



主編的話

主題：詮釋取向研究

我學習詮釋學相關知識是從博士班開始的，由於工作與研究的領域都與台灣原住民族的聚落空間與文化傳統相關，對異文化的探究旨趣讓我首先在人類學系修習詮釋人類學，閱讀了美國人類學家 Clifford Geertz 幾篇論文(Geertz 1973a, 1973b, 1983)，他認為研究過程是一種智力的不斷運動，反復往返於田野資料的具體細節(部份)和他建立的抽象架構(整體)之間，以獲致民族誌的詮釋。《詳全文》

【編輯室】

發行單位：
國立東華大學
花師教育學院
教育與潛能開發學系
發行人：劉明洲
總編輯：王應棠
編輯群：王應棠
劉明洲
蔣佳玲

版面設計：王鴻哲
陳柏君

【下期預告】

教育系電子報第38期預定於110年6月30日出刊。

誠摯的邀請您在此發表您的看法或心得。投稿者請將稿件寄至編輯助理陳柏君

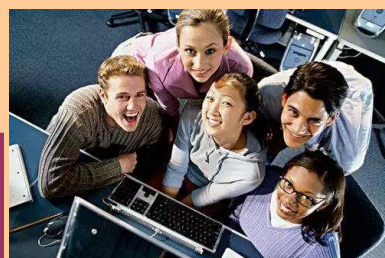
pochun.chen1121@gmail.com



【徵稿啟事】

若您對教育系有任何想法，對教育現況、教育理念及現行教育議題等有精闢的見解，歡迎您投稿教育系電子報！稿件請寄至教育系電子報編輯助理 陳柏君

pochun.chen1121@gmail.com



主題報導

- 【跨文化理解與翻譯..... 王應棠/撰】
- 【如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗與文化世界？..... 王應棠/撰】
- 【從 Gadamer 詮釋學的觀點重看蘭亭真偽之辯..... 熊天涵/撰】
- 【非黑即白？以 Gadamer 詮釋學探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間..... 顏慧旻/撰】
- 【觀光射耳祭與民族教育的經驗反思..... 胡克緯/撰】
- 【詮釋取向和實踐取向(例如：行動研究、反身性自我敘說與實踐)的疑惑..... 劉詠甄/撰】

校友社群

- 【他們的故事..... 蔣駿/撰】
- 【菸頭上的阿草..... 江珮瑾/撰】
- 【經驗過，方才依稀懂得..... 崔珮芸/撰】
- 【我是多元文化教育研究所畢業的..... 劉宏信/撰】
- 【這些年的職場經驗..... 簡亞帆/撰】

學術活動

教育學講座 1

教育學講座 2

系所動態

系上活動 1

系上活動 2

師生榮譽榜

詮釋取向研究專題前言

一、學習詮釋學與相關人文社會科學的歷程

我學習詮釋學相關知識是從博士班開始的，由於工作與研究的領域都與台灣原住民族的聚落空間與文化傳統相關，對異文化的探究旨趣讓我首先在人類學系修習詮釋人類學，閱讀了美國人類學家 Clifford Geertz 幾篇論文(Geertz 1973a, 1973b, 1983)，他認為研究過程是一種智力的不斷運動，反復往返於田野資料的具體細節(部份)和他建立的抽象架構(整體)之間，以獲致民族誌的詮釋。這種理解與詮釋即狄爾泰所謂「詮釋學的循環」(hermeneutic circle)。在往復的螺旋攀升運動中，理解不斷的深入。經由這種理解的過程，研究者就不必求助於「脫離自己，貼近當地人」的方式來建立其他民族的主體性(subjectivities)。

將研究過程視為詮釋學的循環深深吸引我的關注。於是我隨後就到哲學系修讀 Gadamer (1989)的詮釋學鉅著 Truth and Method (《真理與方法》)。在一年的修習過程，讓我從理解的方法論與認識論進一步提升至存有論的高度。Gadamer 在《真理與方法》中探究一個更根本的問題：不僅在人文學科，而且在人類對世界經驗的整體中，理解何以可能？他承襲海德格的對人的此有(Dasein)的時間性分析，認為理解不是從屬於主體的行為方式，而是人本身的存在方式，因此他在《真理與方法》中使用「詮釋學」這一概念，闡明人的理解活動是人的根本性特徵，這種活動構成了人的有限性和歷史性，並包含其世界經驗之整體，使理解的活動成為包含一切、普遍存在的活動(Palmer 1969: 163-164)。換句話說，人怎麼理解，人就怎麼存在。

接著又在台大城鄉所修習「研究方法：詮釋學」，才較具體了解詮釋學觀點的社會研究。課程從 Gadamer 的哲學詮釋學出發，釐清與方法論詮釋學(Betti、Hirsch)和批判詮釋學(Habermas)的爭議、然後討論詮釋學與女性主義、詮釋學與交互論、詮釋學與社會研究、詮釋學與訪談、詮釋學與人類學、詮釋學與紮根理論的相關文獻。

在多元文化教育的學術生涯，回顧並整理教學、研究過程中最為深刻的體驗，其實是嘗試尋找那影響自己最重要的理論視角與經驗研究的意義何在。在這裡，跨文化理解如何可能？將翻譯作為跨文化理解的模式可以怎麼探討？

《真理與方法》提供了深刻的洞見。以理解某一原住民族的傳統為例，我們的理解活動是如何進行呢？Gadamer 認為人在理解某一事物時，總是先籌畫(project)出一個最初的整體意義作為前提預設，然後進行各個部分的理解，並在其中不斷檢視各個部分所產生的意義與整體意義之間的關係，此即詮釋的循環。

當今對經驗的理論受到自然科學的影響，強調可重複與可驗證的經驗才構成知識，這就排除了經驗中的歷史性。詮釋學經驗總是關聯著傳統，但傳統並不只是經驗教導我們去認識與支配的一個過程，而是像一個「你」一般表達自己。在此一關係中具有開放性，讓彼此在互相開放、接納、互動和諒解的來回溝通關係上相互傾聽，相互擁有。

於是在對話過程中經由視域融合取得共識，產生新的經驗。

進一步，詮釋學闡明「詮釋循環」的運作，澄清了社會研究並非站在一個「客觀、不帶任何立場」的研究者經由建立假說、蒐集資料到驗證假說的過程，而應是一個在文獻回顧、資料蒐集、分析與撰寫之間不停來回相互影響、比較的過程，既有文獻及研究者個人的經驗則構成研究發問的切入點(畢恆達 1995：239-240)。

將其視角與觀點放在台灣原住民族研究的具體脈絡時，其中最讓我持續關注的議題是原住民族文化傳統在當代社會的命運。此一命運的吊詭是，它往往是在遭受急遽破壞之時才為人所察覺，而引起有識之士的反省，並想方設法，運用各種行動來面對這個課題。站在祖先生活千百年，卻在眼前變得逐漸陌生的部落土地上，從哪裡來和往哪裡去的問題刺激著原住民對族群文化自我理解的迫切需求。

理解和詮釋傳統的動機即根植在人希望理解自身的要求；對傳統的疑問、責難與爭執，都是對現在的迷惘困惑與對未來的期望中導引而出的。傳統因此永遠是「對現在而言」的傳統，而不是已隨風而逝的過去。每一時代都有它對未來的期望，凡是歷史中有能力進入這種期望視域之內的一切，便是這個時代所擁有的傳統。這樣的傳統並非，也無必要是它過去的本來面目。傳統能對當代人產生意義，在於傳統允許每一時代的人以自己的理解和詮釋去延伸它(殷鼎 1990：2-3)，猶如鳳凰浴火後的再生。

將原住民族文化傳統的當代意義與命運視為台灣多元文化社會的重要課題，受到詮釋學啟發的研究我認為可以提供恰當的視角進行探討。要詮釋一個社會現象，研究者首先要能提出問題，在問題的指引下去瞭解研究對象的意義。而所提出的問題必定是研究者所關心而又尚未瞭解的問題。因此，研究者的發問就和他的處境息息相關，推動他去詮釋對象，尋找答案。

從大學時代一次偶然的機會親身體驗苗栗南庄賽夏族的矮人祭，第一次接觸原住民的生活世界之後，多年來由於研究及工作的關係，對原住民的原鄉聚落、生活及文化藝術實際體驗逐漸增多。這些體驗在很大程度上拓寬了我的視野，進而改變、深化我的人生經驗。不論對個人或是台灣社會，原住民族文化都是珍貴的資產，但是一般人卻很少像我這麼幸運有深入接觸多元文化的機會。

我的教學、研究與專業實踐的主題多與原住民聚落與文化變遷相關，我身為漢族，卻有大部分學術研究與專業實踐是與台灣各族群的原住民為伍，在不同文化傳統的相遇中，除了原住民族文化特殊性的吸引，理解異文化更是為了自我理解。正是在對異文化的理解並通過這種理解，我們才能夠對自己的文化和可能隱匿而不為我們所知的那些成見，達到更敏感和更富有批評性的理解。在更廣的社會意義上，相互理解、欣賞並尊重不同文化的存在，則是在邁向民主化的台灣社會必須走的路，這將是一條尋找共同家園的漫漫長路。

二、開始開設「詮釋取向研究」的課程

我對詮釋學在人文社會科學的巨大影響與啟發在修課過程中有了初步認識，畢業後到多元文化教育研究所任教不久即開設「詮釋取向研究」這門課。多元所學生背景多元，課程設計又強調社會學、人類學、文化研究與教育學四大領域的整合學習，因此如何向學生介紹《真理與方法》的基本概念，並同時轉化為人文社會科學研究的相關議題討論，在持續的開課與研究過程中，逐漸聚焦於「跨文化理解如何可能」，以及「翻譯作為跨文化理解的模式」的具體課題。

當我們遭逢陌生的文本或事物時，在理解的過程中，初期所發生的不理解或誤解的現象，已經預設了事物或文本都是可以理解作為前提。在此一過程中，理解的可能性條件是什麼？理解如何發生？這都是當代詮釋學的基本議題。

詮釋學取向的研究旨在探討文本或事物的意義，而探討的過程即為研究者理解研究對象與自我理解的不斷深入與更新過程。此一取向強調沒有一個超然於具體處境的立足點，所有研究都必須從研究者身處的社會文化傳統所提供的前見(pre-judice)或先前判斷(pre-judgment)作為出發點，經由部分與整體之間不斷往返的詮釋循環，逐步克服文本或事物的陌生性。此一循環過程突破人文社會科學主觀主義與客觀主義的研究範型，強調理解的發生是研究者與研究對象間的視域融合。詮釋者在詮釋的循環中還須不斷進行反思，以修正自己的前見，因此對文本或事物理解最終指向自我理解。

詮釋學的任務在於對事物之意義的探問，這是詮釋工作的堅實基礎。事物的意義經常具有多樣性，但仍有最恰當的意義(Gadamer 1989)。至於意義則是整理出事物之可理解性(Heidegger 1962: 193)。從具體事物轉為文本的探討，他指出當我們試圖理解一文本，我們就會準備好此一文本將告訴我們某些意義，因此對文本之它性(alterity)會很敏感。此一敏感性涉及研究者投設(project)之先前意義與前見，這就揭示了研究者對文本之先前理解結構因此成為獲致恰當意義的必要過程。在方法論上，有意識的理解不僅關乎形塑預期的觀念，還須檢視這些觀念，由此才能從事物本身獲得恰當的理解(Gadamer 1989: 269)。這就要求研究者開放自己，讓探究對象來不斷修正我們的前見，經由預設整體、瞭解部分、更深掌握整體的詮釋學規則，亦即詮釋的循環，來獲致恰當的意義。恰當理解的判準即呈現在部分與整體間的和諧無矛盾，但整體與部份永不會相融，而是逐步深入並且更清楚的呈現事物的意義(ibid.: 291-3)。

Gadamer 認為，文本的意義由詮釋者個人的歷史處境以及整體歷史的客觀途徑所共同決定。因此，詮釋者對文本意義的理解會超越作者，這顯示理解是有生產性的活動，而非重複作者賦予文本的意義。而對文本的理解是詮釋者的視域與文本的視域透過語言的媒介產生視域融合的結果(ibid.: 374, 378)，由於歷史、社會與文化處境與專業訓練提供的視域會有差異，不同詮釋者永遠是以不同的方式理解文本。

但是，此一論述並非倡議文本意義的相對主義理解與詮釋觀。為何詮釋不是主觀的、偶然的，也非相對的？

Gadamer 說，「只有一種正確的詮釋」是不可能的，因為文本的意義是文本與詮釋者之語言融合的成果。他稱詮釋過程產生的經驗為詮釋學經驗 (ibid.: 358)，而真正的詮釋學經驗是一種詮釋者與文本相互開放的平等對話關係，有如一個活生生的「我（詮釋者）—你（文本及其傳統）」關係。詮釋者在聆聽文本之際開放自己，要能夠聆聽到反對自己的聲音，並接受它，如此才能產生新的經驗 (ibid.: 361-2)。將詮釋視為是對話的活動模式，必須受限於文本對象的語言（課題）之視域限制，又受詮釋者自己視域的限制，在視域融合中得到新的經驗與意義。進一步，詮釋過程即是一個不斷測試的過程，藉由提高對方反對理由之力量，來修正自己的前見以獲致共同理解，因此能在一更大的視域中獲得更深入的知識。在此一意義上，對話即是在一個統一的面向看見事物，在完成共識的過程中形成新的概念 (ibid.: 367-8)。

在更根本的層次，Gadamer 認為人文科學的探究方式就是問與答的思考方式，思考是自我提問，而提問總是來自自身的視域與歷史脈絡。Gadamer 認為文本的意義是相對著提問視域而產生，他引申歷史學家 Collingwood 對歷史研究的見解，藉以建立人文科學的探究模式。Collingwood 認為，對歷史事件的研究只有重構出有關人物的歷史行動所回答的問題時，我們才瞭解該歷史事件的意義。Gadamer 將此一洞識轉為「理解文本即是理解它所回答的問題，而文本則可視為回答此一問題的答案」的探究模式，並主張在對文本所問的問題進行重構時，必須超越文本的歷史視域才能進行。因此，重構其實是能生產新意的創構 (ibid.: 370-4)，因為在重構一個文本回答的問題時，已融入了我們的當代疑旨 (problematic)。在此一「問—答」的對話中達致理解，不是申明自己的意見，而是轉型到一個新的自我 (ibid.: 397)。視理解文本為對話交談的過程，即是在此一過程中讓文本說話，使其成為對我們的提問的回答。

三、師生共同練習「詮釋取向研究」的習作

本期電子報專題共有六篇文章，其中四篇為多元所博士班修課同學的期末習作或疑難探索的整理，兩篇是我的期刊論文（後收入專書中）。熊天涵〈從 Gadamer 詮釋學的觀點重看蘭亭真偽之辯〉對書法史上的一次論戰進行深入的討論，結論指出蘭亭論辯不僅僅是對一件書法作品的真偽鑒定，而且關係到書法史、文學史等各個方面，其意義也遠遠超過了《蘭亭序》本身。關於真偽的一系列討論豐富了人們對《蘭亭序》、王羲之、晉唐書法、經典和傳統的理解，豐富了書法的面貌與意涵。顏慧旻〈非黑即白？以 Gadamer 詮釋學探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間〉探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間，從七處經文的分析探討對同志定罪到除罪的詮釋，再從同志基督徒的生存困境爬梳同志在教會的遭遇，然後綜合聖經詮釋與同志經歷探討教會對此議題的對話空間。她在結論指出，教會必須放下官方教導，讓聖經與信徒之間有開放的視域融合，同時放下傳統對同志定罪的前見，與同志展開善意的對話。



而同志亦無須將基督教會視為全然敵對的社群（就像同志社群一樣，它也是個異質性的群體），可以在其中找到能夠開放自己的最佳接觸點。非黑即白的論述並非事實，亦無助於對話，希望能打破教會和同志、反同和挺同的對立，找到比較理想的對話空間。

胡克緯〈觀光射耳祭與民族教育的經驗反思：以高職觀光科原住民族實驗課程活動「導覽解說」為例〉討論觀光專業與文化詮釋相互凝視的關係與其生產意義的過程的複雜層次議題，包括師生在課程實踐中如何確認教學目標；公部門與學校之間如何透過觀光祭典分配各自扮演的角色；導覽實習同學與遊客之間如何透過語言解說，進行文化翻譯的過程。最後反思如何重新回到課程實踐上，運用所學，開發潛能，培養自己的專業能力，同時促進文化實務的素養。作者認為觀光科的實驗課程本身就具備詮釋的意圖，從族群文化與觀光專業的來回辯證與實作中，如何聯繫歷史，如何回應當代，與各種事物發生關聯，試圖走出另外一條文化傳承的策略與路徑。

劉詠甄〈詮釋取向和實踐取向的疑惑探問〉整理不同研究取向對「實踐」的觀點與要求。兩者都在詮釋循環下檢視視框並產生新理解，也要求進入具體場域——社會真實處境。差異點則在於：參與這社會處境的位置和承諾態度。是否願意進入和他者認同的政治利害關係現實處境，共同承擔與面對這個處境中的真實問題與困境。她指出詮釋取向研究對權力宰制議題相對較為模糊，或許這也是要再進一步檢討的。

王應棠〈跨文化理解與翻譯：魯凱族田野經驗與閱讀原住民漢語文學之間的對話〉首先從我在魯凱族好茶部落田野中的「錯誤」與「錯愕」經驗出發，然後轉到當時事件中的要角奧威尼在因緣際會之中，從「報導人」、「翻譯」與「顧問」等做為本族與他族的中介者，逐漸轉為魯凱族的作家，創作之依據絕大部分係其對自身文化之採集與詮釋之成果，因此他的所有作品均可視之為自我書寫之民族誌來閱讀。本文嘗試將「(魯凱族好茶部落)田野作為文本」與「(魯凱族作家奧威尼的漢語書寫)文本做為田野」併置，突出二者共同的跨文化理解的基本問題。接著論述奧威尼的具體書寫文本案例，討論原住民漢語書寫在生產與接受過程中，所涉及的語言與文化脈絡問題，並進一步討論以「翻譯作為跨文化理解的模式」對此一議題的啟示。作為初步結論，我以原住民漢語文學作為跨文化理解的媒介，並將翻譯作為跨文化理解的模式，讓我們可以透過「翻譯」，昭示了一種包含他者，並且邊界可以在跨文化對話的歷史進程中不斷擴大的特質。

另一篇〈如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗與文化世界？將原住民文學作為跨文化理解媒介的一個初步嘗試〉選定達悟族夏曼·藍波安的《海浪的記憶》與《黑色的翅膀》為海洋生活世界的主要表徵媒介作為閱讀文本，設計不同身份屬性的參與者進行文本閱讀與焦點團體討論。然後經由選定文本相關作者之文學研究評論資料，以及達悟族相關民族誌研究資料，與前述焦點團體討論所收集之資料進行參照、分析與詮釋。研究結果初步顯示，理解的對話模式指出訪談是一種話語的形式，而討論議題則必須來自研究者對閱讀文本語言及其所涉文化現象的敏感度與提問視角，這都關涉其前見。焦點訪談的進行是一種受議題導引的對話活動，參與者都要開放自己進入議題的反

覆交談情境中，以探索不斷深入的意義，這是視域融合的成果。其次，作品文本與訪談記錄再現了人們的經驗所展現的生活世界及其意義，這些都是透過語言的表達。而當我們據之以進行分析詮釋時，不同的前見和語言指涉的多義性顯現意義的豐富多元性，因此只有一種正確的詮釋是不可能的。但是這也不是要提倡相對主義的理解模式，而是強調跨文化理解要在對等的開放關係中獲致共識而開啟、豐富彼此對文化的認識。

校友社群本期共邀多元所前後期畢業碩博士班五位分享他們的工作、教學經驗，也談到過去在校求學期間的往事。

參考文獻

王應棠。2020。〈如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗與文化世界？—將原住民文學作為跨文化理解媒介的一個初步嘗試〉，《教育與多元文化研究》，第21期，頁43-87。

王應棠。2012。〈跨文化理解與翻譯：魯凱族田野經驗與閱讀原住民漢語文學之間的對話〉，《台灣社會研究》86期，頁179-206。

陳榮華。2011。《高達美詮釋學：真理與方法導讀》，台北：東大。

畢恆達。1995。〈生活經驗研究的反省：詮釋學的觀點〉《本土心理學研究》4期，頁224-259。

殷鼎。1990。《理解的命運》，台北：東大。

Gadamer, H. G. 1989. *Truth and Method* (2nd rev. ed.), tr. by Weinsheimer, J. & Marshall, D., New York: Continuum.

Geertz, C. 1973a. "Thick Descriptions: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures*, pp. 3-30, New York: Basic Books.

Geertz, C. 1973b. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-453, New York: Basic Books.

Geertz, C. 1983. "'From the Native Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, pp. 55-70, New York: Basic Books.

Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston [Ill.]: Northwestern University Press



主編王應棠老師，現為本系副教授。

專長領域包括：族群空間與文化、詮釋學、現象學、文化社會學。

跨文化理解與翻譯：

魯凱族田野經驗與閱讀原住民漢語文學之間的一場對話

作者：王應棠

國立東華大學教育與潛能開發學系 副教授

一、「錯誤」與「錯愕」：由田野經驗引發的跨文化理解課題

在我與原住民的相遇經驗中，魯凱族好茶社區的兩個事件一直在記憶裡印象深刻卻還不能充分理解，它們都與「族群傳統」在當代劇烈變遷的意義流轉有關。這要從我自己在好茶聚落的規劃實務經驗談起。由於石板屋的族群文化特質，遷村之後的舊好茶聚落，在 1991 年被指定為二級古蹟，讓當時作為規劃實務工作者的我有機會從 1994 年起參與好茶聚落保存的計畫。規劃團隊基於強調居民參與聚落保存的概念，在開始籌組規劃團隊進行規劃工作時就刻意將兩位社區居民納入工作成員之中，一位是原住民運動參與者台邦·撒沙勒，另一位是被稱為好茶史官的奧威尼·卡露斯，成為規劃過程中的顧問兼翻譯，並協助社區訪談工作的進行。他們從出生到青少年階段都在舊好茶的母體文化環境中成長，之後並先後到平地接受高等教育，我們認為他們熟稔魯凱、漢語兩種語言及其文化脈絡，應該可以勝任顧問兼翻譯的工作。

規劃工作進行初期，規劃團隊與社區發展協會曾經在 1994 年 2 月 14、15 日兩天合辦舊好茶尋根之旅，希望能激發村民參與保存計畫，當時參加者達百餘人，包含老、中、青、少年各年齡階層。為提高參與並助興，我們提供了一些獎品供晚會摸彩。按照平地人的想法，我們理所當然地就依購買價格高低訂出頭獎為放影機，貳獎是傳統的陶壺，參獎傻瓜型照相機。在活動籌畫時當地顧問並沒有提出任何問題，活動結束後卻立即聽到有些族人批評的聲音，認為陶壺是魯凱人的神聖物品，應列為頭獎。對我們從價格考量的觀點在面對異文化的價值差異所犯的「錯誤」讓我印象深刻。

由於好茶外流人口嚴重，平日村內僅有老年人與稚齡孩童，至週末在外地工作的青壯村民才會回來參加教會禮拜，與親人團聚。為因應此一現象，規劃團隊剛開始是選擇在週末赴新好茶與村民討論。規劃工作進行一段時間後，規劃團隊決定在新好茶設立駐地的規劃工作站，藉由工作人員長期在地與村民互動，以瞭解聚落的實際狀況與需要。

決定常駐工作站後，反思尋根之旅禮物的「價值與價格爭議」事件所犯的「錯誤」，我們對工作站的成立儀式相當重視。經請教當地顧問奧威尼，決定依循魯凱傳統儀式程序進行：殺一頭豬，準備了相當豐盛的傳統魯凱食物如阿拜、奇拿富等，也在兩週前先聘請村民釀造傳統小米酒，準備在當天一起享用。由於事前有挨家挨戶邀請，儀式當天再經由村長廣播告知，參加的村民相當踴躍。整個過程經由規劃團隊與部落共同籌備、參與儀式、向村民說明

工作室成立目的後，按照魯凱階層制度將豬肉與內臟依頭目、貴族與平民身份分贈禮肉。原先的構想是在儀式完成後大家都會留在會場，在共享酒食的過程中促進情感的交流，以利後續工作的進行；沒想到說明會一結束，村民就一擁而上，拿了食物各自回家，留下一臉「錯愕」的工作人員，連籌畫顧問奧威尼也沒有料到會是這種狀況。

從「錯誤」到「錯愕」，上面提及的兩個事件凸顯出的課題已經不再是一般的異文化接觸中的相互理解困境，而是連族群內部的人對自己族群傳統的認知都存在巨大差異的現象。這些現象牽涉的問題相當複雜，暫且表過。而當時事件中的要角奧威尼在因緣際會之中，從「報導人」、「翻譯」與「顧問」等做為本族與他族的中介者，逐漸轉為魯凱族的作家，透過漢語書寫展開族群文化的紀錄與文學創作。生命的轉折讓他成為族群文化書寫的主體，我則成為他在漢語寫作路上的「顧問」之一，對他的作品進行評論(王應棠，2003a)，也為他的書在出版時寫過序。

奧威尼透過漢語書寫展開族群文化的紀錄與文學創作，以詩歌、散文、報導及小說等多樣的文類呈現。《雲豹的傳人》出版於1996年，以作者唯恐即將消失的故鄉魯凱好茶部落文化、人與土地的報導採錄為主，個人經驗的表露很少。長篇民族誌小說《野百合之歌》在醞釀多時後，於2001年出版，旋於次(2002)年獲巫永福文學獎。《野百合之歌》的故事情節以西魯凱加者榜眼社(好茶)獵人哲默樂賽及其家族為主軸，主要是在誕生與死亡的歷程中，具體而生動的描繪了外來文化尚未大舉進入前，與大自然共處的魯凱人的日常生活、生命歲時禮儀、禁忌與情感表達。相較於《雲豹的傳人》，《神秘的消失》在主題上仍有部分延續著魯凱族的神話傳說紀錄，如〈巴嫩嫁到達露巴淋〉、〈哩咕烙！禰在那裏？〉。而與《野百合之歌》同樣是處理誕生與死亡的歷程，不過不再以虛構的小說敘事形式來表現，而是作者生命經驗中最親密又沉重的情感教育之呈現。全書佔最大比例的都是纏繞著與自己關係深厚親友之死亡的糾葛與不捨，他寫幼子(〈生命禮物〉)、髮妻(〈永恆的戀人〉)，也寫童年啞巴好友與孤獨族人的亡故(〈沉默的人〉、〈孤獨的人〉)，即使是回憶他母親對子女情感的〈芋葉上的露珠(Yia keteketane)〉，也細緻的描述他大妹小時候從鬼門關救回小命的故事。在這些自傳色彩極為濃厚的文字中，藉由幾個死亡事件的具體感受，用極具民族風格的語言傳達作者的款款深情。透過生存與死亡相互交纏的敘說，奧威尼的書寫，在個人經歷中依然夾帶著他所念茲在茲的族群滄桑。這樣的悲憫其實也超越了個人與單一族群的宿命，他所哀悼的傳統生活世界已經在現代文明衝擊下面臨急遽消亡的命運，卻經由記憶與想像交織成的文學語言得以流傳於世。而這種由文字書寫所欲傳達的意義得以獲得廣大讀者的共鳴，使用的語言就十分重要。奧威尼選擇漢語創作，但又附加許多魯凱語，而且還加以詳細說明，宛如創造一個不同族群相互理解的介面，或者，用他和我都喜歡的字眼，開啟一扇族群對話的「天窗」(王應棠，2006：13-14)。

由於奧威尼的創作依據絕大部分係其對自身文化之採集與詮釋之成果，以及個人遭遇與社會文化變遷撞擊下的感受，因此他的所有作品均可視之為自我書寫之民族誌來閱讀。將奧威尼的原住民文學作品視為跨文化理解媒介的理由是：1. 作者對族群文化傳統紀錄與傳承的書寫動力(族群文化代言人)；2. 作品呈現之族群生活世界紀實描述與語言思維邏輯之族群特性；3. 對社會文化變遷中的族群遭遇與主體感受之自我表述。將穿梭在魯凱族好茶的田野經驗與閱讀奧威尼漢語書寫文本的體驗視為一場對話，我嘗試將「(我的魯凱族好茶部落)田野經驗作為文本」與「(魯凱族作家奧威尼的漢語書寫)文本做為田野」併置，突出二者共同的跨文化理解的基本問題。

如何透過併置進行對話？人類學者對異文化的研究中，將文化視為文本的隱喻，使觀察者(人類學家)與被觀察者均能在可見的行動中閱讀到意義。這種跨文化理解的觀點，是將理解本身視為對話的過程以達到意義的共享。此一觀點引發研究者如何從報導人觀點的詮釋資料中建構其詮釋的問題，而將文化視為意義系統的研究焦點轉移至詮釋過程本身。進一步，透過既有民族誌書寫的反思，實驗民族誌將寫作本身視為**對話**，而不是文本。「對話」表示人類學家(及其讀者)必須與一文化進行主動的雙向交流，在一文化系統內部及不同文化系統之間進行詮釋。當代實驗民族誌寫作的視野產生於修正的詮釋人類學對民族誌研究過程的影響。其中一種趨勢是關乎民族誌對文化差異的表述。在尋求表述「在地人觀點」的努力中，力圖採取不同的文本策略以傳達當地經驗的豐富而精緻的理解，可稱之為「關於經驗的民族誌」。實際的經驗總是要比傳統社會科學所能表述的更為複雜，「關於經驗的民族誌」正試圖充分利用田野取得的知識，跨越現有民族誌文體的侷限，描繪出更全面、更豐富的異文化經驗圖景(Marcus & Fischer, 1986: 17-44)。更進一步，Fischer(2006)指出，作為一種文化批判方式的民族誌實踐，少數族群自傳和自傳體小說也許可以成為多元化的後工業社會的關鍵形式。他認為，乍看之下「似乎是個人主義的自傳式尋求，其結果是對傳統的揭示，對擴散的身份和身份的容器碎裂時那神聖閃光的重新匯集」(ibid., :244)。他檢視了幾份少數族群自傳和自傳體小說，認為「它們中沒有一部作品僅僅是控訴，也…沒有一部作品只譴責了自我和族群之外的壓迫者；所有人都想像性地描述了新的身份和世界的創造。並非幼稚地致力於直接再現，而是暗示或召喚文化的生成(emergence)」(ibid., :248)。對文化傳統的書寫與認同的探詢不再只是懷舊式的哀悼，而是指向未來。這些作品能履行人類學的文化批判承諾，即：讓人意識到那些被理所當然地接受下來的方式其實是社會文化的建構。而促使文化批判成為強有力的形式路徑，應把讀者置於相似性和差異性的開放本質中，讓其展開不斷的辯證對話(Marcus & Fischer, 1998: 222)。

