

日治時期阿美族女人島傳說的異域論述^{*}

鄧郁生

台南大學國語文學系兼任講師

摘要

本文以阿美族的「女人島」傳說為討論對象，解析其特有的情節，包括風孕母題的消淡、漂流異島、待男子如飼豬、乘鯨返鄉、時間差、解釋性尾巴等；男子遭遇雖有恐怖與美好兩種傾向，但故事均充滿了濃濃的鄉愁。而日本人採錄與編輯這些故事時，則流露了某些看待異域的觀點：其一，將豬飼情節與食人族傳說併談，透露其以文明眼光看待蠻荒部落的心態；其二，將歸化社的女人島傳說與「蓬萊仙境」、「浦島太郎」進行聯想，明顯摻雜著日本人的民族情感。歸化社的版本很可能受到浦島太郎傳說的影響，但是仙鄉母題的援引，目的在於強化「懷鄉思歸」的情緒，而非著眼於男子境遇的如仙似幻；而「巴萊依珊」一語僅為意指女人之地的「社名」，更與蓬萊仙境無關。

關鍵詞：阿美族、女人島、日治時期、傳說、異域論述

^{*} 本文原為「2011海峽兩岸民俗暨民間文學學術研討會」會議論文，會中經講評人陳勁榛先生及與會學者們提供諸多論點，修改後投至本學報，承蒙兩位匿名審查先生惠賜寶貴意見，在此一併致謝。

The Exotic Discourse of Amis' Woman-island Legends During the Japanese Colonial Period

Deng Yu-Sheng

Adjunct Lecturer

Department of Chinese Language and Literature

National University of Tainan

Abstract

This thesis discussed with Amis' Woman-island Legends, analyzed its special plot includes "the weakening of the motif about conceiving with the wind", "deserted island floating", "treat the man as feeding pig", "fly away home by the whale", "time different", "explanatory ending", etc. The man's experience in the legends has terror trend and pretty one, but both these legend are full of deep homesickness. When Japanese collected, recorded and edited these legends, they revealed some viewpoints about how to treat a foreign land: First, to take pig-like feeding plot and cannibals legends in chorus, it leaked out their mentality that treated the savages with a civilized view. Second, to associate the Sakor's Woman-island Legend with "Peng-lai Fairyland" and "Urashima Taro", obviously, it was mixed Japanese national sentiment. Sakor's edition maybe be affected by the Urashima Taro legend, however, the purpose which citing the motif of fairyland is to tone up the atmosphere of home missing, rather than to describe the man's dream experience. And then the word "Falaysan" is just a tribe name which means woman's land, it has nothing to do with "Peng-lai Fairyland".

Keywords: Amis, Woman-island, Japanese Colonial Period, Legend, Exotic Discourse

日治時期阿美族女人島傳說的異域論述

一、前言

世界各地流傳著各種不同的女人之地傳說，就東亞所見相關記載來看，大部分敘及海外異域存在著一個「純女無男」的地方，那裡的女人透過與風、水的交感不夫而孕，形成特有的異域風俗。¹ 這些文獻有時純是關於異俗的報導或紀錄，有時則故事性地以闖入者的遭遇為針線，勾勒所見所聞的不可思議。

翻閱日治時期相關的台灣文獻（包括報刊、口傳紀錄、調查報告等），記載女人之地傳聞者極繁，² 其中，台灣原住民的女人社傳說約四十餘篇，集中於日人對原住民的一系列調查報告，數量驚人。³ 本文以獨具特色且記載最普遍的「阿美族女人島傳說」為研究對象，探討的文本包括：

（一）佐山融吉《蕃族調查報告書》：包括第一冊「阿美族南勢蕃、馬蘭社、

1 王瓊玲列舉了《山海經·海外西經》、《淮南子注》、《山海經傳》、《外國圖》、《三國志·東夷列傳》、《後漢書·東夷列傳》、《梁書·諸夷列傳》、《南史·諸夷列傳》、《大唐西域記》、《三藏法師傳》、《梁四公記》、《嶺外代答》、《諸蕃志》、《異域志》、《小知錄》等中國古文獻中的「女子國」傳聞並總結云：「正史所載女子國的地理方位皆在距離中國極遙遠的東方。」（頁10）「女子國傳宗接代的方式，以『浴水』或『感風』得孕為多。」（頁17）。王瓊玲，〈我國文獻所載女子國、女王國和古典小說中的女兒國〉，《古典小說縱論》（台北：台灣學生書局，2002.03），頁1-17。另清末朝鮮人李圭景《五洲衍文長箋散稿·女國辨證說》亦列舉了一些中、日、韓的女子國傳聞，集中討論其生孕方式，並結云：「女國照井、入水而孕者，亦氣交之理也歟！」可參看。引文見「韓國古典綜合數據庫」>「國學原典」>「五洲衍文長箋散稿」>「天地篇」>「地理類」>「邦國」>「女國辨證說」。（來源：http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=KO&url=itkcdb/text/nodeViewIframe.jsp%3FbizName=KO%26seojild=kc_ko_h010%26gunchald=av002%26muncheld=13%26fild=070%26Nodeld=）。

2 例如：「台灣東北海角有女人國，因此這個國家沒有男子，她們只要看一看井裡的水鏡就能懷孕，所生的孩子全是女性。」片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1990），頁440。又如《臺灣日日新報》所載〈女人島〉（大正12年7月15日，第6版）、〈胭脂虎〉（昭和6年7月2日，第4版），均描述廣州布商某風飄至一座女人島，島上美女乃虎妖所化，以藥迫就淫之，男子苦慙甚，最終潛逃出洞，劫後餘生。分別收錄於吳福助主編，《日治時期臺灣小說集編，冊34》（台中：文叢閣圖書公司，2008.04），頁321-322；《日治時期臺灣小說集編，冊41》，頁29-30。二篇輾轉相抄，詳略互見，若非後文抄前文，則疑有一共同文本。

3 主要包括佐山融吉《蕃族調查報告書》、河野喜六《蕃族慣習調查報告書》、佐山融吉與大西吉壽《生蕃傳說集》、藤崎濟之助《台灣的蕃族》、鈴木作太郎《台灣的蕃族研究》、小川尚義與淺井惠倫《原語による台灣高砂族伝説集》等。採錄到女人社傳說的原住民族計有：阿美族、泰雅族、賽德克族、太魯閣族、排灣族、布農族、賽夏族等。

卑南族卑南社」(1913)中所採〈女護島巴萊依珊的故事〉(歸化社),以及第二冊「阿美族奇密社、馬太鞍社、太巴塢社、海岸蕃」(1914)中所採〈乘鯨到女護島(巴里珊)的故事〉(奇密社)、〈女護島的故事〉(太巴塢社),共3篇。⁴

(二)河野喜六《蕃族慣習調查報告書》:第二卷「阿美族、卑南族」(1915)中錄有一則阿美族里漏社的〈里漏社有關獨木舟之傳說〉。⁵

(三)佐山融吉、大西吉壽《生蕃傳說集》(1923):於「第六怪異奇蹟」章收有一則歸化社的〈女護島〉,並於故事正文結束後,於「註」下附錄奇密社、太巴塢社的女人島傳說,無標題。正文與註文共3篇,其文字、情節與《蕃族調查報告書》大同小異而稍略,蓋因主編同為佐山融吉之故。⁶

(四)藤崎濟之助《台灣の蕃族》(1930):於第六節「阿美族」中收有歸化社的〈女護島巴萊依珊的傳說〉,⁷亦本書唯一一則女人島傳說。

(五)鈴木作太郎《台灣の蕃族研究》(1932):於第二章「蕃人的口碑傳說」第六節「阿美族」中收有歸化社的〈女護島〉,文字、情節與《台灣の蕃族・女護島巴萊依珊的傳說》相仿而稍略,蓋亦有承襲關係。

(六)小川尚義、淺井惠倫《原語による台灣高砂族伝説集》(1935):其於阿美族的章節收有奇密社的〈沙拉邦〉及荳蘭社的〈馬啾啾〉,⁸共兩篇。

綜上所述,於載及阿美族女人島傳說的六套書中,共有11個文本。而在瞭解其故事情節異同後,則可歸納出五個蕃社的五個版本,分別是歸化社(4篇)、奇密社(3篇)、太巴朗社(2篇)、里漏社(1篇)、荳蘭社(1

4 三篇的日文原題依序是「女護島『バライサン』の話」、「鯨二乗リテ女護島(バリサン)二到リシ話」、「女護島ノ話」。

5 日文原題「里漏社、獨木舟二就テノ口碑」。

6 《蕃族調查報告書》乃以各族各社為編類之別,文本排序看不出故事性質的關聯性;而《生蕃傳說集》於所採各族傳說篇章中,復於「註」下列出同性質的相關文本,此一「匯集」的舉動,或已初具「類型」的概念。該書另又收有泰雅族的女人社傳說,載錄方式同阿美族。

7 日文原題「女護島バライサンの傳說」。

8 日文原題分別為「サラヴァン」、「マチウチウ」,指的是男子名及鯨魚名。

篇)。⁹經比較後發現,除太巴塢社的版本未提及誤入男子之名外,其餘四社有喚「馬啾啾」(歸化社、里漏社)及「沙達邦」(荳蘭社、奇密社)兩種;而除太巴塢社的版本未云女子部落之名外,南勢三社稱之「巴萊依珊」,奇密社則稱為「巴里珊」。相同的稱謂再加上類似的海島奇遇情節,顯示女人島的傳說是在各社之間流傳的。然者,女人島「巴萊依珊」當為阿美族的共同想像,唯事同說異,呈現出不同的訊息耳。

令人好奇的是,日治文獻所見阿美族女人島傳說的五個版本中,奇密、太巴塢、里漏、荳蘭四社所云皆描述誤入男子的恐怖遭遇,透露野蠻、危險的氣息;唯獨歸化社將女人島刻畫得有如仙境,多書紛載其說,並盛行至今。同樣是女人島傳說,或因側重的面向不同,或因觀點、立場的差異,而呈現出異樣的風貌,箇中緣由究竟為何?¹⁰本文期能透過阿美族女人島傳說特色之分析,釐清其演化或改易的跡象,從而挖掘講述者背後所隱藏的族群文化心理,並窺視紀錄者編載其事時可能存在的意識型態。

二、阿美族女人島傳說的特色

女子部落神話是一個世界性的議題,¹¹其在台灣原住民的傳說中亦相當普遍,經由各族的比較後發現,阿美族的「女人島」傳說有許多獨特之處,諸如風孕母題的消淡、漂流異島的奇遇、待男子如飼豬、乘鯨返鄉的情節、時間差母題的添加、解釋性的尾巴等,這些都是其他台灣原住民女人島傳說所沒有

9 這五個番社又可區分成兩個族群系統,一是南勢蕃系統,歸化社、里漏社、荳蘭社屬之(均在今花蓮市一帶),二是馬太鞍、太巴塢系統,太巴塢社(即今光復鄉太巴塢部落)、奇密社(即今瑞穗鄉奇美部落)屬之。河野喜六著,中央研究院民族學研究所編譯,《蕃族慣習調查報告書·第二卷》(台北:中央研究院民族學研究所,2000.11),頁6-11,花蓮港廳阿美族「族群沿革」一節。

10 「同樣的一則故事,在不同屬性之文本、文類之不同書寫目的下,勢將會以截然不同的特殊風貌,來力求展現出其不同的文化意義與內在蘊含。」謝明勳,〈「旄頭騎」故事析論:一個文本在歷史、文學、巫術下的不同意義〉,《六朝志怪小說研究述論:回顧與論釋》(台北:里仁書局,2011.03),頁196。

