

教 · 材 · 研 · 究 · 叢 · 書

吳鳳及其相關問題之研究

國立編譯館吳鳳史實研究小組編著

國立編譯館出版

教材研究叢書

吳鳳及其相關問題之研究

國立編譯館
吳鳳史實研究小組編著
國立編譯館出版

敘言

近年來學界對吳鳳史事迭有不同之議論，本館職司中小學教科用書之編審工作，爰於七十七年八月組成「吳鳳史實研究小組」，聘請學者李亦園、張玉法、江慶林、洪有義四位先生擔任研究委員，分就民族學、歷史學、地方文獻及教育心理學諸觀點，探析吳鳳史事之實質並予評價。其研究報告經於七十八年五月間撰述完成，先行刊登本館館刊，今再彙集專冊，公諸社會，藉供各界關心人士之參考。

本書分為四篇，其篇名及作者為李亦園教授所撰之「傳說與課本——吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討」，張玉法教授所撰之「吳鳳的歷史地位」，江慶林教授所撰之「吳鳳史實研究」，洪有義教授所撰之「國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究」。

曾濟羣 於國立編譯館

民國七十九年七月一日

目 錄

- 壹、傳說與課本——吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討……………李亦園（一）
- 貳、吳鳳的歷史地位……………張玉法（二三）
- 參、吳鳳史實研究……………江慶林（四九）
- 肆、國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究……………洪有義（五九）

版權所有 翻印必究

中華民國七十九年十一月一日初版

吳鳳及其相關問題之研究

全一冊 定價新臺幣四十元

編著者 國立編譯館吳鳳史實研究小組

研究委員 李亦園 張玉法

江慶林 洪有義

出版者 國立編譯館

地址：臺北市舟山路二四七號

電話：三六二六一七一

印刷者 華岡印刷廠

傳說與課本——

李亦園

吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討

一、前言

吳鳳傳說的流行，古來即有許多「版本」，日據時代日本殖民官員在為吳鳳立傳時，也已明白地說吳鳳傳說有若干「異傳」（中田直久，一九二二）。戰後，首先對傳統吳鳳的說法提出質疑的是前中研院民族所同事林衡立先生，他在「阿里山曹族獵首風俗之革除」一文中，即對吳鳳與曹族革除獵首風俗的直接關係舉出反證（林衡立，一九五〇）。其後，也有一些作者零星地對吳鳳傳說的真實性提出各種不同的看法（童怡，一九五七；倪搏九，一九六六；毛一波，一九六六）。但是這些「異說」都未引起太多的注意，更未發生爭議與風波。一直要到民國六十九年的夏天，另一位中研院民族所的同仁陳其南先生，在臺北民生報上發表了「一則捏造的神話——吳鳳」一文，以及其後的二篇針對批評者提出有力辯正的續論（陳其南，一九八〇，八一，八二），吳鳳的傳說才逐漸變成社會上爭議的話題，並因而引起一連串民間以及官方的相互激盪（翁佳音，一九八六）。檢討後期吳鳳傳說的爭議之所以會受到社會大眾的注目，可以說已超越了吳鳳傳說本身真實性之爭，而牽涉到人權運動、族羣關係、異文化習俗認知，以及少數羣體在教科書上之形象等等問題了。所以要對吳鳳傳說及其相關問題作客觀的論評，就必須借助人類學上有關神

傳說與課本——吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討

話傳說、族羣關係，臺灣土著民族研究，以及教科書與少數羣體等資料與理論，才能有一較全面性的綜合分析。本文即綜合各家之說並擬從（一）吳鳳傳說的神話學探討，（二）從獵首風俗看吳鳳傳說，以及（三）少數族羣與教科書等三部份，來對吳鳳傳說的爭議以及其處理的方向作一綜合性探討，最後並對中小學教科書涉及少數羣體（包括少數文化羣體（cultural minorities）與少數社會羣體（social minorities）在內）的問題時，提出若干原則性看法，以供編輯教科書時之參考。

二、吳鳳傳說的神話學探討

一則傳說在不同階段的變化，主要是表達其在各個時期所欲象徵投射的意義，從這一觀點去觀察，吳鳳傳說的演變，大致可分為四個階段，本節即就這些不同階段作檢討，以明瞭其變遷的過程以及所反映的意義。而本節所用作分析之資料大都以翁佳音：吳鳳傳說沿革考（一九八六），以及邱奕松：吳鳳成仁二百週年專輯（一九六六）兩著作為根據。

（一）口傳階段

吳鳳傳說在嘉義民間必然經過一段相當長久的口傳階段，這一階段可以說從吳鳳逝世起，至最早記載吳鳳事蹟的劉家謀寫一

海音詩」的清咸豐五年（一八五五）爲止，假如肯定吳鳳逝世年代是乾隆三十四年（一七六九）（註一），那麼這一口傳階段就有八十六年之久。

在劉家謀詠吳鳳詩之前，不見有任何有關吳鳳事蹟的記載，所以劉家謀的詩以及所附吳鳳事蹟附記，可以看作是從口傳故事記錄下來的。劉家謀的詩及附記如下（引自陳漢光，一九七一：八〇一）：

紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人。拚卻頭顱飛不返，社寮俎豆自千秋。

沿山一帶，有學習番語、貿易番地者，名曰「番割」；生番以女妻之，常誘番出爲民害。吳鳳，嘉義番仔潭人，爲蒲菴林大社通事。十八社番，每欲殺阿約厝兩鄉人；鳳爲請緩期，密令兩鄉逃避。久而番知鳳所爲，將殺鳳。鳳告家人曰：「吾寧一死以安兩鄉之人。」既死，社番每於薄暮，見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者，因致祝焉，誓不敢於中路殺人。南則於傀儡社，北則於王字頭，而中路無敢犯者。鳳墳在菴林社，社人春秋祀之。

吳鳳的通事職位是一個不重要的地方幹部，他的死事不見於官方的任何記載，一直要等到這一位來臺灣府學當教諭的福建侯官人劉家謀，也許因常聽到地方上對吳鳳的傳說，所以偶然用來作爲詠詩的材料，並寫下附記以解說詩中之所指。劉家謀所記載的應該是吳鳳故事最樸實的面目。其實在劉家謀海音詩之前，尚有若干當時有關吳鳳的契約文書留存下來，其年代自然比海音詩更早了。茲錄見於文獻的二則於後：

立合約人阿里山土官阿貓里，因本社餉課繁重，無可出

辦，將本社界內番仔潭草地一所並埔林，東至坑頭，西至大溪，南至雙圈潭，北至牛坑崙水流內，四至明白爲界，將草地付與吳宅，前去招佃、築坡開墾，每年公議、納租叁拾石，貼本社餉銀，收成之日，車運到社交納，務要經風扇淨，其築坡開墾工費，欲贖之日，估價清還，凡招佃之人，須當誠寔不得容匪，此係二比甘愿，各無抑勒，今欲有憑，親立合約一紙付執爲照。

知見人 夥長 吳鳳
立合人 阿里山土官 阿貓里
代書人 夥計 黃勒

康熙伍拾捌年叁月 日

（引自伊能嘉矩，一九二八：六七九—六八〇）

全立赦一九大租字人業戶張祿通事吳鳳二比因爭山界不平久控公廷不能結案時有埔尾庄耆董鄭月出爲婉勸調處二比息訟定界無爭祿等二比悅服聽從鳳等無以爲謝商議月有山頂並山脚埔園一處四至界址載在契內明白爲界永免其一九抽的大租以酬其勞此係祿與鳳二比甘愿日後各無抑勒反悔生端滋事口恐無憑今欲有憑合立赦合約字一綑並豎立石碑一位永遠付執爲照

代筆人 陳老
通事 吳鳳

乾隆貳拾伍年叁月

日全立赦免合約字人業戶 張祿

（引自翁佳音，一九八六：五四）

第一則契約是康熙五十八年（一七一九）所立，契中所見吳鳳是一位將阿里山曹族土地招佃開墾以納餉課的「夥長」。第二則契

約則晚了四十一年，是乾隆二十五年（一七六〇）所立，是時吳鳳已任通事，這一則契約是他與人爭地得着董調處，然後免該著董之大租以爲酬勞之憑記。

從上引這兩則契約文中所敘情形看來，無論是在康熙五十八年，或乾隆二十五年，吳鳳所扮演的角色都不是特別受敬重的地位，這恰好與劉家謀海音詩附記中所描述的吳鳳事蹟較爲接近。從劉家謀海音詩及附記中我們可以看出吳鳳是一個好「番割」，受到曹族的信任，不像一般「番割」那樣一方面欺騙土著，另一方面魚肉鄉人。他在通事職務任內應該是頗能調協「番漢」之間的關係，但是卻對土著的獵首出草風俗無法制止。有一次他在幫助鄉民阻止曹族人來獵頭的攻擊中，不幸犧牲了自己，曹族人在發現被殺的人是吳鳳時，頗覺不安，所以就有一段時間未再來嘉義一帶獵首（參見下文），而嘉義鄉民對這位爲保護漢族移墾而死的長者，自然是非常感念，春秋都到他的墓上去祭祀。這應該是吳鳳傳說最靠近本來的面目。

然而，曹族人在吳鳳死後並未改去獵首的風俗，這在詩註裏已說得很清楚，只是不犯「中路」，而對南方的傀儡社，北方的王字頭番，則仍行獵首。而據日人的記載，晚至光緒初年，曹族人也還下山獵漢人之頭（伊能嘉矩，上引書），所以我說他們可能在吳鳳死後有一段期間未來嘉義一帶獵漢人之首。日人豬口鳳庵手記阿里山見聞錄，載有一節曹族人的傳說，也可爲佐證，並可看到傳說中另一方主角的說法：

「夫我祖先之殺吳鳳，原非本意，當時社寮設於社口庄，吳鳳以其爲我等祖先謀也頗忠，番眾咸皆信賴之，至其所役之社棍，有無賴惡少混入，賸削勒索不知其所底止。是以

閩族憤恨，深入骨髓，終至決行報怨，襲社寮殺一人，刎其頭歸，後驗之，覺爲吳鳳，乃恐懼而棄之。」

（引自溫吉，一九五七：一七〇）

劉家謀記載中有一點以宗教人類學的觀點論是非常關鍵性的，那就是說吳鳳死後其鄉人只在他墓上拜祭，並未建廟奉祀，這在臺灣民間信仰的神靈系統觀念中，可以說明顯地把他當普通人看待，所以就墓而祭，如已建廟奉祀，則已具神格而「神化」了。從這些線索分析拼合，我們可以說在口傳階段的吳鳳傳說較後期種種版本樸素得多，在這口傳傳說中吳鳳爲保護鄉人而阻止曹族人的獵首不幸被殺，鄉人感念他的恩澤，每年春秋都到他墓上祭拜，但只是把他當作逝世的先人而祭拜，並未把他尊爲神而奉祀。

（二）神化階段

劉家謀海音詩之後，又過了近四十年，也就是光緒二十年（一八九四），倪贊元刊出「雲林縣采訪冊」一書，其中「打貓東堡、兇番」一節中，有「附通事吳鳳事蹟」，這可以說是官方誌書中首次記載吳鳳之事：

兇番

附通事吳鳳事蹟

吳鳳，打貓東堡番仔潭莊人。少讀書，知大義，能通番語。康熙初，臺灣內附，從靖海侯施琅議，設官置戍，招撫生番，募通番語者爲通事，掌各社貿易事。然番性嗜殺，通事畏其兇，每買游民以應。及鳳充通事，番眾向之索人；鳳思革敝無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，屢爽其約。歲戍

戊，番索人急，鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀，定期與番議。先一日，謂其眷屬曰：「兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死。今當責以大義，幸而聽，番必我從；否則，必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人；更喝「吳鳳入山」。我死有靈，當除此患。」家人泣諫，不聽。次日番至，鳳服朱衣紅巾以出，諭番眾「以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人！」番不聽，殺鳳以去；家屬如其戒。社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。會社番有女嫁山下，居民能通漢語，習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人；其厲乃止。居民感其惠，立祠祀之。至今上四社番猶守其誓，不敢殺擾打貓等堡。雲林採訪冊的記載比海音詩的附記多出一百九十餘字，已超過一倍以上（海音詩附記僅一六八字），情節也多出許多，但最重要的差別，是在文末所記「居民感其惠，立祠祀之」，這已是把吳鳳轉化成神祭祀了，與海音詩所說居民只在墓上拜他，頗有不同了，所以我把海音詩成冊的一八五五年至雲林採訪冊成書的一八九四年的三十九年間，稱之為吳鳳傳說的神化階段。

在海音詩的附記中已有一段敘述說：「既死，社番每於薄暮，見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者，因致祝焉。」這樣的神靈形象，完全是漢人的超自然觀，不合於臺灣土著族的神靈觀念，所以不可能是曹族人傳出來的（參看下節）。這樣的神化傳說，不知道是一八五五年以前的口傳已有若干影子，或者是劉家謀在寫附記時加以生動化的，不過很可能由於他的這樣生動描述，遂有逐步神化的觀念，而四十年後，倪贊元所看到的吳鳳祠

，可說是神化過程的具體表現，而倪氏且又把這一節合理化，所以有「鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀」之句。

雲林採訪冊也比海音詩附記增加了許多新情節，如「番性嗜殺，通事畏其兇，每買遊民以應。及鳳充通事，番眾向之索人」，這顯然是不瞭解土著族獵首風俗所想出來的情節（參看下節）。又如「我死勿哭，速焚所製紙人」。次日番至，鳳服朱衣紅巾以出」；「會社番有女嫁山下，居民能通漢語，習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人」等情節，也都是新添的，但是都為後來傳說再演變的重要據點。連雅堂「臺灣通史」吳鳳列傳所敘，大致也以相似的情節與立場而展開。（註二）

雲林採訪冊所記吳鳳為保護鄉人而死的主题不變，但是可看出為了加強其神化，也就增添了若干吳鳳成仁取義的情節，這是民間信仰中從「人鬼」轉化成「神靈」所必需的要件，特別是「朱衣紅巾」更具轉化的顏色象徵，因為漢人以紅色有辟邪之功，一般民間信仰中的「陰廟」（鬼廟）門前常掛有紅布即其意。總之，雲林採訪冊的吳鳳傳說版本代表了臺灣民間信仰典型的神化過程，這在許多陰廟轉為陽廟的歷程中，也可看到相類似崇拜的轉化（李亦園，一九八六）。

（三）殖民化階段

日本人在佔領臺灣不久之後即對吳鳳事蹟感到很大興趣，行政長官為他立碑，嘉義廳長為他寫傳，為他重修廟宇，總督府為他的事蹟編入教科書，小學校為他演劇、謳歌（三浦幸太郎，一九三一）。可以看出日本殖民者一連串有意的行為，在這方面引

起現代問題爭議的陳其南在他前後文中已有清楚的辯正（一九八〇，一九八一）。日人的吳鳳傳說版本以當時臺灣總督府民政長官後藤新平的「阿里山蕃通事吳元輝碑」（立於一九一二年）及嘉義廳長津田毅一發起，由中田直久所編「殺身成仁通事吳鳳」（一九一二出版）二項爲嚆矢。後藤的碑文如之：

阿里山蕃通事吳元輝碑

吾初蒞臺灣也巡覽阿里山森林阿里屬嘉義廳治峰巒巖嶺豁壑迴環而蕃人馴服愈於他蕃吾甚異之父老皆曰此吳元輝流釋所致也吾聞而滋感焉乃訪其廟賦詩以弔之將刊山石顯其潛德會有命卸事不果頃者嘉義廳長津田君募貲立蕃以書走京師請吾爲銘嗚呼此成吾疇昔之志者寧得不喜而銘之乎元輝名鳳姓吳氏元輝其字也清福建漳州平和縣人考名珠妣蔡氏航臺灣居諸羅之鹿廬產社元輝讀書知大義旁通蕃語年二十四爲通事是時移民侵墾蕃地有社商社棍又有蕃割介在民蕃之間貪殘無饜充輝憂之設定軌則悉措辨宿弊漸革民蕃悅服但蕃每祭必殺人蓋積習而不可移也蕃人屢請馘首元輝界物百方開諭不聽爰設訶延主數年蕃以爲誑嗷嗷不已元輝厲聲謂曰殺人者王法所不赦然予旣與汝約矣其必履之異日仍有天日殃汝曹悔蔑及也戒家人曰予將授首永絕後患即命以後事一家淹泣屆期徐步赴會蕃迫而殺之始知爲元輝相顧馘去家人殮之焚芻靈紙馬禱曰公推誠附循翼革其非心今齎恨以歿靈其不泯爲禍崇蕃社靡有子遺遂葬於枋樹腳元輝之死也蕃見其橫刀躍馬馳騁如電旣而陰雨綿延疫癘大作死亡相踵蕃酋震懼請巫以祓禳巫曰祭吳公之靈乃可免也蕃卽營祭瀝血埋石誓不殺人於是阿里山十八

社擴戾嗜殺之習除矣蓋元輝志誠魁奇有古俠烈風在職五十年炎瘁癘霧不憚綏撫之勞一旦捐軀使之身鑿齒之俗翕然嚮化此所謂殺身成仁者非元輝生死於康熙三十八年正月十八日歿於乾隆三十四年八月十日七十一配陳氏子二人曰汀援汀巽鄉人思其流澤立廟以祀又可尚也抑阿里森林之域林林焉總總焉自改祀又來謀築鐵路設電機具爲採辦而蕃不唯無害轉相爲力得發天地之藏成國家之業末始非元輝之賜也津田君旣諒之乃修其廟歌詠其事今復立碑以嬗於來茲信爲美矣

明治四十五年五月

原任 臺灣總督府民政長官從三位勳一等

男爵 後藤新平 譯文

中田直久的傳後半部也有中譯，節錄其第七節「殉職」及第八節「神靈」之部份於後：

阿里山番。每年穀熟。祭祀必供頭顱。清人遭害甚多。吳通事蒞職。欲除其殘暴。然惡習染以成性。不能猝革。其年八九月之交。新穀旣熟。行祭有日。求可馘首之人。吳通事問曰。康熙六十年爾等暴舉。殺清人獲首級者。幾何。番曰。四十餘級。乃諭曰。殺人國家之大禁。人類之大惡。不忍使爾等爲之。況以人昇乎。無止則以嚮所馘四十餘級。一祀祭享一首級。俟其數盡而再議。且嚴禁與通事不議、私出害他。今而後。有敢違者。灰爾聚落。殲爾妻孥。悔無及也。番色怒而怖。乃置酒宰肉。飲食之。諄諄誨諭。又與牛豚布帛。以助其祀爲例。番遂聽命。由是四十餘年絕其害云使其鄰接番社通事，皆備吳之才識與出此措置。則洗除其腥膻之氣。無乃移風乎。獨明年穀熟。輒乞焉。又諭待明年。如

此三年。番人以爲誑且詭也。牛豚布帛。不睽顧也。吳通事仰而歎曰。天生吳鳳。命綏撫之職。不能移風易俗。何以對天。其惟以身代斯民。乾隆三十四年八月九日。一羣番人。至社口莊支廨。懟怒背約。吏胥諭誨百方。喧譟不聽。吳通事度不免。儼然端座。延番人於內庭。眾羅拜。乞享祀頭顱。吳通事諭曰。殺人悖命。王法具在。爾等既就撫。何妄欲戕生。然一與爾等約。應畀一人。明日逍遙此支廨之旁近。衣朱紅巾者。卽是也。但雖畀乎。若殺之。天譴忽降。爾等殄滅。必無噍類。而猶不悔。則當誠首。番人唯唯。於是吳通事令掃除支廨。閉戶鎖門。率吏僕僮婢。歸於番仔潭莊之邸。先謁祖廟禮畢。招家人詳告事由。訓示身後經略。舉家驚愕。先勸避於府城、告於知縣、而後爲之計。吳不應。一家涕泣。八月十日。朝靄模糊。老軀蹉然。指社口莊而進。日既停午。番羣各攜弓矢劍矛。圍社口莊支廨。闕無人影。西方遙有人。朱衣紅巾。悠悠徐步。番相呼颺馳。擊之勿其元。曰壯者也、曰青年也。高擎其首級。眾熟視。忽叫曰呀。曰吳通事也。吳通事也。皆愕然變色。誰知昨約畀人者。其自畀吾軀。番人雖暴。豈得不怪而惑乎。棄其屍。悄悄而去。番性慍悍。然資質愚直。五官所觸。直情徑行。怒則暴戾懼則慍慍。絕無揣摩忖度之知。故不解吳通事約畀人。通事已斃。或惑或怪。一社聚談。追懷其溫容端然、撫愛之久恩澤之深。遂自恨背其訓諭。懺悔無已。適有夢吳通事者。一社傳播。疑懼不安。吳通事豫知焉。命家人曰。予死勿哭。三日後收屍。作紙人持刀躍馬手提番首。首、如予狀者。焚柩前。而當曰。吳鳳欲革番人殘暴之習百方不聽。吞恨而

死。其靈訴天。降殃番社。無有子遺。家人如其遺命。七日而葬之於枋樹腳莊汴頭。汴頭絕命之地也。在社口莊支廨西方半里。吳通事之死。地方民人。無不痛歎。會提母勝社有女嫁于社口莊鄰界清人。能通清語。聞之竊驚。往社。具告吳通事之所以死。及柩前之言辭、焚紙靈紙馬之情。一社大驚。惴惴彌日。終有見吳通事振刀躍馬而來者。家家竦然震眩而病者。喪心而狂者。逐日加多。土目老番。蹙額相議。無術可施。既而霖潦連旬。疫癘作菑。嘔呻煩悶。無戶不嬰。浸染四鄰番社。死屍狼籍。濱死者皆叫號曰。吳通事來。舉社震駭。輒招請各社祝人以伺候神意。祝人被禳咒厭曰。天神怒戕通事吳鳳。降斯災祟。若願禳其禍。應祭吳鳳之靈謝其罪、而以不殺人爲誓。不然諸族殄滅。於是阿里山四十八番社土目耆老等。會于提母勝社。相議廢誠首之習例。乃設壇具犧牲清酌之奠。祭吳通事之靈。土目耆老等。匍伏虔肅。告曰。八掌溪巖石有銷盡。決不殺人。神靈赦我等罪。宥我等青。若有渝誓。殛罰所不辭也。卽埋石立誓。於是番境腥膻之地。始致蒸蒸向化。迄今涵濡一百五十歲。其能脫獷鷲之俗。稼穡紆織。馴服于政令。而貢獻阿里山無盡之富於國家者。吳通事之勳績也。

吳通事一死。番風大革。清人始得安業。移民感激其仁澤深且大。胥謀建祠。以報其德。推通事揚祕爲主。鳩工庀材。嘉慶末年。經營社口莊吳氏邸址。砌建祠宇。每年八月。以其殉職之日爲期。虔祇祭享。

日版吳鳳傳說與前此兩階段傳說最大的不同之處，是日人強調吳鳳之死其本意是要感化曹族人，而與從前著重他是爲保護漢族而

是「愕然變色。誰知昨約畀人者，其自昇吾軀。番人雖暴，豈得不怪而感乎。棄其屍，稍稍而去」的描述。此外，中田的傳中，更有以殺清人四十餘首級每年供一首作祭的額外情節，除去與獵首風俗很不合外（參看下節），其立場也很清楚了。總之，日版吳鳳傳說是有其特別的立場，因此又增添不少新情節，以配合其爲番人而死的構想，但也因之而使故事的內容破綻百出，而在日據時代較客觀的日本學者就已看出其不合理之處。例如精通高山族文化的學者森丙牛氏即有如下的論析：

若夫吳鳳在臺灣正史中並無任何可靠之史實，其事蹟至今且被作爲教科書資料，職由日人以雲林采訪冊與其他稗史之零星記述及阿里山番關係通事因帶有戲劇性之策略的行事爲基礎而創成者也。日人對於史實之此種行爲可謂極其幼稚，吳鳳之死於番人之手，與普通番害本無差異，不過通事乘其社內適流行天花，遂托言吳鳳作祟，以威脅迷信之番人耳。番人之革除獵首，並非由於吳鳳之殺身成仁，乃由於番大租之順利推行，其時番大租之推行已經有年，民番親善漸形確立也。臺灣番政之犧牲者中，其壯烈過於吳鳳者尚爲不泐，吳鳳之事蹟不過由日人加以潤色，過爲捧場而成爲戲劇化者耳。余頗憐日本文人之對該史實所載頗表示冷淡不認真之態度。要之，過去民番和陸與番地開發之成就無不由於當局者對先住民族有十分理解，能以人道待遇番人也（引自林衡立譯句，一九五〇：二〇—二一）。

從日本較客觀學者的論析中，我們可以明白地看出日本殖民官員對吳鳳傳說內容的「過份捧場與戲劇化」的情形，換而言之，也就是有意的加以渲染以達到其殖民者的目的。日本殖民官員

犧牲截然不同（陳其南，一九八一），所以才會有「徐步會番」等主動去給「番人」殺死的情節，以及殺死吳鳳後曹族人的反應渲染吳鳳傳說的目的，應該是有很深而多重意義的。日本官員轉移吳鳳故事的重點首先在於把爲保護漢人而犧牲改變爲感化土著而死，表面上這是強化了吳鳳「成仁」的偉大之處，但是在實質上卻有一石二鳥之功，因爲它一方面顯示不與異族對抗，而應該爲異族犧牲，這種精神正是日本殖民初期所期望於漢族者；另一方面又襯托出高山族是可以「仁義」來感化的，這也是殖民官員所欲灌輸於土著的觀念。除此之外，標榜吳鳳的「殺身成仁」「奉公守法」的氣度，正也有助於鼓勵統治異族的殖民官吏之精神，同時也可樹立殖民官吏在被統治者心中的形象，因此會有一本歌頌殖民警察的「明治の吳鳳」出版（志村秋翠，一九三四）。從這種種跡象，可以看出日本殖民官民渲染吳鳳傳說的基本立場，由此也可瞭解整個傳說「殖民化」的意義（陳其南，一九八二）。

（四）倫理化階段

臺灣光復之後，吳鳳的傳說又有新發展，並且較日據時代更爲普遍傳誦。其實光復後吳鳳傳說的情節，大致延續日據時代的形式，並無太大改變，這是當時的人未能看出日本殖民官民較深層次的寄意，而其內容又極合適於中國傳統倫理價值「成仁取義」的最高精神，因此可就很自然地採用它，並加以擴大宣揚。

光復後首先對吳鳳事蹟發生興趣的也是嘉義的地方行政官員。首任嘉義縣長宓汝卓曾對吳鳳事蹟重加搜集，並二次電請省政府轉呈中央政府，要求將吳鳳逝世日期訂爲「公務員日」，以激勵

公務員，雖然省政府以事屬地方性未同意轉呈（邱奕松，一九六八：三九—四〇；翁佳音，一九八六：四五），但嘉義縣政府也就此展開一連串修葺吳鳳廟的工作，以及對其事蹟的擴大宣揚，其中較重要文獻，包括當時任考試院院長賈景德所撰新碑文，臺灣省通志稿及臺灣省通志的二次入傳，梁容若教授撰文撰歌褒揚，電影「阿里山風雲」與「吳鳳傳」的拍製，以至於在中小學課本的收錄等等。光復後吳鳳傳說版本很關鍵的文獻是賈景德的新碑文：

