

恆春半島的老祖祭典與人群意象： 滿州里德山頂的例子*

陳怡君**

一、前言

本研究調查將以滿州鄉里德村山頂聚落一個祭祀老祖的家庭為例，探討恆春半島特別是滿州地區的老祖祭典如何可能蘊含當地人群對其所身處的世界的理解與複雜性。選擇這個家庭不只是因為有比較多的研究紀錄可供比較（劉還月 1996、林家君 2008、簡文敏 2009），更重要的是這個案例具有打破以現有族群分類來理解區域特色的可能性，亦即恆春半島的老祖祭典並不是「馬卡道族」的文化表徵，我們必須放棄這類將某種文化表徵與特定「族群」連結的本質性論述，尋求更適切的分析性概念來理解當地人群的經驗。

恆春半島歷史上一直是各種人群匯聚、混雜融合的地區，而當地的老祖祭典則是被研究者（如簡炯仁 1994、吳東南 1995、劉還月 1996）認為是從屏東平原南下遷徙的平埔人群所帶來的信仰與儀式。他們藉著追尋「祀壺」的線索，將「祀壺」相關的信仰現象視為平埔人群的遺留或證據，以此來重建平埔人群的遷徙路線與分佈地區。

* 本文是行政院國家科學委員會計畫「恆春半島上的人群流動與文化創造：嚮婆、乩花與聯庄祭典(I)」(101-2410-H-002-092-)之部分成果，感謝該單位提供之經費補助。田野工作的主要調查時間是2013與2014兩年的農曆元月十五祭典前後。本研究感謝計畫主持人臺灣大學人類學系林開世教授的支持與共同田野的進行與討論，我們得以進入滿州地區也得力於林家君小姐在當地的多年研究與引介，特此致謝。本文曾在2015年6月27日中研院民族所陳文德教授主辦的「國家治理、地方社會與文化能動性：臺灣原住民部落當代變遷的研究」工作坊，以及2015年11月21日中研院台史所主辦的「第四屆族群、歷史與地域社會研討會」中報告過，感謝曾給予評論與建議的參與者。也特別感謝匿名審查人提出寶貴的修改建議。

** 輔仁大學宗教學系兼任助理教授

關於祭祀老祖的人群性質問題，潘英海（1998）與林清財（1998）曾透過台南、高雄、屏東、台東、花蓮等大範圍的區域性普查，指出「祀壺信仰」在不同地區牽涉地方人群的互動關係。以恆春半島來說，潘英海認為「恆春半島的祀壺要分為恆春系與滿州系，是因為滿州系牽引著排灣、阿美、平埔、漢人之間的互動，但是恆春系則主要是以漢人與平埔人的互動為主，而且平埔人在遷入恆春時已相當『漢化』，並且被視為漢人，因為在我們訪查的大多數聚落，都沒聽過『平埔仔』或『平埔番』一詞，例如：田中、射寮、白沙、水泉等地，而在旭海、港口一帶也僅是勉強指稱永靖是平埔番。」（1998:188）而根據我們的觀察，目前在每年農曆元月十五當天，恆春半島上許多地點的老祖祭典是由不同的人群所舉辦，祭典的執行者與參與者並不特別強調儀式的平埔起源與認同。由此可知，何謂「平埔」關乎當地人對於不同人群的認識方式與互動過程，信仰「祀壺」的不一定都是平埔人群的後代。因此，我們無法輕易將恆春半島的老祖信仰等同於任一平埔人群的辨識標籤。

半島上的老祖祭典有幾個重要的特徵：首先，都在農曆元月十五舉辦；第二，「研仔」是老祖的關鍵象徵物；第三，常被當地人稱為「番仔神」。從 1990 年代以來的研究調查發現，現存的老祖信仰大部分是上一代的遺留或傳承，並且大多數與民間信仰神明合祀，祭祀老祖的人群單位從家族、私壇到聚落公廟都有。不過，1990 年代初期，研究者也觀察到因為作為老祖附身媒介的女性通靈者一乩花一大多已經凋零，老祖信仰也正在逐漸式微。不過，簡文敏（2009:14）指出當代恆春半島老祖祭典裡的一個重要特徵：「雖然不容易判斷老祖的族群屬性，卻有相當一致的原住民神靈特徵，……老祖的祭品幾乎都是原住民偏好的食物，如肉酒、香菸、檳榔。老祖附身乩花時，穿著原住民服飾；所使用的語言，主要是原住民語或日語；跳喔嘮時，經常頭頂著碗或瓶，跳原住民舞蹈。」當代恆春半島的老祖祭典的確透過祭品、服飾、展演與儀式語言等面向呈現其「原住民」神靈的特徵。但是，這樣的「原住民」特徵是否等同於現在我們所認知的原住民族群？究竟反映出什麼樣的「原住民」想像或是再現了什麼樣的「原住民性」？筆者認為我們必須先嘗試回答恆春半島的老祖究竟是什麼樣的神靈？老祖祭儀想要處理什麼樣的問題？透過什麼方式來達到其目的？等這些問題。

根據田野調查的初步成果，筆者發現當代恆春半島老祖祭典的樣貌非常複雜、流

動並具有彈性，必須重新回到該地區長期以來複雜的人群關係以及與各種「外來者」頻繁接觸的歷史記憶當中來理解。本文將以滿州鄉里德村山頂聚落一個祭祀老祖的家庭為例，透過女性儀式專家的老祖信仰與實踐來呈現恆春半島老祖祭典的複雜性，探討人們如何透過祖先傳說、歌舞展演與儀式過程形塑特殊的人群分類與意象。

二、里德山頂的老祖祭典

滿州鄉位在恆春半島的東半部，東側以陡峭的山壁直逼太平洋岸，西邊由北到南則與牡丹鄉、車城鄉與恆春鎮相鄰。屬於中央山脈南端的恆春東方丘陵，人口與聚落集中在區內少數的河谷平原。滿州鄉因位在東西人群通過的交通位置上，區域人群構成複雜，但以福佬話為共通語言。（黃瓊慧等 2001:710-711）（圖 1）里德村位於滿州鄉東南方，由南至北包括里德、山頂和欖仁溪三個聚落，根據 2016 年九月屏東縣恆春戶政事務所的統計資料，里德村有 179 戶，435 人。¹ 從滿州鎮前往這三個聚落需要跨越港口溪上三座不同的橋，三個聚落之間有道路相通。

三個聚落的人群來源不同：里德過去是恆春下番瑯嶠十八番社大股頭人豬勝束社所在地，曾以其強大的武力與巫術統領瑯嶠地區的排灣、阿美部落與漢人村社，頭人卓杞篤、潘文杰在清末至日治初期的臺灣涉外關係中扮演重要角色。與漢人接觸時間很早，並相互通婚，曾姓粵籍漢人在此地居住已有五代。山頂舊稱蚊蟀山頂，為豬勝束社管轄下距離最近的排灣部落，比豬勝束更早居住於此。與漢人接觸亦久，也和閩客移民通婚，居民口傳過去僅限於山頂的女性婚出里德，但里德女性並不婚入山頂。目前是三個聚落中人口較多的，設有里德活動中心。欖仁溪成庄最晚、人數最少，居民以李、潘兩姓為主，李姓為閩籍，潘姓據稱來自屏東萬金（同上引：721-722）。

¹ <http://www.hengchun-house.gov.tw/?Page=Files&Guid=50bc87c9-45bb-5ddd-0ff2-42a96de887e1>，屏東縣滿州鄉 105 年 9 月份人口數及戶籍動態登記統計表。擷取日期：2016 年 10 月 31 日。