11 「根據St.Thompson母題索引(F565.1「亞馬遜Amazon女戰士」及F112「女人國之旅」)提及古代希臘、古代英國、愛爾蘭、冰島、北美及南美洲印第安人、印度、中國、菲律賓、Marquesas島、西印度群島(West India)都有關於女人之國或女人之地(land of maidens)的神話概念。」李福清,〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉,《從神話到鬼話:台灣原住民神話故事比較研究》(台中:晨星出版社,1998.01),頁185。

的，分述如下。¹²

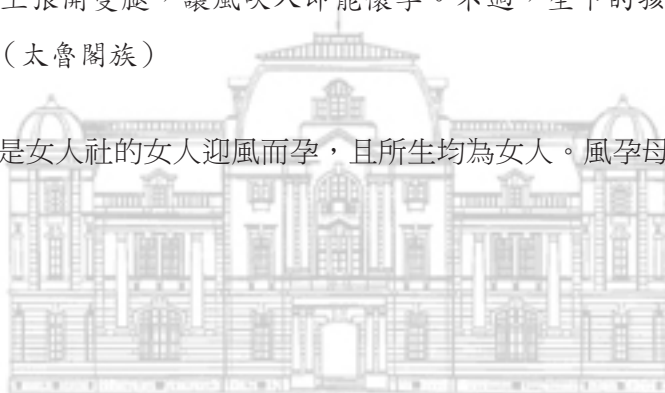
（一）風孕母題的消淡

女子部落傳說的特點之一為「純女無男」，因此，關於她們傳宗接代的方式便有許多「奇生」的說法，其中最為流行者為「迎風而孕」，¹³王孝廉認為「女子懷孕生子和風有關係是太平洋周圍文化圈共同的神話類型」，¹⁴而台灣原住民各族的女人社傳說便多有此母題，例如：

從前有一個稱為Sunka Hibuhibu的蕃社，全社皆是女人。她們若欲生子，就跑到山上張開雙腿，讓山風吹入大腿間即可受孕，不過所生下的依舊是女孩。¹⁵（布農族）

昔日，深山中有稱Tmhahuy的女人國。她們無夫婿，如欲生子，只須跨坐石上張開雙腿，讓風吹入即能懷孕。不過，生下的孩子全是女孩子。¹⁶（太魯閣族）

這裡所強調的是女人社的女人迎風而孕，且所生均為女人。風孕母題是人類起



12 「待男子如飼豬的遭遇」、「時間差母題的添加」二點，因與後兩節議題有關，容擱置於後談。

13 關於女子部落傳宗接代的方式，李福清比較世界各地的相關傳說後，整理出六種型態：迎風而孕、入水而孕、露兜樹之根、與動物性交、以鬼為夫、與偶入之男子婚媾。其中以「迎風而孕」的母題最為流行，而最後一種則是文明民族較為實際的說法。李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁192-198。

14 王孝廉，〈女兒國的傳說〉，《中國的神話與傳說》（台北：聯經出版事業公司，1977.02），頁235。王氏進一步認為「迎風」之所以與「受孕」連結，可能與古人認為風能促使農作物生長的生殖聯想有關，頁235。

15 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，〈女人社Sunka Hibuhibu的故事〉，《蕃族調查報告書·第六冊「武崙族·前篇」》（台北：中央研究院民族學研究所，2008.05），頁187。採錄自布農族達啟冕加蕃卡社，日文原題「『ソンカヒフヒフ』ノ話」。

16 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，〈女人國的故事〉，《蕃族調查報告書·第四冊「賽德克族與太魯閣族·後篇」》（台北：中央研究院民族學研究所，2011.02），頁100。採錄自外太魯閣蕃，日文原題「テマホーホイノ話」，因太魯閣族無國家的概念，竊以為不宜譯作「女人國」。

源神話¹⁷或感生神話¹⁸的一種，屬於較早期的型態，反映初民「民知有母不知有父」的原始心理。然而，這些發生在山中的女人社傳說，卻又常敘述男人誤入其中而與之交媾，兩性交媾與無性懷孕怎麼會並存於同一則傳說中呢？顯然交媾是文明演進之後新融攝的情節。¹⁹

但不論如何，泰雅族、布農族、排灣族等台灣原住民女人社傳說，多好於故事中述及風孕母題，獨獨阿美族各社所傳女人島故事（正文）未見，僅在里漏社〈里漏社有關獨木舟之傳說〉的「附記」中提及：

附記：據說當南風颼颼吹來時，女人島之女子面向南方吸取大氣即可懷孕。若是生出男嬰則其屋頂上方必有惡氣升起，島女們見狀會奔至該家將男嬰吃食，是故falaysan島上無男子。²⁰

這是唯一尚保留風孕之說的阿美族女人島傳說，用以解釋島上「純女無男」的

17 李福清以為，迎風而孕的母題有時只是人類起源神話的一個細節，本與女人社的傳說無關。李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁187。例如泰雅族的族群起源神話：「傳說太古時候Inkaholan（原居地、故居）有一巨石分裂為二，並從中走出一位女子。有一天，女子來到山上，坐在石頭上，張開雙腿時，突然一陣風吹來，並吹進其私處。之後，女子肚子逐漸變大，進而產下一名男嬰。」佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第七冊「泰雅族·後篇」》（台北：中央研究院民族學研究所，2010.12），頁12。又太魯閣族的傳說〈母親文面瞞騙兒子的故事〉：「昔日，有個女人來到山上，當其張開雙腿站在大石上時，突然吹來一陣風，人也因此懷孕了，並於隔月產下一個男嬰，孩子很快地長大成人，但卻無人可以成為其妻子。母親也因寂寞，想欺騙兒子娶其為妻。……兒子在不知情的情況下，娶了母親為妻，之後成為Truku蕃的祖先。」《蕃族調查報告書·第七冊「泰雅族·後篇」》，頁105。此二說可資參證。

18 「從女兒國傳說的記載上，可以看到中國古代感生神話的殘存背影和處女懷胎的古代信仰痕跡。」王孝廉，〈女兒國的傳說〉，《中國的神話與傳說》，頁234。「所謂『感生神話』，是指感天（自然現象）而生的神話，……感天而生，就是沒有經過男女交合，而是受到自然現象的感應而懷孕生子。此一神話，代表的意義有二：第一，這是反映『民知有母，不知有父』的遠古社會，……第二，這種神奇的誕生方式，到後世演變為偉大人物不同尋常的出生異象或神蹟，用來強調偉人的神聖性，以及強化人們的崇拜心理。」徐志平，《中國古代神話選注》（台北：里仁書局，2006.08），頁101。

19 也有一些版本提及女社渴望有男子，因而要求與偶入之男子性交，以生下男孩子，例如排灣族的女人社傳說。李福清認為這象徵女社的結束，變成了一般的男女社會。李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁202。而從這也可旁證婚媾情節是較後來的。

20 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書·第二卷》，頁20。

現象，與布農族、泰雅族女人社傳說中殺男嬰的說法不謀而合，²¹可見阿美族依然保有風孕的思維；但它只是「附記」，不被列入故事的正文，顯然在講述或記錄的過程中，風孕母題並不被強調。

里漏社該傳說的附記證實阿美族的風孕說法依然存在，然卻不被強調，可見已有消淡之跡象。是阿美族漸漸在淘汰此一思維？還是講述、記錄的人有更在意的其它情節？「會生男孩」的說法應較之「只生女孩」者遲出，²²蓋風孕母題在此已脫人類起源或感生神話的思維，而是用來說明女子部落獨特的繁衍方式，屬於一種對異域的想像；然而在阿美族的女人島傳說中，往往逕於男子入島時交代該島「皆為女人而無男人的蹤影」，²³對於女島傳宗接代的特殊風俗則不甚關注，更少見婚媾性愛的情節，因此風孕母題便變得可有可無。審諸阿美族的女人島傳說，有很大的篇幅在敘述男子待在島上的心境，以及他思歸回鄉的種種。風孕母題消淡，顯示故事的重心不在記女島之異俗，而是別有強調。此應是將風孕之說放置附記的原因。

（二）異於他族的海島奇遇

日治時期所見文獻中，台灣原住民之有女人社傳說者，如布農族、賽夏族、排灣族、泰雅族、太魯閣族、賽德克族等，多將女社地點設為山中，而男子則因打獵、尋犬、迷途等原因而誤入其中，²⁴獨獨阿美族的女人島傳說描述

21 「有個地方叫作凱比布，社裡全都是女人。她們要攀上屋頂，讓風吹進女陰，孩子就進入肚子裡。如果，誕生的是女孩，認為正常，就沒有問題。但是出生的男孩子，會被認為畸形，就要撕碎身軀，讓他死去。」小川尚義、淺井惠倫，〈風を孕む話〉，《原語による台湾高砂族伝説集》（台北：南天書局，1996.01複刻版），頁640-641，採自布農族北部方言。譯文據陳千武，《台灣原住民的母語傳說》（台北：台原出版社，1991.02），頁36。「從前大克山頂住著一個飼養蜜蜂與熊蜂的女人，她只要黃昏時跨坐在斷崖上讓涼風吹入股間便可懷孕，若生下女兒便養育她，若生下男孩則殺之。」佐山融吉著，〈女人社ノ話〉，《蕃族調查報告書・大么族前篇》（台北：南天書局，1983.11），頁328。採錄自泰雅族羅布哥社，日文原文：「昔大克山ノ斷崖ノ上ニ蜜蜂及熊蜂ヲ飼養シ居タル一人ノ女アリケリ、夕景ニナレバ斷崖ノ上ニ跨リ股間ニ涼風ヲ入レテ孕ミ、産兒女ナレバ育ツレドモ男ナレバ皆殺シケリ。」

22 浦忠成在分析Amazon女人國傳說之殺男嬰習俗時云：「由此看來所謂『女人之土』甚至比起『純粹女人族』還要遲一些。」浦忠成，《台灣原住民的口傳文學》（台北：常民文化事業公司，1996.05），頁166。

23 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書・第二卷》，頁19。

24 李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，頁187-188。據筆者所蒐集四十餘篇日治時期相關文獻，亦可證其說。

男子意外漂流異島：

古時候，有名男子到河邊漁撈，不小心掉到河裡，漂流入海，並隨著海流漂到一座島嶼。²⁵（太巴塌社）

古時候，有個人名叫Sadafan，某日搭乘竹筏出海捕魚，發現遠處有座島嶼，心想或許可以在那兒用餐，就趕緊上了岸，還取了竹筏內的薪柴生火燃燒，不久火旺到足以烤魚，他便伸手去拿魚簍的魚，卻意外發現竹筏離自己愈來愈遠，驚訝地望向四周，才知誤將鯨魚的背部當成島嶼，但也沒辦法，只好繼續待著。雖說在鯨魚背上亂蹦亂跳的時間只有片刻，但鯨魚早已游向西方，而且還來到一座島嶼。²⁶（奇密社）

Maciwciw（男）某天在海岸撿拾薪柴，忽然出現一巨鯨，牠吞入Maciwciw後即消失於大海中。Maciwciw因事出突然，一時驚恐過度而不省人事。當他醒來睜眼一瞧，四周一片漆黑，不知身處何方。於是他找燧石點火照視，發現上下左右四壁皆是內臟，這才知自己被巨鯨吞入腹中，但也無可奈何，只好鎮定心情聽天由命，饑餓時就切魚腹四壁之肉來充饑。如此經過數日後，他被排出巨鯨體外。Maciwciw喜出望外，看見前面有島嶼，便鼓起勇氣奮力游去，幸運登上了島嶼。²⁷（里漏社）

關於男子誤入女人島的緣起，太巴塌社的說法是男子在河邊捕魚失足落水，隨波逐流而至女島；²⁸奇密社的說法是男子出海捕魚而誤將鯨魚當島嶼，²⁹乘鯨

25 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第二冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2009.06），頁146-147。

