

番社采風圖題解

——以臺灣歷史初期平埔族之社會文化爲中心

杜正勝 撰

中央研究院歷史語言研究所
臺北，臺灣，中華民國
中華民國八十七年三月

396.9286P
1464

番社采風圖題解

——以臺灣歷史初期平埔族之社會文化爲中心

杜 正 勝

序

一、各帖風俗圖的年代與畫者

- (一) 六十七《番社采風圖》諸帖的考訂
- (二) 歷博《東寧陳氏》、故宮《內山番地》和徐澍的《番社圖》
- (三) 風俗諸圖的祖本

二、巡臺御史六十七在臺灣

三、《番社采風圖》所反映的社會與文化之一：體質和狀貌

- (一) 身長的高矮
- (二) 拔除髭鬚
- (三) 文身的問題
- (四) 大耳

四、《番社采風圖》所反映的社會與文化之二：髮型和服飾

- (一) 髮型
- (二) 頭飾
- (三) 裸體
- (四) 衣服
- (五) 佩飾

五、《番社采風圖》所反映的社會與文化之三：社群生活

- (一) 聚落
- (二) 屋宇
- (三) 年齡層級
- (四) 老少
- (五) 女性爲主

六、外力入侵與平埔社會的變化

- (一) 生業的改變
- (二) 從原始社會進入國家
- (三) 在剝削與壓迫中文明化
 1. 社商
 2. 通事
 3. 雜役
 4. 文明化

結語

引用書目

英文摘要

番社采風圖題解

——以臺灣歷史初期平埔族之社會文化為中心

杜正勝

序

中央研究院歷史語言研究所收藏一函臺灣原住民風俗畫，紙本，設色工筆畫，函套書題「臺番圖說」四字，無落款。冊頁十八幅，一幅地圖，其他十七幅皆風俗圖，無畫者或收藏家的任何題款或印章，只有每幅圖外裝裱部分鈐朱印一方「國院史章」，即國立中央研究院歷史語言研究所之章也。登錄卡謂意人羅斯贈民族學組，二十四年二月入藏，此外關於這函圖冊沒有任何線索可尋。羅斯的餽贈還有兩種，即《黔苗圖說補》和《龍勝五種圖》，另外《黔苗圖說》原亦歸他收藏，同時讓予中央研究院。

意大利人羅斯（Ros），清末來華，任上海副領事（Bergère 1968），研究南方、西南民族，搜集的研究資料至為豐富。〈國立中央研究院社會科學研究所十九年度報告〉云，該年（1930）羅斯應聘為該所特約研究員，屬於民族學組。上述贈、賣的三種圖書因社會科學研究所改組，民族學組的人員與圖書乃一併加入歷史語言研究所。羅斯後來擔任廣東領事（Hofheinz 1975, viii），二次大戰末返意之前，將其所藏中國南方與西南民族的圖書資料賣給臺北的南方土俗資料室，即所謂「羅斯文庫」者也，後來散佚，殊為可惜。

所謂《臺番圖說》曾經印行過（宋光宇 1991），但印製與說明皆嫌簡單。其實這函圖冊是研究臺灣歷史初期之社會和文化的珍貴史料，史語所有幸保此珍藏，雅願精印流傳，公諸社會同好與學界同仁，以冀對臺灣史，尤其是平埔族歷史的研究略盡棉薄之力。出版前夕，爰作題記，以協助讀者了解圖冊的內容。

我使用的文獻材料始於1603年陳第的〈東番記〉（沈有容〈閩海贈言〉，方豪 1956），下限大體以圖冊的年代1745年為斷。畫冊內容與不同時期的記錄互相印證，可以建構平埔社會從十七世紀到十八世紀中葉所產生的變化。三百餘年來，平埔族社會在臺灣消失得無影無蹤，變化不但快速，而且是本質性的鉅變，故距離畫冊年代稍遠的文獻便不再涉及。

所謂「平埔族」並不是族群的名稱。清人依據漢化的程度把臺灣原住民分為「生番」和「熟番」，前者大抵等於日人所謂的高砂族（高山族），後者等於平埔族。從田野調查來說，

平埔族乃指風俗習慣已經漢化的原住民，他們的語言也變成死語言，與尚操固有語言，亦行固有習俗的高山族不同（李亦園 1984，頁2）。

平埔族其實包含多種族群，他們之間語言、習俗與文化的差別，康熙六十一年（1722）的巡臺御史黃叔瓚已經有初步的了解。他的〈番俗六考〉遂把臺灣原住民分成北路十區，南路三區，其中絕大多數是平埔族（《使槎錄》卷五、六、七），范咸《重修臺灣府志》大體從之而村社略有調整。日本治臺後，伊能嘉矩、粟野伝之丞與小川尚義皆對平埔族有更精密的分類，馬淵東一在他們的基礎上分為凱達格蘭（Ketangalan）、雷朗（Luilang）、噶瑪蘭（Kavalan）、道卡斯（Taokas）、柏瀑拉（Papora）、貓霧揀（Babuza）、拍宰海（Pazeh）、洪雅（Hoanya）、西拉雅（Siraya）和邵（Sau）十族（馬淵東一 1954）。李亦園亦主張十族（1955），張耀錡或主九族（1951），或主八族（1979），李壬癸亦採八族之說（1996，頁253）。本文重點在於考察臺灣歷史發展的大勢，不斤斤於區別各族間文化的異同，故仍沿襲比較寬鬆的族稱——這個頗為含混的「平埔族」。

西元1600-1750年，平埔族從史前末期進入國家階段，以狹義歷史學來定義，是謂歷史初期，也可以說是臺灣的古代史。不過從原始社會進入國家不是臺灣社會自然演變的結果，而是外力促成的，歷史文獻固有一些記載，但這份兩三百年前的文物圖象則是揭開臺灣古代社會晚期轉變軌跡的必要憑藉。

本文先論述今見各帖臺灣風俗圖的年代與畫者，同時證明史語所典藏的《臺番圖說》即六十七《番社采風圖》之一本，所謂「臺番圖說」之名稱很可能是民國二十四年入藏時定的。第二部分論述六十七在臺史事，間及他製作臺海與番社兩采風圖的原由。第三部分從《番社采風圖》討論臺灣歷史初期平埔族的社會和文化，包含體貌、服飾和社群生活。最後分析外力侵入臺灣後，平埔族社會所產生的變化。外力把平埔族拉出原始社會，推入國家，平埔族遂在外人的經濟剝削和政治壓迫中逐漸「文明化」，終於完全消失。

我雖在本文中粗略地勾勒臺灣古代史的面貌，但主旨仍在解說《番社采風圖》，至於歷史演變的論述，請待來日。

一、各帖風俗圖的年代與畫者

世傳臺灣早期風俗圖有多種畫本，最早論述介紹者當推本世紀三〇年代臺灣總督府圖書館館長山中樵（1935），他列舉據傳是黃叔瓚的《臺灣番社圖》長卷（今藏於臺灣省立博物館）、《諸羅縣志》〈番俗圖〉、《皇清職貢圖》臺灣番俗和《六十七兩采風圖合卷》的《番社采風圖》（今藏於中央圖書館臺灣分館），另外還提到原清宮內務府的《臺灣內山番地風俗圖》及今臺灣省博物館藏的《臺灣番社圖》四條掛軸，共六種。爾後論及這個課題者基本上沒有超出他的範圍，如1951年出版的《臺灣文獻叢刊》第九〇種六十七《番社采風圖考》，百吉（夏德儀）寫的〈弁言〉只述三種，其中中央研究院歷史語言研究所的《臺番圖說》是山中氏所不知道的，則此類圖冊的資料計有七種。但1965年出版的《臺灣省通志稿·同胄志》卻只列六種，有《臺番圖說》，不知有省立博物館的四軸。

其實臺灣早期風俗圖不止七種而已，北京中國歷史博物館另有兩種，即《東寧陳氏番俗圖》和《臺灣風俗圖》（劉如仲1983），另外聞有編著的《古銅鼓圖錄》（1954）亦收有一幅「舂米圖」，與其他同題諸圖有同亦有異，當另有來源。故今日我們所知關於臺灣原住民歷史初期的風俗畫，中國的資料至少有十種之多。北京故宮藏有所謂的「清人台灣風俗圖冊」三十六幅，時代較晚，而且以所謂「生番」的高山族為主，與本文關係少，可以不計。在描述平埔族的風俗圖中，《職貢圖》只繪單獨個人的衣服佩飾，雖有文字說明，但與其他描述生活的風俗圖頗有距離；而所謂黃叔瓚《番社圖》基本上是地圖，再加上簡單的風俗插畫而已，故省立博物館改題為《臺灣古地圖》。所以即使採取比較嚴格的界定，臺灣早期的風俗圖至少有八種之多。

這些風俗圖只有《諸羅縣志》是木刻版畫，其他皆設色工筆畫，或紙本，或絹本。在做為史料應用之前，應先把它們的

年代，甚至畫者或主持其事的人考訂清楚，據之討論社會文化現象才有歷史意義。

關於斷代問題，《諸羅縣志》的〈番俗圖〉比較單純。縣誌由知縣周鍾瑄主修、監生陳夢林編纂。周鍾瑄長諸羅縣從康熙五十三年至五十七年，五十六年（1717）夏四月寫的序云：「梓成，乃呈之各上憲弁諸簡端，而余并識其歲月始末於次云。」故這組風俗圖可以定在1715年。圖分乘屋、插秧、穫稻、登場、賽戲、會飲、舂米、捕鹿、捕魚和採檳榔共十幅〔附圖一〕。登場、舂米的女性皆赤裸上身，比其他各帖圖更符合文獻的記載，應該是年代比較早的一種。

這十種風俗圖的畫家，有題款、署名、或鈐印可直接論證者，只有省立博物館所藏四幅立軸的徐樹；其次是北京中國歷史博物館所謂的《東寧陳氏番俗圖》，其圖右側圖說部分鈐有數枚印章而已。文獻提到主事繪製風俗畫者，康熙六十一年（1722）出任巡臺御史的黄叔瓚是可能人選之一，但也不太能肯定；記載最明確者當數乾隆九至十二年（1744-47）的巡臺御史六十七。六十七旅臺臺灣三年有餘，寫了《番社采風圖考》和《臺灣采風圖考》，前者收入《藝海珠塵》、《昭代叢書》和《小方壺齋輿地叢書鈔》（張助燦 1988，頁328-332），上述風俗圖至少有三本可能直接或間接與他有關。

《古地圖》、《職貢圖》和《諸羅縣志》〈番俗圖〉之外，其他七種風俗圖以構圖、筆法等風格的相似程度論，可分作兩類，臺灣分館《番社采風圖》、史語所《臺番圖說》和聞有徵引的「舂米圖」這三種屬於同一類，而北京歷博的《東寧陳氏》、故宮《內山番地》及省立博物館的《番社圖》四軸，別為一類，歷博《臺灣風俗圖》畫風與這兩類皆有較大的差別，但為論述的方便亦附在第二類之末說明。茲先討論第一類。

（一）六十七《番社采風圖》諸帖的考訂

第一類三種，圖畫本身沒有任何證據可以直接判斷其年代、畫者或主事者，但臺灣分館本經臺灣總督府圖書館館長山中樵



附圖一 諸羅縣志 番俗圖（左）舂米；（右）登場

考訂，斷為六十七傭工繪製的《番社采風圖》。

臺灣分館所藏《六十七兩采風圖合卷》，首任臺灣總督府圖書館館長太田為三郎1921年自東京南陽堂書店購得，冊頁，設色，紙本；包含描寫原住民之社會與文化的「風俗圖」和臺灣特產花卉、蔬果和魚蟲的「風物圖」〔附圖二〕，各十二幅，唯風物圖重複三幅，其內容共只二十一幅而已。原來風俗圖與風物圖依次相間裱裝，《臺灣文獻叢刊》收入《番社采風圖考》時將二者分開，最近臺灣分館的景印即承該刊之例，沒有維持舊觀。

這組圖畫如果真是六十七傭工之作，那麼便是《番社采風圖》和《臺海采風圖》的合卷了。然而這二十四張冊頁皆無畫家題署或鈐印，臺灣分館之稱作「六十七兩采風圖」，係依據山中樵的考證。風俗圖十二幅，每幅有題目和題詞，題目依次是瞭望、渡溪、舂米、耕種、捕鹿、刈禾、種芋、布床、乘屋、糖廬、織布和迎婦〔附圖三〕。山中氏比較圖冊內容與六十七《番社采風圖考》，發現這些題目多可在《圖考》找到根源。《圖考》全部四十八條，固非風俗圖所能完全涵括；而且題目亦略有小異，如「耕種」與「耕田」、「迎婦」與「贅婿」，但山中氏認為二者已具有高度的相似性了。由於圖幅數目不符，山中氏推斷這組不是原圖，應是當時模寫的部分殘存，不過仍



附圖二 臺灣分館藏 臺海采風圖 (上): 花鳥; (下): 蔬果



附圖三 臺灣分館藏 番社采風圖 (上): 乘屋; (下): 織布

定名為六十七《番社采風圖》（山中樵 1934）。山中氏的推論，其證成部分的證據並不充分，其懷疑部分也不一定合理。譬如《圖考》四十八條是不是必定畫了四十八圖？山中氏不知道有與臺灣分館極相似的中央研究院歷史語言研究所收藏的《臺番圖說》，故他的論證遂有明顯的缺陷。

《臺番圖說》，冊頁，紙本，十八幅，含地圖一，風俗圖十七，十二幅與臺灣分館《番社采風圖》同題，多出的五幅即捕魚、採探、遊車、守隘和社師。這五個題目同樣可以在六十七的《圖考》找到根源，也同樣有一點小差異，「捕魚」《圖考》作「射魚」，「採探」作「採實」。史語所和臺灣分館這兩帖圖冊，不論構圖、筆法或設色皆極接近，尤其關於文化成分表現方法，如髮型、衣服、佩飾以及其他生產方式、生活形態等基本是雷同的，和下文將討論的其他各組圖畫反而差別較大，所以我判斷是同一畫師或同一群畫工的創作。然而到底應稱作「番社采風圖」還是「臺番圖說」呢？「臺番圖說」之名只見於裝裱的函套，未見於畫冊本身，它的權威性應該有所保留。

「臺番圖說」之名文獻未見，清人對這類圖冊通常稱作番社圖或番俗圖。如下文即將討論到的徐澍《臺灣番社圖》，或呂謙恒（題同年黃玉圃番社圖）、陸榮桓（題黃侍御番社圖）（《使槎錄》卷八，頁175）等。番俗圖之稱則如《諸羅縣志》，而六十七《番社采風圖》亦即番社風俗圖。據我的見聞，此類土著風俗圖冊，不論關於臺灣的原住民或中國西南少數民族，一般都沒有書名，著錄的名稱往往是後來的收藏家或圖書館編目人員加上去的。如近日在北京故宮閱讀的《清人台灣風俗圖冊》，三十六幅，有圖有說，原畫及裝裱封面皆無題名。經查中國第一歷史檔案館光緒二年三月初六日兩江總督沈葆楨奏摺（該館滿文部吳元豐先生見告），這就是當時進呈的「臺灣番社各圖」，可見登錄卡的書名當是故宮編錄時賦予的。下文要討論的《東寧陳氏番俗圖》，經我考證，則是民國時代趙炳麟購買後而認定的名稱。

史語所圖書館在民國二十四年二月同時從社會科學研究所轉入數種土著民族風俗圖冊，除《臺番圖說》外，還有《黔苗圖》、《黔苗圖說》、《黔苗圖說補》、《滇夷圖說》四帖以及《龍勝五種圖》，共六種九帖，其中四種來自羅斯，但裝裱封面書題的書法除《龍勝》外，似皆出於同一人，故我懷疑「臺番圖說」之名可能是在藏入社會科學研究所或史語所時，與「黔苗圖說」、「滇夷圖說」同時定名的，現在留下的書簽筆跡大抵相似。其實所謂「臺番圖說」，「說」的分量相當簡單，不似《黔苗圖說》、《滇夷圖說》之右圖左說，「說」的分量占得較重。我故認為如果有更有力的證據或更合理的解釋，「臺番圖說」這個著錄名稱可以放棄。

與史語所《臺番圖說》和臺灣分館所謂《番社采風圖》這兩種圖冊密切關係的一項資料，是聞有編著的《古銅鼓圖錄》第五十七「春米圖」，黑白珂羅版，和上述兩帖結構、筆法的春米圖如出一轍，但也存在著一些微細差異。此圖前景刻雞老翁與刺（一作「刺」，下同）桐樹的距離比史語所帖寬，而與臺灣分館帖接近，但屋內甕邊那位頭陀髮型少年則是這兩帖所闕如的。其他如屋前刺桐樹的分枝、火紅花朵的點綴，以及屋後翠竹的婀娜姿態，三帖皆稍異。可見聞有所著錄的春米圖應該出自另一組臺灣原住民風俗圖，與史語所、臺灣分館同屬一

個或一群畫家〔附圖四〕。我們可以斷言至少有三種風俗圖出



附圖四 春米圖
A 歷史語言研究所藏



日 臺灣分館藏



C 《古銅鼓圖錄》收

自相同的畫工之筆，但它們是否即為六十七的繪本呢？

先從圖畫本身找證據。史語所和臺灣分館二帖每幅圖上的題詞皆標識縣邑之名，有臺邑、鳳邑、諸邑、彰邑和淡防廳。按，清人滅明鄭後，次年康熙二十三年（1684）設一府三縣，即臺灣府和臺灣、鳳山、諸羅三縣；雍正元年（1723）從諸羅縣分出彰化縣和淡水廳；乾隆五十二年（1787）改諸羅為嘉義。這組圖冊有「彰邑」而無「嘉義」，應畫於1723-87年之間，但從其他證據，我們還可以做比較精密的推測。

六十七的同事，也任巡臺御史范咸為《番社采風圖考》作的〈序〉說：六十七

就見聞所及，自黎人起居息食之微，以及耕墾之殊，禮讓之興，命工繪為圖若干冊（《番社采風圖考》頁5）。

范序這句話可以給這三種圖冊找到一個比較明確的定位，在今日所知十種臺灣原住民風俗圖冊中，圖畫相似者雖不限於這三種，但以這三種最沒有負面因素，可以確定它們與六十七的關係最密切，也就是說，它們很可能都是六十七命工所繪的《番社采風圖》。什麼負面因素呢？首先看圖上題記與圖考的關係。

范咸的〈序〉說：命工所繪若干圖冊，

亦各有題詞，以為之考，精核似諸子。

畫工繪圖，並在圖上題詞，六十七再作考證文字。可見圖上題詞是一事，圖考又是一事，符合范咸說法的，只有史語所與臺灣分館所藏的畫帖，下節所述各帖皆不適用。查史語所帖「糖廊圖」蔗園的部分留一大片空白，不畫蔗園而寫題詞，足證題詞與畫同時出於一手；也就是說，圖上題詞是作畫時就寫上去的，六十七根據圖和題詞再加以考證。臺灣分館帖基本亦同，只是不那麼明顯而已。基於題詞和圖考的關係，我們補充山中樵對臺灣分館本的考證，同時也將史語所的《臺番圖說》正名為《番社采風圖》。

六十七在乾隆九年三月抵達任所視事，到十二年四月因案革職（詳下章），故史語所、臺灣分館這兩帖畫本及《古銅鼓圖錄》所引的那一組畫，可以定在乾隆十年（1745）或稍後。范〈序〉說：「今公為此圖，吾知歸而獻之廟座」，話是說在前頭，豈知六十七後來遭黜免，《采風圖》有沒有進呈，內務府的記錄或許可以提供線索印證。不過不論進呈入宮或留在民間，為何一帖流入羅斯之手，一帖流入東京舊書舖，還有一帖不知流落何方，這些問題就不可考了。

然而不論史語所的十七幅或臺灣分館的十二幅，都不足以湊成六十七《圖考》四十八則之數，山中樵因而不肯肯定為原本。其實單憑這理由就要否定這組圖畫，恐怕是不充分的。今日所見臺灣原住民風俗圖也沒有那一種有四十八幅，甚至可以說，《圖考》四十八條並需要畫四十八幅圖才算符合。從畫的內容看，《圖考》的「開圳」應該就包括在「耕種」圖中，「鼻簾」已見於「瞭望」圖，而「穿耳」、「箍腹」等在許多圖中都可隨人物而表現，不一定非另有專圖不可。我們雖然不敢斷言本節所論的三種即是六十七的原本，但它們應該是今日所見較早的風俗畫帖，比較能反映平埔族實際的社會生活情狀。

（二）歷博《東寧陳氏》、故宮《內山番地》和徐澍的《番社圖》

本文劃分的第二類臺灣原住民風俗圖，包括北京中國歷史博物館收藏的《東寧陳氏番俗圖》、故宮文獻館的《臺灣內山

番地風俗圖》，和臺灣省立博物館所藏徐澍的《臺灣番社圖》，中國歷史博物館另藏的《臺灣風俗圖》雖然風格不同，但亦一併在這類中論述。

歷博的《東寧陳氏番俗圖》和臺灣分館的《番社采風圖》一樣，兼含風俗圖與風物圖，風俗圖十八幅〔附圖五〕，風物



附圖五 北京中國歷史博物館藏 東寧陳氏番俗圖（上）：文身；（下）：採採

圖十四幅，紙本、設色、冊頁，有四篇題跋，但都晚到民國初年了。此帖係清末御史、民初眾議院議員及山西省實業廳長趙炳麟於民國九年庚申（1920）在太原得到的，他自己寫一詩跋〈太原市中得東寧陳氏番俗圖感賦〉，後來收入他的全集《趙柏巖集》的《潛并廬詩存》卷二，改作〈題東寧陳氏南臺番俗圖〉。另外申周勳和一位吳姓人士分別以日文和英文寫跋；趙的親翁，時任山西省教育廳長的虞銘新則為十八幅風俗圖分別題詩。帖首徐翹顏曰「東寧陳氏番俗圖」，檢查圖畫本身沒有任何資料可以證明此一題名，我猜想這冊畫帖的名稱是趙炳麟和他的朋友研議後擬訂的。

此帖圖冊，畫上無題詞，但右旁別有畫題和圖說，虞銘新每圖的題詩皆據圖說鋪陳，多是蕪詞，不能提供任何訊息，對圖畫內容也沒有什麼見解，不必評論。趙炳麟〈感賦〉跋自注，斷定畫家名曰陳士俊，並說這人「善丹青，得實甫（仇英）、衡山（文徵明）之精髓，不輕作畫，故世罕知者。」申周勳的日文題跋，因圖說有「東寧陳氏」和「一江春水」的印章而推斷這為鄭成功遺臣之後陳永琛所作，並謂畫法參用郎世寧（Giuseppe Castiglione 1688-1766）筆意。最後一篇英文跋，作者名Y. Chas. L. Wu，無可考。這位吳氏綜合趙炳麟和申周勳的話，說陳士俊學第一位到中國宮廷的義大利藝術家（按，當指郎世寧）做畫，故風格相近，而且說1900年皇帝走避山西，這些圖

因而流落在太原市肆。

上述諸跋除申周勛稍稍觸及問題核心外，其他都是捕風捉影之辭。臺灣固有陳士俊其人，1720年陳文達纂修的《臺灣縣志》卷八〈人物志〉義行云：監生陳士俊，居東安坊，父子好行善事，康熙五十七年（1718）荒旱，士俊出粟濟貧民，沾惠者無算。他又修橋施棺，置義塚，諸多善行，為人所稱道（頁196）。1752年王必昌《重修臺灣縣志》（頁376）同。可見陳士俊是傳統社會的財主善人，不是什麼不輕作畫的畫家。何況郎世寧康熙五十四年（1715）才來華，任職宮廷，陳士俊與之同時代，遠在臺灣，恐難睹其作品以資師法；至於文徵明、仇英之流的名家，也不是剛屬中國統治不久，又僻處海外的土財主能夠得其精髓的。趙氏還說：「此圖有雍正十二年事用上字抬寫，」遂斷為「雍正末年或乾隆初年進呈內府之本。」經我親自查檢原圖冊，並無「雍正十二年事用上」之句；當然，我之否定陳士俊作畫的說法，還有別的理由。

申周勛說畫者「陳永琛」，據「一江春水」之印知其猶挾亡國之恨，當是鄭氏遺臣之後，其他印章則透露厭世之心。按臺灣史誌有陳必琛，而無陳永琛，謝金鑾《續修臺灣縣志》卷五〈外編·方伎〉云：

陳必琛，字星千，自號別一崖道人，邑武生，工八分書，畫山水人物，各臻其妙，而擅長尤在丹青。凡仕臺者必求其輿地、風俗圖，以資考鏡。……年七十二卒，人有得其尺幅以為珍者（頁365）。

這條不見於1752年付梓的王必昌《重修臺灣縣志》，係韓必昌採訪記錄而收入《續修》的，則陳必琛其人主要活動時間必在十八世紀下半葉。臺南市興濟宮存有嘉慶二年（1797）三月重修興濟宮捐題碑，〈碑記〉云：「職員陳必琛捐四十元」（頁547，此條資料係鄭喜夫先生見告），當與《續修臺灣縣志》的陳必琛同一人。

本帖圖說部分鈐印多方，計有「東寧陳氏」、「一江春水」、「一晒」、「伴月」、「咀雲」、「藏拙」、「如斯」、「而已」、「春意」等，看來畫家是一位相當曠達的人；而風俗圖的「瞭望交柝」和「教讀」，風物圖的「扶桑花」、「萬壽菊」、「黃梨」和「黃瓜」諸圖都還鈐有「別一崖」的陰文圖章，與謝《志》云陳必琛自號別一崖道人符合，故知「東寧陳氏」即指陳必琛，絕非趙炳麟說的陳士俊，而申周勛說「陳永琛」當係筆誤或誤傳。「伴月」、「藏拙」諸印透露他是一位曠達抱隱的畫家，至於是否為鄭成功遺臣之後，是否仍懷故國之痛，恐皆難說；而申氏謂他的筆意得自郎世寧，也有可議。

陳必琛以善丹青而為遊宦所重，此帖圖冊可能是應某仕臺地方官之求而作的風俗圖，後來官宦之子孫沒落，乃流入古肆。所以也不是如英文跋的吳氏所說慈禧、光緒倉皇西走帶到太原的。臺灣知府楊廷理〈改建臺灣府城碑記〉記述乾隆五十三至五十五年（1788-90）府城改建磚石城垣參與其事者，提到「郡人陳必琛」（《續修臺灣縣志》頁517）；而1797年興濟宮重修，捐款排名，官員之下的社會賢達，陳必琛僅次於「舉人陳作霖」，他應是年高德劭的長者。但1807年謝金鑾修志時，陳氏已作古。陳氏享年七十二，粗估他最早當生於1725年左右，他繪作此圖冊可能在1770-80年之間，這是歷博《東寧陳氏番俗圖》的大致年代。

《東寧陳氏番俗圖》圖旁的說明與六十七所撰《番社采風

圖考》校勘，圖說與《圖考》全同者有「瞭望」、「迎婦」，「鬥捷」基本上襲用《圖考》「鬥走」條六十七的自註。小異於《圖考》者如「刈禾」、「乘屋」，刪節《圖考》者如「沐兒」、「讓路」、「聚飲」（《圖考》作「會飲」）、「社師」，「織錦、襪兒」則剪接《圖考》之「織布」和「布床」而成文。當1744-47年六十七仕宦於臺南時，陳必琛至少已屆弱冠，可能知道六十七其人，可能讀過他的《番社采風圖考》，所以他的圖說採擇《圖考》的文字也不意外。



附圖六 北京故宮藏 臺灣內山番地風俗圖（上）：捕鹿；（下）：瞭望

其次，故宮《臺灣內山番地風俗圖》，二十四幅〔附圖六〕，絹本，著色，原藏於內務府造辦處（《文獻叢編》第十七輯），民國二十三年（1934）北平文獻館印製為信片。原圖今存北京故宮博物院，臺灣分館藏有原北平文獻館發行的信片，北京中國歷史第一檔案館保存當時拍攝的十六幅照片。

所謂「臺灣內山番地風俗圖」這個名稱，大概是1934年印行信片時擬訂的，暴露主事者對臺灣史外行。清人通言「內山」皆指「生番」，即後世所謂的高山族，不是這些風俗圖所描寫的平埔族。原帖雖未寓目，但從第一檔案館保存的照片來看，應如清代少數民族風俗圖之通例，右圖左說，但文獻館印行信片時，把圖說改排鉛字，附在圖的左側。

此帖圖說多抄襲前人之文字，最早的是黃叔瓚《臺海使槎錄》，如「射魚」、「迎婦」；絕大多數則抄自六十七的《番

社采風圖考》和范咸與六十七合纂的《重修臺灣府志》，如「穫稻」、「禾間」、「夜春」、「遊社」、「哨望」、「樹宿」和「浴兒」；「乘屋圖」節抄王必昌的《重修臺灣縣志》，這已晚到乾隆十七年（1752）才編纂的方誌了。可見《內山番地》的年代不可能太早，當在十八世紀下半葉，甚至稍後。信片圖說頗有錯誤，所謂「餽餉」應改作「讓路」，此圖與《東寧陳氏》「讓路、沐兒」合圖的讓路部分全同，即六十七《圖考》「卑幼過尊長，卻走道旁，背面而立」（頁19）的寫照。按信片「餽餉」云：「番俗以女承家，凡家務悉以女主之，故女作而男隨焉。番婦耕稼，備嘗辛苦，或襁褓負子扶犁，男則僅供餽餉。」文字抄襲六十七《圖考》的「耕田」，據內容應該比較切合信片的「種園」。另外信片的「採探」圖也有矛盾，一般風俗圖的「採探」或「採實」多描繪平埔族攀爬椰子或檳榔樹採摘果實的景象，此圖則是屠牛。諸如此類圖與圖說的抵觸，是原畫工的失誤，還是文獻館印製時的疏忽，當然要待檢查原畫才能做最後的論定。

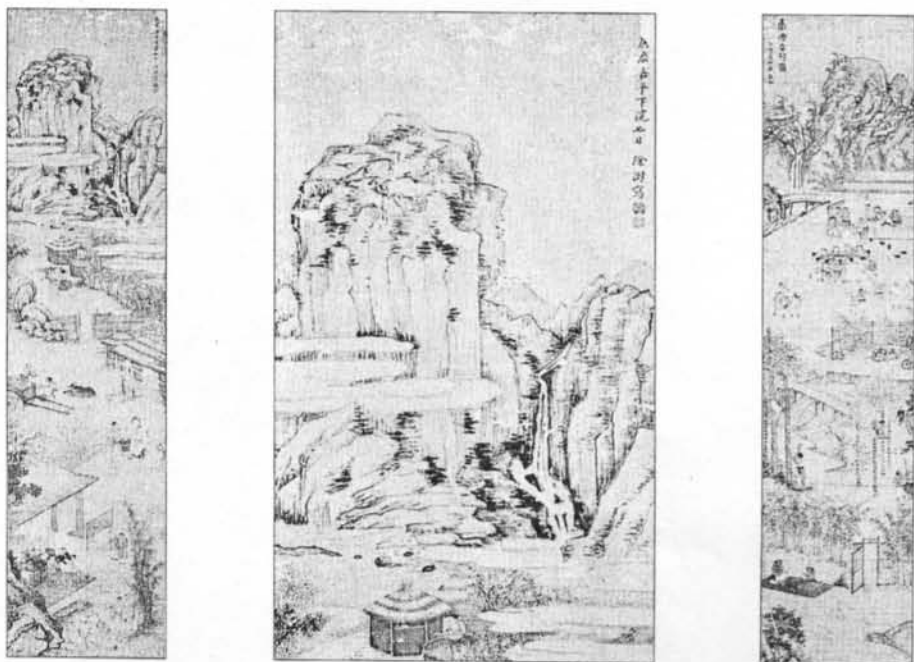
《內山番地》的構圖有些部分不合理，如「採探」有說無圖，其實採探圖的母題被畫者拆開，一半安置在「文身」，一半安置在「書塾」。「遊社」的構圖不合理，該圖後景五人，抄襲六十七《采風圖》的「種芋」，屬於「內山生番」，他們通常和平埔族存在著緊張的敵對關係，豈有平埔婦女春日遊社而以「生番」作背景之理？「樹宿」畫父母勞動時把孩子安頓在樹上椶枝間布床上，六十七《采風圖》題作「布床」（史語所本誤作「布麻」）。但《內山番地》此圖前景的成人看不出任何意義。這些都證明此畫師對平埔族社會與文化的隔膜。至於「會飲」圖最左邊的婦人未著「裹腿」（詳本文第三章第四節），也許是畫師一時的疏忽吧？

