

自然之心—臺灣山地原住民文学文本中的生态伦理观*

李淑娟**

目录

- 一、引言
- 二、文学的生态转向
- 三、土地与人：是生态也是心态
- 四、动物与人：是伦理也是美学
- 五、结论

一、引言

新世纪以来，全球范畴的生态危机问题严重危及了人类的生存与发展，2004年南亚海啸、2005年克什米尔大地震、2008年中国暴风雪、2010年缅甸热带气旋和巴基斯坦洪水、2011年日本海啸和澳洲大水灾¹⁾，一连串超强超大的‘大自然反扑’预告着人类与自然的关系已经进入一个新的阶段。事实上，早在上世纪60年代末各界即已对生态危机有所警觉，无数的跨国际组织开始召开各种会议，发表了无以计数的论文及各种呼吁和宣言。然而，生态危机并没有获得解决，甚至可以说，人们对此问题的认识还很有限。除了个别的人文学

* This paper was supported by research funds of chonbuk National university in 2014.

** 全北大學校 中語中文學科 副教授

1) 依据鲁汶大学天灾研究中心的统计资料，1950-1989年的重大天灾共453件，1990-1999为305件，而2000-2009则有453件。丁仁东，〈二十一世纪天灾〉，《科学教育月刊》339期，2011年6月，23页。

者将此问题提升到哲学的层次来关照²⁾之外,基本上人们依旧坚信科学理性,试图依靠科技力量来解决生态问题,但其徒劳无功是不证自明的。进入新世纪以来,在对生态危机之认识的不断深化下,人们开始重新思索人与自然的关系,探索的方向也从‘控制’自然生态逐渐转向如何‘维系’生态的永续发展,并且,对物种灭绝问题的思考也从生物问题的角度转向文化角度,这样的思考脉络最终促成了生态伦理学的建构。该观点的最大创新就在突破人类中心的伦理观,将动植物及无生命的万物纳入伦理范畴来进行关照,全面消解了传统人本中心主义和机械科学理性的局限,改以万物平等互生的整体观来观照人类与环境的关系,推动人类文明范式从机械文明向有机文明的转向。此种伦理的转向,可消弭工具理性对自然环境的破坏,为拯救世界所面临的生态危机提供思想方法论上的依据和指引。

此种生态伦理学思考范式迅速地渗透到各学科领域,文学范畴也不例外,一种以整体自然为关照焦点,探索人与自然的关系为内容的书写领域开始浮现,自然书写、生态书写、荒野书写等词语都是指涉着此一领域的新概念。在这样的文学转向中,原住民文学文本呈现出了珍贵的价值。全世界原住民在殖民者入侵前,都长久地生存在特定地区,承袭祖先的生活方式,依靠狩猎、渔猎和自然耕作维生,因此他们发展维持着一套与现代科学文明思维完全不同的世界观、伦理观。当原住民执笔写作时,此种截然不同的思维方式都将在文本中有深层的呈现。数千年前即定居在台湾原住民,虽自近代以来开始遭受殖民者的文化入侵,但因地理环境的隔离,长期处于与主流的汉人文化隔离的状态,因此得以保留了相对完整的生活模式,并发展出和汉人有相当差异的文化精神面貌。80年代中期,原住民面临文化断绝、部落解体的危机,故有争取平权之社会运动的展开,但此一社会运动随即遭遇瓶颈。一部分参与过社会运动的原住民转而采取文学创作作为诉求社会正义、重建主体性的手段,因此对这些文本的阐述也多从族群文化建构、语言与文化主体性的角度展开。事实上台

2) 如历史学家White, L. 在其「生态危机的历史根源」(1967)一文中提及:“人类强势超越自然和利用自然的人本主义信念与价值观,是导致今日生态危机的根源。”。原文刊载于 Science, 155卷, 1203-1207页。

湾原住民文学文本的议题涵量相当丰富有待开发，并且各族之间的差异，乃至作者个人文化位置的差异也都需要更细致的文本诠释。本文设定从‘生态伦理’的角度来重新诠释这些文本，乃因此角度有助于掌握原住民文化的核心—尊重自然、人与自然万物互为主体的伦理观，而这不仅可对照出人本中心思维的局限和傲慢，更可为生态问题提供一个全新的思考面向。本文以台湾高山族原住民代表作家亚荣隆·撒可努(Ahronglong Sakinu)、霍斯陆曼·伐伐(Husluma Vava)、拓拔斯·塔玛匹玛(Topas Tamapima)的文本³⁾为主要分析对象，探讨文本中呈现的生态伦理观及其展现的美学特质。

二、文学的生态转向

初次接触台湾原住民文学文本时，一定会感受到某种强烈的异质感，此种异质感不仅呈现在具体的文字操作和表面的故事情节层面，更深藏在价值追求、期待视野等精神层面上。而此差异的根本来源，来自原住民与主流族群截然不同的文化背景、历史脉络所形成的不同的文化素质。若将焦点对准文本的书写标的，则可简单地归纳出，一般文本书写的对象在‘人’，思索的是人与自己、人与人，人与主宰万物之神的关系，因此主题就围绕在人性的心理、情爱纠葛、人事盛衰兴亡、意念与权力的争夺等。而原住民书写的焦点却不仅及于人，他们更多地将目光投向自然万物，包括飞禽走兽、花草树木，乃至不具生命迹象的大地山川、岩石流水等，其所追求的不局限在自我族群的安稳，而是扩及到宇宙自然万物的和谐共处。从很表象的层面来看，很容易将这种差异

3) 目前，被认定的台湾原住民族有十四族，其中包括唯一的海洋民族达悟族。本文将分析标的设定为高山族文学文本，因笔者认为高山族与海洋民族的生存环境大不相同，相关文本呈现的生态伦理观宜分开讨论才能全面完整。另外，高山族作者不少，限于篇幅仅能选取在这个命题上最具讨论空间的代表文本展开讨论。就笔者的初步阅读经验来看，亚荣隆·撒可努、霍斯陆曼·伐伐和拓拔斯·塔玛匹玛的文本都着力于呈现族人的生活面貌，笔者关注的即引导这些族人行为抉择的生态观。至于泰雅族代表作者瓦历斯·诺干的文本主要采取批判议论的角度书写，与本文设定的研究方向有距离，故无法纳入。

