

國立東華大學族群關係與文化學系

碩士論文

指導教授：李招瑩 博士

布農板曆物質文化與視覺符號之研究

*Study on Material Culture and Visual Symbols  
of Bunun Plate Calendar*



研究生：賴建宇 撰

中華民國一〇七年七月

學位考試委員會審定書

國立東華大學 族群關係與文化學系碩士在職專班

研究生 賴建宇 君所提之論文

(論文類別：研究論文；實務型論文；公開展演之報告論文)

布農板厝物質文化與視覺符號之研究

經本委員會審查並舉行口試，認為

符合碩士學位標準。

學位考試委員會召集人 譚昌國 簽章

委員 林素珍 簽章

委員 李招榮 簽章

委員 譚昌國 簽章

指導教授 李招榮 簽章

系主任 林建宇 簽章

中華民國 107 年 5 月 2 日

## 謝 誌

感謝讚美主，榮耀神，「我終於寫完了！」，能完成原民院族文系論文真是不容易啊！青春歲月一轉眼五年了，好比讀「獸醫系」五年的日子。在東華求學過程中要感謝師長、同學、好朋友及身邊的家人，曾經幫助我的人太多了。在此，感謝吳天泰教授擔任我的論文計畫審查委員，給我寶貴的修訂方向，感謝吳教授的指導，使我理解未來論文資料之重要性及如何作報告的思維。

感謝台大教授胡家瑜引導學生在論文研究的方向，更謝謝臺灣大學人類學博物館提供文物的資料及實際參與觀察的機會。此外，承蒙館方周先生協助並感謝臺灣大學人類學博學館支持研究者調查。使其論文內容更加豐富。

在這裡要感謝我的指導老師李招瑩教授，一直以耐心和鼓勵及持續的陪伴我，不放棄對我的「meeting」安排。真的可以成為招瑩老師的學生，我要大聲的說：「老師，謝謝您一路的帶領」。感謝您對我的細心指導。

感謝林素珍教授擔任我的口試委員，給予建議和指導論文未來的方向。感謝另一位口試委員，臺東大學譚昌國教授在板曆物質文化與文物符號詮釋，給予建議論文後續的發展。感謝族文系上老師使我認識社會學和人類學的知識，讓我看見文化學術之旅是深具意義的。

感謝在職場生涯上的長官及同事們，有許多人的協助我才能順遂一步一步完成，感受到求學的日子中，是充實而不孤單。感謝族文系林忠平學長及江梅珠學姐，更因與你們有對話及學習文化觀點。

感謝研究所一起認真的同學，滿棒同學、小芳同學、清照同學、麗萍同學、如珍同學、嘉秀同學、明涓同學及孫生義同學。特別感謝小芳同學，協助我的田調過程，讓我認識米萬吉老師、胡傳技校長、蘇美琅校長、胡金娘校長、全正明大哥、全淵能主任，充實我的布農族文化知識。感謝東部的好朋友，金雄院長、金祥及總指揮官王媽媽家人的心靈陪伴，如苦惱寫不去，就來山上健身及享受山林的充電。人因夢想而偉大，透過論文書寫知道我的使命。Tama king-sin 我畢業了，榮耀歸於主耶穌！

太陽下山明早依舊爬上來，花兒謝了明年還是一樣的開。美麗小鳥一去無影蹤，我的青春小鳥一去不回來……。」

# 布農板曆物質文化與視覺符號之研究

## 中文摘要

台灣原住民經歷多次殖民的過程，尤其在資本主義經濟引導之下改變布農族社會文化特性，板曆出現年代約 19 世紀末至 20 世紀初，後人子孫擔心忘記如何執行祭儀而刻意去製作，透過土地利用及農業模式，表徵和群體之間的互動。

藉由祭司的教導，聯繫族人社會的功能和規範，應用板曆的媒介由小米的儀式延伸到家與部落社會文化之間的互惠與服從，黃應貴指出：「物之主體性是由物與人之持續中互動建立，而與時間有著密切關係，在社會中與時間的連結有著更具支配性的定位」。

筆者本身是布農族，為了想探討我們布農族的文化意涵，在臺灣原住民文化當中，尤其我們布農族有特殊的物件，就是布農畫曆(板曆)，對我們身分的認同及記憶的召喚有一種表徵。

雷蒙·弗斯 (Raymond Firth) 寫道：「原始藝術是高度社會化的。」板曆的視覺符號，可以說是布農族人最重要的文化及族群特徵之一，日治時期三塊出土板曆，記錄農事符碼儀式的過程。召喚我們共同的記憶，藉由板曆記憶傳播族人強而力量的文化復振及認同歸屬感。

從板曆物質文化的延伸討論出小米作物、儀式活動及視覺符號，如何具體與土地、社會、祭儀及人觀的關聯性。然而，現今社會以板曆成為一個視覺藝術象徵的載體，持續教育傳承並更深化文化認同，建構出我們布農族的文化詮釋。

關鍵字：祭司、布農畫曆、物質文化、視覺符號、小米祭儀

# Study on Material Culture and Visual Symbols of Bunun Plate Calendar

## Abstract

Taiwanese aborigines experienced many colonial processes, especially under the leadership of the capitalist economy. They changed the social and cultural characteristics of the Bunun ethnic group. The calendar dates from the late 19th century to the early 20th century. Later generations were worried about forgetting how to perform rituals and deliberately making , Through land use and agricultural models, characterization and interaction between groups.

Through the teachings of the priests and the functions and norms of the clan society, the media of the calendar is extended from the millet ceremony to the reciprocity and obedience between the home and the tribal society and culture. Huang Yinggui pointed out: "The subjectivity of the objects is made up of objects and people. Continual interaction is established, and it is closely related to time. There is a more dominant position in the social connection with time."

The author himself is a Bunun, in order to explore the cultural implications of our Bunun people. Among the Taiwanese aboriginal culture, especially the Bunun people have special objects, that is, the Bunun painting calendar (plate calendar). There is a token of the identity of our identity and the memory of the call.

Raymond Firth wrote: "The primitive art is highly socialized." The visual symbol of the plate calendar can be said to be one of the most important cultural and ethnic characteristics of the Bunun people. Three unearthed plates during the Japanese rule period. Calendar, the process of recording agricultural code ceremonies. Summon our common memory, through the plate calendar memory to transmit strong and powerful cultural rejuvenation and identity.

From the extension of the material culture of the calendar, we discussed the relationship between millet crops, ritual activities, and visual symbols, and how they relate specifically to land, society, rituals, and human views. However, in today's society, the board calendar has become a carrier of visual art symbols. Continuous education has inherited and deepened cultural identity and constructed the cultural interpretation of our Bunun people.

Keywords: priest, Bunun calendar, material culture, visual symbols, millet ritual

# 目 錄

第一章 緒論-----	1
第一節 研究動機與目的-----	2
第二節 研究對象界定與範圍-----	3
一、研究限制-----	7
(一)板曆材料稀少-----	7
(二)言語限制-----	8
(二)文獻探討-----	10
二、小 結-----	11
第三節 理論架構-----	12
一、物與物質文化理論-----	12
二、土地、食物與祭司召喚-----	14
三、藝術人類學-----	16
(一)藝術與社會-----	16
(二)藝術與語言-----	18
第四節 研究方法-----	19
一、文獻分析法-----	19
二、田野調查法-----	22
(一)參與觀察法-----	22
(二)非結構式的訪談-----	23
(三)視覺符號與文化-----	24
三、問題意識-----	26
四、小結-----	30

第二章 布農板曆起源與社會文化的關係-----	31
第一節 布農神話-----	32
一、消失的文字-----	32
二、族人與粟-----	33
第二節 板曆與祭儀的物質文化-----	34
一、人與物之關係-----	37
二、祭祀的祭事曆-----	39
三、製造者與祭司團-----	40
四、月亮與小米祭儀-----	44
第三節 板曆與布農的遷徙-----	47
一、遷徙緣由-----	47
二、三期的遷移-----	48
三、板曆因應遷移而產生-----	50
四、歷史變遷中的板曆-----	52
第四節 板曆符號的社會規範-----	54
一、儀式規範-----	57
二、時間規範-----	58
第五節 小    結-----	60



第三章 板曆物質文化與文物符號詮釋-----	63
第一節 台大人類學博物館典藏三塊布農板曆-----	64
一、文物起源-----	64
二、物質性描述-----	67
(一)1935 年藤澤仲-----	67
(二)1938 年台中州理蕃課-----	68
(三)1938 年橫尾視學-----	71
第二節 板曆七大區域活動與九小段祭儀差異性-----	75
一、典藏板曆編號 2418、2653、2654 繪圖分析-----	76
(一)手繪板曆-----	77
1、編號 2418 板曆-----	77
2、編號 2653 板曆-----	86
3、小 結-----	87
(二)視覺符號的敘事-----	88
1、編號 2654 符號與祭儀-----	88
2、編號 2418 符號與祭儀-----	95
3、小 結-----	96
二、布農族的祭儀與名稱-----	97
第三節 農事祭儀與農耕-----	100
一、板曆的地名-----	102
(一)地利村-----	102
(二)雙龍村-----	102
二、小 結-----	103



第四章 當代視覺符號、文化展演及教育復振-----	104
第一節 視覺符號的分析-----	105
一、視覺符號-----	106
二、鈴木質的小米符號-----	109
三、文化展演-----	113
第二節 教育與轉借的符碼-----	118
一、來源-----	119
二、板曆符號教育與符號系統轉借-----	121
(一)第一型風格-非正確來源(外包廠商工程作品)-----	122
(二)第二型風格-正確來源(鈴木質或米萬吉範本)-----	123
第三節 符號的詮釋-----	126
一、想像符號與泛認同漢/原(第一型風格)-----	128
二、教育復振內部人/信義鄉(第二型風格)-----	129
三、米萬吉之文化復振與創新-----	131
四、小 結-----	134
第五章 結論-----	135



## 附錄

- 一、訪談稿
- 二、附表
- 三、附圖
- 四、鈴木質板曆繪圖

一、訪談稿-----	140
訪談對象資料一覽表-----	140
01：蘇美琅訪談稿-----	141
02：徐警員訪談稿-----	142
03：林信恩訪談稿-----	143
04：胡傳技訪談稿-----	144
05：米萬吉訪談稿-----	148
06：全正明訪談稿-----	156
07：全文盛訪談稿-----	160
08：全淵能訪談稿-----	163
09：林忠平訪談稿-----	167
10：江梅珠訪談稿-----	167





二、附表-----	168
表 1：有板曆與無板曆布農社群之位置圖-----	168
表 2：粟的祭儀中食物禁忌-----	169
表 3：郡社群小米祭儀祭典與工作名稱之差異性-----	170
表 4：布農族的季節與儀式關係-----	171
表 5：傳統布農人對不同類別的物之各種不同的關係-----	172
表 6：祭祀的祭事曆-----	173
表 7：不同土地有關之主要社會活動的時間表-----	174
表 8：板曆符號圖案分析-----	175
表 9：卡社群「板曆、曆法」小米祭儀與工作名稱之差異性-----	176
表 10：丹社群「板曆、曆法」小米祭儀與工作名稱之差異性-----	177
表 11：卡尼特灣社、典藏加年端社及雙龍部落之小米儀式-----	178
表 12：丹社群「板曆」小米祭儀與工作名稱之差異性-----	179
表 13：目前發現板曆之比較分析-----	180





三、附圖-----	181
圖 1：高雄市桃源區興中國小校舍川堂上方處板曆-A 區-----	181
圖 1：興中國小板曆-B 區-----	181
圖 1：興中國小板曆-C 區-----	181
圖 2：「部族」巒、郡形成與分裂的想像圖-----	181
圖 3：台東縣海端鄉中油站-板曆圖像-----	182
圖 4：海端鄉中油站-板曆圖像-----	182
圖 5：台東火車站剪票入口處牆面-板曆圖像-----	182
圖 6：南投縣信義鄉羅娜國小-板曆圖像-----	182
圖 7：延平鄉紅葉村入口意象-板曆圖像-----	182
圖 8：東群部落學校-板曆圖像-----	182
圖 9：延平鄉桃源村活動中心-板曆圖像-----	183
圖 10：南投縣信義鄉明德教會後面之廣場-板曆圖像-----	183
圖 11：南投縣信義鄉族人松芳古之家-板曆圖像-----	183
圖 12：花蓮縣卓溪國小校舍川堂牌樓上方板曆-A 區-----	184
圖 13：同上-B 區-----	184
圖 14：同上-C 區-----	184
圖 15：同上-D 區-----	184
圖 16：花蓮縣卓溪鄉景觀入口板曆圖像符號解說-----	184
圖 17：高雄市桃源區景觀入口板曆圖像符號解說-----	184
圖 18：田哲益書藉翻拍-第四塊圓型板曆圖-----	185
圖 19：田哲益書藉翻拍-第四塊圓型板曆圖-----	185
圖 20：台大人類學博物館-板曆編號 2654-----	185
圖 21：筆者繪圖仿布農 Habaan 社-板曆圖像符號-----	185

圖 22：台大人類學博物館加年端(Kanetoan)板曆-----	186
圖 23：台大人類學博物館加年端(Kanetoan)板曆-----	186
圖 24：台大人類學博物館加年端(Kanetoan)板曆-----	187
圖 25：南投縣信義鄉米萬吉雕刻-創作板曆-----	187
圖 26：玉里分局卓溪分駐所-板曆圖像-----	188
圖 27：南投縣信義鄉入口意象-板曆圖像-----	188
圖 28：米萬吉工藝師(左)與雕刻板曆及另一位訪談人(右)-----	188
圖 29：板曆符號中的赤楊樹-遠照圖-----	188
圖 29：板曆符號中的赤楊樹-近照圖-----	188
圖 30：高雄市桃源區戶政事務所-外觀圖-----	189
圖 31：高雄市桃源區戶政事務所-辦公內部板曆看版圖-----	189
圖 32：國立臺灣博物館布農板曆-遠照圖-----	189
圖 33：國立臺灣博物館布農板曆-近照圖-----	189
四、鈴木質蕃人風俗誌-板曆手繪圖-----	190
參考文獻-----	194



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

湯姆：怎麼搭建避難所？	祖父：去問松鼠。
湯姆：怎麼鑽弓取火？	祖父：摩擦你的兩隻手。
湯姆：怎麼精進追蹤狐狸的技術？	祖父：追蹤老鼠
	(湯姆·布朗 2007:12)
筆者：怎麼尋找小米文化？	祭司：做板曆儀式。
筆者：怎麼召喚布農族群？	祭司：去問板曆。
	(筆者 2015)

求學之路如孟母三遷情境，一個地區換到另一個地區，又遷住一個城市到流動至某一個城市，如浮萍隨波逐流。我的故鄉在那裡！尋根在夢中，慢慢的記憶在時間洪流中被磨去和消失了。有幸上帝安排因工作緣故至東部原鄉部落服務，期間在原住民部落豐年節，看見族人為了文化祭儀傳承及延續所做努力讓我印象深刻，文化傳承和認同有如一顆種子在我心。2012年無意間在卓溪鄉一個校園中遊走，發現學校川堂上方有「長條狀圖像」它很不一樣有圖像、符號及看不懂的幾何線條，它是符號代表何種意義？為何會出現在學校呢？地點是學生必經過學校川堂的上方，可見它展示的位置有其重要性，莫名奇妙對我產生了一種召喚的使命，使內心小宇宙被啟動了，那個圖、那個火星文、那個認同及那個家在這裡呼呼呼……。

布農族過去皆生活在高山地區，我們依存自然界動植物，族人尊敬祖靈和萬物共存之法則。對於農事或狩獵行事的時間，布農人依著植物的枯榮與月亮的盈缺來決定。馬淵東一(1987)稱布農族是傳統祭儀最多的族群之一，「曆法」是所有台灣原住民族中最為精細複雜的<sup>1</sup>，衛惠林(1972)一年中共有 131 天設有祭典儀式<sup>2</sup>。由於對於小米收穫的重視，基於台大博物館收藏(典藏)日治時期布農族的三塊板曆，藉由比對當時的文獻及進入部落做田野調查理解板曆在「過去」的年代社會文化意涵，以及現今社會板曆成為一個「符號視覺象徵」的變遷，成為教育傳承與更深化文化認同。這是本文研究動機。

---

<sup>1</sup>宮本延人、瀨川孝吉、馬淵東一。1987。《台灣の民族と文化》東京：六興出版。頁 121

<sup>2</sup>衛惠林等，1972，《臺灣省通志·卷八·同胄志·布農族篇》。南投：臺灣省文獻委員會。頁 135。

筆者藉由布農族祭事板曆之研究，嘗試理解板曆與小米祭儀之間的規範關係，透過了農事祭儀來喚起族群與土地之間的情感，儀式的傳承象徵布農族文化知識與內涵，接近一種「參與的召喚概念」。例如藍佩嘉在《跨國灰姑娘：當東南亞幫傭遇上台灣新富家庭》〈誰是「外勞？」〉一文中，指出 Nicole Constable(1997a) 分析針對海外菲律賓人發行的雜誌中的 *Tinig Filipino* 讀者投書，發現許多菲律賓移工試圖召喚國族的驕傲認同，以提醒同胞在海外生活中自律的重要性。<sup>3</sup>

關於台灣的原住民族群分類與文化認同，誰是布農族？布農的分佈地區比較廣大和各族群阿美族、泰雅族、鄒族、邵族、排灣族及賽德克族等皆有接觸。另布農族與其它台灣原住民族群相較之下，社會儀式較為複雜，時間也較長。目前出土板曆尚存並不多，主要與日治時期遷移<sup>4</sup>時有關聯性，使得早期部落文化樣態改變甚至不復見<sup>5</sup>，為了避免小米農事儀式的文化流失，祭司做了一個板曆的器物。部落小米農耕的沒落和消失之後，是否使得部落小米文化、符號圖像及族群祭儀有所斷裂？筆者想研究板曆小米祭儀符號，更想瞭解布農族目前展現建構於各社群、各部落核心價值，期望為自己族人記錄物質文化與圖像意義並建構出我們召喚的符碼。

若是，誠如原住民族學者孫大川<sup>6</sup>指出「原住民的文化存在是延續、發展族群生命最根本的道路」，那小米經過 50 年後的文化變遷，沒有了小米、板曆影響族群生命延續目的為何？促使筆者對「布農板曆物質文化與視覺符號」之探討，亦冀望能為布農族人盡己之力。從事田野的記錄是可以成為下個說故事的人，並且是協助族人一個交流平台和神經網絡的感受器，藉由我們發聲和傳播故事，相信布農文化不死，會逐漸壯大。

---

<sup>3</sup>藍佩嘉。2009。《跨國灰姑娘：當東南亞幫傭遇上台灣新富家庭》。台北：行人文化實驗室。頁 87。

<sup>4</sup>根據馬淵東一在昭和 6 年(1931)的調查，丹社群當時有 117 戶 1400 人，分為 13 祭團(一個祭團服務大約 100 人左右)，而據老人表示，每個祭團都有自己的畫曆，但在東遷時並沒有都帶過來，或因祭團分散而不再使用；當然日人的態度也是一部份的原因。葉家寧。2002。〈臺灣原住民史布農族史篇〉。台北市：國史館台灣文獻館。頁 63。

<sup>5</sup>尤其在資本主義經濟引導之下，日本政府採取「農業臺灣、工業日本」的殖民政策，開發自然資源(包括樟腦等山林產物)及熱帶栽培業等，直接影響了臺灣原住民社會文化的生活資源。實行集團移住政策，將住在高海拔地區的原住民遷移至低海拔山地區居住，以達到政治控制及獲得必要勞力的目的。黃應貴。2006。《布農族》。台北市：三民書局股份有限公司。頁 3、4。

<sup>6</sup>孫大川。2000。〈山海世界—台灣原住民心靈世界的摹寫〉《台灣原住民族漢語文學評論選集》。頁 57-78。

## 第二節 研究對象與範圍

本論文探討主題以目前在台大人類學博物館收藏的布農族丹社群三塊木刻板曆。台大官方網站基本登錄資料附網址<sup>7</sup>，關於「布農板曆」地點皆來自於南投縣信義鄉，且為日治時期日籍人士收集而來，其他布農地區(卓溪鄉、延平鄉、海端鄉及桃源區)並無板曆<sup>8</sup>被發現，另除信義鄉之外地區田調發現，族人及報導人皆未曾看過或聽老人家說過我們社群的板曆<sup>9</sup>。透過板曆的研究窺視布農族人社會制度範疇，變遷下的生活環境，它延續當代的教育及文化認同。田野調查中的人、事、時、地及物，更深化筆者對我們的文化尊重，理解出是多元性且豐盛的。如何從複雜的儀式，轉化建構和實踐並持續傳承布農族人的「板曆符號」？

### 一、研究對象及田野地

本論文的研究對象針對台大博物館收藏三塊板曆;第一塊(編號)1935年日人藤澤仲，收自信義鄉地利村與雙龍村中間的加年端社(kanetoan)部落;第二塊為1938年日人台中州理蕃課<sup>10</sup>發現，收自信義鄉地利村與雙龍村中間的加年端社(kanetoan)部落。最後第三塊1938年日人橫尾視學，收自哈巴昂社(Habaan)部落，但未說明哈巴昂社在信義鄉確切地理位置。研究期間，至布農地區拍攝收集視覺板曆圖案，例如公共建築物、學校、台東火車站等的視覺文化，筆者試圖藉由在布農地區，部落中明顯的公共建築物和學校場域有板曆視覺符號的出現，甚至鄉界地方的入口意象-布農的視覺符號圖案再現，記錄與分析。研究者於103年期間，第一次田調至台灣大學人類學博物館展覽館田調觀察中的二塊布農族板曆(見下圖1、2，編號2654、2653)而已，另一塊(編號2418)保存於庫房所以沒有拍攝。



(圖 1，編號 2654)



(圖 2，編號 2653)

