

# 神话传说与创作文学的交融

— 以达悟族作家夏曼·蓝波安的创作为主的分析\*

李淑娟\*

## 目 录

- 一、引言
- 二、神话传说与创作文学
- 三、飞鱼神话·恶灵信仰
- 四、重返精神原乡的引魂幡
- 五、余论

## 1. 引言

当代台湾原住民汉语文学自80年代中期发轫以来，在迄今不过近30年的时间里，已经有300多名创作者发表过作品<sup>1)</sup>，累积了相当可观的文本，并以独特的主题意识、叙事及语言风格引发普遍的关注。2009年，巴苏雅·博伊哲努(邹族，汉名浦忠成)所撰的《台湾原住民族文学史纲》上下两册正式出版，显示台湾原住民族文学已经初步形成了一个独立的知识体系。在这共千页，近七十万

---

\* This paper was supported by research funds of Chonbuk National University in 2013.

\*\* 全北大学校 中语中文学科 副教授

1) 根据谢世忠教授的统计，曾经发表过的原住民作者，人数达300多人，参阅巴苏雅·博伊哲努，〈台湾原住民族文学概说〉—前言，台湾原住民数位博物馆网页提供。另依台湾原住民族委员会的统计，目前原住民人口约52万。仅占台湾总人口的2%，这样的少数族群在如此短暂的时间内创作出这样丰富的文本是相当惊人的。

言的著作里，作者依创作方式为基准将原住民文学区分为‘口传文学’和‘使用文字后的原住民文学<sup>2)</sup>’两大部分，前者单独占据了上册整个篇幅，其中又以神话传说为主，这显示本身也是原住民的作者对神话传说在原住民文学范畴之重要性的强调。从人类学、文化学、历史学的角度来看，对未形成文字系统的原住民族而言，神话传说是其先民对世界的认知、信仰价值观和文化内涵的重要载体，因而此种前文字社会阶段的神话传说具有重大的史料价值。事实上，台湾原住民各族丰富的神话传说自荷西时期以来就在外来强权文明和‘现代化’等‘恶灵’的侵犯下而急速流失，一直到日本殖民时期才获得初步保存<sup>3)</sup>，战后国府政权阶段又稍有进展。一直要到80年代，受原住民族文化主体性必须获得尊重的社会思潮之影响，其价值始正式获得确认，而后在政府、学术界和原住民知识分子本身的合力投入下有了全面的进展。巴苏雅·博伊哲努从‘口传文学’的角度将台湾原住民族神话纳入史纲，是从文学的角度来看待原住民族神话，这显然是对原住民文学发展的一个切中的视角。

本文尝试从神话的另一个角度来展开讨论。就笔者的阅读经验B来看，原住民文本深受瞩目的所谓‘原汁原味’的独特风格，其来源不仅仅是故事背景、内容、人物或者语言风格等因素，更在于文本中内涵着的与汉族截然不同的原住民神话传说及内涵于其深层的泛灵思维，这些因素在文本内不仅仅是作为呈现原住民传统文化面貌的组件，更是作者用以确立文化主体性，进而对文化传统之价值与未来发展可能展开审思的基础。另外，更值得注目的是，目前活跃于台湾文坛的原住民作家们在执笔创作之前(或者同时)，大多实际参与了所属族群部落之神话传说的采集或编写。面对这两种性质不同的文本，作家们如何在两者之间搭起桥梁，或者说，他们是如何汲取神话传说等传统因素，在创作文本中进行融合、转化?笔者认为，如果不能对原住民神话传说及其背后的信

2) 作者弃一般通用的‘书面文学’或者‘创作文学’的说法而另创‘使用文字后的原住民文学’一词，透露了作者认识到原住民文学的特殊性，使用既有的划分基准将无法准确地描述原住民文学，这与本论文的观点基本一致。

3) 1935年，小川尚义、浅井惠伦编辑日文版的《原语による台湾高砂族传说》出版。在此之前，还有George Taylor(英)采集原台湾原住民故事，以英语发表‘Folk-Lore of aboriginal Formosa’ The Folk-Lore Journal, vol. 5, no.2 (1887),pp 139-163.

仰思维有深层的认识,那么吾人(非原住民族的他族)对原住民文学文本的理解终将只是表层的,无法进入其深层。另外,若只依既存汉语文学研究架构中的神话与文学的研究框架来分析台湾原住民的文学文本,很可能错失某些重要的线索。原因在于,汉语文学中,作者面对的读者是广大的汉文化的读者,也就是说,创作者和读者共享一个文化资源(或者说集体无意识),而原住民作家则否。原住民作家面对的,除了极少数是同族读者之外,更多的是他族,主要是成长、浸染在汉文化的汉族读者,文本展现的文化系统和读者之间并无共享的文化传统。这一根本差异,是本研究展开时笔者时刻提醒自己的,因此在本文第二节梳理神话传说与文学之关系时将针对原住民神话传说的特殊性做重点的说明。而因台湾原住民各族的神话传说各有不同的生成背景和文化脉络,不宜概而论,因此本文以台湾原住民族中唯一的海洋民族—达悟族作家夏曼·蓝波安的长篇小说《黑色的翅膀》(1999)及《天空的眼睛》(2012)为实际分析文本,对其中神话传说的变貌及其意义展开阐述。

## 二、神话传说与创作文学

神话(myth)概念确立于西方,在西方的学术架构下,神话这个最古老的叙事形式经常用以和传说(legend)、民间故事(folktale)进行对照比较,因为这三种性质相近的传统叙事类型虽有共性,但也有显著的差异。而本文将神话传说作为一个整体的概念,并关注其中的信仰因素,其理由首先在于,和其他多数族群不同,台湾原住民一直到很晚的时代仍然处于前文字阶段,因此史前时期和历史时期的划分对理解原住民并无特别的意义。实际上部分原住民部落(如本文所探讨的达悟族)脱离隔绝孤立之生存状态的时点相当晚近,因此其自然原始的生存状态获得延续,这使得原住民神话依然深深介入其族群当下的生活。因此一般学术上以时间的远近来作为神话与传说之划分基准的方式并不适用于原住民神话传说。再者,台湾原住民的泛灵信仰属于比较原始(这里没有贬义)的阶

段，人的灵与其他万物的灵都属于同一层次，一般以神或者非神的基准作为区分的方式也不适用<sup>4)</sup>。最后要提到的是，台湾原住民神话与信仰密切，甚至可以说，神话本身就是为信仰存在的，且这些信仰到目前仍实际且深入地介入原住民的生活及思维，因而必须一并论及。因本论文是对文学中的神话传说因素的研究，而非神话传说本体的研究，因此在神话传说的定义上笔者将借鉴既有的研究成果，引用这些既存研究的目的是在展开文本分析，论述的最终指向将放在应该以何种态度来看待原住民文本中的神话传说。

