

通事制度、信仰與沿山邊區社會

——清代臺灣吳鳳信仰的形成

鄭螢憶

國立政治大學臺灣史研究所

提要

本文試圖藉由通事吳鳳的個案，說明清廷對於臺灣熟、化番通事制度的演變過程，也提供審視在帝國邊緣之外游移的人群如何建立秩序的實證研究。18世紀初清廷在沿山地區實行的番界政策，表面上投射出清帝國體認漢人越界私墾引發衝突的焦慮，實際上在考量界外化番貿易需求下，番界從未成為杜絕人民穿越帝國邊緣的阻礙，反將越界者帶向利用國家制度合法建立界外秩序的道路，即對「化番通事制度」的利用，這也是雍乾以來通事權力擴張的真正原因。

在番界外的族群互動呈現不穩定、複雜的現象。越界漢人與阿里山番人兩者企圖在糾紛衝突與妥協納租中建構相對穩定的互動關係。當兩者失衡時，獵首成為番人對漢人侵擾的報復；而山區漢人則利用防番信仰的建立，與番人展開界外生存空間的競逐。是故，吳鳳信仰的形成與擴張，代表着19世紀以來漢番界外勢力消長的過程。19世紀嘉義沿山邊區村落形成過程，展現了漢移墾者以通事制

鄭螢憶，國立政治大學臺灣史研究所，臺灣新北市汐止區福德一路141巷5號5樓，電郵：jilk48@gmail.com。

本文曾於2014年1月22日東京大學總合文化研究科「臺灣史研究新思維、新挑戰」交流論壇，以〈幽靈と神様の間：清朝時代での吳鳳信仰の形成と変容〉為題，提出初步綱要構想，並在同年3月17日於國立政治大學臺灣史研究所「2014臺灣史青年學者國際學術研討會」發表初稿，承蒙評論人濱島敦俊教授諸多指點。另，本文諸多觀念，例如阿里山番租、防番信仰，皆得益於2011年與洪麗完教授進行嘉義沿山地區田野時的啟發。

度下「阿里山番租」繳納、吳鳳防番信仰建立等多重機制，與阿里山社（鄒族）進行互動，從而形成界外邊區地方秩序的過程。

關鍵詞：吳鳳信仰、通事制度、阿里山化番、番界

一、前言

民間信仰的產生時常與人們的日常生活相關，信仰發展與轉變亦能反映所處群體、社會的轉型，因此研究某類信仰的變化，正是理解區域社會史重要的途徑。起源於清代臺灣諸羅縣^① 番界之外的吳鳳信仰，其「由人到神」的形塑過程，實際上體現了18世紀以來諸羅縣沿山地區漢番族群互動下的地方社會的樣貌。

臺灣沿山區域的研究，早期多集中在桃竹苗等客家區域，^② 中南部地區多停留在平原漢人開發史的討論。^③ 近年來臺灣的族群史、區域史研究，逐漸全面性地從平原地區轉向沿山地帶，^④ 對於沿山信仰——特別是「由人到神」這類神祇——的研究成果較為有限。^⑤ 吳鳳信仰主要分佈在今嘉義縣中埔、竹崎鄉的沿山地帶。吳鳳作為康熙年間漢番通事，因被阿里山社（今鄒族）獵首，成為當地漢人信仰的神。吳鳳信仰的研究將有助於理解沿山地帶族群互動、區域開發的社會實態，進而補白沿山地區漢人信仰研究的缺乏。

臺灣學界最早關注吳鳳信仰研究的，是人類學者陳其南。1980年，他提出吳鳳是捏造的神話。伴隨原住民意識的高漲，1985年，少數原住民在吳鳳廟落成典禮上抗議。^⑥ 此舉，引發學界研究吳鳳的熱潮，將關注的焦點集中在「吳鳳是否真有其人」、「吳鳳事蹟」。1982年，薛化元考訂吳鳳任通

① 乾隆五十二年（1787）改稱嘉義縣，名稱延續至今。

② 吳學明，〈北部臺灣的隘墾組織——以「金廣福」為例〉，《臺北文獻》，直字第76期（1984年），頁161-230；〈清代頭前溪中上游地區的土地開墾〉（上、下），《臺北文獻》，直字第108、109期（1994年），頁1-48、16-67。

③ 梁志輝，《嘉義地區漢人社會發展之研究（1683-1895）》（嘉義：中正大學歷史研究所，未刊碩士論文，1995）；陳鴻圖，《水利開發與清代嘉南平原的發展》（臺北：國史館，1996）。

④ 2006年，中央研究院臺灣史研究所成立「沿山研究」，該討論會重視沿山地區族群關係、經濟型態多樣化等研究。2009年，中央研究臺灣史研究所召開「第一屆沿山研究研討會」。

⑤ 以既有的研究來看，對沿山信仰的研究多集中在義民信仰（群眾）、三山國王、媽祖、五穀王爺等研究議題。陳志豪，〈寺廟與地方社會之研究：以關西太和宮為例〉，《民俗曲藝》，第148期（2005年），頁201-259。賴玉玲，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會——以楊梅聯莊為例》（新竹：新竹縣文化，2005）。

⑥ 翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《臺灣風物》，第36卷，第1期（1986年），頁39。

事、殉職、事蹟等史事。^⑦ 1986年，翁佳音利用清代文獻、日治時期吳鳳廟志等資料，比對吳鳳殺身成仁故事的流變。^⑧ 1989年，李亦園以人類學角度說明吳鳳故事階段性的變化。同年，張玉法則著墨吳鳳的歷史地位與貢獻。^⑨ 相較於臺灣學者集中討論吳鳳事蹟的真偽，日本學者更重視吳鳳故事的文化意義。1996年，駒込武以日本帝國殖民者的角度，認為臺灣總督府利用原、漢社會特質，改造吳鳳傳說，且經由教科書修訂，體現國家道德教化的思維。2002年，松田吉郎則以鄒族的角度，討論吳鳳、鄭成功的傳說。^⑩ 日本學者的研究，也影響了臺灣學界吳鳳研究的轉向。2004年溫浩邦從文化人類學的角度解析故事的建構，戴文鋒以原、漢關係角度考察吳鳳事蹟。2005年邱雅芳將吳鳳故事置入日本帝國、國民黨政府治理需求的脈絡思考。^⑪ 2011年，洪麗完討論阿里山番租時，論及在清代原、漢關係中吳鳳獵首故事及其信仰的意義。^⑫

現今研究成果，主要集中在對吳鳳故事流變的考證，分別以統治者、人類學視角討論吳鳳的傳說，少論及吳鳳信仰形成過程及其在地化、族群的關係。雖戴文鋒、洪麗完的研究已提出以清代漢、番關係理解的研究視角，但仍無法就化番通事制度、吳鳳信仰形成與地方社會脈絡提供更完整的歷史圖像。諸多研究者將日治時期吳鳳信仰發展，視為日本帝國統治下理番政策需求的結果，將其符號化，甚至在戰後因應國民黨政府的需求，使吳鳳的形象

⑦ 薛化元，〈吳鳳史事探析及評價〉，《臺灣風物》，第32卷，第4期（1982年），頁65-81。

⑧ 翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，頁39-56。

⑨ 李亦園，〈傳說與課本——吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討〉，《國立編譯館館刊》，第18卷，第1期（1989年），頁1-22；張玉法，〈吳鳳的歷史地位〉，《國立編譯館館刊》，第18卷，第1期（1989年），頁23-47。

⑩ 駒込武，〈植民地帝國日本の文化統合〉（東京：岩波書店，1996），頁166-186；松田吉郎，〈阿里山ツォウ族の鄭成功・吳鳳伝説について〉，《現代臺灣研究》，第23期（2002年），頁25-44。

⑪ 溫浩邦，〈「吳鳳傳說」、歷史心性與文化人類學〉，收錄於若林正丈、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究：與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化有限公司，2004），頁387-413；戴文鋒，〈從吳鳳事蹟看歷史上的原漢關係〉，載國立臺南大學主編，《九十三年度原住民族區中小學教育輔導》（臺南：國立臺南大學，2004），頁1-17；邱雅芳，〈越界的神話故事——吳鳳傳說從日據末期到戰後初期的承接過程〉，《臺灣文獻》，第56卷，第4期（2005年），頁121-153。

⑫ 洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，《臺灣史研究》，第18卷，第1期（2011年），頁41-101。

再次轉化。筆者認同此結論，但值得深思在國家介入前信仰形成與轉變的過程，沿山地區的吳鳳信仰實際上反映了18世紀沿山邊區社會發展、族群互動的結果。本文試圖梳理吳鳳任阿里山通事時期界外漢番關係下的「通事」制度¹³，探討該制度對番界外漢人社會、化番部落之影響，及吳鳳所處區域社會環境與漢番族群互動關係，藉此理解吳鳳死後信仰如何形成、傳佈，進而思索邊區界外地方秩序形成的內在機制。¹⁴

在史料運用方面，由於清代官方文獻的缺乏，主要利用契約文書、碑刻等民間文獻，輔以《臺灣總督府公文類纂》、日治時期的期刊、調查資料以及現今流傳的口碑傳說。下村作次郎編《「吳鳳」關係資料集》¹⁵為本文提供了關於吳鳳事蹟重要的紀錄。另濱島敦俊通過對江南土神信仰的研究，指出地方土神在「由鬼到神」的發展過程，神祇通常需滿足「生前義行、死後靈異、官方封爵」等條件，最後由薩滿（乩童、靈媒）傳佈信仰。¹⁶筆者利用此概念，分析吳鳳信仰在沿山漢人社會的形成模式。

二、通事制度與界外貿易、私墾活動

（一）通事制度與界外貿易

吳鳳生於康熙三十八年（1700），祖父吳連曾在明末往來臺灣、大陸。康熙中葉，吳鳳與父親吳珠來臺，先居諸羅西堡美街（今嘉義市），後轉往大目根堡鹿麻產社（今竹崎鄉鹿滿村）。吳珠經營番產交易，¹⁷也拓墾沿山一帶土地。¹⁸現存最早關於吳鳳的紀錄是一張阿里山社的招墾契，記載康熙

