

2012 年屏東滿州八保祭典紀實： 歷史與權力面向的探討*

林開世**

一、前言

八保祭典是恆春半島上唯一跨越全鄉的繞境儀式，是由日治時期開始確認的行政區域（滿州庄役場）下的八個村（原本為七個，民國 62 年行政區域改制後，加入北方的港仔村為八個）共同舉辦的一個祈求平安、驅除不祥物的祭典，大約每四年舉辦一次。根據鄉志記載，這個祭典原本是為了弔祭二次大戰期間大量的亡魂，才由地方仕紳提議舉辦的宗教活動（滿州鄉志 1999）。開始時為各村輪流主辦，但後來因為各村規模大小不一、財力不等，小的村落無力承當，民國 92 年後，改在人口較多的永靖村與滿州村輪設總壇，由永靖村供奉佛祖的羅峰寺與鄉公所接手合辦（林家君 2008b: 52-53）。這個繞境活動從北邊的港仔村開始，居民稱為「水頭」，往南經九棚、長樂、響林、滿州、里德、永靖到最南方的港口村的出海口為止，居民稱「水尾」。以一條河流，流經八個村落，其上載負著收伏了各地無主之魂或不潔物的兩艘大、小王船為意象，大王船從長樂分水嶺往南，經長樂、響林、滿州、里德、港口；小王船則由分水嶺往東，經九棚到港仔，將整個區域內的各種不潔與不幸之物都匯集在一起，

* 本研究為科技部研究計畫「恆春半島上的人群流動與文化創造(II)」(102-2410-H-002-026-)的部分成果。田野工作於 2012 年至 2014 年在屏東縣滿州鄉進行。筆者要感謝滿州鄉居民與參予八保祭典的信眾的耐性與協助，特別是永靖村羅峰寺的黃主委、慶典的工作人員與多位法師、嚮婆與乩童，慷慨地接受我們多次的叨擾。在調查期間還要感激幾位助理與朋友，呂嘉耘、林家君與鄭依憶，幫忙收集資料與參加討論。特別要感謝一同參與調查研究的夥伴陳怡君博士，除了交換心得與安排行程外，還耐心地整理出祭典的轎班與流程圖表，可說是本文的另位作者。當然文責還是筆者自負。

** 國立台灣大學人類學系副教授

分別在兩個出海口祭拜，然後燃燒成灰燼送出海。

八保祭典是恆春半島上最具規模的跨村宗教活動，全鄉八個行政村兩千多戶居民，共同舉行四天三夜的神明繞境。加入的宮廟、私壇廟宇多達數十間，被公認是滿洲地區最重要也最具特色的祭典。雖然規模與名氣上還比不屏東縣其他地區的東港、小琉球、南州等王船祭，但全鄉估計有超過八成以上的住戶參與，儀式執行的認真，信徒虔誠的程度，都令外來的觀察者印象深刻。

然而這個看起來與台灣村廟的繞境儀式有高度相似性的祭典，卻難以輕易的歸類為漢人民間信仰，不論是儀式中的神轎風格或者是信徒對神明的態度，還有參與的儀式專家的種類，當地偏好的神明型態，都指向一種混搭性與並列性的文化面貌。特別是不同儀式技術交錯使用，不同人群標誌競相展示，增加了研究者詮釋上的困難。為了釐清這種混搭狀況，本文會先從本區的歷史背景談起，交代此區不同人群進入的時間，聚居的分布狀況，以及進入後在不同時期權力關係的轉變。接著第三節交代本區特殊而艱困的地理環境與自然景觀，還有墾丁國家公園的設立，如何深深的鏤刻在當地的社會生活之中。第四節則比較細緻的描述滿州鄉各村莊的聚落形成，以及人群變動的情形，這部分的討論提供了理解全鄉村廟與角頭廟的社會歷史背景，讓讀者比較能夠掌握到，本區持續變動的社群認同與交錯雜居的居住型態。本節結束前，特別提出了一些使用族群概念作為理解本區歷史的限制與難題，提醒讀者當代這種族群敘事過去的方式，其實與在地的社會生活經驗有相當大的差距，需要研究者有意識的警覺。第五節是全文的重點，2012年八保祭典的紀實，本節按照時間順序，配合地圖、表格與照片等簡單地把這個祭典的程序與人員編制很迅速地交代一遍，一方面替地方留下文獻紀錄，另一方面也同時是一個具有分析視野的詮釋。本文盡量貼近當地人的眼光，來觀察人們是如何參與與看待這個祭典。第六節開始，筆者利用在地有限的文獻配合訪談與戶籍資料，推測八保祭典的主神觀音佛祖與主廟羅峰寺，是經過甚麼樣的過程，才能取得當代這樣的主導地位。並且進一步去說明這個演進過程到了當代如何衍伸成地方政治勢力與廟宇權威之間的緊張關係。最後筆者從儀式的兩個重要的元素，王船與原住民式的儀式專家，來探究這些儀式形式與其社會功能的歧異性與曖昧性，強調無法以靜態與整合的觀點來概括這種折衷與拼湊式的劇碼，我們需要不同的儀式理論來面對這種多元複合的文化現象。

二、本區歷史背景

滿洲鄉所在的恆春半島位在台灣的最南端，歷史上一直是各種人群的聚集融混的地區。清代的漢人對南台灣的殖民，大致是先跳過此區，從屏東的下淡水溪以北進入，逐漸繼續往北完成整個台灣西半部的墾殖，再回頭來注意南端。而恆春半島長期以來被清代官府視為是化外之地，在康熙年間的朱一貴事件後，就被劃為番地，禁止漢人進入。清代文獻一直把這個區域的人群，稱為瑯嶠下十八社，但是對於此區的了解非常有限。一直要到 1874 年牡丹社事件後，迫於外國勢力的介入，清政府開始積極在恆春設縣，進行所謂的「開山撫番」，此區才逐漸有國家權力的介入，也開始出現比較多的文獻記載。¹

然而此區並不只是滿清帝國的邊疆，北部山區有居住在中央山脈南段，屬於 Butsul 系統的南排灣人往南擴張，在山區邊緣形成一系列的新部落；沿海低地與河谷平原，更有由台東知本往此移入的卑南人，因為文化上與排灣人接近，被日本學者認為他們為排灣化的卑南人，又稱斯卡羅人；另外從台灣東部海岸，還有脫離卑南社壓迫的阿美人，移入到恆春半島東南，依附在勢力強大的斯卡羅社頭人之下；而不顧清廷禁令的客家與福佬人，陸陸續續以小規模方式，從西半段狹窄的海岸線移入本區開墾，他們從車城灣上岸移入恆春半島，首先拓墾車城附近的四重溪沖積扇平原，之後逐漸東向山麓、南向恆春拓墾（周玉翎 2000：44-48）；道光年間，更有一批原本居住在屏東平原的平地原住民，也就是常被稱為鳳山八社的平埔人，為了避開漢人的侵擾，從枋寮南下到恆春一帶開墾。

在沒有國家有力的介入之前，這個區域中的人群，以斯卡羅頭人家系為主要領導勢力，各個人群透過向他們繳納年租的方式，取得耕種與居住權。他們之間存在著各種跨人群，跨部落的文化社會交換體系，共同建立起一種高度流動又富有彈性的文化面貌。根據《番族慣習調查報告書第五卷》（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2003：99-100）記載，在 1895 年左右，居住在恆春半島東半的斯卡羅四大頭目的領域如下表：

¹ 有關漢人在屏東平原的開墾與平原上鳳山八社的遭遇，可見施添福（1999，2001）。有關漢人在恆春半島的開發歷史，除了周玉翎（2000），還有陳如君（1995）。

表 1 斯卡羅四大頭目的領域

斯卡羅四社之頭目家系	所轄部落
豬勝束社 Garujigulj	斯卡羅族部落：豬勝束社（頭目直轄） 阿美族部落：港口社 漢人部落：保力庄、統埔庄、車城庄、四重溪庄、響林庄、蚊蟀庄、九棚庄、港仔庄、羈古公 排灣族部落：加芝來社、牡丹社、高士佛社、蚊蟀山頂、kulaljuc（龜仔角）社
射麻裡社 Mavaliu	斯卡羅部落：射麻裡社（頭目直轄） 阿美族部落：大社 漢人部落：不詳 排灣族部落：家新路社、牡丹路社、草埔後社、四林格社、八礮社、竹社、快仔社之一部分
龍巒社 Ruvaniau	斯卡羅部落：龍巒社 阿美族部落：無 漢人部落：附近漢人村落
貓仔社 Tjaljingilj	斯卡羅部落：貓仔社（頭目直轄） 阿美族部落：無 漢人部落：不詳 排灣族部落：四林格社、八礮社、竹社、部分快仔社

資料來源：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會著，中央研究院民族學研究所譯，《番族慣習調查報告書第五卷・排灣族第一冊》，頁 99-100，2003 年。

光緒 20 年出版的《恆春縣志》顯示，恆春半島在日本人進入之前，人群分布可大略分為三部分：西南沿海主要為閩籍漢人的聚落；東半部則大部分都原住民的部落；在東西兩塊區域之間，則是漢人與「番人」混居。混居之中，又有純粹粵籍的民莊，在四重溪口的保力、統埔等地和恆春城內的客家區；在恆春城東邊、東北邊，也就是今天的滿州鄉一帶，以及恆春城往南到海邊一帶，則是客家人與「番人」雜居的情況。至於閩籍的漢人，他們通常自成村莊，不與客家與「番人」共同形成聚落。

清朝據台的最後幾年，恆春縣城的建造，政府的行政力量開始正式進入本區，並對山區原住民展開了多次的軍事鎮壓，恆春城一帶才開始有較大的漢人聚落；1895 年以後，日本殖民政府更積極的將整區納入他們的行政管轄，阻斷原本部落之間的權力關係，再以警察派出所來監控與管理當地的人群與土地資源。原本還是以原住民居多的滿洲區域，也因為已有高度「漢化」的熟番與化番，居住地又大部分為丘陵平地，在 1904 年起被劃入普通行政區，在行政與司法管轄方式上，不再區分漢蕃，也確立了本區的行政劃分與區域聚落分布的結構。今天滿洲鄉的八個村，除了最北邊的港仔

村是戰後改制加入，其餘七村的行政區域基本上就是日治時期的恆春郡滿州庄下的七保。

有關全鄉八個村的聚落地名、行政組織的歷年沿革，見下面〈表 2 滿州鄉各村沿革表〉。

表 2 滿州鄉各村沿革表

民國時代		日治時代						清代		
屏東縣滿州鄉 (2000 年)		高雄州恆春郡 滿州庄 (1920 年以後)		恆春廳蚊蟀支廳 (1904 年)			恆春廳 蚊蟀支廳 (1901 年)		臺南府恆春縣 (1892 年)	
村名	小地名	大字	小地名	里名	街庄名	小地名	里名	街庄名	里名	街庄名
永靖村	永靖	射麻裡		永靖里	射麻裡庄	射麻裡	永靖里	射麻裡庄	永靖里	射麻裡庄
	下滿州 (羈古公)					加諸魯				加都魯庄
						羈古公				羈古公庄
						新莊仔				
						百沙彌				
呆風										
滿州村	老佛	滿州			蚊蟀庄	老佛		大社庄		阿眉番大社
	滿州					蚊蟀		蚊蟀庄		文率庄
里德村	里德	豬勝束	里德 蚊蟀		豬勝束庄	豬勝束		豬勝束社		豬勝束社
	山頂					蚊蟀山腳		蚊蟀嶺社		蚊蟀山頂
	欖仁溪					欖仁坑				
						過溪仔				
港口村	港口	港口		安定里	港口庄	港口	安定里	港口庄 阿眉番社	安定里	大港口庄 阿眉番社
	公館					熱帶植物 殖育場		吧龜角庄		
	港墘									
	茶山									
	漁民住宅									
	橋頭					吧龜角		吧龜角社		八姑角庄
	西片路									

民國時代		日治時代						清代	
響林村	響林	響林	長樂里	響林庄	頂響林	長樂里	頂響林庄	長樂里	響林庄
	長樂檳榔				下響林		下響林庄		大魯宮庄 萬里得庄
九個厝					頂萬里得		頂萬里得		
					八瑤分水嶺		八瑤社		
港仔村	港仔				九棚		泰慶里		九棚庄
	片埔	馬農望	麻里望						
港仔村	港仔	九棚	泰慶里	港仔庄	港仔	泰慶里	港仔庄	泰慶里	高仕佛 港仔庄
									八瑤灣

資料來源：筆者參考鄭全玄（2001）重繪。

三、地理環境與產業

滿州鄉，位在恆春半島東北部，東臨太平洋，南邊與恆春鎮交接，西邊部分與恆春，及部分與車城鄉保力村相鄰，北邊與西北邊則和牡丹鄉相接。本鄉位處恆春半島的東部丘陵，地質上算是中央山脈的餘脈，因此鄉境內雖然多山，但地勢卻較為低緩，海拔均在 700 公尺以下。人口與聚落都集中在少數的幾條河谷，其中又以港口溪河谷兩岸最為重要，是主要農田之所在。

氣候上屬熱帶季風氣候，年均溫高，溫差小，全年都是生長季節。但受地形影響，每年 10 月到隔年 2 月都會有強勁的落山風吹襲，對作物影響甚鉅，因而不是一個良好的農業耕作區。又由於雨量集中在夏季，農田水源供應不穩，清代的漢人移民就修築數條規模不大的埤圳。農產上日治時期以種植番薯、水稻為主，日治晚期還加入甘蔗，但為期不長；另外在戰爭時間引入瓊麻，迅速成為本鄉最重要的農產品，戰後規模持續擴大，在 1976 年達到種植高潮，隨後因為塑膠尼龍繩的興起，快速的被取代，

