也讓這些因素能在族群的向度當中重新獲得理解。讓面對民族國家建構的原住民文學，呈現生產式的回應方式。

而將多樣性與承認政治擺入原住民文學議程之所以是重要的，正是為了要讓認同能夠與現實當中的差異共存，而不至於締造出認同失落的焦慮，排除了更多在現代性影響所及，無所適從的多樣個體。擺在自由多元文化主義的框架下來看，我們更可以看出這樣的回應方式為什麼是重要的，因為向內尊重差異的政治空間，與向外爭取尊重差異的政治空間，依循的是同樣的理據。這非但不會取消了原住民文學的正當性，相反地，是更加強了原住民文學的正當性，讓多元敘事的生產空間獲得保障。



第四章 結論

第一節 從同運的一則故事講起

2005 年是臺灣同志運動重要的轉戾點，藉由邊緣同志口述歷史工作小組的成立，臺灣的同志運動正式將同志社群當中種種邊緣化的群體，納入同運的議程當中。在回溯工作小組的源起以及發展時，他們是這麼說的：「回顧台灣這十年多的同運過程，以及不在少數的同志研究，我們都可以發現一個非常明顯的現象：大多以中產階級以及學生族群做為論述的主體」。而他們從對老年同志的關懷開始，更進一步結合全國各地的在地關懷，去探索「各樣異質多元的、不在主流同志論述裡的同志經驗」²⁹。

工作小組關懷的面向，除了前述的老年同志之外，還包括女同志媽媽、愛滋同志、基督徒同志以及非中產階級原住民同志（南部及東部）。在南部工作小組的說明當中，是這樣看待邊緣同志口述歷史的工作計畫：「我們也希望這些非中產階級原住民同志的生命故事，能讓大家看到漢人同志經驗的文化限制以及侷限，並且能進一步反思在漢人主導的同志論述裡，如何無意中以族群中心主義以及中產階級的狹隘思考，排除了原住民同志對於同志運動的認同，逐漸開展出具有多元文化觀點的同志論述」（同上引）。雖然是從同志社群的角度出發，但是原住民同志獨特的生命情調，顯然讓工作小組留下深刻的印象³⁰，等於是從另一個角度展

29 引文出自女性電子報 198 期 <http://forum.yam.org.tw/bongchhi/old/light/light196-6.htm>。另外值得參考的是邊同小組撰寫的九條〈邊緣同志的基本理念〉，不吝文長引用如下：「1.邊緣是一種反省的態度、一種價值觀。對於已被視之為理所當然的同志論述，我們以邊緣的視角批判之。2.邊緣同志工作小組的工作目標，乃企圖透過種種操作的方式，呈現出同志的多元主體，呈現出這些主體複雜、流動、多樣的生命經驗。3.我們希望台灣同志運動圈能不斷地看見同志之中的差異，而非以少數都會核心菁英的經驗宣稱代表全體同志。4.我們並不認為，只有單一、固定不變、堅定同志認同的人才是「真的同志」。老年同志是老人，也是同志。拉子媽媽是拉子，也是媽媽。原住民同志是原住民，也是同志。這些同志的經驗會因為性別、年齡、階級、族群等因素而呈現出多元的樣貌。5.邊緣同志尊重在地的實踐與經驗，我們認為同志的多元主體應該在其在地化的脈絡之下被理解與接受。如果可以，我們希望邊緣同志能在在地社群與同志社群中獲得相互的支持與理解，而非在流離中、逃家中、否認自我的其他身份中形塑其同志認同。6.邊緣同志肯定非主流同志主體的存在對於同志運動之正向價值。邊緣同志將傾聽、理解非主流同志主體的聲音、指認出其所承受的社會歧視與污名、從其需求出發，以指引運動的方向。7.邊緣同志是反壓迫的。我們反對任何立基於性別、年齡、階級、族群、城鄉等差異而形成的壓迫與社會排除效應。8.邊緣同志的論述融入階級運動的原素，強調各樣同志主體之間物質條件的差異。邊緣同志也融入性別、年齡、族群與其他任何壓迫形式的分析，以深化我們對於多元同志主體的理解。9.邊緣同志認為，同志運動必須與其他社會運動產生論述上與行動上的連結，以求擴大運動的能量，並期待各種社會運動團體支持同志運動。」（引文出自南方部落重建聯盟部落格 <http://southtribe.pixnet.net/blog/post/2289076>）

30 「在田野裡，原住民同志對性取向的輕鬆態度、對於白浪的幽默批判、對於自己族群未來發展

現出原住民的主體樣貌。

這件發生在同志運動脈絡下的事件，卻能夠在各種層面上，協助我們釐清對原住民文學的想像。首先是在操作模式上，在瓦歷斯與部落耆老合作書寫部落的白色恐怖經驗這個例子當中，口述歷史已經證實為一個有效的運作模式，能夠橋接部落耆老的歷史記憶與部落知識精英的文化資本，讓兩者相得益彰。讓原住民文學的主體建構工程能夠創造出突破既有象徵性資本的積累差異，讓缺乏主流社會文化意義下象徵性資本的弱勢原住民，能夠更大規模地參與這項工程。藉由這樣的合作方式，也能適切地修正主流文學概念當中的作者論預設，讓作者的身份不再壟斷於掌握文化資本的個人，也就是書寫者自身。而是回歸到社群當中，讓言說者甚至是表現生存姿態的人，能夠在原住民文學的脈絡當中尋得自我的定位，參與其中。然而過度倚賴文字技能或者書寫者的產出，免不了還是會有書寫者掌握著議程設定權力（Agenda-setting power）的問題，於是網路創造出的可能性，尤其是隨手可能的數位多媒體工具，正是讓過去森嚴的文化資本門檻，獲得了降低的可能。

早在許家真（許家真，2005）及梁少珊（梁少珊，2008）的討論當中，論者就開始關注網路當中新世代原住民作家的表現，尤其對於網路代表的低門檻、高參與價值表示關切。許家真認為「網路儼然成為一種新興的、勢力龐大的新媒體，也提供了文學創作者一個嶄新的傳播環境和創新、快速的傳播方式，帶來文字書寫的復興」、梁少珊也表示「網路低成本、開放與互動性高的特質，使得原住民作家得以突破以往在傳銷管道面臨的困境，直接面對讀者，介入實體世界」。不能否認的是，相對於傳統意義下的文學作品生產流程，網路的開放程度的確有革命性的意義。但虛擬世界往往並不是逃離現實世界資本落差及意識形態的天國之門，相反地，前者通常是後者的拷貝³¹。在這個意義下，本文認為過度期待原住民網路書寫對主流社會文化象徵性資本的顛覆力道，顯然是太過苛求了。不如務實地將網路帶來的技術革新，擺在原住民文學的脈絡當中，來檢視網路書寫為原住民文學的議程帶來什麼新的可能性。

的思考，總為我們帶來許多歡樂、驚喜以及文化的刺激。其中最令我們動容的是他們在面對社會裡的多重壓迫下所展現出強韌的生命。」（同上引）

31 關於這件事有個微妙的佐證：在沒有發表文本作品而只是作為廣播節目延伸的情況下，張大春光是個人部落格的點閱人次，就比原住民文學院這個原住民網路創作平台的總點閱人次高過許多，顯示網路書寫的影響力大規模地倚賴著書寫者握有的社會資本、文化資本。

就如同兩位年輕論者所注意到的，在原住民的網路書寫當中，不論是俄勒恩（在原住民文學院筆名為惡樂恩）、多馬斯、嵐峰或者是 2010 年剛在原住民文學院註冊的雅路，書寫內容都以貼近個人生活為主。一般主流想像當中的原住民文學特質，不論是 80 年代的控訴力道或者 90 年代的原鄉情懷，反而都鮮少成為書寫的焦點。在這裡要特別注意的是：身為原住民的事實雖然不是著意書寫的焦點，但正因為書寫貼近自身的日常生活，於是身為原住民的種種細節不時會透露出來。而不論在俄勒恩或多馬斯而言，這種鑲嵌在日常生活當中的原住民經驗，不再是超真實（hyper-real）的原住民姿態，而是屬於自身生活的真實經驗。值得深思的是，恰好是在主流原住民文學的想像框架之外，在傳統出版審核介入原住民文學之前，像這樣真實的第一人稱書寫取得了空間。在這裡，邱貴芬對原住民文學「求真」的質疑反而被逆寫了，為了避免原住民文學被限定在超真實的原住民姿態當中，陷入邱貴芬提到的族群牢籠困境，原住民文學需要的反倒是展現個體真實差異的空間，好讓開放的敘事交換得以成立。

