

## 第二章 邵族多元祭祀體系所呈現出來的基底觀念

### 第一節 人觀——人間的組成，我族與他族的分辨

#### 一、誰是邵？我族與他族之辨

近年來邵族雖然族小人少，但卻是個明星族群，九二一地震後，邵族因為位於災區，也受到了相當的損傷，災後重建的過程中，「邵族文化發展協會」以「伊達邵」之名做了不少事情，頗出了些風頭，也打響了「伊達邵」的知名度，然而部落中的耆老卻對這個顯然是「自稱」的專用名詞卻有點意見，「伊達邵」做為民族的自稱，它究竟具有什麼意涵呢？

「伊達邵」即「ita thaw」的音譯，ita 為邵語裡表達第一人稱複數「包含式-我們」的代名詞，而 thaw 即「人」的意思，所以 ita thaw 的意涵為「我們人」，所指稱的人群範圍包括了「邵族和邵族以外的非邵族人」。若要特別指稱叫做「邵族」的人，則應該用第一人稱複數「排除式-我們」的代名詞 yamin 才對，「yamin thaw」才是「咱們邵族人」，排除了其他非邵族的人群。耆老們屢屢抱怨，質疑「ita thaw（伊達邵）」包含了所有的人，怎麼可以拿來指稱「咱們邵族人」呢？

耆老們的抱怨是因為他們站在族群的高點看問題，其實 ita thaw 或 yamin thaw 都沒有錯，語意指涉範圍之所以會產生歧義，主要的關鍵在於「講話時的場合」：假如講 ita thaw 時是在國家慶典的大會上，那麼 ita thaw 指的是所有來參加慶典的各種各類的人等，此時若有人講「yamin thaw」，那就是「我們邵族人」，的特稱了。耆老們的抱怨，是因為他們以這種場合背景來理解 ita thaw，假如是在「全部都是邵族自己人」的場合時，講「ita thaw」也是指「我們邵」，而此時 yamin thaw 指涉的就是更小的小團體或個別的邵了。

不管怎樣，當邵族人講「ita thaw」或「yamin thaw」時，語意圍繞著「不同的人群指涉」在轉換著，特別是當邵族人說「yamin thaw（我們邵族人）」的時候，「邵族人」是有特定範圍的，那麼什麼人才是邵族人？邵族人應該具備什麼特徵、屬性？在邵族的語彙裡，對於「不是邵族的人」有下列幾種稱呼：

- 1、shput：平地人，專指講台語的平地人（ho lo 人），語意範圍不包括客家人，也不包括來自中國大陸的外省人，邵族人很早就和講台語的平地人生活在一起，此字的發音類似吐痰和放屁的聲音，故帶有取笑、輕蔑的意思，當著平地人的面時通常不會講出此字。
- 2、twarú：來自中國大陸的人，此字可能是台語（ho lo 話）「大佬」的音譯，係指當官的人、大陸人。
- 3、kakitlan：客家人，講客家話的人，kilan 即「客人」的台語（ho lo 話）音譯。
- 4、qurungqurung：包含講台語和客家話的平地人，是一種隱語，當邵族人和其他別的平地人混合在一起，欲指稱非邵族的平地人，又怕講出 shput 會被察

覺時，即用此字以避免引起平地人的不快或警覺。

- 5、rawaraway：指稱布農人，原意為「住在山上面的人」，有「生活較落後」的意思，當邵族人用此字指稱布農族時，略帶輕蔑的意味，布農人也不喜歡邵族人這樣稱呼他們，其實邵族人與布農人關係一向友好，很多邵族家庭的媳婦就是娶自布農族，但是邵族婦女嫁給布農族的卻微乎其微。現在這個字已經擴大為「別番」的泛稱，用來指稱別族的原住民。
- 6、pazish：泰雅族人，特別指稱「山上的、有紋面的人」，也就是耆老口述中所稱的「patashnan shaqish a thaw（紋面的人）」或「北港仔」，pazish 的本意為「敵人」，可見在古老的年代裡，邵族和泰雅族曾是互為敵對的兩個民族。pazish 的領域也很清楚，邵族耆老的口述即謂：「我們的祖先常常和 pazish 戰爭，打來打去，互有輸贏，我們也常追他們到埔里，過了眉溪就不再追了，因為那是他們的地盤。」
- 7、shahitan：指稱不是布農族也不是泰雅族的其他原住民，鄒族人、阿美族人都屬 shahitan。
- 8、alishay：泛稱住在埔里的平埔族人，「alishay」即阿里史，是台灣西部平埔族巴宰族的一個社群，平埔族的族別內容頗為複雜，道光初年以後，有五大族平埔族人分數批集體入墾埔里盆地，邵族邵族人以 alishay 泛稱平埔族人，可見清朝道光年以後，和邵族人接觸最密切的應該就是巴宰族阿里史社群的平埔人，這個社群的人一向尚武勇猛，是巴宰族中的戰鬪社群，歷來多擔任隘勇屯丁。
- 9、litpún：日本人，是「日本」的直接音譯。
- 10、taíng：音近「大英」，指稱黃頭髮、藍眼珠、高鼻樑的所有洋人，清末同治年間已有洋人進入內山傳教或探險，由此字推測，最早和邵族人接觸的洋人或許是「大英帝國」的傳道人、旅者或商人。近來改以 marutaw muzin 代替，意思為「高鼻子的人」。

上面所敘述的是「不是邵族的他族」，那麼「是邵族的我族」究竟有什範疇？根據民國 44 年陳奇祿在日月潭採得邵族耆老毛伊力的說法，「……那個時候（早昔）番人很多，所以居地很廣，袁姓的轄地最大，自日月潭直至埔里一帶都是，魚池方面是松加味一族的領地，貓蘭方面是石臨一族的領地，毛姓領有 waqrath<sup>61</sup> 一帶，而其勢力及於水裏方面。」<sup>62</sup>以毛伊力的說法，則早昔平地人還未進入邵族生活領域時，邵族的傳統生活領域至少包括今天的埔里鎮、魚池鄉、日月潭、水里鄉一帶，對照清代的文獻，邵族的舊社可以整理成下表：

<sup>61</sup> waqrath 即今魚池鄉五城村一帶，舊時平地人（ho lo 人）稱為茅埔。

<sup>62</sup> 見陳奇祿等著〈日月潭的邵族社會〉《日月潭邵族調查報告》（台北：台灣大學出版委員會，考古人類學刊第 1 種，1958）頁 3

表 7. 邵族舊社及其分布位置表

邵族舊社及其分布位置表			
舊社名	社址位置	出處	備註
社仔社	今水里鄉社仔	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	清道光年間即已廢社，併入頭社。
田頭社	今魚池鄉頭社村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	可能於清末併入頭社。
頭社	今魚池鄉頭社村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	社人於日治初集體移往今水里鄉大平林部落。
水社	今魚池鄉水社村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	廢社，併入石印社，後再遷往卜吉社(即今日月村)。
石印社	日月潭畔，今已沒入日月潭水中。	黃玉振《化番六社志》 明治 29 年	因水電工程移往卜吉社(即今日月村)
卜吉社 (剝骨社)	今魚池鄉日月村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	即今日月村。
木噶欄社	今魚池鄉東光村	曹士桂《宦海日記》	廢社，可能於清末同治年間併入水社。
貓蘭社	今魚池鄉中明村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	廢社，併入石印社，再遷往卜吉社。
審鹿社	今魚池鄉新城村	姚瑩〈埔里社紀略〉 道光 3 年 (1823)	廢社，併入石印社，再遷往卜吉社。
蛤美蘭社	今埔里鎮眉溪之南	周鍾瑄《諸羅縣志》 康熙 56 年 (1717)	招平埔族入墾後幾近廢社。 <sup>63</sup>

表中邵族的舊社到日本時代大正末、昭和期，經遷徙並整併成卜吉社(即今日月村)和大平林兩部落，由他們的系譜資料可以很清楚地看出各姓氏家族的脈絡關係，<sup>64</sup>他們都是具有同樣地緣和血緣背景的人群，也就是邵族耆老所謂的「yamin tatál a thaw (我們是一樣的人)」。

## 二、ulalaluan (公媽籃) 傳承下的家族與氏族

邵族的社會組織屬父系社會，以男性諸兒成家分爨為主要的分戶方式，核心

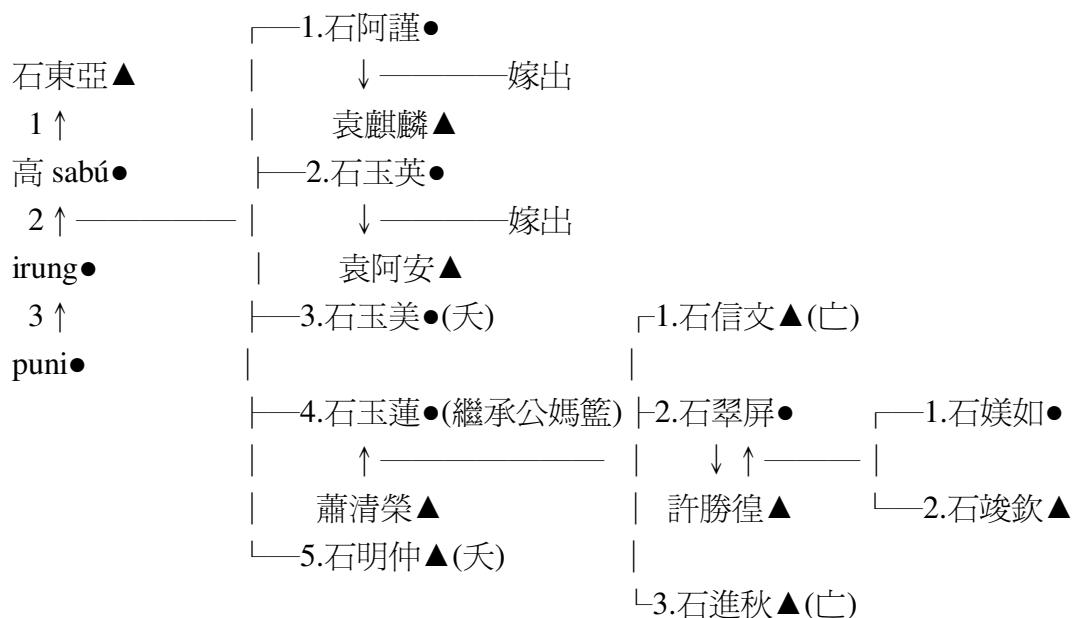
<sup>63</sup> 日本時代的學者如鳥居龍藏、伊能嘉矩等人認為埔社屬布農族，不過以歷史發展、族群分布及關係來看，埔社極可能為邵族系統的一個大社。

<sup>64</sup> 陳奇祿等著的《日月潭邵族調查報告》和民國 90 年 3 月政大民族系印行出版的《日月潭邵族民族誌調查報告》都有詳細的邵族譜表，前者調查時間較早，因調查時間短促，多有漏列舛誤，政大版係根據戶籍資料及田調訪談互相比對整理，準確度。

家庭中以男性家長為一家之主，女主人以外婚的方式娶自不同氏族或他族。核心家庭的一對夫妻生育若干兒女，長成後，女兒出嫁，加入其他的氏族；兒子則由父母為其娶妻，娶妻後的各個兒子即各自成立另一核心家庭，通常年老的父母依附最小的兒子一起生活，形成主幹家庭，其他分爨自立的諸兒，在適當的時機，從父母的 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*）中，分出象徵祖靈的祖先衣飾，成立新的 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*）。以日月村的邵族為例，這種互有血緣關係的家庭及親屬關係，可以上溯到七、八代以前，形成一個具有共同血緣關係的世系群，同姓的世系群之間，再合而成為一個「*shiduq*（姓氏；氏族）」。

一個邵族家庭若無男孩，僅生育女兒，則該名女兒長大成人後，父母為其行招贅婚，贅婿視同兒子，繼承家中的產業和 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*）。以日月村石東亞的家族為例，石東亞有過三次婚姻，僅有第二次婚姻生育五名子女，其中前四名均為女兒，男性么兒年幼即夭折，石東亞將其長女、次女出嫁，參女亡故，四女石玉蓮則招入平地人（*ho lo* 人）蕭清榮為婿，繼承石家的家產及 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*）。本例較特殊的地方在石玉蓮和其贅夫育有二子一女，女兒原為嫁出，但不久其兄弟即因故去世，均未有子嗣，所以女兒石翠屏將其二名子女均登記為母姓，明顯地將來為家業及 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*）的繼承者，石翠屏雖為嫁出，但因其夫婿並無反對的意思，而且長期以來均與妻家父母同戶生活，所以與贅入無異。

表 8. 石東亞家族譜表<sup>65</sup>



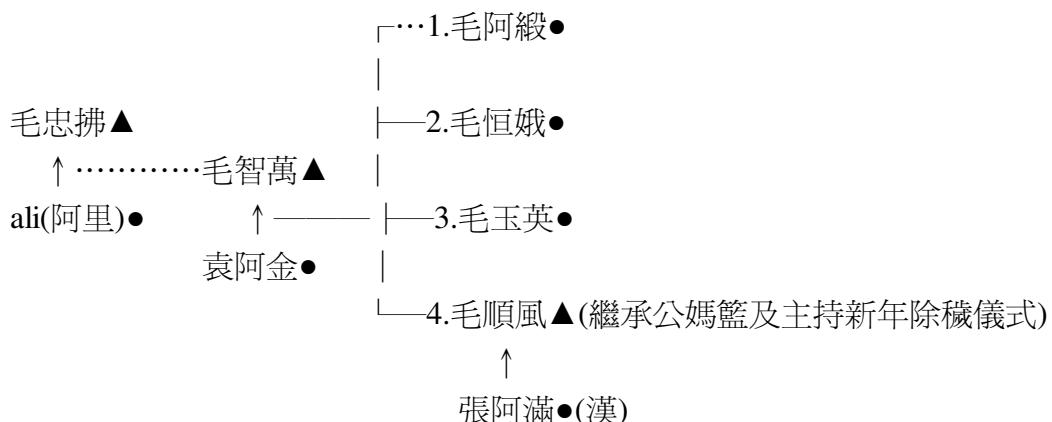
從邵族的系譜中，可以發現邵族的若干家庭有絕嗣的情形，其絕嗣的原因以不孕及嬰幼兒夭折為主，為了避免絕嗣造成家族傳承中斷，所以邵族家庭也有收養的習俗，收養子女的範圍並不限定非得來自本氏族或邵族人不可，被收養對象

