

本期專欄
【民俗信仰】

文化資產與變遷：小林平埔族傳統神靈信仰研究

Cultural Property and Change:

A Study of Xiaolin Pingpu Ethnicity Belief in Traditional Deities and Spirits

簡文敏

Chien, Wen-Ming

摘要

本文是以高雄縣小林平埔族的神靈信仰為例，探討其文化特色與文化政策的影響。本文首先從小林平埔族的遷徙與聚落發展的歷史，探討傳統神靈文化留存的環境，以及產生影響的來源。接著分別從老君、太祖、尪姨七姐妹與神明具像化，以及在農耕、狩獵、社會習俗等生活面向上，討論傳統神靈文化的遺留；並從內在結構比較埔漢之間的文化機制的差異。最後也探討當代文化政策對小林平埔族族群認同與文化傳承的影響。

關鍵詞：平埔族，太祖，文化政策，小林

Abstract

This study discusses the character of Kaohsiung County Xiaolin Pingpu ethnic culture and the influences of state cultural policies, taking its religious belief as an example. First, it talks about the movement, settlement and development of the Xiaolin Pingpu tribe. Then, the environment which preserves the religious belief in traditional deities and spirits is discussed. The author tries to explain the heritage of the Xiaolin Pingpu traditional ethnic religious belief via two points of view, including the embodiments of gods (such as Laojyun, Taizu, and Uangyeqijiemei) and their way of life (such as agriculture, hunting, and social customs). He also compares the differences between the Han people and the Pingpu from their inner cultural components. Finally, the influence of contemporary government cultural policies to the Xiaolin Pingpu's ethnic identity and culture transmission is remarked upon.

Keywords: Pingpu, Taizu, Cultural Policy, Xiaolin

1. 前言

小林是臺灣地區少數以平埔族後裔為多數聚居形成的部落，它位處於高雄縣甲仙鄉淺山地境，延著楠梓仙溪清澈流水，兩側翠綠的山脊向斜層層疊疊，風景優美怡人。這個村落夾處在玉山山脈與阿里山山脈之間楠梓仙溪左岸狹小的充積地，除五里埔之外耕地明顯不足；山林資源如樟樹林木，在日治時期已經遭到大量採伐；戰後國民政府為了顧全下游西部平原絕大多數居民飲水品質、防洪安全及環境保護等理由，實施山林與水資源保護措施；在國家政權掌握土地生產與使用性質的決定權之下，減弱了自主開發的利基。對於此一山腳僻遠的小部落而言，眼前的美景與山林的生機，與臺灣大多數的山林村落及鄉村類似，其生產環境並無法承載部落人民現代生活需求下的發展。

這種非對等的處境並不是現代才產生，早期本地居民就面臨外力(如政權)介入，環境、生產技術與族群間信任機制的困境，引起文化衝突，以及激烈的武力抗日行為，因此犧牲慘重。這些境遇宛如烙印，分別刻印在當地環境地景，與口述傳說之中，構成本地豐富的歷史記憶。歷史記憶的表現是多樣性的，不僅存在於文字典籍，它也能透過位置空間、物件、軀體來表達(Eduardo, 2004: 699)。小林村落的空間、建築、地景，以及人際間互動，似乎正展示著聚落發展的歷史記憶，與族群文化互動的跡痕。

從環境實體來觀察，小林部落具有豐富的歷史故事。小林村落由小林、五里埔、南光、錦地與埔尾等小聚落組成，小林部落是主要聚居地，它與漢人村落相似，前後各有一座土地公廟，代表部落的「地界」；部落的中心是北極殿公廟，廟後方道路兩旁的屋舍，參差幾棟新式水泥二樓透天建築，大部份的屋舍空間配置與排列相當整齊畫一，各戶都留有寬敞前庭，是日治時期統一分配的規畫。這些屋舍本來都是以茅草蓋頂，在1983年開鑿通往三民鄉台二十線省道，約在同時國民政府推動部落改善的美化工作，去掉茅草屋頂改以瓦片，土牆塗上白灰，有的再畫上紅磚，外觀才與一般村舍相近。沿溪岸以現代建築技術建造之平埔文化園區、公廨，設有親水公園，兒童遊樂設施、停車場、木構廊屋，以及公廨前現代磁磚舖設而成的廣場、西拉雅劇場等，皆顯示了在這一波社區總體營造的主流裡，與平埔文化復振運動共構後的具體樣貌。加上部落前清朝開山撫番士兵病死異鄉的石頭塚墳，早期留存但已廢棄不用的派出所，這些錯落有致的村落地景，說明了不同時代國家政權在這個區域所留下的治理痕跡，以及村民在其間自主性建構，或堆疊、或鑲嵌、或粉飾，所構成了多

彩又多元的記憶實體。換言之，這些記憶實體不僅是物質性地存在，尚包涵了背後所隱藏的族群文化互動、轉化與變遷。

問題是，如何來探知人群行為與觀念的特殊性呢？小林部落平埔族的神靈信仰是當中最為重要的文化資產，一向受到矚目。本文即是以小林部落為研究案例，分別從遷徙、人口組成、宗教信仰、政權介入，以及族群的互動關係史，探討在非對等關係下，聚落如何組成？如何能保留傳統信仰？傳統神靈文化的特色何在？以及在當代文化政策對小林平埔族族群認同與文化傳承的影響。

2. 小林部落形成與平埔族群特質

小林部落在日治時期尚屬於東阿里關行政區域，戰後才獨立成村。清朝時期東阿里關設有關隘，小林正在其外側。雖是小村落，但是與其相關的文獻與研究，已累積相當數量。如：《安平縣雜記》(1959)中對於大武壠社群起源、居住範圍、風俗習慣、宗教信仰等有詳細記載。黃瑤(1960)、周道程與吳道明(1960)進行體質人類學調查與統計歸納。劉斌雄(1963)、陳漢光(1962,1963)在民國五十年前後，發表數篇對於大武壠社群宗教、婚姻、家族構成的記錄文章；潘英海(1994,1998)以其多年來普查資料以及思考，應用文化區域概念，提出「祀壺現相」與西拉雅族群分佈與遷徙的關係，將小林歸為高雄文化叢楠梓仙溪文化系，對於小林地區祀壺信仰現相有所澄清與瞭解。此外對於頭社聚落的研究(1994)，指出大武壠社故居地在大內鄉頭社。石萬壽(1997)研究菜寮溪改道及其開發，指出後掘仔溪一帶開發與小林平埔族民回墾有關。簡炯仁(1994)、劉還月(1995)則在平埔族祭祀文化中敘述太祖信仰型態。林清財(1988,1995)以歌謠聚落探究祀壺現象特點與其遷徙。顏美娟(1998)則以音樂歌謠研究祭祀文化。另高雄縣政府委託溫振華(1997)調查四社平埔(大武壠社群)遷徙與宗教，等對於小林大武壠社群瞭解具有助益。近年來，簡炯仁(2000)、洪麗完(2007)對大武壠社群遷徙統整性研究，兩者觀點雖有些微差異，卻從學術對話中提出新的觀點。

