

國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文

指導教授：詹素娟博士

清代臺灣原住民女性人物與形象研究

研究生：杜曉梅 撰

2017年8月

國立臺灣師範大學碩士論文通過簽名表

系所別：臺灣史研究所

姓名：杜曉梅

學號：60327008L

論文題目：清代臺灣原住民女性人物與形象研究

經審查合格，特予證明

論文口試委員

林欣宜

林欣宜

國立臺灣師範大學歷史系助理教授

陳芷凡

陳芷凡

國立清華大學臺灣文學所助理教授

詹素娟

詹素娟

中央研究院臺灣史研究所副研究員
論文指導教授

所長簽章：許佩賢

中華民國 106 年 7 月 11 日

致謝詞

時隔多年再從職場重返校園，研究所的學習生涯是我生命中偶然的美好。

在校三年時光，有幸接受許多優秀教授的指導，如許雪姬、詹素娟、翁佳音、林玉茹、曾品滄、許佩賢、張素玢、蔡錦堂、范燕秋、陳佳宏、蔡淵絜等各領域的史學者，開啟我對臺灣史研究更寬廣和多元的視野，對於老師們的無私教導和知識傳授深懷感謝。

論文完成，代表我的研究生生涯已劃下完美句點。此時，最想感謝的人是我的指導教授——詹素娟老師，在論文撰寫期間給予個人在題目、內容架構、體例等諸多細節上的建議和修正，讓這本論文得以順利產出；詹老師對於臺灣原住民史的研究熱誠和成就，將是我永遠學習的目標。

同時還要感謝二位口考委員——林欣宜和陳芷凡教授，在百忙之中仔細地審閱我的論文，並針對各章節提出優缺點和寶貴意見，逐一點出我的盲點和日後可繼續發展的方向，二位老師的建議都非常受用，並讓我在內心埋下了想繼續研究原住民女性史的種子。

最後更要感謝我的父母和家人，他們是我在撰寫論文過程中的最大動力和支柱，有他們的全力支持和照顧，才能讓我在繁忙的工作和課業之餘，沒有任何後顧之憂地完成論文。謹將這本論文獻給我最敬愛的父母和家人！

摘要

近年來，與臺灣原住民相關的研究受到學界普遍重視，主題也相當多元，從地權轉移、人口遷徙、文化習俗，到原漢之間的交流與對抗，透過研究都得以逐一拼湊出臺灣原住民在不同歷史階段的生活樣貌。回顧臺灣原住民史的研究成果，女性一直是較被忽略的群體，清代的原住民女性更鮮少研究，遑論個別人物的深入瞭解。不過，現今已有一些研究，或藉由文本重建客觀的原住民女性集體特質、生活場域和傳統習俗，或聚焦於書寫者的主體意識、他者觀點，但共同的不足是缺少個體的角度、人物的案例。

本文的研究重心，在爬梳各類清代文獻檔案後，先指出原住民女性在文獻中的樣貌，充滿書寫者在文化、性別、種族、階級上的偏見，虛實參半的內容，致使她們的形象遭到扭曲或貶抑，真實面貌無法呈現。繼而，強調這些文本仍能偶見原住民女性的碎片記載，她們的故事只是不曾清楚描述，以致不為人知。因此，本文以人物為切入點，透過進一步的史料解讀，將這些原住民女性人物從歷史中一一挖掘出來，釐清史料的虛與實，在歷史文化脈絡下重新建構她們的人生故事，冀以補足清代臺灣原住民女性史的部分闕漏。

關鍵詞：清代臺灣、原住民、女性、人物、婦女形象、形象建構

Abstract

The issues related to Taiwanese aborigines have received attention on diverse range recently; such as land tenure configuration, immigrant population, cultures and customs, interchange and confrontation between Han people and aborigines. The real life of Taiwanese aborigines could be gradually put together by these studies. However, women are always ignored in the previous researches about Taiwanese aborigines, neither aboriginal women of the Qing dynasty nor individuals. Currently researchers have tried to describe the character, life, and traditional customs of overall aboriginal women, or the analysis of writing consciousness, point of view of the other. But the point of view of themselves and case studies of the individual is lacking.

The main purpose of the study is to reviewing various Qing dynasty archives, and to point out that the images of aboriginal women in records are usually accomplished with prejudice of culture, gender, race, and social class, which causes their image to be distorted and belittled. Although these records contain some stories about aboriginal women, but that was not complete enough, so those individuals are still unknown. Hence the study intends to use historical documents, to excavate stories by collecting records, arranging and clarifying the truth, and to reconstruct image of individual aboriginal women with historical and cultural context. It is expected that the study could be a supplement to the partial insufficient history of aboriginal women in Taiwan of the Qing dynasty.

Keywords: Qing dynasty, Taiwan, aboriginal people, aboriginal female figure, image of women, image construction

目次

第一章 緒論	001
第一節 研究動機與目的	001
第二節 文獻回顧	003
第三節 研究方法與架構	011
第二章 清人筆下的臺灣原住民女性	019
第一節 文人的華夷思想與性別偏見	020
第二節 清代史料中的原住民女性書寫	025
第三節 從集體形象到人物建構	032
第三章 人神溝通者：「尪姨」金娘	041
第一節 有關金娘的史料	042
第二節 金娘身世和「尪姨」身分探討	048
第三節 加入莊營與被縛送京	055
第四章 部落頭人：「女土官」蘭雷	063
第一節 屏東地區傀儡山番與客民關係	064
第二節 蘭雷事件的相關史料	070
第三節 蘭雷成為土官之因——兼論冷冷和寶珠	076
第五章 形塑模範：「社婦」大南蠻與茅勝	085
第一節 彰顯婦德：「節婦」大南蠻.....	086
第二節 道德教化：「拾金不昧」茅勝與媽媽.....	097
第三節 契約文書中的女性原住民	105
第六章 結論	113

附錄 1：臺灣方志：女性原住民史料彙整	119
附錄 2：宦臺文人作品：女性原住民相關文句彙整	127
參考書目	137

表次

表 4-1 與蘭雷事件相關之史料：奏摺類	071
表 4-2 與蘭雷事件相關之史料：宦遊筆記與地方志	073
表 4-3 清代史料中的臺灣女土官.....	080
表 5-1 雍正年間「拾金不昧」各由與獎勵內容	104
表 5-2 清代臺灣契約文書中平埔族女性田主例舉.....	109

圖次

圖 3-1 押解金娘入京模擬路線圖	047
圖 4-1 屏東平原的生態環境	065
圖 4-2 鳳山八社、沿山客家庄和傀儡山番位置示意圖	067
圖 4-3 北葉、加者勝眼、八歹三社位置示意圖	075
圖 4-4 北葉社 Todarimou 頭目家系譜	079
圖 5-1 乾隆年間新港社與卓猴社相對位置圖	096
圖 5-2 道卡斯社群聚落分佈圖	098

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

翻開清代地方志書、檔案文獻，甚或文學作品，有關臺灣女性的記載已大量出現；這類文字，由於書寫者多為男性，女性常成為被形塑和評論的對象，「男尊女卑」、「貞節操守」等倫理觀則成為他們評價的基準，女性的真實面貌和社會角色常被掩蓋。不僅如此，這些有關清代臺灣女性的檔案資料，所描述的多為漢人女性，對臺灣另一群風俗習慣不同的原住民女性鮮少記錄，使原住民女性的文獻「能見度」相對更為不足。

清代臺灣的原漢位階並不平等，這些書寫的官員和文人對臺灣原住民多抱持貶抑態度，甚至冠以「番」¹字差異化其作為「人」的性質，對原住民的社會文化多以獵奇的角度觀看，原本就難以反映原住民的真實形象。但從有限的資料還是可以知道，臺灣原住民社會不少係以兩性平權或母系為主，女性不僅是部落的主要勞動力、負擔大部分工作，更以頭目、祭司等職位在部落中擔任重要的角色，這在漢人社會是難以想像的。

女性——尤其是原住民女性，在史料文獻中的缺席雖為常態，但不容否認的是，她們對所在的社會具有深刻影響力，女性的定位、形象，甚至人物事蹟等都值得進一步探討。以男性為主觀書寫的文獻，與真實社會的女性人物之間究竟是什麼關係，就成為筆者感興趣的議題。本文想問的是，原住民女性的歷史角色是以何種樣貌出現？在以男性為主述者的文獻資料中，原住民女性又是以何種形象呈現？而這樣的角色、形象，與傳統漢人文化圈的女性有何不同？因此，本論定期能藉由史料文本的虛實面加以分析，探究書寫者的意識形態和時代背景，以逐

¹ 本論文中出現「番」字用詞，係為了尊重史實和呈顯文獻原意，並無對原住民族有任何貶抑之意，特此說明。

一釐清臺灣原住民女性形象的建構過程。

筆者在爬梳清代各類文獻檔案時，發現臺灣原住民女性大多是以「集體」形象出現，書寫者往往藉由文化習俗、生活習慣、外觀型態的描寫，重建和再現原住民女性形象及生活場域。因此，以往的研究者多將注意力放在整體形象的特質上，缺少對「個體」的研究，也因此清代原住民女性人物鮮為大眾所熟知，並形成清代原住民女性史的空白。雖然有關臺灣原住民女性的史料不多，但仍可偶見原住民女性人物被載錄其中，如林爽文事件中的女軍師「金娘」、宦遊筆記裡的女土官「蘭雷」、「冷冷」，因拾金不昧而載於奏摺中的「茅勝」、「媽媽」，以及選入地方志「列女傳」中的大南蠻等。這些小人物的姓名在浩瀚史料中如滄海一粟，且文獻資料零碎四散，重要性似乎不高，也因此幾乎無人留意她們的存在。然而，筆者在蒐集整理、分析史料的過程中，卻發現每一個小人物的故事背後，其實都涵藏著重要歷史事件或族群問題，並反映出清人的書寫意識和文化權力。如何釐清史料中的虛實、還原女性人物的歷史面貌，即為本論文首要解決的問題，若能盡力蒐羅相關文獻資料並加以分析，不僅能藉此與日治、戰後原住民女性形象研究進行串連，更能補足清代臺灣原住民女性人物史的研究闕漏。

目前學界對於清代臺灣原住民女性形象已經開展，以漢籍文本為主，分析原住民女性形象，藉以再現「番情」或批判清王朝文化霸權，研究路徑似有其局限性；再加上清代方志和文人筆記的內容多有輾轉傳抄的情形，謬誤甚多，若未加考證而直接引用，易有錯置或誤解原意之虞。為避免闕漏並令架構完整，本論文除了以方志、宦遊筆記為主要研究材料外，另將博採各類官書、奏摺、善本古籍等一手史料以為徵引並相互參照。

總體而言，本論文的研究路徑分為二大重心：一為形象論述，二為人物研究。前者主要著重於形塑過程和書寫意識的討論，透過多樣的文本分析，闡釋清代文

人對原住民女性的刻板看法，以及長期運用相同的字詞符碼，形塑出符合文人集體意識下的原住民女性形象；後者則以原住民女性人物為實例範本，從零散的文獻資料中拼湊出完整的人物故事，探討其身分和社會角色，除了藉由不同史料驗證原住民女性形象之虛實，更冀以將淹沒於歷史長河中的原住民女性人物發掘再現，重建清代臺灣原住民女性的歷史角色與地位。

第二節 文獻回顧

有關清代臺灣原住民女性的文本零散，為豐富研究視野、貼近一手史料，本論文將以清代各類檔案、官書、方志和宦遊筆記作為主要研究材料，並進行文本解讀。檔案類，以「宮中檔」和「軍機處檔」奏摺為主。所謂「宮中檔」，是指京外臣工繳回宮中的滿漢文硃批奏摺，並保存於懋勤殿。清初沿襲明制，公事用題本，私事用奏本；清聖祖在位期間（1662-1722），倣明代以來通行的奏本形式另繕奏摺，密封呈覽、逕遞宮中；清世宗繼位後，制定「回繳制度」，諭令臣工須將硃批奏摺回繳宮中，嗣後奏摺普遍使用，成為清政府的重要文書；乾隆十三年（1748）明令廢止奏本，奏摺遂取代了奏本，直至清末變法為簡化文書，才廢除題本、改題為奏，奏摺終取代通行已久的題本。「軍機處檔」則為存放於隆宗門軍機處、方略館等處的奏摺。軍機處在處理公文的過程中，直省內外臣工的奏摺，凡奉有御批者，除謝恩、陛見、請安等奏摺不抄錄副本存查外，其他奏摺不論發鈔或不發鈔，皆錄副存查。² 由於奏摺內容廣泛、資料詳盡多樣，並保存事件完整經過和皇帝諭旨，故史料價值高。「官書」則為朝廷開館主修的史籍，包括記載帝王事蹟的「本紀」、記錄帝王言行的「起居注冊」、表彰功臣將相的「人物列傳」等，官書作為朝廷主修的史籍，其內容具有明顯的官方意識。雖然官書和奏摺中記載臺

² 莊吉發，《故宮檔案述要》（臺北：國立故宮博物院，1983），頁 131、134。

地之事不多，但有關臺灣原住民女性人物的姓名、涉入事件則多有載錄，雖然詳略不一，卻是研究清代臺灣史重要的一手資料。

此外，《臺灣文獻叢刊》中的「方志」，如《臺灣府志》、《諸羅縣志》、《噶瑪蘭廳志》等，以及「宦遊筆記」，如《裨海紀遊》、《臺海使槎錄》、《蠹測彙鈔》等，均載有眾多與臺灣原住民女性相關的資料，是大部分研究者最常使用的材料來源。方志中的原住民女性史料，集中於風俗、藝文和人物等篇，所述內容包括外觀狀貌、生活習俗、休閒娛樂、兩性婚姻等；宦遊筆記，則是官員或文人將其所見所聞透過感知轉化為文字，包括與原住民女性接觸的過程與想像。雖然方志和宦遊筆記中有關原住民女性的資料繁多，但內容雷同性和重覆性高，且虛實參雜，故在引用前必須先分析其中之真偽，才能依此重建清代臺灣原住民女性可能的真實面貌。除上述一手史料外，有關形象學、原住民史、婦女史等論著均具有相互參看的價值，從前人豐碩的研究成果中吸取必要的養分。

一、「婦女史」研究

1990年代，國內學術界開始重視婦女史研究，不少歷史學者亦逐步展開相關研究計畫與奠基工作，時至今日，國內的婦女史可說已累積頗為豐碩的成果。其中，卓意雯〈清代臺灣婦女的生活〉、³ 廖婉汝〈清代臺灣婦女的形象建構〉⁴ 等文，即是以清代臺灣漢人婦女為研究對象，分別以身處父權社會和婦女不具書寫權的前題下進行論述，探討臺灣婦女在婚姻、家庭、社會上的角色，以及在官方眼中、庶民文書、外人筆下所塑造的形象為何。

卓意雯〈清代臺灣婦女的生活〉一文，對清代漢人女性有相當完整的介紹，該文從家庭、婚姻、社會、禮教與法律等各層面進行論述，以生活史的角度對婦女婚姻和家庭角色做一通論，並分析清代溺女、典女、賣女等社會陋習。透過討

³ 卓意雯，〈清代臺灣婦女的生活〉（臺北：自立晚報，1993）。

⁴ 廖婉汝，〈清代臺灣婦女的形象建構〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2013。

論，作者認為清代臺灣婦女不僅有保守內斂、靜守閨幃的面貌，亦有開放活潑、獨立自主的表現；該文可說是針對清代臺灣婦女生活描寫較全面的著作。

廖婉汝〈清代臺灣婦女的形象建構〉則是以史料書寫者的性質作為分類，將書寫者分為中國清代官方、庶民文書、西洋人及日人，從中分析他們對於清代臺灣婦女記載的差異性，以及背後所具有的政治意涵和歷史意義。作者透過各文本的比對與討論，認為各文本中對於清代臺灣婦女的形象描述，因觀點不同而產生差異和矛盾之處，若能釐清書寫者背後所代表的政治立場和文化差異，即能重新理解清代臺灣婦女的真實樣貌。

上述二篇論文的研究視角與本論文有近似之處，惟對象不同，故均有值得參考和採擷之處。綜言之，清領時期的婦女史研究已累積不少成果，透過前述先行研究，將有助於釐清和瞭解清代文人作品的內涵和敘事方法，重新解讀清人筆下的臺灣原住民女性樣貌並加以分析。

二、「原住民形象」研究

二十世紀已有不少歐美學者投入「形象學」研究領域。形象學是一種跨學科的研究，內容包括「書寫」(文學)、「歷史脈絡」(史學)、「人種差異」(人類學)、「帝國權力」(政治學)、「社會階級差異」(社會學)等。形象學的研究內涵，不是討論文本中論述對象的形象真偽問題，而是探究這些形象在某一歷史時期所反映的異國描述，以及這些形象產生的原因為何。如薩依德(Edward W. Said)《東方主義》⁵一書，內容描述近兩百年來歐美國家眼中的「東方」——中東、阿拉伯和伊斯蘭世界，批判歐美伊斯蘭學者強烈的西方中心主義認同，在面對「異邦」伊斯蘭時，產生了「我群」與「他者」的區別意識，並對伊斯蘭這個「他者」形塑出具偏見且扭曲的再現。

⁵ 薩依德，《東方主義》(新北市：立緒文化出版，2000)。

又如孟華主編的《比較文學形象學》⁶一書，該書收入了十三篇由歐洲學者所發表的形象學論文，包括〈形象與人民心理學〉、〈從文化形象到集體想像物〉、〈19世紀西方文學中的中國形象〉等，各篇重點除了討論形象學理論和方法外，並對文學中「異國」形象的塑造和描述進行研究。法國比較文學者巴柔（Daniel-Henri Pageaux）在本書「形象」一文中即述：「一切形象都源於對自我與『他者』、本土與『異域』關係的自覺意識中……在人類學方面，它將是書寫和歷史的社會與那些所謂『原始』社會間的對立。」⁷這二本著作雖然與臺灣原住民無關，但對於形象學的方法論有深入敘述，如心態史、文化霸權論等研究法，均可運用在清代原住民女性形象書寫的框架中，為筆者提供本論文的論述基礎。

在現今臺灣學界，無論考古、歷史或人類學科，原住民族都是重要的研究課題。單就臺灣原住民形象研究而言，已有不少學者投入此一領域。康培德《殖民想像與地方流變：荷蘭東印度公司與臺灣原住民》⁸一書，內容共計七大章，全書利用《熱蘭遮城日誌》等資料，引述荷蘭東印度公司官員們所記錄的臺灣原住民形象，發展出不同的「文明化」地理空間。如荷蘭東印度公司官員筆下「文明」的瑯嶠人，其特色為住民已知穿衣蔽體並具社會階序，哆囉滿人則因明理與歸順而視為具文明特徵；然而，即使這些原住民符合荷蘭人眼中的「文明」尺規，但對殖民者來說，臺灣島上的住民仍是一群「粗俗的野蠻人」。該書即透過荷蘭東印度公司資料，從中整理並重構出臺灣原住民與荷蘭人的互動過程，以及荷蘭人如何形塑臺灣原住民為「文明人」和「野蠻人」，啟發筆者在論述清代臺灣原住民女性形象時有不同的思考方向。

而與「原住民形象」研究相關的期刊論文，其論述架構大多著重於文獻分析和整理，藉由解析各類官文書或文人著作，重現原住民形象的輪廓。如陳龍廷〈相

⁶ 孟華主編，《比較文學形象學》（北京：北京大學出版社，2000）。

⁷ 巴柔，〈形象〉，收入於孟華主編《比較文學形象學》，頁155。

⁸ 康培德，《殖民想像與地方流變：荷蘭東印度公司與臺灣原住民》（臺北：聯經出版公司，2016）。

似性、差異性與再現的複製：清代書寫臺灣原住民形象之論述》、⁹〈帝國觀點下的文學想像——清代臺灣原住民的妖魔化書寫〉¹⁰ 二篇文章，均是以清代宦遊文人的作品作為研究材料，從中分析當時中國文人對臺灣原住民的認識模式，解讀作品中對於異民族的「再現」和「文化偏見」。楊傑銘〈帝國的凝視：論清代遊宦文人作品中的原住民形象的再現〉¹¹ 在同樣的基礎上加以論述，探討清代文人如何以漢人中心的沙文主義「再現」或「自我想像」出臺灣原住民形象。黃憲作〈天真與野蠻——論清代臺灣原住民形象的塑造〉¹² 亦以文人筆記為主要研究材料，從中分析以漢族為主體的中國人，在文本中如何形塑出具妖魔化的臺灣原住民，同時論述身體文化和形象塑造之間的關係。上述文章都是以清代文人作品為資料來源，內容以臺灣原住民群體為研究對象，雖然反映出清代文人對臺灣原住民的看法和文本中的虛實，惟均側重文獻分析和歸納前人研究，所引用的原始文獻也略有不足，再加上期刊論文字數有限，無法進行深入完整的論述，故此類議題仍具有再補強和發展的空間。

而以臺灣原住民領域為研究主題的博、碩士論文，近年則有陳芷凡〈跨界交會與文化"番"譯：海洋視域下臺灣原住民記述研究（1858-1912）〉¹³ 博士論文，和宋冠美〈圖像、知識與帝國統治：清代臺灣原住民形象的比較分析〉¹⁴ 碩士論文。陳文是以「海洋 / 臺灣」為視角，論述各方勢力經海洋來到臺灣，在近代國家與世界體系建立的過程中，關注 1858-1912 年間臺灣原住民形象再現、歷史情

⁹ 陳龍廷，〈相似性、差異性與再現的複製——清代書寫臺灣原住民形象之論述〉《博物館學季刊》17.3 (2003.7)，頁 91-111。

¹⁰ 陳龍廷，〈帝國觀點下的文學想像——清代臺灣原住民的妖魔化書寫〉，《臺灣文獻》55.4 (2004.12)，頁 211-245。

¹¹ 楊傑銘，〈帝國的凝視——論清代遊宦文人作品中的原住民形象的再現〉，《臺灣文學評論》8.3 (2008.7)，頁 84-107。

¹² 黃憲作，〈天真與野蠻——論清代臺灣原住民形象的塑造〉，《大漢學報》19 (2004.11)，頁 289-324。

¹³ 陳芷凡〈跨界交會與文化"番"譯：海洋視域下臺灣原住民記述研究(1858-1912)〉，國立政治大學中國文學研究所博士論文，2011。

¹⁴ 宋冠美，〈圖像、知識與帝國統治：清代臺灣原住民形象的比較分析〉，國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2014。

境與文化詮釋；¹⁵ 全文架構以中國人、西洋人和日本人對臺灣原住民的觀察分別討論，並蒐集豐富的文獻資料加以解析，包括清代官方檔案、地方志、小說《閩都別記》，李仙得、甘為霖、馬偕、史溫侯等西洋人筆記，以及伊能嘉矩、樺山資紀等日人的調查資料，在文化脈絡下探討臺灣原住民在不同族群筆下以何種形象再現，啟發筆者重視多樣文本的蒐集、分析與應用。

宋冠美〈圖像、知識與帝國統治：清代臺灣原住民形象的比較分析〉則以臺灣原住民「圖像」為研究主題，先論述臺灣原住民知識的形成，再解析番俗圖中的番人形象，其後談及圖像繪製與王朝統治之間的關係，從中分析清政權如何運用圖像詮釋其對臺灣原住民的認知與統治方式。宋文從「文化霸權」的理論進行延伸，試圖拆解圖像中所隱含的政治權力，提供筆者文字以外的思考方向，惟宋文僅著重於圖像部分的探討，缺少對書寫力量的描述，這也是本論文欲嘗試撰寫的方向。

三、「原住民女性形象與人物」研究

相較於前述領域，綜合形象與女性議題的清代臺灣原住民女性形象研究，目前的成果不算特別豐富；其中，鄧津華的研究，可說最為相關與重要。鄧津華（Emma Jinhua Teng）在 *Taiwan's Imagined Geography : Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (想像臺灣：中國殖民旅遊書寫與圖像)¹⁶ 一書中，利用大量清代文獻和圖像，分析臺灣在文人書寫中所形塑的意象，以及對島內生熟番的恐懼與想像。全書共分十一章節，和原住民有關的內容分別在第二、三、五、六、七、八、九章都有述及，其中第七章〈女人之島：性別論述〉(An Island of Women: The Discourse of Gender) 即分析清代文人對臺灣原住民女性書寫的特色，包括母系社會、入贅婚姻、性別分工等社會輪廓，並述及中國文人受到區域

¹⁵ 陳芷凡，〈跨界交會與文化"番"譯：海洋視域下臺灣原住民記述研究(1858-1912)〉，頁 II。

¹⁶ Emma Jinhua Teng (鄧津華)，*Taiwan's Imagined Geography : Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (臺北：南天書局，2005)。

性定型模式影響，將南方民族女性化及北方民族男性化的認知脈絡。鄧津華將臺灣原住民女性與清帝國南方民族、甚至東南亞各國少數民族一同分析，從中看出彼此間的相近性，以及如何影響清代文人對南方「野蠻人」的書寫。

黃靜儀的碩士論文——〈平埔族婦女形象與角色的變遷(1603-1895)〉,¹⁷ 則是另一篇先行者的作品。該文是以平埔族婦女為研究對象，運用《臺灣文獻叢刊》和清末在臺傳教士的遊記與見聞為文本，探討十七至十九世紀平埔族婦女在儀容服飾、社會分工及兩性關係上的形象變遷，如十七世紀荷治下的平埔族婦女尚習於全裸，十七世紀末中國政權開始治臺，平埔族婦女在與漢人互動下出現不同轉變，婦女漸以幅布代替麻裙，並出現迎親隊伍，十八世紀婦女所著上衣由短而長，已不復見裸露之風，甚至出現纏足等現象；同時亦闡述平埔族婦女在接觸外來文化時，並非消極地被迫接受，而是積極考量實際需求並選擇利己的方式加以轉變。該文即透過長時間的觀察，分析平埔族婦女在不同時期的改變。

收錄於《小的臺灣史》¹⁸ 書中的〈番婦金娘：林爽文事件中的「仙姑」〉一文，即是本文第三章〈人神溝通者：「尪姨」金娘〉的主人翁。該文引用中國第一歷史檔案館的口供資料，再以市井小民的口說方式加以全文翻寫，以重現金娘涉案緣由，並反映十九世紀臺灣移民社會的實況。該書共收錄十二則清代臺灣的歷史事例，「金娘」為案例之一，其內容及用詞淺顯易懂，是一本適合大眾閱讀的歷史書籍；惟對於金娘的介紹多局限於字面上的解釋，其個人生平、尪姨身分，以及捲入林爽文事件的原因都未有深論，有必要將這批供詞重新加以分析研究。

陳玉美〈熟番雙雙之死：論清代臺灣族群關係與地方治理〉¹⁹ 一文，作者藉

¹⁷ 黃靜儀，〈平埔族婦女形象與角色的變遷(1603-1895)〉，國立暨南國際大學歷史學系碩士論文，2007。

¹⁸ 陳慧先，〈番婦金娘：林爽文事件中的「仙姑」〉，收於戴寶村策畫，《小的臺灣史》（臺北：玉山社，2012），頁14-29。

¹⁹ 陳玉美，〈熟番雙雙之死：論清代臺灣族群關係與地方治理〉，發表於崑山科技大學主辦「第二屆臺南學學術研討會」，2014年6月6-7日。

由分析新港社番雙雙身死一案中各相關人等的口供，從中探討清代臺灣地方治理和原住民族在異文化下的法律問題。文中所引用的卓猴社番婦淡仔臘供詞，亦為本文在第五章中分析的案例之一，其內容述及淡仔臘與漢人倪元、新港社番雙雙之間的三角關係，以及引發雙雙之死的原因。雖然該文仍著重於法律問題的探討，但亦描述了當時原漢混居、互通有無，以及男女交往的概況，不僅反映原漢社會的風俗差異，有關原住民女性在婚前擇偶的描述，更可與本論文相互參照補充。

詹素娟〈族群關係中的女性——以平埔族為例〉²⁰一文，主要討論平埔族女子自荷治時期以來，與漢人或西洋人等外來族群通婚的情形，以及對平埔族社會的影響。文中論述，平埔族與外來族群的通婚，是以漢人或西方人男性、與平埔族女性做為主要聯結者，少見平埔族男子與漢族或西方女性的通婚例證，作者認為其顯示的意義，是男、女兩性在人類社會中的普遍位階關係，並同時反映在族群關係上，而漢人社會父系法則、族群差異等背景因素，亦導致後代子孫只知「唐山公」不識「平埔媽」的歷史結果。作者透過平埔族的通婚例證、招贅婚習俗等介紹，反映出平埔族女性在族群關係和平埔社會中，扮演了族群融合與保守族群文化的角色。

陳昱升〈當代臺灣地區原住民婦女形象〉，²¹蒐羅的資料主要以明清時期漢人所著文獻為主，輔以日治和民國時期研究著作，將清代至戰後臺灣原住民的樣貌、服飾、生活起居，到婚俗、宴客、祭儀等分類整理，以呈顯各時期原住民婦女形象。雖然該文橫跨清領、日治和戰後三個時期，但礙於參考文獻不足，描述原住民女性形象時大多徵引文獻內容，並未進一步論述該形象的塑造過程、背景因素，以及文獻虛實問題，這些都是筆者欲在本論文解決的部分。

²⁰ 詹素娟，〈族群關係中的女性——以平埔族為例〉，《婦女與兩性研究通訊》42，1997.4，頁3-7。

²¹ 陳昱升，〈當代臺灣地區原住民婦女形象〉，收於經國管理暨健康學院通識教育中心編，《性別文化與通識教育研討會論文集》（新北市：新文京開發出版股份有限公司，2009），頁277-295。

上述各篇論著對本論文均具有啟發作用，其中黃瀞儀〈平埔族婦女形象與角色的變遷(1603-1895)〉和鄧津華 *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (想像臺灣：中國殖民旅遊書寫與圖像) 二篇論文，因內容與清代臺灣原住民女性有直接關係，其內容架構正可與本論文相互參看。黃文是將平埔族婦女置於長期間的歷史脈絡下進行分析，而鄧文則是從歷史地理的視野，將臺灣、中國西南及東南亞各國少數民族女性一併論述，從中分析清代文人對南方女性的書寫異同；二篇論文在時間和空間的維度下，提供筆者多面向思考。惟黃文所論述的平埔族婦女形象，是透過文本中所描寫的物質生活、婚姻習俗、服飾樣貌等加以建構，未對形塑原住民女性形象的書寫者進行分析，而這部份將會是本論文在探討原住民女性形象時的主要論述。鄧文雖然對臺灣原住民的形象、地位、角色都進行描述和分析，但對於性別部份，尤其是臺灣原住民女性的角色研究，在該專著中僅佔一章的篇幅，比例不高，似有再補充的空間。本論文的特色，主要著重於探討原住民女性形象及其建構過程、分析書寫者意識和文本特色，同時廣泛蒐羅各文獻史料中的原住民女性人物，從零散資料中拼湊出完整的人物故事，透過形象與人物二種研究路徑，讓臺灣原住民女性形象研究有更多不同面向的開展。

第三節 研究方法與架構

拆解「臺灣原住民女性形象」的字義，包含了三個要素：臺灣、原住民、女性，而有關清領時期這三者的形象研究，從上節回顧已知分別累積不少豐碩成果。莊勝全《萬丈遙寄海一方：清帝國對臺灣的書寫與認識》、²² 藍偵瑜〈清代來臺文人之臺灣特殊性書寫研究〉²³ 等，是以「臺灣」為研究主體；楊傑銘〈帝國的

²² 莊勝全，《萬丈遙寄海一方：清帝國對臺灣的書寫與認識》（新北市：稻鄉出版社，2013）。

²³ 藍偵瑜，〈清代來臺文人之臺灣特殊性書寫研究〉，國立成功大學臺灣文學研究所碩士論文，2008。

凝視：論清代遊宦文人作品中的原住民形象再現〉、陳龍廷〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫臺灣原住民形象之論述〉等，則以「原住民」為研究對象；卓意雯〈清代臺灣婦女的生活〉、廖婉汝〈清代臺灣婦女的形象建構〉等，即聚焦於清代婦女本身。臺灣、原住民、女性這三者都已有先行研究成果，惟「臺灣原住民女性」議題較少研究者進行論述，或僅偶見於部分專著的某章節中。雖然原住民女性在文獻中的「能見度」不高，但不代表重要性不夠，尤其臺灣原住民社群大多為兩性平權或以母系為主的社會，漢人「男尊女卑」的觀念並不適用於原住民族，女性不僅是部落裡主要的勞動力、負擔大部分工作，更能擔任頭目、祭司等職位躍居社會上層，這種以女性為社會重心的現象，在漢人社會是難以想像的。也因為原住民女性深刻影響該族群的生活文化，因此其定位、形象，甚至人物事蹟等都值得進一步探討，以一窺清代原住民女性史之概況。

為探討原住民女性在清領時期的社會角色、分析文人和官員所形塑的原住民女性形象，以及發掘清代臺灣原住民女性人物，本論文將以歷史學研究法為主，進行資料蒐集和文獻解讀，博採清代各類文獻史料，包括古籍、官書、奏摺、地方志、文人宦遊筆記、地契文書等，盡可能蒐羅清代有關臺灣原住民女性資料及代表性人物，透過分析比對以建構原住民女性史可能的原貌；同時，再從知識與權力的關係，分析文本中清人如何透過「話語權」塑造原住民形象。藉由史料和文本解讀，將能釐清書寫者與被書寫者之間的歷史背景、文化差異和政治意涵，有助於還原清代臺灣原住民女性在當時的處境、際遇與面貌，將日治及戰後臺灣原住民女性研究延長至清領時期，讓原住民女性史在長期觀察與研究下獲得更全面的解讀。

歷史學研究法也是研究者最常運用的方法之一，從文獻史料中還原歷史現場、重建清代原住民的輪廓。而本文最大不同點，除了運用上述方法分析清人的書寫意識和形塑他者的過程外，更企圖發掘史料中的原住民女性人物，賦予她們生命

熱度並重建歷史事件經過，讓原住民女性形象的書寫不僅僅是生活樣態，而是能成為讓人記憶深刻的歷史人物。本論文的主要架構分為二大部分：一為分析清人塑造臺灣原住民女性形象的原因和過程，以及在文本中反映出何種意識型態；二為重建原住民女性人物事蹟，探究她們被書寫的原因和目的，以及分析文本中人物形象的虛實。本論文在上述主架構下，除首尾兩章的緒論和結論外，計分四章：

第二章〈清人筆下的臺灣原住民女性〉。本文將從書寫者「清代文人」、形塑他者的媒介「文獻史料」，和被形塑者「原住民女性人物」三方面進行論述。文章初始，將先分析清代文人所處的時代背景，論述華夷思想如何形成其文化觀，以及影響書寫意識的各項原因後，再逐一分析各文本性質和虛實面，藉以釐清書寫者建構原住民女性人物形象的過程，同時還原女性人物的歷史面貌。文本部分，爬梳有關清代臺灣原住民女性史料，主要散見於官文書和文人著作，雖然記載臺地之事原本就不多，與原住民女性人物相關的描述更是少之又少，不過在蒐羅資料時，仍能從歷史事件中找到原住民女性的身影，如《欽定平定臺灣紀略》、《宮中檔硃批奏摺》、《軍機處檔奏摺錄副》中的「尅姨」金娘、「女土官」蘭雷等，都因捲入歷史事件而被官方文書所載，雖然內容明顯帶有書寫者的主觀意識，卻也反映清政府對於原住民族的治理態度和絕對的書寫權力。宦臺文人筆記中亦記載不少與臺灣原住民女性相關內容，各文本反映出以「男尊女卑」、「彰顯婦德」為基本主調的清代性別觀，當文人來到臺灣、面對從未接觸過的原住民女性時，仍以漢族男性主義看待原住民女性，在他們的作品中亦慣以漢俗來評論番俗，所描述的內容大多虛實參半，並以漢族本位的角度視之，從中形塑臺灣原住民女性形象。文人筆記所描述的原住民女性，雖然仍以「集體」為書寫對象，但也記錄了少數原住民女性人物，如加泵社女土目「冷冷」，雖然她的事蹟在官書中未見記載，但藉由文人筆記而得以在歷史中留下痕跡。本章即透過對清代臺灣原住民女性史料的解析，從中瞭解性別觀等意識型態如何影響清人對原住民女性的書寫，

同時挖掘出散落於各文獻中的原住民女性人物，並延伸到第三至五章分述其故事，探究她們在歷史事件中擔任何種角色，以及被清人形塑為何種形象，冀以重現這些原住民女性的原始樣貌。

第三章〈人神溝通者：「尪姨」金娘〉。西拉雅平埔族人的宗教信仰，基本建立在靈魂信仰基礎上，祭祀事宜多由女性——即所謂的「尪姨」來處理，由於尪姨被認為是人與神靈間的中介者，能為人治病、祛禍和祈福，在原住民社會中扮演著重要角色，也因此的清人書寫的地方志、文人筆記，甚至官文書中都會提及，並以不同視角塑造尪姨的形象。在清代歷史中，曾有一位原住民女性因參與林爽文事件而被史籍所載，她就是莊大田的女軍師「金娘」。《欽定平定臺灣紀略》中寫道：「番婦金娘，向習畫符治病，林爽文糾之入黨，偽封為女軍師一品夫人。詭稱能以符咒召役神鬼助戰，不受鎗砲；每於賊中鳴鼓持劍，口念咒語，以誑賊眾。」²⁴ 所述及的番婦金娘，為上淡水社原住民，其精通符咒，能替人畫符醫病，即所謂的「尪姨」，她不僅是林爽文事件中唯一留有口供的女性人犯，更同時具有臺灣原住民身分。一位原住民女性能在短期內受到林軍重用，並被封為「一品柱國夫人」，不免讓人對金娘產生相當程度好奇，究竟她在林爽文事件中扮演何種角色？又何以能在短期間內竄起？甚至她的身世和生平為何？縱觀目前學界都沒有專文進行論述。爬梳現有史料，除《欽定平定臺灣紀略》外，《平臺紀事本末》、《鳳山縣采訪冊》、《宮中檔乾隆朝奏摺》……等均有類似著錄，然皆短短數行，大多描述她與事件的關係，對金娘本人的身世甚少介紹。中國第一歷史檔案館所藏有關天地會的檔案裡，存有金娘被捕後的口供，雖然供詞只有短短三百餘字，但卻能從中一窺金娘身世、成為「尪姨」的緣由，以及與莊大田結識經過，內容實可補足官書未錄之處。然而，什麼是「尪姨」？金娘又何以在林爽文事件中成為重要人物？本章將試圖從有限文獻裡，論述原住民「尪姨」的形成和演變，並以金

²⁴ 清高宗敕撰，《欽定平定臺灣紀略》卷首四，清乾隆間內府朱絲欄寫本，國立故宮博物院藏。

娘為代表，重建身為神職人員的原住民女性故事，同時分析文獻中所建構的姪姨形象。

第四章〈部落頭人：「女土官」蘭雷〉。「頭目」意指原住民部落的頭人，因時變異而有土官、土目、番目等稱呼。臺灣原住民族「土官」的起源，依《諸羅縣志》載：「土官之設，始自荷蘭，鄭氏因之。國朝建設郡縣，有司酌社之大小，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。」²⁵ 可知土官一職在明鄭之前就已設立，清領臺灣後仍沿前制，但此時的土官並非部落世襲的酋長，而是透過遴選派任，以協助清政府管理部落和收取租稅，並無絕大權力，且主要施行於平埔族各社。而清政府權力未及的「生番」領地，亦同時存在著傳統的頭目制度，主要出現於具階級性社會層級的原住民族中，如排灣、魯凱、阿美、鄒、卑南等，產生方式亦不盡相同，而採取「長嗣繼承制」的族群，更因此出現不少女性頭目。清政府領有臺灣後，開始利用原住民頭目和漢人通事對原住民族進行管理，在官方文書中記載不少有關臺灣原住民的事務，「女土官」此一名詞也散見於各官方文獻中，如北葉社、毛絲絲社、加泵社……等女土官均曾被載於史書中，若仔細分析這些女土官的族群屬性，會發現大多為排灣族社群，這與排灣族採「長嗣繼承」制且為男女平權社會有關。雖然「女土官」一詞常載於官方文書，但詳細記錄臺灣女土官事蹟的史料並不多，且幾乎未載其名，惟北葉社女土官「蘭雷」留有姓名。透過文獻得知，她是死於客民之手，並因而引發原住民出草客家庄事件，當地官員更因辦案不力而被牽連丟官。故本章將以北葉社女土官蘭雷為中心，探討排灣族頭目制度的產生、頭目權利和職責，以及蘭雷成為女土官之因，同時分析當時原、客間產生何種衝突，清政府的立場又為何？期能從中建構出蘭雷所處的時代背景，以及女土官在部落中的角色問題。除了官文書中的北葉社女土官「蘭雷」，在宦遊文人筆記中也記載