26 同註25，頁67-68。

27 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書·第二卷》，頁19。

28 歸化社的說法與之相似，但敘述更為生動；而荳蘭社則云男子在河邊撿薪作筏，卻被沖至一海島。太巴塌社、歸化社、荳蘭社三篇事件的起點均在河邊，且漂至女人島的方式與鯨魚無關。

29 這裡出現了「人以為鯨魚是一座島」的母題，該母題「在阿拉伯、印尼、猶太人、冰島故事中都有，但……在大洋洲地區沒有發現。」李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁188。

意外而至女島；里漏社的說法則是男子海邊撿薪遭鯨魚誤吞，數日後被排出而至女島。³⁰總之，男子是在河／海邊捕魚或撿薪時，隨水流漂至海外的女人島，而奇密社與里漏社的傳說更讓鯨魚在故事一開始便登場，可見阿美族的女人島傳說深富「海洋」意味，與其他台灣原住民之山中型女人社大異其趣。

然者，何以唯有阿美族女人之地的想像是在海外？鹿憶鹿以為這與山居則獵、靠海則漁的經濟型態有關，³¹浦忠成則謂阿美人擅航海之故，³²總之與阿美族的海洋經驗息息相關。進一步說，海洋經驗正是形構阿美族女人島傳說的溫床，一來，它有可能是阿美人與海外其他民族接觸後，吸取了迷航而誤入異域的母題；³³二來，它也可能是阿美人自身航海經驗的投射，包括捕魚、撿薪、風濤、迷航、遇鯨等特殊遭遇，都有可能被渲染為口碑的一部分。海洋本身的神秘性質，充滿未知與想像的空間，愈發使阿美族遙想茫茫大海之中存在著女人島，那些山地原住民在接觸女人「島」傳說後將女社地點設在海外，³⁴便是旁證。

結而言之，海洋經驗帶有吸納異質文化的特質，³⁵阿美族將女子部落傳說設定成海外異域，便使得故事在「純女無男」的母題之外，增添許多異於他族

30 這裡出現的是「鯨魚吞人」的母題，李福清指出這是世界普遍的母題，而在台灣原住民神話中卻甚罕見，但他也找到一則阿美族馬蘭社的傳說，敘及男子捕魚落海，遭鯨魚吞下，然後隨著排遺流到一座島中，復乘另一隻鯨魚回鄉。李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁189。馬蘭社的傳說與里漏社的女人島傳說極為相似，唯該海島非女人島耳。

31 「由於泰雅、賽德克、布農、排灣都是典型的山居民族，而狩獵活動又是其基本的經濟型態，故女人之地隱沒於深山之中；而阿美族因為靠海以漁業為主，女人之地則遠處於海外。」鹿憶鹿，〈女子國神話——從台灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》創刊號（2005.05），頁7。

32 浦忠成，《台灣原住民的口傳文學》，頁166。

33 漂流海島的母題非常盛行於東海地區，且這一帶傳說中的女人之地又多為海島，例如《諸蕃志》：「東南有女人國，……昔常有舶舟飄落其國，羣女攜以歸，數日無不死。有一智者，夜盜船亡命得去，遂傳其事。其國女人，遇南風盛發，裸而感風，即生女也。」（宋）趙汝适，《諸蕃志·卷上》（中國北京：中華書局，1985，《學津討原》），頁22。另（宋）周去非《嶺外代答》、（明）周致中《異域志》同載其事，可參看。

34 阿美族以外的台灣原住民中，亦有少數將女人社設在海島者，如布農族卓社蕃以及排灣族牡丹社。李福清以為，布農族是典型的狩獵民族，女人社傳說的地點多在山上，然而卓社布農人是阿美族的鄰族，其將女社地點設在海島，可能受阿美族的影響；排灣族現為山地民族，大部分部落把女人社安置在深山，會有海外型女人島傳說恐亦為外借的母題。李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁187。

35 「海洋文化的特質是流動性的、開放性的、多元性的、包涵性的，但它必須是以能吸收外來文化加以發展為前提的。」莊萬壽，《台灣文化論——主體性之建構》（台北：玉山社出版事業公司，2003.11），頁67。

的新情節，諸如異域漂流、鯨魚載乘、仙島想像、望海思鄉等，這些情節可能是從環境中根生，也可能為文化接觸後的移植，但一定經過轉化方演變成今日所見的女人島傳說。可以說，正是因為海洋經驗，使得阿美族的女人島傳說較諸台灣其它部族者獨樹一格。

（三）乘鯨返鄉與附帶一提的解釋性尾巴

通觀日治時期台灣原住民的女人之地傳說，誤入的男子最終下場多半客死異鄉，³⁶ 相對少數則云其順利離開女人社，最常見的方式是破欄逃逸，然如阿美族之設想女社在海島者，又須多一道渡海歸鄉的手續，於是構想出乘鯨歸返故鄉的母題，此乃阿美族所特有。離開的理由不論是歸化社所云「思鄉」，還是另四社所云「求生」，³⁷ 男子都已不願繼續待在女人島，他來到海邊，遙望在大海另一端的故鄉，此時鯨魚出現了：

他趕緊將事情的始末告訴鯨魚，並表示希望能夠早點返鄉。當他騎在鯨魚背上時，鯨魚說：「我潛在水裡，若你覺得不舒服，就拉拉我的耳朵，我就會浮出水面。」……事實上，鯨魚一加速即有一瀉千里之勢，因此瞬間就抵達故鄉的海岸。³⁸（奇密社）

當Sadafan欲濟無舟楫時，鯨魚的適時出現幫了大忙，完成他返鄉的心願。「乘鯨返鄉」乃阿美族女人島傳說普遍具備的母題，³⁹ 將鯨魚設想為橫渡大海的交通工具，應是出自於討海人對海上生活的想像，在物質條件相對匱乏的時空，人們幻想著鯨魚可以載其乘風破浪、來去自如，存在祈求出航、返航順利

36 最常見的情形是精盡人亡，或者被割去陽具後死去，也有一些是遭女人殺取其皮肉的。

37 「思鄉」屬阿美族歸化社所特有，另四社「求生」的思維則與其他台灣原住民一致。

38 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第二冊》，頁68。

39 唯有〈里漏社有關獨木舟之傳說〉將鯨魚置換成大魚sayning，並運用「人以為鯨魚的背是一座島嶼」的母題。這大概是因為男子會誤入女人島即遭鯨魚誤吞之故。又，sayning魚可能與里漏社的信仰有關，待考。

平安的心理。引文中誇張鯨魚「一瀉千里」的神速，⁴⁰除了彰顯鯨魚是個「神奇的幫助者」外，更在表達男子歸鄉心切，並以時程的短暫來反襯歸鄉後的滄海桑田感。總之，鯨魚與男子的返鄉息息相關，而返鄉後酬謝鯨魚之舉，更作為解釋阿美族海祭的由來。

在阿美族的女人島傳說中，思鄉而返的男子不會再重回女人島，即使是歷劫歸來者，也不會像其他原住民族那樣有反攻消滅女社的情形，箇中原因當是山中女社可循跡而至，而虛無飄渺的海島則難以再至。因此，阿美族沒有消滅女社的情節，其所強調的是男子歸鄉後帶回了什麼影響。阿美族各社的女人島傳說均在故事尾巴附上一段解釋性的言論⁴¹：

五天以後，Maciwciw依約前往海邊祭祀鯨魚，據說鯨魚就在那個時候把造船術傳給了蕃人。⁴²（歸化社）

現在粟之除草祭時，頭目都先煮鹽水，宰豬，搗麻糬，然後將之放入河流以祭祀鯨魚，即源於此。⁴³（奇密社）

不久即見遙遠處出現鯨魚蹤影，而且鯨魚才揚頭一兩次，海天地就為之震動，瞬間巨浪掀起，湧上岸邊，祭品也在蓆子一捲一放之間，全部被捲入海中。現在常見海水拍打岸邊，據說即是此緣故。而火燒島和本島之間的橋樑斷落，也是當時海浪所為。⁴⁴（太巴塢社）

40 類似的例子還有：「只見鯨魚鰭振動了兩三下，故鄉的天空馬上映入眼簾。」（太巴塢社）「鯨魚迅速地衝破白浪，轉眼間就來到了故鄉的岸邊。」（歸化社）佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2007.06），頁94；《蕃族調查報告書·第二冊》，頁147。

41 「解釋性傳說，……往往是以某人、某事、某物、某習俗、某景物或某現象為核心，虛構出一個有人物、情節而又曲折動聽的優美故事……，末尾又回到解釋題意所要求的『某一事項為何如此，就是如上的原因造成的』這個基點上。」譚達先，《中國的解釋性傳說》（中國北京：商務印書館，2002.08），頁4。阿美族的女人島傳說的末尾大致上與譚氏之說相符，然故事內容並非特為解釋現象而虛構，而應是本即有女人島傳說，族人特於講述結束時，附帶一提現象的由來與傳說有關，傳說與現象之間有著後人拼貼的痕跡，是援用既有傳說來解釋現象，而非新造傳說以解釋之。

42 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》，頁94。

43 佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第二冊》，頁68。

44 同註43，頁147。

若我死了，就把我的膽子，拿去海邊給馬啾啾看吧！……現在海水鹹的原因，就是放進了沙拉旁的膽子的關係。還有，海水那麼青藍，也是沙拉旁的膽子的關係。⁴⁵（荳蘭社）

現仍保有在里漏社的海岸，向falaysan島備妥上述供品，舉行五年一次之祭禮，即根據此一傳說而來。保存的獨木舟是為了紀念maciwciw的遭遇，並模仿他在該島受難時使用的飼料容器所製成，它成為祈願的對象而流傳至今。⁴⁶（里漏社）

這五段紀錄分別說明阿美人造船術、除草祭、岸浪與火燒島、海水之鹹與藍、獨木舟等的由來，且直接或間接與海祭鯨魚有關。海祭的目的在於酬謝鯨魚，屬於知恩圖報的表現；而鯨魚的貢獻除了助男子返鄉外，更在於技術的引進。胡萬川將阿美族的女人島傳說歸類為「AT471**進入他界帶回奇物」，⁴⁷其所強調的便是男子為族人帶回的造船術，而這一切得要歸功於鯨魚。

女人島傳說將族人的技術、祭儀歸源於神奇的幫助者之引導，用意在增強其事之神聖性與神秘性，背後所蘊涵的心理當為阿美族對鯨魚的崇拜。⁴⁸在《原語による台湾高砂族伝説集》中所記奇密社與荳蘭社的女人島傳說，均載及鯨魚之名，⁴⁹荳蘭社的版本更謂之「海神」：「鯨魚：『嗯，我叫馬啾啾，專門救助好人。』沙達邦：『啊！原來你是海神……』」⁵⁰動物具有名字便是一種擬人化，而此名讓沙達邦聯想成海神，更是一種神格化，在此，鯨魚與海神的形象合而為一，其神聖性不言而喻。

總之，在阿美族的女人島傳說中，鯨魚扮演著協助男子歸返故鄉的角色，

45 小川尚義、淺井惠倫，〈マチウチウ〉，《原語による台湾高砂族伝説集》，頁543-544，譯文據陳千武，《台灣原住民的母語傳說》，頁33。

46 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書・第二卷》，頁20。

47 胡萬川，《台灣民間故事類型（含母題索引）》（台北：里仁書局，2008.11），頁80-83。

48 阿美族人對待海洋、鯨豚是敬畏、友善而謙卑的，可參看劉中興、梁琴霞，〈神秘的深藍色——以港口部落的阿美族為例，探討鯨豚與原住民之間的關係〉，「第8屆鯨類生態與保育研討會」，「環境資訊中心」，〈來源：<http://e-info.org.tw/node/11766>，2001.04.13〉。