上述的研究對於小林地區族群遷徙、性質與部落發展歷史的瞭解有所幫助，以下即分項說明之。

2.1. 小林部落環境與平埔族群遷徙

小林部落位於高雄縣甲仙鄉北方僻遠山區，東邊為群峰聳立之中央山脈，以西除了阿里山山脈之外，與沿海西部平原之間，更有綿長惡地地形阻隔，與外界溝通

不易。其河岸部份最低位置海拔約345公尺，東側為玉山山脈，最高位置在大竹溪山，海拔1664公尺；西至阿里山山脈，最高位置海拔1008公尺。東西兩側全為高山阻擋。年雨量平均2018.2公釐，雨季自五月至九月，降雨量1484.1公釐；旱季自十月至隔年四月，降雨量534.1公釐。(甲仙鄉公所，1993)氣候溫熱潮濕，適於樟樹林與動物繁衍。

土地特質方面，小林村一帶露出之岩層，為中新世紀沉積岩，以關山刀砂岩、十六份頁岩為主。關山刀砂岩分佈於小林村以南楠梓仙溪西側之山嶺，楠梓仙溪東側則為十六份頁岩，從小林村附近有十張犁向斜、甲仙脊斜、阿里關向斜，由北向南延伸，斜坡均於甲仙附近消失。由於阿里關向斜與阿里山山脈之間，有南北向小林斷層形成狹長的楠梓仙溪，因此地形上東西寬僅五·三公里內卻有極大變化，山丘連綿多皺褶，平地很少。五里埔階地堆積層及楠梓仙溪兩岸極少的沖積層為主要農耕地。(甲仙鄉誌，1989)

小林村的面積雖然廣大，但是可耕作的面積有限，以早期游耕、採集與狩獵生產技術而言，能負載人口數相當有限。但是廣大的山林，卻是良好的躲藏與隔絕之地，日治時期抗日事件難以平定，以及平埔族傳統神靈文化能喘息獲得保留，與此有關。

小林地區平埔族人以西拉雅族之大武壘社群為多數。太武壘社群入墾小林之前，曾由大內、善化一帶分別往東南及往北遷移。往北遷徙屬大武壘派社，部份族民向北爬越山嶺到達今之臺南縣東山鄉之東山。(陳漢光，1963)大部份族民則往東南方向遷徙，據伊能嘉矩(1908)調查，四社平埔(大武壘社群)原居烏山山脈西麓，有Tavakan、Vongavon、Kapoa、Sia-urie四社。由於鄭氏時代之軍屯，平埔族受驅逐，往四社原住地遷移。大武壘頭社的舊址，為哆囉轄社所侵佔；茄拔社舊址為Vakkarawan所據；宵里社為西拉雅支族Tapau社占據；芒仔芒社為漢人侵占。在土地被據的情況下，乃漸向楠梓仙溪流域遷移。石萬壽(1995)考證則強調明鄭時期開發以今臺南為中心，大武壘山即今善化、新市、新化與大內、山上、左鎮的界山，大武壘山以東，為大武壘社群分佈地區。明鄭時期曾以援勦左鎮駐守，監視大武壘社群各族社。並由於菜寮溪改道，明鄭及康熙年間原居此流域之大武壘社群之木岡社、芋匏社，在康熙末年至乾隆初年大遷移時，新港社溯溪而上，進入菜寮溪流域，逼大武壘社群東遷至今甲仙等地。大武壘社群由臺南地區往楠梓仙溪與荖濃溪上游遷徙的方向，與簡炯仁(2000)、潘英海(1998)、洪麗完(2007)等人的研究亦大致吻合。

除了大武壘社群之外，小林村落也有其他社群遷入。例如日治時期戶籍資料登載未有遷徙記錄者僅有六戶，其中陳姓來自大目降社，其中一潘姓來自屏東，是其他地區的平埔族人。除此之外，如因婚姻關係入住的邦姓，被認為是新港社，礁吧年事件從內門地區潛逃小林定居的潘姓，以及屏東陳姓因工作入贅定居等皆是。這些家族在日治時期的戶籍資料皆被記載為「熟」。

高雄醫學院黃瑤、周德程、吳道明等人，曾經以甲仙鄉關山、小林等地平埔族民進行體質人類學調查，其中黃瑤的研究結論指出(1960)，與甲仙平埔族體質較接近者分別為頭社(臺南縣大內鄉)、荖濃、萬巒等地平埔族民及布農族；體質關係較疏遠者為南排灣、閩南人、阿美族、魯凱族等。周德程與吳道明(1960)則認為甲仙地區平埔族與六龜新發地區平埔族較為接近。黃瑤的研究結果與本地區平埔族民多數來自大武壘社群相符；周道程與吳道明的研究結果，與大武壘社群遷徙至楠梓仙溪、荖濃溪沿岸一帶的說法，頗能相互印證。不過這些報告以「地區」為單位，以量的統計為基礎的比較，可能忽略地區內並非僅有單一社群的問題；以及缺乏早期體質記錄，不易從時間的序列，瞭解與其他族群通婚後所形成變化情形。

2.2. 日治時期抗日與聚落組成

如前述，小林屬於山林小部落，可耕地面積有限，早期居民以游耕、採集與狩獵是主要生計方式；清朝時期本地雖設有關隘，國家權力卻未實質控制與干預，住民僅需繳納原住民領地所衍生的番租。但是，這樣的生活型態在日本殖民政府開發山林的政策之下，形成激烈的衝突。衝突的起源，包括日本殖民政府為開發樟腦，限制村民上山採集、狩獵以及進行刀耕火種的游耕；藉著林野調查沒收無主地，轉給財團種植甘蔗；以及壓抑其傳統信仰等。使得五十一年統治期間內，屢次發生抗日行為。學者篠井志津枝(1987)認為日本殖民政府為有效控制樟腦開採地區安定，運用警察官派出所，對於赤貧的「熟蕃」提供經費和「蕃地」未墾地，使其移居到與「生蕃」接壤的前線，做為保護樟腦事業的擋箭牌。

例如，蕃薯寮廳在1905年四社警察派出所遭原住民攻擊，使樟腦事業受到打擊，曾實施輔助隘勇團，徵調六龜里地區平埔族民協防。因績效良好，1906年移住六龜里區、山杉林區及東阿里關等地平埔族民七十戶，至荖濃庄之上荖濃及其上游預定開墾地間居住，擔任警戒，每戶並發給房屋建造費及農具購置費。(《日據時期原住民行政志稿》，陳金田譯，1997) 1909年，因簡仔霧(鄒族)製腦地兩次遭襲擊，蕃薯寮廳廳長請求遷三十戶至四社群雁爾社北方二里半之荖濃溪右岸美秀