归结为文化发展程度的不同，也就将问题简化成原住民生活于相对‘原始’的阶段，没有复杂的文明纷争，因此理所当然地倾向于亲近土地自然；已经进步到‘高级文明’阶段的汉人族群，当然会有复杂的意识形态纷争。这种解释的片面性其实来自主流族群根深蒂固的‘人类中心’思维和‘人为万物之灵’观念导致了人类的自大傲慢，如果无法超越此种局限，我们将无法深入探索原住民文本的涵义。

‘人类中心主义’或称‘人本主义’，立基于相信人类是万物的主宰，是所有价值的来源和万物的尺度，此哲学观可上溯到欧陆理性主义之父笛卡儿的主张。笛卡儿认为，人类与其他动物截然不同，动物缺乏心智意识，因而人类对这些动物和自然世界没有责任⁴⁾。此主张成为西方理性主义的基本基础，它赋予了人类拥有自然的权力，即大自然对人类而言只具有工具性价值，人因此超越自然万物而占据了优越的地位，于是人类与其他生物之间不存在伦理关系。四百多年来，人本主义是西方现代哲学的基础，人类自视为自然的主人，于是试图征服、统治自然，对自然进行掠夺、改造、摧残，欲取欲求，这种价值观导致了人类对自然的掠夺行为，正是导致生态危机的根源。二次世界大战后，人本主义思维的合理性开始受到质疑，人类与自然环境和其他生命体之间的道德关系成了新的探索领域。此种有别于人类中心思维的环境伦理观，可上溯到史怀哲(Albert Schweitzer)，他强调，自然万物皆具有生存意志，人类必须尊重之，对生命的无理伤害是违反伦理的⁵⁾。泰勒(Paul w. Taylor)则提出了尊重自然伦理学说，其核心概念是具有道德者是能把尊重自然作为自己的终极道德

4) 笛卡儿在‘动物是机械 (animals are machines)’一文中，透过观察动物与人类的行为，归纳两种移动的原理。第一种为人类与动物皆有的机械式或肉体式的移动。移动地完成来自精神发号司令，与器官肉体的配合；亦称之为肉体灵魂 (corporeal soul)。第二种为非肉体的心灵 (incorporeal mind)，它是一种思考的基本元素。这就是笛卡尔身心二元论哲学的基本主张。笛卡尔所观察到的动物移动，缺少以意志控制的移动行为，取而代之的 大量的机械式与突发式的肉体反应。人类的移动行为则一般是有多种由非肉体的心灵所控制。因为人与其他动物的此种心智差别，笛卡尔认为人类对于其他生物是不需要承担任何的责任，因为他们是不同「性质」的生物。

5) 杨冠政，〈环境伦理-环境教育的终极目标〉，《环境教育学刊》创刊号，1-11页。

态度，能了解生物有自身的天赋价值，并以生命中心自然观解说和辩护尊重自然的态度。此学说促成了生态中心伦理观的建构，此种观点的基本立场是必须以生态系整体的观点来讨论人与自然环境的伦理关系，并主张自然生态有自身的价值，应接受人类的尊重与道德考虑⁶⁾。简扼地说，生态中心伦理与人本中心观最大的差异在于，生态中心伦理认为，自然界的动物、植物和生态系均具有内在价值，不能以其对人类是否有价值来进行价值衡量，强调生态系整体的伦理关系，这最终引发了价值观的变革。从这样的观点来看，现在的生态环境危机乃起因于人类所持的人本中心的信念、态度和价值观，而要寻求解决方案，首先就是人类的信念、态度和价值观必须有所改变。

人与自然环境之关系，从人本中心((anthropocentrism)的关注个人、家庭、族群、地区、国家、种族、人类的立场，转向生命中心伦理观(biocentric ethics)的扩大关注到动物、植物、生命的立场，最终发展成生态中心伦理观(ecocentric ethics)，扩大关注岩石、生态系、地球，乃至宇宙之哲学思维的转变，是人类伦理对象的拓展，此种拓展也深刻的投射到台湾文学文本之中。台湾战后经历了反共文学、现代主义文学、乡土文学、都市文学、后现代文学多阶段的变化，但归结到底，关注的焦点皆是围绕在人、家庭、族群、民族，即使写到乡土自然，也是出自‘物为我用’的思维，也就是自然万物仅仅作为人问题的环境背景，而未能上升到主题层面。70年代末期，受西方生态文学风潮的启发，台湾主流文学范畴中出现了以‘自然’为主题的散文和报道文学等新的创作潮流，而这些书写的题旨风格与中国古代文学中的自然书写⁷⁾呈现相当的差异。吴明益援引西方文学理论来对自然书写作出这样的定义：1)自然不再是书写的衬托，而是被书写的主位，2)作者涉入现场，注视、观察、记录、探究与发现非虚构的经验，3)自然知识(生物学、自然科学、生态学、环境伦理学等)符码的运用与客观知性上的理解成为主要肌理，4)书写者能尊重、理解自

6) 杨冠政，〈人类环境伦理信念的演进〉，《环境教育季刊》28期，台湾师范大学环境教育中心出版，7-20页。

7) 中国古代文学中并不乏对自然的描写，如《诗经》里追求人和自然的和谐，《山海经》里对自然近乎神化的崇拜。

然，呈现超越人类中心主义情怀⁸⁾。细究这些定义，不难发现，‘客观’、‘知性’、‘科学’是必须借助的工具，而‘客观的观察、记录’则是一种外来者的姿态，两者重合的结果，是书写者仍旧是外于自然的，其‘尊重自然’的态度，也不能不是‘异’与‘己’的关系。实际上被纳入台湾‘自然书写’范畴的多集中在心岱、洪素丽、孟东篱、徐仁修、刘克襄、东年、廖鸿基等汉人作家文本⁹⁾。这些汉人作家书写自然的基本姿态皆有鲜明的‘现代科学理性’为基础，因此，上述的定义用在分析阐述这些文本时是合理适用的。但此架构若用来阐述原住民文本时，显然力有未逮。其原因在于，原住民与自然万物的关系，不仅不是‘异’与‘己’的关系，而是‘我’在自然之中，主客不分，互为主体的感性而本原的和谐状态。

