

# 在新年出現的族群

—哆囉布安〔*TuRbuan*〕族認同之殘存與顯現

清水純 原著<sup>\*</sup>

吳得智 翻譯<sup>\*\*</sup>



---

\* 清水純 日本大學教授。

\*\* 吳得智 高苑科技大學講師。

# I

## (1) 研究課題之所在

2002年12月，居住在臺灣平地屬南島語系民族的噶瑪蘭族由中華民國行政院認定為「原住民」，正式成為臺灣第11個原住民族。噶瑪蘭族儘管在過往從民族學和文化人類學的觀點早已被理解並分類為臺灣原住民中的一個族群<sup>1</sup>，然而由於其同化於漢族的程度高，長久以來被視為是已經消失了的族群，而在行政事務上亦未受到將其視為原住民之身份的對待。然而近年來由噶瑪蘭族所推動的「復名運動」，也就是回復失去的民族名稱之運動，獲得了成果，藉由研究與調查再確認其固有語言、習俗的殘存，以及堅定的族群認同，終於受到正式的認定而被視為是現存之原住民族<sup>2</sup>。

然而，噶瑪蘭族一方面雖然確實是一個獨立的族群，但事實上其內部尚「內含」了另外一個族群存在。在花蓮縣豐濱鄉新社村裡，就存在著有一群維持著不同族群認同的「噶瑪蘭族人」，他們被稱為「*TuRbuan*<sup>3</sup>」（本文暫譯為「哆羅布安族」）。在新社村的*TuRbuan*族人被推斷幾乎全體都與噶瑪蘭族混血，另外還有不少與阿美族混血的人，也有部分人是擁有漢族的祖先。就像反映了新社村的歷史一樣，在被視為是噶瑪蘭族人的250名村民之中，幾乎全體都與其他族群有著各種比率的混血，其中也含括一部分擁有*TuRbuan*族祖先的人在內。像如此展開著複雜異族通婚的情況之下，在複數「族群」的集團歸屬

1 伊能嘉矩於1899年在〈台灣ニ於ケル「バイボ族」概察〉〔《東京人類学雑誌》15號、pp.126 - 156〕中，針對漢化程度高的原住民群〈いわゆる平埔族諸族〉進行分類，以噶瑪蘭〔クヴァラワン〕這個名稱將族人分類為一個民族。這項分類在伊能嘉矩與栗野傳之丞所著《台灣蕃人事情》〔台灣總督府民政部文書課、1900年、台灣日日新報〕之中亦被參考活用了。

2 有關噶瑪蘭族之原住民認定，請參考拙著〈クヴァラン族の「原住民」認定〉〔清水純《台灣原住民研究》7号、風響社、2003年、pp.257 - 259〕。

3 本文中的噶瑪蘭語以及邵語的羅馬拼音都是依據行政院原住民族委員會民國94年所頒定的「原住民族語言書寫系統」所標記。

意識重疊之縫隙中，*TuRbuan*族人的自我意識至今仍舊被維繫著。儘管其人口數依推算僅有100人左右，而且所有的人都有著複雜的混血，*TuRbuan*族的族群意識與其他複數的族群意識依然同時存在著，這是一個很有意思的事實。

本文以維繫在如此重疊之歸屬意識中浮現之*TuRbuan*族的族群界線〈ethnic boundary〉之主要因素為主題，具體而言，本文是以顯現出族群意識之唯一的場合——祖先祭祀儀式為題材，來加以研討僅在新年的祖先祭祀場合中才會出現的*TuRbuan*族之族群界線與集團歸屬意識。

同時，在本文中除了民族誌資料以外，也根據筆者所拍攝之祭儀的照片資料來加以探討與研究。在近年來臺灣原住民研究的過程裡，從日本殖民時代以來由學者所拍攝的照片集接二連三地被整理出版，影像資料所具有之時代性的價值重新受到理解與評價<sup>4</sup>。這是因為照片資料可以鮮明地描繪出，至今日為止之時代流轉中原住民生活樣式所受到的各種影響的痕跡。筆者的研究調查對象——*TuRbuan*族人和其傳統文化也正在變化的過程當中，筆者在1980年代第一次從事祭儀調查時所拍攝的照片也可以說已經開始具有著歷史價值。再加上，*TuRbuan*族之祭儀的性質上，外人很難以參觀，因此以前並沒有拍攝整個祖先祭祀之過程之照片資料存在，就這些點來考慮的話，筆者藉這次機會將拍攝用來做為解析整個祭儀過程的照片資料全數發表出來，應是非常具有價值的事。

不過，這些照片的背後還有一些曲折。雖然筆者很幸運地被允許參觀儀式而獲得了拍攝的機會，然而，對於准許非祭祀團體成員的筆

4 由東京大學總合研究資料館特別展實行委員會編輯的《乾板に刻まれた世界——鳥居竜藏の見たアジア》〔東京大学総総合研究資料，1991年〕這本書中，除了中國少數民族、薩哈林島的愛奴、朝鮮人之外，還包含收藏有鳥居龍藏最初的實地調查地——臺灣之原住民相關的影像資料。另外，森丑之助（臨時台灣舊慣調查會）所著的《台灣蕃族図譜》〔1918年版之復刻版〕，由臺灣的出版社發行了附中文翻譯的全二冊〔南天書局，臺北〕。此外還有笠原政治〔編〕，楊南郡〔中譯〕《台灣原住民族映像——淺井惠倫教授寫真集》〔1995，南天書局，臺北〕〈中日文雙語版〉等書籍。

者參觀了儀式這件事是否得當，在事後當事者的*TuRbuan*族人之間產生了不同的意見。在以下將闡述的考察之中，包含當時紛爭的來龍去脈，筆者也要將其做為本文課題的分析對象——即何謂*TuRbuan*族？*TuRbuan*族的族群界線是如何顯現的？同時也要探討在語言消失、人口減少、與異族混血之種種不利的條件之下，*TuRbuan*族人是透過甚麼樣的方法和途徑維繫其族群界線的？

臺灣的平地原住民諸族在清朝統治時代被統稱為「熟番」，在日本統治時代則先是被稱為「熟蕃」，之後又改稱為「平埔族」。他們深受漢族文化之影響，在走向漢化的過程當中幾乎全部的族群都喪失了其原有的社會結構，同時語言和習俗亦急速地走向消失之路。在日本開始殖民統治之時，「熟番」原有的社會組織與結構幾乎已經完全消失，大部分的固有習俗亦已滅絕了。在整個日本統治期間，對於僅存之固有文化資料並未收集得很豐富，這是因為當時的民族學和文化人類學之調查與研究都集中於狹義的「高砂族」上。戰後，平埔族文化之變貌更加激烈，在急速地邁向現代化的臺灣社會中，其語言和文化也急速地消失了。而在最近的20幾年來盛行以平埔族為對象的研究主題，主要是經過了變化後的平埔族文化或認同等等。根據調查所獲得的資料追溯部分殘存的固有文化要素及其變貌之過程，而後探討漢族文化是如何地滲透與混合於平埔族的各個文化之中，其間，族群意識又是如何地被維持或是產生變質的？多年來所展開的都是類似這些主題的分析與研究。其中在最近的研究成果裡特別受到矚目的是山路勝彥針對西拉雅族與邵族之認同意識所做的考察與研究<sup>5</sup>。

分布在臺灣南部的西拉雅族的子孫，在今日仍然維持著祭拜獨特

5 山路勝彥針對西拉雅族的研究有以下幾篇論文：〈蜉蝣の認同、祖先からの出奔——漢族でもなく、シラヤ族でもなく(1)〉〔《台湾原住民研究》3号、風響社、1998年、pp.15 - 53〕，〈憑依する巫女、原初への追憶と新たな神々——漢族でもなく、シラヤ族でもなく(2)〉〔《台湾原住民研究》4号、風響社、1999年、pp.41 - 97〕，〈女神たちの飛翔、歴史への癡痕——漢族でもなく、シラヤ族でもなく(3)〉〔《台湾原住民研究》7号、風響社、2003年、pp.96 - 120〕。此外，山路勝彥以羅馬字ulaluan來表示邵族的祖靈籃，然而邵族語中表示祖靈籃的名詞應該是記為ulalaluan較為正確。

形式的壺，另一方面則祭拜已改變為漢族名稱之固有的多種神明，雖說是已經漢化了，但在底層裡仍舊保持著明顯與漢族不同之宗教形態。潘海英將此現象解釋為固有文化之改編與再創造的過程。然而，西拉雅族人對於「西拉雅族」這個族群之認同意識，已經變得相當模糊了<sup>6</sup>。若借用山路的用語，他們在漢化進展的過程之中，同時亦逐漸喪失了與漢族異質之自我意識，可說是已經成為一種「蜉蝣」化之存在<sup>7</sup>。山路認為：西拉雅族的子孫們對自我認識的感覺是既非漢族亦非西拉雅族，其特徵是完全沒有意識到族群界線<sup>8</sup>的存在。

而另一方面，與族群意識漸形消失的西拉雅族形成對比的是，集中居住在日月潭周邊的邵族人。雖然僅有40戶左右之稀少人口，且在生活層面上接受了諸多漢族之要素，但仍然與包圍在其周圍壓倒性多數的漢族之間有一線的區分，始終維持著邵族的認同意識。山路提出了以下的研究結論：邵族獨特之祭儀世界，以巫師及祖靈籃

alaluan
為其中心的存在有助於建構邵族與他族之間的自他差異性，其結果使他們得以抗拒漢化之潮流，進而維持了邵族這個族群之存在。與漢族相比鄰的弱勢族群圖謀殘存之際，對界線之維持能發生作用的內發性信念體系的存在是扮演了決定性之角色<sup>9</sup>。