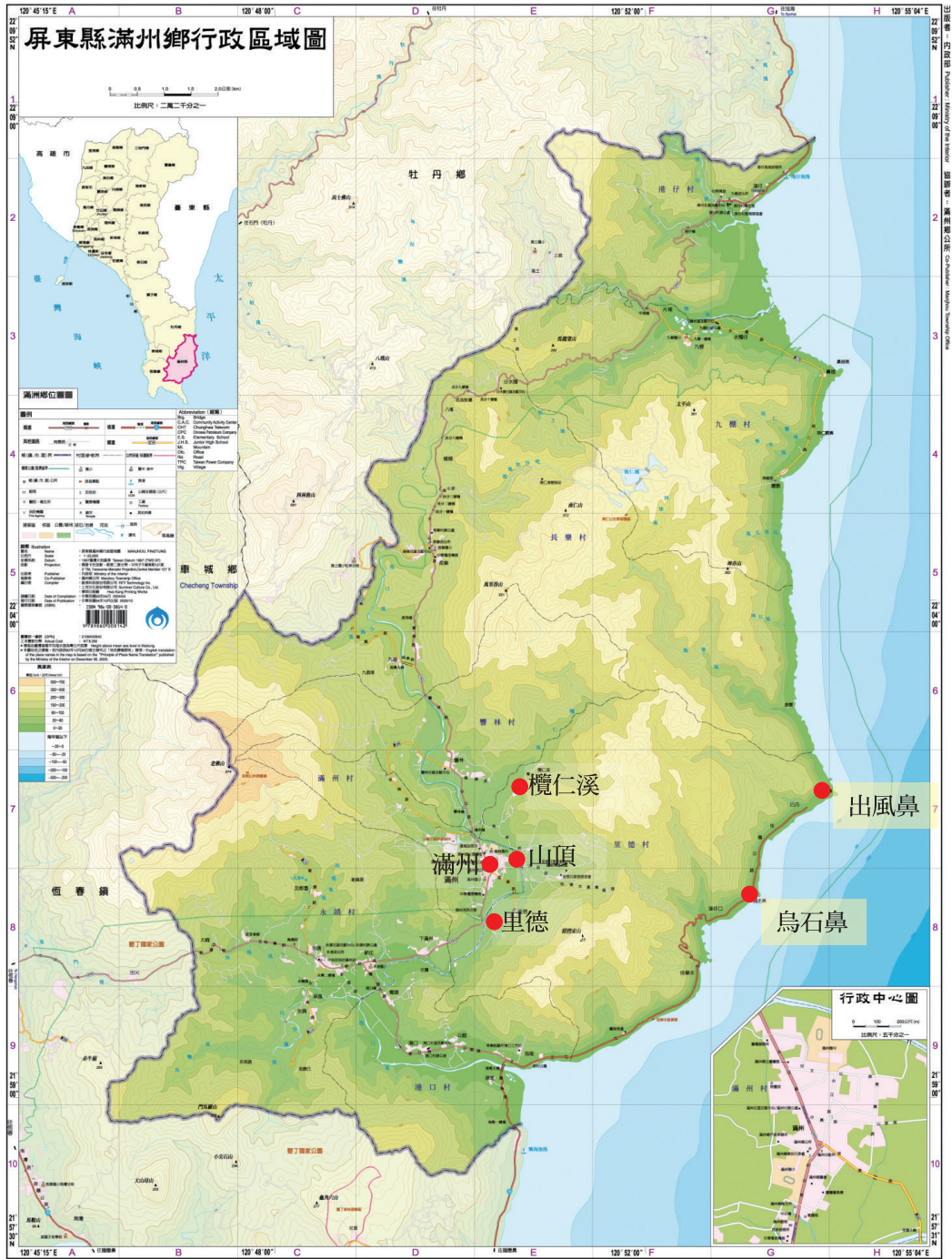


圖 1 滿州鄉地圖 (資料來源：www.onegreen.net/maps)

里德現在有三戶人家祭祀老祖，其中兩戶在欖仁溪，據說祖先都來自赤山、萬金，老祖放置在正廳神桌中間，沒有與神明合祀。2013 年老祖祭典時，位在村頭的人家只有家人簡單的祭拜，位在村尾的人家則是在傍晚時分附近人家準備金香供品前來拜拜，祭拜之後大家一起在屋埕共享主家準備的炒米粉和麻油雞。

山頂老祖供奉在張米枝家的紫竹宮中。正廳神壇的神桌分為三層：最上層供奉觀音佛祖為主神，附祀土地公、五府千歲之李王、范王與池王，最下層供奉三太子，並擺放五營令旗、香爐與祭品。面對神桌的左側另有一桌供奉潘姓祖先牌位與老祖。左右兩邊牆壁上分別掛有一把附有雕刻精美的木頭刀鞘的番刀，右邊番刀旁掛著張米枝的巫袋和問事用的葫蘆瓢，左邊牆壁邊另有一盆枯萎的竹枝，枝子上掛著幾個已經枯萎的花圈。

然而，從 2010 年至今，除了觀音佛祖、三太子和祖先牌位的位置固定不變之外，其他神明的位置屢有變動。（照片 1 至 4）2010 年時，神桌第一層中間為觀音佛祖，左右為范王與李王，第二層為土地公；2012 年時，第一層佛祖兩旁為土地公與老祖，第二層是范王；2013 年時，第一層為佛祖與土地公，第二層為范王、李王、池王，老祖移至祖先牌位旁；2015 年時，老祖放在第一層，第二層沒有神明。根據我們的觀察與瞭解，牽涉張米枝、大女兒與二女兒等家中三位女性儀式專家之間的關係。2015 年，李王、范王與池王已被作為李府千歲乩童的大女兒請往台中的私壇供奉。而老祖的位置則反映張米枝與其作為老祖乩花的二女兒之間對於老祖神靈性質的不同看法所產生的張力。尤其以 2012 年年初的衝突最為激烈，根據張米枝的說法，當時二女兒未經她的同意就將原本放置在祖先牌位旁的老祖移到神桌上，後來神壇失火，神壇的屋頂和牆壁都被煙燻得焦黑，佛祖神像也有毀損。她為此非常生氣與傷心，見到我們時情緒仍然非常激動、不安和哭泣，她說老祖是祖先就應該放在「公媽」旁邊，不應該放在神桌上。2013 年元月十五我們去參加老祖祭儀時，老祖回到祖先牌位旁邊，然而那一年老祖乩花並沒有回來。



照片 1 2010 年紫竹宮神壇神明位置 (陳怡君 攝)



照片 2 2012 年紫竹宮神壇神明位置 (陳怡君 攝)



照片 3 2013 年紫竹宮神壇神明位置 (陳怡君 攝)



照片 4 2015 年紫竹宮神壇神明位置 (陳怡君 攝)

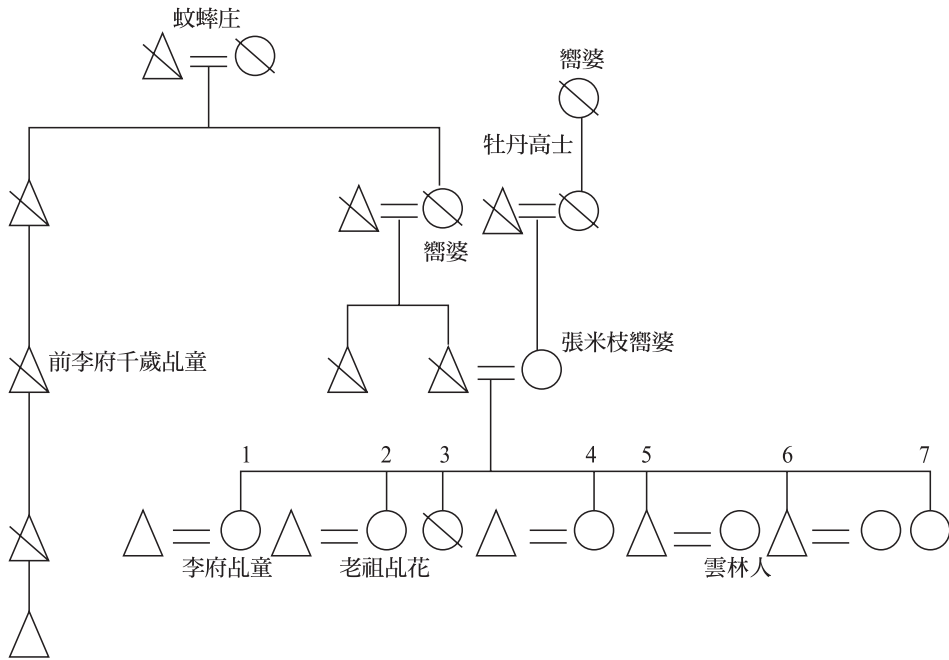


圖 2 張米枝家系譜（筆者繪）

張米枝 1930 年生，出生於長樂分水嶺的排灣族。² 嫁到山頂之前，曾有一任婚姻並生養一女，但第一任丈夫過世，1954 年再嫁到山頂。與第二任丈夫生了七個孩子，五女二男，二女兒和兩個兒子住在滿州，長女、四女、么女嫁至外地，三女已經過世。（圖 2）張米枝作為一個嚮婆的生命史和夫家的老祖有關。據她自己所說，她的三女兒四歲時生病，她丈夫問了人才知道是家裡的老祖在「採乩」，但是他們覺得孩子還小，等長大了再為老祖辦事。但是，她的三女兒十八歲就過世了。結果，老祖要找張米枝做她的乩子，她抗拒不要，因為那時她已經快要五十歲了，她覺得自己老了，請老祖找年輕的。後來，連自己的阿媽（MM）也來找。夫家的老祖過去是由婆婆祭祀，她的婆婆（1901-1961）是蚊蟀庄（今滿州）粵籍，早期八保祭典的嚮婆。而她自己的外婆也是嚮婆。因此，張米枝作為嚮婆的傳承有兩個來源：婆婆（HM）與外婆（MM）。

² 分水嶺為港口溪與中港溪上游紅土溪的分水嶺，是通往九棚、港仔的屏 200 縣道與通往高仕佛社、八瑤社舊社的屏 172 鄉道的交會處，屏 172 鄉道可至牡丹鄉牡丹大橋、牡丹水庫附近。

張米枝大約在 1980 年左右快五十歲時成為嚮婆，當時請法師來辦她向玉皇大帝「領旨」的法事。之後，大女兒和二女兒也分別成為李府千歲和老祖的乩子，一起在滿州母娘那邊領旨。³

大女兒 1956 年生，目前在台中租屋開設神壇，主神是玉皇大帝。她認為自己是滿州里德公廟「照靈宮」主神李府千歲的乩童，⁴大約二十年前由她的叔叔，也就是當時的李府乩童私下傳承。⁵2013 年老祖祭典時，她跟我說「他（指她叔叔）有一次說溜嘴，但是其他人都不知道，他說以後王爺是在潘家，我們庄頭很多潘家，我在旁邊聽，那時候是問我的事，他就這麼說，所以我知道。……人家說是天機，我們滿州潘家太多了，這也是緣分。」因為是前任乩童私下指示，其實她並不被當地人承認，一般認為照靈宮目前沒有乩童。

二女兒 1959 年生，住在滿州，是老祖乩花。但是，2012 年底八保祭典當我們在大流橋參加路祭的時候，二女兒曾經跟我說：「不明白神明為什麼選我們這種吃不飽但也餓不死的人？為什麼不選比較有錢的？」⁶2012 年初因為老祖位置的調動和她母親之間有衝突，2013 年老祖祭典缺席，2014 年老祖祭典時沒有被老祖附身。

（一）老祖是誰？

劉還月於 1990 年代初期進行田野調查時，訪問了住在張米枝家隔壁她先生的弟弟，他說嫂嫂家有兩個老祖，「母親仍健在的時候，奉祀老祖祖靈的祀壺，…過世之後，祀壺便長奉在兄長家，老人臨終前還特別強調，老祖是要傳給長媳的。」「一個是從生父家跟著嫁過來的。」劉還月還指出前者稱為「老祖」，後者稱為「向媽」，張米枝向他解釋兩者是不同神明，「但同樣都以一個祀壺為象徵」。不過，張米枝又在屋後山坡上建了一座小土地公廟，她跟劉還月說「土地公只是一種掩飾，真正奉祀

