

國立東華大學民間文學研究所碩士論文

指導教授：劉秀美 先生

花蓮地區撒奇萊雅族 傳說故事研究

研究生：黃嘉眉 撰

中華民國九十八年七月

國立東華大學民間文學研究所

黃嘉眉 君所撰之碩士學位論文

花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究

業經本委員會審議通過

論文考試委員主席

浦忠成

委員

劉東萍

劉秀美

指導教授

劉秀美

所長

劉東萍

中華民國九十八年七月

謝辭

打開電腦，當我思索著該如何寫下這篇謝辭時，心中有著千萬的感觸。感謝所上的老師們帶我踏入「民間文學」的殿堂，回首研究所三年的時光，從陌生到熟悉，於此我才漸漸地了解此學科的珍貴與價值所在，並且更深入地認識了臺灣的在地人文，尤其當我身處美麗的後山花蓮，聽著耆老們述說關於這片土地的故事時，總有一種莫名的吸引力，讓人想將這一則則的口傳記錄下來，使更多的人認識並體會原住民口傳文學的美好。

追溯論文最初的萌發點是在 95 下時修習秀美老師的「田野調查與實習」課程，當時的我苦無適當的採訪對象，在隻身訪問了幾位阿美族人而無所獲時，一位族人熱心的提起了「撒奇萊雅」這個陌生的族群，讓好奇的我拿起了電話，認識了第一位族人督固·撒耘，而後相繼訪問了黃金文先生及徐成丸先生。很幸運地，兩位耆老親切又擅於講述故事，讓我從先前的採錄挫折中漸漸重拾信心，被所聆聽的故事深深吸引。倘若沒有這一連串的機緣，也無法促使我撰寫出此篇論文，萬分感謝有這樣的緣分，使我得以一窺撒奇萊雅族口傳故事的堂奧。此外，感謝水璉部落的蔡金木先生、吉拉卡樣部落的張少清先生、磯崎部落的洪清一教授、陳義盛村長，以及馬立雲的莊丸丁頭目，熱心地為我介紹講述者、擔任翻譯，讓不懂族語的我能因此跨越語言障礙而了解故事的內容。霍布斯邦曾言：「儘管流傳下來的傳統零碎而分散，但卻極其珍貴，就像斷了軸線的珍珠項鍊，每一顆都不失其價值。」一則則親口述說的故事就如一顆顆的珍珠，一點一滴地串接，從而成就這篇完整的論文。萬分感謝所有接受訪問的諸位耆老及長輩。

論文撰寫的期間，有苦有樂，點滴在心，最終得以完成，最須感謝我的指導教授—秀美老師。感謝老師在忙碌的教學與研究工作中，尚花費許多時間仔細審閱我的論文，調整文句的疏漏與謬誤，釐清我模糊的觀念及論點。感謝浦忠成老師及劉惠萍老師於口試時所給予的寶貴意見與鼓勵，使得此篇論文能更臻完善。也感謝彭衍綸老師於口試前適時的提醒，以及潘繼道老師於地圖觀念上的提供，皆使我獲益良多。

相聚即是有緣。相當懷念與同學們一同認真上課、吃飯哈啦的時光，感謝有你們的陪伴，讓我在就讀研究所期間渡過了一段快樂的學習時光。許多學長姐的指點也讓我獲益匪淺，尤其感謝文之學長、育玲學姐、可欣學姐，讓我在摸索原住民口傳文學此一面向時，更能掌握重點，有所依循；而多元所的羿如、族群所李佳涵、總是充當司機的人弘以及一同執行計畫的岱融，感謝你們與我一同結伴，讓我在田調的路上不覺孤單。

最後，感謝我的家人，包容我任性而自我的選擇，從不居中干涉，讓我能依著自己的喜愛及興趣逐步向前，願以此小小的成就與你們分享。

摘要

本論文以花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事為研究主軸，以文獻資料考索及田野調查為主要方法。由於撒奇萊雅族因政治因素而隱匿阿美族社之中百年之久，故兩族經過長期的文化交融，關係更顯密切。雖然撒奇萊雅族與阿美族在長期混居與文化同質性高的情況下，許多口傳故事的源頭雖早已無法分辨，但細究故事的情節單元，部分仍各顯特色。本論文共計七章，各章內容提要如下：

第一章「緒論」：說明研究動機與目的、研究範圍與方法，闡述歷來與撒奇萊雅族口傳故事相關的文獻記載。

第二章「撒奇萊雅族的歷史及文化」：首先論及荷西時期迄今，撒奇萊雅族在文獻記錄中歷史樣貌。其次探討撒奇萊雅族與阿美族群在客觀認定上的差異，以及撒奇萊雅族群主觀的認同，藉此定位撒奇萊雅族群的獨立性。最後論述撒奇萊雅族的族社生活、音樂舞蹈，並從社會變遷的角度下探討傳統祭儀的消解與變異。

第三章「撒奇萊雅族群歷史傳說」：分別論述有關撒奇萊雅族的族群發祥傳說、族群的衝突與紛爭傳說，藉此探討日治時期迄今撒奇萊雅族在奇萊平原上的生活概況及其與他族的互動關係。

第四章「撒奇萊雅族異人傳說」：分別論述撒奇萊雅族的神人及巨人兩類異人傳說。傳說神人 Butong 教授族人農耕之事，為族群的文化英雄，其傳說至今仍為人津津樂道。巨人傳說以阿里嘎蓋（Alikakay）及大陰巨人二類為主，探討傳說在撒奇萊雅族中的區域性特質及傳說所呈現的文化內涵、心理意象。

第五章「異事及地名、事物起源傳說」：首先論及撒奇萊雅族的異事—女人島傳說，由於女人島傳說同樣是廣傳於阿美族的傳說，故主要探討傳說在撒奇萊雅族群與鄰近阿美族群在傳說內涵上的差異。再者論及地名及事物起源傳說，探討撒奇萊雅族在地名的命名與指稱，以及與經濟活動及日常生活相關的事物起源傳說，藉此觀察傳說所呈現的文化意蘊。

第六章「結論」：歸納撒奇萊雅族傳說故事的流傳演變及其所呈現的文化內涵，並對照撒奇萊雅族與阿美族傳說故事的異同，觀察兩族於口傳細節中所反映的文化觀，從而探究兩族既相攝又區隔的關係。

關鍵詞：撒奇萊雅族、阿美族、口傳、傳說、民間故事。

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與方法	2
一、研究範圍.....	2
(一) 敘事類別.....	2
(二) 調查範圍.....	3
二、研究方法.....	8
第三節 文獻探討	10
一、專書.....	11
二、期刊論文.....	12
三、學位論文.....	13
第二章 撒奇萊雅族的歷史及文化.....	15
第一節 文獻記錄中的撒奇萊雅族	15
一、荷西時期.....	15
二、清朝時期.....	16
三、日治時期.....	19
四、臺灣光復以後.....	21
第二節 撒奇萊雅族的民族認定	23
一、撒奇萊雅族與阿美族客觀認定之差異.....	24
(一) 語言	24
(二) 民俗文化與年齡階層	25
二、撒奇萊雅族的主觀認同.....	27
第三節 撒奇萊雅族的生活文化	28
一、族社生活.....	28
二、音樂舞蹈.....	29
三、傳統祭儀的消解與變異.....	30
(一) 消失的播粟祭 (Mitewai) 與收藏祭 (Misatipos)	31
(二) 簡化而質變的豐年祭 (Malalidik)	33
(三) 生態與文化衝擊下的捕魚祭 (miladis)	34
(四) 現代轉化下新興的火神祭 (Palamal)	37
第三章 撒奇萊雅族群歷史傳說.....	39
第一節 族群發祥與分流傳說	39
一、族群發祥傳說.....	39
(一) Nalalacanan 貝丘發祥	39
(二) 外島渡來	43
(三) 洪水後再傳人類.....	47

二、族源分流傳說.....	47
(一) 共祖分流.....	48
(二) 豎槍分社.....	53
(三) 語言分化.....	53
第二節 族群的衝突與紛爭.....	55
一、吉拉卡樣和太巴壠部落的戰爭.....	55
二、水璉村舊部落－龍眼村事件.....	57
第三節 小結.....	60
第四章 撒奇萊雅族異人傳說.....	63
第一節、神人傳說.....	63
一、日治時期記載的神人傳說.....	63
二、光復以後採錄的神人傳說.....	65
三、神人與掃叭石柱的相關傳說.....	74
第二節 巨人傳說.....	76
一、巨人阿里嘎蓋(Alikakay).....	76
(一) 日治時期記載的 Alikakay 族.....	76
(二) 光復以後採錄的 Alikakay 傳說.....	78
(三) Alikakay 與鬼怪見聞的混淆.....	80
(四) Alikakay 傳說情節的思考.....	83
二、大陰巨人.....	89
三、巨人傳說的意象表現.....	93
第三節 小結.....	94
第五章 異事及地名、事物起源傳說.....	97
第一節 異事傳說—女人島.....	97
一、日治時期記載之女人島傳說.....	97
(一) 撒奇萊雅族及阿美族各社傳說.....	97
(二) 歸化社受里漏社影響的可能性.....	101
二、光復後採錄之女人島傳說.....	103
(一) 女人島傳說的流傳.....	103
(二) 女人島傳說的文化意涵.....	107
第二節 地名及事物起源傳說.....	108
一、地名起源傳說及其文化內涵.....	108
(一) 「Karururoan」的地形指稱.....	108
(二) 其他地名由來.....	109
二、事物起源傳說.....	110
(一) 少女入月成陰影.....	110
(二) 貝類的由來.....	112
(三) 人化為芭蕉.....	113

(四) 石鋤農具的由來.....	114
第三節 小結.....	115
第六章 撒奇萊雅族民間故事.....	119
第一節 民間故事的類別.....	119
一、幻想故事.....	119
(一) 與「蛇」相關的幻想故事.....	119
(二) 與「蛙」相關的幻想故事.....	127
(三) 與「龜」相關的幻想故事.....	129
二、生活故事.....	130
(一) 〈小偷騙趕鴨人入袋〉－白賊七故事的情節框架.....	130
第二節 撒奇萊雅族民間故事的內涵與特色.....	132
一、「變形」的文化意涵.....	132
二、幻想故事中的現實.....	135
三、漢化與現代化元素的雜揉.....	135
第四節 小結.....	136
第七章 結論.....	139
參考文獻.....	143
附錄.....	155

圖目錄

圖 1-1	撒奇萊雅族研究場域部落位置圖	7
圖 2-1	十九世紀花蓮市撒奇萊雅族聚落分布圖	22
圖 2-1	民族認定的定位圖	24
圖 3-1	後山總圖（局部）	42
圖 3-2	花蓮港廳圖（局部）	42
圖 3-3	來自綠島、蘭嶼的傳說移動路線圖	46
圖 3-4	Sakizaya 共祖傳說系譜	51
圖 3-5	水璉遺址地形圖	58
圖 3-6	水璉頭目石	60
圖 4-1	掃叭石柱	75
圖 4-2	花蓮港廳管轄圖（局部）	78
圖 4-3	祭祀時使用的 porong	87

表目錄

表 1-1	撒奇萊雅族研究場域表	4
表 1-2	質性研究的知識形式表	8
表 2-1	清代撒奇萊雅族名稱演變表	17
表 2-2	現今撒奇萊雅族重要聚落表	22
表 2-3	日治時期南勢阿美族與撒奇萊雅族系統各社年齡階層比較表	26
表 4-1	撒奇萊雅族神人傳說主要情節表（1913－2008）	69
表 4-2	阿美族神人傳說主要情節表（1913－2008）	71
表 4-3	擊退 Alikakay 的方式比較表	85
表 5-1	日治時期撒奇萊雅族與阿美族女人島傳說主要情節表	100
表 6-1	近代採錄之撒奇萊雅族幻想故事變形情節表	133
表 6-2	433D 型與 715B 型連續變形次序表	134
表 7-1	撒奇萊雅族與阿美族同類型傳說面向之整理表	141

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

臺灣近年來因族群主權意識高漲，原住民各族對於自身的族群認同度加深，至 2008 年 4 月已有十四族獲得官方認定。繼九族之後，邵族於 2001 年被正式認定為第十族，噶瑪蘭於 2002 年被認定為第十一族。相較於前二族群，2004 年太魯閣族（原東賽德克群）爭取為獨立一族的過程顯得複雜許多，最初花蓮地區的太魯閣人對於一直以來被視為泰雅族人，感到不合實際情況，二族語言、文化等不盡相同，因此欲獨立為一族。當時居於南投的西賽德克群與東部的賽德克群曾因族群正名問題進行協商，但因雙方立場不同，終究分道揚鑣。2004 年太魯閣族被認定為第十二族，四年後，居於南投縣的賽德克族於 2008 年 4 月 23 日由內政部核定正名為臺灣原住民第十四族。

撒奇萊雅族於 2005 年 10 月 13 日向行政院遞交正名申請書，至 2007 年 1 月 17 日始被正式認定為臺灣原住民第十三族。如同賽德克族與太魯閣族、泰雅族之關係，未獨立為一族之前的撒奇萊雅族與南勢阿美族有著密切的關係。由於清光緒四年（1878）撒奇萊雅族與噶瑪蘭族聯合抗清，不敵清軍兵力而使族人挫敗逃亡，史稱「加禮宛事件」。事件過後，撒奇萊雅族隱匿至鄰近阿美族又或遷徙他處另建新社。日治時期學者將其歸入南勢阿美群之一，此後兩族便產生了無法分割的關係，其間的密切與異同也成為正名之後重要的探討論點之一。

族群文化的復振與歷史定位的回歸是所有原住民族所衷心期盼的，傳承臺灣原住民族的歷史文化，除了藉由固定的儀式祭典外，部落耆老代代口耳相傳的神話、傳說、故事及歌謠等更是珍貴的文化資產，其面向涵蓋了文學、歷史、語言、宗教、考古、人類學等各個學科，重要性不可言喻。

由於臺灣原住民各族皆無文字，因此口頭所保留的文化傳承更顯重要，但隨著耆老的凋零，以及文明社會進程的影響，許多消失的傳統文

化已無法再現，僅能點滴地拼湊著日漸遺失的文化圖像，加緊記錄保存這些世代流傳下來的口傳故事便成爲當務之急。

撒奇萊雅族於加禮宛事件抗清失敗後，勢力從此退出奇萊平原，族人流離四散，隱居於鄰近阿美族部落中，部分族人遷往花蓮南方，於水璉、山興、磯崎、瑞穗等地區建立聚落，因長期與阿美族人混居，兩族在文化方面自然相互融攝。因此，雖然撒奇萊雅族目前已成爲獨立的族群，但與阿美族 130 年來文化的緊密性卻無法全然分割，撒奇萊雅族過去一直被外界誤認爲阿美族群之一，又因爲二族之間混居的情形普遍，雖然語言有所差異，但在長期相互影響的情形下，有些祭典、儀式及口頭文學也產生了混淆，部份連族人都難以嚴格區分究竟爲阿美族或撒奇萊雅族的傳統。

本論文以「花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事」爲研究主軸，藉由文獻資料與實地採錄成果¹，整體觀察流傳於撒奇萊雅族部落的傳說故事。首先呈現撒奇萊雅族的歷史文化背景、族群脈絡、地域分佈性。再者，整理日治時期學者的採錄資料中，關於南勢阿美族歸化社或可認定爲 Sakizaya 系統之口傳故事，參照近代學者的採錄資料及筆者於部落的田野調查，藉此觀察撒奇萊雅族口傳故事的歷時性演變。並將撒奇萊雅族的故事與其他南勢阿美族故事作一對照，藉以瞭解族群融攝中的口傳文學面貌，同時從中探究其文化內涵及其與阿美族之間既相攝又區隔的關係。

第二節 研究範圍與方法

一、研究範圍

(一) 敘事類別

民間散文敘事大抵可分爲神話、傳說、民間故事三類。在遠古的年代，人類尙具有原始思維時，對於生活週遭的天地、自然、萬物等各方面，皆帶有敬畏且崇拜的思想，進而產生天地開創、人類起源、自然現

¹ 筆者爲劉秀美教授「台灣原住民撒奇萊雅族口傳文學採錄與整理」計畫(財團法人國家文化藝術基金會 96-2 期文學類調查與研究常態補助通過。計畫施行期間：2007 年 9 月至 2008 年 9 月)採錄團隊之一，實地參與了採錄的實務工作。

象的解釋性敘事，即為「神話」。而「傳說」則建構於歷史人物、山川古蹟、地方風物或節令風俗等主體，依其主體為中心而添加想像的故事。民間故事，則是除卻上述二類的散文敘事，故事中往往沒有特定或明確的人、時、地，可能具有幻想性，但卻無神話的神聖性質；又或像傳說一樣貼近民眾生活，但卻無傳說的歷史性與在地性，一般較不具解釋性質，而是保有較多的娛樂、教育性質。

撒奇萊雅族的神話在文獻記錄與採錄資料中並不多見，過去因未從阿美族群獨立分出，其相關的敘事多半附於阿美族群的始祖創生神話中，今日能較明確判斷其為撒奇萊雅族系統的創生神話見於移川子之藏等人所著《台灣高砂族系統所屬之研究》，敘述男女始祖由「Nalalacanan」此地裡冒出，並結為夫婦，而後成為撒奇萊雅族的祖先。²而筆者的採錄成果中僅見一則「射日神話」，因文獻記載及採錄資料的不足，因此本論文神話類不納入討論範疇。

再者，無論是文獻記錄或近期採錄資料，撒奇萊雅族的傳說是民間散文敘事中最豐富而多彩的。本論文整理、歸納文獻記錄與筆者田野調查所得的民間傳說，依傳說所涉內容及篇幅分列為「族群歷史傳說」、「異人傳說」、「異事、地名及事物起源傳說」三章探討，藉由地理環境、歷史人文以及各族互動關係等面向，探討傳說形成的原因及流布，同時關注撒奇萊雅族與阿美族社在生活文化上的交融，探討兩族在百年來文化涵化的影響層面，另一方面也從中凸顯撒奇萊雅族自身的傳說特色。

最後，因撒奇萊雅族所流傳的民間故事數量較少，因此統合為一章討論。撒奇萊雅族過去因政治因素，部分族人隱匿至阿美族社或遷徙另建他社，一直以來皆被視為阿美族群之一，目前所見之文獻記錄中，並無明確可供參照的民間故事，故以筆者近期的採錄資料為基礎，從中探究故事情節所反映的文化意蘊及族群融攝之呈現。

（二）調查範圍

² 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，（台北：中研院民族學研究所，未刊本），頁 971-972。

1878 年加禮宛事件發生後，撒奇萊雅族當時最大的部落—Takobowan（達固部灣）部落被迫遷移四散，此後便長期與南勢阿美族混居，居住區域大約於花蓮市奇萊平原一帶。根據陳俊男調查，聚集於花蓮市郊的撒奇萊雅族主要部落有：國福、國慶里的 Sakor、Cupo、Kasyusyuan 部落、民意里的 Parik 部落、新城鄉的 Hopo（北埔村），其他較遠的部落則有壽豐鄉的 Ciwidian（水璉村）、Apalu（月眉村）、豐濱鄉的 Karoroan（磯崎村）、瑞穗鄉的 Ma'ifor（舞鶴村），以及鳳林鎮的 Cirakayan（山興里）。³

由於部落長期與阿美族混居，加上人口外移、相互通婚等多重因素，早期撒奇萊雅族所分布的聚落人口零散，目前有些已不屬於 Sakizaya 聚落，故本論文調查及研究範圍主要以花蓮地區撒奇萊雅族人口較多的部落為主，總計為六處研究場域，表列如下：

表 1-1 撒奇萊雅族研究場域表

鄉鎮別	聚落	文獻漢稱地名
新城鄉	北埔村(Hopo)	北埔
花蓮市	撒固兒(Sakor/Cupo) ⁴	國福、國慶里
壽豐鄉	水璉村(Ciwidian)	水璉尾
豐濱鄉	磯崎村(Karoroan)	加路蘭
鳳林鎮	山興里(Cirakayan)	六階鼻
瑞穗鄉	馬立雲(Ma'ifor)	馬於文

1. 新城鄉——北埔部落(Hopo)

撒奇萊雅族於新城鄉曾有三處聚落，為佳林村、嘉新村、北埔村。佳林村昔時盛產茄苳樹，漢人居此時稱「茄苳腳」，阿美族人依日譯稱該地為「卡噹卡」。民國 73 年，原址被徵用為軍用機場，社眾乃移至北埔、花蓮等地，卡噹卡部落遂被廢棄。嘉新村為日據時期成立的新部落，名

³ 陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》（台北：政治大學民族學研究所碩士論文，1998 年），頁 47。

⁴ 國福里過去文獻記載為「主布部落」（Cupo）。2005 年 10 月國福社區發展協會應族人要求進行部落正名，正式對外宣佈將部落名稱恢復德興時期的「Sakor」，漢文譯名則為「撒固兒」，包含國福與國慶二里。

Kalingan，民國 38、39 年間，原居於此地的撒奇萊雅族遷至他處，原地遂被廢棄。⁵北埔村則是新成立的聚落，最早遷入的即為撒奇萊雅族，據台灣總督府於民國 25 年的調查，北埔五戶阿美族中，即有三戶為撒奇萊雅人，光復後其他地區之阿美族則陸續遷入。⁶

2. 花蓮市——國福、國慶里(Sakor/Cupo、Kasyusyuan)

國福、國慶里位於花蓮市西北部，為目前撒奇萊雅族人口聚集最多之聚落，最早遷入的撒奇萊雅族人原居歸化社（Sakor）北約五、六百公尺地，民國 33 年(1944)遇大洪水，娑娑噹溪尚未建築堤防，溪水淹沒部落，頭目率族人移居今國福大橋西南（Cupo），其後又因耕地貧瘠，部分族人遷返原居地，或移居太昌，甚至遠抵溪口、光榮等地居住。⁷Kasyusyuan 與 Cupo 早期同為太魯閣人的領地，日本政府將太魯閣人作集團移住後，撒奇萊雅族人才遷徙並定居於此。⁸

3. 壽豐鄉——水璉村(Ciwidian)

水璉村位於壽豐鄉東南方，靠近海岸山脈以東海岸，聚落地形為三面環山，一面向海。三百餘年前，荷蘭人曾在此地與原住民發生多場戰役，並稱其地為「Sibilian」，意為「美麗的村落」。阿美族稱水蛭為「widi」，「Ciwidian」則為「多水蛭之地」。黃叔璥〈蕃俗六考〉作「水輦」⁹，後又稱「水璉尾」，民國二十六年，日人改為水璉，光復後仍沿用舊名。據廖守臣 1982 年之調查，水璉部落之創建人為撒奇萊雅族人 Tiway-Karan，遷至水璉時僅有一戶漢人，其餘荒野一片，於部落稍西約一公里地，尚有阿美族之住屋遺跡，據說因其與泰雅族格鬥，恐因報復而南遷。¹⁰

4. 豐濱鄉——磯崎村(Karoroan)

⁵ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》（南投：台灣文獻委員會，2001 年 3 月），頁 52-55。

⁶ 台灣總督府警務局編：《高砂族調查書》（第一編），（台北：南天書局，1977），頁 29-31。

⁷ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 57。

⁸ 陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》，頁 49。

⁹ 黃叔璥：《臺海使槎錄》，收錄自黃哲文、吳福助主編《全臺文》（第五十二冊），（台中市：文叻閣，2007 年），頁 150。

¹⁰ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 86-87。

磯崎村舊稱「加路蘭」，民國二十六年，日人改名「磯崎」，位於豐濱鄉北方濱海處，加路蘭山東麓之段丘上。加禮宛事件後，有部分噶瑪蘭族移住，撒奇萊雅族人 Adop-Fonga 則率族人南移，經臺東縱谷抵卑南，再折北遷至磯崎，自成一部落集團。¹¹日治末期至光復初期，屬秀姑巒阿美族之太巴塢、烏漏兩社陸續遷入。

5. 鳳林鎮——山興里(Cirakayan)

據稱 Cirakayan (吉拉卡樣) 為「三面環山」之意，漢人因此地山峰六座，延伸至花蓮溪邊，勢如突鼻，故稱「六階鼻」。日人改稱「山崎」，光復後易名「山興」。¹²山興里位於箭瑛大橋東南方約一公里處，聚落相當隱密，不易察覺，昔日大橋尚未建立時，族人只能涉溪或繞道，現有海岸山脈西側道路，北通月眉，南抵光復，清末時撒奇萊雅族已遷居於此，為族人 Kulas 所開拓建立。日據時主要成員為撒奇萊雅、七腳川兩大系統，其他部落的阿美族尚未移入。¹³目前聚落人口相當多元，除了原住民外，尚有閩南、客家等族群，以發展有機農業聞名。

6. 瑞穗鄉——馬立雲(Ma'ifor)

馬立雲(Ma'ifor)一詞為「物品交換」之意，相傳昔日漢人與阿美族常來此交換物品，故以此稱之。¹⁴舞鶴村的馬立雲部落位於花東縱谷中段、舞鶴台地山腳下，以農業生產為主，由於離省道台九線公路稍遠，部落較為封閉，故語言保存完整，據稱為加禮宛事件後的撒奇萊雅人所建，為目前撒奇萊雅族最南之聚落，語言保留完整，即使與阿美族通婚，撒奇萊雅語依然是部落中日常生活的主要用語。

上述六部落中最北位於新城鄉，最南遠至瑞穗鄉，分佈於花蓮縣的北部與中部地區，地理位置各有不同，依山之部落以農業為主要發展，

¹¹ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 63-64。

¹² 由於山興里地名為光復後政府所改，又與「傷心」一詞諧音相近，頭目張阿宜等人曾於 2008 年初發起連署，欲爭取將其改回傳統地名「吉拉卡樣」(Cirakayan)。參見自由電子報〈山興里爭復名 頭目發起連署〉2008/02/27，花孟環報導。網址：
<http://www.libertytimes.com.tw/2008/new/feb/27/today-north8.htm>

¹³ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 61。

¹⁴ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 62。

如山興部落、馬立雲部落；傍海之部落則以漁業較為發達，如水璉部落、磯崎部落。

撒奇萊雅族各部落位置圖如下：

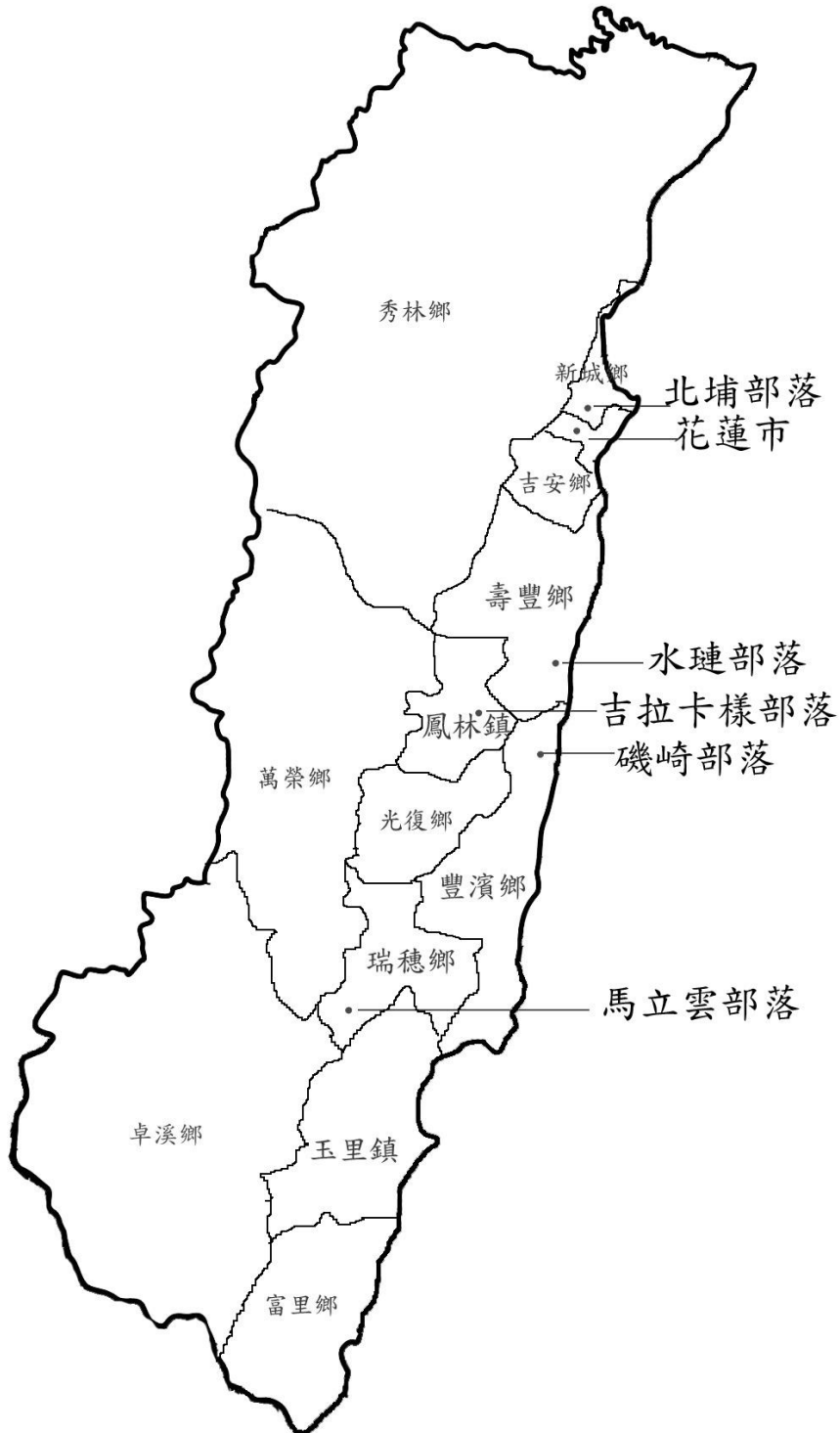


圖 1-1 撒奇萊雅族研究場域部落位置圖

二、研究方法

本論文以文獻資料考索與田野調查為主要方法，採用質性研究的觀點，不同於以統計程序及數字產生結果的量化研究方式，而是對人的生活、人們的故事、行為及社會文化等所做的研究。歷來學者關於質性研究的分類方法各有不同，Kathleen B. deMarrais 曾將質性研究分為檔案、敘事、觀察三種知識形式，各種方法論取徑之間仍會相互運用。茲表列如下：

表 1-2 質性研究的知識形式表¹⁵

	檔案形式的知識 (Archival Knowing)	敘事形式的知識 (Narrative Knowing)	觀察形式的知識 (Observational Knowing)
	人的物件	人的故事	人的行為
方法論取徑	歷史研究 傳記	現象學 敘事學 自傳 深度訪談的各種取徑 口述歷史	俗民誌 參與行動研究
資料來源	手記、日誌 書信、報紙 相片 影片 物件 其他檔案	訪談逐字稿 故事 文字敘事	參與觀察(田野筆記)

本論文調查與採錄過程中，蒐集資料的方法除了訪談採錄之外，更兼及觀察的方式，於每次的採錄結束後撰寫田野日誌(field note)，相關的書籍、文獻、相片等亦為本研究的輔助資料，故上述表格所列的檔案、敘事、觀察三種知識形式可作為本論文資料類型的運用參考。再依每次的訪談採錄之內容謄寫逐字稿，以不變動原有情節及語言風格的原則下

¹⁵ Kathleen B. deMarrais 主編；李政賢譯：《透視質性研究—18 位研究者的反思》(台北：五南，2007 年 6 月)，頁 4。

梳理文句，刪去蕪詞冗句後轉化為可供閱讀的整理稿，作為研究的基礎資料。另於每次訪談採錄後撰寫工作日誌，記錄當次採錄歷程的觀察及省思。

民間文學研究方法中的田野調查法(field research)不僅能深入部落情境，更能真實瞭解民間文學的產生、變異與傳播等。江帆在論及田野採訪的程序時，將其分為四個階段：

一、導入階段：主要是為調查工作製造一個良好的開端，在調查對象那裡建立一個良好的印象，從而獲得一種首因效應。

二、概述階段：向調查對象述說採訪意圖，具體目的，求得對方的理解，建立可能的共識，使對方樂於接受採訪。

三、交流階段：以採訪對象的主述為中心，按相關目標交換意見，提出問題。以融洽的關係獲得最高的回答率，為雙向互動式的交流。

四、深化階段：在切入調查重點或核心時，縱深探索，獲取高質量的第一手材料，並與調查對象建立鞏固而反覆的採訪關係。¹⁶

從事田野採錄工作時，應在受訪者熟悉的情境與場所中訪問。訪談過程中採取雙向互動的方式，在傾聽的過程中適時給予回應，並儘量淡化研究者的身份，避免讓講述者有不自在或不被尊重的感受。導入主題後進而深化訪談，可以讓受訪者自然而然的進入講述情境中，若是一開始便急於切入核心，容易使受訪者感到不悅，而得到反面的效果。由於採訪獲得的資料與所觀察的事實之間可能存在著偏差。透過觀察才能真正得知採訪獲得的資料是否真實可靠，若無透過具體的觀察進行驗證，尚不能僅憑採訪的資料得出結論。

江帆認為多數情況下，採訪與觀察是密不可分的，調查者應根據具體情況，將兩種方法交替運用或有不同的側重，即於採訪的同時進行觀察，或於觀察中隨時進行採訪，方能使調查者採集的資料由平面轉化為立

¹⁶ 江帆：《民俗學田野作業研究》（山東：山東大學出版社，1995年9月），頁192。

體，確保資料的科學性與可靠性。¹⁷由於質性方法的彈性較大，探索研究主題時，受訪者保有相當自由的對答框架。在訪談中一般採用「半結構式訪談」(semi-standardized interviews)，或稱為「引導式訪談」(guided interviews)也就是研究者在訪談進行之前，必須根據研究的問題與目的，設計訪談大綱，作為訪談的指引，但是在過程中不一定要依著大綱的順序進行訪問，可依實際狀況對訪談的問題作彈性調整。¹⁸

再者，將採錄資料與文獻交叉比較，以「歷史性的縱向比較」及「區域性的橫向比較」方式為主。歷時性的研究是對於民間文學在不同時期產生的演變所進行的研究，除了田野採錄的文本資料，尚需比對日治時期迄今文獻中的相關記載，了解傳說故事於流傳地區的文化特徵和變遷情況，探討其演變原因；而共時性的比較，主要針對不同區域的文獻及採錄資料進行比較，觀察其間的異同，藉此歸納不同研究區域的採錄資料是否能充份顯現該區域的生活習慣及文化特點。

第三節 文獻探討

有關撒奇萊雅族口傳文學的文獻記錄，目前所知最早為日本治臺時期臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會針對臺灣原住民進行調查的報告——《蕃族調查報告書》，報告中有關南勢七社部份，係為 1912 年六月至七月佐山融吉所作之調查採錄。當時之撒奇萊雅族已改名為「歸化社」。其中記載了歸化社關於洪水兄妹婚之神話、失去文字之傳說，以及數則民間故事，為撒奇萊雅族保存了部分口傳文學資料。日治時期的採錄雖然留下了當時部份的口傳文學記錄，但因撒奇萊雅族在清光緒年間被歸為南勢七社之一，故文化主體性及族群獨立性皆受到影響，二族的關係無法分隔，僅能藉由文獻的脈絡以及筆者的田調訪談，探究撒奇萊雅族的口傳故事。撒奇萊雅族的研究專論自族群正名之後，近年已有愈來愈多的學者專家加以討論，在歷史源流、族群關係、正名議題等皆有所關注，但自今並無口傳文學的專論探討，以下簡述與撒奇萊雅族口傳文學相關的研究。

¹⁷ 同前註，頁 191。

¹⁸ 王雲東：《社會研究方法：量化與質性取向及其應用》(台北：威仕曼文化，2007 年)，頁 256。

一、專書

1913年佐山融吉主編之《蕃族調查報告書·第一冊》¹⁹共有阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社三編，「南勢蕃」部分記錄了七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、尪尪、飽干及歸化等七社²⁰，載有傳說、社會狀態、歲時祭儀、生活狀況、人事及語言等。關於歸化社頭目所述之採錄資料則有洪水兄妹婚之神話、失去文字之傳說，以及民間故事八則。1915年河野喜六主編之《番族慣習調查報告書·第二卷》²¹亦有關於歸化社之沿革與傳說，為撒奇萊雅族保存了部分口傳文學資料。

佐山融吉、大吉西壽《生蕃伝説集》²²主要是蒐集原住民的各類故事，另加平埔蕃及南洋諸島之傳說而成，大部份採自佐山融吉的《蕃族調查報告書》，少數參考兩三種同類書籍，平埔族的資料採自伊能嘉矩之報告。有關撒奇萊雅族之故事述及：歸化社祖先來源、Sakor社之沿革、語言分化，另外亦有女人島、以陀螺耕地的異人等故事，亦為重要參考資料。

移川子之藏、馬淵東一與宮本延人合著的《台灣高山族系統所屬の研究》²³中，曾於阿美族專章內討論了撒奇萊雅族的分類，在此，馬淵東一採集的數則資料曾提及南勢阿美族的分社傳說、撒奇萊雅族的祖居地及始族起源等，並認為撒奇萊雅族與阿美族的語言歧異甚大，可能是起因於與北邊噶瑪蘭族的加禮宛人關係密切，而在語言上相互影響的結果，且加禮宛人居住之地，早期為同屬於噶瑪蘭族之哆囉美遠人的居住分佈地，故撒奇萊雅族與噶瑪蘭族之關係相當密切。

同一時期，小川尚義、淺井惠倫在語言及口傳故事方面的調查成果

¹⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》（台北：中研院民族所，2007年6月）。

²⁰ 七腳川社曾因反抗日本殖民政府，於1909年被迫散居各處，故奇萊平原現今僅存六社。同前註，頁9。

²¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書·第二卷》（卑南族、阿美族）（台北：中研院民族所，2000年11月）。

²² 佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》（台北：南天書局，1996年6月二刷）。

²³ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人：《台灣高砂族系統所屬の研究》（台北帝國大學土俗人種學研究所，1935年）。

亦相當豐富，出版了《原語による臺灣高砂族傳説集》²⁴共分八類語別，並於語法概說之後列述採錄文本。其中，阿美族荳蘭社採錄了兩則故事，一者有關巨人 Alikakay 之子，一者有關女人島傳説，兩則故事雖普遍流傳於阿美族，但撒奇萊雅族的採錄資料亦有所得，可藉由兩族故事情節的比較探尋其間的流傳線索。

鈴木作太郎《臺灣蕃人的口述傳説》²⁵主要節譯自 1932 年所出版《臺灣蕃族の研究》的第二章，文字精簡而篇數多，能藉此迅速掌臺灣口傳故事的早期樣態。其中收錄了五則南勢阿美族普遍流傳的巨人 Alikakay 的傳説，情節單元與筆者的採錄資料相同雷同，顯示此故事至今在撒奇萊雅族仍有其存在的文化意義。

李來旺所編寫的《阿美族神話故事》²⁶包含許多撒奇萊雅族與阿美族的口傳故事，為觀光局東部海岸風景特定區管理處 81 年度「阿美族文化保存工作計畫」，由李來旺及其工作小組實地訪談而來，包含口傳故事、民俗介紹以及諺語解釋等，口傳故事多達三十五則，對於文化的保存相當具有價值。另外，李來旺、吳明義與黃東秋一同編寫的《牽源》²⁷則記載了阿美族群的民俗文化，口傳文學部分記錄了十則故事，全書除漢文外，還有英文及羅馬拼音阿美語的記錄，透過不同語言的記錄方式，讓不同族群的人得以瞭解阿美族文化。由於李來旺先生為撒奇萊雅族人，故本書所載部分資料或可作為重要參考。

二、期刊論文

近年關於撒奇萊雅族的期刊文獻探討已日漸增加，但多為從歷史學、民族學、社會學的觀點加以探討，並未見到針對口傳文學研究的單篇論文，僅有部分論及南勢阿美族口傳文學的論文中可見到與撒奇萊雅族流傳的同類型口傳故事，同為本論文的重要基礎資料。如早期杜而未

²⁴ 小川尚義、淺井惠倫：《原語による臺灣高砂族傳説集》（台北帝國大學語言學研究所，1935 年）。

²⁵ 鈴木作太郎著；陳萬春譯：《臺灣蕃人的口述傳説》（台北：中國口傳文學學會，2003 年 9 月）。

²⁶ 李來旺：《阿美族神話故事》（臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994 年 1 月）。

²⁷ 李來旺、黃東秋、吳明義著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》（臺東：交通觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992 年 8 月）。

〈阿美族的故事與傳說〉²⁸、〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉²⁹、帝瓦伊·撒耘(李來旺)〈阿美族文學傳說〉³⁰、簡美玲〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類緣關係〉³¹等，皆記載有部分與撒奇萊雅族雷同的口傳故事。再者，如李宜靜〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉³²則結合傳說故事與祭儀活動探討阿美族的捕魚祭、豐年祭與運動會三項祭儀活動與部落口傳之女人島傳說、美崙山巨人故事之間的關連。上述期刊論文以口傳文學為主要切入觀點，且此類傳說故事同為撒奇萊雅族廣為流傳的故事，故亦具有參考價值。

三、學位論文

陳俊男《奇萊族(Sakizaya 人)的研究》³³主要以前賢相關研究及田野採錄為討論依據，探討撒奇萊雅族的民族分類、社會文化、重大事件、認同及認定等各方面。口傳文學的部分則依據日治時期移川子之藏等人於《高砂族系統所屬の研究》所記錄過的兩則祖源傳說，探討撒奇萊雅族源或遷徙傳說，但田野訪談時並無採集到相關傳說；另在論述聚落地名美崙山(Pazik)時，則提及部落普遍流傳的巨人 Alikakay 傳說。其論著雖非完整的民族誌研究，但文中探討了撒奇萊雅族的民族屬性，對於當時尚未正名的撒奇萊雅族別具開創意義，為後繼的研究者留下了相當寶貴的資料。

蔡麗凰《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》³⁴，以遺傳人類學生物檢驗與分析的方法，研究撒奇萊雅族與南勢群七腳川系阿美族、秀姑巒群馬太鞍系阿美族三個檢體群之間在粒線體

²⁸ 杜而未：〈阿美族的故事與傳說〉《考古人類學刊》第 13 期，(台北：台灣大學，1984 年 10 月)，頁 58-70。

²⁹ 杜而未：〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第 45 期，(台北：台灣大學，1989 年 11 月)，頁 6-19。

³⁰ 帝瓦伊撒耘(李來旺)：〈阿美族文學傳說〉《東部地區歷史與文化研討會》，(花蓮：東華大學，2000 年 11 月)，頁 10-1~10-16

³¹ 簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類緣關係〉《台灣史研究》第 1 卷第 2 期，(臺北：中研院台灣史研究所，1994 年 12 月)，頁 86-108。

³² 李宜靜：〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉《康寧學報》第十期，(台北：康寧護專，2008 年 6 月)，頁 233-260。

³³ 陳俊男：《奇萊族(Sakizaya 人)的研究》(台北：政治大學民族學研究所碩士論文，1999 年)。

³⁴ 蔡麗凰：《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》(花蓮：慈濟大學人類學研究所，2004 年)。

DNA 之變異表現。在探討撒奇萊雅族之歷史變遷及定位時，蔡麗凰提及了《高砂族系統所屬の研究》中的兩則族源傳說：自 sanasai 遷徙而來的傳說，以及撒奇萊雅與南勢各社之語言差異的傳說，從中尋求撒奇萊雅人與阿美族群差異的可能性。

張宇欣《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》³⁵，全文共分六章，第二章首先探討歷史文獻中的撒奇萊雅族及其南勢屬性；第三章則以撒奇萊雅族的族群樣貌為題，分述其起源與神話、隱沒與重生、聚落分布與現況；第四、五章為全篇論文之主軸，探討撒奇萊雅族的傳統信仰與祭儀，將撒奇萊雅族的民俗內涵作概括性的呈現。該論文透過既有的阿美族文獻與少數田野資料，以李來旺先生的《阿美族神話》及其長子督固·撒耘的文稿為主，將撒奇萊雅族的口傳故事分為「起源始祖與起源地」、「洪水」、「巨人」、「祭祀地神話」四部分，雖然資料來源較為單一，但論文簡述了傳說與祭儀的相關性，亦能藉此延伸研究主題。

詹素娟《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1990 年）》³⁶中以噶瑪蘭族與撒奇萊雅族的歷史關係為中心，透過加禮宛事件中兩族群關係的分析和連結，重建奇萊平原聚落歷史的發展。詹氏延續了馬淵東一的觀點，從哆囉美遠語(Torobiawan)與撒奇萊雅語言的類近性，以及流傳於臺灣北部及東部幾個原住民社會所共同建構的「Sanasai 傳說圈」³⁷而論，認為撒奇萊雅族應與早期巴賽語系(Bassay)的哆囉美遠人具有密切關連。本篇論著從語言學、歷史學與民間文學等面向連結 Sanasai 傳說圈中族群彼此的關係。

³⁵ 張宇欣：《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》(花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007 年 12 月)。

³⁶ 詹素娟：《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1990 年）》(台北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文)，頁 211-223。

³⁷ 所謂的「Sanasai 傳說圈」，在自然空間上指涉的是北海岸、東北角、宜蘭平原、蘇花海岸和東海岸；在族群內涵上，則包括凱達格蘭族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族、哆囉美遠人、猴猴人，和阿美族中的海岸阿美、卑南阿美。其傳說的基本原型是：昔日有一群人，因為家鄉生存不易，所以離開其南方島嶼，往北遷徙。有的指稱此原鄉為「Sanasai」，又有口碑所傳為遷徙過程中經過名為「Sanasai」的中途島。往北之後，在台灣東海岸的某處登陸，或沿海岸往北移動，尋找到適合居住之地為止。詳見詹素娟：〈sanasai 傳說圈的歷史圖像〉，收錄於劉益昌、潘英海主編《平埔族群的區域研究》(南投：臺灣省文獻會，1998 年 4 月)，頁 30-59。

第二章 撒奇萊雅族的歷史及文化

十五世紀末葉人類歷史進入「大航海時代」，西方國家的勢力開始進入臺灣，西班牙人及荷蘭人先後都曾探查過臺灣東部的海岸，也為當時的後山風土及原住民族群留下些許歷史記錄。撒奇萊雅族原居於奇萊平原的菁華區，南邊與南勢阿美相鄰，西邊、北邊跟太魯閣族的狩獵地毗連，為相當大的族社。花蓮古地名稱為「奇萊」，即是取自「撒奇萊雅」之音。¹清朝時記為「筠榔榔」、「根老爺」、「巾老耶」等。加禮宛事件過後，最大的達固部灣部落(漢人稱「竹窩灣」)被更名為「歸化社」，部分族人散居隱匿於阿美族各社，或向南建立新部落。2000年以後，台灣原住民族群意識高漲，撒奇萊雅族在族內耆老及知識份子的努力下於2007年成為獨立族群，族群自此邁向歷史嶄新的頁面。

