

咦？這個人！

——卑南族學者孫大川其人其文

董恕明*

壹、引言：什麼都好，就是沒存冊

卑南族學者孫大川（1953-）對臺灣原住民族的漢語書寫，不論是他個人的評論與創作，或是他實際投身於原住民相關的政治、文化、藝文、學術等活動，實已顯出他作為一個「研究對象」的重要性¹，但「重要」並不表示一定有用，否則這許多年來，對他其人其文的具體討論，實在不如他閃閃動人的「行動力」和「知名度」²。

* 臺東大學華語文學系副教授

¹ 除了採訪報導的紀錄外，對於孫大川的討論，可參考林正三〈孫大川與臺灣原住民族復興運動〉，《臺灣原住民族漢語文學選集》（評論卷下）（臺北：印刻，2003.04），頁49-93。巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）《臺灣原住民族文學史綱》（下）（臺北：里仁，2009.10），頁878-890。

² 對於孫大川的重要資歷與著述簡介，可逕自參看孫大川主編《臺灣原住民族漢語文學選集》（評論卷）中的作者介紹。另在丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著《活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在未來》一書，其中詹嫦慧撰寫〈第二篇 活力教會：臺灣原住民天主教信仰的本土化〉，簡介〈孫大川——尋找原住民的歷史座標〉（頁242-243），對孫大川的個人資歷、學術成就與社會參與等事項，亦有精要平實的記述可供參考。

許多從事原住民研究的學者、部落工作者、學生及一般讀者，特別是在處理關於原住民文化方面的課題，他應是很好的引路人之一。對多數的讀者來說，他的文字，因為比較不太看那類番刀霍霍的場面，彷彿就少了那種我們「想當然爾」的「原汁原味」？也正因為如此，黃昏一般時隱時現若即若離的情境，便不只是他對自己民族「黃昏」的描寫，同時亦成為他文字當中，不自覺流露出的一種風格、視角與姿態，乍看確是深深紮根在自己的母文化，細讀卻終又蔓延至烏何有之鄉？這耐人尋味的地方，也恰是「文學研究」中撩撥人心之處。

當然，我們還是可以想個辦法，把孫大川先生裝進一個公文夾裏分類、排序、編號、歸檔……，但那顯然不是我個人撰寫本文的初衷，我也確定自己的能力，實不足以堪任一個有效的檔案櫃，畢竟他的書寫和他「行動」的方式，便是在在要提醒我們這些「活人」，即便沒有用，一定有什麼我們沒有發現到或遺落掉的好，是能讓我們的生存、生命與生活更有力，而力不在威猛剛烈而至傷身，而是拿捏得宜而能護生！

貳、冊生命書寫歷史，歷史是時間的歌

孫大川，族名巴厄拉邦（Palabang），1953年出生於臺東縣卑南鄉的下賓朗部落（Pinaseki），這個位在花東縱谷公路上的小村落³，

³ 參見李瑛主編《點滴話卑南》，其中孫和平〈卑南族下賓朗部落〉；曾建次、林志興〈卑南會所：屬於男人的世界〉；孫秀女、孫瑞那〈卑南尋根——卑南族的 Misahor〉；林志興〈卑南族的曆法〉等文，多能簡明扼要的帶領我們進入卑南族人過去的傳統和現在的生活。（臺北：鶴立實業，2001.01），初版一刷。

隱逸在一條主要是由七、八十歲的茄冬樹組成的「綠色隧道」出入口。這些在孫大川母親那一輩人年少時照顧澆灌的小樹，而今儼然也成了阿公和姆姆級的樹中長老，陪伴與照看著在這條路上往來行人的初生與夕暮。

一條路的成長茁壯衰朽凋零……，和一個人或一個族群經歷過的春花秋月，實有異曲同工之處。孫大川在書寫中，經常把某個特定「人物」的生命史，放在歷史的脈絡中檢視，他寫至親友好，這些「一家人」一方面構成他個人生命的力度與厚度，另一方面則是具現了這些人物本身各自落座的歷史現場與氛圍，如：〈紀念是另一種方式的相逢〉⁴、〈母親的歷史，歷史的母親〉⁵、〈憶小姊姊〉⁶、〈碾米場的門檻〉⁷、〈部落裡的知識分子〉⁸、〈父親的腰帶〉⁹、〈我家族裏的高砂義勇隊〉¹⁰、〈我的 Kurabak〉¹¹、〈郎雄與我的三姐夫〉¹²、〈石頭夢回〉¹³、〈歷史背影〉¹⁴、〈我們是一家人：Sarumahenan ta！〉¹⁵……等文。在這些作品裡，作者娓娓訴說著他與各種生命交會的經歷，有苦有樂，有慷慨有悲涼，也有無言以對的時代的錯亂，更有屬於人性徐徐燃燒光照的溫暖。從至親的父母到兄姊，再到姊妹們

⁴ 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁 4-8。

⁵ 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁 9-21。

⁶ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 26-28。

⁷ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 17-19。

⁸ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 20-22。

⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 23-25。

¹⁰ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 26-28。

¹¹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 32-34。

¹² 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 35-37。

¹³ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 84-86。

¹⁴ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 62-65。

¹⁵ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 41-43。

的「外省夫婿」，這些因為姻親而生的「族群互動」的經驗，不只是自家人的事，也是整個臺灣社會，在高歌「我們都是一家人」是如何可能的具體圖像。如他寫學者胡台麗拍攝的紀錄片《石頭記》，從紀錄片中主人公劉必稼先生的生命遭遇，連結到他姐夫們的歷史際遇，都是大時代中的小人物，卻也是這些小人物在歷史底層的墊磚鋪瓦，訴說了一個大時代中人的亂離，如何仍具有跨越各種傷痛與人性限制的能量，愛不愛有很多種形貌，容忍、尊重與同情是這些小人物留給後人最重要的資產。

親友活在他的筆下，他也寫卑南族或他族的族人，不論是老、中、青三代，有名或無名者，都一一走進他書寫的視域，以他們親身的遭遇，留下生命、生活與時代的見證，如：〈遲我十年——Lifok：阿美族的讀書人、民間學者與文化的傳承者〉¹⁶、〈看奧運，懷鐵人〉¹⁷、〈懷念族老〉¹⁸、〈誰在橋上寫字兼懷「阿道」〉¹⁹、〈山豬、飛鼠、撒可努〉²⁰、〈再懷念，年祭〉²¹、〈蘭嶼老人的海〉²²、〈拾舞——原舞·十五〉²³、〈紀念悲劇，是爲了營造喜劇〉²⁴、《跨時代傳唱的部落音符——卑南族音樂靈魂陸森寶》²⁵……等。其中不論是阿美族宜灣部落的「民間學者」黃貴潮先生，如何在病弱的體魄

¹⁶ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 193-206。

¹⁷ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 32-34。

¹⁸ 民國 89 年 9 月 22 日發表於《聯合報》副刊「搭蘆灣手記」。

¹⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 79-81。

²⁰ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 87-89。

²¹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 186-189。

²² 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 69-71。

²³ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 195-198。

²⁴ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 202-204。

²⁵ 臺北：國立傳統藝術中心發行。2007 年 10 月。

裏，持續用生命和熱情在書寫、閱讀與學習，並保有一種「在野的」謙遜與慷慨；或是卑南族音樂家陸森寶先生一生的行止與他創作的歌謠，自他生前死後為族人所追念與傳唱，生命確是在樂音中「雖死猶生」；再者如鄒族知識菁英高一生的個人的悲劇，又是怎麼從歷史的風塵碎屑中，浮出那被幽閉禁錮的時間長廊，為臺灣史中「血淚斑斑」的「悲情」，找到彼此共同的救贖，承擔的勇氣。孫大川以文字捕捉百年來「臺灣原住民史」中有機的血肉，那是從人的行動與實踐中，構築了歷史的意義，歷史因此是鮮活的生命記憶與時間的碰撞和協調，如他所說確實是一種「紀念」。

