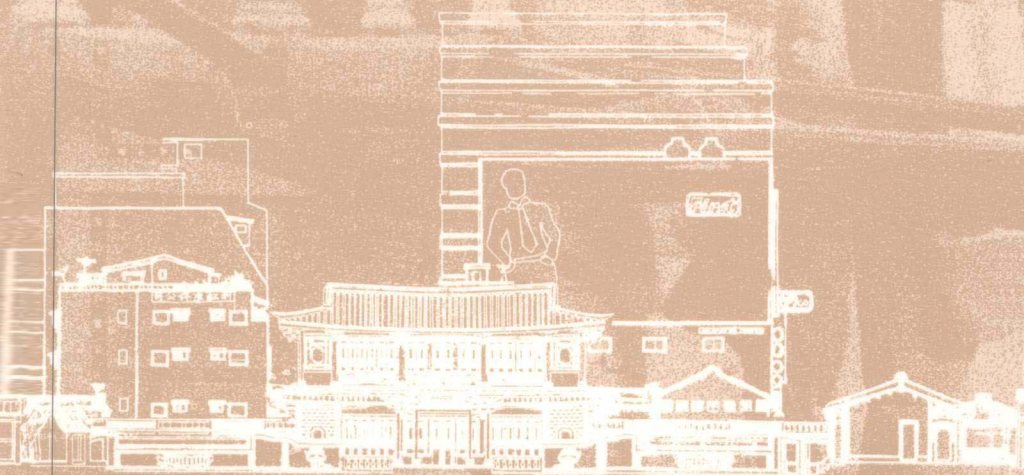


中央研究院民族學研究所
專利乙種第十六號

台灣社會與文化變遷

《下冊》

瞿海源 主編
章英華



中央研究院民族學研究所 印行

中央研究院民族學研究所

專刊乙種第十六號

臺灣社會與文化變遷

(下冊)

瞿海源 章英華 主編

中央研究院民族學研究所

專刊乙種第十六號

臺灣社會與文化變遷

(下冊)

國內定價：精裝新臺幣：肆 佰 元
平裝新臺幣：叁 佰 伍 拾 元
國外定價：精裝美金：貳 拾 元
平裝美金：拾 柒 元

編 者：瞿 海 源、章 英 華

出 版 者：中央研究院民族學研究所

發 行 者：中央研究院民族學研究所

印 刷 者：九合彩色印刷有限公司

地址：台北市西園路二段261巷20弄32號三樓

電話：(0 2) 2 3 3 2 - 7 7 2 3

中華民國七十五年六月 初版

中華民國八十七年五月 二刷

目 錄

序 言

第一篇 光復前社會與文化變遷的分析

晚清臺灣北部漢人拓墾型態的演變——以北埔

姜家的墾闢事業為例……………莊英章 陳運棟 1

清代臺灣的移墾社會……………蔡淵聚 45

日據時期臺灣的放足斷髮運動……………吳文星 69

第二篇 人口與生育行為的變遷

臺灣地區的人口週期與人口控制……………Hal H. Winsborough 109
陳寬政
李美玲

臺灣地區生育態度與行為的變遷……………孫得雄 133

臺灣農業人力資源之變遷……………廖正宏 179

第三篇 工業化與都市化

臺灣農村小型工業發展的特質及其經濟文化基礎……………胡台麗 209

清末以來臺灣都市體系之變遷……………章英華 233

臺灣的社區變遷……………蔡宏進 275

第四篇 社會階層的變遷

職業地位結構——臺灣地區的變遷研究……………蔡淑鈴 299

教育結構變遷與教育機會均等……………王德睦 353
陳宇嘉
張維安

第五篇 土著社會的變遷

- 在漢文化影響下阿美族的家庭結構……………石 磊 379
- 奇美村阿美族的宗教變遷……………黃宣衛 401

第六篇 社會心理的變遷

- 大學生人生觀的變遷：二十年後……………楊國樞 443
黃曜莉
- 大學生價值觀的變遷：二十年後……………雷 霆 479
楊國樞
- 十八年間臺大學生對他族或他國人民之刻板印象的
變遷……………李本華 513
- 臺灣大學生的心理健康的變遷分析——以兩所大學
的 KMHQ 分數為例 ……………余德慧 555
張文雄
- 社會變遷衝擊下之精神疾病……………林 憲 591
- 青少年心目中的父母教養方式……………朱瑞玲 617

