

從天理大學收藏品雙笏初探 大武壠社會的性別平權與女神信仰

撰文／高苑科技大學資訊傳播系副教授 簡文敏

摘要

本文屬初探性質，係以日本天理大學附設天理參考館收藏的「細版型雙笏」作為問題起點，分別從其外型、材質、形式與刻文內容，與高雄市大武壠人早期的文物做比較，說明該文物應是大武壠人換工團所使用的班碑。班碑外在形式分別表徵男、女性別，製作方式受漢人工藝文化影響，但也反映大武壠早期偏向性別平權、兩性勞動力共同投入、交換與分配的社會制度，以及女神信仰的相關；本文從文物的物質表徵、環境背景、考古與大武壠社會文化脈絡，討論班碑的神靈化，如何在社會變遷中維護平等與喜樂的生活文化。

關鍵詞：大武壠、班碑、雙笏、性別平權、女神信仰

作者服務於高苑科技大學。

投稿日期：2018 年 6 月 25 日

接受日期：2018 年 7 月 16 日



壹、問題的起源

貳、天理參考館的「雙笏」是大武壠的班碑嗎？

參、V 型缺口與女神信仰

肆、班碑的型態與神靈化

伍、神靈化的應用：平等與喜樂生活的維護

壹、問題的起源

日本天理大學附設天理參考館¹將其藏品於 2012 年出版《台灣平埔族、生活文化の記憶》一書，其中細版型雙笏收藏，²實品如圖 1，解說標註了品名、長度、材質、收購地點，但是由何人製作？用途為何？則未詳載。笏，又稱手板、玉版、朝笏或朝板，是中國古代君臣相間的狹長板子，³出現在平埔族文物專書之中，引人好奇；尤其該物件收購地點在高雄，外觀、長度與高雄地區大武壠生活區早期的班碑外型相近，揣想兩者或許相關。2017 年 8 月經申請入館詳細檢視，發現這兩件文物似乎隱藏了大武壠早期社會制度的特徵與文化變遷的軌跡？！



圖 1 天理參考館收藏的細版型雙笏

班碑是早期高雄大武壠地區換工組織領導者所持的神聖物，被認為「有神明」，工作不力與破壞換工班團結者，班頭能持班碑予以鞭打責罰。班員相信班碑的神靈性質，通常班頭舉起還未真正責打之前，受罰者即淚流滿面而後改以跑步或吃辣椒替代。⁴天理參考館收藏的雙笏與班碑外觀相似，是否實為同一神聖物件而被不同稱謂？這個問題涉及文物考證與社會背景的分析：例如文物形成的緣由？由誰製作？呈現的社會背景與文化為何？等，將分節逐一討論於後。

1 感謝天理大學附設天理參考館允許入館考察，並提供相關服務，尤其幫忙收藏文物免於丟失。

2 天理大學附屬天理參考館，《台灣平埔族、生活文化の記憶》（奈良：天理大學出版部，2012），頁 67。

3 張帥峰，〈笏板源流考〉，《尋根》，2（2012），頁 73-75。號國博物館，頁 73。

4 簡文敏，〈小林地區平埔族狩獵及其相關文化探討〉，《臺灣文獻》，52（3）（2001），頁 373-398。

簡文敏，〈「查某暝」與「偷拔蔥」——兩種女性生命型態之整合與比較〉，《臺灣風物》，52（3）（2002），頁 19-66。

貳、天理參考館的「雙笏」是大武壠的班碑嗎？……

天理參考館的細版型雙笏是高雄大武壠部落所稱的班碑嗎？高雄市大武壠部落集中在今杉林區、甲仙區、六龜區，目前甲仙區小林、阿里關，六龜區荖濃仍保有的太祖祭祀（又稱開向，農曆九月十五日舉行），被登錄為民俗，是保存較多傳統文化的部落。目前這三部落現年 80 歲以上耆老見過班碑者頗多，了解使用時機、禁忌與功能；只是仍未發現早期曾被使用過的班碑遺留。筆者 1997 年因負責平埔族館文化展示，委請王天路先生製作小林早期文物時，首次知道「班碑」（目前收藏在高雄市自然史教育館），當時關注在其社會功能；2017 年又在此地區補充田野調查，增加相關的傳統知識，經統整受訪者意見，⁵ 班碑具有以下特徵：

1. 班碑製作材質包括木材與竹子，長度約 30-40 公分左右，寬度約 5 公分，⁶ 尾端上翹，底端穿孔繫上紅繩（球），表面塗上紅漆，分男班碑與女班碑；據說擺放或手持時，男、女班碑不能相碰一起；另阿里關劉姓女耆老提到曾見過祖母保存的班碑，尾端有缺口。
2. 班碑具有神靈，是班頭（領導者）持有的聖物，藉以懲罰未盡力者與破壞換工班者。因具有神靈，通常擺放在班頭家的神明桌上，或是吊掛在牆壁上；戶外工作時，則選擇適宜的石頭倚靠直立。不過，耆老們未見過班碑製作過程中如何請神靈附住。

