

台灣原住民各族聚落及建築基本資料委託研究案

靜態頁面文稿

噶瑪蘭族篇

第十一章 噶瑪蘭族篇

吳奐儀

89.08-迄今 逢甲大學建築系助教

85.09-89.06 台大建築與城鄉所碩士

目 錄

11-1 族群簡介.....	2
11-1-1 族群概述	2
11-1-2 地理分布	3
11-2 文化特徵.....	6
11-2-1 社會結構	6
11-2-2 祭儀文化	7
11-2-3 物質文化	9
11-2-4 風俗習慣	14
11-3 住居文化.....	17
11-3-1 聚落空間	17
11-3-2 建築類型	20
11-3-3 生活空間	22
11-3-4 生活器具	22
11-3-5 營建過程	22
11-4 參考文獻.....	26

11-1 族群簡介

11-1-1 族群概述

居住在蘭陽平原南島語系的早期住民，因生活領域屬於清廷所劃定的「界內」，早在一、二百年前，平原由於漢人的入墾後則逐漸退居山腳地帶；在蘭陽溪以北者，有部分逐漸往頭城一帶的海岸平原遷移，溪南者有些往當時噶瑪蘭廳外的蘇澳或南方澳遷移，而位於蘭陽平原西端的三星地區與更南方的花蓮平原，則無論溪南溪北都有人前去。其中移往花蓮者以原居加禮宛社者為主，慢慢在異地形成俗稱「加禮宛族」的分支。當時留在宜蘭境內的噶瑪蘭人，因為通婚或與漢人村落交混，他們說漢語著漢服、住漢式的房子，過著幾乎與漢人一樣的生活。

所以，這些先住民則早已成為漢人眼中的「熟番」；除了他們居住的地方多稱為「社」，與漢人所住的「庄」有所區別外，實在令人很難將他們與漢人做區分；於是民間對這群人的稱呼為「平埔」意指為居住在平原地區非漢人的先住民，而蘭陽平原地區的平埔族則稱之為「噶瑪蘭」。而前往花東地區的噶瑪蘭人，即所謂的「加禮宛族」，雖也有與當地的阿美族等異族通婚，但後代仍保留祖先傳下的文化與語言，清楚自己是噶瑪蘭人的後裔，使得噶瑪蘭得以在二十世紀末獲得正名，成為台灣第十一族原住民。

一般認知中的噶瑪蘭人分布地帶為宜蘭平原與花東平原，在清代，此區域被稱文「後山」，泛指今宜蘭縣蘇澳鎮南部、花蓮縣、台東縣一帶(潘繼道 2001)。宜蘭平原一面環海、三面環山，受雪山及中央山脈的屏障，阻緩了清代漢人自西部平原入侵的攻勢；蘭陽溪貫穿全境，形成沖積扇平原。由於地勢隔絕，在漢人進入之前，族人居於地勢低平、水源豐富之地，一直採取散居的游耕、漁獵方式，並在水源充沛的水澤附近定居；也因此，噶瑪蘭人順應著低濕的自然環境建立了干欄式住屋。噶瑪蘭族在蘭陽平原的分佈是以蘭陽溪為界，分為溪北、溪南的聚落分佈狀態；清代則是將噶瑪蘭部落分為東、西勢，溪北為西勢，共二十社（今頭城、礁溪、壯圍、宜蘭），溪南為東勢有十六社（主要分佈於現在的冬山、羅東、五結、蘇澳五鄉鎮）統稱為「蘭地三十六社」¹；自道光年間開始，噶瑪蘭人逐漸「率團」舉族遷往花蓮、台東，阿美族人稱之為「加禮宛社」。花東一帶的噶瑪蘭族後裔村社則分佈在狹長的海岸平原地帶，山多平原少、河川湍急，海岸險阻影響交通，地貌多出現梯田、檳榔樹的種植。

噶瑪蘭人是母系社會，以母權為大，女耕男獵，行採集經濟；宗教信仰則以祖靈崇拜為中心，一年之中有許多以粟米為主的農耕祭儀²，同時是個沒有階級的平等社會，就算在富有的家庭也沒有奴僕；而頭目是以推舉的方式產生，其他公眾事務則由各年齡層的族人分工合作。

¹ 姚瑩，東槎紀略。

² 周家安，1993，《武歹·龜劉的故事》，宜蘭文獻雜誌 6，p.22-26。

11-1-2 地理分布

蘭陽平原為一扇狀三角洲平原，地勢由西向東逐漸低降，加上雪山及中央山脈地勢的屏阻隔絕，在十九世紀漢人入墾之前，噶瑪蘭人一直免於外界的侵擾，而由於蘭陽溪橫切，形成溪北、溪南二個地區，亦昔時所謂的西勢、東勢，村落在全盛時期在溪北、溪南共有三十六至四十餘社，有些番社分為幾個小社，所謂的「蘭地三十六社」實際上平埔番社多至四十社。清道光年間，部份族人因生存空間受到漢人壓迫，展開了較大規模的遷徙；其中溪北的武暖等社往今日的頭城方向移動，而溪南的加禮宛社，則遷往蘇澳、南方澳、花蓮平原等地；南遷至花蓮北部奇萊平原的族人主要以加禮宛舊社為大宗，故被通稱為加禮宛人。

南遷的族人中其實有兩個不同系統，一是自稱為 Kazaizaiya 人的噶瑪蘭系，此系統之族人原居蘭陽平原時就是多數族群，佔有東勢十六社中的十五社，西勢二十社中十九社之眾，南遷花蓮後亦為主要人口；另一是自稱為 Trobuawan 人的凱達格蘭系，此系統族人原居蘭陽平原的東勢里老社（即里腦社），和西勢哆囉里遠社（即哆囉美遠社），南遷花蓮後亦雜居於加禮宛六社內，現則遠居於新社、立德兩地³。

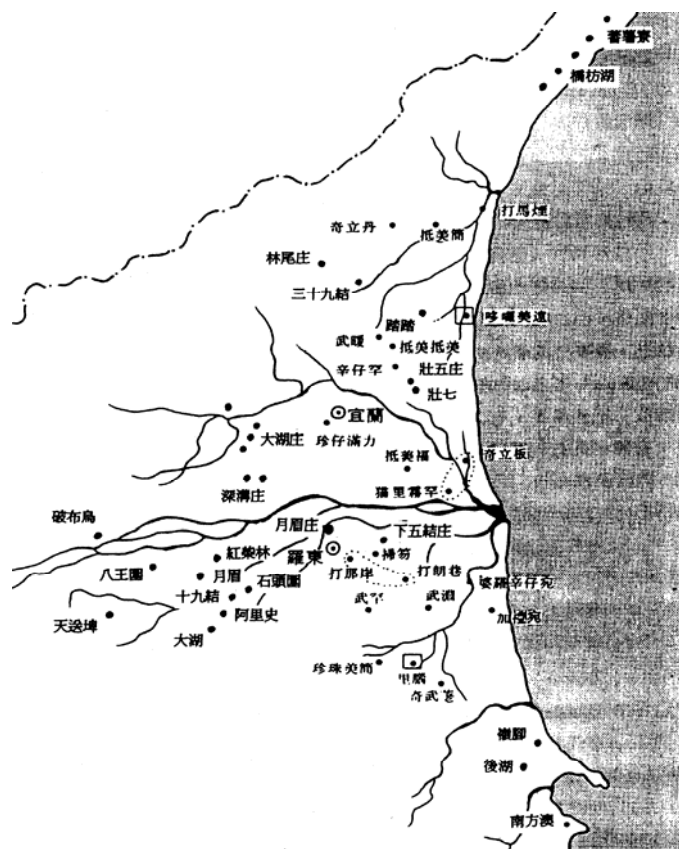


圖 11-1-1：20 世紀初宜蘭平原之噶瑪蘭村社⁴

³ 張振岳，1998.01，噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活，常民文化，台北，p.

⁴ 詹素娟、張素玢，2001.03，《北臺灣平埔族史群》，〈臺灣原住民史—平埔族史篇（北）〉，臺灣

表 11-1-1：噶瑪蘭村社行政區劃沿革⁵

編號	社名	1875-1919 清代宜蘭縣廳 時期	1920 日據大正臺北 州時期	1991 現今 位置	備註
01	打馬煙 Tamaian	頭圍堡三抱竹 庄打馬煙	宜蘭郡頭圍庄 三抱竹打馬煙	頭城鎮 竹安里	此聚落位於今得子口 溪出海口右側沙丘 上，已沒入海洋
02	哆囉美遠 Torobioan	頭圍堡大福庄 社頭	宜蘭郡壯圍庄 大福社頭	壯圍鄉 新社村	此地俗稱番社頭，居民 已不知哆囉美遠社名
03	抵美簡 Tubikan	頭圍堡白石角 庄大竹圍	宜蘭郡礁溪庄 白石角大竹圍	礁溪鄉 白雲村	為重要考古遺址，俗稱 大竹圍，居民不知抵美 簡社名
04	奇立丹 Kilitan	四圍堡奇立丹 庄	宜蘭郡礁溪庄 奇立丹	礁溪鄉 德陽村	二聚落毗鄰，今奇立丹 為住宅區，抵百葉為一 片稻田
05	抵百葉 Tupaiap	四圍堡抵百葉 庄	宜蘭郡礁溪庄 抵百葉	礁溪鄉 德陽村	
06	淇武蘭 Kibulan	四圍堡淇武蘭 庄	宜蘭郡礁溪庄 淇武蘭	礁溪鄉 二龍村	舊社近三十九結處
07	踏踏 Tata	四圍堡踏踏庄	宜蘭郡礁溪庄 踏踏	礁溪鄉 玉田村	今茅埔路、踏踏路一帶
08	哆囉岸 Tologan	四圍堡	宜蘭郡礁溪庄	?	
09	瑪憐 Malin	四圍堡瑪憐庄	宜蘭郡礁溪庄	礁溪鄉 玉光村	瑪憐路上有瑪憐社萬 善堂
10	武暖 Buloan	四圍堡武暖庄	宜蘭郡礁溪庄	礁溪鄉 光武村	當地人稱辛仔罕與武 暖互為頂、下社關係， 《臺北州理蕃誌稿》則 記高東廢社後與辛仔 罕社合
11	高東 Kotang	四圍堡瓦窯庄	宜蘭郡礁溪庄	礁溪鄉 光武村	
12	辛仔罕 Sinahan	四圍堡辛仔罕 庄	宜蘭郡礁溪庄 辛仔罕	宜蘭市 新生里	
13	抵美 Tubi	四圍堡抵美庄	宜蘭郡礁溪庄 抵美	壯圍鄉 美城村	現為一般農村聚落
14	麻芝鎮落 Machitinlo	四圍堡	合併於宜蘭郡 員山庄珍仔滿 力	宜蘭市 進士里	訪查不到舊社名所在
15	珍仔滿力	員山堡珍仔滿	宜蘭郡員山庄	宜蘭市	舊社在育才國小附近