³ 在滿州地區，無論是法師、乩童或是嚮婆都必須「領旨」才能辦事。

⁴ 里德沒有自己的公廟，和滿州合稱滿里，公廟照靈宮建於民國三十六年（1947），主祀五府千歲。目前的管理委員會由滿州里德兩村的居民選出委員共同擔任。

⁵ 她父親的母親的兄弟的兒子（FMBS），與張米枝同輩，見圖三。

⁶ 那時讓我感覺她對自己作為老祖乩花的自我認知開始有所懷疑。

的是向媽」(1996:194-196)。⁷而簡文敏(2009:12)記錄了張米枝的另一種說法,「老祖是外來神明,她認為可能是越南或菲律賓來的。」

但是,根據林家君(2008:38-39)和我們的訪談,張米枝與她的女兒都提到老祖是他們家的女祖先,是「荷蘭來的公主」,「紅毛番」。阿媽有幾次跟我們提到她先生曾跟她說起「查某祖」(女祖先)的來源:

「查某祖」住的島沈了,只剩下她自己漂流到烏石鼻(圖二),「查甫祖」(男祖先)在海邊發現她,但是並沒有立刻帶她回家。第二天「查甫祖」帶了飯來給她吃,到第三天才把她帶回家。

女祖先的雙腳很瘦小,都墊著腳尖走路,在原來住的島上只撿蛋來吃。

後來老祖降乩時有說她自己是誰,就是「查某祖」。

2013年老祖祭典時,大女兒也向我說起二十幾年前她曾在家裡神壇旁的房間裡「看見」老祖的事情:

我們的老祖很漂亮,(我:是夢見嗎?)不是夢見,是眼睛看見,她穿的衣服是白色的,全身都是白色,她的臉很美很美,

(我:是我們臺灣人還是外國人?)

是紅毛,皮膚很白,不矮,在這邊家裡看見的,在裡面房間看到的,很久很久以前,差不多二十幾年前,我跟她說妳很美很美,

(我:她是說臺灣話還是?)

她都沒有跟我講話,可是給我的感覺就是「(老祖緩緩點頭表示)我就是這麼美。」很想再看一眼,可是就只有給我看過那一次。

7 2015年我們拜訪張米枝時,她跟我們說後山土地公的來源。之前她曾經夢見一條龍在哭,當時她的小叔請怪手挖屋後的路,她認為挖路挖到住在屋後的那條龍,所以龍在哭。她說他們家房子的地理特殊,剛好位在兩條小溪交會的地方,這種地理只有神才能待。後來便在屋後山坡上蓋了土地公廟。

雖然不知道劉還月與簡文敏調查時的脈絡，目前看來張米枝和她女兒對於奉祀在正廳的老祖是她們的女祖先、「荷蘭來的公主」、「紅毛番」等身份已有共識。我們從她們的說法得知，她們對老祖的認識已經形成一個外來的異族女性成為家中祖先的故事，以斫仔為象徵，並且會附身於乩花身上，而乩花必須是由家中的女性傳承。

至於原來當作老祖「斫仔」的瓶子，是張米枝從婆婆那繼承的竹葉青酒瓶（劉還月 1996:194）。不過，2012 年我們看到的已經是用一塊牛樟樹刻成肚大底小的瓶子狀的老祖。張米枝的大女兒和大媳婦解釋說，張米枝因為擔心瓶子會不小心弄破，用「法」將原來的瓶子處理掉，另外用木頭刻了一個代替，而大女兒補充之所以會這麼做是老祖乩花（二女兒）說的。⁸

（二）如何「辦事情」？

每當我們問及張米枝有關她的法術跟誰學習的問題，她總是回答：「自然的，沒有人教，自然就會了。」這個說法和劉還月、林家君的紀錄類似。劉還月曾記錄了 1990 年前後，張米枝夢見過世已久的婆婆，要她接續「向婆」的工作，並指點了幾項法術。張米枝對劉還月說沒有人相信，她第二天起來就會做向了，也不知道別人怎麼知道的，還跑來找她辦事（1996:194）。林家君則記錄到張米枝自己的說法：「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／她交我掌各個工作，她／他沒教我什麼，我自然的會…。」（2008:42）從上面兩個記錄可知，張米枝的巫術源自於她的婆婆和外婆，兩者的傳習方式有所分別：從滿州婚入里德的婆婆是透過「夢裡指點」，而長樂排灣族的外婆沒有教她什麼「自然就會」。⁹

雖然無法清楚說明自己如何習得法術，張米枝倒是很清楚嚮婆、神明乩童和老祖乩花三者之間的不同或關係是什麼。從阿媽的說法，她們母女三人常常在某些儀式上合作，也因此能夠相互觀察到彼此的差異。她說辦事的時候，都是「嚮婆在前，王爺

⁸ 老祖曾因高雄市政府舉辦平埔族文化活動被邀請前往高雄柴山，2011 年已重新請回。

⁹ 恆春半島上老祖乩花的傳承大部分是經由婆婆傳給媳婦，但是因為缺乏其他有關巫法傳承的紀錄，張米枝這樣的說法或許可能隱含著婚姻與血緣之間對於巫法傳承的不同意涵。

在後。」「嚮婆不降乩，老祖降乩，辦的事情也不同。老祖是『紅毛番』，降乩時是用唱的。」簡文敏（2009a:12）也指出，「張米枝以前曾擔任老祖乩花，她認為向婆類似漢人的法師，僅作法不起乩，老祖乩花會起乩。」因此，是否被神靈附身是滿州地區儀式專家之間最重要的區辨指標：嚮婆與法師施法但不被神靈附身，神明乩童和老祖乩花則會被神靈附身。

可惜的是，我們在山頂從來沒有親眼見過張米枝為人辦事，也沒有在老祖祭典時看過老祖乩花起乩。我們只有在她住處的牆上看到一張她正在辦事情的照片，照片中在她雙腳膝蓋中間夾了一個剖半的乾葫蘆瓢，她的雙手像是捏著什麼東西似地放在葫蘆瓢圓滾滾的肚子上。關於嚮婆辦事情的方法，滿州地方的人都知道嚮婆會在葫蘆瓢上抹上豬油，問事情的時候將「佛仔珠」（*buladzu*，據說是無患子果實）放在油亮光滑的葫蘆瓢上，如果珠子停在葫蘆瓢上，就能以此判斷問題的答案。每個跟我們提到這件事的人，無不嘖嘖稱奇，因為圓圓的珠子竟然會停在油滑的葫蘆瓢上是很不可思議的事情。而曾被嚮婆醫治過的人，也因此相信嚮婆的確擁有某種力量。

（三）2013 與 2014 年的老祖祭典

張米枝曾分別對簡文敏和我們提到過去老祖祭典的狀況，「農曆元月十五日老祖千秋日，附近民眾包括排灣族人（蚊蟀社）、滿州人會齊來參與。早期會殺向豬、跳喔嘮，未婚男女也會利用機會表達愛意『偷娶某』。老祖附身乩花時，頭頂著酒瓶、戴花圈，歌舞包括現在流行的滿州民謠，而且與信眾同樂。」（簡文敏 2009a:12-13）不過，對照 2013、2014 兩年我們看到的狀況，這個儀式已經呈現完全不同的樣貌。

2013 年的老祖祭典，元月十四張米枝已經先行拜拜，屋外天公爐前的桌上擺著酒、象徵山珍海味的乾貨、餅乾、水果和紙錢。另外面向馬路的一邊擺了另一個犒軍的桌子，供品包括三牲、兩種粿、米、鹽、味精、調味料、罐頭等等，桌旁地上另有一箱飲料、兩袋蕃薯和地瓜，以及一個放了樹葉的水桶（馬草水）。而屋內神壇的供桌上則有餅乾、糕點、飲料、水果和紙錢蓮花等等供品。那天只有張米枝和她姊姊從分水嶺來陪她，大女兒二女兒都還沒回來。

元月十五晚上，擺了三桌酒席，但是因為來的客人很少，主要是家人和親戚，所以實際上只吃了兩桌。因為沒有卡拉 OK，酒席撤了之後，張米枝開始踏著原住民風

格的舞步，住滿州的妯娌（王家）、山頂聚落的女性和前李府乩童的孫子加入，但是隨便跳了一會兒就停下來。張米枝和大女兒跟我說過去都是用卡拉 OK 唱歌，大家會一起跳舞，很熱鬧。但是今年沒有辦那麼盛大，只用一台小小的手持式播放器放音樂，聽起來像是原住民曲風的歌曲和其他國台語歌曲。李府乩童的孫子吃完飯後一直有會靈的樣子，用特殊的身體姿態在神壇內外拜拜。後來，大女兒換上原住民服飾，當她開始跳舞時她的弟弟（張米枝的大兒子）看著她說「『番仔』要跳舞了」、「這才是『正番』」。前前後後大概跳了有半個小時以上，這段時間李府的孫子都一直跟在旁邊舞動配合，他們先在屋外天公壇前，又進屋到老祖前，接著在神明前，再到天公壇前，這時大女兒指示張米枝為她戴上花圈，然後又進屋到老祖前，跳舞結束之後，她分別向老祖、屋外和神明祭拜。