另一方面，James Clifford(2006)視民族誌文本為寓言的觀點，將民族誌當成一種由有影響力的經由故事設計出情節的表演。他認為，寓言使我們特別注意到文化表述的敘事特徵。作品若是要讓不同生活方式的行為受到理解，

就要在寫實描述的「科學」限制中，補充寓言性的附加意義，用來支撐對差異性和相似性的有節制性的虛構。而跨文化理解之所以可能，即在民族誌對特定差異的敘述預設並指向一種內在的相似性。他認為我們關於其他文化的大部分知識必須視之為偶然的，是互為主體間對話、翻譯和投射的存有疑問的結果。將經驗翻譯成文本的作法保存了事件，並延展了事件的意義；而這種文本化表達可以視為觀察、解釋、對話的成果。這些論點對我們即將展開的討論，尤其是作為跨文化理解的媒介的原住民文學作品如何做為一種自我書寫的民族誌來閱讀，提供了富有啟發的視角。

本文從我在魯凱族好茶部落田野中的「錯誤」與「錯愕」經驗出發，接著論述奧威尼的具體書寫文本案例，討論原住民漢語書寫在生產與接受過程中，所涉及的語言與文化脈絡問題，進一步討論以「翻譯作為跨文化理解的模式」對此一議題的啟示。然後嘗試跨越翻譯的語言學範圍，從文化翻譯的觀點來處理語言與權力的關係。

二、經驗與翻譯

奧威尼雖然視魯凱族的石板屋為族群文化的重要遺產，但也省察古蹟與古物僅僅是歷史偶然的遺留物，只有語言的流傳物才能延續真正的傳統。他在〈白石頭〉(奧威尼, 1996: 172)一文中提到，大頭目家石板屋前牆壁的白石頭是記錄英雄殺敵的標誌與紀念，為使族人紀念他的英勇與偉大，特別安置於屋前耀眼的地方；由於時代的變遷，別族人都不能明瞭白石頭的意義，也不認識這位英雄人物。他感慨地說，「這是一個悲哀也是諷刺。這說明了事物象徵性意義的脆弱，只有書寫的文字和符號才能傳之久遠」。這一感慨與省思正可說明奧威尼提筆書寫的動機與目的。

作家奧威尼是個很有魅力的說故事的人，我們常在舊好茶的石板屋中徹夜長談，有時我也隨手記下幾則故事。他曾談到基督教會到好茶傳教，帶進救濟物資所造成的趣事。在他小時候，教會從美國進口奶粉當成救濟品分配給物資缺乏的好茶人，他們喝了卻不能適應，都下痢拉肚子，牧師只好叫族人不要喝。奧威尼當時在唸小學，中午回家，想換個方式吃，於是將奶粉加水搗成如麵糰狀再油炸，但吃了仍然拉肚子。大家後來都不敢吃，奶粉拿去餵豬，豬都沒事而且長得肥肥壯壯的。這件事被美國的教會知悉後，就不再送奶粉來了。我當時聽到的直接反應，是將這個故事當成一則教訓：一個地方的好東西不一定對另一個地方好¹。其實如果將身體當成一個消化外來食物的翻譯媒介之隱喻，那這就是原住民與外來物質接觸過程中，翻譯失敗的一個經驗案例²。另外一則故事也是關於救濟物資，那時天主教從美國募集送到好茶的救濟衣物多為女裝、女鞋，奧威尼的一位男的小學同學就將分到的高跟鞋的鞋跟鋸

¹記得作家也是翻譯研究者思果曾將這種教訓翻譯為「張三的熊掌，李四的砒礪」，較為傳神。

²謝謝許暉林博士提供此一詮釋視角。

掉，穿著女裝、女鞋去學校，大家看了他的模樣都哈哈大笑，說他穿了兩隻「百步蛇」—因女鞋是尖頭，去掉鞋跟之後，前端上翹，呈三角狀，活像百步蛇的昂首翹立的頭型。我當時也像他的小學同學一樣大笑，並沒有多想。現在重讀，似乎其中隱含著好茶魯凱人的跨文化接觸經驗，在對外來物品的「挪用」與「誤用」中，作出了在地文化的反應。我們很難設想，在一個沒有百步蛇出沒，並且沒有將百步蛇當成神聖圖騰的族群，會生產這則故事。

上述異文化接觸透過物質的使用所產生的「誤用」與「挪用」現象，在語言交流過程中則是透過翻譯與詮釋來進行。在舊好茶進行石板屋調查紀錄期間，一個冬日的夜晚，當工作暫時告一段落，吃完晚飯，躺在奧威尼家石板屋鋪著月桃席的地上聊天，閃爍的星星突然從天窗出現在眼前，美麗的景象讓人難忘。奧威尼說，天窗的魯凱語叫做 athaw，而這個詞也用來稱呼魯凱人頭顱上的天靈蓋。天窗，石板屋的天靈蓋。經由這個洞，讓室內與天空有一個交流的通道；而人的天靈蓋則是人體與精靈世界的介面。魯凱語言如此精妙的揭示魯凱人的身體、家屋與其生活世界的關係，首次經由 athaw(天窗)這個詩意的詞深深吸引了我，也是我對魯凱語言中的隱喻與象徵特質產生興趣的開始。

這些年來，隨著我與奧威尼的交談次數日漸增多，他總是會在不經意中引用一些生動的魯凱字，如 masalai，原意是植物的嫩葉在熾烈的陽光下曝曬後，因失去水份而葉片下垂的樣子，引申用來形容一個人懶洋洋的樣子。還有， rudrun 是作物成熟的意思，當用來形容人長大到可以結婚時，就說他成熟了。而成熟即是在老化中，所以奧威尼說：「結婚就是老化」。在一次田野對話(王應棠，2003b：94-95)中，他提到 alupu³(狩獵)最原始的意義是尋找，尋尋覓覓：

奧：狩獵，alupu，就是說最原始的時候，是尋找的意思，尋尋覓覓。那他們有時候用在...沒有食物，維生困難的家族，他會說：

「我日日夜夜在尋找」的時候，他就會用 alupu，說：我日日夜夜狩獵。

王：alupu 是不是也可以用到別種工作上？

奧：嗯，比如說，只要是掌握不到的東西，你可以有這個盼望，而且去尋找，可是不一定能拿得到的意思。比如說男孩子，一直尋找女人，被愛，就是找不到，那就說我日日夜夜 alupu，但是還是獵不到。(笑)

王：你上次還有說過，你們男人釣女人，女人釣男人，也是用這種狩獵的話。

奧：有啊，有一些狩獵的語言、言詞啊，比如說，那個叫做 dingai，dingai 就是找到的意思，但是它概念是放在繩套法，假如說你把一個套放在路上，然後有個動物踩到的話，叫 moi-dingalan，就是被抓到，被找到的意思。那女人假如是不經過結婚，偷偷跟這個男孩子發生關係，然後成為夫婦的話，說 dingai 這樣子，就是發生關係被抓到的意思，這是不合理的婚姻，沒有經過結婚就同居。

³原引文拼為 alubu，為與奧威尼後來拼法一致，逕改。

王：可是這個跟 dingai，「做繩套」狩獵，是一樣的意思嗎？

奧：一樣的概念。假如說，我們常常描述一個男孩子，他很博得女人歡心的時候，就是「很會做繩套」，這樣子。

王：很會釣女人。

奧：很會釣女人。(笑)

將 Alupu 這個字用到男女的感情追逐戰中，男追女叫「做繩套」，女追男叫「做陷阱」，這是只有狩獵的民族才能使用如此具象的譬喻。

而更具隱喻與象徵的語詞也在我們的談話中不斷出現，尤其是談到魯凱語言中有關情感的語詞，有相當細微的區分(王應棠 2003b: 103)：

奧：比如說，愛，這個字。愛是沒有辦法交換的東西，它是「給予」的意思喔！我們叫做 kelibak，就是很疼愛自己的太太，結婚以後會用這個， maga-kelibak。但是還在談戀愛，我們用「互相喜歡」。

王：那就很不一樣了。互相喜歡要怎麼講？

奧：malaga-dalam。dalam 就是喜歡，malaga-dalam 是互相喜歡。那假如說，媽媽對孩子的愛，也不一樣。孩子愛媽媽，我們叫做 kelibak，kelibak dineini：他愛他的媽媽。但是媽媽愛孩子，就不用 kelibak，它用 ma-tha-lai。所以我們結婚了以後，對我們自己的太太，我們用這個最崇高的字，無論你撒嬌，無論你的錯誤，我都可以包容，因為我愛你的時候，ma-tha-lai。你寫一封信，你說 dear 的時候，就用 thalalaili，那個是包括他的錯誤你都要包容了，就像母親跟孩子的關係。

王：愛就有這麼多種！

奧：三個，很重要，這是單一的詞句。若用比較多的詞的說法：「像芋頭葉的露珠」，就是說斷腸人，類似這樣；它就是用比較多的文字去描述一個東西，然後把它變成是「我親愛的」的意思。

王：你剛剛說：「像芋頭葉的露珠」，這表示斷腸？

奧：就是母親對孩子，愛人對心愛的女朋友的一種說法：我為你每天緊張，就像那個露珠一樣，遇著微風就在那裡盪漾，好像要掉下去啊！

王：提心吊膽啊？這也是一種愛，關愛。

奧：太多了！...kamaleli，也有這樣的說法：kamaleli，是說假如這個母親對這個孩子的愛，太過份的呵護他，不想去工作，也變賣了所有的東西，就為了要讓他長大，指望他太多，它就是 kamaleli，就是說我為你所有的...描述河流，水已經乾了，愛你而乾了的意思。

這些語彙對在母語及部落生活傳統中成長的奧威尼而言，是唾手可得的語言資源。在奧威尼的《神秘的消失—詩與散文的魯凱》(2006)中，類似的例子不勝枚舉，現舉其中與上面兩段交談引文主題直接相關的兩個例子來看，在對話與書寫中的同與異之處。奧威尼在〈狩獵的人生〉(2006：110-111)裡說：

魯凱語對「狩獵」一詞，最原始的名詞概念，叫「阿鹿捕」動詞，即「尋找」或「尋覓」之意，是指「尋找」一個特定的目標而不確定存在，或縱使找得到目標，也不確定能否拿得到，即使可能拿得到，也不一定是當初預設特定的目標，一切都很不確定。

作完魯凱語「阿鹿捕」的漢語界定後，他更細心的為不熟悉魯凱世界的讀者說明其文化脈絡(奧威尼，2006：111)：

魯凱人在最原始之初之所謂「哇阿鹿捕(Wa-alupu)」即「去尋找」的意思，是指一位男孩，身上帶著「部(Bu)」即「弓」之意和「萊哩(Lhaily)」即「箭」之意。在高山叢林裡尋尋覓覓找不特定的動物，當找到了目標，就拉起弓箭對準動物，當「拉起弓，箭射出去」的這種動作，魯凱語叫「巴納(Pana)」即「獵獲」的意思，有「射出必中」的意涵。而專業狩獵的人，魯凱語稱作「達爾—阿鹿阿鹿捕(Tara-alualupu)」，即「專門尋找」的意思；靠著狩獵而很幸運地獵獲很多，滿足族人所需，我們也稱作「弓箭神射手」之意。

另一例為回憶他母親對子女情感的〈芋葉上的露珠〉，描述他大妹小時候從鬼門關救回小命的故事，文章開頭就先將此一隱喻情感的語詞作細緻的說明(奧威尼，2006：73)：「芋葉上的露珠(Yia keteketane)是母親形容我的大妹妹，在母親心中珍貴得，猶如是芋頭葉上一顆露珠。她的生命在微風流動中，隨時會從芋頭葉上滑落消失的一種耐人疼惜的，母親對子女的情感。」。然後再詳細鋪陳病危的過程，與父母親及族人如何努力挽回小生命的感人故事。尤其對於父親請求巫師，巫師作法祭拜祖靈的過程，加入魯凱語、漢語並陳的方式完整紀錄禱詞，這些共同作用於描述他大妹妹的生命如何從鬼門關搶救回來的過程中，強化了母親對垂危子女那搖搖欲墜、提心吊膽的心情。此一心情用「芋葉上的露珠」的語彙來形容，著實具有魯凱式的寓言作用，既貼切又飽含文化脈絡。

這些語彙從原意到喻意的使用中，充溢著文學的鮮活意象，對原住民作家而言，正是取之不盡的泉源。而對不同族群的讀者，也具有極大的吸引力，可以從這些語詞的特殊意涵一窺族群生活世界的具體形象。那時候心裡這樣想：從這個角度來看原住民作家漢語書寫的意義與作用，他們運用具有族群特色的語言所創作出來的作品，透過語言的轉換／翻譯，讓漢語讀者能夠理解時，不就是開啟了一扇相互交流的天窗嗎？從這扇逐漸開啟的天窗，是否可以讓漢語讀者在驚艷之後，得以醞釀進一步想要深入理解的渴望，有助於對話與交流的持續進行呢？



我當時的過度樂觀在一次原住民文學研討會的討論爭議中受到不小衝擊。一位研究生報告他對泰雅族某作家漢語文學作品的分析與詮釋後，會場中的一位泰雅聽眾認為他的理解有問題，應該要多到部落實地瞭解。但這位研究生不以為然，他認為對作品的研究應放在「文本」本身，假如他的理解有問題，則是作品書寫本身的問題，與他是不是具有作品所涉的族群知識與經驗無關。這個爭議雖然跟我沒有直接關係，卻對我之所以會對那些具有生動隱喻與象徵意涵的魯凱語彙銘記不忘，並會對奧威尼的作品從語言與生命經驗的視角解讀(王應棠，2003a)的預設未加反思的狀況有所啟發。

三、翻譯作為跨文化理解的模式

如將上述個人經驗放在更廣的脈絡來看，這就牽涉更根本的對原住民文學書寫的理解此一課題。上面提及的爭議，其實指出當我們遭逢陌生的跨文化事物或文本時，「理解的可能性條件是什麼？」的問題，而「理解如何發生？」正是當代詮釋學的基本議題。從詮釋學觀點具體回應此一爭議之前，我想先介紹最具影響力的當代詮釋學者 Gadamer 在 *Truth and Method*(1989) 一書中探討的詮釋學基本問題，作為討論的基礎。從 Gadamer 的觀點，詮釋學的任務在於對事物之意義的探問，這是詮釋工作的堅實基礎。事物的意義經常具有多樣性，但仍有最恰當的意義。至於意義則是整理出事物之可理解性(Heidegger, 1962: 193)。從具體事物轉為文本的探討，他指出當我們試圖理解一文本，我們就會準備好此一文本將告訴我們某些意義，因此對文本之它性(alterity)會很敏感。此一敏感性涉及研究者投設(project)之先前意義與前見，這就揭示了研究者對文本之先前理解結構因此成為獲致恰當意義的必要過程。在方法論上，有意識的理解不僅關乎形塑預期的觀念，還須檢視這些觀念，由此才能從事物本身獲得恰當的理解(Gadamer, 1989: 269)。這就要求研究者開放自己，讓探究對象來不斷修正我們的前見，經由預設整體、瞭解部分、更深掌握整體的詮釋學規則，亦即詮釋的循環，來獲致恰當的意義。恰當理解的判準即呈現在部分與整體間的和諧無矛盾，但整體與部份永不會相融，而是逐步深入並且更清楚的呈現事物的意義(ibid., : 291-3)。

Gadamer 認為，文本的意義由詮釋者個人的歷史處境以及整體歷史的客觀途徑所共同決定。因此，詮釋者對文本意義的理解會超越作者，這顯示理解是有生產性的活動，而非重複作者賦予文本的意義。而對文本的理解是詮釋者的視域與文本的視域透過語言的媒介產生視域融合的結果(ibid., : 374, 378)，由於歷史、社會與文化處境與專業訓練提供的視域會有差異，不同詮釋者永遠是以不同的方式理解文本。




但是，此一論述並非倡議文本意義的相對主義理解與詮釋觀。為何詮釋不是主觀的、偶然的，也非相對的？Gadamer 說，“只有一種正確的詮釋”是不可能的，因為文本的意義是文本與詮釋者之語言融合的成果。他稱詮釋過程產生的經驗為詮釋學經驗(ibid., :358)，而真正的詮釋學經驗是一種詮釋者與文本相互開放的平等對話關係，有如一個活生生的「我(詮釋者)－你(文本及其傳統)」關係。詮釋者在聆聽文本之際開放自己，要能夠聆聽到反對自己的聲音，並接受它，如此才能產生新的經驗(ibid., :361-2)。將詮釋視為是對話的活動模式，必須受限於文本對象的語言(課題)之視域限制，又受詮釋者自己視域的限制，在視域融合中得到新的經驗與意義。

進一步，詮釋過程即是一個不斷測試的過程，藉由提高對方反對理由之力量，來修正自己的前見以獲致共同理解，因此能在一更大的視域中獲得更深入的知識。在此一意義上，對話即是在一個統一的面向看見事物，在完成共識的過程中形成新的概念(ibid., :367-8)。

在更根本的層次，Gadamer 認為人文科學的探究方式就是問與答的思考方式，思考是自我提問，而提問總是來自自身的視域與歷史脈絡。Gadamer 認為文本的意義是相對著提問視域而產生，他引申歷史學家 Collingwood 對歷史研究的見解，藉以建立人文科學的探究模式。Collingwood 認為，對歷史事件的研究只有重構出有關人物的歷史行動所回答的問題時，我們才瞭解該歷史事件的意義。Gadamer 將此一洞識轉為「理解文本即是理解它所回答的問題，而文本則可視為回答此一問題的答案」的探究模式，並主張在對文本所問的問題進行重構時，必須超越文本的歷史視域才能進行。因此，重構其實是能生產新意的創構(ibid., :370-4)，因為在重構一個文本回答的問題時，已融入了我們的當代疑旨(problematic)。在此一「問－答」的對話中達致理解，不是申明自己的意見，而是轉型到一個新的自我(ibid., :397)。

視理解文本為對話交談的過程，即是在此一過程中讓文本說話，使其成為對我們的提問的回答。在此一觀點的啟發下，我反思先前視奧威尼的《野百合之歌》(2001)為民族誌小說(王應棠，2003a)，其實隱含了將小說文本視為作者對自己族群原初生活世界的提問之回答，而閱讀文本的過程則可視為一個對話過程。因為在文本中鉅細無疑的交代各種生命禮儀的細節，對魯凱族的生活與文化必須有相當程度的探討與了解，才能深刻掌握其中的意義。作者體認到魯凱語中充滿自然形象的特性，翻成漢語必然大大流失原來的意義，文中不時需作註解，尤其是在儀式中的禱詞刻意用魯凱語和漢語並列，對母語和儀式的紀錄保存費盡苦心。他的書寫方式旨在使用漢語書寫的時加入魯凱語，保留了母語得以流傳的痕跡。我對其中一個情節特別留意：



作者對主角已成為偉大的獵人卻不願佩帶象徵尊榮的百合，留下一個耐人尋味的謎，等待讀者自己詮釋。我們依稀可以發現獵人哲默樂賽拒絕佩戴百合的理由，是因為遠古他的祖先偉大的獵人戴立和藍豹兩兄弟從來沒有戴過百合，因此他也不能戴，其意志的堅決甚至表現在交代他的妻子：「當我死的時候，務必記得一件，絕對不可以給我配戴百合，寧可你用蔓草。」卻不考慮妻子為此需遭受親友的指責與族人背後的批評(頁 269)。從這一事件約略傳達出作者有意拋出一個議題，即族群文化傳統雖是主導生活行動的規則，但這些也是人為約定俗成的結果，不是永遠不可改變的定律，這是我的猜測。…從奧威尼的生命經驗與寫作歷程交織出的故事，透過語言的創新進行文學創作並記錄族群文化傳統的面貌，它不必然代表族群的共識，但可以成為再出發的起點，就像獵人哲默樂賽不戴百合的事件(王應棠，2003a：170-2)。

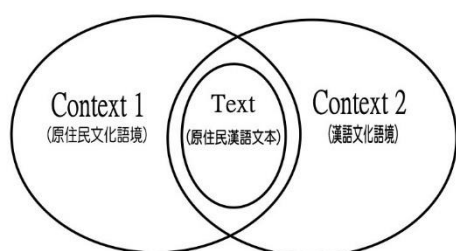
我現在回顧，過去我為何選擇從語言與生命經驗的角度來閱讀奧威尼的作品，其實是察覺作品所特有的殊異性，必須從語言的特殊性與文化的脈絡加以補充，才能克服文本閱讀的障礙。這是理解他的作品或類似處境的其他原住民漢語書寫文本所不可或缺的條件。而我對獵人哲默樂賽不戴百合的事件所做的詮釋，正是在與文本來回閱讀過程中作出的一種猜測，帶有我個人的視域特性，但也只是可能性之一，不同讀者可以允許不同的解讀。這個結論經由上述 Gadamer 對「理解文本即是理解它所回答的問題，而視文本為回答此一問題的答案」的探究模式的啟示，正指出讀者的理解是與文本不斷來回的問答過程，意義是經由讀者的視域與文本的視域融合的結果，而理解中發生的視域融合則是語言的成就。

雖然Gadamer指出，對話預設或創造了一個共同語言(ibid., :379)，但在多元族群與文化的社會，如何對話？用哪一種語言對話？怎樣達致理解？這些都是重要的課題。從語言作為交流溝通媒介的前提出發，像奧威尼這樣的原住民作家，選擇漢語寫作，有其不得不然的理由。一方面，書寫出來之後，只要是能看得懂漢語的人，通通都是他可以對話的對象。這就擴大了書寫作品的閱讀群眾，不只是創造了他跟漢人可以溝通的管道，另一方面也是原住民各族群的溝通平台。假如每一個族群只用自己的語言去書寫，若沒有經過翻譯的中介，就只能自我封閉在自己族群的邊界。

透過漢語的書寫，不只是在表述或是再現自己的族群、文化處境，其實也牽涉到如何書寫的課題。由於原住民過去沒有文字，這首次的書寫，而且是第一人稱的書寫，是自己在寫自己的族群文化，這跟過去人類學家寫民族誌，

或是外人用其他方式，把他們當成一個對象來書寫，確實是有很大的不同。這裡僅就原住民漢語書寫文本的理解與使用的語言問題進行探討。

對漢語讀者來說，原住民用漢語來書寫的作品，難道因為使用這些讀者熟悉的語言就真的毫無困難可以理解嗎？沒這麼簡單。我用一個簡化的文本與文化語境關係示意圖來說明這個問題：



當我們將原住民漢語書寫當作一個文本，一個Text，它就處在原住民文化語境(Context 1)與漢語文化語境(Context 2)的重疊地帶，所以讀者要瞭解這個Text，需不需要具有文本所屬的原住民族群文化語境知識，才能夠更加的瞭解？答案顯然很明顯。這種跨族群的理解跟同一族群文化之內的人對一個文本的理解問題，顯然是不一樣。這就產生了非常多值得討論的問題，而且都跟怎麼理解息息相關。

回到前述對原住民漢語書寫作品的理解是否應只關注「文本」本身，還是與作品所涉的族群知識與經驗緊密相關的問題，就很清楚了。雖然原住民作家用漢語書寫，但是書寫的內容卻是差異極大的非漢語世界的事物，加上作者常常夾雜母語拼音或原漢雙語並列，沒有相關族群脈絡知識其實很難進入文本的意義世界中。我有一個漢人學生提到閱讀原住民文學作品的經驗表示，她在閱讀過程中，發現自己當初看那些故事時，只要是用原住民語寫的，她都跳過去，所以對作品所述的故事或是其中的景象，捕捉進腦袋裡面的其實是很少的。她的閱讀經驗顯示，一般人在閱讀不同族群的書寫，所發生的理解跟接受的問題⁴。而我對奧威尼作品中那些特別具有族群意象的語詞之所以會特別留意並深刻體會，則和我在好茶的經驗與知識背景息息相關。

從語言與意義的關係著眼，陳芷凡認為，當奧威尼以漢語書寫，試圖開展一種「溝通」且「傳播」的語言觀，文本呈現之時卻也突顯了文化間的隔閡，使得語言與意義並非線性的對應。此狀況不在於母語標示的干擾，也並非顛覆漢語邏輯的突兀形式，而是語句所帶出的文化內涵，展現了脈絡上的根本差異，形成意義再現的種種層次(2006：17)。她的論點呼應了上述的分析。

⁴謝謝博士班研究生陳姿君的經驗分享，這一段參考她提供的課堂筆記。



原住民使用漢語作為日常交流語言其實已經是非母語的言說情境，能否在對話交流中達致理解是首先最基本的要求。我有另一名原住民研究生談到自己的經驗時說，要把族語翻譯成漢語，縱使已經讀到研究所，但是有的時候對漢語還沒有相當熟悉，依然是很辛苦。他提及以前帶原住民小朋友課輔，小朋友提到他爸爸有痛風這件事，但不知道痛風這個詞，就說他爸爸的手跟腳好奇怪、很可怕，怎麼長那麼多生薑？他的另外一個課輔學生講到這個學生的爸爸失業的原因，因為他第一天去應徵工作的時候遲到，老闆問他怎麼會遲到，他說因為他的排油煙機壞掉。老闆覺得很奇怪：這個理由跟遲到有什麼關係？其實他要講的是摩托車的排氣管壞掉，所以在半路上必須將摩托車送修，因而延誤了時間⁵。這兩個例子說明原住民對漢語的熟悉度，在翻譯的路上有很大的影響，也會造成閱讀者如果沒有族群相關背景，往往會造成理解的困難。

從上述跨文化理解的問題，呈現在原住民作家的具體書寫活動時，就涉及語際翻譯的語言與語境脈絡問題。陳芷凡(2006)的碩士論文〈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〉即從「文化翻譯」的角度探討原住民文學，已展現相當富有啟發性的成果，值得詳細徵引。她強調採用此一角度觀察原住民文學，是在並不忽略 1. 語言之間的不對等權力關係，以及 2. 原住民作家作為族群文化代言人背後佔有的書寫位置(ibid., : 3)的前提下，將原住民漢語書寫視為文化翻譯的實踐。她認為，翻譯正是原文與譯文兩種不同「文字」體系及其背後所隱藏的不同的「文化」價值觀之間，互相開放、改變、創造的歷程。而台灣內部族群語言翻譯所牽涉的文化課題，在於原住民漢語書寫作為翻譯自己族群文化的再現，是回歸、重新認識自身文化思維的歷程(ibid., : 21)。

而在討論原住民文學中的語言殊異現象中，她認為後殖民的翻譯論述容易將原住民漢語書寫中「不流利」的語句視為一種異化(foreignization)，但在她考察個別文本，卻發現大部分反而是在族群語境下不自覺運用族語思維的結果，形成原漢語雜揉的樣態。具體考察文本後，她認為原住民作家們大多採取一種開放的書寫態度，創造一個不同族群彼此交流，進而相互尊重的平台。因此，文化翻譯打開一個社會空間，不僅在原漢關係，也在原住民各族群的連結產生效果(ibid., : 22-24)。

⁵這是布農族研究生阿浪的經驗分享，謝謝他。



陳芷凡引述、討論后殖民視角的文化翻譯觀後，總結說：

此種以「異化」抵抗、去殖民的書寫，在「重新翻譯」和「重寫歷史」的渴望中強調[殖民]歷史和翻譯的關聯，潛藏著一種反而是鞏固了殖民世界存在的風險，此論述對中心的消解其實十分有限，因為異化的思維仍著眼於對帝國的批判與挑戰，「霸權中心」依舊是論述的核心。…上述馴服與異化的切入角度，及自我與他者兩者之間的對立，容易忽略了兩者文化邊界常常是互相滲透，存在著交會的模糊地帶，並且隨著條件的抽換而變化。(ibid., : 23-24)

透過仔細耙梳文本與田野調查訪談的參照，她實際體會了作家與文本創作、作家訪談所透露的訊息、部落空間與作品的對應關係…等文化翻譯的各個面向。她指出，如廣泛視跨文化相遇為文化翻譯，則須仔細分辨不同層次的對應關係(ibid., : 141-2)。在陳芷凡的研究基礎上，我把奧威尼的書寫行動視為雙重翻譯的過程。首先他以母語對所要表述的族群文化進行記錄與詮釋，因為魯凱族過去並沒有文字，因此首度以母語拼音表述的成果，其實是以一個實際「生活世界」的經驗來支撐，進行一種「突出重點的詮釋」，這即是 Gadamer 對「翻譯」的界定(1989：387)。

其次，奧威尼再對此一魯凱族群文化的「譯本」進行漢語轉換，成為第二次翻譯。正是在在語際轉換中，翻譯者必須認知到魯凱語與漢語之間的異己性與敵對性，並在此一處境中，尋找一種有別於於既有的魯凱語與漢語的新語文，來貼切表達書寫者對族群文化議題的理解與詮釋。我曾指出奧威尼在《野百合之歌》中的獵人祭禱詞，認為「這些禱詞，就是原始的文學意象。但是僅僅紀錄禱詞並不能形成文學創作，而是在作者的翻譯過程中賦予的**文學性**所致。試讀：

賜給他們各種不同的獵物，猶如瀉水、依如山崩

他們若遇到苦境和艱難，牽引他們避免遭受

在語法與修辭均不同於一般日常漢語，呈現出盎然的詩意」(王應棠，2003：169)。

從我指出的「在作者的翻譯過程中賦予的**文學性**」出發，陳芷凡(2006：94)進一步將原住民漢語文學的產生視為文化與書寫作品的對話，把文化脈絡當成原作(一個廣義的文本)，經由原住民作家的選取與詮釋而成為作品，不斷建

