

星宿信仰與神話隱喻：
恆春阿美族人的七娘媽信仰

簡明捷

國立臺灣師範大學臺灣語文研究所博士候選人

摘要

臺灣原住民族的宗教文化變遷中，有漢文化民間信仰形式發展的類型與，這一類型的文化現象研究，首先就遇到傳統文化觀是延續還是斷裂的課題。

本文回顧各民族宗教文化變遷案例中，幾乎都指出文化變遷受到傳統文化觀念運作影響；因此本文從民俗信仰的祭祀現象，來跟傳統宗教文化觀進行比較，比較文化變遷前、後之間，傳統文化觀的對應與關係。

本文討論以恆春阿美族人的七娘媽信仰為案例，透過傳統神話傳說與祭祀的分析，理解星宿信仰具有祖先靈魂的象徵與意義。其次以現在所見的民間信仰現象，作為當代文化圖像的文本，理解神明信仰的本質與祭祀。最後從變遷前、後之間的意義與符號結構，看到星宿信仰具有傳統文化觀念的表現。

恆春滿州七娘媽信仰所代表的星宿信仰，從阿美族宗教信仰神話、神明祭祀的天、地、人觀念，還有主神殿中日月星的祭祀結構來看，可以說具有阿美族傳統神靈文化觀的隱喻與象徵。

關鍵字：宗教變遷、星宿信仰、神話傳說、阿美族、七娘媽

壹、前言

本文先從阿美族宗教文化變遷的回顧開始，參照臺灣各原住民族宗教文化變遷的案例，發現文化變遷的現象，不可忽略傳統文化觀念的脈絡與影響。因此，傳統文化觀跟變遷後的關係，成為宗教文化變遷領域的重要課題。

一、阿美族宗教變遷

關於阿美族的宗教文化，可以分為傳統宗教、基督宗教與民間信仰三大類。花蓮平原南勢阿美群傳統宗教文化最興盛；花東縱谷、海岸地區的阿美族部落，在 1960 年代的改信基督宗教最具有代表性；臺東馬蘭以及屏東恆春阿美族部落，有明顯的漢族民間信仰文化現象。

民間宗教變遷類型的研究上，石磊在 1976 年發表〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉一文，以阿美族人有祖先祭祀的需求，而接受漢文化民間信仰，表現在家戶中神主牌位的設立上。¹ 石磊之後有林素珍、陳耀芳在 2009 年，普查臺東馬蘭阿美族人信仰的民間神壇，整理發表為〈臺東馬蘭阿美族信仰民間宗教之研究〉一文。² 該文發現神壇宮廟堂主多半具有巫師家族背景。這個案例說明民間信仰跟傳統文化的巫師有關係，並值得進一步探討。

日本學者原英子以花蓮平原南勢群阿美族為研究對象，發表〈臺灣アミ族における宗教の「漢化」〉（關於臺灣阿美族宗教的「漢化」）。原英子在這篇文章說明阿美族人的宗教文化中，漢文化形式的民間信仰現象日漸興盛，並對於漢文化進入阿美族宗教現象的過程，提出二階段的看法：

「第一階段是先引入非傳統文化的元素，此時被阿美族傳統文化所解釋與吸收。第二階段則以同時具有阿美族傳統信仰與民間信

1 石磊，〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》41（1976 年），頁 97-127。

2 林素珍、陳耀芳，〈臺東馬蘭阿美族信仰民間宗教之研究〉，《臺灣原住民族季刊》2（2）（花蓮：東華大學原住民族學院，2009 年），頁 33～68。

仰雙重性為基礎，引入其他的漢文化民間信仰文化儀式與觀念，民間信仰的發展有逐漸興盛的趨勢。」³

原英子對於民間信仰現象的出現指出：第一、巫師在傳統宗教文化變遷中，扮演了引入、接受與詮釋文化的重要角色。第二、文化觀與儀式的轉換上，共同文化觀念成為重要媒介。之後，原英子又在 2006 年發表一篇〈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〉，⁴ 這篇文章討論的是「漢化」的觀念，並提出「漢化」並不是意識上的變成漢人，而是行為上使用漢文化形式的實踐。原英子指出阿美族信徒以巫師家族傳承、治病服務的傳統文化來界定文化邊界，而不是由文化形式來界定民族宗教的文化邊界。正如文章中所說：

「阿美族巫師在行為上的漢文化行為，並不是表示意識上的漢化，反而由漢化行為而強化了阿美族民族文化邊界的意識。」⁵

原英子的文章指出宗教文化變遷跟傳統文化觀念有關係；其次是傳統宗教文化採借漢文化形式後，仍然具有民族文化意識與認同。這樣的研究成果也顯示理解宗教文化變遷，應該重視傳統文化觀念的延續與轉變。

簡明捷在 2011 年發表〈恆春阿美族的土地公〉一文，以清同治年間，恆春阿美族人因為文化接觸而認識到漢族人的土地公，並將客家移民的土地公以族語稱為（ci-palaay），具有主體詮釋意涵。⁶ 之後在 2019 年發表〈宗教變遷與文化再現：花東縱谷中段的珠三娘媽信仰〉，指出傳統宗教文化觀念中的太陽女神，經過神蹟而以漢文化形式產生再現。⁷ 這二篇文章有別於先

3 原英子，〈臺灣阿美族における宗教の「漢化」〉，收錄於三尾裕子、本田洋編，《東アジアにおける文化の多中心性》（日本東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所，1999 年），頁 121-154。

4 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），頁 353-362。

5 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〉，頁 353-362。

6 簡明捷，〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史臺灣》2（臺南市：臺灣歷史博物館，2011 年），頁 155-175。潘馬要口述，夏黎明總纂，《池上鄉志》，頁 270。

7 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（2019 年 5 月），頁 79-110。

前的文章，以單一神明作為探討對象與主題，探索宗教變遷現象中的詮釋觀點，辯證民俗神明信仰與傳統宗教文化之間的對應關係。



圖 1 恆春滿州港口村土地公廟
資料來源：筆者拍攝，屏東滿州，2003 年。

二、西拉雅族宗教變遷

南臺灣嘉南平原的西拉雅族，宗教文化上也有漢文化形式的表現，有潘英海、李國銘等人的研究。

潘英海長年關注西拉雅族歷史與文化，藉由〈文化合成與合成文化—頭社太祖年度祭儀的文化意涵〉一文，⁸ 提出以互動論的立場來看待文化。文章中指出頭社的宗教文化是西拉雅族人跟漢族兩個族群，經歷史互動發展而來的地方文化，並不屬於任何民族的單一民族文化。潘英海將這樣的觀念以「合成文化」與「文化合成」的觀念，重新定義變遷後的宗教文化現象。「合成文化」指的是族群互動後有別於兩種文化的新文化；「文化合成」是兩個

8 潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社太祖年度祭儀的文化意涵〉，收錄於莊英章、潘英海（主編），《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994 年），頁 235-256。

文化團體在互動過程中，以共同文化因子來交換、接受與整合彼此的文化，作為「文化合成」的基礎。這一篇文章中提醒我們對於文化變遷的理解，應該注意漢文化、原住民族文化的共同因子。

