台灣文學研究學報第六期
2008年4月，頁9-38
國立台灣文學館

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[*]

劉惠萍
花蓮教育大學民間文學研究所副教授

摘要

本文以台灣原住民族中普遍流傳的「弟兄始祖神話傳說」為探討對象，藉由對相關神話傳說的考察，發現這些相關的敘事，不僅是各部族人們的歷史經驗與族群集體記憶傳承，同時亦可反映各族群的複雜來源，以及多元的族群關係。另一方面，則透過對這類敘事中「想像/真實」與「神話/歷史」之間的價值界線進行辯證，並對過去許多將「神話傳說」視為「虛構」或「想像」的看法提出反思。以為流傳於台灣原住民族中的許多口傳文學，不但可以為歷史的解釋提供更大的空間，更可作為考察台灣各族群歷史文化及其發展與變遷歷程的重要參考資料，應該得到充分的重視。

關鍵字：台灣原住民　弟兄始祖　神話傳說　歷史記憶　族群認同

［*］本文之修訂，承兩位匿名審查人提供寶貴意見，謹此致謝。文中尚有未盡完善之處，責任概由筆者自負。

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

一、前言

世界各民族都有不同的神話傳說，其中又以始祖誕生的神話傳說最為普遍且流傳廣遠，因為它是有關於人種的起源、地方的開闢和祖先來歷……等的敘述。在許多民族的神話傳說中，始祖的神話傳說，往往標誌著該民族來源的一種解釋，更是他們對於人類演化過程中重大事項的陳述與詮釋。因此，凡人類學者、社會學者、民俗學者以及民族學者，都無一不加以特別注意。

在台灣的原住民族中，也普遍流傳著關於「始祖」起源的神話與傳說，而對於沒有文字的台灣原住民族而言，這種關於他們自身起源的敘事，不僅是各部族人們的歷史經驗與族群集體記憶的傳承，同時也是考察各族群歷史文化及其發展與變遷歷程的重要參考資料。因此，如何利用台灣各原住民族的神話傳說來尋繹其歷史文化的根源，並透過各不同文本之關聯性的比較，追索各族群間的遷徙與互動，則將有助於對台灣歷史與族群發展的探究。

王明珂先生在岷江上游的羌寨間，曾採集到許多解釋各村寨、各溝人群起源的「弟兄祖先故事」，這種故事的敘事模式通常是：「從前有幾個兄弟到這兒來，他們各到一處居住，而成為幾個人群的祖先……」，當地的人們也經常以此種「歷史」來說明幾個家族、寨子、溝或更大範圍人群的共同起源。關於這類的敘事，王明珂先生以為雖非「事實」，但卻反映了另類的「歷史」。[1]

---

[1] 王明珂，〈根基歷史——羌族的弟兄故事〉，收入黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》（台北：中央研究院民族學研究所，1999），頁283-341；王明珂，〈本土根基歷史：弟兄祖先故事〉，《羌在漢藏之間：一個華夏歷史邊緣的歷史人類學研究》（台北：聯經出版公司，2003），頁211-249。

同樣地，在台灣原住民各族的始祖起源神話傳說中，也經常出現一種述說開創部族或部落的始祖，原是同一父母所生的「兄弟姐妹」們，後來因為某些因素，同胞分散，最後各兄弟姐妹成了各部族「始祖」的內容。由於這類始祖為兄弟姐妹的敘事，常常為其創世神話中的一部份；或接續在其發祥傳說之後，其內容往往同時兼具神話與傳說的性質，敘說形式又多具神聖性質，故筆者於此暫稱之為「弟兄始祖神話傳說」。[2]

神話傳說作為一種原始人類對於事物源起與自我生命歷程的一種闡述，除了是一共同生活人群之集體經驗的交集外，更是族群發展過程中所留下的歷史縮影。而敘說一個族群的起源，即在表述一個群體自我的來龍去脈、系統所屬。據James Fox等學者的研究，以為一個社會群體的起源認知，往往就是對「過去」的一種態度與強調，並且是以多元途徑聯繫過去的社會關係。而「起源」敘事作為一種歷史的「證據」，往往可以成為現實政經生活的運用資源與策略依據。至於本土觀點的起源論述，則又是探究其社會文化意涵及權力關係的重要參考資料。所以，對於這種述說自我及其他族群有「共同起源」的敘事，我們除了以「神話傳說」視之外，其背後是否隱含著特殊的社會文化意涵？則是一值得深思的問題。

因此，不避續貂之嫌，擬從對台灣原住民的「弟兄始祖神話傳說」的分析入手，探討神話傳說所蘊含的歷史意義與各種可能的隱喻。並希望能透過對這類敘事中「想像/真實」與「神話/歷史」之間的價值界線進行辯證，對過去許多將「神話傳說」視為「虛構」或「想像」的看法提出反思。

---

[2] 在學術的論辯上，「神話」和「傳說」是有所區分的。美國學者伯司康（William R. Bascom）曾以當地人的信仰與否、所持的態度，及故事中的時間背景、空間背景這四項，做為區分的標準，他認為：「神話之標準乃說者與聽者，皆認其內容為真實者，以神聖之態度視之者。神話所述內容之時間背景屬於遠古，空間為另一世界，或與現實世界不同之世界。……傳說亦以說者聽者信以為真為辨類標準之一，但不如神話之被視為神聖；內容之時間背景為近代，空間為現實世界。」然由於神話和傳說經常相提並論，雖有區別，但界限難分，而這類敘事所述的時間或屬遠古，或又似近代；有的從神聖空間敘起，有的又為現實世界，故此以「神話傳說」概稱之。

二、台灣原住民的「弟兄始祖神話傳說」

在台灣原住民的「弟兄始祖神話傳說」中，有一種多為敘述本族間各社的始祖本為同胞兄弟姐妹，後來因土地狹小或其他原因，遷徙往各地而成為今日各社的祖先。例如在阿美族的口碑傳說中便有：

阿美族

> 從前有一對天神住在taurajen，在祂們的北方居住另一個對夫婦和他們的子女，一日天神向凡人討鹿被拒後，惱羞成怒引發洪水。洪水來時，那對兄妹正在山上玩，正好看見一個木臼，就坐上它逃，最後飄流到tsilanasan的地方，……後來二人就成夫妻，生了五個子女，老大是太巴塱祖先，老二是芝霖三的祖先，老三是anlau部落的始祖；老四是大港口的祖先；老五是lahatal地方的始祖。[3]

此外，在佐山融吉所著的《蕃族調查報告書．阿眉族海岸蕃》、警察本署著的《蕃族一班》、劉斌雄的〈秀姑巒阿美族的社會組織〉，以及移川子之藏等著的《台灣高砂族系統所屬の研究》中，也有類似的說法。[4]

至於賽夏族的洪水起源神話傳說則說：古代洪水氾濫世界變為汪洋一片，倖存的二兄妹者躲進織布機的經卷裡，漂到oppenhen-a-boon山頂。妹妹不久死去，哥哥將屍體切成肉塊，到水中就化成人，哥哥將肉塊變成的人拉到岸上，一一給他們不同的姓，共得到豆、風、鐘、士、高、蟹、錢、夏等姓。[5]

這類神話傳說，主要用以說明本族各社間的血緣關係與遷徙過程，這些故事多在顯示同一族群內部人群的認同，以及空間建

---

[3] 劉斌雄，〈秀姑巒阿美族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所專刊》8號（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁8-9。

[4] 臨時台灣舊慣調查會編著，《蕃族調查報告書》；警察本署著，黃文新譯，《蕃族一班》；劉斌雄，〈秀姑巒阿美族的社會組織〉，頁9-10。以上參尹建中，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（台北：台灣大學人類學系，1994），頁8、8、18。另移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》（日本東京：刀江書院，1935），頁487、492、418-419、515中亦有相關的記載。

[5] 佐山融吉、大西吉壽，《生蕃傳說集》（台北：南天書局，1996[1923]），頁179-180。

構、空間想像的關係，是一種人類社會結群的普遍特質之一。

然而，除了本族各部落的起源神話傳說外，在台灣原住民的弟兄始祖神話傳說中，還有一種與其他不同的原住民族，甚至漢人、日本人、西方人原同出於一源，為同胞關係的敘事。如在阿美族中流傳有：

