

平埔族簡介

(以下資料出處：

<http://www.tipp.org.tw/formosan/population/population.jsp?codeid=462> 臺灣原住民族資訊資源網)

台灣平埔族為南島語系民族的一支，可能在五千年前至二千五百年前間移民至台灣。關於台灣平埔族群的分類，人類學家原先分為七種，後分為九種、十種。1990年代初，又有人提出七族十四支的說法。現在採用一般人較熟識的李亦園教授的分類。漢人移民來台後，和平埔族人密切接觸，平埔文化因而迅速被漢文化同化。再加上異族通婚之故，平埔族人漸次融入漢人系統中。根據李亦園(1955)平埔族可分為下列的族群分類：

- ◎ 雷朗族(luilang)：台北盆地及桃園。
- ◎ 凱達加蘭族(ketagalan)：台北北濱、金山、基隆一帶。
- ◎ 道卡斯族(Taokas)：桃竹苗地區。
- ◎ 巴則海族(Pazeh)：台中盆地。
- ◎ 巴布拉族(Papora)：台中清水、梧棲。
- ◎ 貓霧慄族(Babuza)：大肚溪以南，濁水溪以北地區。
- ◎ 和安雅族(Hoanya)：雲嘉地區。
- ◎ 西拉雅族(siraya)：分佈在台南、高雄、屏東地區。分為西拉雅、大滿(四社熟蕃)、馬卡道三個亞族。

相傳最早的西拉雅系的平埔族人，便是在今台南縣佳里鎮的番阿塢登陸。屏東縣境內的西拉雅族分佈如下：上淡水社(今萬丹鄉上社村)、阿猴社(今屏東市)、放索社(今林邊鄉田厝村放索)、下淡水社(今萬丹鄉社皮村)、塔樓社(今里港鄉塔樓村)、茄藤社(林邊鄉車路墘)、武洛社(里港鄉武洛)、力力社(新園鄉力社)。

鳳山八社的平埔族人將住屋稱為「朗」，基座用土築成，用竹做樑和牆壁，茅草覆頂，並織蓬為門。住屋除居住外，也講究裝飾。屋脊左右都要圈竹裹草如獸吻狀，族人稱為「律武洛」或「打藍」。除家屋外，還要築基座高過家屋一倍以上的「圭茅」，以儲藏米穀。部落四周會植竹木以成防衛系統。對平埔族來說，造屋是部落中的大事。平埔族人將造屋稱為乘屋。子女嫁娶時，大多需要另造新屋。造屋時間多在豐年收成之後，也可隨時乘造。各族的居住型態不同，有些有底座，有些則無。有底座者需先費時興築基座。在造屋之初，須以鳥音占卜擇日，選好日子後，做高於地五尺的營基，周圍砌以石，中間填土。全社壯丁各持畚箕，併力合作，不日而成。勞以酒食，彼此均相助。正式造屋時雖因各族使用材料的不同而有異，但大致的情形是先立基柱，然後削竹為椽，編茅為瓦，成圓蓋，社眾再合力舉升此圓蓋置於木柱上。前後皆有窗扇，繪雕上漆，甚炫麗。但有的地方的房舍不是圓頂，而是方頂。

平埔族人若出門，身不離鐵。一定會帶刀，有的是方頭形狀，有的是尖葉形狀，長不超過一尺，非常鋒利。裝在木鞘內，橫繫在腰背上。平埔族人主要交通工

具是兩條腿，但在特殊場合也會乘坐牛車，此情形稱為遊車。遊車的目的除了趁新春拜訪親友，共享歡樂外，也讓未婚的男女青年更多認識交往的機會。

平埔族隸屬的大家庭—南島語族

(以下資料出處：<http://ianthro.tw/p/46> 平埔族隸屬的大家庭—南島語族)

生活在台灣的土著民族，即平埔族和高山族，他們所使用的語言，不僅自己相互之間有很深的關係，而且跟太平洋、印度洋島嶼上的許多種語言都有親屬關係，形成學術界所稱的「南島語族」(Austronesian 或稱 Malayopolynesian)。我們要瞭解平埔族人所使用的語言，就不可不對南島語系有若干的基本認識，接下來我們則要對南島語系作一個簡短的介紹。

使用南島語言的區域

在台灣的平埔族語言，是隸屬於世界諸多語系中的南島語系。隸屬於南島語言的區域包括台灣、菲律賓、婆羅洲、印尼、馬達加斯加、新畿內亞、紐西蘭、夏威夷、麥克羅尼西亞、麥拉尼西亞、波里尼西亞等各地島嶼的語言，外加馬來半島上的馬來語、中南半島上越南與高棉的查姆(占婆)語和泰國的莫肯(Moken/Moklen)語。據統計上的資料顯示，使用南島語言的總人口數約兩億，這些人也就是南島語族(Austronesian 或稱 Malayopolynesian)的成員。

南島語族分佈的區域很廣，語言的數目也頗多，約有八百種之多。值得注意的是，在劃分為南島語系的區域內，部分的島上也有使用非南島語族的語言，像是我們台灣本地，除了有隸屬於南島語族的平埔族語言和高山族語言，同時也有漢語方言，如閩語、客語。

在南島語族的這個廣大區域，根據若干動、植物的地理分佈，普遍被學界區分為東西兩半部，這條分界線是介於巴里島(Bali)和倫波島(Lombok)之間，在西里伯斯島(Celebes)以西，婆羅洲(Borneo)以東。為了紀念發現這條分界線的英國博物學家兼探險家華理士(Alfred Russel Wallace)，這條線就叫做「華理士分界線」(Wallace Line)。我們這裡提出來這條動、植物分界線的原因是在於：南島民族的語言也有分成東西兩大部份的南島語言，東西南島語言的分隔線和華理士分界線幾乎一致。但是東西南島語言的分界線並不是根據華理士分界線來區隔，而是依據語言的一些特徵來分的：一為東部南島語(Eastern Austronesian 或稱 Oceanic)，另一則為西部南島語(Western Austronesian 或稱 Hesperonesian)。華理士分界線可以當作大部分東西南島語言的分野，除了少數的例外，如隸屬於華理士分界線以東的查摩洛語(Chamorro)和帛琉語(Palauan)，它們卻是屬於西部南島語。

南島語言的同源詞

南島語言的同源詞，在研究南島語族的語言學的研究中，是很重要的研究課題。為什麼南島語言的同源詞在南島語言的研究上，佔有這麼重要的地位呢？同源詞到底是什麼呢？在我們研究南島語言時，它的作用何在呢？關於這些觀念，我們底下會有詳細的介紹。



血緣關係子女

同源詞是什麼呢？

同源詞就是指來自於同一個語源的一些詞，這些詞有近乎相同的語意與密切關連的語音。簡單來說，同源詞就如同我們人類一樣，由同一對父母生出來有血緣關係的子女，他們除了在外型相似之外，還有諸多相像之處，而像人類這樣的親屬關係，我們可以用 DNA (去氧核糖核酸) 來檢測，至於語言親屬關係的驗證工作，歷史語言學家可利用比較方法鑑定同源詞，來達成這樣的目的，所以同源詞對於歷史語言學家而言，就如同基因工程學家利用 DNA 來辨別生物間的親屬關係一般，是他們研究上最有用且重要的工具。

同源詞除了對於語言研究大有幫助之外，我們還能經由同源詞的比照，推測出過去與現在使用這些語言的族群的起源、分佈、遷徙、人文活動、地理環境，甚至是氣候狀況等等。所以對照這些同源詞，可以說是挖掘使用這些語言族群的活化石，對於人類學、地理、歷史等等學科，都可以提供有用的資料與證據，而不只限於在語言學上的貢獻。既然同一組的同源詞都是來自於相同的詞源，為何仍會有語音上和語意上差別呢？關於這個問題，有興趣的朋友可以進入下面的兩個主題來瞭解。

「同源詞之間語音的差異性」--來自音變的影響、語音的差異性

同一個詞源衍生出來的同源詞組，因為這些語言發生音變的緣故，發音與音節結構未必相同，但大多數的同源詞彼此之間卻有規律的語音對應關係。接著就以南島語言的數字做為例子，使用比較方法來觀察同源詞之間語音的對應關係。

南島語系	西部南島語			東部南島語		
	台灣 (Formosa)	菲律賓語系 (Philippine)	爪哇語系 (Java)	麥克羅尼西亞語系 (Micronesia)	美拉尼西亞語系 (Malenesia)	波里尼西亞語系 (Polynesia)
語言支系	魯凱語 (Rukai)	宿霧語 (Cebu)	蘇丹語 (Sunda)	塞班語 (Saipan)	斐濟語 (Fiji)	復活島語 (Easter)
一	□ a	usa	sahiji	eu	D ua	tahi
二	Dusa	duha	duwa	ruo	rua	rua
三	tuLu	tolo	tilu	ilu	tolu	toru