另外一位學者李國銘，長年關注臺南、高雄、屏東西拉雅、馬卡道族宗教文化現象並發表多篇論文。李國銘在〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉一文，⁹從宗教類別、神明、儀式、空間等，演繹出文化現象中的階序差異格局，並提出「中心之外的高階」來解釋此宗教文化現象。這個現象分析的前提與假設立場是，原住民族與漢族經過互動後的宗教文化現象，有著獨特的內在文化運作觀念，表現在宗教現象或意義的差異中。潘英海、李國銘的兩篇文章從西拉雅族的案例中，分別從共同文化性、傳統文化觀兩種角度來理解文化變遷的現象。



圖 2 臺南頭社太上老君祭典

資料來源：筆者拍攝，臺南大內，2009。

9 李國銘，〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，收錄於氏著，《族群、歷史與祭儀——平埔研究論文集》（臺北：稻香出版社，2004 年），頁 129-208。

三、賽夏族的宗教變遷

臺灣西北部地區的賽夏族，清代開始與漢族有頻繁的接觸，部落族人接受土地公、三山國王信仰，家中也供奉祖先牌位；而後天主教、基督教也在近代傳入，呈現出傳統宗教、漢族信仰、天主教、基督教多元並存的信仰現象。賽夏族信仰民間信仰的類型上以五福宮最具代表性，這個從傳統文化觀轉為宮壇的變遷現象，最早是胡家瑜在 1996 年在《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》一書中的介紹。¹⁰ 胡家瑜的書中提到，靈蛇舒魯（sorou）是夏家祖先的靈性神物，對於祈求晴天跟治病方面具有靈驗的效果，祭典稱為卡蘭祭（karan）。日治時期卡蘭祭（karan）因為靈蛇舒魯（sorou）骨灰遺失而停止辦理祭典；近代靈蛇舒魯（sorou）骨灰找到後開始出現；民國 81 年（1992）附身於夏姓族人身上，指示要建立為人治病與服務世人的地點，促成了神壇「五福龍神堂」的成立。五福龍神堂因為祭祀傳統文化中的五個神：雷神（biwa）、雨神（au' ewal）、風神（bai）、雪神（hahula）、雲霧神（homun）而取名為五福。¹¹



圖 3 五福宮舒魯（sorou）神位

資料來源：筆者拍攝，苗栗頭份，2016 年。

10 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》（臺北：內政部專題委託研究計畫報告，1996 年），頁 89-91。

11 胡家瑜也參考日治時期總督府委託小島由道、古野清人的記錄，以及民國時期陳春欽等人的神話傳說記錄。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書：第三卷賽夏族》（臨時臺灣舊慣調查會，1917 年）；古野清人，《高砂族の祭儀生活》（日本東京都：三省堂，1945 年；臺北：南天書局，1996 年），頁 357-362。中文版本見古野清人原著・葉婉奇翻譯，《臺灣原住民的祭儀生活》（臺北市：原民文化，2000 年），頁 294-297。陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉，《中央研究院民族學研究所集刊》21（1966 年），頁 157-192。胡家瑜之後的引用還有潘秋榮，《小米・貝珠・雷女：賽夏族祈天祭》（臺北：臺北縣文化局，2000 年）。簡鴻模，《矮靈・龍神與基督：賽夏族當代宗教研究》（臺北：行政院原住民族委員會、南投：國史館臺灣文獻館，2007 年）。

雅衛依・撒韻在 2010 年發表的〈賽夏「巫」之新面貌出探：五福宮的例子〉為代表，¹² 考察五福宮的各種民間信仰儀式，如巫師日常與進行儀式服裝、物質回報方式、宗教醫療等面向的表現，討論賽夏族傳統巫師文化在當代的表現。雅衛依・撒韻在結論中指出，賽夏族的傳統文化觀念，基於神話傳說與祭祀，以新的漢文化形式進行復振。¹³

四、巴宰族（噶哈巫族）的宗教變遷

臺灣中部的原住民族，以現在的豐原市西面的豐原、神岡、后里地區稱為巴宰族（巴則海族）；豐原東面的新社、石岡、東勢地區為範圍的民族稱為噶哈巫族。噶哈巫族過去在民族學分類上歸於巴宰族，近年族人爭取正名運動，宣揚作為獨立噶哈巫族的民族認同。噶哈巫族傳統宗教信仰經歷部落遷移、族群關係也產生了宗教文化變遷，目前有傳統宗教、民間信仰、基督宗教的三大類型的宗教現象。

噶哈巫族的宗教變遷研究當中，有洪秀桂的〈南投巴宰海人的宗教信仰〉與賴貫一〈巴宰族群的宗教變遷〉兩篇文章，以洪秀桂的文章記載較為詳細。¹⁴ 洪秀桂的〈南投巴宰海人的宗教信仰〉一文，提到部落中仍然具有傳統文化觀念的族人，都是信仰漢族民間信仰的族人，仍然存在的神明觀念有 apu dadawan（番神、最高神）、祖先神、始祖神（bana kaisi、sabun kaisi）、水神（apu mao）、火神（apu kaiteh）、露水神（apu maikadamul）等；¹⁵ 傳統宗教神靈中的最高神 apu dadawan，被比擬如同漢人的天公，也有木雕神像的表現形式；火神 apu kaiteh 則是跟民間信仰的灶神融合；水神 apu

12 雅衛依・撒韻，〈賽夏「巫」之新面貌初探：五福宮的例子〉，收錄於胡臺麗、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，2015 年），頁 431-465。

13 雅衛依・撒韻，〈賽夏「巫」之新面貌初探：五福宮的例子〉，頁 434、444、458。

14 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉《國立臺灣大學文史哲學報》22（1973 年），頁 445-509。賴貫一，〈巴宰族群的宗教變遷〉，《水沙連》15（1999 年 1 月），頁 65-70。

15 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁 457-460。



圖 4 噶哈巫族最高神 apu dadawan
資料來源：筆者拍攝，南投埔里，2011。

mao 則是跟中元普渡祭拜好兄弟的觀念相結合。¹⁶

洪秀桂對噶哈巫族的研究顯示，宗教文化變遷往民間信仰的發展，跟傳統文化觀念有關，最高天神比擬於民間信仰的天公、火神觀念等同於灶神、水神觀念則對應農曆七月水中陰魂祭祀，這些共同文化觀念，說明漢文化形式的宗教信仰與表現背後，有傳統文化觀的神靈詮釋。

從阿美族、西拉雅族、賽夏族跟卡哈巫族的宗教變遷研究回顧，顯示出各民族的宗教文化變

遷有相同的趨勢與脈絡：一、宗教變遷後的漢文化神像與形式背後，受到傳統文化觀的影響與運作。二、傳統宗教文化神靈觀念，可以從神話與傳統祭祀觀念中得到理解。

貳、研究方法、架構與資料

一、研究方法與架構

筆者所關注的「恆春阿美族人」有民間信仰形式的神壇，普遍信奉民間信仰，適合作為本文考察對象；「恆春阿美族人」指的是曾經居住在恆春

¹⁶ 洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，頁 457-460。

半島的阿美族人，日本時代經歷遷移而廣泛分布於花蓮縣、臺東縣與屏東縣恆春半島。本文所針對的阿美族人七娘媽信仰，起源於恆春半島滿州原鄉，1980 年代以前都以恆春半島旭海部落為核心，信徒與族人多大多在滿州、旭海與大武海岸間。因此，本文對象以狹義的「恆春阿美族人」為對象，也就是恆春半島上恆春阿美族人的七娘媽信仰為案例進行討論。