阿美族

> 從前有兄妹二人和其家人住於舞鶴（karara）；一天海水突然來了，二人為躲避海水坐在一隻打穀用的木臼（dodan）內，隨海水沖流，結果後來在tsatsulaan地方居住。後來兄妹長大，基於生理需求，哥哥一張獸皮遮住妹妹的臉及上半身成其好事，自此之後二人共生子女十二人，六男六女互為婚配，分別是**阿美族馬太安社、七腳川社、里漏社、布農族iwatan社和泰雅族木瓜族、太魯閣群的祖先**。[6]

> 太古時，祖父與其孫子、孫女居住於tsiranasan tsiranasan山上的時候，山中噴火，山石崩裂，海水沖來，他們乘坐Ka-lolan-an到太麻里猴仔蘭；後來祖父死後化為石，兄妹二人在arapanai結為夫婦，最初生下螃蟹，次又生石，該石裂開始生**阿美族及卑南族的祖先**，但卑南社的祖先是兄妹在arapanai所立的竹子所生的。[7]

> 太古時代，祖先居住於花蓮港附近的山邊。不久天地變色，一股熱流從地下噴出，淹沒了整個地表，所有的生物，幾乎完全滅絕，只有一姐及其弟妹乘臼往南岸逃去，……弟妹爬上山後始終未等到姐姐，下山一探究竟，發現其姐已變為石頭，……後來兄妹二人……，為了繁續人類，便問太陽二人能否結婚，太陽告訴他們可以，二人遂成夫婦，不久妹妹即懷孕，……但卻生下個怪物，他們很懊惱，便把衣服和子均拋於水中，……據說這就是今日魚蟹的始祖。在事後的第二天，月亮即教導他們：「因你們是兄妹本不應結合，所以應把席子挖個洞放在你們的中

[6] 同註3。

[7] 李卉，〈台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說〉，《中國民族學報》1期（1955），頁173。

間，這樣才會生育。」他們如是做了，卻生下了一塊白石，兩人甚感生氣，但月亮要也們好好保存，就會達到他們目的。

有一天兄妹在arapanai發現有一塊平地，長著茂密的青草，便在插起了一根木杖定居下來，後來這根木杖就變成了一根大竹。不久哥哥就死，只剩下妹妹，她便抱著那塊白石以解除她的寂寞。……五天之後，那白石突然變大，從中生出了四個孩子，二個是跣足的，另外兩個是穿鞋子的。**妹妹收養了那兩個跣足的兄妹**，十分寵愛他們；他們長大後結為夫婦，從此人口得以繁殖，**據說那二個穿鞋子的孩子就是平地人的祖先**。[8]

布農族

至於布農族的這類敘事則較偏向傳說的性質：

從前，有一對兄弟，兄名minoonne，弟名minoonnepo。一次，弟弟出去採薪，回家路上遇見一個清國人，便跟著清國人到他的家裡，結果一次就睡著了，整整睡了一年，當他睡醒時，清國人拿一些蔬菜，說是藥，弟弟吃了馬上恢復了氣力，然後，弟弟便在清國人的陪伴下回到了家，可是遍尋不著哥哥，清國人便留下來和弟弟渡過一段時間，清國人傳給弟弟文字和農耕技術，還給他一頭牛，弟弟長大後，成為**台灣人**。

哥哥minoonne，離開家後即到處流浪，最後到了社仔「kinokun」社，才又見到弟弟，並且minoonne和當地一個女人結了婚，繁衍成為**卡社（take baka）蕃，巒蕃以及花蓮的阿美蕃**。[9]

賽夏族

而在賽夏族的神話傳說中，則是說賽夏族、台灣人和泰雅族的祖先都是出自同一男子死後的肉、腸和骨：

---

[8] 同上註。

[9] 臨時台灣舊慣調查會編著，《蕃族調查報告書．武崙族前篇》。此轉引自尹建中，前揭書，頁123。

太古時代由神所創造的人，尚在原來土地上建立原始小部落時，忽有洪水來襲，眾人不及走避，生死未卜。有一男子乘機胴（織布工具）而倖存，漂流到Shilupiya山，而Owapoehobon神將其打死，把其肉碎丟到海中，悉數化為**Saisetto的祖先**。又將腸弄碎丟入海中，他們是臺**灣人的祖先**，因為是腸子變的，所以人數多亦長壽。再次將骨丟下化為頑強無比的**泰雅族的祖先**。[10]

至於鄒族，則有這樣一個神話傳說：[11]

鄒族

太古時，hamo（大神）神負著播種人種的使命來到大地，將人種播種於地下，於是人從土中生長出來，就是現在人類祖先。之後那些土生人繁殖交配，成為眾人，曹族亦是其中之一。

大神來到大地，用力搖動大樹，第一次樹葉落地即成為人，是**曹族**及**maja**（嘉義當時的原住民）**族的祖先**；第二搖動大樹，其葉落地後，亦成為人，是**漢人的祖先**。[12]

另外，像排灣族和卑南族也有這類的神話傳說：

排灣族

昔日，kada？o（日神）降地生蛋，忽然出現一隻蛇將蛋吞入。於是kada？o第二次生蛋於木缽內，擱置在鞦韆上，盪五天後孵一女子，後又生一枚，孵出一男子，男子長大後下平地成為**日本人之祖先**。女子與蛇結婚，生一男二女。男子長大後下平地，成為**平埔族之祖**。長女到amawan社與awmun結婚，生瑪家社的祖先kui，次女出嫁taravakon

[10] 藤崎濟之助著，黃文新譯，《台灣の蕃族》。亦見於孫家驥著，〈台灣土著傳說與大陸〉，《台灣風物》9卷1期，頁1-12。此轉引自尹建中，前揭書，頁281。

[11] 「鄒族」亦稱「曹族」。此處的鄒族應主要指「阿里山鄒族」。有些學者將鄒族區分為「南鄒」與「北鄒」兩群。「北鄒」又稱「阿里山鄒族」」，主要居住在現今的嘉義縣阿里山鄉，還有部分人居住在南投縣信義鄉；「南鄒」則主要指居住於高雄縣桃源鄉的沙阿魯阿（sa'arua）和三民鄉的卡那卡那富（kanakanávu）。

[12] 參胡耐安、劉義棠，《鄒族信仰體系與宗教組織》。此轉引自尹建中，前揭書，頁300-301。此外，胡耐安、劉義棠書中另引有一與此相類的神話傳說，參尹建中，前揭書，頁302。

社。[13]

太古kinabakay處有大石，一日裂開生出男女二人。二人相婚生下眾多子女，但第一胎是蛇，其次是瞎眼兒，再其次亦是有缺陷者……，最後才生下了完整的男女小孩。這對男女小孩成長後相婚，子孫人口驟增，因地方狹小，故一部份人北上赴知本社，為**卑南族之祖**；其餘者南下成為**排灣族之祖先**。[14]

卑南族

遠古時代洪水湮沒了現在居住的地方，劫後餘生的五個兄弟姐妹，思索著生存之道，於是派遣一男一女到世界頂端成了月亮和太陽。天漸明亮，Tavatav、Paroaq及Sokasokao便去找尋其他人類，一無所獲，只好回Revoaqan。在太陽和月亮的指示下Tavatav與Paroaq便成了一對，……女的生產了白、紅、綠、黃、黑石頭。黑色石中是Tinaqi、Pudek，紅、黃、綠就是**西方的人**，白色石頭出現了**日本人**和**中國人**。而Sokasokao就停留在Kavorongan，Paroaq時常找他，生下的子女便是**排灣族**。至於Pudek有子女……；Arongatai和Vajajong則定居在Revoaqan；Patongao、Raqoraqoi及Kalikali遷移到**南王**。Vatengajan、Danapan便遷移至**大南**（Taromaq）及Kindopor。Tinaqi的孩子……人們仍稱呼他”怪胎”。他有了孩子Lepang及Longi，而Longi和Lepang也扶育子女Rapiq、Latok、Panai和Anai。Rapiq和Panai前往馬蘭（Varangao），到達Tolik;Latok和Anai在Tolik居住繁殖了**阿美族**，Rapiq及Panai則遷往山上，成為**布農族**。……[15]

較特別的是在泰雅族中，筆者尚未見到這類與其他部族始祖本為同出一源、為同胞兄弟姐妹的神話傳說。而主要居住台東縣蘭嶼鄉的達悟族，則只有解釋各社的，並沒有解釋與其他族群共同起源的敘事。其原因是否與馬淵東一所說的泛泰雅族群之部族際衝

[13] 許世珍，〈台灣高山族的始祖創生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》2號（台北：中央研究院民族學研究所，1956），頁162。