第一節 文獻記錄中的撒奇萊雅族

一、荷西時期

1632年西班牙道明會神父 Jacinto Esquivel 的〈艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉中已有撒奇萊雅族的相關記錄，報告簡明列出臺灣東北角沿岸地區，包括宜蘭及花東一帶的聚落。有些僅記載聚落之名，有些則加上出產金礦或銀礦等說明，其中關於撒奇萊雅族的描述為「saquiraya，一個聚落，有金礦及銀礦。」²由於西班牙人主要為探勘東部的金礦，因此較少記錄當地的生活情況及文化風俗。

荷蘭人較西班牙人稍早到達臺灣(1624-1662)，也曾聽聞臺灣東部及北部盛產金礦，多次派遣探險隊到東部探勘，並藉此蒐集西班牙政府的情報。撒奇萊雅族在荷蘭文獻上曾被記錄為 Sakiraya、Saccareya 或 Zacharija。³1638年，荷蘭商務特派員 Wesselingh 就曾蒐集傳回東海岸歸化社

¹ 駱香林主修：《花蓮縣志》(卷五 民族、宗教)(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1979年6月)，頁14。

² 見 Jacinto Esquivel 著、李毓中、吳孟真譯：〈艾爾摩莎島情況相關事務的報告(Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa)〉《西班牙人在臺灣》(1626-1642)，(南投：國史館臺灣文獻館，2006年12月)，頁121-149。中村孝志：《荷蘭時代台灣史研究(上卷)》(台北：稻鄉，1997年12月)，頁197亦有記載，譯為〈臺灣島備忘錄〉。

³ 康培德：《殖民接觸與帝國邊陲——花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》(臺北：稻鄉出版社，1999年12月)，頁44。

(Sakiraga)、里漏社(Linauw)等諸村產金的情報；1643 年到 1646 年間，荷蘭人多次與撒奇萊雅族人接觸，族人曾經提供糧食補給，但也曾與荷蘭人發生衝突。⁴

二、清朝時期

施琅擊敗明鄭政權後，康熙 23 年(1684)清廷將臺灣正式納入清國版圖，由於當時的統治範圍以西半部為主，東部的後山地區被視為化外之地，直至同治 13 年(1874)日本以「牡丹社事件」為由侵犯臺灣，清廷始驚覺治理原住民部落的重要性，進而施行「開山撫番」政策。隨著北路的開發，漢人移民逐漸向東北部進墾，但因族群文化差異，衝突也繼之而起。

清光緒四年(1878)「加禮宛事件」爆發，事件前後始末曾有二種不同說法：一為漢人商賈陳文禮侵墾加禮宛平埔族的土地而引發衝突，此說法主要記載於伊能嘉矩的《臺灣蕃政志》、《臺灣文化志》等日文資料；另一說法載於吳贊誠等清代官員的奏摺，指因陳輝煌假借軍營有功者的身份欺壓詐取，引起加禮宛人不滿而反抗。這段歷史經潘繼道、康培德、施雅軒等學者的考證⁵，因清代資料記載時間較早，距事件發生時間最接近，且吳贊誠等人事後曾親自前往加禮宛等社勘察，因此目前學界認為清代文獻可信度較高。

根據清代文獻的記載，加禮宛事件的發生應與清軍進駐並欺壓加禮宛人，經由一連串事件所產生的衝突。光緒四年 3、4 月間，陳輝煌以具清軍軍功的身分屢次索詐加禮宛社的噶瑪蘭族人，族人難以忍受；另有官軍以欺壓的方式購買族人土地，且凌辱婦女，族人到軍營理論時，營官不但庇護勇丁，還誅戮族人等事。同年 6 月加禮宛人截住清兵的請糧文書，雙方正式引爆戰事。8 月加禮宛社又截殺參將文毓麟及勇丁九名。⁶清兵經過

⁴ 同前註，頁 88-89。

⁵ 相關討論見康培德主持：《原住民部落重大歷史事件——加禮宛事件（期末報告）》（行政院原住民族委員會委託研究計畫，2003 年 12 月），頁 43-68。潘繼道：《清代臺灣後山平埔族移民之研究》（臺北縣：稻鄉，2001 年 4 月），頁 157-171。施雅軒：《區域、空間、社會脈絡：一個台灣歷史地理學的展演》（高雄：麗文文化，2007 年 11 月），頁 207-217。

⁶ 〈為奏臺北後山加禮宛番情翻覆圍攻營保戕官哨弁事〉、〈為奏臺北後山加禮宛番頑抗不遵查辦復肆猖獗現籌進剿緣由事〉收錄於：臺灣史料集成編輯委員會《明清臺灣檔案彙編》（第肆輯，第八十冊）（台北：遠流，2008 年 10 月），頁 234-238。

這兩次的敗戰與傷亡，閩撫吳贊誠加派四營以上的兵力，赴新城駐守鴿子鋪。清兵觀察地勢後，發現巾老耶社（撒奇萊雅族）與加禮宛社處於相對位置，北路統領孫開華於是決定先攻巾老耶社，以孤立加禮宛；9月6日清兵分路進擊，假裝要攻加禮宛社，實際上卻秘密突襲巾老耶社，巾老耶社因而戰敗，之後清軍兩度攻擊加禮宛，前後陣斬約兩百名族人，二社族人翻山逃逸，沿花東縱谷往南或散附各社。⁷撒奇萊雅族從此勢力大減，有些族人留在原居地，或准令附入七腳川、荳蘭、飽干、理留四社內蓋屋居住⁸；另有往南建立水璉、吉拉卡樣、馬立雲、加路蘭等部落，而原居部落被更名為「歸化社」，取其歸順清廷之意。

清朝有關撒奇萊雅族的記載在此之前相當簡略，最早於 1717 年出現於《諸羅縣志》中，記為「筠榔榔」，其後的文獻又有「根耶耶」、「根老爺」、「巾老耶」等稱謂，晚清時則以「歸化社」記錄之。1875 年(光緒元年)羅大春於《臺灣海防並開山日記》中記錄為「南勢番」七個聚落之一，其後沈葆楨、夏獻綸、胡傳等人著作中亦維持「南勢番」的說法，直到移川子之藏於《臺灣高砂族系統所屬の研究》中使用「南勢阿美」一稱，「南勢」一詞始從泛論性的指稱成為學術界專用的指涉族群。⁹雖然南勢阿美族各社於文獻上記載的名稱不一，但大致上多為諧音字。清代文獻記載中有關撒奇萊雅族名稱演變如下：

表 2-1 清代撒奇萊雅族名稱演變表¹⁰

年代	文獻出處	名稱	內容	備註
1717	周鍾瑄、陳夢林《諸羅縣志》	筠榔榔社	康熙三十四年新附生番九社：崇爻社、芝舞蘭社、芝密社、貓丹社、 筠榔榔社 、多難	

⁷ 〈為奏臺灣後山官軍攻毀巾老耶加禮宛兩社事〉、〈為奏臺灣後山官軍攻毀巾老耶日禮宛兩社陣斃悍目餘眾潰散情形事〉、〈為奏臺灣後山加禮宛等社番眾悔罪自投縛獻首兇懲辦現在妥為撫輯等事〉，同前註，頁 245-248、256-258、265-269。

⁸ 〈為奏臺北後山日禮宛等社逃番陸續招回安插並撤換營官以期民番永遠相安事〉，同前註，頁 280。

⁹ 康培德：《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，頁 134。

¹⁰ 同前註，頁 141。「十七至十九世紀南勢阿美聚落名稱變動表」所列文獻改製。

			社、水輦社、薄薄社、竹腳宣社：以上各社俱在縣東北。	
1722	藍鼎元《東征集》	筠榔榔	土番分族八社：曰 筠榔榔 、曰斗難、曰竹腳宣、曰薄薄為上四社，曰芝武蘭、曰機密、曰貓丹、曰丹朗為下四社。	康熙二十四年，賴科等招撫歸附，原是九社，因水輦一社，數年前遭疫沒盡，今虛無人。
1736	黃淑璫《臺海使槎錄》	筠榔榔社	崇爻山後有九社，崇爻社、竹腳宣社(一名即加宣)、貓丹社、薄薄社、芝舞蘭社、多難社(一名倒咯滿)、芝密社、水輦社、 筠榔榔社 。	
1740	劉良璧《重修福建台灣府志》	根耶耶社	納納社、芝寶蘭社、箕密社、貓丹社、竹腳宣社、兜蘭社、礁那哩嗎社、 根耶耶社 —以上為崇爻八社，在傀儡大山東。雍正二年間招徠，為歸化生番。	
1831	陳淑均《噶瑪蘭廳志》	根耶耶	道光辛卯秋，漳民蔡某甲呈稱：該處生番，現有 根耶耶 、直腳宣、豆難、薄薄、李劉、罷鞭等六社名目。	1837年柯培元《噶瑪蘭志略》亦有相關記載，相比較後，內容近似，為同稿所出，此略。

1875	羅大春《台灣海防並開山日記》	根老爺	居經鯉浪港之南者，曰 根老爺 、曰飽干、曰薄薄、曰斗難、曰七腳川、曰理劉、曰脂厖厖，凡七社，統名曰南勢番，男女共七千七百有四人	
1879	夏獻綸《台灣輿圖》	巾老耶	南勢七社：巾老耶、飽干、薄薄、斗難（即豆蘭）、七腳川、理劉、脂厖厖（又名集集社，現附入飽干）	
1894	胡傳《台東州采訪冊》	歸化社	平埔南勢七社：飽干社、薄薄社、里留社、荳蘭社、七腳川社、 歸化社 、(脂)厖厖社，統名南勢番。	

三、日治時期

日本政府佔領臺灣後，為求順利統治，於明治 34 年(1901)設立了「臨時臺灣舊慣調查會」，調查臺灣的傳統風習。有關臺灣原住民的調查工作持續到大正 11 年(1922)才完成。此一時期完成許多調查報告，其中關於撒奇萊雅族的相關記載，雖被列於南勢阿美族之「歸化社」，但藉由社名的記錄，亦可略窺當時流傳於各社的傳說故事。其中尤以佐山融吉主編之《蕃族調查報告書·第一冊》及河野喜六主編之《番族慣習調查報告書·第二卷》最為重要。

佐山融吉 1912 年調查南勢阿美族，記錄了歸化社的階級制度、祭儀、喪葬、字彙、傳說，以及簡略的歷史沿革：「歸化社原稱 sakor，光緒四年(1878)間曾反抗清政府，歸順後奉令更改為此名。據說社名 sakor 乃源自其移住 sisakoray(茄苳

樹叢生之地)而來。」¹¹

1915年河野喜六主編《番族慣習調查報告書·第二卷》相關調查如下：「距今約二百年前，歸化社東方約二十四、五町之地，曾有叫做 takufoan¹² 社的異族部落存在，但後來遭清政府討伐，番社廢滅，投降者另建 sakor 社(現今歸化社。Sakor 是茄苳樹之意，因該地多有此樹而得名)，其餘則逃至他處，建立尪尪社、飽仔干社。是故，sakor 社起初雖與荳蘭、七腳川、薄薄、里漏等四社的語言不同，但是後來因交通往來頻繁而終被同化。」¹³其內容並無記錄傳說之來源，但由內容可知，報導人應不屬撒奇萊雅族，故稱 takufoan 社(達固部灣)為一異族部落，也顯示撒奇萊雅族尚居於 takufoan 社時仍被鄰近阿美族群視為異族。撒奇萊雅族由 takufoan 舊部落到清軍討伐後所建立的歸化社已過了二百年，如同報告書所述，雖然起初與其他阿美族語言不同，但終因相互往來而有所同化。

第一本系統性關於阿美族各部落史的調查研究報告，為日本學者移川子之藏等人的《臺灣高砂族系統所屬之研究》，其中關於南勢阿美諸社敘述如下：「所謂七社，即為七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、尪尪、飽干、及歸化社。然而雖謂七社，其中的飽干、歸化之兩社，曾隸屬於居住在 Takufoan 的 Sakizaya 之一群，又尪尪是從「海岸阿美」之 Tsiporan 移來者，且有 Sakizaya 系統及其他之混入。故原來只有七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、Takufoan 的南勢五社。後來變為七社，又自領台後開闢了許多新移居地，目前他們的分布區域相當廣泛。」¹⁴對於歸化社歷史沿革，則引用社內居民的說法為證：「起初居住在 Kobo¹⁵(三仙河北鄰)，與清國兵戰敗，逃往飽干(薄薄社內)。在此再受到清國兵的追擊，一部分逃到 Takoboan(歸化社東南，十六股之西)，復被追擊，遂四散各地。不久之後與清國兵的和議成立，

¹¹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》(台北：中研院民族所，2007年6月)，頁10。

¹² Takufoan 原為「潭池」之意；takufoan 社為撒奇萊雅族居住之地，今私立四維中學與慈濟醫院一帶。

¹³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書·第二卷》(卑南族、阿美族)(台北：中研院民族所，2000年11月)，頁8。

¹⁴ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《臺灣高砂族系統所屬之研究》(台北：中研院民族學研究所，未刊本)，頁950-951。

¹⁵ 根據黃金文先生所述，「Kobo」意指「突出的一塊」，故應為一處高地或山丘。

逃散各地的社人也漸次回來集居，遂建設歸化社。」¹⁶馬淵等人曾表示，Sakizaya 系統在南勢阿美諸社也有不少混入，尚有一部分從清末至民初之間移居到親近秀姑巒阿美族的舞鶴社¹⁷。光緒四年的討伐又使得許多的撒奇萊雅族人逃往飽干社及鄰近的尪尪社，而後飽干社社眾又移居舞鶴¹⁸，故南勢群各社在光緒四年後社眾的混雜性相當高，使各系統之源流更加難以辨視。

四、臺灣光復以後

1982 至 1984 年，泰雅族學者廖守臣在阿美族人吳明義的協助下，訪問花蓮縣境的阿美族部落，完成《花蓮縣阿美族的形成與變遷》一書之初稿，爾後《阿美族歷史》¹⁹及《阿美族史篇》²⁰兩書關於部落史之基礎資料，皆以此初稿為核心，後者另針對四十多個阿美族部落進行訪談，補充早期資料的不足。

依據廖守臣之調查，清末至日治時期，花蓮市的撒奇萊雅族聚落有主布(Cupo)、歸化(Sakor)、新社(Sinsya)、巴幾可(Pazik)、飽干(Pawkan)、大本(Towapon)等多處²¹，依行政區域劃分約位於國福里、國慶里、國強里、民意里、民孝里及主權里。隨著花蓮市的都市化，多處部落的撒奇萊雅人因遷徙而分佈零散，有的甚至已離開原聚落。其他南遷後建立或人口較聚集的撒奇萊雅族部落有現今的壽豐鄉水璉村、豐濱鄉磯崎村、鳳林鎮山興里、瑞穗鄉舞鶴村等區域。

¹⁶ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 971。

¹⁷ 舞鶴社為現今之馬立雲部落。

¹⁸ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 970-971。

¹⁹ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》（南投：台灣文獻委員會，2001 年 3 月）。

²⁰ 廖守臣、李景崇：《阿美族歷史》（台北：師大書苑，1998 年 4 月）。

²¹ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 51。

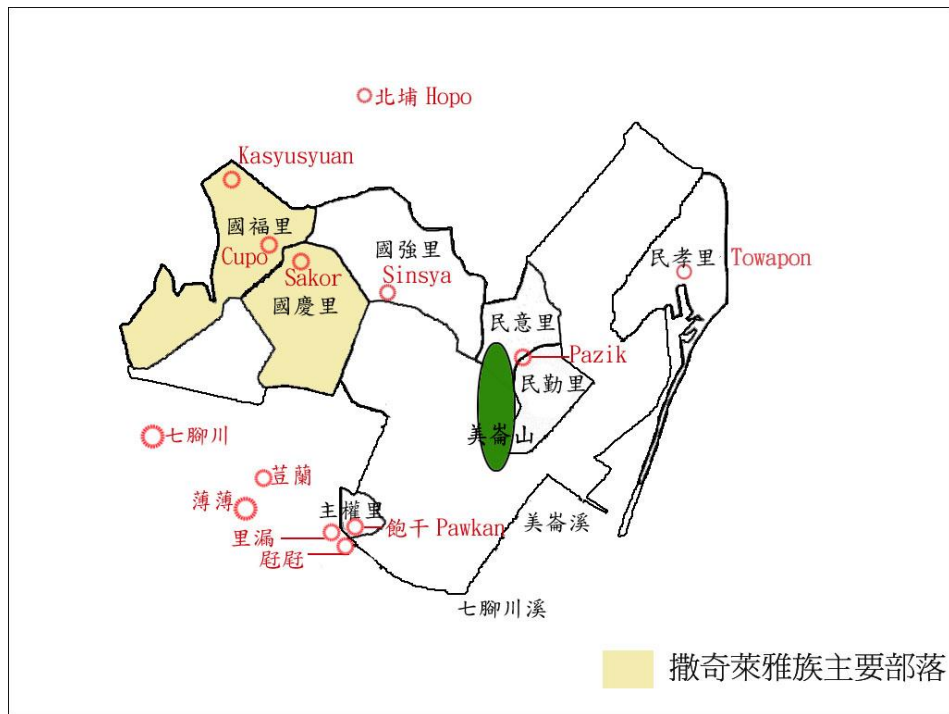


圖 2-1 十九世紀花蓮市撒奇萊雅族聚落分布圖

表 2-2 現今撒奇萊雅族重要聚落表²²

傳統地名	現今位置	地名由來
Kasyusyuan	國福里，近佳山 基地	吹口哨之音。因第一位遷入者為愛吹口哨之老人而命名之。
Sakor	德興運動場、國 慶里	茄苳樹之意，因本區多產而名之。
Cupo	國福里	台語堤防之意。現今納入 Sakor 部落。
Sinsya	國強里(豐川)	新社之意。原為 Sakizaya 大本營，被清兵打散後，陸續回部落重建新社居住而用台語稱之。

²² 參見許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，頁 60、62、64；張長義、蔡博文主持：《原住民族傳統領域土地調查研究報告》(中國地理學會，2003 年)，頁 182-183、195、219；潘文富等撰：《臺灣地名辭書 卷二 花蓮縣》(南投：國史館臺灣文獻館，2005 年 12 月)，頁 237，重新製作。

Pazik	美崙山、民勤里、民意里	鬼頭刀魚之意。因自西望美崙山似跳躍中的鬼頭刀背部而名之。
Cipawkan	主權里(德安)	Sakizaya 族中名為 Paokan 者最先在此耕地，為紀念而命名。
Ciwidian	壽豐鄉 水璉村	阿美族稱水蛭為「widi」，Ciwidian 指水蛭很多的地方。
Karoroan	豐濱鄉 磯崎村	1.有位名叫「加路路」者在此製鹽。 2.本地山羌很多，獵人放狗追山羌，常從山坡滾下來，阿美語稱作「Lulu」，「Kaluluan」即「滾下坡的地方」。
Cirakayan	鳳林鎮 山興里	1.三面環山之意。 2.有位名叫 Lakay 的人，在此與其他部落戰爭死亡。
Ma'ifor	瑞穗鄉 舞鶴村	1.「Ma'ifor」為「物品交換」之意，相傳昔日漢人與阿美族常來此交換物品。 2.此處常有成群結隊的白鷺鷥。

第二節 撒奇萊雅族的民族認定

一個族群要進行民族認定時，必須依據民族學、歷史學、語言學等多種學科的研究成果作為客觀條件，並考量民族的主觀意願。林修澈曾將「認定」與「認同」二概念予以說明：「認定既是要成為一個民族政策，必然須要有一套嚴謹的學術理論基作為依據，訂定出具客觀與穩定性的政策；政策的施行是要避免變動，因此是要求穩定；認同是個人主觀意願，會受到不同時代、環境、事等因素而有所改變。²³」將兩者雖不同卻又密切的關係清楚表明。其論述以圖呈現如下：

²³ 林修澈主持：《賽德克族正名》（台北：行政院原住民族委員會委託研究，2007年12月），頁6。

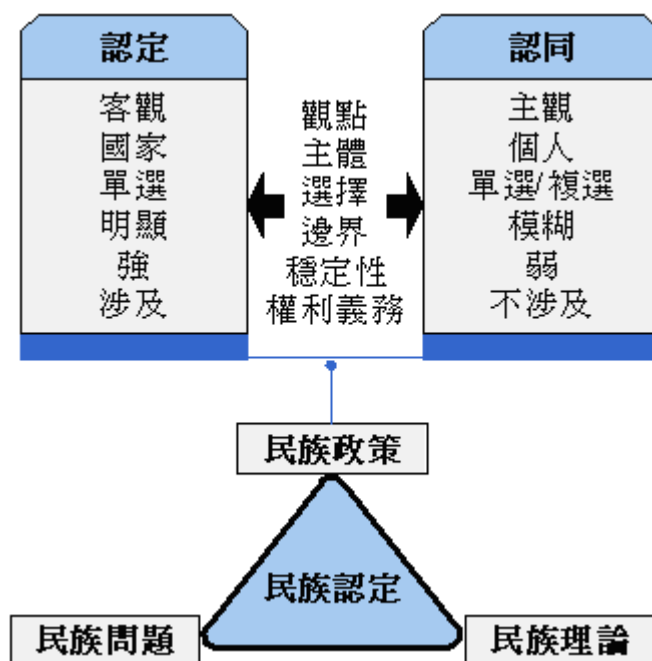


圖 2-1 民族認定的定位圖²⁴

撒奇萊雅族百年來與阿美族文化的相互融攝，使其民族邊界模糊不清，但因其自有語言及民俗文化等客觀條件上的不同，且族群內部的主觀認同度強烈，故能通過民族正名認定，以下列述其認定條件及其與阿美族文化之殊異。

一、撒奇萊雅族與阿美族客觀認定之差異

加禮宛事件後，撒奇萊雅族隨著不願被提起的歷史隱入阿美族群之中，在時間的推移中漸漸遺忘我族的存在。然而除了撒奇萊雅族的耆老不曾忘記自身的族群，心中還有著對祖先的緬懷外，撒奇萊雅族在語言、年齡層的區分及神靈崇拜等方面也呈現與阿美族的區別性。

(一) 語言

撒奇萊雅族與阿美族之間的通婚混血情況相當普遍，在血緣上不易做出區隔，文化也相互涵化，在客觀認定上，撒奇萊雅族語言的特殊性便躍居重要的地位。馬淵東一、土田滋及月田尚美等日籍學者皆曾針對其語言作相關探討，阿美語的字彙語幹有前綴、中綴與後綴之分，據土田滋之研

²⁴ 改繪自林修澈《原住民的民族認定》(台北：行政院原住民委員會，2001年6月)，頁122。

究，前綴方面有 mi-、ma-，中綴為-om-；而撒奇萊雅語在前綴方面則較阿美語多了 mo-，卻無中綴 -om-。阿美語中否定的祈使句句型為 aka+pi 或 aka+ka；撒奇萊雅語則為 amana+pi 或 amana+ka。²⁵陳俊男表示，兩族語言之主要區別在於句子中的實詞，其他句法結構則相當類似，其元音均為 a、e、i、o/u，差別在於部分輔音，但亦有明顯對應關係，如撒奇萊雅族語的雙唇濁塞音/b/，可對應到阿美語的唇齒擦音/f/；而撒奇萊雅族語有舌尖濁擦音/z/或舌尖濁塞音/d/，有些亦可對應到阿美語的舌尖顫音/r/或舌尖閃音/l/，撒奇萊雅語實則保留了較多的古音特色，足以說明其語言並非自阿美族分化出來。²⁶雖然撒奇萊雅語曾被視為阿美族的方言，但是從歷來文獻及田野資料的採集、比對中會發現二者的語言確實有所差距。

(二) 民俗文化與年齡階層

阿美族與撒奇萊雅族雖然有相近的文化，但兩族仍然具有潛在的差異性。阿美族以「kawas」表示所有的神靈、死靈等；撒奇萊雅族則稱神靈為「dito」，族人認為神靈的位置無法預測，沒有固定方位，且人的身體自有神靈存在，故人之生與死也是神靈所為。根據《蕃族調查報告書》所載，南勢阿美族各社諸神靈中較為重要者，以 Kafid Arakakay、Dongi Malataw 為主神，而屬撒奇萊雅族的歸化社則沒有 Arakakay，也沒有全社共同舉行的祖靈祭，而是在各家每月或粟、稻等收割時舉行祖靈祭；出外獵人頭前舉行 mangayaw 祭儀，祭祀 Malataw，播粟祭稱 misarasik，祭祀 Apanayan，割粟祭稱 milakec，祭祀 Awday。粟田快枯萎時，舉行 sasaw 祭儀；外出狩獵前則舉行 lakudi 祭儀²⁷，其祭儀的細節與其他各社不太相同。

日治時期，撒奇萊雅族的傳統服裝以黑色為主，綴以紅、白兩色線條，頭飾為蝴蝶狀²⁸，亦與阿美族有所差異。正名之後，服飾則參照舊款重新改造設計，為凝聚民族意識而將顏色賦予新的意義。²⁹在祭典方面，如水

²⁵ 轉引自陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》（台北：政治大學民族學研究所碩士論文，1998年），頁 63。

²⁶ 陳秀珠、陳俊男：《「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」委託研究規劃及設計圖說編製案成果報告書》（屏東縣：原住民族委員會文化園區管理局，2008年12月），頁 2-21。

²⁷ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁 28。

²⁸ 參考 NOWnews 花縣 / 國福尋根之族 老照片陳述部落生命史

<http://gb.nownews.com:6060/2009/03/20/11478-2425591.htm>，2009/03/22 魯婕報導。

²⁹ 其新款服飾之色彩意涵如下：土金色：代表土地有心、土地有金及重回故土。暗紅色：代表

璉部落在每年七月 Milisin（運動會）隔天所舉辦的「Misapunis」，即為撒奇萊雅族文化特色，Milisin 的第二天屬於家庭野餐及訓練的時間，各家採類似秘密活動的方式於山上進行，內容除了家人歡聚、分享，長輩也藉此教導各種生活技能及撒奇萊雅族口傳故事。³⁰另外，花蓮市的撒奇萊雅族人也指出「sakuni'」為其特色活動。每年四月時，男性上山打獵，女性到海邊找貝類，而長輩則教導年齡階級。³¹上述二項性質相近的活動，不僅能凝聚族人及家人情感，亦有傳承文化的重要功能。

男性年齡組織區分兩種基本類型，一為屬通名制度（terminal system），係依男性年齡及社會責任區分時期或階級，每一時期有一通稱的名號，通常在成年期之前為無組織的階段，參加成年儀禮後即進入會所組織，此後隨著年齡的增加而擔負不同的職責。另一為專名制度（nominal system）一級接受一個專名稱號，其社會責任隨著年齡的增加而改變，而級名永遠屬於該一組織。阿美族屬專名制度，又可分為二型，一為襲名制，各部落有一套年齡階的名號循環使用，另一種為創名制，即每產生一個新級即有一個新的級名。³²日治時期南勢諸社即屬於襲名制，但各部落新加入者的年齡及晉級年限皆有所不同，表列如下：

表 2-3 日治時期南勢阿美族與撒奇萊雅族系統各社年齡階層比較表³³

	南勢阿美族系統		撒奇萊雅族系統	
南勢各社	荳蘭、薄薄、里漏	七腳川	歸化	飽干、尅尅
入級年齡	22-23 歲	14 歲	14 歲	14 歲

祖先犧牲生命、鮮血流乾，提醒後世慎終追遠。海青色：代表紀念阿美族的至高情誼與百年之恩。墨綠色：代表刺竹，代表年齡階級與民族精神。黑色：代表部落與祖靈。泥褐色：代表提醒後世莫忘祖先逃難，腳踩泥濘情形，喻應吃苦。珠白色：代表眼淚，莫忘百年隱姓埋名之屈。財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會編：《撒奇萊雅族火神祭文化護照》（花蓮：帝瓦伊撒耘文化藝術基金會，2007 年 7 月），頁 22。

³⁰ 與 Milisin 相隔一個月後，才舉行歷時六日的 Malalidik，即現今所稱的「豐年祭」。參見張宇欣：《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》（花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007 年 12 月），頁 125。

³¹ 林修澈編：《Sakizaya 族的民族認定期末報告》（台北：政治大學民族學系，行政院原住民族委員會委託研究，2006 年 9 月），頁 79。

³² 劉斌雄等：《秀姑巒阿美族的社會組織》（台北：中研院民族學研究所，1997 年 6 月），頁 190-191。

³³ 整理自臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁 13-14。

晉級年限	每八年晉升一級	每九年晉 升一級	每五年晉升 一級	每五年晉升一 級
------	---------	-------------	-------------	-------------

由上表可知，撒奇萊雅族系統之歸化、飽干、尪尪等社新加入者的年齡皆為 14 歲，每五年晉升一級，年齡較小且年限較短；荳蘭、薄薄、里漏三社之入級年齡較晚，每八年晉升一級；而七腳川社每九年晉升一級，又與其他各社不太相同，故日治時期之南勢各社自有其差異所在。浦忠成曾言：「一群人所組成的團體或族群自有其集體運轉的生活模式與行為準則，這種模式與準則通常就是區分文化歸屬的基礎。」³⁴撒奇萊雅族在年齡階層組織的不同，即顯現其與阿美族不同的文化歸屬。另外，同屬於撒奇萊雅族系統的馬立雲部落，年齡階級則有九個組級循環使用，三年進階或新編組一次，可能受緊鄰的阿美族加納納社影響所致。³⁵

二、撒奇萊雅族的主觀認同

潘英論及族群自我主觀認同時曾說：「族群分類若不強調自我主觀認同，學者無論自稱其分類如何『客觀』，如何具有學術性，仍然未能取得各族群的認同。」³⁶撒奇萊雅族在推動正名之初期，民族意識凝聚不易，亦遭遇許多困難與分歧，首先是族人對於資源分配之疑慮、如何凸顯族群特色、漢譯名稱的分歧等問題；再者，外界對於撒奇萊雅族的陌生，及其與阿美族的區分何在等質疑，亦是正名的阻力之一。所幸在「我群／他群」的分辨上，撒奇萊雅族與阿美族之間有極其清楚的族群意識與認知。

《Sakizaya 族的民族認定期末報告》中指出，兩族對於其邊界區別主要在於語言溝通的差異，其基礎詞彙共通率僅達六成的相互理解度，即使在混居與通婚的影響之下，撒奇萊雅族群內部已有許多族人不會說族語，但他們的本族意識仍然十分強烈，知道自己與阿美族是不相同的，強調「是 Sakizaya 族而不是阿美族」或者「是阿美族裡的 Sakizaya 族」等，顯示相對於他群之阿美族，「撒奇萊雅族」的我群認同是清楚明晰的。³⁷因此，

³⁴ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《敘事性口傳文學的表述》，頁 37。

³⁵ 日治時期加納納社共有十組年齡階級，每三年編立一次；古野清人將馬立雲部落稱為「舞鶴社」。參考古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民族的祭儀生活》（台北：原民文化，2000 年 5 月），頁 248-249。

³⁶ 潘英：《台灣原住民族的歷史源流》（台北：臺原出版社，1998 年 10 月），頁 95。

³⁷ 林修澈編：《Sakizaya 族的民族認定期末報告》，頁 46、76、77。

撒奇萊雅族在「我群／他群」的主觀意識上，便成爲民族認定的重要因素。族群分類本有其困難性，在流動的歷史中，族群的邊界會不斷的改變，甚至重新塑造，如同人類學者費孝通所言：「民族這種人們共同體是歷史的產物，雖然有它的穩定性，但也在歷史過程中不斷發展、變化；有些互相融合了，有些又發生了分化。所以民族這張名單不可能永遠固定不變，民族識別工作也將繼續下去。」³⁸

第三節 撒奇萊雅族的生活文化

日常生活與族群文化有著不可分的關聯性，撒奇萊雅族在與鄰近族群相互涵化的同時，在族社生活、音樂舞蹈、歲時祭儀各方面仍保有自身的生活文化。

一、族社生活

早期原住民的經濟生活以依靠大自然的資源爲主，農耕漁獵爲主要生活方式，現今居住於偏遠聚落的撒奇萊雅族，許多人至今依然每日上山下田或出海捕漁。在撒奇萊雅族主要的聚落中，因靠海得以發展漁業的部落有水璉、磯崎部落，以農作爲主的則有山興及馬立雲部落，山興部落近年更以推廣有機農業著名。

據「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」之調查，撒奇萊雅族目前僅花蓮市主布部落（國福里）、壽豐鄉水璉部落、瑞穗鄉馬立雲部落保有傳統家屋樣式，部落內傳統建物雖然大多經過改造且部分已拆除，但仍然可以從現有建物的結構追尋出傳統的生活空間模式。³⁹由於撒奇萊雅族早期爲母系繼承，故家屋由男性建造而所有權爲女方，建築房舍時會請巫師（mapalaway）進行建屋的儀式，從取材一直到搭建皆由部落男性共同建造，過程中會有一位負責房屋建築的指揮者，常見樹材爲茄苳樹，其次爲楠木與樟木。撒奇萊雅族與漢人接觸後，雖向漢人學習造屋之形式、工法，

³⁸ 費孝通：〈關於我國民族的識別問題〉，收錄於黃光學、施聯朱主編《中國的民族識別：56個民族的來歷》，（北京：民族出版社，2005年1月），頁266。原文發表於《中國社會科學》，1980年第一期。

³⁹ 陳秀珠、陳俊男：《「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」委託研究規劃及設計圖說編製案成果報告書》，頁3-1。

但其屋內之擺設仍然保留其傳統形式。大門必定朝向太陽升起之處，藉陽光的照射，提醒族人該起來工作了。在面對客廳的右側牆上，或是屋內門口上方會擺放 1-3 個酒杯，不設神像，做為祖先的祭拜之處。客廳的後方開闢為臥室，由最年長的家人居住。⁴⁰因撒奇萊雅族在住屋部份有這些特色，因此一般從建物的內部格局可得知為撒奇萊雅族人所居。

此外，撒奇萊雅族也具有會所制度，會所是撒奇萊雅族男子年齡階級聚會的地方，也是學習與教育的場所，入籍年齡階層後必須在會所住宿直到結婚為止，而已婚者則應於特殊季節或狀況指導後輩⁴¹。會所亦是落實部落公共事務、傳揚歷史文化知識、保護部落安全的重要保壘。根據國福里的黃金文先生表示，每當部落發生緊急情況或是欲召集族人時，會所內的男子會敲擊木鼓，並且依照不同的情況而有不同的敲擊方式，使族人能夠聽其聲而辨其義⁴²，故會所制度所不僅為一學習的場域，還具備政治、休閒、安全維護等多面向的意涵，成為撒奇萊雅族文化重構與復振的重要發展工作之一。

二、音樂舞蹈

撒奇萊雅族的樂舞一直以來反映著族群的生活面貌與文化特性，無論是莊嚴的祭儀活動、日常的經濟生活或農閒時的歡愉，音樂與舞蹈皆展演著豐富的文化內涵。吳榮順《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》一書即蒐集記錄了許多深具其文化特色的傳統樂舞。在祭儀樂舞方面，撒奇萊雅族正式豐年祭的歌舞稱為「lalikit」，祭儀舞蹈的重點著力於舞步齊一的力與美，基於祭儀本身的莊嚴性，正式祭儀只有男性可以加入祭典歌舞，正典之後的表演才是以婦女為重心；部落婦女流傳於日常生活或娛樂場合之間的歌舞稱為「salokyiaw」，不同於男性祭儀舞蹈的莊嚴性質，基本上皆由婦女所跳，樂舞乃衍生自生活的各種情境，如除草、撈魚、喝酒、背小

⁴⁰ 陳秀珠、陳俊男：〈Sakizaya（撒奇萊雅族）的家屋型制〉（上）、（下），〈國立臺灣史前文化博物館電子報第 147、148 期，2009 年 1、2 月〉。

⁴¹ 楊仁煌：〈撒奇萊雅民族文化重構創塑之研究〉《朝陽人文社會學刊》，（台中：朝陽科大，第 6 卷第 1 期，2008 年 6 月），頁 356。

⁴² 講述者：黃金文（Nowa watan）（男 61 歲 漢語 中台神學院），採訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25，地點：花蓮市 國福里。

孩、農閒娛樂等⁴³，廣泛地呈現撒奇萊雅族的常民生活面貌。

傳唱於撒奇萊雅族部落的歌曲中，雖然仍有部分自阿美族轉化而來的傳統歌謠，磯崎部落則普遍有轉借自噶瑪蘭族的曲調⁴⁴，但大致上皆是流傳於撒奇萊雅族部落的古老歌曲。明立國曾提及：

在人类的文明史上，音樂與舞蹈不論在任何的時空當中，都一直維持著形影不離的密切關係，它們之間共同本質，不僅在於速度、拍子、節奏、旋律等物理及形式結構上的一致或互補性，而更在於對人性心智與感性深處所具有的催化、調律與整合的原始魅力。⁴⁵

音樂本自有表達思想與情感的社會功能，即便歌曲中亦有部分是不具特定意涵的音節，發自內心而哼唱的音韻曲調同樣能喚起族人的共鳴，而舞蹈的力與美，更是文化實踐的充分展現。傳統音樂除有祭祀的特定功能之外，亦能調劑心靈與抒發情緒，為凝聚族群意識的重要力量。

三、傳統祭儀的消解與變異

撒奇萊雅族對於自然資源的取得總是心懷感恩，不論是農耕或漁獵總有其特定的祭儀程序。其農耕祭儀與其他臺灣原住民族相同，呈現一致的粟祭儀文化，依小米的生長時節分為播粟祭、豐年祭及收藏祭。再者，傳統撒奇萊雅族居住於奇萊平原，生活領域臨近太平洋，捕魚祭（海祭）亦是每年固定舉行的祭儀。百年來的時空轉換，傳統祭儀的面貌已趨改變甚而消失，在推動正名之際也積極復振族群文化，為紀念加禮宛事件身亡的先祖，更將祖靈祭擴大成為「火神祭」，每年七月份舉行，雖非傳統祭儀，但因感念歷史的傷痛以及對祖先的緬懷，火神祭已成為撒奇萊雅族目前最重要的年度祭儀活動。

歲時祭儀是指一年中在特定的時令或季節所舉行的有關超自然信仰

⁴³ 吳榮順、曾毓芬：《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》（屏東縣瑪家鄉：原民會文化園區，2008年12月），頁42-43。明立國：《台灣原住民族的祭禮》（台北：臺原，1989年1月），頁94-95有類似說法。

⁴⁴ 磯崎部落與噶瑪蘭新社部落互動密切，普遍有樂曲轉借的情況。

⁴⁵ 明立國：《台灣原住民族的祭禮》，頁130-131。

的儀式，具有嚴謹、反覆及固定的程序，非一般性的娛樂活動或非例行性之祭儀⁴⁶。以下從社會變遷的角度探討傳統與新興祭儀的發展與演變。

(一) 消失的播粟祭 (Mitewai) 與收藏祭 (Misatipos)

早期的傳統作物以小米及早稻為主，故小米從播種到收割入倉，傳統都有應當遵循的禁忌與儀式。依 1929 年小泉鐵〈AMI 族歸化社的播粟祭〉⁴⁷一文所載，撒奇萊雅族的播粟祭共有七天，期間要遵守許多禁忌，如第一、三日不能吃魚、青菜，四、五日不洗澡、不洗手等，族人認為若是沒有遵守則會導致部落歉收，具有嚴謹的規範。祭儀結束之前另有捕魚活動，是爲了「脫聖」⁴⁸或在進入神聖生活之前所採的特定儀禮形態，代表由神聖返回俗世，解除所有禁忌之意涵。⁴⁹此一儀禮也顯示農作物與海、河中的生物有著必須隔離的關係。

1931 年以後，古野清人曾數次來到台灣採錄原住民的祭儀及社會組織，對於撒奇萊雅族歸化社之農耕儀禮則有不同敘述：

歸化社受漢人文化影響很大，早已將一年分為十二個月，分春、夏、秋、冬四季，稱為「札蘭札蘭」、「烏拉羅豆」、「沙林新」、「卡西那灣」。在日本時代已有祭祀土地公，插完秧後，也有祈求豐收的祭儀，又在正月時，也將拜拜用銀紙插在秧田裏，以祈求豐收。

播種粟之際，並沒有像其他社一般有不可吃魚、食蔬菜的禁忌。他們認為即使吃了，也絕對不會觸怒祖先的靈魂。在收割粟時，也沒有任何特別的儀式。粟收成(pahavaian)時，於六月時有祭典。在以前一到粟收穫祭，不但不准講髒話，收穫之前也不准吃魚，也禁止與女子同床，但到日本時

⁴⁶ 非例行性祭儀如獵首祭、祈雨祭；一般性活動如捕鳥祭；2008 年首次舉行之木神祭實屬青少年成年禮儀式，不納入本節歲時祭儀之討論。

⁴⁷ 小泉鐵著，余萬居譯：〈AMI 族歸化社的播粟祭〉，(台北：中央研究院，未刊手稿)。原載於〈アミ族歸化社のの粟播き祭〉《民俗學》，1929 年一卷 3 號，頁 191-192。

⁴⁸ 祭儀首先要除去世俗生活的種種不淨，營造祝神的神聖狀態，再依特定的儀禮脫離神聖的狀態，稱為「脫聖」。參見古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》，頁 75。

⁴⁹ 據杜春妹表示(女，75 歲，未受教育，原住荳蘭部落，嫁入撒奇萊雅族)，在葬禮、婚禮或豐年祭結束時，部落也會有捕魚活動，代表一種洗禮，讓大家回到正常的生活，爲活動劃下句點。翻譯者：張少清，採錄者：黃嘉眉、王人弘，採錄日期：2008/07/21，地點：鳳林鎮 山興里。

代，則全部被允許。被稱為正月祭或賞月祭的「卡卡拉里吉坦」，是一年中最大的祭典，不管男女都要跳舞，但並沒有向神靈祈禱的行為。

在粟祭(mi-havai)及賞月祭上，全社族人會出社到河裏捕魚(mi-vuting)的活動，以它作為結束祭儀的儀禮。又在名叫「米拉古茲」之陸稻收穫之際，有舉行向神靈祈禱的祭典。這時族人們將少量的酒倒入杯中，再將杯子放在家中角落。如果酒乾掉，一滴不剩的話，就將杯子撤走。⁵⁰

古野清人的調查顯示當時撒奇萊雅族的農耕儀禮已相當簡略，並認為是其與漢人混居以及部落曾捲入戰亂等因素所造成。從小泉鐵到古野清人的記錄內容可見，祭儀在短短幾年內不僅迅速式微且漸趨簡略，相關禁忌也已不再嚴守。再者，隨著經濟環境的變遷與平埔族、漢人的影響，族人漸漸改種一年可收穫二期的水稻，粟作也慢慢地為人所廢，其神聖性自然隨之崩解。

陳俊男在 Kasyusyuan 部落之調查顯示，撒奇萊雅族在割完小米或旱稻後，各家可自行決定何時收藏剩餘的穀類。一般在割完稻並曬乾後，會選擇某日午飯過後收藏穀物，邀請巫師至家中進行儀式，是為「收藏祭」。小孩和沒有下田耕作過的人禁止觸碰或看到旱稻，否則會被旱稻刺瞎眼睛，故此時必須哄家中的小孩睡覺，待他們熟睡後才開始收藏。收藏完穀物後，不能隨便吃東西，只能吃樹豆和豬肉，需製作糯米糕以祭拜稻神，等祭拜完畢後才能吃飯。⁵¹稻作漸興之後，一年有二次收穫，故會有兩次的 Misatipos 儀式。⁵²

據山興部落的杜春妹表示，她曾看過撒奇萊雅族收藏祭的儀式，儀式除了收藏穀物外，還需請巫師呼喚掉落於途中的米粒，送入穀倉；巫師舉行儀式時不能吃飯，待整個過程完畢，巫師交代完事情的隔餐才能吃；收割「香糯米」時男人不可以洗澡，待收割完後的兩三天才能洗澡；女人在曬米、入倉、擣米的過程中則不能吃魚；而她也感嘆，後來人們都不再遵循儀式，使得人們都開始挨餓了。⁵³可見收藏祭的儀式對於撒奇萊雅族人

⁵⁰ 古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》，頁 85-86。

⁵¹ 陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》，頁 72。

⁵² 張宇欣：《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，頁 126。

⁵³ 杜春妹(女，75 歲，未受教育，原居荳蘭社，嫁入山興部落)，翻譯者：張少清，採錄者：黃

而言，不單是爲了保有糧倉的豐盛，遵循儀式的神聖性亦是對神靈存有的感恩之心。

隨著整體經濟環境的改變，日治時期撒奇萊雅族傳統的播粟祭、粟及早稻收成祭、收藏祭等即漸趨沒落，使得族人也漸漸忘卻自身曾擁有的祭儀文化。不同於其他得以復振的文化，農耕祭儀的消逝是整體社會環境使然，直至今日，也只能從文獻記載中窺其過去的文化面貌。

(二) 簡化而質變的豐年祭 (Malalikid)

撒奇萊雅族傳統的豐年祭在小米收成後舉行，此期剛好銜接農忙之後，祭儀的性質莊嚴而神聖，自有其應遵守的禁忌。依陳俊男於 Sakor 部落的調查，祭典之前爲慶豐收 (padongi)，會在小米收割前將山棕葉繫綁於小米穗上，全家聚在一起到戶外喝酒、吃糯米飯，砍 balidas(野菜，嫩莖可食)，準備慶豐收。之後，每戶準備三塊糯米糕、酒、檳榔置於家門口，迎接巫師到來，巫師會將糯米糕等食物與家中有親友剛去世的人家享用。在正式祭典 (Malalikid) 前約一個星期，則敲擊木鼓召集年齡階級到會所集合，練習跳舞，等到祭典開始之時，男子皆盛裝參與。第二天聚餐時，全部落的人就會到河中捕魚⁵⁴，而後在家中吃糯米團配魚，如此便完成了豐年祭。⁵⁵

另外，水璉村豐年祭亦有不同的形式，傳統的祭典前十五日即開始準備，祭典前一日所有人便進入禁忌生活，停止田裡的所有工作。第一、二日爲年齡階級儀式，需祭拜馬拉道(Malataw)神，晚餐後跳戰鬥舞至深夜；次日，年齡階級一至三級必須參加戰鬥舞，女性不得加入；第三日爲同樂聯歡會，男女可共舞，並藉機示愛；第四日每戶以三塊糯米糕、香蕉葉、

嘉眉、王人弘，採錄日期：2008/07/21。據杜春妹回憶：當時婆婆說：「今天晚上大家不要吃晚餐，孩子先不要餵他，我們要請來巫師舉行儀式。」她本來不相信能把掉在外面的穀子叫回來入倉，等到巫師進行儀式時，一直祝禱，然後拿了一個米篩要往米倉裡面倒，在倒入的剎那間，她看到穀倉裡面突然有很多像螢火蟲一樣亮亮的東西，可是米篩上面卻沒有東西。阿美族、Sakizaya 均有此儀式，主要祈求存糧豐盛，稻米永遠吃不完。