2013 年主要是家裡人的拜拜和共食，但是隔年 2014 年山頂的老祖祭典來了比較多山頂的居民和朋友，也租了卡拉 OK，相對來說非常熱鬧。這一年是由大兒子和大媳婦主辦，他們跟我說起為什麼想要主辦這次祭典，他們說辦老祖祭典每年都是主家虧錢在辦，但是媽媽（張米枝）還是執意每年都要辦，大媳婦想要報答婆婆讓她風光高興，所以不管怎麼樣都想扛下來。元月十五下午我們到山頂時，張米枝和大媳婦已經和三個男性客人喝開了，兩個客人是大媳婦在小墾丁度假村的同事，另一個客人是里德頭人潘阿祿家的後代。晚上六點過後，二女兒騎機車載著大媳婦忙著去滿州和恆春找卡拉 OK，雖然已經訂好了，但是因為那一天很多地方（老祖）都在拜拜，所以機器調來調去，讓她們兩個很緊張，最後終於載回來一台卡拉 OK。之後，客人也陸續到達，大部分是山頂的居民或是朋友來捧場，前前後後開了五、六桌，大家一邊吃飯、一邊唱歌，氣氛很熱鬧歡樂。客人到達之後，會先進入正廳上香拜拜。老祖乩花招呼客人，點香給來訪的人拜拜，若是有人要拿紅包給她，她就請客人直接拿去給她媽媽。張米枝這一晚完全不用出來招呼大家，她坐在她的小屋裡，許多客人都過去找她講話，她花了很長的時間跟每個人講話，談話氣氛親密自然。這一年大女兒沒有回來，二女兒一直到我們離開時都沒有被老祖附身。¹⁰

比較 2013、2014 兩年山頂的老祖祭典，我們發現不僅參與者、酒席數的規模有

¹⁰ 2015 年的老祖祭典，因為剛好碰上開學第一週無法參加，四月到滿州時，向住山頂聚落的一個大姊探聽，得知張米枝家請了六、七桌，並請了長樂那邊的人來跳「山地舞」，大女兒、二女兒都有回來參加。

所差別，連家裡人參與的程度也不同。張米枝認為有沒有卡拉 OK 是祭典能不能成功的關鍵因素，兩年的氣氛也的確因此差異很大。子女、媳婦都視張米枝為儀式的主人，老祖乩花在儀式中的角色很模糊。

（四）儀式性換裝

「儀式性換裝」是恆春半島老祖祭典裡時常被注意到的一個儀式階段。過去社頂三奶宮和旭海明德堂在老祖祭典時，老祖乩花都有「儀式性換裝」的儀式展演。社頂三奶宮因為前任乩花已經過世多年，有一段時間是向墾丁的龍鳳仙姑借乩。在簡文敏（2008）的紀錄裡，2004 年老祖祭典時三奶夫人先降乩，協助處理廟方和民眾的問題之後，老祖接著來附身，這時除了穿著三奶夫人附身時穿的龍虎裙之外，再用長條紅布將頭部包裹成瓶子狀，乩花的臉和眼睛全被遮住，指示想法並與信眾跳舞同樂。老祖退駕之後，過世的乩花最後來附身，與家屬談話。三奶夫人、老祖和已逝乩花來附時外表、行為都不一樣。

而旭海明德堂的乩花潘阿蘭是港口阿美族人，老祖與老君合祀，兩者是兄妹關係。同樣的，也是簡文敏（2009:5-6）的紀錄，2007 年老祖祭典時乩花先讓老君附身，講閩南語，先綁民間信仰的紅布頭巾，手持令旗、香，也用法繩，上身穿著道教圖案的肚兜，下身圍著原住民的裙子。之後再由老祖附身，講原住民語與日語，頭上戴著阿美族頭環，跳喔嘮時頭頂著碗與信徒跳阿美族舞蹈同樂。

2013 年山頂老祖祭典時大女兒也有一段「換裝」的插曲。當天拜拜結束之後，我們談論起發生的片段：（照片 5）

大女兒：剛剛是公主，王子沒來

林家君：公主在等待王子…

李府孫子（大約二十幾歲，當時在台北工作）：結果等到的是一個侍女

大女兒：有卡拉 OK 跳就比較……剛才怎麼跳我不知道，現在叫我跳我不會，是公主，她每次來（詢問家君）應該不一樣吧？今天好像比較新潮

家君：腳步比較輕快

李府孫子：男女接觸（跳得）不一樣，我剛剛跳的是在接她

大女兒：不可以穿這個（指她原本身上穿的衣服），要穿絲襪、短褲很短，然後（原住民服飾）。等無人……就直接套下去而已

我：妳剛剛全程自動流眼淚

大女兒：流鼻水，心酸的感覺，公主等不到王子，等無人那種感覺…本來是覺得今天沒有要跳，被感動

張米枝：這跟老祖不同，不是老祖的乩子，這是王爺的乩子，公跟母

我：剛剛和王爺來的時候不一樣？

大女兒：不一樣，因為他（指李府）會借給我們的祖靈，我們的祖靈比較大，祖公祖媽，…他也不是隨便，他知道十五（指老祖祭典）那天他一定會借給她，我不用跟他說他就知道了，神明他們會溝通……我們的祖先本來就有男女，做神，元宵這天是祝壽的日子。

整個晚上二女兒都沒有出現，大女兒說以前只要她一開始跳，二女兒就會從滿州衝回來，但是今年只有「公主」，感覺非常寂寞。再加上客人很少，張米枝一整晚看起來都很不開心。

根據他們的說法，這樣的換裝已經進行了好幾年。故事的主角是一對王子與公主，王子是由二女兒扮演，公主由大女兒扮演，雖然她們實際上分別是老祖乩花和李府乩童（這點張米枝也非常清楚），但是每年老祖祭典這一天，李府千歲會將祂的乩童—大女兒借給老祖。當公主穿上原住民服飾時，王子便會有所感應而從滿州村裡飛奔回來，然後公主會為王子換衣服，接著兩個人一起跳舞。一開始王子並非是二女兒，而是她們的一位堂哥（照片 5），但是因為堂哥中風身體不好，就換成二女兒。大女兒說到：「做那套衣服的時候，我和剛剛那個阿兄（堂哥）兩個牽手像夫妻去前面拜拜，阿媽嚇一跳說怎麼會像夫妻那樣，從那一年開始，好幾年了。可是後來阿兄就把那套衣服讓給二妹，祝壽的時候都會來穿。當我穿那套衣服時，她會覺得很難過，就會趕快從滿州衝回來。」

原住民服飾是堂哥和大女兒一起到台東機場附近買的，堂哥說「上面派下來，叫我們往東走，不能用裁縫的，要用手工的，一件三萬塊，兩套是七萬可是變六萬，因為我們做兩套，一套是男的。」除了衣服之外，大女兒說「花園，一個男生一個女生，

老祖一個，我一個，一對；衣服也是一對，刀子也是一對。」「刀子也好幾萬，在屏東做，（說不出地名），老祖娘娘說的…」不過，2013年只有「公主」和「侍女」的女性意象，而這位「侍女」是由張米枝認為「查某體」、生理性別男性的滿州親戚扮演。2014年大女兒和堂哥都沒有回來，所以這兩年都沒有王子與公主相聚跳舞的儀式展演。至於為什麼要用這樣的方式呈現，大女兒解釋「我們的祖先本來就有男女，做神，元宵這天是祝壽的日子。」

和社頂、旭海的「儀式性換裝」比較起來，山頂老祖祭典裡的性別展演在恆春半島老祖祭典裡是很特殊的例子。社頂與旭海的例子都是由女性儀式專家一人藉由服飾、語言、動作等來體現、展演與區辨不同神靈附身的狀態，但是從山頂的例子來看，王子公主、成對的服飾、花圈、番刀一再反映出以「夫妻」為核心的特殊性別意象，透過物和身體展演再現祖先傳說裡的在地的「查甫祖」（男祖先）與外來的「查某祖」（女祖先）所構成的夫妻祖先意象。



照片 5 2013 年山頂老祖祭典儀式性換裝¹¹（陳怡君攝）

¹¹ 由左至右分別是林家君、（大女兒的）堂哥、大女兒、張米枝、李府乩童的孫子。

三、從區域性觀點來看老祖信仰

（一）滿州鄉的聯庄祭儀

八保祭典是滿州鄉跨村際的聯庄祭典，與滿州鄉的地方行政系統緊密結合，自民國三十四年（1945）開始舉辦以來，因涵蓋鄉內七個行政村—永靖、港口、滿州、里德、響林、長樂、九棚，所以稱為「七保公」；民國六十二年（1973），港仔村由九棚村分出而改稱「八保公」。原來是每三年舉辦一次，由鄉公所主辦，後來配合鄉長任期，而逐漸由三年改為四年。

整個祭典將滿州鄉視為一界線清楚的區域整體，在滿州鄉與鄰近鄉鎮的三個交界處，分別是港仔村與牡丹鄉交界的大流溪出海口、永靖村與恆春鎮交界的大崎頂、港口村與恆春鎮交界的風吹沙等地舉行路祭，乩童持劍在地上劃界，界定境界內外的界線。祭典第一天從永靖羅峰寺出發，並在傍晚漲潮時在當地人稱為「水頭」的港仔村燒第一艘王船，第五天到「水尾」的港口村燒第二艘王船，第六天謝平安結束。水頭水尾與滿州鄉特殊的水文地理環境有關，位於長樂的分水嶺分隔了滿州鄉的南北水路，因此小王船行經九棚、港仔兩村先在「水頭」港仔村的港仔溪出海口燒掉，而大王船則是行經長樂村以南至港口村等港口溪流貫之村落，最後在港口溪出海口燒掉。

祭典期間動員滿州鄉八個村的村廟與大小宮廟、私壇，並且由區域內的不同儀式專家—法師、乩童、嚮婆等共同行祭，主要目的是為了除穢，將境內的「不潔之物」透過焚燒兩艘巡行各村的王船與其上載運的金銀財寶等將之送至外海。由永靖羅峰寺擔任總壇，羅峰寺的主神觀音佛祖降乩指示祭儀的時程。第一天在總壇開壇掛帥之後，便至各村遶境。除了陸路的遶境之外，同時進行水路的洗淨，由水路元帥至鄉內的溪流「洗溪」。遶境時，鄉內的信徒在屋前擺設香案，準備鮮花、水果、香燭等供品，以及小包的米包、鹽包與柴包，當遶境隊伍經過時信徒將一支香、米鹽柴包交給轎班，轎班再將收集到的東西集中放置到王船上。