四	pato	upat	opat	fau	va	ha
五	Lima	lima	lima	limou	lima	rima
六	o no m	unum	genep	onou	ono	ono

比較上面六個不同語言的同源詞，我們觀察到組成這些同源詞的語音有若干對應關係。經由同源詞的比較，我們判斷這些語言之間可能有若干血緣關係。細部比較代表數字基數為 2 的那組同源詞，在魯凱語的輔音 D、宿霧語和蘇丹語的輔音 d，很一致地對應到塞班語、斐濟語及復活島語的輔音 r；對比較數字基數是 3 和 5 時，除了塞班語之外，這六個語言的音節結構都極為相似。

我們在這幾組有發現規律的語音對應關係，而這種語音對應的現象應該是無獨有偶，且普遍地出現其他的同源詞組中。下面基數的 4 和 6 這兩組同源詞組則很成功地示範這種普遍性的語音對應關係。當觀察基數 4 時，我們可以發現在魯凱語、宿霧語和蘇丹語的語尾輔音 t，對照到塞班語、斐濟語及復活島語時，這個語尾輔音消失不見了；同樣的情形也發生在基數 6 這組同源詞身上，在魯凱語、宿霧語與蘇丹語的語尾輔音 m 或 p，對照到塞班語、斐濟語及復活島語時，同樣地，我們也找不到語尾輔音。

藉由上面發現的語音對應關係，我們可推論這六個南島語族之間的親屬關係，似乎魯凱語、宿霧語與蘇丹語這三個語言的語音較為相似，而塞班語、斐濟語、復活島語這三者則較為接近。某些語言因為其所遭遇的音變，具有相當的一致性和規則性，我們則將這些列為親屬關係較為接近的語言。上述的六個語言，就是因為這樣的原因，被我們劃分成兩組語言。在上面舉例中被我們分出的兩組語言，事實上，正代表南島語族的兩大分支，西部南島語言和東部南島語言。經由上面南島語系的例證，同源詞就如同人類血緣鑑定的 DNA 一樣，可以用來判斷語言之間的親屬關係，我們也可利用同源詞的比較，來辨別南島語言之間親疏遠近的關係，進而畫出南島語族的家族譜。

「同源詞之間語意的差異性」-來自意義的轉移



同源詞之間常常有可能隨著時間的變動，而有了語意上的轉變，有些語意變化的發生是偶然的，但是大部分的語意的轉移是有規律可循的。語言學家根據其變化規律，將之區分成縮小法、擴張法、暗喻法、轉喻法、舉隅法、轉弱法、誇張法、降階法、提升法等等。這些語意轉移很有可能會影響我們對於某些同源詞的正確認識。例如，「林投」這種植物在今日台灣山區很少見，因此轉指形似的鳳梨(噶瑪蘭除外)，這樣的語意變化就是上面介紹的暗喻法。又如，各南島語普遍指「姑婆芋」一詞，而在台灣除茂林鄉的魯凱方言外都轉指“葉子”，這就是語意轉移中擴張法的例子。

由上面的例子，我們可以發現語意轉移可能影響我們對於某些同源詞的鑑定，也造成我們在比照同源詞研究時的困擾，所以，在蒐集同源詞時，我們一定要將同源詞的語意轉移納入考慮。同源詞的作用

同源詞在南島語言研究上佔有很重要的一席之地，我們除了要瞭解同源詞是什麼之外，更進一步地，我們也要知道同源詞的作用。

認識平埔族 (以下資料出處：<http://ianthro.tw/p/39> 認識平埔族)

「平埔族」一詞，我們常用來指稱居住在臺灣平野地區的「原住民族」。從文獻上看，十七世紀初(明朝末期)陳第所寫的《東番記》(1603)是對「平埔族」最完整的描述。當時「東番」或「東夷」用來稱呼台灣的原住民；「西番」和「西夷」則用來稱呼前來中國通商的西方人，如荷蘭人與西班牙人。「平埔」兩個字，就字面的意思而言，就是「平地」的意思；「族」則是指稱某一特定的人群。就此而言，「平埔族」是用來指稱「居住在平地的人群」的簡易稱呼。四百年前，早在漢人來到臺灣拓墾、定居之前，臺灣西海岸的平原地帶，從宜蘭、基隆到恆春，已經有許多不同文化、不同語言、不同部落認同的人群居住。因此，有些人認為應該稱為「平埔族群」比較恰當。這些比漢人更早居住在台灣平原地帶的不同人群，由於和漢人的語言、文化都不相同，因此在早期的臺灣歷史文獻中常被稱為「番」。從「番」的字形、字意來看，「番」是「禾」與「田」所組成的，是用來指稱以某種方式耕作的人，是一種生活方式。但是，在漢文化為中心的眼光下，「番」就含有歧視的意味。事實上，從語言、社會、文化、體質上的特徵來看，和現在我們所熟知的高山原住民一樣，都是屬於「南島語民族」。

「民」與「番」之分

「番」的稱呼是以漢文化為中心，區分「漢」與「非漢」的民族，其區分的標準是「文化」。有文化的是「民」(漢)，沒文化的是「番」(非漢)。一直到今天，我們都還可以聽到民間的漢人自稱為「咱郎」(我們人)與「伊番」(他們番)。在明末清初的志書中，都以「土番」、「野番」、「社番」來稱呼台灣的原住民。我們也會在清朝的志書中發現「熟番」、「生番」、「化番」的用詞，已接受漢文化洗禮與漢人無異的稱為「熟番」，否則稱為「生番」，居其間才歸化的則稱為「化番」。換言之，十七世紀到十八世紀上半葉，從土番、野番、社番到熟番、生番、化番的轉換過程，「文化」的接觸是族群分類的關聯，而是以「漢」文化為中心的。

十八世紀中葉之後正值清朝的乾隆時期(1736-1795)，臺灣的拓墾開始變得非常劇烈。不但漢番之間衝突增加，漢人社會也是民變不斷，最有名的就是林爽文之變，對當時整個社會有很大的影響。臺灣的理番同知(當時管理原住民的機構)就在一七六六年設立的。在林爽文之亂以後，即一七八六年，清朝就設立了「番屯」的制度，以期利用台灣的原住民控制漢人移民的動亂。清朝利用「民」(漢人)與「番」(非漢)之間的磨擦，開始以「番」治「民」，多次利用「番」兵收平民變。因此，我們自十八世紀下半葉的志書中，常可見到「官番」、「屯番」、「兇番」、「流番」等字詞，這些字詞的出現是以「政治」為分類的標準，「官番」與「屯番」是支持政府的；「兇番」與「流番」則是反對政府的。

平埔番/平埔熟番

「平埔番」或「平埔熟番」的字眼出現在志書中，主要是為了和「生番」與「高山番」區別。「平埔熟番」的稱呼雖然很早就出現在清朝的文獻中，如：《重修鳳山縣志》（1764）；但是主要還是在清朝末年的文獻出現得較多，例如，《噶瑪蘭廳志》（1851）有「平埔番」一詞。清朝末年，後山一帶居住平地的土著也被稱為「平埔番」，在《臺東州采訪冊》（1894）中有所記載。簡單地說，十八世紀下半葉在文獻中出現的「平埔番」、「平埔熟番」，是指居住在屏東平原、宜蘭平原、台東平地與恆春半野的土著族群；在清代，西部的「平埔族」被稱為「熟番」，在南部（屏東平原與恆春半島）與後山（宜蘭至花東一帶）的「平埔族」則被稱為「平埔番」。事實上，我們現在所謂的「平埔族」隱含了兩個意涵：「平埔」與「熟埔」。「平埔」一詞較流行於民間；而「熟番」是較官方的用語。十年前民間所謂的「平埔」、「平埔仔」、「平埔番」主要是分布在宜蘭、花東、恆春、屏東一帶，近年由於媒體的傳播，「平埔」或「平埔仔」已經是通稱了，「平埔族」一詞甚至成為「族稱」。

從「番社」到「族群」

不過，平埔諸族被視為「族群」而非僅是「番社」而已，則是起始於日據時代日人學者透過語言與文化上分類的建構。其中，伊能嘉矩（1904）將「平埔族」分為十族，之後又有移川子之藏、小川尚義等人不同的分類，他們的分類奠定了現在我們對平埔各族分類與稱謂的基礎，這種族群的分類與命名是一種學術上的建構，有別於前述以「漢」文化為中心的分類。當今，我們在傳播媒體的影響下，卻是透過媒體來建構「平埔族」的族群意識。

平埔族群的古文化特質（以下資料出處：<http://ianthro.tw/p/42> 平埔族群的古文化特質）
臺灣歷史圖：圖片來源：周婉窈，《臺灣歷史圖說》，台北：中研院台史所籌備處，1997，頁40-41