劳伦斯·布伊尔(Laurence Buell)在其被誉为‘生态批评里程碑’的《环境的想像：梭罗，自然书写和美国文化的构成》一书所提出的‘生态书写’概念值得参酌。劳伦斯认为，第一，在文学书写中，非人类环境不应仅仅作为背景框架来展现，而是表现为人类历史是暗含在自然史之中的。第二，为人类利益不被当作惟一合法的利益。最后，人类对环境的责任是文本的主要伦理取向的一部分¹⁰⁾。简要地说，生态文学关注的是生态系统的整体，这必然决定了人类与自然有关的所有行为、态度的选择不是以人类利益为价值判断的尺度，而是以生态整体的稳定持续为基准。其次，生态书写不仅关注自然在物质层面的影响，更深入到探索自然在人类精神层面的影响。从这个角度可以认识到，生态书写必然触及文化层面的问题，而文化又将对地球整体生态产生影响。笔者认为，台湾原住民族自古以来延续着的与自然和谐相处的生态智慧之价值与意义有必要获得阐明，然而，在相关研究中此一面向的讨论有延后现象¹¹⁾。笔者期

8) 吴明益，〈书写自然的幽微天启〉，《台湾自然写作选》，台北：二鱼文化，2003年，12-13页。

9) 李瑞芳，《台湾生态文学研究》，厦门大学硕士论文，2006年。

10) 方丽，《环境的想像：劳伦斯·布伊尔生态批评理论研究》，外语教学与研究出版社，2013年。

11) 台湾原住民文学最早因牵涉到台湾政治社会发展的关键话语-‘族群意识’，因此对原住民文学文本的阐释主要从原住民文化重构、主体意识建构等角度展开。近年来，随着生态

待，对过度追求物质文明而忽略整体生态的平衡，以致在大自然的反扑下束手无策，并遭遇生命美感日益枯竭困境的全球人类，原住民文学文本中深蕴着的生态伦理观能提供一个新的思索方向。

三、土地与人：是生态也是心态

你们怎麼能够买卖天空、土地的温柔、羚羊的奔驰？
若空气的清新与水的涟漪不属於我们，
我们如何卖给你们？
当野牛已经死尽，
你们还能再把它们买回来吗？

西亚图酋长 (chief seattle)

1851年，美国政府强迫印第安人出售族人生活所在的土地，索瓜米西族酋长西雅图发表了此动人的讲话。讲话中呈现的原住民对待大自然的敬爱与尊重，视自然万物为有意志生命之主体的思维，在百余年后的今天更发人省思。对自居‘万物之灵’的人类来说，土地具有生养万物的能力，更蕴藏不可知的丰富矿藏，因而是人类生存所必须占有的标的。近代科技的发展更让人类的欲望无限膨胀，进而贪望土地能无穷无尽地供给人类所需，因此对土地进行无理的耕作、开发、改造，强取豪夺。上述美国白人对印第安人土地的强取都出自此种思维，国家机器将此种贪欲以‘进步文明’进行正当化，公然侵犯原住民的传统生活领域并摧毁了原住民文化。

近代以来，台湾山地原住民遭逢各种文化强权的种种压迫，导致面临文化

意识的提升，原住民关照自然万物的思维和行为规范开始获得重视，学界开始提出有必要对原住民文学进行重新阐释的看法。但多集中在对海洋原住民文学的讨论，如刘又萍的〈刘克襄与夏曼·蓝波安生态文学之环境伦理观比较〉(台南大学，硕士论文，2008年)、彭佳，〈对当代西方生态思潮的呼应与回问—论台湾原住民文学创作中的生态思想〉(信阳师范学院学报，2010年11月)等。

灭绝的危机，究其最关键的因素应为原住民传统生存空间的遭受剥夺，而这正起因于对‘土地’之认知的巨大差异。自不可考的古代就定居台湾的山地原住民们，长久以来维持着初民的原始耕作、狩猎生活，对他们来说，土地是一个有意志、有感知、有作为的存在，因而不是用来累积财富的工具，此种基本态度决定了整个的狩猎文化和生活方式。此种土地伦理显然与现代国家与资本主义体制下将土地‘物化’，以土地来累积财富的基本思维相去甚远。在布农族作家拓拔斯·塔玛匹玛以自己的名字为篇名的小说〈拓拔斯·塔玛匹玛〉里，透过猎人乌玛斯特有的视野对比出两种不同的伦理思维之根本差异。乌玛斯解释森林里的猴子大举搬家的理由是因为一排排整齐单调的人工树林不能提供猴子躲藏的空间，也就是说森林‘开发’的结果是剥夺了猴子的生存权。同样的，生性不会单向飞行的飞鼠也被迫迁徙。猎人的说法点出了主流族群对待自然的粗暴无理：政府一方面以保护动物为由来禁猎，一方面却无视森林自然生态的秩序而滥行开垦，破坏了动物的安居环境而致危害到山林整体的生态秩序，造成了年年洪水成灾。在布农族人的认知里，猎人绝不是森林动物生命的掠夺者，而是生养于这片土地，护卫这土地自然生态的守护者：‘停止打猎是违反自然，猎人是属于这片森林，是森林里生存的主人之一，不是外侵者。森林的粮食一定，动物生殖力强，愈来愈多，猎人可以减少动物为患的忧虑。’¹²⁾山地原住民的狩猎文化中有划分猎区的传统，猎人只能在属于自己的猎区范围内打猎，但这与所谓的土地‘所有权’无关，而是防止过度狩猎危及动物自然繁殖之思维的制度化表现。这个文本将布农族文化如何看待人与土地自然的思维作了朴素的表达：人，是森林里众多生物中的一种，并且猎人有责任来维持这个自然生态的永续发展。

另外，在〈最后的猎人〉文本里，拓拔斯透过身处现代社会体制与狩猎传统夹缝里的最后猎人‘比雅日’形象，将布农族文化中原住民尊崇、爱恋土地，与土地自然和谐共处的智慧做了具体深刻的呈现。比雅日独自进入森林打猎，虽然只带了一点盐，但他靠着丰富的‘在地知识与技能’即能就地获取维生之需，