另一方面，本文所舉的*TuRbuan*族，以人口而言原本就比較少，整合其傳統社會之統合性在與漢民族接觸以後，在很早的階段裡就已經消失了。而固有的語言和文化在固有社會瓦解之後仍有傳承，殘存在一部分的移民社會裡。然而這些語言和文化也逐漸地消失，移居到新社的後裔除了極少數的例外，也幾乎沒有傳承下來。過去*TuRbuan*族人在新社直接與漢族接觸的機會雖然不多，但在整個日本時代和戰後期間則

6 潘海英〈文化合成與合成文化——頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉莊英章・潘海英《臺灣與福建社會文化研究論文集》，臺北：中央研究院民族學研究所，1994年。

7 山路勝彥 1998年，前掲文，p.35。

8 山路勝彥 1998年，前掲文，pp.30-31。

9 山路勝彥〈台湾サオ族の儀礼の世界と認同の求心性〉《関西学院大学社会学部紀要》75号，1996年，p.107。

受到漢族文化的影響，同時也產生了與噶瑪蘭族、阿美族等原住民或是漢族等異族群之間的各種比率的混血。

然而，儘管其每個人的出身血統趨向複雜，再也找不出純*TuRbuan*族人之狀況下，至今在新社仍然有一定人數的人自己承認他們乃是*TuRbuan*族人。在混血的少許人數殘存之狀況之下，至今日*TuRbuan*族之認同意識仍舊沒有消失的理由到底何在？以下，一方面參考山路的論述，特別是針對邵族之分析的部分，筆者欲針對使得弱勢族群維持其族群界線的主要原因來進行探討。

## （2）*TuRbuan*族

「*TuRbuan*族」，依據馬淵東一之分類是屬於平埔族10族群裡的馬賽族的一支。同時，主要是根據語言學上之理論，馬賽族可再細分成3族群〈馬賽族〔Basay〕，里腦族〔Linau〕，哆囉美遠族〔*Turubiawan*〕〉<sup>10</sup>。其中屬於哆囉美遠族的是在新社村裡被稱為*TuRbuan*的人們。「哆囉美遠」這個族群名稱是源自於清朝時代他們的祖先在宜蘭平原所形成之部落名——「哆囉美遠社」。到了日本統治時代，這個部落的舊址被改稱為「臺北州宜蘭郡大福庄社頭」。根據筆者的調查，現居住在新社村的*TuRbuan*族人乃是由社頭移居過來者的後裔，這由日本統治時代的戶籍資料中亦可以獲得證實。根據在新社進行訪談的結果，*TuRbuan*族的移住者們在生活文化層面上比同時期新社村內的噶瑪蘭族人漢化的程度高，很會說臺語。吾人可說：這是因為這些移住者們居住在宜蘭平原期間就已經強烈受到漢族的影響了。

在筆者從事調查的1980年代中期，在新社村聽不到「哆囉美遠族」這個稱呼，他們的自稱以及其他村民對他們的稱呼只有「*TuRbuan*」。筆者過去曾經在針對這個族人的祖先祭祀進行研究

10 馬淵東一〈高砂族の分類——學史的回顧〉《民族学研究》18卷1、2号、1954年。

時<sup>11</sup>，依照馬淵東一之分類使用了「哆囉美遠族」這個稱呼，但在本文中，由於主題乃是族群之認同意識，因此筆者決定使用新社的族人們的自稱——「*TuRbuan*」。

若從歷史的角度追溯的話，*TuRbuan*族的祖先於17世紀中葉，在離狹義的馬賽族所分布的東海岸北部宜蘭平原的太平洋岸形成了一個部落<sup>12</sup>。在平原地區的40個左右的部落幾乎都屬噶瑪蘭族人的部落，此外也有操屬於馬賽族語系的另一種語言〈里腦語〉，而被區別為與*TuRbuan*族不同族群所居住的部落〈里腦社，猴猴社〉<sup>13</sup>。18世紀末漢民族大量移民入侵到宜蘭平原並開始從事開墾時，哆囉美遠社是抵抗漢族的一大勢力，當時約有230至240戶，1200到1300人的人口，但之後由於無法對抗漢族移民的勢力，其勢力乃逐漸衰微<sup>14</sup>。

1810年宜蘭平原被納入清朝的版圖以後，他們一方面與周圍的噶瑪蘭族人同樣地走向漢化之路，一方面由於受到漢族在經濟上的壓迫而放棄原有的土地，開始由宜蘭平原移住到他處的族人也增加了，這個狀況在日本開始統治臺灣之後亦持續未變<sup>15</sup>。若根據日本統治初期的人口調查資料，吾人發現哆囉美遠社的熟蕃〈平地原住民〉的人口減少至35戶、160人<sup>16</sup>。之後，在日本殖民統治期及戰後的中華民國政府統治之下，與漢族的通婚及語言和文化上的漢化更甚於前，在經過近百年後的今日，宜蘭地區已經不存在*TuRbuan*族了。

包含哆囉美遠社族人的宜蘭平原原住民，從清朝時代到日本統治時代的期間逐漸地由原住地開始遷移，他們有時候是整個家族、有時候則

- 
- 11 清水純〈トルビアワン族の祖先祭祀〉《民族学研究》52卷3号、日本民族学会、1988年、pp.234 - 246。
- 12 馬淵東一・移川子之藏〈マツカイ博士の布教せる噶瑪蘭平埔族について〉《馬淵東一著作集Ⅱ》社思想社、1974〔1939〕年、pp.467 - 484。
- 13 馬淵東一〈高砂族民族史〉《馬淵東一著作集Ⅱ》社会思想社、1974〔1956〕年、pp.503 - 518。
- 14 臺北州調查〈領台前噶瑪蘭の蕃務〉《台灣時報》大正13年3、4、5、6月号、台北：台灣總督府內台灣時報發行所、1924年、p.80。
- 15 根岸勉治〈噶瑪蘭に於ける熟蕃の移動と漢族の植民〉《農林經濟論考》1、台北：養賢堂、1933年、pp. 530 - 537。
- 16 台灣總督府民政部警察本署《熟蕃戸口及沿革調査綴》〈原稿〉、1909年。

是整個部落沿著東海岸沿岸南下。19世紀中葉有一群噶瑪蘭族人由海路朝花蓮港展開大規模的移住，同時在此地建立了加禮宛社，之後有一段期間其人口有了增加。然而，之後由於漢族的開墾民也進入到此區域，噶瑪蘭族人勢力的擴大於是受到了阻礙。在19世紀末為了抵抗漢族，他們發動了一場叛亂，即所謂的「加禮宛之亂」，將周圍的阿美族也捲入其中。然而卻遭到清朝軍隊的鎮壓，住民們不得已只好再往南部逃離而分散了<sup>17</sup>。

南下後的族人們，大部分是由幾個家族一起定居在沿岸地區之撒奇萊雅族村落中，在新社他們也形成了相當規模的村落。即使到了日本時代，仍然有個人、夫婦或是整個家族陸陸續續地由宜蘭平原移住到新社。在這樣的南下遷移歷史過程之中，*TuRbuan*族人始終是與噶瑪蘭族同進同退，其間，有愈來愈多與噶瑪蘭族或其他族群人通婚的情況。

依據今日之行政區域劃分的新社村，人口大概有1200人，但若以比其稍狹小的舊時之「新社」的領域，也就是在歷史上噶瑪蘭族聚居的區域，其人口在筆者最早從事調查時〈1984年〉大約是500人，其中噶瑪蘭族的子孫大約有250人。而估計與*TuRbuan*族有著混血的人約有100人左右含括在其中。與*TuRbuan*族有混血的人除了新社以外，有一小部分也散布在宜蘭縣、花蓮縣和臺東縣等地，然而可確認到有規模聚居的地區只有新社而已。不過純*TuRbuan*族人已不復存在，同時若根據在新社所做之調查結果，其混血的比率情況是多樣的。

混血的子孫們，在新社與有姻親關係、親戚關係或近鄰關係的噶瑪蘭族後裔一起生活。他們多半自覺是*TuRbuan*族人，且還存在著一些人知道「雖然記憶有點模糊，不過某某祖先似乎是*TuRbuan*族人」的

17 有關移動的經過與之後的分布情況，參考了以下之著作：伊能嘉矩《台灣蕃政志》（台北：古亭書屋〔台灣總督府民政部殖產局〕，1973〔1904〕年），阮昌銳〈蘭陽平原上的噶瑪蘭族〉〈《臺灣文獻》17卷1期，臺灣省文獻委員會，1966年〉，〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉〈《臺灣文獻》20卷1期，臺灣省文獻委員會，1969年〉，根岸勉治，上列論文，森口恒一〈クヴァラン族、その歴史と現在〉（《季刊人類学》8卷2号、1977年）。

傳承。而噶瑪蘭族的村民對於*TuRbuan*族人的看法是：知道他們祖先的族群與自己不同。但並沒有因此而懷抱著絲毫蔑視的態度。

另一方面，吾人可以感覺得到：這些自覺是*TuRbuan*族的人，對於自己的血統多少也感到自豪。然而這並不意味著，具有*TuRbuan*族血統的人對於只有噶瑪蘭族血統的人抱持著優越感，反之亦無。這一點與噶瑪蘭族人對於包含阿美族在內的其他原住民族群抱持著些微的優越感，反之對於漢族則抱持著複雜情緒之情況是明顯地不同。從這樣的事實吾人可以想像到的是：*TuRbuan*族和噶瑪蘭族在整個歷史上應該是共同建立著幾乎是相互對等的關係。針對有最早期移居到新社的*TuRbuan*族人中的其中一個人，有著這麼樣的一個傳說：「那個人是加禮宛之叛亂領袖的小孩，他在叛亂結束後不久為了逃難來到了新社」。這如果是事實的話，那麼過去在加禮宛社中，*TuRbuan*族人夾雜在噶瑪蘭族人之間，而且曾經扮演過領導的角色，過去他們在噶瑪蘭族社會裡有著一定的地位。