²⁵ (清)周鍾瑄，《諸羅縣志》(臺北：遠流出版社，2005)，頁 249。

了加泵社女土官「冷冷」和卑南族女土官「寶珠」二人事蹟，前者因協助清政府剿捕竄逃入山的匪徒而被載錄，後者因漢族身分成為女土官而受到清文人所注目。蘭雷、冷冷和寶珠雖然同為女土官身分，但在原漢交流的過程中扮演了不同角色，也因此文人筆下的形象各異，而造成臺灣原住民女土官形象差異的原因和背景，也是本章欲研究的課題。

第五章〈形塑模範：「社婦」大南蠻與茅勝〉。臺灣原住民漸習漢俗的情形，常成為官員們宣揚在臺治績和請功領賞的事由，奏摺裡即記有不少原住民歸化和漢化之事，彰顯其「化番為民」的治績；對於少數具教化事蹟的原住民更予以放大檢視並形塑故事，成為臺灣原住民和漢民的學習樣版。例如在方志「人物篇」中所記述的忠義、節孝等人物，大多以明鄭和清代漢人為主要收錄對象，但其中卻出現一位臺灣原住民女性「大南蠻」，因夫死守寡而被載入列女傳，其原住民身分在以漢族女性為主要書寫對象的列女中顯得格外醒目。然而，臺灣原住民族的風俗習慣與漢族迥異，守寡觀念並不存在於原住民社會，究竟在以漢人為主述者的方志中，何以將原住民女性塑造成「節婦」形象？其背後目的又為何？為解決上述問題，第一節中將以大南蠻為分析對象，先論述其生活背景與原住民傳統婚俗，其後再考證大南蠻其人其事和被載入方志「列女傳」的原因，同時兼論在清代父權社會中，原住民「節婦」如何被重覆形塑的過程。第二節中將以「拾金不昧」的茅勝與媽媽母女二人為例，探究茅勝母女拾金不昧行為的可能原因，清人又是如何將中國傳統思維套用在臺灣原住民身上；無論茅勝是因為畏禍心理或是出自純良心態，其「拾金不昧」的行為正好給臺地官員向皇帝表述撫番有成的機會，並將茅勝母女塑造為「廉節」的形象，透過加恩獎賞的方式影響其他原住民族改俗向善之心。上述「節婦」大南蠻和「拾金不昧」的茅勝母女，因其行為舉止符合儒家規範，故被清官員形塑為具婦德和廉讓之舉的教化模範，但是這類原住民女性畢竟是少數，清人形塑出的原住民女性形象其實和現實多少有些差異，

因此在第三節中將以地契文書為文本，藉由各類契約內容，分析平埔族社會的發展狀況與風俗習慣，期能從中窺見較真實的原住民女性形象

透過上述章節的論述，希望藉此瞭解清代文人在該時代背景下，如何受到儒家教育、社會環境和國家權力等影響，形塑出符合當時集體意識下的臺灣原住民女性；此外，在官文書或文人筆記中對不同身分和立場的原住民女性，又呈現出何種書寫意識。除形象的探討外，本論文更著重於發掘史料中長期被忽略的原住民女性人物，利用並縷析現存的文獻資料，重現她們的歷史地位、身分和角色，以及重建她們的人生故事，冀以補足清領時期臺灣原住民女性史的空白。

第二章 清人筆下的臺灣原住民女性

康熙二十二年（1683）臺灣納入清國版圖後，因統治之需、管理臺民、鎮壓民變等因，閩浙總督、臺灣鎮總兵等地方官員，和中央之間的文書往來開始頻繁，與臺灣相關的記載亦陸續出現於各類官文書中，雖然有關臺灣原住民的史料十分零散，但仍可偶見於上諭、實錄、奏摺、方志等文獻史籍中，內容包括各社歸化、納糧應差、劃定番界、居息環境、風俗民情、戰爭衝突等描述，是現今瞭解清代原住民的重要史料之一。除了官文書外，與臺灣原住民相關的史料亦散見於文人著作中，文人們因仕宦或旅遊來臺後，當他們接觸臺地特有的人、事、景、物時，為舒發情懷或冀望後來者能識全臺之大略，多會將所見所聞寓筆書之，如郁永河《裨海紀遊》、黃叔瓚《臺海使槎錄》、董天工《臺海見聞錄》、朱仕玠《小琉球漫誌》……等，都是因此而寫成的宦遊筆記；即使未曾來臺親眼見聞的文人，也有不少將其披閱之臺地佚聞編輯成冊，如徐珂《清稗類鈔》、劉獻廷《廣陽雜記》等，在其書中都錄有臺地奇聞異事。

然而，不論在官文書或文人筆記裡，臺灣原住民族一直是被忽略的群體，與原住民女性相關的內容更是少之又少。爬梳各類清代文獻檔案，雖然仍能偶見原住民女性被載於其中，但是她們的故事卻不曾被清楚地描述，以致長期不為人所熟知而無法獲得全貌。本論文研究的重心，在於將這些原住民女性人物從歷史中一一挖掘出來，透過史料的蒐集和整理，在歷史文化脈絡下重新建構她們的人生故事，同時補足清代臺灣原住民女性史的部分闕漏。然而，筆者在翻找史料、建構這些女性人物的過程中發現，雖然她們都是歷史上真實存在的人物，但是在文獻中被形塑的樣貌卻充滿許多書寫者在文化、性別、種族、階級上的偏見，致使原住民女性的形象被扭曲或遭到貶抑，虛實參半的內容令她們的真實面貌無法呈現。因此，如何釐清史料中的虛實面、分別形象與真實間的關係，同時還原女性

人物的歷史面貌，即為本論文首要解決的問題。而在建構原住民女性人物故事和討論形象虛實之前，必須先對書寫者和文本進行分析，唯有瞭解該時代人群的想法和思惟，才能對此一問題有更深入而全面的認識。

第一節 文人的華夷思想與性別偏見

清人入主中原後，為建立正統性和穩固政權發展，採取先儒本義進行「華夷之辨」即成為其策略之一。清朝皇帝認為，傳統儒家的華、夷之別並非根據血緣或種族，而是根據「文明」的程度作為區分華、夷的準則，清世宗即引用唐代文學家韓愈的話指出：「中國而夷狄也，則夷狄之，夷狄而中國也，則中國之。」¹ 又引：「舜，東夷之人也；文王，西夷之人也……而孟子為周之臣子，亦以文王為夷，然則夷之字樣，不過方域之名……夫滿漢名色，猶直省之各有籍貫，非中外之分別。」² 藉此建立清朝統治的合理性；此外，清世宗另諭：「自古中國一統之世，幅員不能廣遠，其中有不向化者，則斥之為夷狄。」³ 點出華夷之別在於文化分野，以「向化」與否作為「文明」和「野蠻」的分線。在清朝皇帝的眼中，向化不僅代表他族願意歸順我朝、接受教化，更具有上下層級權力和地位的差異，⁴ 清王朝透過歸化或向化的過程，將外邦和內部族群一一納入清王朝的權力系統中，並藉由「儒家思想」、「漢儒文化」做為清王朝正統性基礎和拉攏漢人精英的手段之一。

清朝皇帝利用先儒思想解釋「華夷之別」，其觀點也由上而下影響社會精神層面，並支配社會文化行為。與政治核心關係愈密切的階級，受到的影響也愈深，

¹ 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄（二）》，卷八十六，雍正七年九月（臺北：華聯出版社，1964），頁 1323。

² 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄（三）》，卷一百三十，雍正十一年四月（臺北：華聯出版社，1964），頁 1909-1910

³ 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄（二）》，卷八十六，雍正七年九月，頁 1322。

⁴ 何偉亞，《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 132。

如在朝京官、士大夫、地方官員等，當他們接觸到樣貌、語言、文化和風俗習慣與漢族截然不同的「異族」時，「文明 / 野蠻」的分野便在他們內在轉換為「我群」和「他者」之別，並在社群中塑造出集體想像，不僅文本中產生相似的描述特徵，更透過輾轉傳抄形塑出他者特有的故事或形容詞彙。例如在清代官方檔案和文人筆記中，描述臺灣原住民個體或群體時，常會冠以貶抑的「番」字，如「番蠻」、「番民」、「番女」、「番婦」等，並加以兇悍化或動物化，如「生番殺人」、「出草」、「兇番戕殺」，或「貌肖猿猴」、「足如雞距」、「茹毛飲血」、「被髮文身」等。這些片段且片面的論述，除了因畏懼心理而加以醜化外，文化上的差異亦令清代文人產生優越心態，在書寫時慣以本體文化套用在異文化上，致使原住民的形象常被漢文化貶低和扭曲。

雖然華夷思想直接影響社會文化思惟，但書寫者的視角也同時受到自身文化和儒家教育所左右，並因個人感受和感知、或是否直接與他者接觸而產生書寫上的差異，如因採疏來臺的郁永河、至彰化任教的董天工、歸妹至彰化而渡臺的丁紹儀等，因實際來臺並與原住民接觸，他們對臺灣原住民族的部分描述較近現實，且內容類似現代的「民族誌」，如郁永河《裨海紀遊》即載：

是日所見番人，文身者愈多，耳輪漸大如碗，獨於髮加束，或為三叉，或為雙角；又以雞尾三羽為一翻，插髻上，迎風招颭，以為觀美。⁵

又如巡臺御史黃叔瓚《臺海使槎錄》云：

番男以布八尺圍身，曰羅翁。腰以下用四尺圍蔽，或以達戈紋緣領。番婦項帶珠串，曰麻海譯。手足腕俱束以銅圈，曰堵生聲。⁶

⁵ (清) 郁永河，《裨海遊記》[?]，臺灣文獻叢刊第 44 種（臺北：臺灣省文獻會，1996），頁 18-19。

⁶ (清) 黃叔瓚，《臺海使槎錄》[1736]，臺灣文獻叢刊第 4 種（臺北：臺灣省文獻會，1996），頁 110-111。

此文頗能再現當時臺灣原住民族的生活和物質文化，但難免因個人見解而與現實產生出入。如郁永河曾描述：「自諸羅山至此（半線社），所見番婦多白晰妍好者。過啞東社，至大肚社……番人狀貌轉陋。」⁷ 對於原住民的樣貌加入了個人主觀意見，有研究者即認為，郁氏所述意味著番人相貌美醜與否，與離「統治 / 文化核心」的遠近有關，⁸ 顯然受到國家觀點影響。來臺的宦遊文人透過筆記、詩詞、文學等媒介再現他們來臺經歷，惟其觀點仍受到國家政策、社群想像、個人文化背景等左右，部分見解與事實略有出入。曾經來臺的文人如此，而未曾到過臺灣、僅憑耳聞或他人言說的著作，更多內容係輾轉傳抄以至謬誤甚多。

清代文獻中有關臺灣原住民女性的書寫，除了受到華夷思想與個人觀點影響外，「性別觀」亦是形成清人書寫偏見的主因之一，尤其在以男性漢人為主要書寫者的背景下，原住民女性的形象建構通常受到父權文化所影響，並以中國傳統性別觀的角度評論原住民女性。這種以「我族」價值標準批判「他者」文化風俗的書寫模式，所建構出的形象不免失真。

探究中國傳統性別觀，是以男尊女卑、內外防閑、彰顯婦德為基本主調；男尊女卑主要表現在儒家「三從四德」的禮教制度上，三從即「在家從父」、「出嫁從夫」、「夫死從子」，四德則為「婦德」、「婦言」、「婦容」、「婦功」，女性在兩性中常為附屬者，沒有自主受教權或決定自己婚姻、拒絕丈夫納妾的權利。內外防閑，主旨在於男女之別，傳統中國居室有內外之分，以堂屋後楣四分之一以後或後來的中門來劃分內外，內為女子活動範圍，外則為男子活動空間，因此男女性空間的存在本身，也構成了男女性別在文化區辨上的基礎之一。⁹ 彰顯婦德，主要表現在獎勵及旌表貞節方面，貞節觀念自漢代始成立，至宋代因儒者極力提倡禮教和貞節觀而趨於嚴格化，到了清代變得更狹義而極端。

⁷（清）郁永河，《裨海遊記》，頁 19。

⁸ 莊勝全，《萬丈遙寄海一方：清帝國對臺灣的書寫與認識》，頁 43。

⁹ 黃應貴主編，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995），頁 11。

清代婦德及貞節觀之所以趨嚴，和清代婦女活動空間轉變有關，女性不再足不出戶，開始結伴外出參拜、看戲、逛街，冶遊於市，女性這種「不安於室」的行為令男性不安，再加上當時士大夫深感社會失序、世風敗壞，尤以東南各省奢靡之風盛行，因此急須重建社會秩序、轉移風化，而婦女行為即被視為重整道德的首要方法。清代桐城派學者方苞在論述孝婦魏氏「割股」事蹟時云：「廣昌何某妻魏氏，割股求療其姑，幾死。其事雖人子為之，亦為過禮，而非篤於愛者不能。以天下婦順之不修，非絕特之行，不足以振之……。」¹⁰ 認為當時婦德不振，惟有採取極端行為，才是重建秩序最直接有效的方法。又如蔣師轍來臺後，深感臺地沾染桑濮之習、民風淫佚，均應予以導正，而移風易俗的方法亦在於約束婦女行為、重整人倫為先：

維持之術，在崇儉約（笑貧不笑倡，臺地為甚，能儉約，自不以貧為恥，此清源之要也），導紡織，禁游觀（如入廟焚香，赭衣隨會，尤俗之極敝者），表貞烈（旌門立坊，視內地不妨略寬其格，激勵之術，尤神於勸），重婚姻之禮（俗每買幼女長而贅婿，謂之招硬，此風最惡。人倫之始，既已不正，蕩檢踰閑，安能禁之於後？）首明人倫之防，廣惠養之政，曲全貧婦之節（如內地清節堂、卹嫠會之類）。¹¹

這種社會風俗一經倡行並深植人心後，就很難立即改變，甚至演變成「殉死」、「割股」等極端道德行為，即便如毛奇齡、俞正燮等¹² 同情女性論者，或梁啟超等受西方新思潮影響的學者，雖然有心改變社會現況，卻也無力超越傳統束縛。由此可見，受禮教和貞節束縛的清代性別觀，是如何深植於社會各層面。

¹⁰（清）方苞，〈書孝婦魏氏詩後〉《望溪集》，清乾隆間寫文淵閣四庫全書本，集部，卷四。國立故宮博物院藏，統一編號：故庫 031602

¹¹（清）蔣師轍，〈臺游日記〉〔？〕臺灣文獻叢刊第 6 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 59。

¹²毛奇齡曾於康熙 50 年著〈禁室女守志殉死文〉，欲改變當時深根社會的貞節觀念。俞正燮則於道光 13 年所著《癸巳類稿》中，反對婦女守節、女子守貞、婦女纏足等觀念。資料出處：〈禁室女守志殉死文〉《西河集》，清乾隆間寫文淵閣四庫全書本，集部，卷一百九十，國立故宮博物院藏，統一編號：故庫 031383-031452。《癸巳類稿》（臺北：新文豐，1989）。

為重整婦德，清官員也寄望以國家之力限制婦女行為，乾隆二十八年（1763）浙江巡撫熊學鵬即奏請飭禁婦女留宿僧房以維持杭城風教，¹³ 光緒十年（1884）山東道監察御史文海亦奏報請禁婦女逛廟事。¹⁴ 從乾隆至光緒朝，清士大夫均不滿婦女入廟、冶遊等行為，認為男女雜遯、瓜李嫌疑毫不避忌，甚至將社會風氣敗壞歸究於婦女身上，進而要求國家以律法加以限制。除禁止婦女入寺廟、不得輕信巫祝、倡行禮教外，亦以法律獎勵貞節婦女，希望藉此建構出清代男性、尤其是士大夫心中理想的女性形象。而臺灣內附清國後，文人因公務或私事而陸續渡臺，並有機會接觸到臺地的漢族和原住民女性，雖然清代文人以相同的道德標準和性別觀加以論述二者，但對於非漢族的原住民女性採較寬容和同情的態度，甚至以原住民女性純樸風氣，反諷漢族女子華麗之俗：

番婦衣服頗似漢人，惟上衣略異。衣以梭布為之，色尚黑，似半臂而增袖，似對襟褂而短禿……其他服物皆儉素，完且弗費，深得太古禮意。且不脂粉，如虢國夫人懼污顏色；不畫眉，雖有張敞筆札無所用之。此風賢於中國女子遠矣。¹⁵

然而，清代文人在中國傳統性別觀的影響下，對於臺灣原住民女性的日常行為和傳統生活習俗仍慣以漢俗想法論述，以致存有誤解而形成偏見，例如視原住民女性「婚姻無時、野合擇配」的婚俗為不崇禮教且野蠻的行為，又將女性尪姨醜化成「貌不類人、鬼域技倆」的神棍，更將原住民女性袒胸哺乳或裸身浴川的情景投以情慾眼光。

¹³ 熊學鵬奏，〈奏為維持杭城風教飭禁婦女留宿僧房事宜摺〉《乾隆朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：403014423。

¹⁴ 文海奏，〈奏報請禁婦女逛廟事〉《軍機處檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：125119。

¹⁵ （清）吳子光，《臺灣紀事》〔？〕，臺灣文獻叢刊第36種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁31。

綜言之，大多數清代文人仍以男性主義看待原住民女性，在他們的作品中亦慣以漢俗來評論番俗，所形塑的原住民女性形象也大多偏離事實。因此，蒐羅各類有關清代臺灣原住民女性的文獻史料，如官書、奏摺、地方志、宦遊筆記、地契文書等，除了先瞭解清代文人的意識型態和時代背景外，更須逐一分析各文本性質和虛實面，才能釐清書寫者建構臺灣原住民女性形象和樣態的過程。

第二節 清代史料中的原住民女性書寫

清代臺灣原住民女性史料，主要散見於各類官文書（如上諭、奏摺、地方志等）、宦遊筆記、地契文書等史籍中，由於史料性質不同、書寫目的和欲傳達的訊息各異，因此原住民女性在各文本中的形象也產生很大的差異性。以官文書為例，無論是以國家之力編纂的官修史書，或是在朝京官及地方官員向皇帝報告事務的奏摺，其書寫性格本帶有統治者意志，並有固定且嚴謹的書寫體例，同時以政治、軍事、社會、經濟等內容做為書寫重心，對於帝后、宗室、重臣等人物的描述大多巨細靡遺，小民百姓、少數民族——包括臺灣原住民——的記錄則相對簡略，更遑論位居臺灣社會最邊緣的原住民女性。

雖然臺灣原住民女性人物在官文書中被單獨書寫者極少，大多以集體形象出現，但在奏摺和地方志中則保留不少原住民女性人物姓名。不過，由於官文書的書寫目的大多為了呈上批閱或為資治之需，具有「以史御下」、「教化臣民」等政教意圖，同時反映國家意識和傳統中國思維，因此清官員在書寫奏摺或編纂官書時，容易站在統治者的角度看待臺灣原住民女性，並以我族立場和文化優越的心態評論其行為，致使原住民女性在官文書中所呈現的形象多帶有偏見；同時，原住民女性人物也會因為所處的立場不同（如反叛或協力）、或是否符合中國傳統道德要求，而被給予正反二極不同的評價。雍正年間福建水師提督王郡（?-1756）

具奏篷山社原住民婦女「茅勝」和其女「媽媽」拾金不昧一事，正可反映上述論點：

有篷山社番婦茅勝，女番子媽媽，黎明拾得布包壹箇，內有布套、汗衫、信物，並銀包壹箇，重壹兩肆錢捌分，又銀壹封重貳拾兩。番婦母女交明通事、土官，遍貼招認。隨有民人林耀當官認領，願將銀一半酬謝，而番婦堅辭不受……似此婦女能知遺金不昧，冥頑亦解，踴躍爭輸，皆由聖朝德化之盛，實為千古未有之事。¹⁶

奏摺中描述篷山社原住民茅勝母女二人，在路上拾得布包、銀包等物，不僅將所拾之物送交通事、土官，事後亦堅辭失主的酬金；福建水師提督王郡獲知此事後，對於臺灣原住民女性竟有如此廉讓義舉甚表嘉賞，遂具摺向清世宗詳報此事。由於茅勝母女拾金不昧的行為符合先儒道德標準，再加上具有臺灣原住民身分，因而被官員們放大宣揚，將茅勝母女二人形塑為「知禮尚義」、具「道德教化」的原住民女性。然而，茅勝母女之所以拾金不昧，是否真如官員所言，是因為聖朝教化而令原住民漸染廉讓美德？若仔細分析茅勝母女所處的時代背景，即可推知雍正年間發生的大甲西社事件和平埔族人的經濟模式，或許才是真正影響茅勝母女行為的主因，但清官員們的敘事角度只偏重政教層面，忽略了事件背景，茅勝母女的形象就在書寫者各自意圖和主觀意識下，利用片面真實塑造出來。

雖然官文書中的政教意圖令部分內容較為偏頗且不全面，但不能否認的是，文獻或文本中仍有不少接近真實的描述，例如臺灣方志中的「風俗」、「藝文」、「人物」等篇（附錄 1），即記載不少與原住民女性相關的史料，內容包括物質文化、生活婚俗、狀貌描繪等多方面。以方志中的「風俗志」為例，在「番俗」篇中即載有不少形容原住民女性狀貌的詞句，如「岸裡、掃揀、烏牛難、阿里史、樸仔

¹⁶ 王郡奏，《雍正朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004607。

籬，番女，繞脣皆刺之，點細細黛起，若塑像羅漢髭頭，共相稱美」，¹⁷ 或描寫原住民女性服飾特色「男女皆跣足裸體，上衣短衫，以幅布圍其下體；番婦則用青布裹脛，頭上多帶花草」，¹⁸ 以及生活習俗「番俗以女承家，凡家務悉以女主之；故女作而男隨焉」、¹⁹ 婚姻禮俗「未婚時，男女歌唱相合。既野合，始告父母聘之。」²⁰ 等記載，頗能再現臺灣各地原住民女性的物質生活和風俗習慣，並保留了清代臺灣原住民女性的可能面貌。

相較於格式嚴謹、政教意圖濃厚的官文書，清代宦臺文人的著作則顯得豐富而多樣，包括遊記、政論、雜著、竹枝詞等作品，均記載不少臺灣原住民女性的內容。經爬梳康熙至光緒年間宦臺文人的作品，筆者整理出十六本內容述及臺灣原住民女性形象和樣態的作品（附錄 2），這十六本書的作者都曾經來臺，居臺時間少則數月、多則年餘，多少有機會接觸到臺灣原住民族，尤其是平埔族群。在這些作品中，描寫有關臺灣原住民女性的內容，可概略劃分為「鑿齒」、「紋身」、「巫術」、「浴川」、「育兒」、「婚俗」、「狀貌」等主題，書寫時代則從康、雍、乾三朝至光緒年間皆有，包含清代前、中、後各期。宦遊筆記中所描述的原住民女性雖然各具面向，但卻容易因書寫者的立場或受國家觀點影響，而使內容偏離真實，如朱仕玠在《小琉球漫誌》中提及：「往時北路老番婦能作法詛咒，謂之向……今問諸番，此術無有；殆國家威德廣被，雖有幻術亦不能靈矣。」²¹ 認為清帝國威德廣被於臺地，縱使有向術也無法靈驗，評論明顯帶有漢人本位和以上視下的觀點，即「統治者 / 被治者」、「天朝 / 蠻夷」的角度論述。

¹⁷ (清)周璽總纂，《彰化縣志》[1836]，臺灣文獻叢刊第 156 種（南投：臺灣省文獻會，1993），頁 296。

¹⁸ (清)高拱乾纂修，《臺灣府志》[1696]，臺灣文獻叢刊第 65 種（南投：臺灣省文獻會，1993），頁 187。

¹⁹ (清)范咸纂修，《重修臺灣府志》，頁 475。

²⁰ (清)王瑛曾纂修，《重修鳳山縣志》[1764]，臺灣文獻叢刊第 146 種（南投：臺灣省文獻會，1993），頁 73。

²¹ (清)朱仕玠，《小琉球漫誌》[1766]，臺灣文獻叢刊第 3 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 91。

此外，文人為舒發情懷而書寫的作品，亦不時見到情慾幻想的內容，如六十七《番社采風圖考》中描寫：「番婦乳兒，見者從旁與相戲狎，甚喜，以為人愛其子，雖撫摩其乳不禁也。若過而不問，殊有佛意。」²² 對於原住民女性袒胸哺乳的景象，添加碰觸女性身體的描述，文句中有關原住民女性展現「甚喜」、「佛意」等反應，其實大多是文人自行想像和個人看法，所描述的部份內容不免失真。又如「西勢各社……茹毛飲血，蓬髮露體，男女莫別。」²³、「南路鳳山及北路諸羅、彰化，番婦多醜惡，惟住上淡水者甚美，面如傅粉，僅兩睛稍圓為異。」²⁴ 等句，其中「茹毛飲血、蓬髮露體」等描繪亦虛實參雜，「醜惡、甚美」等形容詞亦多為個人主觀論述，部分內容和實際狀況有所出入。

此外，隨著清政府治理臺灣的政策轉變，各時期文人視角也略有不同。康熙年間初領臺灣，對臺灣原住民女性認知有限，所述內容大多就原住民女性的外觀、行為、異俗等進行描述。至雍、乾年間，清政府逐漸加強對臺灣原住民、尤其是平埔族群的教化，文人的敘事內容也開始出現國家觀點：

熟番自歸版圖後，女始著衣裙，裹雙脛……邇年來漸被聲教，男婦俱製短衫褲，與漢人無異。²⁵

男婦俱跣足，近或衣衫履屨，彷彿漢製。南路番婦竟有纏足者。²⁶

所述內容除彰顯原漢間「文明 / 野蠻」的差異性、清政府教化的成果，亦反映了臺灣原住民、尤其是平埔族群漢化的狀況。綜上所述可知，清代文獻或文本中有關臺灣原住民女性的描述，大多呈顯二大特點：

²² (清)六十七，《番社采風圖考》〔？〕，臺灣文獻叢刊第 90 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 7。

²³ (清)姚瑩，《東槎紀略》〔1832〕，臺灣文獻叢刊第 7 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 77。

²⁴ (清)唐贊袞，《臺陽見聞錄》〔1891〕，臺灣文獻叢刊第 30 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 192。

²⁵ (清)朱仕玠，《小琉球漫誌》，頁 82。

²⁶ (清)朱景英，《海東札記》〔1774〕，臺灣文獻叢刊第 19 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 59。

一、偏好異俗主題、隱藏情慾幻想

相較於嚴守三從四德的漢族婦女，清代文人在接觸風俗習慣完全相異的臺灣原住民女性時，潛意識中除了對異族情調深感好奇外，又因為對原住民社會缺乏認知、習於用漢族傳統思想套用在原住民身上，進而造成形象偏差。在描寫臺灣原住民女性樣態時，即偏好與中國傳統風俗不同之處，以突顯原住民族的特殊性和原漢間的差異性，如「鑿齒」、「紋身」、「巫術」、「婚俗」、「浴川」、「黥面」、「裸身」等，均成為文人作品中描寫原住民女性的常見主題，並經過不斷的再現和複製，逐漸形塑出「番婦作向」、「女勞男逸」、「野合通好」、「番女妖嬈」、「袒胸乳兒」、「裸身浴川」等清代臺灣原住民女性形象。

此外，中國社會存在著嚴格的男女分際，漢族女子在行為、服裝、言談上都受到禮教的規範。相較於漢族女子的日常，臺灣原住民女性則予人外放自然的印象，再加上原住民女性不僅擁有婚姻和性自主權，也是原住民社會主要的勞動者，更有不少女性位居社會權力上層，這些對於漢族社會來說都是不能想像的事。也因此宦臺文人作品中，對於原、漢女性間的差異展現極大興趣，例如在文人眼中的原住民婚俗，其視角均放在「婚姻無時，野合擇配」²⁷「番俗皆先通後娶，不納聘，無媒妁。男女及歲，意相悅，遂野合焉」²⁸等女性自擇其愛、先通後娶的異俗，而這種與中國社會「男女授受不親」完全相異的現象，除了令清代文人深感驚奇和訝異外，也同時隱藏了他們對原住民女性肉體的情慾幻想，這種現象尤其體現在描述裸身、浴川、乳兒等情景上：

記余少時觀劇，親見番婦洩戲場畔，與白晝露體浴於潭窟，視人了無驚猜，雖子桑戶劉伯倫之狂，不過爾爾。²⁹

²⁷ (清)姚瑩，《東槎紀略》，頁 77。

²⁸ (清)丁紹儀，《東瀛識略》[1873]，臺灣文獻叢刊第 2 種，(南投：臺灣省文獻會，1996)，頁 76。

²⁹ (清)吳子光，《臺灣紀事》，頁 34。

又：

番婦乳兒，見者從旁與相戲狎，甚喜，以為人愛其子，雖撫摩其乳不禁也。
若過而不問，殊有佛意。

內容描述臺灣原住民女性不介意在陌生人面前裸露身體，甚至碰觸到她們的胸部也不會生氣，這些行為都和受禮教束縛的漢族女性呈現極大差異性。宦臺文人藉由作品的描述，不僅將原住民女性形塑成男性情慾對象，亦滿足文人自身對女性肉體的窺探與想像，以及臺灣原住民女性開放隨意的偏差印象。

二、文本輾轉傳抄、內容近似

在各文本中描寫原住民女性的「字詞」，如前述的「鑿齒」、「紋身」、「巫術」等，依據比較文學家的解釋：它是一種符碼，做為他者定義的載體，它是陳述集體知識的一個最小單位。³⁰ 意思是，這些字詞性的主題，將模糊的「他者」形象具體化，並透過此具像不斷反復出現和傳播，或在某種程度上再複製和再現，進而形成不具時間性的「他者形容詞」。由附錄 2 整理的文句可看出，各文本中描繪原住民女性形象的詞句，即有許多雷同甚至重覆之處，例如有關「巫術」的描寫，郁永河《裨海紀遊》寫道：

有番婦至，黃首瘠體，貌不類人，舉手指畫，若有所欲，余探得食物與之；
社人望見，亟麾之去，曰：「此婦有術，善祟人，毋令得近也。」³¹

而在黃叔瓚《臺海使槎錄》中有關女巫的描述，其內容與《裨海紀遊》近乎相同：

頃之，有番婦至，黃首瘠體，貌不類人，舉手指畫，若有所欲，余探得食物與之。社人望見，極麾之去，曰：「此婦有術，善祟人，毋令得近也。」³²

³⁰ 孟華主編，《比較文學形象學》，頁 186。

³¹ （清）郁永河，《裨海紀遊》，頁 20。

³² （清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 127。

又如描寫原住民婦女遊戲「鞦韆」之事，乾隆年間刊行的《小琉球漫誌》即載：

番女有渺綿之戲，即鞦韆也。略如漢人之制，高可丈許，中以木為昇，止容一人，繞梁旋轉如紡，上下可數十回。漢人效之，則暈而嘔。³³

而在百餘年後唐贊袞的《臺陽見聞錄》中竟仍見全文抄錄。³⁴ 除了文人筆記中有此現象外，地方志亦同。由此亦可印證，即使曾親歷臺灣的宦遊文人，他們所書寫的內容並非全是親眼所見的「實況」，部分係查找舊章抄錄而成，因此有關臺灣原住民女性形象，如上述的「番婦作向」、「女勞男逸」、「野合通好」等，即反覆出現在其他文人筆下，並潛移默化地影響數十年、甚至百年後清代文人對原住民女性的刻板看法。

綜言之，清代臺灣原住民女性史料主要散見於官書、奏摺、地方志、宦遊筆記等文獻史籍中，且因書寫目的各異而形塑出不同的原住民女性形象。「官書」的重心環繞著帝國本身，對於少數民族的書寫通常簡略且比重偏低，臺灣原住民女性在官書中常以群體形象出現，所述內容與治理或教化事件相關，較少單獨論述某一人物。「奏摺」是地方官員向皇帝報告事務的文書，有關原住民女性人物的姓名和涉入事件，書寫較官書更為詳盡，而奏摺中所反映的原住民女性樣貌，通常和當事者及具奏人所處「立場」相關，塑造出「協力 / 反清」、「歸化 / 剿撫」等二種對立形象。而在臺灣各「地方志」中，原住民女性史料集中在風俗、藝文及人物等篇，雖然內容重覆性高，且部分評論和採錄內容仍受國家意識影響，但卻保留了原住民女性狀貌、服飾、生活習俗等詳盡記錄，成為後人重要的研究材料。「宦遊筆記」是文人們將其所見所聞化為文字的創作，不論這些文人是否曾親訪臺灣，他們對於臺灣原住民的描述大多帶有偏見，且以漢族本位的角度視之，偏好書寫異於漢俗的奇聞異事，形塑出的原住民女性形象難免失真。

³³ (清)朱仕玠，《小琉球漫誌》，頁 50。

³⁴ (清)唐贊袞，《臺陽見聞錄》，頁 199。

雖然有關原住民女性的敘事在上述文獻中大多虛實參半，但是她們在「契約文書」中卻有完全不同的面貌。契約文書包括鬮書、賣契、典契……等類別，內容涉及土田買賣、過繼收養、婚約、人身買賣等各項，是研究臺灣社會、家庭和性別問題的重要史料。由於這類文書有固定的格式和體例，書寫者較不易在契約內容中添加過多個人想法，恰能保留最接近清代臺灣原住民女性的真實樣態。由於平埔族大多為母系或男女平權社會，平埔族女性擁有家系家產繼承權，並在家庭中具有重要權力，故在各類契約文書中即能發現不少平埔族女性的姓名被載於其中。她們在契約中所呈現的形象多樣，有些人是擁有土地所有權的田主，經由立契自由買賣個人土地；有些人透過契約休夫或與前夫復婚，展現原住民女性擁有婚姻自主的權利。從立契原因中可看出清代平埔族社會的發展狀況與風俗習慣，同時反映了平埔族社會結構變遷中的兩性關係，原住民女性在契約中所展現的形象，其實更接近她們真實的日常身影。

第三節 從集體形象到人物建構

透過前二節可知，各類史料內容其實都深受執筆者主觀意識或政教意圖所影響，尤其掌握書寫權和話語權的清人文人，他們可以透過文字形塑出各種符合他們意像的「他者」。清代臺灣原住民女性在史料中的形象，除了受到書寫者意識形態影響外，文人來臺目的、居留經歷，以及和原住民接觸的過程，均會左右文人觀察視角與個人感知。在時間推進下，清政府對臺地的治理逐漸步上軌道、原漢互動亦日漸頻繁，清人文人對於臺灣原住民女性也有更多的接觸和認識，他們的觀察所得和心情想法，也自然地反映在個人作品中。分析附錄 2 所列十六本宦臺文人筆記可看出，清人文人對於臺灣原住民女性的書寫，初期以「集體性論述」為主要內容，其後逐漸出現「單一人物形象建構」，呈現從集體書寫到個人形塑的轉變過程。若能進一步瞭解文人來臺歷程、分析原住民女性形象轉變過程，將能

釐清史料中原住民女性人物形象與書寫意識的關係。

清代文人來臺原因前文已有概述，其中以「仕宦」和「遊歷」為二大主因，以附錄 2 所列十六位來臺文人為例，即有十位係因公任職，二位擔任教諭，三位來臺遊歷，一位移居臺灣，大部分是奉命而來並做短期居住；他們來臺前都已歷經多年官場或教職生涯，並各具進士、舉人、貢生、生員等銜，長期接受中國傳統儒學教育，先儒思想、傳統道德觀及國家觀念，潛移默化地在他們內心生根並影響其思維。因此，當清代文人和官員們來到臺灣，初次面對風俗習慣與中國完全相異的原住民時，潛意識中多會受到族群、性別、文化等影響而產生偏見，進而影響他們的書寫視角和個人感知。此外，文人和官員們初抵臺地時，對於原住民認識不深且少有機會單獨接觸，因此他們的觀察視角也以原住民的生活模式、文化習俗、外觀型態等集體面向為主，少見單一人物論述。附錄 2 所整理的十六本宦臺文人筆記中，描寫有關臺灣原住民女性的內容，即多以群體為對象並有特定的書寫主題，這些主題又與原住民女性的日常生活（如浴川、育兒、勞動）、文化習俗（如鑿齒、婚俗、巫術），或外觀樣貌（如裸身、狀貌、紋身）等密切相關，以廣泛性的論述方式描寫原住民女性集體形象，並一再重覆傳抄。

清人對於臺灣原住民女性的形象塑造，初期特點除了以女性「集體」為觀察對象外，書寫主題亦經過文人特意挑選，異俗、奇趣等內容常躍於作品之中，雖然仍能偶見文人將主觀想法加諸於文章中，如「記余觀少時觀劇，親見番婦洩戲場畔，與白晝露體浴於潭窟，視人了無驚猜，雖子桑戶劉伯倫之狂，不過爾爾」，³⁵ 又「往時北路老番婦能作法詛咒，謂之向……今問諸番，此術無有；殆國家威德廣被，雖有幻術亦不能靈矣。」³⁶ 但總體而言，清代文人對原住民女性的集體形象描述，較少在字面上直接給予正負面評價或形塑故事，大多仍以主觀印象直

³⁵ （清）吳子光，《臺灣紀事》，頁 34。

³⁶ （清）朱仕玠，《小琉球漫誌》，頁 91。

述其所見所聞，如「成昏日，番女靚妝坐板棚上，四人肩之；揭彩竿於前，鳴鑼喧集，遨遊里社，親黨各致賀。」³⁷、「番婦頭無妝飾，烏布五尺蒙頭曰老鍋。」

³⁸ 將他們對原住民女性的日常觀察轉化為文字描述，故得以留下部份對臺灣原住民女性較近真實的記錄。

當官員們對臺地事務逐漸熟捻後，對於原住民女性也有更多面向的感觸和瞭解，除了一般的日常生活外，對於少數特定的原住民女性人物也開始有所見聞，並因為政治、教化等意圖、或欲深入治理原住民社群，遂將這些女性人物予以故事化並塑造其形象。分析這些被記載於文獻中的原住民女性人物，可概分為二大類：一是位居原住民社會上層者，如女土官、尪姨（女巫）等政教領袖，二是一般社眾，因特殊事蹟而被記載。這些女性人物被論述的同時，其實亦反映了書寫者的意識型態和書寫意圖：

一、女土官：「協力」與「歸化」彰顯清政府統治權力

「土官」是臺灣原住民族部落領袖，清朝領有臺灣後，面對風俗文化完全相異的原住民，為了便於治理、徵餉納糧、防止動亂，除了設立通事擔任原、漢間傳譯、溝通的角色外，更以指派、拉攏、利誘，甚至剿捕的方式，招撫原住民土官歸化，以協助清政府徵收糧餉或征討匪犯。臺灣原住民土官和清政府間存在著「撫 / 剿」、「順 / 反」關係，也因此清代文獻中，土官常以二種對比的形象出現，一是被剿者：