第七篇 宗教與犯罪行為的變遷

- 臺灣地區宗教變遷之探討……………瞿海源 655
姚麗香
- 臺灣地區近三十年來的犯罪行為變遷……………莊耀嘉 687
- 作 者 簡 介……………731
- 中文人名索引……………739
- 英文人名索引……………743
- 主 題 索 引……………749

在漢文化影響下阿美族的家庭結構

石 磊

中央研究院民族學研究所
國立臺灣大學人類學系

根據筆者的表面觀察，阿美族與外界接觸的結果，在宗教信仰上有着兩種不同的改變：(1)接受西方傳來的基督教，其中包括新(基督教)、舊(天主教)兩派；(2)接受中國(漢人)的民間信仰。雖然這兩種現象在比重上極不相稱，卻不因爲後者的比例較小而使筆者失去研究的興趣。在過去的幾年裏，筆者有機會在臺東附近的馬蘭與恒春附近的旭海做過研究，(1976, 1982, 1983) 發現兩地的阿美族人雖然大多數接受漢人民間信仰，但兩地的信仰模式卻不相同。本文的目的在探究在不同信仰模式下，是否會在家庭制度上有着差異的表現？如果有的話，並企圖尋找所以如此的原因。

一、前 言

家庭是社會生活的基本單位，可以說是一普遍存在的社會羣體。本文所說的家庭結構是指生活在這一羣體內成員之間的關係，這種關係從下列諸現象中可以看出：

(一)成員的數目：家庭成員的數目直接影響這個家庭的大小。人數少些，成員間的糾紛自然不多；相反的，人數多了，成員間的糾紛就自然增多。

(二)家庭的類型⁽¹⁾：依照家庭成員間的親屬或者姻親的關係，把家

(1) 關於家庭類型的詳細情況，請參閱石磊，1981：233-237

庭分為核心家庭(一對夫婦以及他們的未婚子女);主幹家庭(家庭之內可以容納兩對或兩對以上的夫婦,但每一世代僅有一對夫婦);直系家庭或聯合家庭(一個家庭之中最高的一世代為一對夫婦,其他的世代可以容納兩對或兩對以上的夫婦);多次婚家庭(家庭成員中出現了繼親——繼父、繼母、夫前妻子女、妻前夫子女——或者半同胞——同父異母或者同母異父同胞——甚至繼父或繼母的前配偶子女);以及不屬於以上的類型,成員中包含其他遠親或者沒有親屬關係的份子的寄居型家庭。

這些類型的家庭在某一社會出現的頻率是有其意義的,表現出該社會家庭循環發展的實況。以核心家庭為家庭發展模式的社會,不太可能出現主幹,直系甚至伸展家庭;相反的,如果以直系家庭為家庭發展模式的社會,出現主幹核心家庭的可能性就非常大了。另外,在單系社會中,由於婚姻以及子女都以特定的性別為主,所以出現多次婚的家庭就非常容易了。

(三)居處法則:一對夫婦婚後的居住地也會影響家庭的結構。從這裏我們可以看出:

1. 成員中不包括姻親: 如果一對夫婦婚後仍舊留在各人的出生之家而不住在一起的話,那麼家庭成員中就不能有姻親出現,這樣的居處法則我們稱之謂原居 (natolocal, 見 R. Fox 1967: 85), 這種家庭我們稱之謂血緣型家庭 (consanguine family, 見 Keesing 1976: 292)。

2. 成員中包括姻親: 夫婦婚後必定有一人或兩人同時從其出生之家移出,形成養育之家,而形成所謂配偶型家庭 (conjugal family, 見 Keesing 1976: 292)。在配偶型家庭中我們常見的居住法則有: 從父居、從夫居、從母居、從妻居、從舅居、從新居、兩可居等。在這些居處法則中家庭成員姻親有時多為女性;有時多為男;有時候不以性別為準