平埔族群，和其他臺灣的高山原住民一樣，都是屬於南島語系民族的家族。南島語系民族分佈在整個太平洋與印度洋一帶，東至南美洲的復活島，西至非洲的馬達加斯加島，南至紐西蘭的巴布亞新幾內亞島，而最北的分佈地點就是台灣本島。這群人類早在新石器時代即從陸地遷徙至海洋，原本是個海洋民族。

從語言現象來看，整個南島語系的語言還有 800 種左右，但是語言學家認為都是從四種原

型所衍生而來的，而臺灣原住民的語言原型就佔了其中的三種。從文獻中與史前遺物來看，我們所能看到平埔族群的文化行為相當有限而殘缺，不過我們還是可以看到一些古文化的特質。這些古文化特質都與東南亞的古文化以及南島語系民族有著相當密切的關係。

刀耕火種

平埔族群很早就懂得耕作。他們耕作的方式相當簡單，卻非常有效。他們通常在離住家不遠的地方找一塊地，先將樹林砍掉，然後以火焚燒，利用焚燒樹林所留下來的灰燼為肥料，等待來年土地肥沃了之後，就以樹枝做的木棍在土地上挖洞播種。二、三年之後，土地利用的差不多了，又換鄰近的另一塊地砍林燒樹，週而復始。這種耕作方式，相當經濟，通常是女人的事。這種耕作的方式，也使得不落會慢慢地向四方遷徙。

平埔族群，和其他臺灣的高山原住民一樣，都是屬於南島語族|南島語系民族的家族。南島語系民族分佈在整個太平洋與印度洋一帶，東至南美洲的復活島，西至非洲的馬達加斯加島，南至紐西蘭的巴布亞新幾內亞島，而最北的分佈地點就是台灣本島。這群人類早在新石器時代即從陸地遷徙至海洋，原本是個海洋民族。

從語言現象來看，整個南島語系的語言還有 800 種左右，但是語言學家認為都是從四種原型所衍生而來的，而臺灣原住民的語言原型就佔了其中的三種。從文獻中與史前遺物來看，我們所能看到平埔族群的文化行為相當有限而殘缺，不過我們還是可以看到一些古文化的特質。這些古文化特質都與東南亞的古文化以及南島語系民族有著相當密切的關係。

刀耕火種

平埔族群很早就懂得耕作。他們耕作的方式相當簡單，卻非常有效。他們通常在離住家不遠的地方找一塊地，先將樹林砍掉，然後以火焚燒，利用焚燒樹林所留下來的灰燼為肥料，等待來年土地肥沃了之後，就以樹枝做的木棍在土地上挖洞播種。二、三年之後，土地利用的差不多了，又換鄰近的另一塊地砍林燒樹，週而復始。這種耕作方式，相當經濟，通常是女人的事。這種耕作的方式，也使得不落會慢慢地向四方遷徙。

聚落人口：圖片來源：笠原政治（編），《臺灣原住民映象》，台北：南天書局，1995，頁 42



在荷蘭時期對平埔各社群人口的統計顯示，南部平原上的聚落人口與其他地方有著相當懸殊的差異。在台南平原上的蕭壠、麻豆、新港、灣裡等社聚落都相當大，一個聚落的大小人口多達 3000 人左右，小則 1000 人左右；而臺灣其他地方的平埔聚落人口都很少超過 200 人的，有十一個聚落只有 50 人左右。這也顯示平埔族群的社會結構與文化行為也必然存在著極大的差異。



男女分工。圖片來源：杜正勝，《番社采風圖·捕鹿》，台北：中研院史語所，1998

在平埔族群的社會中，女人通常負責耕作與魚撈的生計，男人則負責打獵與戰爭。在社會事務方面，女人通常負責宗教方面的事，男人則負責政治方面的事。不過，男人與女人的工作並不是截然劃分開的，例如：人從外面打獵回來，要進村之前，女人會出來歡迎，同時，也要做個儀式，希望獵物能重生，下次打獵時還能豐收。

牽手

牽手所代表的是平埔族群有關婚姻方面的事。我們通常認為牽手是指女性，事實上，牽手指的是男人，例如：在南部西拉雅的社會中，男人是「嫁」到女方家中的，女人的牽手當然是男性。

干欄屋

根據文獻的記載，平埔族群中凱達格蘭、雷朗、噶瑪蘭三族在清初尚保存有南島語族文化的主要特質的干欄。所謂干欄就是架在樁上的屋宇，是東南亞古文化中的主要特質，這個文化的分佈從中國南部經中南半島而至南洋各都，並西至非洲的馬達加斯加，東則經大洋洲而達南美，也就是整個南島與族分佈地帶。在台灣的高山族群中，公共會所及穀倉還保存干欄式的建築，至於普通居屋則不見有這種建築。平埔族群中居住於北部的凱達加蘭、雷朗、噶瑪蘭三族，在清代尚保存干欄式的居屋，清代黃淑璫臺海使槎錄的記載、日治時期伊能嘉矩調查臺北盆地的雷朗族，都證明這種干欄式居屋的存在。

鑿齒

鑿齒文化也是東南亞古文化的特質之一，多半與婚姻有關，這個文化特質也分佈在整個南島語族生活的範圍。台灣原住民有此風俗甚為普遍，不少原住民至今仍如此。平埔族群也盛行鑿齒之習，當少年男女求婚之時多鑿去二門牙以作為定情之物，清郁永和裨海紀遊中就有：「若夫平地近番：女擇其所愛者，乃與挽手，挽手者以明私許之意也。明日，女告其父母，召挽手少年至，鑿上齶門牙旁二齒授女，女亦鑿二齒付男，期某日就婦室婚」的記載。日治時期伊能嘉矩的調查也說巴則海族中，男女當結婚年齡時，拔去上門齒二枚，以為成年之標識。

文身

關於平埔族文身的問題，清代彰化縣志中有這樣的記載是：「岸裏、掃棟、烏牛欄、阿里史、樸仔離番女繞唇唇皆刺之點，細細黛起，若塑像羅漢髭頭，共相稱美，又於文身之外，別為一種」。伊能嘉矩曾引用這個記錄來說明，不過他對這個記載表示懷疑；認為彰化縣誌中記載的有文身番女，是平埔族人所娶泰雅族婦女之誤。但是更早曾到台灣的郁永和在其遊記『裨海紀遊』一書中卻提到：「若夫平埔近番...，胸背文以雕青，為鳥翼，網罟，虎豹文，不可名狀」，一此一般仍

認為少數平埔族群確有文身之習。

木鼓

木鼓為東南亞古文化特質中較古的一種，多用作召眾的信號，有些族群則特別與獵頭的風俗有關。台灣高山族如阿美等族也有木鼓，也用來作為召集的信號。平埔族群中所見的木鼓，其功用亦同，甘為霖 (W.Campbel) 在他的著作中記載：「村中有人死亡，他們在屋前敲擊以大樹幹刨空而製成的木鼓，以告村人以死耗。」這個記載實際是取材自十七世紀荷蘭宣教士 GeOrge Candidius 描述居住在台南附近西拉雅族群中新港、麻豆等土著村落的民情風俗。

獵頭

獵頭風俗在東南亞分佈甚為遼闊，台灣高山族群中泰雅、阿美、鄒、布農等族在幾十年前尚盛行獵頭。平埔族各亦有此種風俗，甘為霖的記載有：「如發現有敵人...他們立刻把他殺掉，把頭顱砍下，以便誇耀他們的勇猛和歷險。但如遇敵人追擊，有時便拋下敵首，僅割取其頭髮。」誇耀勇武以及割取頭髮的獵頭風俗與高山族的獵頭完全相同。其後伊能嘉矩也記載巴則海族亦有獵頭的風俗，獵得敵首後，並舉行祭祀。

水平背帶紡織機

所謂水平背帶機就是織機之一端布夾係繫於紡織者之腰背上，所以也稱為腰機。水平背帶式的織機為遍佈於東南亞，其形式又可分三個型式。平埔族群中巴則海之織機，據伊能嘉矩之記載應屬於第二型，與紅頭嶼雅美族者相似，即其經卷係固定於地上或一簡單木架上，此一型式之水平背帶機廣見於菲律賓、婆羅洲等島，被認為較第一型式者為進步，台東的卑南族所用經卷固定於特設之架上之第三型式水平背帶織機，又認為較上者進步。

貫頭衣

台灣大學人類學系標本陳列室藏有平埔族群巴則海族的男子上衣二件，其形式雖類似高山族泰雅群之 rattan 型衣，但開有圓領，腋下兩側不密縫則與 rattan 衣相異，近於貫頭衣之形式，所謂貫頭衣是一種最原始的衣服型式，廣見於印尼群島以及中南半島，並向東分佈至玻利尼西亞，而南美洲之貫頭衣亦可能由玻利尼西亞傳去者。台灣的平埔族群中巴則海族在以前或穿用貫頭衣。