¹³ 關於通事制度，目前學界僅有尹章義的專論，但其僅羅列北臺灣的通事相關事蹟，忽略界外化番所形成特殊的通事制度。尹章義，〈臺灣北部拓墾初期「通事」所扮演之角色及其功能〉，收錄於氏著，《臺灣開發史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁173-278。

¹⁴ 本文所指的地方社會秩序，是指涉促使地方社會形成「相對穩定」狀態的機制或結構，該機制內涵可能是租佃關係、信仰或人群組織等各種形式。

¹⁵ 該文集書是由天理大學國際文化學部教授下村作次郎徵集日治時期臺灣官方、民間所出版各種相關吳鳳史蹟的文集而成，其中包含中田直久編的《殺身成仁 通事吳鳳》（1912年出版）、三浦幸太郎的《靈は輝やく義人吳鳳》（1930年出版）等書。

¹⁶ 濱島敦俊，《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》（東京：研文出版，2001）。

¹⁷ 下村作次郎編，《「吳鳳」關係資料集》（東京：綠蔭書房，2007），第1冊，頁53。

¹⁸ 現存於社口吳鳳廟內仍有業戶吳珠之印。

五十八年（1720）阿里山社土官，因本社餉課繁重，無可出辦，將番子潭（今竹崎鄉義仁村）草地和埔林，由吳鳳以「夥長」身份作為知見人，給墾吳宅（應是吳鳳家族之代表）。^① 夥長的身分與清初實行番社徵稅制度有密切關係。

清廷領臺後承襲明鄭時期的賦稅原額，對番社賦稅徵收則援引荷治時期的「賸社」制度，施行的原則是社商將日用所需之物赴番社易鹿作脯，以代輸社餉。^② 但社商僅是向官方登記在案的催餉納課人，真正在番社內外進行貿易者多是委任通事或夥長。^③ 因此，吳鳳最初應是承接父親番產交易事業，擔任夥長一職。

官方利用社商、通事承包社餉的辦法，在清初已發生問題。首任諸羅知縣季麒光觀察到各社土地有肥饒之分、戶口有多寡之別、貿易有難易之差，因此社商在「賸社」時多是趨利弊害，例如新港、蕭壠等六社共需徵銀四千餘兩，但因只出產米粟，米價低賤將導致許多社商虧損不堪。^④ 柯志明認為因熟番社生產物的改變，致使餉重而利薄，社商不欲包輸，導致通事逐漸代替社商的職位。社商一職應是在康熙五十四至五十六年（1715-1717）間遭到廢除。^⑤

在康熙年間一些官員文集中，對於番社通事有諸多非議。康熙三十九年（1700）因採疏來臺的郁永河批評：謀充夥長通事之人「皆內地犯法奸民」，「熟識番情，復解番語，父死子繼，流毒無已。……社商有虧折耗費，此輩坐享其利。社商率一二歲更易，此輩雖死不移也」。^⑥ 臺灣道高拱乾也指出「通事額外之無異朘削於社商」。^⑦ 上述這些以保護「番民」為前提，對通事所形成的批評，迫使官方做出改革。康熙五十四年（1715），諸

① 伊能嘉矩，《臺灣文化志（下卷）》（東京：刀江書院，1928），頁679-680。

② 周鍾瑄，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），卷6，〈賦役志·餉稅〉，頁102。

③ 郁永河，《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），卷下，頁37。

④ 季麒光著，李祖基點校，《東寧政事集》（香港：香港人民出版社，2006），〈覆詳賸社之難文〉，頁171；〈請禁撥用土番文〉，頁197。

⑤ 柯志明，〈岸裡社的私有化與階層化：賦役負擔與平埔族地域社會內部政經體制的形成和轉變〉，收錄於詹素娟主編，《族群、歷史與地域社會：施添福教授榮退論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2011），頁75-80。

⑥ 郁永河，《裨海紀遊》，卷下，頁37。

⑦ 高拱乾，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），卷5，〈賦役志·總論〉，頁161。

羅知縣周鍾瑄提出由番社自舉通事，每年給與通事辛勞銀，使其負責登記出納社餉完欠與差役均分之勞務。而原本應納官方的番餉，則由番社自輸於官，避免漢人通事以完餉之名從中剝削番社。可是礙於番社的教化區別，番社自輸於官的政策僅實行於西螺（今雲林縣西螺鎮）以南，在西螺以北至淡水一帶仍仰賴贖社通事包餉完稅。²⁶

康熙六十一年（1722），首任巡臺御史黃叔瓚仍對通事剝削番社有深刻的評論。他指出臺灣番社散處村落，或數十家、百家為一社，社設有通事。社番因不通漢語，納餉辦差皆由通事承理，而這類奸棍「以番為可欺，視其所有不異己物，藉事開銷，賸削無厭；呼男婦孩稚供役，直如奴隸，甚至略賣；或納番女為妻妾，以至番民老而無妻，各社戶口日就衰微」。²⁷

整個康熙、雍正時期，通事的弊病從未斷絕。賦稅考量是通事一職無法革除的主因，甚至在雍正年間因番社貿易需求延伸出社丁一職，形成所謂「通事、社丁」制度，²⁸即番社通事轄下有數名社丁，協助貿易相關事務。在阿里山社方面，也採用通事、社丁制度。筆者推測吳鳳應是在康熙六十年（1721）之後開始擔任阿里山社通事，原因在於康熙六十年（1721）阿里山社曾參與反亂，直至隔年諸羅知縣孫魯多以兵威宣示番社，賞以煙布銀牌，為亂的阿里山各社才就撫。²⁹

若以今日族群分類的觀點，清代的阿里山八社並非是單一族群，而是以地域社群為主，作為賦稅單位的集稱。所謂阿里山八社在《諸羅縣志》中是指「大龜佛、咍囉婆、肚武營、奇冷岸、畚米基、踏枋、鹿楮、干仔霧」。³⁰在乾隆六年（1741）劉良璧《重修福建臺灣府志》中則未記載奇冷岸社，轉而記錄阿拔泉社。³¹在賦稅徵收方面，阿里山社共徵銀155.232兩

²⁶ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷6，〈賦役志·賦稅〉，頁103-104。

²⁷ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957），卷8，〈番俗雜記·馭番〉，頁170。

²⁸ 社丁一職就筆者管見應是在雍正年間出現的職務，其主要偕同通事處理番社部落之事，特別是貿易一事。在雍正十一年（1733）曾主張將通事革職，改為社丁，但不見成效，通事社丁制成為在乾隆二十三年（1758）熟番改為自舉番通事前，施行於全臺番社的制度。關於通事社丁制度的轉變及其影響，筆者正專文撰寫中。張嗣昌，《巡臺錄》（香港：香港人民出版社，2005），頁32-33。

²⁹ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷6，〈番俗六考·北路諸羅番七〉，頁123。

³⁰ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷1，〈封域志·山川〉，頁8。

³¹ 劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺灣銀行經濟研究室，1961），卷5，〈城池·坊里·番社〉，頁82。

（包含踏枋等五社加上新附崇爻九社，共14社）；奇冷岸社徵銀12.908兩；大龜佛社徵銀17.9828兩。^⑳ 洪麗完認為地域社群內涵多次變動，也反映官方對內山部落了解程度有限。^㉑

這群居住在深山的番人，在清初官員的書寫裡與平地熟番部落有極大反差。黃叔瓚提及：諸羅山以上的番人（包含阿里山社），皆居住深溪峻嶺之間，只知採捕獐鹿，聽商貿易，生活茹毛飲血。番性剛狠且好疑，善於奔走、穿藤攀棘，使用竹弓、竹箭射飛逐走，發無不中。各番社互不相統轄，番俗崇尚殺人，認為是武勇的表現，其中所獵之人頭，更挖去皮肉，煮去脂膏，塗以金色，藏於高閣之內。^㉒ 當中的阿里山社番，性格十分剽悍，連鄰近的諸羅山、哆咯嘸社番皆畏之，遇輒皆奔走引避。^㉓

通事一職的設立攸關於社餉徵收，而社餉徵收與否又與番社是否為生、熟番的族群分類有關。此分類架構以方志記錄來看，康熙三十四年（1695）《臺灣府志》記載以「教化」及漢人雜居遠近形成「漢人、土番、生番」分類觀；到康熙五十六年（1717）《諸羅縣志》明確以「內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番或野番」的概念，替生番、熟番做出明確的區辨。而化番的概念遲至乾隆年間才逐漸形成。^㉔ 換言之，現今學界對清代番民以承餉應役作為標準，分為「生、化、熟」三個分類標籤，以官方統轄關係、賦稅概念的族群區分，是在乾隆朝才逐漸完備。對於阿里山社而言，在清初被編入賦稅原額之中，最初在《諸羅縣志》中被歸為野番，直至乾隆六年（1741）劉良璧《重修福建臺灣府志》時才轉為歸化生番。^㉕

需審慎思考的是這樣的族群分類框架是否應用於通事制度的制定？仔細閱讀清初官員對於社商、通事的批評，不難察覺通事制度並無因族群分類制宜的現象，即在「社餉」徵收前提下，通事設立沒有因「熟、化」的分別而

⑳ 劉良璧，《重修福建臺灣府志》，卷8，〈戶役·陸餉〉，頁198。

㉑ 關於阿里山社作為賦稅集稱、社群內涵的演變，在洪麗完的論文中已有詳盡的討論。參見洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，頁51-55。

㉒ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷8，〈番俗雜記·生番〉，頁161-162。

㉓ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷6，〈番俗六考·北路諸羅番七〉，頁121。

㉔ 洪麗完，《熟番社會網絡與集體意識：臺灣中部平埔族群歷史變遷（1700-1900）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁51-55。