12) 拓拔斯·塔玛匹玛，《最后的猎人》，台北：晨星，2012年，34页。

并且，他以丰富的感性来关照土地自然，感受土地自然的脉动，他的存在就如同山林中的一棵树、一阵风，从容自在，悠然自得。在此形象对比下的现代科技资本文化，则是贪婪功利、豪取强夺的。国家机器透过山林土地的收归国有，不仅侵夺了原住民的生存空间，更阻断了他们的生存手段，最终摧毁了整个原住民文化。文本以朴素感性的书写，成功地凸显出其关键旨意：原住民文化的解体不能看成是‘低等文化’的淘汰，相反的，是人与自然的伦理遭遇重大危机的警示。文本最后，这个具有高贵灵魂的猎人带着他的猎物走出山林，却在卑鄙狡猾的山林警察的胁迫下，不得不交出猎物空手返家。比雅日这个‘最后的猎人’，成了部落的经济体系、传统文化、生活内容、人格道德、伦理规范全面崩解的整体象征，作者对狩猎族群所守持的土地伦理遭践踏的深沉哀痛跃然纸上。

透过文本的生动表达，我们应该可以了解到，原住民平权运动中‘还我土地’的诉求必须从原住民守护其固有生活内容，守护其传统文化精神的角度展开理解。〈最后的猎人〉里，猎人尊重土地山林，与土地自然一起呼吸脉动的思维，已经落实在日常的一举一动，狩猎民族的土地伦理就如同山涧溪泉一般，潺潺地流贯整个文本。数千年以来，在地的原住民与山林土地共同涵养出特有的生命伦理观，此空间内的自然生态于是获得最大的保存。汉人政权却以‘土地生产效率低落’为由，禁止原住民的狩猎活动，并高举‘提升土地效益’、‘养护山林’的口号¹³⁾展开变相侵夺，瓦解了部落的伦理价值观，导致部落文化的整体破产。〈拓拔斯·塔玛匹玛〉和〈最后的猎人〉透过文学感性的形象，最早将原住民的土地诉求提升到伦理规范的层次，充分展现了文学书写深化议题的作用。后来，同样是布农族的作家霍斯陆曼·伐伐在大河小说《玉山魂》里，将布农族世代代受玉山山脉丰饶土壤的养育而得以繁衍种族并涵养文化的部落文化样貌记录下来。此文本中人与土地自然之间维持着坚实而深厚的信与爱，族人之间纯净的语言表达方式和土地与人之间永恒不变的扶持依赖相映成

13) 官大伟，〈空间秩序、地理再现与生态政治—从台湾山地资源利用 / 保护的历史谈起〉，杨南郡先生及其同世代台湾原住民研究与台湾登山史国际研讨会。国立东华大学原住民民族学院。//www1.iprtc.ndhu.edu.tw/991106-6.pdf

辉，让文本散发着史诗般的美感。族老反复地教诲后代，常更换土地耕作是因为‘土地的精灵力量太强大了，人的精灵力量没有办法统御它们，更无法将土地占为己有。因此每一个新的播种季节，我们都要重新向天神借适合我们的土地，经过他的同意之后，我们才可以使用新的土地’。¹⁴⁾布农族相信土地自然具有灵性，因而是不能被占据的，人应以崇敬的心态来关照土地。相对于现代科学文明思维体系里认为人可以拥有土地并操纵土地的生产能力的立场，布农族传统文化中认为，人无法左右土地生养万物的能力。并且，土地本身有能力高下之区分，‘我就是这样告诉Mavala，我们是居住在最有能力的土地之上。你们看，只有能力强大的土地才能长出硕大的花生。’(113页)这样的土地观，深深嵌入布农族的整个文化。从狩猎与耕作的典礼仪式、部落的岁时祭典、饮食的炊煮保存，到部落的组织结构等，都立足于此种关照土地思维方式。可以说，土地伦理是原住民文化的基点，人就生养于土地自然之中的基本思维涵养出丰饶自足的原住民文化。

相对于拓拔斯·塔玛匹玛和霍斯陆曼·伐伐的内敛风格，年轻一代的排湾族作家亚荣隆·撒可努以其独特的幽默隽永、纯净轻松的笔调将狩猎文化中‘土地生养人类’的思维模式以极为可亲的方式呈现出来。亚荣隆·撒可努的父亲可算是排湾族最后一代的猎人，亚荣隆·撒可努幼年时期跟随在父亲身边耳濡目染排湾族的猎人哲学。80年代中期，撒可努接受了原住民运动洗礼之后，他将这些记忆深处的在地知识、行为规范和文化思维透过书写呈现出来，《山猪·飞鼠·撒可努》这本集子正是排湾族‘猎人哲学’的总成。在他的猎人父亲的思维里，土地山林、鸟禽野兽、花草树木、岩石山岗都有感觉也有脾气，猎人必须能感觉他们，理解他们，以平等及人性化的态度来对待之，如此，大地才会赐予猎人生活所需，让包括‘人’在内的生态体系永续发展下去。此种思维方式全面渗透在猎人的言行中，如父亲教导撒可努，打猎有一定的时间规矩，不可不分日夜地豪夺，因为‘山跟人一样，也要休息、睡觉，累的时候打磕睡，我们不能吵他、打搅他，人生病的时候，大自然的一切就会帮他夏

14) 霍斯陆曼·伐伐，《玉山魂》，台北：印刻文学，2006年，39页。

原。’¹⁵⁾对数千年来依靠山林生存的猎人来说，土地就如同亲人、族人，猎人关心土地的健康就如同关心自己的家人一样。父亲还训诫亚荣隆·撒可努，让他在森林中不要呱噪地发问，要他‘不用讲话，安静下来仔细地听，会听到有人跟你说话和唱歌以及他们呼吸的声音。’(53页)这个最后的猎人总结狩猎文化的精髓：‘从过去到现在，老祖先告诉我们，对自然的尊敬就是生存、延续族群生命的法则，必须以人性去对待，就如同对待好朋友、亲人之间的那种关系。’(52页)。