<sup>7</sup>資料來源：台大博物館提供資料，2653 編號板曆，2654 編號板曆，2148 編號板曆。

[http://ntuacis.digital.ntu.edu.tw/sample/search.php?keyword=&sampleNum=&sampleName=&location=&demo\\_location=&ethnic=A0](http://ntuacis.digital.ntu.edu.tw/sample/search.php?keyword=&sampleNum=&sampleName=&location=&demo_location=&ethnic=A0)

<sup>8</sup>典藏板曆，台大資料指出二塊來自於 kanetoan 社南投縣信義鄉(地利村與雙龍村中間)，另一塊為 habaan 社。

<sup>9</sup>台東縣海端鄉報導人江梅珠，國小就學記憶中上課時及在部落中未曾聽及看過老人家說我們社群板曆雕刻故事。

<sup>10</sup>推測可能為鈴木質畫製之板曆。

在布農地區(信義鄉、卓溪鄉及台東火車站)有出現板曆及無出現板曆公共場域中可見到視覺符號圖案再現。藉由小米儀式符號載體的來源，認同我們布農族文化。



(圖 3)



(圖 4)

圖 3，信義鄉鄉界入口意象。

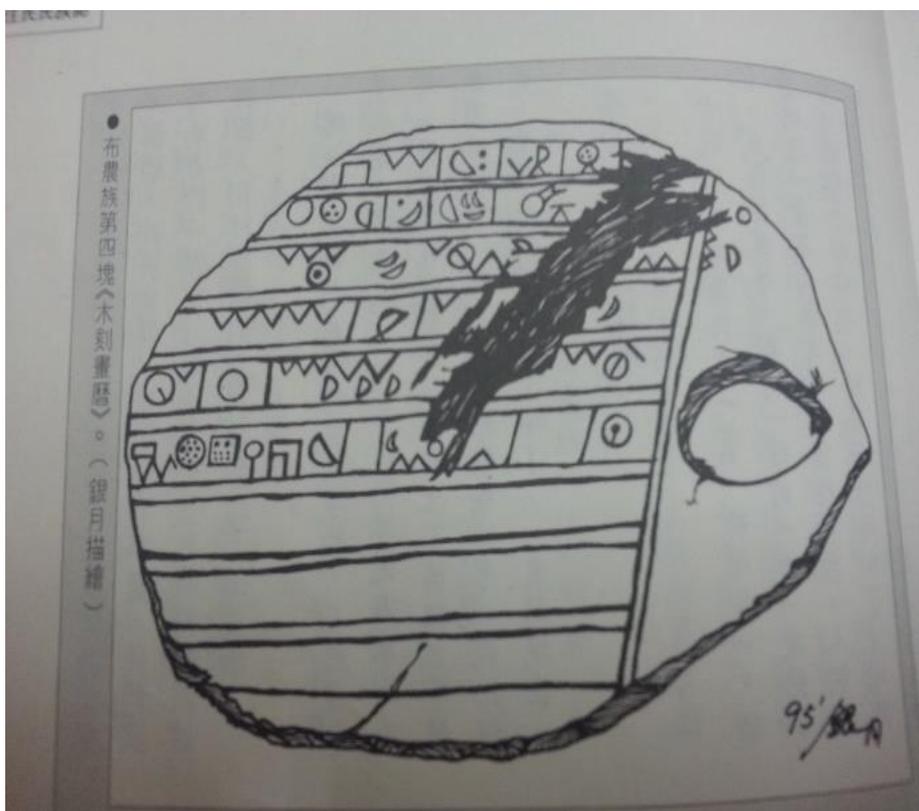
圖 4，卓溪鄉卓溪國小川堂上方意象。

圖 5，台東火車站剪票入口



(圖 5)

本文研究田野地的選擇以中央山脈地理位置的信義鄉<sup>10</sup>，選擇的主原因有三，為台大資料提供三塊皆來自信義鄉境內。其一，因為地利村 1994 年三月六日曾發現過木刻板曆第四塊(圖 6)「木刻畫曆」<sup>11</sup>。此外，出現的板曆皆以信義鄉地利村與雙龍村中間又以丹社群及卡社群為主。其二，因台灣地理位置的中心區域在南投縣，又南投縣信義鄉(見圖 7)為全國布農族人的發源地，各社群移動皆從之地開始。其三，在相關重要的田調、重要報導人及特別是板曆研究包括史料及文獻皆起源於信義鄉，甚至相關傳說祖先始源和布農遷移甚至板曆文化的內部意涵都是源自這個地方，可見其重要性。



田哲益書藉《台灣布農族風俗圖誌》翻拍圖案(圖 6)

<sup>11</sup> 信義鄉雖稱為山地鄉，但原住民的人數與平地籍約各佔一半。原住民以布農族為主（包含郡社群、丹社群、卡社群、巒社群、卓社群），鄒族為輔。平地籍中閩籍約六成，客籍約四成。具原住民風味之聚落有人和、地利、雙龍、潭南、明德、豐丘、新鄉、羅娜、久美、望鄉、東埔等社區。屬平地人聚落有明德村忠信社區、愛國村、自強村、同富村（和社）與神木村等。（資料來源：<http://www.shini.gov.tw/AboutShini/history.htm>）。

<sup>12</sup> 在 1994 年 3 月，達西烏拉灣·畢馬(田哲益)先生於信義鄉地利村發現新一塊的「木刻畫曆」，持有人為金全春蘭，她的祖先在未完成時不幸即已過世。



(圖 7)<sup>13</sup>

調查的研究資料，布農族生活區域以台灣中央山脈四周區域為主，在原住民族其中之一的高山族，另南投縣信義鄉是全國布農族五大社郡的祖居地，各社郡有祭司團<sup>13</sup>，各社群由此向四周遷移分佈出去。故本論文以信義鄉地利、雙龍村為主要，部份布農地區為輔。其中在台大收藏的板曆資料並未確切指出，出現板曆位於南投縣地利村與雙龍之間的那個部落？此外，在收藏板曆中僅指出是哈巴昂部落未說明此部落在信義鄉那裡？但是，收藏的板曆皆為日本人發現，時間大該為日治後期，祭司的家族所擁用此「板曆」，功能作用為社群的祭司執行，並記錄當時社會農事儀式為主。筆者試圖在布農地區，部落中(延平鄉、卓溪鄉)明顯的公共建築物和學校場域有板曆視覺符號的出現，甚至鄉界地方(信義鄉)有布農板曆符號圖案再現，板曆作為建構布農認同的符號，可見在布農族人心中有重要地位，象徵共同想像記憶體。我們文化的種子如何傳達呢？為何說明「祭事曆」在族人生活中佔有很重要的角色？透過由板曆符號的詮釋；小米農耕、布農族人的移動、及祭司禁忌等，在蒐集板曆、儀式再現，探討不同符號系統而有不同布農的亞族，它於遷移的關係為何？為本論文研究議題。在「板曆」<sup>14</sup>物中農事祭典儀式表徵夢占和土地的連結，上述多層面向及有故事性的指涉「物」之意義，詮釋布農社會文化的特質。

<sup>13</sup>資料時間：105年6月14日

<https://get.google.com/albumarchive/113178601238920858822/album/AF1QipNwFHVpLT4zaOF3gDnRhKGLJx57bO5OLrJorAH8/AF1QipO904v5Bxya0hOYpFVwIxuA9oKP5n4I5wk7gDab>

<sup>14</sup>布農族五群各成一祭團(tasitolusan)，有世襲司祭(liskadanlusan)，出自一定氏族，駐在大社 asangdaingad。布農族社 asang 缺乏政治地緣組織，偏賴祭團統轄全社農作活動之程序。

<sup>15</sup>同註解 7。

## 二、研究限制

### (一)板曆材料稀少

日治管理期間(1895年至1945年)種種官方政策的影響,禁止蕃俗慣習行為,小米作物種植改成稻米,使小米耕作場域已不復見,在布農族社群社會,農業活動一般啟動者為祭司,而且板曆應屬於祭司<sup>15</sup>活動較為神秘,製造者、使用者為祭司,外來的影響造成傳統文化祭儀衝擊,促使農業經營模式改變,祭司團體幾乎都早已凋零了,相對農耕過程引導者祭司文化已不復見。族人與月亮約定的記憶消失了。因此祭司擁有者的板曆實踐者消失,限制資料尋找跟田野調查更加的困難。迄今發現的板曆主要在南投縣信義鄉地利村與雙龍村區域,圖書館討論資料不多,出土物件受保護觀察也不易。關於板曆研究目前資料和文獻很少,且出土亦不多見。但是,布農板曆對族人在農事耕種是重要的依據,尤其祭司是帶領部落,藉由板曆教授從事山林的農耕儀式和家族與氏族之間感情連結性。後期殖民時期國民政府,政策推行改變我們的生活,研究布農族祭事曆的資料僅剩於丹、卡社有書寫記錄<sup>16</sup>。筆者研究的時間102年至106年止,並以信義鄉地利村、雙龍村區域為主及其他布農地區的比對視覺符號差異性。

此外,至信義鄉田調中時,與胡傳技<sup>17</sup>對話更加深筆者對自己文化要保留某一些的故事,這因素造成研究者更想進一步尋找我們的詮釋。

胡傳技表示:

族人會依序由左至右且配合月亮盈缺及季節執行小米農事祭儀和實際從事小米種植的工作。現今我們族人被國語(官方用語)翻譯後而有所錯亂了。

(時間:2014/2/28,台東縣延平鄉巒山村,訪談人家中)

<sup>15</sup>祭司(Liskadan lusan)與巫師是主要的宗教執行。祭司由男人充任,其職位的傳授,以父傳子為原則。祭司主持一切有關農業的部落祭儀。至於時間之選擇,大都依季節而定,也有採「夢」的啟示或協議方式排定。

<sup>16</sup>丘其謙。1966。《布農族卡族群的社會組織》。臺北市:中央研究院民族學研究所。56頁~78。  
黃應貴。1998。《東埔社布農人的社會生活》。台北市:中央研究院民族學研究所。  
何廷端。1958。〈布農族的粟作祭儀〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》11期92-100。  
吳智慶。1995。〈真正的家在山那一邊—丹社布農族尋根之旅〉刊於《人本教育札記》69期,50-67

楊南郡。1995。〈認識布農族〉刊於《中國邊政》130期,頁38-41。

<sup>17</sup>胡傳技布農族屬郡社群族人,延平鄉巒山村人部落族人。為東群布農學校老師。

## (二)言語限制

板曆出現的地區，言語上是依卡社及丹社為主，在資料及文獻中很少對這個言語的限制上有論述，一般小米儀式圖案活動都是中文標示，並未依羅馬拼音方式並列呈現，博物館中真正出土的板曆也僅有符號而已。再者田調發現言語記錄和書寫上的中文敘述尚有不同的意義，以布農語言的名稱儀式可以看出不同儀式內容以及不同的布農語部落的使用方式。從日治期間日人對台灣原住民族研究，將布農族以地理及言語上定調出類別，如布農族分類上判斷，各社群(巒社、郡社、卡社、丹社及卓社)的慣習、言語、服飾及地理位置是有差異性，布農的卡社、丹社及卓社是不是有不同的小米祭儀或名稱，這部份的研究在國內很少。記錄者非布農族人，間接會使研究者在理解上會有差異，需還原布農的言語，但是資料皆用官方言語書寫，限制出原來的意含不明確，也需要多一點時間來疏釐。此外，板曆的研究非常少見，為祭司的族人消失不見，後人不易接觸和學習。種種限制因素，因此目前台灣學術研究發表少且無系統性論述。

在信義鄉田調中訪談人全淵能<sup>19</sup>、米萬吉表示：

丹社的(布農語)為「卡尼段」發音為「卡」音。丹、卡社當時在一起，氣候情況也一樣。在丹社的地方，因為我們是住在同一塊地方，我們的氣候變化是大致一樣的，族人依據當時氣候來耕作農田。其他的布農社群(部落)不能根據我們這個地方。後來被日本人拿去了也不知道是那個地方的板曆，可能應該是這樣子。這個東西因為日本人已經到了信義鄉地利村這邊了。這個板曆符號在卡社是一樣的，板曆三塊是丹社的……

(訪談時間：2016/4/28，全淵能家中)

目前在信義鄉中大部分卡社群(圖 8)以潭南村及雙龍村為主要布農卡社族人部落，另地利村為丹社群族人部落，上述地理位置兩社群較為接近，日治期間發現「板曆」出現，使日本人清楚當時文化背景。田調中發現氣候和緯度影響族人耕作活動，且當時丹、卡社是居住在附近，可以相互支援協防。但是，也可能在日治過程中，兩社群已被迫遷舊聚落移至此地，更早期是分散於不同區域。

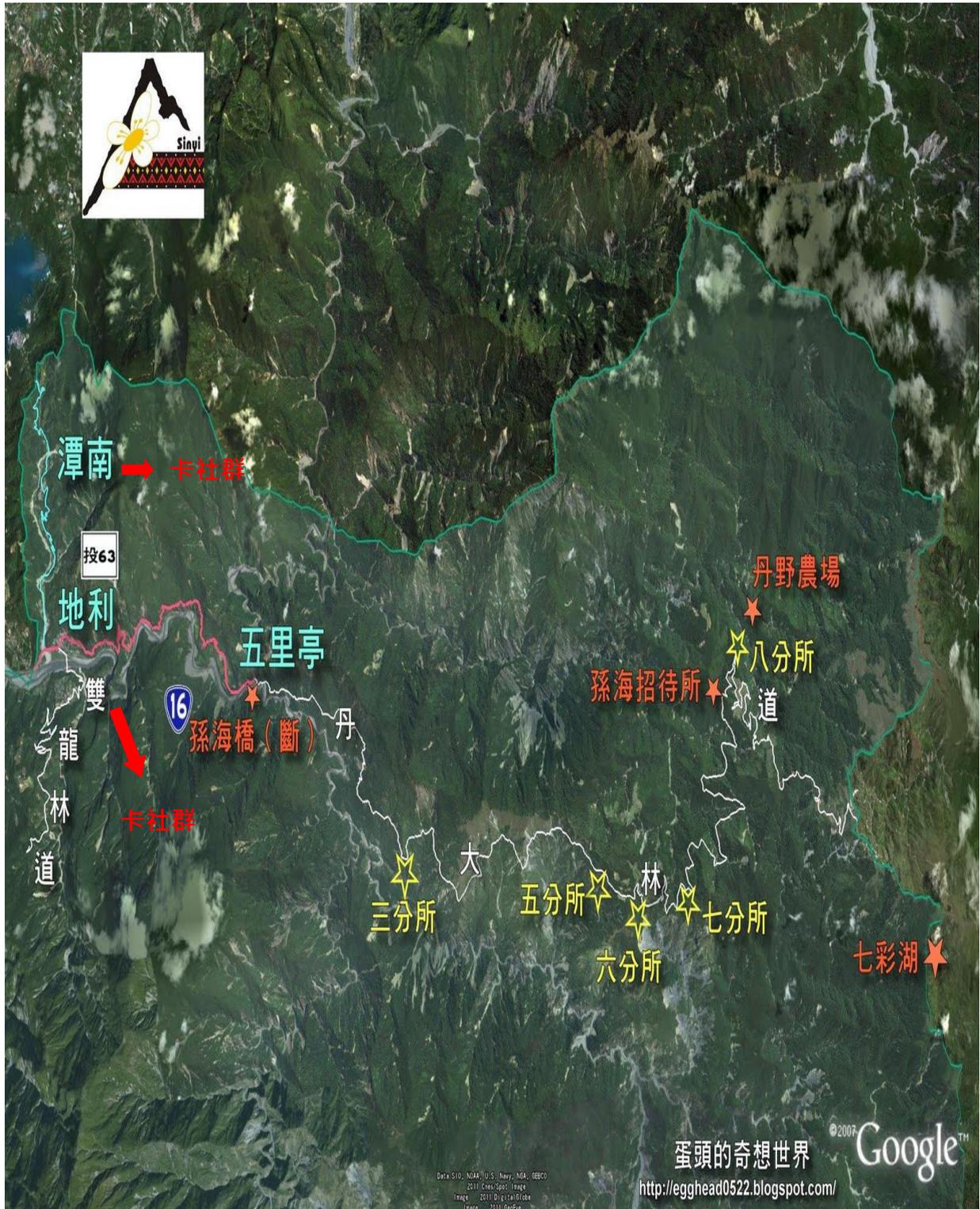
在信義鄉田調中訪談人米萬吉表示：

擁用板曆不會不好!我們知道聽說最完整被日本人拿去了，但是到現在日本人都沒有表示及展示出來板曆最完整的那一塊，訪談人不知是那個社的板曆?在台灣原住民中的排灣族的東西包括文物或文化資產也是在日本人那裡。

(訪談時間：2014/8/7，米萬吉家中及工作室)。

---

<sup>19</sup>全淵能布農族，屬丹社群族人，為地利國小教師兼總務主任。當地部落重要人士，目前就讀國立暨南大學研究所求學進修中。



(圖 8)<sup>20</sup>

資料時間：2016 年 6 月 14 日

<sup>20</sup><https://get.google.com/albumarchive/113178601238920858822/album/AF1QipNwFHVpLT4zaOF3gDnRhKGLJx57bO5OLrJorAH8/AF1QipO904v5Bxya0hOYPfVwIxuA9oKP5n4I5wk7gDab>

### (三)文獻探討

在台灣學術資料文獻中，作者徐雅慧<sup>21</sup>中原大學碩士論文《布農族小米文化生態學研究-以南投縣望鄉部落為例》只有幾句輕描淡寫及論述板曆符碼象徵，望鄉部落大部份族人為巒社群，在布農族五大社群中是最古老的社群，農事祭儀應是最原始且較完整性範例。然，似乎很少針對小米文化祭儀活動及符號有效度的深內討論。另莊達特<sup>22</sup>在期刊《語文論叢》1期〈布農族文物之寶-「木刻畫曆」〉文中對布農族板曆(祭事曆)的相關研究相對比較少，並未指示是那一個布農族社群的畫曆符號，缺乏有系統的分析板曆來源歷史，在布農族有出土板曆的社群中比較板曆差異性。小米儀式在望鄉部落(以布農族巒社群為主)，與出土板曆的地利村(以布農族丹社群為主)，兩社群在儀式上的差異性為何?論文論述無深入討論。此外，「布農的木刻畫曆」在文獻中，各區段重要的祭儀活動，是比對那一個社群板曆，部落來源為何?另符號與儀式及言語上是否有關連性?本論文將一一推論和論證之間的意義。

板曆符號及雕刻上的直線留下「刻痕」圖像所涉及深層意義為何?這個圖案在當時僅祭司才知道如何運用，非祭司家族的族人更少知道板曆是什麼呢?擁用者及雕刻者是誰?

米萬吉表示：

我們是沒有頭目，有祭司長，在同一個家族會有一個人(不分男、女)。我們布農族卡社群在那個地方只有一片。他的工作傳承給孩子，類似終生職，若他的孩子不想接的話，我們養的孩子也是可以接續下去這份工作。

(時間：米萬吉(卡社群)，2014/8/07，訪談人家中及工作室)

真正表達與文化、社會及小米祭儀活動的相關為何?藉由訪談重要報導人族語教師米萬吉及布農言語專家張小芳的翻譯得到珍貴的材料，得以釐清某些板曆物質文化變遷及視覺符號的意義。本章敘述研究目的和限制，在於理解符號、小米儀式及布農文化生活中的倫理規範，祭司如何召喚過去與現代布農族群認同?圖案涵義藉由視覺再現符號，像鋤頭形狀的視覺符號圖案如同「參與式的召喚」我們歷史生命、小米共同的記憶和祖先符號認同。

---

<sup>21</sup> 徐雅慧。2006。《布農族小米文化生態學研究-以南投縣望鄉部落為例》中原大學文化資產研究所。頁 75-80。

<sup>22</sup> 莊達特。1995。〈布農族文物之寶-「木刻畫曆」〉《語文論叢》1期，頁 63-81。

## 二、小結

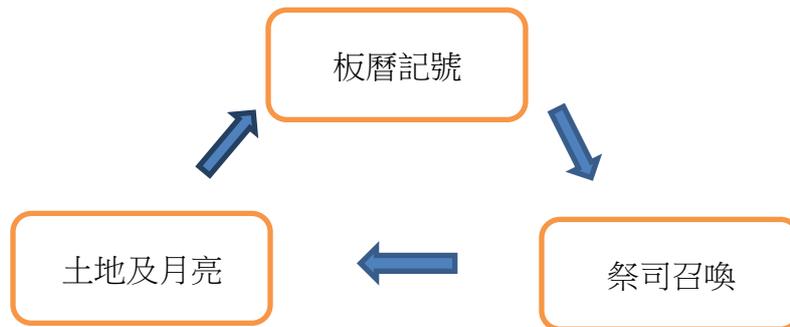
布農族是高山縱橫者，移動範圍大幾乎包括整個中央山脈區域，故研究者就範圍以板曆出土的信義鄉地利村、雙龍村為主，其他延平鄉、海端鄉、卓溪鄉及桃源區等為輔(參閱附錄表 1)，而關於板曆的物質文化對族人共同記憶因為各種因素使族人遷移、移動及離散，日治所發現的祭事曆也述說布農族社會的文化，是記錄農事小米的儀式活動，其中物質圖像符號象徵布農族的召喚和認同，但是所留下來之早期資料不多。

另外知道板曆且雕刻的文化技藝的報導人米萬吉，在全台布農地區，可能只有他一人在南投縣信義鄉雕刻「木刻板曆」，對板曆相對性較理解之。但是，在地理限制上信義鄉雙龍村和對面丹社群地利村，兩村相望且位置區域較接近，發現板曆出土較限制集中此位置範圍。反觀，其他三社群巒社、郡社、及卓社布農地區未發現，論文資料和文獻中，皆未指出有其他的出土板曆。