八保祭典中，滿州鄉當地的各種儀式專家分工合作。為什麼八保祭典需要各種儀式專家？滿州人普遍認為因為滿州鄉人番雜居，法師、乩童與嚮婆分別處理不同人群的「靈」，因為民間信仰的儀式專家無法處理「番靈」，所以必須藉助嚮婆的力量。依據〈滿州鄉文化傳承八保祭典委員會組織細則及行為準則〉（黃文華 2008:36-

40)，儀式專家分為「法師及嚮婆」與「乩童」兩組，並明確說明兩者在祭典裡的職責：前者負責開壇、請水、法器、開光、洗溪、祭送王船、登刀梯等祭典相關法事；後者負責傳達神的旨意，凡是帶旨掛帥的乩童一律吃素並在壇中過夜。在儀式過程中，路祭與燒王船等重要儀式都由法師擺設祭壇作法。

所有八保祭典儀式編制中的法師與乩童都是男性，只有嚮婆是女性。2006年八保祭典的嚮婆包括張米枝和另外兩位排灣嚮婆（一位住長樂、一位住四林），而2012年底的八保祭典時，沒有邀請2006年牡丹四林的嚮婆，由張米枝和長樂嚮婆擔任。雖然兩位嚮婆在重要的儀式地點都會行祭施法，但是張米枝認為她們之間有區域上的分工，也就是以分水嶺為界，北邊由長樂嚮婆負責，南邊由她（里德嚮婆）負責。

儀式過程中，長樂嚮婆帶著一名學徒，她們固定站在法師和乩童旁邊，她的祭品都擺放在法師架設的中央祭壇上面，祭品包括放在兩片月桃葉上面的豬肉塊、小米糕塊、檳榔、香菸、幾個一塊零錢和彩色的小段布卷、另外有三杯米酒，和放在葉子旁邊的一段獸骨和小刀。除了桌上的祭品之外，嚮婆還會另外在路邊擺放一份，她表示這些祭品代表給好兄弟的食物、衣服和零用錢。然而，張米枝的作法和位置卻和長樂嚮婆很不一樣，大部分時間她都是獨自行動，有時她的二女兒會一起幫忙擺設祭物。林家君（2008）觀察到2006年八保祭典時，張米枝由她的孫子騎機車載她，在所有繞境隊伍之前，一邊前進，一邊行祭。因此，林家君指出「嚮婆要做頭前」是八保祭典不同於其他地方的神明祭典最特別之處（同上引：67），這個特色也呼應了張米枝自己所說的「嚮婆在前，王爺在後」。2012年底的八保祭典，我們發現她每次都在出奇不意的地方出現，然後在儀式現場的邊緣四處走動施法。她常一邊移動一邊拿著綁著紅帶子的竹掃把做出掃地的動作，她解釋說滿州充滿各種「看不見的、不乾淨的東西」，八保的目的就是要把它們掃乾淨、送出去，不讓它們再回來。她也從來不把祭品放在祭桌上，而是一邊隨意拋擲檳榔、香菸、芭樂葉到地上，或是把她拿到的水果、發糕、紙錢放在路旁或橋頭，而且不用香。祭典第一天在港仔燒第一艘王船時，她在現場四處施法之後，也在外圍隨意選了一個地方，就在地上擺起祭品，她將下列物品擺放在一條長條木板上：某種貝殼磨平的剖面、豬肉、用紅線綁的獸骨、一顆黑色珠子（可能是無患子果實）、和前面相同的貝殼、裝在小罐子裡的油脂、小刀。這些祭物旁邊有檳榔、果汁、保力達，和一個裡面裝有芭樂葉的罐子。

2012年的八保祭典時，張米枝的大女兒雖然不被當地人承認為滿里照靈宮李府千歲的乩童，但是全程都以李府乩童的角色參與路祭隊伍，尤其是遊境隊伍出發前，她也起乩與佛祖「欽點」掛帥的各路元帥一同跪在永靖羅峰寺領旨，另外在照靈宮進壇拜拜結束後，她在廟裡起乩讓一位婦女問事，不過很快就被其他人制止了。至於老祖乩花並不在八保祭典儀式專家的編制之中，不過老祖乩花在各個儀式中大部分都是站在法師、乩童旁拜拜，我們觀察到她有時看起來像是處於附身狀態，但是身體姿態和乩童非常不同，反而比較類似「會靈」的肢體動作。¹²

2016年六月的八保祭典時，因為張米枝年老行動不便，所以由最小的女兒開車載著她和二女兒一起沿著遊境路線施法，除了沿路從車窗向外拋擲芭樂葉之外，她們也不斷沿路或在儀式現場噴灑「淨水」，是由張米枝事先採摘各種避邪植物、加水之後燒製而成。不同於李府乩童、老祖乩花和長樂嚮婆都逐漸被納入民間信仰的階序秩序裡，張米枝嚮婆仍保持其遊走邊緣、隨意施法的特色。¹³

（二）恆春半島的老祖祭典

根據劉還月（1996）、簡文敏（2009）與本研究的田野調查，恆春半島的老祖祭典主要分佈在半島的南半部，也就是四重溪以南的區域，並以西部臺地海岸與東部丘陵山地兩地區為主，中間隔著縱谷平原，涵蓋牡丹鄉、車城鄉、滿州鄉與恆春鎮等鄉鎮。（圖3）筆者整理了劉還月、簡文敏與本研究的紀錄，將恆春半島上祭祀老祖的地點整合成四十三個地點。（附錄一）¹⁴

12 問到張米枝的二女兒為什麼會參加八保祭典時，她表示八保應該是她媽媽要出來，她媽媽不出來，她就必須代替她媽媽。後來才知道張米枝因為主辦單位沒有親自來邀請她而不高興，直到主委親自到家裡拜訪並給她上面標示著「嚮婆」的黃背帶之後才滿意。

13 2012年八保祭典設立於永靖羅峰寺前的總壇神桌上，放置來自滿州鄉內各宮廟的大小神明，五天遊境期間，參與遊境的宮廟會將自己的神明安置於神轎內，其餘神明則留在總壇。除了各式漢人神尊之外，嚮林順天宮的老祖（研）是八保期間在總壇的唯一老祖，但不參與遊境。不過，2016年六月八保祭典時，順天宮的老祖全程由一位里德山頂聚落的中年女性背在身前參與遊境，路祭、燒王船時也都被供奉在祭壇上。根據那位婦女的說法，是老祖藉由順天宮天上聖母的乩童提出要參與這次的八保祭典。筆者推測與順天宮在滿州鄉的靈力地位提昇的過程有關，需另文探討。

14 劉還月進行田野調查的時間大約是在1990年代初期；簡文敏是在2008年八月至2009年五月進行田野調查，而滿州地區的老祖祭儀是2009年農曆元月十五的資料。