構出「翻譯」的多層意義。不過，陳芷凡所使用的「文化翻譯」作為一個分析概念仍不清楚，我在下節會進一步討論。

四、翻譯、權力及其他

與奧威尼談到魯凱語有關「火」、「光」的語詞時，他提到「火柴叫做 banaswe，番仔火(閩南語發音)」(王應棠，2003：98)。火柴這個外來物品隨著族群接觸與交易，而以閩南語的發音進入魯凱語日常語詞的現象，其實正顯示族群接觸過程中，經由語言的滲透逐漸模糊了各自的語言與文化邊界的事實。透過語言的線索，將原住民漢語書寫視為一種文化翻譯的產物，對台灣這個多元文化併存的社會有何啟示呢？Gadamer 在 *Truth and Method*(1989) 第三部分有關翻譯中的理解問題之討論，為跨文化文本的理解提供相當有價值的論述(劉建明，2006)，但也有其侷限性。翻譯在 Gadamer 的詮釋學理論具有相當特殊的地位，他認為翻譯是以翻譯者理解的方式所進行的再創造活動。翻譯總是突出重點的詮釋，所以翻譯會比原文更清晰，但也會失去原文的某些寓意。翻譯者必須保持自身的語言風格，但仍認知到原文的異己性與敵對性(Gadamer, 1989：386-7)。在翻譯中，原文的語詞與所指涉的事物是緊密聯繫的，但在譯文中卻失去此一聯繫，必須找到不同的語詞來貼近所指之同一事物，因此所有的翻譯都已經是詮釋了。進一步，詮釋過程即修正過程，並超出既有語言的限制，因為加入了新對象的意義。因此，語言的範圍隨著理解的擴大而擴大。在詮釋中的修正活動讓詮釋者不斷超越自己的語言限制，修正對事物之了解(Gadamer, 1989：402)。運用在跨文化文本理解的過程中，理解者的能動性實踐就在凸顯其前見，讓其從無意識進入意識中，成為對跨文化理解前提的追問、反思和批判的核心基礎。如何在跨文化理解中，使理解者的前見與理解對象達成一致，便構成了跨文化理解的深層根據。這說明了跨文化理解是一個包括原文和理解者、原文文化語境和理解者的文化語境脈絡等的理解以及前理解的因素在內的互動過程，讓我們獲得跨文化理解的新視域。

但是 Gadamer 詮釋學觀點的許多重要概念如時間距離、前見、視域融合、傳統的持續流傳等，比較強調同質語言共同體的理解條件與時間的持續流傳特徵，缺乏對空間間距、視域覆蓋、傳統斷裂或文化殖民等與弱勢族群文化的生存經驗息息相關的概念。不同文化與民族的空間間距、強勢傳統對弱勢傳統的視域覆蓋、弱勢文化的傳統斷裂或文化殖民等議題正是當前世界關於現代/傳統關係討論中的核心議題(李河，2005：141-142)，而這些都是要透過翻譯與權力關係的視角才能開展討論的空間，這就需要藉助於當代人類學與文化研究論述對翻譯研究的啟發。

人類學的反思顯示，若將翻譯視為跨文化理解的模式或隱喻，要進一步考慮到「“文化翻譯”被當作根據不平等社會的更廣泛關係產生的制度化實踐時可能牽涉的問題」(Asad, 2006：190)。民族誌作為書寫異文化的文本，“文

化翻譯”的過程不可避免地陷入權力的條件中，最基本的課題即是語言之間的不平等。由於第三世界的語言與西方世界的語言(尤其是英語)相比較為弱勢，後者更容易生產和傳播人們想得到的知識(ibid., :200)。文化翻譯的人類學事業，可能在被統治社會和統治社會的語言中存在的不對稱趨勢和壓力的事實所損害。為了弄清楚它們在界定有效翻譯的可能性和侷限性問題上的關涉程度，人類學家需要探究這些過程(ibid., :208)。這種語言之間的不對等關係同樣存在於原住民語言與主流漢語之間。

進一步，李河(2005:140)在討論“語內翻譯”與“語際翻譯”中的文本差異現象時，認為“語內翻譯”描述的是一個文本在“同質語言共同體”內部進行歷時性流傳的過程，“時間距離”成為“語內翻譯”的重要條件。而在“語際翻譯”，“原本”和“譯本”則分屬兩個不同的語言共同體，它們之間不存在共享的傳統在流傳過程中的“時間距離”，而是橫互著不同語言、文化之間的“空間間距”，所涉及的不只是語言間的關係，更是不同文化傳統之間的關係。前者的翻譯活動呈現的是同一傳統內的“文本流傳”，而後者則是在當代現代化與全球化過程中，讓“文本流通”成為最基本的文化生存狀態，它甚至決定了文本能否得到流傳的問題。此一問題在 Gadamer(1989)的詮釋學視域中並未觸及，而 Bourdieu(2005)則透過“語言交換的經濟學”視角來處理。“文本流通”指的是文本在不同語言之間實現的空間中的單向或雙向流動，成為以“語際翻譯”為基礎的文本的跨文化活動。“文本流通”的概念，促使我們要不斷進入與“他者”的對照之中，刻畫著不同語言文化共同體之間的隔閡因素。它是以產地性為前提的超地域性活動，表現了象徵資本(symbolic capital)的位勢和力量。它需要以接受地的需求或需求製造為前提，同時也是文本流通機制的再生產(李河, 2005:143)，這就涉及文化生產場域的運作了。Bourdieu 認為文本的“流通”特性為：文本(text)脫離其語境(context)而流傳，這意味著它與那個使自己成為一種產品的文化生產場域相脫離。對文本的再詮釋由於必須依據接受場域的結構，因此誤解(misunderstandings)勢在難免，但其影響是好是壞則不一定。由此會有這樣的結果：來自異域的判斷(foreign judgment)會有些類似於來自後代的判斷(the judgment of posterity)，讀者會依其所處場域的社會條件而獲得一個間距(distance)與自主性(Bourdieu, 1999:221)，只是在此一狀況下，空間間距替換了時間距離。

Gadamer 一方面認為語言的邊界即是我們理解世界的邊界，因此他說「能被理解的存有是語言」；另一方面，他認為我們在理解中發生的視域融合是語言的成就，透過言說讓事物到達語言文字(1989:379)。Gadamer 借用光照亮物而隱蔽自身現象，將語言視為光的隱喻，指出我們透過語言的媒介了解言及的具體事物，語言本身卻隱身在事物的意義之後。這種觀點似乎認為：我們在理解中掌握了意義而忘卻語言的物質性是普同性的。得魚忘筌。但是文學作品的語言卻與日常理解活動的語言不同，他認為「文學文本並非只是把講過的話記下來，文學語言並不是指示人回到所說出的詞。……它作為文本的語言存在要求重複原來的字句，但卻並非回溯到原初的說話，而是預見一種新

的、理想的說話」(Gadamer, 2007: 424-6, 黑體為筆者所加), 這尤其表現在詩歌的語言特性中。從這一觀點來看, 原住民文學作為跨文化理解的媒介, 所使用的語言儘管是挪用漢語, 卻也在使用中塑造新的語詞並賦予舊語詞新的意義。而正是在語言的實驗與錘鍊中, 會豐富、擴大雙方語言可以表述的文化世界之內容與邊界。卑南族學者孫大川在一次題為「原住民給台灣的禮物」⁶的對談會中提到, 在語言領域已經出現「有口皆杯(碑)」、「身心俱啤(疲)」、「山(三)民主義」等通行在原住民地區的創造性歪改, 這一現象也在考驗漢語文化的容受度。

五、小結

透過語言的線索, 將原住民漢語書寫視為一種文化翻譯的產物, 對台灣這個多元族群與文化的社會有何啟示呢? 經由上面的討論, 再回本文主要關心的議題: 在多元文化社會中的「跨文化理解」到底意味著什麼? 我以自身在魯凱族好茶部落的田野經驗與魯凱族作家奧威尼的文學作品為出發點, 將原住民漢語文學作為跨文化理解的媒介, 並將翻譯作為跨文化理解的模式的討論, 彰顯出透過「翻譯」, 昭示了一種包含他者, 並且邊界可以在跨文化對話的歷史進程中不斷擴大的特質。我們對自身文化的自我理解永遠需要走出自身, 在遭逢差異中才能反思自身文化的未言明的前見, 從而擴大對自己文化的理解。在理解的過程中, 初期所發生的「錯誤」、「錯愕」等不理解或誤解的現象, 正是預設了彼此可以相互理解為前提。偶然翻閱日本漢學家吉川幸次郎談到他在中國留學的經驗, 他下面這段話或許可以成為跨文化理解中, 最為迷人的描述: 「要產生真正的友情, 第一步必須是互相真正地理解對方, 必須捨棄過去那種只從自己方面來解釋對方的天真態度。真正的了解對方是了解對方的本身, 並且了解對方與自己的不同之處。親近之情產生於相同之處, 但如只看相同之處, 那只是朦朧的親近之情, 而不能產生真正的友情。所謂友情, 必須有尊敬, 而尊敬正是在了解對方與自己的相異之處後, 才能真正產生的」(吉川幸次郎, 2008: 194)。在當前的台灣, 多元族群如要共同生活在一起, 相互理解是最基本的條件。原漢關係除了文本的流通作為跨文化理解的媒介, 經由此一管道而引發的直接互動更能拉近距離, 在尊重差異及平等對話的過程中, 進而相互豐富彼此的文化。

參考文獻

- 王應棠。2003a。〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉《原住民漢語文學選集——評論卷(下)》頁 149-173。台北：印刻。
- 王應棠。2003b。〈開啟一扇族群對話的天窗——與魯凱族作家奧威尼·卡露斯盞關於魯凱語言的一次交談〉《原住民教育季刊》29 期, 頁 93-108。
- 王應棠。2006。〈奧威尼的天窗〉《神秘的消失——詩與散文的魯凱》序, 頁 13-15。台北：麥田。
- 吉川幸次郎(錢婉約譯)。2008。《我的留學記》。北京：中華。

⁶孫大川為原舞者舉行書法展覽義賣會與系列演講, 上面三個歪改「成語」俱見於其書法作品與 2008 年 11 月 29 日之演講對談中。



- 李河。2005。〈處於傳統與現代緊張關係中的文本流通〉《巴別塔的重建與解構—解釋學視域中的翻譯問題》頁 316-339。昆明市：雲南大學出版社。
- 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》碩士論文。新竹市：清華大學台灣文學研究所。
- 奧威尼·卡露斯盎。1996。《雲豹的傳人》。台中：晨星。
- 奧威尼·卡露斯盎。2001。《野百合之歌》。台中：晨星。
- 奧威尼·卡露斯。2006。《神秘的消失》。台北：麥田。
- Asad, T. (高丙中等譯)。2006。〈英國社會人類學中的文化翻譯概念〉《寫文化：民族志的詩學與政治學》頁 182-208。北京市：商務印書館。
- Bourdieu, P. 1999. The social conditions of the international circulation of ideas. In R. Shusterman (Ed.), *Bourdieu: a critical reader*. pp. 220-228. Oxford: UK: Blackwell.
- Clifford, J.。2006。〈論民族誌寓言〉《寫文化》頁 136-162。北京：商務。
- Fischer, M. M. J.。2006。〈族群與關於記憶的後現代藝術〉《寫文化》頁 240-284。北京：商務。
- Gadamer, H. G.。2007。〈文本和解釋〉《真理與方法》II 頁 398-436，北京：商務
- Gadamer, H. 1989. *Truth and method*. New York: Crossroad.
- Heidegger, M. 1962. *Being and time*. New York: Harper & Row.
- Marcus, G. E., & Fischer, M. M. 1986. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marcus, G. E., & Fischer, M. M. J.(王銘銘&藍達居譯)。1998。《作為文化批評的人類學：一個人文學科的實驗時代》。北京：三聯。
- (資料來源：王應棠。2020。《詮釋學、跨文化理解與翻譯(下冊)—方法論與經驗研究：對原住民文化傳統之當代遭遇的探討》頁 35-68。花蓮：國立東華大學原住民族學院。)



如何閱讀夏曼·藍波安的海洋經驗與文化世界？

—將原住民文學作為跨文化理解媒介的一個初步嘗試

作者：王應棠

國立東華大學教育與潛能開發學系 副教授

壹、緣起

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

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

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

貳、主要視角與研究設計

一、主要視角

在蘭嶼，海洋是展現達悟男人價值的場域的觀念仍然具影響力，所以，會伐木造舟、會潛水射魚、能捕飛魚、能在海中謀生皆成為界定一個達悟男人的標準。從夏曼·藍波安(2002:45-46)的一段話更具體顯示海洋之於達悟族



的關係：「海洋作為達悟男人從事生產的場域，作為定義達悟男人之社會位階的對象，長久以來，抓魚於是成為達悟男人的天職，如此之價值觀依然深植在達悟社會父執輩們的心中」。夏曼·藍波安 1989 年從台灣返回家鄉尋找身為達悟族人的記憶，以「一個達悟人生活的方式」生活。為了洗刷不名譽的頭銜，不願再被視為「漢化的達悟人」，或是無生產能力的「消費者」，或是鄰居眼中的「次等男人」，首先他要做的，便是進入海洋，從事與海洋相關的傳統技藝及勞動，進而能愛戀海洋，唯有如此，才能珍惜自己的民族，以及獲得族人的認同。從被家人懷疑會不會抓魚，到家人希望他能不要再潛水射魚；從父親眼中就快要變成台灣人，到成為族人眼中「最愛海的孩子」，這些都是經過海洋的身體勞動換來的成果。值得注意的是，勞動並非僅是一種技能的學習，並非單單學會伐木造舟、潛水射魚，就可取得「達悟勇士」的勳章。「勞動」幾乎是身為一個達悟人的基本價值，必須是一種持續的狀態，甚至要成為身體的慣習（王應棠、李珮琪，2005）。在身體勞動、學習傳統技藝的過程中，他重拾信心，他的生命得到重新出發的原點（邱珮萱，2003）。這個重新出發的原點，就架構在自我認同與族群文化認同的基礎上。孫大川（2000）認為夏曼·藍波安的書寫回歸族群經驗，其意義是深化族群意識與部落經驗。另外，原住民作家亦是原住民知青，是族群的發言人，也是族群文化的觀察者，他對身分的認知，必然成為他的發言立場（呂慧珍，2002）。

在上述討論基礎上，將夏曼·藍波安的原住民文學作品視為跨文化理解媒介的基本預設是：1. 原住民作者對族群文化傳統紀錄與傳承的書寫動力（族群文化發言人）；2. 作品呈現之族群生活世界紀實描述與語言思維邏輯之族群特性；3. 對社會文化變遷中的原住民族之遭遇與主體感受之族群自我表述。

對主流漢語讀者而言，將夏曼·藍波安的原住民文學作品視為跨文化理解的媒介，即是要正視其作品中的異文化特性。Agar(1986)指出，在有關異文化的討論中，研究者首先要從「差異」著手，因為差異產生理解的「障礙」，當兩種不同文化傳統接觸時，「障礙」即發生。克服理解障礙的過程是「障礙」→「解釋」→「貫通」的反覆過程。「解釋」自一開放性的解釋開始，並形成一個問一答的辯證過程，直到兩個不同傳統可以相互銜接，期望中的貫通意義出現為止。「障礙」發生時，就形成一個研究焦點，讓研究者從自身的知識庫建立理解的「框架」以進行解釋，直到獲致一貫通的意義。不同文化傳統間具有的類似性是理解「障礙」的基礎，差異必須在一類比的框架中進行理解，以獲得新的知識。但此一「新」知識必須關聯於舊的知識庫。這種獲得的新知識不是疊加在舊的知識庫中，它會全然改變既有的知識結構。相似性又奠基在人類社會的普同性之上，這種人類普同性作用為相似性，用來關聯不同的文化傳統，所形成的新知識因此是互為主體性的知識。



二、研究設計

(一) 討論文本

本研究選定夏曼·藍波安的《海浪的記憶》與《黑色的翅膀》為海洋生活世界的主要表徵媒介作為閱讀文本。

《海浪的記憶》出版於 2002 年，十七篇散文分為兩卷，第一卷「海的美麗與哀愁」共收錄六篇散文，分別是〈海浪的記憶〉、〈海洋的風〉、〈浪濤人生〉、〈千禧年的浪濤聲〉、〈望海的歲月〉、〈再造一艘達悟船〉，記載著達悟族人以及作者自身與海的生命經驗，包括潛水抓魚、伐木造舟、新船下海的盛典、坐看夕陽浪潮的老漁人。「海浪是有記憶的，有生命的，潛水射到大魚是囤積謙虛的鐵證，每一次的大魚就囤積第二回的謙恭，射到大魚不是了不起的事，但海能記得你的人，海神聞得出你的體味，才是重點」(頁 25)。透過作者的文字，深刻地傳達出人與海之間互動、身體經驗、記憶/技藝與禁忌。第二卷「想念島上的親人」收錄十一篇散文，分別是〈我的父親〉、〈上帝的年輕天使〉、〈天使的父親〉、〈永恆的父親〉、〈日本兵〉、〈失憶勇士〉、〈海洋大學生〉、〈龍蝦王子〉、〈三十年前的優等生〉、〈祖父記得我〉、〈樹靈與耆老〉。此卷作者描繪了一系列的人物，其中包括自己的堂哥、伯叔父、童年好友等。另外，藉由回顧漢文化進入蘭嶼後，達悟族人生活的變異，透過〈三十年前的優等生〉中(頁 206)的董老師口裡說出一「可是教了二十多年的書，每年都在重複教我們的孩子認識大陸，認識台灣，就是不認識我們自己，所以有很大的無力感、失落感」，也從書寫中看見其對傳統文化失落的焦慮。

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



(二)研究方法

本研究設計不同身份屬性(族群內部成員、有族群接觸經驗的漢人、沒有或很少族群接觸經驗的漢人)的參與者 4 人進行文本閱讀與討論。參與者有我過去在蘭嶼田野認識，研究期間在花蓮玉山神學院進修碩士的達悟族人(即下文成員代號 C，出身牧師家庭，屬於蘭嶼知識階層之男性青年)，以及我任教的博、碩士班學生(代號 A 為女性，曾至蘭嶼旅遊浮潛。大學讀中文系，碩士班念兒童文學。曾在山海文化雜誌社工作一段時間，參與本研究時為多元文化教育博士班學生。D 亦為女性，曾在蘭嶼幼兒園工作兩年，參與本計畫時為多元文化教育碩士班學生)。我則同時是主持人與參與者(代號 B)，也負責一次導讀，並作為討論主要引導人。我曾在 1999 年秋季到 2000 年夏季在蘭嶼東清部落做田野調查，為了解部落生活，當時居住在島上一個牧師經營的民宿家庭，因此認識 C。

研究採用「焦點團體法」進行資料收集。「焦點團體法」是一種「團體」訪談的質性研究方法，又稱焦點訪談法。此一方法與一對一的深入訪談法最大的差異是多了團體成員的互動和討論。而研究者在其中扮演中介者的角色，所收集到的資料即是以團體間互動討論的言辭內容為核心。其特色是能在短時間內針對研究問題得到大量的語言互動和對話，研究者可以在其中取得資料和洞識，對於探索性的研究，是一項有利的方法(胡幼慧，1996：224-5)。焦點團體討論作為質性研究的一種重要訪談方法，目的在理解社會現象的意義，而意義是在「視域融合」之中獲致的，這就牽涉參與者所處的文化世界。

本研究舉辦四次焦點團體聚會⁷，討論進行方式採輪流導讀、相互討論、錄音並整理出逐字稿作為分析的基本資料。參與研究者作為一特定歷史時期與社會文化中的人，在對文本閱讀、進行團體對話與焦點訪談紀錄進行理解之前，早已存在他的歷史傳統與社會文化脈絡所形成的處境之中，提供給他一個立足點、一個觀點去理解外在世界的現象與他人的經驗。根據某一立足點所看出去的範圍稱為視域(horizon)。視域是有限的，吾人的理解即受到它的限制；由於吾人持續的生活著，視域也隨著人而移動，因此不會受限於一特定的立足點所開啟的視域。換言之，視域雖是有限的，但總是開放的(Gadamer, 1989: 302-307)。當吾人遭遇到某一陌生經驗時，試圖去理解其意義，視域即提供給他一個最初掌握其整體意義的前見(prejudice)。前見受到個人歷史處境的限制，因此吾人的理解總是在前見的限制下進行(Gadamer, 1989: 269)，而經由對話過程獲致的意義則是視域融合的作用。

⁷四次焦點團體聚會，討論日期和閱讀文本如下表：

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



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

(三)研究問題

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

1. 對同一原住民漢語文學文本，不同身份屬性(族群內部成員、有族群接觸經驗的漢人、沒有或很少族群接觸經驗的漢人)的讀者的理解有何差異？
2. 這些差異如何反映其閱讀的前見？
3. 經由跨族群團體討論交流，其理解如何深化？
4. 參與者對文本閱讀與討論的理解過程與意義獲致的結果，透過文化翻譯的視角檢視有何特質？
5. 研究結果對多元文化社會中的「跨文化理解」的問題有何啟發？

參、研究發現與討論

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

一、不同身份屬性讀者的理解差異

從四次讀書會的文字記錄中初步整理成員間理解差異之處有五個部分：

(一)文字閱讀感受上的差異：

不同屬性的讀者對於作者在用字遣詞上的想像或感受有顯著的差別，例如“蒸騰”、“柴房緊閉”、“空無一魚”、“築起勇氣”、“歲月吹人老”等等。對於這些字詞，成員的感受之間或有不同，A認為太過繞口、文言：「好像古代文言文，這種“柴房緊閉”只有文言文才會出現」，B覺得在看似錯誤的用法下，卻有創新的趣味：「我們會寫歲月“催”人老，是催迫的催，他用這個“吹”，把歲月用一種動態解讀，像風一樣，人的皮膚受到海風的吹拂，會容易起皺紋，覺得這樣寫也可以通。」。另外，在《黑色的翅膀》中的雙語敘述方式上，A認為這樣的書寫，會干擾用漢文思考的人，在閱讀時會直接跳過不去拼出讀音。B則觀察到，作者達悟族語的混雜性書寫，已包含進了日本語、中文以及其他的外來語：「他寫“學校”旁邊的羅馬字“gakko”是日文，日本人留下來的話，直接進入達悟人生活用語」。

(二)閱讀停頓處之差異：

不同身份屬性讀者的閱讀停頓點具明顯的差異性。例如在「海浪的記憶」裡有句“從我膝蓋出生的達悟”⁸，讀書會成員在討論的對話空間中，拋出了作者何以如此敘說、形容的疑問—

A：從我膝蓋什麼生出來的孩子，為什麼這樣說？

D：那與達悟族人古代的神話傳說有關。

C：對，是說我們祖先是從膝蓋蹦出來的。

A在閱讀此文句時因理解上困難而產生了停頓，再從D與C的回應中，皆將文句直接連結至達悟族傳統神話⁹，由對話、討論時所發展出的問題，可知成員間的閱讀停頓處不同。

⁸ 《海浪的記憶》頁30，父親帶著他的沉默親吻酣睡的孫子說：「海，記得我，但願海也記得你，從我膝蓋出生的達悟。」

⁹ 椰油橋下游的海邊處，天神降下一塊石頭，石頭破開了生出一個男人，正觀賞風景時，右邊膝蓋覺得癢癢，就用右手抓了癢的地方，抓的地方越來越大而腫了起來，覺得不是痛苦，而是一種享受，所以就拼命的抓，結果抓的地方就生出了一個美麗的少女，這個少女出來之後，很快的就跟他長的一樣大，後來他們成為夫妻（楊政賢，2004）。

(三)閱讀角度之差異：

不同屬性的讀者在閱讀角度上的差異，從四次讀書會中不同導讀人的引言開頭分享中可感受到。第一次由 D 導讀「海浪的記憶」前半部，以文化差異的角度切入為起點。第二次由 A 導讀「海浪的記憶」後半部，則多用文學賞析的視角。第三次 B 導讀《黑色的翅膀》前半部，以敘事的策略、圖像化描述的欣賞，以及諸多不解之處的整理作為開端。最後一次則由達悟族人成員 C 帶領我們分享《黑色的翅膀》後半部，他則以對觀光客「他者」的好奇，做為導讀的開場。透過言語的“說”，讀者觀看焦點的差異似乎就被突顯出來，A 說：「我是用文學的角度來看他的文章，像 D 比較是從文化的部份。我很喜歡看作者講故事的地方，例如寫爸爸思念他，三個月都沒有回家那段¹⁰，形容的很棒」。由此可知個人欣賞作品的角度與差異性，在討論的空間中也會被彼此辨識出來，如同 A 區分出自我的視角與 D 之間的不同。

(四)海洋接觸經驗與感受之差異：

夏曼·藍波安的這兩部文學作品裡，有許多是描述在海裡身體活動的經驗，本身是達悟族人的成員 C 每當討論到海洋，都會眼神發亮、興奮地比手劃腳分享著自己類似的海底探索經驗，以及對“海”的感覺「海是我們 freetime 放鬆時間、休息的最佳場所，而且還可以在那邊跟魚玩，那是很舒服的，會讓人在裡面忘記要上來，夏天是很漂亮的，下去的時候會想，如果再往那邊游一點點，那邊會是什麼東西，會有很多好奇的地方...」。相較於 A 與 D，提及“海”是恐懼、害怕的感受居多，C 卻是用“舒服”、“休息場所”來形容在海裡的感覺。所有成員中 C 與海的接觸最為頻繁和密切，當他敘說到自身的海洋經歷，其中充滿著許多驚險、好玩、有趣之處，總能吸引住大家十分專注聆聽的目光。而作者關於海洋部份的書寫，也間接開啟了 C 許多分享、對話的空間，這是相對於其它成員間的明顯差異之處。

(五)理解作者敘說主體的差異：

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

B：從一開始看我就想說，咦？這是他的故事嗎？可是一直看到第 29 頁時才恍然大悟，啊！原來這是他的叔父夏本·賈夫卡奧講的故事...

D：跟 B 的情況有點像，在 29 頁的地方～“我”猶如被捕上船的飛魚，閱讀時我把這個地方的“我”圈起來，因為不知道作者說的“我”指的是誰？

¹⁰《海浪的記憶》頁 59-62。



B：所以你在看到這個部份的時候產生懷疑，我倒是跟你相反，我是看到後面才知道，前面他在講的是別人。

C：有時候聽部落裡的人說故事，他講得很精采，我們以為是他自己的故事，結果到了快要結束的時候，他才說“這是我爸爸的故事”。

有時候我們講的主題是這個，但他可以跨跨跨...一圈回來，結果沒講到主題，或者有的時候在講豐功偉業，說話的人繞了一圈回來，最後講到一點點就結束了。老人家很喜歡加一些他們自己的東西，或是他們聽到的，然後覺得這個應該可以講...