板曆被發現的年代約 19 世紀末至 20 世紀初，當時因感知外來文化的衝擊及族人被迫遷徙，間接與異族之互動越頻繁，擔心子孫忘記如何舉行祭儀而刻意去製作。透過日治時期的調查及日籍人士發表論述，更藉由博物館展示我們才清楚得知祭事曆的器物。板曆的符號意涵是什麼呢?透過公共性建物視覺性展示，而成為文化認同與教育復振的象徵。布農族的祭儀是複雜且一年中幾乎每個月份都有活動，因此，布農族各社群中過去都有各種祭儀，雖然板曆不是很早就存在於布農族社會，更非在各社族或部落都有的。但是，祭司的祭事曆為專一性，從後期出現的板曆符號或視覺圖像，反映出後代在當代體系中我們身分認同標記符號，更象徵我們在日常生活中，實踐板曆的符號儀式文化，利用板曆符碼說我們當代的故事。

### 第三節 理論架構

本文主要透過板曆物質文化和視覺符碼，討論小米作物、儀式活動及物質符號如何具體與土地、社會、祭儀及人觀的關連性。理論架構的說明如下：



#### 一、物與物質文化理論

在黃應貴《物與物質文化》<sup>23</sup>一書中指出像在 Kodi 人的例子中，物雖也與人相互界定而與其人觀不可分，但它更是個人過去及人記憶的集體表徵，而與時間有著密切關係，因此在這社會中物與時間的連結，正如在排灣族的祖靈柱，有著更具支配性的地位。再者黃應貴指出如同 Csikszentmihalyi(1993)所說的，物具有穩定及規律心靈的心理作用。因為物可以證明擁有者的權力而具象化他的自我，或顯示其自我的連續，或代表一個人與其他人連結的繫帶等等。

在黃應貴有關東埔社布農人空間的研究中，指出布農族的土地類別、人觀、儀式與夢占及家與聚落之間的關係，從日本統治到今日的歷史發展過程，我們可以發現在日本人強迫他們栽種水稻、遷移之前，他們的土地、祭儀、家及聚落構成而在相關聯的空間系統。而相互之間，由前者轉換到後者的過程，是透過人的活動及人體本身所具有的象徵來運作。

<sup>23</sup>黃應貴。2004。《物與物質文化》。台北：中研院民族所。頁 20。

如同上述所言，板曆的物質文化在空間系統中對布農族人與祭司、小米與月亮及土地與聚落三者之間有共同歷史記憶，我們的一切農事記錄開始和小米儀式執行，皆源自於布農族神話傳說的月亮約定且儀式要經過樹木砍伐後才依序季節執行，如此建構出布農社會制度和族人持續實踐板曆文化傳統。

樹具體象徵了活力、生命、成長與繁殖力等，而具備了活力與自我再生力量這兩個基本性質。更因為根植於土地的樹是任何農業社會所有生命的基礎，乃成為肯定生命與否定死亡的文化再現。(Rival 1998)<sup>24</sup>

在許凱雯〈堪卡那福部落布農族之族群關係〉文中指出，家族及氏族的社會運作藉由這些社會功能得知，同氏族的人或不同氏族的人間有不同的交往方式或活動，以布農族之各項儀式而言，例如生命禮儀中包含，mapsila(婚禮)、indohdohan(小孩慶生禮)、magalavan(小孩成長禮)、mahabean(葬禮)。其次，歲時祭儀中的mapulaho(小米開墾祭)、igbinagan(小米播種祭)、inholawan(除草祭)、sodaan(收穫祭)、malahodaigian(射耳祭)、andagaan(入倉祭)、lapasipason(拔禳祭)等，可由這些彼此之關連遠近而呈現不同的關係。<sup>25</sup>

板曆圖案的角色延伸與小米儀式，藉由祭儀儀式和身體勞動的作用，讓板曆可以說話、對農事作物的執行召喚增強了族人心理、生理及社會經濟層面並建構相互的秩序。視覺圖案角色表示一年中，部落族人要經過不同儀式的實踐活動才可成為一個擁用山林智慧的主人，例如開墾祭是要經祭司的「夢占」，土地精靈與自己的精靈相互取得認同，開墾地上的農作物必然豐收。小米儀式其中的除草祭儀，家族與同氏族人協同幫忙除草，拔完草的晚上設酒宴，邀請協助者相互連結情感，再藉由打陀螺方式愈轉愈快的陀螺，擬促使小米可以快快長大等等，祭儀象徵文化上、倫理上及心理上都是與「祭事曆」符號扣合在一起。

---

<sup>24</sup>Rival,L(ed.)(1998)*The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*,Oxford:Berg,p149.

<sup>25</sup>許凱雯。2003。〈堪卡那福部落布農族之族群關係〉國立台南師範學院鄉土文化研究所。頁 89-90

## 二、土地、食物與祭司召喚

我們回顧板曆的符號起始脈絡，也是從田地砍樹的開墾祭開始，土地利用依「山田燒墾」<sup>26</sup>模式是順應自然的農耕勞動方式，不會完全的擷取自然資源以互利共生制機，是一種敬天敬地保護大自然的行為，更是為布農人後代延續下去的法則。祭司執行的祭儀如何成為布農族人們的共同想像情感與實踐？部落祭司如何形成集體性的土地知識，以及如何體現？透過板曆符碼文化發現食物共享、共同嚴守儀式上食物的禁忌(參閱附錄表-2)。相信，布農族的小米祭儀情境化從知識配合在地文化更可以強化族人使命感。如同在黃應貴(2004)《物與物質文化》〈賽夏儀式食物與 Tatinii(先靈)記憶〉，文中指出：

如果從食物引發的身體行動、觀看和品嚐等不同層次感官互動經驗來看，對於這些食物在不同儀式情境中反覆被製作、交換或進食，成為連結個人和文化記憶的主要機制，可以有不同層面的理解。

族人以主食的小米糧食，不但是藉由生產模式的表徵和群體之間互動，更代表當時布農人社會的特獨性，為視覺符號轉譯成人與土地連結的關係，幾乎所有的生活所需都可由儀式及家的聚落來滿足，家是社會文化中心，食物則是家的擴展與交換，食物與家在功能上是互補。各族對於粟種的珍惜與種植、收藏儀式的戒慎恐懼等等，延伸的群體行為準則、因應食衣住行，基本生活與神聖時刻如征戰、狩獵、祭祀、禳祓(避邪)等作為，與在物質層面支撐的耕墾、播植、收穫、揉捻、穿孔、編織、雕刻、構築、挖掘等技術，均由之而形成周全而相互對應的系統。誠如李亦園(1992:48)所說：

人類學家把每一民族或社會的文化看作是一個有系統而整合的叢體；在這整合的叢體中的每一個因素都是有機地關連著，也就是說整體的存在依靠每因素的交相互作用而維持。因此變動一個因素，就可能牽引其他因素同時變動，變動的幅度太大時，也就可能影響整體的存在。<sup>27</sup>

因此，木刻畫曆呈現視覺符號，各區段活動圖案所延伸的祭儀、活動、關係及社會功能，不單指任何私人的關係。在對家族、氏族及部族傳承責任義務，甚至另一個層次對土地、空間及布農族之人觀。原始布農人與「生活圈」的地理環境的人或物之間產生這些關係，必須論及人觀，人與人之間、部落與部落的人、同一父系氏族中的成員等，這些不平等關係的產生，實來自每個人 hanitu(精靈)<sup>28</sup>力量的不同，必須經由交換而來之征服或壓制對方所造成。

<sup>26</sup>「山田燒墾」的稱號有許多，屬游耕或粗耕的一種，而台灣原住民所用「山田燒墾」有「火耕」、「燒耕」、「刀耕火種」等名稱。

<sup>27</sup>同註解 23，頁 205-206。

<sup>28</sup>hanitu 布農語原意為：鬼或精靈，人與自然物因互動而凸顯兩者的相對主體性，最常見於傳統布農人儀式中的祈求乃至咒語。過去的民族(如丘其謙 1966)所記錄的往往是物本身，而沒有特別指出 hanitu 的層面，但馬淵東一(1974a)已注意到它背後所涉及 hanitu 的意涵，以及 hanitu 在瞭解布農社會文化的優越性(1974b)。黃應貴。2006。《布農族》。臺北市：三民書局股份有限公司。頁 61。

筆者試圖探討的問題，藉由透過祭司用以記錄工作日誌的祭事曆和符號，理解當時的情境和過去布農族山林開墾的文化脈絡，再者當時經濟農作物如何實踐在部落社會中。如何規範且記錄各時節農作物需注意的事宜，使族人配合時間秩序，甚至利用小米作物實際勞動，強化氏族、家族之間關係更密切。以祭司的先驅者，透過小米土地農事的引導者，影響族人與部落的接受者，三者之間相互圖像式架構，直接與間接彼此連動和如何運作?共同想像的召喚和認同核心價值是什麼?另在板曆符號不同區段(時段)祭儀中執行完畢之後，探究對後世族人能傳承的含意為何?是本文研究的重點。



### 三、藝術人類學

#### (一)藝術與社會

雷蒙·弗斯(Raymond Firth) 寫道：「原始藝術是高度社會化的。」<sup>29</sup>小型社會中的藝術品，常常也是那些具有工藝用途並飾以藝術圖案的日用物品。在布農社會文化中，族人往往對藝術視為一般物品，在不同儀式上有不同物質性角色，在氏族或家族某些人例如祭司、巫師及獵人中，祭物、器物、板曆及獵槍等，藝術品卻存在於家庭生活的範圍內。如此這種社會中的藝術家一開始就是就地取才的手工藝人。一言蔽之，族人製造出來的東西具有實物性的物質文化用途，雖然這些東西可用於社會及不同的場域，甚至有傳承、儀式應用。它們往往也在家庭或社會生活中有著必要性和實際的功用。譬如布農族八部合音歌聲都具有社會性及文化性功能作用。

布農社會一年中有各種各式儀式活動我們都是有先後順序的依照板曆符號由左至右完成各各時節規範儀式，如成年禮<sup>30</sup>(布農語-madosa 忙都散為拔牙齒)儀式，筆者田調發現男、女生都有這個儀式，在男子透過儀式表示男的可以去打獵，女的可以把織布及衣服做的完好。經過了成年禮後在布農社會要如何成為一個真正的人(Bunun)，必需經過一年一度中各部落 5、6 月舉行的打耳祭洗禮過程，獵到的獵物多少和部落長老認證後，才是布農族社會中真正的人。

板曆的用途和表徵表現於族人社會中，應用於日常生活中藉由祭司帶領儀式活動，串聯各家族族人依序執行工作，圖像、祭司及身體勞動成為文化上的共同記憶。繪畫的藝術符號代表文化認同，一個族群的召喚建立在情感，象徵符號都是在意指指示物和形象在特定脈絡(context)中代表族人歷史集體表徵。

---

<sup>29</sup>Raymond Firth, *Elements of Social Organization*[M] · London: Watts and Co, 1951, P. 71.

<sup>30</sup>布農族以前是從 12-16 歲的男生要拔牙齒(犬齒)，男生拔牙實際上是族人辨視敵人，因為砍人頭的人們看臉會有臉部掙掙會露出牙齒，若是男生沒有拔牙的動作是不能出去落部以外的地方怕有危險。在布農族女生表示說女生露牙齒是漂亮，可以嫁人。

藝術為全人類情感的表現提供了一種媒介，如弗斯觀察到所有的藝術都是在某種環境中產生出來的，與某一具體的信仰、價值觀念有著關連<sup>31</sup>。在布農族社會中，藝術的功能為何？藉由田調找出一般性的答案，除了對社會以某種方式加以影響外，藝術品不限於實用的功能，也表徵社會關係體系的形象。祭司執行板曆表徵具有農事的功能性及對小米的尊重，板曆符號中也是藝術的想像，如打耳祭儀中的獵槍、鹿耳可見一般圖像，圖案應用於日常生活和社會文化學習讓族人了解狩獵技藝，自然而然標記在板曆的農事祭儀，例如族人選地後必須砍樹和開墾（）視覺符碼。記錄圖案仿木頭的外形象徵砍伐樹木並開墾小米田地，代表了儀式必須守規範，進一步深入社會階層中，傳遞群體內部共同記憶甚至文化概念。

祭司祭祀用的東西為何出現在政府機關入口意象呢？這個東西是儀式過程的縮小版...。如何說呢！小米農耕的勞動場域沒有了，可想祭祀的東西間接沒有了。爰此，我們的社會傳承連結度找不到，儀式展現文化脈絡和倫理教育逐漸慢慢消失不在。當代指標性位置在那兒呢？就是利用文化復振再現它的存在。例如排灣族中的「祖靈屋」具記憶祖先的媒介與真實傳統的象徵，祭祀祖先的功能和日常生活的功能可以是合而為一的，而家屋就是祖靈屋。板曆的出現和擁用以社經地位高者為主，因為具有證明其權力或顯示自我的作用，代表族人與其他人連結土地、空間、人觀也強化社會階級和秩序等等。



---

<sup>31</sup>Robert Layton(吳信鴻譯)。1995。《藝術人類學》。台北：亞太圖書出版社。頁 63。

## (二)藝術與語言

涂爾幹曾指出，圖騰的功能是作為一個群體的「標記」。此後，他進一步發展這一觀點：「圖騰是動植物在儀式物體方面象徵性的表現……它是最神經的。(1995:124)」因為正是它明確地表達了一個群體在社會中的地位，「以動物和植物繪畫的視覺形式來想像、擬人和象徵，使它們成為圖騰」。<sup>32</sup>

在群體的儀式中例如作物祭儀對小米尊敬表現可見一般，布農族相信小米穗有五隻耳朵，有象徵性的表現和行為化，會傾聽族人所獻的唸祝詞，祈求小米快快長大，甚至除草之後祭儀所唱「祈禱小米豐收歌」配搭合宜之八部合唱，有其視覺語言及歌聲感動的想像，應用於繪畫板曆符碼。

在田調中訪談人全文盛<sup>33</sup>表示：

我從小的時候老人家常常跟我們講，我們布農族原來有文字因乘船啦，文字不小心掉入水中被沖走，再我們從布農族神話故事中可以發現這個文字如何被流失。「卡度」布農族的言語是說指船的意思，也是叫盒子我們的棺材也是叫 Qatu「卡度」<sup>34</sup>，我們布農現今在仁愛鄉有一個部落叫「卡度」，我不知道這個部落為什麼取名字叫卡度，為什麼跟船有關係。

祭事曆雕刻的藝術圖像，某種言語傳達儀式概念，族人在不同祭典有不同音樂呈顯方式。例如，打獵、祭神、祭槍、勸慰歌及八部合音，都有不同的音樂和祭儀語言表達，來敘述和延續文化和認同言語記號，從言語和名稱就不一樣的用語表示。農事儀式分為祭典名稱和工作名稱，板曆記錄一年中各儀式活動。筆者在田野調查中，曾前往延平鄉布農族郡社群非出土板曆地區，訪問胡傳技報導人，試圖理解在該地區農事祭儀與信義鄉地利村及雙龍村丹、卡社群之間的差異性等。

筆者整理如下儀式活動，上述表格為祭典及工作名稱，是用不同名稱語言的表示，教導族人遵守由左至右，且配合月亮盈缺及季節，執行小米農事祭儀和實際從事小米種植的工作。現今我們族人被國語(官方用語)翻譯後而有所錯亂了……。

(時間 2014/2/28，胡傳技 台東縣延平鄉巒山村，訪談人家中)

將於本文後面章節一一論述和探討。(參閱郡社群-農事祭儀表-3)，以圖像物體和樣式出現的繪畫的雕刻是有意義的，而在一個較廣度的社會階層中，社會群體內部聯合的意義以是真正重要的觀念。

<sup>32</sup>Robert Layton，(吳信鴻譯)。1995。《藝術人類學》(The Anthropology of art)。台北：亞太圖書，頁124。

<sup>33</sup>全文盛(巒社群)，任職原民會布農族族群委員。(訪談時間：104年6月24日)

<sup>34</sup>中正村在仁愛鄉西南角，原本隸屬於法治村，民國41年自成一村，接近埔里鎮、魚池鄉交界處。聚落位於過坑山北麓、南港溪支流北山溪上游，海拔約700公尺之地，距離埔里東南約7公里，地是平坦，土地肥沃、適於農耕。日人稱為過坑，族人稱為 Qatu，地名由來據說是本地原為邵族造船之地，本族稱獨木舟為 Qatu，故名，光復後更名為中正。(資料來源：<http://egghead0522.blogspot.tw/2013/11/69.html> 擷取時間 104年10月25日)。

#### 第四節 研究方法

本文研究方法為文獻分析法、田野調查法及視覺符號分析研究方法，茲將分項說明如下：

##### 一、文獻分析法

在布農族相關研究文獻中，大部份在各相關研究主題裡，舉凡經濟文化分類、氏族關係、板曆概念之歲時祭儀、小米儀式及布農族遷移史等，以社會組織和氏族關係的學術論文居多。在布農族文化分類上，早期原住民田調研究文獻中，日籍學者伊能嘉矩在 1898 年提出全島蕃人分類的論文中，指出他是依據「體質特徵、土俗異同、思想進否、言語異同、歷史口碑」，來進行臺灣蕃人的分類。理論下是依田野資料與過去的文獻記錄，利用兩種記錄同時並置比較，作為解釋文明發展階段的證明。移川子之藏<sup>35</sup>，《臺灣高砂族系統所屬的研究》，研究布農族丹社群移動過程及氏族親屬和祭儀記錄，馬淵東一的田野工作集中布農族、鄒族，且對兩族父系社會中母族的地位開始作廣泛而深入的調查研究。其重要的論文有：《布農、鄒兩族的氏族組織及婚姻規定》(1934)。《布農鄒兩族的親屬名稱》(1934)。《布農族的祭與曆》(1936)。等等。

在板曆概念以歲時祭儀分類，最早報告布農族祭儀的是森丑之助(1913)。之後，廣受注目是日人在台中州(今南投)、花蓮丹社群部落所發現三塊不同的木製繪曆。該繪曆於 1925 年廣向大眾發表，陸續有日學者田崎仁義所著《繪文字及原始文字》其中的〈台灣番人的祭事曆〉一文，特別推崇布農人在繪曆文化上的智慧與價值；橫尾廣輔(1937)更將三塊繪曆的內容加以詳述說明<sup>36</sup>。鈴木質<sup>37</sup>《台灣蕃人風俗誌》指出語言、計數及文字記號研究，其中布農族創作的祭事曆(山胞曆)，重要活動正確地傳承於子孫。近期，板曆的象形文字，1995 年莊達特在〈布農族文物之寶--「木刻畫曆」〉《語文論叢》1 期，布農族擁有自己的象形文字的種族，此外在現今台灣所有族群中唯一發現的特殊文物<sup>38</sup>。馬淵東一<sup>39</sup>日籍學者研究〈布農族的祭曆〉，文中可發現板曆中的播粟祭、射耳祭及割粟祭(收穫祭)是布農族三大祭典，祭期禁忌最多，宰豬數量亦多。每一個月分布相關祭儀，又以小米的儀式佔比例高，其性質事實上是具宗教性，且祭儀之運作對族人生活方式和社會關係有密不可分的價值觀。<sup>40</sup>

<sup>35</sup> 移川子藏、宮本延人、馬淵東一。1935。《臺灣高砂族系統所屬的研究》。台北：臺北帝國大學。頁 231

<sup>36</sup> 劉斌雄、胡台麗、徐韶仁 1989。〈台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究〉(續篇)中央研究院民族學研究所。頁 86。

<sup>37</sup> 鈴木質(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。頁 163-177。

<sup>38</sup> 莊達特。1995。〈布農族文物之寶--「木刻畫曆」〉《語文論叢》1 期，頁 70-71。

<sup>39</sup> 馬淵東一。1974a。布農族的祭事曆。刊於馬淵東一著作集，第三卷。東京：社會思想社。頁 361-381

<sup>40</sup> 海樹兒·戈刺拉菲 HaisulPalalavi。2015。〈傳說與月亮的約定-布農族祭事曆 Islulusan〉。14 期 原住民族文獻會網站(<http://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=621&id=778>)資料來源：106 年 4 月 24 日。

布農小米祭儀分類，在 1958 年何廷瑞研究《布農族的粟作祭儀》，一年季節中從事粟作儀式和活動，收集祭司關於歲時祭儀之資料，材料以丹社群，並參考卓社群之不同習俗<sup>40</sup>。種植小米生活型態，丘其謙自 1962 年起十餘年間，一直以布農族的研究為重點，其中以卡社群為主要對象，並兼論及郡社群的巫術及丹社群的歲時祭儀。他所用的方法著重在大陸時期民族誌傳統做法，資料的收集大部份都是依賴少數報導人回溯，反而很少參與觀察地方事物。丘其謙在布農族的研究最大貢獻在於詳細記載布農族的民族誌探討，提供以後的學者在對於布農族進一步研究方面的基礎。

在布農族遷移史分類，海樹兒·戈刺拉菲《布農族部落起源及部落遷移史》文中指出，布農族自西部至中央山脈周邊居住。金正勝〈高雄地區(荖濃流域)Bunun(布農族)is-bukun(郡社群)各氏族之遷移過程經略〉，距焦於地區性之群社群的移動。此外，鄭安晞在《日據時期布農族丹社群遷移史之研究(1930-1940年)》。更深入討論日據後期，丹社群族人受外力影響，由南投縣移居至花蓮縣<sup>42</sup>。在社會組織與經濟分類，後期再依中央研究院學者們黃應貴及丘其謙皆先後，都於期刊和專書論及布農族相關文化事務資料。黃應貴當時參與濁大計畫的高山族研究，以南投縣信義鄉的東埔社布農族的郡社群為主要的研究對象。他的研究論文有：〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉(1989a)。〈布農族的傳統經濟及其變遷：東埔社與梅山的例子〉(1989a)。《東埔社布農人的社會生活》(1992)。〈作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子〉(1998a)〈台灣原住民的經濟變遷：人類學的觀點〉(1998b)等<sup>43</sup>。