<sup>65</sup> 譜表中的符號意義：▲表示男性，●表示女性，虛線……表示收養，↑或↓表示婚姻方向。

的性別也是男女不拘。養子視同己出，將來直接承襲自家的 **ulalaluan**（公媽籃；**kong ma na-a**），成為家族及氏族的一員；養女則長大後，以招贅的方式為其招夫，亦承受家傳 **ulalaluan**（公媽籃；**kong ma na-a**），視為家族當然成員。

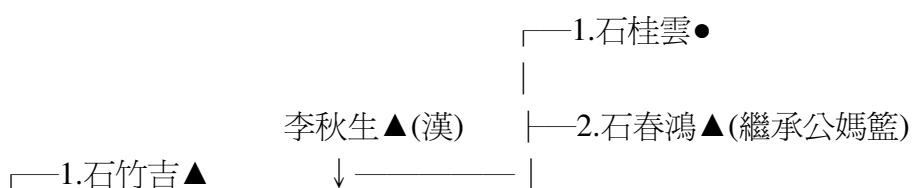
以毛姓家族為例（見毛姓譜表），**pashuran**（毛忠拂）娶妻 **ali**（阿里），無子嗣，收養同部落石姓氏族 **tiban**（智萬）為子，**tiban**改姓毛，繼承了 **pashuran** 的 **ulalaluan**（公媽籃；**kong ma na-a**），成為毛姓氏族的一員，**tiban**（毛智萬）娶袁姓氏族 **kime**（袁金）為妻，生子毛順風，此家系傳承透過收養關係建立，為族人一致認同，所以毛順風曾擔任邵族重要祭典八月 **lus'an**（邵族傳統年）的「除穢儀式」主持人，在日月村，這個儀式和職務向來為毛姓氏族所專屬。

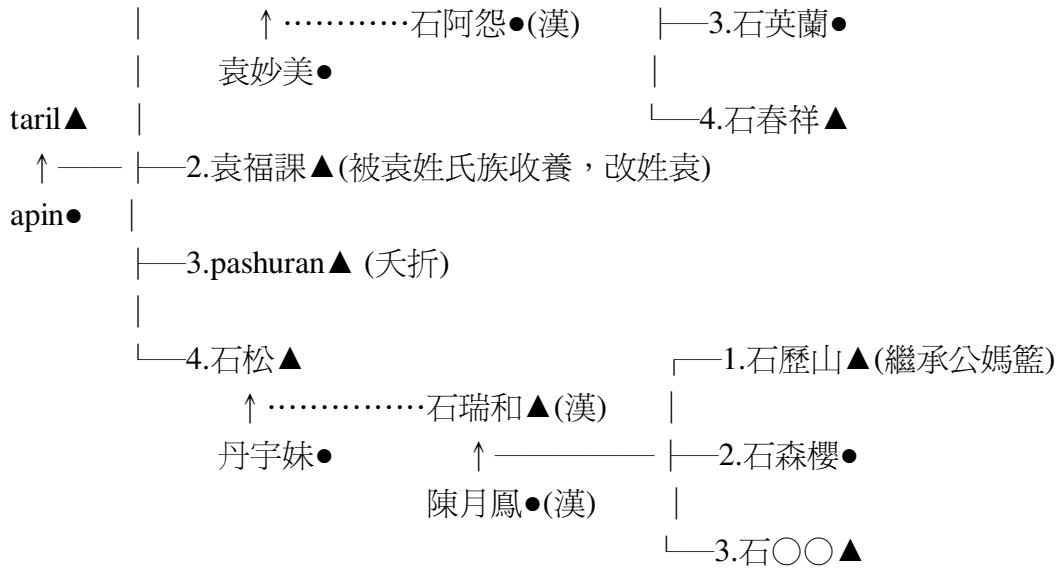
表 9. 毛順風家族譜表：



又石姓氏族中，石 **taril** 娶袁 **apin** 為妻，共生四子，長子石 **tikish**（竹吉）與妻袁 **shawi**（妙美）僅生一子，不幸年幼夭折，此後即未再生育，於是收養漢人幼女阿怨（**wani**）為養女，長成之後，為其招贅漢人李秋生為夫，繼承 **ulalaluan**（公媽籃；**kong ma na-a**），為石姓氏族成員之一。次子 **muhuqu** 自幼被袁姓氏族收養，脫離石姓氏族，改姓袁，是為袁福課，成為袁姓氏族成員。三子 **pashuran** 年幼夭折；四子 **shungkawi**（石松加）娶大平林邵族丹宇妹 **umaw** 為妻，未生育，於是收養平地人（**ho lo** 人）小孩石瑞和為養子，石瑞和長大後，娶漢人陳月鳳為妻。上述石竹吉的養女和養女婿，以及石松加的養子和養媳婦，在血統上雖然都沒有邵族內部各氏族的自然血緣，透過收養關係，分別成為為家族 **ulalaluan**（公媽籃；**kong ma na-a**）的繼承人，為石姓氏族成員之一，在邵族的傳統祭典或部落事務中承擔與一般邵族人一樣的權利和義務。

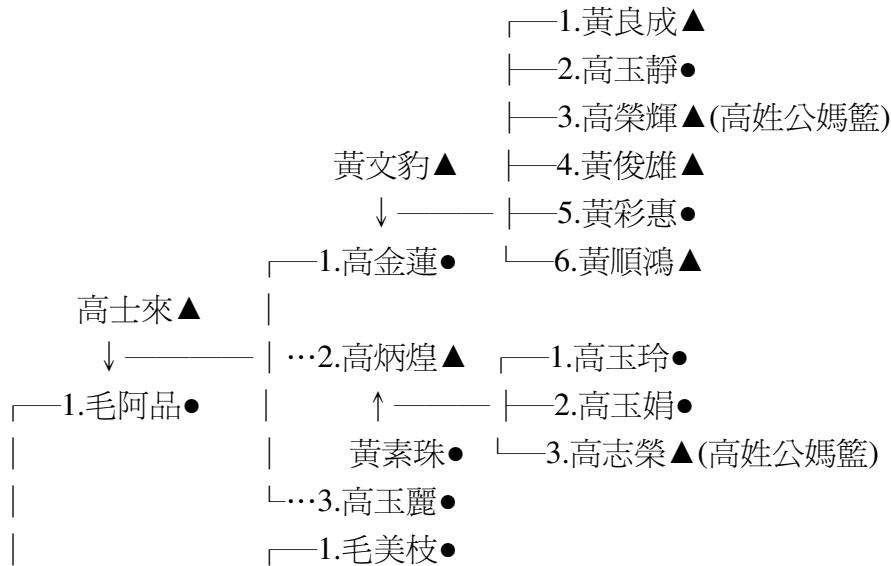
表 10. 石竹吉家族譜表

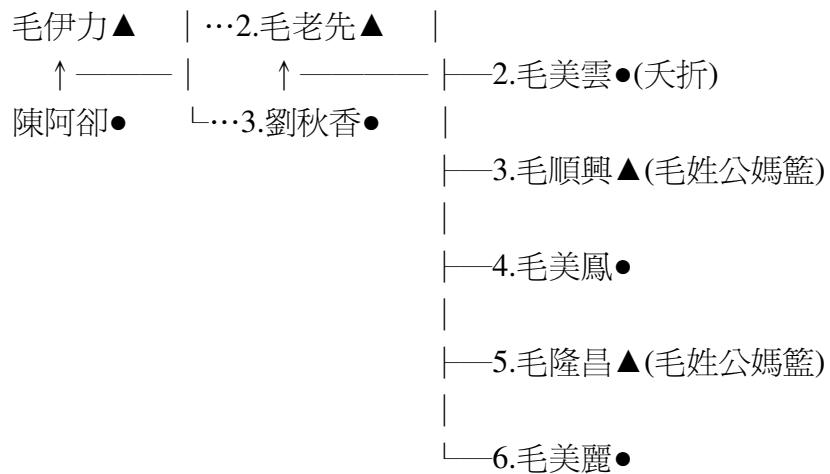




又從邵族實際系譜中，發現毛伊力這一個家族的情況亦甚為特殊，毛伊力與妻陳阿卻育有獨生女毛阿品，毛阿品仍年幼時，父親毛伊力即自大平林再收養白姓氏族的老先為養子，又自頭社平地人處收養劉秋香為童養媳，當三人都長大成年後，毛阿品招贅高姓氏族的高士來為夫婿，而毛老先和劉秋香則「送作堆」成為夫妻。其後毛伊力和陳阿卻夫婦過世，由毛老先繼承毛家的 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*），毛老先亦曾執行毛家「titishan 新年除穢」的氏族任務數十年之久，一直到過世為止，除穢儀式才因居喪而轉到毛順風家。可注意的是毛阿品原為「招贅婚」，但其後並未繼承毛家的 *ulalaluan*（公媽籃；*kong ma na-a*），反而是分立並奉祀贅夫高士來本家的 *ulalaluan*（公媽籃）。養子毛老先這一支系扶正成為毛家的正軸，這個案例顯示，在邵族人的祖靈信仰裡，宗祧家系的傳承，主要還是以男性為主，男性即使是收養，其重要性似乎凌駕於親生女兒之上。

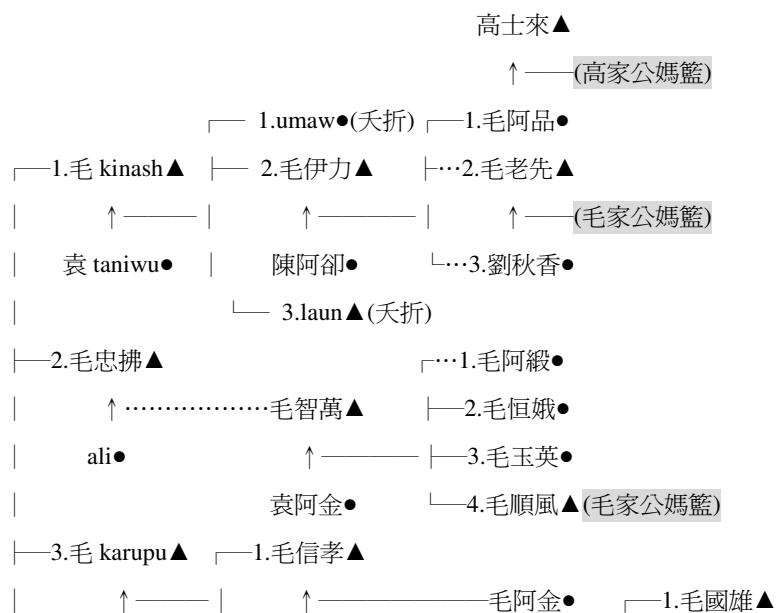
表 11. 毛姓及高姓家族譜表

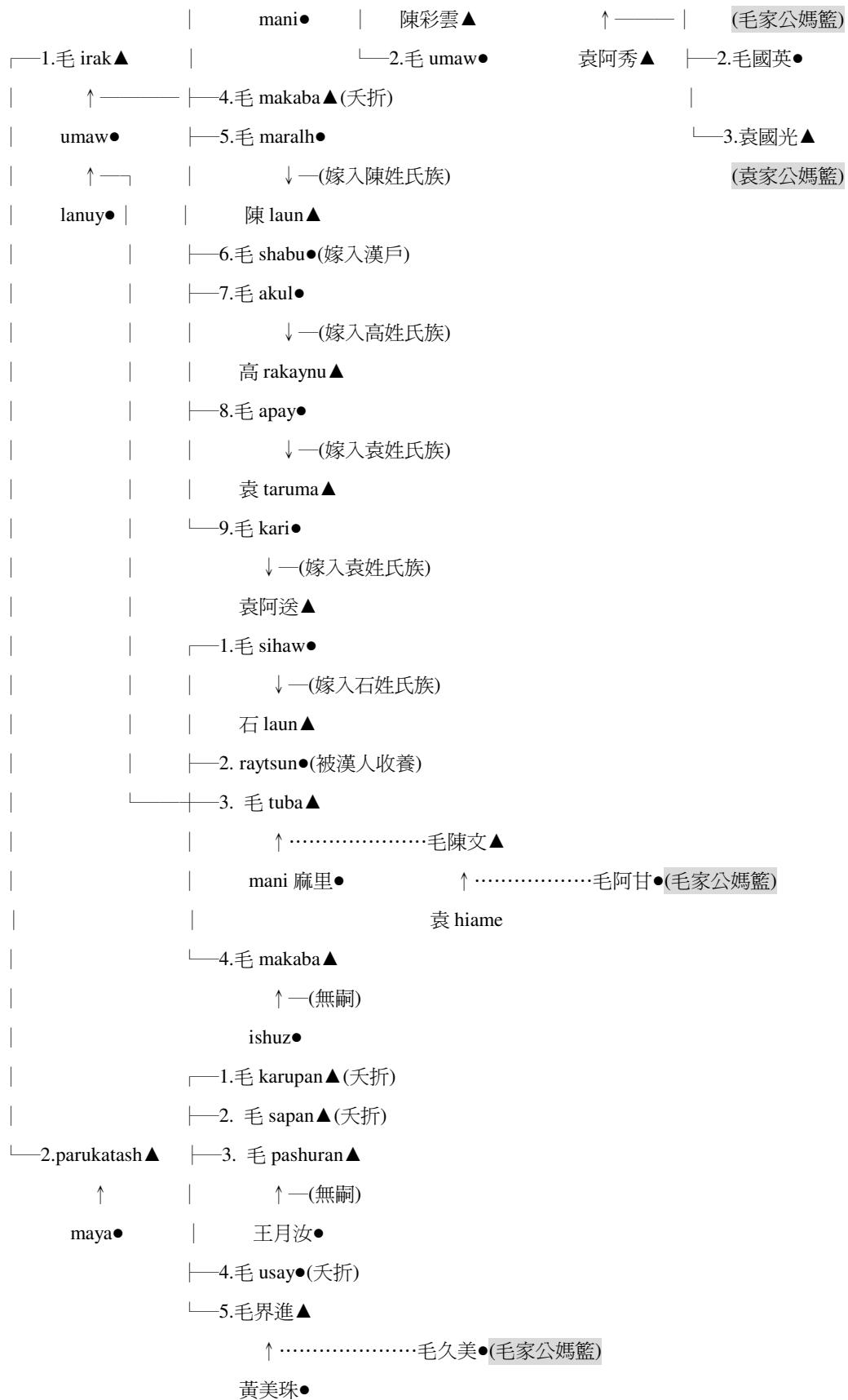




另有一說爲：由於毛姓氏族負責邵族祭典裡非常重要的「拂手除穢」儀式，這個儀式只有男人才可以參與並主持，而日月村中毛姓氏族的所有家庭，在毛伊力及其堂兄弟還活著的年代裡，都沒有「出丁」，也就是說每個毛姓家庭中都沒有男孩，有的家庭甚至於根本沒有子嗣，如：毛伊力僅育一女（毛阿品）；毛忠拂無子嗣（故收養石智萬）；毛信孝也是僅育一女（毛阿金）；毛卓肉也沒有子嗣（故收養陳文爲子，仍然沒有生育，又再收養毛阿甘爲養孫女，繼承公媽籃）；毛界進同樣沒有子嗣（故收養原屬袁姓氏族的毛久美爲養女，繼承 ulalaluan 公媽籃），當年毛伊力的收養毛老先，或許有祭典儀式傳承的功能和需要。這個說法如果成立，則我們可以認爲：邵族社會以男性父系傳承爲正則，儘管在邵族的傳統觀念裡，男女均可承家，並沒有漢人社會裡重男輕女的情形，不過在**信仰祭儀裡，卻因爲實際的功能需要，而有突出男系的現象**，下面爲毛姓氏族的譜表所反映出的承家狀況，亦可做爲佐證。