然而，現今在新社的*TuRbuan*族後裔，並沒有繼承很多的固有語言與文化。雖然噶瑪蘭族語說得很流暢，但並不會說*TuRbuan*語，甚至在筆者於1980年代從事調查時，老人的記憶裡也不過只剩下兩三個單字而已，舊有的治療疾病的祭儀也在1940年代中期消失了。有一位曾經是*TuRbuan*族祭祀團體成員的婦女，由於孤單一個人無法舉行治療的祭儀，於是在1980年代加入了噶瑪蘭族祭祀團體中，以噶瑪蘭族的方式祭拜噶瑪蘭族的神明來治療疾病。由於*TuRbuan*族和噶瑪蘭族的祭儀基本上很近似，且這位婦女是*TuRbuan*族和噶瑪蘭族的混血，依據雙系〈bilateral〉的觀念，允許其可自由選擇其中一方的祭儀，而有了這樣的變更。就這樣，在1980年代，*TuRbuan*族就已經是被包含在噶瑪蘭族這個異族中而勉強殘留著的形態存在了。

## II *TuRbuan*族的*Palilin*祭儀與祭祀團體之結構原理

### (1) *TuRbuan*族的*Palilin*祭儀

然而，*TuRbuan*族的文化並沒有完全消失。在新社裡殘存著*TuRbuan*族唯一的固有祭儀。那就是在農曆新年所舉行的祖先祭祀——*Palilin*祭儀，這是子孫擺設供品以宴饗新年來訪的祖先之祭祀。

「*Palilin*」這個名稱本身在噶瑪蘭族的新年祭儀中也被使用，是否為*TuRbuan*語原有的語彙已經無法判斷。噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀基本上也是子孫宴饗新年來訪的祖先，而且有一部分的供品也相同。或許吾人可說這是在過去的某一時期雙方文化互相影響的結果，不過在今日吾人也只能做推測罷了。總之，*TuRbuan*族原有的祖先祭祀是和噶瑪蘭族的祖先祭祀用同樣的名稱來稱呼，而且在祭儀中向祖先說話時不是用*TuRbuan*語，而是噶瑪蘭族語。

儘管如此，*TuRbuan*族並沒有完全被噶瑪蘭族埋沒，在雙方的祭儀中他們各自維持著在細節上的固有特徵，在清楚地意識到彼此差異的狀況下舉行祭儀。雙方的*Palilin*祭儀都是在農曆新年的兩三天前舉行。在新社，若是同一個家庭裡欲舉行*TuRbuan*族和噶瑪蘭族的兩種*Palilin*祭儀時，習慣上會先舉行噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀。混血的後裔首先舉行噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀，然後在隔天舉行*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀。若從兩種祭儀並存的家庭中先舉行噶瑪蘭族的祭儀來看的話，或許吾人可說這是顯示出噶瑪蘭族較優勢的性質；同樣地，若從漢族的新年祭祀被排在最後的這一點來看，吾人可說在新社之祭儀的優先順序是：噶瑪蘭族＞*TuRbuan*族＞漢族。

有關新社村民之複數祭儀並存的情況，以及在*TuRbuan*族和噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀的過程中所顯現出在親屬關係等之上的細微差異，在

已發表的拙著中有詳細論述<sup>18</sup>，在本文後述的照片解說中也將會提到，因此在此暫且不提，在此先只論述與*TuRbuan*族之族群認同有關連之*Palilin*祭儀祭祀團體形成的特徵。

在新社的噶瑪蘭族子孫是以噶瑪蘭族之認同意識生活著，語言這方面除了小孩子以外，平日在村裡使用的是噶瑪蘭族語。即使意識到自己也是*TuRbuan*族子孫的人，並沒有形成以*TuRbuan*族為中心的獨立社會，也沒有藉由某些日常性的活動試圖表露出彼此乃*TuRbuan*族之人際關係，在日常的農村生活裡完全沒有突顯出與噶瑪蘭族的不同之處。

然而，就在農曆新年前夕，若說的更具體一點的話，在新年的前一、兩天所舉行的*Palilin*祭儀中，*TuRbuan*族之認同就會突然地顯現出來。平日隱藏在噶瑪蘭族裡的別族群，在新年時以祭祀團體做為文化道具表現出其鮮明的族群界線。其祭祀團體的界線是十分嚴格且具有排外性，除了各個團體各自強調自己的獨立性以外，全體來說他們會明白地表現出他們不同於噶瑪蘭族，而是*TuRbuan*族後裔的自我主張。

*TuRbuan*族之祭祀團體是由跨越同住一起之家庭範圍的人所構成的。原本由同一個家族分居出來的複數家庭的人，在新年的*Palilin*祭儀之時，有集合在一起之凝集性。但另一方面，團體並非無限制地擴大，他們亦同時具有為維持著適當的人數、斟酌適當之時機分裂出去另組成新祭祀團體之趨向。不過由於在祭儀的性質上，若人數少的話難以舉行，因此若參加成員非常少的話，有時會在那一年暫不舉行。或者若同一血統的祭祀團體成員住在近鄰的話，也會有臨時共同舉行的情況。祭祀團體之適當的人數，若依經驗而言的話，應可說除了年幼的小孩以外大概在3到10人之間。這樣的人數主要是受到在祭儀時使用之公雞的內臟及肉量之限制。也就是說雞的內臟必須依參加人數切割分配來供奉，

18 清水純 1988年，前掲文，以及Shimizu Jun, "Worshipping Plural Ethnic Ancestors: Mechanisms of Change among the Sinicised Kvalan," in *Perspective on Chinese Society: View from Japan*, Ed. By Michio Suenari, Institute of Asian and Africa Languages and Cultures, Tokyo University of Foreign Languages, 1994.

且做為牲品的雞必須在當天吃完，這些規則決定了參加成員之大致的人數。

然而有一點必須強調的是：TuRbuan族的所有祭祀團體並非完全以同樣的形式和順序來舉行祭儀，依祭祀團體之不同各有其慣例。其中最主要的不同點是在於殺公雞的方法，在新社村為人所知的有三種不同的方法〈將雞頭朝大門內側摔而致死之方法，用長柄的鐵鎚敲打頭部致死之方法，活生生地用火烤死的方法〉。不同的殺雞方法經常成為TuRbuan族村民之間的話題，他們彼此也都知道哪個人用的是哪一種方法。除此之外，各個祭祀團體之間在細節上也存在著各種的相異點。就TuRbuan族而言，這些相異點是由祖先傳下來的，用來做為該家族特有的祭祀方式，並且由具有血緣關係的子孫維持延續下去。

TuRbuan族的Palilin祭儀的最大特徵是，在祭儀進行當中不允許外人參觀之排他性。只有具祭祀團體資格的人才被准許參加祭儀，其他人連看都不被允許。為防止外人的進入，TuRbuan族人將大門鎖緊來舉行祭儀，有的甚至在大門前放置草堆，做為表示「現在正在祭儀當中請勿進入」的記號。有的村民還有在小時候試圖從窗戶偷看別人家的儀式而被趕走的經驗。依據TuRbuan族人的說法，若在祭儀的場合中有外人的靈魂〈tazusa〉的話，正在訪問子孫家之TuRbuan族祖先的靈魂會屈服於這個靈魂的力量，其結果會使得子孫發生不幸的事，例如家人會生病等等，因此絕不可以讓外人看到。因此，沒有成員資格的人，即使是鄰居、朋友、或甚至是噶瑪蘭族的近親也都必須嚴格地趕到祭儀場所的外邊去才行。

有資格成為祭祀團體的人之中，除了父系或母系有著TuRbuan族血統的子孫之外，還包含其他族群的婚入者〔即嫁進來或入贅進來的人——譯者注〕。即使是不同的族群，透過婚姻關係上之結合，仍被視為具有參加Palilin祭儀之資格。不過，並不會強制參加。就參加或不參加這一點，當事者的宗教信仰、參加意願等等會受到尊重。此外，也有已

分裂出去的祭祀團體的成員臨時加入祭儀的情況。

## （2）與*Palilin*祭儀之排他性有關的風波

1985年2月，在筆者從事調查研究期間，有複數的祭祀團體舉行了*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀，綜合村民之談話的結果可以推算：當時村內合計有13個家庭組成了7個祭祀團體。也有一部分人因為信仰基督教而不舉行祭儀，所以*TuRbuan*族系統的人應該還更多一點。當筆者向這些祭祀團體提出了參觀祭儀的要求時，理所當然地，其中有幾個祭祀團體都表示拒絕。其理由有的如同上述的說明，也有的人是說還沒決定今年是否舉行祭儀，含糊其詞試圖迴避明確的答覆。當時由於基督教會對於固有的傳統祭儀抱持著否定的態度，因此筆者推測迴避明確答覆之其中一項理由，很可能是不願意讓外人、特別是教會的相關人士或同是信徒的人知道他們將舉行*Palilin*祭儀。然而，除此之外，不允許外人參觀之傳統觀念也是有影響的。

不過經過耐心交涉的結果，有兩個祭祀團體准許筆者參觀與拍攝照片。他們表示：「如果是從前的話是不會給外人看的，但這是以前老年人的迷信〈即使有這樣的禁忌〉，現在已經不必在乎了」。同時筆者認為，他們對於筆者針對新社村固有的傳統祭儀從事詳細的研究與調查這件事覺得十分高興，這樣的感情應也存在於准許筆者參觀的村民的意識底層。能夠贏得信賴並參觀到這兩個祭祀團體的祭儀，對一個學者而言是很光榮的，而且就能夠發現到各個*TuRbuan*族祭祀團體的祭儀之間的細微差異之意義上，這也是一項很寶貴的經驗。