《內山番地》有關風俗的人物和行為，以及圖畫結構，基本上與《東寧陳氏》雷同，但更加努力經營畫面的背景，更採用中國山水畫的理念，想營造出傳統中國山水畫的效果，反而顯得不合情理，喪失風俗畫的寫真意趣。譬如乘屋、禾間、夜春、會飲、書塾、賽戲、文身、紡織和迎婦諸圖，其村舍都在山澗水洑之間，完全脫離臺灣農村的實情。可見這是為符合中

國文人趣味而作的繪畫，缺乏風俗畫的真實感。如果以不易近實做標準，六十七《采風圖》的背景最切合臺灣經驗，《東寧陳氏》失之於文，《內山番地》離真實最遠，由此可以推估《內山番地》的年代當比《東寧陳氏》晚，但甚為雷同，有可能是以陳必琛的作品作藍本而繪製的。

就畫風而論，與《東寧陳氏》和《內山番地》相似者還有臺灣省立博物館收藏的四軸《臺灣番社圖》〔附圖七〕，這也是今日所見臺灣風俗圖中，唯一在圖上有畫家題款和紀年的作品。這組風俗圖四條立軸，根據題款，我們知道畫家是徐澍，字顯澤，一字研籍。有一軸題曰「壺山顯澤寫」，壺山可能是他的家鄉。收藏者相傳徐氏是浙江武義人（何勛堯 1986，頁5），但無可考。這組畫的紀年，一軸題曰：「歲在上章執徐涂月」，一軸題「庚辰嘉平下浣七日」。按《爾雅·釋天》曰：太歲在庚曰上章，在辰曰執徐；又曰：十二月為涂。《史記·秦始皇本紀》：「三十一年十二月更名臘曰嘉平」。下浣者，唐代官吏休沐之語，即下旬也。故知這組畫的年代在庚辰年十二月，有一軸完成十二月二十七日。此畫「庚辰」的年代有三個可能，即康熙三十九年（1700），乾隆二十五年（1760），或嘉慶二十五年（1820）。

本組所描寫的平埔族，其「文明化」的程度比康熙五十六年的《諸羅縣志》〈番俗圖〉超出甚多，康熙三十九年之說可以排除；但也不可能比嘉慶二十五年再晚一甲子，即同治六年（1880），因為十九世紀六〇年代以後西方人所看到的平埔族絕大多數已經漢化，絕對不是本圖所呈現的文化面貌。同治十年（1884）陳培桂纂輯的《淡水廳志》〈風俗考·番俗〉修誌者之論也說：「乾隆二十九年以前郡志所錄【番俗】，類多耳所未聞，目所未睹。今其居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用之類，半從漢俗，即諳通番語者十不過二、三耳」（頁306）。所以徐澍《番社圖》的庚辰只有1760或1820這兩種可能而已。傳言徐澍乾隆年間到過臺灣（何勳堯1986），但缺乏可靠的證據，從第一軸第二圖「射魚」，漁人腰間所繫的盛魚竹器「籐」（臺音khab）（許成章 1992，頁1091）來看，他似未見過實物，不可能曾來過臺灣。



附圖七 臺灣省立博物館藏 徐澍 臺灣番社圖

徐澍《臺灣番社圖》採捲軸形式，與習見之冊頁不類，其實可以分割成十幅冊頁，依省立博物館的順序，參用風俗圖習慣的題目，定名如下：

- 第一軸 渡溪、射魚
- 第二軸 乘屋、織布
- 第三軸 禾間、春米、社師
- 第四軸 賽戲、採採、鼻簫

這十幅風俗圖大多可以在歷博的《東寧陳氏》和故宮的《內山番地》找到雷同的構圖。風俗圖本來是一個主題作一圖，《東寧陳氏》十八幅圖中也只有三幅包含兩個主題而已，構圖尚稱協調；但徐澍把風俗圖的單個主題拼盤式地組成立軸，這就足以證明徐澍之畫晚於《東寧陳氏》和《內山番地》。本文既已證明《東寧陳氏》的作者是陳必琛，約畫於1770-80年之間，《內山番地》稍晚，則徐澍作《臺灣番社圖》的庚辰年當非嘉慶二十五年（1820）莫屬。

有人或許會懷疑范咸既謂六十七「命工繪為圖若干冊」，故宮和歷博之藏以及徐澍之畫，既然如此雷同，是否即是六十七的「若干冊」呢？答案是否定的，畫家徐澍的題款即一反證，豈有受僱畫工只題己名而沒有僱主任何痕跡的道理？而且范咸明明說：圖冊「亦各有題詞」，六十七「以為之考」，這幾組風俗圖並不像史語所本或臺灣分館本畫上有題詞。再加上圖畫母題及圖旁題記多有抄襲六十七或稍遲之人的地方，它們的年代應該都比六十七《番社采風圖》為晚無疑。

最後關於北京中國歷史博物館所藏的《臺灣風俗圖》（附圖八），這帖圖是冊頁，紙本，共十二幅，即社師（原題記殘，據內容補）、耕田、刈禾、瞭望、贅婿、渡溪、射魚、種芋、獵禽、甘蔗、採實和巡社，除「甘蔗」外，十一題皆見於六十七《番社采風圖考》，而且題目和《圖考》完全雷同，不比史語所本和臺灣分館本還有微小的差異，看來這組圖冊似乎更有資格代表六十七命工所繪的《采風圖》。尤其題記方面，史語所、臺灣分館和《古銅鼓圖錄》這三組風俗圖每幅的題記都相當簡略，與《圖考》不同，唯獨歷博本《風俗圖》的題記完全抄錄《圖考》的文字，只有渡溪、種芋二圖省略阮蔡文和孫元

衡的詩。圖記和《圖考》相同，是不是表示歷博本就是六十七《采風圖》的真本？其實這麼高度的吻合反而留下一個大破綻，誠如上文所論，六十七的同事范咸說命工繪圖，圖上「各有題詞」，六十七再「以為之考」，圖上題詞是不可能與《圖考》的文字完全相同的，完全相同正透露此帖圖畫是依《圖考》而製作的。

親閱原圖，此帖不但筆力比其他各帖都弱，對平埔族的生活起居也最陌生。大部分的衣服都加上錦繡狀的描金圖案，最不合理；畫檳榔，不知如其他諸帖應該畫檳榔花或果；婦女、兒童穿長靴，婦女的裹腿或下裳多不符合規矩；屋前木梯作石階之形，屋脊前後兩簇獸吻狀的草標畫成星狀；其他不懂臺灣植物和農事的地方不勝枚舉。此帖無印章，無題款，歷博館藏裝禎亦無畫帖總名，登錄卡作「清人台灣風俗圖」，顯然是館員擬訂的。此帖構圖雖有所本，但社師戴玳瑁眼鏡，刈禾婦



附圖八 北京中國歷史博物館藏 臺灣風俗圖

女手執鐮刀，在在透露作畫的年代恐怕要比徐澍為晚，應是今日所見最晚的一帖了。

(三) 風俗諸圖的祖本

上文論證歷博《東寧陳氏番俗圖》畫者陳必琛，作畫時間約在十八世紀七〇年代，故宮《臺灣內山番地風俗圖》較晚，徐澍《臺灣番社圖》則晚到1820年，歷博《風俗圖》更在它們之後。這四帖的繪製年代都比史語所和臺灣分館收藏的1745年的《番社采風圖》為晚。上節劃分的兩類風俗圖，汰其重複，《東寧陳氏》一類二十八圖，《番社采風圖》一類只有十七圖，後者今存的圖幅雖然比較少，但仍有「糖廍」、「守隘」和「種芋」為前者所無，但總的來說這兩類與六十七《圖考》的四十八條目差距都很大。

上文推敲范咸「各有題詞，以為之考」的話，應該先畫圖再作《圖考》，而且《圖考》的題目也不一定與圖冊一一吻合。譬如《圖考》第二條「疏引溪流，以資灌溉」的「開圳」，即耕田圖的一部分；而第二十一條「穿耳」、第二十二條「箍腹」是在任何圖上都應該表現的平埔族的身體特徵，不必，也很難單獨做為一個畫題；至於第二十四條「鑿齒」比穿耳、箍腹更難圖繪。所以六十七作了四十八條考證，恐怕原來就沒有四十八幅的足本，當然，現在流傳的圖數，據我們所考的十七幅恐亦非完璧。

這兩類圖組題材相同者有十四幅，構圖極相似者是捕魚、捕鹿、乘屋、渡溪、社師，基本接近者是採探、耕種、遊車、迎婦，差異較大者是刈禾、織布、布床、瞭望；而《內山番地》的「夜春」與《番社采風圖》的「舂米」基本相似，但《東寧陳氏》和徐澍的「舂米」則相當不同。大體上這兩類之間存有一半以上的共同性，也就是說陳必琛和《內山番地》的畫工如果摹擬六十七的《采風圖》，也只是部分取材而已。

歷博所藏《臺灣風俗圖》十二幅，除「甘蔗」外，題目皆見於六十七的《番社采風圖考》，上文說過，其題記完全抄錄《圖考》，其繪畫風格與史語所或臺灣分館的《采風圖》以及《東寧陳氏》或《內山番地》的距離皆較遠。構圖上「社師」、「瞭望」、「贅婿」、「渡溪」、「種芋」、「甘蔗」、「採實」和「巡社」諸圖皆本諸《番社采風圖》，唯「迎婦」題作「贅婿」，「糖廍」題作「甘蔗」，「守隘」題作「巡社」而已；「刈禾」構圖則近於《東寧陳氏》一類。「耕田」、「射魚」和「獵禽」基本上比較有自己的特色，雖然某些母題還是可以在上述兩大類找到根源，這是畫師的創作，還是另有祖本，目前尚難論斷。

以採探作為畫題來說，最合理的是史語所藏本，右邊一株椰子樹，其餘是檳榔樹，與《圖考》之並舉這兩種植物完全符合。歷博《風俗圖》因之。檳榔樹和椰子樹並舉固然是平埔聚落的現實描述，但據荷蘭海牙國立檔案館的《東印度事務報告——有關福爾摩沙部分譯註1624-1662》1636年十二月二十八日條云，「1631年麻豆人臣服，」並帶來一些檳榔和椰子樹種植，願將他們的土地和收穫獻給荷蘭人」（Cheng Shaogang 1995，頁261）。這兩種植物對平埔族而言似有特殊意義，但故宮《內山番地》拆開這兩組母題，歷博《東寧陳氏》的「採探」顯然沿襲六十七的構圖，但將椰子樹畫作木瓜樹，徐澍又抄此構圖。陳必琛雖然是臺灣（臺南）人，一百多年前原住民的習俗也許

已經有所隔膜；他所作的風俗圖除有可能參考聞見的六十七《采風圖》外，還有沒有其他的根源？今日所見這些臺灣風俗圖雖以六十七《采風圖》最早，但有沒有更早的依據？譬如說相傳所謂的黃叔瓚「番俗圖」？都不是容易解決的難題。

康熙六十一年（1722）出任巡臺御史黃叔瓚，所著《赤嵌筆談》說：「余巡歷所至，見臺地花果有內地所無者，命工繪圖，得二十餘種，余為考其種類，辨其色味以識之」（《使槎錄》卷四，頁76）。他巡臺比六十七早二十二年，六十七作《臺海采風圖》可能受他的啓發，然而黃叔瓚有沒有像六十七一樣命工繪製「番社風俗圖」呢？

黃叔瓚兩位友人透露一點訊息。呂謙恒〈題同年黃玉圃番社圖〉曰：

九重漢汗使臣知，萬里蠻荒跋履時；

耳目全開天海外，土風盡入竹枝詞（《使槎錄》卷八，頁175）。竹枝詞當指黃氏的〈番社雜詠二十四首〉。耳目全開是否意味風俗圖？並不明確，但陸榮秬有〈題黃侍御番社圖〉二首云：

日麗中天萬國環，八埏風俗版圖間；

誰言黑齒雕題遠，只在麟洲小水灣。（其一）

清時絕島似仙鄉，密著深林化日長；

捉罷野牛還捕鹿，聞來飽噉夜舂糧。（其二）（同上）

臺灣省立博物館收藏一幅《臺灣古地圖》長卷，紙本設色，舊題黃叔瓚手製，繪畫臺灣山前地帶從南到北的山川，以房舍竹叢樹林表示聚落，而在周圍加繪人物、牛車和鹿犬，很像插畫。其中雖有捕鹿，卻絕無捉野牛；這麼簡單的插畫，能不能表現「八埏風俗」或「黑齒雕題」，是很有疑問的。不過最關鍵的還是這卷地圖與黃叔瓚無關，其年代不可能晚至康熙六十一年。山中樵發現圖中諸羅縣的文廟畫在日加溜灣社，諸羅縣署及北路營盤皆設在佳里興。據《諸羅縣志》，康熙四十三年，文武職官俱移諸羅山，縣治始定（頁5），可見此地圖當作於康熙四十三年以前。其次根據臺灣府之北的臺灣鎮以及左、右、中營盤的位置，左營盤東北處是海會寺與教場，《重修臺灣縣志》云教場在大北門外，康熙三十八年建演武廳（頁252），故山中樵推估此卷地圖當在康熙三十八至四十三年（1699-1704）之間繪製，早於黃叔瓚使臺約二十年（山中樵 1931）。

比較故宮內務府《臺灣內山番地風俗圖》二十四幅的標題與內容和黃叔瓚《番社雜詠二十四首》（《使槎錄》卷八，頁175-177），相同者有乘屋（黃詩云作室）、牽手（黃詩云嚙琴）、種園、讓路（題記誤作餽餉）、禾間、夜春、渡溪、會飲、鬥捷、書塾（黃詩云漢塾）、賽戲、互市、文身、紡織（黃詩云畫織）、捉牛、射魚、捕鹿、採探、哨望、樹宿、浴身和迎婦，共二十二幅；其他穫稻和遊社二幅為黃叔瓚《雜詠》所無，而《雜詠》的社餉、鼻簫二首也不見於《內山番地》。內務府本的風俗圖和黃叔瓚的番社詩有這麼高度的雷同，黃詩會不會是這套畫冊的重要憑藉？是否黃叔瓚也作過風俗圖，他的朋友才會寫密著深林、捉牛捕鹿和夜舂的詩句？但現在也難考了。然而黃氏《雜詠》除互市一首外俱見於六十七《圖考》四十八條之內，所以《內山番地》二十四圖的內容基本亦不出六十七的範圍，也不能排除二者的關係。

不過歷博《東寧陳氏》、故宮《內山番地》和歷博《風俗圖》三本的「刈禾」構圖一致，與史語所及臺灣分館的《采風圖》差別則大，反而近於《諸羅縣志》的「穫稻」；《東寧陳

氏)和徐澍的「白春」也類似《諸羅縣志》的「春米」,而遠於《采風圖》。這些蛛絲馬跡都顯示除六十七的《采風圖》外,應該還有別的风俗圖祖本。誠如上節所考《東寧陳氏》作於一七七〇年代,《內山番地》稍後,徐澍《番社圖》是1820年,它們都在乾隆二十三年(1758)對平埔族頒佈薙髮令之後(伊能嘉矩《臺灣文化志》(下卷),頁303),但諸圖並不薙髮,是不是也是根據藍本而畫的呢?或者薙髮令始初並不貫徹?我們現在所知最早的祖本,《諸羅縣志》的木刻版畫之外,應屬史語所和臺灣分館收藏的《番社采風圖》。

上面說過,即使比臺灣分館本還多五幅的史語所本,距離六十七的四十八條《圖考》仍然甚遠。《圖考》有文而未見於這兩種采風圖者,如關於統治的歸化、完餉、公廨和巡社,農事的開圳、插秧和收倉,飲食的製酒,居處的築基,男女的送花、口琴、議昏和鼻簫,養育的沐兒和乳兒,裝飾的穿耳、箍腹、文身和鑿齒,遊樂如戲毬、鬥走、番戲和鞦韆,交通如舢舨和藤橋,習俗如會飲、浴川和讓路,其他與生產有關者如斫木、抽藤、服牛和淘金,以及專述內山原住民的雞距,共計三十三條之多。上文也說明《圖考》這些條目有可能不單立畫題,糖廍和守隘則有圖而無考。其他《圖》與《圖考》名異而實同者,如《圖》的「耕種」,《考》稱「耕田」,「迎婦」稱「贅婿」,「捕魚」稱「射魚」,「捕鹿」稱「獵禽」,「採採」稱「採實」。但我們也不能忽視《東寧陳氏》和《內山番地》有些題材見於《采風圖考》而為今日《采風圖》所不傳。這情形有可能是原圖散佚,今日所見為遺珍;而非如山中樵所云,今見的《采風圖》是摹本。臺灣分館《兩采風圖合卷》的风物圖十二幅,有三幅重複即是一項旁證,這三幅都不是摹本,是從別本會在一起的,豈有自己摹自己以充十二幅之數的道理?

史語所本、臺灣分館本與六十七《圖考》次序皆不一。《圖考》首歸化,次社師,其次是開圳、耕田、插秧、刈禾、瞭望、收倉和春米等農事,再次是織布,反映王朝官僚對「化外」地區進行漢化的心態,要求耕織的穩固社會,亦可見傳統士大夫的價值觀。臺灣分館本從瞭望開始,其次是渡溪、春米、耕種、捕鹿、刈禾等等,次序凌亂,看不出編排的理路。史語所本首地圖,其次為捕魚、捕鹿、採採,屬於採集生業;第三部分種芋、耕種、刈禾、春米之農作;第四部分糖廍,屬於經濟作物和生產。這樣的次序比較能體現平埔族經濟發展史的實況,尤其種芋先於種稻,對平埔族的歷史的確有相當深入的認識。接著是織布、乘屋、渡溪、遊車和迎婦等生活禮俗,然後是一幅描寫內山「生番」的布床,以及平埔族對「生番」之防範的守隘與瞭望,最後一幅社師,記錄平埔族的漢化。比較這兩帖圖冊和一篇圖考,以中央研究院歷史語言研究所藏圖的次序最能反映平埔族的歷史面貌,然而不一定能呈現六十七或其畫工的想法,傳統中國人對邊區的「蠻夷」,恐怕是王化為先的。然而史語所本的裝裱次序始於何時,今已難考,似乎是民國二十四年史語所收藏以前就已存在了,是否出於民族學家羅斯的安排,至今仍無資料可以檢證。

二、巡臺御史六十七在臺灣

范咸、六十七合纂的《重修臺灣府志·職官》官秩「欽命巡視臺灣御史」條曰:

六十七,滿洲鑲紅旗人,戶科給事中。乾隆九年(1744)三月任,留任二年(頁102)。

這是六十七的自述,應該最可信。《臺灣通志·職官》說他是鑲黃旗滿洲人(頁346),顯然錯誤。他以戶科給事中出任巡視臺灣監察御史,也在中央研究院歷史語言研究所收藏的《明清檔案》(No. 074635)獲得證明。

巡視臺灣御史,全稱是巡視臺灣監察御史,簡稱做巡臺御史。《重修臺灣縣志·職官》巡察御史,滿漢各一員,康熙六十年(1721)始設,一年期滿更替。雍正八年下旨:「臺灣地方關係緊要,巡察御史新舊並用,始為有益」(頁261)。因此一般都留任一年或以上,由於滿漢搭配,六十七是滿人,他來接乾隆七年四月受任的鑲黃旗書山的位置,而與乾隆八年四月受任的漢人熊學鵬共事;第二年,乾隆十年四月漢人范咸來接替熊學鵬,而與六十七共任巡臺御史。

巡視臺灣監察御史是清朝十五道監察御史的一個部門。清朝監察御史沿襲明制,順治十六年(1659)官品定為正七品,後屢有升降,乾隆十七年(1752)定為從五品。各道監察御史分核所屬行政區的刑名,彈糾官吏,表正風俗,從臺灣方誌來看,有的巡臺御史也主歲、科兩試,權力是很大的。雍正初為加強皇權,六科給事併入都察院,與監察御史稱「科道」,所以監察御史的官秩應與給事中相伯仲。雍正七年(1729)給事中升正五品,十五年後六十七以給事中授監察御史,大概是五品官銜。

六十七是有文采的滿洲官僚,字居魯。徐世昌《晚晴詩話》云:「居魯,世儒家世,父關舒泰,叔關寶惟善,皆能詩,居魯尤敏贍」(引自錢仲聯 1987,頁5579)。根據他自己編撰的詩文集《使署閒情》,可以重建一部分來臺履新的歷史。

上面提到的《明清檔案》(No. 074635),六十七給乾隆的報告說:

荷蒙皇上特恩,畀以巡臺重任,臣於乾隆捌年拾貳月貳拾日自京起程,茲於本年冬月貳拾伍日到臺任事,接受前任巡視臣書山親交欽頒巡察關防查額。

可見他是在乾隆八年歲末接到派令,九年三月下旬抵臺,臺灣誌書說九年四月任,是從視事時間概略算起。他從北京到臺南,大概走了整整三個月。〔附圖九〕

《使署閒情》卷二收錄十三首旅途之詩,其題如下:

乾隆九年元日於泰安州崔家莊釋望闕拜賀恭紀短句

過新泰縣羊流驛懷古

蒙陰道中紀事(正月二日)

正月五日書所見

晚發桃源道中口占(正月初七日)

渡揚子江(正月十二日)

舟中晚眺(正月望日在無錫縣作)

夜泊吳江(正月十七日)

武林下里謠(正月二十三日)

泊舟錢塘江口(正月二十三日)

富陽道中(正月二十四日)

晚發桐廬縣望嚴先生祠堂（正月二十六日）

桐江紀事（自正月初五日紅花埠過兩至二十八日江浙一路，晴時僅一日，餘皆陰雨）

乾隆八年十二月二十二日六十七離開北京，依清代官商慣常走的道路，當經涿縣、德州到泰安，九年元旦在崔家莊驛北向拜賀皇帝萬歲。經新泰羊流驛，第二天赴蒙陰，東南走臨沂、郟城。正月初五在郟城稍南的紅花埠進入今江蘇省境，〈正月五日書所見〉有云：「馬蹄纔踏江南路，風景煙光便不同」，已離開北國，遙望江南風光矣。越二日初七，從宿遷之南的桃源沿大運河南下，經淮安到揚州，十二日渡揚子江，走丹陽、武進，十五日在無錫，十七日到吳江，二十三日在杭州，從錢塘江口溯富春江而上往富陽，二十六日再從桐廬之南的嚴子陵釣臺出發往福州。

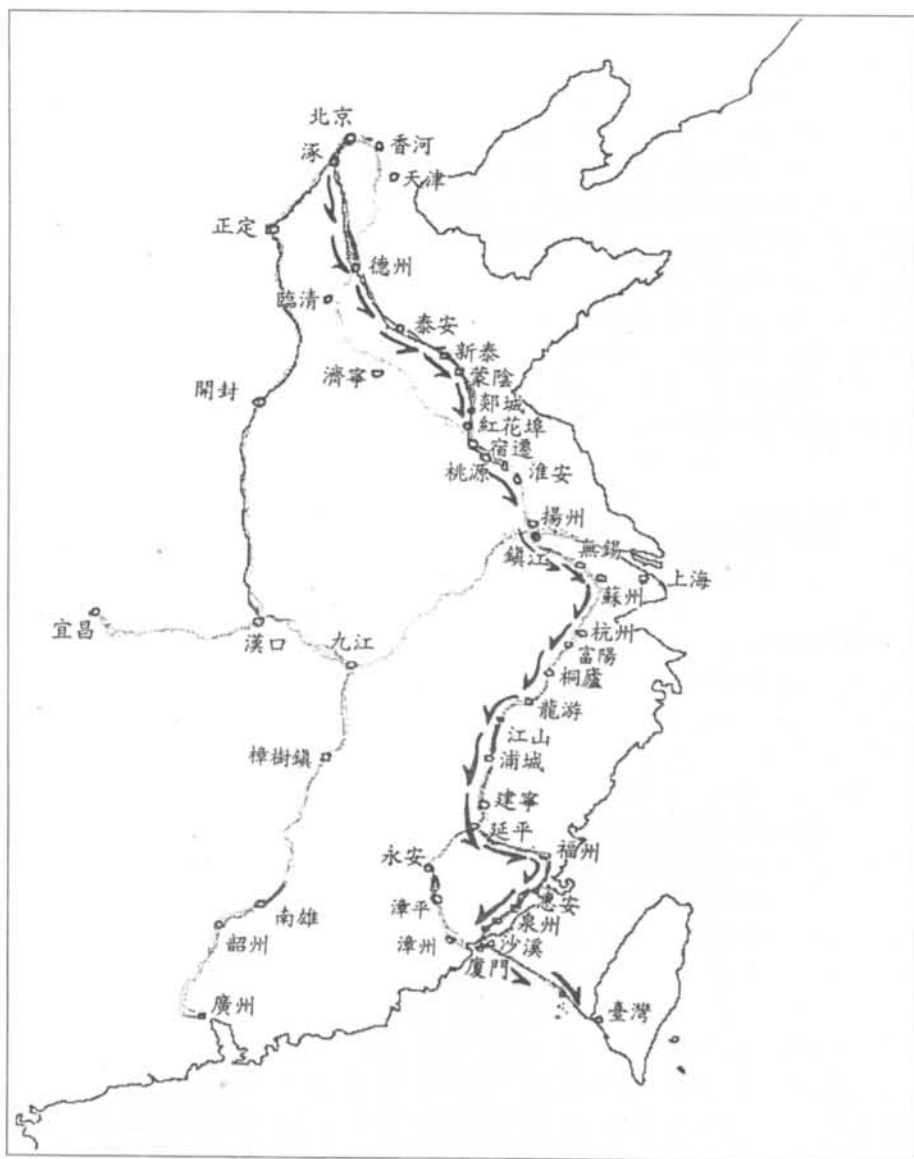
《使署閒情》來臺旅程詩寫到二十八日〈桐江紀事〉為止。根據史語所傅斯年圖書館所藏抄本《路程寶鏡》福建布政司往北京路程條，六十七應從蘭溪、西安、越仙霞嶺到福建的崇安，下建陽、建寧到福州。清朝官員到臺灣上任多在廈門搭船，如果六十七是走四十八年前郁永河走過的路，那麼按《裨海紀遊》，他應經莆陽、泉州，由廈門出海，過金門、澎湖、安平到當時的臺灣府城。

乾隆九年（1744）三月二十五日，六十七接任書山而為滿員巡臺御史，第二年范咸來任為漢員巡臺御史，與六十七一直共事到乾隆十二年（1747）四月十六日（乙亥），因案同時被革職為止，計六十七出任巡臺御史將近三年兩個月。巡臺御史一年一任，比六十七早者頂多只再留任一年，而乾隆十年十一月，六十七在巡視臺灣二年後，皇帝又命他再留任二年（《明清史料》戊編第一本，頁81），如果不是發生弊案，他可能任滿四年。然而即使中途革職，他也是最久任的一位巡臺御史了。

與六十七同時在臺灣任職的重要官員，除上述監察御史熊學鵬、范咸外，分巡臺灣道莊年（1743-48）、臺灣府知府范昌治（1742-45）、褚祿（1745-47）、臺灣海防同知方邦基（1742-45）、張若靄（1746-48）、淡水海防同知曾曰瑛（1745-47），以及臺灣縣知縣李闔權（1744-47）等。他們之間互有詩文酬唱，散文如范咸給《番社采風圖考》作序，也給六十七另一著作《臺海采風圖考》作跋，莊年〈采風圖跋〉可能兼含這兩種圖考。范咸的《婆娑洋集》請六十七作序，請莊年和褚祿作跋（參《重修臺灣縣志》頁455-460）；而范咸、六十七纂修的《重修臺灣府志》則有莊年的序，《使署閒情》由范咸、莊年分別作序，

張若靄作跋。詩歌如六十七有〈方司馬惠九頭柑東謝〉，范咸有〈題方司馬獨釣圖〉，這位方司馬即臺灣海防同知方邦基。六十七〈題張司馬七夕乘槎圖〉、〈戲題張司馬三盃草聖圖〉，范咸〈題張司馬七夕乘槎圖次六給諫韻四絕句〉、〈張司馬五十壽東以長句〉，這位張司馬即臺灣海防同知張若靄。張若靄〈澄臺觀海次巡憲六公韻〉，即和六十七〈登澄臺觀海〉詩（《重修臺灣縣志》頁538）。莊年有〈和巡使六給事九頭柑原韻〉、〈和巡使范侍御正月五日齋頭見菊花原韻〉，六十七有〈題莊觀察瞻雲愛日圖（調滿江紅）〉、〈十月二十三日莊副使相邀賞菊次范侍御韻〉、〈莊副使惠女貞酒賦謝〉，可見六十七、范咸和莊年三人間酬唱的頻繁。

六十七以戶科給事中出任巡視臺灣監察御史，給事中與監察御史官階相埒，乾隆初年大概是正五品，比正七品的知縣高，而與海防同知平等，但比從四品的知府和正四品的分巡臺灣道位階低。然而監察御史頂著「欽命」的頭銜，官秩反而在四品道臺之上，這和他司察糾舉官吏的職責有關。據乾隆十二年三月初三日上諭，「向因臺灣為海外要區，設立巡察御史，原以表正風俗，稽查彈壓，除別弊端」（《乾隆朝上諭檔》No. 668，



附圖九 六十七赴臺旅程地圖（部分推測）

頁158)，則巡臺御史職掌端正社會風俗，鎮壓人民叛變，糾舉百官弊端，威權不可謂不大。

六十七擔任三年多的巡臺御史，雖留下不少文人雅士的酬唱，但可考的政績並不多。《使署閒情》卷三收錄他一篇告示，〈通飭慎婚姻重廉恥示〉。事起於婚姻訴訟案件，李某聘定張某之女為妻，結婚一個月，張女歸寧，改嫁連某。相關人傳訊到案，張女以李某不肖，不肯相從。六十七的判決是將連某枷號遊城外，通飭周知，至於張女有沒有再回李家，有無處分，而張父如何「重懲」，榜示則未提。六十七以傳統儒家的道德標準宣化不守禮法的臺民，痛斥張女「自恃少艾，敢於嫌夫別嫁，全無廉恥，深可痛恨」；同時告示人民，「有女之家，務於幼時即行嚴加教訓，謹守閨門禮法。其定婚時憑媒作合，一絲為定，終身不改。倘有再敢蕩檢踰閑，棄蔑禮法者，除將無恥之男女重懲外，其主婚之父兄照律治罪，必不寬恕」（頁92）。從統治王朝來說，他的確盡到「表正風俗」的職責，一如他和范咸在乾隆十一年命海防同知方基修五妃墓一樣，目的在表彰貞節，立墓道碑大南門外，並繫以詩（李元春《臺灣志略》，頁44），風示人民效法這五位為丈夫寧靖王朱術桂殉節而死的弱女子。

六十七巡臺比較可以稱道的政績，第一件是乾隆九年奏請開放海禁，讓「其有祖父母、父母在臺而子孫欲來侍奉，或子孫在臺置有產業而祖父母、父母內地別無依靠欲來就養，或本身在臺置有產業而妻子欲來完聚者，准其呈明內地原籍地方官，查取地鄰甘結，給與印照來臺」（《明清史料》戊編第三本，頁207）。此議在乾隆十一年四月獲准，但一年後又停止（《明清史料》戊編第二本，頁107）。第二件是同年十二月會同布政使高山清查臺灣民番互控地畝，開列土名，查造四至清冊（《清高宗實錄》卷231），「斷以民地歸民，番地歸番，各相允服」（《清高宗實錄》卷235）。另外值得一提的是建立普濟堂。余文儀《續修臺灣府志》卷二〈規制〉郵政條附考說：

直省各州縣並設普濟、育嬰二堂，臺郡以在海外，獨闕。顧臺地土著者少，戶口未繁，嬰孩從無棄者；惟流移孤獨，恆不免轉死溝壑。乾隆十一年巡使六十七、范咸特命臺灣縣知縣李開權創建普濟堂一所，計二十間，費千餘金（頁114）。

據范咸〈新建普濟堂啓〉，他與六十七「首先捐俸」，發動募款，以便支付建堂所需的物料和工資，也籌策日後進住的老人按月授糧以及疾病醫藥、死亡賑卹所需的銀兩（《使署》卷四，頁130）。《續修臺灣縣志》卷二〈政志〉義所條說，乾隆十二年建，有贖園二十五甲六分（頁91）。當普濟堂落成時，六十七與范咸大概已經去職了。