表 12. 毛姓世系群譜表





邵族稱同一家族的人為「tatál a taun」，tatál 意思為「相同的；同樣的」，taun

爲「家」，「tatál a taun」意思爲「同一個家族」，指有共同祖先、家系傳承的人群，代與代之間的時間差距尚不太大，彼此可以很清楚的知道上一代、上上一代乃至五六代之前的關係，這一層由二至三、四代之間、以親兄弟和堂兄弟關係建構起來的親屬脈絡爲「tata a taun」，亦即「同一家族的人」。有關系譜的田野調查資料可以往上追溯到八代之前的親屬關係（如陳奇祿和政大民族系的譜表），形成所謂的「世系群」，同姓的世系群組成一個氏族，邵語稱爲「shiduq」，各世系群之間雖然已經不能明白彼此之間共祖的確切關係，但因爲同姓，屬於同一氏族，所以各世系群之間彼此列爲禁婚的範圍，可見在心理上，認爲彼此有共同的祖先。

以日月村的石姓氏族爲例，表面上同樣是姓石的邵族人，他們內部卻能很清楚地區分哪幾家是「貓蘭石」？哪幾家是「魚池石」？哪幾家是「水社石」？從三個石姓世系群的系譜溯源，顯示他們雖然同姓，但是在可追溯的七、八代範圍以外，還是連不到共同祖先的名字，這個現象也許可以解釋爲：在更早的年代裡，石姓氏族已經分化出多個世系群，各自在個別的領域中尋求發展，以至於衍生出三個石姓的世系群。

在毛姓氏族裡也有同樣的情況，日月村系統的毛姓家族負責除穢及若干重要儀式，大平林的毛姓家族則爲頭目系統，都是舉足輕重的家族，從譜系資料連不到共祖，各屬不同世系群，因爲同姓毛（同氏族），故亦列爲禁婚範圍。

就目前所知，包括魚池鄉日月村的邵族和水里鄉大平林社區的頭社系統邵族在內，一共有七個不同的姓氏，分別爲袁 Ihinawanan、石 Ihkatafatu、毛 Ihkapamumu、高 shtamarutaw、陳 Ihkahihian、白 shapit、丹 shtanakyunan，現今的分布狀況，在大平林主要以毛、白、丹（陳）<sup>66</sup>三姓爲主，沒有發現袁和石姓、高姓的邵族人。日月村包括袁、石、毛、高、陳，還有少數近數十年來才由大平林遷來的丹姓和白姓邵人，顯示早昔邵族的氏族分布具有地域性。

表 13. 邵族姓氏一覽表

邵族姓氏一覽表			
氏族名稱	漢姓	得名原因及意義	現今分布
Ihinawanan	袁	含意不明，漢譯取-wanan 的台語諧音 「袁」。	日月村
Ihkatafatu	石	fatu 即石頭， lhka- 為表示「居住」的前綴，取義於「居住於多石之地的氏族」。	日月村
Ihkapamumu	毛	漢譯「毛」爲 mumu 的台語諧音，邵語 mumu 是一種會在地下鑽洞、潛行、獵食的掠食性齧齒類動物鼴鼠，毛姓氏族曾經是水沙連地區極為強勢的領導氏族，得名可能與此有關亦未可知。另解：	日月村、 大平林

<sup>66</sup> 大平林的陳錫喜和陳錫勲兄弟的陳姓應該是丹姓的誤寫，他們原都屬於 shtanakyunan 氏族，國民政府時代重新登記戶籍資料時，被分別登記爲丹姓和陳姓。

		「居住於多鼴鼠之地的氏族」	
shtamarutaw	高	marutaw 即「高」之意。	日月村
lhkahihian	陳	最後二個音節-hian 和台語「響」諧音，再由「響」訛化為台語的「陳」，即發出很響亮聲音的意思。邵語原意可能有「久遠」之意。	日月村
shapit	白	漢譯取最後一音節-pit 的台語諧音，亦作「筆」，意義不明。	大平林
shtanakyunan	丹	取音節中-tana-的音譯「丹」，含意不明。	大平林

### 三、祭祀行為中的社會組織

農曆七月初一的 mulalu matansún(頭目家狩獵前祭)與初三的 mulalu pintuza (做鰻祭)是專為狩獵而設的祭儀，特殊處在這兩個祭典當中，日月村的邵族各姓氏族形成兩個集團，分別在袁姓頭目和石姓頭目家舉行祭典，祭團分群如下表：

表 14. 袁、石姓頭目祭團分群表

	袁姓頭目的祭團	石姓頭目的祭團
參加的家戶和氏族單位	<p><b>袁姓氏族：</b> 袁福田、袁光永、袁進龍、 袁庭濬、袁慶像、袁進光、 袁阿其、袁國光、袁孟華、 袁光河</p> <p><b>毛姓氏族：</b> 毛順風、毛久美、毛耀聰、 毛隆昌、毛阿甘、毛志輝、 黃國卿（毛）<sup>67</sup></p> <p><b>高姓氏族：</b> 高倉豐、高榮雄、高同秀、 高志榮、高榮輝</p>	<p><b>石姓氏族：</b> 石磊、石玉蓮、石清水、 石阿松、石光河、石金章、 石振源、石阿累、石境清、 石偉佑、石歷山、石阿怨、 石慶輝、石明和、石明祥、 石春花、謝豐州（石）<sup>68</sup></p> <p><b>陳姓氏族：</b> 陳忠成、陳建光、陳寶艷、 謝振南（陳）<sup>69</sup>、陳建安</p> <p><b>白姓氏族：</b> 白榮豐、筆永源（白）<sup>70</sup>、 白金蘭</p> <p><b>丹姓氏族：</b> 丹明元、丹俊杰</p>

※本表係根據 2000 年至 2005 年之間各家戶參與祭典的情況製作

<sup>67</sup> 黃國卿的曾祖父為毛宇順 (usun)，毛宇順於日本時代初因被黃達理收養而改姓黃，但其後代一直參與邵族內部事務，黃國卿這一戶於 2004 年自購衣物及新籃，請先生媽祈告儀式，成為邵族正式的公媽籃新戶。

<sup>68</sup> 謝豐州為 lhkatafatu (石姓) 氏族成員，國民政府遷台初建邵族戶籍資料時將其姓氏誤登為謝。

<sup>69</sup> 謝振南為 lhkahihian (陳姓) 氏族成員，國民政府遷台初建邵族戶籍資料時將其姓氏誤登為謝。

<sup>70</sup> 筆永源屬 shapit (白) 氏族，戶籍登錄時以音近而登錄為「筆」。

從上列整齊的分群表似乎告訴了我們各氏族的從屬關係：毛姓和高姓氏族歸屬於袁姓氏族轄下，陳姓、白姓、丹姓氏族歸屬於石姓氏族轄下，表面乍看之下，日月村的邵族社會組織似乎為「二頭人制」與「半部落制」，然而對照五十年前，即 1955 年時台大考古人類學系所作的《日月潭邵族調查報告》〈日月潭的邵族社會〉所載，同樣是七月祭典，而當時的分群顯然大相迥異，參與袁姓頭人這邊的邵戶姓氏有袁、毛、陳等三姓 14 戶，而參與石姓頭人這邊的有石、毛、陳、高、白等五姓 13 戶，兩者頗有出入，顯然其發展與形成「乃是一個歷史的偶然而已，並非一種已經確立的固定制度。」<sup>71</sup>

就目前所知，包括水里鄉大平林社區的頭社系統邵族在內，共有七個不同的姓氏，分別為袁 lhinawanan、石 lhkatafatu、毛 lhkapamumu、高 shtamarutaw、陳 lhkahihian、白 shapit、丹 shtanakyunan，現今的分布狀況，大平林主要以毛、白、丹為主，而大平林的邵族人全部都是日本統治時代（大正年間）由頭社遷徙過去的，所以可以斷言頭社的氏族構成在清末到日治初期主要為毛、白、丹三大氏族，其中毛姓氏族為頭目家系。邵族人的另一聚居地日月潭日月村（德化社）則為日治時代昭和九年因為水力發電工程才遷徙成社，主要的構成來源為日月潭石印舊社的邵族人，另外日本當局還把散居在日月潭周邊的水社、貓蘭社、hungqu（放閣<sup>72</sup>）的零星邵族人也集中到卜吉社（日治時代社名，亦即國民政府時代所稱的德化社，今行政地名為日月村），形成氏族混居的新聚落，昔時從石印社遷徙到德化社的邵人今天仍有數人健在，他們為毛阿品、劉秋香、石阿松等耆老，根據他們的口述，日治時代未遷村時，居住在石印社的邵族家庭有：

tampawa（袁乃和 tuqi 之父）、sapan（袁阿安和袁阿米之父）、袁福課（huqu）袁龜托（kushu，子為袁 dariz，孫為袁秀）、tuqi（即前述 tampawa 之子，無嗣）、bulaw（高武老）、ilash（毛伊力）、shinhaw（毛信孝）、katash（毛界進）、umin（陳進富、陳進復之父）、taniwu（石阿順）、tian（石阿順之弟）、高武老（高倉豐之父）等一共 14 戶。昭和 9 年移居卜吉社時加入袁觀、石東亞等戶，到民國 44 年，陳奇祿所做的邵族系譜中，日月村（德化社）即已經包括了上述七大氏族在內，可見今天在日月村的部落結構是經過移居整合的結果，已非本來原始的邵族部落組織形式，以文獻記載來看，較原始的邵族社會結構應是以「世系群—氏族」為基礎的「社」，譬如劉韻珂於道光 27 年履勘水沙連番地後的〈奏勘番地疏〉中所云：

田頭社約可墾地七八百甲，生番大小男婦二百八十八丁口，番寮八九十間。  
水裡社約可墾地三四百甲，生番大小男婦四百三十四丁口，番寮八九十間。  
貓蘭社約可墾地七八百甲，生番大小男婦九十五丁口，番寮三十餘間。  
審鹿社約可墾地四千餘甲，生番大小五十二丁口，均已附水裡社居住。

<sup>71</sup> 見陳奇祿，〈日月潭邵族社會〉，《日月潭邵族調查報告》，第 27 頁。

<sup>72</sup> hungqu（放閣）位於水社和北旦之間的山坳。

……番目田頭社擺典、水裡社毛蛤目、貓蘭社六改二、審鹿社排塔母出而跪迓於道傍……。

均可看出昔時部落組織尚稱完整，但是經過清代中晚期到日本時代初，明治 30 年 9 月伊能嘉矩的《台灣踏查日記》卻已顯示邵族的傳統部落組織似乎已經逐漸趨向瓦解的狀態：

水社（蕃語 Tewato）原居水社湖中嶼珠仔山（蕃語 Raru）的山麓，光緒十四年（1888）社內 24 戶遷到距離水社北方二十四華里處茅埔庄，六戶遷到水社湖南岸，形成石印社（蕃語 Tarimkan），七、八戶遷到水社東北方七華里處的竹湖庄，後來轉到大茅埔（人口一百三十一人）。頭社（蕃語 Sinnatsäki）位於現在的位置，三十一戶（人口一百五十六人）。貓蘭社（蕃語 Saporor）原來位於貓蘭庄，光緒十五年，社內全部九戶，遷到北方二十二華里處的大茅埔庄（人口三十五人）。審鹿社（蕃語 Simrök）原來位於魚池庄，光緒 8 年十一戶（全社只有十一戶）遷到北方三十多華里處的新興庄（人口三十人）。<sup>73</sup>

所以我們可以這麼說，今天在日月村所看到或採集到的有關部落組織的狀況，可能已非傳統邵族社會的原貌，只可以說它是經過人為遷徙、整併、撮合、妥協後的結果，包括現在所謂的「正副頭目」、「氏族分工」、「祭典職務分工」的種種說法恐怕都得重新加以考量，個人比較傾向於傳統邵族部落社會的構成層序為：thaw（人）→ taun（家庭）→ 家族（世系群）→ shiduq（氏族，包含數個家族。）→ kataunan（部落；村落）。

#### 四、從新年祭典中 pariqaz 的角色看身分與認同

邵族的八月新年祭典（lus'an）如果有人願意擔任 pariqaz，則這年的新年祭典會長達二十幾天，甚至一個月之久，在新年祭典 lus'an 的時候擔任 pariqaz，這是很多嫁入邵族家庭的婦女一生中最大的心願，因為這是她向眾人及邵族祖先宣示正式成為家族成員的重要時機。

邵族是父系社會，以男系傳家為正統，婚姻關係為娶進嫁入，特殊的地方在於婦女進入邵族的家庭之中時，並未同時取得她在這個家庭中的正式認同和地位，也就是說她只是「暫時寄住在夫家」，她的 qali（靈）還在其娘家那邊，夫家有任何祭典，當先生媽對著公媽籃誦唸家人的名字時，沒有擔任過 pariqaz 的婦女是不會被誦唸出名字來的，因為她的 qali 既然還在娘家，基本上她還不算是丈夫家族中的「正式成員」。反而在娘家中，雖然她已經嫁出，但是娘家還認為她仍然是家族一員，娘家舉行祭儀時她還會被先生媽誦唸出名字來。這個習俗造成了很多婦女心中的焦慮，以 2004 年 lus'an 時極力爭取擔任 pariqaz 的洪淑芳為