日本天理大學附設天理參考館收藏的雙笏具有上述的特徵嗎？依據天理參考館早坂文吉先生口述，前述文物是由臺灣古物收藏家購得，輾轉在此收藏。當時並未詳記文物所有者、功能或是相關傳說；尤其因年代久遠，木質表面累積污垢，不易查證。依照判斷，館方稱其為雙笏，可能與其頂端向上彎曲約 20 度（如圖 2），外型類似笏，而有此名。



圖 2

5 訪談的耆老中小林 4 人、阿里關 3 人、荖濃 1 人能清楚描述班碑的特徵與用途。

6 依耆老訪談估計而得，實際上的長度可能還參考漢人長度的吉凶因素。



經由現場照相放大仔細審閱，雙笏的表面刻有漢字，說明年代、人名、地名、記事，而且雙笏兩者長短不等。長者約 44.2 公分（約魯班尺的金童位置），上刻字：「請汝列位明兄弟來做工合和三年」；⁷ 這些刻字各以三個微小銅釦成排分開，刻字與銅釦牌如圖 3；其背面則刻有：「大正十五年五月拾七日」，推測是完成的日期，如圖 4。



圖 3

短笏約 42.5 公分（約魯班尺的財德位置），正面刻字分兩列，上半段刻地名：「高雄州旗山郡甲仙庄東大邱園○○○」，⁸ 下半段刻記事：「請汝列位姊妹來做工招財廣」，⁹ 手把位置則刻人名：「陳倬文」。¹⁰ 長笏與短笏木製表層塗上紅漆，底端則以紅色繩結串結，既連結又分立。前述長、短笏分男、女記事，以及外型的特徵，與高雄地區大武壠後裔對班碑的口述非常接近。



圖 4

「雙笏」上的陳倬文又是誰呢？經前往戶政事務所查詢，¹¹ 得知其原生家庭在今杉林十張犁，其妻六龜荖濃人，兩人皆是「熟」種族註記。「雙笏」記載大正 15 年（1926），正是他與妻子、女兒一同寄居甲仙大邱園謝傳家的第二年。謝傳種族為「福」，職業為雜貨商，陳倬文在其住家居留三年之後，昭和 3 年（1929）轉居留陳福。陳福是其妻弟，亦為「熟」番。¹² 在陳福家中另有一同居寄留人「池岩」，男性，來自中國浙江溫州，職業大工，是在昭和 2 年（1928）同居寄留。依照雙笏精密的製作技術，單側上彎造型以及塗上紅漆等特徵來看，應來自漢人的工藝技術，但是「雙笏」完成在大正 15 年（1926），是寄留謝傳家期間，而此時池岩仍居住在美濃。換言之，陳倬文在甲仙期間與漢人關係

7 此處明字，有可能是日月之意；兩者併在一起，也有可能因明字，而使明兄弟另有意涵。

8 ○○○表示未明，可能是比東大邱園更小的地名單位。

9 這一部分有一二字模糊，依判斷還原。

10 為保護個人資料，本文部分人名使用假名。

11 感謝甲仙、六龜戶政事務所協助。

12 戶籍資料上並未記載招入婚，只是寄居留。

密切，但「雙笏」則早在池岩寄居陳福家之前完成，並不能確認兩者相關性。

如前述，陳倌文的婚姻網絡與住居遍及杉林、甲仙、六龜，皆屬高雄地區大武壠人生活範圍。此一地區早期的班碑雖因傳承中斷而未被保留，不過大武壠後裔王天路先生在 1997 年代曾以其早期的記憶，以竹子重製。新製班碑長約 25 公分，分男女各一，女班碑正面上刻繪花，背面有「口」的圖紋；男班碑正面則繪製草，背面則是「丁」的圖紋，並塗上顏料。兩者底部都穿圓孔，以紅繩花球裝飾；頂部則略為上彎約 30 度。依據王天路先生的說法，班碑上有神靈，他是使用漢人社會慣用的男／丁／草、女／口／花象徵性別。此兩件文物收藏在高雄市自然史教育館，如圖 5、圖 6。不管口述傳說、木質「雙笏」或新作竹製班碑，共同特質是區分男、女，說明當時的女性與男性一樣，都投入了生產勞動力。



圖 5 王天路製女班碑



圖 6 王天路製男班碑

上述雙笏與班碑同具外型特徵、性別區分、具神靈性質，而且使用者皆為高雄大武壠部落的「熟番」，這些跡象都指向天理參考館所記錄命名的「雙笏」，應該就是高雄地區大武壠人所稱的班碑。