而以其其他的條件為依據。

二、受漢文化影響的馬蘭與旭海

雖然馬蘭與旭海的阿美族人在表面上大部份都接受漢人的民間信仰，但由於與漢人接觸的年代，與漢人接觸的過程有所不同，所以表現在信仰的模式上卻有着顯著的差異。爲了要了解馬蘭與旭海的實際狀況，特將兩地的歷史背景與宗教實況做一簡要的陳述：

(一)臺東與馬蘭：臺東與馬蘭雖然是兩個地名，但在歷史的發展過程中顯示出阿美族與漢人的互動關係。這種關係可以從下面看出：

1. 臺東縱谷早期的移民：臺東古稱寶桑或卑南，位於後山，是臺灣土著民族的阿美族與卑南族的居住地區。朱一貴作亂之前雖無官府禁令，但由於交通不便，到臺東去的漢人除了避難與貿易者外，可以說絕無僅有了。朱一貴亂平之後，爲了防止‘亂黨’躲入政府勢力無法到達的‘番區’特別劃分‘番界’禁止漢人進入，臺東地區就在番界之內。番界的設施到了清同治末年因牡丹事件的衝激而取消，不但不再禁止漢人進入‘番界’，採納沈葆楨的建議開山撫番，鼓勵漢人進入後山地區，從事開墾的工作。即使在‘番界’的設置期間，清政府並沒有徹底的執行政令，仍有少數漢人陸續的進入從臺東到花蓮的河谷平原⁽¹⁾。

2. 馬蘭的歷史：馬蘭是 Valangau (阿美族部落的名字) 的漢譯名字。他最早的社址是在 Ngangasolai 的地方，就是現在知本與華源之間的山上。後來又搬到現在的南王附近的山上，再搬到現在宜灣附近的山上，再從宜灣搬到現在的臺東火車站附近。最後再從火車站搬到馬蘭的現址。馬蘭遷到現址以後，清朝的官府才來臺東。當時的馬蘭以現在的新生國小為中心，分散在更生路兩側，學校的左側到現在的尚武巷

(1) 關於臺東縱谷移民的實況，請參閱 1. 連橫，1977: 329-351; 628-631。2. 臺灣銀行經濟研究室，1960: 81-86

爲止，學校的右側到現在的自由巷爲止。現在馬蘭的範圍大多了，包括南榮里、新生里、馬蘭里以及中心里的全部還有自強里的一部份，雖然這些里的居民，並不一定以阿美族人爲主。至於馬蘭附近的阿美族部落，如大橋、豐源、豐里、豐年、康樂等雖然都是從馬蘭分出的，或因距離較遠、或爲其他的因素，不論在意識上或者宗教活動上，都與馬蘭分開各自獨立了⁽¹⁾。

3. 臺東的城市化：自清政府在東臺灣設置官府以後，臺東一直是東臺灣的行政與漢人聚集的中心，可能也是東臺灣最早的城市。這一點我們可以從光緒二十年(1894)完成的臺東州採訪冊看到一些端倪 (p. 18-19)：

寶桑莊：在埤南；十八戶，男、女九十人。

新興街：在卑南；大小店舖，手藝工匠人等浮戶九十家，男、婦約三百七、八十人，無一定之數。

馬蘭坳街：在埤南；七十餘戶，商販居其小半，各營弁勇眷口居其大半，男、女約二百七、八十人，無一定之數。

從這一段引文中，我們知道在馬蘭附近的三個漢人聚落，除了寶桑莊的居民是務農的農夫外，其他的新興街與馬蘭坳街的居民都不是務農的：他們不是商人，就是軍人，再不就是手藝工匠等。這些人都不是構成傳統中國社會最基本人員。居住在馬蘭的阿美族人最先接觸的就是這些人。

4. 馬蘭居民與外來宗教的接觸：把漢人的宗教信仰帶給居住在馬蘭的阿美族人的不是一般的農民而是神職人員。Lintui 與 Tiunga 雖然都是漢人，但他們都娶當地的女子爲妻，並且與族人住在一起。Lintui 在一次流行病中擔任了積極的角色：用漢人的儀式祭祀死者，而安定民心，得到阿美族的信任，而使漢人的民間信仰在馬蘭生根。Lintui 死後，