神话，指涉着先民看待、理解自然世界的方式，它以古代时空下的自然环境和社会状况为基础，是“原始先民「不可求证」，但能「心领神会」的原始哲学、科学、宗教，以及原始的道德、历史、文学的统一体、浑沌体。而神话所反映的思维结构，一方面仍包含著许多浑沌不清的成分，另一方面又正处於分化之中，而孕育著未来各种的思维方式。”<sup>5)</sup>彼时先民尚未具备科学理性，在试图解释自然现象时，必定渗透着先民特有的思维方式，如价值观、自我定位等问题，因此在脱离了原始情境的状态下，必然有许多成分是怪异离奇的，非属该族群者难以掌握其核心涵义，这也正是今人在欠缺对原始民族的信仰、价值体系之理解的状态下，无法掌握原始民族的猎首、人祭或者血缘婚制度的意义之原因。关于神话的定义依着眼点的不同而有显著的差异<sup>6)</sup>。芬兰学者Lauri

4) 著名的研究者William Bascom认为，神话，听者将之视为发生于古老的过去的真实可信的事实，讲述的是关于世界、人类及生死等问题或者自然万物的现象。而传说同样是叙事故事，但在时间上与今日比较接近，以人类为叙述对象，是关于英雄事迹、迁徙、战争等内容，也会涉及一些神和鬼的成分，且讲述者和听者都认定故事是真实的。另外，神话中叙述主要对象是非人类，而传说则是人类。参阅William Bascom, “The Forms of Folklore: Prose Narratives”, in *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984) p. 7-8. 而投注大量心力研究台湾原住民的俄罗斯学者B. Riftin(李福清)则认为，原住民神话里的神包括人和动物。参阅李福清，《从神话到鬼话：台湾原住民神话故事比较研究》，台北：晨星，1998年，33页。

5) 邓启耀，《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1992年，14页。

6) G.S.Kirk在他的〈On Defining Myths〉中简述了对神话的不同解释：自然神话学派认为，神话是自然演进的寓言；Andrew Lang 主张神话是因果论；Bronislaw Malinowski认为神话是社会现实与信仰的认可；Jane Harrison 认为神话产生於对宗教仪式的误解；

Honko提出的描述比较全面,他说:“神话,一个众神(gods)的故事,一个涉及世界的起源、创造、重大事件的宗教性叙述,众神的典型性行为的结果是世界、自然、文化,以及由此衍生的事物被创造了出来,并被赋予其意义。神话表现了并认定了社会的宗教价值与规范,它提供了应遵循的行为模式,确定了宗教仪式及其实际结果的功效,建立了圣物的崇拜。”<sup>7)</sup>也就是说,先民们将不可理解、无法控制的现象托诸于‘神’,以消减对未知的恐惧,这也就是‘信仰’的最初形式。人类学者Bronislaw Malinowski从神话与人类心理关系的角度指出,神话“不是一种满足科学兴趣的解释,而是一个太古事实的故事式复活,以满足宗教切望、道德渴求、社会顺从、明确主张,甚或实际条件。神话在原始文化中发挥不可缺少的功能:表现、加强、和整理信仰,护卫和力行道德,保证仪式效力,容纳指示行为的实际规则。…(中略)…神话不是聪明的卖弄或是艺术的想像,而是原始信仰和道德训条的实际凭照。”<sup>8)</sup>

正因神话内蕴着某种秩序,作为一个范例和模式,它因此对现时的人类来说有其价值,著名的神话学者李亦园更直接点出:“神话其实并不是神仙的故事,而是人类自己的故事。人类各民族在神话中所表达的真正主题,并不在于神仙世界的秩序与感情,而是人类自身处境,以及他们对自然世界以至于宇宙存在的看法。同时,或许更少人能够理解,如果解读得法,神话非但不再是某种已经死去的文化残留,它同时亦可以穿越时空,成为我们现代生活精神文化的导引。”<sup>9)</sup>今人研究神话的意义也在于此。关于神话以何种形式介入当下,

S.Freud 认为神话与梦一样,是潜意识的恐惧与欲望的反映; Kluckhohn 认为神话与宗教仪式一样是忧虑的调节反应; Karl Jung认为神话是集体无意识的表现,它取决于思想和符号的原型; Ernst Cassirer认为神话是对世界之某些方面刺激后的反应; Radcliffe-Brown 认为神话是社会秩序的心理建设; Eliade认为神话的功能是暂时回复到富有创造力的过去之中; Levi-Strauss认为全部神话都是共同的心灵与社会结构的再制; V.W.Turner认为神话在日常生活中达到自由的重建。G.S.Kirk, “On Defining Myths”, in *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984), p.54.

7) 劳里·杭柯(Lauri Honko), 《神话界定问题》(The Problem of Defining Myth), 朝戈金译, 《西方神话学读本》, 广西: 广西师范大学, 2006年, 49页。

8) 马凌诺斯基著, 朱岑楼译, 《巫术、科学与宗教》, 台北: 协志工业, 1996年, 80页。

Lauri Honko曾指出，神话可以以宗教剧(戏剧的神话)、系统严格的复述(叙述的神话)的形式进入生活，更可以表现为宗教艺术，具体以圣像、象征符号出现，除此之外，还可以透过交谈、思想、梦幻及其他行为模式传达。<sup>10)</sup>以之对照台湾原住民族的实际状况，许多原住民田野调查资料显示，一直到六七十年代，神话仍透过日常生活谈话、生活仪式中的族老口述、祭典祷词、集体劳动中歌谣传唱等方式密切地介入原住民生活，这样的文化形态大大有别于其他早期发展出文字的民族，这提醒我们必须关注神话传说对台湾原住民的特殊意义。而必须强调的是，神话的深层旨意通常经过种种变形而沉淀在神话的深层结构之中，寻找这隐藏在深层结构中的元旨，方可找到解读特定文化内在精神的捷径。

虽然在一般的学术架构里，神话传说通常和创作文学(或称作家文学)区分开来，然实际上两者有深刻的联系。概括地说，口传文学的神话传说和创作文学(或称作家文学)的基本区分在创作方式和变异性。口传文学为集体创作，反映的是集体意识，是一个民族基本的世界观、价值观的投射，更内蕴着特定民族审美意识，同时因为众人参与而必然有一定程度的改造。相对的，创作文学则是特定作者个人情思的投射，一经文字写定则不易改变。而过去的研究结果显示，作家文学，特别是小说，在起源的一端就与口传文学中的神话传说存有难以清楚划分的关系。这乃因神话传说与小说都具虚构性、叙述性特质。上面提到过，神话传说并不是固定不变的，它会因应时代需要而演变出变化多端的风貌内涵，而小说的叙事本质，使之能对神话传说进行吸收改造，有时取之为素材，有时吸收其为技巧机制，经由对神话的吸收改造，作者更可将本人的特定情思寄寓于其中，因此神话传说往往提供后世文学创作丰富而永不枯竭的灵感之源。世界各民族文学研究结果更显示，各民族的文学经典多数有回归神话母题的倾向，其原因正在于神话传说折射着特定民族(种族)最深层的记忆和想象，内蕴着特定民族的集体无意识，因此能更有效地调动读者的文化心理以产生共