而在《海浪的記憶》第二卷的討論讀書會中，由 A 帶領導讀之初即點出了對敘述主體的疑惑：「我一開始看，他裡面的人物，就像我們習慣寫小說或散文，除非裡面人物很簡單，我們就用你、我、他表示。但他裡面出現的人，不只是你、我、他，所以就變成在閱讀時會一直想，這裡面的人到底是誰，因為我若不知道是誰，就不知道這句話是誰講的，若不知道是誰講的，就不知道他後面的用意是什麼，所以會一直卡住這件事情...」。從這兩次的討論會中觀察到，A、B、D 在閱讀時明顯地關照到作者敘述主體的模糊性，而產生了想要進一步辨別出說話的主體是誰的疑惑和停頓。相對於漢人成員的達悟族人 C 則將敘說主體多變的理解直接連結至族人說故事的慣習當中。這一發現凸顯了文化內外的人在敘說方式的差異。

二、這些差異如何反映其閱讀的前見

面對文章中作者的雙語書寫策略，初步採用跳躍式讀法、認為如此的方式是干擾讀者的成員 A，從討論中發現其較多關注在文學欣賞、情節吸引人投入之處，四次的讀書會中，皆有其以文學視角閱讀的前見：「我們唸文學很喜歡用華麗、不一樣的角度或隱喻譬喻等等來形容人事物，而在我看〈望海的歲月〉這篇，會覺得很多措辭好整舌，有些辭句連我們唸文學的或甚至是漢人的用辭裡都很少人去用，例如 87 頁第二段這裡的“罅裂的禍源”。」（《海浪的記憶》第一卷）；「他這裡用很多古典的詞彙，例如木材，他會用“柴薪”，這是中國古時候才會用柴跟薪，另外他會用“爾後”，這比較像是文言文的寫法，他用的量滿多的。」；（《海浪的記憶》第二卷）「作者描述鬼頭刀獵殺飛魚的這段，當我用文學的書寫去理解時，會覺得這是作者他的想像，而若以我是寫作的人來想，會覺得作者應該是有實際親身的體驗和熱忱，不管想像的畫面是不是誇張了，但從閱讀當中感受到作者是有能力和文筆去描寫那樣的畫面。」（《黑色的翅膀》頁 1-115）；「以台灣原住民文學裡面“山”跟“海”的差別來說，海真的對我們來說比較陌生，因為這樣的“陌生感”，再加上他用小說有故事情節的方式書寫，所以會讓人覺得好特別，開啟了另外一個視野。」（《黑色的翅膀》頁 115-252）。



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

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

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

C：沒有“厲害”，但是有“很會”這個字。

B：在 110 頁這裡，他說那個不叫漂來漂去，那個叫遠颺，而我看雙語的達悟話，他說“yan-yang”，還有水手“shui-sow”、漂來漂去“pyaw-lai-pyaw-ci”、世界各地“se-ci ke-ti”也是直接這樣用，另外在 115 頁這裡有個小叔叔“Jina nagana no marang”，對應到達悟語是什麼？你們有小叔叔、大叔叔這樣的稱呼區分嗎？這裡有小的意思嗎？

C：我也不是很確定。

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

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

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

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

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

B：你自己覺得你對母語的掌握程度是怎麼樣？

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

B：夏曼·藍波安作品裡面的這些母語，也可以對你造成一個檢驗。

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

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

C：我也很想要多聽一些老人講有關以前他們那種敘述的觀念，應該是很不一樣的。

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

另外，也從讀書會討論中發現，讀者在閱讀原住民文學作品時，會將自身已習得或認知的文化脈絡，直接連接進來。例如夏曼·藍波安的作品，不論是情境、生活、海洋等細節的描述，都令 C 感覺“很我們”，相對地這其實也反映出他對漢語表達上的熟悉度。另外，D 曾詢問沒到過蘭嶼但已閱讀《海浪的記憶》的友人，她坦白地說有些地方看不懂作者的敘述¹¹，不過覺得作者所形容的“海”以及生活的情節很具吸引力。她本身不會游泳也沒有浮潛的經驗，但從閱讀過程中讓她想去看看蘭嶼的海。從“很我們”到“看不懂”這之間的差異，可知閱讀的順暢性在某部份也反映出讀者對達悟文化脈絡、以及作者表達書寫文字之熟悉度。而從閱讀到後來想去蘭嶼，讓自己對陌生的文化、環境、生活產生興趣，似乎也能間接地反映出讀者在閱讀時，會透過文本的吸引而進一步想要實際進行跨族群與文化的互動。

三、經由跨族群團體討論交流，其理解如何深化

(一)達悟族語的理解再深化：在《黑色的翅膀》第一章中，作者透過飛魚群長程旅途的描述，將蘭嶼與其他群島之間做了地理位置的串連：「黑色翅膀的首領，此刻想著帶領部屬的這段長程的旅途，從最遠的夏威夷群島、琉球群島、巴丹群島、人之島..等不同種族居住的島嶼…」討論中，成員 D 曾經在蘭嶼椰油村碰過來自菲律賓巴丹島的婦女，得知她雖然是遠嫁他鄉，但來到蘭嶼能夠適應的很快，因為在語言上沒有障礙—

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

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

B：這可以理解，一個是直接形容它的大小，另一個用牛的眼睛來比喻它的大。

楊政賢(2004)提及菲律賓巴丹島與蘭嶼達悟族之間的密切往來歷史：「蘭嶼島上的達悟族人，據研究是約四百年以前由菲律賓巴丹島回流的南島語族，這個理論已經由許多學者研究證實，一九九八、一九九九年更透過蘭嶼達

¹¹例如《海浪的記憶》頁 70：「你是最被瞧不起的人（最被尊敬）。」以及頁 104 親人祝賀的歌詞，全縈繞在褒與貶不明確的、混合穿插的象徵語意中。



悟族人實地訪問巴丹島，在面對面的交流而獲得進一步的證實」。透過團體的討論交流與文獻探討，幫助參與者更細緻地了解到巴丹島和蘭嶼達悟族之間關係的密切，以及其所存在關於形容用字、發音、腔調等的差異。在進行跨文化理解時，即便有了起初的接觸經驗，在尚未有重新理解的機會來臨前，可能當初的理解並非真正的理解，而仍需期待或找尋。

另外，在《黑色的翅膀》達悟族語的研究討論中，也可見島上日本殖民經驗的痕跡—

B：在 77 頁的地方，達悟族語寫著” Jikwangai do gakko,si cyaraw kwan mo?”（你不是不要上學，今天的嗎？），“gakko¹²”這應該是日本人留下來的話，直接進入達悟人的日常生活用語。另外，在 101 頁的地方，夏本·拉烏那斯覺得日本人比中國人明理，被打有時是項榮耀。可是，現在台灣來的老師打小孩沒有分寸…。這段在透過把中國人跟日本人的對比，進行殖民經驗的比較。

D：在那邊好像還有一些老人家會說日文。

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

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

(二)局內人重新理解的可能：在討論《海浪的記憶》文章裡的一段“大伯夾不住雞蛋的雙腿，緩緩的走…”開啟了這樣的對話—

B：他指的是老人家都有 O 型腿？那種 O 型腿是不是在傳統屋住久了造成的？

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

B：不過在台灣，同樣做粗活的人，腿不就都變 O 型腿了？

C：我也不曉得…

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

C：嗯，這也有可能喔，我回去問問看。

¹²日語「學校」。

以夏曼·藍波安的文學作品當作理解達悟族文化的媒介，倘若將非達悟族的成員視為局外人，在試圖透過討論與對話更深化理解達悟族的同時，在此談話互動空間裡，也會開啟達悟族人一個重新理解自身文化的可能。

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

B：現在有墓地嗎？像基督教或天主教的墓園？

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

B：現在還是很快就要送到海邊？

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

從討論喪葬儀式與參照文獻之後的提問—

D：這份參考文獻¹³寫到達悟族人，對死人沒有懷念也不傷感，是這樣嗎？

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

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

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

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

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

這裡 C 所提到的老人不肯說的“為什麼”，參照楊政賢(2004)的文獻資料，認為人死後即便是至親，也會變成惡靈回來加害親屬，因此將死者的物品完全丟棄，甚至不去想念，用一層禁忌去阻擋住與死者之間的關連。再往下探究，為什麼當時的達悟族人會形成如此的觀念，從 C 的回答中似乎有了再回應文獻的理解：「後來我去看早期的文獻資料，蘭嶼以前有過瘟疫，這個病很容易被傳染，只要跟得到瘟疫的人接觸，過幾天自己甚至家裡面的人就會

¹³楊政賢(2004)頁 28 喪葬禮：對已逝去的過往，則一無懷念，也不傷感，此一只瞻前不顧後的人生觀，影響了他們對死亡的看法，他們深信人死後，即使是至親，也會變成厲鬼，回來加害其親屬，因此由其喪葬儀禮（按：原文如此），可看出他們對鬼魂的嫌惡與恐懼。

得病。可能當時我們的人不知道那就是瘟疫是種疾病，而認為是髒東西、惡靈，所以連講話都不能講」。另外，也看見現在的轉變—

B：死者遺留的東西，還是會全部都清除掉嗎？

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

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

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

C：像我們到台灣去要適應，可能適應不來時，別人就會覺得我們的人很奇怪，因為我們的文化背景真的差很多，我以前國中的時候每次坐飛機，前兩個小時，我旁邊是海、豬、老人家吃檳榔、賣龍蝦，後兩個小時在台北松山機場，滿滿都是人，短短兩個小時差別很大，那個真的很難調適，還有一種沒看到海的“悶”。像在大學時，老師會說考試快到了，你怎麼還在這裡彈吉他，他不知道我們在抒發壓力...

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

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

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

(五)傳統思維與新教信仰既衝突也共存的現況：從《海浪的記憶》〈海洋的風〉這一篇的討論—

B：這裡 37 頁寫到“我哪裡有罪，每個人都有罪，上帝說的”，一直到 38 頁這裡“蓋了外國教堂後，我們無意中都變成罪人了呢”，講的都蠻有諷刺意味的。

C：這要看他自己的內心，或許他有受過什麼傷害，但我會覺得，他有一部份寫這樣子也很好，可以寫出心裡面的話，因為教會不一直都是對的喔，我們也不能一味的跟人家走，把西方的東西全部拿過來套用，沒有屬於自己的東西也不對，應該要內化成為自己的信仰。

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

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

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

C：沒有錯，要去了解一下我們自己人，去探尋為什麼我們的人會排斥這個信仰。

楊政賢(2004)論及達悟族沒有嚴格的宗教觀念，只是對不可抗拒的自然力以及不可知的世界，懷有一份極端的恐懼感，除了敬畏偉大的天神，更懼怕惡靈(Anito)達悟人會指著日月告白自己的意志，祈禱天神，然並無奉祀神靈之堂宇，也不雕塑種種神人之像，處處顯露原始初民的色彩。余光弘(1999)指出，現在他們大部份都已皈依基督宗教，信徒最多的是天主教和基督教的長老會。但他們的皈依並沒有使他們全然的排斥以往的信仰系統而是處於新舊共存的狀態。透過成員 C 的分享以及文獻資料的探尋下，若我們有了更加具體的圖像理解到達悟族人傳統思維與基督宗教信仰既衝突也共存的現況。

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

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

B：從上下文來看，這裡的“夏曼”其實是比較指他自己。像台灣很多人都叫他“夏曼”，他也說過一些笑話，就是有人稱他為“夏先生”，他說我不姓“夏”，但是叫“夏曼”又好像是叫他“爸爸”，所以很奇怪...

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

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

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

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

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

另外，從命名制度以及討論的對話當中，也顯示出達悟族文化注重子孫繁衍的思維—

B：他們是一旦有小孩子，社會地位就升格成“夏曼”了，他們很重視這個。

C：對啊，蘭嶼的觀念很強，你有沒有子孫是很重要的事，因為我們的人口很少。

而這樣的思維觀念似乎也從夏曼·藍波安的作品當中看見，在《海浪的記憶》〈我的父親〉此篇中有多處例如“你們孫子們的父親”、“孫子的母親”、“沒看到孫子的父親在路上”等等，圍繞著“孫子”的關係稱呼描述，隱約可見作者從達悟傳統思維的書寫痕跡。

(七)傳統捕魚勞動之於達悟族男性意義的理解：《海浪的記憶》第 45 頁說到“不出海捕撈飛魚的男人，是依賴女人體溫生活的次等人”，引發原初的捕魚勞動是否為達悟族男性唯一價值判準的討論—

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

C：這就關於他們那個年代的觀念了。

B：所以他是寫給老人家，還是他是替老人家寫的？

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

楊政賢(2004)提及，漁撈是達悟族男子最重要的生計活動。另外，鄭漢文(2004)關於蘭嶼大船文化的社會現象探究中也提到，蘭嶼島上的傳統體系與現代因素通常以採借與和解的方式盤繞，現代教育與政治的轉型，尚無法取代傳統的社會體系。由於老人仍然是知識、道德、神話祭儀與物生產的掌握者，其它成員則儘可能的維持自己的傳統角色，雖然有些進入新的行業、新的事務的成員，但仍然以傳統的社會價值為盤繞的核心。不過，在鍾怡箴(2008)研究發展生態旅遊對蘭嶼達悟族傳統文化之影響中，也看到了這些傳統文化價值的認知似乎有著年齡上的區隔，其以問卷統計的方式，欲了解達悟族人對傳統文化衝擊的認知，結果指出年齡 50 歲以上的達悟族人比其他年齡層的達悟族人明顯的感受到傳統文化的轉變，以及所受到的衝擊。而 20-50 歲之間的達悟族人對於傳統文化大多是積極的推動以發展觀光。至於 20 歲以下的達悟族青少年則是容易受到電視節目的影響，常嚮往離開蘭嶼到台灣本島的生活。他們對達悟族的傳統文化接觸不如其他年齡層的人深，有些認為部落長輩觀念太傳統、落後。

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

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

B：《海浪的記憶》34 頁這裡寫到“妻子不諷刺的男人，就不算是女人的先生”？

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

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

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

C：其實也不是，要看他的觀點，因為在蘭嶼男人最基本的，就是要去海邊捕魚。



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

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

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

A：那阿嬤、媽媽通常都是在哪裡出現或聚集？

C：他們大部份都在田裡，或是去山上。

A：所以男女是分的很清楚？

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

從閱讀夏曼·藍波安這兩部作品中，看見達悟族女性在諷刺、詛咒的負面連結中多處出場，對於女性主體缺乏深化輪廓的展現，或許與其平日活動的場域不同有關。不過，在《海浪的記憶》86 頁，作者寫到「女人如十人大船上的 sivilak(舵手)，男人如 manmorong(首槳手)。舵手與首槳手(夫妻)相互合作，相互尊重，相互的含義是，芋田的神明被敬仰，大船相對地才能被禮芋蓋滿，芋頭象徵漁獲量，是女人『陸地上的飛魚』，象徵女人的崇高地位」。楊政賢(2004)提及達悟文化十分強調夫妻間的一體感，不論是屋宇或船隻的落成禮，男性負責船隻或屋宇的建造，女性則準備豐盛的水芋，兩者對落成禮的成功不可或缺，一個沒有妻子的男性或沒有丈夫的女性都不可能舉行落成禮。如一個男性擁有極佳的釣魚技術或一個女性將水芋田照顧得很好，這些都會得到社會的讚譽。文獻相互參照之間，看見達悟族女性的主體，傳統上雖說強調其崇高的地位，但似大多在協調、合力的位置上被彰顯出來。這也透了社會變遷過程中，女性地位的議題會逐漸成為討論的焦點之一。

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

關於夏曼·藍波安作品裡常被描述、提及的許多達悟族傳統禁忌中，「女子碰船」這個禁忌在文本中並未涉及，卻引發熱烈的討論。成員中皆知達悟族人有項不讓女人碰船的禁忌，但從 D 有過在蘭嶼紅頭八代灣附近搭機動船至小蘭嶼捕飛魚的經驗，以及其他曾透過電視的旅遊節目，看見台灣女子坐上傳統拼板舟 TATALA 的影像。這些例外存在著許多的矛盾與衝突有待釐清。C 首先談到早期禁忌的背後保護女性¹⁴的用意，而面對愈趨觀光化的現今，介於傳統與經濟利益間，他們也在試圖尋找一個平衡點。C 說「現在就是很具爭議性，有些老人家還是會很堅持，有的人

¹⁴“我問過老人家其實禁忌的背後，有一個很重要的因素，就是要保護女性，因為早期的女生很少，男生比較多...”

會轉變想法認為反正放著也會爛掉，會調整先前的文化價值，要看個人的想法」。當傳統碰上現代，達悟族人面臨衝擊之下，如何去維繫原初的智慧與傳統，其調整轉變方式也有著許多不同的樣貌—

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

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

除了可能藉由季節或是將船使用作區分外，還發生過不同的因應方式。某次為配合電視節目的拍攝，於飛魚季期間曾破例讓女生坐上傳統拼板舟到小蘭嶼捕捉飛魚。協助拍攝的船主，事後發展出一種類似補償性的儀式，作為與傳統之間的維繫和對話。C 進一步補充：「他們有做個儀式，買了些小米酒灑在角落，然後用達悟族語向神靈說著，“我們現在抓的飛魚，只是為了拍片來用，不是傳統要用的，請你破例原諒我們”，有了這個儀式後，後面的捕魚工作才可以繼續進行」。鍾怡箴(2008)提及，因為文明社會的進入，部落老人也知道遊客的進入能帶給蘭嶼經濟上的利益，因此認為能夠退讓文化禁忌，但是族內的人則必須遵守飛魚季節的禁忌。傳統的禁忌被現代化腳步所挑戰的時候，達悟族人作出某些詮釋來調整與平衡，而大部份使用現代漁船的年輕世代，傳承自中生代的教導，仍會遵守捕魚時的禁忌與規範¹⁵，為原有的傳統尋求保存的空間。

從現代漁船的出現對禁忌遵守的討論中，觸發了另一層對話，對於老人們在傳統與現代交疊的生活中有了更多的理解—「有些老人真的很需要那個經濟，再來捕魚的話，那麼大的漁船在旁邊，有時自己划了老半天，也捕不到魚，那個感覺很無奈，所以有的會想到底要繼續拿來捕魚還是用在觀光，有很多不同的想法。當老人們決定將自己建造的 TATALA 做為觀光用途時，他們會與船對話，用達悟族語說著：“現在可能不一樣了，我們現在的漁獲量比較少，請你原諒我把你拿來當作載人家的那種”(C)」。傳統的拼板舟，若以勞力和漁獲量來看，與現代漁船的確對比鮮明，而老人與 TATALA 之間的對話，呈現了心裡的無奈與掙扎，但也替自己與傳統舟找尋延續下去的可能性與新方向。

另外，從語言的角度來看，閱讀夏曼·藍波安的作品中，包括“空無一魚”、“築起勇氣”、“歲月吹人老”等文字用語，倘若先將漢語置於主方的位置，那麼對於站在具有優勢的漢人讀者而言，這原本看似的錯誤，在討論過程中，運用豐富的聯想，原本熟悉的成語雖然經過作者的改寫，卻仍然可以了解並對其所書寫的文字有了全新意境的感受，這在文化翻譯上似乎有種創造性叛逆的特質。劉禾(2002)在《跨語際實踐》提到在主方語言與客方語言的接觸過程中，主方語言中會興起新的詞語、意義以及表述的模式，當概念從客方語言走向主方語言時，意義與其說是「改變」了，不如說是在主方語言的本土環境中發明、創造出來更貼切。

¹⁵ C：只要去捕魚的話，大家還是會去遵守，對於現在那些年輕的人，他們會問一下中生代那個禁忌是什麼，這個新的船要怎麼做...

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

五、研究結果對多元文化社會中的「跨文化理解」的問題有何啟發

對D來說，在參與讀書會前，對達悟族文化的理解，似乎就只留在蘭嶼工作的那段時間，接觸到許多達悟族的人、事、物上，某些視角的固著性也反映了自身將部份的文化理解放在“完成式”的位置，但藉由這次的研究機會，讓她重新的理解、澄清自己原以為的“理解”原來有些是“誤解”。例如，在蘭嶼的那段時間，經常會聽到一起工作的阿姨們提醒她“不要跑，你慢慢走啊！”，因為平時走路的步伐習慣連走帶跑的快節奏，在參與讀書會之前，都直覺地將阿姨們的聲聲叮嚀理解成安全上的考量。另外，從閱讀《海浪的記憶》〈三十年前的優等生〉這篇，看見老一輩的人，希望孩子可以留在蘭嶼，傳承達悟的文化，捨棄漢人文化的價值觀，進一步討論到當代達悟族人在大島、小島之間的調適與轉換，開啟了C的這段話：「我們的步調本來就是很慢，沒有那種競爭的感覺，天生就在那個環境，可能是與世隔絕，沒有出來去經歷步調很快、競爭大、時間很寶貴的環境，在蘭嶼傳統的觀念裡面—“不要趕”，在部落裡你若很快用跑的，人家會覺得一定有什麼事情，你才要用跑的，不然幹麼用跑的，慢慢走啊，老人家給我們的經驗是，他說我們在部落，小孩子跑沒有關係，但是大人跑就有問題，因為我們跑的話，第一個就是有人在打架，另外可能是有人去世，都是很嚴重才會用跑的，不然平常都是慢慢的走、抽根菸、吃顆檳榔，很休閒到哪裡就坐下來休息一下，在我們的觀念裡，你用跑的就是有問題」。此時她才恍然大悟，原來蘭嶼阿姨說“不要

跑”的背後，心中有著被快速步伐牽動的緊張感。對於這個心情的明白與誤解為安全考量的澄清，卻是在離開蘭嶼，參與了讀書會後所獲得的重新理解。

還有，在環島公路上，不論是公家或私人的涼台，都常可見達悟族人或坐或躺休憩的身影。透過C的敘說：「有時候遊覽車上導覽的人，並不是我們的人，是外地自己來的，有時候我騎摩托車，看到遊覽車就停在國小的旁邊，然後那個在導覽的人，就很大聲的用大聲公說，你看那個蘭嶼的男生，都是那樣，就睡在涼台啊，懶懶的這樣。我就覺得真的是很慘，我會想要過去搶他的麥克風說，如果你倒帶一下時間，就會知道這個男的多辛苦，他昨天晚上已經捕了一個晚上的魚，早上才回來，可能剛剛好處理完那些魚的時候，他很累了，不好意思在家裡，他要出來在涼台比較有風，可以好好的休息，因為傍晚可能又要再出發，明天又一樣的時間。所以他們不了解，為什麼這個男的會這個樣子。當然有些可能是酒醉的啦，不過不是全部都這個樣子」。看見多數外來人原來有著將達悟族人的傳統捕撈活動排除於工作之外的前見，更進一步地解構對「工作」狹小的定義，也讓人有更廣深、更多元的視角來理解「涼台上的達悟族人」。

從參與讀書會的討論過程當中，看到了成員間的轉化，起初所認為的閱讀干擾，到後來共同參與討論達悟族語的含意，更深化對不同文化語言的了解。另外，自友人而來的啟發，即便是未曾有過實際上的跨族群接觸，在閱讀時無法有參照的經驗，但保持開放的心就是跨文化理解最佳的開端。透過參與，從文字閱讀、討論與對話討論成員的回顧，一點一滴累積起來的再理解與啟發，帮助大家體悟到原來「跨文化理解」永遠都是“進行式”，唯有前進時才會從「不解」或「誤解」進入理解或者是再理解的循環。

將此一議題放在更大的脈絡討論，與夏曼·藍波安在「文學與空間」¹⁶的課堂對話則啟發我對社會文化變遷、語言與權力關係的思考。從對自身文學創作經驗的談話中，他提到構成他文學重要的一個過程，這過程是直接落到他的民族的禁忌文化。他認為禁忌文化是一種神秘，而這種神秘則提供了想像的來源，去創造他的原住民漢語文學。從這一點來看，我們之所以能夠透過夏曼·藍波安的作品去瞭解他的經驗，其實有一個很重要的媒介，就是漢語。這種跨文化的理解，讓一般漢語讀者對其作品內容有某種程度的瞭解。這是蘭嶼達悟族在社會急遽變遷中的涵化過程(acculturation)帶給他的漢語運用技能與主流文化知識，讓他在兩種文化脈絡的激盪中，產生了原住民漢語文學，它是透過作者在這兩個文化之間的穿梭所產生的中介。這樣子的一種跨文化的經驗，透過文學書寫的表述，其實是好幾層翻譯的過程(王應棠，2012)。一方面是身體的經驗，如何透過語言來傳達？另一方面是文化傳統，不管是宇宙觀，空間觀，或者甚至是禁忌的體驗，有沒有辦法透過漢語的文學來傳達？

¹⁶東華大學創作英語文學研究所主辦，這是我們2009年八月初在課堂上的談話。



夏曼·藍波安的回應，一方面他認為他的書寫基本上以寫實為主，傳達自己在島內的一些體驗，透過身體勞動的感受，跟父祖輩的故事的導引來書寫。他這個民族共同能夠使用漢語，會受到漢語的某種語言的暴力，但他們不得不去接受這個東西。這裡就凸顯出作家對自身及其民族的殖民處境有深刻的體認，因此才讓他的書寫一方面在語言上有意識的將達悟語法翻譯成奇特的漢語；另一方面，他所書寫的內容則大多呈現他遭受漢化污名的主體感受，與為洗刷污名而親力親為的探索自身文化傳統中的「原初的豐腴」，因此也可視之為族群自我書寫的民族誌材料來閱讀。

但是宋澤萊(2007)的一篇評論〈夏曼·藍波安小說《海浪的記憶》中的奇異修辭及其族群指導〉，與我對同一作者之作品的理解有極大出入，其中顯現的巨大差異顯然與如何閱讀、理解原住民文學作品的問題息息相關。文中他將《海浪的記憶》從主流文壇視之為散文的文類定調為傳奇文學，認為是夏曼·藍波安故意用來宣揚達悟傳統社會文化價值的作品，具有族群指導的功能，用以顯露其心中永恆的烏托邦。宋澤萊歸類了四項他認為夏曼·藍波安指導其族人回歸的傳統：1. 廢棄貨幣經濟，向傳統漁撈水芋種植經濟回歸；2. 廢棄現代教育，向傳統知識回歸；3. 向泛靈論的傳統信仰回歸；以及 4. 向驕傲的達悟男性沙文主義回歸(頁 29-31)。這些族群指導的目的企圖回歸到原始的漁撈經濟社會，讓達悟人在族群受壓迫的經驗中，從漢人的摧殘下尋求自救。宋澤萊最後提出他的批評，認為前述的族群指導是錯誤的，他呼籲原住民除要多接受高等教育之外，應加強他們對貨幣經濟的認識並注意資本積累的技术。他甚至認為「原住民接受一些新教[德國社會學家韋伯所說的]的信仰都是有必要的」(頁 33)。

宋澤萊對夏曼·藍波安作品的評論，讓人驚訝的倒不是他賦予文學作品以「族群指導」的社會功能，而是從指導的具體內容中呈現的，他所提出對原住民社會發展的，資本主義模式的，「族群指導」原則。換句話說，他譴責夏曼·藍波安透過書寫鼓吹族人返回「原初豐腴的島嶼」生活方式，但他又不自覺的對達悟族人鼓吹資本主義的生活方式，顯露其對現代化的迷思。宋澤萊這種權威的閱讀方式隱含族群中心主義的宰制心態，宣稱自己瞭解對方比對方本身更為透徹，因此阻斷對話的可能性。更進一步思考，這涉及當代文化政治中的文化差異性(cultural difference)與文化多元性(cultural diversity)的問題。即便是抱持文化多元性觀點者，其理論基礎來自政治上的自由主義，哲學與人類學的相對主義，形成教育上的多元文化主義(multiculturalism)政策，這造成了兩個問題：1. 它在鼓勵多元文化的同時也出現了宰制，社會中的主流文化在承認不同文化的正當性的同時，往往透過自己的支配性認知框架來定位其他的弱勢文化；2. 它的背後所依據的普同主義本身的邏輯掩蓋了族群中心主義之規範、價值與利益，無法阻止各式各樣的種族主義(Bhabha & Rutherford, 1990)。

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

肆、結論

本文透過焦點討論的對話過程初步顯示，首先，理解的對話模式指出訪談是一種話語的形式，而討論議題則必須來自研究者對閱讀文本語言及其所涉文化現象的敏感度與提問視角，這都關涉其前見。焦點訪談的進行是一種受議題導引的對話活動，參與者都要開放自己進入議題的反覆交談情境中，以探索不斷深入的意義，這是視域融合的成果。其次，作品文本與訪談記錄再現了人們的經驗所展現的生活世界及其意義，這些都是透過語言的表達。而當我們據之以進行分析詮釋時，不同的前見和語言指涉的多義性顯現意義的豐富多元性，因此只有一種正確的詮釋是不可能的。但是這也不是要提倡相對主義的理解模式，而是強調跨文化理解要在對等的開放關係中獲致共識而開啟彼此豐富彼此對文化的認識。

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

1. 關於不同讀者的理解差異，發現計有：在文字閱讀感受、閱讀停頓處、閱讀角度、海洋經驗與敘說方式等五項差異。
2. 這些差異如何反映其前見的問題，從成員之間的討論，發現漢人成員大致可以分出文學欣賞和異文化理解兩種方式，但二者無法截然劃分，因為文學欣賞與異文化理解都要以作品文本的語言文字作為依據，他們都要共同面對如何理解原住民運用漢語和族語編織出的族群生活世界的意義之解讀問題。而達悟成員則以局內人的經驗，除對文本內容的親切體會，也刺激了他對族語認識的不足感，而興起要從中學習族語的想望。如能吸引族人閱讀，這樣的原住民文學作品除了文學欣賞外，也可以成為認識自身文化傳統的路標。
3. 經由團體討論交流如何深化理解？共有：深化族語理解、自身文化的重新理解、達悟喪葬儀式、精神失序受苦經驗、外來基督宗教與達悟文化傳統既衝突又共存的現象、親屬稱謂、傳統捕魚勞動對達悟男性的意義以及達悟女性角色的再理解等發現，具體呈現少數民族面對現代主流文化衝擊的深刻經驗，激發吾人重新思考族群文化傳統在當代的命運。部落完全自主的時代已經過去了，族群文化傳統也逐步加入新的因素；西方基督宗教與主流漢人社會文化在長期族群互動過程中，也逐漸成為部落文化的一部份。對文化傳統的保存與吸納作用讓我們能超越傳

統與現代的對立，一個活生生的傳統會淘汰舊的不合宜的東西，吸納新的因素進來，成為一與時更新的文化傳統。

4. 從文化翻譯的角度理解異文化或自身文化再理解的視角，發現“空無一魚”、“築起勇氣”、“歲月吹人老”等用語，是夏曼·藍波安對漢語的「誤用」與翻新，呈現對漢語創造性歪改的特質，這對兩種語言的邊界都進一步擴大了。而透過原住民文學的閱讀作為瞭解文化傳統的媒介，從傳統拼板舟如何因應機動船的引入以及觀光的需求，族人的詮釋策略運用顯示一個活的文化傳統在夾縫中開創的新契機，值得繼續關注。
5. 研究結果對台灣作為多元文化社會中的跨文化理解之啟發的提問，如將原住民漢語文學作為跨文化理解的媒介，並將「翻譯」作為跨文化理解的模式，讓我們可以透過「翻譯」，昭示了一種包含他者，並且邊界可以在跨文化對話的歷史進程中不斷擴大的特質。

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

(資料來源：王應棠。2020。《詮釋學、跨文化理解與翻譯(下冊)－方法論與經驗研究：對原住民族文化傳統之當代遭遇的探討》頁 69-114。花蓮：國立東華大學原住民族學院。)

從 Gadamer 詮釋學的觀點重看蘭亭真偽之辯

作者：熊天涵

國立東華大學多元文化教育研究所 博士班

1965年郭沫若在《文物》第六期上發表《由王謝墓誌的出土論到「蘭亭序」的真偽》，從書法和蘭亭序文章本身提出對蘭亭序真偽的質疑。其後，高二適寫了《〈蘭亭序〉的真偽駁議》一文反駁郭沫若，郭又再發文對此予以回應。隨者二人的交鋒，啓功、李長路、章士釗、商承祚等學者也紛紛加入此討論，最終形成了中國書法史上影響最大的一場論辯。一千年前的作品，在一千年後仍然激起軒然大波，引發熱烈的討論，這是因為作為傳統經典的《蘭亭序》在時間洪流裡仍然不斷向後來的人們在言說、發出新的聲音。它牽引人們進入它的世界、它的時代，人們帶著自己的前見和視域與之對話，重新理解和詮釋。從 Gadamer 詮釋學的觀點重看蘭亭真偽之辯，一方面讓我從更基礎、本質的層面去理解認識這些爭論，另一方面也讓我意識到《蘭亭序》也正是在這些討論中獲得更豐富的意義，煥發新的活力與生命力。

