


JMLC

*Journal of Maritime Literature and Culture*

***JMLC*, Vol. 1, No. 2, 2026, pp.250–262.**

**Print ISSN: 3107-1821; Online ISSN: 3107-183X**

**Journal homepage: https://www.mlcjournal.com**

**DOI： https://doi.org/10.64058/jmlc260223alwtt**

# 夏曼·蓝波安《大海之眼》中的自传性生命书写和达悟海洋知识传递

**葛体标（Ge Tibiao） 谢雨辰（Xie Yuchen）**

**摘要：**夏曼·蓝波安的《大海之眼》通过自传性生命书写，展示了达悟海洋知识的代际传递过程。作品以“我在现场”确立海洋言说的位置，拒绝将海洋仅仅视为景观。父辈口述的海洋知识在潜水、捕鱼、造屋等实践中得到身体复演与校验，并通过达悟语词、句法节奏及主客位置的调整进入华语文本。与梭罗的《鳕鱼海岬》对照可见，作品虽有时执着于民族志叙事，却也借海洋体验尝试突破单一民族叙事的限制，将海洋视野由兰屿延展至太平洋岛屿世界。自传性生命书写由此承载起丰厚的身体经验，成为达悟海洋知识得以保存、转写和延续的文学机制。

**关键词：**夏曼·蓝波安；《大海之眼》；自传性生命书写；达悟海洋知识

**作者简介：葛体标**（通讯作者），宁波大学人文与传媒学院副教授，研究方向：比较诗学、浪漫主义文学研究、鲁迅研究等。电子邮箱：getibiao@sina.com。**谢雨辰**，宁波大学人文与传媒学院，文艺学专业硕士研究生。电子邮箱：yuchenxie223@gmail.com。

**Title: Autobiographical Life Writing and the Transmission of Tao Maritime Knowledge in Syaman Rapongan's *Eyes of the Ocean***

**Abstract:** Syaman Rapongan's *Eyes of the Ocean* traces the intergenerational transmission of Tao maritime knowledge through autobiographical life writing. The narrator's declaration "I am on the scene" establishes his position as a speaker of the sea and rejects its reduction to mere scenery. Maritime knowledge passed down orally by his elders is reenacted and tested through bodily practices such as diving, fishing, and house-building. It is then rendered in Chinese-language writing through Tao words, syntactic rhythms, and shifts in subject-object relations.

Received: 31 Aug 2026 / Revised: 12 Oct 2026 / Accepted: 21 Oct 2026 / Published online: 10 Nov 2026 / Print published: 10 Dec 2026.

Compared with Henry David Thoreau's *Cape Cod*, *Eyes of the Ocean* at times remains more closely tied to ethnographic narration. Yet through experiences of the sea, Rapongan's work also moves beyond a solely ethnic narrative, extending its maritime vision from Orchid Island to the Pacific island world. Autobiographical life writing gives textual form to these rich embodied experiences, becoming a literary mechanism through which Tao maritime knowledge is preserved, rendered in writing, and passed on.

**Keywords:** Syaman Rapongan; *Eyes of the Ocean*; autobiographical life writing; Tao maritime knowledge

**Author Biographies: Ge Tibiao** (Corresponding author) is Associate Professor at the School of Humanities and Communication, Ningbo University (Ningbo 315211, China), specializing in Comparative Poetics, Romantic Literature, and Lu Xun Studies. E-mail: getibiao@sina.com. **Xie Yuchen**, Master's Candidate in Theory of Literature and Art at the School of Humanities and Communication, Ningbo University (Ningbo 315211, China). E-mail: yuchenxie223@gmail.com.

## 前言

中国台湾兰屿达悟族作家夏曼·蓝波安的海洋书写没有将海洋景观化，他扎根于海洋，在海洋作家中极具辨识度，被称为“异质作家”与“道地的海洋文学作家”。从《八代湾的神话》《冷海情深》至《大海浮梦》《大海之眼》，他的创作始终围绕海洋、身体劳作与达悟文化展开。夏曼的海洋书写，既是台湾原住民文学的一部分，也是更宽阔的海洋文学的一部分。显然，原住民文学无法涵盖夏曼的海洋书写。

在其创作脉络中，《大海之眼》这一作品尤其值得注意。它以自传体小说的形式完成夏曼对个人生活路线的回望，与表层叙述者倔强意志和世俗离乡、返乡进程同步展开的，是文本深处达悟海洋知识如何被传递、复演与转写的问题。与此同时，夏曼以“寻找生产尊严的岛屿——我在现场”为自序题名，将“现场”问题直接推至文本前端：“谁能够言说海洋”成为这部小说无法回避的起点。因此，《大海之眼》中个体生命论述和海洋知识传递书写或显或隐，构成了值得探究的两个维度。

现有直接涉及《大海之眼》的研究，主要从族语文字化与海洋文化、国际航行与南岛再衔接，以及“原民现身”、生态实践与环太平洋岛屿共生等方面展开，较为充分阐释了夏曼作品中达悟文化与兰屿经验及原住民主体的呈现（蔡政惠、李时雍、郭晓琳、赖清波）；苏美如则以“回忆式自传”概括该作品的叙事形态，着重讨论生命回视所呈现的殖民伤痕、反歧视意识与民族身份塑造[①]。如果我们重新回到夏曼的文本中，那么我们可以发现自传性生命书写和达悟海洋知识传递之间的复杂关系。在叙述者离岛、返乡与再次出海的生命进程中，他只能在海洋中找到自己生命的本真。海洋不再只是夏曼·蓝波安的景观，他在更为忠诚于传递下来的海洋知识时，他才找到生命的源头。

史密斯与沃森（Sidonie Smith and Julia Watson）将“生命书写”界定为“以一个人自己的或他人的生命为书写对象”的文学形式，并指出这种书写“可以采取传记、小说、历史书写或明确的自我指涉等形式”，其核心在于突破传统自传文类的边界限制（4）。以此定义审视《大海之眼》，其“自传性生命书写”正指向海洋知识得以传递、复演与转写的叙事形式：父辈身体经验先以声音抵达后

