文学人类学论丛

神话与鬼话

——台湾原住民神话故事比较研究（增订本）

〔俄〕李福清（B.Riftin）著



社会科学文献出版社

文学人类学论丛

神话与鬼话

台湾原住民神话故事比较研究

（增订本）

〔俄〕李福清（B. Риftин）著

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

神话与鬼话：台湾原住民神话故事比较研究(增订本)/李福清著. -北京：社会科学文献出版社，2001.
(文学人类学论丛)
ISBN 7-80149-469-5

Ⅰ.神… Ⅱ.李… Ⅲ.民间文学 神话-文学研究-台湾省 Ⅳ.I207.71

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 80745 号

文学人类学论丛

神话与鬼话

——台湾原住民神话故事比较研究(增订本)

著　　者：〔俄〕李福清 (B.Riftin)
责任编辑：吕　微　罗　琳
责任校对：闫晓琦
责任印制：同　非

出版发行：社会科学文献出版社
(北京建国门内大街 5 号　电话 65139961　邮编 100732)
网址：http://www.ssdph.com.cn
经　　销：新华书店总店北京发行所
排　　版：北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷：北京隆华印刷厂

开　　本：850×1168 毫米　1/32 开
印　　张：14.75
字　　数：295 千字
版　　次：2001 年12月第 1 版　2001 年12月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-489-X/B·086　　定价：26.00 元
著作权合同登记号：图字 01-2001-0186 号

版权所有　翻印必究

根据台湾晨星出版社 1998 年版增订出版。

谨以本书献给先师
V.Ja.Propp(普罗普)教授

总序一　从文化看文学

李亦园

一

若要从文化的角度来谈文学，似乎应该先说明什么是“文化”。有些人类学家好在定义上做文章，竟然理出160多种有关文化的定义。在这里自然不容许我把这160多种定义一一阐明，即使说明了也没有意义，我只能简单地说，从人类学的立场上看，文化是人类因营生所需而创造出来所有的东西。营生所需是多方面的，有些是身体生存下去所必需的，有些是群体生活所必需的，更有些是心理调适所必需的。

人类身体生存下去所必需的一般称为物质文化，所谓物质文化其范围非常广阔，包括从旧石器时代初期人类开始使用的工具起，一直到现在所有的科学技术发明都在内，凡是人类生活上衣食住行所需所用的都可包括在物质文化的范围内。人类也是一种群居的动物，人类营群体生活所必需的一般称为社群文化，包括家庭亲属组织、地缘政治组织、经济交换组织以及律法规范等等。文化的第三个范畴是人类心理调适所必需的，一般称为精神文化，在这一范畴内，包括宗教信仰、文学、艺术、音乐、歌舞等项目。

人类为了营社群生活，为了使人与其他人之间能和谐相处，就必须要克制个人的行动，使合乎社群的规范。在这克制个人遵从规范的过程中，个人的一些欲望经常不能满足，因此也会产生心理上的挫折与忧虑，这些挫折与忧虑也是必须要消弭的。由于人类在营生上所产生的这些基本心理上的困难，所以才会有精神文化的出现，换而言之，宗教、文学、艺术等精神方面的文化基本上是帮助人类在心理上作调适而出现的。

宗教作为人类在心理上的调适，一般说来是较直接的、功用的、有明显意图的；文学和艺术在对心理的调适上，则是较为间接的、寄托的，且意图较不明显。宗教对人类心理的安定上实发生很大的作用，当早期的人类在狩猎、采集甚至于种植作物之时而感到不能获得他们之所需，他们就经常借助于巫术符咒，即使是很现代的人，在他们面临困难而不能抉择之时，他们也借助于占卜命相，更不用说当心灵不安或对人生有所怀疑时，到教堂里祷告祈求是最常见的事。但是人类心理上的忧虑与困难，有些是属于较深层次的，不是那样明显地存在的，这些深层次的心理丛结的消弭与调适，就是要求之于文学和艺术了。

人类的心理驱力中有很多是要受到社会规范所抑制的，例如侵略的行动、性的欲求、占有与破坏的念头以及好奇心等等都不是能随意发挥的，否则将受到社会的制裁。这些驱力与欲求在表面上虽服从于社会规范面被抑制，但是实际上只是被抑制而已，并非真正消除。这些被抑制，但未真正消除的欲望与驱力就必须寻求社会许可的方式来发泄之，文学的创作经常是被抑制的心理需求的升华，而文学创造一旦公开之后，又可作为欣赏者发泄或寄托感情的对象，性爱的欲

求经常可从爱情作品得以宣泄，侵略行动可从战争和武侠小说给予发泄得到满足，即使是唯美的表达，也是一种找求完善心理本性的表现。

二

假如照上文所说的宗教与文学都是人类社会不可或缺的精神文化，那么有些人要问，那些没有文字的民族岂不是缺乏了文学作为调适心理的方法了吗？问这一问题的人的前提是，文学是经过文字表达出来的，换而言之，他们心目中的"文学"是用文字书写出来的。假如我们把"文学"的定义界定是要用文字书写出来的，那么世界上确是有许多民族是没有文学的。但是从人类学的立场看，文学的定义实在不能限定于用文字书写出来，而应该扩大范围包括用语言或行动表达出来的作品。这种用语言而不用文字表达出来的作品，一般称之为"口语文学"(Oral literature)。

世界上有许多民族没有自己的文字，所以他们没有书写的文学，但是世界上没有一个民族缺少口语文学的。口语文学有许多不同的形式，包括传说、神话和故事，以及歌谣、谚语、诗词、戏剧、谜语、咒语、绕口令等等。这些口语文学不但在形式上与书写文学有相同之处，例如在韵律、声调、风格、排列、情节等方面，口语文学的表达都与书写文学一样，而且口语文学在调适心理需求上，比书写文学发挥更大的作用。

书写的文学作品大致都是一个作者的作品，而口语文学作品则经常是集体的创作。一个人的创作在某种情形下通常都不如集体创作那样能适合大众的需要。而且书写文学一旦

印刷出版，就完全定型而不易有所变化了。口语文学的作品，即使是一个人的创作，一旦经过不同人的传诵，就会因为个人的身份地位以及传诵的情境而有改变，这样因时因地的改变正好是发挥文学功效最好的方法，所以说口头文学最能适合大众的需要。换而言之，从这一角度而言，口头文学是一种活的传统，而书写文学则是固定的作品，口语文学是一种多形式的存在，书写文学则是单形式的存在。

口语文学与书写文学另一重要不同点在于听者与读者之别。口语文学是传诵的，所以对象是听者，书写文学是看与读的，所以对象是读者。听者与读者之差别，在于听者是出现于作者之前（或者传诵者之前），读者则与作者不会碰面的。假如我们用传播的模式来说明二者的差别，也许就更清楚一点。书写文学可以说是一种单线交通（one way communication），作者很不易得到读者的反应，即使有亦不能把内容改变了。口语文学则可说是双线的交通（two ways communication），作者或传诵者不但可以随时感到听者的反应，而且可以借这些反应而改变传诵方式与内容。爱斯基摩人的传说讲述者，经常会在讲述过程中受到听众的抗议，面不得不改变内容以适合当时的需要，台湾高山族中若干族群有时也有类似的现象出现，口语文学的这种“应变”能力，确比书写文学更能发挥“文学”的作用。

再进一步说，口语文学不但是传诵于听众之前，实际上也经常是表演于观众之前的。书写文学有戏剧的创作，但是文字的剧本与实际表演之间是很有不同的，口语文学则没有这种差别，口语文学中的很多情节，需要传诵者的当场表演，传诵者的面部表情与身体动作经常构成作品的一部分。我国少数民族中有不少的戏剧表演即是最明显的例子，又如

各地常见的面具“傩戏”，更是最好的一种把口传文化表达于动作与展演（performance）的例子。其他如美洲印第安人的故事，其中特殊角色都有特别的声响来表达，例如某些特别的动物，可怖的鬼魅以及逗人发笑的滑稽者都有其代表性的声音，这些声响的意义，要比任何冗长的说明都有更大的效力，更能动人心弦，所以难怪口语文学的传诵常常是一遍再一遍，即使听过数十遍的人仍然乐之不疲。但是，书写文学与之相比则没有这么大的效力，一篇好的作品虽被形容为百看不厌，但实际上看上三两遍就很少再被重复地读了。

最后一点应该提出的是口语文学远比书写文学更为普遍。普遍的意义是双层的。前面曾说过书写的文学是仅限于有文字的民族，没有文字的民族是不可能有书写的文学的。可是口语文学不但流行于没有文字的民族，同时也流行于有文字的民族，而与书写的文学并存。在另一方面，书写的文学是属于知识阶级的人所有，而口语文学则不论识字或不识字的人都可以接触到它，所以我们假如仍用前文所说文学是人类调适心理所必需的看法，那么口语文学要比书写的文学更有效且更普遍地发挥这一功能。

三

口语文学与书写文学虽如上文所说的有许多不同的地方，但是无论如何，它们都同称为“文学”，所以它们也有基本性的相同点，它们不但如前面所说的是人类心理生活主要的调适方法，同时更重要的它们都是以象征的手法来达到调适心理的目的。

具有象征能力（symbolic ability）是人类有异于动物的

主要特征：所谓象征就是把感情、思维经由实际上无关联的具体形象或符号表达出来。文字和语言都是一种符号，借这种符号的象征可以把感情和思维表达发泄出来。文学的象征意义又较一般的象征系统更为深刻，文学不但使个体的感情思维得以宣泄表露，同时也可以使一个群体——一个民族甚至全人类的生活体验、思想意念、好晋喜憎、坎坷遭遇得以表达出来。

一个社会或一个民族在他们共同生活的历程中，经常培养出共同的意念与心声、共同的思想与感情，这些感情与心声大都是存在于很深的层次，经常不是该民族本身可以很明显地体会到的，只有两种人可以借着他们的特殊能力才能勾画出来。前一种人是研究社会文化的社会科学家，另一种人是文学家。社会科学家只是客观地（甚至冷漠地）刻画出一个民族的“文化主题”。文学家则不同，文学家经常借他的直觉体会出一个民族的心声，他不但体会，而且用象征的手法把这种心声表达出来，这就是文学对于社会最主要的意义。所以一个文学家成功与否的一项重要的标准，应该是他能否体会出并道出一个民族的心声，而一个真正伟大的文学家，不但能道出民族的心声，而且是敢在横逆的境遇下冒着生命的危险道出民族的心声。

不仅是一个民族一个社会有他们共同的心声，而全人类作为同一种属，且共享同一种属的特性——文化创造，因此全人类亦有一共同的理想。对于阐述人类共同理想的历史学家、哲学家或伦理学家，他们却没有能像文学家那样可以用象征的文学手法把人类的共同理想完整地表达出来。一个不朽的文学家，一个世界性的文学家，应该是一个真正能道出人类共同理想的文学家。

总序二　20世纪的边缘学科：文学人类学

叶舒宪

人类学产生于19世纪后期，它伴随着全球一体化的进程在20世纪获得长足发展，并对其他学科发挥积极的影响。“文化”概念也从人类学家那里蔓延到整个人文社会科学领域，成为富有时代特色和国际性的主题词。近百年来，从人类学的视角研究文学已日渐形成声势，并为传统的文学批评和文学理论拓展出新的发展前景，产生了一批引人注目的成果，并有数位有影响的理论家提出建立文学人类学边缘学科的设想。与此同时，人类学的发展中也出现了转向文学和美学的人文化倾向，这就从另一角度提出了建构文学人类学理论的可能性。

一、文学创作与文学批评走向人类学

“文学人类学”的跨学科构想分别来自文学研究和文化人类学这两个主要方面。前者源于20世纪初英国的古典学界崛起的仪式学派（又称剑桥学派），衍生为神话—原型批评派，在加拿大批评家弗莱的《批评的解剖》（1957）中获得理论的体系化，又在新历史主义批评中得到更新，拓展出

“文化诗学”的构想。原型批评派作为取代新批评派而崛起的一个流派，是自觉地借鉴和运用文化人类学视野和方法的产物。它的产生同本世纪以来西方文学发展中的神话倾向密切相关。如美国批评家噶尔德在《现代文学中的神话意向》书中所说，现代文学对神话的热衷已经使文学本身的性质发生了变革，成为某种可以传达抽象理念的载体。噶尔德将此种自觉运用神话原型的技巧称为神话术（mythicity），它发掘利用了语言的潜能，把本体论的意义带入日常生活。像乔伊斯、艾略特、劳伦斯和马尔克斯等人的作品，都成功地运用神话术把文学提升到了人类学本体论的高度。众多作家从人类学著作中寻求知识和灵感，他们的作品已经完全不能用19世纪的阅读方式去看待了。这样，现代主义创作对文学批评家提出了人类学知识和素养的新要求。

二、人类学家走向文学

人类学家倡导的文学人类学在20世纪70年代萌生，在1988年的第11届国际人类学与民族科学大会上形成一定的声势，代表人物是加拿大的费尔南多·波亚托斯。这次大会是人类学家同文学批评家全面对话的契机，会议主题即为“文学人类学”。会后由波亚托斯编辑了题为《文学人类学：人、符号与文学的一种跨学科新视角》（Literary Anthropology）的论文集。进入90年代，随着人文学界跨学科研究趋势的强化，文学人类学这一新兴学科也随着综合性的“文化研究”的兴盛而吸引更多学者的参与。值得注意的还有美国人类学界分化出的“人类学诗学”（Anthropological Poetics）一派，以及人类学的分支民俗学界出现的“民族学诗学”

(Ethnopoetics) 等。

加拿大学者萨坎尼 (Stephane Sarkany) 认为，应当在“文学人类学” (literary anthropology) 和“文学的人类学” (anthropology of literature) 之间做出区分。这不光是术语的问题，它关系到学科建构的方向。我们究竟是对文学本文中社会文化状况感兴趣，还是对作者、读者在符号活动中的不同作用感兴趣？除了这两种理解之外，还应考虑第三种理解：“文学人类学是在广阔的文化视野中对文学本文的研究分析。”

“人类学诗学”的倡导者对人类学研究的正统方法有所不满，认为不能仅用统计抽样和符号学等“硬”科学方法去研究作为客体的文化，应兼顾文化的主体性。人类学诗学的根本宗旨并非借用人类学方法去研究文学，而是用诗学和美学的方法去改造人类学的既定范式，使之更加适合处理主体性感觉、想象、体验等的文化蕴含。人类学家从事文学创作，尝试对异文化体验的把握和诗化传达。在文化人类学发展的初期，人类学家总是作为外部观察者用西方学术的范式和术语来传达他们对异文化的认识。自从 20 世纪中期“文化相对主义”原则被广为认同以后，一种从异文化内部去体认该文化的方法论应运而生。如何缩小观察者与被观察者之间的心理距离，更加真实、确切地去观察和表述，成为许多人类学家追求的新境界。美国的吉尔兹 (Clifford Geertz) 于 1983 年出版了《地方特有的学识：解释人类学新论》(Local Knowledge) 一书，使内部研究法升华为一套方法论原则，并由此开辟出“解释人类学”这一分支，要求兼顾文化的普遍性与特殊性。

与此同时，不少人类学家尝试文艺创作，藉以传达他们在异文化中的实地生活体验。1982 年的全美人类学会年会

上，举行了首届人类学诗歌朗诵会；次年5月又召开了首届人类学诗人公众朗诵会，会上发表的诗作及评论随后以《对话的人类学》（Dialectical Anthropology）为名出版。1986年全美人类学学会年会再度发起以“人类学诗学”为题的讨论，1991年出版了由伊凡·布雷迪（Ivan Brady）编的《人类学诗学》。这一成果标志着人类学研究方式的重要转折。用编者的话说，就是从传统人类学强调对各民族文化的认识，转到关注如何认识的问题，这一转向将使人类学更加接近艺术和审美，文学批评常用的“意义”“阐释”等术语已在人类学界成为流行的关键词。

三、民俗学家的“民族学诗学”

民俗学在前苏联和中国又称民间文艺学，这一领域的研究与文化人类学本来就有重合关系，西方也曾把民俗学视为人类学的下属子学科。像神话、史诗、戏剧等体裁，是文学批评家和民俗学家共同感兴趣的对象。近年来在后现代主义的影响下，人文研究的一个基本倾向就是打破中心与边缘、雅文化与俗文化、作家文学与民间文学的传统分界，这就给民俗学的重新定位和蓬勃发展带来契机。“民族学诗学”（Ethnopoetics）的提出，但体现了口传文学的再发现对文学文本概念的挑战和更新作用。

民族学诗学的主要代表人物有美国的邓尼斯·泰得洛克（Dennis Tedlock）和戴尔·海姆斯（Dell Hymes），他们都以口语传统和口传文学研究而著称。他们认为，文学研究者把目光仅仅局限在书面文学上是一种由历史原因所造成的缺陷。在文人诗歌产生以前，部落社会中流行的是在集体性表

演场合所歌唱的诗，西方文论中的“诗”概念根本不适用于这种口耳相传的诗歌。二者的区别显而易见：书写为文本的诗完全丧失了在多媒体表演情境之中的诗歌传达效果。倡导民族学诗学的主要目的就是希望把简化为文本的僵化的文学还原为具体传播情境中丰富而多彩的活动文学。这一目标首先意味着文学批评家向人类学家学习田野作业的考查方式，尝试从交往和传播情境的内部体认口传文学存在的条件，进而发现和描述从口传到书写的文学变异，以及由此而产生的信息缺失、传达变形、阐释误读和效果断裂。

泰得洛克对祖尼印第安人的口传诗歌做了精细的调查和分析，他的民族学诗学理论侧重于“声音的再发现”，从内部复原印第安诗歌的语言传达特点，如停顿、音调、音量控制的交错使用等。海姆斯的研究代表着民族学诗学的另一方向：“形式的再发现”。他做田野调查的主要基地是西北海岸的印第安部落，他最关注的文学特点是土著诗歌构造的多层面要素，如诗行：以动词为标记，而不以音节为基础；诗句：以质词为开端；诗节：以模式数目为特征；场景：叙述分层；动作：叙述分层；音部：叙述分层，等等。海姆斯还发现口传文学的这些形式特征对书面文学发生着影响，如散文在书写时常常被转化为诗体。目前，民族学诗学的理论方法在弗里等人的拓展下，已经从原始部落走向文明社会，在欧洲史诗等研究领域获得突破性进展。围绕着 1986 年创办的学术专刊《口头传统》，口传文学与书面文学的研究互补优势逐渐得到体现。弗里在 90 年代推出的一系列新著，如《永恒的艺术：从传统口头史诗的结构到意义》，便充分显示了田野研究对文本研究的启发作用，从一方面昭示着文学人类学研究的发展前景。

四、文学人类学在中国

随着西风东渐以来人类学知识在中国的传播，文学人类学研究从20世纪初便开始在中西学术的交融中出现。1902年西方的“神话”概念经日本传入中国，刺激了民俗学研究的兴起，给传统的文史研究带来重要变革。此后，茅盾从比较神话学的角度梳理汉族古神话，郭沫若从婚姻进化史角度解说甲骨文，闻一多从神话民俗人手重审《诗经》《楚辞》的文化渊源，李玄伯、卫聚贤从图腾理论人手考察古史传说中的帝王世系，凌纯声以职业人类学家的眼光破解上古礼俗和文学难题，郑振铎借鉴《金枝》的巫术理论透析汤祷传说，钱钟书在《谈艺录》中实践跨越文化和学科界线的“打通”式研究，……凡此种种，都为国学方法的现代转型提供了具有启示性的示范。新时期以来，随着比较文学跨学科研究的勃兴和一批人类学著作的汉译传播，以原型批评为先导的文学人类学研究热潮悄然兴起。

1987年弗雷泽的人类学巨著《金枝》中译本问世。同年还出版了集中介绍弗莱的文学人类学观点的译文集《神话—原型批评》。上海、北京、浙江、四川、山东等地出版社相继出版人类学译丛、比较文学丛书和民俗文化丛书，一批20世纪以来的人类学、宗教学和神话学著作相继汉译，这大大促进了知识结构的更新换代和学术心态的调整，给新兴的文学人类学批评提供了基础条件。

进入20世纪最后十年，学界对新时期的译介引进工作加以反省和清点，另一方面也提出跨世纪的继往开来之目标。一些理论刊物便以专栏的形式体现这种需要。《文艺争鸣》于

1990 年开始先后三次推出文学人类学批评和中国文学与原型批评等栏目；《上海文论》1992 年开辟“当代批评理论与方法研究”专栏，首期刊出“文学人类学与原型批评”小辑。《文艺研究》组织了以“探讨文学人类学，拓展研究新领域”为题的专家笔谈，并注意编发这方面的前沿成果；《中国比较文学》和《东方丛刊》、《民族艺术》等专业刊物也常年关注这一边缘学科的动向与成果。方克强的《文学人类学批评》首次尝试对这一批评流派在我国的实践进行理论总结。1996 年 8 月在长春召开的中国比较文学学会第五届年会上，一批中青年学者发起组织了“中国文学人类学研究会”。1997 年 7 月高等教育出版社出版的国家教委重点规划教材《比较文学》中增设了“文化人类学与比较文学”专章，这两个事实表明：文学人类学研究从个别的边缘性尝试走向新兴的学科建制方向。同年 11 月在厦门召开“首届中国文学人类学研讨会”，大陆和台湾的 50 多位代表出席，显示出以多民族、多学科，以及田野作业与文本研究相互促进为特色的中国文学人类学研究的群体活力和潜力。如该学会顾问、台湾著名人类学家李亦园所说，虽然中国在国际的人类学领域处于较后进的地位，但在文学人类学方面却后来居上，成果丰硕，还成立了全国性的学术组织，体现出一定的先锋性。

可以预期，21 世纪中国文学理论和批评领域中，文学人类学还会有更加引人注目的新建树。

1997 年，地处国土边缘的海南大学重点学科建设“比较文学”也将主攻方向定为文学人类学，本辑论丛的编撰和出版得到海南大学重点学科基金的资助，许祥源校长、社会科学文献出版社谢寿光社长和罗琳、程晓燕女士等对本论丛给予大力支持，特此致谢！

原版自序

本书收录的是作者研究神话及相关题材的论文。这里的“鬼话”并不是“谎话”而是中国民间文学研究中的一个新术语，即关于鬼的故事。

1992年笔者应邀到台湾清华大学开授“《三国演义》”与“中国民间文学”这两门课并主持一个研究项目“搜集比较研究台湾原住民民间文学”。笔者从读大学二年级时(1951年）对中国民间文学即有兴趣，持续搜集研究汉族、回族、蒙古等族神话、传说、民间故事及说书艺术，1970年完成了博士论文《三国演义与民间文学传统》（1970年俄文版，1997年由上海古籍出版社出版中文版），但是从来没有研究过台湾原住民民间文学。来台后马上展开田野调查，与邹族学者巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）先生到花莲县布农族部落，采录布农神话故事，随即发现布农民间文学非常原始（archaic），与笔者以前研究的神话故事不同。笔者与浦忠成调查了不少布农部落。

后来浦先生替笔者介绍了布农族的田哲益老师，他帮助笔者搜集南投县的布农族故事（几年来一共采录了150个）文本（text），现在与台大郑恒雄教授合作准备出版《布农族神话故事集》。

1994年台湾清华大学委托笔者调查台中县和平乡泰雅

族部落，1995年由台中县立文化中心出版了《台中县和平乡故事·歌谣集》，1997年笔者继续田野调查工作，采集赛德克族神话故事。

从1992年笔者也开始作台湾原住民神话故事的比较研究，这本书是笔者在此领域的研究成绩。

笔者不是民族学家、民俗学家及语言学家，而是民间文学专家，所以试图用民间文学的研究法分析台湾原住民的神话故事。

无论作什么新的研究都需要知道前人搜集的材料及他们的研究成果，所以笔者从1992年开始编台湾原住民神话、传说、民间故事研究目录（含中、日、西方），现在附在本书后面。因为本书是学术著作，所以目录中只列入较可靠的、有学术价值的神话故事集，不包括为一般读者或儿童出版的各种改写本。

1875年俄国年轻海员Paul Ibis（爱沙尼亚族人）从香港来台湾调查原住民生活，并绘制了原住民各部落的人像，回国后在俄国《Morskoj sbonik〔海洋文集〕》（1876年）及在奥地利维也纳出版的《Globus〔地球仪〕》杂志（1877年）发表了介绍台湾的文章，奥地利的杂志也以他的画为插图。现在，120多年之后转载于这本书上，呈献给中国读者。

笔者特别感谢国科会支持本人从事原住民民间文学调查、采集、整理的研究计划，经由这些采集的成果，这本书才得以问世。

如果笔者未得到许多中外学者的支持与帮助，这本书便无法编出。像邹族浦忠成博士、布农族田哲益老师、台中县和平乡公所泰雅族陈阿朱先生帮助我作田野调查，采录原住

民神话与民间故事。云南大学傅光宇教授及其他中国大陆学者提供了许多比较资料；傅光宇教授还阅读了此论集的大部分文章手稿，并提供了许多宝贵的意见。日本金子エリカ及清水纯二位研究台湾原住民的教授也寄来她们的著作。德国汉学家 J.Bäcker 博士，俄罗斯我的老师、著名语言学家 S.E.Jakhontov（雅洪托夫），东南亚文学专家 N.I.Nikulin 及 B.B.Parnickel 二位教授及其他同事友人也都帮助过我。台湾清华大学王秋桂教授特地邀请笔者来台湾作原住民民间文学比较研究；清大胡万川教授多年支持我，并同意为拙著写序言，在此特别表示感谢。还要感谢中研院史语所的李壬癸先生热心协助原住民语言的校正。过去两年在清大中文系担任客座教授，得到中文系的关怀；后来于静宜大学中文系教中国民间文学及台湾原住民文学，学校系里也尽力支持我的研究工作，这些都是笔者没齿难忘的。

笔者是俄罗斯人，中文是在圣彼得堡大学东方系学的，本书的文章都是笔者用半通不通的中文写的，几篇经由清大我的好助理陈素主小姐与沈祐乐先生、魏诗盈小姐及静宜大学郭蕙岚小姐润饰，另外也在此特别感谢诗人王丽华热心地帮忙校稿。

还要提到汉学研究中心李今芸小姐、政治大学张清文先生、美国黄玉美老师，他们都促成本书的完成。

台中晨星出版社同意出版这本书，并尽力帮助笔者修葺草稿及校对，特意感谢社长与编辑。

李福清于新竹清大图书馆

1997.11.30

胡万川教授台湾版序

做朋友是有缘份的，一本书在哪里出版也有特殊的缘份。我会把李福清教授的这本书介绍给晨星出版社出版，当然是因为我与晨星出版社的老板陈铭民先生是好朋友，而我和李福清教授也是好朋友，而这就是这本书之所以会在晨星出版社出版的一个特殊的缘份。

李福清教授是俄罗斯科学院的通讯院士，他会来台湾出版他的著作，缘份是因为这六七年来，他在台湾各地、各大学教书，并从事民间文学采集的工作。而他第二次来到台湾是1992年，当时苏联正从事政治的改革，他之所以会到这个地方长期地工作，当然肇源于苏联帝国的瓦解，苏联帝国瓦解之后，他就可以出来从事研究的工作了。因为他研究的是汉学，他原来研究的重点主要的就是中国大陆地区的民间文学，现在苏联帝国瓦解，不只是政治上的瓦解，更重要的是，其经济上处于混乱的状态；相对于俄罗斯经济上的不安，台湾在经济上却是相当的稳定，于现实上来说，算是可以提供给学者更好的一个研究的环境。李福清教授就是在这样的状况底下，来到了台湾，而爱上了台湾，也就这样一直留了下来。期间因为共同的兴趣、共同的爱好，曾经合作过一些调查研究计划；这期间他也曾经是我在清华大学的同事，也就因为这样子，我对他的研究便稍微有了一些认识。

李福清教授来到了台湾，我认为给台湾的学术界带来的是一些比较好的东西。关于民间文学的研究，在以前的台湾风气是不大普遍的，如果说比较深刻的研究，那是属于中研院社人所等对于少数民族神话传说的调查研究部分。但是长期以来，这些少数民族的神话传说重点只被当作是人类学的、礼俗的、民俗的资料来研究，这是属于人类学派的一个研究方法。李福清教授带来的可说是近八九十年来在欧美，特别是在欧洲所流行的一种研究方法。我们现在比较简单地说，就是属于从历史、地理研究法之后发展出来的比较神话、比较故事的研究方法；他们可以将一个神话，或者一个民间故事放在一个很广泛的、具世界性的，或者是一个很广大的地域性的范畴里面，来作为一个定位，也就是说，一个故事仅仅从一个地方的一个故事来看，可能不大会了解他的特殊意义。可是这个所谓的历史地理研究法，也可以说是比较神话故事的研究法，研究的时候，通常将所调查与所汇集的相类似的几十个，甚至是几百个共同类型的故事，来加以对比、排列，然后从中看出这个特殊地方的这个神话故事的来龙去脉，以及它的定位是什么。这个方法在欧洲是相当风行的，当然最近美国的民间文学界也大量地采用了这样的方法；但是对台湾来说，这样的研究方法却是比较陌生的。

李福清教授来到这个地方，对他个人来说，可说大有收获；因为他以前所调查的、所汇集的，大部分是属于大陆方面的东西，台湾原住民的民间文学，对他来说当然早有耳闻，可是在资料上，对他来说仍是相当陌生的。他来到台湾之后，在种种机会底下，除了有国科会的资助，他并实地从事了原住民民间文学的采集工作。在这采集整理的过程当中，对他来说这是一个新的领域、新的发现；他也充分利用

了他原来接受的严格学院派的一个理论基础，然后将之利用于他所调查的、所整理的台湾原住民的民间文学，特别是神话的部分。

对他来说，这在学术研究上展开了一个新的领域；对台湾来说，更是给了台湾民间文学，特别是原住民的民间文学一个新的研究方向。所以，就这一方面来说，对李福清教授个人来说是相当好的；对台湾学术界来说，也是相当好的，真可谓相得益彰。在这种情况底下，我认为他调查之后的许多的研究报告，相当的有见地。

而收在本书中的论文，除了神话方面以外，还有关于巨人故事、鬼话，以及原始的民间故事方面的研究，而这后面的三种是学术界有史以来第一次以严肃的态度来研究这一方面的论题，特别值得学术界的重视（李福清教授的这些著作都是他自己以中文写成的，不是请别人翻译的）。

因为晨星出版社很早就用心于台湾原住民文学的出版，并且也已经出版了许多关于原住民神话的作品；所以我认为李福清教授的这个调查研究报告的著作，应当给这个发行网很健全的出版社来出版，让他的著作能够较为广泛地为台湾学术界所了解；而且不只是为学术界所了解，更希望为广大的关怀原住民文学的读者所了解，这就是我特别介绍李福清教授的书由晨星出版社来出版的原因。

我特别愿意在这里，藉这篇序文来推荐李福清教授的这本著作，李教授在国际汉学界是以中国以及台湾地区的民间文学的研究而扬名的。我们希望藉着他这本著作的一个刺激，能够使台湾地区的民间文学及神话学的研究能够更上一层楼，这就是我最大的期望。

中国大陆版序

我和李福清先生相识是在5年前台北汉学研究中心召开的“中国神话与传说研讨会”上。从那时起我们常交换论文著作。台湾晨星社出版的《从神话到鬼话》（中国大陆这个增订本改名为《神话与鬼话》）是我刚搬家到北京后就收到的。令我惊喜的是，一个外国汉学家竟然用中文率先写出了研究台湾原住民神话的专著，而且其眼界之开阔，掌握资料之丰富，钻研之具体深入，都是足以让国内神话学和文艺学、民俗学界刮目相看的。

据我所知，国内学者过去研究台湾原住民神话很不够。大陆方面在20世纪80年代学术复兴的背景中有少数学人发表了这方面的成果，如厦大的人类学家陈国强先生推出的《高山族神话传说》（福建人民出版社，1980），王炽文、思奇发表在《民间文学》、《民间文学论坛》和《民族文学研究》上的评介性文章等。袁珂先生编《中国民族神话词典》（四川省社会科学院出版社，1989）和集体编写组编《中国各民族宗教与神话大词典》（学苑出版社，1993）也有关于高山族神话的词目。但是，所有这些相关的出版物都按照相沿成习的称呼，把台湾原住民称为“高山族”，似乎是指一个民族。李福清先生对这种做法提出了批评，认为这是一种误会。大概因1945年之后，台湾有人把日文的高砂族改成

高山族，遂沿用下来，在大陆流行了半个多世纪尚未得到纠正。李福清先生依据人类学家的意见，不使用“高山族”这种误称，而是将原住民划分为九个民族，分别是排湾、鲁凯、邹族、阿美、卑南、布农、泰雅、雅美、赛夏。这九个民族的真正来源虽然无定论，但基本上可以确知的两个源头是菲律宾、南太平洋群岛和亚洲大陆。从语言亲缘关系上看，它们均属于南岛语族（austronesian）。该语族的地理分布以南太平洋地区为中心，北起台湾，南至新西兰，东起南美洲的复活岛，西至近非洲东岸的马达加斯加岛，人口数有两亿。从这样的族源和文化传播背景中审视台湾原住民神话传说，其眼光和角度显然不同于孤立地看待它们，或者仅仅把它们看成中国大陆少数民族神话体系的延伸。李福清先生以他广博的民间文学知识和敏锐的学术眼光，用历史地理分析法和比较分析法处理台湾九族神话与民间故事，仔细地分辨出哪些母题和叙述模式是原始的、原生的，哪些是从大陆传播到台湾后派生的，它们分别在世界民间文学的谱系中占有怎样的位置。这样一种从总体中考察局部的透视性观照，不仅把台湾原住民神话研究提高到一个新水平，而且对于中国的比较神话学和民间文艺学建设也有多方而的宝贵启示。

例如，李福清先生在书中指出，台湾九族虽然在族源上与南太平洋的居民关系密切，但是远古时的情况却并不完全如此。很可能在五、六千年前，也就是新石器时代末期，在大陆东南沿海地区，如福建等地，也居住着南岛语族的人。那时南岛语族遍布大陆南部与台湾，苏门答腊及美拉尼西亚。有学者以为泰（侗、壮）语族即现在的大陆少数民族如壮、布依、傣、仡佬、黎等，及越南的泰族、侬族等祖先与南岛语族都有亲属关系；还有学者以为古代中国东南部的越

族是南岛语系的。这些见解虽然还不是定论，但是毕竟可以开启更多的比较研究的可能性，给中国少数民族民间文学的研究封闭格局拓开一两扇窗口。李福清先生便在自己的研究中注重搜集、利用各少数民族的资料，对相关的神话母题展开纵横自如的归纳和比照。本书中第二、三、四篇的名称便透露出这种比照的广度：从黑龙江到台湾——射太阳神话比较研究；从阿尔泰山到台湾——失去文字的故事；从古代希腊到台湾——女人部落神话比较研究。每一项专题研究都尽可能多地把各个相关民族的神话母题统合起来，构成整体的清晰脉络，从中把握台湾原住民神话的性质与特色，并对可能的起源与流传情况做出推测。

本书在研究方法上的另一个突出特色是，作者本人亲自深入到神话传说所由发生和传承的民间文化语境之中，通过实地考查而掌握故事讲述的现场情境，从而获得书面文本性的神话研究（即案头的或书斋中的研究）所无法了解的一面。比如作者在调查中发现，神话故事的讲述者几乎清一色为男性，讲述的场合往往与仪式有关。惟一的一位女性讲述者乃是当地的巫师。这一信息对于理解神话在前文字社会中的秘传知识和成年教育性质（用于成年仪礼），以及神话思维与巫术思维的关系，都是十分有益的。对于习惯于从书本中寻觅神话研究材料的传统研究方式来说，这种从田野中寻找神话活性材料的作业方式，应该是值得提倡的，是富有启发性的。

最后我要说的是，李福清先生治学谨严，恪守学术规范的良好学风也一定会给国内读者带来宝贵的借鉴。为了研究台湾原住民神话，他不仅阅读了所能见到的一切相关的作品集，而且掌握了中外学者已有的几乎全部研究成果，对于所

研究对象和问题的历史有通盘的把握。这一点，只要看了书后所附近300条著作和论文的出处索引，就可一目了然了。我确信本书的出版会给近年来稍显沉寂的中国神话学界带来一种刺激，增进我们对台湾原住民神话及其原生性、原始性的活化石特征的了解，并且从边缘性“地方性知识”（local knowledge）的意义上重估其特有的资源价值。

叶舒宪

新千年冬十一月二十日

于北京西坝河

中国大陆版自序

此书是在台湾写的，台中晨星出版社 1998 年 1 月出版，主要读者是台湾人。中国大陆读者与台湾读者不同，台湾一般读者对民间文学不大了解。从 1959 年起笔者 14 次到过中国大陆，每次在各城市演讲，谈民间文学，从来没有碰到不知什么是民间文学的人，这也可能与两地用的词汇差别有关系。台湾人经常说“口传文学”，大陆不用，但主要的问题是教育不同。最近几年情况慢慢有所变化，台湾有的大学也开始教民间文学。新竹清华大学、台中东海大学、静宜大学曾邀请笔者开设中国民间文学课程。台湾金荣华、胡万川、鹿忆鹿、陈益源等教授也开设了民间文学的课程。台湾清华大学中文系还大量搜集台湾人（闽南人、客家人）的神话、传说、民间故事，编出了一些地区性民间文学丛书，如胡万川教授主编的《台中县民间文学丛书》。但在台湾，至今许多读者仍不大了解什么是神话，什么是传说，什么是民间故事，所以笔者根据国际上的各种参考书介绍了民间文学及每种体裁的特征。为中国大陆读者修改此书时，本想把这一部分内容删去，但在翻查了中国民间文学三种辞典（1988 年河北教育出版社出版的，1989 年甘肃人民出版社出版的，1992 年上海文艺出版社出版的），明白了我写的与中国学者不全相同，因为笔者特别多地注意每个体裁的特征，所以还

是不删去。

1991年第一次去台湾之前只看了中国大陆发表的有关台湾少数民族的两三篇文章，以为台湾只有一个少数民族即高山族。来台湾后才明白这是个误会，没有一个高山族，而有九个（或十个）族：泰雅族（八万人），阿美族（十八万人），排湾族（六万人），布农族（四万人），卑南族（九千人），鲁凯族（八千人），邹族（六千人），赛夏族（四千人），邵族（五百人），雅美族（三千人）（据1993年的人口统计）。雅美族不是居住在台湾本岛，而是在台湾岛以南，离台湾岛七十公里的兰屿小岛上。还有笔者调查的赛德克族，一说是泰雅族的亚族或一支，但有自己的语言，又分三个方言，人口数字计算在泰雅族中。

这些民族也不是所有的都住在高山，住在东部海岸山脉两侧的阿美族，台东平原上的卑南族与兰屿的雅美族都住在平地，所以统称高山族并非恰当。

除了这些民族之外，台湾还有所谓平埔族，早先住在平地的，已差不多全部汉化，忘记自己的母语。平埔族原来大约分十个民族，这些民族的名称是：噶玛兰、西拉雅、巴则海、凯达格兰、雷朗、道卡斯、巴布拉、巴布萨、和安雅(洪雅)、猴猴（有人把邵族也列入平埔族之内）。有些平埔族人现在已不知他们的祖先属于哪一个民族。笔者在台中静宜大学开台湾原住民民间文学课时，来了一个平埔族学生，我问他是什么民族，他自己也说不出来。但我碰见过平埔族西拉雅人，日本清水纯教授80年代调查噶玛兰族时，也遇到过一些会说本族语言的人。

台湾原住民都属于南岛语系族（Austronesian 或称 Malay-polinesian）。语言学家把台湾原住民语言分成三个语

群：①泰雅语系（包括泰雅与赛德克两种语言）；②邹语系（包括邹语、Kanakanabu 与 Saaroa 两个已消失的语言）；③排湾语系（包括阿美、布农、卑南、鲁凯、赛夏、邵、雅美及已消失的西拉雅、噶玛兰、雷朗等语言）。有学者以为兰屿岛雅美语是菲律宾 Ivatan 语的方言，可见台湾语言情况较复杂。这种语系不是一个大语群的三个分语系，因为泰雅语系与邹语系是完全独立的，而排湾语系是马来—玻里尼西亚大语系的一种支脉。虽然这些民族住在台湾岛，但是他们的来源、语言不是统一的，从语言学来看排湾语系的语言与印尼—玻里尼西亚语言的关系比与台湾的泰雅或邹语更接近。很可能泰雅语系与邹语系是较早从一个南岛原始古语分出来的。也可能太古时有三种语言群，其中说两种语系人的后代只住在台湾（即泰雅与邹），第三种排湾语系人的后代分居到许多地方，许多国家。

南岛语本地（发祥地）在哪儿，有各种说法。因为三种语群目前只存在于台湾，所以可能台湾是南岛语发祥地。但是台湾原住民也是从外地来的。台湾一万多年前已有居民，但究竟是什么人无法知道。据南岛语专家的推论，最早迁到台湾的可能是泰雅、赛夏、邹、巴则海人。大约在六千（也可能是四千五百）年之前迁入台湾岛的。根据台湾考古学家的看法，最早迁到台湾的是泰雅与赛夏两族（与语言学家同），邹与布农两族比他们晚一些，后来是鲁凯，然后是排湾族，台湾东部居住的阿美与卑南族迁入台湾的时间最晚。笔者并不是语言学家，也不是考古学家，不敢专门讨论这些问题，有兴趣的读者可以看 1997 年台湾常民文化出版社出版的台湾南岛语著名专家李壬癸教授的专著《台湾南岛民族的族群与迁徙》，李教授也介绍了前人的看法。

考古学家以为台湾最古老的文化是绳纹红陶文化层，后来从中国大陆迁入龙山文化（在台湾岛南部与西部）。北部的圆山文化与龙山文化大概没有什么关系，但也可能从绳纹红陶文化层发展形成。东部发现的泰源文化有混溶性，张光直教授以为绳纹红陶文化与泰雅人祖先有关系，而龙山文化层与排湾语系人的祖先有关系。[①]所以可以认为古代（大约四千五百年前）龙山与圆山文化进入台湾，而绳纹红陶文化要早于二者。无论如何，可以推测有几批（三批?）移居者曾大批迁入台湾，龙山文化的移民很可能来自中国大陆，但是龙山文化分布于山东、河南、陕西、山西，其南疆是浙江与福建两地交界处[②]，而台湾原住民的祖先是否来自那里仍是个问题。他们很可能与中国大陆越（百越）人有关系，语言学家以为越语属于南岛语系，后来在中国大陆消失了，仅存留在台湾等地。是不是台湾原住民祖先是从几个地方迁入的，可能性也不小，请参看本书导言“台湾原住民之来源”一节。

虽然台湾原住民祖先几千年之前迁到台湾，但是现在我们知道的民族大概是不久之前才形成的，不如汉族形成得早。汉族形成于几千年前，台湾原住民各族形成于大约几百年或一百年前。1875 年俄国海员 P. Ibis（爱沙尼亚人）去台湾调查原住民后发表的文章中只提到阿美、排湾、赛德克及卑南（Puyuma）族，其他都是独立的各种部落。[③]去台湾之前笔者搜集俄国所藏关于台湾的资料并准备在台湾发表的演讲稿时，不知这些民族（或部落）的名称用汉字怎么写，稿子留着空白，以为到台湾后问专家可马上填好。但到中央研究院民族所问专家，他们也回答不了，大部分名称从来没有听过。后来李壬癸教授根据 Ibis 记录的一些部落的词汇断

定那些部落属于哪些民族，但也不全肯定。

19 世纪 80 年代英国 George Taylor（台湾南部鹅銮鼻上的灯塔守望人）给英国期刊写的文章中介绍台湾原住民时提到排湾、阿美、卑南（他称 Tipuns 即知本）及排湾人居住地之北住着 Cavingans（较原始的只穿兽皮衣的）人。现在在排湾人居住地之北住的是与排湾人较接近的鲁凯族，但是不那么原始的民族，是不是曾另外有个部落很难说。其他民族他没有提到。④

民间文学（尤其神话）与民族形成、部落统一有密切的关系，通常每个原始的部落都有自己特殊的神话，如汉族有女娲造人的神话（盘古神话很可能较晚，来自南方的少数民族），而台湾原住民每个民族有许多不同的人类起源的说法（请看“人类起源神话比较研究”一章）。台湾原住民社会制度也不完全相同，最原始的大约是布农与泰雅族，布农人和泰雅人都没有什么神，布农人只有 hanitu 即较模糊的概念（有一点像灵魂），但有几种恶鬼，这证明上海徐华龙先生的看法（鬼信仰比神的信仰形成得早）有道理。日本占领台湾（1895 年）以前，布农人也无头目，这也是与台湾其他原住民不同的地方。泰雅族与布农族的信仰也不全同，泰雅人有 utux 的信仰。utux 这个概念也较模糊，好像包括所有的超自然的东西，也包括灵魂，也包括恶鬼似的东西。据笔者的田野调查，现在 utux 主要指像鬼这类的可怕的东西（参看“鬼话”一章），但基督教的神他们现在也称 utux，只加形容词“好的”utux。其他原住民民族就不同。如邹族，有好几个神，有创世者或最高的神，叫作 Nievenu，也有仓神、战神等等，即各种神祇各有独擅的职责。除了邹族之外的阿美族、排湾族、鲁凯族、卑南族都有神祇的观念。根据黄应

贵教授的看法，这些神祇有三个共同的性质：第一，神祇多少有人格化的倾向；第二，每个神祇都有其独有的职责；第三，神祇之间，有地位高低及统属之别。[15]这都与各民族的社会制度有关系。

台湾原住民中社会制度最发达的是排湾族，就是最晚迁到台湾岛的一个民族，排湾族已发展到有阶级的阶段，鲁凯族也相同，由贵族的宗家之长嗣、长子继承而来。[16]社会制度也影响神的信仰，也影响神话、传说、民间故事，如排湾族神话中讲头目（即他们的贵族）起源与平民起源不同（可令人想起《风俗通》关于女娲造人的记载：富贵者是黄土抟的人，贫贱者是引绠［即绳］做的人）。排湾族神话故事中的人物通常是头目及其女儿，像汉族民间故事中的员外及其女儿，或欧洲故事中的国王、王子、公主，其他台湾原住民故事中的人物只是普通的某一个人，排湾故事情节也比其他台湾原住民的故事更复杂。有不少已发表的研究台湾原住民原始艺术的著作，但只以排湾族艺术为例，这不是偶然的，布农、泰雅、邹等族只有织布上的各种较简单的图案，排湾族有较发达的木雕艺术，造像以人及百步蛇，即以排湾族图腾为主。受排湾文化很深影响的鲁凯族现在也开始画类似的百步蛇图饰。已汉化的噶玛兰族从前也有雕刻木柱和壁板的艺术，也雕刻正面立人像，有点儿与排湾族雕刻相似。住在兰屿岛上的雅美族也在立柱或舢舨上雕刻人像纹称 maga-maog 的形象，代表雅美族的文化英雄，即教他们造船与农耕的神话人物。[17]排湾族的雕刻艺术比台湾其他原住民发达得多，这大概与其社会发达也有关系。艺术与阶级高低有关，头目（贵族）用的东西或住的房子的雕刻图案与平民的不同，“绝大部分的装饰图案与身份阶级有关”。[18]

有个问题，雅美族的社会是较简单的，学者们认为是较原始的民族，但其神话却不那么简单，有较复杂的宇宙结构观，有文化英雄，与排湾族相似（见“人类起源神话”一章）。这大概与他们的来源有关系。他们大概是从菲律宾迁到兰屿的。菲律宾各族民间文学（包括神话观）与台湾原住民通常很相似，但不断发展变化（在本书有几个台湾原住民故事与菲律宾故事的比较，菲律宾流行的神话故事情节更复杂）。陈奇禄教授以为排湾族艺术较接近于古太平洋式样的雏型。[9]这也是很大的问题，是不是最晚迁到台湾的排湾人祖先带来了这个艺术。笔者不是艺术学家，不敢作什么结论，只可以说排湾族社会制度比其他台湾原住民各族发达，他们的神话观、神话故事情节也复杂，他们的艺术也发达，大概这三个方面互相影响。

那么台湾原住民各族民间文学是怎么样的，有什么特征？

第一，台湾原住民民间文学是很原始的，但原始（archaic）的程度不同，有的像布农族的民间文学大概是最原始的，有的像排湾较发达；但总的来说比起开化的、文明的民族，如汉族或者其他尽管没有发达的文字（书面）文化的民族如苗族等还是较原始的。谈到原始的神话故事，民间文学理论家一般以美洲印第安人为例，但印第安人许多民族（部落）有上帝观念，有文化英雄的形象。当然美洲各地印第安人也不同，南美洲的大概比北美洲或中央美洲的原始一些（如北美洲印第安人有创造宇宙神话，南美洲印第安人与台湾原住民相同，只有整理宇宙的神话）。

台湾原住民民间文学中有神话，也可以说以神话为主，传说及民间故事很少，最原始的民族大概也缺少笑话。笔者

问一位老布农人，他知不知道什么笑话，他回答说，他们讲的故事都是非常严肃的，是先人留下来的话，可能老人喝酒时也说一些笑话，但不让小孩子、青年人听，所以他们也不知道。是不是真是这样，很难说。有一次泰雅族一位作家告诉我，他们也有笑话。我请他举一个例子，他讲了一个可笑的情况（有一个人去狩猎，没有扣上裤子，人家都开他玩笑等），但这是没有民间文学特性的笑话结构，只是可笑的事情而已。邹族可能不同，邹族浦忠成博士说，邹族人把笑话称为 pah'i tso'tsovo 即“讲述引人发笑的事”，在邹族非常流行，也有 epak'i 即“说坏”或“不好的事”，即淫猥笑话。因为邹族笑话从来没有人记录，不知是怎么样的。其他民族也无材料，不知情况如何。

除了神话之外台湾原住民有巨人故事，矮人故事及鬼的故事（可称鬼话）。巨人故事讲述的不是神话时代的巨人活动，而是我们时代（神话时代以后）的巨人之事（参见“巨人的故事”一章）。矮人的故事与神话也不同，有些类似传说。李壬癸教授已写了材料非常丰富的文章[9]，笔者自己也采录了布农、泰雅、赛德克三族的一些矮人故事。因为本书中没有专门的“矮人故事”一章，所以现在补充一些基本的知识。

台湾原住民矮人故事与巨人故事不同。世界各民族故事中巨人与自然力有关，矮人与文化有关。巨人通常是单独的，台湾原住民故事中也一样，矮人却是一群，一个特殊的民族。有的民族说矮人吃人，抢女人，很凶，可怕（如在德国神话中）；有的民族说矮人是和蔼可亲的，有良心的（如在英国神话中）。在欧洲神话中矮人与地府有关，与山、铁、金有关系，保护各种宝物，会锻造铁，他们比巨人聪明、巨

人一般是糊涂的。神话常说矮人可以教人类魔术及各种仪式（如非洲神话）。

上述矮人的特点在台湾原住民故事中也可以发现。如布农神话讲：地下住的矮人称为 Ikulun（有尾巴的人），Ikulun 好客，布农人常下到他们那儿去坐客，因为矮人有小米，可以吃到好东西，后来布农人从矮人那里偷了小米。根据另一个故事说，布农人从矮人那儿偷了从未见过的东西，如红豆、粟米。排湾人故事中讲矮人也有陶器即排湾人特别敬重的东西，也说人从矮人那儿抢夺了一些物品。

台湾原住民矮人故事中的矮人善于使弓箭，他们不只用石头造做箭头，也用兽骨或铁。当然从前原住民不知道铁，但从外地人（如汉人、荷兰人）处知道了，就挪到有高明的技术和手艺的矮人身上。上面已说过，许多民族以为矮人是他们住地早期的居民，台湾原住民也如此认为。矮人故事中特别是赛夏族故事中还讲到部落人怎么消灭矮人。台湾赛夏族是惟一保留有矮人祭的民族，他们以为“本族得到矮人的护佑，始得免除了疾病、毒蛇猛兽的侵害，年年农作物丰收，过着丰衣足食、安居乐业之生活，族人为感激矮人的恩惠，在每年收成后，准备了丰盛的酒菜来招待矮人”。[11]

与其他一些民族的故事相同，台湾原住民如赛德克人说矮人也吃人肉。笔者在埔里镇附近仁爱乡采录的矮人故事讲矮人抓部落的人，要杀他们，吃他们的肉，特别是他们的生殖器。但矮人老人说：“部落人很瘦，先要养肥他们。”但是部落人夜里跑掉了。

总的来说台湾原住民矮人故事有与世界各族矮人故事共同的内容，但各族所讲的矮人也有自己的一些特点。

台湾原住民传说不多，其中也有描述战争的小故事，如

邹族关于鲁富都社的传说，讲鲁富都社的英雄与别的部落打仗[19]；或布农人有关敌人抢走布农猎人的孕妇及孩子，孩子长大之后母子怎么跑回来，父子去报仇；或讲近代事件的一些传说。本书缺少研究传说的一章，希望将来有机会再研究台湾原住民传说的特征。

研究台湾原住民民间文学的人很少提到民间故事，笔者以为原住民民间文学中也有较原始的民间故事：动物故事，神奇故事，流行的孤儿故事（这也是原始的民间文学特有的一类），生活（世俗）故事差不多没有，笔者只发现了一个例子。如果从民间故事角度来看，也可以证明台湾原住民民间文学的原始性（请读本书最后的一部分）。

台湾原住民神话故事有不少所谓荤的、淫猥的成分，这也是原始民间文学的一个特征。台湾原住民讲神话故事的人都是男性（排湾族情况不同，下面介绍），调查布农、泰雅、赛德克族时，笔者每次问讲故事的人："这个神话故事你从哪里知道？"一般回答是"父亲讲过"，或从其他男亲属那里听到的（大部分是父亲讲的）。"是不是当时你是6～7岁的小孩子？"——"不是。神话是非常重要的东西，6～7岁的孩子不能懂，12～13岁时父亲讲给我。"一个赛德克人说他18岁时父亲才讲给他听。只有一次一个布农人说是母亲讲的，但是他的母亲是个女巫，大概是特殊的情况。调查花莲县的赛德克族时，也有一次笔者遇到一位60岁的女人，她所讲的故事是18岁时从她的祖母那儿听到的。这是很少见的例外的情况。有一次访问88岁的泰雅族老太太，问她知不知道什么故事，回答说"什么也不知，但可以唱一些年轻时听到的民歌（她的记性真不错）"。

当然有时台湾原住民的妇女（很少）也可以讲一些故

事，但通常有外族影响，如讲文字的故事时把布农的神话与《圣经》的神话混在一起，或金荣华教授采录的外来的卑南与鲁凯族的故事，都是女人讲的。这证明男人比女人更多地保留了本族的口头文学传统。阿美族的一些神话只有头目才可以讲，一般人不准，这大概也保留了非常古老的原始社会传统。

原始社会中的女人与孩子不被允许听故事。男人，大部分是父亲只讲故事给要过成年礼的男孩子。台湾原住民大概也是这样。特别是每个部落有男子会所，即男人集会的地方，女人不可进去（至今还是这样），在男子会所男人讨论各种男人的事，如去打战（猎人首），集体去狩猎等，也讲各种故事。19 世纪 80 年代在台湾打狗（现在的高雄）医院任医生的英国 W.W.Myers 写道：卑南部落有个习俗：未结婚的青年人（男性）一起住在一间村外的长房屋，在那里喝酒，讲故事[18]，去打围之时晚上休息也讲故事。

研究南洋岛民族的学者指出，有的南洋民族在山上专门盖房子，给男孩子讲故事。在南洋一些地区有的民歌女人也不可以唱，有些乐器女人也不可见到。[19]这样的情况只在原始民族才可以发现。

较发达的排湾族与台湾其他原住民不同，有的女人也会讲故事。许多年调查排湾族的日本小林保祥先生写到：排湾人讲故事的情景宛如一幅和谐的图画。一旦孩子们要求奶奶讲故事，老奶奶就会愉快地答应下来："好吧。那我讲一个。来听听我的 mirimirigan［古事］。从前，豹子与熊曾经是兄弟俩。"她抑扬顿挫地开始讲起来之后，一群少年少女听众便安静下来，眼睛一眨不眨地望着老奶奶的脸专心倾听。随着故事的展开，出现了某个惊心动魄的情节时，大家会发出

“呀”（如果是少年）和“啊呀”（如果是少女）的惊叹声；到了悲哀的地方，大家或者同情：“真可怜啊！”或者愤慨：“真是坏东西！”听到九死一生终于化险为夷的内容时便放了心一般地一齐松口气：“太好了！”

听故事就是这样根据情节的变化而一一随声附和，大人如果在旁边，也会一同附和。对即使是听过无数遍的故事也会像初次听到一样感到惊叹或感动。6～7岁的孩子很有经验，听的过程中作出和大人一样的反应，稍微显得有点儿老成。大概这是对讲故事的人的一种礼节，听的人在自己欣赏的同时也让讲的人感到愉快。

不光是老奶奶和孩子们，几个少女拿着针线活聚在一起时也会讲故事。内容是大家都熟悉的。但还是要点播一个人来讲：“某某故事某某人讲得动听”。大家一边做着针线一边愉快地听她叙述并随声附和，这样对手里的活计也就不感到厌烦。[17]

谈到台湾原住民民间文学原始性，也要注意到神话故事的情节性、故事性并不强，故事中描写的细节非常少，人物对话及独白也很少，原始故事的语言也很简单。研究布农族神话故事的郑恒雄教授指出笔者采录的“一百五十个布农族神话故事中没有发现任何隐语，只发现少数的明喻（simile），只勉强发现一个类似换喻（metonymy）的例子。布农语比喻用语相当贫乏，可能表示布农语还处于直说阶段，相当朴素，没有文饰”。[18]当然语言的概括情况也影响神话故事的语言。

可惜没有其他的人研究其他台湾原住民神话故事的语言，但是较发达的排湾族的神话故事语言，形式与布农族不同，据小林保祥的解说：“讲述方法有一种大体上的形式：

故事的开头部分，故事中的重要情节等用吟讲叙述。吟诵调介于‘说’和‘唱’之间，使用的是夹杂着古语的韵文式的语言，与故事中出现的‘唱快点站起来就站起来；唱快点走就走’的‘唱’相同，神话、传说也采取这种形式讲述。”[17]小林保祥氏又写到：故事中出现的人名或神名通常采用重叠称呼，日常生活里不存在这种情况。[18]这也证明排湾族神话故事有自己的与日常生活中使用的不全一样的语言。排湾故事也有各种比喻，如美女与太阳相比，是常见的[19]，这证明排湾民间文学已形成固定的借喻（trope，figure of speech）。笔者采录的较原始的布农或泰雅、赛德克神话故事中完全没有看到什么人物或风景的描写，比他们发达的排湾人故事则不然。如《嫁给神蛇的姑娘》故事中描写的美女如下：“大女儿，长得像蜜橘一样水灵，指甲像吉丁虫一样美丽，身旁总有十条虹出现，光彩夺目。她一走到外边，太阳也要失去光辉，变得模糊。如头发上经常卷着十副玉饰，脖子上戴着玉项链，胸前佩挂着十条玉胸饰，两手腕戴着十个银手镯，两只手手指关节上戴满了玉戒指或银戒指。她身上穿着图案美丽的衣服，有玉绣的上衣和长裙。漂亮的衣饰加上透明光润的皮肤，真是无可比拟地光彩照人。”[20]据小林保祥先生的脚注说，他写的原文“像蜜橘一样水灵”是据排湾语 pinar-rokai-ni-chainis写的，逐字译是“以剥了皮的蜜橘为美”，这里的蜜橘指野生橘；他写的玉，指玻璃球和玛瑙；银制的东西是从平地（闽南，客家）人那里购买进来的。这个故事是小林保祥先生用日语记录的，但是脚注中也有些原文，所以大概讲述者的确是这样描写美女，但也可能这不是典型的描写，是一个特殊讲述者的说法，因为各民族发达的民间故事中也没有那么仔细的人物描写，像民间叙事诗或汉

族曲艺那样，无论如何可以说，排湾族神话故事已形成了较固定的描写法。

台湾原住民每个民族的口头散文作品成分不全同，如笔者调查、记录的布农族神话、传说、原始的民间故事（当然他们没有这样的分类也没有专门的名称）不少，但调查赛德克族时发现他们讲的大多数不是什么有情节的故事，而是各种描写以前生活的事情，或介绍本族传统习俗的话，很可能许多故事已失传，但是从前，80 年前日本学者记录的赛德克神话故事也极少。

笔者并不搜集研究台湾原住民民谣，只为邹族老师浦忠勇编的《台湾邹族民间歌谣》一书写了序言。[1]我本来想，世界所有的民族都有情歌，原来不是这样。浦忠勇多年采录本族民歌，记录了 120 首，但其中只有一首民歌可以称“情歌”，讲一个姑娘看上了一个少年，但少年不理她，她很愁闷。台湾学者指出布农族连一首情歌也没有。但原住民有的民族，如阿美族有情歌 20 多类（不是 20 多首）[2]，听说排湾人也有不少，居在兰屿岛上的雅美族也有一些[3]，但不知是新编的还是古代的、传统的。根据邹族学者浦忠成博士（浦忠勇哥哥）解释，阿美族男女青年有机会在一起玩、唱歌、跳舞，所以有许多表达感情的机会，也就有许多情歌。邹族不同，多有禁止接触女性之禁忌，父母不让女孩子与男性少年一起玩，邹族语连“爱”这个词都没有，没有“爱”这个概念。

上面已说过邹族有许多神，所以讲到民间传说、民歌的来源，也与神界有关系。根据浦忠勇采录的“唱歌起源传说”如下：从前一个男孩子在河边看到一个从天空垂降到他面前的葫芦。葫芦将他拉到天上去，他在天上住了五年，从

天上的人那儿学习了不少事，包括祭祀仪式及其歌曲。这则传说需要注意几点：第一，怪事发生在河边。全世界民间故事中，河是两个世界的边界（我们的世界与另一个世界），因此不平凡的事情（偶遇）一般出现在河边。第二，葫芦自另一个世界（天上）降下来。葫芦在中国大陆南部、越南等地的神话中占有很重要的位置。布农一个部落神话中讲人类起源与葫芦有关系，小米也是藏在从天上降下来的葫芦中。其他太平洋南岛如夏威夷原住民有葫芦产生宇宙神话，所以天上降下葫芦（不是其他东西）并非偶然。第三，孩子在天上跟天上的人（即神?）学习祭典仪式及祭典歌。这与世界许多民族传说中的男孩子从神祇那儿学唱歌一样，这个情节单元（英文叫 motif，中文也称母题）在美国 St.Thompson（汤普逊）编的“民间文学母题索引”中也有专门的号码 F 403.2.33，并以瑞士传说为例，实际上这并不是瑞士民间文学特殊的说法。专门研究这个母题的俄国 V.M.Zhurmunskij 院士搜集了很多民族（西方与东方，尤其中亚）的材料。据蒙古布里亚特族的说法，年轻民间艺人通常在梦中听到降下来的神祇在唱歌，神祇把他也带到天上。[29]这个传说中有一个特点，与邹族传说不同，是青年人梦中听到神在唱歌。可以推测最早的传说中像邹族那样，年轻的人是自己醒时到天上，后来这个母题才变成梦中到天上或梦中学唱歌。在《民间文学母题索引》中，这属另外一个母题，号码 D 1731.1。V.M.Zhirmunskij 引的 7 世纪英国传说，讲有名的民间艺人 Caedmon 本来完全不会唱，有一次梦中看到一位男人命令他歌颂创世过程，他梦中唱了，第二天醒后就已会唱此歌。在古代冰岛故事中也有同样情节，年轻的歌手唱的不怎么好，梦中见到从小山出来了一位高人，

叫他编一首歌颂他的歌，然后接触他的舌头并说了一首诗，醒来后艺人就会唱此歌了，后来他成为著名的艺人。中亚乌兹别克族的传说相同，但因他们信奉回教，说是回教圣人梦中把冬不拉（弦乐器）交给了人，说："你要当把式（即艺人）。"有时梦中出现英雄叙事诗中的英雄教艺人歌颂他的功绩（如吉尔吉斯，中文也称柯尔克孜）玛纳斯自己教梦中的民间艺人唱歌。也有大概较晚期的说法，艺人梦中见到著名的已故艺人把乐器交给他，意思是把自己的艺术也传给了他。有趣的是台湾邹族也有类似的传说，讲一个邹族人祈求神明（河神？水神?）教他唱歌，后来神明在梦中传授了一些歌谣。

要注意在传说中第一首歌曲与祭典是联起来的，这是很重要的，因为台湾原住民许多歌曲与祭典有密切关系，在祭典时唱。

邹族与台湾其他原住民不同，有不少民歌，人家会唱，但不懂歌词，有人说是邹族古语，只是现在的人不懂。90年前日本学者采录的几首也写内容不详。很可能这是专门的神秘语言，是不少较原始的民族巫人专门用的。原始社会歌词与咒语有关，歌词与咒语同样有魔力。

上面已说过台湾原住民以神话为主。非常原始的民族，如澳洲原住民，神话中一般描写神话时代的神话人物，始祖，祖先的各种活动。台湾原住民大概只有两个民族，邹族与阿美族有这类神话，如阿美族创世者 Roparagaw 是石头（?）生的，但他的名字是神灵起的。Roparangaw 建立了村庄，教鸟在天空飞，设立了各种祭典，分配各种神祇以任务（如一个要负责生孩子，另一个吹风等等）。[2]邹族也有类似的文化英雄叫 Nivenu（尼弗奴），他（性别不明，也可能

是女性）播种时从地里生出了两个人，即邹族始祖，也教人打猎，也嘱咐捕鱼，后来教人类编织竹筐及用竹做其他器具。邹人也把现在地势解释与尼弗奴联系。[26]

比阿美或邹族较原始的布农或泰雅族不然，他们的神话主要描述神话时代的末期，神话时代生活怎么结束了。布农人把神话时代称为 minpakalivan 即“神奇时代”，那时生活非常好，一粒米可以煮一锅饭（这种神话原住民所有的民族都有，菲律宾也流行）；不要上山拾柴，木柴自己会来到家里；不要去担水，水也自己来到家里；也不用去看陷阱有无什么动物，苍蝇会飞来告诉主人家陷阱有猎获物；人死之后可以复活……但是这些神话都讲述这样幸福的生活怎么结束了，如一个懒惰的姑娘，不愿意天天煮饭，放了一把米，那锅里米饭太多，盖满了全房子，后来一粒米再煮不了一锅饭；或者一个女人织布时木柴到她家，女人骂它们打搅了她的工作，后来木柴不到人家里来了，要自己上山拾柴；或有一次苍蝇飞到村庄，告诉陷阱的主人，陷阱里捕获野兽了，但猎人妻子不大相信，又说家里很忙，丈夫要耕作，苍蝇生气了，飞走了，从此之后苍蝇不再通知猎人，自己下卵在肉上，使兽肉腐烂（布农族田哲益老师采录于南投县信义乡）。

泰雅族神话讲，古时若人想吃鹿肉或猪肉，只要叫它们的名字，野兽马上就来了，人只要拔他们的几根毛，放在篮子里，毛变成肉，后来有人想割下一块猪肉，以为比毛变肉还好，他割下了一块猪肉，山猪生气了，从此人必须自己去猎兽。[27]

这些神话通过一个人（通常是女人）的行为表现全人类的事，这是世界各族神话典型的描写方法，一个人的不对的行为可以影响全人类的生活情况。用类似的方法台湾原住民

描述一些规定的起源与禁忌的制定，如赛德克人神话中兄妹性交之禁的起源与一对兄妹有关：他们交媾，但不能分开，所以后来禁止兄妹在一起睡觉及性交（笔者采录于埔里镇）。

总的来说台湾原住民神话较大的特点是：不着重描写神话时代的始祖活动，而描述神话时代的结尾。是不是他们祖先从前也有这些神话，迁到台湾以后失传了，很难说。但要注意最原始的澳洲原住民有较多与领土、地区有关系的神话，讲述祖先的漫游及与漫游有关的地形（山、岗、河）的形成。台湾原住民缺少这类神话，也差不多没有地名传说。是不是这与台湾岛不是他们祖先的发祥地，并与以前曾有的故乡神话的失传有关也很难说。

台湾原住民神话故事原始性的旁证是他们用的数字，最普遍的和典型的是“五”，如五天之后死人可以复活，过五天发生什么事等等。这不是偶然的。“五”是原始民族最大的数字，“从手指计数到作为基数的‘五’，似乎是天然尺度形成的过程”。[⊗]台湾原住民最发达的排湾族故事中除了“五”这个数字（如五个兄弟，五天过后，五天猎首仪式等），常有“十”字（如十间房屋，十个装衣服箱子等），这一定是社会与思考发展的结果。

台湾原住民神话是非常原始的，从最简单的雏型发展到较复杂的形式。此处有个问题：发展是不是向来是直线运动的？有没有可能是现在发现的原始的情况，如布农没有神等等是与民族文化的倒退变化有关系？有一位民族学家问，是不是布农人从前曾有神的概念，然后因为什么灾变忘记了？是不是我们知道的20世纪采录的较原始的神话是早期较复杂的神话故事的残余？这些学者说：一些原始的南洋的民族亲系比发达民族的亲属系统复杂得多，有的较原始的民族语

言的语法比现在的英语语法还复杂得多，较原始的西伯利亚雅库特族（突厥语系）的民间文学，尤其是叙事诗比俄罗斯族及西欧诸族复杂得多。这好像可以证明简单的形式不一定是最古老的，最原始的。这些都有道理。但如果我们研究一个神话或故事情节，就会发现不是那样的，仍然是原始故事情节慢慢发展为这个故事类型较复杂的作品。至于现在我们研究的台湾原住民诸族神话故事是否是早期复杂故事的残余、碎片？笔者以为不然，因为完全查不到早期复杂故事及早期复杂神话观的痕迹。当然这还要继续研究。

这本书是在台湾写的，台湾地区与大陆两地写法不一样，如在台湾引英文的书时英文书名不要翻译，一般只引英文的或日文的书，其他语言写的，如德文，法文，俄文书引的极少。笔者以为读者会明白英文的书名与篇名在括号内不附翻译文；但引的德文的，俄文的，法文的书都在括号内写中文译文。台湾把西方人的姓都用拉丁字写，保留原来的写法。笔者以为这很好，因为不知原文的写法无法找原著或查外文参考书。我可以举两个例子。笔者看过一篇关于外国研究瑶族的文章，作者提到法国一位姓穆的人在泰国出版了瑶族神像研究的书，我很想看，去图书馆，但不知作者原姓，无法查目录（也不知用什么文写的，泰文或法文，或中文，或英文）。以后我给法国汉学家写信问他法国什么学者研究瑶族，过一个月收到回答是法国Lemoine先生，去图书馆就找到了他在曼谷用英文出的关于瑶族仪式画的书。这样的例子很多。有一次广州胡一川画家来莫斯科找笔者，找了一个月，最后一天一个汉学家才猜到了，李福清是Riftin。虽然有的姓很容易猜，但许多姓有很大的问题，所以笔者还是想，用拉丁字写西方人的名字是更合适的办法。

还一个问题，本书是神话故事比较研究，提到许多民族的材料，有的民族名称有较固定的中文写法，有的连在《中国大百科全书·民族卷》也查不到，所以还是用拉丁字拼写较好。有些地名，如大洋洲的一些小岛也是写拉丁字。一个很大的问题是怎么写台湾原住民民族及部落名称？民族都用汉字写，但要注意有的民族名称大陆的写法与台湾写法不同，如邹（tsou）大陆写成曹，那不大合适，另赛夏写成赛设特，雅美写成耶眉等，本书都用现在台湾的写法，部落名称有的有汉字写法，但大部分没有汉字写法，只有用拉丁字（拼音）写。笔者以为大陆读者都会拉丁拼音字，所以看拙著问题不大。

晨星出版社出版拙著之后我把书寄给几个大陆的同行与朋友，他们都有兴趣。去年到北京访问钟敬文老教授，他看了拙著，评价很高。叶舒宪先生想把拙著列入他主编的丛书，社科文献出版社同意出版，又托研究神话的吕微先生审阅，笔者非常高兴，非常感谢他们几位。台湾版问世之后，著名的中国民间文学专家谭达先教授在台湾《汉学研究》发表了很仔细的书评（1999 年 17 卷 2 期），北京《民族文学研究》1999 年第 2 期，也发表了谭达先写的“世界神话学的力作——李福清《从神话到鬼话》成就与不足”全文（《汉学研究》发表的不全），波兰 St.Kuchera（顾哲）研究中国（大陆及台湾）考古也写了长文在莫斯科《东方》（Vostok）学术刊物上发表（2000 年 1 期）。

本书是 1997 年写完的，1997 年 12 月 31 日下午出版社打电话告诉我书已出版了，但是标的 1998 年 1 月出版。自那以后到今天又过了三年。1998 年笔者在台湾继续田野调查，与文明水平高的赛德克族修女（汉名曾瑞林）合作调查

赛德克族，采录神话故事，也继续搜集各种有关台湾原住民民间文学的材料，与民间文学专家讨论台湾原住民神话故事的特点。上个月在莫斯科人文大学高级人文研究所（E.M.梅列金斯基任所长）演讲，很多著名学者（如V.N.Toporov院士）都提了非常宝贵的意见，也提供了一些新的材料。所以笔者乘机补充了这本1998年在台湾出版的书，如补充了“动物故事”这部分及其他不少的新材料。所以现在要出增订版，书名也改成《神话与鬼话》。

笔者差不多在五十年的时间里一直研究中国民间文学，多年得到中国友人的帮助、关怀，特此表示感谢！

笔者明白自己搜集的材料不全，不少问题只是刚刚提出来，未能很好解决，希望中国读者多指教，多批评。也希望读者可以原谅笔者写的中文。

李福清

2000年4月10日

于莫斯科

【注　释】

① Bellwood P., Man's Conquest of the Pacific, London, Collins, 1978, ch.7（俄文版，Moscow, 1986, s.233～235）。

② 同上，s.464及《中国大百科全书·考古卷》，北京—上海，1986，页290。

③ Ibis P.Ekskursija na Formozu［到台湾之旅］– “Morskoj sbornik”, St. Petersburg, 1876, ch.1, s.111～149, ch.2, s.111～141。

④ Taylor G. Aborigines of Formosa- “The China Review”, 1885～1986, Vol.14, p.121～126, 194～198, 285～290. 又载 Taylor G., Aborigines of South Taiwan in the 1880s, Taipei, 1999, pp. 67～90。

⑤ 黄应贵，《台湾土著族的两种社会类型及其意义》，《民族学研究所集刊》，1984，57期，页7。

⑥ 同上，页2。

⑦ 陈奇禄，《台湾原住民的文化和艺术（下）》，《历史文物》，1997，7卷，页35。

⑧ 陈文玲，《从台湾原住民文物看“原始艺术”》，《历史文物》，1996，6卷，页61。

⑨ 陈奇禄，《台湾原住民的文化和艺术（下）》，《历史文物》，1997，7卷，页43。

⑩ 李壬癸，《台湾南岛民族关于矮人的传说》，李壬癸，《台湾南岛民族的族群与迁徙》，台北，常民文化，1997，页113～150。

⑪ 朱凤生，《赛夏人》，新竹县五峰乡赛夏族祭典管理委员会，1995，页41。

⑫ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993，页186～188。

⑬ Myers W.W. Notes on the Aborigines of South Formosa［台湾南部原住民记录］—G. Taylor, Aborigines of South Taiwan in the 1880s, Taipei, Academia Sinica, 1999, p.63.

⑭ Putilov B.N., Pesni juzhnykh morej［南洋民歌］, Moscow, Nauka, 1978, s.7.

⑮ 小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天书局，1998，页91～92。

⑯ 郑恒雄，《从语言学的观点看布农族的神话与故事》，《首届台湾民间文学学术研讨会论文集》，林松源主编，台湾矿溪文化学会印行，彰化县，员林镇，1997，页111～112。

⑰ 小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天书局，1998，页91。

⑱ 同上，页90。

⑲ Egli H., Mirimiringan, Mythen und Märchen der Paiwan［老人之话：排湾神话故事］, Zurich, Verlag Die Waage, 1989, 注, S.406。

⑳ 小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天书局，1998，页1。

㉑《台湾邹族民间歌谣》，浦忠勇编，台中县立文化中心，1993，页9～22。

㉒ 林信来，《台湾阿美族民谣词研究》，台中，1983（自印）。

㉓ 夏本奇伯爱雅（周宗经），《雅美族的古谣与文化》，台北，常民文化，1996，页 261～268。

㉔ Zhirmunskij V.M.Legenda o prizvanii pevtsa［歌手天赋之传说］，Zhirmunskij V.M. Sravnitel'noe literaturovedenie，Leningrad，Nauka，1979，s.402.

㉕ Bareigts A.Les Principaux Mythes de l'ethnie Amis［阿美族起源神话］，Hualien-Fengpin，1976，vol. 1，pp.23～32.

㉖ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993，页 134～135。

㉗ 佐山融吉、大西吉寿合编，《生番传说集》，台北，杉田重藏书店，1923，页 277。

㉘ 叶舒宪、田大宪，《中国古代神秘数字》，北京，社会科学文献出版社，1995，页 79。

目　录

胡万川教授台湾版序		1
原版自序	**李福清**	1
中国大陆版序	**叶舒宪**	1
中国大陆版自序	**李福清**	1
导言——民间文学理论及研究方法		1
民间文学释名		3
比较研究法		10
民间文学母题及研究方法		12
神话、传说及民间故事之区分		26
其他民间文学观念的分界		37
台湾原住民之来源		39
台湾原住民民间文学的田野调查成果		43
结　语		53
第一篇　人类起源神话比较研究		63
宇宙概念与人类起源神话		67
宇宙调整神话		67
人类起源神话		70

石生人神话 72
树生人神话 80
竹生人神话 81
葫芦生人神话 86
陶壶生人神话 90
蛋（卵）生人神话 94
粪生人神话 100
树叶变人神话 105
再造人神话 106

第二篇　从黑龙江到台湾——射太阳神话比较研究 119

第三篇　从阿尔泰山到台湾——失去文字的故事 157

第四篇　从古代希腊到台湾——女人部落神话比较研究 183

第五篇　巨人的故事 223

第六篇　鬼　话 249

第七篇　原始民间故事 283
动物故事 287
人与星星结婚 307
三个猎人的故事 319
孤儿的故事 322

原住民写实故事 341

第八篇 大陆的故事在台湾 349
狗女婿神话 351
田螺姑娘与蛇郎君故事 363

附录一 台湾原住民神话、传说、民间故事研究目录 375

附录二 台湾原住民分布图、平埔族分布图 407

导　言

民间文学理论及研究方法

导　言

——民间文学理论及研究方法

民间文学释名

有一次笔者坐公车从台中回新竹，邻坐有位毕业于台大历史系的小姐问我，在静宜大学开什么课？我回答：中国民间文学。“那是古典小说？”她一脸狐疑，我便向她解释什么是民间文学。过几天，我在公园碰见一位老医生，他同样对中国民间文学的定义不甚了解，以为是《三国演义》、《红楼梦》之类。我逐渐明白“民间文学“这个概念在台湾，大家都不甚清楚。

过一个星期，我在清华大学人文社会学院图书馆整理本书的稿子时，来了一位研究古代史的历史系教授，对于我要出版台湾原住民民间文学论集困惑不已，原住民无文字，哪来的“民间文学”。我想起两年前，当我在演讲时，有位台大历史系教授提出批评说：“原住民无文字，即无历史。”这二位教授，一说原住民无民间文学；另一说原住民无历史，那么原住民到底有什么？中国从前许多无文字的少数民族如苗、瑶……等等都有其历史及民间文学，每个图书馆里书架上均有不少中国少数民族民间文学及历史研究，包括少数民

族的各种简史。当然，这些简史不大容易写，大多要利用考古、民间文学，如传说及中文古书的资料或外国人的记载，如西班牙人、荷兰人早期对台湾原住民的记载。

误解台湾原住民没有民间文学不是偶然的，因为台湾的一些文艺研究者对国际学术所用的术语及概念恐不甚明了，常常译得很不妥当，有译自英文，也有取用自日文。但是民间文学的国际语言并不是英语，而是德文；德文把 folklore 解释得很清楚，如最普遍的《德文大辞典》（《Der neue Brockhaus》，1979，Bd.2，S.208）对 folklore 的解释是："一个民族的民歌、民间故事、民间传说及谚语，因此包含音乐的及诗的因素。"与中国民间文学的概念完全相同，也与俄罗斯用的 fol'klor 相同。德国辞典补充："在英语国家 folklore 范围是综合性的，等于德文的 Volkskunde，即民间文化与民间生活方式（与高雅文化不同）。"最重要的，基础性的民间文学研究是用德文或法文写的。

俄罗斯有很丰富的民间文学研究传统，在一百多年间出了不少非常重要的著作。最新出版、也是最丰富的世界神话百科全书（1980 年版），一是俄罗斯的《世界各族神话》（上下册）[①]；另一是法国的《传统社会及古代世界神话宗教辞典》（巴黎，上下册，1981 年），后来译成英文，在 1991 年出版，题为《Mythologies》[②]（两本百科全书内容不完全相同）；《世界民间故事百科全书》（《Enzyklopädie des Märchens》）在德国编辑出版，已出版了七大本，另外还要出版五本，这是国际学术界的大计划，许多国家的学者均参与其中。[③]

台湾翻译民间文学的术语常出现谬误，或是误解。如：1988 年台湾中华书局出版的《简明大英百科全书》中把

folklore 译成“民间传说”（参见第 7 卷，页 438）；1990 年光复书局出版的《大英百科全书》把 folklore 译成“民俗”（参见第 11 卷，页 188）。其实，民间传说与民俗是两码事，特别是民间传说（legend）只是 folklore（民间文学）的体裁之一，并不概括所有民间文学的范围。最奇怪的是台湾中华书局出版的《简明大英百科全书》，在第 2 卷第 305 页竟把 legend 也译成“传说”，所有的民间知识是传说，一个体裁也是传说，这是一种误解。所以笔者在导言中需要特别解释在国际学术界通行的术语，何谓民间文学？民间文学有什么特征？何谓神话？如何区分传说，以及什么是民间故事，什么是母题……等，亦即解释笔者在本书中所采用的术语之定义。

“民间文学”这个名称大约是从西方的 folklore 转译而来，“folklore”这个词是由 1846 年英国学者 W. J. Thoms 开始使用的，原来是民间智慧、民间知识之意。后来其他西方语文如法文、德文、意大利文、俄文等也都跟着借用 folklore 这个术语。有的国家使用的 folklore 是广义的，包括民间文学、民间风俗、民间知识、信仰等，如英国；有的借用为民间口头创作，如俄国；有的像美国有两个意义。有的学者以为 folklore 是民间文学，也有研究 cultural anthropology（文化人类学）的学者，对 folklore 的解释歧异甚大，以为 folklore 也包括民间习俗、信仰等等，却忽略了文艺方面的研究。在中国，民间文学这个术语就等于狭义的 folklore；美国学者有时称为“Folk literature”。[1]

中国许多学者以为俄国不用 Folklore 这个词，只用“人民创作”、“人民文学”（参见高国藩《中国民间文学》，台北，学生书局，1995，页 3），那不符合事实。俄罗斯 19 世

纪的学者多受德国学术的影响，德国著名批评家、哲学家J.G.Hearder（1744～1830）把所有的民间口头的作品（包括民歌、散文的故事等）称为Volksdichtung（Volkspoesie，民间诗歌），19世纪俄国学者借用德文的名称，把民间文学称为民间口头诗歌，但20世纪，特别十月革命后，20～30年代都用fol'klor，如出版了《Sovijetskij fol'klor》（苏联民间文学）这一刊物，Sokolov院士写的教科书（1940年版）也题为《Russkij fol'klor》（俄罗斯民间文学），只1940年代末因有反世界主义（cosmopolitism）的政治运动，把许多外来词改成俄文词，用口头民间诗歌或口头民间创作（中国有人译成人民诗歌那是翻译的谬误），斯大林死后又恢复了fol'klor这个词，大学课程也称fol'klor，圣彼德堡出版的年刊也称《Russkij fol'klor》（俄罗斯民间文学）。

民间文学的第一个特征是口头的创作，即口耳相传。第二个特征是变异性，民间文学作品有无数variants，即各种异文（台湾平常说“版本”，但是口头作品并不是文人写的出版作品，无版也无本，所以称为“版本”不大合适；而中国大陆学者用的“异文”，笔者以为较合适），因为每个人讲故事不完全雷同，所以故事有无数异文，有的异文是一个地区的异文，有的是个人的异文。第三个特征是集体性，民间文学作品基本上是一种集体创作，民间文学在创作和流传上带有许多集体的特征，反映集体智慧和艺术才能，而不是只有一个人或一个作家的才能。第四个特征是传承性与传统性，一方面民间文学不断地发生变化；另一方面它不存在着一系列相对稳定的因素，这些相对稳定的因素世世代代流传和继承下来，而形成了一脉传统。所以，可以说民间文学有传承性也有传统性，往往新的作品在传统的基础上产生。第

五是多阶段性，因民间文学作品可以流传几百年，甚至几千年，同时常反映这个时代的特征，所以民间文学作品往往是多阶段性的，不同于文学作品一定是一个时代的著作。第六是方言性，因民间文学是口头的创作且经由口传的方式流传，所以它的特征之一是方言性；用方言创作与表演的，常是地方性的，只流传在特定地区。有学者还提出民间文学有自发性、匿名性等等特征，但是自发性与集体性有关，匿名性也与集体创作有关。第七，民间文学分为“原始的”(archaic) 及“发达的”两大类，原始的民间文学与初民的社会仪式、舞蹈、音乐是分不开的，所以学者谈到原始的融合性 (syncretism)。初民的民间文学与仪式有密切关系，而民歌与音乐有关。先进民族发达的民间文学脱离了仪式，原始民间文学仍有许多法术功能与解释功能，如解释来源，解释各种仪式、各种风俗，协助狩猎等活动功能。发达的民间文学主要的功能是娱乐，教育与解释功能并不多。研究台湾原住民民间文学时，值得注意的是，它是属于民间文学的第一类，亦即原始 (archaic) 民间创作，且与文明的民族如汉族、日本及西方诸族不同，虽然先进的民族民间文学有时还保留原始民间文学的一些因素。

笔者常用民间文学研究家所用的 archaic 概念，说台湾原住民的民间文学是较原始的。Archaic 这个词译成中文很不容易。许多词典译成“古代的”，“古旧的”，“古风的”；Archaic 与 archaic culture，archaic period（即太古文化、太古时代）有关。历史诗学家与考古学家以为这是最早的、最初的文化时代，如美国学者以为美国东北部任何古代林地文化是 archaic culture，基本上译“原始的”较合适。但是西方诸语称最早社会为 primordial（或 primitive）society，用与

archaic 不同的词，同时常用 primitive（如 primitive religion，即没有文字的，物质与社会制度较简单的民族宗教、信仰），有的学者把这类民族的神话也称为 primitive。中国大陆最古代的社会称为“原始社会”，台湾常用“初民社会”，所以如 archaic 这个词译成“原始”，许多人认为是“原始社会的”，其实不完全对。民间文学家专用“原始”这个概念，因为民间文学（神话、传说、民间故事）中虽然常常保留较素朴的概念及因素，但也有随时代而改变的痕迹。有些民族的民间文学保留很多原始的概念，神话与故事情节很素朴，也很简单。一般至 20 世纪尚保存初民社会制度的民族，如南太平洋诸岛或澳洲一些原住民，其民间文学中也保留许多原始的因素。如果我们把台湾原住民诸族民间文学（特别是神话与民间故事）比较一下，可看出社会组织较先进的排湾族拥有许多情节复杂的故事；布农族则相反，保有较原始而古朴的神话与民间故事情节。如果我们把台湾原住民神话故事与其他地区较原始的民族（如玻里尼西亚，或亚洲北部，美国印第安人等）民间文学比较一下，可见台湾原住民民间文学是非常原始的。为什么？这是一个很大的问题。根据陈奇禄教授及其他台湾学者的研究，台湾土著文化代表南岛文化的古型，也是基本形态。台湾土著在五六千年至一千年前之间，分批进人台湾，由于台湾的特殊历史地理位置，他们在台湾穴居以后，一直到汉人大量移人时止，颇为孤立，与外界甚少接触，台湾土著由于孤悬海外，独能不受外界影响，因此台湾土著独能保存最纯净的南岛文化。在这意义上，台湾土著，在东南亚和太平洋文化的研究中，特具重要价值。④甲笔者比较研究台湾原住民神话故事也发现它们保存了故事的古型，有很原始的情节与母题。

民间文学也与俗文学不同，民间文学是口传；而俗文学是建立在民间文学基础上，用民间文学的描写方法与形式所写成的书面文学作品，主要是为民间低阶层市民读者而写的。中世纪西欧，17、18世纪的俄国都有民间读物，但没有像中国那么丰富的俗文学。台湾常常有人问，通俗文学是否与俗文学、民间文学相同？笔者以为不同，通俗文学是继续俗文学传统（20年代之后中国俗文学大概停止发展与传播），为了广大群众所写的，虽然文学艺术价值不一定怎么高，但读者很多，如香港的武侠小说，天津冯骥才有趣的作品（《神鞭》、《三寸金莲》等），西方称之为popular literature；通俗文学是指书面上的，而不是口头的口传文学。为什么民间文学或口头文学叫做文学？因为与书面上的文学同是语言创作，也有各种文体、体裁，一些类似的表现方法，民间文学与文人文学都是语言艺术。

台湾有许多人常常问我研究哪时期的民间文学？哪一时期的原住民民间文学？这都是不甚合理的问法。因为笔者采录的布农族射太阳的神话、洪水神话或原始的民间故事都不是1993年或1995年的作品，它是非常古老的神话故事，但无法明说是哪一个朝代的。至于文人文学，若提出这样的问题可能比较合理，因为可以回答是唐代的或民国现代的作品等等。但有些文学如印度古典文学常常只能说“古代作品”，因无法决定是什么时代、什么世纪的。当然民间文学也有新体裁和新的作品，如新民歌，但与神话、传说、民间故事不同。

民间传说或故事可以流行好几百年，如果我们把20世纪采录的孟姜女故事与唐代孟姜女变文比较一下，可发现历经一千年了，但故事情节仍可以保存下来。民歌却不同，据

俄罗斯学者说，一首民歌约可以流传两百年。比如中国历代民歌选，每个朝代都有新的民歌，像明代与清代的民歌便不相同。20世纪采录的传统汉族民歌，在明代许多民歌选或清代中叶民歌选均未出现。当然仪式歌或神话体材的古歌可以流传许多世纪，特别是在没有文字的社会，如苗族古歌或台湾原住民仪式歌等等。民间叙事诗也一样，可以从古代流传到现在，但是民间谚语、歇后语大概与民歌相同，大部分每个时代都有新作。如笔者发现的明代万历时期的三百多个歇后语（参见1993年上海古籍出版社出版的笔者与李平教授合编的《海外孤本晚明戏剧选三种：〈大明天下春〉》），绝大部分与目前流行的，或已搜集在各种歇后语辞典中的率皆不同。总的来说，笔者研究的台湾原住民民间文学作品，保留了许多非常古老原始的因素、情节、信仰和观念；但有时也有后加入的，一般很难断定是受到什么时期产生的因素（或许是外来的）如基督教的影响，或中国汉族故事的影响（但不多）。

比较研究法

研究台湾原住民神话故事，笔者采用的是比较研究法。如把一个民族中各种不同部落的神话故事，加以比较，即可以查明哪一个神话是全民族的，哪一个只属于一个部落的。像台湾原住民各民族中许多部落都有自己的人类起源神话，且与其他民族不同。同时，也可以把几个住在同一个地区、一个国家、一座岛上的民族神话故事互相比较，如此，则可查明每个民族的神话故事之特点，或几个民族神话故事之共同性，然后再把台湾原住民神话故事与邻域，如菲律宾、中

国大陆、越南、缅甸、泰国等国家地区民族神话故事做比较，更可以查明哪些情节只有台湾原住民才有，哪些是与大陆或南洋共通，这称作地理比较法。另外也可作历史阶段的比较研究。

如果我们作故事情节之比较，会发现某一个故事（常常会发生在许多故事中）的情节，许多民族一样类似，这可能有二种原因：一、这些民族有亲属关系，古代有一个种族(ethnos)，后来分成几个民族，如古代有东斯拉夫种族，后来分成俄罗斯、乌克兰与白俄罗斯三个民族；或藏族与彝族有共同的祖先，大约四千年之前才分裂。因为在古代，一个种族常有共同的来源，所以有共同祖先的民族常有共同的神话故事情节。二、一个文化区住着不同的民族，各有不同的来源，但因住在同一个地理环境，就会有类似或相同的物质文化，也常有类似的神话故事，如亚洲北部的 Chuckchee 与北美 Eskimo 人的神话的例子。

住在同样的环境作同样的事业，如海岛上的渔民或山地的猎人可以有同类的神话故事情节，这既不是同一个来源的民族神话故事；也不是一个文化地区的邻族之作品，这只是同一个类型的现象。如玻里尼西亚与美洲印第安人都有丈夫下冥界找回死亡的妻子的故事，但是这两个地区的民族从来就没什么关系，只是类型相似而已。或姑娘阴户有牙齿，结婚之后丈夫马上死亡，后来用石头打断牙齿，问题就解决了。该故事在美洲印第安人也流行；日本阿伊努（虾夷，Ainu）人也有；台湾的布农族也有。但是台湾原住民与美国印第安人一定没有什么关系，那么说这些故事是一个类型的，与同样的原始观念习俗有关。

当然，一个故事从一个民族地区可流传到另一个民族，

但要注意的是古代神话一般不传到另一个民族，除了一个部落或民族消灭了另一个部落，在几个部落，或几个族群合并之时，也接受原来部落的一些神话、信仰、仪式等。民歌也是很少流传到另一个民族，但民间故事较容易从一个民族传到另一个民族，譬如：苗族有不少民间故事是从汉族流传来的；台湾卑南族也有些故事或母题，如抛绣球是从汉族故事传来的，可说是一个文化地区的例子。但有许多神奇故事从古代印度传到中国、朝鲜、日本，又往西传，从印度到波斯、阿拉伯、西欧、东欧，一直到北非洲及美洲（如古巴），那是欧洲人移民而带来的。有的故事是口传的；有的在文献中（如佛经上）从印度传来中国，又经过朝鲜传到日本而在日本流传到民间，转变成口头故事。[6]

