

神話的詮釋與運用——從姑目·荅芭絲 《部落記憶——霧社事件的口述歷史》中 三則神話傳說談起*

劉育玲

國立花蓮教育大學民間文學研究所博士生

摘要

在科學昌明的現代社會，古老的神話與當代人的距離似乎已愈來愈遙遠；然而卻也有若干神話學者認為，現今人們所面臨的社會生活景況，在某種程度上其實與原始初民所身處的神話世界頗為相近。因此，即便人們如今的思維方式已無法再創造出神話，但是這個世界仍然處處充滿著形構一則神話的基本元素，故當代除了藉由虛擬的神話世界如小說、電影等，以滿足自身的幻想和填補信仰的空缺外，其記憶中遙遠的古老神話也從過去穿透時空的阻隔，以不同的面貌與型態適時地在今日發揮作用。以台灣原住民族為例，由於目前仍然有一些神話在民間活絡著，因此神話與族群及當代社會的關係顯然更為緊密，而這種緊密關係我們可從其族群積極對神話的詮釋和運用中略窺端倪。

關鍵詞：神話、傳說、泰雅、賽德克、太魯閣、原住民文學、民間文學

2006年8月28日投稿；2006年11月10日審查通過；2007年5月11日修訂稿收件。

* 本文之修改承蒙兩位審稿老師惠賜相關意見，特此誌謝。

**Interpretation and Application of Myths:
From Three Mythic Legends of Kumu Tapas
*Tribe Recollection: Narration History
of Wushe Incident***

Liu Yu-Ling

Graduate Student, Ph. D Program, Department of Folk Literature,
National Hualien University of Education

Abstract

In the scientific modern society, ancient myths seem distant from present people; however, in certain degree, some scholars think that living conditions now are similar to original mythic world. Even people cannot create myths with current thoughts, but basic mythic elements still exist in the world. People satisfy their own fantasy and fill up their belief vacancy by virtual mythic world, such as novels and movies. Moreover, old myths of memories pierce through times and present today with different appearances and shapes. For instance, because myths are still animated in the folks of Taiwanese aborigines, the relationship is very tight between tribes and society. This kind of close relationship can be glimpsed from the active attitude toward interpretation and application of the myths.

KEY WORDS : myth, legend, Tayal, Sedek, Truku, Aboriginal Literature,
Folk Literature

神話的詮釋與運用

——從姑目·荅芭絲《部落記憶——霧社事件的口述歷史》中三則神話傳說談起

一、前言

賽德克族¹，一個從日治時期始，始終被稱為泰雅族的族群；即便在族群意識高漲的今日，他還是一個尚未被學術界與官方所認同的族群；一個原本人口應該有近三萬人的族群，卻戲劇性地在同屬一個系統的太魯閣族先行獨立脫離泰雅族後，人口只剩下約莫八千人。這個族群，一般認為剽悍而勇武，因而在日人所謂的「理蕃模範區」，發生了震驚中外的霧社事件；而當部落主義被國族主義所取代，新舊框架的扞格，以及屢屢被殖民的宿命，使其逐漸迷失在族群的自我認同中。長久以來，賽德克三族群，因為種種原因所造成族群關係的動亂不已，促使部分賽德克人欲重新從其傳統文化脈絡中尋求族群和解的可能，而神話，即為其所訴求的對象之一。神話對於原始民族的重要性，不言而喻，而一般認為，神話充滿了濃厚的解釋性，有趣的是，過去原始初民創造神話以解釋人與自然或人與人之間的關係，而今日當人們對所處世界的某些現況，感到困頓無助或難以理解時，神話卻也適時地提供了可能的解釋或啟示。

¹ 賽德克族（包含道澤群、德奇達雅群及太魯閣群），在學術分類中被認為是泰雅族的一個亞族，但兩個族群因為彼此語言已經難以溝通及文化習俗上部分的歧異，使賽德克亞族目前正積極尋求脫離泰雅族，正名為「賽德克族」。唯原同屬賽德克亞族中的花蓮太魯閣群已先行正名成功，於2004年1月14日經行政院宣布正式脫離泰雅族而獨立為「太魯閣族」，成為台灣第十二個原住民族。由於賽德克族與太魯閣族語言文化幾近相同，本文為求論述的完整與文脈的清晰，提及「賽德克族」時為包含道澤、德奇達雅及太魯閣（認同賽德克族之太魯閣人）三族群，提及「太魯閣族」時則專指花蓮地區的太魯閣人，提及「泛泰雅族群」則指泰雅族、賽德克族與太魯閣族。

本文擬以姑目·荅芭絲 (Kumu Tapas) 所著《部落記憶——霧社事件的口述歷史》(後稱《部落記憶》) 中最後一個章節, 作者運用其所參與設計的「賽德克部落合一標記」中的三則神話傳說(始祖起源神話、三種鳥類搬移石頭比賽、彩虹橋神話) 為主要探討的對象, 即在紊亂的族群關係下, 作者如何詮釋這三則在賽德克社會極為重要的神話傳說; 由此, 再進而探討神話詮釋等相關問題; 最後, 筆者擬從太魯閣族正名運動中, 探討神話集體記憶與歷史集體記憶之間的關聯。

二、賽德克族群關係之歷史背景

在《部落記憶》中, 作者以其所蒐集霧社事件的口述史料作為文論的基點, 故以下筆者即以霧社事件為界, 以《部落記憶》及其他相關資料簡述此三個族群在霧社事件前、霧社事件中與霧社事件後族群關係的發展與變化。

(一) 霧社事件前的族群關係

1、遷徙傳說與獵首文化

傳說反映一定程度的歷史與現實, 賽德克族的遷徙傳說亦然。其故事大意說:「以前因耕地不夠, 族群決定一半的人口要遷徙到花蓮。於是他們以喊聲大小來判斷人數的多寡, 結果要去花蓮的人狡猾使詐, 在第一次喊聲時故意將部分人藏起以騙取較多的人口。南投的人發現後要求將多的人數退回, 但遭花蓮的人拒絕, 從此兩地之人碰面時就會互相獵首。」²這則傳說解釋了今賽德克人因為耕地不足之故而從南投祖源地遷徙到花蓮的史實, 而故事中因為欲往花蓮者於分人數的過程中訛騙了較多的人口, 除了反映出此族群現今在花蓮的人口遠多於南投的現況外, 而言及兩地之人相互獵首之舉更是早期其族群關係的具體寫照。

² 見劉育玲,《台灣賽德克族口傳故事研究》(花蓮:國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文, 2001年6月), 頁112。

獵首又稱「出草」，賽德克族獵首原因很多，³但值得特別注意的是其獵首的對象亦即敵人（Pais——非吾族類），不單單是指異族，即使是同部族但不屬於同盟族群者亦視為敵人。以花蓮太魯閣族為例，其與毗鄰的阿美、布農兩族，及不同族群的德奇達雅、道澤，或泰雅族南澳群及沙拉茅群等均為獵首對象。⁴因此，遷移至花蓮的太魯閣人與南投的賽德克人（包含南投的太魯閣人）即使為同部族還是會相互獵首，因此「從傳統社會賦予獵首行為宗教與文化神聖性的意涵，獵首文化顯然已經成為部落社會敵對狀態的淵藪。」⁵

2、獵場爭奪造成嫌隙

狩獵是台灣原住民族因為據守高山而發展出來的一種文化經濟型態，每一個部落或氏族、家族多劃有獵區，或為獨立擁有，或為共同擁有。獵區劃定後則必須嚴守相關規範，一旦稍有踰矩便容易導致衝突。如在《部落記憶》中有一段口述資料提到：道澤群與德奇達雅群部落關係不好即起因於獵場，德奇達雅群將公共獵區占為己有，威脅道澤群人不可前去行獵，並且常在道澤群人行經其部落時攔截打人。⁶為了獵區、獵物及土地糾紛而交惡，仁愛鄉不同族群甚至延伸到東賽德克（今太魯閣族）部落的族群關係，為了獵區的爭奪戰所祭出互獵人頭的習慣，每一個部落到處充滿了分類械鬥的情形。⁷

綜上所述，我們看見賽德克三族群在霧社事件前因為對非同盟族群皆視為敵人的獵首文化，以及屢因獵場問題而心生嫌隙、衝突頻頻。

（二）霧社事件中的族群關係

日人治台時期，對台灣原住民族向來採取恩威並施、「順者撫之，逆者剿之」的策略，即使如此，原住民抗日事件依然層出不窮，其中即以「霧社事件」最

³ 何廷瑞曾歸納出此系族群獵首的原因有八：一、復仇；二、死後進靈界；三、獲得保護靈；四、祭祖；五、成年；六、判決爭議；七、爭取社會地位；八、禳祓不祥。見何廷瑞，〈泰雅族獵頭風俗之研究〉，《文史哲學報》7（1956年），頁161-173。