从这些文本的对话内容，可以清晰地感受到排湾族将土地自然视为亲人、朋友的思维经深刻地烙印在语言表达习惯之中。猎人父亲还以下的宣言，轻松地消解了视土地为物质财富之‘现代文明’的浅薄：‘我循着祖先走过的足迹，寻找大自然和属于排湾族的东西，虽然国家收走了老祖先的森林、猎场和耕地；却收不住我这双脚，我想到哪里就到哪里，走累了就坐在石头上；渴了就喝山泉；过夜就睡在地上生活的方式就是祖先的方式，我觉得我是最富有的人。’¹⁶⁾排湾族猎人坚信，‘唯有与自然相互依存，才能读出、判断出、并且告知自然的想象。猎人是自然的沟通者、诠释者。传统的约束力便是猎人的禁忌和规矩，也是猎人修复还原自然生机的指标；而人与自然的对待，来自相互尊重，因此猎人换来的，也就是生命的尊荣。’¹⁷⁾撒可努虽然没有机会当猎人，但当他厌弃了都市现代文明，决定向自己的族群文化回归之时，他深切地感受到来自自身文化传统的内在力量，‘当我将自己归零后，我感受到来自本来生命和灵魂的归属感和呼唤。是的，我慢慢感受到童年所熟悉的感受和亲昵感，我开始听得到大地和自然交谈沟通的声音，就如同父亲说的，相信自然的真实，让自己被自然拥有，那是被自然和土地接纳的荣耀。’¹⁸⁾在这里，人与土地的关系不再是‘人占有土地’，而是‘人被自然拥有、人被土地接纳’。

15) 亚荣隆·撒可努，《山猪·飞鼠·撒可努》，台北：耶鲁出版社，2005年，54页。

16) 亚荣隆·撒可努，《山猪·飞鼠·撒可努》，台北：耶鲁出版社，2005年，56页。

17) 亚荣隆·撒可努，《走风的人-我的猎人父亲》，台北：耶鲁出版社，2002年，20-21页。

18) 亚荣隆·撒可努，《走风的人-我的猎人父亲》，台北：耶鲁出版社，2002年，17页。

事实上,此种土地伦理观普遍存在台湾各原住民族文化中。泰雅族族语里就有‘gaga na lhezén’一词,意为‘土地的法则’。泰雅族人认为,土地是有生命的,如同人具有生命一样。土地既然如同人的生命,那麼土地就有它自身的生存体系,所以族人的土地伦理观,是以土地拥有它自己的生存伦理(gaga na lhezén),破坏了土地生存的自然法则,就如同杀害了土地的生命。¹⁹⁾在猎人思维中,尊重土地与自然的力量,遵守自然的规律的人才能被土地自然拥有,而那是一种至上无比的荣耀。千百年来,山地原住民祖先就是这样在山林中代代传承其与土地共生共养的文明,土地山林不曾因他们而破坏,动物也不因他们的狩猎而灭绝,反而可以说是在他们的爱护²⁰⁾下数千年来繁衍不息。然而在汉人的‘现代化’文明入侵下,部落的文化典律一夕丕变,山林的守护者‘猎人’瞬间被贬为山林的破坏者。强势的汉人‘现代文明’的体系里,茂盛的森林成为货币财富体系下可计算的‘财富’,数千年来稳定平和的山林文明瞬间被开发得满目疮痍,自古传承的原住民的生活形态及文明也在一夕间溃散消解。撒可努如此总结了主流族群强行将原属原住民的山林纳入国有,禁止原住民进行传统狩猎行为之论述的矛盾:

‘由于土地的滥垦,动物没有了森林,也就失去了生存的空间,水土的流失导致动物的灭种、池塘里的泥蚯和蛙鸣都消失了;然而现在这些罪责却全部加诸在原住民身上。说打猎是盗猎,伐木造屋、雕刻、传承文化是破坏生态、盗采国家资源;当政府在提倡环保及注重生态资源时,却忘了原住民在老祖宗留下的观念里,所有的事物都是有生命,应该以平等的人性化对待,尊重生态老早就是我们生活的一部分’。²¹⁾

傅科提出的关于知识和和权力建构的关系的看法可以提供我们更进一步讨

19) 高万金,〈论泰雅尔族的生态伦理〉,《玉山神学院学报》十期。www.yushanth.tw.

20) 鹿野忠雄:‘由于凶番的长期保护,即使几十年后台湾所有的高山都被印上登山者的足迹,众多的足迹使群峰的原始风味丧失,但是惟有这一个原始区域仍将保存,成为唯一圣洁的处女地’。鹿野忠雄著,杨南郡译注,《山、云与番人》,台北:玉山社,2000年。

21) 亚荣隆·撒可努,《山猪·飞鼠·撒可努》,台北:耶鲁出版社,2005年,52页。

论的切入点。傅科指出, 知识的核心是‘论述’(discourse), 权力则隐藏在论述的建构之中。因为, 论述是一种人和人之间共享、用以了解世界的方式, 它存在于语言之中, 接受某种论述的人们, 即可借以阐释他们在生活中所接受到的讯息, 并把讯息整合进入这种论述所提供的对于事物的解释方式。每个论述皆立基于特定的假设、判断和观点。这种认识世界的方式让人对某种假设、观点不经判断地接受、服从。当代社会中对于‘自然保育’的论述, 即是一个隐藏在似乎毋庸置疑的关于‘自然’的假设之下的说法。现代文明观中, 将‘自然’视为一种独立于人类社会的存在, 在这种‘人类(文明)/自然(原始)’的二分法下, ‘自然’沦为人类求生存的工具, 而当人类觉知自然威胁到人类的生存发展, 那么解决的方案便是‘用什么方式来保护自然’或者‘该禁止什么活动来防止自然被破坏’。如上述的台湾原住民文本所呈现的, 原住民从来不把‘自然’视为一个外于人类的存在, 当然也就没有所谓的保护‘自然生态’的概念。可以看出, ‘自然’是某些文化群体创造出来的概念, 在另外一些(如台湾的原住民)文化中, 是没有这样的一种‘自然’的存在的。也就是说, 在‘自然生态’的利用或者保护这个议题下, 其实隐藏着特定的价值观和经济政治计算的。若以未经反省的态度接受现代文明观所界定的‘自然’论述, 并依之对自然进行任意的控制、改造, 其结果不仅仅招致生态危机, 更狭隘了人类的视界, 掩蔽了一个更丰富多元的世界。