9) 李亦园，〈时空变迁中的神话〉，乔瑟夫·伯坎，《神话的智慧》-序文，台北：立绪文化，1996年。

10) 同注7，49-50页。

鸣。从中国文学的发展来看，虽然在儒家“不语怪力乱神”、重视现世价值的务实精神下，丰富的神话传统在正统学术范畴遭受贬抑致散落凋零，然而，在每一个文化危机阶段，文学家就会自觉或不自觉地转向神话<sup>11)</sup>，这样的文本都能获得广大读者的共鸣。

上述内容，为我们稍后要展开的对原住民文本中神话因素之分析提供了一个便捷的通路。60年代以后，在资本体系和商业文化的全面冲击下，台湾原住民自然经济体系崩溃，更丧失了生存的空间，他们被迫告别部落，进入现代都市谋生，然而由于思维方式、文化基础和劳动技能的绝对弱势，他们不仅成为都市的边缘人，更因主流汉文化对原住民族文化的贬抑，原住民集体陷入‘认同的污名’困境。而在80年代松软的政治气氛和台湾本土化思潮的刺激下，族人主体自觉破冰而出，重新争取作为一个‘人’的尊严成为这一代原住民知识分子的时代任务。此时，亲炙母体文化以重获生命力量成为他们必然的选择。然而彼时他们面对的现实却是，真实环境的原乡已经破碎凋零，且因为从未有文字系统以致丰富的文化未曾留下记录，加以族语也面临断层危机，因此精神原乡也缥缈不可及。此时，虚拟文学空间成为原住民知识分子建立‘精神原乡’的所在，神话传说就成为他们回到原初的，纯净的古老精神家园的引魂之幡。彼时许多原住民知识分子投身于神话传说的采集、编写，这是出于这样的文化回归欲求，而同时，这些神话成分也进入他们创作的文本，展现多样而繁复的面貌。

### 三、飞鱼神话·恶灵信仰

达悟族(Tao 或Tau, 旧称雅美族<sup>12)</sup>, 现人口近四千人<sup>13)</sup>, 马来族人种, 南

11) 现代中国文学发展阶段中，五四时期和新时期这两个阶段是作者运用神话最盛行的两个阶段。郭沫若的《女神》、鲁迅的《神话新编》以及寻根文学时期韩少功、张炜、贾平凹等作者的作品都是显例。

12) 1897 年日本人乌居龙藏赴台调查，将之命名为雅美族，日后广为官方与学界使用。但

岛语系<sup>14</sup>), 是台湾原住民中唯一的海洋民族, 更可能是最早定居台湾的土著。达悟族分布在台湾东南外海的兰屿岛上, 因四面环海, 与外界接触最晚, 传统文化保存得较为完好。因人口偏少, 不需与外界争夺生存资源, 因此达悟人生性爱好和平, 没有出草(猎首)风俗, 也没有发展出战争用的如弓箭等武器, 而只有祭典仪式上用来驱逐‘恶灵’的武器。达悟族依海维生, 且古代达悟人与菲律宾巴丹群岛Ivatan人维持着交易往来<sup>15</sup>), 因而累积了丰富的航海知识, 如观测星相、潮流流向、月亮, 信风, 并依太平洋生态而制定独特的海洋历法<sup>16</sup>)。达悟人这样的海洋知识, 是其文化内涵的核心, 而这又支配着达悟族所有人的日常生活内容。更值得关注的是, 达悟族因孤悬于外海, 一直到60年代之前极少与外界接触<sup>17</sup>), 且因未形成文字系统, 一切历史、文化、知识均依靠口传, 因此神话传说对达悟人的意义非比寻常。达悟族作家夏曼蓝波安在以兼具outsider和insider的身份所撰写的〈飞鱼神话〉里指出, “(达悟族)的运作与发展, 全赖族人世代相传的口传文学、神话故事来维系。这些神话故事, 在实质上具有法律的效能, 更具有宗教的约束力。除此外, 迷信、禁忌、精灵信仰, 亦为达悟人始终不敢正面违抗的。而在这些口传文学、神话故事里, 又以飞鱼的禁忌最多、最繁杂。”<sup>18</sup>)

达悟人自称‘Tao’, 在族人的争取下, 1998年获得正名为达悟族。

- 13) 依调查基准和时期的不同而有差异, 此处参考台湾原住民族委员会网页提供的数据: <http://www.apc.gov.tw>。本文其他资料主要参考顺益台湾原住民博物馆网页 <http://www.museum.org.tw/>, 台湾原住民历史语言文化大词典网页 <http://citing.hohayan.net.tw/>及台湾原住民数位博物馆 <http://www.dmtip.gov.tw>。
- 14) 南岛语族是世界上分布最广的民族, 西起非洲东南的马达加斯加岛, 西抵太平洋的复活节岛, 最北即台湾的兰屿, 南到纽西兰。
- 15) 夏曼·蓝波安, 《原初丰腴的岛屿—达悟民族的海洋知识与文化》, 台湾清华大学硕士论文, 摘要, 2002年。
- 16) 此种历法将一年分为三个季节, rayon (飞鱼海上渔捞的季节)、teiteika (飞鱼海上渔捞结束的季节)、amyan (飞鱼将来临的季节), 达悟人依此建构了完整的仪式文化内容。同上注。
- 17) 林素甘, 〈飞鱼的故乡—台湾兰屿专题书目〉, 《全国新书资讯月刊》158期, 2012年2月, 145页。
- 18) 夏曼·蓝波安, 《八代湾的神话》, 台北: 联经, 2011年, 128页。