從宗教文化變遷的案例回顧來看，關注宗教變遷議題需要留心傳統文化觀的影響，因此本文從宗教神話跟當代民俗宗教信仰兩個途徑來貼近傳統文化觀念。文化變遷前的文化觀念從星宿與祭祀神話與中來解讀，而文化變遷後的民間信仰宗教現象，則是解讀當代祭祀主神的象徵意義，比較文化結構的相同處，來理解宗教文化變遷中傳統文化觀念的運作。

神話傳說中的起源創生神話，是人類各民族在現實生活中，對於自然現象的認知與解釋方式，反應了以民族為核心的宇宙觀念；創世神話中各種神靈對應著生活的各種秩序，讓人類跟外在環境的自然界和諧共存，也成為宗教巫術跟超自然界溝通的哲學基礎。民族文化深層的觀念，反應了對於超自然界的認識與文化秩序的看法，表現在宗教信仰的神靈觀念中。各民族的起源創生神話當中，普遍存在著開天闢地傳說、日月星辰的產生、人與萬物出現的故事等等，巫師除了肩負訴說神話傳說外，也藉由宗教儀式而具體實踐。阿美族同樣也有各種文化起源傳說，本文將選擇跟星宿信仰相關的神話傳說，作為理解阿美族人文化觀的途徑。

當代文化觀的探索，則是從目前宗教變遷後的信仰表現進行解讀，希望能實證跟傳統文化觀念有無關連性。前面提到民族神話表現出民族文化觀念中對於超自然、外部環境的解釋，也成為民族宗教發展的哲學基礎，尤其表現在創生神話與神靈文化觀念。本文在當代宗教信仰的表現分析上，透過當代神靈文化所代表的信仰本質觀念，配合神明祭祀組合所代表的意義符號，

作為理解當代宗教文化觀的方式。也就是說，本文將七娘媽信仰現象作為恆春阿美族人的當代文化觀念表現，將漢文化民間信仰的形式作為象徵符號，歸納七娘宮內各種神靈的祭祀本質觀念。其次，將神靈祭祀作代表的意義與象徵，配合神明祭祀的組合與類別，來作為當代宗教文化觀念的結構，進一步跟前述神話傳說的傳統文化觀進行比較。

本文研究架構上，第一部份為前言，主要闡釋研究主題、研究回顧與研究方法。第二、阿美族分布與傳統文化概述。簡介阿美族人的分布、五大地方群體、傳統神靈觀念與宗教概況。第三、阿美族的星星神話，從七娘媽信仰本質的星宿信仰開始思考，探索神話傳說中星宿信仰的意義。第四、阿美族的星星祭祀，從祭祀的起源、星星神的神力來源，呈現出星星神跟治病儀式有關係，並且跟太陽神、月亮神都是儀式中靈力來源。第五、七娘媽信仰的歷史與文化圖像，以七娘媽信仰為案例進行分析，建立當代信仰的文化圖像，經過歸納有天神祭祀、祖先崇拜與萬物信仰的特徵。恆春阿美族的星宿信仰，雖然以民間信仰形式進行宗教祭祀活動，但是星宿信仰的觀念得到延續與表現，隱喻神話傳說中的祖先觀念。第六、結語：星宿信仰與神話隱喻。從本文案例進行總結，也跟各民族宗教變遷案例對話。

二、阿美族的分布與傳統宗教文化概述

阿美族自稱為「pangcah」（邦查），含有「人」、「同族人」的意思，臺東的阿美族大多數住在卑南族的北邊，被卑南族人稱為「Amis」，有北方人、北方民族的意思，後來受到學術界的採用與傳播，成為廣為人知的族群名稱。阿美族的起源神話中，有「創生神話」以及「發祥傳說」兩大類別系統，北部阿美族人傳說祖先是神降生而來，南部阿美族人認為祖先是石頭誕生而來。阿美族總人口約 19 萬餘人，是各原住民族中人口最多的一族，主要分佈在中央山脈以東，立霧溪以南的平原地區，包含臺灣東部的花

蓮、臺東兩縣，以及屏東縣的恆春半島上。阿美族按照區域與風俗可區分為「南勢阿美」、花東縱谷的「秀姑巒阿美」、海岸地區的「海岸阿美」、臺東平原上的「臺東阿美」以及恆春半島上的「恆春阿美」共五個地域群體跟文化。

阿美族的傳統宗教文化觀念中相信天地萬物都有靈性，以 kawas（靈魂）為核心概念，有神、鬼、人、動物、植物等不同類別；kawas 也因為屬性不同而在空間上有天上、地下靈不同層次的分類，天上神有天神、太陽神、月亮神等，地下靈有河神、海神、土地神、動物神等，可以說是一個萬物有靈、多神信仰的觀念。

阿美族傳統信仰中的巫師，稱為 cikawasay 或 sikawasay，是專職的宗教人員，用占卜的神靈溝通儀式為族人消災、治病。巫師除了幫個別族人的招吉避兇之外，也會在部落農耕儀式與狩獵前後的各項儀式中向天神祈福或感謝。戰後國民政府時期，基督宗教傳入阿美族部落，以長老教會、天主教、聖教會、真耶穌教會信徒較多，基督教的牧師或是天主教的神父，在部落中取代了許多巫師的祈福儀式與服務工作，成為目前阿美族部落中最普遍與主要的宗教專職人員。目前阿美族部落中除了傳統宗教、西方宗教外，在臺東、恆春半島的部落以漢族民間宗教信仰的現象最為明顯，呈現多元並存的宗教現象。本文就是以恆春阿美族在民間信仰上的表現為案例，探討當代民間信仰的宗教現象，跟傳統文化觀之間的關係。

叁、阿美族的星星神話

阿美族人跟七娘媽信仰的關係，可以從阿美族人的星宿信仰觀念開始談起。日本時代臺灣原住民族的神話傳說記錄中，有幾則關於阿美族的星星神

話傳說，主要描述兄弟誤殺了父親，回家愧對母親而升天成為星星，故事版本多樣而豐富。本文列舉奇美社 vuton 和 liinamai 星星故事、馬蘭社有兄弟成為星星，以及七星故事的版本為基礎，作為理解星宿信仰的內涵。

「vuton 和 liinamai 的故事」，最早出現在日本時代小川尚義與淺井惠倫著的《原語による臺灣高砂族傳說集》的其密社記錄中，後來被杜而未編入〈阿美族的故事與傳說〉，也收錄轉譯於尹建中《臺灣山胞各族傳說神話故事與傳說文獻編纂研究》與田哲益《阿美族神話與傳說》書中。「vuton 和 liinamai 的故事」內容跟獵人頭有關係，兄弟誤殺父親人頭，媽媽知道後非常生氣，後來兄弟自己埋入土中告別人世，成為高掛天空的星星。