研究民间神话故事时，如发现有共同的情节，应该有三个可能：一、民族有共同的来源；二、在同样的社会有同样的观念、信仰基础上产生了类似的母题与情节，那是类型学的例子；三、也可能是从一个民族流传到另一个民族的故事。

笔者以为作神话与故事研究，一定要作较有系统的比较，能够查明每个民族民间文学的特征、情节的特点等问题。惟作比较时应该注意上面三个不同的源由，更要注意民间文学交流的情况。

民间文学母题及研究方法

利用民间文学研究法，笔者当然也利用一些国际学术界的术语，因在台湾较少人使用，所以应该特别解释，如母题。

母题（英文 motif 或 motive）是民间文学与中世纪文学研究常用的术语，母题（motif）这个词源于拉丁文 moveo，是动机的意思，所以母题的意义与动机有关。可说在叙述情节中，具有动机功能而反复出现的特殊行为、实物、情况等等。有学者认为母题是情节单元，所以一般母题不是什么实物，什么东西，而是对情节发展有意义的行为，如人物决斗、结拜弟兄、抢走女人等等，并且是许多作品（各族）都有的、同样的行为，但不是寻常的行为（现象），如回家、洗脸等。有些学者把不平常的东西也认为是母题，如说有一人（故事人物）穿衣服到城市，这不是什么固定的母题；但如果说人物戴了阴帽（人家看不见他）坐在飞毯就可到东边太阳所在的远方……那么由这句即可看到几个民间文学母题，如阴帽、飞毯、神奇国家之旅。有的母题有神奇的意义，如“感生”即女人没有与男人性交而怀孕；如神农母亲见龙而怀孕；或邹族神话中，有一个姑娘捞了一个木材，拿到家里放在床下而受孕，都是典型的神话感生母题。有的母题只有在神话中才有，如“造人”——用泥造人等等；有的母题在民间叙事诗中才有，如殴斗之后结拜为弟兄（民间故事也有结拜为弟兄的母题，但很少）；或民间故事典型的母题，如老俩口子一辈子无子，老了偶然生了（或捡到孩子）。但也有古代神话母题进入后来的传说、民间故事、说书以及古典小说、戏曲等。

关于民间叙事诗母题可以看笔者写的《三国故事与民间叙事诗》一文（《李福清论中国古典小说》，台北，洪叶文化事业有限公司，1997，页 3－75；或李福清《〈三国演义〉与民间文学传统》，上海古籍出版社，1997，页 65－91）。

民间文学中，一个母题可以有三个不同的形式：一般的

形式，弱化（淡化）的形式（如结拜弟兄之前不是打架而是吵架或比赛、较量），有时也有强化的形式（如本来是父母离开家里去那里，但加强形式用父母死了，即永远离开了）。

母题的具体内容也可以随时演变，如最古神话中的感生（或奇生）封建时代可以演变为父亲不在家（出征）妻子生孩子，或孩子产生之前只有预兆。早期的传统中关公是龙血变的，后来这个母题淡化只写母亲生关公那一夜，有一条龙飞绕在其家房顶上，在80年代发表的传说讲的也不是龙而是像龙那么长的云彩（不知是故事家说的，还是整理者改了）。

除了母题淡化之外，研究神话、传说、民间故事也要注意故事情节的各种因素（包括人物、背景、各种情节中有意义的细节等）的转化（transformation）。根据俄国V.Ja.Propp教授的研究，在故事转化中，我们可以发现简化、扩展、变形、强化与削弱、内在替换、现实的替换、告解式的替换等。因这些转化在台湾原住民神话故事中大概没有，在先进民族的民间故事才有，因为V.Ja.Propp教授《神奇故事里的转化》已有中译[7]，所以在此不再仔细介绍。

1932年美国St.Thompsón教授编了《Motif-Index of Folk-Literature》（六大本），1952年出修订版[8]，内容为世界民间文学及与民间文学接近的中世纪文学采用的各种母题。每个母题均编上顺序号码，也有基本的、概括性的母题，另有副母题。如F0是到另一个世界之旅；F1是梦中去另一个世界；F2是没有死亡但转移到另一个世界，F2.1是神奇的丈夫和死亡的妇人一起升天；F10是到天上之旅；F17是旅行到太阳之土等等。每个母题及副母题并附有注释，哪些民族，哪些书有此母题，也注明了参考资料。

Thompson 母题索引问世之后，不少学者也编出了一个地区民间文学的母题索引。如笔者常用美国 B.F.Kirtley 编的《A Motif-Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives》（New York, 1980）〔玻里尼西亚、美拉尼西亚与麦克罗尼西亚叙事故事母题索引〕；80 年代，台湾中国文化大学金荣华教授编的六朝志怪小说母题索引[2]等等。有些学者编辑的各种故事集也附母题索引，如金荣华教授编辑的卑南与鲁凯两族民间神话故事集都有母题索引。[3]

有学者认为母题是情节单元，一般来说，一个故事情节不是只有一个母题，常常是两个、三个或多个。如我们对一个故事情节进行母题分析，可见故事中除了母题之外，还有各种人物行为或生活描写。

笔者特别多讲了几句关于母题的话，因为中国有学者，如南京的高国藩教授把母题与民间故事类型弄混了（参见他的《中国民间文学》，页 86～102）。姜彬主编的《民间文学大辞典》写得对，但不够，太简略。

1928 年俄罗斯 V.Ja. Propp（普罗普）教授出了一本《民间故事形态学》[4]，本书首开民间故事结构研究之先河，并证明母题并不是情节最小的情节单元。母题可以分解为许多人物行为，对情节的发展具有决定性的行为，他题为“功能”（function）。普罗普注意很多民间故事有类似的情节，但人物不同，有的故事找姑娘（未婚妻）的是太子，另一个是一般的少年农民。一个故事中国王给主人公一只鹰，在另一个故事老人给主人公一匹马，在第三个故事中巫师给主人公一只小船，在第四个故事中公主给少年一只指环。东西不同，但都带主人公到另一个国家（从指环出现几个青年，送主人公到另一个国家）。普罗普分析的是俄罗斯民间故事，

他发现各种故事中有各种人物作同样的或类似的行为，换言之，民间故事常常把同样的行为分派给不同的人物，所以普罗普研究民间故事不是用母题分析法，而是按照故事中人物的行为，人物的功能。他以为人物的功能是一个故事类型中坚定的因素，无论是什么人物完成这个功能，或怎么完成的。功能是构成故事的基本成分。普罗普用功能研究法分析俄罗斯神奇故事，发现神奇故事中功能数目是有限的，次序也是固定的。如神奇故事第一个功能：人物（父母或只有单亲，孩子或其他家里的人）离开家里；第二个：离家之前留在家里的孩子被禁止作什么，如开门、外出等；第三：人物触犯禁忌等等。一共有三十一个功能，但每个功能有各种的形式，如第十八个功能“人物战胜加害者”，有六个说法：一、决斗中胜利；二、比赛胜利；三、打牌得胜（这可说是淡化的形式）；四、人物与加害者称量，看谁重量大（也是淡化的形式）；五、不战斗而杀死加害者（如杀死睡觉的加害者）；六、加害者被赶走（也是淡化的形式）。普罗普教授研究故事结构提出许多关于民间故事的看法。他虽然研究先进民族的民间故事结构，但对分析台湾原住民原始的故事也很有帮助，特别是为了查明原住民民间故事的特点及其与先进民族民间故事之差别。

笔者是世界著名民间文学家 V.Ja.Propp（普罗普）教授的学生，50 年代听了他三年的课，他的《民间故事形态学》（Morphology of the Folktale）是结构主义研究先驱，在世界许多国家皆有译文出版（如美国有两种译本、法国有两种、韩国有四种译本，另外在日本、意大利、波兰、巴西、罗马尼亚、匈牙利、斯洛伐克等国也都有译本）。普罗普教授曾告诉我，他写的俄罗斯神奇故事形态学，希望研究西欧

民族神奇故事也可以用，但不知研究中国汉族民间故事或其他亚洲民族故事可不可以用。现在我们可以说问题不在欧洲或亚洲故事可不可用，而在发达民族的，或较原始民族的民间故事（见本书第 26 页）可不可用。许多国家学者研究民间故事利用普罗普研究法，1996 年汕头大学也出版了李扬著的《中国民间故事形态研究》一书，试用普罗普功能研究法分析，读者可以参考，要注意，普罗普只研究神奇故事结构，原本书名是《神奇故事形态学》，但主编把“神奇”两个字删去了，所以常常有误会，动物故事，生活故事有另外一个结构。普罗普的第二本书，可说是延续第一本书，称为《神奇故事历史根源》（1946 年）。在第一本书中，他研究神奇故事结构，而第二本书主要是讲述内容起源，用比较法表现出许多故事母题、情节与原始仪式，特别是与成年礼的关系。这本书在国外翻译本出版，如意大利、德国、韩国、日本等。这本书中 V.Ja. Propp 教授利用玻里尼西亚等南洋岛神话故事做为材料，以研究台湾原住民神话故事，笔者则常引用 Propp 教授的研究成果。西方许多学者以前只看到《民间故事形态学》，常常产生误解，不知其后尚有第二本，所以以为 Propp 教授不注意故事的内容与发展。法国 Lévi-Strauss 教授写文章分析 Propp 的论点时，也不知他的第二本著作，因为第二本书大约在 80 年代方开始译成外文。Propp 教授自己每次都强调这两本书是有连贯性的，代表了他的神奇民间故事研究的两个方面。美国在 1984 年才出了较全面的 V.Ja. Propp 教授论集英文版，也包括《神话故事历史根源》中的两篇文章[2]，但不知有无英文全译本。1984 年列宁格勒大学又出版了普罗普教授的第三本与民间故事有关的书，题为《俄罗斯民间故事》，是整理普罗普讲义稿而

成的。研究原住民民间故事时，笔者也利用先师的一些看法（该书有日文翻译，不知其他语言有无）。

除了 Propp 教授之外，笔者也常引用另一位世界著名的俄罗斯民间文学理论家 E.M.Meletinskij（中国译为梅列金斯基）教授的著作。他与他的三个学生继续 Propp 的研究，写了《神奇故事结构之问题》（1969），已有了英文译本。[9] 他写的《神奇故事人物研究》一书（俄文版 1958）及其他的书，如《英雄叙事诗起源》（俄文版，1963），《古亚细亚神话叙事诗》（俄文版，1979）及《神话诗学》（俄文版，1976；北京商务印书馆中文版，1990）与新著《文学原型论》（俄文版，1994），另外还有许多研究神话及故事的文章，对研究台湾原住民民间文学特别有用。他的文章及书也有许多语言的译本。1998 年莫斯科人文大学也出版了他的论文集，包括各种文章及回忆，这些文章对研究中国各族民间文学有很大的用处。

Meletinskij 教授特别注意原始民族神话、故事，如亚洲北部或南洋诸岛，他为了解释民间文学发展史的规则，也以比较研究法来研究。他有许多很有意思的观察结果，研究台湾原住民民间文学亦可采用，如研究原住民孤儿的故事。

1994 年 E.M.Meletinskij 教授出版的文学原型（archetype）研究著作，分析原住民神话也有用，是很重要的一项学说。要注明的是文学原型与一个民间故事原型不同。原型之学说原本是瑞士心理学家 C.G.Jung（1875～1961）所提出的，他是分析心理学的开创人，阐扬了“集体潜意识”的学说，继而发展了法国 Lévy-Bruhl（1857～1939）的学说。Jung 以为原型是集体的无意识思维的凝神表现。后来各国有许多学者继续发展他的学说。Meletinskij

最主要的功绩是提出了文学原型，这是各种故事母题的象征，如神话中的伟大母神生育之腹的象征是以海底、水泉、土、洞、城等来表现。其中关于原住民神话研究，“洞”是很重要的，因为不少民族（包括台湾原住民）神话都说最早的人出自洞中。但是 Jung 及他的追随者并不研究情节，只有 E.M.Meletinskij 教授才提倡文学（民间文学与文人文学）原型学说。[13]他研究神话、民间故事以及俄罗斯古典小说中的各种原型与其变形。在台湾原住民神话研究中，Meletinskij 的原始文学原型（神话）理论显得特别重要，如最古老的原型母题怎么展开为故事情节，用什么手段等等。

此学说以及其他 V.Ja.Propp 与 E.M.Meletinskij 研究都与历史诗学有密切的关系。19 世纪下半叶俄罗斯 A.N.Veselovskij（1838～1906）院士提出了历史诗学学说。后来有不少学者扩充了他的基本观点。历史诗学的目的是利用世界各族民间文学及文人文学作品来研究形象、描写方法的历代演变及各种艺术发明。什么是艺术发明？可举一个例子来说明：现代文学都描写人物的内心，人物心里想什么。中国文学是从宋元平话才开始描述人物在“想”什么。在“平话”之前只描述人物做什么及说什么，有时人物的“曰”可能也是他心里的“曰”，不是从口中说出来的，且大都不怎么清楚。很可能这个发明与宋元说话人（当时说书人）的创作有关，但限篇幅在此不能仔细说明（参见拙著《三国演义与民间文学传统》，页 120～122）。历史诗学说的历史时代不是指朝代，如唐代、宋代等，而是大的历史时代，历史发展阶段，如原始时代、古代、中世纪时代（笔者同意一些历史学家的看法，以为中国中世纪时代，从三国时代开始，从文学史来看，中国中世纪文学大约一直到 19 世纪末至民

初)。每个时代的文学有自己的特点，但是要划分民间文学的历史阶段并非那么容易。正如上面已说过，民间文学作品是多阶段性的，可是用历史诗学的研究法则可以分出，哪些情节是较原始的，哪些母题有神话来源；哪些描述方法是最古老的，哪些是较晚期的。笔者较同意俄罗斯学者的看法，不少西方学者也同意文化进化论，如美国学者 A.Armstrong 研究文艺历史演变的过程时提到："从旧石器时代艺术及神话许多根据，证明使我们想到动物或兽形神发展到人格化的神或更准确的说人类先想到兽类有超自然之力，后来才描述人格化的神，因此如创世纪或洪水神话中，创世者或他的协助者是动物……这些神话大概较早于人格化的人物神话。"[15]

如我们用台湾原住民洪水神话为例并与古代中国治水神话作比较，可以看到最原始的是布农族神话。在布农族神话里，引发洪水的是一条巨蛇，它堵住水流，造成洪水。其他许多民族神话也相同，认为洪水是巨蛇引起的，如印第安 Hapi 人。因古代神话思维中，蛇与水有密切的关系。[16]而在布农神话中，停止洪水的是一只螃蟹，它用螯把蛇剪成两段，帮助人类退却洪水。邹族的洪水也是由巨大的动物——鳗鱼所引起的，退却洪水的同样是螃蟹；但在打败鳗鱼之前，它提出一项条件——人类要给它几根姑娘的阴毛。它为什么要姑娘的阴毛？没有说清楚，但是世界各族的民间文学中，故事人物拥有一只动物（经常是一匹马）的几根毛，以证明自己占有它。在这里，螃蟹要姑娘的几根阴毛，但其目的没有交待清楚。

再看泰雅族的洪水神话，这个神话由日本学者佐山融吉与大西吉寿二位教授在 1923 年用日文发表，在眉原、南澳、鹿场、南势及 Kaokan 社很普遍，洪水神话情节大意如下：

古时发生洪水，原因是木材堵住出水口；或是女人把梳掉的头发丢到水中，而塞住了出水口（泰雅族禁止把毛发扔到溪流，如见到水流中的毛发要拾起来[17]，到底是先有这个禁忌，然后才有此说法的神话，很难证明）。此时海神告诉一位占梦老人，只要献给他一个女人，洪水立退。然后人们把丑女投到海里，洪水没有退；直到投了美人之后，水才退了。[18]这里显示了几个问题：泰雅族民间文学中未提到海[19]，不只无海神的概念，也无神的概念，只有 utux（灵魂、鬼等等），是不是日语译者改了？因原文未发表，无法从原文得知，中国大陆思奇先生认为泰雅人称洪水为“大海”[20]中。1935 年日本语言学家小川尚义与浅井惠伦二位教授发表了泰雅洪水神话（原文与日语对照），是在大豹社采录的[21]，那里只说水增成海（意义是像海一样）人们相谈水是否自然增加？或此处有谁（日文写“彼得”）要求什么？[22]左边发表原文拼音，每词之下有日文逐字翻译，泰雅原文中并无海神，但是右边意译写“河神”，可能是日本学者补充的，泰雅人无此概念。看来是经佐山融吉与大西吉寿二位改成这样。

1991 年李来旺先生出版的《泰雅族原有生活形态研究》一书（未注明出版社），也记载“泰雅族洪水传说”，惟不像原始材料，大约是新的改写。其中提到“至高无上的神”，必定是从基督教借来的（页 105～108）。惟不像原始资料，所以不在此分析。

1923 年佐山融吉与大西吉寿二位还发表了赛德克族 Batoran 社洪水神话，内容与泰雅神话很相似，也是把女人献给海神。但 1935 年日本人发表的 Taroko（太鲁阁）赛德克人口述的洪水神话与 1923 年发表的不同，采录的地点也

不同，但未提是什么海神，只说一少女与青年人乘箕入海，漂到遥远处，把塞住海路的芥草取掉，水就流出去（参见注㉑）。这大概是另一种说法，可能把人作牺牲当作大海的变形及转化。在这个故事中，消退洪水的不是超自然力的动物或什么自然力量（日文译成海神），而是一般的两个人，用自己的力量阻断洪水，回家之后，得到了酬劳（很多鱼、谷物等）。也可能1920年代日本人发表的屈尺社采录的是较简单的说法：人们把一对俊男美女投入水中，水忽然退了。人们下山一看空锅中有很多鱼，山谷也生长谷物。[22]这是比较仔细的异文。据Propp教授的研究，水神得姑娘而助人的母题只存在于农业社会，如古代埃及、墨西哥、印度及中国（把姑娘送给黄河神河伯即西门豹的传说，参见《史记·滑稽列传》）。[23]当然泰雅族这个神话与其他民族不同，比较古朴。因为供给水的不是海神，而是投水的青年，也是人自己消退了洪水。

如果我们继续比较，看看古代中国大禹治水神话，治洪水的大禹是个人格化的人物，是典型的文化英雄。大禹治水的办法也与古代水利有关，不仅是退了洪水而已，而是治水。这是全世界洪水神话中惟一治水的例子[24]，应与古代中国很早就有的水利有关。禹是人，但帮助他治水的是动物：黄龙，应龙，乌龟等。所以，可见大禹是晚期人格化的文化英雄，但是神话中还保留他原来动物本性的痕迹就是帮他的野兽。这几个例子恰好反映出几种不同的洪水神话发展的阶段。问题不在于大禹治水神话记录于二千年前的古书《山海经》、《天问》等，而台湾原住民神话采录于20世纪，问题在于这几种洪水神话反映出几个不同的社会发展和神话思想发展的阶段。据Propp、Meletinskij、Armstrong等学者的学

说，从神话历史发展观可以分析这些神话的特征及演变过程。虽然历史演变的问题各学派有不同的看法，甚至有完全否定社会发展阶段者，笔者继承民间文学大师之学说，从历史诗学角度来分析台湾原住民神话故事，也要指出否定民间文学历史演变学说的人，一般都不是民间文学学家而是人类学家、民族学家等。他们研究的方法、及研究的目的完全不同，不大注意民间文学是语言艺术，有其独特的发展规律、体裁结构和传播等特点。

自从19世纪末俄罗斯民间文学研究者开始提到民间文学中的多阶段性的观念和意义，民间文学学者认为虽然民间文学作品保留了不少以前阶段的因素，但在许多世纪口头流传中也会有演变，吸收新的生活特点，如现在采录的台湾闽南、客家人的神话故事中有不少新生活的细节；如女娲为运石补天而发明了火车。[35]同时笔者在越南发现女娲信仰与神话，保留了非常原始的信仰（崇拜女娲阴户，用泥作阴户模型，仪式之后磨成粉，撒在田里为了有好收获），应是比汉代《淮南子》及其他古代文献描述的女娲神话还原始。[36]

19世纪起，有许多学者开始讨论神话故事共同的情节问题。例如在19世纪70年代，英国学者J.E.Tylor提倡新的看法，他以为世界所有的民族经过同样的历史阶段，从原始社会到现在的社会演变；从简单的社会到发达的社会，原始人的思维全世界是同一的或类似的，所以同类的神话母题是同类的心理产物。虽然Tylor的论点从今天来看不一定完全对，但不少古代神话母题如感生等大概与原始思维有关系，因为全世界原始人思维类似，所以许多没有什么关系的民族会有同样的母题。后来英国A.Lang教授提倡另一个解释：因为原始社会有许多同样的仪式，同样的社会组织，所

以有同样的故事情节，如三个兄弟的故事中，弟弟是胜利者，这个与古代社会继承财产有关。按 V.Propp 教授的研究，上述之事均与成年礼有关。20 世纪初，法国 L. Lévy-Bruhl（中文译为布留尔）教授写了奠基的著作，他专门研究原始人的思维。原始人思维与现代人思维不同，Lévy-Bruhl 称为“前逻辑思维”，这个理论是研究思维心理学的历史变化；虽然现代法国有名的 C. Lévi-Strauss 教授提出新的原始社会思维学说，在许多方面与 Lévy-Bruhl 学说不同且对立。惟 Lévy-Bruhl 的意见对古神话故事研究较有用，如他提出原始思维基础不是因果关系，而是参与观念（互渗），即人自己与自然界是分不开的，没有人与动物是对立的，人没有把自己跟自然分别出来。台湾原住民有不少故事（如布农族女人与野猪有性关系的故事；男人与狗交换生殖器的故事等等），常有这类思维的痕迹。

这些学说已是许多年前的事，20 世纪有很多新的学说，如法国 Lévi-Strauss（李维·史陀，中国大陆译为：列维·斯特劳斯）的学说，他用结构主义方法研究神话，常以美洲印第安人神话为例。

Lévi-Strauss 对原始的逻辑也有新的看法。他以为“神话思维所用的逻辑和现代科学的活跃情况并无二致，其间不在智力的本质而在所思考事物的本质方面”。

Cl. Lévi-Strauss 主要研究神话的逻辑，神话中的形象逻辑和原始思维，结果与以前的学者相反，他以为原始人的思维并不是那么简单，软弱无能的（他以美洲印第安人神话为例）。他以为“由于神话的目的是提供一个能够克服矛盾的有逻辑性的模式（如果矛盾是真实的话，它不可能成功）。在理论上，无数的结构便会产生，它们彼此之间都有微小的

差异。这样，神话便螺旋式发展直至原来产生它的智力冲动衰竭为止，它的发展是持续的，但它的结构是停滞的"Lévi-Strauss的许多考察对研究神话逻辑非常重要，但他对许多民间文学的问题并无兴趣，与Propp教授研究故事结构、民间故事体裁特点、故事情节，很不一样。笔者认为Propp教授的研究成果，对研究台湾原住民神话故事情节特别有价值，所以常利用Propp和Meletinskij的理论，比如Propp与Meletinskij及其追随者对神话与民间故事历史发展的特征要特别注意（Lévi-Strauss对这个问题却无兴趣），从民间文学角度研究台湾原住民叙事故事，是非常重要的。

Meletinskij教授自己把历史多阶段性的研究法与结构主义及符号学（semiotics）研究法合并来研究世界神话及民间故事，得到很好的结果，真是结构主义与历史主义"必然相互助长"。[2]

Lévi-Strauss与Propp二位教授的研究方法也互相对应，因他们所研究的角度不同。Propp研究叙事体的直线次序，以表示出故事的文法如何产生，从而界定这种文体；Lévi-Strauss的方法是根据二元对立在基本模式或整体理论，显示出故事中基本文化背景的模型。[3]Meletinskij教授一方面保存了Propp所认为的神奇故事是当社会结构在转变时从神话演化出来的这个历史解释；另一方面又包括了当代民俗学所构成的更复杂的口传故事的模型。我想同时应用Propp的理论与Lévi-Strauss的理论，来分析神话与民间故事特征、发展等问题是很必要的。笔者以为Patricia Carden女士已分析了Propp及Meletinskij二位研究法；陈炳良教授已译成了中文，读者可以自己参考。[4]

Meletinskij并不是惟一想把Propp学说与当代结构主义

并用的人，西方人也有同样的企图，如法国著名文化史家A.Ju.Greimas教授认为结构是非持续的，并断言历史的重要功能在于巩固体系，限制对偶然事件的玩弄，因而将结构主义分析应用于历史性范畴。Greimas教授也同意发扬V.Ja.Propp的研究法。美国A.Dundes教授强烈批评Lévi-Strauss以其理论研究北美印第安人民间故事，他特别利用阐扬V.Ja.Propp教授的民间故事形态学。他也查明印第安人故事比欧洲民族故事结构简单，如Propp教授在俄罗斯民间故事（其他先进民族民间故事亦同）中发现许多（31个）功能；Dundes教授在印第安故事只发现四个重要的功能（他不称functions，而称motifemes）：禁止、犯禁、后果与消失。[9]有些故事只包含缺乏（lack）或使人物消失。因为印第安人的故事比西欧故事原始、素朴得多，所以它们的结构也简单。台湾原住民神话故事情节大概比印第安人还素朴、简单，所以它们的结构大概也很简单，这个问题可再深入研究。可见各国学者在用Propp教授的理论研究各国的民间故事，笔者也企图利用一些Propp的观念与研究法来分析台湾原住民神话故事。

神话、传说及民间故事之区分

因台湾研究民间文学的人不多，搜集民间文学的人不一定是民间文学专家，所以引用的概念不大清楚，特别是对民间文学某一些基本的概念并未加以厘清，如常常把神话、传说及民间故事等同应用。早期日本民族学家也不分台湾原住民神话、传说、民间故事，一般都称“传说”，如佐山融吉与大西吉寿二位在1923年出的《生蕃传说集》，凡例中也只

用“说话”和“传说”两个词，并写到“分类没有一定的标准”；1935年台湾帝国大学出版的《原语による台湾高砂族传说集》中也把所有的text（文本）称为“传说”。台湾学者也常常用传说这个名词，如李亦园院士在他的文章叙述：“所谓传说，系指folk-tale或folk-narrative而言，可以包括神话学家所谓神话（myth）、传说（legend）和民间故事（folktales，fairy tales）三者。”[31]李亦园院士提的神话学家的看法与一般民间文学专家相同，所有的散文的“说话”（folk-narrative）可以分为神话、传说与民间故事。其他台湾学者也大多使用“传说”这个名词，许世珍先生研究人类起源神话，用“传说”这个名称[32]，陈国钧先生亦同[33]，金荣华搜集采录出版卑南族及鲁凯族神话、传说及故事之时，用最概括性的“口传文学”名称；但为了作民间文学研究，特别是比较民间文学研究，一定要把搜集的材料用科学的标准分类：

Ⅰ．神话：这个术语中国本来没有，从日本借用过来，大概最早在1903年《新民丛报．谈丛》（36号）发表的蒋观云（1866～1929）一篇题为〈神话历史养成之人物〉中出现。蒋观云1902年赴日本，所以用日本学者用的术语，日本把西方用的myth（英文、法文、德文、俄文等文同）译为“神话”；但是myth是古希腊词，希腊语把所有讲的故事称为myth，此词无神的意义，有的中国学者（如北大段宝林教授）解释神话为关于神的故事是不大正确的。

据民间文学理论家及笔者个人研究（利用全世界的材料），神话主要的特点是：

一、神话描写有着特定的时间范围，即是所谓开天辟地，史前的时代。有些民族很清楚划分神话时间与我们现在

的时间，例如较原始（archaic）的民间文学，澳大利亚原住民把神话时间特别叫做“梦幻时间”，总之，神话时间并非历史时间。有人认为孟姜女故事是神话，那完全是不对的。孟姜女故事情节与万里长城及秦始皇时代是分不开的，所以孟姜女当然也不是神话人物。

美国何廷瑞教授写的很正确，台湾原住民神话时代与历史及现代时间分得很清楚，在神话时代宇宙还没有形成现在的形式。人类的起源及形成，或是人类是从什么物质变（出）来的？神话时代的人生与历史时代不同，不工作、不生病、不死；那时也还没有立什么仪式，也没有什么技术；人们可以随意变形，变成动物、植物、石头等；人可与动物通婚；人们可以上天，下地府或水府，即到另一个世界。

二、神话描述人类的起源及我们习惯的制度、惯例、生活规矩、周围环境包括地形、河、海，是怎么形成的？怎么把浑沌（chaos）变成宇宙（cosmos）的？这些都是神话主题。

三、神话可以分为两类：（一）较原始的神话，其人物多半是动物，如北美印第安人及北亚民族神话中的乌鸦或祖先，如在澳洲原住民族神话中，或其他神话中神话人物常是文化英雄等。（二）较先进的古文明民族神话，如古希腊神话、古印度神话中，人物是各种神，神话描述他们的行为。神话发展史研究之学者以为大概最古老的是关于动物的神话，即解释各种动物的特征，最早的人是动物；或相反的，动物原来是人（如泰雅族说以前祖先时鸢鸟也是泰雅人），大概也是很原始的观念。半人半动物的祖先（像半人半蛇的伏羲、女娲）也是很原始的观念。人类的起源，太阳、月亮及星宿的起源，也是属于最古老的神话。但宇宙起源神话并

不是那么原始的。

四、神话与原始崇拜、原始祭典及仪式有一定的关系。当然，现在这些关系可能不大明显，但是在古代却是很重要的。原始神话随着时间、社会文化型态的改变，再加上宗教信仰的因素掺杂其中，会形成所谓民间神话；或宗教神话。譬如，最原始的社会并没有神的概念，直到后来神的概念形成之后，神话（myth）才变成关于神或半神的英雄故事。例如在古代印度、希腊及北欧，神话在某种祭典上被讲述（或颂唱）——也被当作在成年礼上，老人（年纪大的人）向受礼青年人教诲的内容

五、神话有神圣的、献给神的（sacred）特性。在没有形成神的社会，神话当然没有这个功能。神话不能随便讲的，这种习惯，大概与这种概念的原始仪式有关。

六、神话有推究原因的功能（etiology function）即解释各种东西、动物、人类、祭典、仪式来源或特点，是神话主要的功能及叙述的目的。

神话以描写上古神话人物（动物）行为的故事来解释现在的宇宙状态，如天很高——因为有一个妇人捣小米时，用杵撞打了天一下，天就变高了（布农及其他台湾原住民与云南佤族神话）。

一般神话用一些像前例的描述制定现在的规矩，如神话时代一粒米可以煮一锅饭，一家可以吃饱，有一次一个懒惰的姑娘想一下子煮很多米，抓一把米放到锅内，后来一粒米就不能煮一锅饭了（布农等原住民神话）。

七、神话有特殊的英雄角色，是动物或人。在发达社会中之神话往往含有神、半神、各种文化英雄、创世者及建立世界的规律之人物等等　相反地，原始社会的神话中，建立

世界规律的常常都不是人而是动物（如在亚洲北部许多民族神话中都提及的乌鸦）；或祖先、文化英雄而非神或半神。

八、神话的典型人物是所谓的文化英雄，即获得各种“财富”，如取火、食物等，或作发明，如伏羲发明鱼网，或教人类工艺、耕田等，如神农。

九、神话逻辑特点之一：用反面证据来解释情况，即从前在神话时代都是相反的，而后来因故变成我们习惯的“现在”的情况，例如那时女人有胡子，男人却没有，后来因婴儿吃奶不便，丈夫便与妻了交换了胡须（邹族神话）；或从前男人有月事，女人没有，后来因为狩猎的不便而交换了（布农神话）。

十、神话中英雄作的事一定为全人类（全部落）。如后羿射日，是因为人类受不了十个太阳之热；大禹治水并不是为自己，而是为全人类；伏羲造鱼网等东西也是为全人类。

十一、神话一定有情节、可叙述的内容，以故事的型态表现。

十二、神话也有特殊结构及特殊情节的展开，如①故事戏剧化。②加入母题，即相类似、同义性的母题，如造物描写再加上谋取此物之描述；或一个人物谋取许多东西，还是几个人物谋取一个东西。③象征性的倒置（如描写怎么从青蛙肚子取水之后，加上青蛙吸尽所有的水为开端的情节）。④反否定的平行描写（如一个人物作好事情，另一个人物模仿他，但结果却是相反的；美拉尼西亚神话中，有两个兄弟，一个造出美丽的女人；另一个——模仿他，但造出的女人都很丑）。⑤“梯子”即先描写人物怎么得到工具，然后描写他的重要功绩；如先描写人物怎么寻找宝剑，然后他用这把宝剑怎么杀一条恶龙。⑥换喻（metonymy）及隐喻之

转化，即神话母题谓词用在各种代码（据 Lévi-Strauss 的理论）：如先描写神话人物饥饿（食物代码），后描述他的性交淫欲（性代码）等。其中有的情节展开的方法在后期民间故事中有重要的作用。[34]理论家作这个结论是观察了各地区、各种民族的神话材料，是完全正确的。但在最古朴的台湾原住民神话中我们只能找到其中一些特点。

十三、因神话在原始社会有神秘功能，所以这些神话不可以随便讲，譬如不能讲给女人或小孩子听。神话是部落的"历史"，男孩子长大了，快要过成年礼时，才可以讲给他听。新几内亚中、山区的巴布亚人讲神话是在特定的小房子，其他地区的巴布亚人讲神话是在男子会所（女人决不能进去）。因原始人相信语言也有魔术之功能所以去狩猎时讲神话故事可以招来野兽，巴布亚人相信雨季初期在菜园讲神话有助于蔬菜的生长。[35]每次讲神话的人都是男人。由台湾原住民的神话可见这古老原始社会传统的痕迹。如笔者调查布农与泰雅族民间文学时，百分之九十五讲神话故事的人都是男性，每次问，神话故事是谁讲给您听的？回答的都是父亲或伯叔；只有一个人说是母亲讲给他，但他的母亲是巫婆，那是很特殊的情况。如问父亲什么时候讲给您听？回答是十岁、十一岁，从不对年纪小的孩子讲。赛德克族一个讲故事家说他十八岁时父亲才开始给他讲神话，正与文明的、发达的民族不同；一般文明社会都是母亲或奶奶（有时是祖父）对年纪小的孩子讲故事。原住民对年纪十多岁的男性讲神话故事，是原始社会要过成年礼入男圣会传统的痕迹。阿美族还保留古老的传统，宇宙起源神话只有祭司（sapalunau）或近代头目可以讲述，讲神话时，他要遵守各种禁忌。[36]据 80 年代的调查，雅美族讲神话的人也是男性，

但老人说如他们的父母不知神话，不会讲给他们，可问叔（伯）父，或远亲。现在是只要谁知道神话都可以讲给有兴趣的人听。[37]

1892 年圣彼得堡出版了世界第一本中国神话研究著作，作者 S.M. Georgievskij 教授把书名题为《中国神话与神话观》，把神话与神话观分开，笔者以为有道理。如天上有几个太阳，那是一个神话观，或月亮有白兔也是神话观而不是神话；神话是一个故事，如英雄怎么射日，洪水是怎么消退的等。古希腊 myth 就是用作讲的故事，笔者用神话观与神话两个术语，就是这个意义。书中也用“神话故事”，一般的意义是神话与民间故事，因在原始民间文学常不容易分开，所以笔者用这个“综合性”的术语。

中国有时也谈到神话的广义与狭义。邹族学者巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）博士 1996 年出版的《台湾原住民的口传文学》一书中写：神话原有广狭之义，前者包括所有具神仙鬼怪内容的传说，故事、笔记、野史、小说、杂录和地方风物志等；后者则是指原始社会流传、叙述超乎人类能力的言行故事，也就是“关于神们超凡行为的故事”。[38]浦忠成先生解释狭义的神话完全正确，但是他提到有人解释神话的广义不可以接受。民间文学研究是一门国际科学，与理学与社会科学相同。基本的概念、定义是国际性的，不可以在中国把电力或电脑自创一个定义，美国又有其他的定义，法国有第三个定义。文学、民间文学亦同，如散文（prose）全是同一的观念，充其量只能谈论每个国家其散文的特点。神话、传说、民间故事亦然，应有国际共用的定义，如神话（myth）是什么？在这个定义基础上可以（应该）说明各民族神话的特点。作定义要有根据，其他学科亦相同。如果我

们同意有的中国学者写神话是“关于神们超凡行为的故事”，那伏羲的故事应该就不是神话；因在古代中国伏羲不是“神”，而是典型的文化英雄　布农或邹族洪水故事也不是神话，因制止洪水的不是神而是螃蟹；美国印第安人及亚洲北部许多民族有乌鸦创造世界的故事也不是神话，因为不是“神们超凡行为的故事”　但是基督教的、佛教的、道教的、其他宗教的“神们都作超凡行为”，也有许多描述这些行为的故事，那怎么办？这也是神话，但称为“宗教的神话”与原始神话或古代神话不同

Ⅱ．传说（legend）：其形成约比神话晚一些。传说与神话及民间故事不同：

一、神话描写的是创世、史前时代；传说描写的是历史时代，人物常常也是历史人物。

二、神话解释一些最基本概念的来源，如宇宙起源、火的起源、人类起源、洪水等，而传说解释一些不那么重要的东西的来源，如鲁班怎么发明锯子；或一道名菜来源；或一组地名的来源等等。但传说中解释的功能一定是从神话流传下来的。

三、神话一般与信仰、仪式有关，传说的基础却是历史事件。古时人相信神话是真的，后期人们相信传说讲的也是真实的事；传说一般以一定的事迹作题材依据，所以有其真实性与可信性，传说往往以历史事件和人物为描写的对象（所以中国历史传说最多），因此传说也具有纪念性的功能。

四、神话讲全人类、全部落、全民族的事。传说讲的是一个人物的事，一个小地方；如一个村、一个镇发生的事，或一个民族的事。

五、传说有鲜明的地方性、描写的人与地方都含着浓厚

的地方性（特别是地名、名胜传说及特产传说等）。神话一般无那么浓厚的地方性。

六、因大部分传说有地方性，所以流传的一般不是全国，而是有限的地区（如一个城市：苏州传说、北京传说等）。

七、传说与民间故事不同，民间故事人物不是历史人物，描写的地点也不是固定的地方；传说虽然有些神奇的因素，但描写的事情发生在实有的地方，在历史时代里，人物经常也是真实的人物。

八、传说往往与各种行业有关系，差不多每个行业都有自己的传说，如木匠、皮匠、中医师及矿工等都有自己的传说。很多行业也有他们的祖师传说，如木匠有鲁班传说；豆腐师傅有乐毅传说等等。神话与民间故事则与行业没什么关系。

九、传说与宗教有关系，有专门一类称为宗教的传说，西方有时称 legend 就是宗教的传说。中国有佛教、道教的许多传说，如观音传说或各种仙人传说。

十、传说也经常借用一些民间故事的表现主题与方法，如一些民间故事情节单元（motif 母题）、民间故事结构模式，如三叠式、串连式。但是很多传说的结构与民间故事不同。

十一、宗教传说有一类是庙宇传说，中国古庙非常多，庙宇传说当然也就不少了。

Ⅲ. 民间故事与神话、传说也不同：

一、民间故事一般是口传的散文叙述，有的民族具有可吟唱的诗体故事；或散文中人物的对话是用诗体吟唱，但这样的例子不多。

二、一般学者认为民间故事与神话不同之处，是民间故事与仪式、宗教、祭典等各种信仰无直接的关系；而神话则

否。民间故事主要功能不是解释各种东西的来源，而是提供一些娱乐，有如消遣的读物一样

三、民间故事与神话不同。神话主要的目的是解释宇宙状态，宇宙各种变化及建立当时的规定。民间故事没有解释性。民间故事主要描写人物的状态及其变化，克服各种灾难；或描写家庭生活及家庭之内的冲突

四、民间故事的内容是各种不平常的事情（幻想的、奇异的或生活中的）。这个特点与早期的小说相同（如六朝小说，唐、宋、明传奇或宋、元、明话本小说），但是民间故事有特殊的结构及特殊的表达方法，也是口头的故事

五、民间故事描写的事情，虽然不是现在发生的，但也并不是像神话那样在史前太古时代、创世时期，只是“从前”而已。

六、民间故事与神话不同，叙述的不是全人类的事，而是个人的、一个家庭的事情　很多故事无论是中国的，还是俄国的、德国的，常常故事的第一句便是“从前有一户人家，一个老人，一个老太太……”这种描写的方式并不是偶然的。

七、神话在描写世界，或世界模型时，都是用象征的方法。但民间故事描写的对象，描写的方法，情节结构都与神话不同。可是由于民间故事产生在神话基础之上，所以民间故事有不少从神话借来的母题。我们已说过神话有推究原因之功能，有些民间故事虽也保存推究原因的结尾，但解释的都是一些小事情（如为什么兔尾很短之类），不是人类生活基本的事（像火的来源等等）

八、民间故事可分三类，动物故事（animal tales）、神奇（幻想）故事（fairy tales）及生活故事（novelle），每一

类都有特殊的结构，典型的情节及艺术表现方法。

九、从全世界民间故事来看，民间故事也可以分两大类：

①较原始的民间故事，有人叫作“神话故事”(mythological tales)。

②发达社会文明民族的民间故事，平常学者写神话有神圣的（神秘的）意义，而民间故事只有娱乐的意义。但是对于较原始的社会，较原始的民间文学这个区别不一定会那么清楚。

十、一般人大多不相信民间故事的内容是真实的，只认为神话与传说是可信的，但较原始的原住民则无此种情形。

中国从20世纪初把民间故事称为“童话”。“童话”一词是从日本借用来的。根据周作人所说，是从日本18世纪小说家山东京传开始。19世纪有名的小说家曲亭马琴第一次用童话这个词全确定了，[39]大约与德国格林兄弟编的闻名世界的德国故事集名称有关，这本书题为《Kinder und Haus Märchen》直译：《为了儿童与家里的民间故事》，德文Märchen，就是“民间故事”，书名无“童话”的意义。“童话”是作家为儿童改写的民间故事，如丹麦Andersen（安徒生）最有名的《讲给孩子们听的故事集》是最典型的例子，但这是文人创作。民间故事中也有一些以少年儿童为主要对象的故事，或小孩子自己讲的故事，但一般很难从民间故事中区分出来。赵景深早在1924年即将童话分为三类：民间童话、教育童话与文学的童话，[40]民间作品与文人作品不同，所以最好把口头的民间故事与文人写成的童话分两类。

这是民间故事的定义与特征。虽然全世界各民族差不多都有民间故事，但大约只有几个民族有专门的名称。如德文

把民间故事称 Märchen；英文也用从德文借的外来词称 folktale。Märchen 只指民间故事，但台湾编的英汉辞典，如最大的东华书局出版的《英汉大辞典》（1992 年版）中把 Märchen 译成："民间故事、神话、童话"，就把本来非常准确的名词译模糊了。中国还有人谈到广义的民间故事，说包括神话、传说、童话、寓言等富有想像性或幻想性的口头文学作品。而狭义的民间故事主要指现实性较强、幻想成分较少的"口头创作故事"，[40]那么世界最多最典型的神奇（幻想）故事是什么？最典型的不是民间故事吗？这样的解释歉难接受。

台湾原住民没有专门的名词称呼神话、传说及民间故事。布农人把所有用于讲的说话都叫作 halihabasan，意思是"古事"。泰雅族也无神话、传说、民间故事的概念，他们只说 ywaw raran，即"古事"（ywaw 是事，raran 意思是"古"）排湾族有一些不同，他们有 Mirimiringan (milimilingan)，意义也是"古事"，"古代故事"，"老人之话"（H.Egli 译为 die alte Geschichte，据他的解释 mirimiringan 是不可靠的，但还是有一些可信的故事）和 tia-u-tsikel（tjautsiker）"新的故事"，即可靠的故事，据 H.Egli 解释这类故事的内容尚需求证。[41]

可说排湾族把古老的不大可信的故事，与近代的可信的故事分为两类。台湾其他原住民民族一般没有这样的问题，他们好像相信讲的故事都是可信的，都描写从前有的事情。

其他民间文学观念的分界

除了上述的三类文体（即神话、传说、民间故事）之

外，还有一类是鬼故事，中国大陆有的学者称为“鬼话”。这些故事与民间故事不同，与神话也不同。Aarne-Thompson 编的《民间故事类型索引》只包括一些愚鬼的故事，所以有的学者专门编鬼故事类型索引，如芬兰 L.Simonsuuri 教授编的《芬兰鬼故事类型与母题索引》(1961 年德文版)，E.V.Pomerantseva 教授领导下她的徒弟编了俄罗斯鬼话类型索引（用俄文与德文）。[42甲]因鬼故事无专门术语，她把这些故事用德文称 Mythischen Sagen，可译为“神话故事”，但不大合适，因为没有表达它们的特点。德文现在用 Dämonologische Sagen 即“鬼故事”。鬼话与迷信的关系非常密切，是产生在原始信仰、迷信基础上。一般这类信仰（或迷信）没有了、消失了，故事也消失。此与民间故事不同。鬼故事的结构与民间故事也不同，鬼话的社会功能与民间故事更不一样，一般讲话者的目的是表达信鬼之意义，警告人们有危险。[43]

除了鬼的故事、鬼话之外，笔者还分析巨人的故事，巨人故事大概也很特殊，与神话也不同，虽然民间故事中也有关于巨人的故事，Aarne-Thompson 类型索引中有专门的“愚蠢巨人的故事”一类，但与原始的巨人故事迥异。原住民巨人故事与鬼故事有一些相似，但也不完全一样。关于它们的特征详看“巨人故事”一章。

散文之叙事作品中，还有民间笑话，Aarne-Thompson 类型索引有专门的类别；但笔者没有发现台湾原住民有什么笑话，问起布农人，他们回答说：“他们讲的故事都是非常严肃的，认真的，老人从来不给年轻人讲什么可笑的故事，我们从来没有听过。可能老人喝酒会讲一些好笑的故事，但是现在谁都没印象。”当然笔者调查布农族也发现有两三个

故事，从今人的眼光来看，有些可笑，譬如布农族的姑娘与蚯蚓性交的故事，但很可能在当时这是完全严肃的故事的变形。泰雅族一位作家说泰雅人有笑话，笔者请他举一个例子，他讲的是描写可笑情况，但没有什么情节，没有笑话的特殊结构。

台湾原住民之来源

台湾原住民的来源至今无准确的答案，考古学家发现台湾有旧石器时代的遗址与新石器时代的遗址；但太古时什么人居于台湾，很难回答。据原住民民间传说，台湾古老的居民是小黑人，赛夏族有祭矮灵。现在原住民祖先据说是从外地移来的，但他们从哪里来？有各种不同的看法。李亦园院士只用“土著民族”称呼，显然不同意他们是原住民。台湾官方用“原住民”这个名称，所以笔者亦用官方的名称“原住民”。

台湾原住民都是 austronesian 即南岛语系民族，居中太平洋及南太平洋诸岛，也是所谓的南岛语族。南岛语族遍布于太平洋和印度洋中的岛屿以及东南亚的两个半岛（中南半岛和马来半岛）；北起台湾，南至新西兰，东至南美洲以西的复活岛，西至近非洲东岸的马达加斯加岛，中间包括菲律宾、印尼、马来西亚、新几内亚等地，总人口约两亿。还要补上越南山地的几个南岛语族，如 Jaraj、Rhade、Cham（占）等族。

但这是现在的情况，古代并不完全如此。很可能五六千年前，在大陆江南及东海滨地区，如福建等地也住着南岛语族的人。那时南岛语遍布大陆南部与台湾、苏门答腊及美拉

尼西亚，很可能亚洲大陆及澳洲之间的岛屿上住的也都是南岛语族。语言学者以为古老的，最早从该语系分出来的语言现只有在新几内亚、美拉尼西亚及台湾。[64]有的学者以为泰（壮、侗）语族即现在的大陆少数民族如壮、布依、傣、仡佬、黎等，及越南的泰族、侬族等祖先与南岛语族都有亲属关系。

除了南岛语族之外，亚洲大陆还有 austroasiatic，即南亚语族。有学者如夏威夷大学 R.Blust 教授以为南亚与南岛语系在太古时是一个语系，发祥地是云南南部、缅甸北部，后来从那里迁移往东至台湾等地，往西到印度东部。[65]如果这个假设是对的，我们研究台湾原住民神话故事也应与这些南岛语、南亚语族及泰（壮、侗）语族神话故事作比较；也要注意印度东部、东北部的神话故事。有学者如美国 P.K.Benedict 教授以为苗瑶语也属于南亚语系，所以也应注意这些民族的民间文学。

至今中国大陆的云南仍有南亚语族，如佤族、布朗族及德昂族；笔者努力搜集、利用这些民族的民间文学材料，可惜越南南岛语系民族的材料笔者找到的极少。有学者以为古代中国东南部的百越是南岛语系的，但是是否如此，待考。无论如何仍有学者以为古代江苏、浙江、福建文化与台湾原住民有相似之处，所以作神话研究，这个地方的材料也要注意。

根据台湾民族学家许木柱教授最新的研究，台湾原住民大概也有几个来源，一是亚洲大陆；另一是菲律宾；第三个是南洋群岛。据许木柱教授的看法，阿美、Pazeh（巴则海）族（平埔族之一）与卑南族形成一群，与菲律宾 Manoboro 族有关系。排湾与鲁凯族有相似之因素，但这两族与菲律宾

Tagmanua 与 Budkinon 族有较密切的关系，邹族与布农族比上面所提的民族成分更复杂，他们与菲律宾 Subanun 族有关系，但 Subanun 族本身与菲律宾 Badjaos、马来西亚及 Trobriand 岛上的 Jakun 族有密切的关系。泰雅、邹族与赛夏族完全是不同的社会文化，大概是另一个来源。[9]这个结论与语言学的看法不太一样，但是值得重视。

台湾民族学家黄应贵教授在 1984 年发表了一篇很重要的文章，题为《台湾土著的两种社会类型及其意义》。他把台湾原住民九族的社会组织、首领与财产继承及宗教作比较，结论是台湾原住民有两种类型的社会。一是较复杂的制度，如排湾、鲁凯（二者有贵族）、邹族、阿美族、卑南族；另一类较简单，如布农、泰雅、雅美族。第一类阶级性的体系，也充分反映在其宗教信仰中；第二种社会中，政治权力及生产工具均不像前者为某一群所垄断，亲属制度的非单系倾向更使财产控制权不易持续而稳定地为某群体所持有。而精灵信仰，支配整个社会生活。[10]

黄应贵教授没有提出社会发展的问题，只写第一类型可称前资本主义阶级社会（pre-capitalist class society）；第二类型——非阶级社会（non-class society）。笔者不是社会学专家，但认为这两种不同类的社会，反映了早期封建之前的社会组织。如从黄应贵教授的论点出发又往前走一步，可说是布农、泰雅与雅美族（即黄应贵教授的 B 型社会）比 A 型——排湾、鲁凯、邹、阿美、卑南族的社会原始，也保留较多原始社会的特征。A 型社会民族比 B 型发达，研究台湾原住民的神话故事也可见这两个不同制度的社会神话故事之区别。当然神话故事情节与人物形象有时保留很古老、很原始的面貌，有时较简单的 B 型社会，如雅美族，却有较复

杂而与排湾族类似的宇宙观（也可能是因雅美族与台湾原住民其他族不同，与菲律宾 Ivatan 族接近），所以依从关系不是那么直接，但还是有，这些社会的种类及区别一定要注意。

台湾原住民民族才刚形成？有的民族，如雅美族有明显的自我意识，大概因为雅美族安居在一个小岛，岛上无其他族，卑南族大约 19 世纪已形成，因 1875 年调查台湾的俄国海员 P. Ibis 提到大部落——卑南，北至与汉人之交界，东至太平洋，其他他提到的部落是较小的，没有组成后来的民族，但日本人类学者 20 世纪初调查台湾原住民已提到各民族。

台湾、日本及西方学者研究台湾原住民九族的社会与文化，都以台湾原住民中一个民族为主。中国大陆把台湾原住民称为高山族，说是一个民族，那完全是误会。大概因 1945 年之后，台湾人把日文的高砂族改成高山族，中国大陆至今也用这个名称。但日本人早已用布农族、排湾族等族之名称，同时把台湾原住民称为高砂族（takasago）。据日本《广辞苑》（东京，岩波书店，1982，页 1356），高砂族是台湾原住民别称，琉球语把台湾称为 Takasangu，所以日本人从前也称台湾原住民为 takasago。而 Takasangu 是否是琉球语也是个问题，日本人把台湾也称小琉球，所以也可能原来是台湾（原住民）之词，笔者写信请日本大塚秀高教授指教，他查了许多词典，问了几个日本专家，解释如下：takasago 可能一面与高山 takasa 有关，另一面与中文打鼓山—打狗—高雄（日语 takao）或与日语鸡头笼（日语 tasakakado）—鸡笼—基隆有关，可能早期日本人来台湾北部把台湾称为 tasago（鸡笼），来到台湾南部的称为 tokasago（打狗，打鼓山）后来称为（takasago）高砂（原意词典上查

不到)。据台湾陈奇禄与吴家君先生之说，1923年时，日本裕仁亲王（即日后之昭和天皇）访台湾，改“生蕃”为“高砂族”。[甲]不知1923年前日本人用否“高砂族”这个名称，待考。

除了原住民九个民族之外台湾还有已汉化的平埔族（从前大约有十族左右）。每个民族有自己的语言，有不同的神话、信仰、风俗，且民族的来源不同，这都足以证明这并不是同一个民族。中国大陆研究台湾原住民神话故事的学者，欠缺此一观念，他们把台湾原住民看成一个民族，他们所陈述的神话，常也就无法哪正确地归属于原住民的某一族，有关台湾原住民神话资料大部分也未注明材料来源，不知从哪里采录，所以笔者不敢用。

台湾原住民民间文学的田野调查成果

台湾原住民的民间文学搜集工作已有一百年的历史，1885～1887年台湾鹅銮鼻灯塔守望人英国George Taylor发表了几篇有关台湾原住民的文章，介绍他们的风俗、信仰与神话故事。1887年他在伦敦出刊的《Folk-lore Journal》杂志，发表他在南部采录的台湾土著（aboriginal）的一些故事及描写土著族讲故事的情况。[乙]据他观察，原住民去狩猎，获得猎物之后在山林间草地吃饭休息，这时讲故事的人会开始讲他的故事。特别是在雨季，有时连续讲好几天，在情节最紧张的地方停止，明天继续。听众一天比一天多，直到出现另一个也会讲故事的人——他的竞争者。这些描述很有趣，因为其他采录者都没有描写讲故事的情况，特别是在早期。只是有一问题：如我们所知道的，原住民所有的故事都

较短，不像中国汉族的说书，他们的故事怎能连续讲几天，像说书的在最紧张的地方停止？是不是讲许多短的故事？或是从前原住民讲的长故事都失传了？

从世界民间文学的比较研究来看，一般较原始的民族讲的故事都比较短（如澳洲原住民、北亚各民族等等）。日本学者在19世纪末年、20世纪上半叶搜集的台湾原住民神话故事也很短。

G.Taylor未注明他采录的是哪一个民族或哪一部落的故事，但是他自己与阿美及排湾人保持联络，并学会排湾话，所以大概是搜集他们的神话故事，更正确地说应该是排湾族的故事。

排湾人是台湾原住民中文化最发达的民族，也是有贵族的民族，他们的故事情节也比其他原住民复杂。根据G.Taylor所说，排湾故事家特别喜欢讲一个从天上降下人来的冒险故事，他也描述一个故事说：天界（G.Taylor写的 beyond the sky，即在天之上面）的一个年轻人抛球（排湾人有“特地准备许多由树皮剥成条状再缠成球形的刺球；年轻人争相将球抛向空中，再利用青竹竿在空中刺球的仪式”[49]的故事，年轻人抛球应与这个习俗有关），忽然球落到裂缝中，年轻人拿矛要取球，但用了太多力量，刺穿了天，球落到地上，他自己也落到地上。正好有两个姑娘在太阳下撒小米，要晒小米，听到掉下来的声音，以为是下雨，一看掉下来的是一个人。他来到她们面前，问他的球落到哪里？姑娘叫他去问盖房子的石匠们；石匠们叫他去问折萝藤的人；折萝藤的人叫他去问赌徒；赌徒叫他去问渔夫；渔夫告诉他，他应该去问球落地处附近的人，不要问离掉下来的地方太远的人。他又回到那两个姑娘那里，她们笑了笑，说如

果他帮助她们挑水、捣米、捡柴，便可以告诉他球在什么地方。年轻人同意（姑娘们有些奇怪，为什么他一定要那个球）。找到球之后年轻人就在那里抛球，因为他抛球的技术非常好，大家都来看。他连续抛了五天的球。后来姑娘们派他清除树木，以便耕田种大麦。其他的人都在砍树，年轻人却只用绳子捆住树枝、树梢，人家都发怒，以为他是懒惰的人，姑娘们也骂他一顿。但他说请等一等，他会比其他人迅速把耕地整理好。第二天早晨，他走到耕地，把一条绳子拴在一棵树上，把其他与它捆在一起的树一下子都拔出来了，然后他呼来一阵风，把地扫干净了；又叫一百个锄头来耕地种葫芦。葫芦熟了之后，自动滚到仓库，大家往里面一看，满仓库都是大麦。这些葫芦还有个特点：只有主人才可以拿它们，旁人不行。他去狩猎时，虽站在不好的地点，但每次都猎到好多的猎物，满房子都是鹿角。他还可以把水变成酒，他毫不吝啬地给人家喝，还供给好菜；但人家都找藉口要杀他。社里只有一个老人对他很好，年轻人想同天上，但不愿意违反姑娘之约。有一次他准备筵席，请社人，吃完之后，他铺了五百张鹿皮，请人家比赛在鹿皮上跑而不会滑倒，几个人试了试，都失败了；只有他能跑而不会滑倒，大家都很生气，要杀他。年轻人拿鹿角造梯子，要爬上天，大家看到他要跑掉，拿斧头要砍梯子，但是斧头滑下来，反而打到他们自己。年轻人回到天里，天里的人不认识他，以为他是闯入者，也要杀他，好不容易才死里逃生。G. Taylor 没有写完故事后部分的情节，只说这个故事与西方中世纪的小说（romances）相同，有幸福的结尾。[3]

1935 年台湾大学出版的《原语による台湾高砂族传说集》收录的排湾族故事中，有这个故事的异文（variant），

有排湾语拼音及日语翻译，是日本人采录的。[31]如果我们把两个记录对照一下，可以发现：20～30年代，记录的故事情节没有那么复杂，有趣的是故事中一个老女人取代了两个姑娘（虽然两个姑娘的角色也是较静态的，故事中没有发生什么爱情，如天上的人与姑娘的爱情关系是许多故事的情节），天上降下来的年轻人（在日本人采录的故事中他名字叫 Sapu Lungan）也没有表现他的魔术（如把水变酒），只是返回天上（因为社里的人不喜欢他，要杀他）。他竖起携带的小砥石，砥石就变长了，一直到天上，代替他用鹿角造的梯子。日本人采录的故事也无发达的民间故事常有的情节：一个人找什么东西，有人叫他到木匠那里，木匠推给铁匠等等。日本人记录的异文也无此情节，许多其他细节也缺乏。一、很可能问题在于 G.Taylor 并不是一字一句记录，可能是几个人讲的复述，而日本人要记排湾原文，特别是在那时还无录音机。日本人也没有注明他们用什么方法记录，只知采录的人是语言学家，他们主要的目的是发表原语的 text（本文），对故事内容没什么大的兴趣。二、因为距 G.Taylor 听故事之时已过了三十多年，可能故事情节已有些变形。

Taylor 也写到讲故事的人据自己的想像力润饰故事情节使人物经过很多种复杂的状态[32]，很可能这个故事的情节变化较大。Taylor 听的也许是较好的说故事者；日本人听的是较差的说故事者。1989 年瑞士神父 H.Egli 出版他采录的排湾故事中，也有较长的作品，如 "Varhulialiau（落到地府）"。[33]H.Egli 提到过排湾族在白天不讲故事，在夜里全家围在一起听故事。[34]所以很可能较长的、较复杂的故事在排湾族还是较流行的。G.Tavlor 还介绍了一些动物故事，如

一个动物故事“兔子与穿山甲”，后来日本人也采录了，也是排湾族的故事。[3]

当然，Taylor介绍的故事中，也有后人没有采录的，如猿与螃蟹的故事（猿与螃蟹喜欢一个姑娘的故事）、或两个漂亮姑娘的故事：她们受不了父母骂她们把太多时间花在装饰上不做家事，她们就跑到树林里；有两个青年人去找她们，看到姑娘们在海滨，就叫：“找到你们了”，姑娘们以为青年人有坏意就投海淹死了；两个青年人因后悔而用刀互相刺杀。或说两个青年人同时爱上了一个姑娘，决定以决斗来解决这个难题；后来一个胆怯跑走了，第二个扔了石头，把他打死了。很像渐渐变成传说的生活故事。或另一个两个姑娘的故事，她们以为年轻人都不够好，自己盖房子住在村外，不想嫁人。后来两个都生了孩子，孩子的父亲原来是一个住在村外的老人等等。虽然G.Taylor只叙述故事大概的内容，但他的资料，非常宝贵，因为保存很多早期的情节。

日本学者从19世纪90年代开始调查台湾原住民。调查各民族习俗，同时采录各种神话、传说及民间故事，主要是用日文在《东京人类学会杂志》发表；也编各种选集，如佐山融吉与大西吉寿合编的《生蕃传说集》（台北，杉田重藏书店，1923，728页），是材料很丰富的一本书。大部分是佐山融吉教授采录的，也刊载有名的民族学家伊能嘉矩氏采录的平埔族的故事，附南洋及印度支那一些类似的故事。只有一个问题，就是早期日本人发表的资料，包括那本很重要的书，都无原文。这是很遗憾的，因为常常很难明白原文有什么概念，是原文这么说的？还是译者这样写的？只有1935年台北大学语言学教室小川尚义及浅井惠伦二位教授编辑的《原语による台湾高砂族传说集》附有原文。该书包

括所有的原住民神话、传说、民间故事材料，每个故事都有拼音字原文，附日文译文。当然有的民族材料较多，如排湾族73个、布农族63个、泰雅族38个故事；有的较少，如邹族只有7个、卑南族8个、雅美族只有3个故事。最重要的是日本学者注明每个故事是在什么地方，哪一个部落采录的，一个故事采录几个不同的异文（variants）。到目前为止，此书还是台湾原住民神话最著名、最可靠的、最丰富的资料集。

日本学者搜集了很多台湾原住民民间文学材料，主要用以从事语言学和民族学的研究，但较少发表原住民民间文学的相关研究。不过也要注意，日本神话学家如大林太良、伊藤清司等都利用台湾原住民神话故事为比较研究资料。最近日本大学经济学部清水纯教授研究平埔族之一——噶玛兰族的社会，也特别注意到他们的神话故事，分析介绍由日本人搜集，但至今尚未整理发表的材料[59]，也正在编噶玛兰族神话故事集。噶玛兰族原住在兰阳平原，现在差不多已完全汉化了，所以许多年前采录的材料非常宝贵。日本人搜集的材料非常有用，而且他们的调查已是60年前的事，正可用为比较资料，看看当代的民间文学作品与20世纪前半叶采录的相不相同？有无什么变化？哪些神话故事还保留下来？哪些已失传了？

20年代末至30年代初，也有一些西方学者在搜集台湾原住民语言的同时，采录一些原住民神话故事，如1927年俄国东方学家N.A.Nevskij从日本到台湾阿里山特富野村调查邹族语言，他采录13个邹族神话与故事（如瓦子梅射月、尼福内的故事、穿山甲和野猫、狐狸采蜜等等），每个故事有原文拼音字及俄语翻译，附研究性的注解。1935年

Nevskij 还把他搜集的材料在 Leningrad 发表[27]，与台大语言学家出版的《原语による台湾高砂族传说》同时问世。两相比较，可以发现日本学者只有 7 个北邹族的故事，其中在特富野采录的只有 4 个，所以 Nevskij 搜集的材料一定很宝贵。1993 年台北台原出版社出了这本书的中文版，题为《台湾邹族语典》（笔者与浦忠成、白嗣宏合译）。

1930 年住在菲律宾马尼拉城的菲律宾大学名誉教授 Otto Scheerer（德国人）到台湾来，得到台大台湾原住民语言专家小川尚义教授之助，上角板山到泰雅人住的 Payasan 村。帮助他的是北泰雅族头目的儿子 Maraho Watan。O. Scheerer 还访问 Musha 等村，采录了泰雅族神话（如人类起源、洪水、射日、祖先生活、乌占等）。当年他发表了拼音原文及德文翻译[28]，这大概是第一次用泰雅话发表的泰雅神话。此外 70 年前采录的材料也很重要，可以与最近采录的比较一下，看原住民生活的变化对传统的民间文学有无什么影响。O. Scheerer 采录的泰雅族神话中有个大概来自圣经的死人灵魂上天堂的故事。一般来说台湾原住民来自圣经的故事大约最近 40 年才有，因为第二次世界大战之后大部分原住民才开始信基督教。O. Scheerer 采录的故事证明这类故事早在原住民间流传。

从 50 年代起，不少西方来的神父搜集台湾原住民民间文学，特别是神话、传说、民间故事。如法国神父 G. Boyer 50 年代在花莲县开始采录阿美族传说，现在法国神父 A. Bareigts 在花莲县丰滨乡继续他的事业。1976～1994 年出了六本阿美族神话传说[29]（阿美语拼音附法文翻译），其中大部分是有关部落历史及祖先的传说。德国著名学者与神父 D. Schröder 以多年调查青海土族的经验（1959 及 1970 年出

版了两本土族民间文学材料），1964～1966 年到台湾采录卑南族神话、传说及民间故事。他去世之后德国 Anton Quack 1981 年在德国出了一本他搜集的神话。[59]1987～1988 年台湾文化大学金荣华教授采录卑南族神话及民间故事，又把 D. Schröder 60 年代录音的神话与故事整理出来，编了一本较具代表性的卑南族神话传说民间故事集，附情节单元索引及故事类型索引。[60]

许多年在日本工作的德国 Kaneko（金子）Erika 博士向西方学者介绍台湾原住民神话。又根据日本人搜集的资料，给德国出的多卷本的《神话辞典》写了很详细的长文及发表了一些其他文章。[61]

上面提及的瑞士神父 H. Egli 许多年住在台湾，从 70 年代发表研究原住民文化资料，如 1979 年在台东出了他著的《兰屿岛雅美族》一书；1982 年在瑞士 Olten 出了他写的《蛇象征》一书；1989 年在瑞士出版了他采录的排湾族神话故事集。[62]Egli 一共用德文发表了一百个故事，他采录了 27 个人讲的故事。编者把所有的故事分为两类：描写史前时代（即神话）及描写现代（Die Jetztzeit），实际上可以称历史时代的作品，其中也有民间故事，也有传说。每个故事附比较研究，引用一些异文（variants）及许多比较材料（即类似情节与母题），如台湾其他原住民、菲律宾、东南亚、南洋诸岛、澳洲及美洲等地的资料。H. Egli 查出不少各民族的资料，但如 Kaneko Erika 博士的书评指出的：他主要的缺点是他没有用中文及日文的材料。Egli 只用西文（英及德文的书），可惜也没有注意上面提的 G. Taylor 的文章，他只引用何廷瑞译成英文的台湾原住民的神话故事。除了这个之外，Kaneko Erika 还指出 H. Egli 译的一些神名有问题。[63]但

无论如何，H.Egli 采录的排湾神话、传说与民间故事有较大的价值，是目前排湾民间文学最丰富的汇编，可以用为神话故事研究。至于 Egli 神父没有注意日多日本学者及台湾学者发表的材料，那可说是大部分外国神父的缺点。他们有许多年住在缅甸，学缅甸语，后来到台湾，学原住民语言，但是中文不大容易学。

台湾学者从 50 年代起，也开始采录研究土著族民间文学。不少学者专门研究原住民人类起源神话，如陈国钧、许世珍及郑恒雄等等。其他研究民族学的台湾学者也采录和研究原住民神话，如李亦园、刘斌雄、胡台丽、任先民、许功明、许美智、许木柱、简美玲等等。台湾学者自己作田野调查，他们发表的材料非常宝贵。最后几年台湾也培养了几位原住民学者，如专门研究邻族民间文学的浦忠成，1994 年得到博士学位，论文题目是《台湾邻族神话研究》，1993 年他出版了邻族神话传说集，[5]他的弟弟浦忠勇也出版了他搜集的邹族民歌。[6]当然本民族的人比外来的学者可以采录更多民间文学材料，做更好的整理、翻译出版与研究。

1996 年浦忠成（巴苏亚·博伊哲努）出版了一本《台湾原住民的口传文学》，[7]该书的前一辑包括他写的三篇关于原住民民间文学的文章，如较丰富的洪水神话研究（其中浦先生也收录了笔者在国科会的研究报告“布农族洪水神话分析”一节）、浦忠成也第一次谈到西方文化对原住民民间文学的影响。

最近几年，台湾各单位也编出原住民神话故事，如 1991 年泰雅尔中会母语推行委员会出版的《泰雅尔族传说故事精选篇》（33 个故事）；及 1993 年“交通部”观光局出的《东部海岸风景特定区阿美族民俗风情》一书，内也收录

了阿美族神话与民间故事。

1994年“内政部”出版了非常重要的台湾大学人类学系尹建中教授编的台湾原住民神话传说资料集。[68]尹建中教授用中文发表了日本人在早期记录的许多神话；也搜集了不少刊载散在各种台湾刊物的材料；也采用了德国H.Quak记录的一些卑南族的故事。

我的这本书于1998年1月在台湾出版，已过了两年，尽管时间不长，但这两年已出版了几本有价值的书。台北顺益台湾原住民博物馆与日本顺益台湾原住民研究会开始出版《台湾原住民研究资料丛书》（由台北南天书局出版）。1998年3月出版了日本东京清水纯教授编的《噶玛兰族神话传说集》，以原语记录的田野资料。噶玛兰族是平埔族之一，差不多完全汉化了，清水纯编此书时还有些人会说本族语言。清水纯教授1984～1986年去台湾花莲县以原语录音采集了不少噶玛兰族神话故事，现在用拼音（拉丁字）发表，附日、英、中三种语言的翻译，可说这是最具学术性的版本，第一次这样做。英文翻译者是金子Erika教授，中文翻译者是在日本教中文的王顺隆先生。有三种语言的版本使许多国家学者可以利用。本书发表了14个故事，主要的是人类起源与祖先的传说，解说中也谈到噶玛兰族神话的一些特征。

1998年3月台北南天出版社还出版了日本小林保祥先生的遗稿《排湾传说集》。小林保祥先生从1913年到1938年调查排湾各村，也调查习俗，也采录他们的故事。每个故事下小林氏写的脚注都很有价值，很宝贵，因为他专门记录了谁及什么时讲故事，什么人听，笔者利用这个材料，可以补以前写的研究之不足。

同年（1998年）台中晨星出版社出版了两个布农人

（林太与林圣贤）与李文甦（北京中央民族大学教师，汉族，女）合著的题为《走过时空的月亮》的布农神话故事集，虽然这本书是“著”的，不像田野调查，忠实采录的民间文学材料，也未注明每个故事在什么地方采录的，谁讲的，好像是编者自己转述神话故事，但是有一些民俗学材料的价值，如附录“布农族人对动物、飞禽的禁忌”，可以参考，特别是林圣贤先生对布农族习俗、神话观很了解。

拙著问世之后笔者也认识了日本年轻学者山田仁史先生，他刚在东京大学写了修士（相当硕士）论文，题为《太阳四射——日本·台湾与周围诸民族射日神话比较研究》。山田仁史先生搜集了世界各国（日本、中国、德国、英国、美国、俄国等等）学者采录的材料，写了优秀的、非常仔细的研究，也论及与太阳有关系的其他神话母题，如天地分离、日月的斗争、太阳的救出等等，可以补充拙著。

开始研究台湾原住民民间文学之时，我从一篇美国发表的文章注释知道了G.Taylor 1887年发表了第一篇有关台湾原住民民间文学的文章，乘机给英国牛津大学G.Dudbidge（杜德桥）教授写信问G.Taylor是什么人，有没有其他有关台湾原住民的著作，收到我的信之后Dudbidge教授开始搜集材料，采编了G.Taylor的论文集，题为《Aborigines of South Taiwan in the 1880s》（19世纪80年代台湾南部原住民），1999年由台北南天书局出版，也可参考补充拙著。

结　　语

虽然台湾原住民民间文学材料已搜集不少，但从民间文学角度研究者并不多，用民间文学比较研究法者更少。笔者

以为从事台湾原住民民间文学的研究，以民间文学比较研究，及民间文学理论研究最为重要，因为其中保存许多很原始的特征，也有不少与中国大陆（中国南部、缅甸、越南）一些民间文学作品有共同的情节及母题，也有不少与菲律宾及其他南洋岛类似的情节等等。

笔者主要的研究，即是做台湾原住民神话及民间故事比较研究。40 年代末美国 E.Norbeck 写了泰雅族与吕宋岛山地民族一些神话比较研究。[69] 1955 年美国李卉教授发表了《台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说》的长文，[70] 作了非常仔细的比较研究，使用当时非常详尽的多民族材料。60 年代美国 Florida 大学何廷瑞教授做台湾原住民神话比较研究。[71] 利用当时发表的各民族材料，何廷瑞教授写了一本有系统的比较研究，分析了创世神话、人类起源、动物起源，文化起源的神话及一些传说（他把传说分为四类：原因论（etiological）、历史传说、神话传说、宗教传说）；何廷瑞教授也用母题研究法，据 Thompson 母题索引编了台湾原住民神话传说母题索引及题目索引，他把许多神话从日文、中文译成英文，作资料附录。何廷瑞教授的著作很有价值，可惜书出版之后他没有继续这方面的研究。何廷瑞教授也主张原始民族（他称之无文字的民族，nonliterate peoples）神话传说与文明民族不同（p.27），可惜他没作过历史类型研究。何廷瑞教授的研究是 1967 年在 Indiana 大学结束的。

1991 年台北南天出版社出版了一本住在美国的匈牙利学者 Benedek Dezsö 写的书，题为《The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore》（祖先之歌，巴士海峡民间文学比较研究）。作者在 80 年代调查兰屿岛的雅美族民间文学（书中发表他的记录，雅美语原文及英

文翻译，附五线谱），后来也分析雅美故事，把雅美人的故事情节与菲律宾 Batanes 群岛（特别是 Ivatan 人）信仰（魔术）、禁忌、神话作比较，得结结论：Batanes 群岛人与雅美人有共同的来源。[19] Benedek Dezsö 特别注意雅美人神话故事的情况及讲故事者对自己讲的故事的解释。这是采录台湾原住民民间文学的人，如前期的日本人很少注意的事。作者也谈到许多民间文学研究很重要的问题，如一个故事（神话）异文（variants）的区别等等，可说 Benedek Dezsö 博士继续 E. Norbeck 在 50 年代开始进行的非常重要的研究方向，把台湾原住民民间文学与菲律宾诸族民间文学作比较研究。

笔者的研究方向一样，可说继续何廷瑞教授的比较研究。因为在最近 30 年来，台湾、大陆等地区出了很多新搜集的民间文学材料，我们应该利用新发现的材料，特别是 80 年代中国搜集的许多大陆少数民族（如佤族、纳西族、傣族、彝族等等）的材料，与台湾原住民的资料做新的比较研究，可以较系统地把台湾土著族与中国大陆各民族人类起源等神话做比较。笔者以为这样的研究可帮助了解每个民族民间文学的特点与其民族性，也可帮助民族学家研究台湾原住民起源等非常复杂的问题。

本书是台湾原住民神话、民间故事研究集，笔者并无法全面性的介绍及比较研究所有原住民的神话及传说、民间故事。书中不谈及台湾原住民传说，如各民族及部落历史传说、地名传说和解释习俗、信仰与禁忌的传说，以及较特殊的描写不幸的人（娶女不成的自杀者、嫁不出去者）的悲哀传说。笔者选了几个最具代表性的原住民神话，如人类起源、射太阳、失掉文字、女人部落的神话，加以解说分析。但不能顾及很重要的描写制定生活规矩的（即描述神话时代

末期的）神话或谷类起源、祭典起源神话。笔者专门研究前人较不注意的巨人故事、鬼话及原始的民间故事，但只限于几个例子。笔者研究台湾原住民民间文学才八年，这当然是不够的；但大胆地出版一本论集，希望台湾学者及读者多指教、补充、改正，并提供更多新的材料与意见。

【注　释】

① *Mify narodov mira*（世界各族神话），t. 1 ~ 2，Moscow，1980，1981。中国人把各民族神话总述 80 余篇译成中文，编一大本书，题为《世界各族神话大观》（魏庆征译）1993 年由北京国际文化出版公司出版。现在北大俄语系人员正在翻译全本，要由商务印书馆出版。

② *Mythologies*. Comp. by Yves Bonnefoy, trans. Gerald Honigsblum…, The University of Chicago Press, 1991, v.1 ~ 2.

③ *Enzyklpoidie des Märchens*, Bd. 1 ~ 7, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977 ~ 1995.

④Dundes A. *The Study of Folklore*, New York, Prentice Hall, 1965, Preface, p.1.

④甲．陈奇禄，《文化与生活》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1994，页 94。

⑤ Jakhontov S. E. Jazyki Vostochnoj i Jugovostochnoj Azii v 4 ~ 1 tysjacheletijakh do n.e.（公元前 4 ~ 1 千年前东亚及东南亚语言研究），*Rannjaja etnicheskaja istorija narodov Vostochnoj Azii*, Moscow, 1977, s.103。

⑥李福清，《印度故事在中国及其他国文学中的作用》（上，下），《中国文化月报》，台中，1995，188、189 号。又收《李福清论中国古典小说》，台北，洪叶出版社，1997，页 233 ~ 279。

⑦ V.Propp（普罗普），《神仙故事里的转化》，《神话即文学》，台北，东大图书公司，1990，页 15 ~ 25。李小良先生把 fairy-tales（神奇故事）译成神仙故事，应是误会，因中国神仙故事是深受道教思

想影响的关于神仙的故事；世界神奇故事与“神仙”无关，译成神奇或幻想故事最合适

⑧ Thompson St. *Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington-London, Indiana University Press, 1955, v. 1－6.

⑨ 金荣华，《六朝志怪小说情节单元索引（甲编）》，台北，中国文化大学，1984。

⑩ 金荣华，《台东卑南族口传文学选》，台北，中国文化大学，1989
金荣华，《台东大南村鲁凯族口传文学》，台北，中国文化大学，1995

⑪ Propp V. Ja. *Morfologija skazki*（民间故事形态学），Moscow, 1969（第二版）英译本：Propp V. *Morphology of the Folktale*. Bloomington, 1958

⑫ Propp V. Ja *Theory and History of Folklore*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

⑬ Meletinskij E. M. Nekludov S. Ju., Novik E. S., Segal D. M. Problemy strukturnogo opisanija volshebnoj skazki（神奇故事结构之问题），*Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 1969, v. 4, s.86－135. 英文翻译：Problems of the Structural Analysis of Fairytales-*Soviet Structural Folkloristics*, The Hague, Paris, Mouton, 1974, p.71－139.

⑭ Meletinskij E. M. O *literaturnykh arkhitipakh*（文学原型论），Moscow, 1994.

⑮ Armstrong A. *The Folklore of Birds*, New York, Aover 1970, p.91.

⑯ Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*（神奇故事历史根源），Leningrad, 1946, s. 236

⑰《蕃族调查报告书》，大么族卷

⑱ 佐山融吉，大西吉寿编《生蕃传说集》，台北，杉田重藏书店，1923，页 327

⑲ Ferrell R. *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*, Taipei, Nankang, Academia Sinica, 1969, p.31.

⑳ 甲．思奇，《试论高山族洪水神话的几种型式》，《民间文学论坛》，

1986，2 期，页 52。

⑳ 小川尚义、浅井惠伦编《原语による台湾高砂族传说集》，台北帝国大学，1935，页 44。

㉑ 同上，页 565。

㉒ 同注⑱，页 178。

㉓ 同注⑯，s.174。

㉔ Toporov V.N.Potop（洪水），同注①，t.2，s.325。

㉕ 女娲补天，《石冈乡闽南语故事集》，台中县立文化中心，1993，页 33。

㉖ 李福清，《中国神话故事论集》，北京，中国民间文艺出版社，1988，页 172～177。

㉗ Cl.Lévi-Strauss，《神话的结构研究》（陈炳良译），《神话即文学》，台北，东大图书公司，1990，页 47；梅列金斯基（Meletinskij E.M.），《神话的诗学》，北京，商务印书馆，1990，页 85。

㉘ Meletinskij E. M. Strukturno-tipologicheskoe izuchenie skazki（民间故事结构类型研究）附在 V. Ja. Propp, *Morfologija skazki*, Moscow, 1969, s.143。英文译文：Structural-typological Study of Folktales, *Soviet Structural Folklorics*, The Hague, Paris, Mouton, 1974, pp.29～30。

㉙ Carden P.（卡登），《神仙故事、神话与文学——俄国结构主义的方法》，《神话即文学》，陈炳良等合译，台北，东大图书公司，1990，页 55。（陈炳良把神奇故事改称“神仙故事”是误解）

㉚ Dundes A. Structural Typology in North American Indian Folktales, 同注④，p.209。

㉛ 李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，台北，联经出版社，1982，页 341。

㉜ 许世珍，《台湾高山族的始祖创生传说》，《民族研究所集刊》，1964，2 期。

㉝ 陈国钧，《台湾土著始祖传说》，台北，幼狮书店，1964。

㉞ Meletinskij E.M. *Vvedenie v istoricheskuju poetiku eposa i romana*（《叙事诗与长篇小说历史诗学导言》），Moscow，1986，s.47。

㉟ Putilov B.N. *Mif-obrjad-pesnja Novoj Gvinei*（新几内亚之神话，仪

式与民歌研究)，Moscow，1980，s.73～75

㊱ 同注⑲。

㊲ Benedek Dezso, *The Song of the Ancestors: A Comparative Study of Bashiic Folklore*, Taipei, SMC Publishing INC, 1991, p.145.

㊳ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾原住民的口传文学》，台北，常民文化，1996，页29。

㊴ 刘守华《中国民间童话概论》，成都，四川民族出版社，1985，页3。

㊵ 同上，页5。

㊶ 同上，页38；也可参考段宝林、祁连休主编《民间文学词典》，河北教育出版社，1988，页365。

㊷ Egli H., *Mirimiringan. Mythen und Märchen der Paiwan*（古事：排湾人神话与民间故事），Zurich, Verlag Die Waage, 1989, S.191。

㊸ 甲. *Pomerantseva E.V. Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore*（俄罗斯民间文学中神话人物），Moscow, 1975，附录，s.162～191。

㊹ Propp V. Ja. *Russkaja skazka*,（俄罗斯民间故事研究），Leningrad, 1984, s.48。

㊺ 同注⑤，s.102。

㊻ Blust R. *Beyond the Austronesian Homeland: the austric Hypothesis and its Implications for Archaeology*（中央研究院史语所报告），1994，2月28日，p.26。

㊼ Hsu Mutsu and Chien Meiling（许木柱与简美玲）. *Social-Cultural Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia*, Symposium on Cultural as well as Biological Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia, 1996, May, Taipei, pp.7～8。

㊽ 黄应贵，《台湾土著的两种社会类型及其意义》，《民族学研究所集刊》，1984，第57期，页1

㊾ 甲. 吴家君，《"台湾原住民文学"称谓的探讨》，《中山中文学刊》，1996，2期，页241。

㊿ Taylor G. "Folklore of aboriginal Formosa", *The Folklore Journal*,

1887, pp.139－153.

㊾宫本延人，《台湾的原住民族》（魏桂邦译），台中，晨星出版社，1992，页166。

㊿同注㊽，p.143。

(51)同注⑳，页296。

(52)同注㊽，p.141。

(53)同注㊷，s.177－189。

(54)同注㊷，s.9。

(55)同注⑱，页448－449。

(56)清水纯，《クウァラン族の传说——未公开资料の解析》，《研究纪要》（日本大学经济学部），1994，18号，页51－76，清水纯，《クウァラン族，トルビアクソ族の传承》，《台湾原住民研究》，1996，1号，页193－198。

(57) Nevskij N. A. *Materialy po govoram tsou*（邹语方言资料），Leningrad，1935（中文版：《台湾邹族语典》，台北，台原出版社，1992）。

(58) Scheerer O. *Sagen der Atayalen auf Formosa*（台湾泰雅族故事），*Zeitschrift für Eingeborene-Spachen*，Jahrgang XVI，Wien，1930－1931，S.81－215；Jahrgang XVII，1932，Heft 2－3。

(59) Bareigts A. *Les principaux mythes de l'ethnie Amis*（阿美族创世神话），Hualien-Fengpin，1976－1993. v.1－6。

(60) Quak A. *Das Wort der Alten-Erzählungen zur Geschichte der Pujuma von Katipol*（*Taiwan*），（古人之话——知本卑南族历史故事），St. Augustin，1981。

(61)同注⑩。

(62) Kaneko Erika. Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans（台湾少数民族神话介绍），*Wörterbuch der Mythologie*，Hrsg. E. Schmalzried，H.W.Haussig，Stuttgart，Klett，1987，Bd. Ⅳ 4，s.215－384。

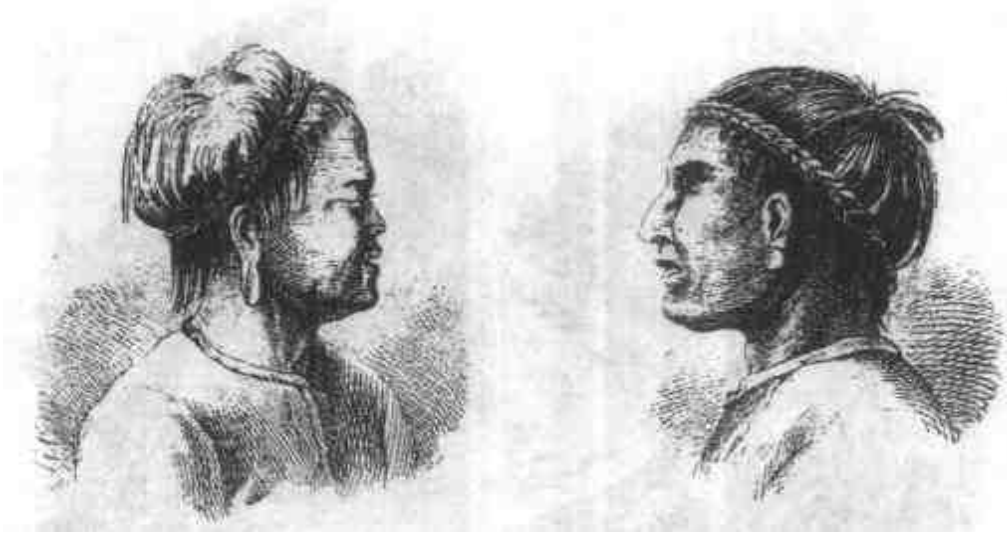
(63)同注㊷，s.191。

(64) Kaneko Erika，Rev. Egli Hans "*Mirimiringan*"，*Asian Folklore Studies*，1990，v.49，n.2，pp.340－342.