另外原住民部落在五〇年代以降，於日本統治者細緻綿密的治理下，遭遇到嚴峻的「現代化」挑戰與衝擊，部落社會文化傳統礎石的鬆動，莫此為甚，而一些神職人員的來到部落，冥冥中適時填（修）補了原住民族心靈的家園。作者發表在《見證》月刊中的大多作品，即在紀錄神父、修女、姐妹兄弟教友在原住民部落的點滴行誼。如他寫：〈原住民的教會〉²⁶、〈走進來，跨出去〉²⁷、〈白冷會五十年〉²⁸、〈竹籬芭內的十字架〉²⁹、〈部落裡的教堂〉³⁰、〈紀念裴德神父——兼談天主教會的文獻志業〉³¹、〈來自比利時的恩典——戴立林神父〉³²、〈來自比利時的恩典——之二〉³³……等文。雖說宗教對於原住民部落的影響，到底是一種助力或阻力，眾家各有

²⁶ 參見《見證》。2001年7月。頁21-23。

²⁷ 參見《見證》。2004年9月。頁18-20。

²⁸ 參見《見證》。2002年12月。頁19-21。

²⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁66-68。

³⁰ 參見《見證》。2005年6月。頁17-22。

³¹ 參見《見證》。2005年7月。頁28-31。

³² 參見《見證》。2006年3月。頁28-31。

³³ 參見《見證》。2006年4月。頁32-35。

說解看法³⁴，但從作者個人成長的經驗中看來，他生命裏一些重要的轉折與提點，都與這些神職人員有極巧妙的生命遇合，與其把「宗教」的影響力屏除在部落之外，作者一貫是用正面的態度，去回應這些「看似外來」實際可以「自我轉化於內在」的文化（新興）力量³⁵。

看作者怎麼敘事記（懷）人，讀者就這麼自然而然的走進了臺灣原住民族自身以及他們與不同族群互動「活出來」的歷史，不一定非要劍拔弩張，你死我活，而誰的人生裡，沒有屬於自己生命的勇氣與軟弱？找到人在歷史中的座標，為沒有文字卻是「活生生存在」著的民族，紀錄追索他們曾經走過的道路，不只在為過去的人作傳，同時是為此刻的人召喚記憶，為未來的人留下線索，這是孫大川在書寫中一個念茲在茲的志業，正如他所說：

對像我們這樣沒有文字傳統的邊緣民族而言，「歷史的匱乏」始終是一種澈心的淒楚，你既無法找到一個與自己族類可資對話的穩定傳統，更遑論如何藉它來形成某種主體論述的力量，以對抗主流歷史的任意編纂、扭曲或刪除。這種苦悶相信是許多無文字民族普遍的共同遭遇。

³⁴ 可參見夏曼·藍波安的作品，他描寫父執輩那一代人，怎麼體會「神」（宗教）的感受，這應是一具體而微的縮影，檢視上帝打開的這一扇窗，究竟讓原住民同胞看見到了什麼樣的風景與視野。

³⁵ 對於孫大川個人對臺灣天主教會的種種期許以及批判，他也從不作壁上觀，如〈天主不是擋箭牌〉，《見證》，2002年1月，頁20-22；〈原住民地區福傳工作的根本問題〉，《見證》，2002年2月，頁19-21；〈教會的改革就從罵他們開始〉，《見證》，2006年7月，頁24-27；〈被禁錮的天主〉，《見證》2007年7月，頁26-29；……等文，都能見到他在看待信仰（天主）時的進退有據，不卑不亢。

不知從何時起，我便養成了隨時採集族語、記錄族老談話的習慣：從人名、地理到動植物類目；從神話、傳說到奇聞軼事，我的部落知識和歷史意識就是這樣點滴拼湊形成的。沒有既定的文本；正規的教育體制內，也沒有任何課程容許我們去學習。聽聞、每事問和祭儀的參與，變成我們史學致知活動唯一的管道。有趣的是，這種方式建構的歷史，很難成為純客觀的知識，每一個故事、事件和記憶，摻雜著說話人的面容、聲調、立場和各種場景的時空氛圍，那是詩（文學）和歷史的奇妙混合；我因而認為原住民的歷史是活出來的而不是寫出來的！這樣的經驗，使我後來大半不信任用文字書寫的歷史，並堅持用文學的態度去閱讀《史記》。³⁶

認真對待每一個在作者生命中現身的人，從親朋友好至本族及其他各族的人，捕捉他們生命的丰采，不論是挫折或喜樂，都試著把他放在一條時間的序列上，給予一定的「品評」，不在人物是不是「偉大」，而是關照到生命自身的價值，從不只委身於偉大之人的偉大行誼。一個人存在的方式，能被其他人以各種途徑記憶著，自然就成就了一種人格的力量，有一種值得被言說出來的意義。

而作者的關懷更沿著這些「弱小民族」走過的足跡，沿途添進許多「家族相似」伴隨者的腳步。這些文章中的主角都和原住民有或深或淺的聯繫，他們有的是「非我族類」的一家人，像〈誰來陪我一段〉³⁷紀錄的是東埔部落的布農族人和一位老芋仔的動人情

³⁶ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 118-120。

³⁷ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 72-74。

誼；〈鹿野忠雄和高砂義勇隊〉³⁸、〈述而不作〉³⁹等文，是日本人類學者的踏查訪錄，為日據時期的原住民生活樣貌，留下可貴的查考文獻；〈生漢與熟漢〉⁴⁰、〈搖滾祖靈，歷史的搖滾〉⁴¹、〈愛戀排灣笛〉⁴²、〈南島民族〉⁴³、〈松花江上〉⁴⁴、〈音樂人死了——悼梁弘志〉⁴⁵、〈劉老，永遠的 MuMu〉⁴⁶、〈來自部落自作多情的祝賀——《南風：林梵還曆桃李集》序〉⁴⁷……等文，則是臺灣學界和藝術工作者這些「熟漢」們對原住民及其他弱勢族群的獻身投入。

這些在作者生命裡來來去去用文字「暫時定格」下來的人，不會是浮光掠影，不必是達官顯貴，更無須歌功頌德，作者就是誠實的回應他與每個人的相遇，以及如何能從這茫茫人海的遇見中，豐富彼此的生命，他能用這樣的角度思考人，他也能用相類的態度去審視自己的信仰，更進而在這個位置裏，看到歷史的「活」，使生者與死者間的隔絕不是斷裂無依，而是永恆的浸潤相守：

我常常想，對猶太人、對一個基督信徒而言，歷史到底是什麼呢？舊約的傳述和新約四部福音對耶穌行誼的細膩記載，當然不會是為了堆積零碎的資料或檔案；所有的紀錄都有一個

³⁸ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 29-31。

³⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 108-110。

⁴⁰ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 90-92。

⁴¹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 75-78。

⁴² 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 82-83。

⁴³ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 102-104。

⁴⁴ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 53-55。

⁴⁵ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 38-40。

⁴⁶ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 44-47。

⁴⁷ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 266-268。

超越文字與事件本身既清晰又明瞭的指向：即活著的天主和祂的救恩。這樣看來，歷史其實就是一種「紀念」，讓我們不斷透過它和我們存在的源頭親密對話。彌撒和禮儀因而成了某種穿透歷史本質的閱讀，歷史也成了活著的當下。

如果我們將這樣的經驗拿來默想無文字的原住民歷史，必然可以引發另一種完全不同的想像和理解。我是一個民國四〇年代初期出生的卑南族人，經歷過部落還沒有電力的時代。雖有日本統治的影響，但部落大致上還維持著若干傳統風俗和儀式的活力，無論生命禮俗或歲時祭儀，個人生命的循環和部落年度的更新，都遵循著一定的節奏來運行。歷史和祖靈似乎從來沒有離開過我們。每一個祭典和儀式都像是通往祖靈的道路。族裡的長老，沒有一個是缺乏歷史的意識的，他們根本就沉浸在一個天人不相懸隔的歷史生命中。每年大獵祭（Mangayau），我都能從他們身上領受到那強大的歷史動力。後來在賽夏族的矮人祭、排灣族的五年祭以及鄒族的 Mayasvi 中，我見證了同樣的力量。⁴⁸

原住民因為沒有屬於自己的文字，於是他們「活著的每一刻」看似可有可無，卻又真是獨一無二。雖然生命的獨特終難用文字說盡，但孫大川始終溫和而堅定的出沒在族人生命的現場，或迎接、或參與、或陪伴、或鼓勵、或追憶……，無非是讓自己浸泡在其中，使生命的書寫即是生命的實踐，讓歷史不單為時間走過的陳跡，亦是當下行者的踐履，逝者的聲音。