一、vuton 和 linamai 的故事：日本時代奇美社採集¹⁷

有位父親同一夥人去採薪，因口渴，遂差遣兩兒子 vuton 和 liinamai 去汲水。但這兩兄弟見水邊的水濁，故未汲水而回家，他們不知是父親故意將水弄濁的。父親就要他們隔天再去取水，並將把水弄濁的壞蛋殺了，並砍下他的頭。

兄弟照父所言行事，怎料砍下來的人頭竟是父親，母親知道之後，說：「既然如此，你們就再去獵人頭吧！希望你們獵到的人頭能夠排滿兩塊草蓆。」

兄弟為了讓母親高興，勤練體力及商討計謀，終於辛苦地獵了一堆人頭回來。但母親仍是生氣，於是，兄弟想，不如去討個妻子回來吧！兩人就走出家門。

17 小川尚義、淺井惠倫著，《原語による臺灣高砂族傳說集》（臺北：臺北帝國大學言語學研究室，1935 年），頁 432-440。杜而未，〈阿美族的故事與傳說〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》44（1984 年 10 月），頁 58-70。尹建中主編，《臺灣山胞各族傳說神話故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：臺灣大學文學院人類學系，1994 年），頁 13-17。田哲益，《阿美族神話與傳說》（臺中：晨星出版社，2003 年），頁 343-344。本文引用自田哲益《阿美族神話與傳說》一書。

在途中，發現有橘子，哥哥馬上說是他的，撥開一看，裡面有個老女人，就成了兄之妻。而弟弟後來摘了個青橘子，裡面是個大美人，成了弟之妻。然後，它們又回家去。

怎料母親大怒，兄弟想了想說：「媽媽，實在是事非得已的了，請看看門口的我們吧！」兄弟兩人就在這晴朗的夜晚，身軀逐漸埋入了地中。母含淚送去了它們，但到了第五天的夜晚，發現 vuton 和 linamai 變成了星星掛在天空。母親見之，又哭了。

二、變成星星的兄弟（一）：哥哥 tobiau、弟弟 sobitai，日本時代馬蘭社

「變成星星的兄弟（一）」這個神話傳說的記錄最早出現在日本大正年間佐山融吉、大西吉壽所著的《生蕃伝説集》；這個故事也收錄在隨後昭和年間，由小川尚義、淺井惠倫著作的《原語による臺灣高砂族傳説集》，標題寫為「變成星星的兄弟」；兩則故事僅在哥哥的人名上記錄不同（satopiu 跟 topiau），其他在故事內容、採集地點等等都相同，都是兄弟吵架，哥哥死後靈魂變成星星的故事。這個故事後來被收羅翻譯為中文出版在尹建中主編，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳統文獻編纂研究》，以及田哲益編著的《阿美族神話與傳説》。下文引用錄在田哲益，《阿美族神話與傳説》一書的中文翻譯版本：¹⁸

有兄弟，哥哥辛勤耕田，弟弟卻好偷懶。兩人因而時有口角。他們兩人遂到山上，決定互推石頭至山下，被石頭壓死的人，就是不對的那一方。

哥哥先推石頭下山，弟弟因躲進洞裡，所以沒有被石頭壓到。再

18 小川尚義、淺井惠倫著，《原語による臺灣高砂族傳説集》，頁 552-554，中文版由余萬居 1986 年所完成譯本，《原語實錄臺灣高砂族傳説集》（臺北：中央研究院民族學研究所，未出版）。尹建中，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳統文獻編纂研究》，頁 29。陳千武譯，《臺灣原住民的母語傳説》（臺北市：臺原出版社，1991 年）。田哲益的《阿美族神話與傳説》，頁 106-107、344。

來，換弟弟向哥哥推石頭，哥哥被石頭打中而死。後來，哥哥靈魂上了天，變成了星星。

三、變成星星的兄弟（二）日本時代馬蘭社

上一則「變成星星的兄弟」故事後的註腳，記錄著馬蘭社更早的故事版本，故事內容是父親跟兄弟共三人外出打獵，但是誤砍父親的頭，讓母親非常生氣憤怒。母親要兄弟兩人去獵頭，過程中產生誤會而反目爭執，最後在山上互推石頭，最後哥哥被石頭壓到成為星星。¹⁹

太古時候有巴馬拉塔哇和利拉馬伊兩個兄弟。父親名叫羅濟，是附近知名的獵師。有一天下著大雨，父子三人一起出去打獵，因想獵山豬而四處找尋，但並沒有找到。他們在山上的小屋住了五六天，有一天父親命兄弟去山溪打水，兒子們下去山谷的時間中，父親先繞到上面去把水弄渾。兒子們一見，水渾濁得根本不能飲用，回來向父親告訴情形。父親認為一定有人在上游把水弄渾，因而把槍交給兩人，說如果看見有這樣的人就予刺殺。兩人立即下去河川，看見水已經轉清，就用竹筒裝水帶回來。次日，水也同樣是清的，第三天受命到河川時，卻是渾得非常厲害，水已變為赤色。兩人非常生氣，溯流而上，果然看見一個大男人拚命地在把水弄渾，兩兄弟因而立即舉槍刺殺，砍了頭。可是令兩兄弟吃驚的，他竟是自己的父親。兄弟悲慟地回家，把詳細的情形告訴母親，並出示父親的首級。母親看到半面時還在懷疑，當她看到另一半時，有熟悉的黑痣，千真萬確是丈夫羅濟的頭，母親因而大怒，一邊罵，一邊攤開草蓆說：「沒有馱得可以排滿這張蓆的首級回來，不能抵贖你們的罪。」

19 佐山融吉、大西吉壽，《生蕃伝説集》（臺北市：杉田重藏，1923年；臺北市：南天書局，1996年），頁360-361。中文版為陳萬春翻譯，《生蕃傳說集》（中央研究院民族學研究所，電子檔），頁151-152。

兄弟立即走進山中，斷食五天，先捕鹿，在牠的膀胱裝血，帶著膀胱走山路，在稍高的地方建一小屋，上面鋪放大石頭。附近蕃社的人見到從膀胱滴出來的血，以為是社友受傷，沿著血跡而行，看到山上有漂亮的小屋，就走進去想休息一下，突然間大石壓頂，一剎時之間就死了十幾個人。兄弟一見大喜，各自伐木掛上首級，就要挑起來，可是弟弟的木棒折斷不能用，就用手拎著首級，火速返回蕃社。婦女們看到勇士，都在一起，手拉著手狂舞。哥哥於幾天後才回到社，但頭顱已腐爛，臭不可當，因此，沒有一個人敢接近他。

哥哥感到無比的恥辱，兄弟終於反目，相約到山上去一決勝負。首先由哥哥從山上滾下石頭，要砸死在山麓的弟弟，但弟弟躲在洞穴中，避開了一死。其次由弟弟滾落石頭，哥哥因不知有洞穴，被大石一撞斃命。但是他的靈魂升到天上，變成名叫「利拉馬伊」的星星。後來，弟弟變成為「阿拉塔烏」山（不長草的山）。