上述的比較係針對外型、材料、形式等物質性的審視，以及紀錄文字的考證，事實上，倘若前者被證實，更令人困擾的問題是：天理參考館收藏的「雙笏」（班碑）中，短笏（記錄女性記事）為何頂端有一 V 行缺口？班碑形式為何是以男／列位兄弟 vs 女／列位姊妹方式呈現？如何解釋漢人工藝技術的出現？這些問題毋寧與大武壠的社會文化脈絡、變遷與神靈化應用有關，需要進一步說明，甚至想像的推理。



參、V 型缺口與女神信仰

平埔族群研究的最為困難之一，在於「漢化」消失的問題。馬淵東一曾檢討日治時期平埔族與高山原住民的研究，認為這一時期平埔族的調查未及時把握、未詳盡，以致無法重新描繪其起點的文化狀態以及了解後續文化變動的過程。¹³ 馬淵東一的看法，某種程度反映了本篇文章的困境：由於相關的文獻不足，缺乏早期生活的民族誌材料，對於文化現象的詮釋，不由得加入了主觀推論的成分。

以本主題來說，首先引起疑問的是：班碑既是區辨男女性別，天理參考館收藏的「短笏」頂端的 V 型缺口，是否是性別的表徵？依目視仔細觀察，這一 V 型缺口邊緣完整，並非木料因乾燥或冷熱氣候影響破裂造成，而是來自刻意的切割，如圖 7。臺灣原住民如排灣族、魯凱族，早期的人體的雕刻，通常直接呈現性器官，若因此推測日治時期大武壠人的班碑保留女陰的記號，應該有其可能性。

巧合的是，天理大學附設天理參考館收藏的文物中，另一被註明為「男性祖神像」（蕃仔佛）正好能做一比較。¹⁴ 這尊木雕像在高雄六龜，同樣屬於大武壠人生活區，高 21.6 公分，正面從底部中央往上直接連結敞開的上衣，有一長約 13 公分底深頂窄的大型缺口，如圖 8。這個缺口與本尊佛像頭部自然裂紋不同，缺口邊緣尚稱平整，似是有意切割。若把短笏與此尊佛像並列比較，能更清楚呈現女性性器官的特質，如圖 9。



圖 7 女班碑頂端缺口



圖 8 六龜蕃仔佛



圖 9 兩者缺口比較

13 馬淵東一，《馬淵東一著作集》第二卷（日本：社會思想社，1974），頁 265。

14 天理大學附屬天理參考館，《台灣平埔族、生活文化の記憶》，頁 68。

換言之，天理參考館收藏「男性祖神像」（蕃仔佛）是否為大武壠人所有，目前尚無法證實，但很可能是女性祖神像，兩者皆屬於像狀型態的神聖物（偶像）。

上述推測的目的在於說明：在漢人主流社會相對嚴格約束、禁制女性身體自然顯露的價值規範影響之下，遲至日治時期，高雄地區大武壠人的女神信仰裡可能仍保留女性器官像狀型態特徵的文化遺留。本地區大武壠人的婚姻制度與繼承、靈媒傳承、太祖性別的稱謂與關係、兩性分工與禁忌、平等性戲謔等，¹⁵皆顯示性別平權與女性崇高的現象，與短笏凸顯性別特徵頗能契合。不過班碑女性神靈與傳統的公廨奉祀的太祖特質略為不同，後者偏重在母性，淺井惠倫採集的太祖七姐妹（兄弟）的傳說，即是母親被與「生番」結婚的小兒子誤殺而有祭祀的起源。¹⁶與班碑「列位姊妹」、「列位兄弟」係針對具勞動力的男人與女人們，並有性別的對立性質。

「列位姊妹」與「列位兄弟」的性別對立性，不僅意味性別差異，在民間信仰裡，異性神靈之間通常被視為「無性愛化」，更無婚姻繼承問題。阿里關潘林青耆老的父親曾擔任班頭，她從父親口中得知：「男、女班碑不能碰在一起」，她再三正色地強調這項禁忌，令人印象深刻。對於大武壠部落綿密的親屬與姻親關係來說，換工班來自不同家庭，彼此之間常有血緣與姻親的多重關係；再者從其婚姻與繼承制度的變化，此一時期是從偏向母系社會招入的婚姻制度，子女從母居，逐漸轉為以父系為主的嫁娶婚為主，子女從父居的轉型期，「無性愛化」以及因此而產生的婚姻繼承問題，成為避免破壞部落和諧與倫理關係的界線。換言之，兩者似乎存在著暗喻的關係。

奇特的是，訪談當時，¹⁷一旁陳有福耆老反覆回味年輕時參與換工，班員們在上工路途或休息，經常不分輩分，如孩童玩伴般自在嬉戲、歌唱，班員之間的歡樂與友伴愛，是耆老們共通津津樂道的回憶。

