

帝國觀點下的文學想像^{*}

清代臺灣原住民 的妖魔化書寫

陳龍廷^{*}



前言

在個人接觸臺灣歷史與文學的學習歷程中，清代臺灣文學最引人入勝的，就是他們對於原住民形象的書寫。重新面對這些作品，思考如何讓原本被觀察的客體的「他者性」（the Otherness），從帝國的文明視野與書寫的想像中解放出來，這是相當重要的課題¹。

關於清代書寫原住民的問題，我們希望可以作全面性的考古學網絡（*réseau archéologique*²）的考察，在這方面筆者受Foucault啟發頗多。Foucault繼承了F. Nietzsche《道德系譜學》，及其師Georges Canguilhem的方法論，他倡導從資料之間的比對進行橫向閱讀，以釐清作品成立那個時代的無意識結構，目的在考察某社會或某文明的書寫是根據怎樣的規則被寫出來的。這種研究方法論，對於我們研究清代臺灣文學頗有前瞻性。特別是當我們試圖跨入清領時代兩百多年的文學資料海當中，可以提醒我們注意那些中國宦遊文人的論述（*discours*）：他們在書寫的領域，為什麼用哪些詞彙，而不用哪些詞彙，或者一再反覆哪些話語，或以什麼樣的角度在進行想像。他們透過哪些陳述，來認知臺灣這塊新版圖，並由此產生意義，進而形成隱藏權力的論述。在此，本文所關注的是他們書寫原住民的文學資料，他們如何塑造原住民的形象（*image*），或說對於這些未知的人種如何進行文學的想像（*imaginaire*）？他

* 陳龍廷 國立成功大學台灣文學研究所博士生

* 本文榮獲2004年賴和臺灣文學研究論文獎，特此致謝諸評審的肯定與鼓勵。

1 本文可說是筆者在臺灣文學領域的學習之旅，原本為了課堂的期末報告所收集的資料，因相當龐雜而計畫寫成三部曲，本文為其中之第二部。這一系列臺灣古典文學書寫原住民的論述，第一部份〈相似性、差異性與再現的複製：清代臺灣文學中書寫原住民之論述〉（陳龍廷，2003），榮獲2003年賴和文學研究論文獎，而第三部〈現實主義與作者觀點〉未發表。這系列的研究分析，正好說明了清代文人多面向的複雜與矛盾，並不是簡化的歸納或推論，就能得到令人滿意的解釋。賜教信箱：long9c@yahoo.com.tw

2 本篇論文的內文中，西文的斜體字（*italique*）是法文，其餘是英文。

們以怎樣的認識模式（*épistème*）來觀看與了解原住民？他們到底是如何「再現」（*représentation*）這些南島語族？對於原住民的「再現」的書寫本身，隱藏了哪些文明的偏見，及其內在的權力關係？

接受傳統儒家教化的人，可能會以為文學作品反正都是想像的，都是虛構的。換句話說，在「子不語：怪、力、亂、神」的前提之下，文學想像並不需要嚴肅的討論。我們在此，卻有必要把它當作一回事認真看待。想像（*imaginaire*），指涉的並不是真實的對象，而是虛構的秩序（*l'ordre de la fiction*）。而想像，可能來自作家，也可能來自民眾，或那個時代，換句話說，想像是可以型塑常民心智的虛構的整體（*l'ensembles des fictions*）。因此，所謂的傳說（*légendes*），其實承襲了許多世代的集體想像。從美學的價值來看，富有想像的作品讓讀者同情虛構人物的情感，認同其奮鬥的價值。毫無疑問的，文學想像有其相當可觀的感染力與影響力。而意象（*images*），可以說是想像活動所沈澱下來的。透過創作者與讀者協力完成的想像活動，我們逐漸累積出對於土地的、生命的種種意象。

Memmi在《殖民者與被殖民者畫像》提到：對所有殖民者而言，被殖民者經常是以難以令人相信的懶惰（*une incroyable paresse*）形象出現。其次，被殖民者處於非人性化的狀態（*déhumanisation*），包括一系列的否定，從心理到倫理，從無責任感到非人格化。再者，就是神秘化（*mystification*），建構出所謂的依賴情結（*complexe de dépendance*）、可殖民性（*colonisabilité*）。這些被殖民者的形象，目的不外是要讓他們相信殖民統治的合法性（*légitimité*）（Memmi，1985：99-107）。臺灣歷史上曾經經過不同外來政權的殖民，殖民者如何對於被殖民者進行想像活動，以及被殖民者的形象如何在文本的想像中被建立起來。這些問題都是我們需要不斷反覆思索的。

本文所要處理的材料，是清代臺灣文學中一個較特殊的主題，即原住民的妖魔化想像書寫。

關於原住民形象的學術批評，最著名的例子，應該是「吳鳳」傳說。在八〇年代原住民運動興起之後，對於戰後戒嚴時代的國小教科書輾轉引用吳鳳故事提出嚴肅的批判。這故事不僅違背原住民傳統習俗的真實面貌，而且被用來當作強化儒家理想價值「殺身以成仁」的典範，使得原住民永遠要背負著獵人頭的罪名。吳鳳相關的記載，從咸豐年間劉家謀《海音詩》的引文，已頗具神話色彩，再經過日治與戰後教科書的神化誇大，最後變成備受爭議的文化議題。這些文學想像及其背後權力運作所造成的成見（prejudice）及歧視（discrimination），已由人類學者提出深刻的批判（謝世忠，1987：42-45；陳其南，1986：113-131；李亦園，1998：374-417）。

此外，有學者從清代筆記小說中，推論當時的臺灣論述，例如分析蒲松齡《聊齋誌異》的〈夜叉國〉，主角徐姓商人初見夜叉國野人的描述「牙森列戟，目閃雙燈，爪劈生鹿而食」，並嘗試以此說明臺灣論述在想像層次的視覺性滿足（莊雅仲，1993：63）。然而仔細研讀這篇小說，字裡行間卻不曾有「臺灣」這樣的字眼。雖然評論者觀點相當有創意，推論卻可能略嫌大膽。

在此，我們要討論清代宦遊詩人書寫臺灣原住民常見的一種傾向。所謂的妖魔化書寫，並非我們任意情緒性曲解的措辭，例如雍正六年（1728）擔任巡台御史的夏之芳在《臺灣雜詠百韻》寫下這樣的詩句（臺灣詩鈔，1970：28）：

內社諸番氣未馴，如魔如鬼獨稱神；
 揸丫雞距工飛走，跳躍猿猱是比鄰。

此詩將原住民形容為「如魔如鬼」，而且再一次複製了「雞距番」典故（陳龍廷，2003：102-103）。「雞距番」傳說，來源應是郁永河《裨海紀遊》〈番境補遺〉，雖然不見於臺灣文獻叢刊版的《裨海紀遊》，但是從歷來輾轉承襲的文本來看，清代文人將某些臺灣原住民型塑為與猿猴為伍，在森林樹梢中跳躍的「動物」（參見表一）。這種將「他者」非人化，甚至形容

為「如魔如鬼」或「文身文面，狀同魔鬼，出則焚掠殺人³」的妖魔化書寫，對應清代官方史書檔案所說的「臣查生番原與禽獸無異，業蒙我皇上燭照幾先，已奉諭旨勒石，立有界限⁴」、「且生番等頑獷性成，直與禽獸無異⁵」、「內山生番，偉岸多力。論其形狀則與魔鬼相同，論其性情則與禽獸奚異⁶」、「生番伏處內山，性同禽獸，未必通曉禮義；但利害或知趨避⁷」，我們確實相當迫切需要嚴肅思考：文學想像是否與其書寫者背後的帝國觀點有關，而這層關係又該如何釐清？

本文處理兩筆文學材料，首先是「蛇人」的傳說。筆者討論再現複製（*représentation redoublée*）的問題曾舉馬清樞的詩例（陳龍廷，2003：102），然而限於篇幅，對「水濱罔兩蛇頭客」一句並未加以探討。馬清樞引用的典故，應與黃昶逢〈臺灣竹枝詞〉詩中的引文有相同的淵源。為了追溯此源頭，我們挖掘同時代相關的文獻資料，最後發現這個傳說不止在文學家筆下當作典故流傳，而且在官方的地方志有一席之地（見表二）。整體看來，可以說是一個舊時代文人對於原住民形象的集體想像（*un imaginaire collectif*）。一個時代的集體想像，可以說是一個小小的神話。我們探索這樣的神話，不只追溯其輾轉演變的過程，更重要是瞭解那個時代的無意識結構。簡言之，我們要了解是什麼意識型態影響了他們的文學書寫。

其次，我們要討論《野叟曝言》中，英雄文素臣登陸臺灣的探險故事。這本成書於乾隆年間的小說，號稱篇幅最長的中國古典小說，其中融合了講史

3 語出自黃叔璥〈番俗六考〉之「北路諸羅番十」，原文曰：「斗尾、龍岸番，皆偉岸多力，文身文面，狀同魔鬼，出則焚掠殺人。土番聞其出，皆號哭走避」（黃叔璥，1957〔1736〕：138-139）。研判應是輾轉引用郁永河《裨海紀遊》〈番境補遺〉，但在現今版本中皆未見。