臺，三十戶至楠梓仙溪上游左岸之簡仔霧邱坪居住，並各設一處山地官吏駐在所，置警部補一人、巡查八人監督他們防備原住民。美秀臺之移住民為六龜里、荖濃及土壠灣庄之平埔族民，邱坪為東阿里關、大邱園、十張犁、茄苳湖、山杉林、新庄及月眉庄之村民，均令其開墾移住地及擔任警戒，保護製腦事業。(《日據時期原住民行政志稿》，陳金田譯，1997)這是聯合平埔族人防禦原住民的舉動。

小林部落與鄒族接鄰，日本殖民政府將附近族人集中於警察駐在所周圍，利於集中看管之外，也具有保護腦丁的效果。目前小林部落景觀的形成，則與1915年噍吧哖抗日事件有關，是事件後日本殖民政府安置村民，每戶分配建地近五釐，田、埔地合計約一甲五分，集住而成基本形態。加上戰後漢人與後代繁衍接續移住，形成以台21縣道為中軸，屋舍群分列兩側的風貌。

日本統治臺灣期間，本地陸續發生四社寮事件、噍吧哖事件(發生在甲仙鄉者《甲仙鄉志》稱為甲仙埔事件)、江保成事件(又稱小林事件)等。四社寮事件發生於1904年9月28日，起因於漢人腦丁、交換山產業者(平埔族)，結合施武郡社群(布農族)及部份四社群(鄒族)攻擊四社警察官吏派出所，導致三名巡查被殺。(《日據時期原住民行政志稿》，陳金田譯，1997)隔年原住民在日方控制火藥、食鹽及民生用品，及強大軍事力量為後盾情況下要求歸順，日方以甲仙小林警察駐在所作為談判地點，提出原住民需遵守日本政策外，並以追捕漢人逃犯為交換條件。(《日據時期原住民行政志稿》，陳金田譯，1997)甲仙埔事件發生於1915年7月9日，與同年8月3日起陸續發生攻擊南庄與噍吧哖派出所，而同被稱為噍吧哖事件。1938年江保成事件則與華僑抗日有所關連，從參加成員與其抗暴性質，可說是噍吧哖事件(甲仙埔事件)的延續。這些抗日事件，顯示抗日行為的長期延續性以及多族群互動的特色。

不過平埔族抗日的歷史幾乎未見於史冊。從噍吧哖事件的官方資料(如戶籍)裡，可以發現漢人部落民眾被屠殺，一方面是臨時起義參加者眾多，另一方面是因受遷怒影響，而慘遭日軍、警無情且無辜地殺害。反觀平埔族部落人民善於林野藏匿、生存、戰鬥，是當時抗爭中具有「計畫性」的主要武裝力量，被法院執行死刑者總人數97名中佔有73名，佔各鄉鎮比例最高，當時倖存者並參加1938年江保成抗日事件，抗暴行動幾乎橫跨日本統治時期。他們也是對日本殖民統治不滿起而抗暴，卻在主流社會歷史記錄中消失聲音。(簡文敏，2005)

抗日事件固然使得小林村落部份村民受害，但是也

有外地的抗日者或避禍者在事件平息後，移居本地，使得小林地區的人口增加。這些增加的人口，促成部落內聯姻關係。從日治時期的戶籍資料中可以發現，本地區婚娶對象集中東阿里關(含小林)，比外地多一倍左右。由於同村結婚者為多，形成村內各家族姓氏之間，綿密的姻親關係。如徐氏家族於日據時期婚配對象包括潘、劉、陳、徐、金等六姓，幾乎含蓋小林村各家族。

2.3. 漢人的移入與影響

漢人在小林地區的開發，與其天然資源有關。其中日治時期客家人遷移小林的情形以受雇開採樟腦為最多，遷入地址集中在大竹溪山腦寮，與本地族人互動機會少。其中溫氏因受日人領養，寄居小林就讀小學，成年後入贅本地平埔族女子，現仍住居小林。閩南人移入小林者包括竹南、霧峰、學甲、鹿谷、屏東、嘉義、北斗等各地各一人(家)次(其中有二戶以家庭方式移入)，所從事工作包括田佃、日傭、腦丁及糖篩書記。移入原居地分散各地之外，所從事工作亦相當分歧。除了有婚姻關係者留下外，其餘則已全遷移。

目前居住小林之漢人，則是民國四十(1951)年後陸續遷住。以嘉義大埔閩南人居多數，以從事種竹、農作為主。漢人大量的遷入對小林村落結構，以及文化的影響相當大。至目前為主，小林村新移住漢人已佔有半數左右人口，分住在南光、五里埔、埔尾、錦地與小林部落。早期住民(平埔族後裔)則集中住在小林部落。1960年代後漢人大量移入，以及台21縣開通，使得族群文化互動增加；加上政府忽視在地文化的研究與教育，使得新生一代逐漸與傳統神靈文化疏離，傳統歌謡也因耆老逝世而消失。直到1996年政府補助平埔族夜祭，教育體系也納入教材，才又促發各項平埔族文化復振活動。

總結而言，小林部落平埔族群藉著遷徙，遠離主流社會的影響；以及小林地理環境山林密集土地廣闊特性，在相對隔絕的情境之下，減低對傳統神靈文化的衝擊，甚至能自主地採借漢文化，融入新元素。不過，近百年來日本殖民政府的強制規化措施，與後期禁止祭祀太祖；以及戰後漢人大量移入與教育文化政策，影響了傳統神靈文化的代間傳承。直到近二十年來興起平埔文化熱潮，才稍解被消滅的命運。

除此之外，本地區平埔族人樂天達觀勇敢，即使遭遇許多外來者的壓迫，仍誓言「即使脖子架著刀子，也要快樂來唱歌！」這種精神或許也與其傳統神靈信仰得以保留有關吧？！

3. 小林平埔族神靈信仰文化特色討論

如前述，有關小林部落平埔族神靈信仰持續受到重視，除了淺井惠倫曾到此採集歌謠之外，陳漢光、劉斌雄、潘英海、林清材、溫振華、簡炯仁、劉還月、顏美娟以及筆者，已有多篇論文談及。為節省篇幅，不再贅述細節。本段將集中針對本地區平埔族神靈文化的特色，以及未被論述的部份，分三項重點說明，並嘗試與其他學者的研究對話，來凸顯其文化資產的價值。1964年，過去一直從事教育工作的片山亮喜，開始擔任南木曾町的町長，他對文化的深刻認識，後來成為妻籠宿復甦之重要原動力。他先請專家就木曾地區的觀光資源做評價，判斷其中鋪著石板的古道，可發人思古之幽情，走在其間既能感受到文學般的抒情氣氛，又可感受自然之美，是大家追求「心靈的故鄉」時的最佳去處，一定能吸引期待知性之旅的觀光客。

3.1 太祖與老君

小林地區平埔族人傳統神靈信仰，一般被視為祖靈型式。本地對於傳統神靈的稱謂，概分四種：一是「kuva祖」或「公廨祖」，是指稱奉祀在公廨神靈的統稱；二是「壁腳仔」或「壁腳佛仔」，屬於家庭私祀，祀壺被奉祀在牆壁旁；另二種是太祖(或番太祖)與老君。前兩種稱謂都與奉祀地點有關，太祖與老君則牽涉到漢人道教文化的影響，尤其是老君是否即是太上老君？

