

哆囉美遠族之祖先祭祀※

清水純 原著*

吳得智 翻譯**



※ 本文原發表於《民族學研究》五二卷三號，1987年，頁234～246。

* 清水純 日本大學教授。

** 吳得智 高苑科技大學講師。

本文乃是針對已經漢化的臺灣原住民——哆囉美遠族之祖先祭祀所作的一項研究報告。

哆囉美遠族，雖然已經喪失做為一個民族族群的存在了，但他們固有的祖先祭祀習俗，仍然由與其他種族混血的子孫們繼承著。在本文中特別留意這一點，根據筆者從1984年12月至1987年2月期間在實地做調查所獲的資料，加以闡明哆囉美遠族之祖先祭祀的特徵，特別是有關其祭祀團體之結構原理。



一、哆囉美遠族之系統與歷史

哆囉美遠族〈*Turubiawan, Torobiawan*〉乃是屬南島語系的臺灣原住民中的一個族群，被視為是已漢化的平埔族諸族中的一族，由於漢化的程度很深，該族群已經消失，其語言亦已成為死語。至今日為止有關各平埔族的研究論文非常少¹，其中特別是有關原本人口就極為稀少，且在短期間內分散各地、漢化的程度亦很深的哆囉美遠族的文化之研究論文更不多見。僅有的是馬淵東一所做之有關該民族系統與來歷的研究〈馬淵 1954b〉，以及小川尚義所做有關其語言系統的研究〈小川 1944〉，但這些研究都不過只是給予其在臺灣原住民諸族中的定位而已。綜合以上的研究結果，以及之後一些在語言學上的研究成果所獲得的初步結論是：他們的語言和北部的平地原住民——馬賽族屬同一系

1 至今日為止，台灣原住民依其固有語言與文化的相異，被分類成19個不同的民族。其中再依其漢化的程度可大致區分成兩大群，即漢化的程度較深的被稱為平埔族，不同於狹義的高砂族。如此的區分可整理如下。

高砂族〈狹義〉	平埔族
泰雅族	噶瑪蘭族
鄒族	馬賽族
魯凱族	凱達格蘭族
排灣族	道卡斯族
卑南族	巴則海族
阿美族	巴布拉族
布農族	霧族
賽夏族	洪雅族
雅美族	邵族
	西拉雅族

有關分類的問題，除了笠原〈1979〉之外，亦參考了小川〈1944〉，馬淵〈1954a〉，張〈1979，1980〉，*TSUCHIDA*〈1980〉等著作。

(筆者補注)上述的原住民族十九族的分類基本上是根據馬淵東一的分類。在我寫這篇論文時，也就是在1987年的時候，在日本的學術界裏仍然使用著「高砂族」這個稱呼。然而，之後，文化人類學界統一使用「原住民」這個稱呼，直至今日。狹義的「高砂族」這個名稱，在過去是與「平埔族」這個稱謂形成比照而來加以使用的，然而現在日語中已經找不到具有這樣的意義，同時可以取代「高砂族」這個用語的語彙了。此外，在學術性的民族分類上，因為文化人類學界也逐漸意識到語言學的研究成果(*Tsuchida 'Kulon: Yet Another Austronesian Language in Taiwan' "Bulletin of the Institute of Ethnology" Academia Sinica 1985*)，因此現今的日本學界包含龜崙族，已認定原住民族全部有20族。此外，在臺灣方面，經由政府所公認，像太魯閣族、奇萊族等等新的族群也成立了，由社會或行政的角度所做的分類而新成立的民族也在增加之中。

在翻譯本篇論文時，在原文中提到「高砂族」這個詞的部份，除了上述的注1之外已全部改成「原住民」這個稱呼。



統，可以被含括在廣義的馬賽族的範疇內²。

在清朝時代，哆囉美遠族與同樣是南島語系原住民的噶瑪蘭族分布於臺灣太平洋沿岸北部的宜蘭平原，在此地他們形成了一個哆囉美遠族的村落。十九世紀初期宜蘭平原成為清朝版圖時，這裡有三十六個所謂的「番社」。哆囉美遠族居住在位於海岸附近的哆囉美遠社。當時除了哆囉美遠社與若干馬賽族系的村落³以外，宜蘭平原上幾乎全是噶瑪蘭族的村落。

哆囉美遠族與噶瑪蘭族在各自的傳說上都主張他們乃是由南方坐船來到宜蘭平原的，但馬淵東一則提出以下的看法：哆囉美遠族比噶瑪蘭族較晚移居到宜蘭平原，先前他們是居住在立霧溪附近。而有關遷移的時期，由於在十七世紀中期的荷蘭統治時代的戶口調查中，已出現有近似哆囉美遠社的社名，因此在這個時代裡應有一部分哆囉美遠族人已遷移至此地，之後從立霧溪來的哆囉美遠族人再與這些較早移居的同族人會合〈馬淵 1954b：60〉。

十八世紀末左右福建系的漢族移民入侵到宜蘭平原時，哆囉美遠族的哆囉美遠社是抵抗漢人的一大勢力，當時該社約有230至240戶，1200到1300人居住。但之後由於無法抵抗漢人增大的勢力，其勢力乃逐漸衰微〈台北州調查 1924：80〉。

1810年宜蘭平原被納入清朝版圖後，漢人移民亦日益增加。這除了造成原住民的漢化之外，也發生與漢人之間在土地上的紛爭。在漢人的武力與經濟的壓迫之下，原住民逐漸遷出宜蘭平原，也開始南下，如此的狀況在1895年臺灣被日本接收之後還持續著〈根岸 1933：530—

2 馬賽族尚可細分為馬賽、哆囉美遠、里腦等三族，這是基於語言上的差異所做的區分。請參照森口〈1977〉，笠原〈1979〉，TSUCHIDA〈1980〉。

3 宜蘭平原的里腦社與猴猴社的語言被含括在馬賽族系的里腦族之中，雖同是馬賽族系但與哆囉美遠族的語言稍有不同。在筆者的調查地—花蓮縣新社村裡無法找到屬里腦族的人。
(筆者補注)有關猴猴社的語言，李壬癸在之後所發表的研究成果(《宜蘭縣南島民族與語言》1996年、宜蘭縣政府)中表示，從僅存的幾個語彙所做的比較中發現，馬賽、哆囉美遠和里腦三族的語言是屬不同體系的語言。



537〉。

根據1899年的「熟番戶口調查」，宜蘭平原的哆囉美遠社的熟番〈即平埔族〉人口是35戶、160名，與清朝統治初期比較起來的話，吾人可發現其人口減少了很多〈民政部警察局 1909〉。

十九世紀中葉，噶瑪蘭族沿著海岸南下，大舉移住到花蓮港郊外，而在其中也攙雜了一些哆囉美遠族人。但不久之後，可通往花蓮港的番界北路開通，漢人循著陸路進入到該地之後，雙方再度發生激烈的摩擦，以噶瑪蘭族為主的原住民諸族於是發動了對清朝的反抗。但結果受到清朝的鎮壓，勢力衰敗，最後不得不沿著平地較少的海岸南下，分散而與阿美族混居至今日⁴。

不論是噶瑪蘭族或是哆囉美遠族，一直停留在宜蘭平原的原住民在漢化及混血之下，今日在外貌上已無法與福建系統的漢人區別。而另一方面，南下的人們則因為有許多人與阿美族進行通婚，其特有的文化特徵逐漸地消失；不過若與留在宜蘭平原的人們相比較的話，他們尚有較高的比率保存著固有文化。

