

阿美族巫師文化的世代傳承：  
以臺東縣大武鄉潘家為例

簡明捷

國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士

## 摘要

本文以臺東大武潘家家族歷史為例，從恆春阿美族人宗教服務的世代傳承，觀察部落時期、日治時期到戰後的地方社會時期、當代的城鄉交流時期的宗教文化。

部落時期的巫師文化，跟排灣族文化有互動交流。日治時期到戰後，地方行政區的設置，帶動原住民族信仰轉型；阿美族人原有對於自然星辰的感應，也開始有令旗象徵物的出現，巫師也跟民間信仰的乩童法師同時進行儀式。當代區域發展與城鄉流動時期，並且有巫道雙修的發展取向，祭儀中靈活使用巫道文化。

本文從世代傳承的貫時性角度，呈現巫師世代與時代之間的創新與對應；各社會時代中除了國家力量的影響外，也從地方社會的角度，解讀出原漢族群互動過程與文化採借；當代阿美族人受到經濟發展帶動，流動在城市都會與原鄉部落之間，巫文化重新出現了復振現象，成員也有社群化特色。

關鍵字：阿美族、宗教變遷、國家力量、地方社會、家族史

## 壹、前言

### 一、臺灣原住民巫文化變遷的研究

阿美族人的生活地區主要在臺灣東部，北由花蓮、臺東兩縣一直到屏東縣的恆春半島，按照地理空間可分別為 1. 恆春阿美 2. 卑南阿美（臺東阿美） 3. 海岸阿美 4. 秀姑巒阿美 5. 南勢阿美五群。<sup>1</sup> 阿美族的傳統社會中，巫師為族人消災祈福跟治療疾病，在部落裡扮演著重要的角色，一直以來有各種學者的記錄跟研究，包含巫師制度、舞蹈、神話、音樂與儀式空間等面向，主要課題在於巫文化祭儀，藉以瞭解阿美族的文化觀念。<sup>2</sup> 阿美族部落跟外來文化接觸後，巫師信仰文化也產生了新的發展與變化，五個地方群的阿美族文化，因為部落跟外部力量互動歷史不同，花蓮、臺東地區在戰後普遍受到基督宗教影響，表現在東部各部落的教會組織，南勢阿美族仍有較多的傳統巫師文化，而臺東阿美與恆春阿美族人有不少族人信仰民間信仰。西方宗教的影響在戰後有很大的影響，也成為研究與探討的課題，不過跟巫文化的關係還待分析研究，本文就不列入討論。<sup>3</sup>

\* 本文投稿過程，承蒙兩位匿名審查委員提供修改意見，提高研究對話品質，特此致謝。

1 移川子之藏等，《高砂族系統所屬の研究》（臺北：南天出版社，1996 年），頁 391。

2 唐美君，〈阿美族里漏社的巫師制度〉，《臺灣研究》，2（1957 年），頁 33-46；陳水潭，〈南勢阿美的巫〉，《邊政學報》，2（1963 年），頁 40-42；林明美，〈阿美族巫師儀式舞蹈研究－吉安鄉東昌村 miresek 實例分析〉（國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，1996 年）；李宜澤，〈祭儀行動下的神話思維〉（國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1997 年）；楊仁煌、林靜玉，〈南勢原住民族之傳統宗教信仰－傳統巫師與祭師團之知識與運用〉，《臺灣原住民研究論叢》8（2010 年 12 月），頁 147-182；林桂枝，〈阿美族里漏社 Mirecuk 的祭儀音樂〉（臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，1995 年）；巴奈·母路，〈靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂〉（花蓮：原住民音樂文教基金會，2004 年）；巴奈·母路，〈阿美族祭儀中的聲影〉（花蓮：國立東華大學原住民族學院，2010 年）；巴奈·母路，〈靈語：阿美族里漏「Mirecuk」（巫師祭）的 luku（說；唱）〉（花蓮：國立東華大學，2012 年）；巴奈·母路，〈繫靈：阿美族里漏社四種儀式之關係〉（花蓮：國立東華大學原住民族學院，2013 年）；原英子，〈台灣アミ族の宗教世界〉（日本福岡：九州大學出版會，2000 年）。

3 相關研究可以參照黃宣衛，〈奇美村阿美族的宗教變遷〉，刊於瞿海源、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，1986 年），頁 401-441；陳文德，〈胆曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88（2000 年 6 月），頁 35-61。Huang, Shiun-wei, "The Politics of Conversion: The Case of an Aboriginal Formosa Village." *Anthropos* 91(1996), pp.425-439; Vicedom, George, *Faith That Moves Mountains: A Study Report on the Amazing Growth and Present Life of the Church Among the Mountain Tribes of Taiwan*. (Taipei: China Post, 1967) .

巫文化變遷跟大社會文化政治、日本國家神道、漢族民間信仰之間的關係，有劉璧榛、黃宣衛、原英子的研究。劉璧榛採用貫時性的研究方法，在〈從迷信到民俗展演與文化資產：里漏阿美巫信仰與殖民現代性及臺灣國族政治的互動〉文章中，以仍然保留巫師祭儀的里漏社為對象；文中指出從日本殖民時代到當代之間，巫文化受到外部大社會因素的影響，在不同歷史時代有不同的文化定位。日治時期到戰後，巫文化受到貶低與衝擊，被歸類為迷信行為，巫文化的發展變的低迷；當代多元文化主義受到重視，巫文化開始被認為是文化資產，並且有文化復振的現象，巫文化也在儀式展演活動中，具有凝聚、協商部落民族內外部的機制功能。<sup>4</sup>

黃宣衛在〈國家與異族觀：論 1930 年代宜灣阿美族巫師的錢幣治病儀式〉，文中以臺東海岸宜灣部落為研究對象，探討日治時期受到國家力量影響，在神道文化影響下，部落巫師也出現新的流派；巫師新流派以日本天照大神為守護神，使用日本錢幣作為儀式用具，產生有別於過去的創新發展，產生新的巫文化流派。<sup>5</sup>

日本學者原英子以當代宗教變遷為課題，發表〈台湾アミ族における宗教の「漢化」〉（關於臺灣阿美族宗教的漢化）與〈臺灣原住民的民族邊界之意識化：以臺灣阿美族之宗教行為為例〉兩篇文章，<sup>6</sup>以花蓮南勢阿美族的宗教變遷為題，指出阿美族與漢族以共同文化作為基礎，採借民間信仰形式，為創新與發展趨勢；阿美族乩童的出現，除了提供族人所需要的治病功能，又兼具巫師家族系譜的文化正統性，讓信徒重新界定阿美族文化邊界，

4 劉璧榛，〈從迷信到民俗展演與文化資產：里漏阿美巫信仰與殖民現代性及臺灣國族政治的互動〉，刊於劉璧榛編，《當代臺灣原住民族的文化展演與主體建構：觀光、博物館、文化資產與影像媒體》（臺北：順益臺灣原住民博物館，2017 年），頁 3-44；劉璧榛，〈從祭儀到劇場、文創與文化資產：國家轉變中的噶瑪蘭族與北部阿美之性別與巫信仰〉，《考古人類學刊》80（2014 年 6 月），頁 141-178。

5 黃宣衛，〈國家與異族觀：論 1930 年代宜灣阿美族巫師的錢幣治病儀式〉，收錄於胡台麗、劉璧榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》（臺北：中央研究院民族學研究所，2010 年），頁 299-332。

6 原英子，〈台湾アミ族における宗教の「漢化」〉，收錄於三尾裕子、本田洋編輯，《東アジアにおける文化の多中心性》（東京都：風響社，1999 年），頁 121-153。

更彰顯與強化阿美族的認同意識。<sup>7</sup>

上述學者的研究成果，劉璧榛的研究從長時期著手，呈現社會時代對於巫文化產生的影響，在日治時期國家力量影響下，巫文化低迷發展並延續到戰後；當代巫文化成為受到重視的文化資產，傳統形式的祭儀活動也被重視而復振展演。黃宣衛的研究，可以看到日治時期國家力量的影響下，產生了巫師新流派。然而，在各地阿美族文化的變遷中，除了受到國家力量的影響之外，也還有原漢族群互動的因素，是可以持續開拓的課題。原英子的研究中，能夠看到宗教變遷中，巫師扮演的重要角色，以共同文化為基礎採借漢族民間信仰後，作為阿美族人宗教服務的新形式，也令人反思過去研究中的「漢化」描述，而應該從阿美族的觀念脈絡來作理解。

