

異域作為鏡像：論達德拉凡·伊苞《老鷹，再見》中的空間位移與記憶重構

黃上航*

摘要

本文探討排灣族作家伊苞如何透過西藏阿里的「轉山」敘事，展開自我認同與文化傳承的辯證。這趟旅程不僅是物理位移，更是重構記憶的現代儀式。透過西藏神山與排灣大武山的聖性疊合，伊苞將異鄉轉化為「過渡空間」，喚醒被現代化與殖民史壓抑的部落記憶。論述引述段義孚的人文地理學，闡述肉體極限的感官體驗如何成為回返始源的媒介。在創傷層面，伊苞以西藏現狀為鏡像，映照兩地少數民族在結構暴力下，生與死皆不由自主的殖民傷痕。最後剖析「老鷹」意象，透過鷹羽從「取下」到「重拾」的辯證，象徵主體自尊的修復與俯瞰視角的獲得。總結而言，伊苞藉由書寫將脆弱的「溝通記憶」轉構成永恆的「文化記憶」，為失根的當代原住民重建不被強權定義的精神原鄉。

關鍵字：西藏書寫、記憶書寫、旅行文學、達德拉凡·伊苞、原住民文學

* 國立中興大學台灣文學與跨國文化研究所學生

一、前言

臺灣原住民排灣族女作家達德拉凡·伊苞在 2004 年所出版的《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》中，描述她在 2002 年 8 月，參加優人神鼓的西藏雲腳計畫，以其排灣族女性的獨特身分，透過前往西藏阿里進行「轉山」的移動敘事，展開了一場深刻的自我認同與文化傳承的追尋與辯證。這一趟為期十天的轉山之旅，不僅是一次物理空間的跨越，更是一場精神心靈上的轉向。伊苞透過旅行的移動與地理空間的劇烈轉變，巧妙地將西藏的神聖地景與其排灣族故鄉的大武山體系連結起來，進而深化了她對自身文化身份的理解與回溯。

在青藏高原進行轉山儀式，面對藏人，有感同為遭受強權壓迫及命運多舛的民族，伊苞在稀薄的氧氣與艱難的跋涉中，不自禁地回顧自身作為「排灣族／女性」雙重邊緣化的生長過程。在這種跨地域的共感中，個人回憶與族群集體記憶進而在異域空間中產生了奇異的共鳴。

誠如其自言：「透過遷移，新的事物不斷在妳眼前湧現——那個時候，只有心靈覺明的人才知道風所帶來的訊息。」¹這種「覺明」來自於身處他鄉時，因著文化撞擊而產生的內省力，使得伊苞在千里之外的西藏回眸故鄉與過往時，得以擺脫日常生活的侷限，看得更為深邃，語氣也因著心靈的釋放而顯得更為輕盈。

若說人生是一場不斷的遷移，那麼移動的軌跡便勾勒出生命主體的輪廓。從封閉的部落到紛雜的城市，從海島台灣到高原西藏，從個體的流離命運到族群的時代課題，空間離散的幅度往往決定了記憶連結的維度。本章試圖探討移動過程中的「聖山象徵」，亦即陌生的西藏神山（岡仁波齊、瑪旁雍錯湖）如何成為一種精神性的觸發媒介，召喚排灣族青山部落那幾近模糊的傳統與記憶。

筆者將分析探討伊苞如何在遠離故土、思緒游移的過程中，讓異鄉無意間成為一個尋根之所。西藏神山的莊嚴肅穆，在此被轉化為一種「想像的歷史現場」，它提供了一個安全且具備神聖性的轉譯空間，引渡伊苞在意識中回返祖靈眷顧的青山部落。這種空間的疊合，使西藏不再僅是地圖上的座標，而是一個容許靈魂進行考掘的古坑。最後，本章將從排灣族的靈性傳統及死亡隱喻出發，審視部落文化在現代性衝擊下的消長，並探討這趟旅程如何觸發創傷的挖掘與重新詮釋，最終導向一個跨文化的療癒過程。

本章擬從記憶理論的視角切入，闡發這部結合旅行、身體實踐與記憶重組的作品。伊苞的《老鷹，再見》不僅是紀實文學，更可被視為一場「在移動中重構記憶」的現代儀式。她並非客觀地記錄西藏風光，而是將西藏建構成一個充滿隱喻的「過渡空間」。

¹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》（台北：大塊文化，2004 年 9 月），頁 17。

二、空間的疊合與召喚：西藏轉山作為排灣族的「返根」路徑

伊苞是西元 1967 年出生於屏東縣三地門鄉青山部落的排灣族，她自言「台灣七〇年代的部落生活是充滿快樂的山林生活，人與大自然共為一體。」²伊苞父親是排灣族獵人，自小就與父親一起「拜訪」山豬野獸的蹤跡，「從小我和父母終日與山林為伍，父親在生活中總是費盡心思要我學習大自然生命力」，³然而，伊苞所成長的 1960 年代，正是台灣社會轉型的關鍵期。隨國民政府山地政策的推行與經濟發展的衝擊，部落在傳統原民文化、祖靈信仰與物產的溫潤底色下，亦被迫面臨人口流失、土地開發及傳統價值式微等現代性困境。

伊苞筆下的青山部落，不僅是地圖上的座標，更是段義孚所謂的「戀地情結」之具體實踐。對伊苞而言，這種情感連結始於幼年與獵人父親在山林間的「飛馳奔走」——這不僅是物理位移，更是一種身體經驗的銘刻記憶。然而，隨後而來的山地政策與經濟開發，卻試圖透過外部力量重整這塊土地，使原有的「戀地情結」面臨斷裂。在伊苞的敘事中，童年的山林記憶不僅是過去式的紀錄，更是一種強大的情感抵抗，藉由書寫重新召喚那份人與土地共生共榮的價值觀，進而重構在現代化浪潮中逐漸式微的部落認同。