父子連名制

連名制是東南亞古文化的特質之一，連名制的地域分佈包括東南亞的大陸，半島和島嶼三區，日治時期移川子之藏教授曾就平埔族之契約文書中舉出巴則海族人特有之姓名例子。以樸仔離社為例，祖名 Bahara AbUk，父名 Ashin Bahra，子名叫 Tahan Ashin，稱之為父名的連鎖，也就是說平埔族群亦有父子連名的制度。

祖靈崇拜



平埔族群中崇拜祖先的觀念極為濃厚，在各種祭祀中其奉祀祈求的對象均為祖靈，人類學者李亦園的研究指出平埔各族的祖靈祭可別為三個類型；中部巴則海、道卡斯、和安雅等族以一少年人的競走作為儀式重心的祖靈祭，稱之為「賽跑型」祖靈祭，這一型式之祖靈祭為祖靈奉祀與年歲階級成年禮之混合形態，南部西拉雅族的祖靈祭以一陶罐作為祖靈的神體而加以崇拜，這一崇拜並祭祀陶罐的風俗或與祖骨崇拜有關；北部凱達加蘭、雷朗、噶瑪蘭三族的祖靈祭無何特殊形態，惟其項目大致相同。

洪水故事

「凱達格蘭族群原住於中原山西地方，人口數萬人；有一次忽天昏地暗，出現一隻大怪蛇，族人都被噬去，只剩兄妹二人，遂結為夫婦，傳承子孫。其後又遇有大洪水，田園廬舍均淹沒，族人乃相率渡海在基隆附海岸上陸。」這個凱達格蘭族群的傳說，為日治時期學者的調查訪問所採錄的記載。類似的洪水傳說其分佈極廣，遍及全世界，但是洪水傳說中同胞相婚的類型，則是東南亞南島語族所特有。

洗骨葬

傳教士甘為霖在 *Formosa under the Dutch* 一書提到台灣原住民「他們在人死後二日做了許多喪儀之後，便把屍體的手和足包紮起來，置於一竹篾做成的竹台上。竹台高約二荷蘭尺，立於屋內，其下生小火，以便把屍體烘乾，這樣繼續九天之久。在這九天之中，屍體除去被烘薰以外，並用水洗滌，每日一次。至第九日屍體乃從竹台上搬下，甩蓆包紮，同時又在屋內另築一高台，台上圍蓋許多衣服，再把包以草蓆的屍體置於其上，一直經二三年之久，乃將遺骸移下，就屋內開一坑，把屍體葬於其中」。這種葬法即是洗骨葬的一種。

洗骨葬或稱為拾骨葬，最常見的方式就是在人死之後，先經土葬，數年後，又開棺取骨，一一洗淨曬乾，然後置於陶甕中。洗骨葬的分佈極廣，並有各種不同形式，為東南亞古文化中最普遍且為最古的一種文化特質。

石板棺



石板棺

石板棺常見於東南亞各地，西元一九四七年至一九四八年，國分直一等人在社寮島以及小琉球發現石棺遺址。社寮島的石棺為灰褐色砂岩之組合石板棺，出土陶片為赤褐色及灰黑色方格印文陶，一般認為是北部平埔族遺址，而此一遺址應是屬於早期凱達格蘭社群。

琉球遺址的石棺是珊瑚灰岩之組合長方形石板棺，棺底不鋪石板，伴同出土物有紅色無紋陶，在其年代及其所在地域上看，也被認為是與南部平埔族群有關。由這二個遺址的發現，可以推知早期平埔族群中盛行石板棺葬。

西拉雅族歌謠分布與族群遷徙

(以下資料出處：<http://ianthro.tw/p/114> 西拉雅族歌謠分布與族群遷徙)

摘要

西拉雅族留給臺灣文化最深刻的影響莫過於祀壺的現象，而我們常常忽略其所伴隨的歌謠。事實上，歌謠不僅是個人生命歷程的闡述，更是一群人共同生活下集體經驗之交集，在族群發展過程中留下最佳的歷史縮影。歌謠本身既述說著個人的過去，也蘊含一個生命共同體的經驗積累，同時更是一部活生生的民族歷史詩篇。進一步地來說，歌謠就好像是一個民族的神話，雖不一定完全依照史實，卻也書寫著聚落的過去，編織著族群的歷史神話。如同神話方面的研究一樣，我們可以透過一個地區的歌謠瞭解人群彼此之間的關係，本文企圖透過西拉雅平埔族後裔所流傳的歌謠分佈，瞭解其族群的遷徙歷史。

本文依據筆者過去十多年來在台南、高雄、屏東、台東以及花蓮等五縣市的田野調查資料，透過每首歌謠的相似性與差異性，建構從歌謠聚落到歌謠族群的不同層次之區域概念。在本文中筆者將每個有歌謠的聚落視為一個歌謠點或歌謠聚落，不論其所存在的歌謠多寡或質量。總計在近百個祀壺聚落中僅有三十九個歌謠聚落。筆者再依據歌謠質素進行音樂分析，同時衡量其他文化、自然生態、族群互動等因素，將之區分成六個「歌謠區」：台南丘陵、新港、高雄縱谷、屏東平原、恆春半島以及後山。然後再從這些歌謠區在音樂上的相似性與相異性，我們可以找出西拉雅族社群之間的關係，並進一步瞭解其族群遷徙的痕跡。從歌謠的思考，不論是傳承或傳播，西拉雅族群在漫漫四百年的歷史長河中，透過歌謠的傳唱，展衍著其族群的命脈，及至今日仍然歷歷可見。

一、前言

歌謠，是個人生命歷程的闡述；是一群人共同生活下集體經驗之交集；更是族群發展過程中所留下的歷史縮影。因此，它時常流露出隱含著的生命意義；交織著歷史事件的經緯和再詮釋；頌讚著族群共有的英雄、相同的信仰體系和生命的奧秘。歌謠本身既述說著個人的過去，也蘊含一個生命共同體的經驗積累；同時更是一部活生生的民族歷史詩篇。進一步來說，歌謠就好像一個民族的神話，雖不一定完全依照史實，卻也書寫著聚落的過去，編織著族群的歷史神話。從歌謠歷史的實例來看，清中葉御使大夫黃叔瓚的《台海使槎錄》一書〈番俗六考〉記有三十四首番歌，其中有一首描述屏東地區搭樓社祖先被洪水侵襲的歌詞如下：

〈搭樓社念祖被水歌〉	
(漢字拼記)	(大意)
咳呵呵咳呵夏	(此係起曲之調)
加斗寅	(祖公時)
嗎搏其嘮濃	(被水沖擊)
搭學其施仔捧	(眾番就起)
磨葛多務根	(走上山內)

佳史其加顯加幽	(無有柴米)
佳史其於嗎	(也無田園)
麻踏崛其搭學	(眾番好艱苦)

另一首則是武洛社頌讚祖先英勇事績的詩篇：

〈武洛社頌祖歌〉	
(漢字拼記)	(大 意)
嘻呵浩孩耶夏	(此句係起曲之調)
連斜	(先時節)
鎮喇烏留岐跌耶	(我祖先能敵傀儡)
那喇平奇腰肩	(聞風可畏)
鎮仔奇腰肩	(如今傀儡尚懼)
其耳奄耳罩散夏	(不敢越界侵我界)

當然，生活題材一向是歌謠題材的最佳內容。在上述同一批資料中，尚有祝年、耕種、狩獵、飲酒、待客等，描述實際生活情行的內容，也有描述人們心中細膩情感的如思春歌、別婦歌；更有用來訓誡子孫道德的如〈灣里社誡婦歌〉。假如能夠的話，將上述三十四首歌謠內容，依時間先後為序列，詳細排列，躍然紙上的，必定是一部民族歌謠的神話詩篇。

歌謠所表露的，不僅僅是一部民族的史詩，透過有系統的解讀，更可以探索出其所隱喻的實質意義。筆者在「從歌謠看西拉雅族的聚落與族群」一文中(1995)，曾經透過祭儀歌曲使用的術語、信仰主神的稱謂和文化地理區之間的關聯性，解析出歌謠和族群間一個抽象的空間關係；同時也整理出隱含的「歌謠聚落」與「歌謠族群」的特性，他們同時具有「無排他」、「可劃地自限」、「可展延」、「可相融」及「不可分割」等特性。這些特性不但促成了歌謠聚落、歌謠族群的成型，更可以幫助我們，透過歌謠看到社群和族群之間的關係。之後中研院潘英海先生與筆者，共同在平埔族研究會做口頭報告，關於西拉雅族遷徙的問題，題目是「從祀壺分佈思考西拉雅族群遷徙的問題」。報告中將田野訪談資料透過多元性思考，就祀壺分佈和如何判斷族群與社群的歸屬，試圖整理出西拉雅族遷徙途徑的可能性和它的證據。上述兩篇文章中，筆者雖然也曾經提到歷史因素的影響性，但礙於主題關係並未深入討論。因此本文想針對歌謠分佈與族群遷徙做進一步探討，重新思考，個人歌謠、歌謠聚落到歌謠族群，所面對的問題。同時也想比較歌謠分佈與祀壺信仰分佈的重疊性與差異性，並嘗試解讀其中所蘊含的意義與問題。然後再就歌謠傳播或時間性的問題，就音樂的觀點，說明歌謠與族群展延，可能具有歷史的時間意義與問題。