本論文探討面向二個主軸依歲時祭儀及木刻「祭事板曆」議題進行研究，再者當代出現視覺符號圖案為後期轉化族群身分認同召喚也一併討論。其中布農族一年期間從事的農事儀式，在時空背景下已很少看見完整性原始原味的呈現農耕過程，但是我們可透過文獻整理、田野口述調查及分析將已消失的文化，重新以文字、記錄、圖片或視覺圖像符號重構。過去族人分散於不同山林之間，利用田地的農作物開墾相互幫忙和聯絡情感，現今環境改變藉由專一性和認同性的「指涉」現階段所蒐集關於布農族板曆文獻中，大多為人類學研究和獨特性和唯一性敘述它的不同，人類學研究係依時間先後順序進行田野調查探討，將這些文獻有關板曆的符號、祭儀、工作名稱與小米儀式的文化意義等。

<sup>40</sup>何廷瑞。1958。〈布農族的粟作祭儀〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》11期頁92-100。

<sup>41</sup>鄭安晞。2003。《日據時期布農族丹社群遷移史之研考(1930-1940年)》。國立政治大學民族學系文化碩士論文。頁211。

<sup>42</sup>黃應貴。1989a〈布農族的傳統經濟及其變遷：東埔社與梅山的例子〉。《臺灣大學考古人類學刊》46：68-100。1992a〈結構與實踐：現階有關東埔社布農人社會生活〉。黃應貴著，頁1-25。臺北：中央研究院民族學研究所。1998a〈政治與文化：東埔社布農人的例子〉。《臺灣政治學刊》3:115-193。1998b〈臺灣原住民的經濟變遷：人類學的觀點〉。刊於《臺灣原住民文化與教育之發展》。陳憲明編，臺北：臺灣師範大學人文教育研究中心。頁135-144。

但是針對符號的來源就很少有論述，甚至目前典藏板曆圖案討論的文章不多。目前台大人類學博物館的三塊中，只有 2148 祭事曆有繪圖出來，各儀式階段的符號圖案。而其他二塊出土編號 2653、2654 曆板，就未曾以繪制圖案說明分析。筆者為使論文及相關資料可以完整性至台大人類學博物館進行，出土板曆田野調查。將於文本中說明分析和客觀性討論；此外，有關板曆製成的過程、分類、意義、功能、視覺符號及社會組織作用等等，也試著推論物文之間的脈絡。

在研究資料中，板曆符號的解讀與過去社會文化，所建構的象徵呈顯及分析極少，板曆活動意涵為布農族當時社會運作的縮影。例如，板曆的視覺符號書寫在文獻中，極少論述並針對三塊板曆之間，符號、圖像相互比對和分析。研究發現圖案符碼及儀式活動的出現，在過去曾經如何執行，可推論和詮釋當下社會文化的縮影，將於下一章節討論。黃應貴學者又指出，布農族是非常「愛作夢」的族群，也尊敬祭司在農事的教導規則。各社群中祭司人數較少，因少數且神秘的「板曆」被發現或公開展示是不可能發生。一般人是看不到「板曆」，只有見儀式中祭司的小米祭儀運作，更對於板曆上所刻畫圖案沒有機會了解含義。占夢對「土地」、「月亮」及「hanito」具體性連結，若沒有板曆再現，祭司的後代及族人生活傳承，我們布農族可能不知道這個「物質文化-板曆」真實意涵。也找尋找不到回家的身份，如何成為一個真正的「布農人」呢？



## 二、田野調查法

田野調查法(field work )，研究方法的建立。此方法主要是由馬凌諾斯基(Malinowski)<sup>44</sup>所奠定的。他在《西太平洋的航海者》序言中提到：「所謂科學的，是指研究者自身於原住民中生活，以直接的觀察，進行充份檢討的資料為基礎，參照專業的規範來確立法則和規律性，進而證實部族生活的實態。」本文所採用的是以參與觀察法、非結構式訪談及文本資料蒐集為研究方法，茲將說明如下：於是以南投縣信義鄉的地利村、雙龍村為主要調查的對象及其他布農地區，前後凡 5 次：

102 年 11 月 15 日至卓溪鄉田調，蘇美琅，地點：學校。

103 年 02 月 28 日至延平鄉田調，胡傳技，地點：家中。

103 年 02 月 06 日至信義鄉田調，全正明，地點：家中。

103 年 08 月 07 日至信義鄉田調，米萬吉，地點：家中及工作室。

105 年 04 月 28 日至信義鄉田調，米萬吉，全淵能，地點：家中及工作室。

在研究期間指導教授建議筆者，至台大人類學博物館田調日治收藏板曆，研究者於 2016 年 4 月中旬藉由教授的推薦信，且向國立臺灣大學人類學系人類學博物館填寫藏品/資料研究申請單，分成二次前去台大研究板曆<sup>45</sup>。第一次時間，為 2016 年 07 月 18 日，至台大人類學博物館田調藏品庫方，實際直接觀察並手繪編號 2418 板曆，一塊「布農祭事曆」。第二次時間，為 2016 年 08 月 31 日，至台大人類學博物館田調藏品庫方，透過館方提供清晰圖像檔，間接觀察編號 2653、2654，二塊「布農祭事曆」。

### (一)參與觀察法

參與觀察法大致符合許多關乎人類存在的學術研究。它的重點是圈內人在日常生活的情境和環境中所看到的人類互動行為和意義。它的目標是要找出實用及理論性的事實，進而形成釋義性理論<sup>46</sup>。研究者以扮演觀察者，在不干擾和減少被觀察不必要的防衛，以獲得比較真實的資料。例如筆者參與田調 2015 年全國布農族運動會，觀察全國布農各各鄉針對「板曆小米文化祭儀」中的開墾祭、播種祭、祭槍祭及打耳祭分別以各卡社群、丹社群、郡社群、卓社群及巒社群比較小米符號不同儀式的展現，由布農人「完全觀察」的視角詳細觀察展演的族人，再進行文字與影像的記錄分析。期望未來將以「族人」身份前往布農地區參與田野調查。

---

<sup>44</sup> 布朗尼勞·馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 是位發跡於英國的波蘭人類學家，其建構以客觀民族誌記載田野調查研究成果的方式，並開創最早的社會人類學課程，故有人稱他為「民族誌之父」。

<sup>45</sup> 對筆者論文研究受益多，承蒙周先生協助並感謝臺灣大學人類學博學館支持研究者調查。

<sup>46</sup> 朱瑞淵譯。1999。《參與觀察法》。台北：弘智文化事業有限公司。頁 33。

## (二)非結構式的訪談

非結構式的訪談著重於個別訪談的深度效度，受訪者可以陳述自己的故事，並決定對話的走向。筆者在訪談的過程中，說明自身的背景和需求，才能使受訪者以休息輕鬆方式和平常心下進行訪談。訪談過程中也是用中性的話語，如「身為布農族可以協助多一點」、「這很有 fun」、「原住民的幽默」、「身份背景一致性」等等。

田調期間大部份是配合訪談人的作息，有時候跟訪談去村辦公處與部落族人做老人伸長操和唱卡拉 ok。報導人曾經表示，以前園地(huma)<sup>47</sup>種植茶葉，以茶園的視角觀看四周景色非常漂亮，目前種植高山蔬菜、養殖總統魚及大部份是高山茶。從前小時候很喜歡跟父親去山裡，可以跟隨父親打獵。為了使我知道米家族生活的地方，特別帶筆者開車上山逛一逛。報導人敘述自己的 tama 較喜歡一個人生活在這個地方。山裡他如何記錄過了幾天呢?是用一條繩子打了幾個結來記算。打到第五個結就是第 5 天，tama<sup>48</sup>就會下山了。

在訪談法的困難處不僅是受訪者要瞭解內部問題和祭事板曆的意義，且願意回答問題核心意識。就以筆者訪談卓溪國小校長為例，身為布農族但不一定有板曆知識完整概念，缺乏文化上的深度和廣度。有時則是區域範圍限制例如布農族有五大社群，有板曆目前僅丹社群<sup>49</sup>，如在未出現板曆的布農族鄉或居住都市的原住民只有耳聞板曆的存在而已。

藉由重要的報導人米萬吉的訪談，田調時利用家族人脈上協助研究，另同學之中也有不少布農族語專家，例如張小芳<sup>50</sup>老師協助語言上的翻譯。此外，重要訪談人族語教師米萬吉，是國內少數僅懂的板曆傳統工藝物品，且目前是布農文化的工藝師，現在任職雙龍及羅娜國小的族語老師，對理解板曆文化知識的有著深度的著墨，未來有潛力還可以列入文化資產的重要人物。關於報導者，目前唯一可直接提供資料的為米萬吉，80 歲以上老人家的不存在，更重要的祭司已在布農族社會消失了，所以只好經由米萬吉的介紹，故報導人也有某種程度的限制。

---

<sup>47</sup>huma，布農族語謂之園地(開墾地)。

<sup>48</sup>tama，布農族語謂之父親或男性長輩的稱謂。

<sup>49</sup>丹社群，南投縣信義鄉地利村，雙龍村。

<sup>50</sup>張小芳布農族屬巒社群，卓溪鄉部落族人。為卓溪鄉卓溪國小布農族族語老師。

### (三)視覺符號與文化

「文本」(text)指任何包含或賦予文化意義的人工製品，如報紙、照片、文獻及藝術作品等，皆屬於文本資料的範疇。筆者由台大人類學博物館<sup>51</sup>及國立臺灣歷史博物館所提供的資料、網站、照片圖像及具體實物，瞭解並試圖對照目前祭事曆板或復刻版文物的錄案事由過程。田調中發現由雙龍村米萬吉提供拉芙嵐社區<sup>52</sup>，文本資料和實物品更可以分析圖像涵意，此外以拍照視覺性圖案加以記錄分類整理如布農地區學校川堂和火車站、加油站牆面及鄉界社區入口(圖 9)等板曆視覺圖像，這些都是由圖像符號記錄和族人共同記憶背景要素條件，成為本論文的珍貴材料。



信義鄉，鄉界之板曆牌樓入口意象(圖 9)

<sup>51</sup> 臺灣大學數位典藏資源中心台大人類學系民族學標本祭事曆板。

<sup>52</sup> 布農族拉芙嵐(Dahulan)部落原稱為 Sut-nu(蘇奴科)，為布農族卡社群(Take-Bakha)祖先聚居之部落，位於西丹大山丹大林區第 10 林班三分所西南方，其上方並有 Kalimuan(卡利木安)、Lunin(陸甯)及 Kanituan(加年端)等卡社群及丹社群部落遺址。

皮爾斯的圖像(icons)一詞，包括形象(images)、地圖(maps)與圖表(diagrams)我們對形象的概念和使用形象這個詞的意義是一致的。符號和意指的相似性是從內在組織而非視覺外貌而生的。如此，板曆圖中符號延伸的各種不同圖像，透過儀式和勞動甚至「夢占」的相互作用，讓族人圖像(icon)說話；『板曆』這個詞就是族人(祭司)他的象徵符號(symbol)<sup>53</sup>。」

「符號」的分類及脈絡---可作為符號指涉意義關係中的關鍵部分。分析祭事曆中每個皆段都曾經出現的圖像有其意涵，此外另有的圖像部份只在特殊的儀式皆段中才看見那個符號，例如板曆符號中(  )它的意指視覺符號，在小米祭儀中是「射耳祭或打耳祭」活動名稱表示，族人們在一年中 4 至 5 月份期間至山林間狩獵動物並在儀式過程中分享獵物。故外形如同山的形狀圖案，表徵認同我們執行並對應何種時節的符號儀式和祀典。

在祭事板曆符號中 (  )它的意指視覺符號，可以得知用獵槍打獵動物，另一個三角形圖案代表動物的耳朵，表示對動物的準確度很高。向我們指出，「符號」包括了兩面：意符/能指」(signifier)屬於感官視覺的部分，也就是我們可以見知所說的話，傳達所表示的行為意義。「意指/所指」(signified)則是與感官知覺產生聯繫作用的概念或含意，例如在臺灣一般人們，看見了青天白日紅國旗圖案和符號會有一種立正及敬禮儀式，如同呈現我們臺灣人對國家和民族感的情愫。布農祭事板曆象形符號被「隱喻」轉換成實體動作和農事工作之外。族人在這個符號轉換經驗記憶的過程中，板曆的物質、土地使用、祭儀執行及時間觀有不同詮釋符號，所具有的文化符號印證和參考物的概念有強化的分析工具。在原住民的工藝文物，具有不同的象徵的含意及穩定社會功能，因當時文物的擁用者，也代表倫理級階地位崇高，甚至也是族人對使用者在事物上的認同……。

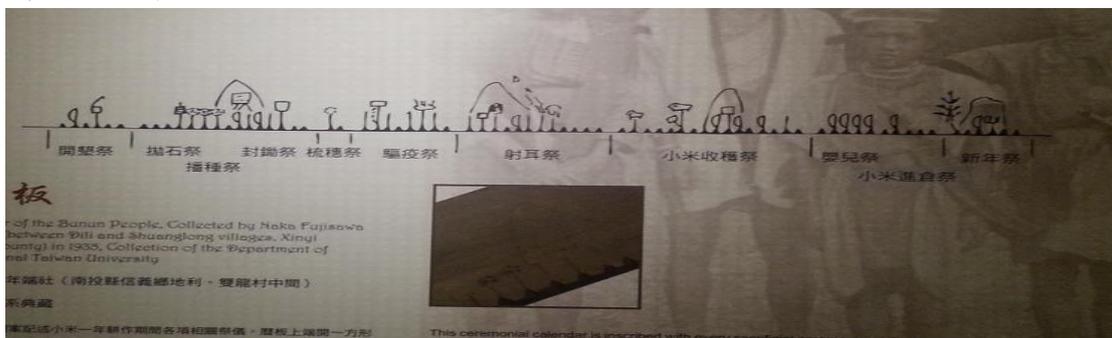
人類除了勞動各類維繫、保護生命延續的生命延續的生產行為外，會從事思維與具體的創作活動；這是與其他生物最大的差異。各種藝術與文學創作不是一種隨興而至的衝動作為，而是有意識、動機與恆久的觀察，掌握明顯的意象、形象、意境，再藉著長期琢磨、操作而日臻嫻熟的表現技巧，精準呈現其原始的創作與構想。<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 象徵符號和意指間所具有的共通點就是自然(nature)、本質(essence)和認同(identity)。如同，一致性(connaturality)、部份認同(partial identity)和共同參與(mutual participation)，則傳達了象徵符號和其象徵物間的關係。Jacques Maquet (袁汝儀、武珊珊、王慧矩等譯)。2006。《美感經驗 一位人類學者眼中的視覺藝術》(The Aesthetic Experience An Anthropologist Looks at the Visual Arts)。台北：雄獅，頁 141。

<sup>54</sup> 王昱心。2013。〈文化圖紋、符號與密碼的轉化、形成與行銷---以原住民族為例〉。《台灣原住民族文化藝術與傳播理論暨實務研討會》。台北：國立臺灣師範大學教育大樓 202 國際會議廳，頁 205-206。

### 三、問題意識

有關祭司使用板曆/標記符號，在祭事曆記錄的小米符碼儀式過程，族人遵守與祭司教導的準則規範。舉凡我們如何對土地利用愛護/認同小米文化的實踐，連結彼此之間社會倫理情感和實作我們的生活脈絡。傳承部落秩序和實踐文化建構，社會倫理階級與農事知識技藝教導，對教育後代族人，有穩定部落與部落之間核心歸屬感。過去意義在當代的轉化，反而更加凸顯了它與祭司、土地及符號標記之間密不可分的關係。符號表徵社會倫理的制度，土地連結族人對上天及 hanitu<sup>55</sup> 相互認知信賴能力。筆者目前發現台大收藏的三塊「祭事曆」，其中 1935 年藤澤仲收集的板曆(編號 2418)，台大曾繪圖展覽且記錄並對應板曆各區段的小米祭儀活動圖案(圖 10)。然，其他二塊目前尚未展出且繪製圖示。試圖對儀式活動來討論如下：



(圖 10)

(一)、就 2418 編號板曆，以順序由左至右排列分為七大區域，在第(2)、第(7)區域分別包括二個小段儀式，依序的儀式祭典：先為(1)開墾祭、(2)播種祭包括「拋石祭、封鋤祭」、(3)梳穗祭、(4)驅疫祭、(5)射耳祭、(6)小米收穫祭、(7)小米進倉祭包括「嬰兒祭、新年祭」。七大區域活動中包括四個小段農事儀式。就是在播種祭中又分為二個活動，一個區域拋石祭，另一個為封鋤祭。另小米進倉祭中再分為二個，一個區域嬰兒祭，最後一個為新年祭。

在學者何廷瑞《布農族的粟作儀式》所採用材料以丹社群為主，布農族粟的祭儀中，分別有 1.「開墾祭儀」包括選地祭儀、整地祭儀，2.播種祭儀，3.「成長祭儀」是舉行種植小米可能需要辦理的祭儀，包括發芽祭儀、除草祭儀、驅蟲祭儀、求雨祭儀、結實祭儀及求晴祭儀等，其中在除草工作完了後，近圓月時舉行射耳祭(布農語-lusanmanaq taina)，4.「收穫祭儀」包括收穫祭儀、收倉祭儀。上述得知，主要祭儀：開墾、播種、成長祭儀(除草…)、射耳、收穫及收倉祭儀主要共 6 個儀式(參閱表 10)。粟作儀式區段中，對小米祭儀分類有差異記錄，例如發現台大展示 2418 編號的繪曆儀式，第(4)標示驅疫祭。在小米農事儀式活動上，而非用一般的除草祭標記。另第(3)標示梳穗祭、第(7)中提及的新年祭，對何廷瑞文中記錄中未提及此祭儀。

<sup>55</sup>Hanitu(精靈、鬼魂)，這可以從呼吸和心跳的停止現象觀察出來。

(二)、1938年(編號 2654-參閱圖一)外觀為長方形且唯一有人像圖案的出土板曆實屬獨特性。然，此塊板曆台大目前未繪圖發表，筆者 2016 年 08 月 31 日至台大田調，透過館方人員熱心協助提供清晰圖像檔，試圖繪製符號並解釋該板曆的意義為何?至信義鄉雙龍村田調詢問報導人看過如此的板曆嗎?有人像的板曆，米萬吉覺得這個比較像是現代的，日本人收集於 1937 年那時後就是知道用格子且滿整齊的嗎?

米萬吉表示：於 1938 年(民國 27 年)，從舊部落已經遷下來了，當時於民國 24 我們還在上面(山上)，所以這個板曆(1937 年)做的已經帶下來了…。我們在民國 24 年就陸陸續續就下了來，丹社是最後搬下來的因為住最後面嗎!從卡尼段又搬到一西亂(布農語-isian)，卡社也是從上面下來!又搬到雙龍的地方。

(訪談時間：2016/4/28，家中)

現階段資料，梳理出此塊真正的涵義，筆者目前涉閱的文獻中，無此塊有關的論述文章，是本論文後續深入研究的動機。此外，該板曆(編號 2654)採集的部落(habaan)社與其他的出土板曆部落不一樣，試著釐釐該社群屬於布農族那一個社群?(請參閱圖十一)。上述的二塊板曆 2653、2654，然而，為何在當今很少論述或出現於布農族地區，尚待釐清相關符號脈絡。

(三)、日治期間於 1938 年台中州理蕃課(編號 2653)收集的長條狀祭事曆，與編號 2418 外觀相似，二塊板曆形製繪圖雷同，是否如同第一塊(2653)與第二塊(2418)兩者儀式活動符號與台大曾提供資料(編號 2418)七大區域及九個小段祭儀一樣嗎?台大目前尚未提供編號 2653 板曆的學術性發表和記錄，然而筆者田調期間並未完全親繪此塊板曆。藉由台大提供僅有的圖檔(圖資)手繪並試推論編號 2653 是否與編號 2418 同屬一個系統和社群。

(四)、另台大人類學博物館收藏三塊板曆來源皆指出南投縣信義鄉地區，對於正確或學術上統一地理位置，僅說明南投縣信義鄉地利、雙龍中間範圍，可惜未明確指出當時何處部落?那一個社群?在何廷瑞《布農族的粟作祭儀》研究中，雖採用之材料為信義鄉地利村青雲人(舊 Telusan)全連福(布農族名 Atol Manqoqo)，繼其父為該社之司祭，是屬於布農族丹社群(Take-Vatan)。表述該地區農事曆以季節與周圍的自然環境變化之配合經驗上。但是，丹社群的農事祭儀屬那一個社群部落例如是嘉年端社、哈巴昂社等等，例如以布農族舊祖居地加年端(卡尼端)、哈巴昂是屬於那一個社群部落?無明確的斷定與否，關於來源也是筆者想要梳理的緣由，並理解出板曆來自布農族五大社群系統的那一個社群。

(五)、此外，若附上族語的拼音，言語使用上是否統一性或是使用當時布農族社群性的文化言語，官方語言與族(母)語的差異性，例如在鈴木質著作指出，板曆源自「卡尼多岸社的頭目塔洛姆瑪格拉」在中文上語意可能會有不同意涵。疏釐符號符碼及對應在各各小米儀式區間中標記，方便後人對板曆上研究可以理解地方脈絡，明確板曆系統來自於那一個地區，更可推演出視覺符號是那一個部落社群？然而，台大收藏出土的三塊布農板曆，三個外觀及形製有部份差異性，藉由既有符號繪圖判讀及後續田調布農族各社群呈現視覺符號，推演圖案源自於板曆的那個系統？

右圖可知，卡社群、巒社群及丹社群聚落舊遺址，三社群部落位置分布以丹大溪為主要，其中也有日本人設下社界。此(圖 11)以丹社群的部落聚多<sup>56</sup>。從此圖得知，嘉年端社是屬於卡社群其中的一個部落。與一般文獻提供板曆皆出自為丹社群有出入，將於後面章節論證。