4 參見〈福建巡撫劉世明奏聞二麥豐收摺〉（雍正硃批奏摺選輯，1972：47）。

5 語出自中國皇帝的手諭〈乾隆五十三年正月十六日上諭〉（臺案彙錄庚集，1964：738）

6 參見《樹杞林志》「番俗」（林百川/林學源1960：104）

7 語出自乾隆五十二年夏四月中國皇帝的手諭（清高宗實錄選輯，1963：395）

、人情、神魔、豪俠等題材，用以炫耀作者夏敬渠的才華。小說中，除了離奇的故事情節之外，還呈現相當大篇幅的岐黃醫術、天文卜算、戰陣韜略、詩詞文賦以及史事評論等相關知識。對於作者生平、版本分析等研究，前人可資參考的相當多（王瓊玲，1988），然而最有啟發性的，應該是學者從變態心理學的角度，分析此作者耽溺於古怪的性幻想，及異乎常人的強烈道德要求，據此而推論出作者很可能就徘徊在這兩極端之間，產生類似精神分裂的症狀（侯健，1974）。在此，筆者僅從其中對於主角文素臣到臺灣冒險的情節作分析，並對應書中關於平定廣西苗疆叛亂的描述，或可以了解作為清初文人所想像的臺灣原住民世界，以及新納入中國版圖的新天地認識的原始心態。清代臺灣的古典文學中對原住民的書寫，不止其文學想像力需要我們冷靜的頭腦重新批判，透過那些淹沒在泛黃紙堆中的文學作品，或許可以讓我們重新發掘這些文學想像的文本，及其背後帝國統治的權力之間的關係。因題材的特殊性，筆者受法國符號學者A. Julien Greimas⁸的敘事符號學（*sémio-narratif*）的啟發相當多。我們嘗試從《野叟曝言》相關的敘事符號中，整理出其意義結構，並分析其背後的意識型態。

本文論述結構，包括兩大部分，首先是關於「蛇人」傳說的分析，其次是關於「山魃、夜叉、人熊」的敘事符號學分析。從這兩大關注的主軸，最後我們闡釋其交互呼應的和聲結構，並進一步分析這些集體心態。放在臺灣文學的後殖民（postcolonialism）觀點來看，這些觀察與發現尤其顯得重要。

8 葛雷馬斯（Greimas）是1917年出生於立陶宛，卻在法國完成畢生學術研究的符號學學者，六〇年代結構主義盛行的年代，他曾經是李維史陀（Lévi-Strauss）在法蘭西學院的符號學研究團體的重要成員之一。他倡導的結構語意學（*Sémantique structurale*），從符號學的方法論（*la méthodologie sémiotique*）著手，同時繼承俄國學者V. Propp的在《民間故事型態學》（*Morphologie du conte populaire russe*）的功能分析，更細緻地建立文本的敘事與推論的研究。他突破了傳統語言學關於意義（*signification*）的概念，反對將脫離脈絡的字詞（*terme-objet*）當作焦點，而強調形成意義的字詞關係（*l'existence de la relation*）（Greimas，1986）。

「蛇人」傳說的分析

筆者最早是在〈臺灣竹枝詞〉中發現這個傳說。黃逢昶寫過一首生番詩（黃逢昶，1959〔1882〕：29）：

異類猶能感至仁，有臺無物不登春；同遊化日光天下，何獨生人欲噉人

詩句有些拗口，但作者註釋的引文卻引起我極大的興趣。這個為清代知識分子廣為流傳的故事，其來源可追溯自雍正時代的方志《臺灣志略》，遲至光緒時代已經演變為文人創作的典故。其故事精彩的程度，尤其是對原住民的想像，與短篇小說沒有兩樣：

一曰蛇首番：昔陸路提督萬⁹公正色有海舟將之日本，行至雞籠山後，因無風，為東流所牽（傳臺後「萬水朝東」，故其舟不勝水力）。抵一山，得暫息。舟中七十五人，皆莫識何地。有四人登岸探路，見異類數輩疾馳至，攫一人共噉之。餘三人逃歸，遇一人於莽中；與之語，亦泉人。攜之登舟，因具道妖物噉人狀。莽中人曰：『彼非妖，蓋此地之人也。蛇首猙獰能飛行，然所越不過尋丈。往時余舟至，同侶遭噉，惟余獨存』。問何以獨存故？則舉項間一物曰：『彼畏此，不敢近耳』。眾視之，則雄黃也。眾皆喜曰：『吾輩皆生矣』！出其麓，有雄黃百餘斤；因各把一握。頃之，蛇首數百飛行而來；將近船，皆伏地不敢仰視。久之，逡巡而退。逮後水轉西流，其舟仍回至廈門。乃康熙二十三年甲子八月間事（尹士儗2003〔1735〕：104-105）。

故事敘述一艘原本要開往日本的船，因避颱風而開到雞籠山後，四人登岸探路，其中一人被怪物捉去吃，其餘三人逃跑。途中遇到一位泉州人，帶他

9 原木刻板作「黃公」，點校者已發現這個錯誤，更正為「萬公」（尹士儗2003〔1735〕：104註二），筆者比對歷來輾轉抄錄的版本（參見表二），未曾發現有「黃公」的版本，從之更正。

一起上船。原來這個人劫後餘生，告訴他們所謂的怪物就是一種當地人，蛇首猙獰，能飛行，唯一害怕的就是雄黃。末了，他們人手一把雄黃，逃避怪物攻擊而獲得生還。此文夾雜著敘述者對於原住民的極端恐懼害怕，將他們想像成會吃人，甚至將原住民想像是人與動物的混合體，所謂的「蛇首猙獰，能飛行」。

而長相「蛇首猙獰」，到底是什麼模樣？頗費疑猜。從引文中提及害怕「雄黃」這種特點，很容易讓讀者聯想著名的民間故事《白蛇傳》。其中「盜仙草」一齣，敘述白蛇修練成精，化為人形，唯一懼怕的是雄黃。不料許仙在端午佳節，強迫灌她一杯雄黃酒，而現出白蛇原形，當場嚇死許仙。這種蛇的聯想，在清代文人的作品底下，就已經大量存在。《東瀛識略》引用這個典故，將之與鳳山縣民婦被祟相提並論，最後還評論說「巨蛇啖人、老猴成魅，世亦間有，所稱蛇首而人身，則近乎怪矣。」（丁紹儀，1956〔1848〕：85）依循同樣的思考脈絡，何澂「臺陽雜詠」收錄一首鄉野奇談的詩（臺灣雜詠合刻，1958：74）：

試聽談瀛事最新，暗洋弱水不無因。老猴已死偏成魅，巨蟒何來竟啖人！

龜有兩頭差可怪，牛生六足見曾親；孽魚奚自能登岸，似戮飛廉到海濱。

作者幾乎句句用典，除鳳山縣民婦被祟¹⁰之外，還加上雙頭的烏龜、六隻腳的牛、擱淺在海灘的鯨魚等稀奇古怪故事。其中「巨蟒何來竟啖人」的詩句，完全沒有人的形象。幸好作者加註，再引用一次典故，才讓我們了解其源同樣出自「蛇人」傳說。以現在我們對於原住民的知識，重新檢視這個輾轉

10 何澂曾於光緒一、二年間(1875-76)兩度隨王凱泰、丁日昌二撫襄辦營務。《臺灣雜詠合刻》之刊印，至七年成於何氏之手。何澂詩句「老猴已死偏成魅」，依照作者註解，係出自《臺灣縣志》的傳說（臺灣雜詠合刻，1958：74）：鳳山有民婦被祟，暮即見形，如人似犬。邑令為牒告城隍神，忽雷震怪走；入地掘之，得死猴一，祟遂絕。

傳抄而變形的古怪簡略描述，所謂「蛇首猙獰」，或許可能是指額頭上刺青的波浪紋的臺灣原住民。對於生平頭一次看到臺灣原住民的中國人而言，在激動情緒之下而產生這種文學想像，是頗合理的推測。

至於其動作特徵：「能飛行；然所越不過尋丈」，能夠「飛躍而來」，表面上似乎如臺灣飛鼠一般。不過，至少可以肯定其跑步動作一定相當迅速，在中國人的眼中，就像在飛一樣。臺南佳里著名的「飛番墓」，正好可以提供我們另個了解的線索：這座乾隆丙申年（1776）所立的墓碑，主角程天與，是西拉雅族人，據說他擅長跑步，能夠跟奔馳的駿馬競賽，而乾隆遊江南時，曾被皇帝召見三次的殊榮，墓碑上鐫刻有「父子面君三次」的字樣（大道兆行1942a；1942b）。因此「能飛行」的形容，或許就是描述原住民跑起來相當迅速，宛如飛一般，如同曾被稱為「飛番」的平埔族人一般。

整體看來，「蛇人」傳說原本為船難的典型，而清代史書中的船難紀錄，通常傳達比較樸實正面的觀點（黃叔璥1957〔1736〕：140）：

康熙壬寅，五月十六至十八三日大風，漳州把總朱文炳帶卒更戍船，在鹿耳門外為風飄至南路山後；歷三晝夜至蛤仔難，船破登岸。番疑為寇，將殺之；社有何姓者，素與番交易，力為諭止。晚宿番社，番食以蜃；朱以片臠餉番，輒避匿不食。借用木罌瓦釜，番惡其污也，洗滌數四。所食者生蟹、烏魚，略加以鹽；活嚼生吞，相對驩甚。文炳臨行，犒以銀錢，不受；與以藍布舊衣，欣喜過望，兼具蟒甲以送。蟒甲，獨木挖空，兩邊翼以木板，用藤縛之；無油灰艙，水易流入，番以杓不時挹之。行一日至山朝，次日至大雞籠，又一日至金包裹。

這則有歷史紀年的船難記錄，時間發生在1722年5月18日，事件主角漳州把總朱文炳，地點在東臺灣的宜蘭（蛤仔難）。事件除了描述原住民的特殊生活形態，如殺豬招待客人、喜好生食魚蟹等不同於中國的異文化，也強調當地人對待外來不速之客心態的轉變，從懷疑外來者可能的不良企圖，到後來

顧慮去除的悉心款待，並以獨木舟送船難者由大雞籠、金包裏離開。以中國人觀點來看，臺灣原住民應該對於來自中國的船難者抱持善意，然而放在歷史的框架中，如果原住民對外來者缺乏戒備心態，卻極可能遭受危險。明代末年著名的海盜林道乾，據說曾逃到雞籠山，而中國、日本倭寇及海盜之間的恩怨，最後卻造成當地海濱部落遭焚燬，而原住民也全體遷徙至東臺灣（流求與雞籠山，1963：101）：

