

# 19世紀臺灣岸裡熟番建醮意義考察

## ——兼論內部關係與社會階層化現象

洪麗完

中央研究院臺灣史研究所

### 提要

建醮普渡、繞境儀式活動係臺灣漢人社會的重要民間信仰活動，19世紀初岸裡熟番的建醮（俗稱做醮）固然受到漢文化的影響，卻有其獨特的一面。本文利用岸裡熟番建醮的文獻，進行清帝國介入後，「岸裡行政社群」（指岸裡大社轄下各部落）的形成及其社會生活實態的釐清，指出：（1）在岸裡公館舉行建醮活動（而非一般漢人社會在廟口或有應公廟等祭祀無祀的廟宇舉行）；（2）建醮日期選擇漢人信仰的「天公生」、三界公生日及土地公頭牙之後（非漢人於收割農閑之時）；（3）醮域以岸裡行政社群為主（非漢人重視的血緣、地緣、祖籍或水利關係）；（4）經費由捐款而來（非收丁錢）等不同於漢人俗信的特色。

由岸裡大社主辦、各部落菁英主導的建醮活動，顯示其統合在岸裡行政社群下的跨部落關係。由清乾隆年間岸裡部落多次內部派系之爭，岸裡社、樸仔籬社因界外交易及土地經營問題互控，以及嘉慶年間阿里史社人潘賢文競爭通事職位未果，帶領該社人遠走蘭

---

洪麗完，中央研究院臺灣史研究所，臺灣臺北市南港區研究院路二段128號，郵遞區號：11529，電郵：lwh@gate.sinica.edu.tw。

本文為筆者執行「烏溪上游之族群遷移與交流（1840-1930）：以萬霧溪流域熟番村落為中心」計劃（項目編號：NSC101-2410-H-001-077-MY2）成果之一，感謝中華民國科技部研究經費支援。初稿曾在福建廈門大學民間歷史文獻研究中心主辦「第五屆民間歷史文獻論壇」（2013年12月28至29日）發表，感謝與談人劉永華教授及與會學者提供寶貴意見。本文得以出版，獲得兩位匿名審查人的重要修正意見，與巴宰族裔潘萬益及林秀英、樸仔籬社裔潘英玉、水裡社裔張麗盆、大武壠社裔楊永坤等提供資料，以及前計劃助理鄭螢憶、現任助理蕭晏翔、曾獻緯及施好靜等先生，協助資料收集及繪圖，特此致謝。

陽平原，則說明其內部存在裂隙。而在建醮捐款活動中，屯丁以「社」為捐款單位，個人捐款也冠上「社」名，一則說明各單一部落認同仍高於政治力作用下（行政社群框架）的新關係，一則顯示番屯制度施行後的跨部落權力結構亦未取代單一部落關係。從各類宗教事務，主要由各部落具有功名及（曾）擔任部落公職的社人出任，頗類似漢人社會的仕紳階層，往往也是民間信仰重要的參與者，說明岸裡社會已有明顯的社會階層化現象（不同於傳統較平權的部落社會）。

本文一方面考察岸裡熟番如何將漢文化與傳統習俗接軌，一方面釐清清帝國介入後的部落權力重組及其對社會經濟生活的衝擊。透過建醮活動，不僅得以一窺岸裡大社改宗西洋基督教信仰前，接受漢人民間俗信的面貌及其如何疊加、揉合傳統文化因子的現象，也可考察岸裡行政社群的內部關係及部落社會階層化現象。雖然清帝國在制度上對部落內部權力、社會經濟造成巨大影響，在心理層次（認同）的改變則不然，即社會文化未如制度面那麼具體及容易被改變。

**關鍵詞：**岸裡行政社群、岸裡公館、建醮、社會階層化、族群認同

## 一、前言

建醮普渡、繞境儀式活動係臺灣漢人社會的重要信仰活動，19世紀初岸裡（裏）熟番（平埔族群之一，現代族群分類稱 Pazzohe/巴宰，又稱巴則海）的建醮活動，顯然受到漢文化的影響，但有其獨特的一面。以往學者多以「漢化」的觀念，討論熟番與漢文化接觸過程，<sup>①</sup>如洪秀桂指巴宰人漢化結果，已變成一個相當複雜的社會；謝繼昌認為隨西部平原熟番移住埔里盆地，關帝爺、媽祖等信仰也進入，即漢化現象在入埔以前已開始。其中巴宰族因於1870年代舉族接受西方宗教，漢化得比較慢；衛惠林觀察埔里巴宰七社區的漢化情形，包括語言、飲食、起居、家屋已全部漢化。<sup>②</sup>

劉枝萬的研究，指岸裡社番仿倣漢俗建醮，成為漢番接觸過程的突出跡象，認為嘉慶年間臺灣民間建醮習俗已臻普遍。<sup>③</sup>但未針對岸裡熟番與漢文化的接觸情形進一步分析。潘英海則指不同文化的接觸既是持續不斷的活動，也是雙向的互動過程；<sup>④</sup>依據李亦園的研究，臺灣漢族出現招贅及異姓祖先崇拜等現象，主要受到母系社會的南島民族影響。<sup>⑤</sup> John R. Shepherd

① 一般所謂「漢化」指受漢文化影響，生活方式似漢人，人類學家衛惠林、謝繼昌、洪秀桂均是代表。筆者認為漢化內涵，不應僅指原住族群生活方改變、傳統文化消失，尤其關鍵的在於其認同是否變遷而自認為漢人。參見洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，《臺灣大學文史哲學報》，第22期（1973年6月），頁445-509；謝繼昌，〈平埔族的漢化：臺灣埔里平原之研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第47期（1979年春季），頁59-60；衛惠林，《埔里巴宰七社志》（臺北：中央研究院民族學研究所，1981）。

② 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁445-509；謝繼昌，〈平埔族的漢化：臺灣埔里平原之研究〉，頁59-60；衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁128。

③ 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》（臺北：中央研究院民族學研究所，1967），頁12。

④ 潘英海，〈文化合成與合成文化：頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，對於「漢化」的觀念有所論述。收於莊英章、潘英海主編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁235-255。

⑤ 以婚姻關係為例，20世紀初期，無論中部沙轆社或南部大武壠派社裔的婚姻形式表現均是較固定的父系社會，但其從妻居的招贅婚現象仍有一定比例，說明其父系傾向的社會仍保有若干母系特質。換言之，自17世紀以來，熟番文化已受到漢文化影響，但熟番社會仍存在母系產物的招贅婚，此與其舊俗重女輕男、以女承家的傾向有關。參見洪麗完，《臺灣中部平埔族：沙轆社與岸裡大社之研究》（臺北：稻鄉出版社，1997），頁52；洪麗完，〈婚姻網絡與族群、地域關係之考察：以日治時期大武壠派社裔為例〉，收入戴文鋒主編，《南瀛歷史、社會與文化Ⅱ》（臺南：臺南縣政府、南瀛國際人文科

(邵式柏)針對臺灣南部頭社(今臺南市大內區)、吉貝耍(今臺南市東山區)熟番宗教信仰的觀察,指「今日西拉雅人的儀式行為乃是源自他們原先的宗教,也只有由此觀點才可理解。……漢人的文化要素是以各種不同的方式混雜於這些儀式中」。<sup>⑥</sup>可見不同文化的接觸與互動,優勢文化團體不全是決定文化的發展主體,弱勢文化也未必無可避免地融入主流文化之中。

臺灣學界一般將岸裡熟番視為現代人群分類中的 *Pazzehe*,<sup>⑦</sup>並視樸(朴)仔籬社為 *Pazzehe* 的亞族。<sup>⑧</sup>依據日明治四十一年(1908)伊能嘉矩<sup>⑨</sup>及移川子之藏<sup>⑩</sup>的調查, *Pazzehe* 主要聚集於愛蘭臺地(舊稱烏牛欄臺地);在眉溪流域(烏溪上游)活動的樸仔籬社人則自稱 *Kaxabu* / 葛哈巫,他們均是19世紀從臺灣西部地區遷徙埔里盆地。*Kaxabu* 既是樸仔籬社人「我群

學研究中心,2010),頁81-94;李亦園,〈漢化、土著化或社會演化:從婚姻、居住與婦女看漢族與少數民族之關係〉,收於黃應貴、葉春榮主編,《從周邊看漢人的社會與文化:王崧興先生紀念論文集》(臺北:中央研究院民族學研究所,1997),頁52。

- ⑥ John R. Shepherd, "Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu", 《中央研究院民族學研究所集刊》,第58期(1984年秋季),頁81。
- ⑦ 清初岸裡社舊社位於今臺中市后里區舊社,雍正年間部份社人搬遷大甲西南岸;「岸裡」名稱的由來,似為「番語」舊稱,岸裡社原指在岸裡山前活動的部落而言,由於其軍功,漸為官方倚重,乃發展成岸裡社群之通稱。而岸裡大社為清代以來岸裡社群之主力所在,故以其為總名。參見洪麗完,《臺灣中部平埔族:沙轆社與岸裡大社之研究》,頁292-296。
- ⑧ 清代原居今臺中市豐原區,並擴散生活空間及於新社區、東勢區境,19世紀初遷居埔里盆地,最後聚集今南投縣埔里鎮四莊;四莊指在埔里盆地東北面眉溪兩岸的牛眠山、大湳、蜈蚣崙、守城份等四個熟番村落而言。其中牛眠山含少數岸裡社 / *Pazzehe* 人。
- ⑨ 日本統治臺灣初期,不少日本學者跟隨殖民政府抵臺研究臺灣漢人(華人)與非漢民族的社會文化,目的在治理臺灣並開發山中資源。即學術牽涉為殖民統治服務的因素,伊能嘉矩是學者兼官僚身份的代表之一。伊能氏受日本殖民政府委託,調查臺灣非漢族群的社會文化,建構出一套現代族群分類的知識並對臺灣原住民進行分類。其中有關 *Pazzehe* 的調查,指:「自稱 *Pazzehe*, 稱呼同族中的 *Daiyao'puru* 小部族為 *Kaxabu*。」參見伊能嘉矩,〈臺灣ピイオの番の一支族パゼツヘ(PAZZEHE)の舊俗及び思想の一斑〉,《東京人類學會雜誌》,第24卷,第272號(1908年),頁89。有關伊能氏的學術評價,可參見 Paul D. Barclay, "Contending Centres of Calculation in Colonial Taiwan: The Rhetorics of Vindicationism and Privation in Japan's 'Aboriginal Policy'," *Humanities Research* 14:1(2007): 67-79.
- ⑩ 日昭和六年(1931),繼伊能氏之後,移川子之藏再到今埔里鎮境進行調查,並進一步提出烏牛欄、大馬隣、阿里史,自稱 *Pazzehe*;大湳、蜈蚣崙、牛眠山、守城份,自稱 *Kaxabu*。兩者的自稱雖不同,「其系統大體可認為同一」。參見移川子之藏,〈承管埔地合同約字通觀——埔里熟蕃聚落(其二)〉,《南方土俗》,第1卷,第3期(1931年),頁37-43。

(we group)」的自稱，也是來自 Pazzohe 的他稱。<sup>⑪</sup>兩者間的認同差異，與清代政治變遷、社人所處環境差異及長期以來雙方的利益、衝突有關。<sup>⑫</sup>

關於「岸裡行政社群」的相關研究，已累積相當多成果，包括 John R. Shepherd、施添福、柯志明等，從不同角度分析岸裡社群等熟番在國家統治架構下的歷史變遷；<sup>⑬</sup>陳秋坤針對岸裡社「經營地主」，及李文良以岸裡社為例，說明不同族群如何進行文化建構以強化土地的支配權；<sup>⑭</sup>溫振華、池永欽則針對東勢角樸（朴）仔籬社土地經營及歷史變遷進行討論。<sup>⑮</sup>以上研究較缺乏岸裡行政社群內部關係的分析。

眾所皆知，在國家(state)政治的影響下，臺灣平埔族群間的互動關係不同於往，社會分化現象也極普遍。柯志明針對部份社群公私轉化財富方式及社番土地私有化兼併集中過程的分析，指部落內部階層化主要受到國家力量

⑪ 族群認同有兩個面向：（1）結構面認同（集體認同）：族群成員間對集體認同的主要象徵有高度的共識；（2）個體面認同（個體認同）：個人對其所屬族群整體的認同與共同特徵的認同。族群身份認同隨着個人在各種社會層面所處的族群內，與其他族群關係的順序而變；這種順序主要根據外來威脅對族群可能造成的程度而有不同的感受。參見李憲榮，〈加拿大族群政治和政策〉，收入施正鋒編，《族群政治與政策》（教授論壇專刊4，臺北：前衛出版社，2006），頁225。

⑫ 針對19世紀以前樸仔籬社（並及岸裡社）的歷史變遷，筆者從政治因素、生態環境與族群互動等方面，考察政治變遷及其所處邊緣地理位置而族群多元的社會環境，對樸仔籬社、岸裡社的關係發展及 Kaxabu 集體意識的影響。參見 Li-wan Hung, "Uprisings, Migration and Ethnic Identity: A Study of the Kaxabu in the Taiwan Borderland during the Qing," *Frontiers of History in China* 9:3 (2014): 409-448.

