平埔文化復振：以高雄六龜頂荖濃部落的觀察為例*

撰文／國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士生　陳瑤玲
國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士生　裴瑤

摘要

本民族誌以田野調查為基礎，應用Arjun Appadurai《消失的現代性：全球化的文化向度》（Modernity at Large）的「地方性的生產」（the production of locality）概念，來進行高雄六龜頂荖濃部落的公廨與其族人近年來所推動之平埔文化復振的田野現象描述與分析。

高雄市六龜區荖濃里是一個由四社熟番為主所組成的平埔族群部落。在歷史遷徙的過程中，四社熟番（平埔族群）於清代時移入此區耕種、狩獵，與原居住在此的其他族群（指山地原住民，如布農族、排灣族等）常有族群衝突。後來陸續又移入了臺灣閩南族群、臺灣客家族群、臺灣新住民（外省族群），形成了一個多元族群的文化地景。頂荖濃公廨，是頂荖濃部落祭祀太祖（祖靈信仰）的神聖空間，此特殊地景，形成他們與其他族群（臺灣漢人、布農族、排灣族）不同的文化區隔，交織著他們族群歷史、社會、文化的意義網絡。本文將以公廨空間與祖靈信仰的實存，來演繹／探討頂荖濃地方性的生產過程。

另外，本研究想以近年來當地社區推動許多文化復振運動為例（如夜祭、地方文史組織成立等），探討當地人如何透過這些活動生產Arjun Appadurai的地方性。

關鍵詞：四社熟番、平埔族、地方性生產、公廨、文化復振

投稿日期：2013年10月22日
接受日期：2013年12月13日
*　本文承蒙兩位匿名審查人提供寶貴意見，而得以減少錯誤，特此致謝。

壹、前言
貳、六龜頂茗濃族群遷徙暨現狀概介
參、頂茗濃平埔族公廨的空間生產
肆、頂茗濃平埔部落的祖靈信仰
伍、頂茗濃平埔夜祭之儀式性實踐
陸、情感表述與平埔文化（身分）認同
柒、結語

壹、前言

對於高雄六龜平埔族群而言，八八風災（2009年的莫拉克颱風）是一個重要的轉捩點。當地人有感於平埔文化有流失的危機，所以積極展開許多文化復振運動。

清代時，四社熟番（平埔族群）移入高雄六龜荖濃里耕種、狩獵，與原居住在此的其他族群（指山地原住民，如布農族、排灣族等）常有族群衝突。後來陸續移入了臺灣閩南族群、臺灣客家族群、臺灣新住民（外省族群），形成了一個多元族群的文化地觀。

頂荖濃平埔族公廨，是頂荖濃部落祭祀太祖（祖靈信仰）的神聖空間，此特殊地景，形成他們與其他族群（臺灣漢人、布農族、排灣族）不同的文化區隔，交織著他們族群歷史、社會、文化的意義網絡。那麼，此公廨空間與祖靈信仰的實存，演繹著頂荖濃部落什麼樣的歷史、文化脈絡？

本文應用Arjun Appadurai（中譯阿君・阿帕度萊，以下同）《消失的現代性：全球化的文化向度》（Modernity at Large）的「地方性的生產」（the production of locality）[1]的概念來進行田野現象的描述與分析。本文所運用Arjun Appadurai「地方性的生產」的概念大致可分為二大部分：其一，生產地方性空間，以定位出主體。地方主體在其中才能被生產、命名、並培植出行動能力，並經由儀式性的過程，以高度特異的方式持存與延展地方化。其二，地方性的生產有其歷史基礎，因此是有脈絡的。Arjun Appadurai認為地方性

1 「locality」一詞，亦可翻譯成「在地性」，近年來，此一詞往往被用來和「全球化」互為參照，具體談論「環球」（global）與「本土」（local）的互相滲透與影響。請參閱廖炳惠，《關鍵詞200》（臺北市：麥田出版：城邦文化發行，2003），頁153-154。

是關係化的、脈絡化的，能以各種方式實現其中的實存社會形式。[2]

本民族誌所描述的田野地點主要是在臺灣高雄市六龜地區（見圖1-1）荖濃里（見圖1-2、圖1-3、圖1-4）之頂荖濃部落（見圖1-5、圖1-6）。荖濃里位於南北狹長形狀六龜區的西北境，東半部隔著荖濃溪與寶來、新發兩里為界；北側為桃源區建山里；西側則直接仳（按：應為「毗」）鄰甲仙區；南邊主要以火燒牛山（標高824m）北麓與新發里相連，是個典型的山村聚落。境內河川主要為荖濃溪，流向由北向南，另有西向東流向、橫切荖濃西半部之直瀨溪，而南橫公路台20線即沿著河谷狹地興建。[3]

本文使用二位筆者（為同一組夥伴）於2013年4月13日及2013年6月8日兩次田野工作（包括訪談、深度訪談、觀察等）所蒐集的高雄六龜頂荖濃公廨田野資料，並考察歷史文獻，進行分析，藉以探討頂荖濃平埔族群如何生產自己的地方性。