⁴⁸ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 119-120。

參、非身體記憶土地，土地是自然的歇處

人除了在時間中流轉的出處進退外，同時相應的還有人在空間中對「自然」（「場所」或「地方」）的回應，這眼前當下的「場景」，具體安放了人的「存在感」，「此時此刻」若是永恆的暫歇與綿延，「在場」便是時間藉著人事物的移轉更迭現身上場。終究沒有非如何不可的「時空」，只有人自棄自絕於此時此在，才會感到天地是牢籠，永恆是折磨。因此當孫大川說山道海，指出現代人如何能從「回歸山海」的經驗中，重新省思我們觀看與對待世界的方式，這對許多已經遠離「山海中人」的人而言，確實是個彷彿熟悉實際卻又陌生的感受⁴⁹。在〈「山」的想像〉⁵⁰一文，作者提到原住民的老人怎麼說山看山和經驗山：

……「山」是有性情的，或肅穆或神祕或哀戚或寬厚或莊嚴……，沒有人能盡識其面目。我曾聽說過一個原住民老人談論臺東地區諸山的「脾氣」，驚嘆其對山的完備知識。他不但能準確地標出各山之高度、位置、形態、走向等等；更有趣的是他竟能將臺東縱谷各個山脈聯繫成一「有機」的整體，彷彿它們那樣的存在不是偶然的，它們彼此間似乎被某種「目的」所

⁴⁹ 可參見孫大川〈捍衛第一自然——當代臺灣原住民文學中的原始生命力〉一文。臺灣文學藝術與東亞現代性國際學術研討會。2006，11月。國立政治大學臺灣文學研究所。

⁵⁰ 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁51-52。

含攝。於是在他眼中，山不再是「靜物」，他有癖好，有感應。聽他講山，才知道山也有文法，有邏輯，甚至有形上學！

……他指著都蘭山，談到從他祖父的祖父的祖父流傳下來的有關都蘭山的神話；尤其在陰雨的日子，被白雲籠罩的都蘭山，簡直可以向我們「證明」那些神話情節的真實性。有時，他也提到山中不同獸物出沒的時地，以及一些充滿冒險意味的狩獵故事，從鬥力、鬥志到鬥氣，山的世界是繁複的！人類和它的對話，從實際到想像，一路糾纏。當然，老人也知道文明是山最可怕的敵人，各式各樣的機械力，正逐步揭去山的神秘面紗，它的想像空間減少了，甚至失去了「性情」，沒了「脾氣」；但是老人說，當人對大自然、對山的想像剝落殆盡，人也將失去他一切的「空間」。

……將「死亡」和「山」關聯起來，使我終於明白老人為什麼始終堅持「上山」是一種「冒險」而不是「觀光」；不是體育活動，而是一種精神鍛鍊的原因。登山者，在生死一線之間，學習尊重生命，認識「山」的意義。⁵¹

從「『山』是有性情的……」這句話開始，一語道破了我們從來不少有的文明知識，常讓我們灌注了太多的力氣與熱情在發明種種進步便利的器具，進行對山（自然）的改造，卻不知不覺放棄了那種與天地萬物「同生共感」的能力，這不是修辭學上的「擬人法」，是人原具有「物傷其類」的同情，它是德行的實踐也是美感的落實。所以原住民老人對山的理解與體會，從不只是知識的，更是屬於

⁵¹ 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁 51-52。

「倫理」與「審美」的。在這裏有山的性情，有人的相應，兩兩嚴守彼此的分際，保留各自「想像」的位置，人在作為上知所節制，山才能適情適性回應人。也唯有如此，我們方能真實的體驗到天地的無言之教，本不是出於對生命的「威脅」，而是源於萬物間的「尊重」。

山是有脾氣的山，山也是大多數臺灣原住民生活的場域，老人家看到文明挾帶著械具從事對山的「整形」，直接影響到的是人的空間，而這個「空間」對大多數的臺灣原住民同胞而言，不是風景名勝觀光景點，是他們賴以生長的家園，家園經受現代的洗禮卻要以「毀容」作代價，這讓「山地人」情何以堪？就如作者在〈不唱山歌心不爽〉⁵²中所述：

「山」和「歌」是原住民的靈魂。「山」是沉默的，原住民的祖先卻為他譜出了聲音；山歌繚繞，比那溪流還蜿蜒；人與大自然的神秘交談，就這樣持續了幾千年。

也許就基於這種感情，我對臺灣到處可見的「挖山」工程有極深的厭惡感。臺北盆地四周的山巒，幾乎每個月都會有新的傷口，黃土的顏色猶如傷口淌出來的血，常讓我觸目驚心。前些時候，驅車路經淡水，見到觀音山破碎、憔悴的面貌，竟再也忍不住熱淚盈眶……。

對我而言，之所以興起這樣的情緒，主要並不是來自對環保的覺悟，或對人的貪婪和殘酷本性的徹底絕望。人對大自然的摧殘及其貪婪的本性，自古即然，我本來就沒有存著任何的

⁵² 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁 60-65。

幻想。我內心的激動，實在是來自童年以來對山的特殊情感；而眼前見到的山的遭遇，更讓我聯想到原住民的命運。

山是原住民的家，他們的祖先俯仰其間，幾千年來和它相依為命，原住民的歷史即是山的歷史。攤開臺灣地圖，有 2/3 以上是屬於山的國度，這便是原住民生存的空間。他們在此祭祀、耕種、狩獵、爭戰、繁衍、歌唱……。到了本世紀初葉，山的國度，被納入殖民地政府經濟掠奪體系之一環；過此以往，山的歷史和原住民的歷史，便迅速在臺灣工商業發展的歷程中，被人漠視、遺忘。

人對山的情感變了，山的國度不但被鯨吞蠶食，而且顯得更空寂。原住民青年不再為山譜曲歌唱，他們離鄉背井，來到繁華的都市，學習操作推土機，從事「開山整地」的工作；拿起麥克風，在煙霧瀰漫的卡拉 OK 店，唱著英文歌、日文歌、國語歌，還有七〇年代以後逐漸流行的閩南語歌謠；山歌是唱不起來了，山又恢復了它的沉默……。⁵³

由這大段引文看來，老人和作者眼中的山，都不少有舊傷新創，把這種開疆闢地移山造海視作「現代生活」必經的「陣痛過程」，究竟是讓我們在「付出代價」後進化成神靈或幽魂暫且不論，但從作者終不免動情的角度觀之，山和他的關係，首要仍不是「環保」的議題，因為原住民的家不是在這山就是那山。由於是我們的家，不論是山下、山腰或山上，愛他、維護他和善待他都唯恐不及，時不時拿自己的家來開腸剖肚，實非「常人」所為，至少大多數原住民

⁵³ 參見《久久酒一次》。臺北：張老師。頁 60-61。

與臺灣的山林共生共存了數千年，青山恆常在，綠水也常流，只短短的百年甚至是更短的近五十年，我們的山林不是得了骨質疏鬆症甚或是敗血症。只有到了「病入膏肓」才有「急救」的必要，平常是「預防重於治療」的保健養生而已，這種「常識性的」認識，對現代人來說可能是太過尋常或不知求進而顯得不合時宜了？

而人若不是把自己與所處的環境視為一體，要說「參天地化育」簡直是無稽，最終只能等到山成了土石流來到自家門口，把「環保」當咒語念念，看能不能感動天地取得他們的諒解了。「山是原住民的家，他們的祖先俯仰其間，幾千年來和它相依為命，原住民的歷史即是山的歷史。」山有脾氣是他的秉性，山有歷史則是他與萬物互動而生的智慧。原住民從平原而逐步入山，或始終都是在山中生活，他們是有權利也有能力為山林的生存，說出他們具體經驗到的山是「失去青春的山」⁵⁴、是憤怒的山，是長滿鈔票的山⁵⁵，或正是不唱山歌心就不爽的山。

