

大武壠族〈荖濃生〉傳說之分析 探討

撰文／國立臺南大學臺灣文化碩士班碩士 王冠鈞

壹、前言

臺灣南島語族有高山與平埔兩大分類，是依照地理環境所區分，如不採此種分類法，其稱謂都屬於原住民，比較顯著的差異則在於接受漢化程度深淺，古時稱作熟番與生番，是以漢民族為觀點所分辨出的系統，沿用至日治時期也依照此方法所稱呼。大武壠族原為臺南地區平埔族的一支，經歷過數度遷移、分離等，有一支則往高雄內山的方向移居，乃至成為今日六龜一帶的大武壠族，而荖濃生之傳說則是由臺南遷徙至高雄之後，所衍生的傳說故事，該傳說之所以重要，則是在於由原住民自我詮釋的故事，而非摻雜外人的說法所流傳的傳說，能夠將自己部落的故事流傳下來，對於一個民族的建立是至關重要的，因為透過一族的記憶、傳承與分享，才能形塑並且鞏固族群。

本評析將透過解讀該協會所出版的繪本，爬梳前人對大武壠族所著作的歷史資料文獻與論文，再對〈荖濃生〉的傳說加以探討與分析，並了解關於大武壠族的遷徙、居住環境、習俗以及地理位置，透過古今地圖加以分析，並且能夠體認此傳說的意義、文化的傳承與教育性質。

貳、大武壠族概要

一、大武壠族歷史之介紹

臺灣的原住民不僅是高山原住民，原本居住在平原或低海拔地區的原住民或稱為平

埔族，其有關族群也不少，陳第所記載的〈東番記〉，就是當時他進入臺灣之後所遇見的原住民族群，也就是平埔族。陳第當時並未有系統地分類這些住民的族群，只統稱作「東番夷人」。

東番夷人不知所自始，居澎湖外洋海島中；起魷港、加老灣，歷大員、堯港、打狗嶼，小淡水、加哩林、沙巴里、大幫坑，皆其居也。斷續凡千餘里，種類甚蕃。¹

故漢人在 17 世紀初期撰寫文獻時，起初並未深入了解平埔族群的狀況與類別，當然連平埔族語言也未深入探究，故連臺灣原住民的起源當然是一知半解，所以〈東番記〉對平埔族的記載仍舊在迷霧的階段。爾後荷蘭東印度公司進入臺灣之後，就出現大武壠的稱呼，而且大武壠族群更經常與荷蘭官員交涉。這些紀錄都能在《熱蘭遮城日誌》內找到，例如在福爾摩沙舉行第一次地方會議，就有出現大武壠的名稱，且記載四位長老的名字，Daa、Souguarouw、Vakingh、Cicia，² 此外後續幾年都有大武壠參與荷蘭東印度公司所舉行的地方會議，例如 1648 年就有記錄關於大武壠族的會議事項。

在 Tovorang（大武壠）：是 Sangarau、Lavore、Doelingh，這些人因他們的疏忽和好飲醉酒導致去年夏天和他們社人之間的糾紛以及對學校教 Thomas Putval 的魯莽放肆行為而被訓斥，他們解釋該社發生糾紛的原因，是因為有個老人對上學校表示有困難，對此上述 Putval 相當強烈的責備他，因此發生一些魯莽的事情，不過現在已經和好了，他們也都承諾將加強改善，又因為沒有其他更好的人選所以這些人都予以留任。³

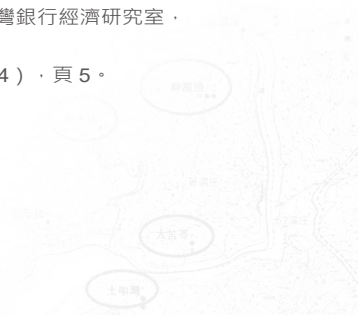
1650 年之會議又記載：

在 Tevorangh（大武壠）：長老 Sangarau 和 Tehangh 繼續留任，由 Tamalavoos、Vakingh 和 Dapare 接替那 3 個已經離職的長老，Touliangh、Lavore、Doelingh（最後這人去世了，另外兩人因生活不檢已予解職），並勸勉

1 陳第，〈東番記〉，收於沈有容輯，方豪編輯，《閩海贈言》，臺灣文獻叢刊第 56 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 24。

2 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌：第 3 冊》（臺南：臺南市政府文化局，國立臺灣歷史博物館，2024），頁 5。

3 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌：第 6 冊》，頁 13。



他們要表現良好；因為 Dapare 在多種情況下對我們荷蘭人非常效勞，特別對引導北邊山區村莊的長老來參加地方會議很有貢獻，因此贈送他 5 匹 cangan 布。⁴