辈，后辈再以潜水、捕鱼、造屋等实践将其内化为可以执行的判断；进入华语文本后，达悟语词、句法节奏和主客位置的调整又保存了知识形成的感知条件。作品后半部频繁提及的地图、帆船与“大海之眼”，则使这一知识链条由作者祖岛延伸至太平洋世界。因此，本文试图在传记研究与海洋书写的交叉处，考察《大海之眼》如何借由自传性生命书写，将个体经验转化为达悟海洋知识传递的文学机制。

## 一、寻找生产尊严的岛屿：“我在现场”与言说位置的确立

从《大海之眼》作者自序的标题“寻找生产尊严的岛屿——我在现场”来看，夏曼·蓝波安的写作姿态与言说位置已表露得相当明确。“我在现场”表面指夏曼对故乡兰屿的空间回返，实际上则将“谁能够言说海洋”以及“如何确立叙述起点”的问题推至文本层面。“现场”指向了达悟人生命经验得以发生的具体位置。夏曼通过这一宣告，不仅将读者群体拉入了兰屿海岛的景观，而且展示了兰屿海岛在现代历史中的尴尬位置。夏曼回望了屡遭外部话语命名的兰屿，提示着读者兰屿海岛是一个不断被外部力量解释与再现的对象。因此，夏曼以“我在现场”回应这种长久存在的外部解释机制：不是以个人身份回到兰屿，而是直接从达悟族内部出发，以自身的生命场域确认叙述的合法起点。

此外，夏曼还由标题揭示了另一创作向度，即希望在文本中再发现一个能够“生产尊严”的岛屿。此处对于“尊严”的理解与“生产”的实践意味密切相关。换言之，它必须建立在达悟族人动态的身体实践上。对于曾离岛、漂泊又在都市受挫的叙述者而言，返乡意味着返回由海流、家屋、舟船等共同构成的劳动与生活场域。在这里，他必须像父辈一样重新进入潜水、捕鱼、搬运、伐木、造屋等具体实践之中。这些活动无疑是叙述者身体回归的前提——只有重新面对岛屿的山海秩序，叙述者的身体才逐渐摆脱外部贬抑，才能成为理解海洋、回应传统并确认自身生命价值的主体。

这种立足“现场”的书写逻辑，在夏曼近年来的影像实践中也能够得到印证。纪录片《大海浮梦》记录夏曼与儿子从潜水、捕鱼、伐木到造舟、出海的过程，展现了达悟海洋智慧在当代如何得到延续；而在相关访谈中夏曼将自己的兰屿书写概括为“力体文学”，清晰揭示了其海洋文学的创作核心：对力量与身体绝对优先性的强调。身体被放回海洋之中与山林之间，在海洋时间中人与自然合而为一，海洋书写就诞生于这样的身体经验。

无论是《大海之眼》还是夏曼其他的小说、散文，他始终向读者传达这样的理念：一个人即便生于兰屿，若脱离了具体的劳动实践，也未必能够理解海洋；感知海洋的前提是真正走入海洋、触摸海洋。夏曼在《海浪的记忆》一书的自序《一个有希望的梦》中说：“大海是我的教堂，也是我的教室，创作的神殿，而海里的一切是我这一生永远的指导教授”（21）。海洋对于夏曼具有源初性意义——“文学”的起点，在夏曼眼里从不是陆地文明与学校体系，而是直接扎根于父祖辈的故事、身体实践以及真实的海洋生活。他所置身的这所“海洋教室”，以一种具体的知识发生方式，通过水压、风浪、疲惫和失败不断修正人的感知。

学者郭晓琳在研究中指出，夏曼以“我在现场”宣告兰屿岛民的存在，具有跨文化、跨语言的“原民现身”意义（101）；而在其叙事结构中，这种“现身”更进一步细化为言说位置的确定：只有在现场，叙述者才能从被观看的对象转化为能够讲述自身经验的主体。由此，“我在现场”与“生产尊严”共同说明：必须经由身体在场的实践，达悟海洋知识的机制才能得到呈现，海洋知识经验才能得到有效传递。

## 二、从父辈身体到自我经验：达悟海洋知识的传递与身体复演

“我在现场”确立了夏曼·蓝波安言说海洋的位置，但更重要的是何者真正使这一“在场”具有知识意义。在《大海之眼》中，海洋知识几乎没有以抽象概念的形态出现，更多存在于父辈的口头讲述以及与海洋的接触经历之中。夏曼叙述的重点是身体在海洋中的经历、承受、学习和记忆。这主要在两个层面展开：父亲、堂叔等老海人曾经以身体承受过海流与风浪；叙述者返乡之后，又通过潜水、抓鱼、搬运沙石、造屋、划船等实践，将这些父辈经验以身体复演的方式重新落实进自己的身体中。

因此，此处所谓海洋知识的具身机制，是指主体通过身体感知并学习海洋知识，并在具体实践中对其进行复演和校验。马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）关于“身体技术”的讨论提示我们，身体并非只是知识的被动承载物，它本身也是被社会传统训练、使用和校正的技术媒介。由此观之，《大海之眼》中的达悟海洋知识，正是身体技术与地方经验交织而成的知识形态：它生成于兰屿的海、船、鱼、风、树、仪式和父辈话语之间，并在身体经验中得到传递。

不同于夏曼其他作品所大多采取的主人公讲述方式，《大海之眼》借由父亲为挽留儿子而口述的家族捕鱼事迹，呈现了深海的痛感经验。在此叙述模式下，经验主体与书写主体在表面上分离，实际上却未削弱具身感受的直接性，甚至进一步揭示了达悟族这一海洋民族特殊的代际传递方式——主要由口头讲述完成。在这个没有专门文字记载的部落里，老海人将深潜的亲身感受化为口传心授的故事，年轻一代则通过聆听长辈经验，在脑海中进行海洋秩序的初次感知。

在父亲的口头叙述中，海洋呈现为一个要求人类转换感知模式的场域。在“没有礁石作为视觉判断的深海里”（71），漆黑的水体提出的第一层挑战即为取消视觉的依赖，此时以视觉为中心的判断方式不再可靠。更进一层的挑战即为下潜过程中，海洋以绝对的物质性对人类身体造成更直接的压迫：海水压力挤压眼睛的痛感以及肺部气息即将耗尽的极限状态。深潜中的身体通过与海洋的直接接触不得不承认：在海水之下经历的是身体被海洋重新规定的过程，此时海洋不再作为客观的审美对象而存在。