<sup>73</sup> 依據楊南郡譯，伊能嘉矩《台灣踏查日記》，（台北：遠流，1996），頁 216-217

例，她是本籍在水里鄉的平地婦女，嫁給邵族人石明和為妻已經將近 30 年，育有二名兒子，都已經大學畢業，她自述極力要擔任 pariqaz 的動機為：

我嫁入石家已經快三十年了，我很奇怪的是每次先生媽在 mulalu 時，我先生、兒子的名字都在先生媽誦唸的祭詞中被大聲的唸出來，而我身為這個家的女主人，名字竟然不被唸出來，意思是不是把我排除在這個家庭之外？將來要是我百年之後，是不是我的靈魂也不在祖先的祭祀之列？我一定要做過 pariqaz，這樣，祭祀時我的名字才會被先生媽唸出來，我才真正算是石家的人。<sup>74</sup>

另外於 2003 年擔任 pariqaz 的黃秀蘭，她是台東的卑南族人，她的情況也是因為丈夫石振源的極力爭取，石振源的角度為站在邵族人的立場來看，其動機為：

我的太太嫁來我家已經快 30 年了，和我一起同甘共苦了一輩子，而在 mulalu 時，竟然完全沒有唸到她的名字，可見她仍然被排除在我家的公媽之外，這對她是非常不公平的，趁我身體還健在的時候，我要趕快讓她做過 pariqaz，否則一旦我不在了，依照我們邵的規矩，沒有丈夫的妻子就不能擔任 pariqaz 了，做過了 pariqaz，她才算真正是我們家的人，我對她才算有個交代。<sup>75</sup>

而先生媽 nuy（石玉英）的說法更直接道出了未做過 pariqaz 的人心中最大的焦慮——將來去世後，qali（靈）將何處歸宿的問題：

mulalu（祭典）的時候，先生媽先將家人的名字逐一唱唸出來給祖先知道，但是娶入的媳婦如果沒有做過 pariqaz，則她的名字會被刻意地跳過不唸。嫁出的女兒如果她在夫家仍未做過 pariqaz，那麼她的靈仍然屬於娘家，先生媽在娘家拜拜時也會唸誦她的名字——這就是我的父親當年一直鼓勵我要做 pariqaz 的原因，他說嫁出去的女兒若沒有做過 pariqaz，那麼她將來死後，qali 不會被歸入夫家的 ulalaluan 之中，而娘家這邊拜拜時也不會再唸她的名字，她的 qali 將很可憐，會茫茫渺渺、無依無偎的到處漂流。我的父親不但鼓勵我做 pariqaz，也鼓勵我做先生媽，他常常說這樣子我的娘家和夫家兩邊的祖先就都不愁沒有人祭拜了。<sup>76</sup>

priqaz 是邵族傳統社會裡將一個非家族成員的「他者」變為家族成員「我人」的重要儀式，這個專有詞彙有時會被以台語的「爐主（lo cu）」來替代，不過兩者的意涵卻有明顯差異，有特別加以釐清的必要。pariqaz 的語根為-riqaz-，

<sup>74</sup> 2004 年 lus'an 祭典時的田野調查記錄。

<sup>75</sup> 2003 年 lus'an 祭典時的田野調查記錄。

<sup>76</sup> 2002 年 8 月 15 日先生媽石玉英的田野訪談記錄。

是「看」的意思，加前綴 pa-變成使役式動詞，pa-riqaz 的意義為「做給人看或展示給人看」，本來是動詞，但詞性名詞化，成為一種祭典中的身分或職稱。檢視 lus'an 祭典時的儀式過程，擔任 pariqaz 的人須負擔 lus'an 新年祭典大約將近一個月期程間的大部分開銷，每晚須牽番仔戲（邵語為 shmayla，牽田做戲的意思）給祖靈和所有的族人看，有 pariqaz 的新年最後的儀式是 pariqaz 的娘家送來象徵 qali（靈）的布料，經由先生媽 mulalu 祝禱告祖，然後加入夫家的公媽籃之中，這個嫁入的婦女從此才算是真正脫離娘家，正式成為丈夫的家族及氏族成員。

pariqaz 很難翻譯成相稱的台語 (ho lo 話)，於是有些族人就用台灣民間信仰中寺廟裡的職務名稱「爐主 (lo cu)」來稱呼 pariqaz，表面上看來，兩者都具有宗教活動代表人的象徵地位，但其意涵卻有極大差別。受到大環境的影響，現今大部分邵族人的通行語言為台語 (ho lo 話)，自然的也以寺廟裡的任務職稱來對應 lus'an 祭典時的 pariqaz，其實兩者的實質意義有很大的不同。

表 15. pariqaz 和爐主 (lo cu) 的比較表

pariqaz 和爐主 (lo cu) 的比較表		
差異的類別	pariqaz	爐主 (lo cu)
任期	邵族新年 lus'an 期間擔任，不超過一個月。	通常為一年。
功能	向族人及祖靈宣示進入邵戶，獲得家族身分與族群認同。	承辦與廟會、祀典有關之事務。
服務對象	所有祖靈、族人。	神明
身分要求	邵族配偶，通常是嫁入的婦女和其丈夫。	廟寺信徒，通常由戶長擔任。
人數	夫妻二人共同擔任。	一人
產生方式	1、自願擔任。 2、族人推舉鼓勵。	擲筊，神明選任。
地位	祭典重心。	名義主祭，在祭祀圈裡可以獲得若干社會地位。
限制	夫妻兩者必須都健在，喪偶即不具擔任資格。	不論婚姻關係，通常由男性擔任。
後續功能	具備了擔任先生媽的候選資格，有意願者可以進階學做先生媽。	任期完畢即解除職務。

邵族為一氏族外婚的民族，同氏族為嚴格禁婚的對象，但是其他氏族或外族則不列為通婚禁忌，我們把從 1993 年以來曾經在八月 lus'an (邵族新年) 時擔任過 pariqaz 的夫妻列表如下：

表 16. 1993 年以來擔任 pariqaz 的夫妻背景一覽表

年份	pariqaz		擔任 pariqaz 的理由
1993	張文標（平地人 (ho lo 人))	袁玉雲（邵族）	張文標為贅入，在袁家被視同為兒子，於 mulalu 時當然誦唸其名字。
1994	毛順風（邵族）	張阿滿（平地人 (ho lo 人))	若沒有擔任過 pariqaz，則任何祭典時，妻子的名字都不會被先生媽唱唸出來。
1995	袁國光（邵族）	陳蘭英（平地人 (ho lo 人))	全上
1996	謝豐洲（邵族）	劉真真（平地人 (ho lo 人))	全上
1997	無	無	
1998	高倉豐（邵族）	王瓊蘇（平地人 (ho lo 人))	全上
1999	無	無	
2000	袁進光（邵族）	黃月里（阿美族）	全上
2001	高榮輝（邵族）	王麗芬（平地人 (ho lo 人))	全上
2002	無	無	
2003	石振源（邵族）	黃秀蘭（卑南族）	全上
2004	石明和（邵族）	洪淑芳（平地人 (ho lo 人))	全上
2005	無	無	

從上表我們可以知道邵族人的婚姻對象包括了平地人(ho lo 人)、原住民(阿美族、卑南族)，筆者訪問了所有的 pariqaz 夫妻，探詢他們願意擔任 pariqaz 的原因，最主要是為了「先生媽在祭禮過程中會唸誦出自己的名字」——亦即正式成為家族成員。這當中比較特殊的是 1993 年擔任 pariqaz 的張文標和袁玉雲，

由於袁玉雲的父親袁阿米所生全部都是女兒(共有四名)，所以張文標是以半娶半入贅的方式進入袁家，袁家的 *ulalaluan* (公媽籃)也由長女袁玉雲和張文標繼承。依邵族的習俗，招贅是因為家中無男兒，所以贅婿視同兒子，是要繼承 *ulalaluan* (公媽籃；*kong ma na-a*)的人，理所當然的為家族成員之一，故張文標進了袁家以後，先生媽在祭典時即已將他的名字唱唸出來，並不因為張文標沒有擔任 pariqaz 而受到影響，因此張文標的擔任 pariqaz 並沒有所謂「希冀成為家族一員的焦慮」，同時也突顯了邵族傳統社會以父系、男性為主的特色。

## 第二節 祖靈觀——祖靈的世界

### 一、ulalaluan（公媽籃；kong ma na-a）的意涵及起源

進入邵族的家庭往往可以看到正廳的供桌上供奉著以竹、藤編製的小籃子，

也有的不是放在設供桌上，而是將籃子吊掛在牆上。藤籃裡裝著的是已經泛著烏黑色澤的古老衣物和看頗有年代的珠鍊飾物，甚至於還可以看到以貝殼磨製而成的貝錢；<sup>77</sup>但是也有些是還蠻新的現代布料、衣物。邵族人認為祖靈具體存在於這個籃子之中，把整個籃子當做是祭祀求告、祝禱崇拜的對象，除了部落裡定期舉行的傳統歲時祭儀須將籃子集中於公共祭場祝禱稟告之外，凡是家中有任何事情發生，重大的如婚嫁喪葬、修屋造船；細微的如販豬、買車、訪客夜宿等事情，都要將籃子取下，請先生媽來誦唸祝禱，向籃子裡的祖靈稟告敘明，否則將引起祖靈的猜疑或是惱怒不悅，輕者將使家人生病不適，重者引發不祥，肇生預想不到的禍端。

邵族人稱一般的籃子為 qafay，雖然公媽籃的外觀形式也是籃子，但是對於這個祭祀有關的籃子，邵族人並不稱其為 qafay，而是另外以「ulalaluan」稱呼，ulalaluan 是邵族人對上述祭籃的特稱。由於邵族人長期以來一直生活在台語的語言空間裡，所以邵族人現在也以台語「公媽籃（kong ma na-a）」來稱呼其祭祀的對象 ulalaluan，然而「公媽籃（kong ma na-a）」一詞可以說完全是漢人祖先崇拜方式下的理解和詞彙，如能回歸邵語的原點，從 ulalaluan 的構詞來了解其意涵，如此或許較能跳脫台語「公媽籃」的框限，明白 ulalaluan 的真實意涵及指涉：

1. ulalaluan 的字根為-lalu-，<sup>78</sup>南島語裡字根不一定有意義，但是在邵語詞彙裡，lalu 是日月潭中唯一的島嶼，<sup>79</sup>曾經是邵族的重要舊社之一，也是邵族婦女學做先生媽的聖地，凡是學做先生媽的族人都必須登上 lalu，尋求祖靈的首肯（特殊感應），然後才能正式向前輩先生媽學藝，故 lalu 隱含「祖靈所在處」的意涵。
2. 字根加前綴 u-成為 u-lalu，表示祈使句命令式的「拜！」

<sup>77</sup> 「貝錢」邵語稱為 malun，是以芋螺殼磨製的圓形飾物，直徑約 4 公分左右，耆老毛阿品、石阿松等人均謂此物在以前可以當錢幣使用，可以買豬、換物、當聘禮。

<sup>78</sup> BLUST Rubert 的《Thaw Dictionary》以 ulalu 為字根，不過筆者認為 ulalu 應可再拆解為更小的字根-lalu-。

<sup>79</sup> lalu 在清代時被稱為珠嶼、珠仔山，日本時代稱為珠島，國民政府時代稱為光華島。

3. 字根加前綴 mu-成爲 mu-lalu，爲主事焦點動詞，表示主事者拜的動作或狀況。
4. 加前綴 pu-成爲 pu-lalu，爲祈使句使役式動詞，支使人拜，語氣爲「拜！」。
5. pu-lalu 再加後綴-an 成爲 pu-lalu-an，表示央請「請拜一下！」
6. u-lalu 加後綴-an 成爲 u-lalu-an，表示處所，指拜的地方或拜的對象。
7. u-lalu-an 再重疊字根的第一音節-la-成爲 u-la-lalu-an，表示經常祈拜的對象或是處所。

**ulalaluan** 的語意爲「經常崇拜的對象（處所）」，可見 **ulalaluan** 的「邵語意涵」著重在象徵的層次，就是因爲籃子裡放置著祖先們的衣服飾物（邵語統稱爲 **anyamin**，意思爲「東西、物品」），才具備了祖靈存在的象徵意義，因而成爲祭祀求告、祝禱崇拜的對象。根據近幾年來的觀察，**ulalaluan**（公媽籃；kong ma na-a）裡的衣物並不全然是舊的服飾，理論上，兄弟分支，每分一次家，成立 **ulalaluan** 的新戶，都必須從本家的籃子裡分出一部分的舊服飾，那麼沒幾代下來，必然將有限的舊服飾分割殆盡，事實上也並非如此，戶主可以在 **ulalaluan** 裡填加新的衣物服飾，增加的時機爲：

1. 八月邵族新年 **lus'an** 時：戶長自己購入新的、具有原住民風味的衣物、布料、珠鍊等加入 **ulalaluan** 之中，將 **ulalaluan** 帶到祭場參加祭典，因爲 **lus'an** 是一年一度的盛大祭典，所有的祖靈都會集中在祭場，經過 **lus'an** 祭典儀式洗禮的 **anyamin**（東西、物品）即具有祖靈認可的象徵地位，可以供作未來需要分出新戶時的傳承服飾。2003 年的 **lus'an** 時，邵戶石阿松即是以這種方式增加公媽籃中的服飾。可注意的地方還有加入的衣物從來沒有看過現代流行的時尚布料或衣服，一定是選取有原住民味道、式樣的「番仔布」<sup>80</sup>加入，特別強調「番仔公媽」的原住民屬性，宣示的味道濃厚。
2. 擔任 **pariqaz**：娶入的媳婦若未擔任過 **pariqaz**，則在邵族的傳統觀念裡，這個來自別姓氏族或異族的媳婦，在家族中並未取得正式的家族成員身分，一定得在 **lus'an** 時擔任過 **pariqaz**，才會得到家族、氏族和全體族人的認同，成爲邵族家戶的正式成員。如果擔任了 **pariqaz**，那麼在 **lus'an** 祭典的最後一天，媳婦從娘家取來一塊布料和衣物，由先生媽向家族祖靈祈告，然後加入夫家的 **ulalaluan**（公媽籃）當中，經過了這個儀式，該名婦女的家族身分從娘家脫離，正式加入夫家的家族和成爲氏族的正式成員，享有在祭典時唱唸名字給氏族祖靈知曉的權利。2001 年高榮輝和其平地人（ho lo 人）妻子擔任 **pariqaz** 時，從其本家高志榮的 **ulalaluan** 中分出部分的祖傳衣物，再加上他的妻子從娘家取來的衣物，另立新籃，成爲 **ulalaluan**（公媽籃；kong ma na-a）的新戶。2004 年石明和及他的妻子擔任 **pariqaz**，則是石明和本來已有 **ulalaluan**（公媽籃；kong ma na-a），他的妻子再從娘家取來布料服飾，加入 **ulalaluan** 中。
3. 分立新 **ulalaluan**（公媽籃；kong ma na-a）戶時：當邵族家庭的諸兒都已經長大成人，而且都已各自成婚，父母就會考慮從自己的 **ulalaluan**（公媽籃）分出

