

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：陳文德 教授

模糊的邊界與差異的人群
——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐

研 究 生：林家君 撰

中華民國九十七年一月

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

模糊的邊界與差異的人群
——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐

研 究 生：林家君 撰

指導教授：陳文德 先生

中華民國九十七年一月

國立台東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 林家君 君

所提之論文模糊的邊界與差異的人群—滿州鄉

「里德人」的人群分類與實踐

業經本委員會通過合於 ☒ 碩士學位論文 條件
☐ 博士學位論文

論文學位考試委員會：

徐隆志

(學位考試委員會主席)

譚品國

陳文德

(指導教授)

論文學位考試日期：97年1月14日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所 系(所)
組 96 學年度第 一 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：模糊的邊界與差異的人群——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館

得不限地域、時間與次數以數位、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
	☒		

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書，依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：陳文德教授 (親筆簽名) 陳文德
研究生簽名：林家君 (親筆正楷) 林家君
學 號：9200401 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 1 月 25 日

1. 本授權書 (得自 <http://www.lib.tnu.edu.tw/theses/> 下載) 請以黑筆填寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議「研究生畢業論文」至少應授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

誌謝詞

在四年多這段不算長的時間裡，跨過的不只是三十的年歲，還有如夢般的低谷與高潮。眼前的路還在繼續不斷向我靠近，伴隨一貫以來的天真、混亂與偏執，這已是我生命中不可或缺的元素。也因為如此，感謝這段時光承擔、分享與陪伴我的許多人。總是在田野汲取生命養分的我，首先要感謝在里德給我溫暖與懷抱如親人的菊妹媽媽一家人，謝謝你們如關愛您的親人一樣的照顧我，是我在田野的時候最溫暖與安全感的來源。還有水妹阿嬤，最愛聽您說以前的故事，您總是有絕佳的記憶與開朗且堅強的個性，和素瑛阿姨，你們對於生命的承擔與勇氣，是我未來要繼續的生命路途中行走的最佳典範。頭人家系的後代們，信勝伯、德芳、德清、德順、德全等諸位大哥們，以及徐癸酉阿伯、潘榮林阿伯，你們不吝嗇的分享，是能理解關於里德頭人最為關鍵的因素，祖先與歷史的光輝仍因你們而顯照，謝謝你們無私的分享。感謝古村長夫婦經常在忙著稻穀收割時，還熱心的為我解說當地的風俗，並引薦其他的報導人。潘進宗阿伯及一家人對這位外來的學生有一份親切的接受與教導。丙妹與兀妹伯母，你們讓我看到一份堅毅卻盡興的生活態度。還有感謝里德路的所有人，潘萬鹿及潘春義先生、阿菊姨、潘新福老師家族、曾振春阿伯、曾銘杰夫婦、林素珍大姊、李張素伯母等人。還有滿州村的人們：總是熱心的為我介紹其他受訪者的潘義輝代表，以及謝宏輝及陳淑華夫婦，在生活上的分享，還有廖裕鈺及母親的幫助。王賜福阿伯家族以及山頂路張米枝伯母及其家族，及潘正仁大哥及母親的分享與接納。和所有在滿州的朋友，謝謝你們。

從修課到田野，再回到論文的書寫狀態，總覺得經歷了完全不同時空的轉換，也經歷轉換上的適應不良。在南島所顛簸的學習過程裡，阿姐培郁如同上帝派來的天使，一路照護同學們的學習，以及浩浩總是以其清晰的思考，幫助混沌的我理出一點思緒。感謝鳳娟、勁之與碩芳的陪伴與分享。怡君除了在學校事務上的協助，更是一位貼心的朋友。還有在台史所的洪家班，你們在知識上的啟發與體魄上的鍛鍊為我研究所的生涯畫上一個美麗的句點。以及在研究所一切壓力與成長的始作俑者---南島所的老師們，謝謝你們將我們按溺在水裡，再將我們拉起的過程，能夠更加強壯的面對可能更為艱辛的未來。

模糊的邊界與差異的人群---

滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐

林家君

國立台東大學 南島文化研究所

摘要

本論文分成三個層面討論現在的行政區劃為滿州鄉境內的人/番區辨，筆者以不同層次的邊界範圍，運用「內」與「外」的相對且動態轉換的關係，來呈現當地複雜的人群圖像。

首先，探討里德聚落的頭人家系。潘阿別與潘阿瑤兩家系，各有不同的權力司屬，而頭人收養外姓者〈非潘姓〉、當地潘姓招贅外姓者的親屬機制，及分家後餘嗣移出，均形成「人/番」的人群流動，但卻透過皮與骨的親屬記憶，延續自身為潘皮漢骨或潘骨漢皮的人群識別。

第二部份是延續里德頭人對於埋葬方式的改變，反映自身對於番與人的區辨方式。筆者進一步理解這兩種人群分類，事實上涉及他們對於「崇祀方式」的不同，「神明崇祀」所指涉的人群分類為「人」，「祖先崇祀」所指涉的人群分類則為「番」。藉由里德、山頂及滿州的例子，探討由於人群性質的差異，而使得里德採取不同的婚姻方向，並因此產生認同上的轉變。

第三是本祭典即透過各鄉的神轎繞境及儀式，為驅逐境內無主之魂與惡鬼，為全鄉祈求平安之祭典。呈現出八保祭典從請水、合水、分水等儀式到燒王船，是當地人透過對水的概念，所形成對整個鄉界內集體意識的整合過程。祭典內的儀式執行者，除了各村公廟及私壇的神媒之外，各項儀式中不可缺少的是當地稱為「嚮婆」及「老祖的乩花」，透過這兩種靈媒的角色，進行與「番的祭祀」相關的儀式。她們在祭典中，展演出鄉境內具有不同性質的聚落人群。

要言之，本論文以滿州鄉為例，試圖理解人群雜處的恆春地區，是如何透過信仰及親屬關係等內部的社會文化特性，產生相互辨證而形塑成的動態人群區辨及認同。

關鍵詞： 頭人家系、皮與骨、番的祭祀、人群區辨、認同。

Blurred Boundaries and Differentiated Groups: The Group Classification and Practices of the *Li-De* Community in *Mandzu*

Jia-Jiung Lin

Abstract

This thesis presents the group classification of *Mandzu* community in three dimensions, applying the dynamic and contrastive relationship of “in” and “out” to characterize the complicated borders between groups.

The first part explores the community network of Li-De’s headman families and its inner structure. The division from the primordial families generates the group floating between *huan* (番) and *lang* (人) and from *huan* to *lang*. However, the group identification is specifically continued because of the kin memories in the idiom of “skin and bone”.

The second part discusses the headman’s marriage practices and how they affect the mixture between *huan* and *lang*. Due to the different ways of worship, that is, *huan*’s (aboriginal) ancestor worship and Chinese worship of deities, communities are classified as “*huan*” or “*lang*”. Moreover, the marriage choices and strategies promote the change of Li-De identity.

The last part is to investigate how Li-De’s identity displayed in the greater social system through the ceremony held in the eight villages, that is, “Babau Ceremony”. Through the performance of this ceremony, the collective consciousness of the eight villages is generated and strengthened, and simultaneously the differentiation between *huan* and *lang* is emphasized. In short, this research uses Li-De and its neighboring tribes as an example to reveal the social structure of Li-De and to illustrate the change of its social status and self-identity.

**keyword : headman families, skin and bone, aboriginal ancestor
worship, group classification, identity.**



目錄

第一章	前言.....	1
第一節	初進滿州.....	1
第二節	歷史中的里德.....	3
第三節	聚落描述與田野進行.....	6
第二章	里德頭人.....	10
第一節	里德頭人的內部組成.....	10
一、	對外的里德頭人	
二、	頭人家系的司祭	
三、	兩家系司職之比較	
第二節	里德頭人家系成員.....	17
一、	頭人潘阿瑤家系的例子	
二、	皮與骨的人群分類	
第三節	由番到人.....	22
一、	buladzu 到東海菩薩	
二、	番仔埋到人埋	
三、	由番到人	
第四節	小結.....	27
何謂「做嚮」		30
第三章	聚落之間.....	33
第一節	里德周邊聚的祭祀.....	33
一、	山頂聚落祭祀	
二、	聚落祭祀到家內的祭祀	
三、	嚮婆家的崇祀	
四、	比較	
第二節	里德與周邊聚落的親屬關係.....	46
一、	里德及山頂的傳說與婚姻禁忌	
二、	里德及滿州的傳說與收養關係	

第三節 小結.....	49
第四章 八保祭典.....	52
第一節 八保祭典.....	52
一、 主體	
二、 神明司職	
三、 水的意象	
四、 空間	
五、 王船	
六、 小結	
第二節 八保祭典中的「番的崇祀」.....	74
一、 祭典帶出聚落的人群差異	
二、 神明與番崇祀的銜接	
三、 祭典的共同意識	
第三節 小結.....	76
第五章 結論.....	78
引用書目.....	81
附錄.....	82

表圖目錄

表目錄

表 1	滿州鄉各村之沿革.....	8
表 2	潘阿別與潘阿瑤兩家系之比較.....	14
表 3	現今里德路聚落墓碑文字的比較.....	28
表 4	里德村內三聚落之比較.....	34
表 5	95 年八保祭典流程表.....	56
表 6	95 年滿州鄉八保祭典繞境神轎編號及配屬司職表.....	61

圖目錄

圖 1	滿州鄉各村行政區域圖.....	9
圖 2	「十八番社」進貢示意圖.....	11
圖 3	潘文杰六子潘阿祿夫妻之墓.....	21
圖 4	潘阿瑤家系墓碑.....	25
圖 5	非頭人家系潘皮莊骨家族的祖墓.....	29
圖 6	古村長家祖墓.....	29
圖 7	長樂村巫師之名片.....	32
圖 8	欖仁溪的老祖家的神明桌擺設.....	35
圖 9	山頂禱婆家所呈現神明階擺設.....	45
圖 10	里德頭人婚姻關係圖.....	50
圖 11	里德頭人之女性婚姻方向.....	51
圖 12	里德頭人崇祀方式之轉變.....	51
圖 13	八保祭典陸路儀式路徑圖.....	58
圖 14	95 年於分水嶺分水圖示.....	65
圖 15	八保祭典分水象徵示意圖	66
圖 16	八保祭典洗溪路徑圖.....	69
圖 17	八保祭典「鄉界路祭」地點示意圖.....	72

第一章 導言

第一節 初進滿州

一、能人---

初進滿州，是 2005 年 9 月的暑假，適逢滿州國小將於 10 月即將舉行一百週年校慶，校慶當天除了頒獎給滿州國小傑出校友，會場還有滿州鄉的人物及其事跡的靜態展示¹。校慶的重頭戲，是傳遞聖火的儀式，聖火是由里德路聚落的「恆春國語傳習所豬勞束分教場」的石碑處開始的，最後傳遞到滿州國小，表達滿州國小的前身爲豬勞束分教場的傳承意義。校方表揚的傑出校友中，有相當多位是從事教職的老師及校長。

滿州國小校慶給筆者對於滿州鄉的初步印象，而進入里德之後，人們描述里德第一句話，就是「里德出能人（*gau lang*）」，問說什麼是能人？村民會一一數出：像是十八番社頭目潘文杰、其家族後代是滿州庄第一任庄長潘阿別，還有第一位平地山胞籍縣議員潘宗鑑，再來就是滿州國小第一任校長曾辛得及其後代的曾乙春校長，以及潘新福老師及其家族內的潘慶華老師。以上所指之人，皆爲目前里德路聚落所出之人。由上述兩段對於當地能人的描述，筆者簡單做了以下的歸納：村民口中所說的「能人」，在日治時期及國民政府來台初期，大多是擔任庄長、議員者，之後則是在教育界擔任教職者。

當地的所稱的「能人」，指的究竟是什麼？什麼樣的人會被稱做是能人？能人如果是一個地方的人群對某種社會價值或是社會道德的期待，那是怎麼樣的一個期待？爲什麼會有這樣的期待？這樣的社會價值及社會道德，是否因著不同的社會環境而產生改變。對於外來者的印象中，荷蘭與日本是當地傳說故事中最常被提及的，而伴隨著這兩個與外來者的遭遇是潘文杰的事蹟，及當地人說的，潘文杰跟其他「番社」「打平」及「協調」的事蹟。但是，在國民政府來台之後，鄉長已經從潘文杰的後代，改由漢人擔任。然而，這些地方首長或代表並不「能人」的指稱了。

里德頭人的公眾勢力在潘阿別家系遷移旭海，及漢姓者擔任鄉長之後，已漸漸從滿州鄉淡出，取而代之的是里德路聚落的曾姓家族，後者因爲家族內多位成員擔任校長與老師，成爲里德能人新的指涉。「能人」指涉意涵的改變，透露了整個社會大環境的改變，里德原作爲恆春地區內，具有跨聚落關係及因此特性而擁有的某種名聲及地位，是外來勢力進入恆春之前，需要先與之協商溝通的對

¹ 現場靜態的部分，主要是滿州民謠協進會所策劃，展示的人物事蹟，有張榮彥老師，港口村人，生前爲國中教師，現場並展示其創作的多本文學作品。另兩位以短文介紹，一位是潘庚貴先生，里德村山頂路人，曾任村長，「十八社頭社與山頂社很久沒結姻緣，村長任內將此恩怨解開」（引用民謠協進會所寫之短文）；另一位爲潘進龍先生，其曾祖父爲潘文杰，移居旭海，曾任牡丹鄉鄉長（末句爲筆者所加）。

象。雖然現今的能人指涉對象已經有所改變，當地對於里德頭人同等於能人的記憶，仍相當鮮明的保留在當地的口傳當中。

二、猴與象

筆者進到滿州村之後，向東邊望去，可以看見一個非常小的聚落，依著一座海拔不十分高聳的山形，緊靠著山腳的沿線，以一條路貫穿其中而形成的聚落，聚落內的各個家屋，都座落在這一條里德路的兩側。而里德家屋依著的這座山，是筆者進入里德，第一個聽到的故事。記得村長娘拉著我，用手指著要筆者看，看後面這座山，是不是很像一隻猴側躺著，「你看，你看，那就是猴仔面，她的手抱著兩隻猴仔子。」接著會述說一個有關這隻猴的故事，於是，這就成為我進入里德的第一印象了

以前里德出能人，里德是這隻白猴，跨過里德溪的這隻白象，會啣水給白猴吃，因為這樣的地靈，里德出能人，日本人²為了要敗咱里德的風水，所以在白象和白猴之間，蓋了這座字紙亭³，這隻象就不能啣水給這隻猴吃。因此，里德才會敗。不然以前滿州⁴很敗，都好這裡，現在立字紙亭，滿州人才比較順事。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

上述的滿州印象與里德的傳說故事，透露出當地對於「能人」的重視與風光的過去，並以地理環境和動物之間的關係，生動比喻兩聚落間的消長。敘述者口中的這隻猴，指的就是里德路聚落東面的這座山，這座山的山型如同村人所述，十分酷似猴子之外，這隻猴被用來指涉里德聚落的人群，在地靈風水被日人破壞之後，與猴相對的象（指涉的是隔著港口溪與里德相望的滿州村），再不能啣水給猴吃，造成以「猴」為象徵的，就是現今的里德路聚落人群，不再如從前一樣能有風光的人物功蹟，取而代之的是滿州村成為今日滿州鄉行政及經濟各方面的中心地帶。

令筆者十分感到不解與疑惑，也是因此引起筆者對於這樣非常生動卻抽象的故事背後，敘述者所說的里德，是甚麼樣的人群組成？又具有甚麼樣的社會文化特性？其與周邊聚落又具有甚麼樣的社會關係，才會在當地形成能人的社會價值？又經過什麼樣的內部轉換及外在的歷史經驗的衝撞，使得當地人將之轉化成這樣的故事，來作為記憶這個歷史過程的方式？根據筆者在滿州地區從事訪問的經驗，當地居民大多是很會說故事的敘述者，對於過去的歷史呈現出完整故事結構。因此，筆者在本文中，儘量保留當地口述方式，來作為當地人敘事及其意識的展現。

² 亦有人說是荷蘭人，但以日本人說法居多。

³ 當地人稱為「字紙亭」的敬聖亭，據說為客家習俗，用來焚燒字紙，以表示對文字的敬重與愛惜。敬字亭沿革置於附錄一。

⁴ 指的是滿州村。

第二節 歷史中的里德

筆者這節以文獻來理解里德與其相關的聚落人群在歷史上具有的社會關係及分類方式，做為趨近里德內部社會文化特性的一個切入點。就目前所知，較早對於恆春地區與原住民聚落有關的官方記錄，是清雍正年間所指的「南路鳳山瑯嶠十八社」（黃叔璥 1996：155 156）。乾隆二十九年，王瑛曾的《重修鳳山縣志》中，提到「瑯嶠歸化生番（共十八社）」（王瑛曾 1993：60）。到光緒二十年，屠繼善修纂的《恆春縣志》分為，「琅嶠上十八社」與「琅嶠下十八社」（屠繼善，1993：310, 311），其中「琅嶠下十八社」與臺灣總督府臨時舊慣調查會對於「*paliljau* 番」亦稱「恆春下番」的調查所指出的，皆是位於「楓港溪流域以南之部族」（小島由道 2003：32）。

本番由 *sabdiq* 群、快仔、加芝來、牡丹群、竹、高士佛、八瑤、四林格、*vangcul*（蚊蟀山頂）、豬臘束、龜仔角、射麻裡、龍鑾及貓仔等十四社所形成（ibid：32）。

本番自稱 *sepaliljaliljau*，其他諸番稱呼本族亦同，其本義不詳（ibid：33）。

「琅嶠十八社」、「琅嶠歸化生番（共十八社）」、「琅嶠下十八社」與「*paliljau* 番」或「恆春下番」所指的皆是同一群「番社群」。當中的豬臘束、射麻裡、龍鑾、貓仔，「原屬於 *puyuma* 部族，自稱 *seqalu*，以別於其他 *paiwan* 諸番。」（ibid：33）也就是說，除了這四個聚落是屬於 *seqalu* 的人群之外，其他聚落都是屬於 *paiwan* 的人群。兩者之間的關係，如下文中所述：

seqalu 及 *paiwan* 在今日其族名仍不同，但因早就互通婚姻，*seqalu* 除了祭祀法和繼承之慣例外，與 *paiwan* 並無不同，因此就沒有特別區分的必要（ibid：32）。

雖然在分類上，舊慣調查會認為 *seqalu* 及 *paiwan* 「除了祭祀法和繼承之慣例外，沒有特別區分的必要」，但是，仍在其他方面展現出兩者的不同。例如，這四個聚落的 *seqalu* 頭人家系，分別「領有」⁵（ibid：99）多數 *paiwan* 聚落與少數阿美及漢人村落（ibid：99）。

這四個 *seqalu* 聚落中，各自有其「領導家系」，豬臘束的領導家系為 *garuljigulj*，射麻裡的領導家系為 *mavaliu*，貓仔的領導家系為 *tjalingilj*，龍鑾的領導家系為 *ruvaniau*。（ibid：96）這四個聚落的領導家系分別「領有」村落如下：

⁵ 舊慣調查會以「領有」或以「支配」及「統屬」來指稱，但筆者認為，這樣的關係是否為「支配、統屬」之關係，尚待進一步釐清，因此筆者以括弧表示其意義尚未釐清，此用語為暫用。

1. *garuljigulj* 家

- (1) *seqalu*—豬臘束
- (2) *paiwan*—加芝來、牡丹群、高士佛、蚊蟀山頂、*kulaljuc*
- (3) *?amis-pakolo*
- (4) 漢人聚落—保力、統埔、車城、四重溪、响林、蚊蟀、九棚、港仔、鸞古公

2. *mavaliu* 家

- (1) *seqalu*—射麻裡
- (2) *paiwan-sabdiq* 群、四林格、八瑤的一部分、竹、快仔的一部分。
- (3) *?amis-ljupetj*
- (4) 漢人聚落—不詳

3. *tjalingilj* 家

- (1) *seqalu*—貓仔
- (2) *paiwan*—快仔的一部分、八瑤的一部分、四林格的一部分。
- (3) *?mis*—無
- (4) 漢人聚落---無

4. *ruvaniau* 家

- (1) 龍鑾及附近漢人聚落 (ibid : 99、100)。

其中以 *garuljigulj* 家最有勢力，且居於其他三家之上 (ibid : 96)。

也就是說，這四個分別「領有」各自人群聚落的 *seqalu*，是由其「領導家系」所「領有」，顯示這四個 *seqalu* 聚落，皆以其各自的「領導家系」為中心。

清朝在開山撫番時期任命豬勞束社的首長為大股頭人，射麻裡社的首長為二股頭人，貓仔社的首長為三股頭人，龍鑾社的首長為四股頭人。⁶

由於豬臘束的首長，具有的勢力最強大，因此，恆春地區許多涉外事件，都是由豬臘束的頭人作為與當地原住民協調與溝通的對象。例如 1867 年美國羅妹 (Rover) 號事件，恆春方面即是由十八社的頭人作為與美國領事及台灣總兵談和的對象 (臺灣銀行經濟研究室編輯 1994：弁言 p.4)。另在二股頭人射麻裡家中的擺設，皆為漢式桌椅及屋內裝飾 (臺灣銀行經濟研究室編輯，1994：p.8)。諸多資料顯示多與外國人及官方的交涉 *seqalu* 及「恆春下番」諸聚落人群在當時已有相當程度受到「漢人文化形式」的影響。在婚姻及結盟方式也展現出「恆春下番」與粵人已有較為密切的關係。

案是田，咸豐五年未設縣時，豬勞束番與走社番互相鬪殺。豬勞束番篤

⁶ 日本順益台灣原住民研究會，《伊能嘉矩收藏臺灣原住民影像》，頁 178、179。

基篤糾同附近嘉應州客民百餘人，攻破走社，奪其田大小三十四坵、旱埔一塊，贈與客民（屠繼善 1993：121）。

除了上述與不同人群建立不同關係之外，涉外事件與官方統治都一定程度的影響當地的互動關係與勢力消長。但是，對於當地影響最大者，是 1904 年，也就是明治 37 年，日人查定恆春地區之土地業主權。

豬勞束、蚊蟀山頂等社『番人特別行政區』改編入『普通行政區域』內管轄，又實施境內各民族享有『同等的土地業主權』，斯卡羅族頭目向各族徵收番租之土地領主權喪失。（中華綜合發展研究院應用史學研究所 1999：8）

周玉翎（2000）曾經將這個地區的歷史發展分為下列三個時期，分別為（1）清勢力未進入之前；（2）進行開山撫番之後恆春設縣，以及（3）日人的統治。如果考慮前述複雜的人群組成，這些不同時期的外力統治於既有的人群之間的互動關係又帶來怎樣的影響？如周玉翎（2000：201）在其論文結論中所言：「上述三階段大致表現出恆春地區原住民勢力由高度自主而逐漸被收編的過程。」以 *seqalu* 來說，此項政策實施之後，即失去其土地領主權，就是失去了原來可能維繫 *seqalu* 與 *paiwan*、*?amis* 及漢人這些聚落之間的重要關係，如土地開墾所必須依附在具有土地業主權的 *seqalu* 人底下的漢人及 *?amis*，或者打破原先具有的「統」、「屬」關係的互動機制。

由上敘述有關恆春歷史中的人群，筆者的目的是欲呈現出恆春地區不同人群關係的複雜性，且因所處地理位置的特性，是原住民及統治官方往來東、西部的必經之地。既有的人群組成已相當流動且多元，再加上歷史的涉外事件及官方統治等因素，使得對於恆春地區的人群特性的分類及理解，益加困難。