筆者的田野調查地——花蓮縣新社村，雖然在今日幾乎可說是噶瑪蘭族的後裔集中居住，而且唯一還在使用噶瑪蘭族語的村落，但仍然有哆囉美遠族的後裔摻雜在其間生活著。不過，在過去僅存的幾位純哆囉美遠族人都已相繼過世，其子孫均與噶瑪蘭族或阿美族相混血。筆者調查期間的新社村人口有200多戶、大約1200人，不過這是包含過了相當一段時間之後才移居到此地的阿美族與漢人村落之行政區域的總數。噶瑪蘭族集中居住在現今行政區域中心的村落以及附近的幾個村落，這一帶是在目前仍舊被村民稱之為「新社」的地區。此地區人口約500人，純噶瑪蘭族人或混血的噶瑪蘭族人的後代約二百數十人。而其中與哆囉美遠族有著各種比率之混血的後裔亦包含在內。

4 有關遷移的經過與之後的分布情形，參考了伊能〈1973〔1904〕〉，阮〈1966，1969〉，根岸〈1933〉，森口〈1977〉等著作。

因筆者所調查的區域乃限定在傳統的「新社」的區域，為方便起見在本文中將該區域稱為「新社村」。

在新社村裡哆囉美遠族雖屬少數，但他們很明確地被視為是與噶瑪蘭族相異的民族〈馬淵 1974〔1939〕：472〉——“*TuRbuan*”（本文中的噶瑪蘭族語的羅馬拼音是依據2005年制定的「原住民族語言書寫系統」所改寫。），這是基於語言以及宗教儀式等習俗上的相異所獲之結論。

可是現在他們的後裔除了兩、三個單字以外，對於哆囉美遠族語毫無任何記憶。而在宗教祭儀這一方面，大概在40年前(1955年前後)舉行了最後一場哆囉美遠族式的治病祭儀以後，現今僅存的只是在過年時舉行的祖先祭祀祭儀。除了在舉行這項祭儀之外，他們的日常生活中只有對噶瑪蘭族之認同，而並不存在著對哆囉美遠族之認同意識。

二、*Palilin* 祭儀與其特徵

噶瑪蘭族在居住於宜蘭平原期間強烈受到漢族的影響之後，他們也開始依據農曆〈舊曆〉進行漢族式的歲時祭儀與年中行事。同時他們亦在各自家庭裡舉行噶瑪蘭族固有之慣例儀式——新年的*Palilin*祭儀，這是目前在新社村的現狀。哆囉美遠族的新年祭儀亦被稱為*Palilin*祭儀，擁有哆囉美遠族及噶瑪蘭族兩邊祖先的後裔們則於過年時舉行兩種*Palilin*祭儀來祭拜祖先。

*Palilin*祭儀是在農曆新年的兩、三天前所舉行的。若欲說得更精確的話，噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀乃是在農曆12月27日至28日的半夜或是隔天的28日至29日的半夜，在各個家庭裡舉行；而哆囉美遠族的*Palilin*祭儀則是在12月28日或29日的正午左右來舉行。兩邊都舉行的話，必須在哆囉美遠族式之前先舉行噶瑪蘭族式的*Palilin*祭儀。



噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀

全家人在半夜到廚房來集合，爐灶的上面置放一個小木板，木板上擺放兩個酒杯。這是擺設獻給祖先供品的地方。每個家人輪流一邊獻上甜年糕及少量的兩種酒，一邊則招呼在新年時回來探視子孫的祖先享用供品，祈求祖先帶給子孫健康與興旺，同時自己也享用在供奉後剩餘的甜年糕及酒。在每位家人都輪流供奉與祈求之後，祭儀告結束。使用甜年糕這一點，有可能是受到漢族的新年食品之影響吧。

若依據在這項祭儀背後的噶瑪蘭族人之觀念的話，對於在新年時來看子孫的祖先靈魂，子孫們必須準備食物來加以祭拜。如果讓祖先餓肚子的話，子孫們將會遭遇不幸。在哆囉美遠族裡亦具有這項觀念，其祭儀也與噶瑪蘭族大致相同。

其次介紹的是哆囉美遠族的*Palilin*祭儀的作法。

哆囉美遠族的*Palilin*祭儀

在包含有哆囉美遠族子孫的家族之中，筆者可確認到的是，由13個家庭組成的七個祭祀團體。哆囉美遠族的*Palilin*祭儀的做法，依祭祀團體的不同各有其相同點與相異點。以下標有※符號的部分乃各個祭祀團體之間存在相異之處。

【準備】

- 1、準備一隻儀式用之公雞〈已具有報時能力的成雞〉
- 2、從早晨開始遵守食物的禁忌。中、晚餐以雞肉為菜，吃米飯或糯米飯。
 - ※ 肉、魚、動物性油脂以及像蔥、蒜等會有強烈臭味的蔬菜不可食用。貝類、海藻可食。
 - ※ 早上可吃豬肉，一整天都不吃蔬菜與海產類。
- 3、上午大概在10至11時左右宰殺祭儀用的雞。
 - ※ 活生生地用火烤死後，取出內臟用水煮。
 - ※ 將雞頭朝大門摔三次致死後，再用火烤，將烤半熟的雞的內臟



取出。

※ 用長柄的斧頭敲打雞頭致死後，取出內臟用水煮。

- 4、取特定的兩種或三種雞的內臟，加以分配、使用，包含不在家的人的份也計算在內。

※ 心臟、肝臟、砂囊

※ 心臟、肝臟

- 5、將祭儀用的木板置放在直徑大約50公分的竹籬上，並放置兩個酒杯，周圍則擺置參加祭儀者們的供品，即一塊甜年糕、雞的內臟及糯米飯。

※ 將供品依人數均分切好。

※ 不依人數均分供品，各自輪流撕一小塊供奉。

- 6、準備兩種酒。以前是使用自家釀製的酒，現今則是以米酒與紹興酒取代。

※ 祭儀用的木板：從圓木幹橫切成的圓形木板

※ 祭儀用的木板：一邊有附著柄的四角形木板

【儀式】

- 7、參加者為同住在一個屋裡的成員以及包含住在鄰近的1至3個近親家族，祭儀在保管*Palilin*祭儀用木板的人家中舉行。保管者一般是以老年人為主，或是從老年人那裡獲得繼承權的人。

全員集合之後，將擺設供品的竹籬置放於廚房或者是進入屋內的第一個房間的地上，每個人各自拿取自己分配到的供品，一邊祈唸召喚祖先一邊撕一小片供品放置在*Palilin*的木板上，並將酒倒在酒杯中。各自食用剩餘的供品，同時也喝酒。不在家的人和小孩的份由大人代理。