重修吳鳳廟碑

考試院院長沁水賈景德敬撰併書

殺身以成仁，固所稱烈丈夫也，以成仁而底於成功者，所尤難，則吳鳳是矣。鳳，字元輝，福建，平和人。清康熙間隨父珠，母蔡，渡海來臺，居諸羅。諸羅，今嘉義也。地與山胞接，遂嫻習其語俗。居數年，臺有朱一貴之變，事平，亟撫字。鳳受縣命，爲阿里山通事，勤懇慈惠，利弊多與革，山胞大和，受戴若父母。山胞習俗，秋必殺人報神，鳳力誠不能革。值一貴新變後，民多兵死，乃取死者首充祭事，逮乾隆三十一年，首盡，無以應，山胞索，強以理喻法誠，止其妄殺者，又三年，值饑饉，山胞洵詣鳳，謂非殺人不能謝神譴，鳳知勢不可止，好語之，謂明日有紅衣帽行山中者，可取其首，始骨舞喜躍去。次日，羣伺蹊徑間，果有紅衣帽者彳亍來，蜂擁擊殺之，取首諦視，則赫然吳通事也，羣焉震駭，宛轉泥塗，自搏自擲，號慟動林谷。鳳生康熙三十八年，正月十八日，年二十四爲通事，歷四十八年，殉

仁以死，時爲乾隆三十四年八月十日，死七日而葬，山胞旣痛悔咎，乃相驚以見鳳，庶事多廢，民彝泯亂不可戢，復兩潦疫癘之災，益大怖，謀自解，集四十八社長老於枯巴，瀝血坎石，誓革舊俗，毋復妄殺人，自是迄今，且二百年，其地山胞，勤力淳良，常爲諸地冠。嘉慶間，通事得祕以羣情籲請，爲立廟於中埔鄉社口村，稱阿里山忠王廟，歲以死日祭，鳳事在臺，昭昭著人耳目，志乘碑版，舉詳其本末，盛傳壺口，謳歌弗稍歇，乃臺以外人，或疏不注意，清史稿中且無其傳，故述梗概以詔九域，自不爲臺人贅語，祇應傳無傳，實史之病，若鳳之成仁成功，革弊俗而啓淳化，箕尾之間，大慰厥志，寧以世人知與不知介於意哉。或謂通事下吏，故事不顯，乃朱邑卓著猶漢史，爲桐鄉裔夫，流芳百世，廟食千秋，行仁所致，初非以袞鼎要也。或謂鳳死爲厲，故人神之，不知鳳志以殉職，革尚鬼之俗，豈復尤而效之，違其本心，更爲鬼以厲人者。矧山胞以殺人爲尚久矣，何他之不畏，而獨懼鳳耶？蓋其居職既久，修善政而敷德澤，平時漸漬於人心者已至深，及是從容蹈死，衛人道而明宿志，一時感動人心者遂至烈，成功收效，由於累仁集義而然，自非一切憤憤，只以慷慨捐軀，襲取大譽也明矣。廟自嘉慶後，凡四五修，出於日據期中者二。余於中華民國三十九月春，曾一遊其地，廟貌俎豆，不盡如禮典，思正之未能也。四十年十月三十日今總統 蔣公有事阿里山，召長吏父老，詢鳳事甚悉，知廟久未修，命加完葺，嘉義縣長林君金生，祇承德意，於四十一年三月成立修建委員會，自主其事，諮諏營度，贊擘畫而商釐正者，則中埔縣君文正，臺南林君耕宇也

。廟舊有像，騎馬仗劍，威猛武怒失本真，今易以主，棟宇屬西式者，悉畫一依中土法，供器舊頗簡陋，更以偉麗者，正殿前增拜殿，有雕楹刻構之致，仿碑林爲碑亭，萃榜聯題詠於中，爲摩挲憩息之地，環廟繡以周垣，清悶有嚴，起人敬念，廟後有地八分，舊爲人佔，清理收回，用建園林，益增勝景。是役也，經始於四十一年七月二十八日，四十二年十一月十二日行落成典禮，總統嘉之，頒額曰：「舍生取義」。其末竟事者，則有廟右隙地，建立歷史館，廟後新購地址一甲九分，建立行政人員訓練所，皆經度具規畫，廟宇園林修建費用所出，臺灣省政府補助臺幣十五萬元，餘二十三萬元，則嘉義地方所釀措也，斯亦鉅矣。故事所傳，勝景所擅，走趨以思瞻拜者厥擊踵接，殆意中事。若余於建立歷史館，與訓練所之深心遠計，尤有感焉。吳鳳人也，非神也，社口村者，其治事與殉職之地。枋樹腳者，其埋骨之地。鹿滿村者，其故居之地。今其孫子服田食德於村中者，距鳳六七世耳，不得以絲毫神蹟惟其間，臺灣一隅，今蕃盛矣！溯之二百年前，固大異是，阿里山者，其地陋，通事者，其秩卑，鳳於其時，姁姁若翁媪，周旋侏離榛狉之間，不以僻陋卑末自菲薄，忠於職事，積五十年，終殿以一死，行仁，其立德之基也，取義，其一節之用也，後之讀史以及受訓於斯者，審其爲人而非神，以起抗節思齊之信念，本先烈之精神，效法而光大之，不必先震其一節之用，而宜深體其立德之基，服官從政，高卑無間，莫不盡心力而爲之。千百吳鳳，一時並出，斯民之康，庶可立致，追前軌而慰先烈者，實惟此弘效大驗，固不在遐思風微，徒伸憑弔也。抑更有進者

，鳳死閱十有六年，臺又有林爽文之變，清乾隆帝嘉總兵柴大紀因守諸羅城功，詔改縣名爲嘉義，帝制時代，視效忠一姓，較舍生取義拯救全人類之功爲大，若果爲厲死事而發，則垂教後世之力，不更遠且大乎？乃任其湮沒不彰，必待諸地方人民之崇功報德，立廟歲祀，以視今總統之宏模遠略；蓋嗟乎後矣，可慨已！雨林君以余曾歷勝地，屬爲記事之文，爰撮要略，並抒所見，以告來者。

中華民國四十三年三月 立石

（引自邱奕松，一九六八：四二—四五）

賈碑在吳鳳死事的情節仍沿日人之故事無變化，只是其解釋的著重點不一樣，很強調儒家倫理精神的意義，以及其精神發揮的有效之處，試讀碑文中之數句：「或謂鳳死爲厲，故人神之，不知鳳志以殉職，革尚鬼之俗，豈復尤而效之，違其本心，更爲鬼以厲人者。矧山胞以殺人爲尚久矣，何他之不懼，而獨懼鳳耶？……一時感動人心者遂至烈，成功收效，由於果仁集義而然，自非一切憤憤，只以慷慨捐軀，襲取大譽者明矣。」……「廟舊有像，騎馬仗劍，威猛武怒失本真。」……「忠於職事，積五十年，終殿以一死，行仁，其立德之基也，取義，其一節之用也。」這些都可清楚看出用傳統儒家仁義倫理來解釋吳鳳的立意，最後連古來對吳鳳騎馬仗劍威猛武怒的形象，也因不合儒者的造形而予以否定了，而稱之爲「失本真」，這一「本真」應該不是原始的「本真」，而是儒家倫理理念中的形象。根據這一倫理理念中的形象，所以電影中吳鳳就完全成爲儒者的化身，而學校教科書中的插圖也大都採用這一形象了（參看圖一—四）。

現行的小學教科書中引用吳鳳故事的課本有兩種，一種是「

生活與倫理」(第一冊)，另一種是「社會」(第三冊)。後者的課文較為簡單，只有六十六個字，強調的主題是吳鳳為革除山地獵頭風俗而犧牲了自己的生命。「生活與倫理」的課文較長，其主要文字敘述如下：

吳鳳是清代福建省平和縣人。小時候跟隨父母遷到臺灣，住在嘉義縣竹崎鄉鹿滿村。他父親在那裏開了一間雜貨店。

吳鳳聰明能幹，小時候常常和父親到山地村落，跟山胞做買賣，因此，他學會了山胞的語言，了解山胞的風俗習慣。他二十四歲時，被派為阿里山通事，管理山地同胞。

吳鳳做了阿里山通事後，就積極改善山地同胞的生活，並解決他們和平地人之間的糾紛。沒有多久，在阿里山地區，提起吳鳳，真是無人不知，無人不曉。大家都非常敬愛這位吳通事。

阿里山地區的山胞，那時有一種特殊的風俗，就是在每年秋末要獵取人頭來祭神，祈求神明保佑，使來年的農作物，能有更好的收穫；這本來是十分迷信的事。吳鳳到任以後，想盡方法要革除這種風俗，都沒有效果；只好答應山胞，把過去變亂時候，被殺死的四十多個滿清官兵的骷髏，每年給他們一個作為祭祀之用。

四十多年後，骷髏用完了。恰巧當時又鬧災荒，山胞沒有穀物可吃，他們就再度要求吳鳳，准許繼續獵取人頭來祭神。吳鳳再三勸說，他們都不肯聽從。吳鳳想到治理山地四十餘年，對這種迷信的惡習，仍然未能革除，內心非常難過，就慨然對山胞說：「隨便殺人是犯法的。如果你們一定要

這樣做，那麼，明天中午在我辦公處附近，會有一個穿紅衣裳、戴紅帽子的人經過，你們就把他殺了，砍下他的頭來祭神吧！」

第二天早晨，幾十個山胞拿著刀和弓箭，就在吳通事辦公處的附近等候。將近中午的時候，果然看到一個穿紅衣裳、戴紅帽子的人，騎著一匹白馬過來。他們一聲喊叫，便把弓箭對準那人射去，然後蜂擁上前，要取人頭。可是仔細一看，原來被射死的人，就是他們最敬愛的老通事——吳鳳。他們驚惶、懊悔，錯殺了吳通事這樣的好人。大家就跪在地上嚎啕痛哭，十分悲傷。

山胞們受到吳鳳這種捨生取義，偉大人格的感動，終於覺悟過來，把惡習革除；從此以後，再也不殺人了。山胞們為了紀念吳鳳，就尊他為阿里山神，並為他建築一座神廟，永遠奉祀他。

從上引文的敘述中，可見光復後課文的情節，大致仍沿襲日據時代的版本，沒有太大的改變。只有在前此國小第四冊的國語課本，才有許多細節加添進去，而使故事更合乎傳統中國倫理精神。這一則國語課本內容也列於後：

第十七課 吳鳳(一)

在臺灣省嘉義縣中埔鄉社口村有一座忠王廟，十分莊嚴肅穆。這裏祭祀的是一百八十年前，為了教育，為了改良習俗，犧牲了自己生命的吳鳳先生。

吳鳳字元輝，清康熙三十八年生，在福建漳州府平和縣，自小隨著父母到臺灣來。他的性格沈靜，喜歡讀書，肯用思



課語國學
鳳吳
小學
本中

想。那時候山地人和外來的漢人混住著，因為風俗習慣不同，常常引起許多誤會和爭執。吳鳳首先學習山地的語言，研究他們的風俗習慣

，教他們種田和做手藝，所以一般山地人都尊敬他，親近他。他從二十四歲起，做了阿里山通事，便表現出他的天才，負起了應盡的責任。他一面安撫山地人，一面解決山地人和漢人間的糾紛，把一個無法紀的混亂地方，做到人人循規蹈矩，說到「吳通事」，大家心悅誠服。政府也知道他能辦事，通事的職務，就給他一直擔任下去。

從前阿里山的山地人，在每年秋季祭穀神的時候，一定要用人頭上供。他們以為如果不供人頭，神就會生氣，可以鬧到沒有收成。人頭當然是在山地人以外去找，有許多過路的旅客，便成爲這種惡習下的犧牲品。

吳鳳知道這種迷信不容易改革，便預備了酒肉，請山地人代表吃酒。在他們感激、歡欣的時候，吳鳳宣布說：「殺人是壞事，要犯死罪。祭神更不能殺人。如果祭神一定要用人頭，那麼過去曾經殺了四十多個漢人，那些頭，一年用一個，用完了再說。假使不報告通事，背地去殺人，一定要重辦！」

吳鳳又送了他們許多布帛、肥牛、大豬，幫助祭典。山地人不得已勉強答應，這樣過了四十多年祭神不殺人的生活。

第十八課 吳鳳(二)

到了乾隆三十一年，四十多個人頭用完了，山地人又向吳鳳要祭神的人頭。吳鳳一面用情理說服，一面用法律恫嚇，極力拖延。這樣拖了三年，湊巧年景饑荒，山地人以爲是神在譴責。他們把吳鳳的拖延，看作沒有信用，不肯再聽他的話。

乾隆三十四年中秋節的前六天，一羣山地人包圍了社口村的通事辦事處，高叫著「要人頭！要人頭！說話要算話！」吵鬧的聲音，震動屋瓦。白髮皤皤的吳鳳，從容的坐到堂上，山地人一見他，就下跪行禮，說：「請賞人頭！祭品！」山地人哭了，吳鳳也哭了。

吳鳳：「殺人是壞事，作不得的。現在你們一定要人頭，我也只好給你們一個。明天在辦公處附近，有一個穿著紅衣裳、蒙著紅面巾的人走來，你們可以去殺他。但是殺了人，就要得罪天地神靈，有什麼報應是說不定的。如果你們不怕，就去殺罷！」山地人聽說允許他們殺人，都叩頭敬禮，高興的散了。

八月十日快到中午的時候，在社口村有幾十個山地人穿著戰鬥的服裝，擺開了包圍的陣勢。

他們果然看見一個紅衣紅巾的人悠閒的走來，一聲喊叫，便把那人打倒，割下頭來；仔細一看，原來是七十一歲的老吳鳳。他們叫著：「吳通事！吳通事！天啊！天啊！」有的倒下，有的打滾，亂跑亂叫，十分傷心。

吳鳳死後，山地人哭，漢人也哭；當地的好人病了，病

人夢見了吳鳳，健康的人瘋了，瘋人碰見了吳鳳。有人見吳鳳在兩地走著，有人見吳鳳駕著雲飛，有人見吳鳳騎著馬跑。從此，水災來了，不再有人領著防護；山崩了，不再有人領著修理；打架也沒有人調停和解。山地人漸漸覺悟了，知道做錯了事。圍殺吳鳳的人，都哭著打自己的臉，打自己的手，用土來揉眼睛。



圖二 吳鳳廟中原有神像
(據邱奕松，1968)



圖三 光復後吳鳳廟之掛像
(據邱奕松，1968)

阿里山四十八社的首長，一致決定不再用人頭祭神，設上吳鳳的神位，大家跪著發誓，說道：「縱然八掌溪的水枯乾了，也不再殺人！」

阿里山從此成了講理守法、安居樂業的地方。

這一冊國語課本的內容，在主題上仍然未變，採用吳鳳為感化山胞而成仁的說法。但是在許多增加的情節上，可以看到執筆者如何把自己想當然的意見放進去，因此出現許多與實情不合的可笑情節，這也就是傳說或神話演變過程常常發生的事。例如課文中第十七課第二段說吳鳳教山胞「種田做手藝」，就是前此未有的情節，創此情節時我想作者一定不知道山地的「旱田燒墾」與平地的「水田耕作」是不一樣的，吳鳳如教他們種水田，則

阿里山上不可能種水田，如爲旱田，則山胞用不著別人去教他們，他們已是專家了。又如第四段，說到山胞獵人頭做祭時，說「人頭當然在山人以外去找」，這實在是大笑話，因爲作者竟然不知道土著族的獵頭並不分山地平地，有時同族不同社也在獵取之範圍。接下去又說「有很多旅客，便成爲這種惡習的犧牲品」，作者心目中幾乎把章回小說中山寨強梁下山劫旅客的那一套搬



圖四 小學「生活與倫理」課本中的吳鳳像

出來了，真是離題太遠。再者第十八課第二段說「山人一見他，就下跪行禮說：請賞人頭祭品」，也是難理解的，山人見通事是否會下跪，恐怕仍是疑問，但是要人頭用「賞」的辦法，就與山胞獵頭風俗有矛盾了（參看下節）。其他不合情理與風俗的尚有：「健康的瘋了，瘋人碰見吳鳳」（瘋子不知從何而來？）、「水災來了，不再有人領著防護」（山地不像平地那樣鬧水災）、「用土來揉眼睛」（爲什麼用土？）等等。

從上文所舉例子中我們可以看出傳說演變中隨意加添情節的狀況。但是，綜合而言，光復後吳鳳傳說的版本大致仍沿襲日本殖民化的主題，只是在解釋與宣揚意義上有所轉移，也就是強調傳統儒家的仁義倫理精神，而這一強調在文字上可以不必有太大的改變，表現在圖像上的轉換就可以了（參照圖一—四）。

三、從獵頭風俗看吳鳳傳說

吳鳳傳說中的主角除去吳鳳本身之外，尚有臺灣土著民族中居住於阿里山附近的曹族（The Tsou），而故事的關鍵則又在曹族人的獵頭風俗。吳鳳傳說中有關獵頭風俗的問題可分爲兩部份，其一是吳鳳死後曹族人是否即革除獵頭的風俗，其二是獵頭風俗在土著族中真正的內含是什麼。前者在第一節中已略有所述，所以本節即以第二部份，也就是獵頭風俗的真實內含爲重心加以探討，最後當然也會再回到吳鳳之死是否引起曹族放棄獵頭的問題上。

（一）臺灣高山族的獵頭

臺灣高山族九族之中，除去居住於蘭嶼的雅美族外，其他本

島的八族，包括泰雅、賽夏、布農、曹、排灣、魯凱、阿美及卑南在日據時代初期以前，都行獵頭的風俗。獵首的風俗是臺灣土著民族文化叢體(Cultural Complex)的一部份，只有從其文化全體來瞭解，才能真正明白其意義。日本早期學者栗野傳之丞與伊能嘉矩在「臺灣蕃人事情」一書(一九〇〇)中曾說明高山族獵首的原因有七項：

1. 新年祭祖之典需要人頭
 2. 男子成丁需獵頭
 3. 擇良偶需獵頭
 4. 爲立功而獵頭
 5. 爲禳祓疾病而獵頭
 6. 以獵頭判決爭議之是非
 7. 爲解除嫌疑而獵頭
- 林衡立先生在前舉「阿里山曹族獵首風俗之革除」一文中，也曾列出曹族人獵首的原因有五項(一九五〇：二三)：

1. 獲首級以供祭，爲豐穰、豐獵、繁殖人口及禳祓疫病計，祈求天神之汎靈(mana)。
2. 復仇。
3. 土地之掠取與保衛。
4. 主帥地位之獲得。
5. 勇武之表現。

由此可見高山族的獵首是綜合宗教、社會與族羣戰爭關係而成的一種風俗，其形成錯綜複雜，其歷史也甚古遠。先師凌純聲教授在「國殤禮魂與誠首祭梟」及「雲南卡瓦族與臺灣高山族的獵首祭」等文中，不但說明獵首是東南亞越寮古民族共有的風俗，而

且認爲中國古代的祭梟就是一種獵首祭，而表現在楚辭中的國殤、禮魂等篇即是描述誠首祭梟之歌，其中國殤的分爲四章，包括出戰、殺敵、祭梟、娛魂等，其步驟亦與高山族原有的獵首祭至爲相似(凌純聲，一九五三，一九六〇)。

臺大前同事何廷瑞教授在「泰雅族獵頭風俗之研究」一文中，對高山族獵頭的深層意義有十分精采的探討，他歸納獵頭的原因有八項，包括復仇、死後進靈界、獲得保護靈、祭祖、成年、判決爭議、取得社會地位、以及禳祓不祥等。他在解釋「死後進靈界」一項時曾說：

「曾獵頭的男子及紡織嫻熟的女子則可安全渡過彼岸，其他人則須繞道，經過千辛萬苦才能到達目的。……個人所獵得的人在獵者死後，將伴隨赴靈界服侍，因此途中不寂寞，同時靈界的祖先也特別歡迎這種勇士。」(一九五六：一六三)

在解釋「獵得保護靈」時也說：

「頭顱、頭髮、血液、牙齒等有保佑世人的靈質……，獵來的敵靈及獸靈會陸續引誘其同類前來佑助獵者及獵者之社，至獵者死後，再伴隨獵者赴靈界……。獵頭成功回社後，在祝宴時，立功勇士拿酒杯至首級之口與首級同飲一杯酒……。他們相信再獵時，容易獲致勝利。」(同前：一六四)

又說明祭祖一項時，也說獵頭祭祖之目的是感謝豐收或冀求穀物豐登的意義，高山族相信神靈嗜血，所以用生殺的首級致祭以博其歡心(同前：一六六)。此外青年人曾獵得敵首者，才有一定社會地位，可以佩帶各種象徵地位的飾物，才能獲得合宜的配偶。同時，部落內如疾病流行，或其他不祥時，就認爲是惡靈作祟。

或開罪於祖靈。所以在發生不祥或有疫病後，即行獵頭，以祓不祥（同前：一七三）。

從何先生的這些資料中，我們可以看到高山族的獵頭風俗並不是像一般常識性觀念中單獨存在的一項「迷信」，而是一種像何先生所說的特有「靈質觀」加上祭祀儀式為基礎的宗教體系，而又與社會地位、婚姻制度、法律過程以及戰爭復仇密切相關的慣習，其執行有一定辦法與準則，並不能隨意改變與代替，而其革除或放棄也會引起一連串制度的有機變動，很難因偶然事件而停止廢除。下面我們就以這種立場，再來對吳鳳傳說中有關曹族獵首部份作進一步檢討。

(二) 傳說中獵首情節的檢討

首先是劉家謀海音詩附記中之所述，這節附記如第一節的探討，可以說是最樸質的版本，這表示吳鳳傳說在口傳階段的原始面目。在有關獵首風俗方面，這版本所說的幾乎沒有提到獵首的事，只說「蒲羌林十八社蕃，每欲殺阿豹厝兩鄉人」，欲殺兩鄉人也可以說是復仇，未必純粹是為祭祀而獵頭，而吳鳳因阻止「番人」來殺鄉人，所以犧牲了自己。這節附記所敘，惟一不合獵首風俗的是「社番……見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者，因致祝焉，誓不敢於中路殺人」之句，如前文的探討，高山族中如有疫病則需獵首祭靈，怎樣也不可能反而因疫死者而放棄獵首，並且「披髮帶劍」的鬼魂也不是高山族風俗中鬼魂的形象，所以這些全是漢族人以自己的宗教信仰觀念，投射於土著族身上而已。同時，這節附記也清楚地說明吳鳳死後，曹族人並未放棄在傀儡社、王字頭等其他高山族中獵頭的行為，只是停止在「中

路」殺人，所以我認為他們或有愧於殺吳鳳，因而暫停下山來向漢人尋仇。

其次是雲林採訪冊的「附通事吳鳳事蹟」一節，如前文所分析，是漢文化「神化」的版本，所以看到更多漢族神靈觀的增添。在獵首風俗方面，實際敘述也還算樸素，不過也已出現對獵首風俗誤解之處，例如「然番性嗜殺，通事畏其兇，每買游民以應」一句即不合實情，高山族獵頭除去取得敵首供祭之外，另一面是表現其勇武精神，必須是整隊出草在過程中現場獵得人頭才合乎其精神，而早期漢人誤以為只要首級祭祀即可，所以會有「買游民以應」之句，實是錯誤的想法，而下面所說「鳳思革敝無術，又不忍買命媚番」，也是同樣錯誤所導致的想法。其他部份，採訪冊的記載除去較多漢族神化過程外，涉及獵首風俗者也較少。

對高山族獵首風俗有較大誤解者始於日人中田的「殺身成仁通事吳鳳」一書，而連雅堂的臺灣通史，雖然在認定吳鳳之死是為保護漢人而死等基本情節上是正確的（陳其南，一九八〇，八一，八二）但在述及土著族風俗時則多不正確。中田書中的記載不見於其他版本之處者，最突出的是說吳鳳要曹族人用康熙六十年所殺的四十多個清人首級，輪流一年一首級供祭。這一情節不知怎樣變出來的，但是變得很不合理，可以看出對獵首本意的不瞭解。如前文的探討，高山族的獵首除去作祭外，是要取得被獵者的「靈質」以為保護，而在死後伴隨赴靈界，另外，獵首也表現青年人的勇武精神，獵得敵首的人才能娶得相配的妻子，才能獲得一定的社會地位，佩帶表現地位的飾品等等，因此用舊的首級，也許能用以祭祀，但是絕不能滿足後面種種宗教與社會的「功

能」。往時獵獲之首級，已由原獵獲者享有其譽，後來的年輕人就不可能再用它來達到目的了。至於說吳鳳預先告訴曹族人朱衣紅巾者可殺，後來曹族人到公廨，找不到人影，發現西方有朱衣紅巾的人，悠悠徐步而來，族人乃擁上去取首級，這樣的氣氛，完全不是「出草」獵首所應有的，我想根本的誤解是在於認定「取首級供祭」即可，而不懂其他同時存在的社會、勇武、及靈力信仰部份。連雅堂臺灣通史吳鳳列傳的描寫，更是用漢人祭祀的理念去猜高山族的獵首祭，所以才會說「歲送漢人男女二人與番」，又說「今歲大熟，人難購，吾且與若牛」，用男女一雙，用牲畜，這幾乎是在祭「河伯」了，根本不是獵首祭的情景。

光復後傳說的版本大致依日據時代的情節，已如前述，所以所有獵首誤解之處，也大約相同，不過賈景德碑文仍有一些值得討論的地方。首先是描寫曹族人殺吳鳳後，「取首詣祀，則赫然吳通事也，羣焉震駭，宛轉泥塗，自搏自擲，號慟動林谷」，這些反應都屬感性的話，未必合乎高山族人的習性。其後又有一段說：「或謂鳳死爲厲，故人神之，不知鳳志以殉職，革尚鬼之俗，豈復尤而效之，違其本心，更爲鬼以厲人者。矧山胞以殺人爲尚久矣，何他之不懼，而獨懼鳳耶？」這一段話很有意思，是一段典型的文化相對論的吊詭。文中說吳鳳死的原因是要革尚鬼之俗，不應該自己變成鬼以恐嚇曹族人，豈不知他要革的鬼是曹族的鬼，而他變的鬼則是漢族的鬼，兩鬼的含意頗不相同，前者可助人，後者則作祟於人，然而作者以漢人的信仰觀念，要加之於曹族人身上，自然是相互矛盾的。另一段話他又說「山胞以殺人爲尚久矣，何他之不懼，而獨懼鳳耶？」作者原本之意是要說明山胞不可能因吳鳳鬼魂作祟而放棄獵頭風俗，而是由於感動於吳

鳳的仁義，這一立場倒似懂了曹族獵頭的原委，可是在另一方面也否定了前此傳說的主要情節。

總之，從獵頭風俗是否正確的體認上，我們可看出口傳階段以後的各階段中，對吳鳳故事情節都有許多爲了使之合理化，或符合當時強調的目標，而臆測隨意增添之處，只有口傳的版本，較合乎民族學的知識，這恰好與上文就傳說本身的分析相同，認定口傳階段的形式是較合乎本來的面目。