日人所稱的「恆春下番」中，*seqalu* 不僅在語言等文化特性上與 *paiwan* 相近似，近似到「沒有特別區分的必要」（小島由道 2003：94），但在另一方面，*seqalu* 卻對於各個不同聚落人群具有「統屬」關係。此外，還可以看到其與某些聚落的婚姻與聯盟關係，甚至與外來政權的協商聯盟，在這些互動關係中，*seqalu* 都沒有從這些互動關係的角色中缺席，更顯示當時 *seqalu* 在恆春地區具有的主體位置。換言之，舊慣調查所稱的 *seqalu* 的領導家系，為串聯歷史及人群關係的其中一個重要角色。因此，筆者將以稱為大股頭人的豬勞束頭人，為本論文研究的主軸，試圖以該人群的組成及盡可能觸及其內部的社會結構，勾勒出與之相關的人群，是如何形成一個可能具有某種連結關係的群體。換言之，當地人究竟如何以其既有的文化認知來搬演這齣如史詩般的歷史劇，在語言等文化差異如此大的人群區域，這個相連結的可能機制為何？這是筆者嘗試以民族誌的方式，所做的一些對於恆春地區的相關紀錄，希望能對恆春地區的理解，能在歷史文獻之外能有另一個面向的幫助。

筆者的論文材料主要是針對里德及臨近之山頂等周邊聚落現況的觀察及訪問，受訪者陳述的內容，有許多是現在無法直接觀察到的事物或是祭典活動，卻為人們傳述至今，例如法寶 *dalju* 及 *buladzu*，及山頂的刺球，以及與里德頭人相關的「進貢」等事蹟。另外，里德及山頂聚落年長的受訪者儘管記得其上一輩使用排灣語，但是他們這一代都已使用「河洛話」。簡言之，在滿州地區人群互動方式及官方治理的影響，都使得當地的社會文化在不同的歷史時期產生極大的變化，使得當地的歷史記憶與現今的文化現象呈現看似斷層的印象。筆者所觀察滿州地區的人們，十分善於以傳說故事來記憶其所遭遇過的歷史事件，雖然與滿州地區的人群相關的歷史事件和當地人的口述以及現今的文化現象之間，有一道時間差極大的鴻溝，但是卻是筆者理解當地人思維重要的線索。儘管口傳歷史容易產生受訪者所屬的立場而有不同的觀點及敘述方式，但是筆者試圖理解口述者所屬人群特性的可能差異，與不同的敘說方式是否具有相同的敘事結構，來理解傳達出來可能的文化意涵，這樣的現象，也再次呈現出滿州地區複雜的人群組成。

第三節 聚落描述及田野工作

里德村位於滿州鄉東側，北與長樂村為界，西臨響林、滿州二村，南接港口村，東面太平洋。目前行政區域內的里德村有三個聚落，最北為欖仁溪聚落，中間為山頂路，當地稱做「山頂」、「里德山頂」或「上里德」，最南為里德路，又稱做「下里德」。在當地人的印象中，相對於山頂和里德兩聚落，欖仁溪是比較晚近所形成的聚落，而且在分類上，當地人會將山頂和里德歸類為「番社」。山頂聚落舊名為「*mandzu* 山頂」或稱做「蚊蟀山頂」，里德聚落舊名為「*tilausoq*」或稱做「豬勞束」（三聚落比較如表 4）。受訪者所說的「里德」，主要是指現今的里德路聚落，會另以「山頂」來指稱山頂路聚落。在八保祭典這個全鄉性的祭典儀式中，「里德村」所指涉的就是含括里德路聚落、山頂路聚落與欖仁溪聚落。

包含里德村在內，滿州鄉共有八個村（各村沿革情形如表 1），至北處為與牡丹鄉交界的港仔村，由北而南依序接臨九棚村、長樂村、響林村、滿州村、永靖村、港口村與東側臨海的里德村（參考圖 1）。本鄉以縣道 200 貫穿各村，從恆春延此路進入永靖村，漸次往北可與牡丹鄉相接。此道延著本鄉的主要河川港口溪的河谷丘陵地形而築。現今除了長樂村內的少數排灣族聚落之外，各村居民皆以「河洛語」為主（台灣省文獻委員會採集組編 2001：709），另外，除了長樂村有兩間教會，分別是長樂教會與八瑤教會，以及滿州村有一間滿州教會之外，全鄉公、私廟宇林立。

在此必須說明的是，由於滿州鄉的地名，相同的地名，有時指涉大區域，有時指涉小區域，而會有混淆的情形。例如，當地人說「滿州」時，指的可能是滿州鄉，也有可能是滿州村。類似地，里德亦可指兩個不同的區域，一個是包含里德路、山頂路與欖仁溪三聚落的行政區域的里德村，也可以專指里德路聚落，端看報導人的敘述脈絡而定。為了區辨，筆者在文中以「里德村」含括里德路、山

頂路與欖仁溪三個聚落，以「里德」指稱里德路聚落。

筆者的田野工作期間如下：2005 年 7 月至 9 月為田野探勘期間。探勘地點主要為長樂村及永靖村佳都魯聚落。主要記錄長樂村排灣族之巫師祭儀及永靖村佳都魯聚落零星訪談。2005 年 11 月至 2006 年 11 月為主要田野工作時期。2005 年 11、12 月於山頂、欖仁溪等聚落進行訪問。主要於 2006 年於里德路聚落進行長期的參與式觀察，除了日常生活與村民的訪談外，依時間順序以農曆為主記錄當地年度祭儀及活動：1 月 15 日欖仁溪及恆春各地老祖千秋、3 月期間里德路聚落掃墓參與、4 月 26 日滿州村照靈宮大王爺李府千歲千秋、國曆 6 月期間村長選舉，7 月 15 日里德萬應公普渡、8 月 15 日里德土地公生、9 月 19 日永靖羅峰寺佛祖千秋舉行做醮暨八保祭典。2007 年僅於下列節日進入田野地進行參與及訪談：1 月 15 日山頂路老祖千秋、3 月滿州村王家掃墓、以及 7 月 15 日滿州村王家普渡祭拜等。

表 1 滿州鄉各村之沿革

清代		日治時代							民國時代				
台南府恆春縣 〈光緒 18 年； 1892〉		恆春廳蚊蟀支廳 〈明治 34 年； 1901〉		恆春廳蚊蟀支廳 〈明治 37 年；1904〉			高雄州恆春郡滿州 庄〈大正 9 年後； 1920 後〉		屏東縣滿州鄉 〈民國 89 年； 2000〉				
里名	街庄名	里名	街庄名	里名	街庄名	小地名	大字	小地名	村名	小地名			
永靖里	射麻裡庄	永靖里	射麻裡庄	永靖里	射麻裡庄	射麻裡	射麻裡		永靖村	永靖			
	加都魯庄					加睹魯							
						蠟古公					下滿州 〈蠟古公〉		
						新庄仔 百沙彌 紗保力					新莊 呆風		
						老佛					滿州		滿州村
	阿眉番大社		大社庄		蚊蟀庄	蚊蟀			滿州				
	文率庄												
安定里	豬勞束社	安定里	豬勞束社	安定里	豬勞束庄	豬勞束	豬勞束	里德蚊蟀	里德村	里德			
	蚊蟀山頂		蚊蟀嶺社		蚊蟀山腳 欖仁坑 過溪仔	山頂 欖仁溪							
	大港口庄阿眉番社		港口庄阿眉番社		港口庄	港口				港口		港口村	港口公館 港墘 茶山 漁民住宅 橋頭 西片路
	八姑角社		吧龜角庄 巴龜角社			熱帶植物植育場 吧龜角							
	長樂里		響林庄		長樂里	頂響林庄	長樂里	響林庄	頂響林	響林		響林村	響林
						下響林庄		下響林					
						大魯公庄 萬里得庄		頂萬里得 下萬里得 萬里得社	頂萬里得 下萬里得				
治平里	大加冬庄 阿眉社	治平里	九個厝庄	治平里	九個厝庄	九個厝	九個厝			九個厝			
	八瑤番社		八瑤社		八瑤社		八瑤社			八瑤 分水嶺			
泰慶里	九棚庄 麻里望	泰慶里	九棚庄	泰慶里	九棚庄	九棚 馬農望 南仁坑	九棚		九棚村	九棚 片埔 水燭仔 鼻頭 南仁鬱			
	高士佛港仔庄 八瑤灣		港仔庄		港仔庄	港仔		港仔村	港仔				

資料來源：修改自《台灣地名辭書，卷四，屏東縣》頁 711、712。



圖 1：滿州鄉各村行政區域圖（筆者繪）

第二章 里德頭人

筆者在第一章的文獻回顧中指出，豬勞束等斯卡羅頭人家系，在荷、明鄭、清、日時期，做為與恆春半島各個人群銜接的主要角色，呈現出當時頭人家系在恆春半島的歷史活動中屬於行動的人群單位。因此，筆者以此家系作為研究的主軸，另一方面，也間接呈現里德的頭人家系與非頭人家系是不相同的組成。本文擬以頭人家系做為研究的開端。

第一節 里德頭人的內部組成

一、對外的里德頭人---

據當地人的說法，里德出能人，其中一個很大的因素是因為這裡的頭人為十八社之首：

以前豬勞束的頭人「管」十八社，比現在的縣長還大勒，*tilausoq*、*mandzu*、小路、刺林格、牡丹那邊去，還到東部那邊去就對了。

（山頂路潘先生，約五十多歲）

十八社中就四林格⁷有（造）反，反四林格我阿公就有打過了，我們的槍就是我阿公他們設出來的，以前的槍是火龍槍，用我們的「番仔火礮」去作槍仔礮...四林格就專門會用「燠草埔」，路上的草都會去打結，不知道的人就會被卡住，倒在那裡，他知道你倒在那裡，就會過去把頭給砍下來。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

日本人打不進台東那邊的 *daluku*，所以聯合十八番社頭人來「講和」，才得以順利收服 *daluku*。這已經是潘文杰之前的時代了，潘文杰的時代早已經「打平」了。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

十八番社頭人，除了對外平反、打平、講和等事蹟，筆者於是問說什麼是「管」時，帶出這些對外事蹟背後的另一層面意涵。

⁷ 在現今牡丹鄉境內。

就是這幾個「社」要來這邊進貢，每一年都要進貢五穀，以前咱「做番仔」⁸都會播種小米，要來這裡「做嚮」⁹做完之後，再開始下去摘。這裡的沒先摘，他們都不行先摘，摘完之後再拿來這裡進貢。這部份我沒見過，是我阿公說給我聽的了。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

里德為「十八社番」頭人其中一項最重要的特徵是，附近十八社的番社，都要來此「進貢」。「十八社番」在小米要收割之前，到里德來參與「做嚮」舉行與收割相關的祭祀，此儀式完成之後，里德的小米必須先行收割，其餘「番社」才能開始收割，「番社」收割之後的小米，再拿到里德進貢頭人，也就是說，里德與「番社」存在某種「交換關係」，而非單向的「番社」向里德進貢而已。

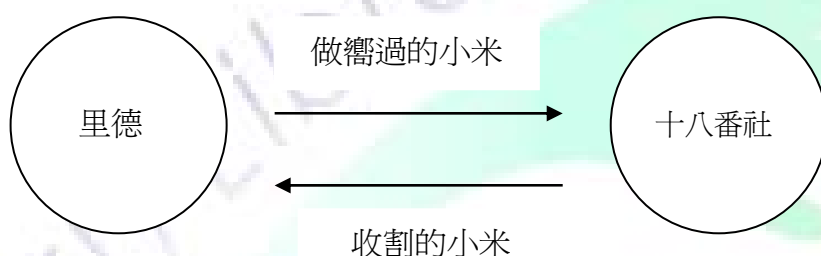


圖 2 「十八番社」進貢示意圖

二、頭人家系的司祭

里德之所以「管」十八社，其中一個因素是里德具有「做嚮」的祭祀行為，和其他「番社」之間產生一種交換關係，筆者試圖進一步理解里德頭人所指的「做嚮」具有什麼意涵。

殺一次嚮豬就要一條籐，只有頭人才有啊。那可能有住嚮婆在那邊。若有問神，殺嚮豬就要一條籐。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

以前殺嚮豬是要去打獵，殺完之後，整隻這樣放著，籐皮穿過珣仔，下來接著豬仔的嘴，這樣下來做嚮，做一做，籐皮才弄起來，弄起來就是

⁸ 當地人將「人」及「番」作為主要的人群分類，而「人」與「番」的意涵為何，為本文後續主要的討論內容之一。

⁹ 「做嚮」為對於「祭祀」及「崇拜」(worship) 有關的當地用語。至於什麼是「做嚮」的意涵，筆者討論於本章末端。本文中多處討論涉及有關「祭祀方式」及「崇拜對象」的差異，筆者以不同的「崇拜方式」來指涉此「祭祀方式」與「崇拜對象」在內涵上的區分。

祖先都敬完了，就放在厝頂那邊。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

穿藤的原因是因爲做嚮，且因爲僅頭人家屋厝頂有穿藤，因此厝頂穿藤成爲指涉里德「頭人厝」的重要指標。可以得知，做嚮穿藤之事，也就是受訪者口中的祭祀行爲，爲里德聚落中的頭人家系所主導。受訪者接著提到潘阿瑤與潘阿別兩家系在同一個祭祀行爲的時候，描述關於頭人家做嚮的情形爲何，同時也顯示出兩頭人家系的差別。

這邊（潘阿瑤家系）結束之後才去那邊（潘阿別家系），但是他們那邊不用去海邊，這邊要去。

那時候是我阿公（潘阿瑤）主持的，我跟他去過好幾趟，去那邊就是一隻豬，小米飯，沒點香的啦，就是去，給他唸一唸，番仔話唸一唸。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

潘阿瑤與潘阿別兩家系頭人家系會共同於各自的家屋內舉行做嚮儀式，但是，僅有潘阿瑤會到東向的海邊主持做嚮儀式。顯然潘阿瑤家系爲頭人家系主導祭儀的施行。

那時候阿瑤是主持人，還是要叫嚮媽，他只是做一個主持人而已，那時候的嚮媽好像叫三個的樣子。（嚮媽）這庄也有，也有叫外面的，她不是真正里德人，是大龜文的人。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

而做嚮儀式的執行者，稱爲「嚮婆」或是「嚮媽」，因爲里德頭人家系必須主持祭祀活動，以維持聚落內部及與其他番社之間的某種祭祀關係，例如小米的進貢，因此嚮婆爲里德頭人家系不可缺少的必要角色。里德頭人家系，與嚮婆之間的關係又是如何？筆者在下一節進一步說明。

三、兩家系司職之比較

男的（頭人）是專門出征的，女的（頭人）是理內的，男生是理外，如果有一社在亂，就要派勇壯過去；一定要同時有一個男的，一個女的，一個正一個副，副的就是女的在握法寶的。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

在筆者初進田野時，村民會向筆者介紹，里德頭人有兩「柱」(*tiau*)，一柱搬到旭海去了，一柱還在里德，村民口中搬到旭海的那一柱，即是曾為台灣總督府敘勳六等潘文杰的後代，而還居住在里德的是當地人稱「頭人阿瑤」的潘阿瑤的後代，筆者在此以兩個家系指稱這兩「柱」。因受訪者親身見過旭海那一家系，最早的人是潘阿別，因此常會以潘阿別來指稱潘文杰家系，當地受訪者親身看過另一家系最早的是潘文杰四子潘阿瑤，因此筆者以潘阿瑤家系指稱。但是在其記憶裡，已經無法明確的將兩家系的系譜關係連結起來，其後代只知其為「叔伯」¹⁰關係（阿瑤與阿別兩家系之比較，請參見表 2）。

阿別跟阿瑤他們是同宗族。德芳的阿祖是圍 *kubah*¹¹，他們是「正番」啊！以前要去 *palisi* 要去送「番仔嚮」，都是他阿祖，都做籃子去賣。

頭人有男的也有女的，女的是較早的，那個辦事情的是女的。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

女頭人是辦事情¹²的，出門有人扛轎，如果從這裡到滿州¹³也要請轎來扛，男頭人有時有人扛，有時也要用走的。但是以前不是坐轎，是綁藤椅做成轎給她坐。所以女頭人還有坐到我們新式的嫁娶用的那種轎。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

¹⁰ 當地用「河洛話」所說的「叔伯」，是指兩家系各自的男性祖先，曾為兄弟，但是里德頭人後代等受訪者均無法明確指出，哪一代的哪兩個人為兄弟。

¹¹ 排灣語，為里德的傳統服飾，是一件有褲帶的黑色短裙，受訪者意指頭人潘阿瑤在世時都還穿著此種服飾。

¹² 當地以「辦事情」來指稱「落童」、「做嚮」、「*palisi*」等靈媒或神媒從事行祭的工作。

¹³ 指滿州村。

表 2 潘阿別與潘阿瑤兩家系之比較

	潘阿別家系	潘阿瑤家系	受訪者
性別意象	男	女	潘阿瑤後代，七十多歲 潘阿瑤後代，五十歲 里德潘姓阿媽，八十歲 (聽 uzui 說的)
內外司職	理外	理內	潘阿瑤後代，五十歲 里德路潘阿別家族成員，徐先生，七十多歲
實際司職	派勇壯平亂 (徐先生的說法是此家系的協調溝通能力很好)	握法寶 <i>buladzu</i> (徐先生的說法是主持豐年祭的祭儀之類的)	潘阿瑤後代，五十歲 里德路潘阿別家族成員，徐先生，七十多歲
身分識別	非正番---潘皮林骨	正番	里德潘姓阿媽，八十歲 滿州村潘阿別家系後代潘先生，七十多歲
遷移與否	「分出去的」	留在原居地	潘阿瑤後代，七十多歲
起基先後	晚	早	里德潘姓阿媽，八十歲
坐轎與否	時而坐轎，時而走路	一定要坐轎去行祭	潘阿瑤後代，七十多歲
財產	(無相關陳述)	響林那邊有「頭人田」 ¹⁴	里德路潘阿別家族成員，徐先生，七十多歲 潘阿瑤後代，七十多歲
共同處	兩者要同時存在		潘阿瑤後代，五十歲
	兩家系都被稱之為「頭人」家系		村民普遍之稱呼
	兩家系為同宗族(同宗族的意思為同祖源)		里德潘姓阿媽，八十歲

1. 兩家系的紛爭

兩家系之間有差異也有紛爭，顯示出兩家系具有的競爭關係。

潘文杰是佔人家缺的。

正十八社頭人是 *uzui* 的祖祖，出世就是這樣了，長得滿高大的，在辦事情的。睡在圓圓的、裝水的「腌缸腳」，那裡濕濕涼涼的，因為她沒毛孔會怕熱。就是這一個被誣賴做壞。

¹⁴ 響林那邊有「頭人田」，廟前面那邊叫做「山腳田」，如果你問那邊的人，山腳田的原理是怎麼來的，他們會說是「頭人瑤」的田，到我老爸手裡，牛還有幾百隻。〈潘阿瑤後代，七十多歲〉

有人跟她說：你去拿一個東西。然後把她關起來打槍，於是他祖祖就怨嘆，為什麼誣賴她做壞。於是她就跑下來睡在樹下，番仔找到她，就蓋一個寮仔給她住，後來再蓋一個土角厝給她住，以前的番仔很合。

無毛細孔的是查某祖，打槍之後，文杰那邊才來佔缺的。我是聽頭人 uzui 說的。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

2. 「股」的意涵 遷移與分股的可能性

筆者藉由兩則蒐集到豬勞束的來源傳說，當中隱含的人群遷移方式來呈現「股」所具有的意涵及分股所涉及的人群接觸與新社會群體的形成。

照 uzui 說給我聽的是這樣，起初他們的歷史是花蓮的，起初他們頭人歷史，是一對姊妹，兩姊妹在花蓮，不知怎樣人家要把他們抓來殺，兩姐妹就跑跑跑來到里德，里德番於是就把他們抓起來，綁在厝頂，一個男生一個女生，女生比較大，男生比較小，綁在厝頂，用箭射他們，射三箭，沒射到，把他們放掉，於是就讓他們在那裡直到長大，做頭人，給人尊重。

說給他射三箭都沒射到，就明明以前的矮厝仔怎會有多大呢，綁在厝頂，最多在門口那邊，那門口會有多大呢，射三箭沒到，那些番仔很君子，射三箭沒到而已，於是就把他們放下來，給他們在那邊生活。

〈旁人：給他養起來就對了？〉

曉，到尾，大漢。所以說二股頭人就是那個女生，射麻里那個二股頭人。這都是頭人 uzui 說給我聽的，他說二股頭人是女的，嫁過去那邊。頭股頭人在里德。

（滿州村王先生，八十歲左右）

下列是另一個版本，口述者是潘文杰的後代。

以前兩姊妹從台東的水尾...

（里德古村長：是花蓮的水尾，富里上去...）

被趕下來，到台東的竹篙，就用一支竹篙，漂流來到 li nain（林奈），在四重溪過去那個山，這是傳說啦！我又沒看見。石門的番仔要去打獵，看見山上怎麼有火煙在那邊，事實上那邊算是平原，於是把他們吆喝下來。用以前的「鳳陽」¹⁵，就是說，他知道會在這裡落腳、起基之類的。現在要分析頭股頭人、二股頭人怎麼分呢？二股頭人就是在佳都魯，射

¹⁵ 指一種法術

麻裡過去那個佳都魯。我現在說的二股頭人是我「姑婆祖」。嫁去射麻裡，平埔番那裡去，在佳都魯。

（里德頭人阿別家系潘先生，七十多歲）

儘管兩位口述者的敘述方式有些不同，但是仍可以看出有相同的故事結構，這些共同點提供我們理解里德人群的親屬概念及人群分類的重要訊息。

首先，可以看出豬勞束的祖先是從東部過來的，一說為兩姊妹是從花蓮過來的，另一說為從台東過來的，筆者將之歸納為「祖先從東部來」的意象，這一點會表現在稍後會討論到的，里德人對於神明的信仰上，仍保有「東來」的祖先意象。過來的是兩姊妹，在當地所說的「姊妹」，其實是包含「兄弟姊妹」關係的。因此在先前的敘述會說是「姊妹」，在後面的敘述變成「一個男生，一個女生，女生比較大，男生比較小。」但是無論是姐妹還是姐弟，呈現的都是指同一生家的兄弟姐妹為遷移者，或為遷移的主要成員。

其次，互為他者的兩方，因接觸而共同生活，「新來者」成為「原居者」的一份子，但是這新來者，成為當地的頭人，給人尊重。姑且不論這兩個人群是否有相同的語言及文化內涵，可以知道的是，兩方互為「他群」的意涵透露其中。這兩姊妹當中的男生留下來，成為大股頭人，女生「嫁」過去佳都魯（今滿州鄉永靖村境內的聚落），成為二股頭人。

第三，這個「原居者」的「他者」，一位受訪者指的是「里德番」，另一位受訪者指的是「石門的番仔」，不論所指為何處，所指的皆是「番」的人群分類。這樣的他群，呈現出是相對於「人」之類的他群有所不同的。這樣的「番」之他群，是男性〈弟弟〉通婚的對象，而姊姊嫁出的對象，則可能是另一類的「他者」（射麻裡的「平埔番」）。這兩個姊妹在此地遇到的人群，呈現出當時遷移過來的祖先，遭遇到的大環境及其可能的互動對象。

3. 分股與嚮婆

筆者從來源傳說中，推測遷移帶出分股的可能意涵，並透露遷移對他者分類及與他者結合的特性。在筆者問及有關分股時，兩位受訪者皆透過對於「嚮婆」的描述提及「頭人分股」的概念，而這兩個概念有互相指涉的意涵。

報導人：大股頭人、二股頭人、三股都有嚮婆，嚮殼都放在這裡。

筆者：你的意思是說，以前二股、三股、四股也都是從這邊分出去的。

報導人：曉曉曉

筆者：嚮婆也是從這邊分出去的？

報導人：嚮婆是個自的庄頭，各自「放」。看他在哪裡抓，就分幾股這樣。

筆者：若我是龍鑾的嚮婆，我若過世了，就要歸到這裡...