※ 全員圍繞在竹籬四周，同時供奉。

※ 由最年長的人首先召喚祖先，接著每個人輪流供奉，最後再由最年長者送祖先走。

- 8、全員供奉完畢後，將擺設有供品的儀式用木板安置於固定的高處。





※ 一整年或過新年期間安置在門上方。

※ 一整年或過新年期間安置在廚房爐灶上方的架子上。

9、接著是參加者的中餐時間，吃雞肉湯。

10、在*Palilin*祭儀進行當中，絕對不可讓外人進到自己家裡，同時也不可讓外人看到。據說若違反的話，祖先的靈魂會屈服於外來的靈魂，子孫們會遭遇不幸。

11、吃剩的雞肉和糯米飯必須在當天之內由參加者將其全部吃完。若還是吃不完的話餵雞吃。

依據以上所述，筆者在此欲一方面與噶瑪蘭族做比較，一方面思考哆囉美遠族之*Palilin*祭儀的特徵。

首先，一項很明顯的特徵是：每個祭祀團體之個別性。祭儀的做法在細節上有少許的相異之處，可確認有舉行*Palilin*祭儀的僅僅7個祭祀團體之中，就有以上所述的這些相異之處。其中，村民尤其重視的是殺公雞方法的不同。依據這點，在新社村的哆囉美遠族之*Palilin*祭儀應可區分成三個系統。雖然在新社村裡從未有人聽說過舉行*Palilin*祭儀的祭祀團體的名稱為何，但他們稱呼用同樣方法殺雞的人叫「*Palilinan*〈執行*Palilin*的人〉」。

特別值得留意的一點是，在噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀裡完全找不出各個祭祀團體的個別差異性，相較之下，遠比噶瑪蘭族人口少的哆囉美遠族中卻可發現到各個祭祀團體間的差異。

與噶瑪蘭族相較之下的第二個特徵是，在祭儀進行時之排他性。除了一起共同舉行*Palilin*祭儀的人以外，不論是親戚或好友，在祭儀結束之前不准進入屋內。他們認為：外人的靈魂的侵入會傷害到祖先的靈魂，其結果會給子孫後代帶來禍害。也就是說，存在著子孫與祖先靈魂之間的交流是不准外人侵入的嚴格規定。

不過，若依照某位村民的說法，以前有一位屬同一個*Palilinan*之親戚——相當於他的祖母，會估計哆囉美遠族的*Palilin*祭儀恰好結束之

時，拿著漢人式的紅包第一個登門拜年。

噶瑪蘭族的情況則幾乎沒有排除外人之規定。當然，吾人也可以說，由於是在半夜舉行祭儀，這就已經是一個使得外人不易侵入的狀況了。但是在噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀中，在過去有過這樣的事例：半夜先到近鄰的近親家拜訪並參加祭儀之後，再回到自己家裡舉行祭儀；或者同一個部落的親戚在祭儀的隔日前來供奉等等，並不存在像哆囉美遠族式的*Palilin*祭儀中的排他性。

接下來，針對祭儀中所呈現出的祖先與子孫的關係這一點，筆者在此欲思考哆囉美遠族與噶瑪蘭族的相異之處。*Palilin*祭儀中對祖先述說時使用的語言，現在在哆囉美遠族式中也是用噶瑪蘭語。雖然形式與內容上無大的差別，但若仔細地做比較的話可發現到在其特徵上有若干的不同。

以下根據幾件事例，將哆囉美遠族式與噶瑪蘭族式各自之典型用語，加以整理，依序列舉出來。

【噶瑪蘭族式】

1、邀請祖先至*Palilin*儀式。

「這裡有準備各位的食物，請大家來吃。」

2、一一叫出自己所知道的祖先或已過世的近親的名字。

「我的爺爺—*Angaw*，奶奶—*Abas*，爸爸—*Kudaw*，媽媽—*Mo'*，*Paisiq*，*Ukit*姑媽，*Api*姑媽，我的表哥—*Kabutai*，把您的太太—*Laqaw*跟小孩子們也一起帶來，我的丈夫—*Holam*也來吧。」

3、省略掉不知名的祖先，請各位祖先互相邀請一起來。

「我不知道其他的祖先的名字，請爸爸、媽媽邀請所有的祖先一起來！」

4、請祖先享用酒與年糕。

「今天是新年，請享用我為*Palilin*祭儀所準備的食物。這裡有為各位準備的年糕與美酒，請多用一點。」



5、請祖先保佑子孫的健康和興旺。

「請保佑子孫人人健康、賺錢，家畜和農作物長的好。」

【哆囉美遠族式】

1、呼喚祖先到*Palilin*祭儀。但不呼叫個別的祖先名字。

「爸爸、媽媽、各位*baqi*（男性祖先）、*bai*（女性祖先），各位親戚大家一起來！」

2、請祖先享用酒與食物。

3、代替無法參加祭儀的人供奉，並說明無法參加的理由。

「這裡有您們的孫子、阿亮所供奉的分。阿亮在臺北趕不回來，由我來代理。」

4、代替不懂如何供奉的參加者上供，並列舉其名字。

「*Umus*一家人也回來了。還有您們的孫子、志誠、阿燕、曉榮也回來了。這裡有孫子們為各位準備的美酒，請盡量多喝一點，不醉不歸！」

5、請祖先保佑子孫的健康和興旺。

6、將祖先送回。

「各位都酒足飯飽了吧，剩下的酒食請在回家的路上享用，各位手牽手一同回去吧！」

關於上述*Palilin*祭儀中的用語，以下一邊特別留意儀式中的祖先與子孫的關係，一邊來思考其特徵。

做為祭祀對象的祖先的範圍，不論是噶瑪蘭族或是哆囉美遠族，都是以自己〈ego〉為中心很籠統地包含向父系母系雙方〈bilateral〉推延之範圍的祖先。在儀式的用語上，祖先乃含蓋父親和母親兩系，將「我的*baqi*〈即祖父以及之前的歷代男性祖先〉，我的*bai*即祖母以及之前的歷代女性祖先」的兩方統合起來稱呼。然而在噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀中，是以ego為中心想得出來的範圍之內叫出所有的祖先名字，相對於此，在哆囉美遠族的*Palilin*祭儀中並不叫出個別的祖先的名字。反而



是將其重點放於，在祭儀當場清楚說出哪些子孫參加了祭儀，有誰是無法參加而請別人代理等等。也可以說是，他們強烈地要求成員參加祭儀。

相反地噶瑪蘭族並不嚴格地要求不在場的人須有代理人，對於是否參加祭儀這一點，傾向於尊重個人的自由。

因此，筆者認為在哆囉美遠族式的*Palilin*祭儀裡，具有透過每次的祭儀重新確認組成祭拜共同祖先之同祭祀團體成員之特徵。

三、祭祀團體之結構

在新社村哆囉美遠族的*Palilin*祭儀之祭祀團體，大部分由1—3個家庭所構成。這與噶瑪蘭族每一個家庭是一個祭儀單位成為對比。

因此，在此筆者欲思考祭祀團體之重要的構成要素——家庭。在新社村並無純粹的哆囉美遠族家庭，內含有哆囉美遠族的家庭都是與噶瑪蘭族或阿美族等混合所形成的。從這些民族混合的比率來看的話，在人數上最多的還是噶瑪蘭族，即使在內含有哆囉美遠族的家庭裡，噶瑪蘭族的家庭觀念應仍具有相當大之影響力。即使在哆囉美遠族原本的家庭中保有其固有之特徵，但從其子孫實際的家庭關係來看的話，事實上欲單純地只分析出哆囉美遠族之固有的要素是很困難的。這是因為，今日吾人在新社村所觀察得到的家庭的狀態，是以噶瑪蘭族的家庭觀念為基礎，在受到哆囉美遠族、阿美族、漢人和統治時期的日本人若干的影響，以及周圍的社會上與經濟上的變化之影響，而逐漸變化形成的形態。

