

## 第四章 邵族的祭祀體系與民族邊界

### 第一節 回顧邵族民族認定的過程

2001年8月8日，中華民國行政院院會正式核定並宣布邵族為台灣第十個政府認定的原住民族，<sup>121</sup>在此之前，日本政府和清朝政府都將邵族視為「化番」，化番的意思為：「邵族人是介於熟番和生番之間的『番人』」，熟番是指已經接受教化的、漢化程度很澈底的平埔族原住民，生番則指內山中「尚未接受教化」、仍保有自己民族文化及特質的原住民，邵族是化番，介於兩者之間，他既有部分「漢化—接受教化」，但仍然保留某些「番人」的特質。

戰後，中華民國政府接續台灣的統治，台灣省文獻會依據日本時代有關台灣原住民歷史、語言、文化、血統的調查和研究，區分台灣原住民的族類，並由當時的台灣省政府呈報內政部，於民國43年核定泰雅、布農、鄒、賽夏、魯凱、排灣、卑南、阿美、雅美等九族為政府認定的「台灣原住民族」，邵族被認為是鄒族的一支，具有原住民的身份，在戶籍登錄及行政上以「曹族平地山胞」<sup>122</sup>的名義依附在鄒族名下。

「邵族是不是一個獨立的族群？」這個民族分類的問題，日治時期以來，學界一直不斷有論辯，正式的民族學學術研究報告，如台灣大學考古人類學系於47年1月出版的《日月潭邵族調查報告》，作者之一的陳奇祿在引言中說：

過去數十年中，學者有的以為他們是阿里山鄒族的一支，有的以為他們和其南鄰的布農族具有比較密切的關係，有的以為最好把他們視為一個獨立的族群。民族分類學上的地位的決定，應有詳細的民族誌的資料為其根據，而卜吉社雖負盛名，但迄今未有民族學者在他們之間進行過科學的調查研究，在台灣民族學研究工作上，不能不說是一個重大的遺漏，彌補這個缺陷是我們這次調查的目標之一。<sup>123</sup>

明白挑出「邵族民族身分認定」的問題，並且坦言台大考古人類學系做這個調查的主要動機之一就是在「以詳細的民族誌資料釐清民族分類學上的問題」，這本調查報告共有五個主題合組而成：

- 一、日月潭的邵族社會：從歷史沿革、人口組成、家族構成、婚姻狀況、氏族組織、部落組織、親屬稱謂、邵族系譜，呈現邵族社會的特殊結構。
- 二、邵族的經濟生活：從經濟背景、農業、漁撈、狩獵與採集、飼養、飲食與日

<sup>121</sup> 核定的日期無法印證行政院的原始文件，此處係根據行政院原住民族委員會於90年8月13日所發的新聞稿中所述。

<sup>122</sup> 「曹族（co cok）」即「鄒族 Tsuo」的台語發音，日本時代台灣社會的主流語言為台語，故以台語文書寫的族稱即為「曹族」，直到戰後的國民政府時代，官方文書裡仍然有很長一段時間沿襲日本時代的稱呼，以曹族稱呼現在的鄒族。

<sup>123</sup> 見陳奇祿等著《日月潭邵族調查報告》頁1。

常生活、分工與合作、財產與承繼、交易、遊覽業的興起與現金經濟的導入  
邵族人的新職業、典型家庭的家計等敘述邵族經濟生活的演變狀況。

三、日月潭的邵族宗教：從邵族最根本的祖靈崇拜、巫師制度、重要祭儀到外來  
信仰傳入後的反應。

四、邵族的體質：以體質人類學的方法觀察並測量邵族人的體質特徵。

五、邵語略記：從音韻分析到邵語語法、詞彙、故事語料的記錄。

這本調查報告差不多已經把「民族識別」所須的各個面向，完成了最重要、最具證據力的基礎調查工作，書成以後，所有論述邵族民族身分的文章及著作，大抵不出這本報告的範圍，也就是儘管政治上官方版的民族認定不承認邵族是「獨立一族的台灣原住民族」，把邵族排除在「法定原住民族」的行列之外，但是在學界和民間的認知上，大致都趨向於一致，亦即普遍認同：「邵族是邵族、邵族不是鄒族、邵族是九族之外的另一族」的基調。只要在不嚴格要求法律地位的場合，「邵族」總能突破封鎖，以「邵族」之名出現在民、官、學等場合，如 1961 年出版的《台灣省通志》卷八同胄志就將「曹族」放在第六冊，為九族之一，而將政治認定上本應與曹族同列一族的邵族抽出，與平埔族篇一起放在第九冊，並於第一章開宗明義即擺明：

邵族在民族學上之所屬，一直因缺乏資料，懸而未決。以往數十年間，或被認為阿里山曹族之一支，或與布農族較密切，並無定論，然於民國四十四年陳奇祿氏曾作人類學之調查工作，認為以一獨立族群較為適宜。按邵族之文化恰介乎漢族文化與土著族文化之邊緣上。在語言上大多能操閩南語，經濟社會結構改變迅速，但一方仍能保存尚稱完整之固有文化，諸如祖靈信仰依然根深蒂固。

數十年以來，在人們印象及認知中，日月潭的邵族和阿里山的鄒族，就在這樣若即若離、混沌曖昧的氛圍中保持著微妙而模糊的牽連：有時鄒概括邵（如邵族以「曹族平地山胞」名義享有原住民的優惠）、有時邵又排除於鄒之外（如論述兩族的文化特質及民族屬性時）。

1980 年代中期，「台灣原住民權利促進會」成立以後，原住民社會裡的民族意識高漲，邵族內部也逐漸有「正名」的聲音出現，族人石進財擔任日月村的村長時（1990-1994），曾經號召族人自組訪問團到阿里山達邦部落去「會親」，結果不但沒有把政治上虛茫的「民族聯結」加以鞏固，反而帶回了頗多的疑點，如：雙方的語言簡直南轅北轍，差異大到根本無法溝通的程度；祭儀的時間、對象、目的、方式等等完全不一樣；連衣著穿扮也有很大差異。會完了親，大部分的邵族人心中都有很大的疑惑——「我們明明是邵（Thao），為什麼稱我們是鄒（Tsou）？」石進財村長因此對「邵族正名」的態度更為積極，經常在公開及私下的場合宣揚正名的訴求，又不斷向南投縣政府及中央單位投書陳情，要求政府將族稱由鄒族（曹族）改為「邵族」，這樣的內部認同在部落中逐漸醞釀擴散開

來，此後有更多的族人在自報族稱時「言必稱邵」，恢復「邵族」的族稱成為社區意識及主流意見，僅有極為少數、零零星星的耆老還接受日本時代「我們的祖先從阿里山追白鹿來到日月潭，所以我們是曹族」的舊有印象，但這種聲音已然式微，成為一般人茶餘飯後的談助而已。

以「邵族為名」的意識大舉抬頭之後，到 1998 年又進入另一階段，在此之前的正名運動，僅為族內少數政治精英在政府單位的行政系統之間陳情呼告，真正由族人親身參與，並且蔚為社區運動，繼而具體發出實質政治影響力的，則由當時的「大家寫村史運動」開始，正名運動進入了另一個嶄新而且風起雲湧的階段，呈現出逐漸增溫及加速的態勢。

「大家寫村史」是由中華民國社區營造學會和台灣省政府文化處合作推動的「民眾參與式社區史種籽村建立計畫」，<sup>124</sup>當時兩個主辦單位在全台灣邀請十個「種籽村」，進行試驗性的民眾寫史運動，是一種從草根重建文化自覺和社區認同的新嘗試，日月村的「邵團隊」以族群的名義獲邀參與計畫的執行，共同主持人為毛隆昌，簡史朗、白宏如等三人，<sup>125</sup>筆者為三人中唯一非屬邵族身分的人，能以多年來對邵族文化研究的心得為邵族朋友奉獻綿薄，共同走過一段值得回憶的邵族現代史，堪為生平最大樂事。「大家寫村史」雖然名為「寫史」，但事實上對邵團隊而言，它不是靜態的「文獻爬梳式的歷史書寫」，而是「尋回並重構主體性的族群運動」，邵團隊提出的自我定位為：<sup>126</sup>

……邵族本身的問題在於：族群的自我認同如何確立（我是誰）？文化保存的危機意識如何提振（母語、傳統文化習俗再傳承）？族人的向心力如何營造凝聚？……（種籽村的）自我定位在「以邵族為主體的社區運動」上，希望透過社區居民參與的方式，使村人有機會回顧歷史的過往，並檢視目前面臨的處境，重新認識邵族文化的精髓，重建族人自我認同的信心。

邵團隊於次年 1999 年 7 月提出的主要活動執行報告，可以了解邵團隊自我定位於「族群運動」的決心和作為：<sup>127</sup>

一、6 月成立「南投縣魚池鄉邵族文化發展協會」：目的在於整合邵族的有限資源，凝聚邵族人的向心力和團結意志，爭取邵族人的地位、尊嚴和合法的權益，不單純以一般文史工作室的地方文史資料蒐集和研究為滿足。

二、正名運動：提出回復「邵族」的族稱、光華島正名為「lalu」、德化社正

<sup>124</sup> 見陳板主編，1998《大家寫村史：民眾參與式社區史操作手冊》，南投：台灣省政府文化處，頁 12。

<sup>125</sup> 毛隆昌為日月村的邵族人，80 年代「台灣原住民權利促進會」的重要幹部。簡史朗為中學教師、文史工作者。白宏如為大平林社區的邵族人，小學教師、主任。

<sup>126</sup> 見：毛隆昌、簡史朗、白宏如《大家寫村史，民眾參與式社區史種籽村建立計畫，日月村（卜吉社）期末報告書》，1999 年 7 月，未刊本，第 42 頁。

<sup>127</sup> 見：毛隆昌、簡史朗、白宏如《大家寫村史，民眾參與式社區史種籽村建立計畫，日月村（卜吉社）期末報告書》，1999 年 7 月，未刊本，第 43-109 頁。

名等訴求。「正名」關係著族群的自我認同和尊嚴，也關係著邵族民族命脈的維繫、延續及實質政經權益的獲取，「我們既不是鄒族，也不是平埔族」——希望透過正名運動還我族群的尊嚴、地位及名分。

三、邵族母語資料的田野調查及蒐集整理工作。

四、舉辦舊照片蒐集、整理，並於4月公開展示：對邵族的族群印象、日月潭地景變遷和聚落的發展過程，提供一個瀏覽回顧的機會，…目的在告訴世人：「邵族就是邵族」、「邵族不是鄒族也不是平埔族」。

五、社區記錄片「邵族生活記事」剪輯完成並公開放映，…目的在激發議題，營造反省空間。

六、邵族系譜整理。…目的在了解各家族、氏族的來龍去脈，釐清族群中彼此的親緣關係。

七、邵族舊地名的調查、整理及復原，調製日月潭周遭邵族地名對照圖，目的在重建族群活動的歷史空間。

八、邵族舊社puzi爭取劃編為「邵族文化園區及部落重建用地」，目的在…從歷史的過往裡，找到喪失土地的經驗和教訓，共同期盼有一塊真正屬於族人共有、共享、共同築夢的樂土。

「邵族正名」進入以民族文化、歷史為背景，結合社區（部落）營造的一種集體式「族群文化運動」。從正式推動「大家寫村史」深具族群屬性的社區運動以後，邵團隊除了族群內部的深耕整合之外，也不停的爭取外部社會輿論環境的出聲和曝光，以筆者隨手剪報所得整理如下表，可以看出，由於媒體經常的報導，邵族議題及訴求如：邵族正名、邵族非鄒族、邵族非平埔族、邵族應為獨立的一支台灣原住民族群、拉魯島正名等等，在社會中隱然已經逐漸形成了普遍的認知，具備了輿論壓力和一定的社會背景條件。

表 32. 「大家寫村史」執行期間邵族議題上報頻率表

日報別	日期版別	標題內容
台灣日報	1998.7.9.	保住邵族文化，官民全力護根，魚池鄉所力促申請列入第十大族群。
台灣日報	1998.7.12.	日月潭將設環湖文學步道。
民生報	1998.8.29.	邵族先人從阿里山逐鹿而遷居日月潭。 邵族容顏記錄片揭開台灣最小族群面紗。
民生報	1998.8.29.	光華島可能要改名！ 邵族長者要求恢復lalu舊稱。
台灣日報	1998.8.31.第16版	邵族與鄒族無關連。
台灣日報	1998.8.31.第16版	縣府獎勵邵族婦女生產，將發放生育補助費。
聯合報	1998.8.31.	昨天在日月潭舉辦邵族文化座談會，