巡臺御史既負「稽查彈壓」之重任，所以也要點校駐軍，范咸〈海東選蒐圖序〉說：

每歲之冬，巡方兩侍御合而閱之，以揚天子之威，以靜黠寇之暴，數軍實而施慶賞，甚盛典也（《重修臺灣府志》頁673）。

但六十七和范咸比較幸運，在他們任職期間，朱一貴的叛變剛過不久，林爽文可能還沒出生，不論原住民或漢人，不但無「大變」，也沒有「小變」，甚至連令地方官頭痛的閩粵分類械鬥因此時移民尚少，也尚未成氣候。難怪雅愛詩文的六十七竟日與同僚詩歌唱和，雖在「蠻煙」海外，卻過著相當愜意的宦旅生涯。

六十七大概是一位比較能欣賞各地特色的士大夫，來臺灣能發現臺灣的美，譬如他的〈登澄臺觀海〉詩

層臺爽氣豁雙眸，遠望滄溟萬頃收；

赤霧啣將紅日暮，銀濤拍破碧雲秋。

鷗鷗飛擊三千水，島嶼平堆十二樓；

極目神州渺無際，東南形勝此間浮（《續修臺灣縣志》頁567）。

他不像大多數的羈臣遷客，觸物興懷，多寫其無聊之狀（借用范咸〈臺海采風圖跋〉，《續修臺灣縣志》頁463），而能懷四海之志，用一種新眼光來看所謂「化外」的臺灣，其格局迥非傳統士大夫所能企及。

本文上章引述范咸〈番社采風圖考序〉稱贊六十七所作兩《采風圖考》「精核似諸子」，誠非過譽。六十七雖然沒有什麼政績，但他在臺所見民情風物，請畫工先繪製《臺海采風圖》，再畫《番社采風圖》，並且都寫有《圖考》，成為今日研究平埔族歷史初期之社會情狀的第一手史料，恐怕是他臆想不到的吧！

《臺海采風圖》，今只見於中央圖書館臺灣分館藏本，十二幅，重複者三，紙本冊頁，每幅畫蔬菜、瓜果、花卉或蟲鳥若干種，取材以「物產之異，種種怪特，多中土所未見者」為基準（六十七〈臺海采風圖序〉，《重修臺灣府志》頁671）。每物之旁附題目和說明。《臺海采風圖考》未見單行本，但《重修臺灣府志》物產卷附考徵引草木三十七條，鳥獸八條，五穀、蔬菜各四條，蟲魚三條，共五十六條，與圖互有出入，原書當不止此數。六十七自序說，「公餘之暇，即其見聞可據者，令繪諸冊若干幅。雖不能殫其十之二、三，而物土之宜、風俗之殊」，亦足以見其概略。據范咸跋，圖畫臺海風物不始於六十七，早在康熙六十一年（1722）出任巡臺御史的黃叔瓚就曾繪畫臺灣的物產，六十七「重訂為《采風圖考》而損益之」（《續修臺灣縣志》頁463）。按黃叔瓚《赤嵌筆談》曰：「余巡歷所至，見臺地花果有內地所無者，命工繪圖，得二十餘種；余為考其種類，辨其色味以識之」（《使署錄》卷四，頁76）。其圖與考皆失傳，但《赤嵌筆談》記有百多種五穀、花果、竹木、鳥獸、蟲魚、鹽和硫磺，不只二十餘種而已。大體上《赤嵌筆談》的文字詳實，六十七的《圖考》精簡，范咸稱贊他「稽核其實，指遺而詞文，一名一物，確有依據，非同臆斷其有無者」，是客觀的評論。

巡臺御史的任務之一是到外地巡視。即使到十八世紀中葉，清廷統治臺灣已超過六十年，但一離開臺灣府城，觸目所及仍然多是平埔族。這是六十七圖畫采風的基礎。六十七巡行多遠呢？《使署閒情》卷二〈北行雜詠〉九首，涉及的地名有牛稠汛、虎尾溪、馬芝遴社、南社和二林社，沒有越過大肚溪。他的同事范咸也有〈北行雜詠〉十二首（《詩錄》卷六，頁340-342），則巡視到沙鹿、大甲溪旁。六十七在臺三年有餘，是否只巡行一次，而這一次是否只到大肚溪就折返，皆不可考，而今《番社采風圖》有一幅「瞭望」，題記專指淡防廳所轄的竹塹、南嵌、金包裹、八里坌等社的防衛措施，不知是耳聞，還是親見？因為還沒有找到他的詩集《游外詩草》和《臺陽雜詠》，姑置不論。

監察御史出巡是很威風的，六十七〈北行雜詠〉云「番童番女夾道迎」；范咸同題詩「禮數縱嫌趨走疾」，都是生動的寫照。早於他們二十餘年的監察御史黃叔瓚巡視到半線社，有詩云：

番長羅拜跪，竹絲兒童迎。

女孃齊度曲，頰首款噫鳴；
環珞垂項領，跣足舞輕盈。
門捷看麻達，飄飄雙羽橫；
薩鼓聲鏗鏘，奮臂為朱英（《使槎錄》卷五，頁118）。

比六十七早三年擔任巡臺御史的張淵〈番俗〉詩也說：

爭迎使節共歡呼，馳馬前頭眾婦趨；
首頂糴盤陳野食，大官曾未識都都（《重修臺灣府志》頁768）。
麻達，未婚少年；薩鼓，「薩鼓宜」之簡稱，三寸許長之鐵管，斜削其半，中空而尖尾，繫於掌背，足舉手動，錚然有聲（《諸羅縣志》頁161-162）；都都，據《諸羅縣志》，乳曰都都（頁176），各社方言不同（土田滋等 1991），此當為一種食品，丁紹儀《東瀛識略》說：「將糯米蒸熟，舂為粉糰，名都都，珍為上品」（頁204）。即今日的麻糍。黃叔瓚詩所謂「官廚未識都都味，首頂糴盤眾婦先」也（《使槎錄》卷六，頁129）。

每逢巡臺御史出行，平埔族村社組織這些儀節和熱鬧的場面，婦女表演歌舞，少年（麻達）比賽競走，並呈獻美食，以取悅巡按大人。黃叔瓚巡視沙鹿社記得最詳細，〈番俗六考〉說：

余北巡至沙轆，嘎即（土官名）率各土官婦跪獻都都，番婦及婦女（未嫁之少女）為戲，衣錦紵，簪野花，一老嫗鳴金以為進退之節。聚薪然火，光可燭天。番婦拱立，各給酒三大椀，一吸而盡。朱顏酡者絕鮮，挽手合圍，歌唱跳舞，繼復逐隊蹋地，先作退步，後則踴躍直前，齊聲歌呼，惟聞得得之聲。次早將還郡治，土官遠送，婦女咸跪道旁；俯首高唱，如誦佛聲。詢之通事，則云祝願步步得好處（《使槎錄》卷六，頁129）。

這些排場和享受，六十七當然都有份，他的〈北行雜詠〉南社觀番戲也寫下這樣的詩句：

不是吳歎與越吟，歌喉清響叶鳴金；
分明絕塞聞番曲，何必琵琶馬上音？

可能他是滿人，比一般漢官更具有多元文化觀，故能欣賞平埔族的歌舞，也比較不會老引漢文化的準則來「格義」。即使如此，六十七是不是可以稱得上愛民的好官呢？〈北行雜詠〉云：

牛欄小汛迎旌旆，虎尾深溪蹴浪花。
馬上頻頻誠訶護，莫驚番社野人家。

但巡按所經之地不驚動人民恐怕是不可能。中國官僚有一項通病，總喜歡美化統治，六十七《番社采風圖考》鼻蕭條引范成詩云：「裹髮殷勤願執鞭，服勞吾意亦欣然」，六十七注云：麻達爭執輿夫之役。好像平埔族執役唯恐不及似的！完餉條云，通事傳令，「一呼立應，輸將恐後」；公廨條云「趨勤供役，踴躍恐後。」中國官僚總喜歡在他們的意象中構築美夢，事實上據乾隆上諭云：巡臺御史「於養廉外又分派臺、鳳、諸、彰四縣輪值，每季約需費三四百金，其出巡南北兩路，供應夫車廚傳，賞給各社番黎，操閱稿兵，俱令各縣措辦。」（《乾隆朝上諭檔》第二冊，頁158；《明清史料》戊編第一本，頁84）。可見巡臺御史的外快不少，官僚生活也挺舒服，但在乾隆十一年底，六十七和范成出了問題。

福建巡撫周學健派員來臺購買稻穀二十萬石，六十七藉口恐米價日漲，拒絕供應，長期以來採買的積弊於是爆發出來（《乾隆朝上諭檔》第二冊，頁146-147；《明清史料》戊編第一本，頁89）。採買米穀，地方官向來視為利藪（《清高宗實錄》卷284，乾隆十二年二月初五日），地方官怎樣舞弊牟利呢？按往

例，臺地採買有定價，官價僅敷市價之半。據周學健調查，「臺郡採買官價，發於有田業戶，所發之價，祇令一半穀石歸公，為奉文採買之數，餘並不令繳穀；至次年青黃不接時，按時值繳價還官，獲利加倍」（《清高宗實錄》卷271，頁36，乾隆十一年秋七月）。當周學健派人來臺要採買二十萬石穀子時，六十七大概只答應提供十萬石，他的理由很堂皇，「恐來價日增，……或致病民」（《明清史料》戊編第一本，頁81），其實是把另外的十萬石掛在有田業戶頭上，等第二年五、六月青黃不接時，再令田戶按當繳的穀石數折成時價，繳給官廳，這叫做「私買射利」（《清高宗實錄》卷280，頁19，乾隆十一年十二月十一日）。六十七和范成其實只是沿襲以前的陋規而已，但既遭檢舉，遂在乾隆十二年（1747）三月初三日照溺職例革職，而從乾隆五年以降的巡臺御史滿漢各員，除已病故者外，都遭到「革職留任」的處分（《明清史料》戊編第一本，頁84-85）。

六十七遂離開臺灣，據說他還有《游外詩草》及《臺陽雜詠》（錢仲聯 1987，頁5579），其中《雜詠》固與臺灣有關，《詩草》也可能有些相關材料，惜均不得寓目，無從深論。不過他留下的兩采風圖，尤其是《番社采風圖》卻成為臺灣歷史初期的重要史料。

三、《番社采風圖》所反映的社會與文化之一：體質和狀貌

本文第一章介紹過中央研究院歷史語言研究所收藏的六十七《番社采風圖》，除一幅地圖外，其餘十七幅都是風俗圖。此地圖南起西螺溪，北經大肚溪、大甲溪、上淡水港到大雞籠城及附近島嶼，標識沿途平埔族聚落名稱，可以稱作「番社地圖」。由於十八世紀中期以前，漢人認識的平埔族毋寧更以西部和西南部為主，推測今存者只是地圖之半，另一半是西螺溪以南至臺灣南端之沙碼碼頭（鵝鑾鼻），惜已失傳。

六十七是一位詩人，對奇風異俗抱持濃厚的興趣，一來臺灣，看到與漢族、漢文化極其不同的民族文化，可能出於好奇，遂以詩的形式寫下許多記錄。福建按察使覺羅雅爾哈善〈再答六司諫〉詩云：

采風已有詩千首，

建興何妨酒百杯（《使署》卷二，頁37）。

因六十七另外的詩集《游外詩草》、《臺陽雜詠》皆未寓目，我只讀到他的《使署閒情》，六十七是不是真的寫了上千首的風俗詩，不得而知，不過比他早或與他同時來臺灣的中國官僚，也多人記下當時他們的見聞。他們雖然到了一個人類學活博物館，由於當時中國或外國都還沒有比較嚴格的人類學方法，對異文化的記錄毋寧是基於文人雅趣或搜奇獵異的心態，然而六十七命人繪製風俗圖，卻留下比詩文更形象、更具體的史料。今以《采風圖》為本，參證同時代和此前的著述，當可重建一部分平埔族與外人接觸初期的社會情狀。對平埔族而言，這時他們剛進入文字記載的歷史，才是他們的歷史初期。我們引證的文獻早到1603年，本圖繪製年代既經考訂在1745年，故本文所論可以略窺1600-1750年這一百五十年內平埔族的社會和文化。

（一）身長的高矮

史語所與臺灣分館的《番社采風圖》，以及《東寧陳氏》、《內山番地》和徐澍《臺灣番社圖》等所繪的平埔族的面貌形象，基本上與漢人沒有太大差異；《諸羅縣志》版畫〈番俗圖〉亦然。這固有可能是中國畫工之筆習慣性地表露漢人的形象，但根據當時的記載以及後人的研究，還算相當寫實。

自臺灣首任知府蔣毓英（1684-1689）纂修的《臺灣府志》開始，官方誌書對於原住民的體質往往很少著墨，似乎編撰方誌的中國士大夫不認為這方面有特書的必要。康熙三十六年（1697）郁永河來臺，總結臺灣西部「平地近番」的體貌云，「狀貌無甚異，惟兩目拗深聰視似稍別」（《裨海》卷下，頁33）。所謂「無甚異」當然是以漢人做標準。1896年伊能嘉矩調查北投社、毛少翁社，謂其男子體貌似中國人，女子年老老差別大，年少亦無大異，一般而言頭幅廣，前額平，雙目凹，鼻樑不隆，顴骨凸，口大，全身少毛，皮膚呈黃褐色（伊能嘉矩 1896）。二百四十年後，臺北帝國大學醫學部忽那將愛、宮內悅藏和金關丈夫等學者有系統地調查平埔族的體質，包括羅東、大社、烏牛欄、新港、頭社、左鎮和萬巒等地，總結報告認為平埔族在體質人類學上，與其他高山族相近性小，而較接近漢人（金關丈夫 1954）。

近現代科學方法體質測量所獲得的結論與三百年前一個知

識分子的一般觀察，其意涵當然是不同的，但近代學者所謂「臺灣漢人」的取樣恐怕也不能排除含有平埔族遺傳的因素或是平埔族的後裔吧！從常識範圍來說，郁永河的觀察是可以參考的，但比他還早七十餘年到臺灣的荷蘭人卻都注意到平埔族的一項體質特徵——身材高大。1623年荷蘭聯合東印度公司派遣兩個商人到今日佳里一帶的蕭壩（Soulang）調查，寫回巴達維亞（Batavia）的報告提到這裡「男人身高比荷蘭人平均高出一個頭和頸」（Bl. 1984, Text B）。《巴達維亞城日記》1624年二月條記載蕭壩土番「其身長平均高於吾人」（郭輝，中譯本，第一冊，頁32）。稍後1627年來新港傳教的Georgius Candidius也說，新港、麻豆、蕭壩等地男人個子高大，四肢甚壯，比別的民族塊頭都大（Candidius 1628, 1649英譯，頁4）。據G. J. R. Maat對荷蘭萊頓（Leiden）彼德教堂（Pieter's Church）墓園十七世紀下半葉和十八世紀人骨的研究，成年男子的平均身高是166.7公分，標準差9.3公分（Maat 1982, 承Dr. Peter Engelfriet提供）。那麼十七世紀二〇年代在今日臺南附近平埔族男子身高可能超過180公分，的確相當高大，但女子卻矮小肥壯（Candidius 1628）。《諸羅縣志》說：竹塹、南嵌、龜崙、霄裡、坑仔的平埔族「矮而小」，這可能包含男女而言。一般認為是北部平埔族凱達格蘭（Ketagalan）的祖先的十三行遺址，成年男性平均身高只有164.7（標準差3.59）公分，女性估計少10公分，約155公分左右，與其他地區平埔族資料（男性160，女性少10-12公分）接近（張善芳 1993, 頁68-69）。最近臺南縣官田鄉嘉南村烏山頭水庫附近南二高工程搶救遺址挖到不少具人骨，有成人，也有小孩，據新聞報導，男性高而女性矮。此遺址有可能是荷蘭人所見的西拉雅平埔族的祖先，但要待正式報告發表才好論斷，現在還不能做出比較確切的定論。然而即使一般的觀察，雖然有些平埔族群遠比西歐人高大，但也有一些即使是中國南方漢人看來也是矮小的。臺灣平埔族的身高可能因地因族而異，《番社采風圖》雖分別描繪不同地方的平埔族，由於畫技與課題的限制，我們無法從圖畫分辨他們之間的真實高矮差別。

（二）拔除鬚鬚

六十七《采風圖》的平埔族，成年男子都不長鬚鬚，有鬚者皆是漢人。這個通則對照其他番俗圖也不例外，這些高度寫實的畫法可以從文獻獲得印證。《諸羅縣志·風俗志》說：原住民「無鬚鬚，毛附體者盡拔之」（頁155）。雖然較早蔣毓英和高拱乾的《臺灣府志》，以及周元文的《重修府志》都沒有注意到這個問題，但康熙雍正時代來過臺灣的人並沒有忽略平埔族此一身體特徵，郁永河《裨海紀遊》的總述說：「人無老少，不留一鬚，并五毛盡去之」（《裨海》卷下，頁34）。他的〈土番竹枝詞〉有一首說：

老翁似女女如男，男女無分總一般；

口角有鬚皆拔盡，鬚眉卻作婦人顏（《裨海》卷下，頁43）。

老人無法分辨男女。巡臺御史夏之芳（1728-1729）〈臺灣雜詠百首〉第九云：

男拔鬚鬚女補頭，乍逢難貌儘多疑（《詩錄》卷五，頁246）。

康熙之際在臺的黃叔瓚（1722-23）對男子拔鬚的習俗有所解釋，〈番俗六考〉南路鳳山番一曰：

拔鬚鬚，名「心力其我我」（按，當是西拉雅方言），愛少惡老，長鬚者雖少亦老，至頭白不留一鬚（《使履錄》卷七，頁145）。

臺灣海防同知孫元衡〈秋日雜詩二十首〉有云：「蠻村渾賤翁」，原註曰：「蕃人貴力食，老則安坐待哺，然每遭凌賤，化之不悛」（《赤嵌集》卷三，頁51），可與「愛少惡老」說互證。此詩作於康熙四十六年丁亥（1707），略晚於郁永河，而稍早於黃叔瓚和夏之芳。

《番俗六考》分述南北兩路一百四十社平埔族風俗，唯獨在南路鳳山番上下澆水等社有拔鬚鬚的記載，證以諸羅縣風俗，當知這不是南路的特殊現象。故《番社采風圖》春米圖刺桐樹下的老者和乘屋圖扶杖指揮的老翁，分別表示彰化縣和臺灣縣各社的平埔族男子，也都是無鬚的。他們的確雌雄莫辨，然而何以確定春米圖的老人是男性而非女性？關鍵之一是小腿不著束腓（裹腿），而且六十七僮工所作的畫只有男性才赤裸上身。另外，糖廩和社師兩圖之有鬚鬚者都是漢人，因為種蔗製糖是漢人的產業，而社師則進行儒家之教化，這些問題下文第六章會談到。

然而平埔族拔除鬚鬚的習俗是真如孫元衡和黃叔瓚的解釋嗎？平埔社會真的愛少惡老嗎？十七世紀初Candidius和十八世紀中葉六十七都提到卑幼遇尊長則相讓而行的風尚（詳本文第五章第四節）；范咸〈三疊臺江雜詠〉所謂

也請禮讓非關學，纔請詩書便不同（《使署》卷二，頁48）。

范氏既知這是平埔族的傳統文化，非受漢人教化的影響，卻又說他們「只愛兒童賤老翁」（《使署》卷二，頁40）。具有強烈儒家倫理的中國士大夫對於平埔族社會的理解顯然還是多出以己意，不夠深入客觀。

（三）文身的問題

上引夏之芳〈臺灣雜詠〉有云：「女繡頤」，蓋謂女性點刺臉頰；另外，荷蘭人和清人記載都提到平埔族文身的風俗，《東寧陳氏番俗圖》與故宮《臺灣風俗圖》亦有文身圖。但不論黥面或文身，我所見的十種平埔族風俗圖都很少在人身上表現出來，這問題當如何解釋？

荷蘭人開始記載平埔風俗以後不滿百年，《諸羅縣志·風俗志》說：

番女繞唇脂皆刺之，點細如黛起，若塑羅漢髮頭，共相稱美（頁155）。

十八世紀中期，六十七《番社采風圖考》鑿齒條亦云：

新婦以鐵刺口旁為花草等狀，寬五、六分，漬以黑卑，若丈夫鬚鬚然，蓋欲以別室女也（頁9）。

但這兩條都有特定的地區，《諸羅縣志》特指岸裡、掃揀、烏牛雞（Aboan Auran）、阿里史、樸仔籬（Poaly）等社，據史語所本首幅番社圖及史語所收藏的《臺灣番界圖》長卷，這些聚落都分佈在大肚、大甲兩溪之間的近山地帶。《諸羅縣志》概述南自蔴松、新港，北至雞籠山，極海而止的北路原住民，文其身，「惟不施於面」（頁155），只岸裡等社例外。大多數的平埔族一般不黥面應該可信，六十七《圖考》的黥面族亦指彰化以北內山等社。清人所謂「內山」基本上是指「生番」，不是所謂平埔族的「熟番」，所以諸圖婦女皆未黥面，也不能說不合理，但文身的問題則比較複雜。

1623年到蕭壠的荷蘭商人記載這裡的平埔族，「有些老人身上從頭頂到腳趾繪畫和以熱鐵焦烙，然而我不曾注意或察覺年輕人或中年人是這樣做的，他們的身軀正常而平滑」（Bl.

1984, Text B）。這份早期文獻明言平埔族文身只限於部份的老人，不過是有地域限制的，因為他們只到過蕭壠而已。

另一方面，清人的歌詠、筆記和地方志則普遍認為平埔族有文身的風尚。第一任臺灣知府蔣毓英（1684-89）纂修的《臺灣府志》就說：

諸番……身多刺記，或臂或背，好事者竟至遍體皆文，其所刺則紅彝字也（頁61）。

稍後高拱乾的《府志》亦同（頁187）。《諸羅縣志》說：

文其身，遍刺蝌蚪文字及蟲魚之狀，或但於胸堂兩臂（頁155）。

六十七《圖考》文身條：

臺番以鐵刺膚，漬以墨汁，使膚先皮合，遍體青紋，有如花草繡繡及臺閣之狀（頁8）。

紅彝（夷）字、蝌蚪文，多指羅馬拼音字，但有些也可能是荷蘭文，蟲魚樓閣即黃叔瓚《番社雜詠》「人鳥樓臺刺自工」（《使署錄》卷八，頁175）的樓臺。

黃氏詩說平埔族的文身「獨餘一面猙獰外」，臉面之外，遍體猙獰。范咸〈三疊臺江雜詠〉云：「獐豹當胸未似真」（《使署》卷二，頁47）；孫元衡〈裸人叢笑篇〉亦云「繡肌雕腋，勇者是儀，龜文蟬翼，蒙皮貫肢。背屏鸚鵡，胸穿豹麟」（《赤嵌集》卷二，頁26）。這麼繁複精緻的雕刻，難怪孫氏〈秋日雜詩〉驚訝「此是羲皇上，文身似羽翰」（《赤嵌集》卷三，頁51）。郁永河《裨海紀遊》總述番俗說：「胸背文以雕青，為鳥翼、網罟、虎豹文，不可名狀」（頁34），其〈土番竹枝詞〉二十四首有兩首歌詠文身：

文身舊俗是雕青，背上盤旋鳥翼形；

一變又為文豹鞞，蛇神牛鬼共猙獰。

* * *

胸背爛斑直到腰，爭誇錯錯騰蛟綽；

冰肌玉腕都文遍，只有雙蛾不解描（《裨海》卷下，頁42-43）。

郁氏分別自註云：「半線（按，今彰化）以北皆作豹文」；「番婦臂股，文繡都遍。」是文身不分男女，其圖案則有地域之異。

文身圖案除了猛禽走獸、魚蟲花草，也作人形，黃叔瓚上引詩「人鳥樓臺」的「人」即是。夏之芳〈臺灣雜詠百首〉第五十七：

手刀番禁血尚腥，忙鑄肌骨作人形。

遍身鏡暗人多少，方信當場孰慣經（《特錄》卷五，頁253）。

原註：「番每殺人，必于己身刺人形。殺番人則刺腰以下及兩足，殺漢人則刺腰以上及兩手，以人形多者為雄，同社人俱不敢與抗。」這和六十七《圖考》說社中以文身推為雄長（頁8）的說法是符合的。看來人形是具有權威的圖案，黃叔瓚〈番俗六考〉南路鳳山傀儡番二云：

土官、副官、公廨，至娶妻後即於肩、背、胸膛、手臂、兩腋，以鐵刺花，用墨煙文之；正土官刺人形，副土官、公廨祇刺墨花而已，女土官肩臂手掌亦刺墨花；此即尊卑之別（《使署錄》卷七，頁154）。

關於文身的詩文既然如此豐富，有的風俗圖冊也有文身圖，但史語所本《番社采風圖》那麼多裸人卻未見一個文身，是不是《采風圖》不夠真實呢？參校清人先後不同時期的記載似可提供一些啓示。先從1697年郁永河的見聞看起。當年四月七日他從府城北行，經新港（Sincan）、嘉溜灣（Backloan）、麻豆（Mattau），八日晚乘夜渡急水、八掌等溪，九日黎明抵諸羅山（Tiroson），渡牛跳（稠）溪，過打貓社、他里務社（Dalivo）

至柴里社 (Talackbayen)。二日來

所見御車番兒皆遍體雕青，背為鳥翼盤旋；自肩至臍，斜說為網罟縲絡；兩臂各為人首形，斷肢猙獰可怖。

御車者每過村社即換人 (詳第六章第三節)。初十日渡虎尾溪、西螺溪、東螺溪，至大武郡社 (Tavocol)，「所見番人，文身者愈多。」到二十三日，自渡過大甲溪後，「御車番人變胸背雕青為豹文」(《神海》卷下，頁16-20)。根據郁永河日記，一出臺灣府城就可看到文身的平埔族，愈北愈普遍；不過他特別強調御者，所以文身雖是平埔族與漢人的區別標誌，恐怕也不是普遍的現象，而且漢化愈深的地方，文身的情形愈少。

從荷蘭人最早的記錄來看，蕭壠社文身只限於部分的老人；而後來清人的記載也都特有所指，譬如郁永河就強調御車者。地域不同，時間也有變化。乾隆三十四至三十七年 (1769-72) 任臺灣海防同知的朱景英《海東札記·記社屬》：「邇來北路諸番猶沿此習，南路則絕無貫耳、文身者」(卷四，頁144)。上距郁永河來臺七十餘年，已發現比較大的變化。六十七製作《番社采風圖》晚於郁永河將近五十年，早於朱景英約二十五年，畫工沒有畫出平埔族的文身，毋寧可以理解為當時文身並非普遍的景象，唯對漢人而言則極為突兀，引人注目，故特別記載，有些詩文不免誇張，過甚其辭，反而誤導讀者，無法了解真相。

(四) 大耳

《海東札記》把貫耳與文身並稱，貫耳造成耳垂異常發育，成為平埔族男子的身體特徵，不限於成人，比拔除鬚鬚更習見於番社采風各圖。《采風圖》的男人雙耳皆垂掛一個圓圈，這是所有風俗圖的通相；尤其老者耳朵深深下垂，甚至碰觸到肩部。如《采風圖》的舂米、乘屋、《諸羅縣志》的會飲以及徐澍的《番俗圖》。

1623年寫報告回巴達維亞的荷蘭商人和1627年在新港傳教的Georgius Candidius都沒有特別提到平埔族大耳，中國人對這點特徵則比較敏感，自第一部方誌蔣氏《臺灣府志》(約1685)就記載「諸番好以竹節穿其耳垂，小者可容象子，大者至容鴨卵」(頁61)。其後方誌多有記述，而以《諸羅縣志》(1717)較詳，它說：

男女各貫兩耳，以細硝子穿綴為珥。東西螺、大武郡等社，男女好貫大耳，初納羽管，嗣納筆管，漸可容象子。珥以大木環或海螺，縐粉飾之，乃有至斷缺者(頁155)。

周鍾瑄修誌時的諸羅縣涵蓋今臺南縣新市以北地區，所以貫耳應該是平埔族普遍的習尚，六十七《番社采風圖》正可印證。但黃叔瓚《番俗六考》對北路諸番特別說「二林 (Girim) 不為大耳，皆帶銅錫墜」(《使槎錄》卷五，頁104)，南路諸番則說：「穿耳惟茄藤、放綵 (Pangsoya)、力力三社，或以木貫之，名勞字」(《使槎錄》卷七，頁145)，似乎貫耳以北路為常而南路稀罕。

漢人對於貫耳奇風頗多歌詠，郁永河《土番竹枝詞》云：

番兒大耳是奇觀，少小都將兩耳鑽；

截竹塞輪輪漸大，如錢如碗復如盤(《神海》卷下，頁43)。

雍正初年來臺的福建海防同知吳廷華有《社寮雜詩》，其一云：

珥瑱漸貫耳輪寬，肩際垂垂兩肉環。

待得周環容徑尺，便誇氣概向人寰(《詩錄》卷五，頁262)。

以大耳為氣概，郁永河上引詩自註云：「同類競以耳大為豪，故不辭痛楚為之。」此其緣故，黃叔瓚傳述一種推測說：「番婦最喜男子耳垂至肩，故競為之」(《使槎錄》卷五，頁104)，應有可能。范咸《三疊臺江雜詠》云：「大耳祇因娛美婦」(《詩錄》卷六，頁339)，即同意這種說法。據《番社采風圖》，凡貫耳者皆是男性，女性絕無，似乎也透露平埔族男子審美的一項標準。郁永河只說「男子競尚大耳」(《神海》卷下，頁34)，《皇清職貢圖》特言「男番」，所以《諸羅縣志》稱男女皆貫耳，恐怕是不正確的。

郁永河《神海紀遊》敘述在諸羅山，打貓社看到「有為大耳者」，但到東螺 (Dabale Bavato)、西螺、大武郡，「所見番人文身者愈多，耳輪漸大如碗」(頁18)，似乎大耳與文身的風尚成正比。他說有耳「大如盤，至於垂肩撞胸者」(頁34)，當然是特例，但在詩人筆下就有「趨走捧持猶奉珍，一耳為衾一為茵」(《赤嵌集》卷二，頁25)的誇張與嘲弄了。

《番俗六考》北路諸羅番六：「未娶的麻達兩耳如環，實以木板螺殼；已娶者曰老纜，則去塞耳，以分別長幼」；又北路諸羅番九：「娶婦則摘其耳實」(《使槎錄》卷五，頁116；卷六，頁130)。北路六含南投、半線、水裏等社，北路九含大甲、後壠等，從《番社采風圖》來考察，這樣的分別並不絕對，如渡溪圖的土官與麻達一樣，耳垂都塞物成環的，只有舂米圖和乘屋圖的老者才去除塞耳；《諸羅縣志》舂米圖的舂米男子應是丈夫，也「兩耳如環」。大概南投、半線與大甲、宛裡、後壠等社的男子婚後將耳實摘除，其他地區的平埔族則還保留，也許直到老年為止，這可以從史語所藏的《采風圖》獲得證實。

四、《番社采風圖》所反映的社會與文化之二：髮型和服飾

(一) 髮型

《番社采風圖》第一圖捕魚和第二圖捕鹿所見的男子共有三種髮式，一、散髮剪短，二、梳一髻於頭頂或腦後，三、梳兩髻於頭之左右兩側。遍查全部十七幅風俗畫，平埔族男子的髮型不出這三種；女子則束髮盤頭，或亦梳成一髻，如織布圖。其他糖廍和社師兩圖的漢人剃髮梳一條長辮，而種芋、布床和守隘等圖遠方三人都表示內山「生番」，短髮散披。六十七《番社采風圖考》雞距條云：「內山有社名曰啞囉，其番髻髮」，大概這就是畫工的根據。