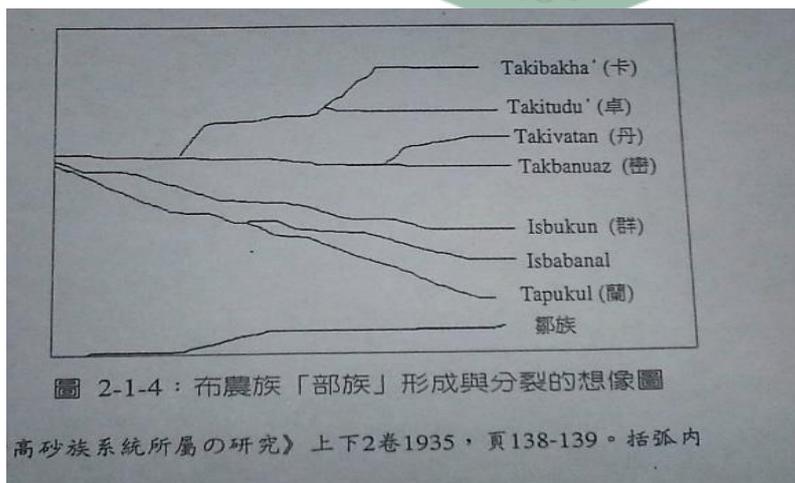
現今的名間、竹山地區，大約 17 世紀時期，阿散巴努日(巒社)，阿散布昆(郡社)居住地。然，當時丹社群人的始祖，居住在巒社群卡以通克蘭人名稱他那比馬-娃丹，布農族發展過程中，最晚從巒社群母群分出之丹社。(參閱圖 12)<sup>57</sup>



(圖 11)

布農族丹社羣聚落區遺址分佈

吳智慶/提供



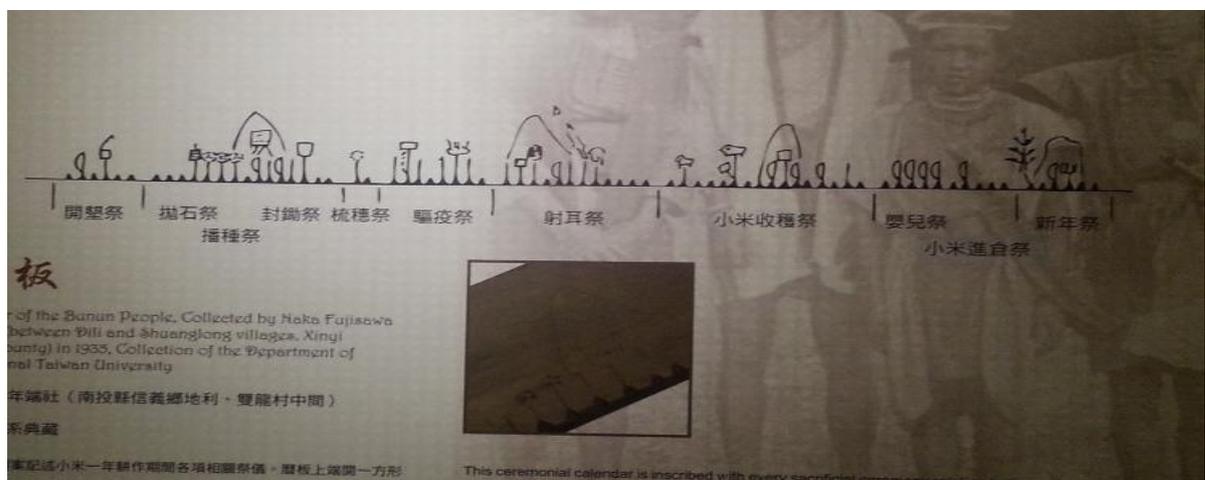
高砂族系統所屬の研究》上下2卷1935，頁138-139。括弧內

(圖 12)

<sup>56</sup> 吳智慶。1995。〈真正的家在山那一邊—丹社布農族尋根之旅〉《人本教育札記》69 期，頁 50-67。

<sup>57</sup> 圖 12，海樹兒·戈刺拉菲。2006。《布農族部落起源及部落遷移史》。頁 100-101。

在《台灣原住民風俗》一書中，第三區段為粟收穫祭說明。在《蕃族調查報告·布農族》一書中依 buan tustusmanat，陽曆四月。從事粟田之疏苗工作。在《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》一書中，祭儀名稱小米疏苗祭(lusan mig-hu-lau)農事情況為小米疏苗、除草工作。筆者目前研究似乎尚未有相似的符號。在鈴木質作者《臺灣蕃人風俗誌》文獻中，文中有指出，祭儀符號燒豬毛符號、打陀螺符號等等。藉由田調報導人表述，不重要圖案如小細節與非主軸祭儀活動，將不會在板曆記錄上出現。再者，台大編號 2418 板曆中的第(2)區段播種祭、第(3)區段梳穗祭，其中針對第(4)區段為「驅疫祭」(圖 13、14)，在丘其謙《民族社會學報》〈布農族丹社群的歲時祭儀〉指出五月滿月舉行 manato(munkolau)，先釀酒好後再舉行拔草祭。另，在何廷瑞〈布農族的粟作祭儀〉指出，自播種以後要舉行種種儀式，舉行的時期為殘月，寓意為雜草也如殘月一般將滅亡。



台大編號 2418 板曆，繪製圖及文字標示，(圖 13)



台大編號 2418 板曆，繪製圖及文字標示，(圖 14)

#### 四、小結

族人對主糧小米作物種植是一種實際從事農耕的活動，早期生活模樣是怎麼呢？我們從板曆的符號文化脈絡發現布農族人社會規範。土地利用的連結，居住在土地肥沃及獵物常出現之地是重要，因對生活所需更是必要性。

就符號的解釋，目前台大展示且判讀討論僅編號 2418 板曆(見圖 13、14)，而田調發現訪談人表示：因為台大接收日治的資料較明確應得知符號意思，且他們曾經田調時，詢問過族人想必更知道符號涵義。此外，板曆最早的出現是「長條狀」，最完整和詳細的被日本人帶走了，這句話報導人表示問過在地的老人家幾乎表示我們最完整都是如此說明。

台大收藏的三塊板曆中，目前編號 2418 板曆有完整性儀式表述，(1)開墾祭、(2)播種祭包括「拋石祭、封鋤祭」、(3)梳穗祭、(4)驅疫祭、(5)射耳祭、(6)小米收穫祭、(7)小米進倉祭包括「嬰兒祭、新年祭」，七大儀式活動。然而，學者何廷瑞指出丹社群粟作儀式分別主要祭儀：開墾、播種、成長祭儀(除草…)、射耳、收穫及收倉祭儀主要共 6 個儀式活動，兩者之間的中文標示有出入，若有完整性的符號圖案及研究觀察編號 2653 板曆的繪圖樣式，更可協助儀式的正確性。

板曆形態的呈現僅有符號標示而已，為使後人明白板曆圖案的意涵，倘加註中文語言上的註解，使後人更能理解符號之意義。若有清楚的羅馬拼音或族語的書寫，配合地區性族語呈現實為協助族人知道我們過去的歷史記錄。



## 第二章 布農板曆起源與社會文化的關係

台灣的原住民族中僅布農族有板曆(祭事曆)的出現，具有特獨性和價值性。板曆的起源及含意為何?在張志雲論文《論田哲益原住民神話大系-布農族神話與傳說》文中指出 manahvali(射日)傳說，布農族傳說中與月亮 patuhvali(約定)，族人依據月亮圓缺來從事農事活動。布農族板曆藉由祭司的夢占經驗，為土地與月亮訂約儀式和創造符號，因而規範部落小米儀式的準則：開墾新土地時有儀式板曆的第一個祭儀叫 Mapulaho(開墾祭<sup>58</sup>-布農語)等，此為是小米儀式中的第一個祭儀階段。布農社會以家族為單位，家本身的主體性具有自給自足與相互團結的模式，資源完全來自於依賴山田燒墾的生產方式及打獵而來的能力，傳統布農族人經濟作物以小米最為重要，在耕作過程中舉行對應著與月亮的變化並配合每個月份各種小米儀式，透過祭司的召喚與土地及月亮知覺的對應，刻下板曆記號圖案，使族人舉行祭典具有穩定及規範的地位，傳達部落的生命力。



---

<sup>58</sup>開墾祭小米儀式之一，前置執行工作包括選地與開墾林地。

## 第一節 布農神話

看待萬物皆有靈性的布農族人，大自然一切可能都是我們的祖先，尊重與愛惜蔓延於我們的日常生活與倫理階級，傳承布農人的社會文化。布農族有很多的神話與傳說，其中我們曾經有文字故事的出現，但是記錄在那裡？未提及始末。為何我們的文字消失呢？月亮如何教導我們種植小米？從板曆符號的出現，理解族人如何運用農事符號，如同文字被詳細記錄並應用在社會文化。透過日常經驗記錄與月亮的對應關係，系統性執行農事活動準則，發展出獨特且唯一的布農板曆文化。藉由，部落祭司教導串連族人與小米儀式之互動，強化家族與氏族之間的情感。以下就以二個神話傳說案例，一個是消失的文字而另一個是族人與粟的源起關係。

### 一、消失的文字

台灣原住民各族皆有其不同的神話傳說，目前居住中央山脈周圍地區的布農族也是不例外，上述的傳說，是唯一提及到「船」的言語，「船」布農語叫「卡度」為意。筆者推論布農文字的來源，可能被他們乘坐船帶走了或不小心掉入大海而消失。因為口傳文化皆無記錄船之故事。即，出土古物上沒有船圖案，文獻提及大部份文字的消失皆與水直接關係。例如兄弟不慎將文字掉入了水中或被大洪水沖走了。

在張志雲碩士論文中論田哲益《原住民神話大系-布農族神話與傳說》一文指出，古早祖先跟平地一樣持有文字，祖先不小心把文字入水裡，文字流走被撿到了，我們所以沒有文字，寫的碑還存在社寮。另，布農族祖先們還居住在拉莫崗，曾有過文字。與人在境界上有爭執時，族人便在石頭上刻字為界標。兩族之間結成深怨，祖先以移居到塔凱特絡，然後又搬到現在的社地，因族人在轉轉遷移中遺忘原有的文字。<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup>張志雲。2005。《論田哲益原住民神話大系-布農族神話與傳說》碩士論文。台東：台東大學兒童文學研究所。頁 39。

## 二、族人與粟

族人的起源和族群散佈於山脈四周之因，是與神話有關連。布農主糧小米也是有傳說，文獻中，作者張志雲(2005)台東大學碩士論文論田哲益《原住民神話大系-布農族神話與傳說》文中指出，布農族神話中有關小米的來源曾有一傳說，在太古時，有兩兄弟被幾個 pun 人(非原住民即漢人)欺凌，後螃蟹領兄弟逃上玉山，以狩獵為生。下山後兄弟衝突，弟弟負氣西行，成為今日 tsou 族 tapang 社之祖。哥哥流浪山中無意發現到粟種…。<sup>60</sup>另，上古時期巨蟹箝食大蛇，大蛇起大海嘯，先祖幸而逃到山頂(玉山)避難、水退下山，忽然看到粟穗一莖，乃將其種子播下，遂得延續糧種。<sup>61</sup>

訪談人全文盛表示故事傳說是這樣。那時這個時候哦，水中也有一隻螃蟹，那個蛇一定一定是很非常的大，這個螃蟹也是可能非常大，要不然它這怎可能跟巨蛇來對抗，在水中啊鬥來鬥來去啊，終於那個蛇沒辦法就逃遁出去了。族人說它逃遁出去的路徑就變成一個濁水溪。這邊有一個提到水退去了之後，我的族人到一個地方叫「担心埔」在那裡聚集，當時在避難的時候在東巒大山有一對男、女為父妻，生了六個孩子(一個女孩子)，就從這邊開始多了族人。

(訪談時間：2015/6/24，原民會)

從族人與粟的相遇，因小米是族人的主糧有其神話的含意，再者月亮與粟有神話故事。在文獻中，古代天神 dihanin 讓大地有兩個太陽。因為高熱使小孩被太陽曬成了蜥蜴，父親憤射日復仇。其中一個太陽的眼睛射傷而變成後來的月亮，太陽受傷時將父親來教授種植小米的技術，約定祭祀的時間與方式<sup>62</sup>。在遠古時間小米是重要的作物，族人發現粟(小米)的來源，因著神話故事，我們與月亮有祭祀上約定，教導如何種植以維繫生活。

---

<sup>60</sup>同註解 59。頁 36。

<sup>61</sup>、<sup>62</sup>同註解 59。

## 第二節 板曆與祭儀的物質文化

符號是重要的經驗，人憑著知覺而感受外在世界的變化，讓人們察覺「身體與祭儀」相互關係。藉由與「身體、土地」產生聯繫，持續儀式活動構成「月亮、祭司」實踐的範疇。規範與建構我們的文化詮釋，經過反覆的對應知覺，在個人與家族被建立，並導入著部落內部社會倫理。板曆的祭儀同時意味符號的經驗和祭司的價值。祭司教導族人農事耕作，創造與應用的符碼，將祭儀轉化為文字的載體，我們透過夢占與萬物之間互動經驗，實踐於祭典活動和土地利用。如同板曆儀式既屬於祭司，開墾小米田地屬於家族社會。祭司在相同/相近的祭儀文化、部落制度、社會階級以及地理空間，長期實踐、記憶和行動，構成類似符號經驗。族人在認同/相近的夢占經驗、土地知覺、參與式祭儀及家族情感連結，能夠識別土地作物的產出和記憶的保存，建立類似祭儀詮釋。

布農族人的物質文化的探討，涉及各種動植物作息和超自然力量，一些無法用理性解釋的禁忌、規範，只好歸於「知識」。此包含兩個問題，第一，學者黃應貴指出，傳統布農人雖認為現在觀念中的非生物性自然物有其 hanitu，但是經過人依特殊「知識」(hanshiap)工作所造成的「物」(substance)或是「東西」(haimashu)，卻被認為是沒有 hanitu 的物，與其原有構成物之性質有著基本上的不同。(黃應貴 2004:389)。第二，研究者觀察異文化時，僅強調研究者無法理解的行為和祭儀，而忽略族人更深層的文化過程。例如射耳祭又稱打耳祭，每年約 4、5 月間舉行，屬於小米除草祭後的舉辦，然在射耳祭過程中的還要經過 Pislahi 祭槍儀式，象徵與萬物祖靈連結，才可以算完成整個過程。

如同，板曆符號呈現可能是部份表面上儀式文化概念，就圖案的意念和詮釋，傳達象徵著我們家族及祖靈之間的對話，甚至與萬物之間有著尊敬的連結。一般而言，這個知識建構時期，實為綜合日據時期日本學者及這時期台灣人類學者的研究結果而得知。<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup>見論文後面，第四章，頁 106-111。

Mauss 將人與物連結的象徵論，都只在處理現象的表面。事實上，在有關人與物的現象背後，交換才是關鍵而為人類學應探討的對象。樹具體象徵了活力、生命、成長與繁殖力等，而具備了活力與自我再生力量這兩個基本性質。更因為根植於土地的樹是任何農業社會所有生命的基礎(Rival 1998)<sup>64</sup>，乃成為肯定生命與否定死亡的文化再現。正如 Gudeman(1986);Gudeman and Rivera (1990)所強調，土地或空間類別之所以能產生界定關係的作用，並非如重農學派或哥倫比亞農民那樣認為土地是一切力量的最後來源，而是土地本身有其 hanitu 與人先有互動。即，經過祭司與土地、作物等 hanitu 互動過的作用，最後以成為符號的話語。族人透過祭儀的過程時，我們確實發現布農族人因為物與人之持續互動中建立(參閱附錄，表 5)，物的類別包括大自然萬物，主要的活動大部份有儀式記錄，部落每個氏族成員有其自身經驗以及推論和分類出現象，自然真實的標準，根源於家族和氏族的社會規範上。

Stanley J. Tambiah 提出人的思維方式有參與式(participation)和因果式(causality)兩種傾向：參與式的思維方式是個人、團體、動物、空間和自然現象的一系列的關連，是表達實際存在關係和互動與喜好的思維方式；因果式的思維方式則是典型的藉由分類、規則以及實證科學與計算推理的方式來再現：講求距離、情感中立以及抽象概念的思維方式 (Tambiah 1990:105-107)。<sup>65</sup>

訪談人胡傳技表示：

在我們延平鄉這邊來講的話這個是打耳祭看到有槍嗎？一定是打耳祭儀，有樹木的部份是赤楊樹不是那個榛樹。因為我們跟赤楊樹有那個故事<sup>66</sup>，這個赤楊樹是在小米儀式中的開墾祭有用到，砍樹時它會出現並涉及到祭典時的排列順序。例如開墾祭儀前有個動作叫白祭<sup>67</sup>，我們布農族人農事儀式是依照月亮的約定去執行。

(訪談時間：2014/2/28，胡傳技家中)

<sup>64</sup>Rival,L(ed.)(1998),*The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*,Oxford:Berg.p149.

<sup>65</sup>Tambiah,Stanley Jeyaraja ,1990, *Magic,Stanley Religion, and the Scope of Rationality. The Lewis Henry Morgan Lectures 1984*. Cambridge: Cambridge : University. ,p105-107.

<sup>66</sup>它有一個傳說故事，以前布農族不用去山上砍樹，樹自己就會來，那個樹就是赤楊樹。有一次一位婦女正在織布，赤楊樹進來的時候不小心把線弄斷了，婦女非常的生氣，就把它趕走，樹被趕走之後，從此它就不來了，赤楊樹就躲在只要有山崩下來 的地方，它就生長在那裡，意思就是說，不要讓妳們那麼容易的 拿到我。然後為了祭拜這個樹，在廚房外面疊好的木材用祭器祭禱，這就是告訴我們要懂得尊重和愛惜。

<sup>67</sup>會有冒白煙-布農語 mabula-開墾祭，表達意思是布農族的第一個祭典要跟我們月亮簽訂契約並告知及說明緣由。

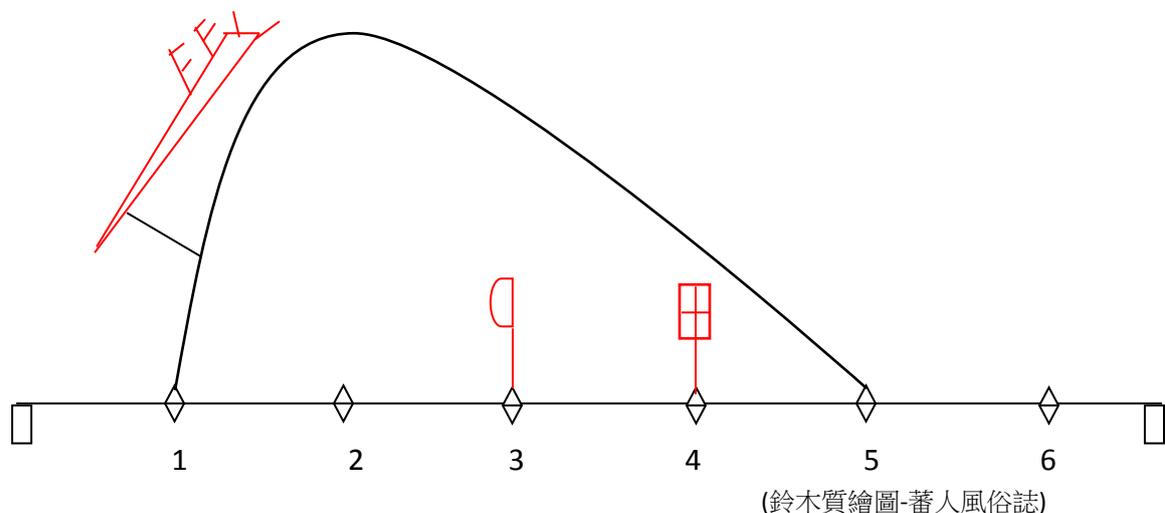
板曆文化的小米祭儀起始，從開墾祭選地、砍樹起並且對於樹與土地肥沃的連結有關，依序執行農事儀式，排列的過程是不可以亂跳。甚至觀察出板曆符號中各項祭儀有禁止樹砍伐的限制，同時象徵涵意例如樹木堆高，譬如小米收穫堆的像樹一樣高。(參閱附錄-赤楊樹-圖 16 及附錄三-鈴木質板曆繪圖)



(赤楊樹-圖 15)

赤楊樹在小米祭儀是重要的樹木，包括砍伐山林中的樹木就是之一，此樹可以生火也可以當作田地堆肥材料。儀式活動男孩子就會爬到樹上面(赤楊樹)，慰勞這一年的辛勞大叫肉啊!來吧!將砍下的木頭堆高表徵我們家的小米收穫，如同赤楊樹木頭堆的高高滿滿的意思。

稗取祭：6 天，第一天將砍伐的赤楊樹木頭堆高。



(鈴木質繪圖-蕃人風俗誌)

## 一、人與物之關係

黃應貴在《布農族》一書中指出布農族人「人觀」中，認為生活所接觸到的所有自然物，包括動植物等生物，以及土地、岩石、山川河流等現在一般認為無生命者，均有各自獨立存在的 hanitu。<sup>68</sup> 正因為這些自然物本身均有類似人所具有的 hanitut 而各其獨特自主的性質，使得人與自然物之間乃是一種「主體」間的互動關係。<sup>69</sup> 人與自然物之間的互動，因雙方力量強弱不同而產生征服、平等互惠或共享、屈從等不同結果，也同樣表現在人與人之間互動上。(見附錄表 5)

訪談人胡傳技表示：

我們布農族的祭司常用的就是大芒草<sup>70</sup>，我們族人講這個植物布農語-(danasi)，也可以說(布農語-hahasi)，將大芒草粗枝的部份放(掛)在牆壁上。但是，受到外力因素族人全部被迫遷下來了，後來遷移的地方因找不到大芒草，就拿這個用細的代替，照理來說其實是不對的。祭典儀式用的芒草是大芒草，希望小米會長大像大芒草一樣非常強壯且有力。這個完畢就會像儀式，將祭典所使用小米跟祭司用的大芒草一起丟到水裡面和有水池的地方，祈求小米田會跟海水一樣多且很綠很藍，這個一定要丟在水裡面中不能隨便亂丟。如同水汪汪的一片綠油油一片藍藍的海……。

(訪談時間：2014/2/28，家中)