班碑的神靈化作用，一方面設置了界限，另一方面也成為保護大武壠人認為美好的事物。

15 簡文敏〈「查某暝」與「偷拔蔥」——兩種女性生命型態之整合與比較〉，《臺灣風物》，頁 27-35。

16 本篇口述傳說來自淺井惠倫筆記，收藏在今東京外國語大學亞非研究所數位典藏 OA266b。原筆記經由清水純教授協助翻譯，謹申謝意。

17 當天是阿里關（關山）社區活動中心耆老聚會與午餐的時間，參與座談者多，訪談者除了我之外，另有四位陪同，形成在我周圍同時發言的情形。



肆、班碑的型態與神靈化

神靈化是各族群解決問題時普遍應用的方法，在南島語族的共同議題上，尤被指出重要性。¹⁸ 從前面陸續描繪班碑（包含天理參考館收藏的雙笏）的特徵，例如一、塗上紅漆象徵神聖性；二、列位兄弟（姊妹）與俗稱的「好兄弟」的概念相近；三、雙笏文字內涵；或是四、雙笏的長度隱約與魯班尺的吉凶約略相符等，應用漢人神靈信仰的概念相當明顯。不過，如果就此忽略隱於其中的運作機制，以及相應的社會變遷，簡單以「漢化」詮釋，容易低估大武壠人面對變遷的能動性，以及異文化之間互動的真實面貌。

班碑的型態可能與其原有傳統文化脈絡有關。首先，從最為明顯的性別特徵來說，天理參考館收藏雙笏（1926 年製作）與王天路先生重製的班碑（1997 年製作），皆區辨男、女性別，雙笏尚且保留了女性器官的象徵，說明了那一時期（日治）對女性的尊重與身體的態度，這與漢人的性別價值觀與身體觀念不同。

另外一個重要特徵是班碑或雙笏皆屬手持物，附著其上的神明成為可攜帶移動的，對於以往經常因為路途出現禁忌而改變行程回返來說，移動性的神明能協助處理自然界中突來的情況，增加人移動的可能性與範圍。不過手持物同時限制物件的形式與外型，究原南島語族，是否有可能出現類似的手持物？

天理參考館的文物裡，另有一件臺中岸裡大社大頭目的權標（蕃大老的令箭），¹⁹ 如圖 10、11。本物件長 37.8 公分，木造，兩側雕刻圖文，底端手握處寬厚，在館方的同意之下，



圖 10 岸裡大社蕃大老令箭



圖 11 岸裡大社蕃大老令箭手握處

18 Douglas, Browne, "Pre-European Societies in the Pacific Islands." In Max Quanchi & Ron Adams (ed.), *Culture Contact in the Pacific-Essays on Contact, Encounter and Response*. (pp. 15-31) (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 16.

19 天理大學附屬天理參考館，《台灣平埔族、生活文化的記憶》，頁 51。

我曾手握試驗，持法與紐西蘭毛利人的巴圖（patu）一樣，能側打人。

與前者類似的物件在國立臺灣博物館也有收藏，不過該館稱其為「木祭板」，屬巴則海族（或稱巴宰族），木質板狀，雙面吉祥彩繪刻飾，底端為圓錐形突起並包覆布塊，據館方研判應是連接底座之用。²⁰ 換言之，底端圓錐是為固定站立用。只是這個說法未得到中部地區族人後裔的認同，潘正皓先生調查中部民間相似的文物多件，根據當地耆老的說法，這是早期重要節日例如過年時，部落男人手握雕刻紋飾處，用圓錐的底端敲打鑼的撞槌，做為告知族人訊息的工具。各有說法，仍有待進一步釐清。²¹

前者的說法紛紜，不過類似的造型卻如前述所提，與紐西蘭毛利人慣用的巴圖（patu）相近。日治時期考古學者曾發現臺灣早有類似巴圖形式的石器，²² 最早試圖推測其演變的過程者為移川子之藏，其推測圖如圖 12。²³ 這項推測從第一階段原始石頭的打製，