省文獻委員會，南投，p.61。

⁵ 同上，p.14-17。

編號	社名	1875-1919 清代宜蘭縣廳 時期	1920 日據大正臺北 州時期	1991 現今 位置	備註
	Tinaboanla k	力庄	珍仔滿力	進士里	
16	擺離 Pali	員山堡珍仔滿 力庄	宜蘭郡員山庄 珍仔滿力	宜蘭市 進士里	農權路、擺厘路一帶
17	芭老鬱 Palout	員山堡芭老鬱 庄	宜蘭郡員山庄 芭老鬱	員山鄉 惠好村	
18	辛仔羅罕 Sinalohan	民壯圍堡功勞 庄羅罕	宜蘭郡壯圍庄 功勞	壯圍鄉 功勞村	柯仔林、功勞路一帶
19	抵美福 Tubihok	民壯圍堡抵美 福庄	宜蘭郡壯圍庄 抵美福	壯圍鄉 美福村 宜蘭市 南津里 凱旋里	即宜蘭市壯二地段，美 福大排附近
20	奇立板 Kilipan	民壯圍堡廊後 庄奇立板	宜蘭郡壯圍庄 廊後奇立板	壯圍鄉 東港村	主要在蘭陽溪下游濱 海沙丘內緣，今濱海公 路兩側
21	麻里霧罕 Balibuhan	民壯圍堡廊後 庄麻里霧罕	宜蘭郡壯圍庄 廊後麻里霧罕	壯圍鄉 壯六村	位於蘭陽溪下游、興南 大橋東側，與奇立板互 為頂、下社關係
22	流流 Laulau	民壯圍堡壯六 庄	宜蘭郡壯圍庄 壯六	壯圍鄉 功勞村	訪查不到
23	歪仔歪 Oaliaoai	民壯圍堡歪仔 歪庄	羅東郡羅東街 歪仔歪	羅東鎮	相關地名為清水溝、歪 仔歪、番社頭
24	掃笏 Sauhut	二結堡頂五結 庄掃笏	羅東郡羅東街 五結掃笏社	五結鄉 福興村	頂、下社皆在興盛北路 一帶、隔五結圳相望， 未找到中社
25	打那岸 Tanagan	羅東堡打那岸 庄	羅東郡羅東街 打那岸	羅東鎮 新群里	相關地名為番社橋、番 社巷仔、番仔田
26	里腦 Linaw	羅東堡補城地 庄里腦	羅東郡冬山庄 補城地里腦	冬山鄉 補城村 香和村	相關地名為補城地、番 社底，已無人知道里腦
27	珍珠里簡 Chin chuligan	羅東堡珍珠里 簡庄	羅東郡冬山庄 珍珠里簡蕃 社、橄欖腳	冬山鄉 珍珠村	在該村聖福廟一帶
28	奇武老	羅東堡奇武老	羅東郡冬山庄	冬山鄉	鄉人表示有頂、下社之

編號	社名	1875-1919 清代宜蘭縣廳 時期	1920 日據大正臺北 州時期	1991 現今 位置	備註
	Kibulau	庄	奇武荖	三奇村	分，頂社為竹篙滿
29	打那美 Tanabi	紅水溝堡打那 美庄	羅東郡冬山庄 打那美	冬山鄉 永美村	昔有番仔大埤，社名仍 普遍為人所知
30	武罕 Buhan	羅東堡武罕庄	羅東郡冬山庄 武罕	冬山鄉 武淵村	武罕路、砂港一帶
31	武淵 Buian	羅東堡武淵庄	羅東郡冬山庄 武淵	冬山鄉 武淵村	相關地名為埤仔頭、番 社底
32	南搭吝 Lamtalin	羅東堡武淵庄	羅東郡冬山庄 武淵	冬山鄉 武淵村	訪查不到
33	加禮宛 Kaleoan	利澤簡堡頂清 水庄加禮宛	羅東郡五結庄 頂清水加禮宛	五結鄉 季新村	噶瑪蘭後裔多分佈於 開山廟一帶
34	利澤簡 Letegan	利澤簡堡頂清 水庄利澤簡	羅東郡五結庄 利澤簡	五結鄉 季新村	現為街市
35	婆羅辛仔宛 Polosinaoan	利澤簡堡頂清 水庄婆羅辛仔 宛	羅東郡五結庄 頂清水婆羅辛 仔宛	五結鄉 季新村	位於該村 23、24、25 鄰一帶，與流流社毗連
36	留留(流流) Laulau-a	利澤簡堡頂清 水庄流流	羅東郡五結庄 頂清水流流	五結鄉 季新村	為冬山河畔高突土丘 竹圍仔聚落
37	猴猴 Kaukau-a	利澤簡堡猴猴 庄猴猴	蘇澳郡蘇澳庄 猴猴	蘇澳鎮 龍德里	位於新城溪下游北岸 沙丘內緣

資料來源：1.伊能嘉矩 1897、林萬榮 1980、洪敏麟 1984、施添福 1996、台灣日
日新報社 1921。

2.詹素娟、張素玠 2001 整理。

11-2 文化特徵

11-2-1 社會結構

噶瑪蘭的傳統社會遵循母系繼嗣原則，夫從妻居、子女從母居，男子招贅後即放棄繼承權；後因與漢人通婚頻繁後，父系認同現象日盛(阮昌銳 1994)。舊社會以母系制度為中心，由女承家行招贅婚，族人間的通婚須隔四代以上親族關係方可通婚。在命名方面則不分男、女皆有「連名制」，連名的方式是屬於連名及世代排名二種。過去村中活動如捕魚分魚等多以親屬關係為中心，噶瑪蘭族也有年齡制度，透過年齡階級組織來整合男子人力(詹素娟 1998)，負責過去農耕社會中耕作、收割、蓋屋修建、軍事保衛工作，此組織在日治時期被迫去武力化。

一、部落組織

噶瑪蘭的舊社會中一直採行以部落為中心的組織型態，各社自立領導階層，設有通事及土木、管理土地租佃事務，選有頭人來掌管社務，部落間互有往來但不能統屬。原始的社會以年長者為領導，並由年齡階級負責部落內實際事務的執行；清代時另立「土目」制度後來變成部落的「頭目」，現今花蓮縣豐濱鄉新社村內除設有村長、村幹事、鄰長等行政體系管理人，族人仍推舉顧問、頭目、副頭目等部落領袖，兩者共同管理村內要事。此外，村內的青年會也設有會長、副會長，處理豐年節等傳統文化事務。

二、信仰領袖

過去噶瑪蘭信仰以女巫作為與神靈溝通的人，然而隨著漢化及天主教的傳入後，巫術漸漸受影響以至於會執行的人則越來越少；女巫在噶瑪蘭社會中的地位及威信相當重要，其扮演類似今日醫師和仲裁是非的調解委員的角色，同時也是宗教生活中的靈魂人物；其平日為族人祈福，遇有身心苦痛難治之症，則為族人尋求祖靈與神靈的垂憐與醫治，且族人相信女巫是神所揀選的人。祭師由女性來擔任，是因為祖先認為女性心思細膩，懂得謙虛而且沒有權力野心，不會與部落領袖產生扞格，能維持和諧的局面。在通過年長女人的帶領儀式 *kisaiz* 之後，成為女巫並學習各種領導和操作儀式的方法；祭師的傳承是母女相傳代代綿衍，一旦祭師無女可傳，這一系祭師自然宣告結束，回歸祖靈懷中。

11-2-2 祭儀文化

噶瑪蘭族人的宗教不需要祭神的特定場所，認為神恆在上天守護，只在進行儀禮時招神，所以生病而祭神時，就在病患家舉辦儀禮，仰望神降臨⁶。噶瑪蘭族有幾種較為特殊的慣習—

- 1.歲末祭祖 *Palilin*：每年農曆除夕前三天，全家人為感謝祖先一年來祖靈的照顧保佑。
- 2.海祭 *Laligi*：在出海前獻祭海神等精靈，祈求平安與豐收。
- 3.超渡祭 *PatuRungan*：人在死後，第二天埋葬時要做 *PatuRungan*，台語則稱之為「做師公」。
- 4.治病儀式 *Kisaiyiz*：人生病時要做 *Kisaiyiz*，是爬上屋頂來感謝天上神明的儀式。

