

# 屏東文獻

Dece.2001 雜誌  
The Journal of Ping-Tung History

# 4



屏東縣政府文化局

# 屏東文獻

Dece.2001 雜誌

The Journal of Ping-Tung History

4

## 目 錄

### 地方文史資料

再探加走庄 /沈上明 /3

萬金人，萬金事 /謙銘·全謝 /23

地方上的儒宗神教

—以東港大潭保安宮省修社天恩堂為例

/呂仁偉·洪櫻芬/35

見證歌仔戲的一頁滄桑

—藝人陳春治的内台與賣藥團生涯

/鄭溪和 /48

袍冠展儀威、鉢劍護民隨

—再談東港神將

/陳進成 /67

清代屏東平原「鳳山八社」

之困境與社會文化之變遷略探

/趙文榮 /85

### 文獻札記

關於屏東學研究的若干問題

—李國銘先生〈期待一座屏東檔案館〉一文的回響

/劉秀美 /99

屏東縣大事紀 /107

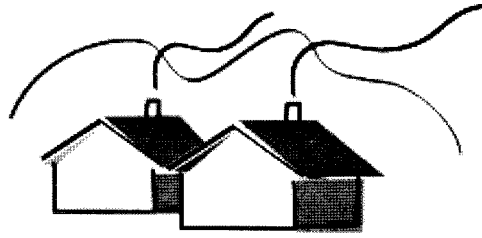
### 照片說明

歌仔戲是台灣唯一土生土長的戲曲藝術，  
屏東縣一位資深藝人陳春治，  
從她的學戲過程—  
内台表演與賣藥團生涯的點滴，  
見證歌仔戲發展的一頁滄桑……

發行所 屏東縣政府文化局  
地 址 屏東市大連路69號  
電 話 (08)7360331~2  
名譽發行人 蘇嘉全  
發行人 洪萬隆  
編輯小組 簡炯仁、李國銘、陳國彥  
李明進、周克任、莊昭雄  
戴秋華  
美術設計 高竿傳播事業股份有限公司  
印 刷 東和印刷廠  
地 址 屏東市民生路157號  
電 話 08-752-0998  
發行日期 90年12月  
統一編號 030768890257

# 再探加走庄

/ 沈上明\*



## 壹、前言

參加了研究臺灣史的行列最主要的理由是關懷鄉土，尤其是對自己的本鄉、本村，竟然有那麼多的不瞭解，實令人慚愧，但是早年教育水準很有限的純樸鄉下，史料實在非常有限，發展過程中的許多問題，不得不從整個大環境的架構去了解，例如考慮到屏東平原，甚至是整個台灣，族群是如何融合的，從而幫助瞭解本鄉本村的早年人口結構。屏東平原是族群融合良好的地區，但是族群是如何融合的，存在很大的爭議，例如屏東平原地區現在閩客人口，都有相當比例的平埔族和高山族血統，但是血統的融合是如何進行，母系方面全部是平埔或高山族？或是大約佔有多少比例？漢族移民一來就大量娶了原住民女性？或是隨著同化程度加深而逐步增加？漢族移民可曾有意的把平埔族逼入近山地區說是擋生番？平埔族人是如何遷入近山地區？當時平埔和高山族人在平原地區分布情形如何？許多地名是如何命名的？是全部譯自平埔或高山族名，或是也有些是憑主觀意願而命名？探討地名的命名，一部份理由是，如果此區原來就遍佈原住民，漢族移民少數加入，地名當然沿用舊名，如果漢人佔多數區的命名，當然會加入許多漢人的主觀意識。

## 貳、人口結構

據藍鼎元平臺紀略附錄經理臺灣疏云，臺灣「合各府各縣之傾側無賴，聚至數百萬人」之中，「統計臺灣一府，惟中路臺邑所屬，有夫妻子女之人民。自北路諸羅、彰化以上，淡水、雞籠山後千有餘里，通共婦女不及數百人；南路鳳山、新園、瑯嶼以下四五百里，婦女亦不及數百人。」<sup>1</sup>證實在康熙末年雍正初年時，除台南地區外，南北兩路之民，女眷很少。但此時女眷很少，也證實娶平埔或高山原住民女性者也少，因為若大量娶了原住民女性，冠夫性成爲女眷，就不會少了。證之

---

\* 文史工作者

1. 藍鼎元，《平臺紀略》附錄經理臺灣疏，頁 67。

在朱一貴事件犯人女眷口供中，娶番婦的僅一人；如本人前篇所述，當時的造反是要殺頭的，而眷屬也會受到連坐，如果那些女眷沒有辯稱他們與犯人沒有在一起，所以對犯人行爲完全不知情者，合理判斷這些女眷當時也是在臺灣所以無從辯解，而當時造反者都是社會中下階層，仍有不少女眷，因此研判當時屏東地區，女眷沒有藍鼎元所說的那麼少，只是在比例上仍是少數。此時大部分移民，應是如乾隆二十五年吳士功奏摺所言「從前俱於春時往耕、西成回籍，隻身去來，習以爲常」，既然是「隻身去來，習以爲常」，當然女眷少不是問題，這個時間應是在雍正十年鄂彌達奏准攜眷之前，加走庄開庄之初，是否也是這種情形？原來不成問題的，因爲「迨後海禁漸嚴，一歸不能復往，其立業在臺灣者，既不能棄其田園，又不能搬移眷屬；另娶番女，恐滋擾害。」<sup>2</sup>才成了問題，也才有了雍正十年鄂彌達的奏議。也因爲會考慮「另娶番女，恐滋擾害」，娶原住民女者應該還是少數。藍鼎元顧慮「合各府各縣之傾側無賴，群聚至數百萬人，無父母妻子宗族之繫累，似不可不爲籌畫者也。」<sup>3</sup>證實了根本無妻子者，當然也是沒有娶番女。因此，雖然在康熙三十八年即有娶大傑巔番婦的紀錄，但是仍應視爲少數<sup>4</sup>。

至於雍正十年五月廣東撫臣鄂彌達經大學士鄂爾泰等議奏云「以臺地開墾承佃、僱工貿易均係閩、粵民，不啻數十萬之衆，其中淳頑不等；若終歲群居，皆無家室，則其心不靖，難以久安」，證實至此時，大部分移民尚無女眷在台，也少有娶番女者，才會「終歲群居，皆無家室」<sup>5</sup>。奏准搬眷之後，確實收到成果，「於是閩粵之人至者更多，爭墾番地，播稻植蔗」<sup>6</sup>。至「乾隆二年，巡臺御史白起圖等奏准：嗣後漢民不得擅娶番婦，番婦亦不得牽手漢民。違者，即行離異，漢民照民苗結親例，杖一百。土官通事照民苗結親媒人減一等例，各杖九十。地方官照失察民苗結親例，降一級調用。其從前已娶生有子嗣者，則行安置爲民，不許往來番社，以杜煽惑生事之端」<sup>7</sup>，但是其云「嗣後漢民不得擅娶番婦，番婦亦不得牽手漢民」，則是證實確有娶番婦者，而且可能人數不少，才會引起特別的奏議，由此可知開放臺人搬眷大約是和娶番婦同時增加的，最初增加時間大約在雍正十年至乾隆二年之間。此後至乾隆四年，郝玉麟奏准於乾隆五年停止給照，乾隆九年巡臺給事中六十七奏准於十一年重新給照搬眷，十二年閩督喀爾吉善又奏請限一年後停止給照，至乾隆二十五年而有吳士功之奏摺，仍云「凡向之子身飄流過臺，今已墾闢田園，足供俯仰；向之童稚無知者，已少壯成立，置有產業，若棄之而歸，則失謀生之路；若置父母妻子於不顧，又非人情所安，故其思念父母、繫戀妻孥，冀圖完娶

2. 《續修臺灣府志》卷二十 藝文(一)，奏疏題准臺民搬眷過臺疏 吳士功，頁 725。

3. 藍鼎元，《平臺紀略》附錄「經理臺灣疏」，頁 67。

4. 《臺海使槎錄》卷五、番俗六考 / 北路諸羅番四，

5. 《續修臺灣府志》卷二十 藝文(一)，奏疏題准臺民搬眷過臺疏 吳士功，頁 725。

6. 連橫《臺灣通史》，頁 425。

7. 《重修臺灣府志卷》十六 風俗(四) / 番社通考，頁 484。

之隱衷，實有不能自己之苦情」<sup>8</sup>，可能此時仍有很多沒有家眷者，女眷來源，除了較早開發的台南地區、在斷續開放時搬眷來台者、以及偷渡者之外，當然也包括娶番婦者；而偷渡的女眷，可能有相當的數量，正如吳士功奏摺所述「計自乾隆二十三年十二月起、至二十四年十月止，一載之中，共盤獲偷渡民人二十五案、老幼男婦九百九十九名口。內溺斃者，男婦三十四名口」。此後奉准解禁，女眷來台者眾。加走庄最遲在雍正五年以前已開庄，但現有族譜可循者，最多只能追溯之乾隆時代，是否至此有眷才成了普遍現象？比加走庄在乾隆年間陳姓番阿媽更早的清陳、吳陳之傳說，證明更早的時期即有女眷，只是比例上多少的問題，在此之前，大部分人可能還在「隻身去來，習以為常」，而有眷者，包括娶生、熟番女者，都只是少數？吳士功奏摺奉准的只是臺民可搬眷來台，但無論如何這是一件大事，據《臺灣通史》所述「於是至者愈多，拓地愈廣。及嘉慶十六年，有司彙報全臺民戶，計有二十四萬一千二百十七戶，男女大小凡有二百萬三千八百六十一口，而土番不計也。」<sup>9</sup>

大約也是在乾隆二十五年開放搬眷之相同時期，民與熟番的同化已到了民番爭墾近山埔地的程度，「歸化熟番漸從漢俗，乃令薙髮，錫姓，以遵國制。自是以來，民番雜處，各安畎畝。然交涉之事愈多。三十一年，奏設南北理番同知」<sup>10</sup>，合理的判斷，隨著同化程度的加深，娶番女者也逐步增加。經過乾隆、嘉慶兩朝的同化，至道光十三年十一月十四日閩浙總督程祖洛奏酌籌臺灣善後事宜摺云「至熟番向化既久，一切均與漢人無異，現雖尚無娶民婦者，而民娶番婦實已不少，居處毘連，勢難禁止。應請聽從民便。」<sup>11</sup>這是清廷的正式承認，民娶番婦實已不少的重要理由是「熟番向化既久，一切均與漢人無異」、「居處毘連，勢難禁止」，證實了同化程度與娶番婦的關係。既然是民娶番婦增加的時間，與開放臺民搬眷大約同一時期，就不能說母系全部是平埔或高山族，只能說是佔有相當比例，因此清廷所承認的也只是「而民娶番婦實已不少」，並且，不是漢人一來就大量娶了原住民女性，而是隨著同化逐步增加。至於高山族原住民，至道光時期，「謀娶番女」者，尚須「學習番語，偷越定界，散髮改裝」，因此被稱為「番割」，而且番割的立場經常與民對立，因此也受到排斥<sup>12</sup>，證實了此時娶高山族女仍有困難。加走庄陳姓有番阿媽，已是乾隆年間的事，而且不會受到排斥，還開基立業，實在不容易；可以理解在雍正五年還有所謂番害上奏朝廷，要娶番婦的可能性不大，到乾隆朝由於近山埔地的開發，與高山族就有了相當程度的妥協。據加走庄當地父老傳

8. 《續修臺灣府志》卷二十 藝文(一)，奏疏題准臺民搬眷過臺疏 吳士功，頁 725-728。

9. 連雅堂，《臺灣通史》，頁 155。

10. 連雅堂，《臺灣通史》，頁 426。

11. 《臺案彙錄甲集》卷二，頁 120。

12. 《臺案彙錄甲集》卷二，頁 119-120。

說，當地確有不少娶高山族的，而且不會受到排斥，但是佔人口比例仍然不高；至於娶平埔族者，並不會受到特別注意，反而較為不清楚，倒是平埔人全家遷入加走庄的不少。

## 參、地名爭議之一

經實際訪問當地原住民，現在來義鄉古樓原住民語為古拉勞（goularou），從發音上看，可能是康熙末年雍正初年《臺海使槎錄》時代所稱的君崙留社，為加務朗社所轄，可能即為劉銘傳撫臺前後檔案中光緒五年的崑崙坳上下社，在台灣光復以後才從舊古樓（在大武山主峰那邊）遷出；丹林有三個部落，在第一個吊橋這邊的叫陳阿修（darnashar），在裡面一點來義國小附近的小丹林叫新哇哇（shinwawa），再裡面的中丹林叫爪哇溜（jwawaliu），再進去的義林叫陳阿絲亞（darnasiya），再進去的來義村叫加拉嘎文斯（julyagarwns），古樓這邊的部落稱來義為加拉嘎哇（julyagarwa），因為部落不同，腔調有些差異，但是語言都可通，這個部落是從再進去一點的地方遷出來的，舊來義稱（jarlarabus 或 chialaabus），但是還沒有舊古樓那麼深入。當地原住民稱內社（naishar）為日本人稱來義這個部落（julyagawns）的名詞，是日本人用的名詞，非原住民語言。但是在鳳山縣採訪冊<sup>13</sup>及光緒五年劉銘傳撫輯南路番社資料<sup>14</sup>即有內社，證實內社是漢人（閩南人）給原住民的名詞，為日本人沿用，也證實當時即使番社名稱，也不一定是翻譯自原住民語言，有些是漢人給的名詞，內社意為內山之社，因此來義這條溪，當地閩南人稱為內社溪，由於水患的緣故，是令閩南人印象深刻的一條溪。

《鳳山縣採訪冊》脫稿於光緒二十年，《劉銘傳撫臺前後檔案》記載的是光緒五年的事，此時的加走山社還在，由於此社早歸化清廷，並不斷輸誠，清廷也經常撫慰，至光緒年間記載，應有相當可靠性，並且，從清初至此時，加走庄與加走山社同時並行的存在著，證實了加走庄與加走山社是兩個地方。此時記載新厝庄在鳳山縣東四十二里<sup>15</sup>，加走庄在鳳山縣東四十里，相差距離二里。新置庄在縣東四十里，與加走庄距離相等，這當然有些誤差。老藤林庄在縣東四十一里，與加走庄距離一里。或者，當時的老藤林已受來義溪的水患而遷移至現在平和附近，就比新置庄遠一點，而從四塊厝至新置庄，也沒有經過加走庄，而是由四塊厝東門頭直接穿越來義溪及其氾濫的溪埔地（現在當地人還稱之為大埔農場），當時有小路直接到新置庄，和到加走庄差不多等距離。四塊厝庄在縣東三十五里，與加走庄距離五

13. 《重修福建臺灣府志》陸餉（附）鳳山縣，頁 196。

14. 《劉銘傳撫臺前後檔案》，頁 26。

15. 《鳳山縣採訪冊》丁部 規制 / 祠廟 / 先農廟，頁 166。

里。潮州庄在縣東三十里，與加走庄距離十里<sup>16</sup>。由此段紀錄順序為潮州庄、四塊厝、加走庄、新置庄，也可看出當時古道的路線。另記載「嘉早山（俗稱加走山），在港東里，縣東五十五里，脈由南崑崙山出，高十里許，長十四里許，內有加走山社、加蚌社生番居之，山南有泉，分注東溪、番仔埔溪。」。如果以鳳山縣作為同心圓的圓心，半徑四十里與半徑五十五里之距離推算，如果從潮州經四塊厝至加走庄再到加走山社的話，加走山社與加走庄距離最少為十五里，如果不經過加走庄直接到加走山社是距離五十五里，加走庄與加走山社不在同一線上，則加走山社與加走庄的距離就不只十五里。因為當時測距離是以目測估計，即以距離十五里與相關村落距離一、二里依比例推算，距離十五里大約是從現在的佳佐至來義的距離，或者還更遠，如此的距離，以清朝康熙雍正時期的交通而言，甚至整個清朝時期的交通，都實在不是個近距離，並非如阿猴社與阿猴街互相連在一起，因此加走庄地名為沿用加走山社命名的可能性就很低，並且，在如此距離範圍之內的高山族部落，我查不出加走山社在哪裡。光緒二十（1894）年為中日甲午戰爭開戰之年，此時還存在的社，只經過一個日據時代，因何會憑空消失？時間距離如此之近，如果加走山社是在加走庄附近，在加走庄或附近的原住民部落，應該會有遺跡或傳說，但是怎麼找都找不到，在這附近不論是閩南人、平埔人或山地人，沒有人聽過有個什麼加走山社。有些學者以為乾隆初期臺灣輿圖的茄霧朗社是現在的加飽朗，但是當時平埔族尚未至此區，如果此地是高山族的茄霧朗社，再進去武潭地區是加走山社，因何加走庄不以較為接近的茄霧朗社命名。從圖上看，當時的茄霧朗社是在山區，應該是現在的阿部當（*arbudarn*，當地原住民自己翻成阿布丹社）較有可能。

現在泰武鄉這邊的部落，平和這個部落，高山族語為比悠瑪（彪瑪 *biuma*），也是從 *biuma* 台地遷出來的，*biuma* 台地在現在泰武鄉和瑪家鄉交界處，南大武山主峰前一座山，高度約僅南大武山的三分之一<sup>17</sup>。武潭這個部落高山族語為阿部當（*arbudarn*），傳說他們祖先最初居於大武山麓深山地帶的道搭誕（*daudardarn*），在現在泰武村的外面，是部落名也是地名，其後遷至舊武潭，原住民語為阿部當（*arbudarn*），改名原因是當時已與漢人交易，有了鹽的買賣，因此他們的食物比較鹹，*arbudarn* 的原住民語是鹹的意思，有一說是 *arbudarn* 也是日本人給的名詞，不敢肯定，如果日本人也這樣稱，就是延續清朝的資料茄霧朗社，據《重修福建臺灣府志》記載，加無朗社在雍正二年之前即已歸化<sup>18</sup>，因此，若以食物較鹹而命名之說正確，最少在此時已與漢人交易；現在有些原住民資料說 *daudardarn* 是民國二十四年才遷至阿布丹社，是否在 *daudardarn* 遷至之前，早有個 *arbudarn*，

16. 《鳳山縣採訪冊》/ 丁部 規制 / 祠廟 / 三山國王廟，頁 178。

17. 泰武鄉陳鸞英代表口述。

18. 《重修福建臺灣府志》，頁 196。

或是原住民自己考證的時間有誤，因為不可能至民國二十四年才吃到鹽？在民國二十四年能吃鹽的，應該不只 *arbudarn*；而後至民國三十五年，才遷至現在的武潭，原來稱布奇拉磅 (*buchilarbarn*)，後來沿用舊習慣，也稱 *arbudarn*；這個部落不論怎麼拼音，也拼不出加走山社，而且確定從深山遷出，不是從平原區退回去的。佳平這個部落高山族語為加菲央岸 (*gaviyanngan*)，他們也是從舊佳平遷了兩次，才遷到現在的地方，舊佳平在大武山主峰山麓的深山，比現在泰武村還要深入，大概是這附近的高山族住的最深入的；我還特別問他們加菲央岸 (*gaviyanngan*) 是不是舊名，他們說只要他們遷到的地方，都叫加菲央岸 *gaviyanngan*，這就表示是部落名也是地名，並且堅持 *gaviyanngn* 才是他們的話，*garbyan* 是日本話，但是 *garbyan* 很明顯的是直接引用清代加泵或加蚌的名詞，這就證明加泵或加蚌是閩南人取的名詞，此社在雍正元年即已歸化，在雍正朝奏摺上名稱為加蚌社<sup>19</sup>，此後改稱加泵者，顯然是漢人特殊的造字。這就和來義的加拉嘎文斯 (*julyagawns*)，用日本話把閩南人取名的內社發音成 (*naishar*) 一樣。由於確定加蚌、加泵是閩南人取的名詞，因大水牆而命名的可能性就很高。萬安的高山族語為卡加加藍或嘎楂楂纜 (*karjulan* 或 *garjwajwan*)，也是從深山遷出，還沒有到大武山主峰，距現在萬安村還有大約七、八公里。馬士部落高山族語為毛絲絲 (*marsisi*)，也是確定在雍正二年即已歸化<sup>20</sup>。從佳平再進去的泰武，高山族語為古拉露齒 (*goularluth*)，已在南大武山主峰西側。佳興高山族語為本地 (*bandi*)，就是閩南人說成本池 (清代譯為本地或糞箕) 的地方，在大武山主峰山麓，但是還沒有到泰武村，大概和舊古樓一樣深入，只是位置不同。此外，來義以南的部落，文樂高山族語為卜郡諾 (*bujwunno*)，在光緒五年《劉銘傳撫臺前後檔案》稱蒲進泉<sup>21</sup>。再南邊餉潭附近的望嘉這個部落高山族語為望阿林 (*monarlin*)，在雍正二年即已歸化，稱望仔立社<sup>22</sup> (閩南話發音相近)，現在當地原住民稱這個部落「直到民國四十年才由政府安排遷到現址—文樂村 (*Buzunug*)。至於原來留在舊望嘉的族民則在民國四十七年也在政府規劃下遷居到現在的望嘉村 (*Vongayid*)」<sup>23</sup>，但是從史料上看，這個部落顯然早已存在。再南有七家和南和隔一條河相對，現在原住民語為利吉利柯 (*ligilik*)，在雍正二年即已歸化稱七腳亭社<sup>24</sup>，光緒五年《劉銘傳撫臺前後檔案》稱七家<sup>25</sup>，據云舊古樓 *liwanrau* 家的大兒子到此定居，稱 *duve-*

---

19 雍正二年福建臺灣鎮總兵官林亮「奏報生番歸化情形摺」

20 《重修福建臺灣府志》，頁 196。

21 《劉銘傳撫臺前後檔案》，頁 25。

22 《重修福建臺灣府志》，頁 196。

23 「來義鄉網站」資料。

24 《重修福建臺灣府志》，頁 196。

25 《劉銘傳撫臺前後檔案》，頁 25。



chekadan<sup>26</sup>，這應該是七腳亭（閩南話）名稱的來源。南和有兩個部落，原住民語為白鷺尺（bailuz）及達嘎尼目了（dargarlimoula）。再南的春日鄉原住民語為卡入嘎（karzugar）。這附近實在查不出加走山社在哪裡？如果從距離推算，比較有可能是現在來義這個部落加拉嘎文斯（julyagarwns），因為閩南人拼不出這個音，寫成了加走山社，《鳳山縣採訪冊》作者因為沒有親自走過這些高山族部落，所以把她和加泵社寫在一起，而在劉銘傳撫臺前後檔案中，內社和加走山社同時出現，是同一部落不同名稱的重複紀錄？或者現在被認為加泵社的加菲央岸（garviyanngan）應該是加走山社，由於和加泵社是同一個部落，駐地也在一起，只是分屬兩個土官（酋長），因此鳳山縣採訪冊稱「內有加走山社、加蚌社生番居之」，而現在沒有土官了，所以漢人稱他們為加泵（garbyan），而他們自稱加菲央岸（garviyanngan）？或者萬安的卡加加藍（karjujan, garjwajwan）也有可能是加走山社？也由這些可能的加泵社、加走山社的例子，可看出當時的閩南話拼不出這些高山族語的長音節，可能只是摸著一點邊就憑著自己的主觀意願亂編，自己取名的成分還比翻譯原住民語的成分多。

現在的萬安據說原來有四個部落，稱 kaumaan（kamauan）、tavangavangas（tarwargarwargars 或 chawagawagas）、vavuavua（wawuawua）、luda（安平）<sup>27</sup>，分隔在東港溪上源的兩邊，都稱卡加加藍（karjujan, garjwajwan），也都是從深山遷出。現在平埔人稱此地為阿媽望（armarwan），是日本話，也可能是 kamauan 的轉音。經請教瑪家鄉民政課馮文明課長，排灣村原居隘寮溪上游大武山山腰，原住民語為百萬（baiwan），就是用閩南話發音的排灣，現在原住民稱原來有有三個部落，為茶利西（tsarisi, calisi）、巴大原（巴代 badain、bardain、padain）、斯排灣（su-baiwan 或 su-paiwan, payuwan）<sup>28</sup>，但是雍正二年修乾隆元年刊行的《臺海使槎錄》即稱擺灣社<sup>29</sup>，光緒五年《劉銘傳撫臺前後檔案》稱拜圓（閩南話）<sup>30</sup>，baiwan 的名稱很可能早於 tsarisi、badain、su-baiwan，如此可能此三個部落是原來的擺灣社（baiwan）的分支；而在雍正二年歸化番社有一個八歹社<sup>31</sup>，也可能此社早已存在，後來併入 baiwan。再北為佳義村，原居大武山西北岐峰陵線地帶，原住民語為卡扎以藍（karzangilan）。再北為涼山村，「在日治時期由原名「馬卡扎亞扎亞」及「排灣」等二個村社各移住五十戶而形成，由日人命名「蛙卡巴」至光復後改稱涼山」<sup>32</sup>，原住民稱哇卡巴（warkarpar 或 warkarmar），

26 潘立夫《一九九六年排灣部落訪問及其文明探索》，屏東縣立文化中心，頁 138。

27 潘立夫《一九九六年排灣部落訪問及其文明探索》，屏東縣立文化中心，頁 134。

28 潘謙銘先生提供日據時代潮州郡資料；瑪家鄉網站資料。

29 黃叔墩《臺海使槎錄》，頁 151。

30 《劉銘傳撫臺前後檔案》，頁 25。

31 故宮典藏雍正貳年捌月貳拾肆日福建臺灣鎮總兵官世襲拜他喇布勒哈番臣林亮奏摺。

32 「瑪家鄉網站」資料。

實際上是日本話。再北為北葉村，在雍正二年之前即已歸化，稱北葉安社<sup>33</sup>，由兩個部落組成，原住民語為（masilide、marsilin）及（sanglsangl），北葉安顯然是漢人給的名詞。在山的較裡面的瑪家村由三個部落組成，原住民語為瑪卡扎亞扎亞（markazayazaya）、（danavakung、danavagung）、（balul、palul）。再北為三地門，原住民語為題模（timor），清初的閩南人拼成閩南話的豬毛，音是相近，但是前面加個山字，成了山豬毛，就離譜了。

經仔細探討這些原住民部落用閩南話可能的拼音，萬安的卡加加藍（karjulan，garjwajwalan），清代最可能拼為加者惹也社（加者惹葉社）或加走山社（用閩南話發音），據黃叔璥的《台海使槎錄》記載「鳳山通事外委鄭字云：」「佳者惹葉社轄十一社：山里留社、加少山社、陳阿難益難社、擺也社、加走山社、則加則加單社、大文里社、貓美加社、思里思里莫社、施汝臘社、卒武里社（應是辛武里社之筆誤）」，雖然該書亦稱「得之傳聞，無所證據」，可能有部分事實<sup>34</sup>，加少山社、加走山社都包含在裡面，萬安的卡加加藍（karjulan，garjwajwalan）、佳義的卡扎以藍（karzangilan），也都有可能用閩南話拼成加走山社或加少山社，例如在前半段音節的 karju（garjwa）或 karza 拼成用閩南話發音的加走或加少，後半段音節拼不稱來，就籠統的稱山社，而這附近的排灣，臺海使槎錄稱擺灣社轄十二社者，可能與擺也社重複紀錄。由地緣關係判斷可能性很高，因此加走山社可能是佳義的卡扎以藍（karzangilan），或是萬安的卡加加藍（karjulan，garjwajwalan）或其中的部落之一，因為發音很接近，現在全部稱卡加加藍（karjulan，garjwajwalan），而另外一個可能是加少山社，由於翻譯的音兩者很接近，有混用的可能。《清世宗實錄選輯》雍正二年「雍正二年(甲辰)春二月初三日(丁未)，浙閩總督覺羅滿保題奏：『臺灣鳳山縣加走山土官加率雷等率領八社生番傾心歸化，每社歲輸鹿皮五張，以代貢賦』」<sup>35</sup>顯然加走山社在當時各部落中，也是居於領導地位，因此，萬安當時部落都稱卡加加藍（karjulan，garjwajwalan），加者惹也社與加走山社各為其中之一的可能性就很高。另雍正五年四月二十日，巡視台灣監察御史索琳、尹泰上雍正朝奏摺，述及「初四日，據加泵社女土官著伊母舅州舫洛等、加走山社土官遣伊弟九鬱、礁岡曷社土官遣伊男鹿仔篤、毛系系社土官遣伊男均曉等、施率臘社土官遣伊男隻目等，同至營盤，呈獻番豬二口、番籐籃三個、番帶一條，稟稱番們從歸化以來屢蒙賞賜，愚番也會感恩，番等土官叫來稟明這七齒岸、大文里等社作歹．．．請官兵帶同平埔番壯與本社番壯會合協掣等語。十一日即帶兵、番，至五溝水與加泵社番會合，乘夜進山，於十二日寅刻到七齒岸社，見有壯番數十守社、用炮攻開社門．．．」<sup>36</sup>，在這段

33 《重修福建臺灣府志》，頁 196。

34 黃叔璥《臺海使槎錄》，頁 151。

35 《清世宗實錄選輯》雍正二年，頁 7。

36 <宮中檔案雍正朝奏摺>第八輯，頁七六-七八。

記載中，加泵社（佳平）、毛系系社（馬士）地點是可以確定的，加走山社也應該在這附近，並且，當時被稱作歹的大文里、七齒岸、山裡留社，garviyanngan 與大文里的音相近，可能是當時的大文里社或是與七齒岸社的合併，他們也都是加泵社成員之一，由於確定加蚌、加泵（garbyan）是漢人給的名詞，加蚌社早在雍正元年歸化，閩南人的官吏拼不出 garviyanngan，只拼出第一個音節，加上大水牆想像的聲音，給個正式名稱爲加泵或加蚌，而大文里社也在雍正二年歸化，給的名詞是大文里，由於清兵與加泵社是在五溝水會合，攻七齒岸、大文里等社，研判地點也是在現在佳平附近地區，因此研判他們都是現在 garviyanngan 成員之一。因此這件事的意義是歸順清廷的加泵社成員帶清兵和平埔番壯來攻打不肯歸順的（原來也已歸順）的成員，是部落的內鬥。山裡留社可能即爲泰武的古拉露齒（goularlouth），或古拉勞（goularou），即君崙留社，爲舊古樓部落。在此奏摺中記載作歹的另有「北葉巴思立社」、「北葉辛武里社」，可知北葉包括兩個社，巴思立社的閩南話發音與現在北葉原住民語 marsilin 極爲相近，辛武里社即（sanglsangl），由此可知北葉也是漢人給的名詞。

而如果據《鳳山縣采訪冊》所述「嘉早山（俗稱加走山），在港東里，縣東五十五里，脈由南崑崙山出，高十里許，長十四里許，內有加走山社、加蚌社生番居之，山南有泉，分注東溪、番仔埔溪」，加走山社爲現在萬安的卡加加藍（karjujan、garjwajwan）或是其部落之一的可能性較高，因爲其所述「山南有泉，分注東溪、番仔埔溪」，東溪可能指的是東港溪，卡加加藍（kajujan、garjwajwan）四個部落橫跨在東港溪上源兩旁，當年應該也距離不遠，番仔埔溪可能是現在武潭（arbudarn）這一條溪，這條溪流經現在加匏朗、赤山之間，這一帶就是當時的力力社番埔地，至四溝水附近匯入東港溪；至於是否爲同一個泉源，相信鳳山縣采訪冊的作者盧德嘉並沒有親自入山考查，所以就不能確定了。由此可研判當時所稱嘉早山（加走山），爲現在的萬安至武潭這一帶可能性較高。

《臺海使槎錄》記載「雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷爲客民殺死。八歹社、加者膀眼社率領番衆數百，暗伏東勢莊，殺死客民三人，割頭顱以去；文武宣示兵威，勒緝兇番，兩社遯逃，僅得二髑髏以歸。維時附近生番加走山社、礁網曷氏社、系率臘社、毛系系社、望仔立社、加籠雅社、無朗逸社、山里目社，呈送番豕、卓戈紋、番籃蓋願來歸化，計七百餘口，各社歲輸鹿皮五張」<sup>37</sup>，心武里即（sanglsangl），爲北葉兩部落之一，雍正五年四月二十日，巡視台灣監察御史索琳、尹泰上雍正朝奏摺所稱之辛武里；八歹社與加者膀眼社據《台海使槎錄》記載是隸屬於擺灣社，爲當時 baiwan 部落之二支，其中八歹社（bardain）爲現在排灣村（baiwan）所承認部落源頭之一，在臺海使槎錄譯爲八歹因社，現在當地原住民

---

37 黃叔瓚《台海使槎錄》，頁 152。

漢譯為巴大原。為北葉辛武里 (sanglsangl) 女土官被殺打抱不平，而到東勢追凶殺人，在地緣上應接近北葉與東勢（現在內埔鄉之東勢）；加者榜眼社之加者，應是 karju (garjwa) 或 karza 之兩個音節，與現在的 karjujan (garjwajwan) 或 karzarngilan 較為接近，並且加者與加走在閩南話發音極為接近，甚至可能是相同音節的譯音，證之乾隆臺灣輿圖在阿里港部分的深山之中，有個加走榜眼社<sup>38</sup>，應該就是臺海使槎錄中所述加者榜眼社，由此可證加者、加走，是相同音節的譯音，因此加者惹也社、加者榜眼社、加走山社，在原住民語可能極為接近，加者榜眼社用閩南話發音，其中榜眼如果是旁眼的意思，閩南話的旁字習慣說成支字，就是旁支之意，若是如此發音，加者榜眼的閩南話就成了加者支眼，就與現在的 karzarngilan 相近了，而現在原住民資料，karzarngilan 原居於大武山西北岐峰陵線地帶，與阿里港部分深山中這個加走榜眼社地緣位置極為相近，只是當時的閩南人應該無法分辨 karju (garjwa) 或 karza 音節。因此其所述「維時附近生番加走山社、礁網曷氏社、系率臘社、毛系系社、望仔立社、加籠雅社、無朗逸社、山里目社，呈送番豕、卓戈紋、番籃蓋願來歸化，計七百餘口，各社歲輸鹿皮五張」，雖然如望仔立社 (monarlin) 已在餉譚附近，但是印證《清世宗實錄選輯》「雍正二年(甲辰)春二月初三日(丁未)，浙閩總督覺羅滿保題奏：『臺灣鳳山縣加走山土官加率雷等率領八社生番傾心歸化，每社歲輸鹿皮五張，以代貢賦』」<sup>39</sup>，為加走山社土官所率領，顯然在附近的是加走山社，而且時間應該是雍正元年(雍正二年為甲辰年，元年應為癸卯年)，因為臺海使槎錄是雍正二年修，所記載的是同一件事，而且雍正二年春二月上奏雍正元年秋發生的事，在當時的行政時效上合理，上了雍正朝奏摺，所記載應屬實，因此研判加走山社應是現在萬安至佳義附近之高山族部落源頭之一的可能性大增，雖然其駐地古今有別，但是應該在現在附近地區。當地原住民語，可能因部落的不同，發音的腔調有些差異，甚至有些也不大會說自己的母語了，但是經過比較，萬安的部落，若發音為 garjwajwan，當時的閩南人最有可能譯為加走山社。

再據萬金潘謙銘先生提供日據時代潮州郡史料，其中所述「當地最有勢力的頭目家為古瓦魯斯社的 Karajiyān 家以及佳平社的 Tarojabai 家。現在 Karajiyān 家與 Tarojabai 家結為婚姻關係，Karajiyān 家在其原來配下的十七社結合了 Tarojabai 家配下的十一社而形成作為總頭目的勢力。Karajiyān 家之祖為下排灣社的頭目家 Taugado 的後裔，距今五代以前，自下排灣社分出（在下排灣社的 Taugado 家有 Pariras（男）和 Rujim 夫婦，其子 Kuyui 之妻 Sannian 自普定社嫁入。當時 Kuyui 夫婦在阿瑪望社的一部 Chawagawagas 的頭目家 Elobabajis 家，生了 Bujum（女）。Rujim 為古瓦魯斯社 Karajiyān 家的養子，從下排灣社迎娶了 Reken，其子為現在

38 簡炯仁《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣立文化中心，頁 134。

39 《清世宗實錄選輯》雍正二年，頁 7。

的頭目 Kuyu 。) 因此與下排灣社的 Taugado 家為姻戚關係，Taugado 家逐漸衰退而古瓦魯斯社的 Karajiyan 家繼續維持其勢力。」若記載屬實，其古瓦魯斯社即泰武 (goularluth)，下排灣社即 su-baiwan，泰武與佳平頭目為姻親關係，泰武頭目自下排灣社出，與阿媽望社又有密切關係，其所述阿媽望社一部的 Chawagawagas 為 goularluth 頭目祖父的娘家，在潘立夫先生訪問紀錄譯為 tavangavangas，是現在萬安 karj Julian (garjwajwalan) 部落之一，阿媽望也是今萬安 karj Julian 的部落之一 karmaruan，潘立夫先生譯為 kaumaan<sup>40</sup>，日本潮州郡史料譯為 kamauan，日本人拼音為 armarwan。karmaruan、karj Julian 都是 kar 音節開頭，並且，karmaruan 或 kaumaan，閩南話可能譯為礁網曷社 (閩南話的加網安)，即是雍正二年加走山社率領歸化八社之一。如果清朝時期的加走山社在其中，日本人稱 armarwan，今日原住民稱 karj Julian (garjwajwalan)，難怪今日沒有人認識加走山社了；而這段記載也可解釋何以鳳山縣採訪冊稱「內有加走山社、加蚌社生番居之」，並且，從此段語意分析，加走山社與加蚌社地緣相近，在萬安附近可能性就比佳義附近可能性高。