根據美籍人文地理學家段義孚提出的「戀地情結」，指的是人與環境（地方）之間的情感連結，「空間」原本是可量化的幾何概念，而「人與地方」的這種連結是源於人的感知、態度與價值觀，並透過身體經驗、記憶與想像力，將物理空間轉化為具有意義的「地方」，兩者的轉化正是伊苞轉山敘事的核心動力：

儘管環境能為戀地情結提供意象，但並不意味著環境對戀地情結具有決定性的影響，也不代表環境擁有強大無比的能喚起這種情結的力量。環境可能不是產生戀地情結的直接原因，但是卻為人類的感官提供了各種刺激，這些刺激作為可感知的意象，讓我們的情緒和理念有所寄託。⁴

從縫掛在衣衫上的鷹羽，到舌尖上樹豆湯與小米飯的滋味，這些感官經驗與祖靈守護的想像力相互交織，將大自然從原始的「空間」昇華為具有生命溫度的「地方」。在伊苞與優人神鼓的轉山之旅中，途中所見景色及感官知覺屢屢牽動伊苞對故鄉的記憶：「偶爾我閉上眼睛，巴士冒著黑煙吃力地在蜿蜒山路緩緩前行。好幾次當我睜開眼的時候，我總以為自己在回家的路上。」⁵「胸懷喜馬拉雅山，我心裡想著，這麼熟悉的歌，過去在學校大合唱的時候，每每唱起來

² 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 16。

³ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 7。

⁴ 〔美〕段義孚著，志丞、劉蘇譯：《戀地情結》（北京：商務印書館，2023 年 1 月），頁 168。

⁵ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 13。

都會哭的歌，到底跟我有什麼關聯？這個問題困擾我很多年。」⁶在高山症的影響下，頭痛、發燒、噁心、心律不整，身體的不適與缺氧的苦痛，肉體極限的痛苦卻能使記憶在意識朦朧間更加鮮明，「蜿蜒的山路，每一個轉彎，我的記憶就都鮮明了起來。」⁷她在極度疲憊中，聽覺與視覺產生轉化，將西藏的風聲、誦經聲，聯想為排灣族父母的吟唱與巫師的禱詞；記憶深植於感官中，比起既有的邏輯與理智，感官的印象更為深刻長遠，像是在尼泊爾飯店的雨景中，聽覺記憶召喚起異國遊子的魂魄。

萬籟寂靜，是什麼觸動了生命深處已然崩塌、被掩埋的原始。透過無聲雨，彷如一片片石板，層層堆疊的記憶，重回歷史現場。父母的吟唱、巫師的禱詞，伴隨著山上的景物、踩在土地上的雙腳、割傷的小腿，從遙遠的故鄉呼喚著異國遊子的靈魂。⁸

而在阿里地區的瑪旁雍措湖畔，「晚上九點半，天際是一片深藍的顏色。無盡的深藍，讓人好想回家。無垠的天際，遼闊的大地，如此被深藍的色彩渲染。迷路的孩子，想要回家。真的好想回家。」⁹瑪旁雍措湖是西藏的聖湖，從聖湖的水天一色連結到排灣族傳說中與水有關的神話。面對聖湖，使她聯想到部落巫師手上的紋樣、巫師的吟唱，以及所講述的故事，關於死亡、疾病、祖靈信仰的分崩離析，進而連結到生命源頭與部落的母體文化。

人文主義地理學認為，人對地方的愛往往包含著「想像」的成分¹⁰，透過符號與象徵賦予空間神聖性或特殊意義。伊苞透過「神聖性」的共通點，將西藏與排灣族連結：西藏的聖山岡仁波齊峰和排灣族生命源頭的大武山產生了象徵意義上的疊合，使伊苞在陌生的異地見到了熟悉的故鄉，對於藏族與排灣族而言，神山都具有「源起」的意義在其中。伊苞的轉山之旅，不僅是一場跨越地理疆界的物理位移，更是一次深刻的感官靈性交感與地景重構。在劉秀美《幸福空間：從〈老鷹，再見〉看移動的聖山象徵》¹¹一文中，精確指出「轉山」之於藏族的集體神聖性與救贖意涵：

「山」在藏族觀念中為神聖性之存在，族人神山信仰表現於多方面，「轉山」即為其一，尤以岡仁布欽、阿尼瑪卿山為全民性之大神山。逢大神

⁶ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 54。

⁷ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 16。

⁸ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 12。

⁹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 68。

¹⁰ 〔美〕段義孚著，宋秀葵、陳金鳳、張盼盼譯：《人文主義地理學》（上海：上海藝文出版社，2024 年 7 月），頁 171。

¹¹ 劉秀美：〈幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵〉，《台灣文學研究學報》第 22 期（2016 年 4 月），頁 257-276。