而再後設一點來看：俄勒恩、嵐峰、雅路等人，在他們的書寫如此地不吻合主流原住民文學想像的時候，他們堅持書寫的動力何在？又為何選擇在原住民文學院這樣的網路平台書寫？他們創作內容的個人化，剛好回應了第一個問題：他們書寫的動力，正因為書寫的是自身的日常生活，是面對、紀錄自己的生命史，這些書寫是指向自身而不是某種抽象的原住民概念或者文化使命。當書寫進入這些年輕原住民的日常生活當中，日常生活的際遇、感受以及壓力，自然便成為催促他們書寫的動力。這並不是在質疑專業化作者的必要性，而是唯有當我們用原住民主體建構的文化戰略角度，而不是用審美批評或者文學史歸類的角度來審視這個現象，我們才能看到這些日常生活書寫所展現的獨特意涵：在開放的書寫空間當中，容許諸多異於主流原住民文學想像的書寫存在，讓原住民在日常生活當中的主體樣貌得以呈顯。

其次是原住民文學院的定位問題。在網路提供了諸多免費、便利的部落格平台乃至社群網路平台的狀況下，這些年輕原住民選擇加入原住民文學院這個創作平台，事實上勢必是個有意識的選擇。原住民文學院與既有的網路平台間的資訊銜接是缺乏的，也沒有提供任何匯入、同步的功能。單就網路平台的經營策略而言可說是犯了大忌，讓原住民文學院形同是資訊海洋中的孤島。這讓使用者必然得要投

入額外的時間成本，來維持自己和原住民文學院的關係。以俄勒恩為例，他經營個人的無名部落格，而每隔一段時間會挑選部落格裡的部分文章，整理到原住民文學院當中。這樣複製貼上的動作看來算不上什麼成本，但在一般的網路使用者而言，在匯入、同步功能如此盛行的今日，這幾乎是無法想像、無法接受的不便利以及高門檻。單就網路平台使用者的角度而言，原住民文學院這樣的網路平台理應很快遭到淘汰才是，但事實上，這個平台卻持續吸引了各個年齡層的原住民進場參與。本文認為，考量到原住民文學院的資訊孤立性質，這些看似不起眼的進場參與，其實卻象徵了相當強度的認同基礎：身為原住民所寫的字句，想要讓同為原住民的夥伴能夠看到。

在這裡，我們看到派生自個人生命史的日常生活書寫和針對族群的共同體想像，在開放的網路空間當中獲得了銜接，原住民文學院以及當中網路創作社群的存在，恰好證明了開放、多元的認同方式，不必然導致認同的虛無化，讓認同成為缺乏對象的空洞話語。相反地，人們會因為自己表達認同的方式獲得承認，而從參與當中獲得更大的成就感以及認同感。從這個角度來觀察原住民文學院的存在，我們可以看到承認政治與認同政治之間的橋接以及相輔相成，不單只是理論上的表態，而是可能藉由環境與機制的安排，落實在生活當中的。然而，單純訴諸這樣個人式的認同表態，真的能夠形成具有政治能量的原住民文學想像嗎？還是會在對日常生活的過度傾斜當中，助長了主流社會文化稀釋、同化原住民的力道呢？

這時我們再把焦點拉回到邊緣同志的例子，除了口述歷史的操作模式可以促成文化資本的流動，讓作品回歸到社群之外，邊緣同志的理念本身也蘊含著承認政治的議程。為了釐清這個命題，本文嘗試將邊緣同志的基本理念改寫如下：「我們並不認為，只有單一、固定不變、堅定原住民認同的人才是『真的原住民』。青年原住民是原住民，也是青年。女性原住民是原住民，也是女性。同志原住民是原住民，也是同志。這些原住民的經驗會因為性別、年齡、階級、性傾向等因素而呈現出多元的樣貌。」這種邊緣原住民的論述，傾向將族群的要素和性別、階級、性傾向等等向度，擺在互相詮釋、生產的位置，進入彼此和解而非零和競爭的狀況。研究者在這個脈絡下從多種向度去扣問、思考原住民文學，固然能夠讓原住民文學研究的視野顯得更為多元³²。但更重要的是，藉由以身份認同論、

32 事實上從女性研究的角度切入，研究原住民文學的論著已所在多有；原住民網路文學的討論也

承認政治、文化戰略、主體建構工程等等概念，重寫原住民文學的想像，才能將原住民文學的空間向多元的原住民主體敞開。

於是當我們看到邊緣同志口述歷史的故事，回到原住民文學的脈絡底下，我們應當要問的是：如何想像邊緣原住民書寫的可能性？單單用族群文化這個向度來衡量的話，對既有原住民文學的想像而言，邊緣其實指的正是那些漢化深刻，與部落生活格格不入的人。但從整體社會的角度來看，這樣的邊緣位置卻反倒是貼近主流的。強將這樣的生命情調拉入原住民文學的脈絡當中，多少讓彼此有些難堪。但在加入其他向度之後，悠游或者陷落於主流社會文化的原住民個體，仍然可能負擔了自身的苦楚，他可能在經濟資本上缺乏奧援，可能在傳統性別框架或者意識形態當中是個異端。在這樣的視野當中，邊緣原住民的概念才得以成立，也才能顯露出這個概念的政治潛能：讓一種基進的、面對差異、尋求和解的族裔文學想像得以成立。

然而這樣的想像為什麼是值得追求的呢？這時候我們要將問題拉回到本文的核心命題：為什麼原住民文學？在瓦歷斯根據後殖民理路提出的方案當中，原住民文學是要抗拒民族國家建構的同質化，企求自治區式的原住民文學想像，讓原住民獨特的文化背景、殖民情境、歷史脈絡能夠免於被臺灣文學納編。但是在忽略承認政治議程的情況下，這樣的訴諸文化差異的邊緣戰鬥姿態，首先會是傾向特定生活方式的認同，而抹煞了多樣性的原住民文學空間；其次，這樣強調差異的原住民文學想像，反而是給予臺灣文學更明確的納編位置，和主流社會文化共同建構或至少強化了對原住民文學的異文化想像。而在接受生活世界遷異現實的前提下，孫大川藉由身份論和家族相似的提法，將承認政治的議程帶入原住民的認同建構當中。面對民族國家建構、主流社會文化壓迫的情境，孫大川的文化戰略，與訴諸描述、確立差異來劃定疆界的抵抗方式不同，而是藉由主動介入現代文化的方式，要去生產出新時代的原住民主體樣貌，而原住民文學就是這個文化戰略佈局當中的舞台。

但是，單純訴諸主動介入是不夠的，在缺乏其他差異向度的狀況下，即使是身份論的開放架構，也不得不強調回歸部落經驗的原住民文學想像，讓承認政治的議程在認同政治面前無處容身。正是在此，藉由將其他差異向度納入討論，邊緣原

某個程度上關切了原住民文學的階級面向。

住民的概念讓身份論的開放架構顯得更為具體、可想像，描述了承認政治如何橋接進原住民文學的脈絡當中，而不至於陷入無限制的個體差異肯認。讓身份認同論所提出的原住民主體建構工程，能夠在面向多元差異的同時，不至於消散在個人主義甚至虛無主義的迷思當中，喪失了政治上的可能性。而唯有將承認政治的議程落實在原住民文學當中，共同體、少數群體乃至個體的認同政治議程，才能在由大到小的承認政治動力圖當中，獲得完整的道德基礎。共同體（在此指的是臺灣民族國家）有義務確保少數群體（在此指的是臺灣原住民）的認同空間甚至政治空間，就好比少數群體有義務確保多元認同的空間，讓差異的個體能夠獲得肯認。

這並不意味著本文將臺灣民族國家作為共同體視為先驗的存在，相反地，正是在承認政治的呼籲當中，追求同質化共同體的願望失去了正當性，而必須去面對族群、性別、階級各種意義下的多樣性。在這裡我們可以更清楚地意識到，金里卡在自由主義多元文化論的視野當中，何以要重新界定團結的定義乃至團結的基礎（Kymlicka, 2003: 118）。舊的，也就是公民共和式的團結觀念當中，將共同體視為恆久、永續的穩定關係，在維護普遍權利的要求之下，抹煞了差異與互動的歷史脈絡，將共同體理解為先驗的存在戮力維護之。而這將導致包括原住民在內的少數群體，為了迎合主流社會文化的共同體團結觀念，而放棄自身在政治、文化、經濟上的自決議程。而在新的多元主義式的團結觀念當中，對生活方式差異的尊重成為團結的基礎，因為不論是自由主義訴求的普遍權利或者承認政治訴求的平等尊嚴，都不可能在漠視差異的前提下實現。於是共同體的團結成為各種差異彼此協商甚至衝突的過程，在表面上不穩定的自治聲浪甚至分離呼聲之下，成就了對文化或者生活方式差異具有高彈性、高承載力的契約關係。藉由將邊緣原住民的概念納入原住民文學的議程當中，原住民文學作為抗拒民族國家同質化想像的文化戰略武器，擁有了更堅實的道德基礎，甚至是戰術上針對原住民異質性進行再生產的工具。