本文以恆春阿美族巫師家族為對象，從世代傳承的貫時性角度，呈現巫師世代與各社會時代之間的創新與對應；在國家力量的影響分析外，也加入了地方社會的角度，來解讀原漢族群互動過程與文化採借。最後呈現當代阿美族人受到經濟發展帶動，流動在城市都會與原鄉部落之間，巫文化的復振與祭儀實踐。

## 二、恆春阿美族與臺東大武潘家巫文化

本文的研究是以恆春半島的阿美族人為對象，清朝末年開始恆春美族人就因為遷居東部，而在東部的花東縱谷上建立部落，部分族人仍然居住在恆春半島上，旭海部落就是一個主要的據點。大武潘家在清朝時期前後，居住在恆春半島的港口社，日治時期遷居旭海部落後，隨撈捕魚苗的關係到大武海岸居住，與旭海部落親友仍有緊密的來往關係。潘家的家族當中，從清光緒以前出生的羅米、羅粉，日治初期出生的潘烏妹、潘阿妹，以及活躍於戰後的潘銀妹與李進財兩人，連續傳承六個世代。潘家約末 150 年的宗教服務當中，有四位承襲傳統巫師文化，有兩位則是採行民間信仰的修行方式，從

7 原英子，〈臺灣原住民的民族邊界之意識化：以臺灣阿美族之宗教行為為例〉，收錄於葉春榮主編，《歷史、文化與族群：臺灣原住民國際研討會論文集》（臺北市：順益原住民博物館，2006 年），頁 353-362。

世代家族史的長時間尺度，可以看到不同時期部落外部力量跟巫文化發展的關係。

清朝與部落時期，恆春半島以部落政治為主，當時恆春阿美族人口數最多的部落為港口社，存在著巫師與民族宗教觀念跟祭儀。日本統治臺灣之後，現代國家力量具體的透過地方行政的方式，對原住民族部落社會與文化進行介入；松岡格認為日治時期的「蕃地」統治和戰後國民黨政權的「山地」行政，這個過程將原住民族居住區域收編及整合，並剝奪原住民族文化自律性。<sup>8</sup> 恆春半島東面的「蚊蟀」地區，在 1904（明治 37 年）改制為普通行政區，國家力量建構的地方行政，讓原住民族的社會文化，從部落社會走向地方鄉民社會，影響各民族部落文化。日治時期巫文化的傳承，因為部落遷移的關係，巫師隨家族的遷移拓墾，在各地重新地方化；巫文化在地方化的過程中，也開始跟漢族民間信仰互動。當代 1980 年代之後，大社會經濟帶動城市發展，族人在都市與原鄉之間往返流動，而有跨越地方的人群接觸；同時因為原住民族文化地位提升，而有祭儀的復振與實踐。

恆春阿美族相關歷史記錄相當少見，一直以來也少有巫文化的資訊，本案例從家族中巫師傳承出發，除了作為恆春阿美族巫文化的案例外，也對於跟東部阿美族的文化比較上具有指標性。

## 貳、部落聯盟與文化互動： 羅米、羅粉與清光緒年間的巫文化

恆春阿美族群由東部遷移到恆春時，是在大清帝國成立恆春縣之前，當時半島上是部落聯盟的社會，由排灣族四個部落頭人所領導，分別是貓仔（恆春鎮仁壽里）、豬勞束（滿州鄉里德村）、射麻裡（滿州鄉永靖村）、龍巒（恆春鎮龍水里）四社，斯卡羅排灣族各部落，跟外部社會的政治對話、

8 松岡格，《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化》（臺北市：臺大出版中心出版，2018 年）；周玉翎，〈臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史（1867-1904）〉（國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1999 年）。



協商，公推豬勝束社頭目為代表，尊稱為大頭目，各部落管轄範圍內有不同民族的部落，也有權利向各部落徵收租稅。<sup>9</sup> 恆春半島上的阿美族部落，較具有規模的有港口、老佛山大社兩個阿美族部落，前者屬於豬勝束社、後者屬於射麻裡社管轄，另外還有阿美族人居住在萬里得、八瑤等地。大清同治年間，恆春半島發生羅發號事件（1867）、牡丹社（1874）事件，兩事件牽涉到國際勢力進入恆春半島，為了防止國際勢力進攻與佔有，大清帝國先設立行政區宣示管轄權，1875 年（光緒元年）設立恆春縣後，為了拉攏與親和恆春原住民族，賜姓給恆春各部落族人「潘」姓。<sup>10</sup>

阿美族人在 1830 ~ 1850 年代之間進入恆春半島拓墾，出生於 1840 年的君成、羅米，在滿州鄉港口部落拓墾居住，1868 年（同治 7 年）羅米生下女兒羅粉。<sup>11</sup> 清同治年間還沒有成立恆春縣，半島上為部落政治的時代，阿美族各部落以老佛山的部落規模最大；1874 年（同治 13 年）的牡丹社事件中，日軍進入老佛山阿美社建立軍事指揮所，監視與進攻對面山頭的四林格與高士部落，<sup>12</sup> 造成族人往東部遷移或移居港口社，港口社人口規模擴大，成為人數最多的部落。清光緒元年恆春縣成立後，清政府贈送給原住民族「潘」姓，羅粉家族從這時候開始有潘姓。1883 年（光緒 9 年）潘羅粉 17 歲的時候，跟阿美族青年布拉魯漾結婚，根據潘羅粉家族的口述中，羅粉在部落是一名巫師。

清光緒年間港口阿美社的宗教生活中，女巫師有很高的聲望，當部落發生疾病傳染病，或者是對於可能發生的部落衝突或戰事，頭目會委託巫師進行儀式跟精靈溝通與協商，受到各部落不同民族的尊敬。當時記錄的阿美

9 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（著），中央研究院民族學研究所（譯），《番族慣習調查報告書：第五卷之一》（臺北：中央研究院民族學研究所，2003 年），頁 184-185；伊能嘉矩原著，楊南郡（譯註），《臺灣踏查日記：上》（臺北：遠流，1996 年），頁 297，註 49。

10 清代為推動開山撫番，推動各原住民族社改穿漢服、留長髮，並改漢姓。恆春縣各番社在改漢姓時一律為潘姓。伊能嘉矩，《臺灣文化志：中譯本（下冊）》（南投：臺灣省文獻委員會，1991 年），頁 332。

11 潘羅粉的父親潘君成出生於 1840 年代。日治戶籍資料。

12 愛德華·豪士原著，陳政三譯述，《征臺記事》（臺北市：原民文化，2003 年），頁 168-178。

族人神靈信仰觀念，包含有太陽、星星與月亮、雷、電、雲、雨等等自然天象神，也有對於人類靈魂與祖靈的觀念。恆春阿美族女巫因為能夠跟靈魂溝通，鄰近不同民族的族人都會來求助，協助跟亡靈進行溝通與協商，化解求助者在生活上跟靈界的衝突。巫師在儀式中會使用占卜或是神靈附體的方式進行，占卜時使用珠子跟變黑的小片竹條，由珠子的數量與珠子掉落的位置，判斷神靈要傳達的意思。<sup>13</sup> 當時有一篇關於巫師祈福的記錄，這是鵝鑾鼻燈塔的管理人泰勒在 1880 年代（清光緒年間）的記錄，儀式是巫師為遠行臺東的成員進行祈福儀式：

「港口的女祭司表示，雖然之前的指示很吉利，但為了安全需求她考慮在最高頭目家屋再舉行一個儀式。……女巫站在中間，開始在我們頭上揮動著一束茅草，又突然吟唱起一首急促的曲子，這或許是米酒消耗速度太快所促成的！吟唱完畢，即將上面塗有某些東西的蕃石榴葉，放到我們手中。……給予蕃石榴葉之後，女巫開始在每個人頭上塗抹油膏……接著便是結束前的祝禱，然後就解散了。每一生番都自頭目處，獲得四個當作是無敵護身符的聖珠。」<sup>14</sup>

這一段文字中所記錄的背景，是為當時要前往卑南的遠行祈福，成員以結實的阿美族青年為主，港口女巫師進行占卜覺得沒問題之後，出發前夕特別到大頭目朱雷的家屋進行祈福儀式。祈福儀式中由港口女巫師主持，使用的儀式用具有茅草、芭樂葉（蕃石榴葉）、豬油（膏）、聖珠這幾項法器，