又 1654 年與 1655 年的會議也有記載：

在 Tevorang（大武壠）：長老 Vaking 和 Dorlingh 都來出席，Toelingit 代替 Toheng（已經去世）來出席；另有一個人 Zwaac Tama Delle 也來出席，去年因選派他為長老，這些人都任命為長老，並勸勉他們要阻止騷擾中國人的事情發生。⁵

在 Tevorangh（大武壠）：長老是 Vaking、Doelingh、Toelingit 和 Zwanc Tam Adelli，他們去年都來出席，今年也都來出席，都在予以繼續留任，並命令他們要比以前更認真地領導，他們答應遵辦；贈送他們的部下 Tavare 三匹 cangan 布和兩包煙草，用以酬謝他在這地方會議的翻譯工作。⁶

《熱蘭遮城日誌》對於大武壠族參與會議的情形大多都有記載，不過長老人物的名字可能在拼音上面未見統一，例如 1654 年拼字為 Zwaac Tama Delle 但 1655 年卻拼字為 Zwanc Tam Adelli，這應該是同一人，可見這些荷蘭官員隔很長一段時間才與長老們見面，拼音只求認人，沒有要求準確，荷蘭官員們對於各社的領袖應該能掌握且能夠溝通，不至於釀成更大的衝突。大武壠族與荷蘭東印度公司的互動已算是相當頻繁，許多事情在會議上都有記錄，例如與老師之間的紛爭與解決、協助荷蘭人帶路與翻譯的工作，可見大武壠族在臺灣南部一帶算是相當活躍，且與荷蘭人之間保持著合作的關係，依照上述紀錄荷蘭人反倒是對漢人多所提防，深怕大武壠族人前去騷擾而釀成衝突。因為臺灣原住民大多採取非文字的口傳歷史，憑藉著荷蘭人所留下的文獻可以拼湊出臺灣原住民粗略的樣貌，這些 17 世紀的文獻紀錄都相當珍貴，也證實大武壠族人的生活樣態與需求。

在大武壠族還未受到漢人侵擾之前，族人在 17 世紀中葉主要居住在今臺南的玉井、楠西、大內等區，並擴及南化區、左鎮區，這些區域為大武壠族人的傳統領域；⁷ 據聞有

4 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌：第 6 冊》，頁 176。

5 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌：第 7 冊》，頁 17。

6 同上註，頁 271-272。

7 洪麗完，〈嘉南平原沿山熟番移住社會之形成暨其社會生活考察（1760-1945）——以大武壠派社為例〉，《歷史人類學學刊》，10（1）（2012），頁 32。

另外一種說法，大武壠族人曾在臺南安平一帶居住，有名稱為臺窩灣社（Taivoan），爾後朝新化、玉井一帶移動，這些口述歷史仍待更多證據應證。玉井、楠西、大內這些地方接近山區，可知對荷蘭人而言，族人們協助其深入山區探索扮演相當重要的角色，爾後在臺灣進入明鄭與清領時期後，大武壠族人因為漢人的侵墾，才漸漸往其他地方移動。

二、大武壠族的分布與移動

進入清領時期之後，因為臺灣時常有大小民變，清廷多派兵進入臺灣平亂，清國官兵為了平亂，會動用大批的軍隊進入臺灣，雖然沒有深入高山地區，但在沿山地區對平埔族而言時常造成大規模的侵擾，以朱一貴事件為例，藍鼎元於雍正年間所著的《東征集》就描述官兵進入沿山地帶如何平亂，其手段多造成平埔族人被迫從原居地遷離。

大武壠諸弁目，分搜礁吧嘍、鹿駝莊、望郎明、郎包米、茭拔埔、大湖、大龜佛、內郎包、烏山內等處，凡有巖谷，無不遍尋。⁸

據簡炯仁的說法，礁吧嘍、鹿駝莊、望郎明、郎包米、茭拔埔、大湖、大龜佛、內郎包、烏山內等，這些地方幾乎涵蓋整個大武壠社群的原住地。⁹

此時山際廓清，南路阿猴林、北路大武壠、中路羅漢門等處，所有窟巢，俱已搜尋，焚山烈澤，寮棚燬盡，匪類逃散，湮滅無踪。¹⁰

清軍為了剿匪對沿山地帶焚燬山林，可說是採取焦土政策，只為了不讓叛黨躲藏，但這樣的手段導致大武壠族人不得不離開原居地，簡炯仁認為這幾次的軍事行動使大武壠族人元氣大傷，而漢人又趁此事件進入侵墾，迫使族人遷離。¹¹

根據洪麗完的研究指出，由於漢番、熟番之間的生存競爭，於 18 世紀 60 年代陸續搬離傳統領域，其中有抵達旗山溪、荖濃流域的大武壠社群，一小部分的大武壠社群往北，

8 藍鼎元撰，周憲文編輯，《東征集》，臺灣文獻叢刊第 12 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958；1722 年原刊），頁 19。