在原住民作家的書寫中，總不免會碰到許多關於人與環境，特別是人與山林或海洋互動的經驗。將這些經驗架接到「文明與野蠻」、「人工與自然」、「進步與落後」……種種關於對「現代所為何來」的反省，確無不可，也實在可觀，它多少有機會讓人意識到那些我們「不願面對的真相」，是多麼的令人畏懼。畏懼或許能讓人心生警惕，但未必會讓人翻然悔悟，畢竟現代人必須面對的真相裏的後遺症，常是各種無遠弗屆的霸權站在正義的一方，附贈給被宰制

⁵⁴ 參見莫那能〈失去青春的山〉，《美麗的稻穗》。

⁵⁵ 參見利格拉樂·阿女烏《紅嘴巴的 VuVu》（臺中：晨星，1997.04），初版一刷。

者的「後殖民原罪」⁵⁶！人所創造的文明進步既已成為全人類的「共業」，而我們究竟又對自己生長的土地，有多少認識？在〈島嶼·臺灣——花東傳奇〉⁵⁷中，孫大川如此述說：

多年前第一次到花蓮大港口，隔著太平洋，秀姑巒溪出口突起一座小山，像一顆龍珠，逗弄向內延伸至奇美部落的河身；也彷彿一道屏風，阻擋直接灌入港口的風浪。習慣於臺灣西部「平原思考」與「歷史西進」的人，只有到這裡才有機會跳離自己的陸地想像，清楚的認知到臺灣「真的」只是一座島嶼。花東沿線壯麗的海岸，密布的史前遺跡，以及那流傳在原住民各族間的神話傳說，一次又一次地指證：千百年來臺灣始終與南島有著密切的往來；福爾摩莎，其實是對東海岸的讚嘆，它的背後有著英勇的水手故事，也充滿無邊的海洋傳奇。

……自然的傑作，臺灣原是菲律賓板塊和大陸板塊擠壓隆起的國度，山盟海誓的記號，被完全紀錄在花東縱谷和海岸山脈的地質與景觀上。如果你是南太平洋夏季形成的颱風，調動風雨、海浪和天上的烏雲，以穩定的速度逼近臺灣，你首先碰到的就是東海岸山脈，由北向南延伸，像母親的雙臂歡迎你也阻擋你。除非你有八百公尺中欄的實力，經過綠島、蘭嶼，一步跨過海岸山脈；否則你將被迫減緩風力，能量被陸地稀釋。儘管如此，從立霧溪、木瓜溪到卑南溪，河水暴漲，藍寶石、

⁵⁶ 不妨參林益仁〈臺灣自然保育的「西雅圖酋長化」：一個從原住民傳統生態知識出發的基進觀點〉，《中外文學》第36卷第3期（2007.09），頁15-62。在本文中，他對原住民傳統生態及其對自然的看法為何，多所著墨，也有其獨到的觀察與批判。

⁵⁷ 參見《搭蘆灣手記》。臺北：聯合文學。頁115-117。

金礦和漂流木順流而下……。據說大航海時代西班牙、荷蘭的水手們，就是被日光閃閃發亮的寶物吸引過來的。如果順利翻過海岸山脈，你接著將被擠壓在海岸山脈與中央山脈間一道狹長的縱谷平原上，那正是板塊接觸的前沿，留下許多縫合的痕跡。⁵⁸

對於「島嶼·臺灣」的描寫，作者運用了一個很巧妙的比喻，即「如果你是南太平洋夏季形成的颱風……」。颱風對臺灣人不足為奇，特別是對生活在花東線上的「山海中人」，它更屬地方特產之一。能從「颱風」的生命史，去認識一個島嶼「生成」的際遇，若不是作者對此「自然之力」有獨到的見解，否則對大多數遭到「颱風肆虐」，甚至家毀人亡的居民來說，怕是難以想像的「謬論」。

但也正因為作者的「獨排眾議」，我們才比較能夠進入他在文字中所形塑出的生活步調與生命風景，是人在景中，景在情中，而人情就表現在人與自然的呼吸吐納，一體成形，一以貫之中。人既然是自然的一部分，這裡頭包括大自然對人類生命造成威脅的「天災」，如颱風——「就一個臺東人來說，風雨是我們成長的伴侶」⁵⁹，應也屬平常之事。作者在〈賀伯吹來的教導〉⁶⁰一文，當更加能讓讀者清楚看到「颱風」之於人類全體的意義：

因而，如果將颱風和災後的部落重建，視為天人間某種原始的互動，該不至於被譏為一種迷信罷。古今中外各式各樣的

⁵⁸ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 115-116。

⁵⁹ 參見孫大川《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 14。

⁶⁰ 參見孫大川《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 14-16。

災異之說，不論我們賦予他宗教、哲學或道德性的解釋，似乎都可以由此一簡單的經驗事實，找到它的原始起點。大自然的肅殺之氣和無常的宇宙力量，不斷提醒我們：在此一大宇宙中，人只是滄海之一粟，風雨水火甚至草木瓦石，都是我們有機宇宙的一部分。他們的活力與威力，都會在適當的時機展現出來。看那滔滔洪水，看那滾動、崩裂的巨石，看那無形的風力；颱風讓大自然的一切活力如脫韁的野馬，揮灑得淋漓盡致，其場面之浩大，只能用神話語言去加以捕捉。

現代人最不可救藥的弱點，就是深信科技與金錢萬能。用錢幣堆積起來的鋼筋水泥結構，使大多數的人遺忘了生命本身脆弱的事實，而活在虛假和想像的安全感中。颱風過後，我們固然應該嚴肅檢討追究種種責任之歸屬；但是，怎樣恢復我們和大自然的關係？怎樣節制我們自大、貪婪的妄念、畸想？恐怕才是最根本的。如果檢討中只會讓我們學會指責，重建中更忙於讓我們包工程，關懷中只讓我們懂得捐錢；那麼我們就真的辜負了賀伯給我們帶來的教誨。⁶¹

如果人自許為「萬物之靈」是可信的，人根本無須殫精竭慮思考怎麼首出萬物，只需將自然賦予人的「靈性」展現出來，便應是自然中極美的風景，可惜「現代文明人」未必作如是觀，儘管自然也從沒有處心積慮要反撲什麼，是因人先背棄了自然⁶²，才這麼無視於自然傳遞給我們的信息，也終於讓人自身成為自然中最進退無據的

⁶¹ 參見參見孫大川《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 15-16。

⁶² 參見《搭蘆灣手記》。臺北：聯合文學。頁 99-101。

破碎景緻，於是：「臺灣有 2/3 屬於山的國度，但長久以來，我們只想將『山地』平地化。土石流終於貫徹了我們的意志，剝除了山川凹凸的表面，像拉皮一樣，我們讓山地『平地化』了」⁶³。

面對這一顆千瘡百孔的地球，除了要聽人對自己身處在「全球化」或「在地化」中的焦慮外，應該還要稍稍能安靜下來，聽聽那來自邊緣底層迴盪亙古的長音，細想球是什麼樣的球，地是什麼樣的地，我們以為和我們認識的是不是同樣一件事？原住民在現代化社會的「不夠現代」或格格不入，並非要人回到洪荒時代，而是提醒人在面對世界萬象時，不是別無選擇，至少人最終是要以「價值」還是「價格」決定自身存在的意義，我們對自己的選擇是負有責任的。

孫大川對於人性的一種觀察，從來不少溫柔敦厚，但對於人的妄自尊大，也從不少稍假辭色，尤其是在面對人與環境相關的課題時，他的「土性」便表露無疑，如他在〈消滅野菜，完成統一〉⁶⁴中，說到他隨手採摘野菜的習慣。他的確可以轉接到「生物多樣性」或「文化多樣性」的紋理，但最終仍無非是要說，千百年來在這土地上扎根甚久的「土人遺風」，是怎麼有力的提醒著現代人在追逐現代的過程中，遺忘了人終是滄海一粟，人的無限其實是來自於人的有限，現代人要是無法誠實的面對這個限制，所有在人性的下游所做的修補工程，都趕不及他在上游的崩坍：

⁶³ 參見孫大川，〈與海對話〉（序），《海的記憶——臺灣原住民海洋文化與藝術》（臺北：文建會，1995.03），頁4。

⁶⁴ 參見《搭蘆灣手記》。臺北：聯合文學。頁111-114。

我一直保持隨手摘野菜的习惯，在國內或國外訪問、旅行，見到熟悉的菜種，總會驚喜莫名，細心採擷，晚上就成了用鄉愁包裹的民族點心。兩年前因職務的關係，從東吳轉到花蓮東華大學。東華占地二百五十三多公頃，校園廣濶、優美，並保留了多處叢林地帶，田鼠、兔子、雉雞等等，隨處可見。哥哥和部落青年幾次來訪，不免見獵心喜；不過，按「校規」，任何形式的獵捕活動都是嚴格禁止的。

