

立石祭祀到木雕神像：
恆春阿美族人的土地信仰變遷*

簡明捷

國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士

摘要

本文以原住民族宗教變遷為領域，以恆春阿美族人的土地信仰為例，呈現對漢族土地公文化的詮釋，並藉由木雕神像進行文化再現。

阿美族人土地信仰觀念，是在出入山林、從事農漁狩獵前，祈求平安行事與豐收的觀念與祭祀。清代光緒年間，恆春阿美族人因為水稻認識土地公，將土地公稱為土地的神，阿美語為希巴拉愛 (Ci-palaay)；日本時代大正年間以前，恆春阿美族人跟漢人共同祭祀，將祈求豐收的立石對應於漢族土地公信仰，因此開始增加香爐、廟宇名稱等漢文化元素，並且隨時間發展供奉石刻神像。當代，進香交流活動帶動興建廟宇，也重新將土地神安靈於木雕神像中，同時也強調石頭祭祀的起源，表現出對原鄉與香火的起源認同。。

關鍵詞：宗教變遷、族群互動、文化再現、敘事認同、土地神信仰

壹、前言

人類社會發展中，對於自然萬物的敬畏，寄託於宗教信仰當中，像是對天象神、土地神的崇拜；天象神包含日、月、風、雨、雷、電等等，山林土地孕育各種動物、植物，也成為跟農作成長有關的信仰。臺灣原住民阿美族的信仰中，有太陽、月亮等等自然神信仰，也有護佑山林的土地神靈，在進出山林原野，或是開墾土地時會慎重的進行祭祀；漢族也有守護山林與農作的土地神，在山間田園常能見到土地神祭祀，造型上有天然石頭、擬人石像或木雕神像等。漢族土地神信仰稱為「福德正神」，福佬民族多稱為「土地公」、客家民族稱為「伯公」，新竹、花蓮地區的客家村落，因為土地神多以石碑為象徵，因此也稱為「石爺」。

臺灣原住民族與漢族文化互動過程中，普遍存在土地公信仰的現象，筆者曾經發表〈恆春阿美族人的土地公〉一文，¹ 指出恆春阿美族人的土地公信仰，具有主體詮釋觀點的稱呼。本文進一步從恆春阿美族人土地信仰觀點，放入歷史、社會的脈絡中檢視，解讀土地信仰變遷的原因與過程，具有建構宗教變遷史的意義。

一、原住民族土地神信仰研究

臺灣原住民族土地信仰變遷的研究中，包含西部的賽夏族，以及東部的卑南族、噶瑪蘭族與阿美族。林祈旭（Yawi Sayun）在〈族群接觸之宗教性影響初探——以臺灣原住民賽夏族土地神崇拜現象為例〉一文中，對土地公祭祀現象進行討論。² 林祈旭認為苗栗賽夏族的土地公信仰，出現原因跟家

* 本文由筆者博士論文第三章為基礎，後新增各項資料後改寫而成，審查期間感謝匿名審查委員給予評論與建議，提升本文清晰度與可讀性，本文說明不足與疏漏之處文責自負。

1 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》2（臺南：國立臺灣歷史博物館，2011年4月），頁155-175。

2 林祈旭（Yawi Sayun），〈族群接觸之宗教性影響初探——以臺灣原住民賽夏族土地神崇拜現象為例〉，《宗教與民俗醫療學報》4（2006年12月），頁93-123。

族通婚、樟腦採集的族群互動歷史有關；在土地公廟的空間分布上，也反應賽夏族跟泰雅族的民族邊界。



圖 1：居住在苗栗縣南庄鄉的賽夏族人尊稱土地神為「吧基・吾茂」

資料來源：筆者拍攝，2021 年 2 月。

卑南族的土地神信仰研究，有日本學者窪德忠在《沖繩の習俗と信仰（增補新訂）——中国との比較研究》一書中的記錄。³ 書中介紹卑南族的土地神分為村落與家戶兩種，村落土地神祖靈處（karuumaann）前方，以三塊石板圍繞而區隔出神聖空間（parakuann），但是沒有具體的神聖象徵物，每年於農作收穫時祭祀；家戶土地神以天然靈石為象徵物，位於家屋或田園處，保護農作之外也保佑財富、治病、健康與遠行平安。⁴ 卑南族土地神信仰的研究中，反應出部落與家戶領域的區分關係，與傳統文化觀念有關。

3 窪德宗，〈付論二台湾の土地神信仰〉，《（增補新訂）沖繩の習俗と信仰》（東京：第一書房，1997 年），頁 632-633。

4 窪德宗，〈付論二台湾の土地神信仰〉，頁 632-633。

噶瑪蘭族的研究學者清水純，在〈獵人與精靈——保佑能捕獲獵物的一種雙方關係〉一文中提到，噶瑪蘭族也有「tolikong」的精靈信仰，「tolikong」一詞的發音跟福佬漢語的「土地公」相同。⁵ 清水純梳理噶瑪蘭族傳統文化，發現狩獵活動中有兩個神靈觀念，一個是存在於動物頭蓋骨跟下顎骨（iRanai）的靈魂，具有幫助狩獵的能力（saliman），所以獵人在出門狩獵前，會對獵物頭蓋骨跟下顎骨（iRanai）進行祭拜。第二種是稱為「tolikong」的信仰，這是源自漢語「土地公」的借詞，用來連結原野狩獵的土地觀念。噶瑪蘭族人進入狩獵山區前，會先對山林原野進行領域區分，選擇具有「tolikong」精靈的老樹或石頭，向「tolikong」祈求出入平安與豐收；狩獵活動結束時，也要祭拜「tolikong」精靈的老樹跟石頭，否則「tolikong」會肚子餓，狩獵人也會因此生病。「tolikong」的祭祀儀式可以由狩獵者自己進行，若借助漢族道士與符咒會更加正式。⁶ 噶瑪蘭族人在狩獵區的精靈信仰，以主掌山林與收穫的觀念，跟漢文化土地公觀念連結，因此借用漢族文化的「土地公」觀念，傳達狩獵文化中的精靈觀念。

賽夏族、卑南族、噶瑪蘭族的土地神信仰，表現著各民族的領域與邊界、部落與家戶觀念，以及與傳統狩獵觀念，具有不同民族的詮釋觀點。上述案例所提的原住民族土地公信仰現象，都具有原住民族獨特的文化觀點。