報導人：對，看你的庄有沒有頂你（的工作），若有頂的話，就你的庄

要頂，就沒拿來送；若你的庄沒頂，你就要歸「祖家」。這裡就是「祖家」，這裡分出去的，就是要歸回來這裡。

報導人：但是他（德芳）阿公不肯啊，不能裝電燈之類的，所以他不要。
就他們各自去送，看是要送去大樹下，還是哪裡，叫她做嚮去放在那裡。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

受訪者說的「這裡」，指的都是里德的潘阿瑤家系頭人家。由受訪者的口述可以得知，「股」是具有「分家」的概念，即分股就是兄弟姊妹從生家分出去的意思。關於「嚮婆」與「分股」，可以知道這兩個概念是同時並存的，同一個父母所生的兄弟姊妹分出來，就叫做「分股」，但是這還不是完全的分股，受訪者說「看他在哪裡抓（嚮婆），就分做幾股。」所以，還必須要有「抓嚮婆」的動作，才是一個完整的分股，才能再形成一個完整的社會群體。

「分股」是從同一個父母所出的兄弟姊妹，具有由「同一生家」所從出的觀念與連帶，但是，嚮婆並非與此分出去的兄弟姊妹同一生家，而是在頭人分出後的所在地裡「抓」出來的。另一方面，嚮婆所使用的嚮殼等做嚮的物品，最後都要回歸到屬於該頭人的「祖家」。因此，嚮婆為該社群組成的一個必要元素，不然無法形成一個獨立的社會群體，但是嚮婆依附的，還是該頭人為中心的祖家。這樣的特徵呈現出里德頭人家的組成，是同時具有因分股而遷移的頭人家系成員，與主掌祭祀活動者，才是一個完整的社會組成。

當筆者問及，潘文杰的兒子們為什麼要搬到旭海去呢？受訪者除了透露這一家系從里德遷出，是「分出去」的，具有分家後遷出的意涵，也同樣透露出這分出去的支系，與是否有嚮媽，兩者有密切的關聯。

那是分去的喔！他們的子孫去的，阿別沒去。牡丹灣就是說那邊沒人開墾呀！最起點就是這邊開基，再分到牡丹丸去，也有分到四重溪的大梅，那邊也有一個嚮媽，從這裡分出去的。現在都過世了。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

第二節 里德頭人家系成員

一、頭人潘阿瑤家系的例子

里德頭人家系的親屬關係所展現的，就是里德頭人是以人群區分作為其建立親屬關係的基準。換言之，里德頭人藉由親屬關係的建立模式，來實踐其對於人群的區分方式。筆者以潘阿瑤家系為例，呈現里德頭人家系的內部組成為何。

1. 頭人家系的婚姻

婚入者

以前我阿祖、祖祖都娶番仔，阿瑤就娶兩個還是三個。

我阿公（uzui）就是娶社頂的。我們這邊跟社頂有血緣親。都是滎陽的，我也想不通，可能是較親的血統，就是有骨肉親。

還有和大崎¹⁶的比較有嫁娶，大崎的是竹坑來的，他們算生番，我們是 malu 熟。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

起初，由屬於里德頭人的受訪者零星的述說，給筆者一個大略的印象：里德的頭人祖先，都是娶「番」，而沒有聽說娶「人」的例子。

招贅

里德可以娶 mandzu 的，mandzu 不能娶里德的。所以用招的。

大姑婆祖是招 mandzu 的，砂里龍。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

由招贅的例子可以得知，里德頭人的女性若為長女，可能會採取招贅婚，且招贅的對象是亦為「番社」的山頂。

婚出者

以前我的姑婆，嫁一個就要附一堆的田園。漢民族來的時候，都會找地方的頭人，來跟他們做親戚。

我的姑婆嫁算是恆春小坪頂那邊的。他們現在都住在滿州。以前日本打槍時來的，你看恆春古城都是槍仔孔，一直掃射，所以那裡的人一直跑進來，跟頭人的後代做親戚。

還有一個，嫁去港口啞口海，現在的興海路，嫁給琉球姓洪的。

我大姑，嫁去墾丁。我三姑嫁去上武，三姑丈以前也是響林的人，響林人都是河洛的，外來民族。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

筆者由上述的口述可以歸納出，不論是嫁娶婚或招贅婚，婚入里德頭人者，

¹⁶ 大崎位於今滿州鄉境內之永靖村。同一位受訪者說：大崎是竹坑來的，他們算生番，我們是 malu 熟。

來自社頂、大崎、山頂等聚落，皆是屬於「番」性質的聚落；從里德頭人婚出之女性，則至小坪頂、港口村興海路、墾丁、上武、響林等地，這些地方的人群在受訪者的分類上是屬於「河洛人」或「外來民族」。顯然受訪者在敘述婚入對象與婚出對象時，隱含兩種不同的人群分類。

2. 收養與寄居

除了婚姻關係之外，在整個滿州地區，收養所形成的親屬關係非常普遍，里德頭人家系當中，亦有一房是由頭人收養的漢人。

收養

有的來僱都是漢人，外來民族，來僱潘家的，所以在「我們裡面」，有兩個，他們是客人潘來僱番仔潘，他們本來姓謝，他們來認頭人做子孫的，算是潘家來養的，給頭人養，於是就吃潘（姓）。

沒辦法呀，頭人就是有這種慈悲的心懷，頭人只有在吃租而已，因此有比較多的人比較好，多人可以做這些工作呀！三僱四僱，僱到頭人倒攤...

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

受訪者指出，其家族當中，有一房原為謝姓客家人，為潘阿瑤家系中的一房，與潘阿瑤是同一輩的人。在被收養的當時改為潘姓。滿州地區的收養，若是跨越漢、番身分者，會以「潘皮漢骨」或是「潘骨漢皮」的方式記憶其血親的父方姓氏；會以此方式記憶其父方姓氏的另一種情形為招贅婚，在當地若是男性非潘姓的漢人為女方潘姓原住民所招贅而改姓為潘姓，就會以「潘皮漢骨」中的「漢骨」來記憶自身的父方姓氏。

其中潘阿瑤家系中所收養的異姓者，在潘文杰家系後代的潘阿錄同住一間厝，並由頭人阿瑤的後代表示，他跟此潘皮漢骨之家系，因有共業之祖產而使得目前有土地糾紛。由上述資料顯示，被收養者透過收養的關係而非婚姻關係，共享了頭人家系的居住空間及財產，顯示了收養在當地是具有相當的效力，並不因為不是血親而將之排除在親屬的認定。

寄居

筆者：是有經過嫁娶才過來的嗎？

報導人：沒有，他自己過來的，他自己過來的，再生兒子、孫子。姓羅的、姓林的，都是來這裡「寄居」的。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

筆者：寄居的有跟頭人一起住嗎？

報導人：都住在下面一點這邊而已。他們的戶口都是寄居。

筆者：頭人都接受？

報導人：就是人比較多而已。

後來就是五十多年來大地震，大家就很難生活，大家（指寄居的人）才一直想辦法出外。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

當地所謂的寄居，是指沒有住在同一個家屋內，且無親屬關係者，但是由於漢人進入滿州地區移居，生活領域多為原住民所有，因此以寄居的方式在此地開墾。可以得知來「假潘」的大都是非潘姓的「外姓人」，也就是受訪者口中的「漢民族」或「外來民族」。

二、皮與骨的人群分類

由於里德跟自身聚落以外的人通婚及收養的親屬關係，呈現出跟其他聚落之間互動頻繁的現象。從某個角度來說，里德頭人的繼嗣觀念與漢人的觀念並沒有太大的差異，但是這樣的繼嗣觀念卻可能反映出頭人家系是如何以其自身的文化邏輯來區分他者，又透過跟哪些他者，進行親屬關係的建立，形成其跟外在其他聚落之間的社會關係。

具體來說，里德人是以父方親屬的姓氏為認同標識，因此，婚姻方式和收養都會改變與生出之家的父方祖先的關係。也就是說，（1）對夫方及父方等男性親屬姓氏的認理想；（2）對同居共食的強調；（3）與外姓的結合（指的是潘姓與非潘姓的結合）。這樣的區別也可以進一步呈現在「皮與骨」的重要區別：

皮		骨	
母	←	父	（會產生皮與骨）
收養家	←	生家	（會產生皮與骨）
外	←	內	

筆者之所以會將骨視為「內」，皮視為「外」，是因為由當地以骨表示父方姓氏，及生家姓氏；以皮表示母方姓氏及養家姓氏，來表示其目前所登記及使用的姓氏為母方或是養家姓氏，而其認同事實上是父方及生家姓氏。會產生皮與骨的親屬記憶，除了透露出對父方及生家姓氏的強調，另一方面更突顯出以異姓〈潘姓與非潘姓〉結合的普遍性。

潘皮林骨－收養

在同為潘姓的頭人家中，其中一個家系就是皮與骨的情形。在筆者的訪談

中，潘文杰家系的後代皆自稱為「潘皮林骨」，另一家系潘阿瑤的後代受訪者亦指出，潘阿瑤家系所用的堂號為「榮陽」，潘文杰家系所用的堂號為「福祿」。阿瑤後代里德路潘先生說：「潘皮漢骨的就不會寫榮陽。因為骨頭的當然比較親。」

本文無法詳細處理到旭海的頭人潘阿別家系的親屬關係，目前只有一位潘文杰的六子潘阿錄的子孫住在里德路聚落，另一個兒子住在滿州村，其餘搬到旭海去了。每年掃墓時，潘文杰六子潘阿錄夫妻及其子潘宗鑑的墓在里德，因此阿錄的子孫會回來里德掃墓，筆者才有機會見到阿錄的後代。訪談中，他們都會強調自己跟旭海的家族的連帶關係是較緊密的，並且儘管與潘阿瑤家系為「叔伯」關係，但是兩家系並無可追溯的明確共祖，且之前的埋葬方式皆為「番仔埋」，因此也沒有墓穴及墓碑可供祭拜。兩家系也是各自選擇日期掃墓。

滿州很多姓潘的，都是因為潘家是頭目，所以子孫就認頭目叫乾爹，所以改姓潘。旭海那邊跟我們就是同一個祖先。

（潘阿錄的孫子，約四十歲左右，現居屏東市）

筆者曾跟阿錄的子孫一起到阿錄的墳墓。阿錄的墓葬之處，是之前阿錄跟其家系內的人所住的「祖厝」，墓碑上的堂號寫著「福祿」（見圖 3）。這是潘阿錄與其妻合葬之處，由於是「林骨潘皮」，所以堂號才會是「福祿」而非「榮陽」。說他們的查埔祖姓林，潘是母姓，他們跟母姓，才會變成「林骨潘皮」。在《台灣地名研究》一書中亦記載：

潘文杰為統埔漢人林某之子，生於咸豐四年。豬勞束社大頭目 Toketoku 沒有孩子，向漢人抱養為子（安倍明義 1987：277）。

祿	顯祖	福
	妣 潘媽	考 潘公
孝男	以 桮	阿 祿
松榮添宗	二位	民國七十七年十月十一日修
雄林生鑑	之	
孫	佳	
萬宜英	城	
得勉宗		
宏堅宏萬		
吉安益春		

圖 3 潘文杰六子潘阿祿夫妻之墓

第三節 由番到人

一、buladzu 到東海菩薩

上述曾提及里德頭人的組成結構中必有一司祭家系，此為里德頭人家系所特有，其所執掌的法器，稱之為 *buladzu*，以下仍透過訪談，呈現其法器及祭祀之內涵。

1. buladzu

buladzu 的意義就是和平珠，就是哪一社在亂他都知道，就要去化解。它的用途、他的法力就是這樣。

buladzu 在我出世的時候還有這個東西，但是沒有在「理事」了。還有在殺嚮豬。每年七月半都要殺一隻。我三、四歲時就沒有了。我阿祖死掉後就沒有了。阿祖是潘阿瑤。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

buladzu 大約綠豆大小，有黑、白、紅等顏色，為豬勞束社頭人家系所擁有。為「做嚮」用之法器。在受訪者的印象當中，進貢完畢是要「祭祖」的，而且在第二章講述到頭人家系主持番慶，要做嚮及穿籐的部分時，報導人亦提及「那是三年一科，要殺嚮豬，算是說「他們」的「番慶」，算是敬祖先的。」（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）在神明崇祀¹⁷尚未進入之前，里德頭人所主持的聚落內的祭儀，即以法寶 *buladzu* 為法器，行祭的對象則為祖先，故筆者將此時期稱之為「祖先崇祀」的時期。

2. 東海菩薩

照我的阿公來說本來是沒有拜拜的。我的老爸有拜土地公，他會拜土地公的原理是，他上山抓山裡的獵物，就是說抓的東西要還土地公，所以我們要去抓獵物時都會向祂拜拜，有時候過年過節也會拜，一個石頭而已。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

上述的報導人為潘信勝先生，是里德聚落頭人潘阿瑤的孫子。也就是潘先生的女祖為嚮婆，里德路聚落在菩薩起基的時候，全聚落無其它神明。

東海菩薩是 *uzui* 的年代就有的，也就是我十九歲時就有的。還沒有抓乩

¹⁷ 本論文所指稱的「神明」，是一組具有固定階層關係的神明系統，最高神職為玉皇大帝，其次是佛祖、聖母與王爺等分成「三界道」，各個階層有不同的神明司職及特性。

之前是 *buladzu*，到民國五十幾年才開始有東海菩薩。

菩薩的乩童牽兩個徒弟，隔壁一個、下面一個。隔壁是「護法將軍」，下面是「大聖爺」。那是他的左右護法。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

因為以前小孩的時候很會生病生瘡，後來才知道是菩薩在乩身。來乩乩之後本來說是佛祖，但是由王爺來料理這個事情，到底是真的還是假的。以前是「新丁仔」在做祂的乩，他追溯起來是「東海祖」說要來救世，現在五府就稱祂為「東海觀世音」。

對，要不然祂本來是佛祖。正佛祖的廟是永靖的羅峰寺，以前的主神是佛祖，被台東方面的人偷請走，祂回來之後佛祖沒乩，就找我做乩。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

透風下雨我還是趕回來，那時班車到長樂一天才三班而已，一路上雨下得很大，我回到家，我老爸 *uzui* 住在一個 *beng* 的女人那邊，那個女人也對我很好，我們都叫她歐巴桑，她說，為什麼你們透風下雨回來，身體卻乾乾的，這樣表示佛祖已經在我身上了，那時我大約十九歲。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

東海菩薩起基當時算是里德聚落的唯一的村莊神明，因而曾參與過八保祭典的遶境，只是現在東海菩薩的乩童潘先生離開在外頭謀生，所以並沒有在「救世」了，該尊東海菩薩的神像，現在在乩童之兄的長子家中供奉。

那是民國五十多年了，我做頭一屆的爐主。我們這邊也沒什麼神。

（里德路潘先生，七十多歲）

大轎、連轎仔、鑼仔鼓都是眾人捐錢來買給菩薩的。但是這尊神是自己裝的，以前都很多「頂頭人」¹⁸來拜，很多人喔！她是給我們村莊保平安的。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

現在都沒有在救世了，就是祂的「腳力」在救世。

（筆者：什麼是腳力？）

腳力就是祂的部下，護法將軍、大聖爺。楓港那邊也有一個護法，算是我朋友。所以現在他的本神都沒有在辦事情，都是祂的部下在辦事情了。

¹⁸ 當地人以「頂頭人」來指稱滿州地區以外的人。

（筆者：這兩個護法的乩童是什麼時候抓的？）

就在我們住在這個房子時抓的。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

護法將軍與大聖爺為東海菩薩的部下，起基晚於東海菩薩，兩者的乩童，都是居住在里德路聚落，所奉祀的神像，皆在該乩童的家中。護法將軍為里德路曾先生，另一部下為大聖爺，為齊天大聖，乩童在落童時行為舉止非常像猴子，乩童亦為男性，為聚落內莊骨潘皮家系中的其中一房。¹⁹筆者將東海菩薩起基稱之為「神明崇祀」時期。

二、番仔埋到人埋---潘阿瑤頭人家系為例

另一個與里德由 *buladzu* 到東海菩薩有關的事例，是該頭人家系的埋葬方式的改變。

以前的番仔墓都打石板，上面再用石頭蓋，只有一塊石頭做記號這樣而已，埋下去就算了，都沒有在撿（骨）的，若有人死，就又翻起來埋下去這樣。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

我那時剛好度濟（週歲）多，阿瑤過世的時候，所以那時阿瑤有墓，但是沒那麼功夫，用一塊石板，跟阿米埋在一起。四坑三罐。番仔底的不用拜，番仔以前有誰在拜，我叔說的。

因為後來菩薩起乩，我阿公、我爸、我叔，就研究要找這些祖先，就問神，就要把他們拿出來，去拿阿瑤的骨頭時就已經沒什麼骨頭了。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

¹⁹ 圖五為該家族祖墓，其莊姓男性祖先為招贅入里德潘家，其子孫則始從女祖之姓氏。

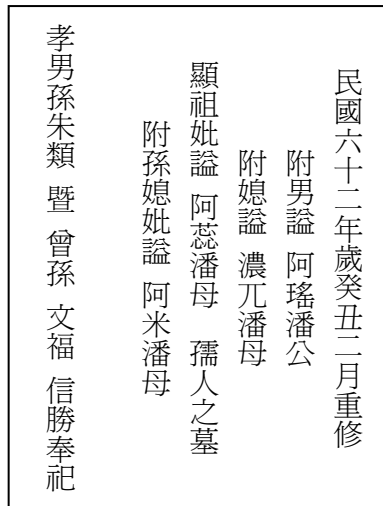
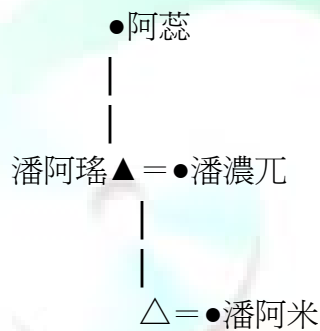


圖 4 潘阿瑤家系墓碑

筆者以系譜的方式呈現如下：



（在掃墓時等待祭拜祖先所插的香燒完之前，潘先生帶筆者來到阿蕊的墓前，其他家族成員並沒有過來）

報導人 1：我們以前的祖先是「請」的，因為以前祖先是「番仔埋」〈*huan na dai*〉去根據的了。我們是去引他們的魂引來到這裡的。

我阿公〈潘阿瑤〉過世時就屬於「人埋」(*lang dai*)，他有裝棺材的。我母親跟我阿祖那時都沒有裝棺材的，我阿公 45 或 46、47 年才過世的。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

報導人 2：是民國三十七年。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 41 年生）

報導人 1：那時就已經有裝棺材了，所以他（阿瑤）就可以撿骨，母親及阿祖就無從撿骨了，就只有引他的魂來而已。

這裡（指這個墓）是屬「番」，因此我就把它改做不拜了。不去拜就把他們請去那邊（阿瑤之子的新修之墓），這墓就不拜了。

那時佛祖剛開始來起乩，我三十多歲時，這算是佛祖給他做的。這有一定的做法啊，沒辦法去調停他的骨頭之類的，只好引他的魂來裝甕這樣。這裡就葬有四甕。

這裡沒拜，因為他們都是「番仔」，就是請他們找他們的子孫吃就好了。我老母他們都是番仔啊！

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

筆者在清明掃墓期間，跟著里德頭人潘阿瑤的後代子孫一起去掃墓，看到潘朱類（uzui）的墳前，拜的是素食，筆者問說，朱類生前是吃素食的嗎？其孫潘先生說不是，也是吃山豬、山羌之類的，其子潘先生說，佛祖起基時，他父親朱類就下願，說如果他過世，要給他拜素食的。筆者問為什麼？他說他也不知道，只知道在佛祖起基時他說要給他拜素食的。

到我們這一代就是佛祖來起乩了，來抓香了。

我阿公跟我母算是「神明」來埋的，而這裡算是「先生」來埋的。會這樣分開來做，²⁰是因為我老父本來一個人葬在那邊，而我兄的子孫很大一群，因此以後若要做什麼他們可以自己來拜，我就先拜我老父再拜我兄嫂，先死先為大啦！

先生就是「黑頭」的，人家出葬給人家帶路的就是先生；神明有歸神明做的；自從佛祖來起乩，我也都照這樣的理路來做。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

「佛祖起基」，成為劃分「番仔埋」跟「人埋」的轉折點。所謂的「番仔埋」是由於過去的墓葬方式，是會將過世的人，以屈肢綁住在有靠背的椅子上，並放入以石板圍成四個邊所形成的墓穴中，埋完再用石板蓋住，以一棵樹或是石頭做記號，樹上會掛著鍋子、水桶等生前會使用的生活器具。近代有晚輩要將祖先的骨頭重葬，有挖錯墓的情形，因為當時沒有任何文字石碑做紀錄。

受訪者指出在佛祖起基之前，都是以 *buladzu* 來做「番嚮」、「辦事情」的，

²⁰ 這個「先生」做的墓，是兩個墓碑並立，大邊為報導人之父，小邊為報導人之兄及其妻，在墓碑之後為一個放殯的墓穴，並非如墓碑一樣兩者分開來做。

就是說以「非神明」的方式來處理與祭祀祖先相關的事情，受訪者稱此種埋葬方式為「番仔埋」。而潘先生說的「人埋」，指的是有裝棺材之外，是以「先生」與「神明」兩種方式來處理死者的埋葬及祭祀，為「人埋」的方式。筆者認為，當地人這樣的說法，涉及到當地人對「番」的祭祀的觀念與方式與「人」對於祭祀的觀念與方式的不同，透過番仔埋與人埋兩種區分，明顯的點出里德頭人是如何區分番與人。也就是說，透過這個例子，我們可以知道里德頭人對於人/番的區辨，隱含在對於崇祀對象及方式的分別。簡言之，若是為「神明崇祀」，即為「人」的分類，若為「祖先崇祀」，則為「番」的分類。

第四節 小結

從婚姻關係及「十八番社」進貢的事例可以得知，里德頭人家系做為串連不同聚落的主要人群單位，例如為「十八番社」之首，諸番社進貢的對象即為頭人家系，以及「統領」排灣、阿美及漢人聚落。另一方面，里德頭人亦為與官方勢力銜接的主要對象。換言之里德頭人在恆春地區為銜接不同勢力及人群的行動主體，因此筆者即以此家系做為主要的研究對象。

里德頭人家系的組成必須同時具有協調對外事務及對內的祭祀兩種性質的權力。主對外事務的家系潘文杰從清廷於恆春設縣始協助興建縣城及協調民番衝突，而獲封五品官位；（臺灣總督府警察本署編，《理蕃誌稿》，1997：67）日治時期亦由潘文杰協助日人平定「番」亂，幫助推動政策之施行而受勳六等。（ibid：68）顯示潘文杰在民、番、官三方扮演居中協調的重要角色。與潘文杰為堂兄弟的潘主類（屠繼善 1993：99），同為家系頭人卻顯少被提及，筆者透過田野訪談得知潘主類家系為主司聚落祭儀者，呈現出里德的社會結構中同時具有對外關係及對內司祭的兩種權力司職。