另據《鳳山縣採訪冊》云「內支(謂港東、西二里內山，故曰內支)，總名傀儡山(地屬生番界，俗呼生番為傀儡，故曰傀儡山)」、「其最高者為南太武山(山後為崇爻、卑南覓諸山)。山豬毛、南太武之間，有南北坪焉，為諸溪發源之所，其北坪即大澤機之所從出，其南坪即雙溪口之所由分也。南太武之南為崑崙坳、嘉早山。又南為南崑崙、浮圳鹿、擺律山、七腳亭山、力裏山、三條崙嶺、董的山、內湖尖山，極南為率芒山、枋山(地屬恆春)」<sup>41</sup>，其所述南太武山即今之北大武山，崑崙坳為南北太武山之間，南崑崙山即今南太武山，現在萬安 karj Julian (garjwajwalan) 原駐地在今萬安進去約七、八公里處，大約也是在南北太武山之間，與鳳山縣採訪冊所述相關地理位置相符。

據潘謙銘先生轉述當地老者傳說，原先萬金與馬仕 (毛絲絲 marsisi) 及萬安 (他們稱阿媽望的卡加加藍 karj Julian, garjwajwalan) 為兄弟，馬仕和萬安都是大哥，當時他們的勢力來到萬金的地方。如果傳說屬實，就證實兩件事：一、平埔族至此地屯墾之初，與高山族有結盟關係。二、當時加走山社的勢力來到萬金地區。

現在這附近的高山族原住民自己的資料及認知，早先大部分是住在較深的山區，並經過幾次遷徙，到比較晚近才遷出來，但是在清初是否居住在比較淺層的山區或平地，因為漢人勢力的逼近才遷入深山則有待考證？據康熙三十六年 (1697) 郁永河《裨海紀遊》所述「諸羅、鳳山無民，所隸皆土著番人，番有土番 (平埔族)、野番之別，野番在深山中，疊嶂如屏，連峰插漢，森林密菁，仰不見天，棘

40 潘立夫《一九九六年排灣部落訪問及其文明探索》，屏東縣立文化中心，頁 138。

41 《鳳山縣採訪冊乙部 地輿(二)諸山》(光緒二十年臘月二十四日，鳳山採訪局龍巖章占秋繕本，頁 36。

刺籐蘿，舉足觸礙，蓋自洪荒以來，斧斤所未入，野番生其中，巢居穴處，血飲毛茹者，種類實繁，其升高越菁度莽之捷，可以追驚猿、逐駭獸，平地諸番恆畏之，無敢入其境者」<sup>42</sup>，似乎在漢人勢力進入此區之初，即以居於山區為主，而在平地的活動範圍，則深入至阿猴社、東勢等<sup>43</sup>，可以說極為廣泛。

閱讀潘立夫先生著《排灣文明初探》等書，發覺其所述大武山原住民語為 dagalaus (dargarlarwous)，如此早期閩南人拼音有可能拼為加走山；但是經特別請教泰武鄉代表陳鸞鶯女士，陳女士表示 dagalaus (dargarlarwous) 為天空的意思，大武山原住民語應為 garmoulounang (潘立夫先生拼為 kavulungan)。但是經請教另一位當地原住民，他表示 dagalaus (dargarlarwous) 與 garmoulounang 均有大武山與天空的意思，因此把 dagalaus (dargarlarwous) 拼為加走山的可能性仍不能排除。並且 garmoulounang 有可能拼為茄霧朗。當地的閩南人把 garmoulounang 翻譯成大母山或大山母，因為閩南話的母與武同音，因此文獻就寫成大武山，也證實了當時譯自原住民語彙的名詞，有些是把原住民語的多音節，只抓到一、二個音節作為譯音，其餘就憑著自己的主觀意願編，因此，加走山社的加走可能是多音節語彙其中一或二個音節，山社是閩南人加上去的。

《東瀛識略》成書已在同治年間，但是作者丁紹儀在道光年間已至臺灣，引用當時文獻或傳說而成文稿，其中記載「蓋內山一帶，舊設土牛紅線為界，年久湮沒無蹤，土人越壑日深，野番遁入深山，蠢悍嗜殺，每每乘閒出而戕人。乾隆間，由官遴募壯丁，扼要巡邏防禦」，如果屬實，原來也是以山區為主的高山族，居住地可能有些是在較淺層山區或近山平地，因為「土人越壑日深」才「遁入深山」，時間應該在乾隆年間或此之前，至今高山族歷史多憑藉傳說，都傳說他們是深山遷出，已不復記憶在淺山或近山平地的歷史了。由此，根據潘謙銘先生引述的傳說，當年加走山社的活動範圍，或是其居住地，都可能在萬安地區或是較淺山地區，擺灣社部落也可能如此，因為如此的地緣關係，就更同時接近北葉和東勢。茄霧朗社也可能在較接近現在加匏朗地區，這個名詞可能是漢人給的名詞，其意義可能是大武山的番社，但是漢人的大武山可能是譯自原住民語的 garmoulounang，真正茄霧朗社的部落可能自稱 daudardarn、arbudarn 或甚至其他附近的部落都有可能。可以理解的如雍正元年因八歹社和加者膀眼社至東勢復仇殺人，清軍興師進攻案，以及雍正五年加泵等社結合清軍、平埔番壯等，進攻七齒岸大文理等事件，比較可能迫使這些被攻打的部落遷入深山，八歹社和加者膀眼社原來都是 baiwan 的部落，原來駐地可能都是在現在排灣附近，因為避清軍的進攻，karzarngilan 遷至大武山西北岐峰陵線，即乾隆臺灣輿圖上的加走榜眼社；bardain 遷至隘寮溪上游兩岸的

42 郁永河《裨海紀遊》—台灣叢書第一種，台灣文獻委員會，頁二〇。

43 《續修臺灣府志》，頁 524。

大武山腰，即是乾隆臺灣輿圖上山豬毛大溪上游的八載因社；此外，罷戀社（即擺灣社）、加者惹社等也在這附近。但是可能因為忌憚清軍兵威而趕緊歸化的部落，內遷的動機應較小。而且這方面我還沒有進一步的史料，原住民傳說中也沒有這方面的記憶。

探索原住民部落名稱，主要目的是探索原住民部落在清代文獻上所使用名稱的關係、如何翻譯或命名，以及加走山社在哪裡。目前原住民歷史多憑藉記憶傳說，因此時間較長以前多不清楚，從史料上追尋當時使用的名稱，也是研究原住民歷史的基礎工作，但也只是史料整理的基礎工作，對於原住民歷史本身，暫時無暇深入研究。綜合前述，當時高山族部落在文獻上的名稱，完全憑漢人主觀命名的較少，如內社、北葉、傀儡等，只抓住一或二個音節，再憑主觀意願編名稱的佔絕大多數，完全譯自原住民語音的也很少，許多長音節的名稱，例如加者惹也社、加者膀眼社、則加則加單社等，可能漢人有意完全使用譯音，但是發音可能有很大的誤差，再如陳阿難益難社，可能也不是完全的譯音，而是說長音節的名詞很難。

本文在原住民語使用英文拼音參照羅馬拼音，英文拼音的習慣是字母與音標的特殊對應關係，與羅馬拼音比較起來，彈性加大，比較可以拼出原住民的特殊語音，但是不準確性也加大，除非聽過原住民語而有相當印象，否則發音容易失真，因為我不熟悉羅馬拼音，不得不如此。

## 肆、地名爭議之二

如前述幾乎可以肯定加走山社為萬安（karjulan，gurjwajwan）這個部落或是其源流之一，如果在康熙末年或雍正初年，其駐地就是在現在萬安附近，由於距離加走庄不近，加走庄以加走山社命名的可能性很低，有必要從閩南人的命名習慣探討。《臺灣通志》記載同治年間戴萬生案，在嘉義縣地區就有一個加走庄<sup>44</sup>。《臺灣府輿圖纂要》嘉義縣輿圖纂要中有一個加走林庄<sup>45</sup>。《臺灣府輿圖纂要》彰化縣輿圖纂要中也有一個加走庄<sup>46</sup>。《臺灣南部碑文集成》重修大橋喜捐碑記中有個人名叫黃加走<sup>47</sup>。《戴案紀略》記載同治元年戴萬生案，其中「鹿港富戶慶昌號主人戶部主事舉人陳宗潢長子陳耀，短小精警，膽量過人；乃不甚讀書，好畋獵，武技甚精，鳥銃亦極準。人以其輕佻也，頗易之，呼之為加走耀」<sup>48</sup>。發生在嘉義、彰

---

44 《臺灣通志》，頁 861。

45 《臺灣府輿圖纂要》嘉義縣輿圖纂要，頁 181。

46 《臺灣府輿圖纂要》彰化縣輿圖纂要，頁 222。

47 《臺灣南部碑文集成》，頁 738。

48 《戴案紀略》，頁 24。

化的加走庄、加走林庄，當然不會與加走山社有任何關係，只能說在閩南人語彙中，有命名為加走的習慣。而「短小精警」、好動「不甚讀書，好畋獵」、為人「輕佻」，而被稱為「加走耀」，此加走應該就是跳蚤的意思。加走庄開庄之初的閩南人，教育程度應該不高，有閩南人的土氣，以跳蚤命名不是沒有可能的事。在現在加走附近地區較為年長的一代，取名為傀儡、豬哥、牛屎者仍不少，據說是早年醫學不發達，小孩不好養，取個或是很凶惡的，或是很臭的名字，鬼神就不會要他，小孩會比較好養。在日據時代，有個日本警察問新厝庄一個人說：「你有沒有看到傀儡？」指的是有個高山族剛剛從那裡經過，日本警察有事要找他。這為新厝庄人說：「你要找哪一個傀儡？我們庄裡傀儡有好幾個（指的是名叫傀儡的人）。」日本警察一時情急說不清楚，就給他幾個耳光。那個人被打的莫名其妙，還說「我們庄裡的傀儡真的有好幾個！」

在整個清代文獻，禁越界屯墾的多的不勝枚舉，如前篇文所述加走庄既然在雍正五年已上雍正朝奏摺，而且已稱庄，就表示此時清廷的觀念已不認為加走庄是越界屯墾，從事實的越界到清廷的追認是需要時間的，因此加走庄開庄應該在此之前一段時間，而雍正五年距康熙六十一年僅五年時間，因此我判斷康熙六十一年番界線的加泵社口在加走庄。

## 伍、再論平埔族遷移赤山萬金地區與地名爭議之三

附帶再提平埔人移民此區的事，如前文「萬巒鄉有關史事初探」所述，已大概的證明平埔人遷徙近山埔地主要原因是漢化爭墾土地，爭墾一部分原因是原來在鳳山八社許多荒地讓漢人墾了，迫於人口壓力有必要尋找新的耕地，但是平埔人主觀意願也沒有認定原來清廷劃定的社地是他們的地方，而只認定他們原來開墾的祖耕地才是他們的產業，因此大體上沒有祖產被奪的仇恨，而與漢人與清廷保持相當程度的合作關係，這個關係也加速了同化，而至乾隆朝加入了移民屯墾的行列。因此在這個移民過程中，早期的閩客移民為了搶耕地，是跑在前頭的，並不是有意的把平埔族驅趕在前面說是擋生番，也不是平埔族受了漢人的逼迫而撤退造成事實上走在前面；因此判斷當時在乾隆六十一年番界線上的四塊厝、加走庄，以及蠻蠻、五溝水等，最初開庄係漢人住進平埔聚落而與平埔族混居成庄的可能性就很低，這個觀念並非刻意排斥平埔族，相反的，在事實上給予更大的尊重，因為當時鳳山八社大部份未遷移，而是搶墾荒地的漢人走在危險的最前線。加走庄從康熙末年開庄後一段時間，在平埔族加入拓墾搶耕的行列之後，陸續有不少平埔族移入加走庄，但是當地人大多知道誰是平埔族，因為他們大部分姓潘，由姓氏的特徵，合理推測是在乾隆朝爭墾近山埔地以後的事。



事實上在整個清朝有關文獻，民人或稱奸民入山砍柴、搭寮、抽籐、吊鹿、引水、私墾等而遭高山族殺害的紀錄多的不勝枚舉、這就是漢人走在最前面的證據，這些勇敢的漢人或許有些也不知道有生番會殺人，但是若說漢人因為怕原住民出草，而完全靠巧取豪奪平埔人的土地，或是把平埔人趕在前面擋生番，卻是不符歷史事實。

東瀛識略另記載「乾隆間，由官遴募壯丁，扼要巡邏防禦，每隘多者二、三十名，少至八名、六名，曰隘丁；更於通事、隘丁中公舉熟諳隘務者，令其統率各丁，曰隘首；所需口糧、鉛藥、辛勞之費，准各隘丁於附近山麓之荒林積土或一二十甲、或二三十甲，自行墾種，列為不入額之款，謂之隘地：是為官隘。其由承耕課地各佃及往山樵採諸人選舉隘首、隘丁，或按田園、或就所獲均勻鳩資支給，每丁年給番銀三十圓或粟三十石，謂之隘租、隘糧：是為民隘。就隘所搭蓋草舍，以資棲止，謂之隘寮」，「鳳山縣官、民隘十二所，隘丁一百八十六名；嘉義縣官、民隘八所，隘丁一百二十名」，但是東瀛識略引「李筠軒司馬(廷璧)彰化縣志」論屯隘積弊，有所謂「設屯以來，日就廢弛，相沿至今，幾乎有名無實，問嘗深維其故，而知其弊所由生矣。番性愚魯，衣食可度即不忍輕去其鄉；今即俯仰無資，紛紛散走，向時之社，經再過焉，而已為墟；屯丁尙闕其人，屯事安有實效？則以埔與餉之徒俱虛名也。不然，屯兵一名，給以埔地一甲，使墾而耕焉；數口之家可以無饑矣！無如所給之埔，皆遠其所居之社，勢難往耕，不得不給佃承種，而歲收其租；於是鱷弁盜而給者有之，虎佃抗其租粟者有之，胥潛為埋沒者有之；此埔地之無實也」、「非能督責隘丁守隘口也，不過欲收隘地租糧，以飽慾腹耳！隘之無益於民，猶屯之無益於兵也」，這顯然是北路的情形，而「南北路情形又異：南路之曠土早已墾耕無餘」，因此，平埔族移墾赤山萬金地區，是早已墾耕無餘，確實發跡，將其所墾埔地租佃予五溝水的客家人是後來的事，並非「所給之埔，皆遠其所居之社，勢難往耕，不得不給佃承種，而歲收其租」<sup>49</sup>。前文所述先有移民爭墾的事實，而後在既有基礎上設關隘、設屯，在此反而得到證實。此外「北路則官隘有廢，民隘有增」<sup>50</sup>也表示民番的移民屯墾、爭墾，實際上是激烈的進行著。至道光年間「鳳、嘉、彰三邑舊設各隘，半已不知其處」<sup>51</sup>，表示此時與高山族原住民的同化也到了不必設隘的程度了。即使是北路，有文獻記載者，如《治臺必告錄》收錄「奏勘番地疏」記載履勘現在南投地區水沙連等六社番地，其中有生番招熟番佃墾社地者，有漢民進來私墾者，證實了移民屯墾已到了內山地區的山投，而且平

49 《臺灣通志》資料(一)營制，頁 689-691。

50 《東瀛識略》頁 50。

51. 《東瀛識略》，頁 48-49。《臺灣通志》資料(一)營制，頁 691。

埔族加入移民屯墾潮<sup>52</sup>，前述李筠軒所謂熟番不願去屯墾等情已完全不存在，並且，此時即使是內山的南投地區，設關隘已完全沒有意義了，因為此時是「臺灣生番獻地輸誠，請歸官開墾」<sup>53</sup>，並招引熟番進來屯墾。並且當地原住民稱招佃屯墾是他們祖父時決定的<sup>54</sup>，已相隔兩代，祖父做主時到孫子成長可以做主時，保收估計約五十年左右時間，勘番地時間在道光二十七年，往前推五十年左右，約是乾隆末年或嘉慶初年，證實移民屯墾潮即使在北路，最遲約在乾隆末年或嘉慶初年，即已推進至內山的南投地區，而且是平埔族加入移民屯墾潮，此時大約在乾隆五十三年福康安奏准設屯的同時或稍後，證之《臺灣通史》云「乾隆五十三年設屯之時，水、埔二社計有屯丁九十名，屯田百餘甲，番自耕田亦百餘甲」<sup>55</sup>，開始屯墾時間可信，只是在嘉慶道光兩朝，不斷有清官吏前往驅逐，隨後又招墾、私墾的情事<sup>56</sup>。此外，在北路情形有「凡土人之素與番諗與贅於番社者，曰番割。比年，隘首隘丁半皆番割及亡命匪徒爲之，故能安居險阻，泰然無虞」<sup>57</sup>，當時不被認同的「隘首隘丁半皆番割及亡命匪徒爲之」，卻是種族同化的證據。而加走庄的番阿媽卻非「贅於番社」，而是正娶，雖然反映妥協的事實，卻也表示此地閩南人已有相當實力。

於乾隆四十年四月至四十三年六月任職臺灣之府的蔣元樞所著「重修臺灣各建築圖說」記載：「南路之傀儡生番，最稱兇狠。且沿山居民逼近番界，約計二百餘莊。從前限以山根溪溝爲界，雖設武洛、新東勢、山豬毛、枋寮口、糞箕湖、巴陽莊等六隘，撥番分住巡守；但所撥之番爲數無多，又無隘寮居住，其勢自不能常川守衛，且今昔情形不同：前此生番出沒之處，今則番跡罕到；前者從未出沒之區，今則有路可通——如雙溪口、大路關、生母口溪等處是也」，顯然在其任前即設有六隘，但是不成功，原因是所撥番人數少，無隘寮，且生番出沒地改變等，而官府也無可奈何。因此「因就山腳遍勘，於生番出沒之處添建隘寮、酌移舊隘，添撥番丁連眷同住，永資捍衛；稟蒙大憲批允辦理。隨經示諭，衿民樂從；捐銀輸料，爭先恐後」，「除舊有之糞箕湖、巴陽莊、新東勢等四隘仍照舊址改建外，其山豬毛隘移建於雙溪口、武洛隘移建於加臘埔、枋寮隘移建於毛獅獅，並添建大路關、生母口溪等三隘，共計十座。外則砌築石牆，闊五尺、高八、九尺及一丈不等，周圍約計一百二十丈及一百四、五十丈不等。中蓋住屋五、六十間，亦有八、九十間者，俱照社番居屋建蓋」，「仍撥鳳邑所轄之阿猴、武洛、上淡水、下淡水、搭

---

52. 《治臺必告錄》，頁 212-222。

53. 《治臺必告錄》，頁 212。

54. 《治臺必告錄》，頁 221。

55. 《臺灣通史》，頁 432。

56. 《治臺必告錄》，頁 118-209。

57. 《東瀛識略》，頁 48-49。

樓、茄藤、力力、放索等八社熟番住守，並按地勢之險夷、酌派番丁之多寡，連眷同居，以堅其志。附隘埔地，聽其墾種，以資衣食；分立界址，以杜佔爭。隘寮之後，另建寮房六所；周圍以木為柵，柵內蓋屋四、五、六十間不等。令生番通事攜帶壯丁守禦，與熟番互為聲援。又令近山居民：大莊則設望樓二座、小莊一座；每樓派三、四人，日則遠眺，夜鳴鑼柝。每月自朔至晦，預期派定，大書望樓之上，以專責成。如有生番蹤跡，即行鳴鑼；各莊聞鑼，互相救援」<sup>58</sup>。在此仍有疑問，即是「添撥番丁連眷同住」是強制遷徙或是已遷徙至附近地區，所以攜眷同住不構成困難？從此段記載可看出，在康熙六十一年之番界線，距離高山族原住民尚有十餘里至數十里，而至乾隆四十年蔣氏任知府之前，設隘已以山根溪溝為界，並且沿山逼近番界已二百餘庄，已具有就地防守保衛家園的性質，所以「隨經示諭，衿民樂從；捐銀輸料，爭先恐後」，並且鳳山八社的熟番與當地生番及近山居民已能「互為聲援」、「互相救援」，可證當時熟番、生番與近山居民的分布已有相當時日，而且同化到情感上已能互相之聲援救援，這也是熟番與漢族移民已移民屯墾至此附近地區之可能性較高。從乾隆二十九年鳳山知縣譚垣訪鳳山八社時所紀錄「番社關南隅，放索乃保障。編竹起連廩，倉庾數千量，海邊土雖脊，近山地仍曠」<sup>59</sup>，證實此時已向近山埔地屯墾，而得到極為富裕的生活，此時比蔣元樞任職設官隘大約早了十年，可以理解在蔣氏任知縣之前設關隘為何不成功，因為平埔族尚未移墾至此，就「所撥之番為數無多，又無隘寮居住」；已移民至附近地區，攜眷同住就不是問題，更直接的證據是當時所設至今可以肯定的如「萬巾莊（即萬金莊）隘」<sup>60</sup>，即使確定是平埔聚落也稱莊不稱社，可證是新建立的莊，非原來聚落的社，而且是沿山二百餘莊之一，番丁如果從赤山萬金莊派至萬巾莊隘當然不成問題，從乾隆五十五年臺灣知府楊廷理會稟云「屯丁人數應按照番社酌挑，令其就近防守一款」<sup>61</sup>，證實是就近防守的性質，當時平埔人已遷居移墾附近地區。而既然是追求財富的移民屯墾，而且蔣氏也只說是「添撥番丁連眷同住，永資捍衛」，原鳳山八社就不是全部遷移，證之乾隆二十九年鳳山知縣譚垣訪鳳山八社時所紀錄，八社大部分生活富裕，實在看不出全部遷走的理由。而設隘的辦法中「附隘埔地，聽其墾種，以資衣食」，可以說對已漢化的平埔族有相當誘因，因此造成「番民爭相墾種」<sup>62</sup>，「南路之曠土早已墾耕無餘」的情況。並且，生番也加入守禦行列，就失去防生番的意義了，以同化代替對抗，所以至道光年間「鳳、嘉、彰三邑舊設各隘，半已不知其處」。

58. 蔣元樞，《重修臺灣各建築圖說》，頁 35-36。

59. 余文儀，《續修臺灣府志》卷二六，臺灣研究叢刊第六十二種，臺灣銀行經濟研究室編印，頁 404-405。

60. 《福建通志臺灣府》中冊，臺灣文獻史料叢刊第二輯，（臺灣大通書局），頁三四〇—三四一。

61. 《臺案彙錄甲集》（台灣省文獻會），頁 28。

62. 《臺案彙錄甲集》（台灣省文獻會），頁一。

《臺灣日記與稟啓》記載光緒十八年「查隘寮在鳳山縣之東四十里；其東皆高山，山內皆番社。記名總兵李鎮勝統領臺南防軍共七哨，自領中哨、後哨駐隘寮，而以前哨駐隘北三十五里之尾寮。其左哨一、二、三、四、五、六、七隊駐大路關，地在隘北十五里。其第八隊駐竹葉莊，地在隘西十里。其右哨一、二、三、四隊駐加走山，地在隘南十五里。即袁同知前開之路入山之口。四、五、六、七隊駐雙溪口，地在隘南三十五里。即張總兵前開之路入山之口。皆防番之軍也。其副左哨分駐三處：一、二、三隊駐阿里港，四、五、六隊駐阿猴，地皆在隘之西北；七、八隊駐西北六十里之番薯寮，爲安平界。其副右哨亦分駐三處：一、二隊駐潮州莊，五、六、七隊駐萬丹，三、四、八隊駐東港，地皆在隘之西南」<sup>63</sup>，當時距離並非測量，而是目視估計，其記載大路關（加臘埔附近）在隘寮北十五里，加走山在隘寮南十五里，從隘寮至大路關大約等距離的隘寮南方，大約是赤山萬金附近，而清代在這附近也只有赤山萬金有駐軍，因此當時清朝駐軍的加走山，可能指的是赤山萬金地區，現在當地老一輩的人還有知其事者，而且還不是指千總的屯軍，而是沈葆楨的淮軍<sup>64</sup>，現在當地人還稱當時駐軍地點爲營頭，而如果從乾隆中葉開庄的赤山萬金地區，至光緒年間還被清朝的官方稱爲加走山，顯然就有特殊意義，潘謙銘先生轉述的傳說很有可能屬實的成分，當時的康熙雍正朝時加走山社的勢力或是其駐地是在現在的赤山萬金地區，而如果當時的加走山社勢力或駐地是在赤山萬金地區，在加走庄開庄時是漢人移民的最前線，還沒有新厝、老籐林等莊，因此，以地近加走山社而命名加走庄就有可能，正如同阿猴街以接近阿猴社命名。並且，當時閩南人對加走山社的命名（或稱譯名），也可能真有沿山活動的高山族之意，因爲當時的閩南人對原住民的名詞，並不是全部譯音，而是只抓住一、二音節，再加上自己的意思編，甚至於音相同而字義的選擇也會有很大的差異，而加走山社的活動範圍，也正好是在沿山地區。而如果加走山社的命名有沿山活動之意，甚至可能在康熙末年或雍正初年時，其勢力更接近加走庄地區，可能的因素如雍正二年「臺灣鳳山縣加走山土官加率雷等率領八社生番傾心歸化」，八社中有望仔立社確定是來義以南的部落，當時駐地可能不在現在的地方，但是也應該餉潭附近，從萬安至望嘉，如果全部走山路，聯繫有困難，並且中間隔著幾個大部落，如加蚌、茄霧朗、陳阿修等，避開這些大部落而把八社勢力集合起來不容易，而如果經由近山平地交通，就容易了。而至乾隆初期繪製輿圖時，加走山社的勢力已退至萬安至赤山之間，所以乾隆臺灣輿圖在加走庄附近只看到茄霧朗社和加泵社，而可能是與加走山社相同部落不同譯音或是關係密切的部落源頭之一的加者惹社，駐地已在現在萬安至北葉之間了。至乾隆中葉平埔族移墾近山埔地，加走山社又讓出赤山

63. 《臺灣日記與稟啓》，頁24-25。

64. 《臺灣日記與稟啓》，頁212。《甲戌公牘鈔存》「欽差大臣沈葆楨等會奏」，頁134。

萬金地區而退至萬安附近。當然這方面目前仍只是假設，需要更多的證據。此外，其他史料均直接記載赤山，只有《臺灣日記與稟啓》記載赤山為加走山，另記載雙溪口為張總兵開山入口，有誤，在其他史料記載赤山、雙溪口是同一條線<sup>65</sup>，都是袁聞柝於同治十三年所開。另據《恆春縣志》云「鳳山縣下淡水由赤山往卑南路程：十二里赤山，十五里雙溪口。五里內社，十五里崑崙坳，十里大石巖，四十里諸也葛，二十里干仔崙，三十里大貓裏，四十五里卑南，總計一百七十五里」<sup>66</sup>，《鳳山縣採訪冊》云「崑崙坳山，在港東里，縣東五十五里，即南太武、南崑崙二山之凹折處，內有崑崙坳社、烏鴉石社、內社生番居之(其上新開石路，可通卑南覓，按縣治出東門八里至芎蕉腳莊，又七里至烏鼠洲莊，又五里至兩魚山，又十五里至雙溪口，又五里至內社，又十五里至崑崙坳，又十里至大石巖，又四十里至諸也葛，又二十里至干仔崙，又十三里至大貓裏，又四十五里至卑南覓，綜計一百八十三里，入卑南覓界)」，由雙溪口再五里至內社之相關地理位置，此雙溪口應為現在的農場，至今當地人還稱為營頭仔，而非乾隆時設關隘山豬毛社附近之雙溪口。

附帶一提乾隆五十五年楊廷理等會稟案記載當時埔地分配情形「鳳山縣：南坪、溪埔墘等處共埔地一千五百三十五甲八分三厘八毫三絲；內撥浦姜林等處埔地八百六十六甲五分八厘九毫五絲，分給本屬放索、搭樓二屯弁兵；又撥大北坪等處埔地五百零五甲一分六厘八毫八絲，分給鄰境之臺灣縣屬新港屯弁丁；外除餘剩荖籐、林頭社山腳共埔地一百六十四甲零八厘，召佃開墾，征租以充屯務公用。」<sup>67</sup>此「荖籐、林頭社山腳」可能標點錯誤，應該是「荖籐林頭社」，就是現在老籐林的附近山區，老籐林因此命名。由於係「召佃開墾，征租以充屯務公用」，證實老籐林的開庄並非平埔人，而是漢人的佃戶，因為若是平埔人，則直接屯墾，並且，此荖籐林頭社亦非平埔族而是高山族，因為若是平埔族，則直接交給他們開墾就可以了，不必招佃；由此亦可知老籐林的開庄時間在乾隆五十五年楊廷理等會稟伍拉納奏議案的同時或稍後。此荖籐林頭社應該也是很小的部落，或是當時閩南人根本不知道是哪個部落，因為住在很多荖籐及林頭樹（林投樹）地區的原住民部落，隨便取名為荖籐林頭社，因為在其他地方未見相關記載。新置庄與老籐林位置很近，可能也在同時或稍後招佃開墾成立的庄，同樣在山腳下，但是在早年歷史傳說中，此二庄與高山族的關係完全不一樣，荖籐林人口雖少，但是非常強悍，就像是鳳山八社的武洛社，高山族對他們就較有忌諱；新置庄早年的歷史，卻是與高山族大量通婚，還有任當地部落通事者，現在血統中，高山族佔有很大的比重，甚至有可能當年的荖籐林頭社與新置村完全同化了。

65. 《清朝柔遠記選錄》，頁 54。《甲戌公牘鈔存》「欽差大臣沈葆楨等會奏」，頁 134-135。《臺灣海防並開山日記》，頁 25-26。

66. 《恆春縣志》，頁 310。

67. 《臺案彙錄甲集》卷一，「附臺灣府知府楊廷理等會稟」，頁 48。

## 陸、 結論

綜合前述，如果現在萬安的部落（karjulan， garjwajwan）為當時的加走山社，而且其勢力或是原駐地是在現在的赤山萬金地區，或更接近加走庄地區，則在康熙末年或雍正初年加走庄開庄時，以地近加走山社而命名為加走庄的可能性高；如果加走山社的勢力並未至赤山萬金地區，而是停留在現在萬安附近，則加走庄以閩南人的語言習慣為跳蚤庄的可能性高。雖然確定加走庄與加走山社為兩個地方，但是加走庄與附近高山族有不少通婚，較晚近則有不少高山族遷入，可以肯定這是一個族群融合良好的地方。

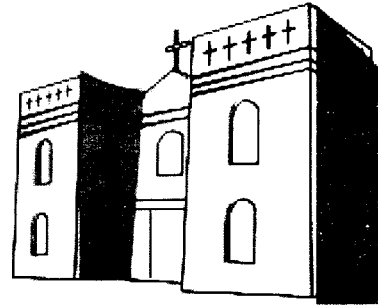
加走庄附近密切接觸著平埔族、高山族，因此也注意到平埔族遷徙的問題，原來我所聽到看到的都是撞球理論或夾心餅乾說，但是深入探討之後，發現最少在屏東地區，主要動力源是漢化爭墾土地，因為在平埔族移墾近山埔地同時或之前，大批漢人越界搭寮、私墾、設隘，不能說他們是受哪一族的逼迫不得不撤退。如果說平埔族人被逼逐步後撤，就無法與清朝有合作關係，以及無法解釋何以平埔族人遷居近山埔地時間晚至乾隆中葉，比在康熙末年或雍正初年開庄的如加走庄、五溝水晚了很多，並且，後撤慢的平埔人與前進快的漢人應有個緩衝區，也就是同化區，因此，加走庄、五溝水等當時在第一線的庄，就應該是漢人與平埔族混居成庄，拒絕同化的也應該會及早遷移，但是何以平埔人又晚至乾隆中葉才獨立向近山遷移？學者們又何以質疑清中葉以後的設關隘、設屯，是強迫平埔人離開鳳山八社的原居地而遠就屯所？對於這麼多的矛盾，只有漢化的爭墾理論可以解釋，因此大體而言，福康安的設屯政策，反而給當時比較弱勢的平埔族人相當的保護，因為當時的高山族實在不足為患，對平埔族不構成威脅，反而許多是與平埔族結盟合作。現在我發現史料證據，已證實除了屏東地區之外，漢化的移民屯墾、爭墾，亦是平埔族遷徙的重要因素。老籐林開庄史料的發現，以及加走庄番阿媽陳姓的發跡，證實了當時爭墾近山埔地的不只是平埔族，也證實了當時的近山埔地，並非沒人要的貧瘠土地。族群的同化是逐步進行的，通婚隨著同化程度加深而逐步增加，在彼此缺乏瞭解，甚至是互相仇殺的年代，若說漢人一來，就大量娶了原住民女性，這是很困難的事。歷史考證，並非為了反對、爭議或偏袒哪些族群，而是為了還原歷史的真相，因為這是我們祖先的遺跡。而眾多史實的釐清，顯示屏東平原的族群融合有相當的成功。本文中多次提到生熟番的名詞，是為了引述清代的史料，並非本人偏見，雖然如此，對高山和平埔原住民，仍深感歉意。

原來只想探討本家本鄉的歷史，由於史料的缺乏，找來大量文獻史料，對於當年人口結構和遷徙等，卻已拼出大概的架構，也算是有收穫。但是對當地高山族原住民的早年歷史的瞭解，尤其是當年高山族在沿山活動的情形，仍停留在起步階段。

# 萬金人·萬金事

## 戲說萬金聖殿——相片來講古

/ 謙銘·全謝\*



說到屏東萬巒，給人的第一印象是——豬腳。是的，沒錯，客家風味的「滷味」加上特別的醬料，又香又Q的萬巒豬腳，確實能夠捉住大眾的味蕾。但在萬巒鄉境內，除了好吃的豬腳，還有一個特殊的景點——萬金天主教堂。

它有一個相當高級的頭銜——萬金聖母聖殿。在羅馬天主教會，聖殿是代表教宗的聖堂，它可以使用羅馬梵諦岡國家國徽及印璽，更是官方（指梵諦岡當局）認定的國際朝聖地，也為當地教會本土禮儀的楷模，聖殿享有不等之高檔權利。

自1862年天主教傳入萬金庄，已有140年歷史。萬金教堂必有它很多的故事，今天試以去年四月時在萬金教會，重新整理出的幾張舊照片，略述萬金的過往。

## 戲說萬金聖殿——相片來講古

法國人達蓋爾(Daguerre)，是位畫家也是物理學家，予1839年在法國科學學會的一次會議上，由著名天文學家和物理學家D.F.J.阿喇戈正式宣布達蓋爾照相實用法。它以改良銀板，進步為短時間曝光取影，照相技術進入空前蓬勃發展。約在1850年時期玻璃毛片出現，在1890年代柯達公司量產照相機，讓照相攝影普遍化（世界第一張永久性照片是法人尼埃普斯，在1826年以8小時時間曝光而得）。

我們無法肯定照片來源，可能是神父們自己攝影，也可能是在英國洋行工作的畢麒麟(W.A.Pickering)到屏東萬金，爲了要看長尾巴的原住民（請參閱《常民文化：『歷險福爾摩沙』（107~110頁）》，或是美國博物學家史蒂瑞(Joseph B. Steere)，在1874年3月16日與基督教牧師甘爲霖、馬雅各牧師陪同一起到萬金地區，爲了到山區採集研究動、植物之行時所拍（請參閱『台灣植物探險』：88年，晨星出版，台灣歷史館。(110頁)。)；或是英人攝影家約翰·愛普生，因史

---

\* 文史工作者

蒂瑞曾在的記載中，提到當他到萬金時，看到英軍在聖堂內休息的描述。（請參閱：『橫越福爾摩沙 --- 外國人在臺灣的探險與旅行』：〈一八七四年：前往大武山〉，自立晚報文化出版部，劉克襄著。）當時來台灣的西洋人、爲了了解台灣南部地區，大多都曾來過萬金庄找神父。

這些照片因在收藏期間，曾受屋頂漏水之害，留下了傷痕。我們保留原有的水漬原貌，不使用電腦處理，爲的是讓大家能與我們同時享有那個『真』！！

以下照片是由天主教道明會玫瑰省會館大方提供（版權所有）。

## 1870 年萬金天主堂原貌：

萬金天主堂創建於 1870 年，經第三次建造，才有目前的壯麗規模建築物。聖堂前種植多棵椰子樹，這是西班牙神父取自菲律賓的種苗。觀其高度，應是六年生的種樹。1966 年回萬金所看到的椰子樹，又高又老，想必年歲不少。問及當地耆老，言少說有 40 ~ 50 年以上，可是照片中依然矮小可見是植於建堂不久。



據訪談耆老，教堂的鐘樓是用木材所做成，並且是靠著陽台上的女兒牆立起的。但這種說法，有它質疑之處，木製品那經得起風吹、日曬、雨淋。以堂前的角磚看來有一人高以上，與現在半人高的尺寸有很大差距，應是 1870 年建造的結構體；再以椰子樹的高度而言，應是建堂後不久所拍攝。（約攝於 1890 年前後）

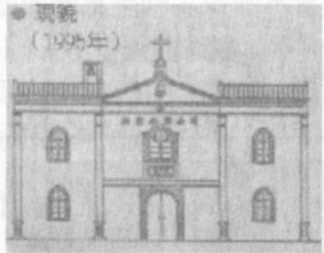
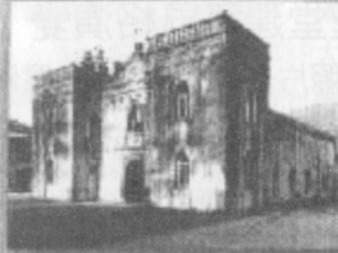