圖1-1 高雄市地圖
資料來源：高雄市政府全球資訊網：http://www.kcg.gov.tw/。

圖1-2 高雄市六龜區地圖
資料來源：高雄市六龜區公所網站：http://liouguei.kcg.gov.tw/。

2 Arjun Appadurai（阿君·阿帕度萊）著，鄭義愷譯，《消失的現代性：全球化的文化向度》（臺北市：群學，2010），頁255-283。

3 江雅惠〈荖濃溪畔的荖濃村〉，收於高雄市六龜區荖濃社區發展協會出版，《讓您看見荖濃》（高雄市：六龜區荖濃社區發展協會，2012），頁1。

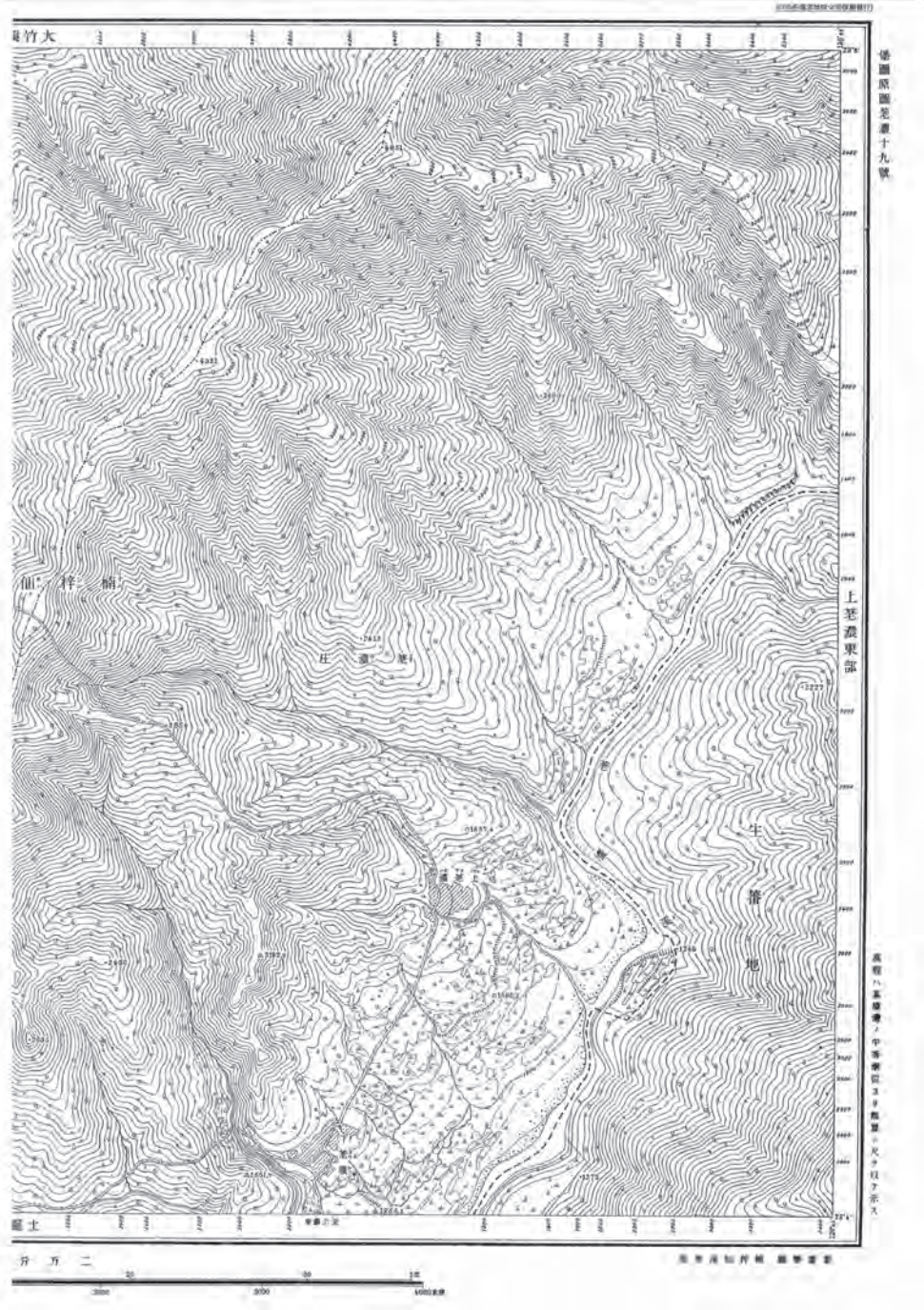

圖1-3 日治時期茗濃庄地圖（一）
資料來源：臺灣堡圖（原圖茗濃十九號）

圖1-4 日治時期荖濃庄地圖（二）
資料來源：臺灣堡圖（原圖荖濃二十號）

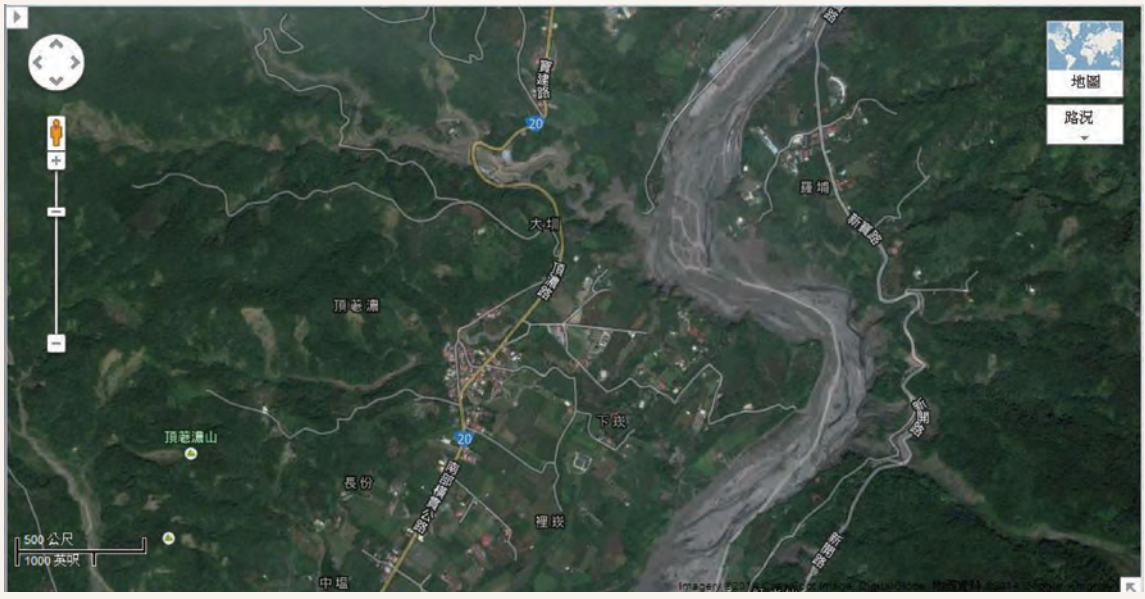

圖1-5 高雄市六龜區荖濃里頂荖濃地圖
資料來源：資料來源：Google衛星地形圖（查詢日期：2013年12月21日）
網址：https://maps.google.com.tw/。

圖1-6 高雄市六龜區荖濃里頂荖濃頂濃路49巷（公廨附近）地圖
資料來源：Google衛星地形圖（查詢日期：2013年12月21日）
網址：https://maps.google.com.tw/。

貳、六龜頂荖濃族群遷徙暨現狀概介

高雄六龜頂荖濃，目前在行政區域上隸屬高雄市六龜區荖濃里，是一個在十八世紀末（1781年）由四社熟番[4]遷移到荖濃溪流域所建立的平埔族聚落，[5]屬於西拉雅族的旁支大武壠社群[6]（又被稱為大滿族）的四社群。根據洪麗完學者研究，侵入番界外楠梓仙溪、荖濃溪流域的大武壠社群，一般稱為「四社番」。[7]

為什麼稱為「四社番」呢？乾隆（1736-1795）末年，林爽文事件爆發時（大武壠熟番已進入番界外楠梓仙溪一帶活動），由於其中茄苳、頭社、芒仔芒社與霄里[8]四社參與平亂工作，被清朝官方封為「四社番勇」。從此「四社番」一詞乃成為大武壠移住熟番之統稱。[9]

「四社番」為何要遷徙至新居地？他們又如何與生番之間維持穩定的關係？自十八世紀以來，原先居住在臺南大武壠（今玉井盆地）一帶的熟番，因漢番族群、熟番社群之間的競爭，移居番界外今臺南白河東北部、南化東半部、與高雄杉林、六龜、甲仙等

4 根據洪麗完的說法：「按清代臺灣非漢民族，大致依據規劃清廷政權、納稅、服役與否，被官方分成熟番與生番二大類，以及介於生、熟番之間的『化番』；其中熟番指清治下繳納番餉、服勞役，以及接受官方教化的原住民族，他們的村社大致上分布在西部平原、丘陵、淺山地區」。詳細內容請參考洪麗完，〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，《臺灣史研究》，14（3）（2007），頁10。

5 資料來源：高雄市六龜區戶政事務所全球資訊網，http://www.liouguei-house.gov.tw/style/front001/bexfront.php?sid=1623803214。登入日期：2013年10月21日。

6 根據洪麗完研究：「『大武壠』為一地方名詞，早在17世紀荷蘭人就以Tevorangh或Tevoran，Tefurang稱之，指灣裡溪上游今日稱為玉井盆地的地方而言；『大武壠社』則兼具社名、地域社群與餉稅單位三種意涵。由於地緣上鄰近楠梓仙溪、荖濃溪中游，大武壠熟番對當地地形應不陌生；除了地緣上鄰近界外生番地、調度方便外，由於該族群具備善戰的特質，因此被官方要求協助平亂。清初因助官平亂與餉稅的關係，進一步促成其與隔鄰內優等族群的互動。或許早在大武壠熟番移住前，已有社人零星進入楠梓仙溪以東的生番領域，從事樵採、打獵等活動，其日後的移住界外之舉或奠基於此」。請參閱洪麗完，〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，《臺灣史研究》，14（3）（2007），頁25。

7 洪麗完，〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，頁4。

8 又稱霄釐、蕭里。

9 洪麗完，〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，頁35。

地區。[10]由於四社番移住地為內優六社[11]生活空間，安撫番租（撫番租）為雙方協調後和平相處（新移民免於被馘首的復仇行動）的代價。[12]「安撫番租」到底是什麼？ 根據《安平縣雜記．調查四番社一切俗尚情形詳底》記載：

> 社番所居之地，原生番所處之穴。因四社番歸化清廷，乃與生番易地而居，理應遞年納其地租，名之曰「安撫番租」。間有不肯照納者，則生番輒出抄掠殺傷之。其在甲仙埔、阿里關、老濃等處近山之莊，尤形厲害。至於四社番應納番租，每於五穀收成，不論豐歉，均要照納；若不然，則生番殺掠殆甚。[13]

上面這段文字可看出四社番居住之地，原來是生番居住地，於是與生番協議，每年繳納地租，稱為「安撫番租」，不論當年農作豐收與否，均要繳納，否則，生番就殺掠之。那麼四社番居住範圍內，哪些地方得繳「安撫番租」呢？根據《安平縣雜記．調查四番社一切俗尚情形詳底》記載：