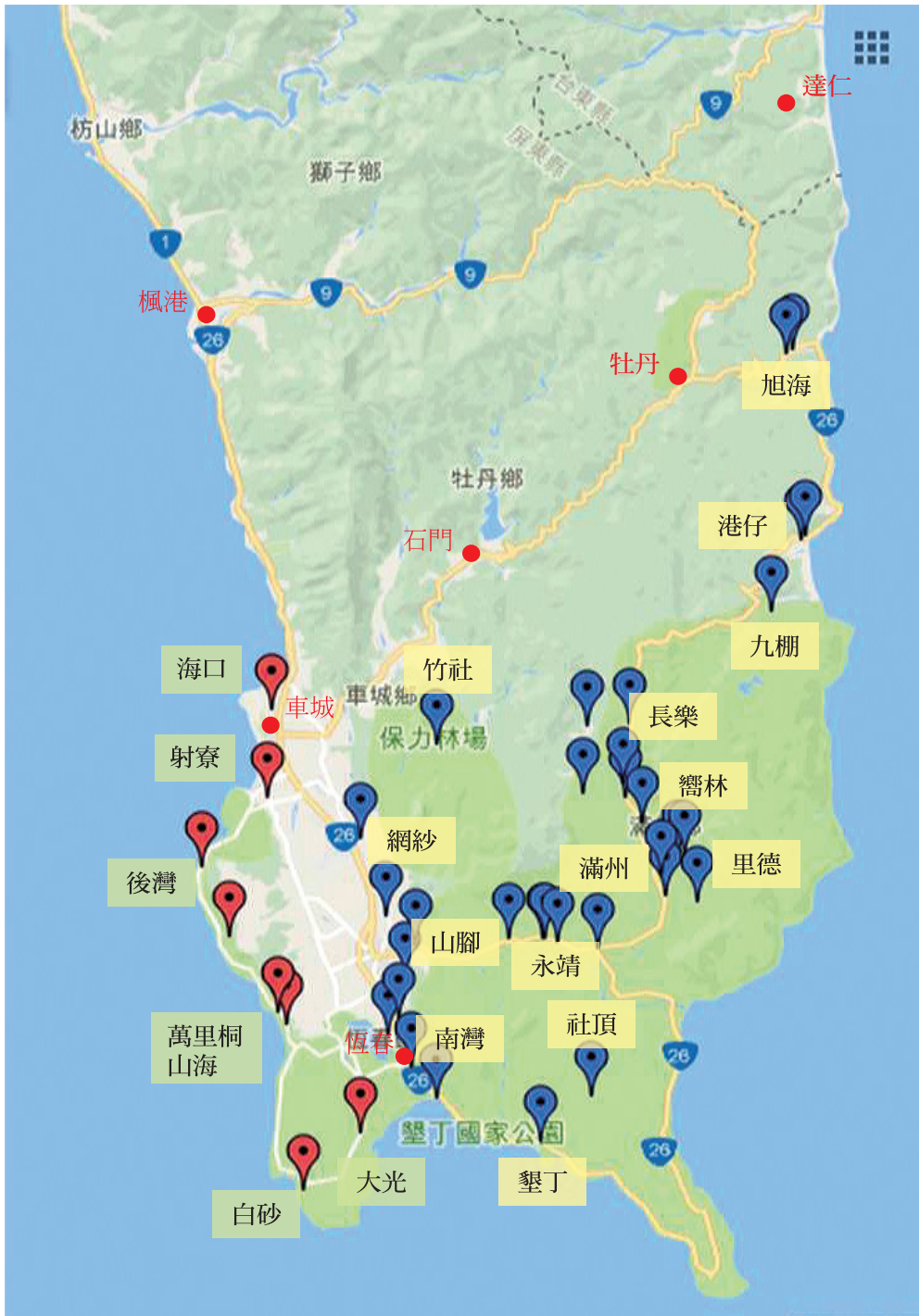


圖 3 恆春半島老祖祭祀地點

從行政鄉鎮的分佈來看，滿州鄉有十八處、恆春鎮十七處、車城鄉五處、牡丹鄉三處。滿州鄉除了港口村沒有之外，沿著縣道 200 分佈有永靖村五處、滿州村一處、¹⁵ 里德村四處、¹⁶ 嚮林村一處、¹⁷ 長樂村四處、九棚村一處、港仔村兩處。¹⁸ 恆春鎮則大約以 26 號省道分成東西兩半部，東半部從北到東沿著網紗里、山腳里、南灣里、墾丁里至社頂有十二處；西半部則是在西海岸五處：車城鄉主要集中在靠海的海口、射寮、後灣共四處，竹社一處。¹⁹ 另外，牡丹鄉三處則與滿州地緣相近，一處在四林、²⁰ 兩處在旭海。

本研究剛開始時希望盡量循著過去研究者曾觀察記錄的地點訪查，但是發現許多地點已經相當沒落。滿州鄉與恆春鎮為主要田野調查地點，包括：滿州鄉的里德村山頂、里德村欖仁溪、永靖、嚮林、長樂等五個地點；恆春鎮則有社頂、墾丁里、南灣里、馬鞍山、白砂等六個地點。（附錄二）其中，2013、2014 兩年老祖祭典皆有參與觀察的地點是滿州里德山頂紫竹宮、滿州長樂小路、恆春社頂三奶宮、恆春墾丁里和平巷老祖宮與恆春南灣里無極老祖宮等五個地點。但是，因為老祖祭典都在同一天，受限於研究人力的不足，比較完整的參與觀察主要集中在滿州里德山頂紫竹宮和恆春社頂三奶宮，其他地點多是在元月十四、十五兩天儀式進行過程中的片段觀察。不過，我們觀察到各個地點所舉行的祭典規模彼此之間差異甚大，而同一個地點在 2013、2014 兩年舉辦的祭典過程也都有所變化，因此恆春半島的老祖祭典可以說是一個具有變異性與變動性的儀式活動。

從祭祀單位來看，附錄二中的十一個地點可分成祖先／家神、私壇與聚落公廟等三種人群參與類型的老祖祭典，祭祀的人群範圍小至家庭成員大到聚落村民都有，不過一個地點在不同時期和不同儀式階段也有不同的人群參與。老祖祭典連續體的一端是以老祖作為祖先／家神的祭拜，例如 2013 年滿州永靖一處民宅在元月十五晚上只

15 過世的嚮婆據說是十八番社總頭目的女兒，也就是從里德本部落豬勝東社婚出。

16 但里德本部落，也就是過去的豬勝東社沒有。

17 原址在滿州村。

18 其中一處原住里德。

19 竹社與牡丹四林的女性儀式專家為姊妹關係。

20 長樂往車城竹社的屏 170 鄉道上。

有自家人拜拜而已。而同年滿州鄉里德村欖仁溪聚落的老祖祭典時，附近鄰居會到主家拜拜，拜完大家就一起在主家庭院共食主家準備的炒米粉和麻油雞，然而在民國八十年代老乩花還在世時當地的老祖祭典卻是當地一年一度的盛大祭典。另一端如恆春社頂的三奶宮和墾丁里的老祖宮則已發展為聚落公廟，元月十五子時聚落居民齊集廟裡拜拜請神，當天晚上則在廟前廣場辦桌請客。連續體的兩端之間則分佈著各處人群參與規模不一的老祖祭典，本文的例子裡德山頂 2013 年主要是自家人的祭拜，2014 年參與者多來自同聚落居民。

女性通靈者與老祖信仰有密切的關連。林清財曾指出「瑯嶠一帶的『老祖』信仰，從其來源似可分為兩類：一類是祖傳的、一類是『厝姨起乩』才供奉的」（1995: 492）。而簡文敏（2009:14）也提到老祖乩花的成乩過程：「老祖乩花的挑選，通常的形式是：某民眾身體不適，夢見或請示神明後得知老祖要求擔任其乩花，如未應允，身體持續不佳，直到答應。另港仔、長樂、欖仁溪、四林、保力等處提到，有了老祖附身之後，乩花或其親屬、族人才去找尋老祖斫。據本地的說法，有『老祖斫』不算『老祖在』，一定要有其乩花，才是真正有老祖神靈。」乩花的有無是老祖祭典存廢與規模大小的重要因素，大部分地點在老乩花過世之後就沒有新乩花。附錄一的四十三個地點，明確提到曾有或現有乩花的有二十六處，其中前任老乩花過世的有十六處，即使乩花仍在但不一定為人辦事，多半只是在祭典時負責祭拜的事情。除了南灣無極老祖宮是男性之外，乩花全是女性，大部分是由婆婆傳給媳婦。而我們計畫所調查的十一個地點裡（附錄二），目前尚有乩花的是滿州里德山頂紫竹宮、滿州長樂小路與恆春南灣里無極老祖宮。前兩處的乩花都是五、六十歲的中年婦女，前文已介紹過里德的狀況，而長樂小路是由婆婆傳給媳婦，2008 年左右才成乩，不為人辦事，老祖祭典時請滿州法師來做請神與謝神的法事，她只是從旁協助祭拜和顧壇。²¹ 恆春南灣里無極老祖宮則是二十幾歲的男性，原為三太子乩童，最近幾年才開始擔任老祖乩童，2013 年曾被恆春社頂三奶宮請去主理老祖祭典。

「斫仔」是老祖信仰的重要象徵物，大部分地點都還有老祖斫，大部分斫仔都被放置在神桌上與其他民間信仰神明合祀，明顯有將斫仔偶像化的趨勢。另外，有金身

21 長樂小路的老乩花過世後，她的媳婦生病不癒，後來才知道是過世的婆婆要她做乩花。

的例子也很多，滿州長樂小路（照片 6）、恆春墾丁里老祖宮都在瓶子之外另塑金身，恆春半島西部臺地海岸一帶幾乎都在廢掉矸仔之後另塑金身。矸仔的外型都很相似，瓶身裹覆紅布、披掛形式複雜的項鍊、瓶口插花（以綠色的海芙蓉、橘色的萬壽菊與紫色的圓仔花為主），如社頂三奶宮老祖（照片 7）。里德山頂老祖的外型最為特殊，原來是由張米枝婆婆傳下的花瓶，大約在 2010 年之後由張米枝作法廢棄，改用牛樟木雕刻成瓶子的樣子作為老祖（照片 8）。矸仔的來源根據田野訪談和過去的研究資料顯示，大部分在有乩花之後，家人或村民才到山裡、溪邊撿拾瓶子回來奉祀。另外，簡炯仁曾提到：「當地耆老和厝姨都說，老祖化身的『矸仔』是從南海漂浮而來，再由厝姨從海上迎接來祭祀」（1994:55）。由此可知，在開始塑金身具像化與固著化之前，矸仔並不是拿家裡原有的瓶子來充任，而是到山裡、溪邊、海邊撿拾，矸仔本身即具有外來之物的意涵。

另外，老祖祭典時的「跳喔嘮」則是過去的研究都會提到的重要儀式展演，是指在祭典時老祖乩花頭戴花環頂著碗或瓶子，帶領參與者一起圍圓圈牽手跳舞的儀式性集體歌舞。²²不過，1986 年左右林清財、潘英海在恆春半島調查老祖祭典時，讓林清財大失所望的是「所謂『跳喔嘮』的儀式，竟然是聘請地方上的『媽媽土風舞社』或請『排灣族』人來表演『阿美族』、『排灣族』的歌舞」（1995:491）。而現在我們在當地看到的情況是老祖乩花在祭拜和辦事告一段落之後，會鼓勵性地牽著信徒的手跳起舞來，除



照片 6 滿州長樂小路老祖（前方戴花為老祖矸，後方為老祖金身）（陳怡君攝）

²² 劉還月記為「跳戲」，簡文敏記為「跳喔嘮」，而我們在田野調查時，當地人大部分是稱做「跳喔嘮」，而且有些人不知道哪裡有拜「老祖」，但是可以指出過去哪裡有「跳喔嘮」。李國銘（2004a）曾分析 1930 年代以前盛行於屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典，可能是跳傳統的集體歌舞之意。



照片 7 社頂三奶宮老祖 (陳怡君 攝) 照片 8 里德山頂老祖 (陳怡君 攝)

了老一輩仍記得簡單的舞步和曲調之外，大部分參與者都興趣缺缺，很快就不了了之。比較講究的地點反而是請歌仔戲、布袋戲、野台電影，或是卡拉 OK，整個儀式現場常是充滿各種熱鬧滾滾的聲音。恆春白砂在 2014、2015 年仍然聘請社區媽媽來跳舞，婦女們穿著「原住民」服飾跳著改編過的「原住民」舞蹈。就我們所知，有些舞團（例如長樂的社區媽媽）非常搶手，不事先約定還請不到。筆者認為與其哀嘆所謂「傳統的」跳喔嘮已經「變質」，展演形式的轉變或是當地人希望透過「原住民」舞蹈傳達什麼樣的意義反而是面對當代老祖祭典時可以繼續探問的問題。