萬金天主堂經歷了 130 年時空，是在歷任神父及教友們通力合作，不時的維護整理，才能一直維持今日的風貌。今試以成功大學建築系研究所傅朝卿教授，在「萬金天主堂修護研究計劃」書裡，對於萬金教堂建築風格演變剖析，共享諸位前輩。



## 聖堂建築風格演變

※照片是以同一拍攝角度做為比較

<p>萬金聖母聖殿天主堂的外觀為正面雙塔式教堂模式，看似西班牙碉堡造型，雙塔中間有一山牆面，創建時此山牆形式代帶有傳統馬背意象，馬背上寶頂豎立一座十字架，山牆之中有兩個裝飾紋樣，上為皇冠下為道明會的會徽。</p>		
	1870 年原始風貌	1936 年藤島亥治郎拍
<p>萬金天主堂的外部風格數度更動，亦無正式圖面記錄傳下。不過從 1936 年迄今同一拍攝角度的比較，仍可看出與興建之初建築風格上的差距。例如原來的角塔有方形的壁柱，底部為磚造基座，</p>		
	1940 年聖堂面貌	
<p>1950 年整修時壁柱已經不見，只餘基座，馬背也拆除改為單純之山尖，寶頂也不見了。1982 年整修時又恢復壁柱，但比例由厚重變為纖細，磚造基座同時變細。</p>		
	1950 年聖堂面貌	1954 年拍
<p>此外，創建之初女兒牆的欄杆帶有濃厚的本土色彩，1950 年重建時將之改為十字鏤空，1982 年時又復原為欄杆式。此次進行的雖然是重點的整修，但實際上確是大規模之內部重建，除舊有建築之基本外牆維持不變外，其餘之構造及細部均全部重建，也含正向南面角塔倒塌之中座被拆除，中殿之後加建環形殿，通廊之後加建壁龕。其中最大的改變則是整棟聖堂內部木構架全部被更換為鋼筋混凝土構架。</p>		

<p>1984年時中央牆面上則添加『萬金聖母聖殿』字樣。南面的角塔之頂原為鐘樓，日據時鐘塔傾塌，光復之初曾在中央山牆上重建一哥德式尖塔般的鐘座，1950年重建時拆除，1982年整修時，則以現代柱梁方式將鐘座重建於北面角塔的東南角。</p>		
	1995年聖堂面貌(現貌)	1995年拍
<p>1999年6月9日萬金聖母聖殿全面大整修以及庭園整理，地面鋪設紅磚塊配合聖堂原始風格，視線清楚聖堂牆壁抹上白色石灰，進入萬金村就可看到一座雄壯白色的天主教堂。</p>		
	2001年聖堂恢復原始風貌	2001年6月拍

以上之中間繪畫，是傅教授繪製，文字敘述為摘錄。2001年之部分則為萬金天主堂9月時填加上。

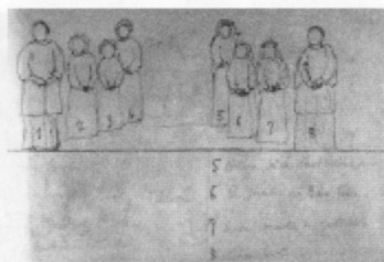
## 聖母鑾轎前的天使班：

每次萬金天主堂堂慶，都會有聖母鑾轎遊行街坊。路線由本堂神父與教友促進會理事們決定，有時會遊行到別的庄頭，但很少這種例子，除非是大週年節慶。大多選擇赤山萬金兩村遊境。此時每當聖母轎抵達處，總是鞭炮聲不斷。最可憐的是行在轎前扮裝小天使的女孩子們，與跟在轎後的主教神父們，總承受著鞭炮的轟炸，並可能受傷。1989年因了前高雄教區鄭主教的堅持，不准在轎子前後放鞭炮，而獲得改善。



這是書寫在照片旁黃皮紙上，註明參與者的名單：

1. 姑婆，2. 伯及河川的媽媽，3. 分利的妻子，4. 里仔的妹妹，5. 黑庭，6. 有，是文庭的媽媽，7. 去五塊厝，8. 賴。照片中的前後兩人是「姑婆」，姑婆在百年前台灣天主教爲了傳教的需要，培訓了女性的傳教員，她們發願不結婚，也稱「貞女」。天使隊員的服裝與管理，則由姑婆負責。當時的修女，教友們也稱姑婆，但有分別，修女者加一個大，稱：「大姑婆」。(攝於 1902 年)



### 歌經練習：（天主教稱唱詩為歌經）

在三十年的以前，只要說到音樂，一定指向羅馬天主教會爲其代表，因爲是拉丁天使彌撒的關係。彌撒要唱的拉丁語聖歌很多，而且每個神父都很會唱，且歌聲極佳。歐洲很多著名作曲家，其晚年樂理造詣成熟時，總以爲教會譜曲，爲最大心願。



從照片中可看出萬金在樂理極佳的本堂神父領導之下，其音樂風氣鼎盛。當時的風琴造型也相當高雅，應不是本土產的。圖中除了，右二是外地來的姑婆及站在她前面的義女，與彈琴者是漢人外，其他都是當地萬金庄人。從其頭髮捆綁纏繞型狀，可知當時屏東地區的平地原住民，因接觸漢人多年，受漢文化影響很深，身著客家式青衫，完全不像同時期住高縣六龜荖濃平埔·大滿族般的纏頭巾。在南部地區的客家六堆部落，也有如此粧扮，但其髮型是平地原住民從客家庄習來，抑或客家婦人家習自平埔，實有再進一步探討之必要。但在對岸的中國客家族人身上，卻沒見到如此造型。

同樣是書寫在黃皮紙上的名單：

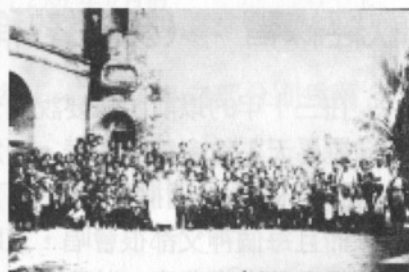
1.顧·愛哭，2.英仔（天意之妻），3.台仔（清龍之妹），4.米（姑婆），5.惠仔（福龍之妹），6.純仔，7.壞仔（頂頭），8.Asoko(註：日本語名)，9.美枝阿，10.芬里。

這些字，都是羅馬白話字，以前在教會的記錄上大多數都是以羅馬音字記載事項。（攝於1903）



萬金天主堂的本堂神父與堅振教友：

天主教會七件聖事：一·領洗，二·堅振，三·聖體，四·告解，五·傅油（終傅），六·神品（神職人員），七·婚配。除了入門聖洗聖事，用水領洗，成長到11、12歲時，或成人領洗者，要領受堅振聖事，是用「充滿聖神（靈）」付洗，好可更堅定其信仰。一是水洗，另是用神靈洗。該照片攝於萬金聖堂大門前，年代不詳，但從椰子樹的高度可判斷是在早期，因萬金教會內的椰子苗，是神父從菲律賓帶來種植的。本篇所有舊照片下的註腳，全是用西班牙文記載。（大約攝於1880年）



慈母之女：

天主教會為因應傳教上的需要，成立許多的團體，以幫忙教會，其組織之繁多，實非外人能想像。其中如圖片中是以慈母的兒女為其名號，當時萬金天主教會成立該會，也是為傳教之所需而為。現在已沒此組織團體。照片上右下角的西班牙文為：藍色胸前佩帶。（攝於1907年，日治時期。）



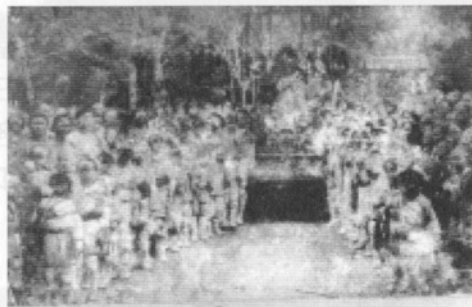
## 萬金庄的學館小朋友：

萬金教會，每一年的暑期，全體教友小朋友，都要到聖堂學教會要理。同時神父會斟酌時代的需要，而開設學館，以教育庄內的人。例如，國民政府剛到台灣時，萬金聖堂馬上開辦私塾，請赤山庄潘瓊輝神父的父親潘伏求先生教冊，日治時代，神父送他到唐山去留學，他太太是台北靜修女中畢業的才女，也曾在電台放送歌唱。伏求仙仔，專教漢文，同時也教導赤山萬金庄人，認識自己是平埔族人。神父也會教羅馬白話字及拉丁歌曲，現在萬金懂得羅馬字及拉丁歌曲者不少。（攝影年代不詳）



## 萬金棍棒隊：

這是台灣的唯一。據林清財教授至田中、台南、大灣、雲林羅厝庄、樹仔下等地有百年歷史以上之天主堂探訪，得知以前他們各堂慶有棍棒隊，都是從萬金前往表演。棍棒隊是在遊行時，一面行進唱歌，一方面兩人為一組，表演互相敲打竹棍隊行；也是迎接主教、貴賓時的歡迎表演隊伍。它是典型的西班牙文化產物。照片中是遊行正在前進中。（攝於1882年）



1882 棍棒隊

## 聖母遊行：在黃皮紙上的名單：

萬金聖殿的堂慶，是在每一年的十二月的第二禮拜日（基督徒習慣將星期日稱禮拜日或主日）。每逢堂慶萬金出外的遊子們，一定都會趕回來故鄉共襄盛舉。教堂總會舉行聖母遊行，遊赤山萬金庄內。照片中的這尊聖母態像並非是萬金本堂的聖母，因為在遊行時，會有外地教會來者，或庄內各角頭，爭相扮裝各類花車或陣頭參與遊行行列。



它的背景是萬金街路，攝影年代是在1882年。另有一張棍棒隊的相片，註明是在1882年，且是同一組人員。聖母像前就是棍棒隊表演者。（攝影於1882年）

## 五拾週年堂慶：

每年12月8日是萬金天主堂堂慶的正日，是『聖母無染原罪始胎』紀念日。這是在街頭巷尾遊行，經過角頭叉路各角頭所擺設的牌樓。旗幟是日本國旗和教宗旗。



## 五拾週年堂慶聖堂大門口：

（以下兩張）

從這兩張五十週年堂慶照片，可依稀看到聖堂的輪廓，仍是1870年建造的格式。這一天，大多會邀請主教或會長貴賓參加，此時的教友集聚在門口等待貴賓光臨。主教來時，手裡拿著主教杖走進教堂。每當



走到教友面前時，教友們會跪地接受主教的降福。這時少女天使隊及棍棒隊將會列隊歌舞歡迎。現在萬金教會還保存著迎接貴賓的古曲。（1920年拍攝）



### 道理班與管樂隊：

高神父是音樂天才，編寫教會台語聖歌多首，目前在萬金還在流唱。組合管樂隊，訓練樂手，萬金教友本就對音感極佳，到現在仍然還有樂團，但已不屬教會體系。該照片是遊行前後留影的。（攝於1920年50週年堂慶（日治時代）；萬金庄三個字是反面的，沖洗就是這樣了。）



### 老埤聖堂：

萬金村萬興路的東邊（與天主堂同邊），也就是田仔厝、樣仔宅、後壁埔三個角頭，是從屏東內埔老埤村遷移而來。遷移的原因，是當時中法戰爭戰場在台灣基隆，台灣人非常反彈外國人，特別是天主教徒，因法國是天主教國家。



那時台灣被毀滅的教堂很多，老埤聖堂（位於屏科大大門口處）也是其中之一，官方也有禁教的動作。老埤教會有三位教友，因與客家人的爭議，被強奪財物，更被誤告至官署，以莫須有的罪名下獄，受拷打而死，也是在此時。筆者外曾祖父，就是從老埤（1884年）逃教難（教會迫害）而落腳萬金田仔厝。





## 附件：相關赤山萬金部落

### 早前原住民軍人、戰士（屯丁）：

這張照片很有意思。Indias 西班牙文是指印第安人，舉凡歐、美洲白人對於所有殖民地之當地土著，都統稱印第安人。在台灣的西洋人稱閩南人為福建人，客家人為廣東人，山地原住民為菲律賓種人也稱印地安人，平埔族人為印地安人。這就像清朝以後的中國人統稱台灣原住民，不管山地、平埔都叫「番、東夷」，而稱西方人為「西洋蠻子。」一樣。



照片中中間的西班牙文，是指軍人或壯士的意思。他們是平埔族人，或許你可以看為是正要去狩獵，或正要舉行老祖祭，或守防隘口。我們不知，但可肯定的是他們絕對是平埔族們的青年人。

因台灣平埔原住民，協防清朝官方拏拿林爽文黨羽有功。清朝政府在不願花費太多資源之考量之下，仿倣內陸四川的屯田制度，做為對於有功人員的「獎功」、「犒賞」。在乾隆五十三年（1788年）建立「番屯」制度。全臺奉設大小十二屯，內有四大屯，八小屯；大屯番丁四百名，小屯三百名；共屯丁四千名。派用屯千總二員、把總四員、外委十二員等官位任用管理屯務。

南路屯千總一員，統率臺灣、鳳山二屬之放索、搭樓、新港大小三屯。南路管轄區域從台南到屏東等地，靠近生番山地平原地方屯墾。其千總派駐在放索大屯，也就是現在的赤山村。以筆者對於赤山萬金庄文史的投入研究認知，這張照片中的人物，是屯丁的可能性很高，清咸豐年間時駐紮在赤山放索大屯的潘先英屯千總，就帶領120騎。因他們手上持著毛瑟槍（俗稱：鳥槍），他們應是屯丁。圖中的男子均雜髮結辮，而且穿著、住屋都比萬金、老埤，來得好，因屯兵們均有領取朝廷薪俸。（西方人看台灣的屯墾弁丁沒穿著軍人制服，所以稱為壯丁、戰士吧？）（攝影於馬關條約（1895年）前的清朝時代，是無可質疑。）

註：可參見王正宇的論著第三卷，頁 64-116。

王正宇，〈台灣當地的屯墾及其關係——兼論國家神聖的形成〉，《儀式、廟會與社區》，（中央研究院中國文哲研究所，1998年）。按所謂的「制度化宗教」包含一整套要素：獨立的教派系統、獨立的禮拜形式和獨立的組織。如中國的佛教、道教和秘密宗教即是。而「世俗化的宗教」是指宗教信仰與儀式、混合於生活習俗中。參見 Wang, Religion in Chinese Society, pp.294-295, University of California Press, 1970

王正宇，〈台灣的神教與秘密宗教〉，（台北：學生書局，1993年）頁 97。王正宇，〈中國神教與宗教〉，（台北：學生書局，1993年），頁 38。

## 後記：

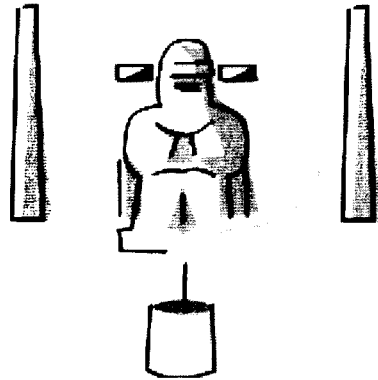
老照片，僅擇其中之代表性的介紹，手上仍有未發表過的相片，日後有緣再展現！信件是由原稿掃描稍縮小版，卻是原件、原貌。

本文對於”平埔族”之稱謂，會以”平地原住民”代稱之。

# 地方上的儒宗神教

——以東港大潭保安宮省修社天恩堂為例

/ 呂仁偉\* · 洪櫻芬\*



## 一、前言

鸞堂的研究是台灣社會宗教史的新興課題。近年來對於台灣鸞堂之起源、發展與系統、鸞書著造的社會功能等議題，已有學者作深入精闢的探討。如宋光宇、鄭志明、王見川、王志宇等學者均有專著論述。<sup>1</sup>台灣的鸞堂具有扶鸞活動<sup>2</sup>，著造善書，訂立科範等特色，而和一般民間宗教信仰不同，被認為是介於「制度化宗教」(institutional religion) 與「普化的宗教」(diffused religion) 之間的宗教信仰<sup>3</sup>。

「儒宗神教」是台灣民間的鸞堂宗教信仰，以扶鸞降筆作為主要宗教儀式，藉以宣揚道德教化，附加開藥方、解決信眾生活遭遇的問題，「以儒為宗，因神設教」，故稱「儒宗神教」。亦即以人神交感的靈媒活動作為神聖儀式，傳達神意，扶鸞著書，宣講勸善，達到社會倫理教化的傳播功能<sup>4</sup>。「儒宗神教」一詞的使用是民國 26 年以後才逐漸普及，由台北三芝智成堂正鸞手楊明機所提出。經過不斷

---

\*永達技術學院 講師 助理教授

1. 鄭志明，《中國善書與宗教》，（台北：學生書局，1993年）。鄭志明，《台灣民間宗教論集》，（台北：學生書局，1988年）。王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，（台北：南天書局，1996年）。王見川、李世偉，《台灣的宗教與文化》，（台北：博揚文化公司，1999年）。王志宇，《台灣的恩主公信仰－儒宗神教與飛鸞勸化》，（台北：文津出版社，1997年）。宋光宇，《宗教與信仰》，（東大圖書，1995年）。
2. 扶鸞又稱扶乩，意謂神靈透過人推動筆或桃枝於沙盤上寫字，由一人唱出神意，另一人筆錄，此一過程叫做「扶鸞」。其中推動乩筆者叫「正鸞」，唱出所寫文字的叫「副鸞」或「唱鸞」，筆錄者叫「錄乩」。有關扶鸞過程，可參見王志宇前揭書第三章，頁 84-116。
3. 王見川，〈台灣鸞堂的起源及其開展－兼論儒宗神教的形成〉《儀式、廟會與社區》，（中央研究院中國文哲研究所，1996年）。按所謂的「制度化宗教」包含三個要素：獨立的教義系統、獨立的崇拜形式和獨立的組織，如中國的佛教、道教和秘密宗教即是。而「普化的宗教」是指宗教信仰與儀式，混合於生活習俗中。參見 C.K.Y ang, Religion in Chinese Society, pp.294-295, University of California Press, 1970
4. 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》，（台北：學生書局，1993年）頁 97。鄭志明，《中國善書與宗教》，（台北：學生書局，1993年）。頁 36。

推動整合，民國67年全省五百多位鸞堂負責人決議成立「中華民國儒宗神教會」，自此「儒宗神教」成爲鸞堂的共同稱呼<sup>5</sup>。

屏東地區鸞堂之出現，據屏東縣志所載，萬巒莊早在清道成年間即設有三聖壇，奉祀關聖帝君、文昌帝君及孚佑帝君。查其由來乃是蕉嶺縣人士鐘孟鴻之後裔鐘子華來台遊歷時所創，藉以勸善誠惡爲目的<sup>6</sup>。唯其扶鸞宣講活動卻無文獻資料可供進一步探索。目前有關屏東地區鸞堂的傳布、對地方道德教化的影響、甚至對儒家思想的傳播貢獻等面向，都未見相關論文的分析討論。一方面因鸞堂及鸞書資料需透過田調訪問始能蒐取，一方面因清末日據時期鸞書資料難尋，追溯早期鸞堂發展史並不容易。本文嘗試從區域微觀的研究出發，由地方上的鸞堂著手，探索鸞堂在鄉土發展之過程、其宣講勸化的方式，以及鸞書蘊藏的宗教思想，期望透過這些討論，勾勒出鸞堂在地方上所扮演的教化角色。

## 二、大潭保安宮之沿革與鸞堂之設立

大潭保安宮坐落於屏東縣東港鎮東郊大潭里大潭路十七之一號，是屏東縣最早供奉保生大帝之廟宇。據「大潭保安宮沿革誌」碑文所載，當地先民多爲福建漳泉地方人士，於清初渡海而來，循今之大鵬灣口而入（大鵬灣舊名金茄荳港），散居沿溪兩岸，以漁牧爲生，名其村爲「羊仔庄」。及至清道光年間，由於盜寇入侵，地方不靖，乃將沿溪散居之各姓如陳、林、吳、趙及稍後遷入之莊、蘇、黃、許、李、王、劉、顏、蔡、阮、倪等遷集於現址村舍，並築尖竹圍籬及護庄河溝，以共拒盜匪，並更其庄名爲「新庄」。

由於當初渡海危厄，新墾地氣候、風土又大異於閩地原鄉處，移民最不易適應是瘴疾和水土不服，故移民多有攜帶祖籍地神明或香火來台情況<sup>7</sup>。新庄居民爲保平安，乃集資興建保安宮，奉保生大帝吳真人爲開基恩主，且奉保生大帝指示，供奉吳、許、孫三真人爲主神<sup>8</sup>。稍後又迎奉池府王爺爲副主神，將保安宮加稱爲「文武殿」以示對池府千歲之崇拜也。

---

5. 王見川，〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，收入氏著《台灣的齋教與鸞堂》，（台北：南天書局，1996年）頁199-216。

6. 台灣省屏東縣志，卷二人民志，第五章宗教，頁77-78（成文出版社，1983年）。

7. 蔣毓英所修的《台灣府志》云：「鳳山以南至下淡水諸處，早夜東風盛發，及晡鬱熱，入夜寒涼，冷熱失宜。又水上多瘴，人民易染疾病。」可見康熙末葉之下淡水溪仍爲瘴癘盛行之危險地區。

8. 吳真人（吳本）、許真人（許遜）、孫真人（孫思邈）合稱「三兄弟」，爲保安宮供奉三主神，此與一般僅供奉吳真人之保生大帝廟，稍有不同。

日據時期，村民有感於保生大帝、池府千歲威靈顯赫，庇佑良多，而宮室年久失修，亟需重建，乃公推蘇章、蘇成、蘇角、蘇吉、蘇賜、蘇老伸、陳聰明、郭達、吳竹等主其事，於昭和八年（公元 1933 年）營建，歷三年重修而成。而後歷經烽火連天的第二次世界大戰，及戰後風災水患，廟貌破舊不堪。信眾乃於民國五十七年（公元 1966 年）公推時任屏東縣議員的林文銓，組成興建委員會，由當任爐主蘇添飛任總幹事，積極募款重建，於民國五十九年農曆八月竣工，而成今之廟貌。

民國五十六年（歲次丁未），東港東隆宮三年一科迎王祭典，代天巡狩封府大千歲鸞示「願在保安宮駐紮興基，協助保安宮興建事宜」，並指示設立鸞堂，保安宮遂發起組織男女鸞生，而有鸞堂之設。首任堂主蘇添枝，第二任堂主莊合全相繼訓成武鸞興醫濟世，文鸞桃筆揮詩勸世。民國六十二年間（歲次癸酉），東隆宮平安祭典代天巡狩趙府大千歲，再降鸞示，要蒞臨保安宮，繼接封府大千歲訓鸞，並命蘇添飛、蘇登堪等人與鸞生合作，共為鸞堂著書效勞。民國六十三年（歲次甲寅）八月，奉旨開著第一本善書，書名《大道明燈》，並奉上蒼賜堂號為「省修社德善堂」。而後第二部善書《大道玄門》（丙辰年，1976），第三部善書《大道圓鑑》（丁巳年，1977）接續著造完成，上蒼再賜晉堂號為「大潭保安宮省修社天恩堂」。至今奉旨開著的鸞書已有《省修必行》、《誠實人道》、《理性思考》、《忠孝節義》、《創造祥和》、《擴展完善》、《盡頭道德》、《天恩名人錄》等多部<sup>9</sup>。

天恩堂供奉的恩主主祀神為保生大帝（現任主席）、池府千歲（現任副主席），配祀神有封府千歲（丁未正科代天巡狩）、趙府千歲（癸丑正科代天巡狩）、楚府千歲（丙辰正科代天巡狩）、齊府千歲（甲戌正科代天巡狩）、余府千歲（丁丑正科代天巡狩）、吳府千歲（現任主席庚辰正科代天巡狩）。該堂設有堂務委員會，管理一切堂務。委員會設堂主一人、助理堂主二人、副堂主二人、助理副堂主二人、監鸞二人、護鸞二人。下設鸞務主任一人、副主任一至二人，內務主任一人、副主任一至二人，財務主任一人、副主任一人，公關主任一人、副主任一人。堂務委員會委員共二十人，任期三年，除正副堂主、助理正副堂主暨五位主任由該堂主席指派外，其餘委員每三年改選一次<sup>10</sup>。

---

9. 據蘇添飛堂主告知筆者，因第二部善書《大道玄門》乃奉旨開著，書成後廣為一貫道道場翻印援用，引起情治單位關注，乃暫停鸞書著造。未久官方另立「大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂」，堂主李明家繼續開著善書，如《佛門依鉢》《大道勸世醒鐘》《道脈律言》《大道勸世論》《大道慈航》等。

10. 組織概況參見鸞書《創造祥和》，頁 13。

爲了發揚飛鸞傳真神意、宣揚道德以教化百姓之功德，民國八十一年高雄文化院發起籌組「中國聖賢研究會」，聯合全省三十六間廟宇鸞堂，共同合作，以「研究聖賢言行，教育眾生，造福社會爲宗旨」，擴大聖鸞教化工作<sup>11</sup>。大潭保安宮天恩堂積極參與會務推展，堂主蘇添飛且當選第一屆常務理事。爲了弘揚儒脈道宗，使飛鸞演教之真相廣爲人知，天恩堂在民國八十九年三月十二日，假保安宮廣場舉辦「中華道教扶鸞觀摩大會」，邀請來自基隆、桃園、高雄、台東等地共六組鸞手，公開扶乩，將沙盤柳乩垂教演訓的過程，正式對外展示，這是鸞門有史以來的第一次<sup>12</sup>。此次活動不但促進鸞堂交誼觀摩，也揭開了飛鸞設教的神秘面紗，對鸞門形象的提昇，有其正面功能。

### 三、鸞務之開展－勸化、宣講與濟世活動

鸞堂的首要任務在「代天宣化」，如何代天宣化？就是藉由扶鸞的天人講道技術，請仙佛降鸞降下勸善詩文，爲眾生說法，勸戒眾生努力向善。保安宮天恩堂每月逢三、六、九爲扶鸞期，該堂鸞生在這些日子到堂參與扶鸞，透過正鸞生於沙盤上寫出文字，由唱鸞生唱出，抄錄生在旁記下，扶鸞之後，就降鸞文字再舉行宣講。而鸞書的著作，更是鸞堂宣揚教化的一項重要工具。將扶鸞所得神諭集結成書，在鸞堂宣講或廣爲流傳，可以達到道德教化的成效。天恩堂鸞書的開科著作需由玉皇大天尊穹高上帝佈達無極瑤池懿旨，指派諸神聖仙佛監督編校，由該堂現任主席奉旨派人職效勞，在一定期限內扶筆完成。如戊寅年（1998）正月十六日，無極瑤池懿旨以當前道德淪落「社會秩序失控、公理不彰、是非混淆」，乃命余府大千歲開科著作新書，名曰《創造祥和》，俾能「創造和睦快樂的家庭，使子女身心健全，在家皆能和諧、寬恕、包容、進取、盡孝、平安和喜樂」，著期二百一十天，每逢三、六、九扶筆，書成繳旨。從 1974 至 2001 年間天恩堂共奉旨著造了十多本鸞書，印行流通計有數十萬冊之多，茲列表如下：

---

11. 見《鸞盟要覽－中國聖賢研究會會員簡介》，頁 1－16，（中國聖賢研究會出版，民國 83 年）。

12. 見鸞書《天恩名人錄》頁 106-160。

書名	著造時間	印行冊數	書名	著造時間	印行冊數
大道明燈 (上)(下)	甲寅年(1974) 八月至乙卯 (1975)八月	約二萬冊	理性思考 (上)(下)	己亥年(1995)正 月至十月	
大道玄門	丙辰年(1976) 正月至十月	約六萬餘 冊(含各 地善信翻 印)	忠孝節義	丁丑年(1997)三 月至九月	
大道圓鑑	丁巳年(1977) 正月至十一月	約五萬餘 冊(含各 地善信翻 印)	創造祥和	戊寅年(1998)正 月至八月	
省修必行 (一)	庚午年(1990) 正月至年底		擴展完善	己卯年(1999)正 月至六月	
省修必行 (二)	辛未年(1991) 正月至年底		盡頭道德	己卯年(1999)	
省修必行 (三)	壬申年(1992) 正月至年底		天恩名人錄	庚辰年(2000)	
誠實人道 (上)(下)	甲戌年(1994) 四月至十一月		一視同仁	辛巳年 (2001) (扶鸞著造中)	

資料來源：本表據《創造祥和》頁十四至十六及筆者田野調查製成。

該堂著造與出版的鸞書，在數量上雖不及台中地區聖賢堂與明正堂等企業化經營善書事業的鸞堂<sup>13</sup>，但相較於屏東地區其他鸞堂出版的情況，天恩堂可算是數一數二，相當活躍。該堂印行的鸞書，除供信眾及各界索閱之外，尚需贈送給協助著造的廟宇鸞堂，以答謝其供奉神祈來堂降筆訓鸞。以1999年出版的《擴展完善》為例，除屏東縣外，尚分送流通至高雄、台南、台中、南投、雲林、桃園、台北、基隆甚至澎湖等地廟宇鸞堂<sup>14</sup>，對道德教化的傳播，有其相當的貢獻。

宣講活動亦是宣揚教化重要的一環，透過此過程，才能使所有鸞生了解鸞訓的內容。尤其知識程度較低甚至不識字的信眾，可以藉著口頭宣講方式，了解鸞文內容，達到教化效果。根據筆者訪談及問卷調查資料顯示，參與天恩堂鸞堂活動的成員大致以庶民大眾為主，學歷偏低，不識字者頗多，鸞訓的講解宣達，不但使他們能了解神佛訓勉的含義，道德教化也因此更深入人心。在天恩堂信眾中，經常參與

13. 聖賢堂印行之善書、經典、雜誌，至民國72年止，印贈數量據估計已超過千萬冊；明正堂從1978至1995年共著造了68部鸞書。見前揭王志宇書，頁276至280。

14. 見《擴展完善》目錄所載各鸞堂主祀神明賜筆。

扶鸞活動的六部生及效勞生約有六十餘位，經分析問卷資料後發現，在學歷方面，不識字者有 24 人，小學程度者 25 人，國中程度者 9 人，高中程度者 5 人，大專程度者 2 人，研究所程度者 2 人。在年齡層方面，三十歲以下者 4 人，三十至三十九歲有 6 人，四十至四十九歲有 6 人，五十至五十九歲有 18 人，六十至六十九歲有 9 人，七十歲以上有 24 人。在職業分布上，家管有 31 人，農漁業 14 人，商業 8 人，工業 6 人，退休人員 4 人，公教 3 人，服務業 1 人。茲製表如下：

年齡層分類

年齡層	30 以下	30-39	40-49	50-59	60-69	70 以上
人數	4	6	6	18	9	24
比率	6 %	9 %	9 %	26.9 %	13.4 %	35.8 %

職業分類

職業類別	服務業	公教	退休人員	工業	商業	農漁業	家管
人數	1	3	4	6	8	14	31
比率	1.5 %	4.5 %	6 %	9 %	11.9 %	20.9 %	46.2 %

學歷分類

學歷程度	研究所	大專	高中	國中	小學	不識字
人數	2	2	5	9	25	24
比率	3 %	3 %	7.5 %	13.4 %	37.3 %	35.8 %

資料來源：天恩堂協助問卷調查所製成

就年齡結構而言，六十歲以上的中老年人佔了一半，四十歲以下的青年則不到二成；職業上以家庭主婦及從事農漁業者為主，佔了近七成；就學歷上而言，小學程度及不識字者超過了七成，高中以上程度者僅佔一成多。由此可見天恩堂的信眾結構以庶民大眾為主體，學經歷較低，年齡層較高，知識分子較少，這也是鄉鎮地區鸞堂的共同特徵。但是儒宗神教以代天宣化為首要任務，扶鸞宣講活動必須使用文章詩詞，故主其事者，仍需略通文理，如唱鸞生、抄錄生、宣講生、校正生，至少需由受過基礎教育者擔任，方能達成宣揚教化的使命。長期擔任天恩堂抄錄工作的堂主蘇添飛，以及負責唱鸞、宣講職務的助理堂主蘇登堪二人，皆為公務人員出身。蘇添飛原服務於南州糖廠，蘇登堪曾任東港鎮公所課長。另外擔任六部生中校



正兼註解的蘇忠能、蘇金松、林幸雄、沈麗淑等數人，皆為大學以上學歷<sup>15</sup>，該堂鸞書的校正、編纂、發行工作，大抵由他們主其事。幾位知識分子的熱心參與，使得天恩堂在堂務運作上較有活力，尤其在鸞書的著造發行上，更是成績斐然，自1990年以來，幾乎年年都有鸞書著造出版，超過縣內其他地區的鸞堂。同時，隨著鸞訓內容的不斷宣講，使得行善修德、內聖外王的觀念深植鸞生心中，不但凝聚了他們對鸞堂的向心力，更是安定社會人心的重要力量。

所謂「濟世」即是借用神佛之力來解除世人的種種困難。包括解惑、施藥、施棺、貧困救濟，都是鸞堂濟世活動的要項。早自清代以來，各鸞堂除了代天宣化之外，對參與社會救濟活動，一向都不遺餘力<sup>16</sup>。就中國人的行善觀念而言，教化與濟世都是其中重要的一環，從鸞堂的稱號中「社」「堂」並存的現象，即可顯示出鸞堂將教化與濟世並重的特色。「社」為對外救濟的單位，「堂」則是行教化之所<sup>17</sup>。如澎湖馬公的「一新社樂善堂」、鳳山的「靜心社舉善堂」、東港的「省修社天恩堂」等皆是。天恩堂的濟世活動以參與公益慈善及社會教化工作為主，據「大潭保安宮沿革誌」碑文記載及官方提供的資料顯示，由於興辦公益慈善活動績效卓著，民國72年榮獲屏東縣第一名、台灣省第十九名。內政部贈匾「熱心公益」，省政府贈匾「護國庇民」，縣政府贈匾「神恩廣被」以資獎勵。爾後幾年陸續因績優而獲獎多次<sup>18</sup>。

在公益事業上，主要的貢獻在參與社區活動，投入社區建設。官方曾捐獻土地一百二十坪及現金二十五萬元，興建「大潭社區活動中心」，供作社區民眾活動之用；又提供百餘坪土地，建設簡易市場，租金充為社區建設公費；另外還主辦過數屆全國性保安宮杯排球錦標賽，於保生大帝千秋日前舉行。在慈善事業上，從事貧苦賑濟及災害救助等社會救濟活動，例如每當鸞書著造完成舉辦謝恩法會之際，都會辦理東港鎮內一級、二級貧民白米賑濟活動；又如民國88年的「九二一震災」及90年的「桃芝風災」，鸞生信眾都會慷慨解囊，捐助數十萬元，救濟災民<sup>19</sup>。在社會教化事業上，積極出版鸞書十餘部，流通數十萬冊之多。而每部鸞書的付梓，皆

---

15. 蘇忠能，文化大學畢業，七賢書局、因書賢出版社負責人。

蘇金松，研究所畢業，曾任國小、國中、高職教師。

林幸雄，研究所畢業，中正預校美術教師、屏東縣美術協會理事。

沈麗淑，文化大學畢業，廣播節目主持人。

16. 清代及日治時代鸞堂的社會救濟活動，詳見王志宇前揭書，頁267至272。

17. 同上註，頁268。

18. 民國73年獲縣政府贈匾「護國庇民」；74年獲省政府「輔政導民」匾額獎勵；此後再獲省府獎狀6次及縣政府贈匾4次。

19. 據天恩堂提供筆者之（90）保天堂字第022號公函資料所載，在桃芝風災捐款部分，計募集十七萬元整，匯入水里鄉農會信用部受鎮宮帳戶，協助災民重建家園。

蒙政府首長題詞，肯定鸞書教化人心、淨化社會之價值。此外，爲了「鼓勵人人做善人、行善事，獎掖爲天地立心、爲生民立命者」<sup>20</sup>，民國 89 年舉辦「中華道教傑出社會奉獻人士弘善獎」，選拔「教忠教孝、行善植福、弘道揚教之士」共十四位，予以公開頒獎表揚，以期人人見賢思齊，相率爲善，共同塑造興德立道的好社會。此項籌備數月的表揚活動，深受各界重視。參加頒獎大會的各界人士計有鸞門代表六百餘人，及東港、南州、林邊地方人士約五百餘人，允爲地方上之盛事<sup>21</sup>。