一、歲末祭祖 *Palilin*

Palilin 是在農曆歲末中最重要的家族祭祖儀式，是在漢人的除夕前以及陰曆的 12 月 27 日或 28 日晚上，每個家庭都要舉行迎接新年的 *Palilin* 儀禮。傳說中祖先的靈魂一年一次會來探望子孫，子孫們為祈禱新年的健康和幸福，要讓祖靈享盡豐盛的食物，倘若讓祖靈空腹即必定使其子孫生病。舉行 *Palilin* 儀禮的時

⁶ 劉還月，1998，《流浪的土地》，台灣平埔族學會，頁 92。

候，所有家族成員都要聚集在廚房爐灶的地方，一個接著一個輪流獻上供品。在爐灶上面或廚房的窗框，放置一塊上面擺有二個酒杯的木板，並斟下二種酒，然後再把甜年糕切片放在其上，禱告祖靈來享用新年的供品，並祈求子孫的健康平安，獻供完畢後，自己人也要吃甜年糕、喝酒。和祖靈共食是件要事⁷。Palilin 又分為 Kavalan palilin 以及 Dopuwan palilin 兩種－

- 1.Kavalan palilin 是在晚上舉行，允許外人參與或祭拜；
- 2.Dopuwan palilin 則是在早上舉行，當天中午 12 時以前結束；嚴格地規定只有至親的家人才可以參加，絕對嚴禁外人的觀看和參與，否則將招致厄運。

二、海祭 Laligi

「祭海」是噶瑪蘭人一項很古老的傳統活動，每年初春到炎夏之間，花東海岸噶瑪蘭族的四個部落會選擇一到數天的時間，在靠近部落的海灘上舉行 Laligi，以祭拜祖靈及掌管海洋的神靈。過去的海祭主要是噶瑪蘭人在出海前獻祭海神等精靈，祈求平安與豐收。拜海之前不須 mamet，對性行為也無限制，但女人不能參與獻祭，或是與祭典保持若干距離，除此之外，鰥夫寡婦亦不得參加。這項禁忌是由於祖先認為不幸喪偶的男性必然父兼母職，若出海從事魚撈作業在遇凶險，家中子女失恃又失怙。祭海儀式是由部落長老在漲潮時舉行，在祭典之前，男性必須結漁網、造竹筏以及準備生鮮豬肝來作為供品。首先，主祭人誠心恭請海神接受供品，並庇佑噶瑪蘭人來年討海生活豐收、人人平安；祈福之後，將漁網與生豬肝放置於竹筏上順著潮水推送而出，恭請海神接受噶瑪蘭人的誠心誠意。

三、超渡祭 PatuRungan

PatuRungan 通常是為剛去世不久的族人所舉行，其目的主要是迎領亡靈回到喪家享用食物，並接受在場親友的最後祭拜後回到祖靈之地，於儀式完成後與亡靈結束人間的關係並劃分界線的象徵儀式。噶瑪蘭人相信死後必須要透過 Patohokan 才能成為善靈，善死者的 patohokan 於客廳舉行，若於儀式前出現雷電或地震，則被視為不詳徵兆，必須先於室外招魂，直至看到祖靈回來後，再移至室內繼續招魂、祭魂、送魂及淨身等儀式。過去噶瑪蘭人會在往生者出殯入土的第二天就做 Patohokan，後因受天主教、基督教的影響而普遍認為這是一種迷信行為而不做，或是拖到半年、一年後因為心理不安才補做。

四、治病儀式 Kisaiyiz/Pakulabi

kisaiyiz 與 Pakulabi 都是治病儀式，但前者最多每年舉行一次，屬女性巫師的入巫儀式；後者則較經常舉辦，儀式前 metiyu 同樣要齋戒，直到下次新月出現才停止齋戒，另 kisaiyiz 與 Pakulabi 不同之處在於前者第一天要上屋頂做儀式(明立國 1995)。在噶瑪蘭人傳統的治療儀禮只限於女性患者為對象，男人即使生病也不舉行這類儀式，而且病人需要仰仗擁有占卜能力的女巫所診斷的結果，所以

⁷ 清水純 著，張文義 譯，1993，《噶瑪蘭族》，宜蘭文獻雜誌 6，p.93。

男性生病會被帶到溪邊，取水從頭頂澆下直澆到渾身冒出熱氣才停止，病就會痊癒。如果女性生病則找女巫來治病，稱為 Kisaizu。時間通常選擇沒有月亮的晚上，所有女巫到病人家中歌舞至清晨，然後爬上屋頂，向北呼叫神明下來治病，儀式舉行一個星期，病人痊癒後，從此便可成為女巫的一員。若是女巫生病，則是以 Pakalavi 的治療儀式，儀式則以選在秋天農曆初一的晚上舉行，病人躺在家中大廳地上，全體女巫首先做儀式，迎接神明和祖靈，接著分成兩列，在原地慢跑，越跑越快，最後呈上麻薯、酒類供奉神明，並唱歌召喚神明治病。

11-2-3 物質文化

一、飲食

噶瑪蘭人的居住飲食，都與宜蘭平原溪流縱橫的生態空間息息相關。早期噶瑪蘭族僅被視為捕魚打鹿而不知開闢，在這種文化與經濟觀念差異下，土地盡為漢族吞併；開闢之後，面臨獵場盡失、獵物稀少的壓力之下，被迫學習農耕的技術。水稻進入噶瑪蘭平原後，取代原有草澤與森林面貌，清代文獻曾經特別強調噶瑪蘭人的飲食風俗：「所食者生蟹、烏魚，略加以鹽，活嚼生吞，相對驩甚⁸。」清代的噶瑪蘭人居處水道遍佈且臨海的宜蘭平原，除採用燒田式火耕法的農耕外並輔以漁獵，食物方面以小米、玉米、地瓜及漁獲獵物為主食，也在特定節日製作糯米食物如年糕、紅龜粿、粽子、湯圓等等。此外，噶瑪蘭人至今仍嗜食水綿（Spirogyra spp），為綠藻門水綿科（Spirogyraceae）的植物外觀如青苔，在冬末春初，農田經休耕放水後自然滋生。噶瑪蘭族人以竹枝挑起，沾鹽而食。而早期由於各種野生植物豐富，嫩莖、嫩芽取得容易，無須刻意栽種蔬菜。

二、衣飾

文獻中記載平埔族人的穿著是—「以番布作單掛，如肩甲狀，下身橫著番布為裙，乍見如赤身一般」；而其穿著方式則為—「用一片白番布，自頭垂至足踝，而又雙手於其內，其布亦只遮蔽前身，若行遇風雨。則移其所向，不袖不襟，終難蔽體」。所以，平時男性穿著短衣或袒胸露背，女性主要用一塊寬身長條布，由頸部垂至腳踝，腰間用繩子捆紮，既無衣襟也無衣袖。在衣服的質料方面，以苧麻布作為平日之衣著，兼可混織其他棉布或絲線；鹹草布則專供農事，以遮陽防雨；而蕉布而較輕薄，並不混織其他纖維，特性是涼爽易乾，但製作費時，只有經濟狀況較好的人家或老人在特別的節慶場合才穿。而婦女們採擇各色植物榨汁，染成許多美麗的顏色。且運用各種顏色的瑪瑙珠、雜色珠串成項鍊掛在頸上，也以低金絲線編成金鯉魚，懸於眉額。除此之外，也以帽子、頭巾、額飾、手鐲等作裝飾。其衣飾特點如下—

- 1.短衣—最初可能僅以鹿皮為衣；而後短衣其實只是兩幅麻布所製。
- 2.長衣—作為冬天禦寒用的長外套，質料則有番布、達戈布和鹿皮。
- 3.腰裙—腰裙也是由兩幅麻布所縫成。

⁸ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，p.140。

- 4.腰帶－在慶典的跳舞場合才會特別配帶「銅鈴垂飾織花腰帶」(156cm×10cm)，下邊懸垂著密密麻麻的古老銅鈴，用黑色琉璃珠串連接著。
- 5.冠帽－僅有裝飾性的以草、繩、藤、竹、布盤髮或束髮，沒有正式的帽子。
- 6.鞋子－有鹿皮製成的鞋子，但通常大多赤足。
- 7.草衣－用藺草編織而成兼具遮日避雨，當田間彎腰工作時披在背上。
- 8.飾物－其主要者有腕飾、頭飾、耳飾、頸飾及臂飾。

至於香蕉布織好之後，縫製成長袖滾黑邊方衣，男女大致相同的格式，是儀式中的盛裝必需品。每當社中有慶典祭儀，不拘大小必盛裝參加祭舞，以相互炫耀⁹。尤其是瑪瑙瓔珞、貝珠兒掛在族人的身上，每當秋祭祈神時，配戴於手肘腳環上，裙裾動擺、玲瓏悅耳¹⁰。



圖 11-2-1：傳統男女服飾¹¹



圖 11-2-2：男子短上衣¹²

⁹ 周家安，1993，《武歹·龜劉的故事》，宜蘭文獻雜誌 6，宜蘭，p.22-26。

¹⁰ 徐惠隆，1992，《蘭陽的歷史與風土》，臺原出版社，台北，p.23。

¹¹ 屏東縣大武山原住民文化服務勞動合作社，2005.01，〈九十四年度行政院原住民族委員會文化園區管理局勞務規劃書－遊客載運及導覽解說〉，行政院原住民族委員會文化園區管理局，屏東，p.23。