[14] 同上註。

[15] 同註13，頁248-249。

突、鬥爭劇烈，且總是具有排他性，而縮小其地理知識範圍，進而也對於他們的歷史知識之型態產生影響，[16]因此即使是同群間的同祖意識即堪稱微弱有關？[17]或未可知。至於達悟族則可能是因地理的隔絕，與其他族群接觸較晚，故較難產生不同部族為同一起源的敘事。

神話傳說作為原始文化精神的結晶，是原始初民傳統知識的重要來源。在各民族的神話傳說中，氏族或部落起源的神話傳說，往往標誌著該民族祖先來源的解釋。而每個民族在其尚未有文字以前，神話傳說也常為建立各該民族史前史的重要依據之一。透過口碑資料推論台灣土著民族發祥移動系統的馬淵東一、移川子之藏等學者，便曾提出從神話傳說探索初民歷史的意義，他們認為：

> 對於沒有文字民族的探索，除口碑相傳之外，無其他可依據的文獻，欲明瞭其系統所屬，自必遭到種種困難。大體上，初民社會世代相傳的口碑，往往就是他們的歷史與傳說故事，同時也是詩歌、文學、哲學、科學與宗教的融合。簡言之，口碑傳說就是這些民族全部的財產。我們可在此間探索其史實，並對照其風俗、習慣、語言，以聯繫族群間的相互關係。亦即，從起源傳說出發，可推論族群聚散離合的路程經過。[18]

由於神話傳說與許多原住民族的知識系譜有著密切的關係，因此，利用其神話傳說來追索各族群間的遷徙與互動、尋繹其歷史文化的根源，則將是探索台灣歷史與族群發展的另一可能進路。但由以上的神話傳說中我們卻發現，其與現今我們對台灣原住民族的族群組成認知，實有很大的差異。因為這類敘事除了有解釋

---

[16] 泰雅族分布地域的南北最大長約40公里，東西最大寬約30公里，其間約有30個左右的「政治獨立」部族各自割據一方，彼此相對立（除了少數的例外之外，通常之所謂的「蕃」，都可以視之為「部落」）。時而可見類似部族的聯合結構，但是不長續，各地部族與部族之間的相反目及相敵對情形比比皆是。遷移新地者和故地的居民，由於高峰之阻隔等因而逐漸疏遠，各成獨立部族而各據一方時，就會為了獵場的界線而起爭執，甚至互相出草獵人頭，此種情形屢見不鮮。參馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷（台北：中央研究院民族學研究所），頁462、410。

[17] 如Sedek群之部族際衝突、鬥爭劇烈，其間的同祖意識堪稱微弱，或許稱不具任何社會效用。馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁427。

[18] 移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》，頁2。

族內各社間的血緣關係與遷徙過程外，還常常會出現一種本族群與其他鄰近族群，甚至漢族或日本人、西方人實同出於一源的說法，這與近代對台灣原住民族的族群分類「知識」大相徑庭，因此往往被歸類為所謂的「神話傳說」。

但有時，神話傳說所反映的不只是「真實的過去」，可能還包括了「他們曾經驗了什麼樣的過去」。尤其當我們試圖把這些神話傳說的文本放到當地的歷史發展脈絡中去解釋時，將會發現它們多少與一些「歷史」相應。因此，不能只以其所記述事實本身是否可信來評價，而應對神話傳說的形成和流變過程所包含的歷史背景作更多的探索。

三、想像的共同體：一種多元族群關係的隱喻

綜上可知，這種「弟兄始祖神話傳說」廣泛流傳於台灣原住民的各族群間，儘管這幾則神話傳說的敘述者、產生地零散不一，但其陳述卻都採用了類似的故事結構，即述說著周圍或相關的族群與自己有著同胞血緣的關係。

首先，從歷史發展的規律來看，通常要有異族的出現，才會有「我族」的觀念形成。因此，我們可以肯定的是，在這類講述本族群與其他族群起源的神話傳說出現與被講述前，這些族群與鄰近的其他族群，應已有一定的接觸或互動了。

如在阿美族的神話傳說中說始祖兄妹所生的六男六女互為婚配，除了成為阿美族馬太安社、七腳川社、里漏社的祖先外，還成為布農族iwatan社和泰雅族木瓜族、太魯閣群的祖先。

根據學者的分類，阿美族基本上可以粗分為北、中、南三群。[19]而這裡所謂的布農族“Iwatan”則是中部群阿美族對「布農族」的總稱。馬淵東一以為此稱取自丹蕃之自稱“Take-vatan”的可能性非常之高，可能是因為丹蕃較早東進，而且是較早到了

[19] 除了三分法之外，也有二分法（南與北兩群）及五分法（南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美、恆春阿美）的分類方式。關於阿美族不同分類方式之間的對應關係，可參考阮昌銳《大港口的阿美族》中的討論。阮昌銳，《大港口的阿美族》（上冊），《中央研究院民族學研究所專刊》甲種第18（台北：中央研究院民族學研究所，1969），頁7-11。

接近平地的地方，與阿美族的接觸較多，故以此稱之。[20]此外，在布農族遷徙的過程中，曾有部份丹蕃的人，直接從丹大社遷移到阿美族馬太鞍社西南方的Vanao高地，可是備受北方強敵泰雅族賽德克群木瓜蕃的的武力威脅，為了抵抗其攻襲，遂與素有利害關係的馬太鞍社締結了同盟，甚且還彼此通起婚來。[21]或許因為有了較多的接觸，因此在秀姑巒阿美的口碑中，才會以為丹蕃的Iwatan與自己同出一源。

至於阿美與卑南的關係，由於地緣上的相近，也有不少始祖神話相互影響的現像。例如在台東成功都歷村的阿美部落所採集的創生神話，即認為祖先是因為蘭嶼大地震後，從石頭裡生出阿美族與卑南族的祖先：

> 阿美族與卑南族之祖先起初居住在蘭嶼。據說，蘭嶼有大地震，石頭裂開來，遂生出他們。以後他們經由綠島而來到猴子山，兩族才在此地分離。[22]

同樣地，在許多阿美族南部群的神話傳說中，也多多少少透顯出南部阿美與卑南族之間有一定的關聯。

由於在漢人進入花東縱谷前，阿美族與泰雅、布農、卑南等族為鄰，自然與周邊的族群有不少的互動。而到了19世紀，由於漢人的大量入墾，阿美族與漢人也有了一定的接觸。因此，在相關的神話傳說中，也就出現了「穿鞋子的孩子就是平地人的祖先」，以及將鄰近族群想像為同一祖源的敘事。由此可見，這樣的敘事，可能是在解釋周邊的族群或當前的族群關係。

至於在布農族的傳說中則說一對兄弟，弟弟遇見了清國人，且學會了文字和農耕技術，成為「台灣人」；而離開故鄉到處流浪的哥哥，後來成了布農巒社群、卡社群及阿美族的祖先。

根據布農的口傳，布農族在進入山地之前，原是居住在台灣的西部平原，而後因漢族的入侵以及台中平原諸平埔族鬥爭的

---

[20] 馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁470。

[21] 同上註。

[22] 移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》，頁512- 513。

結果，才轉向南投縣仁愛鄉、信義鄉一帶的山地。[23]進入南投縣山地後，布農族人漸漸形成六個社群，其中卡社群自巒社群分出，[24]大約到了18世紀初期，原居於南投縣山區的布農族丹、巒、郡等社群，開始遷往花蓮、台東地區，與阿美族接觸頻繁且時有紛爭。

此外，從荷蘭時期的文獻發現，布農族即經常出現於今彰化、台南之地。[25]故從活動範圍來看，該地族人亦必然地會與其鄰近地域的人群有著婚姻、收養或其他方面的互動交往。因此，在這則傳說中，便出現了弟弟遇見清國人，且清國人傳給弟弟文字和農耕技術，弟弟長大後成為「台灣人」，而離開故鄉到處流浪的哥哥，後來成了布農的巒社群、卡社群祖先的敘事。這是否為原居住在西部平原的布農族因漢族及平埔族的入侵而進入山地的一種歷史記憶？是頗耐人尋味的。至於傳說中的「阿美蕃」，則可能是一種解釋布農族進入東部地區，與阿美族互動關係的反映。