一、 文本對理解和詮釋的開放性帶來論辯的可能

《蘭亭序》作為「天下第一行書」傳為東晉王羲之所作，然而從宋代就有人對此說表示懷疑，而清代考據學大盛，阮元、李文田諸家更是等對此提出明確質疑。關於《蘭亭序》真偽的討論陸陸續續產生，而60年代以郭沫若和高二適為首的交鋒更是將這一討論推向高潮，為學術圈矚目。從《蘭亭序》真偽之辯中更衍生出了各種相關問題的爭論，例如，神龍本《蘭亭序》是摹本、臨本還是寫本；對諸版本的斷代及後世流傳譜系的考證；《臨河序》與《蘭亭序》之關係等等。1999年何創時書法藝術基金會和滄浪書社聯合舉辦於蘇州召開「《蘭亭序》國際學術研討會」是關於這一議題的又一次盛大討論，這次，專家和學者對蘭亭現象作了綜合的探討。2011年北京故宮博物院舉辦了「蘭亭特展」，展出了《蘭亭序》相關墨本、拓本一百餘件，並配合展覽召開了「2011年蘭亭國際學術研討會」。關於《蘭亭序》的討論綿延至今仍未止歇，其研修數量之巨、範圍之廣、討論之熱烈，已讓「蘭亭學」成為書法史乃至歷史學中的一門顯學。

《蘭亭序》之所以能激起如此熱烈的討論，一方面是它及王羲之在書法史上絕無僅有的地位與象徵意義，另一方面則是無論作為藝術作品還是文學作品，圍繞《蘭亭序》的種種「謎團」與「不確定性」都給這些討論對話開放了更大的空間。

從 Gadamer (2007) 詮釋學的觀點來看，若把《蘭亭序》看作為文本，文本對詮釋者是開放的。文本並沒有一個原初的、客觀的意義，而是需要詮釋者帶著自己的前見去理解文本，讓文本對我們言說。對《蘭亭序》真偽的論辯原本是要追求一個絕對的、客觀的答案，研究者無論是通過風格的分析還是文獻的考據，都希望推導出一個讓人信服的、堅不可摧的結論，或真或假。但實際上，我們如今看到的《蘭亭序》諸多版本，本身也就是「偽作」，《蘭亭

序》及王羲之其他「真跡」的缺席讓這樣的論辯始終無法蓋棺定論。

文獻記載《蘭亭序》「真跡」隨唐太宗陪葬而入昭陵，自此不見蹤跡。而流傳至今可靠的王羲之作品亦十分稀少，和《蘭亭序》一樣所見墨跡手札皆為唐及唐以後的摹本，較為可靠的有《懷仁集王聖教序》卻是石刻，與墨跡亦有差別。因此在風格分析上，缺少可與現存《蘭亭序》諸版本對照的參考作品。這也是為何郭沫若（1988）會選擇將王謝墓誌與《蘭亭序》作對比，因為前者是當時所見可以確知為王羲之時期的書法。但是這一對比混淆了文人日常書寫與民間實用碑刻的概念，以王謝墓誌為證來指摘《蘭亭序》缺少「隸書筆意」而不符合當時的書法風格之說難以讓人信服。

除文本本身的缺席外，與《蘭亭序》相關的文獻記載也疑雲重重，更為其蒙上了一層層神秘面紗。例如，在較為可靠的文獻——劉孝標所注《世說新語》中收錄的乃是百餘字的《臨河序》而非全文 324 字的《蘭亭序》。郭沫若認為「《蘭亭序》是在《臨河序》的基礎之上加以刪改、移易、擴大而成的」（1988:21），同樣持否定意見的啟功（1988）、李長路（1988）也認為王羲之所作應為《臨河序》而非《蘭亭序》。但持肯定的意見的高二適（1988）則認為是《世說新語》注在收錄《蘭亭序》時對原文進行了刪改，商承祚（1988）也支持這一觀點。又如，唐何延之《蘭亭記》中唐太宗為了從右軍七世孫智永之弟子辯才手中得到《蘭亭序》，派監察御史蕭翼「賺蘭亭」，最終從辯才手中騙得了這件其心愛之作。但諸多學者對故事的真假持有不同意見，這一頗為傳奇的故事使得《蘭亭序》的流傳過程亦撲朔迷離，更難判斷其真假。

《蘭亭序》在歷史上留下了太多的懸案，凡此種種，既是巧合，又是歷史的必然。不管是風格的分析還是基於實證主義的考據，都因為《蘭亭序》及王羲之書法的「不確定性」，讓理解和詮釋有了更多的空間。因此，不同的研究者基於不同的立場與前見，視域不同，對於《蘭亭序》的真偽持有不同的觀點。正是《蘭亭序》的「不確定性」使它對理解與詮釋更為開放，讓兩方不同觀點的論辯成為可能。

二、前見和視域的不同導致論辯的相對立場

郭沫若學術涉獵範圍廣闊，包括文學、歷史學、考古學、文字學等，他雖然也寫書法，但卻算不上精通，於技法、風格上在當時的書壇中都顯得十分平庸。由於筆下功夫不到，眼力則有所限，因此在對書法風格的分析上，他不可避免地存有偏誤。另外，郭沫若（1988）在《由王謝墓誌的出土論到「蘭亭序」的真偽》一文中完整收錄了清代李文田在汪中舊藏《定武蘭亭》後的跋文，對李文田的觀點幾乎是全盤接收。在其後的自己的分析中也是在李文田的基礎上所作的補充和延伸。從書法史的發展來看，帖學經過明代台閣體、清代館閣體之後，越來越刻板僵化，而此時又陸續出土了大量碑版石刻，書法的取法不再侷限於過去的尺牘經典而更為多元，於是帖學式微而碑學逐漸興盛，審美也從秀逸內斂轉向渾厚樸拙。李文田作為晚清碑學的有力支持者，對帖學經典的懷疑與抨擊，是站在碑學的立場，以為碑學掃清、拓寬道路為目的。郭沫若對《蘭亭序》的質疑也是從碑學的立場出發，從王謝墓誌到《蘭亭序》，

從李文田的觀點到他自己補充論證，他是帶著碑學的視域去看待《蘭亭序》這一帖學經典作品的。

高二適在《「蘭亭序」的真偽駁議》中說：「愚不才中歲嗜書，坐臥王氏書帖。往於佳本『蘭亭』，時有心神散朗，一似帖氣顯露『雄強』，使人憑生振發。」(1988：16)可見他學書十分推崇《蘭亭序》，受其影響很深。後來，在郭沫若對其文做出回應後，高又寫了《再駁議》一文，其中更是將王羲之放在十分崇高的位置：「夫逸少書名之在吾土，大有日月經天、江河行地之勢，固無須誰毀之與誰譽之！」(1982：11)他在風頭浪尖之時，站出來與郭沫若辯駁，一是處於學術探討的動因，二則是為回護《蘭亭序》與王羲之在書法史中的經典性與權威性。與之相反，郭沫若則有詩言：「有筆在手，有話在口，以手寫口，龍蛇亂走；心無漢唐，目無鐘王，老當益壯，興致如狂。」(1996：113)「心無漢唐，目無鐘王」可見郭沫若對傳統與經典的態度。

因此，兩方對陣所體現出的是批判傳統與維護傳統的不同立場。除郭沫若外，在否定觀點的一方中，龍潛(1988)文章題為《揭開「蘭亭序貼」的迷信外衣》，啟功(1988)文章題為《「蘭亭」的迷信應該破除》，他們將《蘭亭序》的傳統和經典性看作為守舊的權威與迷信，應當予以批判與破除。但如此發言與他們所處的歷史處境有著密切的關係，Gadamer(2007)指出處境體現的是一種限制視覺可能性的立足點，處境所形成的視域是有限的。蘭亭論辯的發生也有其歷史處境，局中人都無法逃脫。當我們回看這場論辯，歷史距離讓我們更能看清出其中的侷限。

三、理解的有限性——無法擺脫的政治影響

啟功除了在蘭亭論辯之際發表了《「蘭亭」的迷信應該破除》一文之外，實際上還有另一文《蘭亭帖考》，但兩文的觀點卻截然不同。在《啟功口述歷史》(2014)中，他回憶了當時是阿英受郭沫若之托後動員他寫文支持郭，方寫了《「蘭亭」的迷信應該破除》一文。後來在啟功在編輯自己的文集時刪去了此文而保留了《蘭亭帖考》。

啟功在以郭沫若和高二適為首關於蘭亭論辯的兩方中，選擇站在了郭沫若的陣營。事實上，這一場論辯所呈現的是一邊倒的局面。1973年文物出版社出版的《蘭亭論辯》一書，收錄了當時所發表的主要文章，持否定意見的文章有15篇，而持肯定意見的僅高二適、章士釗、商承祚三人各一篇。其時亦有學者唐風和嚴北溟提出與郭沫若相反的意見但卻未被收錄其中。

郭沫若與高二適的辯論從一開始就不是一個平等的對話關係。在這場論戰中，郭氏辨偽文章雖為他一人所作，卻包括了康生、陳伯達在內，代表的是一個群體的觀點。三人政治地位、學術地位都處於絕對的上風，在這場辯論中他們既是發起者，也是風向的主導者。

1965年6月在郭沫若發表《由王謝墓誌的出土論到「蘭亭序」的真偽》一文後，高二適即寫文駁議。但在最開始，高二適向《光明日報》投稿卻遭退稿，不得以之下，他求助於老師章士釗。章士釗將高所寫文章直接呈交給毛澤東，毛澤東看過後將文章轉給郭沫若，並致信言「筆墨官司，有比無好」(尹樹人，2013：38)。有了他的表態，高二適的文章最終才得以於同年7月在《光明日報》上發表。之後，郭沫若又迅速予以回應，在8月撰寫完成《〈駁

議的商討〉、《〈蘭亭序〉與老莊思想》二文發表於《文物》第九期。之後，《文物》第十期至第十二期每期都刊登了幾篇與郭沫若一樣持否定意見的文章，論辯進一步擴大。再後來，文革爆發，這場論辯也就不了了之。1972年，高二適又寫了文章再次駁議，卻最終未能發表。直到高二適去世後的1982年，他十年前寫的文章《蘭亭序真偽之再駁議》才終於表在《書法研究》第一期上（尹樹人，2013）。

關於這場論辯，政治力量在其中發揮了多少影響方家各有其說，甚至對整個事件的目的也有學者提出疑議。無論如何，必須承認的是郭沫若一方在當時代表的是學術權威與政治威權，在這場對話中有壓迫性的力量，政治籠罩下的權力結構影響了對話。郭在文中直指高二適：「與趙之謙的『妄言』相比，高先生的《駁議》卻是在絕對信仰唐太宗及其群臣。」「高先生之信仰唐太宗，似乎比唐初群臣有過之而無不及了」。（1988：54）他將維護王羲之和《蘭亭序》的經典與傳統性等同於對封建帝王的信仰，其論辯的意義已經不僅僅在於學術上的商榷了。在文革爆發的前夕，郭沫若及其支持者對《蘭亭序》的質疑，順應也助推了那個時代的輿論風向。

在這場論辯中認為《蘭亭序》是偽作的一方將傳統和經典視為需要破除的權威，但在實際過程中，他們自身也成為了具有壓迫力量的權威。這樣的一場論辯處於其自身的歷史情境中，社會和政治的影響無可避免。參與論辯的人便是從這樣的情境中去進行理解，因此也受限於自身的情境。

四、對經典和傳統的再理解與詮釋

儘管蘭亭論辯的對話並不平等，其中言論及觀點也有其自身限制，但它對傳統和經典之討論所帶來的意義值得我們進一步去思考。

《蘭亭序》作為「書聖」王羲之的代表之作，被封為「天下第一行書」，早已成為書法史經典中的經典。作為書法學習的典範，自唐太宗始，歷代學書者無一不奉《蘭亭序》為主臬，可謂高立「神壇」。從前述高二適對《蘭亭序》及王羲之的評論來看，其人其書不僅具有至高無上的藝術價值，在文化上更有著不可替代的象徵意義。正是因為《蘭亭序》的特殊性，其真偽之辯也是對經典的一次衝擊，且影響力遠超其他的書法作品。

真偽的不同立場顯現出了對經典的不同態度。高二適辨真是為維護經典傳統，而郭沫若則是要批判傳統和經典。儘管對《蘭亭序》的真偽質疑打破了其作為經典的神聖性，但從結果來看也並沒有動搖它作為經典的地位。

從書法史角度而言，郭沫若將新出土的王謝墓誌作為論證《蘭亭序》非王羲之所作的依據雖然牽強，但自明清以來，新出土文獻的面世也正一步步導致帖學經典獨尊局面的消解。晉唐之後，帖學書法作為大宗，是文人所推崇的典範。但隨著明清時期帖學僵化、更多碑板石刻被發現，書法的取法更加多元。白謙慎（2016）在討論書法經典的問題時就曾指出，17世紀開始，碑學思潮興起突破了「二王」譜系的傳統取法路徑，非名家的書刻也逐漸成為取法的對象。「這對於千百年來主要以歷代名家的法書作為經典的傳統來說，不啻為一個意義重大的轉變。」（2016：18）在書法的傳統中，名家經典為士大夫（文人）所推崇，象徵的是上層階級、精英文化的審美趣味。而石刻、墓

誌、樓蘭殘紙等新出土的文字遺跡讓我們看到文人書寫系統以外「民間」書法的樣貌。以王謝墓誌及相關新出土文獻為焦點關於《蘭亭序》真偽的討論，實際上也將更多經典以外的書法帶到了書法史的討論當中。這一討論也是關於文人書法與民間書法、藝術性與實用性、日常書寫碑刻書法的辯證。雖然郭沫若以《王謝墓誌》為證認為東晉書法都應有隸書筆意否則就不是東晉時期所寫等觀點並不妥當，但他的討論及所引發的論辯讓我們看到他所處時代對經典的態度與理解。

值得再次強調的一點是，雖然《蘭亭序》因其真偽的討論而受到衝擊，但其經典地位也並沒有被瓦解。無論真假與否，它的藝術價值、文化價值都不會輕易被動搖。直到今天，《蘭亭序》仍然是書法學習的典範之一。對《蘭亭序》的真偽質疑，既是對經典的「反叛」，也同時是對經典的認同與繼承。Gadamer（2007）指出無論一個人多麼的反對傳統，他也依然保存了固有的傳統。所謂的創新也無法完全擺脫傳統，那些新的觀念實際上傳統觀念的基礎上生發而來的。因此，對《蘭亭序》的爭論也沒有脫離外在於傳統，仍然是在傳統範疇中的討論。通過這些討論，傳統也不斷對後世產生著影響。

在整個《蘭亭序》真偽研究的學術脈絡裡，從宋代的提出、清代和民國的考證、六七十年代的論辯、1999年蘇州的「《蘭亭序》國際學術研討會」到北京故宮「2011年蘭亭國際學術演討論」乃至今時，每一次的理解都是基於前人研究的基礎，每一次的詮釋也都是內容與意義的延異。恰恰也是一次又一次綿延不斷的爭論與對話，更讓我們看到《蘭亭序》藝術與學術研究的價值，更肯定了其作為經典的意義。並且在這一過程中，一些有價值的研究本身也成為經典，給予後人啟示並作為後世研究的基礎，被不斷詮釋與討論。

蘭亭論辯不僅僅是對一件書法作品的真偽鑒定，而且關係到書法史、文學史等各個方面，其意義也遠遠超過了《蘭亭序》本身。關於真偽的一系列討論豐富了人們對《蘭亭序》、王羲之、晉唐書法、經典和傳統的理解，豐富了書法的面貌與意涵。

小結、蘭亭真偽沒有蓋棺定論——詮釋無止境

2019年5月，在紹興又舉辦了「源流·時代——以王羲之為中心的歷代法書與當前書法創作暨紹興論壇」，關於王羲之、關於《蘭亭序》的討論仍在繼續。我們無從得知對於《蘭亭序》真偽的討論是否會有停止的一天，也許有一天，所謂的「真跡」或可重見天日，但對《蘭亭序》的理解與詮釋永遠不會停止，我們在不同的詮釋學情境下總是會對它有不同解讀。時至今日，《蘭亭序》究竟是否為王羲之所寫或許已不再重要，無論這個答案為何，它都是藝術性、象徵性無可比擬的傳世名作，它在書法史上的經典地位也不會輕易被改變。而經典永不過時，它在時代更迭的洪流中，在我們對它一次又一次的理解與詮釋中不斷言說，向我們發出新的聲音。



參考文獻：

Gadamer，洪漢鼎譯（2007）。**詮釋學 I：真理與方法**。北京：商務印書館。

白謙慎（2016）。**與古為徒和娟娟髮屋：關於書法經典問題的思考**。桂林：廣西師範大學出版社。

尹樹人（2013）。一士諤諤，勝於千諾——高二適與郭沫若蘭亭論辯，**江淮文史**（03），37-40。

高二適（1982）。《蘭亭序》真偽之再駁議。**書法研究**（01），7-11。

高二適（2013）。**高二適手札(典藏版下卷)**。南京：江蘇美術出版社。

郭沫若（1996）。**二十世紀書法經典·郭沫若卷**。石家莊市：河北教育出版社。

郭沫若等（1988）。**蘭亭論辯**。台北：華正書局。

啟功（2014）。**啟功口述歷史**。北京：北京師範大學出版社。

作者介紹

我是天涵，多元所博士班四年級，來自大陸。我在大學和碩士學習藝術史，來到多元所便希望能夠跳脫出原有的框架以不同視角回看藝術和藝術史中的種種問題。對詮釋學的認識與學習，也開啟了我對社會、對人之存有的更為根本性的思考。我們需要走出自身，當遇到差異和不理解時，正是我們開啟對話和理解的契機，也在這個過程中我們反思調整自己的前見，回看自己、理解自己。我從過去藝術史學習的領域走出來，從大陸來到台灣學習，都在經歷這樣一個走出自身又回到自身的詮釋學理解的過程。進入多元所，非常大的收穫是思考方式的轉變，以及視野的拓寬。通過不斷地追問，我開始更了解他人、了解這個世界、更加了解自己，從而以更為多元的方式去理解與包容。一如 Gadamer 的學生 Wagner 認為他從 Gadamer 那裡學到的不僅是學術研究的方法，也是一種基本的人生態度。在多元所的學習，於我而言，也有這樣的意義。

非黑即白？以 Gadamer 詮釋學探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間¹⁷

作者：顏慧旻

國立東華大學多元文化教育研究所 博士班

壹、前言

參加一位同志牧師的葬禮，我必須小心翼翼地保護他的隱私，因為他沒有出櫃。為他整理遺物時得把一些啟人疑竇的物品丟棄。出殯那天許多牧長、同工、居民來為他送葬，但是他的伴侶卻不能來送他，沒有人知道他真正是「誰」，我甚至不能說我為什麼認識他。（艾蘋，2016，7）

這樣悲傷的事真實地在教會中上演，台灣社會對同志議題的熱議從 2010 年的性平教育，歷經 2013 年多元成家草案、2017 年同婚釋憲、2018 年反同公投，到 2019 年同婚專法通過，基督教會始終扮演的反方陣營的主力戰將，這段期間也成為許多同志基督最煎熬的時刻。令人遺憾的是，教會似乎不知道，最慘烈的現場就在自家門內。基督教傳統上對聖經的詮釋以及對同志生命的缺乏理解，使得它在面對相關議題時趨向反動保守，動輒以屬靈爭戰¹⁸的態勢動員信徒，予人一言堂的霸道形象。

鑑於此，本文欲以 Gadamer 的詮釋學探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間，期盼透過不斷的視域融合，開啟良性的詮釋學循環。傳統教會對同志議題的聖經詮釋探討，長期以來排拒納入同志的生命經驗，對此議題的認識經常局限於經文的指證，導致同志不敢在教會中出櫃，雙方更無對話的機會。本文認為聖經詮釋離不開生命處境，因此除了經文之外，亦須聆聽同志的生命故事。此外，神學亦不能自外於「世俗」世界，基督徒也無法自外於社會，當教會與同志相遇，如何走出自身去認識陌生的群體，與外界對話，才是達致理解的關鍵。

貳、聖經詮釋的衝突

台灣教會對同志議題的辯論主要聚焦在七處聖經經文，包含：創造故事（創 1-2）、所多瑪故事（創 19）、舊約禁令（利 18:22、利 20:13）和保羅書信（羅 1:26-27、林前 6:9、提前 1:10）。簡述如下：

¹⁷ 本文經修改後已投稿至「台灣本土神學研究中心」，收錄於《民主與召命的距離》一書。

¹⁸ 與邪惡的世界對抗。有時候來自肉體的情慾，有時候是天空屬靈氣的惡魔對人發動的攻擊。

表 1 七處爭議經文詮釋表

	經文	聖經詮釋
創 造 故 事	<p>(一) 創世記 1-2</p> <p>創 1:27-28——神就按著自己的形象造人，乃是照著祂的形象造男造女，神就賜福給他們，又對他們說：「要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」</p> <p>創 2:18-24——耶和華神說：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」……神就用那人身上所取的肋骨造成一個女人……因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」</p>	<p>關於創造：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 上帝並無創造同志，同性性傾向並非上帝賦予人的原初本性，而是人類墮落後的偏差性欲。 2. 性傾向即使是天生的，但天生並非犯罪合理化的藉口。 3. 性別和性傾向乃神所造，但同性性行為仍是不正當的。 4. 「造男造女」是「生物性」用語，不是「社會性」用語，它的原意是公與母，因此經文重點不在性別。 5. 神的創造是多元的，聖經並未將所有受造物一一陳列，歌頌異性愛的美好並不一定必然否定其他的可能性。 <p>關於婚姻：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 上帝藉著異性戀婚姻來完成造人的目的：「生養眾多，遍滿地面，管理全地」，這是同性戀無法完成的任務。 2. 上帝賜福異性戀夫妻在婚姻中「成為一體」，享受心靈與肉體合一的性生活。同性戀的反面不是異性戀，而是聖潔，同性戀者應該禁慾獨身。 3. 同性婚姻失去男女角色的差別，是一種褻瀆。

		<p>4. 「二人成為一體」除了生育和性，更重要的是伴侶關係。</p> <p>5. 聖經並未聖化兩性婚姻制度，而是強調關係中信實、互</p> <p>愛、負責的態度，同性戀和異性戀的婚姻一樣美好。</p>
<p>所多瑪故事</p>	<p>(二) 創 19</p> <p>那兩個天使晚上到了所多瑪……他們還沒有躺下，所多瑪城裏各處的人，連老帶少，都來圍住那房子，呼叫羅得說：今日晚上到你這裏來的人在哪裏呢？把他們帶出來，<u>任我們所為</u>(yada')……耶和華將硫磺與火從天上降於所多瑪和蛾摩拉，把那些城和全平原，並城裡所有的居民，連地上生長的，都毀滅了。</p>	<p>1. yada' 就是性交。同性戀縱慾淫亂，導致所多瑪城被上帝所滅。¹⁹這是傳統的普遍詮釋。</p> <p>2. 所多瑪的罪行是強暴，和性傾向無關。</p> <p>3. 所多瑪的罪行是同性強暴，但為了取得同性間的優勢而施加的暴行，並不等於同性戀。</p> <p>4. 所多瑪的罪行是強暴天使，和同性戀無關。</p> <p>5. yada' 有「認識／知道」的意思，有時也翻成「同房」。創 19:5 合理的翻譯應該是「今晚住在你家的那些人在哪裡？把他們帶出來，讓我們見識見識。」和同性戀無關。</p> <p>6. 所多瑪的罪行主要是惡待客旅。在巴勒斯坦沙漠中旅行，不僅氣候惡劣、交通不便，食宿都是問題，且有盜賊侵擾之憂，行路人若沒有充分的補給，很可能就會客死途中。希伯來文化中慣有接待行路人的習俗，聖經中多處經文強調接待客旅的重要，即使敵人也會在夜晚被供給住處而不被傷害。</p>

¹⁹所多瑪因為同性戀被神毀滅，這樣的聖經詮釋可追溯至第一世紀擅用寓意釋經法的猶太學者斐羅(Philo)，並在中世紀達到高峰。斐羅建立了亞歷山大學派的釋經模式，他認為必須在聖經的字面意義和歷史意義之外尋找經文的屬靈意義，加強教義的可信性。

舊約禁令	<p>(三) 利 18:22 不可與男人苟合，像與女人一樣，這本是<u>可憎惡的</u> (tow' ebah)。</p> <p>(四) 利 20:13 人若與男人苟合，像與女人一樣，他們二人行了<u>可憎惡的</u>事，總要把他們治死，罪要歸到他們身上。</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 「tow' ebah」帶有強烈的情緒，指宗教或道德上的嚴重罪行，冒犯上帝的聖潔本性，危害整個社會制度、結構與穩定，讓人感到極度不安，應大力禁絕。 2. 利 18:22 屬於誡命式的禁令，即同性性行為無論如何都應禁止，不因時空而變更。利 20:13 屬於案例式律法，除了確認罪行，並裁定將犯人治死。 3. 「tow' ebah」泛指任何古代以色列文化所不能接受的事，包含拜偶像、獻子女為祭、與離婚的女人結婚、行法術、與信仰團體以外的人結婚等。 4. 許多聖潔條例今日已不再適用，禁令必須進一步詮釋。 5. 當時在埃及和迦南的異教文化裡，與廟妓交合是儀式的一部份，因此禁令表明的是：上帝厭惡以色列男子和神廟中打扮得像女人的廟妓發生性行為，而不是同性戀。 6. 在猶太文化中精子被視為生命的種子，無論遺精在地、同性性行為排精、手淫排精皆等同謀殺，禁令所反對的是浪費精子的性行為。 7. 根據當時的宗教、社會、文化的背景，經文所指責的是把男人當女性來羞辱對待的性行為，而不是同性戀。
保羅書信	<p>(五) 羅 1:26-27 他們的女人把順性 (physiken) 的用處變為<u>逆性</u> (para physin) 的用處；男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心，彼此貪戀，<u>男和男行可羞恥的事，就在自己身上受</u></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. 保羅控告外邦人的偶像崇拜，接著陳述他們在性方面的罪行，意謂著同性性行為是偶像崇拜者生命的突出表現。 2. para physin 「逆性」：反方認為這是違反神創造的本性；正方認為它是指超乎

這妄為當得的報應。

(六) 林前 6:9

無論是淫亂的、拜偶像的、姦淫的、作變童的(malakos)、親男色的(arsenokoitai)、偷竊的、貪婪的、醉酒的、辱罵的、勒索的，都不能承受神的國。

(七) 提前 1:9-10

因為律法不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的，行淫和親男色的，搶人口和說謊話的，並起假誓的，或是為別樣敵正道的事設立的。

尋常的事情，和道德無關。

3. 「妄為當得的報應」指的是天譴，就是愛滋病。
4. 「不能承受神的國」就是不能得救，在地獄中永遠沉淪。
5. 「淫亂的、拜偶像的、姦淫的、作變童的、親男色的、偷竊的、貪婪的、醉酒的、辱罵的、勒索的」都是不義的行為，同性戀只是其中之一。
6. arsenokoitai「親男色」是保羅自創的字，和利未記有關，反方認為指的就是同性戀；正方認為是神廟中的廟妓。
7. malakos 反方認為這個字就是同性戀，但它原本意思是柔軟(soft)，在當時文學作品中常見的用法是指沒骨氣、懦弱，以及在性行為中扮演被動者的男性。1946 年以後才開始被翻成 homosexual 或 sodomites。
8. 保羅書信中的經文脈絡均與異教風俗有關，指的是和廟妓發生性行為的偶像崇拜，而不是同性戀。
9. 保羅批判的是古希臘的「變童」風俗，這是一種成熟男子借男童獲得性經驗與滿足的行為，而不是同性戀。
10. 此處經文在當時社會、文化脈絡中的解釋是指上層人士藉性行為對下層人士的壓迫和羞辱，而不是同性戀。
11. 保羅本身充滿父權思想，他對女性和同志確實不友善，這乃是受到當時猶太文化中的父權思維所影響，並不是上帝的心意。

關於七處經文的聖經詮釋，呈現多元紛雜的觀點。如果將詮釋結果簡化為正反雙方，可以看出保守福音派學者與自由派學者對詮釋原則的運用大致的區別：

表 2 正反雙方釋經原則²⁰

反對同性戀的釋經原則	支持同志的釋經原則
(一) 字義解經/直譯法	(一) 文本分析
(二) 以經解經	(二) 經文鑑別學
(三) 教義/傳統進路法	(三) 歷史批判
(四) 其他輔助原則	(四) 文化批判
	(五) 讀者一回應批判
	(六) 解構

然而，本文想指出的是，這些釋經原則的運用有時並不是那麼明確，學者和信徒也並非都是有意識地運用這些釋經法。事實上，詮釋結果雖然可以簡單劃分為反同和挺同，但個別詮釋者仍有自己對經文的理解。即便運用相同的釋經法，仍然可能得出不同的結論。

此外，本文也想指出，不在表列、不自覺採納的詮釋方式更可能影響釋經結果，且同一陣營的釋經法也可能存在根本的不和諧。因此，此表只能看為一個概略的呈現，而不是僵化的分類。例如：反方雖然擁護傳統教義，強調絕對真理，高舉字義解經和以經解經的釋經法，認為聖經自解是可能的；然而在許多地方仍免不了需要歷史批判的輔助，並且流露出它強烈反對的讀者回應理論的痕跡。而正方雖然以歷史批判法和經文鑑別學力圖還原經文原意，並從同志處境發出還我真相的呼求，然而讀者回應批判所謀，卻與同志渴望的「真相大白」有所不同。

傳統方認為聖經真理是客觀實存的，並且基督徒在聖靈光照下可以明白真理，他們批判挺同方過於主觀、感性、降低了聖經的權威；但支持同志的一方則認為上帝愛同志才是真理，他們同樣訴求聖經的真義，認為反同者誤解了上帝的心意。然而事實上我們並無法擺脫傳統的影響，也無法與處境斷然切割。反同學者主張客觀性並不能使他更客觀，同志基督徒也無法寄望歷史批判能還原真相。因為人活在傳統中，也活在處境中，無論反同或挺同，無論是不是基督徒。無怪乎這些聖經詮釋無論運用哪一種批判法，幾乎都導出與自身前見相符的結果，可見試圖以揭露「真相」使對方信服並不太可能。