9 簡炯仁，《高雄縣平埔誌》（高雄縣：高雄縣政府，2000），頁 314。

10 藍鼎元撰，周憲文編輯，《東征集》，頁 53。

11 簡炯仁，《高雄縣平埔誌》，頁 314。



沿著曾文溪抵達六重溪一帶，就是今天的臺南白河。¹² 而本傳說所要探討的荖濃部落的大武壠族人又屬於芒仔芒社，是大武壠族人遷移至高雄荖濃之前在臺南時的部落名稱。

依據 20 世紀初伊能嘉矩的調查，四社番在新居地所形成的村落，具有社群內在網絡；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；茄拔社主要分布於今甲仙、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。¹³

在大武壠族人各個社群因為諸多因素從臺南玉井陸續搬移至新居地，連帶將舊慣習俗、信仰、生活型態也跟著人們移動到新居地，不過仍能在新居地再衍生出新的故事、風俗或信仰，而荖濃生這則傳說故事，就是在大武壠族人遷移至新居地之後所流傳下來的故事，可說是專屬於六龜荖濃一帶大武壠族人的傳說，傳說的產生是形塑一個群體的凝聚力，因為共同的歷史記憶才會塑造出共同體的概念，故此處的大武壠族人藉由新居地的傳說有別於舊居地的歷史，衍生出不同於其他平埔族的特殊性。

圖 1 橢圓形圈選處就是在伊能嘉矩調查之下，大武壠族從臺南玉井往東分散出去後所分布的地區。



圖 1 伊能嘉矩調查大武壠族於高雄分布狀況圖

圖片來源：中央研究院臺灣堡圖影像檢索系統與筆者自繪。資料檢索日期：2025 年 11 月 30 日。網址：<https://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn>。

¹² 洪麗完，〈嘉南平原沿山熟番移住社會之形成暨其社會生活考察（1760-1945）——以大武壠派社為例〉，頁 32-33。

¹³ 洪麗完，〈清代楠仔仙溪、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 35-36。

參、〈荖濃生〉傳說之分析

一、大武壠族在荖濃河流域部落的地理概況

關於大武壠族從臺南玉井一帶朝高雄的沿山地區移動之後，並非完全聚集在一起，大武壠族在荖濃一帶的族人南北兩地之分。

縱使南、北二部落同屬於大武壠系芒仔芒社，卻因遷移入六龜地區的路線不同，並分居於不同的地理位置，其所面對的人文環境也互異，於是逐漸形成兩個不同的部落意識。田調得知，該南北二部落互為對立，平時不相往來。譬如，以往北部落如芒仔芒庄，（上、下）荖濃庄、水冬瓜、獅頭額、紅水坑、土壠灣、大苦苓、庄頭等地捕魚絕不超過六龜大橋；此外，北部落的獵場「放吊」則以甲仙東邊及頂荖濃北邊山區為主，南部落如中庄、舊寮、狗寮、木瓜寮等庄，則以美濃北邊山區到杉林鄉一帶。¹⁴

荖濃河流域是以南北向為主，圖 2 為大武壠族北部落族人的活動範圍，舉凡捕魚、獵場都在圖中的圈選處活動，包含上、下荖濃以外，獅頭額¹⁵、紅水坑、大苦苓、土壠灣等處，這區域比較接近荖濃溪的上游；大武壠族南部落的族人則較偏向荖濃溪的下游，圖 3 圈選處有中庄、舊庄、狗寮等處，為南部落大武壠族人主要打獵活動區域。南北族人的地域界線劃分嚴明，可以推測本傳說中何以阿生會一個人深入敵營，而非成群結隊前往復仇，可能原因在於大武壠族人在清領時期遷進六龜一帶之後，人口可能不多，加上荖濃河流域的地形南北狹長，使大武壠族人因地形空間的限制難以聚集，故分成南北兩個部落，可能因人口分散、連絡不易，導致阿生必須獨自一人前往，難以招攬更多同夥前往報仇。

14 簡炯仁，《高雄地區平埔族原住民之研究》（高雄縣：高雄縣政府文化局，2010），頁 398。

15 臺灣堡圖標註獅頭額，簡炯仁的著作寫獅頭額，應以臺灣堡圖為準。



圖 2 臺灣堡圖荖濃溪流域大武壠族北部落主要活動區域

圖片來源：中央研究院臺灣堡圖影像檢索系統與筆者自繪。資料檢索日期：2025 年 11 月 30 日。網址：<https://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn>。