> 凡四社番所住之地，已被政府丈量者，則生番知其有完正供，無敢生端殺掠；如甲仙埔、阿里關、老濃三處，內有未為政府丈量之田園及山地，仍是彼山番所有，仍要完納「安撫」之租。[14]

這段文字指出已被政府丈量土地的四社番居處之地，生番不敢無故滋生事端，但是在甲仙埔等未被政府丈量之土地，仍是必須繳納「安撫番租」。「安撫番租」的運作方式如何？根據《安平縣雜記．調查四番社一切俗尚情形詳底》記載：

> 其納「安撫番租」之法，見物則抽，亦有定例，由抽收之人存積備買布疋、鹽酒等件入山撫納。其抽收之例，大概每千觔抽五十觔之譜；名曰「零五

10 同上註．頁3-4。

11 根據洪麗完的說法：「18世紀40年代（乾隆七年（1742））．劉良璧的《重修福建臺灣府志》已將內優社細分為內灣社、米籠（即美壠）社、邦尉社、簣社、望社、墩社等六社．稱為『內優六社』．為諸羅縣的『歸化生番』」。請參閱洪麗完．〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉．頁43。

12 洪麗完．〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉．頁50。

13 臺灣銀行經濟研究室．《安平縣雜記》（臺北市：臺灣銀行．1959）．頁66。

14 同上註．頁66。

> 抽收」。屆時，當各照章交納安撫頭人。如不納，則生番生事，與頭人無涉；有照納，則頭人當出設法。……然所稱曰「頭人」者，乃四社番之社長。[15]

這段文字指出，「安撫番租」的運作方式是有定例，由四社番之頭人抽收之租稅，購買布疋、鹽、酒等物入山撫番。大概每千觔[16]收五十觔。如果不繳納「零五抽收」之租稅，而受生番侵擾，則與頭人無關；如果有繳納，那麼頭人則有處理事端的責任與義務。

其中楠梓仙溪、荖濃溪流域的杉林、六龜、甲仙等地區為清代內優等歸化生番／生番的生活領域，由於受到大武壠新移民的擠壓，原住者乃退往荖濃溪左側，今高雄三民、桃源、茂林等地區。[17]四社番新故鄉又如何分布？根據洪麗完研究指出：（下列引文為合併前的資料，民國99年（西元2010年）12月25日高雄縣市合併成新的高雄市）

> 大致上，大武壠社（頭社）的移住村落，主要分布於今南化鄉、甲仙鄉境；茄拔社主要分布於甲仙、杉林兩鄉境；霄里社在杉林鄉境；芒仔芒社的村落則分布於今甲仙、杉林、六龜等鄉境。[18]

洪麗完於〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉一文中指出：「其中六龜位處於與生番原住民生活空間交錯處，為四社番較晚進入的地區」。[19]那麼，漢人何時進入此區活動？根據洪麗完的研究指出：「漢人進入本區活動並建立漢人社會，可能晚到道光年間以後。目前出現的資料，可能以道光10年（1830）府城漢人林勉（生卒年不詳）與四社番的接觸，最具影響力」。[20]「十九世紀中期，由於當時高雄美濃地區客籍人士勢力進入楠梓仙溪中游，部分大武壠社群越過

15 同上註，頁66-67。

16 觔，重量名之一，通「斤」。請見周何總主編，《國語活用辭典》（臺北市：五南，2004），頁1825。

17 洪麗完，〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，頁59。

18 同上註，頁36。

19 同上註，頁36。

20 同上註，頁60。

中央山脈，移往現在花東地區，在現在花蓮玉里、富里、池上一帶定居」。[21]

遷移至荖濃溪流域的大滿族是以「芒仔芒社」為主，形成了響竹庄、頂荖濃、下荖濃、水冬瓜、大苦苓、紅水坑、枋寮、獅額頭、六龜里、舊庄、狗寮、上坡仔等。[22]「荖濃里」、「寶來里」，舊時併稱荖濃村，到民國42年寶來村才獨立設村。荖濃里包含「水冬瓜」、「蠻仔埔」、「下荖濃」、「頂荖濃」、「直瀨」、「田營底」等舊部落。[23]

六龜區在未開發前，為一片荒蕪之地，除了四社平埔之外，還有哪些人口組成？根據江雅惠的說法：

> 居民多係於乾隆初年由福建、廣東兩省遷來。而新威、六龜、新發、荖濃等地，為移民從事墾殖的幾個聚落，而後距今100年前（即民國前10年）（1901）本省桃園、新竹、苗栗等居民陸續遷居六龜區，使得人口日增而帶來漸趨繁榮景象。[24]
>
> 外省族群，多為開闢南橫公路結束後停留下來之退伍軍人及其後代，多定居中興里與文武里兵仔寮一帶。[25]
>
> 山地原住民族，如布農族、排灣族等居住在頂荖濃及長份一帶。[26]

由上面這些引文可看出，居住在六龜的居民，除了四社熟番外，尚有來自清朝福建、廣東，以及1901年以後由臺灣桃園、新竹、苗栗等地遷移而來的居民，臺灣新住民（外省族群）則是開闢南橫公路結束後留下來之退伍軍人及其後代。之外，尚有山地原住民族，如布農族、排灣族等。

根據明治42年（西元1909年）的戶籍調查：當時位於蕃薯簪廳四社熟番的人口總數共有6,188人，分別位於阿里關庄（1,176人）、大丘（邱）園庄（597人）、茄苳湖庄

---

21 同上註，頁4。

22 江雅惠，〈我是不是平埔族〉，收於高雄市六龜區荖濃社區發展協會出版，《讓您看見荖濃》（高雄市：六龜區荖濃社區發展協會，2012），頁31。

23 資料來源：高雄市六龜區公所全球資訊網，http://www.kcg.gov.tw/。登入日期：2013年10月15日。

24 江雅惠，〈荖濃溪畔的荖濃村〉，頁1-2。

25 資料來源：高雄市六龜區公所全球資訊網，http://www.kcg.gov.tw/。登入日期：2013年10月15日。

26 江雅惠，〈荖濃溪畔的荖濃村〉，頁2。

（613人）、十張犁庄（624人）、山杉林庄（517人）、六龜里庄（955人）、荖濃溪庄（759人）、土壠灣庄（920人）、新庄（27人）。目前（2013年6月）荖濃里的人口數為1,712人。[27]

洪麗完指出：「過去的研究，移住（界外）後的大武壠新移民多將其故居生活方式移入，包括信仰太祖（阿立祖）與玄天上帝，並與原鄉維持互動關係」，[28]「以及以社為網絡的聚居方式、從事耕墾活動」。[29]不過這裡的阿立祖叫做「太祖」或「番太祖」或「番阿佛」（佛音不）」，而不叫「阿立祖」。奉祀的地方叫「公廨」位在「頂荖濃」；「下荖濃」和「頂荖濃」合在一起奉祀一個「公廨」。根據江雅惠的說法，這個地區原是屬於「加禮番」（排灣族）居住地，平埔族的遷入並不很久。現在姓潘的人很多，多屬於四社番頭社系統。[30]

六龜地區農特產品多樣，計有蓮霧、芒果、梅子、蜜棗、竹筍、木瓜、甘蔗、茶等，其中以黑鑽石蓮霧、金煌芒果及蜜棗最負盛名。而荖濃里則以蓮霧、金煌芒果、梅子、竹筍為主要農產品。[31]

參、頂荖濃平埔族公廨的空間生產

在2013年4月13日與2013年6月8日的早上，我們一行人兩次造訪高雄六龜的偏遠山村——荖濃里頂荖濃，這兩次的田野調查，是由國立高雄師範大學劉正元教授帶領十位修習「田野工作與記錄研究」課程的碩士班學生，進行實際的田野現象觀察與紀錄。同行

27 高雄市六龜區全部人口數（2013年6月）為14,063人。高雄市六龜區戶政事務所，http://www.liouguei-house.gov.tw/style/front001/bexfront.php?sid=bmdhsum&class=A。登入日期：2013年7月26日。

28 吳新榮等主修，盧嘉興、吳新榮纂修，《臺南縣志》，卷一自然志（上）（臺南：臺南縣政府，1980），頁98；江家錦，〈平埔族的信仰雜記〉，《南瀛文獻》，4（上），頁18。