以道(法)教為主的漢人神靈信仰對於西拉雅的影響是顯而易見地，不管是祭儀過程、祭品，或是祭祀對象，常是以融合的型態出現。為了釐清兩者合成性的特質，潘英海先生曾經比較西拉雅族人「祀壺」一水，與漢人「祀爐」一火，兩種文化特質之間差異的討論與分析；對於民間道法信仰太上老君，在西拉雅族「祀壺」信仰的地位與關係，指出了「在語音、語義、觀念的互換下，太上老君、太上李老君、太上道祖的稱呼常與太祖、老祖並存，甚至取代之。」(潘英海，1995:313)這些田野調查資料統整說明，除了反映了區域普查的紛雜現象之外，更說明了道(法)教深入西拉雅族神靈信仰的程度。對於這個問題，其他學者也有相關的討論。

例如，李國銘先生在(頭社夜祭與祀壺信仰初探)，即以大內鄉頭社的夜祭為例，指出西拉雅傳統信仰與漢人傳統信仰在頭社村已經交融深厚，單獨只看西拉雅傳統信仰，而無視、貶抑甚至排斥漢人信仰的存在，顯然不能一窺頭社信仰的全貌。(李國銘，1998:67)他根據潘英海先生的博士論文英文著作，把太祖乩童、觀音廟乩童、道士等之間的關係，統整如下：

(1)太祖乩童空缺時，由觀音廟的乩童替代。

(2)太祖桌頭空缺時，先由觀音廟的道士再由觀音廟的乩童替代。

(3)太祖乩童可以挑選訓練觀音廟的乩童，深涉觀音廟的事務，而且可以在觀音廟替人辦事。(李國銘，1998:65)

上述的統整說明了道士、太祖乩童、觀音廟乩童三者間的替代關係，間接也說明了太祖與漢人神明的法力性質。在這篇文章裡，他也反覆引用荷蘭時期的文獻，企圖從早期有關西拉雅族人的神靈信仰體系，找到文化的歷史延續性。他的另一篇文章：(屏東平原山腳下的年尾節初探)(李國銘，2000)，則更把屏東沿山地區「山腳人」至今仍存在的年度重大慶典一年尾節，討論它在部落社會連結的實質效應。

屏東沿山地區「山腳人」的年尾節，與漢人一般神明慶典相似，不過舉行日期並不是集中在農曆十月十五日，而是從九月初九一直到十月底陸續都有個別村莊舉行。舉行慶典的村子會宴請來自其他山腳村莊的村民。於是透過一系列年尾節，山腳下的村莊達到社會連結的意義，這和傳統的Ma-olau祭典透過各村莊輪值舉辦跳戲而達到相互連結的作用有著異曲同工之妙，因此也成為山脚下社會的連結樞紐。(李國銘，2000:22)不過，屏東山腳下的年尾節僅管非常類似台灣很多漢人村落元節的年尾戲、謝平安，但是李國銘先生(2000)認為山腳社會採借這個漢式的祭典應該是依循著其內在的社會邏輯，不必然只是單純被「漢化」的結果。他以山腳部落為思考單位，說明了即使採用了漢人年尾節的形式與名稱，仍具有山腳人內在的社會邏輯。

最近幾年另一位持續關注西拉雅族神靈信仰，並建構了新理論解釋的是葉春榮先生。他指出西拉雅與漢人融合的過程裡，西拉雅人的宗教受到漢人文化的影響，採借漢人的民間信仰的形式、儀式；相對的漢人也開始祭拜阿立祖，因此阿立祖信仰正反映出漢人與西拉雅連結的文化結構。(葉春榮，2006a:255)

他借用Sahlins的說法，把傳統的漢文化稱之為規範性的結構(prescriptive structure)；西拉雅人因為沒有嚴格的親屬組織、政治結構、婚約限制，顯示出西拉雅是個表演性的結構(performative structure)。他以這兩種文化結構的彈性程度，解說西拉雅人如何接受荷蘭人基督教與漢人多神信仰，並發展出阿立祖信仰(葉春榮，2006a:254)。他嘗試以西拉雅人與漢人的文化結構性質，以文化是歷史的產物，帶入田野資料的解釋，建構了「阿立祖」信仰的理論解說。他對西拉雅族人神靈信仰轉換的論述，隱含歷史斷裂性的觀點。

葉春榮先生另在(宗教改信與融合—太祖與神明的交換)的論文裡，從宗教信仰互動的四種型態：並存(coexistence)、區隔(compartmentalization)、融和(syncretism)、改信(syncretism)的區辨與說明，舉出兩位國外學者討論與台灣人、平埔相關的宗教改信的兩種說法：一是Jordan的測字因素(Glyphomancy factor)說：Jordan認為漢人的宗教改信有條件式的(conditional)、附加的(additive)以及神明的互換性(pantheon interchangeability)等特性。另一則是Shepherd的權力競爭說，Shepherd認為平埔人是為了藉傳教士的力量而接受基督教。(葉春榮，2006b)

他以臺南地區平埔族人阿立祖信仰為例，對上述兩種說法一提出解釋的侷限性。此外他提出三點重要的觀察：一是平埔之所以改信基督教是物質需要等實際的原因；二是漢人與平埔之間神明的交換，既說明了族群關係的融合，但同時也反應出族群關係的不平等；三是以往的研究常把宗教改信歸諸於傳教士的努力，而忽略了神的主導性，他認為宗教融合是人、神共同作為的結果。(葉春榮，2006b)他認為神明具有主導性，是相當特殊的主張；尤其在努力建構理論部份，頗令人期待。

上述三位先進的研究，集中在臺南地區，與小林地區的樣貌並不相同。小林的老君與太祖分屬劉姓與潘姓家族系統，從日籍資料與口述，劉姓到達小林部落居住是在1913年左右，當時小林部落已奉祀太祖。目前小林公廨內有兩個甕，裝酒的是老君，裝水的是太祖，雖然各佔一方，不過在近幾年的夜祭裡，都只強調太祖的部份。這種情況似乎引起劉姓家族不快，尤其以前奉祀老君的瓶子被丟失，因此近幾年平埔夜祭時，經常發現家族成員在現場藉神靈附身「哭訴」的情形。特別的是，劉姓家族成員有一乩童，每年夜祭時，會私下到公廨協助「開向」，村民似乎也認可其太祖的附身狀態，不少村民會聽取指示，包括現任太祖的代理尪姨。

另一種的說法則與性別有關，本聚落公廨內向神座插有七支竹刀，分別代表太祖「七姊妹」(簡炯仁，1994)，據本村劉姓乩童(女性)吟唱早期「無字曲」時，談及太祖七姐妹並非全為女性，其中第五位為紋面的「老君」(男性)，曲中並述及太祖病危時，老君探病以及一起捕魚的情形。另，早期提親時，女方會帶火把，攜帶老君研前往男方請家屬喝酒。從上述種種跡像與本地村民的祭祀行為來看，小林公廨內的老君與太祖應該都指稱平埔族的傳統神靈，只是以漢語稱謂。這種現象不僅提供了與臺南、屏東地區祀壺信仰中「老君」現象的不同案例，對於傳統神靈文化在傳承與復振過程中，如何與社會權力結構整合？皆值得注意。