²⁰ 艾蘋。彩虹之約。102-129

對此，本文認為繼續膠著在客觀性上是無解的，Gadamer 的詮釋學提供我們比較合理的理解路徑。它並不是一套方法論詮釋學，而是一種哲學詮釋學。Gadamer 為前見、傳統和權威正名，以此為理解的三要素。他認為純粹的理性並不存在，前見是個人存在的歷史實在，是理解的出發點，它經常不被察覺地起作用。權威不是基於服從或拋棄理性的行動，權威依賴於承認，承認專家可能具有更好的見解。而傳統也並不是我們必須／能夠遠離或擺脫的東西，我們其實是經常地處於傳統之中。然而，作為理解的先決條件，前見、權威和傳統確實也有可能是偏見的泉源。所以 Gadamer 尋求蘇格拉底的典範，主張對未知保持開放，並懷抱善意與之對話，讓良性的詮釋學循環得以不斷作用。因為人雖然處於傳統之中，同時也不斷在跨越傳統。

從這個觀點來看，關於同志議題的探討，無論採取何種進路都脫離不了前見、傳統和權威的影響。因此，本文認為沒有人能夠從「我」之外的出發點去理解聖經，總是帶著自身的傳統、身分和生命經歷展開探索；也不存在一個一體適用的聖諭，上帝往往對處境中的個人說話，並且總是以不同方式帶領各個時空的人們。因此，客觀性並不是一個需要去極力追求的東西，彷彿誰奪標就擁有正當的發言權。事實上並沒有人可以找到一個上帝就是這樣或那樣的答案。並且上帝往往不在教義、聖殿，或是各種人定義出來的框架中；無人能夠擁有上帝視角，每個求道者都只能從自身處境出發去理解聖經、理解生命中遇見的陌生他者，然後告白個人所經驗的信仰。

Gadamer 認為理解就是一種視域融合，讀者與文本的視域融合、對話雙方的視域融合。本文認為基督信仰對於同志議題的糾結，除了需要在開放的前提下，讓信徒與經文不斷進行視域融合，教會亦須傾聽同志的生命故事，反思前見，保持善意的對話，如此，良性的理解循環才有可能展開。

參、 同志的生存困境

如果說教會是屬靈的家，那麼同志基督徒經歷的就是流離失所。本節以花蓮瑪拉同志團契為例，探討同志基督徒的信仰歷程與生存困境。本文認為這樣的困境可以視為同志社會處境的縮影，同志基督徒長期與壓迫源（教會）近距離接觸，有些人選擇隱身，有些人選擇出櫃，有些人選擇留下，有些人選擇離開。同志在社會上遭遇誤解和歧視的壓迫時也是如此。

團契緣起

2002 年，花蓮瑪拉同志團契誕生，在同志社群連結不易的後山，維持了 13 年的運作。由於花蓮人口流動率高，許多契友都是來此工作、求學數年就離開，聚會人數大概維持在 3-10 人之間，早期就在我不到五坪的家中聚會，隨著我的搬遷而移動。團契成員大多來自傳統教會，以及對基督信仰不排斥的慕道友。聚會內容以讀書會、查經班為主，不定期發行契刊、偶爾舉辦講座、翻譯國外的基督教友善同志書籍，引進開放、進步的資源。

與一般同志教會不同的是，瑪拉團契的初衷就是以對話為目標，並未想要「離家出走」，雖然每個人選擇的方式不同，有些人直接現身，有人採取迂迴戰術，這些努力都是希望能為同志在教會中的生存開闢空間。

A Fan

只要是同志，幾乎都嘗過鬱悶到最高點的感覺，心裡一堆話想要喊出口，想要抓個人來好好訴苦，但無奈的是知心的朋友本來就不容易找，找到了還要確定他值得信賴才可以講，講了之後又要擔心對方會不會洩了你的底。

要找到同志基督徒真的是比中樂透的機率還小。待在教會的，為了怕受到太多弟兄姐妹的“關愛”，以及可能被轉介進入「走出埃及」²¹這樣的輔導機構，決定戴起面具，不讓大家看到真實的他，像沒事發生般繼續聚會、服事。²²

A Fan 很敬愛他的牧師，也被教會互相關懷的氛圍所吸引；然而他所在的教會是一個反同立場十分鮮明的教會，基督徒傳講的愛與對同志的憎惡，是他內心最不能接受的矛盾。A Fan 就在這個教會遇見了他……

和他交往的一年，我像是一個參與性的旁觀者，看盡了一個同志基督徒要面對的問題：信仰的問題、認罪（承認同性戀是罪）的問題、逼婚的問題、出櫃的問題……，每一個挑戰都是掙扎，每一步路都走得辛苦。我知道我不夠完美，不夠有智慧，不夠為他犧牲奉獻，但我已盡力了，仍然阻擋不了這段感情的結束。

分手後，他選擇意繼續「潛水」，繼續戴著面具面對教會的弟兄姊妹，繼續盡心盡力服事他所愛的主。而我，選擇出櫃，選擇挑戰傳統基督徒信仰，選擇為同志基督徒爭取在信仰環境裡的一片自由空間。²³

在教會中出櫃無疑是相當冒險的決定，尤其是那樣明確反同的教會；然而，在愛中真實做自己的渴望使 A Fan 跨出了那一步。他寫了一封信給牧師和師母：

Dear 牧師、乾媽：

今天我和阿青吃飯時，她跟我講了你們對我的關心。我心裡真的很感動，而我也想讓你們知道，我也常常掛念著你們。我曾經說過：花蓮這個家，牧師是我的屬靈爸爸，乾媽是我的屬靈媽媽，即使到現在我比較少參加教會的活動了，我還是這麼覺得，因為從你們身上，我看到了很多神的愛。

阿青說，你們很感慨，我因為同志這個罪，離了你們這麼遠。我想，或許真的當你身為同志時，才會了解我的感覺吧。我知道你們認定了同志是罪，但也認定了我是你們愛的人。但請原諒我的直接和坦白，這句話對同志來說，真的聽膩了，也厭煩了。老實說，當基督徒配合時代去解讀某些經文，但卻又說同志是罪是千古不變的法則時，你怎麼去讓同志去信服？

隔閡在我們中間的 不是"同性戀是罪"這個東西，而是你們總是會有意無意的"說出"同性戀是罪這個東西。讓我們痛苦的，不是因為我是同志，而是因為我們承擔了許多莫須有的罪名。

如果同志是罪，我覺得它可以像個敗壞的肢體可以砍除；可以像個污穢的眼睛可以挖掉。但若同性戀……是他靈魂的一部分，是他的本質之一，你應該要怎樣去分裂他呢？我的生命被上帝重新破碎後又重生，我還是 gay 啊！²⁴

A Fan 想要戳破教會中沒有同志的假象，他總是勇敢得讓人有點擔心。在契刊中他也是經常的主筆，透過文字訴說他對上帝的愛，並對教會提出沉痛的控訴：

我覺得自己離上帝好近好近，彷彿撲在祂的懷裡享受祂的擁抱。我也覺得自己離教會那些弟兄姊妹好近好近，但我卻又刻意和他們保持一步的距離，這一步，叫做同志，叫做不安。只因他們總信誓旦旦地對我說：同志是罪！不變的真理！²⁵

審判這門高深的學問，需要極高的智慧才能擔任的工作，我們每個人每天卻不斷地做著，看看基督教的歷史：火燒女巫、十字軍東征、種族歧視、物化女性，每一個事件，都是流了多少血、喪失了多少生命，才換來人們重新檢視自我的價值觀……我不知道，要失去多少同志真實的自我靈魂，要失去多少同志的生命，才能讓教會正視這個問題……什麼時候，同志才能到教會是先享受擁抱，而不是被強押著認錯？我想只有到那時候，教會才有可能看見同志在哪裡。²⁶

A Fan 藉由文字表露對教會的批判，其實更像一種期待；然而現實生活中，對等的對話空間其實並不存在。小青是教會中少數知道他身分的好友，A Fan 描述了一次挫敗的經驗：

²¹ 教會對同性戀的認識和輔導主要仰賴「台灣走出埃及輔導協會」。該協會原為基督教國際性組織，認為同性戀為上帝不喜悅的罪，致力輔導同性戀者回歸異性戀生活。2003年，兩位加拿大總會創始者公開道歉，承認這麼多年來沒有人真正改變性傾向，並宣布解散組織；然而，台灣協會隨即發文反駁，並表示台灣協會的運作將不受影響。

²² A Fan(2003)。我不尬意假的感覺。瑪拉爆報創刊號，1-2

²³ A Fan(2004)。見證。瑪拉爆報第二期，5-6

²⁴ A Fan(2013)。給牧師的一封信。載於歐陽文風（主編）。天國孽子（73-74），馬來西亞：大將。

²⁵ A Fan(2004)。見證。瑪拉爆報第二期，5-6

²⁶ 陳南州(2004)。同志神學面面觀。新使者 82 期，36

前一陣子小青跟我說：「我昨天有和師母聊到同性戀的問題，我真的要跟你承認，我有點要被他們說服了。她肯定地說同性戀是罪，她說不然為何上帝要創造亞當和夏娃，而不直接創造兩個亞當就好……你一定要把這個問題看得那麼嚴重嗎？他們真的都好愛你，好關心你，難道你就不能單單就這方面，找到和他們的相處之道嗎？」

本來，我以為小青會是最了解我的人……當下我只跟她分享那種被直指同性戀是罪，但那定我罪的人又很愛我的感覺：那就好像對方狠狠的打了我一巴掌，但又用力的擁抱我說愛我一樣……

回到家裡，我為了這個問題，也想了很久很久。美其名我關心著同志議題，其實我和教會牧師也沒有在對話。有一次小青不顧我的反對，直接問牧師同志是不是罪。牧師也直接斬釘截鐵地回答：「是！」除了讓我動怒外，也讓我退縮……

在這個教會認識的幾個同志不是選擇離開，就是選擇結婚了。我心裡也一直在想，如果在這個教會，我的靈命無法繼續被餵養反而是被傷害，我無法為這個教會作工，反而是和弟兄姊妹冷淡以對，那麼，我是不是該選擇離開了？²⁷

A Fan 的前男友就選擇進入了異性婚姻，他是教會的核心同工，一直都是潛水狀態。A Fan 曾說，看著他這樣，真的覺得婚姻好像一個防空洞。婚禮那天，A Fan 受邀擔任伴郎，我無法想像他的心情，但他還是出席了，為對方祝福。

處於這樣一個沒有空間的教會，在護家盟反對多元成家那陣子(2013)情況顯得更加緊張。教會小組的臉書頻繁張貼反同訊息，A Fan 試著反駁這些不實的言論，卻遭到社群成員群起圍攻，有人甚至懷疑他不是教會會友……他一度把我加入社團讓我目睹現況，看著他在這個教會這麼多年，視牧師為重要的屬靈導師，卻被如此對待，我實在撐不了幾天就退出了。

那陣子，也有一位到北部工作的契友為了對話而向教會出櫃，結果原本對他非常肯定的牧師，驟然要求他停止服事，最後他也帶著傷痛離開了那個教會。就像 A Fan 說的：

反同志的基督徒的愛，並不像是上帝的愛。那裡面看不到平安，感受不到喜樂。那是個我們帶著面具才能得到的愛。²⁸

頑皮豹

2003 年，頑皮豹來到團契的時候還是慕道友，但他很快就成為核心成員之一。

我很高興她們接納了我（當時團契都是女生），一個非基督徒「男」同志，儘管在這個能夠讓我找到認同的團體中，我的身份仍屬於特異，但幾次聚會之後，我很快就建立起歸屬感，期待每一次聚會的來到。²⁹

在團契中，頑皮豹擔任契刊編輯，協助翻譯稿件的彙整，同時也是講座活動的重要推手，幾乎是團契十三年來最穩定的班底。雖然他說自己不是基督徒，但每次查經的時候他總是很樂意參與討論，提出對經文的看法。當時玉山神學院的陳南州牧師一個月會來帶我們查經一次，頑皮豹說：

陳牧師開啟了我對聖經更高的興趣與更深的認識，因為以前經常聽到基督徒脫口而出一些經文，並且對經文採取權威式的字面解釋，讓我覺得聖經是不容置疑的權威，並不允許被放在知識的平台來討論，因此也就和我的生命沒有太大的關聯。但是陳牧師在解經時完全以雙向交流代替單向教導，先接納契友們各種不同的觀點甚至是挑戰，然後補充時空、文化背景以及各種詮釋方法讓我們深入思考，透過這樣的反身激盪，聖經的字句才跳躍出生命，對我顯現出意義。³⁰

對頑皮豹而言，「受洗」就像「結婚典禮」一樣只是個「儀式」，他說：「比較重要的是我心裡怎麼想『我要跟隨耶穌』」

²⁷ A Fan(2011)。牧師，我是 Gay。瑪拉爆報第五期，8

²⁸ A Fan(2013)。給牧師的一封信。載於歐陽文風（主編）。天國孽子（73-74），馬來西亞：大將。

²⁹ 陳南州(2004)。同志神學面面觀。新使者 82 期，37-38

³⁰ 頑皮豹信仰告白(2008)

這件事。對我而言，我沒有不信主，我只是想默默的跟隨祂，不需要透過任何言語或儀式。」³¹

在一次只有我和頑皮豹出席的兩人聚會，我們討論了在花蓮辦活動的構想，後來我們邀請同志諮詢熱線的阿球前來分享，地點選在城垣美術館中一個半開放式的空間，老闆十分友善，將場地免費借給我們使用。頑皮豹說：「一位第一次加入的男同志私下對我說：『大家都可以沒有顧忌地說自己的事情，感覺很好！』」³²隔天適逢七夕情人節，頑皮豹邀請我和阿球上他所主持的廣播節目，節目中他訪問了阿球的少年時的戀愛經驗，他說：

我的用意是要點出一個問題：在一個異性戀霸權的社會中，同志的情感路途比異性戀要坎坷得多，因為他們一開始往往無法找到同志對象，只能在視異性戀為正常的處境裡暗戀一個無法相愛的對象。節目的另一個目的，是想要翻轉一些社會對同性戀的負面刻板印象，諸如：同性戀只有性愛，沒有真愛。透過同志愛情故事的敘說，或許可以讓保守的花蓮人發現：原來同志的世界，並不盡如多數媒體呈現的那樣荒淫怪誕。³³

在團契中，頑皮豹一直溫和而理性的，對於信仰和社會運動，他有自己參與的步調。2008年，他決定在一間長老教會受洗，這個教會也是許多契友隱身的教會，牧師對於同志是不是罪態度不是很明朗，教會模糊的氛圍也創造了一種相對安全空間。有時，牧師也會說出一些令同志會友十分欣喜、安慰的話：

2009年10月，就在同志大遊行後不久，一位朋友在主日禮拜中聽到牧師對同志大遊行發表看法。他說：「我支持同志大遊行，因為他們有權利去爭取他們做為公民的權利。」這令我非常意外。據說禮拜後有教友問他：「你贊不贊成美國總統歐巴馬所提出的同志婚姻（伴侶）合法化政策？」這位素來溫柔謙卑的牧師毫不遲疑地回答：「我贊成。」隱身在教會中的我，既興奮又感慨！當教會以友善的態度支持同志享有公民無差別的權利，同志才可能現身在教會，教會也才看得見同志間的真愛關係！³⁴

雖然根據側面的了解，該教會對同志議題的聖經觀點還是偏向保守，但並不會直接在聚會中做這樣的教導，也不會對同志會友有什麼不友善的舉動。這種對聖經或許有立場，卻不直接表態的模式，也是某些教會對敏感議題的應對方式。我曾經私下問過該教會其中一位牧師的看法，她表示：「同性戀是罪，但如果一個人努力過了，就應該憑愛心接納，但是不能公開，因為會造成普遍化……」這位牧師同時也私下向教會一對女同志伴侶表示願意為她們證婚。而教會的主任牧師雖然曾經說過支持同志爭取公民權，但對於在教會舉辦同志相關議題的讀書會仍多所顧忌。這或許也與教會體制有關，長老教會牧師不強調權柄，牧師有牧養的責任，但是事工是由小會決定。團契曾經辦過一次交流活動，邀請契友教會的牧師和友善的基督徒前來對話，這位牧師就表示他來之前曾向小會報告。事實上，一個牧師要關懷同志社群總是必須背負一定的壓力，無論他對聖經詮釋的立場是什麼。同性戀到底是不是罪，牧師沒有明說，頑皮豹也不急於要教會表態，他說：

聖經中是不是真的將「同性戀」視為「罪」，這個問題仍存在很大的論證空間，在此先存而不論。我們期待和社會溝通的是，我們不否認「性」對同志的重要性（「性」對異性戀不重要嗎？），但同志也同樣重視「伴侶關係」（就和異性戀一樣！）。許多人尋尋覓覓一輩子，不單單是為了追求性歡愉，更重要的是為了找到相愛相守並且願意相互扶持不離不棄的終身伴侶！只是因為社會不給予支持，才讓相愛的伴侶越發難尋，穩固的關係更添險阻！³⁵

³¹ Ibid

³² 頑皮豹(2004)。那一夜，我們在搞什麼。瑪拉爆報第二期，7

³³ Ibid

³⁴ 頑皮豹 (2011)。同志／伴侶／關係。瑪拉爆報第五期，2-3

³⁵ Ibid

對於頑皮豹而言，他會設法忽略一些定罪或不友善的言論，他認為這不是判斷一個人的全部，在動盪不安的時局中，頑皮豹仍然真誠單純地參與教會聚會，和弟兄姊妹互動，他也常常從牧師的講道中得到感動。

我經常在禮拜中流淚。牧師證道時真摯的情感特別觸動我心，而他證道的內容也經常啟發我……有時甚至一個人到教會參加主日敬拜時，一唱起詩歌就忍不住掉淚，沒有什麼傷心事，只是因為有莫名的感動！³⁶

隨著基督教界大舉反同的態勢日益鮮明，原本在頑皮豹教會中的微妙平衡漸漸有些維持不住。有一次，教會邀請了反同講者前來證道，部分同志契友忽然發現雙方對善意的定義可能存在著落差，有人因此感到憤怒、挫折；然而頑皮豹並不受影響，仍然保有耐心與韌性。他幾乎沒有主動跟教會牧師或其他不知情的會友談論過同志議題，卻始終以平和的心態和大家自然相處，他相信除了同志議題，信仰還有許多面向是可以彼此分享的。

頑皮豹來到團契 13 年，一開始我切切為他禱告，希望他快點信主，但他總是沒什麼太大的反應。後來在大家沒有預期的時候，他卻說要受洗了。最後在我們許多人從教會中撤退時，他依然如常聚會，至今仍與弟兄姊妹保持很好的互動關係。

肆、 可能的對話空間

隨著基督教反同的檯面化，教會內部對於同志議題的對話空間看似越來越小；然而在張力最大的時候其實彈性也是大的，各個教會都有自己的因應之道，且無論檯面上官方立場為何，每個人都可能因為自身的立足點而有不同的表態。再者，本文認為教會完全無法與社會切割，事實上當教會於公領域積極表態的同時，它就註定不能再對同志的呼聲充耳不聞，也許它聽不見內部同志基督徒的聲音，但社會中其他不斷奮起的同志朋友的訴求，已不是視而不見可以迴避的。在這些衝撞的過程中雖然會留下傷痕，但也會撞出一個對話和生存的空間。

事實上，從基督教對同志議題的聖經詮釋探討可以看出，教會內部對於同性戀的定罪、除罪並不是只有非黑即白的論述，有些人主張同性戀、同性性傾向、同性性行為都是罪；也有人認為只有將同性性傾向「付諸行動」的同性性行為是罪；同時，雖然十分少數，但也有完全支持，強調同性戀和異性戀沒有不同，應該一視同仁的觀點。再者，認為同性戀是罪的主張中，並不是所有人都把這個罪看得一樣嚴重，有些人認為它和人獸交、亂倫、吸毒一樣可怕，應該盡力阻絕；有些人認為它跟貪心、懶惰一樣平常，只是人性的一種弱點。此外，也有些人認為即便在教會的定義中它是錯的，也不能拿來限制同志在社會中爭取公民權。本文試以下列圖表加以整理：

³⁶ 頑皮豹信仰告白(2008)



表 3 基督教對同性戀定罪的觀點（註：有罪 X；無罪○）

同性愛情	同性性傾向	同性性行為	信仰觀點
X	X	X	同性性行為既然有罪，即可有效逆推其他兩者有罪。必須認罪悔改，倚靠神得醫治（恢復）。
○	X	X	同性愛可以默許，其他二者必須克制，求神醫治、改變。
○	○	X	只要同性戀者禁慾獨身就不算犯罪。
○	○	○	同性戀與異性戀無異，適用一樣的性倫理。

雖然我不能同意將同志的整體生命切割為「愛情、性傾向、性行為」來討論，但由於教會內部確實有此分類，故暫以此表簡單呈現，由此也可看出教會內部論述與性別研究之間巨大的落差。此外，在社會參與方面，並不是每個基督徒都與護家盟的主張一致，從聖經詮釋與同志在教會中的經歷來看，大致可分為四種類型：

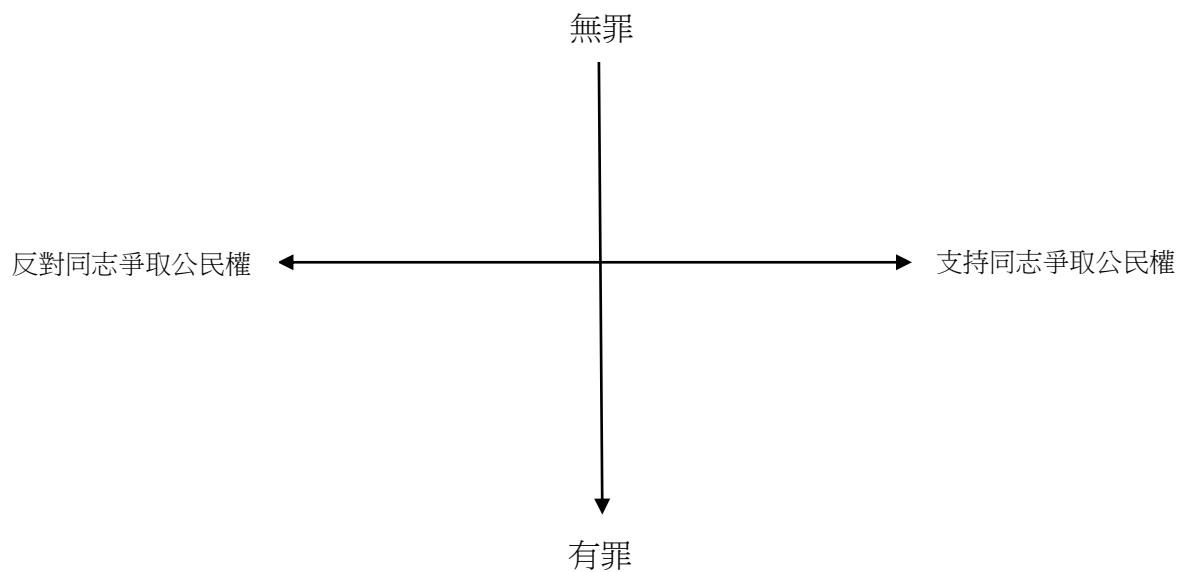
表 4 基督徒關於同志議題的社會參與的四種類型

	同性戀是罪	同性戀無罪
反對同志爭取公民權	同性戀是罪，台灣沒有立法反對同志已經非常寬容。	雖然同性戀不是罪，但還是不宜張揚，低調生活就好。
支持同志爭取公民權	雖然同性戀是罪，但在社會上仍應享有與異性戀一樣的公民權。	同志與異性戀無異，政府應給予人民平等的保障。

同志議題從禁忌話題，到如今成為被熱議的焦點，從論述的變化和議題的操作可以看出教會與社會乃是互相影響，基督徒亦具有各自的社會角色，各人位置和處境的複雜性，會影響一個人的立場和表態，而這個座標也不是固定不變的。因此，本文試著將教會對同志議題的聖經詮釋與立場以象限座標表達，不再採取過去研究中的對立論述。



圖 1 基督徒關於同志議題的社會參與象限圖



主張同性戀無罪，並支持同志爭取公民權的基督徒落在第一象限；但可能隨著個人社會參與強度而落在不同座標。主張同性戀不是罪，但反對同志爭取公民權的人落在第二象限，因為個人包袱、道德觀落在不同位置。主張同性戀有罪，並反對同志爭取公民權的落在第三象限，這也是護家盟和多數教會座落的區塊，但仍因著亡國焦慮和宗教焦慮³⁷的程度差異而落在不同座標。主張同性戀是罪，但支持同志爭取公民權的落在第四象限，像是頑皮豹的牧師，不過也隨著個人的處境有不同的表態。

用浮動座標來呈現基督徒對此議題的詮釋和行動，可以看到一個動態的圖像。浮動就意味著鬆動的可能，對話可能發生在不同位置，雖然在第三象限的機率偏低，但基督教社群並不是鐵板一塊。

Gadamer 的詮釋學指出，當陌生的雙方懷抱善意尋求理解時，將有機會展開詮釋螺旋的良性循環。前提是以互為主體、開放的態度進行對話，而不是主—客，或主—奴的關係。像是 A Fan 的處境，對同志基督徒而言，出櫃的傷害太大，雖然衝撞本身具有打破沉默的意義，但雙方權力關係嚴重失衡，勢必是一場要付上代價的冒險。本文認為，理想的對話應該發生在當教會願意反思前見，真誠地去認識同志、當同志可以感受教會的善意而不是定罪的意圖的時候，這樣的情境會是雙方比較合適的接觸點，讓良性的理解循環得以展開。

最後，Gadamer 所說的時間距離提醒我們在困難的時局中懷抱希望與耐心。雖然「當某個前見不斷地不受注意地起作用時，要使人們意識到它可以說是不可能的。」³⁸ (Gadamer, 1960/2007) 然而不斷對話就有機會在邁向未來的路上持續鬆動雙方的前見。時間距離能夠甄別出產生誤解的前見與具有生產性的前見，對話的成果也許不會在一時半刻顯現出來，但拉長時間就能看到盼望。回顧同運一路走來的路程不正是如此嗎？社會的轉變需要時間，教會也是。

³⁷ 部分牧師認為同志結婚會導致亡國滅種。許多基督徒認為同志婚姻會使得台灣得罪神，招致上帝的懲罰。

³⁸ Gadamer, H. G. (2007). 《真理與方法》. 北京: 商務

伍、 結論

本文以 Gadamer 詮釋學探討台灣教會對同志議題之聖經詮釋與對話空間，先從七處經文的分析探討對同志定罪到除罪的詮釋，再從同志基督徒的生存困境爬梳同志在教會的遭遇，然後綜合聖經詮釋與同志經歷探討教會對此議題的對話空間。

本文認為，教會必須放下官方教導，讓聖經與信徒之間有開放的視域融合，同時放下傳統對同志定罪的前見，與同志展開善意的對話。反之，同志亦勿將基督教會視為全然敵對的社群（就像同志社群一樣，它也是個異質性的群體），我們可以在其中找到能夠開放自己的最佳接觸點。非黑即白的論述並非事實，亦無助於對話，本文試以浮動的象限圖呈現基督教社群對同志議題的觀點和立場，希望能打破教會和同志、反同和挺同的對立，找到比較理想的對話空間。

參考文獻

尹妙珍（譯）（2011）。**基督教釋經學**。（原作者：W.W. 克萊恩、C.L. 布魯姆柏格、R.L. 哈伯德）。上海：上海人民出版社

左心泰（譯）（2007）。**神學詮釋學**。（原作者：Kevin J. Vanhoozer）。台北：校園

艾蘋（2016）。**彩虹之約—台灣教會對同志議題之聖經詮釋探討**。台灣好世協會

同志同光長老教會（主編）（2001）。**暗夜中的燈塔—台灣同志基督徒的見證與神學**。台北：女書文化

周功和等（2013）。**聖經真的沒有錯嗎—聖經底本無誤論的再思**。新北：華神

洪漢鼎（譯）（2007）。**真理與方法**。（原作者：Gadamer, H. G.）。北京：商務

洪漢鼎（2008）。**當代哲學詮釋學導論**。台北：五南

柯志明（2012）。**尊貴的人、婚姻與性：同性戀風潮中基督徒絕不妥協的立場**。

新北：橄欖

莊雅棠（2010）。**哲學詮釋學與台灣本土神學**。台北：永望

陳榮華（2011）。**高達美詮釋學：《真理與方法》導讀**。台北：三民

陳樂山（2016）。**走出暗櫃：瑪拉同志的現身故事**。花蓮：台灣好世協會

陳南州（2004）。**同志神學面面觀**。新使者 82 期。台北：新使者雜誌社，35-38

國立台灣大學生命教育研發育成中心（主編）（2011）。**同性戀專輯**。生命教育研究 Vol.3 No.1。台北：高等教育

張懋禎等（譯）（2007）。**面對我們的差異**。（原作者：Alan Brash）。教會公報社。

鄭仰恩、曾宗盛（主編）（2019）。**我們何懼之有？基督信仰與同志群體的會遇**。台灣好世協會。

瑪拉同志團契（2003）。瑪拉爆報創刊號。花蓮：瑪拉團契

瑪拉同志團契（2004）。瑪拉爆報第二期。花蓮：瑪拉團契

瑪拉同志團契（2006）。瑪拉爆報第三期。花蓮：瑪拉團契

瑪拉同志團契（2008）。瑪拉爆報的四期。花蓮：瑪拉團契

瑪拉同志團契（2011）。瑪拉爆報第五期。花蓮：瑪拉團契

歐陽文風（主編）（2013）。**天國孽子**。馬來西亞：大將。

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, translated by J. Weinshimer & D. G.

Marshall, New York: Crossroad, 1989, 2nd edition.