瓊麻種植完全衰退，今天本鄉已經沒有瓊麻的痕跡；1980 年代後，種植稻米已經沒有任何獲利的空間，農田大量休耕，改種牧草，並配合牧草栽種有發展一點畜牧業。近兩年滿州農會在推廣種植有機黑豆，並製作相關產品，是目前少數還在擴張的農作物。

此外，臨海的港仔、九棚與港口三個村，耕作面積都非常狹窄，主要靠簡單的漁業為生。日治中期後，恆春墾丁發展捕鯨與遠洋漁業，本區漁民也成為其中一環，但戰後逐漸衰退。現在滿洲鄉還有中山、南仁灣、興海三個小漁港，共有約 100 多條漁筏，港口附近居民多為一半耕作、一半打漁維生（《滿州鄉志》第一篇與第五篇；鄭全玄 2001：710），本地漁業現在都為近海捕撈，規模都不大。在港口村的丘陵，有少量種植的茶，以台灣最南部的茶為號召，是當前的一項重要的觀光收入。

1982 年墾丁國家公園成立，對滿州鄉產業帶來決定性的影響，本鄉有將近一半的區域，包括人口較稠密的部分都被劃入公園範圍內，港口村的佳樂水風景區，滿州村的後山公園，永靖村南半部包括七孔瀑布，里德村與響林村的生態保留區，港口與九棚村的沙丘風景區，都被規畫成為具有潛力的觀光景點（蘇一志 1997）。劃入國家公園後，對各種地方的土地開發與建設，都有嚴格的管制，從農田整地到新建樓房都需要向墾管處申請許可。幾乎就是保證本鄉除了配合國家公園的觀光業發展，不可能再發展任何工業或者大規模的農產。本鄉目前最主要的幾樣新興的工作，就是民宿業者、小吃餐飲經營者、風景區攤販、生態保留區導遊、越野大腳車隊體驗及沙丘吉普車出租等。但因為距離墾丁風景區的海灘與大街還相當的遠，吸引到的人潮有限，所有的這些新的商家或社區團隊，規模都很小，也缺乏整體的發展策略。滿州鄉現況是全台經濟收入最差的鄉鎮之一，各種資源相對不足（莊碧真 2004）。滿州鄉公所與其所控制的各種約聘雇工，成為這個地方最大的雇主，也提供了許多鄉民最為穩定的收入來源。

四、本區街庄的形成

滿洲地區最早居民應當是排灣的 palijalijau 群下的 sadiq 群社，推測在約十七世紀，從北方的 kuvulj 及 paqalu 兩地遷來此。然後約在十八世紀，來自台東卑南的斯卡羅頭目家系，也陸續從幾條不同路線遷入，並且以強大的巫術與武力，迅速地成為此區最有勢力的領導頭目，在滿州這個區最重要的兩個頭人所在的部落為豬勝束（今天

的里德村)與射麻里(今永靖村)。(台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 1996:93, 97)除此之外,大約在乾隆末年至嘉慶初年,也就是十八世紀末,另外有一批阿美人從台東一帶搬入恆春半島,取得斯卡羅頭目家的同意,在沿海與港口溪流域建立了一些部落。

此地最早的漢人記載就是保力庄的粵人王那於雍正年間進入「蚊蟀埔」(今滿州鄉滿州村)開墾,並與蚊蟀山頂的原住民通婚而定居。隨後陸續有曾姓、邱姓與烏姓的客家人也搬入今天滿州村附近,這裡有本區最大的草埔可以耕作。這批客家人大多來自屏東的內埔鄉,途經保力而來,定居此後與當地的土著通婚頻繁。²

另一批粵籍移民在嘉慶初年(1796年左右)先進入「射麻裡庄」(今永靖村)開墾,接著另有一批粵人繼續沿著港口溪河谷往東開墾至東海岸的「港口庄」(今港口村)。射麻裡附近居住的是有名的斯卡羅射麻裡頭目,此地一直都是個相當大的部落,恆春縣志(頁108)中記載有83戶,男丁276人,女248人,是全部十八番社中,人口最多的一社。粵籍人移入,必然是經過頭目家族的應允,繳納番租,與原住民交錯而居。此後,漢人的人口持續的增加,明治三十七年(1904年)當日本政府要將此地劃為普通行政區,編入永靖里射麻裡庄時,熟番人口只剩16戶85人。

最早進入射麻裡的粵人中,以祖籍嘉應州梅縣的賴姓為最多,他們先在屏東平原的佳冬鄉下埔頭一帶開墾,再遷移到此地來與當地原住民做生意。自此在這一帶取得大片的土地。其他當時搬入的粵人家族應該也是來自內埔鄉或佳冬鄉。永靖村聚落現在有的閩籍居民,則是日治後期,恆春糖廠的建立後,雇用外來的員工種植甘蔗,才搬進來居住(鄭全玄 2001:714)。

開墾港口庄地帶的粵人,進入到八姑角社、溪北阿眉社與溪南阿眉社,三個阿美族的部落勢力範圍,交雜而居,並沒有發生衝突,可能還將種水稻的方法傳授給阿美人(簡明捷 2011)。住在港口溪出口左岸,豬勝東山南側山麓這一帶這三個阿美部落是一批原本居住在從臺東地區搬來的阿美人,約二百餘年前南下到恆春半島,向當時的瑯嶠十八社聯盟頭目豬勝東頭人投靠,在此地定居下來並繳納番租。他們除了農耕

2 有關保力的開發歷史以及客家人在恆春半島上的擴張,見張添金(2001),以及張靖委(2012)。

還會捕魚，但是也受到半島其他族群文化的影響。伊能嘉矩在 1897 年來此地訪問時，港口庄還有三、四十戶一百餘阿美人，但其語言已經參雜了許多的排灣語（伊能嘉矩 1996）。

港口庄的聚落小而分散，主要有港口、橋頭、公館、茶山、龜仔律山、西片溪與啞口海等小莊。這些粵籍漢人進入以後，與阿美人通婚混居，但是在日治中期，大約在大正四、五年左右，多數的阿美人又遷回花蓮、臺東，此地便成為以閩客籍民為主的聚落（莊雅婷 2003，鄭全玄 2001：723-726）。

今天的滿州、永靖與港口這三個聚落是本區漢人最早進入的地方，沿著狹長的港口溪河谷，兩邊有丘陵遮避惡劣的落山風，可以進行水稻的栽種。進入的移民絕大多數是從北方內埔鄉來的客家人，他們取得兩個頭人家系的允許，繳交部分的收成為番租，開始定居。

再沿著港口溪往北，要到同治末年（1874 左右）移入的人口才逐漸增多，粵籍移民在滿州中部建立響林庄。他們收購原住民已經開墾的土地，繼續往四邊拓墾。響林聚落大致有三部分，隔著茄苳溪溝有上響林與下響林兩部分，上響林以洪、賴二姓居多，下響林以邱、謝二姓居多，其中一洪、邱兩家族遷入最早，他們都是粵籍，但是現在也都不會講客家話。第三部分在老佛山東側山麓，沿著河谷有頂老佛聚落，這裡原是阿美人的大社，恆春縣志中稱之為阿眉番大社，光緒 15 年是還有 26 戶，174 人，但是後來陸續遷出回臺東。現在居住在此的多是頂響林遷移過來的漢人（鄭全玄 2001：727-728）。

再往北的長樂村，情形就更為複雜，這個地帶面積廣闊，又多為山區，聚落規模小而分散。本區域原來應該是排灣族的四林格社的領域。先有阿美人移入，到同治年間粵籍漢人也陸續移入。境內有六個小聚落：下萬里得、長樂（舊稱大魯公）、檳榔（排灣語稱古吉雅古吉雅）、九個厝（或九間厝）、八瑤（舊稱大崎腳，也稱下分水嶺）、分水嶺（舊稱大崎頂）。漢人集中在下萬里得、長樂與九間厝，原本與阿美人混居，類似前面港口村與響林村的狀況，阿美人也在日治中期陸續離開。但是八瑤與分水嶺至今都還是排灣人為主的聚落。

九棚村大部分為山區，只有中港溪海口處有一塊沖積平原可以耕種，海邊有灣島（或稱南仁路）小漁港，原來應該是阿美人的部落所在，同治初年有粵籍移民鄭吉兄

弟入墾，但是應當沒有很成功。現在當地主要的漢人居民，應當是光緒初年，恆春縣官方招墾而來的移民之後代。

港仔村在滿州鄉的最北邊，全區都是山地，只有在港仔溪及其支流礁溪河岸的出海口，有一小塊平坦之地，可供農耕。這裡應該原來是排灣的高士佛社的領域，後來恆春阿美遷來定居，曾經是瑯嶠卑南古道必經之地。漢人出現要到光緒初年，由官方招漢人移民入墾（同上引：722-736），人口相當少。但近年來海岸的沙灘，成為沙灘吉普車與大腳車隊的遊樂場，假日時吸引從墾丁過來的年輕遊客來此體驗消費，提供了一些觀光收入。

至於原來豬勝束大頭目所在的里德村，本村內主要有三個聚落，頭人家系所在的豬勝束（即後來的里德），蚊蟀山頂以及欖仁溪。豬勝束很早就與漢人接觸，而且很快地就吸收了漢人的許多物質文化與習慣，也很早就讓漢人住進村內。很多文獻都指出，在光緒年恆春設縣之前，他們的生活方式與居家設備已經和漢人無異。最早來此的漢人，應該是粵籍人曾姓家族，他們在此地已經混居有五世。（同上引：721）。蚊蟀山頂的部落應當比豬勝束社人早在此處定居，可能是北邊排灣人的一支，有很長一段時間臣服於豬勝束。他們同樣的很早就接觸漢人，也與漢人有許多婚姻來往，但仍然維持相當封閉的特性。至於欖仁溪聚落，則開發的比較晚，聚落規模也小，有閩籍的李姓漢人與平埔族後代的潘姓家族居住在此。許多家戶的宅中曾經供奉有代表老祖信仰的矸仔神，但現在多已停止。³ 根據實際訪談，潘姓家族應該是戰後從屏東萬金搬過來的。

另外，本鄉還有平埔族的移民，遷入的時間大概是在道光年間，應當就是屏東平原的平埔人開始大量的往南、甚至東部遷移的時間。恆春半島上這群平埔人根據日本官方的調查，應該是由鳳山地方萬丹溪附近遷來，而轉住在恆春街及射麻裡庄兩地。遷到射麻裡庄居住的平埔番，一方面與生番約定，用多頭水牛、豬等，以交換土地。搬入的平埔人依附在原來射麻裡庄頭目家下，並沒有自己形成聚落，而與粵籍人、福佬人和本來的原住民混居。所以到了明治四十二年的平埔調查時，已經無法區辨他們

3 吳東南 1992 年的調查，指出滿州鄉有兩處，響林村的萬得路與里德村的欖仁溪有來自赤山與萬金的家戶在家中有拜「老祖」，但萬得路已經停止（吳東南 1995：160-161）。另外，有關老祖信仰在恆春半島的分布及其意義，可參考簡文敏（2008）。

與漢人的差別。（翁佳音，陳怡宏譯 2013：150）

整體來看，滿州鄉所在的這個區域，漢人可能早在雍正初年（1723 年左右）就已出現，但開始正式的入墾要到了嘉慶初年（1796 年左右）。這些早期的移民都是粵籍，而且大部分來自屏東平原（特別是內埔），在保力庄停留集結一段時間後再往本區靠近（張添金 2001）。當時統治這個區域最重要的部落領導者，應當是在今天永靖村與里德村的射麻裡頭目與豬勝束頭目，他們的勢力範圍可以延伸到整個恆春半島，包括這些粵籍的大本營所在的保力與四重溪上游的牡丹社。移入的粵人必須繳納地租，以換取頭人們同意在此耕作。

這些沿著港口溪河谷開發的粵人，除了在射麻裡與豬勝束要取得兩大頭人的准許與保護之外，他們在滿州鄉中部的蚊蟀埔、響林，北部的長樂（大魯公）、八瑤，與屬於排灣人的蚊蟀山頂社、四林格社、高士佛社比鄰而居。在滿洲鄉的東南部，港口庄的八姑角、溪北阿眉社、溪南阿眉社；中部的響林頂老佛；北部長樂村內的萬里得、九個厝，部分的八瑤；東北部的九棚與港仔；這些阿美人的聚落也是他們進入後居住的地點。這些粵籍的人與這些原住民之間並沒有嚴重衝突的紀錄，也沒有完全取代或驅逐的現象。但是因為某些不明的原因，滿州鄉的恆春阿美人，在日治的初期，開始陸陸續續的往東部遷移（簡明捷 2005, 2012）。這些原本是漢人與阿美人混居的聚落，現在都呈現漢人為主的狀況。

對於各聚落在當代的狀況，需要有一些有關人群分類概念的提醒與澄清。第一，在我們前面對街庄形成的討論中，基本上是跟隨統治當局的人群分類而做的回顧。在實際地方社會生活中，這些人群分類可能存在，也可能不存在，而且常常是可以變動的。所以在移民進入的早期，對這些原先來自六堆的粵人，區分閩粵顯然是非常重要，但是到了恆春縣設治以後，半島上進入大量的閩籍漢人，這個區別就越來越不重要，今天滿州鄉幾乎已經沒有客家話的蹤跡，也很少人會特別強調他們是客家人還是閩南人。這個轉變發生的時間應當是在日治時期，而且不只是滿州鄉，整個恆春半島，包括統埔、保力這些原本客家人的大本營，都快速在語言上福佬化（蔡惠名 2010）。今天除了研究客家文化的學者及申請客家相關資源以從事社區營造的文史工作者外，在本鄉居民當中，客家人已經不構成是一個族群認同的標記。