<sup>68</sup>黃應貴。2006。《布農族》。臺北市：三民書局。頁 63。

<sup>69</sup>人與自然物因互動而凸顯兩者的相對主體性，最常見於傳統布農人儀式中的祈求乃至咒語。雖然，過去的民族誌(如丘其謙 1966)所記錄的往往是物本身，而沒有特別指出 hanitu 的層面，但馬淵東一(1974d)已注意到它背後所涉及 hanitu 的意涵，以及 hanitu 在瞭解布農社會文化的優越性(馬淵東一 1974c)。頁 61。

<sup>70</sup>大芒草這個植物它是粗跟一般芒草不一樣，細(小)芒草它生長在低海拔區域，粗(大)芒草它生在高海拔區域。

就布農傳統而言，自然物之所以會失去原具有的 hanitu，而成為單方面受人操控享用的人造物，主要是經過人依特殊的「知識」轉化小米農事改造的結果。這裡所說的「知識」，已包括當地人認為可以改造自然物之性質的技藝、藝術、巫術等特殊類別或範疇。例如小米神擬人化與月亮之間訂約，再者土地與使用者之間 hanitu 認同，這類「知識」並不一定與生俱來，透過物的轉化、轉譯成我們可以展現的活動和儀式連結。A. Gell(1999)提到所談的「工藝技術」(technology)，已包括當地人認為可以改造自然物之性質的技藝、藝術、巫術等特殊類別或範疇<sup>71</sup>。從布農族祭司「祭事曆」的例子來看，人類學者或宗教學者可能提出人類行為的定則，或視覺藝術的科學思考，此種說法容易將執行者透過知覺、夢占中感受產生的理解為一種文化適應，也容易於再現中被形制化，而失去原始性意義。與其將「物質文化」與「板曆祭儀」以物質特性和符號儀式隱含訊息的相互再現機制，更加深作為思維方式的互補。

人類學的物質文化研究傳統乃強調器物或標本之作為「文化物證」的科學研究價值，因此有重功能、意義與脈絡之傾向，甚至說博物館中的「標本」(specimens)為涵帶相關文化與知識訊息「物件-符號」(objects-sings)。

72

本論文是透過布農族板曆儀式地方知識研究中，論證一般學科訓練出來的理解方式。我們發覺原住民的行為常被歸類在祭儀、巫術及宗教範疇中討論，然而從當代生態學者和社會學者，以神話傳說、生活禮俗和禁忌討論原住民與土地的關係，當我們將某群人的行為視為祭儀時，很容易把人群的行為當作是被導入的模仿式的反應，而不把執行者的實踐看作祭儀「知識體系」<sup>73</sup>(許功明 2004:180)。誠如，許功明指示，如果發現物的相關資訊不足或失落就得藉由田野來補充，乃為博物館之研究人員及其它不同學科領域的物質文化研究學者的共同責任。

<sup>71</sup>同註解 71，頁 64。

<sup>72</sup>許功明。2004。《原住民藝術與博物館展示》。臺北：南天書局有限公司，頁 179。

<sup>73</sup>或「物質體系」(material system)。

## 二、祭祀的祭事曆

日本學者馬淵東一曾在其論述中提及「祭事曆」，Qanituan 社的人稱之為 Isilulusan，亦即「為祭祀而有的東西」之意<sup>74</sup>。族人的儀式和工作對土地感受度，無論 hanitu 影響力，或是擁有宇宙觀此能力祭司，其知覺感受無法從理性的科學概念來理解。他們的能力呈現與神秘視覺符號和社會文化思維感受，若離開文化符號脈絡便無法解讀。正如余舜德認為「每個文化以不同之方式感知內在與外在世界，各自獨特的文化方式包含以不同的角度組合感官知覺，或發展出具文化獨特意義之感知的項目」(余舜德 2003:108)。我們容易將工藝符號和知覺認同視為自然而然的反應，對另一個文化脈絡的人而言相當特殊或難以理解。部落文化決定感知發生的方式。不過並非運用在所有族人一定可以認知方式，他們本身必須確實地發生個體經驗，以才能夠達成文化詮釋的方式。我們從族人面對祭司操作儀式的處理方式，可窺見族人接受文化認同是經行動者的使用而鑲上行動者的標記過程而成立。

此外，第二個祭事曆也是屬 Haba-an 社(附錄表-6，祭祀的祭事曆)。該木刻板曆長約 18 公分，寬約 10 公分，較小，無人能判讀，為丹群之 Linitanapima 所製作。<sup>75</sup>在丘其謙(1996)《布農族卡社群的社會組織》一書中，指出卡社群的社會是相當尊敬老人的，因此其政治事務亦多由老人掌管，平常開部落會議，由大頭目、頭目及副頭目及司祭，及氏族族長及家族的家長參加。<sup>76</sup>

布農族早期是有祭團及祭司的存在，協助並教導農事活動，受到殖民影響及外力介入，祭團分裂有該部落知識能力強的氏族傳承，漸漸祭典儀式被修正，文化素質被迫需要提升甚至社群還要集中管理和遷移種種原因。

上述這些人都是老年人。誠如所知，統一性部落首長，掌管行政、立法、司法大權，為世襲部落司祭，地位與部落首長相當；在來是平時領袖與戰時領袖。另又在他們生產事業的結構上，有緊密分工和互助合作的關係。布農族除了有獨特的氏族組織、親族制度及不可缺少的祭儀禮俗等，讓布農族人在對內有社會層面的倫理制度，對外有活動層面的軍事服從，家單位的「點」連結一個嚴謹家族「線」擴大至親族及氏族的「面」，成為極緊密的組織系統，深度的意義可以看出來族人的文化脈絡。

<sup>74</sup> 海樹兒·亥刺拉菲 Haisul Palalavi。〈傳說與月亮的約定-布農族祭事曆 Isilulusan〉  
<http://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=621&id=778>，查詢時間，2015 年 04 月 20 日。

<sup>75</sup> 同 74 註解。

<sup>76</sup> 丘其謙。1966。《布農族卡社群的社會組織》，臺北市：中央研究院民族學研究所。頁 63。

### 三、製造者與祭司團

在丹社群的卡尼段(Qanitian)社「祭事曆」，是 LaungMangdavan 所製作(參閱表-6)，Laung 是該社的 liskadanlusan(祭司)，當時製作木刻「祭事曆」。Laung 於 1923 年 9 月 15 日去世，後來由其第三個小孩 Qaisul 繼承其部落的祭司職(liskadanlusan)。Laung 還在世時，曾經將其判讀之法傳授給了 Qaisul 和四子 Talum，可惜 Talum 學後不久即去世。當時製作木刻板曆係因每年祖傳的例行之祭祀活動漸有鬆懈之勢，若任其自然發展，恐有完全廢絕之虞。Laung 為之心痛，遂立志留下某種記錄，把父祖所叮囑的祭儀活動都記了下來，如此創作出來的。<sup>77</sup>筆者發現製造者以祭司為主，祭司又是小米儀式農耕的起動者，才依序完成板曆所述視覺符號的小米祭儀。過程中，祭司的唸(祝)詞及祈求皆對天神及萬物所存在精靈甚至農作物小米也是以擬人的方式敬重。在農作儀式開始必需由祭司團體單位舉行，祭團由一個部落或同氏族來執行，其實是近代才出現「祭事曆」<sup>78</sup>。可以從祭祀的祭事曆，看出擁用板曆只有丹社跟巒社，因此我們可以推論製造者及保有者，幾可能調丹社或是巒社氏族，不是每各社群皆有之。(參閱祭祀的祭事曆-表 6)

筆者給全主任看長方形祭事曆(台大編號 2653)

全主任：所以這個外觀是長的，我是沒有看過這個。

米萬吉：現在的符號都是我現在做的那個，很少用這個。

米萬吉：這個好像滿現代哦四四方方，1938 年採集。在當代其中臺灣博物館的應該是複製的板曆，加上台大的三塊及後來在信義鄉地利村的四塊，布農族祭事曆目前出土總共就是有 5 塊了。

米萬吉：以前是五個社的話，每個社群都有，他們畫的是大同小異，

米萬吉：「哈棒-Haba」應該是郡社群的，我們是假(台語發音)。

全主任：布農族語「馬古古·卡浪」是丹社的人。本人也是「哈巴昂」。

米萬吉：問筆者有沒有找到花蓮萬榮馬遠村那個地方，馬遠為丹社群年紀大的人。

<sup>77</sup>同註解 74。

<sup>78</sup>同 74 註解。頁 5。

全主任<sup>79</sup>：……因為我的族語名也是叫「vilian manququ」，他是我的長輩。我們這邊(南投縣地利村)的老人家已經沒有了，所以我的曾祖父(tama)，我爸爸的祖父嗎?我要取的名字嗎!對阿，所以可能就是他畫的，所以舒米就那去了，長度……

1994年金牧師有一張是射耳祭的照片那是在卡尼段拍的，是老照片哦照片的人就是這個人qaisul的照片。學習在做之前他也有做了嗎，像砧版嗎，擁用者的1994年發現的嗎!現在還在我們部落這邊。

全主任：當時有發現過了嗎，有52公分有人像的，寬24.8嗎，這個要去馬遠找一下，年紀大的要80歲的人。

全主任：我們的大師(米萬吉)才70歲。

丹社的尋根訪問全紹仁(那卡西·馬go go)，馬遠村的尋根先到我們家裡開始……。

米萬吉表示：

1938年(民國27年)，從舊部落已經遷下來了，若民國24還在上面，所以這個1937年(民國26)做的已經帶下來了。我們在民國24年就陸陸續續就下了來，丹社是最後搬下來的，因為住在最後面嗎!從卡尼段又搬到一西亂(以西巒)。我們卡社也是從上面下來!又搬到現在雙龍部落的地方。

研究發現，全主任看到自己布農族的名字(vilian manququ)，感覺很驚訝，在〈傳說與月亮的約定-布農族祭事曆Islulusan 文/海樹兒·戈刺拉菲〉一文獻中指出，述說板曆透過祭司製作就是vilian manququ(參閱附錄表-6)。此外，日治期間丹社的族人在遷移過程上，三塊收藏板曆中提及的舊社群包括舊聚落「habaan-哈巴昂社」，報導人提出這個可能要去問馬遠村那邊的族人，早期曾經在南投縣信義鄉居住的丹社人曾移居至花蓮縣萬榮鄉馬遠村，大部份布農族人都是從丹社祖居地這邊搬過去的。另，說明布農族傳統生活中以月亮之盈虧來訂定每月的祭儀活動。由民族學家之論著<sup>80</sup>及田調工作中得知，布農族幾乎是每個月都有祭儀祭典。

<sup>79</sup>全主任(全淵能)布農族丹社群人。任職地利國小總務主任。父親曾任信義鄉鄉長，布農族人姓名是延續父親或祖父輩的名字，丹社群族人尋根之旅，曾在全主任家裡聚集並前往。

<sup>80</sup>Bunun族的新穀祭儀(馬淵東一著，原載「人類學雜誌」1937年5月余萬居譯)中研院民族所未出版。

Bunun族及其祭祀(斗六古生著，原載「理蕃之友」1934年9月余萬居譯)中研院民族所未出版。  
Bunun族的祭祀(森丑之助著，原載「蕃界」1913年余萬居譯)中研院民族所未出版。

學者黃應貴認為布農人對傳統社會階層在社會地位上，可分為兩階層：一為社會活動的領導者，另一為社會中被領導的「廣大群眾」。前者有兩個正式職位：lisigadan lusan(祭儀領導人)及 lavian(軍事領袖)。傳統布農人之聚落社會，長輩或長者往往是聚落裡的領導者。因為面對四周的生活環境在如何生存的情況中，長者通常是擁有較多知識與經驗，所以必須靠他們教導生活上的智慧、帶領聚落內的大人與小孩去生活。這樣的環境，尊敬長者是一種傳統。因此，決定部落大、小事務上，長輩們的意見、參考具有決定性的選擇，其中又以個人能力的突出表現為依據。<sup>81</sup>

部落族人為從事農事活動，透過祭司能力機制，學習我們的地方知識。一年中祭儀活動存在於社會規範和對於萬物長期的感知能力。所謂的「小米文化」、「板曆符號」並不是一種單純文化，而是屬於這類由物的特性出發，來探討物性如何塑造或凸顯其社會文化的特性。比如，由板曆在祭司是技藝的傳承和文化載體，更表現於 hanitu 的能力展現。對於部落的族人也是祭儀媒介物，涵蓋歷史、文化、環境的共存策略，並藉由儀式經驗而體現在地性。流動的物質文化，在於族人共享、共有或共治這個範疇，延續下去並發展較為當代的視覺知識符號和文化。文中指出，布農族社會中傳統領袖，不只這兩種，而有三種代表，第一種稱為 mapudaha(祭司)、第二種為 is-amin-amin(巫師)<sup>82</sup>、第三種為 lavian(戰時領袖)，而這三種是分開的。這種角色並非由三個人來分別擔任，是乎由一個人分別擔任三種角色，或是一個人擔任兩種角色，甚至由一個人只擔任一種角色。<sup>83</sup>

板曆都是丹社及卡社群，我們以前有 5 個板曆，因為遷出來了。期初在祖聚地我們人多且分散各山中或其他周邊區域，所以我們在山上時被集中在一起且被迫日本人要求遷徙到下面去……

我們是沒有頭目，有祭司長，在同一個家族會有一個人(不分男、女)。我們布農族卡社群在那個地方只有一個。他的工作傳承給孩子，類似終生職，若他的孩子不想接的話，我們養的孩子也是可以接續下去這份工作。

(米萬吉-卡社群，部落藝術工作者，2014/8/7)

<sup>81</sup> 黃應貴。2006。《布農族》。臺北市：三民書局。頁 97。

<sup>82</sup> 巫師(-is-amin-amin)，具有治病 la-pas-pas，占卜 pa-ti-hal，祈福禳災能力的技術專門者，謂之。

<sup>83</sup> 海樹兒·友刺拉菲 2006。《布農族 部落起源及部落遷移史》台北：行政院原住民族委員會 國史館臺灣文獻館。頁 45

蘇玉惠〈多元文化數學的一個例子：布農族的木刻畫曆與時間、空間觀念〉HPM 通訊第三卷第四期，一文中指出，祭儀團體的領導者為祭司，其身份通常由一定家系世襲。祭司要接受儀式程序的知識及觀察自然界之訓練。由於布農族極重視祭儀及禁忌，所以祭司的地位非常崇高，極受尊重。<sup>84</sup>在蔡志堅《國家公園內原住民生態參與模式之建構-以玉山國家公園與東埔社布農族為例》一文中指出，在東埔社傳統的政治組織與父系氏族組織一致，但有兩個重要的政治上的職位，分別為：Lisigadan Lus-an(公巫)及 Lavian(軍事領袖)。Lisigadan Lus-an(公巫)，他負責整個部落內的社會秩序，必須指導所有農業祭儀的執行，及具有調解部落成員間的糾紛的能力。<sup>85</sup>

丘其謙〈布農族卡社羣的社會組織〉一文中指出，卡社羣宗教的活動，由司祭 sasipinal lulutsan 主持，司祭是 mitijanan 家世襲的，由長子繼承。最後一任司祭 alan 的長嗣為谷燈坤，照他們以前的習俗谷燈坤應該是現任的司祭，然而他到現在為止，迄未執行司祭的職務。主要的宗教活動為農業祭儀，小米的播種與收割是最重要的農業活動，族人均須聽命司祭的指導以從事這些活動。小米播種的前四天起，司祭須在家中休息以作夢占，得吉夢後始派人通知大家播種。<sup>86</sup>葉家寧〈臺灣原住民史布農族史篇〉一文中指出，在布農族傳統的生活時序中，祭團(tas-to-lusan)是一個相當具重要性的結合體，它所指涉的是在同一祭日舉行祭儀活動並共同遵守禁忌的團體。理想上是由一個部族組成一個祭團，當部族分散時，可能在一部落有著數個不同的祭團。在一個祭團內又再分為幾個小祭團，可能由一戶，或是同一亞氏族的人所組成，稱為 tas-to-samu(共同禁忌團體)。根據馬淵東一在昭和 6 年(1931)的調查，丹社群當時有 117 戶 1400 人，分為 13 祭團(一個祭團服務大約 100 人左右)，而據老人表示，每個祭團都有自己的畫曆，但在東遷時並沒有都帶過來，或因祭團分散而不再使用;當然日人的態度也是一部份的原因。<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 蘇玉惠。資料來源：<http://math.ntnu.edu.tw/~horng/letter/vol3no4a.htm>。105.10.17 下載。

<sup>85</sup> 蔡志堅。1995。《國家公園內原住民生態參與模式之建構-以玉山國家公園與東埔社布農族為例》，頁 37。

<sup>86</sup> 丘其謙。1996 年。〈布農族卡社羣的社會組織〉，頁 160。

<sup>87</sup> 葉家寧。2002。〈臺灣原住民史布農族史篇〉，頁 63。

#### 四、月亮與小米祭儀

在 1958 年何廷瑞《國立臺灣大學考古人類學刊》〈布農族的粟作祭儀〉一文中指出，布農族的曆法完全著重在農業季節與其周圍的自然環境變化之配合經驗上！他們認為一年有夏季和冬季。布農族在冬季從事採伐、開墾、播種等工作。夏季從事除草、種植雜糧等工作。季節之知識中最重要者是粟之播種，播種是一年之農作生計之開始，又他們認為播粟最合適的季節是，櫟發芽時，李正開花時，緋櫻凋謝前<sup>88</sup>。(附錄表 4-布農族的季節)

祭司面對部落執行農作祭儀的處理方式，能發現他們都在這兩種思維尋找最有效的解釋。報導人表示，我們的作息跟板曆時節皆有關係，按照我們食、衣、住、行去作息，你看板曆的射耳祭在(4~5 月)舉行、播種祭在(2~3 月)春天嗎！小米入倉祭在(10~11 月)。

(訪談人全正明，時間：2014/2/6，家中)

經過一些參與性、因果性推論，依季節變化，有意識的跟隨著大自然運行。以致祭司儀式過程，最後引導於家族、氏族的族人依尋具體化的與土地共享資源分配。族人與月亮的約定，在對月亮的週期有關連性，他們所關心的是月亮之盈缺，因依據他們傳統的想法，月亮的盈缺是與植物的榮枯有關連性。因此，祈求增殖、繁殖的祭儀總是在圓月或近圓月時舉行(圓月表示一般豐收、繁榮)，相反地，祈求除草或驅蟲祭儀則在殘月舉行(殘月表示一般快消失不見)。祭日之決定與月亮形狀條件有關係，再配合由司祭「夢占」決定執行小米農事的工作。

劉斌雄、胡台麗共同主持《台灣土著祭儀之歌舞民俗活動之研究》其中徐韶仁〈布農族之祭儀歌舞〉霧鹿<sup>89</sup>聚落之祭儀，一文中指出有關農事與月份的劃分，霧鹿方面，沒有繪曆說法，但是有一種由來已久，使用結繩的曆法叫做“is-puh buan”，結繩所打出的結(pu-dog)代表月亮(buan)，打一個結，表示一個月亮，意即第一個月，打兩個結，表示兩個月亮，即第二個月，依此類推，共有十個月份。從農事曆可看出歲時祭儀，是以小米作物為主，其間安置與狩獵、生命、巫術等活動。祭日多寡與安排，因姓氏不同而稍有差異，主要祭日的前後大都為守齋祭日或舉行次要儀禮<sup>90</sup>。因此，月亮週期盈缺對應祭事曆及小米祭儀有關連性。

---

<sup>88</sup> 何廷瑞。1958。〈布農族的粟作祭儀〉《國立臺灣考古人類》11 期，頁 92-100。

<sup>89</sup> 台東縣海端鄉霧鹿村係屬布農族郡社群。

<sup>90</sup> 劉斌雄、胡台麗計畫主持人。1989。《台灣土著祭儀之歌舞民俗活動之研究》(續篇)，中央研究院民族學研究所，頁 87-88。

以下依照月份順序描述海端鄉霧鹿村小米祭儀為例：

一、

月份名稱：播小米月 **buan in-pi-na-gan**

祭儀名稱：播小米祭 **lus-an min-pi-nag**

農事情況：播種小米。此祭是一年中最重要，亦債祭日最長，禁忌最多的祭儀。小米的豐收完全看祭儀進行得是否得當，祈求其他作物豐收也在這個時期舉行。

二、

月份名稱：小米疏苗月 **buan in-hu-lau-wan**

祭儀名稱：小米疏苗祭 **lusan mig-hu-lau**

農事情況：小米疏苗、除草。

三、

月份名稱：襪袂月 **buan la-pas-pasan**

祭儀名稱：洗眼襪袂祭 **lusan la-pas-pas**

農事情況：小米經疏苗、除草工作，進入發育成長階段，同時有其他作物可與小米混種。

四、

月份名稱：打耳祭月 **buan ma-la-ta-gia**

祭儀名稱：打耳祭 **ma-la-ta-gia**

農事情況：小米疏苗、除草完畢。小米剛剛開始出穗，進入農閒期。打耳祭是歲時祭儀中重要且唯一與狩獵有關的儀禮，目的為祈求獵穫豐收。

五、

月份名稱：小米初收月 **buan sau-dan**

祭儀名稱：小米初收祭 **lusan san-dau**

農事情況：採收小米。此段祭儀與播種一樣許多禁忌。<sup>91</sup>

六、

月份名稱：孩童月 **buan tuh-tuhan**

祭儀名稱：孩童祭 **lusan min-tuh-tuh mas-hau-lus**

農事情況：進入採收小米期。

七、

月份名稱：小米收倉月 **buan an-da-dan**

祭儀名稱：小米收倉祭 **lusan an-da-da**

農事情況：小米入倉。收穫的小米，經過數日陽光曝曬，已乾燥適宜儲藏，儲藏前舉行一項入倉儀式，方可正式入倉。

---

<sup>91</sup>同註解 90。

八、

月份名稱：休息月 buan min-ha-mi-san

祭儀名稱：收穫祭 lusan min-ha-mi-san

農事情況：小米已入倉完畢，終年農事告一段落。

九、

月份名稱：開墾月 buan ba-si-na-pan

祭儀名稱：開墾祭 lusan ba-si-nap

農事情況：到新耕地開墾。

十、

月份名稱：整地月 buan ka-hu-man

祭儀名稱：整地祭 lusan ba-si-nap

農事情況：為來年新耕地作除草、翻土整地工作。<sup>92</sup>

信義鄉田調訪談人米萬吉表示：

板曆符號首飾祭加註括弧為(進倉祭)也認可，「布農語-馬手告路」是孩子要帶項鍊的意思。若是進倉祭，「布農語-按拉拉」是進倉祭嗎！我是認同這個進倉祭，它有時候是用新年祭啊！「布農語-米乎米尚」，我們這裡就不是，這個最後不是新年祭，這個最後是慰勞這一年家裡的男孩子就爬到樹上面，樹(赤楊樹)在「布農語-kamuna 卡努南」。