陳第《東番記》(1603)曰：「男子剪髮，留數寸披垂；女子則否」(沈有容《閩海贈言》卷二，方豪 1956附錄)。這至少是他在1602年自大員(Tayouan，今安平)平埔族觀察到的情形，但陳第曾接觸頭目大彌勒，「親睹其人與事，」(同上)，當包含有今安平以外的民俗。二十一年後，荷蘭商人記述蕭壠的平埔族，「蓄長髮如我們國家的婦女，但任其披垂，不結髮辮」(Bl. 1984, Text B)。《巴達維亞城日記》1624年二月條云：「婦女及男子均留長頭髮」(第一冊，頁33)。早期中國人與荷蘭人的記載頗有異同，荷人所謂「蓄長髮」包含男子，但據高拱乾《臺灣府志·風土志》云：「髮稍長，即斷去其半，以草縛之」(頁187)，與陳第的觀察符合；中國人一般認為平埔男子不蓄長髮，與荷蘭人的記載有異。荷蘭人說平埔婦女披髮不結辮，比荷商報告遲六十年的蔣毓英《臺灣府志·風俗》卻說：「番婦束髮盤頭，亦知插花草以示艷，或有以稻草束髮者」(頁60)，並不是任其長髮披垂的。不過郁永河在1697年看到新港、嘉溜灣、毘王、麻豆四社的「男婦，披髮不禪，猶沿舊習」(《裨海》卷中，頁18)，似乎荷人的記錄也有相當的真實性。這些差異固反映族群文化的不同，恐怕也有時代的變遷。

黃叔瓚《番俗六考》總論說：「臺盡番地也，靡題剃髮」(《使槎錄》卷五，頁94)。靡題是上文討論過的文身，剃髮即剪髮，《淮南子·齊俗》云：「中國冠笄，越人剃髮」，因為越人常在水中，短髮比較方便。髮短不束，任其披垂，或如後壠、竹塹諸社，「髮在周圍者悉除之，中留圓頂，剪而下垂，狀若頭陀」(《諸羅縣志》頁155)。郁永河渡過大甲溪，經大甲(Tomet)、雙寮(Tannatanangh)、苑里各社所見，無論男女，「悉翦髮覆額，作頭陀狀，規樹皮為冠」(《裨海》卷中，頁21)。他的《土番竹枝詞》記其狀云：

覆額齊眉繞亂紗，不分男女似頭陀(《裨海》卷下，頁43)。

所謂頭陀髮式，阮蔡文的《後壠詩》云：「其形類覆盂」(《使槎錄》卷六，頁135)，最為傳神。吳廷華《社寮雜詩》也說：

隴人短髮前來多，不用高盤髻一鍋。

海上原鄰東印度，居然退院老頭陀(《詩錄》卷五，頁262)。

吳氏自註：「後壠番多翦髮作頭陀狀，相傳有異僧教之，至今人多壽。」這當然是中國人的想像。後壠在大甲等社之北，黃叔瓚《番俗六考》北路諸羅九云：「各社番皆束髮，惟此數社則翦髮至額」(《使槎錄》卷六，頁130)。此數社若指崩山八

社和後壠等，倒與郁、吳二氏先後的觀察符合。但據郁永河上引詩自註云：「半線以北男女皆翦髮覆額」，則頭陀型覆額短髮是今彰化一帶以北的一般風尚，與黃叔瓚的看法顯然有差距。黃叔瓚只比郁永河晚來二、三十年，平埔族的文化變遷這麼快速嗎？

不過六十七《采風圖》髮式作頭陀狀只有男性幼童與內山「生番」，青少年以上及婦女則梳髮髻，即使織布圖題詞特別注明是淡防廳岸裡、大甲西、大甲東等社番婦，也是辮髮梳髻的，並不如五十年前郁永河所說婦女亦翦髮覆額。是他們選材側重不同呢，還是五十年內習尚就發生這麼大的變化？尚待考察，但時代所造成的社會文化變遷似乎不宜忽略。也許頭陀髮式是原住民最早的文化，後來才束髮結辮，《諸羅縣志》說：

斷髮翦髻，束以初草，或挽髻前後，或攢雙髻於左右(頁155)。鬍鬚，亂髮貌。該志《番俗圖》版畫的男子髮型即是斷髮而束以初草，幼童仍作頭陀狀。至於挽髻，在周鍾瑄的時代(1717)還是比較少的。

孫元衡《赤嵌集》卷二《裸人叢笑篇》刻畫束髮之詩曰：

衝髮綬靡草，鬢髮如植草。

獨踈兒鷹立，兩歧燕角端。

不髻亦不弁，雜卉異以輪。

謂當祝髮從既駱，爾胡不龍能自完(頁25)。

鬢，髮亂也，鬢髮謂以麻雜束髻。首兩句描述平埔族以草束髮。或束單髻如犀牛及獨角怪獸鬃，或束雙髻如羊角。單髻束在頭頂，如《番社采風圖》捕鹿圖繫線腰帶的男子和採圖攀在椰子樹上的灰裙男子，至於梳到腦後者多是老人，因為頂髮禿光矣。一般來說，單髻、雙髻大概有表示社會身分的意味，黃叔瓚《番俗六考》北路諸羅番九曰：

各社番皆束髮，未娶者或分梳兩髻於額角(《使槎錄》卷六，頁130)。

又北路諸羅番三曰：

麻達頂髮分兩邊梳梳兩髻，曰對對。東、西螺番幼時剃髮，約十餘歲留髮；待成婚後則去周圍之髮，所留頂髮較辦稍大(《使槎錄》卷五，頁104)。

這麼說，頂上單髻是已婚者的髮式，左右雙髻者未婚，頭陀型則是孩童，這點與漢人習俗，不論明代以前之蓄髮或清代的剃髮，是很不同的，郁永河才訝異成人反而像幼童(《裨海》卷下，頁43)。然而在平埔族中，單髻、雙髻與未婚、已婚的對應是否那麼絕對？從《番社采風圖》來看，捕鹿圖的單髻者東有籬腹，乘屋圖的單髻者有的有籬腹，有的無，其他諸圖更多雙髻卻無籬腹的人。籬腹也是男子未婚的象徵(詳第五章第四節)，顯然與雙髻並不一致，這是地區性的差別還是畫工的疏忽呢？當然，我們也不能把黃叔瓚的話當做唯一的準則。

1723年黃叔瓚巡察臺灣時在南路鳳山縣已發現有剃頭辮髮的平埔族(《使槎錄》卷七，頁145)，三十五年後(1758，乾隆二十三年)分巡臺灣道楊景素諭令平埔族剃髮，1764年王瑛曾編纂的《重修鳳山縣志》遂說：「今番男剃髮編辮，冬戴帽披裘，(與漢人)無異矣」(頁68)。六十七倩工畫平埔族風俗在楊景素新令之前十三年，故我們仍得以見到他們原來的髮式，雖然《采風圖》椎髻的髮式可能不是最早的風俗。

(二) 頭飾

上引孫元衡〈裸人叢笑篇〉云「雜卉翼以翰」，平埔族婦女頭簪「雜卉」大概很平常，蔣毓英《臺灣府志》謂「束髮盤頭，亦知插花以示艷」（頁60）；周元文《重修臺灣府志》（1712）謂「頭上多帶花草」（頁239）；陳文達《鳳山縣志》（1720）同（頁80）；黃叔瓚《番俗六考》北路諸羅番二云：「每換年，男女豔服，簪野花，或纏以金絲藤，相聚會飲」（《使槎錄》卷五，頁100）；南路鳳山番一亦曰：「男女喜簪野花，圍繞頭上，名蛤網」（《使槎錄》卷七，頁144）。

日本學者淺井惠倫一九三〇年代末期在臺南縣大內鄉頭社拍攝的西拉雅族，禮儀場合有帶花草編成之頭箍者（竺原政治1995）。《番社采風圖》的耕種、刈禾、舂米、織布、乘屋、遊車、迎婦、布床等八圖所見的婦女，不論盤髻、戴笠或包頭巾，髮際一圈青紅相錯者應當都表示花草。布床圖題詞謂鳳邑傀儡山生番各社，則簪帶花草之俗並不限於平埔族而已。但在十八世紀中葉以前漢人的記載未見有內山「生番」簪花的，〈番俗六考〉南路鳳山鄉十八社三只說「或為草籠束髮」，與《采風圖》的首飾當然有些距離。

舂米、織布和迎婦等圖的婦女，有些人特別突顯一條紅色的帶子，約束在髮盤底部，環成一圈，而耕種、刈禾等圖之戴笠或披頭巾者亦依稀可見，這可能是所謂的「頭箍」。〈番俗六考〉北路諸羅六說：

番婦頭帶紗頭箍，名「荅荅悠」，用白獅犬毛作，織如帶，寬二寸餘，嵌以米珠，飲酒嫁娶時戴之（《使槎錄》卷五，頁115）。

臺灣分館藏本《采風圖》這類頭箍多偏白色，不知是否即是「荅荅悠」；而史語所藏本頭箍多著紅色，即使不必為名貴的「荅荅悠」，但形制應該是相似的。

郁永河〈土番竹枝詞〉云：

丫髻三叉似幼童，髮根偏愛繫紅絨；

出門又插文禽尾，陌上飄飄各門風（《裨海》卷下，頁43）。

范咸〈三疊臺江雜詠〉云：

椎髻圍花一色紅，尤憐雉尾晚搖風（《使署》卷二，頁48）。

史語所藏本《采風圖》平埔族男子髮髻皆繫一條紅帶，大概即是郁詩的「繫紅絨」和范詩的「一色紅」。至於出門插文禽尾，范咸「雉尾晚搖風」自注曰：「頭上多插雉尾」，與上引孫元衡的「翼以翰」也相符。范氏〈北行雜詠〉有云：「頭上雉毛招點風」，自注：「馬芝遊社番婦，頭上插雞毛，以為美觀」（《使署》卷二，頁50）。他的同事六十七北巡到馬芝遊社對於平埔婦女的裝飾也有「頭上雞翎晚晚風」的歌詠（《使署》卷二，頁65）。《番社采風圖》迎婦圖坐在竹棚上的「新娘」正是這種裝飾的寫照，隆重的儀式固插戴雉羽，如《采風圖》的結婚、巡臺御史描述的迎官或《東寧陳氏》等的賽戲等場面；而其他風俗圖所見，平時場合也插雞尾，一如郁永河所描述。〈番俗六考〉說，插雞羽，各地稱法不同，基本意義「猶漢言齊整」（《使槎錄》卷七，頁144），即是體面的意思。

六十七《采風圖》不見男子頭插雉尾或雞羽的習尚，但據中國官僚文士的記載，此一風俗是不分男女的。郁永河所謂「丫髻三叉」當然是指男子。比他晚三十餘年出任巡臺御史的夏之芳（1728）〈臺灣雜詠百首〉曰：

臨溪問渡少耕機，石澗分流遠擊撞。

腰上葫蘆頭上羽，隻身飛過水淙淙（《詩錄》卷五，頁248）。

這是渡溪的景象，按《采風圖》，當即幫助土官、通事渡溪的

服役男子。夏之芳還有一首詩云：

騎前赤拂揭雙竿，遠達牛車夾道看。

跳舞番童怪妝飾，銅鈴響處竹為冠（《詩錄》卷五，頁251）。

來迎接巡察大人的番童「怪妝飾」，據夏氏原註是在「髻上插雉毛銅鈴」，顯然平埔族不限於婦女才插雉尾。《東寧陳氏番俗圖》捕鹿、渡溪、讓路、迎婦、番戲諸圖有插雉尾的男子，與郁、夏的觀察一致。

《采風圖》常見婦人蒙頭巾，以藍、灰色為主。《諸羅縣志》說：「番婦盤髮以青布，大如笠」（頁156）；〈番俗六考〉北路諸羅番二同（《使槎錄》卷五，頁100）。北路諸羅番五、十和南路鳳山番一，或謂「婦俱以布裹頭」，「番婦頭無妝飾，烏布五尺蒙頭」，或「各以青巾纏頭」。直到一九三〇年代淺井惠倫拍攝的頭社之西拉雅族，許多老婦仍蒙頭巾（竺原政治1995），應是平埔族婦女很普遍的頭飾。唯《采風圖》糖廍那些剃頭蓄辮的漢人戴頭巾，則是福建的習俗，據說後來也影響了平埔族男子（Imbault-Huart 1893，黎烈文譯，頁107），但那是六十七以後的事。

夏之芳〈臺灣雜詠〉提到「竹為冠」，〈番俗六考〉北路諸羅番九云，崩山八社等平埔族「戴竹節帽，竹取其裡白，反而為之，高寸許，以紅絲帶纏繞，又以烏絲線縛之」（《使槎錄》卷六，頁130）。其形制不可考，看來不像《采風圖》耕種與刈禾二圖的斗笠。而孫元衡〈裸人叢笑篇〉說平埔族「不簪」（《赤嵌集》卷二，頁25），但〈番俗六考〉北路諸羅番三：「馬芝遊番頭帶木梳，或插竹簪，或插螺簪、鹿角簪，名曰夏基網」（《使槎錄》卷五，頁105）。蓄髮梳髻或簪或不簪，不用簪，可能像《諸羅縣志》說的「束以韌草」（頁155），如〈番俗圖〉所畫的樣子。

（三）裸體

早期歐洲人和中國人多注意到平埔族赤身裸體的習俗。陳第〈東番記〉說，臺灣

地暖，冬夏不衣，婦女結草裙，微蔽下體而已。

又云：華人

間遺之故衣，喜藏之，或見華人，一著旋復脫去。得布亦藏之，不冠不履，裸以出入，自以為易簡云（此有字《閩海雜言》卷二，頁25）。

其後二十年，荷蘭商人的報告也說平埔族「男女都赤裸行走，恬然不覺羞恥」；又說：婦女在家編輕薄的草裙以遮蔽她們及女兒的私處（Bl. 1984, Text B）。《巴達維亞城日記》1624年二月條則說：「婦女比較男子略知羞恥，在其私處遮以寬二十公分之圍腰布或“利連”之小布」（第一冊，頁32）。傳教士Candidius 1628年的記錄則說：男子夏日裸體行走，婦女則穿衣，除非一天兩次的洗浴，否則是不裸露的（Candidius 1628，頁4-5）。經過荷蘭和明鄭三十八年的統治，清朝的文人官僚初來所見，裸體仍然普遍。康熙二十六年（1687）出任臺灣府儒學教授的林謙光說：「暑月，男女皆裸體對坐」（《臺灣紀略·風俗》）。十年後來臺的郁永河云：「男女夏則裸體，冬寒以番後為單衣」（《裨海》卷下，頁33）。

平埔族之所以裸體，推斷陳第、Candidius和林謙光、郁永河之語意，大概是因為臺灣氣候暖和的緣故，但據荷蘭統治末期之臺灣長官揆一（Frederik Coyett）及其同僚所寫的《被遺誤之臺灣》（Verwaarloosde Formosa）似乎與原始禁忌有關。

Coyett說：

在一年中的某些時候，所有的居民必須在三個月間完全赤裸地行走，因為他們相信，若不如此，他們的神就不肯降雨，致使農作物枯槁（C.E.S. 1675，周學華譯，收入《三集》頁39）。

Candidius則說，一年內某些特定時間才准許穿衣服，但絕對禁止穿絲綢（Candidius 1628，頁19）。所謂准許，據《被遺誤之臺灣》，是由村落一種十二人組成的議會叫做Quaty者來決定的。議員的一項職務是「監督人民履行巫所規定的宗教性質之事項，以及預防可能會招惹神怒的一切行爲」（《三集》頁39），監督裸體即是其中之一。Coyett說：

Quaty發現什麼人身體蓋著一塊布，他們可以把他的布拿去，罰他拿出來、鹿皮、酒或其他東西。Quaty的議員們因此在早晨和傍晚，人民到田野去或從田野回來的時候，特地出去，坐在人民要走過的路邊，察看有沒有人穿著衣服（同上，頁40）。

平埔族沒有監禁、鐐銬或體罰，更無死刑（同上，頁39），所以罰米、鹿皮或酒等物可以說是最嚴重的懲罰了。不裸體就招致重罪，赤裸成爲一種社會秩序的規範，具有法律意義，而其根源則在於原始信仰，所以裸體便含有更深層的文化意義，而非只因爲天氣暖和而已。

1697年郁永河在西螺至大武郡之間，見「三少婦共春，中一婦頰有姿，然裸體對客，而意色泰然」（《裨海》卷中，頁19）。對照《諸羅縣志》春米圖，所謂裸體可能只赤裸上身；據他一般觀察，「老人頭白，則不掛一縷」（《裨海》卷下，頁34），其他還是穿點衣服的，故〈土番竹枝詞〉第一首云：

生來曾不識衣衫，裸體年年耐歲寒；

積鼻也知難免俗，烏青三尺是圍圍（《裨海》卷下，頁42）。

所以漢文資料所謂的「裸體」不一定等於全身赤裸。

康熙四十四年（1705）孫元衡出任臺灣海防同知之前，賦詩想像臺灣「道穉裸體人」（《赤嵌集》卷一，頁1），來臺後作〈山行書所見有感〉，有「道穉裸體人」之句（同上，頁15）；又寫〈裸人叢笑篇〉十五首描述平埔族的社會與文化（《赤嵌集》卷二，頁24-27）。黃叔瓚巡視半線，作詩曰：

王化真無外，裸人誰我氓；

安得置長吏，華風漸可成（《使槎錄》卷五，頁118）。

「裸人」或「裸體人」變成平埔族的代名詞，與漢人相對。1884年編纂的《淡水廳志》述平埔族喪祭禮俗云：

淡南番死，男女老幼皆裸體，用鹿皮包裹，親屬四人舁至山上，用鹿皮展鋪如席，以平生衣服覆之，用土掩埋，服尚白（頁306）。

民族誌顯示，禮儀往往是過去真實生活的速寫，淡南平埔族裸葬之喪應該就是古代裸身的遺風。

不過，陳第和Candidius的話顯示男女裸體的程度不同，Candidius和林謙光或Coyett則告訴我們，平埔族的裸體有季節和場合之異，郁永河也明言老人頭白才一絲不掛。因此正確的理解，平埔族不是沒有衣服，也不是絕對不穿，唯對衣冠楚楚的中國人或西方人來說，「裸體」遂成爲他們的特色。

《番社采風圖》織布圖有一個爬到樹上的幼童全身赤裸，較早的《諸羅縣志》〈番俗圖〉赤裸幼童更習見，如乘屋、穫稻、登場、春米、捕魚皆是。大概在平埔族與外人接觸之初，除孩童外，一絲不掛的情形比較少，一般或如《諸羅縣志》所說：「上體常裸，以幅布稍蔽下體前後，曰遮陰」（卷八，頁

155）。《采風圖》的男子多裸露上身，婦女則絕未之見，但《諸羅縣志》〈番俗圖〉便不同，登場和春米兩圖的婦人是上裸的，這兩種材料的差異雖然有時間因素，《諸羅縣志》較早約三十年，但也不能排除畫工的取捨。因爲即使製作《番社采風圖》的六十七以及他的同事范咸，有些詩句還是可以理解作女人上體赤裸的。范咸〈茄藤社觀番戲二絕句〉其一曰：

妙相天魔學舞成，垂肩瓔珞太慈生；

分明即是西番曲，齊唱多羅作梵聲（范咸《重修臺灣府志》，頁785）。

他南巡到茄藤社，平埔婦女獻歌舞，范氏借用印度樂舞作典故，如佛像兩旁侍女或菩薩瓔珞垂肩之姿，則所謂「妙相天魔」，上身所披恐怕也只有寸縷而已。周鍾瑄〈番戲五首〉有云：

空餘無限羅伽女，亂把天花散舞筵（《詩錄》卷四，頁188）；

六十七《番社采風圖考》番戲條

相將聯臂紅燈下，想見天魔夜舞時（頁15-16）。

皆可與范詩互相印證。

（四）衣服

十七世紀末郁永河描述平埔族的衣服「一身凡三截，各不相屬，最稱扼要明瞭：「上衣覆乳露腹；中衣橫裹，僅掩私，不及膝；足不知履，以烏布圍股」（《裨海》卷下，頁34）。此述婦人衣服，不及男子。稍早蔣毓英纂修的《臺灣府志》說，平埔族「男婦皆跣足，不穿褲，上衣短衫，以幅布圍其下體；番婦則以布裹其脛。」同時代的林謙光所著《臺灣紀略》亦然。這些記載與八十年前陳第或六十年前荷蘭商人及傳教士Candidius所見的情形固然不同，與六十年後六十七命工繪製的《番社采風圖》也有差別，轉變的趨勢顯得相當快速地「文明化」。

平埔族衣服的形制，只利用布的幅度簡單縫綴。《裨海紀遊》說：「兩幅連綴，不開領脰，衣時以頭貫之，仍露其臂；又有袒挂一臂及兩幅左右互袒者」（下，頁33-34）。《諸羅縣志》云：「布二幅縫其半於背左右，及腋而止，餘尺許垂肩及臂，無袖」（頁156）。二幅縫合的簡單形制可能是較早的，但晚到二十世紀三〇年代民族學家在埔里採集的標本，依然可見對襟、無袖、無扣、無領的式樣（李亦園 1982，頁13-15）。

平埔族衣服依其長度，有短型和長型之分，《番社采風圖》織布圖攀爬上樹杈上的紅衣兒童，守隘圖近景持矛之男子所穿的，都屬於短型；而瞭望圖三位少年和迎婦圖的持杖老人則屬於長型。清人記載短衫至臍，長衫至足（《諸羅縣志》頁156）。瑞士人Albrecht Herport《臺灣旅行記》記述1661年來臺之所見，發現臺灣島上的土人「穿著襯衫似的長袍，長及腳上；在稍冷的北方，他們取鹿皮加工精製，做爲長袍」（《三集》頁115）。這種蓋膝長袍在《番社采風圖》迎婦、布床、瞭望等圖都可獲得佐證。

不過（番俗六考）分述臺灣南北諸多不同的平埔族群，皆強調其衣短至肚臍，短衫似比比長衫還普遍。所以范咸〈臺江雜詠〉說：「短衣烏布未須縫」；自註：「番黎皆著短衣，以烏布爲之」（《使署》卷二，頁40）。據《采風圖》，短型上衣也有帶袖有領的，如耕種圖的扶犁婦人，刈禾圖的擔禾女子和迎婦圖的新娘，上衫都露出臍眼，而乘屋、迎婦二圖那些穿衣之男子，所穿的也是腰臍以上的短衫。迎婦圖寫東西螺、大武郡、

半線的風俗，新娘上衣之短正與《番俗六考》所述這一帶的「達戈紋」——以紅紋為衣，長只尺餘（《使槎錄》卷五，頁104）不謀而合。直到二十世紀初，臺南縣西拉雅族的新娘禮服依然如此（國分直一 1943；李亦園 1982，頁15）。

根據Herport的觀察，臺灣北部因為氣候稍冷，原住民才穿鹿皮衣，夏之芳〈臺灣雜詠百首〉有云：

抄陰尺布不堪縫，無褐無衣可耐風。

此地乍寒偷射獵，人人盡是鹿皮翁（《詩錄》卷五，頁248）。

但《番社采風圖》穿鹿皮者主要見於種芋園，題詞說是鳳邑內山生番，與黃叔瓚《番俗六考》南路鳳山番一所說：「男用鹿皮蔽體，或氈披身，名卓戈紋」（《使槎錄》卷七，頁144）符合。黃氏觀察北路也有穿著鹿皮的，如北路五、七，以及北路八貓霧抹、阿里史、掃抹和岸裡等社，皆是比較近於內山的族群，《采風圖》的布床和瞭望兩圖足資佐證。明末流寓臺灣的文士沈光文的《草木雜記》云：「土番初以鹿皮為衣，夏月結麻桌縷，掛於下體，後乃漸易以幅布」（引自《諸羅縣志》頁156）。《東番記》說布是貿易來的，《諸羅縣志》曰：凡絲綢、棉布、麻布「皆來自內地，出於土番者寥，且不堪用」（頁194）。像《番社采風圖》織布圖的技術符合幅布的規格，則有可能是外來的文化。那麼鹿皮衣固是寒流來才穿，但和下文樹皮布一樣，是紡織品或其技術傳入前的衣料，屬於傳統的文化。

夏月結麻桌掛於下體，《番俗六考》北路三曰：「炎天則結麻片為之，縷縷四垂圍繞下體」（《使槎錄》卷五，頁104），或即陳第《東番記》所云「婦女結草裙，微蔽下體而已」。《諸羅縣志》說：「半線以上多採樹皮為裙，白如苧」（卷五，頁157），這是樹皮布，與麻桌或草裙一樣，都是南島民族的傳統文化。採用幅布，平埔族下衣形制比上衣還簡單，《番俗六考》說，貓兒干（Batsiskan）、西螺、東螺、他里霧（Dhaliboo）、二林（Girim）等地「烏布為蔽，長二尺餘」（頁104），大傑巖、大武壠、噍吧年、木岡（即大目降）「腰以下用四尺圍蔽」（頁110），內優及壠社等的「生番」則「男以布尺餘遮前，後體畢露」（頁114）。臺灣原住民的服飾大體雖都可見裸身的遺留，但各地的差異性還是很大的。

《諸羅縣志》說：「橫聯幅布為裙，無裝積」（卷八，頁156）。《番俗六考》北路一亦云：「番婦腰下圍幅布，旁無積裝為桶裙」（《使槎錄》卷五，頁96）。平埔族婦女的布裙無裙褶，垂直而下若圓桶，稱做「桶裙」。孫元衡〈裸人叢笑篇〉曰：

桶裙本陋制，不異蠻乾袴。

自註云說：「南海乾蠻，幅布圍下體，不施裝積，號曰桶裙」（《赤嵌集》卷二，頁25-26）。《番社采風圖》桶裙的形制並不典型，不過幅布而圍，以寬帶繫住還是很清楚的。看來到十八世紀中葉，南北的平埔族，不論男女，下體都用一塊布遮蔽起來了，但仍然不穿褲，這是他們與漢人衣著不同的地方。《采風圖》糖廬圖題詞說：「臺郡各邑田土肥厚，宜植蔗，俱係居民耕種，而社番不能。」那些種蔗紋糖的漢人不論老少都是穿褲子的。渡溪圖的兩位土官和社師圖的童子，他們之所以穿褲卻是漢化的結果。

穿褲是漢化的一個指標，沈光文《草木雜記》說：「數年來，新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣諸番衣褲，半如漢人；哆囉囑（Dorke），諸羅山（Tirosen）亦有倣效者」（引自《諸羅縣志》

頁156）。然而如果十七世紀末平埔族的衣褲就「半如漢人」，何以比沈光文晚的圖像如《諸羅縣志》〈番俗圖〉卻都看不到一些痕跡？而《番社采風圖》除少數特別身分外也多沿襲平埔族的傳統，沈氏的記載或許太誇大漢化的一面吧？這個問題尚待研究，但到十九世紀下半葉，如Camille Imbault-Huart的記載，平埔族男人和女人都已穿著中國式的寬大褲子了（Imbault-Huart 1893，黎烈文譯，頁107），傳統的圍布桶裙遂消失。

當平埔族男女都繫著桶裙時，他們的衣著有一項明顯的性別區分，即女性必定裹腿，而男性絕不裹腿，驗之以清代各種番社風俗圖像都屢試不爽。《諸羅縣志》說：「膝下以青布十數層，堅束其腓至踝」（卷八，頁156），《番俗六考》謂之「束腓」（卷六，頁100）。二十世紀三〇年代民族學者在埔里採集到束腓的標本（李亦園 1982，頁18），而五〇年代我童年時所見鄉下婦女出門勞作多裹小腿，應該是平埔族的遺風吧！

早期地方誌都說平埔族「跣足」，他們沒有穿鞋的文化。《番俗六考》北路諸羅番九謂崩山八社及後壠等地平埔族會飲時「土官多用優人蟒衣、旱鞋」（《使槎錄》卷六，頁130）；南路鳳山番一謂上下澹水等社之「土官，有著履者」（《使槎錄》卷七，頁144）。直到十八世紀初，平埔族學漢人穿鞋者仍只是一部分的土官，而且也多限於會飲的特殊場合，如《番社采風圖》渡溪圖坐在竹筏上的土官、通事和《東寧陳氏》番戲圖屋簷欄上也許也是土官之流的人，他們都穿著漢族戲子的旱鞋。但隨著漢化日深，如社師圖入塾的幼童，也跟漢人一般穿鞋子了。

（五）佩飾

平埔族的佩飾比較簡單，上面說過他們頭上喜歡拈花結草，插雞羽雉尾，有些地方則戴白獅犬毛織的帶子，嵌以米珠。除此之外就是頭項和臂腕的裝飾。《番社采風圖》所見的男女，不論勞作、休閒或喜慶，絕大多數皆帶有項飾和腕飾，可見這是平埔族日常生活的一部分，是他們的傳統文化。

郁永河《土番竹枝詞》有兩首描述平埔族的項腕佩飾，曰：

鶴貝雕螺各盡巧，陸離斑駁碧兼紅；

番兒項下重重垂，客至疑過繡領宮。

* * *

銅箍鐵錫儼別人，門怪乎奇事事新；

多少丹青摹變相，畫圖那得似生成（《裨海》卷下，頁43）。

裝飾品的質材以貝、螺、銅、鐵為主，據《采風圖》，在項成鍊，在腕成環。《諸羅縣志》說：

男女喜以瑪瑙珠及各色膺珠、文貝、螺殼、銀牌、紅毛錢為飾，各貫而加諸項，累累若瓔珞（頁156）。

郁永河總論平埔族之佩飾也說：

項間螺貝累累，盤繞數匝，五色陸離，都成光怪（《裨海》卷下，頁34）。

可做為上引第一首竹枝詞的註腳。黃叔瓚《番俗六考》北路一云：「頸掛銀錢、約指、螺貝及紅毛錢」（《使槎錄》卷五，頁96），北路二：「頸項圍繞白螺錢」，北路六、十與南路一亦云項掛螺錢（頁116、136、145）。

項飾大概以螺貝為主，但也有珠子，《番俗六考》說北路四（約今雲林、彰化）「番婦項帶珠串」（頁110），北路七（阿里山五社等）「掛青紅藍把珠於項」（頁120）。這種珠可能就是《諸羅縣志》說的各色膺珠。還有瑪瑙項珠，據《番俗六考》，

這是今彰化以上到淡水、基隆，包括北路六、八、九、十諸社平埔族的共同特徵。陳第《東番記》說：漳、泉之民嘗以瑪瑙等物交易平埔族的鹿脯筋角（《閩海贈言》卷二），瑪瑙、膺珠是外地輸入的，螺貝才是土產。

手臂裝飾的環鐲，多是鐵或銅的製品，少數如北路一之臂釧「或穿瑪瑙為之」（頁96），北路三「或用蛤釧」（頁104），是比較特殊的。郁永河行經諸羅山、打貓、柴里諸社，看到平埔族「自腕至肘，繫鐵鐲數十道」（《裨海》卷中，頁18）；高拱乾《臺灣府志》也說「手帶鐲，多者至數十雙」（頁187）。數十箍鐵鐲的例子，《番社采風圖》未見，但故宮《內山番地》哨望圖四位男子戴的手鐲自腕至肘，誠然有數十道。環鐲通常多帶在手腕上，文獻所說的臂環，《采風圖》乘屋圖也有所佐證；但《番俗六考》南路一云：「腳帶鐵鐲，名石加來」（頁145），恐怕是特定地區的習俗，清代早期文獻只此一見。《采風圖》腕鐲那麼普遍，卻從未見有腳環的。蔣毓英《臺灣府志》曰：「當十五、六歲時多以鐵鐲環臂，以示壯觀」（頁60）。依此說，環鐲似為青少以後的象徵，然而根據《番社采風圖》織布圖和迎婦圖，兒童亦帶鐲，甚至耕種圖挾犁婦人背上的幼兒也帶腕鐲的。

頸項或臂腕之裝飾和上文討論的褲子一樣，是區分平埔族與漢人的文化標識，《采風圖》糖廍圖所畫的是漢人，不論老少皆無這些佩飾，社師圖那些漢化的平埔族兒童也都不帶項鍊或腕鐲了。雖然中國古代男子有佩玉的風尚，但這傳統斷絕甚久，尤其銅鑲鐵鐲，誠如郁永河竹枝詞說的，在漢人看來儼然是刑徒，無法接受。中國讀書人能想得出來的知識背景只有隋唐佛教繪畫，故郁永河詩謂「多少丹青摹變相，畫圖那得似生成。」平埔族的佩飾鑲鑲若璣珞，即是一副活生生的變相圖，范咸比作「妙相天魔」（上引《茄藤社觀番戲》），周鍾瑄稱作羅伽女（上引《番戲》），他們都用過去佛教藝術所見的印度文化來理解。