#### 四、以儒為宗的鸞書義理

所謂「鸞」，乃是透過神人相感的靈應，在天人合一中，將神所要啓示、訓勉的真理具體書寫成文，以求渡化人心，如《大道慈航》：「池遵帝旨應佳期，府內神人合作時，千日積善天簿記，歲修月新一心維。」<sup>22</sup>《大道慈靈》：「著作善書神人參，人神共誠旨命頒，代天宣道遵天意，恭迎欽差聽旨詮。」<sup>23</sup>這就道出，鸞書必是人虔敬修德、謹遵天意，經由神與人同心合作、神人感應方可完成。其修行宗旨就在於明人倫，遵四維，達己達人，教化人心。而由「鸞」所呈現的義理，我們看到了民間宗教廣博的包容性、多元性，涵攝儒、道、佛、回、耶等五大教派理論，其所啓悟人心的宗旨就在於「敬天地，禮神明，孝父母，...闡發五教聖人之旨，遵四維綱常之古禮...啓發良知良能之至善，達到己立立人，己達達人...冀世界爲大同。」<sup>24</sup>由遵四維、啓良知到立己達人等訓示，我們可以看到儒家思維貫穿其中，畢竟在傳統文化的薰陶下，民間信仰會受到儒家教化的影響，也因此民間鸞堂組織亦名之爲「儒宗神教」，呈現其以儒爲宗的特色，著重人文教化；在天恩堂鸞書中我們也可看到至聖孔子，甚至復聖顏子及子思的降詩訓示，《大道玄門·復聖夫子顏降 詩》：「受聘臨堂把筆開，聖凡由爾自心裁，道分三乘上中下，悟透真詮進佛階。」<sup>25</sup>《大道圓鑑·子思夫子降 詩》：「子心達道通玄關，思考揮毫勸俗寰，夫德無虧真理見，子承竅訣度靈殘。」<sup>26</sup>由降詩內容可看出其透顯著，詩的訓示內容乃是源自儒子之言，亦即秉承於儒家義理。當然，民間宗教思想的形成並非直接源自於古籍經典，而是透過讀書人們對經書的了解，再加上其生活經驗的累

---

20. 見《天恩名人錄》頁 2。

21. 同上註頁 28 - 34。

22.《大道慈航》，頁一。屏東東港：大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂 著作出版，民國 81 年臘月再版（陽月初版）。

23.《大道慈靈》，頁一。屏東東港：大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂 著作出版，民國 83 年正月再版（民國 82 年蒲月開著）。

24.《鸞盟要覽》，頁 20。

25.《大道玄門》，頁 32。屏東東港：大潭保安宮 著作出版，民國 83 年元月 12 版（民國 65 年 8 月初版）。

26.《大道圓鑑》，頁 159。屏東東港：大潭保安宮 著作出版，民國 68 年 12 月 8 版（民國 66 年 1 月開著）。

積，所建構的一套生活指導法則；在這思維轉換的同時，其本質必定會與原本經典的思想內容有所不同。

在民間信仰裏常見的觀念是提醒人們廣積陰德自有眾神庇佑，因此鸞書的主題大都聚焦於待人處世的勸說上，內容多以格言教訓、因果報應來教化人心並穩定社會，與明末清初流行於民間的善書思想相互呼應，只是就如唐君毅先生所指出：「此善書中之因果報應思想，固本于佛家，亦與詩書之『作善降之百祥，作不善降之百殃』，及漢代之天人感應之義相合，而為後之道教徒用以勸世者。故此善書之思想于儒道佛，乃不名一家，亦無甚深微妙之論，又可說之為人之道德觀念，與功利觀念之結合之產物，而不合于儒者以道德為義所當為，不應計及功利之傳統精神者。」<sup>27</sup>雖然在鸞書淺顯的內容裏，寓意著道德義理，在宗教光芒與道德尺規的引導下，確實給予心性的安定與提昇莫大的力量；但因為其論說是奠基於因果報應式的勸誘上，如《擴展完善·余府大千歲賜筆》：「積善之家，天必賜以供福；積善興德之家，才能庇蔭子孫。」<sup>28</sup>《大道指針·東津東隆宮溫府千歲 降 詩》：「福田廣種多耕耘，點點滴滴成巨浸，累積功果蔭兒輩，大道指針醒眾昏。」<sup>29</sup>《理性思考·屏東縣南州鄉溪州代天府甲戌正科 余將軍賜筆》：「施人施財得雙福，損募獎勵得大眾，德高至福蔭子孫，五代其昌且光榮。」<sup>30</sup>人們之所以力修德性、廣施善行，是著眼於神之賞罰與善惡報應。

純就哲學思維的角度觀之，此種宗教性的因果勸說，雖能更加推動一般百姓在生活中行善，但卻易落入功利性的追求，因為這並非植根於自律性的要求，人的佈施行善不是出於人的道德性自覺，也不是純粹道德本心的真正顯發，或是出自人性最深處的需要，道德實踐的動力建立於神威，人之所以行善，其動力常是導向與神意結合，因著神意與神力，人的善惡終有報，一旦對神力有所質疑，立即打擊實踐道德的動力，有學者即指出，「台灣社會善男信女其崇拜神明之目的，不出於祈安求福。因此神明『靈驗』與否，就成為取捨之尺度...如此一來，人變成主人，神明成為任意驅使利用之僕役，本末從此混沌顛倒。」<sup>31</sup>此種具功利色彩的教化方式與強調人性價值、自我實現的純理性思維的儒家思想確實有所背離。「飛鸞設教...其信仰的核心建在人神的溝通，本具有神祕與神聖的宗教氣氛，但是說要『破迷信而歸正道』，是將神明信仰與人文精神等二種不同體系的文化範疇硬要比附在一起，

27. 唐君毅著，《中國哲學原論》（原教篇）頁 690。香港：新亞研究所出版，民國 64 年 1 月出版。

28.《擴展完善》，頁 5。屏東東港：大潭保安宮省修社天恩堂 著作出版，民國 88 年著書。

29.《大道指針》，頁 50。屏東東港：大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂 著作出版，民國 87 年陽月出版。

30.《理性思考》（上卷），頁 312。屏東東港：大潭保安宮省修社天恩堂 著作出版，歲次丙子印行。

31. 董芳苑著，《探討台灣民間信仰》，頁 80。臺北：常民文化發行，1997 年 11 月一版三刷。

欲借信仰的超越性與權威性來建立道德本心的主體性與實踐性，這種結合在義理上是一種弔詭的存在，甚至是荒謬的，卻是儒宗神教成立的主要宗旨」<sup>32</sup>，但換另一角度觀之，民間信仰對儒學予以極高的尊崇，而儒家思想對人的價值之闡揚，對道德自律的肯定，正可補足民間信仰裏道德主體的自主自決性，並減低人們爲了避禍求福才行善修德的功利色彩。連帶的，對「命」的看法亦有所轉換，人不再是被動的「聽天由命」，雖然仍相信神明的主宰力，但也體悟到人有其靈明性、超越性的道德自覺，藉著德性之修爲，將能轉變命運，進而得到神佑，也體悟唯有透過此內在精神層面的提昇，才能引領人朝向更完善之境。

其實綜觀各大宗教的內涵，也都包含有道德性的勸諫與功利性福佑，並且必須因著現實的生活情境來作調整，以達到宗教教化的目的，儘管如此，這對人超越性的提昇與心靈安頓實具有莫大的助力。而且以宗教信仰來強化道德規範，橫向性促進人際性的合諧，縱向性的達致天人關係的圓滿。在臺灣，知識份子深受儒家思想的薰陶，但無可否認，一般百姓大都沒有直接閱讀儒家經典，當其在日常生活中想尋求心靈慰藉，思及如何安身立命的問題時，並不會求諸於儒家經典，而是從信仰中尋覓。鸞書將儒家義理蘊含於淺顯的文字裏，把倫理綱常深印人心，在潛移默化裏間接的將儒家思想普及於百姓的生活裏。

## 五、結論

宗教和巫術的區別在於道德性，鸞門儒宗雖以扶鸞降筆爲主要儀式，但核心宗旨在於道德實踐，和巫術任意而爲的操控有所不同。故鸞堂實不能以宗教迷信視之，而否定其具有的社會功能。由前面的討論可知，鸞堂走的是復振傳統的路線，利用扶鸞設教來引領信眾重回傳統，以傳統生活型態來對應社會變遷的衝擊。吾人可由天恩堂的設教宗旨「天恩開立飛鸞道宗，恭頒儒脈宗源，以禮爲範，立義爲繩」<sup>33</sup>中，一窺其復振傳統道德的教化方向。此種以儒爲宗、因神設教的方式，乃是將民間信仰與儒家相結合，透過「合緣共振」的方式，建構了鸞堂特有的信仰形式與宗教體系。<sup>34</sup>

---

32. 鄭志明著，《中國善書與宗教》，頁 374。臺北：臺灣學生書局，民國 77 年 6 月初版。

33. 鸞書《天恩名人錄》，頁 127。

34. 所謂「合緣共振」是指新興宗教在特殊的文化教養與宗教經驗中，在真實的宗教體驗中，產生共振的信仰磁波，建構了該鸞堂特有的信仰形式與宗教體系。見鄭志明，〈台灣新興宗教的發展趨勢及其省思〉《當前社會之道德重整與心靈改革論文集》，（財團法人亞太綜合研究院出版，1999 年 8 月）頁 650。

從天恩堂鸞務開展的過程加以觀察，可以發現如下特色：

(一) 就內部階層性格而言：整個信眾結構以庶民大眾為主體，知識分子居於少數，但是知識分子的角色身分在鸞堂中仍佔重要地位。而且知識分子和平民大眾的上下階層相互交流，象徵了傳統儒家思想進一步的平民化與大眾化。

(二) 就對外濟世活動而言：大致以參與公益慈善事業及社會教化工作為主要項目，其中扶鸞著作善書更是其宣揚教化最重要的手段。而為了符合現代的設教方式，天恩堂採取多元化的作法，諸如「弘善獎」的設立、扶鸞觀摩活動的舉辦，在在顯現天恩堂在地方上扮演了主動出擊的教化角色，也使其具有的社會功能展露無遺。

(三) 就鸞書的儒家義理而言：雖然民間宗教思想的形成發展，必因應著現實環境而不斷有所更新，但對儒家思想則仍有其深厚的推崇，如《理性思考·屏東縣東津東隆宮代天府甲戌正科 顏將軍賜筆》：「復興孔門念大學，中庸理道千價值；一貫聖語悟身由，爽快無限得不了。」<sup>35</sup> 雖然民間信仰與儒家思想之間有其基本差異，民間信仰所肯定人性道德是結合宗教，人的道德修行是為了通向超越的神明，透過宗教行為，將有限與無限是具體的連繫一起；儒家一開始即是為重振人文精神讓人掙脫古代宗教迷信的桎梏，故以人文關懷取代對宗教權威的投向，肯定透過主體的道德實踐，自能盡心知性知天，體悟萬物皆備、天人合德之境，「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」《孟子·盡心上·4》「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」《孟子·盡心上·13》但我們從儒家對冥契天道的嚮往，可以看出，宗教性的天人合一與德性進路的天人合德是相融的，人道與天道是貫通的。只是人的有限性，純然只透過德性進路，最終只能達到超越的內在的「天」，而無法真的達到超越的神性義的「天」。民間信仰正彌補此一不足，民間信仰告訴人們以內在明誠、敬德修業的方式自明本心，再以虔誠之心祀天敬神，即可達致人性真正的圓滿實現；而且也因著有神明的裁決與善惡果報，促使更多人克修己身，這雖已不同於儒家學說的精神，但卻使道德實踐在民間更廣大普遍的推行。而且儒學雖不是宗教，但若說儒家思想完全沒有超越性、宗教性的天命思想，實已非儒家思想的原貌。畢竟，人性與天道實相貫通，「天命之謂性，率性之謂道」《中庸》在儒家思想裏常流露其宗教情懷、對超越之天

## 參考書目

### 研究論文與專著

王見川

〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，收入氏著《台灣的齋教與鸞堂》，台北南天書局，1996年，頁199-216。

〈台灣鸞堂的起源及其開展—兼論儒宗神教的形成〉，《儀式、廟會與社區》，中央研究院中國文哲研究所，1996年。

《台灣的齋教與鸞堂》，台北南天書局，1996年。

黃素貞

〈地方上的儒宗神教—以竹山鎮克明宮為例〉，《國立臺灣師範大學地理教育第23期》，1997，頁81-96。

鄭志明

〈台灣新興宗教的發展趨勢及其省思〉，《當前社會之道德重整與心靈改革論文集》，財團法人亞太綜合研究院出版，1999年8月，頁642-696。

《台灣民間宗教論集》，台北學生書局，1988年。

《中國善書與宗教》，台北學生書局，1993年。

《台灣的宗教與秘密教派》，台北學生書局，1993年。

C.K.Yang 《Religion in Chinese Society》,University of California Press,1970.

王見川、李世偉

《台灣的宗教與文化》，台北博揚文化公司，1999年。

王志宇

《台灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》，台北文津出版社，1997年。

宋光宇

《宗教與信仰》，東大圖書，1995年。

唐君毅

《中國哲學原論》（原教篇），香港新亞研究所，1975年。

董芳苑

《探討台灣民間信仰》，臺北常民文化，1997。

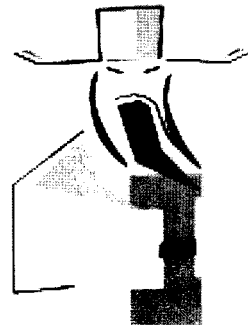
## 鸞書與原始資料

- 《臺灣省屏東縣志》，成文出版社，1983。
- 《大道玄門》，大潭保安宮省修社天恩堂出版，1976。
- 《大道圓鑑》，大潭保安宮省修社天恩堂出版，1977。
- 《大道慈航》，大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂出版，1992。
- 《大道慈靈》，大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂出版，1993。
- 《理性思考》（上卷），大潭保安宮省修社天恩堂出版，1995。
- 《大道指針》，大潭保安宮代天宣化府省修社天恩堂出版，1998。
- 《創造祥和》，大潭保安宮省修社天恩堂出版，1998。
- 《擴展完善》，大潭保安宮省修社天恩堂出版，1999。
- 《天恩名人錄》，大潭保安宮省修社天恩堂出版，2000。
- 《鸞盟要覽—中國聖賢研究會會員簡介》，中國聖賢研究會出版，1994。

# 見證歌仔戲的一頁滄桑

— 藝人陳春治的內台與賣藥團生涯

/ 鄭溪和 \*



## 前言

歌仔戲是台灣唯一土生土長的戲曲藝術，在華人地區的戲曲，總共大約有三四百種之多，但由於制度的不同，藝人的養成教育及就業環境相當不一樣，所發展出來的面貌當然差異極大。大陸地區大都為公營單位，演員的養成教育比較完備；在過去台灣地區僅有京劇有公家資金的供應，和大陸戲曲發展較為相像，水準較齊一，但是其他戲種如南管戲、北管戲、歌仔戲.....等就沒那麼幸運，完全沒有公資源關愛的眼神，自力更生是它們共同的謀生之道。以歌仔戲為例它曾經是國內商業劇場的寵兒，獨占票房鰲頭，但由於時代的轉變也幾經「斷炊」的窘境，藝人為了生存不斷地轉換型貌，因此變換出多樣的歌仔戲表演。本文第一段說明歌仔戲的藝人為了生存，所演變出的各種演出型態，第二段則以屏東縣一位資深藝人陳春治為例，從她的學戲過程 - 內台表演與賣藥團生涯的點滴，見證歌仔戲發展的一頁滄桑。



陳春治賣藥團時期所拍攝的「偶像照」

## 一、歌仔戲的歷史

歌仔戲大約民國初年前後出現，至今歷時百年左右。然而由於它的發展過程中，歷經台灣在社會、政治及經濟上劇烈的變動，使得它為了適應變遷，出現了許許多多的面貌，歷經了種種考驗之後存活至今。從他為了生存而激發出來各式的演出型態，不難看出歌仔戲在本地擁有堅強的生命力。

---

\* 高雄師範大學音樂系兼任講師



## 落地掃

歌仔戲顧名思義，它是一種歌唱的戲，起初只是使用當時的民間小調，與車鼓小戲的動作，兩者結合形成所謂「歌仔陣」，「歌仔陣」在表演的時候，經常使用四枝竹竿圍成表演區，就地表演，所以又稱「落地掃」。（另一說是因演出時，戲服在地上掃來掃去故名）這是歌仔戲最原始的面貌。

## 老歌仔

「落地掃」的表演內容僅是大戲的一小段如：《陳三五娘》的〈留傘〉……後來在一次偶然的機會，「落地掃」利用四平戲（當時的大戲之一）演完未拆的戲台，借用登台表演，沒想到受到更熱烈的歡迎，「落地掃」就此由平地登上了舞台，劇情也由散齣變成全本，音樂則保留原來的樣子，宜蘭人稱之為「老歌仔」<sup>1</sup>（即本地歌仔）。

## 內台歌仔戲

「老歌仔」形成之後，爲了要成長爲大戲，於是吸收當時的亂彈戲（即北管戲）、四平戲、南管戲（即梨園戲）高甲戲、京戲等大戲的妝扮、身段、曲牌唱腔、道具、伴奏樂器……等豐富它的表演藝術、在音樂方面如亂彈戲的〈陰調〉、高甲戲的〈緊疊仔〉（即走路調）……使得歌仔戲的表演更佳豐富精采，民眾更是爲之瘋狂，一些腦筋動得快的商人，想到籌組職業戲班，巡迴公演收取門票，形成所謂內台歌仔戲。內台歌仔戲最早出現在何時，根據《台灣省通誌》的記載：

至於民國四五年間，辜顯榮向日人收買台北淡水戲館，改名新舞台，作爲本省人之娛樂機構，其經理人見歌仔戲甚受人歡迎，遂出資設立「新舞社歌劇團」，在該戲院經常排演歌仔戲而收取門票，是爲本省第一團營業性質之歌仔戲<sup>2</sup>。

內台戲是許多藝人津津樂道的一段經歷，由於在當時內台戲的表演深受民眾的喜愛，各個戲班莫不絞盡腦汁作出最吸引觀眾的好戲來。

## 改良戲

歌仔戲在日治時期發展受到極大的制約，在日本統治台灣的五十年中，其統治政策大概可分爲三個階段，1895-1918年採取安撫、包容的策略，對於台灣的一切沒有太多的干預；1919-1936年採取「內地延長主義」，期望逐漸同化台灣民眾；

1. 參見曾永義《台灣歌仔戲的發展與變遷》，1988年，頁46。

2. 劉美菁在其《歌仔戲概論》書中有不同的解讀，參閱該書頁33-36

1937-1945年也就是第二次世界大戰期間，日人發動「皇民化運動」，企圖以強烈的手段抑止一切台灣文化的發展，戲曲的表演當然也在禁止之列<sup>3</sup>。內台歌仔戲就在皇民化運動的情況之下，受到嚴厲的打擊，僅能搬演所謂的「台灣新劇」「台灣歌劇」「皇民話劇」，歌仔戲在演出這種戲時，要把朝廷改為公司，皇帝變成董事長，宰相則稱為總經理，文武百官改稱職員<sup>4</sup>，又服飾穿著方面，皇帝穿大禮服；宰相、女主角穿和服、文官穿日本文官制服、武官穿空軍制服<sup>5</sup>，如此的角色及裝扮，口中卻唱出歌仔戲曲調、台詞並作出戲曲身段動作，可以想見那是如何的唐突畫面，歌仔戲因此受到嚴重的打擊。逐漸銷聲匿跡，然而一鼓隱藏豐沛的生命力，並未就此消滅，民國 34 年日本成為戰敗國退出台灣，阻力一掃而空，歌仔戲立即重振旗鼓恢復往日的雄風，內台歌仔戲再次登上輝煌的舞台。

## 廣播歌仔戲

民國43年歌仔戲進入廣播電台<sup>6</sup>，以廣播的方式製作節目和過去現場的演出，當然有極大的不同，其中最為明顯的就是，演員的身段、扮相變得不重要，而唱腔、口白成為演員成敗與否的關鍵，由於廣播歌仔戲也受到民眾熱烈的喜愛，因此藝人們每日要錄上好幾個小時的音。為了因應每日大量的錄音以及配合觀眾的喜好，除了原有的唱腔曲調之外，也吸收了當代流行的台語流行歌曲如〈三步珠淚〉〈秋夜曲〉……並造就了如廖瓊枝等以唱工見長的優秀藝人。

## 電影歌仔戲

台灣的電影工業是輾轉從日本「移植」過來的西方傳播科技，1956年拱樂社團長陳澄三先生出資拍攝《薛平貴與王寶釧》得到民眾熱烈的迴響，有多熱烈呢？請看以下呂訴上的記載：

民國四十五年正月四日「薛平貴與王寶釧」第一集在中央、大觀戲院聯映，演出的麥寮拱樂社女子歌仔戲班，全體團員整裝打扮乘二部小包車，吹著西洋樂器遊台北市街大事宣傳，中央戲院因觀眾擁擠，致使打破玻璃甚多，因愈快愈盛，三日後美都麗亦加入聯映，廿四日放映天收入三十多萬，在國片正在不景氣的當時，這是空前的成功。

不但如此「薛」片在地方放映才是賣座，可說已達到「動員」觀眾的程

---

3. 參見邱坤良《日治時期台灣戲劇之研究》，1994年，頁9。

4. 參見張炫文《台灣歌仔戲音樂》，1982年，頁9。

5. 參見劉美菁《歌仔戲概論》，1999年，頁49。

6. 參見曾永義《台灣歌仔戲的發展與變遷》，1988年，頁76。

度，這個情形不但使眼速手快的片商，慌著搶拍台語片，連地方的外行人亦集集游資，若雨後春筍，陸續成立影片公司，並大量生產下去<sup>7</sup>。

歌仔戲電影無意間促成了台灣台語電影的發展<sup>8</sup>，就如同 1932 年由大陸輸入的電影《桃花泣血記》其同名宣傳歌，無心地開啓台灣創作歌謠的流行一般，耐人尋味。《薛平貴與王寶釧》的成功也不免俗地，在同年拍了續集與第三集，證明它受歡迎的程度，但也由於台語片的盛行，直接影響內台歌仔戲的票房，最後終於被迫離開內台。台灣拍攝的歌仔戲電影從若從 1956 年算起，直到 1981 年楊麗花主演的《陳三五娘》為止，歷時二、三十年，作品也有一百多部之多，是歌仔戲發展過程中相當奇特的一段經歷，當然也成為台灣電影發展史裡的重要一環。

### 臨時內台歌仔戲

內台歌仔戲受到台語電影的衝擊於 1950 年末期逐漸沒落，原本上演歌仔戲的戲院，變成台語電影的天下，許多內台歌仔戲班面臨重創，經常在一個檔期中，因票房太差繳不出場地租金，而以「戲籠」抵押<sup>9</sup>，戲班無奈地離開讓他們引以為傲的內台演出。在內台戲班走出戲院，完全以野台方式演出之前，其實有過一段緩衝期，也就是所謂的「臨時內台」，藝人稱之為「露天的」。這裡所謂的「臨時內台」並不同於目前所見的野台戲展演空間，它是利用「布棚」及竹子架成一個臨時性，又類似室內的舞台空間，觀眾的欣賞仍然必需買票才能入場，這種形式的演出，一般都選擇原本就沒有戲院建築的偏遠鄉村或山上，明華園就曾經走過這個階段，當然這個應變之策，也沒有維持多久<sup>10</sup>。

### 賣藥仔團

1950 年後期內台戲式微，許多原本內台戲的歌仔戲演員，為了生活轉換跑道，跟隨賣藥團，或自組賣藥團作全省性村落的表演，在歌仔戲流落各地作「賣藥團」表演之前，民間早有其他不同形式的賣藥團，例如

「武場仔」：即俗稱的打拳頭賣膏藥

「文場仔」：月琴彈唱的「獨唸」<sup>11</sup>

---

7. 參見呂訴上《台灣電影戲劇史》1961 年，頁 70。

8. 參見呂訴上《台灣電影戲劇史》1961 年，頁 66、70。

9. 「戲籠」是裝戲服道具的鐵箱子。

10. 本段內容根據藝人陳春治的回憶口述。

11. 「獨唸」就是以月琴彈唱的台灣說唱音樂。

這兩種賣藥形式都是以穿插表演的方式來進行，「武場仔」表演打拳頭等武術，「文場仔」則是以音樂等表演藝術為主，歌仔戲失去商業劇場的空間之後，轉而搶攻賣藥團的市場，其作為穿插表演的項目，當然是藝人們最為熟悉的歌仔戲。為了與民眾更為接近，沒有架設舞台，回歸到「落地掃」式的表演。初期仍然和內台戲的裝扮一樣，穿著戲服搬演，後來才改為畫臉但著時裝<sup>12</sup>。在歌仔戲加入賣藥團的行列之時，立即拔得頭籌生意最佳。

## 電視歌仔戲

台灣民國 51 年電視開播，53 年歌仔戲隨即進入電視<sup>13</sup>，並由於電視強力的媒體效應，出現了楊麗花、許秀年、葉青、黃香蓮、王金櫻……等超級名伶，電視歌仔戲雖然風靡全台流傳更廣，然而也由於受制電視作業的關係，而有種種的改變，例如：

### 化妝：

傳統歌仔戲的表演演員與觀眾距離較遠，為了突出五官習慣以較為誇張的方式妝扮，但是電視作業異於現場的觀賞習慣，演員有許多的特寫鏡頭出現，誇張的畫變成沒有必要，因此電視歌仔戲大都改以寫實自然的化妝為主。

### 唱腔：

電視歌仔戲以每集三十分鐘的時間播出，扣除廣告時間實際上只有二十分鐘左右，在每集如此短的時間內要將劇情完整交代，又必須有所起伏，所以被認為容易「拖場」劇情發展的唱腔，被相當程度的刪減，尤其是長大的唱段及各式傳統哭調，幾乎不在電視歌仔戲出現

### 身段：

傳統戲曲的身段表演手法，大都寫意的或誇張的表現，原本也是傳統歌仔戲相當重要的藝術，但由於電視歌仔戲一直朝寫實的路線發展，傳統身段變得與之隔隔不入，所以我們也很難在電視歌仔戲看到重要身段的表現。

當然電視歌仔戲也有許多優勢之處，例如一齣戲的製作有專人編劇與導演，而它的展演方式又能輕易地深入每一家庭，這是其他現場表演很難望其項背的，另外也由於它捨棄大段的唱腔，改用重新創作的簡短唱腔，如〈狀元樓〉〈留書調〉〈蓮花鐵三郎〉〈巫山風雲〉〈宋宮秘史〉……這些動聽的「電視調」，都將成為歌

---

12. 藝人陳春治口述賣藥團作落地掃演出時，穿著戲服深感不自然，後來大家都改穿時裝。

13. 民國 53 年台視歌仔戲開播；58 年中視歌仔戲開播；60 年華視歌仔戲開播。

仔戲音樂發展的重要作品。

## 野台歌仔戲

野台歌仔戲是目前大家經常的遇見的一種表演，在歌仔戲走出商業劇場，變成野台酬神戲的初期，野台歌仔戲其實有過一段轟轟烈烈的紀錄，野台戲經常是民間遊藝表演中，最吸引觀眾目光的項目，年齡大約 40 歲左右的朋友一定還記得，當年歌仔戲和布袋戲拼台，民眾如何為之瘋狂的情景。野台戲的演出一如內台的方式，先由「說戲先生」於開演前向演員們說戲，演員再根據自己的臨場反應，即興作出適合的身段、唱腔中的編腔、編詞、口白以及恰當的情境掌握，這些能力在演員還是「學戲囡仔」的時候，就必須養成，然後經過一場一場戲的實際經驗累積，才能有很好的表現，並不是一件簡單的事。曾幾何時野台戲由於社會娛樂的多元，加上業者自身的削價競爭，演變出許多劣質的野台表演，還好近幾年來由於文化政策的改變，歌仔戲成為台灣傳統文化中相當重要的一環，民間和政府都投入較多的關懷，因此也出現許多高質量的野台歌仔戲表演，吸引眾多的觀眾駐足圍觀。

## 陣頭歌仔戲

歌仔戲歷經多種社會變遷的考驗，為了適應及生存之故，做出了各種型態的歌仔戲來，其中最為禁忌的，莫過於陣頭歌仔戲，這種陣頭歌仔戲並不出現在一般神明聖誕及廟會節慶中，而是專以喪葬為主題的歌仔戲陣頭演出。其實它的由來也算蠻早，根據藝人陳春治的說法，內台戲盛行時，民間就有這樣的陣頭，其演出人員不多，後場經常由一人「總工」<sup>14</sup>，前場也僅少數幾人主演，外加幾位「踏幾仔」，所謂「踏幾仔」就如同京戲的「龍套」及歌仔戲的「雜角」一般，屬於「下手仔」的角色。陣頭歌仔戲唱腔中〈哭調〉當然是最為重要的曲調，加上四句聯的口白，為喪家增添悲涼氣氛，而其演出劇目以《目蓮救母》《三藏取經》和《五子哭墓》幾齣為主，其中《目蓮救母》《三藏取經》是傳統歷史劇移植，《五子哭墓》則移植自民國 45 年開拍的同名台語電影<sup>15</sup>。

## 精緻歌仔戲（劇場歌仔戲）

1981 楊麗花應新象國際藝術節之邀，率領台視歌仔戲團，於國父紀念館演出《魚孃》；1983 年明華園受文建會推薦，參加國家文藝季在國父紀念館演出，開啓了歌仔戲發展的另一個紀元，近來一些有使命感的劇團如北部河洛歌仔戲團、薪傳歌仔戲團……，高雄尚和歌仔戲劇團……都推出講究細膩唱腔、身段、舞台手法以及

---

14. 由一人擔任文武場樂器這種能力稱為「總工」

15. 參見呂訴上《台灣電影戲劇史》1961 年，頁 70。

表一 歌仔戲的表演類型

大約年代	表演形式	說明	備註	
1	民國初年左右 落地掃 (歌仔陣)	不著戲服就地而演，僅演出大戲裡的一小段，隨廟會節慶活動以陣頭方式出現。		
2	民國初年左右 老歌仔	簡易戲服、搭台演出，搬演整齣大戲。		
3	約 1923-	內台歌仔戲	前後場人員編制完善，屬室內商業性的演出。	
4	1937-1945	改良戲	受日本政府壓迫，而出現的夾雜日語、和服...的變種歌仔戲。	
5	1954-	廣播歌仔戲	民國 43 年歌仔戲進入廣播界，著重藝人聲腔、口白的表演。	
6	1955-1981	電影歌仔戲	開啓台灣電影工業的先鋒，並留下 100 部以上的作品。	
7	1950 末期	臨時內台 歌仔戲	藝人稱爲「露天的」，一般都選擇原本就沒有戲院的偏遠村落或山上，搭布棚收門票演出。	
8	1950 末期	賣藥團	以落地掃方式，全省巡迴隨，表演間穿插賣藥活動。	
9	1962-至今	電視歌仔戲	化妝寫實、大量減少身段及長大唱腔的表演，唱腔叫多爲流暢而簡短，並創作許多「電視調」有專職得導演及專業的編劇分工，佈景華麗時有外景拍攝，神怪、武功展現時亦使用電視特效。	
10		野台歌仔戲	大多隨著廟會慶典活動於室外搭台演出	
11		陣頭歌仔戲	因應民間喪葬習俗，所產生的陣頭式歌仔戲。	陣頭
12	1981-至今	精緻歌仔戲 (劇場歌仔戲)	1981 楊麗花應新象國際藝術節之邀，率領台視歌仔戲團於國父紀念館演出《魚孃》；1983 年明華園受國家文藝季之邀，亦在國父紀念館演出《濟公活佛》，開啓劇場歌仔戲的新紀元	

完善的劇情架構的精緻大戲，並在各地文化中心音樂廳、表演廳甚至國家戲劇院演出，使得歌仔戲出現了嶄新的面貌。精緻歌仔戲的展演運用現代劇場的手法<sup>16</sup>，將舞台上所呈現的畫面與聲響作整體性的搭配與考量，每齣戲有固定的劇本並採用專業的導演，在唱腔方面最明顯的特徵是，在傳統歌仔戲文武場的基礎上，加入國樂團型成較大的樂隊，來爲前場的演出伴奏，雖然兩種樂隊間的演出型態不盡相同，出現了部分的不協調<sup>17</sup>，但相信假以時日必能琢磨出兩者之間的默契。有部分學者認爲精緻歌仔戲的演出，無論是前後場人員編制、專業編導、舞台技術分工、以及演出場合屬性(室內)，都與當年內台戲相似，因此將其視爲歌仔戲回歸內台的象徵。

16. 精緻歌仔戲是曾永義教授率先提出的稱謂。

17. 前場演員即興的唱腔，文武場必須即時反應，才能有完美的搭配效果。傳統文武場的樂師們擁有即興爲演員拖腔的能力，而現代國樂團出身的樂師們，其合奏能力必須在有固定曲譜的基礎上才能發揮，其基本精神不太一樣。

## 二、藝人陳春治的養成教育

上文所列歌仔戲歷經社會的各式動盪，變換出如此多的樣貌，無非是為了生存。身歷其境的藝人，當然無法置身於外，必須隨著時代的轉變更換自己的演出形式。以下就以一位屏東縣籍的資深藝人陳春治為例，從她個人在內台及賣藥團的實際經驗，印證歌仔戲當年的種種情事。

### (一) 藝人陳春治背景

陳春治女士 1939 年生台南縣學甲人，生長在一個富裕的大家庭，三歲亡母其父再娶，受盡後母百般的凌虐，小小年紀就打理全家的起居飲食，照顧後母接二連三所生下的一群弟妹，由於不耐後母的處處刁難，以及家族重男輕女的觀念，1953 年 14 歲負氣離家，投靠當時經常在學甲地區表演的內台班 - 台北華美歌劇團奔走他鄉。一切從最基礎學起，在華美歌仔戲班，接受 3 年 4 個月完整的歌仔戲基礎養成教育，1956 年 17 歲的她，便成爲一名專攻小生的職業演員。1958 年在頭家的撮合下與同團的屏東縣籍演員鄭抄先生一起生活，育有兩男一女。陳女士是目前歌仔戲藝人中，少數曾經接受嚴謹養成教育的老藝人。

### (二) 三年四個月的學戲生涯

陳女士民國四十三年起在台北華美歌劇團學戲，該團團主文造先生是一位客家人，當時該團大約有三十人左右，其中演出人員就有二十幾名。學戲團仔之中有些人是被父母質押的縛戲團仔，有些是純粹爲學戲而來，陳女士屬於後者。

劇團逐戲院而居，學戲團仔每天必須清晨四點鐘起床，起床後第一件事是替先生（即老師）打理洗臉水以及泡茶事項，然後才開始一天的工作，接著是兩小時的武打身段，如跑圈（跑圓場）操刀槍，跑馬、弄劍、跳台……等，指導者是老虎先生，後來老虎離開該班，才改由其弟也是團主的女婿呂福祿先生教導<sup>18</sup>。繼而是一小時的唱唸語，以及文戲之腳步手路，三個小時的固定練功之後，學戲團仔也刻不得閒，必須立即幫先生先生娘及頭家洗衣，若遇專屬煮飯娘請假，還得準備 11:00 開動的午飯<sup>19</sup>（早餐通常大家都不吃）。

---

18. 呂福祿先生活躍於電視歌仔戲，亦經常隨知名劇團公演，是一名極佳的反叛角色。

19. 吃飯時四人一組，飯菜擺在舞台上，眾人蹲姿就地而食。

表二 學戲團仔的一天

時間	活動內容	備註
04:00	起床（打理先生刷洗）	
04:30-06:30	武打身段練習	
06:30-07:30	唱腔及文戲身段練習	
07:30-	幫先生先生娘及頭家洗衣	
11:00	午飯	
14:30-17:00	午場-古冊戲	跑龍套
19:30	晚場鬧場	
20:00-23:00	晚場-胡撇仔戲	跑龍套

下午 2:30 午場開演<sup>20</sup>，劇團以演古冊戲為主<sup>21</sup>，晚場 7:30 鬧場 8:00 出戲則以胡撇仔戲為主<sup>22</sup>。學戲團仔還無法擔任角色，劇團演出僅裝扮次要角色，增加演出聲勢。

### 三、藝人陳春在內台與賣藥團時期的見聞

#### （一）內台歌仔戲時期

內台歌仔戲時期是所有曾經歷過的歌仔戲演員，最美好且最值得驕傲的一段經驗，陳女士民國 46 年結束 3 年 4 個月的學徒生活，立即投效內台班的演出，並擔任小生的角色，歷經博愛、黑松、和美……等劇團，根據她的描述，約略可見當時的盛況：

##### 演出前的宣傳手法

當年的內台班所到之處，都受到民眾熱烈的歡迎，劇團爲了讓票房更佳，有一套宣傳的手法

20. 夏天午場爲 2:30，冬天則改爲 2:00。

21. 古冊戲即歷史戲如：《狸貓換太子》《包公案》《陳三五娘》《三伯英台》……。

22. 「胡撇仔戲」一詞是由「opera」音譯而來，其內容天馬行空，服裝、頭飾、音樂都更爲自由奔放如《四星伴月》《小泰山大戰呂秀娘》《兄弟無情》《恩將仇報》……。



### 1. 踩街：

演出前以車隊繞街遊行宣傳，犁阿卡（人力車）載運文武場人員前導而行，後面緊接三輪車每輛搭乘角色分配如下：小生、小旦一輛、武生、武旦一輛、採花、花旦一輛、三花、三八一輛、老生自己一輛<sup>23</sup>，其他角色一分坐數輛，聲勢浩大地遊街。後來改成貨車上面放椅子，演員化妝坐在車上，文武場人員演奏牌子。

### 2. 徒步宣傳：

一人拿著旗子，打著鑼手持以紙捲成的傳聲筒，徒步到如市場、大馬路邊等人口較密集的場所廣告。

### 3. 撿戲尾：

戲煞之前打開戲院大門讓民眾免費欣賞戲尾，以達宣傳效果。

### 4. 贈票：

內台戲班的頭家爲了宣傳戲齣也爲了面子，會將一些免費的優待票分贈平常有交易的商家，商家則以等值或更多的現金作爲賞金貼於戲院，並分贈戲票給親友觀賞，如此一來頭家裡子、面子都有，一舉兩得。

## 演出

正戲開鑼前一小時劇團會擊「通鼓」三聲，此時講戲先生開始講戲，所有演員立即集合，待講戲先生說完戲之後，演員之間必需就剛剛的戲齣與相關演員練習「合仔頭」，所謂「合仔頭」即上場的默契，它包括台詞、眼神（表現男女主角愛意的眼神叫做「咬眼」）、以及弄刀槍等，弄刀槍包括四角槍、快槍、大刀槍、花槍、三十二刀、單刀、雙大刀、單刀槍、大刀、雙刀.....至於開打時要用哪一套式，舞台上要打的時候再說即可（彼此互作暗號）。接著文武場鬧台三次<sup>24</sup>，正戲才出場。

## 角色

內台戲的角色相當齊全通常包含龍套，每台戲大約有 17-18 人，而實際上演的角色也有 12-13 人之間，可以說是相當齊備的。其中它的角色劃分如下：

---

23. 老生在內台戲班地位最爲崇高，所以自己乘坐一輛三輪車，但所領的錢不比小生來得高，原因是老生的服飾不用自行添購，穿公司的即可，而小生的服飾變化較多，又必須自行負擔，故錢領得較多些。

24. 歌仔戲的鬧台原本都是使用漢樂，後來改成前兩次漢樂最後一次西樂，陳女士學戲到最後階段有些戲班作如拱樂社，寶銀社他們全用西樂甚至以舞蹈當鬧場用，出師之後以西樂鬧場成爲普遍情形。

生：小生、武生、採花、老生、紅生、孩子生

旦：苦旦、武旦、花旦、老旦、俏老婆、其餘配角皆稱為小旦

花面：大花、二花

丑：三花（男角）三八（女角）

雜角：如太監、旗軍仔、店小二……

以上眾多的角色中以小生、苦旦、武旦、三花、老生稱為五大柱，能飾演這些的演員稱為「大角色」其餘多算配角，而屬於花面的大花，即俗稱的奸臣如曹操、黃巢、蘇寶同。如果一位演員所演的角色不是以上的五大柱之一，而且角色扮演又不固定，這種演員稱為雜角仔。

### 唱腔

演出「古冊戲」時演員都唱〈七字調〉〈都馬調〉……等傳統曲調，「胡撇仔戲」則除了唱傳統曲調之外，還可因劇情的需要演唱當時的台語流行歌曲，如男女主角的愛情戲演唱〈青春嶺〉〈青春城〉；被強姦的女子唱〈雨夜花〉；賣菜的人唱〈賣菜姑娘〉；女子思春唱〈望春風〉〈白牡丹〉；農人角色唱〈農村曲〉等等，而至演妖婦的角色則大部分演唱流行歌曲<sup>25</sup>，但「古冊戲」裡的妖婦就不可演唱流行歌曲。

### 舞台技術

內台歌仔戲最為人稱道的應該是機關變景的設計，那也是當年民眾關係最為期待的場景，內台在台灣風行多年，總計所發明的機關相當多如真刀殺人、蓮花化身、劍出鞘、動刑器、真水雨景、空中戰、沒底棺材、拉肚腸、血戰、睡釘床、落油鼎摸金錢、布袋鬼……，透過這些機關佈景的設計，使得內台歌仔戲劇情更加緊張刺激，深深吸引當年民眾的目光。



陳春治飾演包公之扮相

25. 根據陳女士表示流行歌中也使用日文歌曲，後來由於有一曲日文歌曲其歌詞內容是批評政府，於是日文歌曲被禁唱一陣子。

表三 內台歌仔戲機關變景例舉

機關名	說明	備註
真刀殺人	先以真刀削木棍以示其銳利，再巧妙地換成預藏的假刀（刀內裝紅花泥）殺人，造成逼真的效果。	
蓮花化身	以布畫成蓮花、骷髏、人身最後真人再現。	
劍出鞘	布幕後準備一枝紅色的劍，再以燈光投射造成劍影飛馳的效果。	
動刑器	先將豬皮包裹於背上，再以燒得火紅的鐵片觸燒。	
真水雨景	舞台上預裝水管造成下雨的真實場景	
空中戰	即吊鋼絲	
其他：沒底棺材、拉腸肚、血戰、睡釘床、落油鼎摸金錢、布袋鬼 .....		