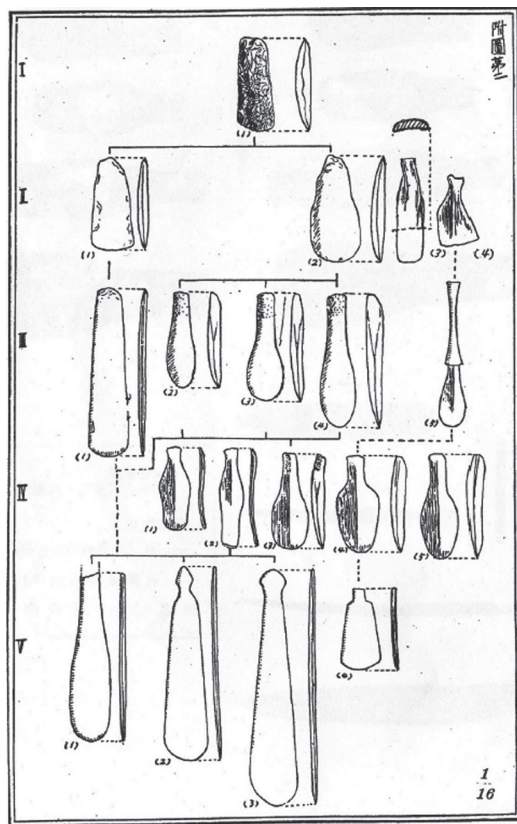


圖 12 移川對巴圖形器型制演變的推測

資料來源：圖片間接引自溫天賜，〈台灣史前時代巴圖形器研究〉（臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2014）。

20 國立臺灣博物館數位典藏木祭板，編號：AT3260-1，所屬族群八則海族，祭祀用。網址：<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/2f/99/73.html>。

21 本處說明得自潘正皓先生告知，他正著手研究中。

22 巴圖形器（patu）是臺灣史前時代西部平原地區常見的一種大型磨製石器，材質大多為變質砂岩，移川子之藏因其外型與紐西蘭的 patu 極為相似，因之借用；後來凌純聲（1956）譯為巴圖，一直沿用至今。不過近來學者認為「巴圖形器」的稱謂可能已不適用，劉益昌提議改為「匙形大鋤」（資料來源可見註腳 24 之 c）。日治時期以來，巴圖形器（patu）持續引起考古學者的注意，鹿野忠雄從巴圖形器的柄部形狀變化，認為未具備實質功能，是裝飾的作用；由於其造型可能是農具，因此提出巴圖形器是與農耕有關的儀式器物（資料來源可見註腳 24 之 a 與 b）。劉益昌則從巴圖形器（patu）製作工序較為複雜，而且整體製作精細，需要耗費相當人力和時間才能完成，而認為是具有一定重要性的器物與意義（資料來源可見註腳 24 之 c）。

移川子之藏，〈「パツ」を繞る太平洋文化交渉問題と臺灣發見の類似石器〉，《臺北帝國大學文政學部史學科研究年報》，1（1934），頁 431-449。凌純聲，〈臺東的吐舌人像及其在太平洋的類緣〉，《中研院民族所集刊》，2（1956），頁 137-152。

23 本處圖片引自溫天賜，〈台灣史前時代巴圖形器研究〉（臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2014）。

至第五階段手持巴圖形器（patu）的形成，造型的變化可能代表著原打製石器的使用功能隨著改變。只是臺灣考古遺址發現的巴圖形器大多已脫離手持的範圍，被神聖化後成為農耕祭祀用的儀式法器。²⁴

若以外型來看，高雄地區大武壠班碑與毛利人的 patu（如 Skinner）²⁵、臺灣巴圖型器、²⁶ 臺中岸裡大社大頭目的權標（蕃大老的令箭）²⁷、國立臺灣博物館的木祭板等皆是相近的。除此之外，大武壠人稱石頭為「batu」，與毛利人稱為「patu」，語言近似。上述的比較，一方面提醒相關的研究不能忽視南島語族、考古、語言學等領域的探索，²⁸ 另一方面單以「漢化」解釋大武壠人的文化變遷，容易忽略文化的共同性與其社會內在變遷的過程。下一段即針對後者進一步說明大武壠人的神靈化應用。

伍、神靈化的應用：平等與喜樂生活的維護

班碑神靈化的應用，反映大武壠人面對社會變遷的創造力與能動性。大武壠人在荷蘭時期居住在今臺南玉井盆地及其周圍，後來因他族入侵，陸續遷往高雄甲仙、六龜、杉林與臺南白河六重溪，清末時期部分再遷往花蓮玉里大庄（今稱東里），遷徙後所形成部落的特質，正好提供檢視社會變遷的機會。花蓮玉里大庄部落未發現班碑與換工團，而是以「幫工」的形式解決人力短缺問題，即是一例。

高雄地區大武壠部落社會型態與花蓮玉里大庄類似，同是重視集體與平等的社會。但為何後者沒有班碑？可能是文化傳播的機遇問題。花蓮玉里大庄大武壠人大部分人係

24 a. 鹿野忠雄，〈東南亞細亞民族學先史學研究〉第一卷（東京：矢島書房，1946），頁 271；b. 鹿野忠雄著、宋文薰譯，〈臺灣考古學民族學概觀〉（臺北市：臺灣省文獻委員會，1955），頁 19-20；c. 劉益昌，〈十五份遺址：一段學術史的議題〉，收於周述蓉主編，〈十五份遺址學術研討會論文集〉（臺北市：臺北市文山社區大學、臺北市文山社區大學十五份遺址研究社、社團法人臺北市社區大學民間促進會，2010），頁 133-134。