(三) 吳鳳死後獵頭是否革陳問題

此一問題在前面已略有所述，這裏再加補充說明。前文提到林衡立先生「阿里山曹族獵首風俗之革除」一文中已說明吳鳳時代以後，阿里山曹族可能停止下山到嘉義縣一帶獵取漢人的頭顱，但並非已完全革除獵首風俗，而是仍舊在其他土著族行出草獵頭。林先生文中曾說：

阿里山曹族有年齡階級，對青年施以嚴厲斯巴達式教育，人人驍勇……，屢能以寡敵眾……，除布農族外，只有曹族征他族。布農族對曹族之關係，其初亦與他者無異，惟當其由水沙連之地，求新地而進出新高山區時，不免與曹族間引起反覆無窮而悽慘之鬥爭，從此……曹族受三面之敵，遂不得不退爲守勢。吳鳳之死，正當曹族邊疆漸告多事，優勢極而衰微之時，傾全力與布農族搏鬥，雖不棄絕獵漢族首，亦已無多大餘力，侵犯西方，可獵漢人之頭矣。（一九五〇：二四）。

由此可見曹族人之漸停獵漢人首，實有其內部之原因在。而乾隆年間，「漢番」土地關係已有規則可循，也是使曹族人減少仇視

漢人氣氛的因素，林先生文中又說：

阿里山番租與一般番大租有異，即除令漢佃代辦輸餉外，另以支給番食租，即番人之口糧爲條件者。當初此由通事掌辦，乾隆三十五年（即吳鳳死後一年）以後歸北路理番同知之管理。該租權所發生之地在嘉義東堡社口庄西端，……其租率依土地肥瘠而定，……番租概非現物租穀，係以折價官收，其交與番人時一部爲現款，一部爲物品（前引：二七〇）。

翁佳音先生在「吳鳳傳說沿革考」一文已對此點有明白說明，且在文之最後（一九八六：五二），也從日人的著作中舉出光緒六年與十三年，曹族人仍有三次獵殺漢人的記錄，其中六年與十三年（一八八〇，一八八七）雖是南曹族人的出草行動，並非真正阿里山曹族（註三），但十年（一八八四）的那一次，卻正是阿里山曹族所爲，可見吳鳳之後，曹族人也未真正完全放棄對漢人的獵首，而可能是在當時有一段時期暫停行動而已。

綜合前面的分析，我們可以明白的指出，吳鳳傳說不但在口傳階段以後的版本中經常出現與土著族獵頭風俗不相符的情節，而且在一七六九年吳鳳逝世之後，曹族人也未真正革除獵首風俗，而是可能暫時停止下山取嘉義附近漢人的首級，但過了一段時期後，仍有零星下山獵首殺人之舉。至於與其他山地族羣的爭戰獵首，則至二十世紀初年都仍未停止。而其間與漢族仇視減輕的因素，番大租對曹族人的有利施行，以及曹族人勢力的衰退，忙於應付強鄰布農族的包圍，都產生了較根本的作用，吳鳳的死也許是一種觸媒的作用，使曹族決心不再與漢人作對，但也可能是一個象徵性的分隔點，代表「番漢」關係從非常敵對的階段，

轉入較和平而可協調商議的階段。凡此種種，也都同樣顯示第一節的看法，那就是認爲一八五五年劉家謀海音詩附記所說的，代表最接近吳鳳死事的本來面目。

四、多元社會的教科書問題

從前文的分析，我們可以對吳鳳傳說的爭議有一較清楚的瞭解，大致說來最早的海音詩所記情節，應是最接近真實面目的版本，海音詩所記載的故事，吳鳳是一個好通事，既受漢人擁戴，也取得曹族人的信任，最後他爲保護鄉人，不惜與曹族人一戰而爲曹族人所殺。吳鳳的死是爲漢人而犧牲，並非有意感化曹族人而成仁，但吳鳳之死也引起曹族人的不安，而此時恰好曹族人武力衰弱，「番漢」關係也因番大租訂定合理而改善，所以就在一段時間內停止下山獵漢人之首，但實際並未完全革除獵頭的風俗。嘉義鄉人感念吳鳳的犧牲，所以就有吳鳳騎馬倚劍披髮以嚇曹族人的傳說，並且每年到吳鳳墓上去拜祭。

一則傳說在民間流行一久，經常就會演變增添，在尚鬼的民間信仰中，吳鳳傳說的神化是必然的現象，但是卻沒有爲了某一目的而渲染傳說的現象，只有到日據時代，日本殖民政府爲突出不與異族對抗的主題，標榜土著可以感化，以及宣揚殖民官員的成仁精神，才有意地把吳鳳傳說加以大幅改變，而將爲保護漢人而犧牲的主題，轉移成爲感化土著而成仁，並將之列入教科書中，以供小學生傳誦。作爲一個漢族人，作爲一個客觀的現代公民，我們自然不能接受日本殖民官民所企圖轉移立場的傳說，我們更不宜將這樣的說法編到我們的中小學教科書之中，這是再明顯不過的事。

但是，假如我們把吳鳳傳說恢復到最本來的面目，強調吳鳳是為保護漢族以對抗曹族人而犧牲，這樣的主題是否合適於編入教科書之中呢？這又是一個值得深加探討的問題。一般說來，在一個多元民族、多元文化的現代化社會或國家之中，為了促進不同源流民族的整合與和諧，對過去民族與民族間的爭執與對抗之事都盡量諱避，只有在純學術研究時才涉及，而避免在公眾場合裏提起，更不願在教科書中編為教學材料，以免引起先入為主的民族刻板印象與歧視。事實上，例如在美國，教育當局與民間教育團體都很注意各級教科書如何撰寫有關少數民族與少數羣體的課文，他們不但避免如黑人、印地安人、西班牙裔美人、亞裔美人被不良教科書引導成爲歪曲形象，同時也對少數社會羣體，如老人、婦女、少數宗教團體在教科書上的形象予以特別的維護。

一九七九與一九八〇年，美國人權委員會曾分別出版了二本有關少數羣體與教科書的冊子，其一是Fair Textbooks: A Resource Guide (1979)，另一是Characters in Textbooks: A Review of the Literature (1980)。本節擬根據後一書提出一些資料，以供作他山之石的參考。早在一九三九年，美國有色人種促進會(National Association for the Advancement of Colored People)即注意到教科書對少數民族偏見問題，因而出版了一本「學校教科書的反黑人宣傳」(Anti-Negro Propaganda in School Textbooks)。其後美國教育協會首先刊行一本調查教科書中處理少數民族的報告· Intergroup Relations in Teaching Materials, 1947，說明教科書中刻劃少數族羣是如何不足，如何不合宜，如何損傷族羣間的合理關係，於是才引起美國教育界對此問題的廣大注意。

最先對教科書歪曲種族形象提出抗議的，是前述「有色人種促進會」在一九六二年對底律特市小學社會課本的抵制行動，該促進會認爲這些社會課本中有關黑人的材料，簡直是侮辱底律特市每一黑種公民，他們的抗議與抵制，終使該課本停止使用，而逼使底律特學校委員會宣示學校教育的根本政策是要促使不同種族、不同宗教、不同源流的人相互瞭解與共同福祉。其後教科書如何安排不同文化羣體問題就成爲一頗爲熱門的研究，不但有許多實證與理論研究陸續進行，而且有成爲若干領域博士論文探討的對象。這些研究的結果以及社會運動團體的鼓吹，也就促使教科書出版商編印一些指南與標準的參考書，提供作者、編者以及插圖繪製人在撰寫教科書時之注意，以免引起種族關係的爭執與抗議 (USCCR, 1980: 2-4)。

美國教育團體與機構，以及各社會運動組織所關心的教科書中少數羣體 (Minorities) 的形象問題，並不僅是少數文化或種族羣體 (cultural or racial minorities) 而已，同時也包括少數社會羣體 (social minorities)，也就是婦女、老人與宗教羣體等。他們關心的問題，不僅是偏見與歪曲的形象這一面，同時也注意到積極正面以較正確現代化形象的塑造，例如他們不僅抗議把「印地安紅番」描述或繪製成騎馬殺人的形象，而且強調要真實正確地把印地安人有許多不同族羣、許許多不同的文化層面表達出來。他們不僅反對把婦女描繪成膽小服從的形象，而且希望把現代婦女在種種社會與職業所佔的地位合理地陳述出來 (USCCR, 1980: 5-12)。這種情形對我們亞洲人也最能體會出受歧視的心情，作爲中國人我們怎樣也不能容忍美國人一直用「陳查禮」或「功夫」的形象來形容我們，我們也一定希望他們把我們

現在的真實形象顯露出來。

教科書對少數民族形象的描述正確與否，歪曲形象或刻板印象是否應予刪除的問題，根據專家們的研究，實在不是一項政治性或情緒性的好惡問題而已，而是影響教育極為深遠的問題。首先是教科書的內容對兒童的少數民族印象的改變有根本性的意義，例如在一九六九年明尼蘇達大學教育心理學教授 John Litcher 與 David Johnson 研究單種族與多種族內容的課本對兒童態度改變的情形，他們在比較四十四個採用多種族 (multi-ethnic) 內容課本作閱讀資料，以及三十四個採用全白人內容課本的學童時，在四個月實驗後，他們發現那些讀有不同族羣內含課本的實驗羣兒童，比起控制羣的學童顯著地在態度上較不排斥黑人等有色人種 (Litcher & Johnson, 1969)。

在相對的一面，不公平的教科書，也明顯地使少數民族的兒童讀了之後，產生自卑感與不安全感，這是非常重要的而不可忽視的事。哈佛大學的一位精神醫學家 Alvin Pousaint 研究發現在缺乏可資認同的情況下，少數民族及女性幼童在人格發展上常有障礙，尤其是在強調白人優秀的課程與課本教學下，少數民族兒童的人格發展會趨向於自卑、不安全，以至於沒有自信 (Pousaint, 1970)。

更嚴重的情形是教科書內容也影響學童學業成就。底特律市公立學校語言教科書的 Gertrude Whipple 實驗兩組教科書，一組是多元種族內含，另一種是只有白人出現的教科書，他有十二班學生作試驗，使他們閱讀一種教科書一個月後，再換另一種教科書，也是一個月長的期間，他發現採用多種族課本時使他們在認字以及口讀上成績較為優異，因為兒童們較能認同多種族課

本中的情景與人物 (Whipple, 1963)。

從以上各項研究及實例的顯示，我們可看出教科書內容的正確合宜與否，在現代多元社會的教育上是非常重要的問題。在先進國家如美國，不但對違背種族和諧的課程資料予以排除，而且盡量安排合理、合乎現代情景的多元族羣文化資料於課本之中，他們之所以如此做，並不完全是為政治意義的種族和諧，同時也是基於深遠的教育學上的意義的。從這些角度上去衡量，我們對吳鳳故事該不該在這現代多元社會中再出現，也許就會有較公平氣和的判斷了。實際上，在現代社會的教科書上，不但不應該讓這種明顯與事實頗有距離的民族偏見內含再出現，而且我們更應該對所有教科書的內容重加檢視，探討其內含中對少數文化族羣以及少數社會族羣，包括婦女、老人、少數宗教羣體的處理是否合宜，是否為真實形象而無刻板印象與偏見存在，這樣才是一個具有開闊現代教育眼光的行政體系所應從事的。

五、結論

從傳說的發展過程去探討，我們認為吳鳳傳說可分為四個階段或四個主要版本：口傳、神化、殖民化與倫理化等。從種種資料的分析，我們認為代表口傳階段的海音詩附記版本，最接近本來的面目。根據這一階段傳說所敘，吳鳳是為保護鄉人而為土著所殺，並非為感化曹族人而犧牲。吳鳳的鄉人感念其恩德，每年到他的墓上祭拜，並有吳鳳成神懲戒高山族的傳說。在口傳的「版本」中，完全未說到曹族獵取首級作祭的事。

口傳階段以後的各版本，增加了許多新情節，都為了適合當時的意識立場。殖民化以後的傳說版本，將為漢族犧牲的主題轉

換成感化土著而成仁，其間所敘的土著族獵首情節，與他們原有的獵首風俗有很大的出入，可清楚看出其有意的增添與臆度之處。根據殖民化版本情節所撰寫的教科書課文，不僅與本來面目頗有差距，而且對土著民族的風俗有許多曲解，因而易於傷害土著族的感情，不是合宜的教科書課文。

在現代化多元社會中，對教科書如何安排少數民族的形象均極為小心。例如在美國，他們對歪曲少數民族形象或阻礙族羣和諧的教科書均停止採用，這不僅是爲了促進多元民族的整合，同時也有很深遠的教育學上意義，因爲有種族偏見的教科書有害兒童人格的發展，而且不利兒童的學習成效。在美國對教科書歧視少數族羣的範圍，甚且擴大而包括婦女、老人與少數宗教羣體等。

綜合本文探討各節，我們認爲現有中小學教科書中有關吳鳳傳說的內容，與故事原有情節頗有差距，不是合適的教科書材料，應該全部刪除，如尚未刪除者，應該略去不教。從這研究中我們也發現教科書中涉及少數羣體問題的重要性，我們認爲教育當局也許應該組織一個特別委員會，負責檢查所有中小學教科書中有關少數族羣的內容，其重點不僅要著眼土著族等少數文化族羣的問題，同時也應該注意有關婦女、老人、少數宗教羣體的地位與形象問題。

註釋

註一：吳鳳逝世的年代也有爭議，一說爲康熙五十七年（一七一八），出於雲林縣採訪冊所載「歲戊戌」，擬爲康熙戊戌年；一說爲雍正七年，係據嘉義社口庄吳鳳祠之傳承；乾

隆三十四年之說係據吳氏家廟神主牌之記載，應較爲正確，故大多數採此說。下文參看中譯「臺灣番政志」（溫吉編譯，一九五七：一六九）。另日本人著作中並有推斷至道光十八年（一八三八）之戊戌年者（翁佳音，一九八六：四一）。

註二：連雅堂先生所著臺灣通史有「吳鳳列傳」一篇。該書出版時間爲民國八年（一九一九），時已在日本人出版「殺身成仁通事吳鳳」之後，然吳鳳列傳的立場仍然與雲林採訪冊相同，可以說是一脈相承。該傳一開始即明白說明「如吳鳳者，則爲漢族而死爾」，其後也說出吳鳳如何與曹族人格鬥，最後被殺而死，傳末也以漢族神鬼傳說爲結尾。只是吳鳳列傳文中又較雲林採訪冊增加了很多新情節。

註三：曹族又名鄒族，英文寫爲 Jōr。曹族可分爲兩亞族：北曹與南曹。北曹居於阿里山爲中心的區域，亦即今日之嘉義縣吳鳳鄉與南投縣信義鄉，北曹也就是吳鳳傳說中的真正主角。南曹族又分爲四社羣與筒仔霧兩羣，居住於高雄縣桃源、三民兩鄉，其勢力不如北曹族之強盛。曹族目前人口約四千五百人。

引用參考書目

三浦幸太郎

一九三一 靈は輝やく義心吳鳳，嘉義：南瀛新報社。

毛一波

一九六六 吳鳳傳說之演化，見邱奕松編：吳鳳成仁二百周年紀念專輯，頁三七—三九，嘉義：信道印刷社。

中田直久

一九一二 殺身成仁通事吳鳳，東京：博文館。

朱珠輯

一九八七 刪除「吳鳳故事」的迴響，臺北自立晚報（六月一日）。

伊能嘉矩

一九二八 臺灣文化志，東京：西田書店。

李亦園

一九八七 新竹市民宗教行爲，第一部公眾崇拜，臺灣省民政廳委託研究報告。

志村秋翠

一九三四 明治の吳鳳，臺南：みどり社。

何廷瑞

一九五六 泰雅族獵頭習俗之研究，臺大文史哲學報，第七期，頁一五一—二〇八。

官鴻志

一九八七 一座神像的崩解——民眾的吳鳳論，人間雜誌八月號，頁六二—八三。

林衡立

一九五〇 阿里山曹族獵首風俗之革除，臺灣文化，第六卷，第三、四期合刊，頁十九—三〇。

邱奕松

一九六六 吳鳳成仁二百周年紀念專輯，嘉義：信道印刷社。

連橫

一九一九（一九七七）臺灣通史，臺北：幼獅文化公司。

倪贊元

一九五九（一八九四）雲林縣採訪冊（臺灣文獻叢刊本第三七種），臺北：臺灣銀行研究部。

倪搏九

一九六六 吳鳳死事考正，臺北中央日報副刊，七月二十八日—二十九日。

凌純聲

一九五三 雲南卡瓦族與臺灣高山族的獵首祭，臺大考古人類學刊，第二期，頁一—九。

一九六〇 國殤禮魂與馘首祭，中研院民族學研究所集刊，第九期，頁四一—四四九。

豬口鳳庵

一九五七 阿里山見聞錄，見溫吉編譯：臺灣番政志，頁一七〇。

後藤新平

一九二二 阿里山蕃通事吳元輝碑，見三浦幸太郎：靈は輝やく義心吳鳳，頁五九—六一。

陳其南

一九八〇 吳鳳的神話，臺北民生報，七月二十八日，又錄於陳其南：文化結構與神話，一九八六，頁一一三—一一八。

一九八一 再論「吳鳳」，時報雜誌，第五十一期，又見上

引書，頁一一九—一二七。

一九八二 歷史的斷層與褶曲——吳鳳，連橫與日本人，臺北

民生報，又見上引書，頁一二九—一三一。

童怡

一九五七 吳鳳異說，臺北中央日報副刊，又錄於邱奕松上引書，頁三二一。

翁佳音

一九八六 吳鳳傳說沿革考，臺灣風物，第三十六卷第一期，頁三十九—五十六。

溫吉編譯（伊能嘉矩原著）

一九五七 臺灣番政志，上下冊，臺北：臺灣省文獻會。

粟野傳之丞、伊能嘉矩

一九〇〇 臺灣蕃人事情，臺北。

賈景德

一九五四 重修吳鳳廟碑，見邱奕松上引書頁四三—四五。

國立編譯館

一九七五 國民小學國語課本，第四冊，臺北。

一九八七 國民小學社會課本，第三冊，臺北。

一九八七 國民小學生活與倫理課本，第一冊，臺北。

劉家謀

一九七一（一八五五）海音詩，詠吳鳳並附記，見陳漢光編：臺灣詩錄，中冊，頁八〇—一，臺北：臺灣省文獻會。

Litcher, John and David Johnson

1969 Changes in Attitude Toward Negroes of White Students After Use of Multi-ethnic Readers.

Journal of Educational Psychology, vol 60, pp 148-

52.

Poussaint, Alvin

1970 What Student Perceive, Introduction, U. S. Commission on Civil Right, Clearinghouse Publication No. 24, Washington, D. C.

Whipple, Gertrude

1963 Appraisal of the City School Reading Program, Detroit Public School, Language Education Department, Detroit.

United States Commission on Civil Right

1980 Characters in Textbooks: A Review of the Literature, Clearinghouse Publication No. 62, Washington, D. C.

吳鳳的歷史地位

張玉法

一、吳鳳事蹟的形成與史料衝突問題

歷史事件發生以後，通常先存入當事人或見證人的記憶，有的記憶於事後筆之於書，但因對事件的了解不同，筆之於書的記錄彼此絕難相同；有的記憶未能立即筆之於書，由口耳相傳，直到多年以後始有人筆之於書，由於傳說在流傳過程中不斷產生曲解、誇大、遺忘、重補、懸疑化、理由化，時間愈久，筆之於書的內容彼此的出入愈大。

吳鳳的死事發生在一七六九年（乾隆三十四年），初靠口耳相傳。現存最早的文字記錄，出現於一八五五年（咸豐五年），即距吳鳳死時八十六年；次早的文字記錄出現在一八九四年（光緒二十年），即距吳鳳死時一百二十五年。二者記事不僅非常簡略，而且內容彼此有許多不同。其因乃是不同的傳說，有不同的記載。其後，對吳鳳的傳說作大規模的調查則是日人中田直久，調查報告完成於一九一二年四月，時在日本佔領臺灣十七年以後，距吳鳳死時已一百四十三年。書中不僅對吳鳳的家世、事蹟有詳細的敘述，而且對不同的傳說也加以列載。書中並載有向各方徵集而得的紀述、歌詠吳鳳的詩文九十八篇，作者來自宜蘭、臺南、嘉義、臺北、新竹、斗六、臺中、基隆、高雄（時稱打狗）、桃園及番社各地，這不啻以全臺人士作吳鳳史蹟的佐證。

其後，有關吳鳳的傳記著作，多以前述三種資料為藍本，如

三浦幸太郎的「義人吳鳳」（嘉義市，一九三〇年），佐藤房吉的「吳鳳」（嘉義郡，一九三二年），以及松田鐵太郎的「吳鳳」（嘉義郡，一九四〇年）等。大體說來，有關吳鳳的生平，只有有無及詳略之別，爭論之點在吳鳳的死因及其對曹族戒除鹹首習俗的影響。一九一二年及其以前的資料，多謂吳鳳因無法戒除番人鹹首之俗，自願作犧牲，以感化番人。但一九一九年連橫所著的「臺灣通史」出版，書中吳鳳傳獨採異說，謂係與番人格鬥而死。連橫的書出版在中田直久的書出版後七年，何不採中田之說？而獨採異說？三浦幸太郎、佐藤房吉、松田鐵太郎等人著作，出版於連橫之書出版後十二至二十三年，中田之書出版後十八至二十九年，何以不採連橫之說？而仍採中田之說？作者均無說明。可異的是，一九四五年臺灣光復後，一九六二年嘉義縣政府修「嘉義縣志稿」、一九七〇年臺灣省政府修「臺灣省通志」等書，均採日人之說，而不採連橫之說。儘管如此，有關吳鳳的事蹟，在不斷的研究與著述中，愈來愈詳明，當然也難免有曲解與誇大。

吳鳳的史蹟，迄一九八〇年止，大體上為發掘與重建的時期，共二十一年。但至一九八〇年七月二十八日人類學家陳其南在臺北「民生報」發表一篇短文，題名「一則捏造的神話——吳鳳」，對前此重建的史實大加懷疑，尤懷疑日人所刻劃的感化說，寧相信連橫的鬥爭說。此處且不論其懷疑之點是否有據、其據是否服人，史學界卻從此注意到兩個事實：①以漢族開發史為中心的

歷史，有傷山胞（以前稱番或蕃）的自尊；②百餘年來，由於將吳鳳作為忠義的典型來崇拜，有關吳鳳的史事，已有溢美神化之處。日後史家如能警惕於此兩點，不難逐漸還吳鳳的真面目；不幸的是，近年受地方主義及種族主義日升的影響，又捲入了政治的情緒，益使吳鳳的事蹟，難以撥雲見日。

為了解近年對吳鳳事蹟看法的分歧，茲將一九八三至一九八七年的五年間，報章雜誌有關吳鳳事蹟的討論（學術論文不列於此），作一簡表如下：

發表時間	發表刊物	作者	篇名	主要論點
一九八三年十二月三十一日	前進		揭穿歷史的騙局	<p>據部分曹族山胞告知：</p> <p>①吳鳳是洋買辦、中間商，是賣布匹、草藥的商人，專門剝奪山胞的經濟利益，故為山胞所殺。</p> <p>②吳鳳所以被殺，是因為其侵略土地的動機被山胞所洞悉。</p> <p>③吳鳳被殺前曾命令義勇兵攻入阿里山曹族幾個番社，三次戰役皆未得逞，最後曹族粵哥頭目率四十八社的壯年山胞攻入中埔鄉吳鳳辦事處，吳鳳逃，終死於山胞亂箭下，並謂係在今山美村被射殺。</p> <p>④不是為了祭神去獵首，與敵人發生衝突或有過節時</p>

一九八五年九月十日	中國時報	(消息)	吳鳳捨生成仁事蹟，部曹族老一輩長者，認為吳鳳分山胞認被神化，曹族長老則指絕非虛構	<p>才殺人獵首。為決定男子的作戰勇猛，以獵首多少來計算。戰勝回來有凱旋祭，將所獵人首置入祭壇的竹籃裏，塗以豬血，驅除妖魔作怪，並禁止婦女接近人首。祭典結束後將人首埋入土中，以示尊重。</p> <p>⑤吳鳳被殺時著紅衣，不可能，因為紅衣是曹族的傳統服飾，男子作戰，為免誤殺，必著紅衣。</p> <p>⑥獵首是曹族的宗教活動和成年禮中所不可缺少，於是他們出草，獵取別族人的頭。</p>
			曹族青年林文正等數人分訪曹族老一輩長者，認為吳鳳確是清康熙時通事，由於跟曹族以物易物貿易，佔盡曹族的便宜，而被曹族的杜姓青年所殺。不能因為一個杜姓青年殺人，使整個曹族世代蒙辱。且曹族及番族獵殺人頭的惡習，那時之前已棄除。曹族兇悍，常狙殺侵入地界的異族，把人頭當作戰	

			<p>利品，此種惡習也不是因吳鳳之死而受感化。但嘉義縣議員、曹族長老之一的莊野秋卻認為吳鳳的故事，絕無誇張，莊野秋之父親莊假真生前以研究曹族文化著名，莊野秋自幼受到薰陶。</p>
一九八五 年九月十日	一九八五 聯合報	(消息)	<p>吳鳳殺身成仁事蹟，曹族長老認無疑義 為嘉義縣曹族長老的縣議員莊野秋強調，他已整理曹族文物三年之久，訪問過同胞無數，曹族達邦、特富野兩社二十五位長老，無人懷疑吳鳳故事的真實性。他說，他以生命及名譽保證，吳鳳成仁故事是絕對正確的。</p>
一九八五 年九月十四日	王水水	現代封「神」榜	<p>臺灣原住民權利促進會長胡德夫、山外山雜誌總編輯林文正、曹族山胞汪啓聖及另一女性曹族於九月九日吳鳳公園開幕時抗議，他們只依據連橫「臺灣通史」，承認吳鳳背約被殺的史實，不承認日治時代美化吳鳳的史實。</p>
一九八五 年九月十七日	中央日報	(消息)	<p>先民渡海披荆斬棘，犧牲奉獻捨身取義 吳鳳犧牲事件，經王東白教授考證，為四十八番社中之某一番社所殺，該番社後又為同族所滅，故吳鳳事件與現今吳鳳鄉曹族山胞無關。</p>