「明史」「雞籠山傳」曰：『世宗嘉靖末，倭寇擾閩；大將戚繼光敗之，倭遁居於雞籠山之淡水洋，其黨林道乾從之。已道乾懼為倭所併、又懼官軍追擊，揚帆直抵浚泥，攘其邊地以居；號道乾港。而雞籠遭倭焚掠，國殘破。初，悉居海濱；既遭倭難，稍稍避居山後。』

由此可知，一般史書所載的船難故事，與「蛇人」傳說有相當大的差別，後者經過反覆複製之後，卻傳達出對於臺灣當地原住民光怪陸離的印象。

追尋「蛇人」傳說的承傳關係（表二），可以發現這個傳說的幾個來源。首先是清代方志，如《臺灣志略》、《重修福建臺灣府志》、《福建通志臺灣府》、《噶瑪蘭志略》、《噶瑪蘭廳志》、《重修臺灣縣志》、《續修臺灣府志》、《東瀛識略》、《彰化縣志》、《淡水廳志》，大多放在接近卷尾或卷尾的附錄當中，收錄在志餘、或叢談、奇異、紀事、漫錄等體例之下。其次，同時代文人的文學創作當作典故的運用，包括何澂、黃昶逢、馬清樞等文人雅士也輾轉將之當作書寫的想像空間。

這個混合歷史與想像的書寫，不知確切傳言起於何時。從流言傳說，到文人採集收錄在清代方志中，在年代上也有些差距。我們無法瞭解雍正時代的採集者根據什麼，推測出「康熙二十三年八月」的逼近事件發生日期。然而，這種有著歷史紀年紀月，卻又有著奇怪文字想像的內容，彷彿真實與虛幻結合在一起的奇怪混合體，特別是提到曾任福建水師提督的萬正色，據《新校本清史稿》，可知此人曾在康熙十九年打敗鄭經的軍隊。「蛇人」傳說最原

始的來源，應出自尹士俚的《臺灣志略》。此書，臺灣文獻叢刊無收錄¹¹，筆者根據中國北京九州出版社的版本發現，原收錄者將蛇首番與雞腳番、吞鹿蛇、蛇藤、暗澳等條目同列，並標明「此雜輯遺事之大略也」（尹士俚，2003〔1735〕：105）。傳統中國方志經常附錄當地的災祥怪異、奇風異俗等篇章，作為卸任地方官員留給接任者施政參考。而得以接觸到這些資料的，正是陸續來自中國的宦遊文人，他們接觸臺灣新鮮的風景，再揉合這些文字的想像，便成為極為特殊的文學想像。

比較各版本，黃逢昶在傳述這個故事時，做了一個小變動。官方史書《臺灣志略》《重修福建臺灣府志》《續修臺灣府志》《彰化縣志》《福建通志臺灣府》《噶瑪蘭廳志》引述故事時只說明「彼非妖，蓋此地之人也」，《噶瑪蘭志略》「彼非妖，亦此地之人耳」，或《重修臺灣縣志》「彼非妖，即此土人也」。相對的，黃逢昶將「他者」稱為「此非妖物，即生番之別種也」，他似乎假設有一種特殊種類的生番，並不會獵人頭，而是會吃人，即「噉人」、「噉之」或「啖之」，然而臺灣的原住民當中，並未曾有過食人族的紀錄，這是相當奇怪的「他者」的想像。無論這段文字如何怪異，都承認眼前所見的並非怪物，而是「此地之人」、「此地土人」或「生番之別種」，可見清代文人將臺灣原住民書寫「非人化」的傾向。較特別的是「蛇首番」的稱呼，除了最早收錄這個傳說的《臺灣志略》、《重修福建臺灣府志》之外，其餘均已刪除，似乎意味著這類非正式的分類名詞，除此個案之外，缺乏明確對應的對象。其次，黃逢昶的版本將事件發生的人物姓名頭銜（陸路提督萬正色）、時間（康熙二十三年八月）都刪去，以上這些文本更動，似乎都使得這傳說從原有的歷史背景舞台中抽離出來，而成為抽象的文學

11 尹士俚的三卷《臺灣志略》，成書於雍正乾隆年間。尹士俚，據《重修福建臺灣府志》記載其事跡：山東濟寧人，監生。雍正十三年任。著有《臺灣志略》。乾隆四年任滿，補湖南郎裏道。

想像的故事。

黃逢昶在光緒年間宦遊臺北，曾經奉命至宜蘭催收臺北城捐。他在〈上岑宮保撫番稟稿〉中所透露的訊息：「生番以殺人為快，後山番逆無一月不傷人命，即無一月不毀民房」，而生番趁臺灣官軍防務鬆懈，不肖奸徒藉「換番」牟取不當利益，實助番貪為虐。所以他提議招募五百壯丁，以便官方對生番「剿撫雙管齊下」（黃逢昶，1959〔1882〕：2）。可知他所了解的生番的獵人頭行為，幾乎是一種令人戰慄的人格特質。在現實中對於生番恐懼的情緒，結合了這個輾轉流傳的「蛇人」傳說，從而將「生番」的能指（*signifiant*），賦予一種新的所指（*signifié*）內涵。

黃逢昶的例子，正好說明晚清的文人偏好在詩作引用方志中的典故，以炫耀自己的博學多聞。以上分析，再次印證筆者提出的清代宦遊文人書寫臺灣原住民的三種認識模式（陳龍廷，2003）。其中的「再現的複製」，指這些一再沿用前人的知識，塑造他們心目中「應然」（*ought to*）的異國風情。依照中國歷史書寫的傳統，清代中晚期的方志資料來源，不外乎反覆抄錄（*copier*）早期的作品，而在文學書寫上，一、二百年後的文人更進一步將這些作品及方志當作新典故使用。很有趣的，我們也看到了文言文書寫現實能力的侷限與歧異式的理解，原本的土人，經過一再傳寫，在文學家筆下成為「蛇人番」、「生番」、「蛇人」、「蛇首而人身」或者「巨蟒」。沉溺在新典故引用的晚清文人，對於土地歷史的認知卻是斷裂的。這層斷裂（*rupture*），可說是形成了另一種認識模式：經由不斷的再現複製書寫，以文本中的原住民形象進行的想像活動，替換了對於周邊真實原住民的觀察與描述。在這樣的再現複製活動中，如何能夠了解「蛇首猙獰，能飛行」，可能指的是真正活在臺灣這塊土地上的原住民，他們的黥面外貌，及擅長跑步的特徵？

日治時代的學者伊能嘉矩在〈支那人の臺灣土蕃に關する人種的觀察〉一

文中，批評有些清代中國人對於台灣土番的人種觀察，極其粗笨，缺乏學術上的參考價值，主要的因素就是將土番直接認定為化外異類，如《諸羅縣志》的「鮮食衣毛，所異於禽獸者，幾希矣」、《東征集》的「此輩，雖有人形、全無人理」、《問俗錄》的「鳥語鬼形，殆非人類」。此外，他例舉清代虛構誇大的傳說時，就對於這段《臺灣志略》的吃人肉的原住民記載，抱持著懷疑的態度，認為那是「誇大形容」（伊能嘉矩，1997〔1904〕：623-624）。

總之，「蛇人」傳說本身，就是將臺灣某些原住民想像成「非人類」，如同動物一般。以意義結構來分析，「文明/野蠻」及「人/非人」的二元論（binary oppositions），在這裡成為類比的命題。這種二元論的命題，可以說是帝國統治的中心與邊陲差異的價值評斷，從核心的文明禮樂之邦，到邊緣的夜郎自大，甚至「如魔如鬼獨稱神」。由此，或許可以了解清代宦遊文人的集體心態，他們將距離中心最遙遠的他者予「非人化」，其實也就是剝奪作為一個人的權利與尊嚴，在某種程度上，正反映了帝國統治者的觀點。

「山魃、夜叉、人熊」的敘事符號學分析

《野叟曝言》的版本¹²，坊間通行的珍藏本，以臺北世界書局一百五十四回版本最佳，但是一些淫穢禁忌處皆刪除。據研究指出：毘陵彙珍樓活字本精而不全，石印本全而不精，世界書局的珍藏本汰淫去穢（王瓊玲，1988：14-17）。本文探討《野叟曝言》中關於臺灣的情節，參照毘陵彙珍樓版第六十三

12 據孫楷第《中國通俗小說書目》的研究，該書寫於乾隆年間，初以抄本流傳，後世以印刷型態出現，已遲至光緒年間。他認為傳本有兩種：光緒辛巳年（1881）毘陵彙珍樓活字本，一百五十二回；光緒壬午年（1882）申報館排印本，一百五十四回。

帝國觀點下的文學想像——清代臺灣原住民的妖魔化書寫

回〈誅夜叉六熊戴德 救作忠六義同仇〉，以及世界書局版本第六十五回〈除山怪一士顯威 誅夜叉六熊戴德〉、六十六回〈救作忠六義同仇 遇飛熊雙雄相會〉¹³。

首先，關於臺灣的論述，是透過英雄文素臣初次登陸臺灣的感想獨白來表達：

復至漳州興化，盤旋回轉，然後渡海到臺灣來，各處歷覽。暗想：

「這臺灣孤懸海外，山深箐密，若中國有事，亦一盜賊之窟」（崑陵彙珍樓版：1735）。

主角的獨白，某種程度上，呈現出清領初期對於臺灣的輿論觀感。臺灣對於清領初期的中國人而言，不但相當曖昧不清，而且是恐怖的，如主角文素臣對於臺灣的第一個印象就是「盜賊之窟」。《野叟曝言》的作者夏敬渠是活躍在清康熙乾隆時代的文人¹⁴，在小說文本中寫下這樣的觀感，不令人意外。這種污名化書寫的動機，應該與清初臺灣棄留爭議的政治輿論相呼應。康熙二十二年（1683）八月，明鄭滅亡，可說已經消除清廷多年的邊患。可是對於當時是否請置臺灣鎮守官兵的政治議題，康熙皇帝命令大臣討論，卻一直懸而未決。一般官員大多主張棄守臺灣，理由不是說臺灣孤懸海外，容易變成賊藪，就是說這個地方是蠻荒世界，畫入中國版圖一點好處也沒有。因此他們多主張只要扼守澎湖做為東南屏障，而從前移居臺灣的人只要將他們全數遷回原籍就好。雖然事實上，極力主張留守臺灣的施琅獲得主流派支持，而小說的想像書寫卻反映了棄臺論的觀點。