---

<sup>80</sup> 先生媽石玉英女士即謂 **ulalaluan**（公媽籃；king ma na-a）裡的布料爲「番仔布」，放番仔布的 **ulalaluan** 為「番仔公媽」，以有別於「人的公媽」。

新的 *ulalaluan*，做法通常是從舊的 *ulalaluan* 中取出一、二片布料，再加入新購買的布料一起放入新的 *ulalaluan* 之中，然後選個適當的日子，請先生媽來向家族及氏族祖靈祈告，如此即完成 *ulalaluan* 新戶的設立。2003 年時，毛隆昌利用搬遷新居的機會順便成立 *ulalaluan* 新戶，其 *ulalaluan* 中的 *anyamin*(東西) 就是由本家繼承一片舊布料，他自己又再加入新購買的布料而成。另外也有特殊的情況，如 2000 年時，白豐榮成立自己的 *ulalaluan* 新戶，由於白榮豐是頭社系統的邵族人，在他祖父或曾祖父那一代遷居到大平林，他的家族成員已經沒有公媽籃和祖傳衣物可供他分立新戶，所以他設立的新 *ulalaluan* 裡全部都是新買的衣物。又 2005 年白金蘭的戶政資料恢復登記為邵族身分，為此她也以全新的衣物成立新的 *ulalaluan*，因為她的家傳公媽籃在五十年前即已火化無存，而她的本家在大平林，也已經沒有任何祖傳的衣物可供分戶，情況和白豐榮一樣。

綜合上面三種情況所述，可知 *ulalaluan* (公媽籃；*kong ma na-a*) 所突顯及傳達出來的訊息為：*ulalaluan* 的重點不在籃子裡衣物的新舊或有無穿戴過，重點在於放入籃子裡的衣物是否經過祖靈的認可，而認可的唯一途徑為必須經過先生媽向祖靈祈告，具備了這樣的必要程序，衣物才會被賦予了祖靈存在的象徵意義，籃子和裡面的衣物就成了 *ulalaluan* (祈告的對象)，這是邵族人將抽象祖靈具象化的奧妙處，也因此落實了邵族人祖靈存在的認知。此外 *ulalaluan* 裡的衣物代表了家系的歸屬和傳承，個人在這個傳承中找到了自己在家族和氏族中的定位。

*ulalaluan* (公媽籃) 在全台灣的原住民祖靈信仰中，可以說是非常特殊而且絕無僅有的崇拜方式，它究竟起自何時？源自何處？唐美君於 1955 年調查時曾採錄了老頭目袁阿送的口述：

我們的祖先原先共不是住在日月潭畔，有一次祖先出獵的時候，因為追逐一隻白鹿，從阿里山追到這裡，而發現了這塊肥美的土地，後來舉族遷來此地。初來時住於珠仔嶼的四周，其後再遷至附近的石印 (*tarinngkuan*) 地方，當時的頭人名叫 *hinaluma*，他的妻子在遷來不久之後便生下了一對孿生兄弟，一為白臉，另一個黑臉。我們的習慣認為孿生是一種不吉之兆，而那位頭人所生的嬰孩又是一黑一白，異乎尋常，因此更認為不祥，於是頭人便把其中黑臉的一個嬰孩棄入潭中。第二天夜裡，頭人 *hinaduma* 夢見被棄於潭中的黑臉嬰孩前來託夢，夢中大概說：今我已死，此後你等每戶必須以一籃置祖先衣飾，作為祖靈之居處而供奉之，不得有違。於是便各置一籃以奉祖靈，從此我們便有了公媽籃，每家一隻，凡是重要儀式告祖時，都以公媽籃為供奉之對象，而我們邵族的族運據說也從那時起便開始興旺。<sup>81</sup>

唐美君同時採錄了另一位於 *lus'an* 邵族新年時專責教邵人祭歌的耆老高武老的

<sup>81</sup> 唐美君，〈日月潭邵族的宗教〉，《日月潭邵族調查報告》，(台北：台灣大學出版委員會，考古人類學刊第 1 種，1958) 頁 101。

意見，得到完全不一樣的說法：

我們族中確有黑白變生嬰孩及追白鹿而遷至此地之傳說，但是那位 hinaluma 並不是我們的頭人，而是一位善於潛水者，傳說他能在水中潛留半日不出。而我們的公媽籃則是早就有的，並非在遷到這裡後始設置的。

因為有關 *ulalaluan* 的創設源起至為重要，所以筆者也特別徵詢了其他耆老的看法，出生於 1923 年的石阿松對於上述的說法給的意見為：

袁阿送和高武老所說的人名 hinaluma 應該是 shnawluman 才對，他是我們邵族傳說裡一個非常善於游泳潛水的人，曾經和日月潭裡的水鬼 takrahaz 搏鬥。*shnawluman* 的時代我們邵族人應該已經在日月潭很久了，奉祀 *ulalaluan*（公媽籃）絕對是更早以前、我們的祖先遷來日月潭一帶時就已經有了。至於黑白變生嬰兒的故事，那和砍倒茄苳樹的傳說有關，倒不是因為淹死變生嬰兒才開始設立 *ulalaluan*。<sup>82</sup>

袁阿送有關 *ulalaluan* 的起源說，故事傳聞的成分充斥著太多的想像，無法合理化 *ulalaluan* 的起源，而高武老和石阿松的說法則僅提供了設立 *ulalaluan* 的相對時間，也只能告訴我們：「邵族人在很早很早以前就已經有 *ulalaluan* 了。」根據公媽籃裡古老的布料和飾物判斷，設立公媽籃的年代確實相當古遠，只不過我們實在無法得到確定的年代。另外我們也可以肯定地推斷，*ulalaluan* 信仰應該是在與平地人（*ho lo* 人）大量接觸之前即已存在，否則它應該是以祖先牌位（公媽牌）或類似的形態出現，而且在意涵上，邵族的 *ulalaluan*（公媽籃）與平地人方式的公媽牌也存在著若干差異，留在第四章再加以討論。

## 二、祖靈在哪裡？祖靈管轄的範圍

邵族的傳統宗教信仰為「泛靈崇拜」，相信世間萬事萬物都有「靈」的存在，所以日月潭的海裡有靈；田間、林中的動植物也有靈；農事有農事相關的靈；狩獵有狩獵相關的靈，人和這些靈基本上是相安無事的，除非觸動了禁忌，冒犯了精靈，否則人和眾多其他的靈之間彼此互不侵犯。

眾多的靈當中又以人的靈最為重要，人活著的時候固然有靈，人若是死了，他的靈就歸到另一個靈的領域——祖靈的世界。在祖靈的領域裡，各家有各自的祖靈，自家的祖靈庇蔭或責罰自家的子孫後代，由各家的祖靈再擴大為同姓氏族的祖靈，超乎氏族的祖靈為所有邵族人的共同的祖靈，最高祖靈是一個抽象的代表，先生媽所唸的祭詞裡必然會唸到這個最高祖靈的名諱——pathalar。

祖靈的世界是人死亡以後的場域，從邵族人辦理喪事的過程，可以理解邵族

<sup>82</sup> 根據 2004 年 8 月 10 日田野調查記錄。

人怎麼看待「人死了以後的世界」。在表象上，現代邵族人辦理喪事和一般平地人（*ho lo* 人）社會沒有什麼兩樣，都是在喪家的門口搭起告別式的式場，視亡者的宗教背景以不同的儀式施作喪禮，不管是採用佛教、通俗道教或是基督教的儀式，最後終須將亡者送至墳場墓地入土埋葬，當這些世俗的儀式都進行完畢以後，接下來的是家人再以邵族傳統的方式完成後半段的喪禮。

邵族人在埋葬了死者之後的次日凌晨，喪家請先生媽來家裡 *pulalu*，時間選在凌晨的原因是在這麼早的時間裡 *shmashuni*（占卜鳥繡眼畫眉）還沒有出來活動，絕對不會聽到占卜鳥叫出不祥的鳴聲，如此才不致於影響到傳統喪禮儀式的進行。先生媽到齊後，依例請出喪家的 *ulalaluan*（公媽籃）放在門口的地面上，由先生媽對著公媽籃做辭魂的儀式，這個儀式的主要目的是要告訴死者他已經死了，不再屬於生人的場域，請死者的 *qali*（靈魂）無須再留戀於活著時的世間，這個儀式姑且稱之為「辭魂祭」。2002 年邵人毛老先去世，他的妻子毛秋香在辭魂祭時以酒彈獻並且呼告：

sasiniza! mushayza! ukayza ihu! sasiniza sa bahi mihu! mihu a qali kathuyza ihu!  
送你走了 可以去了 已死 你 送走 魂 你的 你的 靈 帶走 你  
你要送你走了！去吧！你已死了！要送你的魂了！帶著你的靈走吧！

kathuyza ihu sa izáy mihu a ulalulalu, kathuyza ihu! ukayza ihu!  
帶走 你 這裡 你的 祭拜之物 帶走 你 已死 你  
祭拜你的東西帶走吧！都帶走吧！你已經變無（不在生人的領域）了！

做完辭魂祭，隔一天，亦即第三天下午，喪家再請來先生媽，仍然取出公媽籃，在自家門口再做一次祭禮，這一次在公媽籃的旁邊多放了一碗稍微墊高了的酒，這酒是要給到場的家族祖靈享用的。先生媽的祭禮完畢後，以指沾酒向前方彈灑，並且一一呼請眾祖靈的名諱，簡要告知本儀式的內容，請祖靈庇佑等吉祥祝福的話，此時亡者的名字已經在呼告的祖靈之內，顯示亡者已經加入祖靈的行列。這一次的祭禮稱之為 *mashuqitaniza*，意思為「恢復順吉」，這個字的詞根為 *qitan-*，意為美好，加前綴 *mashu*-表示使恢復，加後綴-*iza* 表示完成，*mashu-qitan-iza* 全字的意思就是恢復往常的平安。這天夜裡，喪家設宴款待居喪期間來幫忙的所有親友，稱之為 *patuqitan*，也就是祈使所有事情都變好的意思。經過這第三天的儀式，喪禮即告全部結束，死者從此進入祖靈的領域，在以後的所有祭典中，成為先生媽呼請的祖靈。

喪禮的內容顯示，在邵族人的觀念裡，活著的家人和去世的家人（祖靈）之間僅為一線之隔，差別只在於物質與肉體形像的有無，人一旦死亡，即邵語所謂「*uka shnaw*（不再呼吸）」，那麼這個人的外在形體就無法再存在於活著的家人及族人的空間裡，轉而進入到另一個祖靈的世界。祖靈的世界似若浩瀚虛茫，故祂可以在虛渺空廣的自然空間裡；祂也可以以虛幻的形式，存在於區區數丈的斗

室之中，但無論如何，祂仍以公媽籃為具體的依歸，公媽籃是祖靈的具象載體，是抽象祖靈的具體象徵，透過儀式，經由先生媽的呼請，祖靈於是齊集屋前，因為這樣的認知，所以邵族人認為雖然祖先的形體不在了，可是他的靈仍然透過公媽籃的象徵意味和家人、族人長相左右，因而邵族人的家裡若是有任何異動或特殊的變化，都要向祖靈稟告，免得祖靈猜疑或是生氣惱怒。以下幾則實例用以顯示邵族人和祖靈之間的對待關係：

**事例 1**：毛順風的父親毛智萬賣牛沒有拜 *ulalaluan*（公媽籃），所以得病，而且病得相當嚴重，不得不送到埔里的基督教醫院住院治療，在醫院裡毛智萬病得不醒人事，在神智不清的囁語中自云沒有做對事情，對祖先很歉疚等等話語，他的家人趕忙打電話回家，要家人請先生媽來家裡做 *mulalu*（祈告儀式），向祖靈稟告賣牛的事。奇特的是當家人拜過公媽籃之後，在醫院的毛智萬病況很快就好轉了，沒多久竟然好端端的出院回家。<sup>83</sup>

**事例 2**：丹西原是大平林的邵，被日月村的邵人石阿累招贅後，有某漢人法師慇懃丹西原把「番仔公媽」放到平地式的公媽龕裡去，丹西原照做了，他將原先裝祖先衣物的公媽籃用火燒化掉，籃子裡面的 *anyamin*（衣服飾物）另行收藏起來，供桌上只奉祀石、丹兩姓的漢式公媽牌位。這件事情過後沒多久，他們女兒的精神狀態就開始出現狀況，做出了很多怪異的行為，延請醫生治療、問遍各方神明都無法治癒，後來求問到水里的善姑，說是得罪了石家的公媽，因此才讓他們的女兒發生問題以示懲罰。善姑並且說她施法到第九層天外時，看到三個原住民裝扮的人擋在前面按刀怒視，不讓善姑再上到更上一層天。善姑要丹西原去村子裡請邵族的頭人直接和祖先溝通，當時被請來的頭人為袁福田，在場旁觀的還有五位先生媽和其他族人，經過一番請示溝通後，認為應該恢復石家的公媽籃，在場的先生媽仍然不敢貿然行事，一連擲了六個聖筊後，先生媽們才敢正式為石家新立 *ulalaluan*（公媽籃）做告祖的 *mulalu* 儀式，現場所有的先生媽拜得渾身冒汗，先生媽之一的陳玉梅還說她看到有祖先的身影在場中逡巡徘徊。經過了祈告的儀後，祖先答應重新設公媽籃，此後石家才稍趨平靜，但是過了不久，石家又一個兒子不明原因無故去世。發生了這麼多無法解釋的事情，族人們更相信——番仔公媽（祖靈）是得罪不起的，有關公媽籃的事情還是謹慎一點比較好。<sup>84</sup>