㉕ 劉良璧，《重修福建臺灣府志》，卷5，〈城池·坊里·番社〉，頁82。

有所不同。³⁸原因在於康、雍之際生番歸化潮下，清廷毋須重新針對不同群體制定新的徵稅管理制度。然而，相較於清初地方官員的抨擊主要圍繞在官役對平地「熟番」額外差役的撥派與對通事勒索花紅之陋規，³⁹真正吸引地方官員對化番通事的關注，則是在康熙六十一年（1722）生番界碑確立後，這群處於界外化番所產生番界的貿易問題。

目前缺乏阿里山社貿易形式的資料，但同屬化番的水沙連社留下了貿易記錄，或可類推。《臺海使槎錄》提及水沙連因處大湖之外，通事只能在各社總路的隘口築室以居，每年七月至隔年五月進入貿易期時，築寮（可能是社寮）在加老望埔，派遣社丁，以煙、布、糖、鹽等物與番交易並售其鹿肉、皮筋，以完餉。⁴⁰在阿里山方面，通事吳鳳亦於入山口附近搭建社寮（今嘉義縣社口村）進行貿易。⁴¹

我們不該認為吳鳳這類化番通事，僅以日常生活用品與番社交易，就可順利完課。乾隆二年（1737）水沙連的例子說明通事為了免於賠墊，往往找民人入山抽籐、吊鹿。⁴²山產的利潤與違禁品鐵器、火槍的走私買賣，才是這群化番通事從事貿易真正的收益來源。雍正七年（1729）巡臺御史赫碩色、夏之芳在討論番界問題時已透漏這類走私貿易的嚴重性：許多內地奸民習番語、娶番婦，將鹽、火藥、鐵販賣入山，致使生番武器日益精良，危害沿山邊區的地方治安；⁴³也有通事與不法商人勾結，商人們開設爐店，製造鹿鎗、番箭，私賣於番社，以此牟利。⁴⁴

實際上，官方真正允許化番通事或是熟番通事、社目進行界外貿易的對

³⁸ 只有熟番、化番才需要繳納社餉，也才有設立通事的必要。而生番只有在歸化時才被允許設置通事，實際上生番歸化都是由原本熟番或化番通事招攬，因此很多新的生番歸化並沒有重新設立新通事，例如岸裡社在乾隆三十一年（1766）招撫屋鰲社，仍以岸裡通事潘敦作為承包屋鰲社餉的通事。

³⁹ 高拱乾，《臺灣府志》，卷10，〈藝文志·禁苦累土番等弊示〉，頁249。

⁴⁰ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷6，〈番俗六考·北路諸羅番七〉，頁123。

⁴¹ 《諸羅縣志》：「社中擇公所為舍，環堵編竹，敞其前，曰公廡（或名社寮）。通事居之，以辦差遣。」見周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷8，〈風俗志·番俗·廬舍〉，頁159。

⁴² 中國第一歷史檔案館編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》（北京：九州出版社，2009），第12冊，頁296-302。

⁴³ 國立故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1977），第12冊，頁688-689。

⁴⁴ 張嗣昌，《巡臺錄》，頁22。

象只有化番。^⑤ 清廷因沿山邊區「番害」不斷，對生番的評價不脫是「雖具人形，實同猛獸」，因而將其屏除在沿山「合法」貿易圈外。然而，被排除的生番部落，並不會降低對「鹽、鐵、火藥或槍枝」等物品的需求，變通的方式^⑥ 除了走私以外，考量臺灣高山族群部落間原本已有的交易習慣，可能形成「通事—化番—生番」的交易模式，亦即掌握化番貿易權者，實質上是控制整個山區的交易市場。由此推斷，在康熙至乾隆年間吳鳳極可能掌握阿里山中路地帶（約今日嘉義縣中埔鄉、竹崎鄉一帶）化番社群的山產貿易。目前典藏在中央研究院歷史語言研究所的「乾隆二十五年（1760）臺灣番界圖」在番界附近畫有「阿里社生番寮」，這應是通事社寮所在，也是番界內外貿易重要據點。

（二）越界私墾活動

化番通事的收益來源，除掌握界外貿易活動外，對於界外土地開墾也是汲汲營營。吳鳳的父親吳珠即是諸羅縣沿山一帶的墾戶，現存吳鳳家族遺留的文書，也多在今嘉義縣竹崎鄉番子潭一帶。^⑦ 現存在嘉義縣中埔鄉忠王祠內也留存一張關於吳鳳簽訂的和約：

全立赦一九大租字人，業戶張祿、通事吳鳳二比因爭山塚不平，久控公廷不能結案。時有埔尾莊耆董鄭月，出為婉勸調處，二比息訟、定塚無爭。祿等二比悅服聽從，鳳等無以為謝，商議月有山頂並山腳埔園一處，四至塚址載在契內，明白為塚，永免其一九抽的大租，以酬其勞。此係祿與鳳二比甘願，日後各無抑勒反悔生端滋事，口恐無憑，今欲有憑，合立赦合約字一綢，並豎立石碑一位，永遠付執為炤。代筆人陳老

⑤ 乾隆十年（1745），臺灣道莊年等人指出：「近山一種生番，名曰歸化生番，與熟番之社目、通事互相交易，此種歸化生番，亦未嘗與熟番聯絡往來。若內山口化生番，即社目、通事口見而卻走，不敢與之交易。」中國第一歷史檔案館編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》，第23冊，頁32-38。

⑥ 林淑美的研究也指出不合法方式即是漢人充當番割，與生番進行交易。林淑美，〈19世紀臺灣の閩粵械闘からみた「番割」と漢・番の境界〉，《東洋史研究》，第68卷，第4期（2010年），頁632-660。

⑦ 現存族譜調查表，保留吳鳳後人相關土地文書，主要土地買賣、家產鬮分都集中在番子潭（今竹崎鄉義仁村一帶），也可推斷吳鳳家族為竹崎鄉山區墾戶之事實。猶他家譜協會採集，〈吳鳳後裔之地契書〉，國家圖書館典藏，M00512947。

全立赦免合約字人業戶張祿 通事吳鳳

乾隆二十五年三月^{④⑧}

這張和約讀來是通事吳鳳、業戶張祿因界址糾紛所訂定的和解文書。此一界址糾紛則需置於清廷番界政策脈絡下審視。乾隆十年（1745），巡臺御史高山為釐清界內民番控爭田園問題，重新勘查邊界，開啟清廷對於邊界土地重新安排；乾隆十五年（1750）、二十五年（1760）先後劃定紅、藍兩條番界線。在諸羅縣番界的變動主要是康熙六十一年（1723）以零星的界碑劃定界址，到乾隆十五年（1750）劃定紅線番界，才使番界明確化，之後紅線、藍線的調整在諸羅縣內並無異動。（可參考附圖1）由於番界的明確化，諸羅縣原在番界附近甚至界外私墾的土地，產生了不少糾紛或合法性的問題。但乾隆二十五年（1760）閩浙總督楊廷璋釐清番界時，曾言臺灣、鳳山、諸羅三縣，並無奸民私越，番民歷久相安。^{④⑨} 這樣的說法與實際地方社會不符，吳鳳等沿山開墾勢力從未因番界設立而退去。^{⑤⑩} 地方社會應在18世紀中葉展開一套相應的方式。

對於吳、張糾紛產生的原因，可能是業戶張祿在乾隆十五年（1750）清廷劃定紅線番界時，有部份土地已劃入界內，因此拒絕繳納原本該納的阿里山番租，通事吳鳳因有完納收租的壓力，遂與張祿發生堪界的糾紛。次之，吳鳳為感念耆董鄭月調解之功，豁免其在山頂、山腳埔園一處的一九抽的大租，這意味着吳鳳掌握阿里山番租（一九抽大租）代收權。

所謂「阿里山番租」據洪麗完的研究指出具有撫番性質，是漢人與阿里山社交換土地的代價，為一種實物租，一般是收成的1/10（即一九抽的），由各地總理、頭人或管事於年底購買米、酒、鹽與鐵器製品等日常用品，交付阿里山通事轉交，且需宴請社番。^{⑤⑪} 進一步來說，阿里山社並不在意這些番租是由誰繳納、土地給墾予誰，只要通事吳鳳能如期完納番租總額即可。

④⑧ 此契約文書現今藏於嘉義縣中埔鄉忠王祠內。

④⑨ 柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》（臺北：中央研究院社會學研究所，2001），頁386。

⑤⑩ 《臺灣土地慣行一斑》指出諸羅縣梅山、竹崎、中埔一帶分別是在康熙、乾隆年間由翁雲寬、朱姓、詹姓、林日興等拓墾家族開發。臨時土地調查局，《臺灣土地慣行一斑》（臺北：藍天書局，1998），頁106-108。

⑤⑪ 洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，頁41-101。

因此擔任化番番社中間人的吳鳳，實際上掌握竹崎鄉、中埔鄉一帶界外土地給墾的分配權，甚至可能籌組墾號，參與界外私墾活動。

通事制度在乾隆二十三年（1758）發生變化，該年閩浙總督楊應琚提出通事改革案。他認為各社熟番皆設有通事，通事一人轄下社丁數名，以傳譯語言，徵納餉項，而這類人員多是外來游民充任，經常藉勢力佔墾荒埔或驅使番丁如同奴隸，若要革除此弊，因熟番多通曉漢語，應改由社番自舉番通事承充，而各社大小通事、社丁一律裁撤。不過，遠處社番若有不通漢語者，則造冊保留漢通事。⁵²這也是吳鳳仍在乾隆二十五年（1760）契約中擔任阿里山化番通事的原因。另在林爽文事件之後赴京瞻覲的番社名單中，同屬化番阿里山社、屋鰲社、傀儡山社都同時保留通事社丁制。⁵³由此可見，原施行於歸順番社的通事社丁制，在乾隆末年可能因番界貿易考量，只存續在山區化番或沿山熟番番社。

以阿里山社而言，延遲轉換的通事社丁制，最晚在嘉慶初年開始轉變，改成由番人任正通事，漢人任副通事。在嘉慶三年（1798）的墾契中已見到阿里山正通事阿吧哩給墾鯉魚頭堡土名竹頭崙坑大湖山的荒山，知見人是副通事鄭耀騰。⁵⁴