二、歌謠點到歌謠區

歌謠擁有個人性的特質，突顯展演者個人的獨特風格；但是相較於整個文化地理區或整個文化傳統來說，個人風格又時常保有該文化的某些特徵、傳統，以便於相同文化背景的人們更能接受。問題是口傳音樂文化的個人風格常是微觀的，相對於宏觀的音樂文化地理區的來看，個人風格就比較難以突顯其地位，也顯得不那麼重要了。但是，音樂風格相對於區域來說，如何才能形成一個所謂的「歌謠區」呢？事實上「區域」這個抽象的概念，必須在面對種種個人風格、特性中，尋找保有該音樂文化的特有「共同特質」。或者簡單的說，從整個區域中的個人傳承歌謠，都能找到其「相同」或「相似」的特點，進而成為與其它區域區別的特質。我們暫且將這個特質稱之為「音樂文化的特質」。音樂學家最常用來區辨音樂特質的方式，是針對歌謠的旋律、節奏、音階、調式、音樂語法、音樂形式....等項目進行分析、比對，以作為判讀音樂區域的準則。民族音樂學家們則認為，光是音樂本身的特質，還不足以說明某區域或某民族的音樂特性，同時應該進一步就音樂行為、音樂術語、音樂功能、音樂象徵....等因素，加以併入考量，做為民族音樂學家研究、思考的對象。因此，就民族音樂學家而言，歌謠區域所相關的問題，愈發顯得多元與複雜的特性。

我喜歡自問，文獻上如何區劃台灣原住民的歌謠？黃叔璥在〈番俗六考〉中的三十四首「番歌」，應是目前所知最早，對台灣原住民歌謠直接的描述。他依照行政區劃為原則，再依地理區域及社群關係，分原住民歌謠為北路諸羅番一～十、南路鳳山番一～三共十三個區域，每一區中再挑選一首歌謠做為該社或數社之代表。例如前舉武洛社頌祖歌，武洛為一個社名；像崩山八社情歌，則清楚指出此歌謠應流行於大甲東社、大甲西社、宛里、南日、貓孟、房裏、雙寮、吞霄等八社。日據學者對於原住民歌謠的討論，乃逐漸以族群為單位（但亦不排除以社做為單位）做為討論之範圍。如〈台灣土蕃歌謠的固有樂器〉（伊能嘉矩 1907）、〈頭社熟番的歌謠〉（移川子之藏 1931）、〈台灣蕃族音樂的研究〉（竹中重雄 1932）、〈台灣府志中所見熟蕃的歌謠〉（佐藤文一 1931）、《台灣高砂族的音樂》（黑澤隆朝 1973）....等。台灣光復後學者的研究，大抵亦建構在相同的以「族群」、以「台灣」為區域，進行音樂問題探討。例如〈台灣山地民歌調查研究報告〉（史惟亮 1968）、《台灣土著族音樂》（呂炳川 1982）、《現階段台灣民謠研究》（許常惠 1986）....等。但是，亦有以「區域」為思考範圍的少數例子。例如許常惠的「台灣福佬係民歌」一書（1982），即首開以「區域」概念來檢視福佬係的歌謠，他依照台灣福佬係民歌的產生地區，分成嘉南、蘭陽、恆春、台北等四區（許常惠 1982），簡上人則在《說唱台灣民謠》（1987）一書中，將台灣一般民謠分成西部平原、恆春、宜蘭等三區；李卉的〈台灣及東南亞各地土著民族的口琴比較研究〉一文，則以台灣土著族口簧視為一區，進而將整個東亞分成九區，做比較研究。綜合上述我們似可隱約解讀到學者思考「音樂區域」問題，乃以地域、族群、社群為基本單位；再進一步以音樂類別說唱、樂器、民謠、民歌....等音樂特徵，做為「音樂區域」的劃分標準。

解讀前人為歌謠族群所做的區劃，就同時也解讀了他們所關心和想要解決的問題。西拉雅歌謠區可以也如此劃分嗎？筆者以為答案是肯定的，假設，我們把音樂演唱者當做是一個「歌謠點」，那麼將一個村落中會演唱該村落的歌謠點匯聚，就形成一個歌謠的聚落區，這裡我暫時將其稱為「歌謠聚落」。再將一個個有相同音樂特質的歌謠聚落匯聚在一起，那麼她將形成一個範圍較廣的區域，是一個社群或一個族群，我稱其為「歌謠族群」。歌謠聚落、歌謠族群和西拉雅

的聚落分佈關係又是如何呢？筆者依據各聚落所使用的祭儀音樂術語—牽曲、跳戲、嗎喔嘮，三種辭彙所分佈的區域，正好對應了西拉雅的三个亞族—西拉雅、大武壠、馬卡道的分佈區域，而同時也吻合各區對信仰主神的稱謂—阿立祖、太祖、老祖。也就是說，純粹只歌謠分佈的空間上來思考，我們也可以解讀到音樂區域和聚落分佈的對應情形。假如我們想就音樂的角度進一步細分，那麼音樂風格、音階、調式、演唱形式....任何一項，似乎都能單獨構成一個獨立的特徵，而建構出一個「音樂區域」的「體系」，而從該體系中分析音樂特質之差異，又可再細分出更小的「區域」。也就是說，光從音樂特質上，就可以為該每一個族群找到諸多不同層次的「音樂區域」，而每個構成的音樂區域，也可各自突顯自身獨特的內涵與意義。問題是，假定我們要將這些不同層次的音樂區域，清楚標明，那又代表什麼意涵？對我們將理清的問題有幫助嗎？習慣上我們通常只能選擇某些的區域，突顯某一個或某些個問題，以便更清楚說明該問題的核心意義。因此，過多或過細的區域劃分並不是絕對必需的。

音樂區域的形成，除了族群、地理與音樂本身的特質外，「歷史背景」似乎也是不可忽略的考量因素。例如，可能和西拉雅歌謠相關的「平埔調」一詞，其可能形成年代約在十八世紀左右。因為，文獻上的「平埔」一詞，如「平埔熟番」最早出現在《重修鳳山縣志》（1764），這似乎意謂著這個詞起源於高屏地區。這和我們在田野調查中，東部居民的說法：「平埔仔就是恆春、屏東高雄、台南地區依山一帶的人」非常一致。宜蘭人也有「平埔番」的稱呼，這和《噶瑪蘭廳志》（1851）中的說法也一致。但是民間「平埔仔調」一詞的用法，很確定是指恆春地區平埔人的歌。甚至根據墾丁某張女士的說法：「平埔仔住射麻里；射麻里人最會唱平埔仔調」。可見當地人所謂的「平埔調」，僅是指一首歌調而已。另一方面，老祖信仰是被確認和屏東地區的西拉雅有關的，每年元月十五（或十六）老祖生日時，所指稱的「嗎喔嘮」、「跳戲」、「番仔舞」，實際上又是什麼情況呢？根據恆春半島居民的回答是：「以前「牽番仔戲」用的歌調有「恆春調」、「平埔仔調」、「牛尾拌」....等，可是現在人都請「番仔舞」來表演了」。根據筆者的觀察，所謂「番仔舞」是請居住在附近山區的，排灣族番社或一般鄉村的媽媽教室土風舞社團，來唱跳阿美族歌舞。而筆者在屏東平原所採錄的歌謠，和老祖信仰相關的歌曲並不多。根據匏仔園某八十多歲老婦人的說法，跳戲時唱「Ho Hi He」、「金姑趕羊」、「三伯英台」等調；加叻埔的「四目公」生日，嗎喔嘮的歌則是「Gi La Lun」、「O Mi O Mi」、「Lo Mia Da Da He」、「乞兩歌」等歌。因此，屏東平原與恆春地區的歌謠，從表面看幾乎完全沒有關連性，除非我們進一步，透過歷史文獻來佐証他們之間的遷徙關係。即使有了遷徙的記錄，我們還是無法保證其歌謠傳承的一貫性，更沒有足夠史料來論述，兩個地區歌謠演變和相互關係的情形。因此，透過現今仍在流傳的歌謠，分析兩地音樂質素的異同性，找出不同音樂區間相互關係的緊密度，確實是建構「歌謠區」過程裡的一個重要考量因素。