49 分別是「ツアリカンカガオ」（頁408）、「マチウチウ」（頁543）。

50 小川尚義、淺井惠倫，《原語による台湾高砂族伝説集》，頁543。

並由牠教導族人某種技術或引申出某種祭儀。這種解釋性的尾巴在其他原住民族的女人社傳說中均未及見，原因就在於阿美人對鯨魚獨有的崇拜之情。

三、阿美族女人島傳說的野蠻折射

阿美族女人島傳說中的「豬飼」情節是其他原住民所沒有的，它反映了阿美族什麼樣的社會文化？而其所象徵的「吃人」之舉又有何心理機制？記錄其事的日本人會作何感想，而又折射出何種意識型態？

（一）待男子如飼豬的情節

阿美族女人島傳說的五個版本中，除了歸化社的以外，其餘四者均描述恐怖の經遇——由於島女對男人的未知與誤解，誤入的男子遭逢了「豬飼」般的待遇：

島人看到maciwciw登陸，蜂湧而至將他圍住，議論他是人還是豬。後來看到他有睪丸便斷定是豬，用藤條由頸部將疲勞不堪的maciwciw綁在柵欄內，並餵食小米飯、甘藷等物。Maciwciw日益肥胖，島人打算待其更肥胖時便殺來食。⁵¹（里漏社）

這是據身體特徵而下的一種「非我族類」之斷定，甚而視之為待宰肉豬。荳蘭社的版本與之相仿：男子沙拉旁漂流至女人島，島上女子因沒見過男人而對他的尾巴——男根感到好奇，甚至說：「有尾巴的當然不是人，一定是豬，我們應該建造木柵，把豬關起來，好好飼養，養肥了再屠殺。」⁵²太巴壠社的版本也是因誤解而豬飼，說法較簡。⁵³奇密社一樣有豬飼情節，但較為曲折：

51 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書・第二卷》，頁19。

52 小川尚義、淺井惠倫，〈マチウチウ〉，《原語による台灣高砂族伝説集》，頁539，譯文據陳千武，《台灣原住民的母語傳說》，頁32。

53 「因島上女子也未見過男子，便誤以為漂來的是豬，就用剩餘飯菜或芋頭皮來餵食。長期下來，此人變得又瘦又憔悴。」佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書・第二冊》，頁147。

抵達女子家時，女子還以山珍海味、美酒以及歌謠等來款待他。……未料，隔天起床後，竟發現身陷圍著七、八層竹籬笆的豬舍中，而且此後三餐也無昨晚般的待遇，只給予樹根或草根。⁵⁴

島女對沙拉旁的「先禮後兵」，使人覺得她們的款待行徑其實是種「計誘」，目的在於圈飼沙拉旁，就如同養豬一般；敘述過程中亦未提及女子對陽具的好奇，圈飼的舉動當非出自誤解。果如此，則奇密社版本中的島女是有意識地要殺食男人，其心態顯得陰沉恐怖。

以上所敘豬飼情節，並未在其他台灣原住民的女人社傳說中提及，他們的說法多數為描述男子因打獵誤入山中的女人社，社中女子一樣對男子的陽具感到好奇，但隨即而來的是慌目驚心的不斷交媾，導致男子精盡人亡，或者遭到去勢。換言之，豬飼情節乃阿美族所獨有，反映出阿美族已演進至畜牧生活，而不純然只靠狩獵。在阿美族的女人島傳說中，男子因捕魚而誤入女人島，島上女子將他如豬圈養，如是情節實為阿美族男女分工的一種投射：

在男女性的工作活動領域中，……女性負責餵豬、打掃豬圈的工作，但男性卻認為打掃豬圈會妨礙狩獵因而避免參與。相反地，女性絕對禁止觸碰或靠近捕魚工具，若打破此禁忌，將對男性帶來不好的影響。⁵⁵

島上女子有養豬的概念應是阿美族女性生活的投射，然在阿美族中，男子是不宜接觸豬圈的，而故事中的男子卻被關在豬圈之中，這無疑是違反禁忌，甚至是種羞辱，更何況男子將有性命之憂，凡此均說明了女人島是一個與阿美族文化認知有所衝突的部落，一般人的感受號之「野蠻」。

54 同註53，頁68。

55 原英子著，黃淑芬、江惠英、林青妹編譯，《台灣阿美族的宗教世界》（台北：中央研究院民族學研究所，2005.10），頁194。其書又云：「家和女性有關，而山林野地、海洋與河川則和男性有關。譬如說，雞、鴨、鵝、豬等家畜的照顧是屬女性的工作。相反地，獵捕山林內的野生動物以及捕魚等工作都是由男性負責。」，頁193。

（二）害怕食人族的心理投射

相較於其他台灣原住民女人社傳說的「性媾」情節，阿美族的版本多發展成「豬飼」情節，⁵⁶ 性媾的情節只在荳蘭社的版本中曇花一現，最後又扣回豬飼情節，⁵⁷ 可知其所強調的依然是「吃人」。這不免讓人聯想「食人族」的傳聞，據說有些食人族在對待俘虜時，最初給他很好的待遇，餵他吃得肥肥胖胖，甚至有女子投懷送抱；但等到時機成熟了，他還是會被宰殺來吃。⁵⁸ 如斯傳聞正與阿美族的女人島傳說不謀而合，均出自於對異域的恐怖想像及恐懼心理。

無獨有偶，日治時期的《臺灣日日新報》亦載有關於異族吃人、殺人的傳聞：

馬尼拉函云：太平洋之南多島嶼，雖已有文明民族移居，而大半仍為未開化之生蕃所佔據。其間生活荒唐，習俗奇特，且有喜啖人肉者。……而裴刺雪抱島中尤多神秘，……居其上者，盡為女子，面目猙獰如鬼，而獷悍絕倫，殆即所謂母夜叉也。……性不喜男子，視若仇讎，苟見男子，必立以極慘酷之法，置諸死地。⁵⁹

這段記載乃以自居文明人的眼光來看待其不熟悉、未開化的異域，介紹其中「啖人肉」、「母夜叉」等慘絕人寰的野蠻行徑，語氣之中充滿了鄙視、顛

56 其他原住民的女人社傳說雖未見豬飼情節，但有一些版本敘及會吃誤入之男子，例如布農族卓社蕃的女人社傳說：「他們喜歡男人的肉，因此，一看到男子就立刻殺死，然後把皮曬乾，聞其香氣。」佐山融吉著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第六冊「武崙族·前篇」》，頁214。中譯本標題「女人國的故事」，日文原題「アサンカタアツアミノアザノ話」，因布農族無國家的概念，竊疑不宜譯作「女人國」。又，李福清以為此則傳聞受到阿美族的影響（〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁187），果真如此，或與阿美族豬飼吃人的情節有某種關聯。

57 「沙拉旁在牢裡被關了兩個月，每天送東西來給他吃的女人，由於天天接近他，不久便對他生情了。有個晚上，她潛入沙拉旁睡的地方，和他同衾。不久，女人懷孕了，……沙拉旁肥了。娃利散人商量道：『我們的豬，已經到了可以屠殺的時候了。』」陳千武，《台灣原住民的母語傳說》，頁32。引文譯自《原語による台湾高砂族伝説集》所記荳蘭社的女人島傳說，頁540。

58 AndysNeo，〈食人族實錄〉，（來源：<http://www.wretch.cc/blog/AndysNeo/1715580>，2005.01.29）

59 〈夜叉島〉，《臺灣日日新報》，昭和6年2月2日（1931.02.02）第4版。吳福助主編，《日治時期台灣小說彙編·冊41》，頁8。

怖、警告的意味。據以對照阿美族女人島傳說中的豬飼、吃人情節，被吃的人一樣是個闖入的異族，他對陌生環境的初步印象，基於人性中的防衛機制，首先考量的是性命之虞；是否真有女人島我們無從稽證，但至少可知他們所講述的是一個「歷劫歸來」的故事，除了冒險的趣味，其中或有告誡聽眾當心異域的意味，追根究柢，實出自人們對於陌生異域的恐懼。⁶⁰

（三）對非我族類的醜化

台灣原住民的女子部落傳說不單只是描述女子部落的特殊風俗（諸如純女無男、迎風而孕等），而特著墨在闖入男子的遭遇，因此，男子的感受或可映射出對待異族的態度。就阿美族的女人島傳說來說，島女因識見的不足，連人是豬都不會判斷，但她們卻有養豬的概念，如此矛盾的敘述顯然帶有外來者的眼光。要言之，講述者是要藉由圈養男子的觸忌行為來突顯女人島的恐怖，箇中心理如上節所述，當出自於對陌生異域的恐懼，於是形成了對異域想像時所下「非我族類」的斷定。⁶¹

擴大檢視，原住民如此看待女子部落，紀錄其事的人是否也作如是觀呢？外來文明是否也對原住民投以異樣的眼光呢？其實，再怎麼客觀忠實的採錄，整理的過程仍不可避免地會摻入主觀判斷，例如《蕃族調查報告書》、《生蕃傳說集》的書名便很明顯地帶有「非我族」、「未開化」的視角，其或多或少存在著鄙視的心態。就阿美族女人島傳說的紀錄來看，《蕃族慣習調查報告書》將里漏社的女人島傳說置入第四款「其他傳說」的最後一條，而緊接著便是第五款「食人族之傳說」，⁶²大有與食人族傳說聯想併談之意。換言之，女

60 段義孚分析一系列成長中孩童的恐懼，包括對陌生環境的恐懼，可知恐懼出自於人的本能。該節譯者註並云：「嬰兒期對陌生環境景觀的恐懼感常可與原始初民作相對應的比較研究。」段義孚著，潘桂成等譯，《恐懼》（台北：立緒文化事業公司，2008.04），頁28。

61 「古典文獻中的女子國神話只單純描述一種傳聞、情境；而原住民的女子國神話母題中，最後常以女子國消失作結，甚至女子全都慘死，似乎是對一非我族類民族的爭討，甚至是對非我族類的醜化。」鹿憶鹿，〈女子國神話——從台灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》創刊號，頁7。阿美族的女人島傳說並沒有消滅女社的情節，但所描述的恐怖行徑依然是種醜化。

62 河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書·第二卷》，頁18-20。該書於第四款「其他傳說」中收有三條，依序是〈有關孤兒的傳說〉、〈關於文字的傳說〉、〈里漏社有關獨木舟之傳說〉。

人島的豬飼與食人族之吃人，在編錄者看來是一樣的野蠻行徑，他們是需要接受文明之教化與薰陶的。同時，這也折射出19世紀中到20世紀中這個侵略、殖民、開發風氣盛行的時代，文明強權如何看待落後地區，他們以自身的文化優越感視殖民地為蠻荒，而意圖透過武力的鎮壓、文化的洗禮使之歸順，「使彼忘為番」、「妄敢生乖迕」。⁶³

然而，這樣的鄙視心態未必與事實相符，誠如浦忠成對「蛇人島」⁶⁴等關於生番好殺的記載之評論：

這些描述或說番人如足趾如雞趾，跳擲如猴；或者如蛇噉人，或者有番俵如虎俵，臆想加上偏見，這樣的醜化、扭曲，不論存心或無意，捏造者久而以為真實，輾轉聽聞者也以好奇視為當然。這是不同文化背景、空間知識經驗，加上彼此利益衝突，以及過往累積的印象交錯覆蓋之後產生的結果。⁶⁵

這段話主要告訴我們，對於原住民習俗的「醜化、扭曲」，來自於不瞭解而夾雜著貶抑與歧視，若能放下成見與恐懼，或可較公正地看待異俗。但更關鍵的因素可能是外來者的文化優越感，因為撫番政策的背後，往往存在著他者的心高氣傲，視原住民為野蠻落後。日人之紀錄阿美族乃至其他台灣原住民的女人社傳說，聽聞豬飼吃人、媾交至亡等野蠻行徑時，想必也曾有過鄙視異域的心態，故而才將之與食人族進行聯想。這與他們殖民台灣時將「生番」視若危險的鳥獸，欲征之使畏、撫之使順的政策，實若相符節。