在嘉慶二十年（1815）一張關於咬狗莊（今林內鄉湖北村、林茂村、斗六市湖山里一帶）某戶給墾楓樹湖莊（今斗六市湖山里）的佃戶在土名湖仔內（今地名不詳，推測應在楓樹湖莊附近）開墾的墾契，提及「今因有業必有產，理合給墾配納，將四至報過阿里山東勢坑莊社寮，給出墾單，逐年該付社寮抽的，不論豐凶，每年應納大租谷□年正」⁵⁵。這張文書隱晦地透露，在湖仔內一帶土地因某些原因（楓樹湖莊一帶在乾隆十五年〔1750〕時位於番界附近），佃戶必須講出土地給墾的來源，遂將土地來源依附給阿里山社的事實。這裡的大租穀可能是阿里番租的一種形式，也可能是實際上的

⁵² 中國第一歷史檔案館編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》，第40冊，頁413-425。

⁵³ 阿里山進京面聖的名單：阿里山總社番頭目，阿吧哩；珠母樂社番目，凹士弄；踏邦社番目，磨灣；蘭仔瀨社番目，字振；大規佛社番目，劉吁吶；潤仔霧社番目，阿艾；阿拔泉社番目，舞屨；鹿珠社番目，磨踏男；皂羅社番目，阿米。以上阿里山一社及所轄八社通事鄭黃和，社丁黃瓊、黃信。中國第一歷史檔案館編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》，第70冊，頁210-214。

⁵⁴ 陳哲三總編纂，《竹山鎮志（上冊）》（南投：竹山鎮公所，2001），頁381。

⁵⁵ 《臺灣總督府檔案抄錄契約文書·土地調查公文類纂》，國立臺中圖書館藏，編號 ta_04423_000093-0001。

大租，⁵⁶ 由社寮逐年徵收。⁵⁷ 社寮是通事辦公處，顯示依附在阿里山通事手中番租代收權未因制度轉變而中斷。

墾單以社寮名義給出，其原因應與制度改變後副通事能共同給墾的制度攸關。化番阿里山社所形成特殊番正通事、漢副通事的體制，內在原則實與熟番通事制度並無兩異。許多熟番部落在自舉熟番通事後，通事一職也逐漸內化，甚至開始與土目等部落傳統頭人共同出現在給墾的契約之中，甚至參與其他的部落事務。⁵⁸

爾後，在阿里山相關文獻資料裡可以看到漢副通事與番通事共同聯名，處理部落涉外的事務。例如，在嘉義城隍廟中的道光十八年（1838）〈阿拔泉番租充為香燈告示碑記〉中所記即是阿里山正、副通事番宇旺、尹和共同將阿拔泉社內所產的作物，充入城隍廟以作為香燈之資。⁵⁹ 甚至是單獨以副通事職權給墾漢佃土地，如道光十二年（1832），阿里山社副通事吳安祿即把阿里山社界內坐落在南靖寮過坑（嘉義縣梅山鄉安靖村）的埔地，給墾佃人楊永。⁶⁰ 這也表示嘉慶年間以後，社寮不再只是漢番貿易的交易點，其真正的意涵是因阿里山社「漢副通事」掌握番社土地給墾的仲介權，而其辦公處——社寮逐漸轉化成為分配界外土地的機構。

光緒元年（1875）一張由嘉義知縣頒佈的示禁，讓我們得以推敲副通事一職在19世紀末沿山邊區活動實態。該示禁內容指出嘉義東堡等地的董事劉貴、總理林以德等人向臺灣道夏獻綸稟稱：其眾人原居山區僻壤，以耕種度日，每年聽任阿里山副通事抽租以資番食，同時也利用鄰近竹林製紙販賣，該筆收益原不在副通事抽租範疇。近年已遭革退的副通事許玉成變名許東昌，利用「納稅」名目蒙騙前任知縣出示曉諭要求沿山紙戶（指造紙販賣

⁵⁶ 因文書內容未能呈顯漢人繳納番社租穀額度究竟是否為一九抽的，故未能判定是否為番食租（安撫番租）或一般土地關係的大租，故在此兩種情況並列說明。

⁵⁷ 並非只有阿里山番社社寮才是通事收租場所，活動於臺中市沿山東勢地區的樸子籬社社寮也具有同樣的功能。乾隆四十一年（1776），樸社通事就曾要求漢佃應納租穀，需自行風乾後運至社寮存放，作為發放給隘番的口糧之資。《岸裡大社文書》，國立臺灣大學研究圖書館藏，編號 al00122。

⁵⁸ 鄭瑩憶，〈保甲制度與部落社會：以十八世紀以來岸裡大社為例〉，《第六屆臺灣古文書與歷史研究》（臺中：逢甲大學出版社，2012），頁65-109。

⁵⁹ 何培夫編，《臺灣地區現存碑碣圖誌：嘉義縣市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1994），頁145。

⁶⁰ 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》（臺灣文獻叢刊第152種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁422-423。

者)需多納規費,令民眾苦不堪言,所以由地方鄉紳向道臺稟請申訴。道臺在接受稟請後,委由現任嘉義知縣重啟調查,最終知縣作出副通事不得勒抽紙戶規費的決議,並頒佈此示禁。^①此示禁的意義在於說明阿里山社的漢副通事代收番租權力,至少延續至光緒年間未曾轉換,同時也隱晦地透露出擔任副通事者是可藉由「完納番餉」的名目,促使地方官承認副通事擴大收租權範圍,合法收取山產加工製品的規費。其次,我們或可猜想副通事許玉成在嘉義縣沿山邊區社會應有相當的影響力,甚與地方官往來密切,因此不滿的地方鄉紳才會跳過向嘉義知縣申訴管道,轉向更高層級的道臺稟請,以圖免除勒派之禍。

尹章義以北臺灣通事個案對通事職權的說明,指出通事大抵通番漢言語、風俗之漢人,為番社與官方交涉的代表人,之後更成為官方認可給牌的「官役」,主理番社徵輸、差撥等事,並從事賸社貿易。^②從阿里山化番與通事吳鳳的例子中可擴充對通事職務的理解,作為化番通事不僅合法掌握「通事—化番—生番」的貿易權,也利用社寮掌握界外土地的開墾權、番租的代收權(阿里山番租),甚至可能利用完餉名目,擴大收租的權力。若從地方社會角度觀察「通事」一職,顯然阿里山化番通事對沿山邊區社會的影響力,已經遠超過僅作為番社與官方交涉中間人該有的權限。

如前引述,控制貿易權與土地分配權的通事吳鳳,背後代表的意義即是不斷越界私墾與侵擾番社生活領域的漢人拓墾集團。目前無法確定這類漢人拓墾集團的組成關係與確切的開墾範圍,但從阿里山番租收取範圍,可推斷漢人移墾者藉由繳納番租獲得沿山土地開墾地區,包含嘉義縣中埔鄉、梅山鄉、竹崎鄉和雲林縣古坑鄉、斗六市等地。^③從沿山邊區漢人家族移墾時間先後,也可發現遲至乾隆末年諸羅縣沿山一帶已有不少漢人越過番界,侵入阿里山番社的傳統生活領域開墾土地。除中埔、竹崎鄉的吳鳳家族外,在梅山鄉大草埔(今梅山鄉大南村)於康雍年間已由翁雲寬家族開發,竹崎鄉山

① 林漢梁,《竹山林業史志》(南投:頂林林業生產合作社,2000),頁85。感謝學友曾獻緯提供此文書。

② 尹章義,〈臺灣北部拓墾初期「通事」所扮演之角色與功能〉,收錄於氏著,《臺灣開發史研究》,頁173-278。

③ 洪麗完,〈嘉南平原沿山地區之族群關係(1700-1900):以「阿里山番租」為例〉,頁70。

豬陷（今竹崎鄉金獅村）在乾隆中葉由朱鳳材家族開發。⁶⁴

不斷越界私墾山區的漢人，時常與內山番社產生諸多衝突。康熙末年，巡臺御史黃叔璥對此早有痛切的觀察：

內山生番，野性難馴，焚廬殺人，視為故常；其實啟釁多由漢人。如業主管事輩利在開墾，不論生番、熟番，越界侵佔，不奪不饜；復勾引夥黨，入山搭寮，見番弋取鹿麂，往往竊為己有，以故多遭殺戮。又或小民深入內山，抽藤鋸板，為其所害者亦有之。⁶⁵

不斷越界產生的漢番衝突，於阿里山社方面，應是仰賴通事制度下貿易、番租繳納等諸多機制維持平和，但一旦這樣的平衡遭受破壞，終使阿里山番以殺戮作為懲誡漢人的手段。⁶⁶ 吳鳳擔任通事期間（康熙六十年至乾隆三十四年〔1721-1769〕），番漢問題未能獲得緩解，漢人持續移墾內山，最終爆發番人殺害通事事件，表達對漢人族群的不滿。

三、吳鳳信仰形成與轉變

（一）吳鳳事蹟建構

在番漢衝突日益劇烈的情況下，乾隆三十四年（1769）終究爆發通事吳鳳被獵首之事。現存關於記錄吳鳳獵首的文獻記載，極為缺乏。日治時期留下口傳紀錄，有助於釐清吳鳳事蹟的形成與轉變。

⁶⁴ 池永歆、謝錦綉，《發現客家：嘉義沿山地區客家文化群體研究》（臺北：客家委員會、國史館臺灣文獻館，2012），頁75-117。

⁶⁵ 黃叔璥，《臺海使槎錄》，卷8，〈番俗雜記·番界〉，頁167。

⁶⁶ 20世紀初的日本官方調查記錄《番族慣習調查報告書》提及番租繳納與獵首之間關係。Tfuya 黨（鄒族社名）的某老番說：「漢人初至山下平地時，都是向我們的祖先借耕土地，當時都言明每年要給我們多少租穀，然而他們卻都只在頭一、兩年內履行，三年、四年後，卻認為我們好欺負，就開始不是拖延不交租穀，就是減額交付；催了也是推三阻四。若置之不理，則永遠不得解決。至此，我們只好上訴官府，可是官方都偏袒他們，我們只能隱忍接受漢人的欺凌。我們的祖先就是在這種情形之下，出草平地民莊的。而後漢人之所以履行契約，不過是因為畏懼出草的緣故。」臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書》（臺北：中央研究院民族學研究所，2001），第四卷，頁216。