還有像排灣、阿美與斯卡羅的區分，在學者的討論中往往有著嚴格的區分，可是

在地方生活中，並沒有如此清楚的分別。一般人用「番」與「人」做最大略的區分，恆春阿美人因為長期被歧視，所以在此地有時會被當地的「漢人」與「番人」特別在「番」之下再做區分。但是其餘的排灣或斯卡羅頭人家就只有一個分類－「番」。更麻煩的是，輾轉從恆春搬進來的「平埔番」，也被稱為番，並沒有特別區分。是「番」或「人」，是以相對上文明程度的多少而決定，不是一個族群的範疇。在訪談中，時常會有老人，清楚的告訴你，他們過去是「番」，但是現在已經是「人」。

第二，因為「番」所指涉的人群範疇很多，所以在田野訪談的時候，必須要弄清楚社會脈絡，有些「番」區別的意義不是族群的，而是相對於「人」的區別，可能同一個「番」的分類，不同脈絡指的卻是相對於被訪問者所認知的不同人群。最明顯的例子，就是對多數的本地人來說，平埔的番與原住民的番，都是同一名稱，他們的嚮婆都會「做嚮」（施行巫術），膜拜的是「番仔神」，會跳喔嘮「番仔舞」。所以一般不會去區分拜「斫仔」的老祖與原住民的祖靈，只管那是不是「番」的儀式。讓事情更複雜的是，老祖的斫仔或沒有偶像的原住民祖靈，原本可能分別來自平埔與排灣的信仰；但在此地因為同為「番」的範疇，沒有必然要與族群認同連在一起，所以此地的嚮婆或老祖乩花，可能都會被請來在儀式中出現，但這並不表示嚮婆就是排灣人，拜老祖就是平埔族後代。嚮婆使用的法術與被附身的乩花是兩套不同的觀念與技術，可以共存在一個人身上，也可以跨人群在家族與姻親間傳播。

第三，「番」並不全然是個負面的範疇，有的從原本番社搬下來或經通勤到滿州村或恆春求學、上班之後的人，顯然已經與一般「漢人」無異。但是在元宵老祖生日時，會到鄰村或原居村參加慶典，很高興的跳「番仔舞」。有些人相信「番仔神」比一般神明要厲害，某些疾病或不幸需要靠「做嚮」才能治療。「番」有時是被嘲弄與歧視的對象，但是有些時候就只是被當一種人群分類，特別是當事者本身的身分也是曖昧有模糊空間的時候，「番」成為一種類似原生族群的概念，同時又可以轉換取代。

第四，因為初期搬入此地的漢人，大量的娶當地的原住民婦女為妻，而許多頭人家族，也透過收養客家人的小孩與漢人通婚建立進一步關係，使得絕大多數的在地人家中都多多少少有「番」的成分。所以，對在地人來說，在平日社會關係網絡中強調誰原來是「人」或「番」本身，意義並不大。他們更在意的是對方來自哪個聚落，不同的聚落在當地會有不同的評價。但在面對官方或外來的「人」的說法時，「番」可能成為一個負面的指稱。特別是當遇到居住在靠山地區的原住民社區的居民出現酗酒

或車禍這種負面個案時，往往就會用「番」來指認。比較中性的「原住民」稱呼，雖然已經普遍在所有官方的文書與正式場合論述中，但私下的談話仍然不被普遍適用。

五、八保祭典

如果從永靖羅峰寺總壇開光當天開始，所有轎班神明沿全鄉巡境，並舉行路祭與燒王船，到最後各轎班巡境八村結束，隊伍回到總壇集合謝神後解散，這整個程序作為祭典的標準行程來看，八保祭典是個四天三夜的活動（見圖 1、滿州村廟圖；表 3、民國 101 年（2012）滿州鄉八保祭典轎班名冊）。然而歷年來因為配合其他活動，八保祭典的長短不一。例如：2006 年因為與五朝齋醮合辦，配合科儀舉行，將巡境時間延為五天四夜；2012 年因為巡境後另外多增的第五天白龍釘橋祈福儀式，祭典長度因而增為五天，但實際巡境活動還是維持四天三夜。本文我們以 2012 年 12 月底研究計畫成員之實際全程觀察與參與八保的紀錄，佐以 2008 年羅峰寺出版的《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保黃文華》一書，來描述這個儀式的基本流程。



圖 1 滿州村廟圖（呂嘉耘繪製）



圖 2 八保祭典路線圖
(呂嘉耘 繪製)

表 3 民國 101 年 (2012) 滿州鄉八保祭典轎班名冊

編號	宮廟	村落	主神	乩童	備註
1	福明祠 (公)	九棚	福德正神	男 1 女 1 : 觀音佛祖	乩童從牡丹來幫忙
2	港豐宮 (公)	港仔	福德正神	男 1	
3	太子宮	港仔	太子元帥		
4	慈鳳宮	滿州	王母娘娘	男 1 女 4-5	
5	茶山福德宮 (公)	港口	福德正神	男 3	
6	鎮南天宮	永靖	關聖帝君		
7	橋頭廣振宮	港口	三山國王		
8	龍泉巖 (公)	響林	福德正神	女 1 (私壇玄天上帝)	

編號	宮廟	村落	主神	乩童	備註
9	照靈宮（公）	滿里	李府千歲		
10	福安宮	港口	福德正神		
11	公館紫雲宮	港口	佛祖		
12	興海興隆宮	港口			
13	廣世宮	永靖舊公路	廣澤尊王		
14	南天宮	響林	趙府千歲		
15	玉皇三太殿	響林	太子元帥		
16	信天宮（公）	長樂	五府千歲	千歲乩（男）	三路元帥
17	景農宮	永靖和興路	太子元帥		
18	輪轎	響林	順天宮聖母		
19	輪轎	港仔	奉天壇濟公		抬轎者全為國小男童
20	三山國王壇輪轎	永靖	三山國王		抬轎者全為女性
21	順天宮	響林	天上聖母	聖母乩（男）	主帥
22	羅峰寺（公）	永靖	觀音佛祖	佛祖乩（男）	
23	普濟宮輪轎	滿州	普化天尊	男	水路元帥
24	輪轎	基隆六堵	池府千歲	男	九棚人 開路元帥
25	九龍殿輪轎	里德	蘇府千歲	男	二路元帥
26	信天宮輪轎	長樂	五府千歲	男	
27	三王壇輪轎	台北土城		男	主帥副將 12/31 加入
28	輪轎	永靖	羅峰寺佛祖		
	興南路三賢宮	恆春	五府千歲		主帥副將
	南聖宮	墾丁南灣			12/31 加入
	奉天壇輪轎				

資料來源：祭典公告與實際觀察。

製表：陳怡君

（一）籌備工作

八保祭典的舉辦需要動員全鄉各村村長與大小廟宇參與，籌募一筆超過 400 萬以上（根據 2012 年主辦單位公布的收支表，2008 年加上齋醮花費更高達一千多萬）的費用，對於一個只有兩千多戶，僅八千多位居民有登記戶籍（實際居住者數目更少），經濟上又是弱勢的滿州鄉來說，這是一件複雜又困難的工作。籌備工作至少要在半年

前就展開，由主辦單位（目前為羅峰寺管理委員會主任委員）協同全鄉村長與恭請佛祖降乩指示，上三官壇求聖旨以裁定本次舉辦與否，舉辦時間以及方式。確認要承擔舉辦祭典後，接下來先後要舉辦數次籌備會，選出祭典的指揮官以及祭典委員，決定籌款方式，開始分配工作。隨後籌備主委還會到各村舉辦說明會，規劃巡境與掃溪路線，確認參與的轎班與參香的人數，並確認祭典期間隊伍入駐村庄的餐點無虞。在籌備會議展開的同時，佛祖會降乩指示本次八保王船的尺寸大小，及總壇分壇和各項開工日期。據此，主辦單位會發包給木匠師傅，開始在羅峰寺廟埕搭棚建造，並舉行王船開工典禮。接著，在八保祭典正式開始前約 10 天，開始動工搭祭典結束時要攀爬的刀梯。2012 年王船在 11 月 15 日（農曆 10 月 2 日）建好並開光放置在臨時搭起的王船壇，開始開放讓民眾前來燒香拜拜（見照片 1）。

八保祭典巡境開始前兩天，法師帶隊前往永靖村後山的水源地一七孔瀑布依科儀修法後取聖水，所有祭典使用的王船、小轎、天羅、地掃等器具都需要使用聖水洗淨。當天並開始興建總壇與象徵八村的燈篙旗位平台（見照片 2、3）。



照片 1 祭典前的王船壇（陳怡君攝）



照片 2 八保祭典總壇 (林開世攝)



照片 3 總壇豎起代表八村的燈篙 (林開世攝)

（二）第一天

祭典正式開始前一天早上法師在永靖羅峰寺廟埕替臨時搭建的總壇開壇，各村的神像陸續送到壇內的神壇桌上。下午開始全鄉各廟的轎班絡繹不絕前來羅峰寺廟埕報到。到了當晚子時，數位法師開始為各項法器開光。這是個相當繁複的過程，要用法鞭驅除周邊干擾不潔之物，念咒語點金紙，仔細的擦拭與清掃過每一件祭儀法器用品的手把與表面（見照片 4）。其他的法師則在總壇前作法清理周圍，昭告天地，準備重要的開壇拜帥儀式。到了天亮時，羅峰寺觀音佛祖會到總壇降乩，⁴替八保祭典揭幕，開始升壇「掛帥」，為這次巡境指派任務。依序分封幾個重要地方廟宇的乩童為巡境隊伍的副元帥（固定為順天宮媽祖）、先鋒官、二路元帥、三路元帥、水路元帥、副將（兩名）等；接封後，每個乩童在神明附體的狀態中，及法師的協助下，用尖銳的法器，鐵針、金劍穿過身體的不同部分，完成分封（見照片 5）。掛帥完畢後，佛祖頒大總理服裝與祭典帥印給主會首夫婦；然後，天上聖母副總帥率領各路元帥到八保燈篙壇升起燈篙旗，整個巡境隊伍正式開始出發（見照片 6、圖 2、八保祭典路線圖）。



照片 4 法師為油鼎開光（林開世攝）

4 原本應由羅峰寺的佛祖乩童擔任發布命令的工作，2012 年因為佛祖乩童年事已高，體力無法承擔；由順天宮媽祖的乩童，也是他的外甥，代替發聲指示。



照片 5 登台拜帥（林開世攝）



照片 6 繞境前眾將官祭旗（林開世攝）

巡境的隊伍從羅峰寺總壇出發沿萬得路、大公路往北前進，經長樂村抵達分水嶺活動中心，並在此用中餐。小王船進駐於此，並舉行簡單的祭拜儀式。下午陸路隊伍繼續往九棚與港仔村前進，繞境隊伍所到之處，家家戶戶都在門口擺香案祭品，點香對來巡的神明致敬，並與隊伍中神轎的香火進行換香（見照片 7、8）。



照片 7 行進中的繞境隊伍（林開世攝）



照片 8 到山區繞境的車隊（林開世攝）

同時，水路元帥普濟天尊，由天尊的童乩以及一位法師，則帶領約十多人，由九棚村旁的溪流下到溪底，開始沿河床展開清掃港仔溪的工作，他們帶著點著火的油鼎、天羅、地掃以及一隻黑狗。在人跡罕至的荒郊與溪流兩岸，擔任一件可能是整個祭典中最消耗體力也最危險的工作。

隊伍到了九棚福明祠，福明祠的乩童與神轎會在廟口迎接，展開一連串迎賓致敬，踩八卦步的禮儀；接著各個神轎對著廟口做出三進三出的禮節，有的乩童還會對著廟口用法器傷害身體，來顯現其法威。最引人注目，也是觀看的村民最熱烈鼓譟的是所謂的「發轎」。發轎是恆春半島廟宇之間進行巡境交陪時常見的活動。做為地主廟宇在廟門正中擺設神桌香案，廟的主事者以及神明的乩童，站在神桌前迎接來方的神明，在面對外來訪客的左邊，已經搬上神轎參與遶境的該廟神明，會將其轎暫時停駐在旁，有點迎接與護衛之意。來方的各地神轎，先在廟前向主神殿神明致敬後，會轉向右邊找該廟的神轎互相捉隊較勁，雙方抬轎夫把神轎用力的上下震動，嘴巴喊著「發啦！發啦！」神轎震動得越激烈，周圍的村民會越興奮跟著吶喊。這樣的較勁有的會長達兩、三分鐘，但也有只是禮貌性的上下擺動。⁵有少數神轎會鬥到折斷轎棍，導致神轎落地，嚴重時還會摔壞神轎中的神像。但是大家還是樂此不疲。這個「發轎」的現象似乎普遍存在恆春半島，筆者在墾丁、大光觀察到的廟會也有類似的習俗。這與我在台灣北部與宜蘭觀察到的巡境，有極大的差異。北部的巡境一般都小心翼翼地將神像綁好，神轎也非常慎重的移動，很少有人會做出可能會損害神轎的舉動，如果傷害到神像，更是極大的禁忌。這樣熱烈的神轎進廟儀式，下來會重複出現在巡境的過程中，大隊來到了一個重要的村廟，就會有長達約一個鐘頭以上的神轎輪流進廟交陪較勁。以下的巡境進廟，筆者就不再重複敘述這個必然會有的活動見（照片 9、10、11）。

5 這種發轎活動，有時候可能就是一些廟故意要製造戲劇效果，吸引信徒目光的舉動；但是廟與廟之間如果有競爭關係或過節，就會有明顯挑釁挑戰的意味。例如對順天宮聖母的領導地位有所不服的廟宇，到了宮前就會特別賣力的「發轎」，示威的用意明顯。有眾多觀眾的進廟場合，例如第二天滿州村的照靈宮前的大廣場，就是鬥轎最為賣力的地方。但是，作為全鄉的最高神明與八保祭典的發動者，觀音佛祖的神轎是不會參與這些鬥轎，也沒有其他廟宇的神轎會白目唐突的到羅峰寺前找佛祖的神轎捉對「發轎」。