⁴ 見廖守臣，《泰雅族的社會組織》（花蓮：慈濟醫學暨人文社會學院，1998年），頁213、218。

⁵ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》（台北：翰蘆圖書，2004年），頁287。

⁶ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史I》（台北：翰蘆圖書，2004年），頁183-184。

⁷ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁79。

為人所矚目。由於霧社地區在當時一直被日人視為「理蕃」的模範區，因此事件發生後不僅舉國嘩然，後續日人一連串強勢的軍事武力行動更是驚動海外，最後賽德克人終因武力相差懸殊、寡不敵眾而落敗。霧社事件發生距今已七十五年，各方面調查研究亦日趨多元，但無論從哪一個面向來研究霧社事件，事件中霧社地區的族群關係始終微妙地牽動整個事件的發展，尤其反映在日人刻意為之的「以夷制夷」和集團移住之離間策略上。

1、分化挑撥的「以夷制夷」政策

在霧社事件前後幾場與之相關的重要戰役中，日人為減少不必要的傷亡，充分利用霧社地區各族群間長期以來所累積的新仇舊恨，用「以夷制夷」的策略，一方面在族群間分化挑撥，一方面以逸待勞坐享其成。如在「姐妹原事件」中，其利用干卓萬布農族人奇襲霧社群賽德克人（德奇達雅群）；在「沙拉茅事件」中，又聯合泰雅族馬力巴群、白狗群、萬大群及賽德克族德奇達雅群、道澤群一同圍剿泰雅族沙拉茅群；在「第二次霧社事件」中，日人更授意道澤群攻擊已無力反抗的「保護蕃（德奇達雅群之抗日餘生）收容所」。影響所及，霧社地區各族群在日人分化挑撥下，觸目所及盡是一幕幕分崩離析的部落景象。

2、加深矛盾衝突的集團移住政策

霧社事件發生後，上述以夷制夷的分化策略造成霧社地區各族群間之仇敵關係，而為了避免此種複雜情形影響到「理蕃」工作，日人當局於是決定把抗日六部落的遺生者，強制移居川中島（今清流），並把抗日六部落霧社廣闊的土地，亦即部落、山田、獵場等全部獎賞給道澤群與太魯閣群人。⁸為了日人「獎賞」而戰，今日尤其是道澤人普遍不表認同，歸根究柢，咸認為乃導因於族群之間的恩怨情仇。如同一位道澤群耆老所言：「此役出草討伐德奇達雅人，表面上美其名是為了日本人的淫威，及獲得酬勞而戰，其實則是為了彼此之間復仇雪恨的習慣而起的出草之風，因為即使是兄弟，為了使恩怨有所溝通，出草之

⁸ 見鄧相揚，《風中緋櫻——霧社事件真相及花岡初子的故事》（台北：玉山社，2000年），頁115。

舉是必然的溝通方式之一。」⁹然而，因為原居地被占領，如此的移住政策卻又形成新的敵對關係，抗日餘生幾度想要與其他部落的人結盟攻擊道澤群人，最後終因懼怕可能慘遭滅族的命運而作罷。¹⁰其後，日人雖曾為仁愛鄉各部落舉行傳統「埋石為盟」之和解祭，但終因積怨已深，和解儀式亦只是徒具形式。

（三）霧社事件後的族群關係

1、教派林立的基督宗教

日治時期，日人嚴禁台灣原住民信仰外來宗教，因而當時部落的傳教士大都以秘密傳教的方式招收信徒。而台灣光復後，在既有的基礎下，基督宗教各教派如雨後春筍般迅速成長。雖然霧社事件後，部落之間的關係依舊緊張，但此時基督宗教適時傳入，強調上帝救贖、彼此寬恕與我們都是一家人的教義也一度使部落關係獲得改善。然而，基督宗教本身因為傳統信仰的不同，卻也成為部落社會所隱藏的分裂危機。如《部落記憶》中所言：

雖然部落記憶底層還沒有完全撫平他們內心的傷痕，但是從基督教介入部落的和解元素，進一步帶給他們內在更新的力量，再次讓傳統部落以儀式群體為單位，他們分別可以各自在所歸信的教派團體，再次體現傳統部落社會互助合作與分享友愛的群體關係，然而部落社會教派林立的現象同時也帶來分裂的危機，各個教派之間因為不同的信仰傳統，逐漸開始萌生你我有別的心理，換句話說，部落主義式分類械鬥的情結，似乎再度隱約浮現在部落生活的各種層面。¹¹

賽德克族之宗教信仰，大抵以長老教會、天主教與真耶穌教為主，不同教派間因為信仰上的歧異而造成衝突，至今仍然時有所聞。

⁹ 見沈明仁，《崇信祖靈的民族賽德克人》（台北：海翁出版社，1998年），頁227。

¹⁰ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁303-304。

¹¹ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁307。

2、喚起沉痛記憶的霧社事件紀念日

霧社事件發生至今，每年的霧社事件紀念日，政府及地方首長與抗日餘生都會在霧社莫那魯道紀念碑前舉辦追思活動，而在事件中帶領族人英勇抗日的德奇達亞群頭目莫那魯道，其英雄形象在台灣本土意識的推波助瀾下日益根深蒂固。而這一切，看在霧社事件中曾與莫那魯道之德奇達亞群為敵的其他族群的眼中，過去歷史所造成的傷口依然隱隱作痛。誠如一位賽德克老人所說：

每年政府對於霧社事件的紀念慶典，好像只是在紀念莫那魯道的英雄事蹟，卻沒有去思考霧社事件當中日本人如何讓這同樣使用賽德克語的族群，同屬一個律法祭團的賽德克德奇達雅群、賽德克道澤群、賽德克太魯閣群，甚至布魯那灣（親愛）部落、泰雅族，和布農族都被捲入在這事件裡相互的弑殺。如果只有紀念莫那魯道，就會造成各族群間彼此的仇恨無法得到平息，而且每年似乎都在挑起各族群間長年因霧社事件所累積的仇恨心理。¹²

由此可見，霧社事件已然成為歷史，但族群間的紛紛擾擾卻尚未落幕。

3、造成族群分裂的太魯閣族正名運動

今台灣各原住民族乃日治時期的人類學家以語言、文化、風俗依照所謂客觀的學術規範劃分。然而，因為早期台灣原住民對於族群認同多僅止於部落或氏族，日人強行冠以國族主義，在主體意識逐漸被本土文化與多元文化喚醒的今日，族群認同問題始終層出不窮。以賽德克族為例，其族人長年來以脫離文化習俗相近但語言已無法溝通的泰雅族為努力的目標。如：

我們賽德克族不是泰雅族！我們的語言，沒有「泰雅」這個字彙，我們的傳統不曾說：「我們是泰雅族」；而是傳統只認為「我們是賽德克族！」這才是真正過去我們所承襲的傳統認同。日本人隨便把我們劃歸在「泰

¹² 見 Yubu Syat、許世楷、施正鋒，《「霧社事件」——台灣人的集體記憶》（台北：前衛出版社，2001年），頁68。

雅族」裡，而賽德克族到現今仍然沒有權力被諮詢意見。我們賽德克族有三個語群：賽德克德奇達雅群、賽德克道澤群、賽德克太魯閣群。我們絕不是「泰雅族」！¹³

懇請歷代以來不斷地沿襲官方文獻將賽德克部落歸類在泰雅族的一些專家學者，放下他們在殖民政權下「御用學者」的姿態，一直將賽德克部落歸類在泰雅族這樣一個脫離部落觀點「學術存在」的位置，而應該將命名的權利還原到賽德克部落，促進他們重新學習身而為人最基本的權利，認真地從他們的歷史文化尋求族群內部整合的力量，共同地集思廣益來決定自己的族群名稱，這樣才有可能擺脫族群身分認同的迷思，脫離泰雅族成為他想要成為的一個民族。¹⁴