### 行政分工

內台歌仔戲由於受到各處的歡迎，劇團莫不全力以赴求新求變，因此劇團結構大都相當完善，除了演員之外，尚有多名行政人員如團主、經理、管事、服飾嬭仔、顧口、舞台技術人員等，人事結構相當完善。

表四 內台歌仔戲行政、技術工作分配表

職務	負責分工	備註
團主	掌管全團事務	
經理	打戲路	
管事	舞台監督兼解決演員間的糾紛	
服飾嬭仔	管理戲服	
顧口	賣票一人、收票二人	
舞台技術人員	打電光、搭佈景、拉鋼絲 .....	

## 票價

當年內台戲票價大約 20 元，但會因開演時間的長短而減價，通常開演一小時之後減為 10-12 元剩下半小時減為 8 元，最後 10-15 分鐘則戲院門打開免費讓民眾進入欣賞，即俗稱的「撿戲尾」，當然最後的 10-15 分鐘，都是該場的最高潮戲，頭家希望以此吸引民眾於隔日買票進場。

## (二) 賣藥團時期

1956 年麥寮拱樂社推出《薛平貴與王寶釧》電影歌仔戲，造成萬人空巷的景象，大大地刺激台語片的興起，也由於台與片的興盛，卻連帶的拖垮內台歌仔戲的市場，使得原本佔有商業劇場的歌仔戲表演，面臨台語電影的衝擊，絕大多數戲院都改以放映省錢省事又有高賣座的電影。1950 年代末期眾多內台歌仔戲班無法支撐，紛傳倒閉停業。陳春治女士也無倖免，1960 年隨黑松劇團巡迴至雲林縣蒜頭鄉演出最後一場戲後，該團老闆宣佈散班。早已耳聞的賣藥團老闆立即守候戲院門口，鼓吹即將失業的演員加入賣藥的行列，陳女士於是改隨賣藥團巡迴全省各村莊演出賣藥去。

賣藥團就是帶著各式藥品巡迴兜售的團體，在歌仔戲投入這個行列之前，民間本來就有以「扑拳頭賣膏藥」與「唱唸」等形式的賣藥團。賣藥團著眼於內台歌仔

表五 賣藥團叫花模式

程序	演唱者	曲目
開頭	小生或小旦	<大調>接<七字調>
中段	所有演員輪唱一葩<七字調> 更換曲調如<都馬調>所有演員在各自輪唱一葩，以此類推直到觀眾聚集。	
結尾	小生或小旦	<江湖調>

戲過去輝煌的紀錄，引進歌仔戲的表演形式。由於賣藥團是以巡迴鄉里作露天演出，歌仔戲的表演於是由室內回歸到落地掃方式<sup>26</sup>。到底賣藥團的演員們的工作如何呢？且聽陳女士的回憶：

## 晚上

晚上選定地點安排就緒之後，七點整開始「叫花」<sup>27</sup>，「叫花」的方式是由演員一一上場唱曲，第一首通常是主角先上場演唱〈大調〉再轉〈七字調〉，然後其他演員各唱〈七字調〉一葩，每位演員輪完之後更換其他曲調，演員再一一上場，以此類推直到觀眾聚集為止，主角再次上場演唱〈江湖調〉作結尾，通常是整個叫花的過程其歌詞大略分成三種類型

問候觀眾或自我 - 介紹劇情預告 - 結尾的祝福

緊接著正戲上演，當觀眾進入劇情之中，負責結籽的人員會在高潮處打住<sup>28</sup>，並出場廣告藥品，此刻演員退場並隨即扮演助手幫忙賣藥，告一段落之後戲再上演同樣在高潮處打住，結籽的人員再次出場廣告藥品，最後戲再演至高潮處結束，預告明日同一時間的演出，或是換位的地點。

## 白天

賣藥團的場次都安排在晚上，白天的工作大概如下列兩項。

1. 藥團老闆要求演員幫忙包藥。
2. 演員利用白天時間提著藥至上一檔期的演出場所<sup>29</sup>，挨家挨戶進行販售，由於觀眾早已認識演員，再輔以照片的贈與，經常能夠獲得相當的業績（55分帳）。

1961年陳春治女士身懷六甲，無法進行長途跋涉的巡迴生活，因而選擇進入岡山電台進行廣播歌仔戲的錄製工作，但由於月薪800元過低，又無外快所得，很快的她就離開廣播工作，再次投入賣藥團的行列。1973年政府頒佈相關衛生法規「我國固有醫藥習慣使用，具有療效之中藥處方，並經中央衛生主管機關選定公佈者，……一固有成分調製（劑）成之丸、散、膏、丹」並規定這種自製成方藥



陳春治賣藥團時期的演出情形

26. 演員著戲服或不著戲服就地演出的歌仔戲表演方式。

27. 叫花是賣藥團的行話，「花」代表觀眾，亦即招呼觀眾前來欣賞。

28. 結籽的人員，是指推銷藥品的人員。

29. 團員與老闆的默契，白天不可以在當地賣藥，所以必須至上一個檔期的演出村落。

劑不得「拆封或改裝及沿途或設攤販賣」<sup>30</sup>。此依規定使得賣藥團的合法性受到質疑，加上西式休閒文化的入侵，賣藥團變成康樂團以及清涼秀的天下，歌仔戲在賣藥團的行列中逐漸銷聲匿跡。陳春治女士的歌仔戲表演也就由賣藥團轉為野台戲的演出。



陳春治的文生扮相

## 結語

從以上的說明顯示，整體大環境的改變，對於歌仔戲的發展都造成存續與否的影響，台灣尚存有幾百團的歌仔戲劇團，伴隨著各式歌仔戲表演的衰落，目前絕大都數劇團都以廟口酬神戲的野台演出為主，觀眾多少已無所謂，儀式性的象徵意義，大過觀眾的需求。可喜的是近來由學者發起的劇場歌仔戲，正朝精緻路線邁進當中，許多優秀劇團也都作出極為出色的成績，在各地公演著。陳女士目前也不能免俗地，一邊隨著野台做酬神演出，一邊也作精緻公演式的表演，六十幾歲年齡的她仍然沒有退休的打算，因為她常說：「祖師爺在歌仔戲落伍的每一個階段<sup>31</sup>，擁有法度變出各種的方式，乎阮有飯倘吃，作戲人要感恩，在有能力的時祔，不使黑白放棄，要盡力作甲不會作才攔說。」藝人的執著，讓我內心悸動不已，面對這項足以代表台灣精神的傳統藝術，藝人保住了她的命脈，我們呢？是不是還有許多值得努力的空間？

30. 參見劉秀庭《「賣藥團」- 一個另類歌仔戲班的研究》，1999 國立台北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，頁 20。

31 祖師爺是指歌仔戲戲神田都元帥。

## 附錄

附錄一 古冊戲、胡撇仔戲劇目一覽表

戲齣類型	劇名	備註
古冊戲	《陳三五娘》《山伯英台》《什細記》《呂蒙正》《羅通掃北》《岳飛傳》《包公審郭槐》《王寶釧與薛平貴》《孫濱下山》.....。	
胡撇仔戲	《恩將仇報》《包公審梅花》《盲眼女》《二十年的仇恨》《春夏秋冬》《鴛鴦樓》《大鵬鳥》《觀音收鯉魚》《鬼新娘》《草地查某》《風雪十六年》《六角美人》《四星伴月》《李秀娘大戰小泰山》《周公鬥法桃花女》《八美圖》.....。	

附錄二 電影、電視與精緻歌仔戲劇目一覽表

類型	劇名	備註
電影歌仔戲	《薛平貴與王寶釧》《范蠡與西施》《甘國寶過台灣》《嘉慶君遊台灣》《慈雲太子走國》《李三娘企水》..... 等一百餘部	
電視歌仔戲	台視《楊家將》《伴鬼闖江湖》《鐵扇留香》《花月正春風》《順治與康熙》《王文英與竹盧馬》..... 中視《東漢演義》《寶貝王爺貴千金》《正德皇帝游江南》.... 華視《巫山一段雲》《仙侶奇緣》《斷情劍》《蛇郎君》..... 公視《秦淮煙雨》	
精緻歌仔戲 (劇場歌仔戲)	明華園《濟公活佛》《八仙傳奇》《燕雲十六州》 《乘願再來》《界牌關傳說》 河洛《天鵝宴》《鳳凰蛋》《曲判記》《台灣我的母親》 《秋風辭》《彼岸花》.....等十餘部 楊麗花《魚孃》《呂布與貂蟬》《梁山伯與祝英台》 《雙槍陸文龍》 黃香蓮《鄭元和與李亞仙》《青天難斷》《前世今生蝴蝶夢》 《唐伯虎點秋香》 薪傳《寒月》《碧玉簪》 陳美雲《荊桐花開》《陳三五娘》《李娃傳》《山伯英台》 尙和《洛水之秋》《聲樓霸市》 唐美雲《梨園天神》《陳三五娘》《龍鳳情緣》《榮華富貴》	

附錄三 歌仔戲與國劇角色分類比較表

劇種 角色	國劇	歌仔戲	備註
生	老生、小生、武生、紅生	老生、小生、武生、採花、	
旦	青衣、花旦、花衫、老旦	苦旦、武旦、花旦、老旦	
淨	銅錘花臉、架子花臉	大花、二花	
丑	文丑（方巾丑）、武丑（開口跳）	三花（男角）三八（女角）	

附錄四 各式歌仔戲表演之文武場

伴奏樂器 演出形式	文場 （文邊）	武場 （武邊）	備註
宜蘭的老歌仔	殼仔弦、大廣弦 月琴、品仔	叫鑼、四塊、響盞	殼仔絃、大廣絃、 品仔、月琴稱為 傳統四大件
內台歌仔戲	頭手弦吹：殼仔弦 或鼓吹 二手：大廣弦 三手：月琴或三弦 或揚琴 樂：短吹或黑達仔 或薩克斯風	頭手鼓：板鼓、兼梆子 或軟板 二手：鑼 三手：深仔 ◎ 使用西樂時頭手鼓 打西樂之大鼓、小鼓。	深仔即小鈸
野台歌仔戲	殼仔弦、大廣弦、 三弦、鴨母達仔、 古吹（即嗩吶） 揚琴、琴仔 貝斯吉他、電子琴 薩克斯風 .....	鑼、鼓、 扣仔板（即梆子）深仔 （即小鈸） 西洋爵士鼓	隨各戲班情形有 所不同
精緻歌仔戲	殼仔弦、大廣弦、 三弦、鴨母達仔、 古吹（即嗩吶）..... 等傳統歌仔戲樂隊 加上國樂團共同伴 奏	鑼、鼓、扣仔板（即梆 子）深仔（即小鈸）..... 等傳統歌仔戲打擊樂器 加上國樂團的擊樂聲部	



附錄五 歌仔戲唱腔來源一覽表

曲調來源		曲名	備註
本有曲調		<七字調><雜唸仔>.....	
其他戲曲	南管戲	<牽君手上><恨冤家>	
	高甲戲	<緊疊仔><慢頭><將水><五開花>	
	北管戲	<梆子腔><陰調><四空仔>	
	都馬班	<都馬調><湖南調><蘇州調><殺房調>	<都馬調>在原都馬班稱為<雜碎仔調>
	紹興戲	<紹興調>	<紹興調>在原紹興戲稱為<的篤調>
民歌	河洛	<留傘調><送哥調><卜卦調><南風謠>.....	<農村酒歌>-<留傘調> <牛犁歌>-<送哥調> <官芒花>-<南風謠>
	客家	<串調仔><青春調><花宮怨>.....	<病仔歌>-<串調仔> <洗手巾>-<青春調> <八月十五>-<花宮怨>
流行曲調	台語	<秋夜曲><艋舺雨><雨夜花><青春嶺><黑暗路><三步珠淚>.....	
	國語	<茶花女><玉樓春>.....	
電影主題曲		<安安趕雞><茫茫鳥>.....	
新調	劇團創作	<寶島調><寶島二調><中廣調><文和調><河洛一調><河洛二調><南光調>.....	新調又稱「變調仔」
	電視調	<王文英><二度梅><巫山風雲><蓮花鐵三郎><宋宮秘史><留書調><狀元樓>.....	

其他如<大哭><台南哭><艋舺哭><宜蘭哭><都馬哭><運河哭><賣藥仔哭><江西調><瓊花調>.....<sup>32</sup>，亦屬哭調類曲牌。

## 後記

本文第一段歌仔戲的歷史，表一、附錄四、附錄五資料來源參見鄭溪和：《歌仔戲在中小學音樂科教學應用》，2000「展望二十一世紀鄉土音樂藝術教育」研討會論文集，2000年。

32. 傳統歌仔戲哭調的應用經常是選取多首聯綴唱出；<江西調><瓊花調>兩首經常連接出現。

## 參考資料

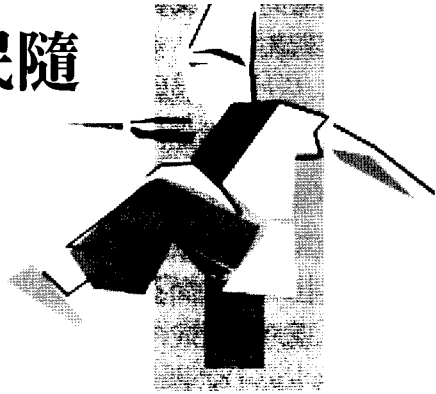
### 書面資料

- 張庚、郭漢城：《中國戲曲通史》，丹青圖書有限公司，1885年。
- 張炫文：《台灣鄉土之音 - 歌仔戲的音樂》，台灣省教育廳交響樂團，1976年。
- 張炫文：《台灣歌仔戲音樂》，百科文化事業股份有限公司，1982年。
- 徐麗紗《台灣歌仔戲唱曲來源的分類研究》台師大音樂研究所碩士論文 1987年
- 曾永義：《台灣歌仔戲的發展與變遷》，聯經出版社，1988年。
- 陳健銘：《野台鑼鼓》，稻鄉出版社，1989年。
- 竹碧華：《楊秀卿的台灣說唱》，行政院文化建設委員會，1992年。
- 邱坤良：《日治時期台灣戲劇之研究》，自立晚報社，1994年
- 邱婷：《明華園 - 台灣戲劇世家》，獨家出版社，1995年。
- 陳耕、曾學文：《百年坎坷 - 歌仔戲》，幼獅文化事業公司，1995年。
- 許常惠：《台灣音樂史》全音樂譜出版社，1996年。
- 施如芳：《歌仔戲電影研究》，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，1997年。
- 陳郁秀編：《台灣音樂閱覽》，玉山社，1997年。
- 王嵩山：《伴仙與作戲》，稻鄉出版社，1997年。
- 文建會：《海峽兩岸歌仔戲創作研討會論文集》，1997年。
- 張炫文：《歌仔調之美》，漢光文化事業股份有限公司，1998年。
- 劉秀庭：《「賣藥團」一個另類歌仔戲班的研究》，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，1999年。
- 劉美菁：《歌仔戲概論》，學海出版社，1999年。
- 楊馥菱：《台灣歌仔戲》，漢光文化事業股份有限公司，1999年。
- 王安祈：《國劇之藝術與欣賞》，行政院文化建設委員會，1994年。
- 鄭溪和：《歌仔戲在中小學音樂科教學之應用》，2000「展望二十一世紀鄉土音樂藝術教學」研討會論文集，2000年。
- 鄭溪和：《高雄縣鄉土藝術活動手冊》，高雄縣政府，2001年。
- 鄭溪和：《傳統音樂教材教法初探》，國立高雄師範大學文學院地方文化發展學術研討會論文集，2001年。
- 李泳泉：《台灣電影閱覽》，玉山社出版，1998年。
- 電影資料館本國電影史研究小組：《台影五十年 - 歷史的腳蹤》，文建會，1996年。
- 葉龍彥：《春花夢露 - 正宗台與電影興衰錄》，博揚文化事業，1999年。

# 袍冠展儀威、鉢劍護民隨

## —再談東港神將

/ 陳進成 \*



### 一、前言

神將陣團不只在臉譜有其歷史背景文化，在其整體的造型、表演方式都有其內涵，從神意到人意，不論作任何的改變，也都一直在扮演著台灣民間宗教信仰的另一形式文化，這種文化雖然曾被批評的體無完膚，劣質、粗俗，但是它卻是民間最基層的，並和人民日常生活不曾脫離的文化，它含蓋著民間傳統工藝，百姓對五行相輔相剋理論的認知，以下對上的禮儀，消災解厄的祭儀，服飾和顏色的運用方式，以及天地所存在的環境隨遇而安之認命，這些都是人們於世間最基本，最常接觸的凡俗文化，於此再次將東港神將陣頭，這個最平凡的鄉土文化於予筆墨淺述。

本文將各團不同型式的神將，其袍服、盔冠、法器及五色基本概念，作一粗淺介紹，盼能成爲了解東港神將團的一種輔助工具，文中若有不適之處，望各界海涵與賜教。

### 二、袍甲蟒龍繡

民間陣頭能否引人佇足觀賞，取決於民眾對其第一眼的印象，以整體造型而言服飾是最爲搶眼，更是最能引人注目的，如同男人初見女人一般，先看其儀容裝扮，因此民間陣頭無不在服飾上下一番功夫，力求美觀又亮眼。

屏東縣東港鎮的神將造型，也在此因素下，無不絞盡腦汁力求新穎搶眼，民國七十年代之前，因社會經濟面較不富裕，各寺廟的裝備、服飾較爲簡便，之後至今，各陣頭的經費較寬裕了，服飾、頭盔甚至兵器法寶皆重新製作，袍服上的刺繡更求精緻，布料材質亦求吸汗性強又可通風，有些陣團甚至遠到大陸訂製，但大致上都在新園鄉港西村正華繡莊訂製，以方便在製作過程中，如有問題可立即解決。

---

\* 文史工作者

東港神將的袍服款式，少部份承襲明清官方樣式，但大都受梨園服飾的影響，以這些袍服的款式來區分，有長衫、馬掛、戰甲、文袍、虎皮衫、道袍和僧服，就以什家將服飾而言，東港第一成立神將團的共善堂邀請台南人郭榮耀先生南下傳授什家將步法，亦將服飾扮相引進共善堂，也因此共善堂什家將的袍服則承襲了台南市白龍庵如意增壽堂什家將的款式，只是在顏色和部份款式稍以改變，之後本地的什(八)家將陣團，亦按此款式顏色來穿著。

什家將的袍服款式，若以我國古代服飾類型來區別，則是明代之官袍與清朝的長衫、馬掛，及民間獵戶所裁製的虎皮衫；所謂虎皮衫，即是獵戶將所獵獲的老虎皮剝下，處理後做成皮衣來穿著，而神將的虎皮衫，又是仿其紋路，一般虎皮衫是以黃色為主色，穿著虎皮衫者以差爺居多，有什家將的文、武差爺，朝隆聖堂「天上聖母駕前護衛聖將」之袁將軍、弼將軍，共明堂「欽點五毒大神」之小差爺，碧靈堂「三叉五大神將」之武差爺等，當然亦有穿不同顏色的虎皮衫，碧靈堂的文差爺則穿黑色虎皮衫。

虎皮衫的款式，大都以無領口、短袖為主，穿著時在手腕處加套護腕，鈕釦形式為結帶式，位置在胸前由上而下排成一行，一般穿著虎皮衫的神將階品較低，但也有例外者，如聖德宮十二家司中的伍中軍。

長衫也稱長袍，清代縣府衙役所穿的款式，清初長衫顏色定為黑色，後改為藍色，其款式大致上沿承漢人的袍衫，歷經各朝代的改變，至清末民初雖已定型，但實際上常按個人的喜好和時尚流行在改變，五福大帝系統的什家將其神務和古制縣府衙門的拘捕審案的功能相同，故在負責捕捉犯人的神將，如甘、柳、謝、范等將爺的服袍，也仿清代衙吏的穿著，但在款式方面稍作修飾，無領、露半肩、襟邊飾以繡紋，衣長大至到膝蓋或再稍長，如此和現實的官場制度有所區別，亦可避開冒犯官場禁忌。

前四班的將爺衣衫露出半肩，按民間陣團的說法，將爺們有著江湖豪氣的性格，所以穿著有點江湖味道，若從另一角度來看，如此的穿著在捉捕犯人過程中較為方便；另外聖德宮十二家司中的六位差爺，則穿有領、斜襟、全袖式的長衫，此款為漢人所穿的常服，從秦漢開始歷代皆可見。共和堂五毒大神前的二位謝、范差爺，則穿露半肩，衣長不過膝的短衫。

馬掛，為清代特有的袍掛，因穿著活動皆方便，初曾流行軍士間，又得名「勝掛」，又因馬掛大都套在長袍外，故又稱「補掛」(戴爭，一九九二年，二二一P)，在民間市井中常可聽聞「長衫馬掛」一詞，就是指這兩款服飾。以馬掛來穿著的民間神將，首推台南白龍庵如意增壽堂什家將的後四季將爺，清代馬掛在嘉慶時期大都用如意頭來鑲飾，成立於道光年間的如意增壽堂自然的引用之，該堂至今仍然保

持舊樣式，包括新裁的馬掛也不會改飾，但包括成立年代久遠的西來庵吉聖堂什家將，及全省各地家將團，後四季將爺所穿的馬掛，現今大都以紅、綠、黑、白等四色基本色系，而非如意增壽堂的藍、灰、咖啡、粉紅等四色，掛胞上的繡紋已成行龍、花草、水紋，這些陣團有的是直襲如意增壽堂，有些則是間接授技，顏色和繡紋的不同，是何原因？今卻難再予溯源了。

披肩，其型式如同一片雲朵，故又稱雲肩，《元史輿服志》在儀衛服飾條款中載：「雲肩制如四垂雲，青緣，黃羅五色，嵌金爲之。」(述鼎，一九九六年，六六頁)，馬掛款式雖照樣式裁製，但肩上的披肩則以漢式爲主，但也受到戲曲服飾的影響，披肩上的圖騰也因各陣團的喜好而有所不同，有行龍也有用花草，披肩在神將袍服配件中，使用率算蠻高的，也因此披肩反而成爲不可或缺的服飾之一。

在本地將團中穿著馬掛的有，什(八)家將的後四季、武判官，聖德宮十二家司的劍印童和武判官，另外朝隆聖堂聖將中的千里眼、順風耳，所穿的袍服類似清代的馬甲(又稱背心)，胸前繡上行蟒，萬一祭典期間天氣轉冷時怎麼辦，其實朝隆聖堂早已爲二位神將，各準備了一套馬掛以防不時之需，這些馬掛的穿著都必須搭配披肩，如此才有整體造型的感覺。

戰袍，古代戰士所穿的鎧甲，用予防患敵人的兵刃，宋代時期可重達五十斤，後逐漸減輕重量，至明代時輕者尚達二十四斤，但在真實的社會中，戲劇界和民間陣頭不可能穿如此重的鎧甲來表演，因此京劇的藝師仿照清代將官之錦甲戎袍，以此爲基礎經不斷的改良成爲今日戲劇界所穿著的袍服，而民間藝陣更引用來作爲本身袍甲的模式，從盔頭、袍甲、背後的布旗，比比皆是。

文中借京劇服飾的行話來介紹，在東港神將的袍甲型式大致上分二種，以此地的稱呼有獅頭甲和束腰甲，所謂獅頭甲就是一般常可見到的武將袍甲，梨園稱之「靠」，圓領、靠身則前後各一片所縫成，上繡鱗紋，衣袖，腹前有一片繡雙龍或虎額或獅頭的布甲，稱之「靠肚」，腰間左右各有一片護腿甲，又稱「靠腿」，而背後紮著四面三角形布旗，稱爲「靠旗」，全身袍甲處處皆是繡紋，穿著獅頭甲(以靠肚的圖騰來稱呼)的陣團有東福殿的速報司，朝隆聖堂、溫府正修堂，及聖德宮十二家司中的六位將爺(今年該團將靠肚圖騰改爲雙龍繡紋)。

束腰甲又簡稱束甲，其款式和獅頭甲大致相似，只是無靠肚，在腰間繫條錦繡腰帶，一般束甲的重量比獅頭甲還輕，因此後成立的神將陣團，大都訂製束甲型的袍服，穿此類型的神將團有香吉堂、鎮靈宮、豐隆堂及溫府正修堂部份聖將等。

文袍，仿明代朝袍，此領式，袍胸前有塊依官階職品的刺繡「補子」，一品繡仙鶴圖、二品繡錦雞圖，孔雀、雲雁、白鷗、鷺鷥、鸛鵲、黃鸝、鶴鶉等，依此類推依級品而製，肩部繡行蟒或花草，袖口和裙襬則繡七彩水紋或雲彩、或山石水

紋，一般文袍在袖口處縫接一塊白色絲布，戲劇界稱為「水袖」，共善堂什家將之文判官，在參拜的動作中，有甩袖和捲袖的動作十分好看。

穿著文袍的神將，有什家將的文判官、聖德宮十二家司的文判官及東福殿境主尊神摩下之二十四司中的十八位司爺，但這些司爺的補子和其冠盔、色繹的對等品階完全不符，這也是民間陣頭對傳統服飾的認知不足，和隨意人為操作的結果。

在部份神將的穿著中，有些神將會再罩著一件「肚兜」，其款式和婦女的肚兜型狀相同，刺繡圖騰以龍虎、八卦、雙龍為主，民間宗教中大都的乩童在「起童」時，身上會掛上一件肚兜，腰間繫上龍虎甲裙，因此稱為「龍裙繡肚」，穿著肚兜的用意，如同穿著古代袍甲用來保身體不受傷害，在另一個型式如同一件衣衫，家將穿著肚兜亦有保護裝扮人員的功能。



東福殿二十四司之造

### 三、冠巾皆上頭

冠，又名盔頭，民間神將的盔帽受梨園影響甚深，除了什家將部份成員的盔頭外，幾乎按照梨園的樣式來製作，以東港神將的盔頭來分類，有太子冠、二郎盔、帥盔、道冠、虎頭盔、額子、烏沙帽、皂隸帽、將巾、員外巾、羊角箍等，這些盔帽材質大都先用硬紙板作成盔模，內外再糊上布紗或絨布，色澤按各陣團所需而製，帽額處加以裝飾並上色，絨球、流絲一一搭配，以上為大致的製作過程，由於國內專製盔帽的商家價格甚高，而有些盔帽又硬又重戴了很不舒服，所以有些陣團願意委託商家遠至大陸訂製，一則戴起來舒適，二則價位便宜；下文將各類盔帽予此簡介，方便有興趣者對盔帽的認識。

太子冠，又名紫金冠，體如圓罐、頂往後平仰，冠後有一對朝天翅，左右各飾蟒龍，冠上飾以紅絨球，戴此冠者唯鎮靈宮之十三太保，其冠乃該廟請製錫師父以錫片手工打造，今已有四十六年之久。元帥盔，盔頂如鐘、頂端立三叉戟，帽額飾點翠、行蟒、火焰紋、絨球，兩側則是龍形護耳，帽體顏色為單色或紅、藍、綠、柑黃四色相對為主，戴此盔者有溫府正修堂的溫、康、馬、趙四元帥，朝隆聖堂的

張、蕭、謝、何四元帥及東福殿之速報司，另外豐隆堂十三金甲戰帥亦戴此盔，但其盔頂並非飾以三叉戟，而是形狀類似樓塔的立體錐，盔後則飾鳳尾。

二郎盔，又名二龍盔，盔體前低後高，顏色採單一色澤，盔後有一對朝天翼，前額點翠、絨球、行蟒、火焰紋皆俱，戴此盔者有朝隆聖堂之海晏公，溫府正修堂的白、周、風、趙四大將軍及葉府二千歲，東福殿之功曹司、功過司、刑法司、賞法司等四位司爺。道冠，以蓮花瓣的形狀作成之冠頭，金色系為主，冠頂插著一支金花，戴此冠者有共和堂及共明堂的五毒大神，聖德宮之十二家司中的道長及碧靈堂的三叉五大神將。

羊角箍，因額前形狀似羊角而得名，整個箍形十分簡單，最多在角頂加個絨球和火焰，戴此盔的有什家將的武差，朝隆聖堂的千里眼、順風耳，共和堂的差爺，而碧靈堂和共和堂的神將也戴羊角箍搭配頂上的道冠，近年羊角箍已發展成再加上額子點翠，讓整個頭箍更有可看性。額箍，民間陣頭又稱「弁」，形狀是在頭額處圍圈成箍狀，再作些裝飾，和二龍箍相似，主色以金色為主、亦有銀色，額飾點翠，行蟒、絨球，額頂飾火焰或龍紋鏡，左右有行蟒護耳，一般戴額盔的神將會再搭配一條頭巾，亦有戴假髮套頭的，例如聖德宮家司中的前二班百總爺，又戴額箍者有什(八)家將的文差和後四季將爺，朝隆聖堂的袁、弼二將軍，香吉堂的五靈聖將等。

皂隸帽，又稱班頭帽，國劇型式為四方形，類似高方巾，正中鑲壽字，左側插著一根孔雀翎，而民間神將所戴的班頭帽為六角形，帽簷飾點翠，中間飾雲紋鏡，行蟒、絨球一一不缺，以五色點翠花代替孔雀翎，戴此帽為什家將的甘、柳二將及聖德宮的六位差爺。虎頭盔，因盔頂為虎頭形狀而得名，盔簷配飾和一般盔帽相似，左右各掛一條流絲，戴此盔者唯聖德宮的伍中軍和二位千總爺。

員外巾，仿明代四方平定巾，帽形方式平直，帽頂向後傾斜，後有兩片垂翅，帽面繡團壽紋，戴此帽者僅東福殿的感應司；將巾，前盔胎四方與國劇的圓胎不同，後平，整個巾盔裝飾與一般盔飾相同，只是較為高聳，絨球、琉珠、行蟒、流絲皆俱，帽後縫接披風，上繡團壽或篆壽字，戴此巾者唯聖德宮的劍、印童，另外該廟武判官的盔帽和將巾相似，差別於後屏較高且無披風，飾球較低，盔後有一對朝天翼。

烏沙帽，仿明代官帽，因用黑色布紗來編製而得名，其帽形有二種樣式，前扁圓後圓和前後皆四方，展腳有圓形、尖形、長方形，亦有細長形，帽額飾點翠、中央鑲玉飾、旁飾龍紋、後層中間飾予蝴蝶；烏沙帽又因不同的展翅而名號也各異，戴沙帽者有什家將的文、武判官，聖德宮的文判官，東福殿二十四司等，另外聖德

宮後二班百總爺所戴的沙帽，和明代錦衣衛的冠帽相似，前低後高、帽頂皆圓，額前飾以點翠。

什（八）家將中大、二爺所戴的帽巾，和民間傳統七爺、八爺所戴之高、矮帽相似，大爺的白帽形式長方，至頂向後稍傾，前額無點翠裝飾，正面繡該廟家將團稱，另三面則針繡花草，穿戴後再配綁一條頭巾。二爺的藍色帽巾形四方矮狀，正面亦繡家將堂號，相同的三面繡花，亦綁頭巾；而所謂地府系統의 謝、范將軍，其盔帽則加額子絨球，謝將軍高帽正面繡「一見大吉」四字，范將軍則書「善惡分明」。



地府城隍系統的家將，其造型扮相亦參照什家將的樣式

民間陣團的盔冠，在我國的服飾史中，可說是自成一格，大量的飾物由陣頭主事者和承製商家自行的掌控決定，結果跳脫了歷代盔帽制度和梨園盔甲的典規，形式太過於簡單的令人覺得有點寒酸，亮麗的層層飾物卻也令人感覺太過複雜而眼花瞭亂，倘若民間陣頭盔冠能有個制式規範，相信全省製作帽盔的廠商就有所準則，而不再南轅北轍差別過大，再從另一層面而言，亦較能使民眾一目了然，更可助其對神將陣頭有一層的認識，更能為民間陣團增添新的鄉土文化。

神將腳下的鞋，早期台灣社會經濟較貧乏，神將腳下所穿的鞋子都以草鞋為主，從經濟面來看，草鞋較便宜，穿壞了可馬上更換，從宗教面而言，草鞋是由蘭草曬乾編製，相傳蘭草具有避邪的功能，神將穿在腳上有一層防護的功用，也可避免裝扮人員不慎踏到不潔之物而受殃，祭典完畢後又可馬上焚化，不必擔心剝氣沖身，當然亦有穿著包鞋的。

包鞋又稱布鞋，顧名思義就是以布料縫製的鞋子，圓頭、高至腳踝，顏色以紅、黑二色為主，六十年代前各陣頭穿著包鞋者還是居多，之後民生經濟漸漸寬裕，神將的鞋子改穿新型的學生布鞋，一直至今，鞋子款式已成新穎且隨時代潮流的球鞋，扮裝人員穿起來雙腳感覺比較不類，然而為了不讓球鞋破壞了整體的造型，故特別製作一付獅頭面，可縫接在鞋頭，今年四月聖德宮特別託人至大陸訂製家司的行頭(服飾)，其鞋子樣式完全依傳統靴鞋而製，以目前而言，各陣團因經費問題和舒適度尚在觀望中，至少聖德宮敢向前跨一大步，勇於作個先鋒，也可說是一個開始吧。



## 四、五色施彰彩

東港神將團袍服顏色，除了部份人為因素和神意指示的特別色系外，大都以我國古代五方色系為主，即黃、紅、黑、青（綠）、白，歷代把五色系不只用於服飾上，日常生活用品、傳統建築到處可見，甚至在政治上、軍事上及五行卦象皆有其影響。