		邵族發出呼聲，盼定位原住民。
中國時報	1998.8.31.	邵族人保文化，要土地要正名。 盼將祖居地德化社、光華島恢復原名，不願歸為平埔族。
中央日報	1998.8.31.	我們不是平埔族，邵族吶喊。 痛陳國立編譯館在教材中編撰錯誤，保留追訴權。
自由時報	1998.8.31.第 12 頁	邵族吶喊爭取族群獨立，語言、習俗均有獨特性，盼政府不要將他們歸納為曹族。
自由時報	1998.12.21.	爭取獨立，邵族不和鄒族扯在一起。 被誤為鄒族一支，其實無血緣關係，盼政府為第十族。
中國時報	1998.12.18.	文史專家：邵族曹族本非同根生，兩族基因、血緣皆無關聯，邵族被摒棄原住民九大族之外，學者抱屈。
自由時報	1998.12.29.彰投版	邵族不當附屬品，盼正名為第十族。
聯合報	1999.4.1.第 18 版	地方公論——大家來寫史。
聯合報	1999.4.1.第 18 版	魚池日月村發起大家來寫村史，爭取邵族獨立為第十族，老照片展覽三日熱身。
中央日報	1999.4.4.	見證邵族歷史，老照片說故事。 日月村辦公室老照片展，闡述邵族與日月潭人文特色。
中國時報	1999.4.4.第 20 版	邵族老照片展，具人文特色。
台灣日報	1999.4.4.第 33 版	邵族老照片展，族史盡在其中。
台灣新聞報	1999.4.6.	邵族老照片展，百年滄桑史。 頭目看到祖先生活圖片感動不已，感激政府的照顧，民間得以保留珍貴遺產。
中國時報	1999.4.27.第 20 版	建議光華島改名拉魯島。
聯合報	1999.4.27.第 18 版	日月潭光華島擬改名拉魯島。
中央日報	1999.4.27.第 5 版	還我本色，明潭光華島正名拉魯島。
自由時報	1999.4.27.第 12 頁	投縣原民會促光華島正名拉魯島，建請中央尊重原住民族文化傳統，更改官方名稱，讓邵族古地名得發揚光大。
自由時報	1999.4.27.第 12 頁	觀察站——邵族危機更應重視。
原民會 簡訊月刊	1999.5.10.	邵族老照片展，重現謎樣的部落歷史。
新台灣 新聞周刊	NO.167 1999.6.6-1999.6.12	原貌重現，邵族正名 組織發展協會，盼成立自治區。

聯合報	1999.6.9.第 18 版	邵族文化發展協會今成立，將爭取脫離鄒族獨立，列為台灣第十族。
中國時報	1999.6.10.第 18 版	成立文化協會，邵族邁出大步。正名、延續文化將是協會重任。
中國時報	1999.6.10.第 18 版	特稿：再現水沙連傳奇，邵族厚望。
聯合報	1999.6.10.第 18 版	邵族文化發展協會成立，歌舞慶。
台灣日報	1999.6.10.第 33 版	邵族文化發展協會成立，杵石音舞出心聲。

前段所提「一定的社會背景條件」其實數十年來即已不斷累積，比如南投縣政府於民國 83 年起，陸續編成出版專為國民中小學提供鄉土教學資源的《南投縣鄉土大系叢書》，其中住民篇中裡「邵族」和布農族、泰雅族都是以一個獨立族群的規格處理，一樣同享「專篇敘述」的待遇。民國 84 年教育部編《國民小學原住民鄉土文化教材》裡，邵族以一族的地位和其他九族一樣也編成了整套四本，適用於國小三年級至六年級的「邵族鄉土文化教材」。其後民國 86 年國民中學的正式課程「鄉土藝術文化活動」的南投縣自編教材裡，也是將邵族視為單獨一族，和其他各族原住民居於同等地位描述。民國 87 年南投縣政府在日月潭觀光季的大型活動裡，特別舉辦了一場「邵族文化座談會」，縣長彭百顯於會場中回應在場邵族人的正名呼籲，承諾往後南投縣所有涉及邵族事務的施政，一律以「邵族」稱呼，此舉等同於邵族在南投縣內已經獲得正名。如此，在社會一般的認知裡、在民眾的知識體系裡，邵族已經逐漸被社會大眾習慣視為「九族外加一族」的原住民，邵族成為台灣第十族原住民的社會條件慢慢成熟。

邵族在成為台灣第十族原住民的過程中，也不斷的以自己的實際行動和旺盛的意志力去挑戰「法定原住民」的認定，石進財村長時代的到處陳情，在「大家寫村史」的時候也是一樣，1998 年 8 月中旬，邵團隊請「台灣省原住民事務委員會」鄒族委員安秀逸在省原民會中正式遞提案書，案由為：「有關南投縣日月潭地區邵族原住民定位問題，請予肯定並予正名，並轉呈行政院原住民事務委員會核備。<sup>128</sup>」次月，即 1998 年 9 月 19 日，族人趁著北上宣傳日月潭觀光季的活動之便，於台北市來來飯店當面遞交陳情書給行政院長蕭萬長，原文如下：<sup>129</sup>

謹向敬愛的行政院 蕭院長，及原住民事務委員會 華主任委員陳述邵族的心聲，懇請就「邵族定位及正名」問題予以支持並予玉成：

一、由於文獻資料的錯植，從日據時代起日月潭地區的邵族人即被冠以「曹族」名義，究其原因除了「邵族遠祖來自阿里山」的傳說誤導之外，族

<sup>128</sup> 見：毛隆昌、簡史朗、白宏如《大家寫村史，民眾參與式社區史種籽村建立計畫，日月村（卜吉社）期末報告書》，1999 年 7 月，未刊本，第 70 頁。

<sup>129</sup> 見：毛隆昌、簡史朗、白宏如《大家寫村史，民眾參與式社區史種籽村建立計畫，日月村（卜吉社）期末報告書》，1999 年 7 月，未刊本，第 72 頁。

名「Thao 邵」和「Thuo 曹；鄒」的發音相近亦為原因之一，現今邵族人的法定地位即依附在曹族（鄒族）的名份之下，戶籍登記以「曹族平地山胞」的身份列於九族山地原住民之中。

- 二、從文化人類學和民族誌的學術觀點而論，邵族原住民有其完整而自成系統的語言、祭儀、風俗習慣，乃至於物質文化的食、衣、住等各方面，也都另成一格，其民族文化的特徵清晰明白，邵族和鄒族之間有顯著的差異，顯然為兩個截然不同的族群。
- 三、從體質人類學和遺傳學的立場而論，邵族的族群特徵也有別於曹族（鄒族），從人類淋巴組織抗原（HLA）和遺傳基因（DNA）的醫檢資料中均足以提供充分證明。亞洲原住民聯盟組織（AIPP）於 1992 至 1996 年的年鑑中亦早已認定邵族為台灣單一獨立的原住民族群，我們懇切期盼政府的官方認定也能恢復邵族的固有族名。
- 四、從社會及行政系統而言，邵族由於從未列入原住民的行政體系，在族群命脈延續和傳統文化發展上缺乏政策與法律的保障，無法永續保存邵族特有文化及謀求族群經濟的自立發展。

邵族內部的族群意識強烈地自我認同於「邵族」的族群名稱，八月三十日的日月潭觀光季「邵族文化座談會」中曾提出懇摯的正名呼籲和要求，並已獲得南投縣政府同意及承諾，今後於縣內施政時一律以「邵族」族名稱呼對待，我們也要同樣地請求中央政府的長官們，在政策及法律定位上給予通盤的考慮和修訂，給予邵族人應有的尊嚴和地位。

邵族頭目袁福田、石福祥及全體族人

邵族文化發展協會

仝上

中華民國八十七年九月十九日

上述兩次陳情的時間為 1998 年的 8 月、9 月，隔四個多月後的 1999 年 2 月 5 日下午，由行政院原住民委員會主辦的「魚池鄉邵族劃分為原住民第十族座談會」<sup>130</sup> 在日月村日月潭畔的迴原餐廳四樓舉行，參加的人員有：

表 33. 出席邵族劃分為原住民第十族座談會人員一覽

各級政府人員	行政院原住民族委員會企畫處長林江義 賽夏族委員朱鳳光 鄒族委員江豐富 泰雅族委員馬賴古麥 省原民會主委林文來 省原民會鄒族委員安秀逸
--------	---

<sup>130</sup> 本次座談會的詳細會議記錄登載於：林修澈，《原住民的民族認定》，台北，2001，頁 60-74。

	南投縣民政局林局長 嘉義縣民政局張課長 魚池鄉長謝明謀
學界	政治大學民族系教授林修澈
文史工作者	鄧相揚、簡史朗
教育界	德化國小校長王瑞松
邵族代表	邵團隊毛隆昌、頭目袁福田、前邵族村長石進財、石明和、先生媽石至寶、耆老石阿松、毛國雄、高倉豐、陳中成、大平林邵族代表白潔等人。
鄒族代表	阿里山鄉長武野仁 阿里山鄉公所武勝三 國小校長浦忠勇 頭目代表汪志明

這是一次重要的座談會，類似的座談會在此之前二年間已經開過三次，主要目的在讓各級政府相關人員、關係民族邵族和鄒族、學界、文史工作者、教育界等各方人員，面對面的陳述各自對「邵族從鄒族分出成為獨立一支原住民族群」的看法和意見。會中，政府單位人員的發言，透露出政府即將對邵族正名的訴求有重要性的正面回應。鄒族和邵族這兩個互為關係民族的當事者，在會中對各自立場的堅持（邵族要脫離鄒族）和不捨（鄒族要分出邵族）也都有相當的理解和體諒。文史工作者和教育界以各自的研究心得和工作實務經驗發言，支持邵族成為獨立族群。民族學學者林修澈在會中對邵族和鄒族之間的種種問題，從民族感情、實質文化、社會內涵到學理都有深刻的分析，這些意見後來在原住民族委員會委託林修澈教授執行的「原住民的民族認定研究計畫」中成為了重要的論述依據，是政府制定「原住民民族別認定辦法」的重要學理意見，也是邵族最終獲得民族認定的主要推手之一。

1999 年 6 月 9 日邵族文化發展協會正式成立，當天協會主動提供給媒體的新聞稿，對成立協會的原因、動機、目的、任務、計畫有簡要的陳述：<sup>131</sup>

經過多年的嘗試與努力，代表邵族人「我族觀念和團結意識」落實體現的「邵族文化發展協會」終於成立了，這個全國最袖珍的原住民族群，在面對一二百年來嚴苛的社會、政治、經濟、文化．．．等考驗之後，對族群的處境和將來的發展，有一個全新的反省和體悟，以往邵族人在漢文化體系中無奈地隨波逐流、各自為政的情況即將有所改觀，「邵族文化發展協會」是邵族有史以來成立的第一個人民團體組織，透過集體意識的凝聚和力量的整合運作，邵族人對族群發展的前途和保存傳統文化的遠景，有一番自我的期許。

<sup>131</sup> 見：毛隆昌、簡史朗、白宏如《大家寫村史，民眾參與式社區史種籽村建立計畫，日月村（卜吉社）期末報告書》，1999 年 7 月，未刊本，第 62 頁。

**緣起**：延伸省文化處和中華民國社區營造學會「大家來寫村史」——村史運動的計畫，結合邵族人長期來的自我覺醒和共同心願，號召組織一個合法的團體，來凝聚族人的向心力、整合族人的力量，開創並實踐共同的美麗願景。

**宗旨**：非以營利為目的，以拯救及保護邵族之文化、傳統、語言及習俗為宗旨。

**任務**：

- 一、邵族之正名。
- 二、保護及傳承邵族之文化、傳統、習俗。
- 三、進行及施行邵族族母語傳授教育。
- 四、統籌邵族內部文化、傳統及歌舞表演事務。
- 五、辦理邵族文化事務及對外聯繫。
- 六、向政府爭取邵族族群應有的權益及福祉。

**年度工作計畫**：

- 一、邵族正名運動：
  - 1、邵族就是邵族，不是鄒族，也不是平埔族。
  - 2、光華島恢復原名 lalu。
  - 3、德化社正名。
- 二、辦理邵族母語研習。
- 三、參與及籌劃原住民有關之活動。
- 四、統籌傳統祭典。
- 五、邵族自治區土地爭取。
- 六、推動邵族文物館之籌設建館案。
- 七、幹部研習。
- 八、族民文化研討。
- 九、傳統技藝的研習。

1999 年 9 月 21 日凌晨發生台灣百年以來未曾有過的大地震，造成中部地區人員、財產的極大損害，邵族聚落日月村也是屋倒人傷、哀鴻遍野，房屋全倒的 60 多棟，半倒的 100 多棟，lalu 島迸裂、碼頭傾危、道路崩斷、商店旅館倒塌，賴以為生的日月潭觀光商業霎時中斷，大部分的族人都在部落廣場空地中搭建帳棚，惶恐度日，剛成立三個月的「邵族文化發展協會」適時發揮出功能，因為是已經向政府正式立案的人民團體，具有公法人的身分，所以成為了災區部落與外界之間聯繫與對口的單位，各種救災的資源透過協會安排，源源不斷地進入了部落，暫時解決了災後物質匱乏的燃眉之急。而另外一方面，邵族文化發展協會迅速的成立了「邵族重建委員會」，在災後的部落及文化重建上確實發揮了重大的影響力，以民族事務為議題的重建搏得了媒體的高曝光率，讓日月村邵族部落成了明星災區，諸多以維護民族文化、促進民族復振的具體行動對於日後邵族終於被認定為單一的族群發揮了加分的效果。最膾炙人口的為：

一、要求光華島正名為 lalu，並藉由地震原建物迸裂毀損，要求拆除月下老人及無關邵族文化的雜物，返回邵族祖靈地及聖島的原貌和地位。

二、將原「山地文化中心」震毀的建物推平，自力募款興建竹製組合屋，做為邵族文化復振的基地，組合屋的分配系以公媽籃戶為依據，形同建立民族部落。  
三、號召族人集體返回 puzi 舊社地，並要求政府還回因興建水庫而失去的 150 公頃舊社地，做為文化復振園區。

此期間又不斷的以向行政院原住民族委員會陳情，和透過媒體報導，強力要求恢復族稱的正名的訴求。

原住民族委員會委託民族學者林修澈教授所作的「原住民的民族認定研究案」也在 2001 年 6 月出版成果報告《原住民的民族認定》一書，邵族為該研究案的「民族個案實例之一」，從學術、法律、民意、官意等四個面向認為邵族的認定應予成立：<sup>132</sup>