在現今竹崎鄉吳鳳子孫的家中，留存一塊「脩扞于艱」的匾額（見附圖2）。此匾是吳鳳之孫吳奇玉以「義首」名義捐題。在口傳資料裡，提及吳奇玉在林爽文之亂時，因守嘉義城有功，得以在嘉慶六年（1801）重修家廟（今竹崎鄉番子潭），追思祖父，書「脩扞于艱」之匾，懸於門楣之上。⁶⁷ 翻閱林爽文事件相關嘉義城資料，並未發現吳奇玉守城有功的紀錄，大可推測吳奇玉應是在動亂時，率領界外私墾家丁協助官方，並非真是獲得「義民首」的賜封。

乾隆四十七年（1782），諸羅縣沿山地帶因漳泉械鬥引發翁雲寬抄封案；四十九年（1784）官方重新勘定番界，繪製「紫線圖」，欲重新整理乾隆二十五年（1760）以後山區越界私墾的問題。⁶⁸ 乾隆年間，吳鳳家族一直在諸羅縣竹崎、中埔一帶山區活躍。在林爽文事件前夕，因官方大張旗鼓的番界清查，吳奇玉面臨如何讓界外「不法」私墾變成合法性開墾的問題。目前所存的《吳鳳後裔之地契書》說明吳鳳家族勢力在事件後變化的情形。嘉慶九年（1804），吳奇玉以銀18大元向劉卻娘購買縣城內位於米街巷的竹腳厝。嘉慶十二年（1807），吳江會（吳奇玉之侄）以120大元向潘水購買位於番仔潭菜堂前的土地，該土地納業主一九抽的（因是阿里山番租之地）。⁶⁹ 另一契約文書也說明吳家在番仔潭一帶的家族勢力。

立公約字業主吳，因前年吳汀祖將菜公堂前黃榜田頭圳溝，開築田坵栽種，壅塞溝水、崩塌田園，業佃均受其弊。茲已公議，定著願將此溝田仍照前年舊例，永為圳溝水道，業主不敢再行開築田坵。興願貼佛銀三十二元。即日仝公親交訖，日後興亦不得私開為田，業佃長遠和睦，子孫永結鄰好，此係兩願，各無反悔，今愆有憑，合約字壹紙，付執為炤。

公親併代書盧有光

嘉慶拾貳年正月 日 立約字業主吳

合約字貳紙業主吳收壹紙、黃俊興收壹紙批炤⁷⁰

⁶⁷ 下村作次郎編，《「吳鳳」關係資料集》，第1冊，頁69。

⁶⁸ 林玉茹、畏冬，〈林爽文事件前的臺灣邊區圖像：1784年臺灣番界紫線圖〉，《臺灣史研究》，第19卷，第3期（2012年），頁75-90。

⁶⁹ 猶他家譜協會採集，《吳鳳後裔之地契書》，國家圖書館典藏，M00512947。

⁷⁰ 猶他家譜協會採集，《吳鳳後裔之地契書》，國家圖書館典藏，M00512947。

此文書是嘉慶十二年（1807）由業主吳所訂公約。此處所指業主吳，可能是吳鳳家族的墾號或公業，立約之原因是嘉慶十年（1805）吳汀祖（吳奇玉之手足）私自將黃榜（可能是指黃俊興）田頭溝圳築田，引來佃戶、業戶之地損害。處置的方式是由黃俊興（佃戶）貼納佛銀32大元給業主，開墾築田之處永為圳溝，使業主不敢再行開築田坵。此公約指出19世紀初期吳鳳家族勢力並未衰退，^①其後裔仍掌握界外龐大田產，甚是擔任土地業主。顯然在此動亂變革之際，吳家不但在竹崎鄉一帶保有勢力，在亂平後家族支配的土地更進而擴張，意味着吳家應是在清廷清查界外土地的得利者，值得探究的是該家族利用何種方式穩固沿山邊區的開墾成果。

乾隆五十一年（1786）林爽文事件爆發，延遲了清廷原本對山區的整頓。亂平後，番屯制度也成為清廷安排乾隆四十九年（1784）界外土地的政策。對於原屬界外被劃入界內的土地，漢人私墾者，除屯租地外，一律陞科管業，^②但並未說明由誰來報墾。這也開啟了不少在乾隆二十五年（1760）後越界私墾的漢人取得界外土地合法性，或是重新獲得土地控制權的契機。

越界私墾的漢人墾戶，可能的辦法是利用「義民」的身份，取得「合法」土地控制。舉例而言，翁雲寬之子翁玉輝，因在林爽文事件之時「糾集義民保守地方」，功於朝廷，故於抄封案後，隱匿不報的火燒莊等四處田業與其後所置田產，得以免於充公，其人也得以減免因欺隱田糧需杖一百之刑責。^③另一例子，彰化縣集集埔（今南投縣集集鎮）業戶楊振文，因義民首的身份，順利獲得位於界外集集埔土地報陞的權利，另與北投社在大埔洋土地的紛爭方面，以「自願歸屯」的方式繳納屯租，以獲得官方承認其土地所有權。^④

想來吳奇玉應在同樣的脈絡下，開始構築自己義民的身份，講述在山區控制土地合法開墾的歷史。因此，作為清廷認定界外合法「通事」的吳鳳遭受獵首的事蹟，即成為這段界外合法拓墾歷史的核心。換言之，筆者認為通

① 就筆者田野調查顯示，今日吳鳳家族仍聚居在竹崎鄉義仁村，吳姓為該村主要的姓氏，家族已繁衍11代、人數超過百人。該村建有吳鳳塚墓，吳姓族人亦藉由設立吳鳳公神明會，每年選出頭家、爐主籌辦祭典相關事宜，神明會成員近年來已有外姓氏加入，但吳姓族人仍佔大宗。例如，2010年吳鳳公祭典費用大部份皆由吳姓族人所捐獻。

② 柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，頁259。

③ 張本政編，《清實錄臺灣史資料專輯》（福州：福建人民出版社，1993），頁624-625。中國第一歷史檔案館編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》，第91冊，頁43-52。

④ 臺灣銀行經濟研究室，《臺案彙錄甲集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁27-51。

事吳鳳的故事應是在乾隆末年至嘉慶初年間由其孫吳奇玉有意建構下形成。這也是為何在嘉慶年間阿里山通事社口的辦公廳（今中埔鄉社口村）由通事楊祕為主事建立祠廟（今社口村忠王祠，可參閱附圖3）祭祀的原因。又一說建廟時間為嘉慶二十五年（1830）。^⑮在地方民眾的記憶中，關於建廟緣由，仍口傳着是村民感念吳鳳之死促成番風革新不再獵首，使之能安居樂業，遂共謀建祠，以報其德的說法。^⑯廟成之後，每年八月吳鳳成道之日，村人固定舉辦祭典祭祀。光緒十三年（1864），吳鳳廟又因廟體年久失修，村人再次集資重修。^⑰

目前留下吳鳳遭受獵首之事最早的文獻記載，是咸豐五年（1855）劉家謀的《海音詩》。文獻成書之年代，距離吳鳳建廟將近20年。此則記載，既是民眾信仰吳鳳的投射，也反映其成神之要因：

紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人！拚卻頭顱飛不返，社寮俎豆自千春。

沿山一帶，有學習番語、貿易番地者，名曰「番割」；生番以女妻之，常誘番出為民害。吳鳳，嘉義番仔潭人，為蒲羌林大社通事。蒲羌林十八社番，每欲殺阿豹厝兩鄉人；鳳為請緩期，密令兩鄉人逃避。久而番知鳳所為，將殺鳳；鳳告其家人曰：「吾寧一死以安兩鄉之人」。既死，社番每於薄暮，見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者；因致祝焉，誓不敢於中路殺人。南則於傀儡社、北則於王字頭，而中路無敢犯者。鳳墳在羌林社，社人春秋祀之。^⑱

身為通事的吳鳳因面臨「蒲羌林^⑲十八社番，每欲殺阿豹厝兩鄉人」之困境，為保護鄉人，選擇「一死以安兩鄉之人」，這群鄉人其實就是當時越界開墾的漢人。吳鳳死後化身為「披髮帶劍騎馬」之像，所到之處，番人多染疾病，故番人祭祀之，而番人誓不敢於中路（社口一帶）殺人。在19世紀初的傳說中，吳鳳因為「生前捨身救鄉人的義行、死後散播瘟疫的靈異」，

^⑮ 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁591。

^⑯ 下村作次郎編，《「吳鳳」關係資料集》，第1冊，頁66-67。

^⑰ 下村作次郎編，《「吳鳳」關係資料集》，第1冊，頁66-67。

^⑱ 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣雜誌合刻》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），《海音詩》，頁31-32。

^⑲ 蒲羌林應為埔姜林，現在中埔鄉社口村一帶。

有着番人畏懼的神格，成為漢民祭祀的神。^⑩

（二）吳鳳形象的轉變

以上的看法在19世紀末發生轉變，光緒十九年（1894）成書的《雲林探訪冊》原則上可視為一種探訪記錄，其記載事蹟與其說是歷史事實，更像是地方民眾口傳的集體記憶。在《雲林探訪冊》中細膩地描述吳鳳靈異事蹟，反映吳鳳形象的變化：