因此，在此須事先說明的是：做為分析對象之哆囉美遠族式的*Palilin*祭儀祭祀團體，並非是以哆囉美遠族固有的家庭所形成的祭祀團體，而是以目前一般在新社村的噶瑪蘭族社會裡可看得到的家庭為基礎





所構成的祭祀團體，因此會有某種程度上的限制。

接下來，筆者將敘述有關新社村內的家庭。

在噶瑪蘭族語中，以“*salu'pawan*”一語表示家庭的意思。這是由表示「房屋」的〔*lu'paw*〕語幹上，加上表示「地方」的接頭詞〔*sa*〕，以及表示「人」的接尾詞〔*an*〕所形成之語彙，即表示「房屋中的人們」的意思⁵。意味著「住在同一棟屋子裡，一起吃由同一個爐灶所調理出之食物的一群人」的一個語彙。*salu'pawan*家庭的典型是三代同堂，即一對祖父母，和留在出生的家並結婚的數名兒子或女兒及其配偶，還有孫子及未婚的子女。

結婚後可住在男方家或女方家，視男女雙方家庭之經濟背景與父母的喜好做決定。由於結婚後住進配偶家的人——即所謂的「婚入者」，往往被視為重要的勞動力，因此過去在傳統上，特別是長男或長女，婚後與配偶留住在出生家的情形很多。不過，戰後住在男方家的情形愈來愈多，目前幾乎有九成的新婚夫婦是住在男方家裡。

隨著家庭成員的增加使得家庭內人際關係複雜化，婚入者與雙親，或者是同為婚入者之間發生不合或是經濟背景產生變化等等因素，*salu'pawan*家庭會發生分居的情形。與漢族的分家不同的是，並不會連帶發生分財產的問題，像這樣的分居稱之為“*mka'sa*”，主要是意味著分住不同的住屋，各自使用自己的爐灶；但同時亦有不少情形是意味著經濟上的獨立自主。像這樣兄弟姐妹漸漸產生分居，在最後至少會有一個兒子或女兒與其配偶以及孫子們留下來照顧老父母的生活，而要跟哪個兒女與其配偶一起生活，老父母會照自己的意思去決定。

分財產則在老父母過世之前後進行。關於繼承財產的基本理念是：婚後留住在出生家的兒女們，不論是否*mka'sa*都可大致平均分得父母

5 在此須特別聲明：由於語言學家尚未針對噶瑪蘭族語和哆囉美遠族語做深入的分析研究，因此在此所提出的只是依筆者之見解所做的暫定性之解釋。
(筆者補注)本文中的噶瑪蘭語的羅馬拼音都是依據行政院原住民族委員會於2005年所頒定的「原住民族語言書寫系統」所標記。

的財產，而照顧老父母的生活的兒女可稍微多分得一點。原則上不會分財產給在結婚後住在配偶家的兒女——即所謂的「婚出者」，不過若是財產很充裕的話也會分給一點點。

老父母中尚健在的一方也可分得已過世配偶的一部分財產，其數量與兒女們同等或稍為少一些。若老父母雙方都各自擁有不少的財產的話，也有跟父親姓的兒女分父親的財產、跟母親姓的兒女分母親的財產的這種分配方式。

像如此的分財產是以相當於「分配」之語彙來表示，而不使用 *mka'sa*。

經過 *mka'sa* 會形成新的 *salu'pawan* 家庭，而每個 *salu'pawan* 會以各自為單位舉行噶瑪蘭族的 *Palilin* 祭儀。根據村民的說法，在老父母都尚健在時即使已分居〈*mka'sa*〉的兒女們也可以一起舉行 *Palilin* 祭儀，不過根據筆者的觀察，這種情況是極為例外的。

而另一方面，哆囉美遠族的 *Palilin* 祭儀則是由已 *mka'sa*，即已分居成數個的家庭共同來舉行。在筆者從事調查時所收集到的事例之中，由一個家庭單獨組成祭祀團體的例子有3個，剩下的10個家庭則分別由2—3個家庭為一個單位，共計組成4個祭祀團體。

以下，針對這7個祭祀團體，依各個體系加以整理並觀察。〈不過，人名均為假名⁶〉



6 他們擁有母語的名字與從清朝時代以來的漢字姓名。年輕人的名字與漢人幾乎別無兩樣，但老一輩的漢名則多是母語名字之音譯漢字名字。在本文中使用的暫稱是具有噶瑪蘭族、哆囉美遠族味道的漢名。



【圖表說明】

○ 是祭祀團體

〈〉中的數字乃本文中提示的祭祀團體之編號

● ▲是哆囉美遠族的子孫

——是salu'pawan家庭之界線

……表示收養關係

圖A 採用將雞頭朝大門摔而致死之方法；圖中的說明：其中有一方是哆囉美遠族。

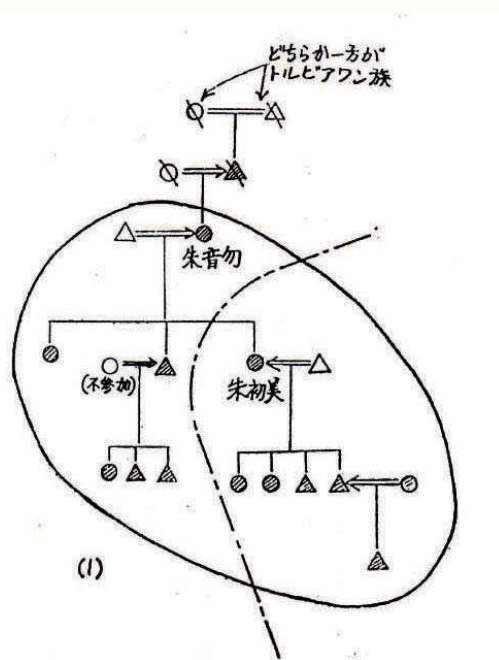
圖B 採用活生生地用火烤死的方法。

圖C 採用用斧頭敲打雞頭之方法。

將雞頭朝大門摔之方法

〈1〉朱初美的Palilin祭儀〈參考圖A〉

初美的母親——朱音勿的父親是哆囉美遠族人。音勿與入贅的丈夫跟長男夫婦同住在初美家的斜對面，Palilin祭儀是由與初美同住的家人〈初美與入贅的丈夫、初美的長男夫婦及孫子，另外還有未婚的次男、長女和次女〉及與音勿同住的家人〈音勿、入贅的丈夫、長男和他的三個小孩⁷〉在身為長女的初美家裡⁸共同舉行。雞的殺法是採用將雞頭朝大門後邊摔之方法。在過去



圖A 採用將雞頭朝大門摔而致死之方法；圖中的說明：其中有一方是哆囉美遠族。

7 長媳婦是信仰基督教的阿美族人，不参加Palilin儀式。

8 音勿和入贅的丈夫曾經把初美夫婦留在出生的家和音勿的父母同住，而自己分居〈mka'sa〉出去了。因此，音勿的父母過世之後，Palilin祭儀用的木板是由初美繼保管。

音勿的堂兄弟姐妹也採取同樣的方法舉行*Palilin*祭儀。

※另外，在最近已不再舉行的例子中有胡烏吉的*Palilin*祭儀。胡烏吉的父系祖先裡似乎有一位是哆囉美遠族人，但詳情無人知曉。雞的殺法是將雞頭朝大門後邊摔之方法，與朱音勿相同。但吾人無法從日治時代戶籍資料中的記載去求證其與朱音勿在家譜上的連帶關係。