⁵⁴ 族人相信祭典之日，神靈就來到人間接祭禮，再返回故地。人們爲了怕神靈歸途折回，無法禮待他們，故以吃魚來與神靈隔離，稱爲「Maliarac」。參見李來旺、黃東秋、吳明義等著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》，(臺東：交通觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992年8月)，頁120。

⁵⁵ 陳俊男：《奇萊族 (Sakizaya 人) 的研究》，頁71-72

檳榔、米酒、祀壺、生薑等六樣祭品祭拜馬拉道神；第五日由年齡階級一至三級下海或到河裡捕魚，中午舉行大會餐，完成豐年祭。⁵⁶李來旺曾感嘆的表示，自日治時期政府刻意轉變傳統具戰鬥性與教育性的豐年祭形式後，女性開始加入祭典歌舞，祭典之精神意涵自此漸趨模糊；而臺灣光復之後，Malaligid 被泛稱為「豐年祭」，當時尚須報准有關機關才能舉行，祭儀程序流露著泛政治化色彩，逐漸轉變為觀光性質的聚會聯誼活動。⁵⁷

撒奇萊雅族過去以農業經濟為主，傳統祭典規模盛大，歷時多日，而現今工商業發達，外在環境的變遷使得祭儀的精神風貌早已改觀，青壯年人口寄居外地已是普遍的現象，祭典通常僅為期一天，儀式內容也不再依傳統的程序進行，這是族人不得不作的權宜之變。祭儀文化經過百年的時空遞嬗，在現今政治與媒體的曲意轉換下，最初莊嚴的文化內涵悄然喪失，而以歡愉的形式呈現在大眾面前。所幸撒奇萊雅族近年積極推動文化復振，花蓮市撒固兒部落開始於豐年祭中加入傳統歌曲的吟唱及舞蹈的展演，藉以突顯撒奇萊雅族的文化特色，歌舞的展演是民族情感的另一種抒發，祭典亦是凝聚的族群向心力的最佳力器，至今仍肩負著深層的社會功能。

(三) 生態與文化衝擊下的捕魚祭 (miladis)

撒奇萊雅族傳統於每年六月份左右舉辦捕魚祭(海祭)，族人懷著崇敬的心情祭拜海神並召告捕魚季節的開始，以期能夠獲取豐富的漁獲量。由於現今撒奇萊雅族分散後，有的部落依山，有的靠海，各部落因地制宜，演變成不同的祭儀形式，如花蓮市的撒奇萊雅族，傳統於美崙溪舉辦的捕魚祭，隨著河川生態的改變，河水流量大減，族人面臨捕不到魚的窘境，演變成只好買魚來進行捕魚祭。⁵⁸近年欲復振此祭儀，則將地點移至美崙溪上游水源地附近，請頭目向馬拉道神及河神祈禱，告知祭儀中斷與恢復的原由，捕完魚後再次祭禱，感謝魚穫的豐收，並將捕到的魚全數烹煮，

⁵⁶ 祭典詳細程序及工作要項，參見李來旺、黃東秋、吳明義等著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》，頁 118-120。

⁵⁷ 李來旺、黃東秋、吳明義等著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》，頁 114。

⁵⁸ 參考「打造花蓮生態文化城」〈撒奇拉雅的捕魚祭〉記錄報導。網址：
<http://ecocity.ngo.org.tw/newfile/maintopic/kwofu/kwofu2.htm>

分享給參與的族人⁵⁹；而吉拉卡樣部落的捕魚祭則有些不同，據杜春妹表示，捕魚祭的時候經過頭目的祈福，男女都可以下水，但是主要還是男性為主，女性不能超越男性，在此之前要先敬拜馬拉道神、河神、水鬼三位神靈，祈求豐收，結束後就在原場地烹調，敬拜各神後分開烹煮，祭拜神明後的食物由頭目和部落的長輩享用，其他的就由部落的人處理。男人抓到的漁獲要當場吃完，不能帶回來，唯一能帶回來的是婦女抓到的，但現今只能到池塘抓魚，已無敬拜的儀式。⁶⁰

靠海的水璉、磯崎兩部落，因地利之便，故祭儀活動較具規模。據明立國調查，水璉部落傳統 *miladis* 祭儀曾長達十天至二十天，日治時期減為五天，其過程如下：第一天為「米發里達斯」(*mivalitas*)，需剝取棕櫚樹葉柄的纖維搓成細線，準備用以綁小米穗來曬乾；第二天是「馬戈戈登」(*makeketem*)，為全村村人一同採小米的日子；第三天是「米哈外」(*mihavai*) 或「米阿囊」(*mianag*)，將前兩天曬在田裡的小米存入穀倉；第四天為「米巴拉」(*mibara*)，為祭拜山神的日子；第五天才是「米拉帝斯」(*miladis*) 祭拜海神的日子。⁶¹光復以後，祭儀更加簡略，歷時兩天：捕魚祭第一天傍晚，部落中的頭目及長老們以檳榔、荖葉、糯米飯、酒作為祭品，在每艘要出海捕魚的舢舨前一一行祝祭之儀。第二天早晨，當出海捕魚的舢舨返回之後，頭目與長老回到河流出口附近，面朝大海，開始祭拜海神的儀式。大家橫排成一列，先將芒草鋪在地上，再把檳榔、荖葉、糯米飯、酒置於其上，然後祭禱。最後依漁獲量多寡，頒發獎盃及獎品，清點各家漁獲之後，每艘船依漁獲量多寡獻出一定比例作為宴客之用，依其傳統，捕魚祭當天的午餐不可在家進食，族人們在海邊共聚，並搭起棚架煮食捕獲的魚。⁶²

從水璉捕魚祭至今的演變可發現，祭儀過程由五日減為二日，被捨棄的實則為曬小米、收小米等一連串與粟作文化有關的祭儀活動，這不僅代表著捕魚祭文化的逐漸喪失，也顯示傳統粟作文化的消失。即便水璉村靠

⁵⁹ 陳秀珠、陳俊男：《「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」委託研究規劃及設計圖說編製案成果報告書》，頁 2-20。

⁶⁰ 杜春妹(女，75 歲，未受教育，原居荳蘭社，嫁入山興部落)，翻譯者：張少清，採錄者：黃嘉眉、王人弘，採錄日期：2008/07/21。

⁶¹ 明立國：《台灣原住民族的祭禮》，頁 88-89。

⁶² 參考水璉生態人文網－傳統祭典：<http://ecocity.ngo.org.tw/Ciwidian/index.htm>

海而居，但在生態環境的破壞之下，漁獲量亦是每年遞減，若不加以重視，恐怕水璉村人也可能面臨捕魚祭的消失。

現今磯崎部落的海祭，每年統一於三月二十九日舉行，據主祭⁶³吳蓮芳表示，海祭舉行的時間過去依月亮、氣候等因素決定，現在提前並統一日期舉行的原因，一方面在於社會環境與經濟的需求，部落族人多出外工作，為使出外的族人每年都能記得海祭之日而回來祭拜；另一方面，將海祭提早舉行，祭拜後即可開始捕魚，也能使漁獲量較以往更多。他認為，海祭是為讓「海龍王」⁶⁴保佑族人豐收，也使上一代祖先所傳承的文化不間斷。⁶⁵磯崎海祭之祭拜儀式已相當漢化，各祭品皆立香祝禱，再於岸邊燒經衣⁶⁶，主祭帶領祭祀成員將金紙灑入海中，除了面海祭拜海神外，同樣也面山祭拜山神，其祭祀文化已融入相當多的漢族文化元素，成為磯崎部落的特殊現象。受到外來文化的衝擊，今日撒奇萊雅族的海祭已有明顯改變，過去祭典期間嚴格要求的各項禁忌，也漸趨寬鬆。傳統捕魚祭只有男性族人，甚至是只有年齡階層的男性才可參與，女性則在家準備糯米糕，現在女性亦可在一旁觀看，並非全然不能出現於祭典活動中。

撒奇萊雅族的歲時祭儀歷經百年的演變轉化，農耕祭儀已完全消失；而豐年祭的文化內涵則自莊嚴性質漸變為娛樂性質，雖然有所改變，但仍具有重要社會功能與意義；捕魚祭則因各部落依山或傍海的地理位置有所變遷或消逝，也因河海生態環境的轉變或與其他文化的融攝而產生不同的面貌。再者，外來宗教的影響層面亦相當廣泛，自基督教及天主教傳入部落後，族群內部由傳統信仰改宗者眾多，許多族人即不願再參與或舉行此類的民俗祭儀，使得祭儀的樣貌逐漸殘缺不全，難以全面觀之。今日撒奇萊雅族的信仰與祭儀雖以雜揉及層疊的方式多元地展現，但傳統信仰仍具

⁶³ 據村長陳義盛表示，豐濱鄉以磯崎村的海祭最為隆重。以前海祭是由主祭代表祭拜，為終生任期制，女子不能代表，但現在開始慢慢讓後代子孫承續祭拜的方式，例如藉由託夢的方式來選擇下一位主祭。

⁶⁴ 據受訪者表示，磯崎村以海龍王稱呼海神之由來已久，而筆者訪問水璉村亦有相同稱呼方式，應受漢人影響所致。

⁶⁵ 吳蓮芳（男 76 歲 漢語/族語講述 日治小學畢業）翻譯者：陳義盛（男 62 歲 村長），採錄者：黃嘉眉、王人弘，採錄日期：2008/07/09，採錄地點：豐濱鄉 磯崎村。對於海祭的神聖性，吳蓮芳回憶道：「有一年海祭我沒有參加祭拜，後來身體開始不好，請村裡的巫師來看，殺了三頭豬和部落的村民一起祭拜，身體才漸漸好起來，所以海祭是不能中斷的。」

⁶⁶ 經衣又稱「準紙錢」，祭祀於沒有子孫依靠的孤魂野鬼，印上衣服、梳子、鞋子等作為衣料奉獻。

備類似「基底」的角色，在多元的面貌之下以根本的恣態根深地固地存在著⁶⁷。如何在外來文明與教會束縛中確立自身的文化特質，也成為族群中的一項重要的課題。

(四) 現代轉化下新興的火神祭 (Palamal)

西元 1878 年的加禮宛事件，是撒奇萊雅族隱匿至阿美族的重要原因，隨著撒奇萊雅族正名的成功，以追祀祖靈為主的「火神祭」成為撒奇萊雅族正名後最重要的祭典。火神祭的舉辦主要在於祭拜加禮宛事件中犧牲的祖先們，相當於祭祖儀式的擴大。傳說當時頭目古穆·巴力克(Komod Pazik)被綁在茄苳樹上，被清兵以刀刻下一片片的皮膚，凌遲而死，而其夫人(Icep Kanasaw)則被放在劈開的兩片大圓木中被清兵踩踏而亡。戰事當時許多殉難的族人們並未被加以安葬，族人遂於 2006 年起每年七月份舉行火神祭，奉祀所有在戰役及流亡過程中犧牲生命的先靈。⁶⁸祭儀至今仍固定於德興運動場旁國福大橋下的圓形祭場舉行，此處為撒奇萊雅族達固湖灣部落舊址，對於族人自有其特殊意義。據筆者觀察，每年祭儀活動的程序約略有所不同，而以「火祭」為主要核心，象徵因火而亡的撒奇萊雅族，也將浴火而重生。正式的祭典流程於入夜後舉行，並有紅、綠、藍、白、黑等五色使者為族人祈福。由祝禱司面向東方，以酒引領祖靈前來享用祭品，同時以歌舞表演迎靈。祭典活動最重要且壯觀的過程，莫過於火塔(祭台)的點燃，經由祝禱，完成最後的儀式。火神祭的舉行，主要希望能召集散居於各地的撒奇萊雅族族人，藉此喚醒族人的認同意識，凝聚族群的向心力。

雖然火神祭屬於新興的祭儀，但祭典的舉行對於族人具有相當大的意義，在舊有的生活方式消失，僅剩片瓦的過去也難以拼湊的情況下，文化傳統的重建與創造工作具有凝聚族群意識的重要功能。霍布斯邦(Eric Hobsbawm)說：「近二、三百年，一方面『傳統』依賴『創造』而再生，另一方面『創造』卻又需要『傳統』的啟發。『傳統』與『創造』之間是互動的，這是『歷史意識』與『現實意識』呈現辯證關係的明證。……文化衰退的最後階段就是自信心的喪失，其中又以歷史意識的喪失最為攸關。」

⁶⁷ 張宇欣：《傳統？再現？－Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，頁 150。

⁶⁸ 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會編：《撒奇萊雅族火神祭文化護照》，頁 3。

⁶⁹撒奇萊雅族在經歷加禮宛事件後，雖然因隱匿於阿美族中而使自我族群的文化漸漸消失，但是在耆老的心中，歷史的傷痛並未遺忘，過往的歷史意識仍然潛藏於記憶中，這些珍貴的傳統雖然不完整，但如霍氏所言：「儘管流傳下來的傳統零碎而分散，但卻極其珍貴，就像斷了軸線的珍珠項鍊，每一顆都不失其價值。」⁷⁰

⁶⁹ 霍布斯邦(Eric Hobsbawm)著，陳思仁譯：《被發明的傳統》(台北：貓頭鷹書房，2002年8月)，頁65。

⁷⁰ 同前註，頁68。

第三章 撒奇萊雅族群歷史傳說

傳說主要為以人物、山川古蹟、歷史事件、地方風物或節令風俗等為主體而添加想像的散文敘事，部份為真實存在，具有歷史性的特質及解釋性的功能。本章主要論述有關撒奇萊雅族的族群歷史傳說，主要立基於當代採錄資料兼及文獻記錄中能明確為撒奇萊雅族者，其內容述及「族群發祥與分流」及「族群的衝突與紛爭」二大類，藉以從文獻記載與採錄資料考察撒奇萊雅族的歷史傳說脈絡。

第一節 族群發祥與分流傳說

撒奇萊雅族的族群歷史傳說，依敘說主題大致可分為「族群發祥傳說」和「族源分流傳說」。前者見於「貝丘發祥」、「外島渡來」及「洪水後再生」三；後者則論述了族群於故地分流的原因，可從「共祖分流」、「豎槍分社」及「語言分化」三種傳說中探索撒奇萊雅族族群分流的脈絡。

一、族群發祥傳說

撒奇萊雅族的發祥傳說中，內容雖然部分涉及始祖起源神話，但情節敘說主要以族群的發祥傳說為主，並兼及歷史傳說中的族群發祥地及部落故地，因此本文以「傳說」為主要論述概念。

(一) Nalalacanan 貝丘發祥

撒奇萊雅族始祖創生神話中的祖源地據說為「Nalalacanan」，地名緣起於名為 raracan 的卷貝。在 Nalalacanan 稍北鄰近海岸處，有一祖先吃過的貝殼所堆積遺留下來的的小丘¹，是目前傳說中的地理依據，傳說內容也涉及撒奇萊雅族幾個重要的地理位置。其內容大要如下：

3-1 在太古時期，男子 Botoc 與女子 Sabak 從 Nalalacanan 的地裡冒出來，並且結為夫妻。另有一女叫 Kolomy 及她的女兒 Sayan。這些人是 Sakizaya 的祖先。一日早晨，Sayan 拿著容器到水井邊提水，正要提起時忽然無法

¹ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，（台北：中研院民族學研究所），頁 971-972。

動彈，不得已只好回家。她的母親要她再回去試試，Sayan 回去看時，從水井中出現一位男子，並且向她求婚，這是 Botoc 和 Sabak 夫婦的兒子 Butong，他得到岳母的同意而成為 Sayan 的丈夫。但他每天都埋首於陀螺的製作而荒廢了田耕之事。因此引起岳母的不滿，想將之逐出，卻不得。不久陀螺做好後，Butong 來到未墾之地去，將陀螺轉動，其地立成開墾之地，播種了甜瓜子與苦瓜子，甜瓜子長出稻米，而苦瓜子長出小米。相傳，Butong 教授族人播種及收穫的方法，其他祭祀和禁忌等等。三年後，Butong 向 Sayan 說要回本家，因為路途遙遠，所以希望 Sayan 能夠留下來，陪在父母身邊。但 Sayan 已有身孕，想跟隨 Butong 回家。Butong 的家在天上，必須攀登梯子。Butong 吩咐 Sayan 在登梯時絕不可以出聲。就在正要登上天時，Sayan 因為不堪疲勞而發出喘氣，立即從梯子摔落地上，從腹中產出鹿、豬、蛇等動物。Butong 仍舊登上天，他們所使用的梯子化為石頭，至今猶存在舞鶴附近。Sayan 的家在 Bararat 水池附近，其東北海岸近處至今猶有 Sayan 當年提水的水池存在，稱為 Tobong no Butong(Butong 之池)，現在也有在池邊舉行求雨儀式。

Botoc 及 Sabak 的另一個女兒 Bay Robas (Butong 的姊或妹)，她有一個女兒 Cisilingan，為美人兒，全身呈現赤紅色，海神見到她，說若不將此女嫁給他，就要引起大洪水，於是海水逐漸漲起襲來，因此在 Nalalacanan 之有力者高議後，請求 Bay Robas 犧牲她的女兒以救助社眾，她無奈只好答應，將女兒裝入箱內，放入海上任其漂流，頓時海面呈現一片紅色，海水便漸漸退去。Bay Robas 探尋女兒去處，以鐵棒為杖，走遍海岸，後來向南方到了 Tarawadaw，即秀姑巒河口的 Maketa-ay 地，仍未找到女兒，於是丟下鐵棒返回。當其步行海岸時，向海說：「以杖跡為界，海水不可侵犯過來」，於是形成海陸界線。²

這則傳說包含二條主線，一為敘述 Sayan 與 Butong 結為夫妻，教授族人農事及祭儀；二為海神欲強娶 Bay Robas 之女兒 Cisilingan，為全族安全著想，Cisilingan 被裝箱後投入海中漂流。Bay Robas 往南尋找女兒，以杖跡作為海陸界線。情節涉及花蓮北部及中部的地理位置，傳說有三處值得

² 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 972-974。

注意的地理：1.貝殼豐富的 Nalalacanan 丘地 2.天梯化石存放地—舞鶴附近 3.東北海岸的「Butong 之池」。

上述第一處地理位置 Nalalacanan 丘地被視為撒奇萊雅的祖源地，為貝殼豐富之丘。胡台麗曾指出：臺灣本島的原住民族中以阿美族（筆者按：所論包含撒奇萊雅族）的漁撈活動最為發達，其餘族群之漁撈活動並未發展成單一祭儀，多與其他較大祭典配合。³的確，撒奇萊雅族傳統經濟生活中，「海」是族人藉以獲取豐富食物的重要資源，婦女往往會至海岸拾取貝類或海菜⁴，而男性重要的活動則是每年六月舉辦捕魚祭（海祭），但現今各部落受限於地理環境的不同，以及生態環境的變遷，至今仍持續舉辦捕魚祭的部落僅為臨近海域的水璉村、磯崎村二地，水璉村甚至迄今仍流傳著相關的祭儀傳說（女人島傳說），可見漁撈在過去是撒奇萊雅族相當重要的經濟活動。這與上述表示撒奇萊雅族的祖居地鄰近海邊，且以漁業為重要經濟資源的傳說不謀而合。

第二處所指應為舞鶴村的「掃叭石柱」，此則傳說多附會於異人傳說，故待後文再詳加論述。第三處為「Butong 之池」，其地至今仍存於耆老的記憶中。曾有耆老述及花蓮機場東側原屬荒野旱地，祖先 Butong 到此撒網時突然聽到水聲，此後本地成為一天然漁場，稱為「Malongaiyangai」（馬魯該阿蓋）即「天賜之湖」之意；而鄰近機場以東的美崙工業區，則被稱作「Cifotongan」，據說是因 Butong 以陀螺在此墾荒所稱。⁵相同說法也見於水璉村：「福通走了之後，人們才發現，福通用魚籠捕魚的地方竟是一條又大又深的河川，那裡頭有好多好多捉也捉不完的魚呢！於是當地居民就將此地取名為『Marugayagay』，也就是福通之湖。」⁶

³ 胡台麗：《文化展演與台灣原住民》（台北：聯經出版，2003年7月），頁281。

⁴ 講述者：黃金文(Nowa watan)（男 61歲 漢語 中台神學院）採訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25，地點：花蓮市 國福里。

⁵ 張長義、蔡博文主持：《原住民族傳統領域土地調查研究報告》（中國地理學會，2003年），頁183、黃金文：《花蓮市九十二年原住民傳統領域土地調查成果》（報告書）、杜而未〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第45期，（臺北：臺灣大學，1989年11月），頁7-19、李來旺《阿美族神話故事》（臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月），頁217-222，所採錄之故事皆述及此一水池。

⁶ 李來旺《阿美族神話故事》，（臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月），頁222。此故事集雖標為阿美族神話故事，但其中包含了未正名前的撒奇萊雅族，講述者 Tiway Karan 即為撒奇萊雅族人。文中所述「福通」與本文所稱之「Butong」為同一人，「Malongaiyangai」與「Marugayagay」亦指稱同一地點，僅口述記音有些微差異。

早期奇萊平原一帶確實存有湖泊及沼澤地，1878 年清朝「全臺前後山輿圖」繪製完成，圖中所標「七星潭」⁷是散佈於前花蓮師範學院和花蓮機場一帶的零星湖泊。日治時期臺灣總督府所繪製的彩色地圖更是清楚地呈現附近的沼澤地形，圖中所標之「モーガイガイ沼」⁸ (mogaigai)，則表示當地地勢低窪，有多處水池。

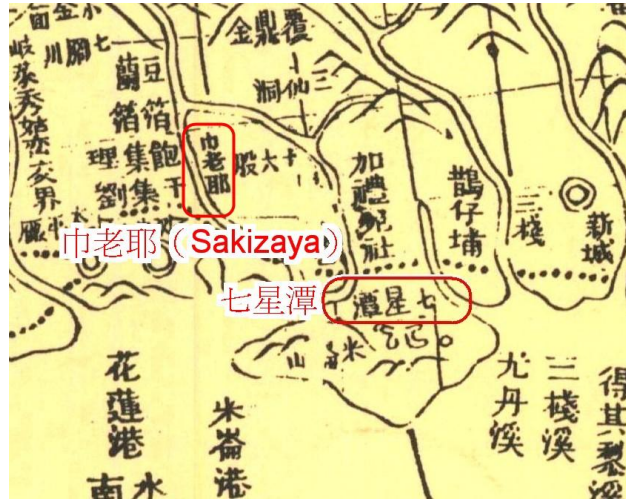


圖 3-1 後山總圖 (局部)⁹



圖 3-2 花蓮港廳圖 (局部)¹⁰

⁷ 1936 年日本人在原七星潭地區興建「沿海飛行場」，並將部分湖泊填平。現在一般稱七星潭，是指美崙工業區和花蓮機場以北的地區，有斷層形成的海峽與優美的弧形海灣。

⁸ 根據東華大學鄉土文化研究所潘繼道老師表示，「mogaigai」為原住民地名稱呼。沼澤表示地勢低窪，有很多積水處，過去地圖無法精確呈現，可能是呈現多個水池的狀態，或是一整塊，並不以「池」字表示，而是用「沼」字。目前僅有東華大學美崙校區內的涵翠湖以及花蓮機場內，尚有水池遺跡。

⁹ 夏獻綸：《臺灣輿圖並說》〈後山總圖〉，清光緒六年(1879)刊本，(台北：成文，1984 年)。

¹⁰ 大日本帝國陸地測量部、臺灣總督府民政部警察本署編原著：《日治時期五萬分一臺灣地形圖新解》(複刻)(台北縣：上河文化，2007 年 2 月)，頁 54。

還原清末及日治時期的奇萊平原地形，再檢視地圖上的「モーガイガイ沼」(mogaigai) 與耆老口中的「Malongaiyangai」，它可能就是上述傳說中所稱的「Butong 之池」。日治地圖所示之低溼水池確實早已存在，而耆老則表示此地是因 Butong 才產生的天然漁場，顯示此傳說可能已流傳於部落許久，且傳說中的「Butong 之池」應與撒奇萊雅族人的生活有著密切關係，因此即便在鄰近湖泊相繼填實之後，傳說仍然存在於部落耆老的口碑中，也記憶了奇萊平原過去曾有的地形概況。

(二) 外島渡來

依據《台灣高砂族系統所屬之研究》所載，一位移居至水璉尾社的撒奇萊雅族人講述了兄妹乘白來臺之傳說：

3-2 昔時，有一海島，海水高漲而淹沒了該島，當時有兄妹兩人乘了如船形之樹木而獲救，在 Tsipo'(大港口)與貓公登陸。兄叫做 Tatah-Tsitar，妹叫做 Vai-Donge。因無其他異性，二人只好結婚，生了許多小孩，後因土地過於狹小，乃越過海洋山脈而分居各地。於是兄妹二人之子女中，男孩 Kapah、Adaroan、Arntsan 三人成為馬太鞍社及太巴壠社之祖，Torai-Sabong(男)成為荳蘭、薄薄兩社之祖，而 Asidau(男)成為 Sakizaya 之祖。最後兩人沿花蓮溪而來。¹¹

現今於水璉村仍可採錄到與上述情節相似之傳說，但兄妹來臺之因並非洪水，而是父母刻意的放水流，又比上述傳說多了攜稻的情節：

3-3 原住民就是坐 tabobogan (答薄薄幹) 來到這裡的，tabobogan 的形狀像船但不是船，它是一種用來舂小米的長型白。以前有一對夫妻把子女放在 tabobogan 放水流，tabobgan 就載著兄妹(或姐弟不確定)¹²，兩人當時帶著一把稻穗，只拿了一顆吃，漂流到台灣的時候，剩下的就拿來撒在土地上，我們才有這個穀類。傳說是在豐濱(fakong 貓公，一種草名)上岸的。聽說後來他們從貓公的 cilanyasan(幾拉雅珊)山下來的時候，一部人向西(kiwit

¹¹ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 957-958。

¹² 原語「Malagagai」包涵所有親的兄弟姐妹。

奇美)方向，後續的就知道了。¹³

筆者於花蓮市國福里所採錄的則為姐弟遇風飄流來臺灣之傳說，傳說中祖先於壽豐鄉鹽寮上岸，因土地不敷使用後才來到奇萊平原：

3-4 有一對姐弟划著獨木舟到海上去抓魚，遇到颱風，槳斷掉了，沒辦法回原先居住的地方。有人說是從菲律賓某一個島嶼，但不敢肯定，也許是在台灣某一個地點。兩個姐弟碰到颱風，在鹽寮上岸，後來他們就在這裡共同生活，最後就變成夫妻了，慢慢人口愈來愈多，這些都是 sakizaya 人，沒有其他的族群。大概過了好幾百年，好幾千年也不一定，人口多起來了，鹽寮的土地已經不敷使用了，他們看到西側有廣大的平原，就越過花蓮溪到西邊廣大的平原，也就是奇萊平原。剛來到奇萊平原的時候，先居住在里漏(東昌村)海邊。後來遇見了阿美族，因為雙方都還沒有敵意，一部份的族群和阿美族荳蘭群(南昌、宜昌的族群)到東昌村，一部份往北遷徙到花岡山。所以荳蘭的語言混有 sakizaya 的，是介於中間的，有改變的語言，腔調上有 sakizaya 的腔，可是語言是荳蘭的。¹⁴

撒奇萊雅族除了有祖先自某不知名島嶼而來之說，日治時期亦有來自於「sanasai 島」的說法：

3-5 Sakizaya 語稱椰子樹謂 sanasai，對於這一點，秀姑巒阿美織羅社居民的 Sakizaya 系統之 Ahanun 者述之如次：「颱風之時，花蓮附近的海濱常見很多隨浪漂來的椰子，據 Sakizaya 之老人們說，祖先之地 sanasai 有很多這種樹，因而稱這樹為「sanasai」……。¹⁵

日治時期，居於北海岸到台東海岸的原住民族群皆流傳有 sanasai 島為祖先來源的傳說，包含北部的馬賽族、宜蘭的噶瑪蘭族、哆囉美遠人、花蓮的加禮宛人、海岸阿美及卑南阿美族，而傳說內部的變異又形成地方

¹³ 講述者：蔡火坤(Ayal Likal) (男 71 歲 族語 日文教育二年 國民教育四年) 翻譯者：蔡金木(男 56 歲 公務員退休) 採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/06/11，地點：壽豐鄉 水璉村，來源：小時候聽阿公說的。

¹⁴ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 採訪者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/07/01，地點：花蓮市 國福里，來源：約 25 歲聽耆老所說。

¹⁵ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 975。

性的差別。¹⁶馬淵東一從各社群傳說發現，阿美族中僅以中、南部群有相仿之傳說，而愈往北方，地理知識就愈模糊，如南勢阿美族只隱約知其稱而不知其所在¹⁷；據其所述，南勢阿美族的里漏、荳蘭二社也稱椰子樹為「sanasai」，並認為這是一種稱謂的轉移，是地理名稱隨著人群的移動而被轉用至其他地方的跡象。¹⁸

詹素娟曾以「sanasai 傳說圈」¹⁹為中心作相關探討，並指出在 sanisai 傳說圈中，對應此一海岸地帶的關鍵地點可能是位於台東外海的綠島、蘭嶼兩小島，而做為整個傳說中南方族群大遷徙的踏腳石；此外，東海岸由南而北的黑潮洋流及海岸地帶的開放性，皆與族群遷徙路線有著重要關係。²⁰任何族群的歷史圖像都並非固定不變的，無論是部分社群的遷徙或與他族的互動，皆可能改變族群的分佈與類緣關係。

過去文獻所載及筆者訪問之撒奇萊雅族部落均少見 sanasai 傳說，水璉部落的蔡金木先生則表示「sanasai 島」為流傳於阿美族的傳說。上述傳說之講述者雖屬撒奇萊雅系統，但因遷居與秀姑巒阿美群共同生活，受中、南部阿美族口傳影響的可能性亦高。

¹⁶ 馬淵東一曾假設此一小島為龐大族群遷移中途的停歇站，且其間可能有過不只一次的移動浪潮。參見《馬淵東一著作集》(第二卷)，(東京：社會思想社，1974年)，頁431。

¹⁷ 馬淵東一著；余萬居譯：〈高砂族的移動和分佈〉(第二部)，(台北：中研院民族學研究所，未刊稿)，頁632-633。原收錄至《馬淵東一著作集》(第二卷)，(東京：社會思想社，1974年)，頁432。

¹⁸ 同前註，頁619、423。

¹⁹ sanasai 傳說圈在自然空間上指涉的是北海岸、東北南、宜蘭平原、蘇花海岸和東海岸；在族群內涵上，則包括凱達格蘭族、噶瑪蘭族、猴猴人、撒奇萊雅族和阿美族中的海岸阿美、卑南阿美。參見詹素娟：〈sanasai 傳說圈的歷史圖像〉，劉益昌、潘英海主編《平埔族群的區域研究》(南投：臺灣省文獻會，1998年4月)，頁30。

²⁰ 同前註，頁34。

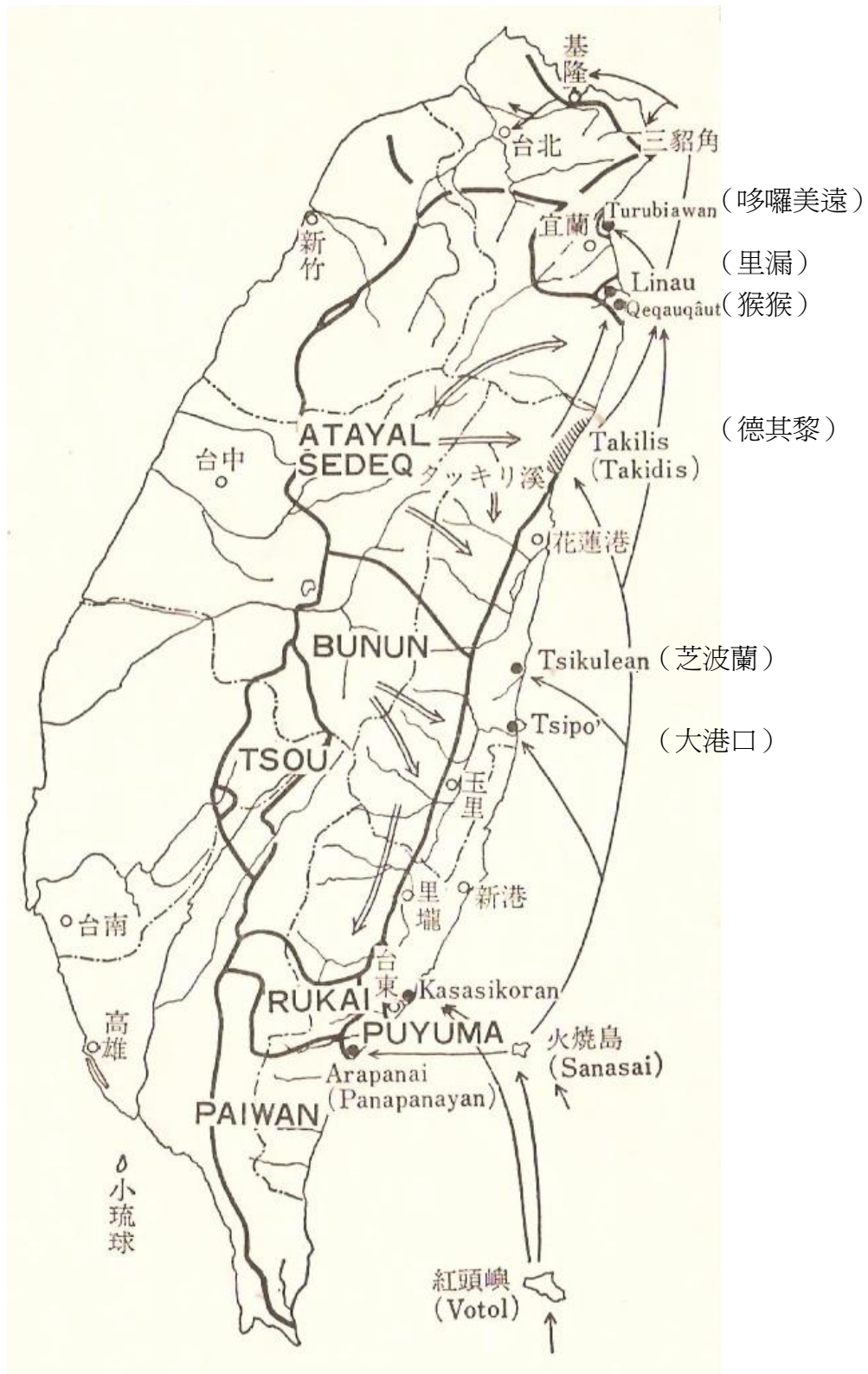


圖 3-3 來自綠島、蘭嶼的傳說移動路線圖²¹

²¹ 擷取自馬淵東一：《馬淵東一著作集》（第二卷），頁 433。

(三) 洪水後再傳人類

臺灣原住民各族中以「洪水」為主題的神話傳說相當普遍，其中敘及同胞兄妹或姐弟婚配後繁衍人類的情節則以阿美族最為普遍。據《蕃族調查報告書》所載，歸化社頭目 Kapa'Cuwi'曾講述一則洪水過後再殖人類的發祥傳說，列述如下：

3-6 古時候，有一次大水災，洪水未退又發生地震，熱水即從地縫中湧出，人畜死傷不計其數，陸地上的生物瀕臨絕種，這時幸運之神將白給了一對兄妹，讓他們得以脫逃。兄妹逃離後，因無食物可吃，只好以虱子維生。洪水退後，兩人從白中找到了粟和糯粟的種子，將之播種在地上。此外，明知兄妹結婚有違神意，還是結為夫妻，並生下了數個孩子，而其孫即是蕃人的祖先。……²²

簡美玲曾表示，阿美族洪水傳說的基本敘述為：「太古時，有大洪水，兄妹二人乘白，漂到一高山，在該地結婚，其後子孫繁衍，人口增加，下山到平地。」²³而撒奇萊雅族的洪水後再殖人類傳說與阿美族的傳說情節差異僅在於沒有「漂至高山」的情節。可能原因有二：一是撒奇萊雅族久居於奇萊平原，對於族群過往遷徙的記憶早已模糊忘卻。二是撒奇萊雅族在渡海來台的過程中，確實可能由花蓮港附近上岸，由於海岸山脈的起點在花蓮溪口的南岸，奇萊平原其間並無高山的阻隔，反觀阿美族群遍布花東海岸與縱谷，在遷徙的過程中，高山的阻隔或聚落的形成確實可能進入其發祥傳說中。

二、族源分流傳說

文獻中關於撒奇萊雅族的族源分流傳說多與阿美族的人類起源神話相涉，大部份附於以阿美族為主的系譜神話傳說之中，成為族群分社之一。其族群分流的原因及情形大致可分為「共祖分流」、「豎槍分社」、「語

²² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，（台北：中研院民族所，2007年6月），頁11。此傳說分三段，第二、三段分別講述失去文字及語言分化的傳說，在此暫不討論。

²³ 簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類緣關係〉《台灣史研究》第1卷2期（台北：中央研究院，1994年12月），頁93-94。

言分化」三類，分別論述如下：

(一) 共祖分流

中部秀姑巒阿美族所屬之馬太鞍、太巴塹社有一則傳說內容為以日月為父母的夫妻所育的四男二女，經洪水後其中三人分別成為布農、賽德克、台灣人的祖先，另外二人（一說為兄妹）則乘白漂流至 cilangasan，經神的指示及教授栽種後生下五子，三男 **Raya tatah** 為歸化社之祖：

3-7 長女 **cihchih** 日後成為馬太鞍、太巴塹系阿美族之祖先；次女 **rarikayan** 成為奇密社之祖先；長男 **wahelol tatah** 成為卑南族之祖先；次男 **sokoy tatah** 成為 **malapacidal**（貓公社）之祖先；三男 **raya tatah** 成為 **sakiraya**（歸化社）之祖先。……²⁴

《台灣高砂族系統所屬之研究》中記載的太巴塹社傳說為男女兩神育有六子，其中二人兄妹成婚繁衍後代，子孫中 **Raya-Tatah** 成為撒奇萊雅族的祖先：

3-8 在太古時，馬蘭社南方有 **Arapanapanai** 山，山中有 **Macapidap** 及 **Kusung** 男女兩神，此即太巴塹社及其他之始祖。這兩神有六個孩子，小女兒 **Tiamacan** 是一位美人，體膚潔白而輝映。頭上載壺到井邊提水，有 **Vurarakas** 者，看到她，欲提婚迎娶。**Tiamacan** 之兄弟們乃將她隱藏在箱內，但因身體白皙，即便隱藏也看得到。不久後有一陣海嘯從南方襲來，箱子隨波至北方而去，其父母追之到了花蓮北方的 **Takidis**，終而在這裡告別。其時女兒說，我將到 **Vurarakas** 之處去搗米，其聲響將成為雷鳴；其容姿為雷光；其米殼成為 **purao** 的小魚；如有叫做 **roong** 的腹赤之魚出現，即為我的月經，言畢即流向海邊去。父母悲泣而目送其去，其父留在其地變為海邊的灌木，其母變成海鳥。而其兄一人為了送妹到達 **Takidis**，入山地而成為布農族的祖先，一人成為 **Takidis** 社之祖（又有說為太魯閣蕃之祖），一人成為臺灣人之祖。……又同為 **Tiamacan** 手足之 **Rarakan**、**Dotse** 兄妹，乘長白從 **Arapanapanai** 漂流至奇密社北方的 **Tsirangasan** 山，

²⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書·第二卷》（卑南族、阿美族）（台北：中研院民族所，2000年11月），頁10-11。

無其他人而不得已結為夫婦，生出了蛇、蜥、蛙、龜等。天神派其子前往察看，教予祭祀、祈禱之法，生了許多子女為其第三代。其中之一的 Rarikayan-no-tsidar 下山到奇密社成為其祖，其他子女因發現北方有平地，也從 Tsirangasan 下山到了太巴壟稍東的 Sisaksakai（從高處下來即稱為「mi-suvorong」，這是太巴壟社名稱的由來）。又在他們之中，有一 Tatah-tsidar 者有三子，都是生於 Sisakusakai，而 **Raya-Tatah 為 Sakizaya（歸化社）之祖**，Soko-tatah 為 Patsidar 社²⁵之祖，而 Wahror-tatah 即為卑南社之祖。²⁶

又《生蕃傳說集》之太巴壟社則傳說兄妹結婚後，第三代之長女 Laya tatal 成為撒奇萊雅族之祖，傳說如下：

3-9 太古時候，Madabila（馬達比拉）、Lisung（利蓀）兩神降臨到 Arapananai（阿拉帕那帕那伊）山時，由於海神愛慕兩神的女兒，而引起大海嘯。那時漂流到 Lagasan（拉嘎珊）的 Lalakang（拉拉康）、Loci（羅季），撫育著因神的指示而生的三個兒子時，曾經有兩名漢人來此，給他們刀或鋤頭等東西。過不多久，次子 Tada huchidal（塔達胡濟達魯）出去打獵，告訴他們說，Sisakusakai（西沙庫沙蓋）的土壤是沃土，因此決定移居那裡，可是只有么女 Lalikayan chidal（拉利卡央濟達歐）想去別的地方，因而與眾人分開，成為奇密社之祖。由 Lagasan 移往 Sisakusakai 所建的社稱為「Supolon」（斯波隆），但以後訛稱為 Tapalon（太巴壟）社。「Supolon」是「從山上下來」的意思。……Tada huchidal 也有三個孩子。長男 Skoy tatal（斯庫伊塔塔歐）為 Pacidal（帕濟達歐）社之祖，住貓公社之西。後來 Pacidal 社滅亡，成為貓公社，其附近又有新的 Tegalao（特嘎拉烏）社興起。次男 Oharu tatal（歐哈魯塔塔歐）成為卑南社之祖，**長女 Raya tatal（拉雅塔塔歐）則成為歸化社的祖先。**……²⁷

《生蕃傳說集》中，薄薄、里漏、飽干、歸化四社頭目曾述及南勢各

²⁵ Patsidar 又記錄為 Patsiral 或 Batsirael，為阿美族氏族之一，其地理空間應在今日花蓮縣壽豐鄉海岸山脈近縱谷一帶。詳見康培德：《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》（臺北：稻鄉出版社，1999年12月），頁44。

²⁶ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁932-934。

²⁷ 佐山融吉、大吉西壽，《生蕃傳說集》（台北：南天書局，1996年6月二刷），頁198-220；譯文參考：陳萬春。

社的由來，情節集中於南勢群的分流，並無涉及秀姑巒群，列述如下：

3-10 古時候，曾經發生大洪水，所有的生物都幾乎絕種。這時有兩個幸運的兄妹，乘坐「帕薄薄坡康」（白）逃到塔特鄒拉臧高山。其後兩人結婚，生了一子。有一天，兩人覺得這樣長住在這樣的高山，不但沒甚麼樂趣，尋求食物也不容易，因而想要移居較好的地方。他們從山上下來，沿塔克列（一名巴魯托）河而下，來到海邊，進而往南，終於到達花蓮溪口。不過，這裡水深，無法過去，於是折向西方，又是石塊滾滾，看來也是走不過去。因此鼓起勇氣向西北而行，見到坦坦的原野，最後來到馬嘎魯（荳蘭之北）。見有山豬頻頻用鼻頭挖地，覺得一定是土地肥沃，因而從白的角落找出粟種，播在地上。這時塔塔哈濟拉茹神現身，教給他們祭拜神的儀式。數十年後，人口增加到幾乎要溢出馬嘎魯這塊土地。於是，濟托哇帶著名叫濟羅馬的婦人移往東方，那個地方是被丘陵包圍的盆地，因而稱為「坡庫坡庫」（薄薄），是像「帕坡庫坡庫坡康」那樣的土地的意思。有一個名叫茲布塔伊卡梭伊的人，因為孩子們喜歡「塔喔魯」樹的果實味道甘美，就移居到這種樹長得多的荳蘭。為荳蘭社之祖。又，卡魯利茲這個人離開馬嘎魯，移到荳蘭的附近（現在的荳蘭車站之東），成為里漏社的祖先。另有人不耐寒冬的夜晚，而移居到柴薪多的地方，成為七腳川社。移到茄荖樹茂盛的地方的人，則是「沙可魯」社的起始。光緒四年「沙可魯」社受到清政府的討伐，改名為歸化社。而飽干社又是從歸化社分出的，原來是住在米崙山的北端。魁魁社也是由歸化社分離的，現在已捨棄自社的祭祀，採用里漏社的祭祀。……²⁸

自南勢群移居至月眉社的撒奇萊雅族人，則僅敘述住在奇密社的兄弟分流各建番社，傳說較為簡略：

3-11 **Sakizaya** 之祖是 **Tsi-Daya-Tsidar**，薄薄社之祖是 **Tatah-Tsidar**，他們是兄弟。昔時住在奇密社，後移到其東方的 **Tsipo?**（大港口）來，於是此二人與其他的人分離，沿海岸而北進，更沿花蓮北方的溪流溯上到十六股之南來。在此二人又分離各自建設其番社。²⁹

²⁸ 同前註，頁 213-215。後續尚有語言分化及失去文字的傳說，在此暫不討論。

²⁹ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 958-959。

茲將前述五項傳說之系譜繪圖如下：

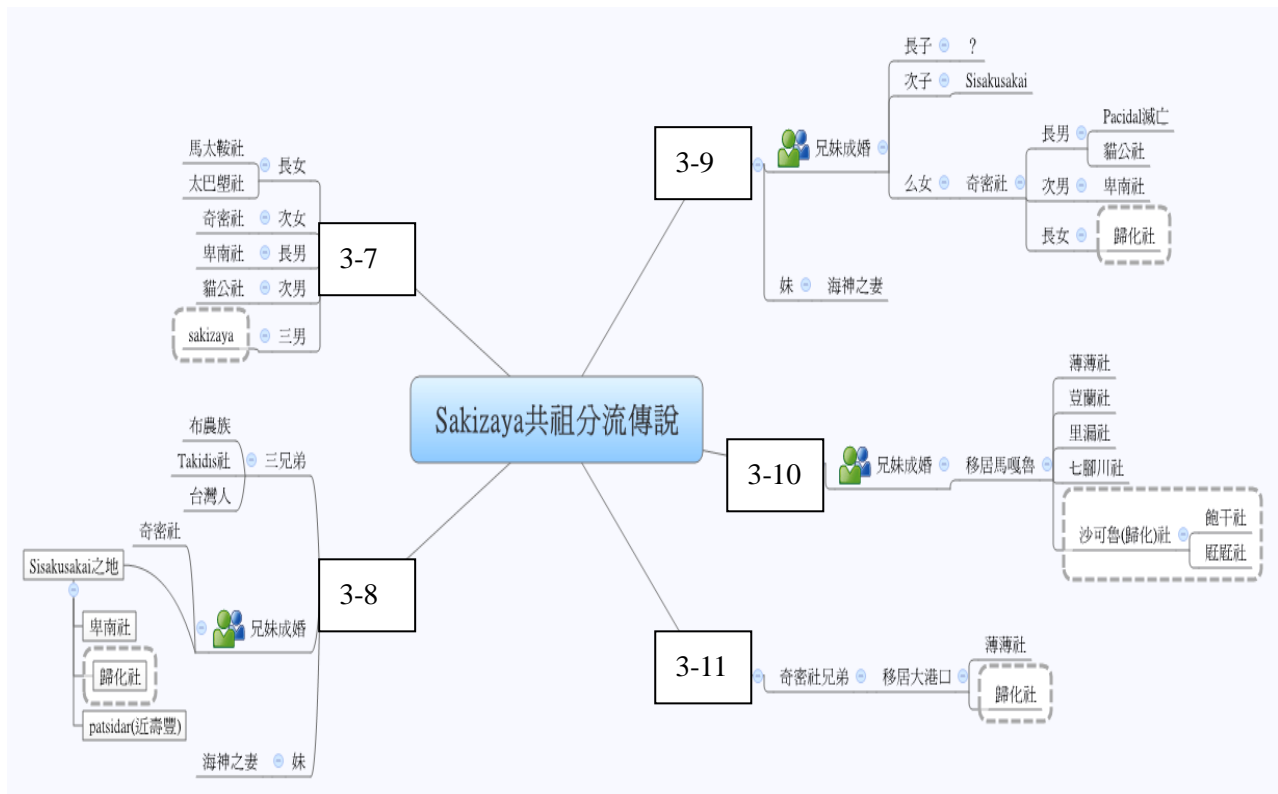


圖 3-4 Sakizaya 共祖傳說系譜

臺灣原住民的族源傳說經常可見一種「由共同的祖先所生，而後各自分流成為其他部族始祖」的共祖傳說現象，其具有神話的神聖性，也帶有傳說的現實性，雖屬不同類別，但無法輕易劃分。劉惠萍論及「弟兄始祖神話傳說」認為「族群」觀念並非單獨存在，從歷史的發展進程來看，通常要有異族出現，才會有「我族」的觀念形成，在這類傳說被講述之前，各個族群早應有所接觸或互動。據其觀察認為今日台灣原住民各族的組成，包含了多元的來源及錯綜的族群互動關係，而目前學術上的族群分類界線，仍有值得討論的空間。³⁰