⑬ John R. Shepherd, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 131-132, 244；施添福，〈區域地理的歷史研究途徑：以清代臺灣岸裡地域為例〉，收於黃應貴主編，《空間、家與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁39-71；施添福，〈清代臺灣岸裡地域的族群轉變〉，收於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995），頁301-332；柯志明，〈族群政策、土地租佃關係與開墾：十八世紀臺灣的番政變革與岸裡社的危機〉，國科會84-86學年度社會組專題計畫補助成果發表會論文，臺北：臺灣社會學社與中研院社會學研究所，1998；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）。

⑭ 陳秋坤，《清代臺灣土著地權——官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷，1700-1895》（臺北：中央研究院近代史研究所，1997）；李文良，〈清代臺灣岸裡社熟番的地權主張：以大甲溪南墾地為例〉，《歷史人類學刊》，第3卷，第1期（2005年4月），頁1-29。

⑮ 溫振華，《清代東勢地區的土地開墾》（臺北：日知堂，1992）；池永欽，《清代東勢角縱谷區的地方史：以〈岸裡大社文書〉為主軸的論述》（嘉義：紅豆出版社，2010）。

的影響，以及漢移民市場經濟的衝擊。<sup>⑩</sup>但我們對日常生活中的部落內部關係及分化現象所知仍有限，值得進一步釐清。

本文利用清嘉慶年間岸裡部落建醮的資料，輔以相關文獻，一方面考察熟番建醮意義，從而釐清在強勢漢文化衝擊下，熟番在信仰活動上兼有埔、漢文化的現象；另一方面分析因清帝國<sup>⑪</sup>介入而形成的「岸裡行政社群」，是否統合在以「岸裡大社」為首的關係網絡中？在岸裡行政社群跨部落的權力框架下，各部落事務與日常生活如何運轉？並及內部關係與社會分化現象分析。為了行文方便，本文將岸裡新社（移住大甲溪以南後）、舊社稱為岸裡社；岸裡社及其轄理的各部落統稱「岸裡行政社群」。

本文核心資料，共有兩份：依據臺灣博物館（以下簡稱臺博）典藏資料說明，編號 AH2314-028 ~ 038，共11件，主要記錄嘉慶十三年（1808）岸裡九社及樸仔籬、烏牛欄等社的建醮組織及陣頭資料，與編號 AH2314-001 ~ 027同置於檔名「道光七年至十四年（1828-1835）間岸裡社內埔大租潘德秀等控王禎等侵收大租案由抄本」中。依據館藏說明，AH2314共含三部份性質不同的資料。<sup>⑫</sup>本文將以「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」稱其中編號

⑩ 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57-132。

⑪ 有關清朝作為近代「殖民帝國」的邊疆治理與控制方式，涉及帝國性質、滿人中央政權不同於過去中國各朝代王朝的統治思維及其多族群治理的方式。可參見 Pamela Kyle Crossley & Helen Siu & Donald S. Sutton, *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2006)；定宜莊、歐立德，〈21世紀如何書寫中國歷史：「新清史」研究的影響與回應〉，彭衛主編，《歷史學評論（第一卷）》（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁132-139；卫周安著，董建中譯，〈新清史〉，《清史研究》，2008年，第1期，頁109-116。關於近代殖民帝國的性質分析，請參見 Kenneth Pomeranz, "Empire & 'Civilizing' Missions, Past & Present," *Daedalus* 134:2 (2005): 34-45。

⑫ AH2314-000封面「舊莊佃人滯納租紀錄」，但本宗資料館藏檔案名〈道光七年至道光十四年（1828-1835）間岸裡社內埔大租潘德秀等控王禎等侵收大租案由抄本〉。依據館藏資料說明：「道光年間王禎、王祉、王璽等侵收岸裡社內埔大租，業戶潘德秀具稟呈控，官府審訊此案之稟文批示等抄件。本冊文書附錄某次廟會之職司人名資料。1. 本冊共三十九頁（含封面一），為道光七年至道光十四年間岸裡社潘德秀與管事王禎、王祉等因內埔大租發生爭執所留下之記錄。2. 岸裡社地主常僱用漢人管事代管收租等事，但也因如此，地主與漢人管事之間常有糾紛發生。3. 本冊之最後十頁所記為岸裡社祭祀之相關記錄。」說明該檔案包括三部份性質不同的資料。參見「道光七年至道光十四年（1828-1835）間岸裡社內埔大租潘德秀等控王禎等侵收大租案由抄本」，臺灣博物館藏，AH2314-000 ~ AH2314-038。

AH2314-028 ~ 038的建醮資料。(見附圖1)

其次，編號 AH2332-001 ~ AH2332-018，檔名為「嘉慶九年至十年(1804-1805)岸裡九社信眾建醮捐金簿」，共19頁(包括封面一)。<sup>19</sup>事實上，封面 AH2332-000及 AH2332-001相同，但後者多了「蕃家建醮捐金錄」的名稱；扣除兩頁封面外，正文 AH2332-002 ~ AH2332-018，共17頁，主要有關建醮緣起及捐款明細，包括捐款數額、捐款人名字及所屬部落/社、部落公職、科舉功名等，有助於捐款人身份、職稱及部落所屬的分析。<sup>20</sup>捐款者包括岸裡九社及其他岸裡各社熟番，雖無相關年代，從編號 AH2314-028 ~ 038的建醮年代判斷，該資料發生年代應在嘉慶十三年(1808)。可見原檔案封面「蕃家建醮捐金錄」，應較該館重新整理時的命名——嘉慶九年至十年(1804-1805)岸裡九社信眾建醮捐金簿——符合檔案內容，本文仍以「蕃家建醮捐金錄」稱之。<sup>21</sup>(見附圖2)

上述臺博關於岸裡文書的整理，似乎非逐件編號而是逐頁編碼(包括封面)。整理時可能未顧及資料的關連性，文書的內在脈絡也被打散(熟番建醮資料歸入不同檔案)，徒增研究者使用上的困擾。一般臺灣民間社會的建醮活動，並非每年舉行，目前留存資料及相關研究均以漢人的醮為主，尚未發現熟番單獨作醮的紀錄，臺博典藏 AH2332及 AH2314兩份資料，不僅對於接受漢人俗信於先，後改宗基督教的岸裡大社，改宗前我們所知不多的社會經濟及信仰情形，提供了極佳資訊；也可作為理解岸裡行政社群內部互動關係的依據。就此而言，本資料具有稀有性及關鍵性的史料價值。<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 「嘉慶九年至十年(1804~1805)岸裡等九社信眾為建醮普渡，各捐金若干，本簿冊記其緣由與各人捐金數額。1. 本冊共十九頁(含封面一)，為岸裡等社建醮之捐金簿。2. 其中記載之捐獻者多為潘家之族人，可見當時潘家在岸裡等社擁有極大的財富與勢力。」見「嘉慶九年至十年(1804-1805)岸裡九社信眾建醮捐金簿」，臺灣博物館藏，AH2323-001 ~ AH2323-018。

<sup>20</sup> 存於國立臺灣博物館(舊稱臺灣省立博物館)的「岸裡大社文書」，共268件，為了解18-19世紀岸裡社群歷史發展及臺灣中部地區族群關係的重要史料。可分成三大類型，包括文書(131件/1082張)、圖片(51件)及器物(86件)等，絕大部份(250件)接收自國立臺中圖書館(舊稱省立臺中圖書館；已刊於《臺灣文獻》第34卷第1期及第35卷第1期)，其餘為該館日治時期前身臺灣總督府博物館藏品。省立臺中圖書館的「岸裡大社文書」，又來自日治時期臺中州立教育博物館。直到2004年數位典藏完成後開放。

<sup>21</sup> 「蕃」字的使用，始於日治時期。可見〈蕃家建醮捐金錄〉應是當時官方人員整理時給予的名稱。

<sup>22</sup> 相較於臺灣其他原住民族(無文字記錄傳統)而言，清代以來一度活躍於大安、大甲兩溪南北的岸裡社群，獨能以漢文字記錄其歷史。一般稱岸裡社群相關文書為「岸裡文

## 二、建醮由來與普渡、陣頭分析

### (一) 建醮由來

依據臺博藏「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」所示，為了「保護社中平安、集福」，清嘉慶十三年（1808）正月十九日（農曆），岸裡行政社群在「岸裡公館門首當空結壇，合社誠心，備辦五香齋蔬果品、薦盒金香、酒、燭、長錢，扣許天神」。其後再於二月初九至十一日（農曆），連續三晝夜，以「齋蔬果品、五牲、金香、酒、燭，扣許下界諸神」（以上引號中標點為筆者所加），建太平清醮，作水陸普渡。<sup>23</sup>（見附圖1）所謂「合『社』誠心」，社指岸裡諸社而言。<sup>24</sup>

依據劉枝萬的研究，「醮」指某一社區為了還願酬神的大規模祭典。臺俗每逢地方不寧，即懇向神祇許願祈求，有驗則舉辦隆重謝恩祭典；醮的種類繁多，以平安醮、瘟醮、慶成醮及火醮四大類最常見。臺灣南部以瘟醮為主，中北部祈安醮多；分定期舉行或臨時性兩種，定期性指每年、二年、三年、五年或六年，或十二年舉行一次；祈安醮多與慶成醮同時舉行，或五穀

---

書」，始於康熙末年，迄於日治初期，但主要集中於清中葉乾隆至道光年間，見證了中部平埔族群被納入清帝國行政管理及漢人移民開墾持續擴張之後，熟番社會的劇烈變遷過程。除了中央研究院臺灣史研究所（980件；以來自民間散藏為主〔採購或影印〕）、國立臺灣博物館以及日本天理大學參考館（岸裡社資料27件）外，臺灣大學圖書館藏《岸裡大社文書》，共31冊、1091張（近年該館已重新整理、編號），為該校前身臺北帝大張耀焜寄贈。除了土地契約外，含大量而豐富的社會史資料，可勾畫岸裡社群的社會生活面貌，尤其是有關岸裡社群面對漢人優勢社會衝擊的回應方式與變遷過程。

<sup>23</sup> 「嘉慶十三年岸裡九社等建醮組織及陣頭資料」（1808），臺灣博物館藏，AH2314-028 ~ AH2314-038。

<sup>24</sup> 清代原住族群的村落和漢人村莊有所區分，「（番）社」指非漢民族的村落而言；漢人村落稱為「莊」。依據官方規定，不僅兩者的管理系統不同，民、番往來也受限制。值得一提的是，並非有史以來就如此界定社的內涵。在福建，「社」指的是漢人村落；少數民族的村落稱為「洞」。「社」字意義的轉變，可能是在臺灣入清版圖後，才逐漸用來指稱原住民村落，並以「莊」別指漢人村落。換言之，明清之際，「社」並不完全用來指原住民聚落而言。參見戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》（臺北：聯經出版社，1992），頁3-116；李亦園，〈章回小說《平閩十八洞》的民族學研究〉，收於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁23-41；李國銘，〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉，收於氏著，《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北：稻鄉出版社，2004），頁113-114。

豐登之年，以答神恩，或地方不寧，被動建醮禳災。<sup>25</sup> 岸裡熟番的太平清醮，應屬不定期的三朝祈安清醮。<sup>26</sup> 該醮究竟祭拜何種神祇？何以選擇岸裡公館（在今臺中市神岡區大社里），而非一般民間信仰在廟口或有應公廟等祭祀無祀的廟宇舉行？下文將進一步分析，以下先討論建醮由來。

依據「蕃家建醮捐金錄」所示：

金輪之法力，消災錫福，應玉燭於昇平，物阜民康。往者餘匪不靖，戕乃良善，孤魂無依，積冤成氛。今歲戊辰（按：嘉慶十三年）上元之吉九社簽議捐資建醮水路普度祇迓。神庥推拔首領，……凡我社共勳盛舉，謹涓仲春朔有九日，延請正一旋門戒壇，供養皈依三清聖教，……保大通社，由是作善降祥福……。<sup>27</sup>（以上標點為筆者所加）

可見建醮活動在於「消災錫福」。從岸裡熟番歷史脈絡看，建醮動機可能與社人記憶（集體記憶）中的社會動亂（餘匪不靖、孤魂無依）及部落內部衝突（強調由神庥推拔首領）有關。

岸裡社群從1690年代末協助清廷平定吞霄社（舊社在今苗栗縣通霄鎮通東、通西等里）抗清事件以來，一直扮演清廷的「官番」、「義番」角色。社人多次南征北討，難免傷亡。<sup>28</sup>（見附表1）其次，建醮活動應與部落內部衝突有關。18世紀初歸化後的岸裡社群，除了社餉、攤派、規費等定期開銷，以及公款、土地遭漢通事張達京及番通事潘敦仔的侵奪外，還需負擔官府不定期、不定額的需索；1760年代末，清廷為了處理與漢人接觸後日益繁雜的熟番事務，設立理番分府，從此又增加許多特定的花費，以至岸裡部落

<sup>25</sup> 參見劉枝萬，〈臺北縣中和鄉建醮祭典〉，氏著，《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁57；劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》，頁16。另吳瀛濤，《臺灣民俗》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1984），頁51：「其中做醮者，或稱建醮，醮者大祭之謂，有二日醮、三日醮、甚至有久達數星期者。年例的，有一年一次、二年一次、乃至十年一次者，臨時的……。」

<sup>26</sup> 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》，頁12及註1。

<sup>27</sup> 「蕃家建醮捐金錄」（1808），臺灣博物館藏，AH2332-000-018。

<sup>28</sup> 因戰爭而傷亡的可能人數，請參見洪麗完，《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136-197的相關討論。

的開銷日感入不敷出，<sup>29</sup> 並引爆清乾、嘉年間的內部派系鬥爭。<sup>30</sup> 最後雖以簽訂公約方式做出協調，對社人的團結已造成傷害，<sup>31</sup> 特別是清嘉慶九年（1804），意圖爭得總通事職位失敗的潘賢文（在官方全力支持其對手之下，失去競爭優勢），帶領「流番」出走故里，遠到蘭陽平原（今宜蘭縣境）移墾。<sup>32</sup>

其次，雖然大甲西社事件（1731-1732）後，樸仔籬社由岸裡社管控；樸仔籬社因奉命守隘往大甲溪中游移動；岸裡社則可能因負有督導樸仔籬社社群守邊的責任，及受漢人土地經營習慣的影響，也積極拓展土地，特別是岸裡社總通事潘敦仔及子兆敏均為重要經營者。<sup>33</sup> 岸、樸雙方在大甲溪中游的生活，除了衛軍工匠、和番（交易）的合作關係外，拓墾活動上不僅各自為政且形成競爭乃至互控關係。<sup>34</sup> 作為領導中心的岸裡大社或有意藉大型宗教活動撫平創傷、重新凝聚部落認同(ethnic identification)。