(1) 有關馬蘭較爲詳細的歷史請參閱石磊，1976：100-102

由 Tiunga 繼任他的工作，使阿美族更加信任漢人的民間信仰。

日治末期，由於中日戰爭的關係，日本殖民當局在臺灣推行‘皇民化’運動，不准許阿美族人信奉漢人的民間信仰，鼓勵他們改信日本的宗教。但是在日本戰敗，臺灣光復後，這種運動的影響力即告停止。

光復後，基督教新舊兩派都獲得了在臺灣土著社會宣傳教義的機會。但這種宣傳對馬蘭的阿美族人的影響並不大⁽¹⁾。

5. 馬蘭宗教的現狀：在了解馬蘭與臺東的關係以及馬蘭早期漢人民間信仰輸入的歷程後，現在以新生里阿美族人最集中的幾個鄰為代表，介紹馬蘭阿美族人的宗教現狀。雖然馬蘭是阿美族人的原居地，由於同治末年漢人移居不受限制，這裏的漢人數量的日漸增多。就新生里阿美族居民最集中幾鄰看，在民國六十二年底，沒有一鄰的阿美族人超過漢人的人數；反而漢人變為多數民族了。另外一個現象，就是阿美族人與漢人是混合居住的。

在了解漢人與阿美族的居住情形後，再敘述新生里阿美族人的宗教實況。在新生里阿美族居民所發現的宗教有漢教（漢人的民間信仰）、長老教會與天主教。茲分述如下：

表 1 阿美族人受漢人宗教影響的情形（石磊 1976 表 6）

種 類	戶 數	人 口	備 註
(1)	20	113	僅以燒香祭祖 借用漢人牌位祭祖 除祭祖外接受漢人的符 祭祖並敬漢神 敬漢神 其他
(2)	35	281	
(3)	3	16	
(4)	39	283	
(5)	3	16	
(6)	29	165	
共 計	129	874	

(1) 關於馬蘭居民與外來宗教較為詳細情況請參閱石磊，1976：111-123

A、漢教：阿美族人信奉漢人宗教情況頗一致，這一點可以從其廳堂的佈置上看得出來。大致上可分為五種：(1) 僅設有香爐者，(2) 設有祖先牌位者，(3) 僅有符者，(4) 設有神位及祖先牌位者，(5) 僅有神位者。在這五類中當然都有燒香的行為，而且受漢教影響的程度以愈靠後者愈大。茲將這五類戶數與人數統計於下：（見p. 417）

如果我們把(1)、(2) 兩類視為接受漢人宗教形式的話，那麼(4)、(5)兩類就可視為接受漢人宗教的內容了。從數字看前者大於後者。雖然他們有形式與內容的差別，但都具有一個特徵，那就是排斥基督教。

除了廳堂的佈置外，這些人還有清明祭祖、墓的形式與漢人相同，人死後過‘七’，結婚時擇日與合八字，貼春聯、貼符。很可惜這些現象目前無法與上述的廳室佈置的種類做相關的分析。

更重要的是他們單獨的祭拜，沒有社區性的祭祀活動。他們不是沒有社區性的祭祀活動。只是不用漢人的方式表達罷了！

在這些人當中，他們仍然相信阿美族固有的宗教，而且舉行豐年祭。

B、長老教：馬蘭有一所長老教堂，牧師是阿美族人。信徒們以阿美語唱聖詩，祈禱與講道。在新生里研究的對象中共有信徒11戶，50人。

C、天主教：馬蘭有一天主教堂，有一位瑞士籍的神父負責傳教，在望彌撒過程中國語與阿語混合使用，而且教堂中也貼有對聯，雖然含義是天主教的。在新生里研究的對象中，僅有3戶13人是信徒。

這三種不同信仰的人，在馬蘭就變成了三個羣體，在宗教儀式上不

表2 馬蘭阿美族各種宗教信仰人數（石磊，1976表10）

宗教別	研 究 對 象	實 際 情 形 (全馬蘭)
漢 教	129 (874)	382-71=311 (2332-357=1975)
天主教	3 (13)	36 (164)
長老教	11 (50)	35 (193)