达悟族文化可以说就是由飞鱼神话和由之衍生而成的整套飞鱼文化支撑起来的。而要理解达悟族的飞鱼文化，必须对其整体信仰体系有一初步的了解。从宗教学的角度来说，达悟族传统信仰具有印度尼西亚土著泛灵信仰(animism)的一般特质<sup>19)</sup>，但又因达悟先民所处的生存环境的殊异，因此其泛灵信仰又与其他民族存有相当的差异<sup>20)</sup>。泛灵信仰普遍存在于原始族群，是尚未具备理性思考及科学知识的先民们与变换无常的自然争生存时，渴望得到自然不可知之神秘力量的保护而发展成的信仰思维。简要地说，其基本概念为自然万物皆有灵，这种灵(或称自然精神)会影响、控制其他的自然现象，更进一步地对人的社会行为产生影响。‘泛灵’的基本思维衍生出达悟人的自然崇拜，他们认为天地万物、自然现象和死去的人皆有‘灵’，而且人与‘灵’的世界并不分立，而是相通的。在众多的‘灵’当中，‘鱼魂’与达悟人的渔捞文化关系最深刻，对‘鱼魂’交杂着崇拜和畏惧的感情是达悟族泛灵信仰最大的特色，这在夏曼·蓝波安的文本里有具体而细致的呈现。另外值得关注的是他们对‘恶灵’的恐惧。达悟的宇宙观中虽有神、人、鬼之分，分别居住不同的层次，但实际上，他们对神的概念非常模糊，对其生活上也几乎没有影响的痕迹，反而是死去之万物的Anito(阿尼肚)概念深刻介入他们的意识和生活所有层面<sup>21)</sup>。达悟人所指称的‘Anito’指的一般都是恶灵，达悟人男女老少对‘Anito’都带着极端的恐惧和憎恶的心理，这明显地表现在他们的日常言行和思维中，不管是有意识或者无意识，也不管是平时或者宗教仪式之中，‘Anito’是支配达悟人所有行为判断的关键。刘斌雄指出，达悟人认为“晚上睡觉时所做的梦是游离魂出游而引起的。病即是游离魂被死灵Anito捉抓而挣扎时的状态…丧失抵抗力而被死灵带去，即是死亡。”<sup>22)</sup>他还指出，‘Anito’除了指死者的灵魂之外，

19) 李亦园，〈Anito的社会功能—雅美族灵魂信仰的社会功能研究〉，《民族学研究所集刊》，44页。

20) 庄英章等编，《文化人类学》，台北：空中大学，1992年，68-69页。

21) 李亦园，〈Anito的社会功能—雅美族灵魂信仰的社会功能研究〉，《民族学研究所集刊》，45页。李亦园的研究可说是此方面研究中最详尽的，其研究成果成为其后相关研究的基础。台湾原住民语言文化大辞典网络版的雅美族物质文化词条里也有相近的记载，<http://210.240.134.48>

还包括死尸，和死者家属的灵魂，三者都被赋予了灵力。凡与死灵接触者，立刻具有了死灵危害生命的力量，并且，死灵附着对象非仅仅限于人，凡是与之接触者或有关者皆附上了危害生命的力量。

我们不能仅片面地将达悟的‘Anito’信仰斥之为迷信，而应对其在达悟社会中的作用有所理解。很表层地看，对尚缺乏科学知识来理解自然灾害、疾病的达悟人来说，恶灵‘Anito’是达悟人摆脱面对无法控制的自然变化或者人生灾难而陷入焦虑困境的一个替代出口。李亦园更从社会心理的角度，提出‘恶灵’提供发泄愤怒的有效出口，因而对维持达悟社会平和有正面功效的主张。因为，任何一个社会成员都可能社会化(socialization)过程因挫折而产生侵衅冲动，若无法发泄或者找到替代方式，则可能转向内而导致人格的解体。达悟社会不允许人之间的侵犯，且没有饮酒文化，无法借酒精来取得替代性的发泄，而恶灵是社会文化认可的发泄愤怒的管道，达悟人可以任意地恨它、咒骂它、驱逐它，如此则社会的整体安全不会受到威胁而保持稳定<sup>23)</sup>。这样的文化内涵将提供我们分析夏曼·蓝波安的文本里不断出现的‘恶灵’<sup>24)</sup>因素的一个视角。

这种建立在‘万物有灵’思维基础上的飞鱼神话是达悟文化的核心概念，甚至可以说它就是达悟族的信仰和宇宙观的表现。在人类学田野调查的资料里，它大致的样貌为：天神看到小兰屿岛很美丽，就将两个孙子放到岛上，他们的后代从膝盖生出，人类于是获得了繁衍。一天，人们在海边捉到一条有翅膀的鱼，他们把这会飞的鱼和其他鱼贝类一起煮熟来吃了之后，人类都长了恶疮，飞鱼群也生病了。一天，飞鱼领袖—黑色的翅膀来向族老托梦，告诉他以后不能将飞鱼和其他鱼混合来煮，并且必须用特定的锅来煮，煮的说法也要用‘zanegen’而不能通常用的‘dengdengen’。梦结束前黑色翅膀还要求

22) 刘斌雄，〈雅美族葬丧的一例〉，《民族学研究所集刊》，第八期，1959年，162页。

23) 李亦园，〈Anito的社会功能—雅美族灵魂信仰的社会功能研究〉，《民族学研究所集刊》，50页。

24) 夏曼·蓝波安的散文和小说中经常出现其父亲或者族老咒骂恶灵的场面，上述的研究分析可有助吾人理解此种行为的文化背景。

族老隔天到海边一个地点相见。隔天族老依照指示身着丁字裤、头戴有银饰的帽子来到海边，黑色翅膀依约来到，将飞鱼的一切知识详尽地传授给族老，如一年中捕飞鱼的时间和规则(相当繁复严格)，什么样的飞鱼适合什么人(女人、男人、老人或者小孩)吃，呼唤飞鱼的仪式，捕飞鱼的渔团组织的行动规范，收藏飞鱼的方式，祈祝渔获丰富的祭礼品目和祷词等等。<sup>25)</sup>

上述的记载和夏曼·蓝波安依照自己童年记忆所写的《八代湾的神话》中的〈飞鱼神话〉篇的内容大致相同。〈飞鱼神话〉文末，夏曼·蓝波安强调，直到现在族人在飞鱼季结束后，还是会聚集起来听族老叙述这些传统，以学习相关的戒律。并且，即使在近年外来文化全面入侵下，达悟人仍不曾改变祭仪的任何细节<sup>26)</sup>。在〈飞鱼神话〉里，夏曼·蓝波安的一段叙述很值得参酌，他说：“飞鱼禁忌行为功能，在族人心中早已根深柢固。牢牢维系达悟族之文化，使其卓然独立生存，绽放出高度的统合性与异质性。这些文化之特质全源自飞鱼之神话，而发展出一套完整的悟族文化。广言之，悟族文化即是飞鱼文化的延伸。”<sup>27)</sup>笔者查阅达悟族文化的相关资料，发现飞鱼神话几乎就辐射出整个悟族文化，一个神话能与整个文化有如此高的相关性，着实是一相当特别而值得关注的现象。从另外一个角度看，飞鱼神话和恶灵信仰也涵摄着夏曼·蓝波安的所有文本。这些起始于原始的时代，根植于达悟人思维深层的因素，在夏曼·蓝波安的文本中以何种形态呈现？或者说，夏曼·蓝波安如何取之作为重构文化主体的手段？