但是，歌謠區的劃分，只是依照地理區或文化區來劃分合適嗎？以高雄、台南山區一帶為例，「番曲」似乎是用來指稱西拉雅人的歌，而沒有「平埔調」的用法。當地人說「舊調」、「舊人仔曲」都是用「番仔語」來演唱的，和西拉雅歌謠相關無大疑慮。假如將這廣大山區的歌謠歸為一個音樂區，從社群、信仰到文化的因素來考量時，均嫌過於粗略。但是，假如我們用「牽曲」與「跳戲」的用法來看區域時，它的差異性就明顯了，而且明顯對應出西拉雅本族和大武壠社群。又我們進一步透過歌謠來解析，又是如何呢？以「加拉活兮」（Ga Ra Owa He）這首歌為例，她是流傳於台南、高雄、花東等地區的一首傳統歌，而且大部份用於祀壺信仰的祭典中。從歌曲

的名字，我們想像不出，原來這首歌的曲調和頭社的「山尾曲」、荖濃的「有仔影」幾乎沒有差別（詳見本文第四節及譜例）；反過來思考，同樣叫作「加拉活兮」的歌，吉貝耍唱的和六龜唱的，只是歌名相同（或歌詞尾句都用加拉活兮），旋律上來說，是兩首完全不同的曲子。這種情形在另一首「塔母勒」的歌，也有相同情況。這首歌僅在荖濃和大庄被少數人傳唱，荖濃的「塔母勒」用在公廨年度祭拜太祖時唱，大庄的則用在殺尪姨豬的儀式時，歌名完全相同、歌詞也幾乎雷同，而且無論從文獻到口傳都一致指明，大庄主要居民來自荖濃。我們很難相信，兩地的居民居然會用同一歌名，指稱兩首完全不同的歌謠。因此，假如沒有透過更精細的音樂分析，就憑表象來區劃音樂區，那麼歌謠區就顯得空洞而沒有意義，歌謠區的特質也無法完全突顯出來。

從另一個角度來看，歌謠區並不是一個完全封閉形的地域空間，而是在某些因素的考量比較下，突顯各區的獨特性，進而構成一種有利於思考的一種抽象性的區域空間。當然，在某些音樂特質思考層次上，歌謠區也可以是一個開放性的空間，區與區之間常是一大片模糊地帶，而沒有明顯鴻溝。以六龜鄉為例，當地村民指稱「瀘老君」（或公祖）祭儀使用的歌謠時，即明顯的分為「頂曲仔」和「下曲仔」。「頂曲仔」疑為來自大武壠社群的影響；「下曲仔」又名「加叻埔調」，明顯指出這些歌調來自屏東的加叻埔地方。但是，從信仰主神稱謂來考量，「瀘老君」是比較接近大武壠的老君祀壺信仰，而和加叻埔「四目公」的傳說無關。因此，我們可以清楚地說，六龜是兩個歌謠區的交界，而不是兩個歌謠區的界溝。花蓮縣富里村的歌謠，也是另一個很好的例子，祀壺信仰中既有大武壠的太祖也有屏東的開基主。祭祀日期元月十五、九月十五、十月十五三次，各自祭拜不同的主神，剛好對西馬卡道、大武壠和西拉雅。祀壺信仰的師承上，既有屏東的開基主也有大庄的太祖。區域裡各族相互通婚隨處可見，因此，我們既可發現大庄系統的歌謠、恆春調，也有阿美族歌舞，在祀壺信仰祭儀中呈現。像這類混合型的例子，在不同音樂文化層次上，隨處可見。因此，即使被歸類在那一區，都有自我的矛盾性。可是，要將其單不歸為一區來思考，則又缺少該區獨立自主的質素。因此，僅能就音樂質素的主体層次上，暫時將其歸在某個區，以便幫助我們的討論與了解。

三、祀壺信仰與歌謠分佈

假如我們想用最快的方法指出，甚麼是西拉雅文化？那麼「祀壺」信仰該是最好的指標。但是，假如我們想要更深入的了解的文化面像，那麼無疑的，「歌謠」是另一個值得我們關注的課題。至於這兩種文化面相之間，吻合度有多高？差異性有多大？即使有關祀壺信仰的調查研究報告，已經有很多，筆者尚未見有這樣的比較討論。確實，想要將這些差異性頗大的祀壺信仰叢結，歸成類別來思考仍然存在諸多的問題⁽³⁾。但是，將這兩種文化面相放在一起，似乎可以有助我們，再一次檢試西拉雅族群遷徙的問題。因此，筆者想就前面的基礎上，嚐試以「歌謠」為主體，整理出歌謠分佈與祀壺分佈的真實情況。

祀壺信仰從外顯物質文明來看，祂是一個看得見的實體，「壺體」就是最顯而易見的。就信仰本身來說，具體的行為容易觀查，內省行為卻難以捉摹。音樂行為也是如此，當一個人想唱歌時，任何人也擋不住，當時、空的背景失去了，演唱動機也隨之減弱，即使再多麼地動之以情，仍是徒然。這種田野經驗在西拉雅歌謠的調查過程中最是感嘆。有時後，所有證據指標，包含族群傳說、姓氏、祀壺信仰、文獻、戶口....等訊息，無一不突顯這是西拉雅的聚落，然而，在無數

次來回奔波下，總是與歌謠緣堅一面。台南、高雄、屏東平原等，都是最好的例證，至今我所想要觀查的音樂表演行為，仍然少得可憐。十個年頭不算短，跑過的聚落不下數百，採錄到的歌謠也不下兩百首（初步估約）。但是，將其整理歸類後才發現，即使與祀壺信仰點相較，歌謠點顯得更稀少。以下依據筆者與潘英海的田野資料，僅將各人在各個文化區、系已經採錄的歌謠，和仍需續追尋的地區，做成如表一。

這些歌謠的分布，和祀壺信仰案例之間的關係如何呢？我們把每一個聚落，不論有多少個祀壺信仰案例，均視同一個祀壺點；同理地，無論每個聚落，採錄過多少人的歌謠、更不計較歌謠的質和量，只要已經收錄過歌謠的聚落，都當做是一個歌謠點。

從表一中，我們可以看出歌謠的採錄，在台南區的北頭洋系、內山系交了白卷。就各區來檢視，花東區有一個點、屏東平原區一個點、恆春區一個點、高雄區三個點、台南區兩個點，總共八個聚落是有歌謠而沒有祀壺信仰的。總的來看，在五個區十六個系中，我們的記錄是約有 250 個祀壺案例，分佈在近一百個聚落。相較之下歌謠聚落只有 39 個點，代表目前所知，仍在傳承西拉雅歌謠的，只有 39 個聚落。因此，我們似乎可以這麼下結語：「有西拉雅歌謠的地方就有祀壺（八個例外），有祀壺卻不一定就有西拉雅歌謠（約 1/3 強）」。這樣的說法不是絕對值，而是一種印像—西拉雅歌謠的傳承現在已經不多了。

區域	文化系	聚落	個人部份	尪姨向頭	團體部份
一、台南區					
	1.北頭洋	北頭洋 番仔塢 角帶圍 佳里			
	2.吉貝耍	吉貝耍	朱天量 段麗柳	李仁記 段福枝	少女牽曲
	3.六溪系	六溪 白水溪	潘桃		
	4.頭社系	頭社 竹湖 埤仔腳	藍楊雲 楊朱雲	連佳三	少女牽曲 少女牽曲
	5.番子田	番子田			牽曲
	6.左新系	岡子林 橫山 知義	穆相怨 李儒門 机榮特	密進金 戴文村 黃邱金玉 力賽花	
7.內山系	楠栖 灣丘				
二、高雄區					
	1.內門系	大埔	戴明泰之母		
	2.楠仔溪	匏仔寮	潘林菊娘	張順興	
	3.荖濃溪	桃源 荖濃	陳潘春開 薛 密	潘文貴 潘文貴	跳戲 跳戲（荖濃）

		土壠灣 六龜	潘文貴 黃玉蘭 王子納		
三、屏東平原	1.溪北系	加叻埔			跳戲、跳喔嘞
	2.溪南系	匏仔寮	黃乙妹		跳戲
四、恒春區	1.恆春系	社頂 東門	張新財 朱南山 張時 張飛虎 龔信中	張時 陳再友	牽戲
	2.滿州系	大崎 港口 旭海 滿州	張日貴 潘金財	潘貴花 潘阿蘭	嗎喔嘞
五、花東區	1.內山系	麻如 高寮 大庄 牛突山 富里 錦園 富興 石壁	劉清吉 王阿武 李卻來 潘狐腰 劉文興 潘	李明華 潘玉港 阿碧 阿玉 吳聰榮	
	2.海口系	三間厝 忠勇	潘春花 潘授春 李貴花		