活生生地用火烤的方法

〈2〉許秀梅的*Palilin*祭儀〈參考圖B〉

秀梅的內祖母是哆囉美遠族人，她們是採取活生生地用火烤死的方法。秀梅的入贅的丈夫也是屬哆囉美遠族系的人，其母親由於是哆囉美遠族人的養女，因此也繼承*Palilin*祭儀，不過他們的殺雞法與秀梅家不同，乃是採用將雞頭朝大門摔之方法，但由於他是入贅的，現在則是遵照妻子出生家的做法。

秀梅的祭祀團體的正式成員是：秀梅及其丈夫、長男夫婦和孫子、次男夫婦和孫子、以及未婚的三女；另外還有住在附近的秀梅的弟弟、以及他的太太和小孩。長男夫婦在臺北各自有著房子和工作，但不被視為正式的*mka'sa*；每逢過年都會回老家參加*Palilin*祭儀⁹。

※雖然秀梅的丈夫的祖先所繼承的殺雞方式——即將雞頭朝大門摔之方法——是與朱音勿、胡烏吉的祖先相同，但吾人無法證實他們在家譜上的連帶關係。

〈3〉潘龜敏的*Palilin*祭儀〈參考圖B〉

潘龜敏的父親乃哆囉美遠族人，在*Palilin*儀式中的殺雞方式是與許秀梅相同的，即採取活生生地用火烤死的方法。由於潘龜敏的父親和〈2〉許秀梅的內祖母乃是兄妹〔或姐弟——譯者注〕關係，因此殺雞方式是相同的。這個祭祀團體的成員是：潘龜敏、已過世的長男之妻和

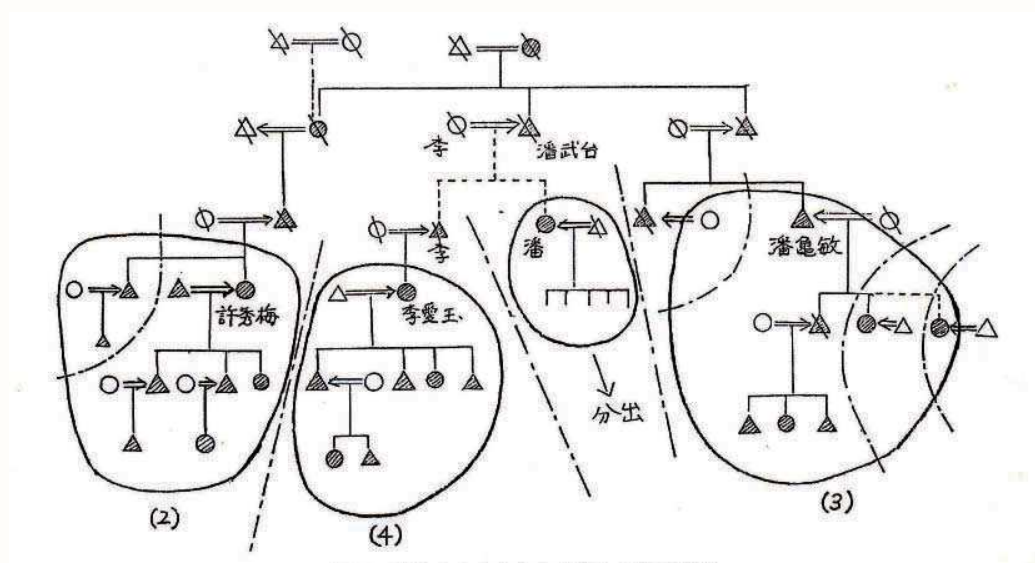
9 由於秀梅夫婦是將弟弟及其妻子留在出生的家而*mka'sa*出去的，因此原本並沒有*Palilin*祭儀用的木板。但有一段期間秀梅將生病的父親接來自己家中照料，那時父親將木板也帶來了，之後就一直由秀梅負責保管。

三個未婚的小孩，以及住在附近的潘龜敏弟弟的妻子、還有潘龜敏長女與入贅的丈夫，另外，已 $mka'sa$ 〈分居〉到花蓮市的潘龜敏的養女也參加儀式¹⁰。

〈4〉李愛玉的*Palilin*祭儀〈參考圖B〉

由於李愛玉的父親的養父——潘武台是哆囉美遠族人，同時是〈3〉潘龜敏的叔父，因此殺雞方式和潘龜敏相同。從潘武台那一代就已開始獨自舉行*Palilin*祭儀，在過去愛玉的父親的妹妹及其丈夫、小孩也同住在一起時，他們也一起參加祭儀。不過現今他們已 $mka'sa$ 〈分居〉住在離當地有一番距離的部落，不再參加愛玉的*Palilin*祭儀。

目前*Palilin*祭儀的構成成員有：愛玉、入贅的丈夫、長男夫婦和兩名小孩，以及未婚的次男、三男、長女等九名。



圖B 採用活生生地用火烤死的方法。

用斧頭敲打雞頭之方式

〈5〉林老抵的*Palilin*祭儀〈參考圖C〉

10 因養女的入贅的丈夫及小孩們是基督徒，因此不參加祭儀。這位養女雖然也是基督徒但仍然參加*Palilin*祭儀。

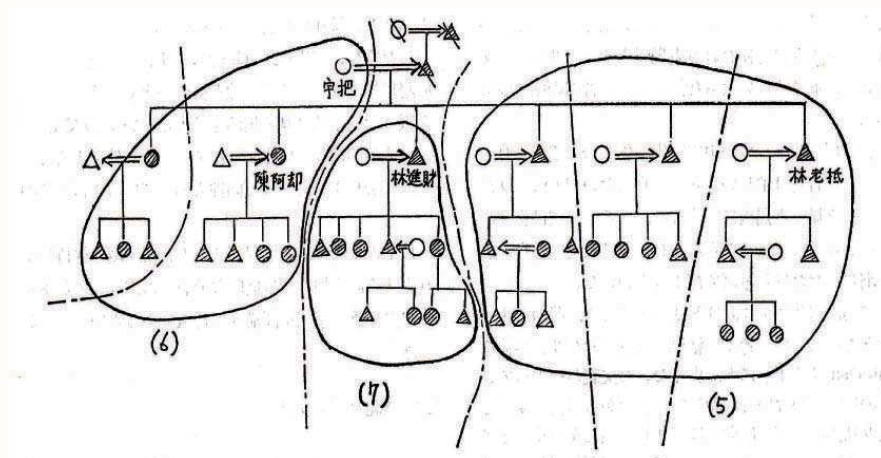
雖然傳說林老抵的內祖父是哆囉美遠族人，但無人很清楚地記得。林老抵住在離新社村中心約2—3公里的部落。就在老抵的父親快過世之前，兄弟姐妹們就各自*mka'sa*〈分居〉了，雖其中有兩個家庭移居到新社村的中心，但在*mka'sa*〈分居〉過後不久仍舊集合到老家舉行*Palilin*祭儀，不過後來因路遙不便，他們就開始各自獨立舉行*Palilin*祭儀。留在老家部落的長男——老抵的家庭和三男、四男的三個家庭至今仍每年共同舉行祭儀，成員若包括孫子們全部有21名，殺雞方式是採用長柄斧頭敲打雞頭之方式。