29 請參閱洪麗完在〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉一文的相關討論，頁32-35。

30 江雅惠，〈我是不是平埔族〉，頁31。

31 江雅惠，〈荖濃溪畔的荖濃村〉，頁3-4。

的嚮導，尚有簡文敏教授。[32]

趨車到達頂荖濃，首先映入眼簾的是：蓊鬱的小山坡旁座落著頂荖濃部落之平埔族公廨。前方有一片果園，遠眺可望見連綿的山峰與悠悠的白雲。右有清奉宮，後面緊鄰蒼翠的山坡壁與小山路。周遭環境如此靜謐，側耳傾聽，更顯鳥聲啁啾，清脆悅耳。

圖3-1 頂荖濃平埔族公廨。拍攝日期：2013年4月13日

平埔族公廨是頂荖濃部落的精神地標，整體而言，有著簡約樸實的風貌：外表雖沒有華麗繁複的裝飾，卻增添了幾許淡雅沉靜的真淳。這是頂荖濃部落的新公廨，建於民國95年（2006），歷史尚淺，沒有滄桑歲月的痕跡，還顯現不出所謂的斑駁古色。

原來的公廨位於荖濃溪旁，因為空間狹小，又考量到夜祭（每年農曆九月十五日）時候，村民進出的不方便，於是，請示太祖，而將公廨改建於頂荖濃清奉宮旁的現在位址（高雄市六龜區頂荖濃頂濃路49巷6號）。

公廨是由誰來建築的呢？根據報導人張銀來先生[33]指出，公廨是集合部落的義工合力蓋成的：「不用工錢，（大家）有空就來幫忙」[34]。新公廨的牆體是撿拾荖濃溪的石頭（自然在地的材料）混合水泥堆砌而成，橫樑是用廢棄的電線桿刨去外皮後做成的，椅子是村民用竹管製作而成，壁面裝飾品部分是耆老製作，部分是村民從自己家中拿去擺設。[35]

公廨神位區前有一個石頭堆砌的矮桌，可置放香爐與祭品。矮桌前置放向（神）

32 簡文敏教授，現為高苑科技大學通識教育中心主任，研究平埔族群的重要篇章有：〈平埔族女性社會地位、兩性關係與其轉化歷程——以大武壠社群「上元暝—查某暝」為例〉、〈平埔族村落形成、發展、變遷與文化認同——以小林村為例〉、〈小林地區平埔族漁獵文化特質與變遷〉、〈平埔族因應漢文化影響的方式——以大武龍社群元宵節「查某暝」與「偷挽蔥」為例〉、〈族群文化價值與地方文化模式建造——以小林平埔夜祭為主的觀察〉等。

33 張銀來，男性，1944年生，住高雄市六龜區頂荖濃，當地人，為現任高雄市荖濃平埔文化永續發展協會理事長，平日亦種植果樹維生。

34 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

35 除了參考張銀來先生的說法，又參考江雅惠〈荖濃的平埔族公廨〉一文的說明，收於高雄市六龜區荖濃社區發展協會出版，《讓您看見荖濃》（高雄市：六龜區荖濃社區發展協會，2012），頁37-39。

圖3-2 頂茖濃清奉宮。拍攝日期：2013年6月8日

圖3-3 公廨神位區：煙斗與煙斗架、向缸、向水、向座。拍攝日期：2013年4 月13日

座。太祖神位區上面有一木造的屋頂基座，上面木匾上寫著「番太祖」三個字。張銀來先生提及，以往他們稱公廨裡的祖靈為「原太祖」（請見後文說明），近年才「正名」為「番太祖」。「番太祖」一詞有何意義呢？根據簡文敏研究指出：

> 從有些「在地人」稱呼公廨神靈為「番太祖」的情形，以同時擁有漢埔血緣者而言，「番太祖」中的「太祖」是血緣關係，而太祖前的「番」字則又有族群身分辨別與認同的特殊意義。[36]

36 簡文敏，〈族群文化價值與地方文化模式建造——以小林平埔夜祭為主的觀察〉，《高雄文化研究2004年年刊》，（2004），頁212。

另外，根據洪麗完的研究指出：

> 漢人主流社會逐漸形成時，始得以用具有區別漢人我群與熟番他群的族群用語「番××」（按：例如「番婆井」、「番公井」、「番婆橋」、「番仔坑」、「番仔厝」）等來泛稱所有與平埔部落具有某種關聯性的事務。[37]
>
> 漢人成為臺灣社會的優勢族群，不早於十八世紀初。[38]

根據以上兩位學者（簡文敏、洪麗完）的說法，可看出「番」字實含有族群身分辨別、認同的意義。而漢人成為主流社會優勢族群之後，便用「番」字來稱呼「他者」、「他群」的平埔族原住民。

木座屋頂上覆蓋有茅草，上面左右兩側各立著一隻烏鴉。根據報導人張銀來先生表示，烏鴉對他們來說，類似「打獵時的情報員角色」[39]。上述說法，與江雅惠於〈我是不是平埔族〉一文中，所訪談的耆老陳忠慶[40]口述有異曲同工之處：「從前茖濃平埔族人曾與布農族發生糾紛，山地居民會來搶平地居民的財物，每當屋頂上的烏鴉，隱約看到遠方有人要攻過來的時候，烏鴉就會大叫，平地居民就會注意，出來查看巡邏」，[41]可知烏鴉的角色類似於「情報員」。

圖3-4 木座屋頂上覆有茅草，上面左右各立著一隻模型烏鴉。拍攝日期：2013年6月8日

除此之外，江雅惠在〈我是不是平埔族〉一文中，也提到烏鴉象徵的另一個意義：「以前原住民還有出草的習慣，當時的平埔族認為烏鴉是不

37 洪麗完，〈族群互動與遷徙、擴散：以清代哆囉嘓社人遷徙白水溪流域為中心〉，《臺灣史研究》，18（4）（2011），頁34。

38 同上註，頁34。

39 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂茖濃平埔族公廨。

40 陳忠慶已歿。

41 江雅惠，〈我是不是平埔族〉，收於高雄市六龜區茖濃社區發展協會出版，《讓您看見茖濃》（高雄市：六龜區茖濃社區發展協會，2012），頁33-34。

祥的象徵，當烏鴉鳴叫時就表示有不好的事情要發生的徵兆」。[42]由此可見，對平埔族而言，烏鴉的另一個象徵意義為不祥的預兆。

在地方化消解地如此劇烈中，「無地（方）性」[43]的城市樣貌，抹平（泯除）了特殊的文化區隔，然而，頂荖濃新址公廨卻結合／融聚了當地自然建材與居民集體認同意識。建造公廨，因此生產了地方主體，也是荖濃社區地方性物質生產的重要活動或範疇。公廨這個神聖空間中每一件物品，如狩獵的器具、捕魚的器具、編製草繩、草鞋的器具、竹編提籃、豬頭骨（或其他獸物頭骨）、照片等，都標記著頂荖濃部落過去的歷史與族群的集體技藝／記憶。

公廨裡為什麼要放槍呢？根據江雅惠〈我是不是平埔族〉一文中，所訪談的耆老陳忠慶、潘寧鳳[44]口述：

> 是供給神靈使用的，會放槍枝是因為傳說從前他們會用槍枝攻擊原住民，或者他們會用槍打獵，聽老一輩的耆老說：如果山地的生番下來攻擊時，或者我們去攻擊生番，會把對方的人頭、耳朵割下來，帶回來放在「笱」裡面，平地居民就會舉行祭典、慶祝，甚至請這顆人頭喝酒，用酒潑他，聽說那顆人頭喝了酒後，臉還會變紅。[45]

根據報導人張銀來先生表示：「笱」即是「向（神）座」，是過去平埔族的捕魚器具，用竹子編製而成上大下小的圓錐體形狀，上可插花，夜祭時，上面竹枝可插二十四塊山豬肉。[46]

以前四社番「公廨」內的擺設、（平日）祭品與「向神座」的製作，在《安平縣雜記 • 調查四番社一切俗尚情形詳底》有詳細的記載：

> 屋內四傍，各用大竹節為椅，竪定其間，屋前則開一正門，屋中脊下則

42 同上註，頁34。

43 所謂「無地（方）性」建築，絕大部分都是機能導向、價位低廉、無明顯視覺特點，因可將之歸為匿名的常民建築。「無地（方）性建築」相對於具有辨識性、可觀性、奇景式（超）高層的建築。參閱顏亮一，《記憶與地景》（臺北縣：田園城市，2009），頁87-89。