山豬毛等土官羅雷三腳塵等，率領各野番男婦老幼陸拾餘人齊至山口跪伏，咸稱小番們不知王法，今見大兵來剿，心裡都怕了，乞准小番們照舊回社居住，以後斷不敢作歹了。³⁹

³⁷ （清）六十七，《番社彩風圖考》，頁 6。

³⁸ （清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 136。

³⁹ 王郡奏，〈奏報剿拿鳳山縣殺人之生番摺〉《雍正朝宮中檔硃批奏摺》，國立故宮博物院藏，文

二是協力者：

有傀儡加者惹也社土官，遣番謝已卯小貴到營，稱伊土官聞大兵勦捕歹番，令伊等下山聽候吩咐。⁴⁰

在清代文獻中，臺灣「女土官」形象與男性土官並無二致，主述內容仍不脫「歸化」、「協力」、「以番治番」等政治事件，如「加泵社女土官著伊夫久留，帶領壯番連日等，到七齒岸大文里山裡留三社，擒拏歹番……。」⁴¹ 所述內容著重於協力者形象，並未特別針對「女性」身分進行描述。僅在文人筆記中為突顯原住民紋身等風俗習慣時，才會特別區分男女差異，如黃叔瓚在《臺海使槎錄》云：「土官、副官、公廨，至娶妻後即於肩、背、胸膛、手臂、兩腋，以鍼刺花，用黑煙文之；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。」⁴² 其他記載則男、女土官無異。

此外，清代文獻中的女土官絕大部份都未留有姓名，只附註社名，如「加泵社女土官」、「北葉社女土官」，但仍有少數一、二人的姓名因涉入重大事件而被載入史籍。如雍正年間心武里女土官「蘭雷」因捲入與客家人之間的糾紛，造成原住民出草客家庄並導致多人傷亡事件，清地方官員亦因此受到牽連和遭罪。由於女土官「蘭雷」是該事件的主要導因，因此其姓名常出現在相關的奏摺中，並因而讓後人知曉。又如乾隆時期加泵社女土目「冷冷」，因協助清政府追捕黃教事件重要人物陳宗寶有功，而被當時的鳳山縣令譚垣記述在〈平傀儡山賊黨記後敘〉一文中，並被鄧傳安《蠡測匯鈔》所轉載，雖然「冷冷」姓名未見於官書，卻藉由文人筆記得以保留。而探究臺灣女土官（或土官）被載入史籍的原因，除了與

獻編號：402004613。

⁴⁰ 索琳等奏，〈奏報臺灣凶番傷人並剿捕港西里傀儡番情形〉《雍正朝宮中檔硃批奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004145。

⁴¹ 索琳奏，〈奏報臺灣凶番不法事〉，《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004146。

⁴² （清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 154。

歷史事件相關外，亦同時反映書寫者所隱含的意識型態，即「國家權力」，書寫者藉由描述臺灣女土官（或土官）帶領族人歸化過程、協助剿捕漢人罪犯，以及「以番治番」的協力形象，從中彰顯清政府權力之手伸入原住民族的過程。

二、尪姨：「邪術」與「亂紀」宣揚違反清律者下場

尪姨，又稱女巫，為平埔族的神職人員，是族人與祖靈間的溝通媒介，透過尪姨所擁有的法力使人趨吉避兇，因此在平埔族社會中占有相當重要的地位。尪姨的主要工作，除了主持祭祀活動、驅趕邪靈和為人治病外，祈求、許願、禳災祈福等無所不包。然而，平埔族重要的神靈信仰和溝通者尪姨，清人則將其視為「異端」，與中國師巫同類。《臺灣紀事》即載：「司禁魔者皆老番婦，亦散髮，手樹枝禹步作咒語，喃喃不可曉……其術傳女不傳男，亦中國師巫之類耳。」⁴³ 雖然清人信奉薩滿教，入關後對於漢族傳統儒、釋、道信仰亦採優容政策，但是對於「仙佛」之說、「師巫邪術」仍視為異端，在《大清律例》中即明令禁止：

凡師巫假降邪神、書符咒水、扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆（名色）及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術，或隱藏圖像、燒香集眾、夜聚曉散、佯修善事、煽惑人民，為首者，絞（監候）；為眾者，各杖一百，流三千里。⁴⁴

清政府領臺初期民變四起，其中即包括不少假宗教之名行反清之實的團體，故清政府對於民間秘密宗教查拏極嚴，以防百姓樹黨結盟、禍端另起。對於原住民的傳統宗教信仰，清政府抱持著「異俗」心態看待，並未特意禁止，惟涉入犯罪事件時與漢人一樣嚴懲不貸。

⁴³ （清）吳子光，《臺灣紀事》，頁 28。

⁴⁴ 上海大學法學院、上海市政法管理幹部學院點校，《大清律例》（天津：天津古籍出版社，1995），卷 16，頁 280。

清代文獻中的平埔族女性巫師，大多以「貌不類人」、「黃首瘠體」、「老番婦」等形象出現，所述內容亦偏重女巫作向、崇人、詛咒等事，描寫個人事蹟者幾乎闕如，唯金娘、網仔等人姓名因涉及林爽文事件而被載入史籍。金娘和網仔同為莊大田延請在營的原住民女軍師，主要任務是在莊營出戰時唸咒請神、庇佑勝仗。二人之中又以金娘留有的史料較多，她不僅是莊大田仰賴的女軍師，亦被林爽文封為「一品柱國夫人」，最後被清軍捕獲而留有口供，是所有被縛送京的林軍人犯中，唯一具女性和原住民雙重身分者。由於金娘屬於反清陣營，且具巫者身分，因此在各文獻中常被形塑成負面角色，如《欽定平定臺灣紀略》中即載：「番婦金娘，平日以符治病，騙人錢財，適值南路逆匪莊大田等，攻擾鳳山……以番婦為軍師，稱做仙姑，而番婦亦遂每次打仗，執劍念咒，作此鬼域伎倆，欺弄鄉愚。」⁴⁵ 將金娘塑造成騙人錢財、欺弄鄉愚的匪犯。

由於史籍的書寫者多為清官員或文人，其書寫立場自然以我族角度視之，內容常有醜化或貶抑敵方的觀點。尪姨在平埔族社會具重要的宗教地位，族人對尪姨多持戒慎崇敬的心態，但反觀清人書寫的史籍，尪姨常以「散髮番婦」、「貌不類人」、「善崇人」等懼人形象出現，尪姨施術作向的行為，更與清政府禁止人民師巫邪術、不得輕信巫祝等律例相違背，雖然目前未見明令禁止平埔族尪姨施術的史料出現，但一旦涉入重罪，其巫者身分通常會因此被放大關注，並被醜化為鬼域伎倆、不崇禮教和違反綱紀者，金娘即為範例之一。由此可知，清人對尪姨的形象書寫仍以「文明 / 野蠻」、「法理 / 迷信」等對立觀點述之，對原住民的文化習俗仍存有誤解。

三、社婦：「守節」與「廉讓」闡揚教化功能

清代因擴大了疆土，方志文化也隨之傳佈，東北、西南、新疆、蒙古都先後

⁴⁵ 清高宗敕撰，《欽定平定臺灣紀略》卷二十，清乾隆間內府朱絲欄寫本，國立故宮博物院藏。

刊行方志，臺灣在有清一代，即有府縣廳志約四十多種。⁴⁶ 臺灣地方志的內容包羅萬象，鄉土人情、民俗語彙、風俗習慣等均記載詳盡，足以反映當時臺灣社會各地的歷史風貌，可說是清代最全面性描述臺灣歷史的書籍。方志中的「人物」志，多載有專記女性傳記的篇章，其名稱或為「列女」或為「節孝」，均以羅列當時貞節孝婦及論述其事蹟為主。撰寫目的多因深感臺地禮教式微，對臺灣婦女約束力低，致使臺地風俗淫佚，故欲「表揚幽隱、風勵來茲。」⁴⁷ 巡臺御史六十七即曾撰寫〈通飭慎婚姻重廉恥示〉，對臺地女性行為進行訓示和規範：

本院蒞臺以來，深察民情，其禮義不愆者固多，而習俗未免淫佚。婚姻不遵禮法，有一女而兩許、有既定而後悔者，每披閱文卷，不勝髮指。本院有觀風整俗之責，常思大加整飭，以為懲勸…現今聖朝首重貞節，凡婦女持正守志者，率加旌表。爾等雖居海外，當知秉禮守義，為聲教之所不遺；萬勿狃於惡習，恬不知改。⁴⁸

清政府在治理臺灣的同時，也開始加強對臺灣婦女禮法的教化。方志列女傳的內容不出「節、孝、貞、烈、賢」等類別，康熙年間地方志以「烈婦」為寫作重心，雍、乾時遂漸改為「節烈並重」，至清中葉以後「節婦」成為書寫核心。而由官方主導編纂的方志，在「列女傳」中即有意識地藉由記錄女性典範事蹟，來宣揚婦女貞節和樹立婦德榜樣，並同時反映出文人心目中理想女性形象和貞節觀念。

此外，清代臺灣方志列女傳書寫的對象，主要以漢人婦女為主，其中包含不少明鄭遺民，如陳永華之女陳氏（鄭克臧妻）、沈瑞妻鄭氏（鄭克塽之族妹）等，但臺灣方志列女傳中特殊之處，並非描寫眾多明鄭婦女貞節事蹟，而是出現一位因守節撫子而受旌表的臺灣原住民女性「大南蠻」，其原住民身分在漢族列女中顯

⁴⁶ 陳捷先，《清代臺灣方志研究》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 1-13。

⁴⁷ （清）高拱乾，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 16。

⁴⁸ （清）六十七，〈通飭慎婚姻重廉恥示〉，六十七輯，《使署閒情》（南投：臺灣省文獻委員會，1994），頁 92-93。。

得格外醒目。臺灣原住民族的風俗習慣與漢族迥異，由男性所塑造和推崇的貞節、守寡、殉夫等觀念，原本就不存在原住民的社會中，原住民女性具婚姻自主權，夫死改嫁亦為常態，大南蠻之所以有「守節」行為，應與平埔族漢化程度漸深有關。而清官員在編纂方志時，將大南蠻守節事蹟編入列女傳的原因，除站在漢族本位宣揚「以華化夷」的治臺績效外，亦欲藉由「夷也而進於道矣」⁴⁹的思想，加強臺地婦女的貞節觀，以達教化功能。

清代文獻的內容多為清官員或文人所撰寫，原住民族沒有為自己發聲的管道，也因此清人對臺灣原住民女性的個人書寫，其背後通常隱含了作者個人的主觀意識和清政府治理意圖。分析文人對原住民女性人物的書寫意識後，第三至五章將分別探究這些女性人物的故事和背景，如「蘭雷」和「冷冷」二位女土官所涉入的事件、「金娘」身世和參與林爽文事件的契機，以及「大南蠻」守節事蹟和相關考證等，試圖將她們的故事在有限的文獻史料中重新整理、建構，讓原住民女性人物的真實面貌得以還原和重現。

⁴⁹ 連橫，《臺灣通史》（臺北：文海出版社，1980），頁 1020。

第三章 人神溝通者：「尪姨」金娘

乾隆五十一年（1786），臺灣發生林爽文抗清事件。該事件起因為臺灣知府孫景燧取締天地會，官方緝捕過激，引發會眾不滿，遂推舉林爽文為領袖，豎旗抗清。林爽文軍一路攻克彰化、占領竹塹、圍困諸羅，聲勢相當浩大；此時，與林爽文同籍的莊大田，在族弟莊大圭等人推舉下成為南路首領，於鳳山縣響應起事，並自封「南路輔國大元帥」，與北路的林爽文相互呼應，一時間臺灣南北路喧擾不已，整起事件前後歷時一年三個月，影響至深且廣。由於抗清勢力發展迅速，遠在北京的清廷也為之震動，不僅大規模調動四川、貴州、福建、廣東、湖南等省滿漢軍隊十餘萬人來臺，並在臺灣集結義民及原住民進行圍剿。

平臺戰役是乾隆朝重要事件，相關的人事物均留下不少史料，也得到學者的注意與研究，然而焦點大都集中在平臺清軍福康安、常青，或是抗清人物林爽文、莊大田等人，被縛送京的林軍人犯中，一位兼具女性及原住民身分的囚徒——莊大田的女軍師金娘，卻鮮少被注目。本文想問的是：身為原住民女性卻能在短期內受到莊大田的重用，並被林爽文封為「一品柱國夫人」，金娘的身分和背景不免讓人產生相當程度的好奇，究竟她在林爽文事件中扮演何種角色？又何以能在短期內竄起？甚至她的身世和生平為何？

爬梳現有史料，無論是清宮檔案或方志記錄，均有述及金娘事蹟，然皆短短數行，如《欽定平定臺灣紀略》即寫道：「番婦金娘，向習畫符治病，林爽文糾之入黨，偽封為女軍師一品夫人。詭稱能以符咒召役神鬼助戰，不受鎗砲；每於賊中鳴鼓持劍，口念咒語，以誑賊眾。」僅述「犯行」，對身世甚少介紹。所幸，中國第一歷史檔案館所藏天地會檔案，則存有金娘被捕後的口供，短短三百餘字的供詞，卻能一窺金娘的身世、成為「尪姨」的緣由，以及與莊大田結識的經過，是了解金娘其人其事的重要資料。進而言之，奏摺的史料價值除了保存事件的完

整記錄，更收存林爽文供單、莊大田供單、金娘等犯供單等附件，是研究林爽文事件不可缺少的重要史料，可與官方檔案相互對照、互補不足。本文將試圖從有限的檔案文獻中，拼湊出金娘的故事、探討其「尪姨」身分，以及在莊營裡的角色問題。

第一節 有關金娘的史料

金娘參與林爽文事件的時間雖然不長，從認識莊大田到被縛送京，前後不到一年，但由於在南路莊營裡的地位重要、個人角色鮮明，且最後受審時留有供詞，因此不少述及林爽文事件的文獻多會提到金娘其人，有平述金娘事蹟，有將她描述成「助賊誑眾」的番婦，然皆寥寥數行、著墨不多，金娘本人的身世更鮮為人知。本文將就漢文古籍和奏摺類史料進行略述，藉以瞭解金娘在史家及撰述者眼中的形象和角色，並凸顯史料記述不足和重覆性高等問題。

一、古籍：偏重事件經過與金娘反清角色

目前所存古籍來源，可概分為朝廷敕修及民間寫繪刊印二大類，探究二者最大不同，在於治史觀點。官修史書係由執政者授權編纂，內容須經審核後才能出版，因此書寫觀點大多從執政者的角度視之，多有避諱、隱己之惡、貶抑敵方，並誇大個人功績等問題；私人編修則無此包袱，論點較自由，但資料完整度不若官書齊全，後人在研究時須多方取資比對，才能避免陷於偏誤。

經翻閱清代各善本古籍，就原住民女性人物而言，「金娘」的姓名在史料中出現次數最多，主要原因在於她參與了清政府視為重大民變之一的林爽文事件，也由於身處反清陣營，故以執政者角度撰寫的官書或文人筆記，均將金娘形塑為「逆匪」，並誇大其巫者身分。如乾隆五十三年（1788）廷臣奉敕撰寫的《欽定平定臺灣紀略》，內容是以林爽文事件為中心，將朝廷所降之諭旨和官員所上之奏章等編

集成冊，卷首並錄有乾隆「御製詩」、「御製文」和「御製贊」以彰平臺功績。在這本史書中，有關金娘較詳盡的描述，可見於卷二十：

番婦金娘，平日以符治病，騙人錢財，適值南路逆匪莊大田等，攻擾鳳山，即欲假其邪說，蠱惑匪眾，因以番婦為軍師，稱做仙姑，而番婦亦遂每次打仗，執劍念咒，作此鬼域伎倆，欺弄鄉愚，並受林爽文一品夫人偽札。¹

所描述的金娘，為「騙人錢財、蠱惑匪眾、欺弄鄉愚」的匪犯，可知是以官方視角評論，對謀逆者採貶抑態度加以記述，塑造其負面形象。而與官書相較，私人編纂的書籍雖然內容描述類似，但其書寫方式相對較為持平，如《平臺紀事本末》一書，其內容亦以臺灣林爽文事件和清軍平定經過為主，從乾隆五十一年起、迄於五十三年莊大田被擒止，以記事為主，並同樣載有金娘的描述：

常青擒番婦金娘、賊目林紅以歸。金娘，下淡水番婦，習符咒，為人治病。莊錫舍攻鳳山時，請為軍師，臨陣令其誦符咒祈神佑，軍中皆稱曰「仙姑」。鳳山破，皆推仙姑之功，林爽文偽封一品柱國夫人。²

內容與《欽定平定臺灣紀略》大同小異，均敘述金娘詭託神佛助戰、人稱「仙姑」等事。但與官修史書相較，本書在論述金娘其人和在莊營中的角色時，記事與評論較為持平，並未刻意誇大或醜化。

此外，同樣具官書性質的地方志亦載有金娘事蹟，如《鳳山縣采訪冊》。該書由清鳳山縣廩生盧德嘉纂輯，共十卷，成稿於光緒二十年（1894），有關金娘的事蹟載於〈王部·藝文一·兵事上〉：

五月戊寅【十二】，常青督將士三千人，親赴南潭。莊大田聞風先遁，常青

¹ 清高宗敕撰，《欽定平定臺灣紀略》卷二十，清乾隆間內府朱絲欄寫本，國立故宮博物院藏。

² （清）不著撰人，《平臺紀事本末》〔？〕，臺灣文獻叢刊第16種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1997），頁34-35。

獲番婦金娘，賊目林紅以歸。金娘，下淡水番婦，習符咒，為人治病。莊錫舍攻鳳山時，請為軍師，臨陣令其誦符咒、祈神佑，軍中皆稱曰「仙姑」。鳳山再破，皆推仙姑之功，林爽文偽封為一品柱國夫人。³

《鳳山縣采訪冊·兵事》有關林爽文事件經過和對金娘的描述，與《平臺紀事本末》所載的內容幾乎雷同，推論應曾參酌或輾轉傳抄撰寫成文，而這也是地方志常見的現象。有關金娘事蹟，亦僅簡述她習符咒、為人治病，以軍師身分歸附莊營等事，其他則未深論，未特別醜化金娘形象。由此可知，史料中所記述的事件、人物事蹟或評價，多會因撰述者的立場、書寫角度和主觀看法不同而產生差異。

上述古籍內容，大多是書寫者聽聞或參考他書編纂而成，若曾親身參與事件的撰寫者，又會如何形塑金娘形象？臺灣知府楊廷理（1747-1816）即曾親身參與這場平臺戰役，在事件中招募義勇阻禦林軍有功，他所著的《東瀛紀事》一書，內容除論述臺灣的地理形勢、治臺見解外，亦詳述了對林爽文事件的看法和參戰過程，全書成稿於乾隆五十五年（1790），以編年紀事。雖然該書屬宦遊文人著作，個人見解偏多，但由於書中所記述的內容多是他親歷與親見，因此本書仍具史料價值。全書有關金娘的論述不多，僅在描述事件經過時帶入文中：

乙未，逆田率攻大東，小南二門，莊錫舍攻大南門，番婦金娘攻小東門，北路賊許尚等分攻大、小北門。……十有一日丁丑，總督常青帥師克南潭。時莊錫舍擒偽女軍師金娘及其賊眾，又獲南路偽元帥王坑郎及賊黨林洪，檻送京師伏誅。⁴

雖然全文未詳論金娘個人事蹟，但仍可從中獲知金娘抗清、受擒、伏誅的過程，且因作者親身經歷，在文章中描述不少他人未注意的小細節，而這也提供筆者許

³（清）盧德嘉纂輯，《鳳山縣采訪冊（下）》，收入《臺灣史料集成—清代臺灣方志彙刊》第三十四冊（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社，2007），頁467。

⁴（清）楊廷理，《東瀛紀事》，收入《知還書屋詩鈔》[1836]，（南投：臺灣文獻委員會，1996），臺灣文獻叢刊，頁353-355。

多研究線索並從中獲知各種訊息，例如「檻送京師伏誅」一段，即可推論金娘等人押解送京的方式，是以四周設有柵欄的囚車予以解送。這些看似微小的訊息，對於須要大量史料比對的研究者來說甚具參考價值。

二、奏摺類：記載較多金娘個人訊息

「奏摺」為重要官文書之一，是清代官吏向皇帝報告或陳述事務的一種文書，由於官員們所具奏內容極為廣泛，舉凡國政、軍事、地方政務、刑案律法等均涵蓋在內。奏摺內並詳載具奏人姓名、官職、具奏時間，摺尾並有皇帝硃批，資料詳盡多樣，是研究清代歷史的一手資料，史料價值極高。林爽文事件為乾隆朝所發生的大事，閩浙總督、福建巡撫等所有參與平臺戰役的官員，都會在第一時間將當前戰況、剿捕情形，以及拏獲問審的結果，一一上奏給清高宗知曉。雖然與林爽文事件相關的奏摺相當多，但論及金娘者仍然偏少，事由大多為拏獲匪犯及解送赴京事為主：

本年七月十四日承准大學士和坤字寄內開，奉上諭：據李侍堯奏，拏獲臺灣番婦金娘並匪犯林紅、王坑郎、楊章四犯，於六月初六日自泉州委員解京，又從賊之已革守備彭喜、偽官賴樹二犯亦於二十日自泉州起解……。⁵

再據景州知州薛學詩稟稱，閩省拏獲解京番婦金娘並臺匪林紅等四犯，於七月二十二日入直隸景州境等情前來，除飛飭原派之試用知縣朱霞遠、把總楊龍會同閩省委員暨沿途地方文武各官多撥兵役小心護送兼程解赴行在外，所有番婦金娘等四犯入直日期，謹附摺奏聞……。⁶

除上述二件外，國立故宮博物院另存有〈奏為所有閩省解到犯已在本月十九日前

⁵ 李世傑奏，〈奉諭自泉州解京拏獲番婦金娘並匪犯林紅王坑郎楊章四犯先已過境日期〉《乾隆朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：403051359。

⁶ 劉峩奏，〈奏番婦金娘解入直隸之摺片〉《乾隆朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：403051403。

先後護解過境)、⁷〈奏報派委員解送臺灣番婦金娘及臺匪林紅等四犯及已革守備彭喜等護送兼程解赴行在先繕摺覆奏〉⁸等件，均為地方官回報金娘解京過境的奏摺，內容看似重要性不高，但因詳述沿途經過的省城、抵達和起解時間，讓我們得以拼湊出一條由南至北的押解路線：

金娘於五月中旬被捕後，清軍隨即將她和林紅、王坑郎、楊章等人送上囚車檻送京師審辦。一行人於六月初渡黑水溝至福建泉州，所有人犯均隨到隨解，六月六日自泉州起程解往浙江。經過近一個月路程，金娘等人於七月二日過杭州、嘉興，七月四日抵達江蘇，續經蘇州、常州、鎮江、揚州、淮安、徐州等境，於七月十三日解出江南，轉交山東委員接押，於七月二十二日進入直隸景州境內。金娘等人從臺灣渡海至福建，續經浙江、江蘇、山東等境，前後歷經近二個月的路程終抵北京（圖3-1）。而押解人犯所須的盤費，則由各地方動支存公銀款報銷，如福建巡撫伊轍布奏稱：「給委員管解臺匪金娘等四犯解部盤費銀二百八兩」，⁹可知這一段漫長的押解送京之路，不僅耗時且花費甚巨。

⁷ 覺羅琅玕奏，〈奏為所有閩省解到犯已在本月十九日前先後護解過境〉《乾隆朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：403051388。

⁸ 劉峩奏，〈奏報派委員解送臺灣番婦金娘及臺匪林紅等四犯及已革守備彭喜等護送兼程解赴行在先繕摺覆奏〉《乾隆朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：403051360。

⁹ 伊轍布奏，〈奏報動支耗羨銀兩〉《乾隆朝軍機處檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：038642。



圖3-1 押解金娘入京模擬路線圖

國立故宮博物院所藏的奏摺，均為金娘被縛或押解送京之事，與金娘個人事蹟較無相關，惟北京中國第一歷史檔案館藏有金娘的口供，得以從金娘的自述中了解其生平和身世：

金娘供：我係鳳山縣上淡水庄社番，現年四十歲，父母已故，並無兄弟。男人洪標，死有七、八年了，並無生有兒女。我於三十二歲上，因患病，從過番婦賓那學習畫符醫治。後來我替人治病，又有鳳山人林乞，替我編寫請神治病的經傳。那林乞死過三四年了。今年正月內，有林爽文的大元

帥莊大田，因他兒子患病，請我去畫符醫治，就叫我在打狗港祭神，保佑他們出陣，又替他們治好了幾個同夥的人。莊大田封我做女軍師。到三月初間，莊大田兒子莊天位，要攻鳳山。我就假說有神助戰，莊大田又叫我畫符，哄騙眾人，稱做仙姑。後來攻破鳳山，眾人越發信我的法術。莊大田每次攻打府城，我帶一把劍，在山頭念咒打鼓，假說神人保佑，不受槍炮。到四月二十邊，莊大田又將林爽文仍札諭給我，封我做一品夫人。其實我還沒見過林爽文的面，也沒入過天地會。這林紅，是前在鳳山認我做乾姊，學符治病，去年才與我通奸。每次打仗，他也幫著打鼓。是實。¹⁰

從簡短的自述中，得以一窺金娘的身世、成為尪姨的緣由，以及與莊大田結識的經過，這部分是官書所未記載者，對研究金娘是非常重要的資料。然而，由於口供會影響犯行的輕重，因此罪犯的供詞通常會隱匿許多不敢說、或不能說的事實，故研究者在利用供詞時必須仔細查證並與其他資料比對，才不會妄下斷言、偏離史實。

由以上整理可知，現存古籍、檔冊及文獻中對於金娘的記述非常有限，且部分內容刻意加以貶抑或醜化，但若能抽絲剝繭、釐清史料，仍然可以在有限的史料裡找到重要線索，從中縷析金娘的身世，進而建構出金娘的一生。

第二節 金娘身世和「尪姨」身分探討

一、重建金娘身世

現存史料中記載金娘身世的文獻甚少，較詳細的記錄為第一歷史檔案館所藏的金娘口供。這份口供錄於乾隆五十二年（1787），與金娘同時受審的人犯包括林紅、楊章、王坑郎等；上述人等在問審後都留有供詞，並由閩浙總督常青具摺上

¹⁰ 陳雲林編，〈審訊金娘等四人供詞筆錄〉《明清宮藏臺灣檔案匯編》（北京：九州出版社，2008），第七十五冊，頁 266-267。

奏朝廷，金娘的口供也因此輾轉留存至今，讓後人得以一窺內容，並從中瞭解金娘的身世：

問據番婦供：小婦人名叫金娘，年四十歲，是鳳山縣上淡水社番。父母已故，並無兄弟，曾招內地人洪標為夫，三年就死了，並無子女。小婦人三十二歲那年患病，曾從番婦賓那學畫符醫治，後來就替人畫符醫病。這幾本請神治病的經，又是鳳山人林乞寫的，傳給小婦人，林乞已死過三四年了……這林紅，五六年前在鳳山，小婦人認做兄弟，學符治病，去年才與小婦人通奸，每次打仗，他也幫著打鼓。¹¹

透過口供可知，金娘約生於乾隆十二年(1747)，¹² 為鳳山縣上淡水社原住民，家中沒有其他兄弟姊妹，父母早已亡故。上淡水社的位置約在今屏東縣萬丹鄉，屬馬卡道族(Makattoa)，亦屬廣義的西拉雅族(Siraya)。《臺海使槎錄》卷七〈番俗六考〉記載：「南路鳳山番一，上淡水(一名大木連)、下澹水(一名麻里麻崙)、阿猴、搭樓、茄藤(一名奢連)、放索(一名阿加)、武洛(一名大澤機，一名尖山仔)；力力」¹³ 以上各社為清領時期的「鳳山八社」。所謂鳳山八社是清代對居住於屏東平原平埔熟番的總稱，臺灣納入大清版圖後，八社除年納正供外，還須負擔額外加派，在清政府重課和重役的雙重剝削下，社民難逃日益貧困的命運，為舒解重困，鳳山八社逐漸釋出土地向沿山遷徙，從而創造漢人大舉越過下淡水溪開墾屏東平原的機會。¹⁴ 隨著大量移居臺灣的閩粵人民陸續入墾屏東平原，原漢接觸更形密切和頻繁，也讓原住民固有的習俗和文化產生變異，誠如乾隆年間朱景英《海東札記》所述：「當歸化之初，驚獷成習，誠有如舊籍所紀者；今則漸

¹¹ 第一歷史檔案館編，《天地會(二)》(北京：中國人民大學，1980)，頁257-258。

¹² 據乾隆52年6月3日〈金娘等人供詞筆錄〉載：「小婦人名叫金娘，年四十歲，是鳳山縣上淡水社番。」推算其年歲，約出生於乾隆12年前後。

¹³ (清)黃叔瓚，《臺海使槎錄》[1736]，臺灣文獻叢刊第4種(南投：臺灣省文獻會，1996)，頁143。

¹⁴ 施添福，〈國家與地社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》(臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001)，頁33-52。

染華風，番俗亦稍稍變易矣。」¹⁵ 上淡水社也在原漢接觸後，被迫遷移或混居漢化，金娘就在此背景下成長。

成年後的金娘，先後與二位男性漢人有親密關係，一為洪標，一為林紅。金娘招洪標為夫不到三年，洪標就因病過世，未留下一子半女。其後，金娘遇到二十出頭的林紅，二人初以乾姐弟相稱，後有夫妻之實，林紅並跟著金娘學畫符治病，在金娘擔任莊營女軍師時在旁幫護，並同時被清軍捕獲。在林紅的口供裡，可知二人認識經過：

我年二十八歲，原籍仙遊縣，父母俱故，並沒兄弟，有妻陳氏現在內地，沒有子女。我是四十五年到臺灣，在鳳山淡水社居住，原認這番婆金娘做乾姊，跟他學畫符治病，去年纔與他通姦，到今年莊大田請金娘做軍師，我也跟了同去，每次攻城打仗，金娘叫我在旁打鼓，他帶一把劍念咒請神，莊大田又給我一把半斬刀，幫著他們虛張聲勢，其實我並不會打仗。¹⁶

金娘與林紅間的關係，若以中國傳統儒家思想觀之，其私生活實無操守，且與清人對女性婦德的要求相違背。但就當時移墾社會來說，不論是原住民或漢人女性，「招婿」及「先通後娶」實有其普遍性。就原住民部分而言，《諸羅縣志》即謂：「重生女，贅婿於家，不附其父。」¹⁷ 黃叔瓚在《臺海使槎錄·番俗六考》中亦載：「其俗惟長男娶婦於家，餘則出贅。」¹⁸ 丁紹儀《東瀛識略》中另述：「番俗皆先通後娶，不納聘，無媒妁。」¹⁸ 從各文獻所記錄的「番俗」，可知金娘與洪標、林紅之間的關係在當時並非少見，不能單純以儒家思維評論。又因清領初期，清政府對移民臺灣的條件設限嚴格，不准攜帶眷來臺，移民臺灣的單身男性為解

¹⁵ (清)朱景英，《海東札記》，頁 58。

¹⁶ 陳雲林編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》第七十五冊，頁 271。

¹⁷ (清)周鍾瑄主修，《諸羅縣志》〔1717〕(臺北：遠流出版社，2005)，頁 169。

¹⁸ (清)丁紹儀，《東瀛識略》〔1873〕，臺灣文獻叢刊第 2 種(南投：臺灣省文獻會，1996)，頁 76。

決生理需求、或為擴張田產等經濟考量，多會被平埔族女性招贅成婚，因此洪標、林紅之所以入贅或與金娘通合，也只是反映歷史現實。

結識林紅之前，金娘在三十二歲那年因病認識了賓那，因此改變日後的人生際遇。金娘不僅師從賓那習得畫符治病之術、學會祭儀和相關知識，也因治癒莊大畏的病而被莊大田延請為軍師，更因而捲入震動中央的林爽文事件。金娘在口供中即提及她師承賓那的緣由：「小婦人三十二歲那年患病，曾從番婦賓那學畫符醫治，後來就替人畫符醫病。」賓那的身分應即為「尪姨」（或稱女巫），在平埔族人的觀念裡，疾病是由於死人靈魂作祟或觸怒神明所引起，生病時要請「尪姨」唸咒作法驅趕邪靈，也因此金娘生病時遂找上會為人施法治病的賓那為她醫治。當時賓那或許正在尋找接替人選，也或許金娘曾產生特別感應，於是賓那遂將金娘留在身邊傳承，以口傳的方式教其唸經吟唱、畫符請神、主持祭儀及替人醫病之法，慢慢訓練金娘成為能施術的「尪姨」。文獻中有關金娘和賓那的事蹟甚少，但從有限的資料仍能研判她們是懂得祭儀的主祀人員，但是否就是平埔族所謂的「尪姨」？以下將透過還原歷史經過，從中分析金娘的「尪姨」身分。

二、「尪姨」身分探討

西拉雅平埔族人的宗教信仰，基本上建立在靈魂信仰基礎上，相信靈魂不滅，祭祀事宜多由女性——即所謂的「尪姨」來處理，如朱仕玠《小琉球漫誌》載：「作法詛咒，謂之尪。先試樹木立死，解而復蘇，然後用之，否則，恐能尪不能解也。不用鎖鑰，無敢行竊，以善尪故也，善其技者，多為老婦。」¹⁹ 善其技者多為老婦，所指應為尪姨。尪姨屬於神職人員，傳統西拉雅尪姨的產生方式大多透過神選，少數由前人指導、師徒授受而生，並且須經過長時間訓練才能養成，是族人與祖靈的溝通媒介，透過尪姨所擁有的法力使人趨吉避兇，因此在平埔族社會占

¹⁹ (清)朱仕玠，《小琉球漫誌》[1766]，臺灣文獻叢刊第3種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁91。

有相當重要的地位。尪姨的主要工作，除了主持祭祀活動、驅趕邪靈及為人治病外，祈求、許願、禳災祈福等無所不包，《安平縣雜記》云：

當人死將收殮之時，必請番婦為尪姨（即女巫者）到家，就死人屍前祝告，請其投身詳說因何致死緣由，是否壽數當終，抑係誤藥枉死，或是被人毒害；而死者之魂，每能詳說細告親人。²⁰

此法術是為「問向」，以現今的語彙解釋，即所謂的「附身」或「靈魂附體」，尪姨透過唸經吟唱入神後，亡靈或阿立祖、阿立母等西拉雅神明，會借尪姨的身體告知或處理事情。除了「問向」外，尪姨也會施「放向」之術，這是一種讓中向者遭難、生病或死亡的向術：

更有番社之人，欲害人者，只要與尪姨相商，取其所供磁罐之水暗灑其人身中，立即法行病至。知者則就請該尪姨收禱，不知者被害無窮。凡夫被向弄害之人，為尪姨者均知。²¹

平埔族社中大小事情幾乎都可透過尪姨解決，不僅能祈福、也能降災，擁有操縱大自然的力量，因此一般人對尪姨都相當敬畏，再加上是各種祭祀活動的主祭人員，故在平埔族社會裡具有很重要的地位。

此外，平埔族尪姨的祭神儀式，和漢人佛道信仰的設壇施法不同，不立神像、不設香火，也無燒銀紙的習俗，有其獨特性。十七世紀尪姨的祭祀過程，甘治士（GeorgiusCandidius，1597–1647）於《臺灣略記》中曾有詳細的描述：

祭典開始時，族人帶來許多祭品擺放在以鹿頭和豬頭裝飾的公廨面前，除了宰殺的豬以外，他們還帶來許多祭品，包括煮熟的米、飲料、土產

²⁰（清）不著撰人，《安平縣雜記》〔？〕，臺灣文獻叢刊第 52 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959），頁 59。

²¹（清）不著撰人，《安平縣雜記》，頁 62。

等物品。當族人都將祭品帶來放置完畢之後，一位或兩位女祭司站起來，以一段冗長的講話來召喚神明，狂野的轉動眼珠，然後躺在地上發出可怕的喊叫聲；之後（根據他們的說法）神靈降臨在這些女祭司的身上，她們躺在地上伸展四肢像死人一般，神靈附身之時，就算是 5 到 6 個男人也無法將她攙扶起來。²²

到了十九世紀，尪姨的作法儀式、祭品及過程並無太大改變，史溫侯（Robert Swinhoe, 1836-1877）在其所寫的《福爾摩沙島訪問記》（*Narrative of a visit to the island of Formosa*）中，就有一段詳細的描述：

祭儀的整個儀式由女祭師施行……最主要的祭品是成年牡鹿和野豬的頭，放在大淺盤內煮熟米飯和檳榔上，還有烈酒。其中的兩位女祭師站在整個會眾之前，展開對神的讚美與崇敬，表情熱烈，大聲激昂地吟誦……另兩位女祭師接著登上山牆，向神重新大聲長篇的祈求，狂亂恍惚地搖擺、拍手……。²³

十九世紀末的地方志《安平縣雜記》中，亦載有尪姨「作向」的方法：

設立竹竿三枝或五枝，要連竹葉者，豎置該處。竹前則要備磁研或磁確一個，乘水其中，以供奉並檳榔、燒酒、糲粿等物（何曰糲粿？用米炊好，以麻少許拌之）及宰豬一隻，不要皮肉，只取其頭骨，縛於竹竿之上。……禳解或請祀，概不須香花、蠟燭、銀紙，最要者燒酒、檳榔及糲粿，必不可缺。²⁴

從上述相關研究及文獻所載可知，尪姨的祭神習俗和儀式，從十七至十九世紀間

²² 林昌華，〈甘治士牧師《臺灣略記》：17 世紀西拉雅族的人類學報告書〉，《新使者雜誌》110（2009.2），頁 35-43。

²³ 費德廉、羅效德編譯，《看見十九世紀臺灣——十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》（臺北：如果出版社、大雁文化，2006），頁 52。

²⁴ （清）不著撰人，《安平縣雜記》，頁 61-62。

並沒有太大的改變：祭師主要以女性為主、主要祭品為豬和鹿的頭骨，以及酒和檳榔，尪姨在作法時以大聲喊叫、吟誦來招喚神靈，祭儀上不設香火、不燒銀紙，也沒有畫符習俗。了解傳統尪姨的作法過程後，再與金娘替人治病的方式相互比較，即可知二者的差異：

曾從番婦賓那學畫符醫治，後來就替人畫符醫病。這幾本請神治病的經，又是鳳山人林乞寫的，傳給小婦人……莊大田每次攻打府城，我帶一把劍，在山頭念咒打鼓，假說神人保佑，不受槍炮。²⁵

金娘先師承賓那學習畫符醫病之術，其後，再從鳳山人林乞處接受幾本請神治病的經簿，作法時手持刀劍、口誦請神經咒，唸誦一段時間後再託說神靈降臨或附身。整個過程似已參雜漢人的宗教祭儀，甚至可說和道教的「符」、「籙」方術極為相近，並帶有乩童起乩的影子。所謂「符」，是指書寫於紙或帛上的符號圖形；「籙」亦有經籙之意，金娘治病和施法的過程，顯然參雜了這二種方術之法。

然而，臺灣原住民族本身並無文字，部落重要的歷史或事件大多靠口傳方式保留，因此金娘拿筆畫符、收授經簿，和傳統原住民的「尪姨」已有極大不同。而此一事實亦可推知，在乾隆中後期的臺灣，原漢接觸已漸趨頻繁、平埔族漢化日深，連祭儀內容都受到漢文化入侵，這種漢化情形愈到後期愈明顯，連居於山區的生番各社也漸受影響。伊能嘉矩在《臺灣踏查日記》即載，他於明治三十年（1897）到獅里興社²⁶ 頭目家中訪問，看到屋內正中央懸掛著野獸頭骨做裝飾，下面張貼著漢人的「守符」，²⁷ 伊能嘉矩即推論是受到漢人習俗影響而張貼。由此可知，臺灣原住民族受漢化影響日深，許多傳統習俗從原漢混雜、逐漸漢化，至完全喪失。