(訪談時間：2016/04/28，米萬吉工作室)

板曆出現的圖案必需配合月亮變化一起執行，祭司觀察天象與作物生長情況，一般每年七至八月為進入農作物採收期，且這段期間為家中嬰兒掛項鍊之活動，期望小孩子成長順利。已收穫的小米，經過日曬和乾燥入儲藏前會舉行進倉祭儀，以可以入家倉。在上述文中可知，台東縣海端鄉霧鹿屬郡社群有祭粟儀式並配合月亮陰缺執行契約，透過祭司教導與土地耕作使用。使族人在農事耕作可依據準則執行，藉由該文化活動帶出了一年生活中農事息作與社會功能的架構，農耕開始透過儀式中各適其職傳達階級倫理制度規範，部落家族人不同的位階有其次序，甚至儀式文化再連結各氏族、家族及部落人們相互學習觀摩、尊重老人家，族人與不同氏族年輕人相互認識。但是，唯可惜在殖民期間於海端鄉地區皆未發現出土的「祭事曆」，僅南投縣信義鄉有發現四塊的板曆。

布農族的祭儀普通可分成二種，定期的歲時祭儀與臨時祭儀兩類，關於布農族的歲時祭儀，黃應貴認為與小米種植非常相關(黃應貴，1992)<sup>93</sup>。而且祭司的祭儀擁用行動能力，使族人及氏族們執行文化儀式，應用生活中並規範儀式和倫理。包含我們的神話傳說、月亮週期變化與小米農事對應關係，瞭解部落社會規範及農事儀式準則等，這些都成為分辨文化知識的要素。

<sup>92</sup> 同註解 90。

<sup>93</sup> 黃應貴。1992。《東埔社布農人社會生活》。臺北：中央研究院民族學研究所。頁 223

### 第三節 板曆與布農的遷徙

#### 一、遷移的緣由

Mark Johnson (1987)重視人與環境的互動，意象基模是我們知覺互動和動作程序之動態且重複出現的認知歷程，它給予我們經驗融貫性(coherence)和結構性知覺互動和動作程序之動態出現的認知歷程。Johnson 的意象基模強調人透過具體經驗獲得文化知識，轉換成另一個抽象理解的過程，他稱此過程為投射模式。布農族為典型高山住民，透過土地與山田粟作開墾有關，且狩獵場域與遷移有連結，兩者強調經過人模式來實踐文化知識。小米祭儀具有嵌接並調解與人與 dehanin(天)之間關係的象徵意義在內。

在李武雄《布農》一書中指出，布農族人早期也是住在平原上，雖然有外人來到這島(台灣)居住，但在幾百年前由於人少彼此還能相安無事，不過當有更多的外人來到這個島，甚至擾到布農人的生活，布農族人開始心慌，於是那時的頭目(地位受到族人尊敬的人士)和老人家決定帶著布農人離開原來住的地方，布農人又在新遷移地居住好些年，因為害怕外人的侵犯，數百年來布農族人也不知道遷居幾次，後來布農人遷居到一個叫 la mu ngan 的地方。再遷移到 mi a vaz (集集)，在這裡住了好些年後，不久又受到外人攻擊，有的人則說自己要往那裡去，也有人願意留下來，不過當時大伙只是說一說，還是一起遷居 u lit tin (五里亭)住了幾個月，不久有的人就往仁愛鄉奧萬大、丹、卡社群方向遷移，有的人就往 u si la (仁崙山一帶)去，也有人留在原地不走，有的人繞過幾座山，而往 u si la ，往 malsitalum-havutanan (巒社群)路上的人，在那住上幾個月後也往 u mu suu (郡大社)去，當然也有人仍留在 u si la，其中在 u mu suu kat a sang dai ngaz 住下來的布農人，就在這個深山中活動，他們的生活過得好…<sup>94</sup>。

祖先遷居 u na daz 也就是大水窟到大分間去居住，這個地對族人不陌生，因為這是族人獵場的地方，這裡的土地肥沃，種滿了小米、玉米、地瓜……後來慢慢有一些人也到這裡打獵，他們覺得這個地方的環境很好時，於是就把家人遷到這個地方定居，如此大水窟、大分間變成了一個很大的部落，這是第一個 asang 的故鄉，從這裏大概知道布農族人為什麼會分散在中央山脈各個角落了。<sup>95</sup>

<sup>94</sup> 李武雄。1995。《布農》南投縣：玉山國家公園出版社。頁 13-14。

<sup>95</sup> 同註解 94。

## 二、三期的遷移

族人以前居住於西部平原，由於外來殖民入侵被迫遷移至台灣山系更裡面居住。另，在海樹兒·戈刺拉菲《布農族部落起源及部落遷移史》一書中，指出布農族的遷移分為二期，第一期是從傳說中的西部平原各處經 Lamungan 而到 Asang-daingaz(或謂 Mai-asang)，這一期布農族移動的地域僅限於中央山脈以西和玉山以北之地。第二期，則是族人普遍熟悉的，從 Asang-daingaz 往東部花蓮、台東及南部高雄等地區的移動。<sup>96</sup>在金正勝〈高雄地區(荖濃溪、楠梓仙溪流流域)Bunun(布農族)之遷徙過程與經略〉一文中指出，則以丹、巒、郡為主角，此時期又分三個遷移階段：第一階段，向今花蓮縣下之移動，包括太平溪、拉庫拉庫溪流流域地區。此時與阿美族及卑南族開始有緊密之交涉。第二階段，向新武路溪及大崙溪流流域之移動。第三階段，向內本鹿地方的移動和今天高雄地區下之移動。又以郡社群在布農社群中移動範圍最為廣大且人口數也最多<sup>97</sup>。

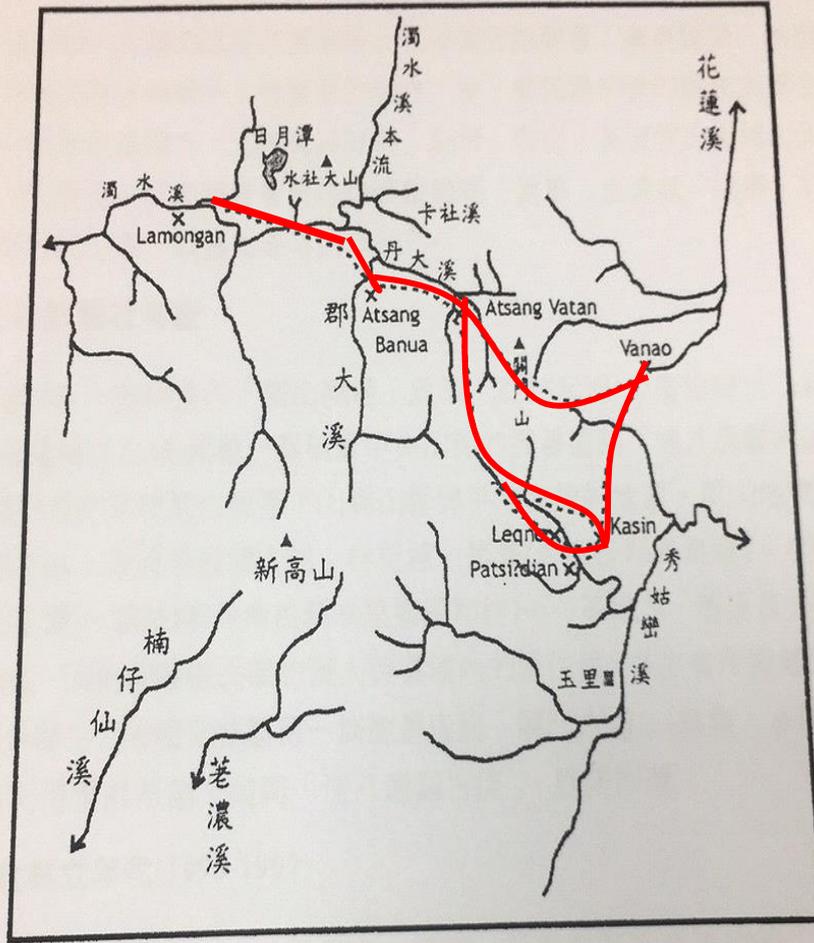
丹社群中最早移至花蓮的為 Tanapima 氏族，在花蓮最早的根據地為 Tavila(舊太平社西對岸的高地)，後移至 Patsi?dian，也有另一支從丹大社移至雷個尼社，後來也移到 Patsi?dian，見移川子之藏之布農族移動圖(圖 16)。<sup>98</sup>



<sup>96</sup>同註解 83。

<sup>97</sup>鹿野溪上游再越過 Sakakivan(卑南主山)而到達 Masusgan(Malisan)地區建立聚落，後來成為今日高雄縣 Taivulan(三民鄉主要的居民)及高雄縣桃源南部與三民鄉的若干村落所居住的 Bunun(布農族)成員大多來 Masusgan(Malisan)社如巒社及郡社等。

圖2-1-4 移川子之藏之布農族丹社群移動圖



圖例  
 x 社      一 河川      ... 移動路線  
 庄名      ▲ 山峰      潭

布農族丹社群的移動

(圖 16)<sup>98</sup>

<sup>98</sup>資料來源：改繪自移川子之藏等，《臺灣高砂族系統所屬 研究》，第一冊(本篇)，頁 174。

### 三、板曆因應遷移而產生

在信義鄉田調訪談人米萬吉表示：

阿散(asn)布農語為老部落的意思，達瑪巒部落(地利村)族人來自「卡尼段」這個老部落。布農語「好兒娃丹」這個是丹社的祖聚地，他們是慢慢一部份這樣遷移過來，他們有的親戚都是在花蓮縣萬榮鄉，「卡尼段」只是部份而已，有的遷一遷那幾家而已，現在居住為布農族人丹社群跟花蓮縣的萬榮鄉馬遠村一樣為同一丹社群。

過去布農族祖先為兄弟們，五個兄弟那時候要分家嗎，各自外出去工作的時候他們開始做這個板曆，你們每家要照這個來做，可能其他社群也是沒有啦，現在目前被發現出土板曆最久的是在「卡尼段」舊部落這邊，因為他們都有留下來。丹社的(布農語)為「卡尼段」發音為「卡」音。丹、卡社當時在一起，氣候情況也一樣。在丹社的地方，因為我們是住在同一塊地方，我們的氣候變化是大致一樣的，族人依據當時氣候來耕作農田。其他的布農社群(部落)不能根據我們這個地方。後來被日本人拿去了也不知道是那個地方的板曆，可能應該是這樣子。

我們板曆還在地利村這邊，這個板本很多可能是，有五個嗎!因為我們是五個社群，當初我現在所用的是屬於卡社的部份。在丹社的地方因為我們(米萬吉訪談人是卡社群)是在一塊地方，我們是住在一個地方，我們的氣候是一樣的，我們依據氣候來耕作的，其他的社群(部落)不能根據我們這個地方，我們現在依據這邊的是……。

(訪談時間：2016/4/28，米萬吉工作室)

上述所見，因不同政治時期而有遷移，例如日治時期為了管理方便和監控開始。在楊南郡〈認識布農族〉一文中，指出昭和八年至十二年間(1933年-1937年)集團遷村遷移計畫，日人預先在山麓地帶尋找可耕地，規劃好農地與住屋，同時教導原住民水田耕作方法，使遷到平地的原住民能夠有新的生活方式，結果大大地改變了布農族傳統的生活習性<sup>99</sup>。國府時期仍依循日本人的模式，方便治理居住高山地區的族群，例如當權政府單位-農委會林務局劃定的國家風景區，如同劃定國家所管理區域。間接導致族人和家人離散和離開共同生活的祖居地，相對祖先留下的土地和小米農事工作無法接續傳承，嚴重時造成唯繫家族狩獵文化、祭儀文化的流失，土地開墾與狩獵知識對台灣原住民是文化建構也是社會生活的一部份。種種與土地、人觀及空間系統的連結關係斷裂。再者，這樣生生將族群與文化脈絡的根裂解和拔除，空間遷移讓族人對自己的定位發生了文化位移和變異!

<sup>99</sup>楊南郡。1995。〈認識布農族〉刊於《中國邊政》130期，頁38。

祭團統轄全域的農作活動，後因不斷遷移發展，與小社距離漸遠由於交通受阻及耕地高度、地形差異、氣溫變化及農作時間發生差異，所以導致祭團的分裂。<sup>100</sup> 在 1895 年至 1945 年台灣經歷日治時期間外力影響，在 1934(昭和 9)年的理蕃之友上，一篇名為「蕃人正月論」的文章，提到了布農族的粟祭，因各地收穫的時間不同，以及各家分別舉行儀式的原因，一個部落往往要費時一個月左右的時間才能完成整個收穫祭，非常的不經濟，而且祭儀期間連續喝酒，導致「風紀紊亂」，害多於利，應予以矯正。因此，後來日人規定集合全部落各家，於神祠前舉行聯合收穫祭，簡化及縮小祭儀的範圍。<sup>101</sup> 早期丹社羣人仍自稱是巒社羣人，後來因時間及地理的關係，文化亦出現差異，在布農族有關的祭典儀式上，丹社羣有此不同是因始祖娃丹以部份修增，同時發現製作畫曆、農事曆均發源於丹社羣，頗有文化性價值。<sup>102</sup> 爰此，有一個老原住民發覺祖先世代相傳的祭儀活動，已經漸漸被疏忽遺忘了。他認為有必要做一些記錄，卡內尼特灣社塔洛姆馬格拉邦，即按照父老們的記憶，苦心創作出一部原住民的祭事曆(山胞曆)。<sup>103</sup>

為此，受到外力種種因素影響下，丹社群族人才刻畫祭事曆，提醒族人自己的文化不能忘記，傳承布農社會與文化知識功能。



<sup>100</sup> 資料維護：臺北市政府原住民族事務委員會，1 頁。

(資料來源 <http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/ct.asp?xItem=1001635&CtNode=17012&mp=cb01>  
擷取時間 2016 年 11 月 10 日。

<sup>101</sup> 葉家寧。2002。《臺灣原住民史布農族史篇》南投：國史館臺灣文獻館。頁 155。

<sup>102</sup> 吳智慶。1995。〈真正的家在山那一邊---丹社布農族尋根之旅〉。刊於《人本教育札記第》69 期。頁 66。

<sup>103</sup> 鈴木質(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。頁 167。

#### 四、歷史變遷中的板曆

原住民的社會是所謂的小規模部落社會，它雖然不像現代的國家具備職能分化的政府機構與職業官吏位階，但是在部落中仍有一定的組織與領導人物。台灣在清朝曾受到某種程度的建設，殖民後的日本時代，為更有效度控制原住民及領地的資源，曾另設治理機構或官派頭目，但是這些外來的統治力量對他們並沒有太大的約束力，事實上部落內一直是照著傳統的組織在運作。<sup>104</sup>布農族的組織，大體因以下幾種需要而組成，第一個共同祭祀祖先的團體，第二個共享領域之內權利的團體，第三個因習慣一致而成的團體，第四個攻守同盟的團體。以上這些布農族的團體，並沒有加以統合的機構存在，只是遵從舊習而結合，但由於平時組織就相當穩固，遇有時特殊狀況，便能相互聲援，擊退外敵，聲勢相當驚人<sup>105</sup>。

廣義而言，在荷治時期即有所謂的原住民政政策，只是在當時，除平埔族有較強烈的感受到之外，臺灣大部份原住民之感受到外來力量強烈的威脅與影響，應是由日治時期開始。由於日本政權對於臺灣殖民地所蘊含的豐富資源，尤其是山地資源具有極大的經濟價值，因此在樺山總督時期，即明確指出「欲行拓殖臺灣，必須先令生蕃馴服」，「教化番民乃我政府之任務，開發番地為培養我國富源之要務」；因此在治臺政策上，將理番行政與普通行政分開，首先設置撫墾署以掌管番人撫育授產取締、番地開墾及樟腦製造事項；接著又開始實施「番人番地」之調查(溫吉：1957，頁629以下)。……設警察本署以掌理番界警備事務；對於番地，認為乃國家所有，生番無所有權……<sup>106</sup>葉家寧在(2002)《台灣原住民史布農族史篇》一書中指出，日治歷史變遷過程，為了方便治理管控而實行的番人移往計畫，在此計畫實施下，將原有散居各小地方或小社的各家集中一處，規劃水田區的開闢，設駐在所、蕃童教育所、衛生機構等統治教化之效；以及日治時期，為了日軍軍糧及物資的需要提供日本本國之所需。光復後的國民政府政策，基本上是循著日治時期的制度操作，之後包括山地三大改進運動、山地行政區的勘定、道路的開闢、土地重劃、地方自治等措施的實行……。<sup>107</sup>

傳說布農族人祖先同時出現總共有五個兄弟，我們都是他們分出的子孫。不過現在像巒群、郡群、丹群、卡群及卓群是漢名(國民政府)附加的言語稱呼。舉例，我們的姓名也是，訪談人轉述，聽當時在戶政單位工作的族人敘述時，說著國民政府為了方便管理和制度面，就抓我們過去訂今天到明天(同一個氏族人們)去填、選姓名，也就是同氏族的人們去登記名字，老人家也不認識幾個字，就簡單寫就好了啦！例如選像「全」姓、加二點就是「金」姓，或是入拿掉就是「王姓」、「田姓」等等，我們信義鄉的大姓為全、金、王、伍及司，訪談人的老婆就是姓「司」。

(訪談人全正明，時間：2014/2/6，家中)

<sup>104</sup> 鈴木質(陳柔森主編、王美晶翻譯、李易蓉導讀)。1991。《台灣原住民風俗》。台北：原民文化事業有限公司。頁68。

<sup>105</sup> 同註解93，頁71-72。

<sup>106</sup> 葉家寧。2002。《臺灣原住民史布農族史篇》南投：國史館臺灣文獻館。頁155。

<sup>107</sup> 同註解77。頁33-39。

在黃應貴《布農族》一書中，指出經濟發展中的日本，殖民統治目的之一是開採山林資源，特別是具有資本主義市場經濟價值的樟腦。但是，布農族是原住民當中最晚臣服於殖民政權者(直至 1932 年大關山事件失敗後才停止武裝抵抗)。加上布農族原本的主要分布地區，並非樟腦的主要產地，除了前述水稻耕作於日本時期取代了原有的刀耕火耨外，資本主義市場經濟並沒有對當地布農人產生實質的影響。<sup>108</sup>

傳統布農族之歲時祭儀繁多，關於布農族的祭儀神話就是 manahvali(射日)傳說，因與月亮的 patuhavit(約定)，布農族人開始觀看月亮盈缺，配合月亮變化的期間舉行祭儀。尤其，遵循部落社群的祭司教導，祭司擁用板曆是神秘之物品，記錄一年中農事活動規範，使社會制度有準則。然而公開讓世人知道此物，是在日本人在台灣治理的後期了<sup>109</sup>，另期間也是為了有效度管理且配合政策下，針對南投縣信義鄉布農族巒社、卡社、丹社群實施遷移政策，變遷的過程使原來的儀式、社會、狩獵甚至氏族制度造成衝擊，憂患意識的族人長老，為了使農耕儀式或祭司制度，文化的根可以延續，認為需要被保留下來。促使當時板曆執行者，如氏族、亞氏族中祭司團體，身為祭司的族人有感而發才刻繪「祭事曆」保留部落文化。日治時期受警察單位有系統調查，發現族人獨特的「木刻畫曆」符號圖像記錄著某種意涵，代表社會活動儀式及農耕作業，發覺於台灣其他原住民族比較中，皆沒有如此的圖案符號文物。甚至日本人將此物，發表在 1934 年的《理蕃之友》第三期一月號中，提及此物板上以各種圖形來表示全年應行之複繁祭儀。這可說明布農族目前所知的原始文字雛型了，木板上以各種視覺符號圖形表示布農族社會中一個重要的儀式活動，包括歲時祭儀與生活禮俗範疇。

信義鄉田調中訪談人米萬吉表示：

目前我們板曆第四塊，外觀為圓形砧板樣還在地利村這邊，這個版本很多因有五個嗎！過去布農族我們是五個社群(丹、卡、卓、巒及郡社群)，當初米萬吉現在所用的是屬於卡社的部份。我們族人回到舊部落去尋根時被找到的。在那裡它不是說搬過來就馬上帶來了，它是在頭目的家(祭司的家)裡發現的，是那個外觀圓形的板曆，我們尋根就發現的。

(訪談時間：2016/428，米萬吉家中)

---

<sup>108</sup> 黃應貴。2006。《布農族》。臺北市：三民書局。頁 72。

<sup>109</sup> 海樹兒·友刺拉菲。〈傳說與月亮的約定-布農族祭事曆 lsulusan〉原住民族文獻會網站，頁 4。資源查詢日期：2016 年 2 月 7 日。

#### 第四節 板曆符號的社會規範

藉由這些板曆符號的象徵社會規範得知，同氏族的人或不同氏族的人間有不同的交往方式或活動，以布農族之各項儀式而言，例如生命禮儀中包含，mapsila(婚禮)、indohdohan(小孩慶生禮)、magalavan(小孩成長禮)、mahabean(葬禮)。其次，歲時祭儀中的mapulaho(小米開墾祭)、igbinagan(小米播種祭)、inholawan(除草祭)、sodaan(收穫祭)、andagaan(入倉祭)、malahodaigian(射耳祭)、lapasipason(拔禳祭)等，可由這些彼此之關係遠近而呈現不同的關係。