面對這些散落在恆春半島南半部的老祖祭典現象，簡炯仁與潘英海都曾嘗試解釋信仰、人群與區域性質之間的複雜關連性。簡炯仁以信仰圈概念將恆春半島的老祖祭祀分成兩個不同類別的區域：一是恆春西邊台地及沿海區域，以金身取代「斫仔佛」，與該地媽祖信仰圈重疊，當地媽祖出巡幾乎涵蓋該地區的十七個老祖祭祀的村莊；一是恆春以東中央山脈尾椎以滿州及墾丁里為中心的山區，大多還保留「斫仔佛」，與三奶夫人的祭祀重疊。老祖與三奶夫人千秋日同一天 (1994:53-57)。而上文已經提

到潘英海（1998）則是從區域內部人群互動的角度將恆春半島的祀壺分為恆春系與滿州系。上述的分類都為恆春半島上紛雜的老祖祭祀提供重要的思考方向，提醒我們在分析這樣複雜的現象時，必須面對區域內不同人群與不同信仰之間的互動關係與轉化綜攝的可能性。

（三）滿州地區兩種神靈性質的分析與討論

八保祭典提供一個區域性儀式的地方脈絡，讓我們可以從中看到張米枝家中三位女性儀式專家在儀式中的角色、位置以及她們的法術特色。同時，也突顯出滿州地區人群如何認識與理解不同的神靈性質。滿州居民認為滿州地區人番混雜，因此八保祭典必須囊括境內不同儀式專家來處理不同的靈。嚮婆本身是原住民，施行原住民的巫術，因而能處理「番靈」。那麼，嚮婆和老祖乩花這兩種滿州地區特殊的女性儀式專家中介的是什麼樣的靈？針對這個問題，林開世認為在分析上必須區分兩種類別的原住民神靈：一種是嚮婆中介的原住民神靈（有時也被滿州人稱為老祖），遙遠神秘，具有原生的力量；另一種是斫仔神的老祖，比較晚近出現，是外面進來的神靈，具有結合外在力量帶入社群內的意義。所以，信奉者有相信老祖是來自荷蘭的公主（如張米枝家），也有人認為是從屏東平原過來（如宣稱祖先是「麻崙祖」、赤山萬金來的等等）。他指出這兩種類別的原住民神靈在分析上具有重要的意義，雖然在實際運作時，他們很容易被外來人混淆。

以張米枝家為例，如果沒有區分這兩種類別的神靈就很容易認為她們的說法矛盾或前後不一。例如，1990年代初期劉還月調查時，張米枝的小叔說嫂嫂家有兩個老祖：一個是他自己的媽媽，也就是張米枝的婆婆；一個是跟著張米枝嫁過來的。而張米枝跟簡文敏說的也有兩個老祖：一個老祖是外來神明，她認為可能是越南或菲律賓來的；另一個是張米枝的外祖開始奉祀。目前，張米枝家中對於由婆婆傳下，奉祀於正廳的老祖是來自外地的女祖先已有共識。儘管她從分水嶺娘家傳承的也稱為「老祖」，但是張米枝本身非常清楚兩者的來源和性質不同。

筆者嘗試進一步以「外來性」與「在地性」說明張米枝家老祖來源與神靈性質的雙重性。第一個老祖，具有「外來性」，象徵外來神靈與外來力量。也就是張米枝婚入的山頂潘家原來奉祀的老祖，不管其起源是從越南、菲律賓（巴丹）或荷蘭來，祖

先傳說反覆強調的是一個外來女性透過婚姻成為祖先的故事。²³ 而作為此老祖神靈的中介者本身也具有外來起源，恆春半島地區的老祖傳承大部分都是由婆婆傳給媳婦，亦即都是由婚入的女性擔任。張米枝家原是由她的婆婆奉祀，婆婆本身是滿州村王姓粵籍，根據記錄粵籍王姓是最早進入「蚊蟀埔」（今滿州村）開墾的漢人，並與蚊蟀山頂的原住民通婚而定居下來（黃瓊慧等 2001:717）。另外，象徵物「斫仔」也是外來的，之前的老祖斫是在海邊撿到的，而目前所用的老祖斫是用牛樟樹刻成的。在法術傳習上，這個老祖能透過做夢（張米枝）或讓人「看見」（大女兒）的方式來指導法術和自己的身份。²⁴ 後來分為兩支：一支是大女兒李府千歲的傳承（同一家王姓）、一支是二女兒老祖乩花的傳承。

而第二個老祖具有「在地性」，象徵地方神靈與原生力量。作為這個神靈的中介者必須是當地原住民，張米枝的外婆與她自己都是長樂的排灣族。排灣族巫師皆為女性，出於兩類人：一是出生就有神珠在身邊或身上；一是家族長輩是巫師，有巫師的家傳淵源（胡台麗 2010）。因為張米枝的外婆本身即是嚮婆（排灣語稱做 *purhingau*），具有此家傳背景的張米枝才會強調她的法術是「自然就會」。林家君曾問張米枝的女兒嚮婆拜的是什麼？她回答：「拜我們這些番仔」（2008:42）。而在她夢裡哭泣的龍，後來以土地公形象奉祀，是在地原生神靈的象徵轉化，因此也由她中介。

從老祖神靈所蘊含的兩種靈力性質出發，筆者認為老祖祭典的儀式過程也提供了結合「外來性」與「在地性」的機制，尤其是透過「儀式性換裝」的戲劇性展演，由女性儀式專家透過服飾、動作、語言的切換將不同的神靈性質具現在她的身體上。老祖乩花的身體不僅再現（represent）與體現（embody）靈的多元性質，同時藉由服飾的添加與變換呈現當地歷史過程裡在地原生與外來力量的積累與層疊。但是，我們也可以看到老祖乩花和漢人神明乩童之間因為都是作為神靈附體來傳達神意的媒介，當

23 筆者認為越南、菲律賓、巴丹、荷蘭等地點牽涉最近二十年來她們對於區域歷史與人群互動的認識，歷史知識的來源可能非常零碎與片段。

24 大媳婦也曾經夢見老祖，老祖在夢中的形象是一個短髮身穿黑衣的年輕女孩子，夢裡張米枝叫這個女孩子「阿母」，大媳婦覺得很奇怪這個女孩子比她婆婆還年輕為什麼她婆婆叫她媽媽，張米枝在夢裡解釋要大媳婦叫她「阿媽」。

老祖的神靈性質逐漸轉變或是被吸納進入漢人神明信仰的階序秩序之中，老祖信仰透過老祖乩花的身體所展現的「在地性」與「外來性」積累的特性漸漸模糊消失，或是被漢人乩童所取代。儘管如此，當代滿州地區居民在面對靈的問題時，仍然清楚意識到他們所處的是一個諸靈混雜的世界，牽涉他們對不同人群的認識、區辨與互動的方式，因此八保祭典中必須由不同儀式專家分別處理不同類別的靈。²⁵

四、結論

本文以滿州鄉里德村山頂聚落一個祭祀老祖的家庭為例，透過女性儀式專家的老祖信仰與實踐來呈現恆春半島老祖祭典的複雜性。筆者認為張米枝家之所以有趣與重要，就是因為一家兩代三位女性分別承接了靈力的「在地性」與「外來性」的雙重性質。並且，老祖在神壇上的位置頻繁地挪動反映母女兩代對於老祖神靈的性質是祖先／家神還是神明正處於角力階段。

然而，過去的研究因帶有「老祖信仰為平埔人群文化」的預設立場，將「老祖」單一化為平埔起源，在建構「老祖信仰」時，只聚焦在那些以矸仔具像化老祖神靈的研究對象上，偏重在以老祖祭祀追溯或重建平埔人群在這個區域的遷移與分佈等問題上，帶有強烈的目的性與本質論的傾向，不僅缺乏儀式的整體圖像，也脫離地方日常生活脈絡。因此，我們無從得知各種出現在儀式裡的物品有什麼象徵意義、儀式中的身體展演有什麼樣的特色、祭祀老祖的人家和聚落的關係為何、²⁶ 過去普遍收契子的意義是什麼、形構出什麼樣的社會關係、祭祀者之間或是祭祀者與參與者之間有什麼

25 當代最能反映此特色的發展莫過於簡文敏所記錄的牡丹四林老祖乩花的驅魂儀式。近幾年來，四林老祖乩花在為人做驅魂儀式時，附身時透過不同語言與身體特性的展演來呈現不同來源的靈的特徵，她認為「排灣族巫婆只能用排灣族語，解決排灣族問題，卻不能替其他族群人辦事；在本地卻有日本人、美國人、客家人、阿美族、（閩南人）混在一起（死時的恩怨與屍骨），只有排灣族巫術不能處理眾多問題，這時就要借助老祖。老祖會多種語言和法術。」（簡文敏 2009:6）

26 根據筆者的田野調查發現，如滿州鄉的永靖、里德的山頂和欖仁溪、長樂的小路、恆春的社頂和白砂等，這幾個祭祀老祖的地點往往都不在聚落住家集中的地方，而是在相對比較邊緣的位置。李國銘（2004b）曾以台南的頭社夜祭為例，指出公界位在聚落邊緣的位置可能與「中心向外圍開放」的宇宙觀有關。

關係，還有除了一年一度的祭典儀式之外這些人家的生活是什麼等種種問題。也因此我們無法掌握老祖祭祀看似從盛轉衰的可能因素，也難以從片段的資料來分析老祖信仰背後的宇宙觀，或是老祖如何與當地女神信仰連結等問題。

筆者認為我們應當從恆春、滿州地區在地居民對於神靈性質的不同認識出發，嘗試去理解老祖神靈性質的轉化以及老祖與漢人神明並置的區域性普遍現象。許多研究者指出當代恆春半島的老祖祭典透過祭品、服飾、展演與儀式語言等面向呈現出「原住民」神靈的特徵。但是，筆者認為這樣的「原住民性」並不同於現在我們所認知的任一原住民族群，更不是所謂的「馬卡道族」，而是當地信仰者藉由方便取得的原民符碼呈現老祖信仰所蘊含的「在地性」。