¹² 施翠峰，2004.08，〈臺灣原住民身體裝飾與服飾〉，國立歷史博物館，台北，p.135。

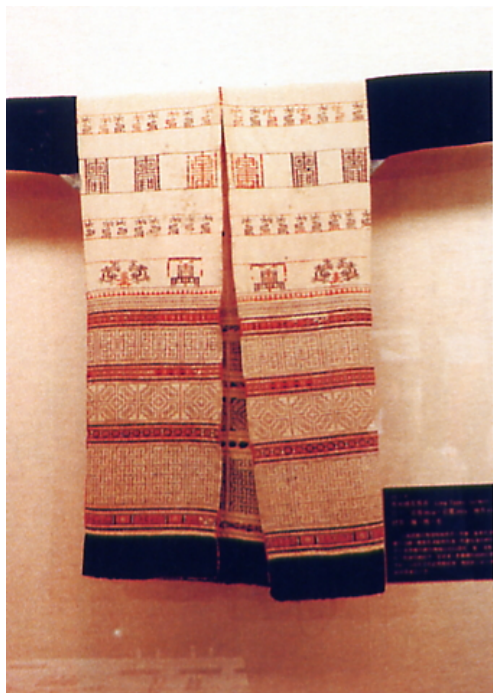


圖 11-2-3：女子盛裝上衣¹³



圖 11-2-4：女子盛裝花裙¹⁴

三、工藝

(一) 織布

平埔族的社會在未受外來文化影響之前，是採「男獵女耕織」的生活模式，陳淑均修《噶瑪蘭廳誌》，對噶瑪蘭人的編織用具和織物有這樣的記述：「番女織杼，以大木如栲栳，鑿空其中，橫穿以竹，便可轉纏經與上。刊木為軸，繫於腰，穿梭闔而織之。以樹皮合葛絲及染過五采狗毛織氈，名曰達戈紋。以色絲合鳥獸毛織帛，採各色草染采，斑斕相間，又有巾佈等物，頗皆堅緻」。伊能嘉矩指出當時噶瑪蘭人還保留舊式的織布機，而且與卑南族與阿美族的機型一模一樣。此外，伊能所記錄的噶瑪蘭的織物結構與用色：「織紋是平行直線並列式，以不同的寬度與不同的顏色配合，而縫紋也是平行的直線連續式，在用色方面，噶瑪蘭傳統的香蕉織布僅用原色，不加色染，不過噶瑪蘭婦女仍具有製作天然染料的知識。」噶瑪蘭人利用各種材料編織，昔日曾用香蕉絲、苧麻、鹼草、黃麻及一些野生樹等天然材料，而後也曾改採用棉線、毛線等，其中以亞熱帶風味的香蕉絲織布最為特別¹⁵。

¹³ 同前，p.140。

¹⁴ 同前。

¹⁵ 劉還月，1998，流浪的土地，台灣平埔族學會，台北，p.80。



圖 11-2-5：傳統織布機¹⁶



圖 11-2-6：傳統織布機¹⁷

對於平埔族的織布，有一種特別值得一提的是香蕉纖維（banana stem fiber）的編織布料，雖然沒有花紋，可是這種織布由菲律賓等南方傳來（也可能由南方傳入台灣宜蘭地區的噶瑪蘭人，他們十七世紀時用來編織布料及網袋等），夏天穿起來非常舒適，是南洋地區特有的產品。香蕉布的纖維取自一種叫做 abaka 的香蕉屬的植物；abaka 不但傳到台灣也傳入琉球。香蕉布的編織為噶瑪蘭人特有的技藝，蕉皮原料經歷剝除皮肉、接線、繞線、整理經緯線等等過程再上機進行編織。由於此種技術少見，且所用之材料與其他同用香蕉絲織布的琉球與菲律賓群島人不同，故被視為噶瑪蘭族傳統工藝的重要表徵。香蕉布形成的過程如下—

- 1.取下香蕉樹樹頭部分。
- 2.Sbau：祈求祖靈保佑工作順利並取得最好纖維的祝禱儀式。Sbau 過的香蕉樹幹就有禁忌了，不能從幹身跨過，否則裡面的纖維會斷掉。
- 3.刮除肉質：將樹皮一層層剝下，撕成十公分左右的寬度，然後以刀片刮除肉質，留下薄薄的表皮。由於纖維很脆，刮的時候必須非常小心，尤其生手，很容易刮斷纖維，纖維斷了就沒救了。
- 4.晾乾剝絲：去掉肉質的樹皮之後立刻放在大太陽下曬乾，然後移至陰涼處晾乾，等完全乾燥後再剝成細細的線。
- 5.接龍：剝好的線還得一條一條接成長線，最後才捆成線球備用。
- 6.整經織布：運用整經架整理經緯線後織布。

（二）木工技藝

1.木雕工藝

噶瑪蘭族的木雕是平埔諸族中保存較多而自成一體，在風格上具有亞太地區木雕藝術的特色，現存的噶瑪蘭木雕藏品多為柱子和牆板，其特色如下—

- （1）噶瑪蘭族的木雕除皿、甌、匙和盤外，皆為平板浮雕，並以陰刻為主要技法，且陰刻的紋路上多塗上各種色澤的顏料。
- （2）線條以直線與橫線為主，曲線與弧線僅使用於雕刻圖案之時，與雕刻技

¹⁶ 張振岳，1998.01，噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活，常民文化，台北，p.289。

¹⁷ 2004，《平埔族在哪裡》，〈台灣原住民知識庫—賽夏族〉，智慧藏學習科技股份有限公司，台北。

法及方便有關。其圖案有條文、波文、曲折文、竹節文、方格文、菱形文和同心圓等幾何形文，但也有若干寫實的人像文、動物文和植物文等。

- (3) 版面配置以佈滿為主，不同的幾何圖形組合在一起成爲雕版的主體，或成爲有圖像雕版的邊緣裝飾，其排列整齊講求對稱，以三角形和菱形爲主，發展出重三角形及重菱形，而圓形圖案亦爲特色。
- (4) 雕刻內容以人物、動物和植物爲主，所雕之人物均爲半形式化之正面像且兩側對稱，以高帽爲飾，有頸飾、手飾，腰間有和帽相同花紋的腰帶，腳上有環飾；上身不著衣物，乳頭和肚臍以圓圈表示。動物以側面爲表現方式，動物有鹿頭上長角，另有狗和牛、魚。植物主要是檳榔樹，樹上結檳榔。反映出噶瑪蘭人追求美滿生活和光輝生命的象徵意義。
- (5) 圖紋之文化意涵，如人像爲盛裝的青年人具有紀念與教育的意義；動物中的鹿是狩獵的對象有豐收的意義；而植物的檳榔是噶瑪蘭人主要的嗜好品、待客的禮品和祭祖的祭品；圖像的四周常刻以魚紋，說明噶瑪蘭與魚撈的關係，具有祈求多魚的象徵意義。
- (6) 板面可看到穿透的孔，四周和中央都有，這些孔洞是作爲固定刻板之用，較長或較重的雕版在板的對面鑿洞，兩洞一組、兩洞相通，可以串索將板固定於特定場所。由此看來，有些雕版不一定是建築物的主體如樑柱，可能是懸掛在室內的裝飾物。

2.小舟製作

早期噶瑪蘭平原漁獵生活中，各族社間的交通仰賴步行或船運；而其原始道路可能源自鹿群的獸跡道，又因居住環境地勢平坦，其行旅所攜帶的貨物，係以肩負方式運送，或是以簡陋的獨木舟載運貨物進行交易。噶瑪蘭人渡河使用獨木舟，其獨木舟有大有小，或以楫或以槳推進；在北部，甚至平埔族與漢人間載貨交易的主要交通工具¹⁸。今日仍留存在流流社的大葉楠、茄苳、黃槿、大葉山欖皆可製舟，而苦楝、九芎皆可製槳。文獻記載指出一「渡水小舟名曰鱗甲，以獨木挖空，兩邊翼以木板，用藤繫之……¹⁹」，這種船和雅美族以挖製木板拼成的船不太一樣，而較近似於日月潭邵族、或北部凱達格蘭族峰仔峙社的獨木舟，但基本上都屬於南方島嶼系文化的交通工具²⁰。就語料上來看，噶瑪蘭語仍有 vanka、broa 等不少與船有關的語彙存在，更證明噶瑪蘭人確實是一支擅水的民族。

(三) 生活器具

噶瑪蘭族人使用葫蘆或匏及竹筒：葫蘆或匏用以放置較小物品，或以手提之，晴雨兩用，且涉水浮之不濡，係平埔族的主要行具；竹筒則用以放置酒飯，進行專用。漁獵用的鏢及箴則以長枝竹製成。

¹⁸ 潘英，1996，《台灣平埔族史》，南天書局，台北，p.266。

¹⁹ 黃叔璥，《臺海使槎錄》，p.140。

²⁰ 鹿野忠雄著，宋文薰譯，1984，《台灣考古學民族學概觀》，台灣省文獻委員會，南投，p.190-191。

四、住居

根據清朝文獻，部落的防禦措施是刺竹林，刺竹為部落外圍最佳防禦植物，除抵禦敵人的侵擾外，並可防禦野獸及減少風害，高大的刺竹叢具有極佳的隱蔽效果，更適合人類的住居領域心理。而為適應多雨氣候及水澤環境，噶瑪蘭族的住屋多為高架干欄式建築—「其房屋則以大木鑿空倒覆為蓋，上下貼茅，撐以竹木，兩旁皆通小戶²¹」。馬偕描述噶瑪蘭人蓋房子的方式是—先在地上插幾根木樁，再在木樁上蓋屋頂，房子側邊用蘆葦作牆，塗上泥土，留小洞為窗，並以剝半的竹片做門，幾天之內就可蓋好一棟房子。