3.2 婉七姐妹與現身

大武壠社群傳統神靈信仰的特色之一，是多姐妹的說法，例如本地區是七姐妹，六重溪是五姐妹，或甲仙、阿里關與小林是三姐妹等。多姐妹的說法經常伴隨著祀壺內有同等數目的「珠仔」的傳說，如瓠仔寮公廨被屏東來的王爺收伏時，據說有一棵「珠仔」被圍觀民眾目睹飛走；在恆春半島祀壺人家，也有「研仔神」內有「珠仔」的說法，至目前為止，筆者僅見過小墾丁渡假村附近有一老祖身披眾多比糯米粒稍大的琉璃珠。雖是如此，尪姨七姐妹與瓶、甕內置放「珠仔」，卻帶來另一種研究角度的可能。

西拉雅平埔族研究已經累積相當豐富的成果。這些研究的重點，偏重在兩項主題：一是族群遷徙與分類；另一項則是對於族群文化交會的現象，與平埔族文化內涵的解讀。尤其潘英海先生有關「祀壺信仰」的系列研究，指出了西拉雅族人祀壺文化的合成性質；並從區域普查裡，指出「祀壺現相」分別與阿美族、排灣族、漢人民間信仰等相關，一方面以「文化系」、「文化叢」與「文化圈」的概念，重新對北回歸線以南之西拉雅族群作分類，另一方面也以番仔田系與滿州系是屬於文化傳播的例子，反駁國分直一所主張以祀壺追尋西拉雅族的說法，認為祀壺信仰並不是一個族別的標誌。(潘英海，1998：174)他的主張帶動西拉雅研究風潮，影響深遠。

不過，把平埔族的神靈信仰置放在為一合成文化性質的「祀壺現相」，是偏重在祭祀場域文化現象行為的總合他稱，一方面擴大平埔族社群範圍，容易造成漢化原住民族群界限不明；另一方面也有信仰被物化的嫌疑。

據十三行的考古資料，早期原住民埋葬親屬時，有將玻璃珠放在瓶甕的例子(臧振華、劉益昌，2001:48-49)；李亦園先生指出西拉雅的祖靈信仰，是早期甕葬的遺留(李亦園，1955)；他的說法與前者稍為不同，甕葬如何轉換成壺內有珠，還須其他的研究佐證。倒是鄰近鄒族(沙阿魯阿)也有貝殼神置放在甕內的習俗及祭儀。尪姨七姐妹與「珠仔」的對應關係，可能提供了另一項解讀西拉雅族傳統神靈信仰的方法。

小林部落平埔族神靈信仰另一項特殊之處，在於太祖的「現身」。漢人民間信仰裡，神明藉著神像雕刻與請神儀式具象化，祂的擺放位置、如何降臨？如何被探知？都與其文化脈絡有關。例如，一般漢人廟宇的神像位置，都在動線的盡頭與上頂位置，顯露封建階層體制的上下位階概念。

小林部落平埔族傳統信仰，未刻有神像，村民祭

祀時，是向著公廨中心的太祖、老君，以及屋外的向神座祭拜。平埔公廨內太祖與老君圍繞在「向神柱」(有稱將軍柱)；向神柱在屋舍的偏中心位置，其具體的法器包括檳榔中柱、筍、竹刀、甕、石片平臺、香爐、酒杯、花草裝飾的頭圈、三色布(紅、藍、白)等，分別置放在地上或其他法器上堆疊組合而成。類似的裝置在公廨屋外正前方也有一處，只是中柱改用竹子，尾部保留竹葉，並綁上用稻子札成的草繩與七束稻稈，當做天梯，據說是太祖降臨用的梯階，早期稱之為「向神座」(或稱向柱)；只是少了甕與石片平臺。向神座與公廨則保留了活動廣場的空間。

小林平埔公廨內神靈位置與動線，讓祭祀者能在神靈前方擺放祭品，也能繞道後方，形成以其為軸心的祭祀動線。在夜祭奉戲時，信眾從公廨左門進入，即繞往中柱後方，再由右門出，即是明顯例證。除此之外，神靈法器的擺設高度由地上起始，都是在日常生活領域中經常出現者，隱喻了神靈與信眾之間非對等性質裡，又隱含了平常性；此種特質與一般漢人廟宇設置講究階層體制不同。

神靈降臨時如何被探知？漢人神靈信仰與目前西拉雅平埔族夜祭裡普遍都有乩童與尪姨附身的方式，除此之外，漢人利用卜杯，來判斷神靈是否降臨？以及祂的指示為何？小林部落村民目前祭祀時，普遍也使用這種方法。但是早期傳說公廨屋角的木刻鳥，能通知及知曉神靈是否到臨？

有關現身另一個有趣的現象，是從信徒如何愉悅神靈來分析。一般漢人民間廟會時，通常是由信徒出資請藝團(如歌仔戲、布袋戲、電影等)表演酬神，戲臺是朝著廟門的方向，民眾集中在戲臺與廟之間的廣場一同欣賞。這種型式是委託的「同賞」性質，神與人是分離的，祭祀的目的通常在取悅、崇敬神明，類如交換。

小林地區在夜祭時信眾與神靈的關係，卻有「神我兩忘」的傾向。據本地耆老口述，早期夜祭時有砍人頭祭祀的習俗，夜祭當晚大家要盡情飲酒歡樂，直到人頭也開口笑。他們認為祭祀者歡樂，神靈也會跟著歡樂。他們是藉著自體的實踐歌舞歡樂，來愉悅神靈，因此在唱唸祭品之後，通常即是進入所有參與者的奉戲，以前是要歡樂到天亮。近幾年小林受文化復振運動影響，祭祀方式逐漸加入觀光化的因素考量，已經設置舞臺表演區，不過，仍然保留了集體祭拜後的廣場同樂的奉戲活動。這是族人將身體作為祀神的載體，是與太祖同樂，甚至認為自體的愉悅也代表太祖的愉悅，形成儀式的神我同體。

不過，上述這種祭祀太祖的方式，也常遭到來自台南地區西拉雅夜祭祭儀強調「七年苦旱」悲悽形式的質疑。事實上，如能再參閱陳漢光先生早期的調查，以及本地耆老的口述，不難發現兩者的差異，以及小林地區平埔夜祭保留了許多早期的文化殘留，值得予以肯定與保存。

3.3 內在架構與在其他方面的表現

小林平埔公廨以及祭儀，是此地區平埔族神靈信仰最具代表性者，不過，神靈信仰的表現，並不止於此，其內在的觀念架構尤為重要。例如，本地區在日治時期村民參與抗日者眾多，對於死傷者處理與抗日事件的記憶，與同住本地區的漢人與主流社會有些許差異。