《番社采風圖》採探圖畫麻豆、蕭壩、目加溜灣等社西拉雅人採集椰子，樹上兩人，樹下三人，除樹下左邊一人外，其餘四人腰間都佩一把刀。捕鹿圖前景持弓箭者，《諸羅縣志》登場、會飲、捕鹿和採檳榔各圖也都有佩短刀的人。《東寧陳氏》等圖亦多可見，此其作用誠如《裨海紀遊》所說，「腰間一刃，行臥與俱，凡所成造，皆出於此」（卷下，頁35）。我們所見風俗圖似乎未有婦人腰間佩刀者，但《諸羅縣志》卻說：「男女出門，身不離鐵。」該志云：

刀之制，或方頭，或尖葉，長不滿尺，銘於斧斤。木鞘韜之，橫繫腰背（頁162）。

《鳳山縣志》同，還特別提到鐵刀，「快不可當」（頁83）。故郁永河《土番竹枝詞》吟詠云：

腰下人人插短刀，朝朝磨礪可吹毛；

殺人屠狗般般用，纔罷推薪又索燭（《裨海》卷下，頁43）。

不滿一尺長的鐵刀形同匕首，採探圖顯然畫得長了一些，但利刃套在大鞘中，畫工之筆則頗為寫實。

五、《番社采風圖》所反映的社會與文化之三：社群生活

重建平埔族歷史初期的社群生活，本章先論聚落景觀，次及於聚落內的房舍屋宇，然後是人，就年齡層級、老少和男女兩性三方面來分析。

（一）聚落

范咸為六十七《番社采風圖考》作的序文提到方誌「所載番社之有名可紀者，計一百四十有奇」，這個數字基本上與黃叔瓚《番俗六考》所記北南二路諸社的數目符合。但他纂輯的《重修臺灣府志》，登錄的番社，包括熟番和歸化生番，臺灣縣有3社，鳳山縣123，諸羅縣35，彰化縣55，淡水廳79，共計295社（參卷二《規制》）。《東印度事務報告》云：1646年荷蘭人控制的原住民219個村社，次年達到251個（Cheng Shaogang 1995，頁351）。中村孝志據荷蘭《殖民地文書》（*Kolonial Archief*），整理1650年臺灣村落戶口表，計得315個村社，其中卑南竟有27村是推測的（中村孝志 1936），大體上與《重修臺灣府志》的記錄相去不遠。大略言之，十七至十八世紀，外人所知的原住民聚落可能有三百餘社，其中大多數是平埔族，而且一般村社都不大，以荷蘭的人口記錄，只有新港至諸羅一帶最繁庶地區，每村人口約一千，一般則數百人不等，恆春地區則少至數十人而已（Shepherd 1993，頁40）。

村社的景觀，根據歷史初期的記載，參證圖繪，可以作某種程度的復原。前文提到1623年荷蘭商人初訪蕭壩社，他們棄舟上岸，經過鹽鹵地，沿著一條踏出來的小徑通往數處圍有欄柵的田園，附近佇立數間由竹子和稻草蓋成的小屋和穀倉，小徑通往一條大路，路邊遠遠近近建造幾處可以遮避烈日的涼亭，在還未覺察這是一個「小鎮」（town）的所在時，他們已經走進小鎮來了，因為這裡沒有任何設防，房子也很疏落。然而一旦看到大叢茅草或竹林，房屋，甚至是小鎮，就出現在眼前（Bl. 1984, Text B）。這篇如詩似畫的記敘，清初中國人的觀察亦可印證。《諸羅縣志》說：村落之外的田野，「視田畔高敞地，結數椽為憩息之所，蔭以竹木；收穫時，寢食其中，曰田寮」（頁159）。田寮當是荷蘭商人所見的田旁小屋。據Candidius說，田寮是五、六十歲的老夫婦寢息起居的主要處所，他們一年難得有兩個月住回村落裡去。不過這地方也很危險，平埔族村落間的戰鬥，多採偷襲方式，住在田寮的人最可能遭遇不幸，被割首或分屍，成為鄰村人的戰利品（Candidius 1628，頁11）。

平埔族不同村落間雖然經常發動偷襲戰爭，但據Candidius的描述，他們的村落周圍似乎沒有什麼設防，故敵人輕易地偷偷侵入村落，找人下手。《諸羅縣志》云，「新港、蕭壩、麻豆、目加溜灣四社，地邊海空闊，諸番饒裕者中為室，旁列種果木，廩困圈圍，次第井井，環植刺竹，廣至數十畝」（頁160）。Candidius說的是新港，荷商說的是蕭壩，即使村落周圍種植的刺竹有點防衛作用，也稱不上是嚴密的工事。《番社采風圖》守隘圖畫村落周圍有削尖竹竿的欄柵，題詞云，「臺郡各縣番民附近生番居住者，伐竹木為欄，每日通事土目派撥番丁，各帶鏢鎗弓箭，以防生番出沒。」這是鄰近「生番」地區

才有的措施，一般平埔族村落不會這麼草木皆兵。

平埔聚落的景象和氣氛大致是恬靜平和的，《番社采風圖》雖然沒有整個村社的景觀，但每畫村社，屋宅四周必有花木竹林，這不純粹是畫師為求畫面的美感而已。郁永河走過新港、嘉溜灣、麻豆等社，見「嘉木陰林，屋宇完整」，自嘆「不減內地村落」（《裨海》卷中，頁17）。翠綠修竹是平埔村落的標識，雍正六年（1728）巡臺御史夏之芳〈臺灣雜詠百首〉，述臺南府城郊外云：

載得行旌纔出郭，

暖煙晴竹已家家。

遠至半線（今彰化）亦然：

道是孤城遠少郭，

竹還（環）塵市炊炊煙（《詩錄》卷五，頁245、247）。

王瑛曾《重修鳳山縣志》（1764）云，平埔番熟八社「村居錯落，環植刺竹，周圍或數畝，或數十畝不等，中為番厝，旁種果木，積貯廩困，牛豕圈欄，井井有條」（頁59）。

累官北路右營守備（1806）和北陸路中營都司（1815）的黃清泰有一首五言古詩，記敘他巡視貓霧戌社（Babousack），止宿田家的情景：

竹橋通柴門，燈火明草堂；

慙慙具雞黍，從者飲酒漿。

臥我新竹榻，茵鋪稻葉香；

清絕無塵夢，一枕遊羲皇。

天明辭上馬，簡書心不皇；

中途回首望，竹樹煙蒼蒼（《彰化縣志》頁479）。

這是十九世紀初臺灣中部平埔族村落的寫照，上距夏之芳不到百年，比六十七晚五十餘年，但三者皆有一定的共通性。即使在黃清泰之後半個世紀，1867年美國駐廈門領事官李讓禮（C. W. Le Gendre）在車城（Chasiang）附近所見的射麻裡（Sabaree）社，「住屋比連，形如半環，中為田園。約行一周，須一點鐘乃遍。外面週圍種竹以為護衛，中開一路，路亦寬坦，牛車牲口出入頗易。」頭目以瑟（Esuck）的住屋「甚為齊整，中庭無纖穢可議。圈養牲畜之地亦極潔淨。所有田畝收拾清楚，皆可入畫」（李讓禮《臺灣番事物產與商務》，頁7-8）。〈番俗六考〉南路鳳山番一云：社四周植竹木（頁143），正如《番社采風圖》，的確可以入畫，上引夏之芳〈臺灣雜詠百首〉有一篇描述村居的寧謐曰：

負喧童叟愛冬溫，紅稻成堆擁柴門；

桐竹週遭雞犬靜，教人歷歷認花村（《詩錄》卷五，頁245）。

這景象一直到臺灣工業化和都市化的前夕還存在，引發走過這段歷史的人無限的眷戀。

然而與世界其他文明比較，歷史初期的臺灣平埔族社會一如我們在各種風俗圖所見的，看不到任何較大的政治性和宗教性建築，這是和他們沒有權力機構，也沒有祭司階級息息相關的。一個幾乎絕對平等的社會勢必如農村一般的寧靜，所以我們不但看不到金字塔，連月神廟也沒有一點蹤影。

（二）屋宇

平埔族房屋的特色，地板皆高出地面，分為兩種，一建於封土臺基之上，一搭在木構支架上；前者是土臺，後者是干欄。《番社采風圖》把這兩種類型充分表現出來，土臺見於獠探、舂米、乘屋、迎婦等圖，干欄見於織布、瞭望。

蔣毓英《府志》說：「番屋高地五、六尺」（頁61），林謙光《臺灣紀略》云四、五尺，高拱乾《府志》同（頁188），但都未明言土臺或木架。1623年荷蘭商人所見蕭壠社的房屋是建在土臺之上的，據云約有一個人的高度（Bl. 1984, Text B）；《巴達維亞城日記》1624年二月條云，蕭壠人住屋「離地面五、六呎」（第一冊，頁34）。但土臺房屋不限於蕭壠，1660年左右荷蘭臺灣長官Coyett總述性的記錄說：「房屋高約四呎，造在泥土的地基上」（C. E. S. 1675，周學普譯，收入《三集》頁38）。《諸羅縣志》說南社、東西螺、新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣數社的屋舍，「規模壯敞，封土墩為址，作室於上」（頁159）。上述《采風圖》獠探等三圖題記指臺灣縣和諸羅縣，而〈番俗六考〉南路鳳山番一亦云「築土為基」（《使槎錄》卷七，頁143），大概從大甲溪以南居屋多蓋在土臺上。這種土臺式房屋亦見於呂宋、太平洋的麥克羅尼西亞（Micronesia）、玻利尼西亞（Polynesia）和夏威夷（李亦園 1957）。

土臺的做法，六十七《番社采風圖考》築基條說：「初卜鳥音以擇日，營基高於地五尺，周圍砌以石，中填土」（頁4）。《采風圖》臺基作青綠色，蓋表示周圍砌石。稍早，郁永河已經記載

番室做龜殼為制，築土基三五尺，立棟其上，覆以茅，茅簷深遠，垂地過土基方丈，而賜不得侵。其下可舂可炊，可坐可臥，以貯茶車、烟罇、農具、雞栖、豚柵，無不宜（《裨海》卷下，頁34）。

《番俗六考》抄用這段文字特別列在北路諸羅番三，約今濁水溪和大肚溪之間，而說：「填土為基，高可五、六尺」（《使槎錄》卷五，頁103）。這是土臺前沿突出高架的竹片地板，有一丈之地，故其下可以勞作休閒，又當作儲藏室或豢養禽畜的地方。

另一種干欄式房屋，見於《諸羅縣志》儲藏穀子的「禾間」，「竹木交加，疊空而起，離地數尺如小樓，貯粟其上，以避蒸溼黴腐」（頁159）。從《番社采風圖》織布、瞭望二圖知道，這種在地面上先架木再構屋的建築不限於小穀倉而已，人居的房屋也有此類型，郁永河故謂其下可貯藏生產工具。據《采風圖》題記，織布圖描寫淡防廳岸裡、大甲東、大甲西等社，瞭望圖云淡防竹塹、南嵌、芝包裹、八里坌等社，干欄式房屋可能是大甲溪以北的居室通相。這種房屋六、七千年前浙江河姆渡曾有過，爾後中國南方不同地區和不同時期頗為流行（杜正勝 1981），《采風圖》證實早期臺灣也曾存在過，毋寧說這是自中國長江以南至整個東南亞或太平洋美拉尼西亞（Melanesia）傳統居住文化的特質。干欄和土臺這兩式房屋分別散見於南洋、美拉尼西亞和麥克羅尼西亞、玻利尼西亞，但卻同見於臺灣，對於臺灣在南島語族中的地位是值得注意的一個現象（參李亦園 1957）。

平埔族屋宇的結構，1623年荷商有很細緻的描述。他們說：房屋前端呈圓拱形，宛若船頭，後端則平坦若船尾，有三根粗樅木撐住屋頂，其撐重比例分配恰當，最重居中，其次居前，最輕居後，恰若船上的主桅、前檣和後檣。這三根柱的上端削尖，插入一根細長的屋樑，屋樑貫穿房屋前後兩端，成為房屋最頂一條線，恰似船桅最底部的龍骨。屋頂編竹，堆疊三、四層，上面再覆蓋一呎半的茅草（Bl. 1984, Text B）。用船身結構來說明平埔族的房屋，並非純粹是飄洋渡海之人的思考模式，而是有客觀根據的。蔣毓英和高拱乾的《臺灣府志》提到番屋

形狀深狹如舟形（頁60、188），《諸羅縣志》（頁160）和〈番俗六考〉（《使槎錄》卷五，頁95）也說「形如覆舟」。覆舟的比喻與荷商完全相同，〈番俗六考〉記其營建方法云：

先以竹木結成椽桷，編竹為牆，蓋以茅草，為兩大扇；中豎大梁，備酒豕邀請番眾，舉上兩扇，合為屋（《使槎錄》卷五，頁95）。

黃叔墩（番社雜詠）作室詩亦曰：「剝竹為椽扇縛筴，空擊梁上始編茅」（《使槎錄》卷八，頁176）。但參證六十七《番社采風圖》、《東寧陳氏》、《內山番地》和徐澍《番社圖》的乘屋圖，應該是在臺基上削竹編牆，再把已經完工的屋頂架到牆壁上，三根柱子是插在樑上，連同屋頂一起立在臺基上的。相較於荷蘭人的記錄，黃氏詩文不夠清楚明確。六十七《采風圖考》乘屋條云：「先植棟柱於地，然後削竹為椽，編茅為瓦，成圓蓋，會社眾合力擊舉置棟上」（頁4），這樣房屋就落成了。我們所見風俗圖都印證六十七的考證是正確的。

1739-41年出任巡臺御史楊二酉〈南巡紀事〉詩述至阿寮（Akaaw）、武洛所見的房屋，

家家茅蓋屋，處處竹編牆（《詩錄》卷六，頁284）。

茅蓋竹牆是南北平埔族家屋的通相，其中有的相當寬敞，《諸羅縣志》說：「大者廣五丈，深十丈許」（頁159），與十八世紀初英人Arnoldus Montanus說新港、麻豆大多數房屋50x100呎者符合（引自李亦園 1957），故荷蘭商人稱贊蕭壠社房屋之華麗，使人誤以為是廟宇。高氏《府志》說：「梁柱皆畫五采」（頁188），《諸羅縣志》云：「前施丹覆，竟可以畫舫額之」（頁159）。比喻作畫舫，六十七《采風圖考》說得更詳細：

前後皆有圓扇，繪雕髹漆，殊炫麗。兩旁皆細竹編為花草等紋。外堅密而中無間隔，形勢狹長，遠望有如畫舫焉（頁5）。

〈番俗六考〉謂新港等四社之居室，「門兩旁上下，丹覆采色，燦然可觀」（《使槎錄》卷五，頁95）。這與六十七所述，都是畫在前後圓扇上，而不是高拱乾說的梁柱。臺灣長官Coyett說，屋內外用野豬頭和鹿頭裝飾，牆上覆以染顏色的棉布（C. E. S. 1675，《三集》頁38）。以上文獻可證平埔族對家屋的裝飾特重門面，上引夏之芳詩才稱做「華門」。甚至如〈番俗六考〉北路三所記，約今北港溪到大肚溪的平埔族家屋之門多有「繪紅毛人像」的（頁103）。一般住家開前後兩扇門，荷蘭商人說有的兩旁也有門，這是Coyett報告說的村社裡宏麗的住宅，東西南北四門，兩兩相對，甚至有六門的屋子（《三集》頁38）。1623年的荷商說，經其中之門可以通行四周，即《諸羅縣志》所云：「左右前後門戶疎通」（頁159）。屋脊前後的兩簇草標也是特色，〈番俗六考〉南路鳳山番一說，圍竹而裏，「如獸吻狀，示觀美也」（頁143），但據《采風圖》，不限於鳳山縣，也應是南北的通相。

關於平埔族的居室，歷史初期的記載即使同在一地，亦頗不一致者，荷蘭商人既說蕭壠社每所房子壯麗若廟宇，卻說甚為陰暗，即使日當正午，非接近亦難看得清楚；又說他們日間關門，故屋內漆黑如地窖。《諸羅縣志》曰：「番舍形如小帳房，開門於橫脊，鞠躬而入。夫妻、子女團聚一室，臭不可聞」（頁159）；但同篇又描述房屋「規模壯敞」、「剪絕絕塵」，豈不有所矛盾？《番社采風圖》的房屋門雖設而常開，與〈番俗六考〉北路三所說：室「極高聳宏敞」（頁103）比較符合。即使在落後的牛罵社，郁永河因「屋隘甚，值雨過，殊溼」，遂「假番室牖外設榻，緣梯而登，雖無門闌，喜其高潔」

（《神海》卷中，頁19）。郁氏設榻的地方當如《采風圖》的春米和迎婦二圖階梯之上的門前處，在夏秋霪雨的臺灣，的確高潔清爽。誠如林謙光《臺灣紀略》云「番屋時刻洒掃，地無點塵」（頁62），上引李讓禮云「無纖穢可議」，范咸〈三疊臺江雜詠〉也說：

改歲無從問落葉，于茅添竹結莎廳；

樓輪漏日虛窗白，叢樹連陰曲檻青（《使署》卷二，頁46）。

這才是平埔屋宇的寫照。

《番社采風圖》春米圖高敞屋宇旁有一間小屋，干闌建築，亦竹牆茅蓋；類似建築在《東寧陳氏》或徐澍的《番社圖》等不只一見，即上引《諸羅縣志》所謂的「禾間」。《重修鳳山縣志》曰：

收成後，於屋傍別築室，圍以竹籬，覆以茅草，連穗倒而懸之，會易乾（頁80）。

范咸〈臺江雜詠〉云：「懸穗禾間遍室盈」也（《使署》卷二，頁41）。以貯禾而名，可知「禾間」是漢語，《諸羅縣志》卻說：「居室外，結茅為禾間，番喜禾，故名之也」（頁159），恐怕不正確。其制，《鳳山縣志》云，廣不過丈，高止八、九尺，離地二、三尺（頁84）。這種小糧倉當1623年荷蘭人初到蕭壠時也注意到了。

（三）年齡層級

平埔族是沒有階級的社會，但村社中仍有一定的秩序，使社群生活得以順利運作，年齡乃為一個重要的樞紐。《番社采風圖》的人物包含男女兩性各年齡層，畫工也很細心地描繪一些特殊年齡層的文化特徵，增益我們對平埔族社群生活的具體認識。

平埔族年齡層級的學術性討論大概推始於伊能嘉矩對岸裡（Rahodo'puru）巴則海族（Pazehhe）的研究（伊能嘉矩 1908），他分為五級，即初生至十三歲的兒童（rubaruban），十四至二十歲的少年（男曰mamarun，女曰máhezapai），二十一至三十歲的成丁（raherahehal），三十一至四十歲的半長老（aba'abasan），和四十一歲以上的長老（hakuhakuzung）。由於平埔族各族群誠如黃叔墩所說「俗尚各殊」（〈番俗六考〉序，《使槎錄》卷五，頁94），細緻的區分乃難求一致；何況他的調查已遲至二十世紀初，平埔族社會文化已產生極大的變化，與歷史初期的情狀相差甚遠，所以伊能氏的說法對我們只略備參考價值而已。

然而有些早期文獻甚至用更細緻的年歲來區分年齡層。根據Candidius在新港社的觀察（1628），我們得到幾個與社會生活和傳統有關的年歲：

- (1) 出生至三歲，哺乳期，此後孩子送至父親家。（從母系的家族結構來看，這應該指男孩。）
- (2) 四歲以後至結婚，住在公廨。
- (3) 十六、七歲以前，男子髮垂至耳，也就是留「頭陀型」的短髮。（Campbell譯本"Account of the Inhabitants", *Formosa under the Dutch*, pp. 9-25, 作十五或十七歲。）
- (4) 十八至二十四歲，男子遊手好閒。（Campbell同上譯本作十七至二十四歲。）
- (5) 三十六、七歲，女子才可以生育。
- (6) 三十六、七至五十歲，夫婦始同居。
- (7) 五十至六十歲，夫婦住在田中小屋，兩個月難得進入村社一次。（Campbell同上譯本作四十至六十歲。）

1660年左右Coyett所見略同（C. E. S. 1675，收入《三集》），也提到男子十六、七歲以前不可蓄髮，十七至二十一歲無所事事；女子要到三十六、七歲才准予生子。另外他告訴我們，女子只要生理成熟即可結婚，但男子要等到二十或二十一歲。至於夫婦同居，有地方說要等到男子五十歲，在田野茅屋中度過，但另一處卻說四十至六十歲。

這兩位荷蘭人的記載相隔三十餘年，雖然有些出入，但大體還可以互相印證。不過這麼精密的年齡區分，如用早期漢人有關平埔社會和文化的記載來核對，便顯出相當程度的困難，最根本的困難是平埔族無曆法，不記年歲。陳第《東番記》云：平埔族

無曆日、文字，視月圓為一月，計月十圓為一年，久則忘之，故年不記歲，少壯老耄，問之不知也（沈有容《閩海贈言》卷二，頁25）。

清朝統治初期纂修的地方誌皆承襲不知年曆的說法，但稍有差別。按陳第之說，是純粹的太陰曆，但蔣毓英《府志》說「不知歲月，惟憑草木、聽鳥音以節耕種」（頁60）。孫元衡《秋日雜詩二十首》有云：

忘年驚髮變，改歲待花開（《赤嵌集》卷三，頁51）。

自註：「蕃人不記年歲，髮白知老；不知四時，見野花盛開，經始樹藝。」范咸《三疊臺江雜詠》云：「改歲無從問落莫」，自註：「社番不知四時，以刺桐花開為春」（《使署》卷二，頁46）。《采風圖》春米圖爛漫若朝霞的紅艷喬木即是刺桐（Ratoo）（*Erythrina indica* L.），《臺灣采風圖》題記云：「開花期于二、三月。」《諸羅縣志》也說「無曆日，不識歲，時以稻熟為一歲」（頁163）。不論草木、刺桐花或稻禾，清初的記載是以太陽曆為一歲之基準的，而不是「計月十圓為一年」。一個社會碰上文化轉型時期，可能會有許多矛盾現象，不可純以理則推喻，因此遂有黃叔瓚這樣的詩：

曆書不識歲時增，月幾迴圓稻一登（《使署雜錄》卷八，頁177）。

若以稻一熟為一年，那麼一年必不可能是十次月圓。水稻的引進不會早於十七世紀初，所以十月做一年應該是比較早的傳統。

然而這些計算對平埔族不必然有意義，《諸羅縣志》說：「點者如古結繩之初，稻熟時輒加一結，或折枝藏於室，終不知溯自初生凡幾春秋也」（頁163）。年歲排比得那麼精密的Candidius也不得不承認「他們不會準確計算時間，但有一種方法可以把同年生的人放在同一級，他們的話叫做saat cassiuwang，所以當某cassiuwang達到結婚之年，不屬同一cassiuwang者便不可結婚，這點他們記得很清楚，絕不忽略」（Candidius 1628，頁21，參用Campbell譯本，頁17）。同樣的道理，漢人既然一再說平埔族不知年曆，卻又說「男子約十四、五歲編藤圍腰」（林謙光《臺灣紀略》，蔣氏《府志》作十五、六歲），或「女子年十五、六斷去唇兩傍二齒為飾」（陳第《東番記》），這些年數也是想像的參考數據而已。

平埔族雖然不知記年歲，但年齡層的劃分是存在的，貓霧揀番曲分作ma-ga-la（老輩）、lo-mo-la（年長）、su-a-la（少年）和la-la（小孩）（李亦園 1982，頁41）恐怕是比較實際的。據說年齡層級名原有意義，後世失傳，唯就上引荷蘭人的記載，諸如男子結婚，女人生育，夫婦同居，遷居田廬等等都有嚴格的規定，故年齡層級的意義應與其社會禮俗有關，進而發揮維持社會秩序與運作的功能。我們甚至可以大膽推測，若無年齡

層級的種種制約，這個沒有政治頭人、宗教祭司，幾乎絕對平等的社會，夠不夠得上「社會」，都成問題。我們以此做基礎來看《番社采風圖》各種人物的活動，對歷史初期平埔族的社會可能會有新的認識。

（四）老少

《采風圖》捕鹿圖髮型單、雙髻者的腰間比頭陀髮型者多一圈稱作「箍肚」的束腰物，或稱「箍腹」。採鹿圖的人物皆具髮髻而無箍腹，耕種圖具髻丈夫與短髮幼童皆無箍肚，迎婦圖抬新娘與執朱英者和乘屋圖擊起屋頂的社眾皆梳髻，而有的腰圍箍腹，有的沒有。這都有實際社會意義的。平埔族有一種年齡層的人，清代文獻通常稱作「麻達」（Mada），這是漢字記音詞，指未婚之男性青少年，或寫作「麻答」、「貓達」或「貓踏」，與稱作「暹」或「仙」或「老鐵」的已婚男性明顯區隔。其區隔的一個重要標識就是箍肚，《諸羅縣志》曰：

年可十三、四，編藤或蔑，圍腹及腰，束之使小，謂之箍肚，使馳騁也。既有室，乃去之（頁166）。

陳第《東番記》只說平埔族「無事晝夜習走，足躡皮厚數分，履荊刺如平地，速不後奔馬，度能終日不息；縱之，可數百里」（《閩海贈言》頁24），沒有提到箍肚。自蔣毓英《臺灣府志》以下的方誌就注意到這種特殊風俗了，也都認為箍腹是訓練奔跑的手段，是一種文化。據六十七《采風圖考》箍腹條云，闊有咫（八寸），長與腰齊。因為他們「恐腹大難于奔走」，故束使小，以期便捷（蔣氏《府志》，頁60）。直到結婚，也就是二十歲才解除約束，郁永河《土番竹枝詞》云：

輕身矯捷似猿猴，編竹為箍束細腰；

等得吹簫尋侶偶，從今割斷伴妖嬈（《裨海》卷下，頁44）。

原註：「結縵之夕始斷之。」孫元衡《裸人叢笑篇》亦曰：倒懸腹臟，如繫猿羊。織竹為笠，約肚束腸。行勇登陔，食少力強。蜂壺猿背，逐鹿踰岡。將刀斷之，挽手上堂（《赤嵌集》卷二，頁25）。

蜂壺即蜂腰，挽手即「牽手」。孫氏原註亦云：至婚時斷去箍肚。本文第四章第一節說離開童年進入青少年期才由頭陀型短髮改為梳髻，因此《番社采風圖》梳髻者有沒有箍腹，即是結婚與否的標記，范咸《三疊臺江雜詠》故云：「大耳祇因娛美婦，細腰未許過成童」（《使署》卷二，頁48）。中國人的算法，二十歲是成童的極限，在平埔社會一般是適婚的年齡。

束腰不只为使身手矯捷，也是當時男子討好女性的方法。1728年出任巡臺御史的夏之芳《臺灣雜詠》有云：

窄拴竹蔑拍身肥，帶孔頻頻減舊圍；

愛汝細腰諧鳳卜，楚王宮裡夢雙飛（《詩錄》卷五，頁251）。

原註：「以竹箍其腰，束令極細，以便捷走，方能得婦。」所以箍肚、捷走和得婦三者存在著因果關係，清人有詩可證。1741年巡臺御史張淵的《番俗》詩說：

競誇麻達好腰圍，健足凌空捷似飛；

隨鼓鏗鏘聲近遠，輕塵一遣走差歸（范咸《重修臺灣府志》，頁768）。

薩政者「薩政宜」之省稱，平埔語，其制據《諸羅縣志》云：「鑄鐵長三寸許，如竹管；斜削其半，空中而尖其尾。繫其尖於掌之背，番約鐵錫兩手，足舉手動，與錫相撞擊，聲鏗鏘然。……驍足疾走，則周身上下，金鐵齊鳴，聽之神竦」（頁161-162）。身上佩飾撞擊聲產生引誘女性的作用，夏之芳詩所謂

雙懸薩鼓聲聲應，描得蠻娘競說奇（《詩錄》卷五，頁251）。因為「番女聞而悅之」（夏之芳原註），自然容易牽手，黃叔瓚〈番社雜詠〉門捷詩云：

未經牽手尚腰圍，習慣身輕走若飛；

涼夜月明齊展足，羨他貓女願同歸（《使槎錄》卷八，頁176）。

未婚女子稱「貓女」，貓讀ba，可能如岸裡社少女mahezapei之取前一音節，范咸說「番女幼多以名之」（《使署》卷二，頁44），或近於日本人之名女兒為某「子」（Ko）也。

平埔族開始箍腹的年紀說法不一，孫元衡上引〈裸人叢笑篇〉「倒懸腹臙」詩自註只云「稚番」，未明言年歲；郁永河說：「自孩孺即箍其腰」（《裨海》卷下，頁44），六十七《采風圖考》箍腹條云：「從髻亂便令箍腹」（頁8），則可以早到七、八歲。但《諸羅縣志》說大約十三、四歲（頁166），夏之芳「牢拴竹篾」註云「番男至十四、五歲即以竹箍其腰」，也就是進入青春期的時。上文既論十八世紀平埔族只有兒童才留頭陀型髮式，《番社采風圖》絕無頭陀髮型而箍腹者，故當以青春開始箍腹為正。《采風圖》捕鹿和舂米兩圖都有頭陀髮型而狩獵或扛獲物回來的男童，可以印證六十七《圖考》獵禽條所說：「十齡以上即令演弓矢，練習既熟，三、四十步外取的必中」（頁12），他們都還未到青春。

荷蘭人看到的傳統平埔社會，麻達遊手好閒，無所事事，其實恐是分工不同，外人遂生誤解；但外力進來統治後，許多徭役則落在麻達身上（詳下章）。這都顯示年齡層級在平埔族社會中一直到十八世紀仍有其現實意義，至少性生活的自由，相對於已婚之「暹」，麻達是享有「特權」的。平埔族的男女之防本來不嚴，〈番俗六考〉記述許多地方對私通的罰則並不重，而未嫁娶者私通一般是不禁的。即使比較特殊的崩山、後壠等社，私通，「強者將其婦及姦夫立殺死」；但「與麻達通，祇罰婦酒一甕，麻達不問」（《使槎錄》卷六，頁131），年齡層級產生的社會作用，這也是明顯的一證。

平埔族老人社會地位的高低，清人說法頗有矛盾。范咸〈臺江雜詠〉云：臺俗「只愛兒童賤老翁」（《使署》卷二，頁40）。上文論鬚鬚，引孫元衡說「蕃人貴食力，老則安坐待哺，每遭凌虐」；黃叔瓚也說平埔族「愛少惡老」，遂「至頭白不留一鬚」，似乎拔除鬚鬚的風俗是由賤老的社會倫理造成的。但另一方面的資料卻又顯示老人在平埔社會中地位頗高。Candidius注意到十七世紀初新港社人受到尊重的原因是年紀，而非財富。他說這現象甚為明顯，年輕人在路上遇到比他年歲稍大一點的人，必讓出一點路，轉過背去，等待這人走過。不止此也，兩人談話，年輕者必不可隨意先轉向（或云年輕人在路上談論，他們將很謹慎地轉背等到老人完全經過為止）。年紀大者要求年輕人做事，即使遭到八、九哩（或云三、四哩）外之地，他也不敢拒絕。當老少在一起，年輕人從不敢先發言（或云不敢插嘴）。而在宴會上，年紀大者總最先得服侍。年歲必被考慮，他們以此方式表達相互間的敬意（Candidius 1628，頁20-21，參照Campbell譯本，頁17）。

九十年後的《諸羅縣志》述平埔族風俗亦曰：

途次相遇，少者側立，先問訊長者，俯以俟；長者既過，乃移足（頁164）。

及至十八世紀中葉，六十七仍然是這麼說的。《采風圖考》讓路條云：

臺番涵濡德化，亦有禮讓之風。卑幼遇尊長，卻步道旁，背

面而立；俟其過，始隨行。若駕車，則遠引以避。如遇同輩，亦停車通問，相讓而行；不可以蠻俗鄙之也（頁19）。

此與百餘年前荷蘭人的記載如出一轍。《東寧陳氏番俗圖》有讓路圖，青年背立道旁讓長者經過，故宮《臺灣內山番地風俗圖》信片第五圖也是讓路，但目次和說明皆誤植作「鮐鮑」。老人地位的尊崇，六十七《采風圖》也有旁證。乘屋圖在一旁指揮社眾升屋的老者，以及迎婦圖屋前白色長衫中立的老人，都扶著藤杖。據臺灣長官Coyett說，藤杖是權力的象徵（《三集》頁43）；晚到清朝，雖時移境遷，恐猶有其社會意義。由於平埔族的政治簡單，年齡層反而成為人群秩序的依據，用古代中國的語言來說，這是一個尚齒的社會。