四、七星傳說：日本時代馬蘭社

這個故事同樣是記錄在《生蕃伝説集》的七星故事，故事的内容是敘述霍嘎伊原來有一個叫做坡羅的小孩，丈夫過世後跟牡鹿又生下五個小孩；六位小孩無法接納父親竟然是一隻鹿，最後六位小孩與母親升天成為天上的星星。²⁰

古時候，臧拉、霍嘎伊是一對很和好的夫婦，生了一個名叫坡羅的兒子，是極為幸福的家庭。可是丈夫因偶然的罹病，霍嘎伊的細心看護也終歸無效，踏上黃泉的旅途。母子兩人在悲慟中，雖然沒有信心但也決定要建立園地。開始那一段時間，不免辦理「密

20 佐山融吉、大西吉壽，《生蕃伝説集》，頁 366-367。佐山融吉、大西吉壽著，陳萬春翻譯，《生蕃傳說集》（電子檔），頁 154-155。

沙拉新」（祭），天天以淚洗面，不過日子一久，悲情就逐漸淡了下來，母親也由於閨房寂寥完全忘記了亡夫的事，避開獨子坡羅的耳目，接納迷路而來的牡鹿為情夫。

不久，母親霍嘎伊懷孕，終於生了似人非人的五個畸形兒。這時的霍嘎伊也不得不忌憚世上眼睛，日中堅閉門戶，一到晚上才帶著孩子們到園地耕作、河川洗衣服。這樣過了幾年，孩子們也已長大，覺得現在白天也沒有關係，因而不再關門閉戶，孩子們也常到外面玩耍。但是自從聽說自己是鹿子之後，難忍羞辱，有一天，六個兄弟朝東方去後，一直到黃昏還沒回來。母親擔心地探詢鄰家，鄰人說：「正想告訴你這件事，事實是中午時方，你的孩子們結伴而行，問去哪兒？他們說『討厭這個世間，想要升到天上，六天後，天上如出現六顆星星，那就是我們兄弟。』他們一邊唱著『坡羅坡羅坡羅』一邊朝東方去了。母親聽後極為悲傷，但覺得這世間已沒有甚麼可以依靠的人，不如就跟兒子們後面走吧，那天趁鹿情夫來時說：「讓我好好看看你。」拖著鹿角刺進自己的肚腹而亡。從此東天就出現七顆星星，現在，當星星要隱沒時，鹿會不停地叫，就是這個因緣來的。

阿美族 馬蘭社

綜合這四個故事，馬蘭社兄弟變星星的早期版本，跟奇美社部落的版本非常類似，這個故事原型也出現在阿美族其他地區部落的神話傳說中，說明是原始而重要的神話傳說。不同版本的故事內容都以家庭中的母親、兄弟之間為主要角色，敘述兄弟狩獵時誤殺父親，無法得到母親原諒，所以兄弟再度上山出草獵人頭，而發展為慚愧升天、吵架升天、自然升天等多種版本故事，最後都成為天上的星星。從星星神話傳說來看，家族祖先在死亡後會變成星星，高高掛在天空。

表 1：阿美族神話傳說中的星星故事

	故事標題	採集地點	故事內容
1.	vuton 和 linamai	日治奇美社	母親不諒解兄弟犯錯 兄弟升天變星星
2.	兄弟變星星（一） tobiau、sobitai	日治馬蘭社	兄弟爭執 哥哥變星星
3.	兄弟變星星（二） Baratao、linamai	日治馬蘭社較早 版本	母親不諒解兄弟犯錯 兄弟吵架 哥哥升天變星星
4.	七星	日治馬蘭社	兄弟不希望父親是鹿 六兄弟跟媽媽成為天上七星
5.	星星故事	阿美族各地方部 落都有此傳說	1. 父親、兄弟、母親之間的故事。 2. 慚愧升天、吵架升天、自然升天。 3. 靈魂成為星星。

資料來源：筆者整理

肆、阿美族的星星祭祀

阿美族的神話傳說中人死後會變成星星；而在宗教祭祀中也會請來星星以增加靈力，存在於宗教生活中的祭祀觀念中。

一、人升天會成為星星

古野清人在日本時代昭和年間採集調查出版的《高砂族の祭儀生活》一書，當中記錄了阿美族人神靈信仰與祭祀，書中以臺東都蘭社的祭祀風俗，

指出家族內的人死後會成為星星，回歸宇宙大神馬拉道之處。²¹ 內文記述如下：

對祖先（roma no kawas）供奉以肉、（米麻）糲等物，亦即在舉行「巴坎・豆・卡瓦斯」時，呼喊故人名字並祈願。聽說這樣會多子多孫，五穀豐收。

也有部落認為男神「馬拉塔烏」是天上的星辰，所以咒師也會對星辰舉行「巴坎・豆・卡瓦斯」。家族中若有人去世，則入贅而來的男子（pavakean）要在死者死後第五天請來咒師。這時pavakean要盛裝，右手拿著裝了酒的「底娃斯」，左手拿著肉及（米麻）糲而坐。咒師會走到他面前，一面搖晃pavakean的手，一面念咒祈禱。祈禱結束後，就唱起柔美的歌：「現在我們這裡有酒、有肉，請拿著它昇天到有星辰的地方吧！去「馬拉塔烏」的地方吧！」然後一整天休息不做事。²²

二、星星跟厭勝治病儀式

《生蕃傳說集》在祈福與治病方面的記載，這個儀式說明治病時重視祖先靈與疾病的關係，祭祀太陽神、太陽神之子、月亮神、星辰共6位神靈為對象。²³

從前，我們的祖先住在「拉嘎珊」時，蒙太陽神之子塔塔庫珊胡濟達魯神降臨，賜給我們各種東西的種子，而且還教授種粟的順

21 古野清人，《高砂族の祭儀生活》，頁21-26。中文版見古野清人，葉婉奇譯，《臺灣原住民的祭儀生活》，頁31-34。

22 根據本文段落的註腳，是根據卑南阿美族都蘭部落的巫師口述。古野清人，《高砂族の祭儀生活》，頁17-26。中文翻譯見，古野清人，葉婉奇譯，《臺灣原住民的祭儀生活》，頁33。

23 佐山融吉、大西吉壽，《生蕃伝説集》，頁253-254。佐山融吉、大西吉壽著，陳萬春翻譯，《生蕃傳說集》（電子檔），頁105-106。

序，甚至連厭勝之術都予以傳授。

罹病想施厭勝時，先將「可哇津」切成厭勝人兩手攤開的長度，將口貼在一端，向神祈禱，神就會立即告知病源。

占卜時，切去上節，將附著在下節、長約一尺許的竹裂成約七分寬，把它掛在樹上拉斷，看它的切口。如果知道觸犯神怒，就要宰一隻豬，取右前肢、膽囊和心臟，作為供品，用新的袋子裝麻糬和糯米小豆的蒸飯，把野生的「烏沙多哇瑟諾濟達魯」（生薑）、「烏卡拉伊卡伊」（籐）、「烏哇得哈烏耶（芭蕉）」三種東西切成六段，分別供祭「濟達魯」（日）、「布拉魯」（月）、「利拉馬伊」（星辰）、「沙毆利嘎烏諾濟達魯」、「沙拉拉殺溫諾濟達魯」、「塔塔庫珊諾濟達魯」六神。祭主要穿縫鈴的紅色的長衣裳，他搖動身體，呼叫天神，走出社外再次呼叫，回到祭場，第三次呼叫，教病人祈求說「我深悔未守祖先之訓，請恕所犯之罪，願病痛也能立即痊癒。」厭勝祈禱就是這樣開始的。