以神靈信仰記憶運作機制的軸心觀念來看，漢人及其主流社會對於抗日犧牲者或立碑著書，或以客家「忠義士」義民信仰；或以閩南「元帥」型王爺信仰祭祀，儘管榮耀的記憶載體不同，但在橫跨陰陽兩界的背後，卻都分別指向國家/封建帝制為中心，所構成社會文化價值與脈絡。公部門以其護國抗敵有功而受獎，民間信仰以其符合忠義精神而提升其亡靈地位，事實上皆出自相似的思維邏輯—向國家/封建帝制中心效忠的概念。(簡文敏，2007)

與此相對地，甲仙地區平埔族人對抗日事件的記憶與表述，則是環繞著「祖與靈」為中心的記憶體系，並配合命名與表述方式所形成。比如，強調太祖的向水能化百萬兵禦敵，即是以祖靈神奇為中心的思考；將抗日者死亡的事件與地景結合，命名某人的草地，則是與其相信死後的亡靈會駐留並作弄的信仰有關；另將江保成等採野菜而食的行為，重新命名該野菜，雖是採食者與食用山菜間聯結的心理作用所導致，但是後來的記憶內容，事實上也有其死亡後才有此山菜的神奇之說。這種以「祖/靈」為中心的記憶型式，同時也出現在英勇的祖先/祖靈與果報的故事基模裡，只是，尚未見到以部落英雄或在公廨內祭祀的案例。(簡文敏，2007)

不過，埔漢兩者記憶型式雖有不同，但在非對等的關係之下，本地平埔族人也如平埔夜祭一般，學習、採借漢人的神靈信仰方式。例如本地區平埔族人也參與上述「忠義士」與「劉元帥」的祭儀，如負責忠義士年度慶典的道士及部份管理委員會成員；引介「劉元帥」進濟公廟的廟公、劉黃後裔等，都屬於在地平埔族人。他們不約而同地採用漢人神靈信仰的形式，從漢人已經將靈的性質轉換為「忠義士」及「元帥」後，協助以道教科儀作法，或直接移植，迎回「劉元帥」在家中奉祀，這些例子都說明了平埔族從《安平縣雜記》記錄「四社

番」的習俗以來，持續性地接受與採借漢人文化的情形。(簡文敏，2007)

除了從上述處理抗日死難者的方式，能比較埔漢神靈信仰內在機制的不同之外，在農耕、狩獵與一般社會習俗，也能發現傳統信仰的遺留，以及與漢人文化交錯影響後的因應策略。

在農耕方面，以本地區雨量各月分佈來看，禁向(農曆3/15日)與開向(農曆9/15日)大約處於濕季與乾季的分界處，依據早期習俗，禁向後便要專心農事，這是利用神靈信仰來規範年度作息。又如，本地區早期除了有利用鳥占來判斷是否前往狩獵之外(簡文敏，2001)，也會利用「清明鳥」(可能是筒鳥)的叫聲，開始墾耕；以「休息鳥」(群鳥)的叫聲，作為休息及結束當日農作的訊號。農耕換工組織的班頭，持有「班碑」，耆老們認為「班碑」具有神力，可責罰工作不力者，藉此建立班頭的領導權威。再如，面對病蟲害時，利用菅芒草掃過農作物，並口唸「菅到神走」或「菅到延走」(閩語發音，神是指蚜蟲病，延是銹病)等。不過，在耆老經驗裡，墾耕的祭儀普遍是向土地公祭祀。

在狩獵部份，本地耆老認為鹿、山豬也有靈，獵捕大鹿之後，會作「鹿戲」，希望能祂能帶來更多的親友(鹿隻)前來。因為對獵物的靈力有不同評等，因此也影響食物的分類及其效力的評估，例如，本地將相關食物作以下分類：(簡文敏，2001)

- (1) 一般食物：以日常食用為主，如魚、肉、內臟等，以水煮為主；除了煮食新鮮食物外，也喜歡以鹽醃漬、曬乾後再烹煮。
- (2) 特殊功用食物：指有特殊用途或特定場合出現之食物。
 - (a) 藥用食物類：如猴腦、猴膽、鹿(羊)肚草、鹿兒(幼胎)、鹿(山豬、猴、羊)鞭、鹿茸、骨頭等，處理方式以燉煮為主，鞭及茸則浸酒。
 - (b) 經濟性食物：販售用，如鹿(羊、山豬)鞭、鹿茸、肉脯、肉乾等。
 - (c) 祭祀用食物：祭祀太祖之用，如生鹿(山豬)肝、鹿(山豬、羊、羌)肉酒及噴、煙、檳榔、酒、雞肉。

運用獵物強身的現象有下列幾項特點：(簡文敏，2001)

- (1) 直接對應方式一即相信食用獵物某種器官後，對人體相同器官有所助益。如吃猴腦(加冰糖)補腦；吃山羊肚、鹿肚草治膨風；鹿兒治月內等1)。

(2) 互補方式一如女性食用鹿鞭、山豬鞭有助於改善女性疾病、治月內。

(3) 強調性器官的神奇作用一如認為猴鞭曬乾繫繩綁於頸部，可以幫助兒童「過運」等。

這些特徵都有透過獵物的身體或器官，將其能量借用、補充到人體的作用，是將獵物能力轉換為能量的現象。

另一個夾雜漢人文化與早期文化特質的習俗，是本地元宵節是屬於「查某節」、「查某暝」或「查某的天年」，是女人作主的節慶；中秋節是「查甫暝」，則是男人為主的節慶。

小林、關山地區元宵節清晨，村民成群翻越阿里山山脈前往玉井北極殿祭祀註生娘娘2)，當晚約七、八時返回，晚上則是以女性為主的「查某暝」。「查某暝」是以聚落為中心，由聚落內已婚婦女主動發起，於元宵節當晚邀集婦女七、八人或三、四人，組成一團，選擇聚落內空曠處為活動場地。場地內升起營火，參與之婦女通常經過特別妝扮：頭插竹紗，盛裝、臉抹粉或自製的花生油，口嚼檳榔後嘴唇沾有紅豔「口紅」，顯得美麗動人。婦女組成團後，以空油桶作鑼、鼓，敲鑼打鼓歌舞「遊街」，見到男人，便「搖」到男人面前要酒喝；所唱的歌舞以民俗中「花鼓陣」中男女對唱曲為主，被選上的男人不能逃跑。未帶酒者會被強灌飲酒，戲弄、摔角，趁男人酒醉或體力不足時，強脫褲子。早期男人只穿長褲未著內衣，當長褲被脫下時，只好手提著褲頭離開現場。帶酒者可以一起歌舞同樂，不過一樣也會遭到戲弄或脫褲子。(簡文敏，2002)