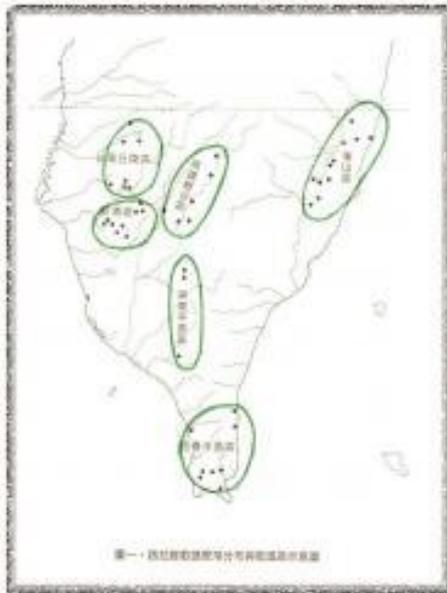
可是這種印像，對某些地區來說是個錯覺。以恆春區為例，假如我們把傳說中的「恆春曲」、「牛尾擺」、「平埔仔調」...等歌調，都當做是和西拉雅歌謠有關，那麼我們幾乎可以將恆春地區的每個聚落都劃進去，因為，這些歌謠在當地的各個角落傳唱著。但是，假如我們將西拉雅其他相關文化質素，特別是祀壺信仰，也一併考慮的話，就會較同意我所標記的歌謠點了。

每個歌謠點（每個聚落）幾乎都擁有一些歌謠，和其它聚落的歌謠相似的，同時也有各個聚落自己特有的，因此，巷我把每個聚落都視之為一個單獨的「歌謠聚落」。從歌謠的分布來看三十九個「歌謠聚落」，地緣上似乎完全沒有脫離西拉雅族的聚落區域。我們可合理地推論說，祀壺與歌謠交織出的區域，就是西拉雅文化影響下的主要區。然而，這三十九個聚落的歌謠，無論就地域、社群、歷史等因素卻又相互糾葛，因此，均有進一步加以區劃的必要。問題是我們如何來區劃？筆者在〈從歌謠看西拉雅族的聚落與族群〉（1995）所論述的結果，我們看到了對應西拉雅三個族群的音樂術語，同時也透過歌謠內容的分析，找出屏東地區歌謠與西拉雅歌謠的關

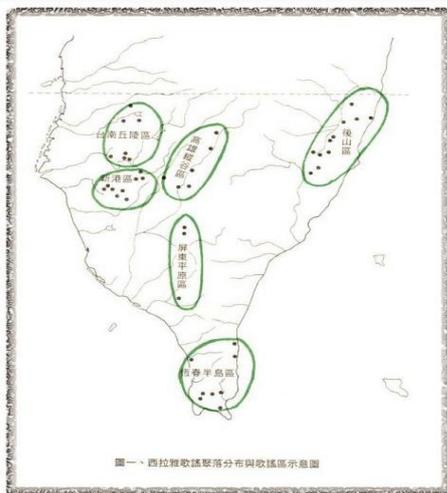
係。更因此，得從歌謠聚落建立起整個西拉雅「歌謠族群」的面貌。然而該篇文章限於篇幅，並沒有產述一個「歌謠族群」的狀態，或深入討論如何劃分區域的問題。在此請允許我再重述前文說過的一段話：

「歌謠是一體不可分割的，再怎麼解析它仍就是一個『獨立自在體』。歌謠之於聚落，如同歌謠的自我存在性，即使我們計量出歌謠數，每一首歌仍是一個個體。個體與個體不互相統屬，卻在相互模仿、相互學習、相互交織中、疊構出歌謠聚落的完整性和不可分割性。一個聚落有多少歌謠並不重要，有多少人能唱也無關宏旨。問題是人們喜歡把某首歌謠歸給某些人，或指稱那些歌謠才是屬於這個聚落。這種指稱包含了地域、種族的意含。因此歌謠聚落乃指一群人或是一個地區中、可被涵蓋的一系列樂曲。它無法在歌謠群中被完全區辨，卻能清晰地存活在某些人的心中。在這些人當中，或僅少數人知曉；或僅少數人傳唱，但無損於其構成群體的必然性。聚落與聚落間，或因自然生態、交通、族群互動、歷史傳承、文化傳播等因素，形成獨立狀態。然而在歌謠內涵中，仍隱藏著族群文化的共同質素。透過歌謠的分析，一部份突顯在調式、音階、音組織、音樂語法、風格等音樂特質。另一方面也和宗教信仰、生活習性等外顯行為相結和。或隱藏在歌謠定義、口傳歷史、神話傳說等內省意念中。」

也就是說，筆者透過每首歌謠內容的同質性或相似性，建構起歌謠聚落到歌謠族群的不同層次的區域概念。用相同的論點，歌謠與歌謠間的差異性，正是劃分歌謠「區域」的基本標準了。然而，如前段所引，歌謠之於聚落...每一首歌仍是一個「獨立自在體」。因此區域的訂定就得在同質性、異質性與相似性中拿捏了。事實上，西拉雅歌謠的劃分有其地域上的優勢，從歌謠分佈情況來看，她明顯地受到生態上的阻隔與區劃。因此，即使不必多加思考，我們均能輕易的將其分為五個文化地理區（或像五個文化叢）：台南平原區、內山區、屏東平原區、恆春半島區和海岸山脈區。內山區雖然涵蓋台南、高雄兩個行政區域，但在生態、地緣上都可以被單獨區劃。歌謠的分佈情況和這種情勢倒蠻吻合，唯獨台南平原區未採獲西拉雅歌謠，無法進一步探討。各位一定懷疑地問，吉貝耍應該屬於那一區？該聚落在平原地帶，該村的歌謠傳說中，「牽曲」似乎學自頭社村，而頭社的「牽曲」又來自荖濃（林清財 1995）；相同的，海岸山脈的大庄，祖先來自荖濃，無論口傳、文獻都可以獲得証實，歌謠中卻又有大量的恆春調...諸如此類的問題，是歌謠區域劃分的最大困擾。筆者用音樂分析後所得的「歌謠質素」為中心，並衡量其他文化、自然生態、族群等因素下，暫時得以將其分為六個「歌謠區」：台南丘陵、新港、高雄縱谷、屏東平原、恆春半島、後山等六個歌謠區（圖一）。各區所包含的歌謠聚落名稱如下：



圖一



西拉雅歌謠聚落分布與歌謠區示意圖。

- 1.台南丘陵區：六重溪、吉貝耍、頭社、埤仔腳、竹湖、番子田。
- 2.新港區：知義、赤土崎、風空、岡仔林、橫山、松仔腳、貓兒干、大埔。
- 3.高雄縱谷區：匏仔寮、六龜、土壠灣、荖濃、桃源。
- 4.屏東平原區：加叻埔、匏仔園。
- 5.恆春半島區：楓港、社頂、東門、大崎、滿州、港口、旭海。
- 6.後山區：麻汝、高寮、大庄、牛突山、富里、富南、錦園、富興、石壁、三間厝、忠勇。

四、歌謠分佈與族群遷徙

歌謠，是個人生命歷程的闡述；是一群人共同生活下集體經驗之交集；更是族群發展過程中所留下的歷史縮影。民族音樂學習者如何能夠透過音樂語言的分析，既一方面建構起區域概念，另一方面又解讀歷史的縮影？這種分析需要應用很多音樂專用技術語言才能論述，筆者擬另行專文討論，因此暫此略過。同時，我們假定歷史真能忠實地反應出「歷時性」的話，那麼「倒溯時間」的途徑，應該也能讓我們找到，兩個不同時間點之間聯繫的道路吧？

檢視西拉雅的歌謠區，每個區域都有很多的歌謠，區域中的聚落又有自己獨特的特性。假如我們以每個歌謠區本身不同層次來檢視，每個層次又有其極具代表性的歌謠。因此，透過這類歌謠的解析，應更能了解歌謠現象如何回到時間的過去。首先我想就解析和「加拉活兮」相類似的歌（見 譜例）為例說明。

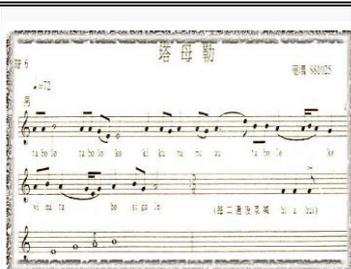
<p>加拉活兮 歌譜</p>	<p>山尾曲 歌譜</p>	<p>大庄的「Ga Ma La Ho」</p>
<p>加拉活兮 歌譜。</p>	<p>山尾曲 歌譜。</p>	<p>大庄的「Ga Ma La Ho」。</p>
<p>「Lo Mi Da Sai」歌譜</p>	<p>乞雨之歌 歌譜</p>	<p>塔母勒 歌譜</p>