⑮ 浦忠成，《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993
⑯ 浦忠勇，《台湾邹族民间歌谣》，台中县立文化中心，1993
⑰ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾原住民的口传文学》，台北，常民文化，1996
⑱ 尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，1994
⑲ Norbeck E. Folklore of the Atayal of Formosa and the mountain Tribes of Luson, *Anthropological Papers* (Museum of Anthropology, University of Michigan), 1950, n.5, pp.1－44
⑳ 李卉，《台湾及东南亚的制服配偶型洪水传说》，《中国民族学报》，1955，1期，页176～206
㉑ Ho Ting-jui, *A Comparative Study of Myth and Legends of Formosan Aborigines*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971.
㉒ 同注⑰，p.140

第一篇

人类起源神话比较研究



左：排灣族 Saprek 部落老人　右：Guajan 部落人（1875年俄國 P. Ibis 所绘）



排湾 Sapreck 部落村庄　　〔1875 年俄国 P. Ibis 所绘〕

人类起源神话比较研究

宇宙概念与人类起源神话

一般最原始的民族无宇宙起源神话，也无完整的宇宙概念，因宇宙起源神话的产生要求水平较高的思维及抽象的概念。较原始的民族有时只有宇宙成分神话，如太阳、月亮、星宿起源神话。

宇宙调整神话

台湾原住民与宇宙有关系的神话题目不太多，他们无宇宙起源神话。根据笔者所知，台湾原住民中只有两个民族较有系统构造整个宇宙的概念：排湾族信仰中有抽象宇宙层次：最上的神界（ipidi），即造物者 Nagemaii 的居所；天界（i tjarhivavau），即祖神们的居所；人界（i katsauan）；中界（i tjemakaziang），即人死后灵魂的暂时居所；冥界（i makarizeng），即善魂的永久居所；及下界（i tjarhiteku），即邪灵恶神的居所。[①]所以 G. Taylor 所述在天之外的年轻人降地的故事[②]，“天外”大概就是最上的（比天还高的）神界。许功明、柯惠译二位写的是造物者的居所，据这个一百年前采录

的神话，上界大概除了造物者之外还有其他“居民”。

1913～1938 年调查排湾族的小林保祥先生写的简单得多，据他调查的泰武（Kurajutsu 社）人的宇宙观，与世界大多数民族相同，分天（神界），地上（人界）及地下（人死后灵魂赴往之地）。这比前述的宇宙层次观简单得多。

另一个有较复杂宇宙结构概念的民族是兰屿岛上的雅美族。在 A.de Re 写的《台湾土著族创世神话研究》中，有两幅雅美人画的宇宙图，据这些古朴的图画可以看到雅美人以为宇宙有椭圆形的样子，分八或九层，宇宙是 Nunurao 女神造的。[3]据匈牙利学者 Benedek Dezsö 研究，雅美人相信有四层天之概念，天最高处有最高的大神 Simo-Rapao，不是什么 Nunurao。雅美族宇宙神话概念与台湾其他山地民族不大同，但也不是偶然的，因为雅美族特别接近菲律宾北部的 Ivatan语之民族。[4]菲律宾山地民族比台湾原住民发达一些；他们的世界观复杂一些，神话情节也比台湾原住民神话复杂。

阿美族也是神话较发达的民族，阿美人也有陆地起源神话的痕迹，在太古时，各种神祇之前，石头与土地都膨胀。[5]膨胀之法也是形成陆地方法之一，但要注意，阿美神话中说陆地是自然形成的，不是什么神（他们有许多神）造的，这大概也反映的是较早的神话观。

排湾族是台湾原住民中社会最发达、民间文学较复杂的民族，所以排湾人也有整个宇宙的概念，但目前记载的排湾神话中无造物者 Nagemati 的神话；雅美族神话中也无 Nunurao 造宇宙的神话。其他台湾原住民族更无类似较完整的宇宙或几层次的宇宙的概念。排湾与雅美族的宇宙层次不是偶然的，宇宙层次观一般是九层，并且每层有一定的“居民”是大洋洲一些民

族神话观的特征。[12甲]其他台湾原住民族只有一些调整宇宙的神话，如最普遍的观点是在远古时，天和地是紧挨着，后来才分开。据雅美人神话描述：巨人 Sikazozo 用双手撑着天，慢慢把天空往上顶高。[12乙]邹族神话中也说古时天很低，然后有一只小鸟一振翼，天就升高了。[12丙]卑南族神话中也说从前天很低，有一天一个孕妇在舂米，边舂米就边用长杵把天顶高。[12丁]排湾族神话也差不多，但与太阳神话相连，舂粟用杵撞了天，一个太阳（天上本来有两个太阳）掉了下来，天就升高了。[12戊]在 H.Egli 采录的异文（variant）说：有一个叫 Kulele 的人舂粟时用杵打天，天就高了，太阳光也就没有那么热了[12己]，但无一个太阳掉下来的说法。

鲁凯族这个神话的情节较特殊，把射太阳的神话与举天神话合并了。根据金荣华教授采录台东大南村鲁凯族神话：古时天地好暗，最早的男人做了一副弓箭，往天射，天开了，出现了太阳；但是有了太阳又太热，那个人拿木棍往上一打，用力一推，太阳又升高了。[13]可见其他民族有的用杵推天及射太阳的母题，在这个神话中却颠倒了。但是可以见到许多民族共同特点的痕迹，特别是大南社也有射太阳的神话，[14]所以金荣华教授采录的异文很可能是较晚期的两个神话之变形。

据 St. Thompson《民间文学母题索引》[15]，天低神话的概念是较普遍的，在大洋洲最为普遍。举天之母题（St. Thompson A625.2）也是世界很普遍的，如埃及、古代巴比伦、印度、美洲等等。古代中国神话中也有盘古举天之说法，但用杵舂米打天（母题 A625.2.2），Thompson 母题索引只提及印度一个例子，可惜未知是印度哪一个民族的神话，因印度东部也有 munda 语系的民族与东南亚及云南省及越南一些民族同属南亚语系。实际上“人用杵把天撑高”

这个母题除印度及台湾外，在菲律宾也有流传。如 Mindoro 岛 Mangyan 人创世神话也有这个母题：始祖兄弟之一 Dalidali 舂米之时，用杵打了天，天就高了。[14] 吕宋岛 Apayapo（Isnag）族，Minadao 岛 Manobo 族都有人（大部分是女人）用杵把天撑高的神话。[15] 印度尼西亚（Rote 族），太平洋西南部美拉尼西亚 New-Hebrides 也都采录同类的神话。[16] 大概可说人用杵把天撑高是世界普遍的举天神话中一个特殊的南洋类型。

大陆南亚（Austro-asiatic）语系的缅甸与云南省佤族也有这个特殊类型的神话，与菲律宾 Mindoro 岛山地 Mangyan 族神话一样，舂米用木杵碰天，让天升高；他们把这行为与始祖（从葫芦中出来的兄妹）连起来，说妹妹舂米时用木杵碰天，他们把天给顶高了；[17] 这些神话的相似应该不是偶然的。据笔者所看的资料，中国大陆其他少数民族无这类神话，很可能是古老的南岛与南亚始祖共同的神话观。当然可以假设台湾原住民这类神话来自菲律宾，特别是从最近的吕宋岛；但是完全不能推测云南省佤族神话来自南洋，只能推测古时南亚语系与南岛语系祖先来自大陆。据夏威夷大学 R.Blust 教授的研究：南亚与南岛语族祖地是云南南部及缅甸北部（就是现在佤族居地），后来他们逐渐地移到南洋诸岛。[18] 这当然是语言学家初步的假设，但是笔者以为这一些类似的神话资料可以作为旁证。

人类起源神话

人类起源神话是创世神话（creation myths）的一部分，而且大概是较古老的部分，因为宇宙观是较发达意识的产

物，所以通常较原始的（archaic）民族没有创造宇宙或解释宇宙结构的神话，只有人类起源神话，如较原始的澳洲原住民有人类起源神话，但缺乏创世（全宇宙起源）神话或神话概念，也没有天地起源神话。有长久历史的较发达的民族，其宇宙起源神话也不是那么古老的，如汉族古书（《山海经》、《淮南子》）都无开天辟地的神话，只有《天问》代表一种对宇宙的结构与生成的看法；[3]至于《天问》是否只反映了楚国神话观，这还是一个待考的问题。

很多民族神话中区分人类起源与一个部落或一个民族起源的说法都不大清楚。许多民族自称有"人"的意义，如台湾布农族 Bunun 就是"人"；日本的 Ainu（阿伊努）；西伯利亚 Ket（克特）族等等，民族名称意义也是"人"。大多数民族的人类起源神话描述第一对夫妻（男女）起源；有的民族神话中描述人之各种器官（如心、眼等）起源；有些民族神话中万物（动物、实物、太阳、月亮及星宿等）都有人之外貌、与人一样，所以人类起源神话变成人从万物分出的故事。

在很原始的神话中，如澳洲一些原住民神话，最早的人是连生的，神造人就是把一形状模糊、尚未定形的初胚（没有眼睛，没有口等），做成一完整的人。笔者以为《庄子》中的儵与忽为浑沌开七窍神话可能是这类神话概念的残余与变形。

人类起源神话可分为几个类型：①自然生人；②天地交合生人；③石生人；④树（或其他植物）生人；⑤人类由图腾变形；⑥动物变人；⑦蛋生人；⑧人出自下界（土地）；⑨创世者（其他造物者）或神造人；⑩人自天降下等等。上述各类中，当然又可分为几小类（种）。St. Thompson 在

《民间文学母题索引》把人类起源神话分为97个母题，如造物主造人、人生自造物主体、造物主血合生土生人、第一个人降自天、人造自矿物、用木造人及人造自灰等等（Motifs A 1200～1297）。许多母题还分为几个小类，如A1224人来自动物，分为A1224.0.1人与动物结婚生人类；A1224.1人出生自蝌蚪；A1224.2人出生自虫或幼虫；A1224.3人生自狗尾；A1224.4，牛生人；A1224.5人的祖先是猴子；A1224.5.1人是无尾之猴子；A1224.6人生自鱼；A1224.7造物主吩嘱蚂蚁变人等等，所以实际上St.Thompson把人类起源母题分为180类。

石生人神话

至于人类起源神话，台湾原住民的人类起源神话有许多种，通常一个民族有几个不同的人类起源的神话，每个部落有自己的说法。台湾许多民族的部落有石生人神话，即最早的人出自巨石，如泰雅族十多个部落都有这个神话；排湾族四个部落七社也有石生人神话；鲁凯、卑南、阿美、雅美及布农族都有相似的说法，但不太普遍，因只在一个或两三个部落流行。[3]可说石生人的神话在泰雅族是最基本的、主要的。1994～1995年笔者在台中县和平乡采录泰雅族神话只听到石生人起源之说法，其他民族中这种说法是很少见的；邹族完全没有；而布农族仅一部落有此说法。石生人神话大概与史前灵石崇拜有关系，原始人相信岩石、巨石有灵性。世界各地都有发现原始人崇拜巨石的证明，以巨石作为崇拜之对象，用于各种仪式，以为大石可以孕育万物[4]，具有生殖能力，许多民族妇女不孕就去敬拜岩石，即崇拜石祖。[5]

石生人神话并不是全世界普遍的。据 St.Thompson 的母题索引 A1245 石生人母题出现在古希腊文献中，在中美及南美洲印第安人中流行，但在南洋群岛及印度尼西亚最普遍。St.Thompson 引用的材料来自 R.B.Dixon，1916 年的《Oceanic Mythology》（大洋神话）R.F.Kirtley 在他编的南洋诸岛故事母题索引中提供了一些新搜集的材料，如 Pukapura 岛、Guam 及 Tokelau 岛[3]的材料。巴布亚人也有石生人神话，Banks 群岛文化英雄 Kata 也是石生的。研究美拉尼西亚神话的著名民间文学理论家 E.Meletinskij 教授以为美拉尼西亚石生人神话与当地普遍的石崇拜有关：美拉尼西亚人相信石头是神的居地，这些神常变成蛇。[4]同类的信仰可说普遍存在整个南洋诸岛及非洲东南印度洋中的马达加斯加岛，因为那里的马尔加基人也是南岛语系的民族（约 1～10 世纪移入马达加斯加岛）。在马达加斯加岛上，石崇拜是非常普遍的，与祖先崇拜有密切的关系。[5]

中国大陆也有民族保留崇拜巨石信仰，如云南普米族（藏缅语——羌语支的民族）。根据童恩正先生的调查，普米族神话描述：天地洞开，万物刚出现时，天上降下吉泽年玛女神，她住在石洞中，与巴窝石人结婚，生了很多孩子。普米人把巴窝称作“久才鲁”石祖，把吉泽年玛称为“阿移木”（女始祖），并用一块石块为他们俩的化身，供奉在火塘边，逢年过节举行大的祭祀仪式。[6]普米人把许多大石人格化，每年春节到山上去祭奠石人、石虎。

在古代中国也可以看到石生人神话的残余，如《淮南子·修务训》中石头生禹的记载；也有大禹之母女狄“得石如珠，爱有吞之”生禹（《遁甲开山图》），即感石生子神话石生禹之说法当然是较原始的。[7]杨宽教授早先曾写道：“石

纽石夷之说即由禹生于石之说推演而出。”学者也把禹与羌族文化联系起来，很可能与中国大陆西南民族神话观有关。[28]大禹之子启的产生也与石有关系，根据古神话，禹妻涂山氏至嵩高山下化为石，方生启。禹曰：“归我子。”石破北方，而启生（《汉书·武帝本纪》元封元年，颜师古注引《淮南子》，但今本《淮南子》无）。又《名胜志》所载：怀远县古涂山有禹会村，石板下，巨石危立，俨然躯立，人呼启母石，居人每倒血以祭，至以粉黛妆饰石首，则有两启母，更诧异。[29]颜师古引《淮南子》之说就是石生人神话，但不是那么古朴的说法，不是自然的大石裂开了生了人，而是女人化石。

石破生启，可说是古石生人说法的变形与发展。最近采录的河南登封县传说还述化身为石的涂山氏的复活，因启日夜思念母亲，感动了中岳大帝，他奏请玉帝之后，使涂山氏复活。[30]如禹生于石之说与西南民族神话有关，那他儿子启生于石大约也相同，因在中国北部及中原，石生人神话观并不普遍（崖石生孙悟空完全是另一个传说），可以假定这个神话受了南部民族影响，特别是在西南非常流行，如西南苗族也有石岩裂开而生苗族始祖（男女）的传说；[31]彝族创世史诗中，也有“人是大石头生出”的说法（同时还有其他几个说法）。[32]彝族石崇拜的地区较多，但祭祈目的各异。云南峨山彝族认为石神主宰生育，祭石神目的在于求育；彝族支系撒尼人认为石神主小孩不受病魔侵扰，拜石的目的是为了孩子的健康；云南景东彝族则认为石神主玉米瓜菜不被偷盗。[33]这证明彝族不只崇拜石，而且有石神的概念，其中也保留问石（神）求子的习俗，但这是否与原来的石生人神话观有关系则不敢确定。哈尼族神话也有天上掉下三块大石，后来生出了人类祖

先阿托拉扬[31]的故事。云南纳西族虽然无石生人之神话，但他们以为：石头有灵魂、从前石头会说话。

佤族人类起源神话与其他神话连起来成为一个较系统的长篇故事，题为《司岗里》，与其他族原始的叙事诗类似（如苗族古歌），以诗歌和散文两种形式流传。据《司岗里》神话故事看来，佤族人类起源神话较复杂（笔者很难同意李子贤先生的意见，以为佤族神话是“神话王国中最古朴的珍品”）。[32]据《司岗里》创造神达能吐出的唾沫会变成人和其他动物；他也创造了人类第一个母亲妈农，妈农生了女儿木拐。但《司岗里》中同时有人类从石洞出来的故事[33]，据一些异文（variants），创世者两神把人放置在石洞里[34]，西盟佤族神话没有说为什么神把人类封在石洞里。

如果我们把台湾原住民石生人神话与南洋诸岛及大陆诸族这类神话比较一下，可看到石生人神话有许多类型：最简单、大约也是最古朴的类型是石裂生人神话，如泰雅族大料崁群及汶水群、布农族卡社群、排湾族东部大麻里社（许世珍先生认为是受了附近卑南族神话影响[35]）；同类也传在排湾北部接近鲁凯族 Raval 群及南部的 Chaoboobol、Parilarilao 群[36]、卑南族知本社。[37]泰雅南澳群神话情节较复杂一些，因其石头裂开不是自然的，而是有一种力量使石头裂开。这个“力量”是一种鸟，据一种传说有一只鸟把石头推到水中，石就裂了；另一个传说则有两只鸟（乌鸦与 sisilek）发现石中有人，就每日来祈祷人类出来，后来石裂出现一男一女。泰雅族合欢群传说中说有一只鸟，飞到露出海面的大岩上，啄衔之，出现男子，后出现女子。从民间文学情节研究来看，这些神话异文（variants）并不是最简单的。也要注意这种神话把石生人母题与鸟联系起来，很可能不是偶然的，可能与

蛋生人母题有一些关系，特别说鸟啄衔石头像雉一样。

南洋岛上的许多民族，同类神话中也有最古朴、简单的及较复杂的说法。如据婆罗洲 Dusun 族神话，太古时海中只有巨石，当时无土地，巨石开其口，出来一男一女。[41]南洋石生人神话与石生宇宙或宇宙最早形成的事物等等有关系，如 Kayan 族神话：太古时只有海与天，后来天上有一巨崖丢到海中，崖上积软泥，有了土；后来自太阳落下木制的剑柄，柄生育长出一棵树，从月亮落下葡萄藤，黏到树上及生根到崖土，树与葡萄藤结合生一男一女，即 Kayan 族始祖；[42]实际上这并不是石生人，而是石生树，然后植物生人，这是另一个创世神话观。

上述的中国大陆南方少数民族石生人神话也一样有较古朴的说法（像苗族神话）和较复杂的说法。有趣的是，上述的泰雅族合欢群之人类起源神话一些细节与云南佤族《司岗里》神话情节相同：两个民族神话中都有鸟。佤族神话中小米雀啄开石洞让人出来[43]，这当然是比泰雅族神话复杂一些，因佤族神话中有神，而在泰雅族神话中没有神或其他超自然的力量（佤族《司岗里》情节非常复杂，有不少与民间故事相似的细节，如许多动物与大树讨论要不要让人从石头出来等等）。

台湾有些民族有人类起源综合型的说法，如卑南族知本社除了石生人神话之外，还有另一个综合型的说法：据说卑南社的祖先由长在巨石上的竹子中产生出来。[44]卑南族知本社有许多种人类起源神话异文，如日本移川子之藏先生 1935 年发表的神话，述上古时陆浮岸的海岸里涌现着海潮的泡沫，之后产生了如尘芥般的东西，后又变成了石头。石头裂开来而有人形模样的东西出来，两膝上长着眼睛，前后

都有脸孔，总共有六只眼睛　在右足的小腿肚里怀着小孩，后来生下男女二人。他们成婚之后生下了石头，其后去到大武山，又生下了石头。出生自陆浮岸的石头女孩与出生在大武山的男孩子［结婚，生了孩子——笔者加注］，才有了真正的人类。[14甲]这个神话较复杂，不像泰雅族的说法那么简单。第一，这个神话中可能有世界各地流行的宇宙海洋产生陆地的概念（在该神话是什么尘芥一般的东西及石头）。第二，从石头出来的不是一般的人，而是古怪的人物（像一些《山海经》描写的异域人）。一般在人类起源神话中兄弟结婚之后生出各种不平常的东西（有时连生石头），或人物，应该说在台湾原住民神话中这样的有六只眼睛的怪物是少见的，这大概是惟一的例子，从小腿肚生孩子在兰屿岛上的雅美族神话也有，这与 patrogenesis（父性生殖，仅显示男方遗传性之生殖）有关。在雅美族神话中最早只有两个男人，他们由小腿肚生孩子，很可能这个复杂的神话把许多各种神话概念合并了，也可能不是最古老的原型。据另一个该社的神话：太古时出现一个女神，右手握石头，左手握竹子；石头出现马兰社的始祖，竹子出现男神与女神，这就是卑南社的始祖。[15]这是石与竹来源合在一起，同时与神始祖概念连起来，是神话发展的另一个阶段。雅美族 Imorod 及 Iralay 社也有竹与石综合型的说法，如 Iralai 社人类起源神话：从竹子出现二女神，二女神捡地上的石头挟在腋下，由石头出现了多数男女。[16]虽然在这个雅美族神话中也有神的形象，情节也不是那么简单，但原型大概仍是竹生人与石生人的说法。

排湾族也有石生人变型之间接而复杂的说法，据 H.Egli 神父采录的神话：自巨石中出来了猴子与胡獾，后又出来老虎、鸢及百步蛇　猴子与胡獾到 Papadain（村），

在那里第一次变成像人类的样子，但很不完整。后来他们去另一个地方（Pultji）就变成真正的人，只是他们说的话不怎么清楚，慢慢地他们说的话也发展到与正常人相同。[47]在这神话中可说是把石生动物及变人神话的母题组合起来，形成一个部落（村）起源的故事，但情节也像动物故事。

台湾原住民及大洋洲许多民族有石生人类始祖的神话，但有些民族如古代希腊则没有这一类的神话（或者是没有保存下来）；但洪水神话中描述普罗米修斯之子丢卡利翁（Deucalion）夫妇乘方舟避洪水，然后忒弥斯昭示他们如何再造人类，说他们应该把头包上，把腰带松开，把“老母骨头”抛向身后，他们猜想“老母骨头”是什么？老母是土地，她的骨头是地上的石头；丢卡利翁扔出石头，石头变成了男人，其妻子扔出石头变成了女人。[48]这罗马大诗人 Ovid《变形记》描述的神话，疑是古代神话的变形。许多民族避水的男女都是兄妹；但希腊神话受了古代巴比伦洪水神话的影响（《圣经》之说也来自古巴比伦神话），所以乘舟的不是兄妹而是夫妇，因为夫妇会生孩子。《变形记》叙述的这个神话中，有两个不大明显的细节，一是为什么他们要把腰带松开，一般腰带松开隐喻男女交合；另一是为什么要包头？这很像兄妹结婚的神话，因为妹妹害羞（如台湾泰雅族神话，说世上只有一对母子，为了传宗接代，于是母亲刺面，装扮成儿子不认识的姑娘，要与他交合），所以包头，让彼此看不见对方。除此大概没有其他的解释可以说得通了，特别是在希腊的神话，兄妹也生了三个孩子，其中一个是希腊部落始祖。Ovid 是西元前一世纪至西元后一世纪的诗人，并非古代希腊诗人，他写《变形记》时已经是离古神话时代较远的时代。很可能他以为兄妹结婚是可耻的、完全不可以

的，所以改写了。我们也不知道 Ovid 是根据什么材料来写这个神话故事，总之，内容与希腊 Apollodorus（公元前 2 世纪）写的不大一样。

无论如何，古希腊神话中石生人母题是重造人类故事用的，这可证明古希腊人也崇拜石头，以为这些石头是伟大神话英雄的体现。[39]希腊原始神话有无石生人母题无法得知，只有在洪水之后重造人的神话中可见；但是最古老的希腊神话中很可能也有。

中国大陆研究台湾原住民文化的思奇先生以为台湾原住民“石生说”与石头图腾体系有关系，[3]这个说法有很大的问题。因为并不是世界上所有的民族均崇拜图腾，大多数民族都有动植物的图腾，少数是非动植物的图腾，如云、雨、雷、电、风、日、月等等，但并不是每个动植物或非生物崇拜都与图腾有关系。崇拜石的民族不以石为民族群体名称，有的会绘画、雕刻民族图腾的形象（像排湾族雕刻他们的蛇图腾），但没有与民族图腾相关的各种禁忌，一般每个民族都有自己的图腾。上面所提的云南普米族崇拜巨石，相信他们的始祖与巨石有关，但普米族许多部落以白额虎和蟾蜍为图腾，有的部落则将牛作为图腾。普米人祭女神“巴丁拉木”，即“普米土地上的母老虎”，以为她是白额虎化身，但她的偶像是一尊天然石像，位于岩洞[40]，此证明普米族把动物图腾（发展到女神概念）与古代石头崇拜结合起来，但是大概不能说是以石为图腾。台湾有石生人神话的民族大约也同样不以石为图腾。中国大陆何星亮研究中国各族图腾文化，约有一百多个中国大陆少数民族的各种图腾，但没有以石为图腾的民族。何星亮大概参考思奇的文章，以为台湾原住民石生人、竹生人等神话是图腾文化的残余[2]，但未引用

什么证据。

一般在图腾神话中描述图腾祖先（兽性的，往往半人半兽）四处游走之后，入地下变成石或崖（澳洲原住民神话）。[53]台湾大概只有排湾族有明显的图腾观念（全民族的）即百步蛇，百步蛇称之为 Kavulungan（祖先之意），老了以后变短而胖，最后像其他民族神话中所述变形，但不变成石，而化为雄鹰升天，成了天空的王，在天空保护人们。[54]其他台湾原住民大概缺少这类神话观。可说在发达的图腾主义社会（如澳洲原住民）中，石头与图腾祖先有关系，但不是那么直接，有点像古代中国涂山氏化石之后生启（如上说是晚期的说法）。无论如何，思奇先生的看法不容易接受，待考。

从石生人神话观的传播来说可以假定台湾原住民石生人神话与中国大陆南部及南洋群岛（包括印尼及大洋洲，但大概除了菲律宾之外）是一个古代文化区，因石生人神话在大陆南部也有，在大洋洲群岛也流行，所以比较难决定这些神话观是从哪里传来的，或据这些神话来谈台湾原住民来源的问题。

树生人神话

赛德克人神话中人类起源与泰雅人不同，泰雅人有关人类起源神话最为普遍的说法是石生人，赛德克人则不同，是树生人的说法，以“树生人”型神话最占优势。这很可能说明泰雅人与赛德克人有不同的来源。同时也要注意“石生人”型神话台湾原住民中有七个民族有，但“树生人”型神话则不太普遍，除了赛德克人之外，鲁凯族去怒社（但内容

不太一样）及阿美族南部恒春部落也都有（也不完全相同），特别是在这两个民族中并不是最普遍、基本的说法。但是赛德克雾社群和太鲁阁群却有树生人神话。因为赛德克人与泰雅人很接近，是一个民族的亚族，语言也接近，所以常常将人类起源神话（或信仰）中树生人的说法与石生人说法混在一起。如雾社群说昔时有一棵大树，其半面为木质，半面为岩石，或 Kalapai 群说有一巨树，根部裂开，中间夹石，石裂开出现一人（此乃据日本人搜集的资料），根据笔者在南投县仁爱乡所搜集资料来看，赛德克人相信那一棵树会说话，很像人，但是被风吹了，它的一只手断掉了（就是那棵树人格化），经过这个地方不可以随便说话，也不可以笑，那里（指巨树）有那里的话。如果有人经过树旁乱说话，就会刮风，那人就会死掉，如果在那里说错了话，就会下大雨。这大概是第一次采录到有关那棵巨树的各种忌讳。这都证明赛德克人以为这棵树是圣物。但是也说万大地方有的巨树一半是石头另一半是木头，或说树边有一个大石头。为了排除那棵树对村民不良的影响，天主教神父去到那里举行弥撒，后来村人经过此地就比较不会猝死，也有人说树不见了，只留下巨石。这也是较典型的例子。光复之后台湾原住民信天主（或其他耶稣）教之后以为西方传来的宗教可以镇压旧的信仰，特别是有征伐害人的力量。后来在这个地方也建了十字架。

竹生人神话

竹生人之神话在台湾原住民中不大流行，笔者只能提几个排湾族的例子：本社的祖先 Salimudzudo（男）与 Sarumai

（女）由竹子出生。[68]但另一个排湾部落，如 Atsudas 社的神话说始祖不是直接从竹子出来，而是竹子裂开出现灵蛇，化成男女二人。[69]众所周知，排湾族许多族群把他们的来源与蛇串连起来，在排湾艺术中常常有蛇的图画。卑南族也有竹生人之神话概念，卑南族竹生人神话观较普遍。据德国 A.Quack 整理出版的 D.Schröder 与 P.Veil 采录的材料，卑南族 Nanwang-Puyuma 卑南部落有竹生人的神话（一个竹子裂开了，出现了两个始祖 Maxomalai 与 Maxomsir）。[70]根据日本人早期采录的神话异文，卑南人不只有竹子生人神话，还说这个竹子是神人（或说 Nunor，或说 Nunolu）插人土中，[71甲]很可能最早的原始的神话中只述竹生人，后来有了神人的概念，把竹生人神话与神人形像联起来了。

上已述及卑南族综合性的神话，同时涉及石生人与竹生人。许世珍先生认为竹生人神话观可以卑南族为典型代表。[69]因例子不太多，笔者不敢谈。

竹生人神话概念流传在中国大陆南方及日本与南洋诸岛，包括印度尼西亚、菲律宾、美拉尼西亚与新几内亚等地。竹生人最早的记载在《华阳国志·南中志》："有竹王者兴于豚水，有一女浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去，闻有儿声，取持归破之，得一男儿，长养有才武，遂雄夷濮，氏以竹为姓……"[69]这当然不是原始的神话，不是始祖起源神话，而是已演变的古代神话，但是古代帝王神话中常常保存原始神话的母题，竹王即夜郎国国王，夜郎国兴于战国，位在贵州，应是古代南方少数民族神话。现在南方民族中大概最崇拜竹子的是贵州布依族。布依人以竹为图腾，布依人祈福仪式包括"人类诞生以竹保佑"、"人的灵魂从竹而生"、"独子与竹为伴"、"年老逝世随竹升天"等

等，新媳妇怀上第一胎时之仪式也与竹有关，[61]这都与原始神话概念有关系。彝族也自称是竹的后裔，桂西彝族神话述：太古时，从竺竹筒爆出一人，貌似猴类而会说话，后与一似猿之猕子结合而生“罗罗”，即彝族一支。贵州彝族威宁马街村“青彝”也有竹生人之说法，但插入较晚期的传说，人类的始祖不是竹生的，而是有人见洪水冲来几筒竹子，取其一筒，剖开得竹中之子，即是白彝、红彝、青彝等族群之始祖，所以彝族人相信人死了之后再变成为竹。[62]但是这些民族（或部落）是否以竹为图腾是一个问题，鹿忆鹿教授曾撰文（《南方民族的竹子神话传统与信仰》，《东吴大学中文学报》1995，1期）讨论这个问题，怀疑竹是图腾之一。是否正确，还需要深入研究。

日本中世纪的名著《竹取物语》（大约850～950年间写的）也有竹生人的母题，叙述一个伐竹翁发现一棵子根部发光，砍断放光的竹节，有个三寸长的小女孩，但故事中的かぐや中姬也不是直接从竹出来，而是竹节中拾到的莺蛋所生的[63]（但日本无竹生人类或始祖神话）。

研究海外竹生人故事的日本伊藤清司教授还提及西南太平洋上的新几内亚附近的所罗门群岛一个小岛记录的故事，叙述一个村的女酋长家外有一棵竹子，偶然听到声音，竹子裂开，出来了一姑娘。[64]这当然是同一个母题，但并不是所有人类起源神话都与日本相同，只在故事中有这个母题，而缺竹生人类神话；两个例子一样，都是较晚期的故事利用同一个神话母题。

南洋，特别是印度尼西亚十座岛屿的许多民族（包括婆罗洲、苏门答腊、Sulawesi大岛）都有竹生人的神话，[65]菲律宾中，特别是与台湾最近的吕宋及Mindanao岛也有竹生人

神话，如吕宋岛 Tagalog 族神话与台湾原住民很相似，与中国大陆南方古代竹王传说也类似：洪水带来一竹子，打了站在岸上的鸢鸟之腿，鸢鸟很生气，把竹子劈开，一节出现了一男人，另一节出现一女人，他们结婚之后生了许多孩子，即各种民族之始祖。[65]

据另一个在吕宋岛南部 Tagalog 人采录的，竹生人神话没有外力帮助，竹内最早的人越来越长大，竹子也无法承受他，于是破裂，人就出来了。[66]

菲律宾最大的民族 Visaya（居在 Mindoro，Mindanao，Palawan 等八座岛）的人类起源神话把人类起源与竹连起来。据一个说法：太古时无地，只有海与天，有一次他们吵架，天把石与土扔到海里，变成海岛，一座岛上长出来了一棵树就是竹，飞来了一只鸟啄竹，一节出来了一男，另一节出来了一女，他们是世上最早的人，他们生的孩子分开居住诸岛。[67]

菲律宾著名民俗学家 Francisco Demetrio 先生也引了不少 Visayan 族神话异文，都说最早的人（一男一女）出自竹。[68]但是 F.Demetrio 先生引的神话中的情节也不是那么简单，虽然神话基本的母题是竹生人，但不像石生人神话：石裂开了，出来了人。每次都会有一些外力，如鸟啄竹之后出人，或说最早的人之前世上有什么神，如土（天）风神 Captan 与海风女神 Maguayan 相爱之处长出竹子（神话中的宇宙之树 cosmic tree）。一个英雄 Manaul（说是鸟形）来那里听到竹子中的声音，及女声说："鸟王，打开我！" Manaul 不大明白声音从哪里来，后来从树干爬出来了一个美丽的蜥蜴，Manaul 啄它，但它逃走，他又啄竹干，发现了两个人。[69]这很可能是第一个神话的异文，第一个神话 text 的内容简单多了，把天神与海神变成天与海（删去神的名字），

把一种鸟代替有鸟形的 Manaul（即风王，一说鸟王，要注意：Manaul 是流行的西班牙名字，古时他一定有另一个原始名字）。

南洋岛上也流传另一个较原始的说法：最早的人不是出自竹子，而是湖中浮着似竹做的鱼的东西，一个 dema（怪物）把它们捞出来放在岸上，后来着火，竹裂开了，那竹做的东西有了手、脚，头上有了眼睛，耳朵与鼻孔。后来火 dema（火灵？）用刀作完“竹人”（美拉尼西亚西 Irian 岛，巴布亚语系 Marindanim 人之神话）[5]虽然这个神话与上述的不同，但也是最早的人类起源与竹有关。

虽然竹生人之母题在亚洲及南洋岛较普遍，St. Thompson 及 B. Kirtley 两种母题索引都无竹生人神话母题，只有 A1236 Creation of man from tree（树生人）。所以何廷瑞教授把树生人母题号码加 * 符号，写 A1236 *[6]，即竹生人母题。

因竹子重要的特点：竹干内是空心的，所以有时如菲律宾 Bisayan 族 19 世纪采录的神话中芦苇代替竹子，最早的人从芦苇两节出来。[7]

竹生人本来是人类起源神话的母题，即最早的人（始祖）生自竹子，但竹生人的母题在很多民族民间故事中也有。如日本的《竹取物语》或所罗门岛或四川省的藏族、或福建或广东汉族民间故事中都有竹生孩子（一般是女儿）的母题、插入结婚破难题之民间故事[8]；但汉族、藏族或日本人都没有竹生人类神话；韩国 Pari 公主传说（也不是那么古老的）记述：Pari 公主的父亲是巨竹（母亲是另一棵树），但也不是竹生始祖的母题。大概这些民族有竹能生人的一些概念，但无古代的竹生人类神话。那么可以作初步的结论：

竹生人的母题流传很广，但这是否是竹生人类神话的残余则是很大的问题，很可能是有些民族（或部落）在这个古老的（信仰）概念基础上创造了人类起源神话，但因有其他人类起源说法，所以只保存这个母题在民间故事中。当然这只是初步的假定，还有待继续研究。

如上所述，台湾原住民中最发达的是排湾族，排湾的神话故事情节比其他台湾原住民复杂得多，竹与石生人神话也比其他民族神话情节复杂很多。如有一个 Ulapulaujan 神，他在石上种了一根竹子，有一天打雷，把竹子劈开两半，出来了一个女人，又有一天打雷把石头打开了，里面出来一条龙，它把那女人吞到肚里，生下一对双胞胎，一男一女，就是排湾的祖先。[73]这个神话也有台湾原住民神话故事中少见的龙（或蛇）吞女之说，但是世界诸族神话及晚期的民间故事常有这母题，龙宝麒先生记述的排湾神话并没有说明龙怎能把女人吐出来。一般蛇（或龙）吞人与 initiation（入会、入社）仪式有关，一个怪物要吞人会的孩子（有民族专门盖有怪物形式的屋子），出来（吐出来）之时孩子变成成人，有了不平常的力量或魔术智识；南洋 Admiralty 群岛神话中人龙肚之男人从那里取火、芋、甘蔗；在排湾神话中女子没有拿到什么东西。龙吞女子一定象征交合，与排湾图腾蛇或龙（不知原文用什么词，龙宝麒先生译“龙”，但是排湾大概没有龙的概念）交合之后（即龙把她吐出来之后）生出孩子，这可能是这个神话早期原型的变形。

葫芦生人神话

另一个东亚，特别是大陆南方诸族中流传的人类起源神

话，是葫芦生人神话。葫芦生人神话是中国大陆南部及印度支那半岛民族的神话，很特殊。St.Thompson 索引 A1236.2 Tribes emerge from melon（种族出自瓜）母题只提及老挝人及佤族，但中国大陆南部及东南亚其他民族也有同样的神话，如南亚语系的云南布朗族；[67] 或汉藏语系的哈尼及彝族[68]，都有人类出自葫芦的神话。

据云南大学傅光宇教授最近的研究：越南蛮族（Man）很可能是傜人即瑶族，泰国拉佤族，缅甸克耶克木人中也有。根据他的统计，苗族有最多葫芦生人神话，壮、布依、侗族也不少。据傅教授的统计约三十个民族有葫芦神话，南亚语系五个，汉藏语系二十五个（苗瑶语族二十一族，苗族较多；壮侗语族八族三十三件；壮、布依、侗为多；藏缅语族十一族七十一件，彝、哈尼族为多）。其中大多数与洪水有关系的神话，但葫芦生人神话也有二十种。[69]

最有趣的是自明、清以来，在《续云南通志稿》等书中都称云南阿佤山区为葫芦国或"葫芦王地"。[70]傣族民间传说中把历史分为五个时期，第一即最古的是葫芦时代，是人类从葫芦诞生的时期[71]；最后的第五时期称为荷花时期，即佛教传入后的时期（参见注[9]）。一个民族有历史分期法，那当然是较晚期的思维反应，原始的民族都没有这类概念，而傣族把最早的时期称为葫芦时期，则与葫芦生人有关。但傣族葫芦生人神话只有较复杂的，大概是较晚期的形式，把葫芦生人神话与蛋生人神话结合起来，人类起源的概念也与天神联系起来：天神让一条母牛与一只鹞子降下到地上，母牛生下蛋，鹞孵蛋，从蛋孵出了一个葫芦，人就是从这个葫芦出来的。[72]

傣族神话中的情节则发展到较复杂的程度，不是那么简

单的说葫芦直接从天降下来，而是天神派一头牛及鹞鸟等等。这大概也不是那么偶然的，因在沧源县佤族洪水神话中，洪水退后，世上只剩一个男人与一头小母牛，后来小母牛生了一个葫芦籽，后来又结了很大的葫芦，从大葫芦里出了很多人和动物，有的成了佤族的始祖，有的成了傣族的始祖等等。[31]证明在这两个民族的神话中，牛具有共同的功能，但是牛生葫芦的说法应该是较晚期的，因为当时该地没有牛；而且牛在佤族与傣族社会没什么作用。一直到了农业社会（佤族先民大约在唐代已进入了初期农业社会），但1世纪至20世纪的耕作方法不用牛耕（妇人用别的工具来耕地）。很可能这个神话自耕作技术较高，长期以种水稻为主的傣族流传到佤族一些部落，因为傣族以牛耕地，后来大概才有牛生葫芦的说法。

佤族也有葫芦母体崇拜。佤族神话叙事诗《司岗里》在沧源、澜沧等地被解释为“葫芦里出来的人”，因把“司岗”解释为“葫芦”，情节则差不多。佤族跟其他许多南部民族同样也有洪水神话，洪水之后人类第二次起源还是从葫芦诞生的（据沧源一带流行的神话）。[32]

佤族除了云南之外，也住在缅甸北部。英国人 I. Scott 引一个葫芦生人神话，神话中也有创世者（The Creator Spirit），也有两个东西（不是人，大约是神），他们像布农神话中的人是自然发生的，然后创世神从天上扔一个葫芦，后来从葫芦里生出来了好多人与各种动物。[33]当然这个神话比布农神话情节复杂得多，笔者只叙述大略，但这个神话的主题“葫芦从天上落下而生人”则相同。

布朗族也属于南亚语系，有学者说属佤崩龙语支，不管如何，一定是与佤族较接近的民族。布朗族神话观也与佤族

接近，特别是人类起源说法：昔有大葫芦，内盛多人，然葫芦口封闭，人不得出来。忽来巨天鹅，啄开葫芦口，人始从中出，分散各地，建立村寨，始有今之布朗，傣族……等。[84]这个布朗神话情节与佤族很相似，人也是在葫芦中（或石洞中）封闭的，也是鸟飞来啄开葫芦口（西盟佤族神话中则说是石洞）。可惜笔者手上缺乏好的记录，不知布朗族有无其他说法。据袁珂引的资料，布朗族也有两个由石成夫妇的神话，很可能这个较发达的神话与石生人原型神话概念有些关系。

台湾只有布农族 Ivaxo 社有葫芦生人之神话，小川尚义与浅井惠伦二位采录的神话中，也有天上掉下来葫芦，从其中出来一男一女，就是始祖。[85]布农族也有综合性的说法与葫芦有关，是记述太古时在 Lamogana 之地（另一个说法 Shjushju、Lamulung、Taiwan 三个地方）生出一个葫芦（一说葫芦状的植物），自葫芦中出来一男子，后来从陶锅（一说壶状矿物质的东西）出来一女，二人结为夫妇，生育子女即人类始祖。[86]有异文（日本学者采录的）说一个东西是瓢簞；另一个异文中是土釜[87]，也可能是翻译的问题。无论如何，每个异文都说葫芦或瓢出来一个男人；土釜或壶或陶锅出来一个女人。

布农人神话中，葫芦不只是人类起源之器，也是给布农人从天上带来小米之器具。这证明了在布农族神话中，与葫芦有关联的不只是人类的起源。但是在布农民间文学中，这两个葫芦神话并不是最流行的，最普遍的是虫（或虫粪）生人的说法及小米是从地下有尾巴的小人那边偷来的。这可证明布农只有一个（或几个）部落起源神话与大陆南亚民族有关系，但主要的还是与南洋一带类似的虫生人的神话。据俄

罗斯民族学家 G.G.Stratanovich 的比较研究，葫芦生人的神话是一般不知五谷只种瓜类的（大多数是内陆的）民族才有。[83]但是有学者以为东南亚民族新石器时代已种瓜（葫芦），大概各种瓜类是南亚语系及一些其他中国南方人及东南亚古代民族最古老的栽培植物。印度阿利安人语中的瓜类名称是从南亚语借来的，印度东北部南亚语系的扪达（Munda）诸族也有瓜生人神话。[84]我们可说葫芦（瓜类）生人神话，已是南亚语系诸族一种代表性的神话。

布农族葫芦生人神话大概也不是那么古老的，布农最早是以狩猎为业，后来（大约清朝，大约 18 世纪）才开始耕作。此外还可以注意第一个神话中说葫芦从天上掉下来，带小米的葫芦也是从天上降下来的，其他异文（variant）没有这种说法，天降下的神、人、植物的神话一般不是最原始的（archaic），因最原始的神话中并无天上掉下来的神或人或物这类的概念。

南洋诸岛大概无葫芦生人神话，据 St.Thompson 及 B.Kirtley 两种母题索引只有夏威夷岛原住民有葫芦生产宇宙的概念，上面已说过台湾原住民中只有布农一个部落神话中有葫芦生人之说，而这种神话很可能来自中国大陆。

陶壶生人神话

上述布农族葫芦与陶壶（陶锅，土釜）生人神话。排湾族也有陶壶生人的神话，但也是综合型的。据许世珍先生采录的神话：古时有一个女陶壶，此陶壶受阳光照射，孵出了一个女性的蛋，此蛋与 Pocoan 家一个男性的灵魂结婚，生下了一女人，此女子又和山里百步蛇结婚，生下二男孩，其

中一个叫 Tschonovak，就是 Dararoan 社的祖先。[87]根据另一个排湾神话：一个葫芦状的植物生出一个男人，壶状的物质（或土釜）产生一个女人。[88]这个神话与其他不同，特别要注意的是产生男人的是自然的植物，产生女人的是人工的东西，男女有别的起源概念是人类起源的神话中常见的。但叙述通常是女人先出生，如布农神话中记述以前世上没有男人，只有女人，她们受风而怀孕，又生下女孩子。

另一个排湾传说也是叙述一个社的祖先诞生，情节不像古神话，而是一个传说：有一个人去打柴时发现一陶壶，把它带回家。有一天太阳从墙头边照过来，陶壶遂裂开，里面出现两个一男一女的小孩。他们长大后，女的到 Pabarugan 地方去了；男的则留在原处，成为该社的祖先之一。[89]两个说法较相似，不同的是其中一神话提到只有太阳光照射到陶壶，才会有生产之能力；很有趣的是两个传说中陶壶都是女性，疑是象征女人子宫。笔者所知的排湾传说中只有女性陶壶的说法，但在与排湾族紧邻的鲁凯族（如高雄县茂林乡的多纳村 Todna 社）先祖起源传说中不但有女性壶，也有男性壶，每个壶还有名字，祖先是男女两个陶壶所生的。[90]很可能这个神话来自排湾族。阿美族也有同类的信仰，陶壶也有男女之别。[91]此外要注意台湾排湾族、鲁凯族、布农族、阿美族、平埔族的西拉雅人也都有祀壶的古俗；但除了排湾及鲁凯两族，其他的民族无陶壶生人神话。这证明陶壶生人神话一定是由祀壶信仰发展而来的。关于西拉雅族祀壶的意义大家也有不同的解释：李亦园院士以为这个风俗与瓮葬祖先奉祀有关；江家锦以为：柱、缸的奉祀是生殖器崇拜的遗风；[92]陈国彦以为“祀壶信仰”一面与地理环境有关，另一面与水的仪式有关系；其他学者如刘斌雄、陈汉光、林清材

等以为与水祀有关。但是西拉雅族人并没有壶生人的神话。

另一个鲁凯族神话很像排湾族的神话，也是说太阳与陶壶结婚，生下一个女性的蛋等等，描述这个蛋与由岩石出生的男人结婚，生出一个女孩。[6]这神话也可能是传自排湾族，因排湾 Muradur 社日本人在 30 年代采录了完全相同的神话。

排湾族壶生人神话特别流行，这与崇拜古陶壶有关。排湾有三宝：青铜刀（即祭师所用的祭刀）、蛙蛉珠及古陶壶；根据任先民先生的研究：古陶壶被重视的程度远超过青铜刀与蛙蛉蛛，许多贵族家藏古壶，从前（30 年代）有藏到三四十个的。古壶也分许多类，任先民把它们分为七等，每等各有名称，纹饰也不同。最贵的是第一类有浮雕状贴附蛇形的花纹，多为贵族直系大宗的传家宝。有趣的是第一、二、三等有蛇的（即排湾的图腾）花纹，第四、五、六、七等只有花纹，这些陶壶不怎么宝贵，可以作为大头目婚嫁时的聘礼，也可以作为交换其他物品或卖给人的货品。[7]现在排湾人不知道陶壶来源，也不会制造陶器，但据卑南族的知本、射马干及卑南社的传说，陶壶是他们的祖先所烧成的。[8]李亦园院士以为排湾、鲁凯、阿美及布农族以前均能制造陶器。[9]但大概只有排湾族崇拜陶壶，且作为圣物（sacred thing），也有陶壶生人神话。鲁凯族陶壶生人神话大概从排湾族传来的，流行的也不广，所以可以假定陶壶生人神话是排湾族特殊的神话。St.Thompson 母题索引虽然有“Creation in covered vessel”（产生在盖好的容器）（A1295）母题，但只提及从篓子、包裹或从毛毯下出来的人（只见于美洲印第安人故事例子），Kirtley 索引无这个母题，证明这是很特殊的、少见的人类起源说法。也要注意壶是人工的东西，不像其他原住民人类起源与自然物有关系。这种说法一

定比自然物生人晚得多

根据日本小南一郎教授的研究：在中国大陆（尤其是南方民族）基本上壶与葫芦有同样的机能[9]，两者都疑似祖灵（与谷灵）容器。出土的中国古代陶壶常有人面纹或人头画[10]，但没有发现壶生人的神话

根据最近出的马昌仪女士专著《中国灵魂信仰》：魂瓶、悬壶、葫芦、古陶壶都是生命母体的象征，中国大陆南部许多民族有同类的信仰，马昌仪多引彝族材料，如彝族认为人死，其魂返归葫芦；彝族也有家堂屋里供奉的两代祖灵、即合体祖灵葫芦。[11]

排湾族不只有陶壶生人的神话，也有不少传说叙述陶壶是繁荣的保证。如有人迁移他处，因为头目没有赠给他陶壶，所以他家里的人连续死亡；或头目女儿嫁到台东带了很好的陶壶，所以他们的子孙一直繁衍到现在[12]这个概念类似中国（汉族）民间文学中的宝葫芦（即给人类食物等东西的宝物）；或少数民族（如彝族）信仰中的"祖灵葫芦"。上述布农族葫芦与陶壶生出最早的人，大概也可以证明葫芦与陶锅是同类的东西。根据笔者所知：中国大陆南部只有葫芦生人神话，没有陶壶生人神话，但是台湾土著族陶壶生人神话概念很可能与葫芦生人神话有密切的关系。

葫芦状的植物生女人与壶状的物质生男人的神话也演变为晚期的神话。郑恒雄教授采录的布农族神话中就有这一类神话，其中一则的内容为：古时候有一个藤篓和一个木匣子，木匣子中放了衣服及磨刀石，藤篓中放了刀跟矛。于是木匣子变成了女人，藤篓变成了男人。女人拿磨刀石作生殖器；而男人拿了矛作生殖器、两人结了婚，生了许多孩子，一直绵延到今天。[13]这个神话的情节比上述的复杂一些，因

不是匣子变女人、藤篓变男人，而是先把衣服及磨刀石放在匣子，把刀跟矛放在藤篓，于是两个东西变成男女。郑恒雄教授认为藤篓中放的刀跟矛和男性生殖器有相似之处，而衣服是女人喜爱之物。[104]刀和磨刀石很可能象征男女生殖器，如美洲印第安人以刀与打火石为生产及生育力的象征。

除了这些民族之外，中国大陆南部壮族、彝族、苗族、瑶族、哈尼族、纳西族、怒族、拉祜族、傈僳族、布依族、侗族、水族、畲族、仡佬族、德昂族及基诺族都有葫芦神话，但大多数只说洪水之时人（与动物）入葫芦中，漂在水上逃生，以葫芦作为渡船。但是，闻一多先生认为：洪水故事本无葫芦，葫芦是许多民族造人神话的主要的东西，后来与洪水合并了，成为洪水后再造人类的材料。[105]他的说法很可能是正确的。

蛋（卵）生人神话

台湾原住民也有蛋（卵）生人之神话，但是此蛋不是鸟蛋，而是蛇卵、太阳卵（排湾族）或其他卵生（如苍蝇蛋孵化，出现一男一女）等等，世界许多民族有宇宙蛋（cosmic egg）之概念，即万物生自宇宙之蛋，如盘古神话或芬兰神话概念等。有时宇宙之蛋是金色的，可能与太阳有关系。[106]蛋生人之概念不一定与宇宙之蛋有关系，因为许多有蛋生人神话的民族（如南太平洋，大洋洲居民）并无宇宙蛋的神话概念。

根据 St.Thompson 母题索引蛋生人母题（A1222），中国大陆、印度、大洋洲、南洋诸岛（包括印度尼西亚）及美洲印第安人神话都有；Kirtley 索引只补充一些南洋小岛

之例子　但 St. Thompson 没有注意到越南或朝鲜神话　越南族（京族）有天女生一百个蛋，许多民族的祖先即出现了（五十个分别在海滨住下；五十个分别在山上住下，是越南的少数民族）的神话；[107]朝鲜王权传说也有女人（国王之女儿）生蛋的故事（金富轼，《三国史记》）；缅甸 Chin 族也有创世时土生大母，而大母生下一百个蛋，孵出许多民族始祖的神话。[108]Chin 族一百子之说法大概与越南京族神话有关。

缅甸掸（Shan）族也有蛋生始祖神话：太阳之子与蛇女结婚，蛇女生下三个蛋，一个蛋生出了男孩，长大之后成 Palaung 之王；另一个蛋生出第二个男孩子，后来成为 Pagan 国王；第三个蛋蛇女扔到一座山里，打碎了，变成了红宝石及其他宝石。这当然不是人类起源神话，是典型的晚期国王起源、王权传说[109]，但大概保留一些较古老的神话观，即蛋生人之母题。

菲律宾也有蛋生人神话，如 Mandaya 族有一只鸟下两个蛋，一蛋出一女，一蛋出一男。根据另一个该族神话 Mayo 河水上有两个蛋，一个生出一女人，另一个生出一条蛇，后来它的尸体生出第一个男人。[110]

中国早有关于蛋生人神话观的记载，《山海经·大荒南经》："有卵民之国，其民皆生卵。"郭璞注："即卵生也。"大约是卵生人之神话。但是中国大陆南方有些民族至今保留蛋生人神话，如云南纳西族《东巴经》著录蛋生人神话："人类是从天孵抱的蛋里生出来的，人类是从地孵抱的蛋里生出来的。"[111]除了纳西族之外，云南哈尼族及傣族神话中也有蛋生人的说法，但是不是具有代表性，则不敢确定。白族传说中有蛋生人的母题，傣族、基诺族、景颇族的民间故事

中也有蛋生人的母题。[102]

福建、广东、江西三省住的畲族神话中除了盘瓠（又说为犬或龙犬）神话，也有祖先为凤凰蛋所生的神话；贵州水族也有十二仙蛋神话，说风神与牙巫相配生了十二个仙蛋，孵化出人与雷龙虎蛇猴牛马狗及凤凰；[103]贵州、湖南、广西的侗族也有“龟婆孵蛋 yeeh（耶）”，即民间集体歌舞演唱的歌词，说：“龟婆孵蛋，世上有人烟。”[104]海南岛黎族有蛇蛋生出女孩子的神话[105]；贵州川苗族也有蛋生人神话，据贵州苗人神话：太古有九个蛋，太阳之母孵蛋之后生出了九个孩子，第一个是雷，第二个是龙，第三是蛇等动物，最后的是人。[106]另外一神话说：蝴蝶从枫树心孕育出来之后，跟泡沫婚配，生了十二个蛋，这些蛋化出人、兽、神。[107]无论如何，都说人与动物出自蛋。川苗之神话中蛋只生出人，即始祖。

台湾的排湾、卑南、泰雅、鲁凯族都有蛋生人之神话。蛋生人神话概念在排湾族最流行，几个部落神话说太阳神由天降生三枚蛋，蛋破而生一女二男（北排湾群望嘉社），而其他社，如来义社、玛家社生蛋的也是日神 Kadao。Pikiriki 社头目的先祖也是由太阳降下的两个蛋生出来的。[108]鲁凯族也有相似的神话：一天，太阳在山上产了两个卵（白色的与红色的），不久一对男女神成形，孵化而生，即部落头目的祖先。[109]鲁凯与排湾族一样也有太阳与陶壶结婚生人之神话。[110]据笔者所看到的资料，中国大陆大约只有苗族的蛋生人神话与太阳神话有些关系。但是太阳（太阳神）下蛋是很特殊的母题，大概是台湾原住民特有的。排湾族太阳下蛋的母题是很特殊的，但是大概与远东流传的太阳与鸟（乌鸦）相联的概念有关。虽然排湾人没说太阳是鸟，但在思维深层

可能有这类的想法。当然蛇也下蛋，但是好像蛇与太阳无什么关系，太阳象征天，而蛇与地有关系，是不是这个神话含义是天与地交生人，待考。

日本宫古岛上神话中蛋生人神话也与太阳有关系，但是神话不那么简单，不是太阳下蛋，而述这个姑娘早晨去到高岩后，那时从海中升太阳，它的光如箭一样，烧她，她就怀孕了，过三年生了三枚很大的蛋，蛋中出现了三个男孩子，即后来的英雄及统治者[49]

这里可以想起成吉思汗出生的传说，他的母亲，坐在蒙古包，有太阳光从小缝射到她身上，她就怀孕了。区别在于宫古岛神话姑娘生蛋，蒙古传说中直接生将来的成吉思汗。

太阳在各族神话中有很大的作用，但是在较原始的(archaic)神话中，也有太阳来源之说，也有消灭多余太阳的神话。[50]如台湾原住民就除了上述的一个例子之外无太阳来源神话（只有被伤的太阳变成月亮的神话），但与中国大陆许多民族同有射太阳（即消灭多余太阳）的神话。有的民族如布农族把太阳人格化（太阳有眼睛、有脚、有睾丸），但无太阳神的概念，因为布农没有什么神的概念。世界许多民族有太阳儿女的说法（在较文明的民族神话或在较晚期的神话传说，及民间故事，如缅甸掸族）

虽然台湾土著族无太阳崇拜，但有太阳与陶壶结婚生人的神话（见上），排湾族与其接邻的鲁凯族均崇拜蛇，所以太阳蛋生人的神话也与蛇有关系，如排湾族 Butsul 群玛家社神话说：太阳神降地生蛋，忽然出现一条蛇把蛋吞下。虽然日本学者在 1935 年采录的神话异文（variant）中没提到后来蛇生人，而说太阳神第二次下蛋[51]，但是根据神话情节逻辑发展假设，在另一个异文中蛇吞太阳蛋大概也要生

人，因为排湾族除了太阳生人神话、也有蛇生人、蛇卵生人神话（Butsul 群佳平社，与洪水有关，因洪水之时所有的人都淹死了，后来从蛇蛋出现了人）。[13] 也有蛇化人之神话，但与竹生人的神话结合，成为竹裂开，出现很多蛇，蛇成长后化成人[14]的情节。鲁凯族也有类似神话，据日本伊能嘉矩教授 1906 年采录资料：有一天两条灵蛇（kanavanan）产下许多卵，这些卵中诞生出许多人来，他们便是鲁凯族的祖先。[15]

日本小林保祥先生在排湾佳平社采录的故事中述太阳神在堆放木柴的地方造人。[16甲] 这个故事中有很多问题。人类已有，他造的不是第一个人，始祖，也没有说他怎么造人，用什么材料，为什么在堆放木柴的地方造人，是不是用木头做，没有说清楚。不少民族，如美洲印第安人或大洋洲一些人有二元性的神话观：创世者不是一个人，而是两个兄弟，一个作好的，有益的东西，另一个作不好的，无用处的东西，或者一个作什么好的，有好意图，另一个反对，妨碍，起反作用。[16乙] 排湾这个神话中述太阳神造人时来了月神（不知在排湾神话中他们是不是兄弟），骂太阳神，妨碍他，太阳神大怒，把已作好的人毁了。由于月神经常来打扰，太阳神也没法造人。在这个神话中用这个情况解释为什么现在女人会怀孕生孩子（因为太阳神无法造人）。这个神话概念不是很原始的；神造人的说法定是比自然物（如石头，竹）生人等晚得多的形成。太阳神毁灭已造的人（又说打碎了），这是少见的母题。也要注意在这个神话中太阳神造人的母题不是主要的，是偶然插进去的。大概反映比太阳神下蛋的神话观较晚的观念，但很可能也保留下一些古老的因素，如太阳神与月神的仇恨。台湾原住民只有邹族有类似的两个神：

尼弗努（女神）与梭也棱哈（性别不明，可能也是女神），尼弗努用一粒米煮一锅饭，棱也梭哈想模仿她，却煮成一锅狗粪，尼弗努可以教死人复活，棱也梭哈把他埋葬。[54]类似神话在美拉尼西亚也有，可说是典型的大洋洲神话类型。[55]邹族不少神话观与台湾其他原住民不同，可能这个民族与其他民族的语言来源也不同，排湾人这个神话只有此类神话观的痕迹。

排湾与鲁凯两族也有王权神话观，因为头目祖先与平民来源不同。太阳蛋生人神话主要是说头目祖先的来源（类似古代近东及埃及神话观中皇帝〔王〕称日神或太阳之子）排湾神话中说太阳神在头目家前院屋檐下蛋。30年代日本学者采录排湾神话与前几年H.Egli采录的排湾神话都说太阳下蛋在头目之家。排湾太阳之子的民间故事也证明头目权力是正当的，是“正统”的（legitimate）。[56]排湾族神话中太阳起那么重要的，比其他台湾原住民各族较大的作用，大概不是偶然的。神话中太阳增加角色与社会发展（有较发展的王权制度阶段）有关系。鲁凯族神话说百步蛇是蛇类中的“头目”，也是人间头目的祖先（有时说头目是灵蛇所生），平民是一般的蛇所生。根据许功明先生的说法，鲁凯神话中：“只重视头目祖先来源与灵蛇的直接关系，却绝少说到平民的故事。”[57]

根据St.Thompson及Kirtley两种母题索引，太阳神蛋及蛇蛋生人神话母题不是世界或南洋岛上流行的神话母题。据笔者所得的材料来看，虽然中国大陆南部及越南、缅甸也有蛋生人神话，但未发现太阳（或太阳神）生蛋孵出人的神话，也未发现蛇蛋（或蛇）生人的神话，这大概是台湾原住民特殊的神话观吧？

粪生人神话

台湾原住民人类起源神话类型有二十多种，除了上述的几种之外，还有不少较特殊的说法，如笔者于1992年在南投县信义乡人和村，和当地担任老师的布农族人田哲益先生，记录了布农族流行的人类起源神话，神话很短，情节也很简单：

在远古时代还没有人类生存，有一种虫叫sangal。这种Sangal生活在树干里，它吃树干，它的粪掉落在泥土里，结果变成了人。所以人类是由sangal虫的粪变来的（sangal虫是不是真的存在，或只是神话的一种虫，很难说，讲故事的老人也不知到底是什么虫）。

南投县信义乡望乡村的布农神话亦有粪变人的说法。布农族达纳毕马氏族（Tanapima）的亚氏族达西乌拉弯（tais-olavan）认为他们是从蜘蛛搓成的圆状粪便变来的，所以在古代当他们看到蜘蛛搓粪成圆状时还会帮忙；而且他们的祖先禁止人们杀蜘蛛。[19]此与南投县信义乡人和村的创生说很相似。

布农人类由虫粪变来的神话流行很广，许多日本及台湾民族学家早有采录。根据陈国钧引用日本学者及台湾学生采录的十七种布农族人类起源神话中，即有五种说第一个人是粪变的，虽然St.Thompson及Kirtley两种母题索引没有粪变人的母题，实际上亚洲一些民族也有类似的概念，如北亚Chuckchee族说Koryak族人是由狗粪产生的，菲律宾也有这种概念。

笔者采录的布农生人神话全文比前人采录的短一些，根

据日本佐山融吉1913年出的《蕃族调查报告书》："太古时代在Mintongon地方有两个洞，Naimai（虫）把粪做成球形（与蜘蛛推摩粪便圆状型类似）投入该二洞中，经十五日许，自一穴出现一男，他穴出现一女，二人成长后结为夫妇，产有子女互相婚配，人类逐渐繁殖。"[32] 卫惠林及陈国钧二位前后采录的传说都有两洞的说法，都说十五天之后虫（虫名不完全相同）粪变成一男一女等等。[33]

布农族也有狗粪变成人的神话。笔者以为虫粪生人的类型是较古老的，而狗粪变人的说法则晚一些产生。根据日本人移川子之藏记录的Katoguran和Tansikian氏族起源神话：在山麓边的犬粪中生出一小孩，此小孩的子孙成为本氏族的祖先。[34]1969年台湾大学郑恒雄教授在南投县信义乡也记录了Tansikian始祖由狗粪产生的神话：古时候，路旁有一堆狗粪，有一天，有一个男人经过，看到狗粪，就跑开了，因为狗粪很臭。那天晚上他妻子在装粟米的篓子里看到一堆狗粪；谁把狗粪放在这儿？她觉得很奇怪，就把狗粪丢到外面去。第二天早上她在篓子里又看到一堆狗粪，她感到很惊讶，又把狗粪丢出去。半夜时，狗粪突然跳起来，质问这一对夫妇道："为什么老是把我撵出去？难道你们不知道我的指甲染了敌人的血，都是鲜红的吗？"于是这一对夫妇就收养狗粪为儿子，以后成了Tansikian一姓的祖先。[35]

Tansikian也有其他类似的说法：有一座山上有一堆狗粪生成的小孩，被达西乌拉弯氏族人带回家收养，即为丹西基安氏族的祖先（黄顺利牧师《布农人家谱》，页22），虽然黄顺利先生提到的神话没有郑恒雄教授采录的那么详细，但大意一样：氏祖是从狗粪变的。在这里，原始的人类创生神话变成晚期的一个姓氏祖先产生的传说。郑恒雄记录的故

事，第一，狗粪生人的神话说的不是全人类的起源，而是一个姓氏的起源；第二，郑先生采录的故事不是古老原始简单的神话，因有一点像民间故事的开端（一家人，夫妇没有孩子，后来男的捡到什么东西变成孩子；或是较晚期的故事中，捡到一个不知哪儿来的孩子），但没有发展为正式的民间故事。如果我们把移川子之藏的记录与郑恒雄的比较，这个民间故事的因素可以看得更清楚，值得注意的是，这样的说法比虫的说法大约晚一些，应在人开始养狗之后才可能形成（虽然狗是人类最早驯服的动物）。据布农传说，最初时，人类不养狗，也还不知道什么是狗，后来在海上一次捕鱼的时候发现了它，原来狗是生长在海中的动物，偶尔到陆地上寻找食物，后来人们用年糕引诱狗，狗被香味吸引了。[68]当然狗与海的联系有些奇怪，但如果我们看到在阿尔泰山较原始的哈加斯（Khakas）族民间故事中，人物救金鱼（即水王之子）得到一只狗作为礼物，原来这只狗是水王之女，是一位非常漂亮的姑娘。[69]这个故事与中国、日本、朝鲜流行很广的龙女故事相同，是同一个类型；也可能从中国传到阿尔泰山，民族化了，但这个故事可以证明在原始人的思维中狗与水（海）有关系。不过布农故事中一般没有提到海，是否从前说的海指的是水或溪？

除了布农之外，台湾花莲泰雅族 Sedeq 亚族 Taroko 部落也有粪生第一个人的神话：太古时世上无人，后来两块猪粪生了两个女人，第三块粪则生了一条蛇。他们也有猪粪生老人的说法，他教那个女人生长及其他圣智。[69]

菲律宾 Mindoro 岛 Mangian 族也有与布农类似的神话，但因他们世界观与布农不同，已到了另一个发展阶段。布农人没有神的概念，也没有造物者的观念；Mangian 族有上

帝、造物者概念，所以这个神话也发展到另一个阶段，虫粪成人的母题也淡化了。根据 Mangian 神话创世者 Makakaako 神手持一棵树，树上的虫掉下粪，粪变成土，土上出现了许多虫，它们的粪也变成土，后来 Makakaako 神用这个土造人（两个兄弟），叫他们造世界（地形等等），其中一个兄弟生了第一个孩子（出自他的小腿肚）[29]

1960 年，菲律宾学者 Emeterio de la Paz 采录 Mindoro 岛 Hanunoo Mangyans 人类起源另一个神话，记述创世者 Mahalna Makaayo 手持两棵树，右手持大叶树称 tipulo，左手持小叶树称 palupakon。偶然 tipolo 树掉下一个大叶，因为叶中黏着虫子，虫子用自己的粪造土，Mahalna Makaayo 决定将剩下的创造工作由他的仆人 Maluway 与 Daldali 去做，他们搬山、栽植物等等，然后 Mahalna Makaayo 自己用土造人，把气吹他们身上，人开始移动。[30]这很可能是一个神话的两个异文（variants）。

台湾排湾族虽无虫粪生人神话，但洪水神话中描述一条蚯蚓排出的粪变成一座高大山陵，后来有一对没有避洪水的兄妹在蚯蚓排出来的土地上耕作。这也证明虫粪在排湾族神话观中大有作用，至于其他南洋洲人是否也有类似的神话观，待考。

神话中人不是直接从粪变出来，而是经过土地。最简单、最素朴的母题变成世界非常普遍的母题（St. Thompson A1241）“人是用土（泥）做的”，这个概念特别流行在南洋诸岛，Kirtley 母题索引中有七个岛的例子。中国古代神话中女娲也用泥造人，这没什么特殊的，比较特殊的在于土是由虫粪变的、虫自创世者持的树（疑是宇宙之树）掉下来；很可能布农族祖先与菲律宾 Mindoro 岛 Mangyan 族的神话

有一些关系，因菲律宾许多民族神话与台湾原住民神话也有不少其他类似的情节。[18]

粪变人母题，神话中也有变形的内容，如云南省普米族（语系不大明显，一说是藏缅语族）神话叙述：远古之时，一个老妈妈（好像是始祖）生了三个儿子，洪水之后她发现世上没有姑娘（神话也没有说清楚，洪水之前有无其他人；大约洪水把人类毁灭了），于是老女人用牛粪（一说牦牛粪）造成一个姑娘，然后告诉儿子，让他与姑娘结婚。儿子不觉用手抚摸她，那粪人经男子的接触就有了气息，竟变成一个美丽的姑娘。普米族人以为人类的祖先都是由用粪捏成的女子传下来的。普米人至今也不以牛粪为脏，酒坛还用牛粪封盖。神话中提及牛粪或牦牛粪也不是偶然的，因普米祖先族属牦牛羌人，大概以牦牛为图腾。[19]不知布农人从前是否也以 Sangal 虫为图腾，虽然现在讲故事的人已不知道这究竟是什么虫，但这个假设是有可能的。

除了虫粪变人的神话，布农族也有虫变人的神话。据小川尚义与浅井惠伦采录的布农卡社群流行的人类起源神话，这个神话并不是虫粪变成人，而是芋虫 gogota 在地上匍匐，行动极快，后来直立行走化成人类；[20]因此由虫出生的社群视杀害虫类为一种禁忌。[21]虫变人之母题在世界其他地区也有。St.Thompson 母题索引 A1224.2 Mankind descended from worms or larvae 只提及三个例子：印度尼西亚西部、南洋 Tonga 岛及南美洲印第安人。较新的 Kirtley 索引（A1224.2）提及七个南洋岛有虫或幼虫生人神话。大概可以说虫生人（或虫变人）神话母题是南洋代表性的典型，是很特殊的人类起源之说。根据笔者所知中国大陆诸族神话中并没有虫粪（或其他动物，像狗粪）生人的神话，可见布农

虫粪（或虫）变人的说法与南洋诸岛神话是一个系统

民族学家认为这些神话和图腾观念与古代狩猎采集为经济活动的原始社会有关系。布农族也有女子与虫（蚯蚓）性交的故事（疑是古代女人与图腾性交关系的变形）。同时也要注意东南亚许多民族神话中，人类起源与蛇、青蛙、蝌蚪、蜥蜴、蜗牛等这类小动物有关系。[42]虫生人神话在玻里尼西亚西部特别流行[43]，俄罗斯民族学家 Ja.V.Chesnov 以为这与采集为主的原始社会有关系[44]，这个假设是否正确，很难说，但是真正从事狩猎或捞鱼为主的民族，如西伯利亚各族、中国大陆少数民族或美洲印第安人大多数以野兽或各种鸟、鱼为图腾；何星亮即曾列举大陆少数民族的图腾中只有白族以毛毛虫及青豆虫为图腾。[45]

树叶变人神话

台湾原住民中邹族人类起源神话是比较独特的，邹族没有其他原住民流行的石生人或竹生人，以及蛋生人神话，但大约有十多种其他说法，如太古时天神 hamo（一说 mfum tt）摇枫树（一说茄苳树），树果或树叶落地变人。[46]树叶变人是少见的母题，St.Thompson 索引无；Kirtley 索引补号码为 * A1251.1，提及南洋 Admiralties 岛及 Gudalcanal 两个地方的树叶变人类起源神话。中国大陆云南南亚语系的德昂族所采录的神话没有邹族那么素朴。虽然邹族与布农族不同，邹族有神的概念，有创世者尼弗努，而且神有非常重要的地位，邹族神话情节还是比德昂族神话简单。

根据德昂族神话：太古时世上只有田公与地母（也像神，也像人），他们结成夫妇，生了一个女儿，开荒种地

（这当然不大像古老的神话，比较像晚期的民间故事，可算是故事化的神话文本）。一天，田公上山砍柴，见到狂风把树叶刮落了一百片，田公说："如果这些树叶能够变成人，我们就不会孤单了。"一百片树叶突然变成一百个人；五十个男人，五十个女人。[16]当然树叶照田公的希望突然变成人之说法不像古神话，比较像民间故事。

根据德昂族古歌《达古达楞格莱标》一百零二片茶叶化为五十一对男女到大地上与恶魔斗争，之后五十对上天，留下达古达楞在地上繁殖人类。[17]古歌大概也有民间叙事诗特点，情节较复杂。人与恶魔斗争也是原始的叙事诗典型的内容，但是早期的古歌往往保留古老的神话观，所以德昂古歌保留人类起源神话的残余，如树叶变人。虽然人类祖先只有两个人，其他的五十对上天；但原来的数字是一百（或是一百零二）。两个故事中的数字（一百分两半）很像越南神话始祖 Lau Lak Kuen 之妻生一百个蛋，蛋中出现一百个孩子，五十个去海滨，五十个上山；或者越南流传的女娲神话，巨人四象要娶女娲，他派了一百个人送聘礼，但五十个过了河，五十个掉入水中。很可能在德昂神中一百个人也不是偶然的；当然我们很难说邹族与大陆南亚语系德昂族人类来源神话相同是不是偶然，但如果我们想起南洋民族也有树叶生人的神话观，就可以假设这个相合也许不是偶然的。

再造人神话

世界许多民族有再造人类神话，即洪水之后再造人。因洪水把人类淹死只剩下一对男女（兄妹），他们结婚之后子孙繁衍，有了人类。有的民族神话中洪水原因是兄妹相合犯

婚禁的后果（如北势泰雅人神话中），但中国大陆南部少数民族以及汉族民间流行的伏羲女娲神话都是相反的例子；因有两种情节，一是洪水之时人类跑到高山避难，水退之后他们就下山，所以没有再造人的必要（如布农、邹、鲁凯等族）；另一是兄妹结婚之类（排湾、阿美、平埔即噶玛兰族等族）。

每个民族神话都有其特点，如阿美族的神话中，兄妹结婚生孩子与石生人神话合并（妹妹生了石头，然后石再生人）。较特殊的大概是赛夏族神话：洪水之时淹死人类，只剩下兄妹两个人，但他们没有结婚，妹妹死了），哥哥把尸体切成小块，再一一用“里卡路”树的叶子包好，并念着咒语，投入水中，肉块变人。[48]类似的神话在平埔巴则海族也有：天宫降下来的始祖住在中央平地，洪水之时把人类淹死，只有始祖的直系孙姊弟二人漂到山顶，约六天之后水退了，他们便结婚生了两个儿子，又将两个儿子的身体切成块，并将之吹气遂各成青年人。[49]中国大陆大概只有贵州侗族有肉块变人的神话；洪水之后只剩下躲在葫芦里的两个始祖——姜良和姜妹，兄妹结婚之后生下无手无脚，像一个大冬瓜的孩子，夫妻把他砍烂剁碎、撒遍山岭；第二天肉块变成人（侗族人）。[50]壮族也有同类的神话，可见这是一个神话类型，但是这个肉块变人的母题在 St.Thompson 及 B.F.Kirtley 两种母题索引都没有，只有较普遍的“人出自创世者身体”（母题 A1210）。

雅美族神话中最早的人生自祖先膝中（因祖先是男性）。[51]从法国发表的玻里尼西亚岛人创世者 Tangaroa 之像，可见人生自他的身体：膝盖、肚子、大腿、胸部等。[52]

很可能是肉块变人母题是“人出自创世者（世祖）身

体”之变形，特别是每次描述是再造人。劈开身体是古老仪式成分（大部分大概是象征的劈开），接着“死亡的”人复活。[19]赛夏、平埔族、侗族神话皆同，劈开的尸体（每个肉块）变人即活，三个民族神话都有较晚期的细节，因不是像布农或泰雅族神话描述人类（与本族人同）起源，而是描述几个民族起源（如赛夏族神话中肉块变本族人，其肠变为台湾人，骨头变为泰雅族人；侗族神话中肉变成侗人，骨变成苗人，肠变成汉人，腰变成瑶人）。

除了与中国大陆南部有类似的神话观，台湾原住民有时也有从中国大陆南部借用的神话，如布农流传的女人与狗结婚生了布农始祖的故事（见本书《大陆故事在台湾》一文）。

从上述所做的比较研究可以得到一些初步的结论：

①台湾原住民人类起源的神话有许多种，每个民族又有许多不同的说法，大概每个部落都有自己的人类起源神话。

②其中也有许多较原始的（archaic）、素朴的神话，如石生人、竹生人及蛋生人等，也有不那么原始的天神降为始祖（如阿美族）、天神降造始祖（如邹族、排湾族一些部落；日神下蛋，蛋孵出人等）。同一个民族有很原始的人类起源神话，也有不那么早的说法（如布农族有虫粪变人的神话，也有不那么原始的天上降下葫芦，葫芦裂开出现人的神话）。

③台湾原住民有世界普遍性的神话概念，如石生人；也有很特殊的神话概念，如排湾族及鲁凯族一些部落的陶壶生人神话。

④台湾原住民更有不少综合型的说法，如竹生与石生结合型等等。

【注　释】

① 许功明、柯惠译，《排湾族古楼村的祭仪与文化》，板桥市，稻乡出版社，1994，页 119。

② Taylor G. "Folklore of Aboriginal Formosa", *The folklore Journal*, 1887, n.5 p.141.

③ Re A. de, *Creation Myth of Formosan Natives*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1951, pp.53 - 57.

④ Benedek Dezső. *The Songs of the Ancestors, A Comparative Study of Bashiic Folklore*, Taipei, SMC Publishing INC. 1991, p.4, 33

⑤ Bareigts A. Les principaux mythes de l'ethnie Amis（阿美族起源神话）, Taiwan, Hualien-Fongpin, 1976. Vol.1

⑥ 甲. Toporov V.N.Kosmogonicheskie mify（宇宙神话）, *Mify narodov mira*, Moscow, 1982, t. 2, s 8

⑥ 施努来著，《八代湾的神话》，台中，晨星出版社，1992，页 30。

⑦ 尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，内政部，1994，页 307。

⑧ 金荣华，《台东卑南族口传文学选》，中国文化大学中国文学研究所，1989，页 15。

⑨ 同注⑦，页 189。

⑩ Egli H. Mirimiringan, *Die Mythen und Marchen der Paiuan, Das frühe Weltbild des fernen Ostens*（古事：排湾人神话及民间故事，远东早期的世界观），Zürich, Verlag Die Waage, 1989, S.36。

⑪ 金荣华，《台东大南村鲁凯族口传文学》，台北，中国文化大学，1995，页 7 - 9。

⑫ 同注⑤，页 217。

⑬ Thompson St., *Motif-Index of Folk literature*, Bloomington, London, Indiana University Press, 1955, v.1 - 6.

⑭ Coronel M.D. *Stories and Legends from Filipino Folklore*, Manila, 1967, p.148 - 150

⑮ Ho Ting-jui, *A Compatative Study of Myths and Legends of Formosan*

Aborigines, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, pp. 51～53, 231～234.

⑯ 同注⑩, S.314。

⑰ 李子贤，《论佤族神话》，《思想战线》，1987，n. 6，页 40。佤族也有其他说法，如据（司岗里）神话故事最初天和地是用铁链拴在一起，天地离得很近，后来天神派达能（人类及其他动物的创造者）用巨斧砍断拴天地的铁链，《佤族民间故事集成》，昆明，云南民族出版社，1990，页 2。据另一个说法：有人砍下其家的奴隶，把他的头祭神，天就高了。李子贤，《论佤族神话》，页 40。

⑱ Blust R. The Austronesian Homeland, *Linguistic Perspectives*, 1988, v.26, n.1。

⑲ 张光直《中国创世神话之分析与古史研究》，《民族学研究所集刊》，1959，8 期，页 47。

⑳ 许世珍，《台湾高山族的始祖创生传说》，《民族学研究所集刊》，1955，2 期，页 182。当然最近四十年间，台湾及外国学者搜集了不少新的材料，但是大概的情况还是如此。

㉑ C.M.Edsman, Stones, *The Encyclopedia of Religion*, ed. M.Eliade, New York, London, 1986, v.14, pp.49～53；李锦山，《史前灵石崇拜初论》，《世界宗教研究》，1987，4 期，页 98。

㉒ 李锦山，《史前灵石崇拜初论》，《世界宗教研究》，1987，4 期，页 101。

㉓ Kirtley B.F. *A Motif-Index of Polynesian, Melanesian, and Micronesian Narratives*, New York, Arno Press, 1980, p.147 (A.1245).

㉔ Meletinskij E. M. Mifologicheskij i skazochnyj epos melanesijtsev（美拉尼西亚神话与民间教事研究）, *Okeanijskij sbornik*, Moscow, 1957, s.184。

㉕ 同注㉑, p.51。

㉖ 童虹宇，《大石崇拜及其习俗——普米族民俗调查报告》，《民间文学论坛》，1986，3 期，页 88。严汝娴、王树五著《普米族简史》，昆明，云南人民出版社，1988，页 30～31；《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，1993，页 520。

㉗ 刘锡诚，《石头先人：石头——母体的象征》，《民间文学论坛》，1994，1期，页6－7

㉘ 据20世纪上半叶采录的羌族神话，当代羌族无石生人神话，但有很普遍的白石崇拜，以为白石是诸神的表征，参见《中国原始宗教资料丛编》，纳西族，羌族等族卷，上海人民出版社，1993，页461－481。

㉙ 引自袁珂编，《中国神话传说词典》，上海辞书出版社，1986，页212

㉚《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，1993，页284

㉛ 芮逸夫，《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》1938，1卷1期，页170；鸟居龙藏《苗族调查报告》。

㉜ 傅光宇，《创世之光》，广西人民出版社，1993，页16。

㉝ 巴莫阿依等编，《彝族风俗志》，北京，中央民族学院出版社，1992，页160。

㉞ 同注㉗，页11。

㉟ 同注⑰，页39。很可能是佤族云南各族中最古朴的，但从比较民间文学来看并不是那么的原始。

㊱ 西盟佤族（司岗里），《佤族民间故事集成》，云南民族出版社，司岗里有两种解释，一种是从石头出来的；另一种是自葫芦出来的。

㊲ 毛星主编，《中国少数民族文学》（下册），引自袁珂编，《中国民族神话词典》，成都，四川社会科学院出版社，1989，页242

㊳ 同注⑳，页171～176

㊴ 佐山融吉，《生蕃调查报告书》，引自注②，页20～21。

㊵ Quack A. *Das Wort der Alten. Geschichte der Pujuma von Katipol (Taiwan)*（老人之言——台湾知本社卑南人历史传说），St. Augustin，1981，S.38，95，99. 据A.Quack的补注，石生人神话是Puyuma（知本）部落最流传的故事（S.95）

㊶ 同注⑮，p.242。

㊷ Dixon R.B. Oceanic *Mythology of All Races*，v. IX，New York，Cooper Square Publishers INC，1964，pp.158～159.

㊸ 同注㊱，页6～7。

㊹甲．移川子之藏《台湾高砂族系统所属の研究》，台北，1935，页

337，引自宋龙生，《卑南（南王）部落的形成和发展》，台湾原住民历史文化学术研讨会，台北，1997，页3～4。
森丑之助，《卑南社の祖先（台湾蕃族の传说）》，《人类学杂志》，1916，31卷1号，页31～32。

㊺佐山融吉，《蕃族调查报告书》（阿眉族，卑南族），台北，1913，卑南族，页1；同注⑦，页250

㊻同注⑳，页179。

㊼同注⑩，S.30。

㊽Botvinnik M.N.Deucalion-*Mify narodov mira*，t.1，Moscow，1980，t.1，s.361.

㊾Losev A.F.Grecheskaja mifologija（希腊神话），同上，t.1，s.327。

㊿思奇，《高山族人类始祖神话初探》，《民间文学研究》，1986，4期，页90。

(51)严汝娴、王树五，《普米族简史》，昆明，云南人民出版社，1988，页116；《普米族宗教》，《中国大百科全书》，宗教卷，北京，上海，中国大百科全书出版社，1988，页306。

(52)何星亮《中国图腾文化》，北京，中国社会科学出版社，1992，页46～50。

(53)Tokarev S.A. Totemicheskie mify（图腾神话），*Mify narodov mira*，Moscow，1982，t.2，s.522。

(54)伊谜、巴瓦瓦隆，《排湾族宗教艺术——图腾崇拜》，《山海文化双月刊》，1996，13期，页37。

(55)同注⑦，页184。

(56)同注⑳，页173。

(57)同注㊵，S.42，45。

(57)甲．同注㊾甲，页8。

(58)同注⑳，页177，184。

(59)常璩撰，《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社，1987，页230。

(60)伍文义，《论布依族竹图腾》，《布依学研究》，贵阳，贵州人民出版社，1989，页137。

(61)同注㉛，页18。

(62)伊藤清司，《（花咲爷）の源流——日本と中国の说法比较》，东

京，1978，页 114。

⑹ 同上，页 116～118

⑹ 同注⑽，S.302～303

⑹ 同注⑽，p.224.

⑹ Demetrio F., Creation Myth among the Early Filipinos, *Asian Folklore Studies*, 1968, v.27, n.1, p.62

⑹ *Skazki i mify narodov Filippin*（菲律宾诸族神话故事集），Moscow, 1975, s.222～223

⑹ 同注⑹，pp.59－63

⑹ 同上，p.62.

⑺ *Skazki i mify Okeanii*（大洋洲民间故事与神话），Moscow, 1970, s.48～49.

⑺ 同注⑽，p.61.

⑺ 同注⑹，p.59.

⑺ 同注⑿，页 119～123。

⑺ 龙宝麒，《排湾族的创始神话》，《边政学报》，1964，3 期，页 21

⑺ 《云南少数民族文学资料》第一集，"布朗族文学情况"，引自袁珂，《中国民族神话词典》，页 320～321

⑺ 刘小幸，《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》，昆明，云南人民出版社，1990，页 28

⑺ 傅光宇，《云南民族文学与东南亚文学》，第八章第一节（未刊稿）感谢傅先生寄来的资料

⑺ 陶阳、牟钟秀，《中国创世神话》，台北，东华书局，1990，页 210－220

⑺ 李子贤，《傣族葫芦神话溯源》，《探寻一个尚未崩溃的神话王国》，昆明，云南人民出版社，1991，页 136

⑻ 同上，页 137。

⑻ 陶阳、牟钟秀编，《中国神话》，上海文艺出版社，页 144～147。

⑻ 同上

⑻ Scott J. Indo, Chinese Mythology, *Mythology of all Races*, New York, 1964, v.12, pp.288～289.

⑻ 《云南少数民族文学资料》第一辑，引自袁珂编《中国民族神话词

典》，1989，页 321。

⑮ 小川尚义、浅井惠伦，《原语による台湾高砂族传说集》，台北，台帝国大学，1935，页 296。

⑯ 同注⑥，页 118；另一个异文（variant）是陈国钧采录的，参见陈国钧，《台湾土著始祖传说》，国立北京大学中国民俗学会民俗丛书，民族篇 2，台北，1996，页 61。

⑰ 陈国钧，《台湾土著始祖传说》，国立北京大学中国民俗学会民俗丛书，民族篇 2，台北，1996，页 62。

⑱ Stratanovich G.G. Etnogeneticheskie mify ob iskhode iz jajca ili tykvy u narodov Jugo-Vostochnoj Azii（东亚诸族蛋或葫芦生人的神话），*Etnicheskaja istorija i fol'klor*, Moscow, 1977, s.72。

⑲ Chesnov Ja.V. Narod Kawa（卡佤族研究）. *Problemy etnografii i etnicheskoj istorii narodov Azii*. Moscow, 1968, s.169。

⑳ 同注⑦，页 184。

㉑ 陈国钧，《台湾土著社会始祖传说》，台北，幼狮，1964，页 61。

㉒ 同注⑦，页 185。

㉓ 任先民，《台湾排湾族的古陶壶》，《民族学研究所集刊》，1960，9 期，页 209。

㉔ 陈奇禄，《台湾土著文化研究》，台北联经出版公司，1992，页 101。

㉕ 同注⑦，页 270。

㉖ 同注㉓，页 210。

㉗ 同注㉓，页 211。

㉘ 同上注。

㉙ 小南一郎，《壶型の宇宙》，《东方学报》，1989，61 集，页 189～191。

㉚ 同上注，页 214～215。

㉛ 马昌仪，《中国灵魂信仰》，台北，汉忠文化事业股份有限公司，1996，页 394～409。

㉜ 同注㉓，页 209。

㉝ 郑恒雄，《从道家的观点看汉族和布农族的变形神话》，《汉学研究》，1990，8 卷 1 期，页 756。

⑩④ 同上注。

⑩⑤ 闻一多，《神话与诗》，北京，古籍出版社，1956，页 57～59

⑩⑥ Toporov V.N.Jajco mirovoe（宇宙之蛋），*Mify narodov mira*，Moscow，1982，t.2，s.680。

⑩⑦ *Istorija Vietnama*（越南史），Moscow，1993，s.20.

⑩⑧ Maung Tet Pyo.*Customary of Chin Tribe*，Rangoon，1884，引自 Stratanovich G.G.（注 88，页 69～71）。

⑩⑨ 同注⑨，p.250～252。

⑪⑩ 同注⑥，p.68

⑪⑪ 陶阳，牟钟秀《中国创世神话》，台北，东华书局，1990，页 221。《中国原始宗教资料从编纳西等族卷》（上海人民出版社，1990，页 320～321）只说创世时代，蛋出现各种神（许多变化之结果），无人类起源之说。纳西卷引的《东巴经》（崇邦统），一定有原始哲学及宗教影响。据研究云南诸族神话的傅光宇教授的信，他查多种材料，但查不到陶阳引的纳西神话，是否是误会？

⑪⑫ 傅光宇，《云南民族文学与东南亚文学》第六章第二节（未刊稿）

⑪⑬《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，页 555

⑪⑭《侗族文学史》，贵阳，贵州民族出版社，1988，页 33。

⑪⑮ 同注⑩，页 222。

⑪⑯ 同注⑮，p.53。

⑪⑰ 同注⑩，页 222。

⑪⑱ 引自注 7，页 181，是日本学者森丑之助 1915 年采录的。几年之前瑞士神父 H.Egli 也采录了同类的神话，说太古时太阳下蛋于 Rhuvaniau 头目家里，蛋裂并生出一个人（同注 10.S.31），是 Laiyi 社 Tjuvuruan Rhuvaniau Laiyi 讲的。

⑪⑲ 许功明，《鲁凯族的文化与艺术》，板桥，稻乡出版社，1991，页 60。

⑫⑳ 同前注。

⑫⑳甲 .《未闻の祭クの始まク》，东京，1980，页 4。

⑫㉑ Toporov V.N.Soljarnye mify（太阳神话），*Mify narodov mira*，Moscow，1982 t.2，s.461。

⑫㉒ 同注⑦，页 172。

⑫㉓ 同前注。

⑫④ 同注⑦，页 173。

⑫⑤ 同注⑲，页 60。

⑫⑥甲．小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天出版社，1998，页 62。

⑫⑦ 乙．V.V.Ivanov Bliznechnye mify（孪生神话），Mify marodov mira，t.1，s.174。

⑫⑧ 丙．聂甫斯基（A.Nevskij），《台湾邹族语典》，台北，台原出版社，1993，页 187～194；浦忠成，《台湾邹族神话研究》，台北，《中国文化大学博士论文》，页 105～106。

⑫⑨ 丁．Meletinskij E.M.，Mifologicheskij i skazochnyj epos melanczijtsev（麦拉尼西亚人之神话故事），Okeanijskij etnograficheskij sbornik，Moscow，1957.

⑬⓪ 同注⑪，S.389。

⑬① 同注⑲，页 63。

⑬② 黄顺利牧师，《布农人家谱》，1990（未刊稿），页 22。

⑬③ 同注⑧⑦，页 62。

⑬④ 同上注，页 61。

⑬⑤ 同上。

⑬⑥ 同注⑩③，页 756。

⑬⑦《狗》，洪明发口述，陈善瑜采录，《山海文化双月刊》，1994，n.2，页 105。

⑬⑧ Riftin B.，Istochniki i analis sjuzhetov dunganskikh skazok〔东干（回族）民间故事来源及情节分析〕，*Dunganskie narodnye skuzki i predanija*，Moscow，1977，s.404。

⑬⑨ Kim Kwang-ok，*The Taroko and their Belief System*，Oxford，1980（Ph. D. Dissertation，未刊稿），p.142，162.

⑭⓪ 同注⑭，pp.148～150。

⑭① Emeterio de la Paz. A，Survey of Hanunoo Mangyan Culture and Barrirs to Change，*Anitas Quarterly Reviews of the Art and Sciences published by University of Santo Thomas*，1968，v.41，n. 1，pp.41～42.

⑭② Norbeck E.Folklore of the Atayal of Formosa and the Montain Tribes of Luson，*Anthropological Papers*（Museum of Anthropology，University

of Michigan), 1950, n.5, pp.1 - 44.

㊳ 严汝娴、王树五，《普米族简史》，昆明，云南人民出版社，1988，页 31

㊴ 同注㉟，页 637 - 638。

㊵ 陈慧莽，《台湾高山族的始祖创世传说》，《台湾博物》，1982，2 卷 1 期，页 10

㊶ 同注㊾，s.170

㊷ Meletinskij E. M. Polinezijskaja mifologija（玻里尼西亚之神话），"*Mify narodov mira*"，Moscow，1982，t.2，s.320

㊸ 同注㊾，s.170

㊹ 同注㉜，页 46。

㊺ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993，页 137 - 138；浦忠成《台湾邹族神话研究》，中国文化大学中国文学研究所，博士论文，1994，页 108

㊻ 陶阳，牟钟秀编，《中国神话》，上海文艺出版社，1990，页 138 - 139.

㊼《山茶》，1981，2 期

㊽ 李亢，《东南亚的同胞配偶型洪水传说》，《中国民族学报》，1955，1 期，页 192。

㊾ 同上，页 172。

㊿《侗族文学史》，贵阳，贵州民族出版社，1988，页 45。

(51) 同注㉑，页 179。

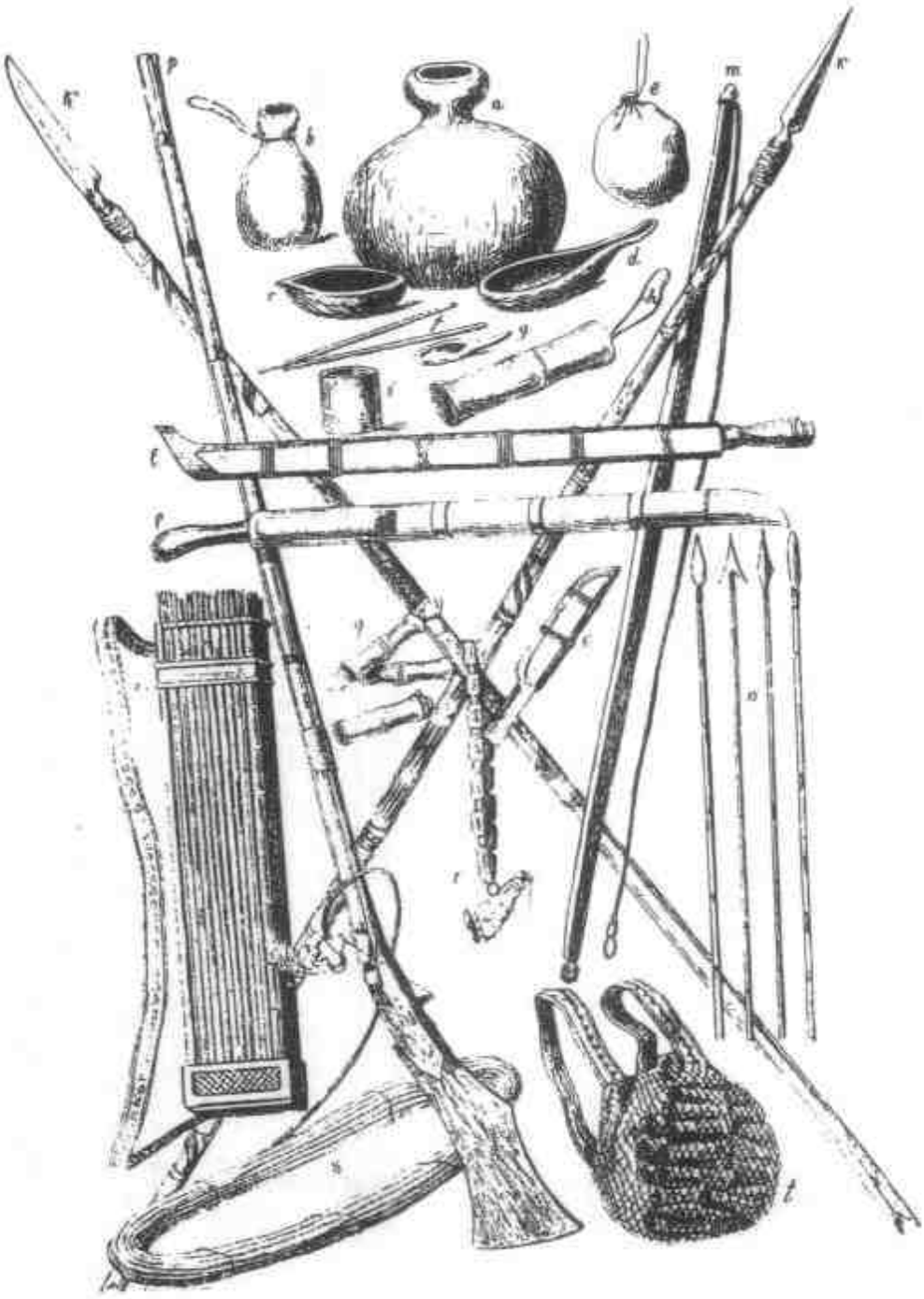
(52) *Mythologies*，coml. by Y.Bonnefoy，Chicago，London，The University of Chicago Press，1991，v.2，p.1218.

(53) Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki*（神奇故事历史根源），Leningrad，1946，s.79 - 83.