〈6〉陳阿却的*Palilin*祭儀〈參考圖C〉

陳阿却是〈5〉林老抵的妹妹，她*mka'sa*〈分居〉到新社村的中心，且獨立舉行*Palilin*祭儀。成員有：母親——字把、阿却及入贅的丈夫和四名小孩，以及嫁出去的阿却的妹妹和三名小孩。阿却的妹妹平時住在臺北，過年時和家人們回娘家團圓並參加祭儀，殺雞方式與林老抵相同。

〈7〉林進財的*Palilin*祭儀〈參考圖C〉

進財是〈5〉林老抵的弟弟，由於住得較遠，自己的家庭獨立舉行*Palilin*祭儀。祭儀方式和林老抵相同，成員有：進財夫婦、長男夫婦和孫子、未婚的子女們和離了婚的女兒及其小孩。



圖C 採用用斧頭敲打雞頭之方法。



哆囉美遠族的*Palilin*祭儀是由以上所述之構成的祭祀團體所舉行的，吾人可以舉出共同舉行儀式的複數家庭之共同點是：他們都是從同一個老家*mka'sa*〈分居〉出來的，原本是兄弟姐妹的家族。不僅只是在老父母都還健在之時，即使在父母過世之後兄弟姐妹仍舊具有聚集一起之傾向。不過這是限定於住家距離不遠的時候，特別是住在鄰近的部落時。另外，婚出者原則上不被包含在出生的家之祭祀團體中，因此無所謂的代理祭拜，但若欲參加也不會遭排拒。在下一章會詳細探討有關婚入、婚出與祖先的祭祀，以及祭祀形式之繼承等問題。

此外，在祭祀團體的人數方面，在筆者進行調查之時，最大的是〈5〉的團體，全體集合的話超過20人，除此之外大約是6—12人。

這種祭祀團體不會無限制地擴大。如同上述的例子中，若*mka'sa*〈分居〉後住家離得較遠的話，他們不會勉強地集合到單一的地方去。而組成的人數亦會受到供品之限制，也就是會受到雞內臟的大小之限制，若參加祭儀的人數多的話，食用的雞肉會依照人數來準備，可是儀式用的雞就只有一隻，將那一隻雞的內臟切割成一小塊一小塊，分給參加的人各自向祖先供奉祭拜。不過，分配給某一個兄弟姐妹的供品有時是將其配偶與小孩的份也包含在內，因此雞的內臟並非嚴格地依照參加人數來切割。但即使如此，要將原本就不大的雞內臟分割的程度是有限的，因此雞內臟的大小與人數無法取得平衡時，有可能造成祭祀團體分裂的原因。以下的例子即可充分說明。

※朱音勿之*Palilin*儀式祭祀團體的分裂

1987年春天筆者再度造訪新社村之際，原本屬於〈1〉的祭祀團體的朱音勿告訴筆者：

從今年開始將哆囉美遠族的*Palilin*儀式加以*mka'sa*〈分開〉了。“*mka'sa*”此語除了用來表示原本共用住屋和爐灶的家庭分居之外，在*Palilin*祭儀的祭祀團體分開時也可使用。將*Palilin*祭儀加以*mka'sa*〈分開〉的動機是來自於朱音勿所做的夢。

音勿說：在夢裡家人聚在一起吃雞肉，她因為在忙還沒吃，可是後來她突然發現雞肉已經沒了，於是父親就對音勿笑著說道：「妳看吧！我們人數眾多，只殺一隻雞是不夠的。」

音勿做了三次同樣的夢，在思索這個夢境的意義後，她所得到的結論是：這一定是已過世的父親要求*mka'sa*〈分開〉*Palilin*祭儀。因此決定從今年開始音勿的家庭和長女初美的家庭各自獨立舉行*Palilin*祭儀。就這樣，原本有15人的祭祀團體分成7人和8人的兩個祭祀團體¹¹。

就這樣，祭祀團體的自行分裂是受到在儀式上只供奉一隻公雞的限制所引起的。因此筆者認為：*Palilin*祭儀的祭祀團體的人數再多也不會超過幾個家庭的範圍，最多是以20人左右為限吧。

*Palilin*祭儀一旦*mka'sa*，也就是分開的話，不論是噶瑪蘭族或是哆囉美遠族，意味的是兄弟姐妹將各自獨立祭祀祖先，因此所祭祀之對象的祖先會發生重複的現象。關於這種重複村民做了以下的說明。

也就是說，*Palilin*祭儀乃是招待祖先享用佳餚的一種行為。在人世間每逢過年時，村民會到處相互拜訪村裡的其他家庭，每到之處均接受款待、享用佳餚美酒歡度春節，這已成了村民們的一項習俗。同樣地，祖先們也會每逢過年時就造訪各地的子孫的家，接受在祭儀中的佳餚與美酒之款待。*Palilin*祭儀*mka'sa*〈分開〉的話，可造訪的地方就愈多，同時供奉的佳餚與美酒也就愈多，這對祖先而言是可喜之事。

如上所述，這種說明的背後存在的是一項共通的觀念：為了使子孫後代平安、幸福，就必須供奉充分的供品使祖先滿意。同樣地，吾人亦可理解到，朱音勿認為因為雞不夠了必須將*Palilin*祭儀*mka'sa*〈分開〉的判斷，也是在這個觀念的背景之下。

照這樣看來，在哆囉美遠族的*Palilin*祭儀中，與噶瑪蘭族每個*salu'pawan*家庭都各自舉行祭祀所不同的是，由同一個*salu'pawan*家庭分

11 要做*mka'sa*的祭儀時，只須在*Palilin*祭儀的當天早上遵守食物的禁忌，新做一塊*Palilin*祭儀用木板以及準備新的酒杯即可。

居出來的複數家庭，雖然藉著每年舉行的*Palilin*祭儀的契機使家庭有再度凝聚的趨向，但如此的凝聚性並不會無限地永久持續而使得團體不斷擴大，隨著成員的增加及居住地的分散等條件的發生，可以說同時也內含著朝向分裂的作用。

如上所述，維持家庭範圍在某種程度的凝聚性，以及最後終會分裂的指向性，這兩者可說是哆囉美遠族之祭祀團體結構中存在的特徵。

四、祭祀形式的繼承

如同以上至此所述及的說明，在哆囉美遠族的*Palilin*祭儀中，父母雙方〈bilateral〉的所有的祖先均會成為祭祀的對象，而所有的子孫後代也被期待著要向祖先供奉祭品；然而另一方面，例如在殺雞的方式中可觀察到幾種不同的祭祀形式，子孫並非繼承所有的祖先的不同祭祀方式，而是選擇其中某一系統的祭祀形式來繼承。

筆者接著就要針對這一點做較為詳細的探討。

雙方都是哆囉美遠族人的〈2〉夫婦表示：在*Palilin*祭儀中呼喚的祖先是各自的父系與母系雙方的祖先，並不會去呼喚配偶的祖先。在祭儀中通常雖然都使用固定的說詞，如*baqi*或*bai*之類很籠統的稱呼叫自己的祖先，但呼喊的對象都是自己那一方的祖先，這與自己是否為婚入者毫無關係。就這樣，婚後與配偶留在出生的家的人，與他的妻子或是丈夫——即婚入者，各自在*Palilin*祭儀中祭拜自己的祖先，而他們之間所生的小孩將來則祭拜包含父母雙方的雙系範圍內所有的祖先。