吳鳳的歷史地位

一九八七 年五月二十四日	臺灣時報	(消息)	<p>吳史真實性，記載變了質，鳳凰成神話，加油又添醋 引據陳其南的意見，認為連橫在「臺灣通史」中所述，較近史實，即吳任通事後，拒番人殺漢人首級作祭神之用，而以牛敷衍，延續五年，番人一怒與鳳協議，再不供應人，即殺吳鳳，鳳得訊，即集結丁壯伏擊番人，並作假人穿戴紅衣帽嚇唬番人，在剿殺行動中，吳鳳被殺，番人亦死傷慘重，在逃亡中又中了吳鳳的嚇唬策略，誤以為有吳鳳的魔鬼作祟，遂敬畏吳鳳如神明，不敢再殺漢人。據此，鳳為漢人奮戰而死。但日據時代的資料，如一九一二年臺灣總督對嘉義廳中田直久所編的「殺身成仁吳鳳」，一九三〇年日人藤崎濟之助所著的「臺灣之番族」，除說明吳鳳最後因不能止番獵頭自願被殺，且被殺時著朱衣紅巾外，更謂會要求番人以前比所殺漢人四十餘人頭骨體，祭神四十餘年，均不合理，因出草本身有其宗教和社會意義。總之，日據時期的吳鳳乃與番人</p>
-----------------	------	------	---

一九八七自立晚報 年六月一日	(消息)	吳鳳後裔強 調歷史真實	和衷共濟者，以避免吳鳳有 因抵抗異族而被殺的形象。
		吳鳳第八代孫吳修認為吳鳳 的故事絕對真實，不然日本 總督何以送匾額表彰，此匾 額目前仍懸家中。	

就上表分析，姑不論對吳鳳事蹟的描述是否對曹族造成傷害，僅就史實而論，大概有幾點是沒有很大爭議的：①吳鳳確有其人，②吳鳳確為阿里山番通事，③曹族確有誡首之俗，④吳鳳確為曹族所殺。有待澄清的問題有三：①吳鳳被殺的原因，②吳鳳被殺對曹族戒誡首之影響，③崇祀吳鳳的歷史意義。為對吳鳳的歷史地位加以評估，下面將對上述的七個問題，就史料所及，作不同程度的探討。

二、番人、番漢關係與早期曹族的出草之俗

臺灣在漢人移入前，有南洋一帶的土著移入，這些土著，在血統上，屬於原馬來族 (Proto-Malay)，語言與文化上屬於印度尼西亞 (Indonesian) 系。他們大概在西元前三千年至西元一千年之間，分批進入臺灣。居住在中央山脈和東部狹谷和海岸地區的，漢人稱之為高山族；居住在東北部和西部平原地區的，漢人稱之為平埔族。高山族約有十個族羣：泰雅族 (Atayal) 和賽夏族 (Saisiat) 約在西元前第二個千年移入，各有單獨的語言，共同的特徵為黥面——男子有獵首的經驗者可黥面，女子精於機織者可黥面。邵族 (Thao)、布農族 (Bunun) 和曹族 (Tsu)

約在西元前一千多年移入，亦各有單獨的語言，共同的特徵是皆有三級氏族制：即聯族 (Phratry)、氏族 (Clan) 和亞氏族 (Sub-clan)，並實行外婚制。魯凱族 (Rukai)、排灣族 (Paiwan) 和卑南族 (Puyuma) 約在西元紀元前夕移入，亦各有單獨的語言，共同的特徵是巨石文化和階級制度。阿美族 (Ami) 和雅美族 (Yami) 約在西元第一千年內移入，亦各有單獨的語言，前者的特徵之一為母系社會；後者的特徵之一為行長老制度。上述十個高山族羣，居於山地的原因約有三：①在南洋時原從事山耕農業，②迴避瘴氣 (瘴蚊侵襲)，③受漢移民的侵逼。平埔族亦大約分為十個族羣：居於宜蘭平原的叫噶瑪蘭族或蛤仔難族 (Kavalan)，居於基隆、淡水、臺北一帶的叫凱達加蘭族 (Ketagalan)，自新竹向南，依次有雷朗 (Luiliang)、道卡斯 (Taokas)、日辛 (Pazeh)、日波拉 (Papura)、邵 (Thao)、貓霧揀 (Babusa)、荷安耶 (Hoanya)、西拉耶 (Siraya) 等族。上述高山、平埔十九個族羣 (高山、平埔皆有邵族) 人數自荷人入侵時至二十世紀初年，一直維持在十餘萬人。到臺灣後非常孤立，與外界甚少接觸。最早與之接觸的，可能是漢人。十七世紀初，荷蘭人、西班牙人勢力進入，開始與荷人、西人往來。十七、八世紀以後，漢人大量移入，漢人人口由明鄭時的十餘萬人，增至清末 (十九世紀末) 將臺灣割讓給日本時的二百五十餘萬人。在漢人強勢文化下，平埔族漢化日深，逐漸融入漢人之中。(註1) 漢人與高山族的糾紛則較多。

平埔族與高山族，因其文化特殊，在歷史上均以「番」或「蕃」稱之 (本文除引文外，概用「番」字)。番有生番 (或稱野番)、熟番 (或稱土番) 之別，凡對荷人、西人、明鄭、滿清、

和日人遵法、服役、輸餉者稱爲熟番；不服彼等教化者稱爲生番；新服教化者稱爲歸化生番。生、熟之分，並非絕對，荷人、西人及明清時漢人初至臺灣，平埔番亦有生、熟之分。平埔番漢化之後，高山番再有生、熟之分。（註二）

吳鳳任通事時，所管轄的阿里山番，屬於曹族，當時是歸化生番。熟番與歸化生番所居之地稱爲社。熟番在一七一五年（康熙五十四年）時四十六社，一七五五年（乾隆二十年）時九十三社。一七五五年時的熟番九十三社，計南路十一社，包括臺灣（臺南）縣三社，鳳山縣八社；北路八十二社，包括諸羅（嘉義）縣十三社，彰化縣三十三社，淡水廳三十六社。歸化生番在一七一五年時十五社，一七四三年（乾隆八年）時三十八社（包括查理仙族及曹族的內優六社，曹族的阿里山八社，和布農族的水沙連二十四社），一七五五年時二〇四社。一七五五年時的歸化生番二〇四社，計南路查理仙族三十一社（包括山豬毛四社，傀儡山二十七社），排灣族的瑯嶠十八社，布由馬族及阿眉族七十二社；北路阿美族的崇爻八社，曹族的阿里山八社，曹族及查理仙族的內優六社，布農族的水沙連二十四社，泰雅族的北港一社，哈仔難族（屬平埔族）的哈仔難三十六社。歸化的生番，散處村落，或百數十家爲一社，社各有通事，聽其指使。社立一公所，名曰公廨，有事則集。（註三）

荷人統治的番社，以牧師兼領行政與司法事務，輔以通事、土官；明鄭時改設正副土官，輔以通事。清初承明鄭之舊，於番社設土官及通事，各縣有司酌社之大小，有大土官、副土官名目，給牌各爲約束，不相統攝，以分其權。一七六七年（乾隆三十二年）於北路設理番同知，管轄淡水廳、彰化縣及諸羅縣；南路

臺灣、鳳山兩路，因番民甚少，由海防同知兼理。同時爲避免與內地有世襲銜之土官或土司混同，改臺灣番社之土官爲土目。一八八六年（光緒十二年），巡撫劉銘傳又改土目爲頭目，改熟番通事爲董事，生番通事則仍名通事。如前所述，番社設有公廨，俗稱公館或社寮，平時通事、土目在此辦公，有事則眾番集議於此。土目由番人公舉番人任之，通事初由番眾公舉漢人，後則公舉番人，交替當在乾嘉時代。通事因居於漢番之間，實權在土目之上。（註四）本文所研究的通事吳鳳，可能爲番眾公舉的漢通事。

移住臺灣之番人與他族來往，可能以漢人爲最早，荷人、西人據臺之前，已有若干漢人居於番部。在荷人、西人據臺時期，荷人撫番較爲成功，亦可能與南番較爲溫馴有關，連橫云：

荷蘭既得臺灣，集歸順土番而撫之。：終荷人之世，土番無有亂者。當是時，西班牙亦據臺北，布施政教，以撫土番，而輒遭殺戮，誅之不畏。蓋以北番之悍，不如南番之馴。（註五）

荷人據臺之初（西人旋爲荷人所逐），因漢人與荷人利害衝突，漢人有煽動番人反抗荷人者。及平地土番歸順荷人，不少漢人作土番之代言人，成爲番部之通事。有姓名可查的番部通事，最早的爲何廷斌，曾向南明稟告荷人虛實，促鄭成功東征。（註六）

鄭成功據臺後，與番部衝突甚多，番部常襲官兵、殺通事。當時番民雖多居山地，臺灣西部平原及附近丘陵亦多，衝突亦多發生在西部平原及附近丘陵。鄭氏時討時撫，曾於臺灣南、北路及澎湖各設安撫司，各社通事均歸安撫司管轄。康熙二十二年清平臺灣後，對番部亦剿撫兼施，設一府三縣，於歸化各番社承明鄭之舊，設通事領之。如前所述，通事由番社自舉，由官方認可

，其主要職責爲主理番社的徵餉、輸納事宜。但有的縣署，又把番社的徭賦包給社商，社商再委通事等徵辦，有的通事朘削無厭，或更納番婦爲妻，番人恨之，連橫云：「初歸附番社，例用通事，又有社商，以攬其餉，番之互市，社商主之，每事朘剝，朋比爲奸。漢人之侵耕番地者，所在皆有，番無可籲訴。」不少通事因此肇亂被殺。但亦有與番民相處甚好者，如一七一五年（康熙五十四年）至一七五九年（乾隆二十四年）間任岸裏通事的張遠京，死後番社曾爲之立長生祿位，迄今仍祀於臺中縣神岡鄉社口萬興宮。（註七）

社商對番社不僅有征課權，且有通商專利權，此權由投標獲得，此種以社商經營番社徭賦及貿易的方法，名曰騾社。溫吉編譯「臺灣番政志」云：

騾社，亦起自荷蘭，就商承餉，曰社商，亦曰頭家，八、九月起，集夥督番捕鹿，曰出草。（註八）

又云：

騾社之稅，在紅夷卽有之，其法每年五月初二日，主計諸官集於公所，願騾眾商，亦至其地，將各社港餉銀之數，高呼於上，商人願認，則報名承應。不應者減其數，而再呼，至有人承應止。隨卽將商人姓名，及所認餉額，書之冊，取具街市鋪戶保領，就商徵收，分爲四季。商人既認之後，牽其夥伴，至社貿易。凡番之所有，與番之所需，皆出於商人之手，外此無敢買，亦無敢賣。（註九）

又云：

沿山一帶有學習番語作番地貿易者，名曰番割。爲販鐵鍋、鹽、布諸貨而入市，易換鹿茸、鹿筋、鹿脯、鹿角出售

，其利倍蓰，生番引重，以女妻之。番不知書，結繩計數，日久欠賬，卽思殺之。番割懼，嫁其禍於近莊之民，指言實爲某所欠，牽出咨殺之，取去其頭，卽解結使無所索。（註一〇）

由於行之有弊，到一七一四年（康熙五十三年）乃革去社商，各社只留通事。自是通事卽兼管番課及貿易事。是年，諸羅縣令周鍾瑄令打貓等三社自舉通事，（註一一）就前所述，其職司當爲徵收番課，及經理漢番間之貿易，並經理漢人移墾事務。吳鳳於一七二二年（康熙六十一年）被舉爲通事，其職亦當如上述。

漢人的移墾，是對番人生活空間的侵逼；番人與漢人貿易，亦常受到不公平的剝削；加上番課的苛擾，通事與社商的盤剝；番人與漢人的關係是不睦的。有時番人起而作亂，有時番人受欲作亂的漢人煽動起而作亂，據初步研究，康熙後期（二十五年以後）有番亂六次，雍正年間有番亂三次，乾隆年間有番亂兩次，道光、同治年間各有番亂一次，光緒前期（二十一年臺灣割日前）有番亂三十次。光緒時期番亂急增，則爲清廷積極開發番地的結果。（註一二）

除番亂外，尚有番害，一般稱爲「出草」，此爲本文研究的主題之一。由於吳鳳僅爲阿里山曹族八社的通事，下面專述曹族的情形。

曹族本身並無文字記錄，對早期曹族的了解，部分依據漢移民的記載，大部分則依據日本據臺時期對曹族的調查資料，曹族之名卽見之於日據時期的文獻。據近人研究，曹族最先居住在現在的樂野村，其後才分移至現在的達邦村，又再分遷於現在的來吉、里佳、山美、新美村，是爲現今曹族所聚居的阿里山區吳鳳

鄉屬的六個山地村。據一九一五年臺灣總督府警務局的調查，曹族共有一四一戶，男九二六人，女八二九人，合共一、七五五人。在荷蘭人據臺以前，阿里山曹族住區並不局限於阿里山，嘉南平原的北部也屬於該族居住狩獵的區域。其後由於漢移民地區逐漸向內拓殖，該族住區乃日漸向山區內徙。一七二五年（雍正三年）創設番大租制，將土地租與外來移民耕種，番界日小。乾隆末年，天花流行於各部落，人口死亡很多，乃更見衰微。其習俗，與吳鳳事蹟有關的，除除草之外，為節祭。節祭主要有二：收穫祭由部族長老會議決定在每年八月收割時選定一天作開始，連續在一個月左右，至日治時期固定在八月十五日起一連三天舉行；敵首祭在每年八月十五日午餐後舉行。（註一三）

曹族共有三個族羣，即阿里山曹族、沙阿魯阿族、和卡那布族。卡那布族在下淡水上流楠梓仙溪流域，沙阿魯阿族在姥濃溪流域，阿里山曹族在曾文溪及陳有蘭溪流域。（註一四）吳鳳任通事時的阿里山曹族，可能包括三個族羣在內，其活動的區域包括現在嘉義縣中埔鄉社口以東，和八掌溪以南，向東是重重疊疊的高峯，往南到白水溪為止。通常他們都在白水溪沿岸，與平地漢人交換物品，在兩方交界處，也有把土地租與漢人，其後按期收租的。（註一五）

阿里山曹族的氏族組織，歷來文獻頗多混淆。在吳鳳時代，或謂八社，當係指大社而言；或謂四十八社，當係指小社而言。一七四三年（乾隆八年）修「臺灣府志」所載阿里山八社為：①皂羅婆社，②千仔霧社，③踏枋社，④鹿楮社，⑤盧蔴產社，⑥貓丹社，⑦奇冷岸社，⑧大圭佛社。二十世紀初，日人伊能嘉矩與粟野子之丞所著之「臺灣番人事情」則列曹族十大社：①知母

臘大社，②達邦大社，③全仔大社，④鹿豬大社，⑤簡仔霧大社，⑥悖仔社，⑦雁爾社，⑧敗剪社，⑨美龍社，⑩塔臘裕社，共包含三十九小社。近人衛惠林的研究，阿里山曹族包括達邦（Tapanu）、圖富雅（Tufuja）及魯富都（Lafuto）三大社及其所附屬諸小社；卡那布族包括馬額真（Magatsen）及塔卡奴阿（Takanud）二社；沙阿魯阿族包括排剪（Paifiana）、塔臘爾（Taral）、比蘭（Biranana）及喜沙拉（Sisara）四社。（註一六）由於各資料出現的時間不同，社名變化頗多，其演變之跡已不可究詳。茲列簡表如下：

「臺灣府志」八社	「臺灣番人事情」十社	衛惠林九社
踏枋	達邦	達邦
鹿楮	鹿豬	魯富都
千仔霧	簡仔霧	排剪
	敗剪（註一七）	塔臘爾
	塔臘裕	比蘭
	美龍	
皂羅婆		
大圭佛		
貓丹		
盧蔴產		
奇冷岸		
	全仔	
	知母臘	
	悖仔	
	雁爾	圖富雅
		馬額真

塔卡奴阿
喜沙拉

阿里山曹族，康熙末年，稱歸化番八社，番自呼無八社之別，總稱爲提母勝。吳鳳蒞任時，築公廨於打貓東下堡番仔潭莊，築支廨於諸羅東堡社口莊。（註一八）對漢人來說，番人之俗中，最困擾的爲出草風俗。吳鳳所以受後人景仰，是認爲他對戒除番人出草之俗有功。

關於番人的出草風俗，早期文獻記載頗多。一六九七年（康熙三十六年），踏察番界的郁永河所著「裨海紀遊」云：

諸羅、鳳山無民，所隸皆土著而已。番有土番、野番之別；野番恃其獷悍，時出剽掠，焚廬殺人。其殺人輒取首去，歸熟之，剝取髑髏，加以丹堊，置之番戶，同類視其室，髑髏多者推爲雄。（註一九）

又郁永河所著「海上事略」云：

生番素喜爲亂，其俗尚殺人，以爲武勇。所屠人頭，挖去皮肉，煮去脂膏，塗以金色，藏諸高閣，以多較勝，稱爲豪傑云。（註二〇）

此類記載，甚爲簡略，僅能知其有出草之俗，出草的意義在比武稱雄，自難令人滿意。

日據時期，對番族的風俗有詳細的調查。番人「出草」的最大特徵是以小規模的襲殺，然後割首而去。割首習俗的起源，已不可詳考，依據一九一五年（民國四年）左右，日人對曹族的阿里山番、四社番、和簡仔霧番的調查，阿里山番的達邦社（時有十六家族）和知母勝社（時有二十家族）（另有全仔社八家族、和社十一家族等）有共同的傳說，謂古時洪水爲災，人們集居於

山頂，以捕殺野獸爲生。某次有人以竹竿插起狗頭，豎立在地上，引起眾人的興趣；其後又有人用竹竿插起猴頭、人頭，以爲樂趣。其後水退下山，想到以前插起人頭的事，遂想到砍些別社的人頭來試試看，遂有侵犯他社之舉，這便是出草獵人頭的濫觴（註二一）。四社番的傳說則謂：出草起於古時有四個兄弟，先是將蜻蜓的頭割下，置於大石上，然後繞石跳舞；後來又割各種蟲子的頭，圍繞跳舞；最後甚至割下祖母的頭，因頗爲後悔，才去割漢人的頭。（註二二）

從這些傳說可以看出，出草的習俗起源甚早，最初只是爲了好玩，發展到二十世紀初年，在一九一五年（民國四年）前後曹族阿里山番達邦社接受調查的時候，認爲有下列的複雜意義：①爲回報父母、兄弟、姊妹或朋友的血仇（如果他們被他族所殺）；②爲了預防疾病：認爲獵取敵人的頭時，好比獵犬捕獲野豬時的犬主一般，神看了他非常高興，不會讓他生病。③爲了殺作的豐收：理由同上。④爲了贏取勇士的榮譽：(a)與人爭鬥而落敗後，若能出草取回人頭，即可洗雪前恥。(b)妻嫌夫而紅杏出牆，若能出草取回人頭，則妻必返回丈夫懷抱。（註二三）到一九三一年（民國二十年）左右的資料，又有下列的說法：①能出草誠首，即表示進入成人。②發生爭議時，由出草成敗決之。③受到嫌疑時，出草成功可洗卻嫌疑。④競爭結婚對象，由出草成敗決之。⑤惡疾流行，出草即可祓除。⑥預知凶兆，出草即可消除。⑦誇示自己的勇武。（註二四）

至於出草的情形，據一九一五年前後曹族簡仔霧番對以前去Aokula社出草的回憶：出草大多是割粟終了，進入乾季的時候，凡欲出草者，都要夜宿集會所，十數人成羣前往，若有吉夢則

摸黑出發，按例由夢吉者領隊進擊，方法有二：一種是潛伏草叢中，逐漸接近，出其不意，攻擊正在農地工作的人，或躲在隱蔽處，等待敵人過路，以便奇襲；另一種是攻擊住家，窺知家中人寡時，揮舞長矛攻入。先用長矛將人刺殺，繼以番刀剝下首級。一旦出草，必達目的，不達目的不回社。(註二五)

出草成功回社的情形，據一九一五年前後曹族阿里山番達邦社人的回憶：出擊獵得人頭，都放進隨身攜帶的網袋攜回，至離己社不遠的山中，先在其頭蓋骨上開一個洞，取出腦漿，將腦漿放在鋪在地上的茅草堆上，腦漿上面再覆以茅草，又將人頭放到上層茅草上面，眾繞其周而舞，並齊聲吶喊。社中的婦女聞知，都傾家而出，把社裏的集會場所整理乾淨，並到社口歡迎勇士們榮歸。獵獲敵首而凱歸的人，用盾牌捧著人頭回社，先到集會所，將其盾牌連同人頭收下，把人頭放在長三尺、寬八寸三塊相並的木板上，並使其臉朝外。然後接受各家所送的酒。接著，獵首之首功者，將竹筒插進頭顱頂上的洞裏，倒酒進去，各戰士用手指頭蘸酒，向人頭的嘴巴彈潑，然後齊唱人頭祭歌。之後，戰士們分別到各家去飲酒，先以手指蘸酒彈在地上敬神，然後齊唱出草歌。出草的人有五天不回家，必須夜宿集會所，並把所獵的人頭，用竹竿高擱在集會所一角的樹下，並按照新人頭的數量，拿出舊骷髏來，同樣插在竹竿上，高擱起來。社內男女老幼都手牽手來跳舞，要到下一屆人頭祭時，才會把竹竿上的人頭拿下來，收進舟形籐籃、專門盛裝人頭的 *Sukayan* 中。人頭祭完成後，首功者還要禱念：「人頭祭已順利結束，願神賜祐，明年也能獵得大量人頭」。(註二六)

一九一五年左右日人調查達邦社時，出草之風俗早已革除，

吳鳳的歷史地位

但當時的祭神典禮，仍是由出草時期傳襲而來。典禮開始時，壯丁都拿著茅草製成的火把，投到集會所中央，目的在於焚滅被殺者(敵人)的靈魂。然後當場以長矛刺死一隻小豬，高呼：「籲軍神自天而降」。然後再用長矛打落 *Yoro* 樹葉，因為以前每次出草歸來，都將人頭掛在 *Yoro* 樹上祭軍神，所以必須打落其枝葉，驅其附魂。然後將一些豬肉片用茅莖夾起來，插在 *Yoro* 樹上，用來預先弔祭日後將要懸首此處的敵人。然後壯丁圍成圓形跳舞兩次，再以酒獻祭頭骨籠(獵頭留下的頭骨，裝在如舟的籃中)。頭骨上頂都鑿有從前用以取出腦漿的洞，時則將竹筒插入洞內，盛以酒。然後眾人齊唱「獵人頭歌」，最後番帥禱告：「我等出草獵人頭時，多請護祐；請賜稻作豐收，勿使惡疫流行！」(註二七)

上述曹族的出草風俗，便是吳鳳任通事後所要改革的一種對象。有一點值得說明的是：番族之間，互相出草，番族以外的人，包括荷人、西人、漢人、日人，並不知情。番族對荷人、西人、漢人、日人出草，由於有文字記錄、語言傳播，和親身見聞，才造成移民社會的問題。吳鳳所要革除的，是番殺漢人，並非出草之俗，故連橫論吳鳳是「為漢人而死」。下面再從吳鳳的生平事蹟，看吳鳳的歷史地位。

三、吳鳳的生平及其與曹族戒除出草之俗的關係

關於吳鳳，較早記載下來的傳說雖然簡略，到日本佔領臺灣後，由於特意對吳鳳的事蹟及其先世、後代加以調查，加以吳氏子孫尚傳衍，家譜世系俱在，對吳鳳的著述乃逐漸增多。

依照日人調查及後人研究所得的記載：吳鳳號元輝，一六九九年(康熙三十八年)二月十七日生於福建省漳州府平和縣烏口

社。祖父名連，號秉禎，字平行；父名珠，號朝聯，字純樸；母親名蔡良惠。吳鳳生當清平臺灣之後，福建漳、泉兩州人大量移殖臺灣，鳳亦於一七〇三年（康熙四十二年）隨父母至臺灣，時年五歲。初居諸羅西堡美街（嘉義市仁和里成仁街），後移住六目根堡鹿麻產社（竹崎鄉鹿麻村）。吳珠原經營福建、臺灣間的貿易，至臺後，可能獲得贖社權，常與阿里山山胞往來交易，兼做開墾事業，在業務上所使用的圖章題刻「阿里山業戶吳珠圖記」，猶為後世子孫所保存。（註二八）

一七一七年（康熙五十六年），吳鳳十九歲，與諸羅新厝仔莊（註二九）陳古的長女陳良德（時年十六）結婚。一七二二年（康熙六十一年），吳鳳二十四歲，妻二十一歲，生一男，取名汀援（字剛直）。此期間，鳳常隨乃父出入阿里山，與山胞貿易，對山胞的語言、習俗、性情均甚通曉，山胞亦對他頗為喜悅。在吳鳳得子的這一年，吳鳳可能受到山胞的推舉，由諸羅知縣孫魯委為阿里山番通事。吳鳳任通事時，面對兩個問題：一方面，上年朱一貴作亂陷諸羅，阿里山番亦乘機掠殺，孫魯希望吳鳳能穩定山胞情緒；（註三〇）另一方面，當時移民侵墾番地，居於民番之間，並兼理貿易的通事亦多貪殘無饜，前任李姓通事即因魚肉山胞被殺，孫魯自也希望吳鳳能有所興革。（註三一）

吳鳳任通事後，築公廨於打貓東下堡番子潭莊（竹崎鄉番子潭），吳鳳即居於是。兩年後又在社口莊（中城鄉社口村）建支廨。社口為阿里山番進出平地的門戶，該地與番社往來比較方便。為了公務上的需要，吳鳳經常往來於本廨與支廨之間。後吳鳳被阿里山番所殺，即在社口支廨附近；而為崇祀吳鳳所建的吳鳳廟，亦在社口支廨舊址。（註三二）

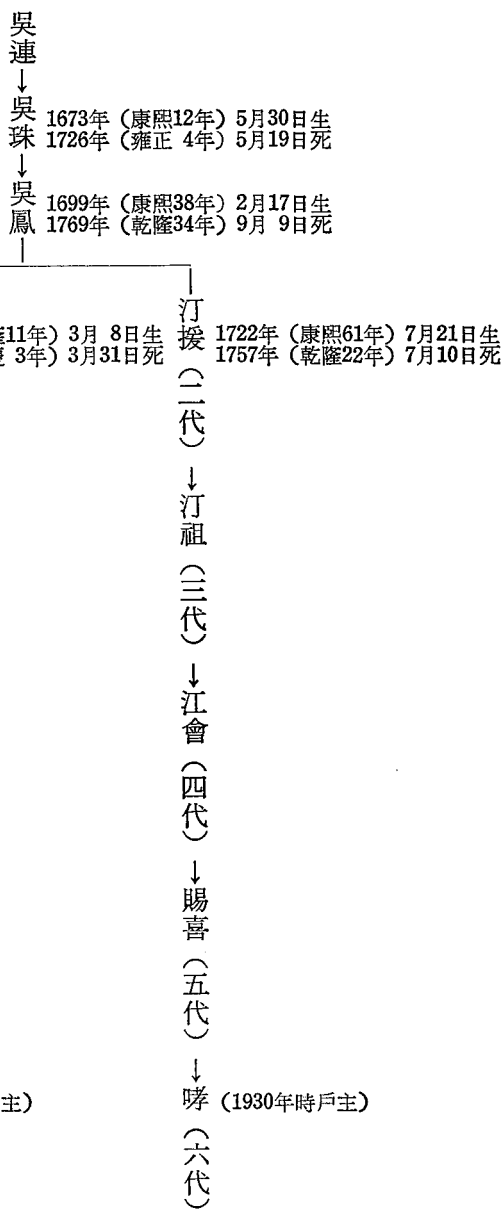
吳鳳任通事長達四十八年之久，可能是政通人和的結果。這期間，吳鳳的父親吳珠於一七二六年（雍正四年）五月十九日病逝，鳳時年二十七歲。吳鳳的母親蔡良惠於一七二八年（雍正六年）四月二十八日病逝，鳳時年二十九歲。一七四六年（乾隆十一年）三月八日，吳鳳的次子汀巽生，鳳時年四十七歲。一七五七年（乾隆二十二年）十一月二十一日，吳鳳的長子汀援去世，鳳時年五十八歲。一七六〇年（乾隆二十五年）八月二十日鳳妻陳良德去世，鳳時年六十一歲。一七六九年（乾隆三十四年）九月九日，為著不可確知的因素，鳳為阿里山番所殺，時年七十歲。鳳死時，子輩僅存次子汀巽，時年二十三歲；孫輩僅存長子汀援之長、次子，時年依次為十七、十六歲。（註三三）是否尚存有長子媳、次子媳及孫輩，則不可詳考。