山祭祀日，藏區信徒不遠千里而至，抱持「能圍繞神山一轉，可洗盡一生罪孽；轉十轉，可在五百世輪迴中避免下地獄之苦；轉百轉，便可成佛升極樂世界」¹²觀念而不辭辛勞。

同樣地，排灣族以大武山（Kavulungan）為聖山，其命名本身便蘊含著對「眾山之母」與「原始狀態」的追溯。「大武山稱 Kavulungan，排灣語「Ka」表示起初，發掘的，原始的狀態，意指眾山之母，和藏族神山同具「始源」之意。」¹³這種對「始源」的敬畏與趨近，在伊苞的排灣族文化基因中產生強烈的共鳴。陌生的西藏聖山的「神聖性」因而成為伊苞在視覺上及精神上重返部落的媒介，大武山與眼前的西藏聖山不因高度不同而影響其中的民族神聖性，大武山不僅是地理座標，更是生命的發源之所，亦是祖靈的最終歸屬，誠如部落長輩所言：「我們老人家知道的方向，我們死後一定會回到大武山祖靈的所在地。」¹⁴這種對山的「始源性」認知，構成兩者跨文化、跨空間的對話基石。

當伊苞隻身來到西藏阿里的高原，陌生的岡仁波齊峰在視覺上與精神上意外成為她重返青山部落的「時空過渡」。這種聖性的發酵，並非僅源於雄偉的地理形象，如劉秀美所言：「『聖性』之所以能產生作用，不僅僅在於氣勢雄偉的聖山形象，還在於因『始源、通天下地、民俗信仰的依附』等聖性所衍生的精神上、心靈上的引領作用。」¹⁵因此初次來到西藏阿里的伊苞，在轉山途中，伊苞經歷了「身體性的記憶喚醒」。當海拔高度與低氧環境壓迫著肉體時，感官反而變得敏銳，使得眼前陌生的西藏聖山與記憶中遙遠的大武山產生了現象學意義上的「疊合」。大武山的聖性不再受限於海島的物理高度，而是在青藏高原阿里地區那純粹、稀薄的空氣中重新顯現。因此，伊苞的「轉山」轉化為一種「靈魂的迴旋」：她踏在雪域高原的土地上，意識卻穿透了地理的屏障，在每一口急促的呼吸中，反覆與故鄉的祖靈對話。這場異域之旅，終究成為一場「在異地看見故土」的神聖儀式，引導她在陌生的巔峰處，尋回失落的部落靈魂。

三、記憶與遺忘的辯證：離散視角下的死亡與重生

在西藏阿里地區帕羊鎮海拔 4608 米的高原上，伊苞於深夜抬頭仰望，驚見星辰滿佈，低垂得彷彿觸手可及。這種回歸原始、純粹的感官相望，意外觸發了深埋的記憶——她想起排灣族巫師曾以戀人相遇的浪漫敘事，來詮釋星辰的存在。這段幾近佚失的故事，重新召喚出那位曾引領她認識族群生命、死亡與宇宙觀的智慧長者，以及那段沉浸在口傳文學中的時光。

¹² 鄭金德：《大西藏文化巡禮》（台北：雲龍出版社，2003 年 7 月），頁 232。

¹³ 劉秀美：〈幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵〉，頁 265。

¹⁴ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 18。

¹⁵ 劉秀美：〈幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵〉，頁 266。

這個已經快被我遺忘的故事，讓我想起那位充滿智慧，帶我認識排灣族的生命、死亡和宇宙觀的巫師，以及那段說故事的日子。我時常在台北的夜晚停下車來看星星，也曾經在巴黎、西班牙、挪威、威尼斯、瑞士等地仰望星星。然而，眼睛看見的，只是點點星辰。¹⁶

儘管在離開部落後，伊苞曾穿梭於台北、巴黎、西班牙、挪威等地，多次在現代都市的夜空中尋覓星光，然而彼時雙眼所見的，僅是物理意義上的點點星辰，無法與內在生命產生共振。

若援引法國社會學家莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）的「集體記憶」與「社會框架」理論來審視，個人記憶並非孤立的內在存檔，而是依附於特定的社會群體與物質空間框架才能維繫。

活在社會群體中的人們，都使用著他們熟知所指為何的文字：這正是集體思想的條件。可是，每一個（眾人皆知的）字眼，都伴著不同的回憶，沒有任何回憶是無法以文字來解讀的。在回想起任何回憶前，我們總是先去述說這些回憶，這就是言語，也就是相輔相成的社會慣例所組成的一套系統。¹⁷

伊苞從青山部落向現代化都市的位移，不僅是物理距離的拉開，更象徵著「集體記憶框架」的斷裂。在講求資本與效率的都市結構中，部落的祭儀、泛靈信仰與巫師的神聖語言失去了生存的功能性支撐，因而逐漸在主體意識中淡出。

這種因空間位移而導致的遺忘，在排灣族的生命觀中被賦予了極為嚴峻的隱喻。族人依笠斯的母親對伊苞所言：「妳的路，看起來，是越走離我們越遠了。」¹⁸此語不僅指涉地理上的分離，更預言了精神上的失根。伊苞進一步反思，對部落耆老而言，這種「離開」等同於一種「社會性死亡」。

當時的我並不明白死亡意味著什麼，但我的離開對於部落老人家而言，就是一種「死亡」。「你今天離開，我不知道明天或後天會不會再遇到你？」老人家這樣對我說著。「離別是死亡的其中一個面孔」。¹⁹

¹⁶ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 58。

¹⁷ Maurice Halbwachs（莫里斯·哈布瓦赫）著，陳秀萍譯：《記憶的社會框架》（台北：麥田，2024 年 11 月），頁 563。

¹⁸ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 23。

¹⁹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 17。

這段與族人耆老的對話點出了記憶與空間互為依附的生存邏輯：當個體不再共享族群的空間場域，其在集體記憶中的面貌便隨之模糊，最終導向文化意義上的消亡。

這種「遺忘即死亡」的悲劇感，在伊苞重返部落進行田野調查時獲得了具象的應證。面對荒煙漫草中被後代子孫遺忘的祖靈地，巫師的哀嘆揭示了最深層的恐懼——大武山的創造神感到了孤單與害怕。「我問：『神明怎麼會孤單和害怕？』因為它的人民背離了他。」²⁰即當原本承載記憶的人民不再透過祭儀與空間實踐來召喚神靈時，神靈便失去了在現實世界中的居所。在哈布瓦赫的語境下，這正是社會框架的全面瓦解。記憶與生存空間的互為依附，在此展現出殘酷的對等關係：遺忘，等同於主體性的凋零與死去；而唯有透過某種儀式性的「憶起」，主體方能從文化的廢墟中獲得重生。