（五）女性為主

《番社采風圖》以及所見多種風俗圖對婦女頗多著墨，凡農業、手工業、家居生活、休遊遊戲都有她們的蹤影，顯示平埔族社會婦女的角色及地位與漢人社會迥異。陳第〈東番記〉說，男子

娶則視女子可室者，遣人遺以珊瑚珠雙；女子不受則已，受則夜適其家，不呼門，彈口琴挑之。……女聞，納宿，未明徑去，不見女父母。自是，宵來晨去必以星，累歲月不改。迨產子女，婦始往婿家迎婿，如親迎；婿見父母，遂家其家。養女父母終身，其本父母不得子也。故生女喜倍男，為女可繼嗣，男不足著代故也（《閩海雜言》卷二，頁25）。

「娶」、「繼嗣」都是借用漢人的語言，但制度、觀念不同。平埔族基本上是屬於所謂的母系社會，與漢人的父系截然不同，但也不是純粹從妻居的制度。

《巴達維亞城日記》1624年二月條云，蕭壠社之婦女晝間不與其丈夫同處，而二、三人或四人共同居住；丈夫如欲與之相會，當往婦處相從，但需限於夜間（第一冊，頁32）。此即陳第說的女子納宿，未明徑去，去必以星。所以雖然結婚，夫婦並不同居。稍後Candidius記錄新港社的男女生活，更加細膩（1628，頁23-24）。他說婦女與其同輩的女性擁有自己的田地，耕種營生，住在一起，飲食在同一屋子。丈夫亦然，也有他的田地，與他的親人同居。妻子與丈夫互不為對方積存糧食，有時白天丈夫進入妻子的房屋，其他所有的婦女都要迴避。丈夫膽敢來訪，事先要請人通知妻子，而且要等候允許。有女人走出，才是准予丈夫進入的信號（Campbell 1903，頁19）。與以上類似的記述也可從Coyett獲得佐證（C. E. S. 1675）。可見夫婦不住在一起，約會通常都在夜晚，等妻子之家人就寢後丈夫才來，第二天必須在破曉之前離開；而且夫婦相見得視妻子心情而定（Candidius 1628，頁24）。按照他們的習俗規定，婦女三十六歲以後才准予生子，如陳第所言產子之後婦才迎婿同居，那麼平埔族（至少西拉雅人）的夫婦一生是聚少離多的。這樣的觀察與七十年後郁永河的記載頗有出入，《裨海紀遊》說：男子野合挽手後，「期某日就婦室婚，終身依婦以處」（卷下，頁34）。不知是因為時代的轉變還是族群的差異，或是記錄的疏略？

陳第說平埔族以女兒「繼嗣」，八十五年後的林謙光也說：俗重生女，不重生男。男則出贅於人，女則納婿於家（《臺灣紀略》頁61）。

郁永河〈土番竹枝詞〉曰：

男兒待字早離娘，有子成童任遠颺；

不重生男重生女，家園原不與兒郎（《裨海》卷下，頁44）。

原註云：「番俗以婿紹瓜瓞，有子不得承父業，故不知有姓氏。」這應該是從妻居才可能產生的狀況，歷史初期在今臺南麻豆、佳里一帶似非如此，其他地方則無可考。

上面說過，男孩三歲斷乳後離開母親，據Candidius說是從父而居，直到二十三歲為止（Campbell 1903，頁19）；但據其他資料，至少青少年時期是住在公廨的。Candidius注意到丈夫與他的親人同居，這親人有沒有包括姐妹？《巴達維亞城日記》云：「男子亦如同婦女，二、三、四人同居，而令似屬其母之老嫗在此擔當家事」（第一冊，頁32）。看來平埔族（至少西拉雅）既不似漢人的絕對父系社會，也不像民族誌以舅權為重的母系社會。男人既然也擁有田地（如Candidius所說），依父而居的兒子不一定不得承繼父業，女子的家系產業和丈夫無關，當然也無所謂「婿紹瓜瓞」的事。這種特殊的社會組織即使對現代人類學家都相當複雜，傳統的漢人想要記錄，自然難免詞窮而意乖。

雍正初年來臺的吳廷華所寫〈社寮雜詩二十首外五首〉曰：

秦賢何從問青堂，閨中瓜瓞蔓偏長；

諸如伯姐家人聚，不見男行見女行（《詩錄》卷五，頁265）。

原註：「男必出贅，惟女守室中，故男散而女聚。」男散女聚，不知是寫實還是借用漢人的觀念？同詩二十首云：

原知有賺期生女，果是新增打喇連（《詩錄》卷五，頁263）。

原註：「番重女輕男，以男必出贅，謂之無賺；以女必招贅，謂之有賺。打喇連，番人謂婿也。」所賺者似指勞動力。即〈番俗六考〉南路一云：「既婚，女赴男家，洒掃屋舍三日，以後男歸女家，同耕並作，以借終身」（《使槎錄》卷七，頁145）。那麼Candidius與一百年後吳廷華觀察到的情形頗不相同，其中可能也有族群或地域的差異。

到十八世紀，平埔族社會的婚姻形式雖以男子出贅，女子納婿為主，但也有一些例外。〈番俗六考〉北路三云：「其俗唯長男娶婦於家，餘則出贅」（《使槎錄》卷五，頁105）。北路五與八：「或娶或贅不等」（頁114、125）。北路七：「擁眾挾女以去，勢同攘效，與外社男贅女家不同」（頁120）。北路九：「一女則贅婿，一男則娶婦。男多則聽人招贅，惟幼男娶婦終養；女多者聽人聘娶，惟幼女則贅婿為嗣」（頁131）。北路十：「及長而娶，間有贅於婦家者」（頁137）。除北路七屬內山外，其餘多是山前平埔族，而且愈北男子娶妻的情況似乎愈普遍。

〈番俗六考〉北路一述新港等四社女娶男的婚姻云：

麻達成婚，父母送至女家。……若配合已久，造高架，坐婦於上，昇迎諸社中（《使槎錄》卷五，頁96-97）。

配合已久才迎婿入社，猶是荷蘭人所見的習俗。婦坐在眾人昇抬的高架上迎接其夫，具體的景象見於《番社采風圖》迎婦圖，題詞云彰化縣東西螺、大武郡、半線等社。但《采風圖》的內容並不限於題詞指稱的地區而已，黃叔瓚〈番社雜詠〉迎婦云：

贅婿為兒婦為家，還憐鑿齒擦蕉花；

何如高架迎歸去，偕老相期禮自嘉（《使槎錄》卷八，頁176）。

總的看來，平埔族社會係以女性為主體，此風多少也影響到移來臺灣的漢人。孫元衡〈秋日雜詩〉曰：

版籍歸（翻）積婦（《赤嵌集》卷三，頁51）。

原註云：「新集之民，遷徙不常，以有婦者為定戶。」其〈村居二十餘日，身在田疇宜有所慕，乃糞笠耨耨間不類農家氣味，殊足慨也；因作雜詩〉云：

東家娶新婦，自云家始安（《赤嵌集》卷四，頁70）。

可見在漢人的移民社會，婦女才是家庭的重心。

平埔族婦女之為家庭重心，與她們作為社會的主要勞動者是一體的。陳第〈東番記〉說：「女子健作，女常勞，男常逸」（《閩海贈言》頁26）。1623年荷蘭商人說蕭壠社的男子所事唯有打獵和打仗。Candidius說婦女種地，做各種粗活和舂米、造酒等家務；男人遊手好閒，要到五、六十歲才與妻子一同從事農作（1628，頁6-8）。經過一百多年，《番社采風圖》耕種、刈禾二圖雖然男子也參與一部分農事，但《圖考》明言：「番婦耕稼，備嘗辛苦，或襁負子扶犁。男則僅供餽餉」（頁2）。此正是《采風圖》的寫照，范咸〈臺灣雜詠〉亦曰：「水田黎婦盡春耕」，自註云：「番人惟婦耕，男子則餽」（《使署》卷二，頁41）。1810年左右嘉慶朝黃清泰〈宿貓霧戍田家〉云：

鋤耨羅田畔，婦媪依土旁。

兒童四五人，裸走拾穗狂（《彰化縣志》頁479）。

和《采風圖》耕種圖核校，雖然黃詩講收成，《采風圖》講耕種，但夫婦、裸童的情景都是一致的。到十九世紀初，平埔族是否依然維持婦耕田男餽餉的舊慣，或是男耕而女餽，單憑黃清泰的詩是無法論斷的。

《采風圖》捕魚、捕鹿和採採三圖皆只見男子，無婦女，《諸羅縣志》同。不過荷蘭商人說婦女入樹林摘水果，在海邊或沿溪河採集螺貝小魚，貧窮者甚至入海打撈水母、海螺（Bl. 1984, Text B）。Candidius說婦人划小舟打魚（1628，頁8）。《諸羅縣志》曰：「番婦耕種、樵汲，功多於男，唯捕鹿不與焉」（頁164），與早期記載符合。〈番俗六考〉特別提到二林平埔族婦女「用竹籠套於右胯」的捕魚法（《使槎錄》卷五，頁104）。《番社采風圖》在婦女漁撈採集勞動方面顯然傳達得不夠正確和全面。

婦女不但是家庭的重心，勞動的主力，在吸收知識方面也比男子積極主動。據1659年荷蘭官員視察臺南至大肚溪二十個村社教會學校的報告云，悉諳教理的男子（包括青年、少年、老人）2592人，女子（包括年老、年輕婦女及少女）2746人，而且一般說來女子成績較男子為優（中村孝志 1952、1956）。這個數據當然和平埔族女子為主的社會傳統有關，婦女的社會地位是漢人做夢也不敢求的。然而一旦漢化，漢人社會男性為主的特徵很快萌芽孳長，各種風俗圖的社師或教讀圖描寫來社學讀漢籍的平埔兒童都是男孩，與荷蘭時期教會學校女重於男者截然不同。

六、外力入侵與平埔社會的變化

十七世紀初觸目皆是平埔族，三百多年來卻消失得無蹤無影。十九世紀後期的歐洲人來到臺灣，雖然還可指出那些人是「番」，那些人是「漢」，但他們都注意到「熟番」大部分講中國話（閩南話），連百年前他們用自己語言寫的羅馬拼音字文書已沒有人能夠閱讀；而且宗教祭祀、歌謠以及流行風尚都高度中國化（參Imbault-Huart 1893，黎烈文譯本，頁108-109；Pickering 1898，頁65）。到二十世紀，平埔族基本上不見了，融入漢人大海中，成為所謂的「漢人」。他們應該有文化存在「漢人」社會中，但除了仍然保留的祀壠祭儀（國分直一 1981，頁227-264）以及地名外，語言、習俗或其他文化成分還有那些遺留，恐怕是學者正待努力研究的課題。

《諸羅縣志》卷八〈風俗志·番俗〉服飾條引沈文開《草木雜記》說：

數年來，新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣諸番衣褲，半如漢人；冬裝棉。哆囉囉、諸羅山亦有倣效者（頁156）。

黃叔瓚〈番俗六考〉北路一附載引《雜記》同。沈光文是明朝遺臣，據蔣毓英《臺灣府志》云，歷仕紹興、典州、肇慶諸地，由工部郎中晉太僕少卿，奉差廣東監軍。順治十八年（1661）自肇慶至潮州，經海道抵金門，七月欲入泉州，被颶風吹到臺灣。此時鄭成功已登陸，攻下赤嵌，正包圍臺窩灣（安平）（參Herport《臺灣旅行記》，周學普譯，收入《三集》）。沈光文歷經鄭氏三代，老死臺灣。前文討論過平埔族裸身，不穿褲子，沈氏看到的改變可以代表十七世紀晚期今日臺南到嘉義一些地方的情形。平埔族接觸外人後，社會文化產生改變，速度可能愈來愈快，範圍也愈來愈廣，最後終於使這個族群消失。平埔族的消失，也就是他們漢化的過程，過去雖有一些研究（詹素娟 1986），但仍待發掘，本文只根據《番社采風圖》及相關史料初步推測歷史初期的一些轉變而已。

（一）生業的改變

在十七世紀漢人大量移民臺灣從事開墾之前，原住民，尤其是平埔族的生業研究，一般比較注意狩獵（參林英彥 1974），但不能說平埔族無農作。1623年初訪蕭壠的荷蘭人看見村落四周的田園種植稻米及蔬菜，住家附近建有小屋儲藏稻禾以供一年到頭食用之需（Bl. 1984, Text B）。十七世紀八〇年代清朝統治之初，諸羅的新港等社「去府治頗近，多事耕田。鳳山之下淡水等八社，不捕禽獸，專以耕種為務」（蔣毓英《臺灣府志》，頁60）。這是經過荷蘭與明鄭六十年來改造原住民生業傳統和生產結構的結果，然而即使到清初，全臺獵場的範圍恐怕要比開墾的農地大得多。獵場開發成農田，荷蘭時期首善之區赤嵌一帶的轉變可以做為日後全臺的縮影。1650年臺灣長官認為宜重新劃分新港、大目降與蕭壠、麻豆、諸羅山諸社間狩獵區的範圍，以平息爭端，建議「只許他們在赤嵌地面附近狩獵」，但也認識到「那裡獵物極少，很難以此維生，若植蔗大規模繼續下去，他們很可能被趕出赤嵌地面」（《東印度》頁374）。荷蘭東印度公司殖民臺灣，招徠漢人，發展稻米和蔗糖兩大出口貿易品，其實是對平埔族傳統生業形態最致命的打擊。

歷史語言研究所《番社采風圖》的裝禎，首捕魚、次捕鹿，

第三採獐，第四種芋，可以形象地勾畫平埔族的生業傳統，尤其種芋先於第五圖耕種所描繪的水稻栽培，是符合平埔族農業發展之次序的。東南亞古代栽培的糧食作物係以芋類的根莖作物為主（Chang 1976，頁9），臺灣亦不例外。《諸羅縣志》曰：「內山鮮五穀，斫樹煨根，鋤山以種芋。魁大者可六、七觔，貯以為糧。食之法，掘坎積薪燒炭為火窖，投芋於中，灰覆之，乃掩以土；熟殊香美，聚一社之眾發而噉之，不分彼此，甲盡則乙，魚貫而啓，以果其腹」（頁158）。〈番俗六考〉南路二引清人治臺之初鳳山縣令派遣鄭宇撫和傀儡山生番的報告說：「種薯、芋、黍米以充食。種時男婦老幼偕往，無牛隻犁耙，惟用鐵錐鋤鑿栽種」（《使槎錄》卷七，頁153）。《采風圖》種芋圖題詞及六十七《圖考》亦特指是「內山生番」（頁11）。按清人以原住民接受教化，亦即漢化的程度分生、熟番，他們所謂生番的風俗往往含有比較古老傳統的成分，而在熟番卻消失了，種芋大概就是一例，故生產所得的分配方式還有原始共產制的痕跡。但在歷史初期，平埔族的主食已經不是芋頭，而是稻米或傳來不久的番薯。孫元衡在1705年寫的〈茄留社〉詩云：

自有嬰兒能漢語，誰言冠冕不相宜？

比牛帶雨曉來急，解得沙田種芋時（《赤嵌集》卷一，頁15）。

逐漸漢化的平埔族沙田所種者也有可能是番薯。

早期外來者的觀察都指出平埔族食米，十七世紀的記載大抵沒有例外。陳第〈東番記〉說：

無水田，治會種禾，山花開則耕。禾熟，拔其穗。穀粒視內地稍長，特甘香（《閩海贈言》卷二）。

上述荷蘭商人發現蕭壠人煮飯的米是紅色的（Bl. 1984, Text B）。

《巴達維亞城日記》1624年二月條云：蕭壠人「除以米煮飯外，不食他物，而放置至發酸，始與生薑及鹽魚共食」（第一冊，頁32）。Candidius說新港等八社平埔族以稻作農業為主要謀生手段（1649，頁5），後來臺灣長官Coyett也這麼報告（《三集》頁38）。直至十七世紀末郁永河猶說：臺灣「地產五穀，番人惟食稻、黍與稷，都不食麥」（《裨海》卷下，頁35）。

陳第云平埔族「無水田，治會種禾」，所謂治會是鋤耕點播的旱稻，種植之法如《諸羅縣志》所說：

先於秋八、九月誅茅，平覆其埔，使草不沾露，自枯而朽，土鬆且肥，俟明歲三、四月而播。場功畢，仍荒其地，隔年再種，法如之（頁165）。

平埔族傳統稻作無牛耕，也無水利。牛耕包含馴養的牛和犁耙，不是種芋所能發展出來的文化，Candidius也說，平埔族農作無馬、牛、犁。黃叔瓚〈番俗六考〉說內山生番惟用鐵錐鋤栽種，平埔族原來也應採同一方法。這大概是使荷蘭人覺得平埔族缺乏耕種知識的原因吧（Bl. 1984, Text B）。

然而荷蘭時代稻米成為臺灣出口的大宗貨物，主要是招募中國佃農的成果（奧田誠等《初集》，頁44）。荷蘭殖民之前，來臺的漢人主要從事貿易，「駕船沿海岸到處做生意，手是不扶犁耙的」（Bl. 1984, Text B）。大量漢人來臺拓墾應數崇禎初年（約1630）鄭芝龍「招饑民數萬人，人給銀三兩，三人給牛一頭，用海船載至臺灣，令其芟舍，開墾荒土為田」（黃宗羲《賜姓始末》，頁6）。後來荷蘭人大力發展，據《巴達維亞城日記》，1636年十一月條云，計劃從中國招徠許多貧民，使栽培稻米（第一冊，頁180）；1637年二月條，赤嵌及其附近之米作頗見熱心推行（第一冊，頁209）；1640年十二月條，為農業

目的，從澎湖輸入許多牝牛及牡牛，公司及個人飼養者超過一千二百至一千三百頭（第二冊，頁246）；1645年三月條，今年米產豐富，中國人熱心耕作，開墾荒地，擴展田園（第二冊，頁456）。

《巴達維亞城日記》1644年十二月條，大目降之土番有數個家族約六十人早先申請來往新港，後未經許可而擅回原地，築屋種稻，其房屋以及水田全被荷蘭人破壞，以示儆戒（第二冊，頁413）。傳教師 Robertius Junius 1637年的報告說在臺灣獎勵稻作（Campbell 1903，頁155），故中村孝志推測平埔族大概從中國人學習種稻，而當1650年，今臺南附近的一部分平埔族已經使用牛耕（中村孝志《初集》，頁60）。不過楊英《從征實錄》永曆十六年條記述他去年（1661）在蚊港、新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣以及南社等地，看見平埔族猶

不知犁把鋤之快，只用手□□擊，一甲之園必一月□□□□□□。至近水濕田，置之無用。

他乃建議

宜於歸順各社，每社發展□一名，鐵犁把鋤各一副，熟牛一頭，使教□牛犁把之法，□種五穀割獲之方（頁193-194）。

明鄭之前懂得水田犁耕的平埔人口似乎仍然很有限。

然而《番社采風圖》耕種圖頭簪戴笠，身穿露肚上衣，布裹腳脛的平埔族婦女，背著赤身幼兒，扶犁耕作水田，范咸《臺江雜詠》所云：「水田犁盡盡春耕」（《使署》卷二，頁41），即是寫照。同畫一男子揮鋤破土，疏通水渠，即六十七《圖考》開圳條所云：歸化已久熟番墾社中舊菅埔地為田園，亦學漢人築圳，從內山開掘，疏引溪流，以資灌溉（頁2）。這些都顯示漢化較深的平埔族已經掌握水田犁耕的技術。范咸《題褚太守〈祿〉觀稼圖》有云：

番兒學唐人，亦解把鋤犁（《重修臺灣府志》頁790）。

平埔族懂得水稻耕作是從漢人移民學來的。

《采風圖》刈禾圖題詞說：禾熟，「彰邑各社番男婦以手摘取，不用鎌鉞，淡防各社亦如此。」平埔族以手摘稻的傳統文化可能與稻禾的品種有關，《諸羅縣志》說：「禾稈高而柔，慮為風雨摧折，雜植蕙苳。蕙稈粗梗又差高於禾，如藩籬然」（頁165）。1764年《重修鳳山縣志》曰：「舊種田插秧，穫稻無常時，收成以手摘穗；近亦依歲時種穫，鮮用鎌鉞」（頁82）。這麼說，這是十八世紀中期整個臺灣南、中、北部的普遍現象，猶與百年前楊英《從征實錄》符合，他說：「目睹禾稻過畝，土民逐穗採拔，不識鉤鎌割獲之便，一甲之稻，云採數十日方完」；故建議教平埔族「五穀割獲之方」，但效果似乎不如牛耕顯著。不過黃清泰《宿貓霧戍田家》詩卻說：

雲黃稻已熟，家家刈穫忙；

笠子團團月，鎌鉤皎皎霜（《彰化縣志》頁479）。

這首詩大概是在北路右營守備任上作的，晚於《采風圖》約六十年。此時平埔族已使用鎌刀，則其稻作文化到十九世紀初確已進一步漢化矣。

稻米之外，另一出口大宗是蔗糖。《巴達維亞城日記》1624年二月條云蕭壠產甘蔗（第一冊，頁33），Candidius也說新港等八社的平埔族種甘蔗（1628，頁6），但種蔗與製糖有很大的距離。荷蘭時期大規模栽培，製造蔗糖，據《巴達維亞城日記》，1640年估計可得白糖及黑糖四、五十萬斤（第二冊，頁246）；1644年單單赤嵌就產糖三十萬餘斤（第二冊，頁422）；1645年，傳聞赤嵌能生產白糖一百萬斤（第二冊，頁456）。蔗

糖也和稻米一樣，是招募中國貧民來從事的（《巴城日記》第一冊，頁180）；但直到十八世紀中葉，糖業似乎沒有如稻作文化一般深入平埔社會，改造他們的文化。

種蔗製糖是一種相當高度的文化，從栽苗、收成到碾糖有一套複雜的程序。黃叔瓚《赤嵌筆談》引《東寧政事集》說，選蔗以兩年為上，一年者嫩，三年者老，皆不宜製糖；經砍漿、煎煮、澄清、泥封等過程，三易而後乃成白糖（《使槎錄》卷三，頁56）。這麼繁複的工業當然非剛接觸文明的平埔族所能掌握，故《筆談》所說十一月臺灣、鳳山、諸羅「三邑農家暨廊興工廠糖」（《使槎錄》卷三，頁52）的「農家」當是漢人。《番社采風圖》糖廊圖的人物，老者蓄髭鬚，幼童剃髮梳辮，他們都穿褲子，這些文化特徵上文已經論證是漢人，不是平埔族。所以《采風圖》的畫工也忠實地告訴我們，製糖業為漢人所占有，平埔族甚至連當工人也沾不上。可見這種區隔不但是經濟利益的壟斷，也有文化的排斥意涵。

糖廊者，製糖之作坊，即圖中瓦頂建築和茅草寮。《赤嵌筆談》曰：

蔗糖須覓糖師，知土脈，精火候，用灰（湯大沸，用礪房灰止之），用油（將成糖漿，投以草麻油），恰中其節（《使槎錄》卷三，頁56）。

所成的糖視色黑赤，分別賣往蘇州、上海等處；至於白糖則再用礪鍋浸出糖水，三次而後成膏。《筆談》說：「地薄，或糖師不得其人，糖非上白則不得其價矣。」圖中捧筭行走的蓄鬚老者可能是糖師，即製糖工業的總工程師。其上游則是砍蔗、載蔗和剝蔗，自成系列，有條不紊。《筆談》記錄一座糖廊的組織，糖師二人、火工二人（煮蔗汁）、車工二人（將蔗入石車砍汁）、牛婆二人（鞭牛砍蔗）、剝蔗七人（圖中砍蔗、去尾、去糠）、採蔗尾一人（飼牛）、看牛一人。這樣的組織相對近代文明雖然簡單，但對幾乎沒有行政傳統的平埔社會則甚為複雜，難怪平埔族無法介入製糖工業，除非他們進一步漢化，社會與文化產生本質性的改變才有可能。

郁永河《裨海紀遊》卷上〈臺灣竹枝詞〉有云：

蔗田萬頃碧萋萋，一望龍蕪路欲迷；

細載都來糖廩裡，只留蔗葉剝群犀（頁13）。

《裨海紀遊》收了三十六首竹枝詞，其中臺郡十二首，土番二十四首，蔗田詩雖符合臺郡竹枝詞以寫景為主的體例，但種蔗製糖與平埔族無關，從郁氏的詩詞分部也透露一些信息。

（二）從原始社會進入國家

外力進入臺灣以前，平埔族的政治組織，我們只能根據歷史初期中國人和荷蘭人的記載推其大概。陳第《東番記》曰：東番……斷續凡千餘里，種類甚蕃，別為社，社或千人，或五、六百，無酋長，子女多者眾雄之，聽其號令（《閩海雜言》卷二，頁24）。

子女多者眾雄之，杜臻《澎湖臺灣紀略》引作「推子女多者為社長」（頁5）。因子女多而稱雄為長，這說法固與荷蘭人的記載不符，也不一定從他們的生育文化或人口結構（下詳）獲得解釋。至於「聽其號令」更和後來的記述不一致，基本上平埔族的社會沒有產生所謂的「雄」或「長」，亦無漢人「號令」之事。

1623年來蕭壠社的荷蘭人說，戰爭中殺戮最烈，帶回最多敵人首級者最偉大，便列為七個主要人物之一。據包樂史

(Leonard Blussé) 的解釋，這七個人組成一個議會(Council) (Bl. 1984)。Candidius觀察新港等八社，也說戰鬥時沒有指揮或頭人，只擁有許多敵人首級者方為領袖。平時沒有超乎村社之上的總管(General chief)，每個村社都是獨立自主的；村社內也沒有任何頭人以司治理，只有一個十二位好名譽者所組成的議會。議員(councillor)兩年一任，必須是同年齡層，一般超過四十歲(雖然他們沒有精確的紀年，但他們總記得何年、何月或何日出生)。一旦任滿兩年，拔去前額兩側的頭髮，表示他已完成該輪的任務，不再擔任公職；而另一同年齡層的人便被挑選出來擔當議員(Candidius 1628, 頁16; 參Campbell 1903, 頁15)。

平埔族村社沒有特別尊貴或有權威的人，荷蘭商人告訴我們那七個主要人物唯一的優越地位是外出打獵時有優待，也可以支配射擊；另外是每日日出之前擊鼓，讓政府或公廨人員聚集到一個廣場時，他們得有一個座位。廣場上老少齊會，談論各種發生的事情，最卑微的人和最高貴的人同樣具有表決權。Candidius也說議員權威極有限，他們無權做任何決策，只可隨時召集全村社眾到公廨集會，向人民提出議題，忍受各種意見(任何意見都受到絕對平等甚至是譴責的對待)。議會如果先有腹案，只能透過說服，社眾接受才有效，否則無任何約束力(1628, 頁17)。這是相當徹底的原始民主制。

荷蘭人1636年才征服麻豆社(《巴城日記》第一冊, 頁150)，上述生動的記載是荷蘭力量尚未進入或還沒展開征服時的實錄，可以透視平埔族的政治傳統。1687年任臺灣府學教授的林謙光所著《臺灣紀略》說：「有事咸集眾於廨以聽議」(頁63)，即是這個傳統。荷蘭統治給平埔族帶來一種新制度，清朝文獻稱作「土官」。東印度公司採用征服鎮壓的方式使原住民歸順，以達到他們經商獲利的目的。《東印度事務報告》透露1635年荷蘭人施加於平埔族的殘暴罪行云：「對麻豆、小琉球(Taccoreyng)、蕭壩村社的掃蕩，處死了所有頑固抵抗的奸民，燒毀了他們的房舍，破壞了他們的種植園，樹立了我們的威信」(《東印度》頁261)。這就是《巴達維亞城日記》1636年二月條所云：前年十一月臺灣長官Hans Putmans征服麻豆的事件。於是麻豆頭人及長老等四人代表該村全體居民歸順，「願將他們的土地和收穫獻給荷蘭人」(同上)。但訂立的協約卻對平埔族社會的平等傳統初步產生一定的破壞作用。其第三、第六條云：

為期萬事順利起見，對於四首領(希望長官從我等長老之中選任其二倍之數)之命令，悉為聽從。……遇有發生顯著事件時，我等首領及村中長老等在此集合而作協議。

警吏出示公罰笞杖(按即本文第五章第四節的藤杖)於個人或多數人時，應即時往新港或城，命其辨明或出為勞役時，應即應之(第一冊, 頁151、152)。

麻豆社的這四位首領獲得專斷之權，而且持有權威信物，地位權力遠非傳統的議員所能比擬。這份協定次年推行於其他村社，如臺灣南部的瑯嶠或Takarayan東方之鄰村等地(《巴城日記》第一冊, 頁191-192)。

荷蘭人建立土官的辦法及目的，《巴達維亞城日記》1644年十二月條說得很明白：

各村落依其大小而從多數之中選遣四人、三人或一人之最有才能者，為居民首領，依我等之命令及意向以支配各該村落。為達成此目的，各發給銀兩公司(按即荷蘭東印度公司)徽章之藤杖，以為指揮標幟。彼等約言願盡忠誠而受領之。……又

今後當選之頭人，支配各該村落，不似從來只限其一區(第二冊, 頁411)。

這就是《諸羅縣志》所謂始自荷蘭的土官制度(頁168)，於是平等的平埔族社會遂產生權威階級。村社中事權集中的土官成為荷蘭人統治的基礎，故總數不超過千人的荷蘭人(Riess〈臺灣島史〉，《三集》頁17)乃能控制從南到北的廣大臺灣。他們進而把原來相當孤立的平埔村社分為南、北、東三部，每年在赤崁召開土官會議(《巴城日記》第二冊, 頁411)。荷領末期的長官Coyett說：那些村長(土官)每年一次在四月底都要去見荷蘭長官，報告他們工作的情形。在那一天，治理成績優良者可得微薄的賞賜，不良者則被奪去作為權力象徵的藤杖，且由別人接替他們的地位。這一天叫做臺灣地方議會日(Formosan Land Day)(C. E. S. 1675, 《三集》頁43)，也叫做村社長老大會；南北各部的集會日不同，據說北路每年三月初八日，南路四月初四日(《臺灣通史》頁19)。

據《熱蘭遮城日記》，這種會議始於1644年，從會議內容來看(Cheng Shaogang 1995, 頁602-603, 610-612引)是荷蘭利用土官鞏固他們壟斷臺灣利益的一種統治手段。但《臺灣通史·開闢紀》卻說：

弘光元年(1645)，臺灣領事(按即長官)集歸化土番之長老，設評議會，以布自治之制(頁19)。

評議會即荷蘭文獻的地方議會(landdag)，連氏言外之意好像荷蘭人給臺灣建立自治的制度。然而正如臺灣長官Coyett說的，荷人改變平埔族的宗教信仰，設立學校，強迫平埔族上學，禁止族群間的戰鬥，但「只有一件事情仍然依照他們原有的統治形式」，即任命村長(C. E. S. 1675, 《三集》頁43)。這話比連氏更切近事實，但猶有一間未達。比較荷人最初的記載，荷蘭賦予頭人特權，建立的土官制度對傳統議會而言，是權威的開始，平等的倒退，原始民主制的崩解。不過荷人既不是有意給臺灣建立自治之制，也不一定想刻意要破壞原始民主制的傳統，他們的目的只在維持統治的方便，好攫取經濟利益而已。《熱蘭遮城日記》1646年北路村社會議規定：

村社長老不得隱瞞村民任何不執行為和事情，更不能擅自決定，而需通知上述荷人(按即駐在村社者)解決，若事情重大，則需通報長官(Cheng Shaogang 1995, 頁611引)。

即使設立了土官，平埔族村社反而多了一個荷蘭「太上皇」。土官或長老大會只為少數荷人統治之方便，故能存在，所以即使到殖民後期，村社內的議會亦依然相當活躍。Coyett記述一種由十二人組成的Quaty，議員四十歲以上，每逢公眾事務先經Quaty開會，意見一致再召集村民說明，尋求支持。村民嚴守秩序，相繼發言，會眾凝神諦聽，肅靜無嘩。發言人演講完畢，眾人自行討論，不論贊成或反對Quaty的提議，以大眾的決議為準(C. E. S. 1675, 《三集》頁39)。基本上和荷蘭人初來時，Candidius所見的情形相同，這才是平埔族真正的傳統，但多了土官，多了駐社荷人，多了臺灣長官，原始民主制便注定非淪亡不可了。