44 陳忠慶、潘寧鳳兩人已歿。

45 請見江雅惠，〈我是不是平埔族〉，頁33。

46 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

> 竪大竹一根，竹頭插入地中，竹尾接於屋脊。此大竹前，又用小竹節一枝，約長四尺左右；將朝上一尺許，用刀劈開數十絲，攤起張大，另用篾皮一束紮於該竹刀未劈之處，恐其裂開。其已劈開張之處，猶若竹筐，則用泥安放其內，便插香燭。置大竹之前，插入地中，與正門相對，各（按：應為「名」）之曰「向神座」。座前則另安置大石一塊，以為神棹。棹上排列檳榔、燒酒，朔望之日更換一次。[47]

這段文字說明公廨內豎一根長度可達屋頂的大竹，大竹的前面再立約四尺的小竹，小竹中可插香燭，稱為「向神座」。在「向神座」前放一塊大石頭當作神桌，桌上排列檳榔、燒酒，農曆每月初一、十五時更換一次。

新建頂荖濃公廨建築的屋頂，屋脊的左右山牆上，各置一個木刻的鳥，分別是一隻烏鴉及一隻老鷹。這是四社平埔族群中，最典型的公廨特色之一，社人稱為「阿唵」，乃是傳統的占卜鳥衍化而來。[48]

「一般性」與「生活性」是歷史建築的特點，它代表的意義是更多屬於地方情感的認同，同時也反映大家對於周圍環境的期待。可以想像的是，頂荖濃平埔族公廨，作為一種地方性情感的結構，是地方性的時空性生產之記錄與見證。

「公廨」在還沒有搬過來清奉宮現址前，屋頂每年在「開向」（按：農曆九月十五日）的前一天要翻新重蓋一次茅草。[49]現址公廨的屋頂，橫樑上有一層烤漆板，上覆有鐵皮，根據報導人潘麗華小姐指出，公廨屋頂上的覆蓋物，「我們會一年一年把它翻新。夜祭前的那一個月，我們就會開始去布置啊，去砍那個棕櫚葉」、「還有用稻草去鋪」。[50]

公廨的前方，有一個小小的廣場，可供夜祭時牽曲及歌舞之用，廣場前的圍牆上，則立有一根迎風中的向柱，嬌秀苗條、纖弱細長、萬般旖旎。根據報導人張銀來先生

47 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記》，頁59-60。

48 陳逸君、劉還月，《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》（南投市：臺灣文獻館，2010），頁195。

49 江雅惠，〈我是不是平埔族〉，頁32。

50 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃清奉宮前廣場。

說：向柱是祭典時用來掛豬肉的，「有時要用也可以，沒有要用（就）也沒有作用」。[51] 但是，有學者表示：「沒有天梯及向神座，看起來反而像是漢人信仰中的燈篙」。[52]

圖3-5 圖3-6

圖3-7

圖3-5 公廨裡擺設的豬頭骨（或其他獸物頭骨）。拍攝日期：2013年4月13日

圖3-6 公廨裡狩獵的器具、捕魚的器具。拍攝日期：2013年4月13日

圖3-7 公廨裡擺設製作草鞋、草繩的器具。拍攝日期：2013年4月13日

51 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

52 陳逸君、劉還月，《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》，頁194。

圖3-8 公廨屋頂上的老鷹。拍攝日期：2013年4月13日

圖3-9 公廨前的廣場，可供夜祭時「牽曲」及歌舞之用。拍攝日期：2013年4月13日

圖3-10 公廨前的向柱。拍攝日期：2013年6月8日

肆、頂茖濃平埔部落的祖靈信仰

莊英章等人的《文化人類學》一書指出：

> 所謂「靈的存在」，是一種超自然的存在。而泛靈信仰的觀念在世界上分布極廣，泛靈信仰認為「靈的存在」不受物質上、肉體上或時間上的限制。自然界中，「靈的存在」觀念可存在於活人人體的靈魂（soul）、死後離開軀體的鬼魂（ghost）、存在於人體之外的精靈（spirit）、祖靈、怨靈、惡靈、妖精、甚至日月山川、草木鳥獸、風雨雷電等。[53]

53 莊英章等，《文化人類學》（下冊）（臺北縣：國立空中大學，1992），頁68。

> 人類學家還發現，各民族的泛靈信仰的型態所呈現的差異極大，很難以一概而論；但是，可以確定的是泛靈信仰絕不是古代人類或是無文字民族的專利，在我們的生活周遭也有許多泛靈信仰的實例。例如：漢民族的祖先崇拜、中元普渡、大樹公或石頭公的崇拜都與靈的信仰有關。日本天皇王權的來源則與稻靈有密切關係。此外，臺灣原住民族的傳統信仰也是泛靈信仰的一個明顯例子。[54]

頂荖濃公廨中的石頭（公）神位，來自荖濃溪畔，白色天然圖案的線條，纖柔細緻地刻繪在灰色光澤的岩面上。在頂荖濃平埔族人心中，祂被認為是祖靈的化身，是個有靈之物，也是祭拜的對象。平埔族人平日藉由筊杯與祖靈互通聲息，他們相信祖靈是具有人性的，所以祖靈吃一般人吃的東西，居民供奉給祂享用的食物，也如生前一般；祖靈抽菸，所以也擺設著竹製的煙斗與煙斗架，象徵著祖靈生前所能享用煙草的慣習。

另外，根據報導人張銀來先生指出：公廨內的太祖「甕」（向缸）裡面裝的是山泉水（清水），若有民眾「身體不舒服，（就會向太祖）拜拜，再求祂的向水，病就好了」。[55]在居民眼中，「向水」儼然具有神奇療效。而且，神奇的是，甕上面只有捆紮的草繩，並沒有覆蓋任何東西，然而卻也不會乾涸，每年只固定在夜祭時換一次水。

日常生活的實踐中，當地人與祖靈之間的關係除了病痛的求助外，還有其他什麼狀況呢？根據報導人董武慶先生[56]指出：「事實上你可以自己來跟祂接觸，相信自己的阿立祖，求得一種心靈的寄託，包括我買那一部中古車，就是來跟祂請示說可不可以買這部車？卜杯，我就買一部車，到現在都平安。」[57]

從公廨走下一段蜿蜒的小路到達「私人的公廨」，是陳忠慶先生家供奉的太祖，相傳有段傳說，根據報導人潘麗華小姐說法：[58]

---

54 同上註，頁68。

55 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

56 董武慶，男性，1960年生，曾在都市謀生，熱愛藝術工作，近年搬回原鄉（高雄市六龜區荖濃里）居住。現為青楓文史工作室、六龜里新文史工作者。

57 筆者訪談資料。訪談日期：2013年6月8日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

58 潘麗華，女性，1980年生，當地人，現住高雄市六龜區荖濃里。17歲到臺中發展，2006年重回荖濃。平日除了忙自己的農務以外，亦在工廠工作，育有一子一女。現任高雄市荖濃平埔文化永續發展協會總幹事。

（本來）石頭拿來放著，就是造景的部分而已啦。想說放著，它太祖搬到這邊來時，想說占位置，他們主人想說，不然把這個石頭拿起來，讓太祖的位置再寬（一點）這樣子，結果那個石頭拿不起來，那石頭是沒有鋪水泥把它放上去，沒有，什麼都沒有，他用怪手怎麼挖，怎麼挖，都用不起來，然後才跟太祖稟報說，是不是這個是你要用的，這樣子。[59]

於是，陳忠慶耆老家中的石頭公祖靈「原太祖」依舊居住在私人家中。為什麼稱呼「原太祖」呢？陳逸君、劉還月指出，「原太祖」三個字，是頂荖濃地區對太祖的稱呼，「原太祖」指的是原本的、古老的太祖，也許這是大多數的社人紛紛背棄太祖之後，最後的崇祀者為留存太祖信仰，特別加強語氣而有的稱呼。[60]