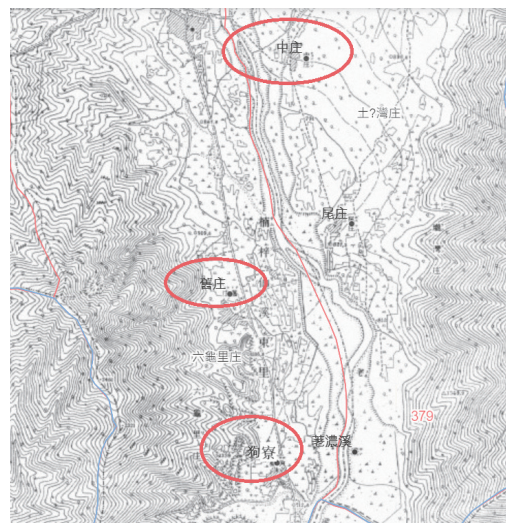


圖 3 臺灣堡圖荖濃溪流域大武壠族南部落主要活動區域

圖片來源：中央研究院臺灣堡圖影像檢索系統與筆者自繪。資料檢索日期：2025 年 11 月 30 日。網址：<https://webgis.sinica.edu.tw/website/htwn>。

二、〈荖濃生〉人物衝突的經過與解決

故事主角阿生大武壠平埔族的青年，平時與妻子一起從事務農，某天務農時，妻子離開阿生的視線後，慘遭山上的部落所戕首，傷心欲絕的阿生誓言要報仇，準備尺寸大的草鞋、麻竹筒裡裝米飯和番薯泥，這些番薯泥摻米飯不是用來吃的，是偽裝成排泄物。並在某個夜晚趁山上部落族人出草後，在一群人醉倒的當下，阿生割下敵方的耳朵當作報復，使得山上部落的族人因懼怕大武壠族人的強壯，而下山談和，因為山上部落族人認為如此大尺寸的腳印與體積龐大的排泄物，必定是巨大強壯的勇士，山上部落為了避免紛爭，故下山談和解。

故事大致如上所述，首先，阿生是一位男性的大武壠青年，平時以漁獵務農為生，從古籍《臺海使槎錄》來看，北路諸羅番為當時大武壠族還沒有移動過的情況，當時只記錄下居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用，¹⁶並沒有將打獵的用具加以記錄，不過

16 黃叔墩，〈《臺海使槎錄》〉（南投：臺灣省文獻委員會，1996），頁 110-111。

同為諸羅一帶的哆囉國社則有記載使用何種樣式的武器打獵。

捕鹿弓箭及鏢，俱以竹為之。弓無弰，背密纏以藤；芋繩為弦，漬以鹿血，堅韌過絲革。射，搭箭於左。箭舌二寸至四寸不等，傳翎略如漢製，而翦其梢。鏢桿長五尺許，鐵簇鋒銛長二寸許，有雙鉤，長繩繫之，用時始置箭端。¹⁷

僅能透過哆囉國社的平埔族人使用打獵器物的方式與工具的樣態，來推敲大武壠族人可能使用的武器，推測諸羅一帶的族人使用的攻擊武器應該差異不大，故大武壠族人若要對抗外族入侵時所採用的武器，大約可從中推敲出來，另外，《臺海使槎錄》內記載大武壠族人使用耕種的器物，「耕種則用刀斧砍伐樹根，栽種薯芋；亦有填築薄岸為田，播插稻秧者」。¹⁸ 在大武壠族人還未前進荖濃流域居住之前，就已經實施基礎農業工作，而移動到荖濃流域之後，便將這些技術也一併傳承下去，故事裡阿生使用番薯泥與米飯製作假的排泄物，正好符合古籍內所記載，早期的大武壠族就會栽種稻米與薯芋這兩項作物。透過影音紀錄中潘麗華的口述，¹⁹ 這類米食的運用，大武壠族稱作「糲」（mai），一種糯米混合豆子或根莖類作物的食物，是大武壠族人的飲食文化，《安平縣雜記》有記載。

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、糲酒挑往公界之中供養（何曰「糲」？係用白米或禾米和豇炊之，其名曰「糲」）……²⁰

糲這類米食是大武壠族時常使用的食物，甚至是在作向祭儀上都需要採用這類料理來祭祀祖靈，是族人不可或缺的食材，故阿生巧妙地運用糲這種食物的特性，猜測阿生可能在製作假的排泄物時，再採用其他材料使之趨近逼真來欺敵，可見其靈活運用的手段，更在這則傳說中彰顯大武壠族文化的特色。

在《臺海使槎錄》中記載大武壠族人在豐收之後更會唱歌謠以為慶祝，歌名為〈大

17 黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 102。

18 同上註，頁 111。

19 林培雅、溫宗翰，〈【大武壠族故事】大腳滿荖濃昇 | 老婆慘遭獵人頭怎麼辦？〉，Youtube 頻道「民俗亂彈」（2022 年 1 月 4 日）（8:26）。資料檢索日期：2026 年 1 月 4 日。網址：<https://www.youtube.com/watch?v=IPWpeE2Cekk>。