63 浦忠成在分析許多台灣文獻中記錄撫番情形的詩文後，下了一段結語：「這種以極盡敦厚仁愛風度所潤飾的文辭，表面是體恤荒僻弱小族群的招撫策略，但是骨子裡卻是將原住民族視為野蠻落後，毫無文明基礎，因此直接令其改易習俗，順從漢族的生活方式即可。這樣的心態與作法，無分東西，在荷蘭、西班牙、明鄭、清朝以迄日本軍國主義者，其步法、節奏大致相似，即所謂教化、綏撫與資源的掠奪，只是教化的內容、鎮壓或安撫的手段容有差異而已。」浦忠成，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（台北：五南圖書出版公司，2007.01），頁442。

64 「舟中四人登岸探路，見異類蛇首猙獰、飛行而至，攫一人噉之。」（清）丁紹儀，《東瀛識略》（南投：台灣省文獻委員會，1996年），卷7「奇異」，頁85。其事並見片岡巖，《臺灣風俗誌》，頁422，較詳。

65 浦忠成，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，頁436。

四、阿美族女人島傳說的仙境視閥

女人之地傳說與仙鄉譚本是各自獨立的故事，但如今一談到阿美族的女人島傳說，大家往往注意到其思鄉、時間差等仙鄉譚中常見的情節，這些情節是如何產生的呢？援引的用意何在？而又何以歸化社的版本會大受歡迎？

（一）女人之地傳說本無關乎仙境

何謂仙境？顧名思義，即有神仙居住的地方，大致可分為上界的「天庭」（崑崙系統），以及中界的「仙山」（洞天福地系統）與「仙島」（蓬萊系統）⁶⁶，後二者即小川環樹所認定「仙鄉」的範疇。⁶⁷而世界各地所流傳的女人之地傳說，或在山中，或在海上，但均未曾見有仙鄉母題，故事往往只在表述該地女人的特殊風俗，⁶⁸或者描述某人誤闖而後歸來的歷程，⁶⁹雖與仙鄉同屬人間異域的想像，也同具記異、旅程的特質，但終究不能等同仙鄉，二者內涵迥然有別。若就台灣原住民的女子部落傳說來看，絕大部分的說法都是男子

66 顧頡剛將戰國時代對神界的想像區分為「崑崙系統」與「蓬萊系統」，顧頡剛，〈《莊子》和《楚辭》中昆侖和蓬萊兩個神話系統的融合〉，《中華文史論叢·第二輯》（中國上海：上海古籍出版社，1979.04），頁31。王青則認為魏晉以降於「崑崙」（天國）、「蓬萊」（仙島）二者之外又發展出「田園系統」，王青，〈西域文化影響下的中古小說〉（中國北京：中國社會科學出版社，2006.03），頁184。另荀波亦云道教的三大神仙境界為「天上仙界」、「神山仙島」、「洞天福地」，荀波，〈仙境——仙人——仙夢：中國古代小說中的道教理想主義〉（中國成都：巴蜀書社，2008.03），頁52-65。三人之說可相互參照。

67 小川環樹在論「仙鄉」時云：「使我感到有興趣的是：不一定有心想做仙人的人，就是平凡的俗人也有在偶然的機會裡闖入仙人世界的故事，……那個迷路的人早晚是要回到人間來的，其中的經過就是我所說的『仙鄉談』。」其並歸納出仙鄉傳說的八項特質：「山中或者海上」、「洞穴」、「仙藥和食物」、「美女與婚姻」、「道術與贈物」、「懷鄉、勸鄉」、「時間」、「再歸與不能回歸」。小川環樹作、張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《幼獅月刊》40卷5期（1974.01），頁34-35。

68 通常是生育方式，例如《事林廣記》：「『女人國』：居東北海角，口奚部小如者部抵界。其國无男，母視井即生也。」（宋）陳元靚等編，〈新編纂圖增類羣書類要事林廣記·前集卷5「方國類」〉，收於《續修四庫全書》（中國上海：上海古籍出版社，2002，據元至順建安椿莊書院刻本影印），冊1218，頁255。日本丈八島女人國傳說：東京灣南方海上的八丈島上，有一個女人國，這個女人國的女人就是每年南風吹來的時候，在太陽下裸體迎風而受孕的。王孝廉，〈女兒國的傳說〉，頁235。

69 例如《夷堅志》所載「島上婦人」，其事略云：某海賈因船難而漂至一島，島上僅有一婦人，見男子甚喜，乃攜手歸石室中，至夜與共寢，隔日齋異果款待之，從此滯留此島，近七、八年，生三子。一日，縱步至海際，適有舟抵岸，急登之離去。原文請見（宋）洪邁著，何卓點校，《夷堅志》（中國北京：中華書局，2006.10），「甲志」卷7，冊一，頁59-60。另，「支甲」卷10所載「海王三」事情節與之雷同，可參看（冊二，頁787）。

在女人社中遭受恐怖待遇，很難將它與仙鄉進行聯想；即使是阿美族的女人島傳說，多數版本描寫的也是島女將誤闖禁地的男人視為豬而圈養待宰，一樣與仙鄉毫無牽扯。如此看來，女人之地傳說與仙鄉傳說原是各自獨立的故事，應是可以確定的。⁷⁰

在眾多的女人之地傳說中，歸化社的女人島傳說卻獨樹一格地具有「仙鄉化」的傾向，諸如受美女款待乃至與其婚戀的美好情境、思鄉的情緒以及歸鄉後的滄海桑田感等，⁷¹ 都很容易使人聯想到仙鄉譚。然而，歸化社所傳述的女人島並非仙女居住的世界，而是一種對異民族的想像，⁷² 其中並沒有超自然的法術存在，誤入其中固然是個不尋常的經驗，但此經驗依然不屬於仙緣。不過，它與仙鄉傳說的相似度是很高的，如果女子部落傳說本無關乎仙鄉，則形成今所流傳的美化版女人島傳說，很有可能是歸化社的阿美人借用了仙鄉譚的模式來套用在既有的女人島傳說中。換言之，歸化社的女人島傳說乃脫胎於仙鄉傳說，而其與仙鄉傳說的深度結合，表明了它是較後來的說法。⁷³

（二）「時間差」母題的添加

阿美族歸化社的女人島傳說乃融攝仙鄉傳說後的產物，其因「時間差」母題的添加而引人注目。所謂的「時間差」，本在描述誤闖仙境的人重返故鄉

70 女子部落不能等同仙鄉，它們是兩種不同的概念，仙境般的女人島是後人美化、融合的結果，不是一開始就將兩者加以聯想的。林衡道認為所謂「女人國」、「仙境」大概是指農耕經濟之村落而言，並設想有採集、漁獵階段之原始人誤入其鄰接的農耕經濟村落，目睹其中的母系家族，遂視此處為「女人國」、「仙境」。林衡道，〈台灣山胞傳說之研究〉，《文獻專刊》3卷1期（1952.05），頁27。此說已先入為主地認定女人社的生活是如同仙境般美好，故而將母系農耕生活視同文化之進步，但他忽略了更多的女人社傳說是恐怖的，如何能解釋成較高文明的反映呢？

71 這裡至少符合了小川環樹所列「仙鄉」元素中的「海上」、「食物」、「美女與婚姻」、「懷鄉」、「時間差」、「回歸」等。

72 「在《海外西經》、《大荒西經》與女人國神話相對應的有關於丈夫國的神話，但二者似乎只是一種現在看來性別上不同的情況而已，女人國神話或丈夫國神話好像是在形容異民族的現象，就像一目國、賁胸國、深目國等，只是一種對異民族的態度。」鹿憶鹿，〈女子國神話——從台灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》創刊號，頁14。

73 「一個可能相傳久遠的時間佐證因素與另一可確信是較晚期的因素同時存在於一個故事中，也許就是個值得探討的議題。」浦忠成，《台灣原住民的口傳文學》，頁132。我們可以據此判定該故事具有添加性。

後，發現「山中方七日，世上已千年」，從而萌生滄海桑田之慨。⁷⁴ 仙、凡時間流動之速有別，是構成「時間差」的核心概念，⁷⁵ 而要判讀一個故事是否具備該母題，除了紀年以外，主要透過事物的生成毀滅、⁷⁶ 鄉景的變遷及鄉人的不識。⁷⁷ 審觀阿美族女人島傳說的五個版本，太巴塢社與荳蘭社均未提及鄉人的反應，里漏社的版本則云社人仍認得返鄉的馬啾啾，母親也依然健在，可見這三個版本並不存在「時間差」母題；而歸化社則明顯借用了：

鯨魚迅速地衝破白浪，轉眼間就來到了故鄉的岸邊。Maciwciw只覺離鄉數年，但故鄉卻完全變了樣，當他回到家一看，卻連一個親戚也尋不著，待其費盡唇舌後，才有人憶起了Maciwciw這個名字。人家告訴他說：「我祖父的年代，有一位名叫Maciwciw的人，有一天他下河捕魚，就未曾歸來，那房子就是Maciwciw的家。」

這裡描述Maciwciw歸鄉後故鄉已產生變化，而鄉人亦相見不相識，僅數年的女島淹留，鄉里的時間便已流轉至第三代，顯見故鄉與女人島之間的時間差。這些敘述都是仙鄉傳說結局常見的情節，無獨有偶，奇密社的女人島傳說也在

74 「當凡俗之人進入仙界參與神仙的活動後，這時時間的運行完全依照仙界，為人世三度空間之外的另一度空間，因而仙界的一瞬，在人間世則已經多年，因而造成強烈的奇幻、虛幻感。」「不管是無復親屬或無復時人，都強烈地對照出仙境與人間歲月的荒謬感，這是當時道、佛時間意識影響之下，從仙界觀照人世所產生的新意，其設想出奇，極具創意，成為後世『天上一日，地上百年』的祖型。」李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（台北：台灣學生書局，1996.05），頁112、116。

75 「神仙世界的時間結構也與現實世界不同。在神仙世界裡，時間的進展被以為較現世為緩，而其遲緩的比例似又不一定。」小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（中國北京：中華書局，2006.11），頁237-238。艾伯華「103仙鄉淹留、光陰飛逝」：（1）一個人在洞裡遇見了神仙。（2）他和他們聊天或者看他們下棋。（3）當他從洞裡出來時，世上已過了多年。（德）艾伯華著，王燕生、周祖生合譯，《中國民間故事類型》（中國北京：商務印書館，1999.02），頁176。

76 例如（東晉）虞喜《志林》：「信安山有石室，王質入其室，見二童子方對棋，看之，局未終，視其所執伐薪柯已爛朽。遽歸，鄉里已非矣。」（東晉）虞喜，《志林》，《魯迅輯校古籍手稿》第二函（版權、頁數從缺）。「事物的生成毀滅」一語引自黃玲慧，〈中國古代仙境奇遇故事研究〉（台北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004），頁108，其所分析各種表現時間流轉的方式可參看。

77 例如（南朝宋）劉義慶《幽明錄》所載劉晨、阮肇入天台艷遇二仙女的故事，末云男子思鄉而回歸後，「既出，親舊零落，邑屋改異，無相識。問訊得七世孫。」李劍國，《唐前志怪小說輯釋》（台北：文史哲出版社，1995.10），頁463。