然而，筆者參觀了祭儀這件事情傳到了其他祭祀團體的人的耳朵裡卻引起了一場風波。*TuRbuan*族的親戚向當事人忠告：「祭儀不可以給外人看，否則會發生不幸的事」，親戚對他們重新強調這項禁忌的存在。經過這件事之後，雖然沒有因此使得筆者與村民之彼此間的信賴關係惡化，但由於這項傳統禁忌在村民之間再度受到強調，結果使得隔年舉行*Palilin*祭儀時，再無任何一個祭祀團體允許筆者參觀。

筆者試著向前一年參觀過的兩個祭祀團體再次提出要求時，他們對筆者的說明分別是：迷信的事已經不再做了，以及「有人忠告我們不可以給外人看」。其中關於後者說明的祭祀團體〈潘家〉，1987年筆者再度造訪新社村時，聽他們說，在筆者參觀後的隔年，由於家人身上真的發生了不吉利的事，因此認為讓外人參觀了*Palilin*祭儀是不對的。之後他們對於造訪新社村的學者或是實地採訪的記者，也是以同樣的理由一律拒絕參觀。那時候正當是原住民文化的研究熱潮之時，不用說對於噶瑪蘭族，就連對於*TuRbuan*族這個幾乎不為人所知的族群也開始有人寄予關心，不少人希望能參觀*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀。儘管如此，潘家仍然堅持一律不允許外人參觀。

雖說筆者是先得到允許後才參觀的，但如果被解釋為是因為筆者的調查而使得當事人發生不幸事的話，就筆者的立場而言，對於允許筆者看祭儀的村民感到十分過意不去。不過反過來說，像如此由於參觀了視外人的參加為禁忌的祭儀而引起的這場風波，在考察*TuRbuan*族這個族群的族群界線時，也提供吾人不少的訊息。當地人們對於人類學家從事之行為所抱持的反應，也可能成為闡明當事人們之意識或價值觀的線索。筆者應有必要重返到這項田野調查的最基本的部分，重新更深入地去分析這個事件。

首先，要從視外人的參加為禁忌的秘密儀式性這個觀點來思考。的確，祭儀規定不准讓外人看，原則上不允許祭祀團體以外的人參加或參觀，然而，祭儀的相關知識並非秘密。沒有允許筆者參觀的祭祀團體的成員，對筆者詳細地說明了他們的祭儀方式及參加的成員等等。*TuRbuan*族的村民，對於本身所屬之祭祀團體獨特的祭儀進行順序與其他祭祀團體的做法有何不同瞭若指掌，筆者若提問要求說明的話一定都有回應。

同時，允許筆者參觀祭儀現場的團體，並沒有將拍攝照片這一點

視為問題。筆者已經公開了其中一部分<sup>19</sup>，對此他們也表示無所謂。而且對於這次在本稿中公開照片的事，他們不僅答應了同時還表示：「我們這項由祖先傳下來的祭儀，藉由照片的公開可以流傳給子孫後代，這是十分令人高興的事」。從這裡可以看得出來，*Palilin*祭儀並非是將其詳細內容與順序隱匿在族人之間的秘密儀式。也沒有像“*Akamata Kuromata*”〔日本琉球八重山群島的一項民俗祭典。舊曆六月的豐年祭之時，迎接由海上的陰間來訪的兩位戴面具之神明的傳統儀式——譯者注〕一樣禁止拍攝。族人並不認為由於拍攝照片會直接引發甚麼樣的問題，似乎也不存在照片會給祖先帶來壞的影響之類的觀念。

反而當事人認為，有外人在祭儀的現場的話會有問題。也就是說，他們認為若外人在場參觀了祭儀的進行的話，外人的靈魂的力量會對祖先的靈魂造成傷害，削弱其原本能夠保護子孫的力量，祖先的靈魂若減弱就會給子孫帶來不好的影響。因此，這個不許外人參觀的排他性背後之邏輯，是在於試圖避免靈魂與靈魂的力量產生衝突，而並非在於將祭儀的內容視為秘密之領域。維持僅有親屬關係及姻親關係的人而成立之團體的界線，就是排他性的目的。

其次，要針對排外性之重新強調與確認這一點來思考一下。筆者在1980年代初次見到的*TuRbuan*族之狀況是，由於他們是混血而融入原本人口就稀少的噶瑪蘭族中的更少數的族群，令人覺得有可能遲早會完全融合到噶瑪蘭族中。而且，1950年代中期以後基督教信仰〈包含天主教和新教〉在村民之間的滲透與普及也造成了排除固有宗教祭儀之傾向。儘管如此，*TuRbuan*族人仍持續舉行著新年的祖先祭祀，而且形成獨特之非單系結構原理的祭祀團體，藉由操作與利用祭儀的排他性而使得族群界線顯露出來，避免了族群完全消失的命運。此外，對於允許外人參觀祭儀這件事加以批判，其結果強化了已經開始趨於薄弱之祭祀

19 清水純《クヴァラン族——変わりゆく台湾平地の人々》アカデミア出版、1992年、p.266。

團體的排他性功能。這使得*TuRbuan*族之族群界線的意識變得更加明確。像這樣強化自我認識的過程，可看出是符合了在1980年代後半，臺灣各地都可看到之復興固有原住民文化活動的時代潮流。

在1992年筆者再度造訪新社村時，參觀了其他祭祀團體舉行的*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀。當時參觀到的祭儀是，筆者在1984年最初做研究調查時還健在的*TuRbuan*族與噶瑪蘭族混血的老人，他過世之後便由婚入者繼承祭祀的舉行，其成員包含有①這位老人的兒子〈也已過世〉的妻子和②其女兒以及③老人胞弟的媳婦等三人。其中①和③都是出身阿美族，只有②是具有*TuRbuan*族血統的後代。

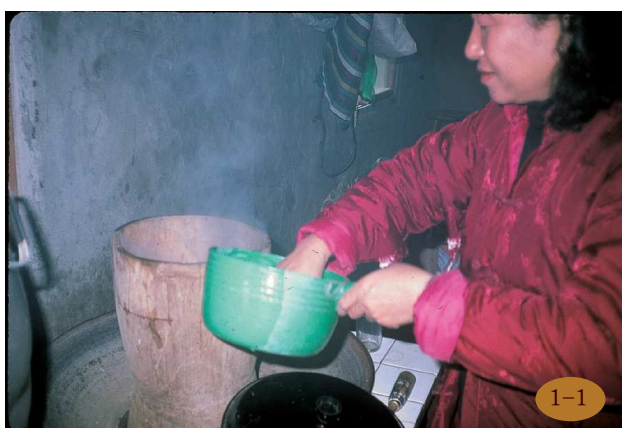
允許筆者參觀祭祀的①〈楊玉美女士〉表示：「現在已經沒有像以前那麼『迷信』了，即使看了*Palilin*祭儀也無所謂，因為連我自己都不太懂得祭儀的詳細含意了。」這個祭祀團體主要的祭祀負責人已改換由出身阿美族的人來擔任了，所以對於不許外人參觀的禁忌已經變得沒那麼嚴格了。不同族群的婚入者增加的這個現象，也有難以與嚴格意義的傳統行為相聯結的事實面存在。然而另一項事實是，祭儀是由異族群出身的人在維持著，吾人由此亦可窺見*TuRbuan*族團體構成原理之穩固性的端倪。

### （3）從*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀中可觀察到之個別特徵

接下來，筆者根據允許參觀和拍攝之*Palilin*祭儀的照片資料，介紹*TuRbuan*族的祭儀程序，同時針對各個團體之祭儀的個別性來加以論述。照片資料全部有三組，包括在1985年參觀的兩個團體，〈【例1】由潘家所組成的祭祀團體，【例2】由從陳家分出來的數個子女之家庭所組成的祭祀團體〉以及在1992年所拍攝的另一個團體〈【例3】由從李家分家出來的家族成員所組成的祭祀團體〉。這次在公開這些照片之前，筆者先透過了新社的偕萬來先生得到了各個當事人的允諾。同時在此欲特別附加一提的是，潘家在這時向筆者表示：「希望藉此將我們的祖先傳下來的習俗流傳給子孫，請一定要將其公開出來」。另外，由於

從祭祀不太容易被允許參觀這一點來看的話，這些照片是很珍貴的資料，因此為使讀者能充分理解祭儀之程序，筆者將盡量利用這些照片使各個程序的轉變過程細微地重新呈現出來。同時，有鑑於這項分析在民族誌上的重要性，筆者在此公布出照片中人物的本名。

【例1】由潘家家族組成之祭祀團體所舉行的*Palilin*祭儀



照片1 - 1 祭儀的事前準備。潘阿玉女士正在廚房蒸糯米飯。



照片1 - 2 早上11點。潘阿玉女士的丈夫——潘武郎先生在廚房的

地板上起火堆。準備祭儀用的活公雞，火堆是用爐灶裡的木炭和竹子燒起來的，也可以用叫*koa - chin*〔菅蓁莖或稱為「鬼茅」之植物的莖。族人也運用這種植物之較粗大的莖來蓋房子。——譯者注〕的細竹子。雞不一定要白色的，但必須是已成長到會報曉的公雞。

照片1 - 3 抓住雞翅膀根部腳的部分，用火將雞活烤。



照片1 - 4 從雞頭開始烤。先燃燒長竹子的前端部分，前端若燃盡了就將未燃燒的部分推往火焰中心使繼續燃燒。



1-4

照片1 - 5 潘家殺公雞的方法相傳是不可以讓雞流血，其理由沒有流傳下來。

照片1 - 6 正在烤公雞的潘武郎先生的祖先也有*TuRbuan*，他出生家的*Palilin*祭儀是採用將雞頭朝大門摔三次以致死的方法，但由於他是入贅的女婿〈*qdabu*〉，因此遵照妻子家的祭儀方法。