後來我才知道這廣大的地區，原本是臺糖的土地，河床的土質，較適宜種甘蔗，以往是茅草和低矮熱帶樹種雜生的地方。阿美族和太魯閣族耆老都指稱，這裡曾是其祖先經常狩獵之處。我甚至可以想像，荷蘭時代這介於中央山脈與海岸山脈之間的平坦河床，一定是梅花鹿追逐棲息的田野。日本人來了，有效的行政操作，花東一帶的土地，丈量、登記、分割有了全新的面貌。國民政府承襲日本的國土政策，造成的共同結果是：原住民失去了自己的獵場甚至部落。有時我驅車往來於花東縱谷，凝望左右兩邊的青山，和沖刷下來的河道，總不期而然地勾起蠻荒的記憶。童年時代，常聽到祖父和父親描述他們行走鹿野、關山、池上乃至玉里一帶的凶險經驗；即使到今天，我們仍然可以感覺到花東這段路實在有它獨特的性格。

初到東華，雖然校園內教學區和生活區已被整理成大塊草皮，但是其周邊仍然茂盛地長著十幾種野菜。每天傍晚，我從研究室步行回宿舍，總情不自禁沿路採集，這幾乎是我2002年最美麗的回憶。但最近這兩年，或許是因為草皮培植成功，或因為除草藥劑發揮了功效，野菜族群一個一個被消滅了；不到兩年的時間，校園植物完成了統一。還不僅如此，幾個月前，

學校總務單位在網路上公告，大意是說：「東華校內一草一木，皆為學校財產，不得任意取用。」大木頭的砍伐，加以管理是可以接受的，但是公告的內容，更細密地及於我心愛的野菜族人，這就實在令人窒息地感到被剝奪了許多生活的樂趣。

我終於能體會原住民上一輩族老的心情。「大自然」被國家化、私有化、商品化、法條化，人與自然萬物自由交往的親密關係，被硬生生切斷了。我們看日據時代大正年間宜蘭四季（sikikun）、南山（piyanan）兩個泰雅部落的戶籍資料，其中詳細的註記了「番戶」的種種犯罪記錄，令人驚訝的是這些泰雅人所犯的罪，除了「初犯刺黥」和違反刀槍管制規定外，絕大多數的犯罪事實皆與「自然採集」的生活習慣有關：

「初犯魚藤違反，勞役四日。」

「初犯路旁生木亂伐，勞役五日。」

「初犯山野燒失，勞役四日。」

「再犯捕魚及魚藤使用，勞役三日。」

我相信這樣的罪罰不只在南山、四季，應當是臺灣原住民各部落的普遍經驗。即使到了一百年後的今天，原住民觸法的內容仍與山林、刀械有關，還真是「冥頑不靈」啊……。

從作者在東華校園裡「採野菜」，他帶著讀者進入到一個個人與記憶、歷史、土地、民族與文化的通孔⁶⁵，生命在這其中從容流動如

⁶⁵ 他在文中提到族人的「冥頑不靈」，即使是在二十一世紀的今天，仍在上演。例如民國96年11月24日《中國時報》時論廣場，即有臺灣大學新聞研究所黃驛淵〈原民自治一場夢？〉一文，細數近年來，執政者對於臺灣原住民族的各種允諾與立法，如何持續讓原住民同胞因各種「採集活動」而涉法，其中具代表性的即「司馬庫斯櫟木案」。

雲如水如風。而那些乍看下都是龐大而沉重的知識分工，在一個有心人身上，他便是一體的呈現，現代生活從來不缺乏意義的闡發，但確實極度缺乏身體與靈魂和諧的行動。在這幾段亦莊亦諧的文字中，在在讓我們看到孫大川在描繪個人族群經驗的同時，其實對應的仍是他念念不忘的人在時空中的座標，這個座標有歷史文化做骨幹，還有人在具體當下的「人」的反應做血肉。而這種歷史的空間感在他身上留下印跡，使他不單只是存在於此時此刻，還能與過去的人、事、時、地、物互有感通，「空間」因此一樣是有自己的歷史、自己的語言和自己的靈魂，人在其中不過是猛然閃現或偶然暫歇的芳草或頑石。

肆、人在搭蘆灣 (iul·uan)，倂工

人在時空中出沒往來，孫大川有一個族群的視角，這是他的身分，彷彿可以不必討論，但他對於怎麼「言說自己」或決定怎麼行動，其實不全是他的族群屬性決定的，否則他不需著力甚多在細緻且深入剖白他的「四鄉說」：

人生而屬於一個地方、一個家族這是第一個家鄉；人生而分享自己民族、文化、歷史的生命這是第二個家鄉；人生而共擔全體人類以及所處時代的命運，這是第三個家鄉；人生而尋求意義以及一切存有的超越根據，這是第四個家鄉。第一個家鄉，我們面對的是鄉土、家族；第二個家鄉，我們面對的是文化歷史。家族、鄉土的意識，讓我們活得腳踏實地，讓我們的

情感具體而落實；文化歷史的意識，讓我們活得有嚮往，情感能凌空能參與歷史。第一、第二個家鄉，構成我們生活的第一圈圓滿。第三個家鄉，我們面對的是全體人類以及我們共處的時代處境；第四個家鄉，我們面對的是一切存有的奧秘，在「惟恍惟忽」中去體驗「其中有象」。人類之情以及時代的共融感，使我們的雙腳立定在此岸；而對存有的奧秘感，使我們的頭（我們的精神），頂著穹蒼，向超越界、隱密界的彼岸開放。第三、四個家鄉，構成我們生活的第二圈圓滿。

其實，一個真誠的生活，或精或粗，多多少少都沾染了對以上四個家鄉的懷想，大家按各自的生存條件、際遇、性格，對四個家鄉懷著不同比例的鄉愁。當我們說「青春作伴好還鄉」的時候，是應當有所指謂的，絕對的「異鄉人」，只能落到虛無、荒謬之中。一般說來，後一層的家鄉是前一層家鄉的解放，第二圈的圓滿是第一圈的解放。解放，意謂一種寬容、超越而不是揚棄或反對。反過來說，前一層家鄉，第一圈圓滿，是後一層家鄉，第二圈圓滿的落實、具現。我們懷鄉的情緒不能只是理想的、抽象的，他必須在時空的限定裡面以及特定的脈絡當中去成就其血肉⁶⁶。

在這一段文字中，作者對個人在主觀與客觀的意願上期待（或要成爲）一個什麼樣的人，已層次井然地作了很嚴整卻也平易的說

⁶⁶ 參見孫大川〈哲學其實是鄉愁，是處處爲家的渴望——四鄉的浮沉與安頓〉，《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 42-43。

明。一個人對自己的認識與期許能說到此一地步，實非易事⁶⁷。這對現今大部分的「臺灣住民」來說，要能成就個人的第一圈圓滿，已幾近於一種特技表演。不同的族群、性別、階級……等議題，翻攪在以政治人物為首撩撥的種種情緒裏，「來者」對前人的筆路藍縷流血流汗，所積累出來的容忍、公義、自由、民主……等價值，究竟是為了今天做張牙武爪的清算鬥爭，還是我們自己對家鄉、民族、歷史文化到底所指為何，本也不甚了了，只得由人取捨，任人魚肉？我們若畫不出或不好好畫第一圈的圓滿，第二圈的圓滿會是天上掉下來的禮物嗎？即便作者能這麼有條不紊說出他的四鄉，卻並不表示其間沒有自己的疑惑、矛盾與掙扎：