<sup>29</sup> 岸裡的財政問題，與漢通事張達京的侵佔社產、土官潘敦仔家族霸收公租、社地流失有關。參見陳秋坤，《清代臺灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷，1700-1895》，頁115-137；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〉，頁57-94。有關潘敦仔家族及張達京家族的土地爭奪，可參見李文良，〈清代臺灣岸裡社熟番的地權主張：以大甲溪南墾地為例〉，頁19-26。

<sup>30</sup> 臺灣省立臺中圖書館編，〈臺灣中部地方文獻資料（二）〉，《臺灣文獻》，第34卷，第2期（1983年6月），頁98-100；柯志明，〈族群政治、土地租佃關係與開墾：18世紀的番政變革與岸裡社的危機〉。

<sup>31</sup> 臺灣省立臺中圖書館編，〈臺灣中部地方文獻資料（五）〉，《臺灣文獻》，第35卷，第1期（1984年3月），頁102-104。

<sup>32</sup> 清雍正年間，阿里史社（含上、中、下三小社）參與大甲西社抗清事件後，官方命令岸裡本社兼管其社務。依據姚瑩的記錄：「有彰化社番首潘賢文大乳汗毛格犯法，懼捕，合岸裏、阿里史、阿東、東螺、北投、大甲、吞霄及馬賽諸社番千餘人，越內山逃至五圍，欲爭地。」姚氏所謂「犯法」，主要指清嘉慶元年（1796）潘賢文爭奪岸裡社通事職位而言，而「懼捕」的說法並不切實際。參見姚瑩，《東槎紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957；原刊於道光十二年〔1832〕），卷3，〈噶瑪蘭原始〉，頁71；根岸勉治，〈噶瑪蘭に於ける熟番の移動と漢族の移民〉，收於奧田鍬編，《農林經濟論考》（東京：養賢堂，1933），頁528-529。

<sup>33</sup> 《岸裡大社文書》，G248、256、260、762、270、791。

<sup>34</sup> 有關樸、岸兩社在生活空間的交錯情形與互動關係，筆者已在“Uprisings, Migration and Ethnic Identity: A Study of the Kaxabu in Qing Central Taiwan”一文第423-431頁中討論，茲不贅述。另可參見溫振華，《清代東勢地區的土地開墾》；池永歆，《清代東勢角縱谷區的地方史：以〈岸裡大社文書〉為主軸的論述》。

## （二）普渡與陣頭：揉合部落傳統與漢文化因子

雖然資料本身提供的訊息不足，但從部落歷史脈絡發展，本文推測上述19世紀初岸裡行政社群的建醮活動由來，可能與社人記憶中的社會動亂及部落內部衝突有關。無論如何，建醮活動顯然並非部落傳統習俗。岸裡熟番究竟如何做醮？筆者將試圖從普渡及陣頭資料進一步考察。

前舉岸裡熟番「備辦五秀齋蔬果品、薦盒金香、酒、燭、長錢，扣許天神」。天神指岸裡熟番最高神；對漢人而言，指天公（最高神祇玉皇大帝），農曆正月初九是祂的生日；<sup>35</sup> 依洪秀桂的研究，岸裡熟番傳統信仰的 *apu dadawan*，是主宰巴宰人一切的最高神，其 *katuhu*（巫術）無人可及，可治癒任何疾病（但拒絕替惡人治病，也施法處罰惡的 *katuhu*）。<sup>36</sup> 岸裡熟番做醮時，另以五牲祭拜「下界諸神」。依據洪氏的研究，移住埔里盆地的岸裡熟番，直到1960年代末至1970年代初，仍舊祭拜部落傳統信仰的始祖／番祖、水神、火神、露水神，以及「好兄弟」、妖魔及煞氣等。<sup>37</sup> 可見岸裡熟番建醮祭拜的神明，包括最高神天公（漢人）、*apu dadawan*（番神）及地祇、諸靈等。祭拜目的在於祈神保佑、祭鬼求其遠離，以保闔社平安。

值得注意的是，漢人的「天公生」是農曆正月初九日，而正月十五日為三官大帝（三界公）天官的生日，俗稱上元（燈節、元宵節）。通常正月初旬（配合此二節日或在其前後）是漢人民間廟宇舉行法事的時間；<sup>38</sup> 二月二日（頭牙）及八月十五日則是祭拜土地公的日子。岸裡熟番選擇正月兩個漢人重要節日之後的十九日祭拜天神，以及頭牙之後的二月九至十二日「扣許下界諸神」，除了具有民間社會於年頭祈求一年的平安（年尾謝神恩）之用意外，其獨創一格而不同於漢人習俗的祭拜日，有何意義？依劉枝萬的研究，建醮是民間大祭典，配合生活節奏，有其季節性，不管任何醮類，概於「陰曆九、十、十一月」，尤於十月孟冬居多，正是收割農閒之時；部份瘟醮在陰曆四、五月舉行，因時值初夏，瘟疫容易滋生。也有傳統習俗或神明示意，而隨意擇期舉行。<sup>39</sup> 岸裡熟番不依漢俗，可能生活節奏與漢人不盡一

<sup>35</sup> 林美容，《臺灣人的社會與信仰》（臺北：自立晚報社文化出版部，1993），頁158。

<sup>36</sup> 衛惠林指最高神上帝“*bpa babam*”；*apu dadawan* 為番神，洪、衛兩人均在埔里進行調查，何以有此出入？需再釐清。參見洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁457；衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁122-124。

<sup>37</sup> 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁458-460。

<sup>38</sup> 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，頁158。

<sup>39</sup> 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》，頁20。

致，或者另有考慮，不得而知。

如上所述，岸裡熟番將漢文化疊加在部落傳統文化之上的現象，除了祭拜日期、神祇不全然依照漢俗外，由做醮供品及陣頭也可考察。臺灣一般民間俗信，建醮祭拜天神等大祭典時用五牲（雞、鴨、豬肉、魚、豬肝或其他東西代替）；在五牲中任取三種，祭拜土地公、竈君公等小祭祀（或祭祀一種神時），用三牲。<sup>⑩</sup> 依據林美容的研究，除了拜天公殺豬宰羊外，依照神明的性質（如陰陽神之不同），有些拜生肉，有的拜熟肉。<sup>⑪</sup> 從岸裡熟番之一、遷居眉溪流域的樸仔籬社裔，（2003年）「過番仔年」時，以生豬肉與鮮魚祭拜番太祖，以及（2011年）今埔里鎮舉行媽祖三獻建醮儀式，不少居民供奉生食的五牲，<sup>⑫</sup> 說明19世紀初中葉以來，西部平原熟番移民聚集的埔里盆地，<sup>⑬</sup> 仍將族群生食的傳統保留下來。

生食傳統與熟番部落原始生活狀態（血食的傳統）有關，<sup>⑭</sup> 從臺灣中部熟番沙轆社（舊址在今臺中市沙鹿區境）、馬芝遴社（舊址在今彰化縣福興鄉境）在西部平原原鄉，及北部竹塹社（舊址在今新竹市境）、南部芒仔芒社（枋寮：今高雄市杉林區金興社區）<sup>⑮</sup> 等移住沿山丘陵、山區的族裔，直到今日仍有祭祖儀式必備「生物」的傳統，顯示以生食祭祖／神的傳統，普遍見於臺灣熟番社會。<sup>⑯</sup> 據此，19世紀岸裡熟番建醮的五牲，應備有生食。

⑩ 鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1989），頁51。

⑪ 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，頁192。

⑫ 黃美英編著，《春回四莊：噶哈巫的文化重建》（臺北：財團法人九二一震災重建基金會，2008），頁66、126；筆者踏查、採集（2011年12月2日）。

⑬ 關於中部熟番集體進入埔里盆地開墾，請參見洪麗完，《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）》，頁275-325。

⑭ 參見周璽，《彰化縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962；原創於道光十四年〔1834〕），卷9，〈風俗志·番俗·飲食〉，頁299；六十七，《番社採風圖考》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961；原刊於乾隆十四年〔1749〕），〈射魚〉，頁11、92。

⑮ 每年農曆八月一日，沙轆社裔在祖廟同興宮（今臺中市沙鹿區）用帶鱗的生魚祭拜部落歷代祖宗；馬芝遴社裔在農曆年前二至三天，在門後地上以烏魚拜祖先；竹塹社在採田福地，或稱竹塹社公館、採田宮（今新竹縣竹北市；建於清乾隆二十五年〔1760〕，供奉其祖先與福德正神）的祭拜活動，參與的社裔需以生豬肉抹嘴示意不忘本。此外，芒仔芒社人（乾隆年間自今臺南市玉井、楠西遷徙高雄市杉林區），在枋寮的村廟伍龍廟（主神玄天上帝），也用生食（含全豬、全羊及雞、內臟等）祭神。以上筆者採集。

⑯ 依據周璽，《彰化縣志》，卷9，〈風俗志·番俗·飲食〉，頁299載：「鳥獸之肉傳之火，帶血而食。麋鹿刺其喉，吮生血，至盡；乃剝腹，草將化者綠如苔，置鹽少許，醃即食之，但不茹毛耳。捕小魚，微鹽漬之令腐，俟蟲生既多乃食。亦喜作鮓魚，以不剖

如附表2所示，從建醮活動的陣頭（分頭隊與次隊）由甲首（鄰長）們督理、督隊，包括頭隊有道教儀式的飛虎旗、太平清醮燈及吹班，次隊鑼鼓（北管）、絃板（南管）樂隊外，爐主轎前有車鼓、道士吹打、主壇道士與眾道長持法器魚貫而行。其次，有大鑼、獅陣、八音等隨隊前進。最後則有負劍騎馬、捧印騎馬、佩刀、鳥鎗及佩劍提爐等隊伍（具有熟番文化特色），在爐主大轎前行進。從陣頭中兼有漢人社會的鑼鼓、絃板等音樂，及部落傳統的鳥鎗與配劍，可見部落社會採借漢文化並保有部份傳統的現象。

漢人慶典因適應在地生活環境及族群關係，經常既有承傳，也有變遷並形成區域特色。如臺灣中部以獅陣為主，南部八漿溪（今八掌溪）、灣裡溪（今曾文溪）有蜈蚣陣，下淡水溪（今高屏溪）以南則有不少宋江陣。<sup>④7</sup> 位在中部以獅陣為主的環境，岸裡熟番除了從俗備有地方傳統的獅陣外，建醮日期、神祇及地點選擇、經費來源，均未完全依循漢人傳統，顯然建醮活動以熟番為主導，漢人只是協助的角色。<sup>④8</sup>

上述，清代面對強勢漢文化時，熟番究竟如何將固有文化保留或嵌進彼此的特色中，從岸裡熟番的建醮活動可窺得部份面貌。

### 三、建醮意義：兼具政治及社會功能

18世紀初（清康熙五十四年十一月），蔴薯社（岸裡舊社；在今臺中市后里區舊社里）土官阿莫帶領岸裡、樸仔籬、阿里史、掃東、烏牛欄等五社歸化，並被清帝國授以「岸裡社大土官信牌」時，岸裡社人主要在大甲溪北岸后里臺地東半部活動。<sup>④9</sup> 30年代因協助官方平定大甲西社抗清事件，阿莫

腹而醃，故速腐。細切鹿肝為醃，名膏蚌蚌，藏久可愈噤口痢。」

④7 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，頁190。依筆者的了解，宋江陣也流行於下淡水溪以北今高雄市與臺南市山區、平原地帶（筆者採集）。

④8 不同於其他熟番部落僅是參與漢人社會的建醮活動，如臺北盆地的雷里社參與永豐莊（今新北市中和區）的清醮，由番社口糧租支出斗首、燈首銀60元，於光緒十四年（1888）劉銘傳清賦改革時被裁減，由小租戶完納。參見高賢治編著，《大臺北古契字三集》（臺北：臺北市文獻委員會，2005），頁84-91。

④9 18世紀初岸裡諸社群歸化清廷時，分成五個部落散居於大安、大甲溪下游南北兩岸（北臺中盆地東緣和后里臺地的東半部）。其中僅岸裡在后里臺地東半部活動。參見周鍾瑄主修，陳夢林等編纂，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962；原刊於康熙五十六年〔1717〕），卷8，〈風俗志·番俗·雜俗〉，頁173-174。

領導的岸裡化番受賜北臺中盆地廣大的土地。<sup>⑩</sup> 同時，藉由官方力量的支持，建立統轄烏牛欄、掃東及抗官的樸仔籬、阿里史等社的新領導系統（行政社群）。此後，為了統轄與耕墾的方便，部份麻薯社人移居大甲溪南岸，並形成以岸裡本社（岸東、岸西及岸南等社）為中心的岸裡新社群。以臺灣南島語族的傳統社會組織而言，岸裡新、舊社即為岸裡社部落的地域範圍；除了岸裡舊社位在大甲溪北岸（隔溪與岸裡新社相望）外，岸裡新社係以本社為中心，環繞岸裡公館的新統治核心散在四方。而各支社各有生活領域，支社間的關係在祭儀、婚姻網絡，以及19世紀的移居活動上具體表現。<sup>⑪</sup>

簡言之，因官方力量介入而以岸裡新、舊社為中心，形成「岸裡行政社群」，即因戰爭關係導致岸裡社及其轄理的各部落間政治結構、統轄關係的重組。所謂戰爭指大甲西社事件而言，敵對的雙方、牽涉的社群橫跨今後龍溪、大肚溪間海岸、盆地、淺山地帶的社群；除了少數保持中立的部落外，臺灣中部大部份的熟番均涉及其中，由他們的立場，大致可分成助官平「亂」與反抗者兩大類。<sup>⑫</sup>（見附圖3）國家介入前熟番原本的戰爭形式雖然我們所知不多，<sup>⑬</sup> 通常因生活資源爭奪或血仇而對立，極少發生不相干的部落互相殘殺，亦非大規模的殺戮對方；戰後也少有繼續追蹤對立者的作法。但17世紀90年代，臺灣西海岸首度爆發吞霄社抗清事件，官府不僅召集南部

⑩ 李文良主張大甲溪南的土地是在康熙五十年（1711）官方鼓勵開墾的風潮下，岸社請墾獲準，且導致大甲西社事件爆發。事後岸社再度以軍功確認「地權」，而非以往所認為「政府／皇帝賞賜」。然而當時岸社「化番」仍以狩獵遊耕及採集為主的部落社會，何以需要廣大土地以及墾墾概念從何而來？即岸裡化番是否具有近代地權觀念，李文未作合理分析。參見李文良，〈清代臺灣岸裡社熟番的地權主張：以大甲溪南墾地為例〉，頁3-21。

⑪ 洪麗完，〈從清代「社」之多重性質看平埔社群關係發展〉，《臺灣史研究》，第12卷，第1期，（2005年6月），頁7-11；洪麗完，《熟番社會網絡與集體意識：臺灣中部平埔社群歷史變遷（1700-1900）》，頁216。

⑫ 參見故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1979），第20輯，頁549-551、735-741；張士陽，〈雍正九、十年台灣中部的先住民的反亂について〉，《台灣近代史研究》，第6期（1988年），頁50。

⑬ 1970年代，最重要的戰爭理論家之一 Klaus-Friedrich Koch，提及：對於部落的戰爭，就外力入侵的衝突模式，多屬事後記憶，我們所知有限。參見 Klaus-Friedrich Koch, "Epilogue, Pacification: Perspectives from Conflict Theory," In *The Pacification of Melanesia: ASAO Monograph No. 7*, eds. M. Rodman and M. Cooper (New York: University Press of America, 1983), 200-201.