台灣六○年代的部落生活是充滿快樂的山林生活，人與大自然共為一體。隨著莫名的巨大力量湧入，部落不自主地受著影響，生命中原本最初的東西已漸漸褪色消散。²¹

在伊苞的筆下，台灣六○年代的部落生活被描繪為人與自然共生的和諧景致，那是種具備整體性的泛靈世界觀。然而，隨著一股「莫名的巨大力量」——即現代化與國家機器的強勢滲入，部落的主體性開始不自主地傾斜，生命中原初的色彩逐漸褪色消散。

七○年代，台灣社會經濟發展快速，傳統原住民社會結構在資本邏輯的衝擊下瓦解，傳統信仰、文化價值、人文風俗亦受到劇烈震盪。原住民青年紛湧至都市，「事情從貨幣帶來的力量開始」²²物質主義的價值觀亦隨之成形，城市與部落的空間距離、自我認同與過往傳統價值的距離都漸行漸遠，人口流失、文化衰亡，原住民部落同時面臨著雙重凋零，伊苞悲愴地感悉，部落的命運似乎導向了某種必然的衰亡：

「透過遷移，新的事物不斷在妳眼前湧現……」果然，七○年代部落的生活充滿變化與哀傷。有時候覺得部落的命運必然衰亡，造物主決定如此，生命如此，萬物亦復如此。²³

²⁰ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 78。

²¹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 16。

²² 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 19。

²³ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 19。

在劉秀美〈「異」鄉「原」位——〈安汶假期〉、《老鷹，再見》中移位、易位與錯位的鄉愁〉²⁴一文中有提到：

在社會型態變遷下，臺灣原住民面臨著在地與原鄉認同的雙重困境。前者涉及族人遷徙異地後追尋認同過程的陌生化，部落建構了個人的族群認同基礎，但離開部落的族人面對原鄉卻必須『自我他者化』，去除『部落標籤』以尋求在地認同。然而在尋求在地認同的過程中卻因受到歧視反而衍生出在地鄉愁。²⁵

在經濟發展與都市化的過程中，台灣原住民面臨著「在地」與「原鄉」認同的雙重困境。而對部落耆老而言，年輕人的離開等於死亡；對伊苞等人而言，當你回到了家，現代化及資本主義席捲過的家已不再是家，記憶分崩離析，彷彿再死一遍。身在西藏的伊苞，經歷了高山症症狀的不適，以及周遭高原環境的嚴峻，使她聯想到了「死亡」，在伊苞的敘事語境中，死亡從不單指生理機能的終止，而是一組多層次的文化隱喻。

死亡的顏色，是美麗的色彩。

當我撫摸巫師的手背，手指上的人形文身時，她說：「這不單一是一種階級的象徵，她也是一個記號。有一天當我要離開人世的時候，手背上的人形文會浮現出鮮明美麗的色澤。這是我回家的記號，我會準備好離開這個世界，回到大武山與祖靈相見。」²⁶

首先，死亡象徵著族群空間的斷裂與「失聯」。正如前述耆老所言，離開部落即是死亡，這種死亡隱喻指向的是那些在現代化進程中，因遷徙、打拼而與原鄉失去靈魂連結的族人。他們雖然肉身尚存，但在排灣族的精神地圖上，已成了迷途的孤魂。在西藏稀薄的空氣中，伊苞的呼吸困難彷彿代償性地呈現了這群族人在都市叢林中窒息的生存狀態。

其次，死亡隱喻著「文化主體性的噤聲」。當伊苞在西藏看到傳統信仰與語言在強權與現代化夾擊下逐漸微弱，她挖掘出的是家鄉排灣族那段被日本殖民、被漢人同化的「焦黑歷史」。「許多年後，站在尼泊爾和西藏的邊界，千里迢迢，看見另一個依笠斯，我望見內心的故鄉。」²⁷這種死亡是集體性的、靜默的，是巫師的禱詞在雜音中消逝、是創造神因人民背離而產生的戰慄。對伊苞而言，

²⁴ 劉秀美：〈「異」鄉「原」位——〈安汶假期〉、《老鷹，再見》中移位、易位與錯位的鄉愁〉，《清華中文學報》第24期（2020年12月），頁263-289。

²⁵ 劉秀美：〈「異」鄉「原」位——〈安汶假期〉、《老鷹，再見》中移位、易位與錯位的鄉愁〉，《清華中文學報》第24期（2020年12月），頁276。

²⁶ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁130。

²⁷ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁27。

這趟旅程是一次「向死而生」的考掘：她在異鄉的嚴峻環境中，被迫剝離都市文明的偽裝，直面這份被壓抑已久的、屬於族群的集體哀悼。

最後，死亡是「記憶重生」的前導儀式。根據文化人類學中「過渡禮儀」的觀點，主體必須經歷象徵性的死亡，才能獲得新的身分：

最初一定有兩個分開的儀禮，後來則將死亡與再生的主題結合在一起。……亡者先從人界分離，再被重新組合；他已死亡，但在亡者世界得到重生，因此有一系列再生禮儀。²⁸

伊苞在西藏感受到的死亡陰影，實則是為了將舊有的、被城市馴化的自我殺死。透過這種極限的生理痛苦，她得以進入一種「中陰」般的靈性空間，在那裡，被遺忘的部落記憶：如父母的吟唱、老鷹的盤旋、巫師的教誨……不再是遙遠的歷史，而是如同咒語般，在瀕死的覺知中被重新召喚回主體的生命之中。