土官制度自荷蘭設立後，明鄭、清廷因之。《諸羅縣志》說：

國朝建設郡縣，有司的社之大小，就人數多寡，給牌各為約束，有大土官、副土官名目，使不相統攝以分其權，且易為制(頁168)。

正副或大小土官之設，清人採用「眾建」的政策，無事權集中

的首領，表面上似更接近平埔族原來的傳統，如林謙光《臺灣紀略》所說：「大社至六、七人，小社或三、四人，隨其支派，各分公廨，有事咸集於廨以聽議」（頁63）。這樣的土官的確無權威，也無特殊地位，《東寧政事集》說：

各社有正副土官以統攝番眾，然亦文項蒙頭，無分體統，考其實即內地里長、保長之役耳（《使槎錄》卷八引，頁163）。

經過一千九百年帝制薰染的中國官僚是無法知道民主為何物的——不論原始民主或西方民主，故有如《東寧政事集》作者的輕薄。即使晚到郁永河來臺所見，平埔族土官的確

其居室、飲食、力作，皆與眾等，無一毫加於眾番；不似漢廣土官（按即土司），徵賦稅，操殺奪，擁兵自衛者比（《使槎錄》卷下，頁36）。

清朝統治初期，平埔族自己的統治關係基本上仍沿襲傳統舊觀，但他們經歷荷蘭、明鄭之後在這個舉世無匹的大帝國中，村社之上增加無數的階層制，希望恢復原來所享有的平等，豈非做夢！

清朝統治者眾設土官的居心，《諸羅縣志》很坦誠地招供說：「使不相統攝，以分其權，且易為制。」平定朱一貴反亂的藍鼎元送給巡臺御史黃叔瓚的詩〈臺灣近詠上黃巡使〉也道出相似的心態：

番黎素無知，渾垂近太古。

祇為巧偽引，訟爭亦肆侮。

睚眦動殺機，其心將莫禦。

所幸弗聯屬，社社自愚魯（引自《使槎錄》卷八，頁175）。

平埔族的原始民主制是建立在極初階的社群結構上的，陳第（東番記）所謂「種類甚蕃，別為社」，社與社之間也不相連屬。誠如荷蘭長官Coyett說的：「這個地方，很奇怪地從未有過統治全島的王、首長或領袖，而被分為許多部落，各部落有自己的領域，不承認其他的權力」（上引1675）。清人即利用平埔族群獨立性的傳統而進行分化統治。眾多無權的土官和各自分立的社群，頭上卻頂著一個世界上最悠久的獨裁帝國，傳統的原始民主制自然沒有生存的餘地。

（三）在剝削與壓迫中文明化

杜臻《澎湖臺灣紀略》說：

臺灣著名東番，不知所自始。其人聚處無君長，不通中國，亦未嘗屬於外番。泉、漳市舶私與往來，不聞官司也（頁4）。

閩南人來往於臺灣和福建之間，多是走私商人。陳第1602年隨沈有容征倭，抵達今日安平，據他考察，「漳泉之惠民、充龍、烈嶼諸澳往往譯其語，與貿易；以瑪瑙、瓷器、布、鹽、銅簪環之屬，易其鹿脯皮角」（《閩海贈言》卷二，頁26-27）。不過當時來臺的漢人仍然不多，陳學伊〈題東番記後〉才說：「假令不有沈將軍今日之巨功，吾泉人猶未知有所謂東番也」（同上，頁28）。1623年荷蘭商人報告平埔族的村落蕭壩住有中國人，他們不從事農作，而是駕著舟楫從一地航行到另一地去尋找他們的交易和利益（Bl. 1984, Text B）。《巴達維亞城日記》1624年二月條云，蕭壩鹿多，平埔族射鹿，肉及皮使之乾燥，中國人以廉價收買或以他物交換（第一冊，頁32）。直到荷蘭勢力侵入之前，中國人到臺灣主要是做生意，由於明末以來福建沿海漁民已常到澎湖、北港間作業，曹永和乃推測首先與原住民貿易者是來自福建的漁夫（1979，頁10）。

《巴達維亞城日記》同條說，此村男子的家中有中國人一、

二、三人，時或五、六人同居。荷蘭商人粗估蕭壩社的中國人大約有一千或一千五百人。而據《巴達維亞城日記》1625年四月條，此時全社可以武裝的平埔族男子不過一千人（第一冊，頁48）。1626年末，熱蘭遮城（Zeelandia，今安平）外約有二千名中國人居住，與東印度公司結交（中村孝志 1992引*Generate Missiven*，1）。可見在十七世紀二〇年代，中國商人在今日臺南沿海一帶已占總人口數相當的比例。他們使用文明的經濟優勢和「巧偽」手段，欺負「性頗醇樸」的平埔族（參用陳第語）。譬如荷蘭人發現蕭壩一帶退潮後留下很多鹽鹼，太陽一曬自然成鹽，在日光照耀下發出刺目的閃亮；但平埔族不會曬鹽，而是向中國商人買福建進口鹽。荷人問中國船長其中原委，船長回答說：曬鹽之法簡易，只憑觀察就可學會，若在當地曬鹽，讓平埔族學去後，這個優厚利潤的貿易就喪失了（Bl. 1984, Text B）。中國商人控制鹽，進而控制平埔族，《巴達維亞城日記》1624年二月條說，住在平埔家中的中國人，壓迫彼等，如不為所用則以斷其毛髮相威脅。彼等甚怕中國人，非用其手勞力工作則不得食物，中國人又以斷其食鹽相威脅，而使其服從（第一冊，頁33）。

中國人到臺灣主要做鹿皮、鹿脯或魚類等生意，在其他外力尚未介入之前，他們使用這種經濟性的「巧偽」以及文明的威力可以無往而不利，但荷蘭東印度公司一旦入侵，情勢便頓然改觀。因為荷蘭人也要做鹿皮、鹿脯的生意，以其先進的商業組織和強大的武力做後盾，自然取代中國，而成為臺灣的新剝削者。荷蘭人在臺灣推廣稻米和蔗糖，發展外銷，並以臺灣（安平）做為東南亞和中國、日本的轉口港。此一領域雖屬於荷蘭時期臺灣史的一環，但基本上與平埔族無涉，而且早已有所論述（曹永和 1979，頁25-70），本文只從社會與文化轉變的角度，觀察平埔族在經歷原始社會進入國家的過程中，所遭遇的苦難。

1. 社商

1635年底荷蘭人征服麻豆社，訂立協約，其中涉及平埔族的負擔是第六、第七兩款。

第六，警吏出示公爵笏杖於個人或多數人時，應即時往新港或城；命其辯明或出為勞役時，應即應之。

第七，我等承認殺戮荷蘭人之罪，每年逢上述起事之日，應攜北社大糖送與長官（《巴城日記》第一冊，頁152；又參看《熱蘭遮城日記》1635年12月18日，引自Cheng Shaoang 1995，頁585-586）。

誠如上述，平埔社會原無君長，亦無賦稅勞役，淡水平埔族之反對西班牙人，就是因為西人對已婚者每年課徵家雞二隻、米三*gautang*的賦稅（《巴城日記》第一冊，頁180）。而今新來的荷蘭人靠著武力優勢，強徵勞役（第六款），並且強迫一定數量的貢獻；隨著荷人勢力的擴充，他們與麻豆社的協定也推展到臺灣各地，如蕭壩、澹水、大木連（Tapoliangh）、塔樓（Sataliow）、虎尾壩（Favoralangk）等地（《東印度》頁261），1636年對臺灣南端瑯嶼等十七村社（《巴城日記》第一冊，頁191），和Takarayan東方鄰接各村（同上，頁192）亦然。大概荷蘭人統轄之地都要履行徭役，進貢豬隻。1637年臺灣長官John var der Burg決定自一月末日起對鹿肉、大鹿皮、山羊皮之輸出課稅十分之一（同上，頁213），這種狩獵什一稅便直接加在大約十歲以上的男子身上。

從1640年起，荷蘭人推動包稅制，首先是為掌握漁夫、造酒人等所納之稅，令數人包辦一年間的稅額，其中包括豬的專

賣、漁場、亞拉庫酒之釀造及買賣，和生牛酪（《巴城日記》第二冊，頁312）。但這一類的生產與買賣還不太直接衝擊到不事商業的平埔族生活，到1644年實行「贖社」，賦稅枷鎖乃架在平埔村社上，任何人都無所逃於天地之間。《巴達維亞城日記》1644年十二月條云：

為增加公司收入，及實現地方議會時對各村頭人之諾言起見，決定在主要各村落、菜港（Ponkan）河及南部全體，在一定條件之下，令中國人或荷蘭人（非公司使用人）之最高標價者包攬商業（第二冊，頁423）。

各社有一定的稅額，「先收半數，其餘半數於包辦期滿時繳納」（同上）。

荷蘭人君臨臺灣，強徵平埔族各村社一定數額的稅金，由商人承包，也保證包稅商人壟斷平埔族的生計，這叫做「贖社」。對於漁港也以同一方式剝取漁人利益，叫做「贖港」。黃叔瓚《赤嵌筆談》引《東寧政事集》曰：「贖社者，招捕鹿之人；贖港者，招捕魚之人」（《使槎錄》卷一，頁20）。贖的方法即是叫價，首任諸羅知縣季麒光覆議康熙二十四年餉稅文說：「每年五月公所（即公廨）叫贖，每社每港銀若干，一叫不應則減，再叫不應又減，年無定額，亦無定商」（《福建通志臺灣府》頁166）。這方式今日還可在地攤看到。此制明鄭繼之，稅額加重（上引季麒光語），一直延續到康熙晚年才革除（《諸羅縣志》頁168）。

贖社的人稱做「社商」，亦曰「頭家」（《諸羅縣志》頁168），他們都是當地有財力的中國人或荷蘭人，方能「就官承餉」（《諸羅縣志》頁168）。因為荷蘭據臺主要目的在攫取經濟利益，並不關心平埔族的生活，採用贖的剝削方式對公司而言最為方便，但卻苦了平埔族。村社之稅負既以銀錢標價，由於平埔族仍然停留在以物易物的自然經濟，不知使用貨幣，遂提供有財力的中國人或荷蘭人另一剝削的機會。荷蘭勢力雖退出臺灣，只剩中國人壟斷社商，平埔族受到的壓迫並無絲毫改變。

不論荷蘭、明鄭或清廷，社商既然替平埔族繳納村社稅給政府，他獲得的回報則是控制該社狩獵所得而具有經濟價值的物品，即鹿皮、鹿脯等的買賣專利，同時也控制對該社所需貨物的販賣特權。《東印度事務報告》1647年云，承租者獲公司賜給一種銀質徽章，上刻該村社之名以作為出入的通行證，無證的漢人不得在該村活動，更不允許任何貿易。他們買原住民的鹿皮、鹿脯，賣給他們麻布、鹽、狩獵用的鐵器，珊瑚和各種什貨，不但能以此支付租金，而且可以攫取厚利（《東印度》頁348）。清初的記載如《諸羅雜識》也說：

商人既認（承包之餉）之後，率其夥伴至社貿易。凡番之所有，與番之所需，皆出於商人之手；外此無敢買，亦無敢賣（《使槎錄》卷八引，頁164）。

郁永河《裨海紀遊》也說：

射得麋鹿，盡取其肉為脯，並收其皮。日本人甚需鹿皮，有賈船收買；脯以薰漳郡人，二者輸賦有餘（卷下，頁36）。

社商控制平埔族的狩獵生計，一般而言，鹿肉作脯發賣，鹿皮交官折餉（《使槎錄》卷八引《諸羅雜識》）。俗話所謂「殺頭生意有人做，賠本生意無人做」，社商從平埔族所獲得的利潤當然高過社餉的額度。所以《諸羅雜識》批評贖社制度「雖可裕餉，實未免於累商」，當是指後來社商被社棍（下詳）作弄的結果，而非制度的原貌。

據《赤嵌筆談》，社商不止剝取鹿皮，漬肉為脯，他們還煎角為膠，並囊括鹿茸筋舌等物，平埔族獵得一鹿，自己能保有什麼呢？郁永河《土番竹枝詞》有云：

竹弓搭矢赴鹿場，射得鹿來交社商；

家家婦子門前盼，飽惟餘濕是頭腸（《裨海》卷下，頁44）。

原註：「番人射得麋鹿，以付社商收掌充賦，唯頭腸無用，得與妻孥共飽。」孫元衡《裸人叢笑篇》曰：

擅弄括食何苦辛，直朵頭於別蹄而剖腹（《赤嵌集》卷二，頁26）。

自註：「蕃處鹿為輸將，所獲悉委社商，惟利歸腸一飽而已。」

明鄭取代荷蘭統治臺灣後，平埔族的負擔更重，在包稅制的正稅之外再增加「花紅」的陋規。《諸羅縣志》云：「舊例：歲一給牌，通事以社之大小為多寡自百金而倍蓰之，曰花紅。不者，則易其人」（頁103）。這些比社稅倍徙的花紅是官吏額外的徵求，乃中國傳統苛捐雜稅的陋習。康熙三十一年（1692）臺廈兵備道高拱乾公佈的《禁苦累土番等弊示》已指出：

本道下車以來，訪聞有司，官役於招商贖社時，需索花紅陋規，以致社商轉割土番，額外誅求，番不聊生（高氏《臺灣府志》，頁249）。

康熙五十四年（1715）視事諸羅縣的周鍾瑄給閩浙總督覺羅滿保的信說：

開臺以來，每年堆正之供七千八百餘金，花紅八千餘金，官令採買麻石又四千餘金，放行社鹽又二千餘金，總計一歲所出共二萬餘金；中間通事、頭家假公濟私，何啻數倍。土番膏血有幾，雖欲不窮得乎？今一切陋弊，革盡無餘，而正供應作何酌征，以蘇番黎之苦！（《使槎錄》卷八，頁165引周鍾瑄《上滿總制書》）

花紅等陋規之徵額竟比社商承包的正稅高出兩倍之多！由於雜賦多始於明鄭（伊能嘉矩《臺灣文化志》中卷，頁311），平埔族之負擔乃隨中國式政權的移入而變本加厲，官吏取之於社商，社商、通事轉嫁到平埔族，在這過程中還可汲取更多的私利。

2. 通事

《諸羅縣志》說：「五穀、雞豚、飲食之外，凡所生息，唯社商估計，皆習為固然」（頁168）。平埔族凡帶有一點經濟貿易價值的東西，皆控制在社商手中。社商制度雖在康熙五十五年（1716）左右革除（同上），但與社商共生的通事卻仍然存在。

通事之控制平埔村社早在社商制度終止之前，康熙五十二年（1713）馮協一任臺灣知府，其幕僚清客吳振臣隨之來臺，所著《閩遊偶記》記述通事「土皇帝」的惡行，曰：

通事一到社中，番戶皆來謁見，餽送；隨到各家查盡人口、田地並牛羊豬犬雞鵝等物，悉登細帳。至秋收時，除糧食食用之外，餘與通事平分；冬時畋獵所獲野獸如豹皮、鹿皮、鹿茸、鹿角之類，通事得大分。即雞鵝所生之蛋，亦必記事分得。社中諸事，無不在其掌握。甚至夜間欲令婦女伴宿，無敢違者。更有各衙門花紅、紙張、私派雜項等費。

據吳氏說，連同其他惡行，馮協一上任「即革除前弊，並勒永禁」。這是清客諛詞，否則何以康熙六十一年出任巡臺御史的黄叔瓚《番社雜詠》還歌吟：

出草秋深盡夏初，別蹄剖腹外無餘；

當官已報社商革，五穀雞豚一一書（《使槎錄》卷八，頁176）。這是比社商更加嚴厲的另一種制度——通事——的壓迫與剝削。

原來通事附著於社商，但社商多富豪，並不住在村社，而是「委通事、夥長輩，使居社中，凡番人一粒一毫，皆有籍稽之」（《裨海》卷下，頁36）。據郁永河說，此輩人比社商更可惡，他們

欺番人愚，腹削無厭，視所有不異己物；平時事無巨細，悉呼番人男婦孩穉，供役其室無虛日。且皆納番婦為妻妾，有求必與，有過必撻，而番人不甚怒之（《裨海》卷下，頁36）。

通事、夥長，當時人稱曰「社棍」，郁永河對他們的手段和存在的原由了解得很透徹，他說：

此輩皆內地犯法奸民，逃死匿身於僻遠無人之地，謀充夥長、通事，為日既久，熟識番情，復解番語，父死子繼，流毒無已。彼社商者不過高臥郡邑，催納納課而已；社事任其播弄，故社商有虧折耗費，此輩坐享其利。社商率一二歲更易，而此輩雖死不替也（同上，頁37）。

吳振臣《閩遊偶記》說：閩南四府之人營求通事之職「彼並不知番語云何，一逢新令到任，在於會城，各即懷饒餽獻，新令利其所餽，亦不問其可否，輒即用為通事。」此與諸羅知縣周鍾瑄的話可以互相印證，周知縣說：

所謂社商頭家（番稱通事亦曰頭家）者，非真有商人於此貿易，不過遊棍豪猾遊朋合夥，重利稱貸以資緣得之，而就中僉一人為通事（《諸羅縣志》頁103）。

到馮協一，分巡臺灣道七人、臺灣知府五人、臺灣知縣九人、鳳山知縣七人、諸羅知縣十人，吳振臣的指控是可以呼之而出的。中國貪「官」污「吏」的文化就這樣移植到美麗之島上來。

一開始社商就沒到村社，贖社的剝削皆委諸通事，故到社商制末期，通事實際上已取代社商的地位和功能，平埔族只知有通事，不知有社商，周鍾瑄才說：「通事者，社商頭家之別名也」（同上）。通事不止取代社商，挾著王朝官僚制作威作福，也取代土官。《閩遊偶記》說：「各社本有番人以為社長，社中之事令其催辦；自有通事之人，社長毫無經營。」所以通事在中國官僚所謂半化外的平埔族村社中幾乎就是土皇帝了。士大夫官僚明知其弊而難以革除，誠如周鍾瑄所說：

番社之餉責成於通事，猶民戶之糧責成於里甲也，然民戶可自封投權，而土番性既頑蠢，不知書數，行以自封投權之法勢必不能。故民戶之里甲可除，而番社之通事不可去也（《諸羅縣志》頁103）。

夏之芳《臺灣雜詠》云：

秋盡官催認餉忙，一練一粟盡輸將；

最憐番俗須重譯，窟壑終疑飽社商（《詩錄》卷五，頁252）。

夏氏於雍正六至八年（1728-30）出任巡臺御史，社商制度早已廢，此詩之社商即是通事的雅稱，原註故云：「社皆有餉，每秋末則縣尹召令認餉，示以時應完納也。番音苦不可曉，必賴通事代辦，故社商雖革，而通事情偽，實頭盡除。」

除了文字阻隔，語言並且不通，通事們利用平埔族不習法規，不通漢語，往往在訴訟冤中顛倒黑白，「於是番人益畏社棍，事之不啻帝天。其情至於無告，而上之人無由知。」郁永河總結說：「是舉世所當哀矜者，莫番人若矣」（《裨海》卷下，頁37）。

3. 雜役

上文提到荷蘭東印度公司之臺灣長官與平埔族訂立協約，規定可以隨時徵服勞役，這項負擔被明鄭和清廷所繼承，隨統治者之需索無度，平埔族往往難勝奇酷。《海上事略》說，康

熙二十一年（1682）明鄭戍守雞籠的軍餉因北風感發不得船運，「悉差土番接遞，男女老穉背負供役；加以督運弁目酷施鞭撻，遂相率作亂」（《使槎錄》卷六引，頁133）。康熙六十一年（1722）出任臺灣知縣的周鍾瑄奏稿述番民之苦云，臺灣府「估修船料悉取材於大武郡社，重料悉派番運，內中如龍骨一根須牛五十餘頭方能拖載，而梁頭木舵亦復如之。一經興工，番民男婦，日夜不寧。計自山至府，若遇晴明，半月方至。」（《使槎錄》卷五，頁108）。《番俗六考》也說，臺郡造船，「出水最艱，所司檣四社（新港、目加溜灣、麻豆、蕭壠）番眾牽挽，歲以為常」（《使槎錄》卷五，頁99）。

文獻經常提到的平埔族徭役，如負責官吏的交通運輸，以及相關的食宿服務，吳振臣《閩遊偶記》云：「官府下鄉，其轎杠人夫、車牛及每日食用俱出於番社。」不限於官府，像郁永河來臺灣採硫磺，沒有正式官銜，但享受也如官員。他從臺南出發，「乘笨車就道，隨行給役者凡五十五人。經過番社即易車，車以黃犢駕，而令土番為御」（《裨海》卷中，頁17）。一路北上，每社就像古代的驛站。黃叔瓚《番俗雜記》番役條云：

凡長吏將舟遠出，番為肩輿，行司護被，皆其所任，疲於奔命久矣（《使槎錄》卷八，頁166）。

不必長吏，即使是「衙門差役兵廝經過番社，輒向通事勒令土番撥應牛車，駕駛往來」（高拱乾《禁苦累土番等弊示》）。不止運輸，也負擔食宿。《番俗六考》引《東寧政事集》說：

新港、加溜灣二社，為一邑孔道。凡差差至者，將照身一出，練保人等不知何事，並不知何名，查則支給酒食，夜則安頓館舍，燃燈進饋，折勒規例，臨行供應夫車，一人必坐一乘。日撥數起或二、三十起，欲擬行應付則民力可憐，抗拒則獲罪非小（《使槎錄》卷五，頁99）。

無時不刻的差遣，「致令僕僕道途，疲於奔命；妨其捕鹿，誤乃耕耘。因而啼饑呼寒，大半鶉衣鵲面」（高拱乾上引文）。如此徭役，即使日撥數起，平埔族亦不能聊生，何況二三十起呢？而且供役服徭，「稍不如意，鞭撻隨之」（吳振臣《閩遊偶記》），在中國官僚體制的影響下，平埔族原來頭人不役使社眾的平等傳統完全遭到摧毀，《番社采風圖》渡溪圖坐在竹筏上的土官便享有中國官吏的待遇，像黃叔瓚巡視南北兩路，「過澮水、虎尾、大肚，溪深水漲，用五、六人擎扶筥輿」（上引《番俗雜記》番役）。平埔族傳統的破滅，人格尊嚴之受到蹂躪，在進入國家階段以後顯然日益變本而加厲。

據十七世紀初荷蘭人的記載，未婚男子的生活是很悠閒的，他們除打獵外，並不從事農作（Candius 1628，頁8），但在中國的政府體制下，他們有服不完的勞役。這些青少年即是本文第五章第四節論述的「麻達」，據《諸羅縣志》說，因地而異名，又稱作「咬訂」、「貓踏」或「貓鄰」，其義即聽差者。他們聽候通事差撥，遞送公文，「夜則環宿公廨，架木左右為床，無帷帳被褥」（頁165-166）。其所以「不家居，恐去社遠，致妨公務也」（《使槎錄》卷五，頁103）。黃叔瓚說他在巡臺御史任上，巡視南北，「概不令任諸力役」，只有渡溪例外，但「輒以錢煙」，並不平白役使；「假宿社寮及兵弁輿從栖處」，也不白吃白喝，「悉翻以煙布」。但這是罕有的特例，故「諸番驩甚，謂為從來未有」（《使槎錄》卷八，頁166）。

中國官僚占盡平埔族的便宜，卻又賣乖地製造出一套讓自己心安理得的說辭。基本上他們是不把平埔族當人的，郁永河

批評中國官僚：

乃以其異類且歧視之。見其無衣，曰：「是不知寒」；見其兩行露宿，曰：「被不致疾」；見其負重馳遠，曰：「若本耐勞」（《神海》卷下，頁38）。

一如孫元衡〈裸人叢笑篇〉所云：「行犇登躍，食少力強」（《赤崁集》卷二，頁25），六十七《番社采風圖考》鼻簫條引范咸詩云：

裹髮殷勤願執鞭，服勞吾意亦欣然（頁10）。

六十七註云：麻達爭執與夫之役。這些官僚都把平埔族當作可以不吃卻耐辛勞的「異類」，黃叔瓚出巡，有時送給執役的平埔族食物，發現他們「驩然盡飽」，才知「食少力強」是欺人之談。夏之芳〈臺灣雜詠百首〉述時人之見云：

餐風宿露為當官，宿食纏旬一飯丸；

多少豪民安飽甚，動云番性耐飢寒！（《詩錄》卷五，頁252）

夏氏原註曰：「番出應差，止以雙手團熱飯一塊，繫于腰間，鎮日療飢止此。」

平埔族只緣樂觀成性，遂被視為可以無限剝削的異類，《諸羅縣志》說：

番無愁暑而祁寒，負重執車，度險出洋，狀若甚憂者；曾未駐足息肩，已歌呼嗚嗚，喜跳自若矣。備直作苦，勞之酒，則終日不倦（頁164-165）。

然而夏之芳說得不錯，他說：「其實番亦歎飢苦，有可憫者，非其性然也」（同上引）。據說平埔族腳底皮厚數分（陳第〈東番記〉），黃叔瓚問他們何故跣足？曰：「非樂此也，特無履耳」，黃氏乃歎「人性皆同」（同上引）。郁永河早有感慨說，平埔族也是人啊！其肢體皮膚，何莫非人？牛馬過度驅使將且致疾，何況是人呢！如果他們有布帛當亦重衣，無所謂不畏寒；如果沒有雜糧，也會在家享受安逸，非他們性喜奔波。不過郁氏還是發了這樣的怪論：

夫樂飽暖而苦飢寒，厭勞役而安逸豫，人之性也，異其人，何必異其性（《神海》卷下，頁38）。

通達如郁永河依然不免把平埔族當作別一類人，只是不把他們當作異於人的動物而已。

4. 文明化

陳第筆下的東番，Candidius記錄的新港、蕭壠和麻豆人，郁永河一路所見的土番，以至六十七繪製的平埔族，現在都不見了。一八八〇年代日本統治前夕，法國駐廣州領事Camille Imbault-Huart所著《臺灣島之歷史與地誌》（*L'île Formose, histoire et description*）有以下的記載，茲略加分疏，可以呈現當時的社會面貌（黎烈文譯，頁107-109）：

①髮式

男子和中國人在一起時，通常都剃髮，並且梳著中國式的辮子，可是在他們自己家中，便一任頭髮亂長。女人有時把頭髮梳成一種辮子，更多時候則結成長長的髮辮挽在頭上。

②衣服

男人穿著中國式的上衣和寬大的褲子，並且常常以一大幅方形布圍在身上，而將布的兩角結在肩上或頭窩上，或結在脅下。女人也穿上寬鬆的褲子，並披著大袖的短衫。

平埔族男子常用的黑頭巾和福建人所用的裹頭巾相似。

③房屋

依照中國方式建造，但大多比中國移民的房屋清潔整

齊。

④語言文字

不論男女和小孩，除他們的方言外都能說當地的中國話，即廣東話（按當是客家話）和福建話的混合腔。曾經進過中國學校的若干平埔人能閱讀和寫作漢文。

⑤風俗

他們舊有的宗教讓位給中國人的家神祭祀，而在許多房屋內，鹿和野豬的頭都被荒誕粗劣的司命神像所代替。

他們的陳舊遊戲，古老而又天真的歌曲，都讓位給中國式的不調和的sing-song（按，鑼鼓聲，代表中國戲劇）。

流行的式樣也摻雜這種中國化，婦女漸漸採用中國女人的髮式，奇怪的是有些女人竟將他們的腳扭曲起來，模倣中國女人的小腳。

Imbault-Huart的觀察上距陳第大約二百八十年，郁永河不到二百年，六十七約一百四十年，本文所論1600-1750年之間的平埔族的社會和文化基本上已經完全改觀。即使Imbault-Huart時代還保留平埔族文化的一點痕跡，在他之後不到一百年，到我們這個時代，很少人能夠辨認了。

在最近一個世紀，平埔族有些文化可能殘存在臺灣「漢人」社會中，但做為族群，平埔族基本上已經消失。平埔族的消失其實即是他們「文明化」的結果，首先雖然有過短暫的荷蘭化，主要則是隨之而來的徹底漢化。這個過程發軔甚早，1603年陳第贊歎他們是葛天之民，但也發現「自通中國，頗有悅好；姦人又以濫惡之物欺之，彼亦漸悟，恐淳朴日散矣」（《閩海贈言》頁27）。荷蘭、明鄭和清廷先後入主臺灣，「姦人」在國家機器的合法掩護下，不斷吞蝕平埔族原有的社會和文化，他們就是在經濟剝削和政令壓迫中接受「文明」的洗禮，進而逐漸痛苦地融入「文明」的世界。

所謂文明化是多方面的，從衣冠、裝飾到語言、社會組織以及宗教信仰，全面地變化。譬如《諸羅縣志》引沈光文《草木雜記》就說：

數年來新港、蕭壠、麻豆、日加溜灣，諸番衣褲半如漢人，冬裝棉。哆囉囉、諸羅山亦有倣效者（頁156）。

沈光文於1661年抵臺，歷經明鄭至清初，上述變化可以放在1680年左右，故知新港、蕭壠平埔族的服裝與六十年前荷蘭商人的觀察已有一些不同。不過十幾年後郁永河所見「四社婦，被髮、不禪，猶沿舊習」（《神海》卷中，頁18），《番社采風圖》只有漢化較深的平埔族才穿褲，大概直到十八世紀中葉，平埔族的衣著，變化仍然不大的。但文身便不同，郁永河說，虎尾溪、西螺溪以北，文身者愈多（《神海》卷中，頁18），這是十七世紀末的情形。在此以南，文身習尚消失較早，在十七世紀這一百年內大概就逐漸寢息了。文化變遷有的是有意識造成的，有的則無意識；有的是主動接受改變，有的則被動。平埔族文明化這個複雜的課題牽涉甚廣，這裡只從文書窺其大略。

平埔族文化遭到有組織的改造開始於荷蘭傳教士在村社宣揚基督教，據1638/9、1647/8的學校巡視報告，主要集中在臺灣中南部（村上直次郎 1930）。據1659年〈教會與學校視察報告書〉云，調查今大肚溪以南、臺南以北的二十個村社，知曉教義者佔60%強，而懂得各種祈禱以上之教義者佔30%強（中村孝志 1952、1956；《巴城日記》第三冊，頁368-395）。可見經過傳教士三十年的努力，平埔族的基督教化已有一些成果，但也不

能太誇大，故1658年荷蘭人說：「臺灣許多住民仍然崇拜偶像，對於上帝律法不甚了解」（中村上引文）。在荷蘭人撤退後，留下的文明化痕跡恐怕是他們教給平埔族的書寫文化。《巴達維亞城日記》1645年三月條，東印度公司發現荷蘭語難學，不可能教臺灣土人，只想推廣二、三種土語於全島（第二冊，頁48）。但傳教士似乎沒有死心，據《古代荷蘭布教史料集》，1657年10月5日〈臺窩灣教會評議會決議錄〉訂定在學少年上午練習福爾摩莎語，下午練習荷蘭語；在校內未講荷蘭語者將呈報副校長（《巴城日記》第三冊，頁367-368）。荷蘭語教學的成效，個別情況大概有人會講、會讀、會寫（Riess《臺灣島史》，周學普譯本，《三集》頁18），但只是少數的特例；從今存少數平埔族文書如村上直次郎編纂的《新港文書》（*Sinkin Manuscripts*）來看，比較普及的是羅馬拼音法，《古代荷蘭布教史料集》1647年教會視察年報說新港等社少年學校授予拼音、讀法、寫法，應是西拉雅語的羅馬拼音文字（《巴城日記》第三冊，頁361）。

荷蘭退出臺灣二十餘年之後，清廷統治之初，仍有平埔族學習所謂的紅夷字或紅毛字，黃叔瓚〈番俗六考〉說，新港等社有

習紅毛字者，曰教冊，用鴉毛管削尖，注墨汁於筒，湛而橫書，自左而右，登記符號，錢數數目。暇則將鴉管插於頭上，或貯腰間（《使槎錄》卷五，頁96）。

但即使在荷蘭殖民時期，荷蘭語文已感難學難教，則所謂的紅毛字或紅夷字很可能是羅馬拼音的平埔族方言，但書寫工具倒都承襲而且保留了荷蘭的文化。夏之芳〈臺灣雜詠百首〉有云：