筆者在本章嘗試理解里德頭人組成的結構型態。首先，從里德人來源的傳說當中，里德頭人家系的祖先，其餘嗣必須遷出本家的聚落之外，即所謂的「分股」，意謂著自「我群」脫離與「他群」結合，而透過在當地尋找嚮婆，具有行祭能力的女性，才能形成獨立於本家的社會群體。第二是，透過「分股」強調與「他者」銜接的特性，這樣的銜接展現在親屬關係的建立上。第三，里德與他者的銜接涉及對他群的分類，分類的依據之一則是對於崇祀方式的區辨上，而使得崇祀方式具有人群身份識別的意涵。

表 3 現今里德路聚落墓碑文字之比較：

	頭人阿瑤家系 (正番) 2 門為例		頭人阿別家系 (潘皮林骨) 潘阿錄的墓為例	非頭人家系 (潘皮莊骨)	非頭人家系 (古姓，今里德 村長家族)
墓碑	一塊	碑分 2 塊但墓 穴只一 個	一塊	一塊	一塊
堂號	無	榮陽	福祿	桃源	新安
世代標示	無	無	無	有，以第一個來 里德採招贅婚的 祖先為第一世， 目前共五世	有，以三十二世 為始，目前共四 世
含幾世代	三代	一個墓 碑一代 共兩代	一代	五代	四代
內葬人數	4 人	大邊是 1 人，小 邊為夫 妻 2 人	夫妻 2 人	夫妻 5 對共 10 人	夫妻 4 對共 8 人
標示附葬	有， 有一主 世， 餘世為 附葬	無	無	有， 有一主世 餘世為附葬	無， 四世並列
奉祀者	男嗣	男嗣	男嗣	男嗣	陽世子孫
起修年	62 年重 修	93 年修	77 年修	72 年修	86 年修
墓或佳城	...墓	...墓	佳城	?	佳城
祭拜牲禮	無	兩副	一副	一房頭一副 共六副	筆者未參與 故不知
	引魂 撿骨	撿骨	撿骨	撿骨	撿骨
共同之處	每一世以夫妻為一組，若其中一人未亡，才會僅只標示單一人。				

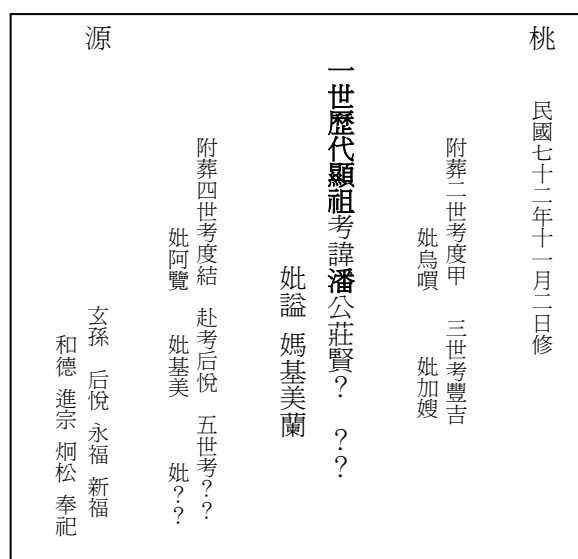


圖 5 非頭人家系潘皮莊骨家族的祖墓

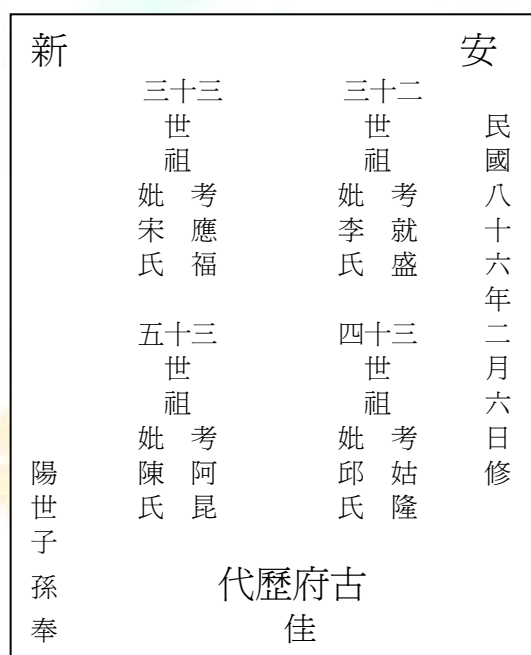


圖 6 古村長家祖墓

何謂做嚮？

由於本文經常出現「做嚮」的指稱，因此筆者在此處作一探討與釋義。筆者將本文中與嚮婆相關的陳述，歸納出嚮婆及做嚮意指為何？基本上，與神或靈溝通的行為，都可稱之為「做嚮」，包括神明、祖先或祖靈與無主之魂等等。所以當筆者問說 *palisi*（排灣語）與作嚮有一樣嗎？

都一樣，只是番仔說 *palisi* 而我們說做嚮，山地仔若是看到我們的神明在辦事情也說我們是在 *palisi*。以前我阿公跟老爸要喝酒之前都會這樣灑一灑，要配菜的時候，也是捏一捏再吃下去，所以我老爸跟我阿公都有這樣的習慣，到我們這一代就沒有了，以前到山上煮飯時，也是用湯匙舀起來，灑一灑，有什麼菜也是一樣，灑一灑才有吃飯。

跟我們拜好兄弟是一樣的。會唸說：好兄弟啊！這裡有菜也有酒。我爸以前會這樣，我都有看過。

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

受訪者以「番仔說 *palisi* 而我們說做嚮」來表達所使用不同的語言，其實指的是同一個行為，這段敘述指出，做嚮是包含向神明及祖先、不可見的靈或是無主之魂行祭的指稱，這是廣義的「做嚮」。

但是，事實上當地人不會以做嚮來指稱一般神明的乩童落童及法師做法，只會用來指稱涉與「番」有關的祭祀。而什麼是「與『番』有關的祭祀」，筆者將之歸納，首先是以「番仔語」行祭者；其次，是行祭的對象是「番」所崇拜祭祀的祖先、祖靈或神靈等；再者，做嚮具有對「番社」的指稱。當筆者問及，嚮婆是不是只有頭人家有，里德路的潘老師回答：「每一個社都有。」他接著列舉幾個社的名稱：*mandzu* 社、港口 *bakulu* 阿眉仔社、龜仔角社、佳都魯社等等。可以得知「做嚮」、「番仔語」及「番社」的概念緊密的扣連在一起。

就廣義的做嚮來講，是男女隨時都可以進行的。但是，若要向特定對象行祭溝通時，則一定要女性擔任媒介的角色，也就是「嚮婆」。與嚮婆屬於同一個範疇的是老祖的乩花，兩者皆為「無字天書」，也就是沒有奉祀任何神像，此外兩者以「山地神」及「番仔神」表達其為「番」的概念，因此老祖的乩花同時被指稱為嚮媽或嚮婆。

筆者：什麼是「無字天書」？

嚮婆之女：沒有一個「形」的，就像是我們的矸仔神那樣。你不可以給他用神明尊。所以我阿媽這個，有人要辦事，她在這裡，向天請祂，祂就來了，所以他沒有形給人家看，這叫做「無字」。

嚮婆：無字卻對玉皇還可以辦這個事情。

（山頂路嚮婆，七十多歲）

報導人：老祖是嚮媽，祂是無字天書，無字天書是紙白白，祂翻起來，祂看有啊！

筆者：我怎麼都沒有看到那一本書？

報導人：那本書就是白紙啊！你看白紙要作什麼？老祖就是嚮媽，就是嚮婆，都是山地神。

（滿州村王先生，五十多歲）

滿州地區普遍的「神明崇祀」，顯然無法處理與「番」有關的靈，神明的乩童無法跟「番魂」溝通，必須有會說番仔語的嚮婆來向「番魂」行祭。因此，會使用「番仔語」是老祖及嚮婆必備的基本能力之一。

報導人1：他們說老祖，是山地的，古早的人啊！在辦理路的啦。辦古早人、山地人那種的啦！那都是嚮婆在辦的。你王爺公在做事情遇到這樣的也是要嚮婆來辦啊！遇到山地的啊，也是要嚮婆啊！事情若要辦得好還是要嚮婆啊！

報導人2：算是我們的翻譯官啊！我說話給你了解，說是要怎麼樣，他會說山地話啊。

（滿州村王姓家族母子，1 為母七十多歲，2 為子五十歲）

另，山頂路嚮婆對於與神明位階之關係，跟長樂村的嚮婆有所不同。

筆者：嚮婆要領旨嗎？

報導人：這是有配合王爺，這是有領旨啊，但是那邊的（指四林），就沒有，但是那邊的不用像這邊的（山頂）要配合神。他們自己會去採取，也是他們自己去領旨啊！他們也是有旨啊，老祖也是有旨啊，怎麼沒有？他也像是一個神的份，他也是玉皇大帝賜旨給他啊，土地公也一樣，也是正神，也是有旨啊！官小銜大啊。

（滿州村王先生，五十多歲）

滿州村王先生說四林那邊的嚮婆沒有領旨，後來又說有的矛盾說法裡頭，透露出領旨對現在滿州鄉內的神明體系來說是必要的，對於自身法力能具有公信力的證明。但是據筆者所知，在長樂村內排灣族的聚落中，有多位巫師是沒有領旨的，也就是說，當初她們在學巫或是成巫的觀念裡，與其他神明位階觀念並不屬於同一個範疇。下方（圖7）為長樂村和平路聚落嚮婆的名片。在這張名片裡，以兩種語言來介紹自己的名字和職稱。可知嚮婆的工作能夠跨越這兩種語言的人群，用不同的語言來指涉「番」的行祭者。

漢名	黃福妹
排灣名	發路娃格---沙冷
族別	斯排灣
巫師的排灣語	普智馬斯
巫師的台語	台語---嚮婆
	屏東縣滿州鄉長樂村和平路 X 號
	電話：08-881xxxx
	行動：0953xxxxxx

圖 7 長樂村巫師之名片
 （名片方格外的右側，為筆者所加之註解）

第三章 聚落之間---里德與周邊聚落的關係

第一節 里德周邊聚落的祭祀---山頂與滿州的例子

一、山頂聚落的祭祀

1. 聚落名稱

現今的行政區劃，里德村由三個聚落所組成，三個聚落在地理位置上明顯分立，而且聚落入口處，有各自的土地公廟及萬應公廟。三個聚落分別為里德路聚落、山頂路聚落及欖仁溪聚落。現今里德路聚落所在地，舊稱為 *tilausoq*（豬勞束）。位於里德路北方的山頂路聚落，舊稱為 *mandzu*，或稱 *mandzu* 山頂（蚊蟀山頂）。山頂路以北則為欖仁溪聚落，「只是欖仁溪比較沒番社，只有里德跟山頂這樣。」（三聚落之比較見表 4）受訪者如是說。在當地對於聚落性質的分類，里德跟山頂為「番社」，欖仁溪並非「番社」。

筆者不曾聽過 *tilausoq* 這個詞彙指涉的含意為何，但是 *mandzu* 的意思為何，卻是大部分當地人都知道的，*mandzu* 所隱含的意思，即為滿州鄉名稱的由來。

mandzu 就是這裡啊！吼~*mandzu*、*mandzu*，*mandzu* 不要去喔！*mandzu* 你若去你會死喔，臭勾勾。

（山頂路潘姓阿媽，七十五歲）

另一位滿州村的王姓受訪者亦提到 *mantsu* 名稱的由來：

我的祖先，從大陸來，我的祖先是在賣布，賣到滿州來，滿州沒住人，他在賣布，哪裡有路他就走，去到山頂，*mantsu* 山頂。

番仔話叫做臭頭的所在，「山頂番」要打獵會下來打獵，臭頭就是頭殼生瘡，都沒有頭髮，經過很多老人家說給我聽過就是這樣。

（滿州村王先生，七十多歲）

綜言之，*mandzu* 一詞為排灣語，很臭的意思。現在滿州村所在地，為以前 *mandzu* 山頂人丟棄出草獵人頭及打獵的廢物之地，因此臭氣衝天。亦有一說法是指 *mandzu* 山頂人很兇，很會打獵及獵人頭。山頂路聚落稱為「*mandzu* 山頂」或稱「*mandzu*」，滿州村所在地則稱為「*mandzu* 埔」，滿州鄉取名為「滿州」就是取 *mandzu* 之音而來的。

表 4 里德村內三聚落之比較

	欖仁溪	山頂	里德
舊聚落名	無	蚊蟀山頂	豬勞束
舊聚落領導人	無	社主	頭人
過去的信仰	老祖娘娘一年一度的生日會舉行 <i>dyou o lau</i> 。 ²¹	有法寶「生毛 <i>dalju</i> 」每年舉行一次 <i>tu geh</i> （刺球）參與刺球的只有 <i>mandzu</i> 山頂的人。	有法寶 <i>buladzu</i> 其他「番社」都要來此進貢。
過去儀式的執行者稱呼	乩花	嚮婆	嚮婆
目前信仰	五府千歲等私壇兩家戶有供奉老祖娘娘，因兩處的老祖乩花都過世了，目前無乩，故沒有舉行 <i>dyou o lau</i> 。過去乩花還在的時候，每年附近村莊的人都會來參加並賭博。	天上聖母等多處家戶內的私壇，每一處私壇供奉多尊不同的神明。亦有一尊老祖，但是其「東來的祖先」意涵與欖仁溪的不同。	家戶內有私壇有東海菩薩及其部下護法將軍和大聖爺三處。（有階層之涵義）現僅剩大聖爺仍有乩童。
目前信仰的儀式執行者稱呼	乩花	嚮婆 乩花 乩童	乩童
過去使用語言	河洛話	排灣話	排灣話
現在使用語言	河洛話	河洛話	河洛話
婚姻及收養的粗略印象	寧可自己養，也不給人家作兒子。（本聚落口述）	都嫁娶自己人（里德路人口述）	都嫁娶外地人（里德路人口述）

註一：三個聚落目前各自有一做土地公廟及萬應公廟。

註二：在筆者訪問的過程裡，受訪者會將老祖的乩童，以「老祖的乩花」來表示，但筆者進一步問乩童和乩花有何不同時，他們都會說是一樣的，並且無性別的區分。

²¹音：*dyou o lau*，指老祖千秋之日所跳的舞蹈。

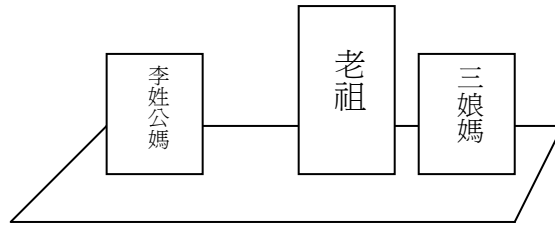


圖 8 攬仁溪的老祖家的神明桌擺設

2. 山頂的刺球²²

報導人：那時我五、六歲，那時我還有來看刺球

旁人：刺球是啥伙？

報導人：刺球就是用人的頭殼，後來用籐仔代表，丟上去，這樣去刺，看什麼人刺到這個頭殼。我殺到人，很英雄，給他拿去見頭人，歡喜啊，就在那邊喝酒。

（滿州村王先生，七十多歲）

刺球是滿州人對於 *mandzu* 山頂聚落最鮮明的記憶之一，許多七十歲以上的長者都說在他小時候父母親曾帶他們看過，但是那時已是最後一次的刺球，之後就沒有再舉辦了。

筆者：*mandzu* 有「*dyou o lau*」嗎？

報導人：那裡沒有，那裡刺球。那個時候，在番仔地，嚮婆都在那邊做番仔嚮，做一做，通通都在哭，哭一哭之後，就刺球，刺到之後，吼，多歡喜，謝完，就喚那些妖魔，就用咬人狗一直拍一直拍，一直走。

筆者：誰在拍？

報導人：那些社主，主辦的人啊。看到拍到這裡就要一直走開，因為有邪過來，大家都跑光光。

筆者：刺球的時候，我們里德這邊會參加嗎？

報導人：以前結冤仇，好像沒參加。

它們那邊是社主，這邊是頭人，社主那邊都在刺球。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

²² 「刺球」當地發音為：*tu geh*。

受訪者說過去刺球是每年舉行，參與的人為 *mandzu* 山頂的人，聚落外的人可以圍觀但無參與。因此呈現出其界定聚落成員的特性。另外，報導人指出刺球與「做嚮」的相關性，並表示由社主持，嚮婆擔任儀式的執行者，顯示刺球為山頂聚落內的祭儀活動。

報導人：刺球那個每年都有勒，差不多十月的時候，接近過年的時候。
它那就是跟你說像過年一樣。

報導人：過年就是那個頭人，他在裁撤的。

筆者：他（頭人）也會 *palisi* 嗎？

報導人：會啊！他也會 *palisi* 啊，會說番仔話就是會 *palisi*，就都是需要那個頭人。

換嚮婆，做完後問說有清楚嗎？對還是不對？如果不清楚還要再作一遍。就好像現在的「師公」。

（山頂路潘姓阿媽，七十五歲）

受訪者提到，社主持刺球的時候，必須會說「番仔話」，嚮婆同樣也必須要會說番仔話，但是兩者所司之職不同，社主持的主要司職在於儀式活動的執行，而嚮婆則負責對著「祭祀的對象」進行溝通，確定主持祭儀活動的社主是否有將事情辦妥。與刺球有關的概念為：番仔、番仔話、做嚮、殺豬，也就是說，刺球除了參與者為聚落內部的成員之外，本身蘊含強烈的「番的崇祀方式」。筆者接著透過對嚮婆的祭祀方式及祭祀對象來做進一步理解。

3. 法寶與聚落

山頂那邊的潘和這邊的潘是不同「祖」的。山頂那邊奉祀的「神」跟這邊奉祀的神不一樣，山頂是生毛 *dalju*，時常在鬥法，不合啊...

（里德頭人阿別家系徐先生，七十多歲）

由於兩聚落各自擁有法寶，豬勞束為 *bulatsu*，*mandzu* 為 *dalju*，各自用自己的法寶去對付對方。*bulatsu* 大約綠豆大小，有黑、白、紅等顏色，為豬勞束頭人家系所擁有。*dalju* 是排灣語，指的是一顆磨刀石。但是這顆磨刀石特殊之處，是石頭上有長毛，用以占卜及施法。若是這次的戰役會成功，石頭上的毛就會豎立起來，法力十分高強甚至超越豬勞束的 *bulatsu*。

另有一位受訪者亦以法寶來描述聚落之間的區分。

頭人分做三位（指地方），山頂一個，我們這邊一個，字紙亭下去那邊一個，那邊的人最敗，快死光光。因此分成三個寶，我們這邊的寶是 *bulatsu*，那邊（山頂）的是 *dalju*，字紙亭下方是嚮殼...

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

除了刺球界定出山頂的聚落成員，當地人也以「法寶」來指涉聚落之間的區別。第一個受訪者所說的「不同祖」，具有兩種可能的意涵，首先，是祖先來源，也就是「祖源」的不同。另一個可能是，由於這三種寶物，都是用來祭祀的，筆者以「崇祀對象的不同」，來區分山頂人和里德人的差異。也就是說，受訪者所指的「祖」極可能是當時山頂和里德的人透過各自的法寶，所要祭祀及崇拜的對象，是不同來源的祖先，以此來指涉出聚落之間的區分。

筆者在上一章已經提及里德 *buladzu* 隱含祖先崇祀的內涵，接下來，筆者呈現的是在滿州村及山頂聚落蒐集到兩則傳說，透過與 *dalju* 有關的來源傳說及如何實踐與此法寶相關的祖先記憶，來理解兩聚落人群在祖先祭祀及崇拜方式的差異，這樣的差異，其實隱含了滿州與山頂聚落人群性質的不同。最後再將里德、山頂與滿州這三聚落的祭祀及崇拜方式做比較，可以進一步比較三聚落人群性質的差異，及里德頭人如何將此差異的人群做分類並分別建立關係。

二、聚落祭祀到家內祭祀

筆者在滿州村王家及山頂聚落的潘家蒐集到兩則關於法寶 *dalju* 的口述，顯然這兩聚落的兩家系有共祖的關係。但兩家系對同一個握有法寶 *dalju* 的祖先，有相同的祖先的傳說記憶卻有不同的祭祀方式。

1. 滿州村王姓的巴丹祖

在提到 *dalju* 之前，受訪者會先說一個關於巴丹祖的故事，這個故事不只是傳說，它還實踐在現今當地人的祖先及神明祭祀裡。以下是分別為兩家系對其祖先的描述，首先是滿州王家的陳述：

打破船，來到巴丹鼻...

巴丹就是出風頂，加加連再上面一點點，田螺仔溪頂，那邊都有大石頭，所以用大石頭打破船，躲在石頭腳，在那邊閃風閃雨，遇到這些「山頂番」在打獵。

都殺光光，剩下我那個女祖。他們看到林投葉有牙齒痕，說這裡有人，這些番仔就殺了，殺到剩下那個女的，正要殺時，我的祖祖說：「慢且、慢且、慢且」，那時他是番仔頭人的女婿，算是一個駙馬，喊停，那些番仔就不敢殺了。

「這個不要殺，留下來給我做某。」人家就說，阿你就有太太了啊，「我白浪，就要生男生的，我的太太都生女生。」社主的女兒都生到女生。

語言不通，不知道她的名字，就問她哪裡來的，她就說：*ba-dan*，就說是巴丹祖。看到我們的國慶鳥飛過來時，在哭，在哭什麼，那鳥從那邊來，他們都吃鳥蛋沒吃鳥肉，所以我們的公輩，都像是看到祖，所以那個地方叫 *badan*。

我們七月半在大房那邊拜拜，就是在拜他們那裡的祖先，七月半在拜，通通要新的，好像在拜天公一樣，面桶、面布，要拜的東西都不能吃，要拜到好才能吃，要拜那些好兄弟，就是要拜那些打破船的那些。拜那些「外戚親」。她可能要移居，才會家族、該親的做夥一隻船。

（滿州村王先生，八十歲左右）

巴丹來的人，除了一位成為王家的女祖之外，其餘同行的親戚都被山頂人殺害，因此王家除了會在清明節時到巴丹祖的墓前祭拜之外，每年的七月半，家族各房頭都會到大房處祭拜跟巴丹祖一起來的「外親戚」。在另一處，同樣是與巴丹祖有關的家族，流傳著相似的祖先故事，但是卻以不同的方式呈現同一個祖先的記憶。

2. 山頂潘姓的斫仔神

（以下為山頂路潘姓家族成員，嚮婆及嚮婆的兒女們在老祖千秋時的對話。）

嚮婆：老祖是女神啊！跟你說過是我祖祖撿來做太太的，就在那邊沒有什麼，也沒有厝，山候鳥來的時候就在哭。

嚮婆二女：老祖是另一個國家的公主勒。

嚮婆大女兒：曉。那是劍筍，不是隨便一般的海墘，遭了，說發浪浪比旁邊的山還高，他們就沉下去了，於是整片都是海就對了，他們的船都壞了，後來他們靠了海的水流，剛開始是攬著香蕉樹，後來攬著柴，後來攬住竹子，她會攬到的竹子就是海龍王剖一支竹子讓她攬的。算說她有發願，說她若活著絕對會救世人，於是就剖一支竹給她，來到我們的東邊海，被我們的查埔祖把她撿起來。老祖的本人。她也不知道她是誰，叫什麼名字...