這兩年來，我就是用這「四鄉說」安頓了自己的生命。我說安頓，不是指一種理論的安頓，而是一種成長經驗的安頓。兩年來自己上下來回將四鄉「懷了」一遍，發現自己流竄、矛

⁶⁷ 關於作者其中經歷的曲折艱辛，讀者除可詳閱〈哲學其實是鄉愁，是處處為家的渴望——四鄉的浮沉與安頓〉本文外，同書中〈午後雷陣雨〉（頁 11-13）、〈與「我」會晤——閱讀《宗教與人格》的經驗〉（頁 50-58）亦可參考。另外收錄在《久久酒一次》一書中〈童年印象〉（頁 1-3）、〈紀念是另一種方式的相逢〉（頁 4-8）、〈母親的歷史，歷史的母親〉（頁 9-21），以及〈陪他們走完最後一個黃昏〉都是透過文字認識作者的極佳文本。其中在〈陪他們走完最後一個黃昏〉，作者提到「三鄉說」：「生而為原住民（卑南族），這是我的第一個家鄉，是屬於自然的。而由於時空條件的制約，讓我活在漢人的符號世界裏，這是我的第二個家鄉，是屬於文化的。天主教的信仰，則是第三個家鄉，是屬於宗教的。這三個家鄉有時各當其位，相安無事；有時三鄉斷裂、交互矛盾，窒礙難通。而常常徘徊於三鄉之間，正是我生命中最深的煎熬」（頁 132-133）。這段文字的敘述，應是他後來「四鄉說」的基本雛型，雖有繁簡之別，但基調仍是相類的。

盾的生命，原來是四鄉顛倒、誤置以及刻意求全的必然結果。其實，四鄉各當其位，能上下貫通，四鄉皆得，固然是人生之一大幸福；然若客觀上窒礙難通，四鄉斷裂，也當退而求主觀上四鄉位置之不亂，而依各自之限定懷其一鄉，但不否定其他各鄉，以順天命。此雖是人生之一大缺憾，但此缺憾不顛倒四鄉，不倒懸生命，將其還諸天地可也。⁶⁸

從一己的部落原鄉，到自己民族的歷史傳統文化及於其他民族的歷史傳統文化，再到全人類共擔的使命以至於人在「超越界」中的自我扣問與追尋，這些層層關連的各鄉，有時是相屬相依，有時可能又是背離的經歷，對孫大川生命的自我安頓自是意義非凡，對其他與他有相類經驗的人，應也具有相當的啓發：他是在思考與行動中成就自己生命的志業，這個志業一方面深深的踩在他惦念的鄉土上，另一頭便是他生命的習染與超越。一個人的生命主體或有他獨特的「質地」，但他會用什麼形式表現，可以是千姿百態。就如他的學生亦是《山海文化雜誌》的資深編輯林宜妙所述：

雖輾轉於學術與政治之間，但孫大川始終定位自己是文化運動者，是一個搭建舞臺的工人；而他關心的範圍也不限於原住民議題，他對臺灣文化、中國哲學、基督宗教，乃至哲學人類學皆保持高度的興趣和關心。他強調一種具有敞開性的主體性建構，反對任何形式的本質主義。這些普遍關懷和基本信念，

⁶⁸ 參見孫大川，〈哲學其實是鄉愁，是處處為家的渴望——四鄉的浮沉與安頓〉，《山海世界》（臺北：聯合文學），頁43。

貫穿他所有的論述和生命實踐，也成為他文字書寫的主要特色。⁶⁹

林宜妙這位經常出現在原住民文化、藝術、展演活動中的工作者，從一九九三年《山海文化雜誌》創刊不久即進入雜誌社工作，這十多年下來，她早也是自己老師筆下「熟漢的熟漢」，她對孫大川的敘說，不只因為她是孫大川的學生，同時她也幾乎是孫大川在推動各種計畫與活動的重要助手。若孫大川視自己是一個搭建舞臺的工人，就一定不能不看到在這位工人後頭如林宜妙者這類的「小工」。一個老師對學生的影響能如此，我們多少可以體會孫大川在「文化運動者」這個角色上的動靜了。

把孫大川對於其自身的描述放在此處來談，似乎有點太遲，但這個放法應是我個人認為比較恰當的位置，就如一開始我在引言中所述，將他視作一個研究的對象，從他的民族身分到他知識的養成以及實踐的場域，或從他的氣質稟賦到人格教養，以致他持續建構自我生命主體的敞開性，實在有豐富的「材料」可挖掘，而他也從不吝於邀請眾人走近他，不管那是個屬於族群或是個人智性與心靈的世界，這從他已集結出版的《久久酒一次》、《山海世界》、《夾縫中的族群建構》和《搭蘆灣手紀》書中可見一斑。而一個人要能如此去面對自身與他人，從一個角度說實是「情非得已」，就如林宜妙所言，孫大川除了關懷原住民族的課題，他同時也對臺灣文化、中國哲學、基督宗教以及哲學人類學皆有高度的興趣與關心。換言之，原是搭建舞臺工人的他，實在沒有必要「跟著上臺參與演出」，

⁶⁹ 參見孫大川主編《臺灣原住民族漢語文學選集》(散文卷)(臺北：印刻，2003)，頁 62。

但他顯然不是個空談的人，他更不是沒有自己的理想與堅持，在理想與現實之間要如何能落實為具體的行動，其中他的「用筆來唱歌」⁷⁰，在現有的時空條件底下，找出有力而久遠的「文化子彈」⁷¹，應是他「文化運動」的重心所在。

正因為要搭建原住民書寫的舞臺，所以他辦《山海文化雜誌》邀請臺灣原住民以及其他對原住民議題抱有同樣熱忱的「非我族類」的加入，其間還舉辦「原住民文學獎」等活動，鼓勵原住民同胞提起筆來寫自己的生活，一些曾出現在《山海文化雜誌》的原住民作家：如夏曼·藍波安、里幕伊·阿紀、白茲·牟固那那、依苞、撒可努、林二郎……等人，近幾年都在文壇中為臺灣文學的書寫，添入多元的視角。雖然《山海文化雜誌》於2000年後即未再出刊，但以「山海文化雜誌社」與「中華民國原住民文化協會」負責主辦或協辦的活動、計畫與出版品從不曾斷絕，「文字的香火」一經點燃，民族文化的追蹤、累積、傳遞與擴展，就多了一些可能。就如孫大川在〈文獻作為一種志業〉⁷²中，敘述他在離開原住民委員會（1996-2000）三年半的工作，「重返學院的心情，清澈如水。有感於臺灣原住民文化和學術的失根，決定師法孔老夫子刪詩書、訂六經，述而不作」。即在2002年初，他離開任教十餘年的東吳哲學系，轉赴東華大學任教。他為因應教學的需要，著手進行原住民漢語作家作品的編選與譯介；籌畫各族具代表性的神話故事傳說，為青少年提供認識原住民文化的讀物；編纂《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典》。這些他寫下的「工作單」，除了《臺灣原住民族歷

⁷⁰ 轉引自孫大川用語。

⁷¹ 轉引自孫大川用語。

⁷² 參見《搭蘆灣手記》。臺北：聯合文學。頁121-123。

史語言文化大辭典》外，都已一一實現。2003年印刻出版社出版的《臺灣原住民族漢語文學選集》共分小說上下卷、散文上下卷、詩歌一卷、評論上下卷，共七冊；同年新自然主義出版《臺灣原住民的神話傳說系列》共十冊也順利完成。

他規劃推動這些編著工作，同時早也在這些具體的工作中，不斷的省思原住民書寫的可能性，如〈原住民文化歷史與心靈世界的摩寫——試論原住民文學的可能〉⁷³、〈山海世界——《山海文化》雙月刊創刊號序〉⁷⁴、〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉⁷⁵、〈神話之美——臺灣原住民的想像世界〉⁷⁶……等文，都可視作現今理解或研究原住民文學（書寫）的重要論述。而他始終不間斷在從事一種對語言的反省，如：〈不再被歸零的國語——迎接「臺灣原住民文學國際研討會」〉⁷⁷、〈從字句尋文化源頭〉⁷⁸、〈災與 HoLo〉⁷⁹、〈語言的死亡〉⁸⁰、〈族語讓太陽迴旋——卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端《太陽迴旋的地方》序〉⁸¹……等文，這應不單只是他出於對自己文化傳統關心，他作為一個大學念中文系，碩士班念輔仁大學哲學研究所，碩士論文即在處理「言意之辨」的課題⁸²，之後赴笈