**事例 3**：毛秋香夢到死去的丈夫毛老先拄著拐杖從後門進入家裡，毛老先很生氣地斥責：「這是我的厝地，什麼人敢在這裡蓋房子？」原來日月村進行市地重劃後，本來屬於毛家的地已經劃歸別人了，新地主在其土地上蓋房子，意外惹來祖靈之一的毛老先生氣，毛秋香清晨起床後，趕快取出公媽籃，備妥獻酒，請先生

<sup>83</sup> 根據 2003 年 5 月 6 日袁福田的訪談記錄。

<sup>84</sup> 根據 2000 年 7 月 16 日毛老先的訪談記錄。

媽來家裡 mulalu（祈告），告知事情的原委。<sup>85</sup>

**事例 4**：邵族人毛阿菊蓋新房子，她先把公媽籃放到臨時屋裡去，等新厝蓋好要搬遷時，請先生媽取下公媽籃，以酒為供物在門前祝禱，告訴祖先要搬到新屋去了，拜完後，先生媽捧著公媽籃到新家，未進屋前在門口又再拜一次，這回的 mulalu 相當隆重，因為新屋落成是件大事，所以毛阿菊準備了一副豬頭、豬腳、豬肺、豬腸、豬尾（象徵全豬），放在砧板上，上面再擺一把番刀（請眾祖靈享用），由先生媽祝禱祈告眾祖靈，意謂已經搬到新家了，請安心進住。新屋落成是隆重的祭典，所以在第三天下午大約二點鐘的時候，請下公媽籃，備妥獻酒，又請先生媽來家裡再拜一次。

**事例 5**：先生媽幸春英的鄰居辦喜事，喜宴的帳篷搭到幸春英的門口，從中午一直喧鬧到晚上，第二天，先生媽自己趕緊請出公媽籃，旁置一碗酒，在門口 mulalu，向祖靈稟明原由，請祖靈不要生氣見怪。<sup>86</sup>

從上述事例，我們可以明白，祖靈是無所不在的，除了前面所敘述的事情之外，邵族家庭裡凡是有任何異動變化，重大的如歲時祭典、結婚娶媳，細微的如家中有賓客留宿、添購冰箱、賣豬買牛…等，都須向祖靈稟報敘明，可以說，邵族的傳統家居生活和祖靈有著極為密切的關連，祖靈如果安遂平順，則一切吉祥如意，祖靈如果猜疑生氣，那麼就有可能發生不可預測的事端。

### 三、從新年 lus'an 的祭詞中看邵族祖靈世界的特色

邵族全年的祭典以農曆八月的 lus'an（新年祭典）時間最長，儀式最為繁複、隆重，其祭詞也最具代表性。lus'an 祭典時，全部邵戶的 ulalaluan（公媽籃）都必須集中到祭場，由所有先生媽一起祝禱，現嘗試將 lus'an 的祭詞逐譯，並藉以分析邵族祖靈信仰裡祖靈世界的結構和特色，祭詞的「邵－漢對譯文」置於附錄一，譯文所依據的是 1994 年農曆 8 月 1 日邵族新年祭典時所作的錄音，選擇這年的祭詞是因為這是資歷最深的先生媽陳玉梅女士在世的最後一次錄音，這年的年底，她就因為氣喘宿疾急性發作而病故，其他的先生媽基本上都是她教出來的，所以這些祭詞的正確性和存真率應該也最高。

邵族新年祭典 lus'an 祭詞所呈現出來的祖靈信仰觀念為：

#### 1. 祖靈經由呼請即可蒞臨祭祀的場域

祖靈的世界看似虛渺空蕩，但是卻又無所不在，以八月 lus'an 的祭詞為例，只要先生媽一坐在她的祝禱位置開始進行祭禮的儀式，祖靈即已蒞臨祭場之中，所以先生媽是以人間「邵人」代理者的口吻，用談話的語氣與祖靈進行對談。祭

<sup>85</sup> 根據 2005 年 4 月 4 日毛秋香的訪談記錄。

<sup>86</sup> 根據幸春英 2004 年 8 月 4 日訪談記錄。

詞第一段的開頭，<sup>87</sup>漢譯爲：

現在向您供祭的人是 samlung (按：戶長的名字)，  
面前這些都是 samlung 獻出來的供物，  
請拿取他敬獻的衣服和珠鍊等物，  
現在要告知您的是有關 qaqthin<sup>88</sup> (地名) 的事，  
蒙祖靈們的庇佑，又是新年了，  
在這新年裡要 (讓我們) 能獵得很多的敵人，<sup>89</sup>  
眾祖啊！您們看，年輕人們在拋擲和吊掛 (頭顱) !  
像您們以前那樣，請讓我們的夢占裡有獵獲敵人的吉兆，  
勿讓蛀朽、掉落在地上的藤枝絆倒年輕人，  
像您們以前那樣，到處都是芳香的味道，<sup>90</sup>  
大家都來聞一聞如此香郁的味道。

先生媽向祖靈述明供祭的人是誰，供祭者獻祭之物是什麼，同時還向祖靈報告了進行中的祭禮是爲了 lus'an 而舉行，祭詞雖然是以唱誦的方式表現，但是採用的卻是對話的口吻，可以很清楚地感受到：祖靈並不遙遠，祖靈就在面前的祭祀場域之中。

## 2. 祖靈透過夢占，暗示吉凶和預告行事

祖靈的世界和生人的世界無法直接當下溝通，所以祖靈除了透過先生媽的媒介之外，就是透過夢境暗示行事的方式，或預告將來會發生的事情，而在邵人也以「夢占」的方式感知祖靈的暗示。lus'an 的祭詞裡即不斷的出現這樣的溝通方式，如：

第一段：

myazáy mangqatu maniunuan mabahi pazipazish.  
像您們以前那樣，請讓我們的夢占裡有獵獲敵人的吉兆。

第三段：

apatischuan day na bahi bahi ti samlung.

<sup>87</sup> 見附錄〈八月祭典 lus'an 翻譯〉

<sup>88</sup> qaqthin 為邵族的老地名，位於今天日月潭水庫水社堰堤的出水口處，昔時邵族新年慶典時爲了怕敵人利用節慶來襲，都會提前在這裡以泥土和水草塞住出水口的低漚處，使整個日月潭的水位上升，讓敵人無法由水路偷襲，故祭詞裡只提到「qaqthin 的事」，但並不明講目的，可以說是隱語的講法，意謂「去 qaqthin 堵高水位，以安全過年」的意思。

<sup>89</sup> 此處「敵人」，原祭詞爲「pazish」，通常用以指稱「有紋面的北港仔」，即今之泰雅族人。

<sup>90</sup> 這裡所謂「芳香的味道」原祭詞邵語爲「makanshuzuan」，隱喻新年的歡愉，若到祭程第二天確定已有族人願意擔任 pariqaz 時，所有的祭詞仍用 makanshuz 描詞，但若是始終沒有人願意擔任 pariqaz，則確定爲小過年，此時祭詞會改爲 mafanlhushuan，意思爲「像地瓜朽臭的味道」，都是藉由隱喻以表達祭典進行的狀況，通常並不會明講，只由祭詞即可了解祭程和行事。

要使三郎有好的夢境（按：三郎為戶長名字），

qinkung day mani patishuan day bahi.

也要使建光夢到好夢，（按：家人名字要逐一唸出）

qinliung day mani patishuan day bahi.

也要使建良夢到好夢。

#### 第十段

ata apuraririw sa tu thaw a bahi ,

不要讓我們夢到不好的夢境，

shian day matishbahi azazak a kanin lhkaribush ,

也要讓孩子們有好夢占，得以獵獲林中的山禽，

實際的生活中也有同樣的情形，如墾林祭的時候，邵人先把預定做為墾地的範圍用刀斧大致砍出個地界，然後就停工回家，晚上睡覺時獨寢，尋求祖靈在夢境中有所指示，如果有好的夢占，則放心的繼續開墾，如果夢境不祥，則視預墾地為parshian（觸犯禁忌），馬上換地再墾，絕不遲疑。

### 3. 祈求祖靈庇佑的範圍

依祭詞的內容看，祖靈會使族人有好夢占，藉由夢境暗示或庇佑族人的日常生活，祭詞中明確提及的，祈求祖靈庇佑範圍有：

第一段：

獵獲更多的敵人。

不要讓長蛀蟲、掉落在地的藤枝絆倒年輕人。

讓孩子出獵會獲得山禽。

出草會獵到敵人。

第二段：

保佑小孩。

保佑大家長壽。

庇佑子孫繁衍不息，

第十一段：

讓穀子進倉，山園裡有我們吃的食物。

讓夜晚裡經常有火把照亮著，

第十二段：

讓孩子們有好夢境，得以獵得林中的山禽，

第二十三段：

不會聽到不好的鳥占聲，  
將這些祈願做功能性及目的的分類，邵人祈求祖靈庇佑的不外：農作物豐收、糧食充足、出草平安、豐獵、大家長壽、子孫繁衍不息、日常生活平安（不會絆倒、夜裡經常有火照明、不會聽到不好的鳥占聲），可以說都是傳統原住民社會裡最具體、最踏實的期盼。

#### 4. 祖靈世界的結構

不同的姓氏各有其氏族祖靈，祭詞第十三段中出現不同氏族的祖靈及最高祖靈的名號，祭詞內容為：

①袁姓氏族：

uari kathu thaythuy, (ama ti amashiqashiqa shmuān) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！袁姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

②石姓氏族

uari kathu thaythuy, (ama ti amuri pari puri) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！石姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

③毛姓氏族<sup>91</sup>

uari kathu thaythuy, (ama ti amuri pari puri) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！毛姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

④白姓氏族<sup>92</sup>

uari kathu thaythuy, (ama ti amuri pari puri) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！白姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

⑤陳姓氏族

uari kathu thaythuy, (tifulhiti tilain pishtaynu) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！陳姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

⑥丹姓氏族<sup>93</sup>

uari kathu thaythuy, (tifulhiti tilain pishtaynu) , (pathalar ti shwatan) .

來吧！丹姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

⑦高姓氏族

uari kathu thaythuy, (ama ti palhipulu) , (pathalar ti shwatan) .

<sup>91</sup> 毛姓氏族所唸者與石姓氏族相同。

<sup>92</sup> 白姓氏族所唸者與石姓氏族相同。

<sup>93</sup> 丹姓氏族所唸者與陳姓氏族相同。

來吧！高姓的眾祖靈和邵族的最高祖靈！請帶走獻祭之物！

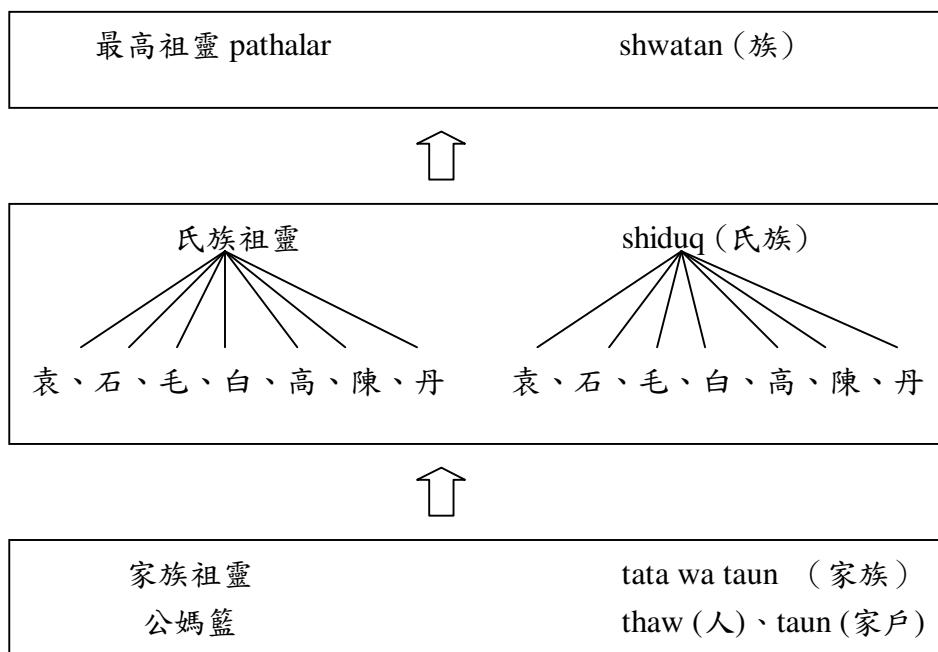
上列七句祭詞於祭典進行時，分別由各先生媽視其轄戶的「氏族歸屬」而唱唸，至於內容意義以首句袁姓氏族的祭詞為例，試解如下：

uari kathu thaythuy, (ama ti amashiqashiqa shmuān), (pathalar ti shwatan).  
來 取 那些東西 父祖 袁姓氏族祖靈名號 最高祖靈 思麻丹

句首的「uari kathu thaythuy」意思為「來取供奉的東西吧！」，其後第一處括弧裡的內容為呼請以「amashiqashiqa shmuān」為名號之袁姓氏族的父祖祖靈，第二處括弧的內容則為呼請所有邵人的最高祖靈「pathalar」。

不同的氏族呼請各自的氏族祖靈，所以先生媽在誦唸祭詞的時候，會因轄戶姓氏的不同而改變祭詞的內容，不過不管是哪一個氏族都必然會再唱唸出共同的最高祖靈「pathalar」。句末的 shwatan 即文獻記載中的「思麻丹」，<sup>94</sup>是邵族人的他稱，<sup>95</sup>也是邵族人的自稱，<sup>96</sup>以此可以建構邵族人心目中祖靈世界的結構為：

圖 7. 邵族的祖靈世界和生人世界的結構對應圖



有關於邵族「氏族祖靈」和「最高祖靈」的描述，首見於唐美君的〈日月潭邵族

<sup>94</sup> 清康熙 35 年刊行的《台灣府志》已有「水沙連思麻丹社徵銀一十二兩」的記載，思麻丹即 shwatan，是邵族人的他稱。見：高拱乾纂輯《台灣府志》，（台灣銀行台灣文獻叢刊第 65 種，1960），頁 135-136。

<sup>95</sup> 迄今布農族仍然以「shwatan」指稱邵族。

<sup>96</sup> 清道光 4 年（1824）邵族土目毛蛤肉和郎觀兩人在古契〈思保全招派開墾永耕字〉中以「思貓丹番」自稱，思貓丹即 shwatan。見：劉枝萬《台灣埔里鄉土志稿／卷一》（自刻油印本，1951），頁 183。