從上段潘麗華小姐的說法與陳逸君、劉還月對「原太祖」的稱呼說明，我們可看到頂荖濃部落對祖靈存在的獨特信仰型態。引用郭佩宜說法，亦可對祖靈信仰作一註腳：

當人們論及「土地」時，談論的並非狹義的土地表面，而包含其上整個空間的氛圍、動植物與人造建物、精靈、和祖先。人地關係並非人與資源的利用，而乃人與地景及其含括的靈力和過去之間的關係。[61]

與清奉宮比較，「公廨」或「私人的公廨」都屬於供奉祖靈（太祖）「陰」的神祇，不可放在家中，也尚未具象化（無形化）；而清奉宮供奉「陽」的多神神祇，有觀音佛祖、福德正神、三太子、張公聖君、九天玄女、太上老君、金童、玉女、蕭府元帥、媽祖、五府三千歲、註生娘娘等，都是具象化（偶像化）的神尊，也有漢人點光明燈的習俗。根據報導人張銀來先生表示，他們的祖先很早就有信奉漢人神祇的信仰。[62]

59 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：高雄六龜頂荖濃陳忠慶耆老家之私人「公廨」前廣場。

60 請參閱陳逸君、劉還月，《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》，頁193-194。

61 郭佩宜，〈當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化及其困境〉，《考古人類學刊》，第69期，頁147-148。

62 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

圖4-1 陳忠慶耆老家中供奉的的「原太祖」。拍攝日期：2013年4月13日

圖4-2 清奉宮供奉的神祇：有觀音佛祖、福德正神、三太子、張公聖君、九天玄女、太上老君、金童、玉女、蕭府元帥、媽祖、五府三千歲、註生娘娘等。也有漢人點光明燈的習俗。拍攝日期：2013年6月8日

伍、頂荖濃平埔夜祭之儀式性實踐

江雅惠在〈我是不是平埔族〉一文中指出，每年夜祭來到時，「大家會在農曆九月十四日那天提早到陳忠慶先生家，幫太祖慶祝舉行祭祀儀式，隔日農曆九月十五日再一起到『公廨』一起辦理夜祭」。[63]

夜祭需準備的祭祀物品有：豆仔mai[64]、麻糬、魚、雞、豬公、小芋頭、蕃薯、檳榔、水果、刀、槍、線袋、甕上的花圈等，潘麗華小姐特別提到要準備荖濃溪中的青苔，另外在祭祀完後，族人會分享祭肉，並且強調他們是不拜粿類食品的：

> 要拜青苔，就是溪流裡面的青苔，要去撿那個青苔來拜這樣子，那是以前他們傳下來的。祭祀完之後，那個豬肉就會分給大家，大家吃平安，但是不拜粿，我們只有拜麻糬，還有豆仔mai，不像漢人，他們拜紅龜粿、發糕什麼的，

63 江雅惠，〈我是不是平埔族〉，頁32。

64 「mai」，有人寫成「糋」。mai為糯米類米食，mai是平埔族夜祭活動時的主要食材，口味可依加入的配料而做變化，例如：加入地瓜即成地瓜mai、加入香蕉即成香蕉mai。「豆仔mai」：糯米為主，加入村裡農民自己栽種的九月豆，曬乾後的豆仁事先蒸熟，再拌入素食肉燥及配料，即成為一道素食又好吃的豆仔mai。見江雅惠〈荖濃西拉雅平埔族文化〉，收於高雄市六龜區荖濃社區發展協會出版，《讓您看見荖濃》（高雄市：六龜區荖濃社區發展協會，2012），頁40-48。

圖5-1 製作豆仔mai的食材。拍攝日期：2013年6月8日

圖5-2 製作豆仔mai的食材。拍攝日期：2013年6月8日

太祖沒有吃那個，我們就沒有拜那個。就只有mai的部分，還有小米酒。[65]

頂茗濃部落每年夜祭的儀式性實踐，形塑了頂茗濃平埔族群與其他族群的文化差異性。過去的平埔族藉由「尪姨」承接平埔族群歷史，生產社群宗教（communal religions）地方性的脈絡。但現在頂茗濃部落的「尪姨」已經失傳與斷層，潘麗華小姐提及：

我們的尪姨，其實怎麼講，他是布農族，在桃源，但是，太祖那時候有說就請他，有給我們耆老指點說，指點說是去找誰來，今年的夜祭就去找他來，他可能有一些話要跟我們說，太祖可能有一些話要跟我們說。[66]

頂茗濃平埔族的夜祭儀式，本藉由薩滿（shaman）／靈媒／女性——尪姨來主持，但現在的尪姨，是一位布農族男性，居住在高雄市桃源（區），他並非專職的宗教人員，而是兼職的宗教人物，由他擔任部落居民與超自然神靈及力量之間媒介者。為什麼呢？陳逸君、劉還月指出，「茗濃部落原有的尪姨過世了，短時間之內又不可能有自己的尪姨，而茗濃部落的大滿族人不想讓祭典中斷，就必須找到適當的人來代理這項職務」。[67]頂茗濃部落族人經由太祖的指示，找到這個布農族男性來擔任此項與太祖溝通的

65 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂茗濃清奉宮前廣場。

66 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂茗濃清奉宮前廣場。

67 陳逸君、劉還月的說法，請見《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與茗濃溪部落變遷史・四社平埔卷》，頁226。

任務，並幫忙族人驅邪治病。報導人潘麗華小姐也指出：

> 以往農曆九月十五日是開向，但是現在，到了我們這一代了，我們沒有禁向跟開向。以前有，以前三月到六月不能嫁娶，他們會選六月份幾號開向，開向以後又可以嫁娶，婚喪喜慶又可以開始了，喜事的部分，又可以上山打獵，但是，禁向的時候什麼都不可以，只能農忙。我們現在就沒有禁向跟開向了。就是一年當中，太祖它九月十五，我們會去做供奉夜祭的部分這樣。[68]

由以上這段文字可看出，過去頂荖濃部落的「開向」、「禁向」的祭典儀式，隨著時代的變遷，而有不同的展演（展示）。平埔族「向」的習俗，分為「公向」與「私向」。以下先論「公向」的情形，再論「私向」。「公向」中有所謂的「開向、禁向」，那麼，為什麼要「作向」？「開向」、「禁向」又是什麼呢？根據《安平縣雜記•調查四番社一切俗尚情形詳底》的記載：

> 四社番有「作向」，……考其俗例，每年定舊曆三月十五日禁向，至九月十五日開向。當於開向、禁向先期，各社、各莊均須設一向地公界。建築竹屋一櫚，屋上蓋以茅草，前後倒水，中作一脊，脊之左右角各用土作假鳥三隻。鳥身糊以竹模，鳥口啣以稻草（查其名曰「阿唵」，竹模名曰「而伶」，稻草名曰「攤因」），插於其間。屋之左右兩傍，則以刀、鎗、牌、銃四件，每件各數枝，排列該處。蓋取其作向告神祈福、飲酒、歌舞、射獵之義也。[69]
>
> 其俗例禁向後，男女各要專心農事，不能射獵、歌舞，亦不能婚嫁；可以定親。倘有背違，則其家所有種作產物，一概失收無望。至開向後，任從射獵、歌舞，婚嫁不妨。[70]

上引二段文字指出，以前舊曆三月十五日是禁向，九月十五日是開向，作向的地方，必須先建一竹屋，屋頂上蓋以茅草，屋脊上左右角各有土作假鳥三隻，稱作「阿唵」。竹屋左右各有「刀、鎗、牌、銃」數種物件。「作向」的目的，是為了告神、祈福、飲酒、歌舞、射獵等。閉向以後，男女都必須致力於農事，射獵、歌舞、婚嫁（定

68 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃清奉宮前廣場。
69 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記》，頁59。
70 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記》，頁60。

親除外）在這段時間是被禁止的，一直要等到開向後才能解除這些束縛。那麼，「作向」的情形如何？又該準備哪些祭品呢？根據《安平縣雜記・調查四番社一切俗尚情形詳底》的記載：