#### 四、重返精神原乡的引魂幡

如上面所述，以泛灵信仰为基础的飞鱼神话、恶灵信仰正是达悟族人思维的出发点，它们深深铭刻在达悟族人的思维底层，是其文化、伦理的主干，规

25) 田哲益：《达悟族神话与传说》，台中：晨星，2003年，191页。

26) 夏曼·蓝波安，《八代湾的神话》，台北：联经，2011年，146页。

27) 夏曼·蓝波安，《八代湾的神话》，台北：联经，2011年，130页。

范指引他们的日常活动内容。而在80年代原住民文化面临断绝消散的危机中，这些神话传说成为夏曼·蓝波安思索传统价值，与现代文化对谈，进而探索部落未来的重要资源。这里有一个相当意味深长的实例值得在此一提。1988年，台湾政府决定将核能废料储存场设置在兰屿，当时夏曼·蓝波安参与抗争行列并任总指挥。在这样一个一般人看来是抗拒政府以公权力之名行暴力之实、反击现代文明之恶，争取基本生存权的现实议题里，夏曼·蓝波安却以极其不同的视角切入，而将此抗争行动命名为‘驱逐恶灵’。他如此阐述自己当时的思路：

我从来不会针对兰屿去反核运动或反核，我从来不说反核，我永远说是驱逐恶灵，驱逐恶灵是我创造的名词，……‘反’是一个我反对你的意见，我反对你的看法，是一个很狭义的，对某人来说是非常主观性的，因此，反对核能废料对我的解释是矮化了我们驱逐恶灵运动的本质，跟兰屿岛上的达悟人经营这个岛屿上千年的历史，因此，我就不从反核这样一个字眼去说达悟人的运动，而只好选择现在已经变成经典的名词，叫做‘驱逐恶灵’。<sup>28)</sup>

在介入此抗争活动之前，夏曼·蓝波安和其他的‘都市原住民’一样，只是一个靠劳力在主流社会体制内谋生的劳动者。在一连串的原住民争取平权运动落潮之后，包括夏曼·蓝波安在内的原运知识分子意识到社会抗争活动的盲点，并认识到真正的关键在于必须重建原住民族的文化主体性，形塑文化认同。在这样的反思中，原运知识分子们纷纷返回部落，展开抢救部落文化的工作。选择返回兰屿的夏曼·蓝波安一方面重新学习达悟传统捕鱼技能，一方面勤访耆老采集达悟神话传说，1991年的《八代湾的神话》一书就是其成果。然而从上面的引文可以看到，即使在尚未对母体文化之内涵有深入思索的1988年，达悟的神话、信仰就支配着夏曼·蓝波安的整体思路，这个例子准确地勾勒出其后来创作的中心思维。可以说，自小从父祖辈听来的达悟神话传说，不

28) 夏曼·蓝波安，〈达悟驱逐恶灵(反核)省思〉，简鸿模等，《当达悟遇上基督》，台北：辅仁大学出版社，2004年，230-231页。

仅是其创作的素材或者审美手段，更是他思维的哲学基础，是他在部落面临传统与现代的选择时坚持自身文化主权的底力。

他的首部长篇小说《黑色的翅膀》是一篇以达悟族四个孩子为主轴展开的成长小说，分别由四个章节构成。开头一章是一个似乎独立的部分，讲述一个神话般的故事—飞鱼群展开一年一度的返回‘人之岛’故乡的惊险之旅；第二章从一个族老的角度，叙述了达悟族一年一度的招鱼祭—捕捉飞鱼的整个仪式；第三章叙述贾飞亚、卡斯瓦勒、卡洛洛、吉吉米特等四个达悟小孩在兰屿岛上成长的故事；第四章是四人成长、为人父之后各自的生活景况。这四个章节在首章飞鱼返乡故事的涵摄下，呈现身处现代文明与传统文化的冲突矛盾中，陷入生命困顿的达悟人的心理旅程。而在这漫长的寻找人生依归的过程，最终仍是传统文化的涵养让他们获得作为人的尊严。

必须关注的是作者所采取的叙述视角、故事架构。第一章‘飞鱼返乡’情节，以全知视角第三人称，现在时态的方式展开。在飞鱼领袖—‘黑色的翅膀’领导下，飞鱼群从黑潮航道经过菲律宾群岛北侧海域，奋力朝祖先所传述的‘故乡’—‘人之岛’Pongso No Tao全力前进。漫长的旅途中，飞鱼群必须面对凶狠的鬼头刀鱼群紧追不舍的杀戮，加上变换莫测的强劲暗流的威胁，生死瞬间判分，惊心动魄。然而对飞鱼群来说，这旅程如同朝圣，充满了庄严肃穆的气氛。支持他们冒生命危险前进的，是故乡主人给予他们的‘与人类平等’的尊崇感，这让他们感到即使死在故乡也光荣无悔。最后，在付出了惨烈的代价后，飞鱼群终于回到‘人之岛’东南方海上的小岛Jimagawod(力马卡伍得岛)。在这里，全知叙述者以人格化的‘他们’来指称飞鱼，却在即将抵达故乡之时穿插了第一人称的‘我们’的自我指称方式，也就是说叙述主体在此转换成了飞鱼<sup>29)</sup>。第二章达悟族的招鱼季的仪式和过程是以族老古拉拉恩的第一人称视角展开的，达悟族捕捉飞鱼的整个过程庄严而壮观，散发着如同史诗般的气势。履行最后一次出海任务的族老古拉拉恩，一如他的祖先的祖先，非常虔诚地呼唤飞鱼‘来到故乡吧，因我们每一年都在定时地呼唤遥祭你们

29) 夏曼·蓝波安，《黑色的翅膀》，台北：联经，2009年，14页。

呀’<sup>30)</sup>，遥遥和第一章飞鱼对故乡主人的殷殷期待相呼应。可以说，飞鱼和达悟人信守着一个永恒的期约。

第三章里四个达悟小孩在祖父反复口述的传统文化和学校汉人老师所传达的象征‘高等’现代文明的夹缝中陷入迷惑，在‘黑色翅膀’的呼唤和‘台湾女性的白色大腿’的诱惑里挣扎。在汉人的价值体系中，达悟人丰富的海洋知识等于无用之物，达悟人的生活形态更只是落后愚昧，因此，汉人老师汲汲于以汉人的知识、语言、文化直接取代达悟族的一切，而忽略生活环境、文化传统的巨大差异。在此种‘文明之眼’里，达悟孩子是愚笨而肮脏的。然而达悟孩子如何也不能理解，在部落里自己靠高超的捕鱼技能赢来了族人的赞赏尊敬，为何到了课堂自己就成了受尽羞辱的‘零分’笨蛋，这种迷惑伴随着他们成长。两个世界、两套知识、两种价值体系，而海上不时往来的台湾大轮船又暗示着另外那一个世界是个物质丰富、新鲜刺激的世界，他们必须选择，却没有人能预知路的那头将是什么。