第二節 為什麼原住民文學？

歷經了關於瓦歷思·諾幹、浦忠成、孫大川的原住民文學定義討論、承認政治以及多元議程的進場、試圖從對民族國家建構的其他回應方式汲取經驗，行文至此，本文再回到開篇環繞著「為什麼原住民？」所提出的一系列問題，一一申論之：

一、為何需要「原住民文學」這個概念？：

在民族國家建構的過程當中，即使是帶有自由主義憲政民主體制基礎的政府，也傾向縱容主流社會文化的擴張，在形塑同質化公民想像的同時，抹煞了族裔文化差異的特殊歷史脈絡及政治需求。而在漠視差異的狀況下，少數族裔文化群體勢必要負擔額外的成本來適應主流社會文化，其特殊的文化、歷史脈絡也會遭受邊緣化甚至歧視，等於剝奪了群體成員享有平等尊嚴的條件。原住民文學這個概念，正是爲了要確保「差異」在文化、經濟、政治情境當中的獨立空間以及發言權，不至於在主流社會文化的輾轉之下進入普遍化的迷思當中。

倘使放棄原住民文學或者少數族裔文學的概念，等於放棄差異在文化議程當中的正當性，允許主流社會文化在國族文學（比方：臺灣文學）的旗幟下，進行主流族裔文學（漢人文學）的建構工程。然而在這裡要注意的是，強調差異的重要性，可能導致原住民文學以特異文學的姿態被收編到國族文學的系譜當中，坐實了原住民族裔文學的附庸地位。爲了獲致自治式的原住民文學想像，必須要在確立原漢文學疆界之外，開啓新的原住民文學議程。

二、這個概念能夠、應該承載什麼樣的議程？：

在生活世界的變遷之下，文化、語言權利難以成爲原住民文學獨力追求的議程，而必須要在政治、文化、經濟空間的生活世界變革當中，才可能重新找回實質而非口惠的文化、語言權利。在這個脈絡下，雖然難免和被殖民史脈絡下的第三人稱書寫形成對抗，從而間接強調了原住民與歷史上各個主流社會文化（日本、漢人）之間的殖民張力，但第一人稱書寫所指向的主體建構工程，仍然是原住民文學的核心議程。

問題是，原住民的主體位置、樣貌以及使命，到底是要透過原住民文學去尋找？亦或生產？即使我們不可能同意單方面訴諸回溯或者創造的原住民文學想像，而傾向在追尋文化根柢的前提下進行原住民主體的創造，但這樣的生產究竟在多大程度上倚賴對傳統知識的掌握，傳統以外的生命史、知識在主體建構的過程當中擁有多少空間？正是在此，面向多樣性、讓各種向度的差異能進入原住民主體建構的現場，成爲原住民文學透過敘事傳遞可能達到的目標。

三、爲了承載這樣的議程，應該如何定義原住民文學？：

經過了前面的討論，我們可以重新思考定義的意義何在：是文學史意義下的範疇界定？還是文化政治意義下的姿態選擇？就本文的關懷而言，自然是傾向後者，也就是將定義的討論理解為：去選擇一種原住民文學據以成立，並且得以發揮政治潛力的自我詮釋方式。考量到主體建構以及多元呈現的議程，不論是使用的語言，或者書寫題材、表達風格，在這個意義下都只是原住民文學的外顯特徵，是各種差異向度在現實歷史脈絡中競合的輸出成果，不應當喧賓奪主地以特定的題材表現作為甄別原住民文學的尺度。

於是定義的討論意味著界定微觀差異的競合場域何在，在這裡我們可以更清楚地意識到孫大川所謂的「身份作為原住民文學的阿基米德點」，正是在主體建構的議程當中，以身份作為競合場域的邊界。當然我們不能忘卻身份並非理所當然的存在，而是在社會建構與主觀抉擇的互動當中生產出來的認同。即使在看似再明確不過的戶籍意義下也遠非如此，事實上，戶籍意義下的原住民身分牽扯到現實政治的權利、義務問題而顯得更為難解。很幸運地是，認同意義下的原住民身分可以略過這些現實政治的權利、義務問題，但這並不代表它沒有自己的權利、義務問題。很直接的提問方式是：身為原住民作家多大程度上負擔了對所屬族群的責任，又必須要用什麼方式來負擔這份責任？

一個比較直觀的方式是強調族群的文化傳統，或者是該傳統與主流社會文化的遭遇甚至衝突，來突顯原住民族群的特殊性。而本文則試圖從承認政治的角度指出，將階級、性別、性傾向等其他差異向度放入議程當中，讓原住民文學的主體呈顯可以是更貼近微觀差異甚至日常生活的，才能將場域開放給對原住民身份有認同的人們，讓人們透過自己的日常生活來表達認同。而唯有奠基在日常生活的主體建構工程，才可能是生生不息，具有世代傳遞意義的。

四、這樣的原住民文學概念是工具性的？還是具有內在意義的？：

本文對原住民文學政治性格以及政治潛能的探究，是具有政治目的從而難免有將原住民文學工具化的嫌疑：讓原住民文學為自由主義多元文化論意義下的承認政治這個政治綱領服務，而不是將原住民文學的地位視為值得追求的單獨目標。在這個意義下，本文所描述的原住民文學概念很容易被理解為工具性的。當然，在這種層次下我們很難聲稱任何有意義的指涉、行動或者概念擬定不是工具性的，

既然它們都是朝向某些政治目的，不論是文化政治、性別政治、認同政治意義下的政治目的。所以當本文提出這個問題時，並不打算在這個層次上去討論原住民文學的工具意義。

另外一種切入的方式是：透過如此這般的原住民文學概念，所要去追求的政治效果是奠基於一種歷史性、過渡性的改革理想，要替當下特殊的歷史情境對症下藥地提出解決方案，從而在時遷事移之後可能擱置或者放棄的？或者是奠基於普遍性、去歷史的價值觀，追求非但適用於當下歷史情境，同時具有普遍意義的政治想像？當本文討論的背景是 1980 年代後半的臺灣民族國家建構，去聲稱這些討論是去歷史脈絡的似乎有點自打嘴巴，尤其在本文思索新興崛起的、與原住民傳統生活世界相去更遠的年輕世代在原住民文學當中的立足點時，這些討論勢必接合於當下的歷史情境。但在這裡必須要予以區別的對象是對當下情境的另一種過渡式理解，一種以同等待遇為目標的差別待遇。這種過渡式理解，將民族國家的同質化過程當中對少數族裔文化群體造成的壓迫與傷害，視為主流社會文化的道德負債，而將對少數族裔文化群體的制度性特殊待遇，視為邁向共享生活方式的路途中，為了撫平歷史上不公正對待的補償措施，而非指向多元文化原則的鼓勵作為³³。

在這個脈絡下思考原住民文學，會將原住民文學視為在部落傳統與現代性接觸的歷史情境當中，用來平反現實不公的文學保護區。隨著生活世界的同質化逐步加深，主流社會文化將光榮地宣告歷史的負債已經清償，從今而後不再需要原住民文學這樣的概念了。然而這並非本文對原住民文學概念的理解，遠非如此。相反地，正是在此，本文試圖界定出原住民文學乃至族裔文學的內在價值為何。如同本文所一再強調的，原住民文學概念的產生，是為了要將差異放入主流社會文化的議程當中，戳穿同質化公民想像的虛偽面具。而當原住民文學積極地面對差異這項課題，將各種差異向度帶入原住民的主體建構工程當中，原住民文學即遠非朝向同質社會的過渡性工具，我們無須在取消原住民文學範疇的時機早晚會到來這樣的前提之下，將原住民文學理解為無限延後這樣的時刻而得以延續的歷史性存在。相反地，在自由主義多元文化論的政治願景當中，面向差異的原住民文學，

33 請參考本文第二章 3.3 段落中討論大考加分的部分，可以幫助理解這樣的態度如何在現實的政治抉擇中兌現成不同的選項。

和自由主義多元文化論透過面對差異去企求普遍權利、平等尊嚴的願景銜接起來，凸顯出原住民文學這個概念本身的內在價值。在這個意義下，原住民文學的名稱可能會隨著現實世界的具體脈絡有所遷異、沿革，但旨在引領人們面對差異、尊重差異的文學範疇，則永遠是我們面對紛雜現實的時候，離尊嚴最近的對話方式。