13 對照版本的差異：崑陵彙珍樓版缺第三、第四回，原本的第六十五回，變成第六十三回，而珍藏版刪去第六十九回，為補足一百五十四回數，遂將六十五回裂割為兩回。（王瓊玲，1988：183）

14 據趙景深〈野叟曝言作者趙二銘年譜〉：夏敬渠生於康熙四十四年（1705），卒於乾隆五十二年（1787），享年八十三歲。

再者，我們關心的是，透過主角所看到臺灣島上的居民長什麼模樣。在小說的想像世界中，臺灣這塊土地上，首先出現的是兩大邪惡角色：山魃、夜叉。根據小說敘述的脈絡，英雄首先遭遇的是化為美女形象的山魃：

一日，走進一山，迷失了路，越走越遠，看那山峰插劍，陡立百丈，杳無人跡。天色漸暗，不覺心慌，見山腳有一洞，欲進宿歇。錦囊探頸進去，一看見洞頂轉有天光露入，卻照見無數骨殖，嚇得屁滾尿流，連忙縮出。素臣進看慘然，叫了錦囊進來，說道：「你我百年之後，俱成枯骨，有何可怕？」因檢塊大石，將洞口塞住，坐在髑髏中間，似睡非睡。朦朧之中，似有許多人跪在面前叩拜；睜眼看時，卻又了無所見。聽錦囊時，已鑽在衣襟之內，沈睡去了。坐了一會，便也睡去。忽覺有人把陽物搓挪，急睜開眼，見一美貌女子捱坐身邊，一手勾住素臣肩項，一手身進素臣袴中搓挪陽物¹⁵。素臣暗想：「此必山魃也。」因一手掰住美女纖腰，一手去拔那寶刀。那美女心慌，一手擠捻腎囊，一手摳挖雙眼，吐出尺許長舌，如劍風一般，來刮削頭面。素臣不及拔刀，運一口氣，腎囊堅如鐵石，隔過摳眼之手，挽著長舌，用力攪轉，登時攪出數丈舌頭，繞滿手臂。那美女渾身無力，放開兩手，眼中滴淚，苦切求饒。素臣猛力一扯，舌根扯脫，那美女手足一蹣，倒在地上。素臣拖來，坐壓於上，坐到天明，肋骨盡斷，屍骸冰冷。因喚醒錦囊，立身起來。錦囊瞥見女屍，及素臣臂上血淋淋長舌，嚇得面無人色。（崑陵彙珍樓版：1735-1736）。

在此所呈現的是，非常原始世界的想像。一開始，英雄來到人跡罕至的洪荒世界，似乎意味著文明世界的盡頭，或中國文化的極邊緣國度，接著書寫山洞與髑髏白骨，表現遠古的荒涼，與死亡的窒息感。而英雄的觀察對象，

15 世界書局的版本，詞彙變動如下：「忽覺有人向他身上摸索，急睜開眼，見一美貌女子捱坐身邊，一手勾住素臣肩項，一手身進素臣褲中。」

先是美女形象，後變臉為恐怖妖怪，可說是十足典型的英雄冒險故事。其次，主角要面對的強敵是夜叉：

素臣道：「此處必有異獸，故有此山魃¹⁶做配，傷害生人，以致骸骨堆滿洞中，快些尋路回去。」錦囊半字俱無，抖戰不已。素臣脫掉舌頭，正待掇石出洞，只見洞頂走下一怪，青面赤髮，紅眼靛身，一張血盆般的闊嘴，搯出四個尺許長的獠牙，身長三丈，腳闊一尺，飛步下來。錦囊大喊一聲，倒在地上。素臣知是夜叉，料無生理，不顧錦囊死活，扳開石頭，鑽出洞去。夜叉不捨，從洞內躡將出來。素臣已掣寶刀，閃在洞外，用盡平生氣力，照著夜叉頸項，斫一刀，恰恰把夜叉一顆大頭斫下。夜叉頭便斫去，屍身兀自往外躡出。素臣舉刀，望著夜叉背心，儘力刺下，直插入去，鮮血直噴，屍身仍往外躡。素臣連著刀，死力欽捺，手腳擺動一會，方纔僵直。素臣力竭，氣喘無休，喘息少止，纔叫喚錦囊。（崑陵彙珍樓版：1737-1738）。

英雄接連除去這兩大邪惡的勢力之後，臺灣這塊土地上才開始出現的善類，所謂的「人熊」，在敘述的脈絡中，他們是以等待來自中國的英雄救援的受壓迫者的姿態出場：

正說未定，只見山頭走出一陣人熊，急奔素臣。素臣著慌道：「今番死也！」要想掙扎起來招架，卻渾身攤軟，不能動擡。錦囊也知人熊厲害，安心待死。卻見那些人熊，奔至跟前，看了夜叉屍骸，跳躍不已。隨有兩個熊，便來扛擡素臣，有一個熊便來背負錦囊。素臣等不由自主，任他擡負上山，走入一個大洞，洞中石臺石凳，天然佈置。兩熊放下素臣，納坐南面一大石凳上，一熊放下錦囊，齊走下去，向上跪拜。素臣好生驚異，暗想：「這光景大有生機」。遂大著膽說道

16 崑陵彙珍樓版，此處原作「出魃」，參照世界書局版本「山魃」，較合乎文意，從後者改之。

：「我因迷路，誅此怪物；你若不加害，望指引我出去。」眾熊點點首，卻去捧出鹿肉、獐貍、豹胎、象白，許多珍品，擺在石臺之上，似請素臣啖食一般。素臣正在飢餓，因把寶刀割食，又分些與錦囊。主僕二人食肉，入口方知是薰炙好的，香美異常，大家放量飽餐。（毘陵彙珍樓版：1738-1739）。

故事最後，英雄不但將人熊受制於邪惡勢力統治的悲慘情境「解放」，而且還救出了同樣來自中國，不過卻屬於叛亂集團的黨羽：一個勾結宦官的和尚，及無辜受害者袁作忠等人：

忽聽有呻吟之聲，素臣根問眾熊，眾熊都指著旁邊一塊大石板，有一熊便出掀開。素臣近看時，卻是兩個和尚，一個大漢，因板下本有低窪，故尚未壓死。素臣提將出來，仍坐下喫肉。待肉喫完，看那三人，已回轉氣來，齊向素臣叩謝。素臣道：『你們是何處人？因何被捉在此？』那大漢道：『小人住在泉州府，有事到臺灣，路遇這兩個和尚，小人不認得他，他卻認得小人，要害小人性命。小人鬥他不過，望這雞籠山坳中逃命，這和尚趕進來，卻被夜叉看見，俱挈進洞，壓在石板之下，性命只在早晚。不想得遇大仙，伏乞救命！』（--）一個虎頭暴眼的和尚說道：『這人名叫袁作忠，是個放火逆奴，把他家主數萬糧食一把火燒掉了，逃走在外。他家主是僧人的護法，托過僧人緝訪。僧人到這裡，遇著他，也不過勸他回去認罪，他反行凶拔刀砍斫，僧人只得與他廝拼，卻被夜叉看見，都捉進洞』（毘陵彙珍樓版：1739-1740）。