王明珂在探討族群結構及親緣關係時，曾以人類學家的「虛構性譜系」(fictive genealogy)形容虛構的親屬關係；而以「結構性失憶」structural amnesia 來解釋被遺忘的祖先。他認為：「造成一個族群的，並不是文化或血緣關係等『歷史事實』，而是對某一真實或虛構起源的集體記憶。一旦

³⁰ 劉惠萍：〈想像與真實——台灣原住民「弟兄始祖神話傳說」的歷史記憶與族群認同〉《台灣文學研究學報》第六期，（臺南：國家臺灣文學館籌備處，2008年4月），頁9-38。

宣稱新的祖源，即表示他們與原族群的結構性失憶產生，新的集體起源記憶將他們與一些共有這些記憶的人群聯繫起來。族群的結合與分裂，即在不斷的凝結新集體記憶與結構性失憶中產生。³¹」因此，重組集體記憶以改變社會結群範圍，可視為人類適應變遷的一種策略。

傳說 3-7 至 3-9 主要來自於馬太鞍、太巴壠社，傳說所述之撒奇萊雅族始祖之名皆為「Raya tatal」。秀姑巒群的傳說往往涉及許多的外族，如布農族、卑南族、臺灣人等，傳說中連結不同族群的譜系未必為真，但聯繫著與其他族群的關係，說明了曾與其接觸的鄰近族群；傳說 3-11 則以秀姑巒群之奇密社為先居地，而後北進成為薄薄、歸化二社之祖；傳說 3-10 之遷徙路線與上述皆不相同，並非由南向北，而是兄妹二人向南方後又轉西北進入奇萊平原，在「馬嘎魯」地經過數代後分散為薄薄、荳蘭、里漏、歸化及七腳川五社，指稱南勢群之故居地原在奇萊平原之北方。

從上述傳說中撒奇萊雅族的譜系來看，與其成為「兄弟始祖」的阿美族群，以中部秀姑巒群所流傳居多，僅傳說 3-10 以南勢阿美群為譜系主要成員。何以秀姑巒群的口傳譜系中出現撒奇萊雅族之歸化社，但卻不見其他南勢阿美族社，可說是特殊現象。從移川子之藏和馬淵東一的田野訪問可知，大部分氏族及村落，在不同時代都有著互動的經驗，並顯現於口傳內容相容或共通的要素。³²如此，依據上述傳說內容所見，可能表示當時秀姑巒群與歸化社的互動性或者密切性大於與其他南勢群。

康培德曾探討南勢群（包含撒奇萊雅族）與秀姑巒群在文獻中最早的分野，他指出：十八世紀的漢文文獻中，「崇爻八社」將南勢與秀姑巒視為一體，而十九世紀（1875 年左右）二群的指稱才正式出現。造成二十世紀兩群在文化上產生些微差距的原因，除了內部各氏族、村落互動所造成的移動和空間的再整合，東賽德克（木瓜群）的移入亦為重要因素。故上述譜系傳說之所以顯現秀姑巒群與南勢群，乃至與撒奇萊雅族有密切關聯，多少反映各社過往曾有的互動經驗。

³¹ 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北市：允晨文化，1997 年 4 月），頁 90。

³² 轉引自康培德：《殖民接觸與帝國邊陲——花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，頁 242。

(二) 豎槍分社

根據《台灣高砂族系統所屬之研究》所載，撒奇萊雅族與南勢阿美各社仍居於 Nalalacanan 時，曾在此地分社，傳說如下：

3-12 最初祖先在米崙山³³之東、花蓮港高爾夫球場西北方的 Nalalacanan 與荳蘭、薄薄、里漏、七腳川的祖先居住在一起。在其地分為各社，豎立槍枝以比較人數多寡，其時 sakizaya 人將部份槍枝藏匿起來，假裝人數較少，因此分到較多的人，後來遷移至 kobo 居住。因以上的關係，昔時 Sakizaya 人數最多。³⁴

馬淵東一認為，此傳說解釋了何以昔日撒奇萊雅族人數最多，並且與南勢諸社之祖先一同居住在 Nalalacanan，可能意圖說明與近鄰諸社的關係。³⁵《蕃族慣習調查報告書》亦有類似情節的分社傳說，但傳說所指為荳蘭社：

南勢阿美族分社之當日，社民分為三團，各團按聲音大小來分配人數，其中一團選擇肥沃之地，欲得多人，便故意發出低微的聲音，結果得以聚集眾多人數移居該地，當地因有許多 taor 樹，故稱為「nataoran 社」。³⁶

荳蘭社偽隱聲音以分得多人的方式與撒奇萊雅族藏匿槍枝以分得多人的方式，有著異曲同工之妙，皆用以說明兩社運用小技巧使人數分得較多，也反映在分社之初，需要眾多勞力以開墾土地的心態。

(三) 語言分化

語言是民族的文化表徵以及身份認同的線索。根據研究，今日世界上有四千到六千種語言能透過各種隨機變化、遷移，以及千百年來的交流，演化成多樣性的人類文化。語言消失的速度快得驚人，相對於遺傳分歧演

³³ 米崙山，飽干、舞鶴稱為 pazik，歸化社稱為 padik，其他 pangcah 語稱為 parik。

³⁴ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁 972。

³⁵ 同前註，頁 972。

³⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族慣習調查報告書·第二卷》，頁 7。

化爲不同的物種可能需要經過上萬世代，同一語言演化爲方言而無法有效溝通，僅需五百年時間。³⁷對於無文字的民族而言，語言是延續族群文化最重要的載體。

撒奇萊雅族在尚未獨立成群前，其語言在南勢群的相異性即爲馬淵東一、土田滋、李壬癸等學者所討論。正因爲其特殊性，至今在口傳文學中仍流傳著相關的傳說。

根據《台灣高砂族系統所屬之研究》記載，里漏、薄薄、荳蘭諸社，皆有以下傳說：

3-13 在 Nalalacanan 時代，曾集合諸社決定所用語言，當時 Sakizaya 遲到而不知所決定的語言，泣而出聲 xung、xung！因此只有他們一族異其語言。普通阿美族表示肯定時說 hai，而 Sakizaya 則說 xung。³⁸

《蕃族調查報告書》中也記載了相關傳說：

3-14 七社人起初集中居住在米崙山之北，但隨著人口的增加，耕地不足，於是里漏、七腳川、荳蘭、薄薄社、timol(南部蕃人之稱呼)和 cungaw(高山蕃)等皆遷往自己喜歡的地方。臨走時，高山蕃提議：「日後若有機會再見，我們就以 manomano(什麼？什麼？)跟你們打招呼，你們就回答 hayhay(是啊！是啊!)。」此時，歸化社的人正好不在場，當他們歸返時，各社的人都已選定了地點，正準備出發，高山蕃便問他們將遷往何處，歸化社的人只回答：「hengheng。」從此之後，高山蕃以 manomano 招呼時，歸化社是以 hengheng 回答，而薄薄、荳蘭、里漏等社則以 hayhay 答覆。³⁹

筆者於山興部落所採錄的類似傳說如下：

3-15 Sakizaya 有一個傳說，其實原住民各部族本來是一家，透過年齡階層而分出去，Sakizaya 的語言之所以特殊是因為在一個聚會裡，最大的總頭目要

³⁷ Paul R Ehrlich(埃力克)著；李向慈、洪俊宜譯：《人類的演化：基因、文化與人類的未來》(臺北：貓頭鷹出版社，2003年4月)，頁194-195。

³⁸ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》，頁977。

³⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁11-12。佐山融吉、大吉西壽：《生蕃傳說集》，頁214-215亦有相同記載。

分配語言的特殊性，結果 Sakizaya 遲到了，大家都分好了，頭目就說：「你們的語言要怎樣自己決定。」所以 Sakizaya 就發展出了每個部族都聽不懂的語言。⁴⁰

語言傳遞了人類對於世界事物的認識與區別，每一種語言都可用以描述人類存在與生活的軌跡。語言學家大衛·克里斯托曾說過：「語言是將他們的古代神話、傳說，將他們對精神世界的信仰，傳予後世子孫的工具；語言是表達他們社會關係網路的載體；語言也持續不斷將他們和山川物象的互動，記下註腳。」⁴¹從日治時期至今，有關撒奇萊雅族語言分化的傳說仍有所傳，其語言殊異於阿美諸社可能早已存在，進而有了相關的流傳。

李壬癸認為撒奇萊雅語是阿美語方言中最為保守也最為孤立的方言，大致保存了古濁塞音為「b」、「d」，而其他阿美言大都已變成擦音「v」，或進一步清化為「f」；在詞彙方面，則保存了其他方言大多已丟失的古語同源詞，但也只有極少數的人還會講，而多數族人已改採其他阿美語。⁴²正因撒奇萊雅語保存了部分阿美語最古老的特徵，傳說中語言的分化也成為族群區分我族與他族的重要依據，遂成為撒奇萊雅族得以從阿美族獨立成族的重要因素之一。

第二節 族群的衝突與紛爭

過去不同的原住民部落皆有自己的聚落領土或獵場，少有各族混居的情形，因此資源的爭奪往往成為族群衝突的起因之一。外來政權進入原住民族部落之後，國家主權與地方各族間的文化衝突相繼產生，此類的傳說亦流傳於部落之間。本節之傳說牽涉撒奇萊雅族與其他族群引起紛爭的過程，由於情節內容偏向部落的地方性史實，故傳說之流傳較少見於他處。

一、吉拉卡樣和太巴塿部落的戰爭

吉拉卡樣部落的撒奇萊雅族流傳著與太巴塿部落爭戰的傳說，衝突起

⁴⁰ 講述者：張少清(Kolas Hayu) (男 35 歲 專科 漢語 曾任山興社區發展協會總幹事) 採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：山興部落長輩所述。

⁴¹ 大衛·克里斯托(David Crystal)著；周蔚譯：《語言的死亡》(台北：貓頭鷹出版社，2001年3月)，頁119。

⁴² 李壬癸：《台灣南島民族的族群與變遷》(台北：常民文化，1997年3月)，頁103-104。

因於兩部落本協議好互換服裝和種子，但太巴壠部落中卻有青年欲搶回換走的種子，因而引起紛爭，傳說內容如下：

3-16太巴壠的人認為我們的服裝好看，就常常抓一些 Sakizaya 的年輕人，把他們殺掉搶走傳統服裝。頭目知道後，就叫我們帶著二十件的男性傳統服裝和二十件的女性傳統服裝，到太巴壠去換取種子，太巴壠的農作物很豐富，有很多種子。Sakizaya 請了部落裡公認最有能力的年輕人 Lakai 揀了四十件的彩衣到太巴壠，因為怕擔誤時間，命令他以一天的時間來回。他揀了四十件的彩衣去見了太巴壠的 katitaan⁴³。太巴壠的人也同意換取種子，他們本來要留 Lakai 一天，隔天再帶著種子回去，Lakai 說：「我們的頭目說換了就要回來。」後來 katitaan 也同意了，祝他一路平安。在他們交易的過程中，一旁的年輕人心想，如果 Lakai 換取了種子，那邊部落變得很強盛怎麼辦，一些人便自作主張想把種子搶回來。Lakai 離開後，幾個年輕人跟蹤他，在吉拉卡樣過去一點點的墓地把 Lakai 擋住，想要回種子。Lakai 不肯給，經過一陣爭執，六、七個人欺負一個人。老人家形容那個狀況就好像牛在打鬥一樣，Lakai 被打死了，屍體被拖行了不知道多遠，就藏在草叢裡。Lakai 部落的人一直等不到他回來，覺得很納悶，Lakai 是個很遵守命令的人，為何到了晚上還不回來。隔天，頭目發佈 Lakai 遇難的消息，大家決定要去找他。把和 Lakai 一樣年齡階層的人集合起來，沿路搜尋，真的找到了打鬥的痕跡，但是找不到 Lakai 的屍體，後來才在墓地找到。他們把 Lakai 的屍體帶回去，頭目很生氣，帶了人到太巴壠理論：「交易失敗就算了，為何把人打死，又把種子搶回去」。katitaan 說他們不知道這件事，Sakizaya 不相信，決定發動戰爭。太巴壠不願意戰爭，但是 Sakizaya 認為自己吃虧，一定要討回來。太巴壠允諾給他們更多的種子帶回去，把這事件擺平，頭目也答應了，避免了一場戰爭。年齡層帶了很多種子，命令回程中只能休息一次，就在 cihafayan（今之中興社區）休息，cihafayan 是指掉了很多小米種子而長出了很多小米的部落。吉拉

⁴³ Katitaan 歷來有不同的指稱，如祭司、頭目。張少清在此表示，katitaan 指的是「有錢人」，比頭目更高階。因為有錢人可以照顧更多人，所以最大的叫 katitaan 家族。以 katitaan 指稱有錢人的說法亦見於港口村的馬庫達部落，參考阮昌銳：《臺灣土著的社會與文化》（臺北：臺灣省立博物館，1994 年 2 月），頁 281。另有認為 kakitaan 可能為荷蘭人在各社設置的甲必丹 kapitan 之轉音。參見李世偉、許麗玲編《續修花蓮縣志·文化篇》（民國七十一年至民國九十年）（花蓮：花蓮縣政府文化局，2006 年 6 月），頁 162-163。

卡樣這個部落是為了紀念被打死的 Lakai 而命名的。原住民最不喜歡住的地方就是曾經發生大事故的地方。那邊剛好是 Lakai 過世的地方，後來就自然形成了墳墓，不住人了。⁴⁴

山興部落所流傳的「太巴壟部落和佐倉部落的戰爭」如下：

3-17 Sakizaya 的人來吉拉卡樣打獵，被太巴壟的獵人打死，把彩衣帶走。Sakizaya 的人為了查明真相，跑到太巴壟那兒去找看看到底誰帶走了彩衣。豐年祭的時候，大家都會呈現最漂亮的服飾，發現是太巴壟人偷的。因為這件事，太巴壟和佐倉部落就發動了戰爭，太巴壟和 Sakizaya 因此成了世仇。⁴⁵

上述兩則傳說皆述及太巴壟部落與撒奇萊雅族的爭端，傳說富有濃厚的歷史性質。關於這類部落戰爭的傳說多數呈現的是我方的智勇。上述傳說中的「Lakay」即代表著英雄勇武的象徵，雖然在過程中犧牲了自己的生命，成為傳說中悲劇英雄，但也正因如此，族人以其名作為紀念，成為「吉拉卡樣」的地名由來。

上述二則傳說所引起的衝突主要在於雙方欲取得對方資源所致，也就是基於經濟資源的誘因，撒奇萊雅族欲取得農作物種子，而太巴壟部落則欲取得漂亮的服飾，這可能代表著部落之間過去曾經歷過以物易物的交換行為，但在資源分配不均的狀況下，各族欲掠奪他族資源，便容易引起族群紛爭。

二、水璉村舊部落－龍眼村事件

自一百多年前南勢阿美族逐次移來水璉聚落，而在現今阿美族及撒奇萊雅族來到水璉村之前，位於水璉國中西北角曾有一處植滿龍眼樹及住屋的遺跡，為傳說中「Ciwidian」氏族之發祥地，但現今已無此氏族蹤跡。另有一說則稱，早先居於此地的阿美族本與泰雅族和平相處，互劃獵區，但是越界狩獵而引發格鬥，在水璉西方山腹一戰，阿美族雖獲勝，但恐其

⁴⁴ 講述者：張少清(Kolas Hayu)(男 35 歲 漢語 專科 曾任山興社區發展協會總幹事)採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：太巴壟部落聽來的

⁴⁵ 講述者：張少清(Kolas Hayu)(男 35 歲 漢語 專科 曾任山興社區發展協會總幹事)採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：山興部落的老人家所述

報復而南遷。⁴⁶

1989年黃士強等人曾在此區挖掘出陶片、石刀、素面及繩紋陶等，屬於靜浦文化類型，距今約2000-1000年，認定為「水璉遺址」。⁴⁷現今居於水璉的老一輩人稱此區域為「龍眼村」，在盆地中心矗立的一塊大石頭則稱為「頭目石」，傳說是以前頭目演講或開會的所在，為龍眼村聚落的中心位置，由於此地所挖掘出的陶片文物數量頗多，足見當時應屬大聚落。⁴⁸宋文薰認為，水璉遺址是為數很少的阿美遺址中，規模最大的遺址，其中可能尚有更早的麒麟或卑南文化層存在。⁴⁹



圖 3-5 水璉遺址地形圖⁵⁰

水璉村開墾之後，龍眼樹早已被大量砍伐，但關於舊聚落的傳說依然流傳於該部落。李來旺 1992 年採錄完成的《阿美族神話故事》，曾記載〈水璉村遷徙的故事〉、〈耶耶達美與水璉村的命運〉⁵¹兩則相關傳說，皆是關於早期「龍眼村」部落遷徙的傳說。前項傳說敘述水璉人被薄薄社的都利和荳蘭社的阿達兩位青年所設計，利用千隻火把偽為兵眾，使居民棄村往

⁴⁶ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》（南投：台灣文獻委員會，2001年3月），頁87。

⁴⁷ 國立東華大學歷史學系編：《壽豐鄉土史》（花蓮：東華大學，2002年11月），頁66。

⁴⁸ 李來旺：《阿美族神話故事》（臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月），頁160。

⁴⁹ 宋文薰等編：《台灣地區重要考古遺址初步評估第一階段研究報告》（台北：中國民族學會，1992年），頁262。

⁵⁰ 擷取自連照美、宋文薰編：《臺灣地區史前遺址資料檔(一)》（台北：國立臺灣史前文化博物館籌備處，1992年），頁143。

⁵¹ 李來旺：《阿美族神話故事》，頁155-165。

南逃亡；後項傳說則說獵人耶耶達美與比沙拿岸⁵²誘騙水璉人，相約在一處林地比賽，卻以火攻包圍族人，老弱婦孺漏夜往海岸及玉里方向奔逃。

筆者於水璉部落採錄的類似故事如下：

3-18 有一個荳蘭的年輕人很喜歡打獵，叫作 Yayadamei，他每天都來水璉打獵，大家在做工，他在打獵。有人勸他：「不如種一點東西吧！不要一直吃肉。」他聽了覺得有道理，就去開墾，他點燃一堆木柴，沒想到燒到別人的農作物，一燒就燒了六個月，把村莊的園地都燒光了。頭目下令要他離開，不要再待在龍眼村。因為家中尚有妻小，並且不是故意的，便請求頭目原諒他，但是頭目不肯。他覺得頭目不講理，就回到荳蘭把經過告訴里漏、薄薄（仁里村）和荳蘭三村的頭目，頭目也去幫他說情了幾次，但是還是不行。他們就想要攻打龍眼村，風聲傳開了，有人就告訴龍眼村頭目，在某一時間三村的一千多人會打來。Yayadamei 和他的朋友白天就做火把，插在海灘上，從遠處一直點火過來，從眺望台看，遠遠的火光一直過來。有一個人看到，以為人數眾多。頭目心想可能打不過了，於是準備往南遷移，他下令村莊的人趕快逃走。其實他們被騙了。後來荳蘭和其他外地人就侵占了龍眼村開墾，龍眼樹也變少了。⁵³

這則傳說與〈耶耶達美與水璉村的命運〉、〈水璉村遷徙的故事〉二則傳說部份情節雷同，有關原龍眼村民棄村南移的描述則是一致的，這可能是不同傳說在講述流傳的過程中情節產生了挪用。事實上，關於龍眼村民為何棄村遷徙，至今未有定論，而上述傳說應為晚近南勢群遷移此地後，與其他社群互動所產生的，並非考古學家發現的水璉遺址之文化人。就二者相映來看，可能表示此區域在靜浦文化時期至清領時期皆存有聚落，分屬不同時代的人類所遺留。

⁵² 相傳這支民族造船及捕魚製箭的技術都是一流的，他們不愛打獵，只愛吃魚，後來阿美族亦將喜歡吃魚的人叫做「比沙拿岸」(pisana'an)。

⁵³ 講述者：宋德讓(Baiaw Bakah) (男 65 歲 國小退休教師 漢語講述) 採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/01/24 早上，地點：壽豐鄉 水璉村。



圖 3-6 水璉頭目石 (2008/04/23 黃嘉眉拍攝)

第三節 小結

台灣原住民族歷史因受限於族人無本族文字可茲記載，因此，從西荷時期至清領時期的文獻記錄，其觀點大多立基於統治者的優越，以拓殖及經濟資源的取得為重點，對於原住民族的文化缺乏互動與了解。直至日治時期人類學家或為政治目的、或為學術等其它目的所做的調查記錄，才有較為完整的文化與傳說記載，雖然仍然具有因主觀詮釋立場而無法還原歷史真實性，但仍是建構過去原住民族歷史文化的珍貴資料。傳說雖然不是史實，但傳說的傳播與接受卻是某種文化印記的呈現，對於撒奇萊雅族自身的歷史記憶，及與他族的關係，是考察的重要參考線索之一。

綜觀上述三類撒奇萊雅族的發祥傳說，「貝丘發祥」傳說僅見於撒奇萊雅族；而「外島渡來」之說則較普遍且流傳至今；第三類「洪水後再傳人類」於日治時期歸化社有相關記載，而薄薄、荳蘭、奇美、太巴塢、馬太鞍等部落皆有所傳，廣泛流傳於阿美族群中。何以最具撒奇萊雅族特色，並且能與阿美族發祥傳說有明顯區分的「貝丘發祥」傳說，卻在今日的文獻或採錄資料中不見蹤影，反觀「外島渡來說」卻較為普遍呢？究其原因可能在於撒奇萊雅族因政治因素隱匿至阿美族社後，從起初的刻意隱瞞終而對於自身族群的發祥與遷徙過程漸漸忘卻，在與阿美族百年來文化的相互融攝後，其族群發祥傳說上亦呈現類似的說法。

再者，族群分流的原因可從「共祖分流」、「豎槍分社」及「語言分化」三種傳說中探索。在「共祖分流」傳說中，撒奇萊雅族與秀姑巒阿美族密切的族群系譜關係，可能反映著兩群在過往歷史曾有的互動經驗。蔡麗凰在研究中針對撒奇萊雅、七腳川系阿美族及秀姑巒群馬太鞍阿美族三者間在族群親緣關係的表現上，曾指出撒奇萊雅與秀姑巒群的遺傳距離甚至比七腳川系與秀姑巒群的距離還要近，雖然檢體數量的不足及其所採之檢體約有一半來自舞鶴村，可能影響遺傳表現⁵⁴，但其研究仍然能作為思考兩族過往是否曾密切互動的可能性。「豎槍分社」傳說則意圖表現撒奇萊雅族與南勢阿美族在尚未分社之前實為一家，並且共居一地，也藉此解釋了當時撒奇萊雅族的人數較多的原因；而「語言分化」傳說則在實際生活中反映了撒奇萊雅族與阿美族語言不同的原因。事實上，撒奇萊雅語的確保留了較阿美族更為古樸的音節，也正因如此，使其成為族群區分我族與他族的重要依據。

關於撒奇萊雅族群的衝突與紛爭傳說，見於吉拉卡樣與水璉部落。前者敘述撒奇萊雅族與太巴塢人因資源的取得而有所衝突；後者敘述水璉舊聚落——龍眼村的消失，究其原由同樣是因為龍眼村的經濟資源被破壞，肇事者 Yayadamei 無法被諒解，基於報復的心理而引起紛爭。康培德曾歸納各族群戰爭誘發的因素不外乎為：一、經濟資源的誘因，如土地或獵場的保衛或掠奪；二、宗教祭儀的因素，如農作物歉收時的獵首行動；三、文化價值觀的表示，如炫耀個人武勇的精神；而他認為，一般戰爭肇因中屬經濟資源爭奪的層面略大於宗教與文化層面。⁵⁵此論點在撒奇萊雅族群的衝突與紛爭傳說中亦得到印證。

⁵⁴ 蔡麗凰：《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》（花蓮：慈濟大學人類學研究所碩士論文，2004 年），頁 39-40。

⁵⁵ 康培德：《殖民接觸與帝國邊陲——花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，頁 187。

第四章 撒奇萊雅族異人傳說

撒奇萊雅族傳說中述及異人部份甚為豐富，神人傳說、巨人傳說等從日治時期至今皆有相關採錄資料，但內容或有變化。本章論述異人傳說在撒奇萊雅族各社同時期的流傳面向，藉由縱向與橫向的交互觀察，探討同類傳說在撒奇萊雅族與阿美族間乃至現今撒奇萊雅族各社群間的不同面貌，以觀察傳說的文化內涵。

第一節、神人傳說

撒奇萊雅族的異人傳說廣為流傳，人物個性鮮明，情節豐富多彩，其中「以陀螺耕地的神人」流傳於各部落，從日治時期至今的採錄資料都有記錄。

一、日治時期記載的神人傳說

以陀螺耕地的神人是撒奇萊雅族裡的傳奇人物。日治時期的相關傳說見於《台灣高砂族系統所屬之研究》及《蕃族調查報告書》中歸化社。《台灣高砂族系統所屬之研究》中傳說概述如下：

4-1水井中出現一位男子 Butong，他得到岳母的同意而成為 Sayan 的丈夫。但他每天都埋首於陀螺的製作而荒廢了田耕之事。因此引起岳母的不滿。不久陀螺做好後，Butong 來到未墾之地去，將陀螺轉動，其地立成開墾之地，播種了甜瓜子與苦瓜子，甜瓜子長出稻米，而苦瓜子長出小米。相傳，Butong 教授族人播種及收穫的方法，其他祭祀和禁忌等等。三年後，Butong 向 Sayan 說要回本家，因為路途遙遠，所以希望 Sayan 能夠留下來陪在父母身邊。但 Sayan 已有身孕，想跟隨 Butong 回天上。Butong 吩咐 Sayan 在登梯時絕不可以出聲。就在正要登上天時，Sayan 因不堪疲勞而發出喘氣，立即從梯子摔落地上，腹中產出鹿、豬、蛇等動物。Butong 仍舊登上天，梯子則化為石頭，至今猶存在舞鶴附近。¹

¹ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》（第四冊：阿美族、雅美族），（台北：中研院民族學研究所，未刊本），頁 972-973。

《蕃族調查報告書》所傳情節大要如下：

4-2 Ciawday 入贅妻家後不務農事，引起岳父母的不滿。某日，他在屋裡做了兩籃陀螺，岳父氣得要將陀螺當柴火燒掉，Ciawday 請求手下留情，又做了鞭子，繫上麻繩，帶著陀螺至田地，將陀螺一轉後瞬間耕好了大片土地，隨即播下南瓜及竹子的種子，岳母感到吃驚而慚愧。數月後，田裡的南瓜成熟了，因數量很多，Ciawday 便召集社民幫忙，直至中午才搬完，Ciawday 順手剖開南瓜，瓜內竟是碩大的米粒，但社人剖開則只見黃色種子而無米粒。第二年，也長多了許多竹筍，Ciawday 拿蕃刀一劈，大竹內跑出了一隻豬，劈開小竹則見糯米猶如瀑布般流下。數年後，Ciawday 對妻子說要返回故鄉，但懷孕的妻子堅持與之同行，Ciawday 告誡她說：「無論遭逢何事，絕不能說 howay(困難)。」妻子誓守其言，不料路途將盡時，妻子不經說了「howay.....」，其話未畢，肚子頓時爆裂，爬出許多小蛇，今日山間蛇多，乃是因此緣故。此後再無人見過 Ciawday。²

類似的神人傳說亦見於阿美族南勢群、奇密社及太巴壟社。《蕃族慣習調查報告書》中有一則〈米、小米、豬出生的傳說〉³為同類型故事，但傳說未說明神人之名，神人以陀螺開墾，種下三種竹類及葫蘆後，各在其中取出了糯米、粳米、小米，以及豬，此後便消失無蹤，傳說中並無妻子懷孕跟隨的情節。由於糯米與粳米等穀物較晚傳進部落，推測此則傳說中述及穀類起源情節當屬於較晚近的說法。

康培德在探討奇萊平原上南勢阿美族（筆者按：此處論及撒奇萊雅族）的經濟活動時曾表示，漢人所擅長的水田稻作在早期應不存在：第一，南勢阿美的聚落分佈，除了里漏與厝厝的地理位置在海拔 20 公尺以下、為沖積扇上的湧泉帶外，其餘大多位在較高的海拔位置。湧泉帶的特色是水泉豐富且排水良好，適合水稻耕作。南勢阿美的聚落大多不在此區，而位在此區的里漏則以漁撈和製鹽為主要經濟活動。厝厝的出現則在十九世紀，傳說來自海岸阿美，善製陶器；因其它村落將此技術視為禁忌，故多

² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，（台北：中研院民族所，2007年6月），頁89-91。

³ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族慣習調查報告書·第二卷》（卑南族、阿美族），（台北：中研院民族所，2000年11月），頁15-16。

拿穀物與其交換。因此，此兩聚落住民務農的可能性不大，更何況是投入大量勞動力的水田栽植。第二，1851年(咸豐元年)，一批以黃阿鳳為首的漢人墾民前來花蓮一帶拓殖時，直接就進入了當時並無聚落存在的湧泉帶，而建立了十六股此一漢人聚落。若鄰近的撒奇萊雅族社與七腳川社從事水田栽植，應不會讓出此片土地給前來拓殖的漢人。⁴康氏指出：「遊耕幾乎是台灣南島語族在與漢人精密水田栽植接觸前的耕作常態。此點特別適用於十七世紀的台灣。」⁵依南島語族農耕文化的先後歷程來看，撒奇萊雅族傳有這類神奇的農耕方式，可能起因於該族剛由遊耕農作進入需要大量勞力的水田農耕階段，需要較費力的開墾方式而有所流傳。

《生蕃傳說集》所載同類型故事為流傳於阿美族奇密社的「波通利那馬伊神」及太巴壠社的「伊多茲庫神」二則。⁶秀姑巒社群的傳說中，神人神奇的事蹟則更多，情節更為複雜，如「捻線網山後拔除茂林」、「放響屁飛散草木」等特殊開墾方式。神人與社人鬧得不愉快時，會念咒將魚變為木炭，或者拔下體毛，吹氣化為眾多男子，時而化為山豬或木材作弄他人等。不同於南勢阿美族社將神人視為部落的文化英雄，奇密社及太巴壠社的神人傳說，兼具了正反兩面的形象。兩則傳說的最後都藉此說明當時的祭儀規範，奇密社的說法是：由於神人的妻子從梯子摔下死亡，故當孕婦死亡時，要祭拜波通利那馬伊神。太巴壠社則說：分配魚獲時，有別人經過一定要分給他；不擴大自己的耕地境界；不將垃圾丟棄於他人的土地上；割粟當天一定要宰豬祭祖先和伊多茲庫神。從傳說與祭拜的相關性來看，社人祭祀的原因多是出於畏懼，恐其作祟使然。

二、光復以後採錄的神人傳說

筆者於撒奇萊雅族各部落之調查，神人傳說見於花蓮市及水璉村二處，而磯崎及馬立雲部落則僅有聽聞，但無完整情節。以下透過前人文獻記錄與筆者採錄資料的比對，考察故事情節的異同。

李來旺先生於水璉部落所採錄的〈做陀螺的人—福通〉情節大要如下：

⁴ 康培德：《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》（臺北：稻鄉出版社，1999年12月），頁194。

⁵ 同前註，頁194。

⁶ 佐山融吉、大吉西壽：《生蕃傳說集》（臺北：南天書局，1996年6月二刷），頁554-561。

4-3 福通在美崙山開墾，種了大量的桂竹、毛竹和南瓜，收成後，毛竹跳出了水牛，桂竹裡跑出肥豬，而南瓜裡則有上好的糯米。福通在捕魚方面也有不俗的表現，當村內所辦的捕魚節收穫不佳時，他以大魚籠擺在「馬路亞阿愛」(Marugayagay, 花蓮新城鄉的飛機場東面)一片很少人去的空地上。沒多久魚籠裡便裝滿了許多肥美的魚蝦，福通把魚皆獻給村民，成為大家心中的英雄。福通娶妻後，其妻便懷孕了，但他欲登天梯回到天國，要求妻子爬梯時不能往下看，並且無論辛苦或興奮都不可歎氣或歡呼。僅一步之差，妻子情不自禁歡呼起來，重重摔下，肚內跑出蛇、龜等，傳說自此地球上便出現了爬蟲類。⁷

國福里的傳說述及 Butong 神異能力的由來，乃因其為巨人阿里嘎蓋之子，且被視為務農的祖先，傳說大要如下：

4-4少婦產下了一個 Alikakay 的兒子。但是只有她自己知道。這個孩子叫 Botong，他在成長的過程中非常的聰明乖巧。其他小孩子抓不到的鳥，他都有辦法抓到。去捕魚時，別人的魚永遠沒有他多。Botong 在岳父母的家裡，整天都在做陀螺，岳父母問他：「你做陀螺幹嘛？」他一句話也不說，仍然做著陀螺。當別人都去開墾，準備種小米、早稻，Botong 仍然在做陀螺，當 Butong 把陀螺做到一個牛車的數量以後，他把陀螺運到野外寬闊的地方(據說是美崙工業區)排成一直線，陀螺就開始一個個往地底下去鑽，把整片地的樹根、草根全部鏟起來，整個荒地開墾完後，突然間草木都往四周圍堆起來了，大家都感覺到太神奇了。到了要種稻或是小米的時候，Botong 卻種了絲瓜、胡瓜、南瓜。岳父母覺得奇怪，大家也議論紛紛，到了收割的時候，Botong 把瓜一堆堆擺在院子裡，拿了番刀先把南瓜打開來，打開來後居然全是小米。剖了胡瓜，胡瓜一打破，裡面竟然都是糯米，最後他把絲瓜剖開，絲瓜裡面都是早稻。有了這三種不同的米後，全村的人就在 Botong 所開墾的範圍內大家一起耕種。.....Butong 用陀螺所開墾的田地，就變成了 Sakizaya 的糯米專業區，稱之為「Cipanayan」(吉巴奈暗)，意指「種糯米的的地方」。

⁷ 李來旺：《阿美族神話故事》(臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月)，頁217-222。李來旺的故事集雖標為阿美族神話故事，但其中包含了未正名前的撒奇萊雅族，本則故事的講述者 Tiway Karan 即為撒奇萊雅族人。

後來 Botong 的太太懷孕了，他向族人宣告要離開這裡，回去自己的故鄉去。Botong 離開前，向群眾說：「我離開這裡後，我捉魚的地方就是將來你們捕魚的地方，以後你們要好好的查看；我開墾的地方，就是將來你們種小米或是糯米的專業區，希望你們不要離開這個地方，以後子子孫孫都在這裡。」後來 Botong 就向南離開了，他到舞鶴台地停留了一段時間，就在台地上面立了一個石頭做樓梯，這個樓梯相當高，看上去只看到雲端，還看不到樓梯的頂端。Botong 跟他老婆講：「爬這個山很辛苦，你還是留在這個地方，我適合我的家族，你不適合，你留下來不要跟著我。」Botong 的老婆還是要跟他走，Botong 沒有辦法拒絕，就告訴她：「當你爬樓梯的時候，絕對不能出聲音，如果嘆氣的話，可能會流產。」她答應了。

Botong 爬到最上面，他的太太的一隻腳踩到上面，另一隻還踏著樓梯，這時她忍不住嘆了一口氣「嘩～」，而她肚子裡的孩子馬上墜落下來，變成蛇、蠍、蜈蚣等有毒的動物，有毒的動物幾乎就是在那個時候才產生。Botong 對著下面大喊：「Sakizaya 族民，從今以後你們工作的時候要特別小心，身邊可能有毒物會咬你們，尤其是蛇、蜈蚣等會在你的四周，要特別小心。」講完以後就上去了。從此以後，族人再也沒有看到 Botong 及他的太太。Butong 離開後 3、4 年，當初 Butong 抓魚的草叢自然形成了一個池塘，Sakizaya 的祖先把這個湖泊命名為「Malongaiyangai」，意為「天賜之湖」，是上天給我們的自然漁場。此後，祖先將 Butong 作為 Sakizaya 務農的祖先，在過去有巫師的時代裡，每年都有祭拜祖先的儀式，族人也將 Butong 當作神來祭拜。……⁸

水璉部落尚有三則傳說述及神人 Butong，但情節略有出入。宋德讓先生所講述的傳說大要如下：

4-5 Butong 是一位相當懶惰的人，只愛玩陀螺不愛工作，而他做的陀螺將整個山地都整理好，大家也一起耕種。由於他是從天上偷溜到地上來玩的，所以有一天他做了雲梯要回去，懷孕的太太執意要跟隨，他要求爬的過程中不能回頭，太太也答應了，後來因為太累而稍微往後看一下，沒想到雲梯就斷掉了。她掉下來後生出豬、貓、狗等動物。此後為了紀念他，人們都

⁸ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 採訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25，地點：花蓮市 國福里，來源：小時候聽阿嬤講的。

做陀螺。⁹

蔡振南先生講述的 Butong 傳說同樣有陀螺耕地、瓜出穀物、擅於捕魚等情節，較特殊之處是出現類似阿里嘎蓋傳說中「變換晝夜以侵犯婦女」的情節：

4-6傍晚當農村的蟬開始叫時，通常是農夫該回去的時間。但 Botong 卻在還沒傍晚的時候把白天變成晚上，Botong 變成女主人先生的樣子，讓主人誤以為是先生回來了，和他睡在一起，生出一個叫 kinglang(金蓮)的女兒。因為 Botong 是神人，他有一天說要爬階梯回天上，Kinglang 也想要跟去，Botong 不斷阻止她，但她一定要跟。於是 Botong 交代她在過程中一定不能喘氣、喊叫。當他們爬到最後一階的時候，她看到了天堂興奮的叫了一聲，結果就掉下來了，她的肉身變成了蛇，這就是地球有蛇的原因。
10

Botong 除了原先所具有的神人形象外，陳華貴先生講述的傳說甚至出現了雷神的形象：

4-7 Botong 的太太叫作 kingm-rang，Botong 就是雷公，他帶著太太從雲端下來的時候，太太懷有身孕又有些懼怕。Botong 交代她下來的時候絕對不能「嘩~」的叫，不能喊出聲音，結果她在半途喊了一聲，胎氣就洩出變成了閃電，她就消失了。現在打雷的時候有兩種聲音，一種是連閃二次光，連響二次的是電母的聲音，另外一種直接「轟」的是雷公的聲音。¹¹

在神人傳說中有部分情節附會於舞鶴石柱，認為存於當地的石柱是神人 Butong 登天時所用的天梯所化。從小居於瑞穗鄉舞鶴村的徐成丸先生說法如下：

4-8Butong 要回他的本家，太太說要跟他一起回去，Butong 說：「你現在

⁹ 講述者：宋德讓(Baiaw Bakah) (男 65 歲 國小退休教師 漢語講述) 採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/01/24 早上，地點：壽豐鄉 水璉村。

¹⁰ 講述者：蔡振南(Lunep Lekal) (男 78 歲 初中畢 務農 族語講述) 翻譯者：蔡金木(男 56 歲 公退)，時間：2008/05/28 晚上，地點：壽豐鄉 水璉村，採錄者：李岱融、黃嘉眉，來源：四、五年級的時候聽爸爸說的。

¹¹ 講述者：陳華貴(Mazu) (男 79 歲 族語講述 日治小學畢業 來自吉飽干部落) 翻譯者：蔡金木(男 56 歲 公退)，時間：2008/06/11 下午，地點：壽豐鄉 水璉村，採錄者：黃嘉眉、李岱融，來源：第二代的水璉長輩。

懷孕，不能夠跟我一起去。」太太一定要跟。他們爬的梯子一出來就升到天空，Butong 說：「我們爬梯子絕對不要出聲，就算很累也不要出聲。」太太也答應了。他們夫妻一直爬，還剩一個腳步到頂點的時候，太太鬆了一口氣，「哇～」的一聲。梯子和人一起掉了下來，一個梯子掉在舞鶴的兩個石柱的上面，一個本來在花岡山，現在消失了。後來太太的肚子就跑出了蛇、動物類的。¹²

以上八則傳說同為撒奇萊雅族的神人傳說，雖其形象略有變異，但依傳說整體內容而言，傳說所述及的眾多神奇之事則大致相同。將其主要情節表列於後：

表 4-1 撒奇萊雅族神人傳說主要情節表（1913—2008）

撒 奇 萊 雅 族 神 人 傳 說			
採錄時間	傳說編號	主要情節	流傳族社
日治時期	4-1	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 以陀螺耕地 2. 種下甜瓜子，長出稻米 3. 種下苦瓜子，長出小米 4. <u>Butong</u> 要登天梯回家 5. 其妻因疲累而喘氣，摔落地下，腹中生出鹿、豬、蛇等 6. 梯子於舞鶴附近化為石頭 	歸化社
	4-2	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Ciawday</u> 以陀螺耕地 2. 種南瓜得出米粒 3. 種竹筍，大竹內跑出豬； 4. 小竹內流出糯米 5. 其妻在路途中說了「howay」肚子爆裂，爬出小蛇 	歸化社

¹² 講述者：徐成丸(Tobah komod)(66歲 漢語 大學畢 目前教授撒奇萊雅族語) 採錄者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/06/01，地點：花蓮市 忠烈祠，來源：小時候阿嬤說的。

光復 以後	4-3	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 以陀螺耕地 2. <u>Butong</u> 種的毛竹跳出水牛 3. 桂竹跑出肥豬 4. 南瓜裡有糯米 5. 捕魚節時在空地(Marugayagay)上捕到大魚 6. 他與太太一起爬登天的長梯 7. 其妻忍不住歡呼，掉落地面，肚子跑出爬蟲類 	水璉村
	4-4	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 在草地撒網，捕了許多大魚 2. 以陀螺耕地 3. 種南瓜得出小米 4. 種胡瓜得出糯米 5. 種絲瓜得出早稻 6. 在舞鶴台地立了穿過雲端的樓梯 7. 其妻爬梯時忍不住嘆氣，孩子掉落變成蛇蠍、蜈蚣等毒物 	國福里
	4-5	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 從天上偷溜到地上玩 2. <u>Butong</u> 以陀螺耕地 3. 他做了雲梯要回天上 4. 其妻往後看了一下，掉落後生出豬、貓、狗等動物 	水璉村
	4-6	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 以陀螺耕地 2. 種南瓜、胡瓜等，裡面都是穀子 3. 將白天變為晚上 4. 變成別人先生的樣貌侵犯婦女 5. 和女兒 Kinglang 爬階梯回天上 6. Kinglang 興奮叫了一聲掉下來，肉身變成蛇 	水璉村
	4-7	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 是雷公 2. 和太太 kingm-rang 從雲端下來 3. 太太喊出「嘩」聲，胎氣洩出成為閃電 	水璉村
	4-8	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u> 以陀螺耕地 2. 田地作物裡要什麼有什麼 3. 他與太太爬天梯 4. 太太從梯上落下，肚子跑出蛇等動物類 5. 梯子分別掉於舞鶴和花岡山 	瑞穗村

阿美族光復以後文獻記錄中的同類故事見於杜而未〈田埔阿美族婚喪

與神話傳說》¹³，以及黃東秋於港口村採錄的〈余德的故事〉¹⁴。位於吉安鄉的田埔聚落過去屬於阿美族荳蘭社的居地，流傳於此的傳說與撒奇萊雅族所傳情節非常相近，Butong 同樣以線繩和陀螺開墾田地，能種瓜而得到米粟，也曾於一處叫「maro-ngaja」（在今花蓮飛機場附近）的水池捕到許多大魚，但由於不討岳母喜愛而離家，懷孕的妻子執意跟隨，Butong 要求她再怎麼苦也不能叫出聲，她第一次忍不住叫出「哈」聲，遂生出許多綠色蜥蜴，第二次又因害怕而叫一聲「哈」，遂從高山墜入河中，此後 Butong 不知所終。¹⁵ 黃東秋於海岸阿美群採錄的〈余德的故事〉中神人爲「憐憫之神」，他幫助貧困的少女與老婦修屋、開墾等，但無其妻跟隨回家的情節，與撒奇萊雅族差異較大，但故事中仍有以長繩、陀螺開墾以及瓜瓢得出米粟等情節。較特殊的情節在於將木屑丟入河中即變成大小不一的魚，因此阿美族人有一種說法：「魚乃是余德的木屑。」¹⁶日治時期至光復以後阿美族的神人傳說表列如下：

表 4-2 阿美族神人傳說主要情節表（1913—2008）

採錄時間	流傳族社	主要情節	傳說名稱、出處
日治時期	南勢阿美 naloma'an 部落 ¹⁷	<ol style="list-style-type: none"> 1. 貴人從天下凡 2. 以陀螺耕地 3. 種 fasay（竹）得出糯米 4. 種'awol（竹）得出小米 5. 種 fitonay（竹）取出豬 6. 種 tananuman（胡蘆）得出粳米 	〈米、小米、豬出生的傳說〉 《蕃族慣習調查報告書》
	奇密社	<ol style="list-style-type: none"> 1. 袖下降到奇密社的井邊 2. 捻長線繞著山麓，用力一拉，林木應聲而倒 3. 放了一記震動天地的屁，園地堆疊 	〈波通利那馬伊神〉 《生蕃傳說集》