而在賽夏族的神話傳說中，說洪水後倖存男子死後，丟到海中的肉化為賽夏的祖先、腸化為「台灣人」、而骨化為泰雅人，

---

[23] 據布農族的口碑，尤其是巒蕃和郡蕃，時常談起他們入居山地以前的故地，亦即西部平地的“Lamongan”（郡蕃語Lamongan），據說，那是河邊低平的丘陵地，多赤土，很多野生檳榔樹（saviki）。研究者多人以為那是現今濁水溪岸的社寮庄，但是，也有說是其北岸的名間者。還有比Lamongan更早的故地，巒蕃說是Linpao，郡蕃說是Linkipao，另有Taulak、Lamtao等地名也時而出自其口中，研判之，很可能是鹿港、林杞埔（後來的竹山）、斗六和南投。可是，這些地方都是清朝時代地方商業、政治的中心地，總是稍有名氣的地方，同時，怎麼也難以認為此等地方即為布農語地名的訛音。想像之，也許是原來就模模糊糊地傳說著故地是在西部的平地或海岸地帶，可是，後來懂得那些有名的地方了，便把它拿來套上去。但不論是鹿港、斗六、南投，都是平埔族的地方，而林杞埔則為鄒族的獵場。反倒是在傳說中，布農族裡面的某些氏族是來自平地卻比別人為晚，而再就環繞著每一個氏族的傳說來加以研判，其間有相當之多疑似與平埔族混雜著一事似是事實。然據馬淵東一的推測，遠在漢族尚未到達台中平原之前，現今的布農族的中核份子之祖，早已在山地上安居。也許是曾有過各種族之於台中平原的紛爭互鬥，而且這是其入居山地的一因，但已無從得知其詳。馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁453-454。

[24] 根據《台灣高砂族系統所屬の研究》一書，將布農族分成六大社群，分別是卡社（Take-baka）、丹社（Take-vatan）、郡社（Bubukun）、卓社（Take- todo）、巒社（Take-banuan）和蘭社（Take-pulan）。其中蘭社群因為人數較少，並且與鄒族相鄰而居，於是逐漸與鄒族混血，成為鄒族的一小分支。因此，現在皆認為布農族具有五個社群，現存的五個社群中以巒社和郡社建立最早，卡社係由巒社中分出，而後卓社又從卡社中分出。丹社則約在三百多年前自巒社分離，是五個社群中最晚成立的。

[25] 翁佳音口述，轉引自海樹兒．犮剌拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》（台北：行政院原住民族委員會，2006），頁142。

亦即賽夏與台灣人、泰雅人為同一始祖之意。

賽夏族主要分為南、北兩群，由於地理上的區隔，深受周圍不同族群文化的影響：北群長期以來和泰雅族毗鄰而居，當地賽夏族人多會泰雅語；南群則多能言客語，也有客家化的傾向。雖然，伊能嘉矩及粟野傳之丞稱賽夏為「未漢化番族」，[26]但據馬淵東一的觀察，其實已高度漢化。[27]而傳說中，賽夏族是因無法抗拒泰雅族入侵的強大壓力，才退居山腳地的一隅。[28]故據學者們的觀察，賽夏族介於泰雅族與漢族之間，很早就顯著地受到雙方文化的影響。[29]因此，在這裡的神話傳說中便出現了洪水後倖存男子死後，丟到海中的肉化為賽夏的祖先；腸化為「台灣人」；而骨化為泰雅人的說法。這應也是一種試圖解釋周邊族群的敘事。

至於排灣族的始祖兄弟神話傳說，也出現了日卵生下的人類成為日本人、平埔族、排灣各社及卑南族祖先的說法。

排灣族是台灣南部的大族，鹿野忠雄認為他們與平埔的馬卡道族有著若干的關係。[30]而相關的研究亦指出，現今來義社頭目系統的「箕模人」(chimo)，傳說其先人可能為源自西拉雅族馬卡道之一支。[31]除此之外，在排灣族群中的斯卡羅族，便是源自卑南族知本社的一群人，是被「排灣化的卑南族」。[32]故歷來學者對於排灣族的分類也較分歧。蔣斌先生在《屏東縣志．卷七．同胄志》中對日治迄今學界所作的族群分類系統予以整理，以為這

[26] 伊能嘉矩、粟也傳之丞，《台灣蕃人事情》一書，此轉引自鹿野忠雄著，宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》（台中：台灣省文獻委員會，1955）。

[27] 馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁443。

[28] 同上註，頁444。

[29] 林修澈，《台灣原住民史．賽夏族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2000）；賴盈秀，《誰是「賽夏族」？賽夏族族群識別與認同界線之研究》（台北：向日葵出版社，2004）。

[30] 鹿野忠雄著，宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》，頁144。

[31] 根據日本文獻的記載，「箕模人」(chimo)，應該是從平地遷入山區的一個族群，在來義一帶和來自Paumaumaq的北部排灣族混合，並在政治經濟地位上形成優勢，參移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》。李亦園在〈來義鄉排灣族中箕模人的探究〉一文中則他提出五個理由來證明，認為箕模人並不是排灣族中的一個特殊「系統」或支派，而是與他們完全相異的一個族群。參李亦園，〈來義鄉排灣族中箕模人的探究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》1期，1956，頁71。

[32] 移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》；另見鹿野忠雄著，宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》，頁138。

些分類法雖各有其不同的依據，但因區域內不同群體在互動、遷徙與融合的歷史過程中，排灣族不斷地吸收了「外來的因素」，而造成了今日所見南台灣蓬勃發展的「排灣文化」現象。[33]因此，雖然現代學者已將排灣、魯凱與卑南三族獨立分開，但不能否認的是，排灣族與鄰近族群由於類緣相近，加上種種社會文化因素，如貴族通婚等現象，而造成某些地區有頻繁的文化接觸。

同樣地，在卑南「石生」系統的口傳中，則有洪水後兄妹婚生下的紅、綠、黃、白各色石頭成了西方人、日本人、中國人及排灣人，而黑色石中的Tinaqi、Pudek則分別繁衍了阿美族、布農族及大南、南王各社的始祖的敘述。

從地理上來看，卑南族北與阿美、布農兩族毗鄰，南與排灣族相接，與其他族群的互動十分頻繁。據文獻的記載，卑南族可能早在元朝時期，便已與西部來的漢人曾有交易，故當時即稱此地為「卑南覓」。到了17世紀的上半葉，荷蘭人來台之後（1600-1662），曾至東部採礦，也與卑南覓的住民有所接觸和合作。荷蘭人離開後，「卑南社」接管其勢力，其勢力範圍北至關山、池上、廣澳、新港，南至大武一帶，族群上則包括現今的阿美族、排灣族人等。到了清朝，更因為卑南族人協助平定朱一貴事件的餘黨，而被冊封「卑南大王」，並委其專門治理東部的原住民。因此卑南人當時的勢力可達花蓮港一帶[34]。而到了日治時期，卑南族亦與日本政府有良好的互動關係。[35]

近年來，研究荷蘭統治台灣時期的學者，早已指出至少自17世紀以來，台灣南島語族即已被捲入西歐重商資本主義擴張的洪流中，不論是西部的鄒族或位處西南的排灣族，甚至中央山脈東岸的卑南族與阿美族，都不乏與西洋人接觸並引用其力量來征服鄰近族群的現象，相對地，這也導致內部勢力消長的口碑傳

[33] 蔣斌，《重修台灣省通志屏東縣志》卷7〈同胄志〉，1986，未出版。此引自許功明，《原住民藝術與博物館展示》（台北：稻鄉出版社，2004），頁115。

[34] 宋龍生，《台灣原住民史．卑南族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，1998），頁1-24。

[35] 如於1896年，日明治29年設立了原住民居住地需的第一所學校，即「恆春國語傳習所豬嶗束分教室」。教授國語（當時的日語）、習字、算數三科，及「談修身」。復又於1897年（日本明治30年）在台東設置台東國語傳習所，同年的5月設置台灣國語傳習所馬蘭分教場及卑南社分教場。參邱奕松，〈日據初期台灣山地教育之檢討〉，《台北文獻》74期（1996），頁87-88、90。

說。[36]因此在卑南的神話傳說中，會出現同始祖生下西方人、日本人、中國人、排灣人、阿美族、布農族及大南、南王各社的始祖，則一點都不令人感到奇怪！

由以上許多的始祖兄弟神話傳說中，我們可以發現：被他們想像為「同一祖源」的其他族群，似多為周邊有密切關係的族群。或許，正是由於他們的地緣相近，再加上種種社會文化因素，如人群的流動、族群的互動……等，造成了彼此有頻繁的文化接觸。而為了解釋周邊族群，或凝聚人群關係，遂形成了這種祖先有「弟兄關係」的敘事。故這樣的敘事，實是由當地特殊的族群生態和社會環境所造成的。同樣地，它可能也扮演著維繫當地特殊的族群生態與社會情境——一種各個族群間既合作又有區分、對抗關係的任務。