第三節 未竟

在本文末尾，本節試圖作結構性的自我反省，從各種層面指出本文的侷限性以及限制所在。首先，當本文一再強調原住民文學面對差異的價值之時，一個經常被提出並且為人所討論的差異向度反而是付之缺如的：那就是在泛原住民認同隨著原運興起之前，既已存在的各個族群甚至各個部落的文化認同差異。在本文的行文脈絡當中，傾向於在泛原住民認同的脈絡下談論、調動原住民文學這個詞彙，而不曾強調鄒族文學、卑南文學等等指向部族文化差異的概念。這似乎違背了本文強調面對差異、尊重差異的要旨，然而事實上是個在各種條件限制下，有意識的選擇。

如前文所述，雖然泛原住民式的原住民概念在運動團結的需求下，本身就調低了部族文化差異的強度。但即使在主流的原住民文學概念當中，部族文化差異的向度也會反映在實際的書寫實踐當中，比方夏曼·藍波安和乜寇·索克魯曼同樣指向傳統部落文化的作品，就分別著重在表現達悟和布農的傳統生活形式與精神內涵。而後設的評論者對於這樣的作品，也並不囿限在泛原住民的概念當中，而能看見各族作家透過書寫實踐所展現出的多元部族文化生命樣態，並且以部族為單位進行討論。也就是說，即使在現有的主流原住民文學概念當中，部族之間的文化差異向度非但不是缺席的，遠非如此，部族之間的文化差異已然是泛原住民認同建立的礎石。這並不意味著即使在本文的問題意識框架當中，部族文化的差異就完全沒有值得討論之處，然而若真要討論這個差異向度在本文問題意識當中的定位，必須倚賴大量的經驗研究與田野調查。這是本文目前力所未逮之處，期望能在將來補足。

其次，雖然本文強調主流文學概念的侷限性，但無法擺脫原住民主體建構工程當中，將文字化的書寫視為主要媒介的原住民文學概念。這一方面基於本文能力限制，因為若要擺脫這項限制，等於要求從根顛覆現代意義下原住民文學的書寫特

質，追溯到口傳文學甚至是部落經驗的生活現場當中，這並非本文目前有能力處理的³⁴。所以本文雖然質疑主流文學概念對原住民文學的適用性，但仍限制在書寫文學的脈絡當中發展本文的問題意識。另一方面也反映了本文相對後設的問題意識，是在為什麼原住民文學的層面上討論主流文學概念與原住民文學之間的關係，以及原住民文學概念本身蘊含的道德、政治意涵。將來在進一步深入探究原住民文學如何實踐面對差異的核心價值之時，期望能在扎實的經驗研究基礎上，處理口傳文學或者更基進的多媒體實踐替原住民主體建構工程帶來的可能性。

最後，雖然本文將原住民文學放在臺灣民族國家建構的脈絡當中，考察原住民文學回應的策略與見解。但臺灣民族國家建構的特殊歷史脈絡，在本文當中是缺席的，取而代之的是概念化的民族國家建構歷程，以及隨之而來的主流社會文化壓迫情境。要更細膩地處理這些特殊歷史脈絡，重現並且探究在微觀的歷史事件當中，原漢關係如何演變，原住民文學如何回應，對於現階段的本文作者而言，同樣是力有未逮。而這些具體的事件脈絡，往往才是臺灣原住民文學得以展露它自身獨特情調以及回應策略的現場，要深入探究臺灣原住民文學乃至原住民對臺灣民族國家建構的回應，理應不能擱置微觀的歷史脈絡，這也是作者在將來必須進一步處理的重要命題。

在本篇論文的最後，附有本文作者於四年前在相近的問題意識框架下，嘗試發展出的一套針對「為什麼原住民文學？」這個提問的回應。其中有些命題獲得延續，有些遭到顛覆。將該文附於本文的末尾，謹標誌本文作者在攻讀碩士學位期間，在種種核心價值上的戮力摸索與點滴心得。

34 事實上南部邊同小組在實際投入口述歷史計畫之後，意識到用書寫作為原住民同志生命故事的媒介，無法充分表現出她們獨特的生命情調，於是轉而向多媒體的紀錄片形式發展。任何人對於在將書寫媒介作為主體建構的主要工具時，所可能閹割或者犧牲掉的豐富生命經驗，都必須有所意識。

參考文獻

中文部分

1、專書

瓦歷斯·諾幹（1992）。《番刀出鞘》。臺北：稻鄉。

瓦歷斯·諾幹（1994）。《想念族人》。臺北：晨星。

瓦歷斯·諾幹（1997）。《戴墨鏡的飛鼠》。臺北：晨星。

瓦歷斯·諾幹（1999）。《番人之眼》。臺北：晨星。

瓦歷斯·諾幹（2003）。《迷霧之旅》。臺北：晨星。

浦忠成（1999）。《原住民的神話與文學》。臺北：臺原。

浦忠成（2002）。《思考原住民》。臺北：前衛。

孫大川（1991）。《久久酒一次》。臺北：張老師。

孫大川（2000）。《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》。臺北：聯合文學。

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：聯合文學。

孫大川主編（2003）。《臺灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》。臺北：印刻。

2、翻譯書

Anthony Giddens（1998）。《現代性與自我認同》。趙旭東、方文譯。北京：三聯。

Charles Taylor（2001）。《自我的根源：現代認同的形成》。韓震等譯。南京：譯林。

Michael J. Sandel（2001）。《自由主義與正義的局限》。萬俊人等譯。南京：譯林。

Partha Chatterjee and al.（2002）。《解殖與民族主義》。葉蔭聰等譯。北京：中央編譯。

Will Kymlicka（2004）。《少數群體的權利：民族主義、多元文化主義和公民權》。鄧紅風譯。臺北：左岸文化。

Will Kymlicka (2005)。《自由主義、社群與文化》。應奇、葛水林譯。上海：上海譯文。

3、期刊（含報紙）

Stuart Hall (1993.7)。〈假臺灣人：臺灣的第五大族群〉。黃非虹譯。島嶼邊緣 8，頁 24-31

王振寰、錢永祥 (1995.8)。〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉。臺灣社會研究季刊 20，頁 17-55。

伍寒榆 (2004.4)。〈抵抗知識份子的海洋謳歌〉。文學台灣 50，頁 208-227。

伍寒榆 (2008.1)。〈記憶生態原鄉——亞榮隆·撒可努的獵人書寫〉。台灣文學評論 8:1，頁 102-119。

江宜樺 (1997)。〈自由民主體制下的國家認同〉。臺灣社會研究季刊 25，頁 83-121。

江宜樺 (1998)。〈當前臺灣國家認同論述之反省〉。臺灣社會研究季刊 29，頁 163-229。

阮秀莉 (2007.9)。〈原住民文學與文化研究：自我與異文化的接觸〉。中外文學 36:3，頁 11-14

吳錦發 (1989.7.21-7.26)。〈論台灣原住民現代文學〉。民眾日報。

吳錦發 (1989.8.13-8.19)。〈論台灣原住民文學〉。民眾日報。

邱貴芬 (2005.9.20)。〈原住民需要文學創作嗎？〉。自由時報副刊。

林建國 (1993.3)。〈為什麼馬華文學？〉。中外文學 21:10，頁 89-126。

范銘如 (2007.12)。〈後鄉土小說初探〉。台灣文學學報 11，頁 21-49。

孫大川 (1992.12)。〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉。中外文學 21:7，頁 153-178。

孫大川 (2005.10)。〈用筆來唱歌——台灣當代原住民文學的生成背景、現況與展望〉。臺灣文學研究學報 1，頁。

酒井直樹 (1998.6)。〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉。白培德、馮建三譯。臺灣社會研究季刊 30，頁 205-236。

浦忠成（1996.10）。〈臺灣原住民文學概述〉。文學臺灣 20，頁 190-203。

張我軍（1925.2）。〈文學革命運動以來〉。臺灣民報

張茂桂（1996）。〈是批判意識型態，抑或獵殺巫婆？對於趙剛〈新的民族主義，還是舊的？〉一文的回應〉。臺灣社會研究季刊 23，頁 255-269。

彭瑞金（1992）。〈傾聽原聲——台灣原住民文學研討會〉。文學臺灣 4，頁 69-94。（發言記錄）

黃心雅（2006.10）。〈「現代性」與臺灣原住民文學：以夏曼·藍波安與利格拉樂·阿女烏作品為例〉。中外文學 35:5，頁 81-122。

葉石濤（1992）。〈臺灣文學本土化是必然途徑〉。文學臺灣 4，頁 4-10。

趙剛（1996）。〈新的民族主義，還是舊的？〉。臺灣社會研究季刊 21，頁 1-72。

趙剛（2009）。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉。臺灣社會研究季刊 74，頁 141-218。