¹³ 杜而未：〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第 45 期，（台北：台灣大學，1989 年 11 月），頁 7-19。

¹⁴ 李來旺、黃東秋、吳明義等著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》（臺東：交通觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992 年 8 月），頁 34-36。

¹⁵ 同註 13，頁 7-19。

¹⁶ 同註 14，頁 34-36。

¹⁷ 「naloma'an」傳說中爲南勢各社在尙未分家之前的舊居地，相當於今日花蓮市主權里花東鐵路之東。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁 11。

		<p>的草木皆向鄰地飛散</p> <ol style="list-style-type: none"> 4. 種下竹，從中跑出豬 5. 種南瓜，流出米粒 6. 種瓢（葫蘆）則出現粟 7. 念誦咒語，將社人的魚變成木炭 8. 拔下體毛，吹氣即變成男子 9. 時而變為山豬 10. 時而化為木材地 	
	太巴壠社	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>伊多茲庫神</u>從天降到太巴壠社 2. 捻長線繞著山麓，用力一拉，林木應聲而倒 3. 用旋轉的陀螺使殘留的樹根飛散到別人園地 4. 站在園地中央尿尿，樹根又流進別人的園地 5. 抖動身體，體毛掉落後變成人 6. 從葫蘆瓜倒出粟 7. 社眾分配魚獲時，將魚變成木炭 8. 有時躺在地上休息就變木炭 9. 有時變流木橫擺在河岸 10. 有時化為鹿，在山中或園地奔馳 11. 不久又升回天上 	<p>〈伊多茲庫神〉 《生蕃傳說集》</p>
光復以後	田埔(荳蘭社)	<ol style="list-style-type: none"> 1. <u>Butong</u>用線繩與陀螺開墾田地 2. 種下 tanoman (葫蘆)，長形果中有糯米，圓形果中有小米 3. 他在「maro-ngaja」水池捕魚，一次即捕住一百多條魚 4. 其妻跟隨回本家，第一次忍不住叫出「哈」，生出綠色蜥蜴 5. 第二次又因害怕而叫出「哈」，從高山墜入河中 	<p>〈婚姻故事〉 〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉 《考古人類學刊》</p>
	大港口部落	<ol style="list-style-type: none"> 1. 從天而降的木臼變成少年余德 (Idek) 2. 他將木屑丟入河中，變成大小不一的魚 3. 以長繩繞地一周，雜草連根拔起 4. 以陀螺翻土耕地 5. 種下的南瓜裡頭全是小米 6. 種下的瓢 (葫蘆) 裡則是稻穀 	<p>〈余德的故事〉 《牽源：東海岸阿美族民俗風情》</p>

從上述撒奇萊雅及阿美族的神人傳說主要情節表可以發現，阿美族神人傳說在南勢群、秀姑巒群及海岸群皆有所傳，但神人的名稱與撒奇萊雅族相去較遠，僅於主要情節部份雷同。除了撒奇萊雅族傳說 4-4 中 Botong 成爲每年祭祖祭拜的對象之外，日治時期南勢群阿美族也有一項「 miterof」¹⁸的祭祀活動，需向 futong rinamay 神祈禱所播小米之豐稔。祭儀內容大致如下：

自播種小米結束五天後各戶即搗製小米餅，攜帶檳榔與近鄰會合爲一，到社外的特定之地向 futong rinamay 神祈禱：「明之狩獵，無團圓死傷，且有豐富獵物。祈禱完畢回家後，以鹿、鳥類之肉和蔬菜以外的食物開設家族宴會。第二天早晨出發，途中再以稻米、黏糕供奉神，如同前日般地祈禱。……」¹⁹

上述所稱 futong rinamay 神，與奇密社所傳的「波通利那馬伊神」稱謂相同，應爲同一神祇。根據吳福蓮（1986）於花蓮吉安鄉的祭儀調查：「Bodon 司五穀之神：播種前後以酒、檳榔、糯米糕祭之。因此人對於其村落有極大的功勞，故爲紀念而向其禱祭。」²⁰雖然調查內容並未說明此神對村落的功勞爲何，但從上述不同時期的調查資料來看，Butong 在過去南勢阿美族的祭儀中確實曾爲祭拜的對象之一。

秀姑巒群所傳的「波通利那馬伊神」及「伊多茲庫神」，雖然在口傳敘述中也陳述了有關的祭拜事宜，但祭拜的原因則是起因於社會對社人惡作劇，多少帶有族人害怕及敬畏的心情，與北部阿美族及撒奇萊雅族所稱因其具有重要貢獻而予以祭拜的心情並不相同。顯現北、中兩群在同一類型的傳說中，仍有不同的文化特色。時過境遷，神人傳說在現今的阿美族口傳文學中並無太多相關的敘事，而鄰近撒奇萊雅族中仍有相當精彩的傳說被保留著，並成爲族群裡重要的文化英雄。

¹⁸ 「Miterof」祭儀在農曆 12 月下旬舉行，前後停止工作七天，其中五天用於狩獵並在獵場露營。

¹⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁 47。

²⁰ 吳福蓮：〈花蓮吉安阿美族禮俗與宗教變遷之研究〉《臺灣省立博物館年刊》第 29 卷，（台北：臺灣省立博物館，1986 年 12 月），頁 58。

三、神人與掃叭石柱的相關傳說

掃叭石柱為新石器時代的史前遺跡，在臺灣東部的考古遺址中，屬於卑南文化的一支，是目前臺灣東部巨石文化中所存最大之遺石，距今已有三千多年歷史，為國家三級古蹟。²¹名勝遺址常附會於人物傳說中，隨之形成重要的「傳說紀念物」，增強傳說的傳奇性與殊異性。撒奇萊雅族的傳說中，有關神人於舞鶴留下石柱的說法見於上述 4-1、4-4、4-8，傳說石柱為 **Butong** 登天時所用的梯子。但綜觀整體神人傳說中，這類說法僅以撒奇萊雅族流傳為多。

早期的阿美族相關文獻同樣有石柱遺跡的相關傳說，如《花蓮縣志》曾記載：「相傳昔有阿美族酋長不洞，築屋於此，運石為柱，年代不可考，屋久圯，另一柱仆地。²²」另一說法為：「相傳在久遠的古代，此地曾經住過一名叫布東的神人。他是極有聲望的預言家。一日有同族的婦人，分娩一對孿生。他預言說，「這是不吉之兆，全村的住民如不即時離開此地，將有災厄降臨。」所有的住民聽信他的預言，立即跟他離去。即後他所留下房屋的支柱，忽然化為石柱。此大石柱被附近的人稱為『卡拉拉』。」²³上述阿美族傳說中掃叭石柱為家屋遺留之柱腳，雖然傳說情節各異，並無詳述其來源或社群所屬，但傳說圍繞著神人與石柱，顯示族人認為這樣高大的石柱應有其特殊的背景，不會是一般人所擁有的。

掃叭石柱除有與「**Butong**」相關的傳說外，也有與各社氏族相當密切的傳說。馬太鞍社說：「祖先原居掃叭，現遺留在哪兒的石柱原本是頭目'Orikitaw 的家屋，社眾在他家的周圍搭蓋房屋，那時尚停留在漁獵時代，'Orikitaw 設立祭師(katitaan)、建會所，亦教人墾殖、織布穿衣……。」²⁴奇密社則說：「Kiwit 氏族之祖先 Calaw-Panahay，自 Cilangasan 下山南移，

²¹ 李德仁：〈台灣地區重要考古遺址圖說：掃叭遺址〉《田野考古》3卷2期，（台北：唐山出版，1992年），頁67、69。本遺址於文獻上亦稱為「舞鶴遺址」，最早發現二根石柱時，一者倒臥在地，民國六十一年由瑞穗鄉公所動工扶起。民國77年公告為國家三級古蹟，正式命名為「掃叭遺址」。

²² 駱香林主修：《花蓮縣志》（卷二十一：名勝古蹟），（花蓮：花蓮縣文獻委員會，1975年6月），頁68。

²³ 陳邦雄：〈東臺灣之巨石文化遺物〉《臺灣風物》第17卷第4期，（臺北縣：臺灣風物雜誌社，1967年8月），頁47。

²⁴ 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》（南投：台灣文獻委員會，2001年3月），頁101-102。

初居 Dahtar(奇美社東方台地)，不久又向西沿秀姑巒溪到掃叭，於此搭蓋房舍。年老時又率族人遷返 Dahtar，Calaw 離開掃叭時，房舍仍留在那兒，後來變成現在的舞鶴巨石。」²⁵

以上兩則傳說明確指出石柱與其氏族間的密切關係，廖守臣認為：「這兩社皆謂舞鶴巨石是他們祖先所留下來的遺址，惟一不同的說法，奇美系是在『大洪水時代』之後移居而來，而馬太安系則在此時代前定居掃叭，雖然，傳說的情形不相同，但是他們的祖先都曾住過舞鶴臺地，因此馬太安系統與其他系統的關連性是頗為值得探討的課題。」²⁶從傳說可知，鄰近秀姑巒群之古老部落皆認為石柱為本系統始祖所留下。此外，阿美族人對於石柱亦流傳著某些禁忌。據鶴岡村耆老表示，石柱周遭之草木石等皆不可擅動，路過時會停下來倒一杯酒在地上祭拜祖靈，表達敬意；亦曾傳說明治初年時，日本考古學者本欲將石柱運至日本收藏，經族人指點，搬運之族人須唱祈禱歌，但搬移時有許多人忘了歌詞，於是石柱無法再移。²⁷以上的諸多口傳，更加深石柱的神聖性與神秘性。掃叭遺址出土之石器顯示這區域確實於相當久遠的年代即有聚落存在，但其成員不知何種因素而離開此地，留下高矗而立的神秘石柱其及眾說紛云的傳說故事。



圖 4-1 掃叭石柱 (2007/10/09 黃嘉眉拍攝)

²⁵ 同前註，頁 124。

²⁶ 同前註，頁 124。

²⁷ 翁純敏、陳仲玉、張振岳：《花蓮縣古蹟導覽手冊》(花蓮：花蓮縣政府，1999 年 6 月)，頁 41。

綜觀上述撒奇萊雅族與阿美族的石柱傳說可知，Botong 是撒奇萊雅族耆老口中具有重要貢獻的神人，地位崇高，事蹟又頗為人津津樂道，故相關傳說著重於 Botong 的個人事跡，因此掃叭石柱在撒奇萊雅族中的傳說遂以「升天之梯」為主要說法，而阿美族所傳內容著重於本社氏族的歷史沿革，以「家屋之柱」為主要說法，並無較多的個人傳奇性，由此可見 Botong 作為撒奇萊雅族的「文化英雄」，傳說中的天梯已成為其口傳故事中具傳奇性的重要特色。

第二節 巨人傳說

一、巨人阿里嘎蓋(Alikakay)

臺灣原住民族有關巨人的傳說故事頗為普遍，而廣泛流傳於阿美族及撒奇萊雅族的巨人則是被稱為「阿里嘎蓋」(Alikakay)的巨人異族，日治時期至今皆有所傳，於不同時期及區域呈現傳說相異的面貌。

(一) 日治時期記載的 Alikakay 族

《番族慣習調查報告書》(1915)中詳細記載了南勢阿美族群與 Alikakay 族接觸的傳說以及其遺蹟，由於在相關記載中並未明確指稱流傳族社，僅能列出日治時期 Alikakay 傳說，再對照現今撒奇萊雅族傳說予以探討。內容大要如下：

4-9 南勢番尚未在 naloma'an 建一部落時，有稱為'alikakay 的異族在米崙山麓穴居。他們的皮膚白皙，眼球如貓眼，頭髮長，鬚髯蓬茂掩住胸部，胸毛長至肚臍，手腳之毛濃密且長達寸餘，身高則高達丈餘。不知他們在何時從何地遷來。其人數僅有五人，社民稱之為 hofhof、takuy、'alafukes、doec、pato'an。他們奔馳如風，擅長變身之術，拔手毛吹氣即可變出所要的人物，或變出數千個兵士，或變成嬰兒的母親或變成番婦的丈夫，經常出沒於番社，冒犯婦女或吃類嬰兒，據說番人為苦惱不已。²⁸

再者，據說 Alikakay 族也常惡作劇，伸手抓小孩時被拔斷手臂，或是偷天

²⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁 20-22。鈴木作太郎著，陳萬春譯：《台灣蕃人的口述傳說》(台北縣：中國口傳文學學會，2003 年 9 月)，頁 73-77，亦有相同記載。

換日，將白天變為黑夜，族人不堪其擾後決定討伐，經歷三次進擊才成功：

.....眾人一致認為是 Alikakay 族人所為，決定討伐之，並認為滿腹的積恨現在正是發洩的時機，便前往襲擊 Alikakay 族之大本營米崙山。Alikakay 族知曉後，各拔其毛化為戰士數百迎擊，反將族人擊退。族人二次商議後，以異臭的大樹 kalalaw 立於先頭進擊，又遭巨人擊退。在第三度商議後，決定以婦女不淨之腰裙插在先頭逼近美崙山，Alikakay 族終於投降，立約離去該地。二人先行退去，有二人教導番民應舉行祭祀之日以及祈禱方法等，然後四人向東涉海而去，而海水僅及腳踝。只有 takuy 一人留在此地，他入七腳川社後，住在山中，晚年成為該社之神，經常變成豬或蛇出現。

29

巨人遭擊退之後，亦曾傳言於南勢、馬太鞍及太巴壘等部落留下後代，仍與諸社有所往來：

.....留在薄薄社的'alikakay 族遺子 toray，自幼皮膚白皙，容貌魁偉，並且特別喜歡盪鞦韆。.....'alikalay 族之遺子 toray(薄薄社)、'adafowang(馬太鞍)、kapa'(太巴壘)等人後來知道彼此出自同一祖先而結拜為兄弟，互相回憶祖先之強勇，同時又因鄰近北部番社中的異族 sakiraya，其頭目 patoloan 以剛勇享譽，因而誓約共討伐之，藉以顯示自己的勇武。然而，約定襲擊之時日及其他各事項之後，toray 竟中途變卦私下通知 sakiraya 社，使其有所警戒.....。³⁰

由日治時期的採錄資料可知，當時關於 Alikakay 的傳說已普遍流傳，情節詳盡而生動，Alikakay 子嗣的傳說相對地延續巨人故事的發展，增加情節變異的諸種可能性。

值得注意的是傳說中所提及的「北部番社中的異族 sakiraya」，應是指稱現今的撒奇萊雅族，可知在當時被外界統視為阿美族的撒奇萊雅族，在南勢諸社的眼中仍屬「非我同類」的異族。撒奇萊雅族之歸化社與南邊的荳蘭、薄薄、里漏三社間的區隔性，除了當時歸化社與南勢三社距離相對

²⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁 21-22。

³⁰ 同前註，頁 22。

偏遠，歸化社的鄰近社群圍繞著平埔族與漢人庄，而南勢社群則相對集中於南邊外，撒奇萊雅族在文化層面上與阿美族本有差異，與其他南勢群的語言大不相同，溝通上或多或少存有落差，使其產生「非我同類」的觀感，而有意地將其劃分為北部番社。



圖 4-2 花蓮港廳管轄圖(局部)³¹

(二) 光復後採錄的 Alikakay 傳說

Alikakay 的傳說至今仍流傳於撒奇萊雅族各部落，根據近期採錄成果顯示，花蓮市、水璉、山興部落所流傳的 Alikakay 傳說情節較具一致性，部分故事情節甚至與日治時期流傳的相當雷同，即便是無法說出完整情節的耆老，都表示曾聽過「Alikakay」的故事。Alikakay 除了擅於變臉的易容術外，偷天換日、伸縮自如、木材換斷手、隱身偷莊稼……等都是故事中曾出現的情節。日治時期傳言 Alikakay 族穴居美崙山，所以傳說也廣泛流傳於花蓮市區的撒奇萊雅族聚落，情節相當豐富多元，居於花蓮國福里的黃金文先生敘述的情節與日治時期載則相當雷同，北埔村、水璉村所採錄之 Alikakay 傳說也大致相同。

位於花蓮中部的吉拉卡樣部落，流傳的 Alikakay 傳說如下：

4-10 Alikakay 很壞，他們長得像人一樣，但卻是半人半魔鬼。他們不像普通魔鬼嚇嚇你而已，他們會把白天變成晚上，離開的時候又變回白天。也會

³¹ 擷取自臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》附圖。

把小孩騙到池子的中央或是樹上。以前瑞穗就有 Alikakay，很愛找我們的麻煩，後來就被部落的人趕出去。他們離開的時候，留下了二根木頭柱子，但木頭柱子後來變成了石頭。³²

4-11 Alikakay 是一群人，住在第八鄰，會法術，能把天變暗又變亮，他們跟平常人一樣，還是會耕作，那個地方有很多的石板，現在還能找得到。Alikakay 分男女，他們平常以騙術為主。³³

4-12 這是發生在現在（山興里）第八鄰所在地的故事。Alikakay 最初來到部落的時候和族人和平相處，並沒有產生衝突。但因為他們有吃人的壞習慣，尤其喜歡吃小孩子，還會欺負婦女。因此，部落的男人認為他們已經影響了部落的生活，就想辦法要把他們趕走。³⁴

吉拉卡樣部落流傳的 Alikakay 並沒有傳說曾居於美崙山，普遍認為這是發生部落的在地故事，且明確指出地點位於第八鄰。為何第八鄰成為 Alikakay 傳說的發祥地呢？從傳說 4-11 可知，山興里第八鄰的區域曾被發現許多石板，顯示其所在處有可能為一史前址遺。事實上，王天送針對花蓮縣史前遺址之調查，曾經於鳳林鎮山興里之文化層出土大量陶片，推斷為新石器時代遺址，定為「六階鼻遺址」³⁵。2004 年，鍾國風、宋文增再度前往此地進行地表調查，則未見遺物連續出現或文化層，遺址實際分布狀況不明³⁶。因遺物出現所在地之山麓坡面多雜林，種植檳榔或玉米等旱作，僅露出少數地表，無法確切得知其年代與文化類型，但從口傳故事與考古遺址調查中推測，在相當久遠的年代前，此區域可能確有古代人類生活的石器遺物存在，因而被附會於 Alikakay 傳說中。

³² 講述者：張錦城(Falaka Sukaf) (男 70 歲 漢語 務農)，採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/04/17，地點：鳳林鎮 山興里。

³³ 講述者：劉天來(Kolas Komod) (男 78 歲 族語講述 日文教育 5 年，轉讀國民學校畢業)，翻譯：張少清，時間：2008/7/21，地點：鳳林鎮 山興里，採錄：黃嘉眉、王人弘，來源：父母。

³⁴ 講述者：張少清(Kolas Hayu) (男 33 歲 漢語講述 曾任山興社區發展協會總幹事)，時間：2008/5/21，地點：鳳林鎮 山興里，採錄者：李岱融、黃嘉眉，來源：祖父母、爸爸、叔叔都有說過。

³⁵ 王天送：〈花蓮縣史前文化遺址簡介〉《臺灣文獻》第 43 卷第 3 期，(南投：臺灣省文獻委員會，1992 年 9 月)，頁 261-274。

³⁶ 劉益昌主持：《臺閩地區考古遺址普查研究計畫》(第七期)(內政部委託，中研院史語所執行，2004 年 12 月)，頁 1502-LCP-1。

將石器遺物附會於 Alikakay 傳說的情形不僅流傳於山興，水璉部落亦有相關傳說：

4-13 Alikakay 會變化，並不一定是定居在某一個地點，掃叭石柱是 Alikakay 留下來的遺跡。以前 Alikakay 還在島上和人民共同生活的時候，他們有很多家具，像杵和白之類的，後來都變成了石頭，那個石柱就是杵。Alikakay 離開的時候，他們用的家具就變化為石頭，杵、杯子和吃早餐的地方³⁷全部都變成了石頭。溪口那裡也留下了 Alikakay 以前做杵的石頭，那石頭的硬度是最好的，是我們現在做石杵最好的材料。³⁸

山興里、水璉村的傳說有一共同的現象，均傳說部落或某處被發現的許多石器遺物是 Alikakay 所留下的。石頭隨處可見並非稀奇之物，為何部落普遍流傳此種說法？極大的原因可能在於當時石器出土的數量相當多且年代久遠，進而引起族人關注。被發現的石器非一般石頭的天然形狀，而有人為磨製的痕跡，如石斧、石刀、磨製石鏃等，於聚落形成之前即存在，故被認為可能是非人類所遺留下的遺物。Alikakay 又是廣泛流傳於撒奇萊雅族及阿美族部落的異人傳說，將史前石器時代的出土遺物附會於 Alikakay 傳說中，自然而然就形成了普遍的說法。

(三) Alikakay 與鬼怪見聞的混淆

位於較南邊的二個撒奇萊雅族部落—磯崎、馬立雲部落所流傳的 Alikakay 則跳脫傳說的性質，趨向於生活中被真實化的「鬼」的見聞：

4-14 Alikakay 的故事只有 Sakizaya 和噶瑪蘭有，其他的族群沒有。Alikakay 和 Tadatadah、kareya 一樣，都是一種 litoe(鬼)。³⁹

4-15 在民國 37 年左右，那時候宗教還沒有進來，我們常常會看到 Alikakay，這種高大的鬼。我的爸爸曾被 Alikakay 放在刺竹裡，沒辦法救出來，媽

³⁷ 根據講述者描述，阿里嘎蓋「吃早餐的地方」指的是豐濱石門洞南邊被成為 galamaran 的地方，那邊的石頭據說是阿里嘎蓋吃剩的糯米糕變成的。

³⁸ 講述者：蔡火坤（男 71 歲 族語講述 日文教育二年 國民教育四年）翻譯者：蔡金木（男 56 歲 公退），採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/06/11，地點：壽豐鄉 水璉村，來源：小時候聽阿公說的。

³⁹ 吳蓮芳（男 76 歲 漢語/族語講述 日治小學畢業）翻譯者：陳義盛（男 62 歲 村長），採錄者：黃嘉眉、王人弘，採錄日期：2008/07/09，採錄地點：豐濱鄉 磯崎村。

媽就唱一首 Alikakay 的歌，爸爸就自然而然出來了，一點傷都沒有。我的岳父是富源人，在 30 年前被 Alikakay 抓去很高的樹上，被放在最上面的山蘇中，魔鬼也給他吃像蟲之類的奇怪東西，不是人吃的，後來才被救下來。⁴⁰

上述兩則說法雖提及 Alikakay，但內容已非前述的巨人傳說，而是族人生活中關於「鬼」的傳聞，此說法在馬立雲部落較為普遍，並且與其他鬼怪傳聞混淆流傳。據部落的耆老表示，他們對鬼有不同稱呼，馬立雲部落有「Tadatadah」、「Lalimenah」⁴¹及「Kareya」等，水璉村則有「Hadaihadai」等多種稱呼。在族人的觀念裡將其廣泛指涉為「鬼」，大多僅能說出其名，但無法明確指稱其形象或作為，因而產生形象概括及混淆的情況。講述者中僅有從小居於馬立雲部落的徐成丸先生能較清楚說明「Tadatadah」的形象與作為，他說：「所謂的 tadatadah 矮矮的，衣服或是身體看起來像黃色的。tadatadah 引誘你的時候沒有感覺，他會麻木你的神經，醒過來的時候就怕了。」⁴²並列舉了六則發生在他生活周遭及親身遭遇的實例，如 Tadatadah 曾將女子放入 20 公尺高的洞內、老人放入刺竹之中、小孩置於檳榔葉稍等惡作劇行徑，而當有人放屁、大便或小便時，Tadatadah 會覺得很臭而馬上跑掉。⁴³他亦指出部落鄰人看到 Tadatadah 時，馬上用腳踢樹，隔天樹即枯死的說法。⁴⁴

從講述者所述的內容來看，似乎是一類常發生於部落內的真實事件，而這類傳說並不單單流傳於花蓮地區，在苗栗地區也有許多這類被稱為

⁴⁰ 講述者：林阿興（男 72 歲 族語講述），翻譯者：楊富男（65 歲 牧師）時間：2007/01/23，地點：瑞穗鄉 馬立雲部落，採錄者：李岱融、黃嘉眉。由於當天採錄時共來了九位老人家，討論時不易控制，但其他講述內容也多為被阿里嘎蓋抓到樹上或石上的見聞，此受訪者為主要講述人。

⁴¹ 普通人看不到 lalimenah，只有生病的人才看得到。如果有人生病，lalimenah 就冒充親人和生病的人聊天，病人在床上會一直答覆，過幾個月就會死掉。以前我媽媽生病的時候，lalimenah 冒充部落一個已經死掉的人，說：「要來拜訪妳，因為好久不見了，你最近怎樣……。」講述者：徐成丸(Tobah komod)(66 歲 漢語 大學畢 目前教授撒奇萊雅族語)，採錄者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/06/01，地點：花蓮市 忠烈祠。

⁴² 同前註。

⁴³ 陳德生(Adop·Pohi)(男 77 歲 日治小學五年 糖廠退休)亦講述過類似情節的故事，但故事中是指阿里嘎蓋搞的鬼。

⁴⁴ 原住民認為遇到這類惡靈時，踢樹可使體內的惡靈自行逃離肉體而到樹中藏匿，此樹遂帶有邪氣，故隔天樹即枯死。參考吳展才：〈民俗植物：破布子、刀傷草、檳榔〉《鄉間小路》32 卷第 7 期，（台北：財團法人豐年社，2006 年 7 月），頁 74。

「魍神」的傳說，被認為是一種山林的精怪，常迷惑人們，出沒於山林荒野及人煙稀少的鄉野。鍾愛玲曾有相關研究：「當被『魍神』牽走，之後找到遭遇者時的狀態，皆令人無法以常理去理解，因為遭遇者可能是被大石頭壓住、夾在交錯的竹子中或者被發現在一堆荊棘中、以及做出平常人做不到的事，故傳說被『魍神』牽走，都會有一股無法理解的超自然力量伴隨著。」⁴⁵根據鍾氏採錄資料顯示「魍神」在迷惑人們之後，還會塞以牛糞及蚱蜢昆蟲等物，而「魍神」最怕的則有葛藤、屎尿、撒白米或是罵三字經。上述的「Tadatadah」同樣能迷惑人們，也懼怕屎尿。兩者可說相當類似。事實上，「Tadatadah」與「Lalimenah」的奇聞並非是晚近才出現的說法，早於日治時期花蓮港廳之調查中即有記載，但「Tadatadah」在記載中的形象類似鬼火，「Rarimenah」則接近於「魍神」。⁴⁶

關於這類具有強烈現實色彩的傳聞事件，通常事件的主人及地點皆具體於生活中存在，往往能密切地同現實聯結起來，雖已跳脫「傳說」的普遍定義，但同為口頭傳承的一種形式，安德明將其稱為「神奇傳聞」。他認為：「由於神奇傳聞所涉及的内容都是『發生在人們身邊的事件』，因此，它具有十分強烈的真實性和可信性，很容易讓講者和聽者都產生心靈的共鳴和情感的認同。同時，神奇傳聞的内容往往具有與日常生活狀態不盡相同甚至截然相反的『非常』的特性。這種與自己周圍的生活息息相關而又具有一定傳奇色彩的特徵，使得神奇傳聞既樂於為人們講述，又易於為人們所傾聽，也使它比一般口頭語言傳統在強化人們的觀念方面，具有更加強烈的影響力。」⁴⁷神奇傳聞中的真實因子即是它得以被講述的重要因素，它不僅有著奇異的魅力，同時也滿足了人類心靈中對於傳奇的渴望。

馬立雲部落中類似「魍神」的鬼見聞之所以與 Alikakay 的傳說相混淆的原因，可能在於 Alikakay 傳說流傳至南邊時，僅留下 Alikakay 危害族人的片斷情節，因而被歸為某種「鬼怪」。由於此一傳說早先有其根據地—美崙山，而愈往南的撒奇萊雅族遠離奇萊平原已久，故與美崙山的地緣性已

⁴⁵ 鍾愛玲：《徘徊在「鬼」「怪」之間：苗栗地區「魍神」傳說之研究》（新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006年），頁19。

⁴⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁73。

⁴⁷ 安德明：〈神奇傳聞：事件與功能〉《西北民族研究》第49期，2006年，頁138。

日漸模糊，而當地的「魍神」傳說又相當盛行，兩者都具有不可捉摸的非人性質，「Alikakay」便和「鬼」在口傳中被廣泛概括，甚而混為一談。

馬立雲部落的位置較為封閉，這類的奇聞軼事在光復初期相當盛行，而後在宗教信仰的影響下，族人對於這類奇聞軼事多半已鮮少談論，也普遍認為這類傳說在教會進駐後已不會發生，信仰的改變相對地造成口傳文化的改變，人們會避免講述這類怪力亂神的傳聞，且居住於馬立雲部落的撒奇萊雅族多半以教會為凝聚族群意識的重要場所⁴⁸，以基督教長老教會為例，牧師除了是教會信仰中心的靈魂人物，更致力於撒奇萊雅族語言及文化的復振，約略可見教會的力量在馬立雲部落所扮演的重要角色。

(四) Alikakay 傳說情節的思考

1. 他者的想像與主觀詮釋

前述日治時期的資料中，Alikakay 被認為「皮膚白皙，眼球如貓眼，頭髮長，鬚髯蓬茂掩住胸部，胸毛長至肚臍，手腳之毛濃密且長達寸餘，身高則高達丈餘。」而國福里的黃金文先生則說：「當時族人稱他們是 Alikakay，至於那是他們的名稱，還是稱他們巨人，我們就無從考據了。只知道 Alikakay 人高馬大，我們稱為巨人嘛。人高馬大，而且眼睛是藍色的，眼珠子是碧綠的，頭髮是金色的。(笑)」⁴⁹對照日治時期資料與近期採錄所得的說法，可見 Alikakay 傳說早先的確流傳著上述的傳說。

上述傳說中巨人的外在形象，與西方人的形象接近，Alikakay 是否可能為族人在真實生活中接觸了外來的異族群後，加以想像而產生的傳說？據調查，南勢阿美族與外國人接觸的時間點，約可追溯到 1630 年代的西班牙文獻記載，西班牙統治臺灣北部與東北部時，將此區域劃分為三省，其中 Turoboan 省包含的 12 個聚落，對照為南勢阿美聚落的有三處：Saquiraya(撒奇萊雅)、Chicasuan(七腳川)、Tataruman(荳蘭)⁵⁰。早在 Alikakay

⁴⁸ 馬立雲部落有基督教長老教會、天主教及真耶穌教三所教堂。

⁴⁹ 受訪者：黃金文 (Nowa watan) (男 61 歲 漢語)2007/04/15 花蓮市國福里。

⁵⁰ Borao, Jose Eugenio, "The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th-Century Spanish Sources.", 1993, 頁 105-106。轉引自康培德：《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》(臺北：稻鄉出版社，1999 年 12 月)，頁 32-33。

傳說被記錄的前 285 年左右，南勢群即與外來族群有所接觸。當時外族人到達花蓮並且接觸當地族群時，兩者可能經歷交流爭戰，爾後，隨著外族暫居及再度離開，留下的是當地族人對於異文化所產生的想像與自我詮釋。

蘇格蘭教會教育家兼宣教士伊德(George Ede)於 1890-1891 年至東海岸旅行時，即生動地記錄了原住民對於他們的好奇，他說：

當然我是很讓人好奇的對象。那些皮膚黝黑的觀望者沒辦法弄清我究竟是什麼。我的白皮膚和一般容貌，對他們來說似乎是個謎。他們很狡滑地溜到我的背後，從那個方向來看我的身體。而當我剛好略舉頭盔來擦額頭的汗時，他們拋舉手臂，發出極令人驚異的叫喊聲。⁵¹

對阿美族人而言，西方人特殊的外貌與身材，可能為突顯某些部份而產生了誇張性的流傳。民間傳說蘊含了歷史背景、區域社會的空間情景、民眾日常生活經歷、人我關係以及觀念、心態等多方面的信息，巨人 Alikakay 的流傳極有可能是在這樣的基礎上所產生。

2. 避邪靈物呈現的文化觀

Alikakay 對族人造成的困擾已讓人忍無可忍，使族人決定討伐。在日治時期的採錄資料中，南勢阿美族群經歷三次的進擊，才將 Alikakay 成功的驅趕離開。第一次是僅靠著族人團結的力量，但 Alikakay 拔毛化為數千戰士而遭擊退；第二次則將異臭的大樹 kalalaw 立於先頭進擊，仍未成功；直到第三次，族人以婦女月事之腰裙插於先頭，才使 Alikakay 投降，立約離去。Alikakay 的傳說普遍流傳於南勢阿美族部落及撒奇萊雅族，故事流傳至今，情節也產生了部份的變異性。近代阿美族與撒奇萊雅族所傳 Alikakay 傳說情節相近，僅於擊退 Alikakay 的方法略有不同。《台灣花蓮阿美族民間故事》七則採錄資料中⁵²，其中一則為李來旺先生所述，故列入撒奇萊雅族，再對照筆者採錄之撒奇萊雅族 Alikakay

⁵¹ 費德廉、羅效德編譯：《看見十九世紀台灣—十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》(臺北市：如果出版，大雁文化發行，2006 年 12 月)，頁 335。

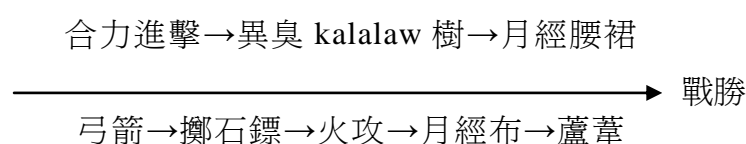
⁵² 七則採錄資料如下：〈趕走惡魔的勇士〉、〈阿拉嘎蓋的故事〉二則、〈計敗妖魔〉、〈捕捉阿拉嘎蓋〉、〈阿拉嘎蓋是怎麼被趕走的〉二則。

傳說，比較兩族擊退 Alikakay 的方式如下：

表 4-3 擊退 Alikakay 的方式比較表

阿美族	撒奇萊雅族
1.法術 (南昌村)	1.月經布 (山興里、馬立雲部落)
2.月經布竿 (南昌村二則)	2.放入咒語的糯米糕 (水璉村)
3.人以木棍打死 (花蓮市)	3.尿液竹筒 (國福里)
4.神教人設陷阱 (水璉村)	4.蘆葦 (北埔村)
5.以刀箭擊敗 (港口村)	5.弓箭→擲石鏢→火攻→月經布→蘆葦 (水璉村)

從日治時期至近期採錄資料的時間縱軸來看，同樣經歷多次進擊才成功的說法，為水璉部落李來旺先生所述。戰事的最先，部落內的年輕人分隊訓練，第一隊先以弓箭驅趕不成，第二隊再投擲石鏢不成，第三隊改以火攻亦不成功，而後巫師以女子的月經布綁於箭上，巨人雖然迴避了，但也沒有受傷，經一位老者托夢於頭目，以祭拜用的蘆葦法器對付魔鬼，終於使 Alikakay 投降，並於東海岸離開，為報答族人不殺之恩而教導祭儀，成為海祭的由來。⁵³前述傳說 4-9 與水璉村所傳與 Alikakay 爭戰的進擊歷程分列如下：



由此可見，日治時期至近年採錄的 Alikakay 傳說中，阿美族和撒奇萊雅族人驅趕 Alikakay 的方式大致歸為二類型：一為單純以武力制服巨人，如設陷阱或使用木棍、刀箭等武器，二為運用某種巨人害怕的特殊性物品，如法器或穢物，其中又以「月經布」為不同時間、不同地區族人的共同退敵物。月經被視為驅趕 Alikakay 的物品應非偶然，世界許多地方的原始文化思維裡，月經是帶著神秘性色彩的女性生理現象，人們因為不了解

⁵³ 金榮華：《台灣花蓮阿美族民間故事》，頁 61-67。由於故事傳承自撒奇萊雅族後裔李來旺先生的祖母，故納入撒奇萊雅族。

經血從何而來，經血被排出體外，故有污穢不潔的聯想，人們也自然易對月經產生恐懼、負面感覺及許多禁忌。弗雷澤（George Frazer, 1854-1941）曾指出：澳大利亞人相信婦女在月經期間使用過的東西會致人死亡，她們在這一期間被視為是危險的，可能汙染她們接觸的任何人和東西。⁵⁴大陸學者李金蓮從人類學的角度來看女性的月經，她表示：

婦女的經血被認為是一種特別厲害的污穢對象，月經血還具有特殊的魔力，普通男子害怕受到污染，而神靈尤其忌諱這種污染。月經血在某些場合成為避邪靈物，就是從人所厭物恐怕鬼怪也同樣如此的相似律推理而來的。⁵⁵

從人類社會的發展歷史來看，月經禁忌是普遍存在的，李金蓮認為，隨著母系社會文化的沒落，男性逐漸取代婦女的社會地位，經血也就被冠上了不潔的價值觀，體現於我們的宗教、文化等日常生活之中。

再者，以蘆葦⁵⁶作為擊退 Alikakay 的方法，亦可視為原始社會一種巫術靈物的運用。芒屬植物或蘆葦屬植物在原住民族驅邪或祭儀時的運用相當普遍，如賽夏族矮靈祭以結五節芒作界，布農族的巫師使用五節芒為儀式植物，而東海岸噶瑪蘭族巫師則使用當地的台灣蘆竹。⁵⁷據胡新生研究，古代中國即有「葦索」、「葦茭」等以蘆葦製成的繩索，可能是最早被用作辟邪靈物的蘆葦製品。傳說神荼、鬱壘曾用蘆葦繩索捆縛惡鬼，後來黃帝仿照此舉，創設了一系列法術，可見懸掛葦索禳除邪氣的法術早在夏代就已形成。古代巫師也常使用蘆葦製成葦杖、葦戟、葦矛等巫術武器刺殺鬼怪，或以葦矢射擊鬼怪，這些都屬於巫術靈物的一類。⁵⁸Alikakay 傳說中曾出現一種類似「葦矢」的武器，講述者說：「……頭目很難過，就坐在一顆大石頭上面沈思，聽到上面傳來一個聲音說，要把蘆葦做成一種箭，或

⁵⁴ 弗雷澤(George Frazer)：《金枝－巫術與宗教之研究》(臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年2月)，頁317-318。

⁵⁵ 李金蓮：〈女性、污穢與象徵：宗教人類學視野中的月經禁忌〉《宗教學研究》，(2006年3月)，頁153。

⁵⁶ 台灣共有七種芒屬植物，兩種蘆葦屬植物，兩者分別以五節芒及蘆葦最為常見。由於型態相似易混淆，尚不能確定學名，故依講述者所述一律稱為蘆葦。族語稱為「porong」。

⁵⁷ 黃啓瑞：《原味與市場－另一種 Amis* 植物人文的探究》(花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2000年)，頁104。

⁵⁸ 胡新生：〈中國古代巫術靈物與一般辟邪方法〉《歷史月刊》242期，(台北：歷史智庫出版，2008年3月)，頁42-44。

是斧頭的形狀，去跟 Alikakay 作戰，果然這些武器就把 Alikakay 打敗了。」⁵⁹運用葦矢的力量將 Alikakay 打敗，其中代表著此物所具有的巫術力量不容小覷。胡新生認為，一種植物被用作巫術靈物大致需要兩個條件：其一，它必須具有某種特殊的性能或某種重要的實用價值；其二，它必須與祭神活動、祭祀制度、神話傳說或某一重大歷史事件有所關聯。⁶⁰蘆葦作為驅趕 Alikakay 的重要法器實則有跡可循。

阿美族與撒奇萊雅族擊退 Alikakay 的不同方式，呈現了兩族不同的社會文化進程。阿美族的擊退方式集中於第一類「單純以武力制服巨人」，以人力和神力將巨人加以制服；撒奇萊雅族的擊退方式則集中於第二類「運用某種巨人害怕的特殊性物品」，諸如下咒的糯米糕、蘆葦法器、污穢的月經或尿。巫術的使用是較為原始的思維，而人力不能求諸神則是較為晚近的觀念，故撒奇萊雅族所流傳的 Alikakay 傳說可說較為古樸而原始。



圖 4-3 祭祀時使用的 porong⁶¹ (2009/06/05 黃嘉眉拍攝)

3. 強化傳說的教育功能

許多講述者敘述 Alikakay 傳說時，常會敘及小時候父母常以此則傳說

⁵⁹ 講述者：葛秋夫（男 55 歲 憲兵官校 任新城鄉鄉民代表 漢語講述），時間：2007/10/25，地點：新城鄉 北埔村家中，採錄：黃嘉眉、李岱融

⁶⁰ 胡新生：〈中國古代巫術靈物與一般辟邪方法〉，頁 53。

⁶¹ 將蘆葦捲成箭矢狀豎立於地上，以便祭祀神靈。參見臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁 29。

嚇唬他們，例如：「不乖的話，小心 Alikakay 會來抓你。」或是「再哭的話，會 Alikakay 把你吃掉哦！」等話語。每當小朋友貪於玩樂或是不乖的時候，大人常會藉此告誡甚至嚇唬頑皮的孩子，藉由 Alikakay 的恐怖形象來增強傳說的功能性。傳說不僅有著嚇阻與告誡的功能，對於族人合力趕走巨人的情節，有些講述者也會特別強調「一個部落只要親愛團結，就能贏過敵人」的社會價值觀，藉以凝聚族群團結。過去以族社為單位的社會組織裡，非常重視集體意識與團結的觀念，男子集會所就是凝聚族群力量的重要場所。部份傳說述及頭目帶領隊伍和男子分組訓練以打敗巨人的情節，強調了團結的族群意識。Alikakay 傳說在族人口耳相承中不斷的重新詮釋、增添與調整，藉此加強傳說背後的教育功能。

4. 各類解釋性傳說的附會

Alikakay 作為傳說的聚焦人物，不論是阿美族或撒奇萊雅族，許多的解釋性傳說都附會於 Alikakay 身上。筆者所採錄的傳說中，有許多情節早已跳脫普遍流傳的說法，有的將其附會於某一地名，有的則認為巫師的法力源自 Alikakay。相關傳說如下：

4-16 部落裡有三個太太，各生了二個 Alikakay 的兒子和一個女兒，兒子叫「都賴」、「嘎拜」，女兒的名字忘了。都賴體型很高大，但是很懶惰。一般農人會蓋一個放玉米、小米的倉庫，他就拿了擔子偷裝了兩座別人的倉庫要從南部運到這邊來，到了中興村時，因為絆到石頭跌倒了，他跌倒的地方到處都是小米，小米又被風吹到附近，因此就叫作「cihafayan」（吉嗨發安），就是米棧村鄰近的中興村。⁶²

4-17 Alikakay 有留下後代，他們的後代像外國人一樣，有點像荷蘭人，嘎造和里信是他們的後代，後來到了花蓮，因為 Alikakay 以前住過這裡，所以這個部落叫做吉拉卡樣。⁶³

⁶² 講述者：徐成丸(Tobah komod)(66 歲 漢語 大學畢 目前教授撒奇萊雅族語) 採錄者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/06/01，地點：花蓮市 忠烈祠，來源：小時候阿祖說的。

⁶³ 講述者：劉天來(Kolas Komod) (男 78 歲 族語講述 日文教育 5 年，轉讀國民學校畢業)、杜春妹(女 75 歲 未受教育)，翻譯者：張少清(Kolas Hayu)，採錄者：黃嘉眉、王人弘，時間：2008/7/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：父母。

4-18 Alikakay 欺負部落婦女後留下了和他一樣有自然力的後代，男的女的都有，就是我們的 misakawasay（巫師），大部份都是 Alikakay 和一般凡人結合的下一代。但並不是每一家都會出現這樣的人，它可能是隔代的，不用透過學習很自然的就有了法力。⁶⁴

除了撒奇萊雅族的 Alikakay 傳說中，對其神力有所著墨外，在《台灣花蓮阿美族民間故事》所收的 16 則提及 Alikakay 或是類似情節的巨人故事中，〈美崙山的由來〉、〈黑夜的由來〉、〈為什麼小孩子不參加捕魚節的活動〉、〈頭目的石頭〉、〈大力懶漢楊古意〉、〈美女巴奈〉⁶⁵等 6 則故事屬於附會性質的解釋性傳說，藉由巨人的神力解釋天體運行與地方風物。

當傳說故事聚焦於某一人物時，情節多以此一人物為中心轉移，這種民間創作的不自覺概括是典型人物被塑造的由來。日治時期的 Alikakay 主要擅長變身之術，拔手毛吹氣即可變出所要的人物，或變出數千個兵士、嬰兒的母親、婦人的丈夫等。而傳說流傳至今，在自然現象、地方風物、村落之名或日常生活上的許多解釋皆被附會於 Alikakay。這些傳說之中的主要情節多數並未重疊，僅有 Alikakay 之名仍存在於傳說中。由此也顯示 Alikakay 在其「具有神力」的形象被定位後，其流傳過程會隨著講述者的述說隨意而添加情節於此一角色與功能，因此傳說角色所負載的可能性在傳播過程中遂逐漸被加強。

二、大陰巨人

台灣原住民族中「大陰巨人」傳說故事流傳於泰雅、賽德克、卑南、賽夏、阿美、排灣、鄒族等部落。水璉村撒奇萊雅族流傳一則大生殖器巨人的故事，但不似 Alikakay 般具有濃厚的傳說性質。大要如下：

4-19 聽說村莊裡住著一個奇怪而高大的巨人，他的生殖器很長，常常藏在身上綁著，不知道幾公尺長。婦女每次洗衣服的時候，他一看到女孩子，就把生殖器放到婦女的前面。婦女看到說：「這是不是鰻魚，但又好像不是，因為會跳。」她抓起來就打下去，打得巨人痛得叫「噯呦」，婦女覺得好

⁶⁴ 講述者：張少清(Kolas Hayu)(男 35 歲 專科 漢語 曾任山興社區發展協會總幹事)採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：父叔輩所述。

⁶⁵ 參見金榮華：《台灣花蓮阿美族民間故事》(台北縣新店市：中國口傳文學學會，2001 年 10 月)。

像是人的聲音。有一次，他在洗澡的時候，被人家偷看到了大生殖器，知道就是他。他還喜歡到山上吃藤心，帶彈弓打獵。他吃的菜就是藤心、鳥類等。人家問他用什麼抓，他說彈弓。

有一次他到山上去，不曉得被什麼東西追趕，突然間從山上跑回來，一緊張，繞腰的生殖器就掉下來，拖在地上。很多正在工作的老人覺得奇怪，他怎麼跑那麼快，地上拖得長長的不知是什麼？以為是蛇之類的，就開始追它。有個好奇的農夫也跟在後面追，巨人回到家裡就開始收他的生殖器，農人一看，原來那是他的生殖器。生殖器上有很多藤心的刺，刺得巨人很痛，當巨人拔起刺時，藤心刺就變成了針。他想到村莊裡有很多人衣服都破了，他就把針送給了婦女，婦女們都搶著要，也很感謝，對他就有了好感。村莊每年都有娛樂比賽活動，婦女都會去參加跳舞，水璉要到豐田，那時候沒有橋，要走過一條河床。很多村人都出去玩，巨人沒有去，沒想到突然下起大雨，河水漲起來。等到他們從豐田回來的時候，沒有辦法過河回家。巨人就在河邊等著，把生殖器放下當作繩子說：「如果你們要回家就抓好。」他把村人一個個接回來，所以他對村莊有很大的貢獻，大家都很尊敬他。他過世以後，為了紀念他，就做了他最喜歡的彈弓。正因如此，有些人還會在彈弓裡做生殖器的樣子。⁶⁶