王明珂先生曾指出：關於血緣或共同的祖先的概念，一直以來都是人類結群的核心概念，這種對根源抱持的情感，是人類生存的原型。人們對祖先的根源性情感也是無法擺脫的一種原型，特別是人群「共同起源」有關的敘事，在強化族群感情上具有特殊的魔力。[37]而以「共同起源」的歷史記憶來追溯人們的共同血緣起始，模擬並喚起族群成員們的根基性情感連繫（primordial attachments），這是遍存於人類社會中的一種歷史記憶形式。[38]故以為幾個族群有共同血統或祖源、始祖為「兄弟姐妹」的神話傳說，在世界上許多民族中都存有。如在中國西南少數民族的創世神話中，也有這類的敘事。哈尼族的《窩果策尼果》說：

> 三兄弟要找好地方住，老三攀到林子深處，抓虎下豹打獵忙，娶個老婆沒眉毛，他們是瑤族的祖先。老二到江邊住下，捉魚捕蝦愛洗澡，他們是傣族的祖先。老大在菁溝裡轉，找到一個好地方，山腰裡有地有水，有林子有草場，

[36] 陳文德，〈「族群」分類的省思：認識台灣南島社會與文化〉，《歷史月刊》199期（2004.08），頁81。

[37] 王明珂，〈起源的魔力及其相關探討〉，《語言暨語言學》2卷1期（2001.01），頁261-267。

[38] 王明珂，〈過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5卷3期（1994.09），頁125-126。

老大在山腰上住下……他們是哈尼族的祖先。[39]

而在彝族的創世神話《梅葛》中則記載，洪水過後兄妹結婚，妹妹懷孕生下一個怪葫蘆，各民族由葫蘆裡出來：

天神用金錐開葫蘆，天神用銀錐開葫蘆。戳開第一道，出來是漢族，漢族是老大，住在壩子裡，盤田種莊稼，讀書學寫字，聰明本事大。戳開第二道，出來是傣族，傣族辦法好，種出白棉花。戳開第三道，出來是彝家，彝家住山裡，開地種莊稼。戳開第四道，出來是傈僳，傈僳氣力大，出力背鹽巴。戳開第五道，出來是苗家，苗家人強壯，住在高山上，戳開第六道，出來是藏族，藏族很勇敢，背弓打野獸。戳開第七道，出來是白族，白族人很巧，羊毛趕氈子，紡線彈棉花。戳開第八道，出來是回族，回族忌豬肉，養牛吃牛肉。戳開第九道，出來是傣族，傣族蓋寺廟，念經信佛教。出來九種族，人煙興旺了。[40]

由哈尼族與彝族的神話敘述中，對於其他民族文化特色及生產方式形容得如此貼切的情形來看，也大致可以看出，他們與其他的民族之間，應該已有某種程度的交流與互動。

固然，「共同起源」的敘事，具有凝聚族群情感的魔力，而從七〇年代社會人類學者對族群理論的探討中，無論是所謂的「工具論」者或「根基論」者，也都無法否認「共同的歷史起源」對於族群凝聚的重要性。但他們同時也指出：所謂的「共同歷史起源」都不必是過去的「事實」，如Clifford Geertz所謂「自我宣稱的血緣聯繫」（assumed blood ties），[41]以及Charles Keyes所謂的「傳承的文化解釋」，[42]皆指的是在主觀上重建過去。而Leo A. Despres與其它工具論者更直接指出：族群身份的意義並不

[39] 西雙版納傣族自治州民族事務委員會編，《哈尼族古歌》（中國昆明：雲南民族出版社，1992），頁501-502。

[40] 上海文藝出版社編輯，《中國民間長詩選》2集（中國上海：上海文藝出版社），頁413-415。

[41] Geertz , Clifford, *The interpretation of cultures : selected essays*, New York : Basic Books, 1973, pp.261-262.

[42] Keyes, Charles , "The Dialectics of Ethnic Change" , *Ethnic change* (Seattle: University of Washington Press), 1981, p.5.

是建立在文化起源的歷史真實性上，而是在於使他們凝聚在一起的現實必要性上。[43]因此，這類以許多周邊族群與自己為同一起源的敘事，除了用來解釋周邊的族群外，它可能還有另一功能：即基於「現實的必要性」，而以「xx族與xx族是兄弟」這樣的集體記憶，來凝聚族群間的情感，有限度地開放其族群邊界。

過去一種流行於民族學者與歷史學者間的「族群」（ethnic group）定義，會將「族群」視為一群有共同語言、血緣與文化關係的人群。然而，這樣的觀點在近數十年來，受到很多懷疑。如Fredrik Barth便認為族群是由本身組成份子認定的範疇，造成族群最主要的是它的「邊界」(boundary)，而非語言、文化、血統等內涵。族群邊界一方面界定族群範圍，另一方面也是藉由族群邊界來排除他人或接納別人。而一個族群的邊界，不一定指的是地理的邊界，而主要是「社會邊界」。[44]

然而，族群邊界是可變的、可被利用的、多重的。而這種族群邊界的設定或改變，則可透過歷史記憶的建立與改變來達成。從許多相關的研究證實：一個社會群體，往往是透過對「過去」的選擇、重組、詮釋，乃至虛構，來創造自身的共同傳統，以便界定該群體的本質，樹立群體的邊界，並維繫群體內部的凝聚。[45]關於歷史記憶與族群認同的相關研究也指出，特定環境中的資源競爭與分配關係，是一群人設定族群邊界以排除他人，或改變族群邊界以容納他人的基本背景。歷史作為一種集體記憶，與我們個人的記憶皆是選擇性的記憶：選擇一些記憶，忽略另一些，以解釋某種當前或過去的事實。[46]因此，為了團聚及延續一個社會人群，某些記憶可以被挑選出來重組成新的集體記憶。

而如果將台灣原住民的弟兄始祖神話傳說視為一種「記憶」的話，那它可能也是一種「被選擇的記憶」，其背後的動機或許是基於現實的共同利益。或正如王明珂先生所說的：

---

[43] Leo A. Despres ed, *Ethnicity and resource competition in plural societies* (The Hague : Mouton ; Chicago : distributed by Aldine), 1975, pp.194-195.

[44] Barth, Fredrik ed. *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston: Little, Brown and Company, 1969), p.11. 另參〔挪威〕弗里德里克・巴斯著，高崇譯，周大鳴校，李遠龍複校，〈族群與邊界〉，《廣西民族學院學報》1期（哲社版，1999），頁18-19。

[45] 王明珂，〈集體記憶與族群認同〉，《當代》91期（1993.11），頁6-19。

[46] 同上註，頁14。

> 一個民族自我認識中的歷史與神話，不一定反映真實的歷史，但是這種觀念中的歷史與神話，常反映對現實關係的合理化解釋，或表現自我與外在人群不同層次的社會距離。有些學者指出民族並不是單一的人群範疇，而是，如Ronald Cohen所言，「一系列的包含與排他的二分化集結」。在如此形成的族群體系中，一個人或一個群體的族群認同是由互動對象、利益抉擇及當時的狀況來決定，這就是所謂「視狀況而定的族群認同」（situational ethnicity），……[47]

由以上的討論可以發現，台灣原住民的族群遷徙與互動如此頻繁，無疑是造成族群邊界變動最直接和最重要的影響因素。為了因應外在環境，身處其中的人群是否會以另一種「歷史」來凝聚人群的集體記憶、強化族群認同？是一值得觀察的現象。另一方面，如果族群身份的意義並不是建立在血緣、文化起源的歷史真實性上，而是在於使他們凝聚在一起的現實必要性上的話，那麼這樣的「神話傳說」，難道都只是「虛構」或「想像」的嗎？這可能仍有待我們重新去作一番理解。

四、「神話傳說」與「歷史」：台灣原住民族的歷史記憶與族群認同

或許，我們可以認為台灣原住民的「弟兄始祖神話」是一種為因應外在環境所呈現的調適歷程。然而，如果這些關於各族始祖起源的敘述，只是為因應外在環境而「想像」出來的「神話傳說」的話，那為何會被不斷地傳述下去？

在南島民族的人類學研究中，「起源」與「擴散」的問題，一直是語言學者及考古學者關心的核心議題之一。而“Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography”一書的作者James J. Fox則曾指出：南島民族本身許多不同的族群，都表現出對於「起源」問題的高度關心，那是因為：