但彼此不相來往而且還十分隔閡。三個羣體在人數上的情形如表二所示：由數字看，馬蘭的阿美族仍以信奉漢教者為主。

(二) 恒春、滿州與旭海：恒春與滿州的關係，滿州與旭海的關係，就像臺東與馬蘭一樣，欲了解它們之間關係就得從歷史的發展過程看：

1. 早期恒春半島的移民：恒春古名瑯嶠，是排灣族、阿美族，甚至平埔族的故居。早在康熙年間（或者更早）就有漢人到這裏經商、務農。康熙末年恒春半島雖也劃入‘番界’之內，但並不能禁止所有的漢人出入（黃叔璥 1957：157-158）。

同治末年‘番界’盡撤，漢人更大批擁進恒春半島。據光緒二十年完成的恒春縣志，當時的居民的分佈情況如下：

……今區爲十三里，西南沿海六里，曰：宣化、曰：德和、曰：仁壽、曰：光文、曰：善餘、曰：嘉禾，皆係民莊。……東面四里皆屬番社，曰：安定、曰：長樂、曰：治平、曰：泰慶。居東西之間者，曰：咸昌、曰：至厚、曰：永靖，三里民番錯雜。……又民居曰莊，番居曰社。有所謂客莊者；客人者皆粵人也。莊如西門外之保力、統埔、四重溪、內埔等及城內之客人街是也。又有客番雜居者，如東門外之射麻里、文率、響林、八嵎、太古公、萬里得、八姑角、牡丹灣、羅佛山等，南門外之大坂埕、潭仔、墾丁等莊是。其閩籍者，則不繫以客，亦不與番同處云。

從這段引文中，我們可分別發現當時的聚落按照居民的性質可以分爲四個類型：(1) 閩籍村落、(2) 粵籍村落、(3) 粵‘番’雜居村落、(4) ‘番社’。就各類村落的空間分佈看，閩籍村落居西，分佈在交通要道上；粵籍村落則靠近山邊（中央山脈）；粵‘番’雜居的村落則在淺山地區；‘番社’則在深山。

2. 旭海的歷史：旭海村現在爲屏東縣牡丹鄉所管轄。它的古名是牡丹灣阿美族名是 Matsar。根據居民的報導這個村落、是日治末期建

立的，在建村之前這裏是無人居住的。潘阿別對本村的建立有很大的貢獻。潘阿別是排灣族人，原住在現在的滿州鄉里德村的猪老東部落。他的父親潘文杰是猪老東部落的頭目。牡丹事件之後，日方派兵來臺時，見於日方武器精良，曾勸排灣族人採取不抵抗的態度，對這次的軍事行動很有幫助，而有功於日本。甚得日本人的重視。當潘阿別先生發現了旭海而願意到這裏開墾時，即得日方的允許。在他得到日本當局允許他在旭海開墾後，即在他的家鄉附近招募來旭海開墾的人員。在這些開墾人員之中，又可以分為兩類：阿美族住在港口（八姑角——Pakoro）部落；排灣族是潘阿別的親屬，住在猪老東部落。這些開墾人員的後代，就是現今旭海居民的主幹。

3. 旭海與外界的關係：從早期旭海的移民看，旭海應該與日治時期的滿州庄，現在的滿州鄉的關係極為密切。除了移民關係外，在日治時期旭海是滿州庄的一部份。另外，旭海是南臺灣東西交通的要衝，在南迴公路尚未開通前，從恒春到臺東的汽車是經過旭海的。

臺灣光復以後，旭海劃歸牡丹鄉管轄。日治末期，順應戰爭的需要，殖民當局發動民工把旭海到牡丹、四重溪的小徑拓寬，可以行走牛車，旭海的對外交通才改經由牡丹、四重溪、車城，而不必經由港仔、九棚、分水嶺、滿州、永靖而恒春了。