上述故事中的巨人，與其他族群的大生殖器巨人有著不同的形象，不但對村人有所貢獻，並且得人尊敬。據講述者表示，這則故事是大約在 11 歲時聽李來旺先生所說，印象相當深刻。李來旺先生在〈阿美族文學傳說〉中，記有一則「巫有特的故事」，情節較為簡略：

4-20 巫有特一直在深山裡成長，所以他的特殊並未被人發覺。年約十八時，因為在生理的變化，看到一群戲水的婦女時突然想入非非，於是將他的長生殖器潛入水中偷香，使得婦女們驚恐萬分。有一天，溪水突然暴漲，牧牛的孩童和婦女不及躲避被洪水沖走。附近工作的巫有特情急之下，把他的長生殖器拋入河中，要落水的人抓住。巫有特就這樣一把牧童和婦女救上岸來，但是當美麗的少女抓住這根繩子時，仍禁不住肉慾，變成一根像

⁶⁶ 講述者：宋德讓(Baiaw Bakah) (男 65 歲 國小退休教師 漢語) 採錄：劉秀美、黃嘉眉、李岱融，時間：2008/01/24，地點：壽豐鄉 水璉村，故事來源：約 11 歲聽李來旺先生說的。

原木般的硬棍。⁶⁷

由於李來旺先生早年曾擔任花蓮縣瑞西、月眉、秀林、太巴壠等多所國小校長，致力於阿美族文學與文化的記錄保存，此則故事的重點在於衍生出來的阿美族生活用語—「巫有特的生殖器能救人」，藉由故事情節表達一種隱喻的話語，運用於日常生活中。故事可能僅取其中主要解釋生活用語的部份情節，因而較於故事 4-19 的情節顯得簡單許多。

日治時期《番族慣習調查報告書》記載了阿美族太巴壠部落一則〈貝類出生之傳說〉，內容大要如下：

4-21 古時候，太巴壠有一個叫做 Owih 的人，他的陰莖長達丈餘，因此編製一籃，將陰莖彎曲放進籃裡後掛在脖子。由於他渡河或游泳時一再冒犯婦女，且受害者不在少數，因此社民一直等待報復的機會。一群年輕的年齡組織展開密謀，邀請 Owih 上山採集藤心，由 Owih 帶頭登爬進入深山，另一部分密謀者埋伏路邊，隊伍中故意落後的人突然叫喊：「敵番來襲！」且轉頭就逃，Owih 臉色大變，連忙轉身逃跑，但是山下懸崖酸峭、道路迂迴曲折，他的雙腳屢次踩空，掛在脖子的籃繩扯斷而散落一地，陰莖長長地拖曳在股間，肉破血滲，但在當下他亦無暇顧及，只能息塞眼眩地繼續往前奔。這時，埋伏在路邊的青年每人手拿一有刺的藤枝，當 Owih 經過面前時，一窩蜂地猛打他拖在後面的陰莖。Owih 被長在岩縫的樹根纏繞而受傷，最後不省人事昏倒於地。眾人因已發洩平日所積的鬱恨憤怒，便將他抬回家，之後行鳥獸散，各自返家。過了一陣子，他甦醒了，但陰莖已無完膚，無數的荊棘如毛般地站立其上，他只好忍痛一一拔除，集中置於籃裡隨水流走。而最長的刺（藤幹上之刺）變成 katafay（外形最長的尖形螺），次長的（同枝之刺）變成 pakeleday（外形最長的尖形螺），最短的（雜樹之刺）變成 patalko（外形較短的尖形螺）。以上三種貝類合稱為'alotoc 貝（河中或海中的尖形螺），煮這些貝時會產生和藤心一樣的藍色汁液，而且味道亦似藤心，此即源於上述的故事。⁶⁸

⁶⁷ 帝瓦伊撒耘(李來旺)：〈阿美族文學傳說〉《東部地區歷史與文化研討會》，(花蓮：東華大學，2000年11月)，頁10-1~10-16。文中並無註明故事來源。

⁶⁸ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁16-17。

上述太巴壠社之「Owih」音近於李來旺先生所述之「巫有特」，雖然其情節較為複雜，內容也不盡然相同，但可能為同一故事於流傳後產生的變異。傳說的重點在於說明某種貝類產生的原由，與現今著重於大陰人救人等事跡的故事主體並不相同，似乎有從傳說轉化為民間故事的跡象。傳說中表示藤心之刺在拔除後又變化為最長、次長、最短的三類尖形螺，顯示在當時這類螺貝可能相當普遍，各有不同的名稱。一般人對於這般細微的差異可能無法察覺，但許多原住民族對於生活中許多相似生物，往往能作細微的區別。大衛·克里斯托曾表示，澳洲原住民的語言早於西方生物分類訂定種名之前，就已對相似的物種有了不同的稱謂，其觀察如下：

畜牧、農耕、植物、藥物等等領域，許多民族都以語言作為指引觀察方向、詮釋觀察所得的憑藉，而他們用的方法，比起西方傳統的經驗觀察法，效用更好，收穫更多。以植物為例好了，兩株植物西方人觀察了半天，可能根本看不出二者有何明顯的差別。但是，改用本土民族的語言，就會發現這兩株植物名稱不同，也就說，他們認為這兩株植物分屬不同的品種，或有不同的生態功能。⁶⁹

如同前述故事情節中，藤心刺化生尖形螺後，講述者能夠輕易地說明最長的 *katafay*、次長的 *pakeleday*、最短的 *patalko* 三種尖形螺的不同，足見這類海河中的貝殼在原住民的眼中確實有細微的不同，而被賦予不同的指稱，作為教導下一代生活知識的重要教材。

大陰巨人的傳說從日治時期的太巴壠社至撒奇萊雅水璉部落，傳說情節已產生了變化，從可見資料的來源觀察，此則傳說可能本為阿美族所流傳。太巴壠社的傳說主要為解釋水中不同貝類的來源，而李來旺先生書中所載則未言明來源，僅表示與阿美族生活用語「巫有特的生殖器能救人」的解釋有關，上述二則傳說或多或少皆涉及大陰巨人的色欲呈現。相較於日治時期較為血腥的情節，水璉部落所採錄的情節則顯得詼諧有趣，大陰人之陰莖被不知情者當作鰻魚或蛇而追打，陰莖上的刺拔下來後變成針，成為婦女喜愛的小物；又於河水暴漲時救起許多村民，對村落具有貢獻。最初記載中人見人厭的 *Owih*，經流傳演變後卻成為對村民具有貢獻的巫

⁶⁹ 大衛·克里斯托(David Crystal)著；周蔚譯：《語言的死亡》(台北：貓頭鷹，2001年3月)，頁119-120。

有特。講述者結合了過去水璉到豐田交通不便的過往歷史，同時增加了趣味性與娛樂性，大陰巨人涉及「色欲」的負面形象被淡化甚至消失了。

水璉部落講述者宋德讓先生所承故事來源為李來旺先生，既為同一故事講述來源，內容變異原因為何？是值得考察的。根據宋氏的說法，他聽李來旺講述這則故事的年齡為十一歲左右，李氏身為初等教育者，講述此則故事時應考慮了故事接受者的年齡，因此隱去故事中大陰巨人令人厭惡且涉及隱諱的性事情節，以娛樂及趣味為取向，著重於其「以生殖器搭橋救人」的善意情節，因而故事情節產生了變化。

三、巨人傳說的意象表現

臺灣原住民流傳的巨人傳說中，巨人對於族人往往具有威脅性，「貪吃好色」是他們的特性，上述的 Alikakay 和大陰巨人二者皆然，誠如李福清所說：「絕大部分台灣原住民巨人故事中巨人性格的特徵是饑餓與性慾，即原始人兩個最基本元素的生理功能。」⁷⁰饑餓和性慾是人性最原始的本我需求，它所代表的各是「生存」與「生產力」兩者，是人類得以繼續生存繁衍的必要條件。美國人類學家 P.R.桑迪曾說：

這種披著不同的文化外衣的恐懼，很可能是一種文化上的普遍性，它作為人們對飢餓的反社會力量的擔心的某種回應，出現在所有的社會之中。……食人妖怪可能是這麼一種怪物，即，它在群居生活可能存在之前必須被征服，……。⁷¹

巨人食嬰或冒犯婦女等行爲，是引起族人憤怒並欲消滅他們的主要原因。雖然這是人類最原初的生理需求，但當族群社會中的倫理規範已然成形，人性的慾望則必須受團體社會的道德意識所約制，違反者不能被容於族群之中，他們以對比的形象出現，用以界定社會的人性規範，無論是憨笨或貪食好色的巨人形象，最終必為族人所征服，此皆具有社會進程的脈絡可循。

⁷⁰ 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年1月初版），頁225。

⁷¹ 佩吉·里夫斯·桑迪(Peggy Reeves Sanday)著、鄭元者譯：《神聖的飢餓—作為文化系統的食人俗》（北京：中央編譯出版社，2003年10月），頁154。

在現實社會環境中，巨人的存在形成一種衝突與對比，從巨人的行為舉止與樣貌特徵看來，可說是不為社會所認同的文化模式，但巨人故事卻存在於許多民族的神話故事中，是全世界皆存在的母題，如西方希臘神話中的獨眼巨人及東方中國筆記小說中的海島巨人故事，這些巨人故事會於各地流傳著，可能代表著人類共同存在的心理。心理學家榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)即曾對於人類思想感情的基本形式提出「原型」理論：

原始意象或者原型是一種形象（無論這形象是魔鬼，是一個人還是一個過程），它是歷史進程中不斷發生並且顯現於創造性幻想得到自由表現的任何地方。因此，它本質上是一種神話形象。當我們進一步考察這些意象時，我們發現，它們為我們祖先的無數類型的經驗提供形式。可以這樣說，它們是同一類型的無數經驗的心理殘跡。⁷²

心理原型即是原始心理意象中的類型之一，若以此觀點來探討巨人故事的廣泛流傳，則能瞭解人類原始心理思維的共通與奧妙之處。

第三節 小結

綜觀撒奇萊雅族的異人傳說，主要可分為神人 **Butong** 與巨人 **Alikakay** 及大陰巨人三類，從日治時期至今仍有所流傳。然因撒奇萊雅族與阿美族兩族在文化與居地密切的關聯性，兩族所流傳的異人傳說自有其同質性，但因各族文化仍有差距，傳說也適度的反映了不同的文化內涵。

一、首先就神人傳說而言，撒奇萊雅族傳說中的神人 **Butong** 扮演著文化英雄的角色。陳建憲論及文化英雄曾說：「文化英雄雖然具有神的某些屬性和威力，但他們本身卻是人，確切地說，是具有神性的人，其所代表的是民族集體力量的投影，亦是反映人類對於自然的初步征服。」⁷³ 傳說中的 **Butong** 是來自天上的神人不是凡人，雖然不完全符合陳氏所說的文化英雄背景，但卻具有文化英雄的本質。**Butong** 教導族人播種及收穫的方法，而他所開墾的田地以及捕魚的池塘即成為日後撒奇萊雅族人耕種及漁撈的區域範圍，更被視為「務農的祖先」而祭拜。阿美族南勢群、秀姑

⁷² 榮格原著；鴻鈞譯：《榮格分析心理學》（台北：結構群，1990年9月），頁106。

⁷³ 陳建憲：《神話解讀》（武漢：湖北教育出版社，1997），頁4。

巒群、海岸群同樣有關此神人耕地的傳說，但除了鄰近的南勢群的傳說較為雷同外，秀姑巒群與海岸群的傳說均無 **Butong** 與太太登天回家的情節，相對也就沒有後續衍生的動物起源傳說。且秀姑巒群流傳的傳說中，神人雖能以神力耕地，但也常對社人有惡作劇的行為，社眾因懼其神力，自然存在著敬畏的心情，故其祭拜的原因並不同於撒奇萊雅族將其視為先祖，而是害怕神人作祟使然。而附會於神人 **Butong** 的掃叭石柱傳說，撒奇萊雅族偏重的是 **Butong** 個人神蹟，阿美族偏重於氏族歷史，文化環境的區別，相同傳說在詮釋觀點的不同下呈現的傳說面貌自然有所不同。

二、多數的 **Alikakay** 傳說中，多以 **Alikakay** 穴居地為美崙山，但吉拉卡樣部落卻認為傳說發生地為在部落的第八鄰⁷⁴，傳說地點的轉變除了可能與當地出土大批石器遺物有關外，吉拉卡樣地點相去美崙山較遠，傳說的流傳缺乏想像結合的地貌，其穩定性自然降低，因此當傳說地有了足以附會的地、物，傳說結合的敘述中心自然會產生轉移。相較於其他部落，磯崎及馬立雲部落的 **Alikakay** 傳說則顯得片斷而不完整。

三、撒奇萊雅族的巨人傳說與阿美族差異不大。但較特別的是，撒奇萊雅族的 **Alikakay** 傳說內容，愈往南方的部落，其情節變異性愈大，甚至與其他的鬼怪見聞相混淆，原來傳說的內容完全消失。究其原因也許是南部聚落離開最初的傳說核心「美崙山」較為久遠，傳說僅保留「**Alikakay**」鬼怪的刻版印象，故與當地盛傳的魍神傳說相混淆，留下了特殊的神奇傳聞。另外一則大陰巨人的傳說，前文論及從日治時期太巴壠部落所傳的「**Owih**」，到光復以後的「巫有特」，再流傳於水璉部落，則此故事來自阿美族部落的可能性極高。

口傳故事在與鄰近族群的交互流傳中，在文化融攝的情況下，變異性是必然的現象。變異的原因除了遺忘和合理化之外，更重要的是與族群文化相涉的部分，如神人傳說中，撒奇萊雅族與阿美族相異的神人形象，及族人祭拜神人的原因便迥然不同；而巨人 **Alikakay** 的傳說，除了花蓮市的傳說變異不大，並與阿美族雷同外，在山興、馬立雲、水璉等各部落的流傳過程中，各自產生了不同的區域特質，故在同一傳說框架中，仍可發現

⁷⁴ 劉天來（男 78 歲 族語講述 日文教育 5 年，轉讀國民學校畢業）、張少清（男 35 歲 專科 漢語 曾任山興社區發展協會總幹事）所述。。

兩族傳說各自顯現的差異及特色。

第五章 異事及地名、事物起源傳說

撒奇萊雅族傳說中述及異事傳說以女人島爲主，日治時期至今皆有相關採錄資料，阿美族亦流傳甚廣；再者，地名及事物起源傳說日治時期文獻記錄所記甚少，因此以現今採錄資料爲主。

第一節 異事傳說—女人島

許多民族的神話傳說中，都曾出現過女子國、女人之地或女人島的傳說，臺灣原住民屬泰雅、賽德克、太魯閣、阿美、撒奇萊雅、排灣、雅美、布農、賽夏等族有女人部落傳說¹，撒奇萊雅族所傳最廣泛的則是「女人島」的說法。以下以日治時期及光復後撒奇萊雅族與阿美族各社傳說爲探討對象，分析傳說流傳的各自變化及兩族相互影響的可能層面。

一、日治時期記載之女人島傳說

(一) 撒奇萊雅族及阿美族各社傳說

依據《蕃族調查報告書》所載，日治時期歸化社（今撒奇萊雅族）有如下傳說：

5-1 古時候有一個人名叫 Maciwciw，有一天他到河川捕魚，腳沒站穩，不小心就掉進河裡，且隨著激流被沖到海上。Maciwciw 大喊救命，卻無人應聲，只聽到海浪衝擊岸邊的聲音。無奈的 Maciwciw 只好在海浪中漂浮，直到黃昏，Maciwciw 突然覺得遙遠的水平線處似乎有座小島，於是拖著疲憊的身體游了過去，可是怎麼游都游不到似的，心想與其消耗體力，不如聽天由命，繼續漂浮在水面仰望蒼天吧！不久之後，Maciwciw 聽到人的聲音，轉頭一望，原來已近陸地，且岸上有很多人正指著他說話。他想即使那是食人島，也總比在海上葬身魚腹好，於是擺動手腳游到了岸邊，當其上岸後卻發現島上竟無男人，只有女人。女人們如獲至寶似地圍繞在他的身邊。之後，一邊將他帶到美輪美奐的宮殿、一邊討論著該把這珍貴

¹ 參見李福清：《從神話到鬼話》，（台中：晨星出版，1998年1月），頁186。另將賽德克、太魯閣、撒奇萊雅族從泛泰雅及阿美族中獨立出來。

的男人許配給誰當丈夫，而且還對他毛手毛腳的。

這座女人島稱為 Falaysan，此處有堆積如山的山珍海味，Maciwciw 甫在此住下，便覺得樂不思蜀，但時間一久，思鄉之情卻油然而起。一天，Maciwciw 還偷偷地跑到海邊，眺望那遙遠的故鄉並感嘆：「哎呀！我的妻呀，我的母啊，不知現在如何？若無這大海的阻隔，我即可和千萬里外的母親、妻子見面。」此時，水面突然出現一修大鯨魚，對 Maciwciw 說：「難怪你要感傷，爬到我的背上吧！我帶你歸返故鄉。」Maciwciw 高興地立刻祭祀神靈，並跳上鯨背。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。家人告訴他說：「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。」鯨魚將 Maciwciw 送上岸時曾說：「五天後要帶著五頭豬、五甕酒、五串檳榔到海邊祭祀。」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。²

上述撒奇萊雅族的女人島傳說，與他族女子國、女人之地傳說內容不同。阿美、排灣族傳說男子在其地被作動物飼養，而泰雅、太魯閣、賽德克、布農、賽夏等族則有男子被強行交媾後憔悴而亡等情節。³撒奇萊雅族的傳說中，男子不但未被殺害，反而住著美輪美奐的宮殿，被款以山珍海味，樂不思蜀，後因日久思鄉才由鯨魚帶他回故鄉。女人島不似他族傳說充滿驚懼與死亡，反倒類似一處溫柔鄉。

阿美族傳說同樣以女人島為主要說法，流傳於南勢群的里漏社、荳蘭社以及秀姑巒群的奇密社、太巴塢等社。《蕃族慣習調查報告書》所載的里漏社女人島傳說內容大要為：

² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，頁 93-94；佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》，頁 591-593；鈴木作太郎著；陳萬春譯：《臺灣蕃人的口述傳說》，頁 69-71 有相同記載。

³ 參見佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》（台北：南天書局，1996 年 6 月二刷），頁 593-594、600-606。

5-2 Maciwciw 被巨鯨吞入腹中後，游至女人島，被視為豬而餵食，又因食物中混有小刀得以斷藤逃出，由一隻名為「saying」的大魚帶回故鄉，並藉此說明里漏社五年一次的祭祀由此而來，以及社中仿製獨木舟用以紀念他。⁴

另一則傳說解釋了里漏社五年一祭的由來，為古野清人 1931 年左右於里漏社採錄所記：

5-3 Maciwciw 到河川撿柴，醒來身處大魚口中，燃柴時魚因不堪受熱而飛至某島山丘，島上女人將他視為豬飼養，逃脫後由一隻名為「sainin」的大魚載他回故鄉，時空已過多年。sainin 要求他酬以五隻豬、五塊白色圓形麻糬、五串檳榔。五日後 Maciwciw 依約祭謝，此後里漏社每五年一祭。⁵

荳蘭社則傳說：

5-4 沙達宛到河川撿柴，被沖到海上，漂到女人島（falaysan），女人將他視為豬，等養肥時殺食。由於飼主心儀於他，懷孕後生出一男，社人對於男根感到奇怪而拉扯，嬰孩因而死亡。他逃脫後讓海神「馬久久」化身而成的鯨魚捎回家，以一隻白雞、麻糬五塊、豬肺祭祀，此後社內的祭儀之事也依其辦理。沙達宛還交待他死後的膽要拿去海上給馬久久看，當沙達宛死後，家人將膽丟入海裡，海水之所以味鹹、呈藍色，據說是因為沙達宛的膽所致。⁶

傳說解釋了海水之所以味鹹、色藍的原因，是由於沙達宛的膽被丟入海裡。

秀姑巒群的女人島傳說見於太巴壠社及奇密社。太巴壠社傳說內容如下：

⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》（卑南族、阿美族），（臺北市：中研院民族學研究所，2000 年 11 月），頁 18-20。

⁵ 古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》（臺北市：原民文化，2000 年 5 月），頁 229-231。

⁶ 小川尚義、淺井惠倫《原語による臺灣高砂族傳說集》台北帝國大學語言學研究所，1935 年，頁 538-544。譯文參考：陳萬春。

5-5 一男子捕魚時掉入水中，漂到女人島，島人以為是豬而飼養著，某日男子憔悴地來到海岸，讓鯨魚揹他回家。男子則以酒、麻糬、檳榔等供物置於草蓆，鯨魚推起沖天巨浪拿走供物。社人認為今日拍岸的波浪會有漲落，即為草蓆之故，且當時架設在火燒島和本島間的橋也因此巨浪而毀塌。⁷

奇密社則傳說：

5-6 沙達宛乘竹筏捕魚，登陸一座海島，而島原來是一隻鯨魚，他待鯨魚游行時，跳到另一個島，是女人島。女子先是以美食款待，他則高興的填滿肚子，但又發現女子只吸食熱氣，沒有上下兩門(嘴巴、肛門)。隔日待遇轉變，被餵以樹根、草根，是因他沒有吸食熱氣，貪圖美食的結果。他逃脫後，坐上鯨魚之背回家，以石磨證明自己是沙達宛，社人則宰豬、搗麻糬供在海邊酬謝鯨魚，因此今日在粟米除草期，頭目會製鹽水、宰豬、搗麻糬，放入河水中祭鯨魚。⁸

茲將日治時期歸化社與阿美族各社所傳女人島傳說情節比較表列於後：

表 5-1 日治時期撒奇萊雅族與阿美族女人島傳說主要情節表

族別	流傳族社	主角名稱	島上際遇	離島方式	祭祀酬禮	解釋事項
撒奇萊雅族	歸化社	Maciw ciw	女人們如獲至寶，被帶往美輪美奐的宮殿，有堆積如山的山珍海味	鯨魚送回	五天後要帶著五頭豬、五甕酒、五串檳榔到海邊祭祀	鯨魚傳授造船之術

⁷ 佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》，頁 594-595。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：《番族調查報告書》(7)(阿美族奇密社、太巴塑社、馬太鞍社、海岸蕃)，1914 年 3 月，頁 169 有相同記載。

⁸ 佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》，頁 593-594。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：《番族調查報告書》(7)，1914 年 3 月，頁 75-77 有相同記載。

南勢阿美族	里漏社 (一)	Maciw ciw	女人將他視豬，待養肥時殺食	大魚 saying 送回	供豬五頭、白雞五隻、糯飯五籠、粟飯五籠	1. 五年一次之祭祀 2. 社人仿製保存獨木舟用以紀念他
	里漏社 (二)	Maciw ciw	島上女人對此長尾巴的人感到珍奇，將他視為豬飼養	大魚 sainin 送回	sainin 要求酬以五隻豬、五塊白色圓形麻糬、五串檳榔，五日後依約祭謝	每五年一祭，在11月左右舉行
	荳蘭社	沙達宛	女人將他視豬，待養肥時殺食，飼主心儀他，懷孕後生一男，社人奇怪地拉扯男根，因此孩子死了	鯨魚為海神，名為「馬久久」	以一隻白雞、麻糬五塊、豬肺祭祀，其後蕃社的祭事依其辦理	海水之味鹹、色藍，乃因沙達宛的膽
秀姑巒阿美族	太巴塢社	男子	以為豬而飼養	鯨魚送回	以酒、麻糬、檳榔等供物置於草蓆	1. 波浪有漲落，為草蓆之故 2. 架設在火燒島和本島間的橋因此巨浪而毀塌
	奇密社	沙達宛	女子先是以美食款待，他高興的填滿肚子，發現女子只吸食熱氣。隔日待遇轉變，被餵以樹根、草根。	鯨魚送回	社人宰豬、搗麻糬供在海邊酬謝鯨魚	粟米除草期，頭目會製鹽水、宰豬、搗麻糬，放入河水中祭鯨魚

(二) 歸化社受里漏社影響的可能性

日治時期撒奇萊雅族「女人島傳說」較接近於阿美族里漏社，除了主角名一致為「Maciwciw」外，其祭祀供品數量同樣圍繞著數字「五」。據李宜澤針對里漏社祭儀行動的研究指出，東昌村（今里漏社）所見各種儀式裡，數量「五」的意義依然不斷地被重複提醒，他們認為「五」

是屬於神靈的數目，也是和祖先最親近的數字。⁹據此，歸化社的傳說是否可能受到里漏社的影響呢？

里漏社的二則女人島傳說與阿美族其他社群較大的區別即在於與祭儀由來傳說的關聯。依據古野清人 1931 年左右的調查：里漏社十三個氏族之一「Misa-paraai」¹⁰（米沙帕拉愛伊），即是每年祭祀「Maciwciw」的祭司家族。此祭典每五年一次，在 11 月左右舉行，全社男子須各帶一塊白色圓形麻糬，又祭主家有二戶，每戶要帶一隻豬、五塊白色麻糬，一串檳榔前往。酒要一一裝入陶器中，新編成的組要準備三隻豬、三串檳榔、三瓶陶器裝的酒，參加祭儀，在名叫「沙帕拉安」的地方集合，將五頭豬、五塊麻糬、五瓶陶器裝的酒、五串檳榔及「齊烏坎」¹¹放在那裡，面向東方的 *sainin* 舉行祭祀。因祭主為 *Maciwciw* 的子孫，故也包含了祭祀祖先的心意，祈求部落每個人身體健康，於海岸、河邊能採集到上等的木材等。結束後，祭主與各組的豬分別宰殺，祭主再帶領所有的人一同前往海邊，說：「我要到海邊祭出自己的豬隻肝臟，大家一起吧！」小跑步到浪潮停止的地方，請神享用。人們相信如果不到海水邊，海浪就會湧進祭主所站的地方。祭主對海說：「這裡是海陸的界線，將不要超過此界線。」祭儀結束回部落後，則分配豬肉，各自回家¹²。但同文中又指出：「隨著部落社會的變遷，特定的祭儀逐漸被輕視，或變為無用，所以即使到日本時代仍保有 *ngasau*（筆者按：氏族），但卻已經不舉行特定的祭儀了。因此 *ngasau* 本身，也逐漸為社眾所忘卻。」¹³由上述記錄可知，當時阿美族大部份的族社已不舉辦特定祭儀，但由於里漏社主祭「Misa-paraai」氏族據稱為 *Maciwciw* 的子孫，所以社內仍然存有相當明確的祭儀形式。里漏社女人島傳說解釋了祭儀之因，在傳說代代傳承的互動下，里漏社的祭儀相對較具穩定性。

⁹ 李宜澤：《祭儀行動下的神話思惟——花蓮縣東昌村阿美族巫信仰研究》（花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1988 年 6 月），頁 168-171。

¹⁰ 在古野調查之前，「Misa-paraai」氏族本有二家，但由於分家或無子嗣的關係，當時已斷絕為一家。此處所謂的氏族（*ngasau*）是指擁有祭司性特權的神聖家族，其權利絕對不可以讓渡給他人。

¹¹ 據稱為一種陶器，常使用在祭祀活動上。參見同註 5，頁 186。

¹² 古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》，頁 225-231。古野甚至猜測 *sainin* 可能不是魚，而是阿里嘎蓋，因為阿里嘎蓋喜歡肝的緣故。

¹³ 古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》，頁 239。

歸化社的傳說雖然具備了里漏社傳說中有關「五」的神聖性數字，但因缺乏與傳說對應的祭儀活動，因此傳說並未與祭儀說法聯結。從歸化社女人島傳述及與五相關的「五天後要帶著五頭豬、五甕酒、五串檳榔到海邊祭祀」的情節看來，傳說保留了「五」的神靈數字，卻無祭儀對應，傳說受里漏社影響的可能性相當大。

二、光復後採錄之女人島傳說

(一) 女人島傳說的流傳

撒奇萊雅族的現代採錄資料中，有關女人島傳說僅見於水璉部落，其他部落相關傳說並不普遍。其內容大要如下：

5-7 從前有一個小孩子叫馬久久（又有說是鯨魚叫馬久久）¹⁴，從小就很乖巧，很會思考及察顏觀色，這孩子十分聰明，但是體弱多病，也受到家人的關愛。有一天，哥哥帶他去山上砍木材，他們自己帶了飯包在山上吃。中午時突然下大雨，秀姑巒溪¹⁵暴漲，河水漲到沒有辦法過河。那個溪叫「dalawalaw」就是現在的花蓮溪（小河叫「salawit」）。他們想要強渡河回家，但是馬久久身體不好，年紀又小，在途中就被水沖走了。

馬久久抱著一個浮木，在海上昏昏睡睡的經過好幾日，後來漂到一個叫「falaisan」¹⁶的地方。島上的女人都圍過來看他，可是馬久久和他們不同，尿尿的地方看起來不一樣。她們想：「這是什麼怪物呀！」

在 falaisan 島上生出來的女人會被保留，男人會被殺掉。只有女王看過男人，島上也是有幾個男人是負責傳宗接代的。後來馬久久被帶去見國王，國王雖知道這是男人，但她不能在人民的面前說出來，她說：「這是不同的動物，又是從水裡上來的，一定是動物類，我們把他養大，像

¹⁴ 講述者曾說明：「不確定馬久久是人還是神，但現在我們統一人性化，說是馬久久這個人。」

¹⁵ 從地形表現之特點上分析，花蓮溪與秀姑巒溪本屬同一河系，後來上游為源自大港口之溪流奪取其流量而形成秀姑巒溪河系，古花蓮溪自瑞穗轉而東流穿過海岸山脈入海。

¹⁶ falaisan 為「高粱」之意。

養豬一樣，殺來吃。」馬久久被關的地方也有好幾個不同的男人，是她們抓回來的俘虜，用來傳宗接代的。

馬久久很會觀察，他發現每個月月圓時就有男人會被抓走，從此不再回來。當他們被養肥後就會被殺。他和負責飼養他們的衛兵接觸幾個月後也學了些她們的語言，但他並不開口講話。有一天，他撿到一把剖檳榔用的小刀，跟辣椒一樣大小。糊塗的兵也沒去找，他就藏了起來。馬久久計畫逃亡，每天都把土弄鬆，再填回去。經過每天的觀察，他瞭解部落的生活型態，知道她們飲酒歡樂時戒心最低。他沒有將食物全部吃完，而是晾乾藏起來，所以他一直長不肥。

不知經過了多少年，有一次他趁著士兵歡樂酒醉的時候跑出去，但是沒有直接逃往海邊，在分叉路時躲在樹上。第二天，士兵發現了，開始敲鑼打鼓。馬久久知道是來找他。在叉路的時候，狗一直叫，但是找不到馬久久，等到士兵走了，他還是沒有下來，直到晚上，躲躲藏藏的來到海邊。但是到了海邊，什麼也沒有，他也不知方向，後來被人發現了，他就往海裡跳，拚命的游，直到鏢射不到為止。突然，他聽到一個聲音，馬久久……馬久久……。原來是一隻很大的鯨魚，牠說：「不要怕，我帶你回去。我是海龍王的化身，我來救你，你騎到我背上，抓住我的背鰭，當你要換氣的時候就用嘴巴咬，我有感覺就會浮上來給你換氣。」

不知經過了多久，回到了部落，鯨魚將水璉部落掃了一處海灣，成為三面環山，一面向海的地形，就是被魚尾巴打到的。有人說花蓮港附近是鯨魚第一次停留時打到的，所以變成一個凹的地型¹⁷。可是馬久久說：「這好像不是我的部落。有出海口的才是我的部落。」才又找到他真正的部落。他回到部落卻沒有人認識他，他說出爸爸的名字，別人指點他，他回到家，家人說：「馬久久早就死了，被大海漂走了，你怎麼可能是馬久久？」他說：「你不信的話，去床鋪下第幾塊地方，有個磨刀石是我放的。」他把失蹤的過程講給老人聽，他說：「鯨魚救我上來，牠要求十個小罐的甕、檳榔一耳（整

¹⁷ 蔡火坤說是吉飽干部落到飛機場一帶，那兒是填土過的。美崙工業區是填土過的，本來是一個湖。

個一串割下來，不能掉下一粒)，還有酒、三個芒草結、像臉盆一樣大的糯米糕（都論）。」第一次，馬久久失信於海龍王，海龍王生氣而起浪。他發現後趕快和族人講，海才風平浪靜。由於馬久久沒有做到海龍王的要求，海龍王就派了一個海龜上岸，海龜要馬久久去道歉，不去的話會有天災。海龜說：「我可以戴你去找海龍王，如果你要呼吸的話，就拉我的耳朵，如果你想到早點到海龍宮，就拉我的尾巴。」所以我們如果抓到海龜，不管往哪方向擺，牠一定往東。後來全村的人就一起祭拜海龍王 kafit，祭拜的時候，突然一個大浪打來，整個祭品被浪帶走。馬久久在去世之前說：「以後你們要記得感恩，每年的五、六月份，海龍王會保護你們捕魚。」就把他當作我們的三位神之一。海神祭就是這樣來的。¹⁸

這則故事情節相當豐富，除了具備馬久久漂至女人島的原有情節外，尚增添了鯨魚尾巴於部落掃出海灣以及海龜必朝東方而行的說法。講述者蔡金木先生曾表示，這則傳說的說法很多，據傳來自奇美部落，有主角名叫「馬久久」或海神化身的鯨魚名叫「馬久久」的不同說法。顯示講述者在過去即聽聞過許多不一樣的女人島傳說，經過層累的情節而產生細膩的表述，形成情節豐富的說法。日治時期的女人島傳說，一般只敘述主角到達島上後，島上女子將他視為異類，而這則採錄傳說首見「女王」的說法。李福清曾指出：「初民的社會無國家概念，所以台灣原住民只有女人社、女人部落或女人之島的故事。」¹⁹他說明「女人國」的說法所以未見於臺灣原住民族，是因為其社會組織形態尚未形成國家體系。不同的民族中具有不同的政治組織形式，是社會借以維持秩序並減少失序的手段，又分為隊群、部落、酋邦、及國家四類型；前二類是非集權的組織，每個群體在經濟與政治上皆相當自主。隨著人口增長，社會生活漸趨複雜，對某些個體或群體來說，實施控制的機會增加後，政治權力漸集中於個人或不可分割的國家實體機構，則形成後兩類集權組織²⁰。上述情節中，女王與女兵的從屬關係是近期採錄才出現的說法，

¹⁸ 講述者：蔡金木（男 56 歲 高職畢 公務員退休）採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/12/09，地點：壽豐鄉 水璉村，來源：外公及媽媽。

¹⁹ 李福清：《從神話到鬼話》，頁 206。

²⁰ 【美】William A·Haviland 著；瞿鐵鵬、張鈺譯：《文化人類學》（上海：上海社會科學學院，2005 年第十版），頁 350-359。

應為傳說進入酋邦的社會組織形態後所形成的思維轉化。

有關撒奇萊雅族所採錄的女人島傳說普遍流傳於水璉村，但其他部落在近期採錄資料中卻不曾採得。除了上述採錄自水璉村的傳說外，文獻記錄中亦有相關記載，在李來旺《阿美族神話故事》中所載內容大要如下：

5-8 馬久久每日上山工作，大雨時被洪水沖至海上，漂到一處長滿高粱之地，是女人島(falaysan)，島上女王將他視動物，打算養肥時殺食，但有位善良的女兵將餐盒中藏入小刀，使他得以鋸斷鐵欄逃出，讓鯨魚將他捎回家，但是故鄉人事已非，只有一老人依稀記得他是誰。馬久久之後以酒、檳榔、三塊糯米糕告祭他的恩人及家人，據說此為海祭的由來。²¹

明立國在《台灣原住民族祭禮》中也以部族所流傳的傳說解釋海祭的由來，內容大要如下：

5-9 有兩兄弟上山砍蘆葦，下大雨時河水暴漲，他們在過河時被沖入海中，而哥哥馬久久飄至一座女人島「巴拉山」，女人只給他吃地瓜皮。六年後，他無意間拾到小刀，得以逃脫，海中大魚(海中的神)帶他回故鄉，大魚要求用檳榔、荖葉、糯米飯、糯米團、酒及美女獻祭，否則淹沒全村，牠激起海浪拍打岸邊，相傳此為海浪由來。²²

另外，金榮華《台灣花蓮阿美族民間故事》中，有與前項傳說為同一講述者—王金村，他在相隔數年後的講述內容則缺少了故事主人翁之名以及大魚要求祭品的情節，也沒有「相傳此為海浪由來」的說法，內容較為簡略。²³

由上述採錄資料可知，光復以後的女人島傳說廣泛流傳於水璉村。由於水璉村族群的組成相當多元，包含撒奇萊雅族、阿美族、閩南族群與外省族群等，撒奇萊雅族約占水璉村人口之五分之三。²⁴除筆者的採錄資料出自

²¹ 李來旺：《阿美族神話故事》(臺東市：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月)，頁35-43。

²² 明立國：《台灣原住民族祭禮》(台北：臺原出版社，1996年12月)，頁86-88。

²³ 金榮華：《台灣花蓮阿美族民間故事》(台北縣：中國口傳文學學會，2001年10月)，頁83。

²⁴ 張宇欣：《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》(花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007年12月)，頁154。

撒奇萊雅族人講述外，其餘三則傳說都歸屬為阿美族的故事，無法確定在撒奇萊雅族正名後，這幾則故事講述人的族屬或故事來源，然而筆者所採錄的水璉村撒奇萊雅族的講述者曾言明女人島傳說可能來自奇美部落，從正名後的撒奇萊雅族聚落採錄成果觀察，除了水璉村外，其餘部落未見此傳說，故其來自阿美族的可能性較高。

(二) 女人島傳說的文化意涵

從上述所論得知，日治時期歸化社的女人島傳說可能受阿美族里漏社的影響，光復後在已正名的撒奇萊雅族群的部落中又僅有水璉村流傳著，從講述來源可以發現，水璉村的傳說與阿美族有著密切的關係。因此，撒奇萊雅族的女人島傳說，在過去兩族互動頻繁，甚至被視為同一族群的歷史背景下，受到阿美族的影響而流傳的可能性很大。然而為何僅有水璉村的撒奇萊雅族持續流傳此則傳說？從考察推論應與水璉村的海祭有著極大的關係。

水璉村靠海，漁業為其主要經濟資源，每年五、六月份的海祭更是當地重要的傳統祭儀。如同前述里漏社的情況，與傳說結合並見的祭儀具有強化傳說穩定性及神聖性的功能，倘若傳統儀式微，則與祭儀交織在一起的傳說要保持傳承的穩定性較為困難。據受訪的撒奇萊雅族耆老表示，海祭主要為祭祀海神「Kafit」²⁵，以祈求豐富的漁獲量，平日出海捕魚之前也一定先行祭拜，這不僅是基於大海本身的變化莫測，水璉部落對於「海神」的敬畏心情更是首要原因。²⁶

²⁵ 在水璉及磯崎都有「海龍王」的稱謂（以台語發音），據說此一稱謂由來已久，應是受漢人的影響所致。水璉部落耆老陳華貴表示，「Kafit」在阿美族語是「掛上去」，表示魚滿滿的，有掛了一大堆魚的意思。出海前一定要先祭拜 Kafit 才有漁獲，如果祭拜的時候不順他的意，則會刮起風浪，得不到漁獲，也可能使人生病。在祭拜時糯米糕、酒、檳榔、香菸是不能少的，否則就是不尊重他。蔡火坤則表示，祭拜海神 Kafit 的儀式，尤其要守住相關的禁忌，例如：女性不能參加祭典，但是自從教會進入部落之後，許多人就不再遵守祖先傳下來的禁忌了。出海前也不能和女性在一起，但並非每個人都要遵守，而是船主要遵守。回來後不管魚獲量多少，都要祭拜。祭拜時酒不能倒太滿，以能喝的量為主，因為那杯酒是和海神溝通用的，如果喝不完是對海神不敬，也不能分給別人，因為那相當於自己的福氣。

²⁶ 筆者第一次（2008/06/11）詢問蔡火坤先生關於「馬久久的故事」時，他帶著相當嚴謹慎重的心情，並表示馬久久也是海神，傳述有關祂的故事是相當神聖的事情，必須經過祂的同意，要先完成祭儀後才能講述故事（講述馬拉道的故事時也是如此）。第二次拜訪（2008/12/09）時，老人家本願意在舉行祭儀後講述，但後來考量自身宗教信仰，對於進行祭儀的法器之類還是多有忌諱，儘量避免再觸碰祭儀，是故並無舉行。而後由蔡金木先生講述故事。

此外，水璉村的女人島傳說結合了在地化特色可能也是原因之一。蔡金木講述馬久久回故鄉的過程時曾說：「鯨魚將水璉部落掃了一處海灣，成為三面環山，一面向海的地形。」²⁷另一講述者陳華貴所述的女人島傳說情節雖不完整，但亦提及：「馬久久砍柴時遇到洪水回不了家，就抱著木柴漂流。海神託付鯨魚載馬久久回來，他在水璉被救上岸的，到達的時候要酬謝鯨魚……。」²⁸以上說法似乎意欲表示傳說與水璉部落的密切性。水璉部落的海灣地形特色，賦予傳說的想像與解釋，使女人島傳說生動地強化了在地性。

第二節 地名及事物起源傳說

一、地名起源傳說及其文化內涵

原住民族長久居住在臺灣這塊土地上，即便經過多次遷移，對於生活空間與土地情感依然懷有相當深厚的情愫，殘存的記憶雖無法還原至族群最初的起源地，但每一處地理空間領域的命名都隱含著生活的印記。地名的起源傳說正是涵蓋了族群對於某一地理空間的文化意義及土地思維。

(一)「Karururoan」的地形指稱

磯崎舊稱「加路蘭」，根據文獻記載，其由來有二：1.相傳有位 Karuru 在此製鹽，後人即以其名為地名。²⁹ 2.本地原為阿美族獵場，山羌很多，獵人放狗追山羌時常從山坡滾下來，阿美語稱作「Lulu」，「Kaluluan」即「滾下坡的地方」³⁰。筆者所採錄的 Karururoan 地名由來傳說內容如下：

磯崎的地形就像一個寶座，一邊靠山一邊靠海，也是日出的地方。

磯崎舊稱 Karururoan(嘎魯魯亂)，但更早以前是叫 Kalisousouan(嘎

²⁷ 講述者：蔡金木（男 56 歲 高職畢 公務員退休）採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/12/09，地點：壽豐鄉 水璉村，來源：外公及媽媽。

²⁸ 講述者：陳華貴(Mazu)（男 79 歲 族語講述 日治小學畢業 來自吉飽干部落）翻譯者：蔡金木(男 56 歲 公退)，時間：2008/06/11 下午，地點：壽豐鄉 水璉村，採錄者：黃嘉眉、李岱融，來源：第二代的水璉長輩說的

²⁹ 鍾利德主修：《續修花蓮縣志》（卷二：土地）（花蓮：花蓮縣政府，1983 年 6 月），頁 65

³⁰ 潘文富等撰：《臺灣地名辭書》（卷二：花蓮縣）（南投：國史館臺灣文獻館，2005 年 12 月），頁 237。

里搜搜灣)，這是太巴壠社的人先稱呼的，它的形狀就像椅子一樣。Sakizaya 不知道 Kalisousouan 是指像椅子的樣子，就依著那個音稱為 Karururoan。它的河流底部是寬的，但到上面就變窄了。原先的名稱是「幾魯母但」，就是從寬到窄的意思。有一個老人家音讀不準，讀作 Karururoan，後來就這樣讀了。³¹

原住民對地理區域的命名方式，常常以地形、物產、人物或特殊事件的聯結有關。上述傳說表示，原來 Karururoan 為太巴壠阿美族人依當地地形特色而命名，但卻為撒奇萊雅族所誤讀，而被沿用至今。今日磯崎村的撒奇萊雅族群成員，據說多為加禮宛事件後，由北相繼南移，磯崎村遂成為撒奇萊雅族新闢之地，直至日據末葉至光復初期，秀姑巒阿美族之太巴壠社、烏漏社才陸續遷入。³²傳說部份呈現了撒奇萊雅族和太巴壠阿美族在磯崎聚落共同生活的經驗，從因「誤讀」而產生了撒奇萊雅族與阿美族對此地名命名發音的些微差距而言，可看出兩族在語言上既相近又相異的情形。

(二)其他地名由來

前文(第三章「太巴壠部落和 Sakizaya 人的戰爭」)曾指出兩處地名由來。一、「Cirakayan」是為紀念與他社因紛爭而喪生的勇士「Lakay」；二、「Cihafayan」則是雙方和解後，撒奇萊雅族從太巴壠部落運回更多種子時，許多小米(Hafay)掉落後在當地生長，成為一處小米很多的部落。³³此外，馬立雲部落有講述者表示，一位懶惰的 Alikakay 族從南方偷了別人的米倉，來到中興部落時卻不小心跌倒了，使得小米散落一地，故此區被稱為「Cihafayan」。

34

此類傳說的形成往往與撒奇萊雅語法構成有關，撒奇萊雅族人為地域命名時常以「ci-an」來表示「有.....的地方」，如中興部落「ci-hafay-an」即

³¹ 講述者：吳蓮芳(男 76 歲 漢語/族語講述 日治小學畢業) 翻譯者：陳義盛(男 62 歲 村長)採錄者：黃嘉眉、王人弘，時間：2008/07/09，地點：豐濱鄉 磯崎村

³² 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》(南投：台灣文獻委員會，2001年3月)，頁 63-64。

³³ 講述者：張少清(Kolas Hayu)(男 35 歲 漢語 專科 曾任山興社區發展協會總幹事)採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：太巴壠部落聽來的

³⁴ 講述者：徐成丸(Tobah komod)(66 歲 漢語 大學畢 目前教授撒奇萊雅族語)採錄者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/06/01，地點：花蓮市 忠烈祠，來源：小時候阿祖說的

表示為「有小米的地方」，而水璉部落「ci-widi-an」則是「有水蛭的地方」，為紀念英雄 Lakay 在此地身亡而命名的 Cirakayan 部落，就可以解釋為「有 Lakay 在的地方」。而部落另一受訪者劉天來先生曾表示，Cirakayan 的名稱由來是起因於 Alikakay 曾居於此地，基本上也是擷取「Lakay」的音節而來，認為此地是「有 Alikakay 在的地方」。