痛感由此成为海洋知识进入身体的中介。龚卓军在讨论身体现象学时借助胡塞尔《观念 II》与梅洛-庞蒂《知觉现象学》的分析，指出痛觉和触觉是“‘遍布全身’的双重化自反感受”，正是有了这层属于身体自身的“本体感受”，“‘自我’的界域才可能具体产生在身体与外在世界的互动过程中”（37）。这一判断有助于把握夏曼文本中的深潜痛感：水压挤压眼睛、肺部气息耗尽，身体感知成为海洋知识进入身体时最先显形的部分，身体由此认识自身的边界，也感知到自己在海洋中的具体处境。由海洋自身尺度所带来的疼痛，在人类生理应激的定性外，更应该被视作一种认知阈限：而海人对这一尺度的跨越仅仅来源于生存劳动的需要，正是在这种需要的支撑下，他们在一次次潜入、承受与返回之中，将对海洋的风险感知逐渐内化为身体判断。

值得注意的是，叙述者前往台湾的乘船经验正与父辈深潜经验构成了一组镜像对照。深潜中的身体虽承受着水压与缺氧，却在海洋法则引导下，主动以身体的流动状态拥抱水压；而铁壳船上的晕船身体，则显示出陆地化感官的失衡。女同学们因船舱内混杂酸气、霉气、动物气息、柴油味和人类呼吸而脸色发青；廖老师则蜷缩侧躺，形容自己的胃“好像有壁虎在游泳”，头壳“好像是滚动的铅球”（89）。在载具物象的呈现上，铁壳船成为了现代性身体与海洋环境摩擦的空间：在物理意义上它能够穿越海洋，却难以赋予乘船者真正的“水性”——海洋并非无条件的接受者。晕船与

呕吐作为失去平衡的身体反应，正映照出达悟海人身体经验的意义：所谓海洋知识，首先是身体能否在海洋的摇荡、气味以及危险中组织与安放自身。

《大海之眼》中此类通过转述建立初步认知的场景相当常见，又如父子两人在海上划船时，父亲曾认真向齐格瓦讲述每一个海岸线地名、地景典故与相关故事，并在划过不同地名时进一步说明那一区域的海底礁岩地形与鱼种，进而指出“那些就是我们民族的海洋文学”（67）。此处所谓“海洋文学”，是指由地名、地景、礁岩、鱼类、潜水经验和父辈记忆共同构成的口传知识体系。父亲对“我”的讲述与族中流传的海洋神话本身即为海洋知识传递的现场：儿子尚未完全拥有父辈的潜水能力，却已在故事中学习如何辨认海岸、理解鱼群、想象海底地形，并预先由这些海洋想象进入达悟海洋经验的感知结构。由此可见，在海洋知识的初步感知环节，经验由一具身体的痛感，转移到另一具身体即将展开的实践之中。痛感经由讲述进入“我”的记忆，对海洋的认知自孩童时期就已越过单纯的观看模式；叙述者在亲身感受海洋前，已经被纳入达悟海洋经验的代际结构。

通过他人的转述，叙述者获得了对海洋的初步认知。在叙述者返乡后，身体切实地进入这些话语所指向的海洋世界，父辈的经验图式才真正转化为自我的知识。马塞尔·莫斯在论著中将“身体的技术”界定为“人们在不同的社会中，根据传统了解使用他们身体的各种方式”（397），他还进一步指出，“身体是人首要的与最自然的工具”，或者说“人首要的与最自然的技术对象与技术手段就是他的身体”（403）；在作为工具的技术之前，已经存在“一整套身体技术”。从这一角度出发，达悟族男性潜水、识鱼、划船、搬运与造屋等活动，即为在达悟传承过程中塑造出并逐步稳定的动作秩序。莫斯所谓的“技术”正表现为他们的身体如何调节呼吸、判断水流、辨认鱼群，并在一次次实践中形成稳定的反应模式。

因此，文本中叙述者三十二岁的返乡及其后续行动便格外关键。作者自述“回到祖岛已经三十二岁了”，才理解族人在大海中徒手抓鱼、捕鱼“原来就不是一件容易的事”（260）；他开始每天潜水抓鱼，同时每天从海边装沙、装石子，每袋约二十公斤，总计至少三千袋，再自己搬回部落的家。而直到三年以后，他才能够独立潜水抓鱼、划船捕飞鱼、钓鬼头刀鱼。正是通过这样的实践，叙述者的身体得到重新训练，对海洋的感知从“听闻的经验”转为身体可以执行的判断力，沉重的劳作活动给予了叙述者回归兰屿以及重新进入岛屿节律的可能。

在夏曼的其他作品中，这种“身体需要学习”的论题也时常出现。例如散文集《冷海情深》中，父亲讲述面对黑潮经历与划船经验时，提醒夏曼划船必须观察东西两边海平线云层的变化，以及仔细辨认潮汐与月亮的关系，并将生还因素大致归于身体综合能力：“没有结实的膀臂，没有厚厚的手掌，是不能和海流搏斗的”（夏曼·蓝波安 47）。这便再次加强了前述判断：人们仅仅知道潮汐等运作规律是远远不够的，身体还需要足够的力量和经验来回应海流。

我们同时可以借助“默会之知”的思路以阐释以劳动实践内化他人经验的必需性。在讨论身体技巧时，龚卓军借助波兰尼的相关论述指出，骑车、游泳、用筷子等习惯行为往往“不必经过理智设想”，身体便能凭借“默会之知”完成看似简单、实则精巧复杂的动作；而身体技巧的学习“都必须经由身体感知、透过他人身体运作风格的提示，来进入情境的想象、来养成习惯”（33）。如若将其平移至达悟族的海洋实践中，潜水、捕鱼、划船等行为的性质也与这些动作类似——只有经过多次重复观察与经历鱼群的方向、海流的变化、划船的节奏等细节，身体才能逐渐辨认这些差异。

因此，夏曼在书中所做出“华语学校教不来”的判断正是基于知识情境与实践条件的缺失。实

际上，《大海之眼》并未回避叙述者在台湾求学以及接触法文文学和西方文学的经历，夏曼更是在回顾中将这一时期视为观察不同文明如何相容、相斥的起点。这也就意味着，夏曼判断的前提在于学校教育无法替代另一种知识的生成条件：兰屿的海流、鱼性、礁岩、飞鱼季节、家屋建造和亲族责任。达悟海洋知识是嵌入具体海域、季节、工具、禁忌和生活关系中的判断系统，难以在其他随机的时空语境中得到完整掌握。