約在十年前，臺灣汽車客運公司，開闢由恒春至旭海（每日三班）的班車，從此旭海與牡丹的關係就比較更接近了。

4. 旭海現狀：從聚落形式看，我們無從知道旭海原為阿美族與排灣族混居的部落。在村子的外圍有一土地廟，是居民的主要宗教信仰的中心；民房的形式也顯不出阿美族與排灣族的特色。只有在深入調查後，我們才知道實際的情況。

A、居民：細查旭海的居民史，我們可以把現在居住旭海的居民依據他們遷來的時間不同，以及文化上的差異分為下列數羣，茲分述如

下:

a 第一批是潘阿別先生招募前來開墾的人員，其中有阿美族，排灣族還有少許的漢人⁽¹⁾。這批人員的祖居地是滿州鄉，大部份是日據時期遷來的。大部份都信奉漢人民間信仰。

b 第二批: 光復以後，原來居住在獅子鄉的排灣族，聽到別人說旭海有多餘的地可資開墾，他們就從獅子鄉搬到這裏來。這些人聚居在旭海的一隅，多半是基督徒。

c 第三批: 民國卅八年左右，國民政府從大陸撤到臺灣，軍隊也跟著撤來。軍隊中較為上年紀的人員爲了需要大部份被編入海防部隊。旭海附近大概有三個地方駐紮海防部隊，他們平常也到旭海來。等到退伍時，他們已習慣了旭海的情況，不願再搬到外面去住。這些人，有的與排灣族或阿美族人結婚，有的仍然過著單身的生活。

在這三批居民當中，第一批與第三批的居民由於宗教信仰相近，就構成旭海村重要份子。第二批居民，由於大部份信基督教，所以在社區活動上往往與第一，第三批的居民不太一致。

B、宗教表現: 這裏所說的宗教表現是指筆者在田野所觀察到實際情況。觀察的對象是本村居民的第一批與第三批，在第二批居民中，不是沒有而是很少。大約的說，這些對象佔全居民五分之三甚至五分之四。觀察的層面有二: 家庭的與社區的。

a 在家庭層面上的宗教表現: 接受漢人民間信仰的居民，在家屋的佈置上有著一致的表現。不論房子的大小，也不論房間的結構⁽²⁾，每家都有神桌的佈置，在神桌牆上的中央掛著神像，絕大部份是畫的，上面是觀音，下面有土地與灶君。神位的右邊(以拜神的人爲準)，有祖先的

(1) 這些漢人有些單獨成家，有些嫁進或贅入阿美族或排灣族的家庭中，單獨成家的配偶多爲漢人。

(2) 是指房間平面圖以及各個房間在空間上的關係。

牌位(集體的)。當然如果剛分家,還沒有人去世,就不必要設祖先牌位。神像與祖先牌位的正面各有一香爐,廳堂的前方有另一個吊著的香爐(天公爐)。有天公爐的人家,在三個香爐中,都需要燒香的。很多人家每天晨、昏都燒香;也有僅初一、十五才燒香的。

除了廳堂的佈置外,在田野中我還觀察了兩件事,一與歲時祭儀有關,一與墓地有關。讓我們先從歲時祭儀談起。民國六十九年的陰曆年剛過完沒有多久,我有一個機會到旭海去在友人的幫忙下,我觀察了旭海貼對聯的情況。全村居民,除了基督徒外,幾乎都貼春聯,沒有貼春聯的人家是有緣故的,因為這家的長輩有人去世。

七十一年端午節我正在旭海,我觀察了插‘三青’⁽¹⁾的實況。插三青的普遍性雖然沒貼對聯的高,但也相當普遍了。

另外,七十一年在田野中,我還到旭海的公墓看過,大部份的墳墓都是漢人的形式。

另一點令我驚奇的是旭海的童乩(漢人)相當多,請童乩看病或者指示迷津的事特別多。

b 在社區層面上的宗教表現:對旭海的居民而言,表現社區意識最強的日子,一年之中共有兩天;中元與中秋。中元是農曆七月十五日,是祭拜‘孤魂野鬼’的日子。這一天,居民都集中在‘有應公’廟前祭拜⁽²⁾。這天早上村長就開始廣播,要村民到有應公廟前砍草、打掃。下午開始祭拜,每家都自動的帶著三牲的祭品,擺在有應公廟前,等人到齊後,開始祭拜。最後,有一位阿美族的婦人(年紀約70歲),以排灣巫師的方式,但手中拿著一把香,邀請所有的孤魂野鬼,來享用村人的祭拜。