⁷³ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 107-137。

⁷⁴ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 138-141。

⁷⁵ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 142-162。

⁷⁶ 參見《山海世界》。臺北：聯合文學。頁 163-186。

⁷⁷ 參見《見證》。2005年9月。頁 20-23。

⁷⁸ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 93-95。

⁷⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 180-182。

⁸⁰ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 211-213。

⁸¹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 256-259。

⁸² 《言意之辨——魏晉玄學對語言的反省及影響》。臺北：輔仁大學哲學系碩士論文。(1983)

比利時魯汶大學留學，這一路的「學院訓練」，表現出這種對「語言」思辨的專注，應是他個人生命中深刻的命題，有屬於他文化現實的一面，也有他實現文化理想的一面。語言到得了或到不了的地方，常不在語言本身，而是使用語言的人，而「語言」的成分，是不是只能以「文字」來表現，也不盡然。原住民沒有屬於自己的文字是一實情，但原住民怎麼把族群文化傳統在沒有文字的情況下，運用「自己的語言」傳遞下去也是一種實情，孫大川和其他投身原住民文化活動的學者、作家、藝術家……應都在這條「此中有真意，欲辯已忘言」的路上，親身實驗從「自卑（杯）到謙（千）卑（杯），從萬（忘）杯到同歸於盡」⁸³的摸索與追求。

孫大川是卑南族人、是讀書人、是天主教徒，也是文化工人的身分，給人目不暇給的錯覺，但他個人卻在文字中不憚其煩地從自己與他人、民族、歷史、文化、社會、時代和信仰互動的過程中，陳述自己生命的底蘊和行動的輕重緩急。曲折是很曲折，坦率也很坦率，就他所在的角色上，盡可能有為有守，進退有據。意即孫大川的風格氣質、學識教養、族群經驗與邊緣位置，常讓他在時代的圖像裏，追索前人曾經走過，和今人正在行進中，卻不太為主流所關心和願意認真看待的幽暗光影或隙縫碎片，例如他寫：〈蘭嶼乾脆獨立算了〉⁸⁴、〈「蒙藏」與「少數民族」〉⁸⁵、〈「中華民國」又被刪掉了〉⁸⁶、〈另一種革命〉⁸⁷、〈失業率，作為一種倫理的反省〉⁸⁸、

⁸³ 民國 89 年 10 月 12 日發表於《聯合報》副刊「搭蘆灣手紀」。

⁸⁴ 參見《久久酒一次》（復刻增訂版）（臺北：山海文化雜誌社，2010.09），頁 239-240。

⁸⁵ 參見《久久酒一次》（復刻增訂版）。頁 247-248。

⁸⁶ 參見《久久酒一次》（復刻增訂版）。頁 260-262。

⁸⁷ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 138-140。

〈臺北，熄燈打烊〉⁸⁹、〈拒絕歷史被政治綁架〉⁹⁰、〈追討「國」產〉⁹¹、〈期待成熟的選民〉⁹²、〈選後乾坤〉⁹³、〈正常化〉⁹⁴、〈大陸行腳雜感〉⁹⁵、〈趙紫陽先生，你來早了！〉⁹⁶、〈馬健忠一百六十年〉⁹⁷……等文，這些都緊扣著他所關心的社會、政治、文化議題在發言，也是他一貫的書生本色。自 2000 年大選後，從國民黨轉而由民進黨執政，他當時說的懇切，即便今日應仍是聽者藐藐，如他在〈邊緣的沉思〉⁹⁸中所言：

一個人時常感覺到自己是個邊緣的人，並不是什麼獨特的經驗。芸芸眾生，面對龐大、紛雜的世事，自己可以主宰的事物原本就不多；即使貴為帝王將相，只要不自欺欺人，不難發現：歷史結構性的力量，遠遠超過自己所握有的權力；一旦事過境遷，浪花淘盡，核心、邊陲的光譜，也因而有了極大的變化。其實這不只是人間事物的真相，也是宇宙的本性，所謂「大化流行」，正是這個意思。

人最大的誘惑或盲點即是對此一邊緣經驗的漠視和無知。多年前，我曾造訪新疆，從飛機上看，越過蘭州，景觀即為之

⁸⁸ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 138-140。

⁸⁹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 141-143。

⁹⁰ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 147-149。

⁹¹ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 153-155。

⁹² 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 156-158。

⁹³ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 159-161。

⁹⁴ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 162-164。

⁹⁵ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 168-170。

⁹⁶ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 174-176。

⁹⁷ 參見《搭蘆灣手紀》。臺北：聯合文學。頁 177-179。

⁹⁸ 參見《見證》。2001 年 5 月。頁 4-6。

一變，無際的沙漠、草原展開的是完全不同於中原文化的地理場景；游牧民族千百年來和農耕文明的衝突與融合，彷彿一幕幕影像，浮現眼前。站在伊犁河邊，遙想中俄間長年的邊境糾紛，是政治也是情感和生活方式的辨證。我也曾搭車從昆明到大理，再搭飛機到西雙版納，西南 25 個少數民族的風情與瀾滄江邊界的人貨往來，給我帶來完全不同的邊境思維。就在這些出口、入口關卡的灰色地帶，我觀察到一個遠遠超過國家想像的人性國度，在此，我們可以藉語義學上模稜兩可的隱喻，重新評估我族與他族各自以為是的邊界概念。

對這些陌生的邊境，我們過去曾經以籠統的「邊疆」概念來統括，那兒複雜的民族、文化與歷史，我們皆以異族、蠻荒與落後視之。他們的存在，因而成為一種對中原文化的威脅。使其中心化、中原化，便是我們歷來族群相遇的最高指導原則。悲劇也從這裡開始。

所謂臺灣四百年的歷史，其實也是將臺灣原住民中心化的歷史。臺灣這個島嶼，乃是連著菲律賓最南到紐西蘭、最東到鄰近南美洲的復活島、最西到非洲東岸的馬達加斯加島，幾千個島嶼中的一環；六、七千年來，它是南島民族 (Austronesian) 往來活躍的地方。明鄭之後，隨著漢族人口的大量移入，先是平原地帶平埔各族之徹底漢化，接著是花東與廣泛中央山脈地區原住民族主體性、語言、文化的逐步喪失。臺灣史的南島面向，在漢族的獨白戲碼中被剝除了，原住民因而也淪為臺灣社會之邊陲再邊陲。

與此相關的是：失去南島性格的臺灣史，同時也喪失了對整個南太平洋島嶼諸國的理解力。除了泰勞、菲傭，我們對這

個遼闊的海洋、島嶼世界，幾乎一無所知；也因而對這個地區孕育出來的豐富文明遺產，缺乏起碼的鑑賞力。這當然是我們極大的盲點與損失！

就如作者所說「一個人時常感覺到自己是個邊緣的人，並不是什麼獨特的經驗」，但它終不免成爲一個人、一個族群、或一種歷史情境中某種意義上的獨特時，這就不是「一般人」視爲理所當然的常情常理，否則他不會在參透宇宙的本性是所謂的「大化流行」之後，緊接著說：「人最大的誘惑或盲點即是對此一邊緣經驗的漠視和無知」。這個言說的立場，若不是「邊緣中人」，應該很難走到他這種位在中心看到邊陲，或走到邊緣審視中心的警覺與細膩。

孫大川他寫父母親、兄姊、姊夫和族人，寫隱沒在大歷史中的悲劇人物，寫文化、傳統、信仰、政治……等種種「大哉問」的議題，他在《山海世界》的序文中如是說：「將這本書獻給小齊、小沛，以及他們過世的母親——Shelly。這裡的每一篇文章，都有她們陌生的族人的遭遇和心情，當然還有一個陌生的我。」如果這也是一種「邊緣」，他已說出與未說的應是盡在不言中了。

伍、代結語——未完成的作品

直到此時此刻，我終於必須承認一個人若能成爲一只很好的檔案櫃，絕對是一件了不起的成就，自己做不到的事，是一己的限制，絕非別人行事作爲的無足輕重。孫大川師法孔子的「述而不作」，不也是教自己成了一個讓個人、民族、文化、時代、歷史、