顏慧旻

高雄師範大學國文系畢業，曾任風燈詩社社長，同志文化研究社地下時期成員，MCC 宣教士於迦南同志團契帶領的首批信徒。2001 年步入教職，參與教會服事十餘年，有感於同志需要可以安心做自己的地方分享信仰，2002 年底開始召聚「瑪拉同志團契」聚會。2012 年進入長榮神學研究所進修，適逢基督教護家團體崛起，備感衝擊。在長期衝突與融合的對話之中，體會信仰就是生活，脫離生命脈絡的概念不是神學。2016 年參與好世協會文字事工，著有《彩虹之約—台灣教會對同志議題之聖經詮釋探討》一書。現為東華大學多元文化教育所博士生。

觀光射耳祭與民族教育的經驗反思：

以高職觀光科原住民族實驗課程活動「導覽解說」為例

作者：胡克緯

國立東華大學多元文化教育所 博士班

觀光是一種「凝視」的關係，同時也具備「展演」的性質。在台灣觀光的发展上，從日治以來，豐富的原住民族文化資產，時常成為被凝視的對象，並透過文化展演的形式，成為大眾認識原住民族文化的重要窗口。觀光的過程，尤其將文化轉化成觀光資源的應用，包括遊程設計、活動體驗、餐飲服務、樂舞表演等，處處可見「凸出重點的詮釋」，然而在欠缺彼此相互理解、溝通的情況下，容易產生文化商品化或獵奇的批評。反觀在觀光專業的教育中，過去也並沒有特別關注文化敏感度的議題，導致原住民觀光品質不均，且容易有文化錯置、歧視或不尊重在地族人的狀況產生。觀光科原住民實驗班的設立，試圖補足及回應當代文化與觀光的互動，同時也諭示觀光與原住民族文化的市場趨勢與在地需求，進而反思族群文化傳承的多元途徑。本文以我在高職觀光科實驗課程中的活動經驗出發，結合觀光射耳祭與導覽解說的課程實踐，討論詮釋學在民族教育中的應用。

一、緣起

106 年底，體制外的部落學校運作 5 年之後正式走入歷史，隨後轉型為原住民族教育中心。同一時期，實驗三法修正通過，民族教育的發展開始轉向體制內學校。為落實原住民族教育法與實驗教育三法，發展符合原住民族特性的課程與學校教育，教育部也委託各大學紛紛成立課程協作中心。107 年 1 月，我剛結束部落學校的工作，轉而投入甫成立的課程發展協作中心台東中心服務，繼續開展我在民族教育的工作。我的工作職掌主要負責高中原住民族實驗班，包括課程研發與推動實驗教育相關業務，以及統籌各實驗學校駐點助理的業務進度。

我負責的高中原住民族實驗班，為 105 學年度剛剛設科的觀光事業科，同時申請通過成為原住民族實驗班，106 學年度為籌備期，107 學年度正式開始實施實驗課程。我從參與部分籌備工作，更因過去有其部落文化實務經驗與民族教育專長，也親身投入課程設計與教學工作，因此開始啟動「觀光族語文化課程」（實驗課程之一），包括 1 年級上下學期 2 學分與 2 年級上下學期共 4 學分。之所以會以觀光為名來發想族語文化課程，是因為為了結合觀光專業與族群文化的課程目標，希望可以學以致用，一方面傳承文化，也能結合當代知識，培養實際解決問題的能力。其中，導覽解說，為一項重要的課程活動，作為評量學習成果的重要展現。另外，學校也在 108 年 4 月與延平鄉公所、臺東大學課程發展協作中心簽訂合作意向書，希望透過課程實踐與觀光導覽培育在地人才，創造產官學的合作模式與產業鏈結。因此，本課程除了結合族語文化和導覽解說的訓練（上學期課程成果），更在祭典現場親身試驗，由同學負責 2 天的觀光射耳祭的導覽解說工作（下學期課程活動），共計 20 場次，約 200 人次的解說活動。

綜合上述，本文聚焦在導覽解說的課程活動，如何在教學現場與實際祭典場域中與不同對象互動，包括師生之間以及學生與遊客的回饋。理解，如何產生，詮釋，怎樣作用。從文化翻譯的視角，思考觀光文化現象，如何在語言互動中相互產生意義，進而發展觀光專業與民族教育的路徑，更能提升大眾在觀光旅遊中認識族群文化的策略。

二、觀光／族語文化主題實驗課程

族語文化課程，並非單獨存在，必須以整體的課程架構來審視。其中，導覽解說也不能只是視為片段的活動，要放在整體學習的過程中思考。因為學生學習的面向和理解的過程，也並非只是只在單一課堂之中，包括其他正式課程、潛在課程甚至非正式課程之中，都會形塑不同學生在面對共同課題時候的前見，同樣在教學之中共同形成某種程度的共識，甚至實際操作的過程中，達到預期和不可預期的目標和效果，皆為本文關注的議題。以族語文化課程的發展來看，依據學校 105 年申請原住民族實驗班計畫，實驗課程包括：

- 1、原住民族教育課程：新開設科目「原住民族語」、「原住民族文化與藝術」；課程內容包含族語與文化歷史、原住民族樂舞、原住民族工藝、原住民族議題、部落生態等。
- 2、調整高職部定必修科目「美術」、「音樂」、「家政」教學內容，融入原住民族文化藝術教材。
- 3、原住民族觀光特色課程：有關觀光事業科專業課程應以原住民族文化與觀光資源融入教學，並以「專題製作」、「旅遊實務」科目，實施原住民族文化觀光技能實驗課程。

過去的族語課程，大都強調語言的習得，較少關注文化的內涵。在第一年的實驗計畫中，本來也只是單純以「原住民族語」來思考。後來，107 年的實驗計畫，則改為「原住民族語文化」。追究原因，其實也並非強調語言文化的重要，而是因為整體課程架構的調整，將文化藝術課程減少，融入語言課程之中，目的是為了強化觀光專業課程，以免學生失去競爭力。學分的拉鋸戰，在職校各專業師資群之間，其實是一場複雜的知識權力角力與政治協商，從行政體系到各專業師資群之間，也有許多看不見的競技場和遊戲規則。實驗課程，作為一種改變、解構和文化的轉譯、回應，皆有不同程度的陣痛和適應期。然而，我並非學校正式教職員，也並非行政長官，課程協作中心的角色介於一種橋梁和連結，只能從中找到縫隙使力、紮根。因此，身為教學實踐者在面對觀光科的族語課程，應該有什麼樣的想像或期待，成為我在經驗中的作用點，也是本文發展的面向。

經過初期的交涉與了解後，由課程協作中心組成的教學團隊與科主任、中心主任的共同討論，擬定了「觀光族語文化課程」的主軸，希望能夠展現不同過去族語課程的面貌，進一步拓展觀光族語的課程內涵，能夠突破觀光專業與民族教育的學習模式，帶動學生的滾動式的自主學習。在觀光族語的教學策略中，有幾個重要的方向，包括多語言教室的經營，以及網路科技的使用，最後則是課程實作的經驗累積。多語言教室，是我們將學生分為阿美、排灣、布農三組，在同一空間同時授課或分組授課，透過語言的比較與相互參照，可以獲得更多面向的學習；網路科技的使用，則是強調語言的自主學習，透過現有的網路教材，以及相關資料，協助同學發展各自的學習興趣；最後則是

課程實作，則是以導覽解說，作為整學期的基本訓練，運用課堂所學的族語單字、基本會話，結合觀光資源的認識與部落文化的介紹，更結合其他課程，包括部落踏查、專題講座與遊程設計，分組進行族語與中文併用、混用的導覽解說（依各年級程度），透過公開授課的成果展示，具體展現學習成果。下學期則是從中挑選 7 位同學，結合課程學習，進行額外的訓練，在 108 年的 5 月 3 日至 4 日，為期兩天，親身投入導覽解說的工作現場。



圖 2-1 課堂進行導覽解說的個人報告情形

導覽解說，並非我的專業，所以也會搭配科內其他專業的老師共同備課，但是文化導覽倒是有一些先前經驗，尤其延平鄉射耳祭過去幾年的祭典導覽，我也有擔任其中導覽員的工作，因此能夠給予一些經驗指導。除了基本的語言課程之外，與導覽解說有關的課程，則是依據觀光資源的分類作為延伸，結合族語文化與九階族語教材，也會搭配部落踏查，實際觀察、參與部落族人如何進行導覽。一年級的課程單元包括：觀光族語-問候篇、觀光族語-命名篇、我的家-親屬篇、我的家-建築篇、我的部落-景觀篇、我的部落-地名篇、我的部落-交通篇、我的部落-飲食篇、我的部落-樂舞篇、我的部落-歷史事件篇、我的部落-祭典文化篇；二年級的課程單元則有：觀光族語-問候篇、觀光族語-命名篇、自然資源-風景篇、自然資源-地名篇、自然資源-植物篇、自然資源-動物篇、人文資源-歷史篇、人文資源-祭典篇、人文資源-飲食篇、人文資源-樂舞篇、觀光族語與遊程設計等。

整體來看，授課的主題，當然會受限於節數的限制，所以本身就是選擇的過程，衡量的標準，包括族語能力的掌握，必須符合族語認證的需求，另外族群文化的內涵也需要與觀光專業對應，因此大都為基本的課題居多，加上過去沒有先備經驗的話，也需要時間與學生共同擬訂及調整教學目標。最後，考量程度有別，因此一年級是以分組報告（導覽）為主，二年級則是個人報告（導覽），且二年級表現較為突出者，則下學期的部落踏查則採用學生所設計的遊程來發展。全體同學再依據時間、意願、表現等綜合評量，挑選 7 位同學參與延平鄉觀光射耳祭祭典導覽實習工作。



圖 2-2 導覽解說團隊合影

三、觀光射耳祭

射耳祭，布農語為 *malahangia*，被認為是布農族獵人文化最具代表性的歲時祭儀（達西烏拉灣·畢馬 2003；黃應貴 2006；胡祝賀 2007；楊淑媛 2011）。同時，家族射耳祭傳統是以 *siduh*³⁹ 為單位，也是布農族男子重要的社會化歷程，包括成年禮、狩獵、祭場和氏族成員彼此關係的確認及聯繫，彰顯男子社會地位並取得社會認同的重要舞台。過往的傳統更包括與出草有關的儀式（丘其謙 1976；馬淵東一 1987b）。過去的射耳祭，從獵團上山狩獵，便開始一連串的 *lusan*（儀式）與 *samu*（禁忌），直到凱旋歸來，婦女們準備已經釀好的佳釀，才進入到 *mis-av*（宴飲）的慶祝時刻。然而，我們現在似乎只會看見祭典中的宴飲，較難全面理解射耳祭的全貌、精神和教育意涵。

1960 年代，傳統祭儀明顯受到政府與教會的壓抑，以及隨著小米栽種的減少和經濟作物與薪資勞動的日漸依賴，農事祭儀日漸荒廢，射耳祭也不例外（楊淑媛 2011:62）。根據訪談，約 70 年代開始，公部門開始舉辦官方射耳祭，主要可以傳承文化形塑地方認同。以延平鄉來看，從村射耳祭、鄉射耳祭到全國射耳祭，近年來，部落射耳祭也有增加的趨勢。延平鄉射耳祭自 102 年開始更在公部門的規劃中結合產業觀光的发展，有許多不同的新面貌，例如推出紀念文創商品、闖關活動，同時也包括農產品的展售，搭配在地業者推動部落深度旅遊及文化體驗，其中導覽解說，則是文化體驗與深度旅遊當中重要的詮釋。本文則透過全程參與 108 年觀光射耳祭導覽解說作為討論的文本，從中觀察觀光射耳祭不同的當代面貌，以及導覽解說在其中所能扮演的角色，尤其參與者如何透過個人風格化的導覽，帶入族群文化意涵，提供遊客不同的旅遊與文化體驗，進而討論是否有助於認識布農族文化翻譯的可能，以及促進參與者在過程中促進族群文化認同及體認多元文化的親身實踐。導覽解說的工作內容，包括場內祭典的文化展演，以及運動競技比賽，還有包括農特產品及手工藝攤位介紹與投票競賽，甚至其他服務的諮詢，例如交通資訊等等，同時也會常常有許多臨時的問題，都必須知道要如何反應及找到相關人員協助，請見下圖 3-1、圖 3-2 觀光射耳祭的流程表：

³⁹*Siduh*，布農語直譯為家族或氏族，亦為像河流擁有許多支流，引申為同吃一鍋飯的人。為布農族社會組織中的基本單位。



臺東縣延平鄉 108 年布農族射耳祭文化觀光行銷暨農特產品展示活動程序表				
108 年 5 月 3 日 (星期五)				
布農族射耳祭暨文化觀光農特產品展示活動				
項次	時間	活動項目	參賽(演)隊伍	備註
1	0830-0900	報到		
2	0900-0910	唱遊表演	延平鄉立幼兒園	主場地
3	0910-0940	傳統技能-射箭比賽	國小組	射箭場
4	0910-0940	傳統摔角比賽	社會組第一場 社會組第二場	摔角場
6	1040-1050	傳統技能-負重比賽	國小組	主場地
7	1100-1140	開放遊戲體驗		
8	1140-1200	頒獎		
9	1200-1300	中午休息		
10	1300-1440	傳統技能-射箭比賽	社會組	射箭場
11	1300-1330	傳統技能-陷阱製作	國小組	主場地
12	1330-1340	傳統技能-搗米比賽	國小組	主場地
13	1340-1410	傳統摔角比賽	社會組第三場 社會組第四場	摔角場
14	1400-1430	傳統摔角表演賽	武陵國小	摔角場
15	1430-1500	傳統技能-鋸木比賽	國小組	主場地
16	1500-1520	頒獎		
17	1520-1700	晚會場地整理		
18	1700-2000	布農之夜晚會	國小組社會組	主場地
☆	0900-1500	現場展示 DIY、文化導覽闖關	參加人員與遊客	永康多功能文化廣場

延平鄉布農族射耳祭文化觀光暨農特產品展示活動2

圖 3-1 觀光射耳祭第一天流程

臺東縣延平鄉 108 年布農族射耳祭文化觀光行銷暨農特產品展示活動程序表				
108 年 5 月 4 日 (星期六)				
布農族射耳祭暨文化觀光農特產品展示活動				
項次	時間	活動項目	參演隊伍	備註
1		場地整理		
2	0830-0850	報到		
3	0830-0850	開幕表演	關山工商	
4	0850-0910	祈福祭儀	鄉長、各村耆老	
5	0910-0930	射耳祭儀	鸞山村	
6	0930-1000	開幕式		
7	1000-1020	傳唱傳統歌曲	延平國小	
8	1020-1030	大會表演(一)	桃園市原住民族博覽文教協會	主場地
9	1030-1050	祭儀展演-嬰兒祭	紅葉村	
10	1050-1100	傳統技能-負重比賽	社會組	
11	1100-1110	大會表演(二)	桃園市原住民族博覽文教協會	主場地
12	1110-1130	祭儀展演	桃源國中	
13	1130-1150	祭儀展演-進會祭	桃源村	
14	1150-1200	傳統技能-鋸木比賽	社會組	
15	1200-1300	中午休息時間		
16	1300-1330	傳統摔角	第五場 第六場	
17	1330-1350	祭儀展演-開壘祭	永康村	
18	1350-1410	傳統技能-搗米比賽	社會組	
19	1400-1430	祭儀展演-除草祭	武陵村	
20	1430-1450	傳統摔角	第七場	
21	1450-1510	傳統摔角	第八場	
22	1510-1520	傳統競技-抓豬	社會組	
23	1520-1530	閉幕頒獎		
24	1530~	回部落報戰功		
☆	0900-1500	現場展示 DIY、文化導覽闖關	參加人員與遊客	

延平鄉布農族射耳祭文化觀光暨農特產品展示活動3

圖 3-2 觀光射耳祭第二天流程

紅色圖框的部分，則是導覽解說的主要場次，每一場次時間約 30 分鐘，人數則最少 2 人，至多 20 人，依據報名的狀況而調整。從中，也可以發現觀光射耳祭與「傳統射耳祭」也有許多差別，除了祭儀本身之外，更多了許多活動的設計是明顯存在的，例如運動競技的比賽、攤位的設置、參與對象等也有所不同。這些導覽內容就必須依據現地調整，因此我們會在集合處會統整性的講解，說明射耳祭的意涵和介紹周遭環境，也希望遊客可以學習一些當地語言，包括祭典的族語名稱、問候語，過程中的自我介紹和網美打卡則是加深印象，中間則是帶領遊客欣賞場內正在進行的活動，也會經過攤販區，透過介紹在的商品及說明攤位投票競賽，促進遊客消費慾望，希望可以提升經濟效益。每位同學則會依據自己的口語表達和個人特質而有所不同的展現，也會事先分工，了解場內相關活動的意涵與比賽規則等背景知識。除此之外，除了我也搭配另外一位專業導覽員從旁協助，透過導覽解說，帶領文化的視角在短時間內可以連結彼此的關係，促進導覽解說在整體文化傳承與深度旅遊的意義生成。



圖 3-3 導覽解說現地實況

四、祭典導覽的觀察與討論

此次參與導覽解說的學生共有 7 位，是在簽定合作意向書後，第一個執行的項目。7 位學生分別來自一年級共 4 位；二年級則有 3 位，因為二年級 5 月期間必須參加日文檢定考試所以參與人數較少。另外 7 位同學，漢族則有 2 位，原住民族學生則有 5 位，皆為布農族，其中延平鄉的同學只有 1 位，性別比例上，觀光科本來就是女生多於男生，所以參與實習只有 1 位男生。這些同學首先都經過學生的自主意願參加，另外透過主任擬定名單，評估平時表現與綜合評量，包括上學期的解說導覽的訓練過程中來挑選。可見下表 4-1。



表 4-1 導覽解說實習生名單

編號	代碼	年級	族群	性別
1	A	一年級	漢族	女
2	B	一年級	海端布農族	女
3	C	一年級	海端布農族	女
4	D	一年級	海端布農族	女
5	E	二年級	延平布農族	女
6	F	二年級	海端布農族	男
7	G	二年級	海端布農族	男

下文則透過學習單的回饋，以及 2 次的焦點團體的方式進行訪談，試圖在循環詮釋中，找到此次課程活動未來可修正的方向，以及如何掌握其文化詮釋的多元意涵。

1、提升族群文化認同的面向

大都同學皆正面表示，透過課程及導覽解說，能夠加深自己對於射耳祭的認識，也能提升自己的族群文化認同，尤其原住民身分的同學，會比較願意讓自己去參與自己部落的射耳祭。

G：以前我也有參加過自己部落跟鄉的射耳祭，可是沒有什麼感覺，可能是沒有什麼連結，只能在旁邊觀看，也不太清楚這些流程背後有什麼樣的意義。這次課程，從射耳祭的文化內涵，包括祭儀的每一個部分，都有它的意涵，我覺得我比較看得懂再做什麼，自然也比較容易跟別人去解釋和分享。

E：我自己是延平鄉的人，這些人或這些活動，很多我都知道，小時候也曾經有在一起表演過，只是導覽解說，我必須增加更多知識，例如明確的稱呼，或是人口數、族群背景，我才能跟別人講，很像也比較真的比較懂。……至少，我下次我會願意帶朋友來參加我們的射耳祭，因為我可以把我知道的分享給他們。

2、民族教育與觀光專業的面向

幾次討論，我繼續追問這樣的課程設計，例如從族語課到觀光族語，到直接去部落參加祭典導覽，這樣的過程，大家認為有什麼樣的看見或感受。

B：以前國小、國中都有上族語課，可是只知道族語課，就是學了一些單字，一些會話，不然就是會學一些歌唱就帶過了。原來這些族語背後其實都有很深層的文化，而且也可以實際運用在我們的其他領域，像是導覽解說，我覺得我可以有自信的把原住民文化跟觀光連在一起，比較知道我們可以學這些拿來做什麼用。

F：以前的課程，比較注重考試，因為我們要考證照，現在學這些，我覺得很好，因為輕鬆之餘又可以學到更多東西，因為我不是原住民，所以我學這些事情雖然一開始有點吃力，不過學會了之後，也滿有趣的，可以認識很多不一樣的事情。

3、實際在導覽解說的過程中，自己的感受又是如何呢？

在同學實際操作的過程中，原住民族同學和漢族同學，基本上是共同重新認識射耳祭，但原住民族同學會比較容易聯繫到自身部落經驗，甚至會想要更挖掘背後的意涵，漢族同學則是可以提供自身的觀點來提問，讓自己先了解，才知道如何解說，所以同樣的射耳祭，類似的導覽內容，可是會連結到不同的自身歷史，重新去反思。

A：一開始絕對是超緊張的，因為我還背了很多台詞，深怕自己講錯了怎麼辦，後來則是覺得其實也沒什麼，因為講了幾次大概也都知道過程，然後我也可以透過自己是漢人的角度跟遊客分享，比較會知道他們不知道的事情是什麼，我解釋給自己聽，也是解釋讓他們知道。

C：我會發現原來我要去學得的東西還很多，我以前以為那些表演就只是表演，不太清楚在作什麼，因為這次導覽，老師重新給我們看文獻看以前的影片，也示範了很多版本讓我們知道，還有像是摔角、負重，這些看起來很平常的事情，要怎麼介紹也是一門學問，怎麼跟布農族的文化連在一起，我覺得我還要學習的地方太多了。

4、透過觀光射耳祭的導覽解說，在與人的互動過程中，你有沒有自己的看見或感受。

與人互動，相互溝通，才能達到文化翻譯的可能。因此每個參與者與遊客互動的經驗是非常不均等的，因為會遇到的遊客的屬性也不同。不過大都遊客的心態皆為比較具有包容性，或許才會主動參加導覽活動，另外觀光射耳祭有不同的面向，有比較偏向觀光，不夠傳統的質疑，或是比較願意接受這樣也是一種多元文化的表示，都在參與者的回饋中可以逐一拼湊出一個當代射耳祭的面貌，而參與者是很重要的關鍵，也取決於觀看的角度，以及對於自己的意義為何，都是一個極為複雜的詮釋內涵。

B：我發現大都遊客知道我們是學生，都對我們很好，不會刻意為難我們，可能我們一開始也會說自己來自哪個學校，然後我們在實習，所以多多包涵。

D：我一開始其實對觀光射耳祭有點反感，感覺很像是在消費我們的文化，後來我覺得這樣也沒有不好，用輕鬆有趣的方式，讓更多人喜歡來部落，會想要更認識這裡的文化。

E：我覺得在學校練習了很多，其實很多準備的東西可能不見得用得到，因為時間很短，有時候會聊到別的話題，或是還要介紹攤位，其實真正能夠認識射耳祭的文化意涵不多，不過至少會知道問候語或射耳祭的族語，我覺得已經算很厲害了吧。

F：我覺得我喜歡自己部落的射耳祭，因為也不用特別解釋或發展觀光什麼的，這樣才比較容易傳承，就是自己的族人要自己參與才能真正傳承，導覽解說，只是講給外面的人聽得，傳承文化有困難，不過宣傳文化可以。

五、小結：詮釋學的反思

「我們怎麼理解，就怎麼存在」。觀光專業與文化詮釋，相互凝視的關係與其生產意義的過程有許多複雜層次的議題，包括師生之間，在課程實踐中如何確認教學目標；包括公部門與學校之間，如何透過觀光祭典，從中分配各自扮演的角色；包括導覽實習同學與遊客之間，如何透過語言即是解說，進行文化翻譯的過程。最後，透過反思及回饋，如何重新回到課程實踐上，運用所學，開發潛能，培養自己的專業能力，同時促進文化實務的素養，皆為本文討論的重點。

另外，我身為教學工作者，如何透過突出重點的詮釋，影響、發展課程的形成與意涵，更是不斷思考及相互激盪的循環過程，我依著自身的經驗與外在的條件，內在的需求，逐步完成我的選擇，逐步重新理解我的策略，以及不斷觀察是否有得到相同的效果，尤其從學生們的討論與實際展現，也重新去回應教育工作者如何透過詮釋學的角度理解學生的自我世界，更擴展其理解比次不同的視界，從而形成真正的教育對話，實現教育活動的目標。



面對某一些困境或限制，其實我並非能夠主動解決，例如學分的配置，或是決定其他課程的跨領域連結。但就教學策略來說，可以相對自主的發展，尤其透過第一年的嘗試，下一學年，則有了一定的基礎可以參造，過去累積經驗的同學也能夠分別創造更多的自主學習，或與學弟妹共創學習共同體，或許也會有許多不同的想法產生，激發更多自主的教／學行動。我認為觀光科的實驗課程，本身就具備詮釋的意圖，從族群文化與觀光專業的來回辯證與實作中，如何聯繫歷史，如何回應當代，如同海德格說，在世存有便是活在世上，與各種事物發生關聯，並為他們煩憂，或許我們才能走出另外一條文化傳承的策略與路徑。

參考資料

王應棠，2012，〈跨文化理解與翻譯：魯凱族田野經驗與閱讀原住民漢語文學之間的對話〉，《台灣社會研究》(86)：179-206。

Gadamer，洪漢鼎譯(2007)。《詮釋學 I：真理與方法》。北京：商務印書館。

Marcus, G. E., & Ficher, M. M. J.，1998，《作為文化批評的人類學：一個人文學科的實驗時代》，王銘銘&藍達居譯，北京：三聯。

詮釋取向和實踐取向(例如：行動研究、反身性自我敘說與實踐)的疑惑

作者：劉詠甄

國立東華大學多元文化教育所 博士班

壹、疑問起因：

若我想用反身性自我敘說探究進行論文書寫，當中必然包含實踐。但在詮釋取向和實踐取向兩堂課程的學習過程中，兩者對於怎麼樣算是有實踐似乎有不同的看法。那我進行反身性自我敘說探究，究竟要進行到哪一種實踐呢？是理解即包含實踐，還是要進一步做到「置身處境」的實踐？

貳、疑惑：

一、以反身性自我敘說方法進行實踐取向研究時，若只有進行到對個人經驗的反身性整理(即哲學詮釋學取向，探究：此在被拋入的脈絡處境，以及此文化傳統如何產生個人的前見，影響個人的思考與行為。也是廉兮老師實踐取向研究提到的〈需辨識研究者價值與立場〉請參考附件一)和社會性視框理解還是不夠的？而必須做出政治抉擇利益取捨，置身他者/他性處境，在現實處境中共同面對實際問題，想辦法往前進。示意如下：

反身理解前見與其脈絡(詮釋取向)→不夠，要置身問題的現況處境中行動和繼續反思(才是實踐取向)

二、但是，王應棠老師提到，哲學詮釋學讓我們知道，理解、詮釋和應用一起的，理解包含應用，也就是包含實踐，理解與實踐不是二分的。

示意如右：在具體脈絡中理解(例如過去如何、現在如何)→造成對現實批判→導致行動

一、二讓我混淆。兩者都要求脈絡化的理解與反思，似乎有個差別是在於：行動或實踐是否「置身處境」。

參、疑問的形成和思辯過程：

以下先探討一如何而來，將說明我從廉兮老師實踐課堂的論文，與同樣走在敘說實踐路上的林香君老師對兩種路徑的區別，所學習到〈實踐要置身處境〉的概念。再簡要說明二，來自王應棠老師詮釋取向課堂所學習到的〈詮釋包含實踐〉概念。最後對兩者進行比較與分辨，提出我可以辨別的和我的疑惑。

一、實踐取向的「實踐」概念

來自我對實踐取向研究和反身性自我敘說(從林香君老師指導書寫碩士論文到現在)的學習。以下以廉兮老師在課堂上所提供的二篇論文和香君老師的文章來說明，我所摸索學習到的實踐取向的實踐概念。

(一)

黃黎君的碩論〈混在生活真實處境中——一位國小教師的行動與探尋〉，第一到六章說明因教學的困頓，經多元所學習和自我敘說書寫，整理自己成長和家庭經驗，看到自己視框長成的過程和對目前教學工作的影響。

透過論文的省思，都讓我漸漸看見我身上原有的價值觀和固著的思考方式，也漸漸能站在不同的角度，去看當初我不斷抱怨的親師生互動，去理解那個當時覺得教學生活的枯燥、教學熱情也消失殆盡的我。而當我能理解後，心裡頭好像也比較沒有這麼重了。(P. 132)

但計畫口試時，口委老師們說，有了對自己的反身性理解之後，缺乏後續生活上的改變和行動。因此黃梨君在第七章開始，說明因口委提問而推進的，新的教學嘗試、拜訪接觸學生家長等行動，以及因這些行動而產生的認識。

第七章 生活的改變與行動的連結 我在做了自我經驗的探索後，那麼我在生活上的連結和行動呢？這個論文期待的是要能做自我的改變、自我教學的改變、超越往前的推進行動才對！(P. 133)

由上述我學到的是，要有理解-行動-檢查、反映行動，產生實踐知識。只有新的理解是不夠的。也就是如示意

圖一：反身理解前見與其脈絡(詮釋取向)→不夠，要置身問題的現況處境中行動和繼續反思(才是實踐取向)

(二)

第二篇論文是張瀨方〈道義的回返—參與人文國中小被陳情案家長自救會行動的反思〉。和上一篇黃梨君的論文狀況一樣，張瀨方移動視角，重新理解了底層勞動和被汙名化的家庭經驗。但是在口試的時候，兩位口委老師提出瀨方參與的家長自救會所提出的口號「教育選擇權」，沒有站在瀨方所辨認出的底層家庭階級。研究者和行動者—瀨方，依然站在中產階級的立場看待教育這件事。論文第五章〈道義的指認〉有這個過程的紀錄。

在論文計劃口試時，我被口試委員夏林清老師質疑：「學校選擇權為市場化的說法，有人有，有人沒有，這樣的包裝會把社會差異搞不見。使用者付費為階級概念，妳如何去看這樣社會實質利益的資源分配不公？中下階層的人，他們的選擇在哪裡？妳的道義行動是什麼？」

我心裡很惶恐...從未思考過這樣的視角...我們只是想要回原本我們所追求的教育模式...我不懂這跟道義有什麼關係？難道我們要為了那些條件比我們差的人就犧牲了我們孩子的受教權嗎？學校選擇權為是教育市場化的說法，有人有，有人沒有，不是我能解決的啊，所以跟我的關係是什麼？

但我出身的家庭，我便能理解香君老師所說的「斷裂」是什麼了。老師提到：「...一個更好的教育能不能是推給及人到其他人也可以，那如果這樣的話，經費怎樣被應用？那道義何在，妳就要提出超過人文的一種想像...妳的出身，妳的家庭，妳的父親等等，如果妳只是站在這個位置的話，妳跟他們就斷開了...就等於不看這些人了嘛，只看妳自己...長過來的，被啟發的這一塊放在那裡，兩塊斷的東西放在那裡，那怎麼把它連起來?...」(P. 103)