照片 9 響林村龍泉巖土地公前的鬥轎 (林開世攝)



照片 10 永靖羅峰寺前的鬥轎 (呂嘉耘攝)



照片 11 港口村茶山福德宮前的門轎（林開世攝）

2012 年的八保祭典，另外還有一個也會重複出現在八個主要村廟的儀式，就是在巡境隊伍進廟致敬完畢離開後，法師會在村廟旁已經立好的篙座，升起燈篙旗，昭告眾神來共襄盛舉。根據黃主委的解釋，是因為 2012 年是八保祭典已經滿六十年，一個新的甲子開始，必須重新啟動（見照片 12）。

過了九棚村，主帥神轎帶著法師與乩童，往北到牡丹鄉與滿州鄉的交界，大流溪口舉行路祭。在馬路邊擺設供桌，上有香案、三牲，米酒，還有觀音佛祖發號施令的印信關防，供桌兩邊還有用數個以野薑葉為容器的祭品，上面放兩個小碗內盛小米粿、浸肥生豬肉的酒，以及綁上紅絲帶的紙錢（見照片 13、14）。



照片 12 各分壇昇燈篙（林開世攝）



照片 13 路祭的祭品 (林開世攝)



照片 14 路祭桌上的原住民祭品 (林開世攝)

法師用法鞭與咒語先驅逐污物，山頂路嚮婆加入祭拜隊伍，開路先鋒與副元帥沿著公路施法，並在路中間，用令劍劃出界線。⁶主祭官與佛祖主持祭拜的同時，山頂路的老祖乩花也在路旁邊，用芭樂葉擺上小塊的生豬肉與檳榔在地上插香祭拜。這套祭典也會重複出現在隨後長樂分水嶺、永靖大崎頂、港口風吹砂等三個路祭，後面筆者將不會再重複描述這段儀式過程。

⁶ 儀式上，開始時這個劃界的動作是用劍在地上清楚地畫出一條筆直的界線；但是最近幾次祭典，元帥只在路上用劍點出一條虛的界線。根據黃主委的解釋，在現代社會，聚落之間的界限不可能也不必如此嚴格，所以現在只有點界沒有劃界，讓錢財可以流入流出。

路祭完畢後，隊伍往南折回繼續巡境，約在傍晚抵達港仔村海灘，所有神轎、乩童、法師與祭典總理、會首都聚在此，舉行第一個祭送小王船的典禮。這是港仔溪或稱「水頭」的王船，只裝載北邊港仔溪沿岸聚落所收集到的不潔之物，規模較小，但是同樣的慎重舉行。第一天使用過的天羅地掃與油鼎，排列在祭桌前，在王船上及四周堆滿了日用品與紙做的紙錢、金銀財寶，然後將王船推到海邊，法師、乩童、嚮婆各自面向大海作法，主祭者在燒香祭拜後點火燒船，佛祖帶著眾人繞著燃燒中的王船，然後安靜的全部離去。當晚另外一艘大的王船，在港仔村村廟港豐宮旁駐紮，接受村民燒香祭拜。

（三）第二天

一早在長樂村分水嶺村舉行路祭，主事者、法師、主帥、先鋒、乩童都到場。和平路的嚮婆也在場「坐嚮」（施行巫法）。路祭結束前，佛祖乩童帶領主祭者，在這裡舉行分水的儀式。將水桶中的聖水，在分水嶺往兩方倒，一邊往港仔溪，一邊往港口溪，象徵往兩邊流去清洗全鄉各境。昨天掃過港口溪的水路元帥，隨後立刻出發，繼續帶領法師與部將從分水嶺旁的小路，下到港口溪的溪頭河床，往下游清掃南邊的溪流。路祭結束，所有轎班都前往長樂村的村廟信天宮進廟落轎，信天宮的童乩威能頗有名氣，廟埕寬敞，進廟的場面非常熱烈。結束致敬的隊伍，繼續往南前進，分為兩組：一組走山路，繞往包括原住民聚落一帶的小路；另一組走大公路，將長樂村東半部各聚落都遊行過一圈。

巡完長樂村後，就抵達響林村，這是一個小廟與私壇林立的聚落。全部神轎隊伍先到響林村順天宮進壇落轎，此廟是祭典副總元帥天上聖母本廟，眾神轎在此致敬並展示其威能，許多有意要挑戰順天宮的領導地位的廟壇，都在此賣力的鬥轎。結束後的轎班，繼續前往響林其他三個重要的廟宇舉行進壇落轎的儀式，它們分別為南天宮、玉皇三太殿、還有響林村廟龍泉巖。並且沿路就在響林村各鄰里繞境。中午抵達響林村的村廟 -- 龍泉巖土地公廟用午餐，王船停駐在廟埕前供村民上香，重複前一天的行程，主祭者會在每一個停駐村，舉行一個祭拜王船的儀式。

下午隊伍再往南繞境滿州村，本村是鄉治所在，聚落分布比較複雜，街道狹小，家戶又多，大隊先到另外一個重要的廟宇慈鳳宮進壇落轎後，分為三組，穿梭於大街

小巷之中。當晚王船進駐滿州的村廟照靈宮，進駐前在廣大的廟埕舉行盛大的進壇落轎儀式，所有的轎班都卯足勁，展現他們的舞步與電光特效。鞭炮從街上一路燃放，長達幾十米，煙霧瀰漫。在煙霧中，佛祖與聖母的神轎在手執大旗的副總元帥帶領下，先鋒官與各路元帥一字排開，喇叭旌旗儀仗隊開路，莊嚴的入駐照靈宮。這裏是祭典過程另外一個高潮。

（四）第三天

從照靈宮出發，巡境隊伍一分為四：一組往響林村，距離遙遠，昨天沒有巡過的下老佛山區；一組由開路先鋒率領前往里德村的欖仁溪聚落；一組由二路元帥帶領直往里德村的里德路；最後一組由三路元帥領隊逕往里德山頂路。王船則進駐里德社區活動中心附近的空地，接受眾人參拜，並在這裡再度舉行祭王船的儀式。到了中午，隊伍從里德山區回到滿州照靈宮旁用餐。

下午主帥與大總理帶領乩童、法師、嚮婆前往滿州鄉的西邊與恆春鎮交界處，永靖村大崎頂舉行路祭。大致是與前幾次的人馬相同，但是加入了住在南邊里德村山頂路的嚮婆。副主帥乩童再度在交界道路作法用劍劃出界線。下午繞境隊伍在永靖村巡視，並在舊公路的廣世宮、永南路的鎮天南宮、合興路的景農宮與縣道上的三山國王壇四間廟，進行進壇落轎的儀式。王船與轎班當晚在永靖羅峰寺廟埕前進駐。雖然這裡是總壇所在，又是八保祭典的主廟，但是相對之下，進壇的儀式就比較節制，鞭炮鑼鼓也沒有如同昨晚照靈宮熱烈。

（五）第四天

繞境隊伍從永靖出發前往最後一個村子，俗稱「水尾」的港口村進行繞境。隊伍走過港口村新厝、橋頭、公館、茶山等聚落，並在四個廟舉行進壇落轎儀式，分別為橋頭廣振宮、港口福安宮、紫雲宮及茶山福德宮。茶山福德宮是港口村最大的廟宇，也是滿州鄉中相當重要的觀光據點，是恆春半島五大土地公之一，這裡的入廟進壇雖然比不上照靈宮的規模，但也是祭典中另一個熱鬧的高潮，有一些外面恆春其他地方來的轎班也會來湊熱鬧。中午在吊橋頭前空地用餐。王船進駐接受村民祭拜，並再度舉行祭王船的儀式。掃完港口溪的水路元帥，也搭乘消防隊借來的橡皮艇，來到港仔

的碼頭上岸，與大隊會合。

下午隊伍繼續巡視港口村最靠南邊的漁村聚落—興海路。這區唯一有全部神轎隊伍進壇的廟就是興海路的興隆宮。接著，主帥與大總理帶領乩童、法師、嚮婆前往滿州村最南邊，與恆春鎮的交界口，風吹砂的停車場，舉行最後一次路祭。所有的嚮婆都出現，作法與劃界也都類似前面幾次路祭。風吹砂距離興海路聚落有相當一段距離，是海邊沙丘，國家公園風景區的瞭望點，周遭都沒有住戶，連界線在那裡都很難辨識。路祭所在位置沒有任何人跡，劃界在此的意義完全就是以看不見的行政區域界線為準而作的象徵性動作。

到了傍晚，全部神轎與所有參與的工作人員，都集中到港口溪入海口旁的海灘，舉行整個八保祭典的最後一個也是最重要的祭送大王船的儀式。基本上要辦理的事情與第一天港仔村的送小王船沒有太大差別。只是規模更大，參與的人士更多，場面更為熱鬧。載滿一網網金銀紙，一包包柴米油鹽的王船放置在正在逐漸漲潮的海岸邊沙灘上。面對著海，王船背後法師擺設神桌堆滿祭品；神桌兩旁豎起天羅地掃，地上排列著油鼎。各路先鋒元帥與將軍在沙灘上插上軍旗，一字排開，面對海洋作出驅離威脅的動作。幾位嚮婆安靜的選擇一個角落，用芭樂葉、肥豬肉也在驅趕不好的東西。圍繞著這些儀式專家與通靈者，是所有各村廟宇神壇的神轎與被各種神明附體或代言的童乩、紅姨及乩花。急促的敲鑼打鼓，所有人都焦急地等待著最後的一刻。

最後，在首席法師對著海洋，唸咒搖鈴、吹號角，不斷擲筊與神靈談判出一個適當的時刻後，開始焚燒王船。所有的神轎與信眾圍著王船繞一圈，然後朝著海灘內陸移動，此時王船已燃燒大半，所有離開海岸的人馬偃旗息鼓，不准回頭，直接返回永靖總壇（見照片 15、16、17）。只剩下一些好奇的遊客與獵



照片 15 港口溪沙灘燒王船一（陳怡君攝）



照片 16 港口溪沙灘燒王船二 (陳怡君 攝)



照片 17 燒王船三偃旗息鼓回總壇 (陳怡君 攝)

取鏡頭的攝影人士，不顧禁忌繼續留在海灘上拍攝。到此，八保祭典的主要儀式應當可以算是告一段落，但是一般來說，四天三夜的巡境結束後，第二天往往還會有增加一個儀式來昭告上天與祈求平安（整個儀式的流程簡表，見文末表四、民國 101 年（2012）八保祭典流程表）。

2006 年，農曆 17 日送完王船後，第二天 18 日舉行登釘梯，佛祖降乩點名主帥、副帥、各路元帥、法師、地方領袖等上釘梯，上報天庭，替眾人祈求全鄉合境平安（見照片 18）。最後，由佛祖宣布完滿結束，各轎班及信徒過平安火，各自回家。2012 年，因為佛祖裁示該年龍年是不吉利的白龍，需要增加一個白龍釘橋的儀式，替村民消災解厄（見照片 19）。於是同樣的在送完王船後第二天舉辦上刀梯，祈求平安，繳回祭典舉辦的聖旨；然後近千信徒耐性的排著長龍，赤腳走入一條竹條與彩色紙所糊出的大白龍，約 50 米長的隧道，內部地上鋪著插著鐵釘的釘板橋，祈求佛祖保佑，場面溫馨感人。最後，所有祭典主事者、祭典籌備委員、出很多錢的大總理與副大總理、當年爐主與已經年邁退休的佛祖乩童一起在羅峰寺前廣場穿著清代古服，共同留影紀念（見照片 20）。

當晚，所有祭典主事者與出力者，在羅峰寺謝神並舉行慶功宴，並將祭典中使用的祭品豬、羊、米等分配給各村，正式結束八保祭典。



照片 18 上刀梯向上天繳旨（林開世攝）



照片 19 白龍釘橋 (陳怡君 攝)



照片 20 八保祭典全體委員、爐主、正副大總理與年邁的佛祖乩童合照 (林開世 攝)

六、討論與初步的詮釋

從以上簡單的儀式流程描述，我們可以知道八保祭典的主辦單位，對於儀式的性質與功能有一套相當清楚甚至嚴謹的想法。從籌備工作開始，不論是王船的規格尺寸，請示佛祖批准舉辦，到透過三官大帝壇請領玉帝聖旨，都有一套清楚的程序。而祭典進行中，不論是登壇拜帥，立全鄉八村的燈篙，或者各類法器的開光與清淨，都是按部就班，有條不紊。顯然這套儀式背後，有一個堅強的領導團隊，還有一套對八保祭典性質的理論，才有可能推動與掌控各種複雜與多元的隊伍與聲音。在我們閱讀了 2008 年羅峰寺廟方出版的《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》（黃文華 2008）後，以及訪問了羅峰寺黃主任委員，更加確認八保祭典當前的形式與實踐，是經過領導人強烈意志的帶領與多年的測試與修改，才逐漸形成。雖然祭典仍然實際在執行中屢有爭議，但是當主委將舉辦八保的程序與傳說，從人云亦云的口耳相傳，轉變為前後一貫呼應的文本，佐以他閱讀的佛教經典，已經將整套儀式的基本結構與理念具體化為可以遵循或修正的程序。我們幾乎可以確定，在相當長一段時間的未來，八保祭典的形式應當是不會再有太重大的改變。以下，我們將從祭典的由來與祭典的形式功能，兩個面向來討論。