的宗教》一文，民國 44 年（1955）3 月，他採集了當時擔任先生媽的毛陳阿卻的報導稱：<sup>97</sup>

我們的祖靈共有五位，叫做 pathalar<sup>98</sup>的那位是我們最高的祖靈，他是一個男性的神；亦是我們社中最具權威的 qali。他住在「海」（日月潭）中珠仔嶼（光華島）的大茄苳樹下。pathalar 亦是我們做 shinshí（巫師）的祖師，學做 shinshí 的人都應從他學得法術。我們（巫師）治病時亦係祈求 pathalar 之降臨，求其驅去惡的 qali，使病者復原。其他四位祖靈是我們五姓的始祖，也都是男性的神。mashiqashiqa<sup>99</sup>是姓袁的始祖，malhipulu<sup>100</sup>是姓高的始祖，fulhiti<sup>101</sup>是陳姓的始祖，而 amuri<sup>102</sup>則是我們姓毛的與姓石的共同始祖。……這四位始祖都是聽命於最高祖靈 pathalar 的。（底線為筆者所加）

唐美君的報告謂 mashiqashiqa、malhipulu、fulhiti、amuri 等「四位祖靈是我們五姓的始祖」，言下之意為 mashiqashiqa、malhipulu、fulhiti、amuri 是始祖祖靈的個別名號，不過筆者依照祭詞的實際內容和語氣分析，這四個名號恐怕是「氏族祖靈的名號」而非「始祖祖靈的名號」，應該是「集體通稱」而非「個體專稱」，如圖 7 所示，氏族祖靈對應的是生人的氏族（即姓氏），不像是稱呼個別的始祖。至於唐美君所稱「最高祖靈 pathalar」的地位和法力，則至今仍為邵族耆老和先生媽所深信不疑。此外唐美君的「五姓」之說也是正確的，現在日月村的邵人雖有七姓，但其中的白姓和丹姓係來自頭社系統的邵（即後來移居到大平林的邵），他們的祖靈名號是否和日月村水社系統的邵重疊，不得而知，只因大平林的先生媽系統已經徹底瓦解、失傳，遷移來日月村的大平林邵，白姓的只得依附在毛、石之下，丹姓的依附在陳姓之下，也是不得已之策。以下再將日月村裡氏族、氏族祖靈、先生媽的對應關係整理如表 17，可以發現最理想的對應方式為各姓氏族擁有自己本家的媳婦或女兒擔任先生媽。

表 17. 氏族與氏族祖靈名號及先生媽的對應關係表

姓氏別（氏族）	氏族 <u>祖靈</u> 名號	負責的先生媽
袁姓氏族	mashiqashiqa shmuān	石玉英、幸春英（夫家都為袁姓）
石姓氏族	amuri pari puri	石阿累（招贅婚，本家即為石姓） 石玉英（石姓娘家為其轄戶）
毛姓氏族	amuri pari puri	毛阿甘（招贅婚，本家即為毛姓）

<sup>97</sup> 唐美君，〈日月潭邵族的宗教〉，《日月潭邵族調查報告》，（台北：台灣大學出版委員會，考古人類學刊第 1 種，1958）頁 100。

<sup>98</sup> 原文作 paθálar，依現今邵族文字的書寫系統應改為 pathalar，以下唐美君的記音均作同樣處理。

<sup>99</sup> 原文作 mašqa'sqa，此處依筆者田野調查的實際記音逕改為 mashiqashiqa。

<sup>100</sup> 原文作 malí'pulu，此處依筆者田野調查的實際記音逕改為 malhipulu。

<sup>101</sup> 原文作 fulí'ti，此處依筆者田野調查的實際記音逕改為 fulhiti。

<sup>102</sup> 原文作 amú'liš，此處依筆者田野調查的實際記音逕改為 amuri。

高姓氏族	palhipulu	石至寶（夫家為陳姓）
陳姓氏族	tifulhiti tilain pishtaynu	石至寶（夫家為陳姓）
丹姓氏族	tifulhiti tilain pishtaynu	陳賢美（夫家為丹姓）
白姓氏族	amuri pari puri	石阿累

註：此表為根據非集體性祭儀時的轄戶關係製作，若是集體性的祭儀，則先生媽會打破固定的對應關係，做機動性的調整分工。

### 第三節 神明觀——神明的世界

早昔完全未和外來的漢民族（按：邵人習慣稱之為「shput」或「平地人（holo人）」，意指閩南系統的漢人）接觸之下的邵族，其傳統信仰為單純的對祖靈的崇拜，隨著平地人拓墾腳步進展，內山地區原屬邵族傳統生活領域裡逐漸移入了大批的平地人，他們除了開墾土地、建立村庄，也帶來了平地漢人社會裡極為普遍的神明信仰。移民初期，基於祈求安全墾殖的心理，平地人的各式神明以保護神的身份由墾民自迎請奉祀，等到墾殖的狀況大抵穩定之後，亦即當街莊設立，墾民們往往為若干原來具有保護地位的代表性神明興建廟宇，舉辦定期的廟會和各式宗教活動，配合固定的歲時慶典，對邵族的傳統祖靈信仰帶來了莫大的衝擊和影響。

一般的印象裡，認為邵族人是遷到 barawbaw（即現今的日月村，德化社，清治及日本時代稱為卜吉社或卜吉庄）以後，才學著平地人崇信各式的民間信仰神明，然而報導人石阿松提供的訊息卻讓人頗為吃驚，他說：

日本時代當我們還住在舊社 taringkuan 的時候，社內有兩尊 aki（神），一為公神「太子元帥」，這是族人共同奉祀的 aki，奉祀在我父親 taniwu（石阿順）那裡；另一為「北極玄天上帝」（帝爺公），這是毛信孝自己家裡奉祀的神明，神像是他私人請頭社的漢人雕刻的。當年還住在 taringkuan 舊社時，外面平地人（holo人）的神明出巡日月潭，掉了一支祖師公的黑令旗，被族人 ilash（毛伊力）撿到帶回社內，祖師公抓 ilash 當乩童，降乩時要求在 taringkuan 蓋一間土地公廟，村子才能平安，這間土地公廟很小，就蓋在 taringkuan 邊緣叫 tatanaq 處。也雕了一尊太子爺保護村子，每有起童跳乩時，我父親 taniwu 因為比較會聽台語，所以都是他當桌頭，太子爺的神像也奉祀在我家。後來我父親和人在 tamaru（地利）墾地，神明無人奉茶，所以就移到 punut（石臨）的家中奉祀，初一、十五族人也都有在石臨的家裡拜拜、賞兵。日月潭水電工事完工漲水後，日本人把我們遷到卜吉來，起先仍然奉祀在石臨家，後來又移到他的舅舅陳阜斗家裡奉祀，陳阜斗去世後，再移到平地人陳萬芳的家中，當時陳萬芳是大營頭，在現在明德宮的旁邊空地上蓋了一間小廟奉祀。平地人漸多了以後，再募款蓋了更大間的廟，也就是現在的「明德

宮」。<sup>103</sup>

原來當邵族人還住在 taringkuan 舊社時，就已經雕刻神像、在家裡奉祀平地人民間信仰的神明太子爺和帝爺了，於 taringkuan 舊社中甚至還蓋有土地公廟（儘管小小的），部落裡也有邵族人自己的「乩身」和「桌頭」，就一個純粹原住民居住的部落而言，<sup>104</sup>實在這是非常奇特的現象，分析其原由，邵族和外界漢系族群的密切接觸與互動應為主要的因素，上列口述資料裡的重要關鍵人物：taniwu（石阿順）曾經在日本時代舊涵碧樓裡擔任廚工，ilash（毛伊力）曾經在水社派出所擔任工友，其妻子陳阿卻曾經在水社為人煮飯幫傭，毛信孝的屋前是石音的表演場，其妻子 shaydu（陳採雲）雖為邵人卻曾經是平地人的養女。其他尚有甚多耆老的口述，謂昔時族人經濟困頓，有不少邵族人在平地人的家庭裡放牛、當長工，…種種跡象都顯示出邵族雖然因為日本政府的隔離政策而使居住狀況呈現民族聚居的現象，但是基本上並沒有限制邵族人和外面平地社會的聯繫和互動來往，所以我們可以說，日本時代外面的平地人社會不見得了解邵族封閉舊社內的文化習俗，但是邵族人對於平地人社會的宗教及文化氛圍應該是相當熟悉的。

到了戰後的民國時代，國民政府不限制平地人居住於邵族的村落內，加上觀光商業的大肆發展，大批平地人因為經營餐飲、船舶、住宿、藝品特產等行業而大量的進住日月村，這些移入的平地人理所當然的也把他們在平地社會的神明信仰大舉移入。

此外，影響更為深遠的是原、漢之間的婚姻關係，邵族的總人口數長期以來都停滯於二、三百人之間，扣除禁婚的同姓氏族，邵族人婚姻的對象幾乎沒有選擇的為非邵族的異族，早期的異族通婚娶入的婦女以布農族為主，但是自日治末期迄國民政府時代至今，則異族婚姻娶入的對象多以平地漢族婦女為主，這些漢族的婦女進入邵族家庭之後，初時或許無法主導家裡的信仰狀態，然而經過幾年之後，當這位漢族背景的媳婦稍能主持家務時，有關平地社會裡該有的歲時慶典（如春節、元宵、清明、端午節、中秋節、重陽節…等）、風俗習慣（如婚嫁、喪葬…等生命習俗）和民間信仰裡的神明崇祀（如土地公、媽祖、觀音、帝爺、太子爺、祖師公…等）都將以最自然的方式，逐一滲帶入夫家（即邵族人）的家庭生活之中。

溯自日本時代以來，邵族人歷經遷村、混居、通婚等等社會變遷，除了固有的祖靈信仰之外，經由長期的耳濡目染和模仿學習，邵族人在不知不覺之中承襲了平地漢人社會裡對於神明世界的認知。

現在邵族人聚居的二個聚落：一為魚池鄉日月村，另一為和水裡鄉崁頂村的

<sup>103</sup> 根據 2003 年 7 月 20 日的訪談口述資料，石阿松 1923 年出生於日月潭 taringkuan 舊社。

<sup>104</sup> 日本時代日本政府對台灣「蕃人」採取隔離政策，不准漢人在「蕃人」的部落裡混居，邵族被定位為「化蕃」，其身分略不同於熟蕃，意為不生不熟、介於生蕃和熟蕃之間的蕃人，待遇接近於生蕃。當年邵族的 taringkuan 社是一個純粹的邵族部落，社中沒有任何一位漢人，即使因發電工程而遷村的卜吉社，初期也是不准平地人混居，一直到日本時代晚期（戰爭末期），才有極少數平地人以借地的方式住住社內。

大平林社區。在日月村有一座蠻具規模的庄頭廟「明德宮」，<sup>105</sup>主祀神為文昌帝君；在大平林聚落，也有初具規模的庄頭廟「龍德堂」，主祀太子元帥（太子爺）。這兩座庄頭廟的興建過程都可以看出邵族做為主要參與者的身影，以明德宮於民國70年（1981）捐獻金錢購買廟地為例，當時邵族人出資的狀況如下：<sup>106</sup>

出資 50,000 元者：丹西原、毛國雄  
出資 40,000 元者：毛老先  
出資 30,000 元者：黃金淵（先生媽陳阿甘）  
出資 25,000 元者：劉武松  
出資 20,000 元者：石金章、黃萬福  
出資 15,000 元者：石阿松  
出資 10,000 元者：高倉豐、石明和、袁福田、袁石阿謹、高炳煌、黃萬元、袁明智、石松、鄭信榜、黃武忠、黃在元  
出資 6,000 元者：袁光河、毛袁阿金、袁阿米、久界次、陳木泉、陳添發、  
出資 5,000 元者：袁光永、毛順風、毛信孝、袁秀、袁毛阿金、袁國光、蕭清榮、蘇志強、黃明潭、黃文豹、陳彩雲  
出資 3,000 元者：謝福臨  
出資 2,000 元者：石阿賢、毛久美、謝進南、陳寶艷  
出資 1,200 元者：高素玉

總計共有 42 個捐獻人和邵族有關，以一個捐獻人代表一個家庭單位，即意味著有 42 個邵族家戶投入明德宮的興建，這對於總人口數只有三百人的族群而言，已經是非常高的比例了。在捐款方面，出資 10,000 元以上的有 19 人之多，以民國 70 年時的幣值來看，算是相當大的一筆金額，如果不是對神明的信仰穩固堅定，不會心甘情願地自動奉獻出這麼大的金額。另外，當明德宮於民國 71 年（1982）開始進行實體的廟宇興建時，組成的籌建委員會中，以邵族人毛國雄、石明和、丹西原、毛老先等 4 人為委員，人數佔了籌建委員會 10 名委員員額中的 4 名，毛國雄並且被推舉為主任委員，<sup>107</sup>也證明了明德宮的興建，邵族人佔有相當的影響力。

大平林的邵族聚落也有類似的情形，根據族人丹春木的口述，日本時代邵族人從頭社移居大平林後，以種植香蕉和甘蔗為主要的生業，因為需要大量的人力，所以有大批來自苗栗的客家人、員林的閩南（ho lo）系統雇農進住太平林，大平林山腳下及附近銃櫃庄的平地人聚落也有大批農墾移民進住，重要的神誕日向例會演戲酬神，每年九月時媽祖定期遶境出巡，大平林的邵族人常是平地人廟會宴客時受邀的賓客，邵族人其實相當習慣於這樣的宗教信仰及文化氛圍。

<sup>105</sup> 庄頭廟又稱「角頭廟」或「公廟」，意為整個村庄或聚落共同募款興建、集體奉祀的大廟。

<sup>106</sup> 參照日月村明德宮左側大理石鑄刻之〈中華民國七十年購廟地捐獻者芳名錄〉。

<sup>107</sup> 依據日月村明德宮〈明德宮誌〉所載。

現在位於大平林下庄的龍德堂主祀神是太子元帥（通稱太子爺），其前身本來是族人白金福家中的祀神，來源是日本時代大平林部落附近的漢人村落於迎神賽會時掉落了太子爺的黑令旗，邵族人撿回供奉在白金福的家中，後因神威顯赫，族人凡是有身體上的病痛，或是生活上的不順遂，常可藉由對太子爺的祀拜祈福而得到庇蔭，故又由白金福家中請出，另雕金身，在屋旁另建一棟三間起的土埆厝，做為大平林邵人祀拜太子爺的專用廟宇。國民政府時代，民國 47 年（1958）的八七水災土石崩塌，壓毀了土埆厝的太子爺廟，於是太平林下庄的邵族人丹春和奉獻出自己的土地，其他族人共同集資募款，於現址重建龍德堂。