- 一、在學術上：民族分類學裡一個單位的成立有其各方面的特徵，邵族在居住地域、遷移分合沿革、語言、文化系統有別於其他族群。而且邵族被混同為布農族或鄒族有其時代背景和環境等之非學術原因，事實上邵族之民族特質迥異於布農族和鄒族，理應視為一獨立單位。
- 二、在法律上：邵族本來就是原住民，只是依附在鄒族名義下，不影響原有資源的分配。
- 三、民意上：邵族人士普遍極力欲脫離鄒族，而鄒族人士也不反對邵族分出為一獨立單位。
- 四、官意上：非主管認定的政府機關經常性的對邵族稱呼便宜行事，等於邵族普遍得到官意的接納。

研究結論之一為：建議行政院原住民族委員會應儘速報請行政院，確定邵族的民族地位，2001 年 8 月 8 日行政院院會正式核定並公布邵族為台灣第十個原住民族。

## 第二節 邵族民族認定的重新檢視

邵族經過長期的奮鬥爭取，終於在 2001 年被政府認定為台灣的第十個法定原住民族，迄今已經邁入第 6 年，邵族成立的三個基礎面向之中，「法律」和「民意」都是當時客觀環境中的階段性面向，於今都已經是過眼雲煙，認定的目的一旦達成，它們就較少再被人提起，但是在「學術」的面向上，邵族被認定為單一的民族是有一定的「學術條件」的，站在民族發展的觀點上，我們關心的是邵族做為一個單一民族的「民族條件是否弱化」的問題，當年主持「原住民的民族認定委託研究案」的林修澈教授，在他向政府提出來的最後評估報告中坦言：「民族文化的維護，或更深一層，民族歷史的記憶，仍然以名分為首要，所以認定工

---

<sup>132</sup> 林修澈，《原住民的民族認定》，台北，2001，第 52-74 頁。

作是所有行動的第一步。」<sup>133</sup>學界的用心也是希望透過認定的工作，對弱勢民族的民族文化維護產生保障、鞏固、扶持的目的，以下我們再重新來檢視邵族被認定為單一民族的諸多條件，用意在提供剖析邵族民族邊界的背景環境。

## 一、自稱

現在一般的邵族人都自稱「thaw」，華語為「邵」，少數老一輩的人猶自稱「shwatan」，先生媽唱唸的祭詞裡稱我群為「shwatan」，《諸羅縣志》記載康熙32年時（1693）新附生番六社之一有「水沙連思麻丹社」，<sup>134</sup>道光8年（1828）的埔里地區歷史文獻裡自稱「思貓丹社」，顯然「thaw」、「邵」、「shwatan」、「思麻丹」、「思貓丹」等都是深具民族屬性的、穩定的「人群共同體」。

邵族語言裡「thaw」的意涵為「人」，如果語意的表達是泛稱時，指涉的是「人類（human being）」，所有的各色人等都可以包含在內，但是指涉的對象如果有族群分類的意涵時，「thaw」即專門指稱「我們這種人」，對稱就會出現 shput（平地人 ho lo 人）、rawaraway（布農人或別種族類的原住民）、pazish（紋面人；泰雅族人）、kakitlan（客家人）……等等具有區別意義的人群名稱。

近代民族學知識進入原住民社會之前，原住民社會本無所謂「族名」，一開始的情形是到處都有犬牙交錯、穿插建置的原住民村社，有村社名但絕無今天認知之下的「族名」，為了區分和研究的方便性及必要性，於是學界研究者以被研究的當事人們對「我們人」的稱呼做為這個族群的「族名」，圈定了大致的人群範圍以後，再以更細微的語言學比對，區分出更明確的人群區隔，於是「族稱」成了約定俗成的、代表特定人群的名詞，打破了漫長歷史長河裡部落社會的人群結構思維，從此人群的內部認同和族群關係以另一種姿態展現出來。「邵族」即為現代知識體系建構出來的族稱，它與傳統「我群認知」的範疇也頗能彼此吻合。

今天自稱為「邵族」的族群共同體在祭詞裡自稱為「shwatan」，見附錄 lus'an 祭詞第13段有清晰呈現，先生媽呼請各氏族祖靈和共同最高祖靈來享用供祀的食物，順序是先呼請本家氏族祖靈，再呼請共同祖靈，試從語言結構來分析，原祭詞為：

uri wari maniun, uri wari maniun,  
來吧！ 您們， 來吧！ 您們，  
wari kathu thaythuy amashiqashiqa shmuān, pathalar tishulay sa shwatan.  
(來 取 敬獻的東西) (袁姓始祖名最高祖靈名 最高祖靈 思貓丹)  
謂語 主語-名詞組

有意思的是作為主語的名詞組係以「sa」當做主、從名詞的連接詞，亦即氏族祖

<sup>133</sup> 林修澈，《原住民的民族認定》，台北，2001，第130頁。

<sup>134</sup> 見《諸羅縣志》卷六，賦役志，餉稅，陸餉。

靈 amashiqashiqqa shmuān 和最高祖靈 pathalar tishulay 都從屬於 shwatan 這個主要名詞，不管是氏族祖靈或最高祖靈都是這個主要名詞 shwatan 之下的客體，shwatan 是至高無上的主體，shwatan 成了一個特定人群的終極象徵——也就是現在自稱為「邵族」的族體本身。不同的先生媽在唱唸上述祭詞時，會依祭祀主的氏族別而唱唸出不同的氏族祖靈，石、毛、陳、高、丹、白等氏族都有他們各自不同的祖靈，這點也顯示出在 shwatan 的祖靈世界中，祖靈的氏族結構也和當今現實世界裡的邵族氏族結構相稱。

圖 9：出現邵族傳統族稱「shwatan（思貓丹）」的古契<sup>135</sup>  
(道光 8 年，望安招墾永耕字)



<sup>135</sup> 資料來源：國立台灣博物館，岸裡社檔案，編號：史2342。

**shwatan** 做為早昔邵族人的族稱並不只有出現在祭詞和方志中，邵族人在清代道光 8 年時，親身參與書寫的古契書中也出現「思貓丹」這樣的名稱。埔里盆地的蛤美蘭社（即漢名的埔裏社）因為在郭百年事件時遭受平地人（**ho lo** 人）武力侵墾而傷亡慘重，孤立惶恐的困境中，由邵族人引介西部平埔族人進入埔里盆地同居共守，

當時由蛤美蘭社和邵族土目及平埔各族領導人所共同書立的「望安招墾永耕字」裡，邵族有四個人以「為中招募」的名義列名其中，原文為：

……為中招募：思貓丹社番土目毛蛤肉（掌模）、耆番棹肉（指印）……「為中招募：思貓丹社番土目郎觀（掌模）、耆番加達（指印）

契中的思貓丹社有兩組土目和耆番，雖以「社」為名，但依慣例而言，一個社之中不可能有二組領導系統，故此處「思貓丹社」應該是「人群族類屬性」的可能性居多，亦即所指涉的是住在日月潭周邊，自稱叫做「思貓丹」的群體。

不管是 **thaw**、邵、**shwatan**、思麻丹或思貓丹，都是深具民族屬性的、穩定的「人群共同體」。

## 二、血緣

傳統的邵族社會以父系諸兒傳家，有血緣關係的家庭形成「家族」，數個有相同祖源的血緣家族再形成「氏族」，家族與家族、氏族與氏族之間，依親疏遠近或聯盟共防的關係共同居住，形成部落，部落中又以強而有力的家族為首，其族長即當然的頭目（土目），從清代文獻記載，邵族的頭目似為家族世襲制。目前所知，以「邵族」為族稱的民族底下共有七大氏族，他們分別是袁、石、毛、陳、高、丹、白。

邵族的婚制採「本氏族中嚴禁內婚，異姓氏族之間互為通婚對象」，顯示邵族在歷史發展的過程中曾經以「民族內婚」為主要婚制，邵族傳統社會的血緣基礎、親屬關係、文化體系和我族認同基本上即建基在此七大氏族的架構上。

民族內婚除了對民族血緣產生穩定作用之外，在民族學上的意義為這群具有共同血緣背景的人同時也具有共同的文化背景：他們講同樣的語言、有共同的祖源、同樣的宗教信仰，崇拜同樣的祖靈、進行同樣儀式的祭典、有同樣的歲時祭儀、生命禮俗、風俗習慣，所以這群人的「我族意識」是非常強烈的，更重要的意義在於：因民族內婚而加入新氏族的婦女，和因婚姻而產生的下一代，不會有「文化傳承及學習的落差」，亦即在「維持固有傳統文化」上沒有絲毫「學習和融入」的問題，生物血緣的純度和文化傳統的純度是吻合的，整個民族的外觀完整、邊界清楚、內涵充實，民族活力旺盛。

民族內婚的先決條件為本族內的各氏族都必須有充沛及足夠的人口數，如此才足以支應氏族之間的通婚需求，不至於有通婚對象難求的困境。邵族強盛時，

人丁興旺，民族內婚為常態，但是在歷史發展過程中，邵族的族勢大約從清代嘉慶、道光年間即開始走下坡，大量入墾的平地人（ho lo 人）源源不絕地侵入邵族傳統領域，他們強佔了邵族舊社，建立聚落（如社仔社、卜吉社、水社、頭社…）、租佔耕地、異民族的移入也造成了疫病橫行，邵族族勢嚴重衰頹。

然而人的生活不能自絕於其外界，因為居住地域的接壤交通、民生物質的交換貿易、人際關係的往返互動等等，都會造成人類群體之間的接觸往來，民族與民族之間不可避免的，必然會有各種不同目的的互動，相互通婚也是其中的一種形式。如果兩個具有民族屬性的人群規模都是一樣大小，民族活力一樣強盛，理論上，婚姻的方向應該也是相當的，亦即嫁出和娶入的數量相當，有出也有入，兩者彼此都互不吃虧，但是若加上其他的因素，如：民族規模的大小太懸殊、經濟發展的程度高低有別、整體資源盈缺差距太大，那就會嚴重影響婚姻的方向，亦即小的、弱的會向大的、強的靠，也就是說：弱勢族群的女性，在選擇婚姻對象時，多半會向強勢族群靠攏，造成兩個族群間婚姻狀況的不對等現象，直接衝擊到是本族內的適婚男性很難找到族內的婚配對象，他的婚姻對象大半要再向外尋求比自己更弱勢的異族女性，所謂「更弱勢」不全然是族群規模的弱勢，可能是經濟生活上的弱勢，也可能是整體生活素質上的弱勢，如此一來一往，弱勢族群在有形的人口帳面上或許尚能維持帳面上的平衡，但是無形的損耗正在默默地進行著，如果這種情況是大量而且長期的、持續性的進行式，其產生的疑慮主要有：

1. 由於大量「單行道式」的只外不內、只出不入的民族外婚，將使本民族的生物性血緣不斷稀釋，慢慢的會有大量「以外族血為主流的本族人」出現，等將來資源的分享發生短缺或競爭時，難保不會有分享不到資源的人跳出來質疑「血統正當性」的問題。
2. 由於大量外族透過婚姻進入本族家庭，外族配偶的母文化將隱藏在本族中發酵，隨著時間蓄積其能量，並且逐漸發揮出影響力，累積的時間一久，當客觀條件具足時，外族文化將發揮覆蓋和取代的作用，本族的固有傳統文化可能在無聲無息之中被悄悄的替換掉。

上述第 1 點疑慮在現行法律的規範裡，應該不致於產生挑戰民族身份和民族地位的困擾，因為邵族「已經是」被識別和認定的「法定民族」，其權益受法律的保障。又現行法律的精神採取双系認定，具體作法偏向「双系的相對血脈論」，就父系而言，以兒子為中心，這個邵族兒子保有其邵族父親的一半邵族血統，而這個邵族兒子也有一半的邵族血統留傳在他的兒子身上，三代之中的任何一代都至少擁有二分之一的血脈。就母系而言，因為「原住民身分法」<sup>136</sup>第 4 條規定：「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。」故嫁出的邵族女性，只要她的子女從母姓或原住民傳統名字，她的子女就可取得邵族的法定身分，再以這樣的身分為中心，他們的子女也有二分之一的血脈，依法當然也仍然具有邵族的法定身分。

<sup>136</sup> 「原住民身分法」係於民國 90 年 1 月 17 日公布實施。

第 2 點疑慮事實上已經是現在進行式了，邵族是個族群規模非常小的民族，大量的民族通婚使得本民族的固有傳統文化來不及也無力「馴化」連同媳婦娶入的外族文化，稍早的布農語滲入邵族祭詞、祭歌，現代的平地人（*ho lo* 人）。而政治實務上，「原住民身分法」採取双系認定的辦法固然有助於擴大邵族的族群規模，但是其結果又使得很多本來在傳統氏族社會裡應該歸屬在別族領域的「外族人」，頂著「邵族」的身分加入了「邵族」的行列，這些嫁出的邵族婦女所生的兒女，大多遠離部落，居住在非邵族文化氛圍的外地，他們在名分上是合法的「邵族人」，但是對於維護邵族之所以為邵族的固有傳統文化，是否能有具體的貢獻？對於民族的長期發展能否有助益？難免啓人疑竇，也是值得關注的焦點。

誠然血脉是家族的重心，然而民族畢竟不同於家族，血統並非民族認定的唯一必要條件。今天的邵族顯然不以「生物血統」為識別要件，然而社會血的超量進入，把文化血統稀釋了，這是「邵族」將來變成「不是邵族」的危機所在，「文化血統」的維護才是邵族前途應該在意的重心。