因此，伊苞筆下的死亡並非絕路，而是一面冰冷卻明晰的鏡子。它映照出族群在時代洪流中的斷裂，卻也透過這份痛感，重新確認了主體存在的真實性。死亡的隱喻在此轉向了「記憶的復活」：當肉體最虛弱之時，靈魂對大武山的渴望反而最為強烈。

四、創傷的考掘與療癒：從溝通記憶到文化記憶的

轉構

在轉山的過程中，伊苞在與藏人的接觸印象裡，屢屢勾起關於「集體歷史命運」與「個人生命經驗」的鏡像創傷，這種跨地域的感應，使她意識到少數民族在強權邊緣的命運竟是如此雷同。當伊苞見到綁著辮子穿著藏服、披掛鮮豔披肩的婦女時，那種強烈的認同感激盪而出：「我很想走過去，告訴她，我們認識，我們真的認識。同時，心裡十分明白，我在另一個世界遺漏了什麼。」²⁹這種「認識」並非源於生活交集，而是源於被殖民者共有的斷裂感。伊苞以此點出兩者同樣慘烈的歷史：

中國太大，西藏獨立史，在異族滾列的慾火中被燙得血肉模糊；排灣族卻在日據時代就被燒得焦黑難辨。³⁰

²⁸ [法] 阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2019年10月），頁115。

²⁹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁130。

³⁰ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁111。

除了談及近代以來中國入侵西藏的歷史，伊苞親眼目睹藏人在當代中國統治下的卑微處境，如年輕武警對老藏民那種理所當然的輕蔑與頤指氣使，其視之如「貓狗般」的眼神，瞬間喚醒了她心中排灣族從日治到戰後都無法逃脫的弱勢境遇與殖民傷痕：

我親眼目睹一位年輕武警隊一位老藏民大聲怒罵，只差拳頭沒有捶下去。年輕的武警以藏語怒斥，我不清楚他的語言，可是他那憤怒的眼神中有著輕蔑和理所當然的頤指氣使。他對待藏民，就好像在對待貓狗般。³¹

強權統治下的弱勢族群像是「貓狗般」，這在二戰後國民政府的「山地政策」中亦能尋得呼應。所謂的「山地建設」，往往是建立在摧毀部落自給自足體系、剝奪原住民發言權的基礎之上。

如果這算建設的話，那麼建設就是讓一個原已自給自足的山地部落從有建設到無影蹤，這樣的山地建設，真的是原住民需要的建設嗎？……也不管誰是先來後到，國家就算晚到，也是這塊土地上擁有發言權的一方，山地只好認命退讓，因建設之名被默默地建到消失蹤影。……歷代統治政權都有以各種建設之名，而使得山區部落消失的情形，包括因同化政策而移入平地的原住民，以及過去同化政策的教育建設之下，因忽略原住民主體，導致母語失落、社會污名，乃至造成部落自我認同消散、低落，而衍生傳統文化衰微等，這些都曾是山地建設帶來的成果。³²

回望部落多少年來的人事變遷，伊苞列舉了一連串令人窒息的微觀悲劇：巫師助手巴札克離開家鄉，選擇一條全家可以溫飽的路，巫師後繼無人，傳統祭儀就此斷裂；伊苞經年累月在酒吧裡麻痺神經，選擇湮埋音聲與身分，不想成為平地的異類；部落山頂已光禿一片，樹木被載至平地，路面拓寬、鋪上柏油；為家裡新蓋房子償還貸款的女性族人，因騎車返回部落過勞睡著，摔至水溝喪生；在無助又徬徨的年代，吸強力膠在村子裡成為風潮，多少年輕的生命斷送在酒精毒品中；從小一起長大的依笠斯，工作時從鷹架上掉下來，腦漿迸裂，當場死亡；這些看似散亂的個人不幸，實則是國家權力更迭與資本邏輯入侵後的「結構性死亡」。

這種不由自主不僅體現在「生」，更延續至「死」。伊苞與轉山隨行的拉醫師同行，問他藏人對死亡的看法，拉醫師談及藏族有四種葬法，最不喜歡的就是漢族傳統的土葬：「藏人不喜歡土葬，藏人不用棺材，只有死於天花或癲瘋病的

³¹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 110。

³² 李慧慧：〈瞻前並顧後一下「山地建設」：原住民現代史的老生常談〉2025/02/10，臺灣人類學與民族學學會，<https://www.taiwananthro.org.tw/post/2spkvtaa7E28qUx1ndhaY7aotb6>（瀏覽日期：2026/02/08）

人才土葬。」³³而意識到藏人與排灣族對死亡的詮釋權，同樣遭受了殖民政權的強行干涉：

以前排灣族人沒有墳墓，也沒有棺材，若說是墳墓，那麼排灣族人的墳墓就在自家屋內。家人過世時，親人會在死者的額頭上親吻，表示對死者的告別，斷氣之後，在遺體未僵硬之前，家人會為死者穿上排灣族的傳統服飾，然後以曲肢葬的方式埋在家裡面。³⁴