蔡英文（2005）。〈基進民主理論的政治思辨〉。政治科學論叢 23，頁 1-26。

謝昇佑、魏龍達（2009.12）。〈民粹威權主義？——從社區總體營造的推行重探 1990 年代的民主論述〉。國家與社會 7，頁 87-138。

魏貽君（1993）。〈反記憶·敘述與少數論述〉。文學臺灣 8，頁 207-230。

臺灣人（島嶼邊緣編委筆名）（1993.7）。〈假臺灣人：臺灣的第五大族群〉。島嶼邊緣 8，頁 35-46。

4、論文集

瓦歷斯·諾幹（2003）。〈台灣原住民文學的去殖民——台灣原住民文學與社會的初步觀察〉。《臺灣原住民族漢語文學選集·評論卷上》，頁 127-151。臺北：印刻。

邱貴芬（2003）。〈後殖民之外——尋找臺灣文學的「臺灣性」〉。《後殖民及其外》，頁 111-145。臺北：麥田。

娃利斯·羅干（1992）。〈敬 泰雅爾〉。番刀出鞘，頁 227-240。臺北，稻鄉。

孫大川（2007）。〈捍衛第一自然——當代台灣原住民文學中的原始生命力〉。台灣文學的東亞思考：台灣文學藝術與東亞現代性國際學術研討會論文集，頁。臺北，稻鄉。

魏貽君（2003）。〈尋找認同的戰鬥位置：以瓦歷斯·諾幹的故事為例〉。《臺灣原住民族漢語文學選集·評論卷下》。臺北：印刻。

魏貽君（2005）。〈書寫的文字政變或共和？——台灣原住民文學混語書寫的意義考察〉。《想像的本邦》，頁 283-312。臺北：麥田。

董恕明（2003）。〈微風的力量，大地的芳華——試論八、九十年代台灣原住民詩歌中重構主體的樣態〉。《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷下》，頁 212-234。臺北：印刻。

5、碩博士論文

張培倫（2002）。《族群差異權利之道德證成 - 秦力克自由主義多元文化論之可能性》。國立台灣大學哲學研究所博士論文，未出版，臺北市。

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》。國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，未出版，新竹市。

董恕明（2003）。《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系博士論文，未出版，臺中市。

廖婉如（2007）。《祖靈的凝視——瓦歷斯·諾幹作品研究》。國立政治大學中國文學系國文教學班碩士論文，未出版，臺北市。

6、未刊稿

梁少珊（2008）。〈新時代新文學——以惡樂恩、多馬斯為例，討論原住民網路文學興起對原住民文學發展的啓示〉。未刊稿。

許家真（2005）。原住民文學的另一種可能——原住民網路文學初探，以多馬斯為例。2005年第二屆「網路文學」研討會發表未刊稿。

外文部分

1、專書

Albert Memmi(1965): *Mythical Portrait of the Colonized*. The Press

Anthony Giddens(1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press

Ashis Nandy(1983): *Intimate enemy*. Oxford University Press

Bart Moore-Gilbert(1997): *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. Verso

Michael J. Sandel(1998): *Liberalism and the limits of justice(2nd ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press

Steven lukes(1973): *Individualism*. B. Blackwell

Will Kymlicka(1989): *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press

Will Kumlicka(2004): *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press

2、期刊論文

Joseph Errington(2003): *Getting Language Rights: The Rhetorics of Language Endangerment and Loss*, in *American Anthropologist*105, pp. 723-732.

3、論文集

Charles Taylor(1993): *Politics of recognition*, in *Multiculturalism*, pp. 25-167. New Jersey: Princeton University Press

Jan Nederveen Pieterse, Bhikhu Parekh(1997): *Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Postcoloniality*, in *The Decolonization of Imagination-Culture, Knowledge and Power*, pp. 1-19. Oxford: Oxford University Press

附錄：為什麼原住民文學？

奉君山

一、一則圖說的啓示

作品中泉水潺潺地流瀉著，透過大自然發出了最美的樂音——天籟，梅花鹿兒在一旁側耳傾聽，流露出怡然自得的神情。作者運用國畫山水潑墨的手法，以窯燒的技巧，營造出宇宙洪荒初始的寧謐和諧，這種自然真樸的景象——台灣早期的自然景觀，人們唯有在稍息片刻之際，才能再度重現於腦海之中。——〈共享天籟〉圖說

關於照片，我們曾經抱持了相當浪漫的遐想比方「一張照片勝過千言萬語」、「眼見爲憑」，然而「圖說」的存在本身，彷彿就是針對這種想像的曖昧挑釁。圖說的存在正說明了觀看者對圖說的依賴，而這份依賴便揭櫫了一個簡明的道理——圖像本身絕難如它所聲稱地派生出自足自現的意義，意義仰仗的是詮釋、是脈絡，是取決於「生產者／接收者」去「產生／判讀」訊息的能力。於是，對於意義的理解、討論乃至於傳遞，便不得不極爲將就地與文字合作，在言談間彼此達成共識。在這件陶藝作品與我們之間產生意義連結的當場，圖說或是所謂的作品解說隨即接踵而至，甚至我們已經習焉而不察地將追加的詮釋視作意義的本身，或者是產生意義所需的辯證依據。我們在此姑且不談是誰？基於什麼樣的知識背景、社會地位背書？而得以將他（所習得）的譯碼形諸文字，並且獲得默認。一則圖說首先向我們開顯的，是我們對於意義（解答？）的趨之若鶩，作品周圍不大不小的那些鏤字牌子，是乘載人們共識的平台。文評、藝評、影評……我們求「評」若渴，好像總得要說些什麼，才不至於辜負了作者、作品乃至於自己所受過的教育，並且讓自己的品味獲得驗證、修訂的機會。

筆者無意將討論朝反智的傾向繼續發展下去，在此希望突出的問題是：「存在」自身往往寄託在「意義」的描述以及建構之中才得以完成，尤其在它作爲理解與轉述的對象之時更是如此。在這個脈絡之下去觀察「原住民文學」，便會意識到同樣的情境也正在發生。作爲原住民文化政略的一環，「原住民文學」很自然地、可想而知地擔負了原住民自主發聲、族群記

憶召喚以及形塑主體認同的使命（孫大川，1992）。當這份文化使命感與文字書寫本身的後設成份交會之際，一種「類圖說」的書寫於焉形成，並且會求仁得仁地派生出相當的政治效應。本文所關心的問題是：原住民文化政略固然是以延續民族文化命脈為初衷，然而作為其結果所輻射的政治效應，能夠真正達成當初的企望嗎？或者就好比「圖說」之於「圖」那樣，在意義的產生當中造就了尷尬的賞玩姿態，以文字先行的傳播優勢去「再現」生活的場景——也就是文化派生的現場。作為「一種特殊的生活方式」，文化本來就是在不間斷的干涉以及互動之中開放自己，反覆投入再生產的情境當中。去企求一種關於文化的本質性認識（亦即意義的確定），毋寧是以形逐影。

再退一步，看看這則圖說所處的語境，問題就更加清楚了。〈共享天籟〉是陳木泉以「原住民」為主題所創作的系列作品之一，圖片的來源是已出版的作品攝影集《祖靈的低語》；如果以血統的分野來看的話，陳木泉則是「以平地人的身分，浸淫於原住民文化及藝術達十五年之久」（黃俊英序言）。不論從作品的訴求（以原住民為主題）或者作者的身分（平地人）來看，「原住民」之為物的概念化以及難以界定都是昭然若揭。首先是「概念化」的問題：「原住民」成為創作者可資調動之素材，藉由圖騰、渾厚的色調以及粗獷的質感而成就了極度風格化的創作實踐。去爭論這樣的創作實踐是在發揚還是剝削原住民文化是很難得出有意義的結論的，它在日常生活中所發揮的政治效應難以考察，同時又會受到個人血統以及生命史的影響，難以一概而論。無論如何，如此的創作實踐反映了一個事實：文化質地可能被收編為一種風格化的藝術表現，而從生活現場抽離成為概念化的元素，並且受到認可¹。我們當然不能斷言陳木泉對於原住民文化的再現完全是觀光式的獵奇行為，但至少可供辨識的民俗質地並無法保證其背後具有相對應的生活情境乃至於身分認同／歸屬。²

於是我們會面臨到「難以界定」的問題：在各種文化主體不斷交互干涉的社會語境當中³，要描述甚至堅守「原住民」之為物如何成為可能？對原住民文化進行風格化的挪用固然惹人非議，但我們又能站在什麼樣的立場來聲稱某些創作實踐是合乎正統的、某些創作實踐是賣