不過，在選擇祭祀的形式時，則依其是否為婚入者而會出現不同之對應。〈2〉許秀梅的丈夫表示：因為他是入贅的，因此依照妻子出生的家的方式〈將雞活生生地用火烤死的方法〉。也就是說，婚入者接受婚入家的祭祀形式。還有一位受訪者表示，在祭儀中無須代理婚出的子



女祭拜。若綜合這些說明來思考的話，吾人可理解到：婚出者沒有被包含在出生家的祭祀團體中，而是加入婚入家的祭祀團體，依循婚入家的祭祀形式，同時祭拜的是自己的祖先，這就是哆囉美遠族祭祀的基本形態。在新社村另外還有一對雙方都是哆囉美遠族人的夫婦，也是依照上述的原則祭拜祖先。

當然，在新社村雙方都是哆囉美遠族人的結婚例子十分少，單就上述的兩個例子就視其為一般的情況的話，或許會過早論斷。吾人還必須注意到這個原則在與其他族的人結婚時，會出現甚麼樣的情況。

以下筆者要根據從過去到現在在新社村調查得到的事例，從統計的數據來看婚姻時的居住形態與*Palilin*祭儀的祭祀形式繼承的關係。以下所舉之事例，都是與噶瑪蘭族、阿美族或漢人的婚姻。

※依照出生家的祭祀形式來祭拜祖先的是：

A、留在出生家迎入異族的丈夫或妻子的哆囉美遠族人……25例

B、以媳婦或女婿的身分婚入到異族家庭的哆囉美遠族人……4例

從以上的結果可以看出：由留在出生家迎入配偶的人來繼承的例子，比把出生家的祭祀形式帶進對方家的例子多。

事實上在新社村裡，是婚出的哆囉美遠族人配合對方家的祭祀形式〈幾乎全都是噶瑪蘭族式的*Palilin*祭儀〉祭拜祖先之傾向¹²。

因此，出生家的祭祀形式是由留在出生家迎入配偶的子孫來繼承，而婚出的子女則遵從對方家的祭祀形式，這個原則可以說在與異族通婚後也大致共通的。

然而，祭祀與財產的繼承之間的關係又是如何呢？

12 若就家庭的成員每個人都各自祭拜自己那一方的祖先這一點來看的話，噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀基本上與哆囉美遠族的祭儀具有同樣的結構；因此比較少人會覺得把它用來替代哆囉美遠族的祭儀是不適當的。

(筆者補注)

本文中多處出現的日語原文「家族」一詞，依據審查者的意見，為避免全世界使用漢語的讀者產生誤解，有時也譯為「家庭」。中譯的「家庭」意思最接近於“household”之意，雖然也可以翻譯為「家戶」，但是根據陳文玲小姐的意見認為此譯語在台灣不常使用，所以譯為「家庭」、基於上述理由，本文依照文章的內容，「家族」一詞分別有「家族」及「家庭」兩種譯法。

如以上所述，在哆囉美遠族人之間祭拜與自己有相關連的所有的祖先時，不論是婚出與否，所有的子孫都有「供應酒食」給祖先的義務。但是另一方面，若由殺雞方式分析不同的祭祀形式的話，原則上是由留在出生家迎入配偶的子女們來繼承，這項原則同樣也適用在財產繼承。

不過，就財產繼承這一方面而言，留在出生家的子女們中有時候是有的人繼承父親的財產，而有的人則是繼承母親的財產；因此並不一定會與祭祀形式的繼承情況一致。例如〈4〉的李愛玉，她繼承了哆囉美遠族人內祖父的*Palilin*祭儀，但財產則是繼承了噶瑪蘭族人內祖母的。另一方面，愛玉父親的妹妹與她的家庭則是繼承了祖父的財產與*Palilin*祭儀的祭祀形式兩者。而雙方都是哆囉美遠族人的婚姻中，雖然沒有與此類似的具體事例，若單就〈2〉的夫婦的情形來看的話，他們並沒有要求留在出生家的子女各自去繼承夫妻雙方的*Palilin*祭儀的祭祀形式之想法。

因此吾人可說：出生家的祭祀形式會由留在出生家的所有子女來繼承，並不會直接受到財產繼承方式的影響。

五、*Palilin*祭儀的並存與省略

如上所述，在新社村除了有舉行哆囉美遠族式和噶瑪蘭族式的*Palilin*祭儀之外，有時候也舉行漢人式的新年祭拜。由於漢人的宗教並沒有排斥傳統信仰形態，因此幾乎所有的家庭裡都並存著*Palilin*祭儀與漢人式的新年祭拜。

但另一方面，在戰後急速普及的基督教則對於傳統宗教的延續帶來不小的打擊。在新社村的祭神治病儀式衰敗的一項主因，就是在於基督教徒的增加。不過，仍然還很多未完全捨棄傳統信仰的信徒，尤其是祭祀祖先的*Palilin*祭儀還根深柢固地保留著。雖然有不少基督教徒認為



這項祭儀只不過是供奉祖先食物，並非祭拜固有之神明，因此繼續下去也無所謂，不過另一方面，他們又不太願意公然地舉行被教會視為「迷信」的這項祭儀，這點也是事實。

然而，若是繼承了兩種*Palilin*祭儀的話，有時會省略其中一種。要省略掉哪一種乃個人的自由，不過似乎省略掉哆囉美遠族式的人比較多。主要的理由如下：由於有食物的限制，要花時間準備長很麻煩；有許多到外地去賺錢或是到城裡上學的人，無法在*Palilin*祭儀當天即時返鄉；家裡只有一個老人的話，殺一隻雞會吃不完等等。他們表示：若要省略掉其中一種祭儀時，只要在進行另一種祭儀的時候向祖先說明即可。

同時也有不舉行*Palilin*祭儀，只舉行漢人式祭祀之事例，但是一般的看法是，漢人式的祭祀是無法替代*Palilin*祭儀的。

就筆者所做的調查範圍而言，前述的13個家庭之中，除了哆囉美遠族式及噶瑪蘭族式的*Palilin*祭儀之外，同時也舉行漢人式年尾年初祭拜儀式的只有李愛玉的家庭，其他的則是，雖身為基督徒仍舉行一種或兩種*Palilin*祭儀，或者是舉行漢人式祭拜及哆囉美遠族式的*Palilin*祭儀。

吾人若細心觀察這些基於不同族群之傳統而構成的祭祀團體，會發現漢人式的祖先祭祀與噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀同樣是以*salu'pawan*家庭為單位來舉行，至今仍未形成跨越家庭祭祀團體。也就是說，在新社村裡可跨越家庭來結合親屬的機會，現今只存在於哆囉美遠族的*Palilin*祭儀中而已。

六、總 結

以上，藉由分析在新社村的事例闡明了哆囉美遠族之祖先祭祀團體的諸特徵。這些特徵可歸納如下。



所有的個人都必須祭祀以自己為中心的雙系〈bilateral〉範圍的祖先。祖先祭祀由各個祭祀團體透過每年一度的*Palilin*祭儀來舉行。祭祀團體是以最近的親屬，特別是有共同哆囉美遠族祖先，由同一個家庭*mka'sa*的兄弟姐妹和其家族當中居住在較鄰近地方的人為主所構成。他們的統合性在儀式的場合中被強調，也重新確認團體的成員。單系繼嗣之觀念並不適用於構成此種祭祀團體的原理。