四社番（舊社在今臺南市境），<sup>⑤④</sup>也利用當時仍為「生番」的岸裡社參與平亂的工作。18世紀30年代大甲西社事件爆發（入清以來中部最大的兵禍），更擴大利用熟番武力的規模，除了將四社番、西海岸非抗清社群納入平亂行列外，更利用助官化番（岸裡社）、熟番（後壠社）繼續追查逃亡的社人。事後更採取一系列的獎賞及相關措施，如促成「岸裡行政社群」的跨部落統治架構，由助官的岸裡社監管抗官的樸仔籬社、阿里史社社務，以及確認岸裡社擁有大甲溪南岸廣大的土地（包括清水海岸平原抗官的牛罵社、沙轆社近臺中盆地的社地及可能未參與抗清的貓務抹社獵場）。<sup>⑤⑤</sup>

R. Brian Ferguson 及 Neil L. Whitehead 針對戰爭的研究，指受到殖民勢力擴張影響之前的原住民（nonstate）傳統政治組織，從隊／群（bands）到跨部落鬆散聯盟均有；由於遭受國家入侵或影響，其戰爭模式及社會（social transformations）無可避免地發生轉變。<sup>⑤⑥</sup>岸裡各部落受到清帝國勢力擴張、影響之後的政治組織轉變（即「岸裡行政社群」）可為例證，且事後受到岸

<sup>⑤④</sup> 四社番指臺灣南部新港、蔴荳、目嘉溜灣及蕭壠等社，四社各自存在友好及敵對關係，1636年號稱南部最強大的蔴荳部落，被荷蘭軍隊及新港社聯手打敗、投降，往後在荷蘭的治理下，如設置地方會議及教會，更有新港語的教學活動，及合併村社之舉，如大目降社併入新港社，對社群網絡發展發生重大影響。鄭成功家族治理臺灣時（1661年），「四社番」已形成。大目降社名稱的消失，除了與其在荷治時期被併入新港社有關外，也與大目降社故址成為漢人聚集區有關。換言之，清代以後所謂「新港、嘉溜灣、歐王（蕭壠社）、蔴荳於偽鄭時為四大社」的說法，與大目降社從荷治時期以來失去本社名稱有關。參見鬱永河，《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959；原刊於康熙十八年〔1679〕），頁17；黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957；原刊於康熙六十一年〔1722〕），卷5，〈番俗六考〉，頁99；陳漢光、賴永祥編，《北臺古輿圖集（全）》（臺北：臺北市文獻委員會，1957），頁5。

<sup>⑤⑤</sup> 該事件主要以大甲西社（舊址在今臺中市大甲區境）交結其東鄰樸仔籬社等八社為主力。參與的社群包括大甲溪北岸崩山社群的大甲西社與貓孟、雙寮、房裏、苑裡、吞霄，南岸臺中盆地東緣樸仔籬、阿里史，與清水隆起海岸平原的牛罵（頭）、沙轆、水裡、大肚，以及大肚溪南岸被強制參加的阿東社、柴仔坑社。參見故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，第19輯，頁285-286、344-346；故宮博物院編，《宮中檔雍正朝奏摺》，第20輯，頁703-704、735-736、825-826；張士陽，〈雍正九、十年臺灣中部的先住民的反亂について〉，頁50；李文良，〈清代臺灣岸裡社熟番的地權主張：以大甲溪南墾地為例〉，頁10-14。

<sup>⑤⑥</sup> R. Brian Ferguson and Neil L. Whitehead, "The Violent Edge of Empire," In *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, eds. R. Brian Ferguson and Neil L. Whitehead (New Mexico: School of American Research Press, 1992), 1.

社管控的樸仔籬社、阿里史社，不僅內部事務（包括會計事務），<sup>57</sup>對樸仔籬社而言，生活空間也受到衝擊；其在18世紀中葉由社仔（樸仔籬舊社；今臺中市豐原區樸仔里）被（岸裡大社）派往大甲溪中游守隘，並與權力在握的岸裡社競爭土地拓墾及生番屋蓋十三社（今泰雅族）的交易活動，前已述及。（見附圖4）

雖然從樸仔籬社、阿里史社與岸裡社對官方的不同態度（抗官與助官平亂），一則顯示各部落面對國家治理與漢人招墾的壓力不同，一則呈現各部落對外關係的自主性頗高。因官方介入而形成的「岸裡行政社群」，在往後內部社務運作上不同於往；在對外關係上，「岸裡行政社群」也被視為一個整體。以18世紀80年代中期（清乾隆五十一年）臺灣爆發林爽文抗清事件為例，依據以岸裡本社為首組成1,200名「守土隨軍」的資料顯示，除了岸裡新、舊社外，包括「岸裡」樸仔籬社、「岸裡」烏牛欄社、「岸裡」阿里史社等，可見「岸裡」為岸裡社轄管的樸仔籬社、烏牛欄社、阿里史社之概稱，即官方對岸裡社轄下所有關係社的集稱，這類關係在戰爭年代尤其具有意義。<sup>58</sup>至遲1790年代（清乾隆五十五年）已出現「岸裡大社（Radhodpuru；今臺中市神岡區岸裡、大社兩里）」一詞；<sup>59</sup>即林爽文事件後出現的「岸裡大社」，與國家勢力介入後，部落戰爭模式及社會轉變有關；其不僅為岸裡新、舊社的基本地域範圍，在行政上或對外關係上，也成為所有岸裡關係社群的代稱。

位於岸裡大社的岸裡公館，除了平日通事、土官（清乾隆四年改稱土目）辦公或社人集會外，也用於接待官長、吏差，並作為宿站、檢收大租之所。<sup>60</sup>依據陳夢林〈諸羅縣志·廬舍〉載：「社中擇公所為舍，環堵編竹，敞其前，曰公廨（或名社寮）。通事居之，以辦差遣。」<sup>61</sup>熟番原有公廨之

<sup>57</sup> 程士毅，〈北路理番分府的成立與岸裡社的衰微（1766-1786）〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1974），頁91。

<sup>58</sup> 張耀焜，〈岸裡大社與臺中平原之開發（上）〉，收於《苗中彰三縣文獻》（《中國方志叢書》本；原載《中縣文獻》1，臺北：成文出版社，1955），頁151-153。

<sup>59</sup> 《鐘藏岸裡文書》，編號62（今臺中市梧棲區鐘金水提供，共133件，另附件6〔均為信封〕；筆者採集）。

<sup>60</sup> 張隆志，《族群關係與鄉村臺灣——一個清代臺灣平埔族群史的重建與理解》（臺北：國立臺灣大學出版會，1991），頁131。

<sup>61</sup> 周鍾瑄主修，陳夢林等編纂，《諸羅縣志》，卷8，〈風俗志〉，頁159。

設，俗稱公廨或社寮（有些地方也稱公廳），為全社公所；<sup>⑥②</sup> 平時通事、土目在此辦公，有事則眾人集議於此，並日夜派人守候。18世紀40年代岸裡公館被擴充為「東西兩處架設公館二廳，屋三十五間」的規模，應與30年代岸裡社被任命為轄理眾多社群的行政首領後公務繁瑣有關。從當年替通事敦仔修築公館的漢人熊酉召〈立領字〉，略可說明其面貌：

立領字人熊酉召……領過本社大公館東西二處，架造公館二座，正廳附屋、前後涼亭、內外門樓，共該屋三拾伍間，又前後圍牆、內中曲折、粉壁、砌石、圖畫，細微工力一併葺整。又拆卸新屋一座……共該銀參百參十員參毫……拆卸新屋之磚瓦石要車運到場，召自出人力一半，通事撥番一半相幫，……。（以上標點為筆者所加）

乾隆貳拾玖年十月 日酉立欽合<sup>⑥③</sup>

上述記載顯示岸裡公館已由一般「環堵編竹」的建築，改為磚瓦石材且有門樓、涼亭，講究粉壁、砌石，並有圖畫裝飾。以敦仔任通事時（乾隆二十六至三十三年，1761-1768）岸社公租已遭其前任通事張達京侵蝕的財務狀況而言，<sup>⑥④</sup> 用3,300員的代價，外加一半人力（撥番協助）的資源修築公館，仍展現岸裡大社具有相當的經濟實力與權勢。

如前文所述，岸裡行政社群可能基於社人記憶中的社會動亂及部落內部衝突造成的傷害，於19世紀初岸裡大社經濟實力已衰退（不如乾隆時期）時仍辦理大規模的建醮活動，除了為社人祈福外，更有重新凝聚跨部落認同的意圖（類似漢人祈安、酬謝神恩、撫慰鬼魂及社會整合）；故選擇在代表岸裡大社權勢與經濟力的「岸裡公館」舉行祭拜儀式（而非漢人一般在廟口或百姓公廟等祭祀無祀的廟宇舉行），一則展現其在政治上作為跨部落共主的

⑥② 一般熟番村落的公廳、公厝或公所，可能也是公廨的一種，如今埔里鎮大肚城的朝鳳宮及高雄市杉林伍龍廟，據水裡社裔張麗盆及大武壠社群芒仔芒社裔楊永坤表示，朝鳳宮、伍龍廟過去都稱為公廳、公厝或公所，後來才迎入媽祖（戰後）、玄天上帝（清末、日治時期）。關於其演變過程，值得未來再釐清；筆者採集。

⑥③ 《岸裡大社文書》，臺灣大學圖書館藏，G102.577。

⑥④ 公租原有萬石左右，敦仔任通事時僅剩3,355石。參見《岸裡大社文書》，G112.957.14, G112.957.37。有關岸裡公租被潘敦家族「化公為私」的情形，請參見柯志明，〈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〉，頁57-132。

象徵；一則從跨部落的宗教事務上，集合部落菁英凝聚岸裡行政社群的部落集體意識（社會功能）。所謂部落集體意識指部落認同而言。

按熟番族社原先以各自的生活領域為核心，並視周遭人群為陌生人或敵人，隨着17世紀中葉外力入殖，尤其在清廷的人群分類與邊疆控制力的擴充，以及漢人優勢地位的形成過程交互作用下，平埔村社內部關係進一步發展，熟番我群(we group)與漢人他者(otherness)之分也逐漸成為對比。<sup>65</sup>此外，熟番我群間又可再細分，本文所指岸裡行政社群與熟番他群之別，或岸裡行政社群內部的分野，如樸仔籬社 / Kaxabu / 葛哈巫與岸裡社 / Pazzohe / 巴宰族的區別。因為族群是一種人群組織的形式；Fredrik Barth 認為族群乃人群社會組織的一種形式，不同族群間存在一個族群邊界(boundaries)，此邊界的形成主要是在互動的社會關係中所產生，而非人群孤立演變的結果。換言之，Barth 特別關心團體認同的內在過程。<sup>66</sup>岸裡熟番依據外在環境、不同團體的互動關係所促成的人群區別，正如 Charles F. Keyes 所說：「依社會互動網絡而進行的認同選擇，顯示出族群意識唯有在其可以導引族群成員追求共同利益時，才格外的明顯。」<sup>67</sup> Richard Trottier 也認為：「共同的利益是一個泛族群結合的重要推動力量。」<sup>68</sup>同樣地，族群也會因有效地追求、獲得某種利益而維持下來；但其前提是必須有一個正式的組織才能更加有效地爭取利益。<sup>69</sup>岸裡行政社群的建醮意義，在此脈絡下可理解為岸裡大社集合其轄下各部落菁英企圖凝聚社人認同意識的目的。

雖然岸裡熟番的建醮資料，涉及認同議題的繞境範圍，目前並不清楚。依據林美容的研究，臺灣漢人的醮域是一種臨時性的組織，由較大範圍的人群聯合共同建醮，通常有其傳統。由於建醮需要眾多人力、物力，大型的建醮活動通常由許多村莊聯合舉行（今日多以鄉鎮為範圍），故從參與成員的分佈可顯示其醮域的範圍。<sup>70</sup>如附表3所示，岸裡熟番的醮域範圍包括西部平

<sup>65</sup> 參見洪麗完，《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）》一書的分析。

<sup>66</sup> Fredrik Barth, "Introduction," In *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth (Boston: Little Brown and Company, 1969), 1-38.

<sup>67</sup> Charles F. Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," In *Ethnic Change*, ed. Charles F. Keyes (Seattle: University of Washington Press, 1981), 10.

<sup>68</sup> Richard W. Trottier, "Charters of Panethnic Identity: Indigenous American Indians and Immigrant Asian-Americans," 274-278.