第二篇

从黑龙江到台湾

——射太阳神话比较研究



台湾南部居民武器与家庭用具

a，*b*，*c*，*d* 葫芦作的容器　*e* 装酒的袋子。　*f* 锅子　*g* 贝壳做的汤匙。　*h*，*i* 喝水的容器。　*k* 矛。　*l* 猎刀　*m* 弓弦　*n* 背筒。　*o* 箭。　*p* 火枪　*q* 竹制子弹　*r* 装火药粉的小角　*s* 导火线。　*t* 子弹袋　（俄国 P. Ibis 1875 年所绘）

从黑龙江到台湾

——射太阳神话比较研究

七十多年前，即1926年，德国E.Erkes教授在荷兰《T'oung Pao》（通报）杂志上发表了一文题为《Chinesisch-Amerikanische Mythen-parallelen》（中美神话比较）[1]，据笔者所知，这是最早专门写中国神话比较研究的著作。除了美国印第安人及古代中国射日神话之外，Erkes教授还提及B.Laufer发表的Nanay（那乃，19世纪俄国称Gold；中国称赫哲族），即满—通古斯语系民族之一的射日神话。1937年另一个德国汉学家O.Mänchen-Helfen教授发表了一篇题为《射日》的文章。[1甲]继续E.Erkes的研究。他根据许多中国，中亚，印尼，美洲印第安人的神话作了很仔细的，有不少创见的研究。第一次也提到台湾Puyuma（卑南族）射太阳神话或俐俐（彝族一支），及越南（傜族）等民族的材料。现在我们知道满族及其他住在西伯利亚南部的满—通古斯语族，如Oroch（奥罗奇）族、Negidal（涅吉达尔）族、Ude（Udche?）族及住在黑龙江下游、库页岛上，起源不详的Gilyak（Nivkh）族都有射日神话。[2]

中亚蒙古语系中的几个民族，如内外蒙古人、贝加尔湖区的布里亚特人也都有射日神话。中亚突厥语系的但受蒙古文化影响的，也信喇嘛教的图瓦族，也有射日神话。中国大

陆南部壮侗语系的壮族、布依族、傣族、水族、侗族、毛南族；彝语支的彝族、傈僳族、哈尼族都有此神话。苗瑶语系的苗族与瑶族有射日神话。语支未定的独龙族、土家族（其所使用的土家语可能是一种独立的语言），景颇族（藏缅语族）亦有此神话，[3]云南及缅甸北部南亚语系的佤族虽无几个太阳的概念，但也同样有射日神话（即太阳被射成两半，一半成了月亮）。[4]台湾原住民：布农族、泰雅族、鲁凯族、邹族（包括 Kanakanavu 即南邹族）、赛夏族、卑南族（Puyuma）、Sediq（一说泰雅族一支）都有射日的神话（兰屿岛雅美族也有特殊的征伐多余太阳的神话）；菲律宾吕宋岛 Apayao 族、Nabaloi 族、Igorot 族；印度尼西亚 Dajak 族；印度东部 Abor 族、Minyong 族（很可能属 Munda 语系统，即澳斯特罗—亚细亚语系民族，但笔者查不到）；印度东部其他民族，如 Singpho，Kaman-Mishi 也有消灭多余太阳的神话，但不是用弓箭射太阳。[5]除了射多余太阳的神话之外，台湾泰雅族还有和佤族相同的神话：太古时有一个太阳，但无昼夜之分，后来有人把它锯成两半，分为太阳与月亮（据 1920 年出版《蕃族调查报告·太么族后篇》）。越南中部占族（Cham，南岛（马来—玻里尼西亚）语系的一族）也有射太阳的神话。[6]日本太阳是三足乌神话观与射太阳神话，大概是唐代从中国传来的。[6]甲

E.Erkes 教授与 O.Mänchen-Helfen 之后，中国和西方不少人研究射太阳的神话，但是专门做比较研究的著作，只有美国 Florida 大学 Ho Ting-jui（何廷瑞）教授《A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines，台湾土著的神话传说比较研究》[7]及瑞士神父 H.Egli 在他 1989 年所编的台湾排湾族神话故事集之附录。[8]

最近中国大陆及台湾学者出版很多中国神话研究书籍，如陶阳、牟钟秀的《中国创世神话》；萧兵的几本论著；王孝廉的《中国神话世界》等，都谈到中国各族的射日神话，引用的材料非常丰富，但却没有用到中国以外民族的材料。本书问世之后，笔者才看到日本山田仁史先生的"太阳の射手"修士论文（1996年），搜集全世界射日神话。

虽然射日的神话的研究不少，但笔者认为这个神话还是可以继续研究。第一，最后几年中国发表了许多少数民族的太阳神话（E.Erkes只提到赫哲神话；何廷瑞加了傈僳[彝族]及苗族神话；H.Egli主要根据西方的材料，所以只用何廷瑞引的中国两个民族的神话。第二，据笔者所知，这些学者都还未做到神话发展阶段的比较研究，所以有好几个有趣的问题尚未提到，如：射日神话最原始的原型是怎么样的？征伐太阳或消灭多余太阳的是谁？即谁是文化英雄？动物、一群人、无名的人、猎人或神？用什么方法消灭多余的太阳？吞、啃、用竹竿打、用刀杀、用弓射等等。征伐太阳的神话与信仰和风俗是否有什么关系？射日神话如何发展到民间故事？如何成为民间叙事诗描写的题材？即射太阳情节演化的问题，这个情节及射日母题怎么淡化等问题。虽然在此无法详细回答这些问题，但应该提出来做初步的分析。笔者1992～1998年在台湾进行田野调查，专门采录布农与泰雅族神话及民间故事，因此本篇讨论以这两个民族的射日神话为主。

太阳神话是世界流行的神话之一，根据神话理论家V.N.Toporov的结论，在原始的（archaic）神话中有些讲太阳的来源，有些则是消灭多余太阳的故事。[3]

台湾原住民没有太阳起源神话，笔者只知道一个例外的

故事，1998 年去花莲县秀林乡富世村调查赛德克族太鲁阁人，遇到一位会讲故事的牧师（汉名许通益）。他讲的神话述从前没有太阳，人平日生活的光是柴火。有一天太鲁阁两个老人拿着柴火到外头去时，大风把他们吹上去，黏在天空，两个老人就成了太阳。虽然太阳起源原则上是原始的说法，但在赛德克人神话中不一定是那么古老的母题，因为其他地方的赛德克人（如南投县的）及其他台湾原住民都不考虑宇宙起源，亦即认为天、海、太阳等等是原来有的。也可能是许通益的“个人异文”。中国大陆南部一些民族，如布依族神话中，祖先力嘎造太阳与月亮；毛南族说天皇造了十二个太阳；苗族神话中冷王榜养鹏容把十二个太阳和十二个月亮扛到天上。根据另一个在滇东北苗族流行的神话：铜匠炼金、炼银造了八个太阳和八个月亮等等。由此看来，创世者、神或匠人造太阳的神话可能不是那么原始。较原始的民族，如台湾原住民只有几个太阳的说法，其他上述的民族都有消灭多余太阳的神话，但大多数没有太阳来源神话。要注意社会发展的促进一般是缺乏什么（如缺乏太阳），或有时完全相反，什么“东西”过剩，太多而引起的。太阳神话的起源是缺乏光亮，或太阳太多，热难当，在这个观点基础而发展的。

许多民族征伐（射）太阳的神话情节非常相同，基本上有两个主要的情节单元（motif，母题）。一是天上同时出现几个太阳，另一个是英雄要消灭多余的太阳。许多民族的此类神话还有一些其他母题，如剩下的太阳躲起来了，黑夜笼罩大地，大家派各种动物叫它出来，但都无效，只有公鸡能叫太阳出来。

第一个神话母题即天上同时出现几个太阳，除了上述的

民族外，其他的民族也有，且其流传地比第二个母题广，除了上述的民族之外，如西伯利亚西部 Khanty 族也有七个太阳的说法；南洋 Melanesia 一些地区、Mikronesia 的 Yap 岛（雅浦人），马来西亚 Semang（塞芒族）；北美洲印第安人（如加州 Shasta 人）；墨西哥印第安人；南美 Inka 人及 Kashinawa 人；非洲 Yoruba、Eve 及其他一些民族都有几个太阳的概念。[30]

古代印度神话中（在《Vishnu purana》一书）也有七个太阳的说法，但不是在当时有七个太阳，而是将来会同时有七个太阳照耀大地直到世界末日。Vishnu 神下降人间，帮助太阳使其光芒膨胀成七个太阳；七个太阳将要烧掉三个世界。锡兰民间传说中也有同类说法[31]

西伯利亚贝加尔湖之北雅库特族（较古老的突厥民族）神话中，描述上帝 Jurjung ajy tojon 老人居住在最高的天上，那里有两个太阳。后来他把这两个太阳拉开了，造了第三个太阳，把它挂在天地之间，让这个太阳照耀雅库特人。[32]

汉族古代神话中说天上有十个太阳，中国学者以为与古代中国的“十干”概念有关，因此这种说法并非那么古老。但除了汉族（《淮南子》记载后羿的神话）之外，瑶族也有“十日”的神话；而在加州的 Shasta 人也有“十日”的说法，所以十日与十干不一定有关系。其他民族的记载则不同，如：俐俐（彝族一支）有六十六个太阳[33甲]，四川苗族神话中有日、月各三十六个[33]，以及六日七月的说法；俐俐人（彝族）神话中也有七个太阳之说；日本人的神话中也是七个太阳，印尼 Dayak 人也是七个；傣族也是七个；越南的泰族神话中是九个；仡佬人是七个太阳、七个月亮；布依人是十二个太阳；蒙古人有十二个太阳，也有三个、五个太阳

的说法；壮族是十二个太阳；越南占族也是十二个太阳与十二个月亮。十二个太阳的概念可能与十二个月有关系。

地理环境离汉族较远的民族，其神话中的太阳数目较少，如：黑龙江一带的那乃（赫哲）族、奥罗奇族都只有三个太阳的说法；台湾原住民除了卑南族有八个太阳的神话外，都只有两个太阳的说法。菲律宾、Melanesia、Mikronesia 及印度东北区的几个民族神话也是两个太阳；台湾原住民与菲律宾、Mikronesia、Melanesia 等地区的神话中太阳数字相同，应该不是偶然的，这些民族在古代可能有些关系。

台湾林衡立教授认为汉族原始神话中只有两个太阳的说法，后来因有“十干”的说法而有了十个太阳的母题。[14]这种说法有其道理，但证据还不够充分，因为瑶族和美国加州的 Shasta 人也有十个太阳的概念，但他们并没有“十干”的观念。

虽然数个太阳的母题常见于许多亚洲及美洲一些民族的神话中，但在 St.Thompson“Motif-Index”中只有三条记载（F961.1.3 天空几个太阳；F961.1.3.1 两个太阳〔爱尔兰及冰岛古神话〕及 F961.1.3.2 三个太阳）。但是根据上述材料来看，此记载应该需要再增加。

第二个母题——消灭多余的太阳。在大部分民族的神话中，多记载以弓箭射日，如《淮南子》记载后羿射十日就是用弓箭。据《山海经·海内经》所载“帝俊（即上帝）赐羿彤弓素矰”[15]，虽然这是消灭多余太阳神话中最早的记载，但是由人类社会发展的过程来说，这并不是最原始的，因为只有在人类能制造弓箭之后（在旧石器时代），才可能有这样的说法；此外，该神话中人物是降生地上的上帝之子，而

上帝观念并非原始的。在中国古代神话影响发展的日本射日神话中，弓矢是天子赐给英雄的。[14]

有的民族则保存了可能是最古朴的说法，如台湾兰屿岛的雅美族；实际上雅美族与其他台湾原住民不同，雅美族属于 Malaya-Polynesian 族群，其文化同于菲律宾北部 Ivatan 族。[15]住在兰屿岛上的雅美族是一个捞鱼民族，他们不狩猎，岛上没什么野兽；他们不用弓箭，所以消灭多余太阳神话中描述他们藉着诅咒或是用曾濡人血的短剑（这件器物被认为具有巫能，对人类生命具有极大的害处）来消灭（赶走）第二个太阳。

排湾族某些部落有弓箭射日的神话（可惜瑞士 Hans Egli 没说是在什么地方采录的），但在 butsul 部落虽用弓箭，却仍保存了最古朴的神话形式，例如：女人用杵戳天，使天上升，同时也打下太阳。[16]据日本学者采录的材料，排湾族十多社有杵型消灭第二个太阳神话。[17]

因为阳光太强、太热，所以用 word magic（诅咒）责骂或诅咒太阳，这个母题，在 St.Thompson 的索引中也有（L351.2），但只提到一个印度的例子，也没说是否赶走了太阳。兰屿岛雅美族也有咒诅两个太阳的神话。[18]云南景颇族也有这种说法，人类咒骂多余的太阳，用戳（没说用何种锐器）它们，将多余的太阳赶走。景颇族神话中消灭多余太阳的母题较模糊。20 世纪初最早在缅甸采录的景颇神话中叙述：太阳有九个儿子（小太阳），因人类从米与棉之父母（Waren La 与 Phungtang Majan〔女〕）处将米偷走了，于是太阳之父教九个太阳一起升天，惩罚人类。人类预备大弓及许多活蛇想与太阳家族开战，太阳看到这情况后就逃走了，同时也带走了月亮家族。[19]此神话异文虽然提及大弓，但没

有说人射中了太阳，好像太阳看到大弓与蛇（疑要用毒蛇代替箭）之后就马上逃走了。在云南采录的景颇神话中只说大家一起来，骂的骂、戳的戳，赶走了九个太阳，[19]也没有射日的母题。

在中国大陆某些民族神话中，征服太阳的英雄使用比弓箭还简单、还素朴的“武器”，如贵州省仡佬族中，仍保存着很原始的类型。根据其神话所载，古时天上有七个太阳，也有七个月亮，有个壮汉阿鹰持长竹竿从高山上的大树攀至天上，用竹竿击落六个太阳及六个月亮。[3]用梯子上天这个母题在St.Thompson索引中也有（A666），但属少见，只提到爱尔兰古代的神话。用植物杀两个太阳的母题及故事内容也不一样，只说用鸡冠花来杀太阳的兄弟，但没说是否杀死了他们。此种神话应该也是属于消灭多余太阳的类型。根据1903年英国人J.Davidson记录台湾卑南族（Puyuma）的神话，有壮汉用草造梯子攀天与太阳打架，杀了六个太阳（没说用什么武器）。[2]加州Shasta印第安人的神话中，记载coyote（小狼）用他的刀杀九个太阳，不知此部落是否用弓？[2]上述的大部分民族，如汉族、苗、瑶、壮、布依、侗、傣、独龙、哈尼、傈僳、毛南、彝、水族、台湾原住民，菲律宾吕宋岛上的Apayao族、Nabaloi族、Bontok族；赫哲（那乃）、奥罗奇（Oroch）、Udehe；黑龙江下游及库页岛Gilyak族；蒙古、布里亚特族；印度东部Arbor及Minyony两个族；锡金Lepcha族；越南占族；日本等，都有用弓箭射日的母题。

不过，在用弓箭射太阳的神话中，人（英雄）所使用的不是一般的弓箭。中国大陆有些民族神话中也说射日的英雄用的不是一般的弓箭，如水族神话中说创世者牙巫（女）把

铁弓与铜箭赐给人类，有一个壮士就用它来射太阳[39]傣族神话中说的射箭的能手（巨人）做了一把十万斤重的大弓去射日[41]；瑶族神话中白胡老人告诉英雄雅拉如何制虎尾弓、虎筋弦、鹿角箭。[42]我们可以肯定雅拉射日神话不是原始的，因为原始神话中绝无像白胡老人那样的神奇帮助者，也不会细述制造武器的过程。

射日不能用一般的武器，这个概念大约很早就有了《山海经》叙述帝俊赐羿彤弓素矰，表示那射日的弓是从另一个世界来的，云南省傈僳族神话叙述设法取到龙王的金弩银箭，便可征服天上的九个太阳、七个月亮；[43甲]其中的弩也是从另一个世界（水府）取得的，台湾原住民神话中则没有这类的概念，但有时也述及用一般的弓箭射不中太阳，如日本藤崎济之助教授1930年发表的泰雅族射日神话中，人拉弓射箭，但是太阳毫发未伤，最后用松鼠阳具射日才命中，这是很特殊的，因为其他民族都没有这种说法，大概是他们认为普通弓与箭无法射日，可是为什么要用松鼠阳具？这个东西有什么特殊神力？笔者问了几个泰雅人，他们都不知道，待考。

其次要讨论的是：消灭或射中太阳的英雄是谁？笔者所知的三个民族如：印度东部 Arbor 及 Minyong、锡金的 Lepcha 族射日的是青蛙或蟾蜍。黑龙江下游及库页岛 Nivkh 族神话中的射日的英雄不是人，那时世上还没有人类，只有两只小山雀兄弟，山雀弟弟骑了飞鹿升天用弓箭射中了多余的太阳。后来山雀弟弟与金雀结婚，生了天上的人；山雀哥哥与银雀结婚，生了地上的人类[44]北美加州 Shasta 人虽无弓箭说法，但是用刀消灭几个太阳的也是动物，即印第安神话中常提到的 coyote（北美小狼）

从比较民间文学的眼光来看，以北亚民族或美国印第安人的神话为例，最原始的神话主角（创世者或造万物者，偷太阳等等；或布农与邹族阻止洪水的英雄）大多不是人而是动物，如乌鸦、兔子、螃蟹等等。Eskimo 人偷日的主要英雄是兔子，有少数的神话说是乌鸦，较晚的 Eskimo 人的神话中，则有太阳被隐藏，经由动物偷取后大地始见光明的叙述。有的异文中小偷是某个不知名的人，其后的异文则说是 Eskimo 人最喜欢的人物——孤儿（但孤儿也是先变成乌鸦再去找太阳）。[27]

由此推测，在最原始的神话中，消灭太阳的英雄很可能不是人而是动物，这与图腾观念有关；也可能是保存了一些较图腾概念还原始的同时崇拜多种动物的概念（同上）。上面提到贵州仡佬族英雄阿鹰，用长竹竿打击多余的太阳，但是中国少数民族神话中也有动物消灭太阳的神话，如土家族神话中，消灭十一个太阳者与印度东部、锡金神话一样都是青蛙，但不是射日而是爬上天吞下太阳。[28]海南岛黎族消灭多余太阳的也是动物，也没用什么武器，不过是由山猪啃太阳，用牙齿咬下四个多余的太阳与四个多余的月亮而已。[29]山猪神话大概不是最素朴的，因青蛙吞食太阳不要报酬，而山猪要求人类要给它吃稻子。在一般较素朴的神话中，动物帮助人类不会要求报酬（请比较布农与邹族洪水神话，前者的螃蟹停止洪水不要报酬；后者只要少女的阴毛）。其他族射日神话中的英雄是人；有的民族则是创世者，如黑龙江下游北岸 Orochi 神话中说：从前世上没有人类，只有一个创世者 Hadau，他用弓箭射三个太阳，射中了太阳姐姐与太阳妹妹，只剩下中间的一个太阳，然后 Hadau 造了老鹰一家及老鸦一家，后来才在各地方产生人类。[30]俄罗斯国远东区

Udehe 族神话中，世上第一个人射下了两个太阳，剩下第三个。[31]布依族神话中布依族祖先力嘎造了十二个太阳，并吩嘱它们轮流出来，哪知十二个太阳同出同落，于是力嘎造了弓箭，射下十个太阳。[32]布依族还有其他说法：其一，根据神话古歌，人类受不了十二个太阳的热气，英雄年王去射太阳；其二，根据另一个古歌天上有九个太阳，人民公推卜丁射日，他连续射落七个太阳。[33]

越南古族也把射日的事挪到创世时代，但没有描写太阳的来源，只提及创世时代天上有十二个太阳与十二个月亮，热得难受，什么植物都不能生长，Nomaisbaicadong 神人（这当然是较晚期的概念，但不知原文用什么词）射中了十二个太阳与十二个月亮，全世界就黑了。根据 20 世纪初英国 J.W.Davidson 述的台湾卑南族神话消灭多余太阳的（天上一共有六个）是最早的第一个偶（男女）的第一个儿子。[34甲]

有些民族（如傈僳族）把射日挪到洪水退后的时代，即天上出了几个太阳是世上的第二个大灾难。

大多数民族神话中射日的是好射手，是古代的神话英雄，当然每个民族神话中的英雄名字不同，有的民族有几个说法（可能各地各部落有自己的说法），例如除了布依族之外，苗族也有几个射日的英雄，如“天外神系”中最好的射手是流星的儿子桑扎、杨亚、张果老（与汉族八仙之一的张果老不同）。[34]但不少民族神话中射日的是无名氏，如那乃（赫哲）族的是一个勇敢的人，另一个异文说是一个老人，但在 1911 年采录的黑龙江那乃的另一个异文中是白桦树生的孩子 Dahsur 长大后射落了两个太阳。[35]

20 世纪采录的台湾原住民神话其射日英雄都是人。有

的神话，如我们所采录的花莲县布农神话，前往征伐太阳的是一群人，他们没有名字，不像古代汉族射日神话是由一个有名的英雄后羿来完成这项使命。从前布农人与其他台湾原住民不同，他们无神的概念，也没有头目（日本人迫使布农部落选一个头目），只在打仗时临时选一个领导者。也没有歌颂英雄的歌，只有各人歌颂自己功绩的歌，叫做malastapam（夸功宴），每个人都要唱（实际上不是歌唱，而是有节奏的朗诵），介绍自己的功绩，因此，他们可说还没有全族（或全部落）的英雄的概念。

值得注意的是在花莲县所采录的布农神话中，是由一群人前去征伐太阳，原因是由于天气太热，不能耕作。泰雅族射日的原因也一样，人们开了一个会，决定去射杀太阳，当场推出三个魁梧有力的青年来担此大任。[35]泰雅族的溪头群部落是由五人组队去征伐太阳[37]；赛德克族内太鲁阁部落则是壮年、青年、少年人各一队，但是只有青年、少年两队抵达并完成任务。[38]泰雅族 Maboala 部落神话中是先推选三个年轻人去征伐太阳，因路途遥远，年轻人变成老人，只有其中一个人回到部落；大家又派三个人前往，他们身上各背一个小孩，结果他们也都老了、死了，但是那些在路上长大的孩子终于到达太阳上升的地方并且射下一个太阳，此为 20 世纪初日本人所采录的异文。[39]

印度东北区 Kaman Mishmi 人的神话与上述情形相似：当时有四个太阳，族人开会决定灭掉三个太阳，于是推出八个壮汉、两只狗。其他民族未曾提到狗，只有台湾平埔族英雄带犬征伐太阳，在路上死了七个人，只剩一个人带了一只狗消灭（不知用何方法）三个太阳，然后就回来了。[40]

这些例子证明了台湾原住民许多神话中，征伐多余的太

阳并不是单一英雄的功绩而是集体的成就。不过有的异文（如布农密社）虽描述征伐太阳是集体的事，但是大家仍推Karitan社Boan家一个素享武誉的勇士。[41]因为布农族和其他台湾原住民相同，在组成独立家庭之后，原始神话慢慢地发展成民间故事（原始神话能发展为宗教、民间故事或民间叙事诗）；所以群社也有另一个说法：有个女人在田里干活，把小孩子留在阴凉的地方，但是太阳把孩子晒死了，他变成蜥蜴（这与我们采录的花莲布农神话一样）；但是去征伐太阳的不是无名的"他们"，而是失去孩子的父亲去为自己的孩子报仇。故事中虽然没有"报仇"的字眼，但意思是这样：女人将情形告诉丈夫，丈夫大惊，猜测是遭太阳的毒手而死，即下决心，整装踏上征伐可恶的太阳之旅。[42]说故事者也称这位父亲为复仇者。[43]同样的异文，20世纪初日本人也在大社采录到了。[44]神话的人物为全人类作事（如后羿射日）而民间故事的人物则是为了自己或自己的家庭；父亲去射日的目的并非因人类受不了热，而是为死亡的孩子报仇，这是民间故事的特征。

此一流行在群社的故事还有一个特点：受伤的太阳对复仇者说："路途遥远，吃了这些东西再走吧！"并且赠送很多木珠和琉璃珠。[45]故事中并没有说明这些珠子是什么东西，有何作用？可惜的是我们没有采录到布农与珠子的信仰有关的传说。但是根据许美智先生有关排湾族琉璃珠传说的研究指出：琉璃珠在台湾原住民生活中有许多作用，如护身、赐福；也有琉璃珠神灵观念。排湾族也有关于琉璃珠与太阳的故事，认为琉璃珠是太阳的眼泪 rosonagaton，[46]这个观念与布农族神话中受伤的太阳赠送木珠或玻璃珠（应该是琉璃珠），或是月亮（原来是受伤的太阳）之粪变珠的话很接近。

前面所述太阳赠送珠子的故事细节，很像民间故事中所谓神奇的宝物，如汉族民间故事中送食物给主角的神奇葫芦等等，这是民间故事的特点之一。布农族的其他神话及原始的故事中并未提到什么神奇的宝物，所以神奇宝物这个概念在布农人中还未完全形成。当然，也要注意的是日本人最早记录的布农群社神话说："太阳赐的珠子是稀世之宝，人人都把它佩挂在胸前，这便是项链的由来。"[47]但在第一个神话中，太阳赐英雄珠子是因为他回家的路程遥远，需要食物补充体力；然而此神话中也没有以珠子当钱或换食物的概念。第二个说法可能是较早期的，因为项链是很原始的饰品，而且在神话中解释东西的来源也是神话基本的特点，很可能太阳赠送珠子是为了要帮助人们在路上获得食物，而这是神话朝向民间故事发展的特点。

有趣的是在黑龙江一带与台湾原住民没有直接关系的那乃（赫哲）族，其射日神话中也有与布农族类似的民间故事化的异文：同时出现的三个太阳把老夫妇生的独子晒死了，其父悲愤异常，发誓射日以复仇[48]，其区别是那乃射日神话中把这个事件归于开天辟地之时，即典型的神话时代。

类似为亲人复仇而征伐太阳的故事，据笔者所知，在印度尼西亚加里曼丹岛 Dusun 族的神话也有，但情节不完全相同，故事是说：太阳打了一位孕妇的肚子，孕妇因此而生病，丈夫一怒之下就去复仇。他造了七个吹矢箭（许多原始民族所使用的武器），射下六个太阳，只剩下一个。[49]这个故事也一样，虽然保存神话英雄的功绩，但是与神话不同，因为射杀多余的太阳并不是为人类除害，而是替自己的亲人复仇。

许多神话常有同类的行为却又有完全相反的结果，例如

有人向太阳报仇；也有较特殊的太阳复仇母题，如水族神话中：英雄阿劳去射日，最后反而被太阳烧死了，连他在石洞中的妻子与孩子也被火熔为人形石块。[31]

前面提到古神话可以发展为民间故事，此外也可能成为民间叙事诗的题材，如中国大陆侗族及苗族的叙事诗都有射太阳情节，苗族有一百七十余行，侗族有二百余行。[32]

布农族与其他台湾原住民族一样，其征伐太阳的神话还有一个特点就是把太阳人格化了，根据泰雅族讲神话故事的人说，太阳有生命，所以有血。[33]这是泰雅族射日神话的一个特点，太阳被射中了，流下血水，溅满射日老人全身，老人无法承受滚烫蚀骨的溶液终于死了。笔者在和平乡采录的异文（variant）亦同，布农神话只说射日时，射中它的右眼；在泰雅族神话中，太阳之血有很大的作用，除了上述的说法外还有其他说法，如日本佐山融吉教授1917年发表的泰雅族射日神话中所述，两只箭射穿了太阳的正中心，顷刻间鲜血滚滚而下，其中一个人不幸地被鲜血冲倒，跌入海中死了。[34]日本藤崎济之助先生1930年发表的泰雅族射日神话中说：射日命中后，太阳落下的血块打死一人；[35]意义都同射日者被太阳的血打死了，这样的情节单元在其他民族射日神话都未出现，可以看作是太阳“死后”报仇的一种方式。与泰雅族接近的赛德克族神话中无太阳报仇的母题。上面提的赛德克族太鲁阁许通益牧师讲的他从父亲那听的神话中说道：太阳的血块发出“pak”声成月亮，小块的血飞往上面，它们成了天上的星星，有些掉落地面就成了石头（大概：红石——笔者），所以月亮、星星和地上的石头全是太阳的血，由此可见讲神话的人利用古神话来解释宇宙的来源，即加强神话主要的功能——解释性。其他台湾原住民神话只说射中

了太阳，太阳会流血。这是不是一定与太阳人格化有关系，也是个问题，因为日本射日神话中述射中了太阳，流的血不是人血，而是三足白乌鸦之血。[58甲]但是台湾原住民好像没有太阳是鸟的观念，只在布农一种神话述太阳脚像鸡足。布农族说太阳也有眼睛，射中了右眼，因右眼的光最强最亮。布农族认为最尊贵的是右边而不是左边。

台湾其他原住民大概没有射日眼睛的说法，但是在菲律宾吕宋岛 Pampango 族有这个概念。根据他们的神话：造物主 Bathala 造地；他有两个孩子，一男一女，他们眼睛的光芒照耀着大地；有一次，他们俩用竹竿打架，哥哥不小心将妹妹的一只眼睛打瞎了，因此，她所照的光变得很微弱。[57]

叶舒宪教授引四川民族出版社 1985 年出的《中国少数民族神话传说选》中布农族“太阳和月亮的故事”，说太阳与月亮是一对亲兄弟。日本人早期采录的布农神话及笔者采录到的都无太阳与月亮是兄弟的说法，所以笔者怀疑此材料的可靠性及叶教授的分析（他以为布农射日神话与邪恶化身的哥哥及人心所向的弟弟两个亲兄弟之母题有关），布农族并无两个兄弟的故事，所以笔者认为这样的解释是不妥当的。[58]

上述的吕宋岛神话概念与布农族神话概念较接近，许多民族认为太阳和月亮是兄妹或夫妻，但是没有具体描写他们是否与人一样有血有肉，是否有各种人的器官。根据我们所看到的材料，大概只有布农神话把太阳完全人格化：太阳有眼睛、有手（指头很粗）、有脚（长得像鸡爪）。据布农林圣贤先生采录的异文，另一个可能是较晚期的说法：太阳的脚像树根，太阳也有睾丸，可以排粪。[57]布农的征伐太阳故事只提到眼睛、血、手、睾丸。类似的概念在排湾族也有，但

是好像不太详细；排湾 Tona 社神话提到，有个似人样的东西变成太阳，[59]由于布农及其他原住民神话说法是受伤的太阳变成月亮，所以人的特点也挪到月亮。如我们采录到的神话中，月亮可以蹲下，也有睾丸，可以排粪，也会说话

台湾原住民征伐太阳神话的另一个特点就是：特别详细地描述征伐太阳的路途，而这条路非常遥远。前面提到有的民族神话中，如较原始的仡佬族，或者是台湾的卑南族 Puyuma 部落神话中，英雄用草编的梯子攀天消灭太阳。印度东北区的 Kaman Mishmi 人的神话虽然没有讲明征伐太阳的八个人上天，只说剩下一个人回到地上[60]，但这也暗示他一定是从天上下来，这个说法应该不是很早期的说法，因为在古老的观念中：地与天是连在一起的，即使分开了距离仍然很近。台湾许多民族有这种说法，大陆云南佤族也是属于澳斯特罗——亚细亚诸语系的一个民族，菲律宾 Mindanao 岛 Bagobo 族，吕宋岛与 Mindoro 岛的 Tagalog 族都有同样的神话概念。[61]认为天很低的民族不会有用梯攀天的神话母题，但是有路途遥远的叙述（可能是指太阳上升、可以射日的地方）。如台湾泰雅族神话中，要射日必须“前往太阳上升的地方”（据笔者 1995 年在台中县和平乡采录的“两个太阳”神话）。其他民族，如西伯利亚那乃（中国称赫哲族）“三个太阳”神话中说：“有一个勇敢的人拿着弓箭等待三个太阳落下来，就跑去射日。翻过九座山岗，渡过九条河流，穿越密林，横跨平原；他鞋子坏了，衣服破了，全身擦伤，皮破出血，但他不眠不休地跑着，从不休息，天将破晓之时，他跑到了三个太阳上升的地方。”[62]

不少民族神话中，射日的英雄上高山或爬上很高的树。如布依族祖先力嘎登上高山顶爬到摩天的马桑树上射下太

阳；这座高山大约是神话中的宇宙山，摩天树是宇宙树。

布农神话只记载离开家时，征伐太阳的人种了一棵橘子树。我们采录的神话异文解说，人们出发时种橘树，回家之时，“橘树已长得很高”；也有人说“已经结果了”，这表示过了很长的一段时间。这种以树的成长结果作为时间流逝久远的象征，在日本人搜集的布农射日神话及我们所采录的三则征伐太阳的神话中都有出现，但是其他台湾原住民射日神话也有一样的“副母题”（林衡立的用词），如鲁凯族、泰雅族、赛德克族、赛夏族，都有出发前种树的说法。大部分是橘树，有时是柚子树，只有赛夏人说是橘树或竹子。

第二种描述征伐太阳路途遥远的说法是透过前往征伐者在半路老了、死了的方式。如前面谈到的神话中，必须等到第二批人所带的小孩长大后才能到达射日之地完成任务。在日本人所采录的布农射日神话提到：过了数十年才接近射日之地[69]，因为布农征伐太阳的神话特别强调前往射日的路途遥远，要等第二队所带来的小孩在路上长大后才可以射下太阳；所以布农人把家里的长子与那位射日的小孩结合在一起，当家里其他小孩要与兄长吵架时，父母就会说：“Katuansasais maismasituhan-iaupa saigaus vadi”，意即不可顶撞兄长，因为他先看到太阳。

泰雅族神话对于路途遥远的描述更是详细，射日的人回来一看，路旁的果树均已枝叶扶疏、结实累累，社里的人没有一个认识他。社里的人说：“听说那是三代之前发生的事，原来你们就是那时的勇士！”[70]

主角（英雄）回家却已相隔数代，见不到以前认识的人，这样的母题是由“人间与另一个世界时间不同”的观念而来的。一般认为人间的岁月流转较快，另一个世界较慢。

在六朝小说中已有阴世一年、人间三十年说法。[69]例如，两个猎人回家时已相隔数代。据 St.Thompson 母题索引(F377；D2011)，许多西方及东方（亚洲）民族如英国人、立陶宛人、印度人、日本人、亚北 Koryak 人、爱斯基摩人等，都有两个世界时间不同的概念。这个概念一定不是太原始的概念，只有在情节较发达的神话才有另一个世界的概念。这证明去太阳的地方等于到另一个世界；布农神话中没有表明到“什么地方”可以射日，但是有的民族的英雄从高山或是树上射日，即要往上走。

我们所采录的第三个布农族征伐太阳的神话内容中，还仔细地描写射日者的回程，这是此异文的特色，也是很少见的。

布农及其他台湾原住民射日神话都说射下一个太阳之后，大地变得一片漆黑；这个母题在中国大陆许多少数民族神话，如：苗、壮、瑶、景颇等族都有，越南占族神话也有，一般是请公鸡叫醒太阳，但也有其他动物的说法（St. Thompson 母题索引，B755“太阳出因动物叫”则只提到非洲的故事），例如布农神话中叫醒太阳的便是山羌（我们采录的第三个异文）。但是另有其他的异文，如林圣贤先生在高雄所搜集的材料，大同小异：太阳送给布农人一对白鸡，并且告诉他们公鸡一叫就得起床。老人说：布农人身上所穿的外衣（haban）和太阳赠的白鸡是此次的盟约物，以前布农人未用猪做供品时，是以公鸡做代替品的，由此证明太阳与公鸡有相当的关系。此外布农族把日出之前的时间分为第一次鸡啼、第二次鸡啼、第三次鸡啼和第四次鸡啼，而且每一次鸡啼都有专门的名称，如第一次是 metama'an，第二次是 mint akalon 等等。[69]由此看来，或许布农与其他许多民族

从前都有公鸡叫太阳出来的神话。

古代神话有时也吸收一些新的、较晚期形成的（所谓世界宗教借来的）因素。如布农或泰雅神话中有从《圣经》借用的情节；越南占族信回教，所以在占族神话中描述Nomaisbaicadong射中十二个太阳之后，世界变黑暗，后来来了Auloahu（即回教的阿拉）世界就亮了，即把古代神话与回教合并了。

布农族征伐太阳的另一个特色是征伐太阳与祭仪的关系。布农人每个月（除了九月）都有岁时祭仪，在满月、新月、无月或缺月时举行，而大部分的祭典与农业有关，因此这种类型的神话的说法应是属较晚期的。只有四或七月举行的射耳祭与狩猎有关，这一定是早期的祭典，凡是在六七岁以下的男孩子都要参加射鹿及其他动物耳朵的祭典（即“打耳祭”），目的是希望他们长大之后成为神射手，[69]但这祭典与射日神话没有关系。根据此一神话，被射中的是已变成月亮的太阳，它告诉人类要开始祭祀，大概是因为祭典与月的圆缺有关而产生的。

最古老的神话通常将山、川、湖泊与造物主或人类祖先的行迹结合在一起，说是他们自己建造或是所经之处产生了山、川、湖泊。较古老的说法是造物主的身体变成山、河，如盘古的神话；晚期的说法则与仙人有关，如澎湖岛的一些地形特征就与吕洞宾有关。而在布农射日神话中提到，台湾的日月潭是“变成月亮后的太阳坐下来，其两个睾丸着地，产生两个很大的洼地，就成了日月潭”。事实上，“日月潭”这个名称并不古老，布农语为niikitang，可见是由汉语直译为布农语，因此这种说法应是较晚期的。布农人还说地上也有太阳的脚与膝盖的痕迹，这是因为布农人蹲的姿势与汉人

不同（布农人是左脚着地、右膝与右脚尖同时着地）而产生的说法。布农族征伐太阳的另一个异文说泉水叫作 sinsuad sakut（山羌的水），这可能也和布农射日的神话有关。

泰雅族与其他台湾原住民最大的不同是：思想中有最重要的 gaga 概念，及与它有关系的诫律、规范；所以神话故事中也讲各种规范、各种伦理之问题，泰雅人的射日神话也不例外。还有另一个特点：社人感谢射日英雄（或与他一起去射日的青年人；即在路途中长大的孩子）；日本人采录的神话中只说一句话："社人亦感谢射日之英雄"或"自此社人即尊敬他们"等等，这类的神话结尾在其他民族都没有。1995 年笔者在台中县和平乡采录的射日神话中，社人把怎么感谢射日英雄讲得特别详细：把年轻又美丽的姑娘嫁给他，特别是神话中说去射日时，那老人已与族人约好了，在孙子回社之后要给他一个姑娘以延续家族。1998 年采录的赛德克人射太阳神话中也述部落人怎么感谢射太阳的人，同胞们就杀了猪来庆贺英雄们的荣归，泰雅与赛德克两族语言很接近，一说赛德克是泰雅族的亚族（一支），所以神话细节相似，没有什么奇怪。为什么大陆及台湾其他民族的射日神话无此类似的情节结尾？大概这个母题与泰雅族的 gaga 概念有关系。

当然消灭多余太阳的神话有时会变为较特殊的神话故事，如西藏南部较原始的藏缅语系的珞巴族神话中，有两个太阳兄弟；弟弟的力量很强，火热的光照耀整个地上，使人类受不了，但是神话中无射日的母题，要避灾难时安雅神（珞巴族义都部落神灵、地位仅次于最高的神恩尼达雅）和其他神商量，要派一个神到太阳家送礼物（即祭祀太阳的祭品：猪、鸡、鸟等），告诉太阳，太阳光太强；当太阳哥哥

听到弟弟给大地带来了那么大的灾难，很生气地把弟弟扔到泥潭里变成了月亮。这个义都部落的神话很特殊：到太阳那里的不是人，也不是动物（土家族的神话中，上天吞太阳的是青蛙），而是某一个神；完全没有射日的母题，消灭多余太阳的是哥哥，但第二个太阳变成月亮则是常见的母题，如台湾布农的神话。但是除了这个部落流行的特殊神话之外，珞巴族也有与其他民族相似的射日神话：天和地结婚生了九个太阳；七个兄弟住在天和地相连的地方，谁都看不见他们，另外两个太阳住在父亲怀抱里，其中一个由于晒死了它的同胞穷究底乌的孩子，被穷究底乌用箭射穿了眼睛，使它再也不能发光。[67]这个异文像台湾布农神话（也是因为孩子被烈日晒死，父亲为了报仇去射太阳射中了眼睛，使其不会发光），这当然不是两个民族互相交流的结果，而是一个共同情节发展出同样的规律，只是在珞巴族神话中，把事情归子神话创世时代，被太阳晒死的孩子是太阳同胞的儿子；而在布农神话中，主角人物是一般的布农人，与民间故事人物较接近。珞巴义都部落神话提及祭祀太阳的祭品，这也与布农征伐太阳神话中太阳教给他们仪式很相似。

在民间文学中，母题有标准的形式、有淡化的形式，也有强化的形式。射日神话的说法也有变成民间故事而完全淡化的形式，如甘肃回族的《太阳的回答》这个民间故事，其情节是：有一个小伙子，他的父亲早死，母亲改嫁，他和爷爷住在一起，因此特别关心他的爷爷。有一天，小伙子去帮爷爷买梨子，回来一看，太阳把老人晒死了（与布农晒死小孩的细节类似）。小伙子很悲伤，打算到太阳落下之处，但其目的不像古代神话是去征伐（射）太阳，而是去和太阳母亲谈一谈（这是完全淡化的母题）。到太阳的路途一样很远；

小伙子说，就算要走一百年的路，他也不怕。（民间故事通常都会有神奇的帮助者或某人以神奇宝物帮忙，使得主角很快地到达目的地；这个故事也一样）有一只长毛的羊（即神奇的帮助者）告诉小伙子，可以送他到太阳的家里，小伙子马上就被载到海滨的高山上（在古老的神话中，这是射日的高山）。山上有太阳的宫殿，小伙子向太阳的母亲控诉她的儿子晒死了他的爷爷；太阳的母亲承认儿子的罪行并且说要教训太阳。最奇怪的是，太阳回家后说小伙子的爷爷并没有死，只是昏倒了，只要用干净的泉水弄湿老人的前额，老人就会苏醒（完全淡化的母题）。[8]

前面已说过，民间文学常有相同的题目或母题，却有说法完全相反的情形。除了回族之外，壮族也有拜访太阳的故事，但壮族人拜访太阳并不是因为太阳晒得太厉害，而是因为那时太阳照不到壮族住的地方，所以拜访太阳的目的是请太阳升起以照亮大地，与许多民族神话相同。这个故事很仔细地描写到达太阳的路途遥远，因太阳离人住的地方很远，去拜访太阳的是二十岁左右的孕妇，她走了七十年，很累，就叫在路上出生且已经长大的孩子自己去。因故事记录的不完整，没有说清楚孩子怎么到达太阳的地方。[9]

在布农族的口头文学中，我们看到这个情节的原始神话形式，也看到刚要开始从神话往民间故事发展的形式。在甘肃回族的民间文学中，我们发现这个情节最晚期和已完全淡化的形式，与世界普遍的母题“人类去找太阳，要他回答问题”（St. Thompson, H1284）也合并在一起。除了说明自己爷爷的死因外，小伙子还问了在路上遇到的人所提出的问题，“太阳回答问题”也是民间故事常见的母题（St. Thompson, D1311.6.3）

消灭多余太阳的神话也可以变形产生一些较特殊的、晚期的故事，如吉林省农安县采录《贪狼赶日》故事中没有几个太阳的母题，只剩下“日头毒辣辣地晒着”的话，贪狼受不了，很生气地向天宫奔去，张开血盆大口，想一口把日头吞进自己的肚里。但与古代神话不同的是贪狼撵不走太阳，反而被日头晒得头晕脑胀，从空中掉了下来摔死了。[67]在原始的神话中，如上述的土家族神话，青蛙上天吞食太阳；在晚期的汉族故事中，贪狼吞不了太阳，自己却摔死了。因为人们的思想变了：消灭太阳的企图是徒劳无功的，要消灭太阳的动物只有死路一条。

前面说过，有的中国大陆少数民族，如苗或侗族，其民间文学中射日神话发展成民间叙事诗的形式；布农族则无此现象。但是台湾邹族的射日神话却有一些成为民间叙事诗的雏型。日本人所记录的邹族简仔雾社的这篇神话异文[68]，内容是描述一个少女捞鱼时，捞到一根小木棍，回家一看，腰带里的棍子不见了，女孩却怀孕了，生下不寻常的男孩，名叫 Napaarama。Napaarama 自小聪颖异常，力量过人，五六岁起就能自制弓矢射鸟，百发百中，这篇故事中有神奇人物的诞生，也像古代神话的感生母题（St. Thompson，A511 等等，文化英雄各种不平凡的生产）。基本上，特别是英雄童年时代完全是世界叙事诗典型的母题；[69]类似的母题，在中国大陆（云南）彝族支格阿龙射日故事中也有，主角三岁出门学习作战，四岁学骑马等等。

有关英雄童年时代叙事诗性质的描写，以在黑龙江同江县所采录的赫哲族射日神话最为明显：英雄长到十六岁时，膀大腰粗，臂力过人，他一使劲，能推倒一座大山；他一喝水，能喝干一条大河；他一蹬脚，就蹬出一个深潭。[70]儿童

时代的英雄有不凡力量的母题在神话中较缺乏，但在全世界的民间叙事诗中常见。小英雄与其他小孩不同，与同年龄的小孩打架或较量时，其力量往往胜过他们。但在邹族Napaarama的故事中，他并没有和其他小孩打架或较量，这个母题只有较淡化的形式：母亲请孩子们挑水，但是他们都不愿意，只有Napaarama自愿挑水。叙事诗描述英雄童年另一个模式是孩子养在树林中，像孤儿。类似的情况在后羿神话中也有（《太平御览》卷三五〇引《括地图》），“羿年五岁与父母入山。其母处之大树下，待蝉鸣，还却取之，群蝉俱鸣遂捐去。羿为山间所养”，[28]因为邹族Napaarama的故事不是完整的民间叙事诗，只是朝这个方向发展的神话，它同时也包括了民间故事的母题，如Napaarama前往射日之前，以容器盛水并且告诉母亲：如果我能回来，则此容器中的水不动，里面的水会自动溢出来；反之，如果我死了，那容器无论怎么摇，水也不会溢出。欧洲的民间故事常有这样的母题，很可能与原始思想中水的两种功能——地府中有两种水，一种可以令死人复活；另一种却会令人死亡——有关。[29]Napaarama死了以后便化成鸟而升天。

俄国学者N.A.Nevskij，1927年在阿里山特富野村记录的邹族神话中，射月英雄叫做Oazuma，死后变成一只鸟；[30]这也是值得注意的细节：在古代神话中，神话人物死后会变成图腾（或他原来）的相貌，但邹族大约没有鸟的图腾。同时我们应该想起库页岛Gilyak族神话中，射日的是一种鸟；而后羿的“羿”字也有“羽”。据《说文》：“羿，羽之羿风”，即鸟张翅旋风而上，[31]因此后羿可能也和鸟有关。很可能有些民族神话中的射日英雄都与鸟相联。Nevskij也记录了少女捞木材而生子的故事，但是这是分开的两个故事，与

射日射月英雄无关。最近邹族学者浦忠成先生采录邹族神话故事时，只发现射月亮的说法（太阳与月亮的光非常热，月亮比太阳还强烈），射月的大概只有伊弗（巫师）。Nevskij及浦先生前后所采录的射日或月亮的神话，都没有叙事诗的成分，而开始向叙事诗发展的邹族射日射月神话，仍是没有正式形成叙事诗的作品。射日神话情节具有叙事诗的雏形，叶舒宪教授专门谈了这个问题。[㉘]

分析射太阳神话之时也应该指出有的异文述的不是射太阳而射月亮。上提的邹族神话中英雄射月亮，1998年笔者访问住在南投县的一位赛德克族太鲁阁人，他讲的射月神话，特别专门强调不是射太阳。八十年前日本学者也采录与赛德克族接近的（一说是一个族）泰雅族射月亮的神话。[㉙甲]日本阿伊努族也有射月神话。古时突然出来了两个月亮，人们却害怕逃走了，始祖Oinakamui用银小弓把一个月亮射中了。[㉙乙]许多民族神话述有几个太阳与几个月亮。Mänchen-Helfen早说出推测来，射月神话比射太阳可能形成的早，他也以为古代中国常羲女神形象比太阳的母亲羲和形成得早。[㉙丙]有学者推测月亮神话从旧石器时代流行。[㉙丁]是不是最早有射月神话，后来太阳的角色越来越大，射日神话代替射月神话，即台湾邹族等保存最古老的说法，笔者不敢说，待考。

射日（或打太阳）的神话很可能与古代的一些信仰及风俗有关。因为东亚有些民族在天体产生变异之时，如下大雨、落大雪时，会向天空（穿过乌云）抛掷一些神奇的东西；如青海藏族，从前下大雨、落大雪之时，当地的萨满（巫师）就停止雷雨，会向乌云投ochir（仪式用品，中文佛经译为伐折罗，是七宝之一；释帝之权杖或特制的丸）。[㉚]最

有趣的风俗是民族学家在黑龙江下游的及库页岛所发现的：当地的 Nivkh 族（旧称 Gilyak、吉亚克人），如果家人狩猎时突然刮起很强的旋风，猎人的家属就会做 lasanu'（打风）或做 lah'ad（射风）的动作，向风射箭或放枪（这应是晚期的说法）。[39]

据俄罗斯民族学家、语言学家 E.A.Krejnovich 1927－1928 年所写：有一个 Nivkh 的老人告诉他古代如何射风——首先预备一支特殊的箭，箭尾插火绒，Nivkh 拿此号箭出门；射风时一定射向风中心，如果不这样做，就射不死风。出门时一定要点火绒，去射风时，会有另一个人在后面跑，抓射风者的衣服、肩膀，说："不要射，不要射死"；射风的人最好不要回答，要沉默往前走；瞄准风的中心、射出箭之后，一定要说："ihynd（射死了）"，然后转身回家，绝对不能看他发箭射中的地方。人家说射中了风，可见其血，所以那支箭不可动。[40]这很像射日神话中的描述，射日也用特殊的箭，射中太阳就流血，同样也把风人格化了一些。

当然这个习俗有些细节不怎么明显，如为什么另一个人要叫："不要射，不要射死"？近代作家描述后羿的神话相似的情节：后羿射中九个太阳之后，有人家喊"不要射"，怕他把第十个太阳也射中下来。

在中国汉族民间故事中有一个情节：英雄遇到旋风（有时说黄风）就用扁担往天空一扔，意思是将那兴起旋风或变成旋风的妖怪打下来；故事没有说他为什么扔扁担，结果从天上掉下一只花鞋——因为妖怪抢走了一位姑娘，而扁担刚好打到妖怪，使妖怪受伤。[41]这种不寻常的行为，基本上可能是同类型的迷信，也可能与射日神话一样基于相同的原始信仰。现在的学者认为多太阳的神话与"假日"（即天空好

像有两个太阳）现象有关，可惜无确实的证据。俄国I.S.Lisevich以为：第二个太阳指的大约是六千至八千年前，天上有颗特别靠近地球的新星，它大概有几个月像太阳那么亮地照着地球；这在古巴比伦文字中有记载，1968年澳大利亚天文学家更证明了此记载符合事实。[88]

20年代德国有名的汉学家E.Erkes教授开始从事射日神话的比较研究；30年代德国Mänchen-Helfen继续他的研究；60年代何廷瑞教授根据当时所有的资料，作了这样的结论：他认为射日神话的起源很可能是在中国，或者中国是这个情节很重要的中心，其后，从这个中心传播扩散到其他地区。[89]

如今，我们拥有很多新采录的资料（尤其是大陆少数民族的），从整个资料来看，征伐太阳的情节是在天上有数个太阳的前提所发展下来的。数个太阳的概念在欧洲或非洲虽然也有，但不普遍，主要流传在太平洋一带，即东亚和美洲，可是，射下多余太阳的神话只在中国大陆、台湾、菲律宾、印度尼西亚与印度东北边等地区才有。有的学者认为后羿的形象是在东夷形成的，东夷大概住在山东、江苏、浙江及淮河一带，与他们语言文化最接近的是古代吴、越之人；在更早的时代，约公元前三千年左右，山东半岛的中、南部和江苏北部是古代大汶口文化的分布地区。考古学家认为：大汶口文化带有玻里尼西亚人的特征，“而台湾的原住民在生物分类上属原马来—玻里尼西亚人（Proto-Malaya-Polynesian）……，今天太平洋上（包括台湾）的各民族，其起源地应该是在东亚大陆”。[90]笔者尝试从语系来看，许多有射日神话的民族皆属Austro-Asiatic语系，其中包括东印度的一些民族。很可能较原始的消灭多余太阳的神话是产生

在古代东亚大陆，其后，各种民族将它带到台湾、菲律宾、印度尼西亚及太平洋上的一些岛屿，这个神话传播路线的研究仍待后人详加考证。但此问题大概较复杂，因满人一通古斯语系民族与蒙古族也有射日的神话，待考。据笔者所见的材料显示：在苗族最流行射日的神话，但不能因此断定其为发源地。这种神话情节大概产生于上古时代，现在的民族在那时还没有形成，因为黑龙江往北、西伯利亚往西、中亚细亚突厥诸族及西藏都没有射日神话，所以这神话一定限于较大且有边界的地区。Mänchen-Helfen 早写到这个神话是流行在太平洋西部（亚洲）及东部（美国加利福尼亚与墨西哥印第安一些部落）。[6]希望将来有人可以继续这方面的研究以解答射日神话的起源。

附注：二校之后看到了 Uladivostok（海参崴）年轻那乃（赫哲）学者 E. Shan'shina 关于那乃（赫哲）神话中几个太阳故事的报告提要，根据 Shan'shina 女士的资料，赫哲族射日神话与萨满（巫人）教有关系，又与冥府起源神话有关，是巫人歌唱中的一个主要的部分。[5]大概与其他民族不同。

【注　释】

① Erkes E. Chinesisch, Amerikanische Mythen, parallelen（中美神话比较）. *T'oung Pao*, 1926, v.24, p.32—53

①甲. Manchen-Helfen O. Der Schuss auf die Sonnen（射太阳）. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien, 1937, Bd.44, S. 75 - 95

② Kreinovich E.A. Ocherk kosmogonicheskikh predstavlenij giljak ostrova Sakhalina（库页岛 Giljak 族宇宙观概要）. *Etnografija*, 1929, n.

1，s.87。

③《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，1993。

④ 艾荻、诗恩编，《佤族民族故事》，昆明，云南人民出版社，1990，页 18～19；《佤族民间故事集成》，昆明，云南民族出版社，1990，页 54～56。但据佤族另一个神话所述，佤族也有两个太阳的说法（同上，页 48～50）。

⑤ Egli H.，*Mirimiringan*，*Die Mythen und Märchen der Paiwan*，*Das fruhe Weltbild des fernen Ostens*（古事：排湾人神话及民间故事，远东早期的世界观），Zürich，Verlag Die Waage，1989.S.309。

⑥ *Nu than Po Naga*（婆约加尔神），河内，1989，p.69。

⑥甲.山田仁史，太阳の射手，京都大学修士论文，1996，页 59～69。

⑦ Ho Ting-jui，*A Compatative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*，Taipei，The Orient Cultural Service，1971.

⑧ 同注⑤，S.309。

⑨ Toporoov V.N. Soljarnye mify（太阳神话），*Mify narodov mira*，Moscow，1982，t.2，s.461。

⑩ 同注⑤及注②，s.87～88。

⑪ 同注②，s.87－88。

⑫ *Mify marodov mira*，Moscow，1982，t.2，s.680。

⑫甲. 同注⑥甲，页 204。

⑬ 袁珂，《中国民族神话词典》，成都，四川省社科院出版社，1989，页 72。

⑭ 林衡立，《台湾土著民族射日神话之分析》，《民族学研究所集刊》，1962，13 期，页 110。

⑮ 袁珂，《山海经校注》，台北，里仁书局，1981，页 466。

⑮甲.同注⑥甲，页 59。

⑯ Benedek Dezsö. *The Songs of the Ancestors*. *A Comparative Study of Bashiic Folklore*，Taipei，SMC Publisling INC，1991，p.4，33.

⑰ 同注⑭，页 99。

⑰甲.同注⑥甲，页 133－137。

⑰乙.同上，页 147。

⑱ Gilhodes C. *The Kachins*：*Religion and Mythology*，Calcutta，Catholic

Orphan Press, 1923, p.35.

⑲ 同注③，页 362～363；

⑳ 同注⑬，页 332。

㉑ 同注⑦，p.214。

㉒ 同上，p.225～226。

㉓ 同注③，页 555。

㉔ 同上，页 83

㉕ 同上，页 654。

㉖ 甲 《傈僳族民间故事选》，上海文艺出版社，1985。页 5 该书发表的傈僳神话述金弩银箭藏在龙王的龙宫。根据《原始宗教资料丛编、纳西族、羌族、傈僳族卷》（上海人民出版社，1993，页 732～733）傈僳族崇拜龙神，每年三月中到龙潭的大树下祭祀，据《中国各民族宗教与神话大辞典》（页 382） 云南维西傈僳有古老的“鲁扒底”仪式，意为“祭龙”，实则“骂龙”，因为傈僳人认为，人四肢生疮是龙神作祟，但两本书却未提龙王及龙宫这个概念，是否整理或者翻译者用汉族习语，待考。无论如何，弩箭是从水府拿来的。

㉗ 同注②，s.83～84。

㉘ Meletinskij E.M., *Paleoaziatskij mifologicheskij epos*（北亚神话叙事诗研究），Moscow, 1979, s.101

㉙ 刘城淮，《创世神话的形成发展与意蕴》，《中国民间文化》，上海，学林出版社，1994，第四集

㉚ 陶阳，钟秀编，《中国神话》，上海文艺出版社，1990，页 185；

㉛ *Orochskije skazki i mify*（奥罗奇族神话故事），sost. V.A. Avrorin, E.P.Lebedeva, Novosibirsk, 1966, no.47, s.193～194。

㉜ 同注②，s.85。

㉝ 同注③，页 44。

㉞《布依族文学史》，贵阳，贵州民族出版社，1992，页 34～36

㉟甲. Davidson J.W, *The Island of Formosa*. London, 1913, p.578, 引自注 1 甲，s.77。

㊱ 同注③，页 485。

㊲ 同注②，s.85～86。

㊱ 佐山融吉，大西吉寿编，《生蕃传说集》，台北，杉田重藏书店，1923，页 492～495（眉原蕃、北势蕃神话）

㊲ 同上，页 495。

㊳ 同上，页 500。

㊴ 藤崎济之助，《台湾の蕃族》，临时台湾旧惯调查会，台北，台湾日日新报社，1915，页 492～495

㊵ 同注⑦，p.218

㊶ 同注㊱，页 502～504。

㊷ 同上，页 504～506。

㊸ 同上。

㊹ 佐山融吉编，《蕃族调查报告书——武卷族前篇》，临时台湾旧惯调查会，台北，台湾日日新报社，1915，页 260。

㊺ 同注㊳，页 433。

㊻ 许美智，《古楼村排湾琉璃珠的传说与信仰》，《思与言》，23 卷 2 期，页 122～127。许美智，《排湾族的琉璃珠》，板桥，稻乡出版社，1992，页 79。

㊼ 同注㊻，页 434。

㊽ 同注③，页 311。

㊾ 同注⑦，p.220。

㊿ 同注③，页 555。

(51) 陶阳、牟钟秀，《中国创世神话》，台北，东华书局，1990，页 220～221。

(52) 李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，台北，联经出版社，1982，页 344。

(53) 尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，1994，页 77。

(54) 同上，页 77。

(54)甲，同注⑥甲，页 60。

(55) Fensler D.S. *Filipino Popular Tales*, Hatboro, 1965, p.406.

(56) 叶舒宪，《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，上海社会科学院出版社，1991，页 80。

(57) 据 1993 年布农林圣贤先生报导

⑱ 同注⑯，页 440。
⑲ 同注⑦，p.218。
⑳ *Skazki i mify narodov Filippin*（菲律宾诸族神话故事集），Moscow，1975，s.31；260。
㉑ *Nanayskij fol'klor：ningman，sahor，telungu*（那乃族民间文学：ningman，瞎话儿，telungu），Novosibirsk，1997，s.399。
㉒ 同注㊱，页 199、208、356
㉓ 同上，页 423。
㉔ 金荣华，《六朝志怪小说情节单元索引》（甲编），台北，中国文化大学，1984，页 66。
㉕ 丘其谦，《布农族卡社群的社会组织》，中央研究院民族学研究所专刊之七，南港，1966，页 41。
㉖ 达西乌拉湾·毕马（田哲益）、、台湾布农族的生命祭仪》，台北，台原出版社，1992，页 69。
㉗ 同注③，页 390。
㉘《甘肃民间故事选》，兰州，甘肃人民出版社，1962，页 190～195。
㉙《妈勒带子访太阳》（僮族民间传说），《民间文学》，1958，2 月号，页 26～28。
㉚《中国民间故事集成·吉林卷》，北京，中国文联出版公司，1992，页 8
㉛ 同注㊱，页 437～439。
㉜ Zhirmunskij V.M.*Narodnyj geroicheskij epos*（民间英雄叙事诗），Moscow，Leningrad，1962，s.12。
㉝ 同注㉙，页 408。
㉞《括地图》，《太平御览》，卷［五〇］北京，中华书局影印本，二册，页 1612
㉟ Propp V.Ja.*Istoricheskie korni volshebnoj skazki*（神奇故事历史根源），Leningrad，1946，s.179－181。
㊱ Nevsky N.A.*Materialy po govoram tsou*（邹语方言资料），Leningrad，1935；第二版，Moscow，1981；中文版：《台湾邹族语典》，台北，台原出版社，1993，页 168
㊲《汉语大字典》，武汉，湖北辞书出版社，四川辞书出版社，1988，

5卷，页3342。

㉘ 同注㊻。

㉙ 甲．同注㊴，页518～520。

㉚ 乙．山田仁史，太阳の射手，京都大学修士论文，1996，页71～72。

㉛ 丙．同注①甲，s.80。

㉜ 丁．Ivanov V.V.Lunarnye mify（月亮神话），Mify narodov mira，Moscow，1988，t.2，s.78。

㉝ Potanin G.N.*Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja i Centralnaja Mongolija*（中国唐古特—藏族边区及中央蒙古），St. Peterburg，1892，t.2，s.149。

㉞ Toksami Ch.M.*Osnovnye problemy etnografii i istorii nivkhov*（尼夫赫族民族学及历史主要的问题），Leningrad，1975，s.76。

㉟ 同注②，s.80。

㊱ Eberhard W.*Typen chinesischer* Volksmärchen，FF Communication，n.120，Helsinki，1937，no.122（从天上掉下来的花鞋）；丁乃通，《中国民间故事类型索引》，北京，民间文艺出版社，1986，页59－60，64，no.301及301A

㊲ Lisevich I．Substrat real'nosti v mife o strelke I（后羿神话现实根基），*Teoreticheskie problemy izuchenija literatur Dalnego Vostoka*，Moscow，1982，s.146－147。

㊳ 同注⑦，p.44。

㊴ 宋光宇，《华南边疆民族图录》，台北，中央图书馆，1991，前言，页19。

㊵ 同注①甲，s.93。

㊶ Shan'shina E.V.Legendy o mnozhesvennosti svetil v nanajskoj mifologii（那乃神话中多太阳的故事），Chetvertaja dal'nevostochnaja konferentsija molodykh istorikov，Vladivostok，1996，s.44－47。

第三篇

从阿尔泰山到台湾

——失去文字的故事

从阿尔泰山到台湾
——失去文字的故事

许多文化古老的民族都有造文字的神话。据中国古代神话，文字是有四只眼睛的仓颉所发明的，如汉代纬书《春秋元命苞》说：仓颉"……生而能书，于是……仰观奎星圆曲之势，俯察龟文鸟羽、山川指掌而创文字"。其他古代民族也伪托文化英雄造文字，如古代犹太人说文字是以诺（Enoch）造的；古代埃及人说文字是 Tot 神造的；据古代墨西哥马雅人（有象形文字）说是 Icamna 神造的。据古代伊兰（波斯）神话说文字原来保存在鬼界那里，后来英雄 Tahmaiulupa 让鬼把文字的秘密告诉人类。[1]没有文字的民族则不同，他们主要讲的是如何失去本来有的文字。日本民族学家大林太良教授把这类神话称为否定型的文化起源神话。[2]他大概是第一个分析失去文字故事的学者。

这类神话在与拥有文字的民族相邻的原始民族才有。如与古代中国文化（文字）区有关系的中国少数民族，或与古代印度文化（文字）区有关系的许多缅甸、泰国等少数民族。

1900 年美国有名的汉学家 B. Laufer 发表了他 1898～1899 年调查黑龙江及库页岛上的通古斯与其他当地土著族报告[3]，文章中也介绍他采录的 Nighubun（Gilyak 族一个

群）神话。这个神话述 Nighubun 的祖先来自库页岛，有一次他们收到了 Taighan 神给他们的白纸，所以他们可以写字。他们的祖先，一男一女有四十七个儿子与四十七个女儿，兄妹结婚。有一天他们去狩猎，回来后却发现话语不通，因为突然变成各用四十七种语言，七个兄弟留在他们住的地方，其他四十个人造小船，浮海而去，把他们的文字带走了。后来有一天他们分散了，二十个兄弟遭遇暴风雨，他们的纸湿了。到了海岸边，他们把纸放在海滨要晒干，忽然打雷、闪电把他们的文字毁灭了，Gilyak 与通古斯族是失去文字的兄弟之后代，而保存文字的是来到新地方的中国人与日本人的祖先，他们至今仍有文字。[4]

20 年代俄罗斯民族学家与语言学家 E.A.Krejnovich 在库页岛上采录了另一个 Gilyak 族失去文字的神话。Gilyak 族创世者为 Tajrngand nigyvyng 海神，除了治库页岛的水（开凿出所有的河流），赐给他们鱼之外，也创造文字给人类。他造了两种文字，一种用土造的，另一种用薄薄的灰，然后做了一个箱子，用隔板分两半，一半放熊，Gilyak 人与土做的文字，另一半放鸭子、鹿、狐狸及灰做的文字，盖上箱子之后，他令箱子浮到岸上，并且一定要箱子长的一方靠岸，但箱子到了岸上，却用短的一方靠岸，盖子脱落，鸭子、鹿、狐狸及灰做的文字跳到岸上，但是熊、Gilyak 人与土做的文字沉没了，所以 Gilyak 人没有文字。[5]

这两个 Gilyak 族的文字神话情节完全不同，但结果是一样的：原有的文字丢掉了；文字起源都与大神有关，但第二个神话把创造文字与创世者联系起来，特别是他像一个工具（如金属、原始的东西）用自然材料制造文字。第一个 Laufer 记录本文只说神给 Gilyak 人白纸，但是文字怎么造

的，谁把文字造了都没有说明。第二个神话疑是较完整的，19世纪采录的比20年代采录的是较晚一些形成的（也提到中国人与日本人），当然20年代采录的一个老人讲的神话漏了某些细节，如与鹿、狐狸与鸭子一起上岸的灰造文字是谁在用？大概箱子里除这些动物之外还有另一个民族的人。以前居在库页岛以及日本北海岛上Ainu（阿伊努、虾夷）族也有失去文字的故事。[6]阿伊努族神话系统是较复杂的，不像其他原始的民族，他们也有众神系统。失文字的传说与一个主要地名来源神话（传说）人物——Okikurumi神有关系。在晚期的日本神话Okikurumi神与日本12世纪源义经将军视为同一个人物。[6中]按19世纪英国Batchelor采录的传说述源义经来到阿伊努住的地方，他与阿伊努部落头目交朋友，头目有一本书（述战略），但他不给源义经看，后来源义经与头目女儿结婚了。源义经假装有病，在"谵妄"中说因为岳父不相信他，他想回故乡，妻子问他，为什么丈夫以为岳父不相信他。源义经说："不给阿伊努最大的宝贝——一本战略书看。"妻子违犯父亲的禁忌，把书拿出来，从远处给丈夫看，但是源义经注意窥视书放在哪里，过一些时，乘机会偷书休妻而跑掉。[6乙]据另一个异文，Okikurumi像一个文化英雄教阿伊努人各种行业与手艺，也给他们带来了书。源义经（在这种传说中他与Okikurumi不是同一个人物）娶他的女儿为妻，后来说服妻子偷书就跑掉，后来阿伊努没有文字与书。[6丙]可见两个本文情节较复杂，但也有共同之处：日本源义经将军偷了阿伊努族有的文字与书。虽然没有末尾句：从此日本人有文字，阿伊努无文字，但意义是这样的，即说明为什么一个民族（日本人）有文字而他们（阿伊努）无文字。情节中也利用原始神话的母题：物质与文化

财富是从另外一个世界偷来的。在这里这个母题重新解释了文化物质从一个民族怎么偷掉的，不像原始神话中怎么得到的。

除了 Gilyak 族之外，黑龙江下游奥罗奇（Oroch）族 Bisanka 亚群也有这类型的传说，[7]记述古时他们有文字，有一次他们正在曝晒的书被风刮到海中。传说他们的祖先住在库页岛上，搬到大陆（黑龙江一带）时，东西都湿掉了。

西伯利亚一突厥语系民族也有失去文字的传说。如住在贝加尔湖之北的较原始的雅库特族说他们从前有文字，后来与俄罗斯人打仗，Er-Sogotok-Ellej 跑了，忘记把文字带走。[8]Er-Sogotok 是雅库特人神话中世上最早的人，这里大概与后来的传说英雄合并了，成了雅库特人与俄罗斯人 17 世纪初打仗的英雄。传说的意义是本来有文字，只是后来忘记带走。

阿尔泰山突厥族也有类似的说法[9]，根据传说：他们的祖先有很大的书，藏在皮袋里，有一年他们的祖先要移居到山谷，但因下了很多的雨，河水涨了，骑马过河之时，水浸到皮袋，书都湿了，祖先把书挂在树上要晒干，但跑来一头白牛把书嚼掉了。

中国大陆东北达斡尔族（蒙古语系族之一）莫力达瓦旗也流行失去文字的传说。[10]他们把文字的来源与唐僧（玄奘）联系起来（蒙古族中唐僧的故事非常流行，民间也有许多《西游记》蒙译抄本，东蒙说书的 hurchi 也讲唱《西游记》）。达斡尔故事叙述：唐僧到西天取经，要过海，不知怎么办，突然一只大乌龟游到他的面前说可以背他，但请唐僧到西天帮它问它什么时候会死。唐僧到西天忘了问这个问题，回来要过海时骗乌龟说：要送他到对岸，才告诉它答

案。乌龟明白唐僧骗它，游到海中间时故意晃了一下身子，把唐僧和他的经书都晃进了大海，乌龟吃了唐僧的肉，寿命更长了。人们打捞沉在海里的经书，捞出一部分，放在海滩上晒干了，有的完整，有的残缺不全，还有一部分没有捞出来。因此有的民族有文字，有的像达斡尔人无文字。这当然是晚期的传说，人物是历史人物，情节也用世界民间故事很流行的情节单元（如民间故事类型460，461，Ⅲ[1]）

丁乃通教授根据中国各族民间故事把461A类型，题为"西天问佛，问三不问四"。[2]这类型的故事叙述主角去问神或到另一个世界，帮忙路人或动物问问题（Motif，H1291，即在通往另一个世界的途中代他人问问题，其中也有鳄鱼或其他的鱼对人说它受不了病痛，请他代问有什么办法可以治病；H1292，人在另一个世界得到回答）。达斡尔族失去文字的故事，不是民间故事，而是传说，只用民间故事典型的母题，但情节有些变形：第一，人物是历史上的唐僧，他去西天，西天即印度，即以另一个文化世界代替了另一个世界；第二，民间故事人物不会忘记代人问问题，或随便托他寻求解答。"问三不问四"，意思是只可问三个问题，主角问别人的问题而忘了问自己的问题；第三，民间故事结局一定是好的，人物会得到幸福，而传说的结局往往是悲哀的，这个传说也是：唐僧淹死了，一部分经书沉没了。达斡尔族传说与其他民族失去文字的故事完全不同，因为讲的不是他们古代有文字，而是为什么达斡尔人没有文字：因为只捞了一部分经书，但仍与上述的三个民族神话（传说）有一个共同点：每个民族都说文字被水毁了。

达斡尔传说的基础是在《西游记》第九十九回：唐僧要过通天河，但"四下无人迹，又没舟船"，却是一个大白赖

头龟在岸上等他与他的徒弟，龟背他们要送到东岸，回程，快近东岸龟问唐僧："老师父，我向年曾央到西方见我佛如来，与我问声归着之事，还有多少年寿，果曾问否？"因唐僧忘了，没有问过，不回答，龟将身一晃，把四人连马带经，通皆落水，但孙行者显大神通，把唐僧扶驾登彼东岸，经包、衣服等全湿了，后来晒时发现把《佛本行经》经尾粘破了，所以至今《本行经》不全，晒经石上犹有字迹。

这个故事情节的现实基础是《大唐西域记》描述的生活故事，回国之路玄奘要过印度河，过河之时，起了狂风，许多佛经与携带的罕见种子被冲走。[13]吴承恩把玄奘过河与世界流行的民间故事情节合并了。乌龟载人到对岸或到另一个岛是世界民间文学常见的母题（St. Thompson. Motif J1172.4）。在中国早期译的佛经中也有不少这类的印度故事。[14]据 St.Thompson 母题索引，乌龟送人过海只提及印度故事，但实际上其他地方也有，如美拉尼西亚等地[15]，在佛经故事中也有不少乌龟背人的故事。[16]

最近采录的《西游记》传说中有"唐僧取的经不全"一则，述及唐僧回程在大沙滩上看到一只死掉的小鸟，他拿出经书念起，想使它复活，也看看经书是否灵验；念着念着，小鸟真的活了，但观音知道这是破坏世界规定，死的不能复活。她将手一招，一阵大风刮走了唐僧手中的经书，大风过后唐僧发现经书残缺不全了。[17]大约达斡尔族传说与汉人"唐僧取经不全"传说与《西游记》有密切关系，都是在小说基础上发展的，同时也采用一些民间故事流行的母题。

达斡尔不是惟一利用唐僧取经故事的少数民族，彝文也有《唐僧取经》。[18]这不是翻译的作品，而是彝族人利用《西游记》，自己用彝文编的，有不少民族化的特征，与达斡尔

用乌龟把唐僧运过河的故事相同，但因彝族有自己的民族文字，所以记述的不是失去文字，反而是彝族怎么得到祭典时念诵的经书。他们从海里捞起唐僧带来的书，放在石板上晒，但书粘在石板上，拿不起来，那时彝族毕摩（主持祭祀活动的人）把它抄成彝文，彝人才有了经典；汉族老师则来抄成汉文书，未提第三个失掉字的民族。达斡尔与彝族故事证明民间文学常有的情况：同一个情节可能有两个相反的发展。

这不只是黑龙江、西伯利亚、阿尔泰山及东北地区几个民族文字神话、传说的特点，同类型的神话在中国大陆南部及东南亚许多民族也有，如云南省的哈尼族、傣族[1]、拉祜族、基诺族、苗族、贵州省布依族与水族、越南侬族（即南部壮族）、Bahnar、Sre（也是 Bahnar 语系的一个民族）、蒙农族（Mnong，旧称 Pnong，也是 Bahnar 语系的一个民族）、孟—高棉语系的马六甲的塞芒族（Semang）、越南埃地族（Ede）及 Jarai 族[2]、即 Austronesian（马来—玻里尼西亚）语系的两个民族、缅甸钦族（Chins）及与钦人接近的 Hkahku 人、缅甸与泰国的克伦族（Karen）都有失去文字的神话。[3]

台湾原住民中有三个民族流传关于文字的故事，一百多年前英国 G. Taylor 调查台湾南部原住民写：阿美人好像有自己的文字，有人说他们的大头目（principal chief）有手抄本或书籍，但是几个汉人问他，他否认，也可能是他怕汉人夺取这些书；[4]实际上阿美人大概从来没有什么书，只有失去文字的传说，根据许木柱教授记录花莲县长流阿美族人说：他们早先有刻在石板上的文字，而平地人的祖先则将文字刻在木板上。有一年，发生大地震，并引起大风暴，洪水

淹没了整个部落，文字石板因此都沉到水里，而平地人的文字木板则浮在水面上。[28]

布农人也有丧失文字的神话，30年代日本语言学家在中部丹大社采录布农人文字神话内容如下：

根据先祖说平地lamongan地有七个女人，从天上降下来了五个男人。其中两个孩子，哥哥去采柴，弟弟留在家里，从天上落下来了文字，弟弟马上学会了，哥哥回来，弟弟告诉他："这些文字落下来了，学学吧。"哥哥说："我学不了。"后来他们分开了，哥哥去山上开垦，文字被lamongan河流水冲走了。[29]这个神话把得到文字归属于最古人类起源时代，与其他文字神话都不同，文字是从天上降下来的，来自另一个世界。这完全符合于神话思维，各种财富（及早期文明）来自另一个世界，有从地府得到的或从天上降下来的，如布农神话中的小米（天上降下来了一个葫芦，内有小米），或有些民族从上帝给的，或有人偷来的（如布农另一个神话中小米是从地下人偷来的）；该神话中没提其他民族的人，不是一个民族有文字、另一个民族人丢了。因为神话中得到文字的事属于太古时，人刚刚生出，除了七女五男祖先之外，好像只有他们生的兄弟俩，其他人没有提及，但结尾说哥哥上山开垦，好像弟弟留在平地，那弟弟识字，哥哥不只不识字（学不了），他带的字被水冲走了，意思是平地人识字，山地人（山上的哥哥）则丢了文字。

如果我们把这个神话与日本人在布农峦社群中采录的比较一下就会更清楚。峦群的神话说布农人的祖先从宛（Ramongan地名）搬迁到靠水的地方，不小心把文字掉到水里，文字流到平地人手里。

1992年田哲益先生在南投县信义乡丰丘村采录的神话

中说布农人从前住在平地，后来他们的地方被汉人侵占，布农人迁到山上，忘记把文字带走；同年笔者在花莲县卓溪乡卓溪村采录到另一个神话：布农人原来有文字刻在木板上，有一次跟汉人交换，把木板交给汉人，换来石头，结果石头沉入水底，汉人所持的木板掉到水中不会沉下去，因此汉人有文字，布农无文字。

有的异文（variant）把失去文字和布农人到台湾时联起来，根据田哲益先生1992年从南投县信义乡人和村从帝社群的老妇人采录的神话：很早以前，布农人从对岸（指大陆）来到台湾，没有把自己的书带来；所以他们至今无文字。

除了阿美与布农族之外，阿美邻居的平埔族之一，所谓噶玛兰（Kavalan）族，如今也称为加礼宛（Kariwan）也有失去文字的故事。最近日本大学清水纯教授发表了噶玛兰族失去文字故事三个异文（variants）也述及：原来噶玛兰人的文字写在石头上，本岛人（汉族）刻在木板上，后来有文字的石头沉没了，木板漂上来，所以噶玛兰人没有文字，汉人有；但每个异文情节不完全相同，第一个故事说本岛人（汉人）与噶玛兰人一起乘船，把自己写的文字（即木板与石头）也带来，暴风雨时船沉没，有文字的石头也沉没，而本岛人的木板漂在水上；第二个异文差不多，但说台湾人字写在树皮上，而噶玛兰人的在石头上，后来水流石沉，台湾人把写在树皮上的文字拾起来了；第三个异文描述日本人、台湾人与噶玛兰人竞争，比文字。日本人写在木板上、台湾人写在纸上、噶玛兰人写在石头上，结果木板上与纸上写的文字漂在水上可以读，而噶玛兰写在石头上的字沉没了。[9]

如果我们把布农与阿美及噶玛兰三个民族失去文字的神

话与其他（特别是中国大陆南部）民族的这类神话比较一下，就可以看出台湾原住民文字神话特征。

傣族的神话叙述：古时人间并无文字，后来汉族、傣族及哈尼族皆派人到帕召（佛祖）处讨求文字。汉族人拿着纸，傣族人拿着贝叶，哈尼族人拿着牛皮，后来他们都一一得到了文字。在回家的路上他们要渡河，汉人所带的纸因被河水浸湿而使文字变了形，所以汉族与傣族的文字不同。后来又到一座荒山，由于大家所带来的干粮都吃完了，所以哈尼人便把他们携带的写有文字的牛皮献给大家，让大家烧来吃，所以哈尼人无文字。[16]泰国卡来恩族的文字神话中记述卡来恩及拉佤族的文字是被鸡吃掉的。[17]菲律宾 Bilaan 族的文字神话与傣族很相似，也说从前世上只有三个民族：Bilaan 人、美国人及回教人去向上帝乞求文字。当然，这样的说法应不是古老的，原来提到的大概是三个本地民族。如基诺族的神话中也提及了三个民族的文字起源：基诺族的文字写在牛皮上，傣族的文字写在芭蕉叶上，布朗族的文字是写在麦粢粑上。后来在过江时都弄湿了，基诺族把牛皮吃了，布朗族也把麦粢粑吃了，所以没有文字，最后只有傣族存有文字。[18]拉祜族神话的记载大同小异，也说拉祜族把写有文字的面粑吃了（同上）。

泰国卡来恩族的神话提到去佛陀处学习文字的也是三个民族，即泰人、缅人与印度人，卡来恩族人与拉佤族人因忙于田事所以没去，但托了其他族给他们带来文字（同上）。在 Bilaan 族的神话中，上帝命令每个民族皆要派一个人到天上，上帝给每个人一本书。在回家的路上他们要过河，美国人把书举在手中，回教人顶在头上，只有 Bilaan 人挟在腋下，于是 Bilaan 人的书被水流走，后来被一只白鸽捡取，所

以 Bilaan 人听白鸽的声音就知道吉利抑或不利[2]（台湾原住民如布农等族都很注意各种鸟的声音，也根据鸟的声音来判断狩猎吉利与否）。菲律宾 Bilaan 族神话一样，文字是神传给人的，由三个民族获取，但最后只有两个民族存有，另一个民族却丢了，但丢了的原因不同。傣族与 Bilaan 的神话说在回家乡的路上一定要过河，而河在全世界的神话及民间故事中，都是两个世界——我们的世界与另一个世界——的边界。天府、地府、水府都属于另一个世界

有一些民族的神话说文字是从地府得到的，如古代伊兰神话中说文字原来藏在鬼处，后来有英雄强迫地府王把鬼隐藏的文字秘密交给人。[3]Bilaan 神话中的文字是在天上得到的（中部丹大社布农神话中也是文字从天上降下来的），但是到天上去的人在回家的路上还是要过一条大河，哈尼族的神话述说哈尼族人嘱咐一个叫贝玛阿波的神通者背文字书过河，但是河神派了三个波浪神去抢文字；贝玛阿波无法可施，于是把文字吃进肚子里（《贝玛阿波吃文字》）。[4]哈尼族的神话虽与傣族不同，但也说哈尼族要迁到新地方且要过河。哈尼族的文字神话有好几种，谷德明《中国少数族神话选》中有另一个哈尼族的文字故事：古时洪水退后，有两个葫芦漂在水中，从中生出兄妹二人，成为夫妻，之后生了三男三女，父教长子诵习二十四个哈尼字母，教次子二十四个彝族字母，又教幼子二十四个汉族字母。后来他们三个要下山自立门户，父亲就问他们字母藏好了没？幼子拍其腹表示已在心中，次子抄文字塞入怀中，长子见二个弟弟一拍腹，一拍胸，以为他们把文字吃了，所以就吞了自己所抄的哈尼文字。哈尼族没有文字便源于此。[5]以上所述两个哈尼的文字神话的共同处皆是有人把文字吞了。但是如果我们把布农

族、傣族、哈尼族及 Bilaan 族的文字神话作一比较，可以看到这四个民族的文字神话都说从前他们本有文字，后来因故丢了。傣族与哈尼族的第二个神话及 Bilaan 族的神话，都提及了三个不同民族的文字，这应该不是偶然的，因为许多其他民族亦同，如黑龙江 Gilyak 族、中国东北达斡尔族（说的不清楚）、东南亚许多民族神话等，也叙述有三个民族接到了文字，然后两个保留下来，一个丢了；如缅甸与泰国的克伦族（Karen）神话说：神给中国人的文字写在纸上，给缅甸人的写在棕叶上，给克伦人的写在皮上，但山猪把皮撕掉了，小皮块被鸡吃掉，所以为了得到智识，克伦人吃鸡肉并且用鸡骨头占卜。[33]据另一个克伦人的神话，他们要过河之时把写在皮上的字放在岸上，一只狗把皮带走了，他们追狗，但发现鸡早把文字抓坏了。[34]缅甸钦人（Chins）神话说古时三个兄弟拥有了文字，一类写在石头上，另一类写在皮上，两个兄弟学了石头写的文字就去平地住，即缅甸人的祖先；第三个把写字的皮放在石头上，被一只狗吃掉了。[35]这个说法与阿尔泰山突厥族传说（书被白牛嚼掉）很相似，当然也有民族的神话提到的不止三个民族，如越南埃地人（Ede，南岛语系族）述古时柬埔寨（Khmer）人、老挝人与暹逻人把文字写在棕叶上，而埃地人与其他山地人写在水牛皮上，夜里他们忘记把水牛皮藏起来，结果皮被狗吃掉了。[36]

除上所述，台湾阿美族还有关于文字神话的一个异文，由日本铃木作太郎在 1933 年发表。[37]阿美族关于文字的神话与中国大陆及东南亚许多民族，Mindanao 岛的 Bilaan 族相似，其内容是叙述蕃社的三个人聚集在一块写字，一人写在桧树板上，一人写在其他树板上，另一人写在石头上。后来

他们要渡水时，写在桧树及另一种树板上的被水流走，写在石头上的下沉了。写在桧树板上的文字漂到日本人祖先的手里，写在其他树板上的文字到了汉人手里，而写在石头上的蕃人文字，至今仍找不到。不知道为什么有关文字的神话，大部分都是说由三个民族的人去取文字，或如阿美族的神话是蕃社的三个人。铃木作太郎所引阿美族的神话说文字漂到汉人及日本人那里，与 Bilaan 族的神话说最后获取文字的只有回教人与美国人，都是属于较晚期的说法。而布农人的文字神话中，只提到汉人而无日本人，也没有三个人或三个民族的人去取文字的说法，情节比起阿美族的三社人说法是较古朴的原型说法，因其尚未提到什么相邻的民族，但许多民族神话中三个民族的说法很可能是由这个基本概念上发展的。不过为什么大部分民族在这类型神话都提到三个人、三个民族，或如阿美族神话中说的蕃社三个人，是否与世界民间文学流行的神秘数字“三”有关系？不一定，因台湾原住民民间文学中神秘数字不是三，而是五，这大概和手有五个指头，即最简单的算法有关。古时世界有些民族以为“五”是神秘字[69]，虽然中国讲“五行”“五方”等，但神秘字是“九”；台湾原住民神话中最重要、常见的是“五”字，只有最发达的排湾族神话故事中也用“十”。

还有一个问题：为什么台湾布农族、阿美族、菲律宾 Mindanao 岛上的 Bilaan 族、阿尔泰山的赛欧族、中国大陆苗族、越南 Sre 族都说他们的祖先过河之时浸湿了文字，达斡尔族传说中玄奘去印度也要过海（即水）。上文已说过，水（河或海）是全世界各族神话、民间故事中我们的世界与另一个世界的分界线。虽然在最素朴的布农或阿美族神话中未有文字来源之说（其他一些民族像奥罗奇或阿尔泰赛欧族

也无），但大部分民族说文字是从另一个世界（天上、地府、神那里）得到的，这很可能是合并了这类说法与最素朴、最简单的说法（写在石头上的文字沉没了）。演变到从另一个世界回家过水，因而沉没的说法。从阿尔泰山突厥族至东南亚许多民族神话中都说文字被一个动物（牛、狗、鸡，大部分都是家畜）吃掉，因大部分只提到家畜，可知不是很原始的说法。不过不少云南省民族或西南苗族神话中的也有文字是被人们吃掉或吞掉的说法。另一个较特殊的母题牛吃掉书在俄罗斯欧洲部伏尔加河的马里族（Mari）故事中也有。[39]

马里人属芬兰—乌戈尔语系的伏尔加—芬兰文化一族，属欧罗巴人种与蒙古人种的混合类型，很可能这类欧罗巴没有的母题是从东方（西伯利亚、阿尔泰地区）民族故事借来的。

一般在原始信仰中，人物通过吃、吞可以得到魔术的智识，但在这些神话与传说情况完全相反，动物吃掉文字并没有得到知识，反而消灭了知识。不少民族神话中说回途中他们很饿，所以烧写字的牛皮来吃。如上面所述的哈尼族神话中的神通者贝玛，与水神（波浪神）打架，没有力气时也把文字吞了。[40]

哈尼族神话合并了两个母题，一面说贝玛因为不肯把民族文字给水神，把文字吞了；另一面说他吞文字之后知识变得格外多，记性也格外好，天上地下的千百样事情都知道。[41]但其他民族这类神话中吃掉文字就是没有文字知识的原因，并不是动物得知识的办法，意义相反。

哈尼族神话与所有其他民族失去文字的神话可以说是相反的，因为许多民族说他们从另一个世界如天府、水府、地府得到文字；哈尼族神话则说他们迁移到新地方时要过河，

河水涨了，力士贝玛要把文字带过河，河神知道了想要抢走文字，这即与得自水府相反（可说是文字遗失在水府）。

台湾原住民除了较素朴简单的文字神话之外还有一个与文字起源有关系，但完全特殊的、较晚期的、复杂的卑南（Puyuma）族传说。

台湾卑南族有很特殊的文字传说，这个传说描述历史时代也有不少写实细节，这个传说有两个不同的异文（variants），都是外国神父采录的。1966年德国著名的民俗学家D.Schröder神父在知本村采录了89岁女巫法丽盖讲的故事，内容如下：知本部落有个叫格鲁干的人身上有刺青，是个纹身人，他的弟弟叫格拉比亚得，妹妹叫米丽盖，有一个叫巴利的男人向他妹妹求婚，聘礼中除了水果之外还有一块金砖，这块金砖原来是荷兰人的船在恒春附近沉没后留下的，被巴利从海中拣到。有一天格鲁干用金砖当枕头躺在屋檐下休息，荷兰人从荷兰船上用望远镜看到什么发光的东西，上岸去查看，在离岸不远的地方找到了一个女头目，送给她一个水缸（据讲故事人说这个缸现在藏在知本村天主堂），女头目告诉荷兰人怎么上山找格鲁干，荷兰人把格鲁干和金砖带走了。格鲁干的弟弟和他的朋友去找他，但无法带走他。荷兰人上船把格鲁干送到台南附近的萨干小岛。弟弟听到萨干岛上有了一个纹身人，就去救哥哥，但是格鲁干不愿意回去。后来荷兰人带格鲁干到印尼，在那里他与一个女人生了一个女儿，取名为玛拉妮得，不久他又被荷兰人带到荷兰。他死了之后，荷兰人将他的皮剥下来制成标本。据说，老天爷本来有意让格鲁干身上的刺纹作为山地文字的根据，但他被荷兰人带走了，所以山地人没有文字。[99]

1972年瑞士H.Egli神父发表了他采录的知本头目

Omaisan讲的这种传说的另一个异文（variant）：述从前卑南人住的Kazekalan村有一个人，皮肤上生有花纹，这个奇怪的花纹谁都不识。这个人名叫Kalokal，长大之后到台南市与一个荷兰人同住一个房子，有一次去游泳，荷兰人看到他身上的图纹，很吃惊，想与Kalokal交友，并送给他一个金子作的枕头为纪念品。Kalokal回到自己的村子后，有一次在一棵树下午睡，把金枕头放在头下，那时有一艘荷兰船正要去台南，海员看到山上的金光，上岸请一个年轻的女子带他们上山到发光的地方，结果发现一个睡在树下的青年人和他的金枕头。荷兰人叫Kalokal跟他们去台南，然后他又去印尼巴达维亚市，在那里他与一个当地的年轻的女子同居，后来生了个孩子叫Malai，即现在马来人之始祖。后来他去荷兰，有求知欲的荷兰人把他打死，剥了皮，开始观察他皮肤上的图纹，那就是荷兰人的文字来源（意思是荷兰人根据Kalokal皮肤上的图纹创造了他们的文字）。[43]

传说的两个异文意义很相似，但也有差异。D.Schöder采录的女巫说法与其他民族失去文字的神话同，卑南人从上帝（不知原文用什么词）那里得到文字（但与其他民族神话不同，不是文字，而是身上的花纹），然后因荷兰人把格鲁干带走了，使得山地人没有机会创造自己的文字，即失去文字的母题变形。H.Egli记录的该村头目讲的传说意义是解释荷兰人的ABC来源，没有清楚地说山地民族失去创造文字的机会。失去文字的传说可以变成文字来源传说，如果我们从比较故事角度来看，女巫说的卑南人如何失去创造文字的机会大概是本传说较早且完整的文本，即一个民族有文字，而另一个民族本该有却丢了（如山地人）造文字的机会。

卑南人传说创造（收到）文字的是西方荷兰人，东亚大陆印度支那山地南岛语系的 Jarai 族神话中是法国人，菲律宾 Mindando 岛的 Bilaan 族神话中是美国与回族人，这一定都是较新的说法，也是古神话的变形，神话一般都会提到邻近的、有古老文字的民族（如中国汉族、傣族、日本族等）。后来在口传中流传而变形代替了本地人，像越南南岛语系的 Sre 族文字神话中说法国人向他们学习了技术。[49]大约在他们的神话中以 19 世纪来的法国人代替了早期的邻近民族。

卑南人的传说情节与其他民族失去文字的神话不同，而且是很特殊的，因为整个情节与荷兰人有关系，反映台湾 17 世纪历史（即郑成功之前的荷兰据台时代），这个传说大约是在荷兰时代或稍晚一些所创，台湾现在流传的、提及荷兰人的传说很少。Omaisan 头目讲的传说也有一些较早期的、部落（民族）起源情节的残余（即马来人的起源）。在较原始的部落（民族）起源神话中一般有始祖男女两人（或自然生的，如出自巨石，或从天降下来的）结婚之后生的孩子（一般是男女两个）就是部落的祖先。在这个晚期传说中，Kalokal 与女子是普通的人，生了一个叫马来的孩子。女巫法丽盖说是叫玛拉妮的女孩，没有男孩、没有结婚之说，一定是因名字谐音而附会的。

荷兰人看到游泳的 Kalokal，很欣赏他身上的图纹，这有点像中国古代神话：伏羲看到出自河水的龙马身上的图纹而画八卦。笔者以为这两个情节单元不一定有关系，伏羲得文字（八卦）乃从另一个世界（水府），但在卑南族传说中并没有这个母题，另一个异文的 Kalokal 虽也在水中游泳，但是从另一个世界（水府）得到文字的母题可说完全被淡化了，反而比较像现实生活中的情节。这个类似很可能完全是

偶然的，有相似性却无直接关系。

总的来说，除了射日神话之外，失去文字的神话从西伯利亚南部及黑龙江一带直到台湾等地，也是很普遍的题目，但两个题目范围不大一样。据笔者现有的材料，失去文字的神话在东南亚许多民族也有，在没有射日神话的地区也很流行。从语系来讲，这些有失去文字神话的民族分属许多不同的语系，如：突厥语系之较古老的民族、通古斯语系较古老的奥罗奇族与邻居的 Gilyak 族、蒙古语系的（但受满族影响的）达斡尔族、苗瑶语系的苗族及许多各种东南亚语系（如孟—高棉语系、Bahnar 语系的、南亚语系的及南岛语系的等等），其中与台湾布农、阿美族人同一个语系的是越南山地埃地族及 Jarai 族。这样的一个神话题目其起源地很难确定。但从情节比较研究来看，我们发现了黑龙江一带的民族与台湾原住民失去文字的神话最素朴的形式；但从比较神话研究来看，古代台湾原住民的祖先与大陆东南亚以及阿尔泰山、黑龙江一带的民族很可能有一些共同的文化，特别是射日与失去文字的神话并非世界普遍性的题目，往西没有，往东（韩国、日本）也未流行，所以这两个神话的共同性大概不是偶然的。值得注意的是：射日神话与失去文字神话在南洋诸岛好像也没有，所以一定与亚洲大陆有关系，但必须有许多不同领域的专家（如民间文学家、考古学家、民族学家、语言学家）共同研究才可能解决这个问题，笔者在这里只提出来作初步的探讨。

上面提及的有失去文字神话的民族均无文字，但其中有些民族从前可能有类似文字的记号，如台湾布农族从前已有一些原始的字画，他们用这些文字在木板上写绘历，称之为木刻绘历。日本警察局横尾生先生于 1930 年 11 月号的《理

蕃の友》杂志上发表《ブヌン族の绘历》叙述了他所发现的布农绘历。在布农丹群（gatowan）发现了一块长121公分、宽10.8公分、厚0.9公分的绘木板，即为木刻绘历，为布农族的传家宝，其中有简单的文字，反映布农族当时的生活状态。如“∧”表示出猎，“冂”表示禁止采薪等等。[45]后来横尾生对绘历一事特别注意，到处探听有关绘历的消息。1937年10月20日，布农人Taliban告诉他说，从前他们家里有绘历，父亲在祭祀时，曾经把它拿出来，但后来他们搬家时没有一起带过来，于是横尾生先生便与他一起到他们原来的住处，果真发现一块木刻绘历。[46]由此可见横尾生所描述的情况与我们所记录的传说差不多。布农人真的是因迁移而把布农族的文字遗忘了。

布农又有另一个文字的神话，其中包含了两种不同的说法，大概来自《圣经》。根据南投县信义乡人和村65岁的金阿笑老太太说：从前人类本是一家，有一样的语言。他们建造很高的碉堡，但是碉堡垮了，人们四处散开，语言也互相歧异了，别的民族妥善地照顾了书本，只有布农人没有妥善照顾书本，所以没有文字（田哲益先生采录于1992年）。很大、很高的碉堡可能就是《圣经》中所谓的在巴比伦建造未成的通天塔，但《圣经》中并没有说这个塔垮了。布农族现在笃信基督教，由此可见《圣经》故事有时也会影响布农族的神话。

台湾原住民神话受到基督教（即《圣经》神话）影响最早的例子大概是O.Scheerer 1930年采录的泰雅族流行的灵魂过桥至天堂的神话。[47]金荣华教授也采录了卑南族流行的西方来的故事，但是我们采录的文字故事和金荣华教授采录的卑南流行的故事都是由女性讲的。这不是偶然的，因为在

初民的社会中神话故事都是由男性讲的，女性不可以听。如问台湾原住民讲故事的人，他讲的故事从哪里听来？百分之九十九都回答是父亲讲的，所以男性至今保持民族传统的文化遗产（即神话故事）；女性很少可以讲故事，有时也讲，但与《圣经》神话混在一起。当然，《圣经》中也有不少古代神话因素，如上古时代许多民族有相同的语言。我们在 Laufer 采录 Gilyak 族神话也见到；东南亚 Bahnar 族神话也说上古时所有民族有共同的语言。[48]当然，两个神话都是 20 世纪记录的，也可能受了西方神父传播的《圣经》故事影响，但也可能是世界各地自发的神话概念（即上古时所有的民族有共同的语言）。

大林太良教授把失去文字的故事分成两类：一是文字在水中沉没，一是写在皮上的文字被吃掉；台湾原住民失去文字的神话属于第一类。大林太良教授以为这类神话与洪水神话有关，是洪水神话的一部分。[49]但洪水神话一般只记述人类淹死（有一男一女避难），没有谈到什么东西或文化沉没、失掉。上面已说过，在发达民族的民间文学中，河（海）是两个世界（我们的世界与另一个世界）的边界，所以在另一个世界得到神奇宝物或文字，回程要过河（如菲律宾故事）；但台湾原住民并没有清楚的另一个世界观念，所以为什么文字在水中沉没就成了一个问题。可能在最简单的形式中，失去文字神话最早、最原始的情节还是利用洪水神话模式，但这不能算是洪水神话的一部分，而是洪水神话远古的影子。

本篇题为《从阿尔泰山到台湾——失掉文字的故事》，这个情节为什么在这个地区流行，那是很不容易回答的问题，但要注意：有学者以为傣语语系民族发祥地是阿尔泰山，后来这些族群移到中国北部，从那里到四川及云南，然

后才到东南亚[3]，如果这个假设是对的，将有助于解释为什么阿尔泰山、云南及东南亚有类似的故事；但情况又非那么简单，因为失去文字的故事一定是较晚期的情节，阿尔泰山的突厥族与泰雅族有无什么关系还有待考证。

附记：校对三校时，开始调查赛德克族，据南投县仁爱乡互助村84岁的温克成老人之说：古时不知从哪里（可能从天上）来了三个人，他们说赛德克话、带来一本书、这三个人知道文字。后来他们走了，说要再来，可是没有回来，所以赛德克人就没有文字了。这个传说与其他原住民失掉文字故事不同，但也提及三个人，文字大概也是从另一个世界（天上）带来的，后来也没有了。

最近参观中央研究院台湾史研究所，看到那里藏的台湾原住民17～18世纪（至乾隆时期）用拉丁字写的各种文件（都用西拉亚话），后来不用，也忘记了，可能这个情况也影响到原住民失掉文字的故事。但不知西拉亚族有无失掉文字的说法，待考。

【注　释】

① Meletinskij E.M.主编，*Mifologicheskij slovar'*（神话辞典），Moscow，1989。

② 大林太良，《神话と神话学》，东京，1975，页130－133。

③ Laufer B. Preliminary Notes on Explorations among the Amoor Tribes. *American Antropologist*，1900，v.2，pp.297－320.