### 三、語言

邵族的語言屬於台灣南島語的一支，費羅禮（Raleigh Ferrell）於 1969 年在他的《台灣土著族的文化、語言分類探究》著作中，將台灣的原住民語言分為三大群：Atayalic（泰雅群）、Tsouic（鄒群）、Paiwanic（排灣群），其中排灣群又分為二個子群：Paiwanic I（排灣群 I）和 Paiwanic II（排灣群 II），邵語被歸屬於 Paiwanic I（排灣群 I）之中，和山地族群的魯凱語、排灣語、卑南語，及平埔族群的巴宰語、賽夏語、法佛郎語、道卡斯語、巴布拉語、雷郎語等同屬於一個子群，這個分類基本上大致能為語言學界所認同。

費佛禮將北鄒語和南鄒的 Kanakanab、Saaroa 合為一個單獨的語群，另外他也將布農語歸到 Paiwanic II（排灣群 II）裡，費羅禮從語言中早已看出邵族和鄒族及布農族的親緣關係其實是很疏遠的。語言學者李壬癸根據他自己採集的語料，曾經一度因為兩族的語言有很多類似的詞彙，而認為邵語和布農語有親緣關係，但是後來經過比較音韻變化的現象而修正了他原先的說法，認為兩者關係疏遠，類似的詞彙之所以很多，只是兩者之間密集的接觸和通婚往來。邵語和鄒語既沒有很多同源詞，也沒有什麼共同的演變規律，總之，就語言現象而言，都無法證明邵語和布農語或鄒語有較接近的親緣關係。<sup>137</sup>

1996 年語言學者 Blust 發表 “Some remarks on the linguistic position of Thao.” 一文，認為邵族本來是西部平埔族的一個族群，跟其他幾種西部平埔族群有較接近的類緣關係或者密集接觸過。李壬癸根據音變的現象，認為邵語和四種西部平埔族語雖然有某種程度的關係，但類緣上不是很接近，<sup>138</sup> 甚至於更主張：「與其

<sup>137</sup> 見李壬癸〈邵族的地位－兼評白樂思（Blust 1996）的邵族地位說〉，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》中研院台史所籌備處，2001，第 179 頁。

<sup>138</sup> 李壬癸〈邵族的地位－－兼評白樂思（Blust 1996）的邵族地位說〉，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》，台北，中央研究院台灣史研究所籌備處，2001，第 174 頁。

圖 10. 台灣原住民語言分群狀況

(根據費羅禮《台灣土著族的文化、語言分類探究》p69 重製)

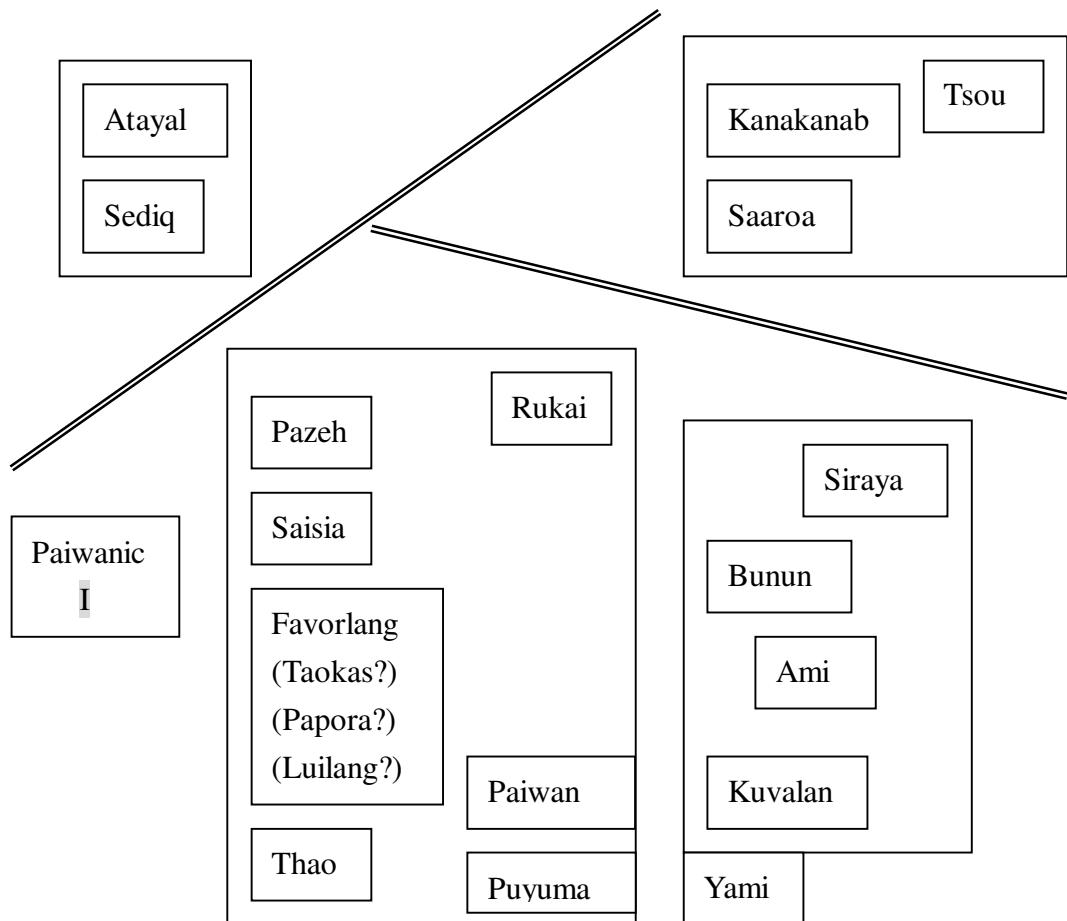
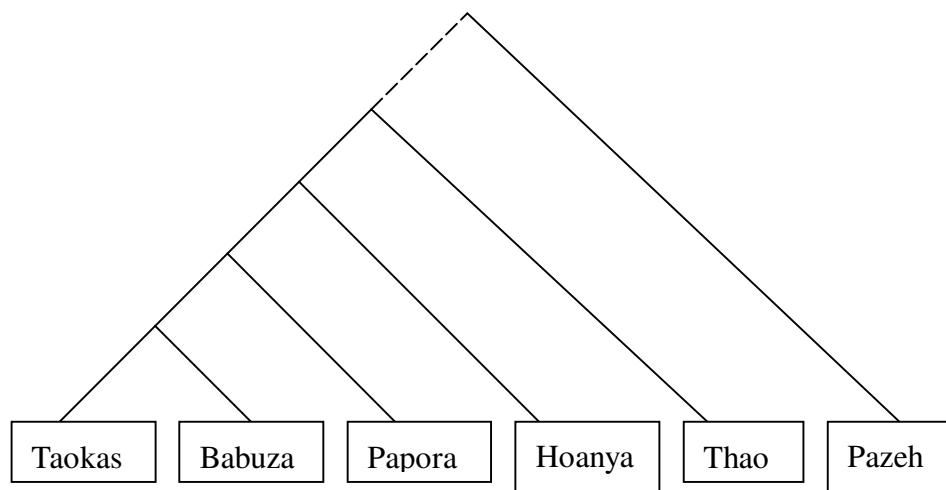


圖 11. 邵語和西部平埔族語及巴宰語的關係圖



按：此樹狀圖顯示 Thao 語和道卡斯語最遠，和洪雅語最近，而和巴宰則關係最為疏遠。

說這些詞彙可以證明邵語和西部平埔族語有較密切的親屬關係，還不如說邵語在早期和它們有過密切接觸的關係。」由於西部四大平埔族語言已經變成沒有人使用的死語，傳世的詞彙、語料又嚴重不足，所以不管是 Blust 或者是李壬癸的比對和論證，其實都缺乏充分具體的材料佐證，所以推論的成分似乎還是居多。

然而不管怎麼樣，根據邵族的傳說，很久以前，邵族的祖先確實是從台灣西部（阿里山這邊或附近）追逐白鹿才來到日月潭的，他們來到日月潭一帶定居以後，子孫繁衍，綿延迄今，儘管歷經無數變遷，到今天，語言依然存在，這是邵族最足以證明自己是邵族的最珍貴文化資產之一，不過存在並不等於安全，千百年來在邵族人家庭、聚落、社會中流通的邵語，如今也面臨了嚴峻的考驗，由於客觀條件的改變，邵語失去了他的語言環境，變成只有在年長者之間才使用的語言，而年長者已寥如晨星，邵語大有可能在幾年後，也會與平埔族的語言一樣，變為沒有人使用的死語，下列邵語使用狀況表多少可以反映出大家都不願意見到的訊息。

表 34. 邵語使用狀況

年齡層	姓 名	人數	族語能力
80 歲以上	毛阿品、石阿松、袁嫦娥、白阿窓、毛劉秋香、袁毛阿金	6	精通族語，詞彙豐富，可以完全以族語思考、生活、會話。
70-79 歲	石玉英、毛阿菊、石至寶、石阿累、石阿怨、陳阿甘、毛久美、袁福田	8	精通族語，詞彙豐富，可以完全以族語思考、生活、會話。
60-69 歲	袁明智、高倉豐、石玉蓮、高金蓮、朱阿花	5	精通族語，詞彙豐富，可以完全以族語思考、生活、會話。
50-59 歲	石進財、石振源、石麗英、石明和、陳賢美、袁阿蘭、毛隆昌、丹俊杰	8	聽得懂，詞彙不多，平常以台語或國語為主要的生活語言。
40-49 歲	袁進龍、高榮輝、石春鴻、高春貴…… ※袁福連、	.....	較淺的族語聽得懂，但平常以華語為主要生活語言。其中袁福連已通過族語認證，為特例。
39 歲以下	一般族人…… ※袁百宏	.....	一般族人已不具族語聽和說的能力，但袁百宏已通過族語認證，為極少數的特例。

## 四、歷史淵源與發展

邵族的口傳歷史說祖先原本是住在阿里山一帶，在很久以前因為追逐一隻白鹿而發現日月潭，覺得這是一個非常適合人居住的洞天福地，所以回去故居地，把所有族人都遷來日月潭定居。邵族的口傳歷史中也有小矮人的故事，謂小矮人比邵族人更早住在日月潭，邵族人來日月潭定居時也會和小矮人一起共居過，後來因為小矮人想挖透日月潭畔頭社壠的低地，要把日月潭的水洩到頭社盆地去形成另一個日月潭，邵族人無法接受這樣的做法，所以發生了激烈的戰爭，小矮人不敵，遁入深山，不知去向。

上述兩則牽涉祖源來處和遷徙時間的傳說告訴我們，邵族曾經住在台灣西部，因為有船的文化，所以邵族祖先可能是住在靠海的平原丘陵一帶，因此「阿里山」不必解為現在鄒族人居住的「阿里山」。再由邵族人有結草環、在頭上插花的習慣，和若干平埔族的習俗相似，邵族的祖先は沿海平原丘陵一帶住民的可能性極高。再者和小矮人有牽聯，也顯示邵族遷徙到日月潭的時間甚早。

## 五、宗教信仰

邵族的傳統宗教信仰為「祖靈信仰」，每個家庭都供奉一只藤或竹編的祖靈籃，籃內放置祖先留傳下來的衣服飾物，視為祖靈具體存在的地方，是祝禱、求告、祈佑的對象，邵語稱之為 *ulalaluan*，台語則稱為公媽籃。做為族人和祖靈之間中介、溝通代言的人是先生媽，由公媽籃和先生媽及各種傳統祭儀共同建構出邵族頗為特殊的「民族宗教」，這種邵族的民族宗教為別的民族所不見者，足以區隔出邵族與其他民族的不同，是很重要的民族邊界，也是 2001 年邵族被認定為單一獨立民族的依據之一，但因受到多方面的影響，邵族的祖靈信仰有逐漸式微的趨勢，取而代之的是平地人（*ho lo* 人）的台灣民間信仰，和與台灣民間信仰緊密結合在一起的平地人公媽牌的祖先信仰方式，這個部分是本論文敘述的重點，在此不再贅述。

## 六、風俗習慣

邵族的傳統風俗習慣以泛靈信仰和祖靈信仰為基礎發展而成，相信萬物皆有靈，所以播種祭時的「小孩試種禮」須噤聲不可以亂折樹枝、草葉，以免驚擾山園附近的草木精靈，否則剛播下的稻種馬上會被鳥雀啄食一空，即使萌芽了，也會被太陽曬枯。出獵前獵具、刀槍不可被婦女碰觸，否則褻瀆了獵器的精靈，必致空手而歸，甚至於有走火誤射、招致不測的危險。而祖靈的力量尤其可觀，祖靈能對家人、族人或不相關的外人招福、降禍。以此信仰為基礎發展出邵族人獨具一格的風俗習慣，其犖犖大端者如：

夢占：開墾、出獵、遠行及任何重大行事之前，夜間獨眠於寢房，以夢境的

好壞定吉凶，若得好夢境則安心行事，若得惡夢，則取消或改期行事。

鳥占：以繡眼畫眉的鳴叫聲為依據，配合鳴叫的方式及方向測定吉凶，如果是在不該叫的方向叫，或者叫聲不對，則毫不猶豫地取消行程，即刻返家。

其他如：嚴禁當著人家的面打噴嚏、放屁，認為是不吉利、壞預兆的象徵。還有生命禮俗中的生、老、病、死、婚喪等，都有邵族的獨特習俗，詳細內容如第一章民族誌所載，不再於此贅述。

我們觀察當代的邵族傳統習俗時，發現年齡越長的邵族人對傳統習俗越能謹慎奉行，年齡越輕，對傳統習俗就越不在乎，而且當代邵族人的風俗習慣中摻雜了大量本來非屬邵族原有的習俗，如：平地人的婚喪喜慶、生命禮俗、歲時祭典等，都已全面滲透進入邵族人的家庭及個人生活之中。