> 所有這些觀念整體而言，就意味著一套對於「過去」所抱

[47] 王明珂，〈什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第65本第4分，頁1004。

> 持的態度（an attitude to the past），亦即：過去是可知的，對過去的知識是有價值的，過去發生的事為現狀樹立了範例，「鑑往」（access to the past）的能力對於規範「現在」有其重要性。[48]

因此，這些台灣原住民族對其始祖起源的看法，除了用以解釋周邊民族外，可能也關連到這些族群對「過去」所抱持的價值與表達方式，以及對於規範「現在」的意義。

首先，前面的神話傳說中，談及阿美族的始祖兄妹所生的後代成為布農族iwatan社、泰雅族木瓜族、太魯閣群還有卑南族的祖先。

而在阿美族的起源神話傳說中，北部群多以Tateforacan為發祥地；中部群大多以Cilangasan為故居；南部群則大都以Arapanay為發祥地。[49]因此從口碑的發祥傳說來看，現今我們所謂的「阿美族」，其源流可能相當複雜，而北、中、南三大系統之間的分離，可能也已經很久遠了。除了從祖源傳說的歧異性可以看出些許端倪外，黃宣衛先生則以為從不同區域的發展，也可以看出阿美族的多元面貌與複雜的族群組成[50]。而簡美玲女士則嘗試透過神話傳說、血型、語言等指標，來討論阿美族亞群之間的類緣關係，她推測：阿美族的北、中、南三群，可能並非同出一源。[51]

---

[48] James J. Fox and Glifford Sather ed., *Origins ,Ancestry and Alliance : explorations in Austronesian ethnography* (Canberra: Australian National University, 1996), p.4。此轉引自蔣斌，〈墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制〉，收入黃應貴主編《時間、歷史與記憶》一書，頁386。

[49] 而按移川子之藏等人的說法，Arapanay便是Panapanayan。此一現象，與卑南阿美、恆春阿美長期與卑南族接觸不無關連。移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》，頁514-516。

[50] 黃宣衛，〈區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料談阿美族的地域性差別〉，收入夏黎明、呂理政主編，《族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會》（台東：國立台灣史前文化博物館籌備處，2000），頁41-72。

[51] 簡美玲發現在神話傳說方面，北部南勢群與中部秀姑巒群有較近的類緣關係，而南部的卑南群與恆春群則較為殊異；從血型的資料也顯示中、北部群有較強的類緣性，卑南阿美則出現異於北部群的殊異性，然而同為南部群的恆春阿美則顯示出與中、北群極強的血緣關係；但是根據語彙分析所得的結果卻是：中、南兩支語群較接近，北部群則較為疏遠；此外，北部的南勢阿美可能是較早出現在台灣的阿美族群，所以在語音及同源詞上保有較古老的古南島語言特徵。這些發現雖然有趣，但正如作者自己所說：「對於不同資料所呈現之不一致的結果，也許有待進一步的方法或新的資料，才能予以釐清。」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》1卷2期（1994），頁104。

此外，據許木柱先生等人的研究也指出，自17至19世紀間，由於受到泰雅、布農、卑南或其他聚落的壓力，以及漢人拓殖的關係，造成了阿美族人的多次遷徙。[52]因此，今天我們所謂的「阿美族」，由於族群互動、自然地理空間或其他因素，已經過多次的移動，其族群成份實相當複雜。故有學者在從歷史地理的空間認知關係來解釋「南勢阿美」的建構問題時，便提到所謂的「阿美族」概念，事實上已隱含了許多不同族群的融入與建構。[53]

至於布農族，據馬淵東一的說法，像布農卓社群的「Kalavagan（Qalavagan）」氏族之稱，乃係來自Bunun族之指稱泰雅族的名稱「Qalavang」，所以可能是泰雅族系的人。[54]另外像賽夏族，在賽夏的傳說中都說，他們的祖先曾經居住台灣西部的海岸地帶。而在漢人入侵前，其所指的地帶，曾是平埔族道卡斯族的大本營，荷蘭人於17世紀中葉的記錄裡，也載有不少可能就是道卡斯族村落的名稱，甚至連戶數、人口都有。[55]故伊能嘉矩便曾作過二者本屬同一系統的假設。[56]而排灣族與卑南、魯凱二族之間，則更是難以用現代的族群分類標準予以截然區分。以排灣族來說，除了如前所述與平埔的馬卡道族及卑南族知本社有若干關係外，歷來學者對於排灣族的分類也較分歧，如被稱為「日本番通」的森丑之助，便將排灣、澤利先（即魯凱族）和卑

[52] 據許木柱等人的研究也指出，阿美族早在17至19世紀時期，即因為尋找肥沃耕地、或是受到泰雅、布農、卑南或其他聚落的壓力，而有少數家庭且局部的遷徙，並開始擴散至花東海岸與恆春一帶。而到了19世紀，由於漢人的大量進入東部拓殖，也造成阿美族人的聚落移動。許木柱、廖守臣、吳明義，《台灣原住民史：阿美族史篇》（南投：台灣省文獻會，1999），頁233-245。

[53] 康培德，〈空間認知與異族建構──「南勢阿美」的建構與演變〉，收入夏黎明、呂理政主編，《族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會》，頁11-42。

[54] 但亦有人說：他們本可能是Šulaing，早先定居泰雅族的萬大蕃之地，與泰雅族為伍，可是殺了人，逃來卡社，卡社蕃之祖和卓社蕃之祖當時在卡社，後者接納了逃亡者們，一塊兒前來現今卓社蕃之地定居。這便是Kalavagan氏族之祖。此外，還有老遠逃到郡蕃之地去者，這便是郡蕃Isibabanal氏族之祖。這裡所謂的”Šulaing”乃是布農族對阿美族馬太鞍社的稱呼。參馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁461-462。

[55] 平埔族道卡斯族（AaoKas）分布於新竹、苗栗兩縣沿海平原。「荷蘭戶口表」列有19社。參洪敏麟編纂，《重修台灣省通志・卷3・住民志地名沿革篇》（台中：台灣省文獻委員會，1972），頁23-25。

[56] 衛惠林，〈土著族族名與族群分項〉，《台灣風土志・下篇・土著志》（台北：台灣中華書局，1956），頁3。

南三族併稱為排灣族[57]，而日治時期官方所用的分類亦是將此三族合為一廣義的「排灣族」。另從語言學的分類上而言，卑南族屬於南島語系下的「排灣語群」支下的卑南語群。另從口傳歷史的記載中也可以發現，目前卑南族部落中的人群組成的確有著許多歧異的來源，與排灣族人的關係也十分的密切[58]。由此可見，排灣族與魯凱、卑南二族的系統關係相當錯綜複雜。

綜上可知，今日台灣原住民各族的組成，其實已包含了多元的來源以及歷史上錯綜複雜的族群互動關係。而那些在日據時期經人類學者、語言學者、遺傳學者的樣本分析比較後，被歸類為所謂的「阿美族」、「賽夏族」、「卑南族」、「排灣族」的人群，可能未必見得完全可歸屬為同一族群。尤其，關於台灣原住民族明確且有系統的「族群分類」，實始自1895年日本殖民台灣以後，其中如移川子之藏等提出的「九族說」後來更廣為官、學界與社會所沿用。到了1949年以後，國民政府延續著學術上的分類架構，再加上國家力量的官定族稱，這樣的族群認定也普遍為各族的人們所接受。但這些從日治到民國時期的所謂族群分類體系，大多是以語言、物質文化、社會組織與風俗習慣等文化特質為分類標準，將各族群客體化，當成可以客觀分類的對象，卻未能顧及這些人群的主觀認知與感受。而由以上的討論可以發現，早年人群的遷移以及部落的人群組成，其流動性以及文化互相影響的程度，可能都超乎目前學術上的想像。因此，以往研究中所呈現出的靜態式、固定式的族群界線，實有許多值得討論的空間。

因此，對於「什麼是民族」這樣的問題，王明珂先生曾說：

> 如果我們接受民族不是由客觀的文化特徵所界定，不是由文化傳播與生物性繁衍所形成，而是由人群特定環境中的

[57] 由於其語言與文化上與排灣族相近，在最早期日人學者對於當時台灣原住民的調查中，馬淵東一等人將卑南族與排灣、魯凱族同屬於排灣群。後來在移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》中，因其特殊的karumahan（祖家制度），才將卑南族從排灣族中獨立出來。參鹿野忠雄著，宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》，頁146。

[58] 曾建次，《祖靈的腳步：卑南族石生支系口傳史料》（台中：晨星出版社，1998）；Anton Quack編，洪淑玲譯，《老人的話：知本卑南族發展史中的傳說》（台北：中央研究院民族學研究所，影印本）。