在此意义上，我们就不能将叙述者在台湾做苦工与在兰屿劳作两阶段的关系，简单处理为“彻底异化”与“纯粹复归”的二元对立。台湾都市工地中的搬运、扛钢筋等苦力劳动确实使得主体的身体卷入资本规训与生计压力之中，但在《大海之眼》的追忆中，早期工地劳作的经历被叙述者视作返乡造屋的“先前作业”即前置的身体训练，亦将其纳入原住民的“身体谱系”。在身体作为核心要素的共性之外，两者的分野主要在于：都市劳作服务于求生和谋生，旨在维系个体生存；而在兰屿上的相关身体实践连带着父亲“终于回岛”的期盼，具有清晰的伦理指向，促使离散的个体重新链接入海洋、家族与部落传统的网络中，进而完成生命本真意义的指认与建构。

前文所谓“劳作内化”也绝非对于身体劳动的抽象化与浪漫化。父辈讲述中的海洋物候、造船技艺与男性责任，只有在主体艰辛的实践中，才能从“他人经验”转化为“自我知识”与可以执行的身体判断。概言之，“身体复演”构成了夏曼《大海之眼》中海洋知识传递的关键一环：海洋知识是主体在与海洋持续的身体交互及在地劳作中，被反复实践、不断更新的鲜活经验。

然而，海洋知识进入身体并不意味着这一传递过程的最终完成，夏曼在自序中提及带他进入海洋世界猎鱼的堂叔：“但我忘不了他，几年后，我或许会亲自埋葬他的肉体，但我不会土葬他给我的传统性的海洋知识”（20），这样的表达正提示着知识独特的存续模式：肉体难免死亡，但是经由讲述、模仿、劳作和仪式进入下一代身体的经验不会随之消失，达悟族海洋传统的传承，也于此种身体复演中获得了延续的可能。夏曼也意识到“如果这些口口相传的经验消失了之后怎么办”的问题，于是在写作中自觉开启自身体经验至文字记录的行动。

## 三、从自传性生命书写到族群知识转写：《大海之眼》的自我民族志实践

达悟海洋知识的生成与传递原本主要限定在达悟族族群内部，依附于海上劳作、祭仪实践与代际传承而存在。当夏曼·蓝波安将这些经验自觉转译为华语时，达悟海洋知识便获得新的存续媒介。个人生命史也由此超出个体回忆的范畴，父辈的声音、身体的经验与族群的记忆进入文字的传承，具有了族群性意义。这种由个人生命经验向族群知识书写的转换，使《大海之眼》具有了自我民族志的性质。玛丽·路易丝·普拉特（Mary Louise Pratt）认为，自我民族志文本产生于被定义为“他者”的群体对外部再现的回应，书写者描述自身时，会“与他者对自身所作的再现发生联系”（35）。同时，从属或边缘群体会从“支配性或都会文化所传递的材料中进行选择与创造”（36）。夏曼作为族群的内部成员，藉个人生命叙事进入华语文学场域，同时保留着达悟海洋知识的异质性，最终使“我”为主体的故事讲述成为族群知识得以保存、转写和延续的文本空间。

在前文论述中，达悟海洋知识首先被认识为一种高度依附于口传和身体的在地经验；当其在地性和族群特质遭遇冲击时，媒介承载问题便随之转至核心位置。蔡政惠指出，《大海之眼》见证了“海洋教室”与“华语学校”之间的距离，并呈现以海洋文化涵养“族语文字化”的阶段性发展（20）。显然，夏曼在《大海之眼》的知识转写中并未停留在对传统的回忆与将家乡“景观化”的层

面，而是直面转写的核心问题——如何在身体经验、口传方式和现代文字间最大程度上完整保留族群知识。

《大海之眼》的个人生命史书写显示，夏曼的书写意识不仅源于记录海洋知识的需要，也在外部力量介入故乡、族群历史发生断裂的过程中逐渐形成。其中最具象征意义的细节是自序中有关356登陆艇的回忆：1967至1973年间，达悟族人认识了这艘“勇猛的铁壳船”，而它的到来使得“我们的岛屿变成国家土地、我们民族变成山地山胞，我念大学的身分后来变成边疆民族”（14），由此夏曼认为这是富有殖民色彩的“删除民族记忆的图腾”（16）。命名的改变在客观历史背景的交代之外，还有话语不平等的表露——外部话语打开并进入兰屿既有的海洋生活秩序，使其成为国家权力、现代交通、学校教育与古老原住民相互遭遇的“接触地带”。

更重要的是，自序中关于外部命名的改变在后文中被不断激活，转化为叙述者切身的感受。初到台北时，计程车司机称呼他们为“山地人”“番仔”“山胞”，这样的日常化场景使得前文的命名改写变得具体；在教育空间内，叙述者被迫在他者目光中进行自我介绍，“我从哪里来”的身份特征成为需要被审视与划分等级甚至羞耻化的对象，而非自然纯粹的生命事实。与此同时，学校教育中文明观的训诫、叙述者姐姐对子女汉族身份的认同，以及父亲坚持以传统命名仪式重新赋予孙辈海洋民族名字的情节，同样从不同层面展现了外部命名与族群自我命名间的拉扯。正是在命名的冲突中，《大海之眼》作为自传体小说的私人回忆被重新打开，达悟青年离岛、求学与返乡的经历折射出这一民族在外部话语压制下的自我保存路径，以及如何被改名、被误认，又如何通过自我叙述重夺解释权的过程。

正如夏曼在《老海人》中对学校教育与父祖辈教育差异所进行的总结：学校知识使他以“理性”看世界，而父祖辈则教他以“宁静”观看海洋；他听懂他们的故事，也划过他们划过的海、潜过他们潜过的海、抓过他们抓过的鱼，最终意识到“他们跟我说的故事就是要我将来当个‘作家’”（21）。“作家”身份意味着夏曼所承担的知识转译位置。在叙述者放弃了保送的机会后，“我就立下走自己的‘海路’，走得非常艰苦，原来有一种职业称为‘作家’，才知道这是我该走的路”（250）。文本中的“我”固然是族群中不安分的离散者，但正是在离散和回返的过程中，“我”直面了外部命名所带来的羞耻，才能够获得呈现海洋知识与族群经验的叙述位置。