為了解吳鳳祖孫世系傳衍的情形，茲將吳鳳先後八代世系表列於後。（註三四）

吳鳳有孫名奇玉（或作麒玉、其玉），一七八七年（乾隆五十二年）林爽文之亂時，曾挺身入諸羅城，拒守有功。彼於一八〇一年（嘉慶六年），重修家廟，追思祖父，所書「脩扞于艱」四字，迄一九一二年時仍存家廟中。據一九一二年之調查，吳鳳所遺於當世者凡四：（註三五）

一、家廟：在打貓東下堡番子潭莊有稱公館者，即吳氏舊邸，約百坪，土牆圍繞。一七二二年（康熙六十一年）吳鳳為通事時營造家廟，廟在後庭中央，僅存壁一部。時補修以竹柱茅蓋。壇上列祖父吳連以下八世靈牌。但吳鳳孫奇玉以下位牌，錯雜形損。壇又安置吳鳳木像，憑榻而坐，雙狗在下，為燕居之態。

二、祠廟：在嘉義東堡社口莊東北端，嘉慶末年通事楊秘創



吳鳳世系表

修，每年陰曆八月於吳鳳殉職之日致祭。有吳鳳武裝像。一八八七年（光緒十三年）議修未果，故廟已廢，一九一二年始蓋新廟。廟左為吳鳳支廨舊址，斷礎殘甍，但極為堅緻。

三、墳墓：在中埔與社口莊之半程（二莊相距一里），碑碼已失，存其形而已。

四、子孫：有吳鳳之七代孫吳發。

一九三〇到一九三一年間，新調查的資料又有以下數種：①吳鳳六代孫吳哮及吳福的住宅，為一農家，家正廳有祖先位牌及吳鳳神像。位牌有鳳祖父以下名，背面記生死年月日。惟名的排

列，新舊錯雜。吳哮、吳福住宅數間，皆為溫順的農民。②祖先的遺物有祭具、印章及與土地租稅有關的一些文書，包括一七八年（康熙五十七年）四月吳鳳署名的土地契約書。（註三六）

由前面的論述，可以確知吳鳳確有其人、通事確有其職、曹族及其他山胞在當時確實存在、曹族及其他山胞在當時確有誠首之俗。下面所要探討的是：吳鳳是因何而死？如何被殺？吳鳳死後，阿里山番社的反應如何？吳鳳之死與阿里山番戒除誠首之俗有什麼關係？這些都是近年爭論最多的問題。

要探討這些問題，必須將有關史料加以排比。唯史事最初只

靠傳說流傳，就目前所見的史料，遲至史事發生八十六年之後，傳說的史料才陸續被紀錄下來，但因所見異詞、所聞異詞、所傳聞異詞，被陸續紀錄下來的史料有很大的衝突性，為對比起見，茲列表於下：（註三七）

史料出現年	代發距年數	死	因	死後發生於	對戒除出草	習俗之影響	資料來源
一八五五年（咸豐五年）	八十六年	鳳為蒲菴林大社通事，蒲菴於薄暮見鳳披林十八社番每髮帶劍，騎馬欲殺阿豹厝兩而呼，社中多鄉人，鳳為請疫死者，因致緩期，密告兩祝焉，誓不敢鄉人逃避。久於中路殺人，而知為鳳所為乃止。	既死，社番每今番社欲殺人劉家謀	阿里山番社	對戒除出草	習俗之影響	劉家謀「海音詩」及（註三八）
一八九四年（光緒二十年）	二一五年	番性嗜殺，通事畏其兇，每買遊民以應。及鳳充通事，番眾向之索人。鳳思革弊無術，又不忍買命媚番，藉詞	社番每見鳳乘至今上四社番	馬持刀入其山	見則病，多	敢擾打貓等堡	倪贊元輯「雲林采訪冊」（註三九）

緩之，屢爽其習聞鳳言，歸約。歲戊戌，告，其黨益懼番索人急，鳳，乃於石前立度事決裂，乃誓，永於嘉義預戒家人作紙縣界不殺人，人，持刀躍馬其厲乃止。

，手提番首狀，定期與番人議。先一日，謂其眷屬曰：兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死，今當責以大義，幸而聽，番必我從，否則必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人，更唱：吳鳳入山。我死有靈，當除此患。家人泣諫不聽。次日番至，鳳服朱衣紅巾外出，諭番眾，以殺人抵命，王法俱在，爾

	<p>等既受撫，當從約束，何得妄殺人。番不聽，殺鳳以去，家屬如其戒。</p>
<p>一九二二—一九二四年 (民國元年)</p>	<p>吳鳳蒞任，番吳預造紙人紙土目等恐慌，中田直人來索享祀頭馬，命家人曰：以為吳通事非久一殺顧五十，不與；吾死當焚之。凡人也，神也身成仁則隨意獻首。家人如其命，謝其靈以必通事吳吳答多數難速，番人歸途，不殺人，乃埋鳳，應俟次年見吳騎白馬逐石為誓。而幾年之來，番恆懼，中埔地方民蕃，以人不充數罹疫多死。口碑。</p> <p>緩期，終曰明年如不充數，則當界吾頭顱，明年番竟殺吳。</p> <p>吳鳳會眾番於自是社內受其乃謝神靈，不同上，社口莊，諭曰：崇，災異薦起，敢殺人，無幾石埔社；如有殺人，吳通事騎白馬持大石來，指示云：此石若不朽爛，必不殺人。爾後守其命，不敢誠首。</p> <p>不從朝命，自有制度，爾等受撫，不得遵守其約束，何妄賊生為？若不肯從命，寧刎吾首，番</p>

<p>人有狂愚者，終殺吳。</p>	
<p>番人往吳通事家殺其二兒之，操騎馬紙芻靈謝神，告以羅羅石一，明年又欲焚之，白煙朦不殺人，埋石社土目殺其一兒，吳隴之間，親吳立誓。</p> <p>通事曰：此吾通事陰顯昇空愛兒，不能界，乍降來往驅、寧界吾驅，馳，番人震撼遂為所殺。</p> <p>。吳之靈遂入番社，化成疫癘，喪生口三分之二。</p>	<p>婦人侍其側者番社大懼，安同上，</p> <p>番社大懼，祭吳同上，竹頭崎支廳地方人民異說。</p>
<p>吳鳳欲矯正番人歸途見吳番大懼，祭吳人獻首之習，靈於空際，愕之靈，誓不再當其祭祀，告然有悶結者，殺人，於是獻于番曰：爾等既而其靈奔趨首之害始絕。休截，明年番社，親者必應界首級二百死，次以疫病，番悅而應焉。</p> <p>。至明年，告曰：應待來年，必當界一百首級，如此十數年，稍稍減數至一級，終謂自捨其躬，以懲番。輒</p>	

以紙造亂髮瞋目提劍跨馬之像，令家人於其死時焚之。乃至大社，上高丘拜天地神明，跪坐不動，遂為所殺。當時開番產交換場，一歲為二回或三回，而一開場與一首級為例。吳鳳就職，使俟明年，幾十年之久，至算首級數十，鳳竟持其軀以贖之。

阿里山番，當忽爆竹金鼓之於是土目等至時有大小四聲震山谷，番吳家，匍伏謝八社，各土目大驚遁走，伏其靈，誓不殺指揮數十番丁丁突然起，殺人，魯吳為阿清人怖，不近至琢鼻嶺之峻祭禱不懈。

其社。通事約。吳之靈陰顯貿易，特昇以空際，躍馬逐男女二人，而來，番狼狽

貪其利。吳鳳落懸崖者亦多就職，怒其不。吳靈馳驅社義，禁絕之。內，婦幼慝而有番人來乞，不能出，有餓置酒食大饗，死者。既而惡告曰：今年豐疫作災，病者饒難購人，當見吳靈則死。

明年償之，以牛替之。年年如此，逮四年，約明年必昇人，番以為詭証。怒曰：不若約，必殺吳。有人勸吳逃避。吳曰：吾當死為厲鬼以懲番。乃會壯丁百數十人，部署四隊，伏要路。又以紙造亂髮瞋目提劍跨馬之像，令家人向番山立，且命曰：番來，吾將格鬥，聞呼聲，爆竹以助威。吾死則焚此像

<p>。既而羣番來迫，吳叱曰：蠢奴何乞？吾死不與。番怒將刺吳，吳大呼鬥而死。</p>	<p>吳鳳死後，有疫癘災異，番立誓於神靈，以石為標證。</p>	<p>番人之誓死，曰吳鳳首石，一九一二年前後調查時猶存提母勝、石埔有、達邦諸社及南投廳鄰接番社，而其誓式各異，曰八掌溪石至盡，日埋石至腐朽</p>
<p>阿里山番，每鳳命家人預作於是土百、耆年穀熟祭祀必紙人，持刀躍老等會於提母供頭顱，吳通馬，手提番首勝社，相議廢事蒞任，其年，焚柩前，當獻首之習，乃八、九月，計曰：吳鳳欲革設壇具犧牲清穀既熟，番求番俗，百方不酌之奠，祭吳可誠首之人，聽，吞恨而死通事之靈。土吳通事謂上年，其靈訴天，目、耆老等匍暴行殺清人四降殃番社，無伏虔告曰：八十餘，可祭祀有子遺。會提掌溪岩右有銷享一首級，俟母勝社有女嫁盡，決不殺人數盡再議，若於社口莊鄰界，即埋石立誓私出害人，滅清人，能通清。爾聚落，番聽語，聞之往社命。乾隆二十，具告吳通事一年，鬮骨數之所以死，及盡，番至索人柩前之言辭和，吳通事諭以焚紙靈紙馬之明年，如是三情，一社大驚年，番人以爲，終見吳通事誑，強索之，振刀躍馬而來鳳謂明日昇一，既而疫作，人，朱衣紅巾死屍狼籍。祝，迨遙於支解人曰：天神怒旁者。次日番戕吳通事，降至，殺之，乃斯災崇，應祭吳通事也。吳鳳之靈謝其</p>	<p>等。</p>	

	<p>罪，而以不殺人爲誓，不然諸族殄滅。</p>	<p>連橫一</p>
<p>一九一九年（民國八年）</p>	<p>前時通事與番已而疫作，四番歎曰：此必吾殺鳳之罪，今當求鳳恕我，各社舉一長老，匍匐至鳳家，跪禱曰：公靈在上，吾族從今不敢殺漢人，殺則滅，埋石爲誓，自是乃安。尊鳳爲阿里山神，立祠禱祀。</p>	<p>史一卷三十一</p>
<p>一九一五年</p>	<p>番秋收時，男女二人與番見鳳馳逐山中，番秋收時，殺以祭。鳳爲通事，拒以漢人與番作祭，番請如約，鳳以歲熟人難得，許以明年，如是五年，番不耐，聚眾強索，鳳拒戰被殺。鳳事先布署百數十人伏隘待，戒曰：番逃時則起擊，又作紙人肖己狀，提長刀，騎怒馬面山立。鳳既被殺，鳳部起擊，番死傷略盡，走入山者，又見鳳逐之，多</p>	<p>臺灣通</p>

<p>一九三〇年（民國十九年）</p>	<p>倅死。</p>	<p>三浦幸太郎</p>
<p>一九五七年（民國四十六年）</p>	<p>臺灣番人有出番誤殺吳鳳，遂尊吳鳳爲神，草之風，阿里甚感泣，阿里，並戒鹹首之山番此風早止山又發生疫病俗。得力於吳鳳，死亡甚多。吳鳳爲止阿里山番出草之風，初以其上年會殺四十餘人，囑其每年用一人祭神，四十餘年後，吳鳳又以他法敷衍四年，番人終又來索人，吳鳳與番約，囑明日來將朱衣紅帽之人殺之。</p>	<p>義人吳鳳一所附日本尋常小學國語讀本卷八第六課吳鳳及臺灣公學校用國語讀本卷八第二十五課吳鳳，各約有二頁篇幅。</p>
<p>一九五七年（民國四十六年）</p>	<p>吳鳳部下爲與未幾，道數古自此永不殺人（註四〇）交易獵物，常患天花而死，不久天花亦責令曹族赴山病毒傳播全社滅，然薩委克打獵，不從則，社中不時有社，終成廢墟鞭打。薩委克似馬之物疾馳。社之主帥帕蘇，或聞馬鈴聲亞道數古不堪，見聞者立斃。</p>	<p>（註四〇）</p>

	一九六二—一九三三年 (民國五十二年)	<p>其殘暴，突襲，族人皆以為而讖其數人，由於吳鳳之靈直追至社口，作祟。其時漢又獲一頭，歸人曰：「不可社視之，吳鳳殺人，予汝等也，懼而棄之以石球，該石球磨滅時，不妨再殺人。」</p> <p>前時通事與番番覺為鳳，悲於是四十八番社，聚議於豬馬勝社，誓除男女二人與番鳳使家人預作馬勝社，誓除番殺以祭，紙人，持刀躍殺祭祀之惡風為通事，不馬，如鳳狀，風，並埋石地。如約，謂朱一焚之柩前，謂下，誓不殺人。貴之亂，已讖番若不自新，首四十餘，每必使殄滅。番歲可祭享一首殺鳳後，原不，番勉強應命自安，聞鳳祝，自是阿里山辭，愈不自安，番四十餘年不，或夢鳳橫刀出草。乾隆三躍馬，欲殺已十一年，前之狀，驚而得病四十餘首級用，四境騷然，盡，詣鳳求殺繼而疾瘠大作人以祭，鳳應，死亡相繼，以明年，如是羣請巫師，禱三年，番怒誑神求赦，巫師已，羣譁而至謂天帝怒戕吳</p>
		<p>「嘉義縣志稿」卷七</p> <p>（註四一）</p>

	一九七〇—二〇二〇年 (民國五十九年)	<p>前時通事與番番發覺為吳鳳埋石為誓，自約，歲以漢人，悔不及，作是乃安。魯鳳省通志，男女二人與番鳥獸散。或見為阿里山神，番於秋收時鳳乘馬持刀入立祠禱祀。殺以祭，謂必其山，見則病如是始年豐人，已而疫大作安，否則災禍。於是羣聚語立至。鳳既為曰：此必吾族通事，不如約殺鳳之罪，當（謂番於朱一求鳳恕我，各貴亂時殺人四社舉一長老，十餘，囑以頭匍匐至鳳家跪顛為祭，相安禱曰：公靈在四十餘年），上，吾族從今謂歲大熟，人不敢殺人，殺難購，如是五則滅。</p> <p>前時通事與番番發覺為吳鳳埋石為誓，自約，歲以漢人，悔不及，作是乃安。魯鳳省通志，男女二人與番鳥獸散。或見為阿里山神，番於秋收時鳳乘馬持刀入立祠禱祀。殺以祭，謂必其山，見則病如是始年豐人，已而疫大作安，否則災禍。於是羣聚語立至。鳳既為曰：此必吾族通事，不如約殺鳳之罪，當（謂番於朱一求鳳恕我，各貴亂時殺人四社舉一長老，十餘，囑以頭匍匐至鳳家跪顛為祭，相安禱曰：公靈在四十餘年），上，吾族從今謂歲大熟，人不敢殺人，殺難購，如是五則滅。</p>
<p>鳳許明日給通事，非祭謝一人，朱衣紅吳公之靈，誓巾於支解之側不復殺人，否，次日遂為番則番族死無日所殺。</p>		<p>「臺灣省通志」，獨行篇</p> <p>（註四二）</p>

據上表分析，可獲下列幾點初步的了解：①殺鳳原因：除「海音詩」謂鳳密告番欲殺之人逃走、觸番之怒外，其餘多謂鳳拒依以前約每年供漢人作祭品，時在朱一貴之亂被平之後，番人因曾在朱一貴亂中亂殺漢人，自懼漢地方官報復。吳鳳藉口番曾殺漢人四十餘，強約四十餘年不再供漢人予番作祭，非不可能。四十餘年中，他番仍續出草，阿里山番未必不有健者，擬恢復勇武古風，不僅欲恢復出草，且向吳鳳索取四十餘年之積欠。鳳不能給，乃被殺。至若戰後，尤其近年，有人指吳鳳為奸商，戰前資料絕無；若非政治因素，即是曹族傳說中有將其奸滑通事之事跡誤加於鳳身。②殺鳳經過：鳳著赤衣紅巾自願被殺，自「雲林采訪冊」如是記載，日治時期著作及戰後著作多從之，撥諸情理，似不可能。如果屬實，當時地方官豈有不表彰之理？故近年政學界又有人採連橫之說，謂鳳係與番格鬥而死，目的在保護漢人，執行王法。實則，此說並不倡自連橫，中田直久書中早已採存此說，惟未特別重視。近人或以鳳屢次背信，不將漢人予番人作祭品，是以被殺，此不過就當時番人立場發言，難謂公正。鳳不將漢人予番人作祭品，謂係大漢沙文主義，必令漢人任番人出草，始尊重番人乎？僅就吳鳳保護漢人、執行王法而言，在國史上亦應有其地位。③鳳死與阿里山番戒誠首之關係：各種資料均不顯示鳳死與阿里山番戒誠首有直接關係，阿里山番戒誠首的可能原因有二：其一、鳳死後，適阿里山番社發生疫病（各種資料均如是記載），致使番人認為殺人為不當。其二、鳳死後，其家人遵吳鳳先前預戒，為鳳紮紙人紙馬，焚於柩前，祝其剿滅番族。番人聞之，日夜不安，恍惚見有吳鳳騎馬入山殺番之狀，因覺鳳死而有靈，乃不敢再違鳳意。

阿里山番因吳鳳死後的種種異象，一時不敢再向諸羅方向索人或出草，可能維持數十年的時間，故後任通事及諸羅地方居民感念吳鳳，立祠祀之。大概有一段相當長久的時間，阿里山番相當遵守教令，如一七八六年（乾隆五十一年）林爽文亂時，各地熟番及歸化生番皆協助清軍拒防。阿里山番通事黃彥率歸化生番守禦阿里山，立有功勞。亂平之後，署理臺灣知府楊紹裘曾奉旨引牽番目三十人，包括水沙連番十二人（內有水裏社番目毛天福）、阿里山番十八人（內有豬母勝社番目毛魯桃拉，亦書土拉毛魯），入覲京師，賜謁七次，賞宴十次，給與朝服等物，且由福建巡撫授與銀牌，觀光逾年始歸。（註四三）

不過番人，尤其是熟番或歸化番，與民相似，雖大多遵守教化，有時亦有不受約束者。特別在一八七四年（同治十三年）因日人覬覦臺灣、清廷大力經營臺灣、漢人與番人衝突日增之後。如一八八〇年（光緒六年）左右，南曹族簡仔霧番屢向平地民莊出草，地方官率民兵四、五百人攻之，並立約不許獵首而講和；如一八八四年（光緒十年），阿里山番豬母勝社番目摩魯率番丁出山，殺嘉義東堡柑仔莊匪首陳文英及其部下九人；又如一八八七年（光緒十三年），南曹族簡仔霧番出草，殺草山莊民六人（註四四）。此期間，臺灣各地之番，常出擾民，官兵屢擊敗之，迄於日本割臺而未息。（註四五）日據時期，對番剿撫兼施，對出草之俗一時並亦未能戒除。據一九三五年出版的「臺灣蕃界稗史殉職秘話」的記載，日本理番四十年間，番族出獵殺人七千餘，且皆割首而回。如一九一四年（大正三年）宜蘭太平山番十三人出草，日本守備隊金山伍長等一行四人於巡邏時遇襲，其中兩人退走，伍長金山、一等兵成川受傷被圍，番人割其首後，凱歌而去。

當時臺北近郊的屈尺番、新竹及臺中間的北勢番、東勢上流五里的南勢番、宜蘭的南澳番、恆春半島的南番等，都經常出草。（註四六）

儘管如此，阿里山番戒除出草之俗究較他地爲早。一八七九年（光緒五年）夏獻綸所著「臺灣輿圖」，記後山（臺灣東部）謂：「平地之番，稍知耕種；處深山者，惟事遊獵，與平地番世仇，凶殘嗜殺，番性大概然也。」但記阿里山番則謂：「有阿里山者，在火山之東，勢甚遼闊，中處歸化生番，素稱馴順。」（註四七）一九一二年嘉義廳長津田毅一在爲中田直久所著「殺身成仁通事吳鳳」作序，亦有類似的描述：

余嚮蒞桃園廳也，伐大豹蕃，懲大料坎，兩蕃慄悍獯猛，實在意表。：轉守嘉義，嘉義古諸羅之地也，歲之庚戌（一九一〇）巡視阿里山，當時獷戾嗜殺之醜蠻，今也馴服舍和，烝烝嚮化。（註四八）

一九一五年臨時臺灣舊慣調查會對阿里山番族做調查時，四社番革除出草的陋習已久，時已無人能夠言傳其實情。當時已沒有集會所，也沒有頭骨架。（註四九）阿里山番達邦社當時尚存有二位因出草殺敵獵獲人頭而功績彪炳的番帥，但出草之風也已廢絕。（註五〇）前述一九一二年時的嘉義廳長津田毅一將阿里山番的馴服舍和，歸功於「鳳之流澤深且大」，如果一九一五年時尚存有因出草立功而獲番帥之位的人，則鳳之功可能只是第一次對阿里山番戒除出草有影響的人。

四、吳鳳的歷史地位及崇祀吳鳳之意義

意義

在歷史上被建廟崇祀的人或神，大多是希望得到其庇祐。吳鳳以能除番害受到崇祀，不論其除番害的真實性如何，正象徵受番害困擾的人民在心理上有所需求。所謂番害，是指番人出草危及人民生命財產。出草的方式，泰雅族、布農族、排灣族、阿美族等各有不同，曹族是待行人接近其所布置的隱伏地點時，予以擊殺，然後使屍身上仰，用刀由咽喉部位切斷首級，將其放入網袋中離去。出草的目的在獲取首級，以示勇猛，被犧牲者不一定是敵人，或任何有仇恨者。（註五一）

至遲在一七〇三年（康熙四十二年）即已有番害的報告，重修臺灣府志謂「羅漢內門、外門田，皆大獫頭社地也，康熙四十二年，臺、諸民人招汀州屬縣民墾治，自後往來漸眾，耕種採薪，每被土番鏢殺，或放火燒死，割去頭顱。」至雍正年間，由於漢人侵入番界墾地、採藤或狩獵者日眾，番害時有所聞。（註五二）如一七二五年（雍正三年），諸羅縣投斷山腳生番鏢死歸莊民人一名，割去頭顱；鳳山縣武洛社生番鏢死山邊砍竹之武洛社熟番一名，割去頭顱。一七二六年（雍正四年），鳳山縣新東勢莊生番殺死種作民人一名，割去頭顱；淡水廳東勢生番殺害至該處山邊砍木之南日社熟番四人，割去頭顱三顆；彰化縣阿密里莊生番鏢死佃民一人，割去頭顱；彰化縣半線莊生番殺死民人一名，割去頭顱。一七二七年（雍正五年），山猪毛等社生番戕殺鳳山縣阿猴社熟番六名，割去頭顱；淡水廳竹塹右武乃、合歡山生番戕殺入山砍鋸枋桶民人二人，割去頭顱。一七五八—一七六〇年（乾隆二十三至二十五年），番殺害彰化縣安平鎮厝莊莊民五人，割去頭顱。一八八六年，石加祿凶番殺死新竹縣甲壩坪耕民二人，割去頭顱。一八九一年（光緒十七年），馬乳看社生番槍殺恆

春縣利桐腳營兵一名，割去頭顱。一八九三年（光緒十九年），恆春縣車城莊民一人為番槍殺，割去頭顱。其他未見割去頭顱記載的番害更多，初步統計，截至一八九三年以前，不下一百四十五次。（註五三）在番害的威脅下，人民期望去除番害的心理是可以想見的。

去除番害之法，無論荷人、鄭氏、清人、日人，所用者無非剿撫二途。剿只能鎮壓於一時，不能鎮壓永久，因出草賊首為一種風俗，對未接受外來文化前的番人社會為一不可少的行為。撫的基本辦法是從教化著手，但由教化移風易俗，非十年、二十年所可完全奏效。在這種情形下，如有能鎮壓番害的人或神靈，自然是受人民崇祀的。

由本文的研究，可知吳鳳確有其人，確曾為通事。據一九一二年提母勝、達邦諸社老番所存口碑，其為人溫良篤厚，神威為番人所畏怖；其為通事，番人仰之如父母，日夕來往，細大事端，一取決之。（註五四）吳鳳如無特別事功，通事如是之多，被番人所殺通事亦不少，何以獨推吳鳳之功？或懷疑日治時期，特別將吳鳳美化為與番族和衷共濟、必要時以死感化者，不願接受連橫在「臺灣通史」中吳鳳因抵抗異族而被殺的描述，以避免渲染「抵抗異族」的思想。實則，連橫為一民族史家，甚至為一漢族中心的史家，在日治時期把吳鳳描寫成爲漢族而死，亦或許別有用意。

就現有的研究成果及資料，無論吳鳳係自願以死感化還是因不願供漢人作犧牲與番人爭鬥而死，吳鳳死後，資料皆謂番社疫病流行，或更見吳鳳靈鬼馳驅於番社，因使阿里山番一時戒殺。一時戒殺除使阿里山番趨於馴良外，嘉義居民亦受其惠，此爲崇

祀吳鳳的主因。吳鳳並未能革除所有山胞的賊首之俗，此俗從清領時期到日據初期，一直沒有禁絕，佐久間任總督時期，曾於一九〇九年（明治四十二年）訂下五年理蕃計劃，一方對凶番嚴懲；一方對馴服者加以教化，效果立見，到一九二五年（大正十四年）時，良民因番害而死者只有二人。（註五五）

儘管番人是在日人的教化下逐漸放棄賊首之俗，但吳鳳早期治番之功卻不可沒，特別是在使阿里山番止殺方面。據各種資料顯示，可能在吳鳳被殺不久，即受社口莊附近居民感念，立有祠堂加以祭祀，其後更於社口及附近其他地區立廟祭祀。最初民間的動機也許希望吳鳳之靈能鎮撫番害，到日治時期，由於撫番的需要，祭祀吳鳳才由官方加以提倡。戰後繼續崇祀吳鳳，是從歷史上承襲而來，茲將歷年崇祀情形列表於下：（註五六）