阿美族 太巴塢社

三、祖先祭祀與原始天神

這一篇是日本時代奇美社的採訪傳說，說明文化起源跟祖先、太陽、月亮有關，這跟前一則提到的民俗厭勝祈福儀式中，同樣向太陽、月亮跟祖先星辰祈求，顯示出太陽、月亮與祖先在宗教文化觀念中具有相當的重要性。

太古時代，kakumodansapatoroku 神降臨此地。不久，海神發動大海嘯，kakumodansapatoroku 神回天上去，但是其子女 sura 和 nakau 二神乘坐 doudan（白），逃至 ragasan，定居下來，並結為夫妻。

兄妹相婚本為神之所禁，可是此乃窮餘之策，而他們又在恐懼神責之餘，一切謹慎從事，所以也沒遭遇不幸。

不久，它們發現了粟，也生了五個子女，生活美滿幸福。Sura 和 nakau 想，能有如此安樂的生涯，是祖神的庇佑之所賜，若連祭禮的儀式也不會，必有斷粟的一天，於是差遣 tomainasura，tapanmasura 二子，到祖神那裡去學習。

二子奉命昇天去學會了儀式的方法和動作等，其中多數是有關穀神（亦即日月，tsidarepurar）和祖神（matoasai-nokawas）的儀式。

阿美族 奇密社

註：它們說太陽是女神，月亮是男神。²⁴（奇美社）

表 2：阿美族傳統儀式中的星星祭祀

傳統儀禮	儀式觀念	星星神與祖先
喪禮儀式	人死後成為祖先，升天成為星星。	星星回歸到馬拉道的世界
治病儀式	重視祖先靈與疾病的關係，求助祖先神與太陽神、月亮神。	星星是神話傳說中的 lilamai 星星。同時向太陽、月亮祈求。
農耕祭祀 宗教起源	祖先神指導人類宗教祭儀，向穀物神祈求。 穀物神為太陽、月亮神。	祭祀祖先時 同時向太陽、月亮祈求。
整 理	祖先變成星星	1. 星星具有祖先象徵。 2. 祖先神在農耕祭祀、治病儀式中與文化祭祀時，同時祭祀太陽、月亮。

資料來源：筆者整理

24 佐山融吉、大西吉壽（1923），《生蕃伝説集》，1923：1996 南天書局，頁 250。佐山融吉・大西吉壽著，陳萬春翻譯，《生蕃傳説集》（電子檔），頁 104。可參考田哲益，《阿美族神話與傳說》，頁 153。或參考尹見中主編，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，頁 24-25。

伍、七娘媽信仰的文化圖像

一、七娘媽信仰的香火起源

恆春阿美族人居住在屏東縣南端的恆春半島上，部落成立於西元 1850 年代，以港口溪上游、中游、下游的八瑤、老佛與港口部落為代表，另外也有部分族人在恆春鎮或牡丹鄉石門一帶拓墾。

恆春半島在清末發生羅發號事件、牡丹社事件，讓統治臺灣西部的清國政府為此加速界外設立行政區。清光緒元年（1875）設立恆春縣，促進了阿美族人對於漢文化的文化接觸。根據光緒 10 年（1885）文獻的記錄顯示，港口部落的阿美族人仍然有傳統神靈觀、巫師制度與各種儀式的進行。²⁵ 不過因為客家移民移入、接觸水稻種植影響，阿美族人也開始認識到漢移民所帶入的土地公與七娘媽信仰。清光緒末年，漢移民請來七星娘娘令旗在草寮中祭祀，成為滿州七娘媽信仰出現的起源，因為鄰近阿美族老佛社的地緣關係，成為阿美族人跟七娘媽信仰接觸的開始。

日本統治臺灣之後，明治年間施行普通行政法規，讓當地原住民族部落生活產生衝擊，大正年間將原來的地名「蚊蟀」改為「滿州」；阿美族人的生活受到行政改制、移民進入等等的影響。位於老佛山頂老佛阿美社的阿美族人，周圍有源自於清光緒年間的七娘媽信仰，日本時代隨漢族移民的定著化而日漸興盛，大正年間發展出新神壇為民辦事。漢移民所帶來的天上聖母香火，也在部落旁進行辦事服務，並在大正末年從臺東迎來天上聖母神像。

25 Myers, W. Wykeham. "Notes on the Aborigines of South Formosa", pp.39-46. 中文版見威克翰·梅爾，〈南臺灣原住民族小記〉，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。Taylor, George. "Aborigines of Formosa", *The China Review* 16, 1887-1888. pp137-61. 中文翻譯見喬治·泰勒，〈臺灣的原住民族〉，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）。

日本時代漢族民間信仰的蓬勃，讓老佛社阿美族人見識到七娘媽信仰與天上聖母信仰。²⁶ 後來昭和初年阿美族人遷居到北方牡丹灣（旭海）拓墾，也仍然與七娘媽信仰有連結，最早有兩戶以令旗在的方式供奉；當中的一戶是旭海部落的潘金里，後來建立七星宮供奉七星娘娘、老祖、媽祖、太子爺等神明，²⁷ 另外一戶是來往於旭海、大武間的潘阿妹，後來成立七娘宮，直到今日仍然持續為部落族人辦事。

日本時代末期的昭和 19 年（1944），滿州祭祀天上聖母的順天宮，藉乩童降神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。潘阿妹當時年齡 26 歲，跟先生潘柴姥平日以捕魚維生，來往於旭海跟大武海岸間。潘柴姥擔心妻子潘阿妹若是投入宗教服務，將無法出海捕魚，將影響家庭生計，故不願意同意神明指示。過了幾天之後潘阿妹開始生病，這讓潘柴姥先生開始懷疑，這是否是神明安排的懲罰；這個時候潘柴姥先生的長子潘清明為了此事，就說：「如果我將這一個大碗公拋向天空，落地後沒破，而且是連拋三次都沒破再說吧！」說完就將碗公拋向天空，三次落地的碗公竟然真的都沒有破掉。潘柴姥與潘清明一家人驚訝之餘，也不得不答應讓家人來替神明服務，由潘阿妹擔任七星娘娘乩身，並由潘柴姥先生的次子潘田村擔任道士。潘阿妹開始替神明服務後，病情就好轉而恢復健康，並且向北港向媽祖領旨，在住家旁蓋了名為「七娘宮」的小茅屋，開始數十年救濟世人的工作。²⁸