結局處安插時間差母題，而且還多了磨刀石的「驗證」母題：⁷⁸

Sadafan平安無恙地歸來，但社人卻不認識他。只好將他帶到最年長的長老家，儘管其講述了許多往事，卻被認為是虛言而無人肯相信。後來，突然想起自家某角落藏著磨刀石的往事。……於是借了鋤，到其所認為的舊地挖掘，挖了三、四次，果然發現磨刀石，社人至此不再懷疑，驚訝之餘無言相對。此時，居住在Sadafan家的一個女子，突然出來抱著Sadafan的脖子說：「是我的長輩Sadafan嗎？」並興奮地流下眼淚，在場者亦頻頻拭淚。

回到老家的Sadafan，出門迎接的女子卻稱呼他為「長輩」，⁷⁹可見家鄉歲月流逝之速，確實具備時間差母題，但這段描述卻明顯著重於相認的過程。《原語による台湾高砂族伝説集》也記載了奇密社的女人島傳說，但情節略有出入：Sadafan回到村社，卻發現家屋跟道路變得不同以往，跟鄉人自我介紹並詢問回家的路，鄉人卻回答Sadafan兩年前就已經死了，後來透過磨刀石的驗證方取信於人，並與家母、兄弟團聚。該版本雖有鄉景全變、鄉人不識的情節，但Sadafan失蹤的時間只有兩年（他待在女人島的時間可能更短），且鄉人與家人均猶在，因此雖有時間差卻不強烈。

時間差母題原附庸於仙鄉傳說，意在透過仙凡時間緩速的對比，來印證仙鄉的悠樂歡愉。⁸⁰歸化社版本所描述的女人島是個溫柔鄉，從仙境的視閥看來，結尾安插時間差母題再自然不過；但奇密社女人島傳說描述的是恐怖經遇，結局出現時間差母題便令人匪夷所思了，是否借引自歸化社，待考，但非原生母題當無疑義。歸化社的女人島傳說因仿照了仙鄉譚的模式，其時間差母

78 驗證的母題也出現在里漏社的版本，但驗證的物品為酒瓶，驗證的目的則為了取信母親。

79 「是我的長輩Sadafan嗎？」日文原文：「我が『マトアサイ』ノサダバンナリシカ？」「マトアサイ」乃日人音譯自阿美族語，林道生在改譯這篇故事時註云：「馬多阿塞是阿美語對老人的尊稱。」林道生，《台灣原住民族口傳文學選集》（花蓮：花蓮市立文化中心，1996.06），頁164。

80 「神仙的時間可以看作是象徵歡樂、愉快與完美的日子。生活在快樂的時日裡，往往感覺不到時間的過去。誠然，當人陶醉在超越而美好的境界當中，永恆就在其中呈現。永恆就是時間的圓滿，人在圓滿的境域裡，再感受不到時間的遷流。」關永中，《神話與時間》（台北：台灣書店，1997.03），頁287。

題的出現乃順水推舟，但它所側重的是滄海桑田之慨與懷鄉之情；奇密社則藉時間差母題來佈置返鄉與親人相認的氣氛，突顯歷劫歸來的難能可貴，與歸化社一樣強調鄉情，而顯得更濃。

雖說「時間差」母題是舶來品，但要在阿美族的口碑中生根，仍須具備相同的情感基礎。⁸¹ 在仙鄉傳說中，返鄉人對事物快速變化的察覺，就像是遠遊的人重返故鄉時的惆悵；而有漁航經驗的阿美族，出海者在海上長期漂流後歸鄉，對於故鄉變化的驚訝亦可想而知。滯外返鄉後的陌生感實是人類普遍具有的經驗，⁸² 而在民間故事中被表述為「時間差」的母題，它既被用以點綴仙境時間的流動悠緩，也被援引來傾訴待在異鄉度日如年的感受，它的產生與鄉情息息相關，夾帶著返鄉人對故鄉已面目全非的感嘆。六朝仙境傳說之「時間差」母題的生成，是動亂時代下避禍、隱逸思想的反映，⁸³ 為的是營造仙境的奇幻與美好；然時過境遷，後人在援引此一母題概念時或別有寄託，如羈旅鄉愁、感時傷世、浮生如寄等。⁸⁴ 進言之，阿美族的女人島傳說引進了仙鄉傳說中的「時間差」母題，借以抒發航返後的滄海桑田之慨，但已將表述重點悄悄地從志仙境之異轉化成對鄉關之思的詠嘆。

（三）仙鄉論述的後設詮釋與強調

阿美族歸化社的女人島傳說乃女子部落神話與仙鄉傳說結合的產物，並透過這些傳說來解釋族人海祭、造船術等之起源。故事本身因複合了諸多母題

81 「神話故事是經由特殊的接觸經驗，才能發生移植，而且是在『該神話激活了業已存在於他們民族意識中的某種感情』的情況下方纔能夠產生。」浦忠成，《台灣原住民的口傳文學》，頁169。

82 吳燕和云：長期在外的旅人返鄉之後，覺得家鄉一切變得陌生而格格不入，就像初到異地時所感受到的文化衝擊。是故鄉的變化使預期的熟悉反變陌生，他忘了時空的距離，腦中只記得幾十年前的情景，因而造成生活上的不適應，謂之「倒轉式的文化衝擊」。吳燕和，《故鄉·田野·火車：人類學家三部曲》（台北：時報文化出版公司，2006.05），頁264-279。

83 劉守華認為「實由當時道家厭棄人生短暫，追求長生成仙的思想凝聚轉化而來。」「魏晉時期社會動亂、民生困苦的现实打破了日常生活的平衡，更使人們以人生短暫為苦，強烈地嚮往永生不死的神仙世界。」劉守華，《中國民間故事史》（中國武漢：湖北教育出版社，1999.09），頁721。

84 姜明翰在分析唐宋元明幾首吟詠爛柯的詩詞後云：「或悼往傷今，發思古幽情；或悵惘若失，嘆世事滄桑。爛柯一典所顯示的意義，是個體生命須臾短暫對應宇宙生命永恆無窮時一種悲哀和無奈的自覺。」姜明翰，〈永恆的失落——爛柯故事的時空迷思〉，《中國語文》569期（2004.11），頁93-95。

而開展出不同的視角，歸類也因側重的面向不同而異，學界在論述時主要可見三種主題：女人村傳說、⁸⁵ 仙鄉傳說、⁸⁶ 解釋性傳說，⁸⁷ 均為構成歸化社女人島傳說的重要元素。申言之，女人村傳說為該故事建構一個「純女無男」的異域，仙鄉傳說之注入美好境遇、時間差、懷鄉歸鄉等情節，而解釋性傳說則使故事具備民俗上的意義。

細究歸化社女人島傳說的意趣，其雖如同一般女子部落的「純女無男」，然風孕母題的消淡卻提醒我們，該傳說並不在強調女子部落的風俗；而其借引仙鄉傳說仙凡時差的模式，卻未見觀棋、婚戀與禁忌等相關議題，⁸⁸ 男子在島上的享樂也只一筆帶過，仙鄉模式的引用主要在為女人島傳說強化「懷鄉思歸」的情緒，從而引發歸鄉後的一舉一動，包括饗祭鯨魚以及傳授族人一些技術。

然而，該傳說因附庸了仙鄉傳說而為人所津津樂道也是事實，藤崎濟之助在編載阿美族南勢蕃歸化社的〈女護島巴萊伊珊的傳說〉時，末尾「附記」了一段話：

85 例如王孝廉〈女兒國的傳說〉、李福清〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉、鹿憶鹿〈女子國神話——從台灣原住民談起〉等，均將女人之地設為研究主題，並論及阿美族歸化社的女人島傳說。另，尹建中《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》、田哲益《阿美族神話與傳說》二書在選編阿美族傳說時亦分別立有「女子國」、「女人村」的章節。由此可見女子部落的主題為阿美族女人島傳說的關懷面向之一。

86 王孝廉曾將阿美族的女人島傳說列入仙鄉傳說的範疇中討論，並云這類仙鄉傳說共同強調的是「仙鄉與現實人間時間經過的不同」。王孝廉，〈仙鄉傳說——仙山與歸墟的信仰〉，《中國神話世界·下篇——中原民族的神話與信仰》（台北：洪葉文化事業公司，2006.01），頁108（原收錄於氏著《花與花神》）。鹿憶鹿亦云：「女人之島或以為鯨魚一座島的神話母題普遍流傳於阿美族，在其他族群中極為罕見，而這樣的母題又與日本的浦島太郎仙鄉傳說雷同，其實強調的仙鄉是母題（案：宜改為「強調的是仙鄉母題」），與純女無男的女子國神話有些差異。」鹿憶鹿，〈女子國神話——從台灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》創刊號，頁4。

87 胡萬川云：「阿美族這一系列有關女人島、海祭與造船技術由來的傳說，其基本故事為仙鄉淹留、仙凡時差的類型，只是在其本族中強調為海祭與造船技術由來的傳說。」並將這些故事歸類為「AT471 ** 進入他界帶回奇物」。胡萬川，《台灣民間故事類型（含母題索引）》，頁80-83。

88 金榮華在進行民間故事類型分類時，將具「仙凡時差」的仙境故事細分為三亞型：（1）「844A 仙境一日，人間千年」：接近李豐楙所謂「仙境觀棋型」。（2）「844B 仙境遇艷不知年」：接近李豐楙所謂「人神戀愛型」。（3）「844C 龍宮歲月非人間」：著重在禁忌主題，例如日本的浦島太郎傳說。金榮華，《民間故事類型索引（上冊）》（台北：中國口傳文學學會，2007.02），頁303-306。同時，在此類型索引中所列文本並無阿美族的女人島傳說，該傳說不同於仙鄉譚再度得證。李豐楙之說詳參〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，頁109-134。

此傳說與我國浦島太郎的故事相似，又「巴萊依珊」與蓬萊山的語音相近，也頗為有趣。浦島太郎的故事果真與臺灣有關係，則此傳說究竟有何等連鎖，以此就教於有識者。⁸⁹

這段話有兩個值得思索之處：其一，日本的浦島太郎傳說與歸化社的女人島傳說有何干係？其二，「巴萊依珊」之名與女人島、蓬萊仙境的干係為何？分述如下：

1. 與浦島太郎傳說的關係：

浦島太郎乃日本人人耳熟能詳的傳說故事，主要敘述男子因救烏龜而得遊歷龍宮，受盡熱情款待，爾後思鄉返家，發現人間已過好幾世代，茫然之際打開禁忌的盒子，而瞬間化為白髮老人。⁹⁰ 其與歸化社女人島傳說相似的情節有：異域的遊歷、美女美食的招待、思鄉歸返、動物的乘載、時間差等，如此高度類似，無怪乎紀錄女人島傳說的日人要驚訝了；就因其情節與日本的浦島太郎傳說相仿，故而特別吸引日本採錄者的注意。審諸日治時期載有阿美族女人島傳說的6套書11個文本中，輯錄歸化社此一說的便有《蕃族調查報告書》、《生蕃傳說集》、《台灣の蕃族》、《台灣の蕃族研究》共4篇。其中《生蕃傳說集》將歸化社的版本列為正文，⁹¹ 而後二書更只採錄其說，足見日人對它的重視程度，遠勝過其餘版本。

89 日文原文：「此傳説は我國に於ける浦島太郎のお伽噺に能く似た所がある。又バライサンは蓬萊山に語音近似する等、頗る興味ある話である。浦島太郎のお伽噺（拙著台灣史と樺山大將第一編第一章第二十一節參照）が果たして臺灣に關係ありとすれば、此傳説も何等かの連鎖はあるまいか、識者の教示お請ひたい。」藤崎濟之助，《台灣の蕃族》（台北：南天書局，1988年6月複刻版），頁382。另，鈴木作太郎《台灣の蕃族研究》亦在記錄歸化社女人島傳說後云：「此傳説與日本《浦島太郎》故事相似，尤其是「巴拉依珊」與蓬萊山發音相近，也是一奇事。」鈴木作太郎著，陳萬春譯，《台灣蕃人的口述傳説》（台北：中國口傳文學學會，2003.09），頁71。