「Lo Mi Da Sai」歌譜。



乞雨之歌 歌譜。



塔母勒 歌譜。



有啊影 歌譜



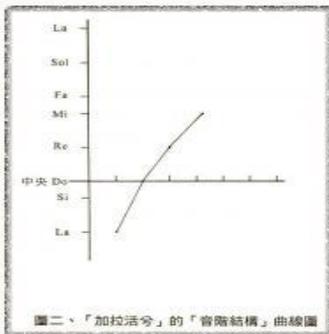
Ho Hi He 歌譜



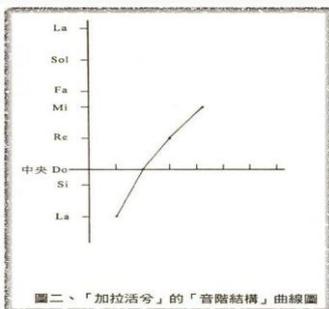
有啊影 歌譜。



Ho Hi He 歌譜。



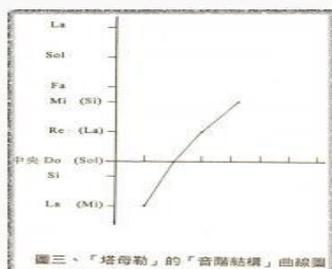
圖二



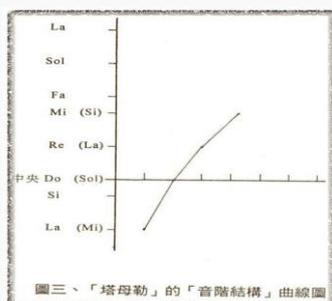
加拉活兮的音階結構曲線圖。

「加拉活兮」這首歌的流行區，主要在台南丘陵、高雄縱谷及後山三個區。旋律上，這首歌的音

階只用了 La Do Re Mi 四個音。假如，我們以「音高」做縱軸、「音名」依高低順序當橫軸，那麼大庄的「加拉活兮」歌謠使用過的音階，可劃成如下的「音階結構」曲線圖如圖二。

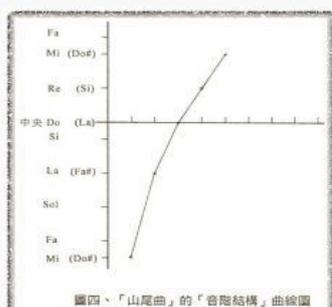


圖三

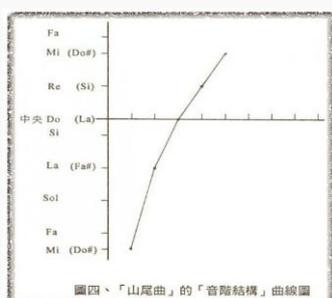


塔母勒的音階結構曲線圖。

荖濃村的「塔母勒」歌（譜例 6），將其移低完全五度時，則劃出如圖三。



圖四



山尾曲的音階結構曲線圖。

由這兩個曲線圖做比較，我們很容易發現兩首歌的「音階結構」完全相同。但卻是被兩地指稱兩首不同的歌謠。而頭社村的「山尾曲」（譜例 2）似乎也很類似，依其旋律可繪圖如圖四。音樂分析上，我們將這種「音階結構」的方式，稱為「四音組」。其中圖二、圖三都為同質結構，圖四增加低音部份、音域擴大而已，仍視為同一個四音組。大庄的「Ga Ma La Ho」（譜例 3）雖然可被視為同質結構，但已是變體（低音區線條中加一個音）。從這樣的解析方式，我們可以用來檢驗所有的西拉雅歌謠，找到各區之間的同質關係。但是，這麼多首具有同質性的歌謠放在一起，我們仍然不會混淆，因為，大庄的「加拉活兮」男生起音在第一音（最低音，譜上用↑）、結束音（記號↓）在第二音；女生答唱部份，起音在第二或第三音、結束音則在第二音。荖濃的

「塔母勒」起音、結束音都在第四音。因此區辨她們之間的不同很容易。再者，大庄的「加拉活兮」男女「對唱」的行式，和頭社、荖濃的「齊唱」方式也不同；大庄的「加拉活兮」用在「公廨戲」、「跳戲」和荖濃的用法相同。頭社、吉貝耍也有「加拉活兮」這一首歌，用在阿立祖（太祖）祭儀「牽曲」的部份。但頭社的「山尾曲」明顯為非祭典用，各個歌謠的相關要素差異明顯。再加上各村對「加拉活兮」一曲的看法和禁忌，我們終於看到從六重溪、吉貝耍、頭社、荖濃、六龜到後山，都有相同的音樂質素構成相類似的歌謠，傳唱在祀壺信仰的祭儀中，加上歌謠相互傳承的關係，因此，我們稱「加拉活兮」為大武壠社群的代表曲不為過。同時，每個聚落中都有她獨立自主的，音樂語法、用法等特性，因此，我們又可以將每個歌謠聚落，視為各自獨立存在的個體，個體與個體之間的相互關係卻又是密不可分的。這也應證在過去（歷時性的）區域間歌謠關係的傳說：頭社應為大武壠頭社故地，歌謠從同為族人的荖濃傳來合理。六重溪從內山遷來，內山為大武壠故地，吉貝耍牽曲又從頭社學來，和六重溪有婚姻、密切往來等關係。所有指標指向—吉貝耍應不僅為哆囉閣、蕭壠的後裔而已，更含有大武壠音樂質素的影子。

屏東平原歌謠區的定位，前已論及它和西拉雅之間的關係，以恆春歌謠來看，其傳播範圍，北到高雄縱谷區、東至後山區，也未超脫西拉雅歌謠區範圍。這個範圍的劃定是根據傳播媒體用收音機、電視等傳播以前。那時後歌謠的傳播靠藝人或朋友、親屬之間的流傳，無論證據數量多少，只要聽得到恆春調的地區就有恆春人的例子或傳說。即使像可能為恆春人最後一批遷徙者，夾雜於南鄒四社布農和荖濃之間，他們仍像恆春的孤島一樣，流傳著「元宵夜跳戲」的盛況，而歌謠卻已「恆春調」、「有仔影」共唱了。像這樣混何行的聚落在後山區到處可見，只是混合歌謠的程度、方式之不同，加深了每個歌謠聚落的獨立性罷了。總之，以現今西拉雅歌謠之分佈來看，以歌謠為中心的傳承、傳播方式，隨著族群遷徙、歷史過程發展的相互影響，遺留下來的似乎僅是大武壠與恆春歌謠為主系，結合「音樂地方化」的特性後，再創造出今日西拉雅歌謠流傳的面貌。

五、結語—歌謠與族群的展衍

總之，歌謠聚落的區劃，只是個人思考—歌謠在空間分佈上的一種狀態。透過這種狀態的解讀，讓我們更清楚該族群或該社群的歌謠，和歷史事件、遷徙傳說之間相互印證的可能情況。至於歌謠聚落、歌謠族群與文化區域之間的問題，我們也可透過祀壺信仰和傳承歌謠，這兩大文化素質的比較，更清楚地看到族群遷徙的真實面貌。同時透過歌謠的討論，讓我們為「後山歌謠區」找到歌謠和祖先遷徙之間的直接證據。從歌謠的思考，不論是傳承或傳播，西拉雅族群在漫漫四百年的歷程長河中，透過歌謠的傳唱，展衍著其族群的命脈，及至今日仍然歷歷可見的。

平埔族文化

<http://content.edu.tw/local/kaushoun/chinnan/9/menu204.html>

平埔族群的分類與分佈

(以下資料出處：<http://ianthro.tw/p/41> 平埔族群的分類與分佈)

伊能嘉矩《臺灣番政志》將平埔族分為：凱達格蘭族 (Ketagalan)、噶瑪蘭族 (Kavarawan)、道卡斯族 (Taokas)、拍宰海族 (Pazzehe)、拍瀑拉族 (Vupuran)、巴布薩族 (Poavosa)、阿立昆族 (Arikun)、羅亞族 (Lloa)、西拉雅族 (Siraya 或 Siraiya)、以及馬卡道族 (Makattao) 等十族。後人研究其分布地區如下：

平埔族群分佈情形表	
族別	分佈區
西拉雅族 (Siraya)	今之嘉南、屏東平原
洪雅族 (Hoanya)	今台中盆地霧峰以南至嘉南平原新營以北
巴布薩族 (Babuza)	今台中市以南至西螺以北之近海平原地帶
拍宰族 (Pazeh)	今豐原至東勢一帶之平地及山麓地區
拍瀑拉族 (Papora)	今大肚丘陵以西至海岸一帶
道卡斯族 (Taokas)	今大甲以北至新竹市一帶之海岸地區
凱達格蘭族 (Ketagalan)	今桃園、台北及基隆一帶
噶瑪蘭族 (Kavalan)	今之宜蘭平原