20 不著撰人，周憲文編輯，《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），頁 60。

武壠社耕捕會飲歌〉，其翻譯內容大致是，「耕種勝往年，同去打鹿莫遇生番。社眾呼釀美酒，齊來乘興飲酒至醉」。²¹從這首歌可以發現，大武壠族人打獵、耕種的日常生活，歌詞內更提到不要遇到生番，也就是高山部落的原住民，因為遭遇到山地部落的族人，必有一場廝殺，或者被偷獵首的危險，正符合〈荖濃生〉故事內，不只是打獵不要遇到山地部落的族人，若耕種的區域太靠近山地部落也同樣有被馘首的危險。

《臺海使槎錄》所撰寫的時間點是在康熙年間，這本書對平埔族的觀察情形停留在大武壠族人還未從傳統領域移動到六龜一帶，但相關的生活記載仍有很大的參考價值，乃至於到乾隆年間，大武壠族人移動到荖濃河流域之後，其生活範圍更接近山地部落，在平地需要與漢民族競爭，若靠近山地須當心部落衝突，已經可以從〈荖濃生〉這個故事一窺平埔族生存困境。

其次，阿生的妻子慘遭山地部落馘首，從故事中很難得知到底是哪一個山地部落，畢竟可能是歷經兩百多年前的傳說，大武壠族人在乾隆年間移動到荖濃河流域一帶，亦無法用現在的原住民族分布來判斷，現今在高雄的山區有拉阿魯哇族、卡那卡那富族、布農族、魯凱族等，這些原住民族群在乾隆年之後的生活空間領域很難判斷，尤其是在開山撫番政策之後，原住民的居住空間歷經很大的變化，加上日治時期，日本政府對原住民的生活空間有更大的限制與控制，所以阿生的妻子被誰所馘首已經不可考，成為考證此傳說一個很大的研究限制。

另外，從〈荖濃生〉一文推敲，為何阿生決心替妻子復仇的心態，或許可以從探討其平埔族的社會制度，去理解阿生的復仇心理。在臺灣原住民社會制度裡，某些族群是採取母系社會的制度，在簡炯仁的研究中，在私人之間的契約內容可以發現大武壠族可能以母系社會制度為主。

芒仔芒社的社會組織是女性主義。譬如契字（二）的「斗尉大目京、夫阿無歸、子東嚟斗尉」，契字（九）「芒仔芒社番婦林金女、子福壽、福連」的「斗尉大目京」、「番婦林金女」全是女性，都可以為首具名出典；又契字（三）「潘阿歸、番婦阿甘斗尉、子潘同愛、孫潘桂生」、契字（四）「芒仔芒社潘元仔、

21 黃叔墩，〈《臺海使槎錄》〉，頁 112。

目京、番婦花娘」，及契字（六）「斗尉目京阿叻、外孫女阿籠」的「番婦阿甘斗尉」、「番婦花娘」、「外孫女阿籠」也可以附名出典土地，顯示芒仔芒社得社會組織屬於女性主義。²²

從女性在決定家中事務上有其權力的方面，可以發現這樣的權力來自於長久以來，女性為主的家長制有關，男性則較少甚至沒有決斷家中大小事務的權力，始自於更久遠的家庭制度，因此傳承下來。另外，也可以從大武壠族早期的習俗判斷，女性有其自主性，完全不同於古老中國大陸的父系體制的習俗，早期荖濃流域一帶的大武壠平埔族有「查某暝」的習俗，這類習俗在元宵當晚以女性為主導，男性在當天晚上只是附庸的角色，這在父系社會的習俗活動當中是不會存在的活動內容。

而據現今居住高雄縣荖濃溪與楠梓仙溪上游區之大武壠社群耆老對「查某暝」的說法，早期（約 1960 年前）本地區於元宵節當晚，婦女成群結隊，穿著漂亮的服飾，綁頭布、插竹叉（竹籬）、臉頰抹油，帶自製鼓、鑼，唱跳著歌舞，尋找聚落內的男性要酒喝、對唱、戲弄、「夜遊」、「走生」；因為當晚是女性的節日，男性（包括父親、丈夫、兄長及其他親屬）不得干涉，因此本地有「元宵暝——查某暝」的稱呼。²³

這類女性為主的習俗活動，較有可能發生在母系社會的部落，因為女性在這段期間是不被束縛的，且沒有以父系社會的道德觀去限制女性的觀念與思想，關於詳細的田調資料，簡文敏亦有調查荖濃流域所留下的口述資料。

本地區訪談對象雖然居住地點不同，但是所指出活動方式相似。強調這是女人的節日，參加的女性以成年人為主，未婚者也可以參加。農曆一月十五日晚上本地區女性穿戴華麗的衣飾，綁頭布、插竹紗，成群在聚落內歌舞或「遊街」，可以向男人要酒喝或要酒錢，並邀其一起喝酒同歡。據耆老回憶有些年輕人容易害羞，害怕被女人（老人家）觸摸身體或搜身（要酒錢），