二、七娘宮的神明

1990 年前後，潘阿妹的女兒潘銀娘接掌七娘宮，先到花蓮苦修再到臺北發展數年，一面辦理法會一面進行廟宇的重建工作，將草寮改建為具有相

26 滿州七娘媽壇，簡明捷採訪，屏東滿州，2015 年 8 月 19 日。

27 潘金里口述，簡明捷採訪，屏東牡丹，2003 年。七星宮採訪，屏東牡丹，2018 年 9 月 25 日。

28 七娘宮編，〈七娘宮與潘氏後裔之緣起〉，《七娘宮：第一大類文化歷史》（屏東：滿州七娘宮，未出版）2013 年 11 月。

當規模的宮壇，稱為七娘宮。²⁹ 七娘宮廟內神靈眾多，供奉漢文化民間信仰形式的神明、同時祭祀傳統阿美族宗教象徵的神聖靈石，也有具體動物造型來象徵動物靈，屬於萬物有靈觀念的表現。根據祭祀的對象大約可歸類為天上諸神、天地萬物與祖先三類：

（一）天上諸神

七娘宮除了祭祀七星娘娘外，也供奉雷公、雷母、玉皇上帝等自然天象神，包含漢族開天神話相關的神農大帝、盤古大帝、女媧娘娘，以及濟公活佛、關聖帝君、中壇元帥（三太子）等等民間諸神。

七娘宮以七星娘娘為主神，主神殿中也供奉日月天父、日月天母，代表七星娘娘的起源與宇宙創生的力量；主神殿的星星、太陽、月亮的祭祀，呈現出與阿美族傳統文化中太陽、月亮與星星（祖先）作為靈力來源的祭祀結構。



圖 5 主神殿

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018。

29 潘銀娘口述，簡明捷採訪，2018 年 7 月 12 日，臺東大武。

（二）天地萬物

阿美族人對萬物生命的尊重與敬仰，特別表現在對於天地萬物靈的重視；七娘宮的正殿右方供奉著各具有靈性的石頭與雕像，有猴子、麒麟、馬、雞、海豚、鼠、狗、鳥等各種動物靈象徵物，充分表現出對於天地萬物靈的敬仰與崇敬。



圖 6 雷神祭祀

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。



圖 7 猴子雕像

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。

（三）祖先祭祀

七娘宮內供奉七娘宮最早承接香火的先人潘阿妹，也供奉恆春阿美開社祖先、巫師祖先。潘阿妹在日本時代承接七星娘娘香火，因此又稱為「開基元祖」，正殿前方左側建有「開基元祖七星塔」紀念。潘阿妹重視草藥治病救人，因此也供奉藥師佛；現任宮主潘銀娘承接潘阿妹心願，持續熬製各種藥草茶飲，救濟天下信眾與歷代原住民祖靈。



圖 8 開社祖先祭祀

資料來源：筆者拍攝，臺東大武，2018 年。

另外，正殿右方祭祀開社祖先，開社祖先為蘭露、巴嘎悟、烏麥三位，根據宮主潘銀娘的說明，三位祖先是恆春滿州老佛開社或者更早的祖先，其中蘭露、烏麥為女性，而宇宙最大巫師巴嘎巫則年代相當久遠，無法知道是男生還是女生；三位祖先前放著醃生豬肉、醃魚、米酒等阿美族傳統供品。³⁰

表 3：七娘宮祭祀神明分類

	民間信仰諸神	信仰類屬	傳統文化觀念
天上諸神	七星娘娘 日月天父 日月天母 雷公、雷母 神農大帝 盤古大帝 女媧娘娘 濟公活佛 關聖帝君 中壇元帥	星宿天象 開天起源 神話人物	星星在神話傳說中象徵祖先。 日月星，可以影響人與五穀農作的生命力，是祭祀儀式的靈力來源。

30 潘銀娘口述，簡明捷採訪，2018 年 7 月 12 日，臺東大武。

地上萬物	山林動物植物 靈、地基主	地上萬物	天地萬物
祖 先	開社先人 開宮祖先 巫師祖先	祖先 巫祖	祖先（星星）

資料來源：筆者整理

七娘宮內以民間信仰為文化形式，從七娘宮主神祭祀、天地萬物祭祀與祖先觀念，可以說是具有阿美族天上宇宙諸神、土地萬物與人類祖先祭祀三個祭祀類型的表現，表現出表現出阿美族傳統宗教文化觀念的天、地、人萬物有靈觀念，如同點酒禮中表現的敬天、謝地與祭祀祖先的觀念。

主神七星娘娘信仰具有星宿信仰的本質，隱喻了阿美族文化觀念中祖先的起源，並且表現出星星跟太陽神、月亮神為一組的祭祀結構，阿美族人可以用祖先祭祀的觀念來祭祀七星娘娘，並且可以同時祭祀太陽、月亮等宇宙創生力量，如同傳統文化觀念中的信仰與祭祀儀式。七娘宮內也祭祀開基祖先、開社祖先與巫師祖先，表現出從家族、部落到文化創生的脈絡往前延伸，成為具有阿美族民族意義的歷史文化起源觀念。

主神殿中的七星娘娘與七星娘娘的父母神，分別為男性木雕神像、女性木雕神像，各稱為日月天父、日月天母，表現了阿美族人對於民族文化差異的詮釋與調適。漢文化中太陽神為男性、月亮神為女性，而阿美族文化中太陽為女性、月亮為男性，兩種文化在性別上有不同的詮釋；七娘宮正殿內將日、月共同稱呼，而將具有男性形象的神明稱為日月天父，將具有女性形象的神明稱為日月天母。這樣的以日月為一組的觀念來稱呼父、母，調整了漢族、阿美族兩民族文化中，對於太陽、月亮神在性別上的文化差異，也表現出阿美族人採納民間信仰形式時的詮釋與智慧。

陸、結論：星宿信仰與神話隱喻

恆春阿美族人在清代光緒年間認識到漢移民所帶入的七娘媽香火，日本時代開啟七娘媽信仰的傳承，戰後民國時期七娘媽信仰建立草寮，並持續發展為廟宇宮壇，供奉各種神明與祖先。恆春滿州七娘媽宮內的諸神祭祀，包含阿美族傳統信仰觀念的天、地、人的大範疇，主神殿中日月星的祭祀也跟傳統文化觀有相同結構，主神在神話傳說中也象徵祖先。恆春阿美族人信仰七娘媽信仰，從星宿信仰的神話隱喻、主神殿中日月星的祭祀結構，萬物有靈的天、地、人宗教文化系統觀，具有阿美族傳統神靈文化觀的結構與轉換。

本文以阿美族宗教變遷案例中可以看到，阿美族人重視跟祖先祭祀的星星信仰，祭祀中也再現了日、月、星的結構與天、地、人的傳統文化觀念。從前言中對於各民族的宗教變遷研究回顧中，胡家瑜與雅衛依·撒韻在賽夏族五福宮案例中提到，五福宮以靈蛇舒魯（sorou）龍神為祭祀對象，而發展出雷神（biwa）、雨神（au' ewal）、風神（bai）、雪神（hahula）、雲霧神（homun）等 5 位神靈，雖然以單一神尊封號為廟宇主神，但是宮廟內呈現的是原住民族傳統宗教文化的系統觀念。卡哈巫族的宗教文化變遷，傳統宗教文化多半與民間信仰類型同樣呈現傳統文化系統中各神靈之間的對應與比擬，像是最高天神、祖先神、火神、水神、露水神等都能在民間信仰諸神中得到對應與主體詮釋。