吳鳳，打貓東堡番仔潭莊人。少讀書，知大義，能通番語。康熙初，臺灣內附，從靖海侯施琅議，設官置戍，招撫生番，募通番語者為通事，掌各社貿易事。然番性嗜殺，通事畏其兇，每買游民以應。及鳳充通事，番眾向之索人；鳳思革敝無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，屢爽其約。歲戊戌，番索人急，鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀，定期與番議。先一日，謂其眷屬曰：「兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死。今當責以大義，幸而聽，番必我從；否則，必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人；更唱『吳鳳入山』。我死有靈，當除此患。」家人泣諫，不聽。次日番至，鳳服朱衣紅巾以出，諭番眾：「以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人！」番不聽，殺鳳以去；家屬如其戒。社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。會社番有女嫁山下居民，能通漢語，習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人；其屬乃止。居民感其惠，立祠祀之。至今上四社番猶守其誓，不敢殺擾打貓等堡。^⑪

在19世紀末的敘事中，吳鳳不再是一位保護鄉人的通事，而是在官方開

^⑩ 筆者曾於2011年5月田野調查社口的忠王祠（吳鳳廟）。據當地居民口述，吳鳳不僅身兼通事，亦開漢藥替番人治病。康豹的研究指出，臺灣王爺（溫王爺、十二瘟王）具有驅逐瘟疫（治病）、散播瘟疫的形象。筆者認為吳鳳的神格，應該類似英靈王爺（具有姓名的王爺），所以他的神蹟擁有散播瘟疫、治癒疾病的神力。康豹，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化出版社，1997）。

^⑪ 倪贊元，《雲林探訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），〈打貓東堡·兇番·附通事吳鳳事蹟〉，頁179-180。

山撫番的背景下，成為代替國家權力向延伸山區的象徵，必須向番眾曉諭：「以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人」。吳鳳死前的作為，開始充滿儀式性的象徵，吳鳳成為一位具有法術的道士、巫師。他令家人「作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀」，言「我死勿哭，速焚所製紙人；更喝『吳鳳入山』，我死有靈，當除此患」。透過死後焚燒紙人的儀式，代替漢人、王朝降禍於番社，讓社番每見吳鳳之魂，少則病，多則死傷。

吳鳳事蹟敘述的變化，除與開山撫番的背景攸關外，應與請封祀典吳鳳廟一事有所關係。光緒十八年（1892），里人向清王朝請封賜典社口吳鳳廟。^⑫ 依據《大清會典》記載請封祀典的規定，乾隆朝已明文規定，「凡祀禦災、捍患諸神之禮，因所捍禦之地建立專祠」；^⑬ 嘉慶朝時，對於各省神祇列入祀典准則進一步規範，規定社稷神祇則以祀、護國佑民則以祀、忠孝節義則以祀、凡聖賢後裔設博士以奉祭祀。^⑭ 「有功於王朝」成為地方神祇進入祀典的標準，因此吳鳳捨身的事蹟內容，在鄉人請封祀典的前提下，自然轉換成代替王朝宣揚王法，而不是保護一群越界開墾的漢民。或許是清末帝國已陷入動盪、吳鳳信仰的傳佈僅侷限在沿山一帶的緣故，這次請封祀典並未能成功。終清一代，吳鳳的信仰在官方眼中，仍以私祀的型態存在。

濱島敦俊通過對江南總管信仰（土神）的研究，提出總管信仰（土神）是由「人」變成「神」。他認為人死後魂魄分離，成為鬼；鬼又因「生前義行」、「死後顯靈」被民眾祭祀，遂轉換成神。而地方宗教職能者常把獲得天帝在地上的代理人——皇帝的認可視為提昇「神」權威的方式，因此編造有功社會的傳說，申請王朝賜與爵位或廟號，以提高神祇的靈驗性、權威性。地方宗教職能者也時常在信仰傳佈中，擔任重要角色。^⑮

誠如濱島敦俊的研究，吳鳳信仰也經歷同樣的變化。從《海音詩》到《雲林採訪冊》的記載，基本上反映19世紀漢人社會中吳鳳神化的過程。吳鳳捨身護眾而死於獵首之禍的生前義行，加上死後功於社稷的傳說（佈疫於番社），形塑吳鳳成為沿山一帶居民的守護神。爾後，為提高神格、名列祀典等因素，吳鳳的事蹟更以宣揚王法為目的捨身以及兼具法力的顯靈形象出現。

⑫ 連橫，《臺灣通史》，頁591。

⑬ 清高宗，《欽定大清會典（乾隆朝）》（《文淵閣欽定四庫全書》本），頁826。

⑭ 托津等纂，《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》（臺北：文海出版社，1992），頁1257-1279。

⑮ 濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》（廈門：廈門大學出版社，2009），頁83-102。

目前雖無法明確指出19世紀吳鳳神化的經過，是否有後代以擔任地方宗教職能者的形式參與其中，不過，以現今的調查或可作為旁證。社口的吳鳳廟、番子潭的家廟都曾有過吳鳳神祇的乩童（地方宗教職能者），家廟的乩身更是由吳鳳的後人擔任。乩童不僅處理吳鳳家族的疑難雜症，也是鄰里間求神問卜的對象，吳鳳乩身，時常開藥替鄉人治病，⁸⁶ 辦事時更常有口說番語的神靈先行降乩開示。民眾認為這是吳鳳的部下——阿里山的番將。⁸⁷ 這樣的看法，在昭和十一年（1936）的文獻中也獲得印證。當地民眾在社口村附近發現阿里山鄒族土目字旺的信物，便稱土目是吳鳳的部將。⁸⁸ 從上述的調查來看，沿山的漢人深信吳鳳神祇擁有駕馭番人的神格，也有施藥救人的能力。其信仰的形成，應與後人擔任宗教職能者有關。

四、19世紀吳鳳信仰的傳佈

19世紀吳鳳信仰的形成，雜揉着鄒族與漢人不同的解讀。在20世紀初期的臺灣總督府記錄的口傳資料中指出：據說吳鳳遭受獵首之後，阿里山的鄒族部落忽然流行起天然痘的疾病，造成族人重大傷亡，頭目認為這是吳鳳靈魂的作祟，因此將如頭大的圓石代替吳鳳的首級，於集會所祈禱驅逐病魔，且發誓不再獵首，果真疾病立即平息。爾後，更將此石置於知母勝社的集會所紀念。又一說，阿里山鄒族在發誓不再獵漢人之首後，將石子埋於 saviki 小社 tosku 家的公廨裡。⁸⁹

顯然，吳鳳是阿里山社（鄒族）眼中的「厲鬼」，但同時也是保護漢人免於獵首命運的「漢神」，其形象被沿山一帶不同的兩個族群，分別賦與番鬼、漢神的相反意義。也因如此，在短短百年之間，隨着漢人勢力不斷的往內山拓展，吳鳳最終以防番之神的姿態，信仰迅速地在嘉義縣中埔鄉、梅山鄉一帶傳佈開來。

⁸⁶ 關於此點，在日治初期的調查報告書中，也清楚指出吳鳳神祇是地方的守護神，居民時常向其祈求疾病的痊癒。臺灣總督府，〈中埔公學校〉，《嘉義廳寺廟宇ニ關スル取調書》（臺北：臺灣分館特藏，1915），無頁碼。

⁸⁷ 筆者於2011年5月田野調查社口的忠王祠（吳鳳廟）所得。

⁸⁸ 〈字旺印章〉，《臺灣日日新報》，昭和十一年1月31日，第12877號，版4。

⁸⁹ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《臨時臺灣舊慣調查會第一部番族調查報告書》（臺北：臨時臺灣舊慣調查會，1915），頁54；臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書》，第四卷，頁230。

19世紀中葉在嘉義縣梅山地區（今嘉義縣梅山鄉）開墾的漢人彭保，為我們提供審視吳鳳信仰與漢人移墾關係重要的例證。彭保，同治六年（1867）出生於小梅莊生毛樹（今嘉義縣梅山鄉瑞里村）。其事蹟《嘉義縣志·人物志》記載：

彭保從事阿里山鄉來吉村、哈里味（鄒族語）一帶的山產買賣，從事山產買賣之餘，並教導原住民（鄒族）農耕播種，提供作物種子，協助其麻竹、紅棕之栽培，改善鄒族人生活，……彭保力謀山區的發展，鑑於鄒族地界地廣人稀，無人耕種開墾，至為可惜。乃商請原住民頭目同意，以「雙飛鳶」牌獵槍二支、鐮刀四十把、大鍋十個、以及鹽一百台斤代價，換取「哈里味」一帶數千甲的土地耕作權，鼓勵瑞里、瑞豐一帶漢人進入太和地區開墾，無償分配土地，……當地耆老傳聞，「哈里味」的鄒族人聚集於部落「全那社」，大約光緒年間（約1890），曾發生霍亂的傳染病，全社死亡超過一半，小孩情形最為嚴重，全社六、七十人只剩二十幾人，只得放棄辛苦經營的家園，遷徙來吉地區定居。……因此，彭保得以物資換取全那社的土地，……^⑩

彭保與吳鳳同以貿易起家，可能擔任通事或番割等職務。前述記載是漢人視野下形成的拓墾地方的記憶反映，並非歷史事實。細究這類口傳的記述，很容易明白這類記憶是雜揉吳鳳靈異事蹟所帶來的滅族性「疾病」與繳納阿里山番租背後隱含的「土地交換」機制而成。實際上，對照古文書即可發現光緒二十年（1894）阿里山屬頂四社知母勝大社土官宇旺，曾因缺乏番食諸費，將哈里味山（今太和村）荒山一所，給墾打貓東頂堡幼葉林莊的彭保，要求年納大社番食租銀二大圓、紅吱裘四件等物。^⑪而彭保也曾參與源興宮（吳鳳廟）的重修，其沿山拓墾區正是建有社後坪吳鳳廟的太和村。由此可證明吳鳳信仰傳播與漢人土地拓墾之關係，也不難推斷如彭保這類在沿山邊區的漢人是如何利用繳納番租、吳鳳寺廟建立，與阿里山社（鄒族）構築「相對穩定」的漢番關係，獲得開墾成莊的機會。