¹ 陳木泉曾經應邀至柏林「民族學博物館」舉行個展，這一方面顯現出他的藝術造詣受到審美體制的認可，同時也表示他的作品表現出的風格足以讓觀看者辨識他特殊的文化背景。

² 同樣的討論脈絡在女性主義當中也曾出現過，書寫的風格以至於主題不必然能夠保證生理構造上的性別屬性。更進一步來談的話，憑藉著品味或者政治立場也難以準確推斷出政經階級或者教育程度。

³ 而事實上這個句子本身就間接宣稱了「文化主體」這個概念是無效的，這個概念無法有效地讓人理解充滿混種(hybrid)的社會脈絡。

弄異族風情的？鑑別的基準很容易就會導向作者個人的生活體驗，也就是說真正浸淫在原住民文化所從出的生活情境裡的人，自然是獲得默許的代言人；反之，則是喬張作致的文化捐客。無論作者個人的利害關係與他所表現出來的文化風格之間是否同調，不能否認的是「原住民」這個辭彙所召喚的風格是可能學而致之的（縱使是背負著東方主義的罪名），並且難以與血統的分野達成緊密的結合。現代性旗幟之下劇烈變動的生活形式將許多人從固有的傳統生活當中抽離出來，使得脫離生活情境的文化被以圖騰化的方式而認識，同時也宣告了一種相對穩定的主體建構機制走向終結。原住民當中的許多成員不再以各式的祭典作為生命過程的里程碑，各式的禁忌也難以成為所有人的行為典範，帶有原住民血統的諸多個人，被迫投入到現代性的語境當中，去面對「生產自我的任務」⁴。在這同時，原本以生活情境為分野的文化疆界，也就不再牢不可破，主體的生產機制以及認同框架難以用單一而穩定的標準加以衡量。純粹「布農人式」的文化教養以及社會脈絡已經是不可想像的，取而代之的是零星而難以一概而論的自我建構與認同⁵。

以對「意義」的補註和追尋為起點，更進一步將討論導向剝卻生活情境的「概念化」，從而描繪出一幅社會身分疆界「難以界定」的文化景觀。藉由這樣的討論脈絡，我們終於可以逼近一個最重要的問題：「為什麼原住民文學？」也就是說：在這樣紛雜的多元化語境之中，關於原住民文學的討論如何成立？原住民文學所企圖的政治效應為何？這樣的政治效應又如何而可能？或者需要更豐富的想像力，連帶將傳統文學的框架給顛覆掉，企求嶄新的文化政略視野？在進一步討論以前，我們必然要先從討論的前提開始切入：「原住民如何文學？」

二、原住民如何文學？

從吳錦發所編《悲情的山林》之後，原住民文學曾經一度被定調為山林文學，這當中隱含的危機當然是很可以想像的：以題材為界定方式的「題材論」，難免圈限了原住民文學的書寫

⁴ 「對波特萊爾而言，現代人的特色並不是出去尋找他自己、他的秘密與他潛在的真理；而是一個嘗試發明自我的人。這種現代性『並不是在人的存有中解放他』，而是迫使他去面對生產自我的任務。」（傅柯，1982）

⁵ 蘇珊·弗里德曼(Susan S. Friedman)以「社會身分疆界說」一詞對女性主義所做的反省或許可以成為此處的借鏡。蘇珊認為各種社會疆界彼此混雜、拉鋸，在不同的語境之中隨時調動各自的含括範圍以及優先順序，這種繁複、變動不居的認同與主體疆界，使得「女性主義」的解釋力相對而言受到局限。即使如此，蘇珊依舊認為「性別」這個疆界標定了相當的問題點，值得人們繼續投入關注，以期產生更正向的政治效應。同樣的，雖然環繞著「原住民」的討論在政經結構和文化多元主義的脈絡下有其相對的必要性，我們還是不能忽略其他所有社會疆界與「原住民」這個分野之間的交互作用。

姿態，進而有鞏固刻板印象的隱憂。雖然後來孫大川提出以作家身世為基準的權宜之計⁶，成功地建立起提倡多元書寫的論述模式，期望原住民文學不再停留在自傷身世的哀悼之中。但是早先包藏在「原住民文學」這一概念當中的原漢政治緊張，仍然以文化使命感的姿態延續著，形成了許多原住民作家共有的集體焦慮。當初吳錦發聲嘶力竭的道德性喊話⁷，就這樣替原住民文學的書寫劃定了一條通往政治正確的軌道，於是有許多原住民作家過度意識到文化主體建構、替族群發聲這種種政治效應，而將自己的書寫展現為一種文化姿態。在當中最典型的個案，就是自始至終都對自己的文化使命保持高度自覺的霍斯陸曼·伐伐。

在霍斯陸曼自述寫作淵源的文章〈寫作是爲了尋找回家的路〉當中，他描述自己在寫作上所抱持的立場，是要「將屬於自己獨特的文化內涵，不亢不卑的展現在外族面前」⁸。他的寫作動機如此鮮明地呼應關於「原住民文學」的論述在主體建構上提出的文化使命感，於是他所出版的第一本書《玉山的生命精靈》會是採集布農神話形諸為文，便也不足為怪了。就某種意義而言，霍斯陸曼在之後將近十年的書寫生涯中，是在反覆地書寫他自己的第一本書。他以文化使命感為契機的書寫生涯，便也求仁得仁地陷入一種對外披露「自己獨特的文化內涵」的表演姿態當中。霍斯陸曼個人寫作成就的規模，並不是本文關懷的重點，在這裡提出霍斯陸曼，毋寧是要突出「文化使命感」在原住民文學當中所締造的效應：作家在擔負起民族代言人的重任之時，也就被書寫、建構部落的大敘事這個母題所綁架了。在這個脈絡下討論原住民文學，自然會聯想到的就是從口傳文學到文字書寫的過渡。從口傳到文字，當然不只是媒介的不同而已，就浦忠成的論點而言，在將口傳文學文字化，以保存族群記憶、累積文化資產的同時，不可避免地會派生出負面的效應。在典籍化的過程當中，形諸為文的標準本將會產生排它的作用，從而「導致口傳文學的僵化，失去自然活潑而彈性的發展潛能」（浦忠成，1996:111）。這種排它的效應非但意味著由多元並呈轉入定於一尊的變化，更重要的是文字的傳播優勢會讓口傳文學從原本的生活情境當中抽離，而成為供人賞玩的文本資

⁶ 對於他人輕率的以「血統論」稱之，孫大川並不特別著意反駁，而認為這是身處過度階段的較佳選擇。對本質論立場抱持疑慮的孫大川，認為「原住民文學」的意義是歷史性的而非亙古不變、不可討論甚至取消的。

⁷ 「那一個月的經驗與思考，使我痛心地感受到身為橫霸的漢民族一員是如何地羞恥，對於台灣的原住民同胞，我們虧欠他們的是那麼多！」（吳錦發，1987:2）

⁸ 「一個族群若能擁有強大的凝聚力和擁有集體的實踐力，將屬於自己獨特的文化內涵，不亢不卑的展現在外族面前，保持大地主人該有的氣度和自信，必將惹人注意，引人尊敬。幾年來，我一直以這種心態從事寫作的工作……」（霍斯陸曼·伐伐）

料⁹。原本是在日常生活中，由各式零星事件經年累月積攢而成的口傳文學，卻成了白紙黑字的定稿，連日常脈絡都被抽除，更遑論傳述現場或者嬉笑怒罵或者肅穆威嚴的臨場感了。

在口傳文學文字化過程中引發的效應，恰好代表了原住民文學在企圖建構主體之餘所產生的副作用：對「文化使命感」抱持高度自覺的寫作，於是便適得其反地成為將原住民文化架空成抽象概念的幫兇。正因為急於替原住民文化找尋「意義」，許多原住民作家藉由盤點文化資產、紀錄傳統生活，甚至是後設地調動現有的思維模式（生態議題、社會主義圖景的前現代版本），來將原住民文化置入文字的脈絡當中賦予意義。在這個脈絡下的原住民文學，雖然對政治效應有急切的企圖與自覺，但卻反而造就有如文化導遊的姿態，對眼前這場文化資產的保存與調動進行人類學式的見證，以考察社會議題的方式去擺弄原住民文學書寫的意義所在。在急切地干涉甚至爭奪漢語書寫的正統版圖之時，原住民文學可能在建構大敘事的過程當中，將文學事業轉化為一個建立部落文化博物館的工程。非但是身處不同社會脈絡的人（非原住民）可能會輕率地用獵奇、觀光的心態看待這樣博物館式的書寫，就是身處其中的人（原住民）也可能在各式展覽品以及導覽的打造當中，和原本應該是在生活情境中派生的文化產生疏離，抽身成為將原住民的文化景觀公諸於世的仲介者。也就是說，身為原住民的原住民恰巧在他書寫原住民的時候，與部落生活的脈絡作了切割，成了某一種意義上的旁觀者。在這樣的書寫脈絡之下，原住民的生活情境被轉化為文化景觀，不論是讀者亦或作者，都被迫得要站在博物館裡頭瞻仰各式各樣的藝品，原住民文化於是成為被給定的文本累積。