25 Skinner, H. D., "Evolution in Maori Art." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46(1916), pp. 184-196.

26 移川子之藏，〈「パツ」を繞る太平洋文化交渉問題と臺灣發見の類似石器〉，《臺北帝國大學文政學部史學科研究年報》，1（1934），頁 431-449。

27 天理大學附屬天理參考館，〈台灣平埔族、生活文化の記憶〉，頁 51。

28 此一部分仍待進一步深入探討。

於清末起陸續從高雄地區遷徙形成，²⁹ 村落內設一公廨祭祀「阿立太祖」³⁰，據潘萬金耆老表示，早期部落農耕的互助方式，並無嚴格的換工，反而是村民會自動的幫忙鄰居，與本地仍留存的「幫工戲」歌謠意義較為接近。他提到長輩曾提出與漢人部落的比較觀點：「咱雖然是番，但是咱無乞食；雖然他們是人，但他們有乞食。」（閩南語），乞食即是乞丐，因為部落內各家庭彼此之間相互幫忙，所以沒有當時漢人社會經常出現的乞丐。這句話精要地說明了兩者（埔與漢）社會的重要差異。

高雄地區大武壠人流行的「換工」與花蓮玉里大庄「幫工」，兩者在社會交換上的意義不同，後者強調親友、鄰居主動幫忙，主家則在工作結束之後宴請幫工者，一起歡唱同樂，是情感的交換。但高雄區大武壠人在重視互助的社會價值底蘊之下，引入漢人某部分的神靈信仰形式，以及將原有的勞動價值轉換為等值勞動力的對等交換，已引入資本主義的交換形式。

高雄地區大武壠人生活地區與高山原住民緊臨，早期分別有狩獵團與農耕換工團，除了能提升工作效率之外，也有安全需求的保障。不過日治時期殖民政府為開發山區資源（如開採樟腦），禁止族人隨意上山開發、狩獵，並改變其生計方式，分配土地改以農耕。此地俗云：「打魚抓鳥，某子（妻與子）餓死了了（全餓死）！」（閩南語）即是說明為了生存，男子不得不改變謀生方式，共同參與農耕。而此地區換工團的領導與交換模式，有助於平權社會的形成與維護。

平權社會強調個人的地位與權力來自個人的努力，換工團是團員表現能力爭取地位之所。如換工團之班頭通常由隊員推舉農耕技術較佳及負責任者擔任，負有指導農作的義務。班頭另一項重要工作，是維持每天工作量與工作品質相等的公平性，如因工作時數超過一天量時，田主可以請吃飯抵充超過部分的工時；如工作天數不相等時，則以未來農耕工作天相抵，或以六叉柴換一天，三叉柴換半天，通常不付現金。以社會交換的觀點審視此地區經濟與社會互助行為，農耕換工組織，不僅交換彼此勞力與技術，以領導者產生的方式及權限而言，農耕技術優秀者、工作勤勉者被選為領導者，領導者並因

29 潘英海，〈文化系、文化叢與文化圈〉，收於劉益昌與潘英海主編，〈平埔族區域研究論文集〉（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 163-202。林清財，〈西拉雅族歌謠分佈與族群遷徙〉，收於劉益昌、潘英海編，〈平埔族群的區域研究論文集〉（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 203-267。

30 2017 年 9 月 1 日訪查公廨內神牌書寫而得。



此獲得管理與指導的權力與聲望，是技術流通與聲望、權力的交換。就參加者而言，每戶家庭也因參加該換工組織都享有幾乎相等的勞動品質、勞動量與農耕技術。班碑某種程度反映了平埔族重視集體、平等的社會制度。³¹

若進一步細膩地分析換工團班員互動關係，對於平等、交換與分配的意義當有深一層理解。此地區換工團班員前往墾荒工作時，通常編排兩人一組，相互競賽。耆老說，女孩子通常會找手腳俐落的男人同組，好快速完成工作。這讓換工團的男人有表現英雄的機會。事實上，除了班頭職務之外，小林的換工團領導者就分為三人：包括頭哥、二哥、三哥，頭哥負責召集、分配；二哥監督與檢查；三哥負責獎懲。³²「小林人全頭（領導者）」（閩南語），說明了每人都有表現機會；或者說，能力是來助人，成果是一起分享的。權力的分散與平等機會，使換工團更為團結，情感深厚。這與資本主義社會重視財富累積不同。套句耳熟能詳的諺語：大武壠人在換工組織工作 For Happiness（為幸福），比 For Money（為賺錢）的動機高，這也是筆者多年來參與日光小林產業重建的心得。這些文化現象可見之與耆老的回憶、口述與互動行為，但以往有關平埔族的研究，偏重在信仰、遷徙，甚少觸及此類問題，尤其如換工組織中的情感作用：友伴愛，甚為可惜。