二、阿美族土地公信仰相關研究

阿美族的研究者巴奈·母路，研究當代花蓮里漏社的宗教祭儀，發表「阿美族“misatulikung”儀式是祭祀「土地公」嗎？」一文，由儀式祭祀對象、禱告詞，釐清與區隔“misatulikung”跟漢文化土地公信仰的關係。⁷

5 清水純原著、鄭家瑜翻譯，〈獵人與精靈——保佑能捕獲獵物的一種雙方關係〉，《臺灣文獻》55（2）（2004年6月），頁86-109。

6 清水純原著、鄭家瑜翻譯，〈獵人與精靈——保佑能捕獲獵物的一種雙方關係〉，頁99-101。

7 巴奈·母路，「阿美族 misatulikung 儀式是祭祀「土地公」嗎？」，『2017 原住民族研究論文發表會』（嘉義：2017年10月26日-2017年10月27日），頁199-243。

巴奈·母路在文章中指出，“misatulikung”祭祀儀式名稱原來是“misatulikoung”；儀式意義是為了滋養大地，祈求秧苗在內的農作物生長順利。阿美族人平時在農事前，會在田間土地石旁進行點酒禮，向曾經在田裡工作的祖先致意，祈求農作順利平安；2017 年阿美族跟漢族共同建立「土地公廟」，並在農曆 2 月、8 月初插秧完成時，會在土地公廟前進行“misatulikung”祭祀儀式。“misatulikung”儀式的參與者，必須帶著女性祭壺（sibanuhay）、小糯米糕（turun）跟米酒（epah），儀式中邀請祭師祖先、守護女神都映（dungi）群靈、祖先與氏族群靈後，向守護女神都映（dungi）與祖先神祈求農作物順利生長，同時也向土地公廟內的土地公致意。巴奈·母路對於里漏社“misatulikong”的儀式分析，顯示出阿美族在日常農事前，會進行對祖先、土地祈求豐收的儀式，也因為祈求農作豐收的觀念，儀式中加入對漢族土地公的祭祀。另外，在筆者發表的〈恆春阿美族人的土地公〉一文，討論恆春阿美族人土地公信仰的出現，跟水稻種植、灌溉技術引進有關，並且具有阿美族人的詮釋觀點；阿美族人將土地公稱呼為希巴拉愛（ci-palaay），意思是田地神、土地神，以傳統點酒禮進行祭祀。⁸

這幾篇前行研究當中，首先，「土地公」、「misatulikung」、「Tolikong」都是漢語借詞，表現的是原住民族傳統文化觀念，包含傳統領域範圍、祈求山林狩獵豐收、農事平安等等。第二、恆春阿美族人的土地公信仰現象，出現於清代光緒年間到日治初期之間，而花蓮阿美族人的土地公信仰，屬於當代正在發生的宗教現象，顯示出土地公信仰因為地方差異，出現的時代也有不同。因此在進行研究時，要注意部落所屬地方社會，以及時代中族群接觸與互動關係。

從賽夏族、卑南族、噶瑪蘭族、阿美族人的土地公信仰案例，都具有傳統文化觀念的詮釋，不過還沒有關於歷史變遷的說明與研究。本文也將以恆春

8 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》2，頁 155-175。

阿美族土地信仰為案例，重新解讀歷史發展過程，關注阿美族跟漢族文化接觸後，土地神信仰產生改變的原因與發展。本文的第一部分是前言，內容進行原住民族土地公信仰相關研究的回顧。第二部分、土地祭儀與文化接觸。內容指出阿美族人有「在土地上祭祀」一詞，也是指祈求收穫的祭儀；其次說明恆春阿美族人如何接觸與認識到漢族土地公信仰，也使用「在土地上祭祀（的神）」（ci-palaay）一詞，作為對於土地公信仰的認知與詮釋。第三部分，日治時期原漢同祀與觀念對應，說明受到地方原漢共同祭祀影響，阿美族土地信仰與漢族土地公觀念對應，開始以土地立石作為祭祀對象。第四部分、當代廟宇重建與進香交誼，內容以三個部落土地信仰的發展，呈現當代漢文化表現日益興盛，並促成木雕神像的出現。第五部分、結論：文化再現與敘事認同。內容回顧土地信仰變遷與發展，探討漢文化形式的發展，以及民族觀點的認同與延續。

本文的「恆春阿美族」一詞，指的是曾經住過恆春半島的阿美族，以屏東縣滿州鄉港口溪為根據地，清末日治初期有港口社、老佛社、八瑤社等部落。「恆春阿美族」人在清末到日治時期，大規模往東部遷移，今日不僅僅分佈在恆春半島上，也包含花蓮縣、臺東縣內的部落；本文所探討的案例，包含屏東縣滿州鄉港口部落，屏東縣牡丹鄉旭海部落，臺東縣關山電光部落與池上鄉，花蓮縣境內有新城鄉順安部落。

貳、土地祭儀與文化接觸

恆春阿美族人在 1860—70 年代，大約是在清代同治年間，曾有一波往臺東縱谷的拓墾移動，在臺東鹿野、關山一帶建立拓墾部落。在臺東關山的電光部落，今日仍然保留土地神靈的祭祀，稱為「米撒巴拉愛」，可以作為理解傳統土地祭祀的風俗。同時代的阿美族人，因水稻耕作而跟客家墾民比鄰而居，耕作前都有土地祭祀的風俗，同樣以立石作為祭祀象徵，目的都是

祈求平安、農作豐收。

一、「米撒巴拉愛」的傳說與祭儀

關於「米撒巴拉愛」祭儀跟傳統文化觀念的考察，日本學者古野清人曾經記錄過，在他對南勢阿美的祭儀組織研究，有稱為米撒巴拉愛的祭儀氏族；部落口述中「米撒巴拉愛」祭儀氏族最早有兩家，但是在日治時期採訪時已經斷絕。古野清人也在書中記錄了這個祭儀的起源故事，「米撒巴拉愛」是對於男性神（Matimatiw）與感謝大海魚靈（sainin）的祭祀，因為男神（Matimatiw）曾經在尋找木頭的時候，意外搭乘有凹槽的木頭到達女人國；後來男神（Matimatiw）騎乘大魚而回到部落，為了感謝魚靈而在陸地上沙巴拉安（sa-palaan）的地方舉行祭祀。男神在返鄉的海面上，大魚共浮出海面 5 次，所以要準備 5 隻豬、5 塊麻糬與 5 串檳榔作為供品祭祀。米撒巴拉愛的祭儀每 5 年舉行一次，如果男神與魚靈覺得 5 年太久，也會讓族人農作物欠收、暴風雨來襲或是疾病，所以米撒巴拉愛這個儀式，也會影響農漁產業的收穫。⁹