而弔詭的是，當賽德克族因為對「泰雅」族稱的無法認同而積極尋求正名之際，原同屬賽德克族系統的花蓮太魯閣群，卻也因為對「賽德克」族稱的無法認同而欲正名為「太魯閣族」。¹⁵而正當花蓮「太魯閣族」與南投「賽德克族」在族稱認同問題上一直無法取得共識而呈現膠著時，適逢花蓮縣長補選，當時的行政首長在花蓮為黨籍候選人造勢助選時，慨然允諾讓「太魯閣族」正名獨立，此舉使得賽德克族群起嘩然，紛紛發出不平之鳴。¹⁶無論如何，太魯閣族成功從泰雅族與賽德克族群系統中分出，不僅是對賽德克族原已脆弱的族群關係予以重擊，整個泛泰雅族群的分類系統更因此變得支離破碎。

¹³ 見 Yubu Syat、許世楷、施正鋒，《「霧社事件」——台灣人的集體記憶》，頁 59。

¹⁴ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史 II》，頁 373-374。

¹⁵ 太魯閣人無法認同「賽德克族」的族稱，主要是因為「賽德克」(Seejiq) 在其語意中為廣義的「人類」，故以賽德克為族稱，並非是「我族」的自稱；然而，賽德克人則認為，「太魯閣」(Truku) 語意為山間的平台，是地名，且要以「太魯閣」的自稱作為三個族群的共稱，這對道澤群與德奇達雅群而言，實在難以接受。因此花蓮的「太魯閣族」與南投的「賽德克族」幾度為取得共識而舉辦座談會或研討會，但終因各有立場不歡而散。

¹⁶ 政府數十年只認定九族原住民，但近兩年來已承認了邵族、噶瑪蘭族，為了處理可能愈來愈多的新民族申請案，行政院要求原民會建立審核機制。原民會已修訂了「原住民族別認定辦法」，報請行政院審核通過實施。申請成立的新民族，必須先提出三十個發起人、該族成員名冊，以及該族的人口、歷史、語言、文化等調查資料，再交由十七至二十三人組成的「原住民族別認定審議委員會」，討論是否符合條件。太魯閣族能否獨立，本應依這項認定辦法的程序來處理，行政院卻已先承諾要讓太魯閣族正名，政治決定比專業認定快了一步。見曹銘宗，〈太魯閣正名搭上選舉特快車〉，《聯合報》，2003年7月27日，A2版。

早期日本學者鈴木質曾以「群雄割據的泰雅族」來形容包含賽德克族在內的此系族群，其認為：

泰雅族的風俗是各部落分別獨立，恰似群雄割據，並沒有守望相助、互助合作的習慣，……各部族和蕃社彼此不相往來，甚至存有敵視關係，所以很容易就被日人所征服。以個人而言，泰雅族非常剽悍，但缺乏團結力量，敵視其他種族。這是他們的特性，也是他們的缺點。¹⁷

從上述霧社事件前後三個時期賽德克三族群的族群關係來看，似乎正是如此。然而，長期族群關係的紛亂，甚至造成分裂的危機，促使部分賽德克人重新思索其族群定位，並試圖從其傳統文化的思想蘊含中尋求族群和解的可能。

三、「賽德克部落合一標記」中的三則神話傳說

(一)「賽德克部落合一標記」設計緣起

「賽德克部落合一標記」原為「霧社事件歷史標記」，乃是「霧社事件研究社」¹⁸成立後，《部落記憶》作者所共同參與設計，其設計理念如下：

身為一個賽德克部落身份的基督徒，當初設計霧社事件研究社的歷史標記，之所以運用賽德克部落三個神話傳說，乃基於歷代以來賽德克部落的文化處境，隨著外來不同殖民政權的文化洗禮，他們自我身份的認同已經越來越離開他們的母體文化，他們長期以來處於主體失落的狀態，流離失所寄生在殖民情境的脈絡而迷失自我。因此，透過歷史人類學土著觀點的再現過程，一方面重新找回自我族群歷史文化的面貌，一方面試著彌補族群身份認同真空狀態。這樣，才能在台灣多元的文化處境中，重建賽德克部落的基督徒原有的身份認同。¹⁹

¹⁷ 見鈴木質，《台灣蕃人風俗誌：探尋原住民的歷史》（台北：武陵出版社，1994年），頁41。

¹⁸ 霧社事件研究社的成立，一方面希望促請政府單位能夠制定一個屬於台灣原住民族的國定紀念日；另一方面更希望喚醒台灣原住民族，起來委身於台灣原住民族歷史重建工作。見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁357。

¹⁹ 同上註，頁358。

雖然此一標記隨著霧社事件研究社探討的議題擴大而走進歷史，但作者仍將其作為《部落記憶》一書中最後的結論探討，並且轉化為「賽德克部落合一標記」期望藉此提供賽德克部落內部邁向整合的意象。至於為何採用神話傳說為神學素材，其引美國存在心理學家羅洛·梅（Rollo May）於《哭喊神話》一書中所論及神話的意義及其對人類社會的貢獻。其言：

神話是把無意義的社會變成有意義的一種方式。神話是賦予人類存在重要性的敘事模式。神話是我們對內在自我與外在世界關係的自我詮釋。它們是整合我們社會敘事。沒有神話我們就像一個頭殼壞掉的族群，無能超越字彙表面的意思，去傾聽發話人的心聲。沒有神話的人是一個沒有家的人。神話對我們生活的貢獻，可歸納成四個主題。首先，神話提供我們個人的認同感，回答了「我是誰？」這個問題。第二，神話使我們的社群感成為可能。第三，神話支持我們的價值觀。第四，神話是與我們不可知的創造奧秘打交道的方式。²⁰

由此，我們看到在文化主體與客體、傳統與現代、自我與他者中迷失已久的族群，期盼從古老的神話與祖靈的呼喚中重新建構出對自我以及族群的認同。

（二）三則神話傳說的故事內容

「賽德克部落合一標記」中的三則神話傳說，分別為始祖起源神話、三種鳥類搬移石比賽與彩虹橋神話，茲分述如下。

1、始祖起源神話

台灣原住民族的神話較為原始古樸，少有開天闢地的創世神話，因此始祖起源便成為各族神話時序上最早的源頭。目前所見賽德克族的始祖神話，大致可區分為樹石生人說、豬糞生人說、神造泥人說以及再神人神話四類，其中尤以樹石生人說流傳最為廣泛。²¹而《部落記憶》中所述之始祖神話內容如下：

²⁰ 見（美）羅洛·梅（Rollo May）著，朱侃如譯，《哭喊神話》（*The Cry For Myth*）（台北：立緒文化，2003年），頁3、9、21、40。

²¹ 見劉育玲，《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁54。

賽德克部落將創生根源的聖山視同神靈，對於聖山抱著敬畏之心。起初從聖山而出的一男一女，就是賽德克部落生命的起源。他們開始不是叫 Sediq（賽德克），而是兩個靈體（bihul）現身的（sasaw）狀態，靠著吸食山嵐維持他們的生命。兩個靈體互相交合之後，不斷地繁衍成為後來賽德克部落的後代。他們在那裡待了一段時間，隨著人口增加而土地不敷使用，他們逐漸地從聖山遷移下來，他們就開始有飢餓的感覺，他們過著相當簡單生活，並沒有辛勤忙碌的工作。只要種植一小塊小米田，煮一粒小米，就可以煮成一鍋飯讓人得著溫飽，安祥的度日。他們需要獵物滋養身體的時候，只要呼喚山豬的名字就會主動前來，讓人拔掉身上一根毛於是就走了。他們將山豬的一根毛砍成好幾段之後，放在鍋子裡煮的時候，打開鍋蓋就變成滿滿的一鍋肉。從他們想要吃飯的時期開始，他們才成為真正的人。他們從靈體變成肉體是從想要吃飯的時候開始，同時也是他們自稱 Sediq 這個名詞的開始。他們與自然建立和諧融洽的關係。他們在創生根源的聖山繁衍後代，人數愈來愈多土地不敷使用的時候，於是就從那裡開始分散出去，逐漸地形成後來他稱的賽德克部落。²²

這則故事採錄於二〇〇〇年八月，與早期日治時期的文獻資料相較，在始祖誕生的主題下，明顯又黏合了其他故事，如其中遷徙的情節、小米的情節、拔獸毛的情節，這些情節在賽德克族的口傳故事中，都可以各自獨立成為一個完整的故事，但也經常改頭換面隱藏在其他故事當中，而如此的變異實是口傳文學流傳過程中的一種常態。