在盤問之下，袁作忠獲得活命，而那和尚得到的待遇，卻是「素臣不待說完，即問有無割付」，雙方當場翻臉，最後被一熊「將手一按，肩骨已折，挫倒在地」，他隨即向眾熊解釋：

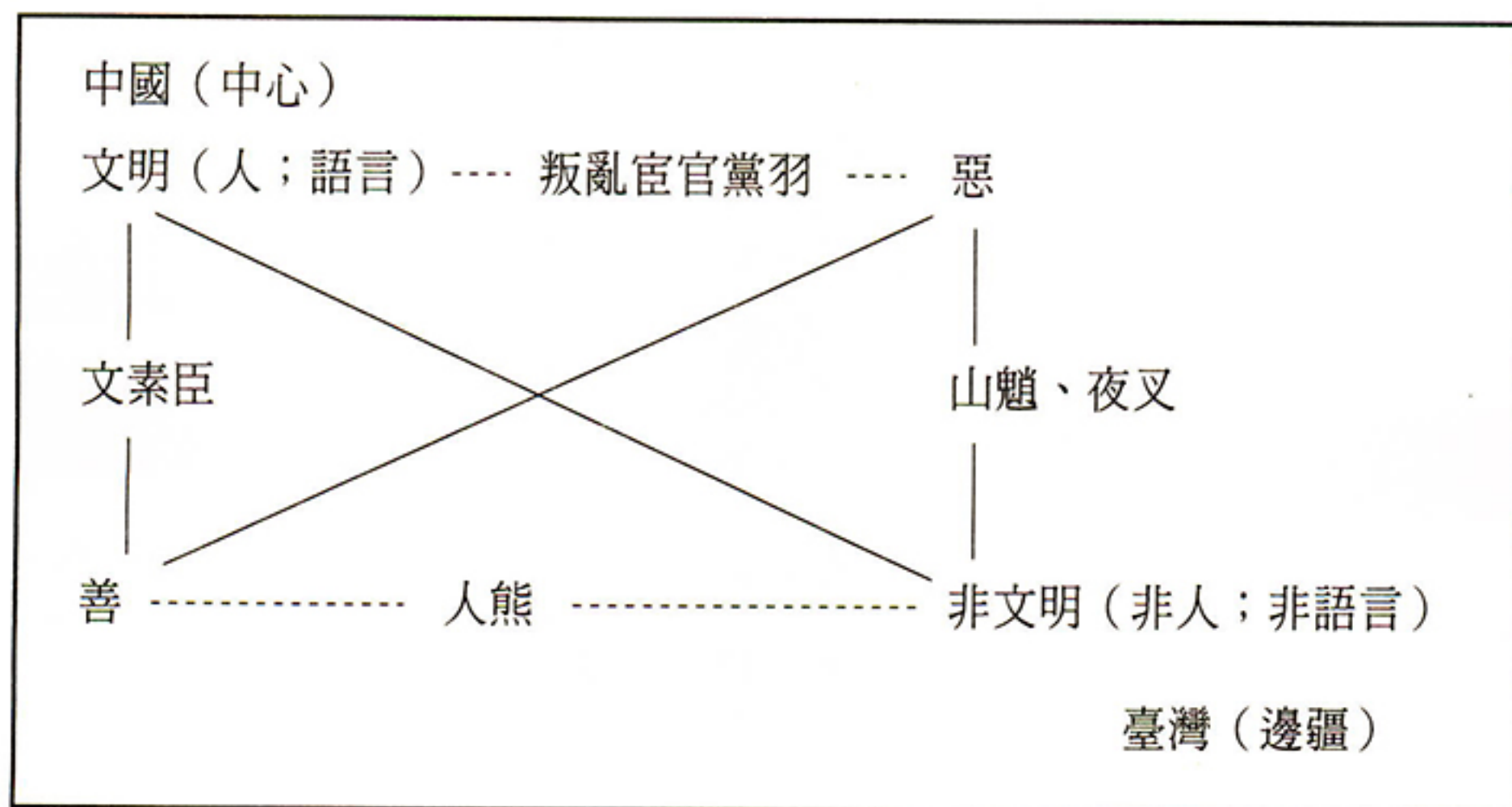
素臣向眾熊道：「這和尚是一個惡逆宦官靳直的黨羽，靳直現要謀反

，這和尚是該殺的！」而那些人熊都像聽懂道理似的，連連點頭。
（崑陵彙珍樓版：1741）

由此可知，英雄在此不但擔任掃平邪惡勢力的司法警察角色，而且還肩負司法審判的任務。此外小說進行的情節，重複著食人的主題，作者藉袁作忠之口，重新描述文素臣的功績，以及夜叉「喜啖生人」的習性：

作忠道：『恩爺若無道法，豈能安坐此處，使人熊聽命，夜叉斂迹乎？』素臣因把迷路，及除山魃夜叉之事說知，道：『這些人熊想必深恨夜叉，故見他殺死，反把我擡進洞來，奉獐鹿等肉與我啖食，那有甚道法來？』作忠吐舌道：『恩爺即無道法，也就是天人了。那夜叉喜啖生人，有摧獅碎象之力。前日小人也曾用刀去斫，刀鋒破缺，他皮膚無損傷，怎恩爺一刀就砍下頭來，豈不是天人嗎？』（崑陵彙珍樓版：1741-1742）

整理小說中的人物關係，我們嘗試做出以下的敘事符號學分析：



一個情節的基礎陳述（*énoncés élémentaires*），可區分為狀態的陳述（*énoncés de faire*），及作為的陳述（*énoncés d'être*）兩種（Greimas，1983：68）。而此情節基本上可說是由這兩個陳述交織而成：狀態的陳述「人/非人」，及作為的陳述「善/惡」。如果以「善/惡」這陳述的斜線二分，左上的文

素臣與叛亂宦官黨羽，與右下人熊、山魃、夜叉，對應於清代帝國統治臺灣的時代背景，正好相當於中國/臺灣兩個世界的價值觀。整段小說情節中，除了主角文素臣及其僕人、叛亂宦官黨羽以及受害者等，是來自中國的「人」之外，其餘凡是在臺灣所見所遇到的，都屬於「非人」。在敘述中的非善類角色，無論是「一手擠捻腎囊，一手摳挖雙眼，吐出尺許長舌，如劍風一般，來刮削頭面」的山魃，或「青面赤髮，紅眼靛身，一張血盆般的闊嘴，搯出四個尺許長的獠牙，身長三丈，腳闊一尺」的夜叉，都是恐怖異常的形象。而善類的角色，例如受山魃、夜叉等統治的弱者，竟然是「人熊」，並不完全具備人的形象。

整體來看，此情節大抵上是敘述：來自中國的英雄，文武雙全的英雄姿態，君臨臺灣這蠻荒小島，主動除魔降妖，以接受土著朝貢膜拜感謝。而臺灣土地上的受壓迫者，接受英雄的救贖，報以「鹿肉、獐狍、豹胎、象白」等珍品美食。這讓人聯想到描寫鄭和下西洋《三保太監西洋記通俗演義》之類的故事，每每登陸陌生國家，殺敗番邦將領，最後滿載貢品隨船帶回。不過，相當特殊的是這裡對於當地土著的描述，包括人熊、山魃、夜叉。這些名詞，根據文本脈絡來看，都是來自小說中的英雄文素臣內心獨白的命名（nomination）與分類（classification），由此可以發現：語言的強大力量，在於對未知新世界的重新加以定位，賦予他們一個新的名字。即使這名字，在舊世界的文明場域中，是陳腐不堪的名詞¹⁷。

17 夜叉，原本是佛教名詞Yaksa的翻譯，然而像《三遂平妖傳》之類的筆記小說中，經常給予負面的評價。《閱微草堂筆記》「余督學福建時。山魃或夜行屋瓦上。格格有聲。遇轅門鳴。則跟蹌奔逸。」（紀昀，1988：3505）而且解釋其淵源：「海之有夜叉，猶山之有山魃。非鬼非魅。乃自一種類。介乎人物之間者也。」（紀昀，1988：3357）此外，在官方文書的用語，偶而也將山賊、土匪或叛軍稱為「山魃」，例如清康熙年間西扼福建耿藩之變，南拒鄭經海軍的浙江總督李之芳，在他的《李文襄公奏疏與文移》中提及：「且各處山魃土賊見在竊發，無可抽調。」（李之芳，1970：34）、「若夫湖寇山魃，亦恐乘機竊發。」（李之芳，1970：6）

「山魃」在小說中以美女的形象出現，除了露骨的展現其性的飢渴（desire），「一手勾住素臣肩項，一手伸進素臣袴中搓挪陽物」，直接摸男人的「腎囊」（即睪丸）之外，而且還顯露出危險殺機，「摳挖雙眼，吐出尺許長舌，如劍風一般，來刮削頭面」，稍不小心可能就會成為山洞中的骸骨。她所呈現的形象，同時存在性的吸引力與危險¹⁸。山魃在「性」方面的主動，相當於挑戰了男女性愛的主動/被動關係，似乎動搖了書中傳統的儒家理念，挑戰了男尊女卑或男性採取主動的大男人主義。文學想像的女性主動的情節，正好是對傳統秩序的反轉。男女關係的逆反，是否跟帝國觀點的統治者/被統治者的關係相呼應？在這樣的政治倫理中，被統治者只能被動地滿足統治者的需要，而不能主動地向統治者提出自己的需求，否則會被歸入大逆不道的「造反」行為。值得注意的是，清代官方文書用語偶而也會將土匪、山賊等叛逆者，稱為「山魃」。

與陰性惡魔相對應的是「夜叉」，一個陽性的惡魔形象，小說終止描述其容貌醜惡，還未有對主角實質的攻擊行為之際，就已經被消滅了。

「人熊」到底是人，或者不是人？小說中有時又將他們稱為「熊」或複數的「眾熊」。「熊」的動物的外貌，似乎意味著強烈地抗拒承認那種「動物」視為「人」。不過，終究有「人」這樣的字眼，至少比起「山魃」、「夜叉」有更接近於「人」的形象。由本文敘述歸納出其特質：所謂的人熊，並沒

18 《野叟曝言》對於性方面的行為敘述很多，古怪的是，幾乎很少是正常的。有人認為書中充斥的淫穢醜化僧人、道士，具有詆毀佛道、強化剷除佛道二教等政治意義（王瓊玲，1988：18），也有人從變態心理分析，認為這些不正常的性描寫，一方面傾向暴力，如書中描寫的虐待狂（sadism）或受虐狂（masochism）、甚至取胎等情節，另方面傾向暴露，包括偷窺（voyeurism）、表演狂（exhibitionism），對作者而言，似乎直截了當的性行為不夠刺激，還需要與暴力，或暴露連在一起，才夠引起色情的感受。這種情形，顯示作者夏敬渠有一種性的膠著（sexual obsession）（侯健，1974：19）。由此可知，小說中的性的描寫，並不被用來作正面肯定的評價，而是詆毀對方，以及滿足自己的性幻想。而放在清領初期臺灣的書寫脈絡底下，也有包括這兩種政治詆毀與性幻想的奇特隱喻。

有自己的語言、但聽得懂人語；會燻炙的熟食生活、懂得叩拜、點頭等。

若從臺灣歷史與文明來理解，所謂的「山魃」、「夜叉」、「人熊」，應該是指生活在臺灣這塊島上的居民，以現在的流行語稱呼，或許可以相當於臺灣的原住民。依照敘述脈絡類型區分，小說中的原住民可以分為兩類，前者是會危害人類的、會吃人的，後者的文明程度稍微高一點，如文本所描述的，至少他們已經懂得熟食，而不是停留在生食的階段。書寫者似乎有意將「人熊」當作可以接受教化，且臣服納貢的類型。從統治者的觀點，這類型的臺灣原住民確實比較可以納入帝國子民，相較於清代官方的政策，將原住民分為「生番/熟番」的分類的原則，以「受教化」（漢化）與「歸附納餉」之有無作為判別標準，兩者具備者為「熟番」，反之為「生番」，或許可以從這個小說文本所透露的文學想像的意義結構加以理解。如果將「山魃」「夜叉」視為臺灣納入中國統治之前的實質統治者，這些虛構的想像，可以說對於他們予以醜化、妖魔化，目的似乎為了完成外來者文素臣的英雄形象，展現一個等待王道教化的蠻荒落後之島，對於文明的統治者的來臨有多迫切渴望的期盼。