以婚俗為例，現在的邵族家庭有結婚喜慶時，所行的都是平地人的禮俗：青年男女議婚時，先由媒人去取双方的生辰八字，請風水相命的老師合算一下，看看彼此是否互相沖犯。訂婚、結婚的日期也是大多請命相老師擇取良辰吉時，聘禮的內容有所謂十二品（衣服飾物、豬、羊、冰糖、冬瓜、桂圓、餅、酒、燭、檳榔、荖花、蓮蕉等），結婚時的禮車掛八卦飾、綁綠竹掃、甘蔗、吊豬肉，禮車開出時，母親在車後潑水，女兒則丟出小扇子，進門時以八卦飾遮頂，跨過火爐、踩碎瓦片，種種細節在在都充滿了平地人的漢文化色彩。

邵族人的日常生活中到處都充斥著類似的「異族文化」，主因為邵族人規模太小，禁不起大量民族混居、大量民族通婚所帶來的文化襲奪現象，這些外部因素也都不是邵族人有能力去選擇規避或排除的，將來兩者的競爭態勢必然是強的會更強、弱的會更弱。現在觀察到的邵族傳統風俗習慣大部分轉為隱性內斂，而屬異族文化的風俗習慣則呈現外顯強勢的趨勢，如果邵族人沒有自覺及抗拒的意識，可以預見將來必然產生被主流文化包裹及覆蓋的效應。

## 七、地理分布

李亦園曾經主張邵族可以稱為「水沙連族」，<sup>139</sup>其實這種說法是有問題的，因為水沙連有很兩種意涵，狹義的水沙連係指邵族的「水社」，廣義的水沙連則是指「以水社為首的一個區域的泛稱」，都不宜當族名。「水沙連」因邵族水社而得名，了解水沙連正可以了解邵族地理分布的變遷。

「水沙連」早已在荷蘭文獻中就以 Serrien 和 Serriam 的稱法出現，所指稱的是台灣中部山中一個不太為外人所熟知的地域。熱蘭遮城日誌記載，1646 年 2 月 28 日，荷蘭當局在臺南赤崁舉行第三次地方會議，當時任命了三個 Serrien 的長老，這三個 Serrien 的村社是由牧師 Van Breen 臨時接納與荷蘭東印度公司結為盟友的，當時極力牽線引介的是 Tausa Mato（南投社），<sup>140</sup>顯然「Serrien」已經是中部群山之中某一個區域的通稱，「Serrien」假如採取漢譯，字音最接近的應

<sup>139</sup> 見李亦園〈從文獻資料看台灣平埔族〉，《大陸雜誌》第 10 卷，第 9 期，1995，頁 19-29。

<sup>140</sup> 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌》第二冊，頁 500

該就是「沙連」。

荷蘭之後，明鄭政權接續台灣的統治，這段時期由於兵燹連年，史料嚴重匱乏，中部山區的記錄呈現空白。清領以後，以漢語書寫的「水沙連」名詞，在蔣毓英纂修的《台灣府志》中出現，蔣毓英是清朝統治台灣的第一任知府，這部書的內容應該可以視為是蔣毓英在臺灣知府任內，即康熙二十四、五年（西元 1685 至 1686）之間，有關於台灣的具體見聞。該書解釋「木排田」為：

…木排田在諸羅縣水沙連社，四面皆水，中一小洲，其土番以大木連排盛土，浮之水上，耕種其中，若欲他適，并田扯去。

這段文字清楚地記載著「水沙連社」及其四周的地理風情，「水沙連」是一個原住民的「社名」，這個原住民村社所處的地理位置「四面皆水，中一小州」，也就是今天大家所熟知的「日月潭」，其所描述的「木排田」就是後來在方志和遊記中經常被提到的「日月潭水上浮田」，所謂「水沙連社」其實就是日月潭畔的「水社」。如果再以語言來解析就更清楚了，邵族的語言稱「水」為「sazum」，水社因為社址在日月潭的水畔而得名，故「水社」亦即「sazum 社」，「sazum 社」的漢譯即「沙連社」，而「水沙連社」說穿了就是「水水社」，只是社名疊床架屋的現象罷了，原漢各取一半的命名就成了「水沙連社」。

蔣毓英的《台灣府志》中「水沙連」和「沙連」並提而且穿插出現，如敘述從斗六經竹山到東邊內山的狀況時說：

北路之斗六門，至二重埔而進，至於林驥（按即今之竹山、林圮埔），環溪層拱，有田可耕，為野番南北之咽喉，路通哆囉滿、買豬、抹里、沙晃等種，匪人每由此出入，半線（按即今之彰化）以東，以接沙連三十八社，控弦二千餘人。

文中所說「沙連三十八社，控弦二千餘人。」是指這個「沙連地區」共有 38 社，持弓射箭的武裝人員有 2000 多人，指涉的就不是單單一個社了，這已經是一個「以邵族沙連社為首的廣闊地域」，從現在的竹山循著濁水溪往東進入山區就算進入沙連 38 社的範圍了，可以想像邵族最強盛的時候地理分布是多麼的遼闊，民勢是多麼的強盛。現在收藏於台北故宮博物院的「清代雍正朝宮中檔案」中，有雍正朝時主管台灣政務的官員呈給皇帝看的奏摺，<sup>141</sup>記載水社番對外出草的範圍到達今天台中市的南屯和雲林的斗六，而當官兵因出草問題嚴重而圍剿水社番時，在水社裡抄出了 83 顆人頭，凡此都顯示昔時邵族強盛和壯大。

從雍正朝以後，邵族經官方圍剿，族勢受到挫折，開始走下坡。乾隆末年林爽文抗清事敗，藏匿於水沙連內山，官方軍隊和民團大批進出於邵族領域水沙連內山之中，搜尋林爽文的家人和餘黨，邵族傳統生活領域的狀況已經為外人所洞

<sup>141</sup> 參見《宮中檔雍正朝（輯七）》，台北，故宮博物院，1968，頁 288-192。

悉，從嘉慶朝以後，台灣西南部平原、丘陵地一帶已經開發殆盡，過剩的人口急需尋找發展的空間，目標往邵族的領域水沙連地區長驅直入，侵墾的墾民蠶食鯨吞的結果，到道光年間官方文獻提到這個地區時僅剩「水沙連六社」，即頭社、水社、貓蘭社、審鹿社、埔裏社、眉裏社等六社，排除屬於泰雅族的眉裏社和不明族屬的埔裏社之外，確定屬於邵族的只有頭社、水社、貓蘭社、審鹿社等四社。日本時代初期，明治 30 年 (1897)伊能嘉矩的踏查日記裡，記載僅剩的四社除了頭社仍維持集中外，其他三社已呈離析的狀態：

(一) 水社：原居水社湖中嶼的山麓，光緒 14 年，社內 24 戶遷到水社北方 24 華里處的茅埔庄，6 戶遷到水社湖南岸，形成石印社，7、8 戶遷到水社東北方 7 華里處的竹湖庄，後來又轉到大茅埔。(二) 猫蘭社：原來位於貓蘭庄，光緒 15 年遷到北方 22 華里處的大茅埔庄。(三) 審鹿社：原來位於魚池庄，光緒 8 年遷到北方 30 華里處的新興庄。<sup>142</sup>

日本昭和 9 年日月潭水利發電工程的水壩竣工蓄水，日本當局順勢將散居日月潭周邊的邵族人集中到卜吉庄(即今日月村)居住，變成邵族人的重要集中居住地。而頭社的邵族人也因競爭劣勢，集體遷徙到大平林。這兩處地點一直到現在為止都是邵族人的主要居住地與分布地，不過今天這兩處聚落的邵族居住狀態呈現「民族混居」的現象，不利於邵族傳統文化的傳承。

## 八、人口分布

到民國 94 年的年底為止，邵族的人口數共有 572 人，從戶政資料顯示，最大的聚居地為南投縣，有 379 人之多，佔了 66.3%，南投縣內邵族聚居的地方主要為魚池鄉，有 345 人，魚池鄉內又以日月村的邵族人最多，有 274 人，佔鄉內邵族人口的 79.4%，顯示邵族人口目前在魚鄉仍維持民族聚居的狀態。水里鄉的部分，由於非屬原住民鄉，所以原住民的居住狀況沒有詳細的統計資料，不過根據田野實際調查，截至目前為止共有 15 戶 (戶籍戶)，人口約 40 人左右，也呈現民族聚居的狀態。

表 35：邵族人口之全國分布狀況（資料標準日：民國 94 年 12 月 31 日）

地區別	合計	男	女
全國	572	294	278
南投縣	379	209	170
台中縣	49	22	27
台中市	40	18	22

<sup>142</sup> 1996《台灣踏查日記》，台北，遠流出版公司，1996，頁 216。

台北縣	22	10	12
桃園縣	14	8	6
彰化縣	13	8	5
高雄市	9	6	3
台北市	7	0	7
新竹縣	7	3	5
嘉義縣	7	2	5
臺南市	5	4	1
苗栗縣	4	1	3
嘉義市	4	1	3
基隆市	4	2	2
台南縣	2	0	2
高雄縣	2	0	2
新竹市	1	0	1
宜蘭縣	1	0	1
屏東縣	1	0	1
花蓮縣	1	0	1
雲林縣	0	0	0
台東縣	0	0	0
澎湖縣	0	0	0

※本表係根據行政院原住民族委員會網站公布之資料重新製表

●標準日：民國 94 年 12 月 31 日

魚池鄉之平地原住民有 345 人，其中男 185 人，女 160 人。

水里鄉之平地原住民有 79 人，其中男 42 人，女 37 人。

表 36：魚池鄉戶政事務所民國 94 年 12 月份各村人口數統計表

區域別	鄰數	戶數	總人口數			非原住民			平地原住民			山地原住民		
			計	男	女	計	男	女	計	男	女	計	男	女
總 計	192	5517	17549	9424	8125	17071	9191	7880	345	185	160	133	48	85
大林村	14	421	1417	779	638	1397	770	627	6	5	1	14	4	10
大雁村	9	271	825	458	394	851	458	393	0	0	0	1	0	1
中明村	12	422	1292	694	598	1277	691	586	8	0	8	7	3	4
五城村	13	283	908	515	393	892	511	381	1	0	1	15	4	11
日月村	10	327	965	495	470	661	330	331	274	157	117	30	8	22
水社村	16	330	990	516	474	988	516	472	2	0	2	0	0	0
共和村	13	366	1208	645	563	1200	641	559	3	2	1	5	2	3

東光村	13	496	1607	894	713	1584	888	696	4	0	4	19	6	13
東池村	17	627	1995	1072	923	1980	1061	919	9	6	3	6	5	1
武登村	18	291	842	470	372	831	466	365	5	2	3	6	2	4
魚池村	21	786	2564	1301	1263	2505	1276	1229	30	14	16	29	11	18
新城村	17	542	1725	916	829	1737	911	826	2	1	1	6	4	2
頭社村	19	381	1125	644	481	1116	639	477	6	4	2	3	1	2

根據南投縣魚池鄉戶政事務所公布之人口資料

## 九、民族認同及民族意識

在當今原住民意識高漲的前提下，原住民維護族名、身分及權益的意願強烈，邵族雖然族小勢弱，但是要脫離鄒族、爭取正名是早在十幾年前就一路透過各種方式在進行著，可見內部有一股強烈的邵族認同，邵族的民族意識相當清晰，從 2001 年成為第十個原住民族以後，這股氣氛仍然維持高昂，從以下數個現象可以看出：

### （一）提出要求身分認定的人增加

根據原住民族委員會公布的資料，到民國 94 年 12 月 31 日為止，已經完成登錄為邵族原住民身分的邵族人共有 572 個人，比起 2001 年邵族剛被認定為單一民族時的 263 名人口數（根據政大民族學系林修澈教授的統計資料），<sup>143</sup>呈現倍數的成長，可見願意當邵族的人很多，這當中有一個很特殊的例子，現任村長石春鴻原本姓李，並不具邵族的身分，她的母親今年已經將近 70 歲（1938 年生），為自幼即被邵族人收養的平地人養女，養父母去世後即繼承家族的公媽籃，參與所有邵族的傳統祭典和公共事務，有絕佳的族語能力，但是依據舊有的原住民身分認定方式，她被排除在邵族的法律身分之外，不被認為是具有邵族身分的人，李春鴻相當不服氣，從民國 74 年起，即不斷地向政府各單位陳情，陳情案被退仍不放棄，屢敗屢戰直到民國 91 年新的原住民身分認定法公布，他和他的母親終於如願取得了邵族的民族身分，他的例子顯示如果不是邵族認同感的強烈，是不可能堅持這麼多年而不放棄的。

### （二）民族宗教的表徵「公媽籃」大幅增加

林修澈教授於 2000 年調查時，共有 42 個公媽籃，現在則增加到 49 個，增加出來的 7 個人為：丹俊杰、白金蘭、白豐榮、毛隆昌、石振源、陳建安、黃朝成，其中白金蘭為大平林遷居日月村的邵族人，黃朝成的祖父黃宇順原屬毛姓氏族，被平地人（ho lo 人）收養而改姓黃，在日本時代平地人（ho lo 人）遷村時未離開卜吉庄（即今日月村），故仍具邵族身分。民族宗教的表徵物公媽籃增加，

<sup>143</sup> 見林修澈《原住民的民族認定》，台北，行政院原住民族委員會，2001，第 37 頁。因為要為邵族民族身分的認定做政策的評估和建議，所以林修澈教授係以戶籍資料和日月村及大平林的實際居住狀況逐一核對，263 人的人口數應該有相當的信度。