前述所討論的重點，偏向班碑的正向促進的功能，其實若從大武壠人主觀的喜惡來看，班碑的神靈化的應用，在當時漢人主流社會影響之下，某種程度具備暫時性「去社會規範化」的效果。

高雄地區大武壠人的生活方式與文化形態受到外來異族影響逐漸轉變，影響力最大者是來自中國大陸的閩南人與客家人。雙笏製作時期（1915），有三份紀錄說明這個地區大武壠人的社會概況。一是清末調查、日治初期完成的《安平縣雜記》記載，³³此地區族群特質是「閩粵入籍變番」，當時社會已盛行閩俗、閩語，僅保留部分早期信仰形式，及「番族」擔任部落領導者的情形。³⁴二是烏居龍藏 1900 年的旅行調查報告，他發現「六龜里和山杉林都有熟蕃居住，他們還保留著比較古老的風俗，但是已經不記得固有的語

31 簡文敏，〈小林地區平埔族狩獵及其相關文化探討〉，《臺灣文獻》，頁 373-398。簡文敏〈「查某暝」與「偷拔蔥」——兩種女性生命型態之整合與比較〉，頁 19-66。

32 簡文敏〈「查某暝」與「偷拔蔥」——兩種女性生命型態之整合與比較〉，頁 3。

33 佚名，《安平縣雜記》，臺灣文獻叢刊第 52 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959）。

34 有關高雄地區大武壠早期生活描述請參閱《安平縣雜記》之外，簡炯仁先生在〈高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉者『大武壠社群』〉一文亦有詳細討論。簡炯仁，〈高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉者『大武壠社群』〉，《高雄縣平埔誌》（高雄：高雄縣政府文化局，2000），頁 301-380。

言。」³⁵ 另一則是伊能嘉矩對於此地區平埔族為主、漢人混居社會型態互動關係，認為清領臺之後，漢人以和平的方式移植，獲取「番婦」結成親屬關係，或繳納一定的租穀約定佃耕，以共存互助的狀態進行墾殖。³⁶

前述三份文獻資料顯示日治時期此一地區熟番（大武壠人為主）已通用閩語、閩俗，與漢人移入者或結為親屬，或共存互助，彼此之間關係良好。只是這三份資料來自外來族群者的紀錄，當地大武壠人又如何面對異族的移入與統治呢？當時漢人與日本殖民者的價值觀念與社會規範，相對皆屬社會主流強勢文化，對於大武壠傳統上偏向母系社會、兩性關係較為自主平等、注重分享與情感交流等特質來說，形成某種程度的威脅。

筆者從數則口述傳說，說明文化衝突與調適的過程。筆者自 1996 年迄今，持續此一地區田野調查工作，並協助文化與產業重建。深深體會在綿密的親屬關係之下，大武壠人重視彼此的情感交流與分享，較能自由、自主表達情意，團體活動時常能維持赤子之心的互動方式。1997 年，我初到荖濃田野調查時即感受到文化衝擊經驗，當時一位 90 歲左右女耆老，抽著菸，語調平緩，細數人生中男人們對她的照顧，她的人生回顧卻讓我相當緊張，擔心觸怒坐在鄰旁的夫婿。2011 年另一位潘文莒耆老回顧人生經驗，提到部落內經歷日本統治與漢人移入的改變。他認為在地人（大武壠人）與日本人個性與習慣接近，比如，日本人在溪流上游男女裸體共浴，抓到魚即生吃，與他們在下游洗澡、游泳相同，兩性能自在溝通嬉戲。但客家人因婚姻關係進入後就不同，客家男性常將妻子視為財產，忌妒、猜忌，讓以往單純而自由的兩性互動方式改變，明確表達不喜歡。文莒耆老的說法未必真實反映日本人與客家人的習性，但明顯的，他並不喜歡過度解釋男女自在嬉戲：友伴愛的行為被誤解。

族群相遇而有文化衝突在所難免，對於大武壠人來說，漢人的移入代表著文化的侵襲，若要有早期的生活方式，勢必採取保護的手段。例如暫時性的去社會規範化。據我的觀察，此地的方式至少有二：一種是採取規避的方法，讓舊有的社會規範暫時不起作用。例如換工團團員來自不同家庭，有時不同輩分者在同一團，男女團員自由嬉戲將造成衝突。王天路先生舉大伯與弟媳同團工作的情形，本地俗諺「大伯 父，小叔 牛」：

35 鳥居龍藏著（1900）、楊南郡譯註，《探險臺灣：鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》（臺北：遠流，1996），頁 330。