（一）羅峰寺的建廟與八保祭典的確立

首先我們應當探究的是為何八保祭典是由羅峰寺觀音佛祖主導？從降旨批准，分配工作、總壇拜將，到指定順天宮天上聖母帶領各路元帥舉行升燈篙儀式，為八保祭典揭開序幕，無不是聽從佛祖的指示，整個儀式可以說是以觀音菩薩的名義所發動。然而為何這個在 1923 年，不到一百年前才興建的佛寺，可以取得全鄉的正統地位？

現在居民普遍的說法與《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》一書所記載大致相同，八保祭典的起源應歸功於二次世界大戰末年佛祖一再顯靈，庇佑鄉民，免於遭受兵災與瘟疫之苦。並於民國三十四（1945）年降乩指點信眾，備牲禮，集神轎，舉辦繞境收煞，以禳災止疫。所以八保祭典必須以她的名義發起，並由她降乩指示日期與舉辦形式。然而這個說法簡化了一個相當複雜的發展過程，牽涉到漢人社群如何逐漸在此區取得地方政治經濟與文化主導權。讓我們從羅峰寺的觀音佛祖的來歷與羅峰寺的興建談起。

1. 羅峰寺觀音佛祖的來歷

有關羅峰寺觀音佛祖的由來，目前的文字依據主要有二：民國五十八年（1969）的羅峰寺沿革誌（以下簡稱前誌）；以及民國八十三年（1994）廟宇重修後的第二次沿革誌（以下簡稱後誌）。⁷兩份的內容，特別是有關菩薩的來源，有所差異。前誌是由當時的羅峰寺管理人謝宋桂蘭所編寫，主要是訪問當時永靖村的三位八十餘歲的耆老余雲祥、潘阿吉、潘順生而得。後誌則為當時羅峰寺的管理委員會主任委員長秀吉口述，而由滿州鄉鄉親，成功大學中文系教授張高評撰寫。因為兩份誌的說法都主要由當時村內的知識或政治菁英，受過比較完整的漢文現代教育。所以很多有關原住民的情報，可能已經被過濾掉。我們只能從字裡行間來做一些初步的推論。⁸

首先，佛像的來源這個部分，前誌記載觀音佛像是在咸豐中期由現今永靖村南方數十公里外，瑯橋（恆春）地方的猴洞一帶番人在大坂埕海岸所撿得。因為同行人之間互相爭奪這尊佛像，撿到的人就拿著這佛像躲避到永靖村後面的舊厝山山腳居住。後來還是繼續有人來吵鬧，就再遷往後面更高的後壁陵山的山腳。這時的擁有人據說是人稱「潘紅目魯面」的人，漢名為潘阿祿，而乩童則為住在老佛山的潘阿埃。後來潘魯面的房子毀壞，於是在四位主持人潘阿柑、潘阿來、潘射鹿、潘阿付等人商量後，轉供奉到潘射鹿的家中，並開設神壇。佛祖在 1905 年本區發生瘟疫時，展現神威，救助村民，開始成為附近許多村庄信仰的對象。到了開始要籌建佛寺癸亥年（1923）時，掌管寺廟的領導人，已經是由當時全鄉的七保保正來主導，特別是港口村保正賴阿郎擔任主辦人。

後誌則記載觀音神像是在光緒八年（1882）由墾丁船帆石地方的潘姓漁夫從海中撈起，後來搬到瑯橋（恆春）建壇，可是恆春建城時，其地被徵收，只好搬到西邊的烏內，後來再搬到射麻里（永靖）的加都魯，最後將神壇設在老佛路的潘阿財家，乩童為潘阿蛇。到了 1924 年，據說佛祖託夢，由當時的保正賴阿郎籌備在永靖現址建廟。經過一年落成，取名羅峰寺。

7 兩份沿革誌都被收錄在黃文華（2008）編著一書附錄中。

8 有關觀音佛祖的由來，據佛祖乩童被附身後的說法，是來自南海普陀山，昔日因為進京途中，遭風災，才漂流到台灣尾。

這兩段記載雖然年代有所出入，前誌提及的咸豐中期大約是 1855 年左右，早了後誌接近三十年。但是膜拜對象的來源是來自墾丁海邊的「番人」在海邊所得，這點是共識。而且從早期的負責人與乩童的姓氏來看，崇拜的信眾應當也是「番人」為主。接著，我們可以確定的是，這個神明並不是一開始就是在永靖，她應當是輾轉數地，才在約 1905 年左右展現一些神蹟，遂逐漸被當地人所接受與信仰。後誌提到它曾到過恆春城與烏內，前誌則記載神明是直接來到永靖的後山，甚至更往深山內遷後，才逐漸下到平地。但無論哪一個版本正確，在 1905 年之前，她應當還是在民家之間流動，沒有固定的落腳處。

按照前誌，在建廟之前，神壇先設在永靖村的潘阿祿住宅，後來才移去潘射鹿住宅，而第一任乩童為潘阿埃。按照後誌，神明則在四處流離後，設壇在老佛山潘阿財家。為何會有這種落差？

第一任乩童潘阿埃，經羅峰寺黃前主委訪問的結果，潘阿埃應當是口誤，其實應當為黃阿埃。他生於 1862 年，卒於 1921 年。經過筆者比對日治時期的戶籍資料，同意黃前主委的說法，前誌中所提的潘阿埃應為黃阿埃無誤。發生誤差的原因是因為，黃阿埃沒有兒子，找了一位姓邱的客家人抽豬母稅（因此戶口名簿上黃阿埃的兒子名叫黃豬母），而黃豬母娶了一個名叫阿眉婆的女人後，不久就去世。阿眉婆再嫁給一位名叫潘阿才（或財）的原住民，所有姓黃的孩子和家戶戶主潘阿才都住在九塊厝老佛山的住處，因此產生了姓氏上的混淆。而後誌中所說的設壇於老佛山潘阿財家宅，應當指的是同一件事，潘家應當就是佛祖乩童的居住之地，也可能也兼辦一些事情的神壇。前後兩誌記載上的差異，顯示到了民國八十三年寫新廟誌時，很多民眾仍然把過去觀音佛祖的乩童所居地視為神壇所在，神像可能以前是在家戶間移動，要到建廟以後，才逐漸透過「地方化」的過程，累積與村民的關係後，才變成地方普遍接受的守護神。（林瑋嬪 2003）

另外一件重要的線索是前誌所提，建廟之前的兩位神壇負責人潘阿祿與潘射鹿的身分。根據明治四十二年（1909）的平埔族調查書記載：

潘阿祿（七十歲左右，同治十二、三年時逝去，現在保正潘射鹿之父）為平埔蕃土目，與生番土目締約，向清國移民徵收番租。潘阿祿逝世後，長男射

鹿（當時六十五歲，任射麻裡庄保正）繼父親之職擔任土目。光緒元年，清國官吏來此時，廢除番租，與生番土目同樣領受津貼，每年三期，每期七十二圓，領臺之時猶如此。然因平埔番較生番更進步，故除土目領受津貼外，一切與清國移民無異，負有租稅等義務，且在光緒六、七年左右設置義學，令廣東移民子弟與番童一起受教育，故四十歲以上雖無解文字者，然四十歲以下者，往往能理解文字。最初，移民來此地，因恐被生番殺害，故娶生番之子女，同時亦與平埔番通婚。散住於射麻裡庄及其附近之廣東、福建與平埔番，因互相通婚，故無系統，頗為混亂，也因此沒有像住於其他地方的平埔番能自成一社會的情況。（翁佳音，陳怡宏等 2013：150）

可見兩任神壇的負責人潘阿祿與潘射鹿是前後任「平埔番土目」，而且是父子關係，所謂的「佛祖」，應該是遷入本區的平埔人從恆春海邊外地帶入。而且開始時，應當是搬入射麻里地區那些平埔人的神壇。⁹這樣的背景脈絡，立刻就引起了一些議題。

第一，就是在本區無論是排灣人或平埔人，在早年都沒有偶像崇拜的習俗。神明也許來自墾丁附近的海邊，但是當時是否為木雕神像卻是有疑問的。因為恆春半島上的許多平埔人，是將從海岸邊撿來的瓶子裝水，轉化為所謂的「老祖」，然後用來作為他們神靈駐留的載體，並不直接將神明具象化為神像。所以被帶來射麻里的神明，是否一開始就是觀音神像，是值得懷疑的。

第二，因為前後兩位的負責人都是平埔人的頭目，所以神壇在開始時，應當主要是平埔人的重要祭拜中心。然而潘射鹿在 1909 年調查時，擔任起射麻里庄的保正，由原來與當地生番土目共同接受官府津貼的熟番土目，晉升為管理全庄的領袖。這個神壇的地位可能就逐漸轉化為能夠容納客家、閩南與其他原住民等不同族群背景的信

9 有一個還待釐清的問題。潘阿祿與潘射鹿雖然被官方分類成「平埔番」，但是因為被日本人稱為「排灣化的卑南人」射麻里大頭目家族也是從外地移入本區，有一說甚至認為就是從恆春山腳移入，所以這兩位平埔番土目，到底是我們平常所認為的「平埔人」，甚至更精確的所謂「馬卡道人」；還是其實就是統領十八番社的斯卡羅在射麻里的頭目，還有待進一步的調查。有關此區所謂馬卡道人在文化上長期的混雜與難辨，可參考林欣慧、吳中杰（1999）。

仰據點。所以我大膽猜測，這個神明應當是到了 1905 年左右，前誌所提當時本鄉發生瘟疫、蟲害與天災，透過乩童顯靈救濟，這時才開始具象為佛祖，並從原來在山上的舊址，轉供奉在潘射鹿保正在永靖的家中。

第三，到了 1924 年全庄正式籌畫興建羅峰寺時，潘射鹿家族政治上，應當已經不再具有過去的領導地位，保正官職已經被其他鍾姓、曾姓及賴姓這些客家人的家族所主導。從籌備建廟的領導幹部是七個保的保正，主導人賴阿郎是港口庄保正的身分來看。羅峰寺的建立，可說是漢人文化與官方行政力量在此地已經取得廟宇主導地位的確立。原本還不穩定的神明身分，至此就透過建廟與神像，固定為觀音佛祖，一個有可能超越族群與地方紛爭的女性神明，以包容一切的慈悲形象，成為了全鄉都可以接受的神明。另外值得一提的是建廟時的羅峰寺，應當是當時全滿州最具規模的廟宇。本鄉其他三座比較有歷史的廟宇，嚮林村的龍泉巖土地公廟，此時還是一間田邊的小廟，恭奉媽祖的順天宮與滿州村的照靈宮也還只是在私宅內的神壇。

換句話說，文獻的證據與當地的訪談，暗示我們佛祖的來源不是從別的大廟分香或大陸家鄉帶來，而是在當地原住民的信仰方式中，加入乩童作法，逐漸與漢人民間信仰合流，最後才具象成為一個女性的神明。這過程當中牽涉到神明如何將原有的多重性質重疊或濃縮為具有身分的神像，這是理解邊區接觸地帶神明的一個重要問題。

2. 神格的改變

然而羅峰寺觀音佛祖的地位也許逐漸確立，但是神像與地方的關係仍然沒有穩固。根據 2008 年出版的《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》（以下簡稱祭典記實）一書所敘述的廟宇沿革，佛祖像在民國四十年（1951）因為地方派系糾紛被偷走，所以有長達十多年，羅峰寺是另外塑一個佛像恭奉。直到民國五十二或五十三年間，才在佛祖的指示下，由當時的村長林清順先生帶頭到台東去尋回原來的神像。但是又由於神像已經被改裝，外表覆蓋為另外一座神像，帶回來的佛像眾人無法辨識。幸虧南鯤鯓的五府千歲乩童專程來羅峰寺，打破佛像外殼，才讓今天我們廟裡看見的佛祖金身現身（黃文華 2008：7）。

在原本佛祖金身不在期間，羅峰寺的性格似乎又有了改變，民國四十八年恆春大地震，將原來的寺廟震塌，於是當時的管理人謝宋桂蘭女士募捐重建，將原來燕尾宮

殿型狀的民間信仰式的寺廟，改為素樸簡單的佛寺平房，新塑了佛教的西方三聖，阿彌陀佛，觀世音菩薩，大勢至菩薩三塑像，供信徒參拜，並擺置在大殿的主位，儼然將這座廟轉向佛寺為主的性格。¹⁰ 新塑來暫時取代原本尊的觀音像則放在前面神桌，與其他陪祀的神明一起供眾人膜拜。

然而，佛祖從台東回歸後，也就是謝宋桂蘭在民國六十九年卸任管理人前後，羅峰寺又再度以觀世音菩薩為中心，並具有佛道不分的性格。民國七十九年動土的後殿，就回復了有燕尾的屋脊，龍鳳的雕花，還有各種福祿壽的圖像。回歸的佛祖在二樓後殿完成後，就奉祀到二樓正殿，而羅峰寺一樓的貢桌也成了村中各種神明開壇附身的場所。到了 2005 年年底，當時即將卸任的管理委員會主任委員決心整頓廟容，清查處理掉的多餘神像有四十八尊之多。（黃文華 2008：31）

這段歷史告訴我們，羅峰寺觀音佛祖雖然在 1924 年已立廟成神，但是在地方的地位仍然不是非常穩固，開始的時候基本上是一個透過乩童辦事，用靈驗效用來建立其個別的信徒網絡的神明，所以才會有派系鬥爭爭奪佛像的事。然而在民國四十八年羅峰寺開始「佛教化」後，佛祖的乩童似乎越來越少處理私人的事，只管有關祭典或廟的公事。像是處理儀式過程中的疑惑，指示正確的典禮程序，分配祭典中的工作職掌。根據我們訪談，佛祖乩童並不會在平常開壇「辦事」。