她本來也是要死的。她們的人都沒了，只剩下她自己而已，你沒有看我們以前的祖先，山候鳥來就哭，山候鳥就是住在那邊的，

她們那邊的。那邊是女祖，這邊是男祖的，我背兩邊，你知道我多重擔。

筆者：老祖不是神嗎，怎麼撿來做某？

嚮婆：老祖是人。死後才變成是老祖神。

這兩家不同姓氏（王姓與潘姓）的家族成員，都提到女祖的由來事蹟，這兩家系有共祖關係，並呈現兩家系對於此祖先記憶的共同之處與相異之處。王家指出這位女祖為巴丹來的祖先，故稱為巴丹祖。潘家的報導人則說這位女祖是「老祖」，為荷蘭來的公主，是紅毛番。當筆者問及這裡的老祖與攬仁溪的老祖有什麼不同的時候，嚮婆回答：

嚮婆：在辦情不一樣，祖不一樣。我們這個是紅毛番的番，是東邊來的紅毛番，山候鳥來的那裡，荷蘭啦。

嚮婆之女：紅毛的比較凶...

嚮婆：凶才會怕，不凶怎麼會怕。

不論山頂潘家說的是荷蘭來的祖先，或是滿州王家說的是巴丹來的祖先，兩者除了來源的說法有差異之外，整個傳說故事的敘述結構是相似的。接著，筆者要呈現的，是這兩姓氏的家族成員，如何談到這位祖先與她帶來的法寶 *dalju* 的故事。首先是滿州王家的說法：

生毛 *dalju*，那就是我祖祖媽帶過來的，所以她才有那個法寶，她不要放，無飯可以吃，無厝可以住，現在我那個祖祖收起來做第二個老婆，語言慢慢可以通了，才疏通到後來說，我這裡有一項東西，才在那邊「傳教」「生毛 *dalju*」，傳教說她的咒語，要怎麼請，才會來，頭一個教的是 *galaman*，一個是 *sagalungai*，教兩個，這是番仔話，我也不會啊。

這是人家說給我聽我所有記得的，生毛 *dalju* 就是那個石頭，在磨刀的石頭，叫做 *dalju*，那個 *dalju* 有頭毛就對了，所以叫生毛 *dalju*，它是一種寶器，它已經有那個神在裡面，所以她用咒語把祂請來，現在請來隨時黑天失暗，照我們傳統的說來就是這樣，馬上沒日頭，這樣一來，對方敵軍就「相殺自己」了，不用我們動手了。

所以因為里德村，和山頂番就是「猴」和「狗」，里德就是猴，不合，所以時常要冤家相殺，里德番的頭人管到花蓮去，管到十八社，但無法管到山頂番，這邊就是「狗脈」，那邊是猴，所以猴無法勝過狗，所以地理就是這樣。

(滿州村王先生，八十歲左右)

接著是山頂嚮婆的說法：

有 *dalju* 啊，石頭，你知道 *dalju-a*，說會生毛喔，若有人要相殺，以前里德和山頂很會相殺，里德以前都殺山頂的女人，男人去「討抓」，巡山，去海邊討抓，女生就在椿米做粿，還是在椿麻薯，里德的男人就從脖子切下去，頭拿去，身軀在那邊，流血流滴。

後來老祖「站起」，他們就投降，這邊留兩個，一個男生一個女生做種，我們跟里德，結婚不行，有冤仇啊，有頭沒尾，或是生子，死。滿州跟里德還沒關係，但是跟山頂就不行。

dalju-a 你有聽到過嗎？我們知道但是就是抓不到，它會走，它起來的時候會聳毛，會發毛，才知道有人正要來，知道有人要來打 *mandzu* 的人，開始準備要對付他們，這就是老祖在掌管的。*dalju* 跟老祖在一起的，老祖的傢俬啦！

(山頂路張姓²³阿媽，七十多歲，嚮婆)

3. 兩家系對於祖先觀念的比較

兩位受訪者在敘述的順序上，王姓報導人先提到巴丹祖，再說到巴丹祖擁有的法寶叫做 *dalju*，而與這個 *dalju* 的法力最為相關的事蹟，就是山頂與里德的衝突，里德雖為十八番社頭人，可以管到很遠的地方，但就是無法勝過山頂的法寶。滿州村王家除了保留了這樣的傳說之外，還會在清明節時祭拜巴丹祖，以及在七月半祭祀被殺害的巴丹祖外親戚們；另一家系為山頂路的嚮婆，在提到 *dalju* 之後，同樣就會提到山頂和里德的衝突，但是有些不同的是，嚮婆家系的人將擁有寶物的祖先，稱之為「老祖」，在家裡立了一個「斫仔」供奉起來，並將這個「斫仔」放在公媽牌旁邊，與之並列。

山頂路嚮婆家族與滿州村王姓家族，呈現出以不同的方式，來實踐對於同一個祖先的記憶。王家以祖先及無主之魂的祭拜來區分兩者，對於與巴丹祖相關的人物，其死後的靈魂，分為祖先與無主之魂兩者，並在不同的節日祭拜來區別兩者的差異，強調一個為祖先，另一類為無主之魂。僅將巴丹祖視為祖先的其中一位而已，與其他祖先不同的只是這位祖先具有特殊的法寶及法力的傳說。

山頂潘姓家族則是特別將握有法寶 *dalju* 的祖先，從其他祖先當中獨立出來，使之神格化為神明來祭拜，但是，仍將這個神格化的祖先，與公媽放在一起。儘管嚮婆家的成員，說這個老祖與其他地方的老祖不一樣，是荷蘭來的祖先，但是這個祖先變成的老祖，其千秋日卻跟恆春地區其他地方老祖的生日，是在同一

²³ 嚮婆姓張，從長樂村嫁到山頂潘家的，其夫為潘姓。

天慶祝的，也就是每年的農曆正月十五日。

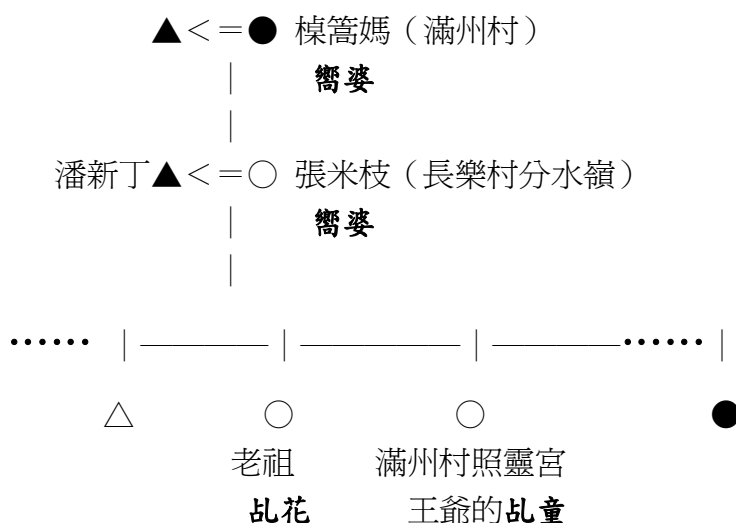
兩家系所指出的共同之處，即 *dalju* 的來源傳說對山頂路潘姓家族及滿州王姓家族而言，這個祖先所具有的法寶其法力能夠與里德對抗，甚至比里德的法力還要強，這個力量所呈現出來的意涵，區分出與里德的人群邊界與聚落邊界。另一位居住於山頂路年約八十多歲的里德村前村長潘峰王先生，強調里德與山頂兩聚落，連海邊都有界址，那一邊屬於山頂，到哪裡是屬於里德，都非常清楚，誰都不許跨界捕獵的。簡言之，*dalju* 指涉出山頂與里德的衝突，意即指涉了山頂與里德兩聚落的人群與聚落的區分。

三、嚮婆家的崇祀：

山頂嚮婆家族

筆者在此特別描述山頂路聚落潘姓家族的例子，也就是山頂路嚮婆家。嚮婆家裡供奉了神明數尊，家中成員並有多位為靈媒，為靈媒者皆為家中成員的女性，其大女兒為滿州村照靈宮王爺的乩童，另老祖的乩童則是嚮婆的二女兒。以下為筆者在老祖千秋日，即九十六年的正月十五日的時候，所做的訪談：

山頂路嚮婆家系譜簡圖：



(1) 嚮婆的婆婆也是嚮婆---

筆者：你婆婆是山頂的人嗎？

嚮婆：滿州的人，滿州的人不會說番仔話，在這裡「採取」之後自然會說這種話，滿州村嫁我公公。

嚮婆之女：以前我阿媽，就是這個「無字天書」啊！是我阿媽傳下來的。

嚮婆的婆婆就是我的阿媽，就是在「公媽」裡面，她那是「無字」的，所以「無形」給你看。那不是老祖喔！ 斫仔那是老祖喔。

(山頂路張姓阿媽，七十多歲，嚮婆)

(2) 嚮婆

嚮婆原為長樂村分水嶺聚落人，嫁過來山頂，排灣語流利，其姊仍居住分水嶺，現為教會信徒。

嚮婆之女：我爸爸以前看到我阿媽在走這個路很累，爸爸就叫媽媽不要做，但是這東西又不能丟，一定要有人頂，算是她的傢俬啦，在做事情的東西就對了，所以現在那些東西給媽媽。祂自己選...

嚮婆之子：祂自己厝裡面的人。

嚮婆之女：祂自己「採取」，看是要用誰才會合，也是要會合，不合也沒辦法，用求的也沒辦法...

嚮婆：我外婆也是吃這個飯，我才會有把握來辦這個，更不好的工作也做。法師沒辦法的我有辦法，我的師父沒辦法的我也敢，分水嶺的師父教我，領旨而已，他/她交我掌這個工作，她/他沒教我什麼，我自然的會...

嚮婆之女：牽一個手這樣，本身就會了。

筆者：那嚮婆拜的是什麼？

嚮婆之女：拜我們這些番仔。

(3) 斫仔神---老祖及其乩花

嚮婆的二女兒為老祖的乩花。

嚮婆二女兒：老祖是我們的祖先勒，我們的祖，女祖。

嚮婆大女兒：我們的男祖撿的老婆，用撿的勒。

嚮婆之女：祂（老祖）就是要出來，所以阿媽（指嚮婆）會拿到這個東西，要鎮守在這裡，祂會自己出來，我要出來救世了（以神明的口氣），神明的事情，看不見，摸不著，自然會有。

筆者：所以是撿到斫仔，再採取二姐做乩？

嚮婆之女：東西先出來，阿媽（嚮婆）才知。

筆者：那阿媽（嚮婆）撿到什麼東西？

嚮婆：柳樹、芙蓉兩樣而已。

柳樹，神明都有在拿柳樹，那就像是祂的雨傘一樣，芙蓉是祂的寶，柳樹，出門要拿那枝才可以去悠遊「辦事情」。

筆者：這個斫仔立多久了？

嚮婆大女兒：十年，十多年。

由於嚮婆會使用小米、肉酒、芭樂葉作為其行祭的材料，筆者問及老祖都會使用什麼來「辦事情」做為與嚮婆的比較：

嚮婆大女兒：老祖作 *palisi* 的工作，祂是用「化」的，比一個「勢」，祂要什麼就喊什麼，祂要什麼就從上面喊下來。

筆者：上面是什麼意思？

嚮婆：去玉皇那裡領，那個東西祂要握這個工作。

筆者是在老祖千秋日過去做訪問的，看到除了神明桌上有三牲四果等供品之外，在公媽的前面，所擺的供品為糖果等乾糧，在矸仔前面所放供品為檳榔及菸。於是筆者便問嚮婆：

筆者：老祖要拜檳榔、菸喔？

嚮婆：古早人就是愛吃檳榔菸啊！

呈現出嚮婆家對於老祖的概念仍為祖先的想法，但是並非納入祖先群的祖先，而是必須被獨立出來的祖先，這個「老祖是人，死後才變成是老祖神」，嚮婆如是說。但是嚮婆家仍沒將「變成神」的祖先，放在神明桌上，與其他神明放在一起，這一點，與欖仁溪老祖的擺放方式，有很大的差異（如圖 8）。老祖千秋當天，筆者與嚮婆、老祖乩花一家人在家屋前面的埕聊天，有人說長樂村有一處老祖前幾天去林邊進香「尋根」，山頂老祖的乩花就跟筆者開玩笑說，他們也要划船去東邊海進香。說明他們的老祖是他們東邊海來的祖先，與滿州地區其他地方的老祖是自別處來的是具有差異的。

（4）玉皇大帝

筆者：你剛說到「楝高媽」？

嚮婆：就是她阿媽啊！

大女兒：就是我阿媽，玉皇大帝就說，潘家有一個「楝高媽」，雖然過往了不過在天堂辦事情，我們（人間）在做什麼，上去就做什麼，我爸說，你喔，阿爸鋪這個路你要走，他跟我說，我現耳聽到，給我看到皇宮，很漂亮，我可以看得到。父親初一、十五就擺香案（*di heiun wah*），就拜到玉皇來也沒辦法，我們家的由來就是這樣下來的，才有這個玉皇大帝。

祂特別跟人家不一樣，是紅面的，不然玉皇大帝普通是肉色的，我們就特別不一樣，附神明附三、四十年了，為什麼說祂一定要是紅面的。祂也絕對一定說，一定要紅面的，不是紅面的就不一

樣。祂自己說的祂的臉要是紅的，這有分，分東西南北天，這由來就是這樣。

嚮婆：好像「頭人的玉皇大帝」。

我之前叫祂「潘番丁」，祂說祂是潘番丁，紅面的，我就跟祂說，你很像番仔勒，我也這樣跟祂說，這是祂的歷史就對了，祂說要降在潘家。這個路由我來走的...

大女兒：玉皇大帝若有事會偃駕來跟人講，我不是只是王爺而已。

嚮婆家不但有一般家戶內很少供奉的玉皇大帝，這尊紅面的玉皇大帝且具有「頭人的玉皇大帝」的「番」的意象。

(5) 佛祖

嚮婆之女：原來是我們的佛祖，祂起來領旨，初起的時候，我們這裡只有佛祖而已，你等一下去看，頭前小小尊那一尊...

嚮婆：南海的觀音佛祖。

嚮婆之女：最早是祂，很多人要拜這尊佛祖，佛祖就偃駕到一個小孩身上，說祂要在潘家（嚮婆家），不然說要回南海去。我的弟弟的媳婦家的人要，但是祂不要。

嚮婆之女：不要看祂小小的...

(6) 土地公

筆者在問老祖千秋的早上在做什麼事情？他們在房子的上方拜土地公山神。

筆者：為什麼要從山神開始拜？

嚮婆大女兒：祂是我們這條山陵，人家說是龍脈，我們這座山的陵不一樣。我們這個土地公長得不一樣。有門牌號碼喔，會偃駕，祂會做事，他很老了喔，他如果偃駕的話，會凸到地上。我爸以前拜土地公，拜到土地公會下來找我爸爸，「潘新丁哪去了？」偃人家聖母的乩童。

嚮婆二女兒：二十幾年了還在找勒！他住在隔壁，算是他的乩子，那時我們這邊還沒用像這樣...祂說怎麼那麼久都沒有來給祂拜這樣，我就跟祂說祂死二十多年要三十年了，還常常來勒。

嚮婆大女兒：來的時候遇到阿媽（指嚮婆），就說，我要找潘新丁啊！祂從上面走來要快一個小時，慢慢走，不知道是第三趟還是第四趟，阿媽（嚮婆）就說，你又來了，祂說：找不到潘新丁啊！哪裡去了？

以上所提及的神明尊與靈媒，都是出自此山頂路潘家家裡，神像一起放在同一個大廳當中，依不同神格位階擺放高低位置（如圖 9）。在里德村境內的另一聚落，欖仁溪聚落中，亦有兩處家戶內有供奉老祖，但欖仁溪的老祖斫仔，是擺放在神明龕的中間位置，「大邊」放一尊三娘媽的神像，「小邊」則是公媽牌，雖然欖仁溪兩處老祖的乩花都已過世，目前無乩的狀態，並無法得知欖仁溪的老祖是否同樣具有祖先的指涉。但是，仍可以明顯看出對於同樣是「老祖」的理解方式，欖仁溪與山頂路兩聚落的可能差異。

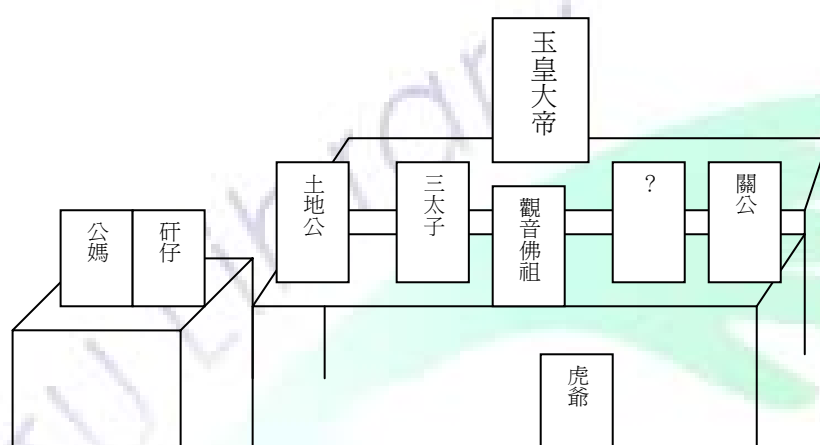


圖 9 山頂嚮婆家所呈現神明階擺設

筆者：玉皇大帝、老祖和其他神明，誰比較大？

嚮婆：玉皇大帝啊！...公媽不能比神明還高啊！

（嚮婆家剛好換神明桌，她因為訂做桌子的人沒將玉皇大帝的桌子做高一點而生氣，才再次將桌子換過。）

嚮婆：擲沒筊勒...

嚮婆之女：玉皇大帝你們沒讓祂坐椅子，做椅子的話就會比較高了...

嚮婆：坐椅子還是要桌子啊！要桌子啦！

嚮婆之女：我們的公媽這樣高...我只是頭暈暈而已，祂（公媽或神明）
也沒告訴我那太高了。

嚮婆：搞整個早上，會抓狂...

由於訂做新的神桌，使得供奉祖先的桌子比神明的桌子高而產生的困擾，呈現出嚮婆對於神明與祖先的位階觀念，並透露對此位階關係的重視。

四、比較

山頂、里德與滿州祭祀對象的比較

因故里德東海菩薩的神像在混亂中摔壞了，東海菩薩乩童的姊姊說，舊的那一尊面黑黑，比較像番仔，話語中流露對面容膚色極像番仔的舊神像充滿懷念與認同之感。這一點跟山頂路的嚮婆說她家的玉皇大帝，面紅紅像番仔的意象是一樣的。山頂與里德兩處的例子透露出，雖然滿州鄉境內幾乎都已是神明崇祀為主的地方，但是仍可以看出這兩個聚落的人群，對於既有的祖先崇祀及對於自身為「番」的身分，仍然維繫在對神明崇祀的理解當中。

里德的東海菩薩，和山頂的嚮婆及老祖，都呈現出一個相同的主題，即兩聚落雖然已隨大環境轉換成「神明崇祀」，但是仍保留過去「祖先崇祀」的概念。但是兩者又有細微的差異：里德的觀音佛祖，呈現了用「神明體系」中的神明（東海菩薩）來延續頭人家系在祭祀上的能力。菩薩屬於比較高階的神明，在聚落內部還有兩位部下，據受訪者說是「腳力」，就是一些事情菩薩（當地人習以「佛祖」稱之）不用親身做，由部下腳力去執行即可，更為突顯其所屬的神格及神明位階，表示里德聚落內的神明，是具有某種階層關係，較高位階的佛祖起基之處，是在里德的頭人家系之中，並且這樣的位階關係僅表現在里德聚落的內部。

山頂嚮婆家則供奉多種神明，有「神明體系」下的眾神明，也有其祖先死後變成的老祖神，還有嚮婆主要做嚮時所祭祀、溝通的對象為具有「番仔」意象的祖先。神明、祖先變成的神與泛指的祖靈，三種不同的崇拜對象同時且同空間的展現在現今山頂路嚮婆的家中，在位階上的表現則是依照神明體系的位階，祖先變成的神與祖先公媽牌擺放在一起，屬於最低階。因此山頂嚮婆家是神明體系與屬於番祭祀的老祖各別分立但可同時並存的。

由於滿州王家的成員之一為照靈宮王爺的首任乩童，所展現的則是神明體系的祭祀及崇拜，祖先的觀念對他們而言，只是年節祭祖時的祭拜對象，並不會成為神明。這三個聚落的人群呈現了三種不同的崇祀方式，不僅呈現了潘姓與非潘姓的差異，也呈現了不同聚落的潘姓所具有的差異。

比較這三個聚落，目的是想藉由祭祀及崇拜的不同所隱含的人群差異，進而比較出三聚落為不同性質的人群。筆者以里德作為理解三者關係的主體位置，山頂與里德同為「祖先崇祀」，為具有「番」性質的聚落，而滿州多為非潘姓住民，以神明崇祀為主，屬於「人」性質的聚落，筆者在此處區分出這三個聚落的可能性質，接著試著以這樣的聚落性質所對照出的人群分類，來理解里德是如何以不同的親屬關係來實踐其番與人的人群分類。

第二節 里德與周邊聚落的親屬關係

一、里德及山頂的傳說與婚姻禁忌

1. 傳說

在田野期間，最常聽到的當地軼事就是豬勞束與山頂兩聚落之間的故事。在

上節陳述 *dalju* 的事蹟時亦隨著會提到山頂與里德之間的衝突與婚姻禁忌。

這兩個社會吵架是因為「男女關係」，豬勞束的男孩子愛上了 *mandzu* 社的女孩子，*mandzu* 番的人就說，你們豬勞束番的人又沒有來問我們，就來愛我們的女孩子，於是兩邊就打起來了。

（山頂路潘姓男子，五十多歲）

里德以前都殺山頂的女人，男人去山上打獵，巡山，還是去海邊，女生就在椿米做粿，還在椿麻薯的時候，里德的男人就會從脖子切下去，頭拿去，身軀在那邊流血...