^⑩ 楊維真纂修，《嘉義縣志·卷十二·人物志》（嘉義：嘉義縣政府，2009），頁121。

^⑪ 劉澤民編，《臺灣總督府檔案平埔族關係文獻選輯續編（下冊）》（南投：臺灣文獻館，2004），頁654。

從附錄1可以得知清中葉已建成的吳鳳廟至少有瑞里源興宮和社後坪吳鳳廟，另有與吳鳳靈驗事蹟相關的瑞里永濟宮（土地公廟）。下面依照建廟時間先後，羅列清中葉奉祀吳鳳廟宇沿革，以說明19世紀信仰在山區傳播的情形。

（一）瑞里永濟宮

嘉慶二十四年（1819）興建的小梅莊生毛樹的土地公廟——永濟宮，由莊人陳坑生建立，是石製的小廟，共同祭祀土地神及玉皇上帝，居民時常祈禱靈驗。當時附近阿里山番人屢屢出山為亂，附近居民生計遭受侵擾，感到不安。陳坑生前去祭拜鄰近中埔的吳鳳廟時，知悉吳鳳之事蹟，深感吳鳳與自身是同族，故將此靈驗諭告番人，番人自此不再為禍，漢人生活也漸歸平靜。永濟宮也因吳鳳靈驗故事的關係，信仰日漸提升。^②

（二）瑞里源興宮

源興宮於同治十年（1871）興建於小梅莊生毛樹（今梅山鄉瑞里村），由當地居民陳生木發起建廟，村人共同捐資興建。最初僅祀奉吳鳳公、五穀王、國姓爺、觀音佛祖等神像，之後因祭神靈異傳聞，增祀太子、天上聖母等神祇。源興宮可視為當地信仰的中心，每年在農曆一月十五日、九月九日舉辦祭典，據日人的調查，源興宮在昭和八年（1934）已有信徒140餘人。^③

（三）社後坪吳鳳廟

社後坪吳鳳廟（今梅山鄉太和村社後坪），相傳是光緒二十年（1894）由當地居民攜帶中埔吳鳳廟之香火於此地興建。

上述這些廟宇全在清代番界之外，且分佈在阿里山社的生活領域之內。若將建廟年代與位置（參閱附圖1）相互對照，最晚興建的社後坪吳鳳廟卻是最接近阿里山社部落的寺廟。這說明吳鳳廟宇的興建是隨着漢人移墾腳步逐漸在內山擴展開來。事實上在整個清代嘉義縣沿山地區，應有更多吳鳳神像被奉祀於家中或公廳。舉例而言，《臺南州寺廟名鑑》記載竹崎鄉奉天宮廟建於明治三十七年（1904），奉祀觀音佛祖、保生大帝、玄天上帝、吳鳳

^② 相良吉哉，《臺南州寺廟名鑑》（臺南：臺灣日日新報社臺南支局，1933），頁189、190。

^③ 相良吉哉，《臺南州寺廟名鑑》，頁190。

等多位神祇。在建廟之前，這些神祇都是被祀奉於個人的家中。^④

總而言之，在嘉義縣沿山地區的移墾者，一面透過通事以繳納「阿里山番租」形式贖墾番地，同時在開墾區域內建立「吳鳳廟」，希冀藉其防番神格，杜絕「番害」的發生。漢人移墾集團試圖利用番食租繳納與「防番」信仰，處理邊界外漢番族群關係，以此建立相對穩定的地方秩序。^⑤ 前述寺廟興建的歷史，證明吳鳳信仰「防番」的神格是此時期信仰傳播的主因。漢人利用番人懼怕吳鳳的傳說，在靠近內山的居住區祭拜吳鳳，以驅趕阿里山番人（鄒族）的侵害。^⑥ 吳鳳廟的分佈可反映19世紀中葉到1940年代，漢人由嘉南平原土牛界外，逐步內移阿里山生活空間的過程。值得一提的是，日治時期伴隨日本帝國對臺灣山區的開發，「番害」不再成為邊區漢人的威脅，再加上吳鳳信仰逐漸國家化，原屬於漢人地方性質的吳鳳信仰，也發生質變。^⑦ 所以，在日治時期興建的吳鳳廟，恐已脫離「防番」性質的現實需求。

五、結論

吳鳳最初作為阿里山社耆長，協助社耆、通事運行「贖社」制度。社耆一職在康熙五十四至五十六年（1715-1717）間遭到廢除，爾後更在雍正年間

④ 相良吉哉，《臺南州寺廟名鑑》，頁191。

⑤ 關於安撫番租繳納與防番信仰的建立關係，可參見洪麗完相關著作。洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，頁41-101。

⑥ 關於此點，在日本統治時期的調查記錄可證明。大正年間達邦社、知母勞社的頭目，皆表示社人若經過吳鳳廟，都快步走過，不敢正視。鳳庵蠻史，〈阿里山蕃地見聞錄（一）〉，《蕃界》，1913年5月15日，頁126。

⑦ 吳鳳廟因治番事蹟，成為日本殖民政府宣揚教化的標誌。日治時期社口忠王祠兩次寺廟修建、每年春秋兩祭的祭典，皆可看到統治官員的身影，官方甚至迫使鄒族族人參與祭典表演。在殖民政府支持下，吳鳳故事被寫入教科書，捨身取義的故事廣泛地在臺灣各地流傳，此舉也造成吳鳳信仰脫離原本防番的型態，甚至在1930年代中期因皇民化運動的展開，地方政府更有意將吳鳳寺廟神社化，在此時期吳鳳信仰則增添日本神道教的色彩。〈總督と吳鳳廟〉，《臺灣日日新報》，明治四十四年3月26日，第3893號，版3；〈嘉義郡籌改吳鳳廟〉，《臺灣日日新報》，昭和十一年10月23日，第13138號，版12。鳳庵蠻史，〈阿里山蕃地見聞錄（一）〉，《蕃界》，1913年5月15日，頁126-127。下村作次郎編，《「吳鳳」關係資料集》，第2冊，頁299-302。邱雅芳，〈越界的神話故事——吳鳳傳說從日據末期到戰後初期的承接過程〉，《臺灣文獻》，第56卷，第4期（2005年），頁121-153。

形成通事、社丁制。吳鳳約略在康熙六十年（1721）開始擔任化番阿里山社通事的職務。考察通事制度的制定，並未因「熟、化」的族群分類不同而有所差異。作為化番通事的吳鳳，不只以「通事—化番—生番」的交易型態攫取大量山產資源，也掌握阿里山番租的代收權，此反映通事在界外土地對漢佃的分配權。乾隆二十三年（1758）通事社丁制遭受廢除，但阿里山社因不習漢語而保留漢通事，吳鳳因而能繼續擔任此職。其後，嘉慶年間通事社丁制再次轉成番正、漢副通事的型態，此一變化也擴展漢人副通事以社寮為名義的土地給墾權。

在康熙至乾隆年間諸羅（嘉義）地區的漢人積極進入阿里山社（今鄒族）傳統生活領域拓墾，番漢關係仰賴繳阿里山番租的模式維持。通事吳鳳因而擁有龐大的權利，但也背負平衡漢、番兩族群間來往和諧的責任。因漢人不遵守約定，掠奪、欺騙不斷發生，對於阿里山社而言，獵首成為懲誡漢人不履行義務的方式。身兼墾戶、通事的吳鳳，在無力緩解番漢衝突之下，最終只能走上遭受番人獵首一途。

吳鳳事蹟是在其孫吳奇玉面臨官方對界外私墾土地的整頓，於乾隆五十二年（1787）林爽文事件後建構在界外開墾合法性所形成的論述。事蹟應在18世紀末或19世紀初才開始在嘉義沿山一帶蔓延開來。從《海音詩》到《雲林採訪冊》論述的轉變，反映19世紀漢人社會中吳鳳神化的過程。吳鳳捨身護眾而死於獵首之禍的生前義行，加上死後功於社稷的傳說（佈疫於番社），形塑吳鳳成為沿山一帶居民的守護神。爾後，更為提高神格、名列祀典等因素，吳鳳轉以宣揚王法為目的捨身及兼具法力的顯靈形象出現。

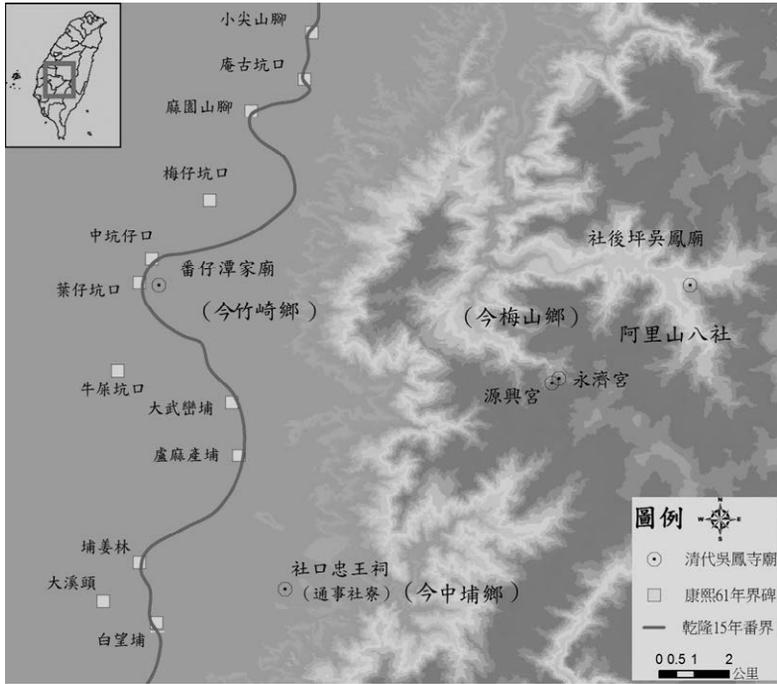
總結來說，本文藉由通事吳鳳的個案，不僅說明清廷對於臺灣熟、化番通事制度的演變過程，也提供審視在帝國邊緣之外游移的人群如何建立秩序的實證研究。本文嘗試以「制度」、「信仰」兩層面思索清代沿山邊區社會秩序形成的內在機制。18世紀初清廷在沿山地區實行的番界政策，表面上投射出清帝國體認漢人越界私墾引發衝突的焦慮，實際上在考量界外化番貿易需求下，番界從未成為杜絕人民穿越帝國邊緣的阻礙，反將越界者帶向利用國家制度合法建立界外秩序的道路，即對「化番通事制度」的利用，這也是雍乾以來通事權力擴張的真正原因。