大概也是在此時，遠在老佛山的響林順天宮媽祖的地位逐漸重要。媽祖被一些村人認為是觀音佛祖的姊妹，她所坐鎮的地點是響林村老佛山山腳，也是當年第一位佛祖乩童黃阿埃開壇的區域。佛祖的神格提升的同時，許多驅邪掃煞的工作，就由這位女神來執行。¹¹ 老佛山區位置比較偏僻，也是當年阿眉番大社所在，順天宮廟中除了媽祖及其部將以外，還供奉一尊包著紅布的矸仔，媽祖的乩童告訴我們這是原住民的神，當年媽祖進駐的時候「老祖」就已經在，所以順天宮信徒特別也奉祀她，以示不忘本。順天宮可以說是扮演一個中介原住民神靈與新崛起的以羅峰寺為代表的新力量之間的角色。佛祖與媽祖所形成的連線，一個是逐漸成為超越地域，統合不同村落神

10 請見黃文華 2008 年所編《祭典記實》頁 3 的老照片。

11 佛祖的乩童在民國 93 年的八保祭典檢討會議上說「本人擔任佛祖旗下已經有五十多年，據前輩述說過去佛祖乩童叫阿財（容音），是佛祖傳聖母，以後聖母再傳佛祖，所以有佛祖就有聖母，希望大家不忘傳統。」（黃文華 2008：191）

明與人群，相對上文靜不輕易移動的佛；另一個是融合「番」與人的靈力，降妖捉鬼，積極地替信徒解厄的女神，一文一武，就成為未來羅峰寺發動八保祭典的主軸。

換句話說，原來的「觀音佛祖」信仰，具有降妖驅邪替村人辦事的功能，但是在她成為全庄的守護神後，因緣際會轉變為一個更具有佛教色彩的神明，超越一般世俗之間的利益，並負有整合漢人與漢人，漢人與原住民為一個信仰整體的功能。那些接受個別要求，替群眾解厄消災的工作，就尋找另外一個在靠山邊的姊妹分工，在原本為漢人與原住民的接觸地帶與文明的邊緣，繼續滿足鄉民的需求。

3. 八保祭典的主導權爭議

如前所述，八保祭典（當時只有七保）第一次舉辦的時間為民國三十四年第二次世界大戰結束前。雖然此時的羅峰寺仍是全鄉唯一有點規模的廟宇，觀音菩薩也是全鄉神格最高的神明，但是發起舉辦的是七保的保正，並不是寺廟的管理人。而且接下來幾次的舉辦，也都是由鄉長主祭，村長協祭，透過村鄰長向個別家戶收錢，由鄉公所主導並編列預算補助（滿州鄉志：331）。甚至可能也是為了配合鄉長任期，八保才以四年為一科舉辦。所以當鄉公所所在的滿州村，其村廟照靈宮在 1991 年第四度重建，成為一座佔地廣闊、規模大小都不輸羅峰寺的廟宇後，鄉長就開始主張，八保應該由長樂村、滿州村、永靖村三大村輪辦，不應把總壇固定社在永靖羅峰寺（黃文華 2008：13，189）。甚至在 1999 年發生因為鄉長對羅峰寺的觀音菩薩乩童有意見，不願意讓羅峰寺繼續主持祭典，補助經費不斷延拖，最後祭典遭取消。這事件引起的反彈與批評不小，在下次選舉時，配合羅峰寺重新舉辦八保成為鄉長對手重要的政見之一，而當任鄉長也在本次選舉中連任失利。

2003 年八保雖然恢復辦理，由羅峰寺與鄉公所合辦，但羅峰寺黃主任委員希望擺脫政治派系的干擾，能持續不斷的舉辦。遂主張改以寺廟為祭典籌畫單位，2005 年成立「滿州鄉文化傳承八保祭典委員會」，確定八保祭典的主辦單為羅峰寺，主任委員由羅峰寺管理委員會主任委員兼任，邀請各村村長與寺廟負責人籌辦，鄉長以及各級民意代表都被納進來擔任祭典委員，但是必須配合廟方規劃，不再具有主導權，鄉公所成為協辦單位；到了 2006 以及 2012 年兩次八保祭典更全由永靖村羅峰寺主辦，再邀請公所來行政支援。至此，八保祭典才確認由羅峰寺主導。

然而，轉由羅峰寺的主辦等於要全部接手許多原來可以透過鄉公所行政資源辦理的事，巡境隊伍的路線、餐點、進駐及收錢等等規劃，就必須由祭典委員會直接與各村村鄰長說明與督促。以目前八保祭典具有的聲望，主辦單位可以透過神明向村長與民意代表施壓，讓各村願意配合。但是經費部分，鄉公所的補助成為不定數後，八保的經費除了向各村家戶收取基本費外，就須仰賴信徒的額外捐助。從 2012 年的經費收支來看，大部分的總理、大總理等大戶捐款都集中在羅峰寺所在的永靖村，到了平安祭時，穿戴古裝，接受祝福的大總理大會首，幾乎都是永靖村的富人，在其他村的信徒眼中，有一村主導的印象。在祭典後的檢討，就有小村的代表，質疑經費的使用獨厚永靖村，雖然該村捐獻最多，但是一旦進入公費就應當公平各村分配。我們也發現 2012 年的八保祭典中，港口村的乩童與茶山福德宮的管理委員，對本次八保的舉辦，表現得不積極，事後也多所批評。

此外，因為羅峰寺具有強烈的主導權，黃主委所詮釋與認定的觀音佛祖，究竟對滿州鄉有哪些期許與教化，就成為這兩次八保祭典籌備與安排發展的方向。以 2012 年的八保為例，主委在事先就將過去難以控管的法師，排除在聘請的名單之中，重用比較年輕受過比較多教育，而且理念相近的法師來執行開光、驅邪等等工作。並親自到基隆八堵，拜會已經離開長樂村到北部開壇的洲戰堂池府千歲乩童，請他回來擔任開路先鋒。這位乩童年紀輕，擁有碩士學位以及不錯的工作，主委非常看重。此外，主委對於儀式過程當中的程序與細節，也不斷解釋並要求法師要確實執行。對於各寺廟神壇的乩童與乩花，更是不斷叮嚀，不要製造血腥、傷害身體。並以老乩童上了年紀，身體不適為理由，啟用一批比較年輕的乩童來接手各路元帥與副將的職位。

這些安排引起相當多的反彈，許多法師與乩童都反對如此「人為操作」，不尊重傳統，也不尊重佛祖。在開壇拜帥的時候，也出現了有響林村玉皇三太殿乩童想要搶奪帥令的插曲，最後雖沒有得逞，但已引起許多側目。而八保祭典舉辦後，餘波仍然未平。下來幾個月，滿州鄉出現幾件引人注目的不幸事件，例如，港口村三叉路口發生嚴重車禍，有村民不幸罹難；八保祭典的重要委員，里德村村長在出風口海邊夜釣中風，搶救不及，成為植物人。許多人私下都把這些事件歸咎於八保祭典沒有辦好，程序可能有錯誤。

因為前面一系列的爭議與不幸，主辦八保祭典的羅峰寺黃主委聲望受挫，不同的

政治勢力趁機發動改變，2013 年的羅峰寺管理委員會改選，黃主任委員被由滿州村民意代表所推出的候選人所取代，管理委員會的權力重組。這造成了一個尷尬的局面，新任的主委與反對派的委員雖然掌握了形式上的權力，但他們對八保祭典的儀式程序與意義並不清楚。黃前主委擔任這個位置十多年，所有的典章制度都是在他手上完成。未來的八保祭典舉辦，仍然需要仰賴他出面來確認督導儀式進行，並且只有他有足夠的宗教知識去領導法師與乩童進行各種科儀。所以到最後，即使換掉了主委，卻仍然要拜託他出面來主持祭典。這樣一個局面會如何收場，滿州鄉公所的勢力是否有能力或者是否願意再度接手八保祭典的籌辦仍待觀察，但是目前八保祭典的籌辦，還是由黃前主委主導經費籌募、聘任法師與行程安排，只是角色變得曖昧，辦事情更為困難。

（二）八保祭典的形式與社會功能

從前段八保祭典流程的描述，我們可以清楚地發現，在四天三夜保境安民的跨村祭典中，所有代表村庄的村廟與稍有規模的私壇都會派出陣頭加入這個繞境的隊伍。它們接受佛祖的指示，主辦單位的安排，組織為一個階序性的隊伍來進行空間巡視，一方面在北、西、南的鄉界透過路祭確認本區與外面的界線；另一方面，由鄉公所官方與佛祖為首的神明構成的中心指揮陣頭，將境內所有人群的信仰與組織，安排在陣頭中的各個位置，試圖將所有的空間與人，整合為一個地區性的整體。就這個促進社會整合的功能面向來說，這個八保繞境祭典與台灣民間信仰中普遍存在的村廟繞境活動，沒有太大的差異（林開世 2009）。但是比較起台灣宜蘭、北部地區的村廟繞境，這裡的祭典行進間有非常戲劇性的張力，有互相較勁的乩童，有集體狂歡式的鬥轎，以及繁複誇張的法術與法器，參與儀式的鄉民，也展現一種熱烈與鼓噪的氣氛。這種強烈的身體展演與武鬥的性格，可以從前述巡境時，各神轎到重要廟宇進壇，必然會發生的鬥轎；還有即使經過主辦單位一再叮囑，入廟的乩童時常還是用狼牙棒、釘錘、刺球等法器自殘身體等地方感受到。整個巡境轎班被比喻為一支軍隊，有元帥、副元帥、先鋒官、各路元帥及副將等領軍，所有行進中的指令，也都是以佛祖帥印蓋章，令旗指揮的方式發布。這些受命的童乩都從原來平凡人，轉化成想像中那種神氣凜然的古代將軍或王爺，走起路來威風八面。

1. 儀式的焦點一：王船

八保祭典的高潮就是送王船到河口，點火燃燒送出海。可能因為有這樣的儀式活動，許多文獻都將滿州的八保祭典視為另一個屏東王船祭的例證（例如，王俊凱 2009）。然而，就如同王俊凱（頁 105）注意到的，八保祭典的王船祭典是沒有迎王祭典，而且如果我們仔細考察整體儀式的用意與功能，這個差異是具有重要的含意。

2003 年，2010 年以及 2012 年舉辦的八保祭典中的儀式的焦點都是兩艘隨著繞境陣頭前進的木造王船，一大一小。¹² 這兩艘船在祭典舉辦前數個月，由佛祖透過乩童指示大小尺寸而建造。歷年祭典的王船尺寸都略有不同。但大王船的尺寸，長十三尺六，寬五呎三是最為常見，小王船的尺寸的大小就逐年不同。神明繞境時，王船放在卡車上，隨著陣頭巡遍全鄉。並且在隊伍停駐後，主祭者中午與晚上都要特別擺三牲祭拜。小王船在祭典的第一天巡遊過港仔河流域的聚落後，在港仔溪海口的沙灘上，焚燒出海。大王船則在第二、三天遊過港口河流域其他聚落後，也在港口溪的出海口沙灘，或稱水尾，燃燒祭拜，然後送出海。燒王船是八保祭典的高潮，所有的神轎、法師、童乩、總理、嚮婆、祭典委員都會在此舉行祭拜。王船一開始點燃，眾人就開始偃旗息鼓，安靜地離開，回頭觀望是忌諱，只留下副帥帶領兵馬在後頭壓陣。至此，繞境最重要的任務才算結束。

王船是何時出現在八保祭典中，目前仍然不清楚。在前誌中提到的兩次全鄉的祈安祭典，分別在民國四十七年與民國五十六年，都沒有有關送王船儀式的紀載。但是依據訪談，居民到了民國六、七十年代，就開始有用木板做王船的記憶，而木板船之前是用紙糊的。¹³ 是否在 1970 年代的祭典才出現王船，尚待進一步的調查。永靖與滿州早期的漢人移民是以客家人為主，客家人一般很少從事漁業，並沒有燒王船的習俗，所以本鄉八保祭典的送王船，應當是受到後來在日治時期才移入本區的漁民影響。港口村的啞狗海（興海）漁民聚落，推測應當是在日治時代，從屏東小琉球移入，漁民祖籍多是來自泉州（莊雅婷 2003：63）。前面提到失竊的佛祖神像，在民國五十二或三年回到羅峰寺時，是仰賴南鯤鯓的王爺乩童主動來此切開外殼，才得以現身。可見

¹² 2006 年因為同時辦理齋醮，已經有另一艘紙糊的法船，只有另建一艘王船。

¹³ 東港王船祭在使用木船之前，也是用紙糊的。

在 1960 年代，台灣西南部一帶的漁民信仰，已經對此地有重大的影響。

主辦八保祭典的領導人認為王船就是瘟船，船上要裝載柴包、米包、藥材、布匹等日常用品，再疊入金銀紙錢，讓那些由法師與神明到處收集或聚集起來在船上的不潔淨的東西享用，然後經過祭拜後燃燒送出海。燒王船的時刻要先查好潮汐，切忌燒完的灰燼無法送出海，那就會達不到除瘟去穢的用意。（黃文華：159）。

然而，雖然作為一種消災解厄的巡境儀式，在形式上明顯受到西岸東港與小琉球王爺信仰的影響，滿州的送王船卻有一些作法，是不同於台灣西南部海岸的王爺廟。¹⁴ 首先，雖然滿州鄉境內有幾座王爺廟，主導這個燒王船、送王船儀式的神明，是與航海或瘟疫無關的觀世音菩薩。雖然燒王船是八保祭典的重頭戲，但是從船的尺寸大小到在陣頭中的位置與巡境的流程，都是由八保祭典的主辦單位來決定與控制，由佛祖透過乩童發令。既沒有邀請王爺來替天巡狩，也沒有迎王、送王的安排。雖然在羅峰寺廟前有搭起總壇，邀請來自各地的神佛在祭典期間入駐，但是這些神佛是本鄉內各個廟宇神壇的神像，加上附近有交陪的廟宇神明，他們是來共襄盛舉以及拜訪作客，並不是主導巡狩。八保祭典是由本地神明發動，滿州鄉內部的神明被羅峰寺號召起來，以集體的力量共同將境內邪祟驅逐。並沒有代天巡守的概念。