13 Myers, W. Wykeham. "Notes on the Aborigines of South Formosa", China, Imperial Maritime Customs II — Special Series no. 2, Medical Report for the Half-Year Ended 30th September 1884. 28th Issue, Shanghai, pp. 39-46, 1885. 中文翻譯本見威克翰·梅爾，〈南臺灣原住民民族小記〉，收錄於謝世忠·劉瑞超譯、杜德橋編，《1880 年代南臺灣的原住民族——南岬燈塔駐守員喬治·泰勒撰述文集》（臺北市：原住民族委員會，順益原住民博物館出版，南天書局發行，2010 年），頁 59-62。

14 Taylor, George. "A Ramble through Southern Formosa", *The China Review* 16, 1887-1888, 137-161. Taylor, George, Glen Dudbridge edited, *Aborigines of South Taiwan in the 1880s*. (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1999), pp. 95-135. 中文翻譯見喬治·泰勒，〈漫遊南臺灣〉，收錄於謝世忠·劉瑞超譯、杜德橋編，《1880 年代南臺灣的原住民族——南岬燈塔駐守員喬治·泰勒撰述文集》，頁 105-149。其他翻譯本見劉克襄，《後山探險：十九世紀外國人在臺灣東海岸的旅行》（臺北，自立晚報出版社，1992 年），頁 79-130。



當中港口阿美社女巫師主持的祭儀中，出現了排灣族巫文化中常見的蕃石榴葉、油膏、神聖的珠子這些儀式用品，可以得知阿美族的巫文化，跟排灣族之間有互動交流。

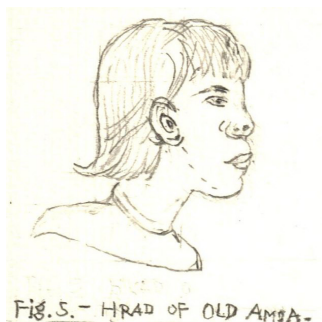


圖 1 泰勒在記錄中素描 1880 年代阿美族耆老的頭部素描

資料來源：蔡美花重繪，  
2019 年。

羅粉活躍的世代中，主要從部落社會時期到清光緒年間成立恆春縣，最後到日治時期初期，從清光緒年間的祭儀記錄，可以看出當時港口部落巫文化祭儀仍然活躍，一直延續到日治時期。日治初期的 1904 年（明治 37 年），因為地方行政制度改變，對阿美族傳統文化產生強烈衝擊，各家族紛紛往東部遷居；50 多歲的潘羅粉也跟女兒潘烏妹，在大正末年從港口阿美社遷居到旭海部落，同樣為族人延續著巫文化治病服務與祭儀，直到 1942 年（昭和 17 年）時，羅粉以 74 歲的高齡在旭海部落過世。

### 叁、國家力量與部落遷移：潘烏妹的成巫與文化互動

#### 一、普通行政區對部落文化的衝擊

日本政府統治臺灣之後，地方行政上分為普通行政區跟山地行政區，普通行政區內的原住民族，戶籍登記為「熟」，依循普通行政區的法規，土地得以私有買賣；山地行政區域內的原住民族，土地無私有權並由警察機關管轄，戶籍登記上有「化蕃」及「生蕃」兩類，當中的「化蕃」包含南庄跟恆春下群的原住民族。<sup>15</sup> 日治初期土地調查局查核土地所有權時，因追認清代以來的土地租佃與買賣契約，確認了恆春廳轄內的部落土地所有權，包含豬勞束、蚊蟀、龜仔角、龍鑾、四林格及八瑤六社 225 名的案例，造成部落土

15 臺灣總督府警察本署（編）、陳金田（譯），《日據時期原住民行政志稿（原名：理蕃志稿）》（南投：臺灣省文獻委員會，1997 年），頁 151-152、242。

地出現私有權利。1904 年的時候，為了解決已經認可的土地私有問題，將屬於恆春的豬勞束、吧姑角、龜仔角、蚊蟀、射麻裡、貓仔、龍巒、大社八社部落補列入普通行政區，以解決認可的土地業主權。因此八個部落原住民族，戶籍身份登記改為「熟蕃」，必須接受普通行政區的法律約束，<sup>16</sup> 也包含了阿美族人吧姑角（港口）、大社部落；納入普通行政區的部落，部落廢除頭目制度外，<sup>17</sup> 部落土地也由家族公有走向私有化。

阿美族人的婚姻制度方面，原來為從妻居的母系婚姻制度，除了結婚時男方往女方家住的居住法則之外，也以女性優先作為財產繼承與管理者。<sup>18</sup> 阿美族母系婚姻制度的轉向父系婚姻，加上土地私有化的登記跟繼承權，原有母系家族土地管理跟繼承隨女性出嫁而轉出家族。普通行政區內各民族法律地位平等，發展出更多的民族間通婚，阿美族人跟漢族通婚比例也日漸增加，原有民族內的母系婚姻制度，在 1925（大正 10 年）阿美族人的母系婚姻也轉為父系嫁娶婚。<sup>19</sup> 普通行政區內廢除頭目制度，土地私有化加上父系婚姻的運作，讓原有部落文化運作產生巨大的影響，衝擊原有的家族公有與女性土地管理方式。



圖 2 滿州鄉港口村港口阿美社，見證日治時期阿美社文化受到巨大衝擊

資料來源：筆者拍攝，屏東滿州，2022 年。

16 臺灣總督府警察本署（編）、陳金田（譯），《日據時期原住民行政志稿（原名：理蕃志稿）》，頁 263-269。

17 周玉翎，〈臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史（1867-1904）〉。

18 衛惠林，〈阿美族的母系氏族與氏系群〉，《民族學研究所集刊》12（臺北：中央研究院民族學研究所，1961 年），頁 4-6。

19 簡明捷，〈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（2005 年 3 月），頁 73-102。頁 98-100。

部落文化的激烈胎動，也讓族人萌生離開部落的想法，遷居到山地行政區內重新拓墾，維持阿美族原有的社會運作模式，免除在恆春滿州庄內土地歸屬權利的爭議跟困擾；日治時期大正到昭和年間，阿美族人到旭海重新開墾，延續原有阿美族人的生活方式，港口部落內執行祭儀的巫師，也隨家族遷居各地，分散在新拓墾的居住地。<sup>20</sup>

## 二、潘烏妹成為巫師與文化互動

潘羅粉的女兒潘烏妹，出生於日本統治臺灣的第二年（1896 年），跟父母羅粉跟布拉魯漾、祖父潘君成住在港口阿美社。1904 年日本政府將蚊蟀地區改編為普通行政區，對部落文化產生、政治、婚姻、土地的巨大衝擊。阿美族人想要維持原有生活方式，紛紛離開港口阿美社原鄉，重新尋找可以維持傳統生活模式的地方。潘烏妹在 1914 年（大正 3 年）17 歲時跟阿美族青年潘姑柳結婚，仍然採行傳統母系婚姻，大正年間從港口阿美社遷居到旭海部落拓墾後，時常推著牛車來往於八姑用（港口）跟牡丹灣（旭海）之間，跟先生在旭海過著半漁半農的生活。<sup>21</sup> 潘烏妹遷居旭海部落之後，母親羅粉在 1942 年、先生潘姑柳在 1943 年（昭和 18 年）相繼過世，留下潘烏妹一人獨立撫養八位小孩；潘烏妹有一天在田裡工作的時候，正在樹下休息的瞬間，頭頂突然落下神奇的珠子，表示天意與祖靈指示自己（潘烏妹）將成為巫師。潘烏妹成為巫師之後，除了參與部落內各項傳統祭儀之外，也為求助者進行治病儀式，或是為族人村民進行跟祖靈溝通的儀式。

恆春阿美族人遷居旭海部落之後，仍然延續民族宗教文化觀念，相信有祖靈信仰與自然萬物靈，由稱為嚮媽的巫師來進行各種相關儀式。潘烏妹的兒子潘阿冷與耆老潘茂留回憶，旭海部落早期仍然有播種祭、收穫祭與年祭等等。播種祭由巫師主持部落性的祭祀，用意是祭祀種子神以祈求作物成