²⁵ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》（北京：中國人民大學，1980），頁 257-258。

²⁶ 獅里興社屬賽夏族，其地理位置約在今苗栗南庄一帶。

²⁷ 伊能嘉矩著、楊南郡譯，《臺灣踏查日記（上）》（臺北：遠流出版社，1996），頁 102。

隨著原漢間的互動過程愈趨密切，平埔族的傳統祭儀雖然已有逐漸漢化趨勢，並與原始的祭祀方式有所不同，但「尪姨」仍被視為人與神靈的中介者，在原住民主社會中扮演重要角色。雖然金娘主持祭儀和為人治病的方法與傳統尪姨有明顯差異，但若以通曉祭祀知識、具有治病能力，以及為人祛禍祈福的角度觀之，金娘其實已具備神職人員的條件與能力，應可以廣義的「尪姨」身分論之。

金娘在上淡水社地方為人治病，似具有相當的治癒能力而受到族人認可與信賴，名聲才得以廣傳至鳳山等其他地區，也因此結識莊大田。然而，金娘究竟憑藉何種能力成為莊大田陣營中的重要人物？在林爽文事件中又具何種關鍵性角色？為解決上述問題，將從莊大田與金娘初識經過開始論起。

第三節 加入莊營與被縛送京

莊大田（1734-1788），福建漳州府平和縣廣坑莊人，乾隆七年（1742）隨父親莊二渡海來臺，最早定居於諸羅，父親死後，遷居到鳳山縣篤加港（今屏東縣里港鄉土庫村江南巷一帶），以務農為生，據莊大田自述：「住篤家港，共有房子十餘間，……有田四十餘畝，在南路下淡水阿里港，每年收稻子二百多石；又有甘蔗園，每年收糖二千餘觔，俱是我同兒子自己管理，又有田二十餘畝，在北路臺斗坑，每年收稻子一百多石。」²⁸ 就當時來說算是頗富裕的人家。莊大田妻童氏，有兒三人，分別是長子莊天益、次子莊天畏，及三子莊天勇，莊大田起事時，次子莊天畏即跟隨父親抗清，曾攻打鳳山等處，為其父親左右手。

莊大田所住的篤加港地方，原為搭樓社的領地，南至武洛溪下游、北至觸口溪一帶均為該社活動範圍，約為今高雄市大樹區、美濃區，屏東縣里港鄉、高樹

²⁸ 〈逆犯莊大田等供單〉，《乾隆朝軍機處檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：038813。

鄉及九如鄉一部分，²⁹ 自乾隆中期起，陸續有社眾遷至里港土庫村番仔寮一帶。番仔寮距離篤加港大約數里，不少偷渡來臺的閩籍漢人藏匿於此，原漢雜處、生活不易，再加上清廷視此地為「賊藪」，³⁰ 更有不少不肖官吏前來勒索藉以中飽私囊，讓番仔寮居民的生活不時陷入困境。而莊大田在得知鄰里有難時，都會伸出援手加以賙卹，也因此番仔寮居民「皆德之」，³¹ 在眾人愛戴下逐漸成為該地方的領導人物。

乾隆五十一年十一月，林爽文在彰化舉事，全臺各地亦起而響應，莊大田的族弟莊大韭、莊大麥也在此時嘯聚庄民，並推舉莊大田為領袖，「大田出家貲、製器械、先劫質庫，掠取彩帛為旂幟」，³² 旗幟上寫著「南路輔國大元帥莊」廣招部眾，歃血為盟者二十餘人，包括莊錫舍、王坑郎、簡天德、許光麥等人，而平時受莊大田照顧的番仔寮居民亦附從之，短短數日間即聚眾數千人。十二月十三日，莊大田率領二千餘眾直攻鳳山縣城，清軍南路營參將瑚圖里領兵三百人出北門應戰，莊軍趁虛由龜山北門撲入城內，清軍槍砲未施旋即潰散，守將亦縱馬南逃不知去向，知縣湯大奎聽聞莊軍攻入縣署，情急之下拔劍自刎，鳳山縣城遂為莊大田所據。

乾隆五十二年（1787）正月，林爽文聞鳳山失陷，於是遣人邀結莊大田共同圍攻臺灣府城，臺灣府臺防同知楊廷理聞訊，急調官兵及義民數百人往攻大目降，以斷林軍南北會合之路，然林爽文、莊大田軍一路勢如破竹，清軍南北城池汛地瞬皆失守，只存府城、北路艋舺汛、南路山豬毛汛等地。閩浙總督常青（?-1793）聞警，飛章告變，立即調集水陸大兵萬餘人渡海來臺救援，常青亦馳赴泉州居中策應。正月初七日，林、莊合攻臺灣府城失利，林爽文北走，莊大田退至大岡山。

²⁹ 楊鴻謙，〈清代臺灣南部西拉雅族番社地權制度變遷之研究－以鳳山八社領域為例〉（臺北：國立政治大學地政研究所博士論文，2002），頁 42。

³⁰ （清）盧德喜纂輯，《鳳山縣採訪冊（下）》，頁 456。

³¹ （清）盧德喜纂輯，《鳳山縣採訪冊（下）》，頁 456。

³² （清）盧德喜纂輯，《鳳山縣採訪冊（下）》，頁 456。

二月十四日，清軍進攻岡山，莊軍不敵退守橋仔頭，十七日再退守番仔寮，二十二日鳳山縣城亦被清軍收復。

就在戰事吃緊之際，莊大田的兒子莊天畏突然染病，心急如焚的莊大田四處求醫問卜，輾轉得知上淡水社有一位「尪姨」金娘，會為人畫符醫病且頗有靈驗，於是差人請她前來為兒子莊天畏治病。金娘抵打狗港後，隨即設壇施法、請神唸咒，經過一番儀式後竟也治好莊天畏的病，莊營內其他生病的部眾亦央請金娘為他們醫治，金娘也一一治好，眾人遂相信金娘法術靈驗，皆稱曰「仙姑」。正與清軍對峙的莊大田也對金娘的法術深信不疑，遂將她留在營內並封為女軍師，希望藉其法力為莊營求得神佛庇佑，並提振眾人士氣及凝聚向心力，一舉敗清。金娘與莊大田結識的這段過程，在眾多文獻中幾未載錄，中國第一歷史檔案館所藏有關天地會的檔案裡，即保存當時金娘被捕後的口供可資參考：

金娘供：我係鳳山縣上淡水庄社番……今年正月內，有林爽文的大元帥莊大田，因他兒子患病，請我去畫符醫治，就叫我在打狗港祭神，保佑他們出陣，又替他們治好了幾個同夥的人。莊大田封我做女軍師。³³

三月六日莊錫舍復率民軍三千人再攻鳳山營盤，三月八日黎明，莊大田率大隊趕至合力攻城。出陣前，身為女軍師的金娘在莊大田指示下，於眾人面前畫符作法並言道，此次鄭成功將顯神助戰，³⁴ 眾人在神明保佑下將不受槍炮傷害。八日午，莊軍趁清軍出城復入時，假扮清兵尾隨入內，不久，縣城南門起火，莊軍遂急起攻城，清將郝壯猷望見火起，單騎從西門逃出，官兵聽聞主將遁逃，也不攻自潰，莊大田軍再度攻破鳳山縣城。鳳山一役獲勝，讓眾人益發相信金娘的法術，日後每逢莊大田出戰，金娘都會帶一把劍站在山頭擊鼓念咒，請神助陣、不受槍炮。四月，金娘收到林爽文札諭，封她為「一品柱國夫人」。五月十一日，閩

³³ 陳雲林編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》第七十五冊，頁 266-267。

³⁴ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》，頁 257-258。

浙總督常青率領將兵三千人攻打南潭，莊錫舍此時已投戈請降，設陷捉住金娘、林紅等人獻給滿清官員。金娘被捕後隨即被檻送入京，經過二個月的路程，於七月下旬抵達北京。八月初一日，金娘等人逐一究詰、隔別嚴訊，除施以夾訊外，並遭「腦箍、手鐐、刮肋」等各樣嚴刑逼供。³⁵ 八月初三日，楊章被請旨施以凌遲，金娘、林紅等人即行處斬。

金娘從乾隆五十二年元月初識莊大田、三月莊營攻破鳳山縣城、四月獲封「一品柱國夫人」，五月被清軍捕獲送審，至八月送京處死止，前後不過數個月時間。金娘在整起事件中雖如曇花一現，但她卻擺脫「女性」和「原住民」身分的限制，迅速受到眾人重視且占有重要地位，在歷史事件中並不多見。而透過金娘的口述，更讓我們得以了解金娘與莊大田結識的經過，以及捲入林爽文事件的緣由，眾多因緣際會造就金娘短暫卻不凡的後半生。而金娘在短短不到半年時間就成為莊營裡的重要人物，除了因緣際會結識莊大田外，當時的社會環境、主帥莊大田的信賴，以及金娘善於運用話術等，都是將金娘推向頂端的助力：

一、宗教迷信與信仰崇拜

清領初期的臺灣向被稱為瘴癘之地，加上居住環境及衛生狀況不佳，導致瘟疫等傳染病日益猖獗。移民來臺的閩粵人民大多有其原鄉的宗教信仰，在缺乏醫療資源情形下，民眾在生病時多會尋求神佛庇佑，如閩人所祭祀的五帝廟、客家人信奉的三山國王廟等，都成為臺灣人民的信仰中心，凡水旱、疾疫必禱之，除求取心靈慰藉外，並希望藉由神佛之力怯病避兇，而「巫」、「靈媒」或「法師」等因具有與神靈溝通的能力，更成為民眾求助的對象。丁紹儀《東瀛識略》卷三中即載：

南人尚鬼，臺灣尤甚。病不信醫，而信巫。有非僧非道專事祈禳者曰客師，

³⁵ 陳雲林編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》第七十五冊，頁 319。

携一撮米往占曰米卦；書符行法而禱於神，鼓角喧天，竟夜而罷。病即不愈，信之彌篤。³⁶

文中即說明當時臺灣人在生病時，不信醫而信巫，常常會找「客師」（或曰「客仔師」），也就是具法術的神職人員治病。在此社會環境與慣習下，一般百姓為了祈求平安、迎福避禍，甚至治療本身病痛，對於具有巫師、法師身分者自然產生深度的信賴與依賴感，這種對神靈的想像和對法師的信任，使民間巫醫及巫術得以存在並歷久不衰。金娘之所以能迅速在莊營裡建立其地位，最主要就是透過治癒莊營裡多數患者的疾病，讓眾人對她產生信任和醫療上的崇拜，一但在群體中成為眾人信仰與崇拜的對象時，她的重要性自然不言可喻。

二、主帥莊大田的助力

金娘能在莊營裡占有一席之地，莊大田是重要的關鍵人物。前述提及，金娘透過治癒莊大田兒子的病，而與莊大田認識並被延請為女軍師，但是金娘即不會作戰、也不會謀略，莊大田為何會請她留營任事？究其原因，應是莊大田本人對巫師的崇信和瞭解眾人對法術的敬畏時，深覺金娘人氣可用。當人們面對未知事物時，心理上都會不安與徬徨，進而尋求心靈寄託及解決之道，莊大田亦同，他成為南路主帥率領眾人抗清一事，其實並無周密且長期的計劃，面對武器及人員相對優勢的清軍，他在每場對戰中的成敗都是未知，因此自然會尋求無形的力量保佑，在出陣前先祭神祈禱順利，戰時亦請神降臨助戰，金娘在口供裡即稱：

今年正月內，有林爽文的大元帥莊大田，因他兒子患病，請我去畫符醫治，就叫我在打狗港祭神，保佑他們出陣……莊大田每次攻打府城，我帶一把劍，在山頭念咒打鼓，假說神人保佑，不受槍炮。³⁷

莊大田崇信的女巫師不僅金娘一人，據金娘供詞可知：

³⁶ （清）丁紹儀，《東瀛識略》，頁 35。

³⁷ 陳雲林編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》第七十五冊，頁 266-267。

……莊大田還請有一個番婦，名叫網仔，是上淡水社番，也會念咒請神，眾人稱他仙媽，現在往上淡水去了。³⁸

林紅的供詞亦稱：

……那裡還有一個番婆，名叫網仔，又有兩個男軍師，執劍出陣，俱會看陣勢。一個和尚聞說是岡山人，一個是上淡水人，俱不知他姓名。³⁹

可知莊大田延請不少軍師在營，以加強莊營軍民的凝聚力、產生心理上的強大感，認為有「仙姑」、「仙媽」的庇佑必能所戰皆捷，鼓動眾人出陣抗清。在主帥支持、群眾信仰，以及社會環境助長下，金娘在莊營裡的地位自然更形鞏固。

三、善於運用話術

金娘雖然在莊營內建立起威信，但如何讓眾人持續相信她的法術，以及法術失靈時該如何自圓其說、重新凝聚眾人對她的信任，這些都是維持她在莊營地位的重要條件。因此懂得眾人心理及運用話術，亦是金娘得以在短時間內建立個人重要性的主因之一。例如在莊軍出陣時，金娘常會託說各路神佛臨陣庇佑，讓眾人不著槍炮，藉以激勵士氣，讓將士在戰場上勇於衝鋒陷陣，此即為兵家常用的心理戰術：

……請小婦人做女軍師，假說會請神保佑眾人不著槍炮。到三月初，莊大田兒子莊天位要攻鳳山，小婦人假說鄭王即鄭成功顯神助戰的話，莊大田叫畫符哄騙眾人，稱做仙姑。三月初八日攻破鳳山，小婦人同去念咒，眾人就信果有法術。⁴⁰

在圍攻鳳山一役中，金娘之所以託說鄭成功顯神助戰，主因是民間傳說「天地會」

³⁸ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》，頁 258。

³⁹ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》，頁 258。

⁴⁰ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》，頁 257-258。

的創始者為鄭成功，並在民間積極推動反清復明的活動。而林爽文及莊大田在南北路起事時，即打著天地會的旗幟抗清，以此論之，鄭成功可說是他們的祖師爺，莊軍與清兵對戰時若知祖師爺鄭成功顯神助戰，自然能鼓動及激勵眾人抗清精神，金娘在無形中巧妙運用現代心理學的技巧，讓眾人接受她的說法並加強對她的信任與服從。

雖然金娘在莊營出戰時，常會託說神人保佑、讓眾人不著槍炮，但戰場上還是有不少人在作戰中陣亡，當事實和自己所說的話不相符合時，金娘也善於運用話術，以不同的解釋將事實予以合理化：

莊大田每次來攻府城，小婦人帶一把劍在山頭念咒打鼓，假說神人保佑不受槍炮。其實槍炮打死的甚多，小婦人只說是他命裡該當，眾人就不疑了。⁴¹

莊營裡對「仙姑」具信仰崇拜的人，大多來自社會底層且未受教育者居多，在宗教迷信的推波助瀾下，對金娘所說的話不太會去深判其真假，因此當金娘對眾人表示，這些被槍炮打死的人都是命中註定，眾人也就深信不疑了。金娘透過眾人對她的信任以及話術上的運用，得以讓她左右莊營裡眾人的思想並鞏固其地位，再加上莊大田的信賴，更讓金娘在短時間內成為莊營裡重要的一員。

林爽文事件是清領時期三大民變之一，清高宗對此事甚為重視，當平臺一事抵定後，即下令製作《平定臺灣圖》十二幅以彰此功業，並視其為「十全武功」之一。金娘之所以捲入這場重大歷史事件，她的「尪姨」身分是主要導因，而金娘成為尪姨的契機，則是因為自身患病而找上番婦賓那治病，並開始師從賓那學習畫符治病的方法。由於具祭祀知識及治病能力，而且頗有靈驗，使金娘在上淡水社地方逐漸建立起名聲，並遠傳至鳳山其他地區，當莊大田為了治癒兒子莊天畏的病而找上金娘、進而延請她為女軍師，最後實際參與了林爽文事件，一連串

⁴¹ 中國第一歷史檔案館編，《天地會(二)》，頁 258。

的歷史偶然，造就了金娘具傳奇性的後半生。

審視金娘主持祭儀及為人治病的方法，其實和傳統原住民女巫師的請神祝禱方式已有很大不同，原始的祭祀方式是由女性主祭，祭品是鹿或豬的頭骨，不設香花、燭火，透過吟唱咒文來召喚神靈，吟唱的咒文是透過一對一口授的方式傳承。而金娘作法的方式，似已混入漢人的宗教習俗，例如使用符籙、法器、經文等，隨著原漢接觸愈來愈密切，原住民傳統習俗的變異似乎也成為不可避免的趨勢。雖然金娘施法的方式和傳統已有差異，但若從人與神靈間的中介者、以法術為人治病祛禍的角度觀之，金娘其實已具備「尪姨」的條件和作為，如同巫覡、客師、乩童等形態的神職人員。

莊營的女軍師除了金娘之外，還有一位同為女性原住民的網仔，而金娘之所以特別受到研究者的注意，除了女性及原住民的身分之外，她能在短時間內取得莊大田的信任並鞏固在莊營裡的地位，亦有值得探討之處，再加上被清軍擒獲問審而留下相關資料，更使金娘得以在歷史中留下較多的記錄。雖然金娘是以「匪犯」的身分留在史籍中，但一如參與林爽文事件者，許多人都是在無知、被迫等情形下加入，金娘的情況亦同，並非抱著抗清心理而加入莊營，再加上現有史料多為官方立場，自然以執政者觀點記錄，甚至以漢人的想法評論原住民習俗，因此不能單純以「亂民」、「匪犯」，甚至「通奸勾結」等負面觀點加以論述金娘。若金娘當時未選擇莊營，而是被清軍招撫圍捕林爽文，相信史籍所載的論點將會完全不同。

第四章 部落頭人：「女土官」蘭雷

臺灣原住民族各自擁有獨特的文化、語言和風俗習慣。對於臺灣原住民族的研究，從日治到戰後均有許多學者投入調查，如伊能嘉矩、鳥居龍藏、移川子之藏、馬淵東一、陳奇祿、黃應貴、衛惠林、蔣斌……等，對臺灣原住民各族群的社會制度、婚配關係、裝飾和雕刻等各面向進行深入的田野調查，以建構臺灣原住民族的社會概況。針對原住民的社會文化特性，人類學者將其概分為「階級制」和「非階級制」二大類型。¹ 階級制社會的特徵為首長制，有明顯而制度化的政治領袖，繼承方式為自動繼承或選擇性繼承，² 排灣、魯凱、鄒、阿美和卑南大略屬於此類型；非階級制社會則強調平權及個人能力——即大人物制（big men）社會，部落領袖是依個人能力推舉出來，布農、泰雅和雅美屬於此型。

在階級制社會中，排灣族可說是典型代表，其社會分為頭目、貴族、士族和平民四種階級，頭目是部落裡最重要的人物，擁有土地使用權、華麗服飾和門楣雕刻等權利，但也肩負著仲裁族人糾紛、與其他部落交涉談判等責任。頭目傳承採長嗣制，由於不分男女，因此歷史文獻常有「女土官」的出現，如《臺海使槎錄》載：「雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死。」³ 又：「毛系系社女土官弟勞里阮頭帶竹方架，四圍用紅雨纓織成。」⁴ 雍正朝的宮中檔奏摺亦錄有女土官事：「加泵社女土官著伊夫久留，帶領壯番連日等，到七齒岸大文里山裡留三社，擒拏歹番。」⁵ 心武里、毛系系（毛絲絲）、加泵社均為清代傀儡山生番，地理位置約在今日屏東平原一帶，同屬排灣族群。

¹ 黃應貴在〈臺灣土著族的兩種社會類型及其意義〉一文中提出此論，當時所述原住民族仍為 9 族，尚未擴展至現今 16 族群。該文收錄於《臺灣土著社會文化研究論文集》（臺北：聯經出版社，1986），頁 3-43。

² 「自動繼承」為長嗣或長子繼。「選擇性繼承」為家系諸子或諸弟中選一能力較強者繼。

³ （清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 152。

⁴ （清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 152。

⁵ 索琳奏，〈奏報臺灣凶番不法事〉，《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004146。

本章將以排灣族女土官「蘭雷」為研究中心，藉以瞭解臺灣原住民女性位居社會上層之因，並兼論排灣族的社會特徵和對外關係，以及官文書中是以何種立場和觀點描述蘭雷形象，從中還原蘭雷其人其事和事件經過。由於蘭雷事件和屏東地區客家族群密切相關，故在討論蘭雷之前，將先針對事件兩造——「傀儡番」和「客家人」的關係進行說明。

第一節 屏東地區傀儡山番與客民關係

康熙年間開始大量渡臺的客家族群，多自鹿耳門一帶上岸，先在臺灣府城附近墾殖，其後分為南北二路發展，北往斗六門（即今之雲林縣斗六市）方向移居，南向屏東平原下淡水地區耕墾並逐漸形成聚落。⁶ 位於臺灣西南部的屏東平原，在清代稱為「下淡水」，原是鳳山八社包括大澤機社（武洛社）、搭樓社、阿緱社、上淡水社、下淡水社、力力社、茄藤社和放練社等平埔族的生活領域，除了平埔族和客家人在此活動外，亦分布不少閩人聚落。這一片平原的範圍，東至中央山脈南段西坡邊緣的潮州斷層崖腳，西至下淡水溪（即今之高屏溪）及其支流楠梓仙溪（即今之旗山溪），北抵玉山山脈尾端旗尾、月光、茶頂等山麓，南臨臺灣海峽，東西寬約二十公里、南北長約六十公里，地理形勢相當方整。⁷

屏東平原形成的原因和潮州斷層相關，源於山地河流在斷層下形成許多沖積扇，各溪搬入的大量岩屑進入低平地區後，遂堆積成地勢平坦的平原。⁸ 其內部土地性質依水源、排水和適耕程度，可分為沖積扇帶、扇端湧泉帶、沖積平原帶和低濕沼澤帶四種生態環境（圖 4-1），清領初期鳳山八社平埔族群大多聚居於沖積平原帶，閩籍移民多選擇低濕沼澤帶或沖積平原帶從事養殖和廣開蔗園為業，客家人則進入扇端湧泉帶廣闢水田、從事稻作；不同性質的土地為先後入墾此地

⁶ 林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：遠流出版公司，2008），頁 64。

⁷ 施添福，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，頁 36。

⁸ 林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，頁 67。

的移民提供不同維生方式的可能性，但也因此埋下人群分類的遠因。⁹

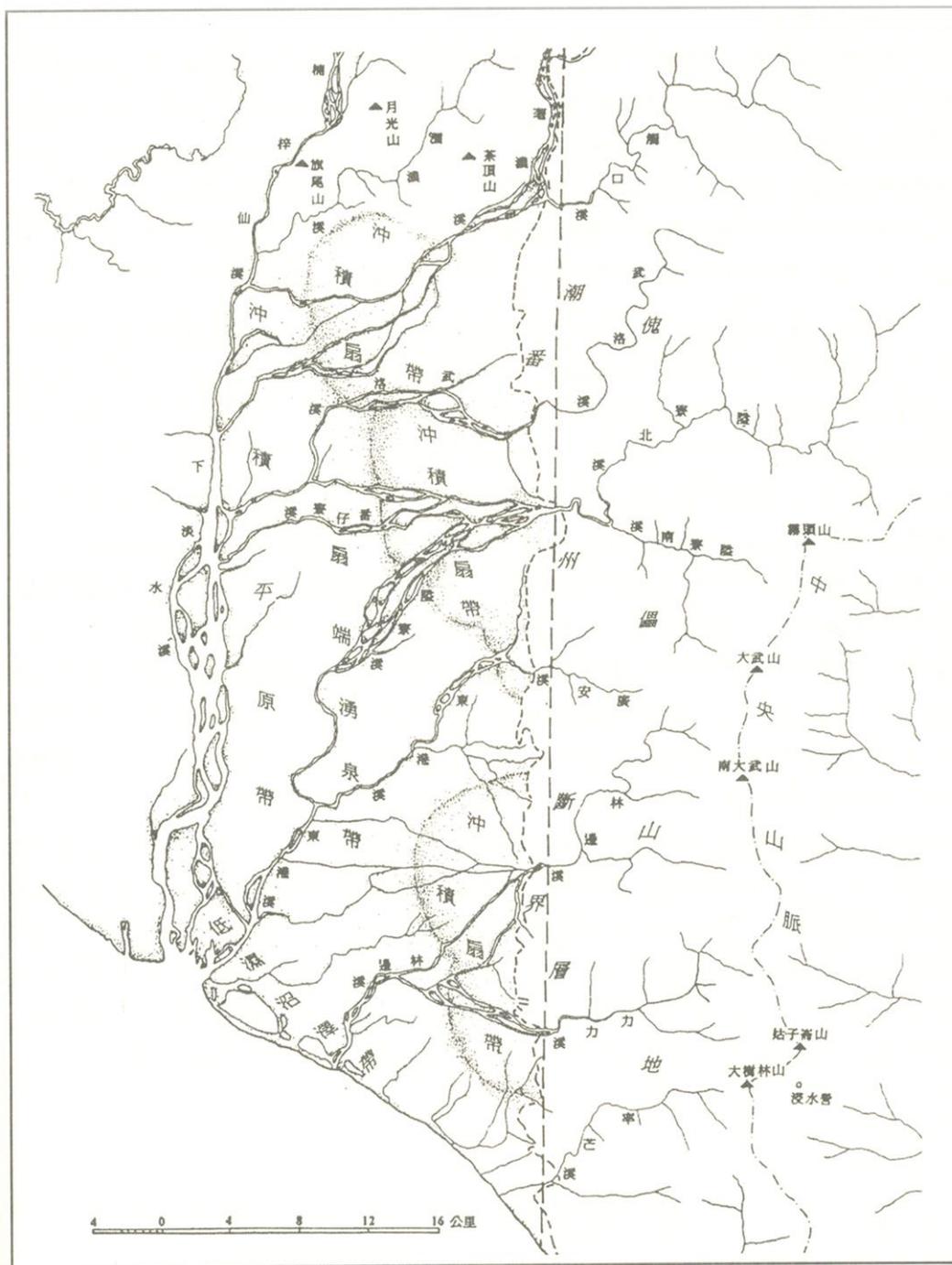


圖 4-1 屏東平原的生態環境

資料來源：施添福，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，
《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁 37。

⁹ 施添福，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，頁 40-70。

客家人入墾的扇端湧泉帶僻處近山一隅，鄰近界外生番出沒地區，而居住在大武山區的「生番」，即多屬傀儡山番；為禁止漢民潛入生番境內私墾、嚴防不肖匪犯入山潛匿，或防止生番出擾，清政府除了在沿山一帶劃清番界外，亦會借用客家民團之力進行防備。康熙六十年（1721）朱一貴事件發生後，清政府於隔年議定，在逼近生番處所相去數十里或十餘里之地立石劃界。下淡水地區豎石地點即包括不少客家莊，如新東勢庄、東岸莊、六根、柚仔林等地，可知當時客家人墾成的聚落，不少地點已逼近番界，而這些位於沿山地區的客家庄，大多座落於鳳山八社和內山傀儡番之間（圖 4-2）：

康熙六十一年，官斯土者，議凡逼近生番處所相去數十里或十餘里，豎石以限之，越入者有禁。鳳山八社，皆通傀儡生番，放（糸索）社外之大武、力力、枋寮口、埔薑林、六根，加藤社外之糞箕湖、東岸莊，力力社外之崙仔頂、四塊厝、加泵社口，下澹水社外之舊檳榔林莊、新東勢庄，上淡水社外之新濱柳林莊、柚仔林，阿猴社外之揭陽崙、柯柯林，搭樓社外之大武崙、內卓佳莊，武洛社外之大澤機溪口，俱立石為界。¹⁰

康熙年間清廷對於臺灣生番的處理方式，基本上仍依賴著番界隔離政策，以立石劃界的方式達到隔離漢人和界外生番的目的，利用族群間的緊張關係以發揮互相牽制的功能，¹¹ 同時防止民番越界以強化地方治理。雖然清廷嚴禁漢人越界，但隨著人口漸增，下淡水地區的客家族群為了擴展生活領域、尋找水源和耕地，遂開始朝山區拓墾，因而侵擾到「傀儡番」所居之地，進而造成原漢衝突和糾紛。而在進一步分析傀儡番和客民關係之前，有必要先針對清代傀儡番的地理位置、族群特性，以及與漢人間的關係做一介紹，建立歷史背景和空間概念後，才能對原漢關係發展有更清楚的認知和瞭解。

¹⁰ （清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 167。

¹¹ 施添福，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，頁 88。-



圖 4-2 鳳山八社、沿山客家庄和傀儡山番位置示意圖

資料來源：詹素娟，〈清代平埔族的分佈與遷徙〉，臺灣的語言方言分佈與族群遷徙工作坊，2008.12.27。本圖改繪自「南路鳳山番的村社」圖版，頁 7

清領時期「傀儡番」一詞泛指南部原住民族，包含魯凱和排灣族的居住範圍，其中又以排灣族部落居多。「傀儡番」所包括的社群，依《臺海使槎錄》〈番俗六考〉「南路鳳山傀儡番二」所載，共計二十五社：

北葉安、心武里（北葉分出）、山豬毛、加蚌（一作泵）、加務朗、勃朗（一名錫干）、施（一作系）汝臘、山里老（一名山里留）、加少山、七齒岸（一晉即施汝臘，未知孰是）、加六堂、礁嘮其難（一名陳那加勿）、陳阿修（一名八絲力；以上熟番）、加走山、礁網曷氏、系率臘、毛系系、望仔立、加籠雅、無朗逸、山里目、佳者惹葉、擺律、柯覓、則加則加單（以上新附番）。¹²

¹²（清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 150。

生活領域「北通崇爻、南極琅嶠」，¹³ 各社之間均有鄰近的地緣關係。其後，劉良璧《臺灣府志》、范咸《臺灣府志》和余文儀《續修臺灣府志》等方志記載的傀儡山番，地理位置和社名大多不脫黃叔璥《臺海使槎錄》的描述。傀儡山各社若與今日地理位置對照，北葉社、三豬毛社、加走山社、加務朗社、系率臘社、加蚌社……等，大都是位於屏東縣的排灣族。雖然新、舊社位置有所差異，且在日治時期及戰後因政府政策多次遷村，但活動範圍仍不脫屏東山區，至今主要集中在臺灣南部：北起大武山地，南達恆春，西自隘寮，東到太麻里以南海岸，分布於屏東和臺東二大縣市。

雍正初年，由於清帝重視臺灣「生番」歸撫之事，故在臺官員紛紛以利招徠生番歸化，尤其是南路鳳山傀儡番各社即在此時陸續被地方官招撫。雍正二年（1724）臺灣鎮總兵官林亮的奏摺中，即記載臺灣南路各社原住民歸化一事：

今於本年捌月，復有陳阿難、益難社土官名定作，公廨名阿里莫。大文里社土官名知里產，公廨名知六角。七腳亭社土官名知武鑾，副土官名匏郎淵，公廨名并云……共陸社前來歸化。¹⁴

清廷對於原住民的分類有三：「熟番」、「生番」、「化番」，其分別主要在於漢化程度，已經接受漢文化且幾乎與漢人無異者稱為「熟番」，不服王化且不受漢化者稱為「生番」，漢化程度居其間者稱為「化番」。但實際分類則是根據「編籍」、「納糧」、「應差」三項：「熟番」三者皆有，「生番」三者全無，而「化番」只有輸餉納糧，無編籍應差。其實，上述分類都是以官方立場為出發點的「政治詞彙」，換言之，在清領時期，臺灣原住民族被賦予熟番、生番、化番等身分，都是統治者以漢文化為中心思想所產生的結果，以「華夷之分」為臺灣原住民族進行族群分

¹³（清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 153。

¹⁴ 林亮奏，〈奏報臺灣地方雨沛禾暢及番民歸化情形〉，《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏。文獻編號：402003350。

類。而排灣族因地理位置被歸類於南路鳳山傀儡番，又因後來歸化清廷而賦予歸化生番，即「化番」身分。

雖然傀儡番各社於康熙年間陸續歸化，但清廷的管控仍為薄弱，無法遏止原住民族傳統的出草習慣和阻止原漢紛爭。前述曾言，下淡水地區的客家族群為了擴展生活領域、尋找水源和耕地，向內山拓墾的同時也侵擾了傀儡番傳統領地，傀儡番各社原住民為了報復、遏止外族侵入而燒殺漢人聚落，即官文書所謂「生番出擾」或「番害事件」。檢視雍正元年至十年間，下淡水地區幾乎年年發生原漢衝突：

雍正五年閏三月二十五日據南路營參將臣林子龍鳳山、鳳山縣知縣臣蕭震並報，本月十五日二更時分，傀儡兇番至新東勢庄殺死民人謝文奇、賴登新二人，並割去頭顱。¹⁵

臺灣鳳山縣地方於雍正陸年拾貳月貳拾捌日，有庄民邱仁山等私入野番山猪毛溪口開圳放水灌田，被殺壹拾肆人……。¹⁶

雍正捌年拾貳月叁拾日，據鳳山縣知縣熊琴詳稱……通事率由同匠夥直出界外採取木料，聞所用鹽布等物交結番眾以借路徑。而狡猾通事劉琦、黃炳，匠頭詹福生等利慾薰心，許而不與，更倚藉公差抽籐吊鹿，肆行騷擾，致番忿恨，積成殺機。是以鋸匠陳勳等八人出界到力力溪地方，陳勳被番殺死，餘眾逃回……。¹⁷

原漢衝突大多有其原因和背景，黃叔璥於《臺海使槎錄》曾云：「內山生番，野性

¹⁵ 索琳等奏，〈奏報臺灣凶番傷人並剿捕港西里傀儡番情形〉《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004145。

¹⁶ 王郡奏，〈奏報剿拿鳳山縣殺人之生番摺〉《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004613。

¹⁷ 溪德慎奏，〈奏鳳山縣知縣熊琴詳稱本月十八日有軍工匠陳勳進入傀儡番界被殺餘眾逃回臣等訪查既確除咨送督臣外謠此奏聞〉《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004014。

難馴，焚廬殺人，視為故常；其實啟釁多由漢人。」¹⁸ 如上述雍正五年邱仁山等十四人被殺事件，導因即為漢人越界開墾所致；雍正八年鋸匠陳勳等八人遭番害，亦為漢人欺騙騷擾原住民而引發。然而，原漢之間不是只有紛爭，彼此亦存在著另一種「互惠」關係，傀儡山番即常和平埔熟番、漢人有貿易往來，以獵物、獸皮等交換珠布鹽鐵等物，以物易物換取生活所需，而心武里女土官「蘭雷」，就是在一次交易場合中被客民殺害，進而引發原住民群起出草報復事件。

第二節 蘭雷事件的相關史料

心武里女土官蘭雷被殺事件，對清廷來說原非重大案件，但因地方官員承審遲延、緝捕不力，致使原住民結夥仇殺客民，引發更多傷亡事件，且自雍正元年（1724）七月初九日事件發生後，至隔年六月十五日限滿仍未結案，臺灣府同知楊毓健、鳳山縣知縣蕭震等臺地官員也因之被糾參議處，致使此案受到清廷關注。在事件審辦的過程中，巡視臺灣監察御史吳達禮、閩浙總督覺羅滿保、福建巡撫黃國材等相關官員均具摺向清世宗奏報辦理經過，因此得以透過奏摺內容瞭解整起事件經過。第一件和蘭雷事件相關的奏摺，為雍正元年八月初六日，巡視臺灣御史吳達禮等奏〈糾參臺灣府同知楊毓健失職〉：

鳳山縣近山一帶地方，為傀儡土番出沒之所，文武官弁尤宜拊循察訪。今雍正元年七月初九日，有心武里番社女土官蘭雷，同番婦四人至新東勢庄，被庄民龔海奇、徐義文等，將蘭雷殺死，餘番婦負傷逃回。通事具報到縣，該署縣臺灣府同知楊毓健，總不相驗，亦不安撫番眾，及拘到起釁兇犯，又不速行究審，致使土番不服，數百為群，前來索命。至七月三十日黎明，潛伏庄側，殺死庄民謝尚廷、郭日輝、郭日職三人，將頭顱割去，又鏢傷

¹⁸ （清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 167。

黃漢岐、余定然二人，附近里民驚駭奔避……。¹⁹

由奏摺內容可知，雍正元年七月初九日，心武里女土官蘭雷帶著四位原住民婦女前往新東勢庄，不料竟遭庄民攻擊，女土官蘭雷在事件中被殺死，其他原住民婦女則負傷逃回。通事得知後，將此事具報到縣，署鳳山縣事臺灣府同知楊毓健獲報後竟觀望不前，未即刻前往相驗追兇及安撫社眾，案件拖延二十餘日仍懸而未決，令社眾心中不服並引起激憤，終造成另一波原住民攻擊客家庄的風暴。

從吳達禮的奏摺，雖然可大致瞭解蘭雷事件發生經過和原漢兩造傷亡情形，但對於女土官蘭雷為何進入新東勢庄，又和庄民之間發生何事導致殺機則未加詳述。細讀與蘭雷事件相關的八件奏摺（表 4-1），僅閩浙總督覺羅滿保於雍正元年八月二十七日所奏〈福建及臺灣雨水價並鳳山縣肇事情形〉摺件中提及，正可補充事件發生緣由：

七月初九日，生番婦土官藍蕾（蘭雷）攜數番婦來新洞石庄（新東勢庄）貿易，庄民龔海奇等數人，因一點口角，將番婦土官藍蕾（蘭雷）打死，餘之番婦逃回山內，糾集番子報仇，殺死庄民郭尚庭三人，遂返山中。²⁰

可知當日女土官蘭雷至新東勢庄，主要是為與庄民進行交易，換取生活所需後再折返心武里社；但交易過程中卻與庄民龔海奇等人起了齟齬，雙方一言不合爆發衝突，並導致蘭雷被殺。

表 4-1 與蘭雷事件相關之史料：奏摺類

具奏時間	具奏人	具奏內容	出處
雍正元年 8月6日	臺灣監察御史 吳達禮	為據實糾參事	(註1)第8冊,頁313-322
雍正元年 8月27日	閩浙總督 覺羅滿保 福建巡撫 黃國材	福建及臺灣雨水價並鳳山 縣肇事情形	(註1)第8冊,頁337-338

¹⁹ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》(北京：九州出版社，2008)，第八冊，頁314-315。

²⁰ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》，第八冊，頁338。

雍正元年 11月9日	閩浙總督 覺羅滿保	前保舉臺灣同知楊毓健之 原委	(註1)第8冊,頁388-390
雍正元年 11月19日	閩浙總督 覺羅滿保	參劾官員安撫生番	(註1)第8冊,頁442-443
雍正元年 12月21日	閩浙總督 覺羅滿保	參署鳳山縣事臺灣府同知 楊毓健玩忽職守致使番人 仇殺客民等事	(註2)第7冊,頁553-555
雍正2年2 月8日	吏部尚書 隆科多	鳳山縣莊民殺死女土官臺 灣同知楊毓健坐視不管應 請革職	(註2)第8冊,頁284-285
雍正2年7 月16日	福建巡撫 黃國材	參臺灣府同知楊毓健等員 承緝不力	(註2)第13冊,頁365-366
雍正3年2 月17日	吏部尚書 隆科多	為欽奉恩詔事	(註2)第18冊,頁463

註：1. 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》（北京：九州出版社，2008）。

2. 中國第一歷史檔案館藏，《雍正朝內閣六科史書·吏科》（桂林：廣西師範大學出版社，2002）

頭目被殺已引起社眾強烈憤慨，再加上官府延宕辦案、置之不理，傀儡山番社眾遂決定前往新東勢庄出草報復。七月三十日黎明，數百原住民埋伏在庄側，遇到庄民進出時即群起攻擊。此次行動造成庄民謝尚廷、郭日輝、郭日職三人被殺並將頭顱割去，又鏢傷黃漢岐、余定然二人；新東勢庄民多人死傷，終使官府正視並派員嚴查。據閩浙總督覺羅滿保奏，當事件擴大後，署鳳山縣事楊毓健即會同參將陳倫炯，親領班兵前往新東勢庄飭拿兇犯。當楊毓健一行人抵達新東勢庄後，鳳山八社和界外四社（加六堂社、瑯嶠社、琉球社、卑南覓社）²¹ 土官領眾前來，稱殺害新東勢庄民者為加者勝眼和八歹二社生番，並願意協助清軍抓拿兇犯、交出首級：