2、三種鳥類搬移石頭比賽

此一故事中的三種鳥類，分別是烏鴉、紅嘴黑鶉以及繡眼畫眉，在賽德克部落中極富教育意義。其故事說：

²² 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁365-366。

這則神話傳說敘述神靈因為看見賽德克部落彼此之間，破壞了編織神靈當初與他們所訂立的盟約，就是致力於建立一個互助合作與分享友愛的社會。賽德克部落這種罔顧編織神靈的律法(gaya)，一味地心高氣傲標榜自己的行為，導致賽德克部落群雄割據與互相殘殺的局面。賽德克與編織神靈的關係決裂之後，他們自食惡果慘遭悲慘的命運，他們不僅不時地面對引以為忌的死亡方式，同時他們無法成為編織神靈啟示的橋樑。因此，編織神靈只好選擇鳥類作為祂重新立約的對象。祂在夢中啟示並召喚三種鳥類，前往祂所指定的地方舉行搬石頭比賽，編織神靈將與最後贏得勝利的鳥類立約，就是透過牠們的聲音與飛行方向，將編織神靈的啟示傳遞給賽德克部落。三種鳥類利用牠們自己的群體動力，展開了一場以神靈為證的賽會。Ciyapun(烏鴉)在搬移石頭的時候，因為同心合一的共同使力，在他們還沒來得及展翅上騰起飛的時候，他們已經心不在焉的發出「qa, qa, qa」鼓譟喧囂的聲音，於是當他們準備展開搬移行動，那塊石頭到了稍離地面搖晃瞬間傾斜而落地，壓到牠們的腳爪而使牠們發出「qa, qa, qa」哀嚎的聲音，一拐一拐遠離現場飛走了。Qawpin(紅嘴黑鶉)開始雖然曾經試著搬移兩塊大石頭，但是因為力不從心而決心放棄搬移大石頭的野心，但是為了顧忌唯恐編織神靈的懲罰臨到他們，他們退而求其次堅持無論如何還是要搬移最小的石頭。三塊石頭當中最小的一塊小石頭，在Qawpin(紅嘴黑鶉)齊心使力之下，終於搬移到神靈所指示的地方，於是他們這樣就心滿意足，並且眉飛色舞的走了。Sisin(繡眼畫眉)在夢中得到啟示之後，牠們分頭各自尋找歷代以來的後代子孫，召聚牠們前來一起聆聽編織神靈的啟示，進而共同討論如何進行搬移石頭的任務。牠們聚精會神地站立在耆老們的面前，並且決心遵從耆老們的諄諄教誨，以互助合作和分享友愛的精神，共同使力完成這次的神聖使命。牠們帶著心悅誠服和虛懷若谷的態度，一個一個將剩下的兩塊大石頭搬移到神靈所指示的地方。牠們手舞足蹈地圍繞在石頭周圍吟唱出歡樂的樂曲，石破天驚的凱旋樂章響徹林間，讓所有棲息在林間的鳥類羞愧地抬不起頭來。Sisin(繡眼畫眉)成為賽

德克部落的靈鳥，就是透過牠們所吟唱樂曲與飛行的方向，察覺生命流程中吉凶禍福的徵兆。²³

其實不唯賽德克族，繡眼畫眉在台灣其他原住民族中也被視為一種能預知吉凶禍福的靈鳥，因而有許多相關故事與禁忌。

3、彩虹橋神話

彩虹橋（或稱靈魂橋）神話對於泛泰雅族群而言，在基督宗教尚未傳進部落社會時，代表著一種很重要的原始信仰，即便在基督宗教涵化已深的現今部落，它仍然發揮著一定的影響力。其故事大意說：「人死之後，他的靈魂一定都要通過 Hako utux。所以 Hako utux，就是靈魂走的橋。當人的靈魂要經過 Hako utux 時，橋頭會有祖靈守護著，準備要檢查人的手。男人如果是一個擅於狩獵或曾經砍過很多人頭的英雄，則他的雙手會留有紅色的血痕；而女人如果精於織布的話，雙手也會長滿厚厚的繭。因此，只有擅獵能織的文面男女才能通過檢查，順利走過 Hako utux 與歷代祖靈在一起。至於沒有通過的人則會掉至橋下，進而被橋下的一隻大螃蟹所吞噬。」²⁴但值得注意的是，《部落記憶》中雖然多次提及彩虹橋神話，但從頭到尾都沒有提到這個神話具體的故事內容，而是從其文化意涵重新賦予不同的詮釋。

（三）作者對三則神話傳說的詮釋²⁵

1、從創生根源的聖山到賽德克部落

在始祖神話中提到賽德克部落創生根源的聖山，賽德克語稱她為 pusu qhuni（根源），pusu qhuni 是象徵性的語言，其實創生根源的聖山是一個 pusu btsin（石頭），巨石上長了一些樹，座落在 Bnohan（白石山）的崇山峻嶺間。²⁶賽德

²³ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史 II》，頁 376-377。

²⁴ 見劉育玲，《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁 138。

²⁵ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史 II》，頁 363-393。

²⁶ 賽德克人傳說中孕育出其祖之樹根，其所在位置今有著不同的說法。相傳此樹根生長在中央山脈的白石山上，位於今霧社東南方，標高 3,108 公尺，為濁水溪支流萬大溪與花

克部落是將聖山視同神靈一般的神聖空間，因此獵人行經聖山岩窟過夜時，不僅要禁絕口出穢言，而且還要懂得轉換語境說話。在「霧社事件歷史標記」上，中間白色的部分是賽德克部落創生根源的聖山（pusu qhuni），從聖山而出的一男一女靈體（bihul）出現，靠吸食山嵐（hbhuk）維繫生命，兩個靈體交合之後不斷地繁衍後代，後來隨著人口的增加逐漸地從聖山往下遷移出去，當他們瀕臨飢餓的狀態想要尋找食物，於是就開始種植小米和呼喚獵物，他們過著相當簡單並且與自然融洽的生活，從那時候開始過著人類（mSediq）的生活。南投仁愛鄉賽德克部落普遍流傳這則口述傳說，因此 pusu qhuni 成為他們創生根源的聖山，換句話說，源是同根生的概念成為他們族群認同重要的標記。

起源神話傳說是流傳在仁愛鄉賽德克部落，是耆老們心中的一個古老記憶。幾百年以前從原居地移居花蓮的賽德克（Sediq）部落，他們歷經長期以來逐步遷徙的旅程，隨著世代交替逐漸地失去原鄉的記憶。當前唯一可以促使兩地連線的記憶，除了共同使用的賽德克語，殘留在他們記憶的分散地（Truwan）這個概念，將是分居兩地的人民最有力的線索。然而他們對於源自於哪一個分散地（Truwan），三個地區的人民所指的地方各不同。²⁷無論如何，賽德克部落

蓮溪流萬榮溪之發源地。另一傳說則認為此樹根當在白石山北面知亞千山嶺東側，木瓜溪流清水溪上游附近，屬花蓮縣秀林鄉文蘭村的轄區，今賽德克人稱其為神石。據說祖先誕生之時，其石分裂為二，一在西，石塊較大；一在東，石塊較小，被認為是神石的孫子，兩石相距近一公里。由於此地一直以來是賽德克族的禁忌之地，又因遠鄰中央山脈主脊能高、安東軍等山岳界之熱門登山路線，反而得天獨厚少有人跡到達，僅少數賽德克獵人因狩獵之故偶然經過。多年來，不少賽德克人本著族群尋根的文化使命，從花蓮、南投陸續造訪此一傳說中之祖源地，進而揭開神石的神祕面紗。此神石海拔 2,750 公尺，高約 80 公尺、基底直徑約 20 公尺，因岩頂有樹附生其上，故遠眺像一拔地而起的大竹筍，當地人稱之為「石筍」；有人認為它像觀音立像，而有「觀音石」之稱；也有人說它像一隻朝天而望的巨嘴鴉；今台灣山岳界則稱其為「牡丹岩」。神石左側下方有洞穴約可容納五人，穴邊則可住十餘人，基部有一尊耶穌像及聖經，據聞為早期天主教神父所置。如此一顆參天巨石矗立於山巒之上，確實為難解之奇景。然而，樹根與神石究竟有何關係頗讓人不解，今流傳之現況似乎也有混淆不清的情形。太魯閣人廖守臣認為，Bunobon（博諾彭）為 Pusuqhuni（波希康夫尼）的訛音，兩者皆指樹根。但南投德奇塔雅人郭明正則表示，老人在敘述此一神話時都是用 Pusuqhuni，雖然意指樹根，但實際上他們講的就是神石，而「博諾彭」則為樹根所在之聖地，兩者有些許的區別。花蓮太魯閣人楊盛涂亦言「Bnenbung」（博諾彭）為山峰、山巒之意，因指族人之聖山而忌諱直稱之，故改稱為含有半木質、半石質之 pusu qhuni（樹之根）或 pusu btunux（石之根），或通稱白石、神石（晚期）。見劉育玲，《台灣賽德克族口傳故事研究》，頁 57-58。