所以，噶瑪蘭人的傳統住屋是利用耐水的刺竹、長枝竹、大葉楠、大葉山欖、九芎等木材做為支柱，以竹子做骨架，而置於牆壁的材料使用蘆葦、五節芒的莖稈編織而成並以藤條固定，屋頂覆以茅草，牆壁下半部敷以牛糞，既防水又防蟲；住屋內部有隔間、穀倉和爐灶，房子冬暖夏涼，只怕颱風。一般來說，建屋是社中大事，全社出動，分工合作來完成，然後舉行祭祖儀式祈求平安。

11-2-4 風俗習慣

一、萬物有靈的靈魂觀

噶瑪蘭人的傳統宗教信仰可從其儀式中探究概略，其將人界及自然界的靈魂分為神靈、祖靈、山靈、鬼以及惡靈，把人體的病痛歸因於惡靈作祟，必須透過舉行儀式來驅趕。在噶瑪蘭人的靈魂觀裡，足可改變人類的力量主要來自三類靈魂：一是善靈，包括神靈 M3t3lel、祖先之靈 Tazusao 神、祖靈是一種無所不在的靈魂，噶瑪蘭人相信透過祭儀、祈禱，此類靈魂能夠在冥冥之中保佑族人，但也會對犯錯之人施予懲罰。族人相信人的一生成無時無刻不受此類「靈」的監護，所以要謹守祖先的規範，表現在新年祭祖 Paliling、祭拜亡魂 Batohogan、女巫治病 Kisaiiz、女巫祈禱 Bakalavi 等生活祭儀中（張振岳 1998²²）。而惡靈則包括惡靈 T3n3llan、鬼 Kuit，是一種由不好之人或外族人的靈魂所變成，存在於生活事物之間，具有使人生病、致人於死的力量，也是無所不在的靈魂，主要表現在成人治病 Bagan、小孩治病 Midahau 等禳祀儀式中。其次，自然靈包括了山神 Saluman、獵物神、各種自然精靈等，是一種由自然萬物所幻化的靈魂，有固定的所在，只要族人不進入該處即可避免危害，此類靈魂也不會主動找上人類，噶瑪蘭人在野外狩獵、山田耕作、下海捕魚、吃新米、農業祭祀時即會祭祀此類靈魂（張振岳 1998²³）。

二、占卜儀式 subuli

噶瑪蘭人在面對問題時，透過 meityu 運用數種方法占卜向神靈詢問，來判

²¹ 陳淑均，《噶瑪蘭廳誌》，p.226。

²² 張振岳，1998.01，《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，常民文化，台北，p.

²³ 同前，p.

定如何解決求助者的困難，稱為 subuli，巫師透過工具詢問神靈後，再決定舉行何種儀式來解決問題，故 subuli 可說是噶瑪蘭祭儀的序曲。當巫師要舉行 subuli 時，必須要齋戒 mamet，隔天一大早，巫師就要在別人還沒有起床之前，並且也要在還沒有洗臉、吃飯、用水、用火之前，開始 subuli。當天齋戒整天(明立國 1992)。執行占卜的方式如下—

- 1.將香蕉葉撕成六長條來占卜。
- 2.將藤置於膝上，珠子則放於藤條之上，若詢問到真正的原因則珠子不動，若為錯誤原因則珠子會掉下來；儀式完成後，巫師要將藤條與珠子放在屋子門前上，人不可經過。
- 3.巫師以 baRaten 草上一般人看不到的神靈來判斷；或手持兩根 baRaten 來占卜，若兩草尖端合併，則其所詢問的即為正確病因。
- 4.使用截取如兩臂張開長度的竹子，將雙手握住拇指內扣其餘四指平伸，然後詢問原因，如果所問是正確的話，竹子就會變長而突出手指的範圍。
- 5.使用竹子與白玉珠，若詢問到真正的原因則珠子不動，若為錯誤原因則珠子會掉下來。
- 6.看神靈之線，做法是將神靈之線 salai 從天上拿下來觀看原因。

三、喪葬禮儀

噶瑪蘭人在族人去世時，不用棺殮以掘坑下葬。結束葬禮，埋葬死者的隔天，喪家會請二位女巫前來家裡，在家舉行 Patolokan，召回死者及祖靈，由親人輪流供飯後，才將靈魂送回另一世界；儀式完成後，將所有祭品全扔到河裡。舉行 Patolokan 是從早開始，中間不計午餐休息時間一直持續到傍晚，整個喪葬過程分為三個階段—

- 1.迎靈：女巫門召回死者靈魂；舉行儀式地點是在房間中央擺著盛水的盆子，女巫坐在水盆後，面向門口，用蘆葦桿敲打地面，表現追趕靈魂的樣子。發現死者的靈魂以加入祖靈的行列，則停止敲打動作而開始哭泣，以眼淚迎接靈魂請亡靈及祖靈回來吃飯，是謂迎靈。
- 2.餵靈：遺族向死者和祖先靈魂供奉食物；以糯米飯、二種酒、甘蔗（意指雞肉）、芋頭（意指豬肉）、檳榔、香菸等，分成小塊或少量放入水盆中，先由女巫餵祖靈，再由家屬餵亡靈。
- 3.送靈：女巫們再送死者靈魂返回另一個世界；女巫會以手上的蘆葦桿指著盆中的蘆葦枝觀看，若發現上有發光即亡靈回來附於其上的象徵，於是和開始一樣，以棒子敲打床鋪為祖靈送行。

而屍體埋葬的處理方法，在 80 年前是用竹子或茅草製成簡單的棺材，把屍體放置裡面，此種棺叫做 tugawan，再把棺材的一端用繩索綁緊後懸吊在樹枝上；然而 80 年前到 40 年前之間，是把它埋在住屋附近的竹叢間；自從 20 年前以後，

就把祖先的墳墓集中在固定的地方。(李英茂 1993²⁴)

四、婚姻與生育

母系社會的文化下，噶瑪蘭人對於婚姻的慣習為求婚是由女方提出，即女方要先得到男方父母的允許，然後跟男方共枕一夜，如果當夜夢見良兆，就可以決定婚姻；結婚是在月末舉行，這時要搗米製粿，撒在路上招待部落的人。婚後若女方有不守婦道，得由男方部落的人，片面來處罰女方。在結婚的風俗方面，首先是女方把二、三升的米袋繫在腰間，帶到男方家去住，如果三天內都沒有發生任何事故或過失則結婚就被允許，婚禮是新郎到女方所住的聚落宴請(李英茂 1993²⁵)。噶瑪蘭人在生育方面有許多的禁忌，如為避免難產，則把家中所有的藤結解開，也不敢將繩子之類的東西繞在脖子上，以免嬰兒出生時脖子會被臍帶纏住，且將以準備好的竹片割斷臍帶埋在屋後簷下，抱嬰兒於河中清洗一番。族人從小到大素與水習，因此不怖風寒。依據傳統，噶瑪蘭族人嬰兒出生取名，父母決定則以祖父的名字命名(周家安 1993²⁶)。

五、土地財產²⁷

清代以前，大部分平埔族各部落各有其領域範圍，範圍內的土地為大家共有，在田裡共同種植作物，或同部落的人一起在獵場裡馳騁，透過勞動與分享，呈現土地是平埔族人生命的根本。爾後，漢人帶來一種截然不同於平埔族遊耕的土地利用方式，開築埤圳、興建水利設施，將荒地變良田，而沒有錢只有勞力的人只好依附在墾戶下，等土地墾成後取得永久耕作權成為佃戶，或者更小單位的佃農。佃農每年收成後必須繳交一定的穀租(小租)給佃戶，佃戶再將其中的一部分(大租)上繳給墾戶，而由墾戶向官府繳納土地稅。對於行狩獵遊耕的平埔族而言，清廷所徵的稅則不是土地稅而是「社餉」，亦即權衡部落的大小而定的數額，在獵場馳騁的鹿隻，常常是平埔族藉以向漢族社會換取稻穀貨幣以便納社餉的重要憑藉。

起初，清廷嚴格管制漢人來台，也不准漢人侵墾平埔族的土地，某種程度保護了平埔族的土地。後來漢人無視海禁來台且不斷非法侵墾占有平埔族的土地，在鹿場化為耕地導致鹿群消失下，無力納社餉的族人只好將自墾的田園讓給漢人代墾代納社餉。後來，清廷要求代墾平埔族土地的漢人繳納土地稅，無形中成了這些土地的業主，讓原本部落名下的土地都轉移到漢人的名下。雍正 8 年，無力保護平埔族土地的清廷，同意平埔族自己招佃開墾收取「番大租」，這樣一來，平埔族也要像漢墾戶一樣納土地稅。雖然清廷採取「民番一例」的政策，不過平埔族社群大多貧困，官府有工程或勞役時又常常徵調人力，使得他們無力也

²⁴ 速水家彥著、李英茂 譯，1993，《宜蘭雜記》，宜蘭文獻雜誌 6，宜蘭，p.105-106。

²⁵ 同前，p.104-109。

²⁶ 周家安，1993，《武歹·龜劉的故事》，宜蘭文獻雜誌 6，宜蘭，p.22-26。

²⁷ 2004，〈台灣原住民知識庫－賽夏族〉，智慧藏學習科技股份有限公司，台北

無錢像漢墾戶般負擔灌溉水渠的工程，最後欠債只好將土地轉手過戶給佃戶。乾隆 33 年(1768)，清廷規定收「番大租」的平埔族土地不准轉賣也免納土地稅，平埔族的土地才真正受到保護，此時平埔族原位在台灣西部廣大的家園早已不見了，只能退居山腳地帶，靠著僅有少許的土地自耕或收租貼補過日子。