²¹ 詹素娟，〈以社為治——《康熙臺灣輿圖》的虛與實〉，《臺灣博物季刊》34.1，2015.3，頁22。界外四社非實質的聚落單位，如卑南覓七十二社，意即以卑南覓為首的七十二個社，是對官府繳納社餉的賦稅單位。

……隨有已歸化八社土官、未歸化四社土官，帶領番眾前來，稱仇殺庄民係加走榜眼社及八歹社生番，伊等共願效力，查拿兇番，究出首級。²²

有關蘭雷被殺事件及攻擊新東勢庄經過，黃叔璥在《臺海使槎錄》亦有記錄：

雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死，八歹社、加者榜眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。²³

《臺海使槎錄》這段文字，在其後多本地方志中都有載錄，且內容幾乎一字不漏抄錄（表 4-2）。推斷其原因，除了《臺海使槎錄》是最早記錄此事者，當時在臺灣為官的黃叔璥也親身經歷此事，所書內容自然較接近史實，故後人在書寫心武里女土官蘭雷之事時，多依其文而照錄。

表 4-2 與蘭雷事件相關之史料：宦遊筆記與方志

書名	編纂者	刊行時間	內容	出處
臺海使槎錄	黃叔璥	乾隆元年	雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死。八歹社、加者榜眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。	南投：台灣省文獻會，1993，頁 152
重修臺灣府志	范咸	乾隆 11 年	雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死。八歹社、加者榜眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。	南投：台灣省文獻會，1993，頁 424
重修鳳山縣志	王瑛曾	乾隆 29 年	「使槎錄」：雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死，八歹社、加者榜眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。	臺北：遠流出版社，2006，頁 63
續修臺灣府志	余文儀	乾隆 39 年	雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死。八歹社、加者榜眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。	南投：台灣省文獻會，1993，頁 524

²² 中國第一歷史檔案館藏，《雍正朝內閣六科史書·吏科》第 7 冊（桂林：廣西師範大學出版社，2002），頁 554。

²³ （清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 152。

心武里女土官蘭雷被殺，為其報仇者非北葉社而是加走榜眼和八歹二社，原因為何？在尋找答案前，宜先介紹三者間的關係。心武里社為北葉社分出，其位置約在今屏東縣瑪家鄉隘寮溪上游南岸，屬排灣族。加者榜眼社即今舊「好茶部落」，位於屏東縣霧台鄉隘寮南溪北岸，屬魯凱族。八歹社為舊「高燕部落」，位於屏東縣瑪家鄉隘寮南溪南岸，與好茶部落隔岸毗鄰，屬排灣族。²⁴ 清領時期，三社除了同屬「傀儡生番」外，亦曾一併歸為「港西里十三社」，²⁵ 或依大小社之區分，將加者榜眼社和八歹社歸屬擺灣社所轄之社。²⁶ 由清代分類可知，三社不僅地理位置相近（圖 4-3），且排灣和魯凱二族在外人眼中實難區別異同，因此常被混而稱之，直至日治時期日人對臺灣原住民開始進行較完整的分類工作後，各族群才逐漸定名。²⁷ 上述三社中，加者榜眼雖為魯凱族，但因地緣關係，和臨近的心武里（北葉社）、八歹等排灣族可能存在著姻親關係或文化上的交流，彼此往來密切，也因此心武里女土官蘭雷被殺後，加者榜眼和八歹二社眾站在敵視、報復漢人立場，或欲趁此機會出草示勇等因素下，數百原住民便集結前往新東勢庄埋伏，以報復為名殺害庄民多人。

²⁴ 石磊，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》（南港：中央研究院民族學研究所，1971），頁 40-46。

²⁵ （清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 151。港西里十三社包括：加走山社、系汝臘社、系率臘社、七齒岸社、北葉社、心武里社、山里老社、八歹社、加者榜眼社、拜完社、山豬毛社、山里目社、力力喇社。

²⁶ （清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 151。擺灣社轄十二社：礁巴覓工社、山嘮老社、加查青難社、陳阿少里社、加力氏社、加則難社、八歹因社、礁來搭來社、加老律社、加者榜眼社、知嘮曰氏社、君云樓社。

²⁷ 依馬淵東一等人研究，原「澤利先」（Tsarisen）包括 Butsul、Raval 和 Rukai 三群，但從語言上的觀點，Butsul、Raval 同屬排灣族，而 Rukai 應視為一個獨立的種族較適當，雖然文化方面受到排灣族影響，但仍保有固有的文化特徵，因而將其分類為一個獨立種族，叫做魯凱族。馬淵東一著、楊南郡譯註，《臺灣原住民族移動與分布》（臺北：南天書局，2014），頁 17。



圖 4-3 北葉 (Mashirits)、加者勝眼 (Kochapongane)、八歹 (Padain) 三社位置示意圖 (Padain) (方框為筆者所加)

資料來源：石磊，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》(南港：中央研究院民族學研究所)，1971。本圖改繪自〈筏灣對外關係圖〉圖版，頁 46

蘭雷被殺與新東勢庄被襲事件，自雍正元年七月初十日報官，至隔年六月十五日限滿，殺害蘭雷的新東勢庄民龔海奇雖已捕獲，庄民被割去的二顆頭顱亦已究回，但攻擊新東勢庄的傀儡番眾則四散逃竄遲未獲報。清世宗對此案的看法，曾諭：「生番知道什麼，理應參官懲民。追究番子一事，相應從緩。嗣後好生安撫番子，照常貿易，嚴禁村民進山惹犯番子，滋生事端。」²⁸ 雖然認為此案發生的原因是「民凶官惡」所至，但也反映了清廷眼中的臺灣原住民，仍是一群尚未開化的野蠻民族。此案最後，相關的臺地官員皆相繼懲處，原署鳳山縣事臺灣同知楊毓健因承審遲延遭革職抄家。²⁹ 鳳山縣令蕭震因承緝不力罔例議處，蘭雷被殺

²⁸ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》，第八冊，頁 442。

²⁹ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》，第八冊，頁 388。閩浙總督覺羅滿保〈前保舉臺灣同知

所引發的後續事件也逐漸告一段落。至於各史料中所記載的蘭雷，僅簡單描述其具女土官身分的事實外，並未添加過多評論。

第三節 蘭雷成為土官之因——兼論冷冷和寶珠

「頭目」意指原住民部落頭人，因時變異而有土官、土目、番目等稱呼。臺灣原住民土官的起源，依《諸羅縣志》載：「土官之設，始自荷蘭，鄭氏因之。國朝建設郡縣，有司酌社之大小，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。」³⁰ 可知土官一職在明鄭之前就已設立，清領臺灣後仍沿舊制，在各社遴選土官一名並授予信牌，用以管理部落社務、徵收租稅和夫役，而此時大部分土官並非部落世襲的酋長，亦無絕大權力。至乾隆年間，為與中國境內的世襲土官做區別，清政府遂將臺灣土官改稱為「土目」，至乾隆十三年已普遍以土目稱之。³¹ 此時土目仍由通事、眾番等人議舉，經官府驗明後充任，職責和前期的土官相同，以處理社務、徵收社租為主。光緒十四年(1888)，臺灣巡撫劉銘傳裁撤原有土目，改名為「頭目」，重新遴選妥番充任，³² 但若刁玩失職亦會被斥革撤換：

業於各社內遴選妥番充當頭目……各社頭目係經理番租之人，亦歸本縣隨時革充以歸劃一。茲查有日南社頭目劉清吉、大甲西德化社頭目潘林山、日北社頭目潘益順、新港社頭目劉承恩等，膽敢藉此觀望屢傳不到，或於應繳公項亦不如數繳清，實屬刁玩已極，均應斥革……。³³

楊毓健之原委〉中，記有雍正御批：「此人居官名聲甚惡，朕早有耳聞。著即參奏，其家產勿留一物，令之乞討，僅留一命。」

³⁰ (清)周鍾瑄，《諸羅縣志》(臺北：遠流出版社，2005)，頁 249。

³¹ 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》(臺北：聯經出版社，1979)，頁 374。

³² 戴炎輝，《清代臺灣之鄉治》，頁 374。

³³ 淡新檔案第一七一三之一，光緒 16 年閏 2 月 1 日，〈新竹縣正堂張為諭飭遵傳出示招充事〉，國立臺灣大學圖書館藏。

該檔案中明白指出，各社頭目多非世襲或永久職，是由各社中遴選妥番充任，主要任務為協助清廷徵收稅租，若頭目不配合或失職，則地方官員可以隨時將其斥革，另行推舉其他妥番充任。

上述土官（土目或頭目）遴選制度，主要是以平埔族各社為主，尚未擴及清政府權力未逮的「生番」領地。居住於山區的「界外」原住民，仍保留傳統頭目制度，主要出現於具階級性社會層級的原住民族中，如排灣、魯凱、阿美、鄒、卑南等，產生方式亦不盡相同；如排灣、魯凱族的頭目採「世襲制」，阿美族則是由年齡組織共同推選具才能者擔任。蘭雷為心武里（北葉社）女土官，屬排灣族，她能以女性身分擔任部落頭目，主要和排灣族「長嗣制」的頭目繼承方式相關，在男女平權、長嗣繼承的社會條件下，令女性原住民也有機會成為頭目。以下將針對排灣族的頭目繼承，和男女頭目是否具差異性等問題進行探討，進一步瞭解蘭雷繼承女土官之因。

一、蘭雷繼承女土官緣由

排灣族的親屬制度建立於親屬和姻親的血親制（Cognatic Type），承認所有血親且雙方並重，即父母雙方親屬的地位均相等。排灣族人的親屬體系中，同胞關係是牢不可破的，並以長嗣繼承為延續，長嗣除了繼承父母的產業外，也繼承父母對子女的義務，因此長兄姊對弟妹間有很多應盡的責任。³⁴ 由親屬制度發展而成的排灣族社會，在各部落中有嚴明的階級區分，頭目（mamazangilan）為部落首領，位於社會層級的頂端，其下再細分為貴族、士族和平民階級。

排灣族的頭目為世襲制，繼承法則依親屬制度採「長嗣制」，由被繼承者的長子繼承，不分男女，有固定且法定基礎。若全無子嗣時，改由被繼承者的弟妹或直系親族繼任，若無，則由伯父母或其直系親族繼承，以下依序遵從世系順位，

³⁴ 石磊，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》，頁 73-74。

若由女子繼承時，往往有由其夫婿代理頭目的情況。³⁵ 由於排灣族採長嗣制，家族的財產、家屋、權利等都由長嗣繼承，其他餘嗣在婚後必須搬出本家，地位也自動下降一級，除非和比自己階級高者通婚才能藉此升級，否則就算最大頭目（kamamazangilan）的旁系到了第四代，也會降成普通的平民，³⁶ 因此在排灣族社會中，婚姻是改變身分地位的條件之一。

排灣族的頭目家系各有其口傳來源，以 1931 年臺北帝國大學土俗人種學研究室所調查的北葉社（Mashirits）Todarimou 頭目家為例，相傳早期北葉社是從 Su-Paiwan（筏灣社）的舊址遷到 Itokubul，之後再轉往 Itokubul 下方的 Mashirits 社址居住下來。北葉社創設之前，當地已有 Muri 社，北葉社成立時約有九戶 Muri 社人併入，而 Todarimou 頭目家的始祖便是誕生於 Muri 社附近的岩石中。在 Todarimou 頭目家的系譜中共載有五代頭目（圖 4-4），³⁷ 第一至五代分為別：Ralui-Todarimou、Rumuruman-Todarimou、Gagoros-Todarimou、Muni-Todarimou、Tslugagan-Todarimou，其中第一、二、四代為女頭目，第三、五代為男頭目。從日治時期調查的 Todarimou 頭目家系譜亦可印證，排灣族長期維持著「長嗣制」的頭目繼承制度，並在男女平權、重出生序而不重性別的條件下，排灣族歷史中遂出現許多女性頭目，從清代雍正年間的心武里（即北葉社）、毛絲絲社、加泵社等女土官，至日治時期 Todarimou 頭目家的三位女頭目均是。

³⁵ 臺灣總府警務局理蕃課，《高砂族調查書·蕃社概況》（臺北：中央研究院民族學研究所，2011），頁 551。

³⁶ 許功明、柯惠譯，《排灣族的祭儀與文化》（臺北：稻鄉出版社，1994），頁 205。

³⁷ 台北帝國大學土俗人種學研究室、楊南群譯，《台灣原住民族系統所屬之研究 第二冊》（臺北：行政院原住民委員會，2012），頁 175。

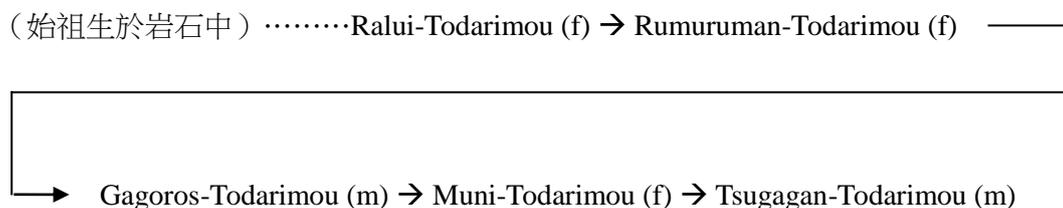


圖 4-4 北葉社 Todarimou 頭目家系譜。(f) 表示為女性，(m) 表示為男性。

資料來源：臺北帝國大學土俗人種學研究室、楊南群譯，《台灣原住民族系統所屬之研究》第二冊，頁 175。

心武里社為北葉社分出，屬於北部排灣群，雖然排灣族因地域群不同而產生文化差異，但是社會組織則同樣採取以「頭目」為首的部落階級制，頭目可說是排灣族部落中最具權力和尊貴的象徵。由於排灣族為男女平權的社會，只要身為長嗣，不分男女皆有繼承權，而蘭雷應具有長嗣身分，故得以繼承父輩的階級，成為心武里女土官，除了繼續享有頭目應有特權外，也必須承擔起對部落社眾應有的職責。

頭目在部落中除具有支配族人、收取租稅等權力外，更享有一般社眾所沒有的禮遇和優勢地位。排灣族的頭目享有紋飾特權，一般族人不得隨意使用，例如頭目的家屋常使用人形和百步蛇圖像作為家門紋飾，或雕刻於屋簷、樑柱、刀鞘等處。服飾上也享有裝飾特權，如雄鷹羽毛、高貴的琉璃珠，或使用豹裘、豹牙、豬牙裝飾的頸環³⁸等，都是只有頭目能使用的裝飾物，一般人不敢踰越僭用。以上這些特權同時適用於男、女頭目，並不會因性別而有差異，惟一不同處在於黥紋部分，在清代文獻裡即載：

土官、副官、公廨，至娶妻後即於肩、背、胸膛、手臂、兩腋，以鍼刺花，用黑煙文之；正土官刺人形，副土官、公廨祇刺墨花而已，女土官肩臂手

³⁸ 臺灣總府警務局理蕃課，《高砂族調查書·蕃社概況》，頁 552。

掌亦刺墨花，此即尊卑之別。³⁹

臺灣的排灣、魯凱、泰雅、賽夏、鄒、卑南等族均有「紋身」的習俗，而黥刺的花紋亦有等級之分。以排灣族為例，人形花紋是最尊貴的圖案，只有正土官才能在身上刺此紋樣，副土官只能刺墨花，女土官則是在肩臂手掌等處刺墨花紋樣，其他平民一概不可為之，從紋身式樣來區分尊卑等級。

二、兼論加泵社女土目「冷冷」和卑南覓女土官「寶珠」

隨著清官員來臺並陸續接觸原住民事務後，不少臺灣女土官開始出現於史籍中。透過（表 4-3）可知，臺灣女土官大多出現於具階級制的原住民社會，如排灣、卑南等族。然而對中國來說，臺灣是清康熙年間新附之地，清廷和地方官員對臺灣的瞭解不若對中國西南地區熟悉，因此在官方文獻、地方志或文人遊記中所描述的臺灣女土官事蹟，大多僅寥寥數筆，內容少且論述不多，除了排灣族心武里社女土官蘭雷的姓名因案被載外，介紹較完整且留有姓名者尚有加泵社女土目「冷冷」，和卑南覓女土官「寶珠」。

表 4-3 清代史料中的臺灣女土官

年代	族別	姓名	相關事件
雍正元年	心武里社 (排灣族)	蘭雷	雍正癸卯秋，心武里女土官蘭雷為客民殺死。八歹社、加者勝眼社率領番眾數百，暗伏東勢庄，殺死客民三人，割頭顱以去。
雍正年間	毛系系社 (排灣族)	—	毛系系社女土官弟勞里阮頭帶竹方架，四圍用紅雨纓織成……
雍正 5 年	加泵社 (排灣族)	—	加泵社女土官著伊夫久留，帶領壯番連日等，到七齒岸大文里山裡留三社，擒擊歹番。
乾隆 33 年	加泵社 (排灣族)	冷冷	冷冷實二十七社之渠，以戚好故庇焉。先生忽偵知宗寶所在，乘夜馳往圍捕，宗寶逸，獲其黨三十餘人。宗寶懼，求冷冷謁告悔罪。
嘉慶年間	卑南覓 (卑南族)	寶珠	今其女土官寶珠盛飾，如中華貴家，治事有法，或奉官長文書，遵行惟謹。

³⁹ (清) 黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 154。

冷冷為乾隆年間加泵社女土目，因黃教、陳宗寶事件而載於文獻中。黃教事件發生於乾隆三十三年（1768）九月，黃教聯合陳宗寶、石桑等人豎旗抗官，除搶劫鳳山、諸羅、臺灣府三地綠營塘汛，並利用閩粵間的不合，以替閩人復仇為藉口攻擊客家庄，若遇到清軍征剿則遁入山區藏匿。由於黃教、陳宗寶等人對山區地勢熟悉，尤其陳宗寶本人即為「土生仔」⁴⁰ 又是「番贅婿」，和原住民友好，因此得到不少援助，令清軍難以掌握行蹤，致使無法將相關人等拏獲到案。為此，鳳山縣令譚垣除了尋求加走庄客籍鄉兵協助外，亦決定招撫熟悉山林地形的原住民加入追捕，加泵社女土目冷冷隨即聞招。在原住民各社共同聲討之下，陳宗寶雖暫時逃匿至毛系系社，但自知已無退路可守，最後自刎而死。由於加泵社女土目冷冷並非該事件主角，僅為清廷追捕陳宗寶的協力者之一，因此在大部分史料中幾乎都未提及此人，僅鄧傳安在其《蠡測匯鈔》中引述當時鳳山縣令譚垣〈平傀儡山賊黨記後敘〉的文章記有此事：

臺灣南路傀儡山生番，載在府志，共二十七社；名曰歸化，其實桀驁，頗為逋逃淵藪。乾隆三十五年，大穆降奸民黃教謀逆，臺灣縣志紀其大略；但稱教遁入番社，或云死於軍中，獲賊黨鄭純、黃芳寔諸法。其陳宗寶、石桑二賊，志未言其獲否。及得讀南豐謝醒菴鳴盛為前知鳳山縣事譚桂嶠先生作平傀儡山賊黨記，乃知陳宗寶獲自先生；其出力捕宗寶逼迫至死者為生番加泵社女土目冷冷，可以補縣誌之闕矣。

又：

先生請於當事，招生番而用之。冷冷聞招，亟率鄰社土目、番丁來見。先生犒以酒食，宣示朝廷柔遠德意；雖在界外，亦宜歸懷。冷冷稽顙以聽，即日發令捕賊，先縛宗寶甥柯求以獻。而宗寶逃入毛絲絲社。冷冷怒，督

⁴⁰ 漢人娶原住民婦女所生之子為「土生仔」。

番丁環討甚急。戴、李兩將，一堵其外，一攻其中。先生率佳左莊鄉兵繼之。宗寶窮蹙曰：「吾何面目復見譚公」！遂自刎死。⁴¹

由譚垣的記載可知，清前期對於臺灣山區和原住民部落的管控仍然薄弱，當黃教事件發生後，許多抗官者紛紛逃竄至山區藏匿，以躲避清軍的追捕。由於勢力不及山區，清廷除了調派大批兵力追捕外，最終仍須依靠熟悉山區地形的原住民加以協助，而之前被黃教攻擊的客家庄，也撥派地方武力加入聲討行列。而利用原住民和客家庄的武力協助，也是清廷在日後林爽文事件中所運用的相同手段。

有關女土目冷冷的記載雖然不多，但由於是擔任清政府協力者的角色，因此在文獻中被形塑為講理法且具領導能力的土目，如「冷冷稽顙以聽，即日發令捕賊。」形容女土目冷冷跪拜聆聽，受招後發令各社共同捕賊。又，「冷冷怒，督番丁環討甚急」，描述冷冷指揮眾番丁聲討陳宗寶之勢，並可想見冷冷應為一位聲威、權勢兼具的女土目。冷冷在文獻中的形象，和第三章中清廷對金娘完全負面批評有很大的區別。由此可見，清官方或文人對臺灣原住民女性形象的描述，當事人身處事件的「立場」亦為文人書寫考量，若是為己之用，則多賦予正面評價，反之則否。

和蘭雷、冷冷不同的是，卑南覓女土官「寶珠」則是以漢人身分嫁入原住民部落，夫死後繼承頭目之位，成為統領卑南覓七十餘社的女土官：

嘉慶時，女土官寶珠盛飾如中華貴家，治事有法；或奉官長文書，遵行惟謹，不殺人，不抗官；雖在界外，何殊內地乎！俗傳卑南覓土官紋吉當朱一貴亂遵令擒賊，官獎以六品頂戴袍靴及幼子亦為土官，雄冠諸社。有獻珊瑚頂珠者，遂自稱卑南王，思得一佳麗為妃；臺郡有妓聞之，欣然願往。番本重女，既得妓，嬖甚，一惟所命；乃革除舊俗，教以中華禮法。故卑

⁴¹ (清)鄧傳安，《蠡測彙鈔》[1830]，臺灣文獻叢刊第9種(南投：臺灣省文獻委員會，1994)，頁23-24。

南覓七十餘社最循謹，其風俗早與他番不類。寶珠亦不類番女名，所謂女土官殆即妓歟？⁴²

該文描述卑南覓土官紋吉，因協助清政府平定朱一貴事件有功，被清廷授以六品頂戴和袍靴做為獎勵，勢力雄冠諸社，並因之自稱卑南王。其後，紋吉欲娶女子為妃，當時臺郡有一妓女寶珠聽聞此事，自願前往原住民部落嫁給卑南王。寶珠嫁入卑南覓後，不僅深受卑南王寵愛，更將中國禮法引進卑南覓，教化族人、擺脫舊有慣習，一改卑南覓七十餘社風俗。其後，寶珠承襲卑南覓土官一職，著華服、戴寶冠，盛裝如同中華貴家，平時治事有法、遵行清政府之令，不殺人、不抗官，成為當時最循謹的原住民部落。

這段清代文人書寫的文字，除了可推知卑南社可能出現漢人女土官外，更能進一步分析文人在書寫時的想法和隱喻，如鄧傳安在《蠡測彙鈔》中曾評論：

鹿洲曾為元戎檄卑南覓大土官文結，令搜山擒賊，賞以帽靴、補服、衣袍等件；是生番中未嘗無衣冠文物。今其女土官寶珠盛飾，如中華貴家，治事有法，或奉官長文書，遵行惟謹。聞其先本逃難漢人，踞地為長，能以漢法變番俗；子孫並凜祖訓，不殺人、不抗官。然則雖在界外，又何殊內地乎？⁴³

其中「雖在界外，又何殊內地乎」之句，反映了清代文人對原住民部落的浪漫想像，一種「禮失求諸野」的烏托邦式懷想。學者鄧津華（Emma Jinhua Teng）在其論著 *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* 中亦曾分析，寶珠從一介妓女提升為部落頭目，所跨越的不僅是種族界限，還有身分地位的限制，她的故事並隱喻許多文化對立現象，包括原始和教

⁴² （清）丁紹儀，《東瀛識略》，頁 78。

⁴³ （清）鄧傳安，《蠡測彙鈔》，頁 2。

化、卑下和高貴、母系社會和重男輕女……，⁴⁴ 這種原漢文化殊異的觀念，也影響清代文人對原住民女性形象的書寫角度。

綜上所述，同為階級社會的排灣族和卑南族陸續出現不少女土官，有文獻記載者又以排灣族最多，也因此常被誤認是母系社會。其實排灣族的女土官是在兩性平權下，依循「長嗣制」而衍生的結果，重出生序而不重男女，因此女性擔任土官的機會自然比他族更多。女性原住民頭目的職責和享有的特權，與一般男性頭目並無二致，這些女頭目的存在，明顯反轉了中國男性統治的規範，使接受中國傳統儒家「男尊女卑」思想的清代文人，產生了「傾慕」和「批判」二種極端的反應，而「女主男從」、「女勞男逸」等印象，也成為清代書寫臺灣原住民女性的常態。

⁴⁴ Teng, Emma Jinhua(鄧津華), *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*, 頁 189。

第五章 形塑模範：「社婦」大南蠻與茅勝

清朝以滿族身分入主中原並建立其正統性後，對於少數民族地區亦陸續加強治理，除了軍政建置外，更藉由舉辦教育、廣施教化、發展交通等，進一步鞏固政權並穩定邊疆防禦。清政府在治理邊疆民族時，慣以「恩威並施」做為主要手段，利用「招撫」體現皇恩，實施「鎮壓」以示天威，同時施予教育和道德教化，藉此將少數民族納於清朝統治之下。清領臺灣初期，即有不少官員致力於熟番教育，如時任臺灣知府靳治揚、福建臺灣廈門道陳瓚（1656-1718）等均曾積極推廣熟番社學、教導番童寫作和儒家禮儀，將儒家經典教育視為平埔族開化的手段之一。¹ 又時至清末，沈葆楨等人提出「開山撫番」計畫時亦言：「今欲撫番，則曰選土目，曰查番戶，曰定番業，曰通語言，曰禁仇殺，曰教耕稼，曰修道途，曰給茶鹽，曰易冠服，曰設番學，曰變風俗。」² 其中通語言、易冠服、設番學、變風俗等措施，都是欲藉由教育教化的方式，以達道德改造之效並讓原住民漸移其俗。

原漢之間、尤其是平埔族群和漢人，經過長時間混居、往來，甚至通婚，漢人傳統的風俗習慣無形中影響了臺灣原住民生活，物質文化亦日漸漢化。如前文曾提及，伊能嘉矩於明治三十年（1897）至獅里興社頭目家訪問，即見屋內張貼漢人的「守符」；又如原住民婦女所穿著的上衣亦由短變長，從裸身、短衣，逐漸轉變為衣裙履襪，已不復見昔日裸露之風。平埔族群除了日常穿著漸染漢風外，甚至出現原住民婦女纏足的狀況，乾隆三十四至三十七年（1769-1772）任臺灣海防同知的朱景英，在其《海東札記》中曾寫下：「男婦俱跣足，近或衣衫履襪，彷彿漢製，南路番婦竟有纏足者。」³ 原住民婦女纏足或許僅為特例，但不能否認

¹ 邵式柏，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 510-512。

² （清）沈葆楨等，〈奏陳台灣地方興革及開拓事宜〉，《同治朝軍機處檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：118325。

³ （清）朱景英，《海東札記》，頁 59。

平埔族群漢化漸深的現象。促使原住民採納漢俗的原因主要有二：一是主動選擇能改善他們生活的文化元素，如火槍的使用，⁴ 二是被動地在清政府運用武力或獎勵的手段下，選擇非原住民族慣習的行為，如薙髮。在文人筆記裡即記載不少平埔族群移風易俗的行為，如「衣褲半如漢人」、「衣衫履屨彷彿漢製」、「有倣漢人戴帽著靴者」等，這些描述除了點出平埔族群漢化的情況外，多少也反映文人潛意識中在意的元素。

臺灣原住民漸習漢俗的情形，亦常成為官員們宣揚在臺治績和請功領賞的事由，奏摺裡即記有不少原住民歸化和漢化之事，彰顯其「化番為民」的治績；對於少數具教化事蹟的原住民更予以放大檢視並形塑故事，成為臺灣原住民和漢民的學習樣版；如本章論述的「節婦」大南蠻、「拾金不昧」的茅勝和媽媽母女，均因行為符合漢人禮教制度、道德教化且異於番俗，因此成為清官員和文人採擷的對象。然而，由於現存文本都是由非原住民的「他者」所撰寫，大南蠻和茅勝等人的行為或許為真，但不免被官員們「再形塑」，將儒家禮教和道德形象強加於原住民身上，進而達到其施政與教化目的。雖然清官員或文人們透過文字形塑出符合他們意識形態的原住民女性，但真實形象卻並非如此，故本章除了探討大南蠻和茅勝的事蹟及其形塑過程外，亦從性質略有不同的文獻檔案——契約文書中找尋較接近真實的原住民女性身影，從中探尋並分析清代原住民女性的可能面貌。

第一節 彰顯婦德：「節婦」大南蠻

清領臺灣初期，政治教化尚在萌發階段，在臺官員和文人們多認為禮教制度無法有效約束臺灣婦女，致使臺地風俗淫佚。乾隆年間臺灣廩生董夢龍曾言：「婦女好游，桑間濮上之風熾」，⁵ 將臺地淫風熾盛的狀況歸因於婦女好冶遊，不符「內

⁴ 邵式柏，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》，頁 515。

⁵ （清）董夢龍，〈臺灣風土論〉，收於六十七輯，《使署閒情》〔1747〕，臺灣文獻叢刊第 122 種

外防閑」之教而有失婦德。巡臺御史六十七亦感嘆臺民婚姻不遵禮法，有一女而兩許、有既定而後悔者，每每閱卷令其不勝髮指，並批此行為「全無廉恥」，⁶因而急思觀風整俗之法。為了重振婦德和貞節觀，地方官員遂積極宣揚旌表貞節烈婦，期望藉以導正並重整社會風俗。有關「女德」表揚的重點，以「孝、貞、賢、烈、節」為主，其實際類型包括夫死殉夫、夫亡守節、孝事翁姑、貞女守志、課子讀書等，這些女性品德亦反映了清代文人內心對婦女形象的期待和要求。以國家之力主持的旌表制度，透過獎勵貞節烈婦的方式樹立女性道德典範，這些獲旌表的女性不僅逐漸受到社會關注，更成為修史與修志者重視的對象，大量的節婦、貞女、烈婦、賢母等被陸續編入「列女傳」中，成為方志的主要章節之一。

以清代前期最具代表性的官修方志《臺灣府志》為例，其後歷經多次修訂，共計有「蔣志」、「高志」、「周志」、「劉志」、「范志」和「余志」六個版本，⁷六本《臺灣府志》皆有專記女性人物的篇章，其後編修的方志內容亦多參考其例。分析清代臺灣方志「列女傳」的採錄標準及書寫核心，即受到前述社會環境和制度文化的影響，收錄的對象以明鄭（如鄭克塽之妻陳氏）和清代漢人女性為主；而在眾多漢族貞節烈女中，卻出現一位臺灣平埔族女性——大南蠻，這位目加溜灣社的原住民女性因夫死守節而被載入方志列女傳中，其原住民身分在以漢族女性為主要書寫對象的列女中顯得格外醒目。然而，臺灣原住民族的風俗習慣與漢族迥異，守寡觀念並不存在於原住民社會，大南蠻何以會有守節的行為？在以漢人為主述者的方志中，將臺灣原住民女性塑造成「節婦」形象的目的為何？在詳述大南蠻的故事之前，宜先分析其社會背景和婚姻習俗，才能進一步瞭解大南蠻「節婦」身分的特殊性。

（南投：臺灣省文獻委員會，1994），頁 101。

⁶（清）六十七，〈通飭慎婚姻重廉恥示〉，收於六十七輯，《使署閒情》，頁 92。

⁷六部臺灣府志分別為：康熙二十四年（1685）蔣毓英《臺灣府志》、康熙三十五年（1694）高拱乾《臺灣府志》、康熙五十一年（1712）周元文《重修臺灣府志》、乾隆六年（1741）劉良璧《重修福建臺灣府志》、乾隆十二年（1747）范咸《重修臺灣府志》，以及乾隆二十九年（1764）余文儀《續修臺灣府志》。

一、目加溜灣社的婚俗與教化

大南蠻為目加溜灣人，該社位於今臺南善化境內，居諸羅縣邑孔道，民居輳集，與蕭壠、麻豆、新港等社同屬西拉雅族四大社，為臺灣平埔族群中的一族。四大社自荷西時期即與外來統治者有密切接觸，生活文化亦漸受影響，最為人熟知者為「紅毛字」的學習和使用。康熙年間，黃叔璥《臺海使槎錄》將目加溜灣（一名灣裏）、新港、蕭壠、麻豆、卓猴等社歸類為「北路諸羅番一」，⁸ 行政區轄屬則在諸羅縣，社民需服勞役與納稅。雍正九年（1731），新港、卓猴二社改歸臺灣縣，目加溜灣社仍在諸羅縣邑轄下。⁹ 清政府除了在目加溜灣社一帶設置塘汛，並設塾師於社，積極推廣社學教育，冀以啟蒙目加溜灣子弟，令其漸熟漢語、知曉書數。在清官員的眼裡，鄰近府治的目加溜灣社已屬漸受教化的熟番，與「去治日遠、頑蠢猜忌」的遠番不同。自康熙年起，目加溜灣社已可不經通事之手而自輸額餉於官，¹⁰ 可知目加溜灣人在此時已粗通漢語、習見長官，不再需要通事居間傳譯代辦。

由於原漢間的頻繁互動和漢學教育，目加溜灣人在長時間影響下已漸有漢化趨勢，尤其在衣飾上的轉變最為明顯：「數年來，新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣諸番衣褲，半如漢人；冬裝棉。哆囉嚨、諸羅山亦有仿效者。」¹¹ 外觀看來漸與漢人無異。

除了物質生活外，目加溜灣社的風俗習慣亦逐漸產生改變，就婚姻和家庭制度而言，西拉雅平埔族主要以母系為主，子女從母之家系，男女雙方婚姻以招贅婿為基本法則，女性及笄時父母任其擇偶，雙方合意則由男方親送檳榔等禮物至女方家，若對方接受即成婚，男方入贅至女方住處。《諸羅縣志》中即載：

⁸（清）黃叔璥，《臺海使槎錄》，頁 94。

⁹（清）范咸纂修，《重修臺灣府志》〔1747〕，臺灣文獻叢刊第 105 種（南投：臺灣省文獻會，1993），頁 169-170。

¹⁰（清）周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，頁 103。

¹¹（清）周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，頁 156。

重生女，贅婿於家，不附其父；故生女謂之『有賺』，則喜。生男出贅，謂之『無賺』。無伯叔、甥舅，以姨為同胞之親，叔侄、兄弟各出贅離居，姊妹多同居共爨故也。¹²

西拉雅平埔族的女性可說是一家之長，除以母系為主體外，耕穫、樵汲等大部分生產工作多由女性擔當，錢穀出入亦由女性作主。若夫婦反目，雙方可以離婚並各自嫁娶，但「男離婦，罰酒一甕、番銀三餅。女離男或私通被獲，均如前例。」¹³ 對於離婚另訂有罰則。上述事項除反映目加溜灣社的婚俗習慣外，亦同時顯示該社女性對自身婚姻和性自主有較高的決定權，不若漢人女性堅守不事二夫、從一而終等貞節觀，並和中國傳統社會著重父母之命、媒妁之言的婚姻觀有很大不同。不過，隨著清政府設學施教，以及原漢互動愈加頻繁後，平埔族的婚俗也漸受影響，至遲在乾隆初年，接近府城的番社已開始經由媒妁之言進行聯姻行聘，婚俗亦轉變為女嫁於外、媳娶於家的形式，而非傳統的入贅婚，其俗已漸與漢人相同。¹⁴ 而早於康熙年間，亦曾出現教導目加溜灣社婦應遵守婦道的〈灣裏社誡婦歌〉：

朱連麼吱匏裏乞（娶汝眾人皆知），加直老巴綿煙（原為傳代）；加年呀嘎加犁蠻（須要好名聲），拙年巴恩勞勞呀（切勿做出壞事），車加犁末礁嘮描（彼此便覺好看）！¹⁵

所述內容其實較接近中國傳統觀念，如結婚是為了傳宗接代、不可做壞事以維持好名聲，且「娶婦」與傳統目加溜灣社的「入贅婚」習俗頗有差異，其歌詞或為清人創作，或土官承襲上意而傳唱，藉此教導原住民女性婦德的重要。

¹²（清）周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，頁 169。

¹³（清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 97。

¹⁴（清）劉良璧纂輯，《重修福建臺灣府志》〔1741〕，臺灣文獻叢刊第 74 種（南投：臺灣省文獻委員會，1997），頁 105。

¹⁵（清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 98。

雖然平埔族漢化日深，但主要表現於服飾、器物等物質層面，傳統習俗如婚姻制度、繼承法則、宗教禮俗等，漢化的速度較慢且並非全面，如目加溜灣等四大社在清初時即多沿舊習。清政府為持續教化社民使其脫離野蠻進入文明，除了出現以漢俗為主體的誠婦歌外，並對符合教化規範的原住民予以褒獎宣揚，冀以影響其他社人以達道德改造之效，如「節婦」大南蠻即為一例，雖然其「守節」行為與西拉雅平埔族的風俗迥異，卻因合乎中國傳統儒家觀對婦德的要求，故成為清官員褒獎的對象，並形塑出符合清人意識形態的原住民女性。

二、大南蠻的請旌資格與節婦形象

有關大南蠻的事蹟，主要記載於方志和宦臺官員的文章中，究竟大南蠻是以何種條件被題請旌表？其過程為何？以一介原住民女子能在漢人為主的列女中被關注，其背後原因值得進一步分析；而在探究大南蠻故事之前，宜先初步瞭解清代的旌表制度。清律在各時期雖然略有不同，但對於旌表女性的資格審查均採嚴格認定標準，清初大體參照明制，至康熙六年則另行議準：「民婦三十歲以前夫亡守節，至五十歲以後完全節操者，題請照例旌表。」¹⁶ 意即：女性在三十歲以前守節、至五十歲以後不改志，守節時間超過二十年以上者即符合旌表條件。另據《彰化節孝冊》所載：

婦人嫁後，夫死殉死者曰烈婦。未過門聞夫死而守節至六年者〔曰〕節婦；身故始可報請旌表。若現存節孝婦，守至五十歲始可報請旌表。但凡節婦或養公姑育子，使夫祀不絕，故謂之孝。報節孝者，紳士舉報，內中造明節婦履歷書，居何所，何年嫁，夫何人，居何所，夫何年死，節婦幾年死，必有左右鄰及族長出結保證果系守節清白，不敢冒報。¹⁷

¹⁶ (清)乾隆十二年奉敕撰，〈欽定大會典則例卷七十一〉《景印文淵閣四庫全書·622·史部·政書類》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，頁622-348。

¹⁷ (清)吳德功，〈節孝名稱及報請理由〉《彰化節孝冊》〔1919〕，臺灣文獻叢刊第108種(南投：臺灣銀行經濟研究室，1961)，頁5。

除了將烈婦、節婦、節孝婦的身分加以區分外，報請旌表女性的資格、舉報過程，以及節婦履歷書的寫法都有嚴明規定。而有關目加溜灣社婦大南蠻的旌表資格和提報，在乾隆六年(1741)劉良璧纂輯的《重修福建臺灣府志》、乾隆十二年(1747)范咸纂輯的《重修臺灣府志》，以及乾隆三十年(1765)余文儀主修的《續修臺灣府志》等三本方志中均有相同記載：