以五色和五行為例，黃色代表中央方位，五行即土、能吸水，以五爪金龍為象；紅色代表南方位，五行屬火、可熔金，聖獸以朱雀為象，四季以夏為徵；黑色代表北方，五行屬水、能滅火，聖獸以玄武為象，四季以冬為徵。青（綠）色代表東方，五行屬木、可蔽土，聖獸以青龍為象，四季以春為徵；白色代表西方，五行屬金、可制南，聖獸以白虎為象，四季以秋為徵，由此可見五行五色間的相互牽制。

從舜帝至秦始皇，一朝消滅一朝，五色成為被用來解釋政治輪替的五形相剋論調，呂清夫教授在明清官像畫論叢一書內，發表一篇「傳統色名的起源與發展」之論文，內容中提述「……秦代尚黑，變形成了古代改朝換代的五行輪替之說，亦即虞舜尚黃屬土德，夏代尚青則屬木德，木可以蔽土；殷代尚白屬金德，金可以毀木；周代尚赤屬火德，火可以熔金；秦代尚黑屬水德，水可以滅火，因為秦滅周……」，因此當新朝消滅前朝，惶恐再受前朝餘逆威脅，故以消極思想用五色剋制的理論，來壓制前朝餘黨告其前朝實際已經滅亡，五色不只在現實生活有見證，春秋、老子、尚書、周禮等皆提五色之論。

我國五色概念，約於周代春秋中葉才定型（呂清夫，一九九八年，五五頁），之後列朝的顏色使用，大都以此五色為基礎，由其軍隊以五色來代表五方軍營，目的易於辨識，只要揮動其中一支代表該營的色旗，該營就會有所行動，甚至把五色五行運用在軍事戰爭中，例如，倘遇南方紅火，可用北方黑水攻之，西方白金援之；遇西方白金可先以南方紅火攻之，東方青木援之；中央黃土，則以東方青木擊之，北方黑水援之；遇東方青木，則用西方白金攻之，中央黃土援之；遇北方黑水，則以中央黃掩之，南方火紅援之，五色五行以主剋為主擊，以五行相輔的副擊，助主攻一臂之力。

民間宗教信仰亦將五色融入，從神祇的五王色系、五營令旗，甚至神將飾服顏色等，都是黃、紅、黑、綠、白五色基本色系，但宗教信仰在五色使用的含義，有時無法以五行相剋相忌來論定，或者以另個角度而言，是以五色五方來相輔相成，尤其是使用在神將服袍上，其作用如同神將排設陣形相互支援，且不受五行相剋的理論而限制，然民間陣頭的神將袍服色系，完全不以古代朝服制度為根據，也因此更無法以顏色來判定神將官階職等，在東港神將袍服依五色系來穿著，且成對稱相

列之陣團的有，什家將的後四季、共和堂和共明堂五毒大神，朝隆聖堂的後五位聖將、碧靈堂的五大神將及溫府正修堂的駕前聖將等。

## 五、將文相皆有

以上筆墨這些的袍、冠、鞋及五方色系，主要用意於下文中，介紹東港各不同型式陣團的造型扮相，盼能讓閱者有進一步的了解，以後若到東港觀看神將陣團，就不會有霧裡看花的感覺了。

共善堂，福州白龍庵五福大帝駕前什家將的造型，承襲台南白龍庵如意增壽堂什家將的扮相，只是在顏色方面稍予變動，以下為各將爺的介紹：

武差爺，頭戴羊角箍、紮粉紅或黃色頭巾，身穿無袖虎紋短衫、外罩紅色龍虎肚兜，紅長褲、腰間左右各繫虎紋靠腿，右手握羽扇，左手執黃旗；文差爺，頭戴額箍、紮黃色或粉紅色頭巾，穿無袖虎紋短衫、外紅色龍虎肚兜、紅長褲、腰間繫一對靠腿，右手執黑令牌、左手握扇。

柳爺，頭戴六角皂隸帽 身穿半肩藍長衫(露左肩)、紅長褲，外罩紅色龍虎肚兜，右手握羽扇、左手執竹批；甘爺，頭戴六角皂隸帽，身穿半肩藍長衫(露右肩)、外罩紅色龍虎肚兜，右手執竹批、左手握羽扇。

沈二爺頭戴藍色方矮帽，身穿黑色半肩長衫(露左肩)、外罩紅色龍虎肚兜、紅長褲，右手握羽扇、左手執虎頭牌；陳大爺頭戴白色高帽，身穿白色半肩長衫(露右肩)、外罩紅色龍虎肚兜、紅長褲，右手執魚尾枷、左手握羽扇，陳大爺和沈二爺在戴帽冠時，在帽額處再綁條長巾。

冬爺，頭戴額箍，紮白色頭巾，身穿白色馬掛袍、腰繫一對靠腿、紅長褲，右手握羽扇，左手執鐵蛇；秋爺，頭紮黑色頭巾，繫額子箍，身穿黑色掛袍、腰繫靠腿、紅長褲，右手執金鎚、左手握羽扇；春爺，頭戴額箍、紮綠色頭巾，身穿綠馬掛袍、腰繫靠腿，紅長褲，右手提水桶、左手握羽扇；夏爺，頭戴額箍、紮柑黃色頭巾，身穿柑黃色馬掛，繫靠腿、左長褲，右手握羽扇，左手執火盆。



共善堂什家將中之陳大爺再腰間綁著餅乾，可讓信徒乞求吃平安。

文判官，頭戴藍色方紗帽，五柳長鬚，身穿藍色仙鶴補子朝袍，右手執筆、左手握案簿。武判官，頭戴紅色尖紗帽，五柳紅鬚，身穿紅色馬褂、腰繫紅色靠腿，右手執摺、左手握鞭。

共和堂，欽點五毒大神的造型較為簡便，扮演神將的兒童穿著短袖內衣，外再罩上披肩和腰靠，雖是簡單但不失莊嚴，以下為之簡介：

小差爺，頭套髮套繫羊角箍，內罩紅肚兜，外穿虎紋背心，紅長褲，右手握羽扇、左手執令旗；謝差爺，頭戴髮套繫羊角箍，身穿半肩短衫(露右肩)、罩紅肚兜、紅長褲，右手執火籤、左手握羽扇；范差爺，頭戴髮套繫羊角箍，身穿羊肩黑短衫(露左肩)，外罩紅肚兜、紅長褲，右手握羽扇、左手執鐵鍊。

綠大神，頭戴道冠繫羊角箍，身披龍紋綠雲肩，內罩紅肚兜、腰繫綠蟒靠腿，紅長褲，背繫綠色雲佩，右手握珠、左手執羽扇；白大神，頭戴道冠額繫羊角箍，身披行蟒白雲肩，內罩紅肚兜，背繫白色雲佩，腰繫白蟒靠腿，紅長褲，右手執羽扇、左手握珠。

紅大神，頭戴道冠額繫羊角箍，身披龍紋紅雲肩，內罩紅肚兜、背繫紅色雲佩，腰繫紅蟒靠腿、紅長褲，右手執葫蘆，左手握羽扇；黑大神，頭戴道冠額繫羊角箍，身披行蟒黑雲肩，內罩紅肚兜、背繫黑色雲佩，腰繫黑蟒靠腿、紅長褲，右手握羽扇、左手執葫蘆；黃大神，頭戴道冠額繫羊角箍，身披龍紋黃雲肩，內罩紅肚兜、背繫黃色雲佩，腰繫黃蟒靠腿、紅長褲，右手執佛塵、左手托淨鉢；共和堂八位神將除了上述裝扮外，其手腕處會加上護腕套，小腿處則加上綁腿套，增加其整體的美觀。

鎮靈宮，鳳山寺廣澤尊王十三太保由於裝扮是七至十二歲的兒童，素淨的臉配合其冠服，整體扮相十分俊俏，其袍服型式和共和堂相似，全部太保身穿黃色長袖衣衫，外再搭配雲肩、靠腿，以下則為各太保之裝扮簡介：

十三、十二太保，頭戴太子冠、肩披白色雲肩，腰繫白色行蟒靠腿，左側懸寶劍一口；十一、十太保，頭戴太子冠，肩披綠色雲肩，腰繫綠色行蟒靠腿，左側處懸寶劍一口；九太保、八太保，頭戴太子冠，肩披藍色雲肩，腰繫藍色行蟒靠腿，左側處懸寶劍一口。

七太保、六太保，頭戴太子冠，身披柑黃色雲肩，腰繫柑黃色行蟒靠腿，左側處懸寶劍一口；五太保、四太保，頭戴太子冠，身披紅色雲肩，腰繫紅色行蟒靠腿，左側處寶劍一口；三太保，頭戴太子冠，身披黃色雲肩，腰繫黃色行蟒靠腿，左側處懸寶劍一口，右手握葫蘆。二太保，頭戴太子冠，身披黃色雲肩，腰繫黃色行蟒靠腿，左側處懸寶劍一口，右手執三角令旗；大太保，頭戴太子冠，身披黃色

雲肩，腰繫黃色行蟒靠腿，左側處寶劍一口，右手執佛塵。

聖德宮，姚府四千歲駕前十二家司其靠型樣式最多，從成立至今其飾服一直在力求細緻，今年四月還特地託人至大陸訂製，目前在東港神將陣團中，該廟為最講究服飾刺繡的，今年新製的袍甲其靠肚的圖騰，已由獅頭改為龍頭紋，以下為之簡介：

左班神將第一位差爺，頭戴六角皂隸帽，身穿藍色斜襟長衫，繫腰帶，右手執板批、左手握虎頭牌；第二位差爺，頭戴六角皂隸帽，身穿藍色斜襟長衫、繫腰帶，右手執板批、左手握鯉魚枷；第三位差爺，頭戴六角皂隸帽，亦穿藍色斜襟長衫，繫腰帶，右手執板批、左手握火籤。



聖德宮十二家司之差爺造型和一般陣團差爺不同

伍中軍，頭戴虎頭盔，身穿紅色虎紋無袖短衫，腰繫紅色虎紋靠腿，右手執金鞭、左手握令旗；印童，頭戴將巾帽，身穿紅色馬掛袍，腰繫紅色靠腿，手捧印；法僧，頭戴五佛僧帽，身穿白僧衣外罩黃袈裟，右手執禪仗、左手握佛珠；第一位百總爺，頭戴髮套額繫額箍，身穿白色龍頭戰甲，左手執羽扇。

第二位百總爺，戴白紗帽，身穿黑色龍頭甲，左手執羽扇；左班千總爺，頭戴虎頭盔，身穿紅色龍紋甲，右手握銅環、左手執手筆，有紅色髯鬚；文判官，頭戴紅色方紗帽，身穿紅色補子朝袍，五柳黑鬚，右手執筆、左手握案簿。

右班神將第一位差爺，頭戴六角皂隸帽，身穿藍色斜襟長衫，腰繫束帶，右手握虎頭牌、左手執板批；第二位差爺，頭戴六角皂隸帽，身穿藍色斜襟長衫，繫腰帶，右手握鯉魚枷、左手執板批；第三位差爺，頭戴六角皂隸，身穿藍色斜襟長衫，繫腰帶，右手握火籤、左手執板批。

劍童，頭戴將巾帽，身穿綠色馬掛袍，腰繫綠色靠腿，手捧寶劍；道長，頭戴道冠，身穿藍色道袍，右手執佛塵、左手提花籃。右班第一位百總爺，頭戴髮套繫額箍，身穿白色龍頭戰甲，右手執羽扇。

第二位百總爺，頭戴白紗帽，身穿黑色龍頭甲，右手執羽扇；右班千總爺，頭戴虎頭盔，身穿紅色龍紋戰甲，右手執手筆、左手握銅環，掛紅色髯鬚；武判官，頭戴白色高屏將巾帽，穿綠色馬掛袍，腰繫綠色靠腿，五柳黑鬚、雙手執雙鬚。

朝隆聖堂，漏洲朝天閣天后元君駕前護衛聖將是東港第一個武術神將陣團，因此全體神將造型以武將為主，元帥盔、戰甲、靠旗整體扮相，令人有雄糾糾氣昂昂的感覺，行走和表演時靠旗搖晃十分搶眼，早期袁、弼二將軍是戴羊角箍，現已改為額盔，以下為其神將造型：

袁將軍，頭戴額箍、紫黃色頭巾，身穿無袖虎紋衫，搭配虎紋雲肩，腰繫虎紋靠腿，背長劍，左手執銅牌；弼將軍，頭戴額箍、紫黃色頭巾，其服飾穿著和袁將軍相同，背長劍、左手執令旗；千里眼，頭戴羊角箍，身穿綠色馬掛袍、腰繫綠色靠腿，右手執鉞斧；順風耳，頭戴羊角箍，身穿紅色馬掛袍、腰繫紅色靠腿，右手執方天畫。

張元帥，頭戴淺綠元帥盔，身穿淺綠獅頭戰甲，背紫淺綠靠旗，右手執鐵筆、左手捧鉢；何元帥，頭戴白色元帥盔，身穿白色獅頭戰甲、背紫白色靠旗，右手執劍、左手握銅環；蕭元帥，五柳黑鬚，頭戴黑色元帥盔，身穿黑色獅頭戰甲、背紫黑色靠旗，雙手執鎚；謝元帥，掛紅髯鬚，戴紅色元帥盔，身穿紅色獅頭戰甲，背紫紅色靠旗，手執雙斧；海晏公，掛紅髯鬚，頭戴黃色二龍冠，身穿黃色獅頭戰甲，背紫黃色靠旗，手執三角令旗和降魔杵。

碧靈堂，徐府三千歲駕前三叉五大神將的扮相，是將什家將前四班的服飾融入，再依五方之色來訂製袍服，以目前各類神將造型，該堂扮相可說是僅此一家、別無分號。

小差爺，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿黃色虎紋無袖短衫，外罩黃色八卦雙龍肚兜，腰繫靠腿，右手執黑旗令、左手握羽扇；二差爺，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿黑色虎紋無袖短衫，外罩黃色八卦雙龍肚兜，腰繫黑色靠腿，右手握羽扇，左手執黑令牌。甘爺，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿羊肩藍色長衫(露右肩)、外罩黃色八卦雙龍肚兜，右手執竹批，左手握羽扇；柳爺，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿藍色羊肩長衫(露左肩)、外罩黃色八卦雙龍肚兜，右手握羽扇，左手執竹板。

青將，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿綠色半肩袍服(露右肩)，右手握金珠、左手執羽扇；紅將，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿紅色羊肩袍服(露左肩)，右手執羽扇、左手托葫蘆。黑將，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿黑色半肩袍服(露右肩)，右手執蛇予鎗、左手握羽扇；白將，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿白色半肩袍服(露左肩)，手執雙斧；黃將，頭戴道冠額繫羊角箍，身穿黃色龍紋繡袍，右手握羽扇，左手執銅牌、寶劍。

碧靈堂所有的神將所穿的長褲，全按其衣色來穿著，又神將皆為精靈神木，被觀音菩薩和徐府三千歲收服，除了額上的頭箍外，在手和腳處都配戴一個法箍作為壓制的法寶，故裝扮的神將亦須配戴圈環。

香吉堂，盛府千歲駕前五靈聖將為武將造形，其袍服顏色就非五色系統，相傳五靈聖將為地府的捉鬼大將，所以用額子箍來區別和其他陣團不同性質，以下為之介紹：

張差爺，頭戴額箍，身穿虎紋無袖黃短衫，腰繫虎紋靠腿，手執令旗；錢將軍，頭戴額箍，身穿綠色束腰戰甲，手執九節鞭；柯將軍，掛紅髯鬚，頭戴額箍、身穿紅色束腰戰甲，手執長鎗。

卓將軍，掛五柳黑鬚，頭戴額箍、身穿白色束腰戰甲，手執大刀；趙將軍，掛五柳黑鬚，頭戴額箍、身穿黑色束腰戰甲，手執雙斧；劉將軍，掛五柳黑鬚、頭戴額箍，身穿藍色束腰戰甲，右手執七星劍、左手握銅牌。

東隆宮溫府正修堂，溫府千歲駕前聖將的造型有三種款式，謝、范將軍的裝扮為地府系統，而前四位元帥穿的獅頭甲，後五位為束腰甲，正修堂神將頭盔上原本是要插長雉尾翎，但製作費用過高而作罷，至民國八十六年特地商請明華園陳勝發先生為該堂製作短雉尾翎，搭配起來使整體造型更加顯目。

謝將軍，頭戴白色方高額盔，口含長舌，身穿白色長袍，右手執火籤，左手握羽扇；范將軍，頭戴藍色方矮額盔，身穿黑色長袍，右手握虎頭牌，左手執手銬和鐵鍊。



溫府正修堂神將之武將造型

馬元帥，頭戴四色帥盔，身穿紅色獅頭甲、背紮四色靠旗，手執九節鞭；趙元帥，頭戴四色帥盔，身穿白色獅頭甲、背紮四色靠旗，手執雙劍；溫元帥，頭戴四色帥盔，身穿黑色獅頭甲、背紮四色靠旗，手執雙鎚；康元帥，頭戴四色帥盔，身穿綠色獅頭甲、背紮四色靠旗，手執長鎗。

白大將軍，頭戴藍色二龍冠，身穿藍色束腰戰甲，背紮四色靠旗，手執九環金刀；周大將軍，頭戴粉紅二龍冠，身穿粉紅束腰戰甲、背紮四色靠旗，手執雙鑼；風大將軍頭戴紫色二龍冠，身穿紫色束腰戰甲、背紮四色靠旗，手執雙斧；趙大將軍，頭戴棕色二龍冠，身穿棕色束腰戰甲，背紮四色靠旗，手執大刀；葉府二千歲，頭戴黃色二龍冠，嘴掛五柳黑鬚，身穿黃色束腰戰甲，背紮黃色靠旗，右手執三角令旗、左手捧銅牌、劍、寶塔。

豐隆堂，楚府千歲駕前十三金甲戰帥的造形，在東港的神將陣團中亦十分搶眼，其盔頂上的塔狀通天比傳統的三叉 更加新穎特別，加上二條長尾雉翎，不難發現他們身在何處，而袍服胸前刺繡也和別的陣圖不同，是以黃色猛虎為圖騰，左班神將向右、右班神將向左，以不同的圖騰來顯示其神將的威猛。

林大元帥，頭戴綠色帥盔，身穿綠色束腰甲，手執雙斧；朱大元帥 頭戴綠色帥盔，身穿綠色束腰甲，右手執三尖鎗、左手握綠令牌；沈大元帥，其裝扮和朱大元帥相同，只是拿兵器和令牌左右對調；吳大元帥，頭戴紅色帥盔，身穿紅色束腰甲，右手執方天畫、左手握紅令牌；池大元帥，頭戴紅色帥盔，身穿紅色束腰甲，右手握紅令牌，左手執鉞斧。

茅大元帥，頭戴黑色帥盔，身穿黑色束腰甲，右手執九節鞭，左手握黑令牌；溫大元帥，頭戴黑色帥盔，身穿黑色束腰甲，右手握黑令牌、左手執長鎗；趙大元帥，頭戴白色帥盔，身穿白色束腰甲，右手執齊眉棍、左手握白令牌；盧大元帥，頭戴白色帥盔，身穿白色束腰甲，右手握白令牌、左手執方天畫 。

李大元帥，頭戴藍色帥盔，身穿藍色束腰甲，右手執鎗鉤、左手握藍令牌；許大元帥，頭戴藍色帥盔，身穿藍色束腰甲，右手握藍令牌、左手執鉤；張大元帥，頭戴紫色帥盔，身穿紫色束腰甲，右手執刀、左手握紫令牌；黃大元帥，頭戴紫色帥盔，身穿紫色束腰甲，右手握紫令牌，左手執大刀。

綜觀上文，各陣團神將袍服各異，也有其特色，但不論各團如何穿著，長褲一律以紅色為主色，以五色的理論而言，黃色為首色，但為帝王服飾色系，再則是紅色，一般民間寺廟祀典和居家喜慶都用紅色作為呈現色系，且又代表吉祥，因此神將團的衣褲顏色自然的引用之，但也有例外的，如碧靈堂的三叉五大神將其褲子顏色與外衣顏色相同。

介紹這麼多不同的神將，還有一位尚未介紹，就是刑具爺，不論各神將裝扮如何不同，只有這位的扮相各團完全一樣，穿內衣或襯衫和紅長褲，在東港刑具爺從不「打臉」，因顧慮刑具擔的重量不輕，如果打臉就不隨便換人扛，一整天下來可會累死人的，故在刑具爺裝扮上不繪臉，也不著袍衣，頂多掛刑具爺的香火袋和穿紅長褲。

## 六、刑器和行頭

在上文介紹東港神將的造型中，皆提到手中上之法器、兵刃，一般民眾對其之種類和用途較為陌生，借此作個初淺的介紹，大致上分刑具擔、法寶、兵器等三類。本身民間迎神賽會中，不論是那類的神將團，都有一位肩挑著刑具擔為神將開路的刑具爺，行執時搖晃著刑具擔使其叮噠的作響，彷彿在通知信眾神將爺已經到來。

何謂刑具擔？就是仿製古代府衙公堂刑求犯人的刑器，只是尺寸被予縮小，並釘掛在刑枷上，平日是掛在廟宇室內左右壁牆，當神將團出巡繞境時，再由刑具爺用扁擔挑著作為開路先鋒，而它的功用是，當神明出巡途中，若遇到有投訴者須臨時開設公堂，審案時必備的器具。

刑器有三十六件，據台南白龍庵如意增壽堂的說法，刑具擔上刑器之件數，只有五福大帝的張顯靈公出巡時，才可掛滿全部刑器，而其他神祇只可掛十八件刑器，東港共善堂當年成立共意堂什家將團，只傳承十八件刑器，之後陸續成立的陣頭，亦仿效其件數配備，因此十八件刑器成了刑器擔的基本配件，但以下的介紹是將全部刑具於予簡介，並說明其用途：

- (1) 筆，登錄案情供犯人畫押使用。
- (2) 墨硯，潤筆沾墨、並兼蓋手腳印使用。
- (3) 手铐，铐鎖犯人雙手專用。
- (4) 魚枷，婦女犯罪時專用，鎖住脖子且扛在肩膀上。
- (5) 藤條，專打罪刑較輕者或婦女的刑器。
- (6) 板批，刑打犯人臂部的木板。
- (7) 繩，綑綁犯人之麻繩。
- (8) 鐵鍊，綑綁重刑者或孔有武力之犯人用。
- (9) 腳铐，專鎖犯人雙腳，以防脫逃。
- (10) 立籠，關重罪犯之籠具，方便押送並防逃脫。
- (11) 斧，用來破壞刑枷或開棺、破門等。
- (12) 銼，用來銼磨犯人手腳指頭，于使犯人招供。
- (13) 虎枷，男犯專用。
- (14) 拶指，用來夾手指，一般使用於婦人、小偷、士人較多。
- (15) 坐籠，關刑案不重者。
- (16) 挾腳，夾犯人腳指之刑器，用於竊者較多。
- (17) 釘棍，木棍，上鐵釘，用來刑打犯人的背部或臂部、臀部。



在神將陣團中鉢和筆不只是兵器，亦是幫信眾解厄的法寶



- (18) 棕鬚捲，刑打犯婦用。
- (19) 皮鞋背，專門刑打伶牙俐齒犯人的臉頰。
- (20) 皮鞭，鞭打犯人的軟皮長鞭。
- (21) 棍批，撥開犯人雙腿用。
- (22) 角棍，用來挾刑犯人身體、手腳的四角(六角)棍。
- (23) 釘椅，木椅嵌上鐵釘，讓犯者或告訴者乘坐之刑器。
- (24) 釘床，木板嵌滿的鐵釘，讓犯者在上面翻滾，或受冤屈者翻滾以表清白。
- (25) 手釘，釘手掌用。
- (26) 腳釘，釘腳板用。
- (27) 鑽，開鎖用。
- (28) 竹掃捲，刑打女重犯用。
- (29) 鐵鏈，用來開打鐵鍊，或作用刑具刑打犯人。
- (30) 鐵鏟，挖土洞埋犯人。
- (31) 新馬刀，刑斬犯人之刑刀。
- (32) 蓋目印，啓蓋犯人眼部之鐵印。
- (33) 蓋頭印，用來啓印犯人的額頭或臉頰。
- (34) 鐵砧，配合鐵鏈和鑽使用之器具。
- (35) 鐵條，用來刑打犯人。
- (36) 炮啓，用來啓印犯人身體之刑具。

現今市場上有賣現成的刑具擔，但刑具的樣式隨便做做，不按傳統規矩製造，且十分的粗糙，因此要見真正的三十六件刑具擔，只有到台南市白龍庵(元和宮)如意增壽堂可見真正面目。

東港神將手中的法器，大都依照神明指示而設置，除了什(八)家將系統外，綜合東港神將全部的法寶，來一一簡介：

羽扇：用來輔助表演，和神明相遇時用來掩面以示禮貌，亦有扇涼功能。

令牌：為神將團主帥發號施令的軍令牌，凡調動神將、兵馬，皆由文差爺或中春接令號施。

令旗：由武差爺接令，揮動訊號指揮軍隊行進。

竹批：刑打犯人用。

虎頭牌：其功能和令牌相似，只是用於拘提犯人的刑令牌。

魚尾枷：和刑枷功能相同。

毒蛇：用來威嚇犯人以達到取得口供證具。

金瓜鎚：刑打犯人的兵器。

火盆：用來燒紅鐵啓的器具。

水桶：當犯人被刑求而昏厥時，用水桶內的水，將犯人潑醒再繼續尋問口供。

葫蘆：收刹除崇用或內裝藥品。

淨鉢：內裝淨水、可用來清域淨民消除疫疾。

珠：解毒或消除崇刹。

火籤：如同令牌，亦是拘提犯人的刑令牌。

佛塵：佛教所發明的塵拂，平時作法事用，道家也引用之。

禪杖：佛教法僧所執的法杖，一般大都由住持拿持。

寶塔：專門收刹鎮崇用，此法器唯溫府正修堂葉府二千歲才有，出巡時用來關捉到的惡靈鬼魅。

早年東港的武術陣頭，都以宋江陣為主，之後神將陣團成立，是以法寶居多，直到民國六十五年朝隆聖堂成立護衛聖將，才將武術和兵器融入神將的表演方式，之後亦引起成立陣團的仿效，以下為各兵器之簡介：

雙斧：為陣頭兵器之首，各武術陣頭拜廟時，大都以雙斧為先，斧可劈邪制刹，鎮宅、開廟門，又是雕刻神像時作為開斧儀式的工具，它也是內搏戰的利器，因此持雙斧者大都是武藝高超，膽大敢死的好漢，近距離的搏鬥，以砍、劈、擊的招式取敵人的性命，相傳盤古以五方精鐵鍊成鐵斧，劈開混沌未沫的天地，因此當雙斧表演時必須先燒金鳴炮以示對盤古聖人的尊敬，表演完後則作個開天劈地之勢來收尾。

大刀：原是仿關老爺的青龍偃月刀，為尊敬和區別與關老爺的刀不同，故稱「大刀」，在眾多兵器中屬重量級，雖然沒打上青龍紋，但借關老爺的威嚴和刀的靈氣，可制刹劈刑。撻，又名翻天筆，俗稱手筆，長則一丈二尺，短則三尺六寸，使用者皆力大無比，其招式為點、劈、搥、頂、掃……等，列代使用此兵器者，惟唐末李存孝最著名。方天畫戟，長一丈二尺，鋒端如鎗尖，中多個月牙，因取象龍翔於天故而命名，方天書戟之戟法有六式，即挑、拿、鎖、截、刺、勾，再按本身的戟法發揮，古代以戟法馳名沙場的名將，有三國時呂布，唐初山西龍門薛仁貴。

長鎗：按古代尺寸長可一丈八尺，短亦九尺七寸，乃古代將士最常用的兵器，以楊家鎗法最為著名，歷代演變共有八母、六妙、二十四勢等鎗法。齊眉棍，本名雙頭棍，傳宋太祖趙匡胤最精此器，而又以少林棍享譽武界，民間的宋江陣亦以齊眉棍為其主要兵器之一。

劍：兵刃訣中云：「以棍為租、以刀為師」，又云：「槍為長兵之王、劍為短兵之首」，中國藝術家使劍者甚多，而我國歷代著名之刀劍常見於歷史文獻中，使用雙劍者最著名有劉備、公孫大娘……等。

三叉：是由民間農具改良而成的兵器，亦帶有鎗頭之功能，使用者須力大之人，此兵器專門在對抗藤牌兵。

長斧：由短斧變化而來，方便長距離或馬背上與敵軍廝殺，可擊刺、劈、掃等招式，在水滸傳中以索超最精此器。鉤鏟鎗，又稱鎗鉤，俗稱鉤仔，其型式如鎗，但在中間加上鏟刀形的鉤子，因而得名，相傳為宋岳飛的師父周侗發明，曾大破金兀朮的連環拐子馬，其招式與鎗法相式，但多個拖、鎖、勾等招法。

鞭：可分七節、九節、十三節，長則四尺九寸，形如寶塔十分沈重，用此鞭者臂力過常人，其招式有劈、點、掃、槌……等，歷代著名者有張飛、尉遲恭。

鐮：形和鞭相似，但無節，重量也十分沉重，使用於近距離的搏鬥，刀法自古各家招式皆有其精妙之處，可常在歷史小說、武俠小說見到，民間陣頭亦引用之，而招式有砍、劈、撩、掃……等。

其實在東港神將手中的兵器，不只於這些，因此篇幅的關係無法一一深入的介紹，如再有機會，再於筆墨。

## 七、結 語

一個陣頭文化不僅於臉譜、創立過程、服飾造型、武術兵刃，還有排陣、禁忌，地方廟宇的認同等，甚至人和人的關係、廟和廟的情誼，進而成爲一個社會環境的互動力，這些往往是被忽略的，更遺忘這一層無形價值的可貴。

近年來民間陣頭漸漸的被人注視著，有專家學者在作研究，但是乎還不能解開社會對神將團的誤解，當然這必須靠各陣團的自我努力，提升品質改變人們對其的印象，今年台北縣政府在六月十六日，於新莊市地藏庵前舉辦了一場「宗教藝術節」家將團觀摩表演，引起很大的迴響，屏東縣潮州鎮天營宮五虎將和東港聖德宮十二家司二個陣團，受邀前去表演亦受好評。

其實屏東縣的神將陣團類型，爲全台首屈一指，卻是推展陣頭文化最沉默的一縣，不要將其視爲粗俗的迎神賽會必備品，如果有關單位將其歸列鄉土文化的一種，有心的、有計畫的於予推展，可以再教育神將團成員自我提升品質，讓良幣驅逐劣幣自然淘汰，更可以減少在迎神賽會中鮮血淋淋的畫面。

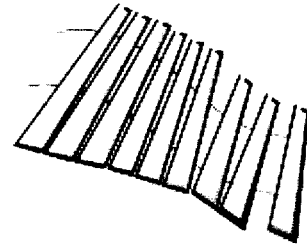
陣頭文化並非今日形成，而是自古傳沿下來，內涵也並非掛在嘴旁，而是自我體會，並無私的傳遞給下一代，除了自我的約束和努力，也須政府的一臂之力，而非一味禁止，如此才可締造所謂本土最基層文化。

## 參考書目

- 石萬壽 一九八四《家將團，天人合一的巡捕組織》，史聯雜誌第四期 P1 -P9。
- 述 鼎 一九九六《京劇服飾》，藝術圖書公司印行。
- 戴 爭 一九九二《中國古代服飾簡史》，南天書局印行。
- 呂清夫 一九九八《明清官像畫論叢 - 傳統色名的起源與開展》 P41-P57，國立台灣藝術教育館編印。

# 清代屏東平原「鳳山八社」之困境 與社會文化之變遷略探

/ 趙文榮\*



本文主要討論漢人入墾屏東地區，原居於屏東平原之平埔族群「鳳山八社<sup>1</sup>」所面臨的困境，及由此困境來討論平埔社會的變遷，蓋漢人之於土地的拓墾，使其文化與生存空間日蹙，鳳山八社平埔族群之生活型態因而被迫改變，其社會傳統及文化乃遭受巨大衝擊，尤以當漢人社會建立時，其處境益加窘困。本文嘗試透過清代方志資料與文獻資料，嘗試由文化與社會變遷之角度切入，透過此二面向的思維，探究鳳山八社平埔社會於清領漢人入墾屏東平原後，所遭逢文化與社會之危機與變遷。

## 一、生存空間日蹙的困境

荷據三十八年期間(1624-1661)，荷人重點雖在於經濟的掠奪，然而，此對於土著民族的土地權影響來說，可謂是第一波衝擊。

鄭氏復臺之後，不斷渡海西來，為尋求賴以生存之土地的漢人來說，沃肥的台灣西部平原地區，無疑是其競逐拓墾的天堂；相對而論，原先居於此地的土著民族其生存與生活空間乃日蹙，故而，鄭氏之屯墾政策對於土著民族來說乃是第二波之衝擊。

鄭成功入台之後，因凜於入台乏糧之苦，特重土地之墾殖，陸續踏勘巡視各社<sup>2</sup>。據《台灣外記》中之記載，鄭成功由蕭社、麻豆社踏勘而回，次日即大會諸提鎮參軍議事，此可窺出鄭氏對於蕭壟社所處之膏腴肥沃之地，頗有墾殖之意！這可從楊英所言窺見一般，楊英云：「英隨藩主十四年矣，扈從歷遍，未見如此膏腴饒

---

\* 嘉義縣光榮國小教師

1. 本文所說之上著係指「鳳山八社」，是指清代居住於屏東平原的平埔熟番而言，即大潭機社(後稱武洛社)、搭樓社、阿猴社、上淡水社、力力社、茄藤社、放索社。  
2. 見楊英，《從征實錄》，台北，台灣省文獻委員會，1995，頁193。

沃也，惜乎土民耕種未得其法，未有人教之也！英去年隨駕蚊港，路京四社，頗知土民風俗……如此雖有廣土眾民竟亦人事不齊。<sup>3</sup>」由此可看出鄭氏對西部平原墾殖之渴望，對於斯土肥腴膏壤之企圖，故其後乃有將水陸諸提鎮至各處墾伐，由《海上見聞錄》中所載「時以各社土田分諸水陸諸提鎮……，令兵丁俱各屯墾」中窺知；鄭氏初始，雖頗有不許混圈土民土地等令諭，然！此實是掩人耳目之舉，對土著族群而言，隨鄭氏而來，懷有土地企圖的漢人，開始正面且直接威脅其族群生存。

入清之後，漢人入墾臺灣西部平原之勢更是莫可抑遏，於是土著族群之處境日窘，土著族群乃面臨第三波之衝擊，此一經濟之困境之於臺地平埔族群各社而言是全面性，同時事態也是嚴重的。事實上，土著族群所面臨的經濟困境主要是土地權的失落，而土地權之淪喪，即意謂著其族群之生活與文化發展之空間為之壓縮，準此，則其族群之文化之發展與社會傳統之維繫，恐亦面臨存亡之危機。

據今人施添福氏之研究，鳳山八社平埔熟番是最早以屏東平原為主要生活空間的人群，明鄭末期至清領之初，鳳山八社大多居於沖積平原地帶，乾隆中期以後，開始向內陸遷移，至於清末時，大部份已聚居於沿山的沖積扇地帶，<sup>4</sup>施氏之研究大體上認為鳳山八社由明鄭以迄清末，其生存與活動之空間，由濱海河流下游之沖積平原，漸次往沿山地帶移動。

而鳳山八社之所以往沿山的沖積扇地帶移動，當然是漢人之入墾屏東地區之必然性的因果效應，依今人簡炯仁氏之研究，下淡水溪對岸之高雄縣地區河洛人早因地緣關係直接越渡下淡水溪移墾新園、萬丹地區，<sup>5</sup>康熙末年(1730)，主要分布在下淡水溪沿岸和沿海一帶，即北至阿里港，南到東港，並沿海岸平原南下直達枋寮；<sup>6</sup>至於客家人之入墾下淡水溪東岸流域未開墾草地，據伊能嘉矩之考據，時間上可能早至康熙 25、6 年，而範圍則日益擴展，北至羅漢門，南至林子邊溪口，<sup>7</sup>康熙 61 年(1721)朱一貴起事時，屏東平原上之客家庄即已有十三大庄、六十四小庄，易言之，由康熙 25、6 年(1686 or 1687)至康熙 61 年(1721)，至少越 35 年之經營，客籍之漢民已然沿下淡水溪、東港兩河流域，建立其客家文化與社會之生存空間；由上之述，則吾人可以了解一個顯明之事實：有清一代，至遲於康熙末期，河洛人與客家人分據屏東平原東西兩側，而鳳山八社處於閩、客族群與文化之夾擊之下，其處境之艱難可想而知。

---

3. 同上註，頁 151。

4. 施添福，〈清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係〉，中研院歷史語言所，平埔族群與臺灣歷史文化學術研討會，1998，頁 6。