他們即使在分成幾個*salu'pawan*家族之後，仍然會聚在一處舉行*Palilin*祭儀。老父母的過世，以及在其前後所進行的財產分配都不會直接影響祭祀團體之分開。分開的契機乃是遷居到遠處，或是參加人數增加到一定程度以上等等。

然而，若是*Palilin*祭儀*salu'pawan*時，子孫會繼承由祖先傳下來的祭祀方式，因此由同一個祭祀團體分出來的複數的祭祀團體將會繼承同樣的祭祀方式。事實上，吾人若注意觀察在新社村的三種系統的殺雞方式並往前追溯下去的話，幾乎都可追溯到最初來到新社村的幾位哆囉美遠族的祖先。不過，雖然是採用相同的祭祀方式，但也有無法證明其來到新社村時的家譜有連帶關係之事例，因此吾人無法斷言說：持有相同祭祀形式的所有祭祀團體均是由共同的祖先分出來的。

儘管如此，吾人在觀察新社村之繼承方式後可做以下推斷：過去曾存在於宜蘭平原的哆囉美遠社之哆囉美遠族社會裡，所有的人一定都是屬於三個〈或者更多〉系統的祭祀團體中的其中一個團體的成員，屬於同一個系統的團體的人們大部分彼此有實際之家譜上的連帶關係〈很可能是非單系的〉。

這些團體在過去是否曾形成同一系統，即同一個*Palilinan*祭祀團體的上位團體？或者除了祭祀祖先之外是否發揮了其他的社會性功能？這些疑問在今日已經難以做調查與確認了。

不過就現在的新社村的狀況而言，與未跨越家族形成強固的親屬團體的大多數噶瑪蘭族人對照之下，只有同屬噶瑪蘭族且其祖先中有一部

分是哆囉美遠族的人們，可以藉由原有的祖先祭祀而實現跨越家庭範圍之親屬結合，而對這個祭祀團體的歸屬，具有著使得這些人重新去自覺到他們乃是哆囉美遠族人子孫之功能。

哆囉美遠族之祖先祭祀





※本研究報告，承蒙昭和五十九年度豐田財團個人獎勵研究之補助，根據筆者在臺灣中央研究院民族學研究所訪問學員之身份從事研究期間所做的實地調查纂寫成的。在此謹向豐田財團、中央研究院、以及協助這項調查的新社村各位父老致上最深的謝忱。

有關論文漢譯之筆者附註：

這篇論文撰寫完之後至今已經經過了20年，在其間台灣的學術界和一般社會對於平埔族的關心大大的提高，陸續發表了許多論文。有關哆囉美遠族之研究和著作也逐漸在增加中，對此項研究有興趣的學者也不少。思維上述最近的這般傾向，吾人認為，對於台灣的學者而言，本篇論文至今仍然有其存在價值。然而，以日語所撰寫的論文對於現今的臺灣年輕學者或是一般讀者而言是難以理解的，這使得過去的研究成果難以加以被活用。我在很早以前就體認到了將論文翻譯成漢語的必要性，也已經透過別的譯者翻譯幾篇有關噶瑪蘭族的論文，這次也透過吳得智先生將本篇研究哆囉美遠族之論文翻譯成漢語。在此要對吳先生的協助表示感謝之意。

至今我所撰寫的有關臺灣原住民的論文之中，本篇乃是歷史最久的一篇，所以若是以最近的研究成果來看的話，其中不免含有一些舊式的記述與資料，針對這點我在附註中已經加以注釋；然而考慮到20年前的數據資料所具有的資料價值，我在原文部份並沒有做修改而直接由譯者將其直接翻譯成漢語。

另外，在注釋部份，由於有幾點必須補充，筆者在1987年當時所寫的注釋上，再附加了補充注釋。

本報告的中文翻譯是委託東京都立大學陳文玲小姐校訂，在此一併致謝。

參考文獻

伊能嘉矩 編著

1973〔1911〕 『台灣志』東京：以文館〔台北古亭書屋〕。

1973〔1904〕 『台灣蕃政志』台北：台灣總督府民政部殖產局〔台北 古亭書屋〕。

移川子之藏

1936 『漢治以前に於ける蘭陽平野の住民』台灣時報3月号：9-26。

小川尚義

1944 「インドネシア語に於ける台灣高砂諸語の位置」『太平洋圈・民族と文化』上卷，東京：太平洋協會。

笠原政治

1979 「台灣高砂族の歴史と文化」黒潮文化の会編『新・海上の道』。

鹿野忠雄

1930 「クヴァラン族の船及び同族とアミ族との關係(一)，(二)」『人類學雜誌』45卷11号，45卷12号。

阮 昌 銳

1966 「蘭陽平原上的噶瑪蘭族」『台灣文獻』。

1969 「宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查」『台灣文獻』20卷1号 台北：台灣省文獻委員會。

幣 原 坦

1938 「宜蘭民族考」『南方文化の建設へ』東京：富山房。

清水 純

1986 「花蓮縣新社村噶瑪蘭族的宗教簡介」『中國民族學通訊』台北：中國民族學會。





台北州調査

1924 「領台前噶瑪蘭の蕃務」『台湾時報』大正13年3月，4月，6月，9月号 台北：台北帝国大学土俗人類学研究室。

1935 『台湾高砂族系統所属の研究』東京：刀江書院。

張耀錡

1951 『平埔族社名対照表』台北：台湾省文獻委員。

1979，1980 「台湾の平埔族—序説(1)，(2)」『南方文化』6輯，7輯。

陳淑均編

1957〔1829〕『噶瑪蘭序誌』台北：台湾銀行。

中村孝志

1936 「蘭人時代の蕃社戸口表(1)」『南方土俗』4卷1号，台北：台北帝大。

1936 「蘭人時代の蕃社戸口表(2)」『南方土俗』4卷3号。

1938 「蘭人時代の蕃社表—噶瑪蘭社」『南方土俗』4卷4号。

1949 「台湾におけるオランダ人の探金事業」『天理大学学報』1卷1号。

根岸勉治

1933 「噶瑪蘭に於ける熟蕃の移動と漢族の植民」『農林經濟論考』第二輯，台北：養賢堂。

馬淵東一・移川子之藏

1974〔1939〕「マッケイ博士の布教せる噶瑪蘭平埔族について」『マッケイ博士の業績』台北：淡水學園，『馬淵東一著作集Ⅱ』再録。

馬淵東一

1974〔1931〕「研海地方における先住民の話」『南方土俗』1卷3号，『馬淵東一著作集Ⅱ』再録。

1954a 「高砂族の分類—学史的回顧」『民族学研究』18卷1-2号。

1954b 「高砂族の移動および分布－第二部」『民族学研究』15
卷4号。

民政部警察本署

1909 『熟蕃戸口及沿革調査綴』（稿本）。

森口恒一

1977 「クヴァラン族，その歴史と現在」『季刊人類学』8卷2
号。

MABUCHI, Toichi

1960 “The Aboriginal Peoples of Formosa”.In G. P. Murdock
(ed.), *Social Structure in Southeast Asia*.Quadrangle
Books.Chicago.

TSUCHIDA Shigeru

1980 “Taiwan (Formosa)”in Stephen A.WURM & Shiro
HATTORI (ed), *Language Atlas of the Pacific Area*.
Kummery + Frey AG. Switzerland.