臺東關山鎮的電光部落，祖先在清代從恆春遷居而來，部落文化中也有稱為「米撒巴拉愛」的土地祭儀，具有祈求平安跟收穫的意旨；如同部落文化廣場中的告示牌寫著：「或漁或獵或任何行事前，向土地神明需求呈請達成願望所舉行的祭儀。」¹⁰

9 日本學者原英子整理古野清人的調查，指出米撒巴拉愛祭儀，在里漏社之外的部落也稱為 Mitorofay，這是由 paroay 氏族分出的祭祀氏族，負責祭祀掌管海洋、河川神的祭祀，作為劃分海洋與部落之間的界線，同樣跟米撒巴拉愛祭儀一樣，具有祈求豐收的意義。古野清人，《高砂族的祭儀生活》（東京：三省堂書局，1945 年；臺北：南天書局，1996 年），頁 266-284。古野清人（著）、葉婉奇（譯），《臺灣原住民的祭儀生活》（臺北：原民文化，2000 年），頁 225-232。原英子，《臺灣アミ族的宗教世界》（福岡：九州大學出版會，2000 年），頁 127-135。原英子（著）、黃宜衛（編）、黃淑芬、江惠英、林青妹（編譯），《臺灣阿美族的宗教世界》（臺北：中央研究院民族學研究所，2005 年），頁 127-133。

10 根據電光部落口述，最早在 1800~1850 之間就有族人開墾，本文採取的是 7 個氏族遷入之後，部落社會穩定發展的時代。從電光部落大約在光緒年間逐漸穩定，當時有 6 個氏族為恆春直接遷入，另一個氏族為馬蘭遷入，成為今日部落發展的基礎。張萬生等編著，《電光石火：電光部落文史記錄》（臺東：臺東縣關山鎮電光社區發展協會，2008 年）。簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》2，頁 155-175。



圖 2：關山電光部落的「米撒巴拉愛」告示牌

資料來源：筆者拍攝，臺東關山，2018 年。

二、清代水田稻作與文化接觸

恆春阿美族人的傳統農作有小米、芋頭，按照自然地形而讓雨水灌溉作物；清末阿美族人與客家移民相鄰而居，學到建立水利設施來灌溉農作的技術，最晚在光緒元年（1875），港口阿美社出現部落所屬的「港口埤」，¹¹ 說明清代同治光緒年間，阿美族人已經開始進行水稻種植。光緒 3 年（1877）管理船政與海防的官員吳贊誠，從恆春出發到東部卑南，實地考察農耕、道路、生活與治安，從當時的地理景觀的描述如下：「查自恆春縣城東北行過射麻里、萬里得、八瑤、阿眉等社，僅越小嶺三重；中間溪迴環，路旁皆係水田，民番雜居耕作。」¹²

11 屠繼善，《恆春縣志》（南投市：臺灣省文獻委員會，1993 年），頁 267、272。簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，頁 161。

12 吳贊誠，〈查勘臺灣後山情形並籌辦應辦事宜摺〉，《吳光祿使閩奏稿選錄》（臺北：臺灣大通書局，1987

光緒年間港口溪中上游水田景觀的描述，以及港口溪下游阿美部落水利灌溉設施，說明清代光緒年間港口溪沿岸已經水田化，水稻種植也成為重要的農事產業。阿美族人進行農事前，會在田間土地上祭祀以祈求豐收；比鄰而居的客籍曾家、賴家，在部落外圍低地種植水稻，同時設立土地石碑祭祀，用意也是祈求農作物生長，漢語稱為「伯公」、「土地公」。¹³ 清光緒年間的農業景觀與水利建設，說明恆春阿美族人水田稻作的展開，開始認識到隔壁的客家農友，客家鄉親也有稱為伯公的土地祭祀，同樣是祈求農事平安與豐收的觀念。

參、日治時期原漢同祀與觀念對應

日本學者小林岳二在〈臺灣原住民の辮髮〉一文中，提到日治時期恆春滿州的原、漢文化：「宗教にしても、漢族の宗教と原住民の宗教が両立した場合もあるし、習合した場合もあろう」。¹⁴（宗教方面也是一樣，漢族宗教跟原住民族宗教文化分別存在，大概也有兩種宗教合一的情形吧。）另外石磊在〈在漢文化影響下阿美族的家庭結構〉一文中，也認為日治明治、大正年間的宗教變遷，影響了阿美族家庭結構，表現在後來移墾的旭海部落。¹⁵ 小林岳二與石磊的推論與判斷，都認為宗教變遷發生的年代，在於日治時期的明治到大正年間，不過並沒有實際案例來作為佐證或參照，本文將舉實際案例來說明這段歷史。

年），頁 7-12。

13 港口賴家的田園土地公後來成為港口福安宮，橋頭曾家的田間土地公今日為橋頭福德宮。簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，頁 162-163。

14 小林岳二，〈臺灣原住民の辮髮〉，《台灣原住民研究》3（東京：日本順益台灣原住民研究会，1998 年），頁 143。

15 石磊，〈在漢文化影響下阿美族的家庭結構〉，收錄於瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》（臺北：中央研究院民族學研究所專刊，1986 年），頁 379-400。