1-5

照片1 - 7 羽毛若烤焦了將翅膀拔下繼續烤。



1-6



1-7

照片1 - 8 將烤熟後的公雞的毛拔掉。拔完後用水清洗公雞。

照片1 - 9 在廚房的切菜板上將公雞剝開、分解。

照片1 - 10 把公雞頭和雞腿大塊大塊地剝下來，放進鍋中的水裡煮。



1-8



1-9



1-10

照片1 - 11 將公雞軀體從中央往縱的方向切開，然後將內臟取出。內臟全部取出後，將軀體連骨頭一起大塊大塊地切割再放進鍋裡。

照片1 - 12 取出心臟、肝臟和沙囊，穿上鐵絲後放進鍋裡煮。



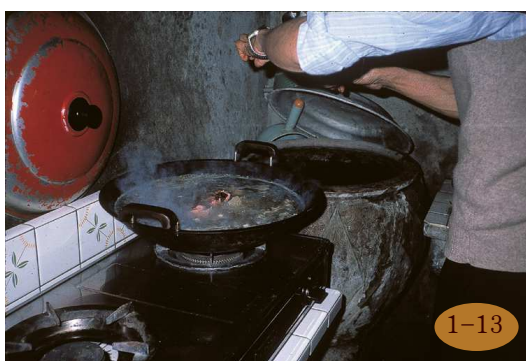
1-11



1-12

照片1 - 13 公雞的腸用剪刀剪下，去除掉腸內的異物後用水清洗，隨後加鹽搓揉放進鍋裡。鍋裡放入鹽和味精〈「味王味素」〉。

照片1 - 14 準備一個用來擺放供品的平底竹籩。竹籩中央擺置祭儀用之*Palilin*木板。在潘家代代相傳使用的是圓形木板。木板直徑是大約17~8公分，1.5公分厚，材質是扁柏。



照片1 - 15 將竹籩由廚房移到客廳。把香蕉葉切成約5公分×8公分的大小擺放在中央木板上，將在鍋裡煮過的內臟取出，抽掉鐵絲後分別將心臟、肝臟和沙囊在木板上切成五等分。當日參加的人雖只有3名，但是把沒有返鄉的小孩的份也算了進去。嫁出去的女兒沒算進去。



照片1 - 16 放兩個祭儀用酒杯在*Palilin*木板上後準備完畢。供品除此之外還準備有：五個用單手輕輕地攥成的糯米飯團和五片漢族新年用的甜年糕〈糯米粉加上砂糖後蒸出來的〉。

照片1 - 17 潘武郎先生開始低聲地唸著要向祖先說的話，參加的三名〈阿玉女士和他的丈夫、女兒〉各自將公雞的內臟撕下一小塊放在香蕉葉上向祖先供奉，同時自己也吃。同時也低聲地唸著要向祖先說的話。

照片1 - 18 甜年糕也切成一小塊一小塊供奉，同時自己也吃。



1-16



1-17



1-18

照片1 - 19 剝下一點糯米飯團放在香蕉葉上，同時自己也吃。斟兩種酒〈米酒和用米釀造的自製酒〉到玻璃杯，然後再倒入酒杯供奉祖先，同時自己也喝。

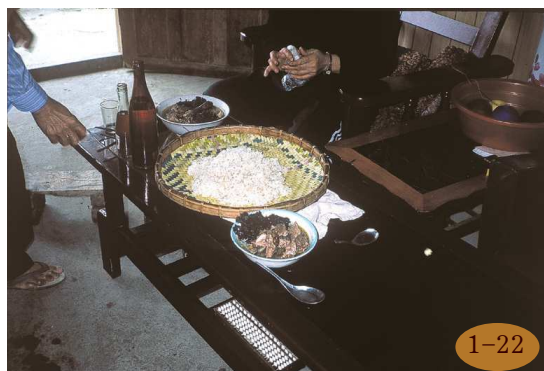


1-19

照片1 - 20 阿玉女士也供奉不在場的家人的份，向祖先說話同時報告正在供奉誰的份。〈前方是筆者的錄音機〉。

照片1 - 21 供奉結束之後將*Palilin*木板上的祭品擺在廚房的爐灶上，之後就這樣供放著，大約一週後在新年結束之後才會收起來。阿玉女士表示，原本必須將*Palilin*木板置放在大門的上方，不過現在的屋子的大門上的樑寬度不夠。〈與此同樣的習慣請參考照片4 - 1〉。

照片1 - 22 客廳裡準備了*Palilin*祭儀結束後要用的午餐。供奉用的雞肉煮成的湯上面再蓋上海草干〈海苔〉。糯米飯放在竹籩中。這餐遵照古式用手抓著吃，吃剩的糯米飯必須餵豬吃，而吃剩的的雞肉必須餵雞吃。要招待客人吃的糯米飯須事先與參加*Palilin*祭儀的人要吃的分開，供奉用的雞肉不用來招待客人。



【例2】由從陳家分出來的數個子女們之家庭組成的祭祀團體所舉行的  
*Palilin*祭儀

據說陳麗玉女士已故的父親陳阿本先生的祖先是*TuRbuan*族人，

不過麗玉女士表示她實際上並不知道是哪一位祖先是*TuRbuan*族人。參加祭儀的人除了麗玉女士之外，還有她的母親〈阿美族〉、她的丈夫〈噶瑪蘭族〉，和她的胞妹及其三個小孩。

照片2-1 早上10點左右，麗玉女士先用長柄的鐵鎚敲打公雞頭之後，割開公雞的咽喉把血注入碗裡。因為參加的人多，所以另外多殺一隻要吃的雞。第二隻雞不用鐵鎚敲打，只有割咽喉放血而已。放置在她右側的東西就是鐵鎚。



照片2-2 蒸祭儀用的糯米飯。

照片2-3 放了血之後雞仍然掙扎晃動著，不久停止晃動後，將雞抓到庭院，整隻浸泡在裝了熱水的水桶裡。

照片2-4 從熱水桶裡把雞抓出來拔雞毛。



照片2 - 5 用水清洗雞，麗玉女士的胞妹——阿妹女士也來幫忙。阿妹女士住在臺北，這次帶著三個兒子回來過夜並參加*Palilin*祭儀。

照片2 - 6 在庭院起火，麗玉女士和胞妹的兒子一起烤雞。



照片2 - 7 在*Palilin*祭儀只使用先殺的第一隻雞的內臟。第二隻雞是為供應眾多參加者食用的，母雞也無所謂。先殺的公雞有將其中一隻腳爪切除做了記號因此不會弄錯。

照片2 - 8 將雞烤熟。

照片2 - 9 剖開祭儀用公雞的腹部取出內臟。



照片2 - 10 祭儀使用的內臟是肝臟、沙囊和心臟。沙囊由縱的方向切成兩塊，取出裡面形似玉蜀黍粉的異物，內側黃色的部分也除去。

照片2 - 11 在鍋子煮開熱水後，將*Palilin*祭儀用的內臟以及連骨頭一起大塊大塊地切好的雞肉放進鍋裡煮。第二隻雞也大塊大塊地切好後放進鍋裡煮。把第二隻雞的內臟切碎，而祭儀用的第一隻雞的內臟則是整個保持原狀放下去煮，藉此煮好後可以辨別。正在烹調的人是已故陳阿本先生的妻子陳阿稻女士〈阿美族〉。



照片2 - 12 準備了祭儀用的圓形托盤和三個用竹子做成的酒杯。陳家沒有*Palilin*的木板，使用的是塑膠製的托盤。

照片2 - 13 切一片香蕉的葉子鋪在托盤上。



照片2 - 14 由於這一天必須遵守「*mammet*」〈食物的禁忌〉，因此以海岸採集來的貝類做為午餐的菜，這時在做烹調前的準備。在*Palilin*祭儀中不使用貝類。

照片2 - 15 在廚房裡準備好的供奉祖先之祭品。竹籬上擺了*Palilin*的托盤，香蕉葉上擺放兩個酒杯。前方中央擺著裝有公雞內臟的碗，右側是擺著裝有糯米飯的碗，左側則是擺著裝有甜年糕的碗。準備了米酒和紹興酒兩種酒，由於沒有自家釀造的酒〈*isi*〉，就在紹興酒的瓶子裡放進米粒做為代用品。



照片2 - 16 供奉的場所是在廚房。在可以通到前院的大門附近、面向大門的方向坐下來，然後開始祭拜。這時，他們特別告訴筆者不可以站在大門正前方拍攝照片，可能是因為他們認為這會阻礙到祖靈的進出吧。祭儀首先是由阿稻女士含一口酒杯裡的酒然後噴出來。



照片2 - 17 將手上拿的酒杯的酒倒入竹籩裡的酒杯裡，同時也喝。此外，供奉三撮糯米飯、公雞的三種內臟各三小塊、以及用手撕的甜年糕三小塊放在香蕉葉上，同時也吃。其間，用噶瑪蘭族語唸著要對祖先說的話。



照片2 - 18 接下來，麗玉女士一邊向祖先說話一邊供奉祭品。接著由麗玉女士的丈夫、潘龍平先生供奉祭品。龍平先生是入贅的女婿，本身是噶瑪蘭族人，不過仍然參加妻子的*TuRbuan*族祭儀。