崇祀年代	距史事發生年數	崇祀狀況	史料來源
一八二〇年（嘉慶二十五年）	五一年	通事楊祕建立吳鳳廟曰「阿里山忠王祠」于嘉義社口支解之址。	邱奕松「先賢吳鳳傳」（一九六八）（註五七）
一八五五年（咸豐五年）前	八六年以內	鳳墳在蒲羌林社，社人春秋祀之。	劉家謀「誨音詩」及註。
一八七二年（同治十一年）	一〇三年	打貓東頂堡幼葉林村民建源興宮奉祀吳鳳公。	同邱奕松書。（註五八）

一八八四年(光緒十年)	一一五年	吳鳳廟議重修。	同上
一八九二年(光緒十八年)	一二三年	嘉義縣社口鄉民再議鳩工修繕吳鳳廟；邑人請將吳鳳列爲祀典，未准。(註五九)	同上
一八九四年(光緒二十年)	一二五年	打貓東頂堡蛤里味社後坪番建吳鳳廟。	同上
一九〇四年(光緒三十年)	一三五五年	臺灣總督府民政長官後藤新平巡視阿里山，聆聞吳鳳遺烈，囑嘉義廳長重修廟宇及立碑。	同上
一九〇六年(光緒三十二年)	一三七五年	嘉義大地震，吳鳳廟倒塌，後藤民政長官愆慮再興。	同上
一九一〇年(宣統二年)	一四一年	嘉義廳長津田毅一聞吳鳳廟成爲廢墟，親自探察，並編刊吳鳳公傳記。	同上
一九一一年(宣統三年)	一四二年	嘉義地方官民發議重建吳鳳廟。	同上
一九二二年(民國元年)	一四三三年	嘉義廳長津田懇託原任民政長官後藤撰文，用花崗石刻碑，立於吳鳳廟前成仁橋畔。	同上

吳鳳的歷史地位

一九一三年(民國二年)	一四四年	三月十九日，嘉義廳吳鳳廟新築落成，舉行大祭典，臺灣總督佐久間主祭，並題「殺身成仁」匾額，阿里山男女番眾二百人與祭舞蹈。(註六〇)廟內有吳鳳握劍乘白馬的神像。(註六一)	同上
一九一四年(民國三年)	一四五年	十二月嘉義社口莊吳鳳廟側建立吳鳳紀念碑，隆重舉行揭幕典禮，佐久間總督臨場致祭。(註六二)	同上
一九二三年(民國十二年)	一五四五年	嘉義縣梅山鄉大和村社後坪建吳鳳廟，主祀吳鳳。	(註六三)
一九二五年(民國十四年)	一五六五年	嘉義郡守荒木以吳鳳廟爲蟻害風雨侵蝕，倡議重修未果。	(註六四)
一九三〇年(民國十九年)	一六一五年	石塚總督飭重修吳鳳廟，至翌年舉行落成典禮，太田總督與祭。	
一九四五年(民國三十四年)	一七六五年	臺灣光復，社口村民決定每年十一月十二日(農曆八月十日)爲吳鳳廟大祭。	(註六五)
一九五〇年(民國三十九年)	一八一五年	嘉義縣吳鳳鄉豐山村建古山宮，主祀吳鳳。	(註六六)
一九五二年(民國四十一年)	一八三三年	嘉義縣長林金生稟報總統蔣中正，將吳鳳廟擴建，總統題「捨生取義」橫	(註六七)

一九四二年	區。	
一九五六年（民國四十五年）	嘉義縣政府撥款五萬元，將原在枋樹腳莊汴頭處的吳鳳墓遷建竹崎鄉義仁村清華山德源禪寺山後。	（註六八）
一九八二年（民國七十一年）	吳鳳廟本來很小，一九八二年中央政府撥款一億五千萬加以擴建，並闢吳鳳紀念公園。	（註六九）
一九八五年（民國七十四年）	九月九日吳鳳紀念公園開幕，官員數百人，賓客數千人，但亦有四名曹族青年抗議。	（註七〇）

除上表所列者外，據一九八七年調查，梅山鄉有源興宮，主祀吳鳳，建立年代不詳；竹崎鄉有奉天宮，主祀吳鳳，建立年代不詳。（註七一）

廟祀人物的事蹟，往往踵事增華，但不難還原歷史的原貌。或以四十餘個顛作祭不合理，認為吳鳳任職可能不會有四十八年，證諸其它史實，四十八年的任職未必不真。譬如康雍乾之際粵人張達京任岸裏等社通事四十三年，閩人林秀俊任淡水、大甲、後壠等社通事約五十年，閩人賴科任大鷄籠、淡水等社通事亦約五十年。（註七二）或以吳鳳為奸商，因對番人盤剝被殺，除近年突有是說以外，早期的資料雖載吳鳳父子經營番地貿易，沒有任何資料謂彼為奸商。前述張達京曾因通事致富，且至少娶二番婦，但因其能為番族治病，並教化耕作，頗受番族擁戴，死後為立長生祿位祀之。（註七三）沒有任何資料顯示吳鳳曾娶番婦，亦沒有任何資料顯示吳鳳曾因為通事致富。因此，可以確定吳鳳的被殺

，決非起於對番族盤剝。據本文的研究，吳鳳係企圖不讓阿里山番續殺漢人而被殺，不管其出於自願抑或起於衝突；被殺之後，因阿里山番社發生疫病，及吳鳳靈鬼入山殺番的傳說，阿里山番始信巫人之語，以戒殺除祟。行之既久，阿里山番民性漸溫順，無復以殺人為樂、以殺人為勇。至於至光緒初年，阿里山番仍有出擊殺人者，如果不是一般性的番民衝突或仇殺，即是有欲恢復舊俗之番目，偶爾為之。時距吳鳳之死已百餘年，可見風俗之戒絕非易事；必待布施政教，以溫以漸，始能消於無形。

吳鳳的歷史地位，可以從兩方面看：其一、吳鳳在職時期及死後，未有任何資料顯示繼任通事續以漢人供番人誠首，吳鳳能因死而把以漢人供番人誠首之約解除，無論對漢人生命財產而言，或對移風易俗而言，都是值得大書特書的。其二、自吳鳳被祀以後，人民因感念忠義而受其濡化可以不論，對嘉義地區人民恐懼番害的心理安撫是無可估計的。此種心理安撫，在漢人移墾時代，有助於減少番漢衝突。一九一二年嘉義廳長津田毅一著文深感北番慄悍殘猛，阿里山番馴服含和；一九一九年連橫著「臺灣通史」亦以北番凶殘、南番溫馴。南番溫馴也許尚有其他原因，吳鳳的事功及吳鳳的崇祀，應有一定的貢獻。

註釋

- 註 一：陳奇祿「民族與文化」（臺北，民國七十三年）頁三六—四二；黃富三「清代臺灣之移民的耕地取得問題及其對土著的影響」，「食貨」復刊第十一卷一期、二期（民國七十四年四月、五月）。番人居於山地，陳奇祿僅謂與山耕和避瘴有關，佐藤房吉「吳鳳」（嘉義，昭和

六年)頁三，謂係受漢移民驅逐。

註二：戴炎輝「清代臺灣番社的組織及其運用」，「臺灣文獻」第二十六卷四期及二十七卷一期合刊，頁三二九—三三〇。

三〇。

註三：溫吉編譯「臺灣番政志」(臺灣省文獻會，民國四十六年)頁一〇二—一〇五、一六三、一六六。

註四：溫吉編譯「臺灣番政志」頁五八—五九；戴炎輝「清代臺灣番社的組織及運用」，頁三三〇—三三五。

註五：連橫「臺灣通史」卷十五撫墾志頁四七六。

註六：尹章義「臺灣北部拓墾初期通事所扮演之角色及其功能」，「臺北文獻」第五十九、六十期合刊頁一〇七—一〇八。

註七：同上，頁一一〇—一一三；連橫「臺灣通史」卷十五撫墾志，頁四七六—四七七、四七九。

註八：原書頁三三。

註九：原書頁三四。

註一〇：原書頁一六八。

註一一：同註六引尹章義文，頁一二三—一二四。

註一二：黃煥堯「清季臺灣番患事件之本質探討」，「臺北文獻」第七十九期(民國七十六年)頁一六五—一七五。

註一三：胡耐安、劉義棠「阿里山區曹族概述」，「國立政治大學學報」第六期。

註一四：衛惠林「曹族三族羣的氏族組織」，「文獻專刊」(臺灣省文獻會編)一卷四期(民國三十九年)。

註一五：吳家憲「吳鳳廟簡介」，「臺灣文獻」二十四卷二期(

民國六十二年二月)；中田直久「殺身成仁通事吳鳳」頁五八—五九。

註一六：同註一四引衛惠林文。佐藤房吉「吳鳳」(一九三一)頁八一，記載有八社：①ルフト，②トムツ，③ツフヤ，④タパン，⑤タヌプラン，⑥カナブ，⑦サアロア。

註一七：美龍、排剪、塔臘給、雁爾四社，稱為四社番，居老濃溪兩旁，見臨時臺灣舊慣調查會「蕃族調查報告」(大正四年刊)，民國七十二年余萬居譯稿本頁一九一。

註一八：中田直久「殺身成仁通事吳鳳」頁五八—五九。

註一九：引見溫吉編「臺灣番政志」頁一六三。

註二〇：同上，頁一五〇。

註二一：同註一七，「蕃族調查報告」原書頁二，余萬居譯稿本，頁十七、二〇—二十一。

註二二：同上，原書頁一六三—一六四，譯稿本頁二二七—二二八。

註二三：同上，原書頁五三，譯稿本頁八七。

註二四：佐藤房吉「吳鳳」(一九三一)頁七；松田鐵太郎「吳鳳」(嘉義，昭和十五年)頁七。

註二五：同註一七引「蕃族調查報告」原書頁一八五，余萬居譯本，頁二五六。

註二六：同上，原書頁四九—五四，譯稿本頁八四、八六、八七、八八。

註二七：同上，原書頁三八—三九，譯稿本頁四五—四七。

註二八：中田直久「殺身成仁通事吳鳳」(東京，大正元年)頁五三；三浦幸太郎「義人吳鳳」(嘉義市，昭和五年)

頁二七及佐藤房吉「吳鳳傳」(臺南州嘉義郡, 昭和六年)頁二二均謂圖記由子孫保存; 至昭和十五年, 松田鐵太郎著「吳鳳」, 謂圖記由該吳鳳廟事務所保存, 見該書頁二二。李承仁「多采多姿的阿里山」, 謂吳鳳生於烏石村, 見「臺灣文獻」三一卷二期(民國六十九年六月)。

註二九: 上引三浦書頁二九, 謂在嘉義市新厝子, 上引佐藤房吉及松田鐵太郎書, 均謂為嘉義市埤子頭的一部。

註三〇: 同註二八中田直久書頁五三; 邱奕松「吳鳳」(嘉義, 民國五十七年)頁六七—六九。

註三一: 「臺灣史料稿本」大正三年十二月十一日條附「別紙」(明治四十五年五月前臺灣民政長官後藤新平文), 原謂有社商、社棍介於民番之間, 據前引尹章義研究, 社商已於一七一四年(康熙五十三年)革除, 由通事兼理商務。

註三二: 同註二八引中田直久書頁五三, 三浦書頁二八—二九; 佐藤房吉書頁二二—二三; 松田鐵太郎書頁二二—二三。

註三三: 同註三〇引邱奕松書頁六九—七三; 上引中田直久書頁五二。

註三四: 同註二八引中田直久書頁五二, 三浦書頁三二。

註三五: 同註二八引中田直久書, 頁六六—六九。

註三六: 同註二八引三浦書頁一八、三三—三四, 佐藤房吉書序頁一、正文頁二四—二五, 松田鐵太郎書頁二四—二五。

註三七: 翁佳音「吳鳳傳說沿革考」, 曾列各種資料對照表, 見

「臺灣風物」第三六卷第一期(民國七十五年三月)頁四八—四九。

註三八: 「臺灣文獻叢刊」第二八期(臺灣銀行經濟研究室, 民國四十七年), 「臺灣新詠合刻」, 頁三一—三二。按劉家謀, 福建侯官人, 曾任臺灣府學教諭。

註三九: 見「中國方志叢書」, 臺灣地區三十二號, 附通事吳鳳事蹟。一九三〇年三浦幸太郎著「義人吳鳳」頁三六—五三、一九三一年佐藤房吉著「吳鳳」頁二七—三六、一九四〇年松田鐵太郎著「吳鳳」頁二七—三六(與上書同)係據「雲林采訪冊」敘述, 但穿插有吳鳳繼為通事之年, 曾因番人於朱一貴之亂時殺人四十餘, 命四十餘年不予番人首級。

註四〇: 董怡「吳鳳異說」, 原發表於民國四十六年「中央日報」副刊。見邱奕松「吳鳳成仁二百年紀念專輯」(一九六八)頁三二。

註四一: 民國五十一年嘉義縣文獻委員會修。

註四二: 臺灣省文獻會, 民國五十九年修。

註四三: 溫吉譯「臺灣番政志」頁一七一—一七二。

註四四: 引見翁佳音「吳鳳傳說沿革考」, 「臺灣風物」第三十六卷第一期頁五二。

註四五: 連橫「臺灣通史」卷十五撫墾志頁五一〇—五一九。

註四六: 瀨野尾寧「臺灣蕃界碑史殉職秘話」(臺北, 昭和十年)頁一一—九九, 三二—三三一。

註四七: 民國四十八年臺灣銀行經濟研究室本, 頁二〇、七六。

註四八: 中田直久「殺身成仁通事吳鳳」, 明治四十五年七月嘉

義廳長津田毅一序。

註四九：臨時臺灣舊慣調查會「蕃族調查報告」譯稿頁二〇四。

註五〇：同上，頁二九。

註五一：黃煥堯「清季臺灣番患事件之本質探討」，「臺北文獻」第七十九期（民國七十六年）頁一三〇—一三一；黃富三「清代臺灣之移民的耕地取得問題及其對土著的影響（上）」，「食貨」復刊第十一卷一期（民國七十四年四月）頁二四。

註五二：上引黃富三文（下），十一卷二期頁八六。

註五三：同註五一引黃煥堯文，頁一三三—一四六。

註五四：中田直久「殺身成仁通事吳鳳」頁六〇—六一。

註五五：三浦幸太郎「義人吳鳳」頁九三、一〇〇—一〇一。

註五六：資料除表中註明者外，另見嘉義縣文獻委員會編「嘉義各鄉鎮市別廟宇一覽表」手稿（民國六十七年）。

註五七：一九一二年中田直久著「殺身成仁通事吳鳳」頁四九謂為吳鳳祠，因荒廢日久，神像神牌存莊民家，像則武冠軍服，長髯垂胸，右揮劍、左握壺，騎白馬而睥睨，神牌二：一曰吳府中王神位，一曰皇清阿里山通事安撫有
效吳諱鳳公神位。

註五八：中田直久「殺身成仁通事吳鳳」頁七四謂幼葉林石卓莊及茄荖腳莊人民造其像，每年順次安置，相會享祀。公田莊民，三十年前，新建廟宇，祭祀殊虔。

註五九：連橫「臺灣通史」卷二二，頁六六八。

註六〇：見「臺灣史料稿本」大正二年三月十九日條。

註六一：三浦幸太郎「義人吳鳳」頁五及書前扉頁圖片。

註六二：同註六〇，大正三年十二月十一日條。

註六三：嘉義縣文獻委員會編「嘉義各鄉鎮市別廟宇一覽表」手稿。

註六四：「嘉義縣志」（嘉義縣政府，民國六十六年）卷首頁四六—四七。

註六五：吳家憲「吳鳳廟簡介」，「臺灣文獻」二十四卷二期（民國六十二年六月）。

註六六：嘉義縣文獻委員會編「嘉義各鄉鎮市別廟宇一覽表」手稿。

註六七：同註六五。

註六八：同註六五。

註六九：民國七十二年十二月三十一日出版「前進」，「揭穿歷史的騙局」。

註七〇：民國七十四年九月十四日出版「前進」，林正杰「對不起，臺灣的原住民，你們並不是番仔」。

註七一：嘉義縣文獻委員會編「嘉義各鄉鎮市別廟宇一覽表」手稿。

註七二：同註六引尹章義文，頁二二七—二二二。

註七三：同上，頁二一三—二一五。

吳鳳史實研究

江慶林

一、前言

在臺灣歷史研究有些史實，因受其他因素影響，而難能臻至客觀之氛圍裏者，「吳鳳傳說」可能係近年來頗受議論之「歷史事件」之一。吳鳳其人其事，由於主角爲一介庶民，並無留下可考之文獻，故，吳鳳自被刻意宣揚以來，將近百年之間，懸宕未決之問題仍尚多，亦已有一些論者先後指出，但甚少引起一般人之注意。

惟自民國六十九年（一九八〇）間，曾經有一位人類學者在報章發表否定說法，指吳鳳傳說爲「一則捏造之神話」（註）後，遂引起一般人之注意，且在報章雜誌亦刊出種種意見。迄今爲時多年，報章仍有零星之討論，甚至於民國七十四年（一九八五）吳鳳廟擴建落成時，還發生數位先住民前往抗議之事件。

由於記載吳鳳其人其事之文獻資料稍有出入，如今既已引起學者之質疑及先住民強烈抗議。吾人必需從「吳鳳傳說」之何以被發掘、流傳，乃至百年來傳說之演變比較、史實之考證等方面加以研討。如此較能認識「吳鳳傳說」之實質。

二、「吳鳳傳說」被發掘與流傳之經過

如前所述，吳鳳乃屬一介庶民，官方史書並無爲之作忠孝、節烈之傳說。如果有，只是後來日本學者所發掘之清代詩人劉家

謀，在咸豐五（一八五五）年左右所作的「海音詩」中之一首，及其詩註（不過此項資料吳鳳殉難年代已約距百年）；以及另外之光緒二十（一八九四）年，倪贊元之「雲林縣采訪冊」而已，此兩種文獻，可謂「吳鳳傳說」之原型結構。因此吾人可斷定，至少在清代，吳鳳並非一家戶喻曉人物。是則，爲何吳鳳竟成爲日據時期以來家戶喻曉之人物？從歷史長期鳥瞰下，吾人發覺原來吳鳳之如何被發現、被介紹、流傳（註二），乃爲：

光緒二十六（日明治三十三年、一九〇〇）年，日本殖民政府殖產課之小笠原氏，發現阿里山大原始林而展開調查。由於豐富的資源引起日本朝野之注意，而該地曹族也同樣地被注意到，因爲日人在該地開發並未遭遇先住民之阻礙。光緒三十（日明治三十七年、一九〇四）年，臺灣民政長官後藤新平巡視該地，亦未受到「番害」。在詢問與推理之下，他才知吳鳳之恩澤，使日人順利開發阿里山，曹族還爲日人幫助築路。可是，後藤日理萬機，當時並未將此事大加宣揚。倒是當時之嘉義廳長卻頗爲熱心，不斷調查，並請後藤寫碑銘，而且嘉義廳長本人亦「募資立碑」，爲吳鳳立傳，此傳即「殺身成仁通事吳鳳」（註三）也。並且由於社口鄉之吳鳳廟毀於光緒三十二（日明治三十九年、一九〇六）年之大地震，該廳津田廳長因而「輔助其祠宇管理人之議，釀資以新建其廟」（註四）民國二（日大正二年、一九一三）年，現在吳鳳廟之規模於焉建立。在某個層面而言，吾人可謂，現

今之吳鳳廟乃日人建立者。

自津田廳長熱心奔波爲吳鳳作傳以來，仍不免發現當時只存留成於光緒二十（日明治二十七年、一八九四）年之「雲林縣采訪冊」與吳鳳之「武冠軍服像」，及「吳府中王神位」、「皇清阿里山通事安撫效吳諱鳳公神位」兩面木主貧乏之資料，「……無文獻可徵……事實湮滅，不能詳悉耶」。（註五）於是，光只吳鳳殉難之年代就有三種說法，最後只好以吳家神主牌之吳鳳卒年，乾隆三十四年（一七六九年，歲次己丑）爲主論（註六），一見順序難以判別，據說此爲從前之神主牌因事故毀損後改製者（註七）。因此，另一日人藤田芻亭以「雲林縣采訪冊」之「歲戊戌」爲根據，另推斷吳鳳之殉難年代爲道光十八（一八三八）年（註八）。顯然殉難年代在日據時期尚未成定論。

在日據時期有關「吳鳳」是否存在的問題，謂僅有雲林縣采訪冊載之，難以爲評。後來，尾崎秀眞才又從文獻中找出劉家謀之「海音詩」，此詩及註大約成於咸豐五（一八五五）年左右，比光緒二十（一八九四）年之「雲林縣采訪冊」還早（註九）。此外，再加上陸續發現兩三張地契等證據（註一〇）後，遂可斷言確實有「吳鳳」其人之存在。又按前面所述社口鄉吳鳳廟毀於光緒三十二年（日明治三十九年）之大地震，而現今之吳鳳廟係日人建立者，是則，大地震前早有吳鳳廟之存在，亦由此可以推敲吳鳳必有其人，或有其感人之事蹟，才被先人立廟祭祀。然而，至於「其事」，由於年代湮遠，除「海音詩」——而海音詩註中之蒲羌林大社、阿約厝地點似乎亦有待再考據——及「雲林縣采訪冊」外，卽無其他傳說。

前述民國元年（日明治四十五年、西元一九一二）之「通事

吳鳳傳」除踵事增華「雲林縣采訪冊」外，它還列舉許多有關吳鳳「其事」之「異傳」（註一一），茲爲使能更進一步分析計，擇其一段抄錄如左：

阿里山番當時有大小四十八社，各土目指揮數十番丁，時出害人。清人怖不近其社。通事約貿易，特畀以男女二人，而貪其利。吳鳳就職，怒其不義禁絕之。有番人來乞。置酒食大饗，告曰：今年豐饒難購入，當明年償之，以牛替之。年年如此，逮四年，曰：明年必畀人。番以爲詭誑，怒曰：不若約必殺吳。有人勸吳逃避，吳曰：吾當死爲厲鬼以懲番。乃會壯丁百數十人，部署四隊伏要路；又以紙造亂髮瞋目提劍騎馬之像，令家人向番山樹之。且命曰：番來，吾將格鬥，聞呼聲，爆竹以助威，吾死則焚此像。旣而羣番來迫，吳叱曰：蠢奴何乞！吾死不與。番怒將刺吳，吳大呼鬥而死。爆燥竹金鼓之聲震山谷，番大驚遁走，伏丁突然起，殺番無數。殘番至琢鼻嶺之嶮，吳之靈陰空際，躍馬逐來，番狼狽墜落懸崖者亦多。吳馳驅社內，婦幼匿而不能出，有餓死者。旣而惡疫作，病者見吳靈則死。於是土目等至吳家，匍伏謝其靈，誓不殺人，尊吳爲阿里山王，春秋祭禱不懈云。

上舉異說，與連橫之「吳鳳傳」同出一轍，而且亦較特異。日據時期，日人對「吳鳳傳說」頗爲熱衷，除如上述之採擷傳說、爲吳鳳其人其事做訂正、甚至爲吳鳳建廟外，並認爲此種傳說有助於殖民官僚的「殺身成仁」、「奉公無私」等之日本皇國精神，日文部省遂於民國二年（日大正二年、一九一三），將「吳鳳傳」編入教科書。（註一二）

一般而言，現存之「吳鳳傳說」情節，在日據時期均已鑄造而成者。而日據時期雖然一直將「吳鳳傳說」通俗化，但在學術界方面，如學者伊能嘉矩在其「臺灣番政志」（註一三）、「臺灣文化志」（註一四）之態度還是比較客觀，只是資料之排比與解說，及稱吳鳳之事蹟為清廷「在臺灣理番史二百餘年之間，屬唯一之美蹟」。（註一五）

正因爲「吳鳳傳說」，爲日人所熱衷建構與推行而成，並且亦用以做爲推展「殺身成仁」、「奉公無私」精神之教材，是故，日據末期在欲消彌臺灣民間固有宗教的皇民化運動過程中，毫無疑問，吳鳳信仰是不被列爲所欲排除之「神祇」。

及至戰後，首任嘉義市長宓汝卓，亦如戰前之日人廳長熱衷於徵詢耆老，並歷訪吳鳳後裔，因此說其事蹟「均係事實，而非傳說」。宓氏並呈請臺灣省政府予以表彰，謂「爲激發一般公務員捨身從公之熱忱，以吳公爲典範……」同時，宓氏又說，吳鳳也是先總統 蔣公以力行仁義爲中心之「力行哲學」的實踐者。（註一六）

繼而，民國四十三（一九五四）年，時任考試院院長之賈景德亦到該地一遊，並撰「重修吳鳳廟碑」，謂吳鳳「……居職既久，修善政而敷德澤……由於累仁集義而然……」，且將日據時期之「鬼神色彩」拭掉（註一七）。此亦爲後來回歸祖國之梁容若所言之一「打算以我們的觀點，把吳元輝的故事教材化，代替日本小學國語讀本留下的歪曲印象……國定小學國語課本的『吳鳳篇』也就我的文章刪節編入」（註一八）有一貫之處。此外，先總統 蔣公等政要人士亦爲本廟題字。如此，「吳鳳傳說」在戰後經過政府作適合中國國情之修正與再行推展後，吳鳳其人之形象不免有

些儒家化。而且，吳鳳傳說亦被拍攝成「阿里山風雲」、「吳鳳傳」等電影。（註一九）

雖然如此，戰後尚有學者還是對「吳鳳傳說」保持疑問。自民國三十九年（一九五〇）即有一位學者指出：曹族革除鹹首並非爲吳鳳之功勞（註二〇）；民國四十六年亦有「吳鳳異說」，則沿襲日本治臺時之異說，如土著不堪通事等剝削而反抗，誤殺吳鳳等等（註二一）；民國五十五年（一九六六）復有學者採連橫之資料批評正統傳說（註二二）。亦有人說「連橫之說，雖在於愛國保種，熱情有餘，但不免有理智不足，及認識不足之譏」（註二三）。總之，吳鳳故事在二百多年來，係有其演化之跡（註二四）。而且，如果認真地加以研究一番，那些傳說與筆記，其內容自然發現頗多紛歧（註二五）。可惜，此等呼籲並未引起一般人之注意。直到民國六十九年（一九八〇），人類學者陳其南先生起而再呼籲，以及先住民之一再抗議，「吳鳳傳說」方又再度地被提起，又近年來，學者專家就「吳鳳傳說」紛紛立論，進而各級民意機關對此亦提出質詢頗頻，致廣泛引起一般人之注意！

三、百餘年來「吳鳳傳說」之比較分析

析

瞭解「吳鳳傳說」之在日據時期以來之如何被發掘、介紹及流傳不墮之因後，茲再就百年來傳說之流變作一比較分析；在選擇傳說比較之資料時，由於有關「吳鳳傳說」之專書、詩、文達百種以上，且多屬相互沿襲。故特選擇具有原始性、代表性之七種著作來作分析。此七種著作如下列：