²⁷ 對於此「分散地」究竟在仁愛鄉的哪裡，以及三個族群是如何從此分散地分散出去，今有一些不同的說法，大致可歸納出以下四種：一、德奇達亞之祖居地為最早的祖居地，

從創生根源的聖山到現在的賽德克部落，他們經過長期遷徙流變的過程，一定歷經很多次不斷地分散的旅程，因此重要的不是到底源自哪一個「Truwan」，因為口述史料已經無法追究原來的 Truwan，而是「Truwan 事件」所象徵的意涵，成為賽德克部落共同的分散之地。

2、群鳥賽心盟約中之合一見證

「三種鳥類搬移石頭比賽」源自於仁愛鄉太魯閣部落的歷史記憶，部落耆老們透過群鳥搬移石頭的比賽來教導居住在 Truku（太魯閣）地區五個部落的人民，從群鳥賽心盟約的故事裡繡眼畫眉鳥致勝的原因，就是運用互助合作與分享友愛的互動關係，共同建立符合編織神靈心意的部落關係。

「霧社事件歷史標記」上面的繡眼畫眉，牠們圍繞在創生根源的聖山底層，表示賽德克部落一定要學習繡眼畫眉（sisin），以同心合一的精神共同使力承擔歷史的包袱。假如還是停留在跛腳烏鴉與紅嘴黑鵝的狀態，老是苟且偷安與自滿得意的態度，面對當今賽德克部落社會所面臨的問題，恐怕將會失去編織神靈創造賽德克部落的身份，成為失根的民族隱形地活在台灣社會。

Sediq-Truku（賽德克太魯閣）地區部落之間的敵對局面，誠然是當前賽德克部落關係的最佳寫照。Sediq-Truku（賽德克太魯閣）、Sediq-Toda（賽德克道澤）、Sediq-Tkdaya（賽德克德奇達雅）三個地區的賽德克部落，他們歷代以來隨著傳統部落的解體，gaya 為核心的精神文化急速衰微的過程，迫使賽德克部落呈現嚴重的族群認同迷思，挖掘記憶雖然需要部落各自表述立場，但是也需要營造良性對話的空間，歷史對話的場域幾乎都是呈現各持己見然後不歡而散的局面。賽德克部落需要多元主體共同編織豐富的文化內涵，更需要從多元路徑尋找彼此間交集走向歷史的主體。

太魯閣與道澤乃後來才從此族群分散出去（李季順，2003 年）；二、太魯閣族的祖居地為最早的祖居地，德奇達亞和道澤皆源於此（黃炫星、鄧相陽，1995 年）；三、三個族群各自有其分散地（姑目·荅芭絲，2004 年）；四、三個族群皆源自 Bunubon 山區的一棵大樹，人的祖先從木頭生出，後來才移往原居地（昝日羿·吉宏，2004 年）。

3、共同編織彩虹橋的和平盟約

彩虹橋在賽德克語稱神靈之橋(hakaw utux)，對於賽德克部落的族人而言，彩虹橋的神靈傳說包含很多文化意象。最近幾年部落菁英所呈現的幾則有關彩虹橋神話傳說的的文化意義，都是將彩虹橋的文化意象解讀成為賽德克部落生命終結之後跨越風靈歸宿的橋樑，這段旅程是他們生命最終極的目標，為了編織彩虹橋的夢想，男性要有獵首(mdkran)的經驗，女性則要善於編織(tminun)的工程，這樣才能跨越彩虹橋進入他們風靈的歸宿。然而，從 Sediq-Truku 的口述史料所透露的訊息，彩虹橋的神話傳說可解讀成為「和平盟約」此一重要文化意象。而根據群鳥賽心盟約文本脈絡所透露的訊息，編織神靈之所以放棄與賽德克部落立約，導因於他們兄弟之間形成互相殘殺的局面開始，轉而透露群鳥賽心盟約裡繡眼畫眉搬移石頭的過程中群體動力的原則，透露出編織神靈屬意的群體關係，並不是以獵首行為編織的彩虹橋盟約，而是以互助合作與分享友愛的精神，共同使力修復分裂已久的族群關係。

承上所言，編織彩虹橋的和平盟約追溯到獵首文化之前的部落社會生活的型態，以及獵首文化導致編織神靈與人類的關係破裂之後，編織神靈放棄與人類立約，使他們無法成為編織神靈溝通的橋樑，轉而透過群鳥賽心盟約之神話傳說，啟示他們編織神靈屬意的群體關係。換句話說，編織神靈透過群鳥賽心盟約，啟示他們互助合作與分享友愛的真理。彩虹橋的神話傳說已然是獵首文化形成之後，編織神靈透過大自然的現象啟示他們，彩虹橋是編織神靈和平的盟約，並且從中透露賽德克部落對於和平的渴望。因此，從兩個神話傳說的文本脈絡，發現獵首文化不是編織神靈屬意的群體關係，而是源自於兄弟之間互相殘殺所導致的社會文化，終使無法成為編織神靈啟示的橋樑。

由此，作者引其口述史料，再現彩虹橋神話傳說的另一種面貌，即從播種儀式過程祭司在編織神靈面前的禱告，透過祈求編織神靈眷顧他們生活的禱詞，發現彩虹橋出現在空中是部落人民心中和平的渴望。在這段口述史料中提及彩虹的部分時說：「祭司看見天空烏雲籠罩時，馬上仰天並禱告，請求編織神靈不要讓烏雲經過部落上空，並請讓彩虹高掛天空，捲走惡靈帶來風雨的各種

危機；請讓彩虹高掛天空，捲走所有足以毀壞我們農作物的各種事物，這樣我們就會感到喜樂滿足。」²⁸此外，作者又援引《聖經·創世紀》中彩虹是大洪水後上帝與人立約的一種記號。

神曉諭挪亞和他的兒子說：「我與你們的後裔立約，並與你們這裡的一切活物，就是飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裡出來的活物立約，凡有血肉的，不再被洪水滅絕，也不再有洪水毀地了。」神說：「我與你們和這裡的各樣活物所立的永約是有記號的。我把虹放在雲彩中，這就可作我與地立約的記號了。我使雲彩蓋地的時候，必有虹現在雲彩中，我便紀念我與你們和各樣有血肉的活物所立的約，水就再不氾濫毀壞一切有血肉的物了。虹必現在雲彩中，我看見，就要紀念我與地上各樣有血肉的活物所立的永約。」（〈創世紀〉九 6-16）

一個是透過祭司向編織神靈懇求讓神靈之橋出現在天空，捲走狂風暴雨以眷顧部落人民生命財產的安全；一個是因大洪水悲劇讓神明白必須屈服現實，承認人類為惡的本能，因此祂以現在雲彩中的彩虹為記號，應許挪亞不再以洪水毀壞地上一切有血肉的活物。因此《部落記憶》作者認為，重要的已不是哪一個版本神靈之橋的神話傳說，而是在歷史演變過程編織神靈的概念，為了要因應人的需要而形構的創造性想象產物，為了因應活在當下賽德克部落的處境經驗，尤其基督教文化已經影響至鉅的部落社會，從形塑他們自我新的身分認同創造一個新的意義。

（四）小結

「霧社事件歷史標記」以同心圓形的圖像，從賽德克部落創生根源的聖山、群鳥賽心盟約中之合一見證、共同編織神靈之橋的和平盟約，以及編織神靈察看整個宇宙萬物的目光，一方面彰顯編織神靈以和平的盟約眷顧大地（菱紋代表神靈的眼睛看顧大地，〈創世紀〉一 26-28），另一方面也透露部落人民對於

²⁸ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁384、385。

和平的渴望，透過群鳥賽心盟約察覺祂向人類社會所啟示的真理，並且與這位參與人類歷史創造工程的上帝同工，以互助合作與分享友愛的精神，共同使力與上帝管理這個世界，使世界成為耶穌上帝的國，充滿公義、平安與喜樂的社會。