外部命名的压力，使夏曼产生必须重述的写作意识。更深一层的问题也就由此显现：当夏曼选择以华语作为进入当代文学的路径时，他必须面对华语媒介自身的限制。达悟族关于海洋、鱼群、祭仪与身体劳作的知识，原本依附于达悟语、身体动作和部落生活场景而存在，一旦由汉字文本呈现，便易于滑向被压缩和简单把握为民俗材料的境地。这也就意味着，夏曼在进行达悟海洋知识的语言转译时，必须对华语这一叙述工具进行塑形，使得读者得以进入达悟经验的同时，尽可能保留达悟知识自身的特质与边界。

夏曼对华语的塑形首先体现为写作中对达悟语词的保留与释义，《大海之眼》借此为读者提供了进入海洋民族知识系统的路径。以第一章出现的 Amyan 一词为例（22），夏曼在注释中说明其达悟语原意为“有”，更进一步从本民族海洋生态循环的观念出发，将其解释为“期待，等待”，包含着达悟人对海洋季节、等待以及生命循环的理解——在这样的海洋时间中，族人转入“Amyan”所指向的状态时，等待成为海洋节律在达悟族人陆地生活的延续。又如夏曼对数字“九”的解释，围绕着达悟族的捕猎习性展开：“九，是达悟传统极限的数字，猎捕掠食性的大鱼，最多只可捕九尾，

在海里必须留一尾，让其繁殖，生生不息，‘适可而止’为达悟人的价值观，多了将受天神处罚，给予饥饿”（50）这正提示着捕猎者受到的诸多约束，表明了族群在海洋生活中习得的节制。由此可见，达悟语词及其注释在转换为汉字形式时，并没有被简单替换为汉语中现成的概念，从中读者所接触到的正是一套达悟人理解海洋与维系生命循环的知识方式。

除了词汇方面的保留，夏曼对华语的塑形还体现于他以达悟族思维逻辑，对汉语句式和意义组织方式进行重塑。夏曼尝试在文本深层植入海洋民族独有的口传节奏与生态意识。首先，通过句法结构的主客倒置，呈现了去人类中心化的自然意识。在《大海之眼》中，夏曼常有意扭转以人类感知为中心的传统叙述结构，赋予自然以施事者的主体地位。如其所述：“我发现天空的个性，云朵的轻重，也是与夏季不同的……每天海洋的情绪如何，就是它的颜色，翻开了我眼睛每一天的视野……牵制、掌控我一大清早的情绪”（25）。在这里，自然拥有了个性与情绪，海洋更是“牵制、掌控”人类的感知。显然，这种句式改变，正是夏曼带入了达悟人顺应山海、敬畏自然感知方式的文学结果，使得人类真正能够处于海洋的语境之中感悟海洋与生命律动。

其次，身体节奏对句法的介入也是其改写华语表达的重要方面。在描绘父亲深海潜水捕猎的语段中，夏曼借由逗号的推进，在句法层面上模拟出深潜时连续、压抑的状态：“在没有礁石作为视觉判断的深海里，漆黑的海根本就是恐惧的营造者……我让身体在海里平衡，将头上脚下的身体平压……”（71）。黑暗、水压、恐惧、身体调整与猎物挣扎看似依次排列与展开，但在实际上一同向潜水者袭来。在强烈的挤压感中，读者被迫与描述的主体一起保持一致的生理节律，进入一种紧张的呼吸状态，从而使达悟海人的身体经验进入华语句法内部。

基于上述梳理，夏曼笔下略显滞涩的华语，可以被理解为一种自觉的文化转译策略。当达悟海洋知识跨越口传与身体实践的边界，与主流语言媒介交互时，摩擦与拉扯难以避免。正是在这种不完全妥协的状态下，文本异质性得到保留，使达悟海洋经验进入华语之后，仍能显露原初的感知方式与知识边界。

《大海之眼》具有自我民族志性质，判断的依据不只是其“原住民写作”的归类，更在于文本内部形成了较为具体和完整的知识转写过程：外部命名触发自我重述，达悟语词与句式改写保留族群对海洋时间、身体实践以及生态伦理的独到理解。正是在转译的过程中，《大海之眼》中的“我”完成了主体位置的转换：从被命名、被观看、被误认甚至被“驯化”的对象，成为能够重新解释命名拉扯、组织海洋知识与族群经验的书写主体。夏曼在书的结尾写道：“我称我的书为‘殖民地文学’，因为我以达悟语思索，翻译成汉字来创作，同时我的精神，我的肉体，我的知识是海洋养育的，所以我的华语文学创作的作品，我更要称之为‘海洋殖民岛屿文学’”（270）。这一自我赋名固然具有夺回民族经验言说权的意义，同时也点明夏曼此类华语写作是为记录、翻译和延续达悟海洋知识所进行的转写。

然而，当达悟海洋知识在文本中被组织为族群档案时，海洋可能被过度地民族化，而失去它自身不可民族化的野性。《大海之眼》中的身体经验最终大多被纳入父辈记忆、亲族责任与达悟海人的伦理秩序，叙述者通过族群祖先肉体的死亡而自然进入族群知识的代际结构。例如叙述者设想自己终将埋葬堂叔的肉体，但是不会埋葬其传授的知识。与之相较，美国作家亨利·戴维·梭罗（Henry David Thoreau）的《鳕鱼海岬》开篇呈现的圣约翰号海难，却显示出海洋消解民族身份的荒蛮。梭罗在海岸前行时遇见一位拾取海藻的老人，他并不关心遇难者，而只在意可以运回农场的海藻：“至

于说那些尸体，对他而言也只是海潮卷来的海草，只不过没有用处而已”（12）。人的身体在此与海藻、破船及潮水携带的漂流物共同处置——原有的姓名、国籍与身份，无法抵抗身体被海洋重新物质化的过程。