5. 簡炯仁，〈屏東縣萬巒鄉赤山、萬金庄的平埔族與天主教道明會〉，收錄於《台灣開發史論文集》，頁 168。

6. 同註 4，頁 1。

7. 此處之載述，請參見伊能嘉矩，伊能嘉矩，《台灣文化志》中譯本下卷，臺中，臺灣文獻委員會，1991，頁 296。

文化與生活空間既遭壓縮，則其族群人口之發展也必受影響，今人施添福氏之研究：明鄭末期至清領初期，鳳山八社人口數為 4345 人，而明治 12 年(1909)日人所做之人口調查，屏東平原之熟番人口數共有 8693 人，其中有 7065 人居於沿山地帶，且日治初期，屏東平原共有 130 個街庄，其中平埔人口佔四分之一以上者，僅十一個庄落；<sup>8</sup>準此，則據施氏之研究，至少顯示出幾項訊息，其一是由明鄭末期、清領初期(約 1683)至明治 12 年(1909)經 220 餘年之久，屏東平原之平埔族群人口竟只增加了 4338 人，平均每年僅增加約 19 人，其人口增加速度之遲緩不可思議；其二，施氏所云，分明透顯至於清末時，整個屏東平原已大部成為漢文化發展與漢民生存經營之空間，同時，清末時期，約 81.18% 的平埔人口居於沿山地帶，此又實在說明了整個平埔族群文化與生存空間居於劣勢，無法與漢文化相競爭的事實。

## 二、政治影響下的困境

鳳山八社平埔族群在政治上所面臨的困境，吾人可從徭役負擔、通事之為惡窺得一輪廓，斯下即循此二面向來加以剖析土番艱難的處境。

### (一)、勞役的負擔

繁重的徭役派撥，亦是陷鳳山八社土番於求生無門的困境之重要原因，而巡臺御史黃叔燾，對於當年鳳山八社所受勞役之苦境有極生動之描述，其云：「鳳山一邑，倉穀多於淡水，各社貯積，修蓋倉廩，悉另土番繕治，已屬派累，至司出納，有社房、有對差或經營僕役，諸番原不與聞；及遇微黷，兼之猴鼠侵耗，或官吏侵盜缺少，俱責令各番賠補。從前有司總利番民蚩愚，剝削侵吞，苦累實甚。<sup>9</sup>」由黃氏之言，可知當時鳳山八社土番主要的勞役負擔之一即是須負責倉廩穀物之管理與修繕，然因有司常官欺番愚，遂使鳳山八社土番一陷困境，苦不堪言。

### (二)、正供的負擔

除倉廩穀物之管理與修繕，使鳳山八社土番痛苦不堪外，正供的負擔也是鳳山八社土番求生無門之苦痛之一，沉重的稅額，有識之士便為之憂心不已，曾任諸羅縣令的季麒光即說道：偽鄭時橫徵暴斂，幾十年來，民番重困。今已入版圖，土番望治心切，而部堂彙議，竟止就偽鄭之冊所載之正供資料與稅額，不察時勢之難易，不查鳳山八社土番之困窘，竟以照舊二字，按額徵收，季氏之語真實反映出，鳳山八社土番於鄭氏時期，即已深受正供稅額過重之苦，清領之後，分巡臺廈

---

8 同註 4，頁 6。

9 黃叔燾，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁 149。

道高拱乾也頗憫於鳳山八社土番之處境，其道：「其鳳邑八社丁米，教冊、壯、少諸番，似宜一例徵米一石；其番婦之米，似應全豁。<sup>10</sup>」揆諸高氏之語，高拱乾也認為應當減免鳳山八社所負擔之正供稅額。

事實上，繁重的稅額，在身為地方父母官的鳳山縣府官員眼中又做何想法？關於此點，《鳳山縣志》(康熙 61 年，1719)中即敘有：

至如八社番未種地，土番識番字者每名歲徵一石，壯番一石七斗，少壯番一石三斗，番婦亦每口一斗。嗟服番黎，愚蠢無知，竭終歲之勤動，其糊口猶且不足，復加以丁口之米；至其婦女，亦歲令納米焉。當日以初平定，章程草創，或未及其詳。要之，朝廷蠲租賜復、澤及萬彙，豈惜此數千斤稻穀以重困無知之民哉！倘得男番之米勻減一石、番婦之米盡行豁免，則少一分、民受一分惠矣。<sup>11</sup>

由《鳳山縣志》中所述，吾人可知時至康熙 61 年(1719)，鳳山八社土番連糊口都已成問題，更遑論其他，是以欲加之以丁口稅額之負擔，此對於鳳山八社土番而言，真無異乎割肉以餵虎，終非辦法，是以乃有上文中所提是否蠲免稅額之議，而其所謂稅額是「少一分、民受一分惠矣」，蓋實真知肺腑之言也，亦是使鳳山八社土番稍得以解脫之法、惟一之徑。

### (三)、通事之侵害

事實上，國家正供之剝削確然是使鳳山八社熟番貧困化的直接原兇外，通事之害，則也是陷鳳山八社土番於經濟困境的幫兇，通事之害鳳山八社土番，其事可以康熙 48 年(1709)臺灣知府周元文審革阿猴等五社通事許安之案為例，其案由如下：

審得阿猴等五社通事許安等，皆奸狡之徒也。緣各社土番賦性癡疑，不識漢字；畜以異類，肆其魚肉，固非一朝一夕矣。臺灣自開闢以來，各邑土番俱有正供粟(按：惟鳳山八社有之)因其語言各別，不能赴倉完納，每社設有通事，代其摧辦供役，議貼辛勞粟石。此係因地而施，不得不然也。詎意日久弊生，借各項使費名色，於正供之外，加派數倍；將本年之粟，盡取無遺。無怪乎阿猴等社土番，聚集呼冤，聯名僉控也。揆其情事，總緣番納正供，交穀既無字、完糧不給官串。一任通事派徵，言欠即欠。今經當堂研訊，追出通事日收清簿，案經歷司與書記、土官

10 高拱乾，《台灣府志》，南投，台灣省文獻委員會，1993，頁 162。

11 陳文達，《鳳山縣志》，南投，台灣省文獻委員會，1993，頁 78。



三面清算。康熙四十六、四十七兩年正供俱已全完，且有多收粟石各數倍不等。許安等猶敢逞其如簧，以為盤運上倉耗折。服即有耗折，倉費何至如許？則其派濫侵肥，已百喙無詞矣。其多取粟石，本應按數追給；姑念運腳耗折不無所費，各量追數百石，分給土官。許安等從寬枷責，俟追完日行牌革逐可也。<sup>12</sup>

由臺灣知府周元文之判文，吾人可以察知幾項事實：其一，通事許安之欺阿猴五社土番一案，阿猴五社土番雖至康熙 48 年(1709)時，才聯名至臺灣知府處堂控，可以揣度，安等為惡應已有一不短之時日；其二，以阿猴五社土番係在鳳山縣轄下，況阿侯五社與鳳山縣衙之路途，若與臺灣知府衙門路程相較，如欲若控訴許安之惡，鳳山縣衙應是首選，何必遠赴百里之外的臺南府城，除非阿猴五社眾番對鳳山縣失去信心？其三，如阿猴五社眾番對鳳山縣失去信心，是否意謂許安等與鳳山縣官員有所聯繫，以致阿猴五社眾番有所懼，因而寧願捨近求遠，尋求公正之判決；其四，通事許安等人，其為惡之欺阿猴五社眾番其情況之劣之鄙，實匪夷所思，而身為父母官之鳳山縣官員無聞乎？

事實上，由通事許安案，正可幫助吾人了解官方、通事與鳳山八之社土間利害糾結的關係：其一，是地方官員理番的態度實居於關鍵重要的地位；其二，鳳山八社土番在三方的立場上，實在居於弱勢，在奸狡通事之結黨舞弊下，淪為刀俎魚肉，任人便宜；其三，通事許安案也真實反映出康熙末年，屏東平原上之阿猴五社，深受正供以外，另加名目的種種額外加外，處境之艱難，委實悲慘。

### 三、文化及社會的變遷

社會文化的傳承關係到一個種族的存在與否，鄭氏到有清一代共二百三十五年(1661-1895)，漢人拓墾勢力及漢文化的進入臺灣西部平原地區，衝擊平埔族群；為了解屏東地區鳳山八社平埔族群，其社會及文化上所遭受之衝擊，吾人試就「番童教育」、「生產方式」、「婚姻」、「衣著」、「社會」及「賜姓」等五個面向加以觀察，希冀藉此五個層面的剖析，以了解清代鳳山八社所遭遇之困境，及所引致之文化與社會變遷，斯下吾人即就此五個面向加以分別探討之：

---

12 周元文，《重修臺灣府志》，臺灣文獻歷史叢刊，直接引自施添福，〈清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係〉，中研院歷史語言所，平埔族群與臺灣歷史文化學術研討會，1998，頁15。

## (一)、番童教育

番童的漢文教育始自明鄭鄭經的推行，鄭經於永曆 20 年（1665）於各社設校行番童教育<sup>13</sup>，其措施乃以經濟上的獎勵為誘因，以遂行漢化之目的，此可由郁氏於「裨海遊記」一中窺見一斑，其云道：「新港、嘉溜灣、歐王於偽鄭時為四大社，令其子弟能就鄉塾讀書者，蠲其徭役以漸化之」<sup>14</sup>由此可知：鄭經所推行之番童教育措施，目的實在於同化為最後目的。

文獻上關於屏東地區番童教育社學設置的記載雖不詳盡，不過林謙光（康熙 25 年，1686）於《臺灣紀略》中曾敘有如下之句：「今道、府設立社學，教誨番童，漸有彬彬文學之風矣。」<sup>15</sup>準此，則關乎屏東地區番童教育之社學設置，至少於康熙 25 年(1686)即已出現。至於推動番童教育之所得成效為何？黃叔璥成書於雍正 2 年(1724)的《臺海使槎錄》於〈番俗六考〉中有如下的描述，其云道：

南路番童習漢書者，曾令背誦默寫。上澹水施仔洛讀至離婁；人孕礁八加貓讀左傳鄭伯克段於鄆下，竟能默寫全篇；下澹水社加貓、礁加里文郎讀四書、毛詩，亦能摘錄；加貓讀至先進，礁恭讀大學，放索社呵里莫讀中庸，搭樓社山里貓老讀論語，皆能手書姓名；加貓於紙書尾書『字完呈上、指日榮陞』數字，尤為番童中善解事者。<sup>16</sup>

由黃氏之言，再加上時間上的考量，由康熙 25 年(1686)道、府設立社學，教誨番童至雍正 2 年(1724)黃叔璥巡臺止，越 39 年之經營，番童之漢學教育顯然已對鳳山八社中部份之社群（如上之上澹水、下澹水社、放索社、搭樓社）產生一定程度之成效與影響。

清廷或鑑於臺地之熟番社學教育甚具漢化上的成效，雍正 12 年(1734)，分巡臺灣道張嗣昌建議於南北兩路熟番社，均設土番社學，各社置社師一人以教社童，鳳山縣土番社學計有八處所：一在「力力社」、一在「茄藤社」、一在「放索社」、一在「阿猴社」、一在「上淡水社」、一在「下淡水社」、一在「搭樓社」、一在「武洛社」，<sup>17</sup>此一具體有為之番童教育，自然加遽鳳山八社熟番之文化的衝擊及漢化速度。

---

13 江日昇，《台灣外記》，台北，台灣省文獻委員會，1995，頁 188。

14 郁永河《裨海遊記》，台北，成文出版社，1973，頁 55。

15 林謙光，〈臺灣紀略〉，台北，臺灣銀行經濟研究室，1961，頁 59。

16 黃叔璥，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁 149。

17 范咸，《重修臺灣府志》，南投，臺灣文獻委員會，1993，頁 290。

此外，關於鳳山八社之番童教育成效復可從乾隆 25 年(1760)鳳山縣學訓導林紹裕所作〈巡社課番童〉一詩中稍得梗概，林氏詩云：「宿雨初收澗水渾，閒騎款段過蠻村，檳榔交暗青圍社，椰子高懸赤映門，弁服授經通漢語，銅環把未識君恩，三年來往斬司教，喜見番童禮讓敦<sup>18</sup>」，由林詩中已約略可以見到番童教育後產生的教化成果。

而成書於同一時間(乾隆 25 年 1760)之《續修臺灣府志》一書中，也錄有鳳山縣令譚垣所作〈巡社紀事〉一詩中，也敘及了鳳山熟番八社中「搭樓社」的番童教育成果，其云：「番黎沾化久，愛戴深且固，童子四五人，能誦詩書句，諮詢實可欣，獎勵不妨屢，眾番亦欣然，笑請軒車駐。<sup>19</sup>」由上之述，可以發現鳳山縣令譚垣發現「搭樓社」有四、五番童可以誦背詩書具讀，顯然已是欣然有喜色，待其至「力力社」時，發覺「力力社」之番社學教育成果似更佳，譚詩中對於此一景況有極為生動的描述：「晚過力力溪，西水清可掬，皎月懸雲端，修竹如新沐，下馬入番社，番眾一何肅！燈前細辨認，爾雅殊被服，諮訪聽語音，通曉更嫻熟，聖治開文明，光被及番族，應知久漸摩，秀發此先卜，拱手進番童，經書果能讀，忠信自有基，禮義須涵有。<sup>20</sup>」由譚氏之詩文所錄，吾人可知無論社眾之語音與番童之詩書句讀，顯然是令身為父母官的譚垣滿意的，易言之，「力力社」之番社學教育之成效顯然可能是及於全社的。

持續的番學教育，自是不斷加深鳳山八社熟番漢化的速度與深度，鳳山縣令譚垣所作〈巡社紀事〉一詩中(乾隆 25 年 1760)，我們已可以了解鳳山八社熟番對於漢語嫻熟與漢書之能讀寫、誦背甚，然而，嚴謹來說，此一教化上或仍粗具表象意義；然而光緒五年(1879)，鳳山縣屬部份熟番團體，欲仿倣夙由漢民士子舉辦之孔聖釋典，發起孔聖私祭，且兼酌漢民施設育才公業之前例，鳩資設業，一則以資為孔聖祀典饗祭之費，一則為社番弟子延師修業之用，此一舉動則或具深刻之文化意涵，其於漢化之深度而言，實有指標性之意義，斯下即引其議祀典合約字如下：

立合約字人、下淡水社放索社千總劉天水，偷生邱貞吉、陳飄香、王 有祥、土目王力良、劉盈科、番耆趙三貴、劉振元、潘有義、劉登貴、潘三光、潘阿妹、趙紅孕、潘肇基、邱仕開、趙應開、林海生、並林開賢、潘阿望，等為崇祀典，以振文風事。竊維孔聖德配天地，道冠古今，刪詩書、定禮樂、作春秋、鑄史鎔經，萬世師表，百王維欽，朝廷崇禮，況我番黎，向化日九，已蒙學憲取入黌宮，即入斯文之風，豈可依前無知，不效先王崇祀乎？予等故以設席公議，將頓物庄公租粟

18 伊能嘉矩，《台灣文化志》中譯本下卷，臺中，臺灣文獻委員會，1991，頁 296。

19 余文儀，《續修臺灣府志》，南投，臺灣文獻委員會，1993，頁 986。

20 同上註，頁 970。

四百八十餘碩(或同石)，抽出壹百碩(或同石)，交付殷實妥人，經理收貯，放生立業，一則以資為孔聖祀典饗祭之費，立功建業之源，二則為社番弟子延師修業，俾番同上進有階，文風日盛，萬代留存勿墜，神人兩得，豈不美哉！其餘租粟，仍交通土，收繳番丁餉，自立約以後，務必照約而，不可有違規心情。日後祀典，盈豐不息，再行舉議永遵，毋違施行。同立合約字參紙壹樣付執。蠡斯振振，瓜瓞綿綿，存照。

大清光緒五年歲次己卯再置新合約開會名人總列於左右為(人名省略)<sup>21</sup>

由上述之契字，我們可以發現重要幾項訊息：其一是此一「祭孔」兼「育才公業」似由「下淡水社」與「放索社」兩社之土番合力籌設而成，其二則是祭孔乃漢明文教年度事業活動中之重要祭典，今「下淡水社」與「放索社」兩社之土番籌議私祭，其所具之漢化深度與意義實不待言，其三則是育才公業之籌設，往往見於漢民，可見「下淡水社」與「放索社」之番眾對子弟於讀書晉身之路，亦有所自覺與期待，其四此合約末尾書有大清光緒五年歲次己卯再置新合約，則吾人或可據此行字合理推測，「下淡水社」與「放索社」兩社之土番合力籌設之祀孔育才公業之設，其時間上可能要往光緒五年更往前推。

綜合上述，則吾人可以發現十七世紀屏東平原上之鳳山熟番八社，其漢化番童教育始於鄭氏，繼之以有清一代，由康熙25年(1686)道、府設立社學，教誨番童，雍正12年(1734)，清廷於鳳山八社處所均設土番社學，各社置社師一人以教社童，社學漢化教育不斷，而成效也是顯然可見的(如上之述巡台御史黃叔瓚、鳳山縣訓導林紹裕、及鳳山縣令譚垣之言)，然而，能說嫻熟漢語或讀寫漢書甚或誦之，此皆文化之表象而已矣！光緒5年(1879)「下淡水社」與「放索社」兩社之土番合力籌設之祀孔育才公業，對於漢文化的認同與其所蘊有之文化內涵與深度，恐才是清代番童教育在鳳山八社開花與結果之極致吧！

## (二)、生產方式

關於鳳山八社的生產方式，黃叔瓚雍正2年(1724)的《臺海使槎錄》於〈番俗六考〉中有如下的描述，其云道：「種亢稻、黍糯、白豆、菘豆、番薯，又有香米輩長大。<sup>22</sup>」又云：「捕鹿除鹿臟外，筋肉接呈土官，近番以鹿易酒，將捕鹿，先聽鳥音占吉凶。<sup>23</sup>」據此二落敘文，吾人或可推得鳳山八社熟番其生產方式為農耕與狩獵。

21 伊能嘉矩，《台灣文化志》中譯本下卷，臺中，臺灣文獻委員會，1991，頁299。

22 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁144。

23 同上註，頁144。

事實上鳳山八社進入農耕的年代應該更早，黃叔敬於〈番俗雜記〉(雍正2年，1724)中有如下的描述，其云及：「社餉一項，鳳山下澹水八社番米，在偽鄭原數五千九百三十三石米，蕩平之後減為四千六百四十五石三斗。<sup>24</sup> 諸羅社餉共七千七百八兩零，未邀裁減。」則據此至少可知兩項訊息：其一為遠在明鄭時期，透顯出鳳山八社早在明鄭時期即已有稻作農耕之事實，故而徵米不徵銀兩。

雍正12年(1744)，巡台御史六十七所著之《番社采風圖考》一書中，曾敘及歸化番之生產方式就有相當清楚的描述。而鳳山八社早在清領台地之初，即已名列熟番，故此時六十七所云之情形，可用以了解鳳山八社之生產方式，其云：「歸化已久之熟番，亦之以稼穡為重，凡社中舊管埔地，皆刈草萊墾闢田園。有慮其旱澇者，亦學漢人築圳，從內山開掘，疏引溪流，以資灌溉，片隅寸土盡成膏腴。<sup>25</sup>」另又有描述其「耕田、插秧、刈禾及收倉。<sup>26</sup>」之文；而鳳山知縣王瑛曾輯錄成書於乾隆29年(1764)的《重修鳳山縣志》中也提及：

歸化已久，熟番亦知稼穡為重，凡社中舊管埔地皆刈草萊，墾闢田園，慮其旱澇者，亦學漢人築圳，從內山開掘，疏引溪流，以資灌溉，開圳引水，竭力甚於漢人，舊種田插秧，穫稻無常時，收成以手收穗，近亦依歲時種穫，鮮用鎌銜。<sup>27</sup>

觀乎六十七與王瑛曾之言，我們可以確定鳳山八社至少遲於乾隆29年(1764)時已知興修水利以助禾稼，其次，由王瑛曾之言復可知鳳山八社熟番稻作收穫時仍保有其昔年用手收穫稻穗之俗，鮮少使用漢人鎌銜等器械。

透過這些文獻資料，我們可以觀察得知：鳳山八社至少遲於乾隆29年(1764)時其耕作之習性顯然有所轉變，其「開圳、耕田、插秧、刈禾及收倉」此皆似是漢文化精密農耕生產方式之翻版。故而筆者於此大膽推想：遲至乾隆29年(1764)鳳山八社其生產方式已深受漢文化影響，而呈現一類似漢農業精耕之特徵！

### (三)、婚姻

黃叔璥於〈番俗雜記〉(雍正2年，1724)也提及南路鳳山番(上澹水、下澹水、阿猴、搭樓、茄藤、放索、武洛、力力)之婚配情況：

---

24 黃叔璥，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁165。

25 六十七，《番社采風圖考》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁2。

26 同上註，頁2。

27 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，台北，臺灣文獻史料叢刊第一輯，頁82。

不擇婚，不倩媒妁，女及笄構屋而居，番童有意者彈嘴琴逗之。琴削竹爲弓，長尺餘，以絲線爲絃，一頭以薄篾折而環其端，承於近弣，絃末疊繫於弓面，齒其背，爪其絃，自成一音，名曰突肉。意合，女出而招之同居，日牽手。逾月，各告於父母，以紗帕青紅布爲聘（富者用紗帕，貧惟青紅布）；女父母具牲醪，會諸親以贅焉。謂子曰安六，胥亦同之。既婚，女赴男家洒掃屋舍三日，名曰烏合。此後男歸女家，同耕並作，以偕終身。夫婦反目，夫出其婦，婦離其夫；不論有無生育，均分舍內什物，各再牽手出贅。近日番女多與漢人牽手者，媒妁聘娶，文又加煩矣。<sup>28</sup>

由黃氏之言，可知鳳山八社熟番初始之婚配是不需媒妁的，同時婚配與否女方享有即大之自由，而值的一提的是由「既婚，女赴男家洒掃屋舍三日，名曰烏合。此後男歸女家，同耕作，以偕終身」之語可以推知鳳山八社熟番此時仍是母系社會，不過值的憂心的是：此時期(雍正2年，1724)已出現漢番通婚的情況，同時鳳山八社熟番的婚俗也開始出現變化。

至於鳳山八社熟番的婚俗變化繁瑣的情況如何？鳳山知縣王瑛曾輯錄成書的《重修鳳山縣志》(乾隆29年，1764)中提供了一些線索，王氏云道：「近日番社亦知議婚，令媒通好，諷吉，以布帛、蔬果並生牛二，先行聘定之禮，亦有學漢人娶女爲婦，不以男出贅者，至漢人牽番女，儀節較繁，近奉嚴禁，其風稍息。<sup>29</sup>」王氏之言提供我們幾項訊息，其一是鳳山八社熟番之婚俗顯然受到漢人婚配習俗極大之影響，由初始之「不擇婚，不倩媒妁」一轉而至「亦知議婚，令媒通好，諷吉，以布帛、蔬果並生牛二，先行聘定之禮」，其中變化之時間由雍正2年(1724)至乾隆29年(1764)，不過30餘年，據此可以推知雍乾之際恐是鳳山八社熟番之婚俗轉變之關鍵時期；其二，王瑛曾以身爲鳳山知縣、父母官的身份與立場說出「漢人牽番女，儀節較繁，近奉嚴禁，其風稍息。」之語，可見其時漢民與番女通婚之事恐亦使官方困擾。

綜合上述，則吾人可知至遲於雍正2年(1724)，鳳山八社熟番已出現漢番通婚的情況，且時間上至遲於乾隆29年(1764)，鳳山八社熟番之婚俗出現關鍵性的轉變，由初始之「不擇婚，不倩媒妁」一轉而至「亦知議婚，令媒通好」，此係受漢俗影響所致，亦是漢化日深之證據。

---

28 黃叔瓚，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁144。

29 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，台北，臺灣文獻史料叢刊第一輯，頁69。

#### (四)、衣著

開臺地志書之首蔣毓英輯纂的《台灣府志》，在述及土番之服飾時曾寫道：「番人無姓……男、婦皆跣足，不穿褲，上一短衫，以幅布圍其下體，番婦則以布裹其脛，束髮盤頭，亦知插花草以示豔，或有以稻草束髮者。<sup>30</sup>」稍後高拱乾編寫於康熙 34 年(1659)的《台灣府志》一書中，關於土番衣著之云則同於蔣氏所述。

蔣毓英與高拱乾所述，皆是廣泛性的論說，並無直接關乎鳳山熟番八社衣著上的載述，覈諸文獻，關於鳳山八社熟番衣著上之記載比較明確的是黃叔瓚輯錄的《台海使槎錄》(雍正 2 年，1724)，其云道：「男裸全體，女露上身。自歸版圖後，女著衣群，裹雙脛。男用鹿皮蔽體，或氈披身，名卓戈紋。<sup>31</sup>」又云「近亦有戴帽、剃頭編辮者<sup>32</sup>」依黃叔瓚之言，則至少遲至康熙末期，鳳山八社之衣著確然有所變化，而變化之方向確然是往漢化的方向走去。

關於衣著之漢化，鳳山知縣王瑛曾輯錄成書的《重修鳳山縣志》(乾隆 29 年，1764)，更直截提供了鳳山「上澹水」八社衣著漢化正面之線索，王氏云道：「邇年漸被聲教，番無男、婦，俱著短衫褲(漢式)，過坊中，幾與漢人無異。土官竟依裘帛。<sup>33</sup>」由王氏之言，吾人可知：遲至乾隆 29 年(1764)，鳳山八社熟番衣著上之漢化程度已十分嚴重，在服飾衣著上，吸收漢人衣飾衫褲之穿著方式，而其漢人的影響程度可窺見一般。

#### (五)、社會

陳文達輯纂，康熙 58 年(1719)成書之《鳳山縣志》一書中，對於鳳山八社母系社會傳統有所著墨：「俗重生女，不重生男，以男則出養於人，女則納婿於家。<sup>34</sup>」此段述文分明點出鳳山八社，於康熙末仍是母系社會，且須別指出的是：「偶有不合，不論有無生育，輒出其夫，所有家私則平分焉，番婦復牽手於他番。<sup>35</sup>」陳文達此述文也提供顯要的訊息，即是康熙末年仍屬母系社會的鳳山八社番婦仍是家族的重心，掌有家庭決策的大權。

而黃叔瓚於《番俗雜記》(雍正 2 年，1724)也提及南路鳳山番(上澹水、下澹水、阿猴、搭樓、茄藤、放索、武洛、力力)之婚配特色如下：「意合，女出而招

---

30 蔣毓英，《台灣府志》，南投，台灣省文獻委員會，1993，頁 60。

31 黃叔瓚，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996，頁 145。

32 同上註，頁 145。

33 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，台北，臺灣文獻史料叢刊第一輯，頁 69。

34 陳文達，《鳳山縣志》，南投，台灣省文獻委員會，1993，頁 81。

35 同上註，頁 81。

之同居<sup>36</sup>」、「既婚，女赴男家洒掃屋舍三日，名曰烏合。此後男歸女家，同耕並作，以偕終身<sup>37</sup>」、「夫婦反目，夫出其婦，婦離其夫；不論有無生育，均分舍內什物，各再牽手出贅<sup>38</sup>」，吾人若將之對照《鳳山縣志》中所述鳳山八社母系社會傳統，可以發現大致沒有不同，不過值的注意的是夫妻離異時的處理方式，陳氏(康熙 58 年，1719)所錄與黃叔敬(雍正 2 年，1724)所述卻有差異，依陳氏之說「有不合，不論有無生育，輒出其夫」準此，則顯明女方是家族的重心，掌有家庭決策的優勢，而黃氏之述「夫婦反目，夫出其婦，婦離其夫」則是男女雙方地位拉平，番婦優勢地位不再？然而，事實是否真是如此，尚需更多文獻佐證，於此先特為指出，待日後再行深究。

乾隆 29 年(1764)，鳳山縣令王瑛曾於《重修鳳山縣志》敘及鳳山八社母系社會傳承上的變化，王氏云道：「近日番社亦知議婚，令媒通好，……，亦有學漢人娶女為婦，不以男出贅者。」王氏之語實點出了同時鳳山八社「母系社會」女不出嫁、男子入贅之傳統的動搖提供了一些線索。

#### (六)、關於賜漢姓於鳳山八社土番

鳳山八社之土番初無姓氏，<sup>39</sup>其可能為清廷賜予漢姓之時間或可能始於乾隆 23 年(1758)，其時臺灣道楊景素諭令平埔各族雜髮留辮，並對一部份人賜予潘姓。<sup>40</sup>而同時賜姓的可能還有：陳、劉、戴、李、王、錢、斛、蠻、林、黃、江、張、穆、莊、鄂、來、印、力、鍾、蕭、盧、楊、朱、趙、孫、金、賴、羅、東、余、巫、莫、文、米、葉、魏、吳、黎等三十八姓。<sup>41</sup>

據今人潘英氏之研究，屏東地區之平埔族群後裔共有 79 個不同的姓氏，此中潘姓又佔屏東地區平埔總人口的 85.2%，可謂屏東地區之平埔族人大多姓潘，<sup>42</sup>準此，則吾人或可合理推測清代鳳山八社平埔人口中，大部份選擇潘氏為姓之可能性極高，且值得一說的是鳳山八社之大部潘姓，實亦清代台地平埔族群中一大特色。

而值的討論與思維的是：中國歷代王朝，對於異族之漢化，常見手段之一即是賜予漢姓，而此一政策性的漢化策略，也見諸於清廷施於臺地諸社平埔族群，鳳邑之鳳山八社平埔族群自亦有如是情事與遭遇，而有者云及：鳳山八社土番何以喜用潘氏為

---

36 同上註，頁 145。

37 同上註，頁 145。

38 同上註，頁 145。

39 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，台北，臺灣文獻史料叢刊第一輯，頁 69。

40 廖漢臣，《臺灣省通志》卷二〈人民志〉氏族篇，臺灣文獻委員會，1969，頁 20。

41 伊能嘉矩，《台灣文化志》中譯本下卷，臺中，臺灣文獻委員會，1991，頁 329-330。

42 潘英，《台灣平埔族史》，台北，南天書局，1996，338。



姓？或曰：「潘字有水有田有米，姓莫如潘爲宜，番大喜。<sup>43</sup>」此或亦是個中原因之一；然而，細思維鳳山八社土番中大部皆潘姓，如無當道之慫恿與鼓勵，何能致此，而當道如真有此意，則顯然清廷之賜姓政策或存有極深之寓意，再者，如當道鼓勵潘姓真是別有用心與企圖，以土番天性之純，豈能知曉辨析此中之涵義哉！

不管歷史之真相如何，清廷賜姓之策略，對於屏東鳳山八社平埔族人社會與文化傳統應有一定之影響，賜姓策略實在改變了原先了鳳山八社土番原先命名的習慣與傳統，而鳳山八社土番依照漢姓取漢名，無形中不免漢化日甚，日久年深，對於鳳山八社自家之身份與文化傳統之維繫與發展甚爲不利；然而，鳳山八社平埔族群之大部潘姓，卻也爲其族群後人之尋根、及後人之研究，提供了絕佳之線索。

#### 四、小結

綜合上述，則吾人可以了解：清代屏東平原平埔群在政治與經濟上所面臨之困境，而此二困境遂產生不可避免之文化及社會變遷，持續的番童教育，全然以漢文化爲標準的內容，希冀將鳳山八社土番改造，此一全然的否定其文化，定然使其文化面臨摧折及變遷；而生產的方式乃維繫一族文化的重要因子，漢人的墾殖屏東平原，使鳳山八社漸次失去其維繫傳統生活與文化之土地，其原來生活方式被迫改變，而文化之維繫與發展乃遭遇困境，其文化斷裂遂無可避免；再者，婚俗與衣著皆因與漢民之接觸，而產生質變；母系社會的制度繼承也漸轉爲父系繼承色彩；而賜鳳山八社漢姓之策略，實在改變了原先了鳳山八社土番命名的習慣與傳統，且鳳山八社土番依漢姓取漢名，無形中不免漢化日甚，日久年深，對於鳳山八社自家之身份與文化傳統之維繫發展甚爲不利；前述種種，皆使鳳山八社之平埔社會面臨空前的危機與變遷；而觀察其變遷之過程，則可發現屬於技術層面的學習，諸如農耕技術、衣飾等的變遷其速度遠快於文化層面的變遷，此是吾人於觀鳳山八社平埔社會其文化變遷中所不可忽視的，故而，吾人於此特要指出此文層面質變，所具之深刻意涵且此一質變實是一值的研究的有趣課題，值得另日續之爲文研究。

---

43 吳子光，《臺灣紀事》，台北，臺灣銀行經濟研究室，1959，頁89。

## 五、參考文獻：

1. 楊英，《從征實錄》，台北，台灣省文獻委員會，1995。
2. 蔣毓英，《台灣府志》，南投，台灣省文獻委員會，1993。
3. 高拱乾，《台灣府志》，南投，台灣省文獻委員會，1993。
4. 周元文，《重修臺灣府志》，臺灣文獻歷史叢刊，臺灣文獻委員會。
5. 范咸，《重修臺灣府志》，南投，臺灣文獻委員會，1993。
6. 余文儀，《續修臺灣府志》，南投，臺灣文獻委員會，1993。
7. 黃叔瓚，《台海使槎錄》，南投，台灣省文獻委員會，1996。
8. 六十七，《番社采風圖考》，南投，台灣省文獻委員會，1996。
9. 江日昇，《台灣外記》，台北，台灣省文獻委員會，1995。
10. 郁永河，《裨海遊記》，台北，成文出版社，1973。
11. 林謙光，《臺灣紀略》，台北，臺灣銀行經濟研究室，1961。
12. 吳子光，《臺灣紀事》，台北，臺灣銀行經濟研究室，1959。
13. 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，台北，臺灣文獻史料叢刊第一輯。
14. 陳文達，《鳳山縣志》，南投，台灣省文獻委員會，1993。
- 15.《臺灣省通志》，臺灣文獻委員會，1972。
- 16.《清會典事臺灣事例》，台灣文叢叢刊第二二六種，1966。
- 17.《清世宗實錄選輯》，臺灣文獻叢刊第一六七種，臺灣銀行經濟研究室，1963。
18. 伊能嘉矩，《台灣文化志》中譯本下卷，臺中，臺灣文獻委員會，1991。
- 19.《清代臺灣大租調查書》，南投，臺灣文獻委員會，1994。
20. 廖漢臣，《臺灣省通志》卷二〈人民志〉氏族篇，臺灣文獻委員會，1969。
21. 施添福，《清代臺灣屏東平原的土地拓墾和族群關係》，中研院歷史語言所，平埔族群與臺灣歷史文化學術研討會，1998。
22. 潘英，《台灣平埔族史》，台北，南天書局，1996。
23. 詹素娟，《清代臺灣平埔族與漢人關係研究》，師大歷史所碩士論文，1986。
24. 簡炯仁，《屏東縣萬巒鄉赤山、萬金庄的平埔族與天主教道明會》，收錄於《台灣開發史論文集》。

# 關於屏東學研究的若干問題

——李國銘先生〈期待一座屏東檔案館〉一文的回響

/ 劉秀美 \*



## 前言

在第三期屏東文獻中，李國銘先生所撰的〈期待一座屏東檔案館〉一文中提出諸個觀點，包含檔案的重要性、檔案建立的要點，檔案的類型及檔案館與縣史館之差異性等，不禁回想起筆者前些日子在屏東地區做田野調查，在整個田野的過程中深深覺得「檔案的蒐集工作」其實就是調查的重點。又間接聯想起前些日子在第二屆屏東研討會中，學員提出文史工作者與學者間差異的爭議，本就對於兩者的角色扮演有一些感言想抒發，於是趁此文對李先生之文章做一回應。下文中試圖根據筆者的經驗提出個人對於屏東學研究的一些雜感，這些觀感或許過於武斷與直觀，但主要目的在於拋磚引玉，試圖引發關心屏東的鄉親們能踴躍地提出對家鄉的看法及建議，而讓大家的意見得以交流。

## 一、屏東學研究的現況與限制

筆者在撰寫碩士論文的這一年中，在六堆客家地區做田野調查，並在屏東縣政府文化局、國家圖書館、中央研究院等有大量館藏書籍的書庫做圖書及前人研究資料的回顧及蒐整，在這為期不算短的過程中，碰了不少釘子，原因不在於服務人員的態度不佳或因筆者的惰性而使自己無法順利取得資料，而是與屏東當地相關的研究資料著實不多，不管勤奮地跑了幾間圖書館也無法有太大的進展，而其中所突顯出的問題與現象可能有：

(一) 邊錘地點所造成的先天不良：屏東地區地處邊錘，本就遠離官方政府所管轄的中心，也因此不被列為政府治理策略的重點位置，故此地檔案資料建立的重要性必然次之於其它國家首列的中心都市，在質與量的累積上自建台來以來

---

\* 國立成功大學建築學系研究所研究助理

本就較少。加上地點偏遠，常使得有心到此地研究的人望而怯步，甚至語言（如客語）也可能造成研究的限制。

- (二) 研究觀點的侷限：如上述，因地處偏遠，故有聲望的學者多不願來此地實地訪談調查，即使到此調查，亦多採十分有效率的方式，如先找到當地的報導人或聯絡好在地的文史工作者來引領，使其在最快速的時間找到所設立的欲調查主題，在調查完後通常即匆匆離去，鮮少有長期駐留的機會。沒有實地的調查與先前的資料做比對，故新的思路及觀點不易被開闢出來，即使在之後所發表的學術研究論文中提出新的看法來做論證，但也多僅限於紙上談兵，更不可能產生強而有力的論證來推翻前人所撰之文章，故而只能不斷引前人之觀點來強化自己的論點，而未能有新的突破。又因為史料數量很少，故現有的一些資料及書籍不斷地被研究者重覆採用，採用的觀點大同小異，甚至常是侷現於某一派別或某一特定前輩的路線，未能開拓出宏觀的研究路線及方法。