此外，每個部落都會保留一部分的土地均分給每個家庭，有的家庭因為缺乏勞動力，會招漢人來代耕收取「番小租」。清末，劉銘傳進行地稅改革，原想革除大租戶由小租戶直接向官府繳稅，但怕引起反彈，於是採用「減四留六」的政策，就是大租只收六成，減收的四成做為小租戶代為繳納土地稅的費用；當時劉銘傳無視有的「番租」屬於小租而且免稅，通通將其認定為大租，如此一來，平埔族平白的短少了四成的番租。進入日治時期，殖民政府在劉銘傳的地稅改革基礎上，進一步買斷了所有的大租權消滅了大租戶，而被併入大租的所有番租不見了，從此，平埔族完完全全失去了土地。

11-3 住居文化

噶瑪蘭廳志記載昔年的自然形勢是「烏石港至蘇澳山下，緜互不及百里，然一望平疇，溪港分注，實天生沃壤也。其始番居不知開闢，雜處深林水窟之中，捕魚打獵而已。」如竹的蘆葦連綿叢生，鮮明印證噶瑪蘭昔日水澤豐沛的自然原貌，除了可供隱蔽藏身之外，還是噶瑪蘭族最重要的祭儀植物。在 1796 年（清嘉慶元年）漢人大舉入墾蘭地以前，噶瑪蘭人濱水而居，過著「曠野荒埔，與世無通」的初民社會生活²⁸。宜蘭冬山河舊稱加禮宛港，蘭陽平原溪南的噶瑪蘭人聚落，大多分佈在冬山河流域，是噶瑪蘭人的生命之泉。宜蘭城北邊四公里處的辛仔罕社（Sinahan），這平埔番社位於宜蘭河北岸，番社四周種竹，為成一個外城廓。以及宜蘭城南方四公里處的擺里社（Pai-ri），這個平埔番社建於稻田間，周圍被竹叢環抱²⁹。

11-3-1 聚落空間

19 世紀，宜蘭平原呈現了多族群共存的面貌。原來噶瑪蘭族及泰雅族各據平原及山地的態勢，因閩粵漳漢人及西部平埔族跨部落集團的入墾而逐漸改變。嘉慶元年起，漢人逐漸入駐噶瑪蘭族與泰雅族之間的緩衝地帶，並將隘線逐漸推向山地；嘉慶 9 年至 15 年間，以潘賢文為首的西部平埔族進入拓墾之時，曾為漢人帶來威脅，後來因漢人襲奪土地且無法受土地政策保護而逐漸轉為弱勢，到同治、光緒年間，他們廢棄原本居地，向漢人借貸資金、與噶瑪蘭人共墾三星地區；而原本擁有廣大土地的噶瑪蘭人，在多數漢人強佔或騙取土地後，逐漸難以維生，部分族人遷往花東地區，餘存的噶瑪蘭人或隱入漢族，或避退至偏僻之地，漢人終究成為宜蘭平原上的強勢族群（陳彥亘）。

²⁸ 周家安，1993，《武歹·龜劉的故事》，宜蘭文獻雜誌 6，頁 22-26。

²⁹ 楊南郡，1993，《宜蘭方面平埔番的實地調查》，伊能嘉矩 原著，宜蘭文獻雜誌 6，頁 124。

平埔族傳統聚落景觀的最大特點是小型非固定性集村。平埔族的聚落不大，平埔族每一族社的平均人口約僅 250-300 之間；永曆十年（1650）噶瑪蘭以人口最多的奇蘭武蘭社人口亦僅 840 人，其餘各社大致皆在一、二百人之間，甚至有一社人口僅 50 人。馬偕云：「噶瑪蘭族人遷村的習慣，如是開闢了廣大的區域，數日之內及建立了房屋，先在地上差上幾根木栓，上面蓋屋頂，側面用蘆葦加以封閉，並塗上泥土，再用劈開的竹料在旁邊做一個門，並留一個小洞以代窗子，於是全家即搬入居住。」似乎就是噶瑪蘭開闢新耕地後，遷村另建家屋的情形。以下就流流社 1941 年以前的聚落環境為例說明其聚落變遷過程（吳奐儀 1994³⁰）—

一、聚落外貌與界定

清政府曾明令『在漢人與熟番部落之境界，大社周圍加留餘埔二里，小社周圍加留餘埔一里，獎勵親自開墾，其周圍植以水柳，不使漢人於其內有曠耕權』（宜蘭縣志卷二，人民志第二篇，山地篇第二節）。表面清政府是以對平埔人採保護政策，實際是在種植水柳之後可能更突顯聚落的存在性，無形中也可能挑起漢番之間的衝突。

早期平埔族人並無時令的概念，而是以植物生長的交替來改變耕種內容，譬如水柳其為冬季落葉春季萌芽的植物多植於河岸，其意義為水柳可以反應季節的更替。另外，平埔族人也多在聚落邊種植刺竹內雜長枝竹，除反應季節外主要是防範泰雅族人、盜賊、野獸侵襲的圍籬以及可減低風害。其在防禦功能上另有分期，早期噶瑪蘭人栽之以防泰雅族人，中期則是噶瑪蘭人與漢族相互爭鬥的防禦屏圍，後期則成為噶瑪蘭人、阿里史諸平埔族與漢族分別防範泰雅族、海族、盜匪的侵擾所需（造園 1994 春.P84）。後來到殖民政府時期則以『衛生』為由以消除瘴蚊則開始剷除擁擠的刺竹林，一直到戰後開始有新建材引進，使得刺竹因佔地廣大且不符經濟效益而遭淘汰漸不復見，現今多剩長枝竹。大致上 1895 年以前聚落的外貌是由水柳、刺竹、長枝竹等為主的植栽其各負有不同的任務，1985 年以後則因政令的實施遂使得刺竹漸失去其地位與任務，同時也因政治局勢的轉變而有所不同，防衛的刺竹藩籬不再具有防護的任務自然地也就被加以汰除。

二、生活型態

噶瑪蘭人天生喜水、喜濱水而居，聚落型態是以採取近河的小型集村為主（蘭陽歷史，p20），以流流社來看是符合近水的小型集村的聚落型態，且因地勢較此一地區的其它地勢高土質也異於它處是為沙地。若就漢人與平埔族人生活空間界定而言，除植栽文化、地勢、土質外，尚可以依漢人廟宇的環繞範圍來界定。1895 年以前即有一村廟（新店村）在聚落外設立，早期供奉對象不詳其可能是由移民帶來的，進一步可證明漢人勢力範圍存在的象徵，日據時期改供奉國姓爺的

³⁰ 田昌政、吳奐儀、胡世昭，1994.06，生活空間之變遷與聚落保存計畫 —以流流社平埔族為例（1942-1994），p.

永興宮，所設立的界旗位在聚落出口附近，由此可知漢人與平埔族人之間區域關係的界定，同時也更突顯流流社聚落的存在與位置。不論是以植栽或是地域界定出聚落的存在，明顯透露著如此刻意突顯、孤立平埔族聚落的同時，清政府卻在 1875 年將平埔族聚落並置在一般行政之下施與漢人同一政治(張耀琦：平埔族社名對照表.附錄) 其可能是為了更有效掌握聚落動態以及不滅的聚落象徵符號。

三、特殊地景

早期流流社東方外圍是一養鹿場，日據時期因鹿的大量遞減而結束，代之以種植水稻為主；男獵女耕的生活型態、聚落的位置形成二種生計型態其一是利用魚獵，其二是依據聚落內植物生態的更替而種植不同的作物，比如當雀榕發新芽時正值農曆正月，也是種植小米的時間，如此一來在四季輪迴的過程中也形成地景的改變。此外，特殊的大葉山楸更形成平埔族聚落的特殊地景是因它的歷史性及稀有性。

四、信仰中心

信仰中心的存在也是聚落重心之一，早期聚落信仰中心多半是人與祖靈的關係，且多發生在院埕或相當於正方的空間之中，當 1890 年馬偕牧師來此之後情況大為改變是在宗教的移轉，而宗教中心則是在某居民捐出的住屋中設立教堂，而由林金發先生處得知約在 1920 年左右教堂即倒塌，居民自此以後便轉移至利澤簡的教堂。當時社會中教會扮演最大的功能除教化居民外，在殖民時期也負起與政府交涉的責任，其實教會對聚落形貌的影響是深入多方面的。在田調的過程中我們發現住屋的座向均以面河的情況居多，詢問結果多數居民均否認此一情形，其認為信奉基督之故所以在建造之時並不在意房屋的座向是隨個人喜好以及需求而決定，但也有居民提出早期造屋之時會先予以占卜當年流年的方位加以建造。另一個教會的影響是原始信仰的沒落，陳女士與潘先生曾在少年時見到潘先生的母親為族人跳舞驅邪，族中婦女一同在受害者家中的院埕跳舞祈福、驅邪；而當外來宗教成為強勢力量時則原始信仰在不受重視的情況下漸趨沒落失傳，傳統聚落的活動模式以及聚落的使用(跳舞場所)都受到相當大的變革。