梭罗在海难现场看见，自然取消了文化身份为身体提供的保护。帕克汉姆等研究者（Jimmy Packham et al.）由此指出，这一场景呈现出“人的形体向海藻的转化”，并使得“黏湿的潮间带物质与溺亡者的悲剧景象之间的界线”随之坍塌；当海岸植物进入叙述中心时，人的存在也逐渐退隐，与周围环境混合在一起（5）。这种变化正是对《大海之眼》自我民族志实践的一种提示——海洋不仅可以成为民族记忆得以延续的场所，也始终保留着不受民族叙事支配的野性。但这并不意味着两种自然观有高下之分，莎伦·塔利（Sharon Talley）将梭罗的叙述与当时的海难报道相互参照，相当直接地指出：“梭罗没有提及长艇，没有说明船长和船员如何抵达岸边，也没有提及他们未向救生艇呼救，以及救生艇下水曾有延误”（386），并进一步批评梭罗“将所有致因都归结为‘自然法则’”（386）。“自然法则”在突出自然力量的同时，看似取消了身份差别，却实际上遮蔽了灾难中的人为责任。因而夏曼坚持族群身份或许也出于修复殖民命名和族群历史断裂的现实必要。不过，这种必要性仍不能取消我们的反思：如果将海洋经验最终归还于“海洋民族”的自我说明，或许会在某种程度上消解海洋的荒蛮和野性，海洋本身并不能被民族志完全地统摄。

## 四、从“半个太平洋”到“大海之眼”：海洋视野的拓展

《大海之眼》中的自传性生命书写组织了达悟海洋知识的传递与转写。然而如果夏曼对“回到兰屿”的讲述仅限于此，便也难以解释其“游牧浪人”的自我定位。事实上，在《大海之眼》的后半部分，夏曼进一步从兰屿出发，拓展视野至整个太平洋海域，在游历与观看的过程中重新思考海洋、岛屿民族以及现代世界的关系。返乡后的再次出发预示出夏曼对于达悟经验更开放的眼光，将其作为重新理解海洋文明的资源，由此其叙述的地图、单桅帆船和“大海之眼”自然构成前述知识链的空间延伸。

这种海洋视野的生成，首先可以从夏曼在自序中提到的“太平洋被切一半”这一地图经验进入，这是他海洋世界观的最初位置。在夏曼的回忆中，兰屿国小内的世界地图上太平洋被切割为两块，分布于地图两侧。对于习惯现代世界地图的读者，这或许只是世界地图的制图惯例，但对于出生于海岛接受达悟族传统思维，同时在华语学校接受外部知识训练的达悟孩童而言，这一视觉经验是特殊的且构成了长期存在的断裂感。约翰·布赖恩·哈利（John Brian Harley）指出，地图的力量往往隐藏在“貌似中立的科学面具之后”，它不仅测量现实世界，也是“社会秩序的图像”（7）。据此再看夏曼在多年后依旧在意的“半个太平洋”的地理图像，它使得孩童脑海中世界完整的形状被屏蔽了；而在《大海之眼》的书写中，它也进一步成为华语学校、汉族教师与现代制图体系共同作用的象征以及达悟族主体位置被遮蔽的隐喻。

与此相对的是夏曼自序中提到的另一张地图：在四十八岁时，他在拉洛东加岛（Rarotonga）看见的那张以太平洋为中心的完整地图，至此他感到“遇见了太平洋的尊严”，并将自己在意太平洋切割的缘由归结于自己本就归属于“这汪洋一片的海世界与海洋民族”（16）。更值得注意的是，在全书的结尾部分，夏曼再次返回这一回忆：“我告诉自己，我诞生了”（268）在十岁看到“汉族的学校的世界地图，把太平洋切割成一半”后，历经三十八年后他终于恢复了完整的心，将自己完全

归还于海洋民族最为熟悉的海洋。这一张以太平洋为中心地图的意义即为他持续的断裂感带来了新的可能，于是他能够脱身于孩童时期那张地图所制定的秩序，也就走出了地图物象背后由文化选择和权力关系主导的遮蔽。

也正因此，“半个太平洋”在文本中的复现可以被视作地图物象在叙事中的结构性回返。太平洋被切开，意味着叙述者自身所属海洋世界的完整感也被切开；而对割裂感的深刻记忆，则成为寻找完整太平洋、重新确认海洋民族位置的前提。艾培力·郝欧法（Epeli Hau‘ofa）在《我们的群岛之海》中所强调的“海洋并非隔绝岛屿的空白，而是连接岛屿、族群、迁徙和生活世界的广阔空间”（148），正与夏曼对“太平洋的尊严”的确认形成了理论互文。由此回看完整的太平洋地图，它恢复的不仅是地理图像的完整，更是兰屿这一岛屿与海洋的关系网络以及达悟族群的海洋主体意识。

当完整的地图使夏曼重新看见广阔的海洋世界时，多次出现的单桅帆船物象则指引这一世界移动的方向。叙述者在童年时期两次“在人间消失”，都伴随着隐约出现的单桅帆船，以一种超现实的书写策略凸显出潜伏于叙述者生命深处的海洋召唤。陈敬介于《大海之眼》导读中也类似地提示，作品中两次消失经验所默示的单桅帆船航海影像，深植于夏曼“一念最初之本心”（6）。这也就内在地赋予了《大海之眼》后半部分航海远行发生的必然性，叙述者生命内部的海洋召唤由此在文本中展开，在取得达悟海人的身份根基后，单桅帆船推动其去往更辽阔的群岛世界。

这一由祖岛兰屿通往大洋的方向，在夏曼后来的《大海浮梦》中得到了更为充分的印证与更为具体的叙写，“现场”的边界逐渐扩展至全球性的南岛版图。在“放浪南太平洋”一章中，叙述者前往库克群岛拉洛东加岛与当地岛民及“追浪的男人们”相遇（162–163），在跨语言与跨文化的交互以及类似的殖民历史与边缘化处境中感受到一种共通的南岛海洋民族命运；而“航海摩鹿加海峡”一章则通过记录其与日本航海家、印尼船员共同航行的历程（275–280；287–294），使海洋认同从早期的地图想象转入真实的航海实践。在具体化海洋航行的文本开展中，夏曼实质上塑造了一种在动态水域中重新衔接世界的理想，并由此再次确立了海洋主体叙事行为的合法性。