番婦大南蠻，諸羅目加溜灣社番大治賦妻。生一男。大治賦死，婦年二十；願變番俗，不更適人，自耕以撫其男。至五十六歲，知縣陸鶴為請旌獎。¹⁸

描述諸羅縣目加溜灣社婦大南蠻為大治賦的妻室，二人生有一子，二十歲時丈夫大治賦死，大南蠻原可依西拉雅平埔族的習俗改嫁他人，但她卻選擇為夫守寡，不願改嫁，自此躬耕食貧獨力扶子，守寡三十七年，至五十六歲而終；雍正十一年(1733)陸鶴調任諸羅知縣，聽聞大南蠻的事蹟後即為其題請旌表。上述三本方志中，有關大南蠻的內容完全相同，其格式與節婦履歷書類似，載明了居何所(目加溜灣社)、夫何人(大治賦)、節婦幾年死(五十六歲)等資訊；此外，透過上述史料亦可得知，大南蠻也確實符合「民婦三十歲以前夫亡守節，至五十歲以後完全節操者」的旌表條件，並由諸羅知縣陸鶴為之請旌。

清代的旌表程序嚴謹複雜，必須先將節婦履歷造冊十三通，每通連左右鄰及族長甘結三通，送入教官用印，留一通在署，再送入知縣用印，亦留一通，其後送到知府及臺灣道各用印，留冊一通，再送上省城學臺、布司、按司、撫各衙門用印，最後送至北京禮部，呈請皇上批准。¹⁹ 完整的請旌程序須經過承辦官員不斷查證並層層上報，大多要花上好幾年才會完成，而經由官方請旌資料加以印證，亦可知大南蠻確有其人和其事。雖然最初為大南蠻題請旌表者為諸羅知縣陸鶴，

¹⁸ (清)劉良璧纂輯，《重修福建臺灣府志》，頁 457；范咸纂輯，《重修臺灣府志》，頁 390；余文儀主修，《續修臺灣府志》，頁 484。

¹⁹ (清)吳德功，〈節孝名稱及報請理由〉《彰化節孝冊》，頁 5。

惟其十一年請旌資料闕如，無法確切瞭解其內容和理由。但從其上級長官——福建分巡臺灣道張嗣昌〈巡臺錄〉一書中，可發現他在十二年（1734）曾為大南蠻寫過請旌文，而這件文書也是目前所查資料中最早一件與大南蠻相關的資料，透過該文，或可窺知當時陸鶴等臺地官員的請旌內容和書寫者的想法：

竊本道據詳，番婦大南蠻，性含薑桂，節凜冰霜，鏡破鸞分，矢志柏舟。三十七載心堅鐵石，婦道無虧五十六年。且事公姑以孝順，教子孫以義方。似茲甘心向義，屬在民婦，亦所難能；苦志靡他，出於番嫠，更為罕覯。皆緣聖化廣被，憲教覃敷，以致黃鵠遺風見於海外番社，亦由該縣平昔化導有方之所致也。甚可嘉尚，仰臺灣府飭候詳請題旌，以昭雅化。²⁰

全文先著重於大南蠻的志節與行為，以及守寡三十七年、至五十六歲而卒一事，將大南蠻符合旌表的理由先行闡述；其後，為了強化其婦德、塑造教化楷模，以及突顯大南蠻易（番）俗行為，更將大南蠻的故事予以重塑和誇飾，透過官員們的筆尖，大南蠻被形塑為具「守節」、「孝老」、「撫子」等眾多婦德於一身的女性典範，不僅是原住民社會中少見的守節女性，其志節連一般民婦也難以比擬。文末，「皆緣聖化廣被，憲教覃敷，以致黃鵠遺風見於海外番社」等字句，亦反映出清代官員或文人們仍慣以文化優越感看待臺灣原住民，並以「化番為民」而自恃。而官員們願為大南蠻請旌的原因，除了守節事蹟符合旌表條件外，其平埔族的身分亦使她成為地方官特別關注的對象，一來藉由旌表大南蠻彰顯個人在臺治績並獲得地方聲望，二來利用「夷也而進於道矣」²¹的思想加強臺地漢人婦女的貞節觀，以達教化功能和重整社會風俗之效。

大南蠻的原住民身分，以及官員和文人們各自的書寫意圖，讓原住民族出現「節婦」的故事被不斷地重塑和轉載，各方志中有關大南蠻的記載雖然大同小異，

²⁰（清）張嗣昌，〈巡臺錄〉《續修四庫全書·八八一·史部·政書類》，頁 666。

²¹ 連橫，《臺灣通史》，頁 1020。

但多少隱含著書寫者的主觀想法和意識型態，致使部份方志內容虛實參雜，如清末同治年間重纂的《福建通志臺灣府》，有關大南蠻守節之事較上述三本乾隆時期方志的內容更形故事化：

國朝番婦大南蠻，諸羅目加留灣社番大治妻也。于歸後，治家勤儉，事姑相夫，克盡和敬。年二十，夫歿，願變俗不再適，乃引刀誓曰：「婦髮可封，婦臂可斷，婦節不可移也！」力耕以撫其子，守節三十七年如一日，有司以聞。²²

不僅將大南蠻形塑為治家勤儉、事姑相夫的「賢孝」女性，更成為引刀守節的「烈婦」，甚至說出「婦髮可封，婦臂可斷，婦節不可移也！」此種節烈誓言，若考量大南蠻的生長背景、教育狀況，便能明顯區別其內容虛實。由於方志的書寫者均為清人，在描述大南蠻事蹟時多站在我族立場、用中國傳統思維去建構故事，除了原有的守節情事外，又加入孝悌、和順、敬上等儒家倫理觀，將大南蠻塑造成符合清代男性對女性「孝、貞、賢、烈、節」等德行要求的典範，透過其故事持續教化臺地的原、漢女性，冀其行為符合倫理規範，加強女性貞節觀、整頓風俗，這也是當初清官員們為大南蠻請旌入傳的主要原因和目的之一。

三、負面形塑：法律文書中的「姦婦」淡仔臘

清人將臺灣原住民女性塑造成節婦形象，大多著眼於教化、宣揚功績等目的，對於真實生活裡的原住民女性，其實多存有文化上的偏見，若涉及犯罪事件，在文獻檔案裡更會加以醜化和貶抑；除了第三章曾論述的上淡水社「尪姨」金娘，因涉及林爽文事件而被形塑為鬼蜮伎倆的番婦外，乾隆年間卓猴社原住民女性淡仔臘，亦因涉及「福建臺灣人倪元歐傷番雙雙身死案」，²³ 而在史料中留下「姦

²² (清)不著撰人，《福建通志臺灣府》〔？〕，臺灣文獻叢刊第84種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁882。

²³ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》，第50冊，頁366。

婦」形象。清人對於淡仔臘的負面形塑，正與「節婦」大南蠻形成明顯對比，透過重建淡仔臘的故事，不僅能從中分析清人的書寫意圖和形塑他者的過程，更得以較真實地瞭解平埔族人的傳統婚俗和兩性關係。

「福建臺灣人倪元歐傷番雙雙身死案」發生於乾隆三十年（1765）二月，起因為閩籍漢民倪元妒嫉新港社番雙雙與卓猴社婦淡仔臘相好，頓時醋意橫生、追打雙雙致死一案。所有相關人在審案過程中均錄有供詞，而從主要的女性涉案人——淡仔臘的口供裡，即能大略瞭解此案緣由、淡仔臘背景，以及原漢之間的往來關係：

小番女不知年歲，父親死了，母親年老，小番女同母親在卓猴社居住，還沒配有丈夫的。小番女常去李伯觀店裡買東西，與他店裡夥計倪元熟識，頑笑是有的，上年三月內，記不得日子，小番女往山撿柴，倪元也跑去，說要和小番女相好，小番女應許……倪元曾給小番女烏布一疋，陸續又給小番女錢一千多文。到六月裡，因新港社番雙雙時常到小番女家裡來，和小番女頑耍，小番女就在家裡也和雙雙姦了一次，記不得日子了。後倪元查問，小番女據實對他說知是有的。今年二月初三日將晚，小番女在社外挑水遇著雙雙，他和小番女相約那夜到社番三文園裡空寮內姦宿，小番女應允。到了昏暗，小番女同雙雙走到寮裡睡宿，不想被倪元探知；定更時候，倪元同寮主三文走來，在寮外喝問裡面是誰，小番女聽得是三文聲音，就應他是我淡仔臘，三文進寮見雙雙也在寮內，就罵雙雙不該在他寮內與番婆同睡，用拳打雙雙右肱肘一下。那時倪元也進寮，就斥罵雙雙，那雙雙出寮跑走，倪元走去趕打，三文就同小番女走回了，倪元趕去怎樣把雙雙打傷致死，小番女沒有眼見，實不知道。²⁴

²⁴ 陳雲林編，《明清宮藏台灣檔案匯編》，第50冊，頁405-407。

淡仔臘在口供中將她與倪元和雙雙之間的關係，以及案發當時的狀況一一詳細說明。從口供中可知，當時原漢混居的情況應已普遍，閩籍臺灣人倪元不僅在卓猴社定居，亦與漢人李伯觀在卓猴社山仔頂腳合夥開雜貨店，交易往來的對象自然包括平埔族人，也因此淡仔臘常到該店買東西進而與倪元熟識。倪元經常在店裡和淡仔臘嬉笑打鬧，隨後又跟至山裡求愛，雙方相好後倪元亦不時給予淡仔臘金錢和物品。雖然兩人並無婚約關係，但倪元在情感與財物長期付出後，對淡仔臘似已存有獨佔之心，也因此當倪元發現淡仔臘與新港社番雙雙夜宿時，頓時妒火橫生、萌生殺意。然而，站在淡仔臘的立場看三者關係，其婚前與男子相通僅係習俗，附錄 1、2 中即整理許多平埔族婚俗，如「婚嫁之初，男吹嘴琴，女出與合；當意者，告於父母，具酒食邀飲同社之人，即成配偶。」²⁵ 「女將及笄，父母任其婆婆無拘束；番雜沓相要，彈嘴琴挑之，唯意所適。」²⁶ 「男女先私投契，男以銀錫約指女為定。」²⁷ 「番女年及笄，任自擇配。遂與野合，告父母成牽手焉。」²⁸ ……等，均同樣點出平埔族女性在婚前擁有性自主及擇偶權，男女交往十分自由。雖然平埔各族群的婚俗狀況不盡相同，但就臺灣南部西拉雅族（如新港、目加溜灣、蕭壠、卓猴等社）的婚俗，女性確實習於在婚前自由擇配，且平埔族人雖久與漢人接觸，但番俗和番情畢竟與漢人有異，不能單純以漢俗或儒家倫理道德論之。

此外，淡仔臘為卓猴社人，雙雙為新港社人，二社的地理位置據乾隆年間余文儀《續修臺灣府志》載，大傑巔社（即今之高雄路竹）、新港社（即今之臺南新市）和卓猴社（即今之臺南山上）俱屬臺灣縣熟番，新港社距城二十里，卓猴社

²⁵（清）李丕煜主修、陳文達編纂，《鳳山縣志》〔1719〕，臺灣文獻叢刊第 124 種（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 81。

²⁶（清）周鍾瑄主修、陳夢林編纂，《諸羅縣志》，頁 169。

²⁷（清）黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁 125。

²⁸（清）六十七，《番社采風圖考》〔？〕，臺灣文獻叢刊第 90 種（南投：臺灣省文獻會，1996），頁 5。

距城三十里，²⁹ 二社之間的距離並不遠(圖 5-1)，且同為西拉雅族群，風俗相近，二社之間除日常往來外，相信也有著姻親關係。據淡仔臘供稱，雙雙常至家中與她玩耍，進而發生親密關係，而在西拉雅族女性可於婚前自擇其愛的習俗下，未婚男女相互求愛通好，對淡仔臘來說似乎是自然之事，也因此漢人倪元追問她與雙雙之間的關係時，淡仔臘即坦然告知。雖然淡仔臘心中無愧，但卻引起倪元心裡的不甘與對雙雙的恨意，進而導致雙雙身死一案。雖然淡仔臘並非案件兇手且其行為合於番俗，但在清官員最終判決下，淡仔臘仍被視為「姦婦」，依軍民相姦例處以枷號一個月並杖一百的罰責。

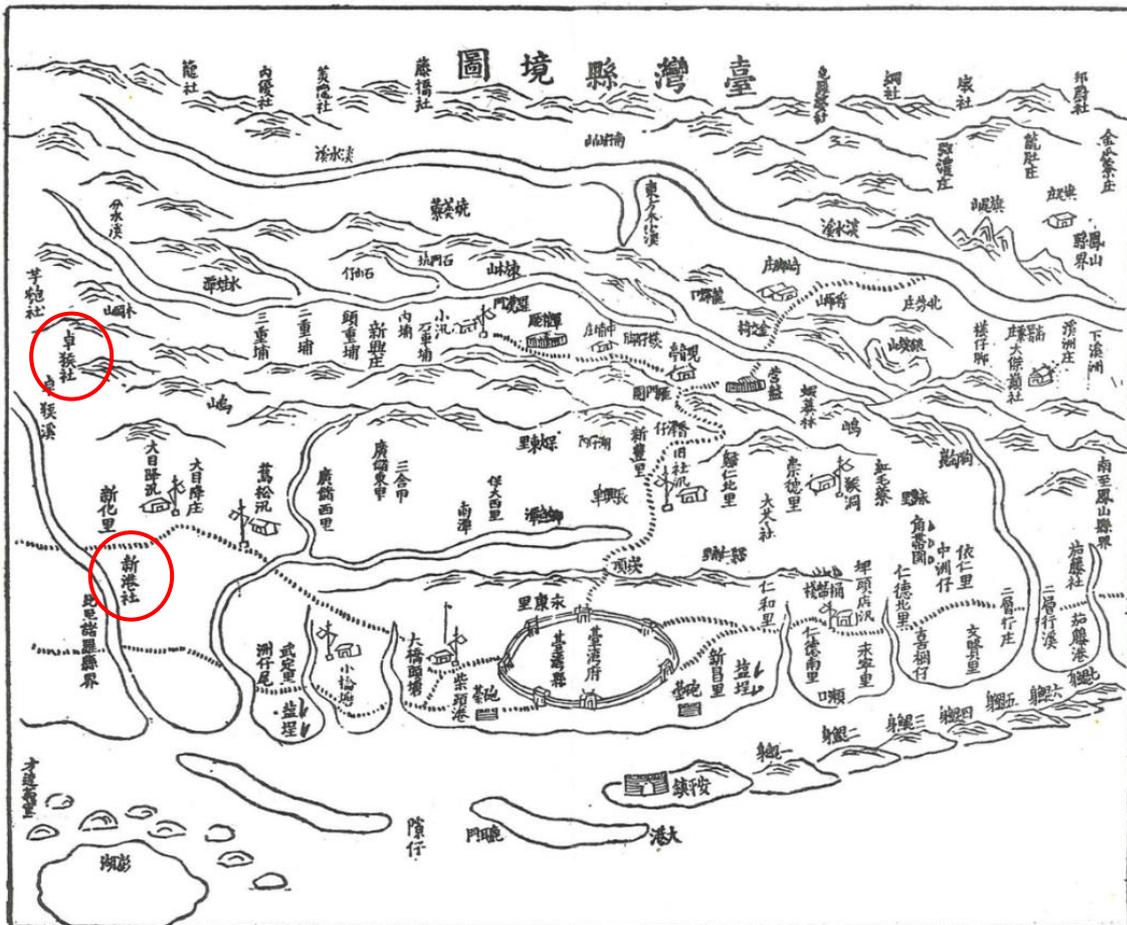


圖 5-1 乾隆年間新港社與卓猴社相對位置圖 (圓圈為筆者所加)

資料來源：王必昌總輯，〈臺灣縣境圖〉《重修臺灣縣志》，頁 2-3

²⁹ (清) 余文儀纂修，《續修臺灣府志》[1765]，臺灣文獻叢刊第 121 種 (南投：臺灣省文獻會，1996)，頁 78。

第二節 道德教化：「拾金不昧」茅勝與媽媽

「教化」原住民是清政府治臺政策之一，亦成為來臺官員的重點工作，主要的教化對象，是以和漢人互動較早的平埔族群為主，除了對臺灣府城附近的各社施予教育和文化控制外，亦將此影響力由南而北推展，並在諸羅縣、彰化縣、淡水廳等各社設置土番社學，試圖將儒家文化透過教育方式影響平埔族子弟，使其習五常、懂得克己自律，進而達到道德改造之效。也因此在各朝奏摺中，便常見臺地官員向皇帝報告原住民「輸誠歸化」、「附籍納餉」、「儒慕向化」等內容，甚至出現節凜冰霜的原住民「節婦」，以及「拾金不昧」具廉讓義舉的番婦母女。「節婦」大南蠻的事蹟已於上節分析論述，本節將續以「拾金不昧」的茅勝與媽媽為例，探究清人如何將中國傳統思維套用在臺灣原住民社會，以及為何形塑出具漢人道德觀的原住民女性，此種形象又與現實狀況有何差異？

一、雍正年間的蓬山社群

因「拾金不昧」而被記載於文書中的茅勝與媽媽母女，為雍正年間蓬山社平埔族人。蓬山社屬於今日的道卡斯族，分布於大甲溪與新竹鳳山溪之間，主要分為三大社群（圖 5-2）：一、崩山（蓬山）社群：，包括大甲東、大甲西、宛裡、南日、貓孟、房裏、雙寮、吞霄，俗稱蓬山八社；二、後壠社群：包括後壠、新港仔、中港仔、嘉至閣、貓裏，俗稱後壠五社；三、竹塹社群：包括竹塹、礁勝巴；社群之間有著密切的合作關係與溝通網路，清政府也依此進行稅賦徵收、調動屯兵等事宜。據《諸羅縣志》所載：「崩山社，額徵銀一百四十三兩四錢一分六釐八毫（內大甲東、大甲西、宛裏、房裏、貓孟、南日、雙寮、吞霄等八社餉銀附入合徵）。」³⁰ 可推知蓬山社最初可能為一自然村社，但後來成為以地緣性社群為基礎的賦稅單位，由八個自然村落所組成的社群，其範圍約在今日臺中縣大

³⁰ （清）周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，頁 99。

甲鎮、大安鄉、外埔鄉與苗栗縣通霄鎮、苑裡鎮一帶，³¹ 雍正九年（1731）歸由淡水海防廳管轄。³²

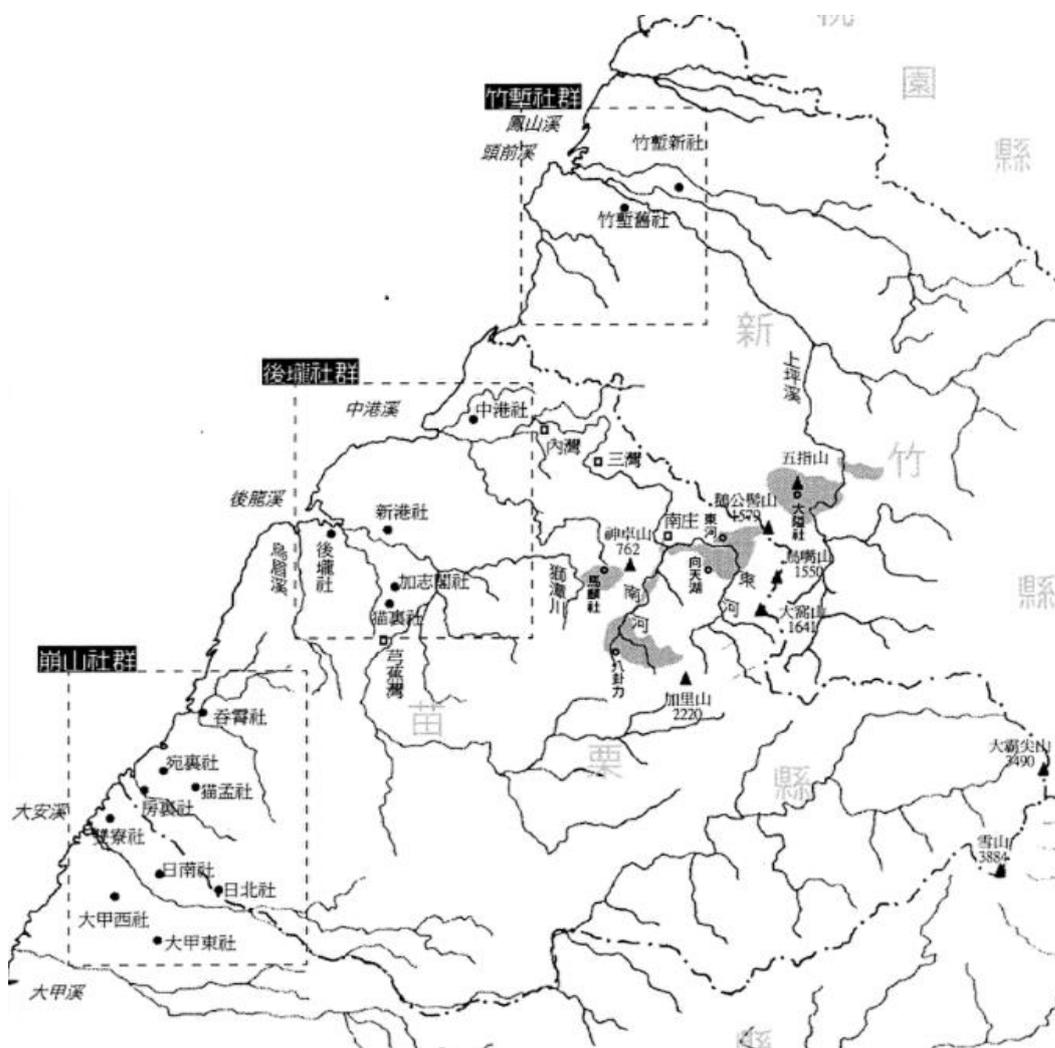


圖 5-2 道卡斯社群聚落分佈圖

圖片來源：胡家瑜主編，《道卡斯新港社古文書》（臺北：國立臺灣大學人類學系，1999），頁 19。

值得注意的是，蓬山八社曾於雍正九年捲入清代臺灣最大規模的原住民事件——「大甲西社事件」，該事件起因為淡水海防同知張弘章起蓋衙署，派撥原住民上山搬取木料，勞役苛苦又縱容家人騷擾原住民婦女，引發平埔族人不滿，進

³¹ 洪麗完，《熟悉社會網路與集體意識：臺灣中部平埔族群歷史變遷（1700-1900）》（臺北：聯經出版公司，2009），頁 129。

³² （清）范咸纂輯《重修臺灣府志》中載：「九年，割大甲溪以北並刑名、錢穀悉歸管理。」，頁 200。

而導致大甲西社聯合吞霄社、苑裡社、大甲東社等社民一千多人，於九年十二月襲擊沙轆淡水海防同知衙門，後經清軍以武力鎮壓及同步招撫下，事件才暫告平定。不料，其後又因臺灣道倪象愷的親戚殺害五名大肚社運糧工人，並謊稱該五人為大甲西社叛番，將首級上呈官府欲換取報酬，此事引起其他平埔族人不滿，致使沙轆、牛罵、吞霄、阿里史等社發起第二次抗官行動。福建總督郝玉麟（?-1745）調兵來臺，新授福建陸路提督王郡（?-1756）遣兵圍攻、多路征討，最後攻破牛罵、沙轆等社，吞霄、大甲西、貓孟、雙寮、苑裡等社土官亦先後投降。雍正十年（1732）大甲西社事件平息後，清政府將大甲西社改稱為「德化社」、牛罵社為「感恩社」、沙轆社為「遷善社」、貓孟社為「興隆社」，意欲這些反叛的原住民得以從善歸順。

大甲西社事件之後，清政府為了強化此地區的治理，除了增加駐紮士兵、擴張行政機構、持續追剿「叛番」外，亦著手加強平埔族群的教化基礎。福建分巡臺灣道張嗣昌於雍正十二年（1734）建議，在各縣安置社師一人教導原住民子弟，並令各縣學訓導按季考察；當時參與大甲西社事件的大甲東社、感恩社（牛罵社）、大肚社、阿東社等地都設置了土番社學，³³ 可推知清政府有意透過教育的手段漢化原住民，使其順從清政府的治理並控制其反叛意識。隨著時間的進展，包括蓬山社群等居於大甲溪以北的平埔族人，其生活文化逐漸有很大的改變，在陳培桂總纂的《淡水廳志》中曾載：

今自大甲至雞籠，諸番生齒漸衰，村墟零落，其居處、飲食、衣服、婚嫁、喪葬、器用之類，半從漢俗。即諳通番語者十不過二、三耳。誘而馴之，罔不過遵禮義之化也。³⁴

³³ （清）范咸纂輯，《重修臺灣府志》，頁 403-405。

³⁴ （清）陳培桂，《淡水廳志》[1871]，臺灣文獻叢刊第 172 種（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 306。

雖然該廳志編纂的年代已至同治時期，但仍能反映清前、中期平埔族漢化、遷移、通婚等社會演變的可能狀況。對於文化弱勢的平埔族人來說，面對強勢的漢文化移入，他們被動或主動選擇放棄自己原有文化，致使漢化日深、甚至文化消失的現象，似乎是可預見的結果。在上述背景下，再分析茅勝與媽媽的事蹟時，就更能清楚瞭解該故事背後的清人意識和原漢間的思想差異。

二、茅勝母女的書寫與形塑

雍正十年大甲西社事件結束後，清政府仍持續在各地追剿餘黨，除嚴檄飭查外，並擬行連坐。由於實行連坐必將涉及眾多社人，曾參與事件的平埔族群聞訊，無不畏懼驚惶，深怕牽連遭禍。福州將軍阿爾賽（?-1745）於雍正十二年底曾奏言：「大甲西、沙轆、牛罵三社頑番男婦前已死亡殆盡，所有招集復社之番，安插寧居已經三載，今聞查拿緣坐各各驚惶俱不自安……現在各通事土官紛紛呈稟哀懇保全。」³⁵ 由此可知，當時參與大甲西社事件的平埔族群雖已復社，但清政府的清剿和搜查行動仍持續進行並長達年餘，不時挑起平埔族人不安的情緒。在此時空背景下，臺地官員除持續向朝廷詳稟剿捕狀況外，亦奏報不少臺地原住民歸化與向化的訊息，其意圖主要有二：首先向清世宗傳達大甲西社事件已經蕩平，原住民各社狀況均在掌控中；其次欲表達臺地官員們在事件後撫番有成、皇上聖德遠播，令「賦性愚頑、少知禮義」的原住民也能習俗頓改、知禮向化；而「拾金不昧」的蓬山社婦茅勝和媽媽母女，即在此時被塑造成知禮尚廉的形象並被廣為宣傳。究竟官員們是如何形塑其故事？茅勝和媽媽的可能想法又為何？我們先將時間回溯至事件發生的當時。

³⁵ 阿爾賽、趙國麟奏，〈查臺灣大甲西等社頑番自剿滅及搜查眷屬各社番畏懼驚恐擬懇賜發免搜查欽頒到閩便大張告示宣揚皇上聖德〉《雍正朝宮中檔摺件》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402019646。

雍正十三年（1735）閏四月，巡臺御史圖爾泰、林天木二人聯名具摺，向清世宗奏報臺地番婦拾金不昧一事，奏摺內詳述：

……二月二十六日有番婦茅勝、番女媽媽，到社交出花布包袱一個，內有青布銀包，裝銀一兩四錢八分，大小五件，又銀一封，重二十兩，另有衣服等物，問說情由。緣昨晚夜間得雨，番婦母女喜歡黎明往園中巡看小米粟苗，行至大路傍，拾著包袱一個，拆開內有銀兩衣服等物，不敢隱瞞等語，相應稟報等因。該同知隨即驗收，將原包袱交通事等暫且收存，一面出示招領，續于三月初四日，據彰化縣民人林耀稟稱，二月二十五日晚刻，跟同伊祖林鳳自竹塹回來，僱車由蓬山社大路經過，遇雨路滑又值暮刻，遺失花布包袱一個，內裝銀包等物，遍處尋覓無踪，茲聞出示招領，合宜開明衣服銀兩數目，叩覽查對給領等因，隨即喚齊通事人等逐一稱點查對數目，俱各相符，應付林鳳領回。時林鳳願將銀一半道謝番婦，而番婦母女俱不肯領，口稱我若收他一半銀子，當初便不將此包袱銀兩全交通事，堅辭不受。該同知隨將番婦等獎賞，其衣服銀兩照數盡給林鳳收領等因……。³⁶

內容除詳細交待茅勝和媽媽拾得布包的經過、地方官出示招領，以及失主林耀、林鳳等人願給銀道謝等事外，更特別描寫茅勝母女堅辭不受酬金的言行，凸顯其廉讓之舉，並云「番黎婦女亦能遺金不昧，介節自持，俗美風醇，史冊罕覯」，字面上除強調茅勝和媽媽具有的「原住民」身分，並反映出漢人對原住民族存有尚禮義的偏差印象，這種認知亦存在臺灣道張嗣昌、福建水師提督王郡等人的奏摺中。淡水同知在處理「拾金不昧」一案後，亦同時向臺灣道和福建水師提督詳報；臺灣道張嗣昌在獲知此案後，隨即具文向巡臺御史稟明此事，期轉請題旌茅

³⁶ 圖爾泰、林天木奏，〈巡視臺灣給事中為番婦拾金不昧事〉，《內閣大庫檔案》，中央研究院歷史語言研究所藏，登錄號：169036-001。

勝和媽媽母女二人，其文中即言：「婦女尚廉讓，洵屬海外未聞。兒童知還金，實為番社盛事。皆緣聖教覃敷，遠播於文身鑿齒。憲恩廣被，大化於裙布荊釵。」³⁷ 重點亦在強調因聖朝德化遠被，使野蠻的原住民教養兼隆、習俗頓改，婦女兒童亦能知禮尚義。官員們的敘事角度，仍舊以相對優越的心態和視角論述，茅勝和媽媽母女拾金不昧一事，大多被用來「美化」其治臺績效，用意亦在揚善誦德，藉以領功避禍。

而茅勝和媽媽母女之所以拾金不昧，是否真如官員奏文所言，是因為聖教感化而漸染廉讓美德？透過瞭解茅勝母女所處的當時狀況，或許可推知一二。在福建水師提督王群於雍正十三年五月具奏的內容，即略述了茅勝和媽媽母女當時的生活背景：

……伏思前此大肚、沙轆、水裡、大甲等各社番負固不率，仰藉天威旋即蕩平，復蒙皇仁宥以緣坐之條，遐邇番黎莫不感誦鴻慈，革面革心，似此婦女能知遺金不昧，冥頑亦解，踴躍爭輸，皆由聖朝德化之盛，實為千古未有之事。³⁸

由奏文可知，茅勝和媽媽母女「拾金不昧」一案，發生在大甲西社事件後不久，當時清政府仍持續清剿殘餘叛番，對於蓬山八社等平埔族群自然會加強管控，其後並計畫對曾參與大甲西社事件的平埔族各社行連坐法，令平埔族人惶惶不安。身為蓬山社民的茅勝和媽媽在此背景下，雖然日常生活因復社而逐漸恢復作息，但言行舉止仍多加小心謹慎，以免因故遭受大甲西社事件後續影響，也因此茅勝和媽媽母女二人在拾得布包銀兩後，或許為了避禍，或許擔心土官通事、甚至官府查找上門，遂將所拾之物送交社內通事招領。另一可能之因，在於平埔族的經

³⁷ (清)張嗣昌，〈巡臺錄〉《續修四庫全書·八八一·史部·政書類》，頁 650。

³⁸ 王郡奏，〈奏報臺灣番婦拾金不昧摺〉，《雍正朝宮中檔奏摺》，國立故宮博物院藏，文獻編號：402004607。

濟活動主要以狩獵、簡單農業和捕魚為主，平埔族人透過交換貿易的模式，向漢人取得鹽、鐵鍋、布匹、針線等中國製品，較少使用貨幣買賣的方式進行交易；在此經濟模式下，銀兩對當時的平埔族人來說並非生活必需品，茅勝和媽媽母女在撿到裝有銀兩等物的包袱時，自然不易產生金錢觀而起覬覦之心。無論茅勝是因為畏禍心理或是出自純良心態，其「拾金不昧」的行為正好給臺地官員向皇帝表述撫番有成、地方靜謐的機會。

茅勝和媽媽母女「拾金不昧」的事蹟，透過官員的挑選、形塑和層層上報，在事件發生二個月後送達清世宗手上。耗時日久之因，在於清代各行政單位稟報地方事務時，有一定的層級先後和通報流程，就此事件而言，清政府和平埔族各社多設有土官、通事，用來管理社民、處理社務、管收社租等事務，因此茅勝和媽媽在拾得布包後，並未將拾得之物直接送交淡水同知衙署，而是告知蓬山社的土官和通事，透過通事李榮向北路淡水同知徐治民稟報。淡水同知徐治民在處理完此案後，再將事件原委詳稟臺灣府知府尹士俚，知府再轉詳臺灣道張嗣昌，其後由臺灣道上報巡臺御史圖爾泰和林天木，最後再由具上奏權力的巡臺御史具摺向皇帝奏報。清世宗於四月底批閱圖爾泰和林天木的奏摺後，即諭旨：

數年以來，閩地民人拾金不昧者屢見，今據臺灣御史圖爾泰林天木奏稱，臺地番婦母女拾得衣服銀兩，即報官給還原主，不肯受謝，似此廉讓之義舉，見之番黎婦女更屬可嘉，著該督撫宣旨再賞銀三十兩以示獎勸。³⁹

內容提及閩地民人拾金不昧者雖然屢見，但發生在臺灣原住民身上卻是難得，故著臺地督撫再加賞銀兩以撫綏善良、激勵獎勸。茅勝和媽媽母女拾金不昧之舉，先後獲得官員和皇帝賞給針線、銀牌、綢布、銀兩等獎勵，與同時期因拾金不昧而給獎的其他地方民人相比（表 5-1），茅勝母女受賞的內容頗為優渥，且與一般

³⁹ 圖爾泰、林天木奏，〈巡視臺灣給事中為番婦拾金不昧事〉，《內閣大庫檔案》，中央研究院歷史語言研究所藏，登錄號：169036-001。

漢民略有不同，增加許多平埔族人所須的實用性物品，如針線、綢布等，亦顯示清官員欲透過此加恩獎賞的方式，放大茅勝母女拾金不昧的行為；同時將母女二人塑造為教化範例，藉此吸引族人注意並鼓勵其學習心理，進而影響其他平埔族群改俗向善之心。

表 5-1 雍正年間「拾金不昧」各由與獎勵內容

具奏人	官職	年份	事由	拾金不昧者身分	獎勵內容
岳鍾琪	陝西總督	7年	奏報兵丁劉子奮拾金不昧摺	兵丁	給銀十兩
張廷棟	署理甘肅巡撫 西安布政使	7年	奏報兵丁劉子奮拾金不昧摺		1.贈匾額 2.給銀四十兩
管承澤	署理直隸天津 等處地方總兵 官印務	7年	奏報盧梁氏拾金不昧摺	民婦	優賞銀兩
張廣泗	貴州巡撫	7年	奏報土通事楊士奇拾金不昧摺	土通事	1.花緞 2.銀牌 3.銀兩 4.匾額
沈廷正	雲南巡撫	7年	奏報本營兵丁金貴並賣烟小販 拾金不昧摺	兵丁 小販	酌給獎勵
覺羅石麟	山西巡撫	7年	奏為生員梁瑾拾金不昧見利思 義毫不苟且事	生員	1.花紅 2.匾額
覺羅石麟	山西巡撫	8年	奏報助馬堡民人趙亨清拾金不 昧摺	民人	1.花紅 2.匾額
隋人鵬	四川學政翰林 院侍讀	13年	奏陳慶符縣廩生胥曾拾金不昧 等由	廩生	酌給獎勵
王郡	福建水師提督	13年	奏報臺灣番婦拾金不昧摺	番婦 (茅勝母女)	1.綢布 2.針線 3.銀牌 4.給銀三十兩
圖爾泰 林天木	巡視臺灣給事 中	13年	奏為臺灣府蓬山社番婦母女拾 得衣服銀兩即報官給還原主不 肯受謝		
黃廷桂	四川總督	13年	拔補拾金不昧城守營馬兵金寬 為夔州協右營千總事	馬兵	拔補千總

資料來源：1.《雍正朝宮中檔奏摺》、《軍機處檔摺件》，國立故宮博物院藏。

2.《內閣大庫檔案》，中央研究院歷史語言研究所藏

第三節 契約文書中的女性原住民

上述「節婦」大南蠻和「拾金不昧」的茅勝母女，因其行為舉止符合儒家規範，故被清官員形塑為具婦德和廉讓之舉的教化模範，其目的除了佈達臺灣原住民業已臣服向化外，亦期透過宣揚和獎勵的方式，導正當時原漢社會中不良的風俗習慣，如漢人婦女好冶遊、婚姻不遵禮法，以及原住民女性擁有性自主權等行為，均被清代文人們所蔑視。然而，在官文書或文人筆記中的原住民女性，大多是由清人執筆加以描述，並各自表述對事件的看法，難免添加過多的主觀意識，甚至為居功避禍而加油添醋或隱匿不報，致使書寫內容與事實有所出入。究竟在各類清代文獻檔案裡，能否查找出最接近臺灣原住民女性的真實面貌？或許在契約文書中能窺見一二。

契約文書為清代臺灣民間通用的土地契約和私家檔案，契別種類繁多，各有不同用途，如「贖耕墾領字類」是荒地開墾所立的文書契據，「賣契」為完全買斷田地、水租、地基等之契約，「鬮書」為分家、分財的文書契據。各契約均有固定的書寫格式、人身稱謂和常用術語等，透過中介人擬訂契約內容後，再由當事人簽字畫押；由於契約都有中人見證，尤其「紅契」⁴⁰更經由官府認可並蓋有紅色關防，其有效性普遍為民間和官方承認，是調解土地產權等糾紛時的重要憑據。當臺灣各地的契約文書陸續被發現並受各界重視後，巴宰族、道卡斯族、西拉雅族、噶瑪蘭族等各平埔族的契約文書均已一一整理成冊，從平埔族的古文書集中可以發現，大部分的契約文書多與土地承墾（贖）、土地典賣相關，呈現熟番地權在各時期的移轉情況和典賣原因。

令筆者特別關注的是，在各類契約文書中出現眾多原住民女性姓名，漢人女

⁴⁰ 「紅契」係指已向官府登錄，粘附已繳契稅證明的契尾，並蓋上紅色印信的契約，是政府或法律認可的產權憑證，受到法律保障；沒有向官府繳交契稅而未蓋上紅色印信的契約，謂之「白契」。

性立契者相對較少，究竟原住民女性在契約中是處於何種角色？契約內容又反映哪些平埔族社會狀況和女性形象？經翻閱各平埔族古文書後，可發現在契約中的原住民女性，有些人是因為乏銀應用出贖或典賣田地而立契，也有人是為了承買土地、鬮分財產、招贅婿或復婚而在契約上畫押簽字。無論是身為立契人或關係人，都反映了女性和平埔族社會中擁有與男性無異的地位。

一、公平鬮分家產

早期臺灣原住民族原有各自的生活領域和獵場，在範圍內進行各式經濟活動，但隨著外來政權入主，原住民的固有土地不斷被重新分配而縮減，如明鄭時期的文武官田、清代的墾戶制度，都使臺灣原住民的地權不斷流失，再加上清代漢人侵墾原住民土地的情況時有所見，土地問題更成為引發原漢衝突的導火線。乾隆中期以後，清政府雖改採禁墾護番政策，但原住民的耕作技術普遍不及漢人，致使產獲有限、無力繳納課餉，或在苛重的勞役供差下無暇耕作，最終在乏銀應用或田園漸荒的困境下，不得不將土地典賣或出贖給漢人。因此在臺灣現存的清代古文書中，遂留有眾多原漢間的土地契約。