而被王船送走的是一般的、無名字的汙穢之物與靈，不是具有權威與主體性的王爺。搭載用的王船面貌不是復古的形制，而是簡樸實際的小船，既沒有繁複的裝飾或布置，也沒有任何神像或香爐在其中。八保的王船並沒有嘗試去模仿古代的帆船，就只是承載當代一般平民的交通工具。看來與現在的遊艇有幾分類似（見照片 21）。所以祭典中



照片 21 2012 年八保祭典的小王船。（林開世攝）

14 有關屏東西海岸的王船信仰，參見康豹（1991）；李豐楙（1993）；王俊凱（2009）。

有關王船的部分，並沒有如同東港王船祭有請王、祀王、宴王、送王的儀式，沒有搭建臨時的王府駐所，也沒有出現打扮成過去官吏或差役的排場。船上裝滿的是日常生活用品，祭典進行幾天的祭品也就是簡單的檳榔、小塊肥豬肉浸在米酒中、三牲與幾十碗塑膠碗裝的米酒，就像一般流水席式地請客吃飯。這裡明顯看到，檳榔與肥豬肉是為了適應當地原住民文化影響下的祭祀方式。被驅走的汙穢的鬼靈，也被想像為一種享用具有高度「野蠻」含意食物的對象。換句話說，雖然也被稱為「送王船」，可是其實根本就沒有「王爺」，反而送走的都是一些具有高度威脅性的污染物。祭典的靈力來源並不強調過去傳統的權威，也沒有將這種負面的破壞力量投射成外在的超自然形體，倒過來成為一種具有主宰驅邪能力的神明。而被潔淨的東西，除了明顯的是汙穢不潔之物，祭品與祭拜者的態度，透露出有驅除野蠻，文明化在地的隱喻。

八保祭典送王船儀式另外一個重要的細節，是配合著王船卡車的前進，主辦單位會先在繞境前兩天，到永靖村的水源之處，七孔瀑布「請聖水」，然後放在王船上備用。這聖水除了用來洗淨儀式中的各種器物，像小轎，幡旗，王船等之外，在祭典中，扮演非常重要的角色。在分水嶺路祭時，佛祖要求祭典主事者，象徵性地在滿州鄉的分水嶺高地，也就是港口溪與港仔溪上游的分水嶺路口，將聖水分東、西和中間三個方向往外倒，一方面水要清洗全鄉，另一方面流水可以讓兩艘王船順著水流，將所有的穢物都帶走，通向大海。整個八保祭典的儀式，有強烈的水的意象（林家君 2008a）。注意到這個請水的來源是陸地的水源之處，而不是如東港或西港王爺廟的請水是到海邊舉辦「請水法會」，要引入外在的力量來啟動這個更新的程序。再度我們可以清楚地見到整個儀式是由鄉內部啟動，潔淨的力量來自自身的重新需求，是透過集體投射的力量來進行，而不是來自外來超越性的力量。

此外，台南或屏東下淡水溪一帶的王船祭，主要的繞境儀式都是針對陸地上的聚落，由王爺率領神轎與陣頭繞行東港街道各個角頭。滿州的八保祭典雖然也是以陸地繞境為止，卻還多派出一支水路元帥，由普濟天尊領軍，童乩與法師各一，帶著一條鎮煞的黑狗，一整套收服邪物的地掃、天羅、油鼎，沿著本鄉的兩條主要的河流，一路從上游清掃到下游海口。這些河流沿岸，大部分都是沒有道路、人跡罕至的地方，清掃的隊伍需要攀爬河床、潦水涉溪，十分辛苦。過去這種工作是由各村自己負責，但是缺乏設備與法師，效果不佳。從 2006 年開始，就由八保主辦單位敦請佛祖任命

滿州普濟宮的普濟天尊負責清掃兩條主要河川 -- 港口溪與港仔溪 -- 的水路。

從這些特點來看，八保祭典中的燒王船儀式，從主辦單位的眼光來看，主要的功能還是送走災禍以及那些清掃出來的汙物與鬼靈，承繼日治末期以來去除瘟疫的傳統。但不同於一般除穢儀式主要都是在清理鄰里街道這些社會空間，八保祭典更花了很大力氣來清理河流與河流兩岸以及無人之境，顯示鄉民的關懷不只是社群內部的混亂，還需要兼顧聚落之外自然環境的兇險。另外，八保祭典雖然加上了從屏東東港一帶採借過來的王船祭的技藝作法，但是這個儀式基本上還是一個由地方自己發動，有固定週期，不斷的再生循環的行動。清除境內不潔的力量，是透過各個聚落小群體投射出來的神明與神轎，聚集在佛祖所發動的一個更大更具包容性的集體投射，用乩童身體的血與村民抬轎的汗，作為犧牲奉獻，把可能對村民傷害的有形無形之物，用各種法術、法器、食物、盤纏，威脅利誘集聚在王船上，然後送出海。但嚴格來說，這仍是個有王船之名，卻沒有王爺之實的祭典。

目前有關台灣王爺的研究，都傾向將這種沒有王爺或瘟神的驅逐瘟疫的儀式視為王爺信仰當中比較早期的面貌，特別是在劉枝萬先生（1983：232-234）的框架中，當被膜拜的對象還只是瘟疫的疫鬼本身，可歸類為屬於最早的第一階段。接著隨著歷史的演化，這個原本被畏懼與驅除的力量會逐漸轉化為神明，變成具有控制瘟疫、除暴安良的膜拜對象，並開始具象為王爺；更進一步，有些瘟神信仰會與航海保佑相連，成為海神，有些則與疫病治療結合，成為醫神；與在地的社群信仰相結合的則成為保境安民之地域守護神；最終，這種神明可能演變為一種萬能之神，可以滿足信徒所有的要求與寄託。滿州鄉八保祭典這種還沒有出現王爺概念的祭祀，遂可簡單視為發展尚未完成的一種初步階段。

然而，八保祭典所要祛除的不潔危險之物並沒有順利的就轉換成神明，這些異物無法簡單的被人格化為某種神祇系統下的職位或尊銜，鄉人必須繼續用各種非漢民間信仰中的儀式專家，原住民色彩的祭品，還有不受階序等級約束的巫術，才能來面對差異的力量與仍然難以馴服的地景。這樣的對峙在滿州鄉已經超過七十年，至今我們仍然沒有見到瘟疫之鬼轉向瘟疫之神跡象，可見得瘟神信仰的傳播並不一定是均勻擴散或由簡單往複雜演化。不同區域的王船祭，可能起因於類似的驅除瘟疫的需求，但是其意義與對象仍然是與在地的人群的組成，當地信仰的性質，還有他們所面臨的

環境凶險有密切的關連。目前台灣有關王爺信仰的研究，往往太容易接受瘟神信仰、厲鬼信仰的分類來探討問題，忽略了各地那些狀似類似王爺信仰叢結的具體脈絡，錯失了釐清地方信仰中更複雜的文化疊層與整合的現象。

2. 儀式的焦點二：乩花與嚮婆

八保祭典另外一個重要的特色是，除了這些常見的民間信仰神明、乩童和法師之外，儀式中還加入原住民的嚮婆與老祖的乩花，來參與作法驅邪（四種儀式專家請見照片 22 到 27）。所謂嚮婆是此地的人用來稱呼原住民的女巫；而乩花則是中介原住民的老祖的女乩童。雖然這兩類的人都可能具有原住民身分，但是老祖的乩是需要老祖附體才能施法，而嚮婆則隨時隨地，只要感受到有不潔的事物，就拿出身上的法物、念咒語來做驅邪的動作。

老祖和原住民的祖靈都是當地人口中的「番仔神」，但老祖必須要依附在乩花身上才能辦事。它具體的象徵物是斫仔，但斫仔不同於神像，並不是被膜拜的對象，雖然它是與老祖溝通時必須用的器皿。老祖應該存在於外界，不會附著在一個偶像，要到了舉行儀式的時候，才由外頭被召喚入裝清水的斫仔之中，所以斫仔本身不是老祖靈力的一部分，可以用其他相似的斫仔取代。目前我們對於這種性質的神明在



照片 22 童乩一（林開世攝）



照片 23 童乩二（林開世攝）



照片 24 法師在海邊做法送王船
(林開世攝)



照片 25 乩花 (林開世攝)



照片 26 嚮婆一 (林開世攝)



照片 27 嚮婆二 (林開世攝)

以往的面貌，已經非常模糊。在滿州與恆春現在的依附在矸仔的老祖，似乎混雜了傳統漢民間信仰與祖先崇拜，以及排灣族的女巫信仰。一些穿衣戴花放在神壇之上的矸仔被當成神明，有被偶像化的傾向；而老祖的形象依照不同的家族背景或社會脈絡，有的可能越來越與原住民祖靈連結在一起，以老祖或太祖來稱呼那種難以被命名或定位的存在；也有可能就依附在某些女神旁邊，例如媽祖或三奶夫人，成為陪祀。可以

確定的是嚮婆中介的原住民神靈（有時也被滿州人稱為老祖），是遙遠神秘，而且具有原生的力量；而斫仔神的老祖，卻是比較晚近出現，是外面進來的神靈，有那種結合外在力量帶入社群內的意義。他的身分比較具體而多樣，所以信奉者有相信老祖是來自荷蘭的紅頭髮的公主，也有人認為是從北方的屏東平原的人帶過來某種家族祖靈。區分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。

乩花與嚮婆在目前滿州鄉的脈絡中，不能被當成族群的標誌。當地人雖然繼續區分出「番仔神」與一般的神明，但是人番之間的界限，仍然是流動與相對的，不同聚落的人互相指對方是「番」，並透過各種宗教活動，不同部落的人可以交流合作，重新建構不同的社會組合。通靈者在個人的私壇甚至所謂的公廟中，使用包括漢原的各種通靈的方式，建立起自己的網絡與資源，雖然可能仍然有聚落性格，但並沒有透過這種法術構成族群意識的可能。

從我們前面的儀式分析來看，全鄉的聯合八保祭典，可以被視為由永靖村羅峰寺的佛祖所發動，透過四年一科的掃除汗穢、祈求平安，克服八個村以及村以下的部落意識，嘗試將這些不同的人際網絡，整合為一的計畫。但是因為這些原住民相關的信仰不具像，沒有清楚的人格，也很難編入民間信仰中的神明起源的歷史，這些老祖與祖靈至今無法被納入羅峰寺為首的民間信仰的階序。因此在祭典過程中，我們發現代表原住民的嚮婆，以一種特殊的方式被邀請來參加繞境。嚮婆是與無所不在又無形無體的神靈進行溝通，她們不需要進入神靈附體的狀態才能行法，而是隨時隨地，只要感受到神靈的接近，就可以用簡單的祭品與祭器來進行溝通。她們不必到祭壇上，也不必受限於祭典的程序，雖然全程參與八保祭典，卻自由的穿梭於隊伍間，隨地「作嚮」。然而儀式沒有她們卻難以進行。2012年的八保祭典舉辦時，在第三天中午在有許多原住民居住的里德村準備祭王船時，因為負責的嚮婆不滿意沒有受到足夠的尊重，沒有出現到場作嚮，整個儀式被迫停擺。要等到派車去找她請託，最後才得以繼續進行。

這兩種不同形式的神靈概念，各以不同的通靈作法方式，在一個區域性的祭典中，找到各自的接合點。而在面對滿州周圍那個危險不可知的有形與無形世界，民間信仰仍然無法忽略不同來源、不同性質的原生力量。沒有具象，沒有地方化的原住民祖靈

仍然被滿州人視為一種幽暗但又真實的存在，沒有正式的名稱或身份，也沒有可以固著成形為可供操弄的身體，它們雖然已經在儀式中找到輔助性的角色，仍然無法被納入台灣民間宗教的神祇官僚系統，來加以管制。八保祭典雖然不斷想要用法術建立起來的那個有清楚界限，階序分明的社會空間；但是繼續有「番」的力量在無法預測的地方突然的冒出來驚嚇或傷害人。¹⁵我們可以說，雖然目前民間信仰所想像與活動的空間中，可以分出「番」的存在領域，但是仍然找不到一些命名與定位的規則與名稱來命令或指揮這些難以溝通的力量。

七、結語

八保祭典是一個聯合八村、跨越全鄉的繞境儀式，起源於日治末期時，滿州地方領導人士，為了要安撫戰亂所帶來的不安與傷害，以永靖村羅峰寺佛祖為名所發動的一個保境安民的活動。當時出面組織與動員的主事者，是日治時期代表地方行政基層幹部的保正，與羅峰寺管理階層應當也是同樣一批人。戰後延續每四年舉行的祭典，則轉由鄉公所為主體，鄉長為首，動員各村村長來共襄盛舉。顯示有很長一段時間，這裡的政治菁英與宗教領導階層是高度重疊。

然而到了2000年後，新的寺廟領導者與年輕一代的儀式專家與童乩崛起，這些受過比較高的教育又有在地以外的收入來源與關係的各種階層的人，逐漸取得儀式的主導權與更大的意義詮釋空間。讓八保祭典的社會功能與意義變得更為多元與複雜，各種意見與衝突也往往公開的出現。

雖然八保祭典的形式與目的仍然維持一貫保境安民、去除汙穢不吉的八村巡境儀式，參與者的動機與參與的形式與動作卻不斷的隨著時空在變動與創新。對鄉長、鄉民代表、議員等政治人物，八保祭典仍然是營造全鄉團結與安撫選民的重要機制，他