從傳統的喪葬儀式中，遺體面對大武山後曲肢葬並搭配巫師引導誦咒，到日治時期的集中式公墓、中國人接管後的摧毀祖靈像，甚至到信仰基督教後，因為被認定「曲肢葬太殘忍」而應該要躺在棺材裡。這種權力運作冷酷地揭示了：統治者不僅決定了生者的自由，更定義了死者的安息方式。當生者的文化、信仰與自由意志被徹底無視時，正如伊苞所言：「說到這裡，我覺得，一輩子要說的話，好像已經講完了。」³⁵

透過這趟西藏轉山之旅，伊苞完成了對排灣族殖民傷痕的「挖掘」。她意識到個人的痛苦並非偶然，而是深深鑲嵌於宏大的家國權力更迭之中。在西藏，官方敘事以「進步、解放與幸福」為名；在台灣，原住民所面對的，則是「現代化與文明化」的漢人主流論述。這些宏大的家國敘事長期以集體利益為由，有意識地抹除與掩蓋少數民族的痛苦與死亡。當伊苞在異域轉山途中凝視西藏的現實，她恍然發現：西藏的當代處境所折射出的「鏡像」，竟與排灣族的殖民歷史如此貼近——殖民暴力的結構跨越地理疆界，在兩個族群的命運中留下了幾乎相同的焦黑印記。

這種跨地域的歷史共鳴，可借助美籍文史學家 David Damrosch 在《什麼是世界文學》中所提出的「橢圓形折射」理論加以詮釋：

一部世界文學作品在原生地和在接待地所形成的兩個焦點，可以比喻為在橢圓曲線邊上的兩端，由此兩端延伸而出所形成的「橢圓曲線空間」（elliptical space）可類比為一部世界文學的活動範圍與所在之處。然而他也闡明，「這個空間與兩個文化相連，卻不受限於任何一方」，³⁶由此勾勒、詮解世界文學所具有的雙重或多重文化複合意涵與彼此的複雜、角力關係。³⁷

³³ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 126。

³⁴ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 127。

³⁵ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 129。

³⁶ David Damrosch, *What Is World Literature?*, p. 283.

³⁷ 吳玫瑛：〈圖像敘事與跨文化（再）生產——當代台灣繪本的「世界文學」想像〉，《台灣文學研究學報》第 39 期（2024 年 10 月），頁 174。

若將此一世界文學流通觀套用於伊苞的轉山敘事，可以發現：台灣排灣族的原鄉記憶與西藏藏地的神聖地景，恰恰構成了橢圓的兩端焦點。伊苞並非單向地凝視異域，而是在兩者之間的橢圓曲線空間中往返折射：轉山的艱辛激發了排灣族的「死亡意識」，巫師的教誨在藏地高原上跨越時空重現，大武山的原鄉形貌在岡仁波齊的輪廓中隱隱浮現。原生的部落記憶離開台灣脈絡，經由藏地的流通與折射，並未稀釋或置換，而是生成了一種「移動聖山」的新敘事——既保留了部落創傷的重量，又融入了藏地神聖氣息的溫度，在兩種文化之間形成既相連又自主的意義空間，從而重塑了伊苞對自我認同的理解與確認。

德國學者楊·阿斯曼指出，溝通記憶源自個人記憶的社會面向，在群體的日常互動中逐漸積累為集體記憶。然而，溝通記憶的存續時間有限，除非藉由具有儀式性的持續傳播加以鞏固，否則難以轉化為更為恆久的文化記憶：

……通過對自身歷史的回憶、對起著鞏固根基作用的回憶形象的現實化，群體確認自己的身分認同。這不是一種日常性的認同，集體的認同中含有一種莊嚴隆重的、超出日常的東西，從一定的意義上講，它有“超越生活之大”，超越了尋常，成為典禮、非日常社會交往涉及的對象。這種交往的典禮性已經成為一種固定型態，它繼而以回憶的型態凝結成為文本、舞蹈、圖像、和儀式等。³⁸

排灣族是沒有文字的民族，其傳統長期依賴口耳相傳與日常生活的互動得以延續，因而在阿斯曼的框架下，屬於典型的「溝通記憶」。這類記憶具有強烈的時限性，通常僅能跨越三代（約八十至一百年），一旦親歷者凋零，便會隨之進入「遺忘的真空」。伊苞文中所記述的巫師口述故事、父母的吟唱，以及她與族人依笠斯之間的日常對談，皆屬於此一範疇。然而在現代化與都市化的衝擊下，這種依附於部落空間與人際互動的記憶框架正迅速瓦解，族群記憶的斷裂危機已迫在眉睫。

伊苞在書中如此描述排灣族承載記憶的方式：

我們排灣族是沒有文字的民族，當我還是小女孩的時候，我就擁有了母親親手為我刺繡的傳統服，兩隻蝴蝶，紀錄著我輕盈、健康的小腿。隨著一個人的生長、成年，生平事蹟、甚至是家族威望，全織繡在傳統服和頭冠上。當生命的呼吸不再時，家人會為你穿上，穿上這身美麗的圖紋與太陽日日隨行。³⁹

³⁸ Jan Assmann（楊·阿斯曼）著，金壽福、黃曉晨譯：《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身份》（北京：北京大學出版社，2022年9月七版），頁47。

³⁹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁130。

在排灣族的傳統中，記憶並非訴諸文字，而是以刺繡、服飾與身體儀式為載體，將個人生命史與族群記憶織入日常的物質實踐之中。然而，這種依附於人與物的記憶形式，在部落人口凋零、傳統生活方式瓦解之後，便面臨著無從承繼的困境。