兩位口試老師的話就像利箭一樣射進了我的心裡，讓我的又痛又焦慮，我既無法對人文進行批判，我也對不起我原生家庭的兄弟，我不知道該怎麼辦？

……口試之後，我塞住了。沒有辦法在往前走...與指導教授的再對話，我才開始對「家長教育選擇權」究竟對公共教育產生什麼影響作一些較深入的認識。(P. 106)

瀨方被要求不要跟底層的處境斷裂，不能有了看見底層的視角之後，還留在自己的中產階級位置看事情，而是要置身處境，進入與父母親、兄長姐的底層位置來看事情。經過一番痛苦掙扎，與指導老師再對話之後，瀨方推進自己連結底層階級。

最困難的是我該踩在哪一種的道義立場上去實踐？原先我一直擔心我的「批評」(其實我該做的是批判)對人文是否是一種背叛？而事實上我現在做的，是學習該如何站在如我兄弟般的弱勢經濟家庭的位置去看台灣的實驗教育，為的不是踩人文一腳，而是這樣我才能真正了解公共教育如何給像我兄弟一樣出身困難處境的孩子們都有公平機會(P. 110)

有了視框翻轉的機會。當我的視框能夠因為翻轉而有不同看法時，能夠反身對類似相近於我家、及與我的兄弟處境相似的其他家的孩子，去做些什麼對一點的事，這才是我對人文與實驗教育最真切的貢獻，也是我能夠再度連結起兄弟的一次機會！(P. 110-111)

從瀨方的這段過程，我同樣學習到的是，光有視框翻轉和新看法、新理解還不夠，研究者還要看到自己此時所站的階級位置。並且檢視，重新理解之後，看事情的眼光是站在哪個位置？是從誰的角度發言？是為了誰的利益？像是瀨方要檢視出自己原先仍帶著中產階級的角度來發言，爭取所謂的教育選擇權。直到認清並移動位置，站在自己所出身的底層階級時，才能從底層人民的位置、角度、利益來對教育再做思考與發言。

(三)

林香君老師寫了一篇〈置身處境在地實踐—一條專業主體重構道路〉，裏頭以脈絡化整理自身經驗，探討台灣主流心理學移植歐美西方的情況，和經後現代思潮之後，本土心理學的反省與發展狀況。她把這發展分成七個取徑，並對第六詮釋現象取徑、第七批判實踐取徑，做仔細的分辨，提出相同與相異之處。

這兩條路徑都同視語言為反映社會建構，視之為「文本」，從語言的部份與整體來回參照的詮釋循環(hermeneutic circular)中捕捉對視框的理解；也都強調要進入「具體的場域」。

這兩條路徑間最大的差異在於對「具體的場域」的參與位置與投身處境的承諾態度。前者以「參與觀察」位置進到場域中；後者則要求投身涉入，這使這條路徑上的實踐者必須經由行動/反思找路前進而進入了辯證循環(dialectical circular)。(P. 22)

與「批判實踐取徑」對照之下，「詮釋現象學取徑」的問題突顯出來：

1. 雖然能產生理解現場的知識，但不是一種能回應複雜現場需要的知識，凸顯研究與現場實務需的距離。
2. 此路徑旨趣在於文化心理現象的理解，未必能洞察壓迫性意識。就算能有所辨識，也可能選擇不涉入。「不涉入」已經採取了一種看似中立 實已置身事外 默許場中他者繼續承受壓迫的政治立場。這種以為去政治是可能的假設，使它遠離了主體性心理學的道路。

在這兩條路徑的差異，正反映在陳光興提出的以「成為他者」作為實踐「批判性的混合(critical syncretism)的基本倫理」上：

「批判性混合的基本倫理原則就是成為他者(becoming others)，將被殖民者的自我/主體內化為(弱勢而非強勢的)他者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、第三世界、非洲……將不同的文化因子混入主體性之內。」(陳光興, 2006, p152)

「批判性的混合」... 踩在不去政治性的向他者認同的政治立場上。「批判實踐取徑」正是這樣的倫理實踐，要求置身處境長期實踐的承諾，採取基進(radical)的政治立場，與場中他者協同 面對複雜變動的現場問題，生產解決現場問題的實用知識，知識來自實踐。(P. 22-23)

這段很清楚表述，兩者都在詮釋循環下檢視視框並產生新理解，也要求進入具體場域—社會真實處境。差異點則在於：參與這社會處境的位置和承諾態度。是否願意進入和他者認同的政治利害關係現實處境，共同承擔與面對這個處境中的真實問題與困境。以下香君老師以她的經驗，來描述這個置身他者處境的自省與認識。

2007年12參與夏林清老師將有一場家庭經驗工作坊，... 聽到幾位自稱「精障」的朋友談著想成家、工作的渴望與困惑... 聆聽的當下，突然意識到，眼前這些人們的困惑有些我是走過的，

但我徒有這些經驗卻一點都沒有為他們作出貢獻，只是任由受苦的人們再辛苦摸索一回。對映間，我驚訝地看見身上中產階級的樣貌已然浮顯... 底邊疾苦容顏面對無處可逃，反而在極為有限的資源下相濡以沫、立地作戰，渴求的只是做為人的基本權益；而我有經驗、有專業、有社會位置、有資源，我的力氣耗在維護既得利益免於被躁鬱拉滑落回底邊，我從沒為這些辛苦的人付出過什麼，實在慚愧！...

抖落中產階級的框條，自主跳下來認同成為他者，成為我們，選擇踩穩底邊處境... 反倒感到一種草根的踏實、自在。於是，我終於體認到基進：在底邊與人群協作才是轉化生命困厄返回根本之道。(P. 33-34)

因這個清楚的辨別，我學到實踐取向的「實踐」，是得有取捨與承諾的。從以上三篇來自實踐取向課堂的學習，我認為經由反身性自我敘說整理自身經驗與新視框之後，因著這個新的理解與看見，研究者得要再進入他者的處境中，面對共擔真實難題。而非帶著新理解遠遠地看，置身事外。因此我才整理出示意圖一：

反身理解前見與其脈絡(詮釋取向)→不夠，要置身問題的現況處境中行動和繼續反思(才是實踐取向)

二、詮釋學取向的「實踐」概念

哲學詮釋學的觀點中，詮釋就包含了理解、詮釋和應用、實踐。〈語言與翻譯第二部分逐字稿 P. 5-6〉應棠老師有直接提到詮釋和應用/行動/實踐、詮釋和實踐有何差別的問題。當中說道，實踐若是強調外顯、外化，也許會太狹窄(狹隘)，透過研究、書寫、演講也算實踐，這樣實踐的行動才不會被侷限在一定要做什麼，才能較廣泛地去理解行動。

「這樣就不會自我窄化或焦慮，好像你現在在唸書、你在寫東西，或者你在進行一種知識的提煉的過程中就沒有實踐，就認為這叫做什麼？既然沒有實踐，那就會有壓力的，尤其是在多元所。」應棠老師的說法讓我這個沒有工作場域、實作地點的全職學生解除了一些壓力。

還有提到，詮釋和實踐、應用息息相關，因為理解深深影響著個人的判斷，判斷之後才會想說要去做什麼？對現實不滿，據理批判現實，看到它哪裡不對勁的這樣的視域是怎麼產生。指出哪裡需要改變，才会有實踐、有行動。

「這些判準在哪裡？這是從傳統來的喔！詮釋學告訴我們這樣」所以，詮釋學讓我們知道，不可能站在一個脫離自己視域的立足點、制高點，上去批判、去改造那個社會。即使是反傳統的行動和思想，也是來自傳統給我們的。

這個不忘自身立足點的視域、對視域如何產生的理解，和反身性自我敘說同樣重視個人脈絡處境造成的視框。和廉兮老師在實踐取向研究的課程介紹提到的〈需辨識研究者價值與立場〉(附錄一)有是一樣的立場。

但廉兮老師接著寫到「實踐取向研究企圖轉化學術研究作為 社會反省與改革的方法」研究認識的過程，即是在社會互動中，建構知識解放與生產 主體權力的詮釋實踐過程。」(附錄一) 其中所提到的〈改革、實踐〉，我無法分辨和王應棠老師說的應用、實踐是指同一類嗎？因此我以林香君老師更仔細的路徑區別，來作進一步的認識與學習。香君老師提出，反身性自我敘說對自身經驗做社會視野的理解和重新框定之後，還需有「置身處境」的實踐。

放在讓我對一、二混淆的差別點(行動或實踐是否「置身處境」)來看，重點在於上述王應棠老師說的「要看談的是什麼？」才能回答「教書(做研究、書寫、演講)是不是一種實踐？」

做研究、教學、發表文章、演講等行為表面上看來是一樣的，但這些在談什麼？以何種角度、有無批判意識？

為了做聚焦的探討，先簡略分成兩大類：

1. 關注原住民、邊緣少數團體或受壓迫者
2. 非上述者

再把 1. 依照有無覺察(站在誰的立場發言、為誰的利益)分成兩類：

1A 有覺察(站在誰的立場發言、為誰的利益)

→1A-1 不迴避政治性，做出立場選擇。

→1A-2 置身他者處境-共同面對處境中的利害關係和困局

1B 無覺察(站在誰的立場發言、為誰的利益) -- 也許未知覺還站在中產或資產階級位置

思考到此，我想所謂置身處境的實踐，也就是實踐取向的實踐，是要做到 1A-1、1A-2。

肆、re search 。把疑惑再聚焦：詮釋取向的「實踐」，是達到 1A 即可，還是也要作到 1A-1、1A-2 呢？這是我想請
教師的。

參考文章

林香君(2015)。置身處境、在地實踐：走一條主體性的專業發展道路。應用心理研究, 63, 頁 51-104。

黃黎君(2011)。混在生活真實處境中-一位國小教師的行動與探尋。東華大學多元所碩士論文。

張瀨方(2019)。道義的回返-參與人文國中小被陳情案家長自救會行動的反思。佛光大學未來與樂活產業學系碩士
班生命學組碩士論文。

附錄一：108 - 2 實踐取向研究課程說明 授課教師：廉 兮

有別於實證研究要求客觀中立的研究預設，實踐取向研究，來自於意識到社會人文的知識與我們的生活世界不可切割。如 Maxine Greene (1978)說：「世界，不是我所想的，而是我生活過的世界。」面對生活世界的困局，行動的知識生成於行動主體的自我覺識之中。人們從自身實作經驗的推敲與行動處境的回觀中，凝練而出的體悟，成為實踐知識。因此，實踐取向研究需要辨識研究者的價值與立場，研究歷程也涉及行動者自身生命慾望的凝視與甦醒。

在生活世界中，實踐取向研究者與研究對象是人民主體之間的關係，他/她是公民社會內部的探究者 (citizen-scholar)。實踐取向研究企圖轉化學術研究作為社會反省與改革的方法；研究方法涵蓋行動研究、批判/自傳/反身性民族誌、敘說探究等路徑知識。研究認識的過程，即是在社會互動中，建構知識解放與生產主體權力的詮釋實踐過程。

本課程設計將以實踐取向研究的方法論觀點、實踐研究案例與修課學生的實作為軸線發展。課程進行期間亦將邀請致力於深化實踐研究的學群協作對話。

他們的故事

作者：蔣駿

國立東華大學多元文化教育所 95 級

學了一身多元文化教育的心法從多元叢林走出，進入教學現場，我看見他們，觸動了我的想像，從一段一段故

事敘說反思：

第一幕：

「我國中的班上有一名男同學長得比較像他母親，而且他眼睫毛也很長，整體來說比較女性化，所以他大部分時間都跟女生在一玩，跟女生的互動比較多。有時候會被男生嘲笑娘娘腔之類的性別歧視，好在經過老師的訓斥過後就比較沒有再發生，之後跟其他人的互動看起來也很正常，但我想他心裡應該有一道無法抹滅的疤。其實長相的事情不能怪他，畢竟是他父母的基因決定，但我們人跟人第一次見面都是看臉，下意識可能就幫他貼了標籤，其實我當初也有這個想法，到現在我依然很懊悔，好在現在性別教育的推導與普及，能讓大眾減少這種歧視。」

思評：

性別特質究竟是本質還是建構？多數學說都會認為是社會行為的建構，看多了似乎也被說服，但一個外在接近女性特質的生理男性，會不自覺且主動喜好與女生「玩在一起」，就如同學所說基因的決定還是社會標籤化的意識型態，似乎不易斷定，但可以確定我們在教學現場，必須充分尊重每位同學的自我展現與社交網絡生活。

第二幕：

「過年的時候，我會領到比我妹妹多一些紅包。小時候覺得賺到，但現在回想起來，這對我妹似乎不公平。長輩往往重男輕女。」

思評：

逢年過節紅包是再普遍不過的一件事，至於紅包大小如果是基於特殊禮儀有差異也就算了，可是家族長輩面對一樣血緣的孫子女，卻得表現出男尊女卑的規矩，除了瞠目結舌，當然紅包是一種賞賜，不能要求公平，但是百年之後的子女繼承難道也要遵守男尊女卑的規矩嗎？當然不行，因為前者是家規，後者是國法，讓我想起，雖然我們有家庭教育法，也講性別教育，但法不入家門的政治價值觀，很難撼動幾千年的家規桎梏。

第三幕：

「從小我生活在一個開明的家庭，對於所謂的重男輕女在我們家是不會發生的，因為我的奶奶生了兩個兒子，她非常地想要一個女兒，再加上我是全家族中第一個出生的嬰兒，大家更是對我愛護有加，但我的外公卻有很重的重男輕女的觀念，他們認為男孩子因為要傳宗接代，所以給我媽很大的壓力一定要再生一個男孩子，再加上我媽也因為受到她的家庭影響，也認為沒有生一個男嬰對婆家很過意不去，...」

思評：

女人的生育雖然是自然生理行為，但自古似乎就被賦予一種義務或責任，但到底這種義務或責任觀是女人自我價值還是社會制度的無形規範？就像小婦人乙書中馬區先生家中四位女兒，梅格、喬、貝絲及艾美分別有不同婚姻與生育價值觀，展現其性別主體性，然而現實法律上，卻仍有墮胎罪剝奪女人自由放棄胎兒的權利，就人性尊嚴而言，婦

女的身體自主性與胎兒生命權孰輕孰重，法律做了價值選擇。但也有少數美國最高法院判例，從女性主義角度認同人的權利應該優先胎兒生命，所以我國同婚合法化了、通姦除罪化了，在性別人權路途上，下一個會是墮胎除罪化嗎？

以上三幕是他們的故事，我的教學反思，分享。

菸頭上的阿草

作者：江珮瑾

國立東華大學多元文化教育所 95 級

「不如就從妳帶來的這盆植物說起吧！」

踏入多元所推甄的面試會場，甫坐定不久，所上老師開口第一句話讓我記憶猶新，因為我帶著「阿草」壯膽，藉由他說出自己想讀多元所的原因。

當時，我對自己的工作和生活感到困頓，每天垂頭喪氣走路，無意間發現夾在水溝蓋縫隙的菸頭上，一個微小艱困的立足點，居然有綠色生命茁生，感動莫名，於是把他帶回盆種，取名阿草，照顧他的同時，內心產生改變的動力，我想繼續讀書、開拓生命的視野，於是來到花蓮，來到多元所。

幸運地，一入學就遇上多元所十周年，所上師生皆全力籌備，尤其是所學會的學長姐們，用心地讓我們感受到多元所的活力與溫暖，班上同學組成又是各種族群、性別、職業樣態都有，加上所上老師風趣地言談、豐厚的知識底蘊，大大地打破我僵化的思維，產生和所上緊密的連結，給自己更多勇氣，踏出舒適圈，開始接觸社會議題，積極參與反蘇花高、搶救七星潭等公共參與行動。

不只向外探索，我花多時間向內深究，思索著自己想過什麼樣的生活？想做什麼樣的人？能怎麼做？這些都是一路渾渾噩噩、漫無目標，只知道要跟大家一樣讀書、工作、賺錢，少有機會思考的生命課題。

全職生的我，為了維持最低限度的生活，到學校總務處打工，顧垃圾場、掃學校落葉，爬上從無機會上去的教室頂樓，俯瞰整片校園風景，潛入沒有上鎖的鋼琴教室，隨意彈奏出自己的第一首歌。

試著創作自己的生命之歌、寫自己的詩。

到花蓮文創園區打工、顧展場，偶爾會在沒有別人、偌大的展場內，獨自細細端詳油彩的肌理、雕塑的線條，在光、影推移中感受時間，五感，漸次伸展。

自然而然地，喚醒內心對美感的追求，藝文活動的熱愛，嘗試以文字記錄生活所感，進而擔任東海岸文教基金會活動企劃與執行編輯，後來更參與乙皮畫廊草創期，學習藝術行政與藝術品銷售，迎來生命中第一次的出國，開始對世界中的其他國家產生好奇，也在工作中慢慢發現，雖然自己喜歡欣賞藝術作品，但對需要時時保持高度社交、掌握藝術市場脈動的生活，日漸感到吃力。

繼續反思，回觀生命中的美好經驗，都是在家人、自然、書本環繞中發生，於是向當時的所長夫妻借來一卡舊行李箱，裝滿二手書、二手 CD 和角立出版社的詩集，趁著畫廊下班後的夜晚，到花蓮舊鐵道徒步區擺攤賣書，進行自己的最低成本書店實驗。

實驗期不長，卻足以讓我確信要從事與閱讀相關的工作，只是揹在身上的學貸，讓我沒勇氣做更大的改變，於是飛往澳洲墨爾本打工度假，存錢還學貸外，也盡可能地逛遍墨爾本各大書店，想像未來自己開的書店樣貌。

結束打工度假回國，我選擇留在花蓮和自己所愛的人一起生活，幸運地，研究所時期常去泡的時光二手書店需要人手，毛遂自薦地應徵，這才開始我的書店人生。

為了實踐另一個夢想－成為母親。我和愛人有了孩子、結婚、離職、生兒、育子，卻因孩子的與眾不同，經常得要出入醫院。為了陪伴孩子成長，給孩子更好的成長環境，我們夫妻共同創立孩好書屋，彈性地工作、跑醫院、幼兒園，一點一點地陪著孩子慢慢進步，也在過程中長出更多力量。

因緣際會，開始幫所上學妹助選，也在她選上議員後，擔任她的助理，紮紮實實地站在體制內實踐改變社會的理想，不再像只懂上街頭吶喊、網路論戰，有機會知道公部門的思維、參與縣政監督的工作。

政治實踐的同時，一天都沒有拋棄母親的身分，對孩子和書店的深情，讓我在孩子滿5歲這年辭去議員助理工作，回到家庭、回到書店，為的是把握6歲前的兒童發展黃金期、小學入學前，給孩子更多陪伴，也給自己通過閱讀、寫作，在花蓮推動各項公共議題討論的機會。

期盼，思想的種子高飛，讓像土地般踏實生活的人，在日常的縫隙、艱難的處境中，都能像阿草一樣，只要有一個立足點，就能落地生根、伸展開來。

經驗過，方才依稀懂得—人生經歷 x 多元所 x 現場教學

作者：崔珮芸

國立東華大學多元文化教育所 103 級

我的學生叫我「老師！」若回去問這十幾年來教過我的老師們，我想他們壓根都不會相信，今天的我會站在跟他們一樣的講台上黑板前，其實，還有老師跟我說：「你是來還的。」

回顧過去，我讀過四間國小，國中換了四位導師，高中就讀資處科，大學到應英系。我從也沒有想過我會在哪裡，我往前追著，跟著其他生命一起追著背井離鄉的夢想，希望可以在人生中拓荒，開創屬於我的歷史故事。

「哪都可以，只要不是在原生的那口井邊。」

其實，一路上我也沒有多特殊，只是求學過程可能無法與「一帆風順」沾上邊，但在這樣多變且多元的歷程中，回頭看，我越覺得自己幸運，有不同的經歷，遇見更多人，路上許多貴人肯花時間心力伴我成長，給我機會。

回頭望，我好像拐了幾個彎，半點順著老天的心意，進入東華多元文化研究所去瞧瞧這充滿批判思考接納多元的所在。從閱讀教育到生命寫實的文字挖掘，我徒手挖掘了過去，再用我的雙手捧起養我育我的土壤，珍視這塊滋養我的土地，在這樣的歷程上，我終於理解到，「人生沒有白走的路，一切的步履痕跡，全都也是美。」

慢慢的，我學會跟我自己和好了。

遇見人生導師是一件很可貴的事，他就像生命中的光，總是在人生最低潮的時候給你支持和溫暖，並且引導你走向正確的道路，而出現在我生命當中人生哲學導師就是應棠老師。

「不必要感到恐懼，你就是因為有這些過去經驗的存在，才能使你現在的生命更有韌性去處理周遭和未來的事情。」就讀研究所時，我常因論文或生活陷於迷惘和困惑，應棠老師耐心傾聽並以多元觀點指引我方向。在老師的鼓勵和引導，我不僅解開許多自我的內在衝突，更從理解漸漸改變整個家庭關係，在言談中找到繼續前進的力量，重新詮釋自我和與他人的關係，賦予自己新的價值。

「我都可以了，相信你也可以。」在從事教育的旅程中，我也期盼有朝一日能成為孩子們的人生導師！這成為了我當老師的初衷。

你有沒有想過國中當時有可能是缺少「歸屬感」而想叛逆？

這一句話是在論文口試後委員和我不經意聊到的話題，當天的我並沒有回覆，因確實不解是否「歸屬感」這抽象的三個字眼真的就是我當時叛逆的因素？偶然，去年帶學生參加花蓮縣國語文競賽時，學生抽到演說題目：「築夢」，他以自己的親身經驗當作題材，我在家長休息室收看轉播，順著他的演說，想起國高中時期自身確實也有類似的家庭背景和經歷，在相同階段時，也總不斷想找尋自我及他人認同，一時間內心波濤洶湧、波瀾起伏。

校友社群

學生有時就像一面鏡子，在彼此生命重疊時，反而讓我更了解當時過去的自己。究竟是我教他們？還是其實他們也在教導我們。我挖掘著我的過往，用理解與和好通向我的未來，不論晴雨，我都感謝當年走的那些彎路，那些彎路，帶領我前往未知，但我也更認識自己了。

有幸，人生經歷了多元所洗禮，讓我學著用更開闊的視野去看各個獨一無二的孩子們。我相信「生命影響生命」，我想我會懷抱初衷，以謙卑的心去探索未來的每一個彎路，每一道風景。因為我相信，誠實面對這些歷程，有一天我會懂得，自己的人生。

[【回首頁】](#)

我是多元文化教育研究所畢業的！

作者：劉宏信

國立東華大學多元文化教育所 94 級

台北市基督教勵友中心副執行長、東吳大學社會工作學系兼任助理教授

回想唸多元文化教育研究所博士班時，那時剛從花蓮師範學院改制為花蓮教育大學，上課的教室與圖書館都還在美崙。那裡離市區、火車站、七星潭、花蓮港、美崙市場都近，騎單車甚至走路往返這些地點都是舒服、可達運動效果的距離。每到學期初與學期末，側門的小郵局常擠滿郵寄大型郵件的人潮。唯一困擾的是 F16 起飛的爆音會干擾到上課，讓我們有短短數秒的沉默，沒有甚麼特別意義地彼此對望一下，或者低頭忍耐、作作白日夢。

我一直從事社會工作，當初選擇考多元所，一方面是因為剛好在花蓮工作，另一方面看到有機會好好進修、整理一下我對中輟生的服務與觀點。可以從一種對體制的批判觀點來重新思考多年面對的議題與孩子們，是我最大的收穫。我們太容易理所當然地以體制的主流角度來看待邊緣位置的人，多元所的訓練讓我能夠以個體生命經驗為焦點，而不是以規範、建制化的觀點來看待人的問題。例如我們面對學校有中輟生這件事，政府與眾多文獻第一時間就出現中輟與犯罪有關的聯想，接著病理化中輟這個現象，想找出導致中輟的成因，歸咎個人、家庭、人際上的問題，卻不思考以升學為導向的圈養式學校教育體制有何問題，也不思考重紙筆、輕手作的教育方式有何問題。這個社會確實充滿意識形態的偏見與維護權力利益與階級的觀點，某種程度我也處於一個有權力的位置，但我在多元所才學習到，最重要的不是甚麼謙卑的態度，而是要能有解構權力的視角，反思文化與階級複製的問題，重視個人生命經驗，從生命的受壓迫經驗，才能在社會運作的結構上出現新的可能性。

目前我除了持續在服務兒童與青少年的機構進行專業工作的發展，也在東吳大學社工所兼課，前者讓我實踐理念、保持與人實務接觸，後者讓我傳遞思想與思考方式，多元所的訓練大大地幫助我同時做的這兩件事。「實踐而不反思會迷惘，反思而不實踐會怠惰」，這句話（我自己編的）雖然很老套，不過確實是我的心得。

這些年的職場經驗

作者：簡亞帆

國立東華大學多元文化教育所 101 級

「來這裡這麼多年，我發現齣，這邊的小孩可能就是天生學不好數學……」我心頭一驚，辦公室的一位資深老師說的話立馬抓住了我的耳朵。話題持續下去，他接著談到學生的學習表現與家庭功能的關係時，提到了家長的教養態度與飲酒習慣的關係，他說：「我們這邊家長很多都在家裡喝酒，不少人靠領政府的補助，而且小孩生越多領得越多，很少有家長對孩子負教養的責任……」。

他談到，孩子們就是因為沒有好的環境，所以學業表現才會不好。坐在辦公室裡聽到那位資深老師跟另一位資深職員大聲的聊天，我發現自己的心跳正急遽加速、臉頰感到些微的溫熱脹紅，身體散發出的熱氣讓我的腦袋幾乎快無法思考，我的大腦正藉著氣憤來抵抗這種不悅感。但，擺在眼前的事實是，孩子們的「學力測驗」在縣內的排名要倒著數比較快。

微歧視無所不在

當那位資深的同事說「這邊的小孩」時，我想他並不只是指我所服務部落裡的這些孩子，隱然的泛指所有原住民，畢竟這不是他第一次在辦公室說出關於族群偏見的話了。記得某一次他也略帶戲謔的說，若當初他是跟原住民的女生結婚，那麼他的孩子考大學就可以加分了。我猜那是他身為父親，對孩子的未來產生焦慮所衍伸出來的想像，但聰明的他必然知道這一切都不可能發生，而消遣呢？至少還做得到。

這發生在我剛離開多元所（但還沒畢業），到中部部落小學工作的第一年，在辦公室裡聽到那位畢業於頂尖理工大學的老師這麼說，我心中掀起千層風浪，沒想到異溫層來得這麼這麼快又這麼的直接，就挺突然的。

「這樣是不是有點太族群刻板印象了啊？那個○○老師是隔壁部落的，她也從師大畢業，班級也帶的很好啊。而且我覺得教材、社會結構……」我試著與他對話，在教育體制內談學歷似乎比較有說服力，他也並不否認這一點，但是若談到歷史、剝奪、社會結構等，就容易被「不負責任的家長」、「文化不利」的說詞來結束話題。工作了幾年，只要談到原住民，那讓我不舒服的對話還是不斷的上演。

更溫柔地看待這世界

某年校慶的中午，我與學校幾位同事在方桌上吃午餐，桌上擺滿了一盤家長剛在操場角落烤好的乳豬。一位長得慈眉善目的同事用手抓起了一塊豬肉，打趣地說：「我這樣用手吃飯有沒有像原住民啊？」又來了，我的內心不知道翻了幾圈的白眼。緩緩地，我舉起筷子，邊用筷子的一端夾了塊豬肉，邊語氣平緩地說：「現在原住民也用筷子吃飯了。」

不知道看到這裡，會不會有人認為我太敏感了，因為連我自己都忍不住的想，自己是否對許多事過度反應了。說不定那位慈眉善目的同事只是想親切地貼近在地，與地方有更深的連結感；說不定那位資深同事在為這些潛藏巨大潛力的孩子焦慮著，責難那不負責任家庭處境讓孩子們無法跳脫貧困的循環。

我可以更溫和的看待這個世界嗎？這些日子以來，我開始有些不同的想法。我與其他人的角度不同，來自於成長經驗的差異，差異本身並沒對錯，對話似乎可以讓我們更靠近彼此。我常跟朋友說：「如果要讀研究所，可以來讀多元所啊。」我相信這個曾經重構我思考的地方，也可以解構些什麼、重構些什麼吧。

某天，我與一位年紀相仿的老師聊天，聊到關於她家人叫她去相親的事情，我應該是跟她說了為什麼女生就一定要急著結婚之類的話吧，接著她語氣略帶無奈地對著我說：「亞告～我已經三十多歲了，不只是我家人希望，我自己也是啊。而且我的年紀再不生孩子，就是高齡產婦了……」我想著，回答說：「對齁。」社會也是一個很棒的修羅場，而對話將持續下去，我也將持續的成長。

教育學講座 1

講題：期刊論文的撰寫及研究生涯的感受

日期：110/3/20 (六)9:10-12:00

主講：林煥祥教授（國立中山大學西灣學院/講座教授）

主持：劉明洲主任



教育學講座 2

講題：認識擴增實境技術建構互動學習環境

日期：110/3/27 (六) 9:10-12:00

主講：陳秋榮教授

(國立嘉義大學數學學習設計與管理學系/副教授)

主持：劉明洲主任



系上活動 1-教檢加強班

110年3月5日教檢加強班-課程發展與設計



110年3月12日教檢加強班-教育社會學



系上活動 2

110 年第六屆行天宮教育營合照



[【回首頁】](#)

師生榮譽榜

狂賀

109-2 學生自主學習社群通過名單

服務學習類

自染就是美/李俞亭

資訊教育學習教學社團/蕭亦芳

平和國中閱讀課/陳詩涵

創新創業類

教育與潛能開發學系身心靈之生命新創企業（調適階段）/李其蓁

公益交流、基地學習計畫/林育萱

109-2 學生自主學習培力方案本系通過名單

鍾薰、林冠傑