五、執政者對於聚落的影響

殖民時期，執政者以『衛生』之名除了在聚落界定籬籬外，影響土地的使用則是禁止平埔人原始喪葬方式；原以雙木搭架吊於樹下任其潰爛且稱其樹為馬鄰樹(馬鄰竹)，族人在行徑時多避之；此一可由彭女士在耕作時曾多次在田園旁之樹下掘到骨骸為證，殖民政府在禁止的同時於今日台二丙公路旁設置五結鄉公墓以為墓葬之地，至此對聚落的使用形態有了相當大的改變並也改變平埔族人與死者、死者與土地之間的關係。平埔族聚落也因漢化的程度產生許多漢化色彩，據漢化較深的潘先生指出，此一聚落某年因天災而遭嚴重的水患故天降神龍來鎮災得退大水，並指出龍在聚落的盤據樣態，又因其頭朝北正對龜山島破壞了島上

的風水致使島上部分居民重病而死，經由居民將死者骨骸移至龍頭埋藏才得以破除；此一神話傳說可以看出河之於居民可說是又愛又恨，且平埔族傳說並無龍的產生可見其漢化程度相當地高。

整體來說，1941 年以前的聚落環境變遷多半是處在國家政府的政策干預以及自然環境的迫害，由漢人到日人的階段聚落特性也由防禦性移轉至一般的聚落形式，顯示政府政策是將其平埔族由突顯轉移至一般化，但流流社的聚落在形貌上仍保有其平埔族聚落的象徵符號；另外在聚落內部地表影像也因經濟作物的產生而改變許多。

11-3-2 建築類型

一、建築材料

平埔族各族因其居住的自然環境的差異，在建築房屋所使用的材料上和型態構造上，都可發現有區域別的差異。早期噶瑪蘭族家屋材料是以竹子、茅草、黃藤、蘆葦（茅杆）、牛糞等為主要建材；竹木除了用來製作漁獵的工具外，亦是住屋的主要建構材料。而刺竹為部落外圍的籬籬，除抵禦敵人的侵擾外並可防禦野獸、減少風害。而傳統住屋為了適應多雨氣候及水澤環境，採用椿上建築—「其房屋則以大木鑿空倒覆為蓋，上下貼茅，撐以竹木，兩旁皆通小戶」³¹，此種椿上建築應是利用耐水浸泡的刺竹、長枝竹、大葉楠、大葉山欖、九芎等植物做為支柱；置於牆壁的材料是以竹子作骨架，或使用蘆葦、五節芒的莖稈編牆、以藤條固定；屋頂覆以茅草；牆壁下半部敷以牛糞防水又防蟲，內部隔間有時用木板且雕圖紋；另外附屬建物有穀倉和爐灶；而茅草屋冬暖夏涼，但怕颱風的侵襲。而建屋的過程是屬於社中大事，全社出動的自力營造模式，完成後舉行儀式祭告祖先並祈求平安（陳彥亘）。

二、傳統家屋

在房屋型態構造上，平埔族住屋則有椿上住屋、土墩式住屋及半洞窯式住屋三種。噶瑪蘭在房屋型態構造上則為椿上住屋，馬偕在蘭陽平原所見的平埔族住屋大概仍多屬椿上住屋但已有漢化趨勢。馬偕極度讚揚椿上住屋型式認為漢化是一種退步；所著《台灣遙寄》云：「平埔番…房屋型式與目前漢人之戶屋，甚有異處，且勝於漢人的房屋。平埔之房屋，地板加高於地上，比漢人的泥地板，對於人的健康有益的多」（潘朝成 1999³²）。宜蘭地區傳統的高架式舟形房屋，屋頂像一條船—大船叫 Bana、小船叫做 Bubua；壁板上經常施有雕繪裝飾，根據伊能嘉矩 19 世紀末期的田野記錄，這些木雕版噶瑪蘭語稱為「asivok」，為社中年長者在閒暇時雕刻製成，用以裝飾房屋增加美觀。但至清末時，由於附近地區匪亂，舊屋多數被焚燬，雕刻屋版也隨著消失。

³¹ 陳淑均，〈噶瑪蘭廳誌〉，頁 226。

³² 木枝·籠爻（潘朝成），1999.10，平埔族步道 1：噶瑪蘭族—永不磨滅的尊嚴與記憶，原民文化，台北，p.

平埔族的主屋無論南北，都是呈夫妻子女團聚一室的空間使用模式，每一家庭成員都在一室，共同起居飲食；主屋內無家具但地無點塵。睡床是用竹料編造，一間房子配一張竹床，床邊架有梯子，而當頭目的，從來沒有叫部落眾人來協建房屋或造園³³。猴猴社用天然石塊疊成圍牆，高約六尺，中留一門³⁴。日本人甚至於走入民房，將噶瑪蘭人傳統的住屋門版窗櫺，凡上面鑄有線雕平刻的鹿形動物、人像，都強行帶走³⁵。

三、家屋基本構造（東京人類學會雜誌）

噶瑪蘭族傳統家屋呈長方形平面的方式，其家屋大都面向海邊或河邊建造，並有前庭。屋內的基本構造與漢族傳統的農舍構造大致相同，但增建時會朝橫向增加房間，不像漢族增建成口型；但是向橫伸長時也有限度，其端看建築地形形狀與關連而設計。其平面約呈橫向三十尺（十尺為一間）家屋，類於傳統閩南住宅的三開間並以大柱作為隔間；中間為主間，兩旁為房間並做寢床，在平面左右一邊增築廚房或築棟；隨家族成員成長或增加時，是先將房間增加柱、隔間，若不夠時則加以增建。以下說明各間的用途—

- 1.居間—由正面出入口進入的空間，並兼家族成員的起居間與客廳；其地面以前是泥土現在是混泥土，或是貼大理石的磁磚等。房間的機能是類似漢族農家的正廳，此間是各族成員共通生活空間，同時對外開放的場所，因此獨立家族生活家屋必設。漢式祭祀時以最內的牆壁放置祭壇，基督教徒則是掛十字架；另外家族臨終時則移到這裡待逝，以及舉行葬儀弔唁與治病祭儀、招待客人的房間。其具備生活起居、接待賓客、宗教的多重機能的房間。
- 2.寢室—是將居間左右的房間做為寢室。傳統的寢室是用細竹製做約 50-60 公分高的睡床，後來則有用混凝土的高台上鋪板，或是直接放床鋪的。在傳統閩南住宅中是在正廳兩側作為寢室並有左尊右卑之別，但噶瑪蘭族並無左右尊卑之分；在分配原則上，小孩幼少時與父母一起，到十歲左右移至小孩房間並分男女，而結婚的有配偶者，年輕的房間變為新婚夫婦專用。在增間方面，如果房間數不夠，先將居間隔半造壁，用這方法將兩側隔成四個房間，如要更細分則須要增建。
- 3.廚房—廚房也是家族聚集吃飯的空間，其也是祖靈祭儀的場所，對家族而言是與祖先加深交流宗教的重要目的場所。廚房設在家屋的右端或左端，也有設在別棟的。廚房除了有往家後面的小出入口外，也有向正面的（極小的出入口，不走正面出入口可直接出入廚房），也有通往居間屋內的通路。家庭成員的分家是以分竈作為基本的概念，在同一住家中，要分裂的必另作別的竈且個別作飯、分別吃飯。

³³ 李英茂，1993，《宜蘭雜記》，速水家彥 原著，宜蘭文獻雜誌 6，p.105。

³⁴ 楊南郡，1993，《宜蘭方面平埔番的實地調查》，伊能嘉矩 原著，宜蘭文獻雜誌 6，p.127。

³⁵ 徐惠隆，1992，《蘭陽的歷史與風土》，臺原出版社，p.22。

三、附屬空間

平埔族的特殊建築物，其實係平埔族聚落景觀的特徵之一。望樓是防衛高臺，圭茅或禾間是穀倉，都是典型的樁上建築³⁶。豬舍、雞舍、廁所、浴室、穀倉等附屬建物，前二者是造在家外，其後三項有的造在在屋內，也有造在屋外；而廁所大都在外面，早期因為洗澡即便在冬天也都是在溪流水浴為中心，所以都沒有浴室，後來大都已有浴室，供熱水浴水桶或以薪木燒水。

11-3-3 生活空間

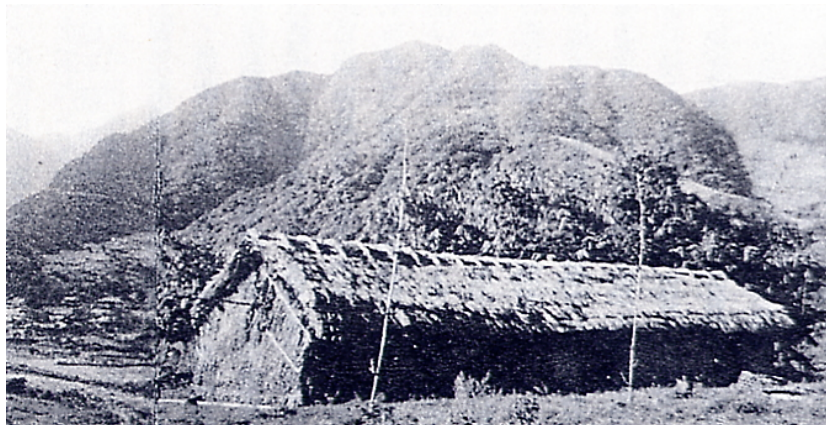


圖 11-3-1：蘭陽平原噶瑪蘭族傳統住宅³⁷

11-3-4 生活器具

陳淑均云：「耕稼無田器，只用鋤³⁸」，這鋤也是同類農具。小鋤、鋤等無疑就是平埔族的傳統農器。

11-3-5 營建過程

一、營造體系與住屋型式變遷

最初噶瑪蘭族的家屋構造是由村民協力建築家屋，是村落組織的共同性格，但也有如新社村曾經有以年齡階梯的區分，分擔建築作業有共同作業的情況。以下就流社住屋的建造方式、使用材料、型式等實質部分的表現加以描述探討住屋型式的變遷—