照片2 - 19 阿妹女士也供奉祭品，但她不懂得如何向祖先說話，因此由麗玉女士代理。三個小孩的份由他們的母親阿妹女士代為供奉。右側的小碗裡盛有洗手用的水。



照片2 - 20 最後由阿稻女士向祖先奉告，  
祭儀結束。

照片2 - 21 阿稻女士再次朝大門噴酒，恭  
送祖先靈魂回去。



照片2 - 22 祭儀在龍平先生將放有供品的托盤安置在爐灶上方的架子上後結束。供品放置在此15天後，將酒杯收藏起來直到隔年的*Palilin*祭儀時才再拿出來使用，而托盤則平常就放在廚房裡使用。

照片2 - 23 *Palilin*祭儀結束後的午餐。有糯米飯、雞肉湯和貝類的湯。為*Palilin*祭儀所準備的飯菜必須在當天吃完。使用在祭儀上的糯米飯必須由家人來吃，不可以給客人吃。因為客人沒有守食物的禁忌，不過客人可以吃沒有在祭儀上供奉的糯米飯。



【例3】由從李家分居出來的家族成員組成的祭祀團體所舉行的*Palilin*祭儀

1992年從事調查與研究同時拍攝這些照片時，在1986年當時還健在的*TuRbuan*族的李龜劉先生已經過世了。這時舉行*Palilin*祭儀的人是，已故李龜劉先生的孫女，以及兩位出身阿美族嫁來李家的媳婦〈已故李龜劉先生兒子的媳婦和姪子的媳婦〉等三人。在李龜劉先生仍健在時，李龜劉先生胞弟的媳婦〈噶瑪蘭族人〉，李龜劉先生的養女〈有*TuRbuan*族血統〉和李龜劉先生的長女會聚在一起參加*Palilin*祭儀；但李龜劉先生過世之後就不再參加，只有李龜劉先生胞弟的媳婦代替丈夫參加。准許筆者參觀和拍攝照片的是楊玉美女士。楊玉美女士表示：「這已經是很古老的習俗了，我自己也不太懂，就是看了也無所謂」。

照片3-1 照片上是已經準備好的雞的內臟。在李家的*Palilin*祭儀代代相傳的是將雞活生生地烤死的方法。因他們與例1的潘家有親戚關係，*Palilin*祭儀的體系是相同的。



照片3-2 在廚房地上所準備好的供品。在李家他們蒸紅米飯〈糯米種〉用做為供品。

照片3-3 照片上是出身阿美族的婚入者楊玉美女士。她在廚房地上放置竹籩，準備供品。竹籩的中央放置*Palilin*的板子〈以鋁製的圓形托盤代用〉，上面再放切成四角形的香蕉葉。把輕輕攪過的糯米飯



擺在竹籬上，不在場者的份也準備好。

照片3 - 4 在*Palilin*的板子上擺放兩個喝茶用的小碗，做為向祖先供奉用的代用酒杯。照片左邊是李龜劉先生胞弟〈故人〉的長男媳婦陳文麗女士，她是阿美族。



照片3 - 5 開始*Palilin*祭儀。第三位參加者是楊玉美女士的女兒。楊玉美女士一邊把酒倒到喝茶用的小碗一邊呼喚祖先。這一天只有三個人舉行祭儀，但供品準備了六人份。沒參加的成員是楊玉美女士的另外三個小孩，由家人來代理。



照片3 - 6 參加者蹲在竹籬的周圍，一邊用噶瑪蘭族語向祖先說話一邊把酒倒到小碗中。

照片3 - 7 現在的廚房裡有擺設洋式餐桌椅也兼做為飯廳，但在過去噶瑪蘭族和*TuRbuan*的傳統是蹲在廚房的地上吃飯。



照片3 - 8 依序向祖先供奉祭品。

照片3 - 9 竹籬上的喝茶用小碗裡盛有透明的酒〈米酒〉和褐色的酒〈紹興酒〉兩種。糯米飯糰旁放有分割好的雞的內臟，這些供品也各撕一小塊放在香蕉葉上以供奉祖先。



照片3 - 10 同照片3 - 9。

照片3 - 11 同照片3 - 10。



照片3 - 12 香蕉葉上擺一小塊用手撕下來的雞內臟和糯米飯粒。

照片3 - 13 同照片3 - 12。



照片3 - 14 不在場者的份也由家人代理供奉。這時，向祖先說明有誰不在。

照片3 - 15 向祖先供奉所有人數份的祭品，一邊供奉一邊也吃其中的一部分。



照片3 - 16 向祖先供奉酒之後自己也用別碗喝。

照片3 - 17 祭儀結束，將供品連同*Palilin*的板子一起端走。



照片3 - 18 將置放於*Palilin*板子上的供品安置於廚房爐灶的角落上。



照片3 - 19 放在爐灶上的*Palilin*的板子。

照片3 - 20 同照片3 - 19。

照片4 - 1 由陳仁愛女士和她的家族所組成的祭祀團體，將*Palilin*的板子放置在大門的樑上一整年。照片中央可看得到*Palilin*的板子和酒杯。1985年9月拍攝。



#### 【其他事例】

若再補充一下與以上所見不同的祭祀團體〈潘阿末女士和其家族〉之祭儀，可發現一些細微的相異點。首先，將雞頭朝大門上摔兩、三次而致死後，將公雞直接用火烤，內臟不用水煮而是烤成半熟。祭祀用的內臟只有肝臟和心臟兩種而已。同時，*Palilin*的板子上不鋪香蕉葉。此外，*Palilin*祭儀當天的食物是，早餐吃豬肉而不吃蔬菜與海產，午餐也不吃蔬菜與海產。*Palilin*的板子是四角形的，還附著有四角形像把手的部分。酒杯用的是遵循古法劈竹子做成的。一位家人將置放*Palilin*祭品的板子擺在平攤的雙手上，高高地捧起，隨後由另一位家人將其拿到廚房擺放在高處，就這樣擺放一年。*Palilin*祭儀的供品若有吃剩的就拿去餵雞或餵豬，雞肉也可以拿去餵豬。潘阿末女士的長女潘初子女士表示：以前在*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀之時會唱一首叫做*saturai*的歌，但是她們不會唱，所以就不唱了。

這個祭祀團體以及由這個祭祀團體分出來的另一個祭祀團體〈由長女潘初子女士的家庭成員所構成的〉的禁忌意識非常強，很堅持地拒絕外人的參觀。然而對於祭儀的做法這方面，則是很爽快地回答筆者的提

問，其內容本身並不是秘密。由於這個祭祀團體的成員中，有不少人具有較強的*TuRbuan*族人意識，因此他們遵守著可清楚區別祭祀團體之界線的禁忌，祭儀也不間斷地在舉行著。

### III 歸納與考察

#### （1）差異的確認與族群界線的維持

如同以上所述，由於*TuRbuan*族的禁忌而組成了具有強烈排外性的祭祀團體，這使得團體的向心力具有不易瓦解之性質。為使祖先不挨餓，藉由一年一度的祭祀使得祖先能酒足飯飽而獲得滿足，這與噶瑪蘭族同樣，乃是*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀之主旨。他們認為如果停止舉行這祭祀，已過世的祖先會挨餓而要求舉行祭祀，那時子孫就會發生某些不幸的事。也就是說，祭儀可說是規定了祖先與子孫之間正確的互動關係，向祖先供奉祭品讓祖先享用的這項祭儀的行為，可說是尊重祖先之心意的表現，也是與在家族之結合的延長線上的已過世父母、祖父母之間關係的重新確認。同時，就*TuRbuan*族人而言，他們與噶瑪蘭族不同的一點是，必須向祖先表明一起祭拜同樣祖先的祭祀團體的成員是哪些人<sup>20</sup>。*TuRbuan*族的祭儀同時也是重新確認祭祀團體成員之關係的一項行為。祭祀團體原則上是由住在同一屋子裡的擴大家庭，或者由該家族所分出去的數個家庭所構成。祭祀對象是自己所認識之血緣相近的祖先，在記憶範圍內的祖先生前為家族成員時與子孫有著一起食用供品的關係，在過世後也必須供應飲食來加以祭拜的觀念就是被定位在此項關係的延長線上。

筆者認為：藉由供奉〈或讓祖先享用〉佳餚而令祖先獲得滿足的

20 清水純 1988年，前揭文，p.238。

*Palilin*祭儀之根源，乃是在於*TuRbuan*族傳統上對死後世界的觀念。在今日吾人已無法從噶瑪蘭族與*TuRbuan*族混血的人們身上，單獨提取出*TuRbuan*族對於死後世界觀念之特徵。不過筆者推測，由於其祭儀的內容與噶瑪蘭族一樣都是把祖先請回來供應食物，因此吾人從殘存的*TuRbuan*族的*Palilin*祭儀之內容上可以理解到的這項觀念，應該是與噶瑪蘭族別無兩樣的。

亦即，他們相信死後的靈魂會前往死者居住的陰間去生活，他們認為在那裡與陽間過的幾乎是同樣的生活。也就是說，藉由耕田、勞動來獲得生活的糧食，如果沒有食物，已過世的祖先會與活著的人一樣餓肚子。祖先與子孫之交流的祖先祭祀，就如同在新年款待來客一樣，藉由把祖先請來加以款待，使得祖先吃飽而保障子孫的平安。他們認為：像這樣藉由一起食用供品來保證彼此的幸福之關係是很合理的關係。為了與祖先保持良好關係，有必要充分供應食物使祖先滿足。