22 簡炯仁，〈高雄地區平埔族原住民之研究〉，頁 399。

23 簡文敏，〈查某暝與偷拔蔥——兩種女性生命型態之變遷、整合與比較〉，《臺灣風物》，52（3）（2002），頁 20。

當晚常躲在床下。活動過程中女性邀男性喝酒時勾肩搭背或搜身，其家庭內男性不能干涉。²⁴

從上述習俗的描述可以發現此種習俗活動與漢民族的父系習俗活動可謂大相逕庭，臺灣早期漢民族的習俗是禁止女性主動，而這種以女性為主的習俗活動應該可以推測是屬於南島民族古老的文化，且存在的歷史記憶相當久遠，這類母系社會制度的文化活動極為獨特，其性別的主客意識與漢人完全不同，甚至影響平埔族人的生活、禁忌、制度、文化等多重面向，故統整簡炯仁與簡文敏兩者在契約文字與習俗紀錄來看，大武壠族人確實屬於母系社會。從早期的古籍文獻〈東番記〉記載平埔族人的兩性活動狀況去推測平埔族社會的母系制度，「女子健作；女常勞，男常逸」。²⁵ 女子應該為整個家庭主要的生活支柱，操持家裡一切大小事務，而男性除了打獵以外時常無所事事。故在本傳說中，阿生與妻子一同在田裡耕作，而妻子不幸遇害，以大武壠族為母系社會來推敲，阿生頓時失去家中最重要的支柱，應該很難接受，平時應該是由妻子張羅家務，今天卻失去最重要的家長，阿生萌生報復之心是可以理解的，筆者依照其大武壠族的生活習俗推測，或許荖濃生的復仇僅是單純失去配偶的悲憤，並非一定與母系社會有絕對相關。

阿生的報復手段在山地部落族人全都醉倒之後，並未趁他們不醒人事時取他們的性命，而是將他們的耳朵割下，這種做法比較像是示警，要他們不要靠近大武壠族的部落。又或者如柯元培的〈熟番歌〉：「人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土，……」²⁶ 山地部落族人比較兇猛，或許是平埔族人比較溫和，導致阿生未趁山地部落族人全醉倒時取其性命。另一種可能性，若更早期的平埔族亦會採取馘首的作為，但清領之後平埔族就沒有類似解決紛爭的方法，而馘首的做法在平埔族多與信仰有關，因為無論是平埔族或山居原住民都認為萬物皆有靈，而將人頭或獸骨經由儀式作法可加持自己身心靈的神勇。

以往不管是開向或禁向，在這天來臨之前，一定會殺一人取其人頭，刮其骨以祭神靈。但是清政府得知此事之後，就傳諭下令嚴禁，所以此後改以

24 簡文敏，〈查某與偷拔蔥——兩種女性生命型態之變遷、整合與比較〉，頁 24-25。

25 陳第，〈東番記〉，頁 26。

26 柯培元撰，夏德儀編輯，〈噶瑪蘭志略〉，臺灣文獻叢刊第 92 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961；1835 年原刊），頁 191-192。

獵獸骨來代替。日治時期只剩原住民仍有獵人頭的習俗，平埔族則只是獵獸骨而已。²⁷

故對四社平埔或可說大武壠族人而言，作向可謂相當靈驗的信仰習俗，²⁸ 其中馘首的過程更是必須的，大武壠族人曾經可能也是會馘首的族群，但男主人在復仇的行為中不採馘首，只採取割耳的作為來報復，可能並非是因平埔族較溫和，而是與清政府治理有關，大武壠族人在清領時期受到政府諸多限制，依照此故事並未採取馘首的方式來應對，猜測許多習俗與作為可能是因清政府的治理而受到相當大的轉變。

關於阿生編尺寸大的草鞋來混淆山地部落族人的認知，使其懼怕，早期文獻記載的平埔族大多打赤腳，並沒有穿鞋的習慣，根據〈東番記〉觀察到的平埔族人，「性好勇，喜鬪，無事晝夜習走，足蹋皮厚數分，履荊刺如平地，速不後奔馬，能終日不習；縱之，度可數百里」。²⁹ 可見早期的平埔族人相當會跑，腳皮已經跑得很厚實，沒穿鞋也不怕被植物刺傷，還可以整天不用休息，而阿生會編草鞋，應該是平埔族人之後才習得的技能，阿生應該是透過先前的人所流傳下來的工法製作，或者是因遷徙到新居地而學會編草鞋，雖已不可考，但還是可以發現大武壠族人依靠學習新事物來生存的民族。