一、滿州地方宗教興盛發展

日本政府統治臺灣初期，對於恆春滿州當地斯卡羅族、阿美族的部落文化、頭目制度，以及部落間臣屬納貢關係都給予尊重；明治 37 年（1904），日本政府為了認可清代民間簽訂的土地契約，將滿州地區改行普通行政法，確立土地私有權與買賣、租賃權。漢移民租用或購買的土地獲得追認後，成為擁有長久耕作與居住的權利，開始積極發展祠堂與祭祀活動，作為團結宗族、村里與地方的組織。明治 37 年，滿州原住民與漢族共同建立敬聖亭，表達重視書籍文字的知書達禮；明治 38 年（1905）前後，港口社賴家與曾家先後建立宗祠。¹⁶ 同時，位於射麻里的觀音壇也神蹟不斷，不但讓老佛山發生的蟲害滅絕，也救治民眾重病，逐漸成為滿州地方的信仰中心；¹⁷ 在地方仕紳與耆老號召下，大正 12 年（1923）由 7 個行政保共同建立廟宇，稱為羅峰寺。¹⁸



圖 3：屏東縣滿州鄉的地方公廟羅峰寺

資料來源：筆者拍攝，2018 年。

16 郭漢辰、翁禎霞，《流金歲月——悠閒漫步在老厝邊》（屏東：屏東縣政府文化局，2005 年），頁 96-97。
張靖委，〈恆春地區東片山客無到聚落研究〉（臺北：臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013 年），頁 248。

17 熊金郎，《滿州鄉志》（屏東：滿州鄉公所，1999 年），頁 350。

18 羅峰寺，《丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》，（屏東：羅峰寺，2008 年），頁 4-7、177-186。

二、土地立石信仰的出現

羅峰寺成為地方信仰中心後，帶動以滿州庄為範圍的聯合祭祀，各保內不分民族共同參與祭祀，促成原住民宗教文化的改變。阿美族人的傳統土地信仰，原來是崇敬山林大地，祭祀時習慣於田園樹下、石塊旁的角落作為祭祀場所，無常態定著的神聖象徵物。清末光緒年間開始的水田稻作，發展到日治初期明治大正年間，阿美族人對於漢族土地公信仰已經相當熟悉；以立石作為象徵的傳統祭儀，也在日常穩定的水稻農事中，立石開始成為每日常態性的祭祀。本文以滿州實際案例作為說明：

（一）港仔港豐宮

港仔部落居民由漢族、阿美族人等等共同組成，部落外海港邊有一座土地公廟稱為港豐宮，港豐宮重建前稱為港清祠，港清祠的起源跟阿美族アルテン（aruden）部落立石祭祀有關，根據《滿州鄉志》對港清祠的記載：「早期由阿美族原住民祭拜一石頭，以木板加蓋，原住民遷移後，平地人於民國四十一年蓋廟，繼續插香祭拜，改為土地公廟。」¹⁹

港豐宮起源於阿美族立石祭祀，日治時期阿美族人移居後，漢族居民延續為土地公廟，以農曆 8 月 15 日為祭祀日期。目前港豐宮正殿內供奉的土地公神像前，仍然保留包裹紅布的立石（圖 4）。這一筆廟宇歷史的記錄，反應出日治時期阿美族的立石祭祀，與漢族土地公信仰之間的對應與延續；立石並作為重要的祭祀象徵，保留在廟宇正殿的神像前方。

19 熊金郎主編，《滿州鄉志》，頁 364。國史館臺灣文獻館採集組編輯，施添福總編纂，黃瓊慧等撰述，《臺灣地名辭書：卷五屏東縣》（南投：國史館臺灣文獻館，2001 年），頁 735。



圖 4：屏東縣滿州鄉港豐宮內土地神像前祭祀的立石

資料來源：筆者拍攝，2021 年 5 月。

（二）港口福安宮

阿美族土地信仰跟土地公的對應，還有滿州港口福安宮的案例。港口福安宮位於滿州港口社，是阿美族的主要部落，又稱為「港口阿美社」、「八姑用阿美社」；清光緒年間客籍漢移民移入部落，逐漸定居繁衍而形成「八姑用庄」，以水田稻作為農業生產。阿美族人跟漢族移民，在低窪河階地開闢水田，也有田園土地信仰的祭祀，日治時期之後原漢居民共同立石祭祀，為今日港口福安宮起源。

港口福安宮的歷史起源有兩種說法，一種說法是阿美族的立石祭祀，另一種說法是源自賴家土地石碑，兩說法都強調以聖石作為起源；²⁰ 而在日治大正 14 年（1925）港口社的遷移中，阿美族移民也迎請土地立石前往東

20 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，頁 155-175。簡明捷，〈恆春群阿美族分布與遷移——以大正十四年港口社的遷移為例〉，《臺東文獻》復刊 12（臺東：臺東縣政府，2006 年 10 月），頁 4-16。

部，至屏東縣牡丹鄉旭海部落的大流溪，還有花蓮縣新城鄉順安部落供奉。

²¹ 港口福安宮案例中，族人東遷時已經迎奉土地石前往祭祀，說明最晚在大正年間，阿美族立石祭儀已經發展成為常態的神靈象徵物。

日治時期港口社阿美族人遷移東部後，仍然有部分阿美族人留在港口社居住，1974 年重建廟宇為今日所見的福安宮；廟內除了供奉土地公神像外，神像後方仍然保留原有的土地石碑，上面寫著「福德正神香座位」（圖 5）。今日港口福安宮的信徒為當地居民，同樣包含阿美族、漢族信徒，以每年農曆 8 月 15 日為廟宇祭祀日期。



圖 5：屏東縣滿州鄉港口村福安宮

資料來源：筆者拍攝，2003 年。



圖 6：屏東縣滿州鄉福安宮土地神像後的土地石

資料來源：筆者拍攝，2021 年 5 月。

21 臺灣省文獻委員會採集組編，《花蓮縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，1999 年），頁 58-59。許木柱、廖守臣、吳明義撰稿，《臺灣原住民史：阿美族史篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001 年），頁 223-224。

（三）旭海旭安宮

日治時期昭和年間，阿美族、斯卡羅族、平埔族與漢族共同拓墾旭海，由斯卡羅大頭目以原鄉石碑作為聖物，呼請土地神降臨，祈求保佑移民平安、五穀豐收、六畜興旺。原漢各民族共同祭祀的土地石碑，在日治末期到戰後初期之間，經滿州「天上聖母」諭示，由村民集資搭建紅瓦廟宇，同時有正式廟名「福村宮」，並且參與了滿州「迎七保」的祭祀活動。²² 後來，旭海部落改劃為屏東縣牡丹鄉，才逐漸淡出滿州的聯合祭祀活動，²³ 「福村宮」經歷改建後，也成為今日部落內的「旭安宮」。²⁴