在这里, 还可以援引李奥波(Aldo Leopold) 在1949年提出的土地伦理概念来进一步讨论。李奥波在《沙郡年纪》里传达了三个观念。其一是‘土地是社群’(land is a community) 的生态观念, 他认为, 土地是由动物、植物、土壤、水和人类所共同组成的, 人类是这个生命共同体(life community) (或者称‘土地共同体’land community) 中的一个成员, 必须与其他成员互赖共生。其二是提出‘土地伦理’概念, 人类必须对土地有感觉, 对之有了解和接触, 才能产生爱和尊重, 也才有可能建立‘土地伦理’, 而这是人类伦理演进的必然发展。其三是, 主张文化是从土地孕育出来的, 世界上有丰富多样的文化, 就证明孕育它们的土地是同样多元丰富的。为了确保多样文化的传承, 人

类必须共同维护土地健康运作的机能，保育就是要使人能够与自然和谐相处²²⁾。也就是说，人作为此共同体的一员，就有道德义务来维护整个社群的长期利益，整体生态运作的健全与否直接关系到整个群体的繁衍发展，因此，人类的行为必须能够是以维持整个土地生态系的富饶与生产力为前提。人与自然之间的互动，如果能促进生物社群的整体性 (integrity)、稳定性 (stability) 以及美好 (beauty)，就是正确的；反之，则是错误的。」李奥波德提出的这个土地社群概念，完全背反了当时整个美国社会的思考方法与行为模式，其‘论述’当然无法被当时的主导论述架构接受。也就是说，依靠‘征服’、‘开发’等理念大力拓展国土，追求富强建国大业的彼时美国人眼中，和土壤、动植物保持和谐关系的说法，几乎是无法理解的。此文稿在他去世后才得以出版，并且当时的读者、评论者是从笔调优美的自然生态描写的角度来阅读此书的。一直到70年代生态伦理观的发展进入新的阶段后，此文本才成为保育工作者灵感的泉源。以之对照二十多年来台湾原住民文学文本相关阐述分析的阶段性发展脉络，可觉知人类视界是如何地局限着人类的认知领域。未来，若我们愿意更谦虚地去聆听原住民文学文本中发出的自然之声，应能克服认知的盲区，进一步去感知一个更辽阔的空间。

四、动物与人—是伦理也是美学

如果每天都上山打猎，公的动物和母的动物不是就没有时间谈情说爱做小孩了吗？

亚荣隆·撒可努，〈山与父亲〉

对原住民来说，不仅土地是一有灵性的主体，所有的动物、植物、土壤、水和人都是具有感情、意志的存在，因而原住民族不以人类的立场来判断万物

22) 阿多尔·李奥帕德 (Aldo Leopold)，〈土地伦理〉，吴美真译，《沙郡年纪：李奥帕德的自然沉思》，台北：天下远见，2004年，321-354页。

的价值，而是尊重全部成员的内在秩序和本原价值。并且，此思维不仅仅停留在行为方式，更发展成一种感性的审美。如同上面的引文所说的，排湾族老猎人所理解的‘不天天打猎’的理由，蕴藏着浓厚而朴素的亲生命美感。这样的态度，让排湾族人能‘以人性对待自然万物，自然万物和家人、朋友一样，把动物当人看待，把自己也想象成动物，你就会了解他们的习性，听懂他们所说的话²³⁾。这样的将人和动物放在平等的地位进行关照的思维，直接反映在亚荣隆·撒可努的第一本散文集《山猪·飞鼠·撒可努》的命名方式上，书名里‘山猪·飞鼠’和‘撒可努’并列，并且‘撒可努’退居最后，这正体现出排湾族不以人类为主宰，而是将人和山猪、飞鼠等动物一同视为大自然中之一份子的思维方式。

《山猪·飞鼠·撒可努》一书透过撒可努猎人父亲的眼睛，将排湾族人与自然万物之间感性互动的样态生动地呈现出来。在猎人父亲的思维里，每一种动物都和人一样懂得思考、有性情、守道义，更有他们自己的社会组织和道德规范，在随着猎人父亲的视角‘看见’动植物们丰富多样的情性面貌的同时，读者必然警觉到，有一个辽阔多样空间长久以来被排除在自己的视野之外。在撒可努猎人父亲的眼里，森林里聪明的飞鼠都是念了夜间部大学，修完了逃生必修课以后还常聚在一起研究如何躲避猎人的追捕，因此他们和猎人斗智的过程是如此令人莞尔(<飞鼠大学>)；山猪早已懂得用长镜头将猎人的长相照下来做成幻灯片当作教材，如此‘进化’的山猪躲在山坡嘲笑技穷的猎人无计可施的窘态(<山猪学校>)；猴王布拉兴奋地从小人手中迎回被救回来的母猴老婆苏雅，布拉和猎人眼神交会的一瞬，感恩和关怀让人类和动物结合为一(<猴子大王>)；每天来老人的小米园采小米的小鸟忙着张罗婚礼，在老人宽容的注视下，鸟儿们忙碌的身影显得无比幸福(<小米园的故事>)。在这样一个天地万物彼此以性情相见，融浑为一的世界里，人类的感性更丰富，精神更富足。这些生动的动物样貌之所以能‘现形’，是因为老猎人深情凝视的目光。长久以来，‘人本中心’的思维掩盖了这样的互动关照的眼光，因此动物们丰富的情性、多采的生

23) 亚荣隆·撒可努，《山猪·飞鼠·撒可努》，台北：耶鲁出版社，2005，29页。

存样貌无法被人类‘看见’，他们丰富多感的情感也无法被人类感知。然而在排湾族猎人的‘互为主体’的视野下，一个万物有情，人·物交融的空间徐徐呈现。这可以看出，这种凝视动物的目光，不只是向外的，更是向内的，也正是这样‘人在自然之中’的思维，拓宽了排湾族人的视野，让他们享有更丰富的感受，深层的审美。