<sup>69</sup> Charles F. Keyes, "The Dialectics of Ethnic Change," 11.

<sup>70</sup> 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，頁180。

原的「岸裡行政社群」，也包括移入埔里盆地的岸裡熟番，並非漢人重視的血緣、地緣、祖籍或水利關係。而岸裡熟番不在村廟岸興宮卻在岸裡公館舉行建醮活動，不但顯示建醮的政治功能，也呈現部落社會不同於漢人習俗的特色。

關於岸興宮的背景，首先需針對熟番接受漢人民間信仰的歷史脈絡，進行理解。根據蔣毓英《臺灣府志》（1685），卷6，〈歲時〉：

二月二日，或十六日，各街社里逐戶歛錢，宰牲演戲，賽當境土神，名曰合福。<sup>①</sup>

這說明17世紀末，臺灣社會無論「街」、「里」（以上漢人聚居），或「社」（熟番居址），均重視福德正神聖誕的活動。有關漢人民間俗信在臺灣西部平原部落社會的傳佈，從眉裡社（舊社在今彰化縣溪洲鄉三條村）熟番接受漢人俗信並捐款作戲的契文可具體說明：

同立開墾字人東螺西堡眉裏社番巴難胡、水生大怡得意、雪加成等眾番，有曠埔地一所，坐落土名在茄苳腳莊西勢車路墘，……今已成田，同眾番約自道光十九年起，帶納番租銀二元，抽出一元以為天上聖母，又一元以為福德爺演戲費用。保此田係是眾番公地，與別漢人無干，……。（以上標點筆者所加）

道光十九年 月 日

代書 傅快仔

江知蚋

立同開墾眉裏社番 泰第兄

水生大怡

雪加成<sup>②</sup>

可見清道光十九年（1839）眉裡社巴難胡等人共有曠埔一所，委由漢人開墾

① 蔣毓英撰，陳碧笙校注，《臺灣府志校注》（廈門：廈門大學出版社，1895），卷6，〈歲時〉，頁59。

② 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963）；原刊於康熙二十四年〔1685〕，頁517-518。

成田，並同意將所得番租銀（2元）抽出1元作為天上聖母（媽祖）、1元為福德爺（土地公）演戲的費用，大致與其信仰漢人民間俗信有關。

清代岸裡熟番如何接受漢移民民間信仰洗禮，從岸興宮的建成可說明。18世紀（清康熙年間）開始與漢人頻繁接觸的岸裡部落，在原有以靈魂信仰為基礎的宗教觀念中，也有傳統的神祇、祭儀和巫術，前已述及。雍正十一年（1733），因協助清廷平定大甲西社抗清事件，岸裡社總通事張達京偕同土官潘敦仔赴京受賞，回程迎回湄洲聖母香火建成的媽祖廟萬興宮，位在岸裡大社出口處（社口；今神岡區南社里），說明最晚18世紀中葉岸裡社人已開始接受漢人信仰活動。<sup>⑬</sup>

同時或稍晚，岸裡社人也在岸裡大社舊城門南門（岸裡大社聚落入口；今臺中市神岡區岸裡村）外，興建以福德正神為祀的岸興宮。依「岸興宮碑文」所記，該廟是雍正年間岸裡社土官敦仔（即潘敦仔）與漢通事張達京所建。<sup>⑭</sup>時間應在岸裡社人從大甲溪北岸南移，即大社聚落形成初期。<sup>⑮</sup>移居大甲溪南岸的岸裡新社，逐漸由原始狩獵游耕走向漢式鋤耕的定居社會，<sup>⑯</sup>由於五穀生產關係社人飲食所需，為求豐收，自然也供奉漢人專司土地與五穀的社神土地公。雖然岸裡新社建立岸興宮與張達京不無關係，其以福德祠為集體信仰象徵，是以部落為基礎的群體信仰，與許嘉明〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉一文所指的「早期漢人的社會主要是以地緣為基礎形成其社會群體，而以村廟為其集體象徵」顯然有所不同。<sup>⑰</sup>18世紀中葉建立的

⑬ 依據〈社口萬興宮重建落成記（1992年11月）〉（2012年6月17日筆者採集）。

⑭ 依岸興宮碑文載：「原岸裡大社有福德神祠，……創自雍正年間土官潘敦仔、通事張達京……。」（筆者採集）

⑮ 依據以往學者的研究，臺灣民間宗教信仰的建立，約可分成幾期，其中所謂「農村構成期，即村莊基礎初奠，普建土地廟，以祈五穀豐登，合境平安。爾後並有村落守護神出現及興建廟宇之舉。」參見劉枝萬，〈臺灣之瘟神廟〉，《中央研究院民族學研究集刊》，第22期（1966年秋季），頁87-88；增田福太郎，〈清代臺灣における村落の發展一とくに寺廟ならびに土地契約と發展と關連してゐる〉，《福岡大學法學論叢》，第12卷，第4期（1968年），頁392-394。另施振民，〈祭祀圈與社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第36期（1973年秋季），頁198指：「臺灣至今稱聚落為莊……莊是『一個共同祭祀單位的聚落』。莊通常有一個聚落居民『共有』的村廟，作為這個聚落的活動中心。」關於大社聚落形成，請參見洪麗完，《臺灣中部平埔族：沙轆社與岸裡大社之研究》，頁353-405。

⑯ 參見陳秋坤，《清代臺灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷，1700-1895》。

⑰ 許嘉明，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，第11卷，第6期（1978年6月），頁59。

岸興宮，直到清同治十年（1871）岸裡熟番成立大社教會（在今大社村豐社路76巷26號）作為社人信仰中心，始被放棄。<sup>⑳</sup>

值得一提者，溫振華針對北臺武勝灣社的漢人土地公信仰進行研究，認為是由傳統的自然崇拜轉來。筆者的考察認為岸裡熟番的土地公信仰可能是漢文化疊加在狩獵民族固有保護狩獵成果的山神信仰之上而成，可支持溫氏的看法。<sup>㉑</sup>按熟番進行傳統狩獵活動，出發前舉行夢占、鳥占並守禁忌。<sup>㉒</sup>依據田野資料，為求獵物豐收，打獵途中經常撿起特殊造型的石頭祭拜；獵獲動物更需祭拜、謝神，所拜對象為守護林野的山神。清代漢移民進入原住民生活空間後，往往在原有山神信仰遺留的石頭之上疊加了固有的土地公信仰。<sup>㉓</sup>而受到漢式經濟生活影響的原住民則將原有田神及山神信仰疊加在土地神信仰之上。

16世紀以來，外力介入部落社會日深，尤其18世紀漢人大量移入後，隨着漢人莊落的擴增、人口成長，熟番部落面臨前所未有的、嚴厲的生存競爭。<sup>㉔</sup>失去土地及受漢文化影響的熟番，經濟活動逐漸由狩獵、遊耕轉為漢式定耕；隨經濟型態的轉變，宗教儀式也發生變化。依據〈蕭壠社種稻歌〉所描述：

⑳ 教會成為岸裡大社人信仰與日常聚會中心後，原為社人（及清末陸續遷入當地的漢人）信仰的岸興宮，轉由漢人祭祀。參見潘銘哲編，《臺灣基督長老教會大社教會設教110週年紀念冊》（豐原：大社教會，1981），頁100-119；潘萬益、潘仁德編，《臺灣基督長老教會大社教會設教120週年特刊》（豐原：大社基督長老教會，1991），頁108；報導人廖德景口述（1992年10月28日筆者採集）。

㉑ 參見溫振華，〈清代武勝灣社史〉，《臺灣史蹟》，第36期（2000年6月），頁136-147。

㉒ 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁495-499；森丑之助，《臺灣蕃族志》（臺北：南天書局有限公司，1996），頁325、329。

㉓ 依據筆者對高雄金興社區（舊名枋寮）的採集紀錄，該村落環山地帶有十餘座土地祠。據村民表示土地祠原以石頭為祭祀對象；土地公即山神，狩獵時為求獵物豐收而祭祀之。約1980年代樹薯豐收，提升村民經濟力後開始建廟、塑像，現存土地公廟有塑像，或塑像與石頭並祀，或僅有石頭（少數）。推測枋寮眾多土地廟應為以往熟番居民的山神信仰，轉型成（或疊加了）漢人民間祈求五穀豐收的俗信。今埔里鎮一新里客家聚落剝牛坑也有十餘座土地公廟，最初以石頭為祭祀對象，該地原為今泰雅族眉原群活動空間，清末施行「開山撫番」政策，官方招來挑竹苗客家人，漢移民可能在原有山神信仰之上疊加了土地公信仰。換言之，山神信仰為生、熟番進行狩獵活動時的祭祀對象，因經濟生活改變或漢移民接收祭石、轉化成土地公信仰，筆者將另文分析（筆者踏查、採集）。

㉔ 漢人入殖臺灣中部，肇始於18世紀康熙四十年（1701）以後，於雍正末年大甲西社事件爆發以來急速發展，完成於乾嘉年間。參見洪麗完，《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）》，頁91-210的相關討論。

呵搭喃其礁（同伴在此），加朱馬池喇喼麻如（及時播種）。包烏投烏達（要求降雨），符加量其斗逸（保佑好年冬）。知葉搭著礁斗逸（到冬熟後），投滿生喼唵藍（都須備祭品），被離離帶明音免單（到田間謝田神）。<sup>⑬</sup>

說明18世紀初稻穀在熟番日常生活中的重要地位，蕭壠社人收成後需到田裡向田神道謝。19世紀移住埔里盆地的岸裡熟番，信仰民間宗教者，種稻或刈稻時仍有備牲禮至田間或土地廟祭拜土地神的習俗；改宗基督教者則請牧師前往禱告。宗教儀式雖異，目的及功能則一，均在祈求豐收。<sup>⑭</sup>換言之，田神、山神信仰為熟番進行農耕及狩獵活動時的祭祀對象，因經濟生活改變、轉化成土地公信仰。<sup>⑮</sup>即傳統部落社會農耕時祭祀田神，以及打獵時為求獵物豐收、祭拜山神的習俗，隨經濟型態的轉變，與漢式定耕的守護神土地公信仰彼此揉合。

上述，不難理解岸裡熟番的建醮活動，何以未依照漢人在村廟岸興宮舉行，而在代表權勢與經濟力的岸裡公館舉辦，主因傳統文化仍舊左右社人的生活，並未完全放棄固有生活方式。

#### 四、從祭祀組織看部落內部關係與社會分化

##### （一）部落內部關係

臺灣原住民部落固有的政治組織，與國家接觸後無可避免地發生變化，如岸裡行政社群因戰爭而形成，其跨部落的權力集中也是受到國家勢力擴張的影響，前已述及。以總通事為部落組織行政系統最高統治者，顯然是國家介入後的改變。

18世紀20年代，為了規範漢人與熟番之間的互動，清廷開始任命熟練

<sup>⑬</sup> 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，卷5，〈番俗六考〉，頁98。

<sup>⑭</sup> 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁500-504。

<sup>⑮</sup> 參見溫振華，〈清代武勝灣社史〉，頁136-147。此外，戴國焜、林水永分別針對客機人及西拉雅平埔族進行石頭信仰的調查，但未形成體系性的論述。參見戴國焜，〈臺灣桃竹苗客家人的石頭崇拜：石爺、石哀〉，《客家研究》，第6卷，第1期（2013年），頁171-214；林水永，〈西拉雅人的祀石文化初探〉，《臺南文獻》，第5期（2014年），頁232-251。

「番」語「番」情（後改以能解漢語的熟番任之）的漢人負責疏通民番，兼掌訓導之責。岸裡社第一任總通事張達京，最初只是岸裡社的通事（1725-1732），大甲西社事件後，兼管參與抗官的阿里史、樸仔籬兩社群的社務（1732-1758）。張氏卸任後，改由岸裡社土官敦仔出任第二任總通事。由於社務龐雜，乃將各社分管。<sup>86</sup>敦仔之後，岸裡行政社群的總通事係經選舉方式產生，各社（包括曾抗官者）均有參選機會，再經官方認可。直到日治時期（1896），始廢止通事制度。<sup>87</sup>

在通事與土官共同統治的情況下，土官可視為部落本身傳統權力的中心；除了約束番眾、總理社務外，尚包括辦理力役與輸賦等職責。<sup>88</sup>通事則為官方所認可的部落事務負責人。由於與異族接觸之初，土官多不知文字與算數，亦不習官方文物制度，凡事需假藉漢通事之手，通事權威逐漸高於土官。就岸裡行政社群而言，總通事設於最重要的岸裡大社，並在其他重要部落，如樸仔籬社設副通事以為總通事的助手（小社則有土官／土目）。<sup>89</sup>雖然建醮活動由岸裡大社主辦、在「岸裡公館門首」舉行，代表此活動係岸裡行政社群政治中心岸裡大社的場域，從主其事者以具有各部落組織的公職人員為主，明顯可見其統合在岸裡行政社群下的跨部落關係。

其次，18世紀末施行的番屯制度為清帝國彌補邊疆臺灣綠營兵力不足的民兵組織；當時全臺共有93熟番社，外加兩個化番社。基於治安考慮，官方在險要地方擇大社設屯所，並由附近小社補足大小屯額；所謂「由鄰近小社併入大社」的設計，主要以熟番社會網絡為依據，並及地理關聯性與林爽文抗清事件涉及地點等因素，但為了滿足大小屯的需求，同一屯之內可能包括沒有社群網絡的各社，具有社群網絡的血緣社群也可能被歸入不同屯屬。<sup>90</sup>值得注意者，熟番社會關係在番屯制度施行後究竟有無改變？從捐款活動，

<sup>86</sup> 參見陳秋坤，《清代臺灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷，1700-1895》，頁76-78。

<sup>87</sup> 嘉慶十六年（1811），通事馬下騰競選時以廢一九孔五租為條件，足為說明。參見張耀焜，〈岸裡大社與臺中平原之開發（上）〉，頁162。

<sup>88</sup> 清末劉銘傳改革時，北臺改土目為頭目。參見劉銘傳，《劉壯肅公奏議》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁149-154。