圖 7：屏東縣牡丹鄉旭海旭安宮

資料來源：筆者拍攝，2014 年。

上述三個案例中，滿州鄉港仔村港清祠（今日改建後稱為港豐宮）的案例，說明日治時期阿美族的土地神，跟漢族土地公信仰之間的延續與連結。港口福安宮的案例，說明日治大正年間以前，阿美族與漢族開始共同祭祀，分別表述立石起源的不同觀點；同時也說明阿美族人原有立石祭祀的方式，最晚也在此時神聖化成為常態的神靈象徵物。另外一個旭海案例，為大

22 卓幸君，《生痕旭海》（屏東：藍色東港溪生態保育協會，2016 年），頁 288-289。

23 郭漢臣，《滿州民謠舵手：鍾明崑傳記》（屏東市：屏東縣政府，2015 年）。

24 卓幸君，《生痕旭海》，頁 288-289。

正到昭和年間拓墾的部落，原住民族護佑農作豐收的土地信仰，受到滿州地方神明與宗教活動影響，開始漢式建築與廟名的出現，並參與地方聯合祭祀活動。三個案例可以歸納出，阿美族出入山林、祈求狩獵農作豐收的祭祀，日治時期開始跟土地公觀念產生對應，並且增加廟宇建築、名稱與儀式用品等等，奠定了後續宗教變遷發展的方向。

肆、當代廟宇重建與進香交誼

阿美族人土地祭祀觀念，日治時期對應於漢族土地公觀念，出現以聖石作為象徵物的形式，在戰後民國時期的發展中，逐漸出現擬人化石刻神像。1970 到 1980 年代之間，各部落的土地祠廟，因為區域間宗教交流活動，紛紛重建成為具有規模的廟宇。本段落以屏東縣牡丹鄉旭海旭安宮、臺東縣池上鄉福德宮，以及花蓮縣新城鄉順安福德宮為例，呈現各部落雖然在不同地區，卻同樣因為廟宇重建與進香交流，開始供奉木雕神像的發展過程。

一、屏東縣牡丹鄉旭海旭安宮

屏東縣牡丹鄉旭海部落開墾初期，由頭目呼請土地神靈降臨，由部落內各民族共同立石祭祀，主要包含斯卡羅族、阿美族人與漢族信徒。旭海部落的土地神觀念，受到地方神明指示而開始出現廟宇名稱，昭和 20 年（1945）並參與迎七保的祭祀活動；後來旭海部落改劃入牡丹鄉的行政區，逐漸淡出滿州迎七保的祭祀活動，不過漢族祭儀持續存在與發展。

1965 年，旭海部落到車城福安宮進香交流，請回分靈木雕神像；族人將原有土地聖石稱為「番仔土地公」，區隔出新供奉的木雕土地公神像，也在廟宇重建後改稱為旭安宮。²⁵ 舊有石頭土地公與新的木雕土地公，因為神靈性質相同，後來也重新安神在木雕神像中，成為新的象徵物與祭祀對象。

25 1979～1980 年間學者陳文德的口述與回憶，詳見卓幸君，《生痕旭海》，頁 9、頁 288-289。

另外，在旭海南面的大流溪附近，是阿美族人農耕、漁獵的地點，當地也有來自原鄉港口社的土地立石，聖石包裹著紅布以象徵神聖性，在農耕跟漁獵工作前祈求豐收，乾旱時也會在附近進行祈雨儀式。1980 年代，大流溪土地被政府徵收，阿美族人搬遷到旭海漁港旁居住，蓋了紅瓦小祠繼續供奉土地聖石，後來經過部落神明指示，再度將土地神請入旭安宮內合祀。²⁶

旭海部落從日治末期開始的立石祭祀，原有土地信仰受進香交流影響，形式上逐漸轉以木雕神像作為象徵物。目前旭安宮的土地祭祀，以農曆 8 月 15 日為祭祀日期，村民信徒在當天準備麻糬、鹹粿，或是以漢式牲禮為供品進行祭祀，祭祀之後擲筊選出爐主跟頭家。²⁷ 阿美族人的傳統祭儀，在土地神的祭祀形式轉為神像後，也以神像來作為土地神靈的代表，在旭安宮前延續實踐著傳統祭儀（圖 9）；的傳統祭儀，即是遷居大武的族人返回部落尋根，在進行山川土地祭儀時，祭祀廟內的土地神儀式。



圖 8：屏東縣牡丹鄉旭海旭安宮農曆
8 月 15 日的祭祀

資料來源：筆者拍攝，2018 年 9 月。



圖 9：旭安宮前的傳統祭儀

資料來源：臺灣原住民巫祖寶宗教文化
祭祀傳承協會，2019 年 2 月。

26 卓幸君，《生痕旭海》，頁 121-122、289。

27 卓幸君，《生痕旭海》，頁 288-291。

二、臺東縣池上鄉鄉福德宮

（一）土地立石祭祀起源

臺東縣池上鄉土地公祭祀的起源，大約在 1890 年代的清光緒年間，為先民狩獵時放置陷阱的標誌，並在立石旁進行祭祀以祈求豐收，根據《池上鄉志》的記錄如下：

1. 狩獵地祈求收穫

「約在 1891 年左右，現址即留有二塊石頭。據說是先民打獵「下吊」（放置陷阱）之標誌，因屢有收穫故予膜拜祈求豐收。初期僅有周邊 4、5 戶農家在膜拜，直至日大正 14 年左右，有大陂先民潘石、林桂興等人以竹搭建廟亭供人膜拜，因旁有一小叢林投樹故俗稱「少年林土地公」。當時廟左前方有一大葉榕樹，樹徑約三人合抱；右後方也有樹徑約二人合抱之大葉榕樹。樹上棲滿白鷺鷥，滿月之時能映月光，地上積糞盈尺。之後曾再翻修三次至今貌。

大坡福德宮原為竹造廟亭，膜拜原有二塊石頭，現存之第三塊石頭為後人所增設。之後廟庭毀損改以石造約二坪大小，並供奉石刻金身一尊。之後又遭竊，乃重刻高約八吋金身一尊，即目前供奉之福德正神。後又有陳鳳凰、郭月春等人合議增奉鎮殿金身一尊，高約一公尺，形成小廟大神之形貌。」²⁸