此外，如果將語言當作文明非常重要的象徵，文素臣所說的話，臺灣的人熊竟然可以聽懂，但是後者沒有語言表達能力，只能點點頭以表贊同。這似乎意味著：幾乎直接剝除原住民以語言表達自我意識情感的可能性。或可說是將「他者」的語言，當作毫無社會意義的動物聲音。在以漢字為中心的社會中，似乎只有任人宰割的份¹⁹。這層語意結構關係，更可以讓我們瞭解為何整個清代關於臺灣原住民的認知與描述，大多止於外表容貌的描述，較少將透過原住民的語言，來瞭解異族的神話傳說或思維方式。不止將缺乏漢語表

19 道光年間任噶瑪蘭通判柯培元的〈熟番歌〉：「啁啾鳥語無人通，言不分明畫以手」，相當令人動容地描述原住民在面臨喪失土地，雖期盼司法還他公道，卻受制於語言能力的悲慘下場（柯培元1961〔1835〕：191）。

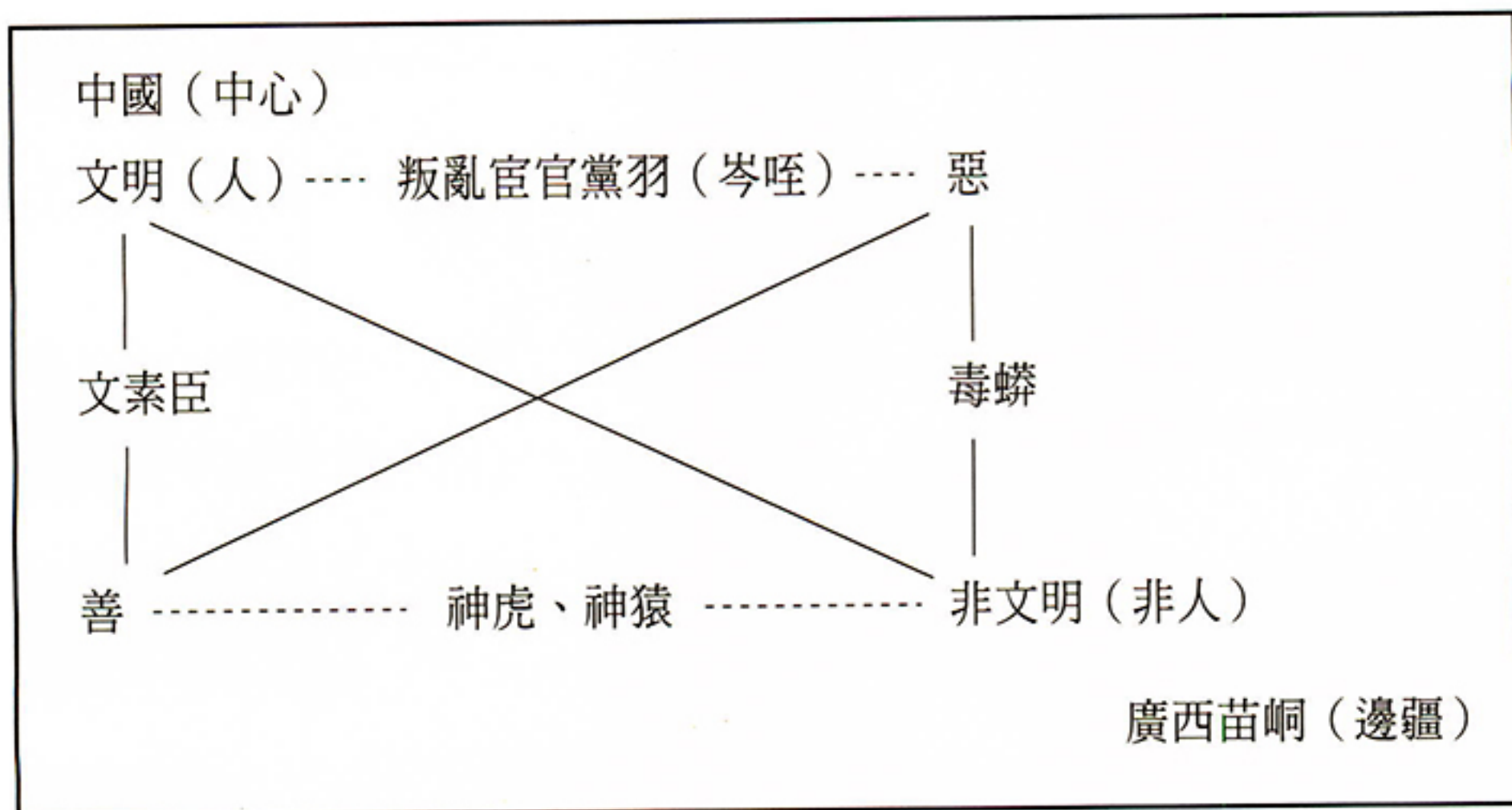
達能力的族群當作「異族」，而且進一步將他們當作「非人類」。語言的強大力量，在小說敘述中可以發現；語言可以分辨出「善/惡」，所謂的好人/壞人，全憑英雄的人生經歷，以及當場以語言進行審問來判斷。對於新世界的道德判斷標準，所根據的是全憑主角文素臣的主觀經驗。

對照小說中其他類似臺灣的例子，《野叟曝言》描寫廣西峒苗作亂。這些帶頭與朝廷對抗的赤身峒，也是被視為「野蠻」的邊疆民族：

這赤身峒主，是毒蟒種，一胞男女兩個，長成自為配合。生下五男五女，又配成五對夫妻。渾身肉鱗，刀矢不入。男女裸體，生性淫凶，交合不避生人，鬪殺不避矢石。飢啖人獸，渴飲膏血。役使猛獸，膂力絕人。從前都伏處深山，與世隔絕。六七年前，漸漸出山，擾害旁峒。岑啞故投順他，作一個泰山之靠。（毘陵彙珍樓版：2428-2429）
廣西山峒，俱有瘴癘；何況赤身峒，是惡獸所聚，毒蟒父子夫婦，俱啖生人，吃不盡的，隨處撩棄，屍肉薰蒸，毒氣團結！（毘陵彙珍樓版：2430）

關於人類的起源，苗族認為他們是來自人首蛇身的男女結合，生下其後裔。作者似乎引用了神話傳說，卻將這些族群安置在這樣邪惡的敘述中，不但有毒蟒的形象，其首領被稱為「毒蟒大王」。吃人主題，在這裡又一再出現，所對的「俱啖生人」，甚至將邊地瘴癘之氣的原因，歸諸於吃不完的人屍腐敗所產生的。

而幫助英雄平定邊疆叛亂的苗族，包括虎彌峒的神虎、彌猴峒的神猿等，也都是動物的形象。仿照上述的敘事符號學分析，將這段敘述解析如下：



苗疆雖說在中國的邊地，分佈在湖南湘西、貴州銅仁一帶，但比起臺灣，總算是在中國境內，作者所能掌握的相關知識較多，除了以淫穢好殺的「毒蟒」意象，來污衊不歸順朝廷的苗族，毒蟒也有語言能力。此外，稍微不同的是，與漢人親近的苗族，透過小說家誇大描述的風土民情，也夠讓漢人驚慌失措，例如這幾千里一帶「風氣最好」的葵花峒已婚婦女，有「蒙頭受姦」的風俗傳說²⁰。

在帝國觀點下的文學想像，傾向於將這些與中國不同的邊疆民族，予以野蠻化、甚至是妖魔化。小說中的苗族，無論是贊同或反對中國統治，最令人印象深刻的是他們有著毒蛇、老虎、猿猴等動物的形象。在書寫策略上，「文明/非文明」是帝國的 center 與邊緣論述。而統治者對於被統治的對象，有學者建構出同心圓式族群關係：由天子為中心出發的，外層擴散出去，分別為

20 《野叟曝言》描述苗族：「葵花峒女人就是愛那男子，必向父母翁姑丈夫說明，方與往來。若在路上，猝然被男子捉住，也把衣服蓋過頭面，憑他行姦，總不與他做嘴講話。（…）到了別峒及邊苗民，先時蒙著頭，到得快活起來，便扯下衣服，與他講話做嘴，不顧廉恥了。」（毘陵彙珍樓版：2511）而眉批小注還說明「蒙頭受姦，不只廣西，現在雲貴等省苗婦皆如此」，可見小說家的想像世界中，特別強調這樣違反情理的奇風異俗。對比於中國禮教，給讀者製造邊疆的「野蠻」印象，再一次強化正統中心論的統治合法性。清代宦遊文人對於臺灣原住民「熟番」的刻畫，也有頗類似的操作手法。

文人官僚、黎民、熟番、生番（柯志明，2002：38）。這種階序關係，實際上就是以「人/非人」的二元論為核心發展出來的。而「非人化」，就相當於在帝國邊緣中的邊緣，幾乎完全被剝奪人的基本權利。

文明/野蠻的二元論述，可以說是大清帝國統治臺灣的意識型態。在這個「大敘述」底下，還有「語言/非語言」的差別，及「稱臣納貢/叛逆」的權力關係。在小說的想像階序關係，臺灣的人熊、山魃、夜叉，比起苗疆的毒蟒要更野蠻，從文明化的角度來看，至少後者還有語言能力，而前者頂多只會點頭示意。從「稱臣納貢/叛逆」的權力關係來看，人熊、山魃、夜叉有無向英雄臣服納貢，決定了他們在小說的語意結構位置，到底要放在善或惡。稱臣納貢的行為，可說是回報外來者的善意行動，也可說是除去惡魔之後，對於新的統治者所帶來的政治秩序的感恩舉止。然而，從統治者想當然爾的脈絡底下，被統治者的感恩，往往卻成為對統治行為的合理化想像。清代宦遊文人的詩文，有時反映了他們陶醉在這這種想像中，同時也將這種想當然爾的想像投射在土著身上²¹。以上揭露的語意關係，「語言/非語言」及「稱臣納貢/叛逆」，或許可以用來解釋清代對於邊疆苗族的統治策略，將邊境的苗人，畫分為生苗和熟苗，前者是指未漢化而不服從朝廷統治的苗人²²。「生苗/熟苗」界限，如同清代統治臺灣原住民所採取的區分的政策。「生番/熟番」的區分標準，除了政治「歸附納餉」之有無作為判別標準，在文化上是否「受教化」（漢化）也是一個重要的指標。