問題或許不在於書寫的內容是什麼或者如何書寫¹⁰，而是這樣尋求典籍化的博物館工程本身就會將對原住民文化的想像納入一種相對僵滯的框架裡。以延續文化命脈為初衷的原住民文學，卻在「文化使命感」的過度意識干涉之下，非但沒有能力挽狂瀾，反而是拐彎抹角地將原住民文化送進了親手打造的博物館當中。在成為人們瞻仰對象的同時，也就宣告了原住民文化將要成為畫框裡的景觀，而仰賴著圖說來獲得／失去意義。當初期盼的政治效應，反而

⁹ 就浦忠成的說法而言，文字化的口傳文學首先是因為「識字與否」這個條件而和部落的人們產生隔閡的，因為缺乏所要求的教育背景，所以用漢文書寫的口傳文學反倒無法為部落耆老們接收，出於己身，卻又異化為不可名之物。

¹⁰ 並不是所有的原住民作家都熱衷於大敘事的描摹，但諷刺的是，某種讀者預期的心理以及政治效應的規劃讓編選原住民作家作品的工作染上了民族色彩。在文學場域當中，原住民往往被預期要分配到「書寫原住民」的任務，這個看似理所當然的安排，其實包含了某種不帶惡意的成見，而可能在寫作完成之後的第二時間再次對原住民的形象進行切割。有鑒於此，提倡多元書寫的孫大川在選編《臺灣原住民族漢語文學選集》便有意識地選入了許多「沒什麼原住民特色的」作家和文章。

正因為獲得實現而遭到取消。原住民文學訴說的仍然是某種「它者」的姿態，只不過同時也是可供調動的風格、可供品鑑的景觀。人們大可以賞玩一下原住民的生活情調以及藝術風格，然後回到日常生活的脈絡當中日復一日，對於背後所蘊含的日常生活的現場置身事外，甚至視而不見。與生活情境脫節而成爲（貌似）自足的展現之後，博物館化的原住民文化便始料未及地被凝固成歷史陳跡，同時也就無法開拓出迎向時代變局的靈活性。既然在正統的文學場域當中角力，並不能保證原住民文化面向未來的生生不息，那麼，作爲文化政略的一環，原住民文學的討論或許有必要掙開既有的框架，將想像力釋放到字句文章的文學書寫之外。

法國女性主義學者西蘇(Helene Cixous)在女性主義脈絡下提出的「陰性書寫」(feminine writing)，或許在一定的程度上對這個論題有旁敲側擊的效果。在理體中心主義(logocentrism)指導之下，對語言文字的操作是要在言之成理的推論、敘述中漸漸逼近核心，完成意義的固定。然而西蘇延續著德希達的批評路徑，進一步提出陽具理體中心主義(Phallogentrism)，認爲這種對意義的壓榨造就了既成的父權思維模式，於是要求意義的開放，並且對「書寫」下了不同以往的界定，將書寫從典範構成（亦即意義的確定）的框架中，釋放到日常生活的場域當中，以無以名之的姿態去展現不可名狀的潛意識。我們姑且不談在西蘇的論述脈絡中悠關宏旨的潛意識，在這裡，西蘇最重要的提示毋寧是他將書寫釋放到日常生活當中，在開放意義的同時也就保證了書寫姿態的豐富多變以及生生不息。以西蘇對父權的批評爲起點，我們可以發現到原住民文學當中博物館工程的傾向，其實是無意中沿用了漢人國族論述中理體中心的傾向，而藉由文字和語言去描摹、構築原住民文化的本質。有鑒於此，我們或許有必要將討論的脈絡更積極地與日常生活結合，來尋求關於原住民文化政略的更細緻的思維。

三、博物館的解放

「通俗文化」這個辭彙在學理上有許多細微的區別以及討論¹¹，但是在日常生活的情境當中，通俗文化很容易和「大眾化／媚俗」、「流行／商業化」連結在一起。於是便派生出「文化政治經濟學」(Political Economy of Culture)這樣的批判角度，對通俗文化當中的意識型

¹¹ 史都瑞(John Storey)在《文化理論與通俗文化導論》中就提出了六個脈絡來加以討論，在紛雜的定義之中，通俗文化這個詞彙所反映出來的問題，就在於人們傾向在文化的內部進行切割，界定高雅／通俗的區別。而各式各樣的討論方式，就反映出對於界線兩端的政治立場，以及觀照界線本身的思維策略。

態、行銷手段以及審美基準進行甄別。諷刺的是，這樣的批評方式確實有它的實踐效力，但卻同時塑造了對通俗文化的一種「最流行的精英文態」。進一步形成了一幅詭異的景象：人人都對「置入性行銷」、「灑狗血」、「商業化」這樣的詞彙朗朗上口，但舉目四望卻到處都是讓自己滿腹牢騷的批判對象。同樣的情況在思考原住民文化的時候也會碰上，尤其是在圖騰化、風格化的調動當中，自然會招致「這不是真正的原住民文化」這樣子劃清界線的批判眼光。對於文化精粹的一種幾近潔癖的共識，使得聲稱一個東西不夠水準成了最便宜的自我標榜。問題在於，一種帶有理體傾向的文化想像非但不能獲得廣泛的接納（比較可能得到的是洞若觀火的瞻仰），反而會在高蹈的姿態中喪失與日常生活接軌的潛力。如果說我們借用「瀾因」(me-me)這個尚具爭議的概念來理解的話，那麼關於原住民文化的正典化企圖，卻恰巧會塑造出一種合理、（政治）正確，卻欠缺異質性的文化藍圖。而異質性的缺乏，則會壓抑文化作為一種資訊基因（瀾因）而不斷繁衍、突變的生命力，進而宣告了原住民文化在社會脈絡當中的缺席或者異化。

事實上，理體化的文化想像只可能在學院的論述脈絡中完成，因為一旦投入到個體的日常生活情境之後，理體化的文化想像自然會被眾聲喧嘩的異質性拆解。明志技術學院電機系的學生（洪偉文等五人）曾經以FLASH製作了動畫（上圖），將原住民的神話傳說作多媒體的呈現¹²。他們是這樣敘述自己的創作動機的：「散佈在坊間的原住民故事都是以文字的形式，透過書面靜態地呈現出來。這種表達方式比較枯燥無味而且不容易激起讀者的共鳴。此外，在資訊的流通上也比較不容易廣為流傳」，於是他們有計畫地將原住民傳說以較為生動的方式呈現出來。這個同樣以推廣原住民文化為訴求的嘗試，卻在起步點就遇上了兩難。將原住民傳奇植入多媒體環境的作法，其實在意識形態上並沒有甩脫掉博物館式的文化保存框架，只是單調地將傳統的故事與現代的技術進行結合，要在當中期待大眾會形成更深刻的共鳴，恐怕是緣木求魚。另一方面，這個嘗試所尋求的奧援——原住民文化，也勢必在某種矜持之下對之欲迎還拒。為了廣為流傳而要避免的「枯燥無味」，在另一套思維當中卻代表著文化事業的莊嚴。做為博物館當中的展覽品，典籍化的姿態可以是提高格調的策略。單純在媒體技術面上尋求創新，而無法在思維模式上突破既有的框架的話，便會在政治效應上無法

¹² 該計畫主題為《揭開原住民傳奇的神秘面紗》，是因應「第二屆全民電子人文創意設計競賽」而提出的，內容包括了泰雅、布農、賽夏各族的傳奇故事。附圖是曹族的故事〈日月潭傳奇〉，收錄在《明志技術學院學報》34卷第二期。

突破被取消的窘境，同時在審美品味上又無法在既有權威之外另闢蹊徑。對於這樣的嘗試，與其期待它在總體政略上突破性的影響力，倒不如換一個角度，將這個嘗試視為微觀政略中的一場游擊戰。洪偉文等人藉由媒體技術所做的這個嘗試，其行為本身要比成就出來的作品更能夠彰顯出不凡的意義。