在基督教的世界觀裡，不存在著像如此的祖先觀或死後的世界觀，也不存在著若不供奉食物就會挨餓的祖先，或是為了要求滿足腹慾而給子孫帶來災難的祖先。這與基督教對死後世界觀的前提以及根源於此的祖先和子孫之間關係的性質，在根本上是相異的。在新社，不論是信仰漢族宗教的子孫，或是改信基督教的信徒都有供應食物給祖先就是代表著祭拜祖先的這項觀念，但是，在基督教裡卻沒有供奉食物來加以祭拜的方式，對於改信基督教的人而言，無法在基督教的祭儀中尋找到可替代這項祭拜方式的儀式，包含天主教與新教、改信基督教的村民都會這樣說：「天底下哪有人為子女忍心讓過世的父母挨餓呢？」讓祖先、也就是已過世的家人的靈魂挨餓，使得身為家中的一份子的人覺得於心不忍，這樣的感情形成了一種基礎，因此使得從生前就透過一起食用供品而建立的關係能持續不斷地維持下來。

藉由供奉祭品來祭拜祖先，這樣的觀念不僅只是噶瑪蘭族，在漢族或其他原住民族中也是共通的。若考量到在臺灣、或甚至是在廣大

的東亞諸社會中存在著宗教觀念上之某種共同基礎的話，或許吾人可說：在臺灣的文化環境下，基督教中的價值觀要完全取代這項觀念是須要一定的時間的。即使基督教從過去就開始試圖促使他們的信徒取消*TuRbuan*族的祖先祭祀，然而事實上要完全清除*Palilin*祭儀是不容易的。*Palilin*祭儀並非對於固有神明的祭祀，而是將祖先視為祭祀的對象，因此這是僅屬家族本身而與宗教工作者無關的祭祀行為。就*TuRbuan*族人而言，由於他們將大門緊鎖，在不會被外人看到的情形下來舉行祭祀，因此外人並不容易去批判這項宗教行為，祭祀團體的向心力是不容易瓦解的。

由近親所組成祭拜血緣相近之祖先的*TuRbuan*族祭祀團體，藉由所謂排他性的這道圍牆而受到保護。儘管他們不是一種具社會性質的團體，但在祭拜祖先當天身為*TuRbuan*族人之意識比平日要明顯，透過具排他性祭祀團體的界線而自我意識到族群的界線，而這道界線僅有在祭拜祖先當日才發揮其功能，完全不會影響到日常生活。就老人的記憶而言，*TuRbuan*族也不過只殘留下幾個單字，從很早以前就開始走向消失之路，治病的祭儀也在很早的時期就已斷絕了。相反地，其他逐漸消失的文化特徵中，只有*Palilin*祭儀仍然維持了其固有的傳統，藉由這項唯一被延續下來的祭儀，*TuRbuan*族的子孫們定期地自我意識到自己乃是*TuRbuan*族人。

他們人口稀少的這一點，最直接地是在噶瑪蘭族的雙系〈bilateral〉親屬關係與祖先觀中受到了保護。噶瑪蘭族是由以個人為中心之關係設定的原理而構成的典型雙系繼嗣社會。針對噶瑪蘭族對於社會結構與變化所具有的柔軟性，在拙著中已經做過研究了<sup>21</sup>，噶瑪蘭族基於雙系相互認定的觀念，當有異族群的人進入到我族的家庭裡時，他們具備著有能夠容納且接受異族群的祖先祭祀之柔軟性。

21 清水純 1992年，前揭書。

*TuRbuan*族與噶瑪蘭族雖然同樣有著雙系相互認定之觀念，但兩者的觀念並非完全相同，在祖先祭祀中祖先和子孫關係的設定，以及在設定祭祀團體的明確界線的方法上存在著差異。也就是說，*TuRbuan*族是與祖先有著非單系連接之血緣關係的人們構成祭祀團體來舉行祭祀，而這項規定則是藉由特定祭祀方式的繼承這項原則來維持。吾人可說：從以前在*TuRbuan*族人之間就一直存在著試圖維持這種細微差異的傾向，同時噶瑪蘭族的親屬觀念也容納且接受了這種傾向，這兩個因素使得*TuRbuan*族的祖先祭祀能夠繼續維持下來。*TuRbuan*族子孫與祖先之關係乃是根據構成*TuRbuan*族人之固有人際關係的原理所形成的，而祖先祭祀可說是確認這項與祖先之關係的空間。由於其背後存在著有能容許固有關係之存在的噶瑪蘭族之雙系相互認定之觀念，其結果使得*TuRbuan*族的祖先祭祀在雙方混血的情況下，仍舊不受到異族群以及異族群宗教的侵蝕而能夠殘存下來。

就*TuRbuan*族之“差異性”而言，不止是與漢族的差異，或是與噶瑪蘭族等等族群之間的差異而已，而是各個祭祀集團之間的差異性。也就是說，*TuRbuan*族的祭祀團體是由跨越家庭範圍的一群人所構成，各個祭祀團體會強烈地意識到彼此的差異。理解這種差異的重要性，同時試圖不斷地維持著自己和自己的家庭所屬之祭祀團體之差異，可說是*TuRbuan*族人維持他們的族群界線之結構的主要根幹。不過，就異族群的婚入者可以參加祭儀這一點而言，吾人會發現事實上有時族群界線的確是能夠跨越的；然而這時必須注意到的是，在這種情況其重心並非在於族群這個層面上，而是在於較接近家族的這個層面。吾人可以說，就是藉由堅守了這種跨越一個家庭或數個家庭的範圍而形成祭祀團體的結構原理，才使得*TuRbuan*族能夠將他們的族群界線維持至今日。

不過，這樣的*TuRbuan*族的族群界線能夠維持過來的背後存在的是，噶瑪蘭族之雙系相互認定之觀念這項基礎。噶瑪蘭族一直保持著從

居住在宜蘭的時期以來與*TuRbuan*族之對等關係，而*TuRbuan*族就在受到如此噶瑪蘭族之雙系相互認定的社會包容與保護之下，能夠在與其他族群社會之間畫上一道界線。因此，其結果使得他們能夠克服了人口稀少的這項弱點，使祭儀始終能在非單系之形態下維持著，同時一方面也明確地意識到與噶瑪蘭族之間存在之祭儀組織和程序的細微差異，而在與噶瑪蘭族*Palilin*祭儀並存的狀況下延續著他們的祭儀。

而同樣有著人口稀少這項限制的邵族的情況又是如何呢？若依據山路勝彥之論述——他們必須依據既定的規則以祖靈籃來祭拜祖先。也就是說「即使同樣被概括在祖先這個概念裡，在祭拜公媽牌與祖靈籃時，雙方在祭祀上的意義有著明顯的相異，人們唯有透過祭拜祖靈籃這項過程，才能確認到身為邵族人的自我。如此的定義方式正是與其認同意識之核心直接有著關連，同時也彷彿是分水嶺一般地發揮了嚴格區別漢族與邵族之界線的功能。」<sup>22</sup>漢族所祭拜之祖先的範圍與邵族所祭拜之祖先的範圍相異，即使舉行了漢族的祭祀，仍然會殘留下無可替代的部分，祖靈籃存在之意義也正是在此。

另一方面，漢族宗教中存在著所謂多重混合的〈syncretic〉性質，這項性質對於原住民的宗教也發揮了作用。在漢族宗教滲透與普及於原住民社會的過程中，漢族並無逼迫原住民在宗教上二者選一。由於這項特質，得以容許漢族祭祀形態和固有的祭儀之並存，不論是在邵族或*TuRbuan*族之中，漢族宗教都沒有形成在維持固有宗教和族群界線時的障礙。*TuRbuan*族之中雖然也有一部分家庭信仰漢族宗教，在祭壇上設牌位、舉行神明的祭祀，然而漢族的祖先祭祀並沒有在這些家庭中完全取代了*TuRbuan*族之祖先祭祀的地位。

漢族宗教，既無存在著像基督教的傳教組織，也沒有以信徒為對象的宗教教育機構或組織，基本上是由有興趣的人向周圍的漢人學習其祭

22 山路勝彥 1996年，前揭書，p.104。

祀方式而後普及的。筆者認為：如此在模仿漢族的神明祭祀或祖先祭祀的過程中，有時會配合我族的宗教觀念而改變其內容，或者亦有可能同時將固有宗教也一起保留下來。同時也沒有存在著像基督教一樣，認為原住民不應舉行固有祭祀，或對這項行為抱持著否定態度之價值觀。

就這樣，在接受了漢族的祭祀形式的家庭裡可以無罪惡感地讓他們固有宗教並存著。在舊曆新年前的12月27日或28日深夜，新社的大多數的家庭會舉行噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀，然後在隔天的28日或29日上午，*TuRbuan*族的祭祀團體則聚集舉行另一項*Palilin*祭儀。而接受了漢族宗教的家庭則在30日的晚上到初一的早上之間舉行漢族式的新年祭拜。有的家庭裡並存著有這三項儀式中的兩項或全部。

在祭祀祖先之時，要依據甚麼樣的關係性來連繫祖先與家族、以及祖先與自己，其方法是在各個族群中原來就有的。吾人不得不說，在較為早期時候，族群的日常生活容易受到其他民族或其他民族文化的影響，相較於此，與基於人類生活中最基本的這種繼嗣觀念相關連的設定原理，是具有不易受變化的堅固特質。雖然異族群通婚或許可能會成為瓦解這種堅固性質的契機，不過若吾人也考慮到婚入者在婚入家庭的立場或權限的情況時，會發現到家族關係或家族與祖先間關係之設定原理並不是一種會單純因為異族群通婚而瓦解的東西。就如同在噶瑪蘭族或*TuRbuan*族社會中的日常人際關係，並不會因為有異族群的婚入者進入就立即受到異族群的繼嗣觀念，如漢族的父系繼嗣觀念或阿美族的繼嗣觀念之影響而產生變化一樣，繫結家族之關係設定原理是不容易發生變化的。在沒有伴隨來自外部的某些強制的情況下，因反覆的異族群通婚而產生的變化是一種如同世代的腳步一樣，要花時間一點一點地接受變化的。