90 「大概沒有一個日本人不知曉《浦島太郎》故事。故事的主人公被他所搭救的烏龜帶去遊龍宮，在那裡接受美麗的乙姬公主的招待，之後因為想家而回到故鄉。龍宮的三年原來是人間的三百年，孤獨的浦島打開了乙姬吩咐他不能打開的玉箱子，因而變成一個老人。這就是一般人所知道的浦島太郎的故事。」河合隼雄著，范作申譯，《日本人的傳説心靈》（中國北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007.06），頁102。

91 《生蕃傳說集》與《蕃族調查報告書》有明顯的承襲關係，二書均採歸化、奇密、太巴塢三社的女人島傳說，但《生蕃傳說集》只將歸化社的版本列為正文，奇密社與太巴塢社的說法則放置於「註」。其中可見日本採錄者對歸化社版本的偏好。

《蕃族調查報告書》首度將該口碑文字化，刊載其事的时间為大正二年（1913），此時日本治台已18年，教育殆已普及阿美族，⁹² 兼以阿美族之親日傾向，⁹³ 接受日本教育的族人便很有可能接觸到日人盡知的浦島太郎傳說；歸化社女人島傳說的講述者為歸化社頭目，他應受過日本教育，⁹⁴ 可以設想對於浦島傳說並不陌生。果如此，則歸化社的女人島傳說便很有可能受到浦島傳說的影響，其中溫柔的款待、思鄉懷歸與時間差等仙鄉母題均被複製到他們的女人島傳說，使之改頭換面，流傳至今。當然，是否真從這汲取新養分，仍有待直接證據的說明，但可以確定的是，與浦島傳說的相似，對於該故事的傳播有推波助瀾之效。

2. 「巴萊依珊」之名臆測：

藤崎濟之助提及「巴萊依珊」與「蓬萊山」語音接近，並與浦島太郎的龍宮故事作聯想，再加上歸化社的版本帶有仙鄉傳說的影子，種種跡象使其猜測故事中的女人島「巴萊依珊」可能與「蓬萊仙境」⁹⁵ 的傳說有所關聯。阿美族何以要稱女人島為「巴萊依珊」呢？其音與「蓬萊」相近是純屬巧合，還是另有淵源，又或者只是後人一廂情願的聯想？

首先來瞭解「巴萊依珊」一詞的使用情形，根據日人的紀錄，歸化社女

92 「明治三十年（1897）分別成立臺東國（日）語傳習所卑南社及馬蘭社分教場，……到了明治四十年（1907），日本殖民當局進一步將阿美與卑南兩族居住地區納入普通行政區。」中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》，編序，頁v。

93 阿美族對日本殖民的歸順與接受程度是高的，其中馬蘭社更在乙未割台的隔年（1896）即歸順日本，並派壯丁協助日軍剿除殘餘清軍。中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》，編序，頁v。又，「臺東廳轄內平原之卑南及阿美兩族自早已開化，殆無殺伐風氣，而且服從政府命令勤勉工作，因而對農牧之知識已超越他族，生活狀況亦接近漢人。」台灣總督府警察本署編，陳金田、吳萬煌、古瑞雲譯，《理蕃志稿》（南投：台灣省文獻委員會，1997），頁463。可見由於歸順性高，使得日人對阿美族的撫化相對容易。

94 「至於南勢阿美，其位處平原地帶，且早有水田耕作。早在明治二十九年（1896）七月時任臺東撫墾署長的曾根俊虎一行人抵達花蓮地區，即曾召集南勢阿美諸社頭目。」中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》，編序，頁vi

95 關於蓬萊仙境的傳說，《列子·湯問》將之列為渤海之東五大仙山之一，《神仙傳》則云：「麻姑自說云：『接待以來，已見東海三為桑田，向到蓬萊，水淺，淺于往者，會時略半也。』」（東晉）葛洪，《神仙傳》（中國北京：中華書局，1991，《漢魏叢書》），卷7，頁53。其中滄海桑田的描述已埋下後世蓬萊仙境時間差母題的種子。而《太平御覽》更隱括《山海經》經文並郭注云：「蓬萊山，海中之神山，非有道者不能至。」袁珂校注，《山海經》（台北：里仁書局，1982.08），頁325。

人島傳說的標題為「女護島『巴萊依珊』的故事」，⁹⁶內容並云：「此島即所謂『巴萊依珊』的女人島。」⁹⁷里漏社的版本在故事中夾括說明：「『巴萊依珊』即女人島之意。」⁹⁸荳蘭社的版本亦如是：「那裡即『巴萊依珊』（女人島）之社。」⁹⁹如同其他台灣原住民，「巴萊依珊」當為阿美族傳說中女子部落的「社名」，¹⁰⁰而「女人島」、「女護島」云云則是日人理解後所冠上去的名稱，猶如其亦將其它原住民的女子部落傳說稱為「女人社的故事」。¹⁰¹然則，阿美人為何以「巴萊依珊」（falaysan）作為女子部落的社名？筆者推測語源有二：一為阿美族語「fafahiyan」（女性）的音轉，二為「fafahi」（婦女）與「an」（地方）合併後的稱法，¹⁰²總之，「巴萊依珊」在阿美族語中指的是女人之地，與日人之翻作女人（護）島相脗。此外，奇密社稱女人島為「巴里珊」（Falisan），音近於「巴萊依珊」，蓋為方言口音之別

96 佐山融吉著，《蕃族調查報告書・阿美族南勢蕃》（台北：南天書局，1983.11），頁88，日文原文：「女護島『バライサン』ノ話」。另《台灣の蕃族》題曰「女護島バライサンの傳說」（頁380）。

97 《蕃族調查報告書・阿美族南勢蕃》，日文原文：「此島ハバライサントイフ女人島ナリ」（頁88），民族所譯作：「這座女人島稱為Falaysan」（頁94）。另《生蕃傳說集》、《台灣の蕃族》、《台灣の蕃族研究》所載大同小異，此不贅舉。

98 河野喜六著，《蕃族慣習調查報告書・阿美族》（台北：臨時臺灣舊慣調查會，1915），頁20，日文原文：「後チ此島ノバライサン（『バライサン』トハ女人島ノ意ナリ）ナルコトヲ知ルリ」。民族所譯作：「後來才知道此島為Falaysan（女人島之意）」（頁19）。

99 《原語による台灣高砂族伝説集》，日文原文：「彼は[たうとう]ヴァライサン（女人島）の社」（頁539）。又歸化、里漏、荳蘭三社同屬阿美族南勢蕃，通稱女人島為「巴萊依珊」當是屬同一語系之故。

100 「台灣原住民女人部落（社，島，國）神話可說有不少傳說的特徵：這些神話中的女人社有名稱，不是什麼女子國，而是具體的Temahahoi社（賽德克族），Hihiban社（布農族），Karubari-bari、Kasupokan、Sukusukus等（排灣族），Saipahahan（賽夏族）等等。」李福清，〈從古代希臘到台灣——女人部落神話比較研究〉，頁205。意即，台灣原住民傳說中的女子部落往往具有社名，阿美族當然也不例外。

101 例如泰雅族合歡蕃、排灣族牡丹路社、布農族丹蕃丹大社等的相關傳說均題作「女人社ノ話」。

102 「fafahi」為阿美族語中「婦女」之意，而「fafahiyan」（女性）一語則為阿美族為區分性別時使用，河野喜六著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書・第二卷》「附錄：阿美語索引」，頁390。至於「an」一語則常為地方、地名、社名的詞彙語尾，例如aro'an（坐的地方）、tatifekan（碾米房）、papaloma'an（住所）、tasutasunan（濕地）、patiyaman（商圈）、cimatitian（地名）、fudakiniwlan（地名）、takufaoan（社名）、cikasoan（社名）。參「阿美語索引」，頁389、399、397、399、397、390、391、399、390。

耳。¹⁰³

除了太巴塌社未為女人島命名外，其餘四社的女人島傳說，不論男子的遭遇恐怖抑或美好，女人島之名均為「巴萊依珊」或「巴里珊」，意指女子部落社名；該語彙本身並不帶有仙鄉意涵，「蓬萊」之說只是藤崎等人的聯想而已。而藤崎氏會作如是聯想，主要是因為歸化社的版本複合了仙鄉傳說之故，蓋於其認知中，東海自古以來便有蓬萊仙島的傳聞，再加上浦島太郎故事又是深植於日本人的情結，因此對於仙境會有一番嚮往；如今聽聞了歸化社的說法，便很自然地運用已知來理解、探索未知，¹⁰⁴ 甚而在無形中引導了後人的美麗想像。

如前所述，歸化社的版本記載最繁，亦最為膾炙日人之口，尤其藤崎濟之助、鈴木作太郎等人的後設論述，隱約帶有比附蓬萊仙境、浦島故事的意圖。如果妖異代表荒域的野蠻，仙鄉代表文明的馴化，則在他們記錄與強調的背後，是否存在著「認同外來文明較為高級」的想法？果如是，則日人不斷記錄此說的目的，概有宣揚日本教化原住民的傾向；又或許，女人島傳說結尾所述男子帶回造船術云云，在日人看來也是一種接受日本教育有助於蕃族開化的象徵。

不可諱言，歸化社的女人島傳說確實具有仙鄉譚的傾向，但「巴萊依珊」之音近「蓬萊」應只是湊巧，是藤崎氏受限於先備知識的誤讀，屬於外來者的詮釋。換言之，歸化社版本的蓬萊聯想是後來的，阿美人講述該故事時並未有仙境的想像，其雖引進仙鄉母題，但所強調的是「懷鄉思歸」之情。然而後人不察，習以仙境的視閥觀之，藤崎氏的論述如此，後人的編寫亦如此，例如吳

103 《原語による台灣高砂族伝説集》：「其のヴァリサンの人は皆女であつた」（頁405，譯：巴里珊這個地方的人都是女人）。《蕃族調查報告書》則題此傳說曰「鯨二乗リテ女護島（バリサン）ニ到リシ話」（頁75，譯：乘鯨到女人島巴里珊的故事）；而《生蕃傳説集》則云：「サダバンは「バリサン」（女護島）に來たのだ」（頁593，譯：沙達邦來到了巴里珊）。故知，「巴里珊」為奇密社稱呼女子部落之名，而日人同樣以「女護（人）島」來理解之。

104 「故事是連絡已知與未知的奇妙橋樑，或者該說，故事是將未知引進到已知中最神妙的窗口。……用自己已知的各種知識重組，來拼湊想像中的未知國度與人們。」楊照，《故事效應——創意與創價》（台北：九歌出版社，2010.08），頁24。這段話雖在說明亞馬遜女人國傳說之「編造」由來，但用來看待日人對阿美族女人島傳說的「紀錄」，也有異曲同工之妙。

瀛濤於《台灣民俗》載錄其事時，直接稱為「巴萊仙島」，¹⁰⁵ 林衡道於《台灣公論報》的發表亦如是，¹⁰⁶ 無形之中，阿美族的女人島傳說漸成了仙鄉譚的比附；而歸化社版本則在後人的不斷強調、渲染之下成為主流，形構大家對於阿美族女人島傳說的刻板印象。其中，以遠流繪本《女人島》¹⁰⁷ 的出現最為重要，它透過教育、書商的傳播主導著讀者市場，既取代阿美族其它社的說法，也掩蓋其他台灣原住民族的女人社傳說，¹⁰⁸ 形塑人們對於女人島傳說的大敘事（grand narrative）¹⁰⁹ 認知。