關於山地部落發現是大武壠族所發動的報復之後，山地部落決定與阿生和談，條件是將山地部落頭目的女兒下嫁給阿生以換取兩地的和平。關於大武壠族的婚嫁，考其〈番俗六考〉，記載如下。

娶妻曰匏冶需，未娶婦曰佳老歪，賀新婚曰備力力其搭學。其俗先通後娶。將娶則送珠仔為定，名曰毛里革；用木櫃置布匹達戈紋送至女家。三日後，置酒大會；女家亦邀會飲。夫婦相離曰放手。男未再娶女不敢嫁，先嫁者罰牛豕不等；通姦被獲，鳴眾聲罪，罰以酒豕。未嫁娶男女，罰依前例。³⁰

關於阿生喪妻，再迎娶山地部落頭目的女兒為妻，在古文獻中並沒有任何的禁忌記

27 陳柔森主編，葉婉奇譯，《重塑臺灣平埔族圖像——日本時代平埔族資料彙編 I》（臺北：原民文化，1999），頁 161-162。

28 同上註，頁 160。

29 陳第，〈東番記〉，頁 24。

30 黃叔墩撰，《臺海使槎錄》，頁 110-113。



載，但有記載離婚、通姦的情形，甚至若丈夫身亡，服喪一個月，告知父母後還可以再找尋新的丈夫，關於婚姻的觀念，平埔族人是較少受限的，不像漢人對女性有貞節觀念的束縛。故事中雖然大武壠族為母系社會，但阿生再娶妻是有可能發生的。

肆、部落的對外互動

一、大武壠族人與山地部落的互動

關於大武壠族人遷移至荖濃溪流域之後，因為上、下荖濃溪流域一帶較為接近山地部落，所以與山地部落的族人之間通常需要取得群體與群體之間的和平，更何況當時的地域觀念相當濃，若一個不小心觸犯越界，往往會有流血衝突。

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。³¹

從《安平縣雜記》的記載，大武壠族人因為移住位於今甲仙區、荖濃等地，是當時土牛界線的界外之地，已經侵墾到山地部落族人的地區，故為了和平相處，每年會向他們繳納地租。這條界線是為了區隔漢人與原住民的生活領域，清國政府為了降低彼此間的衝突，劃出界線以示警戒。

界碑以東地區為生番活動區域，禁止漢人、熟番越界開墾，但山區資源豐富，熟、漢移民不斷侵墾，界碑也往東移動。基於治安考慮，乾隆年間清廷幾度釐定移山地帶的番界，直到 18 世紀 60 年代，確立了土牛新界。³²

大武壠族人早期又稱作四社平埔，根據簡炯仁的研究，他們遷居地已經觸及南鄒系

31 不著撰人，周憲文編輯，《安平縣雜記》，頁 66。

32 洪麗完，〈嘉南平原沿山熟番移住社會之形成暨其社會生活考察（1760-1945）——以大武壠派社為例〉，頁 38。

鄒族或下三社魯凱族的地盤，大武壠族人透過「安撫番租」來維持和平相處，但彼此間的衝突仍時有所聞，³³ 簡炯仁所謂的南鄒系鄒族，應該是指卡那卡那富族與拉阿魯哇族，當時國家還未將這兩族從南鄒分離出來，於民國 103 年（2014）才正名。

二、大武壠族人與漢人的互動

大武壠族人除了與山地部落維持和平關係以外，漢人與平埔族人的關係也並非相安無事，尤其長久以來，漢人藉由文字運用的優勢，多能夠在爭取土地等其他資源上占上風，使得平埔族人在爭取土地權益上處於劣勢。柯培元的〈熟番歌〉後半段，敘述平埔族人在官府面前被欺壓卻無法言明、雞同鴨講的苦楚。

啁啾鳥語無人通，言不分明畫以手。訴未終，官若聾，竊窺堂，有怒容。

堂上怒，呼杖具，杖畢垂首聽官諭。嗟爾番，爾何言。爾與唐人皆赤子，讓耕讓畔胡弗聞。³⁴

進入荖濃流域的大武壠族人與漢人之間的關係比較起來，應該是屬於相對弱勢的一群人，無論是文化上或經濟上，根據《臺灣土地慣行一斑》記載。

荖濃區六龜里庄東部田園，係平埔族人於道光十一年自墾完成的，其後生番滋擾甚烈，耕墾困難。各業主同向臺南人林勉舉債，借貸鉅款以資安撫番人。道光十七年，業因無法償清欠債，乃抽出田園收穫之十分之一按期繳納予林勉，依大租方式償還欠債。³⁵