④ 同上，p.316。

⑤ Krejnovich E.A.，Ocherk kosmogonicheskikh predstavlenij giljak ostrova Sakhalina（库页岛吉利亚克族人宇宙观概说），*Etnografija*，1929，n.1，s.91。

⑥ 同注②，页 130。

⑥ 甲．Simonova，Gudzenko E．Ainov mifologija（阿伊努族神话），Mify narodov mira，Moscow，1987，s.53～54。

⑥ 乙．Batchelor J.The Ainu of Japan．The Religion，Superstition and general History of the Hairy Aborigines of Japan，London，1892，pp.115～116.

⑥ 丙．Pozdneev D.N.Materialy po istorii severnoi Japonii i ee otnoshenij k materiku Azii i Rossii（日本北区史资料及其与亚洲大陆与俄国关系），St.Peterburg，1908，t.2，s.39～40.

⑦ *Orochskie skazki i mify*（奥罗奇族神话故事），Novosibirsk，1966，s.193～194，n.47.

⑧ Ksenofontov G.V.，*Elleiada*（雅库特民间叙事诗），Moscow，1971，s.32～33.

⑨ Sagalaev A.M.，Oktjabr'skaja I.V.，*Traditsionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri*（西伯利亚南部突厥族传统世界观），Novosibirsk，1990，s.138.

⑩《达斡尔族民间故事选》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1987，页 2～4。

⑪ Aarne A.-Thompson St.，*The Types of the Folktale*，Helsinki，1964，pp.156～158.

⑫ 丁乃通，《中国民间故事类型索引》，北京．民间文艺出版社，1986，页 133。

⑬ Dudbridge G．*The Hsi-yu chi，a Study of Antecedents to the Sixteenth-century Chinese Novel*，Cambridge University Press，1970，p.14.

⑭ 同上。

⑮ *Skazki i mify Okeanii*（大洋洲神话故事集），Moscow，1970，s.99。

⑯ 同注⑭。

⑰ 贺学君编，《西游记的传说》，海南，南海出版社，1990，页 99。

⑱《唐僧取经》，李世忠等译，《彝文文献译丛》，楚雄彝族文化研究室，1983，4 辑，页 129～149。

⑲ 陶阳、牟钟秀，《中国创世神话》，台北、华东书局，1990，页 291～292。

⑳ Dournes J., The Mythology and Ritual of the Indigenous Populations of the Southern Part of the Indo-Chinese Peninsula: Orientation of Research, *Mythologies*, compl. Yves Bonnefoy, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, v.2, p.977.

㉑ Chesnov Ja.V., Proglochennoe znanie i etnicheskij oblik（吞掉的智识与民族面貌）, *Fol'klor i etnografija*, Leningrad, 1990, s.169 - 180.

㉒ Taylor G. Notes on the Aborigines of South Formosa, *China: Imperial Martime Customs*, Ⅱ, Special Series, n.2, Medical Reports for the half-years ended 30th September 1884, 28th Issue, Shanghai, 1885, p.13.

㉓ 许木柱，《阿美族的社会文化变迁与青少年适应》，台北，中央研究院民族所，1987，页 116。

㉔ 小川尚义、浅井惠伦《原语による台湾高砂族传说集》，台北，帝国台湾大学，1935，页 608。

㉕ 清水纯《クヴァラソ族、トルビアワソ族の传承》，《台湾原住民研究》，1996，1 号，页 193 - 194

㉖ 陶阳、牟钟秀合编，《中国神话》，上海文艺出版社，1990，页 627 - 629

㉗ 同注⑲，页 291。

㉘ 同上，页 291 - 292。

㉙ Coronel M.D., *Stories and Legends from Filipino Folklore*, Manila, 1967, p.148 - 150

㉚ 同注①。

㉛ 同注㉗。

㉜ 引自袁珂，《中国民族神话词典》，成都，四川省社会科学院出版社，1989，页 195

㉝ McMahon, *The Karens of Golden Chersonese*, London, 1878；同注㉑ s.173 - 174。

㉞ 同上。

㉟ Lehman F.K, .Social *Structure of the Chin*, London, 1962, 同注㉑, s.169。

㊱ Ellis W., *Polynesian Researches*, London, 1826, v.2, p.465；同注

㉑，s.173。

㊲ 铃木作太郎，《台湾の蕃族研究》，台北，南天书局，复刻版，1988，页160。

㊳ Jobes G., *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, New York, The Scarecrow Press INC, 1962, Part 1, p.576.

㊴ Thompson St. *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1953, v.1, p.268. Motif A2219.2. Thompson母题索引只提及一个Cheremis（Mari族旧称）族故事，但是据我们所引的资料牛吃文字（书）母题在亚洲许多民族都有。

㊵ 同注⑳，页625－629。

㊶《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，1990，页172。

㊷ 金荣华：《台东卑南族口传文学选》，中国文化大学，1989，页37－39。

㊸ Egli H. Neusteinzeitliche Typenkreise an der Ostkuste von Taiwan（台湾海滨东部上的新石器时期的圆型文字），*Anthropos*, 1972, Bd.67, Heft 1/2, S.263；同注㉑，s.176.

㊹ 同注⑳，p.977。

㊺ 达西乌拉弯·毕马（田哲益），《台湾布农族的生命祭仪》，台北，台原出版社，1992，页175。

㊻ 横尾生，《续ブヌン族の绘历に就て》（下），《理蕃の友》，1938，2月号，页3。

㊼ Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa（台湾泰雅族传说），*Zeitschrift fur Eigeborenen-Sprachen*, Wien, Jahrgang XXI, 1930－1931, heft 1, S.81～215, Jahrgang XXII, 1932, Heft 2～3。

㊽ 同注㉑，s.172。

㊾ 同注②，页131。

㊿ Lack phasa thai, Bangkok, 1954，引自 Blagonravova Ju. L. O vozhmozhnoi svjazi nekotorykh etnommov Vostchnoi Azii s kul'tom gor（东亚一些地区地名与山崇拜有关的假设），*Vtoraja konferentsija po kitajskomu jazykoznaniju*, Moscow, 1984, s.8。

第四篇

从古代希腊到台湾

——女人部落神话比较研究



Katsausan 部落之姑娘（俄国 P. Ibis 1875 年所绘）



熟蕃部落之女，熟蕃从前住离彰化往北二十英里之地方。
（1875 年俄国 P.Ibis 所绘）

从古代希腊到台湾

——女人部落神话比较研究

1992年田哲益先生在南投县信义乡望美村采录了79岁的田清山老人所讲的下列神话：

世上起初是土，有一只蜘蛛在玩泥土并将泥土推成一个圆团，suk-suk（鸟）和buklav（小昆虫）摔角，suk-suk（鸟）被摔倒在地。那个蜘蛛推成的一个圆团（泥土）居然站起来了，变成了人

她是女人，从那个时候开始有了人类，但是只有女人而没有男人。这个女人想要怀孕，她到悬崖吹风，结果生下一个女儿。女儿也到悬崖吹风，也生下女孩。女人愈来愈多了

有一天，人类就是从那个时候有了男人。有一群女人到悬崖吹风想要怀孕，结果有一种kulutapis（一种不明怪物）喧哗出现，女人们都惊慌逃散。有一个傻子没有逃走，她被kulutapis摸遍全身上下，偶然间摸到她的阴户；她觉得很舒服，便喊叫其他逃走的女人说："你们回来！你们回来！很舒服！很舒服！"其他的女人又都回来了。从此女人就生下了男孩，从此人类就有了男人和女人

以上分析台湾原住民人类起源的神话一篇已说过布农神话中对人类起源有虫粪生人、虫变人、葫芦生人等说法 从

人类起源这样的主题所发展出的情节来看，这个神话显然要比第一个虫粪变人神话复杂得多，因其有好几个母题（情节单元）：（1）鸟与小昆虫摔角（2）蜘蛛推成的一团泥土变成人（3）世界上只有女人（4）女人吹风而怀孕（5）女人遇见怪物之后生了男孩子。以下谨就各段情节的单元母题进行探讨：

一、“鸟与小昆虫摔角”：这母题在此神话中出现的意义并不明确。St.Thompson 母题索引中也没有这个母题，它的涵义待考。

二、“泥土变成人”：泥土变人之母题与上文分析的虫粪变人之母题相似。那里也记载布农族达纳毕马氏族（tanapima）的亚氏族达西乌拉弯（talaisolavan）人之说，古时蜘蛛搓粪便成圆状，后来变成人，或日本学者早在《蕃族调查报告》提及的 naihai 虫把粪作球形投入二洞，后来出现一男一女。两个都说人从圆球变出来，同时上述的菲律宾神话中也是泥土变人，只是先由粪变成土，然后土再变成人。很可能原来较早的布农神话说蜘蛛搓粪变人，后期的异文（variant）则把粪换成土。

三、“世上只有女人”的社会：这大概是世界上许多民族关于“女人之国”神话的前身或变形。世界大部分民族神话所记述最早的人是男女二人，但也有不少民族人类起源神话叙述先生男，后生女。[①]台湾原住民人类起源神话大部分是同时生最早的人（一男一女），只有排湾与鲁凯一些部落是先有女人，但那是自天上降下来的女神，不是一般的女性，所以这个布农神话是较特殊的。

根据 St.Thmopson 母题索引（F565.1“亚马逊 Amazon 女战士”及 F112“女人国之旅”）提及古代希腊、古代英

国、爱尔兰、冰岛、北美及南美洲印第安人、印度、中国、菲律宾、Marquesas岛、西印度群岛（West India）都有关于女人之国或女人之地（land of maidens）的神话概念。[2]根据B.F.Kirtley编的Polynesian, Melanesian, Micronesian故事母题索引，太平洋南岛除了St.Thompson提到国家之外，新几内亚、夏威夷、Fiji岛、New Britain等地都有“女人国之旅”的母题。[3]中国最早《山海经·海外西经》中也有关于女子国的记载：“女子国在巫咸，两女子居，水周之……”郭璞注：“有黄池，妇人入浴，出即怀妊矣。”[4]

许多民族的神话中都有女人之国、女人之地或女人之岛（《山海经》的“水周之”大概是指岛而言）的记载。中国有不少古书有关于女子之国的记载：如陈寿《三国志·魏志·东沃沮传》中说：“有一国在海中，纯女无男”；[5]范晔《后汉书·东夷·东沃沮传》中又加入了一些新的细节：“海中有女国，无男……其国有神井，窥之辄生子；”[6]《梁书·东夷传》：“扶桑东千余里有女国，容貌端正，色甚洁白，身体有毛发毛委地，至二、三月竞入水，则妊娠，六、七月产子”。[7]唐、宋、元三个朝代的书中亦有关于女人之国的记载。中国的记载和其他许多国家一样，都说女人之国在很远的地方。大约女人之国的原型是女人之地（或岛），因为“国家”是较晚期才出现的概念，在许多民族中是没有的。

台湾原住民中泰雅、阿美、排湾、雅美、布农、赛夏六族都有女人部落神话，只有在鲁凯、卑南与邹族，学者没有采录到这类神话。女人部落神话大概最流行在阿美族与泰雅族，在日本学者采录的二十二个这类型的神话中，十五个是女人之土地的故事，另七个则是女人之岛的故事，都与南投县采录的布农神话不同，都不是说古时世界上无男性只有女

性，都不是第一个男人来源的说法，但这大概不是偶然独特的例子，因为八十年前日本学者采录的布农女人之土地神话虽然记述的不是世界第一个男人出生之事，而是世上都是男女社会，只有一个地方有一个女人部落，某一个女人社中女人到山上吹风而怀孕，唯只生女孩。有一次不知是什么风吹来，有一个女人生了个男孩子。[18]虽然两个神话情节不同，但有共同之处，女社中有一个女人偶然生了一个男孩子。

印度尼西亚几个民族神话中也有吹风而孕的母题，但与女人国的故事无关，都是人类起源神话的一个细节，如西Flores岛Mangarai与Riung族神话叙述风把一朵花吹到女创世者Teze之阴户，她生了儿子L'ena，长大之后，母子结婚生人类；Celebes岛北部Minahasa族神话叙述石生的Empung Luminuut女神吹风而生太阳神Toar，他们结婚而生人类，及其他神话，[18甲]与布农神话同，吹风而孕属于开辟时代。

上述的布农神话把故事内容隶属于上古时代、人类起源时代，与其他布农族及其他原住民这类神话不同，描述在世界上一个很特殊的地方有女人村，或说在深山或说在海中一座岛上。阿美族大部分说在海岛上，因阿美族很多部落住在东海岸地区，近海的阿美族昔日捕鱼为业，[19]如流行在豆兰社中女人之岛神话（日本学者30年代采录的）。布农族是典型的狩猎民族，在神话故事中没有提及海，但在北部的卓社群Katto部落日本学者早期采录的神话中也说某一个男人乘船渡海至一座女人之岛。[19]卓社的布农人是阿美族的邻族，大约这个神话从阿美族流传到布农人，特别是布农其他部落神话中女人之地都在山上。排湾族住在南部，现在都住在山地，一部分与阿美移民部落混居，[11]排湾族现在是山地民族，

排湾族大部分部落把女人国安置在深山，但 Sakusakus 社神话中有女人岛，[32]是否也是从阿美人借的，待考。其他原住民都只有山上的女人之土地（或村或社或部落）。要注意中国古籍记载女人国的神话，但原住民无国家概念，所以只有女人之土地（社、部落、村）。大概住在海滨上捕鱼为业的民族，将女人之地安置在海岛上，如印度尼西亚、日本、坡里尼西亚、美拉尼西亚等地。[33]古代中国如《山海经》、陈寿《三国志》、范晔《后汉书》等书记不多都把女人之国安置在海中，即岛上，前面引述的《山海经·海外西经》之女子国也在水中，有的民族神话中说岛上住着两个女人（母与女）或一个美丽的女人（爱尔兰，ST. Thompson，母题 F112.0.1.1）。

台湾原住民除了上述的布农神话之外，都说男人偶然进入女人之地或述男人去狩猎之时失了猎狗，去寻狗，而进入了女人之社（泰雅族、赛德克族、布农族），[34]或迷路了进入女人部落（也是泰雅族[35]）（Thompson 索引母题 R7，但指印度神话），或钓鱼落水冲到海中（阿美族）及阿美族一个较特殊的神话中人以为到了一座岛，没想到他是坐在鲸鱼背上，鲸鱼把人送到女人之岛。[36]这样不平常的旅行是民间故事典型的母题（根据 St. Thompson 索引母题 J1761.1，人以为鲸鱼是一座岛）。阿美族寄密社采录的神话中描述近海岸的部落中一个男子去打鱼，到一个小岛去，当他要在岛上起火烤鱼充饥时，小岛突然开始移动起来，原来他身处之地非小岛，而是一条大鲸鱼的背上，鲸鱼送他到女人之巴里桑岛，最后鲸鱼又送他回去。[37]在另一个阿美神话中，一个人去捡柴，做筏要回家，但是被湍急的水流冲到一个小岛，即女人岛，后来一只鲸鱼又送他回家。[38]

人以为鲸鱼是一座岛的母题在阿拉伯、印尼、印度、犹太人、冰岛故事中都有，但根据美国 B.Kirtley 编的玻里尼西亚、美拉尼西亚、麦克罗尼西亚故事母题索引，在大洋洲地区没有发现。另一个母题 M205.1.1（乌龟或鲸鱼或鲨鱼送人渡水）在大洋洲特别流行，如玻里尼西亚 Tuamotusam 人之神话述一个人被鲸鱼吞下去，但砍破鲸肚出来，原来他已在女人岛上。[19]鲸鱼吞人也是很普遍的母题，也有乌龟吞人，如在美拉尼西亚 New Britains 岛 Paparatava 人神话中乌龟吞入兄弟，后来他们切开其肚出来，发现他们到了女人之地。[20]鱼（或蛇或其他怪物）吞人，后来把人吐出（或他们自己出来），在大洋洲一般与成年礼有关，孩子入怪物口，进肚里（特殊盖的房子象征怪物），出来已成了成人，[21]在台湾原住民的神话中吞人的母题是罕见的。

笔者只找到了两个例子。第一是阿美族马兰社日本学者采录的鲸鱼吞男人的故事：昔有一个男人去捞鱼，过河落水中，水流入海，被鲸鱼吞下，然后鲸鱼排便把他送出去（其与上述的故事及世界上各地怪物或动物吞人物故事不同，一般说人物想办法，如用刀切开肚子出来）；男人来到一座岛，后来看到一只鲸鱼（大约是另一只）送他回来，但是命令男人给它白鸡与饼。[22]第二是排湾神话中叙述：有一天打雷把石头打开，里面出来一条龙，把从竹子出来的女人吞到肚里，生下一对双胞胎，一男一女，就是排湾族的祖先。[23]这个神话不知是什么人采录的，更不知在哪一个部落流行。也不知原文怎么说“龙”，因为原住民无龙的概念，所以这个很特殊的例子不一定可靠，但鲸鱼（大概背上）送人的母题在台湾流行，却好像与成年礼无关。

除上所述，进入女人地的办法，还有另一种，泰雅族的

神话中说：女人社之女人一见男人就放出蜂来引诱男人到她们的社。[69]这是很特殊的，大概不是那么原始的说法，因为在其他泰雅族或世界上流行女人部落神话的其他原住民，都没有女人引诱男人之母题。

男人进入女社都是偶然的，一般说女人从来未见过男人（泰雅族神话除外），女人好奇男人的特征，即他的阳具，如阿美族豆公社神话中，他们不明白男人"前面"为什么有尾巴。[70]同样的细节我们在上面所提的 Paparatava 人的神话中也有，女人也问男人，这是什么东西？男人也发现女人之特点，但男人本从一般的男女社会来，所以他奇怪的不是女人的生殖器，而是女人上下缺门，即无嘴与肛门；也有说无阴户与肛门。所以她们不吃饭，而闻水气。男人乘她们睡觉时用一根热铁棍戳穿女人们的臀部（泰雅族神话[71]）。笔者以为这是较原始的神话母题的残余，在较原始的澳洲原住民神话中叙述，最早的人是未完工的、不完整的，神话英雄--图腾始祖把连在一起的人体分开了，切开眼睛、鼻孔、嘴等。[72]《庄子·应帝王》中浑沌神话同：儵与忽两个神一看浑沌无七窍，故凿之，浑沌死。在原始的神话中戳凿的工作是成功的，在发达的，不怎么原始的社会所流行的神话中相反，完全不成功，如两神给浑沌凿七窍，浑沌死了。泰雅族神话中男人戳穿女人之嘴与肛门，女人也死了。女人部落中女人缺肛门与嘴，大概与人无肛门母题（不专指女人）有关，这个母题（Thompson 母题 F529.2）在亚洲几个地区流行，如印度东北部阿萨姆（Assam）省 The Rengma Nagas 人神话描述整个村里的人都无肛门，从外地来的人名 Che，用烧红的铁给他们的小孩子戳肛门，但是孩子都死了。[73]在这个故事中人物（Che）不是什么创世者而是晚期民间故事

常有的人物——一个诈欺者（trickster），可见神话母题的引用，在晚期的故事中使得非常重要的创世者的行为变成幽默的细节。

除了女人部落中女人缺上下两门之外，有些民族神话中特别注意她们的乳房（女性特征之一）。《梁书·东夷传》记"扶桑东千里有女国……女人胸前无乳"。[29]在彝族神话中完全相反，女人国中女人有巨乳，女人把乳头从肩膀上甩过去让孩子吃奶。[30]世界许多地方（特别是欧洲）发现出土的旧石器时代的女（女神）之像，有长长下垂的巨大乳房。[31]1983年辽宁西部山地凌源、建平二县交界处发掘的红山文化的女神庙中出土的身躯残块中，有大于真人三倍的女性乳房。[32甲]古代神话中大概保存了古时代女神之特征：大乳房。这是世界民间文学常见的母题，St.Thompson母题索引有三个母题F531.1.5.1"女巨人把乳房从肩膀上甩过去，让两个孩子可跑在后面吸"（提及意大利及北欧的故事）；F232.2同，但人物是Fairies即巫婆，神奇的女人（北欧）；F441.2.1.2同，但人物是女木神（Wood-nymph），均是北欧民间文学的母题。在古代神话中，一个母题常常有两个完全相反的类型，所以不平常的乳房有两个类型或乳房巨大，或完全欠缺（《梁书》记的女国或古代希腊神话中马亚逊为了方便用弓射箭，把女儿的右乳房烙去，可说是乳房欠缺淡化说法）。

研究彝族神话的李子贤教授以为：彝族神话女人国中，女人的巨乳是她们的神秘力量的象征。[32乙]这不一定，除了上提的大乳房母题之外，原始神话故事中的巨人其他性特征是巨大的阳具，如台湾邹族神话中描述从前一个巨人有很大的阳具，放在口袋可以背，[33]或泰雅族神话中巨人哈路斯主要

特点阴茎很大，可搭座桥，[29]中国大陆神话故事也记述巨人巨大的阳具，[30]其他地区，如南洋岛亦然[31]（Thompson 母题索引也有 F547.3 母题，即非凡［extraordinary］阳具，但只提及印度故事为例）。有的地区，如越南流行的女娲神话中，女娲有巨大阴户，相当一公顷田地[32]Thompson 索引也有非凡阴户母题 F547.5、856.1，但是这些神话故事中从来没有说性的特征与巨人的神秘力量有什么关系；李子贤教授也没找到什么证据。

上述台湾原住民女人部落神话述女人不吃而闻，这个母题很少见。古代希腊作家述在印度有些部落不吃食物只闻花而饱（据 2 世纪希腊 Alus Gellius 之作[33]），可说这是淡化的说法，较“现实”的，与台湾女人比较接近的笔者只发现了一个例子。1245 年罗马教皇派使团到蒙古，团长 Plano Carpini（意大利人）写了游记，在游记上他写到，有一个民族称 Parossit，听说他们有很小的嘴与很小的胃，不吃肉而煮肉，然后卧在锅上闻肉气，养身。阿拉伯及中世纪西欧人把在俄罗斯东北部 Vjatka（维亚特卡）河上的芬兰—乌戈尔语系的一种民族称为 Parossit[34]。据台湾原住民这类神话描写，女人部落的女性也煮猪肉闻肉气，她们抓男人喂他，想喂肥了之后可以煮。

女人国最大的特点是女人无男人而生孩子。其说法可分六类。第一类：吹风而怀孕。上述的南投县信义乡采录的布农神话中女人吹风而怀孕，这个母题世界各地民间文学较流行。St. Thompson 母题索引中也有记载，T524 母题“女人吹风而怀孕”，其中提到中国（汉族）、日本、美洲印第安人、Celebes 岛，芬兰神话，叙事诗与民间故事也有“女人吹风而怀孕”的母题。同样的母题也出现在俄罗斯民间故

事。[38]云南彝族、哈尼族[39]、南洋 Tongans 族[40]等等。

最早记录这个母题的大概是中国宋代赵汝适（12－13世纪）的《诸蕃志》："又东南有女人国，水常东流，收数水——泛涨域流出莲肉长尺余，核桃长二尺，人得之以献于女王。昔常有舶舟飘落其国，女携以归，数日无不死。有一智者夜盗船亡命，得去，遂传其事，其国女遇风盛发，裸而感风，即生女也"。[41]赵汝适系宋太宗八世孙，担任福建路市舶，即负责海外贸易，录海外诸国之事，这大概是他在福建所听的传说记载，疑是南海之传说。

元代周致中《异域志·女人国》中也有类似的记载："女人国。其国乃纯阴之地，在东海上。水流数年一泛，莲开长丈许，核桃长二尺，昔有舶舟飘落其国，妇女携以归。无不死者，有一智者，夜盗船得去，遂传其事。女人遇南风裸形感风而生。又云有奚部小如者部抵男，其国无男，照井而生。曾有人获至中国"[42]，很可能是宋代赵汝适与元代周致中均参考同一个古书记载，因有句子雷同，但周致中之书有些细节在赵汝适书中没有，证明周氏不是抄录赵氏著作。

我们不知宋代、元代记录哪一地方、哪一个民族的女人国神话，但是都说是海中之国，可以假设迎风而怀孕是海中民族的神话母题，但云南彝族或哈尼族与海无关系，却也有吹风而孕的母题[43]，所以疑是另一个情况，待考。

台湾原住民神话中除布农族之外没有说女人迎什么风，只说凉风。宋、元的记载均说南风，日本阿伊努（Ainu）族（旧称虾夷），也有迎南风，也有迎东风而怀孕之说法。西班牙的 Antonio Pigafetta 陪第一个环球旅行 Magellan 航海家在1552年日记中写到马六甲海峡时有一个土著老人给他们讲爪哇岛之后有 Okoloro 岛，岛上只有女人，吹风而孕，[44]但不

知是什么风。中世纪阿拉伯 Ibrahim－ibn－Wahshih－shah 题的《异闻志》书中也述女人岛上的女人吹风而孕，[14] 大多数民族说是南风大概并非偶然。在中国南风也有南方风气的意义，也有“男风”、“男色”的意义。[15] 但是这个神话定非汉族神话，特别是日本八丈岛神话也说每年当南风吹来时，女人们便在太阳光下裸体站立迎风受孕。[16]

八丈岛也有这个母题之变形，述住南方青岛上的男人乘一年一度吹的南风渡到住女人的八丈岛，[17] 在这个传说中女人不是迎南风而怀孕，南风只帮助男人到女人之岛。日本著名小说家曲亭马琴（1767～1848）把迎风而怀孕，与南风吹之日，男人岛的男人可过渡到女人岛之说法用在他的《椎说弓张月》一书中（1811 年初版）。[18]

第二类：入水而怀孕《梁书·东夷传》中曾记述“女国之女至二三月竞入水则妊娠”；[19] 在八丈岛传说男人与女人亲近也是一年一度在一定的时期，这大概不是偶然的。许多民族的女人部落（地、国）神话中都述及孤独地生活的女人与男人只有一年一次在一定的时期性交；如古代希腊的地理学家 Strabo（前 64～23？以后）写高加索住的亚马逊女族每年春天上山与住山后的男人见面，性交后生女孩留给自己，男孩交给父亲，[20] Prester John（传说中的基督徒国王及僧人）与拜占庭皇帝 Manuel Comnenos（12 世纪）写的书信（是伪造的书）中记述海中有女人岛，她们的丈夫不可来此岛，如来了，该杀，只有一定的时期他们才可以来此岛，与女人同居十至十五天，就走，[21] 马可·波罗（13 世纪）也述在阿拉伯海中有女人岛与男人岛，每年 3 月中男人去女人岛，与她们同居到 5 月底；[22] 哥伦布也述 Antillas 群岛 Arawak 人（与南美印第安人一个语群）讲的同类神话。古代印度叙事诗《摩

诃婆罗多》（现在的版本成书于10世纪）也记载女人国，如有男人进此国，只能留一个月，如超过了，就该杀，所以过二十至二十五天即走。[64]因同样的神话传说世界各地都有，则一定与某种初民社会习俗有关；这类习俗残留在中国大陆少数民族许久保留，如苗族到20世纪仍保留踩月（跳月）风俗，仲春（农历二月）男女青年有一段时期可以自由作爱；美洲印第安人（如加州 Shasta 人）等男人只有在夏天才与妻子一起住进一个窝棚，其余季节他与其他男人一起睡在男人住宅里。[65]俄国历史学家 Ju.M.Senenov 以为初民社会有生产上的性禁忌，一定的时期男女不可以性交，这样的禁忌也残留在台湾原住民生活上，因为狩猎准备时期发生性交关系，会给团体带来危险；Semenov 以为初民群中就开始逐渐地产生了狩猎生产上的性禁忌。[66]是不是这样，很难说，但与初民社会习俗有关，则是肯定的。这里也可以提到动物在一定时期交尾之事。

以上所提的民族神话中女人迎风而怀孕，大概只有云南哈尼族神话是例外，洪水之后世上剩下的惟一姑娘感到一阵风吹得很怪，只要风吹动一下，姑娘的身上就抖动一下，随着手、脚、头、肩、腿长出许多肉包，过了不久，胸脯上的肉包变成鸟，腿底下的肉包变成野兽，肚子上的肉包变成了一对男女孩子。这个哈尼族神话中把很原始的母题——所有的有生命之物是始祖的身体的变形与吹风而孕合并了。根据哈尼族另一个神话，始祖母塔婆的头发、额头、鼻梁、嘴唇、胸肩、手脚、直到脚趾甲上都生出人来，[67]哈尼族“山风传人种”神话中把吹风而生子与各地生人的母题合并了。

王孝廉教授以为吹南风与东风受孕之母题与农业民族有关系[68]可能有些道理，但日本阿伊努族以前从事渔猎，原来

不是农业民族，彝族、哈尼族、南岛民族及台湾布农、阿美等族也不是古老的农业民族，一样也有吹风而怀孕的母题。

台湾原住民神话中女人遇风而怀孕，这是奇生孩子（所谓感生）方式之一。上引的元代周致中《异域记》中也说女人国照井生子是神话故事中另一个怀孕的方式，在中国古书，如范晔《后汉书·东夷·东沃沮传》中记："海中有女国，无男。或传其国有神井，窥之辄生子"；[19]可见元代周致中"照井而生"很可能是从《后汉书》来的。"照井而生"大概是入水而孕母题之淡化说法（民间文学母题常常有标准的形式，有淡化的形式、有时有加强的形式）。入水（或喝水）而生子是世界民间文学中较流传的母题（St.Thompson 索引 T512.3 喝水而怀孕）。

世界著名学者 V.Ja.Propp 教授研究民间文学中的奇生母题文章中也谈到因水而怀孕的母题，这个母题与许多地方流行的信仰（迷信）有关，有些地方女人相信为了生孩子要喝水喝得满满的（如在马达加斯加岛），在《搜神记》（卷十一）也有因喝水而孕的故事：汉末零阳郡太守史满之女爱上了门下书生，喝了他洗手的水而怀孕。这个故事当然不是古代神话，不是喝什么井里的水而孕，而是喝了与喜欢的男人有关系的水，《搜神后记》（卷七）也有饮水而怀孕的故事。

许多民族神话中说沐浴在神力的泉水之后可以生孩子，这信念与古代信仰有关系，如云南省普米族（藏缅语族羌语支）崇拜石头，但不孕的妇女为了获得生育的能力，在女伴和巫师的伴同下到山中的洞中去祈育，首先在巨石下烧火，向东叩头，祈祷巨石赐育，然后，妇女及其女伴进石洞，下到石洞中的水塘里去洗个澡，洗澡毕，出洞转到巨石下，接过作过"法"的一根细竹管，一头由祈育的妇女衔在嘴上，

一头插进巨石的凹坑水眼中，让祈育者反复吮吸泉水三次，称之为喝“哈吉”[59]；当然巫师介绍的普米人祈育仪式比《山海经》描述的复杂得多。但可能中国也不是那么简单古代的仪式，无论如何从普米族材料可见到在泉水洗澡、喝泉水都是为了获得生育的能力。

在西欧基督教流传之后，赐给这些井与泉各种圣人的名字。这样的信仰一般在农业民族最多，因为农业社会与水的关系非常密切，狩猎与水的关系不大，但种田的人相信水有魔力。在民间文学中也保存些较古代的信仰，主人公喝的不是一般的水，水中有小鱼或小昆虫，Propp（普罗普）教授以为吞了小鱼或小虫而生子是最初的信仰，喝纯水而生子是再次的。有时喝水还要说咒语，喝水、浴水而生子的信仰与相信模仿魔术有关：水给自然生命，所以也可以影响人，帮助生子。[60]

台湾原住民本来是狩猎民族，所以开始作农业之前，水在他们生活中没有那么重要，没有什么赐给生命的魔力。其他有吹风而生子神话的民族，如彝族与印度东北部那些民族大概也不是古代农业民族，所以他们流行吹风而生子的神话概念不一定与农业有关系，但有的民族神话把两个上述的母题合并，如日本 Ainu 族除了迎风受孕之外，也有女人国之女人注水之后迎风而生子。[61]世界神话中水也有阴性，也有阳性，如古代中国云雨之雨即天水，象征男性，其他国也同，但是那些原始的民族有无同样的概念是一个问题，大约这类神话还是与一般流行的水生植物观念有关系。

第三类：女人国神话中怀孕的法子是少见的，南洋玻里尼西亚一些岛上民族如 The Marguesans、The Tuamotusan 神话中的女人去找用露兜树的根（怎么用，英文发表的记录

没有说明)。[13]

第四类：女人与动物性交母题，在中国文献及美拉尼西亚均有。据《太平广记》引的《梁四公》述昆明东南绝徼之外有女国，以猿为夫，有女同，无男与蛇交合。[14]美拉尼西亚 The New Britains 群岛神话中女人之地的女人与乌龟交媾。[15]在印度 Assam 省 Naga 族神话中描述蜂吸女人之乳房而使女人生子。三个例子证明女人国神话中也有女人与动物或昆虫有关系而生孩子的信仰。

第五类：女人国女性以鬼为夫，这样的传说只在《太平广记》引的《梁四公》中才有记："南海东南有女国，举国惟以鬼为夫，夫致饮食禽兽以养之"，这大概与布农神话与怪物有关系而生孩子是同类。

第六类是文明民族女人国神话中所述的较现实的情况，女人与偶然进入她们土地的男人有关系而生孩子。如古代印度叙事诗《摩诃婆罗多》(Mahabharata) 中，或印度东北边界住的 The Muri 族神话中述及一个男人偶然进入女人之村，每个女人要求与他过一夜，最有力量的拉他到她家。[16]前面所提的日本男人岛与女人岛神话大概也属这一类。

另一个很有趣的例子可见于 16 世纪西班牙神父 Juan Conzales de Mendoza 写的《大中国史及有关的情况》(罗马 1585 年出版)，他把远东女人之国神话（大概是他两次旅行中国听到的）与古代希腊神话中尚武善战的亚马逊族人 (Amazones) 混合，写到：在日本东方很远的地方有 Amazones 女人岛，岛上的女人骁勇善射，因为常常以右手拉弓，所以她们右边的乳房通常是很萎缩的。每年都有从日本来的商船经过这里，首先由两名上岸的男人去觐见岛上的女王，告诉女王船上男人的数目。然后女王分派和船员同数

的女人，各自拿着自己脚上的一只鞋子到海边去，杂乱地把这些鞋子放在海边，上岸的船员每个人捡一只合适的鞋子穿在脚上。然后岛上的女人们出来迎接他们，事后各自留下自己的姓名地址，又上船离去。如此生下来的孩子如果是女孩的话，就留在岛上，如果是男孩子，翌年她们就把这个男孩送到他们的父亲那里。[67]

西班牙作者定把远东的女人国传说与古希腊亚马逊女人族神话合并，如把亚马逊骑士特征——骁勇善射，右边乳房萎缩（古希腊说亚马逊女因射箭不便烙右乳房，或说Amazon之意义是“烙乳房”）挪到日本附近的女人国之居民身上。派两个人见女国王，告诉她船上有多少人，这都不像远东的故事，较像当时西方的习俗；但是女人在海滨留只鞋的细节与日本八丈岛神话有关系。日本著名小说家曲亭马琴在1811年出版的《桃说弓张月》中记镇西八郎去南方女护岛之神话。女护岛女人把草履放在矶边，漂泊人穿谁的鞋，即当这个女人之夫。日本石田英一郎教授以为马琴所记录的是八丈岛神话，[68]但在以后采录的八丈岛神话中并无这个细节，或许马琴看过西班牙Juan Gonzalez de Mendoza写的书，但可能性不大，待考。

男人离开女人岛时留下他们姓名地址，那当然是西班牙作家的杜撰，总的来说，16世纪的西班牙作家描写日本附近的女人岛，却利用西方读者所知的古代希腊神话的模式，及当时西方的概念，但同时也利用了日本八丈岛神话的一些细节，所以笔者不能同意王孝廉教授的意见，不能说西班牙人写的女人之国全以希腊神话为根据，[69]他同时也是利用了日本神话。

进入女人之地后，男人的命运在各族神话中也不同。台

湾原住民较原始的神话中，一般是不幸的；如泰雅神话中男人偶然进入女人部落，女人不只吃惊，还把他锁在栅栏里，像猪一般养他，[70]而在另一个也是泰雅族神话中则说得很清楚，养他是要把他当食物。[71]那女人是不是真的吃人肉是一个问题，因为故事虽说她们把男人当做猪，可是也说女人不将食物置口中，她们只闻水蒸气。

因为女人之地无男人，所以她们一看进入的男人，也把他们推倒在地，强行交媾（泰雅族）。[72]因女人多，结果一般是同样的：男人精力耗尽而死（布农、泰雅等族）。[73]但也有神话说男人可偷刀破栅栏逃走。[74]男人一段时期住在女人之地，如不死还是要回家，除了阿美族神话中，男人跑到海滨乘鲸鱼回家之外，泰雅族、布农、赛夏族神话都有男人想办法跑回家情节。在南洋 New Britains 群岛的神话中，男人住在女人岛一段较长的时期之后，想起自己家，想要回去，与其他台湾原住民神话不同，男人不是偷逃，而是女人送他一艘船，两个椰子，给他各种食品。但故事的结局还是悲哀的，回家之后她的妻子说，她不愿意和有病的男人同住（没有说他在女人岛得了什么病），拿刀切开了他的阳具，男人就死了。[75]

在女人之地神话中，常有割下阳具母题（在 St.Thompson 母题索引缺），如在台湾原住民中泰雅族、赛德克族均述女人把男人的阳具割下，阿美族的一个神话中把这个母题淡化了，偶然生的男孩子之小阳具不是被割下，而是因为社里的女人皆好奇，去拉扯这个未见过的东西，孩子就死了。

女人之地的神话中，所有的女人都与进入她们那里的男人交媾，但也有例外的：一个女人偷偷把这个男人引到自己

的家里，藏他，一个人与他同居。如在上面提及的 The New Britains 群岛的神话中，或在泰雅族的神话中，则把男人关在棚栏中，有女饲主对他有意，夜里跑去与他同眠，但是初民社会的共产思考在这些神话很明显，来到女人社会的男人是公用的，私用是犯禁的。

1995 年笔者在台中县和平乡达观村采录的女人村神话是一个有趣的例子：昔日在一个女人部落有一个男人，他要满足所有女人的性欲，但是有一个美丽的女子想占有这个男人，就请他到家里，设酒筵，后来用砍草刀把他的阴茎割下了，意思只为私用。男人就死了，女子把他的阳具挂在树枝上，想晒干了后私下使用，但一只乌鸦把挂在树枝上的宝贝东西衔走了。她私用男人阳具的希望也没有了。[76]

这个神话，30 年代日本学者也采录了，记述有个男人寻狗，进入了女人部落，本来女人不知他前面吊的是什么东西，他自己说了是什么，后来许多女人与他交媾，他精疲力尽，于是死了，有个女人割下他的阳具，搁下盐，贮藏起来，想必要时可用，但数日后东西干了，鸟冲下衔走。[77]两个神话情节很相似，但日本人采录的是女人割下了死人之阳具，和平乡采录的是割下活人的东西为了私用，不让别人用，是另一个寓意。

南投县采录的布农神话说，女人之土地怎么产生第一个男孩子，其他民族神话中常述女人之地有时生了男孩子，但是不留而杀之，如日本人采录的泰雅族神话中女人社的起源。古时在大克山顶附近住着一个女人，养蜜蜂与虎头蜂，受风而孕，若生男孩子则杀之，因此后来形成了女社。[78]其他民族神话中也述女人之国杀男婴，如古代希腊亚马逊神话中说若生男孩则杀他或刺瞎他（那是杀男婴母题 F565.1.2

的淡化形式）；在古代印度叙事诗《摩诃婆罗多》中也述女人国生男婴立刻杀之[79]晋郭璞注《山海经·海外西经》写："若生男子，三岁辄死"；梁元帝（552－554）编《金楼子》记女人国也同，大约抄郭璞注。[80]20世纪各地采录的女人之土地（国）神话中常说杀男婴。如印度Assam省Naga族神话则述若生男婴，女人煮沸水把婴儿放水中杀之[81]日本阿伊努（Ainu）族（虾夷）神话也记杀男孩子之事。[82]但也有淡化这个母题的形式，不是杀而使男孩残废，如印度中部Baiga族神话中女人地若生男婴就阉割他[83]有时说与梁孝元帝撰的《金楼子》同，养男孩子几年然后杀之，如印度东北部Wancho族神话记载养男孩子至10或20岁即杀之，吃他的肉。[84]这是把两个女人之地神话中所有的母题：食人肉与杀男孩子合并了。

当然也有神话描述女人留下男孩子，这就是女社的结束，变成一般的男女社会。如台湾排湾族神话叙述从前女人受风而生女，但生的女婴很弱，不壮。后来一个男人看到她们，女人们捉住他并与他私通；然后生男孩子，就是该社（屏东县潮州乡ririki社）起源。[85]南洋New Britains群岛的神话说女人养男儿想与他们交媾，但来到女人岛的男人，即这些孩子的父亲，说这是血缘婚，有禁忌。他把女人分为两半（即定了两个婚姻集团、二元外婚制）。在这个神话中的男人很像原始神话中的文化英雄，他教女人吃槟榔加石灰，教女人取火，意义是男人比女人知得多。其他地区大概没有这样的说法，没有强调男人的优越性。

古代希腊神话中亚马逊人是女勇士，用弓箭、斧、轻盾，自己造战盔及袍，神话中她们居住在黑海一带或土耳其、高加索，考古学家挖掘的北高加索的女性坟墓，常发现

坟墓中的武器及马的骨头，这证明古时（大约公元前3世纪至公元后4世纪）北高加索真有女骑士。[66]在东方神话也有描写女人之国的女人尚武善战的。

在印度神话或古代神话叙事诗或20世纪采录的印度东北部诸族神话中女人国的女性都会作战、用战弓，为了成为强壮的战士专门吃很多粥与油（Assam省Naga族神话）。[67]彝族女人国神话吸收很多民间故事的细节，所以与男英雄作战来代替民间故事典型的考验，若男人打破难题之后可以结婚，娶一个神奇女人。在彝族神话中搓日阿补破了女王的难题，她认输了，从此女人嫁男人，男人娶亲（以前只有女子可娶亲），及调整了浑沌状态，定了一般社会的制度。克服女王之前搓日阿补“调整了”女国的女性，与他轮流过夜的女子，偶然发现她们的大乳房变小了，即她们变成了与一般的女性一样的人。

在台湾原住民神话中，如泰雅族女人不作战，也不是自己保卫自己，而是放出虎头蜂、蛇与蜈蚣来保卫她们（泰雅族）。[68]在其他神话中也常常提到她们放各种蜂，原住民找野蜂窝、采蜜，常常被蜂螫，难怪女人部落神话中女人放蜂是为了保卫自己或追男人。根据神话她们比男人强，可以捉男人，如泰雅族神话中述及男人去狩猎，一定要佩腰带，他们有一次忘记了，女人就捉了他们。[69]

台湾原住民这些神话还有一个特点：以为女人部落的女性会魔法，也说她们不是人而是妖精之类。如泰雅族takoman社神话说泰雅从前不知魔法，是从女人处学的。[70]另一个泰雅族神话叙述男人烧掉女社之后没有发现女尸骸，只见烧成焦炭的蛇陈尸在地；[71]根据另一个泰雅族神话，那些女人是bongoholu虫化身。[72]住在日本的德国学者金子Erika

女教授以为这与爬虫起源有关,[5]但是笔者找不到什么证据,特别是泰雅族神话中人类起源与爬虫并无关。

同类的概念也存在其他民族神话中,如印度中部 Kamar 族神话中,女人捉男人用魔法把他变成公牛,白天教他耕田,夜里又叫他变人,强迫与她们交合。[6]根据另一个也是印度中部神话(但是另一个 Baiga 族),女人自己可以变成鸟,也会把男人变鸟与她们一起飞到女人国,在那里又使他变成女子,做家里的工作,但夜里又教他们变回男人与她们同睡。[7]这都证明这些神话中女人国之女性是妖妇,与一般的人不同。

神话描写人类起源及调整宇宙形成之前的浑沌状态,制定我们习惯的生活规律,所以神话描写女人之土地(部落、社、国)的结局,即制定一般的男女社会。研究彝族女儿国神话的李子贤教授以为:东方神话都未提及女儿国被男性英雄征服的结局,[8]他以为只有西方即希腊神话描写男人征服女国,那不对。

希腊神话中有各种征服亚马逊女之说法,主要的方法是征服她们的女王,也说最有力的英雄赫剌克勒斯(Herkules)要取女王的有神奇功能的宝腰带,把女王杀了,另一个说法赫剌克勒斯把她俘虏了,交给另一个英雄忒修斯(Theseus),或说忒修斯自己把女王拐走了,同她结婚了等等。意思都是男英雄征服了女人族。

但除了古代希腊神话之外,类似情况我们在东方也可以发现,如公元世纪初北高加索居民伊兰语系的 Alan 族及其后代奥塞梯(Ossetes)族《那尔特》叙事诗中,述女国王保卫自己的城堡,但后来那尔特勇士 Sosruko 征服女王与她结婚,那就是女人城堡之结局,[9]北高加索传说中男人(切尔

克斯 Cherkesses 族人）多年与女骑士 emmech' 人打仗，后来切尔克斯首领与女骑士女首领结婚，女人族就结束了。

古代高加索定与希腊有密切的关系，但是在古代印度叙事诗《摩诃婆罗多》中古代神话英雄阿周那（Arjuna）到女人国时，告诉他的武士，他们要征服女人。但是女人击败了他，后来阿周那还是征服了女人国，娶了她们的首领，把她带走。[98]

在唐僧故事即宋元《大唐三藏取经诗话》及吴承恩写的《西游记》中，女人国情况完全相反：女人国女王自己对唐僧说："我愿将一国之富，招你为夫"（第五十四回）。在《西游记》里唐僧到女人国要经过一次考验，所以描写的与女人国神话不同（当然也利用玄奘《大唐西域记》描绘的较现实的女人国王之事），那也是因为唐僧是和尚不是战士而产生惟一的例外。

台湾原住民女人神话有许多叙述女人部落的结局。如泰雅族神话说许多女人不停地强迫进入女人之地的男人与她们交合，他精疲力尽，逃跑了，回自己的部落，召集许多人要烧掉女人社。[99]放火不是惟一的消灭女人社的办法，泰雅族神话也描述被女人俘虏的人趁机逃走了，回自己的部落和大家商议杀女人，有一个人去砍杀她们，结果那些女人全毙命了。[100]这些例子证明西方与东方神话都有男人征服、消灭女人之土地的事，若征服，一般是与女首领结婚。彝族女人国故事情节是变形，英雄不是与女王结婚，而是与助他完成难题的女猎神作伴。台湾原住民有消灭（烧）女人部落的母题，其他民族均无。

许多年调查排湾族的日本小林保祥先生在古楼社采录了一个较特殊的女人村神话（可惜整理之时他省略了原文所含

有的各种性方面的描述[四甲]。故事述三个男人去狩猎，来到一个女人村，看到那些女人头目屋里吊着很多兽肉，但肉都腐烂了，因为女人不知道怎么煮，谷也不少，但她们不懂得用臼捣成粉，只用剪子把谷粒剪开就那么煮着吃。男人教她们把谷子碾成粉，作饼，用小米做出酒。可说男人起文化英雄之作用（在其他女人部落神话中没有这个插曲）。该神话述女人像男人一样也去猎人头，和男人一样手持枪、弓箭，腰里插着山刀，这也是台湾原住民其他地方女人村神话没有的情况，但很像古代希腊、北高加索或云南彝族女英雄（希腊称亚马逊）。跟希腊亚马逊神话或彝族神话中的女战士一样，她们的结局也是失败、娘子军全军覆没了（描写她们怎么失败了，大概有幽默的味道：有一个男子吃了 pok［树豆］，吃这种豆容易放屁。他捣谷子时，每砰地捣一下谷子就"蹦"地放一个屁，"蹦""蹦"地连续放屁，结果豆子枪弹毫无例外地命中娘子军，她们都倒下来了）。留下在女人村的其他女人哭着逃进家中，钻进衣箱里，由于过分受惊，怀孕了，生下了一百个男婴。

但是女人部落变成一般的男女部落，并不是像其他民族这类神话的结尾，因为这个异文与猎人首有关。从前台湾原住民常常打仗，一个部落攻击另一个部落，所以该神话结尾说男婴长大了，又出征，胜利地讨伐了敌人，即报了以前的仇。

众所周知，神话可以发展为传说、民间故事、民间叙事诗与宗教。台湾原住民女人部落（社、岛、国）神话可说有不少传说的特征：这些神话中的女人社有名称，不是什么某女子国，而是具体的 Temahahoi 社（赛德克族），Hihiban 社（布农族），Karubari ··bari、Kasupokan、Sukusukus 等（排

湾族），Saipahahan（赛夏族）等等。除阿美族神话之外，其他族神话中女人部落不是在海岛上，而是在深山，即不怎么远的地方，如泰雅族神话记：古时在猎场里有一个女人部落，[100]既是猎场即不太远，男人去那里也可以回来。类似的情况在其他地区神话也有，如南美洲巴西 Makurap 人相信离他们部落的不远有 Arapinjatschäküp 村，全村住着善武的女人，她们捕捉男人。[101]

至于描绘的时间，除了南投采录的布农神话之外都不是在神话典型的开辟时代，而是一般女人之地与一般的男女（我们的）社会均有的时间，不过有些神话，女人之岛等于另一个世界。一般说来，另一个世界里的时间要比我们的世界慢得多，如六朝小说中曾提到“阴世三年，人间三十年”或“阴世俄顷，人间三日”。[102]这样的概念在全世界民间信仰、民间神话故事很普遍。阿美族有一个神话如此记载：一个男人漂到女人之岛，数年之后返回故乡却没有人认得他，最后终于有人想起这是祖父年轻时候发生的事情。[103]

女人之地神话也发展为女人之国历史性的传说。李子贤教授以为东方型神话第一个要点是女子立国，国中无男子。[104]这大概不是每次都这样。如初民的社会无国家概念，所以台湾原住民只有女人社、女人村、女人部落或女人之岛的故事；日本也只有女人岛，不是女人国（据石英一郎教授引的材料）。据英文发表的印度各族该类型故事中都讲到女人村（village），只有印度中部 Kamar 族神话讲述女人之王国（the kingdom of women），[105]但不知原文是什么，可能是翻译的问题。古代中国早有国家概念，描写异人之地常也用“国”这个字，如《山海经》中有许多例子；《后汉书》、《梁书》以及后来宋元代的书均写女人国。彝族的搓日阿补的故

事也是较晚的作品，提及女国王，所以原文大概真是讲女人国。古代希腊神话中亚马逊虽有首领，但是没有提及国家，只说亚马逊是一个族（部落），虽然她们有自己的 Femiskiru 城，也有女王。北高加索同，有女堡寨，但无国，因为北高加索从来无什么国（李子贤教授提及亚马逊女人国不知根据什么材料）。

中国把女人之土，即只有女人无男人之地的故事与有男女但是以女人为国王之国的传承并提，如《隋书·西域传》："女国在葱岭之南，其国代以女为王。王姓苏毗，字末期，在位二十年。女王之夫，号曰金聚，不知政事。国内丈夫唯以征伐为务。山上为城，方五六里，人有万家。王居九层之楼，侍女数百人，五日一听朝。复有小女王，共知国政。其俗妇人轻丈夫，而性不妒忌……以射猎为业……，尤多盐，恒将盐向大笼兴贩，其利数倍……开皇六年，遣使朝贡，其后遂绝"。[10]这个记载没有什么神奇的细节，完全是历史记载，也提女国向印度卖盐，也记开皇六年（即 586 年）派使到中国，如李昉等《太平广记》引张说（667－730）《梁四公》一书述："杰公曾与诸僧语及方域云：……书万里有女国，以蛇为夫，男则为蛇，不噬人而穴处。女为巨妾官长，而居宫室。俗无书契，而信咒诅，直者无他，曲者立死，神道设教，人莫敢犯……公曰：以今所知，女国有六，何也？北海之东，方夷之北，有女国，天女下降为其君。国中有男女，如他恒俗。西南夷板楯之西，有女国，其女悍而男恭，女为人君，以贵男为夫，置男为妾媵，多者百人，少者匹夫。昆明东南，绝徼之外，有女国，以猿为夫。生男类父，而入山谷，昼伏夜游，生女则巢居穴处。南海东南有女国，举国惟以鬼为夫，夫致饮食禽兽以养之。勃律山之西，有女

国，方百里，山出台胞之水，女子浴之而有孕。其女举国无夫，并蛇。六矣。”（卷八十一），这是杰公与诸儒语及方域之部分，先提两个女国例子，然后杰公数六个女国。提的两个女国，以后一个杰公没有数。就是梁四公故事的第七个女国：“三海间方七百里，水土肥沃，大鸭生骏马，大鸟生人，男死女活。鸟自衔其女，飞行哺之，衔不胜则负之。女能跬步，则为酋豪所养。女皆殊丽，美而少寿。为人姬媵，未三十而死……朝廷闻其言，拊掌笑谑，以为诳妄……。司徒左长史王筠难之曰：‘书传所载，女国之东，蚕崖之西，狗国之南，羌夷之别种。一女为君，无夫蛇之理。’”那《梁四公》一书共提八个女国。其中也有两个现实的以女为君、有男女的国家；两个记载有些不平常的细节：第一是以天女为君，但是这是古代神话常见的母题，君王的祖先是神话人物或天神；第二个对中国史家而言很奇怪的是一种罕见的群婚残余形式，即一女有几个丈夫。19 世纪太平洋北部阿留申群岛（Aleutian Islands）人及爱斯基摩人还有过一妻多夫制，印度北部和西藏的某些集团也保留了一妻多夫制。当然多夫未必一百人，但因中国皇宫有几百个妃子，所以当时中国人以为女王也有一百个丈夫。其他六国描写完全是神话性的，当然当时儒士也不会相信。但从上提的《隋书》及《太平广记》的记载可见中国书上记载的神话中女人国及现实的女人国（以女为君的）。较早期的《后汉书》、《梁书》描写的神话性的女人国，颇类似《山海经》的记载。《隋书》已记有完全现实的女人国。宋初的《太平广记》也引早期的记载也是现实的，但大多数（六个）女人国描写的全是神话，宋元之书记载的可能从远地、海外听到的女人国消息，所以也是古代神话式的故事。

女人国神话以男性中心的观念描绘女人之地的状态，李子贤教授以为夸大女人的神奇能力的同时，又竭力将女人丑化，大乳房而杀男人、食人肉。[14]笔者以为这是误会，不能以今天的思考代替原始社会思维。在原始社会食人肉很普遍的，虽至20世纪在非洲或南洋仍有不少食人肉的民族。金子Erika以为台湾原住民女人部落神话中描绘性交有幽默的观点，[15]这也是很大的问题。笔者调查台湾原住民民间文学没有发现什么笑话或幽默故事。据布农老人说他们的故事都是非常严肃的，年轻时老人（父亲、爷爷）说给他们听之时都强调这些故事是非常重要的事。这是初民社会的典型情况。当然现在的人听到女人割下阳具的故事一定以为是开玩笑，讲述者自己说，这则故事大人们也常在酒席之间流出口舌，成为谈笑的话题，但在古时大概并不是可笑的故事。

至于这些女人部落（村、社、岛、国）神话是怎么形成的？有无什么现实基础？一般说这些神话是反映母系社会、父系社会的人到远地看到母系社会的地方（岛），回故乡叙述所见的情况就是这些神话的现实基础。亚洲许多地区真的残余许多母系制度。学者如E.Meletinskij教授以为这类神话传说是父系社会部落对残余母系社会部落的反映。[16]李子贤教授也以为局部地区仍保留母系社会而周围大部分地区则已进入父权制或父权制以后的更高发展阶段。在此情况下，周围地区的人们将残留的母系制度社会通过幻想而形成了女儿国神话。[17]这样的解释好像有道理，但如果我们看一下台湾原住民神话，将发现台湾原住民中惟一仍有传统的、典型的、母系社会的阿美族（有母力继嗣，母系财产继承与从妻居等特质，同时是以母系伸展家族为主的家族型态，母系的亲属成员比父系的重要等）[18]也有典型女人岛神话（上已介

绍过)。特别是这些神话与台湾其他原住民不全同，疑不是从其他邻住的民族，如布农族等流传的，大概除了学者们的结论之外还有其他形成女人之地的原因，待考。

上列的各族资料证明除了女人岛（国），许多民族也有男人岛的概念，《淮南子·坠形训》有关丈夫民的记载；《山海经·海外西经、大荒西经》都记丈夫国，但是并未详加说明，惟晋郭璞注及郭璞撰的《玄中记》可帮助我们理解丈夫国是什么。“殷帝太戊，使王英采药于西王母，至此绝粮，不能进，乃食木实，衣木皮，终身无妻，产子二人，从背胁间出，其父则死。是为丈夫民。”[9]那是很特殊的无女之国。俄国 Ju.M.Semenov 以为女子国神话产生的基础是初民社会生产分工即男性狩猎、女性采集，而成两个集团，特别分成空间上独立的男人集团和女人集团，中国大陆李衡眉先生也同意 Semenov 的看法，但这个解释也引起怀疑，因为初民社会的男女分工及男女各集团大概全世界都有，但女人部落（土、村、国）神话并非全世界普遍的。Semenov 还以为这类神话与女人宅（女人营）制度有关系，大洋洲、澳洲、亚洲、非洲从前有独立的女人与男人会所；澳洲上古代有女人营，那里只住女人与小孩子，后来只剩下姑娘之会所，男人禁止进去；初民或古代社会也有女人节，男人不可以参加。Semenov 还注意到古代社会的女人狂饮（orgy）节，这些节日是情色性的，男人若进来，狂怒的女人可以伤害他，在女人岛神话中女人也常常要伤害进来的男人，[10]这很可能都有一些道理，但是否女人部落神话是在这类的观念基础上产生的，笔者不敢说，很可能由好几种因素、或不同的初民生活特点引起。世界上许多地区，主要在亚洲产生了女人部落神话，古代希腊虽有亚马逊神

话、但置亚马逊族在亚洲土耳其或亚洲与欧洲之间的高加索　西欧没有同类神话残迹

从笔者作的女人之土地神话比较研究可以作这样的初步结论：

一、女人之部落神话乃母系民族社会的追忆、但不一定是父系社会部落对保留残余母系社会部落的反映

二、只有少数女人部落神话描写最早的神话时代，如南投采录的布农族神话及云南哈尼族神话，彝族神话中也保留一些古代神话的成分

三、女人部落神话也有传说之色彩，大概只有彝族故事吸收了不少民间故事典型的母题

四、许多地区女人部落神话吸收了奇生母题（吹风而孕、饮水或浴水而孕，与动物、昆虫、怪物交合而生孩子或用什么植物而孕）

五、有民族说女人部落的女性会魔术，或自己是爬虫之化身，

六、大概较早期的女人部落神话只描写女人部落生活习俗，无女人之社会结局的母题　台湾一些族，如泰雅族神话特别强调消灭（烧掉）女人社会之母题，其他许多民族描述以英雄征服女国、与女国王结婚，女国就没有了，这当然是较晚期的神话。

七、台湾原住民女人部落神话中常有其他地区见不到的母题，如女人无上下两门，男人要戳穿她们，或女性割下男人阳具。

八、有时女人部落神话变成氏族或某一个村来源的传说（排湾族）

附记：这一章分析台湾原住民女人部落神话，提及各族女人国神话，但是除了这些神话之外还有较晚期的“女王国”传说，具有反映现实生活的味道　如《太平御览》卷七八九《四夷部》引《南夷志》述“去骠州十月程，往往与骠州人交易，蛮尝伐之，中其药箭，百不存一”骠州，今属越南义安市南部与河静省，这大概应是汉、唐间东南亚流传的反映与后期原始社会商业活动有关系的传说　这类有女王国的传说在中国古书中有不少，也有研究的必要（感谢谭达先教授提出这个问题），但是另一个题目。

【注　释】

① Ivanov V.V. Antropogonisticheskie mify（人类起源神话），*Mify narodov mira*, Moscow, 1980 t.1, s.87.

② Thompson St. *Motif-Index of Folk-literature*, Bloomington and London, Indiana University Press, 1955, v.3, p.170, 20.

③ Kirtley B.F. A *Motif-Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives*, New York, Arno Press, 1980, pp.412-413.

④《山海经校注》，袁珂注，台北，里仁书局，1981，页220。

⑤ 陈寿，《三国志》，台北，鼎文书局，1981，三册，页847.

⑥ 范晔，《后汉书》，台北，鼎文书局，1981，四册，页2817

⑦《梁书》，台北，鼎文书局，1981，页809。

⑧佐山融吉《蕃族调查报告书、武卑族前篇》，尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，1994，页161。

⑧甲. Zontmulder P. *Religionen Indonesiens*（印度尼西亚人宗教研究），Stuttgart, 1965, S.130, 96-97.

⑨宫本延人，《台湾的原住民族》（魏桂邦译），台中，晨星出版社，1992，页154

⑩ 佐山融吉、大西吉寿编，《生蕃传说集》，台北，杉田重藏书店，1923，页 605。

⑪ 同注⑧，页 162。

⑫ 同注⑩，页 605。

⑬ He Ting-jui（何廷瑞），*A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*，Taipei，The Orient Cultural Service，1971，p.365～368。

⑭ 尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，1994，页 99～101，162；小川尚义、浅井惠伦编《原语による台湾高砂族传说集》。

⑮ 同上尹建中所编书，页 100。

⑯ 同注⑩，页 591～593

⑰ 同注⑯，页 39。

⑱ 小川尚义、浅井惠伦编《原语による台湾高砂族传说集》，页 538～544。

⑲ 同注⑬，p.368

⑳ Kleintitschen P.A. *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatava, Neupommern, Sudsee*（美拉尼西亚民族神话故事），Modling Wien，1910；*Skazki i mify Okeanii*（大洋洲神话故事），Moscow，1970，s.99～102

㉑ Propp V.Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*（神奇故事历史根源），Leningrad，1946，s.206～208

㉒《蕃族调查报告书·阿眉族南势蕃、马气蕃……》，东京，1913；台北，南天书局，1983，页 74～75

㉓ 龙宝麒，《排湾族的创始神话》，《边政学报》，1964，3 期，页 21

㉔ 佐山融吉，《蕃族调查报告书·纱绩族后篇》；引自尹建中编，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，页 100

㉕ 同注⑱，页 548

㉖ 同注⑮。

㉗ Meletinskij E.M. Avstralijska a mifologija（澳大利亚神话），*Mify narodov mira*，Moscow，1980，t.1，s.30

㉘ 同注⑬，p.378。

㉙ 同注⑥，页 809。

㉚《援日阿补征服女儿国》，《云南少数民族神话选》，昆明，云南人民出版社，1990，页 44。

㉛ 江上波夫著，于可训、殷稼、王子今译，《关于旧石器时代的女神像》，《北方文物》（哈尔滨）1987，4 期，页 11。

㉛甲．刘思文，《神话考古》，北京，文物出版社，1995，页 42。

㉜ 李子贤，《采寻一个尚未崩溃的神话王国》，昆明，云南人民出版社，页 178。

㉝ 巴苏亚·博伊哲努，《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993，页 208。

㉞ 李福清主编《泰雅族故事·歌谣集》，台中县立文化中心，1995，页 42～45。

㉟ 何伙主编，《中国民间辈故事》，北京，中国民间文艺出版社，1989，页 2～4。

㊱ Gifford E.M. Fijian Mythology, Legend and Archeology, *Publications in Semitic Philology*, University of California, 1947, v.10, n.14, pp.167～177.

㊲ 李福清，《中国神话故事论集》，台北，学生书局，1991，页 130

㊲甲．Shtal'. I.V.Epicheskie predanja drevnej Gretsii（古代希腊叙事传说），Moscow，1989，s.45.

㊲乙．《Puteshestvie v vostochnye strany Plano Carpini i Rubruk' a》（俄译本），Moscow，1957，s.48，211.

㊳ 同注㉑，s.200。

㊴ 同注㉚，页 38；《哈尼族神话传说集成》，北京，中国民间文艺出版社，1990，页 86～87。

㊵ 同注⑬，p.365。

㊶ 赵汝适《诸蕃志》，影印文渊阁四库全书，台湾商务印书馆，1983，页 594。

㊷ 周致中《异域志》，《百部丛书集成》，第 13 辑，《夷门广牍》第一函，台北，艺文印书馆，1981，页 40。

㊸ 同注㊴。

㊹ Semenov, Ju. M. *Proiskhozdenie braka i sem'i*.（婚姻和家庭的起

源），Moscow，1974，s.139（中译本：谢苗诺夫，《婚姻和家庭的起源》，北京，中国社会科学出版社，1983）。

㊺ 同上，s.139。

㊻《汉语大词典》，上海，汉语大词典出版社，1990，1册，页893。

㊼ 石田英一郎，《女人岛の话》，《石田英一郎全集》，东京，筑摩书房，1971，页260。

㊽ 同上，页263。

㊾ 同上，页262。

㊿ 同注⑦，页809。

(51) 同注㊾，s.141。

(52) 同上。

(53) 同上。

(54) 同上，s.140。

(55) 李德眉，《女儿国的来历》，《社会科学战线》，1992，1期，页328。

(56) 同上。

(57)《中国各民族宗教与神话大辞典》，北京，学苑出版社，1993，页174。

(58) 王孝廉，《女儿国传说与古代信仰》，王孝廉，《中国的神话与传说》，台北，联经出版社，1985，页235。

(59) 同注⑥，页2817。

(60) 章虹宇，《大石崇拜及其习俗——普米族民俗调查报告》，《民间文学论坛》，1986年，第3期，页92～93。

(61) Propp V. Ja. Motiv chudesnogo rozhdenija（奇生之母题），Propp V. Ja. *Fol'klor i dejstvitel'nost'*，Moscow，1976，s.212～214.

(62) *Schlegel G. Problemes geographiques*. Ⅲ，*Niu kouo*（女国），*T'oung Pao*，1892，p.500。

(63) 同注⑬，p.367。

(64)《太平广记》，卷81。

(65) 同注㉑。

(66) 同注⑬，p.362。

(67) 同注(58)，页231。

(68) 同注㊼，页261。

⑹ 同注⑸，页 232。
⑺ 尹建中，《台湾传统神话故事与传说……》，页 99。
⑺ 同上。
⑺ 同上，页 100。
⑺ 同上，页 100，99，162。
⑺ 同上，页 99。
⑺ 同注⑵。
⑺ 同注㉞，页 26～31。
⑺ 铃木作太郎，《台湾の蕃族研究》，台北，南天书局复刻，1988，页 119。
⑺ 同注⑽，页 602。
⑺ 同注⑿，p.363。
⑻ 《金楼子》，知不足斋丛书本，台北，艺文印书馆，卷 5，页 16。
⑻ 同注⑿，p.362。
⑻ 同上，p.371。
⑻ 同上，p.364。
⑻ 同上，p.361。
⑻ 同注⑱，页 209～210。
⑻ Meletinskij E.M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa*（英雄叙事诗起源研究），Moscow，1963，s.161。
⑻ 同注⑿，p.361～363。
⑻ 同注⑺，页 162。
⑻ 同上，页 100。
⑼ 同注⑱，页 97～98。
⑼ 同注⑺，页 99。
⑼ 同上，页 101。
⑼ Kaneko Erika，Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans（台湾少数民族神话），*Wörterbuch der Mythologie*，Klett-Cotta，1987，Bd.Ⅳ，S.275。
⑼ 同注⑿，p.364。
⑼ 同上。
⑼ 同注⑵，页 175。

⑰ 同注⑯，s.161。
⑱ 同注⑬，P.363。
⑲ 同注⑦，页 99。
⑳ 同注⑱。
㉑甲.小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天书局，1998，页 59－60。
㉒ 同注⑦，页 100。
㉓ Amazon-Funk and Wagnalls. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, San Francisco, Harperand Row, 1984, p.42.
㉔ 金荣华，《六朝志怪小说情节单元索引》（甲编），台北，中国文化大学，1984。
㉕ 同注⑩，页 593。
㉖ 同注㉜，页 175。
㉗ 同注⑬，p.360－364。
㉘《隋书》，台北，鼎文书局，1988，页 1850－1851。
㉙ 同注㉜，页 178。
㉚ 同注㉝，S.275。
㉛ 同注⑯，s.160。
㉜ 同注㉜，页 184。
㉝ 许木柱，《阿美族的社会文化变迁与青年适应》，中央研究院民族学研究所，台北，南港，1987，页 10
㉞ 引自袁珂、周明编，《中国神话资料萃编》，成都，四川省社会科学院出版社，1985，页 310。
㉟ 同注㊹，s.136－138，184－186。

第五篇

巨人的故事



Sabari 部落之男子（1875 年俄國 P. Ibis 所繪）

巨人的故事

巨人是许多民族神话中常有的人物，有些民族以为先有巨人，然后才有神祇，即巨人是最早的一代，不少民族神话中创世者即巨人，如盘古、或苗族始祖等等。如较原始的佤族（居在云南与缅甸北部）神话中，巨人达能是人类与其他动物的创造者，他也造了人类第一个母亲妈农及各种神（水神、云雾神等）。[①]台湾大概只有邹族神话中所述的创世者nivenu是身躯巨大的巨人，他的一脚踏在特富野村，另一个脚踏在达邦后山上。[②]

在古老的神话中除了巨人始祖之外，常述巨人族，如古希腊提坦，在古代中国因国家概念占很重要的地位，古书如《山海经》称为“大人国”（〈海外东经〉、〈大荒东经〉等），以巨人形象描写“殊方异域”的人（在古代描写异族人时常用古代神话的概念）。[③]

一般巨人是男性，很少提及女巨人，巨人爱吃人，在古神话中除了巨人之外，还有巨大的野兽与飞禽，如爱斯基摩人或北美洲印第安人的神话中。但有些民族的神话中巨人也是动物，如北欧巨人也是狼。巨人有很大的力量，有些民族如东斯拉夫人说巨人有鬼肋骨，所以他的力气才那么大。许多民族也把山与巨人联结起来，如巨人堆成山，如在越南神话中女娲与四象两个巨人比赛堆山。神话也常述巨人死了之

后变成山，据说山上常有巨人脚印或手印。

一般以为巨人与自然之力有关，是灾害性自然现象的化身，他们不知理智、秩序与限度，他们的武器是粗暴的力量，一般巨人都是残酷愚蠢的，性喜食人。当然也有善良的巨人，但大多数是可怕的和讨厌的巨人。这与 chaos（浑沌，大混乱状态）有关系，因此与地府也有关系，所以他们死了之后入土，变成山。巨人也有神秘的力量。

神话可以演变成民间叙事诗，巨人形象也会演变，变成叙事诗的大力勇士，有些较原始的民间叙事诗中英雄的敌人是巨人。

神话也可以演变成神奇（幻想）民间故事，在民间故事中与神话不同，描述的不是巨人族群而是一个单独的巨人，巨人也可以变成巨妖。

在神话、叙事诗、民间故事中都描写怎么消灭巨人，在神话中征服消灭巨人的是神，如在古代希腊神话中奥林匹斯山的诸神与提坦（巨人群）打仗十年，战胜巨人，把他们推到 Tartarus（地府下的无底深渊）。在白俄罗斯民间传说述及上帝把大部分巨人害死了，使剩下的变成一般的凡人（因他们力量那么大，想与大神角力），最后都描述巨人的灭亡。因巨人的时代过去了，他们不可以活到新的时代，这个新的时代在古希腊神话中是奥林匹斯诸神时代；但在晚期的传说故事中是巨人活在凡人时代，在一些传说与故事中，巨人也是活到我们时代的一些最早的创世时代的人物。

民间文学中一般用换喻（metonymy）法描写巨人，即不描写全身躯只描写他高个子，或身体的某一部分异于常人，[④]这是世界各族巨人形象的特征，现在我们看看台湾原住民怎么描写巨人。

台湾原住民如泰雅族、布农族、阿美族都有巨人的故事，但不能说这几个民族的巨人的故事较相似。除了上面所提的邹族之外，其他都描述活到我们时代的是一个孤独的巨人，描写的方法也与其他民族相同。一般都描写他的步伐非常大，或描写他的阳具非常长；如日本人早期采录的泰雅族巨人 halus 的传说述：无论多高的山，两三步就能抵达山顶，多大的河一步就能跨过，在山顶张开手的话，无论怎么远的山也能抱住，[5] 这是笔者所看到的最仔细的描写，因其他民族都没提到手很长。台湾原住民大概无巨人族群神话，笔者想大概因为阿美族有一个故事记述 Arakakai 的异种族人，人口仅有五个人，长发白肤，胡须长垂至脐，手脚也长毛，身高一丈许，而且孔武有力，奔走神速，拔取手毛一吹即变为数千士兵，有魔术，能幻化成丈夫或母亲，做尽坏事。[6] 一丈许的怪人与古神话中的可以跨河的巨人不同，但很可能这个故事中还是有巨人神话的痕迹，阿美族很可能从前也有巨人族群的神话。

台湾原住民巨人故事中的巨人都是一个人，一般都有名字，上面已说过这是晚期故事的特征之一，如布农人巨人名 Tiang daing，又另一个故事中名 Tangav，又一个故事中名 Tansa'ai，名 Tagarausokusoku，Pabantaiga 等，泰雅人大部分说巨人叫 Halus，但也有其他名字等。赛德克族故事中叫作 Dnami，证明故事中巨人不是某一个人，而是固定的有特殊名字的人物，这与古代神话或传说有一点类似；对巨人的态度大多数是否定的，但也有一个泰雅故事，说巨人是无害的，好像是善良的。

良好的巨人形象，我们发现只存在一个日本人采录的泰雅族故事中，内容如下：有一个巨人叫 Watanmahon，他的

小指头相当一般人的手腕那么粗（也是用转喻描写方法）；他帮助社人杀死害人的大熊。但是 Watanmahon 与神话中力大无比的巨人还是不同，他一个人压不倒大熊，他打倒大熊之时，社人用长矛向熊掷过去，把它刺倒在地，故事结尾还说该社中还有 Watanmahon 的后裔，[7] 这个故事很像现实中一个个子高，力气大的男性的故事。因为日本人只用日文发表，无原文，很难说泰雅人讲故事是否用“巨人”这个词，是否个子“一丈许”都是问题。

布农故事中说巨人 Tangav 不是坏人（笔者与田哲益采录到南投县信义乡地利村全绍仁先生所讲的故事），但因他身体太大，举步走路，不小心会踏坏屋子，或不小心踩死人，所以人家不喜欢他。这个故事的结局与那些可怕的、会害人的巨人的故事一样，巨人最后都要被杀的，因为在我们正常的社会中他是怪物。

绝大部分台湾原住民巨人故事中巨人性格的特征是饥饿与性欲，即原始人两个最渴望满足的生理要求。日本人早期采录的泰雅族巨人故事中描述他一日之食量，以鹿猪而言，不下于十二头以上，因此常为寻找食物而徘徊，若见到猪或熊等，便即刻用手将之拨入口中，一口吃尽。[8] 所以许多故事中，人家利用巨人不知足的食欲骗他，杀死他。巨人除了吃野兽之外也喜欢喝酒，别人又利用他的这个嗜好而征服他。如布农族巨人 Tiang daing 的故事，记述 Tiang daing 身躯巨大，饭量特别大，他四处到人家家里取食，但均吃不饱，有一天他在部落边缘路上碰见了两个小女孩，巨人对小女孩说，他可以帮助他们找头虱。给姐姐找头虱之时，妹妹觉得奇怪，巨人把手指插入姊姊的头颅内挖出脑髓就吃。这是许多民族残余巨人食人的印象。其他布农巨人故事中描述

巨人特别爱吃婴儿，如布农故事中 Tagarausokusoku 生吞婴儿，另一个名 Pabantaiga 巨人好吃人肉，攫小孩子。[9]日本铃木作太郎教授搜集了中文、日文、西方文献记载的台湾原住民食人的材料，清朝书记载颇像志怪小说，但 19 世纪的日本人或外国海员书中记载应是实事，如早年邹族或布农族人食出草（"出草"即去猎人头）首或头的颊肉，[10]但笔者以为这只有仪式的意义，一般来说台湾原住民不是食人肉的野蛮人。

这个故事还述及妹妹跑回家告诉父亲发生的事情，父亲马上告诉部落的人，他们才明白为什么最近会有许多孩子失踪的原因，都是被巨人吃掉。大家便酿酒邀请巨人喝，他喝了很多酒，然后就醉了，部落人集合柴火将巨人 Tiangdaing 活活烧死了（笔者与浦忠成采录于花莲县卓溪乡太平村，余重男先生讲述）。另一个布农族故事也描述，虽然 Tangav 巨人不作坏事，但人家都怕他，然后请他喝酒，等到他醉了，合力把他绑起来烧死（笔者与田哲益采录于南投县信义乡地利村，全绍仁先生讲述）；布农人还有一个 Tansa'ai 巨人的故事，与上述的泰雅人故事有共同之处，两个故事都述小孩子碰见巨人，但是与上述的故事不同，孩子虽然怕巨人，但会骗他。故事中叙述两个孩子留在家里，来了一个巨人，孩子害怕，去提水，并告诉巨人，让他留在家里。他们很快回来，孩子抓了一个虱与跳蚤，放在石头上，教它们叫："没有水！没有水！"自己跑掉了躲起来了，巨人去找他们，只看到了虱与跳蚤（李明仁先生采录于高雄县三民乡民权村，周天化先生讲述）；这个故事的主题即孩子能骗食人巨人的母题不只是文明民族的民间故事中有，较原始的（archaic）民族也有。如除了台湾原住民之外大洋洲麦克

拉尼西亚 Ulithi 岛上也有食人巨人追两个姊妹的故事等，[13] 孩子骗巨人母题可发展到情节复杂的故事（参见 Aarne-Thompson 民间故事类型索引，327 类型“孩子们与食人巨人”提及许多西欧民间故事有孩子骗巨人的母题，但是情节复杂得多）。

上述的故事中，人们利用巨人爱喝酒征服他，也有故事中，人家利用他的食欲制服他，如泰雅人巨人 Halus 的故事中社人知道他们去狩猎山鹿，山鹿往山下逃奔之时，却让这个巨人轻易地捉到了，往口里送，一下子吞到肚子里。社人想了一个办法，烧红了两块如山鹿那么大的石头，请巨人与他们狩猎，但教他等在下面路口帮助他们抓山鹿。社人把两块烧红的石头推往山下，巨人张口等着，把两个大石头吞了，受不住滚烫之痛楚，跳入深潭中，终于丧身潭底，因为他的肠胃都给烫烧成焦炭了。[14] 这个故事 20 世纪初日本人也采录了，于 1913 年用日语发表，并作附注，说在宜兰地区，原住民指一座小山突出的地点就是 Halus 埋葬之迹。[15]

上面已说过除了巨大食欲之外，巨人也有巨大的淫欲，他的阳具很大、很长，他“通常将命根子围绕在腰间和颈项之间，但虽然如此尾端仍垂吊下来的”。[16] 台湾原住民故事中强调女人怕巨人，如日本人早期采录的泰雅人故事中说：“妇女只要闻到其名，则颤栗不已”。[17] 1986 年在玉峰乡化园村天湖部落采录的故事描述的更详细，部落中的男士们白天在田地里忙着农事时，Halus 巨人尽其所能地调戏在家中干活的良家妇女，如有被他奸污的妇女们，她们的阴部都会惨遭撕裂的命运，有些甚至因而死亡。即使是留在家中的妇女深锁大门，巨人也会绕到房子后方，把他的庞然巨物钻入窗口，照样可以戏弄躲在屋内的女人们。[18] 泰雅人每次述巨人

哈路斯的故事时，还讲巨人怎么用巨大阳具“搭”可以过河的桥，但一般叙述是如果有男人要过桥就很难走，因软绵绵的儿乎要弯到河里去了，但是如果是女性过河时，却见桥面挺直直到对岸。[17]在越南神话中亦同，巨人四象用阳具搭桥泰雅人神话的情节性不强，越南神话中这座桥有重要的作用，四象要娶女娲，派一百个人抬着聘礼，划船到河那边去接新娘，但他们划到河中央时，变天了，昏天暗地，无法再往前划；四象为搭救大伙，用自己的生殖器搭成了一座桥，不过当人家走到“桥”当中时，一个老人手中拿着的香，落了一颗火星，“桥”不见了（缩了），没有抵达对岸的五十个人，统统掉到水里，然后女娲救他们等等。[18]把阳具当作桥之母题笔者只在越南神话才发现，但据 Kirtley 先生编的南洋故事母题索引在夏威夷及 Marianas 岛上故事中常见类似的阳具当作梯子的母题（在 St.Thompson 编的民间文学母题索引无，Kirtley 先生加号码：* F547.3.7 St. Thompson 母题索引只有巨大阳具母题 F547.3，但只提及印度故事。现在可以加入不少南洋及台湾原住民、越南、中国汉族荤故事的例子）。

赛夏族故事中也有阳具当作桥的母题。不说名叫 Katorawraw（或 Kaarawaru）人物是巨人，只说他的男根巨大，妇女要过溪，他用男根修桥，但常将阳物插入女人股间，作恶戏；女人都愤怒了 有一次夏大他去溪里，把阳具沉水，那时许多女人在那里捕鱼，偶然看到巨大阳具，他们乘机用鱼叉刺他的男根，Katorawraw 就死了。[19]在另一个异文中述及女人误认为鳗鱼，尽力用鱼叉刺之。[20]

赛德克族故事中也有巨人搭桥的母题，如太鲁阁人许通益牧师讲的 Dnami 巨人的故事，故事中巨人用他的大阳具

搭桥母题与灵魂过桥联起来，故事中叙述：有一天下了好大的雨，而且河水都涨了，太鲁阁人无法过河到对岸，因为没有桥梁，Dnami 用他的长长的阳具做桥梁，使太鲁阁人过河，而且 Dnami 看见英俊的男青年就让他们爬过，如有丑恶的男青年就生气……把他们掉入河中不准过桥到对岸，你看现在南投县仁爱乡的赛德克族人，都长得英俊美貌，他们都是 Dnami 巨人挑选的，所以日本人来台湾时，他们很喜欢太鲁阁的姑娘，因为她们都长得美丽（曾瑞琳译）。

要解释：赛德克人与泰雅人一样，存在一种台湾其他原住民没有的神话概念：认为人死后灵魂要过桥，如果人做了许多好事，他可以过桥到对岸，即极乐之地。如果坏人要过桥，来到桥的中央，他就会掉下去，大蛇和鱼就会把他吃掉。[2甲]这种概念最早在 1930 年由菲律宾大学教授 Otto Scheerer 调查台湾角板山的泰雅族时所采录到，1932 年在奥地利的刊物上发表。[2乙]

虽然，许多民族有地狱桥母题（St.Thompson，《民间文学母题索引》，母题 F152），但大概较少有恶人不能过地狱桥母题，St.Thompson 母题 Q417，也只提及一个印度例子。但是人死了之后他的灵魂要过桥是世界许多宗教的说法。如古代印度也有此说法，据古代印度《Rigveda》记载，人间与天之间有一座桥。在古代伊朗这个概念早已发展，公元前 6 世纪伊朗宗教改革家扎刺图士特刺（Zarathushtra）的学说中提到，所有的善人可以过桥到天堂，如果恶人就会被很丑的巫婆推到痛苦之处，后来为祆教采用。有可能是在伊朗祆教学说的影响之下古代犹太人宗教及后来的回教都有类似的神话。虽然在《古兰经》中没有提到这座桥，但回教许多预示神意者写到死后人要过一座像一根头发那么细的，

像刀刃那么锋利的桥。善人（遵守教规者）像闪电那么快过桥，犯教规者罪人掉到地狱之沼泽（回教逊尼派之说）。[20]内在《圣经》里面并没有人死后灵魂要过桥的说法，然而有些耶稣教的著作还是会谈到这个概念。在中国大乘佛教这个概念也流行，南亚小乘佛教没有。[21]中国佛教认为如果一个人活着的时候没有赎罪，死后他的灵魂就不能过奈何桥，会被丢到充满蛇及各种怪物的坑洞中，便为虫类所食。

笔者查了许多中国出版的佛教词典，没有查到“奈何桥”一条，很可能在古代佛教经典中没有，只在较晚期的大约宋代的《佛说地藏菩萨发心因缘十五经》发现了一句话：“奈河津所渡有三，一山水濑，二江深渊，三有桥”，但不大同。后来从中亚回教传来的，成为民间佛教的传说，在《西游记》中也提到。

有可能是泰雅与赛德克人借用中国民间佛教的说法，特别是这种流行的概念与泰雅—赛德克人的 gaga（gaya）之说（即特别注意先人的遗训，各种规范）较接近。在台湾原住民族群中只有泰雅与赛德克人特别重视道德问题以及先人教训，所以较容易接受民间佛教的奈何桥传说。

很可能泰雅与赛德克人早有过桥的母题，所以后来很容易接受大乘佛教奈何桥的母题，尤其是只有女人、英俊的男人或善良的人可以过桥；丑恶的男人，丑恶的人或恶灵则不能过，或不容易过，太鲁阁许通益牧师在他讲的故事中特别强调赛德克人的特殊性，所以把太鲁阁人美貌与巨人搭桥母题及有人可以过桥，有人不可以过桥联结起来。可说在泰雅—赛德克民间文学中这过桥的母题有三个类型：1. 与男性特征有关（男人难过，女人容易过），2. 与人的外貌有关（英俊的可以过，丑恶的不行），3. 与人性的善恶有关（善

人的灵魂可以过，恶人的不行）。回到赛德克族故事中的Dnami形象应该说，Dnami这个人物与其他台湾原住民故事中的巨人不同，他也有一些创世者的特征，人类不大尊敬他，他生气了，升天了，所以现在下的大雨是他的小便，雷声是他的怒号，大风是他用耳朵扇一扇而产生的。这是不是赛德克太鲁阁人原来有的，还是许通益牧师个人的说法很难说。也可能是他受到盘古神话影响而编的，待考。

巨人的故事历代演变，巨人的特征越少，只剩下一个特征巨大的生殖器，台湾原住民故事中也有这样的情况，不说人物是巨人，只说他的命根非常大，如日本人1935年发表的一个排湾Kulalau社采录的故事，故事没有说人物Kolilulilu年轻人是巨人，但他的阳具很大，他去访问女子，把阳具装在箱子里。与美拉尼西亚Fiji岛人故事中巨人阳具也很长，要一百个笼子才装得完。[21]在越南神话中女娲的阴户有三亩大（越南三亩近一公顷），想娶她的巨人四象的阳具有十四竿子长。[22]

中国大陆民间流行的荤故事中也有古代巨人形象之痕迹，如陕西省关中一带流行的荤故事说："很早很早以前的人并不是现在这样儿，屌很长，能在腰里缠三匝，身后还要拖丈八。"[23]同类的概念在大陆其他地方也有，如湖南湘西一带，山东嘉祥一带采录的故事都说很早之前男人的生殖器非常长，[24]疑是太古巨人形象之残余。但故事中只剩下巨人的一个特征——巨阳具。巨人阳具的故事很可能与原始社会崇拜男根与女阴，并用石头作很大的阳具有关。

在原住民故事中也提及巨人其他器官，但是这样的例子极少，如日本铃作太郎教授引用的布农故事中述巨人Pabantaida有巨大耳朵（故事中大约没有说他是巨人，是铃

木教授将列入巨人类），他抓婴儿入耳孔。[35]有时原住民故事中出现有名字的怪物，也近似巨人，如赛夏族故事中 Baun 怪物，他的特征是巨大的鼻子，见男人必捕而食之，疑也是巨人之类的人物。[36]

排湾族社会与其他台湾原住民不同，复杂得多，神话、传说、故事情节也不同，较复杂，前述这个巨人 Kolilulilu 故事的特征是阳具可以离体，人格化，变成另一个人。Kolilulilu 对阴茎说："你作恶事，我觉得羞耻。你触到我情人，我教你放在箱子里。"阴茎对 Kolilulilu 说："我们到平地人的地方去。"到了平地时阴茎请 Kolilulilu 给他买一条鱼与一只猫。回家阴茎进别室，开始与猫弄巫山戏，紧急时阴茎被鱼鳍刺到而掉下来，皮脱了，变成一人名 Pulalulaujan，即对 Kolilulilu 说："哥哥，给我分穿的衣服及佩头饰。"Kolilulilu 与阴茎到头目家去了，坐在门前的立石。头目的女儿出来，但不认得是谁，请母亲出来，母亲也不认得。母亲回家后，推想可能是以前的 Kolilulilu 的男根。姑娘请媒人作亲，说没有聘金她也同意嫁，但 Pulalulaujan 不同意，因为从前姑娘欺负他，姑娘说要以五只白猪赔罪。Pulalulalujan 还是不同意，然后姑娘自己带了一个大芋笼，装一杯玉（日本人译蜻蜓玉）及竞赛中多种最优等的物品，Pulalulalujan 才同意他们结婚了。[37]