由地图的静观和帆船的召唤所开启的海洋视野，在《大海之眼》的航海段落中逐渐演进为对海洋世界具体的进入。夏曼写众人仿佛复返于南岛民族的“大航海时代”，在不断的移动中寻觅着各自“失踪的岛屿”；而承载风阻与指引方向的船帆，则被具象化为海洋民族探寻未知的“海洋风筝”。在这些物象的堆叠下，读者也自然地跟随叙述者，从完整恢复的海洋整体感，进入在海洋中的漂移与寻找过程。而在这航行途中，涛声与波浪将叙述者的感官催眠，使其进入神游的梦幻之旅；此时，从海底浮升的声纳用达悟语说：“我（海洋）带着你去旅行，你是大海的眼睛”（266）。夏曼借海洋之口，完成了小说的命名。在达悟语的逻辑中，“眼”（mata）不仅是代表观看的器官，更包含“源头”之意。当叙述者被命名为“大海的眼睛”之时，夏曼的书写姿态也清晰显现，叙述者从观看地图到观看海洋，又由观看海洋的主体转为海洋召唤的对象，并在这一召唤中重新确认自身与海洋的关系。基于感知方式的翻转，海洋视野才得以展开，诸多物象和感知节点一同修复了夏曼对海洋空间的完整性想象，赋予兰屿为“衔接世界的新坐标”（李时雍 178）的同时，在文化立场上也完成一种主体意识和视野的建构。

在《大海之眼》中，海洋主体始终在自然与民族的张力中，更多时候则走向了将海洋民族化。在《鳕鱼海岬》中，梭罗更强调海洋与人的距离以及人类对这一距离的自觉。坦娅·茨韦特科维奇（Tanja S. Cvetković）以“结合”与“分离”为线索分析《鳕鱼海岬》，并将其中人与自然的关系概

括为“对应与异质性之间的辩证张力”（104）。这也揭示出持续观看虽使梭罗不断尝试重建主体与自然的联系，却未消除自然相对于人的异质性。面对逐渐变暗变深的外海，梭罗感到“一想到它就不寒而栗，仿佛它已经与友善的陆地彻底断绝了关系”（145）。至海岸地带，他视海滩为“某种意义上的中立场所”，并如此评价道：“这便是赤裸无遮的大自然，真诚得没有人性，丝毫不考虑人类的观感，顾自在鸥飞浪卷之处，啃啮森然壁立的海岸”（219）。梭罗笔下的海洋虽可以被观看和感受，却无法被某个民族所统摄，也不遵循人的情感与价值尺度。夏曼的重命名让海洋参与进达悟族群主体的自我确认过程，而梭罗的书写则更多保留了海洋对人类的疏离，展示了海洋迥异于人类情感的荒蛮性。

## 五、结语

至此，叙述者不仅以身体为媒介达成了以“在场”为特征的生命回返，更在航海实践与文学书写的交织中，建构起达悟海洋知识传承的文学空间。从叙述的起点以“我在现场”的宣告确认言说的主体位置，再到对达悟族海洋知识代际传递、身体复演与文字转写，夏曼以族群“作家”的身份，将《大海之眼》中的个人生命史升华为族群档案，为达悟族群经验找到了留存的合法性。最终，又以兰屿为基点展望整个太平洋海域，通过地图、单桅帆船等核心物象的重叠与呼应重构太平洋空间的完整性，在“大海之眼”的命名时刻完成主客互换的认识论反转，由此为当代“蓝色诗学”的构建提供了一个有益样本。

这一书写实践不只是一次台湾原住民文学中的身份表达，也是一条从父辈声音出发，经由后辈身体复演，最终进入文字转写的运动轨迹。因此，《大海之眼》的海洋视野最终落实为知识存续的具体路径。

首先，在感官与生存伦理层面，这种“肉身换知识”的具身性，重申了人与自然接触最原初的生命边界。现代文明习惯于以技术效率代替直接接触，而达悟海洋知识恰恰与此相反：它生成于真实海洋所带来的水压、风浪以及族群的禁忌规则之中，例如达悟语中关于数字“九”的捕猎限制，提醒着读者，海洋知识从来不仅限于关乎如何得到，也关乎着何时停止。达悟海洋知识，以身体冒险的方式，朴素地展现了生命伦理与生存技术如何面对当下的挑战。

其次，在空间秩序与认同层面，离岛、返乡和再次出海的生命路线，使兰屿经验不再被固定为封闭的原乡记忆。作品后半部的游牧身体延续了前文的校验逻辑——空间关系只有藉着进入行动，才从想象转为主体可以承担的经验。若借爱德华·格里桑（Édouard Glissant）“关系诗学”的思路来看，夏曼《大海之眼》以及诸多作品中所塑造“游牧着的海人形象”，其航行或许可以被理解为在差异间建立联系的连接运动，即使得“每一种身份都通过与他者的关系得到延展”（11），由此将太平洋岛屿从孤立的据点编入“块茎式”的连通网络。

最后，在认识论层面，“大海之眼”的命名完成了视点逆转。当海洋对叙述者说“你是大海的眼睛”时，海洋不再只是被观察、管理和书写的对象，而成为召唤主体的施事者。这一句正与前文“海洋的颜色翻开我的视野”（夏曼·蓝波安 25）相呼应：叙述者并非占有海洋视野，而是被海洋作用并受托传递其经验。异质的海洋视野更是呈现了主体自身视野的边界，以便可以对单一维度的视角保持怀疑。

虽然与梭罗的《鳕鱼海岬》相比，《大海之眼》仍然带有较为浓郁的民族化叙事，但是夏曼·蓝

波安的确收到了大海对他的召唤。夏曼・蓝波安的海洋视野最终落脚于具体的生命书写，也力图超越单一的抵抗叙事，以具身经验与文本转写，主动建构起保留民族异质性的海洋知识机制。《大海之眼》以父辈口传开启感知，以返乡劳动复演并校验经验，再以被塑形的华语完成转写。在此意义上，作品完成的不仅是个人生命传记或机械式族群档案，更提供了一种海洋知识如何在不同声音、身体与语言之间延续的叙事范式。

**基金项目：**浙江省哲学社会科学规划领军人才培育课题“美国文学经济思想研究”子课题“美国浪漫主义时期文学的自由市场经济思想研究”（24YJRCO3ZD-1YB）

**Conflicts of Interest:** The authors declare no conflict of interest.

**ORCID**

Ge Tibiao [ID] https://orcid.org/0009-0002-3872-6918

Xie Yuchen [ID] https://orcid.org/0009-0005-0209-8309

## 注解【Notes】

① 见苏美如：《以旋身回视姿态，凝观生命的浪痕——探〈大海之眼〉》，国立中正大学台湾文学与创意应用研究所硕士论文，2020 年，第 5 页。

## 引用文献【Works Cited】

蔡政惠：《夏曼・蓝波安〈大海之眼〉中以海洋文化涵养族语文字化研究》，《原住民族文献》，第 42 期，2020 年，第 20–33 页。

[Tsai, Cheng-Hui. “Cultivating the Written Form of the Tao Language through Maritime Culture in Syaman Rapongan’s *Eyes of the Ocean*.” *Indigenous Peoples Cultural Heritage*, no. 42, 2020, pp. 20–33.]