15 許多中年以及中年以上的村民會告訴我們以前他們在田野中除草或勞動時，常常會有人無意間就觸犯了在地的「東西」，回家立刻發病，高燒不退，醫生也束手無策。需要去找當地還僅存的幾位嚮婆，到觸犯的地點作法，安撫與賠罪，才能痊癒。那些「番」的靈非常的兇，求助一般民間信仰的神祇，往往是無效的。一位在野外經驗到這種「東西」的老先生，形容那是一種看不見的力量，感覺好像一陣風浪掃過草叢，迎面穿過身體而過，中者回家立刻就發病。

們必須無條件的投入資源支持。然而，缺乏足夠的宗教知識與長時期的信仰奉獻，他們必須讓出更多的儀式權力給儀式專家與寺廟的管理階層，活動的主體場域已經不是他們的舞台。但他們仍然要擔心，經費與人力支援的祭典的同時，宗教領域中不會出現不利於自己的另一種勢力。因此，當羅峰寺的管理委員會越來越擺脫他們的影響力時，以滿州村民意代表為首的勢力，就會出手干涉。

對接手羅峰寺廟務的新一代領導人，他們對於寺廟與佛祖有更為積極的詮釋與期許，希望一方面能用各種儀式來改變環境，建立地方與神靈之間更積極的互惠交換關係，讓宗教信仰來改變人心，改革世風；另一方面，能透過寺廟與慶典的活動來提升地方的知名度與觀光資源，希盼用另外一種形式帶來人潮錢潮，來改善滿州地區的經濟困境。他們的企圖心就展現在各種八保祭儀與人員的改革，還有自行籌畫經費擺脫鄉公所牽制等措施上。地方民意代表與羅峰寺管理階層的關係因此發生了一些芥蒂。

從個別儀式參與者與鄉內其他廟壇經營者的角度來說，參與八保祭典更為重要的原因是他們能藉由身體、法器、與神轎的展演，來爭取在信徒與鄉人之間的名聲與地位，並藉此訓練與加強其靈媒轎班的能力與吸引力。讓他們信奉的神明、經營的廟壇，能在既存眾多的神明、神像、信眾與事蹟所構成的物質與社會關係體系中脫穎而出，爭取到更多潛在的信徒。激烈的童乩身體展示與誇張的相互鬥轎，成為他們最明顯的展現方式。

對只是一般信徒的鄉人來說，參與這樣的一個祭典，可能是為了乞求個人或家族的平安，也可能是報答某特定神明過去的保佑或恩情；當然也有可能是因為不願得罪出沒在周圍的超自然力量，或覺得有義務要支持自己社區內的神明。八保祭典是否能如主辦單位所希望達成的目的，以動員全鄉之力來整合全鄉成為團結的一體，往往不是他們的關懷。有許多信徒平日就在地工作居住，只有藉著大拜拜的時候才會回故鄉來探望，對廟宇之間的恩怨與地方領導人之間的選舉角力並不清楚。他們帶著看熱鬧與幫忙撐場面的心情來參與祭典，只要鞭炮施放的過癮，神轎賣力的流動，神明高興地接受奉獻，大家歡喜甘願，一切就很圓滿，觀賞與娛樂的程度高過信仰的強度，當然炫耀財富與地位競爭也可能是重要的動機。

滿州鄉的八保祭典在經過半個多世紀的演變，我們已經很難簡單的去定位它的功能與意義。但無論個別參與者動機與目的有何差別，在這個特定的時空交會點，透過

神明、法師、神轎、童乩、乩花、嚮婆、供品、王船、法器等等，人與物的集中與分配，安置與操弄，構成一個包含具體與想像的動態空間過程；並透過空間內所發生的種種禮節與脫序，和諧與衝突，讓參加儀式的鄉民用他們的身體與感官去體會一段段被形式化、展演化出來的經驗，並有機會可以對周圍看得見與看不見的世界發生的事物做出回顧、對比與評論。這個祭典就像一個持續演變中的拼湊體，允許有不同關懷的參與者，各自帶入不同的祭品、技術、概念、錢財與貨物等等，以巡境安民為由，依附在其中開展自己的計劃或投射各自的情緒與認同。這當然不是說，八保祭典沒有其結構程序，內外界線以及特定的目的。而是構成這個儀式的成份，不斷地在被改變、取代與重組；其意義也隨著參與者的身分、位置與角色而變動。但在每一個特定的時期，都有足夠讓信徒覺得熟悉與穩定的元素，維持一種具有連續性的想像。例如八保祭典中的主神觀音佛祖，經歷過不同性質的神明、不同人群的信仰，不同形式的具象，到現在她應當定位為照顧地方信眾的地域神？還是轉為超越世俗的西方極樂世界的佛祖？都還沒有定論。祭典中的王船，採借自台灣西南方沿海寺廟的儀式道具，不論材質與數目，以及祭拜時使用的祭品與信徒應對的態度，都還在繼續改變中。但他們都還是這個祭典中最核心的象徵，容許各種類型的信徒與不同的祭拜方式與情緒情感，附著與加入在圍繞在他們四周所展開的各種儀式。

滿州鄉八保祭典所展現的這種拼湊的複雜性，既有文化整合的面向，又有社會衝突的面向；有歷史斷裂的面貌，又有追隨傳統的宣稱；有文明教化的用意，又有尊重原住民的空間，讓研究者往往掌握不清或誤解現在這類型民間信仰實踐的性格。但如果我們接受這種拼湊的暫時性與矛盾性，可能會開啟另一種分析台灣宗教儀式的途徑。

參考書目

王俊凱

- 2009 屏東地區迎王祭典之研究—以下淡水溪和隘寮河流域為主。臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所民俗藝術組學位論文。

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.

李豐楙

- 1993 台灣東港平安祭典的王爺繞境與合境平安。民俗曲藝 85：273-323。

周玉翎

- 2000 《臺灣南端尾閩恒春的族群與歷史（1867-1904年）》。國立臺灣大學歷史學研究所。

林欣慧、吳中杰

- 1999 屏東地區馬卡道族語言與音樂研究。屏東市：屏東縣立文化中心。

伊能嘉矩

- 1996 《臺灣踏查日記（上）》。楊南郡譯。臺北市：遠流。

林家君

- 2008a 滿洲鄉八保祭典儀式所展現的時間、空間與人群。屏東研究討論會，屏東縣。
- 2008b 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。臺東大學區域研究所碩士論文。

林開世

- 2009 移動的身體：一個繞境儀式的分析。刊於空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產，黃應貴主編，頁 XXX-XXX。台北：漢學研究中心。

林瑋嬪

- 2003 臺灣漢人的神像：談神如何具象。臺灣人類學刊 1(2):115-147。

施添福

- 1999 開山與築路：晚清臺灣東西部越嶺道路的歷史地理考察。師大地理研究報告 30:65-97。
- 2001 〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉。《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》。詹素娟與潘英海編，頁 33-112。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

康豹

- 1991 屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——臺灣瘟神與王爺信仰之分析。中央研究院民族學研究所集刊 70：95-211。

翁佳音，陳怡宏譯

- 2013 平埔蕃調查書。臺南市：國立臺灣歷史博物館。

屠繼善

- 1993 〔1894〕恆春縣志。南投市：臺灣省文獻委員會。

張添金

- 2001 琅嶠客車城鄉保力村誌。屏東縣車城鄉保力社區協會。

張靖委

- 2012 恆春地區東片山客無到聚落研究。臺北藝術大學文化資源學院建築與文化資產研究所碩士論文。

莊雅婷

- 2003 屏東縣滿州鄉港口村居民生活方式之研究。國立臺南大學社會科教育學系研究所碩士論文。

莊碧真

- 2004 偏遠地區居民醫療需求及醫療利用之探討——以屏東縣滿州鄉為例。高雄醫學大學公共衛生學研究所碩士在職專班學位論文。

陳如君

- 1995 乙未之前恆春地區開發之研究。國立成功大學歷史語言研究所碩士論文。

黃文華 編著

- 2008 丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實。高雄市：瀚文印刷。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯

2003 《番族慣習調查報告書第五卷・排灣族第一冊》。台北市：中研院民族所。
熊金郎主修，中華綜合發展研究院應用史學研究所總編纂

1999 滿洲鄉志。屏東縣滿州鄉：屏東縣滿州鄉公所。

蔡惠名

2010 [寧賣祖宗田，不忘祖宗言？]—以屏東縣滿州鄉的客家人為例台灣學誌
(1):205-229。

簡文敏

2008 文化堆疊——以社頂三奶宮老祖與三奶夫人祭儀為例。2008 年南台灣歷史
與文化論文集，高雄縣自然史教育館編。高雄縣路竹鄉：高苑科技大學通
識中心。

簡明捷

2005 恆春阿美族婚姻型態的轉變——以港口、大社、九個厝的三個家族為例。
臺灣風物 55(1):73-102。

2011 恆春阿美族人的土地公。國立臺灣歷史博物館館刊。2:155-175。台北：國
立臺灣歷史博物館。

2012 族群接觸與身份建構：以恆春阿美族人的歷史遷徙為例。臺灣文獻
63(2):53-94。

鄭全玄

2001 滿洲鄉。臺灣地名辭書卷四：屏東縣，施添福編，頁 709-736。南投市：
省文獻委員會。

劉枝萬

1983 台灣民間信仰論集。台北：聯經出版社。

蘇一志

1997 恆春地區觀光遊憩空間之演化：社會作用者與空間生產的關係。國立台灣
大學地理學研究所博士論文。

表 4 民國 101 年 (2012) 八保祭典流程表

日期	時辰	村落	位置	地點性質	目的	司祭人員	洗溪隊伍	其他
10/23 (農 9/9)		永靖	羅峰寺		王船開斧			永靖潘慶華
11/13 (農 9/30)					取燈篙竹			
11/15 (農 10/2)			羅峰寺	廟前右側	立燈篙	法師		
					取龍目水			
				王船壇 (廟前左側)	王船開光點眼並供信徒 祭拜			
			羅峰寺	大殿	交代祭典細節	天上聖母乩童， 佛祖乩童坐鎮。		
11/23 (農 10/10)	巳時				白龍釘橋開工			
12/15 (農 11/3)	辰時尾				刀梯動工			
12/24 (農 11/12)			羅峰寺		王船祭改停止			
12/25 (農 11/13)	辰時頭		羅峰寺		總壇、大總理壇開工			
				總壇前	八枝燈篙點地開工			
			七孔瀑布		建滿一、二號王船取水			地點改變
12/28 (農 11/16)	辰時中		羅峰寺		總壇、大總理壇開壇			
	下午		羅峰寺		各轎班進總壇			約 15:00-17:00
12/29 (農 11/17)	寅時 (3-5)				法師調軍遣將 天地掃油鼎開光	法師 山頂路嚮婆		法師：帥印、總 理服裝開光
八保祭典 正式開始	卯時頭 (5-7)				眾先鋒官受旨掛帥	法師		
	辰時頭 (7-9)			總壇前	八保保正升燈篙旗			

日期	時辰	村落	位置	地點性質	目的	司祭人員	洗溪隊伍	其他
12/29 (農11/17) 八保祭典 正式開始		長樂		萬得路 大公路 八瑤路分水 嶺活動中心	繞境 居民擺香案			
	午時 (11- 13)		分水嶺		用餐(各村自備) 祭王船	法師 山頂路嚮婆		
			分水嶺	活動中心	建滿一號王船駐點			
		九棚			繞境 居民擺香案		水路洗溪: 九棚溪溪頭	隊伍 建滿二號 王船離開後
			福明祠		立燈篙升旗	法師		
		港仔			繞境 居民擺香案			
	未時 (13- 15)	港仔	大流溪	大流橋橋頭	路祭 (約 15:00-15:30)	法師 乩童 和平路嚮婆 總理		山頂路老祖乩跟 拜開路先鋒、主 帥劃界
	申時 (15- 17)	港仔		海邊	送建滿二號 (約 17:00-18:00)	法師 乩童 和平路嚮婆 山頂路嚮婆		居民自備柴包、 米包、鹽包九棚、 港仔村長準備柴 包、米包、鹽包 各50包,連同紙 錢送至海邊裝船
		港仔	港豐宮		立燈篙升旗 安營寨寨過夜	法師		送走王船後
		長樂	分水嶺		祭建滿一號王船			港仔晚餐備份祭 王船
12/30 (農11/18)	辰時	長樂	分水嶺	路祭	路祭	法師 乩童 和平路嚮婆 總理		主帥劃界

日期	時辰	村落	位置	地點性質	目的	司祭人員	洗溪隊伍	其他
1/1 (農 11/20)	早上	港口		新厝港口村 吊橋頭前	繞境 居民擺香案			
		港口		港口溪 出海口	水路洗至出海口			
			港仔碼頭		車隊行至碼頭			
	巳時中 (9-11)		港仔碼頭 啞狗 海碼頭		水路元帥巡遊海上至啞 狗海碼頭交與王船	潘法官		
	午時		吊橋頭		用餐 祭王船			
				興海路	繞境			
	未時頭		風吹沙 停車場		路祭	法師 主帥乩童 和平路響婆 山頂路響婆		
	未時尾			港口溪口 海灘	燒送建滿一號王船			
				茶山 福德宮	立燈篙升旗			王船離開後
			永靖	羅峰寺	回總壇			
1/2 (農 11/21)	巳時頭				登刀梯 108			
	午時				神龜到場 紅布封頭尾眼			
	未時頭				白龍釘橋、神龜開光 開放信徒過釘橋消災解 厄			
	晚上 11 時				謝神圓滿			
1/3 (農 11/22)	晚上 11 時		羅峰寺	大殿	拜謝佛祖			

製表：陳怡君