四、神話詮釋試探

神話作為民間文學範疇中散文敘事的一類，長久以來，以其獨特的語言型態、光怪陸離的故事情節與諱莫如深的思想義涵，始終吸引著眾多研究者的目光。各國神話學者紛紛嘗試以不同的研究方法企圖透視、解讀神話；不同的學科領域也努力與神話積極互動，進而厚實了彼此的理論基礎；我們尤其無法忽視在理性思維已經極度發達的當代社會，世界各地尚有少部分的原始民族仍將若干神話視為其堅定不移信仰的源頭。然而一則神話，究竟該如何被詮釋？亙古至今，究竟是誰掌握了神話的詮釋權？而中介的詮釋者，在其中又扮演著什麼樣的角色？這些都是值得進一步探討的問題。

一則產生在遠古時期的神話，一般普遍認為其所本有的「神聖性」使其故事情節在與民間故事相較之下，相對而言具有較高的封閉性，然而基於民間文學口傳性與集體性的特質，其又無可避免地暴露在一個極度不穩定的時空環境中，面對著眾多不穩定的口頭傳承者，進而產生不同程度的變異。也因此，直到今天，神話的研究永遠無法定於一尊，這主要是因為其高度的幻想性、神聖性與宗教性為其蒙上了一層難窺全貌的神秘面紗；又因其口傳性、集體性與變異性所產生的時空隔閡，以及神話背後所承載的深層文化義蘊，這一切，都增添其解讀與詮釋的困難。然而，無論神話再怎麼難以詮釋，它還是必須被詮釋，整個神話流傳的過程就是神話不斷被詮釋的過程，而最早的神話詮釋者，就是每一個神話的口頭傳承者。此一口頭傳承者，早期通常具有特定的身分，以原始民族而言，或為部落裡的巫師、祭司、長老或意見領袖。因為神話的神聖性與宗教性之故，因此口頭傳承者在「展演」一則神話時，通常有一定的場合、時間、儀式或方式。於此，每一則神話的口頭傳承者，理當都被視為一個新的詮釋者，因著神話背後晦澀不明的文化義蘊，以及詮釋者所認知歷史文化經驗

的不同，他可能因此作出不同的詮釋，而此「不同的詮釋」或者才是神話所潛藏最大的變異性所在。

承上所述，今日我們已無法得知在過往漫漫的時空長河中，一則神話在一個又一個口頭傳承者之間，亦即一次又一次被詮釋的過程中變動的情形，直到它最後被文字寫定。然而，一則在時空中不斷變動著的神話，是否在以口頭語言流傳的方式轉成以文字語言寫定後就從此停止了變化？以《部落記憶》中「賽德克部落合一標記」中所載的三則神話傳說雖然都是在近年才寫定，但比較今日所有與之相關的文本，其實在情節上並沒有太大的歧異（包括作者所隱約提及的傳統彩虹橋神話）。由此，我們幾乎可以說，當一則流傳千古的神話在當今以文字寫定後，等於同時宣告神話的死亡，因為人們如今的思維方式已無法再創造出神話；換言之，神話在被文字寫定的那一刻，便從此停止了流動，這是神話從口頭語言轉換成文字語言一種必然的命運。美國詮釋學家帕瑪（Richard E. Palmer）在論述口頭語言與書面語言的異同時，曾謂：

文學的動力大多來自口頭語詞的力量。口頭語言的力量提醒我們存在著這樣一個重要現象：書面語言的軟弱。書面語言缺乏口頭語言的『表現性』。很明顯，書面語言固定、保存了口頭語言，給了其耐久性，並因此成為歷史（或文學）的基礎。但是，它同時也弱化了口頭語言。……口頭語言具有一種幾乎是魔幻般的力量，而它一旦變成可視的形象，這種力量大多就失去了。……語言當其從虛無中出現時，就不是符號而是音響。當它被還原為視覺形象——即空間的沉默世界時，它就失去了其某種表現能力（由此也失去了其意義）。²⁹

由於口頭語言經常伴隨著肢體語言一起出現，若再搭配上講述時那種活絡的情境，則其表現的張力確實遠遠大於書面語言，故當其以文字寫定後，面臨語意的流失是必然的，如《部落記憶》的作者亦坦承，從賽德克語言符號轉換成漢語符號的過程，確實有語意訊息流失的問題。

²⁹ 見（美）帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯，《詮釋學》（*Hermeneutics*）（台北：桂冠出版社，1992年），頁17、18、22。

然而，即使一則神話被所謂「軟弱的書面語言」寫定，筆者認為它仍然是變異不已的，但此變異性不在於文字本身，而在於神話自身所投射出的各種訊息之中，也在接收到這些訊息的詮釋者，其所作出各種可能的、不同的詮釋之中。一則神話承載著許多文化義蘊這是無庸置疑的，不論他們以何種面貌出現在神話裡，只是隨著外來文明的進入，所造成原始部落文化的解體以及神話載體的轉移，我們發現神話的詮釋權也因此得到徹底的解放，從此以後神話的詮釋權不再掌握在少數特殊身分的人物上，而是被任何一個閱讀到這則神話的「讀者」所替代；換言之，每一個讀者都可以是希臘神話裡的赫爾默斯（Hermes）³⁰，扮演著神人之間溝通的橋樑。由此，新的詮釋者（讀者）已然取代舊的詮釋者（口頭傳承者），繼續對神話文本作出各種可能的、不同的詮釋。

也因此，我們了解賽德克三個族群複雜的歷史關係後，復觀《部落記憶》作者對三則神話傳說所作出的詮釋：在始祖起源神話中言及賽德克三個族群創生根源的聖山，後來因耕地不足始分散各地，強調「源是同根生」的概念是族群認同的重要標記；在三種鳥類搬移石頭的故事裡，因部落衝突的敵對關係而觸怒編織神靈，因此應該以編織神靈所屬意的靈鳥繡眼畫眉為中介，強調互助合作與分享友愛的精神。尤其值得注意的是，在彩虹橋神話中，作者引其口述資料，認為男性獵首文化是編織神靈放棄與人立約的濫觴，因此編織獵首為祭的彩虹橋夢想，很有可能是在崇尚獵首文化的時代，男性為了合理化他們獵首行為所形塑的編織神靈的概念，當然還包含他們為了抵禦外侮入侵所祭出的政治倫理。³¹因此，作者從傳統所認知的彩虹橋神話中，僅擷取「神靈」與「彩虹」兩個意象，另外從其文化脈絡中找到彩虹在祭司的祝禱詞中，為神靈將捲走狂風暴雨的象徵，再與《聖經·創世紀》中彩虹是大洪水後神與人立約的記

³⁰ 詮釋學（Hermeneutik）一詞來源於赫爾默斯（Hermes），赫爾默斯本是希臘神話中諸神裡一位信史的名字，古希臘作家赫西俄德曾在《神譜》中說：「阿特拉斯之女萬亞睡上宙斯的聖床，為他生下永生諸神的信史——光榮的赫爾默斯。」赫爾默斯的任務就是來往於奧林匹亞山上的諸神與人世間的凡夫俗子之間，迅速給人們傳遞神的消息和指示。因為諸神的語言與人間的語言不同，因此赫爾默斯的傳達就不是單純的報導或簡單的重複，而是需要翻譯和解釋，前者是把人們不熟悉的諸神的語言轉換成人們自己的語言，後者則是對諸神晦澀不明的指令進行疏解，以使一種意義關係從陌生的世界轉換到我們自己熟悉的世界。見洪鼎漢，《詮釋學史》（台北：桂冠出版社，2002年），頁1-2。

³¹ 見姑目·荅芭絲，《部落記憶——霧社事件的口述歷史II》，頁384。

號相結合後，對彩虹橋神話重新賦予新意，期盼賽德克部落能共同編織彩虹橋的和平盟約。

由此可見，當神話被形諸文字後，因為詮釋者角色與意念的不同，他可能被賦予不同的意義；因此，在《部落記憶》作者不同的詮釋中，我們看到幾近被顛覆的彩虹橋神話，在歷經分解與再重組的過程後，又重新被賦予它新的意義。凡此總總，都一再提醒我們，詮釋一則神話確然是困難與多變的，尤其是其詮釋權已落在一群極不穩定的讀者身上，這時神話所面對的其實不單單是讀者個人而已，而是所有可能影響讀者思想脈絡其背後這個複雜無常、變幻萬千的世界。因此，誠如帕瑪所言：「作品對於我們的意義是由我們現在的視域，與作品的視遇相結合所產生的」，「詮釋者是將自己的觀點推向挑戰，並依照文獻中主要的觀點來重新放置他的立場」。³²