<sup>89</sup> 在公務組織上，部落長老會議與土官統制二者平行互補，互為均衡。參見衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁101-105。

<sup>90</sup> 洪麗完，〈番屯制度與熟番社會網絡之考察（1790-1900）〉，收入洪麗完主編，《國家與原住民：亞太地區族群史研究》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2009），頁3、15-31。

屯丁以「社」為捐款單位，似乎19世紀岸裡社群內部仍保留各自的部落村社認同，即屯的跨部落組成並未取代單一部落關係。<sup>①</sup>從個人捐款也冠上「社」名，亦說明政治力作用下的行政社群並未取代單一部落關係。直到20世紀初，日本學者進行愛蘭臺地 Pazzohe（岸裡社），及在眉溪流域（烏溪上游）活動的 Kaxabu（樸仔籬社）調查時，他們之間的集體認同仍有所區辨，前已述及。甚至1980年代臺灣本土化運動以來，Kaxabu 仍堅持其傳統族群文化與 Pazzohe 有所不同。<sup>②</sup>

值得進一步討論者，由於建醮活動係岸裡行政社群政治中心岸裡大社的場域，因此岸裡九社名分別出現在主要祭祀人員名冊上。何以一般捐款信士僅出現於岸東、岸西、西勢尾等社？其次，清代樸仔籬社（部落）包括五社（支社），何以主要祭祀人員未以五支社社寮角、大湍、水底寮、山凸凸、大馬隣等社名出現，而以「樸仔籬社」登記？依據田野資料，19世紀20年代（清道光年間）中部熟番組成跨部落移墾埔里盆地之前，Kaxabu 人已先入埔、落足於今南投縣蕙蓀農場附近，由於首先接觸高山地區原住民，日後「Kaxabu」乃成為埔里盆地周緣高山原住民稱呼埔里盆地居民的代稱。<sup>③</sup>或許祭祀人員及捐款名冊未以樸仔籬五支社分別登記，與原居今臺中市豐原、東勢、新社等區境的族人已入埔有關？理論上，即使19世紀中葉（道光年間）部份社人已移居他遷，在行政系統上，仍與岸裡大社相統屬，<sup>④</sup>故以「樸仔籬社」名參與建醮活動。此一假設若成立，亦能解釋岸裡九社一般捐款信士僅出現於鄰近建醮地點的岸東、岸西、西勢尾等，即空間距離影響社人參與建醮活動意願。同樣空間因素、已遠走他鄉（蘭陽平原）的阿里史社人因而未參與建醮活動？（見附圖4）

① 有關番屯制度究竟有無改變熟番社會關係，可參見洪麗完，〈番屯制度與熟番社會網絡之考察（1790-1900）〉，收入洪麗完主編，《國家與原住民：亞太地區族群史研究》，頁41-47的相關討論。

② 筆者採集。

③ 筆者採集。

④ 依清光緒十九年（1893）〈潘永安手記〉的記錄：「昔有麻薯舊社、翁仔社、崎仔社、葫蘆墩社、岸東、岸西社、岸南、麻裡蘭社、西勢尾等，即為岸裡九社。……又內山社寮角社、大湍社、水底寮社、山凸凸社、大馬隣社等，即為樸仔籬五社，……，至道光年間，移居埔里社者最多矣。壘關鯉魚潭內城者亦有之。俘夫我辦理等社事務，已有巡查各社番黎登籍，並合同僉舉土甲可以幫辦……。」引自張耀焜，〈岸裡大社與臺中平原之開發（上）〉，頁150-151。

## (二) 社會分化現象

依據附表3所示，岸裡熟番的建醮祭祀組織人員，分成主要建醮場域、其他普渡場域及雜務等三類。被推舉主持主要建醮場域的代表，「主會」潘初拔即潘進文（敦仔孫、潘士萬長子），為岸裡九社人、原任總通事且具有監生身份（晉職儒林郎、候選布政使司理刑廳）。<sup>95</sup>除了具有科舉功名、卸任部落公職人員的身份外，潘初拔作為大社首富敦仔之後的經濟力及其家世顯赫，應是他被推舉主其事的重要因素。<sup>96</sup>

從附表3資料所示，「主醮」為彰化縣儒學廩生（總理岸裡九社通事）潘裕元；「主壇」為歲進士候選儒學功加六品銜潘士興；「主普」為北路屯營左部潘秀文；「主燈」為儒學附生潘捷元（原總通事、潘士萬三子）、潘亮慈（原總通事）。可見科舉功名及擔任總通事的經歷外，18世紀末清政府實施的番屯制度，也是岸裡部落菁英身份改變的重要機制之一。在番屯制度下，官府利用屯外委管理各社屯丁，屯把總轄大小屯，千總管把總等層次累積的權力架構，產生不同於傳統平權部落社會的上下轄屬關係，也改變了過去由社人議決部落事務的傳統。而因養贍埔地、屯餉（依權力階級而不同）分撥，出現經濟上的差別待遇，則使原本經濟力與社會地位近於平等的部落社會產生階層變化。<sup>97</sup>

<sup>95</sup> 清乾隆五十三年（1788）番童潘初拔即潘進文，以彰化縣學粵籍童生資格成為國子監生。參見臺灣省立臺中圖書館編，〈臺灣中部地方文獻資料（二）〉，頁103-104。另由清嘉慶十二年（1807）岸裡社通事潘裕元呈控潘初拔違約抗吞案的資料，說明潘進文應為潘裕元的前任通事，可見嘉慶十三年（1808）建醮時，進文為已卸任通事。參見臺大數位典藏資料，cca110001-od-a100717-utxt。

<sup>96</sup> 敦仔子孫除了潘初拔外，次子士興曾代理總通事職，孫輩捷元（初拔胞弟）也擔任過總通事職，可見該家族在部落社會的地位。此外，阿莫（敦仔祖父）八代孫潘永安，任岸裡行政社群最後一任總通事，民間俗稱「通事伯」。參見〈潘永安手記〉，引自張耀焜，〈岸裡大社與臺中平原之開發（上）〉，頁150。有關敦仔本人及其家族的社會經濟地位，參見陳秋坤，《清代臺灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷，1700-1895》，頁115-137；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）》，頁177-191；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〉，頁57-132。

<sup>97</sup> 參見洪麗完，〈番屯制度與熟番社會網絡之考察（1790-1900）〉，收於洪麗完主編，《國家與原住民：亞太地區族群史研究》，頁3-69；Li-wan Hung, "Changing Social Status and Social Stratification in Plains Aborigines Society of 19th-Century Taiwan," paper presented in the Conference on "Taiwan: The View from the South", Canberra, Australia, January 6-9, 2015。

如前所述，清帝國治理下的岸裡行政社群，以總通事為部落組織行政系統最高統治者，是跨部落日常行政運作的基石，也是維繫岸裡大社作為統治核心的象徵。總通事之外，各部落事務另有副通事、甲頭、社丁輔助其處理部落職務。依附表3所示，「總會」由岸裡九社之一的崎仔腳社副通事、樸子籬社副通事擔任。「副會」以下其他普渡場域則由各社土目、甲首負責。如岸裡九社三名土目任「副會」、「都會」、「主經」，九名甲首擔任「玉皇主」、「三官主」、「紫微主」、「三清主」、「天師主」、「北帝王」、「主經」及「主表」；樸仔籬社共有三土目擔任「主表」、「主科」及「信士首」，兩名甲首為「主懺」及「幽冥教主」；烏牛欄一名土目為「協會」、一名甲首為「三清主」，均顯示土官／土目位在總通事、副通事之下，甲首又在土官／土目之下的權力結構變化。具體呈現部落組織的新架構，係岸裡熟番與清廷接觸後的結果。

值得一提的是，「總榜首」由岸西社信生潘萬興擔任。「潘萬興」為墾號名，應為岸裡大社首富敦仔長子潘士萬、次子潘士興的合名。<sup>98</sup> 建醮時，敦仔與士萬本人均已作古，但士萬長子初拔、三子捷文已捐款，士興也捐鉅款，敦仔家族何需再以墾號名捐獻？目的或在藉由普渡求得五穀豐收；從捐款名冊中，唯有潘萬興捐金又捐米，似可說明潘家的財力雄厚情形。（見附表3）

如附表4所示，各類雜務的處理涉及建醮活動能否順利完成。其中經費管理屬於最重要的事務，因此由各社公舉潘春文（敦仔孫、潘士興長子）負責。由岸社最具財力的敦仔子嗣擔任總務，應有經濟上的考慮。另由潘集禮（西勢尾社土目）負責登記買辦貨物、出入銀錢清簿等事務。除了督理香茶燈燭的工作，由廖望柏（應為漢人）代辦；<sup>99</sup> 請道士、吹打鑼鼓（北管，65人）及專理筵席事宜的「廚房」、糊貼各種紙料與香燈燭等，由陳姓漢人協助外，其他各類相關雜務包括管收貨物、支買貨物、督看廚房、看守壇場、

<sup>98</sup> 參見國立臺灣大學圖書館整理，〈岸裡大社文書〉（國家文化資料庫 <http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/index.jsp>），al00071、al00053。另今豐原區社口萬興宮媽祖廟之得名，也與潘萬興墾號有關。

<sup>99</sup> 日昭和十年（1935）城門未拆之前，岸裡大社城內居民八成為潘姓社人（約40戶／237人）。日治前後移入的漢人以張、廖、劉為三大姓。其中廖姓最早移入，為「活廖死張」（即活着姓廖，死後姓張）支派。19世紀末，廖有且攜子進亮與其他子嗣（共八子）入居大社，廖進亮曾向潘姓社人購入十餘甲田地及漢式古屋（今豐社路57號）。據此，筆者懷疑廖望柏可能為漢人大姓廖有且子嗣，值得再釐清。參見洪麗完，《臺灣中部平埔族：沙轆社與岸裡大社之研究》，頁415-416。

督收鑼鼓及絃板（南管），與酒柴炭、米飯的督理，以及辦擎路牌、令旗等，均由各社頭人（土官、甲首）負責。雖然如附表4所示，其不過是一般漢人社會道士團的基本組織規模，且部份建醮事務由漢人協助，但從各種建醮事務的規劃、運作，仍可說明清嘉慶年間岸裡行政社群的基層動員能力。或許岸裡熟番在19世紀初的建醮活動，不是唯一的一次，惜無其他相關紀錄。

從以上祭祀組織，包括主會、主醮、主壇、主普及主燈、總會等，皆由岸裡行政社群的重要仕紳（監生、佾生、歲進士）及其他公職人員（包括卸任總通事、屯營左部、通事及副通事）擔任，顯示科舉功名（國家制度）、通土甲及屯弁（官方權力與傳統權威結合）形成的社會新階層主導部落事務。鄭螢憶針對甲頭的研究指出，由「通土甲」體系承擔所有慶典的運作，表示「官僚體系的『通土甲』融入部落社會，擔任者成為部落頭人，負起處理番民生活事物的責任」。<sup>100</sup>通土甲之外，從本文的分析，可見屯弁無疑也是19世紀初部落社會的重要領導階層。如附表3所示，屯丁團體以「社」為單位、在建醮活動中獻銀額度所佔比例頗高，屯弁則以個人身份捐款較多；屯弁、屯丁在19世紀初的熟番部落社會已形成一個新社會階層，顯示部落平權社會深受國家的影響。

其次，由附表3所示，副會以上的主要建醮場域內，多數由岸裡九社人負責；副會以下其他普渡場域則由各社土目、甲首擔任，仍以岸裡九社居多數（50%），樸仔籬（41.6%）、烏牛欄（8.3%）其次，顯示樸仔籬、烏牛欄兩社均非建醮活動的主力。而已遠離故居的阿里史社人，及乾隆年間以來文獻紀錄不再出現的掃束社（岸裡行政社群之一）均未參與其事。<sup>101</sup>換言之，清嘉慶年間的建醮活動，是以岸裡九社（麻薯舊社、崎仔腳、西勢尾、

<sup>100</sup> 鄭螢憶，〈保甲制度與部落社會：以十八世紀以來岸裡大為例〉，收於國史館臺灣文獻館、國立臺灣歷史博物館、文化部文化資產局、逢甲大學歷史與文物研究所、臺灣古文書學會編校，《第六屆臺灣古文書與歷史研究》（臺中：逢甲大學出版社，2012），頁101。

<sup>101</sup> 掃束社、岸裡社、烏牛欄社在行政上的關係極為密切，因此在雍正元年（1723）、十年（1732）、十一年（1733）的資料，三者均一起與漢業戶共同訂立開墾合約字，只是乾隆年間，除了林爽文事件的官方紀錄外，其他資料已不再出現掃束社的相關資料。參見伊能嘉矩，《臺灣蕃政志》（臺北：古亭書屋，1904），頁438-440；臨時臺灣舊慣調查會編，《大租附屬參考書》（上卷）（臺北：臨時臺灣土地調查局，1904），頁27-28。

麻裡蘭、阿勞社、<sup>102</sup>岸西社、岸東社、翁仔社、新社）為主。<sup>103</sup>而除了少數漢人外，三類事務的參與人員主要為部落菁英。

一般漢人民間信仰祭拜經費來自丁錢、也有「題緣」捐款作為建醮經費；<sup>104</sup>丁錢是作為共同祭拜神明及日常開支。這些費用來自廟宇向轄域的居民收丁錢，有些按戶，有些以男丁為單位，有時也向已婚婦女收口錢，通常兩口算一丁。<sup>105</sup>岸裡熟番以捐款方式籌措建醮費用，與漢人民間信仰作法有些不同；從附表3捐款名冊所示，除了原資料殘缺不清者未計入外，捐款總數512元、米六碩（石）。以清代臺灣官員的薪水而言，如乾隆中葉貓霧揀（今臺中市）巡檢的年俸加養廉銀僅60兩，以二八銀元比例計算，約75（金）圓，合算約七年的薪資所得，屬一筆不小的數目。<sup>106</sup>捐獻者，分成以個人身份、以「社」為單位的屯丁團體及用墾號為名等三類。用個人身份捐獻者，主要捐款來自通土甲及屯弁等部落菁英，佔總數48.44%；一般社人信士僅佔總捐款的0.8%。其中敦子嗣共28.86%（潘初拔佔19.5%、潘士興佔5.85%、潘捷元佔1.56%、潘萬興佔1.95%）。屯丁團體捐款佔48.83%，岸裡社（162元）較樸仔籬社（78元）、烏牛欄社（10元）的總和多，大約與該社屯丁較多有關；<sup>107</sup>屯丁總數乃依社的規模而定；從人口數論，岸裡社應為岸裡行政社群中最強大的部落。<sup>108</sup>若以捐獻平均數看，岸裡社每名屯丁額度（0.72元）也較樸仔籬社（0.54元）、烏牛欄社（0.31元）多，似乎岸裡社屯丁的經濟力較佳？