吾人在思索到*TuRbuan*族的將來時，有如下幾點容易成為妨礙繼承*TuRbuan*族祭儀，與維持*TuRbuan*族之族群意識的主要原因：一、構成祭祀團體的家庭中，異族群婚入者的增加；二、虔誠信仰基督教的

成員增加；三、*TuRbuan*族之族群意識與信仰深厚的老人過世；四、時代不斷地轉移到與這些過世老人關係淡薄的世代身上。在不同家庭裡上述這些主要原因會出現各種不同的情況，今後*Palilin*祭儀的繼承與維持的樣貌，將很有可能會受到這些主要原因在各個祭祀團體中所呈現的程度所左右。事實上在已經難以調動家族或親屬參加*Palilin*祭儀情況下，已有人開始採用了漢族的祖先祭祀或噶瑪蘭族的*Palilin*祭儀來替代原本的祖先祭祀的實例了。

從以上的考察中，在思考維持*TuRbuan*族的族群界線的主要因素到底為何時，除了考慮到*TuRbuan*族原本所具有的獨特性之外，也不能忽略了其與異族群的關係以及與其他宗教的關係。因此，以下幾點應是特別值得注意的。

- ◎ *TuRbuan*族固有的主要因素：*TuRbuan*族的祭儀所具有的排他性、各個家系之間的差異性等等之特性，在維持祭祀團體的獨特性時，其結果發揮了維持族群界線意識的作用。
- ◎ 與噶瑪蘭族之關係：由於與噶瑪蘭族人的混血，噶瑪蘭族之雙系繼嗣觀念容許了*TuRbuan*族原有祭儀之並存，並在維持族群界線上發揮了作用。
- ◎ 與漢族文化之關係：漢族宗教所具有的多重混合的〈syncretic〉性質，以及供奉祭品供養祖先之觀念，未妨礙到*TuRbuan*族祭儀之並存，漢族的宗教信仰對於維持族群界線並沒有成為大的障礙。
- ◎ 與基督教之關係：在基督教中沒有以食物供養之觀念。因此，傳統祭儀之必要性不斷地被人們所意識到。

## （2）漢化與族群界線

山路提出了以下的研究結論：以祖靈籃「*ulalaluan*」為中心所構成的邵族獨特之祭儀世界的存在有助於構築出自他之間的差異性，使他們得以抗拒漢化之潮流，而維持了邵族這個族群之存在。與漢族相比鄰

的弱勢族群在圖謀殘存之際，對界線之維持能發生作用的內發性信念體系的存在，無非是扮演了決定性之角色，這種信念體系使得邵族與他族之間的差異明確化，也對構築族群的一體性有所貢獻<sup>23</sup>。

以祖靈籃「ulalaluan」為中心之邵族的祭儀，透過在祭儀中扮演主導地位的「先生媽」〈巫師〉的全權指揮、掌管，而構成了一種很精緻的儀式體系。在山路的研究報告中所提到的這種被緻密地設計與構成的祭儀，在*TuRbuan*族中並不存在。不過，山路所說的這種可稱之為內發性信念體系的東西之存在，在維持族群界線上扮演了決定性的角色，這一點或許符合了*TuRbuan*族的情況。*TuRbuan*族人透過固有的*Palilin*祭儀的機會，重新構築與祖先應有的關係以及與親屬之間的關係。*TuRbuan*族人在這個過程中，發揮了平日被包裹在噶瑪蘭族人的殼裡的、自己的關係設定原理的獨特性，而構成具有排他性之非單系祭祀團體，藉由這項行為來提升身為*TuRbuan*族人的自覺意識。

筆者之所以支持山路的見解，是因為筆者認為，構成了邵族獨特的世界之所謂內發性信念體系，並不只是因為有獨特的宗教祭儀體系而已，在其中還維持著有邵族獨特的人際關係，也就是在人世的生者之間或是生者與死者之間的關係設定原理還維持著的緣故。按照社會原有的紀律而行動，這是在維持人類社會的秩序上不可欠缺的。維持社會秩序其中基本的一面，就是人際關係之設定。與誰維持甚麼樣的關係？應如何地相處？對這些問題所抱持的想法，原本就會存在於各個社會裡，生活在各個社會裡的人若沒有顧慮到此類的規範，是無法過著正常的社會生活的。而繼嗣觀念可說是被定位在這種規範的基礎中。雖說有著人口極為稀少的嚴峻條件，但是在邵族和*TuRbuan*族社會中，藉由持續維持表現出這種關係設定原理的祖先祭祀之獨特方式，可以繼續地確認與非漢族祖先相連繫的自己到底是什麼人的這個問題。

23 山路勝彥 1996年，前揭文，p.104。

對於環繞在邵族周遭的漢族而言也是一樣，宗教中重要的一面是祖先祭祀，在這一點是與邵族的24。漢族的文化要素，像神明的祭祀等等隨著歷史的腳步一點一滴地滲透到邵族文化中，其中還是有漢族宗教無法完全取代的，光依靠漢族的神明祭祀或牌位祭祀是無法滿足邵族人需要的東西，也就是邵族社會固有的人際關係與其延長線上之子孫與祖先的人際關係設定原理，而為了維持這些要素，固有祭祀之各種方式的體系是不能欠缺的。筆者認為：邵族人繼承這些方式的祭祀，保持著與自己有直接相關之祖先的聯繫，其結果使得他們能維持住邵族的族群認同意識。

山路另外也以泰國傜族代代相傳的「家先單」為題材，一邊研究其漢化與民族界線維持的功能，一邊與邵族做比較，他認為兩者有共通的內發性信念體系之存在<sup>25</sup>。就傜族而言，雖然他們也是有漢族環繞在四周，但除了人口遠比邵族或TuRbuan族多以外，還有很多方面不太相同，因此無法做簡單的比較；然而根據在本文中所做的一連串的考察，在此筆者想提出的一個看法是：「家先單」亦是一種為了確認與自己有直接關連的祖先之間的關係之文化裝置。他們看起來也好像是一方面接受漢族文化的種種層面，另一方面利用漢族文化，將與漢族的祖先觀不相吻合的固有人際關係寄託於「家先單」上，忠實地追溯著。

24 山路勝彦 1996年，前掲文，pp.102-103。

25 竹村卓二〈ヤオ族の《家先單》とその運用——漢族との境界維持の視点から〉竹村卓二編《漢族と隣接諸族——民族のアイデンティティの諸動態》国立民族学博物館研究報告別冊14号、1991年、pp・423-460。

\*

\*

本文是以在新社村的噶瑪蘭族人子孫間以混血的方式殘存下來，在複數族群的多層歸屬意識中浮現出來的*TuRbuan*族的族群界線是如何能夠維持過來的要素做為主題。僅有在新年祖先祭祀的場合才會顯現出來的*TuRbuan*族群界線與認同意識，也可說是，在*TuRbuan*族與圍繞著他們的異族群一起經過的時間及時代的背景下，在複數族群固有的種種特性相互影響之下所形成的。吾人應可做出以下結論：在人口稀少的不利條件中，仍舊能夠維持其族群界線的機制，就*TuRbuan*族的情況而言，是以與家族結合的獨特之人際關係設定原理為核心所形成的。

在本文中，筆者針對維持了*TuRbuan*族群界線的機制，與此機制形成的主要因素提出了個人的推測與看法。然而，關於族群界線的研究並非就此結束，因為本文也只不過是掌握了在被含括於噶瑪蘭族的這個特殊條件下，人口極為稀少的*TuRbuan*族人之認同意識的樣貌罷了。在臺灣原住民之中，深受漢族文化影響的平埔族群中，*TuRbuan*族與邵族儘管人口稀少，但仍舊沒有喪失其族群界線。相對於此，有關西拉雅族後裔之族群認同意識的問題仍尚存在，漢化的歷史最長且人口也不少的西拉雅族人，究竟是甚麼緣故，以及在甚麼樣的過程中，一方面繼續維持著其固有文化，一方面又使其族群認同意識模糊，而產生出山路所謂的「化為陽炎之認同」<sup>26</sup>呢？在本文中所研究之*TuRbuan*族的事例，是否在試圖理解西拉雅族族群意識的樣貌時可提供吾人一些線索？同時，是否在研究目前正在進行中的各原住民族的漢化問題時，可以給予吾人一些暗示？有關這些問題，筆者將依據山路所做的研究以及有關民族意識或族群意識的一般性研究，希望在日後能繼續提出論述。

26 山路勝彥 1998年，前揭文，p.48。

本文為譯稿。原文為日文，刊於，《研究紀要》四六號二〇〇四年，頁21 - 53，日本大學經濟學研究會。

本報告的中文翻譯是委託東京都立大學博士班學生陳文玲小姐校訂，在此一併致謝。

#### 【筆者補注】

在將本稿翻譯成漢語之際，筆著決定把*TuRbuan*族的族名暫譯為「哆羅布安族」。雖然匿名的論文審查委員曾經建議筆者將其族名譯為「哆羅滿族」，然而直至今日，除了在學術上仍無法確定*TuRbuan*族的前身就是被視為曾經在立霧溪居住過的哆羅滿族人之外，在紀錄上有哆羅滿這個名稱之後的時代裏，存在有居住在宜蘭的哆羅美遠這個社名的紀錄，在歷史上能確定和今日的*TuRbuan*有淵源的只有哆羅美遠社；因此筆著認為，就目前而言，其族名只能追溯到在宜蘭居住的時期。因此，在本稿中的漢語族名並沒有採用「哆羅滿」這個名稱。同時筆著也認為，*TuRbuan*這個族名很有可能是經過噶瑪蘭族語化而形成的，原本的*TuRbuan*這個名稱由於近似噶瑪蘭族語裏的tuRbuan（紅豆）這個單詞的發音，而因此導致其族名變化成和紅豆相同的發音。