美國神學家特雷西（D. Tracy）以及德國詮釋學家伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）在論及文本與讀者（詮釋者）之間的關係時，曾表示：

從常識上看，已經寫成的文本似乎是夠穩定的了；然而當我們反觀那些為理解它們而對它們進行闡釋的種種努力時，它們便變得比我們最初的想像要更加費解更加不穩定。……一度穩定的作者，現在已被極不穩定的讀者所取代。已經寫成的文本看上去似乎是在為文字文化提供穩定性。然而，當思想和道德危機發生的時候，它們卻暴露在巨大的不穩定中。這種穩定性和不穩定性的關聯使已經寫成的文本成為一個很好的例證，它揭示了所有待解釋現象的內在複雜性。³³

當某個文本對解釋者產生興趣時，該文本的真實意義並不依賴於作者及其最初的讀者所表現的偶然性。因為這種意義總是同時由解釋者的歷史處境所規定的。……文本的意義超越它的作者，這並不只是暫時的，而是永遠如此的。因此理解就不只是一種複雜的行為，而始終是一種創造性的行為。³⁴

³² 見（美）帕瑪，《詮釋學》，頁 220、221。

³³ 見（美）特雷西（D. Tracy）著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望》（上海：上海三聯書店，1998年），頁 18-19。

³⁴ 見（德）漢斯－格奧爾格·伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪鼎漢譯，《真理與方

神話的作者（口頭傳承者）從來就沒有穩定過，那麼要求神話的讀者（詮釋者）穩定地、忠實地再現作者可能的意象，更是絕無可能。所以神話可以被詮釋，神話的詮釋權掌握在任何一个閱讀到神話的詮釋者身上，可是沒有一個神話詮釋者可以說一則神話已經完全地被詮釋，因為當神話背後變動著的文化義蘊，透過固定的文本，與同樣變動著的讀者相遇，其結果將是無限的可能；因此，神話永遠無法詮釋殆盡，這正是神話獨特的迷人之處，也是神話的魅力所在。美國神話學大師坎伯（Joseph Campbell）說：

神話的詮釋永遠不可能有最終的定論。……因為當我們以它的功能、它過去對人類的貢獻、以及它今日可能扮演的角色，而非它的本質來檢視時，神話證明是有如生命一般，能夠順應個人、種族及時代的情感與要求。³⁵

也許，我們可以如是說：一則神話如果可以被詮釋殆盡，那麼這則神話就不是真正的神話；又或者，換個說法，一則神話如果可以被詮釋殆盡，那才是真正的神話。

五、神話與歷史的集體記憶

（一）太魯閣族正名運動

當《部落記憶》的作者試圖從「賽德克部落合一標記」中三則神話傳說所得到的啟示，冀望同係一個「根源」的三個族群可以擺脫過去相互鬥爭、敵對的歷史宿命時，卻在其為文不久後，花蓮太魯閣人已然正名成功，正式從泰雅與賽德克族群分類系統中分出，成為一個獨立的太魯閣族。由於一般認為，賽德克族因為語言與泰雅族已無法溝通，且在神話中兩大亞族的發祥地（泰雅族發祥地在瑞岩部落與大霸尖山，賽德克族則在白石山）也不同，因此其欲從泰

法：哲學詮釋學的基本特性（上）》（*Wahrheit und Methode*）（上海：上海世紀，2004年），頁383。

³⁵ 見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell），《千面神話》（*The Hero with A Thousand Faces*）（台北：立緒文化，1997年），頁418-419。

雅族分出，並沒有太大的爭議；但是，當太魯閣族欲與語言文化幾近相同的賽德克族分離，便引起賽德克人極大的反彈。雖然太魯閣族正名運動由來已久，但是之所以難以成功，是因為從各學術領域觀之，太魯閣族與賽德克族都沒有分離的學理依據。

鄒族學者浦忠成曾經以「神話樹」的概念，比較了泰雅與賽德克的神話系統後，認為兩群主要神話情節內涵呈現高度同質性，若將神話中的核心架構或主要組成部分抽出，則其假設的「民族神話樹」就會呈現得殘缺而難以成為一個整體。³⁶語言學家李壬癸，在行政院通過太魯閣族正名案後，隨即從語言學的角度撰文表示：

邵族和噶瑪蘭族獲得官方的地位，可說大快人心，是因為有充分的學理做基礎，沒有人會反對。……有的族群幅員廣大，方言差異較大，以致有些方言彼此無法溝通。泰雅語群便是如此。……如果一定要把泰雅語群分開為泰雅和賽德克兩個不同的族群，也未嘗不可，在學理上還勉強說得過去。但是分出來的仍應叫作「賽德克」，而不應叫作「太魯閣」，道理很簡單，太魯閣只不過是賽德克的一個方言罷了。……政府要正式宣佈的第十二族稱為「太魯閣族」，實在考慮不周詳，毫無學理上的依據可言。……太魯閣之成為第十二族，可說純粹是政治的考量。³⁷

政大原住民語言教育文化中心主任林修澈也表示，從民族學的學理來看，他無法接受在語言、文化上沒什麼差異的族一分為二（即賽德克亞族分成花蓮的「太魯閣族」、南投的「小賽德克族」），雙方應該討論出一個可以共同接受的族名。³⁸而長期研究「泰雅族民族分裂運動」的人類學學者馬騰嶽在其論文中，更提出嚴厲的批判：

³⁶ 見巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈神話與政治的互動——以太魯閣族正名為例〉，台南：國家台灣文學館主辦，「台灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演」論文，2004年11月13、14日，頁6、13。

³⁷ 見李壬癸，〈何謂「太魯閣族」？〉，《聯合報》，2004年1月17日，A15版。

³⁸ 見李季順，《走過彩虹》（花蓮：太魯閣族文化工作坊，2003年），頁73。

分類者與被分類者間純粹是殖民者與被殖民者的宰制關係。一如傅柯所說的，分類是一門分類與判斷的科學，國家透過民族分類展現絕對的統制權力。沒想到在一整個世紀後，台灣的民族政策並未隨著文明與法制的發展有所進步，國家對民族的認定依舊如此霸權，可以少數人說了算。從這整個事件觀看台灣原住民族的當前境遇，其實並未脫離百年來的殖民桎梏。建立在主政者利益交換下施捨而得的原住民族主體性，不僅脆弱，更全然虛幻。³⁹

在學界一片撻伐聲中，唯有代表太魯閣族談判之淡大公共行政系副教授施正鋒提出不同看法，他認為族群分類應尊重主觀的自我認定，族群自己選擇的集體記憶和經驗比血緣、文化重要，所以花蓮太魯閣族可依主觀意願從賽德克亞族中分出，將來與南投賽德克族成為「近親」，與台中以北的泰雅族則是「遠親」。⁴⁰最後，太魯閣族就是在這樣一個抽象的「集體記憶」中得以正名。

（二）集體記憶的競逐

經驗與歷史都是一種記憶，太魯閣人李季順表示：「約三百年以前，因人口增加，可耕地有限，太魯閣族自西部橫越中央山脈，沿立霧溪上游及中、下游峽谷而下，散居在淺山坡地上，東西族人的『歷史經驗』（包括文化、經濟和生活經驗）及『族群集體記憶』已有所不同。」⁴¹這是太魯閣族正名所謂的集體記憶。然而，神話算不算一種集體記憶？一般認為，神話是遠古時期人們集體無意識的投射，其後再透過一個又一個的口頭傳承者，以群眾集體記憶的方式保存下來，才成為今日所見之面貌。只是，這樣的集體記憶太魯閣族人究竟如何面對？顯然，前述《部落記憶》的作者即運用三則神話傳說試圖喚醒族人的記憶，而在「源是同根生」這樣一個清楚的神話意象下，太魯閣族為何仍然堅

³⁹ 見馬騰嶽，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》（新竹：清華大學人類學研究所碩士論文，2003年7月），頁223。