以上從捐款額度或可顯示各社在建醮活動中呈現的親疏關係，雖然無法完全說明岸裡熟番經濟地位差異漸大的現象，但從前舉岸裡公館修復的例子，及附圖5、6至少可旁證岸裡社與樸仔籬社間的差異。附圖5為岸裡大社以紅磚鋪成的曲徑。附圖6右邊為西部平原岸裡社女性着漢裝、綁小腳；左邊乃移居埔里盆地的樸仔籬社婦女，仍穿傳統服飾、赤腳。無論從建築（岸

<sup>102</sup> 阿勞社閩南語發音似岸南社，岸南社與岸東、岸西等三社構成岸裡本社。

<sup>103</sup> 如附表3所示，岸裡九社缺葫蘆敦社，但多了阿勞社，兩者關係值得再釐清。

<sup>104</sup> 劉枝萬，《臺北市松山新安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》，頁12。

<sup>105</sup> 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，頁178。

<sup>106</sup> 余文儀，《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959；原刊於乾隆九年〔1744〕），卷6，〈賦役（三）〉，頁300、306。

<sup>107</sup> 岸裡社屯丁255名，樸仔籬144名，烏牛欄32名。參見臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》，頁1045。

<sup>108</sup> 有關各部落人口，可參見洪麗完，《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）》，表4-4，頁198-199。

裡公館、曲徑)還是服飾來看,至少岸裡社的富足在18及19世紀初仍明顯可見。而從祭祀組織及捐款情形,顯見岸裡熟番雖統整於「岸裡行政社群」的關係網絡中,仍具有個別的部落認同。此外,岸裡社會已非傳統平權、而有階層化的現象,也表現在建醮活動中。雖然清帝國從制度上對部落內部權力進行調整,從而影響部落行政運作及社人的社會經濟地位,對部落認同心理層次的衝擊卻不如制度面的改變。換言之,從官僚體制我們看到國家對部落權力關係及內部社會經濟地位的影響,社會文化層次的認同則非制度變遷般具體、快速。

## 五、結論

本文利用岸裡熟番做醮的文獻,進行清帝國力量介入後,「岸裡行政社群」的形成及其社會生活實態的釐清。透過建醮活動內容,不僅得以一窺岸裡大社改宗西洋基督教信仰前,接受漢人民間俗信的面貌及其如何疊加、揉合傳統文化因子的現象,也考察了清帝國介入後岸裡行政社群的內部關係及部落社會階層化現象。所謂「岸裡行政社群」乃18世紀初大甲西社事件爆發後,在官方力量支持下,以岸裡本社為主,建立統轄樸仔籬、烏牛欄、阿里史、掃束等社的新領導系統(18世紀末並出現「岸裡大社[宗主社]」之稱)。

建醮普渡及繞境儀式係漢人社會的重要信仰活動,岸裡熟番的建醮活動固然受到漢文化的影響,卻有其獨特的風格;本文指出19世紀初岸裡部落的建醮活動,基本上在祈求平安、凝聚部落意識;雖然相關資料欠缺,從岸裡熟番的歷史脈絡考察,推測建醮動機可能與記憶中的臺灣社會動亂、社人長期扮演助官平亂角色,造成人口傷亡有關。此外,部落內部紛爭創傷,也是建醮的動因之一。而岸裡部落選擇「岸裡公館門首」舉行大規模的建醮活動,而非一般漢人社會在廟口或有應公廟等祭祀無祀的廟宇舉行,乃基於岸裡大社為岸裡行政社群政治中心,且為岸裡九社人的宗教信仰中心。建醮日期以漢人信仰的「天公生」、三界公生日之後與土地公頭牙之後,雖有民間社會於年頭祈求一年的平安,卻不同於漢人於收割農閒時舉行;醮域以岸裡行政社群為主(非漢人重視的血緣、地緣、祖籍或水利關係);<sup>109</sup>經費由捐款而來(非收丁錢方式),均顯示其有別於漢人民間信仰的特色。

<sup>109</sup> 林美容,《臺灣人的社會與信仰》,頁186-190。

過去我們對熟番部落面對漢文化的拒、迎態度所知有限，本文考察岸裡熟番如何將漢文化與傳統習俗接軌，即採借了漢文化，乃至揉合漢、番文化的現象，而非過去研究者一面倒的「漢化」主張，認為傳統僅「殘存」於漢文化中。<sup>⑩</sup>

從清帝國的治理層面而言，熟番人群被國家分類(categorize)的經驗，有助於其族群認同的形成。即熟番的族群認同是透過(至少部份)他人的分類過程而產生。<sup>⑪</sup>以岸裡行政社群為例，由於戰爭關係而產生的跨部落關係並非自發於內部，而是與部落外部環境發展相互作用有關。也就是說，族群認同是一種社會構成，因是一種社會過程，故族群分類常可變動；族群意識(ethnic identification)必須被視為一組來自當地居民、外來者(the outsiders)與國家(state)權力間的關係。在其形成過程中存在兩個社會真實(social reality)的情境(context)：其一，由權威定義下(authority-defined)的社會真實；其二，由日常生活產生(everyday-defined)的社會真實。<sup>⑫</sup>

本文從建醮活動考察日常生活中的岸裡行政社群關係，獲得相同結論。由清乾隆年間岸裡行政社群多次內部派系之爭；岸裡社與樸仔籬社因界外交易及土地經營問題互控；以及嘉慶年間阿里史社人潘賢文競爭通事職位未果，帶領該社人遠走蘭陽平原，均說明其內部存在裂隙。而在建醮捐款活動中，除了屯丁以「社」為捐款單位外，個人捐款也冠上「社」名，說明19世紀岸裡社群內部(社)仍保留各部落的認同，甚至直到20世紀初日本殖民者

⑩ 洪秀桂指岸裡熟番在元月九日漢人「天公生」，是祭拜最高神天公的生日；同時祭拜傳統最高神 apu dadawan。臺灣民間信仰各種神明生日，常與年節配合，漢人在家戶大廳供奉祖先牌位，於農曆年、元宵節、清明節、端午節、中元節等祭拜祖先。除了信仰基督教者外，崇敬始祖 bana kaisi, asbun kaisi 及祖先 hag`hog`zun 的巴宰族人，也在漢人祭祖的節日祭拜祖先。參見洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁460-467；衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁124-125記錄：農曆十一月十四日晚間祭祖靈，除了鹿肉乾、小魚乾、糯米糕及酒外，以同祖群為單位各打殺一牛祭祖靈。各宗族各以其祖厝為中心攜一木皿作為祖靈受祭靈位，先由土官祭告各家始祖祖靈，然後由各親族族長領導祭祖，合唱挨央祭歌，全社攜手輪舞，至中夜始散。兩位均視熟番傳統信仰在漢化過程中僅部份「殘存」。

⑪ Joane Nagel, "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power," *Ethnic and Racial Studies* 17:2 (1994): 197-223.

⑫ 如 Shamsul 強調 Malaysiay 族群意識形成中殖民知識的重要性。Shamsul A. B., "Identity Contestation in Malaysia: Comparative Commentary on 'Malayness' and Chinese," *Akademika* 55:17-37; Shamsul A. B., "Debating about Identity in Malaysia: a Discourse Analysis," *Southeast Asian Studies* 34:3 (1996): 8-31.

的調查資料，仍有 Kaxabu 及 Pazzohe 之分；即從18世紀中葉政治力作用下形成的行政社群，及末葉番屯制度施行後的跨部落權力結構並未取代單一部落關係。從本文的分析，「岸裡行政社群」為清帝國定義下的社會真實；建醮活動所呈現19世紀岸裡社群內部仍保留各自的部落村社認同，則是由日常生活產生的社會真實。即權威定義下及日常生活產生的社會真實並不一致。

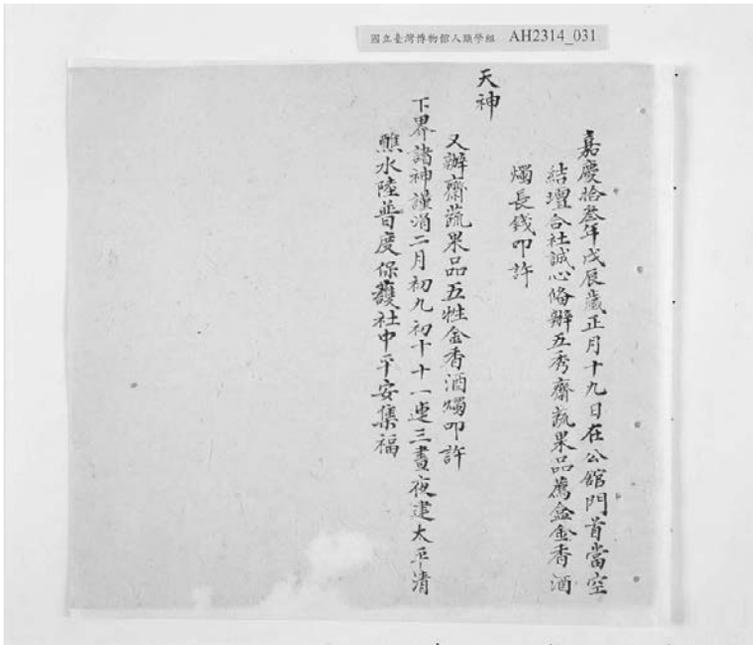
已有研究指受到漢人土地私有制及市場貨幣經濟的影響，造成部落社會貧富不均的現象，筆者從乾隆末年的番屯制度，觀察清帝國如何將權力位階與經濟力的差別，透過制度化管道帶入部落、造成衝擊並具體表現在19世紀的建醮活動。本文研究途徑不同於學者以地租關係切入，從平埔族社會內部政經體制的形成和轉變分析部落階層化因素，而另闢蹊徑，從建醮活動呈現部落社會關係與分化現象，指出：從祭祀組織的重要建醮場域，皆由「岸裡行政社群」的仕紳及其他公職人員擔任，顯示擁有科舉功名者及通土甲、屯弁等，是19世紀初部落社會的重要領導階層。捐獻者以個人身份的通土甲、屯弁等部落菁英（佔總捐款的48.44%）及屯丁團體（佔總捐款的48.83%）為主，一般社人信士僅佔極少數（0.8%），顯然19世紀初社人經濟地位差異漸大。而由各類宗教事務主要由各部落具有社會地位的社人出任，特別是具有功名及（曾）擔任部落公職的社人（頗類似漢人社會的仕紳階層，往往也是民間信仰重要的參與者），說明岸裡社會已不同於傳統較平權的部落社會而有明顯的社會階層化現象。

其次，雖然清帝國從制度上對部落內部權力、社會經濟地位造成巨大影響，19世紀初各單一部落認同仍高於「岸裡行政社群」框架下的新關係。即在社會文化心理層次（認同）的改變較制度層面困難。

本文從岸裡熟番建醮的民間文獻，勾勒熟番如何採借漢文化、揉合彼此特色，具有補足官方史料的價值。而制度社會史研究，如帝國的番屯制度對熟番社會的影響考察，亦非從民間文獻入手不可。筆者雖盡力鋪陳岸裡熟番建醮意義，因資料限制，有關建醮動機、主神及宗教儀式等論述，仍有待新資料的補充。

（責任編輯：唐金英）

附圖1：「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」之一



資料來源：「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」，臺灣博物館藏，AH2314-031。

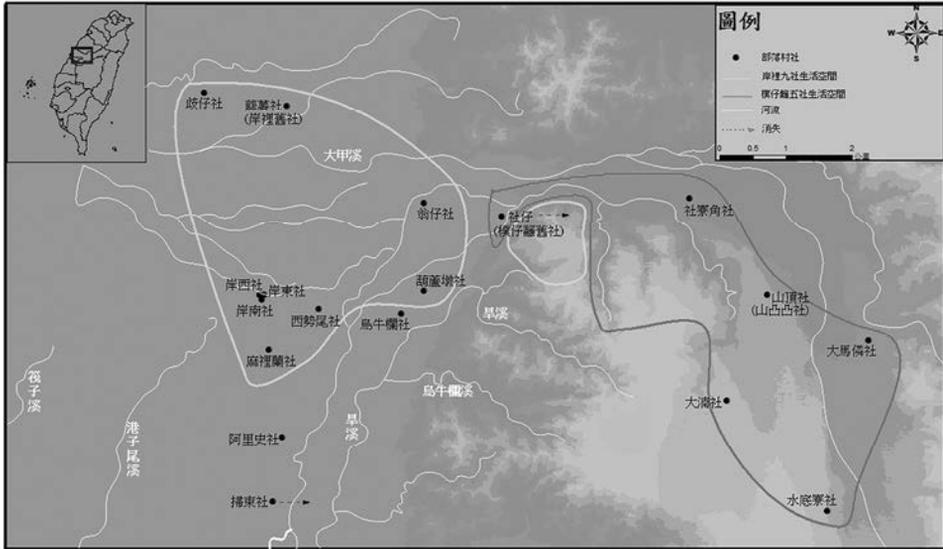
附圖2：「蕃家建醮捐金錄」之一



資料來源：「蕃家建醮捐金錄」，臺灣博物館藏，AH2323-002。



附圖4：岸裡行政社群分佈示意圖



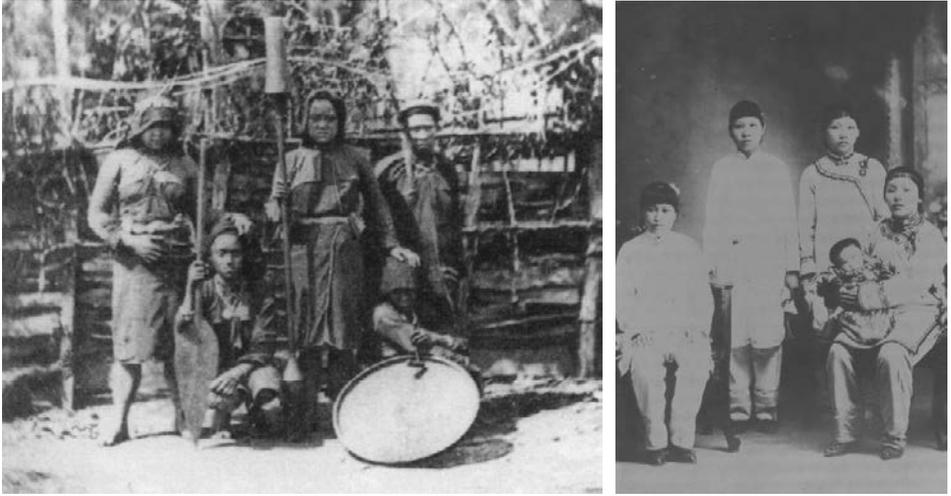
資料來源：依據洪麗完，《熟番社會網絡與集體意識：臺灣中部平埔社群歷史變遷（1700-1900）》，頁111-114、213-215繪成；計劃助理蕭晏翔協助繪製。