五、結語

在許多台灣原住民的女人之地傳聞中，阿美族的「女人島」傳說相當特別，諸如風孕母題的消淡、漂流異島的奇遇、待男子如飼豬、乘鯨返鄉的情節、時間差母題的添加、解釋性的尾巴等，都是其他原住民所沒有的。風孕母題的消淡顯示該傳說並不強調女子部落的風俗，故事的重心在於表現男子的感受與鄉愁；漂流異島的奇遇則為鯨魚載乘、仙島想像、望海思鄉等情節打開想像之門，增強傳說的海洋性質；乘鯨返鄉的情節意在引出說明海祭由來的解釋性尾巴，反映族人對鯨魚的崇拜；待男子如飼豬的情節引發讀者產生「野

105 「原來這是一個世外的女人島。島名叫做巴萊仙島。」吳瀛濤，〈女人島〉，《台灣民俗》（台北：眾文圖書公司，2000.01。原書於1969年出版），頁550。

106 「他發現他身處於一座美麗的宮殿之中，這裡，到處都是美女，沒有一個男人。原來，這地方是一個女人島，叫做巴萊山島，在女人島中，他受了極上的優待，同時也飽享了雲雨之樂。」林衡道，〈台灣風土〉，《台灣公論報》，1982年，轉引自尹建中，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，頁40。所述內容簡直就是仙鄉艷遇故事的翻版。案：「巴萊山島」當為「巴萊仙島」抄錄之誤。

107 張子媛文，李漢文圖，《女人島》（1989）。遠流出版社出版了一系列《火金姑民間故事繪本·原住民篇》，選定六則具代表性的原住民故事，而加以改寫成兒童繪本，分別是賽夏族的《懶人變猴子》、泰雅族的《神鳥西雷克》、布農族的《能高山》、排灣族的《仙奶泉》、阿美族的《女人島》、雅美族的《火種》。

108 浦忠成認為口傳文學「文字化」的負面影響之一是導致僵化而失去生命力：「這種多樣的存在是並行而不相悖的，這樣才能使口傳文學有蓬勃的生機；但是一旦文字化，則因標準版本出現而使其他說法萎縮，甚至滅絕。」浦忠成，《台灣原住民的口傳文學》，頁111。

109 在信息事業高度發展的後現代，知識唯有被轉化成信息量才是可操作的，否則便會被淘汰。於是，知識與商品的結合愈來愈密切，現代的知識便是憑藉書商的後設認知而出售、生產，它傾向於排他，而追求同質化的共識，此即所謂的「大敘事」（grand narrative）。Jean Francois Lyotard著，車槿山譯，《後現代化狀況：關於知識的報告》（中國北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997.12），頁1-6。

蠻」、「吃人」、「食人族」等聯想，作此傳述當出自於人們對陌生異域的恐懼；至於時間差母題的添加，意在抒發族人航返後的滄海桑田之慨，是借用仙鄉傳說的概念來譜思鄉之曲。

女人島傳說既可作為阿美族海洋經驗的反映，也可視為海外開拓者對於新天地之認知的一種隱喻。日本人在採錄該類傳說時，將其所感受的恐怖與美好訴諸於編輯時的分類與附記等，形構他們對於阿美族女人島傳說的異域論述：其一，在《蕃族慣習調查報告書》中，將里漏社的女人島傳說緊鄰「食人族之傳說」，大有與食人族傳說併談之意，其隱約透露日人視此傳說的內容為一野蠻落後的文化，而相對以優越文明自居；特將所見所聞呈現於調查報告書中，以迎合台灣總督府教化異族的理蕃政策。其二，《台灣の蕃族》、《台灣の蕃族研究》二書載錄歸化社的女人島傳說，並於附記中意圖將它與「蓬萊仙境」、「浦島太郎」進行比附；此一聯想之舉的背後，或摻雜著日人的民族情感，並道出其說之所以受矚目的緣由，當中或存在著日本教化原住民的寫照。這些論述並非女人島傳說本有，而是紀錄者的後設詮釋，帶有文明人看待落後文化的意識型態。

阿美族歸化社的女人島傳說乃女人之地傳說與仙鄉譚結合的產物，並透過這樣的傳說來解釋族人海祭、造船術等之起源。它的情節很可能受到浦島太郎傳說的影響，然其雖借引「仙境淹溜」的母題，目的則在強化「懷鄉思歸」的情緒，而非建構一座仙鄉。「巴萊依珊」為阿美族傳說中女子部落的「社名」，意指女人之地，該語彙本身並不帶有仙鄉意涵，「蓬萊」之說只是藤崎濟之助等人的聯想而已。然而，藤崎等人的論述卻使得後來的讀者更容易把女人島傳說與仙鄉譚混為一談，且歸化社的版本在後人的不斷推銷之下蔚為主流，以至於如今提到台灣的女人島傳說，首先想到都是有如仙鄉般的美好情境了。

參考資料

一、專書

- 丁紹儀（清），《東瀛識略》（南投：台灣省文獻委員會，1996）。
- 小川尚義、淺井惠倫，《原語による台湾高砂族伝説集》（台北：南天書局，1996.01複刻版）。
- 小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（中國北京：中華書局，2006.11）。
- 尹建中，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（台北：台灣大學文學院人類學系，1994.04）。
- 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1990二版）。
- 王孝廉，《中國的神話與傳說》（台北：聯經出版事業公司，1977.02）。
- ，《中國神話世界·下篇——中原民族的神話與信仰》（台北：洪葉文化事業公司，2006.01）。
- 王青，《西域文化影響下的中古小說》（中國北京：中國社會科學出版社，2006.03）。
- 王強模譯注，《列子》（台北：台灣古籍出版社，1996.06）。
- 王瓊玲，《古典小說縱論》（台北：台灣學生書局，2002.03）。
- 台灣總督府警察本署編，陳金田、吳萬煌、古瑞雲譯，《理蕃志稿》（南投：台灣省文獻委員會，1997）。
- 佐山融吉著，《蕃族調查報告書·阿美族南勢蕃》（台北：南天書局，1983.11）。
- ，《蕃族調查報告書·太么族前篇》（台北：南天書局，1983.11）。
- ，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第一冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2007.06）。
- ，《蕃族調查報告書·第二冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2009.06。原書於1914年出版）。
- ，《蕃族調查報告書·第四冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2011.07）。
- ，《蕃族調查報告書·第六冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2008.05）。

——，《蕃族調查報告書・第七冊》（台北：中央研究院民族學研究所，2010.12）。

佐山融吉、大西吉壽，《生蕃傳說集》（台北：南天書局，1996.06複刻版）。

吳福助主編，《日治時期台灣小說彙編》（台中：文听閣圖書公司，2008.04）。

吳燕和，《故鄉・田野・火車：人類學家三部曲》（台北：時報文化出版公司，2006.05）。

吳瀛濤，《台灣民俗》（台北：眾文圖書公司，2000.01）。

李福清，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》（台中：晨星出版社，1998.01）。

李劍國，《唐前志怪小說輯釋》（台北：文史哲出版社，1995.10）。

李豐楙，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（台北：台灣學生書局，1996.05）。

周去非（宋），《嶺外代答》（台北：藝文印書館，1965）。

周致中（明），《異域志》（中國北京：中華書局，1985）。

林道生，《台灣原住民族口傳文學選集》（花蓮：花蓮市立文化中心，1996.06）。

河合隼雄著，范作申譯，《日本人的傳說心靈》（中國北京：生活・讀書・新知三聯書店，2007.06）。

河野喜六著，《蕃族慣習調查報告書・阿美族》（台北：臨時台灣舊慣調查會，1915）。

——，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書・第二卷》（台北：中央研究院民族學研究所，2000.11）。

金榮華，《民間故事類型索引（上冊）》（台北：中國口傳文學學會，2007.02）。

段義孚著，潘桂成等譯，《恐懼》（台北：立緒文化事業公司，2008.04）。

洪邁著（宋），何卓點校，《夷堅志》（中國北京：中華書局，2006.10）。

胡萬川，《台灣民間故事類型》（台北：里仁書局，2008.11）。

荀波，《仙境仙人仙夢：中國古代小說中的道教理想主義》（中國成都：巴蜀書社，2008.03）。

原英子著，黃淑芬、江惠英、林青妹編譯，《台灣阿美族的宗教世界》（台北：中央研究院民族學研究所，2005.10）。

徐志平，《中國古代神話選注》（台北：里仁書局，2006.08）。

浦忠成（巴蘇亞・博伊哲努），《台灣原住民的口傳文學》（台北：常民文化事業公

- 司，1996.05）。
- ，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（台北：五南圖書出版公司，2007.01）。
- 袁珂校注，《山海經》（台北：里仁書局，1982.08）。
- 張子媛文、李漢文圖，《女人島》（台北：遠流出版社，1989）。
- 莊萬壽，《台灣文化論——主體性之建構》（台北：玉山社出版事業公司，2003.11）。
- 陳千武，《台灣原住民的母語傳說》（台北：台原出版社，1991.02）。
- 陳元靚等編（宋），《新編纂圖增類羣書類要事林廣記》（中國上海：上海古籍出版社，2002，據元至順建安椿莊書院刻本影印）。
- 楊照，《故事效應——創意與創價》（台北：九歌出版社，2010.08）。
- 葛洪（東晉），《神仙傳》（中國北京：中華書局，1991）。
- 虞喜（東晉），《志林》，《魯迅輯校古籍手稿》第二函（版權、頁數從缺）。
- 鈴木作太郎，《台灣の蕃族研究》（台北：南天書局，1988.06複刻版）。
- ，陳萬春譯，《臺灣蕃人的口述傳說》（台北：中國口傳文學學會，2003.09）。
- 趙汝适（宋），《諸蕃志》（中國北京：中華書局，1985）。
- 劉守華，《中國民間故事史》（中國武漢：湖北教育出版社，1999.09）。
- 謝明勳，《六朝志怪小說研究述論：回顧與論釋》（台北：里仁書局，2011.03）。
- 藤崎濟之助，《台灣の蕃族》（台北：南天書局，1988.06複刻版）。
- 譚達先，《中國的解釋性傳說》（中國北京：商務印書館，2002.08）。
- 關永中，《神話與時間》（台北：台灣書店，1997.03）。
- 顧頡剛，《中華文史論叢·第二輯》（中國上海：上海古籍出版社，1979.04）。
- Jean Francois Lyotard著，車槿山譯，《後現代化狀況：關於知識的報告》（中國北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997.12）。
- Wolfram Eberhard著，王燕生、周祖生合譯，《中國民間故事類型》（中國北京：商務印書館，1999.02）。

二、論文

（一）期刊論文

小川環樹作、張桐生譯，〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《幼獅月刊》40卷5期（1974.01）。

李宜靜，〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉，《康寧學報》10期（2008.06）。

林衡道，〈台灣山胞傳說之研究〉，《文獻專刊》3卷1期（1952.05）。

姜明翰，〈永恆的失落——爛柯故事的時空迷思〉，《中國語文》569期（2004.11）。

鹿憶鹿，〈台灣原住民的魚蟹神話傳說〉，《歷史月刊》144期（2000.01）。

——，〈女子國神話——從台灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》創刊號（2005.05）。

（二）學位論文

黃玲慧，《中國古代仙境奇遇故事研究》（台北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004）。

三、電子媒體

李圭景，《五洲衍文長箋散稿·女國辨證說》，「韓國古典綜合數據庫」，（來源：http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=KO&url=/itkcdb/text/nodeViewIframe.jsp%3FbizName=KO%26seojiId=kc_ko_h010%26gunchaId=av002%26muncheId=13%26fnId=070%26NodeId=）。

劉中興、梁琴霞，〈神秘的深藍色——以港口部落的阿美族為例，探討鯨豚與原住民之間的關係〉，「環境資訊中心」（來源：<http://e-info.org.tw/node/11766>，2001.04.13）。

AndysNeo，〈食人族實錄〉，（來源：<http://www.wretch.cc/blog/AndysNeo/1715580>，2005.01.29）。