21 清代巡臺御史范咸，他曾欣賞了原住民婦女的唱歌舞蹈而寫下〈茄藤社觀番戲二絕句〉，其一詩句云：「連臂相看笑踏歌，陳詞道是感恩多」（范咸，1961〔1745〕：785）。這詩句所陳現的，被統治者對統治者的感恩言語，多少是反映了清代來臺宦遊詩人的意識型態。

22 據左宗堂的官方文書〈上總理各國事務衙門〉透露，在清代官方的眼中「生苗」與臺灣的「生番」，屬於同等級的被統治者。他說：「尊諭湖南所屬猺、獞、黎、苗等類之人與臺灣生番相似者，一切政教、禁令、法律如何？須詳細查明奉復。（…）生苗居巖壑間，狃榛自若，間與熟苗、土人接；其匿居深峒者，與外人絕，非市鹽不出也。歷代常為邊患；則以其性喜剽掠，官軍追捕無可蹤跡、兵退復出為暴，莫可誰何也。」（左宗堂，1960：105）

《野叟曝言》的文學想像中，所呈現的不只是清代對於臺灣這個剛剛接收的島嶼的官方心態，或者說是意識形態，更可理解中國對待邊緣的思考模式。包括《楊文廣平南閩十八洞》、《薛仁貴征東》、《羅通掃北》等章回小說，無不一在展現這種中國與邊疆叛亂的關係。類似這種中央/邊疆，文明/野蠻，語言/非語言，人/非人，善/惡，美/醜等二元論述，我們可以進一步釐清作中國對於其他少數民族統治的權力關係，發現統治者的集體意識，或意識形態，以及以「地理政治學」來瞭解中國文明的可能性。

結語

重新解讀清代文人書寫的文本中，發掘他們刻畫的臺灣意象，對於我們重新建立對於這塊土地、生命的認同有相當重要的意義。而原住民的形象本身，首先我們可能最迫切要做的，就是重建統治者的知識系譜，了解這些知識霸權從何而來，如何獲得合法地位。

透過以上討論的文本，或許可以幫助我們了解大清帝國的時代，他們到底如何對納入版圖的臺灣進行文學想像。相對於中國統治邊疆民族的下層結構，統治者的上層結構（superstructure）是以二元論作為思考模式，包括中央/邊疆、文明/野蠻、語言/非語言、人/非人、善/惡、美/醜，及男女關係的主動/被動等。從傳說、文學意象中，我們應該關注的是統治者如何對被統治者進行想像活動，而被統治者的形象，如何在文學的想像中被建立起來，甚至成為混合歷史與想像的書寫。整合以上所討論的文本敘述，有兩方面值得我們注意的：原住民的形象，及中國人的遭遇。就原住民形象而言，我們可以發現幾個共通特質：

首先是「非人化」。第一組想像文本中，「水濱岡兩蛇頭客」的「蛇頭客

」，也可以是「蛇人番」、「生番」、「蛇人」、「蛇首而人身」或者「巨蟒」。而原本介於人與動物之間的「蛇人」形象，在歷史的縱軸中，逐漸演變成動物。而另一組小說敘述中，女性化身為好色吸人精髓的「山魃」、男性變身為血盆大口會吃人的「夜叉」、良善的帝國子民，則變為無語言能力的「人熊」。原住民在文學的想像世界中，並不具有人的形象，而且大多是動物的形象。這種「非人化」的面貌，比起Memmi所論述的「非人性化」狀態，還要更表面，不只是以貌取人，而且就將「他者」當作動物。這也意味著一方面剝奪被統治者作為人類的權利與尊嚴，另一方面則讓統治者的竊佔行為合法化。

其次，在這些想像當中，有些原住民屬於食人族。吃人，在這些文字想像中是一再出現的重要主題，然而這種習俗在臺灣原住民當中，卻不曾發現過。英國著名的宗教人類學者J. G. Frazer在他的巨著《金枝》中，從模擬巫術（imitative magic）的角度來解釋吃人主義（cannibalism）的行為：野蠻人大都認為吃掉一個動物個人的肉，他就不僅獲得了該動物或人的體質特性，而且獲得了動物或人的道德和智力的特性。因此吃死人的血肉，吸取那些死人所持有的勇敢、聰明等其他素質（Frazer, 1991: 725-731）。而回到文本脈絡中，依照敘事符號學分析，相對英雄代表的文明而言，這些原住民是屬於非文明的。從模擬巫術的解釋來看，傳說文本中的吃人主題，尤其是吃掉文明人的隱喻（metaphor），或許意味著吃掉文明。來自中國的文人，可能認為臺灣的原住民會嫉妒他們的文明，因此潛意識地認為這些原住民有想吃掉他們，佔有他們的文明的企圖。

最後，他們之中最良善的一群，似乎只有點頭或流淚的情感表達方式，甚至缺乏語言能力。語言的強大力量，不但在於它是作為文明的象徵，而且有對新世界加以命名、分類，司法審判的辯護與判斷，作「善/惡」的價值判斷，及建立認知的霸權等強大的功能。在以漢字為中心的社會中，缺乏語言能

力形象的人，正好提供統治者進一步深化「儒教化」的正當性。「沈默的他者」在此意謂著：新納入帝國的原住民，不但需要被指導的，而且缺乏優良自我表達能力的特質。

但是，認為原住民缺乏語言能力，需要被教化，以及潛意識認定某些人可能會佔有他們引以為傲的文明，兩者之間似乎是矛盾的。而這正好反應統治者對於被統治者又愛又恨的矛盾心態，他們一方面希望被統治者羨慕的眼光，一方面又恐懼被統治者擁有與他們相同的素質。同樣的矛盾心態在臺灣歷史上延續數百年，他們一方面批評這是「鳥不語、花不香、男無情、女無義」的地方，一方面卻要持續享有統治者的地位。基於帝國的觀點，他們可能自覺，也可能不自覺地醜化這個他們可能從來沒有踏過的土地，或從未真正正面對面碰見的人種。在他們的書寫之下，這些「他者」失去了人的形象，甚至缺乏「人性」，這種「非人化」的書寫，只為了讓外來統治者合法化。

此外，就中國人的遭遇而言，這兩組文本敘述，最重要的共通結論就是：台灣是個極其恐怖的地方。「蛇人」傳說透過船難不得不登陸臺灣的情境，最後其中一人被吃掉，而其餘人則落荒而逃，僥倖靠雄黃而逃過一劫，目的是敘述一個極其非文明、非理性的恐怖島；《野叟曝言》的臺灣論述，從英雄登陸臺灣的一連串征服，消滅可怕的夜叉、山魈，拯救人熊，接受眾人熊的英雄式愛戴歡呼，獻上奇珍異寶，到最後直接審判，並就地處決叛亂宦官黨羽岑啞作結束。除了呼應英雄初次登陸臺灣的第一印象「盜賊之窟」，而且將這地方醜化為充滿妖魔鬼怪及可憐人熊的島嶼。台灣以及原住民在這樣的敘述中，可說是一種「污名化²³」的過程。

使臺灣污名化，可說是中國文人對於陌生邊疆懷著妖魔式的想像，混合著

23 污名 (stigma) 一詞源自希臘，指一般道德規範所認定的不正常或不好的身體症狀。Erving Goffman將此概念用到社會科學，將污名一詞用來指一種引以為恥的屬性 (attribute)，而其作用產

恐懼心理的反射。這種恐懼心理，或許是來自於他們對文明中心的渴望，甚至因過度渴望而害怕失去。例如明鄭時代的詩人盧若騰，一生中從來沒到過臺灣就病死在澎湖（施懿琳，2002：14），但是他寫過與臺灣相關的長詩〈長蛇篇〉（盧若騰，1968：25）與〈東都行〉（盧若騰，1968：23），都是利用現實中不一定存在的道聽途說，進行臺灣的污名化，例如想像恐怖的蟒蛇：

「聞道東海之蛇長百尋，阿誰曾向蛇身量。蛇身伏藏不可見，來時但覺勃窣腥風揚」；還有極其可怕的「土夷」，所謂的「射人每必中，竹箭鐵標並」。其背後目的，卻是抗拒前進臺灣的命令，〈東都行〉以疑問句結尾來表達詩人的期待：「天地不絕此種類，人來爭之犯不詳。往往活葬長蛇腹，何不翩然還故鄉？」、「天意雖難測，人謀自匪輕。苟能圖匡復，豈必務遠征？」依照詩人的意思是：如果可以的話，就盡量不要登陸那個可怕的島嶼。這種污名化的背後所操弄的帝國觀點，可說是善惡二元論（*manicheism*）：文明的中心相當於善的根源，而文明的邊緣則可說是罪惡的淵藪。而對原住民的污名化，其實是統治者從我族中心主義（*ethnocentrism*），所型塑的刻板印象所造成的。所謂的我族中心主義，依照V. Lanternari的看法可分成兩類：態度上的（*attitudinal*）及意識型態的（*ideological*）。前者是一種與生俱來的認同的必然感，後者是被我族一些強而有力的菁英可以所造成的（謝世忠，1987：45）。換句話說，態度上的我族中心主義，對「他者」的差異性描述大體上還可接受，然而其中若隱若現帝國觀點的意識型態，正是我們所要批判的。

當有人說「臺灣本來沒有臺灣人」時，我們應該更謙卑地反省：面對清領臺灣長達二百多年的歷史，是否我們都患了奇怪的結構性文化失憶症（*l'amnesie culturelle*），是否這個土地上相關的人種、文化、語言等原始記憶

生於彼此關係的語言（a language of relationships），在於進行污名者的刻板印象（stereotype），與被污名者兩者之間的語言互動所產生的心理作用（謝世忠，1987：26）。