20 港口社當時有潘喜（潘喜仔）遷居臺東池上、花蓮玉里一帶，家族內有一位巫師然後仔。同為港口社的潘羅粉則是遷居旭海。根據滿州港口村阿美族耆老潘萬得回憶，自己出生於日治時期昭和年間，當地並未聽聞有巫師嚮婆存在，若有需要要到長樂村去找。簡明捷，〈宗教變遷與文化再現：花東縱谷中段的珠三娘媽信仰〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》17（2019 年 5 月），頁 79-110。

21 日治時期戶籍資料。

長；收穫祭稱為 bagaro，是在小米收穫後擇期進行，以唱歌跳舞的方式娛樂祖先、感謝神靈眷顧，近年多半固定在農曆七月十五日舉行。<sup>22</sup> 如果在農作期間，遇上雨水枯竭導致水源不足，族人就會在水源頭或下游深潭處，進行全村莊部落的祈雨儀式；儀式過程由巫師嚮媽（或稱為向婆）跟乩童、法師一起，帶著檳榔、米酒、麻糬等祭品，帶領參與的族人在溪中或岸邊潑水、或以歌謠、舞蹈進行祭祀，向天神祈求降雨。<sup>23</sup> 部落耆老陳添得、吳玉妹回憶如下：

「印象中，當向婆、乩童在深潭處各自以自己的信仰方式向上天祈求降雨時，村民用力敲打著鍋碗瓢盆發出巨大聲響，並用阿美族語大聲的叫罵，藉以驅離、討伐惡靈，讓天地運行恢復正常，從而降下甘霖滋潤乾枯的大地。……在向婆帶領下，從深潭一路往上溯到 gasulayang 水源地，到了水源地後，向婆施法的同時，有的族人在岸上敲敲打打，有的則在水中互相潑水，以虔敬的心跳舞、祭拜，祈求風調雨順；過程中須遵守規矩，不能有嘻笑、不恭敬的舉動，否則就會影響到祈雨的效果。」<sup>24</sup>

潘烏妹除了參與旭海部落的傳統祭儀之外，平常協助村民治病，救助被法術控制或影響的人，像是潘烏妹的親家膝蓋長期感到搔癢、行走困難，經過作法後竟然在膝蓋排除取出鐵釘、火柴等物品，之後雙腳逐漸感到輕鬆並且能夠正常行走。潘烏妹的孫子潘文獻回憶祖母潘烏妹的施法：

「潘烏妹進行各種儀式進行前，會先用神珠進行占卜，瞭解原因與溝通作法，等到確定原因後才正式進行儀式；儀式開始時先使用刀子抹豬油、豬肉分到九片檳榔葉上面，依序在九個檳榔葉都擺上檳榔後進行祭祀；跟神靈溝通完成之後，也會使用榕樹葉在空中揮動繞行三圈，目的是在灑淨空間。」<sup>25</sup>

22 旭海潘茂留、潘阿冷口述，高加馨採訪，1999年7月，收錄於陳梅卿主編，《牡丹鄉志》（屏東：牡丹鄉公所，2000年），頁480。

23 卓幸君，《生痕·旭海》（屏東：臺灣藍色東港溪保育協會，2016年），頁121-122、141-142、146-147。

24 卓幸君，《生痕·旭海》，頁121-122。

25 潘文獻口述，簡明捷採訪，屏東牡丹，2022.2.13。



潘烏妹成為巫師之後，除了協助旭海部落的傳統祭儀之外，戰後改劃入牡丹鄉，也跟牡丹鄉排灣族部落巫師頗有來往，時常跟鄉內排灣族巫師共同進行祭儀，也曾代表牡丹鄉參加屏東縣運動會，在開幕儀式中為與會者進行祈福。潘烏妹也跟民間信仰的法師、乩童共同進行儀式，像是跟擔任法師的兒子潘阿冷出門，到花蓮、臺東各地為人治病祈福，或者是跟擔任七娘媽乩童的女兒潘阿妹一起，以巫道法儀禮搭配進行各項儀式。潘烏妹日常受託於村民的請求，就是進行牽引祖靈的調魂儀式，祖先靈魂會附上潘烏妹的身體後進行溝通，儀式中則搭配法師、乩童的儀式，直到 1987 年以 91 歲高齡歸天。<sup>26</sup>

日治時代的晚期到戰後，潘烏妹在旭海得到神珠而成為巫師，在部落內協助進行各項傳統祭儀，並且為求助者治病與解除病痛。潘烏妹能夠進行阿美族巫文化儀式，也跟排灣族巫師共同進行祭儀，持續跟排灣族文化的交流；潘烏妹也跟擔任法師、乩童（花）的兒子、女兒共同進行儀式，都顯示出阿美族巫師這個時期開始跟民間信仰的協力，共同完成宗教上跟靈界的溝通。



圖 3 巫師潘烏妹的祭祀

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。

## 肆、地方社會與民間信仰：潘阿妹與七娘媽信仰

### 一、日本教化方針與觀音信仰

1900 年（明治 33 年）恆春辦務署長丹野英清，對於恆春廳下番社的宗

26 潘文獻口述，簡明捷採訪，屏東牡丹，2022.2.13。



教教化方針，向民政局提出原住民族教化的建議；建議中指出原住民族認為祖靈觀念會影響收成與疾病，這樣的觀念接近佛教的思想，因此主張在行政機關的撫育外，還可以藉佛教的力量進行教化。<sup>27</sup> 1904 年滿州改為「普通行政區」之後，有更多前來尋找土地或是農事耕作的人，人員的流動與牲畜的飼養環境等因素，陸續產生熱帶傳染病與動植物疾病，像是滿州牛瘟傳染病、老佛山鐵甲蟲害，港口鵝口瘡、豬勞束的腦炎案例。<sup>28</sup> 滿州居民因為傳染病蔓延而驚恐不安時，日本官員提議保正及仕紳，可以共同向觀音祈求疫情早日結束，地方保正跟仕紳向觀音佛祖祈求後，觀音佛祖也顯現神蹟，指示刮挖神像下座為藥引，讓民眾求取和藥飲用，而讓各種傳染病逐漸緩和下來，成為鄉民感念的捨身救苦事蹟。<sup>29</sup> 觀音佛祖陸續解決傳染病，逐漸成為滿州的信仰中心，隨後由射麻里的保正發起建廟，由各保居民捐獻基金，在 1923 年（大正 12 年）新建廟宇，稱為羅峰寺。

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。日本學者小林岳二在〈臺灣原住民の辮髮〉一文中指出，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」。<sup>30</sup>（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，也有兩種宗教合一的情形。）顯然在日治時期滿州庄的宗教文化，原住民族、漢民族信仰有各自分立發展的情形，也有原住民族、漢民族信仰合一的情形。在滿州當地實際的信仰研究案例中，包含有立石信仰、女

27 鈴木作太郎，《臺灣の蕃族研究》（臺北市：臺灣史籍刊行會，1932 年原刊；臺北市：南天書局 1988 年復刻），頁 370-372；臺灣總督府警察本署（編），陳金田（譯），《日據時期原住行政志稿（原名：理蕃志稿）》，頁 713-720；范純武，〈日本佛教在臺灣「蕃界」的佈教事業——以真宗本願寺派為中心的考察〉，收錄於范純武、王見川、李世偉編，《臺灣佛教的探索》（新北市：博揚文化，2005 年），頁 33-80。

28 黃文華，《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》（屏東：滿州鄉羅峰寺，2008 年）。熊金郎主修，《滿州鄉志》（屏東：滿州鄉公所，1999 年）。

29 黃文華，《滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》，頁 177-178、184-185；熊金郎主修，《滿州鄉志》；國史館臺灣文獻館，《臺灣總督府檔案原住民族土地目錄資料彙編》（臺北：秀威資訊，2021 年）。

30 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。

神信仰的起源，都跟原住民族文化背景或觀念有關。阿美族人土地立石發展成為土地公的過程，建立在阿美族與漢族祈求豐收的共有觀念，發展出代表地方保里的「廟宇」，也出現香爐與廟宇名稱；因為同時具有原漢兩民族的信仰脈絡，也同時進行原、漢民族的巫道祭儀，由嚮婆與乩童同時在神明前各自進行儀式。港口阿美社的土地公，原來是原漢農民在田間各自設立的立石，大約在明治末