第四章，二十多年后的场景。依旧留在兰屿的卡洛洛已为人父，随子改名，成了比亚瓦翁。他在父祖辈身边练就了一身传统捕鱼技艺，更继承了祖先传下来的丰富的海洋知识和行为规范；卡斯瓦勒在台湾结婚生子，和兰屿已经断了联系；吉吉米则在远洋渔船工作；贾飞亚(随子改名为阿诺本)在台湾受完完整的汉人高等教育，现在刚回到兰屿当老师。全知的第三人称视角主要围绕贾飞亚这个已经过现代文明长期浸染的达悟人展开，透过这个既‘在内’又‘在外’的主体，达悟人传统和现代文明发生了实质的碰撞。高潮是贾飞亚在比亚瓦翁的指导下重返海洋参与招鱼祭，在与大鱼展开激烈的搏斗中，儿时从父族长辈那儿耳濡目染听来的呼唤善良鱼魂的祭祷词突然涌上喉头，他一边唱着“祈求你，顺从天意，性情乖巧的游到船边，躺在船上，因为我们的祖先曾经杀鸡杀猪、祭拜你，用它们的鲜血呼唤，祝福你的灵魂，我们天神的鱼。……祈求你，性情乖顺，求你。”<sup>31)</sup>，一边体会其中内蕴着的精神，终于，

30) 同上，23页。

31) 夏曼·蓝波安，《黑色的翅膀》，台北：联经，2009年，250页。

他重新理解到其中蕴藏着的达悟人与自然和谐共存的谦卑，以及崇敬万物的古老道德与智慧。在与大鱼斗智斗力的过程中，他一步一步地向儿时的梦想靠近，也一点一点地向达悟精神靠近，在徒手钓上大鱼的那一瞬，他也终于寻回了达悟人的自尊。

可以清楚地看到，‘飞鱼神话’是整个作品的架构，在经过改写的神话和当下达悟人存在现况的相互对映下，暗藏着更深一层的置换。即，飞鱼对‘故乡’一也就是对‘获得与人一样的尊严’的渴望，是经历了现代文明洗礼的贾飞亚渴望洗刷‘汉化’污名，重新获得‘作为人的尊严’的一个投射。在主流汉人群体的歧视下，台湾原住民丧失对自我文化的信心而陷入认同的困境，学术上以‘认同的污名’称之。在夏曼的文本里，去除‘汉化的污名’是最显著的关键词，飞鱼漫长的回乡旅程，正象征着摆脱‘汉化的污名’的艰苦旅程。在‘飞鱼神话’里，飞鱼领袖告知达悟人要尊重飞鱼，并在特定的季节用庄严的仪式迎接飞鱼的到来，而在《黑色的翅膀》首章，神话的叙述者和听者换了位，飞鱼反客为主，达悟人尊敬飞鱼的‘神话’反而成了飞鱼祖先传述给下一代飞鱼听的传说，达悟人的招鱼祭成了飞鱼享受‘与人平等之尊荣’的指引。可以说，在夏曼·蓝波安的笔下，达悟人与飞鱼互为神话，人与鱼互为主体。文本结尾，飞鱼和达悟渔夫斗智斗力，象征飞鱼赢得和人平等的地位，这也同时是已被汉化的达悟人重新获得达悟渔夫身份的荣耀时刻。如此的交错互换，使得文本具有更大的解读空间。在夏曼·蓝波安十多年后的第二部长篇小说《天空的眼睛》，这种书写有了更进一步的发展。

《天空的眼睛<sup>32)</sup>》以六个章节组成，第一章是一条浪人鲛以‘我’的视角叙述达悟族的飞鱼传说，后面五章是以全知第三人称视角叙述，以年老的夏本·巫玛蓝姆<sup>33)</sup>为主轴展开的现代达悟人的故事。第一章的飞鱼神话是由达悟古

32) 在达悟语里，‘天空的眼睛’指星星。这种立基于自然万象来形构出整体认知体系的达悟语言特质，在夏曼·蓝波安的所有文本里有相当突出的呈现。

33) 在达悟族的命名系统里，一个人将随着子女、孙辈的出生而改随子孙的名字，名字前面加上表示辈份的词，‘夏曼’是‘有子女的男性’，即父亲的意思，‘希南’是母亲，而‘夏本’是祖父母之意。

老的飞鱼神话幻化出的，一则人与鱼失去了界线、互为彼此，如梦似幻的奇幻神话。一开头，出现以‘我’发言的叙述者，因其使用了族群、祖先、科学家、身世等词汇，要到稍后，读者才会察觉，这个‘我’是一条鱼。‘我’表示自己要说一个从自己的祖先的祖先听来的，关于达悟人传说中的飞鱼故事，然后直接对预设的读者—人类提出劝戒：

“对于这样的故事，作为文明人的你，可以不用费尽智力，数学逻辑推算去相信，我作为‘鱼’，我说故事的合理性，但你也不可以整天整年坐在电脑、电视前即知天下事，嘲笑这则故事的荒谬性…”<sup>34)</sup>。

这里的‘鱼’对现代人类提出的忠告，可以解读成是达悟人对主流族群的发言。主流族群往往以自身文化为文明先进，斥原住民文化为落后非智，这种专断的文化优劣观，其实是主流族群通过对‘异我知识系统’的排斥来取得知识独占的位置，进而占据全面优势的手段。虽然夏曼·蓝波安是以鱼和人的关系来含蓄地点出问题，但其内蕴的深刻洞见是引人深思的。

接下来这个‘我’转述了从祖先听来的飞鱼神话，并且发展出新的情节，即达悟人捕捉到一条巨鱼浪人鲛，而‘我’就是被捕的浪人鲛的后代，一个古老的神话就在这里与当下的场景取得了联系。叙述时间的当下，这条浪人鲛‘我’已经成为鱼瑞，三十多年来(正是战后现代文明全面入侵兰屿，达悟部落解体、传统文化急速流失的阶段)巡游南太平洋整个海域。在‘我’的叙述里，过去达悟人尊重鱼类，人和鱼族公平竞争，从而形成了一个平和幸福的海洋世界，这和挟机械科技肆虐海上，滥捕鱼类的现代海洋世界成了对比。文本中呈现的海底世界景貌<sup>35)</sup>、达悟人和鱼斗智斗力且互尊互敬的独特文化景

34) 夏曼·蓝波安，《天空的眼睛》，台北：联经，2012年，2页。

35) 原文过长，仅录部分精华“六、七尾年轻气盛的鬼头刀鱼，在月光照明的扶助下追逐着飞鱼飞行的影子，影子漂浮在波动海面多远鬼头刀鱼就追踪等同的距离，俟飞鱼疲惫冲入海底的刹那间，牠们便在此时张大嘴巴，不偏不移的千齿掐入鱼头，之后就腾空飞跃数千尺，鱼头在嘴里，鱼尾在嘴外，在空中停留数秒，再次冲入海底时，就借助海水吞咽飞鱼…(中略)…此后的数十分钟，此区域的浪沫碎花依然，千亿粼粼银光随着海流忽

观<sup>36)</sup>，还有以双语(汉语和达悟语)写出的捕鱼过程中唱诵的祈福祷词<sup>37)</sup>，开拓出一个全新的世界和视野。特别是透过鱼的‘我’从海底向上仰视的视角来呈现和‘我’三十年来在海上多次遭遇的达悟老勇士身影的方式，辐射成一幅扑朔迷离的、如真似幻的‘人鱼换位’的想象。