據耆老表示，當晚女性有時會商議一起找某一特定的或中意的男人要酒喝，過程裡男性被「戲弄」時，有時揚言：「到中秋節—查甫暝，妳就知道後果？」有預言「報復」的意味。不過當晚是女人的節日，男人被戲弄時不能還手，不能生氣。此外，男人不能阻止妻子參加，也不能吃醋。如果喜歡，自己也可以準備酒參與，或組團輪番上陣接受女人戲弄、與之「對抗」。這項活動在明亮的元宵夜晚舉辦，配合著閃爍的火光、歌舞以及脫褲子時的吆喝聲，歡樂的場面吸引聚落老少圍觀。此地俗諺「元宵暝，查某醒歸暝(整夜)」，很傳神地把女性的歡樂情況作一描述。(簡文敏，2002)

此外，當晚團體活動之後，據耆老表示有些婦女有私下「夜遊」習俗。這種「夜遊」的習俗，類似《安平縣雜記》所記載的「行大肚」，本地區耆老的說法則是「走生」，如「元宵暝去走生」、「查某暝去走生」。(簡文敏，2002)

「查某暝」是本地區平埔族人採借漢人文化及原有習俗融合與創新得來，活動裡「天年」的概念，或是夜遊後情投意合者可在門外點香不准人再進出³⁾，這些規則的訂立與執行，背後都有運用神靈信仰形成強制的力量，包括脫離平日的社會規範。只是，大多採借漢人神明力量來執行。

當時採取的方式為以「宿場町」景觀的觀點出發，加以歷史價值之考慮而分為以下五類：

- (1) 由歷史上、景觀上來看都具有重要價值，建築整體應進行復原保存者。
- (2) 可進行小規模的修繕整理，以維護歷史景觀者。
- (3) 可進行大規模的修繕整理，以維護歷史景觀者。
- (4) 雖然對歷史景觀之保存不具積極性功能，但也不特別影響歷史氣氛者。
- (5) 與歷史景觀顯著不協調者。

(1) 為價值很高，希望未來能開放參觀的對象，從(2)至(4)都是由景觀的角度來考慮建築外觀的維護方式。(5)是必須拆除或進行大規模的外觀改善者。除了建築之外，道路、鋪面、電線桿、電線、門、圍牆、擋土牆、庭園、空地、植栽、水路、水池、石碑、路燈、瓦斯桶、電氣設施等皆為調查對象。另外，還要對進入聚落的路線與下交流道後的景觀，以及周圍的山林、河川等自然景觀進行調查。

4. 文化復振與族群認同

本文第二節提到小林地理環境與族群樂觀團結的民族性，使得早期的神靈文化信仰得以存留，但戰後在漢人大量移入與教育文化政策不重視的情況之下，農曆9/15日夜祭活動，一度式微，直到1996年政府陸續補助年度平埔夜祭的活動，興建平埔文化園區，以及學校教育的配合等等，這一系列落實本土與社區營造的文化政策，已經產生效果。

由於職務的關係，筆者十幾年來持續參與觀察紀錄小林平埔族夜祭活動，2001年曾以小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演為研究素材，嘗試以平埔族人主體性視角，解讀政府公權力涉入與社會環境影響之下，現代平埔祖靈祭典所展演文本意涵，以及相應產生族群認同之心理狀態、聯結行為與文化重構等現象。該文並以「游移」、「接軌」及「重構與創新」來描述此文化表徵。(簡文敏，2001)

間隔三年，發現小林部落已因文化復振運動，以及村民自主建構，形成特殊的文化現象，因此再從地方文

化模式建造的過程中，探討地方社會與主流社會間的互動關係與影響。指出政府公部門、媒體、學者、文史工作者及社會人士的涉入，促使平埔夜祭成為族群文化展演的場域。而在社會情境影響之下實踐與轉換的過程，早期文化特質被挑選、萃取、抽離，除了在實體空間、儀式、歌曲有新的詮釋之外，也產生從平埔族部落的公廨轉為平埔合力的部落公廨、平埔公廨與文化從邊陲到文化的中心、族人從敬畏太祖逐漸增進親和，族群意識方面也由《安平縣雜記》所記錄的「閩粵入籍變番」變成當今的「去漢入埔」族群認同變遷。這些變化即是一地方文化模式建造的過程。(簡文敏，2004)

不過由於被納入主流社會體系中運作，以至於雖有殊異化的平埔族文化意象營造，其運作方式卻同時造成結構性消溶在主流社會體系之內的危機。除此之外，為了要與外在主流社會「接軌」，本地也持續採借了部份台南地區以及與本地低相關的文獻資料，移植前來作為文化詮釋的依據，亦值得關注。

大體而言，由政府公部門扶植、提倡平埔族文化復振的政策，由於尊重地方社區營造與自主的精神，活動形式雖有變動，卻也保留了原來的精神。例如，傳統歌謡與編織技術傳承；夜祭當晚雖改為類似漢人廟會或嘉年華會的舞臺表演，但是是由本地村民自主排演節目而來，仍保留了神我兩忘、自娛娛神，把自身作為祀神載體的情形；以及共食合力的社會整合行為等等。

5. 結論

本文是以高雄縣甲仙鄉小林部落平埔族的神靈信仰為例，說明其文化特色與保存價值。小林部落平埔族人以西拉雅大武壠社群人為多數，雖然是戰後才有村落名，但是自百年來清末開山撫番始，經日治時期開發山林樟腦利益，強制集居；林野政策改變原有生計形態，抗日事件幾乎延續整個日治時期，犧牲慘重。不過族人樂天達觀，在面對非對等的壓迫之下，猶保留了傳統神靈信仰。目前部落內建有一平埔族公廨，內奉祀一太祖一老君，部落內潘姓住戶奉祀有一「壁腳佛仔」。部落人數雖不多，但是從《安平縣雜記》記載閩粵入籍變番，說明了強大的融合力量；及今當代平埔文化復振以來，埔漢聯姻之第二代，及原平埔族後裔已興起「去漢入埔」的族群認同。

有關小林部落平埔族信仰的研究與報導已有相當數量，本文雖未重述細節，不過也針對其神靈文化特色及其文化採借的情形，提出三項說明：一是有關太祖與老君合祀的問題，以及老君的性質，可能與其他地區指涉為太上老君不同，是借用漢字區辨性別之意，提供了埔

漢文化互動的案例；另一為尪姨七姐妹與現身的問題，此二者皆與太祖的神靈特性有關，本地的特性或許能在「祀壺」的說法之外，開啟另一種詮釋的方法；第三則是從其神靈信仰的內在結構，說明小林部落平埔族人如何在「祖/靈」為中心的概念，記憶與處理早期抗日死難者，以及在非對等的關係之下，採借漢人「國家/封建帝制」的神靈文化。除此之外，也從神靈信仰影響日常生活的角度，舉例說明平埔族的傳統神靈觀，分別在農耕、狩獵與「查某暝」社會習俗的表現，並解說其與漢文化之間的互動與學習、適應。