附圖5：清代岸裡大社曲徑



資料來源：翻拍自賴健祥編，《臺中平原開發史研究會論文集》（豐原：民俗出版社，1991），頁7。

附圖6：19世紀岸裡社（右）與樸仔籬社（左）婦女服飾



資料來源：王雅倫，〈1850-1920法國珍藏早期臺灣影像：攝影與歷史的對話〉（臺北：雄師圖書，1997），頁93。

附表1：清代岸裡熟番「助官平亂」表

年代	事件	經過	備註
康熙三十八年 (1699)	吞霄社事件	清廷招諭不得，以「四社番」(西拉雅族)進剿受阻。岸裡社乃繞道出吞霄山後，暗伏擒亂首獻官。	岸裡社之武勇開始為世人所知(指相關敘述開始出現於文獻上)。
康熙六十年 (1721)	朱一貴事件	土官阿莫子阿藍及漢人張達京等，帶領岸裡社人割住大肚河守禦，嚮導官軍，截阻抗清份子。	蒙賞六品功職八奏在案。
雍正十年 (1732)	大甲西社事件	大甲西社林大武釐(力)、牛罵、沙轆社加已共謀抗官，土官敦仔、通事張達京督率岸裡社人協助追剿，擒獲抗官份子解案。	蒙王(王郡)憲隨帶送部引見，苛沐皇恩，準賜彰屬揀東保未墾山埔，繪圖詳報，並劃定界址(東至撮樸泰山，西至阿河埧橫岡，南至大姑婆、水岬頭，北至大安溪)，立戶潘大由仁，給與岸裡社人墾闢，自耕自食，豁免賦課。
乾隆二年 (1737)	加志閣社不馴	後壠加志閣頑「番」不馴，敦仔帶岸裡社人隨軍搜山，擒捕歸誠。	
乾隆七年 (1742)	南北投社王永興謀叛	敦仔率岸裡社人隨軍征剿。	
乾隆十八年 (1735)	柳樹浦兵民事件	「生番」焚殺柳樹浦汛防兵民，潛聚不散，通事張達京稟請自備行糧，帶領岸裡社人，入山剿散。	
乾隆五十一年 (1786)	林爽文事件	岸裡大社由潘士興、潘明慈統率，自捐糧食，組織一千二百名「守土隨軍」剿亂，退殺攻擾之爽文軍。	
同治三年 (1863)	戴潮春之役	岸裡社為官兵陸路大營之駐地。	

資料來源：周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷12，〈雜紀志〉，頁279-280；臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》，頁767-768；張耀焜，〈岸裡大社與臺中平原之開發〉，頁150。

說明：乾隆二十三年(1758)敦仔受乾隆帝賜漢姓「潘」，乾隆三十五年(1770)又被授「大由仁」之名，然而雍正十年(1732)的文獻卻已出現「潘大由仁」之名，相互矛盾之處，有待進一步釐清。

附表2：清嘉慶十三年（1808）岸裡行政社群建醮繞境活動陣頭一覽表

順序	陣頭	人數	
1	飛虎旗一對	2	
2	例授儒林郎牌一對	2	
3	布政使司理問牌一對	2	
4	太平清醮燈一對	2	孝里希愛都管理牌、燈、吹班
5	吹班一付		以上係頭隊督理、依次而行，毋得錯雜
6	主會大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		
7	主醮大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		
8	主壇大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		
9	主普大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		
10	主燈大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		
11	總榜首大燈一對	2	
	鑼鼓一班		
	絃板一班		以上係次隊督理、依次而行，毋得錯雜
12	車鼓一班		
13	道士吹打		
14	紅傘一把		係蓋主壇道士
15	眾道長持法器魚貫而行		

(續表)

順序	陣頭	人數	
16	大鑼一對	2	
17	紅傘一把		
18	獅一班		
19	八音一班		
20	宮燈一對	2	
21	銜燈一對	2	
21	擺手	4	
22	爐主轎前		
	負劍騎馬	1	
	捧印騎馬	1	
	佩刀步行	2	
	烏鎗手	4	
	佩劍步行	2	
29	提爐一對	2	
	爐主大轎		

資料來源：「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」，臺灣博物館藏，AH2314-028 ~ 038。

附表3：嘉慶十三年（1808）岸裡行政社群建醮活動主要祭祀人員組成及捐款名冊

	姓名	職稱	社群成員	捐金（圓）/ 米（碩）
主會	潘初拔	國子監監生晉職儒林郎、候選布政使司理刑廳	岸裡社	100
主醮	潘裕元	彰化縣儒學佾生總理岸裡九社通事	岸裡社	40
主壇	潘士興	歲進士候選儒學功加六品銜	岸裡社	30
主普	潘秀文	北路屯營左部	岸裡社	20
主燈	潘捷元	岸裡阿勞社儒學附生原總通事	岸裡社	8
	潘亮慈	原總通事		6

(續表)

	姓名	職稱	社群成員	捐金(圓)/ 米(碩)
總會	潘啟文	崎仔腳社副通事	岸裡社	4
	潘安興	樸仔籬社副通事	樸仔籬社	2
副會	潘集禮	管理西勢尾社土目	岸裡社	4
協會	潘斗肉土打木里	管理烏牛欄社土目	烏牛欄社	2
都會	潘馬下六毛干	管理蔴裡蘭社土目	岸裡社	1.5
玉皇主	潘阿四老敦	阿勞社甲首	岸裡社	1
三官主	潘加己郡乃	岸西社甲首	岸裡社	1
紫微主	潘馬下六阿六萬	岸東社甲首	岸裡社	1
三清主	潘阿四老該旦	烏牛欄社甲首	烏牛欄社	1.7
	潘阿敦阿打歪	蔴裡蘭社甲首	岸裡社	1
天師主	潘茅格巴六佛	崎仔腳社甲首	岸裡社	1
	潘打必里骨乃	新社甲首	岸裡社	1
北帝主	潘大完阿打歪	翁仔社甲首	岸裡社	1
	潘馬下六后那	西勢尾社甲首	岸裡社	1
主經	潘郡乃二使	蔴薯舊社土目	岸裡社	1
	潘馬下六加勞	蔴薯舊社甲首		1
主表	潘斗肉土意六歪	蔴薯舊社甲首	岸裡社	1
	潘馬下六烏郎	樸仔籬社土目	樸仔籬社	1
主科	潘該旦打老本	樸仔籬社土目	樸仔籬社	1
	潘馬下六四老			1
主懺	潘阿沐打歪	樸仔籬社甲首	樸仔籬社	1
	潘學文			1
幽明教主	潘斗肉土打歪	樸仔籬社甲首	樸仔籬社	1
	潘阿四老后那			1
信士首	潘阿沐該旦	樸仔籬社土目	樸仔籬社	1
	潘阿四老阿沐			1

(續表)

	姓名	職稱	社群成員	捐金(圓)/ 米(碩)	
總榜首	潘萬興	岸西社信生	岸裡社	10/6	
一般社人		岸裡等屯丁	岸裡社	62	
		烏牛欄社屯丁	烏牛欄社	10	
		樸仔籬社屯丁	樸仔籬	78	
		潘順喜	—	3	
		潘瓊秀	岸裡社信士	岸裡社	1
		潘孝里希阿六萬	岸裡社信士	岸裡社	—
		潘孝里希□□□			
		潘后伊茅□	岸東社信士	岸裡社	1
		潘阿敦己林	岸西社信士	岸裡社	1
		潘貞喜	岸裡社信士	岸裡社	—
		潘□希愛都			
		阿四老斗肉	岸東社信士	岸裡社	2
		潘秀通	岸東社信士	岸裡社	2
		潘阿沐六官	岸西社信士	岸裡社	2
		潘從華	西勢尾社信士	岸裡社	—
		潘集忠	西勢尾社信士	岸裡社	2
	潘學和	西勢尾社原土目	岸裡社	—	

資料來源：「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」，臺灣博物館藏，AH2314-028 ~ 038；「蕃家建醮捐金錄」，AH2332-000-018。

說明：「—」表示原資料缺損。

附表4：嘉慶十三年（1808）岸裡行政社群建醮相關雜務負責人一覽表

姓名	社群成員	職務內容	備註
圳寮莊陳	漢人	領去包辦 1. 請道士併吹打鑼鼓15人、包辦文疏紙料工資 2. 僱廚房辦席、包發麵工資 3. 僱糊各項紙料、六騎幢香幡併紙料工資	言定共該銀11圓，另貼白米1石2斗
三人	漢人	請看司香燭茶	工資9圓
潘春文	岸西社	公舉總收銀錢	
潘集禮	西勢尾社土目	登記買辦貨物出入銀錢清簿	
斗肉士阿木里	烏牛欄土官	管收貨物	
加已骨乃瓊秀	岸西社甲首	支買貨物	
馬下六后那	西勢尾甲首	督看廚房	
馬下六毛干	蔴裡蘭土官	看守壇場	
廖望柏	漢人	代辦：督理香茶、燈燭	
阿四老該	烏牛欄甲首	督理酒茶炭	
馬下六阿六萬	岸東社甲首	督理米飯	
潘秀文	北路屯營左部	督收鑼鼓、弦板	
阿四老敦	阿勞社甲首	督理辦擎路牌	
大完阿打歪	翁仔社甲首	督理辦擎令旗	
阿敦阿歪	蔴裡蘭甲首	督理督隊（頭隊）	
茅格巴六佛	崎仔腳甲首	督理督隊（次隊）	

資料來源：「嘉慶十三年岸裡九社等建醮資料」，臺灣博物館藏，AH2314-028 ~ 038。

# The Meaning of the *Jiao* Rite in Anli in the Early 19th Century: Internal relationships and social stratification

Li-wan HUNG  
Institute of Taiwan History  
Academia Sinica

## Abstract

The *jiao* (cosmic renewal) ritual is an important element in the popular religion of Han people in Taiwan. The *jiao* ritual as practiced among the indigenous people of Anli in central Taiwan in the early nineteenth century was affected by Han influences but had its own distinctive features. This article uses documents concerning the performance of the ritual in Anli to explore the social impact of the establishment of the Anli Administrative Community (Anli xingzheng shequ), as part of the penetration of the region by the Qing empire. Various features of the performance of the ritual, including the location, the selection of an auspicious date, the scope of participation (defined by administrative region rather than by ties of kinship, geography or ancestral origin), and financing by donation rather than capitation, were distinctive from Han practices.

The Anli Administrative Community was established after the suppression of the Dajiayi *she* incident (1731-1732) in western Taiwan. With the support of the Qing authorities the new organization comprised a number of tribal groups. The elites of these various groups led the performance of the *jiao* rite, reflecting the trans-tribal relationships that

---

Li-wan HUNG, Institute of Taiwan History, Academia Sinica, Nankan, Taipei, 11529, Taiwan, R. O. C. E-mail: lwh@gate.sinica.edu.tw.

developed under the overall administrative structure. But the records list donations from both individuals and groups under the donors' respective tribes, indicating that affairs of everyday life remained centered on individual tribal groups and villages. Tribal members still identified with their own groups rather than the unified Anli administration network or a shared tribal affiliation. However, responsibility for various religious functions was taken by elites who had attained examination degrees or held official duties in the tribe. This phenomenon closely resembled the practice among the Han people whereby social and cultural elites play leadership roles in religious affairs. This similarity indicates that there was already considerable social stratification within the Anli community, a departure from the more egalitarian ways of traditional tribal societies.

This article illustrates on the one hand how tribal peoples in Anli negotiated the differences between Han customs and their traditional practices, and on the other the challenge posed by the reshaping of tribal power and its consequences for economic and social life in the aftermath of Qing penetration of the region. A focus on the *jiao* ritual shows how prior to widespread conversion to Christianity, religious life in Anli was already being shaped by the integration of Han customs and indigenous traditions, as well as revealing internal relationships and social stratification within the Anli community. Although the Qing empire had enormous institutional impact on tribal power structures and social status, its impact was different at the level of psychology and identity. Social and cultural phenomena are not so easily changed as institutions.

**Keywords:** Anli administrative community, *jiao* (cosmic renewal) ritual, Anli *gong guan*, social stratification, ethnic identity, Taiwan indigenous peoples