在《文化消費與日常生活》一書中，史都瑞援引了葛蘭西學派「文化主導權」(cultural hegemony)的觀念¹³，認為文化既非上行下效的給定模式，亦非訴諸民粹的單向結構，而是各種事件在日常生活的場域當中不斷派生、再製，互相競爭主導位置¹⁴。在這個脈絡底下，洪偉文等人的作為，便可視為是將傳統的文化要素納入自己的生活脈絡當中，賦予新的意義。這麼一來，重要的就不是完成了「什麼」，而是「完成」了什麼。既然去企求總體性的政治效應往往會無處著力，甚至造成與日常生活脫節的文化大敘事；那麼不如回歸到那變動不居、眾聲喧嘩的主體網絡當中，在日常生活的脈絡下生產屬於自己的版本，放棄關於原住民文化的一勞永逸的解答。只有在放棄（或者含蓄一點：擱置）解答和大敘事的前提之下，邀請人們投入原住民文化的工作才會是誠懇的，否則就會在大一統版本的排它性當中，將原住民文化固著成僵滯的文化景觀。只有在回歸日常生活的前提之下，原住民文化才能保持豐富的生命，獲得與瞬息萬變的社會脈絡接軌的能力。如果以一種類比的方式來思考的話，就是要放棄原本從伺服器單向下載的思維習慣，將原住民文化投入再生產的社會語境當中，形成上傳／下載並行的 P 2 P (peer to peer) 的交換網絡。

然而我們在這裡討論的並不是一種拐彎抹角的機會主義，並不是要在佯稱開放意義、認同異質性的同時，再機關算盡地將通往優質文化理解的啟蒙觀點滲透到零星的論述場域。正如同前面所提到過的，在各種文化教養交雜之下，要去尋求純粹的原住民文化教養，本來就是遙不可及。面對著如今這個歷史階段，與其要力挽狂瀾，在一傳眾咻的環境當中召喚人們來貼近原住民文化的理體；不如放棄對「進一步擴大教育力度的可行性」的信仰（威廉

¹³ 在該書當中，譯者主張以「文化主導權」代替歷來沿用的「文化霸權」這個譯法。考量到葛蘭西提出這個概念之時，強調統治者（強勢文化）要藉由妥協與再製，來對被統治者（弱勢文化）的文化以及價值觀進行收編，那麼原本的譯法傳達出來的單向壓制，顯然是太過武斷了。因為「文化主導權」的譯法並不普遍，此處稍作說明。

¹⁴ 雖然我們不應該忘記資本所具有的操弄權利，以及生產所具有的威權化與創始化結構(authoritarian and authoring structures)，我們也必須堅持，文化消費實踐具有主動的複雜性，以及情境化的主動性。文化並不是先製作好，然後被我們消費；文化是我們在各種文化消費實踐中創製出來的。（史都瑞，2001/1999:230）

斯，1965），讓人們在所處的社會脈絡中生產自我的認同¹⁵。無須諱言，面向未來的原住民文化圖景當中，即將接掌主導權的勢必是年輕的一輩，這一代人，同時也是因為在部落生活當中缺席、與族群文化脫節而飽受質疑的一輩。但是問題可能不在於年輕的一輩少了什麼，而是他們被取消了什麼。部落經驗以及族群文化可以是個焦慮的對象，比方在網路平台創作頻繁的年輕寫作者「嵐峰」，就曾經為文表示他的焦慮以及企圖心¹⁶。但也正是這樣為傳統感到憂心不已的嵐峰，用他的創作向我們揭露一件事實：卸卻文化使命感的光環之後（事實上那只是他諸多創作當中的一篇文章而已），他的書寫實踐當中鮮少透露出身為原住民的蛛絲馬跡¹⁷，或者我們應該說，用單一的脈絡去檢集一個人的自我認同、關懷甚至日常生活，本來就是緣木求魚的事情。於是一種以焦慮為起點，抱持著問題感的原住民意識，便有可能在年輕一輩的身上造成斷裂的心理矛盾。一方面部落的將來（不論就政治、經濟、文化上而言）造就了曖昧的使命感；同時又因為傳統經驗的缺乏而無能為力擺脫既有的社會脈絡，從而讓文化使命感與日常生活產生斷裂。這樣一來，身為原住民的社會脈絡便在政治效應的企求以及傳統經驗的匱乏之間遭到夾殺，被取消的就是年輕人心知肚明卻又無能為力的文化焦慮。

爲了要重新取回被取消的社會脈絡，我們必須對原住民文化面向未來的方式提出一種更為激進的想像，關於「綁架」的行銷構想或許能提供給人們更大的勇氣。威普弗思用「品牌綁架」(Brand Hijack)的概念來允許消費者憑藉著自己的生活脈絡以及社會建構來再生產品牌的意義與認同。「品牌綁架」的意義就在於它指示了一條通往次文化形成的道路，只有藉由自己參與其中，並且共享某種地下化的結黨營社的樂趣，一種真正投入自己生活脈絡的認同才得以成立。這樣的宣言勢必會造成一種令人焦慮的情勢，一方面會將原住民稀釋到各種社會脈絡之中，一方面又會陷入無法逕行操作的虛無感當中。但也唯有滲透到日常生活的脈絡當中，並且壓抑那種總體政略式的啓蒙姿態，原住民文化才能夠在新的世代當中找尋新的存在方式，以一種微觀政略的姿態介入不斷再生產當中的現代／第二現代獲得延續。而同時我們

¹⁵ 「認同並不是固定一致的，而是在不斷化成的過程中被建構出來，但永遠處於未完成的狀態，無論就過去或未來而言，都不完整。這樣的認同乃是一種「生產」，並非與生俱來的，也不是環境的結果。」（史都瑞，2001/1999:183）

¹⁶ 「有很多像我這樣的年輕人！對自己的部落，完全沒有印象及認同，相對地對既熟悉又陌生的部落產生了排斥感！這點很嚴重，雖一無概況了解！那對文化來源能知多少呢？尋根，是一件美好的禮物，也應對了文化的保存，有實際行動才能！」（嵐峰）

¹⁷ 嵐峰個人新聞台 <http://mypaper.pchome.com.tw/news/frankey/>

也知道，現代性的構成遠非「歷史的終結」這種一勞永逸的囁語，而是在現實脈絡當中各種差異不停對話、互動的結果。

然而這是否代表我們要用一種普遍主義的姿態來對原住民的處境進行收編呢？這樣的憂慮本身其實又透露出對於啓蒙思維的情不自禁的援引，誤以爲一種無所不包的總體政略是可以完成的。然而在一個包含著資源分配不均等等政治衝突的社會語脈中，以認同政治爲基點的在地文化集結本來就是勢在必行¹⁸。我們將文化政略轉入微觀視野當中，正是爲了避免在在地文化集結的同時，因爲次文化空間的缺乏以及日常生活脈絡的缺席，而莫名所以地陷入一種脫軌的窘境，將中壯派和青少派之間的文化斷層，擴大成爲無人樂見的部落末日。在這個意義上，「原住民文學」的稱號理應是樂見於被取消的，然而將原住民文學取消到尋常的脈絡當中，卻恰恰好是爲了要避免在時間推移中自然造就的連根拔除（人總是會死的），進而尋求一種「非取消之取消」的可能性。爲了要將原住民文化以一種豐富多變，甚至是提供文化多樣性奧援的姿態，在現代性的社會語境當中獲得延續。就必須要避免原住民文化政略限制爲一種單純的政治道德主義，捨棄曖昧的啓蒙姿態以免形成一種救贖者對待文化羔羊的傲慢姿態。畢竟，原住民文化所面對的社經困境固然是我們所無法迴避的，但是我們也不能夠坐視一種關於部落文化的整體論述，造成了文化使命感與日常生活的斷裂，進而癱瘓了原住民文化賴以勃生的根源。

¹⁸ 「事實上，我們發現人類乃是一個創造差異性的機器，權力的衝突才導致人類競相分裂。每個團體皆會維護其自我，並將進口物品以背景再造的方式處理，以捍衛其文化認同。」（尙－皮耶·瓦尼耶，2003/1999:147）

參考書目

- 《臺灣原住民族漢語文學選集》共七卷，孫大川主編，臺北：印刻，2003
- 《玉山的生命精靈》，霍斯陸曼·伐伐，臺北：晨星，1997
- 《那年我們祭拜祖靈》，霍斯陸曼·伐伐，臺北：晨星，1997
- 《鯨面》，霍斯陸曼·伐伐，臺北：晨星，2001
- 《臺灣原住民的口傳文學》，浦忠成，臺北：常民文化，1996
- 《思考原住民》，浦忠成，臺北：前衛，2002
- 《祖靈的低語》，陳木泉，臺北：九元文化有限公司，1997
- 《文化理論與通俗文化導論》，John Storey，南京：南京大學，2001/1993
- 《文化消費與日常生活》，John Storey，臺北：巨流圖書，2002/1999
- 《文化全球化》，Jean-Pierre Warnier，臺北：麥田，2003/1999