分析這些契約內容可發現，立契者除了原、漢人男性外，更包括不少平埔族女性，從表 5-2 可知，平埔族各社群中由女性繼承財產的情況，從臺灣南部的西拉雅族、到中部巴宰族、道卡斯族，再至北部凱達格蘭族、噶瑪蘭族等皆有案例，她們大多繼承父祖的田園而成為田主，無論是贅婿於家、或出嫁從夫的女兒，都能公平鬮分財產。如〈同治四年一月西勢抵美福社番籠爻嚶嚶為女贅婿全立鬮書字〉，是一件為女招贅婿並分產的鬮書：

念嚶夫妻克勤克儉，老之將至，無生男子，只生一女名喚老姪，仔年方貳拾陸歲，未有配夫，欲綿一派之脈，同紹祖宗之緒愿，將此女子憑媒酌議，招與踏踏社番龜劉武朗，招入為婿，以紹宗支。爰是邀請族親番齊交公議，

不若早為之分定，俾各自奮發，以期有^有成也……。⁴¹

立契人籠爻嚶嚶在契約中描述，他至老只生一個女兒「老姪」，為綿長宗脈，故為女兒招得踏踏社番龜劉武朗為婿，並提早鬮分財產給女兒老姪，期待她與夫婿能努力奮發，好好經營日後生活。從這件契約內容可知，在分家析產時，平埔族女性即使已贅婿於家，仍為基本有份人，不會因此改由贅婿代位承分。此外，平埔族招贅婿的習俗至清末仍然存在，尤其是家中無男嗣時多會採取招贅婚，但此時平埔族人招贅婿的原因，已不能單純以「母系社會」下的風俗習慣來解釋，其內涵似乎偏重漢人「宗法社會」為延續宗祧及勞務需求而贅婿。平埔族的傳統習俗，在長期受到漢俗影響下已逐漸產生質變。

比較原、漢族群，傳統漢人女性在分家析產時，通常無法像家中男性般擁有當然的分產資格，對於出嫁女子酌分家財更有許多限制；反觀平埔族社會，出嫁隨夫的女性在財產分析上，則擁有和男性相同的地位。〈同治伍年東勢武罕社番婦老阿比老吻全立鬮分約〉，即記錄了三位已經出嫁的姊妹，在父親過世後均分遺產的鬮書：

全立鬮分約字，東勢武罕社番婦老允、阿比、老吻姊妹等……長大從夫，爰邀房親到場公議，將先父遺下水田財物家器等件，定作參房均分，配搭均平，當場拈鬮為定，各拈各掌不得爭長競短，致傷手足之誼……。⁴²

該鬮書反映了二件事，一為東勢武罕社老允、阿比、老吻三姊妹長大後均出嫁從夫，顯示平埔族人的婚俗除了招贅婚外，女嫁男娶的情況至清末似已成為常態；二為三姊妹雖已出嫁，但是仍能公平鬮分父親遺產，契約中更引用漢人「房」的概念，將三姊妹視為「參房」，顯見清代平埔族社會中，男女同樣視為子嗣，擁有

⁴¹ 邱水金主編，〈同治四年一月西勢抵美福社番籠爻嚶嚶為女贅婿全立鬮書字〉《系藏宜蘭古文書》（臺北：臺灣大學人類學系，1995），頁46。

⁴² 曾振名、童元昭，〈同治伍年東勢武罕社番婦老阿比老吻全立鬮分約〉《噶瑪蘭西拉雅古文書》，頁64。

父祖的財產繼承地位，不若漢人女子因不能繼承宗祧而影響其承受家產的順位。

平埔族女性不僅能公平鬮分家產，更掌握其處分權，乏銀家用時可以將土地典賣，有能力時亦能出首承買他人田園：

立杜賣盡根連手摹字南塔吝社番九仔掃福，有承祖父遺下水田壹段址……今因乏欠春糧不能耕作，愿將此田出賣。先問盡房親番等俱不欲承受，外托中引就向與武罕社番婦何比宛口女、宛口女敏落、抵搖敏落出首承買……。⁴³

立契人為南塔吝社番九仔掃福，因乏欠春糧而欲出售田地，問盡各房親均無人願意承受，最後透過中引，由武罕社番婦抵搖敏落等人以佛面銀貳拾參大員出首承買。在當時平埔族人普遍將家產田園典賣他人或出贖招墾的情形下，抵搖敏落等人卻有餘裕出資承購土地，或許也顯示平埔族女性亦有積極治理家財的能力。

平埔族女性擁有與男性相同的分家地位，對於大多數依附男性的漢人女性來說是極少見的事，漢人女性的遺產繼承順位甚至排在奸生子之後。⁴⁴ 平埔族女性享有公平鬮分家產的現象，在一般官文書或文人筆記裡較少被著墨，但透過契約文書則能一窺她們在家庭和社會裡的地位，呈顯出平埔族女性較真實的面向。

⁴³ 曾振名、童元昭，〈同治九年南塔吝社番九仔掃福立杜賣盡根連手摹字〉《噶瑪蘭西拉雅古文書》（臺北：國立臺灣大學人類學系，1999），頁 52。

⁴⁴ 所謂「奸生子」，意指非妻妾所生之子。依《大清律例》規定，有多名親生子時，由嫡庶子平均分配家產，若同時有奸生子，分析時，奸生子得嫡庶子的半分。若原本沒有親生子，在擇立繼子後，卻再生子，或擇立嗣子時本有奸生子或養老贅婿者，則由嗣子與再生子、奸生子或養老贅婿均分財產。若無同宗可以過繼之人，但有奸生子者，則由奸生子承受全部財產。如果連奸生子也沒有的戶絕財產，始由親女承受。盧靜儀，《清末民初家產制度的演變——從分家析產到遺產繼承》（臺北：元照出版社，2012），頁 42。

表 5-2 清代臺灣契約文書中平埔族女性田主例舉

社群	年代	女性田主	財產	文書類	立契原因	出處
巴宰族 蔴裡蘭社	道光	沙旺四老	水田	承贖字	乏銀家用	註 1，頁 248
巴宰族 蔴裡蘭社	同治	馬列六完	水田	承耕轉贖字		註 1，頁 258
巴宰族 鯉魚潭內城番	光緒	阿來阿維	水田	收典田租銀字	乏銀取贖	註 1，頁 286
道卡斯族 大甲東社	光緒	難仔	埔園	贖耕字	乏銀費用	註 2，頁 47
道卡斯族 日北社	道光	打那曰茅	山園	賣盡根山園絕 契字	乏銀應用	註 2，頁 179
凱達格蘭族 峰仔峙社	乾隆	戲凜	埔園	賣杜根契字	缺欠社費	註 3，頁 130
噶瑪蘭族 東勢武煙社	同治	阿伯那爻	水田	杜賣盡根契字	乏欠春糧	註 4，頁 48
噶瑪蘭族 東勢武罕社	同治	荖允、阿 比、老吻	水田、財 物、家器	鬮分約字	分家	註 4，頁 64
西拉雅族 大武壠	同治	阿籠	單冬田	出典田契字	乏銀要用	註 4，頁 92
西拉雅族 芒仔芒社	光緒	林金女	園田	典契字	乏銀費用	註 4，頁 98

註：1. 張素玢著，《苗栗鯉魚潭巴宰族史暨古文書彙編》（苗栗：苗栗縣文化局，2007）

2. 潘英海，《中央研究院民族學研究所藏道卡斯古契文書》（臺北：中央研究院民族學研究所，2005）

3. 謝繼昌，《凱達格蘭古文書》（臺北：國立臺灣大學人類學系，1999）

4. 曾振名、童元昭，《噶瑪蘭西拉雅古文書》（臺北：國立臺灣大學人類學系，1999）

二、擁有婚姻自主性

平埔族各社的繼承制度雖然不盡相同，但不論是母系或男女平權社會，大部分平埔族女性在家庭中擁有權威地位，並參與重要家庭決策，⁴⁵ 甚至可以和原夫離婚、改嫁或再復婚。康熙五十八年（1719），由李丕昱編纂的《鳳山縣志》曾載：

⁴⁵ 邵式柏（John R. Shepherd）著，林偉盛、張隆志、林文凱、蔡耀緯譯，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》，頁 525。

俗重生女，不重生男；以男則出養於人，女則納壻於家……。一切耕作，番婦同之。偶有不合，不論有無生育，輒出其夫，所有家私則平分焉；番婦復「牽手」於他番。⁴⁶

平埔族女性若不滿意丈夫作為，可以選擇離婚並平分家產，而在巴宰族的契約文書中，即出現一件復婚的文書可資印證，彰顯原住民女性對於個人婚姻擁有高度自主性。同治十二年（1873）蔴裡蘭社番阿敦阿維所立的「嗣帖字」，是一件為了有子繼承宗祧而與前妻復合的契約：

立嗣帖字蔴裡蘭社番阿敦阿維，因娶妾結髮多載，並無生育迄今，念人生無後為大，不得已無所供望，冷丁孤苦，痛念及此，肝腸碎裂，專念上年所出，前妻納下阿沐當時帶妊離出，于後生男阿四老，行年二十歲。其養父去世，家雖拮据，同居合殮，即日邀請通土甲，宗族房親三面言定，敦愿從前妻納下母子阿四老承受復遵夫婦，撫養成人……。⁴⁷

契約雖為男方阿敦阿維所立，但內容則反映了平埔族女性具個人主體性與自主權的現象。納下阿沐不論離婚、再婚或與前夫復合的過程，都能憑個人意識決定去留，即使懷有身孕也斷然與丈夫離婚；可知平埔族女性並不是只聽從男性威權而存的附屬品，這與中國傳統社會要求女性在婚姻中從一而終、夫死守節的情況形成強烈對比。此外，該契約亦反映平埔族人受到中國宗族制度影響，進而產生「無後為大」、「繼承宗祧」等漢俗想法。而漢人社會「認子」以繼承「香火」、進而繼承財產的觀念，也對傳統平埔族女性繼承家系家產的方式產生衝擊。⁴⁸ 由眾多的契約文書可證，雖然原漢在長期接觸下，漢文化已逐漸影響並改變平埔族群原有的風俗習慣，但平埔族母系繼承和婚姻制度的改變仍然緩慢，至少在十九世紀末

⁴⁶ （清）李丕煜主修、陳文達編纂，《鳳山縣志》，頁 81。

⁴⁷ 張素玢著，《苗栗鯉魚潭巴宰族史暨古文書彙編》（苗栗：苗栗縣文化局，2007），頁 272。

⁴⁸ 洪麗完編著，《臺灣社會生活文書專輯》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2002），頁 43。

此習俗仍然存在。

綜言之，清政府為管理臺灣原住民，不論是在番社設學施教、或透過傳唱方式加強教化，都是冀以透過思想改造的方式，將臺灣原住民轉化為符合清人規範下的理想形象。也因此清代官員或文人筆下，原住民常以正、反二極化的面貌出現，一是裸身跣足、出草獵首的野蠻人，二是軍事協力、遵守教化的歸順番民。前者形象多因清人不瞭解原住民習俗而誇大醜化，後者則因政教目的或為揚己之功而被重覆形塑故事，致使清人書寫的原住民女性都是片面且虛實參半。本章所敘述的大南蠻和茅勝母女事蹟即屬於後者，清官員對於她們守節和拾金不昧的原因並未深入探究，僅將注意力放在符合傳統儒家的廉節行為，並各自解讀、重新塑造其形象，藉此突顯和放大清政府對原住民施予教化後的成效。然而，透過前文說明可知，清官員或文人形塑出的原住民女性形象只是極少數的範例、甚至偏頗不實，無法反映清代臺灣原住民女性的真實面貌；而在清代的地契等文書中，因未添加過多書寫者的個人意識，故較能保留當時事件經過和社會實況，也因此得以從中看到較接近清代臺灣原住民女性的生活樣貌，並和清代文獻裡的記載相互比對參照，抽絲剝繭、尋找真實。

第六章 結論

近年來，與臺灣原住民相關的議題已普遍受到各界重視，內容亦呈現多樣化，從地權轉移、人口遷徙、文化習俗，到原漢間的交流與對抗，透過研究分析得以逐一拼湊出各時期臺灣原住民的生活樣貌。然而，回顧臺灣原住民史研究歷程，原住民女性一直是被忽略的群體，尤其清代原住民女性人物更鮮少被記錄，即使現今已有不少研究者從文本中去重建原住民女性形象、生活場域和傳統習俗，但大多將注意力放在整體特質上，缺少個體研究，對於書寫者意識亦少見分析。

回顧前人對於「形象」的解釋，大多認為是「我群」對「他者」的看法，所書寫的內容是一種「再現的事實」，但就形象學來說，則認為他者的形象是由書寫者所創造，並不能反應事實與現實狀態。此外，形象也是一種「集體創造的想像物」，書寫者在創造他者形象時，也同時反映自身所處的社會和文化背景。清人對於臺灣原住民的書寫，其實頗能反映形象學的理论，在遊記、文學作品或官方文書中的原住民，通常是從清人的角度進行建構和描寫，並以先儒思維進行評論和批判，透過書籍或口說的傳播，清人心中「臺灣原住民形象」逐漸成型。

爬梳清代各類文獻史料，與臺灣原住民女性相關的內容可概分為「集體」和「個人」二大類，前者以原住民女性群體為觀察對象，載其外貌、服飾、生活習俗等記錄，現今研究者大多聚焦於此，藉由清人對臺灣各地「番俗」的描寫，重建或再現清代臺灣原住民女性形象及生活場域。後者則以單一原住民女性人物為對象，敘述其背景、涉入事件等內容，而執筆者在描寫人物故事時，通常容易在既有價值觀和性別觀的影響下，以我族立場批判他者的文化習俗，甚至用中國傳統思維去建構人物故事，對不同身分的原住民女性人物給予不同的形象和評價。究竟在各文獻中的原住民女性人物是「再現」還是「被創造」？所建構出的原住民女性形象又為何？透過本文討論後，至少可以得到以下幾個結論。

首先，透過前文分析可知，原住民女性在清人筆下的形象不僅虛實參半，背後更隱含著複雜的政治意圖和書寫者意識，文獻史料通常無法反映臺灣原住民女性的真實形象。如第三章所述人物「尪姨」金娘，以及第五章中因捲入命案而以「姦婦」論罪的淡仔臘，二人同為西拉雅平埔族人，該社會採母系繼承制，「招婿」或「先通後婚」為其傳統習俗，女性在婚前更擁有性自主權和擇偶權，但在清人眼裡，這些傳統習俗都成為落後和失節的象徵。此種野蠻、有失婦德的形象亦同樣投射在金娘和淡仔臘身上，二人因涉入重大社會事件而被清政府按律論刑，罪犯身分讓她們的行為被放大檢視並以負面言辭加以批判。如金娘因加入反清陣營而被清人視為逆匪，其「尪姨」身分更與清政府禁止人民師巫邪術、不得輕信巫祝等律例相違背，故被清人塑造成騙人錢財、欺弄鄉愚、鬼蜮伎倆的番婦，與平埔族人將尪姨視為人神溝通者、能為人祈福治病的形象完全不同。而淡仔臘則因涉入漢人倪元和平埔族人雙雙之間的三角關係，導致倪元殺死雙雙一案，雖然淡仔臘並非案件兇手，且在西拉雅平埔族女性可於婚前自擇其愛的習俗下，未婚男女求愛通好對淡仔臘來說是自然之事，其行為並未違反番俗，但由於涉及人身命案，清官員最終仍將淡仔臘依軍民相姦例，處以枷號一個月、杖一百的罰責，並在歷史上留下「姦婦」之名。金娘和淡仔臘均因行事有違清律和傳統儒家思想，再加上清官員不瞭解原住民習俗且受即有價值觀影響，遂利用懲罰和醜化的手段將金娘和淡仔臘形塑為罪犯、姦婦等負面形象，是清代文人在文化優越、父權主義等心態下對臺灣原住民族進行貶抑的批判。

其次，雖然清人筆下的臺灣原住民女性大多為負面形象，但在文獻中也曾出現具正面評價的廉節人物，不過這類「模範形象」大都是清人刻意形塑而成。在臺官員為了達到教化臺灣原住民目的，除了在番社設學施教外，並會透過土官曉諭告示，透過思想改造的方式，將臺灣原住民轉化為符合清人規範下的理想形象，並對少數具教化事蹟的原住民放大檢視並形塑故事，使之成為臺灣原住民和漢民

的學習樣版。第五章所論述的「節婦」大南蠻，和「拾金不昧」的茅勝、媽媽母女，均因其行為符合中國傳統禮教制度且異於番俗，因而成為清官員和文人採擷的對象。然而，清代文人在描述大南蠻或茅勝母女等事蹟時，多站在我族立場去解讀、用中國傳統思維去建構故事，並特意強調其原住民身分，以塑造原、漢間「落後」與「文明」的差異性，彰顯清人教化之效。此外，為突顯這些模範女性的德行和特殊性，書寫者在字裡行間大多會添加個人想像並予以誇飾，如大南蠻守節一事，除了強調其不願改嫁、堅守婦德的行為外，更有編纂者將孝悌、和順、敬上等儒家倫理觀強加於大南蠻身上，將其故事重塑成符合清代男性對女性「孝、貞、賢、烈、節」等德性要求的典範。又如茅勝和媽媽母女拾金不昧的行為，清人亦放大茅勝堅辭不受酬金的言行，以突顯其廉讓之舉，塑造成「知廉曉義」的形象。然而，透過分析大南蠻和茅勝母女所處的時代背景，就能瞭解她們的行為其實受到許多潛在因素影響，如政府政策、社會事件等，但是清人在書寫她們的故事時並不會探究行為背後的原因，大多逕行選擇符合中國傳統「美德」和先儒思想的行為進行論述，且未深思原漢風俗其實存有很大的差異。此外，清官員宣揚原住民婦女具教化行為的事蹟，其書寫意識多帶有政治意圖，除了藉此領功避禍、「美化」治臺績效外，亦希望透過政府的獎勵方式，吸引並鼓勵其他原住民學習，進而改俗向善。無論是政治目的或教化意圖，以婦女模範形象出現的原住民女性人物，其實只是原住民社會中少數的特例，文獻中所書寫的內容僅反映出清人理想中的臺灣原住民女性形象。

此外，清人對臺灣原住民女性人物的描述和評價，除了受到人物身分和角色影響外，人物的立場更左右清人書寫意識。如第三章提及的金娘，其以「尪姨」身分在社群中擔任「人神溝通者」的角色，在原住民社會中是重要的神職人物，雖然清人對民間的巫者一向抱持負面看法，但對於原住民傳統宗教信仰尚以異俗心態看待，並未特意禁止，故金娘得以安然在鳳山地區替人祈福治病；然而，當

金娘站在反清立場、參與林爽文事件時，清人對她的所有行為開始嚴格檢視，除了冠以逆匪的罪名外，原有的尪姨身分亦被醜化為神棍，將其塑造成騙人錢財、欺弄鄉愚的形象。又如第四章介紹的排灣族心武里社女土官「蘭雷」、加泵社女土目「冷冷」，和卑南覓女土官「寶珠」，三位的身分雖然同為部落領袖，但是因為身處不同的環境、立場各異，以及與清政府間的親疏關係，均影響清官員和文人對她們的看法，並各自形塑成不同樣貌的女土官。以最早在史料中留有姓名的女土官蘭雷為例，她是雍正時期排灣族人，對於外來的清政府無明顯立場，帶著社眾安然渡日，其後在某次原漢衝突中被害；清人在史料中所記載的蘭雷，大多僅簡單描述她所遭遇的事件、以及具有女土官身分等事實，並未添加過多評論。和蘭雷不同的是，加泵社女土目「冷冷」是指揮眾番追勦逆匪、協助清廷平定臺地亂事的幫手，因其立場與清政府友好，清人在書寫時多以正面形象描述冷冷，將她形容成一位聲威、權勢兼具的女土目。冷冷在文獻中的形象，和第三章中清廷對金娘完全負面評價有很大的區別，更顯見清官員或文人對臺灣原住民女性形象的書寫，與當事人身處事件的「立場」有密切關係，若是為己所用則多賦予正面評價，反之則否。

研究清代臺灣原住民女性形象與人物，得以進一步瞭解清代官員和文人如何受到自身文化和儒家思維的影響，利用絕對的書寫權力去描述他們想像中的臺灣原住民女性。若僅單獨論述原住民女性形象，大多會流於空泛和抽象的討論，研究範圍也會有所局限，易陷於利用文本重現原住民女性「食衣住行」的窠臼中，故必須透過人物實例加以分析說明，以人物印證文本，利用事例辨別虛實，並藉此發掘出長期被忽略的原住民女性人物，透過形象與人物二種研究路徑，讓原住民女性形象研究有更多不同面向的開展。此外，透過瞭解各種不同身分的原住民女性人物故事，更能一窺她們在社會中所扮演的角色與重要性，以及背後所隱藏的歷史事件與社會現象，例如在蒐集金娘故事時，除了能進一步瞭解金娘所涉及

的「林爽文事件」外，亦能同時認識原住民社會中的神職角色「尪姨」及其產生緣由；又如在敘述被客民殺害的女土官蘭雷事件時，對於臺灣原住民族的頭目繼承制、母系或平權社會，以及女土官出現之因均能有基本認識。此外，由清人塑造成「節婦」形象的大南蠻，透過人物故事分析，亦得以瞭解清人對臺灣原住民的教化意圖、平埔族婚俗和逐漸漢化的過程，以及清人賦予原住民女性「節婦」形象所反映「父權至上」的兩性觀。

形象與人物研究可說是瞭解各時期社會意識和社群關係的一條路徑，探討人物被書寫的原因、塑造成何種形象，以及背後的歷史脈絡等，對清代臺灣原住民史和女性史來說是值得繼續研究的領域。本論文的研究成果，最重要之處在於從史料中發掘出各個原住民女性人物，為清代臺灣原民女性研究找到一條新的路徑。以往研究者只注重集體研究，單一人物故事不曾被清楚的描述，本論文則將這些女性人物一一從史料中找出、考證她們的身份與形象虛實，以及在歷史事件中扮演何種角色，藉此進一步重建她們的故事；透過各種新的發現和新的研究路徑，得以補足清代原住民女性史的缺漏。當然，本論文在研究上也有其限制和不足之處，例如文內以「清代文人」一詞概括所有的書寫者，雖然此一用詞籠統且缺乏具體性，但是若要詳細分析每一位書寫者，如黃叔瓚、郁永河等人的背景、作品內容和書寫意識，本論文的篇幅和個人能力尚有不足。此外，由於史料有限，僅能就歷史事件中的原住民女性進行身份和角色分析，對於女性人物的個人生平、身家背景、家族譜系等，則受限於資料不足而有未逮之處。

本論文雖然為清代臺灣原住民女性史摸索出一條可資研究之徑，但所述及的人物仍僅僅是歷史長河中之一票，尚有許多原住民女性人物及其故事有待繼續發掘，相信透過更多研究者投入及新的史料發現，將有助於清代臺灣原住民女性史研究的賡續與發展。

附錄 1 臺灣方志：女性原住民史料彙整

書名	成書時間	篇名	女性原住民相關內容
	纂修者		
臺灣府志	康熙 24 年 蔣毓英 編纂	風俗	土番之俗，與吾人異者，重生女而不重生男。男則出贅於人，女則娶婿於家也。產婦甫生，同嬰兒以涼水浴之。
			男女應婚娶之時，女集廨中，諸男吹口琴於外，意之所欲，女出野合，擇其當意者，始告於父母，置酒張彩，邀同社之人聚飲于於家，即成配偶。
			男女皆跣足，不穿褲，上衣短衫，以幅布圍其下體；番婦則以布裹其脛，束髮盤頭，亦知插花草以示艷，或有以稻草束髮者。
			至于男女聚處，暑熱之時，男皆赤身，女皆裸體，相對飲食，淫欲之事，略不羞避。
臺灣府志	康熙 35 年刊 高拱乾 纂輯	風土志	男女皆跣足裸體，上衣短衫，以幅布圍其下體；番婦則用青布裹脛，頭上多帶花草。男女約十四、五歲時，編藤圍腰，束之使小。
重修臺灣府志	康熙 51 年 周元文 纂輯	風土志	男女皆跣足裸體，上衣短衫，以幅布圍其下體；番婦則用青布裹脛，頭上多帶花草。男女約十四、五歲時，編藤圍腰，束之使小。
			俗重生女，不重生男。男則出贅於人，女則納壻於家。婚時，女入公廨中，男在外吹口琴，女出與合。
			凡耕作，皆婦人；夫反在家待哺。
			炎暑時，男女皆裸體對坐；淫慾之事，長則避幼。
諸羅縣志	康熙 56 年 周鍾瑄 主修 陳夢林 編纂	封域志	虎尾溪，發源於水沙連內山，南出刺嘴。社名，以其番女皆針刺嘴脰也，方言赤嘴。
		風俗志	諸羅始皆土番，卉服鮮食而已。番故種芋，間以麻；番女雜樹皮，以為達戈紋。
			耕獲樵牧多任女；山蹊澗穀，男女亟相聚會；故其俗淫。
			岸里、掃揀、烏牛難、阿里史、樸仔籬番女，繞唇脰皆刺之；點細細黛起，若塑像羅漢髭頭，共相稱美。
			東西螺、大武郡等社，男女好貫大耳…女有夫，斷其旁二齒，以別處子。今近縣各社，亦多不折齒者。男女以濯草或芭蕉花擦齒令黑。陳少崖「外紀」：『大武郡之女，時以細砂礪之，望若編貝』。今自燕霧、半線以北皆然，不獨大武郡也。由諸羅山至後壟，番女多白皙，牛罵、沙轆、水裏為最；唯裝束各異。

			<p>女無脂粉，不結髻，不施膏沐；盤發以青布，大如笠。衣短至腰，橫聯幅布為裙，無襞襜；膝下以青布十數層，堅束其腓至踝。</p> <p>男女喜以瑪瑙珠及各色贗珠、文具、螺殼、銀牌、紅毛劍錢為飾。女裝之侈，數倍於男；惟跣足無首飾耳。婦女，東洋鐺、銅起花鐺，或穿瑪瑙為之。</p> <p>番女嚼米置地，越宿以為曲，調粉以釀，沃以水，色白，曰姑待酒。</p> <p>夜月更闌，貓踏與番女潛相和，以通情好。</p> <p>番婦耕獲、樵汲，功多於男；唯捕鹿不與焉。能織者少，且不暇及；故貿易重布。錢穀出入，悉以婦為主。</p> <p>家有喪、過年之前一日，束草遍插羽毛，以像死者；詰旦番女十數輩挽手擁一貓踏跳躑旋轉而歌，歌畢而哭，撤草人而棄。社眾團次其門，各勞以酒。</p> <p>重生女，贅婿于家，不附其父；故生女謂之「有賺」，則喜。生男出贅，謂之「無賺」。</p> <p>女將及笄，父母任其婆娑無拘束；番雛雜沓相耍，彈嘴琴挑之，唯意所適。男親送檳榔，女受之，即私焉。</p> <p>沙連男女悅合，必引眾簇擁其女以去，如強奪然；女亦故作悲啼。至家，乃申聘，以鐵器為儀如刀斧、釜鑊之屬；女家以雞、豕、達戈紋之類報之。</p> <p>男女裸體相對不為怪。已相配而淫者，被獲，繫而榜之；聚眾罰以牛、羊。</p> <p>作法詛咒亦名向。擅其技者，多老番婦。田園阡陌，數尺一柵，環以繩；雖山豬、麋鹿弗敢入。</p>
		藝文志	<p>沈光文〈番婦〉</p> <p>〈大甲婦〉</p>
鳳山縣志	康熙 58 年 李丕煜 主修 陳文達 編纂	風土志	<p>男女皆跣足裸裎，以短衣蔽其上，以青布圍其下。番婦又用青布裹脛，頭上多戴花。</p> <p>俗重生女，不重生男；以男則出養於人，女則納壻於家。婚嫁之初，男吹嘴琴，女出與合；當意者，告於父母，具酒食邀飲同社之人，即成配偶，名曰「牽手」。一切耕作，番婦同之。偶有不合，不論有無生育，輒出其夫，所有家私則平分焉；番婦復「牽手」於他番。</p> <p>毛布：番婦以獸毛和苧織成。漢人買以代氈，或為包裹之用。</p>

重修福建 臺灣府志	乾隆 6 年 劉良璧 纂輯	自序	我皇上如天之仁，民番一體…即番童亦習詩書、番婦亦知禮義，生番亦向化而歸誠。猗歟休哉！苟非神聖至德足以得天，烏能化成若斯之盛也？
		風俗	男女皆跣足裸體，上衣短衫及臍…番婦則用青布裹脛，堅束其腓至踝。
			俗重生女、不重生男。生女贅壻於家，謂之〔有賺〕，則喜，生男出贅，謂之〔無賺〕。女大聽自擇配。
			不相離異者，即作高筏結彩，坐婦於上，迎賀社中。
			米無隔宿，臨炊時合番婦三、五各執木杵以手舂之，聲韻清遠。釀酒以米置口中嚼爛，藏於竹筒，不數日而酒熟，名曰「姑待酒」。
			夫死，婦服一年、或三月、或一月即為服滿，告父母別適。
			禾熟不用刀割，皆番婦以手摘取。
			番婦耕穫、樵汲，功多於男；惟出草（捕鹿）不與。番性愛浴冷水，疾病不知醫藥，輒浴於溪；冬月，亦入水洗浴以為快。番婦生產，同嬰兒即以冷水浴之。
			布之屬：棉布、苧布、麻布(以上三項，俱不多產)、卓戈文、毛被(俱番婦剝樹皮和獸毛織成)。
		人物	番婦大南蠻，諸羅目加溜灣社番大治賦妻。生一男。大治賦死，婦年二十；願變番俗，不更適人，自耕以撫其男。至五十六歲，知縣陸鶴為請旌獎。
雜記	土番作法詛咒，名「向」…擅其技者，多老番婦。		
	水沙連，雖在山中，實輸貢賦…番婦亦白皙妍好，能勤稼穡，人皆饒裕。		
	鹹水泉，聞在崇爻山…又南社及水利各社，冬日海岸沙浮面者，凝為鹽，番婦掃而食之，不須煎晒；如扶南國之有自然鹽也。		
重修臺灣 府志	乾隆 12 年 范咸 纂輯	人物	番婦大南蠻，諸羅目加溜灣社番大治賦妻。生一男，大治賦死，婦年二十；願變番俗，不更適人，自耕以撫其男。至五十六歲，知縣陸鶴為請旌獎。
		風俗	番婦衣短至腰，或織茜毛於領、或緣以他色。腰下圍幅布，旁無襞積為桶裙。
	莊秀才子洪云：康熙三十八年，郡民謝鸞、謝鳳偕堪輿至羅漢門卜地；歸家俱病，醫療罔效。後始悟前曾乞火於大傑巔番婦，必為設向…擅其技者，多老番婦。		

			<p>男裸全體，女露上身。自歸版圖後，女著衣裙，裹雙脛…女及笄，構屋獨居，番童有意者彈嘴琴逗之…意合，女出而之同居，曰「牽手」。</p> <p>女土官肩臂手掌亦刺墨花，以為尊卑之別…歸化番女，亦有與漢人為妻室者，往來倍親密。土官無論男女，總以長者承嗣。</p> <p>二林捕魚，番婦或十餘、或數十於溪中用竹籠套於右膀，眾番持竹竿從上流馭魚，番婦齊起齊落，扣魚籠內，以手取之。</p> <p>水沙連雖在山中，實輸貢賦…番婦亦白皙妍好，能勤稼穡，人皆饒裕。</p> <p>有番婦至，黃首瘠體，貌不類人；與手指畫，若有所欲，余探得食物與之。社人望見，亟麾之去；曰：『此婦有術，善崇人；毋令得近也』。</p> <p>至宛里社…男女悉剪髮覆額作頭陀狀，規樹皮為冠。番婦穴耳為五孔，以海螺、文貝嵌入為飾。</p> <p>阮蔡文詠〈大甲婦〉詩。</p> <p>番婦頭無粧飾，烏布五尺蒙頭。</p> <p>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；男則僅供饘餉。</p> <p>番婦育兒，以大布為襁褓。有事耕織，則繫布於樹，較枝桠相距遠近，首尾結之，若懸床然。風動枝葉颯颯然，兒酣睡其中，不顛不怖。饑則就乳之，醒仍置焉。故長不畏風寒。</p> <p>彰化以北，番婦日往溪潭盥頰沐浴；女伴牽呼，拍浮蹠躩，謔浪相鬪。雖番、漢聚觀，無所怖忌。</p> <p>乾隆二年，巡臺御史白起圖等奏准：嗣後漢民不得擅娶番婦，番婦亦不得牽手漢民，違者，即行離異。</p>
重修臺灣縣志	乾隆 17 年 王必昌 總纂	風土志	<p>門卜地，歸家俱病，醫療莫效；後始悟曾乞火於大傑巔番婦，必為設向。</p> <p>詠云：『番婦以狗毛苧麻為線，染以茜草，錯雜成文，朱殷奪目，名達戈紋』。</p> <p>聞遠社番婦，能作咒詛。犯之即死，解之即蘇；喝石能走，試樹立枯。傳疑之語，豈其然乎？</p>
重修鳳山縣志	乾隆 29 年 王瑛曾 編纂	風土志	<p>漢人至，則酌以待，歡甚；出番婦侑酒，或六七人、十餘人，各斟滿碗以進。</p> <p>山豬毛等四社、傀儡山等二十七社風俗。兩耳穴孔，用篾圈抵塞，以大耳垂肩為美觀；番婦亦悅大耳兒者。</p> <p>女土官肩臂、手掌亦刺墨花：以為尊卑之別。</p>

			<p>未婚時，男女歌唱相合。既野合，始告父母聘之…土官彼此結婚，不與眾番婚娶。歸化番女，亦有與漢人為妻室者，往來倍親密。土官無論男女，總以長者承嗣。長男娶婦、長女贅婿，家業盡付之。</p> <p>俗重生女，不重生男；以男則出贅於人，女則納婿於家。婚嫁之初，男吹嘴琴，女出與合；當意者，告於父母，具酒食邀飲同社之人。既成配偶，名曰「牽手」；一切耕作，番婦同之。</p> <p>番婦育兒，以大布為襁褓。有事耕織，則繫布於樹，較枝桠相距遠近，首尾結之，若懸床然。風動枝葉颯颯然，兒酣睡其中，不顛不怖。饑則就乳之，醒仍置焉。</p> <p>乾隆二年，巡臺御史白起圖等奏准：嗣後漢人不得擅娶番婦，番婦亦不得牽手漢民。違者，即行離異。</p>
		雜誌	<p>番婦自織布，以狗毛、苧麻為線，染以茜草，錯雜成文，朱殷奪目；名達戈紋。</p>
續修臺灣府志	乾隆 30 年 余文儀 主修	人物	<p>番婦大南蠻，諸羅目加溜灣社番大治賦妻。生一男，大治賦死，婦年二十；願變番俗，不更適人，自耕以撫其男。至五十六歲，知縣陸鶴為請旌獎。</p>
		風俗	<p>番婦衣短至腰，或織茜毛於領、或緣以他色。腰下圍幅布，旁無襞積為桶裙。</p> <p>康熙三十八年，郡民謝鸞、謝鳳偕堪輿至羅漢門卜地；歸家俱病，醫療罔效。後始悟前會乞火於大傑巔番婦，必為設向…擅其技者，多老番婦。</p> <p>番社形勝，無出其右。自柴里社轉小徑，過斗六門崎嶇而入…番婦亦白皙妍好，能勤稼穡，人皆饒裕。(頁 544)</p> <p>有番婦至，黃首瘠體，貌不類人；舉手指畫，若有所欲，余探得食物與之。社人望見，亟麾之去；曰：『此婦有術，善崇人；毋令得近也』！</p> <p>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；男則僅供饘餉。</p> <p>番女年及笄，任自擇配。</p> <p>番俗初產，母攜所育姪嬰同浴於溪，不怖風寒。</p> <p>番婦育兒，以大布為襁褓。有事耕織，則繫布於樹，較枝桠相距遠近，首尾結之，若懸床然。風動枝葉颯颯然，兒酣睡其中，不顛不怖。饑則就乳之，醒仍置焉。</p> <p>彰化以北，番婦日往溪潭盥頰沐浴；女伴牽呼，拍浮蹀躞，謔浪相鬪。雖番、漢聚觀，無所怖忌。</p>

		藝文	<p>乾隆二年，巡臺御史白起圖等奏准：嗣後漢民不得擅娶番婦，番婦亦不得牽手漢民。</p> <p>且聞遠社番婦，能作咒詛；犯之即死、解之即蘇，喝石能走、試林立枯。傳疑之語，豈其然乎？</p>
續修臺灣縣志	嘉慶 12 年 謝金鑾 總纂 鄭兼才 總纂	地志	番毯，毛被，番婦所織，剝樹皮雜獸毛為之。
		外編	<p>南路賊首莊大田率其眾攻大東、小東二門。賊黨莊錫舍攻大南門。番婦金娘攻小東門。</p> <p>聞遠社番婦，能作咒詛。犯之即死，解之即蘇；喝石能走，試樹立枯。傳疑之語，豈其然乎？</p>
		藝文	番女妖嬈善雅音，私歡貓踏遞情深。幽窗月色涼如水，每到更闌聽嘴琴。
彰化縣志	道光 16 年 周璽 總纂	風俗志	岸裡、掃揀、烏牛難、阿里史、樸仔籬，番女，繞脣皆刺之，點細細黛起，若塑像羅漢髭頭，共相稱美。
			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。
			女有夫，斷其旁二齒，以別處子。今近縣各社，亦多不折齒者。男女以澀草或芭蕉花擦齒令黑。
			彰化諸社番女多白皙。牛罵、沙轆、水裏為最。惟束裝各異，髮皆散盤。岸裏內、幽礁、吧咩、茅匏、阿里史番，周身頑癬斑駁，若怪石綴古苔癬；而腥臊特甚。番女亦自白皙。
			夜月更闌，貓踏與番女潛相和，以通情好。
			番婦耕穫樵汲，功多於男，唯捕鹿不與焉。能織者少，且不暇及，故貿易重布。錢穀出入，悉以婦為主。
			作法詛咒亦名向…擅其技者，多老番婦。
		物產志	番毯，番婦所織。
		藝文志	番俗入贅之男如于歸之女，順以聽命，無敢自遂，賤孰甚焉。古之去妻，禮有明文，今已不行；推番俗娶妻曰牽手，去妻曰放手，不合則去，亦猶古之道歟？
			沙連生番，女或結辮，男髮並散垂，蔽體之襦皆革，女更增以抹胸，或革、或布。
今岸裏社番婦翦其前髮，以短髮覆額；單蘭界外之番男，亦翦髮下垂，乃知斷髮固如此。			
			〈大甲婦〉
噶瑪蘭志略	道光 16 年 柯培元 撰	番市志	番婦婚娶，各社不同。要皆備卓戈紋、鹿、豕等送至女家以為聘，置酒飲眾賀者。三日後，夫婦各敲落一牙，彼此易之，不知何說也。