（山頂路嚮婆，七十多歲）

因此，*mandzu* 番要報復，知道里德番要來之前，在山上用籐綁好一顆顆的石頭，里德番不知情的情況下來到 *mandzu* 山頂，*mandzu* 番一聲令下，切斷這些綁著石頭的籐，這些石頭就滾下山去，使得此次里德番死傷慘重。於是雙方就詛咒發誓，兩社永遠「不相嫁娶」---山頂的可以嫁去里德，里德的不能嫁過來，不然會婚姻失和或是死亡。山頂路的嚮婆說，里德跟滿州的人嫁娶沒關係，跟山頂的不行，強調這樣的婚姻禁忌僅止於兩聚落之間。

詛咒---山頂的可以嫁去里德，里德的不能嫁過來。這樣的詛咒，實現在一個里德頭人嫁到山頂去的女性身上。

他們有賭，我們這邊的人不可以嫁給那邊的人，所以我們的那個姑姑就是不好啊！就是以前祖祖的時候說過，我們這兩個庄頭不能相嫁娶。我姑姑嫁過去才得到那種症頭（瘋病），我們家族沒有那要的症頭啊！

（里德頭人阿瑤家系潘先生，民 29 年生）

筆者一開始無法理解，為什麼一問到與山頂有關的傳說事蹟時，村民都會在提到生毛 *dalju* 之後，隨之提及的是與里德之間的衝突，與伴隨而來的婚姻禁忌。這樣一組故事結構緊密扣連著。究竟與里德之間的衝突，和與里德之間「不相嫁娶」的兩個看似強調兩聚落人群界線分明的現象，是否反而訴說這兩個聚落，其實是具有某種連帶關係的？

將這兩則與婚姻禁忌有關的傳說故事放在一起看，第一則說到兩社是因為男女關係而相爭，第二則則是指兩社互相出草，兩則的共同性是一則強調男女所產生的戀愛關係，另一則是山頂男人去山上打獵，里德的男人趁機獵山頂女人的人頭，都是以男、女的區分作為陳述互動關係的基礎。因此，筆者推測，性別關係應該是這兩個聚落關係的關鍵因素。

而禁忌指出：「山頂的可以嫁去里德，里德的不能嫁過來」，不然會婚姻失和或是死亡。

接著，筆者將兩者的婚姻方向以下列表示：

山頂的男人	→ (婚入)	里德的女人	(可)
山頂的女人	→ (婚入)	里德的男人	(可)
里德的女人	→ (婚入)	山頂的男人	(禁忌)
里德的男人	→ (婚入)	山頂的女人	(禁忌)

只有山頂的人會藉由婚姻關係往里德移動，並沒有里德的人藉婚姻關係往山頂移動，也就是說，里德的人群組成裡頭，會有由婚姻進入的山頂人，但是，山頂的人群組成裡頭，是不會有由婚姻進入的里德人。接著筆者假設，山頂人是里德人群分類裡頭的「番」，筆者將山頂為「番社」這樣的特性，擴大來推測，是否這樣的婚姻禁忌仍會表現在里德與其他「番社」之間的關係上。

筆者藉由里德頭人後代受訪者的陳述指出，他的阿祖、阿公都娶「番」，有山頂、社頂、大崎的等等推測婚入里德的女性，可能是來自不同「番社」的女人，在受訪者阿公以前的時代，聚落內的人群組成，是里德的男人加上不同番社的女人。

番社的男人	→ (婚入)	里德的女人	(可)
番社的女人	→ (婚入)	里德的男人	(可)
里德的女人	→ (婚入)	番社的男人	(禁忌)
里德的男人	→ (婚入)	番社的女人	(禁忌)

綜言之，「番社」的人可以婚入里德，里德的人不可以婚入番社。接著若是將里德的女人不能嫁去山頂，概念擴展為里德的女人不能嫁去「番社」，那里德的女人的婚姻方向又是如何呢？筆者參考潘阿瑤家系的口述及系譜，發現該家系所出之女性，確實都沒有婚出至「番社」者，全都是婚出至所謂的「漢庄」，也就是婚出對象為「人」而非「番」。筆者由兩聚落之間的婚姻禁忌，初步推測出里德對於人/番的分類，及採取不同的婚配方式。

二、里德及滿州的傳說與收養關係

以前里德出能人，里德是這隻白猴，跨過里德溪的這隻白象，會啣水給白猴吃，因為這樣的地靈，里德出能人，日本人為了要「敗」咱里德的風水，所以在白象和白猴之間，蓋了這座「字紙亭」，這隻象就不能啣水給這隻猴吃。因此，里德才會「敗」。不然以前滿州很「敗」，都好這裡，

現在立字紙亭，滿州人才比較順事。

（里德路潘姓女士，民 16 年生）

筆者在上一章的開頭，提到初進里德一定會聽到的傳說，就是猴與象的故事，相對於山頂與里德，滿州村是「漢人的初墾甚早，且以客籍移民為主。」（施添福總編纂 2001：717）而且里德頭人在陳述其祖先收養的對象為「漢人」，或稱「外來民族」，以及外地來此寄居者，以滿州村為其主要的移居及開墾之處。換言之，滿州村與里德頭人之間的關係，是建立在收養與寄居的關係上成為里德頭人親屬圈的一部分。但是當地人指出日本人為了要敗里德的好風水，於是在白猴與白象之間立了一個字紙亭，里德才會敗，滿州人就比較順勢。

字紙亭起建年為明治 37 年，同年，「豬勞束、蚊蟀山頂等社在『番人特別行政區』改編入『普通行政區域』內管轄」（滿州鄉志 1999），也就是日人「實施境內各民族享有『同等的土地業主權』，斯卡羅族頭目向各族徵收番租之土地領主權喪失」（ibid）。就里德與滿州的關係來說，由番人行政區轉變成普通行政區，造成權力的轉移的關鍵，因為里德與滿州是建立在收養與招贅的關係上，因此，當里德失去土地業主權的時候，從外面移入的「外姓人」就不需要依附里德頭人，透過收養及招贅方式，即可取得開發土地的權利，兩者不再需要以親屬來建立依存關係，里德頭人既有的土地權利及人群連結方式被破壞，才會有日本人破壞里德的地理風水之說。

第三節 小結

里德頭人對於如何建立與其它聚落的關係，是憑藉里德頭人對聚落人群的區分，而人群分類的內涵則表現在「崇祀的對象及方式」上。里德原先以 *buladzu* 為其祖先崇祀代表，東海菩薩起基之後則轉換為神明崇祀。並將埋葬方式分為「番仔埋」與「人埋」，由此可知崇祀方式是里德頭人界定自身是「番」還是「人」的重要依據。

由山頂與滿州的例子可以得到進一步的驗證。與里德同為「番」性質的山頂聚落，從嚮婆的祭祀及其對老祖的崇拜可知仍同樣是屬於「祖先崇祀」的人群性質。與山頂老祖有關的祖先，亦為滿州村王姓家族的祖先，王姓家族為「神明崇祀」者，並不會將具有法力傳說的祖先視為神明來崇拜，屬於「人」的範疇。由崇祀對象及祭祀方式上的差異，為里德頭人界定其人群識別為「番」抑或是「人」的依據；里德頭人透過對「人」、「番」的區分，進而分別與之建立不同的婚姻方向及親屬關係。

首先是里德與山頂透過婚姻禁忌表現出，兩聚落人群是透過婚姻建立關係的，但有其特定的婚姻方向，「山頂的可以嫁過去里德，里德的不可以嫁過去山頂」。在這樣的人群分類及婚姻方式中，婚入里德頭人家系的「番」聚落女性，成為其所從出之「番」聚落和里德頭人的媒介者。里德頭人家系的女性，婚姻方

向則是朝向非番的「人」，因此里德頭人的女性成為頭人與「人」的媒介者，顯示出女性做為串連這三種人群的媒介。在此情形下，里德頭人的男性成為與「番」銜接的對象，里德頭人女性則成為與「人」銜接的對象。因此，里德頭人家系就成為銜接「番」聚落與「人」聚落的單位人群。

筆者以里德頭人的婚姻關係為例，以圖十示之：

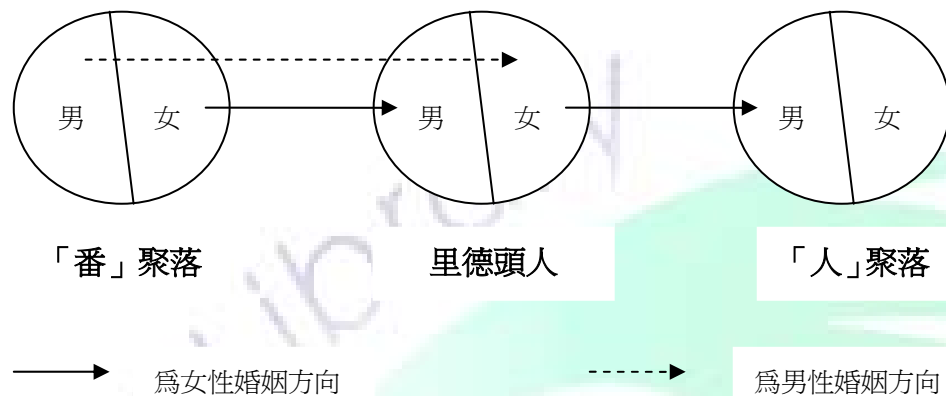


圖 10 里德頭人婚姻關係圖

接著，可以進一步來理解里德藉由此婚姻方向，透露了里德本身在身分認同上轉變的意涵。里德聚落主要採取父方姓氏的認同，由婚姻方向來看，標示為「番」的女性婚入到身份認同上同為「番」的頭人家，其自身及子女不會出現身份認同上的改變，除了頭人所收養的「外姓人」之外，頭人家系的成員大都是具有「番」的性質或者來自「番」的聚落；但是，頭人家系的女性婚出「人」的聚落，其子女的認同是依循父方姓氏，因此，頭人家系女性的後代，其認同為「人」。簡言之，聚落內的里德頭人後代，會延續具有與「番社」人群同樣的「番」的性質，但是，藉由婚出「人」的頭人女性，其後代的認同則為「人」。

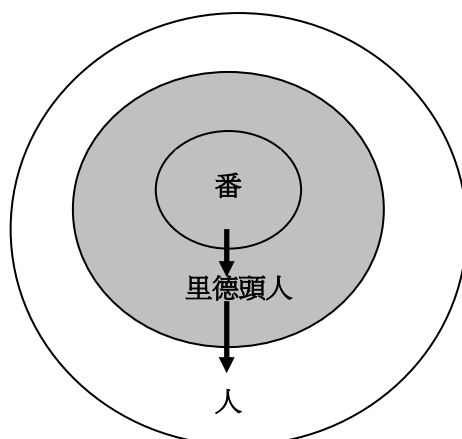


圖 11 里德頭人之女性婚姻方向
(灰色部份為「番」的人群性質)

另里德本身由「祖先崇祀」轉變為「神明崇祀」，首先改變的是里德頭人職掌 *buladzu* 的靈媒為女性的嚮婆，轉變為與神明溝通的男性乩童。其次是埋葬方式由番仔埋到人埋的改變。這樣的轉變使得里德因此納入到其以外的整個滿州鄉以神明為主的崇祀體系。而東海菩薩本身具有祖先與神明的雙重特性，則表現出里德頭人崇祀方式的改變與伴隨的認同轉換，即為其從「番」到「人」的認同理想及改變。(筆者呈現如圖 12)

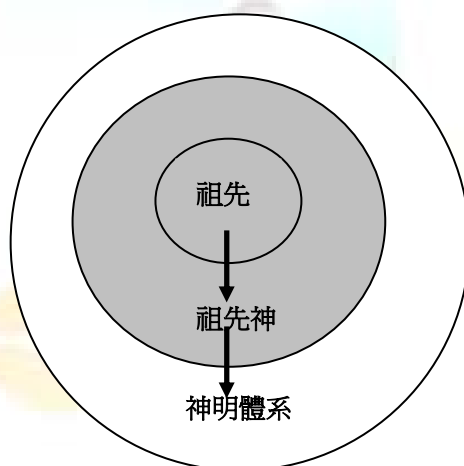


圖 12 里德頭人崇祀方式之轉變
(灰色部份為『「番」的崇祀』)

筆者將圖 11 及圖 12 做對比，可以發現里德女性的婚姻方向與崇祀的轉變方向具有一致性，換言之，由婚姻方向及崇祀方式的轉變可以看出里德本身具有身分認同上由番到人的動態轉變。

第四章 八保祭典

筆者在 95 年農曆 9 月田野調查期間，適逢滿州鄉舉行八保祭典，因而參與了這四年一次的全鄉性祭典。筆者在前兩章已對里德及周邊聚落信仰上的異同及人群分類進行討論，這些具有不同性質的人群，如何擺放在同一個跨聚落的祭典中，呈現出平時不易看到的集體性，也就是說這樣的集體性，是建立在什麼樣的共同意識下？祭典強調鄉境內展現的集體性時，這些原本具有差異的人群又是如何被放在同一個鄉界範疇裡？

第一節 八保祭典

一、主體

1. 緣由及主辦

緣由：

八保祭典是恆春半島內唯一的全鄉性祭典，以滿州鄉行政區域內的八村為祭典遶境範圍。八保，即日治時期的行政劃分，設滿州庄役場，管轄區域為射麻裡，港口、蚊蟀，豬勞束，響林，九個厝，九棚，民國 62 年港仔由九棚分出，共計八保（施添福總編纂 2001：709）。在二次世界大戰之後，全鄉發起此祭典，是為酬謝佛祖及各個神明在戰時的護佑，並藉由祭拜亡魂來祈求鄉民的平安。

這個七保公就是說，除了二次大戰佛祖來庇蔭地方，據說之後有發生瘟疫，死很多人，是 holela、malali-a，死人用牛車在扛。當時有人來求佛祖，問說，佛祖這事情要怎麼辦。

佛祖說，你們要定期辦這個儀式，可以保平安，你們要準備牲禮，來謝神謝天地，七保公的由來就是從這裡來的。

七保公的「公」那是「公家」的意思。後來分作八村所以叫八保公。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

主辦---

92 年以前是鄉公所主辦，會是四年一科舉辦一次八保祭典，是為了配合鄉長任期的原因。以前是鄉公所主辦，他們會選擇在國曆一月一日。

但仍然是羅峰寺做主體，總司令仍然是佛祖，遊行的路線，還有開路先鋒這些幹部，還是佛祖在封，這些路線在排，也是總部在排。

羅峰寺主辦是 92 年開始，在 92 年的時候，我們是合辦。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

祭典歷年來由鄉公所主辦，鄉長任期為四年一次，也因此八保祭典為四年舉行一次，92 年開始由鄉公所及羅峰寺合辦，95 年這一次八保祭典暨做醮，則完全由羅峰寺主辦。歷年來無論主辦單位為何者，各村派出公廟或是私壇的神轎，將各村所參與的神明，依其神格區分司職來執行遶境等各項事務，永靖羅峰寺的觀音佛祖皆為祭典的主體，其餘神明在祭典中的司職並不固定，而是依照佛祖指示來安排。

儘管羅峰寺的佛祖為最高位階之神祇為祭典之主體，並且在 92 年之前為鄉公所主辦。受訪者說，以前總壇並非在羅峰寺，是由八村輪流做總壇的，且祭典並非於農曆九月佛祖生日前後舉行，而是在新曆一月一日舉行的。

報導人：八村每一年要換一個地方當總壇，有的村不夠經費，場地不夠，它就不要，不要設總壇。

報導人：剛開始說的時候，是說八村每一年都換一個地方。在長樂的時候，長樂認為八村的人來要吃要睡，不夠，所以它就不要，才固定下來說它不要辦總壇。

就剩永靖和滿州比較大村，人比較多，比較寬，分到後來就剩滿州、羅峰寺在輪流而已，結果他們就在羅峰寺。

筆者：總壇要做什麼？

報導人：什麼神功什麼轎都要去那裡集合啊！

筆者：我以為總壇一直在羅峰寺。

報導人：不是啊，開始的時候不是，他們都給它改過了，本來八保是新曆過來在抬的。

筆者：八保以前是新曆過年在抬的，不是佛祖生日在抬的喔？

報導人：不是不是不是，其實是過年在抬的。

（滿州村王先生，五十歲）

如上述，92 年之前的八保祭典，是由各村輪流做總壇，也就是神轎都要從該處出發的地方，後來由滿州和永靖兩村輪流設總壇，因為這兩村比較大村，吃、住等事情的打理較易，能容納全鄉的參與者。但是主委強調不論總壇設在哪裡，「仍然是羅峰寺做主體」，遊行的路線、神明幹部的分配，都還是神格位階較高

的佛祖來指示安排。筆者藉由觀察主辦單位的移轉過程，明顯看出羅峰寺成為整個祭典的中心的過程，在此次祭典暨做醮中完成。

2. 做醮暨八保祭典---有內外之分卻無先後之分

95 年的八保祭典跟之前不一樣的是，祭典是與做醮活動一起舉辦的（八保祭典流程表見表 5）。

做醮和八保祭典一起，在民國 43 年辦過一次，到民國 95 年這當中相隔 52 年才作一次。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

筆者問到什麼是「做醮」：

在 95 年的時候要做醮，做醮就是謝這些神功。

而且祂由來有自，過去二次大戰的時候，美軍要來轟炸台灣，還沒來轟炸的時候佛祖就來講了，弟子你們的災難到了，大家就在想說那要怎麼辦，那時佛祖有說，你們都不用跑去他鄉外里去避難，你們只要再我的石瓠下，就是在我的翅膀底下，你們都可以平安。

所以當時有放七隻的雁鳥，因為當時有七村，村當時叫做保，所以說是七保公，就是這樣來的。這個祭典名稱叫做七保公，他放七隻雁鳥來保護這個地方，這戰爭結束要收回這七隻雁鳥，就是要謝神。

當時沒錢就一直拖，拖到民國 43 年，這就是 43 年做醮的由來，我們 1945 年民國 34 年光復，日本無條件投降，照理說你要謝神，民國 34 年就要謝了，但是都沒做醮沒謝神，一直拖到民國 43 年。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

95 年的做醮的地點，即在永靖的羅峰寺。

我們說的做醮，是有「下」天公，下說要做什麼事情，下說要八村裡面要平安啊，殺豬屠羊和立〈kia〉神功啊！

做醮就是把這些神關起來，一個禮拜在裡面，不出來外面。神功請到裡面，整個廟封起來，門不能進去，只有工作的那些人在裡面而已。

（滿州村王先生，五十多歲）

受訪者在上述所指的「整個廟封起來」，這間廟指的是「羅峰寺」，因此，做醮，也就是單指羅峰寺內的神明來進行。由於此次的八保祭典暨做醮，主委與法師們都沒有辦過，於是請示佛祖對於做醮與八保祭典該怎麼進行。

佛祖來我問祂，我們是先做醮，再遊境還是先遊境再做醮，都不是，佛祖的答案都不是，祂說我在這裡五十多年來，要看一個「海澄清」。

祂的指示就是說，既然他要見海澄清，就要內外作一個洗淨，一起來，沒有所謂先後的問題。

這一點跟其他的祭典不一樣，做醮叫做「內」，包括羅峰寺的範圍，包括永靖村的範圍，叫做「內」。遊境、八保祭典這叫做「外」，在滿州鄉裡面又分為一個內一個外，把其他的村落在同一個時間也掃乾淨，這是丙戌年做醮和八保祭典一起，最大的意義。

所以我燈篙立兩邊，燈篙立七支燈篙，這是做醮的燈篙，這叫做「內」；另外，一村立一支燈篙，所以總共是八村，我們立一邊八支的燈篙，這叫做「外」，外燈篙。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

也就是做醮突顯羅峰寺作為「內」，形成明確的中心，在透過第二層的「內」，也就是鄉境的明確化，指的是水頭 *dalju* 溪（大流溪）的請水儀式確定之後，整個鄉境內的水頭水尾成為一個整體。原本永靖的羅峰寺在八保祭典中，就佔有中心的主體位置，可以說是滿州鄉信仰的中心，但是這樣的主體位置透過做醮與主辦，徹底的將羅峰寺獨立出來，也就是主委所說的有「內」、「外」之分了，換句話說，透過做醮，羅峰寺將其主體位置明確化，使其獨立於其他村的寺廟，區分及突顯出其具有的中心位置。

表 5 95 年八保祭典流程表（時間為農曆）

	時辰	村落	位置	地點性質	目的	司祭人員	洗溪隊伍	其他
9/2	午時	永靖	羅峰寺前廣場		釘梯動工			
9/8	下午 6 時	永靖	羅峰寺		結彩 點亮醮燈			
9/11		永靖			· 配合做醮法師請水 · 王船開光			
9/13	寅時	永靖			掛帥			
	時辰聽由佛祖指示	永靖			立釘梯	法師 乩童 嚮婆		
		永靖	羅峰寺	總壇	隊伍出發			
	中午	長樂	活動中心		用餐 祭王船	法師 乩童 老祖乩花 嚮婆	在「三灣」洗溪開始	
	下午	九棚			繞境			
	下午	港仔			繞境			
	下午	港仔	大流溪	與牡丹鄉交界處	路祭	法師 乩童 老祖乩花		王船不在祭壇前
	下午	港仔	港豐宮		祭王船 附近用餐	法師 乩童 老祖乩花		
9/14	上午	長樂	分水嶺	分水處	分水	法師 乩童 老祖乩花 嚮婆		· 有放王船在祭壇前 · 佛祖的乩”斬劍”
	上午	長樂			繞境			
	中午	響林	龍泉巖		祭王船 附近用餐	法師 乩童 老祖乩花		
	下午	響林			繞境			
	下午	滿州			繞境			
		滿州	照靈宮		祭王船 附近用餐	法師 乩童 老祖乩花		
9/15	上午	里德			繞境			
	中午	里德	山頂路口空地		祭王船 用餐	法師 乩童 老祖乩花 嚮婆		
		永靖	大崎	與恆春交界處	路祭			· 王船不在祭壇前

								・佛祖的乩” 斬劍”
	下午	永靖			繞境			
		永靖	羅峰寺		祭王船	法師 乩童 老祖乩花 嚮婆		
9/16	上午	永靖 橋頭			繞境			
		港口						
	中午	港口	萬法寺		祭王船 寺前用餐	法師 乩童		老祖的乩因 事無法參與
		港口			繞境			
	下午	港口	茶山福 德宮		祭王船 吊橋口用 餐	法師 乩童		・佛祖降乩 提醒明天最 後一天行事 仍要小心謹 慎
9/17	上午	港口	海墘 佳樂水		繞境			
	上午	港口	風吹沙		路祭	法師 乩童 嚮婆		王船不在祭 壇前
	上午	港口	啞狗海 〈興海 路〉	興海港	港祭	法師 乩童 嚮婆		・臨時增加 的祭儀 ・王船不在 祭壇前 ・洗溪隊伍 的參與祭祀
	中午	港口	吊橋口		祭王船 吊橋口用 餐	法師 乩童 和平路嚮 婆 山頂路嚮 婆		
	時辰聽 佛祖指 示	港口	佳樂水	港口溪 出海口	燒王船	法師 乩童 和平路嚮 婆 山頂路嚮 婆		山頂路嚮婆 自行在王船 右方的沙灘 上擺設好一 個屬於「原住 民的祭壇」 〈照片〉
9/18	時辰聽 佛祖指 示	永靖	羅峰寺		登釘梯 過金火			
	子時	永靖	羅峰寺		為觀世音 佛祖暖壽			