- (一) 咸豐（一八五五）年之劉家謀「海音」，內有詠吳鳳詩，附註「成仁事蹟」。（註二六）
- (二) 光緒二十（一八九四）年倪贊元輯「雲林縣采訪冊」打貓堡、兇番，附「通事吳鳳事蹟」。（註二七）
- (三) 民國元年（日明治四十五年、一九一〇）日人後藤新平之「阿里山通事吳元輝碑文」。（註二八）
- (四) 民國元年（日明治四十五年、一九一〇）日人中田直久之「殺身成仁通事吳鳳」。
- (五) 民國七年（日大正七年、一九一八）連橫之「臺灣通史」

百餘年來「吳鳳傳說」演變比較分析表

- 卷三十一列傳三吳鳳傳。
 - (六) 民國五十一年（一九六二）臺灣省文獻委員會編印之「臺灣省通志稿」，卷七人物志、義士吳鳳傳。
 - (七) 民國六十九年（一九八〇）國小「生活與倫理」課本。
- 為明瞭傳說由簡而繁，在比較項目上分為六個情節，即1.「吳鳳未成仁前之資料」、2.「吳鳳與先住民（曹族）之關係」、3.「犧牲情節」、4.「曹族殺吳鳳後之當場反應」、5.「曹族埋石為誓或立廟經過」、6.「吳鳳犧牲後給先住民之影響」。茲將它製成「百餘年來「吳鳳傳說」演變「比較分析表」如次：

資料依據	演變過程	1. 吳鳳未成仁前之資料	2. 吳鳳與原住民（曹族）的關係
(一) 海音 咸豐五年（一八五五）	(一) 雲林縣采訪冊 光緒廿年（一八九四）	嘉義番仔潭人，為蕭羌林大社通事	(無)
(二) 後藤新平碑文 民國元年（日明治四十五年、一九一〇）	(二) 雲林縣采訪冊 光緒廿年（一八九四）	元輝其字也（漳州平和縣人，並載其父母之名）……書知大義……在文未舉出其生卒年月	番眾向其索人，鳳思革弊無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，層爽其約，番人索集……
(三) 臺灣通志稿 民國五十一年（一九六二）	(三) 臺灣通志稿 民國五十一年（一九六二）	鳳確實年代、子孫	（以往通事貪殘無憂之，民方悅服）
(四) 臺灣通史 民國七年（日大正七年、一九一八）	(四) 臺灣通史 民國七年（日大正七年、一九一八）	（與雲林縣采訪冊同）	（同上，但文章甚長）其治績傳者鮮矣，其治績傳者鮮矣，良謂吳通事為溫碑有厚之人……之如父母……
(五) 現行國小課本	(五) 現行國小課本	（多據日人之文而翻成漢文）	彼番也，吾漢族也，我人。……
			……誓與民番更始，並至勸諭萬端，聲淚俱下……番人莫不悅服……
			……遷到臺灣……在那裏開了一間雜貨店，吳鳳聽明親到山村落，跟山胞做買賣。
			……積極改善山地同胞的生活，並解決他們的和平地之間的糾紛……大家非……常敬愛這位吳通事……

從上列傳說演變中，可以看出：

(一)之海音詩中，並無2.吳鳳與先住民之關係及3.曹族殺吳鳳後之當場反應的兩種動人情節。另外，本資料之「蒲羌林大社」、「阿豹厝」兩鄉，究竟指何地？似乎也還得再考據一番。

(二)之雲林縣采訪冊較晚出，與(一)之資料相差近四十年，情節則較全，惟仍缺3.之情節。(一)與(二)可謂「吳鳳傳說」最古典的文獻，不過距吳鳳「殉難」之年代——乾隆三十四（一七六九）年，亦近百年，無法確切描寫當時真實情形，自不待言。

直到日據時期之(三)、(四)種著作，顯然作者透過調查，吳鳳之生辰卒月、雙親子孫系譜均脈絡至為清楚。可謂：現存之「吳鳳傳說」，乃在此時代歷史化者。

惟可注意者，相對於(一)、(二)中之吳鳳保衛漢人之形象，(三)、(四)則調合成為「民番悅服」。在3.犧牲情節中，(一)、(二)僅說土著（先住民）殺吳鳳，但(三)則衍變成「徐步會番」，也就是說成吳鳳決心殺身成仁，而主動前往給土著（先住民）殺矣。而且，更有意思者，乃由於(四)之作者，因為「考證」出吳鳳任通事至殉難年代為四十餘年，為彌補此空缺之年代，第四之資料只好推理出一段懸空的新情節——吳鳳勸土著（先住民）用朱一貴之亂時所殺之清人頭顱（清人即中國人）。蓋從(一)、(二)之資料——此種異說係臺灣漢人與土著（先住民）所提供者而觀之，似無此種不合文化人類學之情節。是故，吳鳳勸曹族用四十餘個「清人」髑髏此段情節，乃屬日人之戲劇創作，至為顯然也。

(三)、(四)之著作既已架構出吳鳳之出身、與先住民之關係，繼而為傳說之完整，(一)、(二)所缺之第4.情節：曹族殺吳鳳後當場反應，亦隨之而出。此即「相顧賊去」、「悄悄而去」。

至於同一時代之(四)著作，則毋寧是小說重於史實。但連橫之(四)著作中，有一點不能不注意：在6.影響情節裏，一反前四種說法，連氏又創出「尊鳳為阿里山神，立祠禱祀」之懸空新情節。前面四種著作只是說曹族埋石為誓而已。

戰後之第(六)資料中，大致上乃將日據時期之傳說做一簡潔綜合。惟第4.情節中倒是頗有意思——悲慟作鳥獸散。

然而，儘管第(六)之官方的省誌仍作如此保留，但其他人士之著作則不如此，因而導至如第(七)種現今之「吳鳳傳說」內容。此一內容之新添懸空情節，乃屬將日據時期之「民番悅服」、「勸諭聲淚俱下」，推衍出「積極教化山胞」；乃將日據時期所懸架之「中國人頭顱」，依國情而疊造成「滿清官兵髑髏」；就是將「朱衣紅巾」再配上一座白馬。

現代的「吳鳳傳說」內容，綜合了清、日兩代情節由此可見一斑。其中，綜合之痕跡，更可從現代傳說內容，採用連橫之「尊鳳為阿里山神，立祠禱祀」乙節得到印證。蓋因，海音詩之資料中，「社番」與「社人」分得至為清楚，乃「社人春秋祀之」；雲林縣采訪冊則謂「居民感其惠，立祠祀之……社番……不敢擾打貓等堡」；後藤新平碑文因之，「通事吳鳳傳」才說番人「埋石立誓」。

另外，也頗饒趣味者，乃第4.情節之演變。曹族殺吳鳳後，在最初傳說中並無交待，可是到日人手中，宛如目擊者之敘述，曹族「愕然變色……棄其屍，悄悄而去。」到了我們此一時代，我們又如導演一樣，使「悄悄而去」之曹族再回來，重新表演一個「跪地號啕痛哭」之悽婉鏡頭。誠如民俗學者所說之「傳說」在搬運過程中會「合理化、歷史化……另一方面又有空想化及文

藝化之傾向」。百餘年來吳鳳傳說之演變，乃屬如此也。

四、有關「吳鳳傳說」之幾點史實考

證

從以上之分析，吾人得以瞭解傳說之興起與演變之實情。茲將就一些有關史實加以考證如下：

傳說一直強調自吳鳳改革、犧牲後，曹族就「誓不敢於中路殺人」、「永不在嘉義縣界殺人」、「擴戾嗜殺之習除矣」，甚至「山胞從此以後，再也不殺人了。」

從社會經濟史學之角度而言，係不太贊成「偉人道德」可以全面改變社會生活方式的。蓋社會生活之變遷，與其深層結構變遷有密切關係。更何況，如果吾人稍加仔細檢查史料，乾隆三十四年吳鳳「捨生取義」後，曹族並無「誓不殺中部漢人」，更遑論山胞革除獵首之習慣矣。

例如：

一、光緒六（日明治十三、一八八〇）年左右，南曹族簡仔霧番屢向平地民庄出草，清廷官員葉某率四、五百民兵攻之，並立約不許獵首而講和（資料來源：臨時臺灣舊慣調查會「番族調查報告書·曹族」——一九一八年）。

二、光緒十（日明治十七年、一八八四）年，阿里山番豬母勝社番目摩魯率番丁出山，殺嘉義東堡柚（柑）仔庄「匪首」陳文英及其部下九人（資料來源：伊能嘉矩「臺灣番政志」及「臺灣文化志，下卷」頁五三三—三四）。

三、光緒十三（日明治二十年、一八八七年，南曹族簡仔霧

社出草，殺害六名草山庄民（資料來源：伊能嘉矩「臺灣番政志」頁五七六）。

四、光緒二十二（日明治二十九年、一八九六）年，簡仔霧番殺通事，「匪魁」黃國鎮率二百名部下攻之，數日後與黃講和，發誓以後決不獵首，黃則給其酒、布之類。但後來簡仔霧番毀約，甚且幫助日本人討伐抗日「土匪」（資料來源：臨時臺灣舊慣調查會「番族調查報告書·曹族」——一九一八年頁二七五）。

五、曹族雖畏懼吳鳳之靈，一時停止向漢人村庄出草，但非無敵視漢人之念，如光緒二十三（日明治三十年、一八九七）年，本族獵取哆囉囉庄民二十多個人頭，又如民國三（日大正三年、一九一四）年，日本討伐「土匪」之際，本族踴躍希望從軍，即此中跡象（資料來源：同右）。

以上所列史實，似乎與吳鳳革除曹族獵首之傳說，完全背道而馳。亦由此可見，傳說歸傳說，史實歸史實。

如果從客觀歷史演變來看，曹族乃至臺灣先住民之革除獵首惡習，應以左述之背景原因為主，而恐非個人仁義感化所能克竟其功也。此背景原因即：

1. 清朝政府之鎮壓：如前述光緒年間曹族出草殺漢人，輒有官吏前往鎮壓與利誘。及開山議起，清朝且出兵「膺懲暴番」。此外，據曹族自身之傳說，似有清朝官兵駐守該地（資料來源：「原語による臺灣高砂族傳說集」（一九三五年），頁六八—九。其中有：「其時，（清）總督命其子弟十或二十人駐於該族之家」之記載。）

2. 清朝實行番大租由官府代收再轉給先住民，以減少通事、

漢人之剝削而起爭端。

3. 曹族受布農、泰雅等族包圍而退爲守勢，難以再傾力對漢人。

4. 社會、經濟條件之變遷，及日本政府之土地改革。（資料來源：林衡立，前引文。）

五、結論

(一)「吳鳳傳說」之經過，如上述所分析，其百年來的演變雖其事前後有未盡相合之處；惟由於其滲入中國國情的華夷之觀，又獲決策當局爲之扶持，故此種傳說，以及廟宇，自不會消失。儘管如此，從此一案例，可發現臺灣民間傳說乃至中國之歷史小說，不乏係經歷史化、合理化與空理想化者；諸如「義賊廖添丁」、「嘉慶君遊臺灣」等均屬如此，亦值得吾人進一步去研究。

(二)「吳鳳」，按史實確有其人，而其事則經百餘年之演變，先後其傳說不一，且頗多紛歧，莫衷一是。但就傳說之情節而言，未嘗非屬「捨生取義」之理想倫理教材；由於清代已有吳鳳廟之存在，無論其毀於大地震後經日人重建，而光復後復經政府加以整修擴建，但徵之於清代吳鳳之被先人立廟祭祀者，似可推理必有其人，亦有其感人之事蹟。因此，姑且不論其傳說是否真實，然而，從歷史教育之觀點言，當可以國家之主觀爲依據，而其他人先進國家亦然；更何況，在日據時期既經日本政府文部省將吳鳳傳編入小學教科書，加以推展，至光復後，復經政府再作適合中國國情之修正，繼而推行迄今凡八十餘年之久，且蒙先總統蔣公頒以「舍生取義」之匾額，及經政要題字於現今之吳鳳廟，故將現有吳鳳故事的教科書，予以保留繼續推展，亦無不可。

惟回顧臺灣光復以還，迄今凡四十餘年，時勢之變遷日新月異；如今，先住民在我政府長年來之積極輔導與照顧下，其食、衣、住、行、育、樂各方面，已與平地人並駕齊驅，尤其國民義務教育方面，亦已達到「德」、「智」、「體」、「羣」均衡發展之境界，成爲堂堂正正之中國人。是故，關於吳鳳教材之內容情節，顯然涉及先住民的榮譽思想意識，而致引起廣泛議論。

爲免顧此失彼，導致滋生爭論是非之根源，進而影響團結和諧起見，似可建議將目前此項吳鳳教材，從國小「生活與倫理」課本，予以考慮刪除亦可。

(三)如欲爲代替吳鳳「舍生取義」之倫理教材，特建議選擇近年來在臺灣所發生之類似感人情節之現代真實事蹟，如：「不顧本身安危，涉水強渡捨生取義的張箭張玉瑛老師事略」、「圍捕要犯身亡殉職的洪旭隊長事略」、「母鷄護小鷄赤身餵蜂成仁殉職的陳益興老師事略」、「捨己救人典範長存之故義人丁清祥君事略」、「許榮燦義士事蹟」、及「唐高義士事略」等資料，予以擇一補充之，以資發揚倫理教育之功能。

是否有當，特提請決策之參考。

註釋

註一：陳其南，一則捏造的神話——「吳鳳」，民生報七版，一九八〇，七月二十八日。

註二：楊雲萍，吳鳳廟碑記及其他，公論報，臺灣風土，一九五一年五月四日。

註三：中田直久「殺身成仁通事吳鳳傳」（東京，博文館，一九一二年），本書前半部爲日文，後半部爲漢譯文。

註四：同右，頁六七。

註五：同右，頁四九～五〇。

註六：同右，頁五一～五二。

註七：三浦幸太郎著，「靈は輝やく義人吳鳳」（嘉義，一九三一）頁二一四～一五。

註八：三浦幸太郎，前引書，頁五四。

註九：尾崎秀真編「通俗臺灣史全集第三卷，義人吳鳳」（臺北，一九三〇）頁五四～八。

註一〇：伊能嘉矩，「臺灣文化志」下卷，頁六七九～八〇，另
外吳鳳廟史蹟陳列館中，亦有兩張地契。

註一一：中田直久，前引書，頁七一～七四。

註一二：三浦幸太郎，前引書，頁二三〇～三二。

註一三：伊能嘉矩，「臺灣番政志」（臺北，一九〇四年），頁
八五～八六。

註一四：同右，「臺灣文化志」，下卷，頁五〇七～五一二。

註一五：同右，頁五〇七。

註一六：宓汝卓「吳鳳傳說」，前引文，頁二九六～七。

註一七：賈景德，重修吳鳳廟碑，該碑置於中埔社口吳鳳廟旁。

註一八：梁容若，嘉義吳鳳廟巡禮，文錄於自邱奕松「吳鳳成仁
二百年紀念專輯」（一九六八年）頁五〇。

註一九：此一「新形象」，請參見「國民小學生活與倫理，第一
冊上」頁六六～七一。

註二〇：林衡立「吳鳳傳說」，前引文。

註二一：童怡，吳鳳異說，文錄於邱奕松，前引書，頁三二～三
九。

註二二：倪博九，吳鳳死事考正，中央日報副刊，一九六六年，
七月二十八、九日。

註二三：毛一波，吳鳳傳記之比較，錄於「臺灣文物論集」（一
九六六年）頁一八〇。

註二四：同右，頁一八二。

註二五：毛一波，吳鳳傳說的演化，錄於邱奕松，前引書，頁三
二～三九。

註二六：該詩引自陳漢光編「臺灣詩錄，中卷」（省文獻會，一
九七一）頁八〇一。

註二七：倪贊元，「雲林縣採訪冊」（臺灣文獻叢刊三七，一九
五九），頁一七三。

註二八：碑文見如三浦，前引書，頁五九一～六〇等。

主要參考書籍：

一、劉家謀著，「海音詩」。

二、倪贊元著，「雲林縣採訪冊」。

三、宓汝卓著，「吳鳳傳說」。

四、翁佳音撰，「吳鳳傳說沿革考」。

五、林衡立著，「吳鳳傳說」。

國小教師、學生對吳鳳故事 編入教科書之態度研究

洪有義

壹、前言：研究動機與目的

教育，不只強調知識的灌輸，更應重視人格的陶冶。培養學童健全的人格特質，提升國民的道德情操乃是教育的重要目標。道德教育的實施方式很多，而以古今中外偉人、名人的事蹟，讓學童產生模仿、學習、崇拜、表同 (identification) 便是成人常用的方法。

數十年來的學校教育所用的教科用書或坊間所編印的書籍，一直出現吳鳳「捨身取義」的故事，教導兒童捨己為人的偉大情操，也一直受到大家的肯定。可是近幾年來隨著社會型態的變遷，民主浪潮的沖擊，不同的理念與意見也得以表達，「吳鳳故事」是否繼續編列於教科書中，受到廣泛的爭議與討論。這些爭議與討論不僅見諸於報章，也出現於議會殿堂，更引起了街頭運動，甚至產生了公物財產的破壞與損失，導致了一股不安的社會氣氛。

反對將吳鳳故事編入國小教科書的重要理由是吳鳳故事的真實性受到質疑。更重要的這一段描寫吳鳳為了革除山地同胞砍人頭祭神的惡習而「殺身成仁，捨身取義」的故事，嚴重地傷害了山地同胞的自尊心。他們認為國小課本的吳鳳故事。雖然表彰了

吳鳳的英雄事蹟，但卻也對無數的學童，塑造了山胞「野蠻、殘忍」的刻板印象，也讓山地同胞為其祖先的惡習感到羞恥，也能影響了平地同胞與山地同胞間的感情。

有些學者認為吳鳳故事完全抹殺了他族文化的價值，而且「感化番人」的說法，更反映出漢族歧視的心態，這不僅對少數民族是不公平的，對學童而言也會有負面的教育功能（見中國時報，七十六年五月二十六日）。因此他們主張刪除吳鳳故事，不僅可表現對中華民族不同文化的尊重態度，也是對健全國民基礎教育的負責作風，他們呼籲刪掉這種不合教育潮流的課文，更造成反效果的教科書內容，而另找一位歷史「正義」人物，來取代吳鳳故事。

贊成吳鳳故事保留在國小課本生活與倫理第一冊「捨身取義的吳鳳」及社會科第三冊「改革壞風俗」的人認為這些故事含有教育的意義。他們主張保留吳鳳故事做為小學教材，旨在加強改革壞的風俗並闡揚人性光輝的教育宗旨，並無歧視山胞意圖。同時，為了避免教師在講解時發生誤導作用，在國小教師用的「社會教學指引」裏即提醒教師必須注意任何宗教、文化無所謂好壞為出發點，將重點擺在革除壞風俗，避免述及先民恩怨。（見臺灣時報，七十六年五月二十四日）。

國立編譯館鑑於兩者意見分歧，爲了審慎考慮是否刪除國小課本有關吳鳳的故事，特別成立「吳鳳史實研究小組」，除了從歷史學、人類學的角度去探討吳鳳史實的真實性以外，更從教育學、心理學的角度去探討吳鳳故事對於學童可能造成的影響，以作爲教科書修編之依據。

教學是一種教師與學生互動的過程，吳鳳故事對於學童可能造成的影響，必須以受教者本身的經驗，以及施教者的考量較爲真確。本研究即以國小兒童及教師爲對象，探討吳鳳故事編入教科書所產生的影響。並比較不同地區，平地籍與山地籍學生及教師的意見，了解吳鳳故事在教育上的正負面意義。

本研究爲「吳鳳史實研究小組」之一部分研究。有關吳鳳資料文獻，見於本小組的其他研究。

貳、研究設計

一、研究方法與步驟

本研究採用問卷調查法，除探討有關文獻、資料及報章雜誌報導關於吳鳳故事在國小課本出現所引起的各界反應外並編製問卷，調查國小教師與學生對吳鳳故事編入教科書的反應情形，進行比較分析。

調查之進行步驟，係先擬訂調查計畫，其次編製問卷實施調查，然後分析所得資料，撰寫研究報告，提出本研究之發現，結論與建議。

二、問卷設計

本研究所用之調查工具，係筆者自編之「國小教師對吳鳳故事編入教科書之意見」以及「國小學生對吳鳳故事編入教科書之意見」兩種問卷。

「國小教師對吳鳳故事編入教科書之意見」共有十一題選擇題，內容爲了解國小教師對吳鳳故事在教科書中，在教學中對學生可能產生之影響，以及是否繼續採用之意見，並附有其他意見與建議（詳見附錄一）。

「國小學生對吳鳳故事編入教科書之意見」，除了受試者填寫個人資料外，共有九題選擇題，以了解國小六年級學生讀過吳鳳故事在教科書中出現的感想與意見（詳見附錄二）。

三、樣本選取

本研究依據研究問題之性質與目的，以國內國小教師以及國小六年級學生爲樣本。採用分區隨機取樣方法，分北區、中區、南區以及嘉義達邦國小四區，分學生及教師兩組，進行問卷調查。

北區受測學校爲臺北市古亭國小、仁愛國小，以及省立臺北師範學院附屬實驗小學；中區受測學校爲臺中市大同國小與忠孝國小；南區受測學校爲嘉義市博愛國小；嘉義縣爲達邦國小，該校爲曹族山地國小，教師與學生幾全爲山地籍。

本研究施測方式是筆者或研究助理親自至各學校實施，所有問卷均悉數收回，所得有效問卷之數量如下表：

學生	教師	北區		中區		南區		嘉義		合計
		附小	古亭	仁愛	大同	忠孝	博愛	達邦		
九〇	三四									九一八
一五二	二八									二二二
二八二	五七									二二二
七八	二八									二二二
九〇	四二									二二二
一七七	二四									二二二
四九	九									二二二
										二二二

問卷收回，進行統計分析，並撰寫報告。電腦處理向度相當繁複，本研究報告僅採用百分比比較分析，了解國小教師與學生的意見。部分資料因為電腦處理時的疏忽，其中教師組問卷第七題至第十一題的資料遺漏，因而這些題目資料以第二次重新施測之問卷，加以分析。

第二次施測分為北區、中區、南區、東區四區，共得有效問卷四九六份（達邦國小因第一次施測教師與六年級學生已全部受試，不再作第二次施測）。各區受測學校（只有教師組）包括：北區臺北市西松國小、吳興國小、金華國小。中區臺中市國光國小、光復國小、臺中縣福民國小、和平國小、博愛國小、白冷國小、竹林國小、三田國小。南區臺南崇學國小。東區臺東師專附小等。

叁、結果與討論

本研究編之問卷分為教師用與學生用兩種，旨在分別了解國小教師及國小學生對於吳鳳故事編入教科書的意見。調查所得資料，經過統計分析，結果分列如下：

一、教師部分

國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究

1. 你認為吳鳳捨身取義的事蹟真實性如何？
- (1) 不容置疑 (2) 純屬虛構 (3) 有待查證 (4) 無所謂 (5) 其他

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	二六三	五五%	九三	二九%	四六	七%	〇	〇%	二	一八%
(2)	五四	一二%	二二	九%	〇	〇%	九	一〇〇%	一六	七%
(3)	七三	一六%	五七	一七%	一七	二%	〇	〇%	一四	六%
(4)	一〇八	二四%	六八	二〇%	一四	二%	〇	〇%	七	七%
(5)	三二	七%	一一	四%	一	一%	〇	〇%	五	二%
合計	一九五	六%	七三	五%	二四	二%	九	一%	三三	一〇%

「你認為吳鳳捨身取義的事蹟真實性如何？」作答教師六四・四%認為「有待查證」，一八・五%認為「不容置疑」，七・二%認為「純屬虛構」，而嘉義達邦國小教師九人（幾乎為全校教師，多為山地籍）全答「純屬虛構」。

由上面結果顯示：平地三區對於吳鳳事蹟的真實性有較為一致性的看法，大多數（由六一・三%至七五%）存保留態度，覺得有待查證，而一六・七%至二三・五%認為「不容置疑」。但是山地國小山地籍教師百分之百認為吳鳳事蹟虛構，與平地籍教師表現極大差異，說明山地籍教師有「切身之痛」，表示他們不願意相信吳鳳「捨身取義」，山胞殺人頭祭神的惡習。

2. 對此教材內容，如果你授課，你會採什麼態度？

- (1) 逐字讀下去，不多加講述 (2) 強調吳鳳偉大人格
 (3) 強調山胞祖先惡俗 (4) 同時強調兩者 (5) 跳過去不上

(6)其他

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	七五	九九%	二二	九九%	一四	四二%	四	四四%	一四	六三%
(2)	六六	九九%	四六	七七%	一七	七〇%	〇	〇〇%	一三	六六%
(3)	五四	二二%	三四	三三%	〇〇	〇〇%	〇	〇〇%	八	三六%
(4)	三三	八五%	一三	八六%	四六	七七%	〇	〇〇%	三九	一七六%
(5)	六五	〇〇%	二二	九九%	二八	三三%	〇	〇〇%	一〇	四五%
(6)	二九	五五%	七三	三五%	二四	二〇%	九	四一%	三三	一〇〇%
合計	二九	五五%	七三	三五%	二四	二〇%	九	四一%	三三	一〇〇%

「對吳鳳故事教材，授課採什麼態度？」六一·六%「強調吳鳳偉大人格」三·六%「強調山胞祖先惡俗」，一七·六%「同時強調兩者」，六·三%「逐字讀下去不加敘述」而達邦國小教師約有各半答「逐字讀下去，不多加敘述」及「跳過去不上」。

北、中、南三區教師在施教時，大多強調吳鳳偉大人格，其次是除了強調吳鳳偉大人格外，還強調山胞祖先惡俗。然而山地國校教師的施教方式，不是「逐字讀下去，不多加敘述」，便是「跳過去不上」，顯示了山地國小教師對吳鳳故事的排斥態度。這可能表示本身為山地籍的教師對吳鳳故事的反感，或者他們執教於山地國小，深怕吳鳳故事帶給山地兒童心理上的傷害，所以不願意多做講解。

3. 你授課此教材（或如果你上此教材）你覺得

- (1) 一點困擾都沒有
- (2) 有一些困擾
- (3) 困擾很大
- (4) 其他

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	七六	四四%	三五	四三%	一五	六二%	〇	〇〇%	一三	五五%
(2)	二九	四四%	二四	四〇%	九	三七%	〇	〇〇%	六	二九%
(3)	四	四%	二	三%	〇	〇%	〇	〇%	一	六%
(4)	七五	九九%	二	三%	〇	〇%	九	四一%	三	一〇%
合計	二九	五五%	七三	三五%	二四	二〇%	九	四一%	三三	一〇〇%