第二章以后叙述的正是第一章里的鱼瑞‘我’从海底所观望到的达悟老勇士-夏本·巫玛蓝姆和他的下代之间的故事。他聪颖乖巧的长女受汉人教育，成绩优秀而离家到台湾升学。然而几年后女儿却带着刚出生的‘父不详’的孙子回来，随后留下孩子，只身返回台湾。这让夏本·巫玛蓝姆从埋怨、忧伤、变成迷惑，他疑心女儿在台湾受到‘恶灵’的附身而迷失。一天，突然噩耗传来，女儿患病死去。一生从未离开兰屿一步的两老带着孙子，摸索着到台湾医院的殡仪馆去处理女儿的后事。对浸染在畏惧‘恶灵’文化中的老达悟人来说，现代医院是充斥着无数‘恶灵’的邪恶空间，也是夺走他女儿的现代文明的缩影，因此步入医院的场面，是达悟传统和现代文明对峙的高潮<sup>38)</sup>。后来，深陷忧伤、困惑的夏本·巫玛蓝姆坚强地生活下来，并默默地养育着孙子。一天，一个陌生的汉人女子出现在他们家门前，老达悟人对汉人的拒斥心理让女子无法接近他们，但这女子说了一个哈萨克族的神话后，老达悟人终于接受了

沉忽升…”夏曼·蓝波安，《天空的眼睛》，台北：联经，2012年，17-20页、22-25页。

- 36) 原文过长，仅录部分精华“浪人鲛在水中静止，单眼直视夏本·巫玛蓝姆，让老人完全看清的身影。…(中略)…炯炯有灵的眼珠，唇齿间的锈铁鱼钩，是‘鱼瑞’，他肯定。眼睛对他眨一下，大鱼的腹部就即刻蠕动，这是磨碎胃里的食物，两个男人情深地对峙一分钟后，‘鱼瑞’左右轻拍尾翼，尾翼在水里如是船舵一样，游向他该游历的水世界，…(中略)…夏本·巫玛蓝姆以达悟语说：‘你是我最珍贵的黄金，我灵魂不灭的挚友，愿我们是白鳧燕鸥，在天空牵着手飞翔，在汪洋并肩航行，去追寻海平线的故乡’”。夏曼·蓝波安，《天空的眼睛》，台北：联经，2012年，156-158页。
- 37) 原文过长，仅录部分精华“恶灵贪婪的舌头，是大鱼浮游的路径，是祢们浮游的路径，游到我有灵魂的船。喔…我已是为祖父的…老人，如同我年岁的大鱼，我为祢们唱歌。”夏曼·蓝波安，《天空的眼睛》，台北：联经，2012年，5-6页、51-55页。
- 38) “‘医院’比起他们眼前的海平线更为遥远。如今，夫妻俩在X市的署立医院的太平间寻找女儿已冰冷的尸体，这是他们一生最凄惨的选择，也是他们传统信仰里最大的挑战”。夏曼·蓝波安，《天空的眼睛》，台北：联经，2012年，83页。

她，这时她才表明自己是孩子已经死去的父亲的姐姐。这个哈萨克族的神话是，一个猎人和野狼在即将雪崩的山崖上生死决斗的关键时刻，有机会扣枪杀死野狼的猎人从野狼的眼神中感受到什么而转念，结果在彼此的协助下化解了危机，终于重获生机。这故事让老达悟人悟出了自己和‘鱼瑞’的缘分。那条和老人结缘三十年，多次在海上遭逢的‘鱼瑞’再次地在和老人的激烈搏斗后，挣脱了鱼线脱走。此生最后一次出海的老人因永远地错失了鱼瑞而陷入深深的失意，他疑心自己是犯了恶灵而受到诅咒，并失去了作为达悟勇士的自信。然而，眼前这汉族女子所说的神话却让他豁然开朗，在那一瞬，遥远的神话神奇地消泯了族群之间的界线，而汉族和达悟，现代与传统，人和鱼，似乎都在神话的深处相遇了。

更深富寓意的是《天空的眼睛》卷首的代序。在代序里，夏曼·蓝波安描述了一个自己小时候的奇特经历，让此小说更显得梦幻迷离。夏曼·蓝波安写道，小学三年级(1964)某一天夜晚，父亲出海捕飞鱼，自己就在海滩上挖了个沙坑，在里面边玩边等着父亲回航。结果，他睡着了，梦中一条大鲸豚诱惑他一起去海底旅行，于是他坐上鲸豚的背，进入海底世界遨游，就在他们穿梭在深蓝发光的海底，观看各种奇景异象时，突然传来嘈杂的声音，原来是遍寻不着孩子而心焦的族人已经穿上整套的祭仪服饰开始准备驱逐恶灵了。族人深信是善良的鱼精灵托梦，才让孩子沉睡不醒。此后每年飞鱼祭，就由小叔公陪着夏曼·蓝波安在凉台上等父亲回航，这时，善于说故事的小叔公说了一个小男孩与大鲨鱼的故事，而这故事，居然和夏曼·蓝波安在沙滩上所作的梦一模一样。多年之后，小叔公说的故事，又成了夏曼·蓝波安所编写的《八代湾的神话》里的〈小男孩与大鲨鱼〉。作者序的发言主体是真实作者，小说文本里的叙述者则是一个虚拟的叙述者，《天空的眼睛》的真实作者和虚拟叙述者在各自所述的神话的深处奇妙地相遇结合。也许应该这么说，对夏曼·蓝波安来说，达悟的神话、达悟人的故事、他的小说，是浑然合一的整体，在思维的深处。

《天空的眼睛》的结尾因此更值得关注。文本里汉族女性带来的异族神话

让老渔夫终于能从最深沉的失落挫折中超脱出来，这意味着夏曼·蓝波安对传统文化的思索已从《黑色的翅膀》时期的固守‘原初’的立场走出，《天空的眼睛》里老人目送鱼瑞潜入深海，是对达悟海洋文化的未来抱着更弹性、更开放的态度。虽然对‘原初’的眷恋是人类的惯性，但从严格的意义上说，在人类文明发展史中，‘原初’其实是想象的。如何在不断演化的发展中，寻求一个传统与现代的平衡点，应是夏曼·蓝波安必须持续探索的命题。