这个神奇的故事与其他笔者知道的原住民及其他民族的故事都不同。据 St. Thompson 编的《民间文学母题索引》全世界民间文学缺阳具可以离体的母题，但是 B. F. Kirtley 编出的《波里尼西亚，美拉尼西亚，麦克拉尼西亚故事母题索引》加了一个新的母题，即 * F547.3.8 号"可分离的男根"（独立行动），提及波里尼西亚 Tuamotu 岛，太平洋

Faraulip 珊瑚岛（雅浦岛往东），巴布亚（Arapesh）人故事中都有这个不平常的母题，可说是南洋地区特殊的母题。因为排湾族与南洋（南岛）有不少共同的情节，[39]因此他们也有这个母题，大概不是偶然的。上述的排湾故事以团圆为结局，那是典型的民间故事特征。故事中女性要结婚，男根变成的男性不同意，这也是典型的中国汉族民间故事特点，中国许多民间故事中女性（常常是下凡的天女）都是自己提出要结婚（其他民族是男人提的）。在台湾原住民，如本书分析的布农族“人与星星结婚”故事相同，这与母系制有关系，是原始风俗的残迹，总的来说，巨大男根的故事很可能保留一些原始社会习俗痕迹。

台湾原住民巨人故事大多数都述社人怎么消灭巨人，但也可提及少见的另一类故事，如布农族巨人与小鸟比赛搬石头（笔者与浦忠成采录于花莲县卓溪乡中平村，全阿进先生讲述），故事述一只小鸟叫 mumu，与一个叫 Tantavay 巨人比角力，由一个老人观看他们的比赛；结果由身材矮小的鸟获得胜利，小鸟搬的石头有房子那么大。这个故事与许多动物故事相同，此故事有解释性的结尾，此鸟发出 mumu 声音好像在搬石头一样，即解释鸟名来源。到目前为止，在笔者所知道的原住民巨人故事中这是惟一提到巨人与飞禽（动物）的故事。上述的泰雅族巨人与老熊角力不一样，因为巨人是来帮助人类捕老熊。但两个故事中有巨人与动物角力的母题，在这个故事中小鸟获胜，巨人失败，与各族许多动物故事中小动物打胜大动物同。巨人失败，可能是消灭巨人母题之淡化。

世界上许多民族巨人故事与地名传说很接近，许多地形（或山上）是不平凡的，奇怪的形状常常与巨人身体连接起

来，特别常提及巨人的大脚印，如布农人说巨人 Tanau 脚长约有二十四尺，一跨就是几百米。有一次他蹦蹦跳跳地山中央山脉跑到集集去，现在该地仍留有他的脚印。[29]或另一个巨人名叫 Taqulauto 的故事叙述在 asanlaiga 社与 palasagon 社之间有一个洞，洞内留下他的脚印。[30]像南投县布农族巨人 Tangav 的故事这样的例子特别多。如有一个地方名 bantasan（足迹）可能亦与巨人的足印有关系，另一个地名是 bubugul（睾丸）也以为与巨人故事有关。

除了这些巨人的故事之外，邹族还有很特殊的“人造”巨人的故事。根据邹族浦忠成博士采录故事：从前伊拇诸社有一个很矮小体弱的男孩子，然后他的母亲想到公猪阉了之后，便能长得肥大，因此也把孩子阉了。几个月之后孩子长得很高，头高出桧树之上，他出外打猎时跨越溪谷，用力摇撼两岸的丛林（其描写与一般巨人同）。因他个子大，不能住在家里，只好住山洞（巨人故事也说巨人住山洞），由于感到许多不方便，他开始恨母亲，有一次母亲送饭来，他把母亲勒死了。同社的人也不敢征罚他，别族的人攻击他，全被他杀死。但后来他生病，身体虚弱，有一百只山熊攻击他，把他给吃了。[31]这个故事结局与巨人的故事相同，巨人一定要被消灭，在一般人社会中不可以有这样的不正常的人物。

台湾原住民巨人故事情节很简单，举个例子说明，将上述的布农巨人 Tiang daing 的故事与类似的密克罗尼西亚巨人追两个姊妹的故事[32]作比较，可见两个故事都描写巨人怎么想吃两个小女孩，两姊妹。布农故事中述巨人在部落边缘路上碰到两个小女孩；密克罗尼西亚故事则没那么简单，故事说在 Sorflen 小岛住着一对夫妇，他们有两个小女儿，父

母常常跟他们说，不要去到 Iangolpalan 岛那里玩，那里有一个巨人，但是有一天姊妹犯了禁止去到海滨，见到几颗山芋。他们以为山芋是从 Langolpalan 岛漂来的，以为父母故意骗他们说那个岛有巨人，因为不愿意他们去那里吃山芋；他们不知道那些山芋是被巨人扔到海里的。第二天姊妹去到 langolpalan 小岛找山芋。这样的故事开端完全符合典型的神奇故事情节结构。按照 V.Ja.Propp（普罗普）教授的神奇故事形态学，典型的故事开端先描述出发情况，如家里有什么人员，住在哪里，[33]然后故事结构第一功能：家里的一个人离开家里。第二功能：禁止。一般父母（或母亲）离家时嘱咐孩子不要出门、不开门、不入仓库等等。在布农的故事全无这样的故事开端；在密克罗尼西亚故事都有，但把第二功能（禁止）放在前面。也有第三功能：违背叮嘱。小女孩儿不听话去另一个小岛，来到那个小岛，他们看见了一个巨人，坐在家里，但注视姊妹。后来说："请来这里，我的女儿们！"他当然骗女孩子，还说："你们很小就离开了我，长大了，一次也没有来访问我。"并叫他们进他家吃饭。在布农的故事中巨人说他可以找虱子，也是骗女孩子们。

神奇故事结构第四功能：害人者要打听主人公（如孩子）住在哪里，或主人公的宝贝藏在哪里。第五功能：回答害人者的问题。第六功能：加害者骗人，通常装成好人或孩子的母亲，这两个故事缺第四、五功能（没有必要），但都有第六个功能，巨人骗女孩子，在密克罗尼西亚故事中特别说他是他们的父亲。在布农故事中巨人找虱子吃姐姐的脑子。在密克罗尼西亚故事中事件进行得不那么快，这也是民间故事的一个特点，事件发展的不那么快，渐渐地，一步一步地，使听众兴致勃勃。在较原始的故事中情节较简单，事

件变化得很快，在密克罗尼西亚故事中巨人供孩子吃，然后教他们睡觉，说他自己去捞鱼，但实际上他不是去捕鱼。第二次骗他们，要造土炉，其实是要烤他们。神奇故事中第七个功能：主人公上当了，相信害人者。那两个故事都叙述这样的情况。第八个功能：害人者伤害主人公。民间故事中描述各种害人的方法，普罗普教授的十九个方法中第十七个就是害人者要吃主人公，故事第九个功能：宣布灾祸。一般父母知道失掉了孩子就宣布他的灾祸，找人去救，或在汉族故事中妖怪抢走了公主，皇帝挂榜找人可以救公主。在布农故事中小妹妹看到巨人吃姐姐的脑子，跑到部落告诉父亲。在密克罗尼西亚故事中不是那么简单，姊妹家那里的小黑鸟飞到巨人那里，看到巨人在土炉边生火，明白他的目的，唱歌教姊妹醒来跑掉。

民间故事情节叙述方法之一是三叠式，即一个动作重覆三次，所以小鸟第一次唱女孩不醒，第二次也不醒，第三次才醒了。在台湾原住民故事中缺三叠式。在密克罗尼西亚故事中小鸟告诉他们，巨人不是他们的父亲，他正要吃姊妹。这个小鸟在神奇故事中即是所谓神奇帮助者，或什么帮助主人公的动物，或汉族故事中神仙、老人等。在典型的神奇的故事中，第十、十一、十二、十三功能都与同意去找失掉的公主的英雄有关，但与我们分析的故事无关。主人公经过考验得到神奇帮助者，这是神奇故事结构第十四个功能，在布农及其他台湾原住民故事中无什么神奇帮助者，是原始民间故事特征之一，故事主人公像神话人物一样只靠自己的力量征服敌人。密克罗尼西亚故事中，小鸟帮助女孩子，文明民族民间故事中主人公则要经过考验，才得到帮助者。但在密克罗尼西亚故事中无神奇故事非常重要的考验功能。只说女

孩子非常喜欢这只鸟而已。

在布农故事中父亲得知女儿被巨人骗，巨人要吃她的脑子，便聚集社人去杀死巨人。在密克罗尼西亚故事中巨人看到女孩子跑掉了，便追她们，在神奇故事中还有第十五功能：主人公送他到要求的地方或找到藏宝处。第十六功能：主人公与害人者开始斗争。第十七功能：给主人公打记号。第十八功能：能人战胜害人者。布农故事不是这样，但在密克罗尼西亚故事中小女孩跑掉就代替得胜。第十九功能：消除原来的灾祸或找到失掉的人或东西，但这与我们现在分析的故事无关。第二十功能：主人公回家（或要回家），在布农故事中小妹妹早跑到父亲那里，但与宣告灾祸合并，在密克罗尼西亚故事中两个小女孩就要跑回家。第二十一功能：害人者要追人，在布农故事则无，但在密克罗尼西亚故事就有，害人者发现女孩子们跑掉了，要追他们。跑在长形沙滩的女孩们看到追赶者马上吟咒语，唱完了姊妹进入地下，在地下继续跑（在文明民族故事中吟了咒语之后女孩子要变形，变成老鼠或其他钻入土的动物而在地下穿过去，因为密克罗尼西亚故事也保有一些原始故事风貌，姊妹不变形可以进入地下）。

这时巨人开始挖沙，想抓女孩。但她们已跑远了，又钻出地上，看到她们，巨人又去追。女孩子见到放在地上的大竹竿，就躲在内，巨人挤不进去，问她们，他怎么才可以挤进去。女孩子说巨人要从肛门把大肠拉出来，塞进竹竿中，她们可以把他拉进去。糊涂的巨人把大肠拉出，塞进竹竿，一个女孩用身上带的绳子把肠子捆了，把巨人所有的肠子都拉出来。巨人就死了。这与布农故事完全不同，布农故事没有追孩子的细节，并无孩子用什么咒语，虽然布农及其他台

湾原住民巫术用咒语．在故事中笔者极少发现故事人物用什么咒术或魔术的例子。在典型发达的民间故事中加害者追主人公，主人公一般用咒语及魔术；至于故事结构功能，第二十二个功能：主人公拯救自己。据普罗普教授的研究，拯救自己也有许多方法，如第二个方法：主人公给追赶者加障碍，用魔术。像密克罗尼西亚故事。第四个方法，主人公躲起来。第八个方法，主人公不让加害者吃（吞）他，自己杀死加害者。布农故事不是这样，不是女孩子骗巨人或杀他，而是父亲与社人烧死巨人，叙述情节不同，而密克罗尼西亚故事就是这样，普罗普教授还写主人公拯救自己是许多民间故事典型的结局。[39]

从这个比较研究可以看到布农的故事较原始，情节简单，同类题材的故事没有密克罗尼西亚那么复杂。巨人的形象虽然相似，但密克罗尼西亚故事中巨人特别愚蠢，大概比台湾原住民故事中被骗的巨人还笨；这也是发达民间故事的特征。Aarne-Thompson 编的《民间故事类型索引》把巨人的故事都列入 Tales of the Stupid Ogre（愚蠢食人巨人）一组，那不是偶然的，而是世界各族民间故事的特征。当然有的民族如俄罗斯等族民间故事中妖婆代替巨人，她的形像完全不同，但她也诱入小婴儿，供他们吃，然后要在火炉上烤他们，想吃他们，孩子也骗了她，跑掉了，很像密克罗尼西亚故事情节。但在俄罗斯发达的民间故事中，这只是情节的一部分，妖婆是保卫另一个世界的入口，要考验孩子，这都与密克罗尼西亚故事不同

将布农与密克罗尼西亚两个故事比较以后，可以提出一个问题，为什么台湾原住民（布农）故事的情节较简单，密克罗民西较复杂？这个问题不容易回答，这大概不足讲故事

人的特点，因为其他的故事情节也一样简单。密克罗尼西亚传统社会也较原始，较素朴，氏族制度19世纪末20世纪初才开始瓦解，社会留下较多母系制残余，但是从前密克罗尼亚有较大的酋长，统治几个小岛，即是类似主权；布农族（日据之前）则无头目。关于密克罗尼西亚人的起源有许多不同的说法：以前学者以为该地最早的移民来自南方，即自美拉尼西亚。第二批移民来自菲律宾，与第一批 Negrito（小黑人）混血。第三批最晚期的移民来自波里尼西亚。他们传说与台湾原住民同，说古时有小黑人，后来来了较高的，皮肤较淡色的人，但根据较新的血型研究，密克罗尼西亚人与相邻的亚洲人、澳洲人及波里尼西亚人分属不同人种。无论如何他们的文化与相邻的地方有关系，密克罗尼西亚西部通往印尼与菲律宾文化，东部通往波里尼西亚，中部即加罗林群岛人文化特别特殊，与邻居不同。[69]以上分析的故事是在 Ulithi 小岛采录的，即在西部，故事情节发达程度与菲律宾山地民族类似，都比台湾原住民复杂。

总的来说，台湾原住民巨人故事：情节较简单，或差不多没有什么情节，主要讲巨人的特点，讲一两个特征及人类怎么消灭巨人。但与其他民族巨人故事较特殊之处，是台湾原住民故事中只描写一个单独的巨人（不像古代神话中有巨人国），会用换喻法描写他，即只说他的阳具非常大，或只说他的耳朵或鼻子大，或能跨溪。台湾原住民巨人故事绝大多数着重在描述人类怎么消灭巨人（和古希腊神话中奥林帕斯诸神消灭提坦巨人很相像）。

台湾原住民巨人故事是原始的、最简单的故事，它们的主题与其他民族相似，但情节非常简单，不但比文明民族巨人故事简单，和大洋洲巨人故事情节比起来也是望尘莫及。

【注　释】

① 《佤族民间故事集成》，云南省民间文学集成编辑办公室编．昆明，云南民族出版社，1990，页 2－3。

② 张振发，《邹族山胞之传说与禁忌》，《文义文献》，1981，12 期，页 40；巴苏亚，博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，台北，台原出版社，1993，页 134

③ 傅光宇，《巨人族与小人国》，张福三，傅光宇《原始人心目中的世界》，昆明，云南人民出版社，1986，页 131－133　傅光宇教授以为大人国的人形象有可靠的现实依据，与北方及东北身体高的人有关，那可商榷，因为世界许多民族有同类神话观。

④ 参见 Krinichnaja N.A. *Personazhi predanij: Stanovlenie i evoljutsija obraza*（传说人物：形象形成及演变），Leningrad，1988，s.114－142；Ivanov V.V.，Toporov V.N. Velikany（巨人），*Mify narodov mira*，（世界各族神话百科全书）Moscow，1980，t.1，s.228。

⑤ 《番族惯习调查报告书》，台北，台湾日日新报社，1915，卷 1，页 31

⑥ 《番族一班》，警察本署著，1916，引自井建中编《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，1994，页 41

⑦ 《番族调查报告书·纱绩族后篇》，台北，南天书局，1983，页 111

⑧ 同注⑤。

⑨ 铃木作太郎，《台湾の番族研究》，1932；台北，南天书局，1988，页 129。

⑩ 同上，页 191－194。

⑪ Lessa W.A. *Tales from Ulithi Atoll，A Comparative Study in Oceanic Folklore*，Berkley and Los Angeles，1961；*Skazki i mify Okeanii*（大洋洲神话故事），Moscow，1970，s.295。

⑫ 同注⑤，页 31。

⑬ 同注⑤，页 32

⑭ Pin'aras ke'na bnkis tayal，《泰雅尔族传说》，泰雅尔中会母语推行委

员会出版，1991，页 39。

⑮ 同注⑤，页 31。

⑯ 同注⑭。

⑰ 李福清主编，《和平乡泰雅故事·歌谣集》，台中县立文化中心，1995，页 43。

⑱ 李福清，《中国神话故事论集》，台北，学生书局，1991，页 130。

⑲ 同注⑬，页 31。

⑳ 同注⑨，页 123。

⑳ 甲．小川尚义、浅井惠伦编《原语による台湾高砂族传说集》，台北帝国大学，1935，页 73。

⑳ 乙．Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa（台湾泰雅人故事），*Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen*，Wien，1932，Heft 2～3.

⑳ 丙．Islam.Entsiklopedicheskij slovar（回教百科全书），Moscow，Nauka，1991，s.209～210.

⑳ 丁．Eliade M. 主编，The Encyclopedia of Religion，New York，London，MacMillan Publishing Co，1986，vol.2，pp.310～312.

㉑ Gifford E.M，Fijian Mythology，Legend and Archeology，*Publications in Semitic Philology*，University of California，1947，v.10，n.14，p.167～177。

㉒ 同注⑱。

㉓ 何伙主编，《中国民间荤故事》，北京，中国民间文艺出版社，1989，页 2。

㉔ 同上，页 3～4。

㉕ 同注⑨。

㉖ 同上，页 123。

㉗ 同注⑳甲，页 236～241。

㉘ 吴燕和、王维兰，《台湾排湾人魔眼神话与波利尼西马纳信仰初步比较》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1996，页 681～692。

㉙《蕃族调查报告·五仑族前篇》，台北，台湾日日时报社，1915，页 248。

㉚ 同上，页 209。

㉛ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，页 204－206。

㉜ *Skazki i mify Okeanii*（大洋洲神话故事选），Moscow，1970，s.295－297。

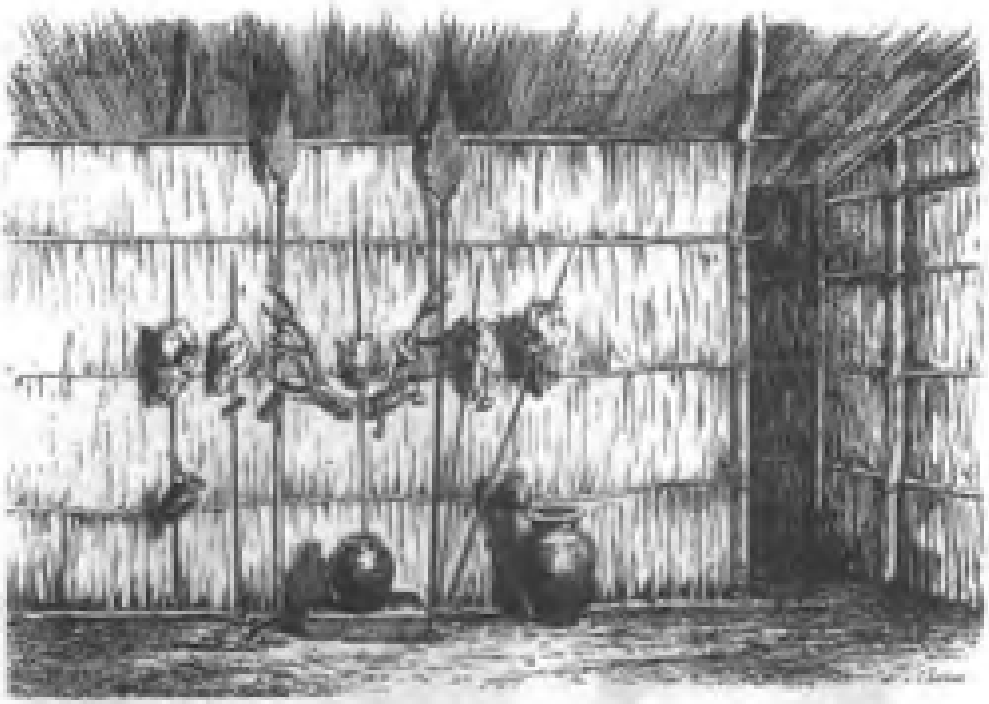
㉝ Propp V.Ja. *Morfologija skazki*（民间故事形态学），Moscow，1969，s.29－54。

㉞ 同上，s.54。

㉟ Kondratov A.M.Mikronezija（密克罗尼西亚），同注㉜，s.225－230。



卑南族老人（1875 年俄国 P. Ibis 所绘）



Pepo（平埔）人的祭祀之所（1875 年俄国 P. Ibis 所绘）

鬼　话

有关鬼的故事实际上与神话、传说、民间故事、仙话都不同，是民间文学的一个特殊门类。有的民族有特殊的名称，如俄罗斯民间称为 bylichka，意义是真事故事，非虚构的小故事，即与非真实的民间故事不同。德国学者称为 Dämonologische Sagen 或 Geister Geschichte 即“鬼话”。中国大陆最近把这类的故事称为“鬼话”，以为“是以鬼为轴心的散文性的叙事作品，或者，亦可以简言之，鬼话是关于各种鬼的具有传承意义的故事”。[1]这个定义还可以补充：鬼话与迷信有密切关系，虽在较原始社会迷信与其他信仰不易分，但这类故事与恶鬼（恶魂）都有关。人怕各种恶鬼是这类故事的思想基础。鬼话与传说、民间故事不同，鬼话一般叙述的不是以前发生的事情，而是现在发生的，讲述人仿佛自己看见的事情，或看见鬼的人曾已告诉他的。

鬼话一般指真的地名、真的人名，这类故事在猎人或渔人间特别流行，因为猎人到山上的树林去狩猎，渔人去到无人水面，林之神秘或水的神秘特别促进鬼话的形成。[2]鬼话与民间故事不同，民间故事，尤其神奇故事、动物故事有较固定的结构与较固定的情节，鬼话无固定的结构与情节，所以没有列入 Aarne-Thompson 编的《民间故事类型索引》。文化最原始、极简单的澳洲土著没有什么鬼话，比他们发达一

步的美拉尼西亚人中已有较古朴的鬼话之类的故事。但要注意如有人讲他怎么见鬼，他叙述的故事常受到神话观影响，因而模仿神话组织成鬼故事。[3]

研究中国鬼话的徐华龙先生提到鬼话发展的形式和鬼话的发展历史，经过三种形态的演变：一是原生态，产生于人类早期，主要表现于对自然现象的恐惧，因此这时鬼话中形象大都具有自然界的动植物及其他物体的属性。二是衍生态，产生于阶级出现的前后，主要表现为鬼与神并行于世，也可称鬼，又可称神，或者亦称鬼神，鬼话与神话难以分隔开来，如中国大陆西南少数民族中的某些原始散文性作品就存在这种现象。三是再生态，主要指鬼话作为一种独立的艺术形式而出现，已脱离了与神话的关系，主人公大都变成为阴府中的形象，而且这时鬼话领域大为扩展，吸收了佛教、道教的文化因子，形成了新的鬼的观念和地狱之说。[4]徐华龙先生的结论虽有道理，但是否完全正确则待考。

因为这本书是用中文写的，笔者用汉族的“鬼”字是为了分析较特殊的台湾原住民“鬼话”。但什么是“鬼”？《说文》：“鬼，人所归为鬼，从儿，㔾象鬼头。”一般以为鬼是人死后离开形体而存在的精灵，或死亡的祖先，或万物的精灵。[5]七十多年前在1929年广州《民俗》杂志上发表了清水先生的一篇文章，题为《谈鬼》，以民俗学立场来谈“鬼”的种类及形状，根据民间传说来说“鬼观”。[6]清水先生描述鬼的形态与特征，例述中国（汉族）鬼的十三种类及鬼的畏忌。现在我们从上述的鬼话定义及中国（汉族）鬼的资料来看看台湾原住民的鬼观。

台湾原住民社会组织不同，信仰也不同，如布农、泰雅、赛夏族无神的观念。泰雅族只有一个 utux 的概念，各

种部落各种方言发音不同，如 utux，liutux，aliutux 等　信基督教之前泰雅人无什么神（god）的概念，传入基督教之后，泰雅人把基督教的 god 也称 utux，基督教的 diabol（魔鬼）也称 utux，但有时也加形容词 yaqih，即“不好的”、“邪恶”的意义，所以把那些恶鬼叫 yaqih utux。据泰雅陈阿朱先生报导，信基督教之后泰雅人才知道 utux 有好的即神，以前 utux 的观念较模糊。“他们泛称所有的超自然存在为 utux，而没有生灵、鬼魂、神祇或祖灵之分，更没有分别或特有的神名”。[7]但据林衡立教授的调查，泰雅人起源地 Mesitabaon 村人认为 utux 原义为死者或祖先，并非指死灵或祖灵，[8]疑泰雅族起源地保存了最古老的、最原始的观念。据李亦园院士调查南澳泰雅人的 utux “有善恶之分，善灵为正常情形下死亡的灵魂，恶灵则为死于非命的灵魂”[9]（布农人也分正常情形下死的人与死于非命的，后者上天变星）。

这样的较模糊的灵、鬼、神不分的观念，大概是原始（archaic）思维的特征，如云南较原始的南亚语系佤族的观念中，鬼、神、祖先（灵）不分，尚未出现反映神祇概念的词。但是，佤族原始信仰中某些“鬼”，亦具神圣性、权威性，已与神具有同等意义，[10]但要说明云南佤族观念与泰雅族不全同，因佤族还是有创世者“木依吉”，把他也称“鬼”，却是“最大的鬼”。泰雅或布农没什么创世者，更无最大鬼，疑是他们保留比佤族还素朴的信仰。

布农族也只有一个信仰观念，即 qanitu，据日本增田福太郎先生在卓社的调查，qanitu 在人身胸部，一人只有一个 qanitu，睡觉之时 qanitu 离身体到外面去走走，或跟故人的 qanitu 谈话，无论去多么远，qanitu 却一定会回来，一回来

那人就会醒，不过在人要死的前三天，qanitu 就会离去。人死之后，其 qanitu 赴 Atsang qanitu（灵村）。布农人以为灵村在 Wavaga 地方，即新高郡拔社埔（Tamaioan 社）附近的平地，曾有不少人见到，与一般的布农人房子一样。可是一定要从远处看，走近只能看到蚂蚁堆似的东西。大约二十年前本岛人（汉人）迁来此村之地，把此地烧掉了。今此村在人伦社附近浊水溪对岸 Tivato 地，进入此灵村的 qanitu 不只是一个卓社的布农人之灵魂，而是卞社、峦社、丹社的布农人所有死人之魂灵。[11]

这一定是地狱观念之雏形，一般地狱在地下，布农人以为地下住的小人与死人灵魂无关系。世界许多较原始的民族（一直到 20 世纪保存原始社会的残余）都以为死后的生活与死前的相同，灵魂也住在同样的村子。但据笔者所看的其他民族资料都以为这些村子在地下，[12]与布农人不同，疑是布农人的灵村观念是较 primitive（最早的、最素朴的）。据布农人观念中死人的 qanitu 与生人同，也可以死，即脱离人体的 qanitu 死后，便会成为第二个 qanitu，叫 lalaitegets 的虫子，所以不再出现在活人的梦中。第二个 qanitu 死了之后变成第三个 qanitu，即是芒（qatsqats）叶摩擦的声音。第三个 qanitu 死了之后变成第四个，即附在石上似虱般的虫子，据报告人说不知其名。第 4 个 qanitu 死了，则全消失了。[13]类似的观念在世界其他民族也有，据 MacCulloch 分析，有些民族信仰中灵魂死第二次，有时第三次，才消灭，[14]可惜他没提是那些民族的信仰。布农人与其他台湾原住民相同，一般数字是“五”，灵魂可死四次，或五次，疑是死人的灵魂与活人不同，差不多到了第五次，才完全消失。

原始民族一般有游地府的故事，在布农人之神话故事中

笔者未发现游灵村的故事，他们只有到地下见地下小人的神话，从地下人偷小米的神话。

研究布农人信仰的学者都提到布农 qanitu 观念，虽然也有 diqanin 即天的观念，但是“与天空的称呼混淆不清，与气候、宇宙也皆为同一语音”，[14]实际上布农人相信天可以罚人，如打雷击死人，研究布农的学者都谈到 qanitu，但很少注意到布农人的恶鬼形象。布农人真的没有什么神（胡良珍小姐提到布农人有天神、月神、地神、山神、川神等十种神定是误会，她也未提布农话这些神称什么。[15]据黄应贵教授许多年调查及布农人自己〔如伍雖先生〕调查，布农族信仰没有这样的十神），[16]但除了 qanitu 之外布农人有不少各种鬼，如 kanasilis，tantao，susas 等等。有学者以为在原始宗教发展史上，鬼的概念要早于神的概念，[17]很可能布农人信仰是反映最古老的阶段。关于布农人的各种鬼，我们下面要详细解说。

赛夏族也有两个概念，但与布农族不全同，一个是 havan 即鬼灵，另一个是 ga'vake 或 tatini 即祖灵，Havan 不分善恶。[18]研究赛夏族的陈春钦先生以为 havan 已有兼括鬼灵与祖灵之倾向，但其使用却有显然不同的意义存在，在牵涉到触犯祖先禁忌时，Havan 本身代表赛夏人固有的由图腾信仰所衍生出来的超自然力对社会上所有犯禁之处罚。[19]陈春钦先生以为赛夏人易于接受外来的信仰，如泰雅族的 utux 信仰或矮灵信仰。[20]是否赛夏人的 havan 信仰自外而来，是很大的问题。各种民族特别是有相同地域、历史的民族常有同类的信仰，赛夏 havan 信仰也无什么特殊性，所以很可能是赛夏本族的。无论如何，这些民族即泰雅、布农与赛夏均有所不同，但从信仰发展史来看有较同类的素朴的信仰。

雅美族虽然与上述的民族信仰不同，但也有不少类似的特征，根据李亦园院士的研究，雅美族虽然分宇宙为八层，神、人、鬼分占一定的层界，但他们的生活中神祇地位极不重要，只有鬼魂 anito 才得随时留意而为其社会生活的因素之一，[22]但也要注意，雅美人之 anito 概念与菲律宾 Itavans 族 anito 概念很相似。[23]黄应贵教授以为这四个民族社会中，一切会影响其宗教及社会活动的超自然信仰，仍在于其精灵信仰，而这无所不在的各种精灵，虽各有其不同的力量，却各不相属，又缺乏专业化的分工。基本上，精灵的作用是扩散性的（diffused），而非分殊化。（specialized）[24]

另几个台湾原住民族社会不同，信仰也不同，比上述的民族复杂，他们如排湾、鲁凯、邹、阿美、卑南族，除了灵之外还有神祇的信仰，如邹族也有最高的天神 Hamo，也有掌管生命的司命神 Posonfihi，也有掌管军事的军神 Iafafeoi 等，[25]可见邹族不只有神祇观念及其专门的职责。这些民族把善神与恶鬼分得很清楚。

阿美人除了创世者 lopalangau 神有各种独有职责的神，如谷物、渔捞、狩猎、猎首、生育等司护神。[26]阿美也有神，称为 kawas，称灵魂为 papaorip，称恶魂为 kariah，即把善灵与恶魂（鬼）分开，[27]排湾族也有善灵（善神）pakening 或 salavan 及恶灵（鬼）qaqetitan。[28]据黄应贵教授说：这些民族神祇观“有三个共同的性质，第一，神祇多少是有人格化的倾向。第二，每个神祇都有其独有的职责。第三，神祇之间，有地位高低及统属之别”。[29]进一步可以说这两类观念反映信仰发展史两个阶段，大概第一类（即泰雅、布农、赛夏及某一个程度上之雅美族）保存较多最古朴的、原始的信仰；第二类信仰因社会发达，信仰也较复杂。

因为我们的鬼话研究最重要的是善灵与恶鬼的概念，上已说过大概鬼的观念比神的观念产生早。可说泰雅族的utux反映信仰发展史较早的阶段，布农差不多，但不完全一样，因为他们除了qanitu之外有几个恶鬼的概念。据笔者与浦忠成、田哲益二位先生们调查，布农有kanasilis鬼，也有水鬼叫susas。但要注意不少现在流行的故事中qanitu也有类似汉族鬼的角色（现在也可能受了基督教的影响，如说鬼有角）。也要注意布农人的鬼的观念与巨人、妖怪接近，所以在民间的信仰好像有点汇合，日本学者调查布农信仰所称“妖怪”：kanasiris，kanasikis，tanusakai，mamantaiqi，susasi。[30]因日本人用日文字拼音布农话，与原文有些出入，与我们搜集的材料中概念也不全同，也可能是他们把kanasilis鬼分成两个妖怪，一个写kanasiris，一个kanasikis，描述他有很长的牙齿，可食人，tanusakay的牙齿也很长，但却是独脚的鬼（妖怪），作田野调查时，笔者未听到这个鬼。Mamantaiqa一定是banfantaiqa，是巨人之一。Tantao据日本人写也是个巨人，食小孩子，susasi即susas水鬼。

布农kanasilis鬼有下例特征：很像人，看不出是鬼（据南投县信义乡丰丘村全阿荣qusas老太太述），这是在民间信仰中较常见的观念。大部分描写鬼与人类不同，如南投县信义乡明德村全阿友（sani）老太太描写kanasilis鬼完全不同：鬼头上有角，他的嘴巴是红的，牙齿很大，指甲也很长，很可能这个说法受基督教的影响，因说鬼有角，也要注意布农女性讲的故事常有基督教的影响。Susas是特殊的水鬼，根据花莲县卓溪乡天村苏文修（tahai）先生说susas只有人头无身体，但头发很长，可以用长发绑死牛，布农族susas水鬼类似阿美族bararun河鬼，他也是长头发，如有人

涉河可以用长发绑他的手足，把人淹死。[3] 两个民族的水鬼有很长的头发，大概不是偶然的，因与印度故事相同，在西欧故事中水鬼坐在河岸编结他的长发（St. Thompson，母题 F420.1.4.10；F420.5.3.1），但为什么那么不同的民族相信水鬼有这样的特征，待考。

布农人常把恶鬼也称 qanitu，这证明这些观念未曾在布农的宗教思想中很清楚地分开。笔者采录的故事中也有描写 qanitu 像鬼一样，如 qanitu 也会流血，但是他的血是绿色的，他走路无迹（是世界各族民间信仰常见鬼 ghost 的特征，St. Thompson 母题 E421.2.1），身体非常臭，如果看到他，好像喝醉一样迷迷糊糊，好像看到自己认识的人一样（据上引的全阿乐老太太所说及花莲县卓溪乡仑天村黄春华 [biun] 老人所说）。

笔者搜集的布农故事一百五十种中，只有一个布农李明仁神父在高雄县三民乡民权村采录的，讲帮助人类的好 hanitu 故事（周天化先生述）。这个故事述 hanitu 把一个女孩子叫 aping 带走了，过两年女儿回探父母，母亲说他们忙子开垦一片杂草丛生之地，女儿请 hanitu 帮忙，只要将锄头排列在芒草地之下方，看不到人（这也是世界民间信仰流行的观念），但芒草却自动地被挖掉，丈夫喝酒也看不到人和酒。女儿生的孩子也不像人，是一块木炭，女孩子的父亲不明白，把木炭往外扔，孩子摔死了，生气的女儿跟 qanitu 跑掉了，从那时 qanitu 不再帮人干活。

这个特殊的故事类似民间故事中神奇丈夫（supernatural husband）母题，神奇的女婿帮助岳父岳母。第一，这个故事原来的情况是典型的民间故事情况："从前有个家庭，家有父母，也有女孩子"。民间故事原来情况列人一家两

代——前辈及年轻一代。[29]发达的民族神奇故事中如结婚之前女婿没有经过考验，一般结婚之后要去岳父之家（岳父之国，岳父住的另一个世界）经过考验，完成岳父的难题（resolved difficult task），如一夜建一个宫殿，耕田种什么等等；女婿得到神奇之妻帮助都可以完成。此布农故事不是发达典型的神奇故事，情况与神奇故事也相反，妻子是凡间的女人，而女婿是神奇人物。但是女婿还是来到岳父家用神奇的力量完成工作，但是在较素朴的布农故事，女婿要作的工作不是神奇故事中的难题，一般人作不了的，而是一般的平民的工作。故事主题，主要的内容与此类神奇民间故事相反；不是显出神奇之妻的能力，而是神奇丈夫（qanitu）神奇能力。原始民间故事与神话也有密切关系，神话人物只靠自己的力量完成任务。

所以这个故事与许多原住民神话一样解释史前神话时代生活习俗是怎么结束的，如从前一粒米可以煮一锅饭，木柴自己来家里等，但因为人犯了错误，情况变了，变成我们目前的生活情况。这个故事也有解释性的结尾，故事说，因为父亲摔死了孩子，qanitu 再不来帮忙人。

鬼娶人间女子的故事是鬼话较常见的题目，在中国汉族志怪小说中也有此类故事，但鬼一般是死人之灵魂，[30]在此布农故事中 qanitu 是否是死人之魂，很难说，因布农只有一个名称。笔者所知道的其他布农人故事中 qanitu 很像 kanasilis 鬼，特别是讲故事的人自己说“古代有很多 qanitu”，以为 kanasilis 鬼、巨人 ban' bantaiqa 也是 qanitu 种类。这可以帮助了解为什么这些故事即 qanitu 与 kanasilis 的故事较相似。据布农老人讲，相信基督教之后鬼都不见了。布农人之故事中差不多没有什么情节，或情节很简单朴

实，如田哲益先生在南投县信义乡人和村采录“kansilis 鬼偷猪”故事，故事的开端很像一般的神奇的民间故事：“从前有一个小孩子，家人叫他在山上照顾小米田，赶吃米的野鸡。父母又告诉他，回家之时背一些木柴。但回家时，走到半路孩子才想起，忘记带木柴了。在一般典型的神奇民间故事中，平常父母离开家里会告诉孩子不要作什么事，如开门让人进来等。有时在发达典型民间故事中也有孩子要离开家里去作客，或去捞鱼，采野果，或去散步。有时父母不是禁止孩子作什么而是给指示，如上田送饭，或与小弟弟上森林，这都是禁忌的淡化或变形。[19]在布农人故事中情况同，孩子要离家里，父母给他指示，所以犯禁也变成了淡化形式—“忘记”背木柴了。

在神奇故事中犯禁引起情节的发展，孩子回到田野的茅屋，取自己的“头背带”之时，发现茅屋里有 kanasilis 鬼低着头打盹儿，鬼手上拿着他的“头背带”。孩子把“头背带”拉回来，跑回家。在发达的神奇民间故事中，鬼来家里要吃（害）孩子，在布农故事中孩子自己发现了鬼，自己知道这是鬼，特别奇怪，鬼正在打盹，并不抓孩子。孩子乘机跑回家，没有发生什么复杂的情况，如孩子要骗鬼脱身。一般典型的神奇民间故事中孩子见鬼之后还要发生很多情节的突变。布农故事的目的也不在孩子脱身结束，孩子回家告诉父母见到的事。该社的人鸣枪到山田要杀鬼，但是鬼已逃走了。可是夜里偷了一只猪，家人用枪射击鬼，但他逃到悬崖，家人无法追他，鬼把猪放下，但已不能吃，因 kanasilis 鬼摸过的东西都很臭（在另一个故事述 qanitu 身体很臭，这是同样的特征）。上述的故事结尾不像神奇民间故事，民间故事定有好结局（happy ending），如团圆，类似小红帽故

事，猎人来了，杀死了狼。在布农故事中鬼没有偷走孩子，只偷了一只猪（也是淡化的母题），他自己也跑掉了，人家不会杀死他，这都证明布农的故事情节结构虽有一点类似民间故事（淡化的、相反的形式），但实际上不是民间故事而是鬼话。

另一个全怀奎先生讲的故事中也述一个孩子与 kanasilis 之事，开端相反：父母去上田，留下孩子在家，嘱咐他去挑水。这嘱咐当然是禁忌的淡化，但因孩子要离开家里，情节有可能发展，去挑水之前先烤了芋头，回来一看芋头不见了，他换白石来烤。Kanasilis 鬼被骗了，烫了喉咙，跑到瀑布去，因肠子破掉死了（田哲益先生采录）。这个故事类似巨人的故事，巨人吞烤红的大石而死，在 kanasilis 故事中孩子骗鬼，在巨人故事中社人骗巨人，但是鬼话的开端制作成民间故事的结构模型，结尾跟一般的民间故事也同，鬼死了，孩子胜利了。

另一个田哲益先生在南投县信义乡人和村采录的故事中叙述女人们怎么杀死了 kanasilis 鬼。故事开端与一般的民间故事雷同，但是因为人物不是孩子，所以说男人们上山干活去了，女人们留在家里，与上述的故事稍有不同，没有什么禁忌或指示，在一般的民间故事中主人公是一个人在家里，因这布农故事是原始的鬼话，没有详细拟定的情节，与一般的故事不一样，人物不是一个人，而是概括的多数形象（女人们）。女人们留在家里，忽然来了一个加害者即 kanasilis 鬼。在民间故事中讲加害者怎么骗主人公，要抢走他，在这个布农故事也有这个母题，kanasilis 鬼爬上屋顶，从屋顶中间的小洞（tunkul）把脚伸进屋里摇来摇去，如果有小孩子抱住他的脚，他就用脚把他拉上去，把孩子吃掉。因在家里

的不是孩子，而女人们，明白是 kanasilis 鬼来了，拿绳子绑在柱子上及石磨上，合力抱住鬼的脚，他的大腿被拖拉下来，鬼也死了（全怀奎 susing 先生讲述），可见这也是人胜（杀死）鬼的故事，主题是怎么杀鬼．内容也较简单，这个故事与其他布农故事同，都特别指出鬼与巨人相同，特别都吃小孩子，上篇已述巨人吃女孩的脑，kanasilis 鬼也偷走孩子吃他的脑。

至子，为什么巨人故事及鬼话都述及巨人与鬼大多数要吃孩子，好像没有吃成人的故事，这大概不是偶然的，全世界很流行妖怪（最早大概是怪动物）吃孩子的故事。学者如 Propp 教授以为这定与初民社会成年礼仪式有关系。初民社会的人以为成年礼仪式之时孩子死亡．然后又复活变成了人，这叫作“临时死亡”。仪式之时怪物吞（吃）孩子象征死亡，后来吐出，象征复活，所以很多原始民族为了成年礼盖专门的小房子，这个小房常模仿动物的样子，如在印尼 Seram 岛屿上房子门口叫鳗鱼口，孩子入口，象征鳗鱼吃了他，撕掉了他，在印尼 Bangka 岛屿上这个房子的门口叫作鲨鱼口等。[8]各族民间故事中主人公（常是小孩子，但也有成人）要入一个特殊的房子（一般在森林），那里住的妖婆要吃他们（他）。这个房子在人间与死人世界的边境，入内可以去另一个世界，定是成年礼的反映及变形。台湾原住民都保存成年礼仪式，但好像无怪物吃（吞）小孩子的说法，但很可能故事中巨人成鬼（吞）吃小孩的母题与古代成年礼的象征有关系。这类母题也保留在发达民族民间故事中，如在俄罗斯民间故事中孩子到森林中的很特殊的小房子（房子与一般俄罗斯房子不同，像台湾原住民盖的建在木柱上的房子，但不是木柱，而是鸡脚），房内住着吃人的妖婆，房外

篱笆用人骨头修的，上面插着头颅。俄罗斯族早已没有成年礼仪式，连什么残余都没有，但民间故事中保存这样的母题。

水鬼 susas 的故事（笔者与浦忠成先生采录于花莲县卓溪乡仑天村）与其他鬼话不同，述 susas 鬼的来源，实际上利用孤儿故事情节来解释 susas 水鬼的来源。在这个故事中人物不是半孤儿即有父无母的孩子，而是全孤儿，没有双亲，没有兄弟姊妹的孩子。情节与其他孤儿故事同，同意养他的人吩咐他扫地，说要给他锅巴，最后什么也不给，然后孤儿变成了鸟。在孤儿的故事中父亲抬头仰望，头竟然折断了。在 susas 故事折断的是孤儿自己的头，掉到溪里，就说："如果以后有人涉水渡河，我要抓住他的脚，让他流走"，即与其他孤儿的结尾说要报仇同。是否先有没有身体只有头的 susas 水鬼迷信，以后为了解释很特殊的水鬼来源才利用了很流行的孤儿故事，很可能是这样。因为一般在民间文学中关于来源的故事（不是解释基本概念的古代神话）或英雄来源，均是较晚期形成的，如先有关于英雄成绩的故事，后来才形成他的来源和神奇事迹的故事。

泰雅族鬼话也很多，1994～1995 年笔者调查和平乡泰雅族民间文学时看到他们特别喜欢讲鬼的故事，从前李亦园院士在南澳乡采集了不少当地泰雅族鬼话，都与此同。泰雅族认为 utux 以一般人样子出现，讲话与泰雅人同，但其实并不是和有关系的人在讲话。[36]如有人见到 utux，那一定要死，如只听到鬼话的话，则可以活下去。[37]泰雅人 utux 的观念也受汉族（平地人）及基督教影响，如根据台中县和平乡博爱村汤福义（yukan syat）78 岁的老先生说，据平地人说法，鬼有两种类，一种是高高大大的，另一种是矮矮小小

的，其中那矮矮小小的鬼是鬼中最凶狠无比的，将人致死，丢弃于深山幽谷之间。同时与布农人一样同受基督教的鬼(devil)观念影响，说有的鬼头上长有两只角，鬼的眼睛向室内注目，但同时说鬼嘴巴里衔着原住民专有的烟斗；[39]这好像与基督教的鬼形象有关。因有这两种影响，现在泰雅人utux的观念有些矛盾，一面说它们与人一样，一面与平地人（汉人）鬼同，或与基督教的devil鬼相似。泰雅人以为这样的utux吃的食物定与一般人不同，他们只吃青蛙，它们把青蛙当作猪肉，这与世界流行的另一个世界食物与人间不同的概念符合，一般认为死人的食物与人间不同，死人吃了地府的食物，才可以归并另一个世界，活人禁忌吃另一个世界的食物，[39]这类观念在新西兰毛利（Maori）人故事中说得很清楚。自冥界回来的人给村里的人讲，他在冥界遇到亲戚之时，亲戚警告他，说他千万不要吃死人的食品，他们的食品主要是肉蝇，但看样子很诱人，他听了亲戚的警告，所以可回人间。[40]

笔者采录的泰雅族鬼话、泰雅信仰不相同。人可以吃utux吃的青蛙，也可以回来，但其呼吸味道奇臭无比。泰雅人没有仔细描述死后生活（死人世界），utux住的是在人间世界，只与凡人不同。泰雅人与布农也有“鬼乡”(tuxan)观念，鬼乡位在Jitaka-yama（日语地名，即今天大霸尖山在竹东附近）。普通人进入那地方的时候，不见任何动静，鬼（utux）不与他们见面，则那些utux方始在这些人物之前显现，因为他们见到的是真实的房子，而且是以树杆剖开两片当屋墙而建，也见到聚落里很多人在生火烧柴，全庄一片光亮，但趋前一看却都消失了。[41]Utux与泰雅人同，需要猎敌首，因为这是祖训gaga，不能不做，否则会

有不利，但 utux 世界无敌人可猎首，所以他们以红果为敌人（据李亦园记在南澳乡报告人之解释）[42]

泰雅族鬼话与我们采录的布农鬼话相同，通常讲的是典型的人见鬼的故事，特别是第一人称讲的，是讲述者自己看到的。定是泰雅族鬼话与恶鬼迷信有密切关系，常讲的 utux 是鬼魅，可以捉人至无人之处、或来部落要抓走孩子或要女子为妻，或附身女人等。因为泰雅人从前常去狩猎，许多鬼话描述上山遇到 utux 的事，在这些故事中所述的情况如下：几个人去狩猎，如两个青年人，父亲与儿子，或一群人，或一个人去狩猎（常也有人名，可说这是鬼话的特征之一，要强调故事的真实性）。后来天黑，一个人不见了，找不到他。过了好久，如数月之后，另一些人去狩猎，发现这个人，不能动，也不能说话。泰雅人以为被 utux 所迷的人不能说话，则请巫人治病，用佩刀刮他的舌头，过了不久此人能发声，开始说话，叙述他遇到的一切，但不少泰雅人鬼话中讲述遇鬼之后，人大概都快要去世了。

回村里的人讲遇到鬼的故事很有趣。原来他忽然觉得前面的山路模糊了，而手臂好像被人牵引着走，逐渐地脚步快起来了，不自主似地走过好多峻险的山崖，终于到达一村落。后来他和村落的人去狩猎，见到一只山猪，他打死它，一看，原来是村人之猎狗，又去狩猎，当众人又追一山猪时，此人发现他所追的并不是山猪，而是一只大青蛙，此人用手把青蛙捉住，但青蛙力大，拼命挣扎，此人执其后腿，青蛙回首扑向众人，众人受伤惨重，有如被山猪啃咬。众人大怒以为此人每次出来都要闯祸，不要留下他，送他到原来的地方[43]。故事中没有说为什么 utux 要追青蛙，但是我们知道泰雅人相信 utux 的食物就是青蛙。但是只有这个故事

所述的不是一般的青蛙而是山猪那么大的，即奇异的动物，证明鬼界上连青蛙也不同（一面很多与人间同，另一面很多也不一样）。

在泰雅人鬼话中，人被鬼迷过许多时间后，人虽可以回家，但是会很快逝去，或生病。因泰雅人相信鬼怕红色（这类的信仰许多民族，如汉族、回族也有），他们喜欢把人推到火堆里去，李亦园院士采录南澳泰雅人鬼话中有这样的例子。Utux 把老祖母推入火堆中，虽然人家救了她，但因有伤，过几个月就逝去了。报导人注释："utux 有时因人作坏事，或做了犯禁忌的事，所以责罚人"。[64]笔者采录泰雅故事时未听过此类说法，也可能这样的解释与泰雅人现在信基督教有关，但同时也可能与他们最敬重的 gaga（祖先遗训）有关。李亦园院士采录的泰雅故事中也有另一个故事述 utux 惩罚偷家中东西的人。[65]但因这个人生病了，巫师以为 utux 作祟。但这个 utux 没有出现，只是巫师怎么解释病因。泰雅族也有死人之 utux 要过鬼桥（hongu utux）的说法。这里 utux 就是死人的灵魂，在"巨人的故事"一篇中已分析过。

因为鬼话与信仰关系非常密切，所以泰雅人信基督教之后对现在流行的鬼话也有影响。鬼话与巨人的故事不同，巨人的故事述人家怎么骗巨人，杀他．人鬼的故事，特别是泰雅族的故事很不同，没有讲人杀死鬼，只讲人怎么赶走鬼，这些鬼话大概都是新的，因为李亦园采录的故事中无此类鬼话，疑是与基督教有关系，如笔者在台中县和平乡采录的 78 岁的汤福义老先生讲鬼话中有几个这样的例子。汤福义先生从前在四十年间从事于基督福音的传布工作，所以他的思想一定受了较深刻的基督教影响。他讲的鬼话用第一人

称，叙述他亲眼看到的事，如一个鬼（utux）怎么想捉走他的儿子，他看到这个矮胖的鬼有意将他次子提去，汤福义先生站起喝问其名，并大声斥责说："你想来这儿捉去我的儿子？你想偷捉我这些儿子？"然后他就说"奉主耶稣基督的圣名，撒旦退去罢！"斥退它，经汤先生斥退后，它们就安静了下来，看到它们都湿淋淋地全身发颤，他采集树根与茅草，起火吩咐它们烤火暖身，从那时起再也见不到它们。[46]有趣的是汤先生一面用耶稣之名像咒语一样驱鬼，一面发善心，教鬼暖身。这完全不像基督教的传统，驱鬼要赶到底，不可以可怜它们。

另一个汤先生讲的故事说他曾到南投县力行村，那里一位女人被鬼所附身，汤先生带了本教会的信徒，准备去为她代祷，突然听见群众的声音由远而近，即见房子屋檐下许多鬼眼睛都向室内注目，他同样以"奉主耶稣基督的圣名"驱走它们，众鬼全都跑走了，连它们所带来的狗、牛也都回到它们所来的墓地了。这完全是新的细节，在其他鬼话没有。较特别的说法是鬼的狗就是山猪，鬼也回原地即坟墓，汤先生讲的鬼乡观念也很不一样，定是因他一面讲泰雅族传统的utux观念，一面讲受基督教影响的故事，两个说法当然不同，因属于两个不同的文化传统。

介绍布农鬼的故事时我们分析了鬼娶人间小姐的故事，泰雅族也有鬼娶人间女子的故事，但内容不同。布农女子嫁鬼，好像生活都不错，也来探亲，女婿也助岳父岳母，女儿也生孩子，泰雅族的故事不同，很像六朝志怪小说中的鬼话（死人灵魂与凡人结婚，一般灵魂是女性），在泰雅故事中述有一个utux来人间求婚，要很漂亮的小姐，小姐父母不同意，他说如不答应，就要让这女孩子死去。没有办法，父母

同意了，结婚时，父母亲戚去鬼家，准备的东西全齐了，但却取之则无物，也不见女婿，只听见他说话。父母回家发现其女实已逝世。[17]意思是人间的活人与 utux 不可以同居，utux 要娶小姐，小姐应该死掉，活人与死人（灵魂）之道不同。

台湾闽南人至今流传鬼与活人结婚的故事，但是内容相反，死去的小姐（变鬼）要与人间年轻人结婚，如最近采录发表的台中县新社乡流行的“娶鬼为妻”的故事，也是典型的鬼话，[18]讲的不是古代的故事，而是现在的事：一个女子被车撞死，一个多嘴的年轻人看见路上躺的尸体，说：“这女子看起来长得很漂亮，又还没有嫁人，就这样死去实在可惜！”过几天，女子的鬼魂夜里现身找他，要年轻人娶她，若不肯就不放过他。好几夜都来，要结婚，那年轻人病了，他的脸像死人一样，叫一个道士去作法事，调查到了地府那儿去，才知道原因。他说一定要娶死亡的小姐，结果迎娶了这个女子的牌位，吃饭时多准备一双筷子，一个碗，也要招呼她：“吃饭啰！”自从娶人门后，年轻人病好了，性格也变了，不再乱说话了。这闽南人的故事，虽然也述死人与活人结婚，但是思维不同，在古代的志怪小说或泰雅故事中活人与死灵魂不可以住在一起，在现在的闽南故事中只要服侍死亡女子的灵牌，事情就好了，年轻人的病就痊愈了。汉族有很多可爱的女鬼故事，这些女鬼们充满着活人的情性，幻想着现实所不能给予她们的生活，尤其是性爱，据 Propp 教授的研究，原始信仰中死人（即鬼）有饥饿与淫欲之感，最早的故事只有饥饿，因在初民的社会没有个人性爱的表现之处，只有对异性的渴望，所以这样的个人和性爱在古代社会发展较晚的阶段才出现，就列人以前的信仰中，与死亡就是

被窃去（鬼窃去活人）的观念合并而形成了鬼选择情人的故事。那死亡的原因是灵魂爱上了活人，及抢他到冥界，要与他结婚。[49]上述的泰雅族的鬼要小姐的故事就是这样的例子，较原始的台湾原住民这类的故事很少，发达的汉族特别多，李亦园院士以为“utux 祖灵（神）与子孙（人）之间，实是不同一社会，或可说是同一社会不同空间的两半”。[50]如以为 utux 是祖灵（神）那可能这样说才有道理，但 utux 也是鬼（恶鬼），泰雅人有鬼乡观念，鬼乡不是地府，也不是某处的另一个世界，鬼乡也在离部落不怎么远的地方，笔者以为不可以说在“不同的空间”，大概应该说在不同的次元（dimension），如用物理学家的专门词 utex 在活人之间，它们的鬼乡也在台湾，但一般看不到它们，或拿不到他们的东西，像结婚酒食。当然泰雅人之 utux 观念较模糊，同时合并传统的神鬼灵之概念与基督教的神与鬼的概念。至于泰雅族鬼话则有些故事叙述以前的事，有些是典型的鬼话，发生在我们世间的事，讲述用第一人称讲见鬼的故事，与布农鬼的故事不同，没有叙述人胜鬼死，而是鬼迷惑人，诱人到山崖鬼村，鬼有迷惑力，也可与人间女子结婚。

赛夏族与泰雅族相同，所有的鬼灵只有一个名称 havan，并无恶之分，但赛夏族之祖灵另有 kabaki 或 tatini 来表示，与泰雅族不同。[51]但“从赛夏族对 havan 一词的使用来看，已经有兼括鬼灵之倾向，但其使用都有显然不同的意义存在，在牵涉到触犯祖先禁忌……其使用 havan 是表一种超自然的力量，和祖先的威力，在此对 havan 并没有进一步地赋予形像或描述，havan 本身代表赛夏人固有的由图腾信仰所衍生出来的超自然力对社会上所有犯禁之处罚”；[52]我们引了研究赛夏族的陈春钦先生的话，他以为 havan 的观念

是由图腾信仰衍生的，这是很大的问题，他也没有举证，其他民族好像也没有同样的情况，待考。可惜赛夏鬼灵 havan 故事搜集发表的极少，陈春钦先生只引他采录的两个故事，是典型的鬼话。两个都描述 havan 怎么带走一个上山去打猎的人。每个故事都有人名，似真实故事，那是鬼话的特征之一。有一个故事说明遇见的 havan，原来是主人公已逝去的兄嫂的鬼灵 havan，此人看到其中的一个妇女就是他嫂嫂，但故事中再没有提到这个妇女。描写的方法、情况与泰雅鬼话相似，但不完全相同。如泰雅人的鬼乡在地上，赛夏人相信 havan 住在地下，所以一个故事中述猎人钻进山洞里看到他已逝兄嫂的 havan。

另一个故事描述得更仔细、更清楚：鬼带猎人过悬崖，到了“一棵芭蕉树下，鬼打开芭蕉叶，带他经过芭蕉茎中的空隙那一条路，经地下道到了鬼住的地方，该处风景很美”。可说鬼住的地方在赛夏信仰中是另一个世界。与泰雅 utux 同，havan 的食物与凡人不同。以上已说过这是世界许多民族信仰中流行的观念，死人吃的食物与活人不同，与泰雅人 utux 一样，赛夏人说 havan 吃的是癞蛤蟆（utux 吃青蛙），但除了癞蛤蟆之外 havan 还喜欢吃蚊、蛇和黑稻。赛夏人相信鬼的猎狗就是山猪，与泰雅人信仰同。所描写的狩猎过程与泰雅人同，凡间的猎人不知山猪是鬼的狗，打死它，鬼生气骂人。实际上来到鬼界的猎人每次作的与鬼不同；鬼去到河里捉蛇，他捉的螃蟹，鬼杀的敌人是在河边结果子、有刺的植物 hire，那是鬼很怕的植物，所以赛夏人驱鬼治病用这个植物。这个也像泰雅鬼话中鬼以红果为敌人，砍掉红果就是猎敌人首级。

赛夏人鬼话中还说鬼会酿酒，有酒曲 ili。泰雅鬼话中无

此细节，没有像赛夏人说，那时人间无酒，泰雅人只有鬼utux抢酒的故事。[69]赛夏人不同，因人间无酒，回家时猎人想偷鬼酿酒的ili草。在较原始（archaic）的神话常描写神话人物从另一个世界偷各种人类必要的东西，如古希腊普罗米修斯盗天火，或布农人神话记述人自地下住的小人那里偷小米。从另一个世界偷必要的东西，这母题有时在较晚期的传说中也有，如孙悟空从佛祖那里偷人类以前未见的大蒜。[70]赛夏族猎人知道鬼灵有一种ili可以酿酒，当他要回来之时，就将ili藏在耳朵里面，但havan搜查到，第二次藏在足趾的中间，因为他走路不自然，也被havan搜查到，然后他藏在生殖器的包皮，havan搜不出，拿饭包给他，放他回去。[71]布农人自地下小人偷小米的人先藏在指甲，被发现，次在耳朵里，被发现，又藏在包皮里，有人说也被发现，后来一个小姐藏在阴道中，才没有发现，可以带给人类。孙悟空同唐僧、猪八戒、沙僧到西天佛祖那里第一次看到了大蒜，离开佛祖之时他先藏在帽子里，被发现，其次藏在腰骨、耳朵中、长指甲下都被发现，都没收了，然后藏在屁股里才带走了，所以大蒜有臭味。[72]这个传说流传在中国大陆浙江省宁波一带，定与台湾原住民神话故事无关系，只证明类似的母题产生于同样的社会背景。

第一，这类的恶鬼，鬼灵，灵魂观念一般不自外借，自外借是较有系统的宗教，尤其所谓世界性的宗教，如佛教、回教、基督教基本信仰不错。

第二，赛夏族鬼灵信仰与泰雅族utux信仰有基本的区别，如赛夏人鬼界在地下，泰雅人鬼乡在人间世界，在台湾山上；赛夏人相信人从鬼界回来不会快死，没有什么病；泰雅人相信人从utux那里回来不能说话，有病，快要死了；

泰雅人只有 utux 观念，赛夏人除了 haven 之外还有其他词表示祖灵的观念。

第三，同样的母题并不证明信仰的借用，因民间文学中有很多同类的，许多民族也有同样的母题，可以查阅美国 St.Thompson 编的世界民间文学母题索引，特别是很多母题是自发的，与同类的初民生活、仪式、信仰有关，在世界许多地方许多民族初民的社会阶段均有类似的信仰、类似的神话母题，如古代希腊神话英雄偷火，新西兰神话英雄偷火，美拉尼西亚神话，也有同样的情况与细节。

赛夏猎人偷 ili 草酿酒的故事，仔细描写他回部落，怎么教部落人种 ili，酿酒、喝酒，这在这类自另一个世界偷财富的神话中极少见，一般只描写怎么偷而已，这可说是赛夏鬼话之特点。赛夏鬼话中鬼 havan 自己决定把自人间来的猎人送回去。原因是两个世界之道不同，故事中说："鬼灵想到这位潘姓的猎人吃的东西和所猎的猎物都和我们不一样，所以赶他回去。"特别有趣的是猎人自己也不想回家。这与泰雅人鬼话不同。泰雅人鬼话中人见了鬼后回家则快要死了，与赛夏人不同。从情节来说两个民族鬼话有一点相同，即描写猎人与鬼一起打猎的情况，与布农人鬼话不同，没有民间故事情节因素。

陈春钦先生以为"赛夏人鬼灵 havan 信仰来自外来文化，因可以在泰雅族的传说中找到完全相同的母题"。[49]古代希腊神话中从天上偷火，中国大陆中原流行的民间神话中商丘从天上盗火，但这并不能证明这些民族神话观是来自同一个地区。有不少民族民间故事中述一个妖怪（鬼）回家一闻说有"人气"，马上知道有人来他家里。这样的细节在中国汉族民间故事有，在俄罗斯民间故事也常见，在泰雅鬼话与

赛夏鬼话却有相反的说法：鬼有臭味，所以从鬼界回来的猎人有臭味，如赛夏人故事中讲：猎人回来，社人“此时已闻到他身上的味道和鬼一样”。[38]这类信仰是基于两个不同的世界，鬼世界就是死人的世界（猎人在那里遇见已逝兄嫂的鬼灵），尸体腐烂有臭味，在西方故事中说鬼有硫磺（sulphurous）臭味（St.Thompson《母题索引》母题G303.4.8.1）。在夏威夷故事中记述下冥界找死亡的情人的人物专门用酸败的椰子油擦身体，是为了产生臭味，使不让活人进冥府的君主以为他早死了。[39]台湾原住民鬼界臭味的观念定是类似的。所以这个泰雅族与赛夏族同样的细节，也不能证明赛夏族 haven 信仰来自泰雅族。

第四，陈春钦先生采录的赛夏族鬼话主题是酒的来源，泰雅没有偷酿曲或自其他世界偷来财富的说法，也无清晰的另一个世界观念，上已说这类的情节台湾布农族有，中国大陆汉族有，所以不能据以证明 havan 的故事来自泰雅族。

第五，陈春钦先生以为赛夏族 havan 信仰是新借的，只有五十多年的历史，因为日本人调查报告没有提到 havan 的信仰，日本人搜集的台湾原住民材料非常丰富，但并不周全，可说他们不大注意原住民鬼话，无论是赛夏人的或其他的如布农、泰雅等也搜集得很少，也可能赛夏人不敢把 havan 的故事讲给外国人听，怕 havan 报仇，世界各国有各种古老的信仰或民间文学体裁是现在才发现的，以中国大陆叙事吴歌，或浙江非常原始的“骚子歌”为例可证，所以日本人未提及 havan 的信仰并不能证明 1945 年前赛夏族无这个信仰与鬼话。

以上分析的是三个民族较素朴、较原始的信仰与鬼话，现在我们尝试介绍分析台湾原住民社会最复杂的民族——排

湾族。上已述过排湾有较复杂的信仰，有系统的宇宙观，有各种神。排湾人也有较清楚的善神与恶神之分别。根据许功明教授的介绍，排湾人宇宙观中有冥界又有比冥界还低一层的下层，即最下的一界，即一般所谓的鬼魂 gemaral 的地方。(Gemaral 居无定所，在概念上其所属的世界是比 i maka rizeng（冥界）更下一界的 i tjarhi teku 可暂译为“下界”、“地狱”或“鬼界”。[6]除了 gemaral 观念，排湾人也有恶灵称 qaqetitan。排湾人与其他原住民如布农同，在家内死亡的人是属于好死，也都成为善灵（nanguaguag a tsemas)。相反的，一切在自家之外或回家中途死亡者，或在外横死者（如被水冲失、从树上摔下……等，都称为 na malekuia）属于坏死，也都可能成为会对人间作恶的恶灵，称为 na ku kuia a tsemas 或 qaqetitan,[7]即类似汉族的鬼。今天信基督教的排湾人说 qaqetitan，但其他民族（即信基督教的民族）德文叫 Teufel，英文叫 devil，他与善神与人的行为相反。神造人，给人所有的东西，又赐福于人，qaqetitan 却来窥视，探听，想着怎么害人家，有两个男性的 qaqetitan 与两个女性的，所谓“两个同伴 qaqetitan”与“两个女同伴 qaqetitan”刺穿人，他感到疼痛，嘴里与肛门出血，快要死了，不到六天就死。但是如果人遇见两个 qaqetitan，则不会出血，他突然感到疼痛就死了。也不怎么痛，但病了四天，第五天才死。qaqetitan 主要在日落之时出现，即在天黑的时辰。他们与人相反，人睡觉之时他们不睡，到处漫游。有两类鸟 pipi 与 tjirirh，它们知道 qaqetitan 来了，就警告人，这个都是瑞士 H.Egli 神父[8]从排湾族 Danyau 部落报导的 Kadrui 先生的讲述。

H.Egli 神父又记录了 Kadrui 先生讲的鬼话，即人遇到

鬼（qaqetitan）的故事。如两个兄弟遇见鬼的故事，内容如下，两个兄弟从耕地回家，忽然听到路旁的鸟声，弟弟明白鸟预告鬼 qaqetitan 来了，后来鸟穿过路，在另一边叫，这个叫声使得弟弟激动、不安，他告诉哥哥："别走，藏起来，鸟不叫了，我们再回家！"但是哥哥不管弟弟，继续走，等到鸟不叫了，弟弟听到脚步声，枪击声及说话的声音。当鸟叫完了，弟弟回家--看哥哥躺在床上，口中出血，弟弟把路上的事情都告诉了哥哥，哥哥觉得很遗憾，因为他不理弟弟的话，结果当天夜里哥哥去世了，讲述者还说：弟弟听老人话，所以无病。故事显然证明鸟会警告人类，一定要注意鸟的叫声。

第二个故事讲：有--次夜里很多男人带猎狗去河边捕捉螃蟹，每个人拿着一个火把引诱螃蟹，当他们走路时，他们的狗忽然发怒，从河边往回跑，大声叫吠，男人都很害怕，听到了鬼（qaqetitan）的脚步声。他们马上在草中藏起来了，他们听到脚步声枪托相击声，好像在说话，当狗不叫了，他们才从长长的乱草中出来了，说："那确实是鬼！去捉螃蟹没有意思，回家吧！"他们就回去了。

这两个鬼话很简单，没有什么复杂情节，是典型的鬼话，可惜从前采录的原住民鬼话太少，如在日本人的调查报告中笔者查不到关于 qaqetitan 的资料，虽日本人搜集了不少关于排湾族信仰的材料。日本著名的民族学家藤崎济之助教授的巨著《台湾的蕃族》一书中只有三句话，记述排湾的幽灵出现时，形体与活人同，服装也同，逢他得病。瑞士 H.Egli 的材料更丰富。Egli 采录发表的鬼话中每每讲述：人家看不见鬼只听到他们的说话，这个与其他民族信仰同，如藤崎济之助教授提到的泰雅族信仰资料，也说"夜间无人

影，但可听到两个人相谈之音”。[63]

总的来说，虽然台湾原住民恶鬼观念不同，鬼话也不完全一样。虽然与世界其他民族鬼话一样，述人见鬼之事，但是每个民族鬼话均有一些特点，如泰雅人鬼话述人怎么到鬼乡（村），即另一个世界，在那里见到什么，回来讲给部落的人知道。排湾人（据笔者得到的材料）主要述鸟能够怎么警告人家鬼来了，也强调人类要注意它们的警告。

如我们把泰雅的或赛夏族的人到鬼村的故事与世界其他民族如波里尼西亚人到死人界的故事比较一下，可知台湾原住民鬼话比波里尼西亚人故事的情节简单的多。波里尼西亚人神话故事也较素朴、较原始，民间文学比较研究常用为世界原始性的（archaic）资料，但与台湾原住民不同，波里尼西亚人有不少描写活人去死人界之故事，情节复杂，从另一个世界归来唯有死亡的年轻人，或突然去世的人及勇敢的、机智的活人，去到死人界找自己死亡的妻子或情人的灵魂。这类的故事在美洲印第安人也流行，在波里尼西亚故事中去冥界的人遇到不少障碍，这些障碍与死人灵魂遇到的相同，但活人知道冥界的情况，所以可以想办法克服障碍，他要与保卫冥界的妖精决斗，但人只可用脑筋，用机智，不须用任何武器，祖先灵魂会帮助他，如在一个 Marquises 群岛的故事中有一个人叫 Kena 克服许多障碍到达了灵魂界，求得女主宰同意把他死亡的妻子灵魂还给他，女主宰把灵魂洗干净，放到一个篮中，交给他，Kena 回家，开了篮子，想与太太睡觉，但灵魂从篮子跳出来又跑回冥界。Kena 又下冥界，女主宰第二次把妻子的灵魂还给他，并说：十天不可亲近，这一次 Kena 等了十天，妻子就复活了，部落人作了大筵席。[64]台湾原住民完全没有这类的故事，没有那么复杂的

情节，疑是保存比波里尼西亚还古朴、原始的作品。

如果我们把台湾原住民鬼话与巨人故事比较一下，可见两者有一些共同的特征，如吃孩子，但也有许多不同的特点：

①故事中巨人是单独的怪人物，而鬼一般是许多共处。

②巨人特征是饥饿与淫欲，鬼的食物与人类不同，他们没有到处走找吃的，虽有人与鬼结婚的故事，但没有描写鬼的淫欲，因故事中无什么巨人国，所以没有去到那里的人，鬼话不同。

③巨人故事描述人怎么杀他，因为巨人不应该活在我们"现在"的社会，大多数鬼的故事不同，因原住民相信有鬼（或说从前有许多鬼），主要是叙述人家怕鬼躲起来，或鬼怎么害人。

④因每个民族恶鬼信仰不同，所以故事情节也不全同，有的有民间故事情节的因素（如泰雅、赛夏、布农），有的是典型的鬼话，巨人故事也有一些民间故事情节的因素，但总的来说巨人故事与鬼话不同，各有自主的特征。

【注　释】

① 徐华龙，《中国鬼文化大辞典》序，广西民族出版社，1994，页 15。

② Sokolov Ju. M.，*Ruskij fol'klor*（俄罗斯民间文学），Moscow，1941，s.169。

③ Meletinskij E.M. *Mif i istoricheskaja poetica fol'klora*（神话与民间文学诗学的问题），Moscow，1977，s.6，

④ 同注①，页 727－728。

⑤《汉语大字典》，武汉，湖北辞书出版社，四川辞书出版社，1990，7 卷，页 4427。

⑥《清水》，《谈鬼》，《民俗》，1929，68 期，页 1。

⑦ 李亦园，《祖灵的庇荫——南澳泰雅人超自然信仰研究》，李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，台北，联经出版社，1987，页297。

⑧ 林衡立，《宗教，瑞岩民族学初步调查报告》，《文献专刊》，1950，第2期，页42。

⑨ 同注⑦，页298。

⑩《中国各民族宗教与神话大词典》，北京，学苑出版社，1993，页588。

⑪ 增田福太郎，《ブヌン族卓社蕃の神灵及タブーに就て》，《台法月报》，1938，卷32，页21～22。

⑫ MacCulloch, J.A., State of the Dead, *Encyclopaedia of Religion and Ethic*, Edinburg, New York, T.and T.Clark, 1981, v.11, p.820.

⑬ 同注⑪。

⑭ 同注⑫，p.819。

⑮ 黄应贵，《台湾土著的两种社型及其意义》，《民族学研究所集刊》，1984，57期，页7。

⑯ 胡良珍，《台湾布农族民族学的初步调查研究》，《边政学报》，1969，8期，页9。

⑰ 同注⑮，页7；伍雎，《布农族的原始宗教与基督教的发展》，《民族学研究所资料汇编》，1990，1期，页51。

⑱《中国鬼话大辞典》，徐华龙主编，广西民族出版社，1994，页727。

⑲ 陈春钦，《赛夏族的宗教及其社会功能》，《民族研究所集刊》，1968，16期，页91。

⑳ 同上。

㉑ 同上，页92。

㉒ 李亦园，《anito的社会功能——雅美族灵魂信仰的社会心理学研究》，李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，台北，联经出版社，1982，页257～270；黄应贵，同上，页7。

㉓ Benedek Dezsö, *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*, 台北，南天书局，1991，p.135。

㉔ 同注⑮，页7。

㉕ 王嵩山，《阿里山邹族的社会与宗教生活》，板桥市，稻乡出版社，

1995，页 95。

㉖ 李亦园，《马太安的阿美族》。李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，页 282。

㉗ 同上，页 283。

㉘ Egli H. *Mirimiringan*. *Mythen und Märchen der Paiwan*（排湾族神话与民间故事），Zürich，Verlag Die Waage，1989，S.19，62.

㉙ 同注⑮，页 7。

㉚《蕃族调查报告·武仑族·前篇》，台北，台湾日日新报社，1915，页 60～61。

㉛《蕃族调查报告书·阿眉族南势蕃等》，东京，1913，阿眉族马兰社，页 15。

㉜ Propp V. Ja，*Morfologija skazki*（民间故事形态学），Moscow，1969，s.30，英文译本，Propp V.，*Morphology of the Folktale*，University of Texas Press，1968，p.26。

㉝ 金荣华，《六朝志怪小说情节单元索引》，台北，中国文化大学，1984，页 61。

㉞ Propp V. Ja. *Russkaja skazka*（俄罗斯民间故事），Leningrad，1983，s.177。

㉟ Propp V.Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki*（神奇故事历史根源），Leningrad，1946，s.43，50。

㊱ 李福清主编，《和平乡泰雅族故事·歌谣集》，台中县立文化中心，1995，页 201。

㊲ 同上，页 219～221。

㊳ 同上，页 205。

㊴ 同注㉟，s.54～56。

㊵ Fedorova I.K. Motivy i obrazy volshebnoj skazki v folklore polineziitsev（波里尼西亚人民间文学中的神奇故事母题与形象），*Fol'klor i etnografija. Uistokov fol'klornykh sjuzhetov i obrazov*，Leningrad，1984，s.86～87.

㊶ 同上㊱，页 211。

㊷ 李亦园，《南澳泰雅人的神话传说》，李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，页 347。

㊸ 同上，页 346～347。
㊹ 同上，页 349。
㊺ 同注㊷，页 297。
㊻ 同注㉝，页 205、
㊼ 同注㊶，页 350。
㊽《新社乡闽南语故事集》，台中县立文化中心，1996，页 70～75。
㊾ 同注㉟，S.231。
㊿ 同注㊷，页 334。
(51) 陈春钦，《赛夏族的宗教及其社会功能》，《民族学研究所集刊》，1968，26 期，页 91。
(52) 陈春钦，《向天湖赛夏族的故事》，《民族研究所集刊》，1966，21 期，页 163～165。
(53) 同注㊷，页 349～350。
(54)《"西游记"的传说》，贺学君编，海南，南海出版社，1991，页 65～66。
(55) 同注⑫，页 164。
(56) 贺学君编，《"西游记"的传说》。
(57) 同注㊿，页 92。
(58) 同上，页 91。
(59) 同注㊵，s.87. V.Ja. Propp 教授写，神话故事中（他提到美洲印第安人的故事及非洲故事）活人与死人味道不同："死人怕活人难闻的臭味，同时活人怕难闻的死人臭味"（同注 35，s.52～53）。
(60) 许功能，柯惠译合著，《排湾族古楼村的祭仪与文化》，板桥市，稻乡出版社，1994，页 25。
(61) 同上。
(62) 同注㉞，S.64～66。
(63) 藤崎济之助，《台湾の蕃族》，东京，国史刊行社，1930；台北，南天书局，1988，页 324～325。
(64) Handy E.S.C., *Marquesan Legend*, B.P..Bishop Museum. Honolulu, 1930, Bul.n.69, p.120; Fedorova I.K., Motivy i obrazy volshebnoj skazki v folklore polinezijtsev, s.88.

第七篇

原始民间故事

原始民间故事

民间故事与神话相同，可分两类：一类是较原始的（archaic）民族的故事；另一类是先进的民族的民间故事，有学者称为典型的神奇故事（classical form of the fairy tale）。原始的民间文学中民间故事不完全与神话分离。不少民间故事还保留神话特征，故事开端常常是属于创世时期，或兽当人（或相反人当野兽）之时。原始的民间故事常与神话同有解释功能，解释一些动物特点、地形特征等等。但民间故事与神话不同，神话叙述全人类、全部落之事，如人类缺乏火，不知祭典，受不了几个太阳的热气等等，神话英雄为全人类而做事，如射日、退止洪水、治水、取火等等；而民间故事人物想得到个人（不是集体）的幸福，如得到神奇的妻子，或什么宝物。[1]

发达的民间故事（尤其神奇故事）结构非常固定，从人物离开家里经过各种考验，得到神奇帮助者及神奇宝物，然后征服敌手，得到妻子（常是公主或员外女儿）。在原始的民间故事中情节结构不是那么固定，每段情节较独立，有同等的作用（在发达的民间故事不同，人物行为的次序较固定，有的在结构中没有特别重要的作用）。发达的故事中人物行为从损失开始（如一个公主不见了，英雄去寻找她），在原始故事中故事也可以从损失开始，也可以从获得开始，

发达的故事一定有团圆（或人物获得他找的物）结局，而原始故事可以有团圆结局，也可以有相反的结局，如布农族民间故事中丈夫失了妻子与小孩子，不去寻找他们，故事也无团圆结局，可说原始的民间故事是发达（典型的，classical）民间故事的雏形。

民间故事可分四大类：第一类是动物故事，又分为许多小类。这些故事大概是在原始思维基础上产生的。初民没有把自己从自然分离出来，所以神话故事中常常说从前动物或树都会说话，或像泰雅神话故事中说“从前泰雅人就是鸢鸟”等等。

民间故事的第二类是神奇的故事，也是世界民间故事数目最多的一类。当然，原始民间文学中这类故事刚开始产生时，没有先进民族的神奇故事那么复杂的情节，那么固定的表现法，但可以看得见一些神奇故事的雏形。

第三类是生活故事，即没有神奇因素（或偶然有神奇因素，但是，只有次要的作用），只述日常生活的故事，如汉族各种秀才故事、傻女婿故事等等，这些故事大概较晚产生，台湾原住民差不多没有这类的故事。

第四类是各种鬼的故事，这类故事比较早产生，台湾原住民也有不少。实际上是专门的一种体裁（genre），即鬼话。

在神奇的故事中婚姻占非常重要的地位，[2]特别与神奇女人（supernatural woman）结婚。在最原始的故事中神奇女人一般是水神或树神等等，在较晚期的发达的汉族故事是各种精怪，如桃树精、人参精等等，西方或汉族许多故事中，这些原来神奇之女人变成社会地位很高的姑娘，如公主，在汉族故事中常常是员外女儿，神奇妻子的故事在台湾

原住民中大概不太多，但是也有，如布农族的《人与星星结婚》的故事。

动 物 故 事

对台湾原住民动物故事的研究非常少，笔者只知中国大陆思奇写的一篇文章。[②]

动物故事以动物为主角。有的故事角色有动物也有人，但动物功能是主要的。

民间文学研究者常提到动物故事的起源与原始社会的狩猎有关系，所以较原始的狩猎民族，如大陆东北及俄罗斯西伯利亚住的鄂温克族动物故事特别多，大约有 50 个类型。当然鄂温克族是典型的狩猎民族，但是不是所有的狩猎民族都有很多动物故事还是很大的问题。台湾原住民，如布农族或泰雅族也是典型的狩猎民族，但是他们的动物故事并不多。笔者最近调查埔里地区的赛德克族，采录他们的神话与民间故事，每次都问到有没有什么动物故事，至今只发现了三四个故事。另一个完全例外的例子，是俄罗斯族与乌克兰族的动物故事，两个民族属于东斯拉夫语系，有同一个来源，9～13 世纪在原始公社解体过程中由东斯拉夫各部落结合形成古俄罗斯、乌克兰、白俄罗斯三个民族。这三个民族是典型的从事农业的民族，但俄罗斯人的动物故事有 120 个类型左右，乌克兰人也是典型的庄稼人，有 300 个多类型，这都证明动物故事并不一定与狩猎有直接关系。

世界所有的民族都有动物故事，不管是原始的还是文明的（发达的，先进的）民族都有．民间文学理论家以为动物故事是民间故事中古老的一类，也可能是最古老的一类。[①]

动物故事形成得比神奇（幻想）故事与现实（生活）故事早，是民间故事中非常重要的一类，但据笔者所知专门的研究仍然不多，如谭达先的《中国动物故事研究》（台湾商务印书馆，1988），谈的动物故事特征也较少，所以现在笔者根据各国学者的一些著作列出动物故事的主要特征：

①动物故事叙述以动物为主要的对象或主体；在其他种类的故事（如神奇故事）中动物只起辅助作用。

②动物故事中的叙述（事件描写）是从动物观点而不是从人的观点出发，虽然有些故事中有动物也有人物，但描述还是从动物观点出发。

③动物故事不是描写真的动物生活故事。

④动物故事中动物有人的思想、感情，有喜怒哀乐，有些民族的动物故事中，其描写的动物生活与当地人的相同，如中国大陆东北及西伯利亚南部的鄂温克族，其动物故事中的动物与本族人同住在圆锥形帐篷，去狩猎、捞鱼、放鹿，用木头造各种东西，如滑雪板等，动物也有家庭、妻子等。[5]

⑤动物故事叙述动物简单的、基本的（elementary）动作或行为。这些动作（行为）与心理有关，所以具有与人的现实生活相近的特色（虽然故事主角非人而是动物）。

⑥动物故事结构是非常多样性，不像神奇故事结构较固定。

⑦动物故事结构单纯、短小，不节外生枝；动物故事语言简洁，不像神奇故事语言，没有什么固定的套语。

⑧动物故事中也有世界许多国家流行的情节（故事类型）。

⑨有些故事情节雷同，但是主角（动物）不同；有些故

事中的动物可以与人互换。

⑩因为动物故事是从古代神话（myth）发展出来的，所以常常还保留神话的一种特征——解释性，一般出现在故事结尾。但这样的解释性的结尾可有可无，因为故事的主要内容并不在解释动物的特征，但各民族也有不少动物故事解释动物的形状与某些特性，通常是动物的颜色。

⑪从结构来说，动物故事可以分两类：一类是较完整的，有开端、情节发展与结局，已形成一定的故事类型。一般没有与其他故事结合，是完全独立的作品；另一类（大多数）动物故事则没独立的完整的情节，一个不完整的故事吸引第二个故事，即常常结合两个故事情节来讲，其他故事（神奇故事或现实故事）都没有这样的情况。

⑫在社会与民间文学发展过程中，动物故事，可以形成关于某一个动物的故事群，即衍生出关于同一个动物的类似的小故事，通常描写一个狡猾动物的各种把戏。如美国印第安人小狼故事群，或东南亚许多民族民间文学中的兔子故事群等等。

⑬动物故事一般只有两个角色，通常是两个不同的动物结为朋友，极少有三个或多数角色（多数动物）。许多动物故事都是从两个动物相遇开始。

⑭通常动物故事情节主体基础是两个动物性格相反，如一个动物嫉妒，另一个老实；一个动物老实，另一个狡猾；一个诡诈，另一个轻信；一个聪明，另一个糊涂；或一个跑得快，另一个很慢等等。这些对比可说是大多数动物故事结构的主要成分，同一个故事中的两个动物经常是性格相反的，如乌龟动作最慢，与它竞赛的则是跑得特别快的兔子。

⑮大多数动物故事描述两个动物（两个朋友）互相竞赛

然后分开，他们的朋友关系决裂，并且故事中一个是强暴的，另一个是弱小的，但弱小的动物比强暴的还厉害或聪明，无论如何最后总是弱小的胜利，故事中特别强调弱小动物的优越性。有学者以为这类动物故事是在描述两个不同动物图腾的胞族（phratry，moiety）竞赛或斗争的原始神话基础上发展的，[15]是否正确，待考。

⑯动物故事中都有两个动物对话，而且直接引语经常是诗体的，像歌词。

⑰动物故事中一般动物没有什么魔力，只靠自己的力量，但通常用狡猾的方法。并且狡猾比力量占更重要的地位。

⑱动物故事中的动物大多数是野兽，很少描述家畜。

⑲动物故事中的动物通常与本民族动物崇拜无关，与狩猎也无关。

⑳欺骗是许多动物故事情节中主要的一环，但是动物故事并不斥责欺骗。这些故事很可能是原始时代形成的，那时欺骗还不被指责为不体面的行为，而是为求生存而斗争的一种方法。[17]所以动物故事中的主角是狡猾的，

㉑与主角狡猾性格有关的是动物故事中 trickster（骗子、狡诈者）的形象，骗子作各种把戏，其他动物上它的当。

㉒仿效的失败也是许多动物故事情节中主要的一环，一个动物做某件事成功，另一个仿效它，但是失败。

㉓一个民族为什么选择某种动物作故事主角通常很难解释，一个民族为什么偏重某种动物，特别是与他们日常生活或狩猎有没有什么关系（如台湾原住民动物故事中的穿山甲）也很难说。

㉔动物故事有较大的教育意义，也可以有一些寓意，所以也可以发展为寓言（大多数是文人写，不是口传的）。

㉕有些民族的文学吸收、利用动物故事较多，如古代印度或中世纪西欧文学，有的文学极少，如中国文学。

㉖有学者从动物故事之中还分出动物传说（如日本泽田瑞穗教授，台湾中国文化大学蔡丽云女士等）。[82]动物传说可以说是较晚期的产物，所以有不少关于家畜的作品，或描述与历史人物有关系的，或与另一个世界（异邦）有关系的动物，或描述幻想的、未见的动物，如龙、凤凰、麒麟等。

㉗Aarne-Thompson 编的世界《民间故事类型索引》[3]是从动物故事开始的（类型 N1 至 299，当然有的号码暂时是空白，所以实际上索引中没有那么多动物故事——差不多 300 个类型）。A.Aarne 早把动物故事分为几个小类：

（1）野兽的故事类型（类型 1～99）；（2）野兽与家畜（类型 100～140）；（3）人与野兽（类型 150～199）；（4）家畜（类型 200～219）；（5）鸟（类型 220～249）；（6）鱼（类型 250～253）；（7）其他动物（类型 275～299）。

这个分类也有不少问题，但可以用为初步的研究。

这些动物故事的特征大部分是根据发达（先进的）民族故事来定的。台湾原住民民间文学是非常原始的，所以要看看原始的动物故事与发达民族动物故事有什么区别。

如果我们看看世界较原始的民族，如澳大利亚原住民或非洲最原始的民族，如非洲中部的俾格米人（Pygmies）、南非洲的布须曼人、东非洲的哈扎皮人（Hadzapi），他们的动物故事还未完全与神话分开，动物故事的主角同时也是神话的主要人物。如非洲民族故事中的蝰螂或 Cagn，也是神话的人物，如 Cagn 管理生与死亡、降雨，实行各种禁忌，在

动物故事中描写他的各种把戏。[9]

许多外国学者以为动物故事是由图腾神话发展出来的，也跟原始时代猎人生活有密切的关系。但是台湾原住民中大概只有排湾族有明确的图腾概念；他们的祖先起源与蛇（百步蛇、龟壳花蛇）有密切的关系——由蛇蛋生的。有时与图腾的关系不是直接的而是间接的，如排湾人说一条百步蛇（buron）有一次脱了皮，变成了一只鹭鸟，所以按照排湾的习俗未曾出草猎首的人不可以杀死鹭鸟。布农族从前也能是以几种虫为图腾，大部分布农人说人类是虫粪变的，民间故事中也有少女与蚯蚓性交的情节（当然在今天看来有一些幽默的味道），但在古代可能与布农图腾观念有些关系。无论如何排湾与布农族也没有较完整的图腾神话。

原始动物故事与神话思维有密切关系，主要特征之一是人类与动物是同一的、未分解的团体，不像现在的人把人类与兽类对立起来，兽类不是人，是东西。在许多民族神话思维中，故事中都说动物原来是人，后来因各种原因变成动物，如非洲布须曼族故事中说："古代部落人是獭尾狒"或"长颈鹿古时也是人，后来变成了动物"，[11]北美印第安人说古代有"兽人"，后来他们变成了动物。

台湾原住民故事中这样的说法很流行，如泰雅人说鸢原来是人，[12]赛德克人说猴子原来是人，也说"古时鹿与山猪也是人，有一天他们做了什么坏事，受罚，跑进山中，变成野兽"，[13]或邹族故事中说："太古时鸟兽虫鱼不分，而是长得像人"（同上，页106），有的故事异文说主人公是两个人，另一个异文则描述两个动物，这大概也跟这样的原始观念有关系。故事中不只说动物像人，但有时说人也有动物的特征，如布农群社人说：古时人与兽类同，都有尾巴。[14]但

是与一些其他民族动物故事不同，台湾原住民动物故事中兽类生活不像人类的生活，动物不住在屋子里，不去狩猎，不种地，但是捕鱼，抓螃蟹，烤地瓜。

因为按照原始的思维人类与兽类非常接近，所以台湾原住民故事中对人变兽或兽变人过程的叙述通常都非常简单在其他民族（如西伯利北部多尔甘人）故事中鸟脱羽毛变人，人穿里外两面毛皮的皮袄就变成北极猫头鹰等；台湾原住民故事中绝大多数都是描述人变动物，极少动物变人的例子。人变动物的过程也描述的很少，如赛夏族故事中讲母亲骂儿子（因为他好吃懒做），儿子开始捡拾羽毛，插在身上，后来化成一只鸟。[15]或阿美族南势部落乌鸦故事中，一个少女说她的生活很苦，她想变成一只鸟，自由翱翔在天空，几天之后她走进草木丛中大便，以减轻体重，后来她把衣服脱下撕碎，用唾液把碎布粘在身上，然后双臂挥动三下，即化成一只鸟。[16]但是一般讲述的没有那么复杂，而是说把扫把插在肛门，簸箕截成两半作为翅膀（如许多布农的故事），也有不少其他的说法。

实际上真正的动物故事在台湾原住民民间文学中并不多。如上所述，动物故事的主角是动物，事件描述是从动物观点出发，所以 A.Aarne-St.Thompson 编的国际《民间故事类型索引》中第一部分是野兽的故事

台湾原住民描述野兽的故事，大概只有几个类型，前面说过，动物故事通常描述两个动物原来是朋友，台湾原住民也有这类的故事，大概最普遍的是熊与豹的故事。布农族、排湾族、卑南族、邹族、泰雅族、赛德克族、鲁凯族、阿美族都有熊与豹的故事。与其他民族动物故事相同，故事描述两个当朋友关系的不同动物（动物故事中不会有两只熊或两

只豹是朋友的描述，一定是不同类的两个动物），古代熊与豹本来是白色的动物，它们在路上相遇（两个动物在路上相遇也是全世界动物故事结构典型的开端）后，决定互相染色。[17]这可说是世界普遍的熊要染色故事的异文（Aarne-Thompson《民间故事类型索引》第8类型"干草堆上染颜色"：熊［或狼］想染色像鸟，狐狸劝它躺在干草堆，想放火烧它。流行于西欧及美洲）。台湾原住民这类故事不完全相同。虽然也是两个动物，熊也是较老实，它把豹染得非常好，结果豹变成一只美丽的动物；豹并不想害熊，只是没有尽心竭力把熊染成全黑，留下喉部未染还是白的。在泰雅故事中的豹还道歉说，它没有恶意，只是技术太拙劣。但从许多熊与豹的故事异文来看，豹大概是故意这样作的，如在邹族故事中说熊打瞌睡之时，豹用黑色染它，但熊很生气，豹就说将来要赠送兽（鹿）肉给熊，以平息一场纠纷。[18]

因为台湾原住民动物故事较原始，是在人与动物同体的思维基础上产生的，所以常常描述熊与豹原来是人。如在鲁凯族故事中，熊与豹原来是两弟兄，弟兄去田里赶鸟，因父母不爱大儿子，母亲给大儿子的（包子）里放蟑螂为馅，给小儿子的放猪肉为馅。哥哥心里很难过，不愿回家，住在丛林中；弟弟一个人也不想回家，对哥哥说"咱们画咱们的身体，变成豹子跟熊"。哥哥把弟弟画得美丽，弟弟乱画，所以哥哥身体通通涂黑。[19]在布农族东埔社采录的故事中，熊豹原来是一对夫妻，应邀赴宴，决定相互染色，丈夫先给妻子染色，非常美丽，但因妻子手不灵巧，把丈夫染成满身黑。结尾差不多相同，丈夫大怒，打了妻子，她跑到深山，变豹子，还说她将来要送肉给丈夫，请他原谅。[20]