註一：資料來源為羅峰寺提供之「滿州鄉九十五年建醮暨八保祭典遊行路線及時程一覽」，再加上筆者親身參與之過程所整理的。

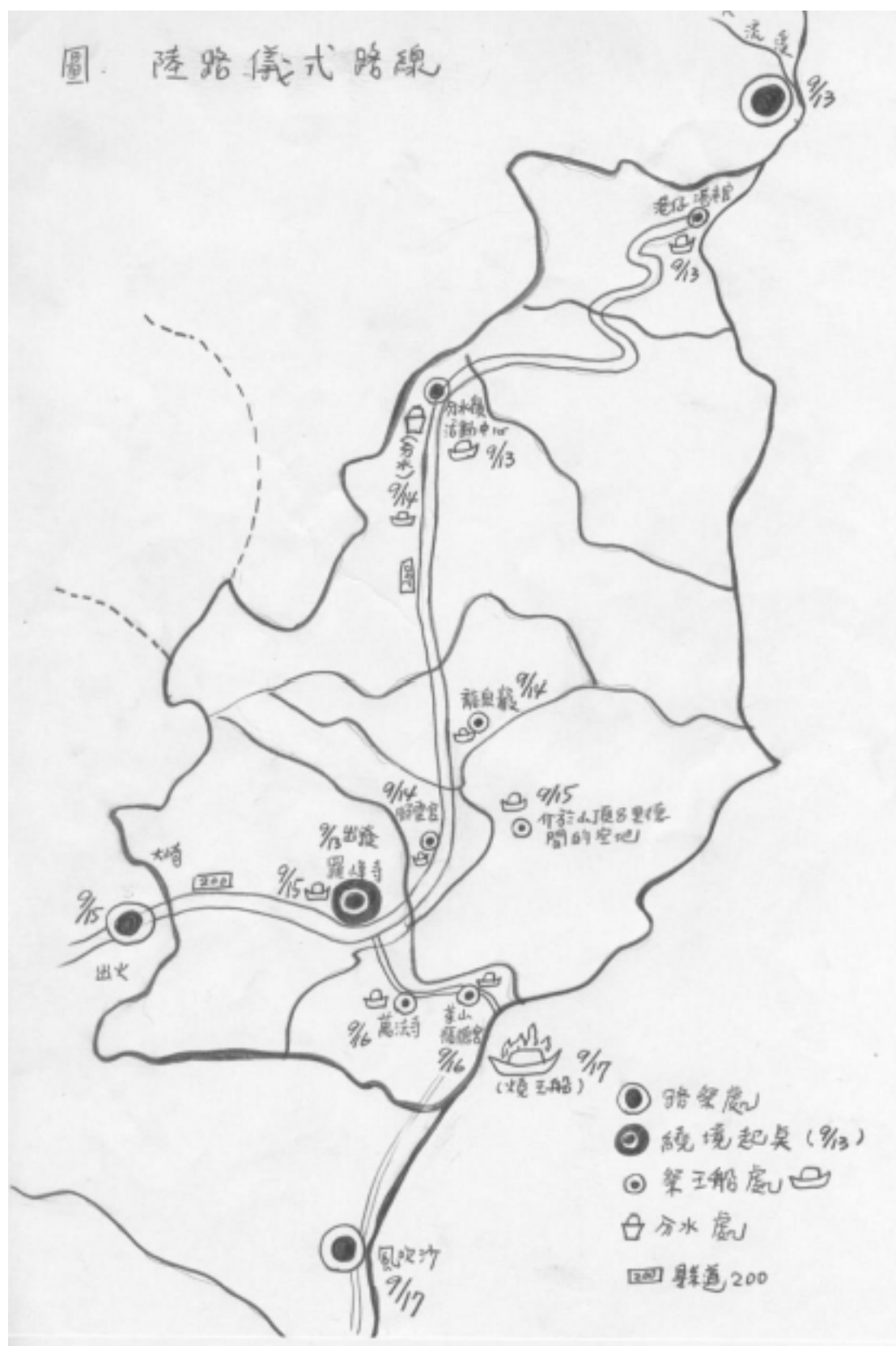


圖 13 八保祭典陸路儀式路徑圖

二、神明司職

神明及神轎司職

對於滿州鄉神明的位階司職（見表 6），表現在遶境時神明的職銜上。關於神轎的司職及序號，報導人說：

佛祖、聖母都是「後壁」，但是「正後壁」就是佛祖。

（滿州村王先生，五十多歲）

「後壁」是指兩位正副元帥，正元帥指的是永靖村羅峰寺的佛祖，副元帥指的是響林村順天宮的聖母，還有另外一個固定司職是開路先鋒，由滿州村照靈宮的王爺擔任，但是王爺的乩童近年身體不適才由港仔的太子擔任開路先鋒。筆者問這樣的司職是如何安排的？主委說：

這是佛祖決定的，跟法力有關係。

佛祖是主帥，是祂在點、在封的，總司令沒有在做啦，只有喊高喊低而已。你叫祂做，事實上祂做不來。

這些王爺都是聖母在指揮的，聖母高王爺一級。

因此，除了天公也就是玉皇大帝之外，佛祖是此祭典大元帥，其次是亦稱作大元帥的聖母，但是村民會以佛祖為「正後壁」，聖母為「後壁」說明佛祖的位階大於聖母。

主委並解釋其他神明司職的意義：

開路先鋒的任務就是逢山開路逢水搭橋。開路先鋒遇到敵人就會廝殺一場了，這裡的敵人就是我們眼睛看不到的污穢的東西，開路先鋒的人手不夠，就是二路元帥來了，加上三路元帥，後面這些都是人員的補充，但是每一個大隊就是有一個元帥，這是自古以來就是這樣。

出兵的方式就是這樣，至於祂要怎樣掛帥，就不是我們可以左右的，大權就在佛祖的手內。

掛帥就是「封」，我今天封你做開路先鋒，你就是先鋒元帥，這就是由佛祖本身去派，這不是我們人可以左右的。

佛祖所冊封的神明司職，每一次可能都不太一樣，但是羅峰寺的佛祖、順天宮的聖母這兩頂轎子都是固定的司職，而且在整個八保祭典的重要儀式中，都要

有這兩頂轎，顯示這兩位神明在祭典儀式中的重要性。

那個有「壓船」的味道，通常是放聖母的轎和佛祖的轎，有時候加了一頂開路先鋒的轎，這就是監視就對了，監視王船上面有的沒有的啊！

〈筆者：路祭也要三頂轎嗎？〉

路祭主帥一定要到，聖母一定要到，印章、大總理一定要到場。至少這三頂一定要到，多沒關係。王船是一個重頭戲，洗淨、除瘟疫、掃這個地方的瘟疫。



表 6 95 年滿州鄉八保祭典繞境神轎編號及配屬司職表

編號	宮殿名	所在村落	主神	配屬元帥	附註
1.	照靈宮	滿州村	李府千歲	開路先鋒	緣於民前 21 年〈光緒 18 年〉滿州村溝仔路王頂才宅設神壇...於民國 36 年經村長曾庚古、王進富等發起創建於此。
2.	慈鳳宮	滿州村	王母娘娘	開路先鋒	
3.	七娘媽	滿州村	七星娘娘	開路先鋒	
4.	救世宮	滿州村	濟公師父	開路先鋒	
5.	南天宮	響林村	趙府千歲	開路先鋒	
6.	龍泉巖	響林村	土地公祖	開路先鋒	
7.	天上壽堂	里德村	聖母	開路先鋒	
8.	太子宮	港仔村	太子元帥	二路元帥	創建於民國 60 年
9.	港豐宮	港仔村	土地公祖	二路元帥	港清祠 創建於民國 41 年
10.	福明祠	九棚村	土地公祖	二路元帥	創建於昭和 16 年 原祭一石，每年至車城福安宮進香
11.	信天宮	長樂村	朱府千歲	二路元帥	創建於民國 55 年
12.	玉皇三太殿	響林村	太子元帥	二路元帥	
13.	茶山福德宮	港口村	楊戩	三路元帥	該宮緣於朱姓及鍾姓祖先到茶山開發當時只以石碑代表福德正神。 約清道光年間至今
14.	公館紫雲宮	港口村	佛祖	三路元帥	
15.	廣振宮	港口村	三山國王	三路元帥	
16.	興善宮	港口村	池府千歲	三路元帥	
17.	福安宮	港口村	土地公祖	三路元帥	
18.	萬法寺	港口村	佛祖	大元帥	
19.	鎮南天宮	永靖村	關聖帝君	大元帥	
20.	景農宮	永靖村 〈和興路〉	太子元帥	大元帥	初期以茅草搭成，60 年代改以磚瓦建造
21.	三山國王	永靖村	三山國王	大元帥	
22.	順天宮	響林村	聖母	大元帥 〈副元帥〉	民國 58 年建廟 該宮神像已有百年歷史，原為家內供奉之神像。
23.	羅峰寺	永靖村	佛祖	大元帥 〈正元帥〉	源自清光緒 8 年 1882 年餘帆船石海上撈獲... (附錄二)
24.	觀林寺	恆春大光	佛祖	〈16、17 日參加〉	
總共分四組〈開路、二路、三路、大元帥〉各組都要聽帶隊元帥的口號。					

以上資料來源：永靖村羅峰寺
表中附註說明引自《滿州鄉志》

三、水的意象

八保祭典最重要的儀式概念，其實跟「水」相當有關係。整個儀式的起頭（請水）和結束（燒王船）都離不開對水的概念。所以，八保祭典是滿州鄉民透過對水的概念，形成鄉界內集體意識的整合。

1. 水頭/水尾---水頭是港仔；水尾是港口

滿州鄉境內八個村，位於最北境，與牡丹鄉為臨的港仔村，居民稱之為「水頭」；港口溪為分水嶺以南之主要支流，經長樂、響林、滿州、永靖及港口等聚落南下，出海口為港口村居民稱之為「水尾」；祭典期間的遶境，從羅峰寺出發，但必須由水頭港仔作為遶境的起始方向，由北而南漸次進行。水頭與水尾的概念，指稱出此「頭」、「尾」所含蓋的滿州鄉境。

就整個滿州鄉來講，就海線來講，我們這邊（港口村）算是水尾，港仔村算是水頭。

這是為什麼呢？因為「流」是這樣流過來的，從港仔那邊流過來的，水是海水，海水也有流溝，海的流是這個方向。

就整個路徑來講的話，分水嶺是最高的，分水嶺流一條這樣過來是港口，一條流到港仔去，因為分水嶺比較靠近港仔那一邊，所以水頭是在那一邊，那麼水尾就在港口村。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

水尾就是落海，落海就是這條溪很長很大條，這就是大條溪〈指的是港口溪〉。

（永靖村謝姓法師，七十多歲）

水頭與水尾稱呼的由來，第一是由於海流的方向，由港仔往港口村流。另一種以河川為比喻，港口溪為滿州鄉境的最主要河川，出海口為鄉內之南境港口村，因此稱之為「水尾」。而相對於水尾的，是位於北境的港仔村，稱之為「水頭」。水頭與水尾的河川，皆以分水嶺為至高點，分流而下，流入大海。而水頭與水尾涵括的滿州鄉境，即以「河水」或稱「淡水」來指涉的，是屬於鄉境區域中，「內」的指稱。

這樣的指稱，突顯出當地以「河水」與「海」這兩種同為水，卻又有不同的水的性質，表示兩者之間的區分與含括。這一點會在下述分水的部分更為突顯。

2. 請水

在分水嶺分水之前，必須先到水頭的水源處，與水尾的水源處，各取一些水，

以作為分水儀式時使用。曾提及水頭在港仔村，而水頭的水源處為位於港仔村的大流溪（*dalju* 溪）；屬於「水尾」的港口溪，則有多處源頭，其發源地位於長樂村及永靖村，但水尾的請水處僅在永靖村境內的七孔瀑布。

我們這個八保祭典，過去請水是在七孔瀑布，七孔瀑布這條溪，在這邊來說算是非常源頭。

（永靖羅峰寺主委黃先生）

山水就只有永靖羅峰寺這條山陵，這條山陵是真正流向東來的。

（筆者：拿山水那個地方叫什麼？）

ga-du-lu（佳都魯）

（永靖村謝姓法師，七十多歲）

照道教的儀式來請水就是，準備一些金、香、燭、牲禮水果和一些金銀財寶，請這些水神，跟他們說，今天我要請這些水來灑淨，也要有三個聖筊為止，做到夠，從來不曾在港仔請水...

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

在八保祭典中，七孔瀑布的水為每次舉行祭典時必要請的淡水，為「洗淨」之用。在祭典隔年農曆八月，羅峰寺的工作人員去港仔的 *dalju* 溪補辦一個請水的儀式。

到後來我們補了一個程序，去港仔的 *dalju* 溪，那就是滿州鄉跟牡丹鄉的交界。那條溪算是我們這邊的水頭，法師有去舀水，但是沒有照道教儀式祭拜，所以後面有一些問題出來，我們今年有去補，我們去補辦一個請水的儀式，交一點金銀財寶...

因為分水嶺的水，一頭是流向那邊（港仔），一頭是流向這邊（港口），流到港口這邊的水頭，就要去七孔瀑布這邊請，分水嶺流東邊去，流去港仔村那個水頭是 *dalju* 溪那邊請，所以以後要請，水頭要請，水尾要請，這個程序才算完整。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

如受訪者所述，之前只有在七孔瀑布請水。主委認為將來水頭的水源頭亦要請水，也就是位於港仔村的 *dalju* 溪，95 年是有去舀 *dalju* 溪的水到分水嶺分水，但是沒舉行請水儀式，也就是沒有跟水神請示，要以這些水來做灑淨的儀式。

在此次的請水儀式中，除了上述所指出的淡水之外，95 年之前只舉行單純

的八保祭典時，都是水頭港仔燒一隻王船，水尾港口燒一隻王船；而 95 年這次是八保祭典暨做醮，主辦單位仍是準備兩隻船，但是一隻是彩船，一隻是王船，彩船是做醮才有，因此，95 年這次並沒有在港仔燒一隻王船，所以，必須請港仔的海水到分水嶺處舉行分水的儀式，來作為替代。

過去只請七孔瀑布的水，淡水，但是做醮和祭典一起的時候，就要到港仔請海水。

有請海水上來，就是做醮和八保祭典，在分水嶺要分水用，平常八保祭典的話，港仔是沒請海水上來。

請海水是舀起來，還是請海水是請他的浪來，送王船的時候是不用請海水上來，是請他的浪，來把這些東西流走，請潮汐來把這些燒起來的東西流走，這是送王船的。請潮汐的對象是請海龍王，做浪來把這些東西流出去。

因為港仔沒有送王船，事實上在分水嶺分水，一水分向東，一水分向西，他都流入江洋大海，因為它在這裡（港仔）沒有送王船，所以用這個海水代表江洋大海。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

請水分為請淡水與請海水兩種，這兩種請水的方式不同、作用也不同，對象也不同，但是供品和金銀財寶可能相同。請淡水的對象是水神，為洗淨之用，請海水的對象是海龍王，是請潮汐，請祂把王船上的無主之魂給帶走。原本沒有做醮的八保祭典中，港仔和港口都要各燒一隻王船，因此都要有請海水的儀式。但是八保祭典暨做醮，由於沒有在港仔燒王船，所以在分水時要請港仔的海水上來，以作為江洋大海的象徵。

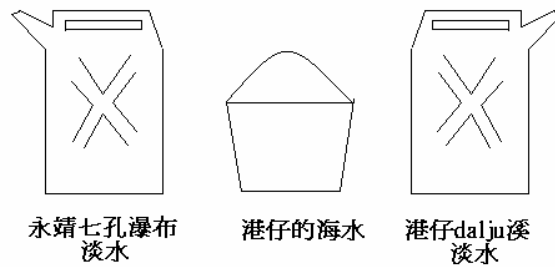
3. 合水

將所請來的淡水與海水，分別裝在不同的容器中，準備進行「合水」，描述如下：

兩桶塑膠桶，還有一個提的那種，那個用提的，是港仔請的海水，兩個塑膠桶是七孔瀑布的水，和水頭的水，這三個都要混合在一起。

這裡的水（水桶的水），有先舀過來（塑膠桶），才再倒過來的（到水桶裡），換句話說，每一桶水裡面，都有水頭水尾海水的都有，三種水通通有。三桶水裡面各有各的成分，它同時又有其他的成分在裡面。

(永靖村羅峰寺主委黃先生)



筆者繪製

圖 14 95 年於分水嶺分水圖示

4. 分水

待三桶水象徵性的混合之後，接著要進行的是分水的動作。

這個桶子在這裡，另一個桶子在這裡，中間是一個用提的水桶。

祂說你等一下，這桶倒這邊，另一桶叫總指揮倒另外一邊，祂並沒有說中間這一桶祂要倒，但是祂跟我說等一下水倒出去的時候，照我這樣唸：「一水往東流，一水往西流，都流下去江洋大海。」

祂為什麼會選擇在分水嶺作這個分水的儀式，依照我個人的看法，事實上這個我想了很久，祂是在對滿州鄉作最深的祝福。

就是說，水頭請水，水尾請水，再加入海水，意思就是說，水頭水尾，就涵蓋了整個滿州鄉的範圍，所以一水往東流一水往西流，不管你流到哪裡去，通通流去江洋大海。

這可以說是對這個鄉的一個最大的祝福，難怪祂非常重視這個分水的儀式。

(永靖村羅峰寺主委黃先生)

受訪者口中所說的「祂」，指的是佛祖。分水嶺位於八瑤、高士及九棚三處的岔路上，分水儀式也就是在這個岔路上進行的，王船移放在高士的路頭，祭檯擺在王船面前，也就是面向高士的方向。除了老祖的乩花、乩童及法師之外，羅峰寺佛祖的乩童也現身並起乩，做分水的動作，將兩邊放過符水的溪水，各自倒一點在中間裝有海水的水桶後，再同時將三個桶子的水一起分別倒掉，佛祖的乩

童朝自己的肚子斬劍後退駕，完成分水的動作。

分水嶺完整的分水儀式分為兩個部分，第一個部分是合水，另一個部分則是分水。首先，合水是先將兩桶淡水與一桶海水融合在一起。這樣的融合具有兩個層次的意義。第一個層次是兩桶水頭的水與水尾的水，這兩桶淡水的融合，即是對滿州鄉境內的區域及區域內人群的指涉。第二個層次是，淡水與海水的融合，代表滿州鄉整體的淡水，與代表外在環境的海洋做融合；這是滿州鄉與外在環境融合的指涉（象徵示意圖如下圖 14）。

第二部分為分水。在分水之前的合水，分別界定出鄉境內、外兩個不同層次的區域範圍之後，將之融合成一個更大的區域概念，這個更大的區域概念是經過相互交融，能相互指涉已無區分。換言之，代表滿州鄉的「內」，與代表滿州鄉以外的社會的「外」，這兩個內、外的概念融合在一起的水，已具有某種整合的力量，這力量是超越原來三個分開來的水所含有的能量，已經是一種新的能量，這能量轉化成一種祝福。接著，要將這樣跨越性的能量，透過在分水嶺這個將鄉境內的河水分成東、西兩個方向的特性，象徵性的沿著水頭與水尾的流向，也就是一個向東，一個向西，最後再流入汪洋大海，完成分水儀式的祝福。

由上述的分析得知，對滿州鄉民來說，除了鄉境內主體的強調之外，鄉境之外的大環境，亦是無法忽略的一部分，換言之，透過分水儀式呈現出滿州鄉民將自身納入更大的社會環境之中的思考特性。

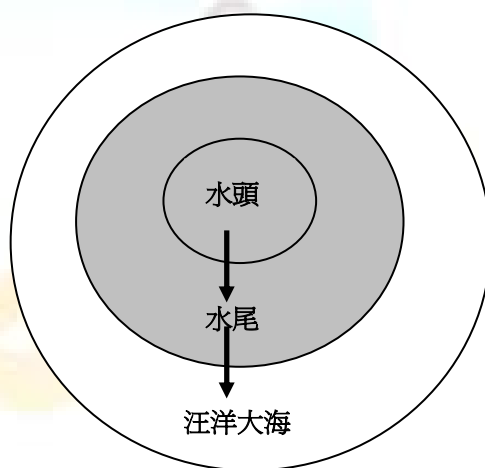


圖 15 八保祭典分水象徵示意圖
灰色部份為滿州鄉（→為水流的方向）

四、 空間

祭典中所有儀式活動的舉行，除了鄉界路祭在邊界出舉行之外，都是在鄉境內進行的。換言之，除了上一小節對於水的意象象徵性的呈現出鄉境內、外的指涉，另外透過八村輪流遶境與洗溪，則具體地呈現出祭典所要含納的空間與人群。

1. 遶境與洗溪

遶境（遶境路線請參照圖 13）

頭一天是中午在長樂吃中餐，晚上在港仔休眠，跟九棚，天光，再從那邊下來，下來到響林吃中餐，滿州又休眠，再來是，中午在山頂吃，吃完，在羅峰寺永靖休眠。港口也是吃中午。這樣就三眠四天了。港仔一眠、滿州一眠、永靖一眠，那不是三眠四天？

〈筆者：以前都是這樣三眠四天就對了？〉

以前是一個禮拜，以前都是用人抬轎，七眠八天...

（滿州村王先生，五十多歲）

筆者：神明走的路線跟我們人走的路線不一定一樣？

報導人：也許是一樣，我聽說這些東西趕到後來都下溪了，所以洗溪非常重要就是在這。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

遶境是所有神轎都必須參與的，除了上述的 24 頂神轎依序遶境之外，還有一油鍋組，就是將油鍋以兩根竹竿繫在中間，將法師或神明乩童收伏的鬼放在油鍋裡面。另外，是山頂路嚮婆，由她的孫子以機車載著嚮婆，在所有遶境隊伍之前，一邊前進，一邊行祭，這是滿州鄉祭典相對於其他地方神明祭典最特別之處，就是「嚮婆要做頭前」。跟在遶境隊伍的尾端是兩隻王船，由兩輛小貨車各載著一隻隨著隊伍前進。

在 95 年各村遶境的順序上，是從主辦的羅峰寺出發，由北而南進行遶境，也就是由「水頭」往「水尾」的方向，第一個遶境的村落是九棚村，第二是港仔村，才能接著晚餐在港仔用餐，第三是長樂村，第四是響林村，第五是滿州村，第六是里德村，第七是永靖村，最後是港口村，接著在港口村港口溪的出海口舉行燒王船的儀式。

洗溪---

與遶境同時進行的是洗溪的工作，洗溪有兩組人，主要司掌洗溪隊伍的神明，為普化天尊，此次擔任水巡元帥，用一個小轎來抬，帶領洗溪人馬，並未編入神轎號碼內；有乩童一及法師各一人，私壇位於滿州村小墾丁入口處。

遊行的大隊到哪裡，我們的洗溪，水路就要到哪裡就對了。

就像是，我們頭一天就是到港仔，我們仍然有去遊九棚，再遊去港仔來頭一天，陸上要這要走，我們的水路就要這樣走，但是是走溪底。

九棚跟港仔的溪比較上比較小條，因為東邊的溪比較小條，但是過分水

嶺過來，一條溪比較大條，那條叫做港口溪，一直到港口村出海。

我們在洗是洗主要的河川為主，港口溪最大條，也是最重點的。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

洗溪與遶境，一為陸上的路線，一為溪底的路線，兩者基本上是同時進行；遶境的路線是循鄉境內的主要道路，也就是今縣道 200；而洗溪路線則是鄉境內的主要河川，主要是港口溪的支流（如圖 16）。



2. 鄉界路祭

路祭有三個地方，一個是永靖的大崎這邊，跟恆春的交界，一個是 dalju 溪，滿州鄉和牡丹鄉的交界點，還有一個是亞狗海過去一點的風飛沙，那也是和恆春鎮的交接點。

路祭事實上也是祭亡魂，但是路祭你會看到他會畫界線，就是到這裡為界，以外的通通不要來，有一種「結界」的意思，疆界就把他結在這裡，他鄉外里的不要過來。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

此次 95 年的鄉界路祭位置有三處，一處是鄉境之北，港仔村與牡丹鄉交界，第二是位於滿州鄉境之西，永靖村與恆春鎮的交界，第三是位於滿州鄉境之南，港口村與恆春鎮的交界（如圖 17）。鄉界路祭劃定界址之舉，具有鄉境內空間及成員界定之作用。

這個地點也有變動過，以前不是這樣路祭，頭一次做我知道他們是安東南西北中，五營，他們是真的照滿州鄉的方位，真的安在東西南北中，他都有安營。

安營就是說他有去那個地方插一個營旗，當然法師還是要去那邊做法，那就是營兵在那邊顧，但是現在來，要去東南西北中要去安那個營，沒有那個人力了。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

之前的鄉界路祭是以「安五營」的方式，在鄉境邊界的東西南北、及境內的正中位置五處安營紮寨，但是所費人力不貲，因此改為有主要道路通過，與相臨之鄉鎮交界處路祭。且路祭處會隨著鄉界的更動而有所改變。