> 生物競爭造成，那麼所謂「民族溯源」不應只是無止境的從文字訓詁、語言、體質與考古材料中追尋某些文化或生物特徵，而是探求作為民族形成基礎的政治環境，以及在這環境中人群間的互動關係。如果民族歷史或傳說所反映的不一定是歷史事實，而有時只是對當前民族關係的合理化解釋，我們是否應探討它所反映的民族關係？……而可以進一步討論造成族群認同變遷的因素，以及不同的「族群身份」與「文化特徵」如何刻意被用在不同的狀況之中。對於族譜中的譜系，不能只將之視為無可置疑的生物性傳承關係，也應考慮它的虛構性及其在族群變遷上的意義。[59]

當我們借鑒這樣的視角去考慮問題時，今日我們以為有「共同血源」或「共同起源」的各族「歷史」，可能未必就是「真實」的；同樣地，在台灣原住民族中普遍流傳的與其他族群始祖為兄弟姐妹的「神話傳說」，可能也不一定完全是「虛構」或「想像」的。

在現代性的語境或科學語境的話語中，「神話傳說」與「歷史」之間的區別似乎就是「虛構」與「真實」之間的差別。長久以來，人們大多把神話傳說視為荒繆、杜撰以及不可信的同義語，並把它與歷史對立起來。然而，歷史與神話傳說是否就是如此截然二分？事實上，世界上許多民族的早期歷史，或多或少都是由那些在文字出現之前從祖先那裡靠記憶傳下來的神話傳說所組成的。愛德華．泰勒（Taylor, Edward B., 1832-1917）在其《人類學：人及其文化研究》一書第15章〈歷史和神話〉中，便舉出許多原始部落靠「記憶」和「口傳」保存歷史的例證。其中便有這樣的一個例子：位於南太平洋的埃利斯群島上的土著們聲稱，他們的祖先是從遙遠的薩摩亞群島的一個溪谷裡來的，這簡直「不可能」；但他們所保留的一根標誌「發言權」的古老被腐蝕木棒，卻果然是薩摩亞特有的樹木做成的。同時，在所談到的那個溪谷裡的居民中間，也保留著這樣的傳說：在從前某個時候，從溪谷裡出來一大群居民，他們到海上去探險，大都沒有回

[59] 王明珂，〈什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第65本第4分，頁1024。

來。[60]由此可以證明，神話傳說對於保存歷史記憶的特點及重要性。

薩林斯（Sahlins, Marshall David, 1930- ）曾經在他的著作《歷史的隱喻與神話的現實》一書中精巧地以夏威夷神話儀式與庫克船長的傳說為例，徹底打破了「想像/歷史」、「神話/現實」之間貌離神合的價值界線。他發現歷史在此一如神話，本身就是一種敘事。而神話和傳說的虛構性正好構成歷史不可或缺的元素；有時同一個虛構故事的重述，實包含著人們對某種價值的認同和傳承；且敘事行為本身也是一種「事件」和「事實」，一種動態的實踐。而某一種社會知識和行為的刻意強調或重複，本身就成為了歷史再生產的一部份。它既是歷史的，也是真實的。[61]

因此，把歷史與神話傳說截然對立，絕對不是一種可取的立場。同樣地，如能善用神話傳說，將有助於我們開發出更豐富的歷史重寫資源。馬淵東一在談及欲重建台灣原住民之歷史時，也以為「口碑傳說」是一重要的「歷史證明」，他說：

> 欲以移動為中心，去重建高砂族之歷史時，他們之間口傳下來的豐富傳說，確是一條有力的線索。也可以說，他們就是因為沒文字，所以反而傳下得多。但是，傳說裡的歷史往往在神話之後，二者時而混淆不清。口傳漫長系譜時，「神世」和「人世」之相糾纏而不可分的情形屢見不鮮。而且，他們是把神話當做歷史，口傳下來。雖然如此，對於現實的社會生活來說，他們把神話也包括在內的「歷史知識」，卻也絕對不是不相干的事。諸如社會地位的決定、親族關係的展延和持續、事關土地之持有及使用的權利義務……等，在在都與口傳，換言之，是與「歷史的證明」有著極為密切的關係。假設未曾隨帶此種社會意義，想像得知，他們一定不會如此充份地把他們的「歷史知識」維持、傳承下來。[62]

---

[60] （英）愛德華·B. 泰勒著，連樹聲譯，〈歷史和神話〉，《人類學》（中國桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁349。

[61] Marshall Sahlins , “Historical metaphors and mythical realities : structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom”, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981,pp.10-11.

[62] 馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》2卷，頁369。

有時，文字記錄的歷史往往只是被歷史選擇的有限部分，其他大半則留在民間、留在地方、留在人民的口述中和記憶裏。即使是我們以往所習得的文本知識也必須與口述相結合才能與歷史更「靠近」。至少，口傳為我們提供另一種知識敘述和資料上的補充。或許我們永遠無法接近那一個真正發生的「歷史」，因為歷史無法重複。但我們可以盡可能地多借助各種資料、通過各種手段去靠近它。僅此一點，口傳也應該得到充分的重視。另一方面，口傳的多樣性和生動性也為歷史的解釋提供了更大的空間。

此外，過去有關台灣原住民的歷史，幾乎全為第三者的異己論述。卑南族學者孫大川即嘗指出，原住民其實有著非常豐富且源遠流長的「言說歷史」，而且「原住民幾千年來歷史記憶與族群價值的傳承，其實是以部落社會各式各樣的儀式活動、風俗制度等機制為『載體』，而被集體傳遞的」。而原住民歷史之所以裂解，當與其「生活世界」遭遇外在強勢族群的壓力而崩塌有關。[63]因此，許多在原住民族人群中的「歷史」，便成了我們所認知的「神話傳說」。

王明珂先生在研究中國岷江上游、北川村寨的「羌族」人群時，曾藉由當代採集的兄弟祖先故事，對照英雄祖先故事，探討社會文化與歷史心性、歷史概念的問題。在他看來，具有悠久文字書寫傳統的「華夏」人群，自有一種特殊的「歷史心性」及「歷史概念」，並據此相信某種類型的「過去」才是真實與重要；在此一前提下，華夏人群對其他文化的社會——如相對於華夏的邊緣民族，就會認為他們沒有「歷史」，他們對過去的記憶與敘述是不真實的「神話」、「傳說」。[64]這種對待關係，不只發生在華夏與非華夏之間的邊緣地帶，許多具有長久文字書寫傳統的社會，也可能對其他文化——尤其是無文字社會，有類似的看法。因此，他特別提醒我們：

> 這些可謂另類之「歷史事實」不易為人們所察覺。這是因為，生活在自己所熟悉的世界與各種「核心主義」

[63] 孫大川，〈從言說的歷史到書寫的歷史〉，《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》（台北：聯合文學出版社，2000），頁81。

[64] 王明珂，《羌在漢藏之間》，頁213-214。

> （centralism）之中，社會、文化與學術規範已告訴我們「什麼是重要的社會現象」，「什麼是重大的歷史事件」，以及「何者是重要歷史人物」。我們常因此把「表徵」當作社會真相（social truth），將「文本」中的過去當作歷史事實（historical facts），以此熟悉化我們所熟悉的知識與社會體系。同時，我們也以「奇風異俗」、「神話」、「傳說」，並描述或感覺它們的荒繆、可笑，來合理化我們所不熟悉的知識社會。[65]

而趙世瑜先生在其《大歷史與小歷史》一書中也強調：

> 在科學主義思潮的影響下，人們認為可以像自然科學那樣，通過對史料的嚴格檢驗獲得真實的歷史。但是實際上我們所有的史料、我們重構歷史所依據的唯一中介都是人們對歷史的記憶，而傳說、特別是歷史傳說，也是一種對歷史的記憶，只不過它是在某種歷史情況下，……歷史是科學的，而傳說是虛構（fiction）。在傳說中，有些成份可以被我們認為是虛構的，但在很多情況下，是因為我們恪守的科學觀念、方法論立場等等從一開始就與傳說的是對立的，……所以一直存在著這樣一種可能性，即我們主觀上認為這個東西是虛構的；同時即使在「事實」的意義上某些傳說是虛構的，但在「思想」的意義上它們仍是「事實」所以我們在判斷傳說作為歷史記憶是不是虛構，哪些成份是虛構的，在什麼意義上說是虛構的，需要首先對自己的認識論立場、方法論立場進行反思，……。[66]