授課吳鳳教材有五九·五%覺得「一點困擾都沒有」，二九·七%覺得「有一些困擾」，六·八%覺得「困擾很大」而達邦國小教師全答「困擾很大」。

平地國小教師覺得教學吳鳳故事時毫無困擾的居多，顯示平地國小教師多能接受吳鳳故事，部分覺得「有一些困擾」。但是山地國小教師全部覺得教學吳鳳故事「困擾很大」。表示他們覺得吳鳳故事編列在教材中教學帶給山地籍教師與學生不愉快的經驗。

4. 你認為吳鳳故事納入教材是否合適？

- (1) 合適
- (2) 不合適
- (3) 無所謂
- (4) 沒意見
- (5) 其他

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	二二	三五%	一四	三〇%	八	三三%	〇	〇〇%	五	三三%
(2)	三三	五五%	一四	三〇%	三	一二%	九	四一%	六	一九%
(3)	二二	三八%	一三	二八%	五	二〇%	〇	〇%	四	一九%
(4)	三四	六六%	二五	五七%	七	二八%	〇	〇%	六	一九%
(5)	九七	六六%	四	五%	一	四%	〇	〇%	一	六%
合計	二九	五五%	七三	三五%	二四	二〇%	九	四一%	三三	一〇〇%

「吳鳳故事納入教材是否合適？」二二·五%答「合適」，二一·六%答「不合適」，一九·八%答「無所謂」，二九·七%答「沒意見」，而達邦國小教師全答「不合適」。

山地與平地籍教師對於吳鳳故事是否適合編列在教材中表現了不同的意見。平地國小教師的意見顯示相當分歧，「合適」、「不合適」、「無所謂」、「沒意見」都有相當比率的人數填答。但是山地國小教師卻全部認為吳鳳故事不合適納入教材中，本題綜合上面數題的結果，顯示了極為一致的情況，亦即國小教師極端排斥吳鳳故事，不願意施教吳鳳故事。

5. 你認為「吳鳳故事對平地學生了解山地文化有何影響？」

- (1) 正面影響多 (2) 負面影響多 (3) 兩者皆有 (4) 無影響 (5) 其他

答 號	地 區				合 計	
	北 區	中 區	南 區	達 邦	人 數	百 分 比
(1)	三三·六九%	一〇·一四·三%	九·七·五%	〇	五	三三·〇%
(2)	六五·四·六%	三·五·四%	三·三·五%	〇	一〇	八·八%
(3)	〇·〇·〇%	二·二·七%	六·五·〇%	〇	一七	七·七%
(4)	一·六·三·四%	二·二·五·七%	六·五·〇%	九	四	一八·九%
(5)	六·五·〇%	二·二·九%	〇·〇·〇%	〇	八	三·六%
合 計	二九·五·六%	七·三·五%	二四·一·八%	九	三三	一〇〇·〇%

「吳鳳故事對平地學生了解山地文化有何影響？」，二三%答「正面影響多」，四六·八%答「負面影響多」，七·七%答「兩者皆有」，一八·九%答「無影響」而達邦國小教師全答「無影響」。

國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究

從各區教師的意見來看，吳鳳故事對平地學生了解山地文化的影響，相當分歧。北區、中區教師多認為「負面影響多」大於「正面影響」，南區教師覺得正面影響與負面影響，或「兩者都有」，或「無影響者」都有相當比率。然而山地國小教師全部選答「無影響」，值得進一步探討。

6. 你覺得現在一般學生，對吳鳳的看法如何？

- (1) 尊崇吳鳳 (2) 覺得吳鳳作法不值得 (3) 不喜歡吳鳳 (4) 沒有特殊感覺 (5) 你沒意見 (6) 其他

答 號	地 區				合 計	
	北 區	中 區	南 區	達 邦	人 數	百 分 比
(1)	六·九·〇%	四·六·七·二%	一·九·九·二%	〇	一五	六·八%
(2)	一三·〇·九%	二·二·九%	〇·〇·〇%	〇	九	四·一%
(3)	〇·〇·〇%	〇·〇·〇%	〇·〇·〇%	九	四	一·四%
(4)	三·三·九·三%	三·一·八·六%	四·二·六·七%	〇	一〇	三·五%
(5)	一·〇·八·四%	三·四·三%	〇·〇·〇%	〇	三	一·一%
(6)	二九·五·六%	七·三·五%	二四·一·八%	九	三三	一〇〇·〇%
合 計	二九·五·六%	七·三·五%	二四·一·八%	九	三三	一〇〇·〇%

「你覺得現在一般學生對吳鳳的看法如何？」，六〇·八%教師認為「尊崇吳鳳」，一八%答「沒有特殊感覺」最顯著不同的是各區受試教師無一人答「不喜歡吳鳳」，而達邦國小教師全認為學生「不喜歡吳鳳」。

學生對吳鳳的看法如何？各區教師的反應意見亦顯示極大差異。北、中、南三區教師認為學生尊崇吳鳳的居多（從五八%至七九·二%），但是山地國小教師全部認為山地學生不喜歡吳鳳。由此可以看出吳鳳故事對於平地國小師生與山地國小師生確實

存在著兩極化的差異意見。

以下七至十一題因電腦處理過程疏忽，而未能與前面題目呈現同樣方式的結果，再另外重新在北部、中部、南部、東部四區（不再取樣達邦國小教師），所得有效資料四九八份，分析問卷作答百分比如下：

7. 一般學生上完此教材後，對山地同胞的態度如何？

- 一一% (1) 歧視山胞 五三% (2) 不會歧視山胞
- 二九% (3) 不清楚 七% (4) 其他

「一般學生上完吳鳳教材，對山胞的態度如何？」約有一一%教師認為學生會「歧視山胞」，五三%答「不會歧視山胞」，另外二九%答「不清楚」。

作答的教師為非山胞學童學校任教的老師，若以山胞學校教師為受試作答，或作答教師為山胞，則所得結果，可能在填答「歧視山胞」一項似更加多。

既然有百分之十一的教師認為學生上完吳鳳教材後，更歧視山胞，另二九%答「不清楚」，那麼此等教材是否編入國小課程中，值得探討。

8. 吳鳳故事對山地學生是否有負面影響？（你認為）

- 二〇% (1) 完全沒有 六一% (2) 有一些影響
- 一三% (3) 負面影響很大 六% (4) 其他

「吳鳳故事對山地學生是否有負面影響？」有二〇%教師認為「完全沒有」影響；約有六一%認為「有一些影響」，另外一三%認為「負面影響很大」。

如同上一題的意義，吳鳳故事對山地學生的影響，共約有七四%教師覺得「有一些影響」，或「負面影響很大」，是否必要

編列此等教材，值得深思。

9. 對山地籍學生負面影響最大的是什麼？（你認為）

- 五四% (1) 認為祖先惡俗不應該
- 一四% (2) 以身為山地人為恥
- 二〇% (3) 與平地學生隔閡加大
- 一二% (4) 其他

「你認為吳鳳故事對山地學生負面影響最大的是什麼？」約有五四%教師答「認為祖先惡俗不應該」，一四%答「以身為山地人為恥」，另外二〇%認為「與平地學生隔閡加大」。

作答者為非山胞教師，可能填答「山地籍學生認為祖先惡俗不應該」者居半數（五四%），若以山地籍教師為對象填寫，可能在後兩項的比例會較為增加。

10. 山地籍學生吳鳳故事的觀感是：

- 一四% (1) 吳鳳是山地人永久的朋友
- 四四% (2) 吳鳳對山胞貢獻良多
- 八% (3) 感到反感與不平
- 一〇% (4) 認為其為虛構
- 二四% (5) 其他

「山地籍學生對吳鳳故事的觀感是什麼？」有一四%教師答「吳鳳是山地人永久的朋友」，四四%答「吳鳳對山胞貢獻良多」，只有八%答「感到反感與不平」，另外一〇%答「認為其為虛構」，其餘有二四%的教師意見相當分歧。

這些作答教師絕大多數為平地同胞，所教的學生也絕大多數為平地學生，所得的答案正向多於負面的，若將此題的結果與學生問卷第六題「你對吳鳳有何看法」相比較對照來看，平地學生

雖然答案正面的佔大多數，不過嘉義達邦國小的山地學生答案呈現令人思索的現象：無人作答正向的結果，而「不喜歡」吳鳳者只有一人，但是其餘的皆作答「沒意見」，顯示小學生在既定的教材下，不願意立即表達負面的意見，或者產生內心矛盾的想法。這些結果與本題平地教師的想法，有著極大的差異。

11. 你認為現在教材是否應刪除吳鳳故事？

二一% (1) 不必刪掉，以其他山地文化內容補充，使學生對全貌有所了解

四七% (2) 不必刪掉，只要任課時揭櫫當時背景，建立學生正確觀念，引導了解吳鳳精神，不強調山胞行為

(3) 不必刪掉，輕描淡寫帶過即可

二% (4) 刪掉生活與倫理部分，社會科部分保持原貌

(5) 刪掉生活與倫理部分，社會科以其他教材取代之

四% (6) 保留生活與倫理部分，刪掉社會科部分

五% (7) 以其他教材取代「生活與倫理」，刪掉社會科部分

分

一九% (8) 兩者全部刪掉，以其他教材替代之

二% (9) 其他

「你認為現行教材是否應刪除吳鳳故事？」有二一%的教師認為「不必刪掉，以其他山地文化內容補充，使學生對全貌有所了解」，但幾近半數（四七%）教師認為「不必刪掉只要任課時揭櫫當時背景，建立學生正確觀念，引導了解吳鳳精神，不強調山胞行為」。各有四%及五%教師認為保留生活與倫理部分，刪掉社會科部分」及「以其他教材取代『生活與倫理』，刪掉社會科部分」，而約有二〇%的教師認為「兩者全部刪掉，而以其他

教材替代之」。

由上面得知將近百分之七十的平地教師（事實上平地籍教師也佔全國教師之絕大多數）認為吳鳳教材不必刪除，而在教學生補充說明即可。另外約百分之十的教師主張刪除「社會科部分」的吳鳳故事。值得注意的是約有百分之二十的平地籍教師主張刪除國小教材的吳鳳故事。若以上面一些題目推論，假如由山地籍的教師作答，恐怕贊成刪除吳鳳故事的會佔大多數。在學生問卷部分，「你認為吳鳳故事要不要在國小課本中出現？」有百分之九十以上山地學生認為「課本中有吳鳳故事不好」，其餘答「無所謂」，無一人作答「課本中有吳鳳故事很好」的。

二、學生部分

3. 你認為吳鳳為改革山胞以人頭祭神的壞風俗而不惜犧牲自己生命的故事：

(1) 是真實的史蹟 (2) 純屬虛構

(3) 需要進一步研究才知道是真假 (4) 不知道 (5) 其他

答 號	地 區					達 邦	合 計
	北 區	中 區	南 區	人 數	百 分 比		
(1)	三五六	一三三	二〇六	〇	〇	五五七	五九六%
(2)	一七三	一〇六	八四五	〇	〇	七	七七%
(3)	一六三	三七三	四三四	〇	〇	二四	二六%
(4)	三五七	八四八	一六九	四	〇	五	六%
(5)	〇	〇	一〇六	〇	〇	一	〇%
合 計	五三五	一六六	一七九	四	〇	九八	一〇〇%

由表中得知：有五九·六%學生認為吳鳳為革除山胞以人頭

祭神的壞風俗而不惜犧牲生命的故事是真實的史蹟。二六·三%認為需要進一步研究，才知道是真是假；七·七%認為純屬虛構；六·三%答「不知道」。

但是北中南三區學生各有六〇%至七二·六%認為是真實史蹟，而嘉義達邦山胞學生卻有九一·八%認為「純屬虛構」，其餘八·二%答「不知道」。顯示一般地區學童與達邦當地山胞學童想法有著極端差異。

4. 你認為從前山胞的祖先殺人頭祭神的惡習是不是真的？

- (1)是真的 (2)可能是真的 (3)不是真的 (4)不知道

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	三九四	八·六%	八九五	〇·〇%	八五五	五·五%	〇	〇·〇%	三九四	四·五%
(2)	三〇四	二·一%	六三三	九·九%	七四四	四·四%	〇	〇·〇%	三六一	三·三%
(3)	三〇三	八·八%	四二四	二·四%	一〇六	〇·六%	〇	〇·〇%	二二	二·七%
(4)	五四〇	三·三%	一三七	七·七%	一七九	六·六%	〇	〇·〇%	一三三	一·五%
合計	五三七	〇·〇%	一六二	八·三%	一七九	四·四%	〇	五·三%	九八	一〇·〇%

「從前山胞殺人頭祭神的惡習是不是真的？」有四三·五%的學童認為「是真的」，三九·三%答「可能是真的」，二·七%答「不是真的」，一四·五%答「不知道」。但是嘉義達邦國小所有學生全答「不知道」。

北、中、南區三區平地學生認為吳鳳故事是真的，或可能是真的，約高達九〇%，但是山地國小學童竟全部填答「不知道」，顯示山地學生對吳鳳故事不喜歡或不相信，但是面對課本上的描述又不敢或不願意去反駁，也顯示了吳鳳故事對山地學生產生矛盾的不良影響。

5. 你喜不喜歡吳鳳故事：
(1)喜歡 (2)不喜歡 (3)沒意見

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	三七七	七·五%	二七六	六·六%	一五八	五·五%	〇	〇·〇%	六六一	六·三%
(2)	三六三	三·三%	七四	二·二%	六三	四·四%	〇	〇·〇%	六六	九·六%
(3)	一六三	三·二%	四二	二·二%	三七	五·二%	七	一·四%	一四四	三·一%
合計	五三七	五·七%	一六二	四·八%	一七九	九·四%	七	五·三%	九八	一〇·〇%

「你喜不喜歡吳鳳故事？」北、中、南各區分別有六九·六%至八一·五%答「喜歡」；但是達邦國小學生卻無人答「喜歡」，該校所有的學生「山地學生」都答「不喜歡」（八五·七%），以及「不知道」（一四·三%）。

山地國小學生不喜歡吳鳳故事，表示吳鳳故事對山地國小心理上造成的傷害，他們排斥吳鳳故事，或者不願意表示意見。

6. 你對吳鳳有何看法？

- (1)他的精神令人敬佩 (2)他的作法太不值得了
(3)不喜歡他 (4)沒意見

答 號	北區		中區		南區		達邦		合計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	四三六	三·二%	一四六	六·七%	一六四	二·一%	〇	〇·〇%	七五	八·五%
(2)	二五	四·八%	六三	三·六%	八四	五·五%	〇	〇·〇%	三九	四·二%
(3)	三〇	六·六%	〇	〇·〇%	〇	〇·〇%	一	〇·〇%	四	〇·四%
(4)	三三	四·四%	一三	七·七%	六三	四·四%	〇	〇·〇%	九〇	九·八%
合計	五三七	〇·〇%	一六二	八·三%	一七九	四·四%	〇	五·三%	九八	一〇·〇%

「你對吳鳳有何看法？」北、中、南各區分別有九〇%認為「他的精神令人敬佩」。另有四·五%認為「他的作法太不值得了。」但是達邦國小學生兩項皆無人作答，卻有一人答「不喜歡」外，其餘全答「沒意見」。

對吳鳳的看法，平地與山地學生產生極端不同的意見。平地學生接受課本的內容，絕大多數都認為吳鳳精神令人敬佩。但是山地學生以不表示意見來表達他們對吳鳳故事在課本中已被教導，又不喜歡的矛盾心態。

7. 吳鳳故事是否會使你對山胞有不良的態度？

- (1)會 (2)不會 (3)不知道

地 區	北 區		中 區		南 區		達 邦		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	五二〇	七〇%	一八〇	七〇%	一七〇	九六%	一〇	二〇%	一〇二	一〇%
(2)	三三〇	六六%	一三〇	五二%	一三〇	五五%	一五	三〇%	六三	六%
(3)	八二	一六%	一六	三%	一	〇%	〇	〇%	一	〇%
合計	五三〇	七〇%	一六六	五二%	一七一	五九%	一五	三〇%	一八	二%

「吳鳳故事是否會使你對山胞有不良的態度？」約有七五%的北、中、南區學生答「不會」。而答「會」的約有一〇%，其餘約一五%答「不知道」。但是達邦國小學生約有一半學生答「不知道」，三〇·六%答「不會」，其餘一〇·四%學生答「會」。

8. 你認為吳鳳故事對現在山胞有什麼影響？

- (1)有不好的影響 (例如別人不喜歡山胞)
 (2)有好的影響 (例如別人更了解山胞)
 (3)不知道

地 區	北 區		中 區		南 區		達 邦		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	一四二	三三%	三二	九%	三三	九%	〇	〇%	一〇八	二%
(2)	三六八	八二%	二六	八%	一七〇	五〇%	一	二%	五三七	五八%
(3)	一〇二	二三%	七	二%	四	一%	〇	〇%	一一三	一%
合計	五三〇	七〇%	一六六	五二%	一七一	五九%	一五	三〇%	一八	二%

「吳鳳故事對現在山胞有什麼影響？」北、中、南三區各約有六〇%至六六%認為「有好的影響」(如別人更了解山胞)，另約有一二%認為「有不好影響」(如不喜歡山胞)。但是嘉義達邦除了有一人答「有好的影響外」，其餘皆答「有不好影響」。

9. 你認為吳鳳故事不要在國小課本中出現

- (1)課本中有吳鳳故事很好 (2)課本中有吳鳳故事不好
 (3)無所謂

地 區	北 區		中 區		南 區		達 邦		合 計	
	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
(1)	三四	六三%	一七	五%	一七	五%	〇	〇%	六八	七%
(2)	四九	九二%	九五	四〇%	九五	二七%	九	一八%	一一二	一二%
(3)	一四	二六%	四	一%	四	一%	四	八%	二一	二%
合計	五三〇	七〇%	一六六	五二%	一七一	五九%	一五	三〇%	一八	二%

北、中、南各區有六五%至七二·五%學生認為「課本中有吳鳳故事很好」，有五·一%至九·四%認為「不好」，其餘一二·五%至二五·六%認為「無所謂」。但是達邦國小只有九一·八%認為「課本中有吳鳳故事不好」，八·二%答「無所謂」，無人答「課本中有吳鳳故事很好」。

10. 你認為吳鳳故事，會不會對山地籍學生造成心理上的傷害？

(1) 會 (2) 不會 (3) 不清楚

答 號	地 區			達 邦	合 計
	北 區	中 區	南 區		
(1)	二九二·六%	三三〇·八%	二六四·六%	四一〇·〇%	二九二·一%
(2)	三〇七·六%	三三·九%	七九四·四%	〇·〇%	三三二·九%
(3)	一七三·八%	六三·三%	七四四·〇%	〇·〇%	三二二·九%
合計	五三三·〇%	一六二·三%	一七二·九四%	五三·三%	九八二·〇〇%

「你認為吳鳳故事會不會對山地籍學生造成心理上的傷害？」北、中、南各區一四·六%至二六·六%學生認為「會」，北區最多，南區最少。三九·六%至四四·四%認為「不會」，而三三·八%至四一·%答「不清楚」。但是達邦國小所有受試學生皆答「會」造成心理上的傷害。

11. 如果今後吳鳳故事不再出現在課本中，你會覺得如何？

(1) 很好 (2) 很遺憾 (3) 無所謂

答 號	地 區			達 邦	合 計
	北 區	中 區	南 區		
(1)	五七〇·九%	八四·八%	二〇二·二%	四〇〇·〇%	二四一·六%
(2)	三二五·五%	二四六·三%	二七六·七%	〇·〇%	五五二·一%
(3)	〇·〇%	〇·〇%	一〇·六%	〇·〇%	一〇·二%
(4)	一五二·六%	四三·九%	四三·五%	〇·〇%	二四〇·二%
合計	五三三·〇%	一六二·三%	一七二·九四%	五三·三%	九八二·〇〇%

「如果今後吳鳳故事不再出現在課本中，你會覺得如何？」

北、中、南各區學生有四·八%至一一·二%認為「很好」，卻有五九·五%至六八·三%認為「很遺憾」，餘答「無所謂」或「其他」。但是達邦國小所有受試學生皆認為「吳鳳故事不再出現在課本中很好」。

肆、結論與建議

1. 平地學生與山地學生在對吳鳳故事的認知與對吳鳳故事教材的反應上，表現極大的差異。有六、七成學生（非山胞）認為吳鳳故事是真實史蹟，四分之一認為需要進一步研究，但超過九成山地學生認為吳鳳故事「純屬虛構」，其餘答「不知道」。平地學生（非山胞）傾向於認為山胞從前殺人頭祭神，是真的或可能是真的，他們「喜歡吳鳳故事」，他們認為「吳鳳精神令人敬佩」，「吳鳳故事對現在山胞有好影響（如別人更了解山胞）」，「課本有吳鳳故事很好」，而山地學生，較呈現負面看法。

2. 山地學生除了認為「吳鳳故事不再出現課本中很好」（一〇〇%），「課本中有吳鳳故事不好」（九一·八%）外，許多對吳鳳故事直接對山胞有消極關係的皆答「不知道」。顯示吳鳳故事雖對非山地籍學生未構成負面影響，但對山地籍學生已造成心理上的矛盾與傷害，更進一步造成排斥現象，值得編纂教材的參考。

3. 教師對吳鳳故事的反應與學生的反應傾向極為相似。山地學生學校的教師傾向於反對與排斥吳鳳故事，也覺得吳鳳故事對學生產生不良影響，而非山地籍學生學校的教師的反應，較持正面的態度，顯示與本身是否為山胞以及教導的學生是否為山胞，有著極大的差異。

4. 教師常用積極的態度與方法施教，對平地學生（非山胞）不會產生負面影響，不致產生對山胞的鄙視與敵對，且對吳鳳精神產生敬佩，發揮教育功能。但是對山地籍學生，可能是「切身問題」所以正面教育功能較不易達成，因此將吳鳳故事列入國小課程，值得考慮。

附錄一 國小教師對吳鳳故事編入教科書之意見

您好，這是一份有關吳鳳故事編入國小教科書的問卷，目的在了解教師們的意見，為了客觀真實起見，採用無記名的方式作答。本問卷為學術研究之用，敬請表達您的意見，謝謝合作。

師大副教授 洪有義 敬上

（請畫✓在適當方格中）

你是：

- (1) 男 女 (2) 是否為原著民（山胞） 是，否
- (3) 年齡：① 二十五歲以下 ② 二十六至三十
③ 三十一至四十 ④ 四十一至五十
⑤ 五十歲以上
- (4) 任教學校：①全為平地學生 ②多為平地生
③多為山地學生 ④全為山地學生
⑤兩者差不多

國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究

(5) 是否教過「社會」第三冊（二年級上）或「生活與倫理」

第一冊（四年級）

- ①只教過「社會」 ②只教過「生倫」
③皆教過 ④皆未教過

1. 你認為吳鳳捨身取義的事蹟事實性如何？

- ①不容置疑 ②純屬虛構 ③有待查證 ④無所謂
⑤其他

2. 對此教材內容，如果你授課，你會採什麼態度？

- ①逐字讀下去，不多加講述 ②強調吳鳳偉大人格
③強調山胞祖先惡俗 ④同時強調兩者
⑤跳過去不上 ⑥其他

3. 你授課此教材（或如果你上此教材）你覺得：

- ①一點困擾都沒有 ②有一些困擾 ③困擾很大
④其他

4. 你認為吳鳳故事納入教材是否合適？

- ①合適 ②不合適 ③無所謂 ④沒意見
⑤其他

5. 你認為吳鳳故事對平地學生了解山地文化有何影響？

- ①正面影響多 ②負面影響多 ③兩者皆有
④無影響 ⑤其他

6. 你覺得現在一般學生對吳鳳的看法如何？

- ①尊崇吳鳳 ②覺得吳鳳作法不值得 ③不喜歡吳鳳
④沒有特殊感覺 ⑤你沒意見 ⑥其他

7. 一般學生上完此教材後，對山地同胞的態度如何？

- ①歧視山胞 ②不會歧視山胞 ③不清楚

(4) 其他

8. 吳鳳故事對山地學生是否有負面影響？(你認為)

(1) 完全沒有 (2) 有一些影響 (3) 負面影響很大

(4) 其他

9. 對山地籍學生負面影響最大的是什麼？(你認為)

(1) 認為祖先惡俗不應該 (2) 以身為山地人為恥

(3) 其平地學生隔閡加大 (4) 其他

10. 山地籍學生對吳鳳故事的觀感是：

(1) 吳鳳是山地人永久的朋友 (2) 吳鳳對山胞貢獻良多

(3) 感到反感與不平 (4) 認為其為虛構

(5) 其他

11. 你認為現在教材是否應刪除吳鳳故事？

(1) 不必刪掉，以其他山地文化內容補充，使學生對全貌有所了解

了解

(2) 不必刪掉，只要任課時揭發當時背景，建立學生正確觀念

，引導了解吳鳳精神，不強調山胞行為

(3) 不必刪掉，輕描淡寫帶過即可

(4) 刪掉生活與倫理部分，社會科部分保持原貌

(5) 刪掉生活與倫理部分，社會科以其他教材取代之

(6) 保留生活與倫理部分，刪掉社會科部分

(7) 以其他教材取代「生活與倫理」，刪掉社會科部分

(8) 兩者全部刪掉，以其他教材替代之。

(9) 其他

12. 你有何其他意見與建議：

附錄二 國小學生對吳鳳故事編入教科書之意見

各位小朋友，下面有11個有關吳鳳故事的題目，請你在適當的中畫✓，這不是考試，無所謂對不對，只要你誠實做答就可以了。卷子上不必寫你的姓名，記得每一題都要做答。
謝謝你！

1. 你是： (1) 男生 (2) 女生

2. 你是： (1) 山地同胞 (2) 不是山地同胞

3. 你認為吳鳳為改革山胞以人頭祭神的壞風俗而不惜犧牲自己生命的故事：
 (1) 是真實的史蹟 (2) 純屬虛構(是假的)

(3) 需要進一步研究才知道是真假 (4) 不知道

4. 你認為從前山胞的祖先殺人頭祭神的惡習是不是真的？

(1) 是真的 (2) 可能是真的 (3) 不是真的 (4) 不知道

5. 你喜不喜歡吳鳳故事？

(1) 喜歡 (2) 不喜歡 (3) 沒意見

6. 你對吳鳳有何看法？

(1) 他的精神令人敬佩 (2) 他的作法太不值得了

(3) 不喜歡他 (4) 沒意見

7. 吳鳳故事是否會使你對山胞有不良的態度？

(1) 會 (2) 不會 (3) 不知道

8. 你認為吳鳳故事對現在山胞有什麼影響？

- (1) 有不好的影響 (例如別人不喜歡山胞)
 (2) 有好的影響 (例如別人更了解山胞)
 (3) 不知道
9. 你認為吳鳳故事要不要在國小課本中出現?
 (1) 課本中有吳鳳故事很好 (2) 課本中有吳鳳故事不好
 (3) 無所謂
10. 你認為吳鳳故事，會不會對山地籍學生造成心理上的傷害?
 (1) 會 (2) 不會 (3) 不清楚
11. 如果今後吳鳳故事不再出現在課本中，你會覺得如何?
 (1) 很好 (2) 很遺憾 (3) 無所謂