噶瑪蘭廳志	咸豐3年 陳淑均 總纂 李祺生 續輯	規制	未入版圖之先，茹毛飲血，蓬發露體，男女莫別，婚姻無時，野合擇配，聽人自便。
		風俗	番無年歲，不辨四時，以刺桐花開為一度。每當花紅草綠之時，整潔牛車，番女梳洗盛妝飾，登車往鄰社游觀，麻達執鞭為之驅。途中親識相遇，擲果為戲。
			無男女皆嗜酒。
			番婦見漢人至，則酒滿斟以進客，惟盡辭之不飲為妙。倘前進者飲，後進者辭，遂分榮辱，必有所計較矣。
			番女年及笄，任自擇配。每日梳洗，麻達有見之而屬意者，饋鮮花朵，贈芍歸萸，遂與野合，乃告父母，成牽手焉。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，男則僅供饁餉者有之同上。
			猴猴一社，從蘇澳之南風澳移來東勢，其語言風俗獨與眾異，婚娶亦不與各社往來，至今番女多有至老而不得配者。
			番無碾米之具，以大木為臼，直木為杵，帶穗舂令脫粟，計足供一日之食，男女同作，率以為常。
			其服飾，女結辮，男披髮、跣足，或翦發散垂。
			番俗入贅之男，如於歸之女，順以聽命，無敢自遂，賤孰甚焉。古之去妻，禮有明文，今已不行。惟番俗娶妻曰牽手，去妻曰放手，不合則去，亦猶古之道歟…沙連生番，女或結辮，男發並散垂，被體之襦皆革。女更增以抹胸，或革或布。
淡水廳志	同治10年 陳培桂 總纂	風俗	番婦衣几輓圍遮陰，耳穿五孔，飾以米珠，曰「鶴老卜」…數十人連手頓足，歌唱為舞。淡北番婦頭無妝飾，以烏布五尺蒙之曰「老鍋」。
			渡溪後過大甲社（即蓬山）、雙寮社，至苑裏社，御車番人貌甚陋，胸皆雕青為豹文，男女悉翦髮覆額作頭陀狀，規樹皮為冠。番婦穴耳五孔，以海螺文具嵌入為飾。
			水沙連生番，女或結辮，男髮並散垂；蔽體之襦皆革，女更增以抹胸，或革、或布。
			今岸裏社番婦，翦其前髮，以短髮罩額。蘭界外之野番，男亦翦髮下垂。
		文徵	阮蔡文〈大甲婦〉
苗栗縣志	光緒19年 沈茂蔭 纂輯	風俗	番婦衣「几輓」、圍「遮陰」；耳穿五孔，飾以米珠，曰「鶴老卜」…數十人連手、頓足歌唱為舞。淡北番婦，頭無粧飾；以烏布五尺蒙之，曰「老鍋」。
		文藝	阮蔡文〈大甲婦〉

			番婦見漢人至，則酒滿斟以進客，惟盡辭之不飲為妙。倘前進者飲，後進者辭，遂分榮辱，必有所計較矣。
新竹縣志 初稿	光緒 19 年 鄭鵬雲 纂輯 曾逢辰 纂輯	風俗	番婦披「抹蟒頂」、圍「遮陰」，耳穿五孔，飾以珠，曰「鶴老卜」，頸繫瑪瑙珠，曰「璽忽因耶那」。數十人連手頓足，歌唱為舞。
		文徵	沙連生番，女或結辮，男髮並散垂。蔽體之襦皆革，如更增以抹胸，或革或布…今岸裏社番婦翦其前髮，以短髮覆額；罩蘭界外之野番，男亦翦髮下垂。
鳳山縣采 訪冊	光緒 20 年 盧德嘉 彙纂	藝文	常青督將士三千人，親赴南潭。莊大田聞風先遁，常青獲番婦金娘、賊目林紅以歸。金娘，下淡水番婦，習符咒，為人治病。莊錫舍攻鳳山時，請為軍師，臨陣令其誦符咒、祈神祐，軍中皆稱曰「仙姑」。
			蓬麻茜草能成錦(番婦織苧麻為布，以茜草染之)。
雲林縣采 訪冊	光緒 20 年 倪贊元 纂輯	番社	柴裏社番潘姓，在縣城東門內，風俗與土著、客莊大略相似…婚姻，則將社中未嫁番女若干人同至壇所，擇番男，如數起步齊奔周圍一遍，約五、六里，先至壇所，則擇番女之尤者以配，爭便捷也；後至者論次擇配…第女無裹足，以烏布蒙頭為少異耳。至於分住城外及尖山坑內者，男女多販柴為活。
苑裏志	— 葉振豐	風俗考	番婦耳穿五孔，飾以米珠，曰鶴老卜。

資料來源：1. 《臺灣歷史文獻叢刊》(南投：臺灣省文獻會，1993)。

2. 《臺灣歷史文獻叢刊》(臺北：臺灣銀行，1960)。

附錄 2 宦臺文人作品：女性原住民相關文句彙整

書名	作者	主題	原文
裨海紀遊	郁永河 (生卒年不詳)	鑿齒	挽手者，以明私許之意也。明日，如告其父母，召挽手少年至，鑿上齶門牙旁二齒授女，女亦鑿二齒付男。
郁永河，康熙三十九年來臺採硫，返回福建後，將來臺經過及見聞寫成本書。		紋身	番婦臂股，文繡都遍。
		裸身	男女夏則裸體，惟私處圍三尺布。
			又有三少婦共舂，中一婦頗有姿；然裸體對客，而意色泰然。
		巫術	有番婦至，黃首瘠體，貌不類人，舉手指畫，若有所欲，余探得食物與之；社人望見，亟麾之去，曰「此婦有術，善崇人，毋令得近也」！
		浴川	晚來女伴臨溪浴，一隊鷓鴣蕩綠波（婦番如老幼，每近日暮，必浴溪中）。
			婦人無冬夏，日浴於溪，浴畢汲上流之水而歸。
		育兒	孕婦始娩，即攜兒赴浴。兒患痘，盡出其漿，復浴之，曰：「不若是，不愈也」。
		婚俗	婚姻無媒妁，女已長，父母使居別室中，少年求偶者皆來，吹鼻簫，彈口琴，得女子和之，即入與亂，亂畢自去；久之，女擇所愛者乃與挽手。
			女兒纔到破瓜時，阿母忙為構室居；吹得鼻簫能合調，任教自擇可人兒。
		狀貌	自諸羅山至此，所見番婦多白晰妍好者。
番婦穴耳為五孔，以海螺文貝嵌入為飾，捷走先男子。			
婦人衣以一幅雙疊，縫其兩腋，僅蔽胸背；別以一副縫其兩端以朋臂，而橫擔肩上。上衣覆乳露腹，中衣橫裹，僅掩私，不及膝…間有少婦施膏沐者，分兩縵盤之，亦有致；妍者亦露倩盼之態，但以鹿脂為膏，轟不可近。			
番婦亂髮如蓬，蟣蝨遶走其上，時以五指代梳。			
海國聞見錄	陳倫炯 (?-1751)	婚俗	男女野合成耦。
陳倫炯，康熙六十年授臺灣南路營參將，清雍正八年寫成《海國聞見錄》一書，全書分上下兩卷，係陳倫炯根據其見聞所編撰。			

臺海使槎錄	黃叔瓚 (生卒年不詳)	鑿齒	<p>獠蠻鑿齒喪其親，爾蠻鑿齒媾其姻，雜俗殊風仁不仁！</p> <p>只須嬌女得歡心，那見堂開孔雀屏；既得歡心纔挽手，更如鑿齒締姻盟。</p>
<p>黃叔瓚，康熙六十一年任巡視臺灣監察御史。屆臺期間，休沐之暇，博採古今人著述，並就郡縣牒牘所狀、歲時巡歷所及，輒寓筆書之，而成《臺海使槎錄》。本書成稿於雍正二年，乾隆元年刊行。</p>	黥面	<p>水沙連北港，女將嫁時，兩頤用鍼刺如網巾紋，名刺嘴籬；不刺，則男不娶。</p> <p>番女亦自白晰；繞脣吻皆刺之，點細細黛起，若塑羅漢髭頭，共相稱美。</p> <p>老翁似女女如男，男女無分總一般；口角有髭皆拔盡，鬚眉都作婦人顏。</p>	
	紋身	<p>女士官肩臂手掌亦刺墨花：此即尊卑之別。</p>	
	巫術	<p>康熙三十八年，郡民謝鸞、謝鳳偕堪輿至羅漢門卜地；歸家俱病，醫療罔效。後始悟前曾乞火於大傑巔番婦，必為設向。適郡中有漢人娶番婦者，因求解於婦；隨以口吮鸞、鳳臍中各出草一莖，尋愈。番婦自言，初學咒時，坐臥良久，如一樹在前，臥而誦向，樹立死，方為有靈。</p> <p>作法詛咒，名向。先試樹木，立死，解而復蘇，然後用之；不則恐能向不能解也。入舍，無敢肱筮探囊。擅其技者多老番婦。</p> <p>頃之，有番婦至，黃首瘠體，貌不類人；舉手指畫，若有所欲，余探得食物與之。社人望見，極麾之去，曰：「此婦有術，善祟人，毋令得近也」</p>	
	浴川	<p>晚來女伴臨溪浴，一隊鷗鷺漾綠波。</p>	
	育兒	<p>生兒出浴向河濱，仙氣長留冷逼人；三保當年曾到處，南洋諸國盡稱神（浴兒）。</p>	
	婚俗	<p>男女先私通投契，男以銀錫約指贈女為定。</p> <p>女兒才到破瓜時，阿母忙為構室居；吹得鼻簫能合調，任教自擇可人兒。</p> <p>配他弦索亦相宜，小孔橫將按鼻吹；引得鳳來交唱後，何殊秦女欲仙時（鼻簫）。</p> <p>贅婿為兒婦是家，還憐鑿齒擦蕉花；何如高架迎歸去，偕老相期禮自嘉（迎婦）。</p>	
	勞動	<p>二林捕魚，番婦或十餘、或數十於溪中用竹籠套於右膀，眾番持竹竿從上流馭魚，番婦齊起齊落，扣魚籠內，以手取之。</p>	

		歌舞娛樂	番婦俱以鞦韆為戲；各社戶前，因大樹縛藤，縱送為樂，日夕歌唱不絕口。
		狀貌	番婦衣短至腰，或織茜毛於領，或緣以他色。腰下圍幅布，旁無襷積為桶裙。膝以下用烏布十餘重，堅束其腓至踝。
			番婦頭帶小珠，曰賓耶產。盤髮以青布，大如笠。頸項圍繞白螺錢，曰描打臘…每換年，男女豔服，簪野花，或纏以金絲藤，相聚會飲。
			大武郡之女，時以細砂礪齒，望若編貝。
			番婦頭無妝飾，烏布五尺蒙頭曰老鍋。項上掛瑪瑙珠、螺錢、草珠，曰真仔贊。
臺海見聞錄	董天工 (生卒年不詳)	鑿齒	男女成婚後，各折去上二齒，彼此易藏。
		裸身	男女向皆裸體跣足。
董天工，雍正元年拔貢，乾隆十一年奉諭入臺，任彰化縣儒學教諭，所著《臺海見聞錄》總共四卷，內容涉及臺灣地理、建置、田賦、風俗等。		浴川	番婦日往溪潭，盥頰沐浴，女伴牽呼，拍浮蹠躡，謔浪相鬪，雖番漢聚觀，無所怖忌。
		育兒	初產，母親攜所育嬰兒同浴於溪，不怖風寒。
		婚俗	番女未嫁者曰「麻里氏冰」，及笄，居小寮，任自擇配。麻達夜以口琴、鼻簫挑之，意悅野合，告父母成牽手焉。
			番重生女，贅婿于家曰有賺，生男出贅於人曰無賺，蓋以女配男，承接宗支也，故一再傳而孫不識祖。
			男女成婚後，各折去上二齒，彼此易藏。配合已久，造高架坐婦於上，迎諸社中，以示終身不易。
		勞動	番俗以女承家。凡耕作皆番婦，備嘗辛苦，或襁褓負子扶犁；男則僅供饘餉。
		歌舞娛樂	番女有緲綿氏之戲，即秋千也。以緲為飛，以綿氏為天，以為飛天耳。風和景明，招邀同伴，椎髻盤花，靚妝麗服，累累相比，歡呼游戲。
			成婚後三日，會親宴飲，各婦艷粧赴集，以手祖挽，面相對，舉身擺蕩，以足下軒輕應之，循環不斷，為兩匝圓井形，引聲高唱，互相答和，搖頭閉目，備極媚態。
			官長至社，番婦數十人，身著鮮衣，項挂瑪瑙珠曰「衣堵」，螺錢曰「眉打喇」，挽手合圍，蹋地而歌，逐隊跳舞，官賞之酒，連釀不醉。
		狀貌	女衣烏布短衣……用青布裹脛。

番社采風圖考	六十七 (生卒年不詳)	鑿齒	番俗男女成婚曰「牽手」…又男女各折去上齒二以相遺，取痛癢相關之意。
六十七，滿州鑲紅旗人，乾隆八年任巡視臺灣御史，問及採方問俗，將見聞可據者令工繪製成圖，並著有《番社采風圖考》。	黥面	新婦以鍼周刺口旁為花草等狀，寬五、六分，漬以黑皂，若丈夫鬚髯然；蓋欲以別室女也。	
	浴川	彰化以北，番婦日往溪潭盥頰沐浴，女伴牽呼，拍浮蹠蹠，謔浪相鬪；雖番漢聚觀，無所怖忌。	
	育兒	番婦乳兒，見者從旁與相戲狎，甚喜，以為人愛其子，雖撫摩其乳不禁也。若過而不問，殊有佛意。	
		番婦育兒，以大布為襁褓。有事耕織，則繫布於樹，較枝桠相距遠近，首尾結之，若懸床然。風動，枝葉颯颯然，兒酣睡其中，不顛不怖；饑則就乳之，醒仍置焉。	
	婚俗	女長，構屋獨居，以鼻簫、口琴男女互相調和，久而意諧，乃告諸父母。	
		番女年及笄，任自擇配。每月梳洗，麻達有見之屬意者，饋鮮花，贈芍歸美，備極繾綣；柳葉桃根，婉致風情。遂與野合，告父母成牽手焉。	
		口琴：麻達於明月清夜吹行社中，番女悅則和而應之，潛通情款。	
		成昏日，番女靚妝坐板棚上，四人肩之；揭彩竿於前，鳴鑼喧集，遨遊里社，親黨各致賀。至婿家，攜手同歸。	
	勞動	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。男則僅供饁餉。	
		刈禾：及期，各家皆自蠲牲酒以祭神，遂率男女同往。	
		舂米：男女同作，率以為常。	
	歌舞娛樂	番俗成婚後三日，會諸親飲宴。各婦女豔妝赴集，以手相挽而相對，舉身擺蕩，以足下軒輕應之，循環不斷，為兩匝圓井形；引聲高唱，互相答和，搖頭閉目，備極媚態。	
		每當花紅草綠之時，整潔牛車；番女梳洗，盛妝飾，登車往鄰社遊觀，麻達執鞭為之驅…若行人有目送之而稱其豔冶者，則男女均悅以為快。	
番女有縹綿氏之戲，即鞦韆也；以縹為飛，以綿氏為天意，以為飛天耳。每風和景明，招邀同伴，椎髻盤			

			花，靚妝麗服，以銀錢、珊瑚貫肩背，條脫纏腕，纍纍相比，歡呼游戲。
小琉球漫誌	朱仕玠 (1712-?)	巫術	往時北路老番婦能作法詛咒，謂之向…今問諸番，此術無有；殆國家威德廣被，雖有幻術亦不能靈矣。
朱仕玠，乾隆二十八年調任臺灣府鳳山縣教諭，翌年母憂回籍。居學署無事，遂追記道塗所經及在臺所聞見，著《小琉球漫誌》一書，於乾隆三十一年刊行。		浴川	性好潔，男女日一浴；赤體兀立，以瓢水從首淋下，拭以布，或浴於溪。
		裸身	內山生番，男裸全體；女露上身，下體用烏布圍遮。
		婚俗	熟番初歸化時，不擇婚，不倩媒妁。男皆出贅，生女則喜，以男出贅女招夫也。女及笄，構屋獨居；番童有意者，彈嘴琴挑之…意合，女出而招之同居，曰牽手。
		勞動	居南路者，熟番不供役；居北路者，皆供役。輿夫多番婦為之。
			臺地番俗，以女承家，家務悉以女主之。
		歌舞娛樂	番女有渺綿之戲，即鞦韆也。略如漢人之制，高可丈許，中以木為昇，止容一人，繞梁旋轉如紡，上下可數十回。漢人效之，則暈而嘔。
			熟番遇家有吉慶事，番婦裝束，頭載紙花圈，十數人攜手跳躍。
狀貌	熟番自歸版圖後，女始著衣裙，裹雙脛…邇年來漸被聲教，男婦俱製短衫褲，與漢人無異。		
	南路鳳山及北路諸羅、彰化，番婦多醜惡，惟住上淡水者甚美，面如傅粉，僅兩睛稍圓為異。		
海東札記	朱景英 (生卒年不詳)	勞動	家務悉女持之。耕作皆婦人，男反待哺。
		婚俗	生女則喜，以男出贅、女招夫也。
朱景英，乾隆三十四年任臺灣海防同知，三十七年秩滿回京。任臺三年，足跡遍及南北路，凡所聽睹，拾紙雜然記之，遂成《海東札記》四卷。		婚俗	女及笄，構屋獨居。番童有意者，彈嘴琴挑之…意合，女出而招之同居，曰牽手。
		狀貌	男婦俱跣足，近或衣衫履屨，彷彿漢製。南路番婦竟有纏足者。
			婦衣短至腰，腰下圍桶裙。織茜毛緣其領，以青布束腓至踝，頭盤髮，不挽髻，裹以青布，喜簪野花。
			水沙連雖在山中，實輸貢賦……番婦亦白晰妍好，能勤稼穡，人皆饒裕。
臺陽筆記	翟灝 (?)	婚俗	男女相遇，不通媒妁，隨口作曲，互唱入彀，女則以手牽男而去，主於女家。
翟灝，乾隆五十八年奉檄來臺，將			

其在臺十三年間，所遇人物風俗民情，隨筆筭記，名曰《臺陽筆記》。			
臺灣紀事	吳子光 (1819-?)	鑿齒	番女配人，則鑿當門一齒，以別於處女。
吳子光，生於嘉慶二十四年，原為廣東嘉應州（今梅縣）人，後移居臺灣。			內山生番女，間有佳者，惟雕題鑿齒之風，百世弗改。
		不止頰上益三毫矣，更加之鑿齒，使狗竇中開口且戕口，是鬼方國一流人物，鍾馗小妹之思啖也宜哉。	
		黥面	臉際必刻而黥焉，儼若中國刺配一流，怪矣！相傳番女之刻頰也，令有力者以綆縛女於樹上，一人持鐵針縱橫刺之，則女大聲痛呼，晷震山谷；亦有創甚至數月不愈遂死者。
			古則刻於額端，此則刻於兩臉。
		巫術	司禁魔者皆老番婦，亦散髮，手樹枝禹步作咒語，喃喃不可曉…其術傳女不傳男，亦中國師巫之類耳。
		浴川	番女皆赤雙趺，卻膏澤而性喜浣濯，頗有玉藻風味。日向溪中洗足及頭髮，浴竟則隨手縮之如常儀，此與古人慵來粧相類。
			記余少時觀劇，親見番婦洩戲場畔，與白晝露體浴於潭窟，視人了無驚猜，雖子桑戶劉伯倫之狂，不過爾爾。
		狀貌	番女斲雕為樸，皆素面，但結束其髮毋散，仍翦前髮，留寸許以覆額，頗有孟光椎髻風。
番婦衣服頗似漢人，惟上衣略異。衣以梭布為之，色尚黑，似半臂而增袖，似對襟褂而短禿。暑天或以兜肚護其胸，比於楊妃之金訶。其下體則用花布數幅圍繞之，有殺縫而無襞積，略似裙然，與古犢鼻褌異，與金廚娘護垢幫亦異。其他服物皆儉素，完且弗費，深得太古禮意。且不脂粉，如虢國夫人懼污顏色；不畫眉，雖有張敞筆札無所用之。此風賢於中國女子遠矣。			
夷女四、五輩，盡改粧，滿頭珠翠，身被達戈紋甚都。達戈紋者，番婦析紅嗶嘰為絲，與木皮相錯成文，番服之最華美者也，故以為舞衣。			
番婦則以非衣非裳、略似裙者帷之。			
東槎紀略	姚瑩 (1785-1853)	紋身	噶瑪蘭…赤男裸女，無葬娶與室家。
		婚俗	婚姻無時，野合擇配。

<p>姚瑩，嘉慶十三年進士，嘉慶二十四年任福建臺灣縣知縣，兼攝南路同知，二十五年署理噶瑪蘭通判。為讓後來者能識全臺之大略，故著《東槎紀略》以助於治道。</p>	<p>狀貌</p>	<p>西勢各社…茹毛飲血，蓬髮露體，男女莫別。</p>	
<p>問俗錄</p>	<p>陳盛韶 (生卒年不詳)</p>	<p>狀貌</p>	<p>其服飾，女結辮，男披髮跣足。</p>
<p>陳盛韶，嘉慶二十三年舉人，道光十三年調署北路理番同知兼署鹿港廳事，將其在臺咨訪所得，謹記之為《問俗錄》。</p>	<p>狀貌</p>	<p>其服飾，女結辮，男披髮跣足。</p>	
<p>蠡測彙鈔</p>	<p>鄧傳安 (〔1764〕-?)</p>	<p>狀貌</p>	<p>沙連生番，女或結辮，男髮並散垂。蔽體之襦皆革，女更增以抹胸，或革或布…女則衣白，其襦袴紅或綠…今岸裏社番婦翦其前髮，以短髮覆額。</p>
<p>鄧傳安，嘉慶十年進士，宦臺近十年間，嘗東至水沙連各社、北至淡水之艋舺八里坌，南至鳳山之埤頭，閒有所得，輒筆於書，而成《蠡測彙鈔》。</p>	<p>狀貌</p>	<p>沙連生番，女或結辮，男髮並散垂。蔽體之襦皆革，女更增以抹胸，或革或布…女則衣白，其襦袴紅或綠…今岸裏社番婦翦其前髮，以短髮覆額。</p>	
<p>東瀛識略</p>	<p>丁紹儀 (生卒年不詳)</p>	<p>鑿齒 黥面</p>	<p>番女鮮白皙；惟嘉義以北較妍淨，乃繞脣吻刺之，點以黛，若塑羅漢髭鬚以為美…既婚，男女必斷旁二齒，女之黥面者不斷。古云，斷髮、文身、雕題、鑿齒，今猶於生番見之。</p>
<p>丁紹儀，道光二十七年因歸妹彰化渡臺，勾留八月餘，凡臺事之堪資談助者，輒筆識之，而成《東瀛識略》一書，然遲至同治十二年始刊印。</p>	<p>巫術</p>	<p>小琉球志云，往時北路番婦能作法詛咒，謂之向；向者，禁制也，先試樹木，立枯，解而復蘇，然後用之，恐能向不能解也。</p>	
	<p>育兒</p>	<p>生子則母攜媿嬰同浴於溪；有疾亦往溪中盥濯，以身熱為度，不熱再濯，熱則病癒。</p>	
	<p>婚俗</p>	<p>番俗皆先通後娶，不納聘，無媒妁。男女及歲，意相悅，遂野合焉…番多以女承家，甥即為孫，以衍後嗣。無姓氏。</p>	
	<p>勞動</p>	<p>有番布名達戈紋，番婦合棉苧織成…卓戈文，番氈名，亦番婦所織…有番席，番女取蒲草為之，出淡水之大</p>	

			甲，甚精緻。
		狀貌	番女鮮白皙；惟嘉義以北較妍淨。 諸番男婦咸以草籜纏首，似帽非帽…衣以布及自織達戈紋為之，長不及臍，無袖，披其襟；女則前加以結。
		人物	乃更有番婦大南蠻者，嘉義日加溜灣社番大治賦妻；甫生子而大治賦死。婦年二十，願變番俗，不更嫁，自耕以撫其男，沒齒不苟言笑，益足徵王化之洋溢茲埏矣！
臺灣遊記 (全臺遊記)	池志徵 (1853-1937)	狀貌	是日適市人迎會，蠻女頰衣紅瓣，滿插香花，絡繹不絕，亦趣觀也。
池志徵，光緒十七年來臺，至甲午戰役起，始倉皇內渡，來臺三年間足跡幾歷全臺。			
臺陽見聞錄	唐贊袞 (1853-?)	巫術	往時北路老番婦能作法詛咒，調之向。
		裸身	內山生番，男裸全體，女露上身，下體用烏布圍遮；隆冬以野獸皮為衣。
唐贊袞，光緒十七年署理臺澎道兼按察使銜。宦臺期間偶於公暇，咨訪舊章、甄搜事類，涉覽之餘，筆誌而論列之，曰《臺陽見聞錄》。		浴川	性好潔，男女日一浴；赤體兀立，以瓢水從首淋下，拭以布；或浴於溪。
		婚俗	熟番初歸化時，不擇婚，不倩媒妁。男皆出贅；生女則喜，以男出贅、女招夫也。女及笄，構屋獨居，番童有意者，彈嘴琴挑之…意合，女出而招之同居，曰「牽手」。
		勞動	居南路者，熟番不供役；居北路者，皆供役，輿夫多番婦為之。
			臺地番俗，以女承家；家務悉以女主之。
		歌舞娛樂	番女有「渺綿」之戲，即鞦韆也。略如漢人之制；高可丈許，中以木為舁，止容一人，繞樑旋轉如紡，上下可數十回。
		狀貌	熟番自歸版圖後，女始著衣裙、裹雙脛。
南路鳳山及北路諸羅、彰化，番婦多醜惡；惟往上淡水者甚美，面如傅粉，僅兩睛稍圓為異。			
臺游日記	蔣師轍 (1847-1904)	紋身	正土官刺人形，副土官公廨祇刺墨花，女土官肩臂手掌亦刺墨花，以為尊卑之。
蔣師轍，同治十二年選拔貢，光緒		婚俗	男女梳妝結髮，遍社游越，互以嘴琴挑之，意合則成夫婦。(頁 61)

<p>十八年臺灣巡撫邵友濂延攬為主章奏，遂東渡來臺。後因修志受阻而萌去意返鄉，留臺僅六個月，著有《臺游日記》四卷以記臺事。</p>		<p>大傑諸社，配合已久，造高架坐婦於上，舁迎諸社中，番眾贈遺色布，歸宴同社，則永無離異。</p>	
<p>臺灣生熟番紀事</p>	<p>黃逢昶 (生卒年不詳)</p>	<p>鑿齒 黥面</p>	<p>同心蕊綻並頭蓮，點點波紋欲鬥妍（番女配合者，頭面刺紋為記）；樹下誰題鸞鳳字？惟將一齒締良緣（番皆倚樹為巢，男女配合，女拔一齒授男，以示信從）。</p>
<p>黃逢昶，光緒初宦游臺北，偶聞異事，喜而記之，遂以為奇，著「臺灣雜記」一卷。</p>		<p>裸身 勞動</p>	<p>番在邊野中，苦無綿與絲；所以男與婦，科頭並裸身。 漁郎宛載木蘭艘，一曲歌聲度隔江；月夜不知誰盪槳，熟番有女話篷窗。</p>

資料來源：1.《臺灣歷史文獻叢刊》（南投：臺灣省文獻會）。

2.中央研究院歷史語言研究所「明清檔案人名權威資料查詢」資料庫。

參考書目

一、機關檔案

中央研究院歷史語言研究所藏，「內閣大庫檔案」。

國立故宮博物院藏，「乾隆朝軍機處檔摺件」。

國立故宮博物院藏，「光緒朝軍機處檔摺件」。

國立故宮博物院藏，「同治朝軍機處檔摺件」。

國立故宮博物院藏，「雍正朝宮中檔硃批奏摺」。

國立故宮博物院藏，「乾隆朝宮中檔硃批奏摺」。

國立故宮博物院藏，「大清世祖章皇帝實錄」。

國立故宮博物院藏，「大清高宗純皇帝實錄」。

國立故宮博物院藏，「道光朝上諭檔」，小方本。

國立故宮博物院藏，「國史大臣列傳」，清國史館本。

國立故宮博物院藏，「劉銘傳傳包」。

國立故宮博物院藏，「望溪集」，清乾隆間寫文淵閣四庫全書本，集部。

國立故宮博物院藏，「西河集」，清乾隆間寫文淵閣四庫全書本，集部。

國立故宮博物院藏，「欽定平定臺灣紀略」，清乾隆間內府朱絲欄寫本。

國立臺灣大學圖書館藏，「淡新檔案」。

二、史料文獻

一，1964，《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄（二）》。臺北：華聯出版社。

一，1964，《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄（三）》。臺北：華聯出版社。

丁紹儀，1996〔1873〕，《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種。南投：臺灣省文獻會。

上海大學法學院、上海市政法管理幹部學院點校，1995，《大清律例》。天津：天津古籍出版社。

上海古籍出版社編，1995，《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社。

中國第一歷史檔案館編，1980，《天地會(二)》。北京：中國人民大學。

中國第一歷史檔案館編，2002，《雍正朝內閣六科史書·吏科》。桂林：廣西師範大學出版社。

王必昌總纂，1993〔1752〕，《重修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第113種。南投：臺灣省文獻會。

王瑛曾編纂，1993〔1764〕，《重修鳳山縣志》，臺灣文獻叢刊第146種。南投：臺灣省文獻會。

六十七，1996〔？〕，《番社采風圖考》，臺灣文獻叢刊第90種。南投：臺灣省文獻會。

六十七，1996〔1747〕，《使署閒情》，臺灣文獻叢刊第122種。南投：臺灣省文獻會。

不著撰人，1959〔？〕，《安平縣雜記》，臺灣文獻叢刊第52種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

不著撰人，1960〔？〕，《福建通志臺灣府》，臺灣文獻叢刊第84種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

不著撰人，1997〔？〕，《平臺紀事本末》，臺灣文獻叢刊第16種。南投：臺灣省文獻會。

朱仕玠，1996〔1766〕，《小琉球漫誌》，臺灣文獻叢刊第3種。南投：臺灣省文獻會。

朱景英，1996〔1774〕，《海東札記》，臺灣文獻叢刊第19種。南投：臺灣省文獻會。

池志徵，1960〔？〕，《臺灣遊記》，臺灣文獻叢刊第89種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

沈茂蔭纂輯，1996〔1893〕，《苗栗縣志》，臺灣文獻叢刊第159種。南投：臺灣省文獻會。

李丕煜主修、陳文達編纂，1993〔1719〕，《鳳山縣志》，臺灣文獻叢刊第124種。南投：臺灣省文獻委員會。

余文儀主修，1996〔1765〕，《續修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第121種。南投：臺灣省文獻會。

吳子光，1996〔？〕，《臺灣紀事》，臺灣文獻叢刊第36種。南投：臺灣省文獻會。

吳德功，1961〔1919〕，《彰化節孝冊》，臺灣文獻叢刊第108種。南投：臺灣銀行經濟研究室。

周元文纂輯，1996〔1712〕，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第66種。南投：臺灣省文獻會。

周鍾瑄主修，2005〔1717〕，《諸羅縣志》。臺北：遠流出版社。

周璽總纂，1993〔1836〕，《彰化縣志》，臺灣文獻叢刊第156種。南投：臺灣省文獻會。

姚瑩，1996〔1832〕，《東槎紀略》，臺灣文獻叢刊第7種。南投：臺灣省文獻會。

倪贊元，1993〔1894〕，《雲林縣采訪冊》，臺灣文獻叢刊第37種。南投：臺灣省文獻會。

郁永河，1996〔？〕，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第44種。南投：臺灣省文獻會。

- 俞正燮，1989，《癸巳類稿》，臺北：新文豐。
- 范咸纂輯，1993〔1747〕，《重修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第105種。南投：臺灣省文獻會。
- 柯培元，1996〔1836〕，《噶瑪蘭志略》，臺灣文獻叢刊第92種。南投：臺灣省文獻會。
- 唐贊袞，1996〔1891〕，《臺陽見聞錄》，臺灣文獻叢刊第30種。南投：臺灣省文獻會。
- 高拱乾纂輯，1993〔1696〕，《臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第65種。南投：臺灣省文獻會。
- 黃叔璥，1996〔1736〕，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種。南投：臺灣省文獻會。
- 黃逢昶，1997〔？〕，《臺灣生熟番紀事》，臺灣文獻叢刊第51種。南投：臺灣省文獻會
- 張燕嬰譯注，2015，《論語》。北京：中華書局。
- 連橫，1980，《臺灣通史》。臺北：文海出版社。
- 陳倫炯，1996〔1730〕，《海國聞見錄》，臺灣文獻叢刊第26種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳淑均總纂，1993〔1853〕，《噶瑪蘭廳志》，臺灣文獻叢刊第160種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳培桂總纂，1993〔1871〕，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊第172種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳盛韶，1997，《問俗錄》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳雲林編，2008，《明清宮藏臺灣檔案匯編》。北京：九州出版社。
- 楊廷理，1996〔1836〕，《知還書屋詩鈔》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 葉振豐，1993〔1897〕，《苑裏志》，臺灣文獻叢刊第48種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 臺北帝國大學土俗人種學研究室、楊南群譯，2012，《台灣原住民族系統所屬之研究》第二冊。臺北：行政院原住民委員會。
- 臺灣商務印書館編審會編，1986，《景印文淵閣四庫全書》。臺北：臺灣商務印書館。
- 臺灣總府警務局理蕃課、周惠民主編，2011，《高砂族調查書·蕃社概況》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 董天工，1996〔1753〕，《臺海見聞錄》，臺灣文獻叢刊第129種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 翟灝，1996〔1808〕，《臺陽筆記》，臺灣文獻叢刊第20種。南投：臺灣省文獻委員會。
- 鄧傳安，1994〔1830〕，《蠡測彙鈔》，臺灣文獻叢刊第9種。南投：臺灣省文獻委員會。

蔣師轍，1996〔？〕，《臺游日記》，臺灣文獻叢刊第6種。南投：臺灣省文獻會。

蔣毓英編纂，1993〔1685〕，《臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第65種。南投：臺灣省文獻委員會。

盧德嘉彙纂，1993〔1894〕，《鳳山縣采訪冊》，臺灣文獻叢刊第73種。南投：臺灣省文獻委員會。

劉良璧纂輯，1997〔1741〕，《重修福建臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第74種。南投：臺灣省文獻委員會。

鄭鵬雲纂輯，1993〔1893〕，《新竹縣志初稿》，臺灣文獻叢刊第61種。南投：臺灣省文獻委員會。

謝金鑾總纂，1993〔1807〕，《續修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第140種。南投：臺灣省文獻委員會。

三、專書

Teng, Emma Jinhua (鄧津華), 2005, *Taiwan's Imagined Geography : Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*. 臺北：南天書局。

石磊，1971，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》。臺北：中央研究院民族學研究所。

伊能嘉矩著、楊南郡譯，1996，《臺灣踏查日記（上）》。臺北：遠流出版社。

何偉亞，2002，《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》。北京：社會科學文獻出版社。

邱水金主編，1995，《系藏宜蘭古文書》。臺北：臺灣大學人類學系。

邵式柏 (John R. Shepherd) 著，林偉盛、張隆志、林文凱、蔡耀緯譯，2016，《臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》。臺北：臺大出版中心。

林天蔚，1995，《方志學與地方史研究》。臺北：國立編譯館。

林正慧，2008，《六堆客家與清代屏東平原》。臺北：遠流出版公司。

林建隆，2013，《刺桐花之戰》。臺北：圓神出版社。

卓意雯，1993，《清代臺灣婦女的生活》。臺北：自立晚報。

- 孟華主編，2000，《比較文學形象學》。北京：北京大學出版社。
- 馬淵東一著、楊南郡譯註，2014，《臺灣原住民族移動與分布》。臺北：南天書局。
- 洪麗完編著，2002，《臺灣社會生活文書專輯》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 洪麗完，2009，《熟番社會網路與集體意識：臺灣中部平埔族群歷史變遷（1700-1900）》。臺北：聯經出版公司。
- 康培德，2016《殖民想像與地方流變：荷蘭東印度公司與臺灣原住民》。臺北：聯經出版公司。
- 莊吉發，1983，《故宮檔案述要》。臺北：國立故宮博物院。
- 莊勝全，2013，《萬丈遙寄海一方：清帝國對臺灣的書寫與認識》。新北市：稻鄉出版社。
- 黃應貴主編，1995，《空間、力與社會》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴主編，1986，《臺灣土著社會文化研究論文集》。臺北：聯經出版社。
- 陳捷先，1996，《清代臺灣方志研究》。臺北：臺灣學生書局。
- 許功明、柯惠譯，1994，《排灣族古樓村的祭儀與文化》。臺北：稻鄉出版社。
- 費德廉著、羅效德編譯，2006，《看見十九世紀臺灣——十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》。臺北：如果出版社、大雁文化。
- 國立故宮博物院編，2004，《知道了——硃批奏摺展》。臺北：國立故宮博物院。
- 張素玢，2007，《苗栗鯉魚潭巴宰族史暨古文書彙編》。苗栗：苗栗縣文化局。
- 曾振名、童元昭，1999，《噶瑪蘭西拉雅古文書》。臺北：國立臺灣大學人類學系。
- 喬治忠，1994，《清朝官方史學研究》。臺北：文津出版社。
- 葉高樹，2002，《清朝前期的文化政策》。新北市：稻鄉出版社。
- 潘英海，2005，《中央研究院民族學研究所藏道卡斯古契文書》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 盧靜儀，2012，《清末民初家產制度的演變——從分家析產到遺產繼承》。臺北：元照出版社。
- 薩依德，2000，《東方主義》。新北市：立緒文化出版。
- 謝繼昌，1999，《凱達格蘭古文書》。臺北：國立臺灣大學人類學系。
- 戴炎輝，1979，《清代臺灣之鄉治》。臺北：聯經出版社。

戴寶村策畫，2012，《小的臺灣史》。臺北：玉山社。

四、學術論文

林昌華，2002.2，〈甘治士牧師《臺灣略記》：17世紀西拉雅族的人類學報告書〉，《新使者雜誌》110：35-43。

吳元豐，2005.11，〈清代軍機處滿文月摺包及其史料價值〉，發表於國立故宮博物院主辦「文獻足徵——第二屆清代檔案國際學術研討會」，頁113-135。

施添福，2001，〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁33-122。臺北市：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

陳玉美，2014.6，〈熟番雙雙之死：論清代臺灣族群關係與地方治理〉，發表於崑山科技大學主辦「第二屆臺南學學術研討會」。

陳昱升，2009，〈當代臺灣地區原住民婦女形象〉，收於經國管理暨健康學院通識教育中心編，《性別文化與通識教育研討會論文集》，頁277-295。新北市：新文京開發出版股份有限公司。

陳龍廷，2003.7，〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫臺灣原住民形象之論述〉，《博物館學季刊》17.3：91-111。

陳龍廷，2004.12，〈帝國觀點下的文學想象——清代臺灣原住民的妖魔化書寫〉，《臺灣文獻》55.4：211-245。

黃憲作，2004.11，〈天真與野蠻——論清代臺灣原住民形象的塑造〉，《大漢學報》19：289-324。

詹素娟，1997.4，〈族群關係中的女性——以平埔族為例〉，《婦女與兩性研究通訊》42：3-7。

詹素娟，2008.12，〈清代平埔族的分佈與遷徙〉，臺灣的語言方言分佈與族群遷徙工作坊。

詹素娟，2015.3，〈以社為治——《康熙臺灣輿圖》的虛與實〉，《臺灣博物季刊》34.1：16-23。

楊傑銘，2008.7，〈帝國的凝視——論清代遊宦文人作品中的原住民形象的再現〉，《臺灣文學評論》8.3：84-107。

五、學位論文

宋冠美，2014，〈圖像、知識與帝國統治：清代臺灣原住民形象的比較分析〉，國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

黃瀟儀，2007，〈平埔族婦女形象與角色的變遷，1603-1895〉，國立暨南國際大學歷史學系碩士論文。

陳芷凡，2011，〈跨界交會與文化"番"譯：海洋視域下臺灣原住民記述研究(1858-1912)〉，國立政治大學中國文學研究所博士論文。

楊鴻謙，2002，〈清代臺灣南部西拉雅族番社地權制度變遷之研究－以鳳山八社領域為例〉，臺北：國立政治大學地政研究所博士論文。

廖婉汝，2013，〈清代臺灣婦女的形象建構〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文。

藍偵瑜，2008，〈清代來臺文人之臺灣特殊性書寫研究〉，國立成功大學臺灣文學研究所碩士論文。