> 此公界（按：即為「公廨」建築）作好後，不論禁向、開向，先一日各番民當相率入山打獵，或鹿、或麞、或山豬，隨便打殺一隻，賫至公界，將皮肉一盡剖切，只留其頭，尚要去其皮肉，將骨縛於向神座後大竹根之上。總看是日入山銃獵，得有幾獸，所有頭骨都要取縛其中，以行作向之禮。至向日，各番民家家戶戶，男女老少，均須至公界說向，每家必須備辦檳榔、糬酒挑往公界之中供養（何曰「糬」？係用白米或禾米和荳炊之，其名曰「糬」），互相歌舞番戲，演唱向曲，欣歡暢樂。迨舞唱將畢事，則將各人挑供養酒糬群取飲食，有餘者挑回。此乃番社作向之情形。[71]

以上這段文字指出，過去在禁向或開向前一日，四社平埔族人相率入山捕鹿或山豬等，然後將這些牲畜的頭取下，掛在向神座後面的大竹竿上。至向日，各社民眾到公廨時，必須備辦檳榔、「糬」（mai）等供品，歡欣歌舞後，族人共食／分享彼此所帶來的供品，剩下的才帶回家。

其實「向」是一種巫術，四社平埔族的「尪姨」（即是女巫）可以在任何物件上「作向」，完成後便等同在該物件上施了「詛咒」，任何人只要違背了「詛咒」，便會身體不舒服，甚至對身體造成傷害，因此而達到禁止的目的。另外，《安平縣雜記・調查四番社一切俗尚情形詳底》提到「私向」的情形：

> 更有番社之人，欲害人者，只要與尪姨相商，取其所供磁硏之水暗灑其人身中，立即法行病至。知者則就請該尪姨收禱，不知者被害無窮。凡夫被向弄害之人，為尪姨者均知。觀看其人頭上、面上、手上，另有一種筋紋現出，尚要審別行法之尪姨法力淺深。法深者行之，法淺者不能禳解。惟禳解或請祀，概不須香花、蠟燭、銀紙，最要者燒酒及糜糊，必不可缺。[72]

71 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記》，頁60。
72 臺灣銀行經濟研究室，《安平縣雜記》，頁62。

上面這段文字敘述四社平埔族的人相信，想要加害於人，可以商請「尪姨」以「向」害人，令人生病，但也必須請法力深的「尪姨」才能解除、免禍。[73]四社平埔族群的公廨中，除了有「向神座」之外，尚有「向竹」、「向柱」、「向水」、「向酒」等。[74]

另外，根據陳逸君、劉還月研究指出：

> 阿里關和小林（公廨）都相當的近似，向神座、向缸、將軍柱、竹刀、祀壺全都俱在，而擁有這些特徵的公廨，正是劉斌雄教授所歸納的四社平埔族人特徵；祭祀空間分兩外兩室，有中柱及向神座，太祖為多姐妹（三姐妹到七姐妹之間），屋頂上設置有木鳥。[75]

由上述引文可知，四社平埔的祭祀空間與神聖物品擺設，其實有著典型的特徵。但是，比較現今頂荖濃部落的公廨，仍有著差異性，例如：頂荖濃部落公廨沒有將軍柱、竹刀、祀壺、中柱；祭祀空間也沒有分兩外兩室。由這些現象可知，文化現象隨著地區的不同或時代的變遷，體現了差異性，誠如Arjun Appadurai所言：「每個地方都有其複雜的地方現實」[76]、「文化因此從某種慣性、地方的實體轉變為變動不定的差異形式」。[77]

筆者（陳瑤玲）曾問道：「公廨裡為什麼沒有中柱？」董武慶先生提到：

> 一個地方有一個地方的（文化特色），小林那邊有，事實上，我們拜自己的阿立祖，後來拿香跟燒紙錢，早期原來都是沒有的，跟漢文化結合後，你要燒香，人家也不會拒絕你，一種文化的統合在裡面。[78]

由上段文字，可明顯看出主流文化對他者文化的影響。正如Arjun Appadurai所說的：

---

73 請參閱林淑慧，〈臺灣方志所載禮儀與飲食文化的詮釋〉，《彰化師大國文學誌》，（18）（2009），頁71-72。

74 陳逸君、劉還月，《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》，頁206。

75 陳逸君、劉還月，《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》，頁181。

76 Arjun Appadurai（阿君·阿帕度萊）著，《消失的現代性：全球化的文化向度》，頁85。

77 同上註，頁85。

78 筆者訪談資料。訪談日期：2013年6月8日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨。

「文化意味差異，然而差異不再是分類性質的；它們是互動的、折射的」。[79]這裡，我們再次看到，在一個全球化的世界裡，高雄市六龜區頂荖濃部落或因為時代變遷；或與漢人文化遭遇等種種因素，宗教文化「儀式性」實踐，已經有所改變，而且，某些部分採借了漢人的文化，並產生了「混雜化」（hybridity）或「在地化」（localization）的變異現象。

陸、情感表述與平埔文化（身分）認同

當平埔族語言消失時，臺灣文化多樣性也隨之減少。語言學家哈里森（K.David Harrison）表示：「當我們喪失一種語言時，我們喪失的是數個世代以來的思考方式，關於時間、季節、海洋生物、馴鹿、可食用花朵、數學、地理景觀、神話、音樂、未知事物，以及日常生活等等」。[80]

在臺灣，殖民語言（例如：華語、日語）的擴張，往往以犧牲原住民語言為代價。四社平埔族語在這個世代幾乎已經滅絕，當我們到頂荖濃做田調時，當地人不是說臺灣華語，就是說臺灣閩南語（也有人會說一點臺灣客家話），已經是缺乏平埔語言口說系統的情況了。隨著與漢人的文化接觸，平埔族漢化（文化採借）日深，主流社會化的「象徵語言」更常被使用。也因隨著漢人的文化侵略，平埔族群如何定位自身，文化元素如何保留，更加凸顯（身分／地方／文化）「認同」的重要性。2013年4月13日，當我們初次到訪頂荖濃時，潘麗華小姐曾慨嘆道：

> 文化就是一代傳一代，因為上一代的沒有傳給我們，所以，變成我們現在要去尋根，就比較吃力，我們以前覺得說，那好像沒有我們的事ㄟ，就不會去找以前的東西。我們的耆老在跟我們講的時候，我們會覺得說，都沒有常常跟我們講，我們都聽不懂，會有這樣的想法，然後，現在，我自己碰的時候，會覺得尋根真的很吃力，如果我們沒有把這個根尋回來，那我的下一代，他們要尋根的時候，根本就無法尋根，什麼都沒有，如果我這一代有在尋根，把這一

79 Arjun Appadurai（阿君·阿帕度萊）著，《消失的現代性：全球化的文化向度》，頁85。

80 引述自Conrad Phillip Kottak著，徐雨村譯，《文化人類學》（臺北市：麥格羅希爾，2009），頁167-168。

代的根留下來，然後，保留起來，傳給他們，他們以後不會說，我回來找親人就找不到。文化傳承在我們人類算是很重要的一部分，要不然，像我現在要去尋根，要去哪裡找啊？[81]

頂荖濃部落應如何致力於保存自身文化與凝聚自身文化的認同呢？他們又如何與公部門或鄰近其他村落間互動？報導人潘麗華小姐說：

像這一次（夜祭），我就發邀請卡，去邀請我們附近的族親啊，一起共襄盛舉，或者一些比較小的公部門，因為如果比較大的公部門，會不會變成公部門在主導？因為這算是聚落的文化，如果說，一直都是公部門在主導的話，他們又會來改變我們的文化。文化就是要把我們的東西留住，然後，你又要把我們的東西改掉的話，這樣子，就變成我們不要去傳承了，是這樣，所以，大部分都是我們自己是主導。像我們前幾年也都是這樣，都是我們自己辦，還沒有成立協會之前，因為我們去年（2012年）六月十號，我們才成立荖濃平埔文化園區發展協會的，之前，都是一戶一菜、一人一菜，都是用一人一菜，然後來公廨這邊，幫太祖做夜祭這部分，我們會廣播，夜祭到了，一戶啊一人一菜，飲料的部分，或你要煮什麼，都可以，反正就是一戶出一到兩樣吃的這樣子，然後搬到公廨這邊來。那時候，我們這邊搭帳棚，是吃的部分，糯米就當天的前天，就會來煮麻糬的部分，因為那要浸米，大概要一個晚上，要泡水泡一個晚上，再用碾米機。[82]