一處地理空間的命名，基本上代表著某一族群在此地的生活經驗或感悟，它可能與事件或某種特殊生物相關，這些集體記憶渾融著人類與周遭生活環境的認同，它能夠突顯更強烈的族群在地意識，彰顯族群對於土地空間的認同情感。浦忠成曾說：「一個群體對於空間的界定或賦名有很深刻的區隔或突顯的意識，通常是藉此彰顯一種特殊的意圖，這種意識是經由主觀的經驗過程而對於某一土地象徵，如山谷、高峰、深淵等處基於認同的情感因素，而對於土地空間進行人為的安排與解釋。」³⁵如撒奇萊雅族在加禮宛事件以前曾在奇萊平原上建立起一個「達固湖灣」部落，部落周圍種植刺竹，形成堅固的堡壘，強盛的程度更勝其他南勢群部落。³⁶雖然達固湖灣部落今已不存在，但從耆老講述的過程亦可感受到他們對過去曾有的強盛感到驕傲，以及對當時富足生活的嚮往，「達固湖灣」的地名指稱即代表著部落的集體記憶，與過去強盛的榮耀光景形成一種連結。它取代了族群記憶中的神話起源之地，成為撒奇萊雅族最重要的文化地理空間，在口傳的族群歷史故事中獲得不斷的強化與美化。

二、事物起源傳說

撒奇萊雅族的事物起源傳說包含與自然天體相關的起源、生物起源以及文明進程起源傳說，顯現族群對於周遭生活的各類解釋意涵，依序說明如下：

(一)少女入月成陰影

人類早期對於表象化的自然現象及其規律的運行無法正確的理解，因此認為自然萬物皆存在著神靈。世界各民族對於月亮各有不同的想

³⁵ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（臺北：五南書局，2007年1月，頁165。

³⁶ 講述者：黃金文(Nowa watan)（男 61歲 漢語 中台神學院）採訪者：黃嘉眉，時間：2007/04/15，地點：花蓮市 國福里，來源：小時候聽阿嬤講的。

像，月中的陰影在不同的文化模式同樣被賦予各類解釋，不管是動物或人物的形象皆具。筆者於國福里採錄一則月亮陰影的由來傳說，內容如下：

有一個少女很懂事且十分孝順，她是部落最漂亮的少女，但經常受到父母凌虐，有一天她愛上了一個農家子弟，父母親很反對，但告訴父母親說：「如果你們不喜歡，我就要離開你們。我一直擔心你們的生活沒有依靠，但是你們仍然不允許我跟他在一起，我只有離開。」說完這句話的時候，突然有個大洪水沖到美崙溪下游，把這個少女像颱風似的捲住，沖到美崙山上最北邊的凹處，沖過山頭後再被沖到海邊。事前她曾和父母親說：「當我離開家的時候，晚上你們就往月亮上看，我會拿著我的鋤頭，挑著撿菜、撿海螺用的籃子在月亮上。」所以當天空清澈，或是月圓的時候，我們會看到一個少女拿著鋤頭和籃子在月亮上。每年7、8月到10月，所有的農作物乾旱的時候，就舉行求雨的祭典，祭拜月亮，用巫師的力量求雨，讓月亮上純潔的少女能體諒族群的苦處，給我們一些雨水。³⁷

自古，月亮周而復始的圓缺循環，常常被視為「再生」的象徵，上述傳說中，少女死去後的形體雖然消逝，但靈魂卻升天入月而成月中陰影，實為另一種形式的再生。《高砂族系統所屬之研究》中有如下記載：「在歸化社相傳，死者之靈(dito)通過米崙山中的凹處而到海之那邊(東方)去，又當祭祀時，祖先之靈會從海之那邊來，穿著紅色衣服的容姿，可由巫師看到。」³⁸移川子之藏和馬淵東一認為這或許是其對於祖居地的某種暗示。而上述「少女被沖至美崙山北邊的凹處後，過了山頭再被沖向海邊」的情節，又與日治時期撒奇萊雅族對神靈的敘述相當雷同，不僅隱含著撒奇萊雅族對於「東方」有其特殊意涵，也說明了族群與美崙山的親近關係。

《蕃族調查報告書》中，南勢阿美族亦有一則「月中黑影」傳說，

³⁷ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61歲 漢語 中台神學院) 採訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25、2007/07/01，地點：花蓮市 國福里，來源：小時候聽的

³⁸ 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》(台北：中央研究院民族學研究所，未刊稿)，頁975。

同樣認為月中陰影為少女升天後的姿態，情節大要如下：

昔日加禮宛社有一個美麗的女孩，不幸經常被繼母虐待。她便想到天上去過安樂的生活，向朋友們告別，她說：「五天後請各位看著月亮，如果看到有伸著腳，旁邊放著籃子在休息的就是我。」第五天的晚上，月中果然清楚地看到女孩的身影。直到現在，社人看到月亮就不禁懷念那可憐的少女。³⁹

另外，亦有少女帶著鋤具升天的傳說：「從前 Kareoanu 有一位美女，一天她到溪邊採藻類時，不幸為山蕃所殺(Tsonaao)。其母悲傷不已，而她的魂魄欲永留天上，以便長期與母親會面，就帶著圓鋤、竹籠登上天。」並認為今日月亮中所見的黑影，大的是圓鋤，小的則是竹籠。⁴⁰

上述流傳於撒奇萊雅族及其鄰近族社的月影傳說，皆傳說月中的黑影乃是手持器具的少女。傳說的內容使月亮具有女性的陰柔形象。反觀狩獵文化較強盛的台灣原住民族，如鄒族、泰雅族等，其口傳故事中則往往認為月中陰影是被箭射中的痕跡⁴¹，顯現不同族群的文化特質，自然而然於故事情節呈現不同的文化元素。

(二)貝類的由來

「Nalalacanan 貝丘發祥」傳說中（前文第三章）一段「海神迷戀撒奇萊雅族的女子，並將其帶入海中」的情節，在《蕃族慣習調查報告書》中有一則相當類似的傳說，內容如下：

sakiraya 社（歸化社之祖）某人之妻名叫 nakawwadi。夫妻之間生有一女，名為 faylofay，容貌秀麗似花，因此為海神所戀慕，其所經之地海水亦隨之而至，整個番社變得非常危險，社民於是不得不

³⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：《番族調查報告書》（7）（阿美族奇密社、太巴壠社、馬太鞍社、海岸蕃），1914年3月，頁280-281。另參佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》，頁352-353，亦收錄相同傳說。

⁴⁰ 伊能嘉矩〈臺灣土蕃の口碑〉《東京人類學會雜誌》24(277)，1909年，頁258-260。轉引自尹建中：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，台北市：臺灣大學人類學系，1994年3月，頁29-30。

⁴¹ 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《庫巴之火—台灣鄒族部落神話研究》（台中：晨星，1996年6月），頁52。

請求母親 nakawwadi，為了社民的安全，把女兒送給海神。其母不得已將 faylofay 裝入 tangolan（箱子）放流海上。數日後，社民中的某人發現箱子漂流到米崙山腳的海岸，且 faylofay 還活著，她向該社民說：「我尚存活。若海之彼有戀慕我者，我當漂往彼方。今後，我身上將生各種魚貝，即陰部成 kayu（鮑魚）、陰毛成 kanasaw（海膽）、眼成 toko（蝾螺）、指甲成 sadipit（貝）。」隨後便消失在上海遠處，此後果真有這些生物出現。⁴²

上述傳說其敘述重點為鮑魚、海膽、蝾螺、sadipit 貝四種貝類的起源。臺灣島四面臨海，海洋自然資源相當豐富，撒奇萊雅族在生活經濟的需求之下，海藻及貝類的採集常常是婦女的例行性工作，而辨認河海中的生物更是生存應具備的基本知識，在各類生物足以用語言符號表達的同時，族人往往能依生活經驗而輕易地辨認出各種相似的貝類生物。日常詞彙的運用不僅能對照人類生活的形態，也反映出文化的認知。現今生活形態已然改變，漁撈採集的行為已非支撐經濟生活的中心，當口傳故事的內容遠離日常生活之後，關於此類生物解釋性的起源傳說在現今的部落中已鮮少流傳，日治時期的採錄傳說便成為現今考察族群過去生活的重要線索。

(三)人化為芭蕉

「芭蕉」一般兼具日常食用及祭祀兩方面功能。撒奇萊雅族在舉行祭儀時，需使用完整無破碎的芭蕉葉放置祭品，且芭蕉葉也是巫師為人驅鬼及除穢以求平安的重要民俗植物，此功能在阿美族群亦同。吉拉卡樣部落有一則關於芭蕉樹的傳說，內容如下：

芭蕉樹本來是人類，是個美男子，但他非常自戀，常常到水邊去照自己，他很喜歡自己，每天到水邊一定要看看自己，有一天他看著就不想離開了，覺得自己很美，長年累月就成了一棵芭蕉樹，所以芭蕉樹一定會在河的旁邊。⁴³

⁴² 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》，頁 17。

⁴³ 講述者：張少清(Kolas Hayu)（男 35 歲 漢語 專科 曾任山興社區發展協會總幹事）採錄

這則傳說與希臘神話中水仙的故事相當雷同，在過去無論是撒奇萊雅族或阿美族的文獻記錄中都未見，而今僅見於山興部落。相傳希臘神話中有位美少年名為納西薩斯，許多的少女愛慕著他，但始終無法打動他的心，當他在水塘邊飲水時，卻愛上了自己的倒影，因而永遠憔悴地倚在水塘邊，凝視自己的影像，而他倒地的地方卻開出了一朵花，人們便以他的名字命名為水仙花（Narcissus）。⁴⁴芭蕉樹是臺灣相當常見的樹種，而水仙花則屬於外來植物。以口傳文學的理論來看，故事在輾轉流傳的過程中，將不熟悉的部分以熟悉的事物來替代，是相當常見的現象⁴⁵，上述傳說或許可能由西方故事所轉化，而將「水仙」改作為「芭蕉」。張紫晨曾指出：「傳說首先引起聽者注意的不是故事本身，而是它要解釋的部分。它先是提出問題，然後引出故事，最後才加以點破。這種程序和方法相對增強了它的藝術魅力。」⁴⁶這則傳說的情節雖然較為簡單，但具備了「傳說」所以引人入勝的程序，使聽眾在傾聽的過程中，更加融入講述環境，並於傳說的結尾處得到滿足。

(四)石鋤農具的由來

農業耕種是過去原住民族重要的生活形態，舊石器時代人類以採集和狩獵為主，所用工具最大的特徵即是以打製的方式製成，至新石器時代發展出農業才產生了磨製的技術。以下傳說敘述了撒奇萊雅族早期的農耕形態：

Sakizaya 最早並不會耕田，只在旱地裡種，不會在田裡種。以前沒有鐵器，幾乎都是用竹子挖地，把竹子剖開了以後削成尖尖的，用尖頭來耕地、除草，非常吃力。「dada」（石鋤頭）就是出現在這樣的情形下，它看到族人用竹子挖地耕種，太辛苦了，就出現在這個人的面前，告訴他說：「喂，你不要這麼辛苦了，我可以給你用啦！」dada 就在他的面前說：「你把石頭敲破了以後，就用「masai」（野藤）滾綁在你的竹子上，用破開的石頭去鋤地，就有比較好的工作效率了。」後來他就

者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：阿嬤說的。

⁴⁴ 伊笛絲·漢彌爾頓著；易林譯：《希臘羅馬神話》（台中：三久，1995年），頁89-93。

⁴⁵ 參見金榮華：《民間故事論集》（台北：三民書局，1997年6月），頁111。

⁴⁶ 張紫晨：《中國古代傳說》（吉林省：吉林文史出版，1986年7月），頁7。

把講話的石頭拿來敲，剛好敲破一半，變成長型的，把它綁在竹子上，用石頭去挖土，效率相當好，從此以後就有了石鋤頭。後來漢人帶了鐵製的鋤頭來以後，他們仍然把鋤頭叫「dada」。⁴⁷

撒奇萊雅族早期以旱稻、小米等為主要耕種作物，耆老曾表示，直到噶瑪蘭族的加禮宛人南遷至奇萊平原，引進水田耕種的方法後，撒奇萊雅族才漸漸熟悉水稻作物。撒奇萊雅族最初尚不懂噶瑪蘭族所作的灌溉水圳作用為何，因而任意讓水牛去破壞，造成了雙方的誤會，幸而很快地平息，並且建立了良好的關係⁴⁸。耆老的說法也相對印證雙方在加禮宛事件中結盟，共同抵禦清兵，顯現兩族所具有的友好關係。

石鋤最早的形式是以手握方式使用(手鋤)，後來才發展出一端取曲柄木棍當柄，另一端以藤條或草繩綁於石塊之上的基本形式，廣見於新石器時代以來的各個石器時代遺址，其他諸如鹿角、羌角、木竹棍棒等物也為常用的擊土工具。上述傳說中的石頭自告奮勇地貢獻己身，使族人得以由竹木尖端的農具發展到石鋤的運用，帶著先民古樸的思維想法，應為先民對農具發展進程的文化創造與想像。日治時期阿美族社中所流傳有關農耕器具的傳說，皆說明鐵器的由來及其與漢人的密切相關性，太巴壠社曾傳說：昔日有兩位漢人帶來鐵的種子，種在某處後長成很大的鐵塊，社人很高興的用鐵製成了許多器具⁴⁹，今筆者採錄的撒奇萊雅族石鋤由來傳說較阿美族農耕器具傳說，內容更顯樸素。

第三節 小結

綜觀上述三類傳說，在撒奇萊雅族的口傳體系中自有其文化內涵。第一，女人島傳說日治時期普遍流傳於阿美族各社，根據前文之探討，無論是日治時期屬今撒奇萊雅族之歸化社或光復後水璉村撒奇萊雅族所傳，其來源可能為阿美族。但光復後撒奇萊雅族的女人島傳說以水璉村所傳最廣，其他族社

⁴⁷ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 採訪者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/07/01 地點：花蓮市 國福里，來源：小時候聽阿嬤講的。

⁴⁸ 講述者：黃金文先生。參見吳榮順、曾毓芬：《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》，(屏東縣瑪家鄉：原民會文化園區，2008年12月)，頁19。

⁴⁹ 佐山融吉、大吉西壽，《生蕃伝説集》，(台北：南天書局，1996年6月二刷)，頁299。鈴木作太郎著；陳萬春譯：《臺灣蕃人的口述傳說》(北縣新店：中國口傳文學學會，2003年9月)，頁69有類似說法。

未見普遍流傳。水璉村的傳說能持續且穩定的流傳與當地海祭祭儀具有密切關聯性，不僅形成口傳的穩定性，同樣也強化其神聖性。

撒奇萊雅族久居於東臺灣，零星聚落靠海分佈，西側為山，東側為海，在海的海盡頭是未知的神秘地域，投射著先民對海洋的自然觀察與想像。綜觀日治時期至今的女人島傳說類型，「東方」廣泛成為海上異域的想像空間。而現實的經驗往往會影響神話傳說的創造與解釋，如水璉村的蔡金木先生在講述傳說時曾表示：馬久久第一次失信於海神時，海神派遣了海龜來報信，並且據此解釋抓到海龜時，他必朝東行。傳說在此的文化意涵顯示「東方」是海神居住之處，也是海祭祭祀的主要方位，所以始終朝以東方前進的海龜，其實也代表了對故地的嚮往以及作為海神使者的忠誠度，海龜的行為特徵便成了傳說的佐證之一，不僅是先民的創造想像也是某種尋求傳說認同的方式。

無論是日治時期或晚近的採錄資料，傳說中地處東方的女人島，可說隱喻著先民對於海洋環境的認知模式，故事結尾多有與「海洋」相關的解釋性說明。而「島」又是孤懸於海上的一處地景，此一地理空間加強了女人島傳說封閉、隔絕的意涵。高莉芬曾說：「神話的空間，是相對於科學的、地理的、物質性的具體空間形式而存在，具宗教的、哲學的、想像的、情感的、象徵的抽象意涵隱喻著人的宇宙觀察與存在定位。」⁵⁰無論女人島是否真實存在，它都代表著先民對地理空間的想像。而在女人島上異於凡俗的「時間的流動速率」，則加強了它神秘孤絕的空間特質。

第二，有關撒奇萊雅族的地名及事物起源傳說，多為筆者的近年採錄資料，在過去的文獻記錄中較為少見。以地名起源傳說而言，Karururoan(磯崎村)的地名由來反映了聚落中撒奇萊雅族與阿美族的互動關係。考察現今磯崎村的族群組成以撒奇萊雅族、噶瑪蘭族及阿美族為主，而阿美族中又以太巴壘社人最多，可見兩族的交流情況必定相當普遍，又因撒奇萊雅族與阿美族確實存在著語言的相同及相異性，故撒奇萊雅族人誤讀阿美族之語音的情況，在傳說中所反映的現象應有其真實的想像依據。

⁵⁰ 高莉芬：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》，(臺北：里仁書局，2007年)，頁8。

事物起源傳說中，一為「少女入月成陰影」，考察日治時期的同類型傳說，尚有一則據稱發生於加禮宛社，與撒奇萊雅族有相當大的地緣關係，情節也有部分雷同，但今撒奇萊雅族的傳說更具本族特色，敘述「少女被沖至美崙山北邊的凹處後，過了山頭再被沖向海邊」的情節，與《高砂族系統所屬之研究》中，撒奇萊雅族形容「死者之靈會通過美崙山凹處而往海邊去」的敘述相同，情節隱含著族群古老的神靈觀及其與美崙山的地緣關係。二、「貝類由來」僅日治時期有所傳，且與第三章「Nalalacanan 貝丘發祥」傳說相涉，但傳說並未述及其始祖起源或發祥傳說，其間的族群歷史性特質更顯弱化，而僅以貝類起源為敘述重點，顯現祖先與海的密切關係。三、「人化為芭蕉」則為植物傳說，解釋了芭蕉生長河邊的由來，與西方的神話傳說有所雷同，雖然未呈現出撒奇萊雅族的族群文化意涵，卻也表現了口傳文學在文化融攝過程中自可能以其周邊熟悉元素代換的敘述。四、「石鋤農具的由來」同樣與經濟生活相當密切，傳說解釋撒奇萊雅族人何以開始使用石鋤，代表著族群文化的進程，情節又較阿美族的鐵器傳說更顯古樸。事實上，從傳說可知，過去撒奇萊雅族的生活中以漁撈與農耕為重要的經濟活動。今日受到現代化社會文明的影響，族人生活形態早已改變，當口傳故事的內容遠離日常生活之後，這類與經濟活動相關的起源傳說今日已少見流傳，過去的傳說便成為現今考察族群過去生活型態的重要線索。

第六章 撒奇萊雅族民間故事

民間故事有廣義與狹義之分，廣義的民間故事是將所有的民間散文敘事納入範圍，狹義的民間故事則將範圍限定為神話、傳說以外的口頭散文敘事類別。¹本章就狹義民間故事範疇探討流傳於撒奇萊雅族民間故事的流傳特色與內容面向。民間故事在敘事的本質中並無神話的神聖性質，也較少傳說的歷史意味和解釋性功能。民間故事的講述內涵以娛樂性為主軸，部份則兼具教育性，一般來說，民間故事的敘事內容相較於神話與傳說二類別，其表現族群文化的鑑別度較低，但在故事情節傳承上依然有族群文化影響的背景因素夾雜於其中，因此仍然可作為考察的依據。

日治時期南勢各社在地理分佈上，荳蘭、薄薄、里漏三社集中於奇萊平原南端，由於聚落集中，較容易成為研究者觀照的對象；歸化社則處於北邊，周身均為漢人庄及平埔族社，因此有關當時的口傳文學記載中，民間故事相對缺乏。因目前無過去所記錄的故事文本可參酌考察，故僅能就當代採錄的口傳資料中討論撒奇萊雅族所流傳的民間故事。劉守華先生曾依體裁將中國民間故事分為民間童話（幻想故事）、生活故事、民間寓言及民間笑話四個類別²，筆者於撒奇萊雅族部落所採錄的民間故事含七則幻想故事及一則生活故事，總計八則。以下分別就其故事內容與架構，探討撒奇萊雅族民間故事的內涵與特色。

第一節 民間故事的類別

一、幻想故事

(一) 與「蛇」相關的幻想故事

對於久居臺灣島上的原住民來說，蛇是山林田野間常見的爬蟲類動物，其神祕的色彩與深具靈性的形象，使之成為中外民間文學中常見的文學象徵意涵。筆者採錄的撒奇萊雅族民間故事中，與「蛇」相關的幻想故事共計四篇，其中二篇為同一講述者在二次採錄中所述的類似故事，雖然先後講述的故事情節單元有部分不同，但其本質仍為同類型故事。第三則

¹ 劉守華：《故事學綱要》（武昌：華中師範大學，1988年一版），頁5-7。

² 同前註，頁23。

故事敘述由人變蛇的少年，在經巫師的幫助下與喜歡的少女化爲飛鴿。第四則故事爲漢族常見的 AT433D 型³蛇郎故事。

1. 〈少女死後變成百呼百應的羽毛〉——一則故事的先後變異關係

2007 年 4 月，筆者於花蓮市國福里採錄到一則敘述殉情的少女變爲羽毛，並幫助一少年進蛇洞救美娶妻的故事。內容如下：

6-1 有一個英俊瀟灑的年輕人跟美麗溫柔的女孩談戀愛，但是父母不同意，兩個人就去尋死，女孩突然間從地面上蒸發不見了，只剩下一根鳥羽毛，被一個年輕人撿到了，他隨便地把玩羽毛，羽毛突然講話了，它說：「我原本是一個少女，因為我的父母不肯讓我嫁給心上人，所以我就消失在人間，留下羽毛。你好好利用羽毛，它是有神力的。」

後來這個男孩子有任何需要的時候，就告訴羽毛，要求什麼就有什麼，就像變魔術一樣。後來羽毛告訴他：「我不能再供應你什麼東西了，我最後只能留下一把蕃刀給你，這把蕃刀非常尖銳，你進去那邊的山洞，如果有輕微的動靜，就把刀拔出來一點。到那裡你會娶到一個最漂亮的少女，從此以後你就要跟這個少女一起生活，你不要再要求我什麼東西，兩個人共同去創造自己的生活。」

少年就照它的話去做，他一進去山洞裡面，有稍微震動的感覺，他就把刀拔出一點點，洞裡的小蛇的頭就斷了。他再進去的時候，震動力更強，原來有大蛇在把關，他又拉長一點，蛇就死了。他愈往裡面走，震動力愈強，原來還有更大的蛇，最後他把蕃刀拉出來，大蟒蛇就斷頭死了。少年闖關以後，他面前比較小的蛇就變成一個漂亮的少女，原來那些蛇的把關是為了不讓少女離開山洞。後來他娶了少女回家，他的父母都認爲族裡面沒有那麼漂亮的少女，這些

³ 433D 型故事大要如下：一個老人誤採蛇的花朵，或幫他拾回失落的斧頭。蛇要求老人把其中一個女兒嫁給他，只有小女兒願意，而後蛇恢復人形，夫妻生活美滿。但引起大組的嫉妒，將妹妹推落井中淹死，冒充她到蛇郎家中。妹妹化爲一隻鳥，譏諷姐姐，鳥被姐姐殺死後，從鳥屍又長出竹子，被製成床或椅子後，姐姐一坐上去就跌倒。在諸如此類的連續變形後，女主角變回人形，夫妻團圓。參見金榮華：《民間故事類型索引（上）》（台北縣新店：中國口傳文學學會，2007 年 2 月），頁 154。

都是受到羽毛的幫助呀！⁴

同年7月，筆者再度探訪講述者黃金文先生，無意間提起這則故事，講述者自然而然地又重述了一次，但這次講述的情節卻和前次講述同一故事的情節不盡相同，後一次的講述在敘事語言上更具撒奇萊雅族的族群特色：

6-2 有一個叫「金里」(Kenleng)的少女變成了羽毛，被一個困苦無依的年少撿起來把玩著，羽毛此時突然講話，說：「機不里啦嘎鈎⁵，我知道你很窮，但是你可以用這隻羽毛喊出你要的東西。」少年本來是不相信的，後來反正也是窮到這個地步了，不妨試試。少年就使用羽毛小心翼翼的講說「我要一個房子」，突然間就像 sakizaya 說的一句話：克拉斯！（從天掉下來的大聲音。）一個房子掉下來。他也得到了一般 Sakizaya 人都會配帶的番刀，羽毛告訴他：「如果你碰到一些威脅到你生命的時候，你可以拿這個番刀做武器，如果拉一點點，對方就可能受傷，如果番刀全部出鞘時，威力相當強，甚至會喪命。」少年知道有一個坑洞時常出現蛇，所以他必須為族群除害。蛇神叫「達規」(dagui)，常出來吃雞，吃狗，為了要把蛇神消滅，他就帶著番刀進去，一進去如果有震動的時候，就拔刀，進去的這段路程，他拔刀的程度從一點點到二寸、三寸，最後碰到蛇神的時候，刀就完全出鞘了。其實蛇神是人變的，蛇神告訴他：「你不要殺我，我是一個人，而不是真正的蛇。」後來的少年並沒有殺牠，蛇神也答應不再抓狗吃雞了。⁶

據講述者所述，這則故事是在較小的時候聽的，故事有多種不同說法。第一次講述時，少女變成一根百呼百應且具靈性的羽毛，它主動要少年進蛇洞救少女，在番刀的協助下殺死大蛇，娶得美麗的少女。第二次講述時，則為少年主動去蛇洞殺危害生畜的蛇神，但蛇神變化為人向他求情，並保證不再危害生畜。第二則敘事中沒有「英雄救美」的情節，蛇神的改邪歸

⁴ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 探訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25，地點：花蓮市 國福里，故事來源：小時候聽阿嬤說的

⁵ 指「我是少女」之意。約十六、七歲的姑娘。

⁶ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 探訪者：黃嘉眉、趙御均，時間：2007/07/01，地點：花蓮市 國福里，來源：小時候聽阿嬤講的。

正使其形象由惡轉善。講述者在第二次講述時穿插了部分族語，如「機不里啦嘎鉤」（我是一位少女）、「克拉斯！」（從天掉下來的大聲音）、「達規」（蛇神）……等，講述者似乎意欲還原或再現小時候聽故事的情境。

回憶當時的講述情況，講述者雖然在採錄者的引導下重述這則故事，但講述者早已忘卻先前所講述的故事內容與此則並不完全相同。如前文所言根據講述者所說這則故事有多種不同說法，且其故事來源皆為家中的祖母，觀察講述者第二次講述時自然流利的敘述語境，即使聽者也曾經聽過講述者曾講述不同情節的同一故事，卻不覺得故事有任何不妥之處。也就是說，儘管講述者傳述著一則「阿嬤說的故事」，並且內容已有所變異，無論此變異起始於祖母敘說的不同異文或來自講述者個人二次講述所產生的變異，當他一旦進入講述語境時，故事已內化於心而進行重構，形成不自覺的再創造。

2.〈蛇郎與少女變鴿子〉－浪漫的想像與倫理規範的整合

異類婚戀一直以來是民間故事中重要的類型之一，以下這則故事敘述男子化為蛇後，戀上一位少女，待男子變回人類後，又與少女一同化為鴿子，情節相當特殊：

6-3 有一個少女帶著背籠到山上去，背籠放在樹蔭底下後就開始去挖地瓜，當她回來的時候，卻看到一隻蛇頭朝上，在背籠裡面盤著睡覺，少女嚇壞了，蛇告訴她：「妳不要怕。我每天都看到妳在這邊工作，因為欣賞妳而過來，我不會傷害妳。」但少女反而更加懼怕，說：「蛇怎麼會講話？」她連聽都不想聽，留下背籠就趕快下山，把事情告訴父母親。父母跟著她跑到山上，但背籠裡什麼也沒有，少女說：「我明明在這個地方看到會講話的蛇。」父母親覺得奇怪，請了巫師來看。巫師到了就開始作法，這時蛇就出現了，蛇告訴巫師說：「我過去因為受到部落的歧視，沒有辦法在部落裡生活，所以我就離開了部落到深山，變成了蛇。」因為他過去相當的醜，大家都不喜歡跟他在一起。但是他很喜歡這個女孩子，每天都來看女孩工作。他說：「我很喜歡她，我絕對不會傷害她，因為我也是人。」後來巫師就問：「你為什麼要變成蛇。」蛇告訴巫師：「我因為痛哭難過，慢慢

就形成了一隻蛇。變成蛇以後，我又掙扎想要變成人，我喜歡人的生活，但始終沒有辦法變回人。」巫師問牠要不要變成人？少年說：「我當然喜歡變成人，就能跟我喜歡的少女在一起。」巫師也問少女：「他如果變成人的話，你喜歡不喜歡？」少女說：「如果是人的話，我當然喜歡呀！可是他是蛇不可能變成人呀！」巫師說：「我有辦法把牠變成一個英俊瀟灑的人。」於是巫師作法要把蛇變成人，唸了幾次都不成功，一問之下，原來他的祖先都變成蛇了，要把他留下來當蛇。但少年很堅持一定要當人。他的祖先就跟巫師講：「我孫子想要當人就讓他去當吧，我不留下他。」於是巫師就開始唸咒，蛇突然間直立起來，變成一個強壯的少年站起來，少女覺得很不可思議，有點害怕，少年接近少女的時候，他們兩人目光相對，結果兩人變成一對會飛的鴿子。從今以後，族人如果看到鴿子絕對不能射殺，捕鳥抓到鴿子一定會放走，以示 Sakizaya 對鴿子的愛護。⁷

此故事以蛇戀少女為開頭，在巫師的幫助之下，而後引出蛇乃少年的化身，相當特別的是，男女主角在沒有任何外力的壓迫之下，竟於目光相對後雙雙化為鴿子。一般戀人殉情後化身為他物的故事，屬 749A 型「生雖不能聚 死後不分離」型⁸，這則故事則跳脫了我們所認知的殉情故事情節，更顯奇異特殊。最後講述者則點明故事主旨在於表明撒奇萊雅族捕鳥時不抓鴿子的原因，將浪漫的想像與現實生活中的倫理規範相結合，使其更具審美的教育功能。

異類婚戀的故事往往涉及個人情感與倫理道德的拉扯，道德是一種理性所構成的人類行為規範，而感情則偏重個人內心感性的層面。道德雖可以導引人類情感的發展，卻也能阻礙情感的發展，將情感限制於道德規範中，兩者關係密切卻又大不相同。故事中的少女即代表著理性的道德規範，而蛇代表著感性的個人情感，當道德與情感產生碰撞與對立時，勢必有一方要遷就讓步，而巫師則扮演著居中協調的角色，讓道德與情感在人

⁷ 講述者：黃金文(Nowa watan) (男 61 歲 漢語 中台神學院) 採訪者：黃嘉眉、陳文之、趙御均，時間：2007/04/25，地點：花蓮市 國福里，故事來源：小時候聽阿嬤說的。

⁸ 此類故事如世人熟知的梁祝故事等。故事類型大要：一對夫婦或戀人，因被外力拆散而殉情，所葬之處有樹，枝幹連生（連理枝）；或化為雙鳥、雙蝶；或以它物表示結合，如一化為茶，一化為鹽（製酥油茶須兩者和合）；火葬者則是兩股濃煙於空中相擁等。參見金榮華：《民間故事類型索引（上）》，頁 268。

類複雜的精神世界中得以調和。

3.〈蛇郎〉－漢文化的融入

蛇郎故事的流傳遍布世界各地，就其具體形態來考察，各地故事中的情節單元要素往往有著鮮明的民族性。而今筆者於水璉村所採之蛇郎故事，前半段屬 AT 433D 型故事，內容如下：

6-4 從前有一個村莊的頭目生了兩個女孩，女孩到了大約 18 歲時，也快出嫁了，妹妹覺得每天在家不好就到野外摘了很多漂亮的花，想帶回家給姐姐看。在摘採當中，突然出現一條大蟒蛇，妹妹「啊～」的大叫一聲。蛇居然說話了：「小姐小姐不要怕，妳跟我來。」妹妹想，蛇怎麼會講話？「你如果跑掉，我要抓妳哦！跟我來。」蛇帶她到一個大洞，叫她進去。當蛇進了洞裡，就變成了人。妹妹不太敢進去，裡面有亮亮的燈。蛇說：「進來呀！」妹妹一進去，看到的是一個英俊的年輕人。他說：「我就是剛才的蛇，但我其實是人變成的，所以你不要怕。你來採花，就做我的妻子吧！這裡是我的家，要什麼都有，和你們一般人都一樣。」後來女孩想回家。蛇說：「沒關係，我送你回家。你拿了我的花，就成了我的妻子，回去告訴你的爸爸，他要什麼都可以。」妹妹回家後，家人問「怎麼這麼晚？」她沒有將事情告訴父母。

隔天她又出去了，姐姐開始懷疑，妹妹每天都很晚回來，到底在做些什麼。她問：「妹妹，你每天都出去，那麼晚回來，是不是有男朋友？」誠實的妹妹說：「是的」。「你在哪裡碰到的？這裡都沒有男孩子，你怎麼有男朋友？告訴我好不好？」妹妹說起了上次採花的事情，把地點也告訴了姐姐。「我採了蛇的花，蛇說就要嫁給牠，牠很大，我不敢反抗，後來跟著牠進了洞，蛇就變成了人。」妹妹說了經過後，引起了姐姐的妒嫉心。她想：「我是姐姐呢，如果爸媽知道妹妹有男朋友，我就真的丟臉！這樣不行。」她動了動歪腦筋，不曉得拿了什麼給妹妹吃，讓她昏昏的不舒服，待在家好幾天出不去。

後來姐姐又叫妹妹帶她去那個有洞之處，引誘妹妹到一個水井，敲

昏妹妹使她掉入水井而死。大膽的姐姐已經知道了洞在哪裡了，就代替妹妹前往蛇的家。她一進洞裡有一個青年說：「你回來了呀！我還沒吃飯，快煮飯吧！」姐姐說：「是」但她根本不知道米和廚具放在哪裡。青年說：「你怎麼不知道。」姐姐說：「我忘記了嘛！」她慌了手腳，青年看看她的臉，覺得沒有不一樣，但有些懷疑。過了幾天，蛇發現他講過的事情姐姐常常忘記，但之前有很多的事情，妹妹一學就會。蛇想：「之前不會這樣呀？一定有什麼問題！」他出去走到水井邊，井裡的妹妹已經變成了青蛙，呱呱的叫。他想：「以前沒有青蛙，現在怎麼有？」他把青蛙帶回洞裡，剛好姐姐出去洗衣服不在家，青蛙告訴他，牠才是他的妻子，是姐姐讓她掉入井裡的。姐姐回來之後，問青蛙從哪裡來。蛇說：「從水井抓出來的」。青蛙卻突然說話了：「姐姐，你很壞，你為什麼要把我推入水井……。」姐姐聽了很生氣，拿刀子打死青蛙。蛇說：「你為什麼這樣壞心，牠是你妹妹！你心地真不好，我不想要你這個太太，你回去吧！」姐姐就走了。蛇將青蛙埋入土裡祭拜，土裡就長出了蔥。後來青年摘蔥吃，放的屁讓村莊很香，大家都很喜欢跑到花的附近去聞香味。這個故事告訴我們，好人會有好報，不好的人會被趕走，不討人喜歡。不要有妒嫉心。⁹

這則故事有著一般漢族蛇郎君故事的核心架構，劉守華曾指出其構思特點在於：以蛇的變形象徵人命運的轉變，在過程中，兩個姐妹實際上也代表著兩種善惡心靈的對立與凸顯，心地善良淳樸的妹妹不嫌蛇郎卑賤，與之結合，終獲幸福。姐姐卻以卑劣手段謀害妹妹，企圖取得富貴，落得可恥下場¹⁰。特別地是在上述故事中的後半段，蛇郎將青蛙埋入土裡後，長出的蔥能使其放香屁，其「吃蔥放香屁」的情節單元原不屬於 AT433D 型故事，而是取自「賣香屁」型（715B¹¹）故事中的「吃豆子放香屁」。AT433D 型故事中以善良／壞心對應妹妹／姐姐；AT715B 則以善良／壞心對應弟

⁹ 講述者：宋德讓(Baiaw Bakah) (男 65 歲 國小退休教師 漢語講述) 採錄者：黃嘉眉、李岱融，時間：2008/01/24 早上，地點：壽豐鄉 水璉村，來源：初中時老人家晚上圍著說故事

¹⁰ 劉守華：《比較故事學論考》，(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003 年 5 月)，頁 479。

¹¹ AT715B 型號碼為金榮華先生重編，丁乃通編號為 503M。故事大要如下：善良的弟弟吃了一粒豆子或其他某種食物後，其屁帶有一種香氣，於是上街賣香屁，替人薰衣服等，得到很好的報酬。缺德的哥哥見樣學樣，但放出奇臭的屁，被人狠狠揍了一頓，或受到其他處罰。參見金榮華：《民間故事類型索引（上）》，頁 251。

弟／哥哥，因此在善惡雙方的對比形象下，「吃豆子放香屁」的情節單元遂以「吃蔥放香屁」的面貌出現在蛇郎故事中。

上述幻想故事中，情節單元皆涉及蛇變形，〈蛇郎與少女變鴿子〉與〈蛇郎〉尚有連續變形的情節出現。蛇在民間故事中經常出現，具有邪惡、情欲、王權等多重而特殊的象徵意涵，上述故事除了第一則〈少女死後變成百呼百應的羽毛〉中的大蛇屬於較負面的形象外，第二、三則皆屬「異類婚戀」的愛情幻想故事，蛇郎在由動物變為人形的過程中，其形象也由負轉正，成爲一個英俊青年。蛇具有蛻皮的生物特徵，除具有「再生」的想像之外，留下的蛇皮也在「軀殼」與「靈魂」對應間產生了較多的想像空間。

臺灣原住民族中有 AT433D 型架構的故事，見於排灣族、魯凱族、卑南族、阿美族¹²。排灣、卑南有將「蛇」置換爲「蜂」、「虎」二動物的情況¹³，阿美族則屬「蛇郎複合田螺女」的故事¹⁴。金榮華先生在探討魯凱族外來蛇郎君故事時，曾以「百合花」、「百步蛇」、「石屋壁縫」三個情節單元素說明漢族蛇郎君故事魯凱化的情況¹⁵。反觀傳入撒奇萊雅族部落的蛇郎故事，依然保留與漢族相當一致的情節，並無人物置換或足以呈現撒奇萊雅族特色的情節，實屬典型的漢族蛇郎君故事。此故事在結合理性與感情的幻想性下具有豐富人心的作用，同時姐妹因善惡的不同結局正可以發揮民間故事的教化功能，因此，此則故事得以爲撒奇萊雅族人接受且在族群中流傳。

(二) 與「蛙」相關的幻想故事

蛙類爲兩棲類動物，常見於山林田野及池塘溪流之中，以下三則與「蛙」

¹² 參見陳思齊：《搜“蛇”記—台灣原住民蛇類口傳故事研究》，頁 87-96；金榮華：〈魯凱族口傳故事試探〉，收錄於《禪宗公案與民間故事—民間文學論集》，（台北縣：中國口傳文學學會，2007 年 9 月），頁 224-225。

¹³ 〈蜂財主〉、〈虎郎君〉。參見小林保祥著；謝荔中譯：《排灣傳說集》（台北：南天書局，1998 年 3 月），頁 5-8。金榮華：《台東卑南族口傳文學選》（台北：中國文化大學中文研究所，1989 年 8 月），頁 71-74。

¹⁴ 〈變成田雞的妹妹〉。參見李來旺：《阿美族神話故事》（臺東市：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994 年 1 月），頁 225-231。

¹⁵ 金榮華：〈魯凱族口傳故事試探〉，收錄於《禪宗公案與民間故事—民間文學論集》，（台北縣：中國口傳文學學會，2007 年 9 月），頁 221-231。

相關的幻想故事皆以「人變化為蛙」為故事核心，故事內容如下：

1. 〈小孩變莫氏樹蛙〉¹⁶—叫聲成為動物名

6-5 有一對夫妻養育著一男一女，生活很困苦，因為養不活，再繼續下去孩子會死掉。於是他們想了一個辦法，就是把孩子野放，他們把孩子帶到山上，說：「你們在這裡等，我們回頭再來接你們。」那裡剛好接近水邊，孩子一直等到晚上，爸爸媽媽都沒來，兩個人就抱在一起睡。隔天爸媽還是沒來。哥哥說：「爸爸媽媽交代不能離開這裡，一定要等他們來接。」過了好幾天，兩兄妹又餓又冷，只能喝河邊的水，靠周邊的小動物、小昆蟲當食物。時間久了，他們的身體開始產生變化，漸漸變成綠色，他們從來沒有哭過，不曉得怎麼哭，妹妹就問哥哥說：「我很難過，但是我不曉得怎麼哭。」哥哥說：「我聽過有人哭，聲音就像 la~ku~laku~laku~。」他們兩個每天就一直哭。又冷又餓，形體愈變愈小，最後變成了 lakulaku（莫氏樹蛙）。他們一直很難過父母親沒有來接他們，就哭到現在。¹⁷

「美的真理性並不存在於對事物的理論描述或解釋中，而毋寧是存在於對事物的『共鳴的想像』之中。」¹⁸在這則故事中，被遺棄於山林河邊的哥哥與妹妹，在時間維度的催化之下，竟慢慢地成為莫氏樹蛙，將叫聲擬化為孩子的哭聲，終日於河岸哭叫，令人聞之深感同情，故事情節表現了悲劇的審美意向，屬於典型的童話故事。審美的感覺往往先於邏輯概念思維，是一種純粹的基本直覺，令人在傾聽的過程中，憐憫之情油然而生，深切感受故事中親情間的離別與童稚之語所表現的純真。

再者，「lakulaku」一方面指稱莫氏樹蛙，一方面又是牠的叫聲。英國人類學家泰勒（Edward Tylor，1832-1917）曾指出：「在世界各種語言中，

¹⁶ 莫氏樹蛙：背部為綠色，會隨環境變化深淺，腹部則為黃色或白色，指端有吸盤，其叫聲如火雞般，為一長串的「呱—啊，呱呱啊」。參考楊懿如、李卉峻：《花蓮的蛙類》（花蓮：花蓮縣政府，1999年10月），頁44-45。

¹⁷ 講述者：張少清(Kolas Hayu)（男 35歲 專科 漢語 曾任山興社區發展協會總幹事）採錄者：李岱融、黃嘉眉，時間：2008/05/21，地點：鳳林鎮 山興里，來源：小時候聽部落長輩所述，好像也在別處聽過。

¹⁸ 恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著；甘陽譯：《人論》，（台北：桂冠，1994年10月再版），頁247。

表示動物的詞和表示樂器的詞，聽起來常常是動物叫聲和樂器音調的簡單模仿。」¹⁹莫氏樹蛙「lakulaku」的叫聲即是相對應於聲音的再現，使得名稱與聲音的連結形成直覺的反映，具有便於記憶的功能。此則故事雖富幻想色彩，實則蘊含著生態知識的內容教導，呈現樹蛙的生活型態與鳴叫特色。

2. 〈少女變青蛙〉－433D 型故事情節單元的移用

吉拉卡樣部落有一則少女死後連續變形的幻想故事，由劉天來先生所講述：

6-6 有一對母女，女兒打水掉到井裡去，好幾天沒有回來，媽媽去井邊挑水，結果挑回來的水裡面有一隻 UPUP（青蛙），媽媽就把牠煮來吃，吃完的骨頭就丟在外面，結果後來骨頭就變成桂竹，長出桂竹來，那家人就把桂竹做成椅子，而奇怪的是家人坐在椅子上相安無事，只要是別人來坐就會壞掉，以前家裡都會有用桂竹做的碗啊、櫃子。²⁰

這則講述似乎不完整的故事明顯具有 433D 型蛇郎故事的部份情節單元。在漢族普遍流傳的蛇郎故事中，妹妹被姐姐推入井裡害死之後變小鳥又被殺掉烹煮，骨頭丟到地上長成桂竹，桂竹做成椅子後依然深具靈性，姐姐每坐必跌，蛇郎坐則安然無事。〈少女變青蛙〉故事與蛇郎故事後半有關「桂竹變形為椅子」部份的情節幾乎一致，兩則故事相異處僅在於「小鳥」被置換為「青蛙」，就其故事情節的脈絡來看，此則故事有可能是轉移了同樣也流傳於撒奇萊雅族的蛇郎故事。

¹⁹ 【英】愛德華·泰勒（Edward Tylor）著；連樹聲譯：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》，（桂林：廣西師範大學，2005年1月），頁164。

²⁰ 講述者：劉天來(Kolas Komod)（男 78歲 族語講述 日文教育5年，轉讀國民學校畢業）；翻譯：張少清；時間：2008/7/21晚上；地點：鳳林鎮 山興里；採錄者：黃嘉眉、王人弘；來源：父母。其妻杜春妹(女 75歲 族語講述 未受教育 荳蘭社阿美族)亦講了一則少女掉入井裡變青蛙的幻想故事，內容如下：從前有一個少女和媽媽相依為命，以前的取水都要一個人去，不是很輕鬆的工作，結果少女就掉到井裡了，好幾天都沒有回來，媽媽到處找不到，擔心會不會掉到井裡去，就去找巫師幫忙，巫師和她說：「妳在水井附近注意聽聽看，看有沒有聽到什麼聲音。」過了幾天，媽媽就自己去取水，聽到了 UPUP 的聲音，拉起水桶來，看到青蛙在「up、up」地叫（少女變成了青蛙），媽媽對青蛙說：「你就不要再叫了。」之後人家就說：「不要吃小女生變成的青蛙。」

(三) 與「龜」相關的幻想故事

1. 〈烏龜娶親複合田螺女〉－立基於現代生活的幻想

筆者於水璉部落採錄了一則兼具漢化與現代化元素的幻想故事，由宋德讓先生講述，故事概要如下：

6-7 村莊裡有一對老夫妻，已經六十歲卻膝下無子，他們便商量去廟裡求子。不久果真懷孕。後來阿婆居然生了一隻烏龜。烏龜慢慢地長大，6歲的時候開始說話，要求去學校讀書。牠雖然是烏龜，但因為是老來得子，又是神賜的孩子，所以大家都很保護牠。牠也比別人認真，常常都是前三名。六年級畢業後，烏龜決定去做工，每日讓爸媽準備便當，放在背上。待烏龜走遠後，卻變成了人，他把殼放在一邊，就到工廠工作了，大家也都很喜歡他。到了傍晚，他又變回烏龜回家。日子一天天過去，烏龜到了要當兵的年紀，但因為是烏龜所以不用當兵。村莊裡每年都有歌仔戲團來演，阿公阿婆一起去看，阿婆看到台上的人心生感嘆，也希望小孩能如此英俊，但其實台上演歌仔戲的就是烏龜變的，但是家人並不知道。結束的時候，他也趕快回來。阿婆回來後又感嘆了一次，這次烏龜聽到了，但是他依然沒有說出來。後來烏龜在外面認識了一個女孩，談了戀愛，他也每日煮三餐給家人，阿公阿婆起床後都覺得奇怪，又問鄰居說：「有沒有人過來？」他們都說沒有。日子一天天過去，他們決定要抓煮飯的人，便假裝山上做工，其實躲著偷看。看到烏龜變成人，開始準備飯菜。等烏龜到了廚房，老人家就把他的殼給丟了，烏龜想要回去也沒辦法了。烏龜說：「既然我不能再變成烏龜了，我準備要和小姐結婚。今天晚上如果有什麼聲音，絕對不要起來或偷看哦！不然我們就不會成功了。」他之前曾經對女孩說：「娶你之前，我一定把家裡的房子弄好再接你過來。」當天晚上，他將房子變得很漂亮，讓嘲笑他們的鄰居也感到佩服。所以這個故事是說，不要輕視人。我們到了一個地方，被人家講話，不要去聽，只要做的對，一定會成功。²¹