舉個例子來說，由鍾壬壽先生所主編的《六堆客家鄉土志》，是第一本集六堆地區資料大全的書籍，在1973年出版後至目前為止，仍是各領域研究之人到六堆地區做文獻蒐集時不會漏缺的一本書。鄉土志的編修必須廣納多樣主題，故自然須包含多個領域，更可說是多項專業間的結合。鍾先生在編修的時日中走訪各地期盼能獲得珍貴的史料，而在整個過程中亦得到各方人士熱情幫助，鄉親們所提供的史料讓此志增色不少，再加上鍾先生之才氣與能力自讓此書在六堆地區的研究中占有相當的份量，但因範圍實在太廣則難免有所疏漏，且距其編修至今日的時間來看也應是出現新觀點的時候。近來也的確出現一些質疑鄉土志書中觀點的文章，相繼地在文獻、雜誌或研討會中發表，而這些文章多是經執筆者深入當地調查而得之成果，否則任一對當地不熟悉，再加上語言（客語）的限制恐怕很難對當地的開發、歷史等各方面提出新的見解。

而近來因為尊重各門專業之風盛行，故前些日子也已組成一重編鄉土志的小組，以各個領域中的專家各自負責該部份，並修正舊版之錯誤，之前坊間不斷地聽說已編修完畢，但一直以來均只聞其風而不見其影，故鄉土志一直遲遲未出版，而研究的人仍只能採用舊版本之資料及觀點。編修新志在六堆地區來說是一件大事，但若編修好後卻一直未出現，則內文中新的觀點未能傳揚出去而被新的研究人員所採用，實是一大缺憾。又誠如李國銘先生所述，新資訊的觀念常被修正，常常在發表不久時間後則被後來的研究或作者本身推翻。研究者隨時都在進行邏輯的思辨，故而觀點時常會被更新。筆者認為既已編下大筆預算及聘用專家學者來編修此志，則應盡快將之出版以嘉惠後人，免得如新版的屏東縣志一般，很快地就成為過時的史料。

(三) 研究風氣停滯不前：又如上所述，偏遠加上研究學者不願意駐足於此，甚至望而怯步，故而一直以來未能建立起一股強大聲勢的研究風氣，更別說可能引起地方或中央政府的重視而反過頭來加強宣導屏東學的研究，故而關於屏東地區的研究一直以來可以說始終是停滯不前的。幸可近年來文化局已開始正視此問題並實際付諸行動，如截至目前為止已舉辦了兩屆的屏東研討會，邀請專家、在地研究者或文史工作者來發表論文；又在 2000 年 10 月始有創刊號的屏東文獻目前也發行了第三期，再加上其他相關刊物，是累積了一些成果，雖不能直言斷定這些資料對於後人的研究會有直接的幫助，但至少已提供了一些基礎研究的內容，不過就以質與量累積的角度看來仍只能說尚在起步的階段，也就是說，此地的歷史、地理、聚落、建築、音樂、人文等各方面的研究仍有一大片空白待後人去填補。

(四) 有志之士未受鼓舞：在每個聚落中均有一些對於自己的家鄉懷有熱情的有志之士，他們默默地奉獻，利用自己工作暇餘來整理自己家族或地方上的資料，將這件事視為志業，即使不被重視甚至被笑說是傻子也不在乎，但在早期社會中，支持這些人的聲音非常微弱，故他們無論在精神及實質的經濟上極少受到鼓舞，久而久之，堅持的意志力被消弱，而使有心執此業之人口越來越少。

而上述之情形近來已有了些許的改變，主要原因是因「社區總體營造」之興起。社區總體營造的基本概念是「延續過去記憶、把握現在生活、開創希望未來、社區永續營造」，從最初的零零落落至今則頗具雛形，各地區已逐漸興起為自己住的地方尋找一些地方特色的風潮，而村史的整理、老照片的蒐集及地方文史工作站的設立也已變成大家的工作，開始有人把經營領導社區或工作室長才給發揮出來，不再被認為是“非正職”的職業。加上近來不少地區社區總體營造經營的有聲有色，且各地區幾乎均已設有社區發展協會，並加上中小學教育中開始有所謂“鄉土教材”課程的設立，由中央到地方透過各個層級逐漸地推廣使這類的觀念普及而讓越來越多人投入相關的工作，使地方工作逐漸活躍並已有了茁壯的態勢。

目前屏東地區活躍的組織已有不少，據《六堆客家文化園區整體規劃暨環境影響評估》報告之調查，屏東地區的社團有：六堆文教基金會、世界客屬總會屏東分會、客家公益會、六堆山歌研究促進會、六堆八音研究協會、六堆客家民俗藝術協會、六堆忠義祠管理委員會、屏東縣八音協會、屏東縣古董協會、萬巒青年服務協會、藍色東港溪保育協會、佳冬文史工作室、六堆風雲雜誌等十三個，而就筆者所知，另還有大武山文教基金會、萬丹采風社、林仔邊文史工作室、五溝社區發展協會、馬卡道文史工作室等，與其它地區比較起來數量也許並非很多，但他們均在所在地扮演著舉足輕重的角色。有心人士熱誠的投入使得當地的互動越來越頻繁，

更讓投入此類組織的人相信這是一條看得到遠景的路。而在各地之團體逐漸成形後，自然也形成互相較勁的力量，各團體間藉由良性互動及競爭彼此觀摩互相學習，無形中則使原本小小的薪火逐漸壯大並傳承下去。也許真正知道“社區工作”或“社區營造”究竟是什麼的人在整個社區中是少數，但透過他們的努力會讓更多人知道要珍惜我們的土地及資源。

## 二、研究人員的養成

### (一) 研究人員類型

研究人員類型的培養應可分成多個層級，從握有家中帳冊、族譜、古地契、老照片及其它類型資料的阿公阿嬤或家族資料管理人；能將資料給蒐集匯整起來的文史工作者；以至到可以做深刻科學辨證分析的學者，每個部份均是環環相扣，不可或缺。一個研究的開始是檔案的蒐羅、建立及整理，而分析解剖則是最後的手續，在這段過程中，參與的每個人都扮演著十分重要的角色，缺一不可，所以其中也不會產生某某人的地位比較重要這回事，每個人都是這齣戲碼中的主角。我們應擺脫掉老是將專家學者置於優先地位的陳腐觀念，而正視每一份力量的添入。試想，假設無人去挖掘出以往的記錄，學者手中則無法握有任何相關資料，那如何單憑想像來寫作，更遑論能填補歷史的空白了。

若要論及文史工作者與學者之間的差異其實應該回歸到其職業及人格的基本特質。文史工作者對地方有著深厚的情感，故能夠投入相當的熱情來蒐集家鄉史料，而在他們蒐羅的地方記憶時更不乏耆老們所描述的老故事，是屬於地方情感的累積。可以想像的是，他們對於家鄉的感情轉化為文字時，自然也會以感性成份居多。而學者是受過科學方法訓練的，加上他們研究範圍很廣常常不限定於某一主題，通常不會將研究地點只限定於自己的故鄉，故相較來說，比較能夠除去故鄉情的包袱。兩者身份不同的人所寫的文章是屬於不同形式的，前者的觀點以抒情居多，讀了會讓人陷入深深的回憶中，後者則以理性為要，應用邏輯分析的觀點來看待，但兩者的所寫的文章都是重要的，都在其耕耘的園地中占有一席之地。

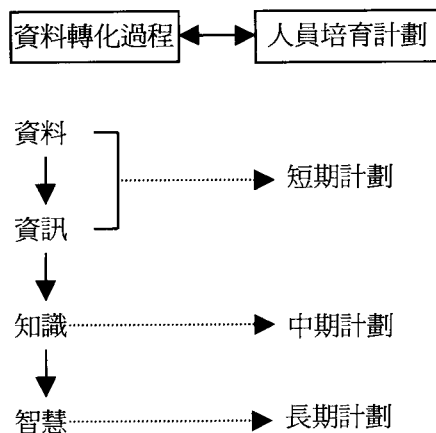
### (二) 研究人員的訓練

如李國銘先生所述，屏東的「在地研究」是指願意長期在屏東做研究、耕耘的人，對所指的學者，身份並不一定只限定在於為屏東縣出身或住在屏東者。在地研究的徵節在於願意長時間為屏東的研究付出心力，而這批人事，在地方中勢必是各司其職，做能發輝自己專才之事。屏東因為偏遠，未能留住當地學成的青年學子，

故而對於人才的培養勢不能理想化地只一廂情願地期待他們能回鄉做事，而應以“當地人”的培育為長期目標，在這些當地人的訓練已有了成效之後，在外地的工作者將逐漸改變回家鄉工作是看不到前景的觀念，故而開始願意回鄉服務。

而在人才培育的概念上，筆者認為應以「資料轉化過程」之概念來作為分期標準，我們首先須釐清史料的類別，史料即等於「資料」，係指單純蒐集回來的物件，資料在經過人的消化後則變成「資訊」，其消化的過程即是人透過整理、分類的工夫來讓資料有基礎的類別；而資訊再經過人的頭腦而能夠清晰地將之傳達出來則可稱為「知識」，在此階段中仍然是屬於別人的東西；而人在經過使用知識，並與自己的東西相互結合而轉變成自己的看法及想法後則已成「智慧」。

嚴格上來說，進入到知識部份時才是真正進入研究的開端，先瞭解別人的觀點進而懂得引用是首要目標，進而提出自己的觀點並符合邏輯則是研究人員最終之職。我們對於研究人員的訓練無非是要讓他們習得如何使用史料並從中養成自己的觀點，故而人員培養的過程也可依此分成短、中、長期目標。而在這三期目標中我們各應該提供給他們什麼樣的知識呢？（表一）



表一：資料轉化過程與人員培育計劃之關係

在短期階段應先將有志人員列入檔案中，並根據經歷及特質進行分類，以便在未來的研究中有明確的方向，此時就史料的性質來看是屬於「資料」及「資訊」。爾後針對各方面的人員自外聘進師資，舉辦相關訓練課程，並在課後設有考試評核制度，先將人員整頓並培養其基本素質，讓人才的培育計劃在花了人力、資金及時間能獲得該有的報酬率，也確立短程計劃的訓練及成果足以支持中程計劃。

而在中程計劃中則以研究人員的先期培育為主要目標，期待他們能將「資訊」轉化成「知識」，而理想狀況是前期計劃中的人員已對史料的建檔及使用有基本概念，再辦理相關的研習營或課程來增加這批人員對史料有基本的熟稔度，利用且戰且打的方式逐漸篩選適合留下的人。再者，政府機關可利用與當地相關的研究計劃聘請一些專家學者擔任計劃主持人，並運用新訓練的人來協助這些學者，採用擔任研究助理的方式使他們在執行計劃的過程中習得大師們的研究方法及寶貴經驗，並在不斷琢磨的過程中探討出更多屏東研究的可能性。而長期計劃自然是在前期計劃中雀屏中選的人，他們在經過挑選後被留下得以繼續地為地方來建立史料或做研究，理想狀態是可獨當一面地做研究，進而對當地的檔案建立或運用得以有進一步開展，但這類人員的養成須要經過一段為期不算短的時日。

### 三、檔案蒐集

除了人員的培育外，史料能否被完整保存下來應是促成研究的一大助力，而其中檔案的蒐集是決定性的因素，而這又可分成居民一般性的整理及相關單位有計劃的蒐羅。事實上，檔案的整理應是一種習慣，如果平日居民即有整理及保存自家史料的概念，則很多我們想像不到的東西會被完整保留下來，而目前社區總體營造風氣的熱絡也能讓這類的觀念得以推廣。就筆者之前蒐集檔案的經驗中，常會出現一種狀況，居民將研究者感到彌足珍貴的史料視為平凡之物，認為那些東西只是平日生活的一個細節，於是他們常不知道這些東西原來應該拿出來，甚至覺得拿出來是丟人現眼的事，故地方政府若是有計劃地進行檔案彙整，應在真正執行工作前先派相關人員到當地開一次說明會，地點擇定以居民平日固定聚集之處為主，如鄉間常會選在聚落中的主廟集合，透過強力宣揚此活動以讓聚落中的居民盡可能地來參加說明會，讓資訊確實地傳到居民的耳中，如此才能在之後進行檔案蒐集的過程時較為順利，在主持說明會時以誠懇謙和的態度告訴他們來意，並以實物告訴他們你們要蒐集的即是這些東西，如此才能使居民真正了解你們要蒐集的到底是什麼，爾後才有可能儘可能的找出家中的寶貝，進而讓史料蒐集過程中能獲得最大的成效。

在談到地方研究時，常談到宜蘭經驗。宜蘭地區的研究風氣目前可說已十分熱絡，而在之前進行史料蒐整的一次經驗中，參與研究的人員在史料蒐集到一定程度



後舉辦了一次小型成果展，透過展覽得以讓居民與專家間有所互動，並在過程中聽取居民意見。而展示內容即是之前居民所捐出的所有物品，因街坊鄰居的口耳相傳故有不少鄉親相偕去看展覽，大家興奮地看看別人都捐了什麼故而指指點點，有人從中回想起自己以前的生活經驗，如農耕、秋收及迎神賽會等，有人更是透過這些展覽物品告訴自己的小孩以前過往的點點滴滴。而一個婆婆看到有人捐了幾張古文書，就不服氣地說：「只有幾張而已有什麼了不起。」，話說完後回家翻找出了數十張古地契、買賣文書等，讓為此事辛苦張羅的全體研究人員士氣頓時提高了不少。後來這些古文書更是因為數量龐大而獨立出版了書籍，我們可以預見這些古文書未來對當地開發史、經濟史或土地變革等各方面的研究必然是十分有貢獻的。這樣的過程不僅在史料蒐集上往前跨了一大步，也在無形中導正了居民的意識。由上的例子我們可知，史料蒐集時必須灌輸民眾“任何東西都可能都是有用”的觀念，讓他們相信自己所有的資料均是可貴的，千萬不要覺得自己擁有的東西沒什麼價值而不敢拿出來甚至輕棄之，如果他們能夠了解只要經過有系統整理的資料在將來都有可能派上用場的觀念，則史料蒐集與檔案建立事項的執行將更為容易。再者，居民常會碰到一種困擾，即是在東西都找出來後不知道應該怎麼整理，此時相關單位則應建立起輔導員協助之系統，以免居民覺得這件事不僅麻煩而且困難故放棄，則間接造成了實施此案的阻力。

#### 四、相關單位的策略施行

欲積極地促成屏東研究風氣，除了民間的力量外，地方政府或文化局亦扮演著相當重要的角色，其能提供的功能是十分多元的，而圖書館是其中之一。屏東縣立圖書館即設在文化局內，故就理想狀況來說，文化局應該是屏東地區研究資料館藏最豐富之處，而據筆者實際查詢狀況來看其藏書狀況亦是如此，唯一的缺憾是並沒有蒐集與屏東地區相關研究碩、博士論文的機制，未能全面性的建立起與該地區研究的相關資訊可能會造成未來研究人蒐集資料的不便。近年來因各地研究風氣興起，故而各地文化局開始有所謂的「○○研究叢書」系列，其目的莫不希望珍惜過去的文化資產，而此風對於未來地方史料及鄉土資料的研究更能有實質的助益。研究叢刊的作者來源有很多，包含關心當地的學者、文史工作者等，而碩、博士論文在研究叢刊系列中則更是不會缺席的種類，故筆者認為文化局內未能建立此系統十分可惜。就「新竹研究叢書」的經驗看來，截至目前為止已出版的七冊中，幾乎全數是由碩士或博士研究論文編修而成，故我們可知碩、博士論文在地方研究叢書中所占的地位。且作者中有一半以上不是客家人，如此也打破了我們只有客家人才能關心、撰寫客家事這侷限的觀念，而轉變成只要關心此事且用心之人都是受該單位歡迎的。

此外，我們若想讓“屏東研究”的風氣逐漸熱絡起來，則除應培養在地的研究者外，也許更應積極地留住有心在此研究之人，對象包含在此地寫論文的碩士、博士生或其它研究者，他們爲了撰寫論文必須到當地實地調查，並透過訪談與當地人士熟識並建立情感，若將時間放長來看，長久下來這些不同領域的研究者所累積的人脈與研究視野是相當可觀的。若能以各種方式，如：文化局實質提供他們研究的經費或獎學金，使他們無後顧之憂地專心在此研究，或運用文化局本身出版的雜誌、書報爲研究者刊登一些相關的資訊以期待有心人的回響，以良好的研究環境來吸引有心人士，參與研究的人口越來越多時，則屏東學的研究路線才得以延續下去並越來越寬廣。

## 五、結語

屏東學的研究正在起步階段，恰似一片荒蕪的砂礫地中逐漸長起青青小苗，唯有多元的蒐集，多方的吸納各方意見，並讓青年學子有發聲的園地，而此事之執行才能越見成果，我們樂見此風之蓬勃發展，更待有心人士持續的熱情投入。

# 屏東縣大事紀

- 90年6月2日 屏東縣第一家人民社團申請的智障兒庇護工廠-惜寶寶資源回收中心成立，呼籲社會給予援手，協助智障者能以自己力量謀生。
- 90年6月3日 因整修封閉兩年的萬金聖母聖殿，由教廷樞機主教單國璽、縣長蘇嘉全、立委蔡豪等民代首長共同剪綵啓用，這座國內天主教聖地重現百年原貌。
- 90年6月4日 墾丁國家公園遊艇港推出全台第一次的各式遊艇船隊大閱兵活動，開啓海上的新里程碑。
- 90年6月6日 枋寮分局新舊任分局長交接典禮，由縣警局局長何海民，主持佈達交接，並期勉新任分局長莊文榮，再接再厲，爲民服務工作。
- 90年6月9日 九十年屏東區第二次國中生基本學力測驗登場。
- 90年6月9日 屏東市長王進士、市代會主席郭義全連袂爲千禧公園內完成命名的「感恩橋」和「惜福橋」兩座橋樑揭牌。
- 90年6月11日 定於六月二十四及二十五日兩日，假東港溪舉行的九十年屏東縣端午龍舟競賽，上午舉行龍舟開光點睛儀式，爲今年龍舟比賽拉開序幕。
- 90年6月13日 由文化局辦理的九十年度屏東縣傑出演藝團隊徵選及獎勵活動，經評選委員評審結果，分別有音樂類、舞蹈類、傳統戲曲及現代戲劇類共計六個團體入選。
- 90年6月15日 一年一度警察節，縣長表揚績優警察，並希望在展現維護治安的同時，一起爲提升形象來做努力。
- 90年6月16日 屏東縣黑鮪魚文化觀光季，系列活動之一的「六月東港、鮪鮪畫家」黑鮪魚現場寫生、展覽。
- 90年6月20日 提升縣府行政效率及施政品質，通過實施「六減運動」，也就是減事、減文、減章、減會、減話及減寫，凡有具體績效者，在年度結束後，由考績委員會審核給予獎勵。
- 90年6月20日 全縣國中統一舉行畢業典禮。

- 90年6月21日 屏東縣新埤鄉建功社區發展協會大力推動環保、社區總體營造等工作，入選全國「濕地保護」環保示範社區，將獲得環保署補助六十餘萬獎金。
- 90年6月22日 中央氣象局發布今年第二個輕度颱風奇比，可能對恆春半島造成威脅，屏東縣上午成立防颱應變指揮中心。
- 90年6月28日 屏東縣第四屆洋蔥嘉年華在恆春農會新建綜合大樓廣場隆重舉行。
- 90年6月28日 九十年度屏東縣颱風災害處理示範演習，於東港鎮空軍大鵬灣營區碼頭廣場舉行。
- 90年6月30日 屏東縣消防局協調水上救生學會在各危險水域設立救生站，並於上午由副局長吳慶川主持授旗儀式，由理事長林金元代表接受。
- 90年7月2日 屏東縣內埔鄉內埔國小體育館興建工程舉行動土典禮。
- 90年7月2日 全世界最大的活體珊瑚生態水族館，在國立海生館第二館「珊瑚王國館」展現。
- 90年7月3日 中度颱風尤特來襲，屏東縣政府成立防颱應變中心。
- 90年7月3日 屏東縣政府委託屏東科技大學規劃的「屏東科技園區計畫」，上午提出期末報告，王貳瑞教授指出，屏東縣擁有極優越的發展生物科技條件，資源條件整合後，可解決農業經濟困境與區域經濟衰退。
- 90年7月10日 屏東縣政府委託屏東科技大學所作的賽嘉航空運動公園細部計畫期末報告出爐，確定賽嘉航空運動公園的空域條件是世界級的場地，建議以BOT的方式引進資金，掌握建設時效。
- 90年7月10日 屏東縣八十九學年度中小學衛生保健研討會，在國立佳冬農校學生生活動中心舉行。
- 90年7月10日 輕度颱風潭美直撲台灣東南部地區，屏東縣防颱指揮中心成立。
- 90年7月12日 九十一年全國身心障礙國民運動會預計明年五月間在屏縣舉行，籌備處正式掛牌運作。

- 90年7月14日 屏東縣客家文化園區上午在總統陳水扁的主持下舉行動土儀式由客家鄉鎮長、耆老牽線傳承的方式進。縣長蘇嘉全表示，園區工程預計四年內完成。
- 90年7月14日 陳水扁總統率領行政院文建會主委陳郁秀等，由蘇縣長、邱資政等一行人，參觀新埤鄉建功社區首座森林親水公園，受到地方人士熱烈歡迎。
- 90年7月16日 為打開農特產品的銷售網，縣府決定與全家便利商店策略聯盟，合作行銷，並召開籌備會議，將由屏北地區的木瓜等農產品打前鋒。
- 90年7月20日 屏東市和平公園完成綠美化植栽，設施步道、造景以及鋁合金座椅供遊園民眾休憩，國際扶輪社 3510 地區屏東縣第三分區屏東東區、南區溫馨和西區四個扶輪社聯合社會服務，上午舉行綠化植栽捐贈儀式副縣長吳應文到場見證。
- 90年7月21日 屏東縣社會福利綜合館正式開幕，社會局設計三大主題樂園闖關送獎品遊戲，配合社福館的功能，帶領民眾認識社福館。
- 90年7月27日 定名為「漁躍新世紀」的全國漁民節慶祝大會於東港展開一系列活動，讓民眾體驗漁業風情。
- 90年7月28日 中華民國越野車競技協會與縣府共同舉辦的第一屆縣長盃及中華盃錦標賽的越野車競賽，一連兩天在高屏溪河濱公園舉行。
- 90年7月30日 屏東縣地政局開發的「跨所騰本作業系統」上午在里港地政事務所正式啓用，縣長蘇嘉全表示，他樂見地政單位運用電腦化及資訊整合的方式落實便民工作。
- 90年8月1日 枋寮國中升格改制完全中學。
- 90年8月1日 屏東縣九十學年度第一學期國中小新卸任校長交接典禮上午在縣府會議室舉行。
- 90年8月1日 縣立大同完全中學舉行揭牌儀式，體育班並招收撞球選手，是國內高中首創。
- 90年8月2日 全國第一個以流域整體管理概念設置之高屏河流域管理委員會，下午在屏東台糖總廠內掛牌成軍，由行政院長張俊雄與高高屏三縣市首長共同揭牌。

- 90年8月3日 屏東縣中小企業指導委員會上午拜訪縣長蘇嘉全，希望縣府能提供即時資訊給企業界，並提供包括減稅等優惠措施，並建議設置汽車專業區。
- 90年8月5日 2001屏東國際民俗遊覽會開幕，吸引數萬人次的遊客湧入高屏溪河濱公園。本活動至8月26日閉幕，其中有二十五種國內外民俗遊戲以及最酷的「夏日水戰場」，要讓大家玩的過癮。
- 90年8月4日 第四屆陽光少年三對三街頭鬥牛賽，在屏東市仁愛路段開打，縣長蘇嘉全在熱情青少年鼓動熱烈的掌聲中，和他們一起分享喜悅
- 90年8月6日 九十年度第二次首長暨主管會報舉行，屏東縣所提的四項提案及臨時動議都獲得通過。
- 90年8月10日 縣內十三鄉鎮暨縣立圖書館自動化作業系統正式啓用，民眾可透過e服務搜尋知識寶庫，大大提高使用圖書館的便利性。
- 90年8月11日 「屏東縣解說員協會」成立大會，上午在屏東縣政府文化局召開，蘇嘉全縣長親自參加，並頒發感謝狀給擔任「黑鮪魚文化觀光季解說大使」代表。
- 90年8月12日 屏東家扶中心位於屏市大武路的兒童福利館上午舉行動土典禮。
- 90年8月14日 婦女書院在縣府辦理屏東區的始業式，蘇縣長表示，希望能藉此推展婦女福利，落實婦女政策。
- 90年8月15日 屏縣九十學年度第一學期國中小校長行政會議於恆春舉行。
- 90年8月16日 為提振南台灣的觀光景氣，再造高高屏的旅遊風華，高高屏三縣市的人員在屏東縣政府開會，研商「前進高高屏，南方觀光護照」相關事宜。
- 90年8月19日 為宣導兒童保護觀念，保障兒童生存權，破除『成人主宰兒童世界』謬誤，內政部兒童局主辦『愛的傳承-點燃兒童保護之光』聖火傳遞活動，首站引燃儀式在屏東舉行。
- 90年8月22日 「屏東縣綜合發展修正計畫期中簡報」會議在縣府舉行，縣長蘇嘉全指出，屏東縣應善用特定農業區變成一般農業區，以及高屏溪、東港溪水源水質水量保護區的有利條件，結合縣內豐富的觀光資源，及農漁業特產，發展生物科技，朝觀光科技大縣前進

- 90年8月27日 縣府在大禮堂舉辦在職訓練，縣長蘇嘉全勉勵同仁們利用屏東縣得天獨厚的先天條件，加上各項正在進行的重大建設，積極投入，打造屏東縣成觀光科技的模範縣治。
- 90年8月28日 邏發尼耀文化促進會成立，由大頭目高武安主持，將致力推動成立邏發尼耀文化園區、探勘崑崙坳古道等重大計畫。
- 90年8月28日 屏東縣衛生局舉辦全縣學齡前兒童衛生保健研習，邀請專業醫生針對目前幼兒健康發展問題與各托兒所、幼稚園長、教師進行意見交流。
- 90年8月29日 屏東縣民政局舉辦表揚大會，頒獎六十八位來自全縣的特優村里長、績優民政人員及資深里長。
- 90年8月30日 法務部會同司法院民事庭及內政部人員前來屏東縣考核去年執行調解業務成效，針對縣府初評後推薦的屏東市、潮州鎮、內埔鄉、竹田鄉等四個績優鄉鎮進行評比。
- 90年8月31日 衛生署屏東醫院舉行新、卸任院長交接，由原苗栗醫院副院長江易雄接下第十一任院長，他表示將延續屏醫現階段公民合營的模式，提供最完善的醫療服務。
- 90年9月2日 恆春鎮著名的中元祭典「搶孤」和「豎孤棚」在恆春農會廣場前，由屏東縣長蘇嘉全漫灑祭品後，豎孤棚競賽展開。主辦單位屏東縣文化局並配合恆春地方文化習俗，安排系列活動。
- 90年9月5日 屏東縣運動會聖火上午在屏東市慈鳳宮引燃，由縣長蘇嘉全率聖火隊於市區進行傳遞後，預計五天內跑遍全縣各鄉鎮，並在下午六時舉行開幕式。
- 90年9月5日 屏東縣黑皮衫大專青年會第四屆大學新鮮人自然生活體驗營在縣府揭開序幕，縣長蘇嘉全及立委曹啟鴻分別就屏東縣觀光發展、文史特色為題，引領青年學子認識故鄉。
- 90年9月9日 竹田國小在師生及家長們的通力合作下，推動體育有成，排球、桌球、田徑等運動項目表現傑出，榮膺全國體育績優學校，並接受總統陳水扁頒獎表揚。
- 90年9月9日 屏東縣運動會在縣立田徑場熱鬧揭幕，有來自全縣三十三鄉鎮市五千餘位選手，角逐十八項錦標。

- 90年9月11日 行政院原住民委員會主辦的『首長與民有約』活動首次南下屏東舉行，原委會主任委員尤哈尼·依斯卡卡夫親自南下主持。
- 90年9月12日 美國在台協會經濟組長沈德威到縣府拜訪，由副縣長吳應文接待，重點在瞭解屏東縣產業結構及面臨失業率增高的處置方式。
- 90年9月13日 爲了爭取原住民完全中學與國立屏東特殊教育學校的設置，縣長蘇嘉全與教育部次長范巽綠、行政院原住民委員會主委尤哈尼研商後，決議來義原住民完全中學依全國通例，採取縣立方式設立。
- 90年9月20日 潮州鎮長王志豐停職令生效，獲指派代理鎮長職務的縣府發包中心主任翁義芳在各界貴賓觀禮下正式宣誓就任。
- 90年9月21日 爲加強業者間連繫，及拓展產品銷售管道，屏東縣養殖漁業生產區發展協會，在佳冬鄉公所三樓禮堂，舉行成立大會，全縣七個養殖漁業生產區業者一百餘人參加，會中通過該發展協會組織章程。
- 90年9月22日 配合文化局十七週年慶，一場名爲「屏東風神榜·名人漫畫素描展」於上午揭幕。由縣長蘇嘉全所扮的西伯姬及文化局長扮聞太師，率領屏東師院漫畫社八位漫畫人物現身會場，讓民眾眼睛爲之一亮。
- 90年9月23日 新建萬新國中籌備處掛牌，由陳敏哲校長擔任籌備主任，進行設校工程等相關事宜。
- 90年9月24日 「利奇馬」颱風侵台，屏東縣政府下午成立災害應變中心。
- 90年9月25日 我國駐法代表處科技組長王裕隆上午專程拜會縣長蘇嘉全，研商兩個城市結盟爲「特惠合作城市」，及未來在法國進行三項開發案國際招商事宜。
- 90年9月28日 至聖先師孔子二五五一週年誕辰，屏東縣各界將於上午七時在孔廟舉行誕辰釋奠典禮，一切都仿照古禮進行，由蘇縣長擔任正獻官，縣府一級主管擔任分獻官及陪祭官。
- 90年10月5日 屏東縣政府文化局配合文建會推動「一鄉鎮、一生活文化館計劃」，將以各鄉鎮轄內閒置公共建築物，重新規劃成爲具有當地人文或生態特色的主題館。



- 90年10月6日 九十年全國運動會盛火上午傳抵屏東縣，縣長蘇嘉全前往迎接，再交由聖火隊展開傳遞工作。
- 90年10月6日 屏東縣長蘇嘉全上午前往屏東市仁愛國小活動中心，主持屏東縣身心障礙者及銀髮族生活輔導器具博覽會開幕式，並到場內參觀各項生活輔助器具。
- 90年10月10日 屏東縣消防局麟洛消防分隊新建工程，上午舉行動土典禮，由縣長蘇嘉全親自主持。
- 90年10月11日 日本秋田縣上小阿仁村親善訪問團一行二十三人，上午參訪屏東縣政府，由縣長蘇嘉全親自接待。
- 90年10月12日 縣府舉辦的「2001屏東縣半島藝術季」在恆春半島進行一個月的活動，邀請四十五位國內外藝術家，進駐當地各個景點創作。
- 90年10月13日 屏東縣政府文化局結合恆春當地的瓊麻園文教基金會等，舉辦「墾丁月光屏東情-向陳達致敬」演唱會，藉由紀念陳達音樂會，重現家喻戶曉的恆春調，並迎合時代潮流，安排搖滾樂團演唱搖滾式的思想起。
- 90年10月13日 「2001屏東半島藝術季」在墾丁展開首場「面對藝術家」的活動，在船帆石、社頂公園等風景據點進行藝術創作。
- 90年10月13日 由全國慢速壘球協會、屏東縣慢速壘球協會舉辦的九十年原住民盃全國慢速壘球錦標賽在內埔及萬巒兩地同時開打，共有八個縣市的十三支勁旅參賽以球會友。
- 90年10月14日 屏東縣文化局舉行「社區文化再造座談會」，有文史工作者、民間社團人士與會。縣長蘇嘉全也和與會人士分享縣府推動文化觀光發展的理念。
- 90年10月15日 屏東縣九十年度加強推行守望相助示範觀摩會，下午在枋寮鄉東海國小操場舉行，包括全縣各鄉鎮守望相助巡守隊，及縣警局暨所屬七個分局代表隊約三、四百人參加。
- 90年10月18日 縣府與台糖公司正式簽約，從今年十二月二十二日起由台糖接手未來二十年炭頂焚化廠操作營運工作，象徵屏東縣垃圾處理問題已邁入更有效率企業經營時代。
- 90年10月18日 屏東縣消防局鹽埔消防分隊新建工程，上午舉行動土典禮。

- 90年10月20日 屏東縣長蘇嘉全上午在縣府大門口授旗給前往全國運動會的屏東縣代表隊。
- 90年10月20日 屏東縣政府文化局推動屏市千禧公園及迷藏公園景觀風貌塑造計畫，進行公共藝術裝置藝術徵選。
- 90年10月21日 教育部長曾志朗南下參加「教改啓動、親師雙贏」屏東縣教改日活動，與屏東地區教師、家長就目前九年一貫政策的推動進行座談。
- 90年10月21日 爲促銷恆春半島觀光、掀起「屏東半島藝術季」的高潮，『墾丁之星-屏東觀光列車』啓航。上午於台北站由交通部長葉菊蘭、屏東縣長蘇嘉全及鐵路局長共同主持啓航典禮。
- 90年10月24日 睽違已久的屏東第二代加工出口區上午舉行動土典禮，陳水扁總統親自主持開工儀式，屏東縣長蘇嘉全與經濟部次長林義夫、加工出口區管理處處長周嚴連袂邀請屏東縣民共同參與動土典禮。
- 90年10月25日 全運會落幕，屏東縣代表隊今年獲得十金十五銀十五銅。
- 90年10月26日 屏東縣客家文物館上午舉行落成啓用典禮，由縣長蘇嘉全及各界貴賓共同揭幕，蘇縣長表示，客家文物館的啓用代表著客家權益獲得重視與保障的開始。
- 90年10月26日 韓國傳統文化團拜訪屏東縣政府，由副縣長吳應文接見，並於縣府大門前表演韓國四物傳統舞蹈。
- 90年10月27日 爲因應我國加入WTO組織，國內、外農產品國際貿易潮流，屏東縣長榮運銷合作社在新埤鄉河堤路旁，舉行盛大的動土典禮。
- 90年10月27日 在屏東縣立體育場盛大展開的台灣省「主席盃」槌球錦標賽暨中日友誼賽，由內政部長、台灣省主席張博雅與屏東縣長蘇嘉全共同主持開球儀式，國內外的槌球隊伍七十四隊齊聚屏東，以球會友。
- 90年10月27日 「屏東市千禧公園及迷藏公園景觀風貌塑造工程」上午舉行動土儀式，縣長蘇嘉全指示，以綠籬圍社而成的迷藏公園兼顧了風趣味與育樂功能。
- 90年10月28日 爲倡導青少年從事正當休閒活動，屏東縣漆彈委員會在縣立體育場舉辦第二屆縣長盃漆彈射擊大賽。

- 90年10月30日 屏東縣政府今年度首次縣款編列二千五百萬元經費，購置日本原裝進口的密封壓縮式垃圾車，補助屏東市公所等十鄉鎮。縣長蘇嘉全主持授車典禮，並檢閱車隊。
- 90年10月31日 縣府上午與國立中山大學簽署設置中山大學屏東分部意願書，未來屏東分部將以生命科學院為發展主軸。參與簽署儀式者有屏東縣長蘇嘉全、中山大學劉維琪校長、台糖公司李蘭嬌廠長、萬丹鄉公所鄭光輝秘書及中山大學相關單位之院長、系主任等人。
- 90年10月31日 沿海鄉鎮有史以來的第一所專科以上學校慈惠醫專，舉行新校正式啓用典禮迎新活動。
- 90年11月1日 美國在台協會高雄分處長薄佐齊及台北辦事處科員金傑明上午至屏東縣議會參訪，受到議長程清水的盛情歡迎。
- 90年11月2日 甫上任不久的美國在台協會高雄分處處長下午到縣府拜訪蘇縣長，就當前的政治經情勢廣泛交換意見，兩人相談甚為融洽。
- 90年11月5日 高高屏三縣市首長會議，今天首度移師到離島-琉球鄉召開，縣府希望藉著高高屏三縣市首長會議的召開，帶動琉球鄉的觀光發展，加強行銷「東方海上明珠」美譽的宣傳。
- 90年11月6日 九十年全國原住民社區發展協會幹部研習活動下午在縣府內舉行，由副縣長吳應文主持。
- 90年11月8日 「二〇〇一中華民國智障者適應體育親子運動大會」聖火，上午從高雄縣傳遞到屏東縣，縣長蘇嘉全在縣府大門口，為屏東縣身心障礙選手們加油打氣。
- 90年11月9日 高雄醫學大學醫院屏東分院在新埤鄉打鐵村台糖農場動土，行政院秘書長邱義仁、縣長蘇嘉全、立委蔡豪、曹啓鴻與該校董事長陳田植、校長王國照、醫院院長洪純隆共同執鏟。
- 90年11月10日 屏東縣九十年度社區民俗育樂觀摩會，在里港鄉里港國中大操場舉行。
- 90年11月11日 屏東縣九十年度社區發展示範觀摩會，上午在枋寮鄉地利社區隆重舉行，場面盛大熱鬧。
- 90年11月11日 國立屏北高中籌備處掛牌運作。

90年11月11日 由屏東縣政府文化局主辦，屏東國際樂舞節活動開始，有來自韓國、斯里蘭卡、義大利及印度等國家藝術表演團隊演出。

90年11月13日 屏東縣體育會九十年度「理事長杯」槌球比賽，在枋寮鄉興全槌球場隆重舉行。