正是在這樣的危機意識下，伊苞的書寫超越了個人創傷的紀錄，成為一場將瀕臨消亡的「溝通記憶」主動轉構為「文化記憶」的文學實踐。她以跨文化的視野重新對焦那些在部落中日漸消散的聲音與儀式，賦予它們足以抵抗遺忘的形式與重量。在被隱沒、被忽視的聲音之中，她為排灣族與藏民尋回了共同的歷史厚度，讓創傷在挖掘的過程中，轉化為重建族群主體性的療癒力量。她成功地將那份如刺繡般細膩、如太陽般恆在的生命圖紋，從口耳相傳的溝通記憶縫入文學的文化記憶之中，為失根的當代原住民，重建了一個不再受強權定義、永恆流傳的精神原鄉。

五、靈魂的信差與視角的超越：論「老鷹」意象的療 癒與昇華

書名《老鷹，再見》不僅是一次轉山行程的紀錄，更是全書最核心、層次最豐富的靈性隱喻。在完成了創傷的挖掘與空間的疊合後，更銜接了西藏的「天葬文化」與排灣族的「祖靈信仰」，伊苞透過「老鷹」這一意象，實現了從肉體痛苦向靈性自由的最終轉向。

在西藏的阿里高原，老鷹是天葬儀式中的引路人，負責將肉身消解，引導靈魂通往解脫之途，當老鷹啄食肉身，象徵著主體徹底擺脫沉重的肉體束縛與世俗創傷；而在排灣族的大武山信仰中，熊鷹（老鷹）是祖靈的化身或信差，守護著部落的源起和族人。因此當伊苞在西藏凝視老鷹，她看見的不只是異鄉的猛禽，更是部落祖靈在異地的顯現，這象徵著創傷不再受限於家國版圖，而是在更宏大的自然秩序中獲得了安置與釋然。

我的搖籃繫著巫師祝福過的鐵片，衣衫裡縫掛著來自天上神靈庇佑的鷹羽。如鷹般迅捷、敏銳，好讓我的靈力增強，不受惡靈侵擾。⁴⁰

在排灣族的傳統階級社會中，鷹羽是地位、榮耀與守護的實體象徵，更作為此書當中一個具象的物證。鷹羽也象徵著來自部落傳統信仰、神話與巫師的保護力量。書中提到，當伊苞離家求學時，巫師為她祝福，期許她能「帶著鷹羽的保護」，不要被外在環境遮蔽而找不到回家的路。在這裡，鷹羽代表著一種精神上的屏障，保護遊子的靈魂不致迷失，確保其死後能被祖靈辨識並接引回大武

⁴⁰ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁7。

山。當族人遺忘神話或遠離部落時，也被形容為「遺忘神話信仰的鷹羽庇佑」。伊苞回憶父親曾對她說：

鷹羽製成頭飾是一種彰顯老鷹的靈魂和勇猛的行為，配戴的人必須是上等的人，是值得族人尊敬的人。我把這個榮耀獻給照顧族人的頭目。你長大了也會因為我的身份和事蹟而在頭上配戴鷹羽，受人尊敬。⁴¹

這顯示鷹羽承載著家族的歷史、父親的成就以及部落社會給予的尊榮。它是連結個人與家族脈絡的重要信物，代表著一種需要被傳承的責任與尊嚴。而除此之外，更深刻地隱喻了伊苞在都市與部落、現代與傳統之間掙扎的靈魂狀態。離開部落多年的伊苞，在和族人依笠斯的對談間，解釋自己多年來去了哪裡，為何執意離開故鄉：

我是那隻老鷹，喜歡和風和雲對話。故鄉變了容貌，我仍然是愛著這個變了樣的婦人。我領受了土地的祝福和巫師的眷顧，我要開墾我的生命，放自己流浪。⁴²

然而，這種神聖的屏障在都市文明的衝擊下發生了斷裂。伊苞自述為了適應漢人主流社會的競爭，必須不斷「削去身上的氣息」與「原來的色彩」。在此，「取下鷹羽」成為一個極其沉痛的隱喻，代表了原住民在現代性進程中為了生存而不得不進行的「自我他者化」與認同閹割。為了不成為異類，她選擇掩蓋身分，卻也因此陷入了長年失根的徬徨：

經驗已經告訴我，我的膚色和身份是個沉重的負擔，我無法再帶著我的傳統，我的文化，站在人和人競爭的舞台上。相反地，我必須不斷削去我身上的氣息，我的原來色彩，以適應不同的觀念和價值，才不至傷痕累累。早在幾年前，我已取下掛在身上的鷹羽，我不想成為異類。⁴³

直到這場轉山之旅，伊苞在身體的極限與地景的召喚下，開始了精神上的「重拾鷹羽」。這是一個對主體自尊進行重新確認的過程。她終於體認到，那份具足的能力與身分從未真正失去，只是被外在的評判所遮蔽。而如何能「重拾鷹羽」？則要先回到書名中的「再見」二字，「老鷹，再見」在此展現了雙重含義：一是對逝去親人、破碎故鄉以及那段不由自主的死亡史做儀式性的告別：「對於

⁴¹ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 11。

⁴² 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 26。

⁴³ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 147。

部落族人，還有對巫師的思念，我拿起來，然後，放下。」³⁵；二是在異鄉的風中與真實自我、與祖靈的再次相見：

我終於明白，我具足的能力，它在那裡，我從未失去它。只是後來加注太多的想法和評斷。別人告訴你，你這個不好，那個不好，隨著空間的移轉，自自然然流失掉自己珍貴的部分。此刻，我又重新回到那個「老我」本身。問自己八歲時候問的問題，為什麼出生在部落？為什麼我是排灣族人？⁴⁴