陰曆八月十五日是土地公的生日⁽³⁾,村民們不但各家自備祭品到

(1) 三青是三種青草,插在門口可以避邪。端午節時,漢人多插。

(2) 民國七十二年的中元,是下午三時開始祭拜的。

(3) 據說土地公有兩個生日,一在二月初二,一在八月十五,旭海居民選擇後者。

土地公廟廣場祭拜，而且經由管理委員會從車城附近請來了一個掌中戲的劇團來演戲酬神。所需的費用由信徒中分派負擔。從土地公廟管理委員會中看，第一任主任委員是郭發，他是恒春附近的閩南人。日治時期的末期，潘阿別去世，因為潘先生生前經營不善，負了不少的債。爲了還債，把自己所擁有的土地，賣給了郭發先生，於是郭先生就變成旭海最有影響力的人了。郭發以後，又換了好幾任主任委員，他們都是排灣族或者阿美族人。由此可以看出漢人，阿美族與排灣族之間的關係。

(三)馬蘭與旭海在宗教方面表現的異同：從上面兩節的陳述中，我們發現馬蘭旭海兩地的居民在與外界接觸的過程中，以及接觸後在宗教方面表現的情況，試比較如下：

1. 地點：馬蘭位於臺東附近，而臺東早在光緒年間已發展成小型都市，都市的居民與鄉村的自不相同。

旭海的居民是從滿州遷來的，滿州與恒春相距較遠。在滿州附近的漢人居民多以務農爲業，農人與商人在性格上自有不同。

2. 宗教方面的表現：馬蘭的阿美族人雖然多數人都受漢人宗教的影響，但他們之中的差異性卻相當大，自香爐到專拜神像共有五種之多，而旭海在這方面卻表現的相當一致。每家都有神像的佈置，是否佈置祖先牌位則視情況而定。另一點馬蘭的阿美族在漢人宗教方面缺乏社區性的活動，旭海居民卻表現的相當不同，不但藉漢人宗教表達社區的意識，而且阿美族、排灣、漢人共同參與，不分彼此。雖然旭海居民在社區活動的宗教表現上以漢人的宗教爲主，但仍然可以顯示出土著民族(阿美族與排灣)固有宗教的特色。當然馬蘭阿美族人，在漢教表現方面雖然沒有社區活動，但家庭祭拜方面仍然保留阿美族固有家庭的特色。這一點，恐怕是漢人宗教所具有並容性的影響下始能表現出的特有現象。

三、馬蘭阿美族的家庭結構

現在的馬蘭共包括新生里、馬蘭里、中心里、南榮里的全部，以及自強里的一部份。由於範圍過於遼闊，阿美族的居民過於分散，特把阿美族居民較為集中新生里的第一鄰、第二鄰第三鄰、第四鄰——第七鄰、第十五鄰、第十六鄰、第廿鄰、第廿二鄰、第廿三鄰、等十一鄰共149戶做為代表⁽¹⁾。這樣做是不得已的，要不然實在不易掌握。

(一)家庭的大小：根據筆者在上述的十一鄰所訪問的資料加以整理，各戶的人口如下：

表3 馬蘭阿美族家庭的大小(1974)

家 庭 人 數	戶 數	人 口
1	2(1.34%)	4
2	5(3.36%)	10
3	13(8.72%)	39
4	11(7.38%)	44
5	28(18.79%)	140
6	23(15.44%)	138
7	22(14.77%)	154
8	15(10.07%)	120
9	9(6.04%)	81
10	8(5.37%)	80
11	6(4.03%)	66
12	2(1.34%)	24
13	4(2.68%)	52
14	0	0
15	1(0.67%)	15
共 計	149	965

⁽¹⁾ 在介紹馬蘭的宗教時也是採用這些資料。