這一段記錄說明土地公廟最早是兩塊石頭，跟狩獵活動的祭祀有關係。日治大正 14 年，原有立石祭祀處成為祭祀對象，前方出現拜庭並開始稱呼為「少年林土地公」；戰後出現擬人石刻神像，當代開始供奉木雕土地公神像。

28 夏黎明總纂、池上鄉志編纂委員會，《池上鄉志》（臺東：池上鄉公所，2001 年），頁 732、770-773。

2. 三位獵人獵寮結拜

「大陂庄土地公創始年代不詳，推測與清光緒初年漢籍人士開拓大陂有關，有一則關於該宮石爺的傳說：在此藁莽未開之時，有三名獵人常到此狩獵，並搭設一座獵寮，後三人結拜各立一石於地，並插榕枝為記，其後榕樹長成，居民遂以立石為神（石爺）而祭祀之。

日據昭和年間大批的北部移民在此開墾田地，以石爺為「田頭土地公」而祭祀，石爺信仰才逐漸興盛，並建小祠供奉。民國 76 年（1987）間，有信徒到屏東車城福安宮進香，後經該宮福德正神附身示乩，指示在此地建廟立祀，信徒就依福安宮模式重建廟宇，並正式定名為福德宮，遂成慶豐、大坡兩村的信仰中心。」²⁹

這一則祭祀起源也跟狩獵有關，為三位獵人結拜的立石，日治昭和年間漢籍移民增多，將獵人的立石對應於田間土地公，稱為「石爺」；民國時期有小祠祭祀，經過重建而成為大型廟宇。

以上二個版本的起源故事，最早的土地祭祀行為源自於狩獵活動，為狩獵活動進出山林的地標，成為出入山林與祈求豐收之處。³⁰ 大正 14 年，池上湧入恆春移民與西部移民，將山林土地祭祀的觀念，等同漢族的田邊土地公信仰；原有立石轉為頻繁的日常祭祀，立石處開始增加拜庭、香爐等漢文化元素。從山林入山前祈求狩獵豐收的立石祭祀，在這個時期神聖化為特定象徵物，日常的、常態的受到祭祀，隨後也在民國時期，增加擬真造型的石刻神像。

（二）當代宗教交流與廟宇重建

1987 年，池上信徒到屏東車城福安宮進香，經過福德正神指示建廟後，

29 夏黎明總纂，《池上鄉志》，頁 732、770-773。

30 本文所列二則土地石祭祀、狩獵文化都與原住民族狩獵活動有關，另外在還有一則關於三個立石代表三位阿美族人的說法。詳見黃學堂主編，《臺東縣池上阿美采風》（臺東：池上鄉公所，2001 年），頁 212。

將原有土地祠改建為今日的「福德宮」，並供奉木雕神像。³¹ 1980—1990 年代，池上包含福德宮在內的三座廟宇，先後落成而聯合辦理建醮活動；於 1991 年，辦理「辛未年池上鄉玉清、保安、福德宮聯合慶成祈安五朝清醮」。³² 池上福德宮原為山林田間的土地神祭祀，廟宇重建前才成立管理委員會，主要信徒為住在附近的居民，包含阿美族、西拉雅族與漢族信徒。福德宮成立管理委員會後，廟內設有光明燈讓信徒祈求平安，每年農曆 2 月 2 日的祭祀最熱鬧，演戲酬神外也有祈求平安龜的活動，年尾按照客家風俗辦理收冬戲。³³

當代福德宮經過重建後，成為相當具有規模的廟宇，漢族宗教民俗活動也日漸豐富，然而在阿美族耆老的祭祀觀念中，仍然以阿美語稱呼土地公為希巴拉愛（Ci-palaay），意思為土地神、大地之神；祭儀方面，耆老仍然延續點酒禮的傳統祭祀方式。耆老潘馬要的口述說明如下：

「遠在池上阿美族人居住在恆春的時代，族人便已經開始祭拜土地公、拜祖先等漢族民間信仰。來到池上初期仍延續在恆春的作法。傳統的稱呼土地神的名稱為 cipalaay，而祖先則稱為 liteng。拜祖先會用 miftil，用手指沾一點酒，第一次灑向天（Kakarayan），第二次灑向地給土地公（Cipalaay），第三次灑向旁邊給祖先（liteng）。作 miftil 的時候，一邊說：「不要讓我們生病，讓我們收穫多一點，保平安，我們一定會回敬你。」到現在一些年長的阿美族人有時還會有作 miftil 的習慣。有時拜拜也會捏一點雞的肉給祖先，但對祖先最大的禮數就是用酒來作 miftil。」³⁴

31 夏黎明總纂，《池上鄉志》，頁 732、770-773。

32 夏黎明總纂，《池上鄉志》，頁 735。張振岳，〈辛未年池上鄉玉清、保安、福德宮聯合慶成祈安五朝清醮〉，《臺東文獻》復刊 6（2001 年 7 月），頁 68。

33 夏黎明總纂、池上鄉志編纂修委員會，《池上鄉志》，頁 732-773。

34 潘馬要口述，夏黎明總纂，《池上鄉志》，頁 270。點酒禮的拼音方面，《池上鄉志》寫為 miftil，《臺東縣史阿美族篇》（施添福總纂，臺東縣政府出版，2001 年）寫為 miftir，兩項出版年都在 2001 年，本文以《池上鄉志》為主。

以狩獵立石作為起源的土地信仰，目的同樣也是祈求豐收，日治時期開始觀念對應於田間土地公，戰後民國時期增加擬人化的石刻神像。1990 年代，區域間的進香交誼活動，促成了巍峨廟宇的建立，廟內供奉新形式的木雕神像，也參與地方上的聯合建醮活動。在漢文化形式的發展中，神桌下仍保有最早的土地立石，除了強調狩獵起源敘事之外，也延續著點酒禮的祭祀儀式。