明德宮和龍德堂的興建過程象徵意義為：住在日月村和大平林的大多數邵族人，基於長期與平地人共處的生活背景和共同的宗教信仰經驗，已經在無形中認同了台灣平地人社會的神明信仰，這個神明信仰的體系以天公（即玉皇大帝）為最高的神明，統攝世間所有其他的大小神明，<sup>108</sup>和主祀神一起享受馨香。附祀神有主管司法審判的城隍（奉祀於右側神龕），和地方保護神的土地公（奉祀於左側神龕），其他尚有隨機奉祀的陪祀神（神農大帝、媽祖、帝爺、祖師公、觀世音菩薩、濟公……等）。

除了庄頭大廟的神明奉祀之外，邵族人也在自己家裡的大廳裡擺設神明漆像或雕塑的神像，對各式神明加以膜拜崇祀，以日月村有 ulalaluan（公媽籃）的邵族家戶為例，他們家裡奉祀的神明狀況如下表：

表 18. 日月村公媽籃邵戶的廳堂擺設狀況表

編號	戶名	公 媽 牌	神 明 漆 像	祖 師 公	關 帝 爺	玄 天 帝 爺	太 子 爺	媽 祖	觀 音	佛 祖	廣 澤 尊 王	濟 公	趙 元 帥	土 地 公	孫 賓	月 女 嫦 娥	齊 天 大 聖
1	毛順風	x	○	○													
2	毛隆昌	○	○													○	
3	毛耀聰	○	○							○							
4	毛志鋒	○	○						○	○							
5	毛久美	○	○			○	○										
6	毛阿甘	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
7	黃朝成	○	○				○	○						○			
8	袁福田	○	○			○	○	○						○			
9	袁進光	○	○				○	○									
10	袁庭濬	○	○				○	○									
11	袁國光	○	○			○	○							○			
12	袁光河	○	○			○	○					○		○	○		○

<sup>108</sup> 明德宮的頂樓奉祀天公，龍德堂的太子爺定期祀典之前必先擺設天公桌奉祀玉皇大帝。



註：有 × 記號者為家中沒有任何神明的擺設，其中袁進龍、石玉蓮、陳忠成陳建光四戶為基督教徒。另外毛阿甘和石磊兩戶則為暫時性擺設，毛阿甘的兒女均為民間信仰的信徒，石磊則因尚未家，由母親毛阿菊代管，雖然這兩戶沒有供奉神明漆或神像，但其背景仍為平地社會的民間信仰。

上表為日月村 49 戶有 ulalaluan（公媽籃）的邵戶奉祀神明的狀況，嚴格的說只有 4 戶基督教家庭完全沒有民間信仰的神明崇拜，奉祀神明的戶數有 36 戶之多，所佔比率高達 73.5%。若再參照大平林 100% 奉祀神像的情況，可知台灣民間信仰的神明崇拜已然成為現代邵族信仰狀況的普遍現象，細查邵族人供奉神像、崇信神明的背景，大抵可有下列幾點著眼：

### 一、藉由對神明的祀拜，可以得到神力的庇蔭以趨吉避凶：

2002 年 8 月筆者訪問邵族的先生媽石玉英，請教她有關她家神案上那尊關公塑像的來歷，她告訴筆者：

我不知道祂叫什麼來的，奇怪的是我的兒子好像稱祂是什麼「冠軍」，我也不管那麼多，反正有食有行氣，神明都是我們要尊敬的，有拜有保庇，拜了祂就會保庇我們大家平安啦！<sup>109</sup>

石玉英所說的「冠軍（kuan kun）」其實是「關公（kuan kong）」的台語（ho lo 話）諧音，由語意可知她並不知道自己所拜的神明的來歷，所謂三國演義、桃園三結義、義薄雲天的歷史背景她當然不會知曉、理解，但是這並不影響她對神明的崇敬，因為神明都是值得敬拜的，而且既然是神明，則祂的神力必然奇大無比、浩瀚無邊，我們凡人只要虔心禮拜，祂就會保庇平安，基於這樣的心理，所以她迄今仍然是天天早晚香祀拜，視為每天例行性的工作，一點都不馬虎。

### 二、基於不可思議的靈驗事件，因為對神明感恩的心理而加以崇祀：

在田野調查訪談過程中，常常聽到邵族朋友有關神明信仰的靈驗事件，因為他們都有切身的體驗，所以對神明的崇拜就顯得相當虔誠和堅定。以袁福田頭目為例，他告訴筆者為什麼自己是太子爺的忠實信徒，原因為：

我年幼時感染不明原因的重病，父母親背著我到處給醫生看、吃藥什麼的都沒有效，病到最嚴重時，家人已經把我的身體移到門後要辦喪事了，當時也是我們邵族人的 shungkawi（石松加）是村子裡的番仔童乩，他是太子爺的乩身，在部落附近的山上工作，竟然自動起乩，告訴一起工作的人說祂要辦事了，就一路狂奔回到村子裡我的家中來，經過他的作法派藥，沒多久我的病情就好轉，沒幾天就康復了，說來我的命是太子爺救的，因此到現在已經

<sup>109</sup> 根據 2004 年 8 月 12 日與先生媽石玉英女士的訪談口述資料整理。

五六十年了，我家裡還是奉祀太子爺。<sup>110</sup>

另外如耆老毛秋香也有同樣的體驗，毛秋香家裡奉祀的也是太子爺，信仰堅定，數十年如一日，即使在 40 年代末期台灣物質嚴重缺乏，以致於村內大部分人都改信可以領到配給物質的天主教時，毛秋香也一樣不改初衷，自云：「不願背教去改信天主」，她的說法為：

我的大兒子毛順興大約一歲半時，生了一場病，始終拉痢不止，從早到晚昏睡不醒，眼看救不活了，我在門口埕裡擺香案，祈求太子爺救我兒子，第二天我的兒子就能喝水、叫我了，太子爺有恩於我，我一輩子都要奉祀太子爺。

有同樣經驗的邵人不勝枚舉，也因此他們都是神明的忠實信徒。

### 三、信仰的繼承和慣性作用：

因為父祖輩都奉祀神明，所以後代子孫也依樣奉祀神明：以石阿松家族為例，石阿松生於大正 12 年（1923），在 taringkuan 舊社居住到 12 歲才移居到卜吉社（即後來的德化社、日月村），他奉祀神明的理由為：

我的父親在 taringkuan 舊社時就已經拜神明了，那些神明和我們的祖先有很深的淵源，又跟著我們一起遷來卜吉，從以前到現在都好像一直在保庇我們一樣，我們當然應該繼續奉祀祂們啊！

另外也有父祖輩是神明的乩身，耳濡目染之餘，對家祀的各種神明當然也就深信不疑，甚至於自己也繼承了父親的乩身職務，邵人丹明元即為一例，他的父親丹阿夏是來自大平林的邵人，當日本時代末期丹阿夏還住在大平林時就已經擔任神明的乩身，國民政府來台後丹阿夏搬到卜吉社（庄），在家中供奉神座，不時為人出乩、辦事、派藥，丹明元後來也在家中設置神壇，自任神明的乩身，和其父親一樣為人辦事救世。

邵人崇信民間信仰的神明如媽祖、帝爺、祖師公、太子爺……等由來已久，一般邵族家庭對於家中奉祀神明漆和神像也都習以為常，並不覺得有任何突兀或不妥，處於如此信仰氛圍的邵族子女，長大成人以後，大抵也都延續父祖輩的信仰狀況，視奉祀神明為理所當然的傳承。

### 四、因為特別的需求，對特殊功能的神明加以崇拜：

民間信仰的神明種類繁多，各有其不同的功能和職司，如商家特別崇拜武財神（關公）、財神爺、土地公（福爺），文人學生於考季時祈求文昌帝君保佑考運昌隆，婦女向媽祖及註生娘娘求子嗣……等，還有晚近大家樂及六合彩、樂透彩

---

<sup>110</sup> 根據 2004 年 8 月 15 日袁福田的訪談口述資料。

風行，某些人特別崇信濟公、財神，甚至於有對特殊神明求報明牌的行為。

在民間信仰的神明崇拜尚未進入邵族的傳統信仰領域之前，邵人篤信祖靈的庇佑，服膺於祖靈的信仰，當做是日常生活中食、衣、住、行、坐、臥的唯一準則。原始的邵族祖靈信仰根基於對大自然界泛靈的崇拜，因為主觀上認為祖靈無所不在，最具決定性的影響力，舉凡日常生活的休戚禍福、農作物收成的豐欠、出獵的豐饒與否，甚至於家族、部落的盛衰種種，都與祖靈的庇護與否有關，故與祖靈相關的禁忌、慣例、成規等都不敢稍加逾越冒犯，凡事必先呼請祖靈，祈求祖靈的眷顧庇佑。

當邵族與入墾的平地人大量接觸互動之後，平地人民間信仰的神明挾著更高的位階、更強更大的法力、更綿密周到的分工職能，籠罩在祖靈的上方，凡是祖靈的力量所不能及的範圍、不能照顧的功能，都有各式各樣不同的神明來代勞，祖靈的功能因而限縮，不再像早昔那樣主導一切，然而也因為在位階層次上有明顯的區隔——即祖靈為個人、家族、氏族、區域村社所關，僅及於人間的領域，而神明所關繫的卻無限遠、無限大。對邵族人而言，神明和祖靈的區隔明顯，兩者的位階高低層次不同，涉及的領域範圍有別，所以神明崇拜和祖靈信仰可以並存同在，兩者不相抵觸或衝突，但是也因為如此，祖靈信仰已經不再如同早昔的傳統邵族社會那般，是唯一主導一切的力量和因素。

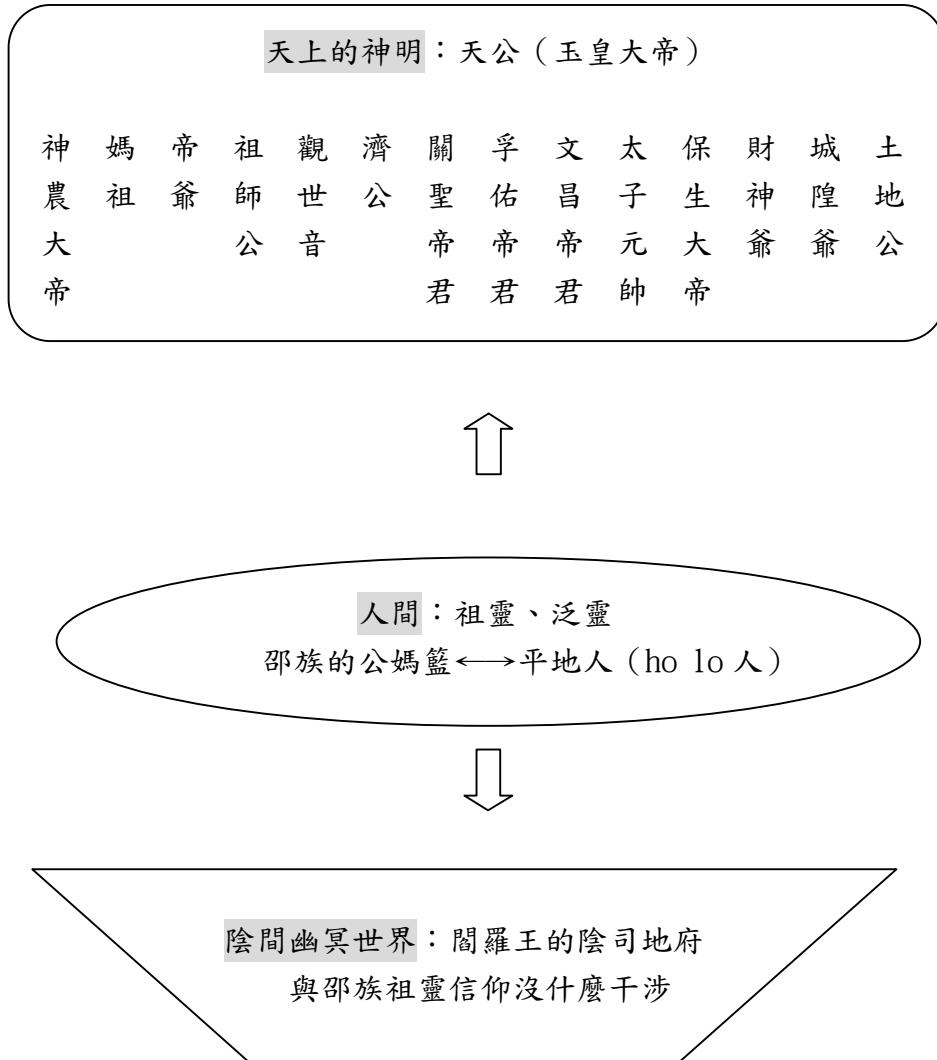
邵族的神明世界以天公（玉皇大帝）為首，領導各種不同職司的眾神明，以超乎於人間的位階，卓然拔絕於祖靈之上，就如同先生媽之一的石阿累所說：「神明比祖先還大，所以我們的公媽籃（公媽籃）只能放在案桌的邊側，不可以放到案桌的中央。」<sup>111</sup>

至於民間信仰的底層——陰間幽冥世界則非邵族傳統祖靈信仰所在乎的地方，因為在邵族的祖靈觀之中，這個層次充其量只是「maqarman a qali 不好的靈（惡靈）」所居的地方，平地人（ho lo 人）民間信仰中「閻羅王的陰司地府」似乎對邵族的祖靈信仰沒有產生什麼影響。

---

<sup>111</sup> 根據 2001 年 4 月 28 日在先生媽石阿累家所做的訪談。

圖 8. 民間信仰的各個層次和邵族祖靈信仰的關係對應圖：



- 說明：
1. 天上的神明：以玉皇大帝為首，其下有各式不同功能的神明，行各種職能的分工。邵族祖靈信仰的功能明顯地被其取代及吸納。
  2. 人間：這層是邵族祖靈信仰的主要部分，其階層不高，範圍僅及於個人、家族、氏族、區域村社之間，實質意義和平地人的祖先崇拜、公媽牌的信仰雖有區別，但是嚴重重疊，有被取代覆蓋的危險。
  3. 陰間幽冥世界：此為平地人民間信仰的特色之一，在邵族方面並無陰司地府的觀念，僅可勉強解釋為「惡靈」、「魔神」，並無重疊或干涉之處。