在番界外的族群互動呈現不穩定、複雜的現象。越界漢人與化番兩者企圖在糾紛衝突與妥協納租中建構相對穩定的互動關係。當兩者失衡時，獵首成為番人對漢人侵擾的報復；而山區漢人則利用防番信仰的建立，與番人展開界外生存空間的競逐。是故，吳鳳信仰的擴張，代表着19世紀以來漢、番

族群在界外勢力消長的過程。19世紀嘉義沿山邊區村落的形成過程，正展現了漢移墾者以通事制度下「阿里山番租」繳納、吳鳳防番信仰建立等多重機制，與阿里山社（鄒族）進行互動，從而形成界外邊區地方秩序的過程。

（責任編輯：唐金英）

附圖1：清代諸羅縣番界暨吳鳳廟分佈圖



圖片說明：依據本文附錄1繪製。

附圖2：吳奇玉捐獻「脩扞于艱」匾額



圖片說明：2011年作者拍攝。

附圖3：阿里山忠王祠（阿里山社寮）



圖片說明：2011年作者拍攝。

附錄1：19、20世紀嘉義沿山吳鳳寺廟一覽表

廟宇名稱	主祀神	陪祀/從祀神	土名	今地名/地址	創建/重修年代	資料來源
吳鳳公廟	吳鳳	吳鳳夫人、上帝爺、太子爺、虎爺	中埔莊社口	中埔鄉社口村二十三鄰二十二號	嘉慶年間	內政部全國宗教資訊系統
源興宮	吳鳳公	鄭國聖、五谷王、太子爺、王爺、觀音佛祖、天上聖母	小梅莊生毛樹	嘉義縣梅山鄉瑞里村	同治十年（1871）	中研院宗教調查資料庫 Thr0480775
吳鳳廟	吳鳳公		社後坪	嘉義縣梅山鄉太和村	光緒二十年（1894）	中研院宗教調查資料庫 Etr14413
濟興宮	吳鳳公			嘉義縣梅山鄉太和村	不詳	中研院宗教調查資料庫 Etr14414
吳鳳會	吳鳳公		番路莊公田47番地	嘉義縣番路鄉	清光緒十八年（1892）	中研院宗教調查資料庫 Thr0481982
賜福堂	福德爺	吳鳳	番路莊公田	嘉義縣番路鄉	明治三十四年（1901）重建	中研院宗教調查資料庫 Thr0480800
奉天宮	觀音佛祖	玄天上帝、吳鳳、地藏王、關帝君、保生大帝、五顯帝君、太子爺、大聖爺	竹崎莊緞厝寮	嘉義縣竹崎鄉	明治三十七年（1904）	中研院宗教調查資料庫 Thr0480781
關帝廟	觀音佛祖	太子爺、吳鳳、土地公	竹崎莊樟樹坪	嘉義縣竹崎鄉	明治四十四年（1911）	中研院宗教調查資料庫 Thr0480792

續表

廟宇名稱	主祀神	陪祀/從祀神	土名	今地名/地址	創建/重修年代	資料來源
龍山岩	觀音佛祖	玄天上帝、吳鳳、國聖	竹崎莊瓦厝埔	嘉義縣竹崎鄉	應建於19世紀末，在明治四十一年（1908）重建。	中研院宗教調查資料庫 Thr0480779
石棹 吳鳳廟	吳鳳公			竹崎鄉中和村十九鄰石棹七之一號	不詳	內政部全國宗教資訊系統
古山宮	吳鳳公			嘉義縣阿里山鄉豐山村國有阿里山事業區第一六六號林班地內	民國三十九年（1950）	內政部全國宗教資訊系統
孔子廟	大成至 聖先師 （孔子）	文衡帝君（關羽）、吳鳳、城隍、國姓爺、福德正神		南投縣仁愛鄉大同村	民國三十八年（1949）	中研院宗教調查資料庫 Etr42076
壽德宮	公王			嘉義縣竹崎鄉仁壽村三鄰交力坪	不詳	內政部全國宗教資訊系統

資料來源：修改自洪麗完，〈嘉南平原沿山地區之族群關係（1700-1900）：以「阿里山番租」為例〉，《臺灣史研究》，第18卷，第1期（2011年3月），頁41-101。

附錄2：阿里山社給墾漢佃一覽表

性質	立契人	關係人	年代	座落地點		發生原因	權利轉移	資料來源
				土名	今地名			
墾照	不詳給墾詹陞 墾照	通事謝章查明 無疑	康熙四十七年	打貓梅仔坑 寮口	嘉義縣梅山 鄉梅北村		荒埔十餘甲	《清代臺灣大租調查 書》，頁1-2。
墾單	阿里山土官阿 貓里給承墾人 吳宅	知見人夥長吳 鳳；代書人夥 計黃勒	康熙五十八年	阿里山社番 仔潭	嘉義縣竹崎 鄉義仁村	因本社餉課繁 重，無可出辦。	草地一所並埔林； 納租30石，貼本社 餉銀，收成之日， 車運到社交納。	《臺灣文化志下 卷》，頁679-680。
墾單	阿里山社正通 事阿邑里給佃 人劉攀	代書鄭豪表、 在見社丁陳邦	乾隆五十三年	石籠崎腳寮		給墾	山場一所；一九抽 的，貼納本社番外， 永付劉攀管業。	《清代臺灣大租調查 書》，頁379-380。
墾單	阿里山社通事 阿吧哩給佃人 李智	知見人阿里山 副通事鄭耀騰	嘉慶三年	鯉魚頭堡， 土名竹頭崙 坑大湖山		給墾	荒山一段；墾墾銀 十大元、番食銀壹 中國。	《竹山鎮志（上 冊）》，頁381。
墾單	招墾人阿里山 正、通事阿吧 哩、副通事金 吳興給墾陳從		嘉慶十年	鯉魚頭堡大 攏棟	南投縣竹山 鎮田子里	因地震崩陷、生 番焚莊，眾佃驚 散，拋荒多年， 口糧虧缺。	山場一所；口糧銀 20大元；每年照舊 完納口糧租二石。	《臺灣總督府檔案平 埔族關係文獻選輯續 編下冊》，頁650。

性質	立契人	關係人	年代	座落地點		發生原因	權利轉移	資料來源
				土名	今地名			
墾單	咬狗莊給開墾字人楓樹湖莊佃民		嘉慶二十年	土名湖仔內	推測應在斗六市湖山里一帶	因有業必有產理，給合墾配納。	每年應納社寮大租谷口年正	《臺灣總督府檔案抄錄契約文書·土地調查公文類纂》，編號ta_04423_000093-0001。
墾單	副通事吳安祿給墾佃人楊永		道光十二年	南靖寮過坑	嘉義縣梅山鄉安靖村	給墾	年納阿里山大租穀二斗滿	《清代臺灣大租調查書》，頁423。
墾單	阿里山屬頂四社知母勝大社正總土官宇旺給墾打貓東頂堡幼葉林莊彭保	為中人社丁陳拙、為知證人辦理社務陳連邦、代書人社師楊自安	光緒二十年	哈里味山	嘉義縣梅山鄉大和村	缺乏番食諸費	荒山一所；年納大社番食租銀二大圓，紅吱菜四件、烏白淺布20疋、塩100觔、糖50觔，墾成後年納烏布四疋及酒食銀兩圓。	《臺灣總督府檔案平埔族關係文獻選輯續編（下冊）》，頁654。

The *Tongshi* (interpreter) System,
Cults and Frontier Society:
The Formation of the Cult of Wu Feng in Qing Taiwan

Yingyi ZHENG

Graduate Institute of Taiwan History

National Chengchi University

Abstract

This article, a case study of the Han Interpreter (*tongshi*) Wu Feng, illustrates the evolution of the interpreter system implemented by the Qing court among the *shufan* (literally “cooked/cultivated” savages, plains aborigines) and *huafan* (naturalized aborigines) in Taiwan. The article is also an empirical study of how migrant ethnic groups established social order on the Qing imperial periphery.

In the early eighteenth century, the Qing court implemented an aboriginal frontier policy in upland areas of Taiwan. In theory, the policy was an expression of court concern about conflicts between aborigines and Han settlers who occupied and began to cultivate aboriginal lands. In practice, the demarcation of the aboriginal boundary failed to serve its purpose of deterring trespassers. Opportunities for trade with the aborigines beyond the frontier meant that the border never became an effective barrier. Those who crossed the boundary even took advantage of the imperial interpreter system to establish a legal social order outside the Qing boundary. This contributed to the increasing power of Han interpreters along the aboriginal frontier.

Interaction among the ethnic groups in the aboriginal frontier was

Yingyi ZHENG, Graduate Institute of Taiwan History, National Chengchi University, No. 141, Fude 1st Road, Xizhi District, New Taipei City, Taiwan, R. O. C. E-mail: jilk48@gmail.com.

unstable and complex. The relationship between the Han trespassers and Alishan aborigines fluctuated between compromise and confrontation, between peaceful landlord-tenant coexistence and violent clashes. In the face of competition for living space, the Han in the mountain areas tried to foster greater unity against the aborigines by promoting the cult of Interpreter Wu Feng. Hence, the emergence and spread of the Wu Feng cult was a reflection of the power struggle between the Han and the aborigines in the nineteenth century. Examining the process of village formation process in the upland region of Chiayi reveals how multiple mechanisms played a role in the establishment of social order in the frontier region. Among these mechanisms was the landlord-tenant relationship between the Alishan aborigines and the Han, facilitated by the Interpreter system as well as the anti-aboriginal legends about Wu Feng.

Keywords: Wu Feng cult, *Tongshi* (Interpreter) system, Alishan *huafan* (naturalized aborigines of Alishan), *fanjie* (aboriginal boundary)