⁴⁰ 見李季順，《走過彩虹》，頁73。

⁴¹ 同上註，頁56-58。

持要從族群的集體記憶中分裂而出？此中，我們隱約可見兩股不同集體記憶的力量在相互拉扯、競逐，而欲理清其脈絡，必須從集體記憶的本質加以探討。

二十世紀初，許多社會學家與心理學家都對於研究人類的記憶有相當興趣，他們共同之處是將個人的記憶放在社會環境中來探討，這種以社會為單位，專注於記憶與遺忘的相關現象，便是所謂的「集體記憶」(collective memory)。⁴²最早對集體記憶作出研究的是法國社會學涂爾幹學派的成員莫里斯·哈布瓦赫(Halbwachs, M.)，哈布瓦赫認為：「集體記憶不是一個既定的概念，而是一個社會建構的概念」，「我們關於過去的概念，是受我們用來解決現在問題的心智意象影響的，因此，集體記憶在本質上是立足現在而對過去的一種重構。」⁴³集體記憶研究的主要論點為：(1) 記憶是一種集體社會行為，人們從社會中得到記憶，也在社會中拾回、重組這些記憶；(2) 每一種社會群體皆有其對應的集體記憶，藉此該群體得以凝聚及延續；(3) 對於過去發生的事來說，記憶常常是選擇性的、扭曲的或是錯誤的，因為每個社會群體都有一些特別的心理傾向，使當前的經驗印象合理化的一種對過去的建構；(4) 集體的記憶依賴某種媒介，如實質文物及圖像、文獻，或各種集體活動來保存、強化或重溫。⁴⁴由此，我們發現集體記憶的浮動性與不穩定性，而且還有一個與記憶伴隨而生的概念——遺忘。

台灣原住民族普遍流傳有始祖起源神話，此類神話對於一個民族而言，具有重要的象徵意義，是其族群得以凝聚及延續的來源之一，而這樣的一則神話，毫無疑問是建立在族群的集體記憶之上。陳建憲曾說：「人們之所以今天如此熱衷於對那遙遠時代的神話作品進行研究，其動機之一，無疑是想從神話中去追尋民族文化的『根』。」⁴⁵在神話中，賽德克族民族文化共同的「根」在白石聖山上，但是在太魯閣族正名運動中，它顯然被刻意地忽略，甚至淡忘，取而代

⁴² 見王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》91（1993年11月），頁6。

⁴³ 見（法）莫里斯·哈布瓦赫(Halbwachs, M)著，畢然、郭金華譯，《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，2002年），頁39、59。

⁴⁴ 見王明珂，〈過去的結構——關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5(3)（1994年9月），頁121。

⁴⁵ 見陳建憲，《神祇與英雄——中國古代神話的母題》（北京：三聯書店，1994年），頁19。

之的是其族群東遷至花蓮後所產生新的、選擇性的集體記憶，而這正如哈布瓦赫所說：「它（社會思想）只承認在現在的條件下有用的東西。社會思想在群體的全體成員中，成功地消除所有那些即使是微不足道地阻礙它們的回憶，因為這些回憶使得人們既是昨日社會的成員，又是今日社會的成員。」⁴⁶其又言：

古代的表徵在古代社會裡是以集體形式出現的，它們憑藉所有得自古代社會的力量而強加給我們。這些古代表徵愈古老，它們也就愈強勁有力。而為了對抗這些集體力量，就需要更加強大的集體力量。……如果今天的觀念有能力對抗回憶，而且能夠戰勝回憶乃至改變它們，那則是因為這些觀念符合集體的經驗，這些經驗如果不是同樣古老，至少也是更加強大。⁴⁷

由此看來，神話在古代社會，它的力量無疑是強大的，然而今日因為口頭傳承系統的解體以及書面語言的軟弱，若再加上理性思維的成熟，則神話無論以口頭語言或書面語言的模式傳承之，其作為一種記憶得以依賴的媒介，在與其他新的、強大的集體記憶的媒介相較下（如因太魯閣族群而命名的太魯閣國家公園），它的力量確實是薄弱的。於是，我們看到《部落記憶》的作者即試圖以「賽德克部落合一標記」的圖像符號來強化族群的集體記憶。

人類學學者馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）曾說：「神話仍然存在於現今生活之中，以前例作為正當之證明，為道德價值、社會秩序提供一個既往的模式」。⁴⁸亦即當社會秩序崩解、道德價值被扭曲的情況下，神話是人們記憶中一股可以匡正的力量。然而，倘若集體記憶與歷史一樣，都是經由建構而來，則在建構集體記憶的過程中，就有了產生變化的空間，如同王明珂與夏春祥所說：

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。……我們對於過

⁴⁶ 見莫里斯·哈布瓦赫，《論集體記憶》，頁 311-312。

⁴⁷ 同上註，頁 305。

⁴⁸ 見（英）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》（*Magic, Science and Religion*）（台北：協志工業叢書，1978年），頁 123。

去的遺忘，也就是結構性健忘，經常由於不刻意保存文獻及有關文物，或由於口頭傳承的扭曲與間斷所致，而其根本原因經常是現實環境變遷導致的人群認同變遷。⁴⁹

雖然集體記憶的重要特質是建構，但建構方式中常必須處理不同記憶間的「衝突」，這也是不同利益間的角力，更是互異信仰之間的對抗，實質上它所牽涉的是一個綿延的社會過程。⁵⁰

他們不約而同提到，外在社會環境的變遷對於族群集體記憶的影響力；換言之，這一種因為社會環境的變遷所導致新的、選擇性的集體記憶，其對族群的制約性或影響力顯然要高過媒介力量較為薄弱的古老神話。

（三）小結

在神話的集體記憶中，賽德克三族群從白石聖山分散開來，而今太魯閣族則在新的集體記憶中獨立而出，兩股集體記憶相互競逐的結果，似乎神話要略遜一籌，然而其實大部分的太魯閣族人並不否認其神話根源以及 truan 的分散地，只是集體記憶的特質使然，使其在正名運動中選擇強調東遷到花蓮後所產生之新的集體記憶，而最後政治力的臨門一腳，則使得一切爭端暫告落幕。⁵¹

雖然表面上看來，太魯閣族與賽德克族是因為在族稱問題上無法取得共識而分道揚鑣，但不可否認，這背後仍然有一些複雜的歷史、社會及政治因素在之中牽扯、作用甚至操作著；而神話（尤其是起源神話），以其對原住民所特有的重要性而言，自然無可避免地成為爭論的焦點以及角力的一環。由此可見，面對台灣這樣一個詭譎多變的政治生態與社會生活環境，神話其實沒有被人們遺忘，尤其對於一個脫離神話思維不過才一百年的族群（日本治台，一八九五

⁴⁹ 見王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，頁 15。

⁵⁰ 見盧建榮主編，《文化與權力：臺灣新文化史》（台北：麥田出版社，2001 年），頁 128。

⁵¹ 太魯閣族正名後，賽德克族人既不願意歸屬於泰雅族，更不願意歸屬於太魯閣族，因此其族群當前亦積極努力尋求另立一族，進而正名為「賽德克族」。

年)，神話一直潛藏在人們意識深層的某處，等待適當的時機被喚醒，重新詮釋其意並加以運用。

六、結語

當早期賽德克三族群，因為前述之種種原因，互相獵首、彼此仇視，那是一個因為環境的變遷而導致在不同的自我認同標準中「迷失」的族群，是一個「紊亂」而「失序」的年代；當《部落記憶》的作者，以其嶄新的詮釋，我們看到幾乎被「顛覆」的彩虹橋神話；當太魯閣族正名之後，南投縣仁愛鄉賽德克族發言人孔欽海指出：太魯閣族正名，是很「荒謬」的一件事，是原住民族歷史上最悲哀的一天；⁵²當賽德克族始祖起源神話被詮釋為「源是同根生」，其後才分散出去的意象時，馬騰嶽卻「反轉」其意義，認為分裂非但不是負面的，更有著壯大與成長的正面意味。⁵³於是，我們發現——「迷失」、「紊亂」、「失序」、「顛覆」、「荒謬」、「反轉」……等，這些不都正是構成一則神話的基本元素或景況嗎？神話是一股調合的力量，它企圖在混亂中建立秩序；如果我們以狹義的神話觀，來看待我們所身處的這個廣義的文本世界，當許多驚異得不到解釋，許多幻想也一再破滅，許多夢境更是早已消逝無蹤，或許並不是我們的心智不夠純樸，意志或信仰不夠堅定，而是我們的思維模式始終已無法再回到神話時代，因此「對抗神話的最佳武器，也許反而是神話自己」。⁵⁴

⁵² 見李順德，〈孔欽海：「原住民族史上最悲哀的一天」〉，《聯合報》，2004年1月15日，A12版。

⁵³ 見馬騰嶽，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》，頁130。

⁵⁴ 見（美）羅蘭·巴特（Roland Barthes）著，許薔薔、許綺玲譯，《神話學》（*Mythologies*）（台北：桂冠出版社，1997年），頁194。