这样的文化并非专属排湾族，在布农族代表作家霍斯陆曼·伐伐的〈猎人〉里，猎人在辽阔的山林空间里与万物交感、融浑合一的场景更深刻地凸出了此种和现代科学文明相当不同的思维方式。文本里猎人巴尼顿独自一个人进入辽阔的山林，读者透过巴尼顿的眼睛来观察森林，虽然除了巴尼顿之为别无他人，但整个森林一点也不寂静，猎人也不孤独，因为他以对待家人般的心态去关照山林万物，所有动植物的喜怒哀乐都为其所感知。巴尼顿更能‘感同身受’地理解万物的需求，并尽力地去满足这些需求。或者可以这样说，读者很容易产生错觉，以为猎人一路上不断交谈的对象是家人、族人。在看到被枯树枝掩盖而无法伸展的小树苗时，猎人不加思索地动手扶起小树，很多情地和小树苗交谈，并试图取得小树的承诺：‘你们应该要往上长大，才可以成为大树，我现在把枯树堆搬走，你们要快快长大，以后我的族人来到这里狩猎，你们必须拿一些枯枝让他们生火取暖，免得他们受寒。’²⁴⁾在看到被雨打落的树叶时，猎人很感性地想，是因为一部分树叶年长或者有病了，所以没有力气撑下去。在猎人的思维里，树和家人、朋友没有分别，因此可以有恩德相报的期约。文本最后，巴尼顿看到一只母猴尽一切努力想救出被压在大树干下的小猴子，却力所未及而焦急心碎时，他想尽一切办法，不顾危险地将小猴拉出，而那一瞬间他想到多年前被大洪水冲走的爱子，忍不住潸然泪下。当‘人’不再是意义、价值的中心时，就能感受到万物的喜悲，这样的思维差异，让猎人的认知世更辽阔，感性更丰富，整个山林空间散发着灵性之美。

不仅是动植物，就连不具科学概念之生命现象的岩石花草，在猎人的眼中都具有知性和情感，而猎人与自然万物的感性对待，释放出一种独特的审美能

24) 霍斯陆曼·伐伐，《黥面》，台北：晨星，2001年，258页。

量。《玉山魂》里族老教导年轻人要有谦卑和学习的心灵亲近大自然，打猎时要‘聆听树木的语言，溪流的声音，风的暗示，必须虚心采纳它们的建议，因为击败猎物的智慧就在其中。’(71页)在《山猪·飞鼠·撒可努》里，老猎人不顾部落众人的劝阻，坚持沿来时的路，摸黑走几里的路回家，因为他知道，来时路上的石头、树、花还在等着自己回去，‘如果他们没看到我走同样的路回去，他们会替我担心。’(75页)在老猎人和花草石头之间，有个永恒的期约，正因如此，老猎人一生都这样一步一脚印地往返着在这土地上，他们之间守着永生永世不奔不离的誓约。排湾狩猎文化里尊重自然万物的思维，升华成一种人格的审美，他们相信猎人‘有猎人的规范，对生命的尊重，祖先才会给你更多的猎物；如果你对大自然不敬，不依循着猎人对自然的法则，动物就不会再到你的猎场奔跑、跳跃、追逐。’(37)也就是说，猎人捕获猎物靠的并不是肉体的力量，而是尊重生命的道德操守受到天神的肯定。因此猎人结束猎物的生命时，必然对大自然抱着感恩之心，真心地念颂祷词，祈祷猎物能走得安心，来生能增长更多的智慧以躲过陷阱。(37页)。《玉山魂》里，作者专设了〈小米，欢迎您来作客〉的章节来呈现布农族崇敬小米的独特思维。布农族人在收获小米前必举行隆重的祭典来祭拜向祖灵和小米，以无比虔诚的心来颂歌欢迎小米的到来，并且，整个部落的成员在初收小米期间必须心无杂念行为端正，保持家里和身体的整洁，否则小米将拒绝来到。

可以总结出，原住民文本中对待自然万物的亲生命性，最大的特征是感性而直观的，没有科学理性的知识基础，有很多时候借由神话化、仪式化来将之落实成具体的行动规范。这一种感性直观、神话化的书写，和主流族群的借重科学理性、规范化知识的‘自然书写’呈现相当的差异。然而这样的人与自然的誓守却在现代民族国家以文明为口号的侵夺下节节退守。在〈猎人〉的最后，因过度开发而严重受创的山林与失意颓败的猎人互为对照，轰然倒下的森林巨木下是流离失所哀苦无告的飞禽走兽，失去了山林而无法奔跑的猎人正和失去山林无法飞翔的鸟兽一样，受创的猎人形象成了部落文化解体的隐喻。这些文本提示一个问题，即生态环境和文化的关系。人类与环境存有着密不可分的关系。

系，一个昌盛的文明其背後总有健康的生态环境支持著。历史已明示，环境自然遭破坏的後果总伴随着特定文化的消亡。进一步说，大自然是一个继续演化中的生态系，在它发展存在的过程，有无数的物种被创造，并与其他更多的生命互相滋长。自然有其自身演化的法则，不断的淘汰旧的物种，产生新的物种，而人类也只是这个演化过程中所产生的一个晚期的产物而已。在《玉山魂》里，作者将布农族人对任何一种生命都抱着尊重、关爱的基本思维作了朴素的呈现：‘大自然中的每一种存在的生命，都会依照自己的智慧，在天地之间散发出自己的生存的方法，方法虽然不同，甚至千奇百怪，但是都能让珍贵的生命以缤纷眩目的体态奔向完美的境界，并且夹带着四季运转的秘密’（130页）。每一个新生命的命名代表着一种绝对的尊重：‘每一种小生命都是万物继续活下去的唯一手段，是所有生命走向未来的希望。因此它们需要被保护，大家都有责任保护任何小生命不被外力摧残和伤害，将它们的名字区隔开来，就是要让我们清楚地知道，必须保护这个特别的名字，绝对不能伤害它’（152页）。用现代知识的词汇来说，此一表述与‘生物多样性(biodiversity)’相暗合。生物多样性和文化的活力有密切的关系，有多样的生物，才能确保‘文化多样性(cultural diversity)’，而文化多样性是文化保持活力，创新再生的重要条件。事实上，文化多样性是深层生态伦理的重要概念，原住民语言里虽然没有抽象的逻辑论述来展开推衍，但却早已是落实在原住民的生活细节中的行为规范。

五、结论

简扼地说，台湾山地原住民祖先对人与自然之关系，所持的是一种以人去适应环境，而非借科学力量去改变环境来适应人类的共生思维。并且，在原住民传统文化中，人类与自然万物是一种互为主体的关系，而不是‘主宰’与‘被宰制’的关系。虽然在原住民的语言体系里，这