年到大正年之間，開始由港口保原漢居民共同祭祀，而出現廟宇名稱、香



圖 5 港仔港豐宮內土地神像前祭祀的原始立石

資料來源：筆者拍攝，屏東滿州，2021 年 5 月。



圖 4 滿州鄉羅峰寺

資料來源：筆者拍攝，屏東滿州，2018 年。

爐，成為具有港口保的地方性。港仔港豐宮起源於阿美族土地立石祭祀，也在日治時期結束前，成為當地原漢居民祭祀的土地公廟。另外，昭和年間阿美族人遷居的旭海部落，源自於滿州庄豬勞束部落的原住民族立石，由移居的各民族共同祭祀，包含阿美族、排灣族與漢族移民。日治時期到民國時代初期，旭海屬於滿州庄而參與滿州「迎七保」的聯合祭祀活動，經過神明（天上聖母）諭示後，開始有廟名「福村宮」並搭建紅瓦廟宇。<sup>31</sup>

除了阿美族人的立石信仰案例外，原有民族神靈信仰也跟民間諸神的女性神有連結，日治時期滿州興盛發展的女神信仰，主要有觀音佛祖、媽祖與七娘媽信仰，學者林開世

31 簡明捷，〈立石祭祀到木雕神像：恆春阿美族人的土地信仰變遷〉，《臺灣文獻》72:4（2021 年 12 月），頁 9-38。

從歷史與權力轉移的角度，考察滿州羅峰寺觀音神像的起源，指出潘家所供奉的觀音神壇，原來可能是潘家或平埔社群的女神信仰，因為清末到日治初期的文化接觸，原有神靈跟「觀音」女神觀念對應，輔助以民間信仰的乩童感應方式，成為原漢民族都能接受的共同信仰。<sup>32</sup> 媽祖信仰是在 1926 年（大正 15 年），居民從臺東成功請回媽祖神像一尊，在老佛山與嚮林一帶為村民治病、辦事與傳達神意，並且跟原住民族有關的老祖神共同供奉。七娘媽信仰對於漢移民而言，本質上為星宿信仰，而在阿美族人的觀念中，太陽、月亮與星星的信仰正是代表宗教文化起源力量，並且常常是治病祭儀中召喚靈力的對象。阿美族人在見證原住民族供奉的觀音佛祖興起，也認識到七娘媽信仰後，將原有星星女神對應七娘媽信仰。<sup>33</sup>

日治時期在滿州劃入普通行政區前，就有採行宗教教化的想法，之後日本官員也建議可以向觀音祈求，觀音佛祖發展成為地方上重要信仰；滿州劃入普通行政區後，因為有團結地方與凝聚認同的需求，漢族民間信仰逐漸興盛，也帶動原住民族信仰的改變。原住民族信仰的變遷，以原漢共同信仰觀念為基礎，增加民間信仰形式，讓地方原漢民族能夠共同祭祀。

## 二、潘阿妹與七娘媽信仰

潘阿妹出生於 1918 年（大正 7 年），此時港口部落頭目制度中止，母系的氏族婚姻制度轉向族外婚與父系婚，加上傳染病的公共衛生問題，產生



圖 6 順天宮老祖神與原住民族信仰有關，另外順天宮主祀媽祖

資料來源：筆者拍攝，屏東滿州，2021 年。

32 林開世，〈2012 年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉，《民族學研究所資料彙編》24（2016 年），頁 115-170。

33 簡明捷，〈星宿信仰與神話隱喻：恆春阿美族人的七娘媽信仰〉，《臺灣文獻》71:2（2020 年 6 月），頁 141-175。



了大正、昭和年間的大遷移行動；潘阿妹隨父母搬遷到旭海海濱居住，過著耕作與捕魚的生活，來往於滿州港口與旭海之間。昭和年間，潘阿妹跟潘柴姥結婚後，為了撈捕魚苗而在大武海岸居住，為今日臺東縣大武鄉尚武客庄、大武漁港一帶。潘阿妹出生年代，正是滿州地方社會建立後，民間信仰蓬勃發展的時期，以原漢民族共同祭祀的地方化發展為趨勢；特別是對於當地原住民族信仰來說，以靈驗感應為追求目標，加入民間信仰形式，成為原漢民族得以共同祭祀。

昭和年間天上聖母在降神辦事時，指示七星娘娘要降臨到潘柴姥家中，借潘阿妹的肉身做為乩童來救濟人民，並且要求潘家兒子潘田村擔任道士角色，為神明進行濟世救人的服務。潘阿妹開始擔任七星娘娘的乩身後，在滿州順天宮天上聖母的指示與協助下，1944 年（昭和 19 年）潘阿妹先請回七星娘娘令旗供奉，之後經歷閉關七天來修煉與坐禁，並且經歷過刀梯、金火、炭火等科儀，1946 年以茅草屋的形式建立七娘宮，開始進行宗教服務工作。



圖 7 大武潘家祖靈屋旁的日月星立石。阿美族的日月星的自然信仰，與七娘媽信仰具有共通性

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。



圖 8 潘阿妹畫像

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2014 年。

潘阿妹建立的七娘宮後，在滿州、牡丹旭海與大武海岸服務眾人，潘阿妹特別重視草藥對於信徒身體的調養，也會跟擔任巫師的母親潘烏妹，各自分別施行道法跟巫文化，共同為族人進行儀式來溝通跟化解。<sup>34</sup> 潘阿妹在鄉里服務多年，直到 1992 年仙逝，之後托夢告知由女兒潘銀娘承接七娘宮。

日治時期國家力量建構地方社會，以原漢民族的共同信仰觀念，加上民間信仰的表現形式；阿美族原有星辰信仰觀念為基礎，跟漢人的娘媽女神觀念結合對應，加入民間信仰祭儀後的發展與表現，展現與追求超自然的靈驗事蹟，可以說是阿美族巫文化在時代中的新形式。

### 伍、城鄉流動與巫道共生：潘銀娘重建七娘宮

原住民族的經濟生活，原來是在原鄉的農耕漁獵；1960 年代開始，臺灣經濟轉為出口導向，都市外圍加工區就業機會增加，不少原鄉原住民族移往都市就業。阿美族居住在東部各平地鄉鎮，因為沒有原住民族保留地的農耕條件，加上鐵公路建設的便利條件，移居至都會工作的比例最高，各原住民族也聚集居住成為都市部落。<sup>35</sup> 1980 代之後，政府重視原住民族文化，原住民族人興起歷史尋根尋找自我文化起源與認同，而因為城鄉流動促成更多的小家庭，也開始有祭祀祖先的需求，為了讓祖先靈能夠得到安慰，族人也期望能有巫師執行祭儀，作為安慰祖靈的方式。另外，都會中原漢文化之間的接觸、婚姻更加普遍後，原漢民族共同祭祀的需求更加確立，定著性的立石祭祀，此時也轉為具體的木雕神像，同時以神明分靈、進香尋根或交誼活動，連結原鄉部落歷史、文化起源與親屬關係。

恆春阿美族人日治時期從恆春半島遷出，在東部各部落拓墾，在花蓮新城拓墾的恆春阿美族人，1980 年代將土地公小祠重新修建後，回到滿州

34 七娘宮，《七娘宮：第一大類文化歷史》（臺東大武：七娘宮，2013 年 11 月）。

35 蔡明哲，《都市原住民史篇》（南投：國史館臺灣文獻館，2001 年），頁 1-7、17-21。



港口福安宮尋根進香，因為滿州原鄉居民、族人仍有親屬關係，進香活動又稱為「掛香兼認親」。新城順安部落的族人，皆強調原有土地靈石來自恆春阿美社的起源，表現出對於原鄉香火起源的文化認同。<sup>36</sup> 花東縱谷的臺東池上，也是日治時期恆春阿美族移居的拓墾點，1970年代出現「三媽」神壇，是以阿美語太陽女神（cidal 奇三辣）記寫為「珠三」娘媽女神，為民眾辦事之外也回到恆春滿州港口進香，藉由進香活動獲得太陽女神的香火靈力之外，同時也強化對於原鄉部落的認同。<sup>37</sup> 其他像是臺東關山電光部落與臺東馬蘭部落，也都有族人回到滿州的老佛山阿美大社、港口阿美社進行尋根與祭祀。