(一) 自力建設時期 (1894 以前)

³⁶ 潘英，1996，《台灣平埔族史》，台北：南天書局出版，頁 259。

³⁷ 張振岳，1998.01，噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活，常民文化，台北，p.31。

³⁸ 陳淑均，1963，《噶瑪蘭廳志》，台灣銀行經濟研究室第三冊，頁 229。

由目前的文獻記載中對於流流社平埔族人的傳統住屋並無直接的描述，但有針對宜蘭地區平埔族噶瑪蘭人住屋型式的描述。從文獻中得知—

1. 傳統屋舍為茅茨土屋並以覆木築屋為聚落(姚瑩：東槎略記)，但此種屋舍早已不存在；
2. 平埔人的住屋大體上以臺灣最易取得的土、木、竹為材，搭建範圍並不大，全家共居一室，因而常被前清誌書評為『臭不可聞』(周鐘瑄：諸羅縣志)(劉還月：台灣民間信仰小百科節慶卷，p62)，材料部分尚可依現今半毀的屋舍中看出，至於全家共居一室的情形，據潘先生幼時曾是如此而現今則無此狀況；
3. 舊時噶瑪蘭人居住的房子以大木頭挖空為頂，陳淑均修『噶瑪蘭廳志』載：『其房屋則以大木鑿空倒覆為蓋，上下貼茅，撐以竹木兩旁皆通小戶，前另築一室號北投口』。不過這種特殊形制的房舍並不多見，清中葉、末葉後的噶瑪蘭人房舍大多採用覆草為頂(劉還月：台灣民間信仰小百科節慶卷，p62)；
4. 在秋收之後會於屋旁別築室，用以竹蕨、覆以茅苫、連穗倒而懸之，令易乾，名曰禾間(即穀倉)(伊能嘉矩/楊南郡：宜蘭文獻雜誌七，p93)。以上的敘述仍可見的是名為禾間的空間，其使用方式則改為置放農具；另外就傳統住屋而言，潘先生曾於年少時居住過土角厝，可推斷出早其住屋所使用的另一種材料。

傳統住屋的營造方式平埔人稱之為造屋，而且造屋時間常在豐年收成之後，但也可以隨時乘造主要是看需要而定。對於屋舍的方向而言，番不懂堪輿，然築居自有法，初卜鳥音以擇日等(六十七番社採風圖考)(劉還月：台灣民間信仰小百科節慶卷，p64)，所以簡單地說早期營造方式仍是存有占卜築居的行為，但建造的時間是不一定的。此時的營造體系是屬於自力建設的類型，無論從材料的選定、位置、型式等，在營造過程中是以動員族人為主，是一種集團式的自立建設，此種建設的過程在當時社會有一種凝聚聚落向心力的力量產生使彼此相互融洽。

(二) 轉型的自力建設時期 (1895-1945)

流流社在日據時期的住屋現以不存在了，但根據調查殖民時期最大的改變是在材料方面的變革。殖民國家所帶來的改變是紅磚、文化瓦(日本瓦)等為主的材料，且室內風格也多有影響至九〇年代末初期。此時仍存有以編竹塗以牛糞、稻草為壁，但新式的磚塊的使用是由於磚窯場在附近其材料取得容易，主結構體的部分仍是以大木架構為主。在屋頂方面底層仍是以茅草先行覆頂上覆以文化瓦，且透過瓦的顏色可以得之其財富地位，其分成紅、黑二色且黑色較紅色為佳。當時的社會結構可由其住屋材料判斷出其所代表的聚落內部社會地位，但現今已多不使用屋瓦，僅殘留未用之瓦片於聚落住屋之牆腳。而在營造體系方面此一時期仍屬自力建設，不同的是在新材料使用的初期有漢人的介入，但大體上仍是屬

於自力建設的範圍。1942 年的重建工作因急需復建但聚落人手不足，於是有漢人與平埔人的合作模式產生，此後也打開了聚落營造體系上有漢人的介入，這都發生在殖民末期。

(三) 外力介入時期 (1946-1976)

在流流社進入市場經濟時期，由於人口的外流以青年為多故在聚落之中單獨完成屋舍的自力建設方式已不多見，另外許多族人意識到將勞動力花用在高酬勞的集體勞工中，至於造屋這種代價低的勞動則是請人代勞，所以產生了漢人與平埔人合作建設的方式，且漢人有相當的主導權存在。戰後所留下的住屋只有一幢且材料使用接近早期的住屋，在型式上也與其它住屋不同較接近前一時期的住屋型式。調查發現－

1. 材料使用－以大木為主結構，編竹以為牆骨塗以牛糞、稻殼，再粉以石膏，室內則正廳牆面塗漆，大致上與漢人住屋材料相似。
2. 住屋型式－大體上與漢人住屋型式無異呈閩南風格，其正身以三開間為主，尊卑關係與漢人相同的左尊右卑模式，故廁所在右側不同的是豬舍在左側位置。
3. 改變部分－是當茅草屋頂不堪使用時則加鋪防水油毛氈再覆以鐵皮浪板。以上可知其屋舍與漢人屋舍相去不遠，且呈閩南風格；其除了漢化長久之外，另外因附近地區一直延深至利澤簡多為彰化人聚落之故，所以在風格頗接近彰化色彩，因其它屋舍例如劍屏的使用其形式與彰化風格相同。

(四) 外力建設時期 (1977-1994)

由於平埔族人意識到將勞力用在報酬率較高的工作上，所以在建造過成中逐漸將工作交由漢人工匠來發落，而在營造體系上已完全退出自力建設的階段，進入外來工匠主導的局面。七〇年代至九〇年代出的建築物大多由漢人建設完成的，且在空間使用不足的情況下平埔族人多不會建置兩側護龍，而是直接將正身拉長延伸，室內空間風格也都以和室風格呈現，在使用上是以複合式為主。營建材料上主體部分是以大木架構或是鋼筋混凝土為主，牆體部分則是以砌磚牆為主的方式，屋頂材料的使用上仍是以補強為重點對於新材料的使用則是無的狀況，多半停留在柏油油毛氈的使用，迨油毛氈無法進一部維護時則在其上加浪形鐵板，後用浪形鋼板來維護屋頂。

二、家屋興建過程

1. 立柱放樣：將立柱位置放樣後開挖至一臂深為止。
2. 立柱豎立：將採集立柱竹料前端製作防腐效果以延長房屋年限，豎立立柱後並將前挖除土壤回填搗實。
3. 屋架工程：將橫向屋頂桁樑以藤皮繫結固定於立柱頂端，縱向屋頂桁樑固定於橫向屋頂桁樑下方，再於橫向桁樑上方施作縱向竹椽建置，並於每一

交叉點位固定，另以每 2 支茅莖為一橫向椽樑，於每一交叉點位以藤皮固定縱向竹椽上方。

- 4.茅莖桿牆：先行將茅莖桿牆外側橫竹以藤皮固定於立柱，另於地面先固定編織茅莖桿牆，完成後再將茅莖桿牆面豎立後固定於已完成施作橫竹外側。
- 5.茅草屋面：將採集茅草鋪築於已完成橫向茅莖椽樑屋架上。
- 6.牆面工程：離地面約 1 米處上方，以茅草編織成牆面固定茅莖牆面外側，另將採集牛糞、攪拌少許剝碎茅草及黏土，塗抹於未固定茅草牆面下方，以防祝融肆虐。
- 7.屋內地坪：將屋內地面填土夯實比外側地面高約 20 公分左右，以利屋內排水並防屋外雨水進入。

11-4 參考文獻

一、書籍

- 達西烏拉彎·畢馬（田哲益），2001.08，〈台灣的原住民－賽夏族〉，臺原出版社，臺北
- 林修澈，2000.05，〈臺灣原住民史－賽夏族史篇〉，臺原出版社，台北
- 施翠峰，2004.08，〈臺灣原住民身體裝飾與服飾〉，國立歷史博物館，台北
- 詹素娟、張素玢，2001.03，《北臺灣平埔族史群》，〈臺灣原住民史－平埔族史篇（北）〉，臺灣省文獻委員會，南投
- 鹿野忠雄著，宋文薰譯，1984，〈台灣考古學民族學概觀〉，台灣省文獻委員會，南投
- 木枝·籠爻（潘朝成），1999.10，〈平埔族步道 1：噶瑪蘭族－永不磨滅的尊嚴與記憶〉，原民文化，台北
- 張振岳，1998.01，〈噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活〉，常民文化，台北
- 陳彥亘，噶瑪蘭族

二、期刊

- 石森櫻，2004.07，《台灣原住民傳統建築特色》，〈臺灣月刊〉，第 259 期，南投
- 周家安，1993，《武歹·龜劉的故事》，宜蘭文獻雜誌 6，宜蘭
- 劉還月，1998，《流浪的土地》，〈台灣平埔族學會〉，台北

三、研究計畫

- 田昌政、吳奐儀、胡世昭，1994.06，生活空間之變遷與聚落保存計畫——以溪流社平埔族為例（1942-1994）
- 屏東縣大武山原住民文化服務勞動合作社，2005.01，〈九十四年度行政院原住民族委員會文化園區管理局勞務規劃書－遊客載運及導覽解說〉，行政院原住民族委員會文化園區管理局，屏東

四、其他

- 2004，〈台灣原住民知識庫－賽夏族〉，智慧藏學習科技股份有限公司，台北