²¹ 講述者：宋德讓(Baiaw Bakah) (男 65歲 國小退休教師 漢語講述) 採錄者：黃嘉眉、李

這則故事情節具有許多現代性元素，如烏龜六歲要上學、六年級畢業、要當兵、去工廠作工、演歌仔戲等，是一連串立基於現代生活場景的幻想故事。複合多種類型的情節單元，如求子心切的母親生下奇怪的圓形小動物屬於 440A「青蛙娶妻」型；而主角趁無人時作飯理家，被佯裝外出的家人偷窺發現，將殼丟棄，使之無法回復原型，又屬 400C「田螺姑娘」型。故事雖有異類設禁的情節，卻無後續人類違禁的鋪陳，可能是講述者複合抑或弱化了自身過去所聽的各類故事，並在現代文明的影響下，於講述過程中不自覺地加工創造，形成一則現代化的複合故事。

二、生活故事

(一) 〈小偷騙趕鴨人入袋〉－白賊七故事的情節框架

筆者於水璉村採錄了一則故事，情節類似白賊七故事中多項欺騙行為中的一項－「老者失群鴨」，故事內容如下：

6-8 村莊裡有一個狡滑的小偷，大家一直抓不到他。有一次，他想偷警察的錢，而且認為自己能偷得到。他從窗戶進去拿了抽屜的錢，剛好警察還沒有睡著，他就被抓了。警察把小偷衣服脫了，放進麻布袋裡，吊在河邊的樹上，打算隔天把他丟到太平洋裡。有一個養鴨的人，剛好趕鴨經過樹下，麻袋裡的小偷說：「先生！先生！你那麼早趕鴨子很辛苦，看我在這裡多舒服呀！我的麻袋裡有很好看的東西，你把我放下來，可以讓你看看。」趕鴨的人覺得好奇，想看好看的東西，就放下小偷。小偷說：「你進去袋子裡，有好看的東西！」他騙老人看袋子，從後面敲昏了老人，把他放進袋子，小偷就趕著鴨子走了。第二天，警察說：「我打算把抓到的小偷丟到太平洋裡，這樣村莊就很安全了！」袋裡的老人因為昏倒，所以沒有反應，因此被丟進海裡。這個結論告訴我們，人在世上，太老實自己會吃虧，如果沒有騙人，你就活不來的。²²

由於「白賊七」故事情節是由一段段的騙局連接組合而成，故其情節

岱融，時間：2008/01/24 早上，地點：壽豐鄉 水璉村。

²² 同前註，來源：初中時聽爸爸說的。

架框是承接前段敘事。上述故事為以下兩則「白賊七」故事的複合：

1. 白賊七被憤怒的受騙者捉到，捆在布袋裡，並吊在樹上，等到海潮一來，便要將繩索割斷，送他去見海龍王。無奈的他此時忽然看到一個挑戲籠的駝背老翁，便謊稱捆在布袋裡可以醫駝背，而老翁竟也相信了，在一放一捆之後，布袋裡便裝著駝背老翁，白賊七也就乘機逃走，老翁便成了替死鬼。²³
2. 白賊七被要求償還銀子，身無分文的他便匆忙地帶了麻袋出去想辦法，而此時忽然迎面來了一個趕鴨的傴僂老頭，他馬上迎向老者，謊稱自己是上天派來幫助他的，只要他鑽進麻袋便可將傴僂治好，待老人鑽進後，白賊七便將麻袋吊在路旁大樹上，趕著鴨群進城換銀子。²⁴

金榮華先生曾指出，生活故事的基本特徵是以現實社會中形形色色的普通人物為主人公，從廣泛的日常生活中提煉故事情節，用寫實手法來刻畫人物和敘述故事。²⁵故事中的小偷以精巧的謊言哄騙趕鴨人，是一則立基於現實生活中而具趣味性的故事。

故事中的趕鴨人會被騙，究其原因乃是好奇心使然，彭衍綸曾指出：「好奇心人皆有之，它並不是以生理上的需要為基礎，亦非經由學習而獲得，是純系由個體生活環境中的刺激所引發的內在驅力。……欲引起好奇心至少需具備新奇性與複雜性兩個條件或其中之一。」²⁶小偷便是利用趕鴨人對袋內之物的產生新奇的感受，使其進入袋內成為替罪羔羊。根據研究，「白賊七」的故事應是由大陸流傳過來的行騙故事，且最晚在民國三年就已經在臺灣流傳開來，至今已流傳近一個世紀²⁷。上述採錄故事以「狡滑的小偷」為主軸，融入「警察」、「太平洋」等現代性及在地性元素，雖不以「白賊七」為名，仍處處留有「白賊七」故事的痕跡，應是與漢人交流後互動轉化而來的故事。

²³ 謝雲聲編纂：《福建故事（下）》，國立北京大學中國民俗學會民俗叢書，第100冊，（臺北：東方文化，1973年），頁30-47。

²⁴ 王詩琅：《台灣民間故事》，（台北：玉山社，1999年2月），頁103-104。

²⁵ 金榮華：《中國民間故事與故事分類》（臺北縣：中國口傳文學學會，2007年9月再版），頁50。

²⁶ 彭衍綸：《漫談白賊七故事》，（臺北：雲龍出版，2001年12月），頁139。

²⁷ 同前註，頁71。

第二節 撒奇萊雅族民間故事的內涵與特色

一、「變形」的文化意涵

浦忠成曾說：「變形是敘事性的神話、傳說及民間故事情節裡，有意或無意藉著誇大、縮小、移情、擬人、擬物等等方式，改變神、人與動植物昆蟲原有形態樣貌，其變化之結果，與一般所熟知之型態有極大差異。」²⁸變形情節肇始於原始初民的神話觀之中，漸次納入各民族的傳說及民間故事，它所表現的不僅是人類異彩紛呈的想像力，更成為民間文學的講述中最引人入勝的特質。中、西方的哲學觀中皆有關於變形物化的類似說法。古希臘哲學家畢達哥拉斯（Pythagoras，約 B.C580—B.C500）認為：靈魂是不死的，它會轉移到不同種類的各種動物身上，以及按照一定的時期，生物會重新開始它們以生命，一切有生命的東西都是「同種的」。²⁹中國先秦時代的《莊子》則有「鯤化爲鵬」³⁰這類神話般的敘事，又有「莊周夢蝶」³¹的哲學思考。《莊子》全書體現許多「變形」的概念，與其「萬物齊一」的哲學觀有相當大的關係，他說：「萬物皆出於機，皆入於機。」³²萬物從無生有，又會反歸於無，其形貌無論如何改變，本質都是一樣的。沈曉柔在其研究中指出：「對初民而言，變形並非是邏輯的、道德的，而是因為強烈情感，故認同萬物有著連續、無法分割的性質，莊子吸收了神話思想加以轉化，最顯著的特點就是『變形』，對其具有明確且極富思辯性的想法。」³³若將中、西方的哲學觀結合來看，包含了「萬物與我爲一」以及「靈

²⁸ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)：《原住民的神話與文學》，台北：臺原出版社，1999年6月，頁90。

²⁹ 【法】萊昂·羅班(Leon Robin)著；陳修齋譯：《希臘思想和科學精神的起源》，(桂林：廣西師範大學，2003年2月)，頁70。

³⁰ 參考【清】郭慶藩編：《莊子集釋(下)》，(台北：萬卷樓，2007年8月)，頁2。〈內篇·逍遙遊〉：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」

³¹ 同前註，頁124-125。〈內篇·齊物論〉：「昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也，俄而覺，則蘧蘧然周也，不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必然有分矣。此之謂物化。」

³² 同前註，頁685。〈外篇·至樂〉：「種有幾，得水則爲繼，得水土之際則爲鼃蟻之衣，生於陵屯則爲陵舄，陵舄得鬱棲則爲烏足，烏足之根爲蟻螯，其葉爲胡蝶。胡蝶，胥也化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鳩掇。鳩掇千日爲鳥，其名曰乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯，黃軫生乎九猷，瞿芮生乎腐蠶。羊奚比乎不筍，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」

³³ 沈曉柔：《化生·復蘇·成仙：古代中國面對死亡的三種態度》，(台南：成功大學歷史研究所碩士論文，2009年1月)，頁44。

魂可相互移轉」的觀念，加之而合為變形的基本概念。

筆者所採錄流傳於撒奇萊雅族的七則幻想故事都有「變形」情節。茲表列如下：

表 6-1 近代採錄之撒奇萊雅族幻想故事變形情節表

編號	變形次序 (→)	連續性	講述者	採錄地點
6-1	少女→羽毛 (美女)→小蛇→美女		黃金文	花蓮市 撒固兒部落
6-2	少女→羽毛			
6-3	(人)→蛇→人→鴿子 少女→鴿子	√	黃金文	花蓮市 撒固兒部落
6-4	蛇郎→人 妹妹→青蛙→蔥	√	宋德讓	壽豐鄉 水璉部落
6-5	兄妹→莫氏樹蛙		張少清	鳳林鎮 吉拉卡樣部落
6-6	少女→青蛙→桂竹→椅子	√	劉天來	鳳林鎮 吉拉卡樣部落
6-7	烏龜→青年		宋德讓	壽豐鄉 水璉部落

從上表可知，故事中的主角不論是少男、少女或小孩皆與變形或連續變形有關，究其變形的原因，大多與日常生活中親情或愛情的情感範疇相涉。不論是親情或愛情，人類情感中具備的無形力量一直是文學的永恆主題，各類藝術的產生也正是為了表達人類各種細膩複雜的情感。

「連續變形」亦是民間故事中常見的情節單元。黃聖琪依據 Stith Thompson 搜羅的情節單元將連續變形分作四種類型：一、死而復活，人死後連續地復甦；二、吞食再生，人一再被吞食，又再生為新的形象；三、投胎再生，以投胎作為變形的渡口；四、變形再生，結合死而復生且連續變形為主³⁴。上述故事具連續變形情節者有 6-1、6-3、6-6，屬於魔法外力所致的變形有 6-1，而故事 6-3、6-6 則為死後復生且連續變形的類型。較

³⁴ 黃聖琪：《民間故事連續變形母題研究——以台灣漢語故事為例》（新竹：清華大學中國文學研究所碩士論文，2005 年），頁 5。

貼近「連續變形」意涵的本質的為 433D 蛇郎君及 715B 賣香屁二類型的複合，其連續變形程序如下：

表 6-2 433D 型與 715B 型連續變形次序表

故事類型	433D	715B
連續變形	①妹妹 → 青蛙 →	蔥 → 香屁
(→) 變形	②少女 → 青蛙 →	桂竹 → 椅子

上述二則故事顯然地符合民間故事中三疊式的結構形式，透過情節的推衍，從而了解彼此的連動關係。劉魁立指出：「民間故事形態中的疊進結構同時也是一種思維方法的結晶和體現。它的起源或許很早，這種重複排列認識對象、看到事物聯繫以及事物間互相制約關係的思維方法是被人們廣泛運用而且逐漸純熟起來的。」³⁵民間故事中這類疊進的敘事，往往也是最適於兒童啟蒙教育的結構形態，帶有便於記憶的結構以及連貫反覆的趣味性。當此類故事流傳進入臺灣原住民的口傳系統時，自然也會隨著各族文化的相異而產生不同的單元要素，甚而產生與漢族故事不同的特色。

陳思齊比較 433D 型流傳於漢族與原住民故事間的情節穩定性時，認為原住民確實受了漢族蛇郎君故事的影響而產生相似的民間故事，但指出其較為穩定的核心情節只在「姐姐殺害妹妹、連續變形」的部份³⁶。由此顯示，「連續變形」的概念在漢族民間故事流傳自原住民族時，的確被加以吸收轉化，成為故事中穩定不移的核心情節。「連續變形」本與原始思維中「物我混同」的概念有著密切關聯，人與物之間的變形，在原始初民看來是極為自然的事情，他們往往會不自覺地將物我的轉換合理化。當社會進程改變，人類脫離了原始生活形態，原始思維所產生的「連續變形」遂成為民間故事中的趣味情節，穩定的被保留於故事中。

³⁵ 劉魁立：〈疊進故事初探〉《河南教育學院學報》第 3 期第 26 卷(總 107 期)，(河南：河南教育學院，2007 年 4 月)，頁 1-5。

³⁶ 陳思齊：《搜“蛇”記—台灣原住民蛇類口傳故事研究》(嘉義：嘉義大學中國文學研究所碩士論文，2008 年)，頁 124。

二、幻想故事中的現實

流傳於撒奇萊雅族的幻想故事存在著與生活息息相關的情節要素，如幻想故事中述及的動物多為「爬蟲類」。吳永華在《花蓮港廳動物誌》中，對於花蓮境內的生態描述如下：「花蓮境內有北迴歸線從秀姑巒溪口附近劃過中央山脈，是個典型的亞熱帶氣候。海風吹送，雨量充沛而悶熱，從三千多公尺的中央山脈連嶺而下，不同的海拔高度呈現出多樣的生態環境，因此棲息其間的蛙、蛇、蜥蜴、龜等兩棲爬蟲類十分豐富。」³⁷又由於蛙為蛇的主食之一，故青蛙多的地方，蛇自然也多。

如第四章曾提及的「神人 Butong」傳說，情節也敘述了其懷孕之妻從天上掉落時，腹內生出許多爬蟲類（或為蛇類），並據此解釋此為陸地上有各種爬蟲類之始。若將撒奇萊雅族幻想故事所呈現的一致性與前述神人傳說的孕妻生蛇情節相呼應，可發現爬蟲類在撒奇萊雅族的周遭生活中的確具有某種程度的影響，極大的可能來自於負面的威脅。以蛇來說，是山林野地常出沒的爬蟲類，尤其花蓮地區毒蛇種類頗多³⁸，若一不小心即可能命喪蛇口，故族人往往於各類傳說之中附會解釋蛇類的由來。幻想故事中也經常與爬蟲類連結，雖然在民間故事的幻想性質下，有些爬蟲類並不一定如真實生活中有著負面的影響，如「蛇郎君」雖然為來自漢族社會的故事，然而就撒奇萊雅族群的故事傳承而言，在這個幻想的異類婚戀故事中承載的是對於現實環境中物我之間的不同想像。

三、漢化與現代化元素的雜揉

民間故事之所以引人入勝，其重點在於情節的趣味轉折，但故事中的情節單元並不專屬於某一則故事，往往相互雜揉，變化甚多。上述流傳於撒奇萊雅族的故事中，屬複合故事的為 433D+715B，以及 440A+400C，而具有明顯漢文化元素者為〈烏龜娶親複合田螺女〉中出現的「入廟求子」、「歌仔戲」等，另外，〈蛇郎複合放香屁〉與〈小偷騙趕鴨人入袋〉二則故事，實為漢族民間故事中典型的蛇郎故事與白賊七故事。上述三則故事

³⁷ 吳永華：《花蓮港廳動物誌》，（臺北：玉山社，1998年2月），頁95。

³⁸ 任教於花蓮港中學的前田正吉（1940）曾提及：「花蓮港附近的毒蛇很多，有百步蛇、眼鏡蛇、鎖蛇、雨傘節、龜殼花等，也有盲蛇等益蛇。」同前註，頁98。

皆採錄自水璉部落的宋德讓先生，故事來源分別為部落耆老及父親，水璉部落的族群組成相當多元，除撒奇萊雅族外還有阿美族、閩南族群與外省族群等，撒奇萊雅族約占水璉村人口之五分之三³⁹。在各族混居的狀況下，與外來族群的互動來往中口傳故事自然也會產生影響。

第四節 小結

撒奇萊雅族的民間故事大致分為幻想故事與生活故事，根據筆者採錄結果發現，不同族社所採錄的故事重疊性低。與動物相關的幻想故事較多，這些故事往往以人的思維方式建構，故不同於純粹以動物作為故事主角或以動物的角度來看待一切事物的「動物故事」。

幻想故事中「變形」或「連續變形」為穩定出現的情節單元。原始社會中人與動物往往是沒有邊界的，無論是人變動物或動物變人，皆被視為可能而自然的。「變形」的概念既是一種「物我混同」的神話觀，亦含有「靈魂移轉」的生死觀，在中、西方皆有類似學說。列維－布留爾（Lucien Lévy-Bruhl，1857-1939）曾言：「對原邏輯思維來說，人儘管死了，也以某種方式活著。」⁴⁰他提出的概念即是：對我們來說，生與死是客觀對立的存在，二者必居其一；而對於原始思維來說，活人與死人的生命是可以互滲的。人死亡後變形為他物，即是一種跨越生死邊界的表現。這種思維在社會進化的過程中會產生轉變而消失，「物我混同」與互滲觀不再為人們相信，然而「連續變形」所呈現的重疊反覆，亦具有一種環環相接的趣味，不僅便於記憶，往往也是最適於兒童啟蒙教育的結構形態。因此，成為幻想故事中穩定存在的因子。

再者，故事中與變形相涉的動物多以爬蟲類為主，可能與撒奇萊雅族的生活環境有密切關係。花蓮地廣人稀，早期尚有許多原野雜林，撒奇萊雅族居於臺灣後山，在其周遭的生活環境中，蛇、蛙等爬蟲類出現的頻率自然相當高，居民與這些動物必定接觸頻繁。在日常密切接觸之中，撒奇

³⁹ 張宇欣：《傳統？再現？－Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，（花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007年12月），頁154。

⁴⁰ 路先·列維－布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著；丁由譯：《原始思維》（台北：臺灣商務，2001年），頁311。

萊雅族對於爬蟲類所產生的想像自然會較其他大型動物多。

劉守華在《故事學綱要》中曾說：「民間童話中幻想和實際結合，不外乎採取兩種方式：一是敘述普通人因某種機遇進入幻想境界，生出美妙故事；一是讓那些神奇角色闖到人間生活裡來，創造出種種奇蹟。故事裡的一切一方面出人意外，令人驚奇，又貫穿著實際生活的邏輯，點染著富於當時當地生活氣息的細節，顯得真切動人。」⁴¹流傳於撒奇萊雅族的民間故事中，仍然以幻想故事居多，而少有生活故事，可見幻想的趣味仍是撒奇萊雅族傳頌民間故事的主要方向，故事情節又以堅實的生活經驗作為想像的基礎，實則兼具客觀認知及主觀想像的創造內涵。

民間故事在口耳相傳的過程中，經常出現的現象是將故事的背景和細節當地化，或者藉由省略、增添、複合故事情節等方式轉化來源故事。如前文所言，撒奇萊雅族民間故事的傳承，不同族社重疊性相當低，其中部分雜揉漢文化與現代化元素。主要原因為居於不同族社的講述者生活背景及環境有所不同，口傳故事自然而然因其接觸族群、文化的不同而相異。

⁴¹ 劉守華：《故事學綱要》，頁 43-44。

第七章 結論

綜觀撒奇萊雅族從日治時期迄今的採錄資料¹，可發現撒奇萊雅族的口傳文學中以「傳說」最為豐富，「民間故事」次之，而「神話」最為缺乏。撒奇萊雅族之神話所以匱乏，可能與其早先歷經戰亂遷徙隱匿於阿美族群，在與他族長久混居的過程中，無法凸顯我族的存在，神話的傳承情境因而喪失有關。

就民間散文敘事的角度而言，神話是人類文明發展最早階段的產物。台灣原住民族中，部分族群在傳述有關宇宙的發生、始祖創生之神話時是極為神聖的。如馬太鞍社的阿美族人講述附於神譜內有關宇宙發生的事情時，尚需遵守不吃青菜的禁忌，其神話的傳承並非世襲，除了耐心記牢外，還需有神意才能學得好。²而撒奇萊雅族則缺乏了上述的神話傳承情境，一般講述故事的時機多半是當某家人去世後，族人會共聚於喪家，圍著火堆一同講述故事；或為傍晚時一家人邊剝著花生，邊聽長輩講述故事³，但隨著時代文明的推進，人類生活節奏加快，能夠悠閒愜意地一家人坐下來說故事的機會大大地減少，此類講述情境也已漸漸消失。

撒奇萊雅族的傳說豐富多彩，日治時期迄今的採錄資料中，傳說情節較具穩定性的有「語言分化傳說」、「神人 **Butong** 傳說」、「巨人 **Alikakay** 傳說」。「語言」一直是撒奇萊雅族與阿美族之間最具區隔性的客觀條件，傳說至今仍穩定的流傳於族人的口傳體系中，得以見到撒奇萊雅族與阿美族既密切又區隔的關係。神人 **Butong** 則具有族群文化英雄的特質，傳說曾教授撒奇萊雅族人耕種的方法，甚而耆老口中的「**Butong** 之湖」以及瑞穗鄉的「掃叭石柱」皆成為傳說的重要核心物。巨人 **Alikakay** 傳說是撒奇萊雅族流傳最為廣泛的傳說，各個部落皆有所聽聞，由筆者的採錄資料可發現，北部聚落的流傳情節最具穩定性，而愈往南則傳說的變異性愈大，應是聚落距離最初的傳說核心「美崙山」較遠，且流傳至該地缺乏地貌的結合而降低其穩定性。「歷史證明，任何一部文學作品，尤其是口頭敘事

¹ 日治時期撒奇萊雅族雖未獨立於阿美族之外，但仍然能部份區分出撒奇萊雅族。

² 王崧興：〈馬太安阿美族之宗教及神話〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 12 期，臺北：中研院民族所，1962 年，頁 109。

³ 宋德讓、黃金文先生所述。

文學，不論它如何優秀完美，當它被移植到另一個民族的土地上，都要適應當地的土壤習慣。所以，在傳播的過程中，當故事離開發源地更遠些，就會與其他故事混合在一起，形成地方性的發展形式。」⁴民間文學在傳播的過程本具有時空地理的適應性，隨著各個族群不同的文化而產生相異的特色。有關「族群的衝突與紛爭」及「地名及事物起源」傳說多半僅見於近期的採錄成果，當屬較為晚期產生的。據其性質來看，「族群的衝突與紛爭」傳說主要以經濟資源的獲取或喪失為紛爭的起因，應為社會組織及人口發展到一定階段，經濟資源漸漸匱乏的時期所產生；「地名及事物起源」傳說中，關於地理空間的命名，基本上代表了族群對此地方的生活感受，有以地形特色命名的「Karururoan」、傳說小米散落此地的「Cihafayan」、紀念 Lakay 或為附會 Alikakay 傳說的「Cirakayan」，這些地名起源傳說皆融合著族群在地意識，表現其對於周遭生活環境的認同情感。

撒奇萊雅族所傳民間故事不及傳說豐富，筆者所採錄的八則民間故事中，一則屬生活故事，其餘則為幻想故事，情節多與爬蟲類動物相涉，此應為族人在生活環境中與其所有接觸所創造形成的，反映了民間故事幻想成分中的現實經驗。原始思維的「物我混同」觀是幻想故事的重要基礎，隨著社會進程而轉化於幻想故事中，其中「連續變形」為穩定出現的情節單元，主要在於情節中具有環環相接的趣味，便於記憶又適於兒童聆聽，如〈蛇郎〉、〈少女變青蛙〉，因此成為幻想故事中穩定存在的因子。

再者，部份故事情節亦雜揉著漢化與現代化的元素，如〈烏龜娶親複合田螺女〉、〈小偷騙趕鴨人入袋〉，究其原因在於不同族社的講述者與外來族群的互動來往，口傳故事自然而然地產生了影響。撒奇萊雅族的民間故事不僅具有趣味娛樂及教育功能，又如〈少女死後變成百呼百應的羽毛〉、〈蛇郎與少女變鴿子〉、〈小孩變莫氏樹蛙〉三則故事則表達了親情與愛情在人類情感中的重要性，激發聽者心靈的悸動、內心情感的共鳴，同為文學本質中所具備的重要價值。

撒奇萊雅族與阿美族在長期混居與文化同質性高的情況下，許多口傳故事的源頭雖早已無法分辨，但細究故事的部份情節仍各顯特色。比較撒

⁴ 張玉安、陳崗龍編：《東方民間文學比較研究》，（北京：北京大學出版社，2003年10月），頁287。

奇萊雅族與阿美族的傳說故事可發現，兩族在神人、巨人及女人島三類傳說的流傳面向最廣泛、情節最為雷同，其特色及差異性如下：一、兩族的神人傳說中，前者將神人視為「族群的文化英雄」而祭拜，但後者則因恐其神力、懼其作祟而加以祭拜；再者，兩族附會於掃叭石柱的相關傳說中，撒奇萊雅族偏重於神人事蹟，而阿美族則以氏族歷史為主要論述，傳說的文化內涵自有不同的詮釋觀點。二、巨人 Alikakay 傳說於日治時期迄今的採錄資料中，兩族所流傳的內容差異性不大，基本形象仍為高大的巨人族，但撒奇萊雅族愈往南邊的部落，「Alikakay」所指涉的形象愈加模糊，而與當地的鬼怪見聞相混淆，成為當地獨特的神奇傳聞。三、日治時期的女人島傳說，以阿美族里漏社最具穩定性，並為社中五年一祭的傳說依據；而以光復後迄今的採錄資料來看，則屬水璉村最具穩定性，並為部落海祭由來的傳說依據。雖然從考察資料得以推測此則傳說可能原為阿美族所流傳，在族群互動下為撒奇萊雅族所吸納，但今日卻穩定的流傳於水璉村的撒奇萊雅族。由此可見，傳說與祭儀的結合確實為傳說更具傳承穩定性的要素之一，當里漏社的祭儀隨著氏族制度的斷絕後，傳說的穩定性也隨之動搖；而今日水璉村的海祭每年仍持續不斷的舉辦，與海神相關的傳說依然代代傳承而被穩定保留著，部分耆老的心中仍存有對於講述海神傳說的敬畏之情。茲將上述三類傳說所呈現的面向整理如下：

表 7-1 撒奇萊雅族與阿美族同類型傳說面向之整理表

傳說類別	傳說呈現之面向（撒奇萊雅族／阿美族）
神人傳說	族人態度：崇敬／畏懼
	扮演角色：文化英雄／神人
	附會於掃叭石柱的傳說面向：偏重神人事蹟／偏重氏族歷史
巨人傳說	兩族差異不大；而撒奇萊雅族各部落口傳呈現不同面向
女人島傳說	日治時期：撒奇萊雅族歸化社受阿美族里漏社影響可能性大 光復以後：水璉村海祭祭儀強化傳說的穩定性

一個民族的口頭文學通常能顯現此民族文化最基本的精神資源和心理意識，透過口傳文學所體現的差異性，亦能觀察各個民族文化之間的不同。現今撒奇萊雅族雖已成為獨立族群，與阿美族百年來難以分捨的文化

依然具有緊密相連的特性，而兩者於口傳文學複疊卻又相異的部分，在變異的時空、人文環境及地域性特質中，仍綻放著各具特色的口頭文學。

參考文獻：

一、專書：

Catherine Marshall、Gretchen B. Rossman著；李政賢譯：《質性研究：設計與計畫撰寫》，臺北：五南書局，2006年5月。

Joseph A. Maxwell著；高熏芳等譯：《質化研究設計：一種互動取向的方法》，臺北：心理出版社，2001年8月。

William A·Haviland 著；瞿鐵鵬、張鈺譯：《文化人類學》(第十版)，上海市：上海社會科學學院，2005年。

大日本帝國陸地測量部、臺灣總督府民政部警察本署編原著：《日治時期五萬分之一臺灣地形圖新解》(複刻)，台北縣：上河文化，2007年2月。

大衛·克里斯托(David Crystal)著；周蔚譯：《語言的死亡》，臺北：貓頭鷹出版，2001年3月。

小川尚義、淺井惠倫：《原語による臺灣高砂族傳說集》，臺北帝國大學語言學研究所，1935年。

中村孝志著，吳密察、翁佳音、許賢瑤編：《荷蘭時代台灣史研究》(上卷)，臺北：稻鄉出版，1997年12月。

尹建中：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，臺北市：臺灣大學人類學系，1994年3月。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)：《庫巴之火－台灣鄒族部落神話研究》，台中：晨星出版，1996年6月。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)：《原住民的神話與文學》，台北：臺原出版社，1999年6月。

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，臺北：五南書局，2007年。

- 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北市：允晨文化，1997年4月。
- 王雲東：《社會研究方法：量化與質性取向及其應用》，臺北：威仕曼文化，2007年。
- 王詩琅：《台灣民間故事》，臺北：玉山社，1999年2月。
- 古野清人著，葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》，臺北市：原民文化，2000年5月。
- 弗雷澤(Frazer)：《金枝－巫術與宗教之研究》，臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年2月。
- 江帆：《民俗學田野作業研究》山東省，山東大學出版社，1995年9月
- 佐山融吉、大吉西壽：《生蕃伝説集》，臺北：南天書局，1996年6月二刷。
- 吳永華：《花蓮港廳動物誌》，臺北：玉山社，1998年2月。
- 吳翎君編：《續修花蓮縣志·歷史篇》，花蓮市：花蓮縣政府文化局，2006年6月。
- 吳榮順、曾毓芬：《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》，屏東縣瑪家鄉：原民會文化園區，2008年12月。
- 李壬癸：《臺灣原住民史－語言篇》，南投市：臺灣省文獻委員會，1999年8月。
- 李世偉、許麗玲編：《續修花蓮縣志·文化篇》，花蓮市：花蓮縣政府文化局，2006年6月。
- 李世偉、許麗玲編《續修花蓮縣志·文化篇》(民國七十一年至民國九十年)，花蓮：花蓮縣政府文化局，2006年6月。
- 李亦園：《台灣土著民族的社會與文化》，臺北：聯經，1982年。

- 李來旺、黃東秋、吳明義等著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》，臺東：交通觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992年8月。
- 李來旺：《阿美族神話故事》，臺東市：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月。
- 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年1月。
- 阮昌銳：《臺灣土著的社會與文化》，臺北：臺灣省立博物館，1994年2月。
- 佩吉·里夫斯·桑迪(Peggy Reeves Sanday)著、鄭元者譯：《神聖的飢餓—作為文化系統的食人俗》，北京：中央編譯出版社，2003年10月。
- 明立國：《台灣原住民族祭禮》，臺北：臺原出版社，1996年12月。
- 林修澈：《原住民的民族認定》，台北：行政院原住民委員會，2001年6月。
- 金榮華：《中國民間故事與故事分類》，臺北縣新店市：中國口傳文學學會，2007年9月再版。
- 金榮華：《台灣花蓮阿美族民間故事》，臺北縣：中國口傳文學學會，2001年10月。
- 金榮華：《民間故事論集》，臺北：三民書局，1997年6月。
- 金榮華：《民間故事類型索引》（上）、（中）、（下）臺北縣新店：中國口傳文學學會，2007年2月。
- 金榮華：《禪宗公案與民間故事—民間文學論集》，臺北縣：中國口傳文學學會，2007年9月。
- 施添福等編：《臺灣地名辭書》（卷二：花蓮縣），南投市：國史館臺灣文獻館，2005年12月。

- 施雅軒：《區域、空間、社會脈絡：一個台灣歷史地理學的展演》，高雄：麗文文化，2007年11月。
- 胡台麗：《文化展演與台灣原住民》，臺北：聯經出版，2003年7月。
- 埃力克(Paul R Ehrlich)著；李向慈、洪佼宜譯：《人類的演化：基因、文化與人類的未來》，臺北：貓頭鷹出版社，2003年4月。
- 夏獻綸：《臺灣輿圖並說》〈後山總圖〉，清光緒六年(1879)刊本，台北：成文，1984年。
- 馬一波、鍾華：《敘事心理學》，上海：上海教育出版社，2006年12月。
- 馬淵東一：《馬淵東一著作集》（第二卷），東京：社會思想社，1974年。
- 高莉芬：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》臺北：里仁書局，2007年。
- 國立東華大學歷史學系編：《壽豐鄉土史》，花蓮：東華大學，2002年11月，頁66。
- 康培德：《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，臺北：稻鄉出版社，1999年12月。
- 康培德編：《續修花蓮縣志·族群篇》，花蓮市：花蓮縣政府文化局，2005年1月。
- 張玉安、陳崗龍編：《東方民間文學比較研究》，北京：北京大學出版社，2003年10月。
- 張紫晨：《中國古代傳說》，吉林省：吉林文史出版，1986年7月。
- 張德水：《台灣種族、地名、政治沿革》，臺北市：前衛出版，1996年4月。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著；黃文新譯：《台灣高砂族系統所屬之研究》（第四冊：阿美族、雅美族），臺北：中央研究院民族學研究所，未刊本。

- 荷西·馬利亞·阿瓦列斯(Jose' Mar'ia Alvarez)著，李毓中、吳孟真譯：《西班牙人在臺灣(1626-1642)》，南投：國史館臺灣文獻館，2006年12月。
- 許木柱、廖守臣、吳明義：《台灣原住民史—阿美族史篇》，南投：台灣文獻委員會，2001年3月。
- 連照美、宋文薰編：《臺灣地區史前遺址資料檔》(一)，臺北：國立臺灣史前文化博物館籌備處，1992年。
- 鹿憶鹿：《洪水神話—以中國南方民族與台灣原住民為中心》，臺北：里仁，2002年8月。
- 彭衍綸：《漫談白賊七故事》，臺北：雲龍出版，2001年12月。
- 斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著；甘陽譯：《人論》，臺北：桂冠，1990年2月。
- 萊昂·羅斑(Leon Robin)著；陳修齋譯：《希臘思想和科學精神的起源》，桂林：廣西師範大學，2003年2月。
- 費德廉、羅效德編譯：《看見十九世紀台灣—十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》，臺北市：如果出版，大雁文化發行，2006年12月。
- 黃宜衛編：《成功鎮志—阿美族篇》，臺東縣：臺東縣成功鎮公所，2002年7月。
- 愛德華·泰勒(Edward Tylor)著；連樹聲譯：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》，桂林：廣西師範大學，2005年1月，頁164。
- 路先·列維—布留爾(Lucien Lévy-Brühl)著；丁由譯：《原始思維》臺北：臺灣商務，2001年。
- 鈴木作太郎著；陳萬春譯：《臺灣蕃人的口述傳說》北縣新店：中國口傳文學學會，2003年9月。
- 廖守臣、李景崇：《阿美族歷史》，臺北：師大書苑，1998年4月。

- 榮格原著；鴻鈞譯：《榮格分析心理學》，臺北：結構群，1990年9月。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族所編譯：《蕃族調查報告書·第一冊》，臺北市：中研院民族所，2007年6月。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中研院民族所編譯：《番族慣習調查報告書 第二卷》（卑南族、阿美族），臺北市：中研院民族學研究所，2000年11月。
- 劉守華：《比較故事學論考》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年5月
- 劉守華：《故事學綱要》，武昌省：華中師範大學，1988年1版，頁23。
- 劉益昌：《臺灣原住民史·史前篇》，南投市：國史館臺灣文獻館，2002年12月。
- 劉瑩三編：《續修花蓮縣志 自然篇》（民國七十一年至九十年），花蓮：花蓮縣政府文化局，2005年。
- 劉斌雄等：《秀姑巒阿美族的社會組織》，台北：中研院民族學研究所，1997年6月。
- 潘文富等撰：《臺灣地名辭書 卷二 花蓮縣》，南投：國史館臺灣文獻館，2005年12月。
- 潘英：《台灣原住民的歷史源流》，臺北：臺原出版社，1998年10月。
- 潘繼道：《國家、區域與族群－臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷》，臺東市：東臺灣研究會，2008年2月。
- 潘繼道：《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，臺北縣：稻鄉，2001年4月。
- 霍布斯邦(Eric Hobsbawm)著，陳思仁譯：《被發明的傳統》，臺北：貓頭鷹書房，2002年8月，

駱香林主修：《花蓮縣志》（卷二十一：名勝古蹟），花蓮：花蓮縣文獻委員會，1975年6月。

鍾利德主修：《續修花蓮縣志》（卷二：土地），花蓮：花蓮縣政府，1983年6月），頁65。

譚君強：《敘事學導論：從經典敘事到後經典敘事》，北京：高等教育，2008年11月。

二、研究報告：

宋文薰等編：《台灣地區重要考古遺址初步評估第一階段研究報告》，臺北：中國民族學會，1992年。

林修澈主持：《賽德克族正名》，臺北：行政院原住民族委員會委託研究，2007年12月

林修澈編：《Sakizaya 族的民族認定期末報告》，臺北：政治大學民族學系，行政院原住民族委員會委託研究，2006年9月）

康培德：《原住民重大歷史事件——加禮宛事件》，行政院原住民族委員會委託研究期末報告，2003年12月。

張長義、蔡博文主持：《原住民族傳統領域土地調查研究報告》，中國地理學會，2003年。

許木柱主持：《花蓮市原住民部落歷史重建》，花蓮：慈濟大學人文社會學院，花蓮市公所委託計畫，2003年9月。

陳秀珠、陳俊男：《「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」委託研究規劃及設計圖說編製案成果報告書》，屏東縣：原住民族委員會文化園區管理局，2008年12月

黃金文：《花蓮市九十二年原住民傳統領域土地調查成果》（報告書），2004年。

劉益昌主持：《臺閩地區考古遺址普查研究計畫》（第七期），內政部委託，中研院史語所執行，2004年12月，頁1502-LCP-1。

三、單篇論文：

Jose' Eugenio Borao 著，李毓中譯：〈有關臺灣的西班牙史料〉《臺灣風物》第45卷，1995年9月，頁174-188。

王天送：〈花蓮縣史前文化遺址簡介〉《臺灣文獻》第43卷第3期，南投：臺灣省文獻委員會，1992年9月，頁261-274。

王崧興：〈馬太安阿美族之宗教及神話〉《中央研究院民族學研究所集刊》第12期，臺北：中研院民族所，1962年，頁107-171。

王崧興：〈馬太安阿美族的故事〉《中央研究院民族學研究所集刊》第14期，臺北：中研院民族所，1962年，頁95-127。

安德明：〈神奇傳聞：事件與功能〉《西北民族研究》第49期，2006年，頁130-139。

吳展才：〈民俗植物：破布子、刀傷草、檳榔〉《鄉間小路》32卷第7期，臺北：財團法人豐年社，2006年7月，頁74。

吳福蓮：〈花蓮吉安阿美族禮俗與宗教變遷之研究〉《臺灣省立博物館年刊》第29卷，臺北：臺灣博物館，1986年12月，頁29-74。

李宜靜：〈阿美族海神祭神話與祭儀之流變〉《康寧學報》第10期，2008年6月，頁233-260。

李金蓮：〈女性、污穢與象徵：宗教人類學視野中的月經禁忌〉《宗教學研究》，2006年3月，頁152-159。

李毓中：〈大航海時代有關女人島的傳說〉《歷史月刊》第232期，2007年5月，頁12-13。

- 李德仁：〈台灣地區重要考古遺址圖說：掃叭遺址〉《田野考古》3卷2期，臺北：唐山出版，1992年，頁67-72。
- 杜而未：〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第45期，臺北：臺灣大學，1989年11月，頁6-19。
- 杜而未：〈阿美族的故事與傳說〉《考古人類學刊》第13期，臺北：臺灣大學，1984年10月，頁58-70。
- 帝瓦伊撒耘(李來旺)：〈阿美族文學傳說〉，《東部地區歷史與文化研討會》，花蓮：東華大學，2000年11月，頁10-1~10-16。
- 胡新生：〈中國古代巫術靈物與一般辟邪方法〉《歷史月刊》242期，臺北：歷史智庫，2008年3月，頁29-74。
- 康培德：〈南勢阿美聚落、人口初探—十七到十九世紀〉《臺灣史研究》第4卷第1期，臺北：中研院台灣史研究所，1999年，頁5-48。
- 陳邦雄：〈東臺灣之巨石文化遺物〉《臺灣風物》第17卷第4期，臺北縣：臺灣風物雜誌社，1967年8月，頁47-49。
- 陳俊男：〈Palamal 火神祭—撒奇萊雅族民族凝聚的象徵〉《文化驛站》21.22期，台東：史前館，2007年12月，頁41-45。
- 陳俊男：〈撒奇萊雅族研究史與評析〉《國立政治大學民族學報》第26期，2007年12月，頁143-164。
- 費孝通：〈關於我國民族的識別問題〉，收錄於黃光學、施聯朱主編《中國的民族識別：56個民族的來歷》，北京：民族出版社，2005年1月。
- 黃宣衛：〈「南來說」？「北來說」？—關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉《臺灣文獻》第59卷第三期，南投：臺灣省文獻會，2008年9月，頁199-220。
- 楊仁煌：〈撒奇萊雅民族文化重構創塑之研究〉《朝陽人文社會學刊》第6卷第1期，台中：朝陽科大，2008年6月，頁339-387。

詹素娟： sanasai 傳說圈的歷史圖像，收錄劉益昌、潘英海主編：《平埔族群的區域研究》，南投：臺灣省文獻會，1998年4月，頁30-59。

詹素娟： 傳說世界與族群關係 - 加禮宛人在花蓮地區的歷史與傳說（1827 - 1930） 《新史學》第17卷第1期，2006年3月，頁1-41。

劉惠萍： 想像與真實——台灣原住民「弟兄始祖神話傳說」的歷史記憶與族群認同 《台灣文學研究學報》，臺南：國家臺灣文學館籌備處，2008年4月，頁9-38。

劉魁立： 疊進故事初探 《河南教育學院學報》第3期第26卷(總107期)，2007年4月，頁1-5。

潘繼道： 被遺忘的「奇萊」民族與其故事 《歷史月刊》127期，臺北：歷史智庫，1998年8月。

簡美玲： 阿美族起源神話與發祥傳說初探 - 兼論阿美族亞群的類緣關係 《台灣史研究》第1卷第2期，臺北：中研院台灣史研究所，1994年12月，頁86-108。

四、學位論文：

沈曉柔：《化生·復蘇·成仙：古代中國面對死亡的三種態度》，台南：成功大學歷史研究所碩士論文，2009年1月。

張宇欣：《傳統？再現？ - Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007年12月。

陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》，臺北：政治大學民族學研究所碩士論文，1999年。

陳思齊：《搜”蛇”記 - 台灣原住民蛇類口傳故事研究》嘉義：嘉義大學，中國文學研究所碩士論文，2008年。

黃啟瑞：《原味與市場 - 另一種 Amis*植物人文的探究》花蓮：東華大學，族群關係與文化研究所碩士論文，1999 年。

黃聖琪：《民間故事連續變形母題研究——以台灣漢語故事為例》新竹：清華大學中國文學研究所碩士論文，2005 年。

詹素娟：《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷》（從史前到 1990 年），臺北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1998 年。

蔡麗凰：《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》，花蓮：慈濟大學人類學研究所碩士論文，2004 年。

鍾愛玲：《徘徊在「鬼」「怪」之間：苗栗地區「魍神」傳說之研究》新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006 年。

五、網路資源：

自由電子報：達固湖灣大道 隱市少人知 ，2008/08/30 游太郎 / 花蓮報導。

<http://www.libertytimes.com.tw/2008/new/aug/30/today-north6.htm>

自由電子報：山興里爭復名 頭目發起連署 ，2008/02/27 花孟璟 / 鳳林報導。

<http://www.libertytimes.com.tw/2008/new/feb/27/today-north8.htm>

國立臺灣史前文化博物館電子報第 147、148 期：陳俊男 Sakizaya (撒奇萊雅族) 的家屋型制 (上)(下)，2009 年 1、2 月。

http://beta.nmp.gov.tw/eneews/no147/page_01.html

http://beta.nmp.gov.tw/eneews/no148/page_03.html

NOWnews：國福尋根之旅 老照片陳述部落生命史 ，2009/03/22 魯婕 / 花蓮報導。

<http://gb.nownews.com:6060/2009/03/20/11478-2425591.htm>

水璉生態人文網 - 「傳統祭典」:

<http://ecocity.ngo.org.tw/Ciwidian/index.htm>

打造花蓮生態文化城 - 撒奇拉雅的捕魚祭 , 作者不詳。

<http://ecocity.ngo.org.tw/newfile/maintopic/kwofu/kwofu2.htm>

附錄：

撒奇萊雅族講述者及口譯者基本資料表

講述者				
姓名	性別	年齡 (2007-2008)	生平背景	部落
吳蓮芳	男	76 歲	日治小學畢；漁業	磯崎(加路蘭)
鄭戴發 Tyfat Tipos	男	65 歲	家庭代工	國慶里(撒固兒)
黃金文 Nowa watan	男	62 歲	中台神學院畢；曾任族群代表、務農	國福里(撒固兒)
徐成丸 Tobah Komod	男	66 歲	大學；任撒奇萊雅族自治委員會委員長，教授族語	馬立雲部落(目前居於壽豐)
葛秋夫 Dihan Oiaw	男	55 歲	憲兵官校畢；新城鄉鄉民代表	北埔部落
陳華貴 Macu Dandaw	男	79 歲	日治小學畢；漁業	水璉(吉偉帝岸)
蔡振南 Lunid Likal	男	78 歲	初中；務農	水璉(吉偉帝岸)
蔡火坤 Ayal Likal	男	71 歲	日治教育 2 年、國民教育 4 年；務農	水璉(吉偉帝岸)
高賢德 Sabula Lnay	男	67 歲	曾任水璉部落頭目，務農	水璉(吉偉帝岸)
宋德讓 Baiaw Bakah	男	65 歲	師專；國小退休教師	水璉(吉偉帝岸)
蔡金木 Lalikid	男	56 歲	高職畢；公退；吉偉帝岸住民部落發展博會總幹事	水璉(吉偉帝岸)
劉天來 Kolas Komod	男	78 歲	日治 5 年、國民教育畢；務農	山興里(吉拉卡樣)
張錦城 Falaka Sukaf	男	70 歲	曾任木工，已退休	山興里(吉拉卡樣)
張少清 Kolas Hayu	男	35 歲	專科；曾任山興社區發展協會總幹事，目前務農	山興里(吉拉卡樣)
口譯者				
蔡金木	男	56 歲	吉偉帝岸住民部落發展博會總幹事	水璉(吉偉帝岸)
陳義盛	男	62 歲	磯崎村村長	磯崎(加路蘭)
張少清	男	35 歲	曾任山興社區發展協會總幹事	山興里(吉拉卡樣)
楊富男	男	65 歲	基督教長老教會牧師	馬立雲部落

老照片：



照片：日治時期歸化社男女服飾（鄭戴發先生提供）



照片：民國 40-50 年 Sakor 部落（鄭戴發先生提供）



照片：翻拍自【加禮宛（達固湖灣）戰役特展】（李金德先生提供）

採錄現場：



國福里－黃金文先生（2007/04/25 黃嘉眉拍攝）



山興部落 (2008/04/17 黃嘉眉拍攝)



水璉部落 (2008/12/09 黃嘉眉拍攝)

祭典活動：



磯崎部落海祭（2008/03/29 黃嘉眉拍攝）



火神祭（2008/07/19 黃嘉眉拍攝）