信仰……進出無間，開闢有度的「搭蘆灣」(iul·uan)？他位在這個自然與文明、傳統與現代、記憶與歷史、語言與文字……最終是童年與盛年往返對話的第二個家裏，我們跟著他的文字，進出往來他在「四鄉」與「之間」⁹⁹的所思所想以及實踐裏，他文字中隱而未顯的「烏何有之鄉」，本該是腳踏實地，一步步地，即使最後身不能至，也仍舊會朝前走去，去點一盞燈或成爲一顆星辰都是件真實可感的事，這或接近愛德華·薩依德(Edward W. Said)《知識分子論》¹⁰⁰中所言：

對我來說有趣得多的是，如何在心靈中保有一個空間，能夠開放給懷疑以及部分的警覺、懷疑的反諷——最好也是自我反諷。是的，你有信念，下判斷，但這些信念來自工作、來自與他人、其他知識分子、草根運動、延續的歷史、一套真正生活的聯繫感。至於抽象概念或正統觀念，它們的麻煩在於自身是需要一直被安撫、奉承的主子。知識分子的道德和原則不該變成一種封閉的變速器，驅使思想和行動前往一個方向，而且以單一燃料來源的引擎賦與動力。知識分子必須四處走動，必須有立足的空間並反駁權威，因為在今天的世界上，毫不質疑地屈從於權威是對主動的、道德的、知識的生活最大威脅之一。¹⁰¹

⁹⁹ 參見《見證》，2002年11月。頁19-21。

¹⁰⁰ 臺北：麥田。1997年初版。

¹⁰¹ 參見愛德華·薩依德(Edward W. Said)著·單德興譯《知識分子論》。臺北：麥田。1997年初版。頁158-159。

作為一個閱讀孫大川作品的讀者，最有力的話其實是沉默，不是因為他的作品「極高明而道中庸」，而是因為他的書寫和他的生命緊密相連，他寫他能做的，做到他說出來的，「求其放心而已」。這在許多原住民作家的書寫中，雖然不算特例，但他卻是在原住民漢語書寫中，文字風格極為節制和優雅的寫手。要化種種的衝突、災難、困頓、挫折……為黃昏之姿，沒有一種從容的大度，很難敞開胸懷去面對這「夕陽無限好，只是近黃昏」的事實，更遑論要將其一瞬捕捉成永恆，感染他人。他常說自己不是弄文學的，他喜愛的心智活動，還是屬於哲學的，並且要用很有生命的談法，不是讓人肅然起敬卻倒彈三尺，這種對自我的某種定見，在他的書寫中，果真也是一種文如其人的驗證。就如學者浦忠成所言：

作為知識分子，孫大川的寫作其實有別於其他原住民的作家；許多作家是不斷敘述自己的遭遇、經驗，或者在部落，或是在都會，傳達一種抗爭、回歸、奮鬥的訊息，表達的是原住民族處境的一部分；而孫大川卻是不斷的檢視主流社會如何描述、分類原住民族，並且拿起中國與西方知識領域的術語去予以顛覆、重新歸類，譬如「第三人稱」或「第一人稱」的敘述、莊子的〈人間世〉之類，有的時候還會對非原住民族身分的人進行不需檢驗的「認定」：你是熟番，因為你對原住民不錯！他的眼光超越部落與族群，映射於原住民族與其他民族如何在臺灣這塊土地共同生存，以及如何跨過國界，尋求更廣闊的接觸與對話。¹⁰²

¹⁰² 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）《臺灣原住民族文學史綱》（下）。頁 890。

最後，「咦？這個人！」是說孫大川的「有始無終，有邊無界」？還是要說：用那一種語言，更能參透每一個獨特生命裡對其忽隱忽現，卻又恆久盤桓不去的召喚¹⁰³？實言之，這正是我撰寫此文的初衷，人生而都是一部未完成的作品，這作品會寫成什麼樣子，一路走一路寫，走到也寫到了，生命自然會長成他要去的樣子。

¹⁰³ 對孫大川而言，最富「象徵」式的召喚，或可以其兩度入閣的經驗觀察，他在1999年發生「九二一大地震」時，人在原住民委員會服務，2000年政黨輪替，回到學界繼續教書著述；2009年9月10日，他由政治大學臺灣文學再次借調至原住民委員會，一入閣即投入「莫拉克風災」的救災工作。

參考書目

- 丁立偉、詹婦慧與孫大川合著，《活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在未來》（臺北：光啓，2005）。
- 《見證》2001.07，頁 21-23。
- 《見證》2004.09，頁 18-20。
- 《見證》2002.12，頁 19-21。
- 《見證》2005.07，頁 28-31。
- 《見證》2006.03，頁 28-31。
- 《見證》2006.04，頁 32-35。
- 《「山海的文學世界——臺灣原住民族文學國際研討會」論文集》（花蓮：中華民國原住民族文化發展協會等主辦，2005）。
- 巴蘇雅·博伊哲努，〈什麼是原住民族文學〉，《用筆來唱歌——原住民跨世代文學座談》（臺南：國家文學館，2005）。
- 巴蘇雅·博伊哲努，《被遺忘的聖域》（臺北：五南，2007）。
- 巴蘇雅·博伊哲努，《臺灣原住民族原住民族文學史綱》（上、下）（臺北：里仁，2009）。
- 王應棠，《尋找家園——原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例》（臺北：臺灣大學建築與城鄉研究所博士論文，2002）。
- 李瑛主編，《點滴話卑南》（臺北：鶴立實業，2001）。
- 利格拉樂·阿女烏，《紅嘴巴的 VuVu》（臺中：晨星，1997）。
- 亞榮隆·撒可努，《山豬·飛鼠·撒可努》（臺北：耶魯國際，1998）。

- 林宜妙等編，《太陽門下的夢想家》（臺北：山海，1999）。
- 林益仁，〈臺灣自然保育的「西雅圖酋長化」：一個從原住民傳統生態知識出發的基進觀點〉《中外文學》第36卷第3期，2007。
- 孫大川，《久久酒一次》（臺北：張老師，1991）。
- 孫大川，《山海世界——臺灣原住民心靈世界的摩寫》（臺北：聯經，2000）。
- 孫大川，《夾縫中的族群建構——臺灣原住民的語言、文化與政治》（臺北：聯經，2000）。
- 孫大川主編，《臺灣原住民族漢語文學選集》（臺北：印刻，2003）。
- 孫大川總策劃，潘秋榮等採集，文魯彬英譯《臺灣原住民的神話傳說》（臺北：新自然主義，2002）。
- 孫大川，《搭蘆灣手紀》（臺北：聯合文學，2010）。
- 孫大川，《久久酒一次》（復刻增訂版）（臺北：山海文化，2010）。
- 孫大川，《言意之辨——魏晉玄學對語言的反省及其影響》（臺北：輔仁大學哲學研究所，1983）。
- 孫大川，〈從生番到熟漢——番語漢化與漢語番化的文學考察〉，「『返本鑄新』第一屆臺東大學華語文學系學術研討會」（臺東：臺東大學華語文學系，2006）。
- 孫大川，〈捍衛第一自然——當代臺灣原住民文學中的原始生命力〉（臺灣文學部落格 <http://140.119.61.161/blog/index.php>，2007）。
- 陳芷凡，《語言與文化翻譯的辯證以夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯盎、阿道·巴辣夫為例》（新竹：清華大學臺灣文學所，2006）。
- 陳昭瑛，〈文學的原住民與原住民的文學——從「異己」到「主體」〉，《臺灣文學與本土化運動》（臺北：正中書局，1998）。
- 莫那能，《美麗的稻穗》（臺中：晨星，1985）。

傅大為，〈百朗森林裡的文字獵人〉，《身分認同與公共文化文化研究論文集》（香港：牛津大學，1997）。

黃貴潮，《遲我十年——Lifok 生活日記 1951—1972 第一集》（臺北：山海叢書，2000）。

愛德華·薩依德（Edward W. Said）著·單德興譯，《知識分子論》（臺北：麥田，1997）。

董恕明，〈我輩尋常——東臺灣原住民作家漢語書寫初探〉，《臺灣文學研究學報》第六期（臺南：國立臺灣文學館，2008）。

霍斯魯曼·伐伐，《玉山魂》（臺北：麥田，2006）。

魏貽君，〈書寫的文字政變或共和？臺灣原住民文學混語書寫的意義考察〉，《想像的本邦：現代文學十五論》（臺北：麥田，2005）。