又依照伊能嘉矩的說法，有貪官林勉向大武壠族人索賄，大武壠族人不得已而舉債，³⁶ 簡炯仁指出，伊能嘉矩認為是遇到司法黃牛，《臺灣土地慣行一斑》則是認為舉

33 簡炯仁，〈高雄地區平埔族原住民之研究〉，頁 406。

34 柯培元撰，夏德儀編輯，〈噶瑪蘭志略〉，頁 191-192。

35 臨時臺灣土地調查局編，〈臺灣土地慣行一斑〉（臺北：南天書局，1998〔1905〕），頁 97。

36 伊能嘉矩，〈臺灣南部的四社熟蕃と稱せらるゝ支那化土蕃は孰れの種族に屬せしむべきか〉，《東京人類學雜誌》，270（1908），頁 437。

債以「安撫番人」，兩種不一樣的說法。³⁷ 簡炯仁認為應該不像伊能嘉矩所言平埔族為了償債而喪失土地所有權，但平埔族為了生存而舉債是事實，與漢人之間的交易，在當時應該經常發生，但尚未熟悉漢字與漢人文化的平埔族，能夠在交易之間維護多少權益，實難細數。故〈荖濃生〉此故事雖然主要描繪出大武壠族人需面對山地部落族人的衝突，但為何故事開頭即點出從臺南移住到六龜荖濃一帶，更是隱含族人在與漢人在生存競爭之下，難以避免的弱勢遭遇。

伍、結論

其實〈荖濃生〉有不同的版本，根據大武壠族的遷徙情形，族人有朝向臺灣東部移動的狀況，根據張振岳的記載，過往僅以西拉雅族為統稱來稱呼大武壠族，但之後的分類越來越明朗化。

西拉雅族人在東部被改稱為「富里平埔族」，只不過是因應著地區政治性格的重塑，其實在本身內部他們一直有自我的稱呼。「大武安」（Taivoan）是大庄一帶族人的自稱。³⁸

花蓮富里在清領時期已有大武壠族人移入，而這則故事可能是在清領時期便發生而流傳，洪麗完指出大武壠族在 18 世紀中葉往高雄山區遷入，而張振岳記載咸豐年間大滿亞族也就是四社熟番，現在所稱的大武壠族，在那時遷進花蓮公埔平原，³⁹ 大約在 18 世紀中葉到 19 世紀中葉，大武壠族逐漸往東移動，而荖濃生的傳說可能在這段期間就從臺灣西部山區流傳進入東部山區，而在流傳的過程中或多或少會有不同的說法，但多大同小異。

〈荖濃生〉是大武壠族人從臺南玉井一帶遷徙至六龜荖濃溪流域之後所發生的故事，根據故事人物主角阿生的遭遇，妻子遭逢山地部落原住民戕首，並起報復之心，筆

37 簡炯仁，〈高雄地區平埔族原住民之研究〉，頁 705。

38 張振岳，〈後山西拉雅人物誌〉（臺北：常民文化，1996），頁 113。

39 同上註，頁 113。

者僅是推測其南島文化中母系社會為中心的復仇行為，或許男主人單純是替配偶報仇的心理，並沒有其他特殊的社會結構所約束。再者，與山地部落原住民之間的衝突，則是移居之後的大武壠族人已觸及山區原住民的領域，也就是所謂土牛界線的界外區域，就極有可能遭遇馘首等流血衝突，另外，阿生在器物的運用上，懂得欺騙、誤導對手，都是由長久以來大武壠族人無論是在原居地或新居地所習得的技能，應屬合理的推斷。故綜合上述的推論，〈荖濃生〉這個傳說的可信度相當高，應該是由長者根據歷史記憶口述，對於民族性的鞏固相當重要。

因為早期原住民除新港文外多半無使用文字，故能夠口說自己的故事，是極具價值的資產，如解大賓⁴⁰的〈悲憤詩〉以自身的角度書寫平埔族的困境與遭遇，雖然仍對南島民族起源懵懵懂懂，但末段的「不同漢俗不同域」闡明對自我認同相當清楚，而非如柯培元以外族的角度書寫，是相當珍貴的史料。由於平埔族經歷高度漢化，故大武壠族的〈荖濃生〉顯得相當重要，從自我的角度傳承我族的故事，是形塑與鞏固民族性的基礎，如同朝鮮獨立運動之中需要尹東柱、申采浩的民族文學養分一般，是相當重要的文化資產。



40 解大賓，道卡斯族，咸豐3年至大正9年（1853-1920），光緒10年（1884）為武秀才，擔任竹塹屯總董事，隔年（1885）寫下廣為流傳的〈悲憤詩〉：「吾祖始居荷蘭域，歐羅東渡波羅居。漂異仙島安定居，異族同來把吾欺。是處差徭無力耕，讓耕讓地漢族遵。無妻無地又無棲，何邦何處吾族業。遷讓退居覆鼎金。漢人又來把我欺。悲我荷族鳥噉語，城中父母不解意。流離失所又無依，來到新港創業基。不同漢俗不同域，先人聲明荷蘭後裔。」