頂荖濃平埔居民的文化（身分）認同，是他們尋根的力量。頂荖濃部落去年（2012年）6月10日成立高雄市荖濃平埔文化永續發展協會，致力於擴大舉辦平埔族傳統夜祭文化活動，族人由下而上主導了整個籌備與執行，將自身平埔文化具體落實與呈現。頂荖濃部落與公部門之間建立微妙的依存又自主關係，並與其他部落之間保持友好，節慶時互相邀請的義務，聯繫了他們的感情，建立了神祇、祭物分享的互惠體系與社會網絡。而每年農曆九月十五日的儀式性夜祭，深刻地將頂荖濃部落的空間與時間社會化和地方化。舉凡頂荖濃平埔族夜祭、祖靈信仰、以及其他具有文化／身分／族群認同、平埔族物質文化

81 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃清奉宮前廣場。
82 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂荖濃清奉宮前廣場。

（例如：頂茖濃公廨與儀式性祭品）之歷史意義的保存和維護工作，現主要由茖濃平埔文化園區發展協會（另外，當地其他文史工作者或單位也關注於此）來推動。

Tim指出：「地方是物質性的事物。……除了有其定位，並具有物質視覺形式外，地方還必須與人，以及人類製造和消費意義的能力有某些關係。阿格紐所謂的『地方感』，是指人類對於地方有主觀和情感上的依附」。[83]Tim這段文字強調的是「地方感」的建構與當地人們主觀的情感依附有很大的關聯，頂茖濃每年舉辦夜祭時，會有很多觀光客到來，而且出門在外的子弟也都會回鄉。夜祭時唱的牽曲，據報導人董武慶先生描述：「牽曲是傳承，沒有年齡的限制，從大的到小的都有」。[84]至於夜祭時的歌舞，潘麗華小姐指出，是「一男一女手交叉跳四部曲」。[85]牽曲吟唱與歌舞的文化展演（展示）擔負很多（平埔族）情感表述和娛樂的意義，也重新喚起平埔族人的身體感和情緒表述經驗。正是這些慶典活動的體現特質，形塑了社群的集體記憶。如同學者梅慧玉引述Paul Connerton的集體記憶概念說：

> Paul Connerton將社會記憶的研究與慶典活動結合在一起，認為社會記憶可以透過慶典活動與身體實踐儲存，所以儀式不只具有表達性的意涵，同時也風格化與印象化了重複的行為，這些重複隱含了與過去的延續。[86]

2013年6月8日田野再訪時，一下車，就看到頂茖濃部落的平埔居民齊聚公廨旁的涼亭，熱情等候我們的到來，他們一大早就開始忙碌（之前還需要許多前置作業），精心為我們準備午餐——他們傳統的「豆仔mai」、「地瓜mai」——是我們期盼已久的食物，內心非常感動，潘麗華小姐說：「他們因為認同，所以

圖5-3 地瓜mai。拍攝日期：2013年6月8日

83 Tim Cresswell著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》（臺北市：群學，2006），頁15。
84 筆者訪談資料。訪談日期：2013年6月8日；訪談地點：頂茖濃平埔族公廨。
85 筆者訪談資料。訪談日期：2013年4月13日；訪談地點：頂茖濃清奉宮前廣場。
86 引述自梅慧玉，〈社會記憶的書寫與實踐：一個地方版廟誌的產生〉，《民俗曲藝》，（154）（2006），頁80。

能把自己的事情先擱下」，[87]讓我們這些「初出茅廬」的田野工作者，盡情挖掘他們的在地知識，品嚐他們的在地美味。

柒、結語

本文描述高雄六龜頂荖濃部落居民如何生產自己的地方性與保存現有文化，並積極推動文化復振運動的近況，其面向涵蓋當地人針對宗教文化、儀式展演（展示）和物質文化等保存的各種嘗試。

首先，高雄市六龜區荖濃里頂荖濃的公廨，是平埔族人與祖先交會的所在，也是當地居民利用當地的自然材料，結合族人集體的力量，一同建構起來的新地景，它不僅生產了地方主體，更是形塑地方集體技藝／記憶的場域，標記著頂荖濃部落過去的歷史與文化脈絡。

其次，頂荖濃公廨中的石頭（公）神位，是頂荖濃部落族人心中祖靈的化身，是當地居民信仰、祭拜的對象。頂荖濃平埔族每年農曆九月十五日夜祭的儀式性實踐，深刻地將頂荖濃部落的空間與時間社會化和地方化。在這個意義上，頂荖濃平埔族群經由特定的地方化活動（如建築公廨、每年儀式性實踐的夜祭）生產、催生出一特定時空網絡的脈絡。頂荖濃地區平埔族近年開始擴大舉辦傳統夜祭文化活動，是由族人主導了整個籌備與執行過程，希望能將自身平埔文化具體落實與呈現出來。

八八風災後，頂荖濃部落對平埔文化的流失產生危機感，於是積極推動平埔文化復振運動，目前積極介入與主導的單位是「荖濃平埔文化園區發展協會」。舉凡夜祭活動、祖靈信仰、以及其他具有文化／身分／族群認同、平埔族物質文化（例如：公廨與儀式性祭品）之歷史意義的保存和維護工作，皆有助於頂荖濃部落生產自己的地方性，以及凝聚族群內部的集體認同意識。

87 筆者訪談資料。訪談日期：2013年6月8日；訪談地點：頂荖濃平埔族公廨旁的涼亭。

參考書目／

一、專書

吳新榮等主修，盧嘉興、吳新榮纂修（1980），《臺南縣志》，卷一自然志（上）。臺南：臺南縣政府。
周何總主編（2004），《國語活用辭典》。臺北市：五南。
高雄市六龜區荖濃社區發展協會（2012），《讓您看見荖濃》。高雄市：六龜區荖濃社區發展協會。（指導單位：文化部，主辦單位：高雄市六龜區荖濃社區發展協會）
陳逸君、劉還月（2010），《滾滾塵石下的族群融合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史·四社平埔卷》。南投市：臺灣文獻館。
莊英章等（1992），《文化人類學》（下冊）。臺北縣：國立空中大學。
廖炳惠（2003），《關鍵詞200》。臺北市：麥田出版：城邦文化發行。
顏亮一（2009），《記憶與地景》。臺北縣：田園城市。
臺灣銀行經濟研究室（1959），《安平縣雜記》。臺北市：臺灣銀行。
Arjun Appadurai（阿君·阿帕度萊）著，鄭義愷譯（2010），《消失的現代性：全球化的文化向度》。臺北市：群學。
Conrad Phillip Kottak著，徐雨村譯（2009），《文化人類學》。臺北市：麥格羅希爾。
Tim Cresswell著，徐苔玲、王志弘譯（2006），《地方：記憶、想向與認同》。臺北市：群學。

二、期刊論文

江家錦（1956），〈平埔族的信仰雜記〉，《南瀛文獻》，4（上），頁18-20
林淑慧（2009），〈臺灣方志所載禮儀與飲食文化的詮釋〉，《彰化師大國文學誌》，18，頁67-101。
洪麗完（2007），〈清代楠梓仙溪、荖濃溪中游之生、熟番族群關係（1760-1888）：以「撫番租」為中心〉，《臺灣史研究》，14（3），頁1-71。
洪麗完（2011），〈族群互動與遷徙、擴散：以清代哆囉嘓社人遷徙白水溪流域為中心〉，《臺灣史研究》，18（4），頁1-55。
梅慧玉（2006），〈社會記憶的書寫與實踐：一個地方版廟誌的產生〉，《民俗曲藝》，154，頁77-131。
郭佩宜（2008），〈當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化及其困境〉，《考古人類學刊》，69，頁143-182。
簡文敏（2004），〈族群文化價值與地方文化模式建造——以小林平埔夜祭為主的觀察〉，《高雄文化研究2004年年刊》，頁199-215。

三、地圖集

臺灣總督府臨時臺灣土地調查局調製（一九〇四，明治三十七年調製），《臺灣堡圖》（1996）。臺北市：遠流。

四、網站資源

高雄市六龜區公所全球資訊網，http://liouguei.kcg.gov.tw/。
高雄市政府全球資訊網，http://www.kcg.gov.tw/。
高雄市六龜區戶政事務所全球資訊網，http://www.liouguei-house.gov.tw/。
Google衛星地圖網，https://maps.google.com.tw/ 。