动物故事中的一种是两个动物交换它们具有特征性的器

官（性质），这是一个神话母题（St. Thompson, A2247），因为要解释动物的特征。这些故事也是较原始的，Thompson提的例子都是较原始的民族故事，如蛇与乌龟交换头，得到尖牙（澳洲），水牛与牛换他们的皮（印尼），犀牛把自己的红皮与河马换，得到黑色的（非洲）。看来这类故事也不太多。台湾原住民这类的故事通常利用神话逻辑的一些原则：从前都与现在不同（相反），后来才发展成现在的（现在看到的，知道的）稳定状态。如一个布农族的故事讲：从前山猪没有獠牙，小羌则有，山猪愿意与小羌换牙齿，因小羌太小，有大的獠牙难看，小羌同意，它们交换了牙齿，所以现在山猪有獠牙。神话一般只解释什么东西的来源，解释完了，故事也就结束了，但民间故事的情节还可以继续：山猪遇到一只熊，熊不知道山猪已有獠牙，想欺压山猪，山猪用獠牙刺大熊，熊就逃跑了（笔者与浦忠成采录于花莲县桃源乡梅兰村）。

这类交换的故事不只布农族有，排湾族sukusukus社也有如羌与鹿交换角的故事。原来羌仔有较长的角，鹿的较短。有一次它们在路中相遇（是动物故事结构典型的开端）后决定把角交换，所以现在鹿有那么美丽的大角，而羌仔只有那么小的、难看的角。[21]

除了交换动物的特质，民间文学也有借而不还的故事，这样的故事比交换型故事更流行（Thompson, Motif, A2241）。排湾故事中也有这类的作品，如兔子与鹿的故事，开端是典型的，两个动物在路上相见，那时（古时）兔子有角，而鹿没有，兔子问鹿："你是男的，还是女的？"鹿觉得自己是男的而缺角是羞耻的，就请兔子把角借给它插在头上，实际上鹿想骗兔子，所以鹿接下角就跑掉，兔子追鹿，

但是追不上（实际上兔子大概比鹿跑得快）。因为追鹿时兔子跳过很多溪谷，粪便排出许多，所以肛门破裂了，无法愈合。[2]这个故事主要的是世界民间文学较常见的母题，一个动物借另一个动物的特征而不还，如中国汉族十二生肖传说中叙述龙本来没有角，公鸡有角，龙借公鸡的角而不还。因为动物故事是在神话基础上产生的，所以常常有解释性的结尾，如鹿与兔子故事解释为什么兔子跑的时候拉屎。

因为台湾原住民较原始的思维中人与兽是一体的，所以除了两个动物交换器官（特征）之外也有人与动物交换器官的故事，但是大概很少，笔者只能举出一个布农的故事（世界民间文学中这类的故事也很少，Thompson 母题索引[E789.1]只提到一个印度的例子，也未注明换什么器官）。布农故事中述有一对夫妇行房事，一直到清晨公鸡叫，那时邻家来向他们要火，他们请他等一等，邻家等了很久，未见他们开门，原来丈夫不能抽出自己的大阳具。后来丈夫去狩猎，与狗交换了阳具（笔者与浦忠成采录于桃源县桃源村）。故事中没有说清楚为什么要交换阳具，大概丈夫认为狗的东西没那么大，将来不会发生那样的事情。这个故事在布农其他地方也流行，据 70 多年前日本学者调查，丹大社、群社、干卓社、taribakha 社都有，但是内容与我们采录的不完全同。叙述兄妹结婚者，怕会遭受天罚（日本人写的是神罚，但布农人没有什么神，只说天可以罚人），不敢性交，有一次家里无人，飞来了一只黄莺，叫“pahuse，pahuse”！（意思：性交）他们相交媾。后来邻家来取火，兄妹分不开，因非常羞耻，两个人就自杀。那时人家觉得人类阳具不便，与狗交换。[3]日本学者还提到泰雅族也有交换的故事，但未说明内容是什么，谁与谁交换。

谈到台湾原住民两个动物的故事，还要提到穿山甲与猴子（兔子，山猫）的故事，据说从前台湾穿山甲特别多，所以几个民族（排湾、邹、布农族）都有这类的故事，台湾原住民也吃穿山甲肉。但在民间故事中穿山甲差不多成了一个trickster（骗子），它与其他民族（如大洋洲、非洲、印度、亚洲北部、东南亚）的骗子动物（如兔子）一样骗其他动物。据民间文学理论家说这样的故事通常不是一个民族的产物而是一个地区几个不同语言的、没有亲戚关系的民族的产物；[24]排湾、邹族与布农三个民族的穿山甲的故事也可能是几个民族的故事，但较流行于排湾族。故事开端是典型的，古时穿山甲与猴子是朋友，故事描述穿山甲怎么骗猴子，他们怎么结下永远难化解的怨仇。穿山甲的把戏较简单，如他们一起去采树上的果实，猴子在树上采，穿山甲在下面捡拾，但偷偷地把成熟的、好吃的果子藏在洞里，只把未成熟的放成一堆，猴子下去、怀疑，穿山甲说只有这些。但最常的把戏是放火，如穿山甲想教训猴子，说他们放火烧草原，然后进入火中，只怕猴子胆小。猴子不承认他害怕，跳进火中后穿山甲躲在土中洞里，而猴子烧成一块黑炭（排湾故事）。[25]在布农族穿山甲与山猫故事中，山猫看到穿山甲没有烧死在火中，特别是听到狡猾的穿山甲说火只烧茅草，不烧茅草与茅草之间，山猫又进火中，但立刻烧死了。[26]

骗子的故事（无论骗子是动物或人）吸引许多同类的小故事，形成一个故事群。台湾原住民中社会最发达的是排湾族，排湾族的神话故事最复杂，所以在排湾民间文学中穿山甲与猴子的故事形成一定的故事群，不像其他台湾原住民故事只描述穿山甲的一个把戏。如上面提到在排湾大竹高社采录的故事中，穿山甲骗猴子，偷成熟的果子只是它第一个把

戏。摘果子之后穿山甲与猴子去捉螃蟹。穿山甲捉了不少，猴子一只也没有捉到，就问穿山甲它有什么办法，穿山甲骗猴子说：你用石头打自己的手，螃蟹就会爬出来。猴子上了穿山甲的当，打了自己的手，手痛，但螃蟹没有出来。[27]

这个故事还未完，还把另一个事件连贯起来。猴子上岸放火要烤大堆地瓜。穿山甲也要骗他，从远地方挖了一个穴，偷吃了好的地瓜。猴子一看，只剩下小的，问穿山甲，它说不知道。猴子说他们要拉屎，就可以知道地瓜是不是穿山甲吃了（那是动物故事典型的两个动物比赛母题变形）。穿山甲拉屎比猴子多，所以猴子憎恨穿山甲，想诱它到火中烧死。穿山甲骗猴子，说只要待在火中不动，就可以了，糊涂的猴子自己试一试，马上烧死了。但穿山甲 trickster（骗子）的故事群并没有结束，穿山甲把猴子的睾丸挖出来、咀咒，教猴子复活（上面已说过一般动物故事的主角［动物］都不会或不用什么魔术，但这个排湾故事是个例外。穿山甲用巫术，大概与排湾族的其他较发达的民间故事相同，人物可以变形，也可以用巫术）。

猴子复活，故事也并未结束，一个新的事件又展开了。猴子复活之后它们恢复了朋友关系，回到社里，傍晚他们去到一个少女家里，女子倚在猴子身边，不理穿山甲，那穿山甲又用它的诡计，要挑拨少女与猴子的关系，它说："猴子，你连 kisoju（作爱）也不会！"猴子与少女脸红了、生气，穿山甲又逃了，猴子骂过后想坐下，休息。一看自己股间应有的东西不见了，都是血，大感羞耻逃上山去了（虽然故事没有说它的东西是穿山甲切断拿走了，但可以明白显然也是穿山甲的把戏）。从此之后它们不再接近蕃社。[28]

日本学者 70 多年前采录的排湾族的穿山甲与猴子故事

（在穿山甲故事中大概是最完整的），在排湾族其他的部落也流行，如太麻里社（Caovali）、katepor 社、taramakau 社、qatsilai 社、kukulau 社都有穿山甲与猴子故事的异文，内容大同小异，区别在故事结尾，或描述猴子怎么企图骗穿山甲。如在 tatamakau 社采录的故事中穿山甲请猴子去取水，猴子用竹筒盛尿，拿给穿山甲喝；或猴子趁穿山甲去取水不在，把它们烤的鱼全部自己吃光了，穿山甲回来猴子骗它，说飞来了一只大鸟，把鱼都抢走了，穿山甲不信，说它们要用一根竹子撑着跳一跳看看，猴子一跳，肚子的粪尿都泻出来了，许多鱼骨头也出来了，这当然也是两个动物比赛的母题变形。最厉害的把戏大概与猴子男根有关系，在日本语言学家在 caovali（大麻里）社采录的穿山甲与猴子故事中叙述猴子在火中烧死，穿山甲切取了它的男根，猴子复活时穿山甲给它吃它自己的男根，后来还嘲笑猴子，猴子看了一下，男根真的没有了。[29]当然有些异文不完全相同，说法有一点不一样，如 katepor 社采录的故事中叙述穿山甲把烧死的猴子的肚子剖开，取出心脏之后，把肚子缝合了，猴子苏醒之后吃了自己的肉（心脏？）。

Trickster（骗子）的故事，虽然有一个较经常扮演骗子的角色（动物），但它的把戏也很容易挪到另一个动物身上，如在排湾 kukulau 社采录的故事，骗猴子的并不是穿山甲而是螃蟹，但把戏是同样的。它们去采柿子，螃蟹拿成熟的，给猴子剩下未成熟的，后来他点着火，将猴子烧死了，螃蟹取出它的心脏（焙了），等猴子复活之后，给它吃；猴子去见女友，螃蟹藏在寝台下，把猴子的男根铗切了，女人要给猴子饭吃，螃蟹趁机把猴子的男根放在饭中。[30]从这里我们可以很容易看到故事内容是同样的，只是骗子换成螃蟹。问

题在于：那是讲故事的人弄错了，还是 kukulau 部落的人都讲骗子是螃蟹，不是穿山甲。这类故事中被骗的动物也可以换，如 qatsilai 部落采录的故事中穿山甲骗的不是猴子而是螃蟹。[①]从故事内容来说很可能原来还是穿山甲与猴子的故事，因为猴子上树采果子是完全合乎逻辑的，而穿山甲与螃蟹采果子是不大合逻辑的；穿山甲与猴子放火，猴子烧死，那也容易明白，但穿山甲与螃蟹放火，不应该烧死，因为它们有甲，但螃蟹烧死了，穿山甲切开了它的男根（没提到少女的事），后来给复活的螃蟹吃，可说故事内容（把戏）相同，只有一个角色（动物）不同。

上述的故事是 70 年前日本学者采录的，但我们也有比他们更早的材料。1886 年鹅銮鼻灯塔守望人英国 G. Taylor 写的第一篇介绍台湾原住民民间文学文章中已叙述这类排湾故事。[②]他记述的故事中主角是穿山甲与野兔。但故事情节与上述的故事雷同：穿山甲与野兔去捞鱼时带山芋（Taylor 写的 potato，即马铃薯，但大概不是马铃薯，是原住民吃的山芋），想与鱼同吃，把山芋埋在沙中，上面着火，自己去捞鱼，但是兔子偷偷地溜去，把大的山芋吃掉，当他们回来之时，兔子大叫一声，大的山芋不见了，并指责穿山甲偷了，那穿山甲建议它们要着火，用火灼法判断这个案子。穿山甲藏在土下，所以没有烧掉，而兔子藏在草堆中，所以烧死了。[③]Taylor 叙述穿山甲与兔子的一段故事，可能是他听到的未成故事群的作品，特别是他注明的“小故事”（little tales）。可是 Taylor 也叙述了另一个两个动物的排湾故事，即螃蟹与猴子的故事，与上述的日本学者在 kukulau 社采录的情节也相似，只是螃蟹代替了穿山甲。也叙述它们去采果子，要作头上戴的小圆圈。猴子爬树摘果子，螃蟹在地下吃

了不少，猴子看到数量不够，很吃惊。它们两个互相指责，螃蟹明白它抵不过猴子，钻进小隙中，所以猴子无法打它。知道猴子晚上要去访问一个美丽的小姐，螃蟹先到小姐的家，藏在米臼中。根据排湾族信仰动物只有晚上（夜里）才可以变成人形，但猴子要变年轻人有一个问题，就是尾巴还是很难免除，所以一定得坐在米臼上。到美丽小姐家的猴子，坐在米臼上，开始与小姐调情。那螃蟹便藉机掐入它的尾巴，猴子痛得跳起来，小姐和她家里的人看到了“年轻人”的尾巴以及吊在尾巴上的螃蟹。当然猴子就被赶出门去，而螃蟹也心满意足回到自己的窝。[34]

Taylor 叙述这个故事为了证明动物会变人的说法，但不难看出这是典型的动物骗子（trickster）的故事，只是螃蟹的把戏没有那么残酷。实际上这个故事分两个小情节：摘果子与拜访小姐，可见一百年前排湾动物故事也可以连起来，变成小故事群（当然 Taylor 写文章，他也可以叙述故事中的几段）。

原始的故事人物的行为通常只有两个动机：一是饥饿，另一是淫欲。在穿山甲故事中找食物（果子、鱼、螃蟹、地瓜）是主要的，淫欲是次要的，但故事中对身体下部较注意，如拉屎、尿水、男根等，这是世界各原始的民族故事的特点。如在亚洲北部 Chukchee 等民族神话故事中乌鸦（他们的 trickster）也吃屎，把自己的生殖器变成小狗、小人，用屎造未婚妻等等。[35]

上面已说过，台湾原住民以为所有的动物古时是人变的，这是在原始的人兽一体概念基础上形成的看法，穿山甲与猴子大概也不例外，排湾牡丹路社采录的故事中叙述古时有两个男人上山摘果实，一个爬树，另一个在地下捡拾，第

二个人把成熟的埋在地下（实际上模仿穿山甲的行为），把未熟的收集成堆，上树的怀疑，两个人就争吵，后来上树的变成了猴子，留在地上的人变成穿山甲。[⑧]但是其他的故事没有这样的说法。

另一类动物故事是人与动物的故事，在台湾原住民民间文学中这类的故事比两个动物的故事多，也可能与原始思维有关系，有不少人与动物性交或结婚的故事。布农族没有神的概念，也没有“精”的概念，所以在故事中人是与一般的野兽有关系，而不是和变人形的野兽（如汉族故事中的狐狸精或其他精），也就是真正的野兽。如布农族较流行故事之一是女人与山猪相爱的故事：一个猎人去狩猎，妻子去看田，因为山猪常来吃地瓜，鸟吃小米。过两天丈夫回来，说：因为你叫喊驱鸟，喉咙沙哑，你可以回家，咱们交换任务。但是妻子不愿意，要留在田上。过了一天，还是不愿意回家，丈夫上山窥探是什么原因妻子不愿意回家，发现他的妻子与山猪交媾，丈夫回家告诉部落人田里有一只非常大的野猪，他们建造七座石头砌成的碉堡，射死了那只山猪，煮它的肉分给人家，也给猎人的妻子，她不接受，而且哭泣，因为与她交媾的山猪被杀死。丈夫把她刺死，剖肚子，出来了许多小猪。这个故事的异文结尾是丈夫把妻子的肚子用刀刺破，肚里有小山猪。从此以后，人与山猪交恶，山猪见到人就要咬，人见到山猪就要猎捕来吃。在南投县信义乡丰丘村采录的异文中结尾也不同，从妻子肚里散出来的小猪，散成两个集团，下方小猪说它们要吃剩余的酸食物，即变成家猪，上方的小猪说它们要上山，作山猪。这个故事是不是解释猪的两类来源，还是个问题，因为没有说到以前世上有没有家猪。70 多年前日本学者在布农群社、干桌社、takibaka

社采录这个故事，结尾与南投县采录的相同，但也未说是否为家猪的来源！而且要注意到：原住民养家猪一定是较晚期的事，所以这个故事古时很可能不会有这类的结尾，特别是日本人在丹大社采录的女人与山猪交媾的故事，只说后来妻子生下了小山猪，完全没有家猪与山猪之别。[37]

布农族还有男人与猴子有情的故事，有一个人去狩猎，带回来的野兽没有肝，妻子问“肝子哪儿去了?”丈夫回答：“射时打碎了。”每次都是这样，妻子怀疑，有一天悄悄地跟着丈夫上山，发现丈夫把射死的野兽的肝给猴友吃（笔者与浦忠成采录于高雄县宝来村）。在70多年前日本学者在布农takibarkha社采录的这类故事中，猴子是母猴，妻子还见到丈夫与母猴相抱。妻子大怒，回家拿了一支针，回到原地。丈夫到深山去了，妻子模仿丈夫的声音叫了猴子，它马上跑来了，妻子把它刺死，把尸体拖到家里，丈夫回家，妻子指着猴尸说：“今天你情妇在这里。”那一定不是一般人与野兽朋友的故事。[38]

台湾其他原住民也有人兽性交的故事，如泰雅人丑女与狗交媾的故事（后来少女生了小狗），或泰雅族另一个故事，述一个男人与母猪交媾，母猪生了一大堆有人形的小猪。[39]

但邹族与布农或泰雅族不同，邹族有“精”的概念，虽然邹语没有专门指“精”的词，但是故事中少女夜里跟一个俊美的情人见面，后来她的哥哥发现，杀了妹妹的情人，才知道那是一只山猪。[40]邹族另外一个故事中叙述每夜有一个美男子找一个美女，但除了她之外，其他的人都未见过那个男子的真面目，后来女子发现美男子原来是一条大蛇。[41]或邹族另一个故事中述青蛙变一个美男子。[42]这些都证明邹族故事中已有“精”的概念。应该说明邹族神话故事一方面与

布农的相似，一方面又有不少不同之处，因为邹族神话中有创世者，故事中有“精”。

笔者搜集的故事中还有一个故事，也应该在这里提到，即77岁的赛德克人 Umin Nawi（汉名陈明宗）讲的“熊与美女的故事”（1998年采录于南投县埔里镇）。熊与女人的故事许多民族都有，大概在中国东北及西伯利亚少数民族最流行（美国印第安人也有不少熊与女人的故事，但情节不全同），如东北松花江的赫哲族中流行熊抢姑娘的故事，熊抢姑娘，与她同居，以她为妻，后来生女儿，过许多年姑娘的兄弟知道姐姐在那里，杀熊，把姐姐与她的女儿带回家，把女儿嫁出去等等。

赛德克人的故事情节不同，熊抢美女并不是为与她同居，而为了吃她的脑子。台湾原住民故事，如布农故事中也有巨人吃小姑娘脑子之事，但是赛德克人的故事要注意的细节是：熊捉了姑娘之后脱下她的衣服，抓了她的两个乳房（所以乳房流着血）。但是如果它的目的是吃姑娘脑子，为什么要脱她的衣服？很可能这个故事也有另一个说法，熊抢姑娘并不是为吃她，而是要她当“妻子”。

这个故事中还有一个不大明显的细节：熊将姑娘挂在树上。自己去到溪谷找白石头，要打碎姑娘的头，但是为什么它一定要去远地，为什么一定要白石头，这些都不清楚，原来有它的意义，但是现在失传了。

因为赛德克人特别喜欢讲各种 gaya 即先人的遗训，传统的习俗，所以这个故事讲一些习俗，挂在树上的姑娘叫喊，请部落的人救她，但吩咐说：“如果你们要来，千万不要叫我的兄弟们来。因为我是赤裸的。”兄弟看到姐妹的裸身是特别禁止的。因为村人看到姑娘赤裸身体，所以她为了

给村民补偿“非礼勿视”之过，杀猪向村民赔礼。

其他民族“熊与女人”故事与这个故事同，救姑娘的村民（青年人）要杀熊，但是这只熊好像有魔力，用弓箭射它，箭射不进去，用矛也刺不了它，所以十个男丁决定用火射杀它，这个与台湾原住民一些信仰有关系，火能清除魔力，如台湾原住民许多女人部落神话中也述男人把会魔术的女人部落烧掉了（特别是泰雅人的说法）。

总的来说，熊与美人的故事，接近民间故事，还保存生活故事的一些成分（姑娘要补偿她的过，头目告诉部落的人，女人千万不要随便到遥远的地方去等等），故事的情节大概不完整，或也可能是把两个故事（一个熊抢小姐要与她同居，一个要吃她的脑子）合并了，待考。

民间文学理论家以为动物故事通常与古代图腾神话有关系，但是不是这样很难说，据 V.Ja.Propp 教授的意见，这样的看法不能完全否定，也不能完全接受。[48]在最原始的神话故事中通常描述人与自然女主人（海主、林主等）结婚，得到很多利益，因为神奇的妻子帮助丈夫狩猎、捞鱼等等，台湾原住民没有这类故事，没有什么自然主的概念，除了排湾族之外其他民族大概都缺乏什么明晰的图腾概念，以上分析的人与兽性交的故事与图腾思维并没有什么关系，大概只有排湾族的女人与蛇结婚的故事与本族图腾观念有关系。第一，排湾族许多部族（如古楼社）的人类起源神话与蛇有关；第二，排湾故事中，小姐与一条蛇有关系之后果然生下半人半蛇的孩子，[49]像汉代石像画上的伏羲与女娲，上面是人，腰下是蛇。排湾族这样的故事特别多，如瑞士神父 H.Egli《排湾神话故事集》（德文版）中有 9 个人与蛇结婚的故事，[50]大部分描述头目之小女儿与一条百步蛇结婚（No.

37，39，42 等），这当然与排湾族人类起源神话有关系，因为头目家起源与百步蛇有关，其他的人与龟壳花蛇有关。这些故事并不是古代神话，因为故事中女子的父母并不崇拜来到他们家里的百步蛇，而是想杀它。有趣的是家人看到的是一条蛇，女儿看到的是美男子；女儿不只看到美男子，还听懂他说的话，要给父亲翻译，[46]在其他排湾族的民间故事中也说少女看到的是美男子，父母见到的是一条蛇。[47]但是在排湾故事中可以看到对百步蛇的两个不同的看法，一个大概较古老的，与崇拜百步蛇有关系，在 H.Egli 采录的故事中述头目女儿与百步蛇结婚之后，头目碰到一条百步蛇给它猪肉吃，并说："我跟你一样是头目（意思是百步蛇是蛇王，蛇的"头目"）……你娶了我的女儿。"以后头目不可以杀死百步蛇，每次给它猪肉，并说："你与我们相同，是个人，好好对待我们。"[48]

在 G.Taylor 叙述的故事中少女父母杀了与女儿有关系的一条蛇，引起很不好的后果：所有的蛇发誓，它们永生仇恨人类。女巫使它们失去变形的方法，所以它们害人的力量也有限，但是如百步蛇咬人，人一定要死亡，被其他蛇咬的人则只受苦（但不一定会死）。[49]可见这个故事一面解释蛇与人类仇恨起源之故，另一面强调巫人的势力。这都证明 Taylor 叙述的故事不是很原始的（父母杀图腾，巫人可以使蛇失掉变形的方法等）。

在日本学者采录的排湾族的少女与蛇的故事中情况不同，女人与蛇性交关系是害羞的事，如排湾族大南社采录的故事中述：一个少女对家人说，今天晚上她要迎接她的丈夫，请家人不要在屋里点火。家人还是点了火，看到一条蛇躺在女儿的床上，女儿说她丢脸，第二天与家人告别，沉在

水底（淹死?）。[59]

因为排湾人有不少这类的少女与蛇结婚的故事，所以他们容易接受汉族非常流行的蛇郎的故事[60]因蛇郎的故事在西欧、东欧（如俄国）很流行，印度也有（Aarne-Thompson,《民间故事类型索引》，433号），所以很可能这个情节是从印度传到西方与东方。除了排湾族之外，这个故事在鲁凯族也流行，但因排湾与鲁凯是邻族，鲁凯族民间文学中有不少与排湾人同样的故事，还要补充的是，蛇郎的故事在排湾族民间文学中常变形，把主角蛇郎换成蜂郎[61]、青蛙，[62]但蜂郎故事情节简单化，漏掉不少情节单元，证明是蛇郎故事的变形。无论如何除了排湾族少女与百步蛇结婚故事之外，其他故事定与图腾概念没有什么关系，但可能是在原始思维（人与兽同体）基础上形成的。

台湾原住民有许多人变鸟及其他动物的故事，其中特别多的是人变鸟的故事。但是这些故事主角并不是鸟或其他动物而是人，事件描述也不是从动物观点出发，所以这些故事并不属于动物故事，是完全另外的类型，大多数是孤儿变鸟的故事，所以需要另做分析。

人与星星结婚

采录花莲县卓溪乡中平村布农神话之时，也听到了金阿进老人讲的人与星星结婚的故事，内容如下：

从前人能与天上的星星结婚

那时人与星星是姻亲，至人类开始干活以后就不再与星星通婚。早期的人类是不干活的，但是生活十分顺利，当人类开始干活的时候，也就是不再与星星通婚的时候。

有一颗星星，她是人类的媳妇。因为与公公的想法不一样，因此人类与星星的通婚关系有了改变。公公在田里种了小米，结果媳妇不喜欢，她改种葫芦，公公知道了便到山上去，他把媳妇种的葫芦全部拔掉。媳妇知道了，她也上山去，看到被拔除的葫芦，心里很伤心，她把葫芦藤集合起来烧掉，自己也随着烟气飞到天上去了。从那个时候起，人与星星就不再通婚。其实媳妇所种的葫芦里面也是一粒粒的小米，但是人类并不知道。自从媳妇走了以后，如果种葫芦时，里面再也没有小米了，而且葫芦也变苦了，所以现在的葫芦籽是不能吃的。

这个神话故事可能包括几个不同阶段的社会神话概念及神话母题。其他类似的布农故事情节并不同，皆未谈及在世界民间文学中具有特殊地位的北斗七星，只说是无名的天上星星。世界上许多民族都有关于星星的神话，北美及南美的印第安人尤其多。在一些比较晚起的民间故事中，大部分皆谓天上的星星下凡，变为女性，与世上的男人结婚。前述布农族的这个神话的基础，很可能是来自布农族的信仰观念。据日本浅井惠伦教授的记载，布农人以为非在家里病死（非正常死）的人，其灵魂不能到冥间，但会升天变成星星。初升天的灵魂为红色星星，日久便渐渐变成白色。这些天上的人（灵魂）吃的是葫芦及芭乐。[3]据我们所知的布农族传说，如果夜里见到红色星星，就可能是有人将死或将发生不吉利之事（许多民族都有同样的兆头）。

20世纪初，日本学者所采录此类的卡社布农族故事，其内容与民间故事极为相似。大略是说：从前有一个男人，没有妻子。有一天，一个来历不明的女人带着孩子来到他的家里，拿出一个葫芦，说里面是叫做粟的东西，非常好吃，

而且一粒便足够三个人吃。她还说有了这个葫芦后，粟可以种在田里，男人也可以不再狩猎，于是男人便答应以她为妻。有一天，妻子出外担水，孩子哭起来，男人便骂他。此时妻子正好回来，看见孩子可怜的样子，于是责骂男人忘恩负义，便带着孩子和葫芦回到天上做星星，葫芦里的粟也因此未曾播种。[69]

我们所采录的神话，也与民间故事相当类似，虽然描写的是媳妇与公公的冲突，而非前述的夫妇冲突，但基本上属于同一类的。这类的故事中另一个世界的女人带着小孩来到人间；或星星变成女人或天鹅姑娘来到我们世界的故事，许多民族都有。内容大致是描述：少女（天鹅姑娘）们在河或湖中洗澡，男人偷走了其中一名少女的衣服，她无法回到天上，就与男人结婚，但是后来还是回到天上（Thompson 母题索引，K1335）。

例如较原始的美拉尼西亚 New Hebrides 群岛故事中述天上的几个有翅膀的飞女下凡间要洗澡，把翅膀放在岸上人水，有一个男人看到，拿一双翅膀回家埋在柱子下，又回到岸上，偷看女人。她们洗完澡拿自己的翅膀飞回天上，只有一个无法回去。男人引她到家里作妻子　她与男人的母亲一起去田里，她一触甘薯叶，所有的甘薯就挖出来了；她伸手触香蕉，所有的香蕉马上熟了，男人的母亲看见就骂她。女人回村子，坐靠柱子就哭，她的泪掉地成为深坑，这时她看见自己的翅膀，拿起翅膀飞上天。然后那个男人也爬上天，找到了自己的妻子，但沿着无花果树根与妻子下凡间时，天上的人把树根砍断了，男人摔死了，而妻子又飞回天上了。[70]

又如菲律宾吕宋岛 Nabaloi 族星星与 Nabaloi 男人们结

婚的故事，内容大致是叙述：有一群星女，常在夜间下到凡间的溪中洗澡，而把衣服挂在溪边的树枝上。溪边村里的男人们把她们的衣服偷走，星女们无法取得藏在衣服中的翅膀以致不能回到天上。男人们都以星女为妻，而后男人们日渐衰老，星女们便夺回衣服，回到天上。而她们所生的孩子，就是 Nabaloi 人的祖先。[57]在欧洲这类的故事只提及洗澡的是由天上下来的天鹅女，并没说天鹅原本是天上的星星（A.Aarne-St. Thompson，《民间故事类型索引》，No.465；St. Thompson 母题索引 D361.1“天鹅姑娘”及 B652.1“与天鹅姑娘结婚”）。菲律宾 Nabaloi 族的故事，把世界流行的此种母题，与星星变成女人的情节，连结起来。据 St.Thompson 母题索引 T111.2.1“人与星女结婚”，其中只提及苗族的神话故事。美国 D.Graham 在四川省苗族却采录到两个这类的故事。其中一个故事说：苗族孤儿与星女是一对很相爱的夫妻，汉人画了星女的像送给皇帝，皇帝也想得到那个漂亮的女人。另一个故事也说是一个孤儿与一个星女（天上的七姊妹之一，年纪最小的）结婚。[58]第二个故事谓星女主动下凡与孤儿结婚，第一个故事中的女人如何下凡，却没有说明清楚。

湘西苗族也有同类的，但情节颇为复杂，基本情节与世界许多民族“天鹅姑娘”同一个类型，一条牛告诉一个长工今天有七个天上的姊妹下凡洗澡，牛去到塘边，悄悄的衔了一套衣裤在口里，跑到长工跟前，告诉他，让他把衣服藏起，千万不要还姑娘。六个姑娘都飞去了，只剩下一个赤身露体的站在那里，走到农夫跟前，请他分一条裤子给她穿。农夫解下自己外面的裤子，她说愿意作农夫的妻子，农夫拒绝，说自己的生活都成问题了，怎养得起妻子，后来农夫同

意娶姑娘为妻，并生了孩子，有一天妻子上山采猪菜，丈夫留在家里照顾孩子，孩子不停的哭，父亲从楼顶上木孔中取那套妻子的衣服，给孩子玩，孩子就不哭了，第二天农夫对妻说："今天我不想带着孩儿了。"妻子说："你带了两天孩儿就不耐烦了！我终年累月的带着，从不会烦过。"得知丈夫把她的衣服给过孩子玩，妻子拿了衣服带着孩子上天去了。后来，丈夫也升天去找妻子等等。[9]上述苗族故事情节（因孩子哭，丈夫不耐烦，妻子因此回天上）与20世纪初日本学者采录的布农神话故事颇为相似，只是苗族整个故事情节很复杂，与菲律宾及西欧故事同，都有藏衣服的母题，这个母题在发达的民间故事是非常重要，因为与故事情节犯禁功能有关系，在苗族故事中牛告诉农夫，他要把天女的衣藏起来，千万不要还她，农夫把衣服拿来给孩子玩，然后孩子告诉母亲，天女马上取衣升天。

要注意在上述的美拉尼西亚故事中没有提及天女之衣服，只说翅膀，在菲律宾吕宋岛Nabaloi族故事中提及衣中藏的翅膀，较发达民族的民间故事中如西欧（苗族亦同，苗族故事一般情节较发达、较复杂）只提及衣服，疑以衣服代替翅膀，Nabaloi故事是过渡的情况。

在较古朴的布农故事中下凡间的女人无翅膀，也没有提及她的衣服，一般这类神奇妻子最早的形象是图腾妻子，即野兽（动物）女人，如鱼女、熊女等。在美拉尼西亚或吕宋岛的故事中下凡的，天女还保留鸟的痕迹（翅膀），在布农故事中完全无，在世界许多民族民间故事中男人藏的不是动物妻子的衣服，而是女人脱下的兽皮、或尾巴等等，后来她找到兽皮或尾巴后就离开男人。

故事中，值得注意的是为什么天降下来的妻子要离开丈

夫回天上去，在世界这类型故事中，神奇的妻子离开丈夫因为他犯一些禁忌（taboo），如不焚妻子的兽皮，白天不见面等等，这些禁忌与一些婚姻禁忌有关，或者男人之亲戚委屈图腾（神奇）妻子。[60]在布农故事中与上述的美拉尼西亚故事同，妻子离开丈夫的原因不是犯禁忌而是丈夫受不了孩子哭或公公拔掉媳妇种的葫芦，后者与美拉尼西亚故事中母亲不欢迎媳妇的魔力（也与农业有关）相似。当然布农与美拉尼西亚故事中很难说明为什么丈夫的亲戚不欢迎媳妇的好行为，大概因为媳妇是另一个世界来的，她的行为（尤其在美拉尼西亚故事中媳妇表现神奇的魔力）不符合内婚制度，也不完全适合外族婚姻制度，台湾原住民较少保留图腾的概念，几乎没有图腾妻子的故事。

神奇的妻子带给人类各种的顺利、成功（如在狩猎、捞鱼、挖人参时）、财富、幸福，她或是由另一个世界来到人间，或是树林女主、山女主、水女主等。如 Melanesia Banks 群岛中的 Mota 岛，有着这样的故事：有一个孤儿，一天他捞了三条鱼，又放了它们。偶然间来了一个带着孩子的女人，说要与孤儿住在一起（此与日本学者所采录的布农族故事相当类似）。孤儿因穷而拒绝（与汉族许多民间故事及上述的苗族故事同，仙女下凡要与穷人结婚，他因穷而拒绝），但是女人还是留下来。原来她是贝（当钱用的）神，她盖房子、辟田，子是他们过着非常幸福的生活，然而孤儿叫她“母亲”，而不是以她为妻。后来孤儿不听她的话，而与其他男人出征，女人子是生气而带着孩子走了；最后孤儿犯神奇女人的禁忌，战死了。[61]虽然在这个故事中来的女人并不是星女，也没有提到以她为妻，但是大致的情节还是一样的。

但是要注意在较素朴的布农故事中男人失掉妻子之后并

没有去找她（不只是在上述的人与星星结婚的故事，而是在其他故事中，如在异族夺掳本族孕妇的传说中，也无男人去找失掉妻的母题），所以妻子离开丈夫是故事的结局，这是布农故事的特点，与吕宋岛上的故事相同，但美拉尼西故事及其他特别先进民族故事中，丈夫去找失掉的神奇的妻子是情节最重要的部分。

较发达的苗族故事主要的特点不在天女下凡又升天，而在丈夫升天寻找妻子，经过几次岳父的考验而与妻子结合，特别是仙妻帮助丈夫完成许多难题，所以可说具有神奇帮助的作用，在苗族故事的开端，农夫在凡间已有神奇帮助者，即一条牛，这不只是苗族这类型故事的特征而是全世界天鹅仙女故事情节发展的特点。

彝族故事也说天上的六颗星就是六个仙女，其中小妹爱上了善心的撵山匠，来到凡间与他结婚。[62]苗族及彝族的故事，含有许多民间故事的成分，并非原始的神话。但是这些故事皆是由原始神话的基础所发展成的，很可能布农的故事是这个类型中最早、最素朴的、最简单的雏形。

Kirtley 编的 Polynesisan，Melanesian and Micronesian 故事母题索引，编号 T111.1.1（天女嫁人间男人）的母题，没有提及什么例子，但他加另一个母题号码 T111.1.1.1 故事（主角与下凡星女结婚），只提及一个玻里尼西亚 Tuamotu 群岛的故事，证明这个母题在太平洋南部岛屿不太流行。故事中的女人是天星下凡，即神奇之妻。凡人与神奇女人结婚是世界民间故事所流行的情节之一。[63]

布农族故事中，从另一个世界来的妻子（为什么布农族及 Mota 的故事中都说她带孩子来，待考）带来了葫芦，里面有小米，可谓民间故事中“神奇的宝物”的雏形，这个故

事大约从简单的神话发展而来的。如1915年佐山融吉教授发表的丹大社的布农神话中说：昔时从天上落下来一个葫芦，内有粟，人们捡了它，后来便变成石灰。[64]如果把我们在花莲县所采录的故事与日本学者在卡社所记录的故事作一比较，可以看出花莲记录的故事比日本人的情节简单一些，并没有清楚的交待星女是如何下凡，丈夫是谁。早期此类的故事中，男人过着类似孤儿般的孤单的光棍生活，这是非常重要的一点。因为在原始的民间故事中，孤儿常是主要的人物。其因早期氏族关系瓦解之后，社会上造成孤儿这种不幸的人物，从民间文学的取材来看，人们往往寄予相当的同情（布农族的是属于比较原始的故事，并无贫穷与富贵的观念，只有同情孤儿，没有同情穷人的情节）。孤儿的故事与神话、鬼神传说皆不同，其一方面既是社会上不幸的人物，另一方面又有各种神（布农族缺神的概念，所以故事中是星女）用神奇的办法帮助他，且描写了家庭内的冲突。这证明了民间文学中开始有神奇的民间故事的性质，因民间故事与神话不同，描述的个人家里的事，[65]但是在布农族的民间文学中，这样的故事刚开始产生，并无发展成真正的神奇故事。

一般来说，由天上下凡的妻子，结果必定又重回天上。汉族许多的民间故事是这样。彝族的故事中，要下凡的妻子回天上即上帝那里（中文译写为玉帝，然而在彝族不可能有玉帝的概念，此应是采录或翻译者的附会）但把凡间所生的孩子留下，且给他三个葫芦。此三个葫芦也是神奇的宝物，其中两个装有种子，一是花草树木，另一是金瓜子的。后来孩子便是顺着他所种的瓜藤爬上天寻找妈妈，而剩下的一个葫芦，喷出一股火把天书烧了；从此天上的事再也无人知道。[66]

而据日本马渊东一教授的研究，此类神话获得谷之由来有四种：①谷由天上或海外之土而来。②谷由地府而来。③谷由神或先祖之身体而来，且大多数是女性。④谷由水府（湖或海中）而来。[68]他所依据的资料包括日本、琉球岛、印度尼西亚、马来西亚、台湾原住民、马达加斯加（Madagascar）岛以及一些菲律宾的神话。虽然我们可以现在再加上许多中国南方少数民族的材料，但是还是不超过马渊东一教授所归纳的四类，其中①②④类，谷都是由另一个世界得到。另外关于获得的方法，马渊东一教授也分的很仔细：有偷的、有赐予、有不用什么方法就可以得到的（如鸟自动带来的，并非人派它来的）。[69]然而马渊东一教授的研究，并未触及民间文学阶段的分析。从世界比较民间文学研究来看，比较原始的神话叙述谷类是由先祖的身体而来，或是从地府盗来的。大约另一个阶段才是由天府盗的，然后天赐的。而带来谷的常常是鸟或其他动物，那大约也是较原始的形式。据马渊东一教授的研究，台湾原住民及马来西亚的神话中，①②③类都有，其中第②类尤多见于台湾中部，而很少在马来西亚发现。[70]在布农族采录的神话中就有小米偷自地府的情节，或从天上带来的。

在花莲县所采录的布农族故事中，星女随着烟气飞天。这也是民间文学常见的母题。St.Thompson 母题索引 F61.3.1“随着烟气上升”，便提及太平洋南部岛屿的三则例子。Kirtley 的母题索引也举了许多 Polynesia 及 Melanesia 的例子，特别是在 Micronesia 的雅浦（Yap）岛。[71]然而花莲采录的故事中并未说她是不是也把孩子带走，且后来的葫芦中并无小米，葫芦也不能吃，这可能是天对人类的惩罚。在布农族蛮群中，日本人从前也采录了一些其他有关谷类起源

的神话，其中一个的叙述是：太古时有一对父子，从天上下凡。他们遇到一个耳鼻口目皆是毛的女人引领他们到充满不同谷类的山谷。后来父子盗了种子，女人大怒，跺脚，因而从土中发出火焰，女人就不见而升天了。[21]马渊东一教授以为这对由天上下凡来的父子，可能就是布农族的先祖。[22]但由我们所接触到的材料，此说却难成定论。因为由天上降凡的父子，并不是原始的说法。比起我们所采录的布农族神话中说始祖是由虫粪生的要晚得多，马渊东一教授又提出父子从“天上之女人”偷谷种的看法。这个观点，我们可以同意，虽然这个神话中并没有女人是由天上下凡说法，但是因为她拥有五谷，且类似我们所采录的神话，都是生气之后，便随着烟气飞上天。由此看来，这个神话可能是由较简单的原始形式发展而来的。

无论是日本学者或我们所采录的布农族故事，都有一个主要的母题——小米藏在葫芦里，是由另一个世界（天上）所带来的。小米之所以会藏在葫芦里并非是偶然的。因为布农族与其他许多东亚的民族，都是先种地瓜、葫芦、南瓜等各种瓜类，后来才种植他们重要的食粮——小米。“葫芦是神奇的宝物”这个母题，是中国、韩国及非洲所常见的（St. Thompson，D965.2）。一般神奇的葫芦中，所给予是食品（同上，D.1472.2.7），而布农族的故事中却是小米种子，布农族的故事应是属较古老的。布农族部落与中国大陆许多民族相同，有葫芦生人的神话。中国大陆南方许多民族的神话中，皆谓谷物的种子是从天上盗来的。例如壮（僮）族的神话便提及人们派狗到天上找种子，狗便由天上盗了谷种。[23]布依族、苗族的神话也都说种子是狗由天上盗来的（同上，页279）。狗盗种子的母题，在一些民族的神话中，

后来淡化为狗哀求生气的天神不要收回所有的庄稼的母题，例如四川白马藏族便有这样的记载（同上，页 280）。同族也有类似之说，“为哈狗吃麸皮，人吃面呢？”[31] 中国许多民族的神话皆谓盗种子的是狗，这一定并非偶然的。这是否与狗是远东地区最早被驯服的家畜，或在汉族的民间故事中人物用狗犁田的故事有关，还待进一步的研究。

据马渊东一教授所搜集的材料来看，太平洋南部岛屿及日本，许多民族神话中的种子是来自天上。然而在最原始的神话中，种子可能是盗自地府。在 St. Thompson 母题索引中并无种子来自天上或盗谷种的母题，而只有英雄在另一个世界得到神奇的宝物（St. Thompson D813.3）或神奇的知识（D1810.1）的母题。然而在布农族的神话中，与其他太平洋南部岛屿及中国大陆、日本的神话一样，由另一个世界得到的并不是神奇的宝物而是种子，可谓是天赐的说法，比小米从地府来的晚一些。

日本人所记录的神话中，下凡的皇女曾谓一粒小米足够一家人吃，这样的神话概念，在 St. Thompson 母题索引与 Kirtley 的索引中并无发现。但除了布农族之外，台湾其他原住民，如排湾、卡那卡那富（kanakanavu）、南邹族、泰雅及 Sediq 族都有。据马渊东一教授的研究，此种神话概念，特别是流行在泰雅及赛德克族的神话中。[32] 除了他所引的早期日本人所搜集的材料之外，笔者还可以援引一些新搜集的神话，如李亦园院士采录的泰雅族神话：太古之时，一粒小米即可煮一锅饭；上山打猎时，只带一穗小米，放在耳朵里，即可供数日食用。[33] 卑南族、鲁凯族也有相似的概念：煮一粒米就够一个人吃。[34] 金荣华教授据 St. Thompson 母题索引 F815.4.“神奇的稻米，生产一百万倍，一夜之中可以

成熟”，给了新的编号：F815.4.2“神奇的稻米，少量饱众人”。除了台湾及马来西亚[78]外，这个母题在菲律宾也相当普遍，譬如吕宋岛的 Nabaloi 族及 Mindoro 岛的 Mangyan 族都有类似的概念——一粒米可以足够吃饱。[79]可能《圣经》中耶稣以五饼二鱼喂饱五千人的故事基础，是类似的古神话母题。

佐山融吉先生早期记录的--则很短的布农族神话，其谓上天把粟放在葫芦中赐给人们，后来那个葫芦变成了石灰。[80]而日本学者在 20 世纪初所记的神话中，天上的星星所变成的女人，带来人间葫芦里的种子，好像并非带给全人类，而是给一个光棍儿。布农族有上天，但无天神的概念，也无“人上天”的神话，我们所采录的这个故事在布农族的民间文学中属晚期的。天星下凡的女人，可能也与死人灵魂升天变星的信仰有关。

笔者采录的故事中还有一个值得注意的说法：早期的人类不需要干活，但生活十分顺利。这是世界民间文学普遍的黄金时代的概念。实际上这个故事描述为什么凡人与天人（星星之女）不再婚，幸福的生活结束了。30 年代日本人采录的同类故事没有此母题，因为说天上下来的女人与一个不幸的穷汉通婚。最近胡万川教授分析失乐园神话时，也谈到我们采录的布农故事，[81]胡教授以为此故事有明显的“绝地天通”的情节单元。笔者同意胡先生的意见，但要注意布农无人上天的情节单元，关于天的概念也较模糊，只有星星之女下凡的情节，从比较角度来看我们在花莲县采录的故事，大概较接近男人与星星结婚神话之原型，但已有不少民间故事情节的因素。如故事中冲突全是家族之内而不是全人类、全部落的事，这是典型的民间故事的

特征，日本人采录的故事很可能是此类型情节发展的下一阶段，因为完全没有“黄金时代”的概念，神话的面貌全消失了，情节故事化了。

神话主要的题目应该是宇宙怎么造成的、我们的生活（传统的、习惯的）规律是怎么安定下来的，台湾原住民神话主要是描写神话时的末期，“黄金时代”的结束，例如从前（神话时代）人与星星之女可以通婚，现在（神话时代之后）不可以，这个神话的题目在原始民间故事也保留了下来。

三个猎人的故事

许多汉族民间故事有英雄下到洞里（下地府），救妖怪抢走的小姐（公主），或得到神奇宝物，但宝物或小姐被吊上来之后，帮助英雄的人（哥哥，友人等）或弄断绳子，或填洞口，英雄反被留在洞中（Aarne-Thompson，类型 301，第五节；母题 K1931.2）。后来有神、龙王、龙王子，或其他神奇帮助者，帮助他回到地面。后来与小姐（公主）或员外女儿结婚，并处罚害他的人。布农人有这类情节，而保留较素朴之形式：三个猎人去狩猎，射杀一只山羊，但山羊掉到很深的山崖下，个子最矮的猎人缘绳子下去找，但其他两个猎人在拉出山羊后，就走了，因为两人可多分些肉。在下面的人开始钻洞，钻着，钻着就变成老鼠。回村之后要报仇，把那两个人的房子摧毁，及发誓要把村里所种下的作物都破坏，使村里的人饿死；要村人在播种之时祭他，所以到今天布农人见到路旁死去的老鼠，还会用布包起来埋掉（采录于桃源乡高中村）。如果把这个故事与较先进的民族（如

汉族）类似的故事比较，可以发现较大的差别：

①英雄下山崖并不是为了救失踪的（妖怪抢走的）小姐或求得什么宝物，而是为了拾起射杀的山羊，很像一般现实生活的情况。

②他的同伴因贪食肉而不愿意把他拉出来（并不是要娶公主或员外之女，或获得宝物），害英雄的原因也是较现实的。

③在发达的民间故事中神奇帮助者帮助英雄回到地面。在故事化的古神话中也有这样的例子。如我们看《列女传·有虞二妃》，舜下井之前，两位夫人为他穿龙衣。袁珂教授疑穿龙衣象征变龙，[62]在较古老神话中舜很可能自己变龙；在唐代敦煌《孝子舜变文》中，帝释派黄龙引舜到另一个未填的井口。一般在中国（汉族）民间故事中，救陷在深洞之英雄是龙王的儿子，然后龙太子帮助他回家；在苗族故事中也有类似的情节，一个孤儿救了龙子，入龙宫，娶龙女为妻，回家之后，后母令他挖出一口井来，还要把井水烧沸。井水沸后让他下去洗澡，以便置他子死地，可是继子得到龙女帮助，不仅没有烫死，反而从井中拿出许多金银，[63]疑是同一个神话母题的发展。无论是汉族神话，民间故事，或是苗族故事都是已复杂化情节的作品，[64]原始的布农故事主人公自己变成老鼠，著名民间文学理论家 E.M.Meletinskij 说："较原始民间故事中人物自愿变成动物（常常为了救命）是典型的母题"，[65]布农故事正是如此。在同类发达民族故事中，人物经过考验得到神奇帮助者，常常是一个动物，如狗、马、鸟等等，或一个老人、神仙等等。

因为台湾原住民民间故事中无神奇帮助者，人物自己变形，变成动物，得出地面。不少民间故事中帮助人物的救命

者就是老鼠。如在日本“吃人的妹妹”故事中公主变成吃人精，吃掉父母、全市人，只有她兄弟可以逃脱，告诉他怎么逃避危险的是老鼠。在中国、日本、俄罗斯同类型故事也一样，但只有日本的故事说明帮助他的两只老鼠是死去父母的灵魂。[36]世界许多民族信仰中老鼠与地府有关。[37]

在布农故事中当然没有这个意义，原住民故事中笔者找不到死去父母帮助孩子的母题。这是先进民族民间故事的特征，在这个较原始的故事中人物像神话人物只靠自己的力量找出路，在先进民间故事中，人物都靠神奇帮助者，或神奇宝物，他自己没有办法。

④先进民族故事中陷害朋友的“假人物”被罚，一般是皇帝下命斩首，或如甘肃民间故事中皇帝下令，把“假人物”埋在路中，只露出头，后来主人公自己砍他的头，使路变平，在布农故事也有处罚坏同伴的主题，但报仇不止于害他的人，而是全村人。可能是这个细节与原始社会集体主义，什么事全部落要负责的思想有关系，所以抱怨的人物要挟全部落、报复全部落。

⑤上述已说，先进民间故事结局一般是团圆（happy ending）：主人公与小姐（公主）结婚。但是早期的故事、有传说性的解释习俗的结尾：为什么布农族对老鼠十分恭敬（另一个故事也有恭敬老鼠的不同解释）。总的来说这是世界流行的民间故事类型（Aarne-Thompson 故事类型索引 301 类型“三个公主”）较素朴原始的雏形。这类型的故事很可能在发展过程中借用了像布农那样的故事作为一段重要的结构段。

孤儿的故事

民间故事一般同情身份甚低而且不幸的人，像“灰姑娘”，死了母亲的孩子，各种穷人，或被轻视的弟弟，或傻瓜，秃子等等。从前在较原始的布农社会中无贫富之别，如笔者搜集到的一百五十个布农神话及故事中一次也没有提到这些概念。在初民的社会最可怜的大概就是孤儿或没有母亲的孩子，所以孤儿或无母亲的孩子在民间文学中最常被提及。有学者以为在初民的社会大概没有真的孤儿，因为父母死掉的孩子还以为自己是部落的孩子。有些较原始的民族现在生活中还可以看到此类习俗的痕迹，如云南佤族，同寨子或同部落家族民员之间有恤孤的义务，甚至全寨都有责任抚养孤儿。[8]但核心小家庭发达及一些家庭私产成立后（虽然它的作用并不大），才使孤儿变成不幸的人。在初民的社会重要的并不是什么财产，而是食物。所以人家不给孤儿好饭吃，只给孤儿没人愿意吃的和最不好的东西。如亚洲北部 Chuckchee 族故事中谁都不给孤儿吃，他只得吃狗粪；在美拉尼西亚故事中孤儿们没有什么亲戚，他们住在树林子里，有一天来了一个人（实际上是神，Kaja）问他们，他们缺什么？他们说“缺食物”。食物是最重要的，在另一个美拉尼西亚故事中舅母给孤儿兄妹喂猫的废料。

世界许多较原始的民族民间文学中都有关子孤儿的故事。波里尼西亚、美拉尼西亚、亚细亚北部 Chuckchee 等族，北美爱斯基摩人及美洲印第安人或云南的佤族都有孤儿的故事。据比较民间文学理论家 E.M.Meletinskij 教授以为：孤儿可说是叙述民间文学中最早“日常生活”（非神话

的）化的人物。[⑧]原始社会孤儿是最可怜的人。有些民族的语言把孤儿称为“孤独的人”、“遗弃的人”、“孤立的人”（如美拉尼西亚 Gunantuna 语），台湾邹语把孤儿称为 teneo，意即“无依无靠的人”。[⑨]台湾原住民语也与汉语不同，如布农族把父母双亡的孩子，或双亲之一死亡的孩子都称“孤儿”。

泰雅语把孤儿称作 qinyatan，即“被抚养”之意。与 qinyatan 与汉语“孤儿”不全同，除了父母双亡的孩子之外包括：①父已亡故，母改嫁远乡，留下“孤儿”在家，也成了无依无靠的人；②母已亡故，父续弦，前妻子女被虐待赶出家门，也成了无依无靠的人。因此在泰雅语中便称作 qinyatan，但除了“被抚养”之意还有轻视、悲悯之意，因孤儿生活很苦，所以 qinyatan 也是“苦难”的代名词。[⑩]

较原始社会中同情的不是穷人，因为在部落集体式生活中猎物是分给所有的人，包括老人，原始社会中最早可怜的大概就是孤儿，许多较原始的民族，如美拉尼西亚人、爱斯基摩人、亚洲北部 Chuckchee 族、云南省及缅甸佤族、美洲草原中印第安人都有较多孤儿的故事，其与每个地区、每个民族民间文学传统有密切地关系，情节也不同，但是这些故事共同的主题是受委屈的孤儿，他获得神奇帮助或立功得胜。[⑪]

随着社会发展，母系制度解体越来越明显时，孤儿的情况越悲哀，孤儿是初民社会中公社成员平等被破坏之时的第一个牺牲者，但是公社舆论依照传统的原始社会伦理斥责不善待孤儿，背弃原始习俗虐待孤儿，同时同情孤儿，这些故事描述事件都是从民间伦理观念出发，[⑫]社会越发展，氏族关系越来越弱，孤儿的情况则越坏。全世界各地民间文学中

孤儿的地位不同，但是在古代欧洲中孤儿的故事不大流行。[49]

在初民的社会中孩子如死了母亲或父母，那母方亲戚特别是舅舅要养他，父系制小家庭发展，孤儿与舅舅的关系逐渐淡化，但直到现在中国汉族民间故事中仍常常提到舅舅，舅舅帮助外甥，故事中好像没有提及伯父，有些民族不让继母养孤儿，或母亲的亲戚，或奶奶（如在美洲印第安人故事中孤儿常与奶奶住在一起）或伯母叔母要养他，继母的概念与专称大概也不是那么早期的，初民的社会不只叫亲母“妈妈”，她的姐姐、妹妹、姨、表姐、表妹及母亲的女性远亲也都称妈妈，父亲所有的妻子也称母亲、妈妈，她们属于与亲母同一个婚姻等级。现在的阿美族百年来早已行一夫一妻之家，但所有的婶、伯母、姑姑都能称 ima，与母亲相同。在初民的社会最普遍的是表兄弟姊妹之间婚姻，那在这样的情况之下父亲所有的妻子是亲生母亲的亲戚，都应该称母亲。

初民社会以氏族为主，后来氏族制瓦解，同时打破内婚制，结果后母与继子属于不同的氏族，所以与以前情况不同，继子不可以把父亲娶的另一个氏族的妻子叫作“母亲”，大约在这个情况之下就有了“后母”的概念，有了母亲与后母的分别，继子、继女是氏族地位的消失及个体家庭地位升高的结果。因为台湾原住民社会保存不少原始的思维，没有继母的专称，所以台湾布农、泰雅、鲁凯、阿美、排湾等族的故事中也有母亲委屈孩子的说法，同时后母委屈继子的说法大约反映台湾土著民族社会发展的复杂性。台湾原住民从前大概也无继母这个词，虽然现在的邹语把继母称为 yivahoino（后来的母亲），在家里不会这样称呼，都称 ino

(母亲)。泰雅语情况较复杂，继母在泰雅语有专称，即"yata"，是后母之意，而这 yata 的称谓也正与父亲母亲之姊妹、伯母、姑妈、姨妈同一字，但不是有血统关系的人，泰雅语中只赋予她 yata 的地位，却绝没有赋予她 yaya（妈妈）的地位，所以 cingqyu（再娶）而来的女人都称为 yata，这是前妻子女以及其他后辈族人对她的称谓，其他人如丈夫姊妹、姑表、兄长（表哥，堂哥）、嫂嫂、丈夫的长辈等都用其他几种专称，只有 yata 名称与父母之姊妹相同，这定是较古老的说法。

现在原住民部落早过渡到父系制核心家庭，母亲死之后不一定要舅舅抚养失去母亲的孩子，叔叔（即父亲的弟弟）也可养育（如阿里山邹族）。台大谢继昌教授提到他采录的伯母虐待侄子的故事，因为无原文，不知布农族怎么讲，很难说是否真是伯母，而不是舅母，如是真的，那反映较后期的情况。泰雅族现在养孤儿的情况与初民的社会不同，一般孤儿被父系亲属级养长大（远地之亲属），可能是较晚期的习俗。

中文把失去父母的儿童，或死了父亲的孩子称为孤儿与其他语言不全同，如英文 orphan 的意义是无父或无母，或无双亲，或被母亲遗弃的孩子都称为 orphan。俄文 sirota 的意义一样，可说孤儿与"半孤儿"不分，失去母亲的孩子，如父亲再婚，英文称 step-son（男孩子）或 step-daughter（女孩子）；中文有时称为继子、继女，但少用。

台湾原住民各族用语不同，如布农语只有一个词 mintinalu 包含孤儿及半孤儿的意义，与上面所述的泰雅语同，都称 ginyatan。在民间故事中，除了最原始故事中失去双亲的孤儿之外，也常描述继子或继女的命运，在台湾原住

民中这类故事很流行。但因没有继母与继子之专称，常常不容易理解是否为亲母虐待孩子，或继母对继子、继女不好。从我们现在的眼光来看这应该是继母与继子的故事。

孤儿或继子的民间故事大概是从真实的孤儿可怜的生活故事发展来的，也有人记了一些真实的孤儿的故事，如德国I.Winthuis记录发表的美拉尼西亚Gunantuna人讲的孤儿与舅舅争讼的生活故事，按照他们的习俗，孤儿要把所有的钱交舅舅寄存，但舅舅不还给孤儿，长期斗争之后孤儿终于把钱（二百串贝）要回来，并把舅舅要骗他的事告诉全部落。[⑧]另一个例子是李壬癸教授采录的鲁凯族孤儿杜福金先生在1970给他年讲的自己的可怜的生活故事。杜福金是他的汉名，鲁凯语叫Ligiay，从来未见过他的父母，他们早死了，他不只是孤儿，也是跛子，谁都不要他，他的亲戚说："这个劣质的东西要早死"，人家想把他从桥推下河，教他早死，但是大概神保护他，不愿意孤儿早死；社人也不给他吃，不让他睡在房内，每天睡在外面，有时与狗睡在一起，下雨刮风，也不让他进屋里，16岁时他还是无内衣穿，人家叫他"猴子"，说猴子要住在巢穴中，有一次他的哥哥Bailo给他甘薯。跛子孤儿一个人住在河边，只吃甘薯，后来有一个老人请他到自己的家里，跛子孤儿开始捡柴火去卖。挣些钱买衣服，后来开始造伞，每个月挣三十五块钱，他去到Balangaw地方，有警察告诉他，可以开一个理发店，他照作了，后来又开了酒店、面店，最后也结了婚，生了孩子，[⑧]这完全是真实的孤儿生活故事，没有什么神奇的因素，但是与民间流行的孤儿故事的主要内容相同，被轻视的可怜的孤儿最后还是得到幸福。

除了全世界都一样的原因（父母死亡），留下孤儿，较

原始的民族也有一些特殊的情况，据佤族专家写：第一，佤族夫死可以“转房”给夫之兄弟（包括兄弟和族兄弟），这样就常常留下被遗弃的孤儿。第二，由于村寨、部落之间，打冤家，“猎首祭谷”，佤族地区械斗频繁，因械斗死亡继而被抄家、烧寨，使许多死后遗留的子女成为孤儿。[97]从这些话可见佤族把父死而母改嫁的孩子也称孤儿。只有一个问题如母亲转房嫁夫之兄弟，为什么她要遗弃前夫之孩子，为什么伯伯或叔叔不愿抚养？可惜笔者未见台湾原住民有这种孤儿情况的研究，但因佤族猎首祭与台湾原住民是同源的文化，[98]很可能情况较相似。

台湾原住民大概很少孤儿（失双亲孩子）的故事，但有较流行的继子、继女即“半孤儿”故事。当然在民间故事中继子与孤儿的形象很接近，据丘其谦教授采录的布农Takeivatan群“女儿变老鹰的故事”，人物是失母亲的女孩，但在Ishbukun群故事中，人物不是孤儿（女孩），虐待她的不是继母而是养母。[99]在台湾原住民生活中，像鲁凯族杜富金先生那样谁都不要的可怜孤儿并不多，因原住民传统社会中缺少人口，所以扩充家中成员方式之一是领养孤儿，[100]在布农族收养子女的动机，大半由于结缡多年尚未生育，故收养一、二个子女来承欢膝下，被收养的子女则多数是孤苦伶仃的小孩。[101]

邹族继子情况可能有些不同，当然后母待前妻子女之态度不一，有的很好，有的很恶劣，但后者较多（据邹族浦忠勇老师提供的材料），所有这类“半孤儿”的故事流行较广，实际上这些故事与孤儿故事很相近。

有的学者如北京师范大学张紫晨教授以为后母型的故事是以封建社会中的家庭矛盾为基础而创造出来的。[102]可是美

拉尼西亚各族、美国印第安人、爱斯基摩人或云南省及缅甸佤族都有后母型故事，并没有封建社会关系。张紫晨教授研究的是中国与日本封建社会流行的后母故事，而后母故事早期社会已经有。他所谈到封建社会才有的一妻一妾故事中，小老婆也扮演了继母的角色，[108]但这样很特殊的故事并不多，它们只与中国封建社会有关。

台湾原住民与其他原始民族相同，也有继子、继女故事，如布农很流行的故事之一是继子、继女变老鹰的故事，故事内容如下：从前有一个孩子，他的父亲再婚，妻子又生了三个孩子，便开始虐待他前妻的孩子。丈夫外出，后母便让继子工作得非常辛苦，常常吩咐他到很远的地方挑水，骗他说要给他锅粑吃，但却没有给他吃。孤儿努力劳动，但后母不但不给他吃，还百般地虐待他。孤儿受不了后母的虐待便想离开家。他看到小鸟在天空飞翔，他也想自由自在的飞翔，于是他用扫把做尾巴，用簸箕做翅膀，居然飞起来了。后母叫他快下来，但孤儿已经不会讲话，一直叫 kvkuav，kukuav 就变成了 kukuav（老鹰）。变成老鹰的孤儿有一颗眼泪掉落在后母的脖子上，把她的脖子弄断了。这故事的意思说：后母要善待丈夫前妻的孩子，不可以偏爱自己所生的孩子，否则就会像这位后母惨死（李福清、田哲益采录于南投县信义乡）。另一个异文（variant）我们采录于花莲县卓溪乡，情节很相似。养母（不叫后母，没有提孤儿的父亲）不准孤儿吃饭，只骗他要作各种家里的粗活，他作完了，家里却“连锅粑都没有”。内容无惩罚养母的母题，“惩罚”母题被淡化，变成老鹰的孤儿只威胁叫他回来的养母“抓走家里所有的鸡来饱吃一顿”。可见两个异文主题都是养母不给孤儿饭吃。这是各地原住民孤儿故事很普遍的题目，如美拉尼

西亚原住民民间故事中一样，舅母不喜欢养无父母的兄弟，不让他们住在房子里，给他们吃剩饭及废物。[104]在北亚Chukchee及爱斯基摩人故事中孤儿吃狗屎，带猎品回来的部落人不给孤儿吃肉，在原始的故事中饥饿可说是人物行为的第一个动机。[105]

布农人还有另一个孤儿故事，讲的是一个孤儿非常口渴，但是谁都不给他水喝，他的嘴开始冒泡，孤儿就跑到一潭水里面喝水，结果他变成了火鸡（南投县信义乡，1992年田哲益采录）。

这个故事早在30年代日本学者小川尚义、浅井惠伦在北部卡社群布农族也记录过，[106]何廷瑞教授已指出类似故事在台湾流行很广。除了布农人之外泰雅族、赛夏族、鲁凯族、阿美族、排湾族及中部已经汉化的社埔族的Pazeh（巴则海）都有这个故事。除了以前日本人采录的，现在可以补上台湾及西方学者80年代采录的异文，如李亦园院士发表的泰雅族“女孩变鸽”故事，[107]瑞士Hans Egli采录的排湾族的“残忍的母亲——孩子们变成鸟”[108]

从这些材料来看台湾土著民族“孤儿变成鸟”的故事流行较广。大约日本学者小川尚义、浅井惠伦二位在30年代发表的泰雅族“孤儿成鸢”故事[109]保留一些最原始的因素。故事开端第一句讲“古时我们祖先时候的鸢就是泰雅”，表示人与鸟无所分别，人与动物无所分别，是一种较原始的思维，大概与图腾有关系（可惜不知泰雅族是否以鸢为图腾？）。故事的主角不是孤儿而是有父母的孩子，可能是个男孩，父母对待他很坏，迫使儿子做粗工，如扫地、挑水等，不给孩子想要的东西，孩子受不了，便变成鸢鸟，飞翔在屋顶上面，说他不愿意回家，之后回来偷父母养的鸡，抓到高

处去吃。当然因为在泰雅语大概从前并无继母之专称，故事中的母亲指的到底是亲生母或继母很难说，其中特别提到父亲与母亲同是恶人（jaeh）。李亦园院士采录南澳泰雅人“女孩变鸽”的故事，[19]也是有父母的女儿，不是孤儿，只是母亲是一个非常严厉的女人，迫使女儿作挑柴、提水等家里的粗活。李亦园采录的故事无人与鸟同一“族”的概念，并不说鸢原来是泰雅人，亦无鸢要偷鸡的说法，很可能是因为鸽子不是食肉的猛禽，但大意是类似的。特别有趣的是两个故事中，孩子要的不是吃的，而是饰物（李亦园采录的故事中衣服与饰物）。虽然在初民的社会中饰物是非常重要的，但是没有食物那么重要。很可能是一方面因为泰雅故事人物不是孤儿，另一方面故事包括较古老的成分（特别是日本学者采录的异文），也有较晚的情节，如孩子要的是饰物，所以故事内容较复杂。在泰雅族民间文学中，这个故事的情节是较固定的。1987 年多奥·尤采录于海先生的泰雅族 m'kwali（他译成：人成为鹰的故事，实际上据他解释 m'kwali 意思就是“成为鹰”，m'kwali 大约等于日本学者写的 kowalis 是鸢的意思，不是老鹰，待考）。1987 年采录的故事中人物并非孤儿或继子，而是有父母的女孩，女儿索取的是饰物，不是吃的。多奥·尤给海先生本人发表的泰雅故事，或 1905 年生的 Piling Baysu 的讲法与一般原住民故事都不同，有不少细节及说法像现代故事（或许是尤给海先生整理之时加工的“我的好妈妈”、“我亲爱的妈妈”，成为鸟的女儿从空中向妈妈喊：“从今以后请您多多保重啦！”这完全不像民间故事的说法，故事也无报仇的母题，女儿变鸟的原因也不大明显。

1995 年笔者调查台中县和平乡泰雅族专门问泰雅讲故

事的人，他们有没有什么孤儿的故事，所有的人回答没有，从来未听过，这大概不是偶然的。泰雅族思维与其他台湾原住民不同，他们特别注意 gaga，即尊重社会规律、尊重传统的习俗，许多故事结尾与 gaga 有关系，有劝谕的意义于其中，这在其他原住民少见，如布农故事完全没有，只有时老人给孩子讲神话故事说你不要这样作，或者要作善良的人，但这都不在故事本文。在这种尊重原始规律的社会中，后母虐待孤儿的情况大概较少，所以在这类故事中，人物不是孤儿，而是亲生女，也未提及吃的不够等问题。

赛夏族民间文学中“kuaw”（鸢）故事有点类似泰雅族的。变成鸟的孩子而不是孤儿，父母（故事中只提到父亲）并不残忍，亦无缺乏食物的说法。孩子对父亲抱怨的原因并不明显：孩子要父亲给他做弓，而父亲不做。虽然故事中孩子不求饰物，但孩子要带走他的十串珠贝，那也是原住民所带的饰物。故事中无报仇的说法，与泰雅故事相同。变成鸟的孩子告诉父亲将来父亲要看它，如果孩子带串珠飞过河，就会下雨，那么人们要拿一些未捣的米及珠贝咒天；如果孩子飞在山上并啼叫，那天会放晴。[69]故事之结尾证明珠贝不是一般的饰物而是有魔术功能的东西。总的来说，虽然赛夏族故事也与预兆有些关系也含有魔术成分，可是故事保存的不完整，不明了为什么父亲不做弓（或他完全不愿意，或不马上做，或以为孩子太小）。也不符合报仇故事的结尾，变成鸟的孩子将来反倒要帮助父亲。这类情况（两个相反的事——加法与减法）更叠在民间文学是常见的，因为许多相同的母题，常常具有完全相反的意义。可能故事原型是孩子要报仇（特别是他成了猛禽：故事也用 kowau 即鸢也用 kapiuuk 鹰两个词），但是后来变成鸟的孩子却发生了帮助父

亲的功能。孩子与父亲的纠纷母题在故事的原型中才看得清楚。

鲁凯族也没有这样的概念，但是大体类似。如六十年之前日本学者采录的鲁凯族 Tatigaga 乌的故事，[10]讲的也不是孤儿，而是有父母的孩子。故事中有民间故事典型的开端：父亲去狩猎，吩咐妻子不要带孩子们去田里，妻子却犯禁：去田里挖甘薯，并且带孩子们一起去。这样的故事开端与典型神奇故事结构完全相同。据普罗普（V.Propp）教授的《民间故事形态学》（Morphology of the folktale），神奇故事结构第一功能是“家里的一个人出去”，第二个功能：“离开家里之前他禁止（一般对孩子说不要出门）留在家里的人不可以做什么”。第三个功能犯禁，[11]但因鲁凯族故事不是典型的神奇故事而是较原始的故事，所以后面的结构不同于一般的神奇民间故事（fairy-tales），而与孤儿故事类型相似。母亲烤甘薯，吩咐孩子，叫他们等她，她回来之后给他们吃。可是母亲却爬到树上吃甘薯，孩子哭着也要吃甘薯，那母亲把甘薯皮扔给他们，子是孩子只吃掉下来的甘薯皮，母亲爬下来，又吩咐孩子们等她，自己去村里。受委屈的孩子们剪衣服做翅膀，自己变成乌鸦。

这个故事情节与布农族孤儿的故事类似：布农故事中后母不给继子锅粑，鲁凯族故事中母亲不给甘薯。受委屈的孩子变成鸟，但是报仇的方法不同。当父亲回家，看不到小孩，妻子骗他说：他们出去玩。可是另一个老女人告诉他，他们到田里去了，父亲便去找他们，却见到天上的乌鸦。在布农故事中变成猛禽的继子要偷家里的鸡报仇，泰雅也有类似的故事。鲁凯族的故事也有报仇的母题，只是并非孩子要报仇，而是父亲要报仇。见到了父亲，变成鸟的孩子便飞下

来回家。故事没有说清楚孩子是否变回原状，应是回复原形。父亲很生气，烧了开水倒向妻子，杀死了她。这样的结尾很像典型的民间故事结尾（按普罗普教授的故事形态研究，这是故事中第三十功能）。在发达的神奇民间故事这是倒数第二个功能，最后的第三十一功能是英雄结婚（常常与公主结婚，将来当皇帝）或找到以前失掉的妻子，一家团圆。有时（这类的故事不多）人物得到钱或其他补偿

1970年李壬癸教授在台东县卑南乡大南村采录了这个故事的另一个异文，[10]内容较相似，但不全同，谈的是两个孩子，哥哥与小妹妹。母亲的行为很像后母，她对孩子特别不好，比台湾其他原住民这类型的故事中的后母还残酷无情，父亲去狩猎，但没有禁止妻子上田，母亲带儿女去田里（这完全符合原住民原始社会：耕田、农作都是女性的话），哥哥叫母亲喂小妹妹，母亲回答她正在挖甘薯，小妹妹哭着要吃，哥哥三次劝母亲喂妹妹，但每次母亲都说等一等，第一次说她要剥皮、第二次要放、第三次要煮（这样的三叠式是世界民间故事表现法）。后来母亲爬上树，自己吃甘薯，不给孩子们吃，哥哥请她扔一个甘薯喂小妹妹，母亲扔下吃剩的甘薯及薯皮，第二次扔了一个坏的，然后母亲把甘薯放在篮子里，就回家。来到河边，她小便、大便，并说："让水涨吧！使孩子们无法回家。"兄妹真的不能回家，他们不知怎么办，因为没有什么吃的，哥哥说："我们变成鸟吧"，他拿了妹妹的包裹与皮带，用包裹作翅膀，用皮带作尾，用席作羽毛，即试飞，他飞了就叫"togoloy"。小妹妹也变成鸟，叫"ngangay"，父亲回来找孩子们，给他们带了礼物（这些礼物也是吃的东西；野兽的心，肝、腊肠，是最好的礼物），后来他去田里，才发现了两只小鸟，看似他的孩子。

孩子们告诉他，他们的母亲怎么对待他们。父亲回家，煮沸水，把沸的热水倒到妻子的头上，妻子就变成老鼠。故事结尾还说变成 togoloy 鸟的哥哥与变成 ngangay 鸟的妹妹分开来，一个要住在山顶（高山），另一个在山下部落，并且只能一年相会一次，这都不容易解释，很可能受了兄妹结婚神话的影响，兄妹结婚神话中，有时说他们住在两座山里，像越南女娲神话，女娲要与四象（男性）比赛，每个要堆一个高山，在卑南族故事中兄妹结婚是不可能的，所以他们不可以住在一起，但是为什么只能一年相会一次？这很像牛郎织女的故事，牛郎织女故事的研究者以为：七月时织女星东向牵牛星，[19]但这并不一定可以解释一年一次的相会，我怀疑这个禁忌与原始习俗有关系，是否与男女在固定的时期，才可以自由相会交合有关，如苗族正月初三至十三日跳月之期，在鲁凯故事虽无兄妹结婚母题，但是这母题的残意和兄妹结婚母题不一样。故事可能受兄妹结婚神话的影响，因为人物还是兄妹；虽在台湾兄妹结婚大约只有阿美族及汉化的平埔族。

鲁凯族故事中母亲委屈孩子，不要他们，而父亲特别关心孩子们，大概与父权家庭有关系。

阿美族也有这类型的故事。据小川尚义与浅井惠伦采录的奇密社阿美的故事，从前有两个孩子一起去田里干活，他们不是同一家的孩子，其中一个是没有亲母的孤儿，他的父亲与“母亲”到田地来（故事中孩子的母亲叫 talaina 即亲母，这一次提到的母亲叫 uina，大约是后母的意思），并带来肉作饼给自己吃，却不给孩子吃。这是原始的孤儿故事情况，后母不给孤儿饭吃，女孩子受不了，跑到田边叫“kiir-kiir”，她的破袖子变成羽，她的小锄头变成鸟嘴，女孩子变

成乌鸦。朋友便去告诉女孩子的“母亲”或后母（uina），她听到消息说：“这个小孩很恶劣，因为这个缘故她就要变成乌鸦”。后来父母哭泣，叫孩子回来（与布农族故事情况类似），承认他们自己不对，并请孩子吃饼，但是变成乌鸦的女孩子不下来；母亲放食物在树上，乌鸦才飞来吃。[10]阿美故事似无报仇的母题，可是都有较原始故事常见的结尾。前面述及古代神话特点之一是推究原因的功能，这个功能有时转到后来的民间故事，就像阿美故事结尾一样，解释为什么至今乌鸦吃人家的食物。古代神话解释自然界的现象或人类各种基本的特点来源。阿美故事不同，解释的不是鸟类来源，而是乌鸦的一种特殊习惯。

排湾族也有类似的民间故事，描述一个母亲及两个孩子，日本学者采录的异文（variant）没有提父亲，不知是否活着。瑞士 H.Egli 采录的异文都说父亲狩猎去了，母亲与两个孩子留在家里。母亲上田挖甘薯，大女儿背小妹妹与母亲同去，母亲自己吃午餐却不给孩子们吃。[11]这一点在排湾与鲁凯等原住民这类型的故事中，主要的冲突原故是母亲（后母）不给食物吃或把不好的甘薯皮给孩子吃。

按照这类型故事的情节逻辑，孩子们要跑到田边，用衣服作羽毛飞翔，母亲叫他们回家，但他们不愿意，就飞走。大姐对小妹妹说：你飞向西方，我飞向东方，下一次我们头发白了，再见面。这个细节很像鲁凯故事中变鸟的哥哥告诉妹妹，他们一年只可以相会一次，在这个故事中，人物虽是姐妹，也要离别，至老年头白了，才可以相会，这一个细节不是偶然的，怎么解释，大概不能与兄妹故事同样处理，待考。

与阿美故事一样，排湾族故事无报仇的结尾，但是有原

因论的（etiology）结尾。大姐教小妹妹：见面之时，她要叫 ngaingai，姐姐自己要叫 cuglui；所以今天有 cuglui 鸟及 ngaingai 鸟。[16]这些只是民间故事情节，并未描述鸟类起源的古神话主题，所以笔者不能同意何廷瑞教授的意见：他以为这是鸟类起源神话。[17]

民间故事原因论结尾，在世界各族民间故事中很普遍，这类结尾可能受了神话影响，但是这些民间故事不能称之为神话，因为解释的不是基本性的问题，如人类或宇宙起源，以及谷类的来源而是小鸟的两种来源。也可以看到这类故事的重点不在原因论，这结尾可以有也可无，重点在一个孤儿的命运，讲的是一个家庭的事，不是全人类、全部落之事。

在 H.Egli 采录的排湾故事中没有什么原因论的结尾，这可证明这样的解释并非必要，或不大重要。因为 H.Egli 发表的异文提及去打猎的父亲，所以情节结尾与其他族有父亲的故事一样，父亲回家找孩子。鲁凯族的故事一样，妻子骗他说，他们还在这里，正在找父亲的笛子（或烟斗），可是到隔天儿子还没回家，父亲去找他们，成鸟的孩子们便叫："父亲，对不起，母亲不喜欢我们，所以我们变成鸟"。父亲请他们又变回人形，但孩子回答他们不能变回人形，父亲回家（没有惩罚妻子），只问妻子为什么没说实话，妻子无可奈何，离家去找其他丈夫。[18]

台湾平埔族民间文学搜集的很少，虽然平埔族汉化得早，但还保存一些原住民故事的情节。20 年代日本学者发表他们采录的平埔 Pazeh（巴则海）族同类的故事。故事很短，讲故事的也只记得大概的意思，故事人物是一个女孩，因后母对待她很不好，女儿用竹做羽毛变成鹰。[19]可见这个故事与布农等山地民族这种类型故事相同，不同的是，并无

报仇的结尾。

何廷瑞教授也在菲律宾吕宋岛 Nabaloi 族发现同类的故事：后母派孩子看田，赶吃稻的鸟，但不给小孩吃饭。父亲回来看儿子瘦了，孩子请父亲捉公鸡，然后孩子拔鸡毛插在自己的身体，就变成一只鸟。故事中未注明哪一种鸟，但是变成鸟的孩子却告诉后母：你不愿意给我吃，那现在我变鸟（鹰），就可以吃你的鸡”。这很像布农故事中变鸢鸟的孩子说的话，是一种报仇的方法，吕宋岛其他民族如 Apayao、Bontoc-Igorot 也有受委屈（没得吃）的孩子变成鸟的故事。吕宋岛的最大的民族是 Tagalog 族（大约七百万人），虽然很早就有城市出现，数百年来信仰天主教，家庭生活却仍保存不少原始生活的残余，例如以为养育孩子是全村子的事，父母去田里劳动，把小孩子留给老人照顾（不管是不是亲属）。

Tagalog 族也有女孩子成鸟的故事，[19]因为 Tagalog 族与其他土著族不同，故事情节就不太一样，但是仍保存这种故事类型的主题：母亲捣米，女儿因特别喜欢吃生米，所以在母亲旁打搅她，母亲不让孩子吃生米，又打她一顿。于是当母亲去挑水，女儿跑到装米的笼子跟前，用双手捞一把米。米却吸住她，女孩无法挣脱，她的手变成羽，足变成鸟爪，身体长毛，嘴变鸟嘴。当母亲回家时从笼子里飞出来了小鸟，盘旋在母亲头上叫：“妈妈，再见，我没有听你的话，但我太喜欢生米，我飞走了，现在田野是我的家，那里有足够的生米。”台湾原住民故事中母亲（后母）不给孩子吃饭，在 Tagalog 故事母亲不是不给女儿吃饭，她不让女儿吃生米（原因是母亲怕人家说他们吃生米，像野蛮人一样），所以故事没有报仇的结尾，完全相反，女儿请母亲原谅她。故事中

也保存原因论的功能，因为开端说这是吃米小鸟来源的故事。

吕宋岛几个民族拥有不少与台湾原住民同类型的神话故事，如失去文字的故事，虫粪变人的神话等等。这应该不是偶然的，一定有同一个民族来源或在古代有关系。

据 St. Thompson《母题索引》人变鸟之母题（D.150～D169）普及全世界，在南洋群岛最流行。B.F.Kirtley 在《波里尼西亚、美拉尼西亚、麦克罗尼西亚故事母题索引》，提及很多人变各种鸟的故事（母题 D150～D169）。

在台湾原住民各族人变鸟或动物的故事很流行，如布农族也有人变鸟的故事，也有变猴子、变鹿、变鼠、变火鸡等等，但大概人变鸟的故事最多，如人变 bahastital 鸟、abuskai 鸟、lastan 鸟、patus 鸟、haipis 鸟、老 kakapus（即鹰）鸟、masikua 鸟、qalindis 鸟等等。[19]台湾原住民故事中人物变成动物或鸟类很容易，不用什么魔术，这大概和初民人与禽兽分不清的思维残余有关系，台湾这个岛的动物界不太繁多，但从前岛类非常多，所以有那么多人变鸟故事。这个母题在大洋洲也很流行，[20]许多民族以为人之灵魂变鸟，但布农族以为灵魂是一个大眼睛的、红嘴的、长发盖身的小人。[21]

世界许多民族有各种鸟图腾，有许多鸟生人传说，都与图腾制度有关系，鸟崇拜是中国东方沿海和东南地区的信仰，甚至可说是环太平洋地区的西北部的一个独特的文化表征。[22]

但是台湾原住民大概无鸟图腾，无鸟生人的传说蛋生人神话也与鸟无关，因为是蛇蛋、太阳蛋（排湾族）生的，与鸟有关系的禁忌也很少，据笔者所看的资料，只有布农

Isibukun 群孤儿变 haipis 鸟故事中说禁杀这种鸟，谁犯禁他的衣服及房子就要烧掉，[107]但因布农无鸟生人神话，疑与图腾观念无关。同时要指出布农人与其他台湾原住民一样，特别注意各种鸟鸣，有鸟占。

台湾原住民民间故事中人变鸟差不多都因怨恨的动机，如孤儿或继子女受欺负，或妻子发现丈夫把最好的肉块给猴子吃，或怨恨猎队同伴没有来接年轻人（这个年轻人自大，很骄傲，但是他自己变成小鸟，不是天罚他），都是布农故事，大概在台湾原住民故事中人变兽都不是惩罚。但是谢继昌教授采录的伯母虐待侄子的故事是例外，伯母是在侄子变成鸟后突然倒地，脖子碰到石头，也变成了鸟，[108]疑是罚她，但是可以设想孩子变鸟是为了得到自由，自由飞在天空，同时如变猛禽，是为了向父母报仇、或使父母（后母）懊恼；与伯母变鸟原因不同。

也要注意布农人无“精”的概念，无动物变人的故事，如女人与野猪有私通，那不是野猪精或变男性的野猪，而是真的野猪，或小姐与蚯蚓交合，也不是蚯蚓精而是真实的蚯蚓。其他原住民不同，如邹族有类似“精”的概念；夜里与小姐会见的年轻人原来是一只野猪；另一个故事中向一个小姐借布带，在晚上又来到那里变蝌蚪，[109]这证明动物可以变人又变回原形，与汉族的“精”同。布农故事中（其他原住民几乎相同，如泰雅族故事）人变鸟或动物，但不能又变回原形，又变成人，不像汉族故事中狐狸等动物可变人又变回原形。

在中国（汉族）或在日本也有孩子被欺负，人变鸟的母题。如蛇郎的故事中被谋杀的女主角灵魂也变成一只鸟，日本民间故事一样，变鸟的不是人，而是死人之灵魂（灵魂变

鸟是全世界流行的母题)。但是日本民间故事很像台湾原住民及菲律宾故事，后母不给继子什么食物，只给石头，委屈的孩子一个人留在田里，有人推他到山峡。孩子死后变成布谷鸟。[18]大约可以说日本这个故事的原型与布农等台湾原住民故事是同一个类型，其他先进民族神奇故事中都有灵魂变鸟的母题。

如果我把台湾原住民欺负孩子变成鸟的故事与亚细亚东北部 Chukchee、北美爱斯基摩人、美洲印第安人及波里尼西亚或美拉尼西亚与麦克罗尼西亚各族孤儿故事比较一下，可发现台湾原住民这类型的故事比他们还简单、还古朴。例如在美拉尼西亚民间故事中，孤儿也受委屈，但是后来亡父之灵魂或各种神祇（Kaya）帮助他，孩子得到资产（园子、自己的村庄），孤儿人男子会，舅舅的妻子们想成为他的妻子等等；这都是像灰姑娘故事的类型。北亚及北美各族孤儿故事中有神奇帮助者或某人帮孤儿得到神奇性的力气使孤儿得胜。北美爱斯基摩人故事中，孤儿也可以变形，如孤儿得到祖母的帮助变成海豹，引诱欺负他的人们到海里，让他们溺死。这个故事情节颇似台湾原住民故事，但有魔术的成分(孤儿自己或祖母用咒语引起暴风)；变形与台湾原住民故事不同，与祖母的魔术有关。北亚民间故事中情节较复杂，如孤儿由另一个世界得到帮助，参加结婚考验立功。故事开端描写孤儿很丑陋，故事结尾中他变成一个英俊的人，这点与复杂的神奇民间故事很相似。美洲印第安人有三种孤儿的故事：①与祖母同住受欺负的孤儿，用魔术狩猎得到食物。②孤儿猎首有功绩。③不幸的孤儿破解未来岳父的难题及娶他的女儿。[19]可见北亚及美洲印第安人孤儿的故事比台湾原住民孤儿的故事情节复杂得多。大陆少数民族孤儿的故事

也不少，如云南省佤族很多故事主人公是孤儿，但每个故事情节不是那么简单，因为孤儿也得到神奇帮助者的帮忙，又得到宝物。如“孤儿西诺的故事”，孤儿帮助一条蟒蛇，蛇赠给他会变钱出来的小饭盒，从饭盒可以抽钱，结局与典型的民间故事同，孤儿与国王女儿结婚。[18]台湾原住民故事中也无什么神奇帮助者，也无神奇宝物，大概更无结婚的团圆故事，又可证明世界流行的典型神奇故事情节是民间文学发展的结果。为了研究情节发展规律，台湾原住民资料是非常重要的，从中可见神奇故事怎么产生，这是民间故事发展史最早的阶段。

原住民写实故事

民间故事第三大类是写实的故事（中文也称生活故事，英文称 realistic tales），原住民也有这类型故事的古朴、情节刚萌芽的形式，如世界许多民族有“丈夫抬走藏情夫的箱子”（Aarne-Thompson 索引类型 135B 提及印度、日本、中世纪的意大利、法国等西方国家小说）。中国（汉族）也有比较晚期的变化的形式（夫妇想骗淫和尚，说丈夫去买货要开店，但丈夫夜里回来，妇人藏和尚于大米箱，丈夫把它抬到庙里还债）。泰雅族也有这种类型的故事，但是故事情节较简单。太早回家的丈夫怀疑大竹篮有人，用烤红的佩刀插进竹篮刺死那奸夫。印度与西方流行的故事是女人骗丈夫，中国一般没有骗丈夫的故事，只有上述夫妇骗和尚的故事。泰雅族故事中刺情人之后丈夫杀了妻子，岳家把妻子之妹嫁给他。[19]这样的结局与世界流行的这类型故事完全不同。台湾原住民其他故事中丈夫也杀不忠实的妻子，如布农女人与

山猪恋爱的故事（采录于桃源乡），或另一个布农人故事中丈夫杀死不忠实的妻子（也采录于桃源乡）。但写实故事台湾原住民并不多，因此可以设想部分写实的故事是从神奇故事发展出来的。[19]原住民民间文学中神奇故事不完全成形，不会发展为写实的生活故事情节，有的生活故事可能是与其他故事同时形成的，它们的基础可能是一件不平常的生活上的事。

【注　释】

① Meletinskij E.M., Nekljudov S.Ju., Novik E.S., Segal D.M.Problemy strukturnogo opisanija volshebnoj skazki（神奇故事结构描述的问题），*Trudy po znakovym sistemam*, t Ⅳ, Tartu, 1969, s.89～90；英文译文：*Soviet Structural Folkloristics*, The Hague-Paris, Mouton, 1974, pp.77～78。

② Meletinsky E.M. Marriage: its Function and Position in the Structure of Folktales（婚姻及其在民间故事结构之功能与位置），*Soviet Structured Folkloristics*, pp.61～72。

③ 思奇，《论高山族动物故事的雏态美》，《高山族语言文学》，北京：中央民族学院出版社，1988，页288～301。

④ Funk and Wagnalls, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, San Francisco, Cambridge, Harper and Row, 1984, p.61.

⑤ Lebedeva E. P., "Arkhaicheskie sjuzhety evenkijskoj skazki o zhivotnykh"（鄂温克族动物故事之原始情节），Jazyki i fol'klor narodov sibirskogo Severa, Moscow, Leningrad, Nauka, 1966, p.186.

⑥ Kostjukhin E.A., *Tipy i formy zhivotnogo eposa*（动物故事类型及型式），Moscow, Nauka, 1987, p.42.

⑦ Propp V. Ja., *Russkaja skazka*（俄罗斯民间故事研究），Leningrad, 1984, pp.299～315.

⑧ 泽田瑞穗，《中国の传承と说话》，东京：研文出版社，1988，页

200～207（动物と传说）、蔡丽云，《中国民间动物故事类型研究》，中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1997年。

⑨ Aarne A., Thompson St., "The Types of the Folktale," Helsinki, 1964, p.21－87.

⑩ Kotljar E.S., "Afrikanskaja skazka o zhivotnykh i arkhaicheskie formy povestvovanija"（非洲动物故事与原始的各种叙事方式）, Rannie formy iskusstva, Moscow, Iskusstvo, 1972, p.411－425.

⑪ 同注6，p.27.

⑫ 小川尚义、浅井惠伦，《原语による高砂族传说集》，台北帝国大学，1935，页45。

⑬ 佐山融吉、大西吉寿，《生蕃传说集》，台北：杉田重藏书店，1923，页451。

⑭ 同注⑬，页461。

⑮ 同上，页409。

⑯ 同上，页404。

⑰ 同上，页462。

⑱ 同上，页464。

⑲ 李壬癸，《高雄县南岛语言》，高雄县政府，1997，页105。

⑳ 同注⑬，页462。

㉑ 同注⑬，页456

㉒ 同上，页455。

㉓ 同上，页711。

㉔ 同注⑥，P.63。

㉕ 同注⑬，页447～449。

㉖ 同上，页447～448。

㉗ 同上，页438。

㉘ 同上，页438～440。

㉙ 同注⑫，页254。

㉚ 同上，页224～277。

㉛ 同上，页166～170。

㉜ Taylor G., "Folklore of Aboriginal Formosa", *The Folklore Journal*, 1889, p.139～153; Taylor G. Aborigines of South Taiwan in the

1880s.，台北，南天书局，1999，pp.147～148

㉝ 同上，p.151。

㉞ 同上，p.152。

㉟ Meletinskij E.M.，"Paleoaziatskij mifologicheskij epos"（亚洲北部神话叙诗事研究），Moscow，1979，p.52。

㊱ 同注⑬，页 437。

㊲ 同上，页 720。

㊳ 同上，页 716～717。

㊴ 同上，页 717～718。

㊵ 浦忠成，《台湾邹族的风土神话》，台北：台源出版社，1993，页 211。

㊶ 同注⑬，页 727～728。

㊷ 同上，页 730～731。

㊸ 同注⑪，p.313。

㊹ 同注㉛，p.152。

㊺ Egli H.，Mirimiringan. Mythen und Märchen der Paiwan（古老话：排湾人神话与民间故事），Zürich，Verlag die Waage，1989.

㊻ 同上，S.79

㊼ 同注㊼，页 728。

㊽ 同注㊹，S.85。

㊾ 同注㉛，p.153。

㊿ 同注⑬，页 728。

(51) 同注㊹，S.108～114；Kaneko（金子）Erika，Die Mythologie der Ethnischen Minderheiten Taiwans（台湾少数民族神话），Wörterbuch der Mythologie，Klett-Gotta，1989，Bd. VI，S.337～338。

(52) 同注⑬，页 732（排湾故事）。

(53) 同上，页 730～731（邹族故事）。

(54) 浅井惠伦，《台湾蕃族民俗资料》（一），《民俗学》，1931，3 卷 1 期，页 53。

(55) 佐山融吉编，《蕃族调查报告书·武仑族前篇》，临时台湾旧惯调查会，台北，台湾日日新报社，1915，页 214。

(56) Codrington R.N. *The Melanesians*，Oxford 1891；*Skazki i mify*

Okeanii, Moscow, 1970, s.137－138

⑰ Moss C.R. *Nabaloi Tales*, Berkley, 1924, n.26, pp.259－261.

⑱ Graham D.C. *The Songs and Stories of the Ch'uan Miao*, Washington, 1954.