36 伊能嘉矩，《大日本地名辭書·台灣》（日文版）（東京：東京富山房，1909），頁 786-787。



意即要把大伯當作父親一樣對待，小叔卻可像牛一樣騎乘玩耍；為避免看到弟媳與其他團員自由嬉戲，換工休息時，大伯選擇暫時離開換工團，規避因倫理而產生管教的尷尬。大伯識趣的規避行為，讓原有社會倫理的權力暫時被拋棄。

另一種是讓班碑擔負起限制與約束性的權力。潘林青香女耆老指出，班碑不僅是處罰工作不力者，也處罰多言破壞班員名聲者。此地俗諺：「山內講，山內熄」（閩南語），即是指參與換工團者在山區工作之餘的言行舉止，都應留在那裡，不能帶回部落，避免造成社會與家庭的紛爭。

換言之，班碑雖借用了漢人神靈信仰，但以此之矛，攻子之盾，暫時性去社會規範化，對早期兩性互動方式與重視分享的友伴愛，形成某種程度的保護作用。而與此類似的習俗，如源於漢人元宵節的「查某暝」（女人節），與中秋節的「查甫暝」（男人節），都有類似的轉化機制。

參考書目／

一、專書

- 天理大學附屬天理參考館 (2012) , 《台灣平埔族・生活文化の記憶》。奈良:天理大學出版部。
- 伊能嘉矩 (1909) , 《大日本地名辭書・台灣》(日文版)。東京:東京富山房。
- 佚名 (1959) , 《安平縣雜記》, 臺灣文獻叢刊第 52 種。臺北:臺灣銀行經濟研究室。
- 馬淵東一 (1974) , 《馬淵東一著作集》第二卷。日本:社會思想社。
- 鳥居龍藏著 (1900) 、楊南郡譯註 (1996) , 《探險臺灣:鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》。臺北:遠流。
- 鹿野忠雄 (1946) , 《東南亞細亞民族學先史學研究》第一卷。東京:矢島書房。
- 鹿野忠雄 (1952) , 《東南亞細亞民族學先史學研究》第二卷。東京:矢島書房。
- 鹿野忠雄著、宋文薰譯 (1955) , 《臺灣考古學民族學概觀》。臺北市:臺灣省文獻委員會。
- 簡炯仁 (2000) , 《高雄縣平埔誌》。高雄:高雄縣政府文化局。
- Douglas, Browne (1993), "Pre-European Societies in the Pacific Islands." In Max Quanchi & Ron Adams (ed.), *Culture Contact in the Pacific-Essays on Contact, Encounter and Response*. (pp. 15-31) Cambridge: Cambridge University Press.

二、論文 (期刊 / 學位)

- 林清財 (1998) , 〈西拉雅族歌謠分佈與族群遷徙〉, 收於劉益昌、潘英海編, 《平埔族群的區域研究論文集》。南投:臺灣省文獻委員會。
- 凌純聲 (1956) , 〈臺東的吐舌人像及其在太平洋的類緣〉, 《中研院民族所集刊》, 2, 頁 137-152。
- 移川子之藏 (1934) , 〈「パツ」を繞る太平洋文化交渉問題と臺灣發見の類似石器〉, 《臺北帝國大學文政學部史學科研究年報》, 1, 頁 431-449。臺北:臺北帝國大學。
- 張帥峰 (2012) , 〈笏板源流考〉, 《尋根》, 2, 頁 73-75。號國博物館。
- 溫天賜 (2014) , 《台灣史前時代巴圖形器研究》。臺北:國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 潘英海 (1998) , 〈文化系、文化叢與文化圈〉, 收於劉益昌與潘英海主編, 《平埔族區域研究論文集》。南投:臺灣省文獻委員會。
- 劉益昌 (2010) , 〈十五份遺址:一段學術史的議題〉, 收於周述蓉主編, 《十五份遺址學術研討會論文集》。臺北市:臺北市文山社區大學、臺北市文山社區大學十五份遺址研究社、社團法人臺北市社區大學民間促進會。



簡文敏 (2001) · 〈小林地區平埔族狩獵及其相關文化探討〉· 《臺灣文獻》· 52 (3) · 頁 373-398。

簡文敏 (2002) · 〈「查某暝」與「偷拔蔥」——兩種女性生命型態之整合與比較〉· 《臺灣風物》· 52 (3) · 頁 19-66。

Skinner, H. D., "Evolution in Maori Art." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46(1916), pp. 184-196.

三、其他

淺井惠倫 (1938) · 淺井惠倫筆記 · 收藏於東京外國語大學亞非研究所數位典藏 · 典藏號：OA266b。

國立臺灣博物館數位典藏 · 木祭板 · 典藏編號：AT3260-1。網址：<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/2f/99/73.html>。