其主人包含日月村邵、大平林邵及從平地人（ho lo 人）姓氏的邵，可見對邵族的認同和民族意識有相當的強度。

### （三）為全國民族議會最早正式成立並運作的民族

2005 年 12 月 16 日正式成立「邵族民族議會」，為原住民族中第一個自治組織，邵族人從 7 大氏族中選出 25 位議員，再推選出石慶龍為議長、高榮輝為副議長，任期 3 年，是邵族最高的決議機關，議會的成立著眼於民族自主與自決的權利，建立由下而上的民族意願，藉由民主機制，匯集各氏族族人的意見，形成民族全體共識與決策。

### （四）向政府要求「150 公頃邵族文化復育園區」

九二一地震時的文化訴求：成立 150 公頃的「邵族文化復育園區」，在族人持續推動之下，終於在 2006 年 3 月 9 日由行政院正式核定通過「邵族文化生活復育園區計畫」，園區範圍共 150 公頃，主要復育工作包括：環境復育、建築文化復育、狩獵、魚業復育、手工業復育、產業文化再發展、部落文化自治等，總經費新台幣 2.14 億元，由行政院原住民族委員會分年分期，專案編列。這個案子的細部規畫案期初報告已經於 2006 年 11 月 21 日向原住民族委員會提出，預定 2007 年 5 月即可完成計畫的期終報告，就可進入實質執行的階段，150 公頃邵族文化復育園的實現將是邵族人恢復民族聚居，重振邵族文化的全新局面。

## 第三節 傳統祖靈信仰是民族邊界的最後防線

上一節我們曾將邵族被認定為單一民族的學術條件逐一加以檢視，現在再以表列的方式呈現如下：

表 37. 邵族的民族條件狀況檢視表

民族條件	狀況	說明
自稱、族稱	清晰	自稱「邵族」的人為穩定的人群共同體。
血緣	稀釋淡化	大量民族通婚，生物血淡化稀釋，但社會血穩定。
語言	瀕危	通行語言為台語和北京語。
歷史發展	明確	有共同的歷史淵源和發展背景。
宗教信仰	祖靈信仰衍生的民族宗教仍然保存	固有祖靈信仰有逐漸被民間信仰取代之虞。
風俗習慣	平地化	有逐漸平地化之虞。
地理分布	萎縮	只剩日月村和大平林兩聚落。

人口分布	混居中的小聚居	不到 600 人，生活於外族環繞之中。
民族認同及民族意識	強烈	族群規模雖小，但自我認同和民族意識高昂。

從這張表當中我們可以很清楚地看出：做為族稱的「thaw（邵）」是所有邵族人的族屬，是「族群認同」的共同立足點。在血緣上，嚴苛的「生物性血緣論」不是家族和氏族傳承的重點，著重社會血的「單系相對血脈論」是邵族血緣的認同依歸。在語言方面，邵語目前極度瀕危，現在聚落裡的通行語言已經是台語和北京話，這一道民族邊界已經潰決。在歷史發展上，邵族人也還能在史料鋪陳中共享相同的歷史情懷，緬懷祖先的榮耀與悲情。地理分布上，邵族人從偏布水沙連地區，是該地區最大、最強的民族，萎縮到目前只分布於魚池鄉日月村和水里鄉崁頂村的大平林，人口也只有大約不到 600 人而已，呈現「大混居小聚居」的狀態，分布及人數都處於極端不利的地位。在民族認同和民族意識上則非常強烈，這應該是因為族小勢弱的內在危機感所激發出來的自然反應，是目前邵族民族文化復振工程中最可用的「民氣」。在大多數民族條件都逐漸弱化的態勢中，筆者個人認為，主導邵族宗教信仰和風俗習慣的「祖靈信仰」是目前邵族的民族條件中處於最關鍵地位的項目－「傳統的祖靈信仰」是邵族最重要的民族邊界。

## 一、祖靈信仰的具體依托——公媽籃

公媽籃的奉祀貫穿邵族所有的歲時祭儀、生命禮俗及其他風俗習慣，在邵族文化中佔有重要的地位，對於維繫邵族的家族、氏族、全民族的內部凝聚，和強化民族自我意識上具有重要的作用，有必要特別再加以分析：

### （一）公媽籃的外觀、內容物及其象徵

現在在日月村所見到的公媽籃都是用竹篾或藤皮編結而成，大小均有，以前邵族男人個個都善於藤竹器編結，公媽籃差不多都是自己親手編製，形狀為略有長邊的四方形，具有四個腳柱，長邊兩側各有提把，放置公媽籃時，將提把朝向正面方向。公媽籃裡面放置的是布塊（族人稱為「番仔布」）、衣服、珠串鍊子，這些東西有很老舊的，也有很新的現代物品，舊品是早昔祖先留傳下來的古物，色澤泛黑，有的更朽舊到幾乎不堪稍微用力摺疊的地步，這些衣物在初次被放進公媽籃的時候，應該全是新品，並非祖先「實際穿過」的東西，有些公媽籃裡甚至還發現有古代用來交易買賣的「貝錢」，可見它們的年代應該都相當古老，耆老們也無法確定究竟是那一代的祖先所傳下來的。另外也有一大部分是非常新的衣物，這些都是近年來新加入者，加入的時機在八月 lus'an（邵族過年）舉行集體祭儀的時候。公媽籃裡的衣物是抽象祖靈的具體存在，一個公媽籃代表一個家族的祖靈，是邵族人祈告求佑的對象。

筆者十餘年來看過很多族人在八月邵族過年（lus'an）時，添加新衣物到公

媽籃裡，當中沒有一個案例是放入「曾經穿戴過的衣物」，放入的全部都是沒有穿過的新品，所以可以釐清「生靈」和「死靈」的問題<sup>144</sup>：假如放入公媽籃的是特定的哪一位祖先穿用過的衣物，那很明顯的是代表這位祖先的「死靈」，是針對特定祖先的祭拜，而事實上放進去的都不是哪一位特定祖先的衣物，只是取其「象徵性」而已，並不是哪一位特定祖先的死靈，代表的是籠統的所有家族祖靈的存在。至於「生靈」，論者謂在 lus'an 的時候，擔任 pariqaz 的媳婦必須從娘家攜來一塊布料加入夫家的公媽籃中，代表從此正式成為夫家的成員，認為這個媳婦是把她的「生靈」加入夫家的公媽籃之中，因此才得以成為夫家的成員，所以認為「公媽籃裡有媳婦的生靈和祖先的死靈」，其實娶入的媳婦放入夫家公媽籃裡的也不是她自己使用過的布塊，而是從娘家的公媽籃中收回的一塊舊布料，「象徵」脫離娘家，這塊布並不代表她的「生靈」。公媽籃裡的衣物代表的重點不在於「它是誰穿的」，而在於「它是誰家的」，象徵的是家族的祖靈，而不是個人的靈，著重的是它的代表性——代表這戶人家抽象祖靈的具體存在。

## （二）分新籃與加入新衣物

邵族為父系社會，由長嗣傳家，公媽籃象徵家系的傳承，由長子繼承，等其他的兒子都長大成人，並且結婚成家時，才從長子繼承的公媽籃中分出布料，加上分家者自己添入的新衣物，成立新的公媽籃。分出新公媽籃的時機不必一定要在 lus'an 的時候，只要當事者有此意願，請先生媽來向祖先祭禱稟告即可。

本家的公媽籃要分出新籃時，必須取出一部分布料或衣物給成立新籃的家人，所以本家的公媽籃必須有足量的衣物。公媽籃裡若要填入新衣物，只能在 mulalu lus'an（新年祭典）的時候，因為 lus'an 是非常重要的祭典，所有祖靈都會蒞臨，先生媽在祭儀之前依例會把籃子裡的衣物取出，重新摺疊，和珠鍊一起擺在籃子的最上面，新衣物趁著這個時候請先生媽插入舊衣物之中，一起參加祭儀唱唸，經過這個祖靈見證的程序，新衣物即具有公媽籃信物的地位。

## （三）拜公媽籃的時機和場域

### 1. 家族事務在自家門前祀拜，對象為自家的祖靈

戶主家裡大大小小的事情，隆重的如娶媳婦、搬新家、分立新公媽籃等事，當然要請先生媽來祀告家族祖靈，供品為象徵全豬的豬頭、豬尾、豬腳、豬肺，將上述四種供品放在砧板上，再擺上番刀一把，意思為請祖靈享用，慶賀的意味濃厚，像這類性質較隆重的事情，通常在第三天還須以酒為供品再祀拜一次。另外還有較細微的事情，如遠行、外客留宿、購置大型家具…等等，族人如果覺得可能驚擾了祖靈時，也會請先生媽來祀拜，把公媽籃取下，放在門前的庭院中，籃邊再擺上一碗酒，由先生媽主持祀告祖靈的儀式，把家裡擾動的地方向祖靈稟

<sup>144</sup> 見鄧相揚 2003〈邵族 ulalaluan 正名之芻議〉，《族群意識與文化認同一平埔族群與台灣社會大型研討會論文集》台北：中央研究院民族學研究所，頁 154。鄧相揚在文中主張「籃內不僅供祀著已逝去祖先（在世時為生靈，死後為死靈）衣飾以代表祖靈之存在，這一家戶成員之「生靈」皆被供祀在內，而構成「供祀祖靈」及「維繫生靈」之內涵。」

報明白，如此，祖靈就不會猜疑生氣或責怪了，這些都是屬於私人領域，是個別家戶的事情。

## 2. 部落事務在公祭場祀拜，對象為所有氏族的祖靈

除了私領域的祀拜之外，全年裡有很多歲時祭儀是屬於整個部落集體性的，是所有邵族家戶的共同事務，每家的公媽籃都必須拿到大祭場，由先生媽主持，舉行集體祀拜，在本論文第一章民族誌的敘述中，從邵族過年（lus'an）期間的各個祭儀到農事祭儀、狩獵祭儀，凡是公媽籃集合在一起舉行的，都是全部落、集體的祭儀，唱唸祈告的對象是所有的各氏族祖靈，不再是一家一戶的家族祖靈。

### （四）公媽籃祀拜行為內含氏族結構和社會脈絡

先生媽在集體祭儀的時候，祭詞中呼請的氏族祖靈必須和供祀者的氏族背景相稱，如果弄錯了，那就是觸犯了重大的禁忌，是絕對不可能發生的，現在邵族的七大姓氏，在祭詞中都各有其氏族祖靈的名號，如袁姓呼請的是 amashiqashiqa shmuān，石姓、毛姓、白姓呼請 amuri pari puri，陳姓、丹姓為 tifulhiti tilain pishtaynu，高姓為 matiprup matunuq。在七大氏族的祖靈之上還有所有邵族人的最高祖靈 pathalar，連原始的族稱 shwatan（思貓丹）都會唱唸出來，<sup>145</sup>如此由家族、氏族、全族層層遞進的傳統邵族社會組織在祭拜行為中隱然浮現。

在公領域的集體祭儀中，同姓氏族的公媽籃常會很自然地排在一起，由特定的先生媽為其祀拜，而在七月的狩獵祭時，又分成袁姓頭目和石姓頭目兩大祭團進行狩獵祭儀。八月邵族新年 lus'an 時，在會飲中，同姓氏族的晚輩有為同姓主人招待族人及奉酒、勸酒的義務，凡此種種都顯示公媽籃祀拜行為中包含著邵族特有的氏族社會脈絡。

### （五）公媽籃崇祀具有「民族宗教」的地位

邵族的傳統歲時祭儀絕大部分都是必須把公媽籃集中到大祭場去，由所有的先生媽一起向祖靈祝禱，祝禱的內容並不是為了自己一家一戶的事情，而是為了整個部落的共同事務，比如八月的 lus'an 新年祭儀是整個部落過年的大事，三月的播種祭是為了整個部落的集體農作而做，七月的狩獵祭也是為了集體出獵而舉行。個別的公媽籃戶參與的卻是公領域裡的集體祭儀，可見邵族的公媽籃崇祀已經超越了狹隘的個人及家族觀念，擴展到整個部落運作的層次，是一種具有民族屬性人群的集體祭祀行為。

在私領域的祭儀中，先生媽也是祖靈的代理人，所有個別家戶的祈告祝禱，都是透過先生媽的主持才能夠完成，先生媽是部落中所有公媽籃戶和所有祖靈的共同代理人，將私領域跨接到公領域，變成家戶、家族、氏族、全民族之間的鏈結。這種只有邵族才有的獨特祀祖方式，把族人緊密地連結在一起，而把非公媽籃祀儀的外族區隔出去。這種公媽籃祭祀的方式未見於其他民族，且足以區隔出

<sup>145</sup> 請參閱本論文「附錄」的 lus'an 祭詞翻譯及解讀。

邵族與別的民族之間的不同，所以具有「民族宗教」的地位。<sup>146</sup>

## 二、公媽籃 VS. 公媽牌

邵族人的祭祀體系裡包括了本民族的傳統祖靈信仰、台灣的民間信仰和西洋的基督宗教，受到外來宗教信仰的影響，邵族人廳堂裡的擺設也呈現多樣的組合，49個公媽籃戶中還兼供公媽牌的有31戶，佔63.3%，奉祀民間信仰神明的有36戶，佔73.5%，受西洋基督宗教影響的只有4戶，有3戶擺設耶穌基督像，比例只有6.1%，從統計數據可知：台灣民間信仰和與之配套的公媽牌奉祀祖先的方式，深深地影響著邵族人。公媽籃和公媽牌同屬「祖先崇拜」，屬性相同，然而兩者卻同時出現，這種現象值得加以探討。