從這個觀點出發，作為無文字社會的台灣原住民各族，其有關始祖為兄弟姐妹的敘事，或許可以引領我們去思考一些神話傳說與歷史之間的關係。而透過這些流傳於各部族中的「弟兄始祖神話傳說」，我們或許可以藉此重新思考這個長期被主流台灣歷史研究以及人們視為「邊陲」對象人群的心性與思維內涵，並對於所謂的「歷史」究竟應該是誰的歷史這個問題，進行一些反思。

---

[65] 王明珂，〈瓦寺土司的祖源：一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究〉，《歷史人類學學刊》2卷1期（2004），頁53。

[66] 趙世瑜，《大歷史與小歷史：區域社會史的理念、方法與實踐》（中國北京：生活．讀書．新知三聯書店，2006），頁86。

五、結語

葛兆光先生在其〈思想史：既做加法也做減法〉一文中曾說過，在人類思想的實際歷史中，有時有「加法」；有時是「減法」。「加法」就是指歷史上不斷湧現的東西，而「減法」是指歷史過程和歷史書寫中，被理智和道德逐漸減省的思想和觀念。這兩者並不是對立的，反而常常是一回事。而「過去的思想史太多地使用『加法』而很少使用『減法』去討論漸漸消失的那些知識、思想與信仰，包括被斥為野蠻、落後、荒唐、荒淫以後逐漸『邊緣化』和『秘密化』的過程。其實，正是在這些思想或觀念於主流社會和上層精英中漸漸減少和消失的過程中間，我們可以看到被過去遮蔽起來的歷史，也可以看到古代中國的世俗皇權和主流意識形態，如何在不經意中就可以迫使其他異端『屈服』。」[67]

從這些多元且異質的台灣原住民「弟兄始祖」神話傳說中，我們看到了不同人群對於祖先起源的記憶、對周邊族群的解釋，還有對族群關係的認識。這些敘事包含了許多他們對「過去的虛構」與「過去的事實」，雖然與文獻歷史頗有差異，但卻能引領我們對過去的「歷史」以及當前的族群關係作不同的思考。

[67] 葛兆光，〈思想史，既做加法也做減法〉，《讀書》1期（2003），頁4。

參考資料

一、專書

〔英〕愛德華・B. 泰勒著，連樹聲譯，《人類學》（中國桂林：廣西師範大學出版社，2004）。

Anton Quack編，洪淑玲譯，《老人的話：知本卑南族發展史中的傳說》（台北：中央研究院民族學研究所，影印本）。

上海文藝出版社編輯，《中國民間長詩選》（中國上海：上海文藝出版社，1980）。

尹建中，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（台北：台灣大學人類學系，1994）。

王明珂，《羌在漢藏之間：一個華夏歷史邊緣的歷史人類學研究》（台北：聯經出版公司，2003）。

王明珂，《英雄祖先與弟兄民族》（台北：允晨文化，2006）。

王明珂，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》（台北：允晨文化，1997）。

西雙版納傣族自治州民族事務委員會編，《哈尼族古歌》（中國昆明：雲南民族出版社，1992）。

佐山融吉、大西吉壽，《生蕃傳說集》（台北：南天書局，1996[1923]）。

宋龍生，《台灣原住民史・卑南族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，1998）。

林修澈，《台灣原住民史・賽夏族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2000）。

洪敏麟編纂，《重修台灣省通志》（台中：台灣省文獻委員會，1972）。

孫大川，《夾縫中的族群建構—台灣原住民的語言、文化與政治》（台北：聯合文學出版社，2000）。

海樹兒・友剌拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》（台北：行政院原住民族委員會，2006）。

移川子之藏等著，《台灣高砂族系統所屬の研究》（日本東京：刀江書院，1935）。

許木柱、廖守臣、吳明義，《台灣原住民史：阿美族史篇》（南投：台灣省文獻會，1999）。

許功明，《原住民藝術與博物館展示》（台北：稻鄉出版社，2004）。

馬淵東一著，余萬居譯，《馬淵東一著作集》，台北：中央研究院民族學研究所譯自昭和49年原著。

鹿野忠雄著；宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》（台中：台灣省文獻委員會，1955）。

曾建次，《祖靈的腳步：卑南族石生支系口傳史料》（台中：晨星出版社，1998）。

黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》（台北：中央研究院民族學研究所，1999）。

趙世瑜，《大歷史與小歷史：區域社會史的理念、方法與實踐》（中國北

京：生活・讀書・新知三聯書店，2006）。
衛惠林，《台灣風土志》（台北：台灣中華書局，1956）。
賴盈秀，《誰是「賽夏族」？賽夏族族群識別與認同界線之研究》（台北：向日葵出版社，2004）。
臨時台灣舊慣調查會編著，《蕃族調查報告書》（1921）。
藤崎濟之助著；黃文新譯，《台灣の蕃族》（日本東京：國史刊行會，1931）。
黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》（台北：中央研究院民族學研究所，1999）。
Barth, Fredrik ed. *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Lit*tle,* Brown and Company, 1969.
Geertz , Clifford, *The interpretation of cultures : selected essays,* New York : Basic Books, 1973.
James J. Fox and Glifford Sather ed., *Origins ,Ancestry and Alliance : explorations in Austronesian ethnography,* Canberra :Australian National University, 1996.
Keyes, Charles, *The Dialectics of Ethnic Change* ,Ethnic change, ed. by Charles F. Keyes Seattle: University of Washington Press, 1981.
Leo A. Despres ed, *Ethnicity and resource competition in plural societies,* The Hague : Mouton ; Chicago : distributed by Aldine, 1975.
Marshall Sahlins , *Historical metaphors and mythical realities : structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

二、論文

（一）期刊論文

〔挪威〕弗里德里克・巴斯著，高崇譯，周大鳴校，李遠龍複校，〈族群與邊界〉，《廣西民族學院學報》1期，哲社版，1999。
王明珂，〈什麼是民族：以羌族為例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第65本第4分，1994。
王明珂，〈瓦寺土司的祖源：一個對歷史、神話與鄉野傳說的邊緣研究〉，《歷史人類學學刊》2卷1期，2004。
王明珂，〈起源的魔力及其相關探討〉，《語言暨語言學》2卷1期，2001。
王明珂，〈集體記憶與族群認同〉，《當代》91期，1993。
王明珂，〈過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5卷3期，1994。
李卉，〈台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說〉《中國民族學報》1期，1955。
李亦園，〈來義鄉排灣族中箕模人的探究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》1期，1956。
阮昌銳，《大港口的阿美族》（上冊），《中央研究院民族學研究所專刊》甲種第18，1969。

邱奕松，〈日治初期台灣山地教育之探討〉，《台灣文獻》74期，1996。
孫家驥，〈台灣土著傳說與大陸〉，《台灣風物》9卷1期，1959。
許世珍，〈台灣高山族的始祖創生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》2號，1956。
陳文德，〈「族群」分類的省思：認識台灣南島社會與文化〉，《歷史月刊》199期，2004。
葛兆光，〈思想史，既做加法也做減法〉，《讀書》1期，2003。
劉斌雄，〈秀姑巒阿美族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所專刊》8號，1965。

（二）研討會論文

康培德，〈空間認知與異族建構——「南勢阿美」的建構與演變〉，夏黎明、呂理政主編，《族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會》（台東：國立台灣史前文化博物館籌備處，2000）。
黃宣衛，〈區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料談阿美族的地域性差別〉，夏黎明、呂理政主編，《族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會》（台東：國立台灣史前文化博物館籌備處，2000）。

Imagination and Fact: The historical memory and race group approval about Taiwan aborigines "brother first ancestor myth and legends"

Liu, Hui-ping
Associate Professor
Graduate Institute of Folk Literature
Hualien Uinversity of Education

Abstract

This article take "the brother first ancestor myth and legends in Taiwan aborigines" , which generally spreads in Taiwan, as the discussion object, By the survey of these myth and legends, We discovered that these narratives not only is the people's historical experience and the ethnic group collective memories, but also may reflect the complex origins of the peoples, and the multicultural ethnic relationships in Taiwan aborigines. On the other hand, By this kind of narratives, We would like to discuss the borderline between "imagination" and "history", and "myth" and "reality". and reconsidered the view that regard the myth and legends as fictionalized or imagination in the past. I thought that a lot of oral literature that spread in the Taiwan aborigines generally, not only may provide a bigger space for the historical explanation, but also may administered the important reference to make a survey of the history and culture of Taiwan various ethnic groups, and the development and the transitionary course.

Keywords: Taiwan aborigines, brother first ancestor, myth and legends, historical memory