宗教變遷的民間信仰類型中，以萬物有靈觀念為基礎觀念，原住民族與漢族文化間以神靈的共同觀念、神格位階或神話傳說來取得定位、對應與比擬關係；如本文的祖先觀念的神話為星宿信仰、賽夏族的舒魯（sorou）起源於靈蛇神話，卡哈巫族最高天神觀念，對應於民間信仰的天公神。這些文化

變遷的案例，在傳統文化中原來就有祭祀需求，透過神話傳說起源、宗教文化觀念同質性，或是從原、漢文化觀念中的神格位階對應，而達到文化對應、比擬的詮釋立場。從不同民族宗教文化變遷案例的回顧，可以看到變遷過程中原住民族所採取的主動態度與詮釋立場，系統性的採用漢文化形式來表現傳統文化觀。這也正好回應補充了潘英海對於西拉雅宗教變遷的研究，潘英海指出宗教變遷是原住民族與漢族兩族的文化合成過程，不屬於任何一民族的文化，而經過族群互動後所形成的文化則稱為合成文化，具有族群互動歷史與地方特色。本文的案例則從傳統文化觀的角度，看到了文化的連貫性與延續，族群互動過程乃是由原住民族主動詮釋、採借漢文化形式進行表現，將傳統文化神靈文化觀念進行再現。

參考書目

一、專書

小川尚義、淺井惠倫著，《原語による臺灣高砂族傳說集》。臺北：臺北帝國大學言語學研究室，1935 年；臺北市：南天書局，1996 年。中譯本為余萬居譯，中央研究院民族學研究所編，《原語實錄臺灣高砂族傳說集》（未刊稿），1986 年。

尹建中主編，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》。臺灣大學文學院人類學系，1994 年。

古野清人，《高砂族の祭儀生活》。東京都：三省堂 1945 年；臺北：南天書局復刻，1996 年。

古野清人著，葉婉奇譯，《臺灣原住民的祭儀生活》。臺北市：原民文化，2000 年。

田哲益，《阿美族神話與傳說》。臺中市：晨星出版社，2003 年。

佐山融吉、大西吉壽，《生蕃伝説集》。臺北市：杉田重藏，1923；臺北市：南天書局，1996。中譯本為陳萬春翻譯，《生蕃傳說集》（中央研究院民族學研究所電子檔），2003 年。

李國銘著，《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》。臺北：稻香出版社，2004 年。

胡臺麗、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，2015 年。

胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》。內政部專題委託研究計畫報告，1996 年。

夏黎明總纂，《池上鄉志》。臺東：池上鄉公所，2001 年。

陳千武譯，《臺灣原住民的母語傳說》。臺北：臺原出版社，1991 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，自立晚報社文化出版部，1992 年。

潘秋榮，《小米・貝珠・雷女：賽夏族祈天祭》。臺北：臺北縣文化局，2000 年。

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。

簡鴻模，《矮靈、龍神與基督：賽夏族當代宗教研究》。南投：國史館臺灣文獻館、臺北：行政院原住民族委員會，2007 年。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書：第三卷賽夏族》。臨時臺灣舊慣調查會，1917 年；臺北市：中央研究院民族學研究所，1997 年。

二、期刊論文

石磊，〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》41（1976 年），頁 97-127。

杜而未，〈阿美族的故事與傳說〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》44（1984 年 10 月），頁 58-70。

林素珍、陳耀芳，〈臺東馬蘭阿美族信仰民間宗教之研究〉，《臺灣原住民族季刊》2 — 2（花蓮：東華大學原住民族學院，2009 年），頁 33-68。

洪秀桂，〈南投巴宰海人的宗教信仰〉，《國立臺灣大學文史哲學報》22（臺北：國立臺灣大學文學院，1973 年 6 月），頁 445-509。

陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉，《中央研究院民族學研究所集刊》21（1966 年），頁 157-192。

雅衛依·撒韻，〈賽夏「巫」之新面貌初探：五福宮的例子〉，收錄於胡臺麗、劉璧榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》。臺北：中央研究員民族學研究所，2015 年，頁 431-465。

潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社太祖年度祭儀的文化意涵〉，收錄於莊英章、潘英海（主編），《臺灣與福建社會文化研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所，1994，頁 235-256。

賴貫一，〈巴宰族群的宗教變遷〉，《水沙連》15（1999 年 1 月），頁 65-70。

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（臺南：臺灣歷史博物館，2019 年 5 月），頁 79-110。

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

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, 1885. pp.39-46.

Taylor, George. “Aborigines of Formosa,” *The China Review* 14, (1885-1886). pp. 121-26, pp. 194-98 and pp. 285-90.

Taylor, George. “Aborigines of Formosa,” *The China Review* 16, (1887-1888), pp. 137-161.

原英子，〈臺灣アミ族における宗教の「漢化」〉，收錄於三尾裕子、本田洋編，《東アジアにおける文化の多中心性》。日本東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所，1999年，頁121-154。

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〉，收入葉春榮主編，《歷史、文化與族群：臺灣原住民國際研討會論文集》。臺北：順益臺灣原住民博物館，2006年，頁353-362。

三、採訪、地方史料

七星宮採訪，屏東牡丹，2018年9月25日。

七娘宮，《七娘宮：第一大類文化歷史》，2013年11月，臺東大武七娘宮印製（未刊稿）。

滿州七娘媽壇，簡明捷採訪，屏東滿州，2015年8月19日。

潘金里口述，簡明捷採訪，屏東牡丹，2003年。

潘銀娘口述，簡明捷採訪，2018年7月12日，臺東大武。

Stars belief and Mythological Metaphor: The Stars belief of Amis in Hengchun

Chien Ming-Jay*

Abstract

In the change of religious culture of Taiwan's aboriginal people, there are types of development of folk beliefs in Han culture. This type of subject is that traditional culture is continuation or broken.

Reviewing the case of cultural changes of ethnic groups, it is almost pointed out that cultural change is influenced by the operation of traditional cultural; therefore, this article compares the phenomenon of cultural change with the phenomenon of cultural change, and compares the continuation or correspondence of cultural views.

This article is the case of the Stars belief in Amis in Hengchun, through the analysis of traditional myths and legends and to know the stars has the meaning of the ancestral soul. Secondly, with the phenomenon of folk beliefs now, be the text of contemporary cultural images, to know the gods' beliefs and meaning. Finally, from the meaning and symbol structure between before and after the change, we can see that the star-studded belief has the performance of traditional cultural concepts.

* PhD Candidate, Department of Taiwan culture, languages, and literature, National Taiwan Normal University.

The stars beliefs in Hengchun from the Amis view of mythological beliefs, and the heaven, earth, people's concept of the gods. And the sacrificial structure of the sun and the moon in the main shrine, can be said to have The metaphor and symbol of the Amis people's traditional spiritual culture concept..

Keywords : Religious Changes, Star Worship, Myths and Legends, Amis, Seven-Niangma.