表 38. 日月村邵族人祀祖和祀神的狀況一覽表

編號	戶名	公媽籃	公媽牌	神明奉祀	耶穌基督
1	毛順風	●	✗	●	✗
2	毛隆昌	●	●	●	✗
3	毛耀聰	●	●	●	✗
4	毛志鋒	●	●	●	✗
5	毛久美	●	●	●	✗
6	毛阿甘	●	✗	✗	✗
7	黃朝成	●	●	●	✗
8	袁福田	●	●	●	✗
9	袁進光	●	●	●	✗
10	袁庭濬	●	●	●	✗
11	袁國光	●	●	●	✗
12	袁光河	●	●	●	✗
13	袁慶像	●	✗	✗	✗
14	袁進龍	●	✗	✗	✗
15	袁孟農	●	✗	●	✗
16	袁阿期	●	●	●	✗
17	袁光永	●	✗	●	✗
18	石磊	●	●	●	✗
19	石偉佑	●	●	✗	✗
20	石春花	●	●	●	✗
21	石明和	●	✗	●	✗
22	石明祥	●	✗	●	✗

<sup>146</sup> 王鈺婷《拜公媽—邵族家庭的通婚與繼嗣的民族學意義》頁115-117也有同樣的觀察。

23	石阿松	●	●	●	×
24	石振源	●	●	●	×
25	石金章	●	●	●	×
26	石慶龍	●	●	×	×
27	石光河	●	●	●	×
28	石清水	●	●	●	×
29	石阿累	●	●	●	×
30	石境清	●	●	●	×
31	石玉蓮	●	✗	✗	●
32	石歷山	●	●	●	×
33	石阿怨	●	✗	●	×
34	謝豐洲	●	✗	●	×
35	謝振南	●	●	✗	✗
36	陳忠成	●	✗	✗	●
37	陳建光	●	✗	✗	●
38	陳寶豔	●	✗	✗	✗
39	陳建安	●	✗	✗	✗
40	高同秀	●	✗	✗	✗
41	高榮雄	●	●	●	✗
42	高倉豐	●	✗	●	✗
43	高榮輝	●	●	●	✗
44	高志榮	●	●	●	✗
45	丹明元	●	●	●	✗
46	丹俊杰	●	✗	✗	✗
47	筆永源	●	●	●	✗
48	白豐榮	●	●	●	✗
49	白金蘭	●	●	●	✗
	數量	49	31	36	3
	比例	100 %	63.3 %	73.5 %	6.1 %

註：●記號表示有陳設供奉

✗ 表示沒有陳設供奉

### (一) 公媽牌何時出現？為何出現？

日月村的邵族人還住在 taringkuan 石印舊社時，僅在屋裡的牆壁上吊掛公媽籃，並無公媽牌的供祀，幼時住在舊社，直到 13 歲才移居卜吉庄（今日月村）的耆老石阿松，自承公媽牌的奉祀起自他的家裡：

在日月村裡我家可能是第一個立起公媽牌的家戶，我們邵族遷村前和遷村

後，有一段很長的時間部落裡只有我祖母 shinhaw 是唯一的先生媽，我父親 taniwu（石阿順）很擔心我祖母死後先生媽的傳承會中斷失傳，萬一沒有了先生媽，那祖先豈不是就沒人拜了？所以他就以平地人（ho lo 人）的方式，立起了公媽牌，公媽牌不必由先生媽替我們拜，我們自己就可以拜了。從我家立公媽牌以後，村裡就陸續有族人也跟著立起公媽牌來了。<sup>147</sup>

石家立公媽牌的時間點大約在集體遷居卜吉庄之後的幾年間，即 1930 年代的中期左右，原因主要有二個：一為害怕先生媽的傳承出問題導致公媽籃沒有人可以拜；另一為平地人的公媽牌不必由先生媽拜，自己就可以拜，有其方便性，現在石阿松家裡同時供奉公媽籃和公媽牌兩種公媽，兩者沒有什麼區別。

另外筆者在日月村訪問到袁光河，他的家裡也是供奉公媽籃和公媽牌二種公媽，他的原因為：

我還在娘胎的時候，父親被征調去南洋從軍，戰死未歸，我生下 4 個月後，母親改嫁平地人，在我 4 歲的時候，母親又因難產去世，我結婚以後想到母親很可憐，就到她的夫家去求他們讓我把母親的公媽提回來奉祀，因為我母親是平地人，嫁給我父親以後又改嫁，所以不能放到我家的公媽籃去，只好另外立公媽牌來拜她。<sup>148</sup>

袁光河立公媽籃的原因是奉祀不能入公媽籃的先人，同樣的理由在日月村裡還有不少，主要的原因為：依照邵族的規矩，沒有在邵族新年 lus'an 當過 pariqaz（展演者）的婦女，在所有邵族傳統的祭儀裡是不會被先生媽唱唸出名字來的，意謂她們都不被承認是家族的正式成員，假如她們死了，也不會被納入祖靈的範圍，亦即不能入公媽籃，但是她們確實都是明媒正娶嫁過來的，去世後不被祀拜是很難堪的事，所以有族人就立起平地人的公媽牌來，以奉祀不能入公媽籃的先人，像謝振南在公媽籃旁邊另立公媽牌，為的就是奉祀他平地籍、未當過 pariqaz、不能入公媽籃的太太。

另外石境清立公媽牌也是為了供奉不能放入公媽籃的祖先而設，他家的公媽籃拜的是有血緣傳承的祖先，而公媽牌拜的是昔時贅入同居的另一位祖先：

我家原本只是供奉公媽籃，大約十幾年前我的新家落成，立神明漆仔時就順便把「後叔公」的神位以公媽牌的方式做起來，這個後叔公 kushnawan 是大平林的邵，他是我祖母 karurut 於祖父 abish 去世後再招入同居的，並不在我們家傳的公媽籃內，逢年過節要拜拜時很難處理，所以為他立公媽牌來拜。原本有的公媽籃則是歷代一直傳下來拜的公媽，在我的感覺上，公媽籃

<sup>147</sup> 根據 2006 年 5 月 1 日石阿松先生的訪談記錄。

<sup>148</sup> 根據 2006 年 5 月 1 日袁光河先生的訪談記錄。

裡的公媽是傳統的我家的祖先，而公媽牌拜的是後叔公 kushnawan。<sup>149</sup>

另外邵族人會立起公媽牌，外族的婚入人口也是影響的因素之一，例如毛久美本來只是奉祀傳統公媽籃而已，她招贅入戶的先生是平地人，因為長期健康情況不佳，風水師告訴他們，是因為贅夫家的公媽沒人奉祀，所以才會作祟，要他們把石家的公媽迎回來供奉，毛久美家因此既有自己本家毛姓的公媽籃，也有贅夫家的石姓祖先公媽牌。又如毛志峰這一戶，他的母親是外地娶入的平地人，邵族公公去世後，她請勘輿先生來看風水，勘輿先生告訴她要立公媽牌才會平安，於是家裡也開始供奉公媽牌。石金章這戶也是一樣，拜公媽牌是因為平地籍太太的建議，認為這樣拜，祖先比較會保佑。

還有一個拜公媽牌的情況是已經分家但還未分公媽籃的「戶籍戶」，他們已經在本家以外成立了新的核心家庭，但是還未分出新籃，這些人為了祭拜祖先，大都會立起公媽牌來，像頭目袁福田即是案例，他們兄弟已經分爨自立，公媽籃在老二袁明智家，其餘兄弟各自立起公媽牌來祭拜祖先。石阿松的情況也相同，他的兒子們都已經自立成家，但公媽籃尚未分出新籃，兒子們也各自立起公媽牌來祀拜祖先。

此外，日月村是個民族混居的封閉型聚落，平地人的族群佔了絕大的優勢，村子裡的明德宮、土地公廟、陰公廟在全年中有不少大大小小的廟會祭典，配合著平地人的歲時祭儀，幾乎整年裡都有屬於平地人的種種廟會和祀祖、拜公媽的行為，這些都大大的影響了邵族人祖靈崇拜的方式，族人丹明元的看法可為代表：

村子裡的 shput 一年到頭經常都有拜拜，一有拜拜他們就會同時拜公媽，如果我們沒有跟著拜，那我們的祖先豈不是就經常要看著人吃嗎？人拜公媽不只次數多，一年好幾節是少不了的，而且拜的祭品擺得滿桌上都是，用人的方法拜祖先，祖先也較有得吃，而且我們也同時有拜番仔公媽（公媽籃），當我們番仔的公媽兩邊的拜拜都得到供奉，這樣也很好啊！<sup>150</sup>

平地人的民間信仰和祀祖方式，大大的影響了邵族人供奉祖靈的觀念：既然同樣是對祖先的祭祀，對象沒變，但方式多一種，供祀物可能還更豐富、更周到，番仔公媽屬於邵族的供祀也不會因此而減少。基於這樣的想法，邵族人學著平地人奉祀公媽牌的情形也就日益增加了。

綜上所述，邵族人供奉公媽牌的原因至少有下列數點：

1. 擔心先生媽的傳承會中斷，到時將無人可以為自己拜公媽。
2. 公媽籃非得先生媽拜，否則自己不能隨便亂拜，但是公媽牌自己就可以拜了。
3. 沒有做過 pariqaz 的媳婦不能入公媽籃接受後代子孫祭祀，這些婦女只有以另立公媽牌的方式，解除不能加入祖先行列的焦慮。

<sup>149</sup> 根據 2006 年 5 月 2 日石境清先生的訪談記錄。

<sup>150</sup> 根據 2006 年 5 月 2 日丹明元先生的訪談記錄。

4. 婚姻入戶的外族（包含嫁入、入贅）帶來平地人供奉公媽牌的習俗。
5. 民族混居，優勢的平地人民間信仰和祀祖方式引起模仿學習。
6. 勘輿師、風水師的建議。

總歸大部分的邵族人除了拜公媽籃之外，還兼拜公媽牌，公媽牌和公媽籃都是祖先崇拜，同質性非常高，很容易讓人誤以為兩者是同一件事情，因而合而為一、混為一談，其實兩者的內涵和意義是有很大區別的。

表 39. 公媽籃和公媽牌的比較表

項目	公媽籃 (ulalaluan)	公媽牌
外觀	籐編的籃子	木牌龕盒
性質	祖先崇拜	祖先崇拜
內容物	祖先傳下來的布料服飾	紅紙或木牌書寫文字
象徵	家族祖靈存在的地方	家族祖先
祭拜者的資格	一定要先生媽才能拜	任何家人都能拜
設立時的禮儀主持者	先生媽	風水地理師
傳承方式	1. 長子繼承本家祖籃 2. 其他諸子從本家取衣物成立新籃	1. 長子繼承本家公媽牌 2. 其他諸子從本家提出公媽和香火
傳承信物	公媽籃裡的衣物	香爐裡的香火
祭拜的處所	1. 門口庭院（私領域） 2. 部落祭場（公領域）	正廳（私領域）
祭拜的時機	1. 臨時性（私領域） 2. 固定歲時節慶（公領域、民族祭典）	1. 臨時性（私領域） 2. 固定歲時節慶（私領域）
祭拜的物品	1. 酒 2. 飯 3. 麻糬（月形、鰻形） 3. 豬（頭、尾、腳、肺）	菜飯、牲禮、四果、金香、炮燭
牽涉	1. 家庭私務 2. 部落事務（民族祭典）	單純家庭私務
社會性	具有社會脈絡	家族私家務
社會條件（居住條件）	民族聚居	混居，隨處均可

以上表來看，公媽籃和公媽牌的供祀在內涵上最大的區別為：「邵族的公媽籃祭祀牽涉到民族的運作」，而公媽牌的祀祖行為只是單純的家族內部事務而已。

邵族的公媽籃祀祖有一大部分的祭儀是必須集合所有各姓氏（氏族）的公媽籃到大祭場去實施，由相當於「神職人員」的先生媽為所有的公媽籃和氏族祖靈祝禱祈告，祈告的內容會不斷的重述、提示氏族的名號，這當中蘊含著傳統邵族

人的社會結構及氏族脈絡。

邵族的民族規模雖小，但是其民族內聚力卻出奇的強固，透過公媽籃、先生媽以及固定歲時祭儀的交叉運作，應該是主要的原因之一。

### 三、祖靈的代理人——先生媽

#### (一) 先生媽的資格

邵族先生媽並不是任何一位邵族的女性都可以擔任，她必須先具備下面的基本資格：

1. 她必須在八月 lus'an 的祭典中擔任過 pariqaz (展演者，俗稱「爐主 lo cu」) 的職務，透過這個儀式，取得家族的身分，成為正式的族人，這是最起碼的條件，沒有擔任過 pariqaz 的婦女永遠不可能擔任先生媽。
2. 想擔任先生媽的人必須夫妻健在，即使擔任過 pariqaz，但是萬一丈夫去世，則這位喪偶的妻子也不可以再學做先生媽。不過已經擔任先生媽的婦女，丈夫去世並不會影響她先生媽的身分，但是她若想辭掉先生媽的職務，則在其丈夫的傳統喪禮時由別的先生媽主持祈告儀式，如此即視同辭掉先生媽的身分，以後即不再為任何族人主持祭儀。
3. 她必須具備相當的族語能力，由於先生媽完全用邵語主持祭儀，唱唸的祭詞長達四、五十分鐘之久，祭後的灑酒祝禱也是使用邵語，如果不具備族語的能力，根本無法執行祈告祝禱的儀式。邵族不乏擔任過 pariqaz 的外族媳婦，但是因為不具族語能力，所以她們對於是否擔任先生媽都持婉拒的態度。至於老一輩的先生媽中有很多位是布農族婦女嫁為邵族媳婦的，也有平地背景的女孩被邵族人收養的養女，由於她們進入邵族家庭之後，在民族聚居的語言環境下都有相當好的族語能力，所以執行先生媽的職務並不造成困難。
4. 她必須人品端正，品德為族人所信服，而且還要有服務的熱忱。擔任先生媽的人差不多是隨時都要應族人的召請，去為族人主持祈告祝禱的儀式，屬於部落集體性的祭儀，像全年的固定歲時祭儀時，先生媽當然是必定要到場；其他還有個別家戶的私人事務，如買牛、賣豬、建屋、娶媳、嫁女……等等，如果當事人提出邀請，則先生媽絕對不能拒絕，無論如何都要親自去為該戶族人主持祈告的儀式，如果自忖沒有充分的條件配合，恐怕不敢輕易地答應學做先生媽。