總結來說，恆春半島的老祖信仰透過老祖乩花的身體與老祖斫的物質形式來體現當地靈力的歷史積累，但因為媒介本身性質的差異，導致老祖信仰朝向兩個方向發展。一是透過老祖乩花性別化的身體展演，在儀式過程中召喚、挪用，乃至於馴服、處理不同的神靈，但隨著乩花凋零和缺乏傳承，老祖信仰當中動態結合「在地性」與「外來性」的深層面向也逐漸式微。另一個方向則是透過斫子、金身的具像化，使老祖逐漸被納入漢人神明信仰的體系當中，老祖神靈性質的轉化反映在老祖信仰的三種崇祀類型，也就是祖先／家神、私壇到部落公廟的流動。這些神靈的性質與關係以及老祖祭儀具現了恆春、滿州地區複雜的地方人群互動和歷史過程，也是除了婚姻、收養等方式之外，融合外來的與在地的性質的一種特殊機制。同時，也開啟了我們以靈力而非以現有族群分類來理解恆春半島區域人群特色的一種可能性。

參考書目

李國銘

- 2004a 屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典。收錄於族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集。頁 209-247。台北縣板橋市：稻鄉。
- 2004b 頭社夜祭與祀壺信仰初探。收錄於族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集。頁 129-208。台北縣板橋市：稻鄉。

吳東南

- 1995 高、屏先民信仰之口述記錄。民族學研究所資料彙編 10:143-177。

林清財

- 1995 從歌謠看西拉雅族的聚落與族群。刊於平埔研究論文集，潘英海、詹素娟主編，頁 475-498。台北：中研院台史所籌備處。
- 1998 西拉雅族歌謠分佈與族群遷徙。刊於平埔族群的區域研究，劉益昌、潘英海主編，頁 203-227。台灣省文獻委員會。

林家君

- 2008 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。台東大學南島文化研究所碩士論文。

胡台麗

- 2010 排灣古樓女巫師唱經的當代展演。刊於臺灣原住民巫師與儀式展演，胡台麗、劉璧榛主編，頁 23-68。台北：中央研究院民族學研究所。

黃瓊慧等

- 2001 臺灣地名辭書卷四：屏東縣。南投市：臺灣省文獻委員會。

黃文華

- 2008 丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實。屏東縣滿州鄉：羅峰寺。

劉還月

- 1996 馬卡道民族誌。屏東：屏東縣立文化中心。

潘英海

- 1998 「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考。刊於平埔族群的區域研究，劉益昌、潘英海主編，頁 163-202。台灣省文獻委員會。

簡炯仁

- 1994 台南及高、屏地區平埔族「老祖」祭祀之現況調查研究。台灣風物 44(1): 31-62。

簡文敏

- 2008 文化堆疊與換相：以社頂三奶宮老祖與三奶夫人祭儀為例。刊於 2008 年南台灣歷史與文化論文集，陳立驤編，頁 143-160。高雄縣路竹鄉：高雄縣自然史教育館。
- 2009 恆春半島老祖信仰分佈現況之調查與研究。發表於「2009 年南台灣歷史與文化學術研討會」，高雄縣自然史教育館主辦，高雄，5 月 21-22 日。

附錄一 恆春半島老祖祭祀地點（紅色部分為三者皆有紀錄的地點）

編號	鄉鎮	村/聚落 (小地名)	宮廟/地址	乩花	劉還月 (1996) 37 (田野 1990S 初)	簡文敏 27 (田野 2008-09)	本計畫 12 (田野 2013-14)
01	滿州	里德/山頂	紫竹宮 山頂路 3 號 (兄潘新丁) 1 號 (弟潘新得)	張米枝母女 張米枝 MM&FM 傳	V	V	V
02		里德/秀林	秀林路 12 號 (陳)		V		
03		里德/欖仁溪	欖仁路 16 號 (陳)	1991 歿 據說為婆傳媳	V	V	V
04		里德/欖仁溪	欖仁路 1 號 (李)		V	V	
05		滿州	中正路 13 號 (鍾家祠堂)	嚮婆潘阿堆已歿 ²⁷	V	V	
06		嚮林 (原在滿州 /老佛)	順天宮 (郭)			V	V
07		長樂	萬得路 1 號		V		
08		長樂	萬得路 19 號		V	V	
09		長樂/小路	福興路 32 號 (林)	林劉忠理 (2008 前 才做新乩花不久) 婆傳媳	V	V	V
10		長樂	大公路 27 號	最後一任歿後廢	V		
11		九棚/灣島			V		
12		港仔	港仔 40 號	老乩花潘李其美歿 (原住里德)	V	V	
13		港仔	港仔路 144 號	老乩花歿	V		

27 十八番社總頭目女兒。

編號	鄉鎮	村／聚落 (小地名)	宮廟／地址	乩花	劉還月 (1996) 37 (田野 1990S 初)	簡文敏 27 (田野 2008-09)	本計畫 12 (田野 2013-14)
14		永靖／大崎	和興路 3 號		V	V	
15		永靖／大崎	和興路 7 號		V		
16		永靖	派出所對面		V		V
17		永靖／下滿州	舊公路	最後一任戰後不久 過世	V		
18		永靖／下滿州	新庄路 22 號 (永靖國小對面)		V		
19	牡丹	四林	靈山老祖娘娘	莊美花 (2005)	V	V	V
20		旭海	明德堂 旭海路 63 號	潘阿蘭	V	V	
21		旭海	旭海路 12 號	潘金玉	V	V	
22	恆春	山腳里	山腳路 34 號		V		
23		山腳里 (東門 外)	龍泉壇 山腳路 62 號	老乩花歿	V	V	
24		出火	恆東路 1 號	老乩花歿	V		
25		龍鑾潭東邊		老乩花 70 年代過世	V		
26		南灣里／鼻子頭	無極老祖宮	徐順男 (男)			V
27		南灣里／馬鞍山	指西宮		V	V	V
28		社頂	三奶宮	張時歿	V	V	V
29		社頂	聖母壇			V	V
30		墾丁里	老祖宮 和平巷 81 號	老乩花 1973 歿	V	V	V
31		南灣	警察局後方	老乩花歿		V	
32		水泉里	聖君宮 白砂路 30 號	洪毛柿歿	V	V	V

編號	鄉鎮	村／聚落 (小地名)	宮廟／地址	乩花	劉還月 (1996) 37 (田野 1990S 初)	簡文敏 27 (田野 2008-09)	本計畫 12 (田野 2013-14)
33		大光里／頂白砂	大光路 143 號	老乩花林施快日治 未歿後廢	V	V	
34		山海里 (山海、嶼廣 嘴)	山海路 53、55 號 (邵家堂兄弟)		V	V	
35		萬里桐	萬里路 7 號	老乩花歿	V		
36		四溝里 (五爪山南太平 頂)	慈雲宮 四溝路 294 號 (原 302 號)	陳嬭 婆傳媳 (母傳女?)	V	V	
37		網紗／石頭光	網紗路石光巷 30-2 號 (原 23 號) (楊)		V	V	
38		仁壽里	虎頭路 226 號		V		
39	車城	射寮	江夏堂 (黃氏祖祠) 射寮路 9 號	黃家媳婦 婆傳媳	V	V	
40		射寮	射寮路 145 號 (潘)		V		
41		後灣	三女壇 後灣路 39 號		V	V	
42		海口	旨南宮 海華路 14-1 號	盧橋阿里 婆傳媳	V	V	
43		保力／竹社	龍山宮 竹社路 9 號 (保力農場後方)	莊貴妹 (2007) (四林莊美花妹)		V	

附錄二 2013、2014 年老祖祭典田野調查

編號	地點	老祖	主事者	乩花	祭祀單位	祭典
1	滿州里德山頂 紫竹宮	V 花瓶→木頭(裹紅 布、戴花環)	張米枝	V 潘月娘(張米枝二女兒)	私壇	正 15 下午拜拜 正 15 晚上請客 (2013, 2014)
2	滿州里德欖仁溪 欖仁路 16 號	V 裹紅布、插海芙蓉、 掛項鍊	陳家	X 前任乩花：主事者的阿媽， 民國 80 年過世	家神	正 15 傍晚拜拜、便餐 (2013)
3	滿州永靖			X	家神	正 15 晚上拜拜 (2013)
4	滿州嚮林 順天宮	V 裹紅布、掛項鍊	郭家	X	私壇	正 16 犒軍 (2014) 正 15 下午犒賞八保番靈 (2015)
5	滿州長樂 小路	V 瓶子(披黃袍、插 萬壽菊+紫色花) 金身	林家	V 林劉忠理 前任乩花：林劉忠理婆婆	私壇	正 14 晚上拜拜 正 15 請客、跳舞 (2013, 2014)
6	恆春社頂 三奶宮	V 裹紅布、插海芙蓉 + 萬壽菊+圓仔 花、掛項鍊		X 前任乩花：張時借乩	聚落公廟	正 14 近午夜拜拜 正 15 晚上辦桌、跳舞 (2013, 2014)
7	恆春社頂 聖母壇	V 裹紅布、插海芙蓉、 掛項鍊			私壇	無祭典 (2013, 2014)
8	恆春墾丁里 和平巷 老祖宮	V 裹紅布、插海芙蓉 + 圓仔花、掛項鍊	吳家	X 前任乩花：主事者的阿媽， 民國 62 年過世	聚落公廟	正 15 子時拜拜 正 15 晚上辦桌 過去是正 16 (2013, 2014)
9	恆春南灣里 (鼻仔頭) 無極老祖宮		徐順男	V 徐順男	私壇	正 15 晚上拜拜、跳舞 (2013, 2014)
10	恆春馬鞍山	金身在高雄	指西宮	X	聚落公廟	無祭典 (2013)
11	恆春白砂 聖君宮		張仁河	X	私壇	正 14 晚上拜拜 正 15 晚上祝壽、跳舞 (2014)