，都可以刻意地被抹殺，以方便外來者的整體歷史記憶加以覆寫（rewrite）？如Memmi所說的（Memmi，1985：111-114），被殖民者最嚴重的缺乏，就是其生存被置於歷史之外（*hors de l'histoire*）。換句話說，被殖民者不但在日常生活上，及情感表達仰賴統治者來指導，甚至連他們自己的歷史認同也被剝奪。臺灣經過許多外來的政權統治，這些外來的統治者，不斷地將符合自己利益的觀點，加諸原本生活在這塊土地的居民。想像力活動是文學藝術非常重要的基本能力，但帝國觀點的我族中心主義的想像，卻需要更客觀審慎地反省。在試圖建立認同的過程當中，至少讓我們學會更謙卑的態度，來正視這塊土地的人民與歷史，而不是把它當作完全空白，任由外來統治者一再用「大敘述」（grand narrative）來覆蓋其真實面貌。

～參考資料～

- ◎ Foucault, Michel
1966. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard
- ◎ Foucault, Michel
1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard
- ◎ Frazer, J. G..
1991. *The Golden Bough*. (金枝) 汪培基譯，臺北：桂冠出版社。
- ◎ Greimas, A. J.
1983. *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris: Seuil
- ◎ Greimas, A. J.
1986. *Sémantique structurale*. Paris: P.U.F.
- ◎ Memmi, Albert
1985. *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard
- ◎ 丁紹儀
1956〔1848〕《東瀛識略》。臺灣文獻叢刊2。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 大道兆行
1942a〈飛番墓〉，《臺灣文學》2（1）：11-13
- ◎ 大道兆行
1942b〈續飛番墓〉，《民俗臺灣》2（7）：26-27
- ◎ 王必昌
1961〔1752〕《重修臺灣縣志》。臺灣文獻叢刊113。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 王紀青
2003〈星雲公開信：臺灣本來沒有臺灣人〉臺北：聯合報2003/12/31。
- ◎ 王瓊玲
1988《野叟曝言研究》。臺北：學海出版社
- ◎ 尹士俚
2003〔1735〕《臺灣志略》。李祖基點校。北京：九州出版社。
- ◎ 左宗堂
1960《左文襄公奏牘》。臺灣文獻叢刊88。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 伊能嘉矩
1997〔1904〕《臺灣蕃政志》。臺北：南天出版社。

- ◎ 余文儀
1962〔1764〕《續修臺灣府志》。臺灣文獻叢刊121。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 李之芳
1970《李文襄公奏疏與文移》。臺灣文獻叢刊285。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 李壬癸
1997《臺灣平埔族的歷史與移動》。臺北：常民文化出版社。
李亦園
- ◎ 1998〈傳說與課本：吳鳳傳說極其相關問題的人類學探討〉，載於《宗教與神話論集》。臺北：土緒出版社。頁347-417
- ◎ 周璽
1962〔1829〕《彰化縣志》。臺灣文獻叢刊156。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 林百川/林學源
1960《樹杞林志》臺灣文獻叢刊63。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 林淑慧
2000《黃叔璥及其臺海使槎錄研究》。國立臺灣師範大學：國文研究所碩論。
- ◎ 侯健
1974〈「野叟曝言」的變態心理〉，中外文學2（10）：8-23
施懿琳
- ◎ 2002〈後殖民史觀詮釋台灣古典文學的一個嘗試：以明鄭時期為分析對象〉。台灣文學史書寫國際學術研討會，2002/11/24，成功大學國際會議廳。
- ◎ 柯志明
2002番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權。台北：中研院社會所，修訂再版（2001初版）。
- ◎ 柯培元
1961〔1835〕《噶瑪蘭志略》。臺灣文獻叢刊92。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 流求與雞籠山
1963臺灣文獻叢刊196。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 紀昀
1988《閱微草堂筆記》。臺北：新興書局。
- ◎ 范咸
1961〔1745〕《重修臺灣府志》。臺灣文獻叢刊105。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- ◎ 夏敬渠
1881《野叟曝言》（崑陵彙珍樓活字本，據復旦大學圖書館藏書影印，無標點符號）。古本小說集成編委會編，上海：上海古籍出版社。

◎ 夏敬渠

1983《野叟曝言》。世界書局編輯部考校，臺北：世界書局出版

◎ 高拱乾

1960〔1695〕《臺灣府誌》。臺灣文獻叢刊65。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 張廷玉

1987《明史》。臺北：鼎文書局（翻印點校本二十四史）。

◎ 清高宗實錄選輯

1963臺灣文獻叢刊186。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 莊雅仲

1993〈裨海紀遊：徘徊於自我與異己之間〉，《新史學》4（3）：59 - 79

◎ 連橫

1964《雅堂文集》。臺灣文獻叢刊208。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳必達

1931〔1719〕《臺灣縣志》。臺灣文獻叢刊103。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳其南

1986《文明結構與神話》。臺北：允晨出版社。

◎ 陳倫炯

1958〔1730〕《海國聞見錄》。臺灣文獻叢刊26。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳培桂

1963〔1871〕《淡水廳志》。臺灣文獻叢刊172。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳淑勻

1963〔1852〕《噶瑪蘭廳志》。臺灣文獻叢刊160。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳壽祺

1961〔1829〕《福建通志臺灣府》。臺灣文獻叢刊84。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 陳龍廷

2003〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫臺灣原住民之論述〉博物館學季刊17（3）：
91 - 111

◎ 黃淑華

2000《劉家謀宦臺詩歌研究》。東吳大學：中國文學所碩論。

◎ 黃叔瓚

1957〔1736〕《臺海使槎錄》。臺灣文獻叢刊4。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 黃逢昶

1959〔1882〕《臺灣生熟番紀事》。臺灣文獻叢刊51。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 葉石濤（譯）

1999《臺灣文學集：日文作品選集》。高雄：春暉出版社。

◎ 雍正硃批奏摺選輯

1972 臺灣文獻叢刊300。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 臺案彙錄庚集

1964 臺灣文獻叢刊200。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 臺灣詩鈔

1970 臺灣文獻叢刊280。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 臺灣雜詠合刻

1958 臺灣文獻叢刊28。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 劉良璧

1961〔1741〕《重修福建臺灣府志》。臺灣文獻叢刊74。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 盧若騰

1968《島噫詩》。臺灣文獻叢刊245。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

◎ 戴炎輝

1979《清代臺灣之鄉治》。臺北：聯經出版社。

◎ 謝世忠

1987《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報社。

(表一) 「雞距番」傳說的版本

書名	卷目	撰者	年代	內容
裨海記遊	番境補遺	郁永河	康熙三十六年	
臺灣詩鈔	臺灣雜詠百韻	夏之芳	雍正六年	內社諸番氣未馴，如魔如鬼獨稱神；楂丫雞距工飛走，跳躍猿猱是比鄰。
臺海使槎錄	卷六、番俗六考/北路諸羅番十	黃叔璥	乾隆元年	雞距番足趾楂杙如雞距，性善緣木，樹上往來跳躑，捷同猴狖；食息皆在樹間，非種植不下平地。其巢與雞籠山相近，常深夜獨至，出海濱取水；遇土番，往往竊其首去。土番亦追殺不遺餘力，蓋其足趾楂不利平地，多為土番追及；既登樹，則穿林度棘，不可復制矣。
番社采風圖考	「雞距」條目	六十七	乾隆年間	內山有社名曰「啞咽」，其番翦髮、突睛、大耳，狀甚惡；足指如雞爪，上樹如獼，善射好殺。番境補遺云：『雞距番，足趾楂杙如雞距（內同上，中略）其巢與雞籠山相近，無路可通；土人扳藤上下，與之交易，一月一次，雖生番亦懾焉。惟懼砲火，聞聲即跳遁』。
重修臺灣府志	卷十五 風俗(三)/番社風俗(二)/淡水廳(二)/附考	范咸	乾隆十年	內容同上，略
續修臺灣府志	卷十五 風俗(三)/番社風俗(二)/淡水廳(二)/附考	余文儀	乾隆二十五年	內容同上，略
海東札記	卷四/記社屬	朱景英	乾隆三十七年	內容同上，略
淡水廳志	卷十一 考一風俗考/番俗(附)	陳培桂	同治八年	內容同上，略
臺灣雜詠合刻	臺陽雜興	馬清樞	光緒年間	殊俗猙獰未可親，都盧番語聽難真。水濱罔兩蛇頭客，樹上飛禽雞距人。燕婉閨情深鑿齒，象賢家法守文身。髑髏滿架金為飾，雄武翹然長里鄰。
苗栗縣志	卷七 風俗考(番俗附)/番俗	沈茂蔭	光緒年間	內容同上，略
新竹縣志初稿	卷五/考一風俗/番俗	鄭鵬雲、曾逢辰	光緒年間	內容同上，略

(表二) 「蛇人」傳說的版本

書名	卷目	撰者	年代
臺灣志略	中卷/雜輯遺事	尹士儂	雍正十三年
重修福建臺灣府志	卷十九 雜記/叢談	劉良璧	乾隆六年
續修臺灣府志	卷十九 雜記/叢談	范咸	乾隆十年
重修臺灣縣志	卷十五 雜紀/叢談	王必昌	乾隆十六年
續修臺灣府志	卷十九 雜記/叢談	余文儀	乾隆二十九年
彰化縣志	卷十一 雜識志/叢談	周璽	道光九年
福建通志臺灣府	雜錄/軼事	陳壽祺	道光九年
噶瑪蘭志略	卷十四/雜識志	柯培元	道光十五年
東瀛識略	卷七 奇異 兵燹/奇異	丁紹儀	道光二十八年
噶瑪蘭廳志	卷八 雜識(下)/紀事	陳淑均	咸豐二年
淡水廳志	卷十六 附錄三志餘	陳培桂	同治十年
臺灣生熟番紀事	臺灣竹枝詞	黃逢昶	光緒年間
臺灣雜詠合刻	臺陽雜詠	何澂	光緒年間
臺灣雜詠合刻	臺陽雜興	馬清樞	光緒年間