#### (二) 先生媽的養成

已經具備基本條件，可以學做先生媽的婦女，還必須由資深的先生媽和族中的耆老陪同，一起乘船前往 lalu 島，去尋求最高祖靈的許諾感應，當他們快到 lalu 島時，眾人就要發出乾咳的聲音，因為 lalu 島上的最高祖靈已經非常老了，乾咳出聲可以讓他知道眾人就要到珠仔山了。登上 lalu 島後，新的準先生媽人選蹲坐在地上，以黑布蓋住臉部和上半身，其他的先生媽圍著這個準先生媽，以手撫觸

其頭、手、肩膀，誦唸著祝禱詞，這時隨行的眾人要特別注意 lalu 島四周的水面，看是否有浮出大水泡，如果有大水泡冒出，就表示最高祖靈已經同意該婦女為新的先生媽。大家很高興地又坐上船回部落，一路上也要發出乾咳的聲音，以帶領最高祖靈回到新先生媽的家裡，一回到新先生媽家後，所有的先生媽立即為這個新加入先生媽行列的婦女舉行祈告祝禱的儀式，這個晚上，家門要敞開著，不能關閉，新先生媽睡在正堂大廳的門後，最高祖靈會在夜裡來為新的先生媽開啟靈動，讓她具備各種做先生媽應該具備的能力，經過這個程序，新的先生媽就算是正式入門，加入了先生媽的行列，此後經常跟著其他的先生媽學習各種祝禱詞，大約一、二年之後就可獨立為族人祈告祝禱。

### (三) 先生媽的職責（工作範圍）

先生媽的職責在做為祖靈和族人之間的媒介，因為個人無法直接和祖靈溝通及對話，所以透過先生媽向祖靈祈告稟報，先生媽的祈告祝禱範圍包括二個層面：

1. 公領域的祭儀：所有整個部落的共同祭儀都屬之，從八月新年 lus'an 的祭典開始，到所有的大大小小的農事祭儀、狩獵祭儀，這些祭儀都是在大祭場集中舉行，每個氏族成員的公媽籃都必須到齊，先生媽祝禱祈告的對象是所有的氏族祖靈和全族的最高祖靈，除非重大事故，否則不可輕易缺席。
2. 私領域的祭儀：各別家戶的私務也須由先生媽代理向祖靈稟報祈告，邵族人認為祖靈存在於公媽籃之中，和家人一起生活在家裡，如果家裡有什麼異動而祖靈不被告知的話，會使祖靈不悅，甚至於產生猜疑嫌隙，如此將會作祟發生不測的禍端，所以邵族人的家裡有什麼重要的事情，像婚嫁、建屋、遷居等，甚至於連家中有客人長住、購買大型傢俱、買新車……等，也都要向祖靈稟告，通常都會請先生媽來家裡，取下公媽籃，放在門口讓先生媽向所有家族祖靈祈告一番。

以前先生媽還會為族人收驚、招魂、治病，可以說是族人生活的主要告解者。從這個角度來看，先生媽是祖靈的全權代理人，已經具備了「神職人員」的功能。

表 40. 先生媽執行的職務範圍

公領域 (部落事務)	mulalu lus'an 新年之祭、mulalu dahun 甜酒之祭、 mulalu pudaqu 播種祭、mulalu pakpari 播種祭、mulalu lhalhawshin 鞠韁之祭、
私領域 (家戶事務)	娶媳、嫁女兒、喪葬、建屋、入厝、分新公媽籃、遠行、購入大型傢俱、買車、訪客長住……。

### (四) 先生媽職位具神聖性

1. 先生媽做為祖靈代理人的地位不可替代：一個婦女從平常的身分到成為先生

媽的過程，是經過一套繁複的過程才完成的，由擔任 pariqaz 取得家族及氏族身分開始，還要親自到 lalu 去尋求祖靈的默許，整個過程可以說是經過重重的考驗，等於是經過一層層的審核，由族人和祖靈共同見證才完成的，她的崇高身分和地位具有不可替代性，也就是：別人不能取代先生媽的身分去做任何先生媽應該執行的種種祭儀。

2. 先生媽自己該盡到的職責不可替代：先生媽該盡到的責任由她自己承受，別的先生媽無法代勞，例如 1996 年的八月 lus'an 祭典，到 mulalu minfazfaz (半程祭) 時，先生媽柯碧蓮因為出國觀光，不在部落裡，所以祭典時她的供祭甜酒不能拿到祭場來，等於她當天缺席，必須等到她回部落以後，自己另行再拜一次，自己向祖靈說明白。又 1998 年的八月 lus'an 新年祭典時，先生媽袁玉雲因為身體不適，拜一半即在屋內休息，其他的先生媽隨即將她的公媽籃從祭場中取出，置於一旁，也是要她事後重新再拜一次，自己向祖靈稟明，不過缺席先生媽的轄戶，倒是可以由其他的先生媽代勞，為其執行祝禱的儀式。
3. 因為先生媽的神聖性，她是直接向祖靈負責的，所以假如她有不按傳統施行祭儀，或是執行的過程觸犯禁忌，都有面臨祖靈懲罰的危險。有一次日月村的哲園賓館舉行大型商業活動，請先生媽去灑酒祝福，現場有不知情人士另外準備了七月狩獵祭時才有的鰻形麻糬，放在現場準備當做來賓的文化餐零食，先生媽們只覺得灑酒時起雞皮疙瘩，隔天，先生媽之一的石至寶即患暈眩症，嚴重到無法起身的地步，自云「夜間夢見有身著邵族傳統禮服的老者撫刀怒視，責備為何未到七月就擺出自鰻並且灑酒祝禱。」做為祖靈的代理人，先生媽的一言一行往往也都是嚴謹慎重的，唯恐做了觸犯祖靈的事來。

## 四、先生媽 VS. 童乩、地理師

邵族的聚居地現在只剩日月村和大平林而已，這兩個聚落都屬原漢人口比例懸殊的民族混居狀態，邵族的處境是「大混居中的小聚居」，身旁週遭盡是「奇大無比」的平地人文化氛圍，人口的極度劣勢，使得邵族人在堅持傳統文化的力量上顯出無從招架的困境。

平地人的文化氛圍中以「民間信仰」為來源的大宗，和民間信仰有關的各類神明崇祀、扶筆降乩、派藥辦事，還有陰陽五術等等都長驅直入，充斥在邵族人的生活周圍，其中童乩和地理師都對邵族的傳統祖靈信仰產生了若干影響。

童乩是神明的代言人，本來和邵族的祖靈信仰無關，但是在神格上，神明是天界的層次，邵族人稱之為 aki，祂是超過祖靈力量的「神」，凡是祖靈無法處理的事，就仰賴神明來代為處理，而代言的就是「童乩」，在實務上，又會有所謂的「地理師（仙仔）」秉承神明的交代，為當事者處理實務上的瑣事，在日月村就有很多童乩派事的例子。

有一丹姓族人為入贅婚，他擔心丹姓本家的公媽不能得到奉祀，於是在廟裡請示神明是否可以把供奉祖先的公媽籃收起，而改以公媽牌來奉祀妻家和自己本

家的祖先，神明降乩表示可以，於是丹姓族人就請了某地理師將公媽籃內的衣物收起，而將空籃子燒化，分別成立了丹姓祖先和妻家祖先的公媽牌來奉祀。豈知此事過後不久，全家即陷入恐慌之中，女兒的精神出現極度不穩的狀況，有一子不明原因瘁死，全家驚懼之餘，到處求神問卜，又有一童乩出示，告訴丹姓族人是因為妻家公媽為了公媽籃被燒毀而生氣作祟，應趕快再把公媽籃恢復，丹姓族人最後在村子裡辦了一場規模不小的讚普（普渡），又請先生媽來家裡主持祭儀，祈告妻家的祖先，把公媽籃祀拜祖靈的方式又恢復了過來。

另有一案例則與先生媽直接相關，有某位先生媽因為個人的原因不想再繼續擔任先生媽，但這是違背傳統的大事：若她不再擔任先生媽，則因為她曾經是先生媽的關係，所以她夫家的公媽籃只有她自己能拜，別的先生媽沒有人敢代勞替她拜，她執意要辭去先生媽的身份，等於是宣告要與邵族的所有傳統祭祀斷絕關係，這位先生媽的丈夫去廟裡向神明請教，若是辭掉了先生媽的身份，可否以平地人拜公媽的方式來祭拜祖先？（如此就可以不必擔心不能參加邵族的傳統祭儀和公媽無人祭拜的問題），乩童轉述神明的旨意，認為以平地人的方式祀拜祖先是可以的，於是這位先生媽和她的丈夫從此就很放心的辭掉了先生媽的身份，而且也從此不再參與所有邵族的傳統祭儀。

童乩和地理師在現今台灣社會中有其一定的影響力，對於在族群密切互動而處在不利位置的邵族而言，童乩和地理師往往挾著神意，干擾了先生媽對祖靈的祀拜方式，最直接的就是要求改番仔公媽（公媽籃）變為人的公媽（公媽牌），不知道公媽籃對邵族而言是具有特殊意涵，是不宜輕言更換的。公媽籃一旦換成公媽牌，先生媽的功能將因此而受到限縮，祖靈信仰做為民族邊界的意義也將喪失。

表 41. 「先生媽」和童乩、風水地理師的比較表

項目	先生媽	童乩、地理師
性別	女性	绝大部分為男性
功能	祀拜祖靈（具民族屬性）	為人排難解惑，解答虛玄難解的鬼神問題
服務對象	邵族人及邵族祖靈（具民族屬性）	民間信仰的信徒
服務地點	部落祭場和族人家裡（具民族屬性）	廟寺、勘輿館
擔任資格	一定是邵族人，而且有嚴謹的產生過程，由祖靈和族人共同見證。 （具民族屬性）	神明挑選及自任
使用語言	邵語（具民族屬性）	台語
執行方式	唱唸祭詞（具民族屬性）	使用道器或神秘器物
酬勞	義務，或僅象徵酬勞	香油錢或收費
社會性	具有族群的社會脈絡（民族屬性）	不具社會
居住條件	民族聚居（民族屬性）	混居，隨處均可

## 五、邵族傳統祖靈信仰是民族邊界的最後防線

邵族的祖靈信仰裡有兩大支柱，一為先生媽，另一為公媽籃，前者是執行祖靈信仰的「人」，後者是象徵祖靈存在的「物」，兩者交叉運作，形成「以先生媽祭拜公媽籃的祖靈信仰」，是別的民族所沒有的特殊信仰方式，具有特殊的內涵，因為這是只有邵族才有的信仰方式，具有辨識民族特徵的意義，故稱之為邵族的民族宗教亦不為過。

先生媽主持的祭儀包括公領域和私領域兩個部分，前者為部落的、民族的公共事務，後者為個人的、家族的事務，將族人與家庭、家族、氏族、部落、全民族的脈絡串聯起來。先生媽在為族人唱唸祭詞的時候使用的是族語，雖然不是通行的語言，但至少每隔一段時間就會在祭儀中重現，為族人重新溫習祖先的聲音，提醒族人自己的民族身分，筆者深深的以為：以先生媽拜公媽籃的祖靈信仰是邵族文化中最珍貴的資產，也是現階段邵族最足以拿出來與別的民族區隔出明顯差異的「民族邊界」。

先生媽的傳承在邵族的祖靈信仰中尤其佔有重要的地位，我們從田野採得的資料再再顯示，先生媽若失去了傳承，將引起一連串的聯鎖反應：各家的公媽無人可拜，歲時祭儀無法舉行，以最繁複的八月新年 *lus'an* 為例，因為沒有先生媽，所以 *mulalu lus'an*(新年之祭)勢必中斷，沒有 *lus'an* 就不會有 *pariqaz*(展演者)，沒有 *pariqaz* 就不會有 *shmayla* (牽番仔戲)，不牽番仔戲就不會再教唱晚上唱的祖靈歌，假如這樣，現存的邵族文化馬上就要消失一大半，假如真的走到這個地步，那麼再下一步就是把「番仔公媽（公媽籃）」收起來，換成「人的公媽（公媽牌）」，因為公媽還是要拜的，然而公媽牌畢竟不同於公媽籃，換成公媽牌以後，所有具有民族屬性的背景意涵都將被完全地抽換掉，而和台灣民間信仰緊密聯結在一起的公媽牌祀祖方式又會帶進全套平地人的歲時祭儀，無需幾年，民族的文化記憶就會被完全抹除，到時候邵族由「*thaw* 番」到「*shput* 人」完成過渡，邵族僅留下族稱的軀殼，內容已經全然不是原來面貌了！