自1996年政府公部門提供經費補助平埔文化復振運動以來，在村民自主的經營，以及外來者的協助之下，已完成多項文化設施。這些外來的投注與關懷，無疑地已為當地平埔族文化注入新的生機與影響，成為地方文化模式建造的過程。以文化資產與保存的觀點來看，小林部落平埔族傳統神靈信仰不僅保留了部份早期的文化殘留，其與漢文化互動、採借與創新的形式，也是研究文化變遷、族群互動，與漢文化如何擴展的良好案例。

參考文獻

- [1] 臺銀經濟研究室，1959，安平縣雜記，臺灣文獻叢刊第52種，臺北。
- [2] 臺灣總督府警察本署編，陳金田譯，1995，日據時期原住民行政志稿第一卷，臺灣省文獻委員會。
- [3] 石萬壽，1995，南化鄉平埔族的村社，平埔研究論文集，潘英海、詹素娟編，頁379-412，台北，中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- [4] 石萬壽，1996，菜寮溪流域的開發；淡江大學主編，頁189-216；臺北：國史館。
- [5] 李亦園，1955，台灣平埔族的祖靈祭，中國民族學刊第一期。
- [6] 李國銘，1995，屏東平埔族群分類問題再議，平埔族研究論文集，潘英海、詹素娟編，頁362-377，臺北，中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- [7] 李國銘，1998，頭社夜祭與祀壺信仰初探，臺灣風物48(1)：63-136。
- [8] 周鍾瑄，1962，諸羅縣志，臺灣文獻叢刊141種；臺北：臺銀經研室。
- [9] 周德程、吳道明，1960，高雄縣甲仙鄉甲仙平埔族血壓比較，人類研7(3/4):781-794。
- [10] 林清財，1995，從歌謠看西拉雅的聚落與族群，平埔研究論文集，潘英海、詹素娟編，頁475-498，臺北，中央研究院臺灣史籌備處。
- [11] 林清財，1998，西拉雅族歌謠分佈與族群遷徙，平埔族群的區域研究論文集，劉益昌、潘英海編，頁203-267，臺北，臺灣省文獻委員會。
- [12] 陳漢光，1962，高雄縣瓠仔寮平埔族宗教信仰調查，臺灣文獻13(4)，88-99。
- [13] 陳漢光，1962，高雄縣荖濃村平埔族信仰調查，臺灣文獻13(1)，102-105。
- [14] 陳漢光，1963，高雄縣瓠仔寮平埔族家族構成，臺灣文獻14(3)，128-133。
- [15] 陳漢光，1963，高雄縣阿里關及附近平埔族宗教信仰和習慣調查，臺灣文獻14(1)，159-168。
- [16] 黃瑤，1960，高雄縣甲仙平埔族體質人類學的研究，人類研7(3/4):403-432。
- [17] 葉春榮，1996，平埔族的人類學研究，發表於「人類學在臺灣的拓展研討會」。中央研究院民族學研究所主辦，3月20-22日，臺北。
- [18] 葉春榮，1997，葫蘆福佬裔漢人的祀壺信仰，從周邊看漢人的社會與文化—王崧興先生記念論文集，黃應貴、葉春榮編，頁91-127。臺北，中央研究院民族學研究所。
- [19] 葉春榮，2006，西拉雅平埔族的宗教變遷，歷史、文化與族群，臺灣原住民國際研討會論文集，葉春榮主編，頁231-257。台北，順益臺灣原住民博物館。
- [20] 葉春榮，2006，宗教改信與融合—太祖與神明的交換，建構西拉雅研討會論文集，葉春榮主編，頁199-225。台南縣政府出版。
- [21] 溫振華、劉益昌，2001，十三行遺址—搶救與初步研究，臺北縣政府出版。
- [22] 溫振華，1995，高雄縣平埔族史；高雄縣政府。
- [23] 劉斌雄，1987，臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰，臺灣風物37(3)，1-62。
- [24] 潘英海，1994，聚落、歷史與意義—頭社村的聚落發展與族群關係，中央研究院民族學研究所集刊(77)，頁89-123。
- [25] 潘英海，1994，文化合成與合文化，頭社太祖年度祭儀的文化意涵，臺灣與福建社會文化研究論文集，潘英海、莊英章編，頁235-256。臺北，中央研究院民族學研究所。
- [26] 潘英海，1998，文化系、文化叢與文化圈，平埔族區域研究論文集，劉益昌與潘英海主編，頁163-202；臺灣省文獻委員會。
- [27] 潘英海，1998，文化介面與文化介媒—以「祀壺現相」為例；發表於「平埔族群與臺灣社會」國際學術研討會；中央研究院民族學研究所與臺灣史研究所籌備處合辦。
- [28] 潘英海，2000，「平埔研究」中「平埔族群」的理論意涵。發表於「『社群』研究的省思，跨世紀臺灣人類學的展望之一」學術研討會，中央研究院民族學研究所主辦，臺北南港，11月2-4日。
- [29] 簡炳仁，1994，臺南及高、屏地區平埔族「老祖」祭祀之現況調查研究，臺灣風物44(1)，31-62。
- [30] 簡炳仁，2000，高雄縣甲仙、杉林、六龜等鄉的「大武壠社」，高雄縣平埔誌；頁301-380；高雄縣政府文化局。
- [31] 簡文敏，2001，小林地區平埔族狩獵及其相關文化探討；臺灣文獻第52卷第3期。
- [32] 簡文敏，2001，游移、接軌與重構—小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演探討；臺灣風物第51卷第2期。
- [33] 簡文敏，2002，「查某暝」與「偷拔蔥」—兩種女性

- 生命型態之整合與比較；臺灣風物第52卷第3期。
- [34] 簡文敏，2004，性習俗之衝突與調適—以大目降「十八嬈」為例；臺灣風物第54卷第4期。
- [35] 簡文敏，2004，族群文化價值與地方文化模式建造；高雄文化研究2004年年刊，高雄文化研究學會。
- [36] 簡文敏，2005，創傷與榮耀—甲仙地區平埔族抗日事件之歷史與記憶之研究；甲仙平埔族文史學會出版。
- [37] 簡文敏，2007，族群文化與歷史記憶機制—以甲仙地區抗日事件歷史記憶為例，刊載於2007年，高雄文化研究，高雄文化學會出版。
- [38] 顏美娟，1998，高雄縣甲仙鄉小林村平埔歌謠之研究，臺灣文藝163/164；頁10-31。
- [39] 伊能嘉矩，1908，臺灣南部四社熟番稱支那化土蕃熟種族屬，東京人類學雜誌23(270)，433-437。
- [40] 伊能嘉矩，1909，大日本地名辭書—臺灣(日文版)；東京富山房。
- [41] Candidius,George(1597-1647)，1903，Account of the Inhabitants,in Formosa Under the Dutch,Rev. Wm.Campell ed.,99.9-25.London:Kegan Paul,Trench,Trubner.

作者

簡文敏 Chien,Wen-Ming
高苑科技大學副教授
Associate Professor,
Kao Yuan University
Kaohsiung county, Taiwan, R. O. C.
✉wmchien@cc.kyu.edu.tw