潘家家族日治時期親族移居屏東牡丹、臺東大武與花蓮新城順安等地，當中潘烏妹居住在牡丹鄉旭海，在臺東大武的女兒潘阿妹也生下孫女潘銀娘。1953年興建大武漁港，以及東部公路拓寬工程等等，而將原有客庄附近的土地徵收；屏東牡丹旭海部落大流溪一帶土地，也在1970年代被國家徵收作為軍事基地。阿美族人失去了農耕漁獵的土地跟海灣，出現了外出重新尋找工作的推力；這個時期正在發展的都市經濟跟公路建設，吸引部落族人往西部都市尋找機會，家族在這個時期隨著工作跟婚姻，往外發展落腳在臺北、彰化、雲林、臺南、高雄等西部都市城鎮，來回在東部原鄉與西部城鎮之間。

潘阿妹的女兒潘銀娘，出生與成長在臺東大武，從小對傳統巫文化有體驗與感應，成長的過程慢慢知道祖母（潘烏妹）是巫師，幫很多人治病而受到大家的尊敬；有一次臺東池上的濟公跟巫師嚮媽同時來訪，自己（潘銀娘）經過接觸後竟然有靈動的反應，開始知道自己有感應的能力。潘銀娘在成年之後經歷修行、閉關，開啟宗教服務的生活，後來也因為工作跟婚姻而到臺

36 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》22（2011年4月），頁155-175；簡明捷，〈恆春阿美族的水田稻作與土地公信仰〉，《原住民族文獻》26（2016年6月），頁37-44；簡明捷，〈立石祭祀到木雕神像：恆春阿美族人的土地信仰變遷〉，《臺灣文獻》72：4（2021年12月），頁9-38。

37 簡明捷，〈宗教變遷與文化再現：花東縱谷中段的珠三娘媽信仰〉，《歷史臺灣》17，頁79-109。

北生活。1992 年潘銀娘接下七娘宮，承接七星娘娘濟世救人的工作，也重建臺東大武的七娘宮，並在北投辦理法會活動，認識更多原住民族與漢族的宗教修行者。<sup>38</sup>

七娘宮的重建採用民間宮壇建築，將對於大自然靈力的太陽女神、月亮男神與星辰信仰，裝設木雕神像後供奉於主神殿，稱為七星娘娘、日月天父、日月天母，代表人自然天地之間的創生力量，是各民族都能接受的宇宙創生起源觀念。<sup>39</sup> 七星娘娘屬於各民族都共有的自然信仰，信徒也有各民族族人，包含潘家親屬、各地阿美族人、漢族、布農族跟其他原住民族信徒；信徒也會分靈七娘媽神像到家中供奉，或者在社區部落建立宮壇，像是花蓮新城順安七娘宮、新城加灣七星媽宮、光復鄉太巴塢的族人與巫師等等。

潘銀妹在重建七娘宮的同時，也發揚傳統巫師文化，辦理傳統祭儀文化，跟兒子李進財成立「臺灣原住民巫祖寶祭祀文化傳承協會」（以下簡稱為巫祖寶協會），辦理傳統信仰祭儀的文化復振工作。巫祖寶協會以臺東大武家內的祖靈屋為出發點，不

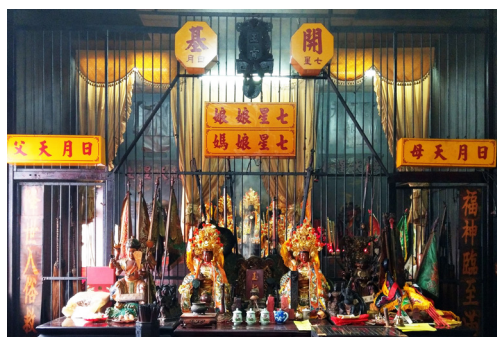


圖 9 七娘宮主神七娘媽與日月天母、日月天父

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。

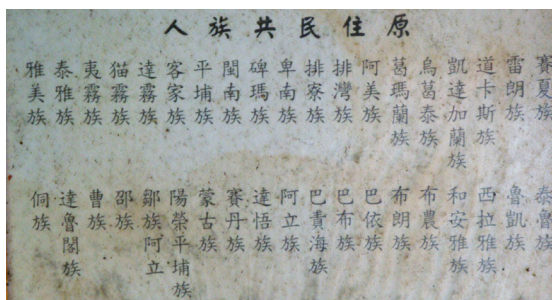


圖 10 七娘宮「原住民共族人」牌。七娘宮強調共同生活的各民族人群，包含臺灣原住民各族、閩南族、客家族與平埔族等等，表現出當代社會中更多民族人群接觸後的共生觀念

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2014 年。

38 潘銀娘口述，簡明捷採訪，臺東大武，2018 年 7 月 12 日。

39 簡明捷，〈星宿信仰與神話隱喻：恆春阿美族人的七娘媽信仰〉，《臺灣文獻》71:2，頁 141-175。

但在原鄉臺東大武辦理巫文化祭儀，也在城市中新興部落的豐年祭中，協助辦理各項傳統宗教祭儀，讓新世代離鄉發展的族人、青年，都能夠受到祖靈的照護。因此七娘宮在歷年辦理的法會中，除了宮壇法會形式的擺設、儀禮外，也包含了原住民族巫文化祭儀；祭典中有巫師嚮媽與乩童參與，也以全豬或傳統原住民舞蹈獻給七娘媽跟祖靈，巫道儀式交叉進行。



圖 11 法會期間祭祀祖靈的獻豬

資料來源：臺東大武，臺灣原住民族巫祖寶文化協會，2018 年。

## 陸、文化復振與祭儀實踐：李進財與巫文化祭儀

七娘宮每年的法會中，會辦理敬謝天地與祖靈的傳統祭儀，傳統祭儀部分主要由潘銀娘的兒子李進財執行。李進財跟太子爺有緣，在臺灣西部成長與求學畢業之後，2013 年在七娘宮閉關修練後，至北港朝天宮領令回宮，投入宗教服務的工作；<sup>40</sup> 李進財為太子爺服務時，逐漸對於巫師祖靈有感應，受到巫師祖先曾祖母潘烏妹的指導後，成為現今巫文化主要的祭儀實踐者。<sup>41</sup>

阿美族的巫師跟祭司，有看到靈魂、感知意象的能力，巫師祖靈也會有附身指示或進行儀式的時候，因此巫文化祭儀的執行，時常會需要數位巫師或祭司共同進行；七娘



圖 12 祖靈屋祭儀

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2015 年。

40 七娘宮，《七娘宮：第一大類文化歷史》，頁 68。

41 李進財口述，簡明捷採訪，臺東大武，2022 年 8 月 3 日。



宮法會中的巫文化祭儀，由巫師、祭司等人一起進入神聖的空間，跟神靈或祖先相會與溝通，主要由潘秀蓮、李宗豪共同協助進行儀式。潘秀蓮住在南興村七娘宮旁，民族歸屬上屬於排灣族，跟潘家有親屬關係；潘秀蓮本身也是道教修行者，擔任七娘宮乩童，因為能感應神靈、認同祖靈信仰，所以除了協助日常廟宇事務外，也在祭儀中時常擔任翻譯的工作，將祖靈所說的排灣語意傳達給信徒知道。雲林的李宗豪，跟李進財同在西部求學、工作而認識，先祖具有平埔族的血統；宗豪是修習民間信仰的法師，為太子爺服務辦理各項祭儀，具有感知解讀宗教意象的能力。宗豪在請示主神太子爺的同意後，開始到大武潘家協助辦理祖靈祭儀，同時也更進一步接觸到巫師文化。<sup>42</sup> 法會活動與祖靈祭儀期間，居住臺東的巫文化修行者「九珠」小姐，也都穿著阿美族服裝，使用 mifuting 的點酒禮參與神明祭祀。另外，也因為辦理傳統祭儀活動，各地巫師成員也會前來互訪交流，像是花蓮光復鄉的鄭秀美大巫師、鄭鈴佐（‘Ilid Nah）等人。