伊苞在旅途中對鷹羽的渴望與拾起，是對主體自尊的重新確認。相對於受困於現代化政策、殖民歷史與「隔離區」環境下的藏民與原住民，老鷹擁有一種絕對的、凌駕於地圖之上的「俯瞰視角」。伊苞透過對老鷹的凝視，完成了一種視角的移轉——從受害者的平視，轉向超越者的俯視。這種視角的轉換，使原本血肉模糊的歷史創傷不再是窒息的囚籠，而是生命長河中必然的一抹焦黑。老鷹的飛翔象徵著主體性從「被看管的羊群」中突圍，重新奪回了對生命意義的詮釋權。

而鷹羽的意象最終落腳於「書寫的意志」。伊苞將拾起的鷹羽化作筆尖，將瀕臨消亡的「溝通記憶」轉構成為永恆的「文化記憶」。老鷹的「再見」，標誌著主體已從「被看管的羊群」轉化為「飛翔的靈魂」，創傷在這一刻完成了最終的療癒。

六、結語

綜觀本章對伊苞《老鷹，再見》的論述，可發現這部作品不僅是地理意義上的藏西雲腳紀錄，更是一場透過「空間位移」進行的記憶考古與主體修復。伊苞以排灣族女性的邊緣視角，將西藏的神聖地景轉化為一面鏡像，映照出原住民在全球現代化與家國權力更迭下的集體創傷。

首先，透過段義孚的「戀地情結」視角，我們看見了西藏神山與大武山在聖性上的「疊合」。這場轉山之旅並非單向的異域凝視，而是藉由肉體極限的磨難，喚醒沉睡於感官深處的部落記憶。西藏的風與水，成為引渡靈魂回返始源的媒介，使伊苞在陌生的巔峰處與祖靈重逢。

其次，本章深入辯證了「遺忘」與「死亡」的文化隱喻。在哈布瓦赫的社會框架理論下，伊苞揭示了原住民青年遷徙都市後的「社會性死亡」。這種遺忘不只是個人的背離，更是社會結構暴力下的文化斷裂。然而，伊苞透過在西藏對「死亡」的直面，完成了一場「向死而生」的過渡禮儀，將斷裂的「溝通記憶」重新縫合。最後，本章透過「老鷹」與「鷹羽」的意象分析，為這場創傷考掘

⁴⁴ 伊苞：《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，頁 190。

劃下了療癒的句點。從「取下鷹羽」的認同閹割，到轉山途中「重拾鷹羽」的自尊確認，老鷹不僅銜接了天葬與祖靈信仰，更提供了一種超越受害者姿態的「俯瞰視角」。這種視角的轉向，使伊苞得以從被看管、被閹割的宏大敘事中突圍。

總結而言，伊苞將拾起的鷹羽化作筆尖，以書寫作為抵抗遺忘的祭儀。她成功地將原本隨風凋零的口述傳統轉構成為永恆的「文化記憶」，在文字的國度裡，為失根的當代原住民重建了一個不再受強權定義、如太陽般隨行的精神原鄉。這場異域之旅，終究在移動的終點，確認了靈魂最真實的歸屬。

參考資料

一、引用專書

伊苞《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》（台北：大塊文化，2004年9月）。

段義孚著，志丞、劉蘇譯，《戀地情結》（北京：商務印書館，2023年1月）。

段義孚著，宋秀葵、陳金鳳、張盼盼譯，《人文主義地理學》（上海：上海譯文出版社，2024年7月六版）。

Arnold van Gennep（阿諾爾德·范熱內普）著，張舉文譯，《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2019年10月三版）。

Jan Assmann（楊·阿斯曼）著，金壽福、黃曉晨譯，《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身份》（北京：北京大學出版社，2022年9月七版）。

Maurice Halbwachs（莫里斯·哈布瓦赫）著，陳秀萍譯，《記憶的社會框架》（台北：麥田，2024年11月）。

David Damrosch, *What Is World Literature?* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003).

（二）論文

1. 期刊論文

林淑慧：〈銘刻處境：《老鷹，再見》、《柬埔寨旅人》的旅遊敘事〉，《台灣文學學報》第43期（2023年12月），頁89-122。

胡正光：〈從柏格森到阿布瓦希：論集體記憶的本質〉，《政治與社會哲學評論》第21期（2007年6月），頁147-201。

劉秀美：〈「異」鄉「原」位——〈安汶假期〉、《老鷹，再見》中移位、易位與錯位的鄉愁〉，《清華中文學報》第24期（2020年12月），頁263-289。

劉秀美：〈幸福空間：從《老鷹，再見》看移動的聖山象徵〉，《台灣文學研究學報》第22期（2016年4月），頁257-276。

董恕明：〈在渾沌與清明之間的追尋〉，《文學新鑰》第8期（2008年12月），頁129-161。

吳玟瑛：〈圖像敘事與跨文化（再）生產——當代台灣繪本的「世界文學」想像〉，《台灣文學研究學報》第39期（2024年10月），頁163-198。

2. 學位論文

林祁漢：《華語語系脈絡下的少數族裔寫作：夏曼·藍波安、達德拉凡·伊苞及阿來的移動敘事研究》（台中：國立中興大學臺灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2017年7月），頁116

（三）電子媒體

李慧慧〈瞻前並顧後一下「山地建設」：原住民現代史的老生常談〉2025/02/10，臺灣人類學與民族學學會，<https://www.taiwananthro.org.tw/post/2spkvtaa7E28qUx1ndhaY7aotb6>（瀏覽日期：2026/02/08）