孩童教冊獨空群，鴉管橫插鴉管文；

艷說紅毛舊時字，好將番籍紀紛紛（《詩錄》卷五，頁252）。

張涓〈番俗〉詩亦曰：「鴉筒慣寫紅夷字」（范咸《重修臺灣府志》，頁768）。夏、張分別在1728和1741出任巡臺御史，上距荷蘭退出臺灣七、八十年，所謂紅夷字更不可能是荷蘭文了。村上直次郎編纂的平埔族文書，年代晚至嘉慶十八年（1813），距張涓巡臺只隔七十年，但已無人能夠閱讀（Imbault-Huart 1893，黎烈文譯，頁109），這涉及語言改變的問題。

平埔族不會閱讀羅馬拼音，一方面是拼音法失傳，另一方面是他們的語言也在消失當中。荷蘭人原想推廣二、三種平埔「普通話」，大概不曾實行，而少年學校所教的福爾摩莎語是否閩南語，已不可考，不過平埔族文書所見康熙、雍正、乾隆和嘉慶的年號，都以閩南語拼音。自明鄭以後，漢文化很快地清除荷蘭人的影響，或出於民間的傳播，或出於官方教化，終於占居絕對主導性的地位。鄭經時代沈光文隱居日加溜灣社教讀（范咸《重修臺灣府志》，頁393），而當時政府也令新港、嘉溜灣（即日加溜灣）、毘王（即蕭壩）和麻豆四大社的子弟「能就鄉塾讀書者，蠲其徭役，以漸化之」（《裨海》卷中，頁17）。

清廷治臺，繼續推動漢文化的教化工作，據《諸羅縣志·學校志》社學條，康熙二十五年（1686）知縣樊維屏分別在上述四社建立社學以教育平埔族少年，十九年後（1705）知縣周鍾瑄擴展到諸羅山、打貓、哆囉囑和大武壠四社（頁79-80）。吳振臣《閩遊偶記》也提到分巡臺灣道陳濱（1710-15），設立社學，延師課番人子弟。康熙六十一年（1722）巡臺御史黃叔瓚巡視南北二路，發現不少能誦漢籍的學童，北路如

東螺、貓兒干間，有讀書識字之番。能背誦《毛詩》者，口齒頗真；往來牌票，亦能句讀。

阿東番童舉略讀《下論》，志大、諳栖俱讀《上論》，并能默寫（《使槎錄》卷五，頁109）。

半線番童楚善讀《下孟》，大眉、盈之俱讀《下論》，宗夏讀《上論》，商國讀《大學》（同上，頁117）。

舉略、志大、諳栖、楚善、大眉、盈之、宗夏、商國皆平埔族學童之名（有名無姓），當依閩南語發音。南路也有平埔族能讀《四書》、《毛詩》，甚至能默寫《左傳》鄭伯克段于鄆全篇（《使槎錄》卷七，頁149）。這是五、六十年來漢化的成果。

中國的傳統，地方官都以教化人民自任，尤其對非漢族的蠻夷更覺責無旁貸。與黃叔瓚同時的臺廈道陳大猷鼓勵平埔族子弟讀漢書，「有能讀四子書、習一經者，復其身，給樂舞衣巾，以風厲之」（《使槎錄》卷八，頁171）。復其身即免徭役，明鄭曾實行過。另外一位同僚臺灣知府高鐸向黃叔瓚要求獎勵「各社讀書番童，勞以酒食，各給《四書》一冊，時惠書一帙」（同上），連帶把漢人的曆法節令和禁忌都輸入平埔族的社會，進而改造他們的生活。雍正十二年（1734）臺灣道「張嗣昌建議各置社師一人以教番童，令各縣學訓導按季考察」（《重修鳳山縣志》頁182）。這大概是全面性的建置，於是平埔族各村社皆立塾師，成為普遍的制度。《番社采風圖》社師圖，漢人塾師督促平埔族學童誦讀，就像張涓〈番俗〉詩的描述

鴉筒慣寫紅夷字，孰能通先聖書；

何物兒童真拔俗，琅琅音韻誦《關雎》（《重修臺灣府志》頁768）。

范咸〈臺江雜詠〉亦云：

解讀《周南》第一篇（《使槎錄》卷二，頁41）。

社師圖所畫的平埔學童都穿褲子，難怪范咸〈三疊臺江雜詠〉云：

纔讀詩書便不同（《使槎錄》卷二，頁48）。

原註云：「番童能背誦經書，皆衣冠如漢人。」服裝的改變即是漢化的一大表徵。

本文不能全面論述平埔族的文明化或漢化，唯其趨勢，大概是從南而北、從城到鄉逐漸展開的。平埔族傳統文化之失落，就文化本身而言，他們是弱勢；就政治上言，他們是被統治者；而在人口方面，他們也成為少數。關於歷史初期的平埔族人口，文獻史料相當歧異。傳教士Georgius Candidius說，新港、麻豆、蕭壩、目加溜灣、大目降（Taffacan）、上淡水（Teopan）、大武壠（Tefurang）和Tifulucan等八社有十萬人，平均每社一萬二千人以上。甘為霖（W. Campbell）譯本則說七社十萬人。如果每社一萬人，以1650年的調查，三百餘社，則十七世紀中期平埔族將超過三百萬人。但Candidius提供的估算基數並不可靠，《巴達維亞城日記》1625年四月條云，可以武裝之男子，麻豆約三千人，蕭壩、目加溜灣各一千，新港只有四百，這四大社只約5400男丁。由於平埔族家戶人口不繁，估計這四社1625年時約只有二萬人左右而已。大社如此，其他村社的人口當更少。黃叔瓚〈番俗雜記〉馭番條引《理臺末議》說：「臺灣歸化土番散處村落，或數十家為一社，或百十家為一社」（《使槎錄》卷八，頁169）；熟番條引《東寧政事集》亦云：「社之大者，不過一、二百丁，社之小者止有二、三十丁」（同上，頁163）。這是十七世紀下半葉的觀察，與荷蘭人的調查相當接近。《東印度事務報告》云1646年已平定的村社社眾達六萬多人（《東印度》頁339、351），1650年有68657人（同上，頁368；中譯本作68675人，疑誤），與後來中村孝志根據臺灣戶口調查表的統計，

315個村落，15249戶，68657口（中村孝志 1936）符合。不超過七萬是我們所知平埔族的最高的人口數，1655年的調查反而減少，村落223，戶數11029，口數39223（中村孝志 1937）。另外清初的記錄，據《諸羅縣志·賦役志》，明鄭數類諸羅番戶2224，丁口4516（頁96）；而諸羅知縣季麒光覆議康熙二十四年（1685）餉稅文云，南路八社，男婦老幼4345口（《福建通志臺灣府》頁165）。諸羅即北路，則南北二路不到九千口，遠比荷蘭人的統計數低。荷蘭人對平埔族村落與戶口的調查，五年內銳減甚速殊難理解，但若與清初的記載相較，這些數據應該是比較合理的。總而言之，做為臺灣主人的族群，最高統計數字不到七萬人，平埔族生口之不繁顯然是不爭的事實。

平埔族人口稀少有其社會和文化的因素。荷蘭傳教士Candidius說，平埔族婦女三十六、七歲以前禁止生子，如果懷孕必予以墮胎。有女巫之流的人說服懷孕婦女，在這年紀以前生孩子是一大罪惡，每年因此墮胎者數以千計。有一位婦人親口告訴Candidius，她一生墮胎十六次，到第十七次才被允許生下孩子。而且按新港平埔族的習俗，到這年紀，夫婦才允准同居（Candidius 1628，頁25）。這種社會的人口自然不可能繁殖。但相對於在臺荷蘭人而言，平埔族還是多數。《巴達維亞城日記》1641年四月條云：在臺灣之公司，負責全部守備的荷蘭人只有449人（第二冊，頁313）；1644年十二月條，守備軍人701人，其中囚犯14人，患者27人（第二冊，頁443-444）。據John Foreman的研究，荷蘭盛時有公民約600人，士兵2200人（《初集》頁41引）。所以最高估算，荷蘭人在臺總數不超過三千，約只有平埔族的二十分之一。他們所以能夠遂行統治，顯然是文明先進的緣故。

然而對中國人來說，除文化、政治因素外，還有人口的力量。早在荷蘭人入據之前，臺灣已有中國人。按1623年荷蘭商人在蕭壩社的觀察，住在那裡的中國人超過一千或一千五百人（Bl. 1984, Text B），1639年大員（今安平）的中國人總數有八千之多（《東印度》頁289）。而《巴達維亞城日記》1625年四月條的記載，蕭壩可以武裝的男子只有一千人而已（第一冊，頁48），中國人顯然占相當高的比例。不過《東印度事務報告》說：按照中國的法令，中國人在外居住不得超過三年，否則將髡頭以示懲（《東印度》頁289）。因此中國人在臺灣定居者尚少，但明清鼎革前後的情勢不同，據估計中國移民入臺者有十萬人以上（周憲文 1956，《四集》頁54），其中不少是來定居的移民。所以Valentyn《新舊東印度誌》（*Ouden Nieuw Oost-Indien* 1724-26）說，1652年9月距赤嵌二哩路的一個小村村長郭懷一，率眾反抗荷蘭人，就有四千男子和五百婦孺被捕殺（引自周憲文 1956，《四集》頁70）。不過陳紹馨根據東印度公司人頭稅資料估計1661年鄭成功入臺前夕，臺灣全部華人口約只三萬四千人而已，明鄭時代大概增加到二十萬人，到1810年增加為二百萬（陳紹馨 1981，頁29、18）。從荷蘭到明鄭六十年間臺灣的中國人口雖有不同的估算，但基本上到十七世紀下半葉，中國人已超過平埔族的總人口數甚遠，平埔族之不被同化，幾乎是不可能的。

荷蘭人殖民臺灣之前，臺灣的貿易利益主要被中國人掌握；荷蘭人入侵之後，遂與中國人產生緊張的對立關係，上述郭懷一的反抗是比較突出的事件。但中國人基本上願以繳納人頭稅及其他稅收來換取其貿易利潤，荷蘭人也想利用中國人先進的

農工業及勤勞的習慣，增加生產，擴大貿易，以提高東印度公司的收入。因此這兩種競爭對立的力量便奇妙地結合在一起，共同剝削、壓迫平埔族。此中關係，《東印度事務報告》1655年有一則說得最透徹。報告說，為促進福爾摩沙中國人的殖民地發展，雖不給予耕地永久的所有權和世襲繼承權，但得讓他們在一定條件下租佃，少收租金，使農民視其佃田為財產，將必更勤勞地改良土地。儘管新港和蕭壩的居民（平埔族）認為土地原歸他們所有，但我們認為他們沒有足夠的理由。因為他們從未表示過有意耕種，荒地來置之不理。這些人懶散，不願勞動，而中國人則相反，他們是一個勤勞的民族，公司在這裡的事業很大程度上是靠他們的勤勞才繁榮起來的（《東印度》頁442）。所以《巴達維亞城日記》所記錄臺灣米糖出口額的增加，即是中國人佃耕面積的擴大，也是平埔族日益淪落的寫照。

康熙五十四年（1715）北路參將阮蔡文〈竹塹〉詩云：

年年捕鹿丘陵比，今年得鹿實無幾；
鹿場半被流民開，餐麻之餘兼養黍。
番丁自昔亦躬耕，鐵鋤掘土僅寸許；
百鋤不及一犁深，那得盈寧富妻子！

平埔族經濟來源的狩獵，因為獵場被開為田園，而斷生路；至於農作，也因為生產技術落後無法與漢人競爭。在優勝劣敗的生存通則下，再加上政治力的壓迫，平埔族

鹿革為衣不貼身，尺布為裳露雙髀。
是度差徭各有幫，竹塹荒蕪一社耳；

鵲巢忽爾為鳩居，鵲盡無巢鳩為徒？（《諸羅縣志》頁267-268）

這是平埔族文明化的痛苦歷程，今之讀臺灣史、寫臺灣史者豈能淡忘乎？

結語

臺灣歷史始自何時？考古學家絕不承認臺灣只有四百年史，即使舊石器不談，至少也有五、六千年的新石器時代文化；然而其脫離原始社會（primitive society）進入文明的國家，的確也只是四百年不到的時間而已。從這個觀點來說，考古學家與以文獻為主的歷史學家並不衝突，都可以1600年做為臺灣古代社會晚期的一个標尺年代。自此以後大約一百五十年，臺灣社會快速地轉型，被納入中華帝國體系和世界體系中，臺灣沒有經歷所謂的中古時期。

清同治十年（1884）陳培桂編纂《淡水廳志》，發現乾隆二十九年以前（1764）方誌所載平埔族的社會與文化，「類多耳所未聞，目所未睹」，遂感歎「風俗之移也，十年一小變，二十年一大變。」對平埔族而言，其文化流失之快速與劇烈，是可以十年做單位計的。到十九世紀下半葉，他們不但「半從漢俗，即諳通番語者十亦不過二、三耳」，而且「生齒漸衰，村墟零落」（頁306），正面臨著滅種的危機。這個轉變過程，非出於臺灣社會內在自發的力量，而是外力衝擊和改造的結果。

閩粵的漢人移民挾其經濟力量，在中國行政體制的掩護下，加上絕對的人口優勢，終於「鳩佔鵲巢」（借用康熙晚年北路參將阮蔡文語），成為臺灣的新主人。原來在山前山後平原地帶的平埔族乃淪為少數民族，終於被同化而成為「漢人」。這個過程雖然偶有流血衝突，基本上沒有大規模的族群屠殺或鎮壓，但也不能歸美於所謂「王道」的教化。平埔族漢化是一個痛苦的歷程，像噶瑪蘭三十六社化番，以漁海營生，不知耕作，「所有餘埔，漢人斗酒尺布即騙得一紙牒字。又不識漢字，所有賤約即係漢人自書，但以指頭點墨為識，其偽莫辨」（《噶瑪蘭廳志》頁232）。此雖晚到十九世紀初，但一兩百年來臺灣西部平埔族的命運基本上也是這個模式。政治、經濟以至文化上弱肉強食的苦難，透過比較客觀公正的強者之筆，今日讀來猶令人觸目驚心。

其實平埔族文化可能有一部分潛藏在臺灣「漢人」社會中，如疾走曰「著標」，施行巫術曰「作向」，像這種老一輩人的臺語便帶有平埔語言與文化的成分。孫元衡《赤嵌集》卷三〈秋日雜詩〉云：「版籍飄稽婦」，自註：「新集之民，遷徙不常，以有婦者為定戶」（頁51）；卷四〈村居二十餘日〉述潮州客「東家娶新婦，自云家始安」（頁70），恐怕不能沒有受到平埔族女性為重之影響也。這方面的研究正待開發，而過去討論「漢化」，不論臺灣或中國其他邊區，都無視於當地文化對漢文化的滲入，所以對漢文化的理解乃不免失之於片面性。

然而平埔族不僅是臺灣史上的一個階段，也構成現在臺灣的一部分。但他們的歷史和文化卻由於缺乏記載，而流失在蒼茫的歷史暮色之中，我們現在靠著一些圖冊和片言隻語的記錄，試圖重建他們與外人接觸之初時的文化特色，也想探索造成悲劇命運的軌跡，所謂歷史的借鑑作用，大概就在其中。

本文只是這個嚴肅課題的開端，相信隨著新資料的發掘與問世，歷史初期的臺灣社會與文化，我們將逐漸有更清楚的認識，那麼對於如何妥善處理目前弱勢族群和弱勢文化的問題，我們應該會有一些啟示吧！

後記

本文撰寫過程承蒙多位先進、友好提供相關資料，特此致謝，尤其感謝中央圖書館臺灣分館、臺灣省立博物館、北京中國歷史博物館，以及中國第一歷史檔案館，若無他們慷慨的協助，本文是無法完成的。

引用書目

簡稱：

- 《三集》 周憲文編《臺灣經濟史三集》
《內山番地》 原北京故宮文獻館《臺灣內山番地風俗圖》
《巴城日記》 《巴達維亞城日記》
《四集》 周憲文編《臺灣經濟史四集》
《使署》 六十七《使署閒情》
《使槎錄》 黃叔墩《臺海使槎錄》
《東印度》 Cheng Shaogang (陳紹剛)譯《東印度事務報告——有關福爾摩沙部分譯註1624-1662》
《東寧陳氏》 北京中國歷史博物館《東寧陳氏番俗圖》
《初集》 周憲文編《臺灣經濟史初集》
《采風圖》 《番社采風圖》
《詩錄》 陳漢光《臺灣詩錄》
《裨海》 郁永河《裨海紀遊》
《職貢圖》 《皇清職貢圖》
Bl. 1984 Blussé and Roessingh 1984

(一)

- 《六十七兩采風圖合卷》，國立中央圖書館臺灣分館印行，1997。
《巴達維亞城日記》中譯：第一、二冊，郭輝，臺灣省文獻委員會印行，1970。第三冊，程大學，臺灣省文獻委員會印行，1990。
《明清史料》戊編，李光濤(編)，中央研究院歷史語言研究所，1953-54。
《東寧陳氏番俗圖》，北京，中國歷史博物館藏。
《皇清職貢圖》，景印摺藻堂四庫全書善要第183冊，世界書局。
《重修臺灣府志》，周元文，1712，臺灣文獻叢刊第66種。
《重修臺灣縣志》，王必昌，1752，臺灣文獻叢刊第113種。
《重修鳳山縣志》，王瑛曾，1764，臺灣文獻叢刊第146種。
《乾隆朝上諭檔》，北京，檔案出版社，1991。
《淡水廳志》，陳培桂，1884，臺灣文獻叢刊第172種。
《清高宗實錄選輯》，台灣華文書局總發行。
《路程寶鏡》，無作者，中央研究院傅斯年圖書館藏。
《彰化縣志》，周璽，1831-32，臺灣文獻叢刊第156種。
《福建通志臺灣府》，臺灣文獻叢刊第84種。
《臺番圖說》，中央研究院歷史語言研究所藏。
《臺灣內山番地風俗圖》(信片)，國立中央圖書館臺灣分館藏。
《臺灣古地圖》，臺灣省立博物館藏。
《臺灣府志》，蔣毓英，約1686，臺灣省文獻委員會。
《臺灣府志》，高拱乾，1696，臺灣文獻叢刊第65種。
《臺灣省通志稿·同胄志》，張耀錡，1965，臺灣省文獻委員會。

- 《臺灣風俗圖》，北京，中國歷史博物館藏。
《臺灣通志》，無纂修者，臺灣文獻叢刊第130種。
《臺灣番社圖》，徐澍，臺灣省立博物館藏。
《臺灣番界圖》，中央研究院歷史語言研究所。
《臺灣經濟史初集》，臺灣研究叢刊第25種，臺灣銀行經濟研究室，1954。
《臺灣經濟史三集》，臺灣研究叢刊第34種，臺灣銀行經濟研究室，1956。
《臺灣經濟史四集》，臺灣研究叢刊第40種，臺灣銀行經濟研究室，1956。
《臺灣縣志》，陳文達，1718，臺灣文獻叢刊第103種。
《鳳山縣志》，陳文達，1720，臺灣文獻叢刊第124種。
《噶瑪蘭廳志》，陳淑均，1840，臺灣文獻叢刊第160種。
《續修臺灣縣志》，謝金鑾，1807，臺灣文獻叢刊第140種。
《國立中央研究院社會科學研究所十九年度報告》，國立中央研究院文書處編輯，1930，《國立中央研究院總報告第三冊》。

(二)

- 丁紹儀，1873，《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種。
六十七，《使署閒情》，臺灣文獻叢刊第122種，臺灣銀行經濟研究室編印。
六十七，《番社采風圖考》，臺灣文獻叢刊第90種，臺灣銀行經濟研究室編印。
方豪，1956，《陳東番記考證》，國立臺灣大學《文史哲學報》七。
朱景英，1773，《海東札記》乾隆刊本，成文出版社影印。
吳振臣，1983，《閩遊偶記》，成文出版社影印。
宋光宇編，1991，《華南邊疆民族圖錄》，國立中央圖書館。
何勛堯，1986，《館藏書畫選輯》，臺灣省立博物館。
李元春，《臺灣志略》，臺灣文獻叢刊第18種。
李壬癸，1996，《宜蘭縣南島民族與語言》，宜蘭縣政府。
李亦園，1955，《從文獻資料看台灣平埔族》，《大陸雜誌》第10卷第9期。
李亦園，1957，《臺灣南部平埔族平臺屋的比較研究》，《中央研究院民族學研究所集刊》第3期。
李亦園，1982，《臺灣土著民族的社會與文化》，聯經出版公司。
李讓禮(Le Gendre)，《臺灣番事物產與商務》，臺灣文獻叢刊第46種。
杜臻，《澎湖臺灣紀略》，臺灣文獻叢刊第104種。
杜正勝，1981，《從村落到國家》，《中國文化新論·根源篇》，聯經出版公司。
沈有容，《閩海贈言》，臺灣文獻叢刊第56種，臺灣銀行經濟研究室。
周憲文，1956，《荷蘭時代臺灣之掠奪經濟》，收入《臺灣經濟史四集》。
周憲文編，1954，《臺灣經濟史初集》，臺灣研究叢刊第25種，臺灣銀行經濟研究室。

周憲文編，1956，《臺灣經濟史四集》，臺灣研究叢刊第40種，臺灣銀行經濟研究室。

林英彥，1974，《臺灣先住民在狩獵時期之經濟生活》，《臺灣經濟史十一集》，臺灣研究叢刊第113號，臺灣銀行經濟研究室。

林謙光，《臺灣紀略》，臺灣文獻叢刊第104種。

孫元衡，《赤嵌集》，臺灣文獻叢刊第10種。

張菁芳，1993，《十三行遺址出土人骨之形態學與病理學分析及其比較研究》，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

張勛燎，1988，《古文獻論叢》，巴蜀書社。

張耀錡，1951，《平埔族社名對照表》，臺灣省文獻委員會。

張耀錡，1979，《台灣的平埔族——序說——》，《南方文化》第6輯。

曹永和，1954，《鄭氏時代之臺灣墾殖》，《臺灣經濟史初集》，臺灣銀行經濟研究室。

曹永和，1979，《臺灣早期歷史研究》，聯經出版公司。

許成章，1992，《臺灣漢語辭典》，自立晚報文化出版部。

陳第，1603，《東番記》，收入沈有容《閩海贈言》，又見方豪1956附。

陳紹馨，1981，《臺灣的人口變遷與社會變遷》，聯經出版公司。

陳漢光，1971，《臺灣詩錄》，臺灣省文獻委員會。

連橫，1918，《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第128種。

黃典權編，1966，《臺灣南部碑文集》，臺灣文獻叢刊第218種。

黃叔瓚，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種。

黃宗義，《賜姓始末》，臺灣文獻叢刊第25種，臺灣銀行經濟研究室。

楊英，《從征實錄》，臺灣文獻叢刊第32種，臺灣銀行經濟研究室。

詹素娟，1986，《清代台灣平埔族與漢人關係之研究》，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

聞宥，1954，《古銅鼓圖錄》，上海出版公司。

趙炳麟，《趙柏巖集》，鉛印本，無出版年代與地點，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

劉如仲，1983，《十八世紀台灣高山族社會的形象記錄——記〈東寧陳氏蕃俗圖〉和〈台灣風俗圖〉》，《中國歷史博物館館刊》第5期。

蕭瓊瑞，1997，《六十七番社采風圖之歷史考察——十八世紀台灣原住民生活圖像》，久洋出版社。

錢仲聯編，1987，《清詩紀事·乾隆朝卷》，江蘇古籍出版社。

(三)

土田滋、山田幸宏、森口恒一，1991，《臺灣平埔族の言語資料の整理と分析》（*Linguistic Materials of the Formosan Simicized Populations I: Siraya and Basai*），The University of Tokyo, Department of Linguistics.

山中樵，1931，《黃叔瓚の臺灣番社圖に就て》，《南方土俗》第1卷第3號。

山中樵，1934，《六十七と兩采風圖》，《愛書》第2輯。

山中樵，1935，《臺灣蕃俗の圖譜》，《南方土俗》第3卷第4號。

中村孝志，《荷領時代之臺灣農業及其獎勵》，收入《經濟史研究初集》。

中村孝志，1936，《蘭人時代の蕃社戶口表(1)》，《南方土俗》第4卷第1號。

中村孝志，1937，《蘭人時代の蕃社戶口表(2)》，《南方土俗》第4卷第3號。

中村孝志，1956，《荷蘭人對臺灣原住民的教化——以1659年中南部視察報告為中心而述》（賴永祥、王瑞徵譯），《南瀛文獻》第3卷第3、4號原題〈オランダ人の臺灣蕃人教育——1659年巡視報告を中心として〉，《天理大學學報》第4卷第1號，1952。

中村孝志，1992，《オランダ時代台灣史・研究の回顧と展望》，國立臺灣大學《民國以來國史研究的回顧與展望》，臺大歷史系。

伊能嘉矩，《臺灣文化志》（中譯本），臺灣省文獻委員會譯（1985、1991）。

伊能嘉矩，1896，《臺灣通信》第一〇回，《東京人類學會雜誌》第126號。

伊能嘉矩，1908，《臺灣ビイボオ蕃の一支族バゼツヘ（PAZEHHE）の舊慣一斑》，《東京人類學會雜誌》第269號。

村上直次郎，1930，《蘭人の蕃社教育》，《臺灣文化史》，臺灣文化三百年紀念會。

村上直次郎，1933，《Sinkan Manuscripts》（《新港文書》，《臺北帝國大學文政學部紀要》第2卷第1號）。

金關丈夫，1954，《台灣における體質人類學方面的の研究の概説》，《民族學研究》第18卷第1-2號。

國分直一，1943，《知母義地方の平埔族について》，《民族學研究》新第1卷第4號。

國分直一，1981，《壺を祀る村》，法政大學出版局。

笠原政治，1995，《臺灣原住民映像——淺井惠倫教授攝影集》（楊南郡譯），臺北，南天書局。

馬淵東一，1954，《高砂族の分類——學史的回顧——》，《民族學研究》第18卷第1-2號。

奧田彥、陳茂詩、三浦敦史，《荷領時代之臺灣農業》，收入《臺灣經濟史初集》。

(四)

Marie-Claire Bergère, 1968, "The Role of the Bourgeoisie", in *China in Revolution: The First Phase 1900-1913*, ed. by Mary C. Wright, New Haven and London: Yale University Press.

Leonard Blussé & Marius P. H. Roessingh, 1984, "A Visit to the

- Past: Soulang, A Formosan Village - Anno 1623", *Archipel* No. 27.
- Rev. Wm. Campbell, 1903, *Formosa under the Dutch, described from contemporary records*, London.
- Georgius Candidius, 1628, *Discours ende cort verhael van 't eyland Formosa*, into English as *A Short Account of the Island of Formosa in the Indies, situate near the coast of China; and of the Manners, Customs, and Religions of its Inhabitants*, typewriting copy, collected in the library of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taiwan. Printed at Frankford upon the Maine, 1649.
- K. C. Chang, 1976, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge and London: Harvard University Press. 台北, 虹橋書店影印。
- Cheng Shaogang, 1995, *De VOC en Formosa 1624-1662 Een vergeten geschiedenis*, Deel 1, Print: Offsetdrukkerij Ridderprint B. V., Ridderkerk. (陳紹剛《東印度事務報告有關福爾摩沙部分譯註1624-1662》)
- C.E.S. (Coyett et Socii), 1675, *Verwaarloosde Formosa*, 周學普譯《被遺誤之臺灣》, 收入《臺灣經濟史三集》。
- Albrecht Herport, *Reise nach Jova, Formosa, Vorder Indien und Ceylon 1659-1668*, 本文引用臺灣部分見周學普譯《臺灣旅行記》, 收入《臺灣經濟史三集》。
- Roy Jr. Hofheinz, 1975, "Introduction" of *A Catalog of Kuang Tung Land Records in the Taiwan Branch of the National Central Library*, Chinese Materials Center Inc., San Francisco.
- Camille Imbault-Huart, 1893, *L'île Formose, histoire et description*, 黎烈文譯本《臺灣島之歷史與地誌》, 臺灣研究叢刊第56種, 臺灣銀行經濟研究室編印, 1958。
- G. J. R. Maat, 1982, "Boerhaav en zijn tijdgeoten, en de betekenis van hun lichaamslengte (een fysisch - antropologisch onderzoek van begravenen in de Pieterskerk te Leiden)", *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* [*Dutch Journal of Medicine*] 126, nr. 16.
- W. A. Pickering, 1898, *Pioneering in Formosa*, *Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, and Head-hunting Savages*, London: Hurst and Blackett, Ltd., Reprinted by SMC Publishing Inc., Taiwan, 1993.
- Ludwig Riess, 1897, "Geschichte der Insel Formosa", 周學普譯《臺灣島史》, 收入《臺灣經濟史三集》。
- John Robert Shepherd, 1993, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600-1800*, Stanford University Press.



The Genre Paintings of Taiwan's Aboriginal Society and Culture at the Beginnings of Taiwanese History: An Historical Interpretation

Summary

This work is based on the *Fan-she ts'ai-feng-t'u* (*The Genre Paintings of Taiwan's Aboriginal Peoples*), a work among the holdings of the Academia Sinica, originally titled *T'ai-fan t'u-shuo* (*An Illustrated Account of Taiwan's Aboriginal Peoples*). These paintings, in combination with other documents and illustrations, are the basis for an investigation into Taiwan's earliest history, society and culture. Sources used date as late as the nineteenth century, but the work itself focuses on the one hundred and fifty years between 1600 and 1750.

With regards to the genre paintings of this period, I believe there are at least ten varieties, among which eight may be considered very accurate reflections of aboriginal society and culture. The paintings used in this work were ordered and bound into a single volume by Liu Shih Ch'i, Supervising Censor to Taiwan from 1744 to 1747. Although incomplete, yet, with the exception of the wood-cuttings found in the *Tilo-hsien-chih* (*Gazette of Tilo County*, 1717), this collection is the earliest among the genre paintings of aboriginal culture. That this is so is proved in chapter one.

Liu Shih Ch'i's motive in requesting these paintings, perhaps no more than a lingering curiosity, is unclear. Nevertheless, he has produced a historical treasure detailing a world two-hundred and fifty years since passed. In view of this, the second chapter of the present work gives a brief history of his stay in Taiwan, looking back at his orders, his duties, his inspection tours, his fellow officials, his recall to the mainland, as well as the *Fan-she ts'ai-feng-t'u* itself. In this regard, I have attempted to reconstruct the history of his three years in Taiwan.

The third, fourth, and fifth chapters are the focus of this work. Based on the paintings of the *Fan-she ts'ai-feng-t'u*, I have attempted to analyze the society and culture of the plains aborigines. The third chapter looks at the physical characteristics of the aborigines, including their size, height, moustaches and beards, as well as various native customs such as tattooing and the stretching of their ear lobes. In addition, there is a brief discussion of certain research materials of which I made use.

Chapter four discusses hair styles, clothing, and apparel. The subjects of this chapter include the way in which the aborigines styled their hair, wore their clothes, ornamented their heads and bodies, as well as the earlier practice of wearing no clothes at all. From these traits, we may discern whether the subjects of the paintings are plains aborigines, mountain aborigines, or Han Chinese. They are also valuable clues for ascertaining the aborigines age, marital status, and possible religious or spiritual beliefs.

Chapter five looks at the life of the plains aborigines, including their villages, homes, and views on age and sex. I will discuss the relation between age stratification and the maintenance of social order, as well as the matriarchal nature of plains aboriginal society. Ample evidence suggests that both were important aspects of life among the plains aborigines.

Chapter six is dedicated to the Dutch and Chinese presence during the one-hundred and fifty year period between 1600 and 1750. Contact with these aggressive, expansionist forces compelled the aborigines to abandon an era of primitive coexistence and enter directly into one of empire and internationalism. In this new era, the aborigines were exposed to oppressions of a political, economic, military and cultural nature. Briefly put, the aborigines learned to become Chinese, leaving behind their language, their faith, as well as many of their native customs.

What, if any, aspects of plains aboriginal culture still remain? This is a topic well worth investigation. Our work in this field has just begun.

**The Genre Paintings of Taiwan's Aboriginal Society
and Culture at the Beginnings of Taiwanese History:
An Historical Interpretation**

Tu Cheng-sheng

Institute of History and Philology
Academia Sinica
Taipei, Taiwan, Republic of China
1998