圖 13 月亮大神的祭祀儀式。此為巫師們帶著要給月亮大神的麻糬，在神聖空間中前進的過程。左到右依序為李進財、潘秀蓮、李宗豪、鄭鈴佐（‘Ilid Nah）

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2021 年。

42 李宗豪口述，簡明捷採訪，臺東大武，2022 年 8 月 3 日。

巫文化的修行者因為分別居住在各地，平時透過網際網路相互聯絡，除了分享祭儀實踐的影像記錄外，也閱讀各民族、各宗教的資訊，從多文化脈絡跟角度理解原住民文化巫文化。大武潘家巫文化傳承與實踐的過程，也探索家族、民族歷史的行動，除了回到旭海部落進行歷史尋根外，也以影音記錄各項傳統祭儀，並用文字編輯整理，讓不熟悉阿美語的年輕族人，或是不同民族文化的學習者，能夠認識民族星宿信仰與巫師文化。

傳統祭儀的儀式中，使用荖葉、檳榔子祭祀天神與祖靈，在歌謠的吟唱、召喚神靈的噴酒或拉取絲線的技巧或方式，或是跟神靈相會時進出神聖空間的過程，或是在治病與除穢氣的吸吮方式中，都有東部阿美族巫文化中常見的方式。祭儀中也有排灣族文化中常見的神珠、乾葫蘆、獸骨、小刀等法器，表現出融入排灣族文化的地方特色。當代的巫文化祭儀中，也有採用民間信仰的形式，像是結合傳統立石形式的「阿歷祖」跟牌位式的「阿歷祖」，都是作為法會中祭祀歷代祖先的具體象徵，讓漢族信徒、年輕一代更容易藉此認識祖靈觀念；儀式中也加入道教儀式的作法，像是燒香、金紙、香爐、擲筊、牛角等等，這些都是為了在跟祖先靈魂溝通時，讓訊息更加清晰明確與直接的方式。

當代巫文化的傳承與祭儀實踐，因為人



圖 14 2019 年至旭海部落尋根，並在旭安宮前廣場進行山海祭儀

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。



圖 15 阿歷祖的立石與牌位形式。因為不同民族參與法會，傳統阿歷祖元的立石，也增加牌位形式跟文字說明，讓漢族信徒、年輕世代更容易認識祖靈信仰跟觀念

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2022 年。



群接觸的時代背景，有感應能力的巫文化修行者陸續參與，成為具有跨地方特色的巫文化社群。巫文化成員也有巫道雙修的情形，巫文化社群成員除了在潘家祖靈屋、七娘宮法會中進行祭儀之外，也支援或參與都會部落的祭儀實踐，超越原鄉部落與地方的場域實踐。巫文化祭儀方式上，也延續了原有潘家世代傳承的巫文化，長期族群互動的排灣族文化；當代也因為重建宮壇、法會形式的結合，而讓原有民族信仰與祖靈祭祀更加具體化。

### 柒、結語

本文以臺東大武潘家家族為對象，在這將近 160 年之間的家族歷史中，世代傳承的宗教服務，依據受到的外部力量，可以分為部落政治時期，國家力量影響下的地方鄉民社會時期，最後在城市經濟的發展帶動下，走向區域間城鄉流動的時期；各時期也隨社會環境的演變，產生新的時代風格或流派。

#### 一、部落政治時期：阿美族巫文化跟排灣文化的互動

大武潘家的先祖羅米為巫師身份，在 1830 ~ 1840 年代間到恆春半島建立部落，女兒羅粉出生於部落時期的港口社；當時巫師地位崇高，巫文化祭儀活躍，巫師協助不同部落、民族的求助。部落政治時期的巫文化，因為跟鄰近恆春半島的排灣族部落，出現排灣族常見的用具，像是神珠、豬油（膏）、芭樂葉等等，表現出跟排灣族文化之間的交流。恆春



圖 16 恆春阿美族人從部落時期開始，就跟排灣族巫文化互動，排灣族巫師的占卜文化中，最具體可辨識的就是乾葫蘆與神珠。當代大武潘家在祖靈屋前的占卜儀式，仍然使用著乾葫蘆與神珠，延續恆春阿美族的地方文化類型

資料來源：臺灣原住民巫祖寶宗教文化祭祀傳承協會，2018 年。

阿美族人跟排灣族文化之間的互動交融，在遷居旭海後仍然持續到戰後，可以說是潘家巫文化中的文化傳統，也可以說是恆春阿美族人巫文化的特色。

## 二、國家力量與鄉民社會時期：阿美巫文化跟漢文化信仰的互動

日治時期明治末年，恆春半島蚊蟀地區改列為普通行政區，港口部落停止部落組織跟頭目制度，部落族人的土地也成為私有登記制，原有母系婚姻也轉型成為父系婚姻；如此造成部落、家族土地公有使用制度瓦解，促成部落族人離開港口、大社部落，巫師隨家族各自分散，也開始新的地方化發展。潘烏妹在遷居旭海部落之後，受到神靈指定而成為巫師，除了旭海部落的阿美族祭儀外，也跟排灣文化、漢族信仰有互動的情形。旭海部落在戰後劃入牡丹鄉，而持續跟排灣族巫師交流與共同進行祭儀；同時也因為跟滿州鄉親友的來往，還有與漢族人的文化與接觸經驗，在進行巫文化的同時能跟法師、乩童配合，為村莊居民辦理治病、祈雨、調魂等等儀式。潘烏妹的女兒潘阿妹，同樣出生與成長於日治時期的大正年間，因為能夠感應神明靈力，昭和年間受神明指示擔任七娘媽信仰乩身，請領令旗在臺東大武供奉；七娘媽信仰本質為星宿神，為原漢民族共有的自然星宿信仰觀念，潘阿妹開始供奉代表星宿神靈力的令旗，具有採用民間信仰形式發展的意義。

受到國家力量的政策影響，滿州原鄉部落文化瓦解、遷移，同時也從行政區的法規建構地方社會，影響力延續到戰後的鄉鎮地方社會；地方社會的建立，帶動民間信仰諸神的興盛，也讓阿美族人信仰觀念開始對應漢民族信仰，增加了民間信仰的修行方式，讓原漢民族得以共同祭祀。

## 三、城鄉流動與巫文化復振：巫文化社群與巫道雙修

當代因為求學、就業等生活因素，族人又再度如海浪般，潮來潮往的流動於原鄉部落與都會城鎮之間，開啟區域間人群接觸與文化交流。潘銀娘承

接母親開基的七娘媽信仰，歷年辦理的法會當中，除了以民間信仰方式行禮如儀外，也加入原住民族巫文化祭儀，敬拜天地諸神、巫師祖先與祖靈。重建廟宇與辦理的法會的過程中，阿美族傳統天神與祖靈信仰，也採用民間信仰的宮壇神像、牌位形式等等，讓信徒更直接理解祭祀對象與觀念。巫文化的祭儀由李進財執行，延襲自曾祖母潘烏妹的巫文化傳統，因為城鄉流動與人際拓展，也有各地巫文化修行者參與，超越了原有家族的地方性格，走向大社會中以巫文化社群的互動。巫文化修行者皆有巫道雙修的背景，能靈活運用巫道文化的法門，除了參與七娘宮的歷年法會跟巫文化祭儀，也支援都會新興部落的傳統祭儀，祭儀實踐的場域上同樣具有區域間流動的特色。

恆春阿美族巫文化的發展，從建立部落的十九世紀，一直到日治初期劃入普通行政區的時期，這個時期具有阿美族跟排灣族文化互動的特色。日治時期到國民政府時期，國家力量藉由地方行政所形構的地方社會，促進阿美族人與漢族人的接觸與文化互動，開啟巫道文化的互動與共生。當代受到資本主義帶動的經濟發展，族人來往於原鄉部落與都市之間，接觸到的民族人群更加多元，民族神靈、祖靈觀念有更具體化的發展曲向；巫師文化也由家族傳承，而有新成員的參與。長時間來看，巫文化受到部落外部社會力量的影響，在地方鄉民社會互動中，採借漢族民間信仰形式，表達原有民族信仰觀念，成為有別於傳統形式的流派；延續民族信仰中對自然界、祖先的祭祀觀念。

表 1 巫師生平、社會時代與文化類型

人物	世代與時代文化	各時期外部力量	各巫文化時期特質
羅米	建立部落	部落時期	阿美族巫文化跟排灣族巫文化互動
潘羅粉	清光緒年間獲得潘姓		
潘烏妹	家族遷移旭海	國家力量與地方社會時期	阿美族巫文化跟排灣族巫文化互動 阿美族巫文化跟漢族民間信仰整合
潘阿妹	感應七娘媽信仰		
潘銀妹 李進財	各民族與人群的互動增加	城鄉流動時期	阿美族巫文化社群化 巫道雙修的宗教生活 傳統神靈、祖靈具體化發展

資料來源：本研究整理。



## 參考書目

## 壹、專書

Taylor, Georg, Glen Dudbridge edited, *Aborigines of South Taiwan in the 1880s*.

Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1999. 中文版為喬治·泰勒著、杜德橋編，謝世忠·劉瑞超譯，《1880 年代南臺灣的原住民族—南岬燈塔駐守員喬治·泰勒撰述文集》。臺北市：原住民族委員會，順益原住民博物館出版；南天書局發行，2010 年。

七娘宮，《七娘宮：第一大類文化歷史》。臺東大武：七娘宮出版，2013 年。

巴奈·母路，《阿美族祭儀中的聲影》。花蓮：國立東華大學原住民族學院，2010 年。

巴奈·母路，《繫靈：阿美族里漏社四種儀式之關係》。花蓮：國立東華大學原住民族學院，2013 年。

巴奈·母路，《靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》。花蓮：原住民音樂文教基金會，2004 年。

巴奈·母路，《靈語：阿美族里漏「Mirecuk」（巫師祭）的 luku（說；唱）》。花蓮：國立東華大學，2012 年。

伊能嘉矩，《臺灣文化志：中譯本（下冊）》。南投：臺灣省文獻委員會，1991 年。

伊能嘉矩原著，楊南郡（譯註），《臺灣踏查日記：上》。臺北：遠流，1996 年。

卓幸君，《生痕·旭海》。屏東：藍色東港溪保育協會，2016 年。

松岡格，《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化》。臺北市：臺大出版中心出版，2018 年。

胡台麗、劉璧榛（主編），《臺灣原住民巫師與儀式展演》。臺北市：中央研究院民族學研究所，2010 年。

瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷（下）》。臺北市：中央研究院民族學研究所，1986 年，

范純武、王見川、李世偉編，《臺灣佛教的探索》。新北市：博揚文化，2005 年。

國史館臺灣文獻館，《臺灣總督府檔案原住民族土地目錄資料彙編》。臺北市：秀威資訊，2021 年。

陳梅卿（編），《牡丹鄉志》。屏東：牡丹鄉鄉公所，2000 年。

黃文華，《丙戌年滿州鄉羅峰寺五朝齋醮及八保祭典記實》。屏東：滿州鄉羅峰寺，2008 年。

葉春榮（主編），《歷史、文化與族群：臺灣原住民國際研討會論文集》。臺北市：順益原住民博物館，2006 年。

愛德華·豪士原著，陳政三譯述，《征臺記事》。臺北市：原民文化，2003 年。

熊金郎主編，《滿州鄉志》。屏東：滿州鄉公所，1999 年。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（著），中央研究院民族學研究所（譯），《番族慣習調查報告書：第五卷之一》。臺北：中央研究院民族學研究所，2003 年。

臺灣總督府警察本署（編）·陳金田（譯），《日據時期原住民行政志稿：第一卷（原名：理蕃誌稿）》。南投市：臺灣省文獻委員會，1997 年。

劉克襄，《後山探險：十九世紀外國人在臺灣東海岸的旅行》。臺北市：自立晚報出版社，1992 年。

劉璧榛（編），《當代臺灣原住民族的文化展演與主體建構：觀光、博物館、文化資產與影像媒體》。臺北市：順益臺灣原住民博物館，2017 年。

蔡明哲，《臺灣原住民：都市原住民史篇》。南投，國史館臺灣文獻館，2001 年。

Vicedom, George, *Faith That Moves Mountains: A Study Report on the Amazing Growth and Present Life of the Church Among the Mountain Tribes of Taiwan*. Taipei: The China Post", 1967.

三尾裕子、本田洋編輯，《東アジアにおける文化の多中心性》。東京都：風響社，1999 年。

原英子，《台灣アミ族の宗教世界》。日本：九州大學出版會，2000 年。

移川子之藏等，《高砂族系統所屬の研究》年。臺北：南天出版社，1996 年再版，1935 年原版年。

鈴木作太郎，《臺灣の蕃族研究》。臺北市：臺灣史籍刊行會，1932 年原刊；臺北市：南天書局 1988 年復刻。

## 貳、期刊論文

林開世，〈2012 年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉，《民族學研究所資料彙編》24（2016 年 12 月），頁 115-170。

唐美君，〈阿美族里漏社的巫師制度〉，《臺灣研究》2（1957 年），頁 33-46。

陳文德，〈胆曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88（2000 年 6 月），頁 35-61。

陳水潭，〈南勢阿美的巫〉，《邊政學報》2（1963 年），頁 40-42。

- 楊仁煌、林靜玉，〈南勢原住民族之傳統宗教信仰—傳統巫師與祭師團之知識與運用〉，《臺灣原住民研究論叢》8（2010年12月），頁147-182。
- 劉璧榛，〈從祭儀到劇場、文創與文化資產：國家轉變中的噶瑪蘭族與北部阿美之性別與巫信仰〉，《考古人類學刊》80（2014年），頁141-178。
- 衛惠林，〈阿美族的母系氏族與氏系群〉，《民族學研究所集刊》12（臺北：中央研究院民族學研究所，1961年秋），頁1-39。
- 簡明捷，〈立石祭祀到木雕神像：恆春阿美族人的土地信仰變遷〉，《臺灣文獻》72：4（2021年12月），頁9-38。
- 簡明捷，〈宗教變遷與文化再現：花東縱谷中段的珠三娘媽信仰〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》17（2019年5月），頁79-110。
- 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》2（2011年4月），頁155-175。
- 簡明捷，〈恆春阿美族的水田稻作與土地公信仰〉，《原住民族文獻》26（2016年6月），頁37-44。
- 簡明捷，〈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（2005年3月），頁73-102。
- 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。
- 簡明捷，〈星宿信仰與神話隱喻：恆春阿美族人的七娘媽信仰〉，《臺灣文獻》71：2（2020年6月），頁141-175。
- 簡明捷，〈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（2012年6月），頁53-94。



Huang, Shiun-wey, "The Politics of Conversion: The Case of an Aboriginal Formosa Village", *Anthropos* 91:425-439, 1996.

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）

### 叁、學位論文

李宜澤，〈祭儀行動下的神話思維〉，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1997 年。

周玉翎，〈臺灣南端尾間恆春的族群與歷史（1867-1904）〉，國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1999 年。

林明美，〈阿美族巫師儀式舞蹈研究—吉安鄉東昌村 miretsek 實例分析〉，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，1996 年。

林桂枝，〈阿美族里漏社 Mirecuk 的祭儀音樂〉，臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，1995 年。

### 肆、口述採訪

潘銀娘口述，簡明捷採訪，臺東大武，2018 年 7 月 12 日。

潘文獻口述，簡明捷採訪，屏東牡丹，2022 年 2 月 13 日。

李進財口述，簡明捷採訪，臺東大武，2022 年 8 月 3 日。

李宗豪口述，簡明捷採訪，臺東大武，2022 年 8 月 3 日。

## **Social Era and Religious Changes: Inheritance of Shamanic Culture of Hengchun Amis**

Chien Ming-Chieh \*

### **Abstract**

From the family history, this article observes the influence of various social eras on religious culture from the tribal period, eriod of local society to the present.

During the tribal period, the shaman culture of the Amis in Hengchun had interacted with the culture of the Paiwan people. From the Japanese period to the Republic of China period, the local administrative districts led to the transformation of the beliefs of the aboriginal peoples. The Amis people originally believed in stars, and began to appear the flags that symbolize the power of the gods. shaman culture and Taoist folk belief mages perform rituals at the same time. Contemporary Hengchun Amis move between the city and the countryside, wizard members have the characteristics of community, has the developmental orientation of shamanism and Taoism, and Make flexible use of wizards and Taoist culture in rituals.

This article presents the innovation and correspondence between shaman generations and eras from the perspective of inheritance from generation to generation. In addition to the influence of national power

---

\* PH D. Department of Taiwan Culture, Languages ,and Literature, National Taiwan Normal University.

in each social era, it also interprets the interaction process and cultural acquisition of the Aboriginal and Han ethnic group from the perspective of local society. Borrow; Driven by economic development, the contemporary Amis people move between cities and native tribes, and the shaman culture is revitalized.

Keywords : Amis, Religious Changes, National Power, Local Society, Family History