## 五、余论

80年代中期，肩负着严峻的民族文化存亡之时代命题，开始从事创作的台湾原住民作者们，经历了初期的以抗争诉求为主题的书写、90年代的文化主体建构书写，如今则呈现以更宽广的视野朝更多元化的书写方向发展的趋势。在这些过程中，他们必然时刻意识到，他们所面对的读者，以及整个的文化环境正是曾经扼伤他们民族文化的‘主流文化’群体。两种截然不同的世界观、价值体系、思维方式，要求他们必须有独特的方式才能将其所思所想透过‘汉语’来作文学的呈现。而正如本文所强调的，因作者与读者之间并不存在共享的文资源，因此很多原住民文本都有大量的对部落传统、生活内容的描写，承载着族群历史文化的神话传说更频繁地出现在文本中。这些神话传说除了作为呈现原住民生活内容的手段之外，个别的作者对神话进行加工改造，将之当成一个可不断衍化出新涵义的元素，用以涵纳种种不同的思索。通过上述的分析，我们看到，夏曼·蓝波安的文本里，神话传说的因素已经深深嵌入文本架构并成为作者思维的基础。从《黑色的翅膀》里第三人称的飞鱼神话到《天空的眼睛》里第一人称的神话，从达悟人口传的飞鱼神话转变成飞鱼向人类转述从祖先那儿听来的关于达悟的飞鱼神话，我们看到，作者让不同的章节遥遥对应，达成了深层的主体互换，人的世界和鱼的世界泯却了界线，浑然交融。另外，从叙述层面来看，夏曼·蓝波安的文本也与汉语文学的一般规范有所出入。他的文本

皆采取一种非常纯净的叙述语调，没有复杂的叙事机制，情节随自然时间展开，结构松散，各个情节的相关性是在一种‘心神领会’的方式下产生的，这些特质都近似于神话传说，这使得目前对原住民文本的分类还存在许多歧见<sup>39)</sup>。而这样的叙述特色与达悟族长久以来处于前文字阶段有关。很多的研究显示，世界上许多没有文字，依靠口传来传承文化的民族大多擅长说故事，并有独特的叙述方式，这是不具备这样的文化背景的其他族群作者所无法超越的，也是原住民从事文学创作时最珍贵的资本。

夏曼·蓝波安透过其独特的文化位置展开书写，一步一步地深深探进存在于读者意识深处的‘成见’。这些文本，不单对欲洗去污名、重建民族自尊、建构文化认同的原住民具有意义，更对广大的汉人族群读者具有深刻的意义。达悟文化孕育出的直观感性特质和后天习得的科学理性，让夏曼·蓝波安的思维更具张力，这使其对现代文明与传统文化价值之关系的思索更深刻而全面。对同样难以自外于全球化文化时代之冲击，摆荡在全球商业文明与在地文化之间的主流读者群来说，夏曼·蓝波安的文本提供了一个更辽阔的文化视野，让主流读者群能从一个崭新的角度来思索所谓的‘多元化社会’的真义。

39) 王浩威概括原住民文学的整体特色时指出，“在小说、散文方面，原住民创作者则充分展现他们「说故事」的功力，巧妙融入两种文类中，创造出一种别於汉文化的记叙书写模式。比较值得一提的是，原住民文学作品中，小说与散文的界线经常是模糊而难以区分”，〈论台湾原住民现代文学〉，《民众日报》，1989.7.21~26。

## 參考文獻

- 王浩威, <论台湾原住民现代文学>, 《民众日报》, 1989.7.21.~26。
- 巴苏雅·博伊哲努, 《台湾原住民文学史纲》, 台北: 三民书局, 2009年。
- 巴苏雅·博伊哲努, <台湾原住民族文学概说>前言。台湾原住民数位博物馆, [www.dmtip.gov.tw](http://www.dmtip.gov.tw)
- 田哲益: 《达悟族神话与传说》, 台中: 晨星出版, 2003年。
- 邓启耀, 《中国神话的思维结构》, 重庆: 重庆出版社, 1992年。
- 孙大川, <从生番到熟番—番语汉化与汉语番化的文学考察>, 《台湾原住民研究论丛》, 2007年12月。
- 孙大川, 《夹缝中的族群建构》, 台北: 联合文学, 2010年。
- 孙大川, 《神话之美—台湾原住民的想像世界》, 台北: 行政院文化建设委员会, 1997年。
- 朱双一, 《战后台湾新世代文学论》, 台北: 扬智, 2002年。
- 李亦园, <时空变迁中的神话>, 乔瑟夫·伯坎, 《神话的智慧》, 台北: 立绪文化, 1996年。
- 李亦园, <Anito的社会功能—雅美族灵魂信仰的社会功能研究>, 《民族学研究所集刊》10期, 1960年。
- 李福清, 《从神话到鬼话: 台湾原住民神话故事比较研究》, 台中: 晨星, 1998年。
- 林素甘, <飞鱼的故乡—台湾兰屿专题书目>, 《全国新书资讯月刊》158期, 2012年2月。
- 陈器文, <台湾原住民文学之神话思维与美学初探>, 《兴大中文学报》18期, 2006年。
- 夏曼·蓝波安, 《天空的眼睛》, 台北: 联经, 2012年。
- 夏曼·蓝波安, 《黑色的翅膀》, 台中: 晨星, 1999年。
- 夏曼·蓝波安, 《冷海情深》, 台北: 联合文学, 2009年。
- 夏曼·蓝波安, 《八代湾的神话》, 台北: 联经, 2011年。

- 夏曼·蓝波安, 《原初丰腴的岛屿—达悟民族的海洋知识与文化》, 台湾清华大学, 硕士论文, 2002年。
- 夏曼·蓝波安, 〈达悟驱逐恶灵(反核)省思〉, 简鸿模等, 《当达悟遇上基督》, 台北: 辅仁大学出版社, 2004年。
- 斌雄, 〈雅美族葬丧的一例〉, 《民族学研究所集刊》第八期, 1959年。
- 马凌诺斯基著, 朱岑楼译, 《巫术、科学与宗教》, 台北: 协志工业, 1996年。
- 阿兰·邓迪斯编, 朝戈金译, 《西方神话学读本》, 广西: 广西师范大学, 2006年。
- G. S. Kirk, "On Defining Myths", in Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, ed., by Alan Dundes. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984)

Abstract

The Merging of Myth and Modern Authors' Works  
- Exclusive Study On Taiwan Indigenous Writer Rapongan Syaman's novels

Lee Shuc-Huan

After the World War II, disregarded and intruded by the dominant culture, the native culture of Taiwan aborigines have started to disappear gradually. In resistance to the crisis of culture decline, many indigenous literature works which include their numerous myths and legends have been published since the 80's. Now, in less than just 30 years, Taiwan indigenous literature have presented abundant works of good quality. The myths and legends in these indigenous literature were not merely used to restructure their fading culture, but was meant to seek great derivative meanings. This paper focus on the aspects of myths and legends appeared in the literature works of Tau indigenous writer Rapongan Syaman and tries to analyze how the writer uses them to resist the intrusion of the dominant culture and establish the Tau's identity.

Key words : Myths, legends, Taiwan Indigenous, Rapongan Syaman, flying-fish Myths

투 고 일 : 2013. 09. 10. / 심 사 일 : 2013. 10. 20. ~ 2013. 10. 27. / 게재확정일 : 2013. 10. 28.