蔡政惠：《夏曼・蓝波安〈大海之眼〉航向国际海洋格陵兰、苏拉维西岛与马达加斯加岛文化研究》，《台北市立大学学报・人文社会类》，第 52 卷，第 2 期，2021 年，第 1–15 页。

[Tsai, Cheng-Hui. “Syaman Rapongan’s *Eyes of the Ocean* Sails to the International Ocean: Cultural Studies of Greenland, Sulawesi, and Madagascar.” *Journal of University of Taipei: Humanities & Social Sciences*, vol. 52, no. 2, 2021, pp. 1–15. DOI: https://doi.org/10.6336/JUTHSS.202112_52(2).0001]

Cvetković, Tanja S. “Reading the Landscape: The Contemplations on H. D. Thoreau’s *Cape Cod*.” *Lipar*, no. 86, 2025, pp. 97–105. DOI: https://doi.org/10.46793/LIPAR86.097C

Glissant, Édouard. *Poetics of Relation*. Translated by Betsy Wing. University of Michigan Press, 1997.

龚卓军：《身体部署：梅洛-庞蒂与现象学之后》。崇文书局，2024 年。

[Gong, Zhuojun. *The Disposition of the Body: Merleau-Ponty and After Phenomenology*. Chongwen Publishing House, 2024.]

郭晓琳：《成为原住民的“眼睛”——论夏曼・蓝波安<天空的眼睛>与<大海之眼：Mata nu Wawa>中的“原民现身”》，《台大中文学报》，第 86 期，2024 年，第 101–138 页。

[Kwok, Hiu-Lam. “Becoming the ‘Eyes’ of Indigenous Peoples: Présence Indigène in Syaman Rapongan’s *Eyes of the Sky* and *Eyes of the Ocean*.” *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, no. 86, 2024, pp.

101–138. DOI: https://doi.org/10.6281/NTUCL.202409_(86).0003]

Harley, John Brian. "Deconstructing the Map." *Cartographica*, vol. 26, no. 2, 1989, pp. 1–20. DOI: https://doi.org/10.3138/E635-7827-1757-9T53

Hau'ofa, Epeli. "Our Sea of Islands." *The Contemporary Pacific*, vol. 6, no. 1, 1994, pp. 148–161.

赖清波：《环太平洋岛屿共生：夏曼・蓝波安的海洋想象、生态实践与现代性挣扎》，《民族文学研究》，第 41 卷，第 4 期，2023 年，第 77–90 页。

[Lai, Qingbo. "Symbiosis among Pacific Rim Islands: Syaman Rapongan's Oceanic Imagination, Ecological Practice, and Struggle with Modernity." *Studies of Ethnic Literature*, vol. 41, no. 4, 2023, pp. 77–90. DOI: https://doi.org/10.3969/j.issn.1002-9559.2023.04.007]

李时雍：《南岛再衔接：夏曼・蓝波安的南太平洋航海书写》，《淡江中文学报》，第 47 期，2022 年，第 177–209 页。

[Li, Shiyong. "Austronesian Rearticulation: Syaman Rapongan's South Pacific Voyaging Writing." *Tamkang Journal of Chinese Literature*, no. 47, 2022, pp. 177–209. DOI: https://doi.org/10.6187/tkujcl.202212_(47).0006]

马塞尔・莫斯：《社会学与人类学》，佘碧平译。上海译文出版社，2014 年。

[Mauss, Marcel. *Sociology and Anthropology*. Translated by She Biping, Shanghai Translation Publishing House, 2014.]

Packham, Jimmy, Emily Alder, and Joan Passey. "Introduction: Creeping Along the Endless Beach." *Gothic Nature: Haunted Shores*, no. 3, 2022, pp. 2–18.

Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone." *Profession,* 1991, pp. 33–40.

Smith, Sidonie, and Julia Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives.* 2nd ed., University of Minnesota Press, 2010.

Talley, Sharon. "Thoreau's Journey to Cape Cod: A Psychohistorical Perspective." *Colby Quarterly*, vol. 38, no. 4, 2002, pp. 374–389.

梭罗：《鳕鱼海岬》，李家真译注。商务印书馆，2023 年。

[Thoreau, Henry David. *Cape Cod*. Translated by and Annot. Li Jiazhen, The Commercial Press, 2023.]

夏曼・蓝波安：《大海之眼：Mata nu Wawa》。INK 印刻文学生活杂志出版有限公司，2018 年。

[Syaman Rapongan. *Eyes of the Ocean: Mata nu Wawa*. INK Publishing, 2018.]

夏曼・蓝波安：《大海浮梦》。联经出版事业股份有限公司，2014 年。

[Syaman Rapongan. *Floating Dreams of the Sea*. Linking Publishing, 2014.]

夏曼・蓝波安：《海浪的记忆》。联合文学出版社，2002 年。

[Syaman Rapongan. *Memory of the Waves*. Unitas Publishing, 2002.]

夏曼・蓝波安：《冷海情深：达悟男人与海的故事》。生活・读书・新知三联书店，2015 年。

[Syaman Rapongan. *Deep Love for the Cold Sea: Stories of Tao Men and the Sea*. The Joint Publishing Company Ltd., 2015.]

夏曼・蓝波安：《老海人》。印刻文学出版社，2009 年。

[Syaman Rapongan. *Old Men of the Sea*. INK Literary Publishing, 2009.]