圖 10：臺東縣池上鄉福德宮土地立石

資料來源：筆者拍攝，2005 年。



圖 11：臺東縣池上鄉大坡福德宮

資料來源：筆者拍攝，2014 年。

三、花蓮縣新城鄉順安福德宮

花蓮縣北面的立霧溪出海口，屬於太魯閣族的勢力範圍，大正 3 年（1914）之後，才設立稱為「研海庄」的行政區，範圍大約為今日的新城鄉。

「研海庄」成立後，湧入宜蘭與恆春阿美族墾民，各部落在昭和 10 年（1935），共同以開漳聖王廟為信仰中心，共同辦理地方的聯合祭祀。位於新城的順安部落大約三十多戶，日治時期由恆春阿美族人所組成，是鄰近村落中唯一來自恆春的移民部落；部落建立後，以土地石祭祀為信仰中心，參與新城地方的聯合祭祀，強化漢式民俗祭儀的發展。1946 年，土地石祭祀處遭海水沖毀，重新設立土地石祭祀後，隨時間發展而供奉石刻神像。

臺灣社會發展後，帶動民俗宗教的復興，各地廟宇紛紛翻修與重建宮廟；1988 年，部落族人回到恆春滿州，將部落原鄉土地神香火迎回花蓮，並重新建立今日所見的「福德宮」（圖 12），廟內供奉福德正神的木雕神像。新城順安部落族人，每當談起福德宮的起源，總是強調石頭作為祭祀起源，以及香火來自恆春的歷史；而從恆春滿州迎回香火後，順安福德宮也以進香方式跟原鄉廟宇交誼，族人會在港口福安宮前拍照留念，表達對於原鄉與信仰的起源認同（如圖 13）。

順安福德宮目前的祭典日期有農曆 2 月 2 日、8 月 15 日兩次；農曆 2 月 2 日前辦理恆春滿州的進香活動，農曆 2 月 1 日辦理請媽祖活動，農曆 2 月 2 日部落內祭祀土地公，農曆 8 月 15 日辦理土地公會聚餐。



圖 12：花蓮縣新城鄉順安福德宮

資料來源：筆者拍攝，2002 年。



圖13：花蓮縣新城鄉順安部落2002年至屏東縣滿州鄉港口福安宮進香留念
資料來源：筆者拍攝，2002年。



圖14：順安福德宮至滿州進香時行禮如儀
資料來源：筆者拍攝，屏東縣滿州鄉，2002年。

三個土地信仰案例中，受到當代進香活動的帶動，都在廟宇重建後以神像作為新的表現形式。

伍、結論：文化再現與敘事認同

本文呈現阿美族宗教與漢族信仰之間，接觸、互動的實際過程與案例。在結論的段落中，筆者從百年來宗教變遷中，關注漢文化元素與形式發展，其次從原住民族主體觀點與詮釋，呈現漢文化形式發展下，民族內部的文化認同。

一、漢文化形式的發展與文化再現：

恆春阿美族土地信仰祭儀，原是入山前祈求平安與收穫的祭祀，祭祀時以立石來作為祭祀場域的象徵。清代同治光緒年間，恆春港口社的阿美族人，部落外圍有移入的客家民族，逐漸接觸到水田稻作的種植方式與水利技術，將土地公稱為「土地上祭祀的神」(ci-palaay)。日本時代，阿美族人山林土地的祭祀，跟漢族田園土地公祭祀，都有祈求平安與豐收的目的，形式上同樣都是立石祭祀。原漢之間祈求豐收的祭祀觀念，在強調不分民族的共同祭祀，逐漸對應合併而共同祭祀；土地立石也因應日常性的祭祀，祭祀場所開始固定化，土地立石開始成為特定象徵物，也開始出現香爐、廟宇小祠建物形式。

阿美族人與漢族共同祭祀的聖石，在戰後民國時期隨時間發展，成為擬人石刻神像，同時建有土地小祠遮風擋雨。當代，阿美族跟外部漢族社會交流頻繁，在區域間進香交流的帶動下，各部落重建廟宇外也供奉木雕神像，以神像作為文化再現的形式。從土地信仰變遷（表 1）歷史來看，日治大正年間的 1920 年代跟當代（1980 年代），阿美族宗教跟外部社會互動，土地信仰也有比較大的改變。從恆春阿美族土地信仰變遷的發展，日治時期先是出現宗教象徵物，當代則有木雕神像的表現形式，兩個變化都出現在阿美族人跟外部漢族互動的時代，可以說是部落傳統文化受到外部社會影響的表現。

表 1：土地信仰變遷

時代	清光緒年間	日治大正年間— 戰後民國時期	當代（1980 年代）
社會	部落社會	地方宗教結社	區域間進香交流
祭祀人群	阿美族、漢族 各自田間祭祀	原漢共同祭祀	本地/外地信徒共同祭祀
宗教形式	無具體象徵形式	立石成為象徵物 擬人化發展	保留原有立石，神像作為新形式。

資料來源：本研究製表

二、歷史起源與敘事認同

阿美族人的傳統土地神靈信仰與祭祀，源自於在陸地、土地上擺放供品進行祭祀，並延伸有所求農業、漁業、狩獵平安與豐收觀念。清末因為水稻種植，因為文化接觸而認識到土地公信仰，日治時期受到地方社會宗教影響，阿美族與漢族信徒共同祭祀，土地祭祀對應漢族土地公觀念，漢族文化形式也不斷發展；當代因為進香交流活動影響，廟宇重建後也開始供奉木雕神像。

屏東縣滿州鄉的阿美族部落，多數族人遷居到東部拓墾，仍有部分族人留在原鄉部落，因此在當代發展成為土地公廟後，仍然將土地石供奉在廟宇內，像是港口福安宮土地公神像背後，以及港仔港豐宮神像前的土地石。遷居東部建立的新部落，同樣也有這樣的情形，並且透過起源敘事而進行文化認同，強化土地信仰跟原住民族文化的關係。本文提到的案例有屏東縣牡丹鄉旭海部落的旭安宮，部落仍然在土地公廟前實踐傳統祭儀，並沒有受到土地神像出現的影響而改變。臺東縣池上鄉福德宮重建後，在神明桌下保留了原始狩獵石祭祀，耆老族人也以傳統祭儀點酒禮進行祭祀。花蓮縣新城鄉順安部落族人，強調福德宮立石祭祀的起源，以及香火來自恆春原鄉港口社的

敘事外，也透過進香活動來跟原鄉部落交誼。三個部落在廟宇重建與供奉神像後，分別強調原住民族立石、狩獵石與部落香火的起源敘事，表現出在漢文化形式的發展下，對原住民族文化起源的敘事認同。