報導人：水頭在那邊啊！對吧！古早剛開始在做的時候，要到旭海，牡丹灣。

筆者：為什麼要去到牡丹灣？

報導人：以前是，今天要出門，昨天就去了〈牡丹灣〉，再彎到這裡去，在下來相接，在港仔。

筆者：以前旭海是滿州鄉嗎？

報導人：對呀...不是...以前那時候有牽連...有關係啦！水頭算說是在牡丹灣啦，旭海有一個地方叫做「走浪仔」。

筆者：以前旭海有出轎嗎？

報導人：有啊！

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

透過鄉界路祭，界定了滿州鄉的區域範圍，原本的鄉界包含牡丹鄉旭海村，為里德頭人潘文杰之子潘阿別等人移住之地，日治時期仍屬於滿州庄的一部分，但是在 1945 年之後，重新劃分行政區域，旭海村劃歸為牡丹鄉，並由原來的一般行政區，被納歸為山地行政區，旭海村於是不再是八保祭典遶境的範圍。因此突顯出鄉界路祭的主要意義在於鄉界位址之空間與成員的界定。



圖 17 八保祭典「鄉界路祭」地點示意圖

五、王船

1. 祭王船與進壇：

王船可以說是八保祭典的重要主題之一，船上所乘載的為透過各種儀式所收服的無主之魂。在各村繞境之間，中午及下午用餐時間，會特別有一個到大廟進壇及進壇完在該廟廣場前舉行祭王船的儀式。

筆者：什麼叫做「進壇」？

要給他們吃啊，因為〈船〉上面有眼睛看不見的，所以中午要準備一次祭拜他們，晚上還要祭一次，這是一個非常重要的儀式，你既然要他來，你就要好好款待他，你不要得罪他，得罪他後果不堪想像。

佛祖來我問祂，八保祭典這樣迎、這樣祭，重點在哪裡，祂說重點是王船，你王船顧好，就沒事。

王船顧好的意思是，王船開光之後，香火不能斷，頭前後壁都有插香，為什麼，這個裡面有理由，鬼神香嗅為食，跟他的食物一樣，鬼和神聞香他會飽，所以乩要進壇，一定會拿一個香給他吸。

肉酒，是道教的祭品之一，三牲九禮，四果鮮花，準備給好兄弟吃。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

筆者：進壇一次就要祭王船一次嗎？

報導人：因為我們的王船，這些雜鬼羅漢腳的，都要請他們吃，不然怕他走掉啊！如果沒給他吃，之後那些陰魂就散掉了。

（永靖村謝姓法師，七十多歲）

王船在遶境時跟在所有神轎之後，收取村民以一小撮的米、柴及鹽，放在王船中，象徵性的作為祭祀王船的祭品。在中午及晚上的時間，會因著遶境所到之村落，選擇該村的公廟，舉行進壇及祭王船，主要目的是給食給予船上無主之魂。

2. 送王船

八保祭典的王船到最後在港口送，送王船時一定要請海水來，要燒王船的時候一定要請，所以要燒王船時要看時辰，時辰是什麼，就是要看潮汐，潮汐還沒有到他就要燒了，就要請海水，等他燒完的時候，海水就靠過來，佛祖在請海水的時候，在港仔也好，在港口也好，祂的身軀會沾海水。

請海水來的意義，就是王船在這裡燒，燒完的時候，請海水把這些東西帶過去。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

送王船是八保祭典的最後重頭戲，在完成全鄉各村的遶境、鄉界路祭等所有儀式，神轎必須在港口溪的出海口處等待，洗溪隊伍舉行最後一段的洗溪工作之後，陸路及水路集合，完成整個巡鄉的任務，所有的無主之魂都被收伏在王船裡，所有人都聚集在港口村的出海口，也就是港口溪與海的交界處，王船擺放在岸邊，推滿紙錢，所有神媒，乩童與嚮婆也都慢慢靠過來，乩童與嚮婆們一一落童施法在王船四周圍繞，和平路嚮婆跟著洗溪隊伍到王船前施祭，山頂路嚮婆則在王船旁邊的沙灘上，以大型樹枝擋著劇烈的東北季風，在沙灘上以肉、酒等擺設祭祀「番魂」的祭壇。最後才將王船燃燒成灰燼，完成送船儀式。整個八保祭典在送王船之後，已經大致結束，隔天的活動，主要就是登釘梯，登上七層樓高的釘梯，去向玉皇大帝繳旨。

六、 小結

在這個跨區域的全鄉性八保祭典所呈現的是，試圖以神明系統性的組織活動，將鄉境內所有不同的崇祀方式及聚落人群含括在內，因此，八保祭典的分水、遶境、洗溪、祭王船等儀式，主要是在突顯滿州鄉做為一個整體的意涵，強調的是鄉境內的一致性與集體性。但是，卻看到相同的祭典儀式在不同的聚落空間展現出不同的意義，突顯出不同聚落人群的特性及空間內涵上的差異。

第二節 八保祭典中的「番的崇祀」---差異性的展現

一、 祭典帶出聚落的人群差異

上一節所提的都是以「神明體系」為主來貫穿整個滿州鄉各村的人群，但神明體系的崇拜方式似乎還無法完整涵蓋滿州鄉的所有人群，因此主辦單位一定會邀請屬於「番的崇祀」性質的靈媒，也就是嚮婆和老祖的乩花來參與八保祭典，才能結合「神明與番崇祀」所區分的不同人群，實踐滿州鄉做為一個整體的理想。

（筆者：我們滿州鄉這裡有番仔的地方嗎？）

這裡大部分都有，每一村都有，比較多和比較少而已，特別多的是長樂和里德，這兩個地方是「番仔」先出生，我們「人」才去那裡住。

（永靖村謝姓法師，七十多歲）

法師指出長樂與里德村落的人群特性，有別於其他村落，其實也間接指出這兩個村落具有的祭祀及崇拜方式因著人群的差異而有不同。

尤其是長樂村，都是原住民，他們都不信這一套，因為他們有自己的巫師。我跟他們說，這種信仰的事不勉強，你對佛祖有幾分的信仰，你拿幾分的力出來就好，你沒錢沒關係，只要配合吃素就好。結果我發現效果非常好，因為拿到燈和八仙彩的，願意吃素，他拿三百兩百出來，我也很歡喜心啊。

（永靖村羅峰寺主委黃先生）

主委說他到長樂村去做八保祭典的說明會時，由於長樂村為「原住民」居多，祭祀的對象與祭祀方式等特性，與其他村落以「神明」為主的信仰不一樣，若是完全用神明的方式進行八保祭典，即是將這些不同祭祀及崇拜的長樂村原住民排除在外，因此，要將這兩種人群結合在一起，共同來參與八保祭典，就必須同時邀請兩種人群，而以靈媒的參與與否作為主要依據。

祭典中，除了二十四頂神轎各自有其乩童，另外，筆者不管在分水、鄉界路祭及各村的祭王船，都會看到一位來自「牡丹鄉四林村老祖的乩花」，與其他乩童、法師在祭壇前行祭、擲筊與神、靈溝通。另一位靈媒，則不需要在祭壇前，隨處走到哪裡，即可以用芭樂葉、肉、酒施行與靈溝通的工作，這位靈媒是「里德村山頂路的嚮婆」。嚮婆除了全程參與之外，遶境時嚮婆就在孫子的機車後座上，一邊行駛，一邊「做嚮」行祭。另外，還有兩位是「長樂村和平路的嚮婆」，同樣是全程參與，且同樣不需要特別在祭壇前行祭，直到繞境第四天，老祖的乩花因故無法再行參與祭典，這兩位和平路的嚮婆，才跟著在祭王船及送王船的時候，於祭壇前及四周行祭。

除了神明的乩童與法師之外，這三組靈媒，都是屬於「番的崇祀」性質的靈媒。這三組靈媒，有幾處共同之處，首先，三者皆來自在人/番分類上屬於「番」的性質的聚落，即上述受訪者提及的里德村與長樂村，另一位老祖的乩花則是來自牡丹鄉的排灣族。其次，這三組的靈媒，都必須具備會說「番仔話」的能力，長樂村和平路及牡丹鄉四林都仍以排灣語為其主要語言，而里德山頂路的嚮婆排灣語亦流利，因為她是長樂村分水嶺聚落婚入里德村山頂聚落的排灣族，排灣語仍為其母語。但是在行祭的時候，三組靈媒都強調他們語言能力並非只是會排灣語而已，還必須會說河洛話及日語等多種語言。會說排灣語則是現今嚮婆為「番的祭祀」重要的意涵之一。

二、神明與番崇祀的銜接

筆者在上一章已提及，當地人對於「老祖的乩花」與「嚮婆」的概念，因為兩者在語言使用上、祭祀方式、崇拜對象等方面的共同性，使得兩者出現混用的情形。而這樣的混用，仍表現在八保祭典裡，也就是說，相對於其他神明信仰與

「人」的人群性質，兩者同屬於「番」的指涉，兩者所要溝通的對象為「番魂」而非「神明」。以此區分出屬於「番」的「番的崇祀」即屬於「人」的「神明崇祀」。

祭典中的靈媒分類：老祖的乩花與嚮婆雖同為「番的崇祀」，但是在工作職稱的分類上，嚮婆與法師為同一組，稱為「法師嚮婆組」，因為兩者皆具有不會落童的特性；老祖乩花的行祭方式，與乩童較為接近，神明會透過乩童附身指示及行祭。透露出同樣對於番的崇祀，卻可以因為是否需要落童行祭，再行區分。而老祖的乩花，同樣具有祖先神明崇祀及可落童行祭的特性，跨越了兩種崇祀方式。

三、祭典的共同意識

祭典的共同意識是什麼，也就是說，祭典如何集結這些差異的人群？筆者認為，八保祭典把不同信仰的人都拉進來，除了靈媒扮演的中介角色，另一個原因是在於對「無主之魂」的觀念是相同的。對原住民來說，神明並非重點，八保祭典要訴諸的，是相對於祖先的「無主之魂」。也就是說，不論是神明崇祀與祖先崇祀的人群，都有「祖先」與「無主之魂」這樣的區分的。對於無主之魂的收伏，是兩種人群同樣的渴望。

例如嚮婆在為村民做法時，主要的工作是去邪或是去除所謂的「不好的東西」，人會生病或是身體不適，就是「無主之魂」來侵害的。祭拜王船與嚮婆做嚮的對象是相同的。另一個是滿州王家的例子，呈現出神明崇祀的人群，明顯的藉由不同時節的祭拜，來區分祖先與無主之魂。

所以，儘管嚮婆和老祖並非在神明體系裡的階層，及職屬分明的架構中，仍然可以一同參與八保祭典，而且不受祭典中神明職務司屬的影響。筆者認為，八保祭典可以讓不同人群一同參與，是因為八保祭典的主題在於祭王船上的無主之魂，這也是嚮婆做嚮的主要對象與意涵，和祖先及無主之魂的溝通。筆者認為，這是人稱嚮婆為「無字天書」的原因，因為她「無奉祀任何具體的神明金身」，因為她要溝通的對象並非神明，而是祖先與無主之魂。簡而言之，同時具有祖先與無主之魂這兩個觀念，成為人和番，信仰神明者和祖先崇祀者，不同人群可以集結在同一個八保祭典的原因。

第三節 小結

首先，八保祭典以「水頭與水尾」來指涉出滿州鄉的地理區域，水頭是港仔村，水尾是港口村，但是，不論主辦單位為何，在分水時一定要取的水為永靖村的七孔瀑布，以及佛祖在每次神轎遶境時必須擔任總指揮「大元帥」，都突顯出以永靖村羅峰寺為主體的意涵，永靖村舊稱為「射麻裡」，是恆春鎮進入滿州鄉的起點。射麻裡為恆春進入東部的門戶，且為不同人群往來東部的要道（周玉翎 2000：86、87）。

筆者在滿州各個村落訪問時聽到有相當多的村人說，二次大戰期間恆春地區人群大量進入滿州地區躲避槍砲的襲擊。因此，羅峰寺主委會在說明八保祭典的由來時，提及佛祖當時化身女兵保護滿州鄉的傳說。為什麼特別需要在戰後，透過八保祭典來強調滿州地區人群及空間的集體性？筆者推測，在祭典過程中透過路祭及遶境確定鄉境邊界，並以水頭水尾的請水及分水引含整個滿州鄉的空間與人群，是因為戰爭時期，人口大量移入滿州地區，此時有強烈的需求必須要透過祭典，維持新的社會秩序及人群關係的重組與界定。也因此，雖然八保祭典是以佛祖為主體的祭典，但是，強調的卻是鄉境邊界與境內成員的界定。而滿州八保祭典最早為七保，為當地人稱之為「七保公」，主委解釋，「公」是公家的意思，突顯了八保祭典所隱含的真正主題。也因此，儘管祭典表面上為神明體系為主要的展現，其內涵卻是不同差異人群的包含與融合。

第五章 結論

筆者首先對研究主體做界定——里德聚落中，不同家系間具有不同的財產的繼承、分家的方式、墓葬等。這些不同性質的家系，因居住在同一個聚落空間當中，形成一個性質不同的聚落人群，也就是說，聚落人群並非為一個同質的社會群體。例如，頭人家系的長女會招贅番社之男性，但是非頭人家系之女性卻可以招贅漢姓之男性，例如莊骨潘皮、曾骨潘皮者。另，頭人家系中的餘嗣分出，但是非頭人家系的財產及家屋繼承方式為兄弟均分，並非由長嗣繼承例如莊骨潘皮者。因此，筆者在本文無法以「里德人」來涵括這一群具有不同文化特性的人群。也因此，筆者對於里德頭人為主軸的討論，是試圖以此特定人群為基礎，來理解與其周邊聚落人群的社會關係網絡是如何形成的。

筆者欲呈現的是里德頭人的文化特性，是以家系做為建立社會關係的行動主體而非聚落。但是筆者要進一步解決的是，家系與聚落之間又如何銜接的問題。透過與婚姻、收養與寄居等關係的建立，整個聚落呈現異質人群的組成。那為什麼又會有所謂的聚落出現呢？而且里德呈現出的聚落邊界是十分明顯的，以港口溪為界與滿州村相隔，與臨近的山頂亦有明確的聚落及人群界線（本文第三章），形成一個獨立卻又開放的聚落意象，獨立指的是聚落的孤立性與區隔性，開放指的是人群組成的多元性。但是聚落並無法呈現邊界內的人群所具有的共同性，反而是透過以家系為中心所延伸的社會關係，成為理解里德人群特性最重要的人群單位。

里德頭人家系以兄弟姊妹從生家「分股」及與他者銜接的社會結構，顯示里德頭人以家系的擴展做為其社會關係的延展（本文第二章）。在與他者的遭遇涉及的人群分類方式，筆者於第三章呈現里德頭人是如何區分自身及他者，此人群區分涉及崇拜對象及祭祀方式的區辨，即分為「番與人」的人群分類。筆者以里德頭人的親屬關係為例，呈現其透過親屬關係的建立方式，實踐了這樣的人群分類，並同時透露出里德頭人對於自身認同由番到人的轉變（本文第三章）。

里德頭人家系的親屬結構中，本身就隱含對他者的含括。因此，筆者透過多層次的內與外形成的圓圈，呈現以里德頭人為主體的人群分類具有的多層次相對特性。首先，是里德頭人家系內部由兩家系所組成，一家系主司聚落內的祭祀，另一家系主司聚落外的聯繫協調工作，此為第一層次的內與外所組成的里德頭人家系。第二，是與里德頭人同為「番」的性質的聚落人群只能婚入里德，形成里德的人群組成是包含不同「番」聚落的人群，形成「番」的人群為內，里德頭人為外的相對關係，再加上里德頭人的女性婚出與「人」，在既有的「番」與里德頭人之外，再加上更外圍的「人」的範疇，形成三個內外層次擴展而成的相對卻包含的關係（見圖 11）。第三，除了人群分類展現多層次的相對與銜接之外，在「祖先崇祀」與「神明崇祀」之間，亦呈現出祖先與祖先轉變成的神以及神明三者之間的相對與銜接的關係（見圖 12）。第四，最為突顯的是在八保祭典暨做醮的儀式中，強調永靖羅峰寺與滿州鄉八個村，「有內外之分，無先後之分」的意

涵，再加上分水儀式中海水的意象，指的就是滿州鄉境之外更大的社會環境（見圖 15）。呈現出內與外的相對性，且外包含內的重疊與銜接，這些與「內」相重疊的「外」，都是指涉相對於內的更大社會體系。也就是說，里德頭人所展現的人群區分與銜接，到滿州鄉八保祭典村落之間的分界與銜接，都展現出相同的主題---透過相對性的概念，呈現出不同人群之間的區分及銜接，並產生被包含與包含的層次關係。

筆者接著以里德頭人爲中心所擴展出的聚落關係，來理解里德頭人的人群特性究竟爲何？里德頭人本身具有自生家分離並他者結合的社會結構特性，透過這樣結構性的推力，再加上多層次的人群關係，可以推測出里德頭人可能的內部結構。筆者以里德頭人與山頂聚落的關係爲例，儘管兩聚落有其明確的聚落邊界及人群分野，但是由於外在文化形式上的相似性，使得兩聚落人群極可能被外界視爲具有同一社會文化結構的人群，並且里德頭人會趨向對於所銜接人群的認同，亦加使得兩人群的分類更爲困難。

但是，隨著社會環境的改變，出現另一個代表新勢力的「他群」－「人」，里德頭人的結構特性所具有的內部推力，使得里德頭人與另一層次的「他群」相接觸及銜接時，就會產生與其他排灣等「番」性質聚落的差異。這個差異就是當里德頭人試圖以其親屬關係來實踐其所接觸的新的人群分類「人」的時候，即突顯出排灣等番性質的聚落與里德頭人可能採取的不同人群分類方式及銜接方式。因此，就突顯出里德頭人與文化形式相似的排灣人在結構上的不同。也就是說，里德頭人具有分裂的特性及與象徵更大人群勢力的他者銜接的方式，必須特過三層以上的相對關係或者是多層次的社會體系之下，才能呈顯出里德頭人所具有的獨特的社會結構及動態的認同方式。

在八保祭典的討論中，祭典呈現鄉境內差異人群以多層次的銜接與含納，與里德頭人的社會結構中對於人、番的銜接與含納，形成可以層層包含擴大的相對關係。本文除了試圖理解里德頭人的內部社會結構之外，也透露以里德與周邊聚落的例子，做爲理解八保祭典底下的人群具有什麼樣的差異特性與區分，以及這些差異的人群是如何銜接成一個整體。

總結小語錄：「番仔若穿褲，白浪就走無路」---

以前的人愛笑番仔，「你若番仔勒...」「你這個番仔，不懂話！」

番仔就說番仔話，不懂我們這個話（河洛話），以前的番仔比較骯髒，較隨便，較隨便吃，所以叫做番仔，以前阿眉族的番仔，吃飯都用手抓的，現在的阿眉仔就像是白浪了。以前的番仔生活和我們平地人較不一樣，較溫吞啊！都吃番仔烟，他們都自己種、自己曬、自己切、自己吃...他們都吃番仔烟很臭。

但是現在的原住民，人家都說原住民，現在比較清潔性了喔，比白浪還要乾淨喔，以前的人說：「番仔若穿褲，白浪就走無路。」

現在的番仔穿褲子了，以前是圍 *kubah*，一塊布圍起來而已，屁股跑出來，現在的番仔比我們人的穿著還要好，頭腦比我們人還要好，還要理想，番仔較升級了，正番仔就是台灣人。

後來就可以互通了，番仔也說這樣的話，白浪也說這樣的話，就和平了，就可以嫁娶了，他們認識日語，我們也認識日語，番仔很會說日語，長輩的番仔都說日語的，他們都讀日本書，語言可以通了，就可以嫁娶了，番仔白浪就都一樣，以前嫁娶都是父母的意見，那時都信用媒人，說那個人是多好跟多好。以前都尊重老的，現在都要尊重年輕人。

（里德路潘姓阿媽，八十歲）

引用書目

王瑛曾

1993 《重修鳳山縣志》，南投：臺灣省文獻委員會。

日本順益臺灣原住民研究會

1999 《伊能嘉矩收藏臺灣原住民影像》，臺北：南天書局。

中華綜合發展研究院應用史學研究所

1999 《滿州鄉志》，屏東：滿州鄉公所出版。

安倍名義

1987 《臺灣地名研究》，臺北：武陵出版社。

周玉翎

2000 《臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史》，臺北：臺灣大學歷史研究所，未出版。

黃叔璥

1996 《臺海使槎錄》，南投：臺灣省文獻委員會。

屠繼善

1993 《恆春縣志》，南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣省文獻委員會採集組編輯

2001 《臺灣地名辭書，卷四，屏東縣》，南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣銀行經濟研究室

1994 《臺灣番事物產與商務》，臺灣歷史文獻叢刊。南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2003 《番族慣習調查報告書第五卷，第一冊，排灣族》，臺北：中央研究院民族研究所編譯。

附錄

附錄一

敬聖亭建於日據時期（明治 37 年），西元 1904 年，迄今將近百年歷史，形體六角形以磚塊建成，高約四公尺亭頂面五公尺，有三層，中曾有大爐開口，頂層有口排煙，建亭旨在焚燒廢棄字紙書籍，焚燒時需審慎過濾後再擇良辰上香拜神明及先聖先賢，以保字跡文化積公德，保佑子孫功名，故又稱惜字爐、聖蹟亭。本聖亭為本鄉文化古蹟之一，因年久失修搖搖欲墜，為保存文化資產不惜重資整修，並在旁邊築一座涼亭供鄉民憑弔。

鄉長熊金郎謹誌

中華民國 87 年 10 月

（筆者：鄉民一般以閩南語稱作「字紙亭」。）

附錄二

羅峰寺沿革誌

清光緒八年冬，船帆石漁夫潘氏網撈烏魚，獲得木雕觀音一尊，虔誠膜拜，從此佛緣善結，後遷往琅嶠庄，卜居今恆春分局現址，靈感遠被，有求必應，牡丹社事件既平，琅嶠建城督辦官劉璈精通堪輿，相中佛祖安座福地，為縣府衙門，潘氏子孫只得遷移烏內，未幾佛祖降旨，要求往鎮東方，潘家遵照懿旨，供奉於射麻里之佳都魯，又自選射麻里潘阿蛇為乩生，乩生遷居老佛路潘阿財住處設壇濟世佛法渡人，恆春半島最高峰老佛山緣此得名，牡丹社山胞下山擾攘，亦漸平息。時當民國 15 年左右，本鄉瘟疫流行，病亡者眾佛祖降乩，指點藥草活人無數，乩生潘阿蛇亦身染重病，命在旦夕，族人請示佛祖，潘氏醒而扶乩，謂取吾之血肉以配藥，可以無恙，乃削取金身座下木片和藥靜霍然而癒，今佛祖金身下座削刮累累，湟然闕如，足見鄉民祈福保安之殷，菩薩慈悲救人之切也，民國 13 年，歲次甲子，佛祖托夢保證賴阿郎，囑意射麻里現址修建廟宇，作為渡化之所，於是賴家聯合潘家及鄉紳宿老，熱心人士，集資興建，乾旱缺水，佛祖顯靈賜泉而廟成，紅瓦平階前後分殿，賜名羅峰寺，寺成而泉竭，由是香火鼎盛，絡繹不絕，每逢 9 月 19 千秋之日，遊境巡狩，感恩慶祝，萬眾一心其俗流傳至今，45 年甲子歲 8 月 15 日，因強震侵襲寺廟倒塌，管理人謝宋桂蘭發動募捐，重建前殿。迄今又將四十寒暑，屋宇粗陋，格局偏隘，不足以安佛祖之法身利信徒之朝拜，於是鄉紳政要商議籌建後殿，善男信女踴躍出錢出力相助，遂於 97 年 9 月破土，閱一年十月竣工，總工程費壹千壹百餘萬元殿成為之銘曰，法相莊嚴，水長山青祐我眾生，壽富康寧。