些思维从未被理论化、概念化，但这些朴素的生命观和行为规范，其实和现代知识体系中的保育(conservation)和永续(sustainability)概念有暗合之处。近年来，原住民族文化价值的重要性和意义，已在全世界各学术范畴得到确认，台湾原住民族文化的相关研究也逐渐与全世界原住民连线，逐渐开拓了一个跨国界的新论述空间，这预示着原住民族研究范畴还有巨大的阐述空间。关于原住民族传统文化中的生态伦理观虽然可以透过民俗调查、生态研究等其他方式来展开，但如同上面所见，文学表述不以理论逻辑入手，反而以日常化的方式，如请泉般缓缓流动，却有隽永而动人的力量。对早已习惯现代文明思维体系的读者，其效果可说如同醍醐灌顶。1994年，玛洛·摩根(Marlo Morgan)以自己深入澳洲原住民族的经验为基础写成《旷野的声音》(mutant message down under)一书，该书一面世即广受关注²⁵⁾。小说里遭现代科学文明入侵而即将灭绝的部落被命名为‘真人’，而‘现代文明人类’则被命名为‘变种人’。‘真人’与大自然维持和谐的生态关系，传承五万年古老文化的哲学智慧；‘变种人’则仅热衷于追求物质和财富，只以一己寿命来衡量时间，因此不承认除了‘现在’之外的任何时间之意义，肆无忌惮地消耗地球资源，不顾整体自然的未来。作者身属‘现代文明人类’，但却借用原住民视角来反观‘现代文明人类’丧失古老记忆、抛弃永恒真理之行动的荒谬。本文所分析的三位山地原住民作家，他们从‘身在其内’的主体位置发言，对原住民视人类、土地、自然万物为整体自然的一份子而形成的互为主体的生态伦理观做了生活化的书写。这些文本呈现出，山地原住民传统思维中关照自然万物的基础是亲生命性的，最大的特征是感性而直观的，没有科学理性的知识基础，有很多时候借由神话化、仪式化来将之落实成具体的行动规范。在阅读这些文本时，我们感受到一来自太古的脉动，虽然缓

25) 本书在韩国有两个翻译本：《문탄드》(김석희 역, 1994), 《문탄드 메시지-그 곳에선 나 혼자만 이상한 사람이었다》(류시화 역, 2003)。

慢，却沉稳有力，如果‘现代文明人’愿意慢下脚步聆听、理解那脉动，那么应该能进一步了解人类处境，深一层体会自然万物的本然美感。如此，目前尚处于对生态无知并以粗暴态度对待自然的‘变种人’，应该能一点一滴地回复‘真人’的面貌。

參考文獻

- 丁仁东, 〈二十一世纪天灾〉, 《科学教育月刊》339期, 2011年6月。
- 方丽, 《环境的想像》: 劳伦斯·布伊尔生态批评理论研究, 外语教学与研究出版社, 2013年。
- 刘又萍, 〈刘克襄与夏曼·蓝波安生态文学之环境伦理观比较〉, 台南大学, 硕士论文, 2008年。
- 亚荣隆·撒可努, 《山猪·飞鼠·撒可努》, 台北: 耶鲁出版社, 2005年。
- 亚荣隆·撒可努, 《走风的人—我的猎人父亲》, 台北: 耶鲁出版社, 2002年。
- 亚荣隆·撒可努, 《山猪·飞鼠·撒可努》, 台北: 耶鲁出版社, 2005年。
- 吴明益, 〈书写自然的幽微天启〉, 《台湾自然写作选》, 台北: 二鱼文化, 2003年。
- 吴明益, 《自然之心—从自然书写到生态批评——以书写解放自然》, 台北: 夏日, 2012年。
- 李瑞芳, 《台湾生态文学研究》, 厦门大学硕士论文, 2006年。
- 阿多尔·李奥帕德 (Aldo Leopold), 〈土地伦理〉, 吴美真译, 《沙郡年纪: 李奥帕德的自然沉思》, 台北: 天下远见, 2004年。
- 杨冠政, 〈环境伦理—环境教育的终极目标〉, 《环境教育学刊》创刊号。
- 杨冠政, 〈人类环境伦理信念的演进〉, 《环境教育季刊》28期。
- 拓拔斯·塔玛匹玛, 《最后的猎人》, 台北: 晨星, 2012年。
- 官大伟, 〈空间秩序、地理再现与生态政治—从台湾山地资源利用 / 保护的历史谈起〉, 杨南郡先生及其同世代台湾原住民研究与台湾登山史国际研讨会论文, 国立东华大学原住民族学院, 2010年。
- 高万金, 〈论泰雅尔族的生态伦理〉, 《玉山神学院学报》十期。
- 鹿野忠雄著, 杨南郡译注, 《山、云与番人》, 台北: 玉山社, 2000年。
- 彭佳, 〈对当代西方生态思潮的呼应与回问—论台湾原住民文学创作中的生态思想〉, 信阳师范学院学报, 2010年11月。
- 霍斯陆曼·伐伐, 《玉山魂》, 台北: 印刻文学, 2006年。
- 霍斯陆曼·伐伐, 《黥面》, 台北: 晨星, 2001年。

류시화, 《문탄드 메시지-그 곳에선 나 혼자만 이상한 사람이었다》, 정신세계사, 2003年。

Abstract

A study of ecological ethics described in Taiwan highland Aboriginal Literature

LEE SHUCHUAN

This thesis focuses on Taiwan highland Aboriginal writing-Ahronglong Sakinu, Husluma Vava, Topas Tamapima's text. This thesis analyzes ecological ethics in the native people and aesthetic value by ecology writing viewpoint.

Taiwan highland Aboriginal Literature considers inter-relationship of human and nature inter-subjectivity originally. Human being does not develop nature but adapt to nature. Therefore human being makes Inter-dependent structure of human and nature. Although frame of reference contemplating nature is not theorized and not systemized in Aboriginal language system, Aboriginal live view and behavioral norms means conservation and sustainability in modern knowledge hierarchy.

Taiwan highland Aboriginal wisdom of ecological ethics provides modern people resulting in ecological crisis, pursuing material progress excessively, ignoring dignity of nature, running out of beauty of life with new directivity to better life.

Key Words : indeigenous literature, ecological ethics, humanism, land ethic, land aesthetic

투 고 일 : 2014. 5. 9. / 심 사 일 : 2014. 5. 20. ~ 2014. 6. 15. / 게재확정일 : 2014. 6. 20.