表 2：傳統祭儀與敘事認同

	屏東縣牡丹鄉旭海	臺東縣池上鄉	花蓮縣新城鄉順安
民族文化祭儀	以傳統祭儀祭祀土地公	以點酒禮祭祀土地公	到滿州港口社土地公廟進香
起源敘事認同	原住民土地公	狩獵立石起源	滿州港口社起源

資料來源：本研究製表

本文考察阿美族人的宗教變遷案例，以恆春阿美族人土地祭祀與土地公信仰的接觸與對應關係為考察。阿美族人在出入山林拓墾時，有祈求豐收平安的風俗，日治時期阿美族跟漢族的土地祭祀觀念相對應，以土地立石形式作為共同祭祀的起源，同時開始增加漢文化元素與廟宇建築，成為宗教變遷的觀點基礎。當代各部落因為區域宗教交流活動，帶動廟宇重建外也供奉木雕神像，漢文化形式的採用更加豐富與鮮明；當代的恆春阿美族人，在採用漢文化宮壇形式表現外，除了延續傳統土地祭儀外，也以起源敘事來強化原住民文化認同。

參考書目

壹、專書

- 古野清人（著）、葉婉奇（譯），《臺灣原住民的祭儀生活》。臺北：原民文化，2000年。
- 古野清人，《高砂族の祭儀生活》。東京：三省堂書局，1945年；臺北：南天書局，1996年。
- 吳贊誠，《吳光祿使閩奏稿選錄》。臺北：臺灣大通書局，1987年。
- 卓幸君，《生痕旭海》。屏東：藍色東港溪生態保育協會，2016年。
- 施添福總編纂、黃宣衛、羅素玫纂修，《臺東縣史：阿美族篇》。臺東：臺東縣政府，2001年。
- 原英子（著）、黃宣衛（編）、黃淑芬、江惠英、林青妹（編譯），《臺灣阿美族的宗教世界》。臺北：中央研究院民族學研究所，2005年。
- 原英子，《臺灣アミ族の宗教世界》。福岡：九州大學出版會，2000年。
- 夏黎明總纂、池上鄉志編纂修委員會，《池上鄉志》。臺東：池上鄉公所，2001年。
- 國史館臺灣文獻館採集組編輯，施添福總編纂，黃瓊慧等撰述，《臺灣地名辭書：卷五屏東縣》。南投：國史館臺灣文獻館，2001年。
- 屠繼善，《恆春縣志》。南投市：臺灣省文獻委員會，1993年。
- 張萬生等編著，《電光石火：電光部落文史記錄》。臺東：臺東縣關山鎮電光社區發展協會，2008年。
- 許木柱·廖守臣·吳明義撰稿，《臺灣原住民史：阿美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會，2001年。
- 郭漢臣，《滿州民謠舵手：鍾明崑傳記》。屏東市：屏東縣政府，2015年。
- 郭漢辰、翁禎霞，《流金歲月——悠閒漫步在老厝邊》。屏東：屏東縣政府文

化局，2005 年。

黃學堂主編，《臺東縣池上阿美采風》。臺東：池上鄉公所，2001 年。

熊金郎，《滿州鄉志》。屏東：滿州鄉公所，1999 年。

窪德宗，《（增補新訂）沖繩の習俗と信仰》。東京：第一書房，1997 年。

臺灣省文獻委員會採集組編，《花蓮縣鄉土史料》。南投：臺灣省文獻委員會，1999 年。

羅峰寺，《丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》。屏東：羅峰寺管理委員會，2008 年。

貳、期刊論文

小林岳二，〈臺灣原住民の辮髪〉，《台灣原住民研究》3（東京：日本順益台灣原住民研究会），1998 年，頁 128-157。

石磊，〈在漢文化影響下阿美族的家庭結構〉，收錄於瞿海源・章英華主編，《臺灣社會與文化變遷（下）》（臺北：中央研究院民族學研究所專刊，1986 年），頁 379-400。

林祈旭（Yawi Sayun），〈族群接觸之宗教性影響初探——以臺灣原住民賽夏族土地神崇拜現象為例〉，《宗教與民俗醫療學報》4（2006 年 12 月），頁 93-123。

張振岳，〈辛未年池上鄉玉清、保安、福德宮聯合慶成祈安五朝清醮〉，《臺東文獻》復刊 6（2001 年 7 月），頁 60-86。

清水純原著、鄭家瑜翻譯，〈獵人與精靈——保祐能捕獲獵物的一種雙方關係〉，《臺灣文獻》55（2）（2004 年 6 月），頁 86-109。

簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》2，（2011 年 4 月），頁 155-175。

簡明捷，〈恆春群阿美族分布與遷移——以大正十四年港口社的遷移為例〉，《臺東文獻》復刊 12（2006 年 10 月），頁 4-16。

叁、研討會與學位論文

巴奈・母路，「阿美族 misatulikung 儀式是祭祀「土地公」嗎？」，『2017 原住民族研究論文發表會』，嘉義：2017 年 10 月 26 日-2017 年 10 月 27 日，頁 199－243。

張靖委，〈恆春地區東片山客無到聚落研究〉，臺北：臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013 年。

Sacred Stone To wood carving statue: The Change of Hengchun Amis People's Land Belief

Chien Ming-Chieh^{*}

Abstract

This article takes the religious changes of the aboriginal inhabitant as the field, and takes the land beliefs of the Hengchun Amis people as an example to present the interpretation of the Han Tu-Di-gong culture, and represent the culture through wooden carving of gods.

The land god of the Amis people was to pray for peace and fulfill their wishes before engaging in farming, fishing or doing things. It is called Ci-palaay in Amis. The concept of land god in the Japanese era corresponds to the Han belief of the Tu-di-gong. They used sacred stones as symbols, increased incense burners and the names of temples, and developed stone carvings over time.

In contemporary times, Pilgrimage led to build the Han temples, and re-set the land god in the wood-carved statues. As the same time, they also emphasize the origin of the stone sacrifice, showing the identity of the aboriginal culture.

Keywords : Religious Changes ,Ethnic Interaction, Narrative Identification, Cultural Representation, Land Belief

*

Ph D. Department of Taiwan Culture, Languages, and Literature, National Taiwan Normal University.