⑲《天女与农夫》，凌纯声、芮逸夫，《湘西苗族调查报告》，中央研究院历史语言研究所，1947，页 269－277

⑳ Meletinskij E.M. *O literaturnykh arkhetipakh*（文学原型论），Moscow, 1994, s.57。

㉑ 同注⑦，n.6。

㉒ 陶阳、牟钟秀编，《中国神话》，上海文艺出版社，1990，页 378－379。

㉓ Aarne A. and Thompson St. *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1964, n.400 － 424.Kirtly B.F.*A Motif Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives*. New York, Arno Press, 1980, p.642.

㉔ 同注⑮，页 222

㉕ Meletinskij E.M. *Geroj volshebnoj skazki*（神奇故事人物研究），Moscow, 1958, s.32。

㉖ 同注㉒，页 379。

㉗ Mabuchi Toichi, *Ethnology of the Southwestern Pacific: The Ryukyus, Taiwan, Insular Southeast Asia*. Taipei, Orient Cultural Service, 1974, p.67, 151.

㉘ 同上，p.152。

㉙ 同上，p.153。

㉚ Kirtly B.F.*A Motif Index of Polynesian, Melanesian and Micronesian Narratives*, New York, Arno Press, 1980, pp.407－408.

㉛ 同注⑮，页 196－197。

㉜ 同注㉗，p.152。

㉝ 同注㉒，p.279。

㉞ *Dunganskie narodnye skazki i predaniya*,〔东干（回族）民间故事传说集〕，Moscow, 1977, s.212－213

㉟ 同注㉗，pp.86－88

⑦⑥ 李亦园，《台湾土著民族的社会与文化》，台北，联经出版社，1982，页 351。
⑦⑦ 金荣华，《台东卑南族口传文学选》，台北，中国文化大学，1989，页177；《台东大南村鲁凯族口传文学》，台北，中国文化大学，1995，页 143～145。
⑦⑧ 同注⑥⑦，p.88。
⑦⑨ Coronel U.D., *Stories and Legends from Filipino Folklore*, Manila, 1867, pp.148～150; Divan ginto, v.3, pp.8～12.
⑧⑩ 同注⑥⑨，页 222。
⑧① 胡万川，《失乐园：中国乐园神话探讨之一》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1996，页 120。
⑧② 袁珂，《关于舜象斗争神话的演变》，《江海学刊》，1964，2 期，页 62。
⑧③ 引自张紫晨，《民间文艺学、民俗学论文集》，北京师范大学出版社，1993，页 237。
⑧④ 同注⑦④，s.454。
⑧⑤ 同注⑥⑤，s.193。
⑧⑥ Ikeda Hiroko, *A Type and Motif Index of Japanese Folk-literature*, Helsinki, 1971, No. 315A.
⑧⑦ Toporov V.N.Mysh'（老鼠），*Mify nairdov mira*, Moscow, 1982, t.2, s.190.
⑧⑧《佤族民间故事集成》，昆明，云南民族出版社，1990，页 145。
⑧⑨ Meletinskij E.M., *Vvedenie v istoricheskuju poetiku eposa i romana*（叙事诗与长篇小说历史诗学导言），Moscow, 1986, s.36。
⑨⓪ 同注⑥⑤，s.193。
⑨① 据台中县归仁乡泰雅族，陈阿朱先生报导，特别感谢。
⑨② 同注⑧⑤，s.27。
⑨③ 同注⑧⑤，s.62。
⑨④ 谢继昌，《布农神话传说思维的探讨》，《中国神话与传统学术研究会论文集》，台北，汉学研究中心，1996，下册，页 645。
⑨⑤ 同注⑥⓪，s.22～23。
⑨⑥ Paul Jen-kuei Li（李壬癸），*Rukai text*（鲁凯语料），中央研究院历

史语言研究所专刊之六十四之.二，台北，1975，P.103～125。

⑰ 同注⑧，页 145。

⑱ 凌纯声，《云南卡佤族与台湾高山族的猎首祭》，凌纯声，《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北，联经出版事业公司，1979，上册，页 566。

⑲ Chin Chi-chien（丘其谦），Some Kinship Aspects of Bunun Myth，《政大民族社会学报》，1975，13 期，页 15～16，26。

⑳ 王嵩山，《阿里山邹族的历史与政治》，板桥，稻乡出版社，1990，页 107。

㉑ 丘其谦，《布农族卡社群的社会组织》，中央研究院民族学研究所专刊之七，台北，南港，1966，页 87。

㉒ 同注⑧，页 228。

㉓ 同上，页 238。

㉔ Kleintitschen P.A.，*Mythen und Erzählungen eines Melanesier Stammes aus Paparatava，Neupommern Süsee*，Wien，1924，S.387. Meletinskij E.M.Mifologicheskij i skazochnyj epos melanesijtsev（美拉尼西亚神话与民间故事研究），*Okeanijskij etnograficheskij sbornik*，Moscow，1957，s.184。

㉕ 同注㊵，页 41。

㉖ 小川尚义，浅井惠伦，《原语による台湾高砂族传说集》，台北帝国大学，1935，页 644。

㉗ 同注⑮，页 359。

㉘ Egli H. Mirimiringan，*Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Fernen Ostens*（古事：排湾人神话及民间故事，远东早期的世界观），Zürich，Verlag Die Waage，1989，S.436。

㉙ 同注㉖，页 90～92。

㉚ 同注⑮，页 359。

㉛ 同注㉘，页 124。

㉜ 同上，页 377～379。

㉝ Propp V.Ja. *Morfologija skazki*（民间故事形态学），Moscow，1969，s.30～31。

㉞ 同注⑯，pp.33～49。

⑮ 洪淑苓，《牛郎织女研究》，台北，学生书局，1988，页 241。
⑯ 同注⑯，页 472～474。
⑰ 同注⑱，s.140～141。
⑱ 同上，s.141。
⑲ Ho Ting-jui, *A Comparative Study of Myths and Legnds of Formosan Aborigines*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, pp.305～306.
⑳ 同注㊺，p.87。
㉑ 佐山融吉·大西吉寿编《生蕃传说集》台北，杉田重藏书店，1923，页 408。
㉒ *Bagong buhay*, 1958, No. 19, p.7.
㉓ 同注㊾，p.12，15，16，同时用布农族田哲益先生采录的故事。
㉔ Fedorova I.K., Motivy i obrazy volshebnoj skazki v fol'klore polinezijtsev（玻里尼西亚人民间文学中神奇民间故事之母题与形象），*Fol'klor i etnografija. U istokov fol'klornykh sjuzhetov i obrazov*, Leningrad, 1984, s.83。
㉕ Coe M.D., Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa, *Ethnos*, 1995, v.20, n.4, p.183。
㉖ 石兴邦，《我国东方沿海和东南地区古代文化中鸟类图像与鸟祖崇拜有关问题》，《中国原始文化论集》，北京，文物出版社，1989，页 265。
㉗ 同注㊾，P.16
㉘ 同注㊹，页 645。
㉙ 巴苏亚、博伊哲努（浦忠成），《台湾邹族的风土神话》，台原出版社，1993，页 210～211。
㉚ Eberhard W., The Girl that Became a Bird, *Semitic and Oriental Studies*, Berkeley, University of California Press, 1951, pp.79～86.
㉛ Seki Keigo. Types of Japanese Folktales, *Asian Folklore Studies*, 1966, v.18, p.18。
㉜ 艾荻，诗恩编，《佤族民间故事》，云南人民出版社，1990，页 61～66。
㉝ 同注㊻，页 352，353。
㉞ Meletinskij E.M., *Istoricheskaja poetika novelly*（短篇小说历史诗学），Moscow, 1990, s.8～15。

第八篇

大陆的故事在台湾

大陆的故事在台湾

狗女婿神话

台湾原住民与汉族人（闽南、客家人）有几百年的关系。有汉人娶原住民女子为妻，所以有不少混血后裔。经济方面也早有关系，住在平地的原住民早汉化了，即所谓平埔族（实际上是指原来的大约十个民族）。在这个条件之下，民间文学也有可能交流。据笔者所看到的材料，大陆故事情节在卑南族流传较多，为什么？笔者目前无法回答，待考。但要注意一件事：大部分外来故事的讲述者是女人（有时女人把《圣经》的故事与原住民故事也混合起来，如以上分析的布农女人讲的文字的故事），这不是偶然的。初民社会口头传承保存者是男人，台湾原住民中讲故事的人绝大部分是男人。上面已说过。但是有时男人也讲外来的故事，如下面所举的一个故事是南投县信义乡地利村全绍仁（nakas）老人讲的。笔者与田哲益先生于1992年9月采录。田哲益先生中文译文如下：

布农族人在很早很早以前，从大陆来到台湾。在很早很早以前，布农族有一位头目，我们的头目就是中国

的皇帝。

头目生下了一位公主。她渐渐地长大了，长得很美丽，很受到父王母后的宠爱。有一天，不知道是什么原因患了皮肤病。身体都溃烂发脓，她的身体痛痒得受不了，她非常的痛苦。她终日躺在床上，翻滚着不停呻吟、痛哭。她的病情越来越严重，头目及他的夫人都很伤心，请了许多巫医替公主治病。可是无法治好公主的病。头目和夫人拥抱哭泣.

头目说：我一定要治好公主的病。他在各大路上公开通告说只要是能治好公主皮肤病的人公主将许配给他，即使是乞丐，只要能治愈公主的病，公主也一定许配给他。通告一个多月了仍没有见到有能治疗公主病的人前来。他们开始紧张焦虑，他们愈来愈伤心。结果有一天，很多人围观头目的公告，有一只狗突然跑到前面，把公告撕掉后就跑走。头目的兵丁抓到这只狗，准备把它杀死。有人说把它带去见头目。疏忽之下，狗脱逃了。这只狗溜进了公主的房间，狗见到公主痛苦不堪，跳上公主的床，用它的舌头舔公主的全身上下。说也奇怪，公主的病痊愈了。头目和夫人都非常高兴。有一天，头目对公主说：这只狗留在身边恐怕不好。便要赶狗走，狗听了头目的话，眼光直瞪头目。头目对狗说如果你能够变成人，我的女儿一定许配给你。狗听了摇摇尾巴好像很得意的样子。头目又对狗说：如果你能够在三十天之内变成人，公主一定嫁给你，如果不能变成人，以后再也不可以来这里。狗离开了皇宫往山上走，头目的兵丁在后面追踪，沿途经过一片森林，最后，狗走进一个大石头，内有一洞是狗住的地方。兵丁窥见它

进洞，便回去了。到了第二十八天兵丁又上山偷偷监视这只狗，（当时）狗已经快要变成人了，只剩下头未变成人形。狗发现兵丁监视它，生气地大骂说："为什么偷偷监视，约定的日期要延期一天变成三十一天。"他把兵丁赶下山，到了第三十天，兵丁又上山探视，岩洞已经空无一物，到处都找不到。第三十一天的晚上，头目召来众人谈话，这只狗也偷偷地参加。结束后还有一个人没有离开，在椅子上打瞌睡。扫地的仆人见到他，仆人并不知道他就是那只狗变的。仆人把他叫醒，他没有回应继续睡觉。仆人去找兵丁要赶走他，兵丁来到时，他已经走了。他走进了公主的房间，公主见到他非常欢喜。头目说："你们可以结合，但是必须马上离开这里到很远的地方。"他们开始整理行李准备到远方去，便离开了。不料后有追兵想杀由狗变成的人。他们拼命逃走，最后逃到海边，海边有一条小船。他们乘坐小船，逃到了台湾的鹿港。他们在那里定居下来，后来他们生下了孩子，后代子孙也越来越多了。这个故事是告诉我们，布农族的祖先是从大陆来到台湾。

"狗与女人结婚"故事的讲述人是七十五岁的全绍仁先生。他说这是父亲讲给他听的布农族祖先来源的故事，且父亲强调这是非常重要的故事。这个故事无论从其情节，抑或词汇来看，都有借用的痕迹。例如头目说成 tumuku，一定是日语的头目，皇帝也叫 huangti，这些词汇皆应是外来语，为布农族所没有的，日本占领时代之前布农族也无头目。其情节也与大陆南部的瑶、畲、黎、仡佬族及苗族的一些地区所流传的盘瓠神话相似。此外，日本冲绳岛中部山梨县以及

其他一些地区，也存有类似的故事。[①]据何廷瑞教授所引用的材料显示，海南岛上的黎族及苗族，浙江及福建的 Shaka 族（大约是住在福建、浙江、江西及广东等省的畲族），印度东北边区、越南北部山区住的瑶族，皆有类似的故事。另外在菲律宾 Mindanao 岛山的 Moro 族及印度尼西亚爪哇岛上的 Kalang 族，也存有“狗与女人结婚”的母题。[②]何教授还提及了台湾的两个部落及日本人在大陆东北所采录的满族神话中，都有这类型的情节或母题。[③]

在 60 年代时，何廷瑞教授根据日本人所采录的神话，只知道台湾有两个族群（ethnic groups）：太鲁阁的赛德克（sediq）族与北部海岸汉化的平埔凯达格兰（ketagalan）族有“狗与女人结婚”的神话，[④]在 1989 年瑞士 H.Egli 所编的排湾神话故事集中，也有采录类似的故事。[⑤]他还提及了在德国 A.Quack，Das Wort der Alten《老人之话》书之 96 页，记录了卑南族 puyuma 部落故事也有类似的神话，[⑥]但那并不是狗的故事而是猴子的故事。然而在金荣华教授所编的《台东卑南口传文学选》中，有卑南族少女和狗的故事；这些都证明了布农族有这样的故事，并非偶然。

这个故事主要的母题是少女与狗结婚（St. Thompson 母题 B601.2“人与狗结婚”及 B.641.1“与一个具有狗样子的人结婚”Marriage to a man in dog form）。St. Thompson 提及了爱尔兰、印度、中国、爱斯基摩人与非洲的故事。H.Egli 提到了七十四个民族的故事，但并无仔细的介绍，所以很难说那些民族的故事是属于我们研究的那一类，因为并非每个“人与狗结婚的故事”，都是我们研究的范围。如果将我们所采录到的布农族故事的内容加以分析，可以获得若干主要的情节单元：①皇帝（头目）有漂亮的女儿。②女

儿生病（皮肤病），谁都无法医治。③父亲通告：谁能治好女儿，就把女儿许配予他。④狗撕掉公告，用舌头舔公主长疮的皮肤，公主便痊愈了。⑤头目说如果狗在三十天内能变成人，便把女儿许配给它。⑥狗跑到森林之洞变形。⑦头目派兵偷偷监视它。⑧约期未满，兵丁监视它，但他还没有完全变成人形。⑨狗要延期一天。⑩头目召集会议。⑪会议散了，只剩一个人不回去。⑫他窜进了公主的房间。⑬头目让他们结婚，但是命令他们马上离开此地。⑭头目派兵追杀狗与女儿。⑮狗与公主坐小船逃命。⑯漂流到台湾，生下了孩子，就成为布农族的祖先。

布农族这个故事的情节，比其他布农族神话故事要复杂多了。如果我们把布农族的这个故事与其他民族类似的故事作一比较可以看出，由于狗与女人不同的婚配条件，而导致两个类型：一、因敌人（番王等）攻击本国，国王就宣布谁能把敌人将军的头献上，他便把女儿嫁给谁。此种类型，在晋·郭璞注《山海经》、干宝《搜神记》及范晔《后汉书·南蛮传》都有类似的说法。二、因为女儿有病，父亲便宣布谁能治好女儿的病，便把她嫁给谁。布农族、仡佬族[7]、海南黎族、台湾排湾族、卑南族、赛德克族（赛德克故事中并非有病而是生得奇形怪状的女儿）及 ketangalan 族（麻疯病），都属于这类型。另外日本冲绳岛具志川市的传说——病的不是女儿而是母亲，狗不是舔她的疮而是自己衔了药草治好她，这是此类型后期变化的形式。[8]在离中国南方较远的地区，还可发现第三类型：允诺许配女儿的原因是比较模糊而无真正的意思。例如日本人在东北所采录的满族故事：黄帝为了给惟一的女儿找女婿，而在门前挂了一面鼓，说明谁能打鼓且使鼓声传到他的家中使他听到，便把女儿嫁给他，后

来打鼓的是一只狗。[9]在印度东北边区也有类似的故事：父亲说如果明天有人或兽来到他们的房门前，就把女儿嫁给他。[10]

一般来说，这类神话所描写的并不是最古老的创世时代，因其所描述的人物有皇帝、头目，或有钱、有地位的人（卑南族）。但是有的民族如排湾族神话中，有病的少女是世上第一对夫妇的女儿；[11]印度东北边区的故事所描写的也是创世之时代。[12]

上面已提过布农族这个神话与台湾其他民族、海南岛黎族及贵州省的仡佬族一样，都是描述皇帝（头目）的女儿生病，父亲便宣布如有人能治她的病，便把女儿嫁给他。这是世界许多民族所流行的民间故事母题（St.Thompson T68.1“公主嫁与援救者”及 H346“公主嫁与可以治愈她的人”，提及印度、日本、意大利及中国等国皆有这样的民间故事的母题），这种母题并不是神话的母题，而是典型的民间故事母题（Aarne－Thompson《民间故事类型索引》，类型 N610）。如果我们用俄国 V.Propp（普罗普）教授《民间故事形态学》的研究法可知，布农族此类故事有民间故事第九个功能“灾祸被宣告”中的第一个方法：皇帝宣布灾祸并允诺奖赏救者。[13]但是灾祸（灾难）宣布的方法，中国与其他国不同，并非是到处派人去宣布，而是挂榜文。撕下榜文的母题只在中国有，特别是汉族的民间故事中常见，意思是撕榜之人同意完成榜文上的任务。这个细节在一些少数民族的神话中也保存下来，如仡佬族的故事说土王贴榜，而后狗揭下榜文。[14]我们所采录的布农族故事中，虽然没有说明头目（皇帝）贴了榜文，而只说在“各大路上公开通告”，但是通告也是被狗撕掉的。其他台湾原住民的这类神话却都没有这

个细节，这大概也可以证明汉族的民间故事对于布农族这个故事的影响；这种影响不一定是直接的，很可能是透过中国大陆少数民族的民间文学而间接影响的。

狗用舌头舔公主长疮的皮肤而治好公主的病是一般的办法，排湾、卑南、ketangalan 与仡佬等族，都是这种说法。St.Thompson 索引中并无这个母题，所以金荣华教授补充了一个号码 D216.19.1“疮经狗舔而痊愈”。皇帝说如狗变成人，便把女儿嫁给它，这个母题并非是那么的原始。在仡佬族的神话中说狗要了土王公主，却无变人的条件，这大概是此母题较原始的形式。卑南族与排湾族故事中的父亲，也一样没有提及任何条件，其中排湾族的故事类型与其他民族并不全同，因为故事发生在创世时代，世上只有一男一女，他们所生的女儿并无对象可嫁，所以父亲允许女儿与狗结婚。布农族的故事中有狗变人形的母题，此与台湾其他民族的故事并不同，布农族其他故事没有动物变人的母题，只有人变动物或鸟的故事。据 St.Thompson 索引，这个母题——D341“狗变人”，并不是常见的，他只提及一个爱尔兰的神话为例。但是在中国及其邻国，这类的故事却是常见的，且可分成两类：一、结婚之前狗要变人，这是结婚的条件。二、结婚之后，公主发现丈夫白天是狗，晚上是美男子，后来狗到一个幽静的地方，经过一定的时期变人。第一类型见于布农族与中国大陆的畲族神话；[15]第二类型见于瑶族的盘瓠神话[16]与日本冲绳岛的犬婿民间故事。[17]这两个民族的故事一样有狗要变人形而去幽静的地方（如山洞）。两类的故事描述在一定的期间内不能去看它的说法。例如瑶族的神话说七天七夜，畲族神话也是七夜，布农族是三十天。

“变化中人禁止看”的母题，我们在 St. Thompson 索引

中找不到，但是在中国的传说里却常常可以看到，如浙江省富阳县的传说“关云长是龙血变成的”，其中叙述龙血在钵中会变成小孩，但钵盖四十九天不能开。St. Thompson 索引中 D32.1“禁止看到神奇的丈夫”是较近似上述所提之母题的，但是并不相同。“禁止”是民间故事中一般的功能，据 Propp 教授的研究，是属于神奇故事的第二个功能，因故事中的人物违反禁止的规定，而发生很多事，因而情节可以继续发展，但在我们所研究的神话与传说（如上述提及的关公的传说），禁止及违反禁止并不像民间故事产生在情节的开端，而是在结尾，所以违反禁忌并非是为了情节发展的需要，只是为了解释物体没有完全变成人形的外貌特点。如日本冲绳岛的犬婿故事中，因时间不足，犬身虽已变成人形，但头仍是犬头。瑶族神话中，因妻子等不到七天，第六天便打开了狗变形的锅盖，所以小腿和颈项的毛还未褪尽，瑶人有缠头和绑腿的习俗，便源于此。畲族神话中，公主在第六天就把盖盘瓠的金钟打开，其头颅却还未变成。关公的传说，也是因只过了四十八天有人开了钵盖，所以关公的脸是红的。布农族的神话中也有这类的细节，在第二十八天时，兵丁去偷看，狗只剩下头未变成人形，此与上述的日本冲绳岛神话相同。但是我们要指出的是布农族的故事中，违反禁止的细节，并非如其他许多民族是用来解释习俗的由来。虽然兵丁违反了禁止，但是由故事的内容说后来仆人并不知道散会后留在会场的人是狗的情节来看，狗最后还是变成人形。狗说要延期一天的这个细节是很奇怪的，一般民间的神话或故事并无延期的概念，这可能是说故事的人所加的。其后诸如“头目召集众人谈话”、“众人散了，只剩下一个人不回去”的说法，在其他民族类似的神话中，完全没有发现。

父亲让狗与女儿结婚，同时命令他们俩马上离开此地，是这类神话故事中常见的母题。一般命令女儿与其丈夫离开父亲的原因是父亲为了女儿嫁了一只狗而害羞，并无狗变人形的说法。《后汉书》中的记载并无清楚说明离去的原因：盘瓠得女，负而走入南山，止石室中。台湾卑南族的神话却说得很清楚：父亲不愿食言，但把女儿嫁给一条狗又太没面子，后来他做了一排竹筏，让女儿及狗女婿到别处居住。一般来说，住在内陆的民族，父亲都会命令女儿与其丈夫离开家庭或是到本国山上去。如瑶族神话中，公主与狗婿要去山上；畲族神话中的叙述是他们安居于广东省潮州凤凰山一带；仡佬族神话中犬娶了王的女儿后到山洞去住。但靠海的民族这类型的神话中，与卑南神话一样，都有父亲送他们俩到海外的情节。如日本冲绳岛的神话中，狗与大将之女结婚之后，"离群乘舟而下，隐遁到荒无人迹的宫古岛上"。台湾平埔族 ketangalan 部落的神话中，父亲让女儿与狗结婚，但是叫他们坐船至海中，后来漂流到台湾。海南岛黎族的神话也类似，父亲叫他们坐船，漂浮到当时无人居住的海南岛南部。海南岛苗族的神话也差不多，富人之女与狗有了关系之后，生了一男一女，父母为了怕丢脸而找人造船叫女儿与狗及两个小婴儿坐船漂浮于海中，最后他们漂流到一个城市 Hui－chou（可能是徽州），而非无人之处。[18]

瑶族神话中，一般说龙犬变人之后，高辛王（少女之父亲）封女婿为南京十宝殿盘瓠王，他们也是住在城市，然而提及他们的子孙时却说居住在山地。印度东北部，女人与狗结婚的神话中，女儿的父亲造了一个大箱子，叫女儿与狗女婿坐着大箱子漂浮海中。[19]布农族的故事也相似，公主与狗女婿逃命，跑到海边，坐小船漂浮到台湾；然而布农族是道

地的山地狩猎民族，他们不住在海滨，所以他们的神话故事中应无海（mingav）的概念，这也证明了这个故事是借来的。

女儿与狗婿所生的孩子，是一个姓氏、民族或村子的祖先这种说法，在其他许多的民族中都有。如在瑶族他们是十二姓氏之祖；畲族中是四姓之祖；日本冲绳岛的神话中，他们是宫古岛人之祖先；海南岛黎族的神话中，他们成为huaiao部落的祖先；海南岛苗族的神话中，他们的一个儿子从徽州到山上去住，便成为苗族的先祖，另一个到了海里，成为广东蛋民的始祖；台湾原住民如赛德克族的神话中，他们的后代成为太鲁阁部落的始祖；ketangalan部落的神话中，他们的后代成为kimpaoli村的建立者；排湾族的神话中，世界上第一对夫妇的女儿，与狗结婚，生了十四个孩子，女儿的父母决定派他们到七个地方去建立七个村庄，要求他们说各种不同的话，所以女儿与狗的孩子成为后来排湾、鲁凯、puyuma（卑南）、布农、阿美、泰雅及邹族的始祖；排湾族的一些部落是以狗为其始祖，这是我们应该注意的。

如许世珍教授引自日本人在排湾古楼社所采录的神话："太古有一条狗，挟在两棵大树之间，生人，这是我们的祖先。"[3]排湾族parilarilao群本社的始祖神话中，虽没有说明始祖是狗所生的，但与狗也有些关系"太古时，一只狗饮水于溪，溪底突然冒烟，烟中出现了男女二人"。[4]瑞士学者H.Egli所发表的排湾族少女与狗结婚的神话，很可惜并不知道他是在哪个部落所采录的，如此一来我们便无法确定这个神话是在以狗为始祖的部落中流传，还是在非以狗为祖先的部落流传。布农族虽然没有其他的始祖神话叙述始祖是狗

所生，但是有我们已分析过的狗粪生祖先的神话，然而所指的只是一个社，全族中的一支的始祖，此点与排湾族一样。从以上所分析的材料来看，我们可以指出台湾原住民的这类神话中，有三个不同类型的结果：①少女与狗的后代，是民族的先祖。②是一个小部落的先祖。③是一个村子的建立者。其中第①与第②类型是非常相似的

布农族公主与狗结婚的故事中，有这些类型故事的主要母题但有些母题还是没有，例如苗族一些地区所流行的“神母犬父”神话中，叙述狗带孩子们去狩猎，一条牛耻笑孩子们是狗的儿子，他们并不知道狗是他们的父亲，便把狗杀了。[32]海南岛黎族的神话中，有一天，狗因为不舒服而不去狩猎，儿子不知狗是他的父亲，便把他打死了。[33]印度尼西亚爪哇岛 Kalang 民族的狗始祖神话也说，儿子先杀了一只猪（他的祖母），然后又杀死狗——就是他的父亲。[34]台湾卑南族的“少女与狗的故事”中，虽没有杀父亲的母题，但在卑南族的叙事诗中，仍有儿子不知道猴子是他的父亲，而打死它的情节。[35]在日本关西地区的民间故事中，杀狗丈夫的母题，已变形很多；杀害狗丈夫的并不是自己的儿子，而是某一天来的一位猎人，且以女人为妻，后来女人知悉后，便把猎人杀死，为狗丈夫报仇。[36]我们以为儿子杀狗父亲的母题是比较晚期的。原始思想中，如布农族的神话概念（其有许多的图腾概念及人与野兽交合的故事，这些都是较原始的思想）并不会发生耻笑别人的父亲是动物。总的来说，虽然布农族公主与狗结婚的神话是借来的，然而也有自己的特点，且与中国大陆南方的少数民族、日本冲绳岛及台湾的其他几个民族都同属一个系统。

何廷瑞教授比较台湾的两个族群有关此类型的神话，得

出一项结论：此类神话大概都是从一个中心起源的，而不是由好几个独立的地方传下来的。这个特定的中心，据何教授的看法是在中国大陆的南部，台湾的异文（variants）指赛德克与 ketagalan 两个族群，便是由那个中心传播出来的。[21]虽然我们现在所取用的材料比何教授多，但是我们的看法也是类似。这类的神话有两个基本的类型，台湾此类的神话不一定是由那一类型为中心而传播的，但无疑地都是由中国大陆南方来的，因为像布农族的神话中，就含有不少汉族民间故事的因素，如皇帝、狗撕掉通告及兵丁等。布农族的神话与排湾族的并不相同，排湾族的故事发生在创世时代，保存着原始神话的样子较多；而布农族的神话可能较为晚期且借自大陆。但是排湾族的这类神话在其关于人类起源的神话中，并非很流行，所以也有可能是排湾族故意把这个情节原始化了。

这类神话最早的记载见于东晋干宝的《搜神记》，南朝宋范晔所编的《后汉书》中也有所记载，皆属于我们所分的第一类：狗带来敌人领袖的头，王依其宣告嫁女于狗。如果我们把 20 世纪在大陆瑶、畲等族或日本冲绳岛所采录的口头材料与一千六百年前所记录的南蛮神话作一比较，可以看出神话的主要母题并没有变形，这可证明文明不怎么发达的少数民族或者如日本冲绳岛一般位于较偏僻地区的文明民族，至今仍可以口头流传的方式，保存很古老的神话和传说。

一般“少女与狗结婚”的神话，是以神话的方法来解释民族本身一些与狗有关的来源或一些习俗与禁忌。如苗族，在此类神话所流传的地区（部分苗族支系），便有崇拜狗父神母的习俗，他们也不食狗肉。[22]布农族也有与狗有关的风

俗，据“少女与狗结婚”神话的讲述者全绍仁老人说，布农人从前多护狗，因为狗是布农族人的始祖；同时他也指出狗帮助猎人狩猎，此可能也是与狗有关的风俗的来由之一。布农人禁吃狗肉，狗死了要哀悼它三天，休息一天；另一位老人司文郎更说要休息七天（人死了要停止工作七天，狗与人的地位一样）。布农人也禁忌杀狗，如果误杀了狗也要哀悼，狗死了也要埋葬。全绍仁老人说狗是布农男人的始祖，这可能与他所讲述的狗父神话有关系，也可能与布农故事中，男人与狗交换生殖器的细节有关。这些有关狗的习俗是值得我们注意的，希望将来有人可以调查以狗粪为始祖的神话其所流传的布农族部落，看看那里有关狗的习俗，是否有其独特性？或者也与上述所说的相同。同时要注意这个神话故事已有几个人记录发表，在台湾报纸或《山海文化双月刊》（1994 年第 7 期）记录的讲述者都是全绍仁老先生。不知其他布农人，其他部落流行此故事否，此故事怎么传来到台湾也是一个问题。据笔者所知，闽南人、客家人中，这个故事并不流行；有些人说福建来的也有些畲族人，是否他们从大陆带来的也有可能。

田螺姑娘与蛇郎君故事

调查布农族、泰雅族或赛德克族时，笔者没有发现外族的民间故事，但日本学者早在 1923 年就发表了于排湾族 Sukusukusu 社采录的“田螺美人”故事，[29]大要如下：从前有五个兄弟，父母早死了，他们互相帮助耕地。有一天，弟弟拾了一个田螺，拿到家里。以后回家一看饭已准备好了。后来他们发现有一个美女煮饭，问她，回答说：因为两亲虐

待她，她变田螺人田螺壳。兄弟同情她，留她在家里，她每天炊事，后来长兄娶她。

20或30年代日本小林保祥先生在排湾族kurajutsu社采录了“变成了鲤鱼的姑娘”的故事，是上述故事的另一种异文。[30]故事大要如下：村里一个美丽的姑娘病死变成一条鲤鱼。另外村庄的男子，独自一人过着贫穷的生活。一天，他去捕鱼，捕到大鲤鱼，拿回家装进大水瓶养。第二天回家一看，家里很多好菜，接下来的一天，他早回来，看到家里有漂亮的姑娘。问她是什么人，姑娘回答是外村的女子，变成鲤鱼住在河里。又说愿意当他的妻子。男子说他什么也没有，好像拒绝结婚。姑娘还是留在他家里，种竹子，吹了口气，竹子变成牛、狗、猪、猫、用具、食物，破烂小房子变成十间的屋舍。后来头目知道，给男子出了一般人做不了的难题，说完成不了，不让你和漂亮的女子一起过日子。难题是（一）把渊潭的水舀出来；（二）把槟榔树砍倒一百棵；（三）吃下去十袋木炭和十桶石油。前二难题他都完成了，第三个不知怎么办，偶然出现了妻子的两个兄弟，给他一只死老鼠，告诉他让他吃死老鼠，吃了哪怕别人都死光了，他也会得救。他吃了死老鼠，然后吃了木炭与石油，肚子里的石油点燃了木炭，嘴里喷出了火焰，村里的房子、人、猪、树都烧掉了，只有他与妻子没有着火。妻子唱着歌造出了很多人，他们尊崇丈夫为头目，每年给他交纳年贡。夫妇此后一直过幸福生活。

这当然是汉族著名的田螺姑娘故事的异文。“田螺姑娘”在中国大陆非常流行，如根据《中国民间故事集成·浙江卷》，浙江省20个县都有记录。[31]丁乃通《中国民间故事类型索引》400C提到许多发表这则故事的书。[32]众所周知，这

个故事最早在《搜神后记》可以发现。白水素女故事是利用这个民间故事改写的。20年代郑振铎曾注意到“白水素女”与口头故事的关系，[3]他记录了浙江省永嘉一带流行的异文。1928年赵景深也写了篇短文，记录他在清·程麟《此中人语》中发现的这个故事的异文。[4]

这个故事是典型的神奇妻子 wife（supernatural）类型作品。在原始社会，男子与图腾女主人结婚可得到各种物质财富，如打猎顺利得到许多猎物或捕鱼得许多鱼等等，可说与这些代表图腾的女子成婚意味着已经能够支配大自然宝藏。如在东北参精故事里，女主人翁参姑娘把长着药参的地方告诉了自己的丈夫。在汉族民间文学里这些原始的图腾女主人变成了各种精，如上面提到的参精或桃树精等等，或各种仙女；在西方民间故事里与图腾女子结婚演变成与公主结婚，并成为皇帝，可以得到各种财富。

小林保祥采录的排湾故事中，姑娘并不是图腾女主人，但也是另外一个农村，另一个部落的女子，可说变鲤鱼的外村女子代替了最原始的图腾女主人的形象（在排湾族故事里也有与图腾结婚的故事，但第一、图腾一般是百步蛇；第二，故事中图腾是男的，不是女的）。

如果我们把排湾的故事与汉族田螺姑娘（特别是最早的“白水素女”）比较一下，可见在“白水素女”中姑娘是天仙，从另外一个世界来的，在排湾人 kurajutsu 社的故事里是外村人，死后变成鲤鱼（排湾语 sokas）而不是什么其他动物，大概不是偶然的。排湾民间文学中大概本没有鲤鱼，很可能是从汉族民间故事借来的。许多汉族民间故事讲到主人翁救了一条鲤鱼，鲤鱼是龙王的儿子（朝鲜族故事同）。Sukusukusu 社采录的故事说，姑娘从田螺壳出来。这可能

是从同名的汉族故事借来的。

排湾故事中说“不知为什么缘故变成了一条鲤鱼”，这也很不一般。台湾原住民故事中人变成动物是常见的，但并不是死了之后，而是因为别的缘故，如做了什么不好的事情或别的人对故事主人公不好（参见“孤儿的故事”一节）。

上引排湾的第一个故事就是典型的例子。但一般继母虐待前妻生的孩子，不是双亲都对孩子不好。死后姑娘变成鲤鱼大概也是外来故事情节的一个旁证。排湾故事主人公叫Sunkyara的男子是一个独自过着贫穷生活的人，这也是这类汉族故事的特点，如浙江省桐乡“田螺姑娘”故事的主人公也是很穷的小伙子，讨不起老婆。[5]男子本来拒绝与另一个世界来的女子结婚也是汉族民间故事典型的母题。在台湾原住民故事中没有发现像排湾这则故事所讲男子是贫穷之人的说法，这种说法在台湾原住民故事中不是典型的。如笔者采录的布农族150个故事中一次也没有提到穷人与富汉，因为原始社会没有这个区别，部落的男人一起去打猎，后来把肉分给部落所有的人。虽然排湾族社会不同，已有阶级之别，但笔者所见的故事中也找不到穷人。

排湾故事中鲤鱼姑娘用魔术给Sunkyara造牲口及造新房子，这与图腾女主（图腾之妻）相似，当然故事所列举的牲口也有现代化的味道。台湾从前（17世纪之前）没有牛，最早的牛是荷兰人从印尼运输的。采录故事的小林保祥先生的脚注也讲到故事中提到的玻璃（在房子窗户上）及石油都是现代化的特征。[6]

这个故事也可以与排湾其他故事或上而分析的布农族“人与星星结婚”的故事比较一下。排湾有“芋头姑娘”的故事，讲一个猎人与其他部落的人去打猎，发现一根非常好

的芋头，带回家种在园子里。第二天起来看到一个美丽姑娘，姑娘说她想知道男人煮什么饭，做什么事。男子想："这个姑娘那么漂亮，我以她为妻。"这个故事也没有说男子是不是穷人，他也没有拒绝结婚，故事中也没有说芋头姑娘给男子带来了什么财富。[67]

排湾"鲤鱼姑娘"故事情节可以分两端：第一端讲主人公得到神奇的妻子过上好生活，第二端讲头目羡慕他，要夺去神奇妻子。这与台湾原住民典型的故事完全不同。如上面分析的较原始的布农故事中丈夫骂孩子，妻子生气，带孩子走回到星星上。在排湾"芋头姑娘"故事中，情况也类似：妻子去洗衣，请祖母看孩子，孩子要吃，祖母说："喝你的奶，你的母亲是芋头。"妻子回来知道了，很悲哀，带孩子就走了。悲哀的缘故大概是祖母告诉孩子他的母亲不是人。

在原始的布农故事中丈夫不去找离开他走掉的妻子（与布农传说相同，敌人抢走了猎人的妻子他也不去找），在比布农族发达的排湾人的故事中，猎人则去找失踪的妻子，寻妻是世界民间故事中最典型的类型之一（AT即阿尔奈—汤普逊《故事类型索引》及丁乃通《中国民间故事类型索引》400号）。在"芋头姑娘"故事中男人去找失踪的妻子与孩子，发现妻子与孩子住在一个很大的村子里，妻子与孩子（大概已长大）是这个村庄的头目，男人也留在那里不再关心其母亲。虽然故事没有说他过幸福的、富裕的生活，但意思是这样的，可说是神奇妻子带来的幸福。

排湾"田螺美女"故事以结婚而结束。"鲤鱼姑娘"故事不同，还有第二端，像大陆民间故事一样。有社会权力的人（县官、地主、皇帝等）羡慕主人公，要夺去他的妻子，就给他出各种难题，因得到妻子的帮助，他解决了所有的难

题。

在较发达的、大概不那么原始的民间故事中，如果结婚之前男子没有经过考验就结婚，那后来岳父会叫女儿回来，丈夫再去到岳父那儿时，岳父给他出几个难题，完成之后才可以与妻子结合。在佤族或傈僳族故事中、男子与龙女结婚之后，龙王企图夺去女儿，给女婿出各种难题。在中国较发达的民族民间故事中，要夺去神奇的妻子，官员要提出难题，按照故事的诗学规定一般是三个难题（所谓三叠式）。在没有那么发达的原住民（包括排湾人）的民间故事中一般没有三叠式，也没有难题这个母题，这都证明排湾族采录的鲤鱼故事是从大陆传来的。有趣的是最后的难题是吃木炭与石油，石油大概代替了什么另外容易着火的原料。在陕西回族后代东干人流行的“张大蛟打野鸡”的故事中，县官要夺去猎人的神奇妻子，也提出了三个难题。第三个是跑骡比赛。[8]官员问猎人他用什么喂他的骡子，猎人回答用火药和盐。骡子吃火药与盐，撒火球（排出大便），把衙门烧掉了，官员也烧死了。在湘西苗族“木匠与龙女”故事[9]中，官员提的第三个难题：找到一个能走的“古怪”，当后来问木匠，“古怪”吃什么时，木匠回答：“吃的火药。”吃了之后发出一声响声，把员外的全家人畜器物和房屋都不知炸到什么地方去了，独留木匠一个人回家。很可能排湾故事原来也说的是火药。东干人说的火药与盐两样东西，排湾故事中也是两样东西，这大概不是偶然的。

当然排湾故事中吃木炭与石油的人是主人公自己，是为了保护自己。他从妻子兄弟那儿得到死老鼠，并且吃下。为什么要吃死老鼠，故事没有解释，笔者也无法说明，不知排湾人有关老鼠的信仰如何，待考。

排湾“鲤鱼姑娘”故事末尾与大陆这类型故事不同，受到了原住民神话的影响。因为排湾故事中的部落（社，村子）联想为全人类，而火灾联想神话通常描写的是另外的灾难即洪水。人类都淹死了，只有一对人（兄妹）没有淹死，后来他们结婚生下子女，人类繁衍（排湾大鸟方社[9]）。排湾“鲤鱼姑娘”故事中不知为什么说妻子（原来是鲤鱼姑娘）“唱着歌造出了很多人”，意思不是生孩子，与上面分析的故事中太阳神在柴堆那儿造人相同，唱歌大概也有什么魔力的意义，像说咒语一样。

现在可以作一结论：排湾采录的“鲤鱼姑娘”故事虽然也有一些本族神话观的影响，但是从大陆人借来的。

这不是排湾族民间故事中惟一的大陆故事的例子，日本小林保祥先生采录的排湾族故事中也有“嫁给神蛇的姑娘”故事。[10]故事开端与排湾其他“姑娘与百步蛇结婚”故事不同，但与大陆及其他亚洲、欧洲流行的“美人与野兽”（AT425C，丁乃通索引同425C“蛇郎”）是一个类型。故事开端讲一个人有三个女儿，他去砍柴（或去做其他工作）时女儿请他带回一朵花插在头上。父亲摘了一朵美丽的花，忽然出现了一条蛇，说如他不把一个女儿给他为妻，蛇就要吞掉他。回家问大女儿，大女儿不同意与蛇结婚，二女儿也不同意，第三个女儿同意后嫁了蛇郎等等（如浙江象山县流行的故事[11]，竟与俄罗斯有名的故事“鲜红花”全同）。

排湾加走山社采录的故事开端与此全同。父亲去砍柴，发现树根长着许多好看的“阿它普”（即一种用作发饰的草），他伸出手想采下来时一条蛇说：如果他不答应把一个女儿嫁给他，它就咬死他。排湾故事整个情节与大陆及欧亚大陆的425C类型故事不全同。第一，同意与蛇结婚不是第

三个女儿，而是大姐（她是最美丽的），因为她想“蛇一定是神”，这与排湾族图腾观念有关系　要注意故事中的蛇不是百步蛇（头目的图腾）而是另外一条叫 Kujijijiji 的蛇，居住在天上的神蛇。故事中也没有大姐，二姐羡慕小妹的好生活，并谋杀她的是中国大陆故事的母题。后来大姐生了一个男孩，长的非常快，成了力大无比的青年，去狩猎取回来许多猎物，后来又成了头目。可以说除了故事开端其他情节均与中国大陆蛇郎君故事不同。这大概不是偶然的，因为在鲁凯族流行的蛇郎君故事也是同样。早在大约 30 年代，日本人采录的鲁凯族的故事讲一个猎人名叫 Spolunna 去打猎，采了一朵花，这时百步蛇出现了，要他把女儿嫁给它，大女儿、二女儿都不答应，只有第三个女儿答应了，于是蛇变人，穿豹皮等美丽的衣服，戴着帝雉的羽毛走进屋里。长女见了美男子，便问父亲为何说是一条蛇，但父亲回答看见的的确是蛇。三女结婚，生了一个漂亮的男孩。[43]

1996 年台北中国文化大学金荣华教授在高雄县茂林乡采录的鲁凯族的蛇郎君的故事也与此类似，无故事的第二端，只与汉族蛇郎君接近一些。鲁凯族与排湾非常接近，所以民间文学、神话观也接近，他们也以百步蛇为图腾。这个故事中的蛇就是百步蛇。但答应婚事者像汉族及其他民族故事中讲得一样，是第三个女儿，而且也说两个姐姐非常生气，但也没有办法。[44]但金荣华又提到另一个异文，是在该乡另一个村采录的。讲姐姐很忌妒妹妹，变成一只头虱把妹妹杀了，然后穿妹妹的衣服冒充，被蛇郎发现后用开水将她烫死。[45]这故事末尾很像汉族故事，金荣华教授说得对，但是用了很少见的头虱母题。用开水烫死人是原住民较普遍的母题，是最简单的杀人的办法。

可惜小林保祥先生未注明讲故事的人是男的，还是女的。金荣华采录的第一个故事的讲述者是一个女人，第二个（姐姐变虱子）的讲述者是一个男人。按照笔者的观察，原住民中女人特别爱接受外来的故事，金荣华教授以为“这类型的故事传人鲁凯族，应当是经由居住在台湾的汉族”。排湾人应当也是如此，但也要注意，除了一个文本之外，其他讲述人的异文都没有该类型故事的下一部分，即姐姐害妹妹的说法，因为排湾与鲁凯人的故事主要是讲姑娘与一条蛇（图腾）结婚生了孩子，孩子长大了也可以当头目。有趣的是在排湾故事中父亲想给女儿带来阿它普草（atap，据小林保祥氏之解释是一种蔓草，饰发时使用草木的花和叶子）。鲁凯族故事与此不同，据金荣华教授所云，“在鲁凯族中，百合花象征女子的贞洁，是特别受到尊重和喜爱的，而且戴百合花是贵族才有的权利，平民要戴，必须向所属头目贡纳物品，要求特许（现在则改为付现金，部分充作社区经费）。戴百合花的方式也有规定，一般人只能侧戴，头目阶级的人才可花心向前”。[46]这都证明台湾原住民接收外族故事不是机械式的，而是根据自己的风俗、观念加以修改。

虽然笔者只提了一些例子，证明汉族故事怎么传入台湾成为原住民的民间文学，但这些故事情节如何传播，也还是个问题。是口传的，还是根据中文书传为口头文学，都很难说。采录故事的人很可惜也没有记载讲述者会不会看中文的书，以及这个故事他们是从哪儿听到的。

除了汉族故事之外，金荣华教授还采录了卑南族一位女士讲的、在西方流行的“哑女故事”，即欧洲“圣母玛利亚的孩子”的故事（AT 710 号类型）。金荣华教授以为这个故事可能是来到卑南族的西方神父讲给当地的人。[47]请注意讲

述家还是女人。也要注意，第二次世界战争之后台湾原住民大约全部信仰了基督教（天主教，哥老教等等），所以西方神父带来的有教义的故事也可能传入并成为台湾原住民民间文学。

【注　释】

① 郎樱，《盘瓠神话与日本犬婿型故事比较研究》，《民间文学论坛》，1985，3期，页66～70。

② Ho Ting-jui（何廷瑞），*A Compatative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*，Taipei，The Orient Cultural Service，1971，pp. 74～81。

③ 同上，p.264。

④ 同上，pp.74～75；Montgomery J.B. - McGovern，*Among the Head Hunters of Formosa*，Boston，Small Maynard and Company Publishers，1922，p.148.

⑤ Egli H.，*Mimiringan*，*Die Mythen und Märchen der Paiwan*（排湾族神话与民间故事），Zürich，1989，n.2，s.28～30。

⑥ Quack A.，*Das Wort der Alten*（老人的话），St. Augustin，1981，S.293。

⑦《中国少数民族文学》，中卷，页793。

⑧ 同注①，页66～67。

⑨ 同注②，p.264。

⑩ 同上，p.265。

⑪ 同注⑤，S.28。

⑫ 同注②，p.265。

⑬ Propp V.Ja.，*Morfologija skazki*（民间故事形态学），Moscow，1969，s.38.

⑭ 同注⑦，页793。

⑮ 顾颉刚等编，《古史辨》，上海，1941，第7册，页172；《中国各民族宗教与神话大词典》，成都，四川社会科学院出版社，1989，页540。

⑯ 陶阳、牟钟秀，《中国神话》，上海文艺出版社，1990，页 274～275。
⑰ 同注①，页 68。
⑱ 同注②，p.259。
⑲ 同上，页 265。
⑳ 许世珍，《台湾高山族的始祖创生传说》，《民族学研究所集刊》，1956，2 期，页 173。
㉑ 同上，页 174。
㉒ 同注①，页 70。
㉓ 同注②，p.258。
㉔ 同上，p.267。
㉕ 同注⑥，S.97。
㉖ 同注①，p.69。
㉗ 同注②，p.81。
㉘ 张应和，《狗父神母考略》，《民族文学研究》，1991，3 期，页 56。
㉙ 佐山融吉、大西吉寿，《生蕃传说集》，台北，杉田重藏书店，1923，页 654～655。
㉚ 小林保祥，《排湾传说集》，台北，南天书局，1998，页 22～24。
㉛《中国民间故事集成·浙江卷》，北京，中国 ISBN 中心，1997，页 896。
㉜ 丁乃通，《中国民间故事类型索引》，北京，中国民间文艺出版社，1986，页 111～112。
㉝ 郑振铎，《中国文学研究》，北京，人民文学出版社，1957，下册，页 1121～1122。
㉞ 赵景深，《民间故事丛话》，台北，福禄图书馆，1969。
㉟ 同注㉛，页 609。
㊱ 同注㉚，页 79。
㊲ 同注⑤，s.148～150。
㊳ Dunganskie narodnye skazki i predanija，（东干人民间故事传说集），Moscow，1977，s.35～40，及李福清，《中国神话故事论集》，北京，中国民间文艺出版社，1988，页 248
㊴ 凌纯声、芮逸夫，《湘西苗族调查报告》，上海，1947，页 290。

㊵ 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成），《台湾原住民的口传文学》，台北，常民文化，1996，页 58－59。
㊶ 同注㉚，页 I－4。
㊷ 同注㉛，页 605－606。
㊸ 尹建中，《台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究》，台北，内政部，1994，页 278。
㊹ 金荣华，《鲁凯族口传故事试探》，《台湾民间文学学术研讨会论文集》，南投市，1998，页 68。
㊺ 同上，页 69。
㊻ 同上，页 70。
㊼ 金荣华，《民间故事论集》，台北，三民书局，1997，页 63。

原书缺页

原书缺页

台湾原住民神话、传说、民间故事研究目录

壹·中文

1. 金关生　红头屿耶美族关于蝎座（scorpio）的传说　台湾风土　公论报副刊　8期　1948年6月28日
2. 黄景良　关于台湾原住民族的神话传说　台湾风土　公论报副刊　67～68期　1949年9月19、26日
3. 林衡道　台湾山地同胞的人类起源说　台湾风土　公论报副刊　72期　1949年10月31日
4. 林衡道　阿美族的故事（马者者）台湾风土　公论报副刊　1949·82期　10月25日
5. 林衡道　台湾山胞的太阳月亮传说　台湾风土　公论报副刊　98期　1950年5月22日
6. 龙衣　阿眉族的创世神话　台湾风土　公论报副刊　118期　1950年10月23日，120期，11月6日
7. 林衡道　山胞的发祥地传说　台湾风土　公论报副刊　82期　1950年1月6日
8. 杜而未　台湾邹族的几个神话　大陆杂志　1950年20（10）20：10页4～7

9. 何联奎　图腾文化与台湾中部山地之图腾遗制　台湾新生报　1950 年 5 月 3 日
10. 龙衣　台湾山胞“射日”的传说　公论报　1950 年 7 月 24 日
11. 曹永和　高山族关于地震之传说　公论报　1951 年 12 月 14 日
12. 陈正希　台湾矮人的故事　台湾风物　1952　2：1　页 29～31
13. 陈正希　台湾矮人的故事　台湾风物　1952　2：1　页 29～30　2：2 页 25～28
14. 林衡道　台湾山胞传说之研究　文献专刊 3：1 1952　3 (1)
15. 芝亭　新竹市山地族主要传说　新竹文南大会通讯　1953 年 9 月 6 日　页 10～13
16. 王一刚　锡口社番口碑　台北文物　3：1　页 13　1954
17. 李卉　台湾及东南亚的同胞配偶型洪水传说　中国民族学报　1955　1 期　页 173～206
18. 许世珍　台湾高山族的始祖创生传说　中央研究院民族学研究所集刊　1956　2 期　页 163～191
19. 孙家骧　泰雅族传说十六则　台湾风物　1957　1 期　页 7～12
20. 王一刚　北部平埔族的传说　台北文物　1958　6：3　页 63～65
21. 王一刚　观音山社的口碑　台北文物　1958　7：1　页 114
22. 杜而未　阿美族神话研究　大陆专志　1958　6：12　页 14～20

23. 孙家骧　台湾土著传说与大陆　台湾风物　1959　9：1　页 1～12
24. 许世珍　雅美族红头社传说一则　民族学研究所集刊　1960　9 期　页 285～298
25. 本刊记者　台东卑南族人祖先远在伏羲神农之前　公论报　1960 年 8 月 8 日
26. 阮大方　台东卑南族人祖先远在伏羲神农之前　人类学研究队有新发现　征信新闻报　1960 年 8 月 8 日
27. 杜而未　台湾邹族的几个神话　大陆杂志　1960　20：10　页 296～299
28. 王崧兴　马太安阿美族之宗教与神话　民族学研究所集刊　1961　12 期　页 107～178
29. 林衡道　台湾土著民族射日神话之分析——附鲍克兰（Inez de Beauclair）太阳神话在中国神话上之地位　民族学研究所集刊　（收入他的台湾土著民族的社会语文化　台北　联经出版公司　1982）　1962　13 期　页 99～132
30. 李亦园　祖灵的庇荫——南澳泰雅人超自然信仰研究　民族学研究所集刊　1962　14 期　页 11～46
31. 王崧兴　马太安阿美族的故事　中研院民族学研究所集刊　1962　14 期　页 95～128
32. 林衡立　创世神话之“行为学”的研究——神话病原学创义　民族学研究所集刊　1962　14 期　页 129～168
33. 丁岐元　台湾山胞创世神话　民间知识　1962　248 号　页 243
34. 丁岐元　台湾高山族神话　民间知识　1963　254 号
35. 丁岐元　本省山胞神话雷电的故事　民间知识　1963

257 号
36. 李亦园　南澳泰雅族的神话传说　民族学研究所集刊　1963　15 期　页 97～135（收入他的台湾土著民族的社会与文化　台北　联经出版公司　1982）
37. 林衡道　山胞传说研究指南　台湾风物　1963　13：4　页 3～7
38. 陈国钧　台湾土著社会始祖传说　台北　幼狮书店　1964
39. 龙宝麒　排湾族的创始神话　边政学报　1964　3 期　页 21～23
40. 唐美君　民族学田野工作之翻译问题与口传文学之采集　考古人类学刊　1965　25～26 期　页 61～76
41. 陈春钦　向天湖赛夏族的故事　民族学研究所集刊　1966　21 期　页 157～196
42. 杜而未　排湾故事与神话　考古人类学刊　1969　33～34 合刊　页 85～89
43. 阮昌锐　三个喝玛兰族的故事　台湾风物　1970　20：1　页 38～41
44. 毕长朴　高山族傈僳族与古代中国——古籍中的射日神话及其解说　台湾文献　1970　21：4　页 46～51
45. 义德　曹族的洪水传说　中央日报　1970 年 1 月 30 日
46. 黄师樵　卑南王的故事　台北文献　1973　25 卷　页 1～4
47. 郑恒雄　神话中的变形：希腊及布农神话比较　中外文学　1974　3：6　页 88～103
48. 许进雄　鹿皮与伏羲女娲的传说（阿美神话）　大陆杂志　1979　59：2　页 82～84

49. 李明美　由太巴塱来的拓荒者——记阿美族高砂部落一位长老所述说的历史与传说　人类文化　12 期　页60～66　1979
50. 陈国强　高山族神话传说　福州　福建人民出版社　1980
51. 刘斌雄　雅美族渔人社的始祖传说　中央研究院民族学研究所集刊　1980　50 期　页 111～169
52. 陈国强　台湾高山族的神话传说　民族文化　1981　3：6　页 6～8
53. 张振发　邹族山胞之传说与禁忌　嘉义文献　1981　12 号　页 40～44
54. 马莉　台湾山地神话研究　中国文化大学　民族与华侨研究所硕士论文　1982　页 132
55. 陈玉云　台湾邹族的几个神话　史联杂志　1984　4 期　页 81～84
56. 杜而未　阿美族的故事与传说　考古人类学刊　1984　44 期　页 58～70
57. 何廷瑞　台湾高山族神话传说比较研究　民族文学研究　1985　3 期　页 135～140
58. 王炽文　介绍台湾土著的神话、传说比较　民间文学　1985　1 期　页 58
59. 何廷瑞著王炽文译　太阳的来历　民间文学研究动态　1985　4～5 合刊　页 27～31
60. 许美智　古楼村排湾族琉璃珠的传说与信仰　思与言　1985　23：2　页 9～24
61. 思奇　试论高山族洪水神话的几种型式　民间文学论坛　1986　2 期　页 51～58

62. 思奇　高山族人类始祖神话初探　民族文学研究　1986 4 期　页 90～95
63. 机荣特　高雄县木栅平埔族传说与歌谣　台湾风物　1986　36：4　页 121～124
64. 董云霞　写下流失中的雅美神话　中国时报　1986 年 10 月 13 日
65. 陈敏慧　从叙事形式看兰屿红头始祖传说中的蜕变观　民族学研究所集刊　1987　65 期　页 133～193
66. 施努来　雅美族的飞鱼神话故事　台湾与世界　39 期　页 66～69　1987
67. 高英辉　洪水的故事　邹季刊（Tsou adoana）　1987　1 期　页 3～8
68. 陈国强　人类来源和风俗习惯的神话传说；生产、斗争和自然现象的神话传说，动物和植物的神话传说（收入陈国强、林嘉煌合著　高山族文化　上海　学林出版社　1988　页 231～242）
69.〔高山族〕文学艺术（神话，故事等）　高山族风俗志　北京　中央民族学院出版社　1988　页 131～146
70. 高山族语言文学〔神话，民间故事研究文章附 5 个神话故事原文及中译〕　北京　1988　中央民族学院出版社　页 203～389
71. 杜而未　田埔阿美族婚丧与神话传说　考古人类学刊　1989　45 期　页 6～19
72. 金荣华　人变山羊的故事及其他——卑南族民间故事研究　大陆杂志　1989　78：5　页 13～15　又载于金荣华　台东卑南族口传文学选　台北　中国文化大学　中文研究所　1989　页 193～202

73. 郑恒雄　从道家的观点看汉族和布农族的变形神话　汉学研究　1990　8：1　页 751～761
74. 周瑞玉　台湾邹族的几个神话　台糖通讯　1990　87：2　页 20～23
75. 蔡铁民　论高山族图腾与祖灵崇拜的价值　民间文学论坛　1990　2 期　页 25～29
76. 陈千武译　台湾原住民的母语传说　台北　台原出版社　1990
77. 许功明　鲁凯族好茶村“灵蛇”崇拜之信仰观及艺术表现（三、灵神的神话分析）　许功明　鲁凯族的文化与艺术板桥　稻乡出版社　1991　页 53～67
78. 浦忠成　阿里山邹族口传文学概论　中外文学　1991　19：10　226 期　页 61～78
79. 林道生　卡利苦特·以瓦丹：奇密社阿美族的教育故事　东海岸评论　1991　39 期　页 54
80. 林道生　乘鲸到巴里桑：奇密社阿美族的教育故事　东海岸评论　1991　39 期　页 52～53
81. 许功明　排湾族古楼村头目系统来源与承继口传　民族学研究所资料汇编　1991　4 期　页 113～149
82. 林道生　阿美族的口碑与传说故事　东海岸评论　1991　41：48　页 51
83. 多奥·尤给海　阿棟·尤帕斯　Pin'aras ke'na bnkis Tayal　泰雅尔族传说故事精选篇　新竹县　台湾基督长老教会泰雅中会母语推行委员会　1991
84. 林道生　布农族的口碑与传说故事　东海岸评论　1992　42：54　页 57
85. 胡台丽　“射日”的后裔——台湾原住民的源起与创生

中国时报　1992 年 5 月 15 日
86. 施努来　八代湾的神话　台中　晨星出版社　1992
87. 浦忠成　台湾原住民口传文学试探　中国工商学报　1992　13 卷　页 168～187
88. 浦忠成　台湾原住民洪水神话探述　文学台湾　1992　4 期　页 122～130
89. 浦忠成　不敬粟女神的惩罚　民众日报　1992 年 10 月 16 日
90. 李福清　台湾土著与汉族之民间文学　文学台湾　1994　10 期　页 143－156
91. 李福清　台湾原住民的神话　美国：金巴仑华文中学 1993～1994 年度毕业特刊　页 30～34
92. 李福清　丢掉文字的故事　幼狮文艺　1993　6 月号　页 55～58
93. 田哲益　布农族的古老传说　南投县政府出版　1993
94. 南投县天主教山地服务研究社编　赛德克族神话故事　埔里：编者　1993
95. 曾建次　卑南族知本部落口传历史及神话传说　1993　山海文化创刊号　页 138～146
96. 浦忠成　台湾邹族的风土神话　台北　台原出版社　1993
97. 张崇根　台湾少数民族的神话与传说　中南民族学院学报（哲学社会科学版）　1994　1 期　页 53～57
98. 卑南族神话故事集锦　后山丛书（三）　台东县立文化中心　1994
99. “交通部观光局”东部海岸风景特定管理处编　阿美族神话故事　台东　观光局东海岸　1994

100. 简美玲　阿美族起源神话与发祥传说初探（兼论阿美族亚群的类缘关系）　台湾史研究　1994　1：2　页86～128
101. 曾建次　卑南族神话传说中的人与自然——兼及原住民之文化调适　山海文化双月刊　1994　6期　页88～99
102. 伊建中编　台湾山胞各族传统神话故事与传说文献编纂研究　台北　1994
103. 李武雄　布农传说故事及早期生活习俗　南投县　玉山国家公园出版社　1994
104. 李福清　台湾布农族"人与星星结婚的故事"美国　金巴仑华文中学1994～1995年度毕业特刊　页35～40
105. 宋龙生　拉拉鄂斯族毁灭记—流行于卑南族南王系统之一则神话　台湾原住民史料汇编　台湾省文献委员会编印　台北　正中书局　1995　页249～275
106. 李福清主编　和平县泰雅族故事、歌谣集　台中县立文化中心　1995
107. 金荣华　台东大南村鲁凯族口传文学　台北　中国文化大学研究所　1995　页99
108. 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）　台湾原住民的口传文学　台北　常民文化　1996
109. 李福清（Boris Riftin）　台湾土著民族与大陆南方诸族人类起源神话的比较研究　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　1996　下册　页539～564
110. 浦忠成　西方文化对台湾原住民民间文学的影响　1996　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉

学研究中心　下册　页 565～579
111. 李壬癸　台湾南岛民族关于矮人的传说　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　1996　下册　页 579～604
112. 陈茂泰　泰雅族与阿美族口语体现中的神话思维　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　下册　1996　页 605～636
113. 谢继昌　布农族神话传说思维的探讨　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　1996　下册　页 637～650
114. 王嵩山　阿里山邹族的神话、历史与社会实践　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　1996　下册　页 651～680
115. 吴燕如、王维兰　台湾排湾人魔眼神话：与玻里尼西亚马纳信仰初步比较　中国神话与传说学术研讨会论文集　台北　汉学研究中心　1996　下册　页 681～692
116. 李壬癸、何安笃　高雄县南岛语言　高雄县政府　1997
117. 巴苏亚·博伊哲努（浦忠成）　库巴之火　台中　晨星出版社　1997　254 页
118. 金荣华　卑南族“哑女的故事”试探　金荣华　民间故事论集　台北　三民书局　1997　页 59～66
119. 王瑞媛　巴则海族神话传说研究　台湾大学人类学硕士论文（年代待考）
120. 李福清　从民间文学观点看台湾布农族神话故事　首届台湾民间文学学术研讨会论文集　彰化县　台湾磺

溪文化学会印行　1997　页 84～105
121. 郑恒雄　语言学的观点看布农族的神话与故事　同上　页 106～123
122. 吴明义　从阿美的奇美事件谈口传文学的历史价值　同上　页 240～267
123. 浦忠成　台湾原住民民间文学发展之探讨　同上　页 337～356
124. 鹿忆鹿　台湾原住民与大陆少数民族的火种神话比较　台湾民间文学学术研究会论文集　新竹　清华大学中文系　1998　页 41～52
125. 李福清　原住民动物故事初谈　同上　页 53～66
126. 金荣华　鲁凯口传故事试探　同上　页 67～72
127. 颜美娟　台湾南部地区平埔族祈雨传说初探　同上　页 73～80
128. 浦忠成　民间文学在创作文学的运用——以原住民文学创作为例　同上　页 81～93
129. 张佳宾　从神话传说论卑南族的伦理、教育及美学思想　第三届台湾本土文化国际学术研讨会论文集　台北　台湾师范大学　1998　页 105～135
130. B. Riftin（李福清）　台湾原住民民间故事研究之问题　同上　页 137～151
131. 李福清　台湾原住民神话特征　台湾语言及其教学国际研讨会论文集　1　师范学院　新竹　1998　页 193～210
132. 小林保祥著　松泽员子编　排湾传说集　台北　南天书局　1998（日、中对照版）
133. 清水纯著　王顺隆（中译）　金子 Erika（英译），噶

玛兰族神话传说集：以原语记录的田野资料　台北　南天书局　1998

134. 林太　李文甦　林圣贤　走过时空的月亮〔布农神话故事〕　台中　晨星出版社　1998

135. 鹿忆鹿　台湾原住民神话传说　鹿忆鹿　中国民间文学　台北　里仁书局　1999　页 333～367

贰·外文

1. Taylor G. Folk-lore of Aboriginal Formosa〔台湾土著民族民间文学〕, *The Folk-lore Journal* 1887 n.5 p.139～153 (又入 Taylor G. Aborigines of South Taiwan in the 1880s, ed. by G. Dudbidge, Taipei, 顺益台湾原住民博物馆 1999 p.136～149)

2. 伊能嘉矩　台湾の土蕃に传ふる小人の口碑に就いて　东京人类学会杂志　1896　11（124）页 82

3. 伊能嘉矩　台湾に于ける蕃人の想像する矮人　东京人类学会杂志　1898　13（149）页 427～429

4. 伊能嘉矩　アタイヤル族の创世的口碑及び其变迁　东京人类学会杂志　1898　14（152）页 55～59

5. 鸟居龙藏　台湾埔里社（雾社）蕃（东部有黥面蕃）の神话　东京人类学会杂志　1901　16（180）　页 212～213

6. 鸟居龙藏　台湾に于ける小人の口碑　东京人类学会杂志 1901　17（188）　页 75～76

7. 鸟居龙藏　台湾阿里山蕃の神话　台湾协会会报　1902　50　页 31～34

8. 乌居龙藏　红头屿土人の古传　东洋学艺杂志　1902　19（244）　页 44～47
9. 伊能嘉矩　台湾土蕃の蛇につきての敬虔的观念及び之に伴生する模样の应用　东京人类学会杂志　1906　21（10）　页 373～378
10. ＹＩ生　台湾の土蕃に传ふる小人の口碑に就きて　东京人类学会杂志　1906　22（249）　页 101～104
11. 伊能嘉矩　地震の关する台湾土蕃の传说　东京人类学会杂志　1906　21（241）　页 256～258
12. 伊能嘉矩　台湾の地震に关する传说に就きて补记　东京人类学会杂志　21（243）　页 367～368　1906
13. 梅阴生　红头屿の土蕃に传ふる粟の神话　东京人类学会杂志　1907　22（258）　页 516～517
14. 乌居龙藏　台湾の小人はニグリートーなりしか　东京人类学会杂志　1907　22（252）　页 215～219
15. 伊能生　原状を存すペイポ蕃族の火の神话　东京人类学会杂志　1907　23（259）　页 38～39
16. 伊能生　台湾土蕃に传ふる石器に就きての口碑　东京人类学会杂志　1907　22（252）　页 240～245
17. 伊能嘉矩　台湾土蕃の地震に就きての想像　东京人类学会杂志　1908　23（268）　页 390～391
18. 伊能生　台湾土蕃の口碑（1－6）　东京人类学会杂志　1908　23（260）　页 50～54；1909　23：6（264）　页 219～224；23：8（266）　页 299～302；23：12（270）　页 459～462；24：2（272）　页 59～61；1909　24：7（277）　页 258～260；1910　25（290）　页 305～307

19. 森丑之助　台湾黥面蕃のお伽噺（1～2）　东京人类学会杂志　1909　24：10（280）　页 389～396；24：11（281）　页 440～443
20. 山口雄三　台湾蕃人杂话一束　东京人类学会杂志　1910　25（287）　页 190～192
21. 伊能生　台湾土蕃の口碑　东京人类学会杂志　1910　25（290）　页 305～307
22. 伊能生　台蕃神话　人类学杂志　1912　28：7　页 428～429
23. 山田喜市　パイワン族のお伽噺　蕃界　1913　3　页 119～121
24. 若松繁藏　ユアジユフ溪　蕃界　1913　3　页 131～142
25. 佐山融吉　台湾の生蕃阿眉族の石碑　人类学杂志　1914　29：4　页 164～165
26. 佐山融吉　鯨に乘りて女护岛に到りし话　1914　人类学杂志　29：3　页 117～119
27. 佐山融吉　诺册二尊の话に似たる台湾蕃人阿眉族の口碑　人类学杂志　1914　29：2　页 84～85
28. 丙牛生　ブヌン族の传说　台湾时报　1914　52　页 29～32
29. 丙牛生　ツオウ族の传说　台湾时报　1914　53　页 37～40
30. 佐山融吉　台湾の生蕃阿眉族の口碑　东京人类学会杂志　1914　29：4　页 164～165
31. 森丑之助　粟の种を夺ひ来る（台湾蕃人パイワン族の传说）人类学杂志　1914　29：8　页 332～333

32. 森丑之助　熊と豹の话（台湾蕃人パイワン族の传说）　人类学杂志　1914　29：10（330）　页 417
33. 森丑之助　穿山甲と猿（台湾パイワン族の传说）　人类学杂志　1914　29：12（332）　页 497
34. 森丑之助　生蕃の传说　东洋时报　1914　页 184～185
35. 森丑之助　犬の婿に结婚（台湾パイワン族の传说）　人类学杂志　1915　30：1　页 30～31
36. 森丑之助　リキリキ社（台湾パイワン族）の传说　人类学杂志　1915　30：2　页 72
37. 佐山融吉　台湾红头屿の口碑　人类学杂志　1915　30：9：（341）　页 358～360
38. 森丑之助　卑南社の祖先（台湾蕃族の传说）　人类学杂志　1916　31：1　页 31～32
39. 小岛由道　ソウ族ツフヤ、タパン两党の战斗谈　台法月报　1916　11：9　页 133～136
40. 小岛由道　ソウ族ツフヤ、タパン两党の战斗谈　台法月报　1916　11：10　页 149～154；1918　12：1
41. 丙牛生　土器に因むパイワン族神话の一例　台湾时报　1916　84
42. 丙牛生　蕃俗百话　台湾时报　1916　84　页 16～20
43. 伊能嘉矩　マーヤ传说台湾土蕃の口碑は就きて　人类学杂志　1917　32：2（358）　页 41～45
44. 小岛由道　ソウ族ツフヤ、タパン两党の战斗谈　台法月报　1918　12：1　页 73～82
45. 伊能嘉矩　台湾省传说に显はれたる　日台の连锁　1918
46. 人江晓月　神话　台湾生蕃人物语　大阪　1920

47. 仲宗根泉月　蕃人の童话　台湾教育　1921　232　页 48～50
48. 可行子　生蕃の神话　台湾时报　1922　34　页 58～59
49. 川上沈思　台湾蕃人の传说　台湾警察协会杂志　1922　64　页 27～32
50. 西冈英夫　童话を通じて观たる台湾　台湾教育　1922　245　页 47～50
51. 西冈英夫　童话を通じて观たる台湾　台湾教育　1922　246　页 42～47
52. 西冈英夫　童话を通じて观たる台湾　台湾教育　1922　247　页 30～34
53. 佐山融吉、大西吉寿　生蕃传说集　台北　杉田重藏书店　1923　782 页
54. 秋泽乌川　传说の高砂族（一）　台湾警察协会杂志　1924　87　页 61～70
55. 秋泽乌川　传说の高砂族（二）　台湾警察协会杂志　1924　88　页 69～78
56. 秋泽乌川　传说の高砂族（三）　台湾警察协会杂志　1924　89　页 66～74
57. 秋泽乌川　传说の高砂族（四）　台湾警察协会杂志　1924　90　页 46～54
58. 秋泽乌川　传说の高砂族（五）　台湾警察协会杂志　1924　91　页 41～50
59. 佐山融吉　高砂族の雷神と蛇　人类学杂志　1925　40：9（455）　页 335～337
60. 佐山融吉　高砂族の雷神と蛇　人类学杂志　1925　40：10（456）　页 385～387

61. 佐山融吉　传说も土俗　人类学杂志　1926　41：1　页 33～34
62. 佐藤丰明　アミ蕃族に于ける巨石文化民族の传说　台湾教育　1926　292　页 57～59
63. 山根勇藏　我ガ古史籍の记载と台湾蕃族の传说（一）　台湾警察协会杂志　1927　123　页 81～87
64. 山根勇藏　我ガ古史籍の记载と台湾蕃族の传说（二）　台湾警察协会杂志　1927　124　页 47～54
65. 山根勇藏　我ガ古史籍の记载と台湾蕃族の传说（三）　台湾警察协会杂志　1927　125　页 35～48
66. 小泉铁　アミ族の发祥传说と祭祀の一例　宗教研究（新）　1928　6：6　页 117～128
67. 小泉铁　カリア—アミ族寄密社　民俗学　1929　1：3　页 188
68. 淀の超风　蕃人の今昔物语　台湾警察协会杂志　1929　146　页 133～138
69. 田中吉藏　カキタアン宗家を中心としたる阿眉族の口碑　台湾时报　1930　5月8日　130　页 76～90
70. 田中吉藏　カキタアン宗家を中心としたる阿眉族の口碑　台湾时报　1930　5月9日　129　页 62～69
71. 濑野尾宁·铃木质　蕃人童话传说选集　台湾警察协会台北之部　1930
72. Scheerer O. Sagen der Atayalen auf Formosa（台湾泰雅族传说），*Zeitschrif für Eingeborenen-sprachen*，Jahrgang XX Ⅰ 1930～1931　S.81～215；Jahrgang XX Ⅱ　1932　S.1～71
73. 中岛真澄　花莲港寿　南方土俗　1931　1：3　页 95～

107

74. 速水家彦　宜兰杂记　南方土俗　1931　1：3　页 118～123

75. 冈田谦、马渊东一　ルフト蕃族移住の话　南方土俗　1931　1：2　页 122～130

76. 笹尾宗晴　小人（シヤゾソ）传说　南方土俗　1：2　页 83～88

77. 宫本延人　加走湾头の熟蕃　南方土俗　1931　1：2　页 135～136

78. 宫本延人　加礼宛の传承二三　南方土俗　1931　1：2　页 131～132

79. 若林修二　ポンポン社の口碑　南方土俗　1931　1：2　页 149～150

80. 马渊东一　サナサイと加礼宛　南方土俗　1931　1：1　页 79～80

81. 马渊东一　研海地方に于ける先住民の话　南方土俗　1931　1：3　页 87～94

82. 浅井惠伦　台湾蕃族民俗资料（一）　民俗学　1931　3：1　页 53～54

83. 马渊东一　パイワン族に于ける邪视の例其它　南方土俗 1932　2：1　页 55～59

84. 鹿野忠雄　台湾岛に于ける小人居住の传说　人类学杂志 1932　47：3　页 103～116

85. 羽根田盛　パイワン族の传说　理蕃の友　1932　1：11　页 4～5

86. 笹尾宗晴　ブヌンの土俗二、三　南方土俗　1933　2：4　页 28～29

87. グス　クリリク社及カッリン社祖先传说　南方土俗　1933　2：2　页 73～75
88. 石坂庄作　ケエタガケン族渡来の口碑と作豚并びに作田に就て　南方土俗　1933　2：3　页 13～18
89. 宫本延人　红头屿アミ族の话　南方土俗　1933　2：2　页 47～53
90. 铃木作太郎　蕃人の口碑传说——铃木作太郎　台湾の蕃族研究　1933　台北　台湾史籍刊行会　页 114～168（台北南天书局复刊版，1988）
91. 古野清人　高砂族の巫女に关する资料——パイワン族とアタヤル族とに于ける　宗教研究　1934　新 11：2　页 93～106
92. 冈田谦　ツオウ族と星　科学の台湾　1934　2：3　页 14
93. 横尾生　ブヌン族の绘历　理蕃の友　1934　11
94. 山下喜一　台湾蕃人の神话　乡土艺术　1934　4：3
95. 田中敬　台湾生蕃の传说　旅と传说　1934　8　页 6～8
96. ドルメン　高砂族の传说三篇完成　人类学杂志　1935　4：4　页 54
97. 小林保祥　パイワン族の传说　人类学杂志　1935　4：3；4：4；4：5
98. 石坂庄作　金包里の传说ニフシフ　南方土俗　1935　3：4　页 39～42
99. 小川尚义、浅井惠伦编　原语による台湾高砂族传说集　The *Myth and Tradition of the Formosan Native Tribes*（*Text and Notes*）　台北帝国大学语言学研究室

台北 1935 书评：洞 史观 1936 10 页 109～111

100. 铃木让号 高砂族に于ける灵魂观に就いて 民族学研究 1936 2：4

101. 寺泽生 ブヌン族隐语の研究に就いて 南方土俗 1938 4：4 页 18～22

102. 增田福太郎 ブヌン族卓社蕃の神灵及タブーに就いて 台法月报 1938 32：5 页 19～29

103. 横尾生 续ブヌン族の绘历に就いて（上） 理蕃の友 1938 1（下） 1938 2

104. MA 生 ブヌンの传说片片 理蕃の友 1938 3 页 7

105. 小川尚义 タロコの传说 台湾总督府博物馆创立三十周年纪念论文集 1939 页 165～175

106. Re A. del. Some Creation Myths of the Formosan Aborigines（台湾土著族一些人类起源神话） *El Marco Polo*, 1940, December, v. 11, n. 6, p. 83～104

107. 酒井迪 蛇と高砂族 台湾地方行政 1941 7：1 页 102～106

108. 金子总平 高砂族の熊传承と狩祠 ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする资料 国学院杂志 1942 48：5 页 72～77

109. 金子总平 高砂族の熊祭 ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする资料 民族学研究 1942 新 8：1 页 73～82

110. 金子总平 高砂动物民俗传承采访记 民族学研究 1944 新 1：5 页 17～36

111. Norbeck E. Folklore of the Atayal of Formosa and the Mountain Tribes of Luzon（台湾泰雅族与吕宋岛山地民族民间文学比较研究）, Museum of Anthropology, University of Michigan, *Anthropological Papers*, 1950, n.5, pp.1～44

112. Re A. del. *Creation Myths of the Formosan Natives*（台湾原住民创世神话）, Tokyo, The Hokuseido Press, 1951。Rev.: 竹中信常 宗教文化 1951 7: 10 页 78～80

113. 马渊东一 冲绳と台湾一传承における关连と无关连 民间传承 1953 16: 9 又收马渊东一著作集 东京 社会思想社 1974 卷 2 页 493～501

114. Chen Chi-lu Coe M.D. An Investigation of Ami Religion（阿美族信仰研究）台湾博物馆（专号）, 1954, 7: 3～4, P.249～262

115. Boyer G. *Le'gende Amitsu*（阿美族传说）, Hualien, 1955, 51p

116. Coe M.D. Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa（台中布农人之萨满教）, *Ethnos*, 1955, v.20, n.4, p.180～198

117. Kaneko E. Totenausrichtung und Besiedlungsgeschichte bei den Bergstammen von Formosa（台湾山地民族的葬礼与定居历史研究）, *Wienervölkerkündlische Mitteilungen*, 1957, Bd. 5, n.2, S.102～126

118. Beauclair I. de. Die Religion der Yami auf Botel Tabago（兰屿雅美人之信仰）, *Sociologus*, 1959, v.9, n.1, p.12 ～ 23; Idem: Beauclair, I. de. *Ethnographic*

Studies, *The Collected Papers*, Taipei SMC 南天书局 1986 p.106～116

119. Beauclair I.de Three Genealogical Stories from Botel Tabago: a Contribution to the Folklore of the Yami（兰屿岛之三个世系故事：雅美族民间文学之文献） 民族学研究所集刊 1959 7期 P.105～140

120. Kaneko E. Some Aspects of Atayal Religion and their Impact on Atayal Culture（泰雅信仰的一些方面及其与泰雅文化冲击），*Proceedings of the 9th International Congress for the History of Religions*, 1959, Tokyo, 1960, p.33～38

121. Tu Er-wei（杜而未），A Contribution to the Mythology of the Tsou, Formosa（台湾邹族神话一些贡献），*Anthropos*, 1959, Bd.54, n.3～4, S.536～541

121甲．国分直一 乌鬼蕃传说とその遗迹 农林省水产讲习所研究报告（人文科学篇）1962 7号 页37～39

122. Ho Ting-jui（何廷瑞），East Asian Themes in Folktales of the Formosan Aborigines（台湾原住民传说中的东亚题目），*Asian Folklore Studies*, 1964, v.23, n.2 p.35～47

123. Mabuchi Toichi（马渊东一），Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Area of Eastern and Southeastern Asia（东亚及东南亚海岛谷类来源之传说），*Asian Folklore Studies*, 1964, v.23, n.1, p.1～92. Idem: Mabuchi Toichi, *Ethnology of the Southwestern Pacific*,: *The Ryukyus-Taiwan Insular Southeast Asia*（西南太平洋民族研究），Taipei, The

Orient Cultural Center, 1974, p.65－160

124. Pache A. *Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme*（台湾山地民族神话中的宗教概念）, Studia Instituti Anthropos, v.19 Wien-Mödling Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, 1964, XV + 271S. Rev.: Mabuchi Toichi *Bijdragen tot de taal-Landen Volkenkunde*, v.125, n.2 p.279～285; Idem: Mabuchi Taichi Ethnology of the Southwestern Pacific, p.249～255. Elder M. *Asian Folklore Studies*, 1965, v.24, n.1, p.156－159; Stein R.A. *T'oung Pao*, 1965, v.52, n.1～3, p.225～227; Feifel E. *Monumenta Serica*, 1966, v.24, p.484～489; Sima J. *Archiv orientalni*, 1966, v.34, p.612～616; Kaneko E. *American Anthropologist*, 1966, v.68, n.1, p.243～245.

125. Ferrell R. Myths of the Tsou（邹神话）民族学研究所集刊 1966 22 期 p.169－181.

126. Schröder D. Die Puyuma von Katipol (Taiwan) und ihre Religion（卑南族知本社人及其信仰）, *Anthropos*, 1966, Bd.61, S.267～293. Idem in English: The Puyuma of Katipol (Taiwan) and their Religion. 台湾大学考古人类学刊 1967 29～30 期 P.11～39

127. Pache A. Megalithisches in den Mythen der formosanischen Bergstamme（台湾山地民族神话中的巨石）, *Annali del Pontificio Museo Missionario Ethnologico*, 1968, v.32, p.93－125

128. Schröder D. Zum Hochgottglauben der Puyuma von

Katipol (Taiwan) （台湾卑南族知本社人上帝概念）, *Anthropica. Gedenkschrift zum* 100. *Geburstag von P. W. Schmidt*, Studia Instituti Anthropos, Bd. 21, St. Augustin, 1968, S.323～361.

129. Duris A. O *Kimasl no matoasai to nano lalegawan no tamdao. Légende Amitsu sur l'origine des hommes*（阿美族人类起源传说）（Mimeograph), Fuyuan-Hualien, 1969, 45p

130. Beauclair I. de. The Geneaiogical Stories from Botel Tabago（兰屿岛之世系传说), Beauclair I. de, *Studies on Botel Tabago and Yap*, Taipei, The Orient Cultural Service, 1971, p.65～102

131. Jeng Heng-hsiun（郑恒雄), Metamorphosis in Mythology: a Comparative Study of Greek and Bunun Mythologies（神话的变形：希腊及布农神话比较), *Tamkang Review*, 1971～1972, v.Ⅱ, n.2～v.Ⅲ, n.1, p.329～343

132. Kaneko E. Die Religionen der Altvölker Taiwans（台湾原住民之信仰), *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, 1972, Bd. 23. S.248～289.

133. Ho Ting-jui（何廷瑞), A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines（台湾土著的神话、传说比较研究), *Asian Folklore and Social Life Monographs* v.XV Ⅲ（亚洲民俗社会生活专刊), 第十八辑, Taipei, The Orient Cultural Service 1971, 338p. Rev: Yen A. *Journal of the American Oriental Society*, 1973, v.43, p.646～647

134. Tu Er-wei（杜而未）, Some Tales and Myths of the Paiwan（排湾一些神话传说）, 台湾大学考古人类学刊 1973 33－34 期 页 85－89

135. Chiu Chi-chien（丘其谦）, Some Kingship Aspects of Bunun Myth（从布农神话看亲属结构）, 政治大学民族社会学报 1975 13 P.9--29

135 甲 陈国钧（熊谷治〔译〕）高砂族の始祖传说 1 アミ族：クスンとマダビラポ えとのす 1974 1 号 页 74

136. Li Paul Jen-Kuei（李壬癸）*Rukai Texts* 鲁凯语料 台北 历史语言研究所专刊之六十四之二 1975

136 甲 陈国钧（熊谷治〔译〕）高砂族の始祖传说 2 ルカイ族：二つの太阳の物语 えとのす 1975 2 号 页 90

137. Bischofberger O. *Heil und Unheil, Gebete und Riten der Amis von Formosa*（幸与不幸：阿美族的祈祷与其仪式）, Studia ethnographica Friburgenia, Bd.5, Freiburg, Umversität Verlag, 1976, Rev.: E.M. *Asian Folklore Studies*, 1977, v.36, n.1 p.151－152

138. Bareigts A. *Les principaux mythes de l'ethnie Amis*（阿美族起源神话）, Hualien-Fengpin, 1976, v.I, 200p; 1987, v.Ⅱ, 210p.; 1990, v.Ⅲ, 222p; 1990, v.Ⅳ, 210p.; 1992, Ⅱ, 380p.; 1993, v.Ⅵ, Ⅴ.200p

139. 森口恒一 クヴァラン族，その现在て历史 1977 季刊人类学 8：2 页 184－207

140. Chigrinskij M.O nekotorykh predanijakh aborigenov Taiwanja（台湾原住民一些传说论）, *Teoreticheskie*

problemy izuchenjia literatur Dal'nego Vostoka, Moscow, 1980, chast'2, s.270～275

141. Kim Kwang-ok Myths and Legends (赛德克族 Taroko 部落神话与传说), Kim Kwang-ok, *The Taroko and their Belief System*, Ph.D.Dissertation, Oxford, 1980

141甲. 山中登·パイワン族の神话·传说（上，下）どるめん1980 27号 页46～60

142. 冈田荣照 台湾の开拓神について·宗教研究 1981 54：3 页48～49

143. Quack A.（Hrsg.）*Das Wort der Alten. Erzählungen zur Geschihte der Pujuma von Katipol*（*Taiwan*）(老人的话：台湾卑南族历史传说), Gesammelt von D. Schröder und P.Veil, Collectanea Instituti Anthropos, v.12, St. Augustin Haus Völker und Kulturen Anthropos-Institut, 1981, 269 S.

144. Egli H. *Das Schlangensymbol* (蛇之象征), Olten, 1982

145. Chigrinskij M.O nekotorykh predanijakh pinpu (平埔族一些传说论), *Teoreticheskie problemy isuchenija literatur Dal'nego Vostoka*, *Tezisy* 10 *nauchnoj konferentsii*, Moscow, 1982, chast'2, p.281～285

146. Levi J. Dong Yong le pieux et le mythe formosan de l'origine des singes (孝子董永与台湾原住民猴子来源神话), Journal asiatique, 1984, n.1～2, p.83～132

147. Quack A. *Priesterinnen*, *Heilerinnen*, *Schamaninnen?* (女神父，女医，女巫?), Collectanea Instituti Anthropos Bd. 32, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1985, 168 S. Rev.: Dahl O.Ch. *Bulletin of the School*

1985, 168 S. Rev.: Dahl O.Ch. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1987, v.50, n.2, p.412～413, Kaneko E. *Asien Folklore Studies*, v.45, n.1, p.143～145.

148. Rocher A. *Mythes indigenes de Taiwan*（台湾土著族神话）, 1968, p.206 (traduction en fransais des pages 37 a 400 du: 小川尚义，浅井惠伦 原语による台湾高砂族传说集)

149. Beauclair Ⅰ. de., Kaneko E. Götter und Mythen der Yami（雅美族的神与神话）, *Wörterbuch der Mythologie*, Hrsg E.Schmalzriedt, .H.W.Haussig, Stuttgart, Klett, 1987, Bd. IV S. 372～384

150. Kaneko E. Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans（台湾少数民族神话介绍）, *Wörterbuch der Mythologie*, Hrsg. E. Schmalzriedt, H.W. Haussig, Stuttgart, Klett, 1987, Bd. IV.S.215～371

151. Bischof-Okubo Yukiko *Übernatürliche Wesen im Glauben der Altvölker Taiwans* (*Supernatual beings in the belief of Formosan Aborigines*)（台湾原住民信仰神奇本质）, Europaische Hochschulschriften Reihe XIX, Abt.B Ethnologie Bd.17, Frankfurt/M., Verlag Peter Lang, 1989, 248 S. Rev.: Hollmann Th.O. *Asian Folklore Studies*, 1992, v.50, n.2, p.373～374. Kaneko E. *Anthropos*, 1990, Bd. 85, S.578

152. Eghi H. *Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des Feren Ostens* (*Mirimiringan: Myths and folktales of the Paiwan.*

The early World View of the Far East）（老人之话：排湾族神话与民间故事，远东早期的世界观），Zürich，Verlag Die Waage，1989，436S Rev.：Kaneko E. Asian Folklore Studies 1990，v.49，n.2，p.340～342

153. Benedek Dezsö. *The Songs of the Ancestors: A Comparative Study of Bashiic Folklore*（祖先之歌：巴士海峡民间文学比较研究），Taipei，SMC Publishing Inc.，南天书局 1991 642p.

154. Huan Tung-chiou（黄东秋）〔Ami〕Myth 阿美族语言民俗专题研究 台北文鹤出版有限公司 p.14～36（ami and english）1991

155. 清水纯 クヴァラン族の昔话 ふおるもさ 1993 4号 页33～37

156. 清水纯 クヴァラン族の传说——未公开资料の解析 Legends of the Kvalan: And Analysis of Some Unpublished Data 研究纪要（日本大学经济研究会）1994 18号 页51～76

157. Jeng Heng-hsung（郑恒雄）Two Discourse Models for Analyzing a Bunun Story（布农故事中的两种讲述模型），*Seventh International Conference on Austronesian Linguistics*，Leiden University，1994

158. 清水纯 クヴァラン族、トルビアワン族の传承（Kavalan人的传承） 台湾原住民研究 日本顺益台湾原住民研究会编 1996 1号 页193～198

159. Parnikel B. Taiwanese Incest Myth and their possible Western Malayo-Polynesian Derivatives（台湾兄妹结婚神话及其马来亚——玻里尼西亚西部来源），*Symposium*

on Cultural as well as Biological Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia, Institute of Ethnology, Academia Sinica 中央研究院民族学研究所 1996 p.14

160. 山田仁史 太阳の射手——日本、台湾て周围诸民族にすける“太阳の射る话”の比较研究（修士论文）京都大学院人间环境学研究科文化人类学讲座 1996（未刊稿）

161. 纸村徹 台湾パィリソ族、ルカィ族にすける首长家のレガハろ——神器传承の意味论 天理参考馆 1996 9号 页 93～141

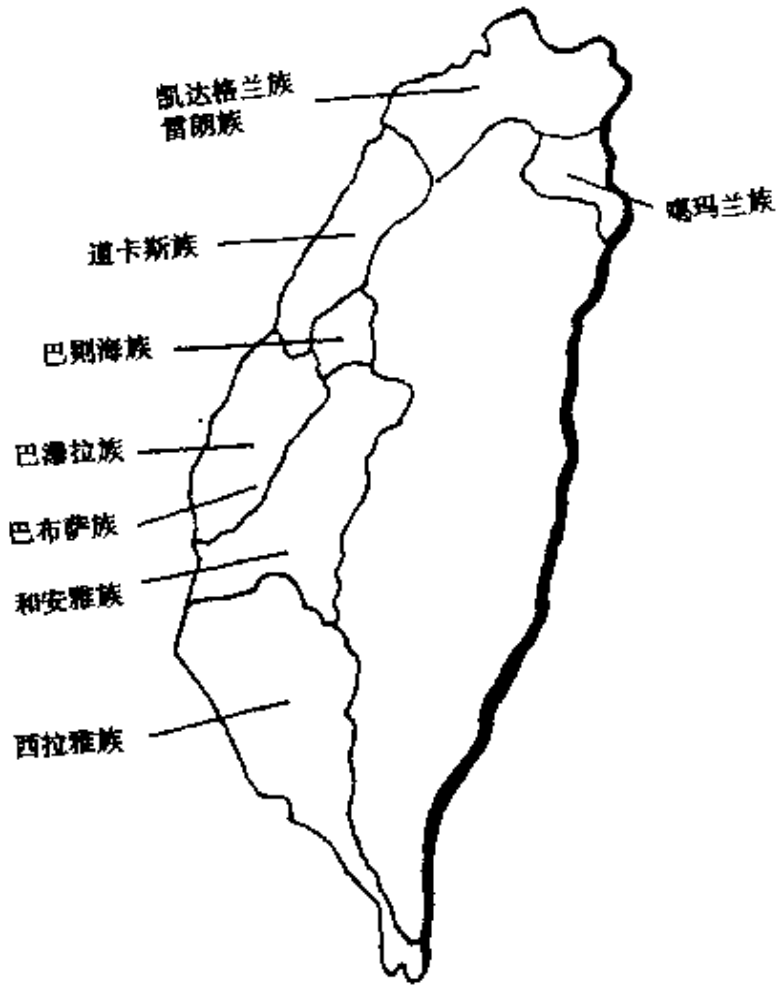
162. 山田仁史 Vagina Frontis——性交の起源の说话 台湾原住民研究 第二号 日本顺益台湾原住民研究会编 台北 1997 页 128～138

附录二

台湾原住民分布图、平埔族分布图



台灣原住民分布圖



平埔族分布图