透過板曆符號意函，一年中不同的祭儀活動，逐步實踐小米農作文化，也間接傳遞族人之間社會倫理規範，例如同一氏族的共食文化略窺一斑。在許凱雯〈堪卡那福部落布農族之族群關係〉文中指出，布農族傳統氏族組織之社會功能，就可以理解其作用：

##### 1. 共有祭粟：

祭粟通常保存於族長家，懸掛在家裡之主樑下，每當收穫時每一種粟皆摘二把加掛於祭粟把上。

##### 2. 共守禁忌：

在出草、狩獵等重要行事，由同屬一亞氏族之成員共守禁忌，以保護家運，避免失敗。

##### 3. 共作獸骨祭：

同屬一亞氏族的成員，出獵後分配肉前，必須先在族長家之獸骨作禳拔，布農語稱為 *metavas*。

##### 4. 共作敵首祭：

出草回社後，將敵首放於族長家門前舉行祭典。同屬一亞氏族的成員，作糕、釀酒、殺一小頭豬，各取一些酒、各取一些酒、肉糕塞入敵首口中，對敵靈座位作靈祭。

##### 5. 共負罪責：

同屬一亞氏族的成員中有人殺人傷害及通姦罪者，其成員各家應共負謝罪賠償，並負責作禳拔祭之責任。

##### 6. 互通有無：

同屬一亞氏族的成員中有人缺少糧食者，其成員中有餘糧之家給之，並不能要求償還。

##### 7. 互用器物：

同屬一亞氏族之成員各家，可以互用或自用別家的工具、家具，被借者不得拒絕。<sup>110</sup>

<sup>110</sup> 許凱雯。2003。〈堪卡那福部落布農族之族群關係〉國立台南師範學院鄉土文化研究所，頁 88。

傳統布農人與週遭的人或物之間產生這些關係，必須論及布農族之人觀<sup>111</sup>，人與人之間、聚落與聚落外的人、同一父系氏族中的成員等，這些不平等關係的產生，實來自每個人 hanitu(精靈)<sup>112</sup>力量的不同，必須經由交換而來之征服或壓制對方所造成。板曆的符號意涵，代表一年中我們與自然土地的關係，透過符號學習實踐生活規範，例如共食中分享獵物、殺豬分配豬肉等。人與萬物配合順應時節，蘊養族人生活一切。

布農人傳統人觀中強調個人的能力是由其對群實體的實際貢獻來認定，以及強者必須保護弱者的人生理想之實踐結果。換言之，新的經濟環境讓當地有能力的布農人有更好的機會去實踐他們的人觀與人生理想。事實上，他們傳統的人觀及其後的 hanido<sup>113</sup>觀念也影響他們對於經濟作物栽種過程的理解與反應。他們認為旱田的開發舉行過開墾祭，而已得到土地 hanitu 的同意與支持。但水田的開墾是在日本人的強迫之下，未舉行過開墾祭，因而未得到土地 hanitu 的護佑。而要確定是否得到該土地 hanitu 的支持，夢占一直是布農人至今仍使用的傳統方式。<sup>114</sup>即人和土地延伸出作物與 hanitu 互動的結果，因移動而開墾，過程中對土地與經濟作物的連結，必須透過土地的工作、夢術知識經驗、身體人觀，乃至於 dehanin(天)敬拜。由此看來，人身處於文化符號中，有特殊理解和使用技藝的方式，如同祭司在祭儀中展現，某些體覺和聲覺能力被強調，而辨別視覺認同和技巧表現，樣樣表現出某種文化符碼。但個體的體現又不被文化所定義。但是，符號的認同是雙重特質藉由儀式經驗接序文化訊息同時，也主動轉化為視覺知識載體，並在當代過程中以有意識地情境下復振族人對物(自然物)的認識與創新。

---

<sup>111</sup>人觀：對布農人說，成為一個人(being a person) 是一個遠的過程，出生之時，嬰兒便有他/她的 is-ang(自我);也擁有促成一個人去從事粗暴、貪婪、生氣等活動而存於左間的 makaun hanido(惡的靈)，以及促使一個人去做慷慨、利他等活動而存在右間的 mashia hanido(善的靈)。在舉行嬰兒節而被介紹給全聚落成員之後，這嬰兒才有了社會地位而成為該社會的一員。等到七、八歲舉行 magal-avan(小孩成長禮)之後，這小孩才開始不需依賴母方氏族成員的 hanido 之保護而有其獨立自主性。此後，個人的 is-ang 便更積極活躍。而隨一個人的成長、年老，is-ang 漸趨維持 makaun hanido 與 mashia hanido 或個體與群體之間的平衡。直到死後，一個人才能完全脫離身體的包袱，而依賴其有生之年對群體的貢獻多少，來決定其 hanido 是否可到達過去有大成就的祖先或英雄們的 hanido 最終永居的 mai-asang。由於布農人認為一個人在世時的成就大小，往往決定於他/她 hanido 力量的大小。而這裡所說的成就是指個人對群體的貢獻，因此，傳統布農族，在其有生之年，只要能力許可範圍內，每一個人都會盡力去爭取表現個人的能力，以達到其對全體的貢獻。正因如此，自然容易導致個人之間隨時隨地的強力競爭，以及社會內部的衝突而難以維持社會秩序。為此，布農人發展出一個觀點，即每一個人的能力與成就，必須由社會之實際活動過程，由所有成員的公認方可。

<sup>112</sup>布農族稱萬物的精靈。

<sup>113</sup>hanido，hanitu。精靈。

<sup>114</sup>黃應貴。2006。《布農族》。臺北市：三民書局。頁 76-77。

人與自然物互動，人與人互動之所以產生類似的結果，除了涉及共有的 hanitu 觀念而來的主體性，其相對強弱有別的力量外，也牽涉到他們的土地或空間範疇對於人及其他自然物之分類的塑造作用所造成的影響。這可見於前述(參閱附錄表-5)<sup>115</sup>，傳統布農人對於動物可食與否之分類的討論上。因為物之主體性是由物與人之(持續)互動中建立，使得互動頻率影響其主體性建立的可能性程度外，互動過程的空間與時間，也影響其關係性質與結果。在歲時祭儀所建立的實踐時間，所凸顯的當地人日常生活主要互動的對象。黃應貴學者以東埔社布農人的新作物為例<sup>116</sup>(參閱附錄表-7)，雖為信義鄉地區但是該地區主要為郡社群，此社群未發現出土「祭事曆」，所舉行之歲時祭儀、生命儀禮也試著推論與丹、卡社一年中每月時間舉辦社會功能儀式是否有關連性。整個布農族的社會活動對土地有相互關連性，在每個月幾乎都有祭儀，包括歲時、固定儀式等活動。



---

<sup>115</sup> 同註解 108，頁 63。

<sup>116</sup> 黃應貴。2004。《物與物質文化》。臺北：中央研究院民族學研究所。頁 395。

## 一、儀式規範

田哲益在《台灣古代布農族的社會與文化下冊》一書中，文中指出原住民族的生產組織可為農業組織、祭儀組織，狩獵組織、漁撈團體。至於採集、工藝、飼畜等工作，則以家族單位內進行。又部落社會中處理公共事務，維持習慣及應付內外的臨時事件常依靠各種組織的領袖。<sup>117</sup>藉由板歷儀式使族人為準則遵守社會的倫理規範。

族人或社群中必須要透過祭司來帶領，最重要的是農事祭儀，在儀式中有不同的忌禁和規範，從食物的禁忌可見一般(參閱附錄表-3)，例如，打耳祭由全年打獵成績最佳點火獸肉。並且熄掉全社中所有的火種，再重新點燃，象徵(薪火相傳)之意。族人在從事農業組織及祭儀活動，一定有各階級的領袖帶領，就如同板曆的執行就是祭司或頭目在可以發揮功能作用，祭司透過夢占的指導以從事社會、經濟及農業活動。接續家族在各各氏族區域範圍及山林之間從事小米的農作及狩獵生活文化。

丹社群部落，現在表演的是祭槍歌(布農語發音…)，從前的獵人要去深山狩獵的時候，都會在固定的場所會有祭槍儀式，在過程會平安且然狩獵的時候可逮很多的獵物回來，分享給家族。布農語發音…

祭槍歌完後，前一晚要去占夢，公雞叫一聲(公雞叫的聲音)，耆老說全部起床了，耆老問昨晚所做的夢是什麼，一個一個說出自己的夢。第一位他夢的很「失望」。現在要出發至深山裡。在狩獵前絕對禁止打噴嚏、說不吉利的話語，現在耆老叫在家裡的婦女們準備食物，也用小米釀酒，布農語發音…婦女釀好酒事前做準備。

(2015/05/08-103 萬榮鄉帶來的狩獵祭 taki vant)

獵人們特別把獵物的豬肝給婦女們吃，今天給婦女吃的豬肝特別的甜美，所有的獵物都讓三位婦女背著回來，獵物非常的重，所以婦女們背的非常吃力。這個時候開始一起分享先讓狩獵的親人們吃，然後分享所獵取的獵物，婦女所在家中準備的食物給所有狩獵的人吃，在深山裡有一段時間沒有吃到這麼美味的飯了，現在家中所釀的酒，這個時候也一起分享，布農語發音…(歌唱)報戰功，又歌唱了(烏呢喃、米呼米尚)

(2015/05/08-103 萬榮鄉帶來的狩獵祭 taki vant)

---

<sup>117</sup> 田哲益。1992。《台灣古代布農族的社會與文化下冊》，頁 55。

## 二、時間規範

在布農族的傳統觀念裡，Tastuhamisan(一年)分為二個季節，分別是 Hamisan(冬季)與 Talabal(夏季)，應用於農事作物生長。冬季時在布農小米儀式中以開墾祭、播種祭及除草祭等，然夏季時以射耳祭、收穫祭及進倉祭等。<sup>118</sup> 兩個季節的轉換，是在秋季中旬及春天中旬，反應至布農族一年之中有不同的儀式和活動，季節可以分春季(2月~4月)、夏季(5月~7月)、秋季(8月~10月)及冬季(11月~1月)等。(參閱附錄表 4-布農族的季節)。

布農族人的時間可以藉由動物的出現及叫聲來判斷大約時間，例如看到月亮升空了(預估為晚上 8~9 點)，晚上看到了貓頭鷹出現在樹上了(預估為晚上半夜)，雞叫了(晚上 3 點了)，狗叫了(晚上 5~6 點)，太陽下山且聽到蟋蟀叫(傍晚約 4~5 點)。

(訪談人司珍珠<sup>119</sup>，時間：2014/2/6 家中)

我們的作息跟板曆時節皆有關係，按照我們食、衣、住、行去作息，你看板曆的射耳祭在 4~5 月舉行、播種祭在(2~3 月)春天嗎及小米入倉祭在 10~11 月可見(依季節變化，小米與月亮的契約也是跟隨著大自然運行)。

(訪談人全正明<sup>120</sup>，時間：2014/2/6 家中)



<sup>118</sup> 達西烏拉彎·畢馬(田哲益)。2003。《台灣的原住民-布農族》，頁 33-38。

<sup>119</sup> 司珍珠，信義鄉布農族人。

<sup>120</sup> 全正明，巒社群，信義鄉布農族人。

不同的季節要從事祭儀也不一樣，板曆的何種祭儀、何種農事和活動也是有時間規範，從小米祭儀舉行與月亮週期約定可以看出端倪，月缺時從事除草祭儀，因為表示雜草也可像月亮缺角除草時候草越除越少，然而月圓時從事播種祭時，小米播種後長大小米粟長的很飽滿。對小米的敬重，最後大家唱祈禱小米豐收歌，祈求小米快快長大，我們將殺豬來報答它們。這個社會的制度從對農事敬重，依儀式過程中族人相互關懷，部落再次連結一起參加板曆的農事活動。物的實踐關係，物的類別及儀式，在布農族人一年中月份不斷重復和建構。如此加值「祭事曆」對布農人的核心價值性。

部落的族人不可能與生俱來就有某種地方的能力，而經驗學習和祖先傳承智慧，持續訓練及夢占技能過程，形塑地方文化的認同。在報導人的描述裡，二~三月份為播種祭，分辨出秋天落葉時間，表示要播種了。在四月份(mahtanga)的意義，就是家族與氏族之間的活動，其實就是希望氏族相互經由儀式(慶典)活動來聯繫，大家再彼此認識透過儀式與舉辦相互合作，家族與氏族族人更加團結。讓自己的小孩、後代們了解我們祖先智慧和技藝傳承。一年中繁複的儀式，運用特別的日子裏，大人機會教育孩子們要尊敬老人，看見老人家主動協助幫忙，遇到疾病纏身的人，不要去譏笑他們，而是要用愛心看待，因為只有彼此友愛的過生活，大家才會過的非常愉悅。<sup>121</sup>雖然氏族活動是強調氏族間的連結，但布農人對鄰近的朋友依然重視，有好吃的或過多的就會分送一些給鄰居分享，彼此交換生活心得，而祭典及儀式最重要目的，就透過人際關係之間互動讓文化、倫理及級階制度，成為下一代族人可以效法的榜樣，為延續傳統社會建構，使得緊密連結家族、氏族及部族之間重要性和信賴感。

全正明訪談人表示板曆符號全部都在裡面，老人家依據氣候、經驗及智慧傳承下來可見一般，先人留下之知識我們就知道祭典應該要擺在那裡，不能亂放，老人家已訂好了時間。我們的生活重心依據板曆的內容一樣。就像現在的法律、條文要遵守如同「憲法」一樣。行政、公務機關辦活動也要依據板曆的時節，像射耳祭不可能在9~10月份舉行，不會把儀式活動訂的時間太離譜啦。

(訪談人全正明，時間：2014/2/6，家中)

---

<sup>121</sup> 李武雄。1995。《布農》南投縣：玉山國家公園出版社。頁 106。

## 第五節 小結

布農族非常重視祭儀及禁忌，祭司<sup>122</sup>社經地位極受尊重。布農社會中有傳統領袖，第一種是祭司、第二種是巫師及第三種戰時領袖。過去祭團(tas-to-lusan)是一個相當具重要性的結合體，掌管祭儀活動。據老人表示，每個祭團都有自己的畫曆，但是東遷時並沒有帶過來，因分散而不再使用。祭司創造板曆，海樹兒指出祭祀的祭事曆，大多數出土板曆來自丹社及巒社。相對於祭儀時間，祭司與族人相互參與式的方式，藉由月亮運行、土地空間之執行。如同傳統布農人對於「物」的看法，更能凸顯出其社會文化上的特色。

正如黃應貴認為「物雖也與人相互界定而與其人觀不可分，但它更是個人過去及人記憶的集體表徵，而與時間有著密切關係，在社會中物與時間的連結，有著更具支配性的地位。」族人身處文化中獲得部份符號和儀式的方式，也必然透過土地與自身的靈精學習文化接受器。個人的經驗方式是載體在祭司文化下所構成之結果，也是轉化文化之知識過程。有了這個概念，我們便可開始討論符號性的認知如何於實踐者中形成。土地知識與空間、人觀有關，是以空間和人觀區間標記能力其知識範疇的特性。康德在《實用人類學》一書中也表述了人的「標記能力」，此即「以當前的事物為媒介，把預見未來事情觀念與對過去事情的觀念連結起來的認識能力，就是『標記能力』」。由此聯結所引起的心靈動作就是標記。它也被稱為標幟，更大的程度是標誌<sup>123</sup>。依此而言，祭司所認定的「標記能力」已不只是單一物理環境，同時包括土地面對的場域、部落制度、祭典儀式、家族以及在地的語言環境。祭祀用的東西，板曆象徵性儀式與符號之間，是如何表現在土地與人相互互動。板曆物的媒介，藉由小米儀式延伸到社會關係平等互惠與服從。

訪談人胡傳技表示：

儀式的過程，只有同盟、同家族的人才可以吃，或我們氏族來這裡吃，同時也是家族族人之間凝聚力<sup>123</sup>。我們是一年當中跟著小米的祭典儀式走的，我們是在做文化傳承嗎！沒有小米祭儀就沒有下面路可以走。

(訪談時間：2014/2/28，家中)

<sup>122</sup> 公巫-祭司(lisigadan lus-an)，他負責整個部落內的社會秩序，必須指導所有農業祭儀的執行。

<sup>123</sup> 我們小時候也是這樣吃，一個鍋子、一個湯、一塊肉也是切好了，你一塊、我一塊，拿在手上一面吃肉一面吃飯，湯匙也是一起用一起喝。

族人與月亮訂定契約並教導我們如何耕作，藉由耕作連繫族人社會的功能，促使族人以家為單位擴大至氏族及整個部落有了運作的重心。雖然「符號」是獨特性，但是族人對板曆所執行的儀式一起共同遵守，使後代子孫有其生活規範準則。在田調與訪談人對話，表示老人家依據氣候、經驗及智慧傳承下來，是不能亂放且老人家已訂好了時間。台灣原住民受外來因素影響離開祖聚地又被教化改變我們社會文化和慣習。藉由板曆物質文化的傳達使我們透過小米祭儀，祭司的領導及族人山林智慧學習當一位「bunun」。

原住民的經濟作物主糧是小米，從布農神話傳說有其緣由，地理位置在台灣山上地區以此農作物種植符合環境因素，山田燒墾和狩獵生活可以發現其脈絡。那如何理解小米的重要性，從布農板曆可略知一二，板曆的符號、文字的記錄及祭司夢占可以探討製造者以氏族的祭司團體為主。布農族早期的遷移，大致上仍不出今南投縣信義鄉及仁愛鄉南部一帶。如此，布農族的遷移因沒有受外力影響，仍持續的產生和擴張，然而布農族的遷移與獵物的蹤跡有密切的關係，而獵物的出現又跟飲水有關。日治時期就被強迫遷移-可能因素很多：一為，因布農族以家或家族為單位，移動以家單位為主體，在移居因素中可能攜帶簡易的東西，至於擁用者私人或帶有其他禁忌東西，就地埋藏了。二為，各家族及氏族因人數增加，會分區域有不同的獵場區域，及農作耕地區域地方也是如此，所以在山中會分散者各山林之間。布農社會生活依序大自然萬物作息有時間和儀式的規範，我們必須依序大自然法則(請參閱表4)，透過板曆起源訊息，我們可尋找原始社會情況和我們祖先的物質文化資產背景脈絡。此外，布農社會的儀式、倫理及規範制訂，藉由板曆器物，如同現今「農民曆」一樣，祭司記錄符號圖案象徵規則，並教導族人有所依據準則，持續維繫布農族人在歲時祭儀活動生活價值的核心。

國府時期 1960~1962 年，台灣學者丘其謙至南投縣信義鄉田調，至今期間為 56 年之久，指出卡社群的祭司谷燈坤尚居住於潭南村。田調資料發現卡社群祭司的工作，身份祭司的職份，當事人在部落農事儀式活動已經沒有實際執行祭儀工作。其中因素可能很多，試著推論內部影響，造成當時情形部落農業經濟農作物改變，另受管理治理山林間狩獵活動受限等等。外來因素影響族人受日治訓化和管理方式，被迫遷移祖居地移至規劃的「平地」或「低海拔」地區，甚至後期國府時期政策持續影響下，間接造成祭司制度存在地位消失，農耕儀式有策略性的簡化。各社群之間氏族、家族基本農業，已不在依賴祭司的領導來從事農事活動，甚至，最後進而變成某種牆面上一種視覺符號，展現於博物館的象徵和宣告。

綜上所述，在外來的力量造成，土地與符號的交互關係為何呢？即，再次透過祭司在一某特定時間和地方獲得各種感受和 hanito 經驗，而各種相關的感受經驗集成一種認知，並以一種較具統一性的地方召喚呈現，此種召喚認同，又指導祭司對於地方的行為，影響到每次的祭儀經驗甚至我們的社會內部規範。它是一種傳統與現況交互融雜的混合體。它隨著在地人互動的發生，持續影響著該混合體的內在。符號經驗呈現不斷建構、變遷及轉譯的過程，三者間有著密切的聯繫，卻似乎明確指出其中之間因果關係。祭司在相同場域形成的「土地能力」，藉由共同體的想像過程，形成集體性的符號知識，至於它的性質，也如同個別 hanito 經驗、符號經驗是一樣，漸進式持續建構和變遷。



### 第三章 板曆物質文化與文物符號詮釋

有關人類學主要的物質文化研究最主要指將物自成一格的特性與社會文化結合，來探討物性如何塑造或凸顯社會文化，以呈現人類學在這個研究領域上的獨特貢獻<sup>124</sup>。物性的表徵，往往涉及到物的不同性質，強調物自身或物有其獨立自主性者，常常凸顯物的名稱/真實、形式/功能等特性<sup>125</sup>(2004: 15)。目前台大保存的三塊板曆，為日治時期採集。布農族「祭事曆」的圖案符號及物質本身，往往藉由祭司/族人，符號/祭儀，農事/生產，這些二元對立觀念間仍可轉換，凸顯出物的不可取代性與替代或轉換的相對性。

布農族典藏板曆，目前典藏在臺灣大學人類學系博物館中。筆者研究以台大三塊祭事曆為主題材料。探討視覺符號與物的背後現象，具有人、土地及知覺經驗基礎。從山林燒墾選地，依序執行小米作物工作和儀式。族人的歲時祭儀活動，例如射耳及進倉等祭典具有親屬、教育、政治、軍事、社交、經濟等社會功能和規範。

有關板曆物質文化所呈現的小米祭儀，除對布農族人具儀式性意義之外，又含有經濟、社會倫理等關係。小米食糧作為族人經濟作物之重心，小米的豐收或儲藏量多寡會影響其社會地位和階級地位，同時在祭儀中連帶的共食小米文化、祭肉分享及邀請同盟和氏族，藉由家族成員和聯繫鄰近族人以團結強化凝聚氏族之情感。

針對此章節，想藉由台大典藏板曆釐清這三塊是否屬於同一地區文化系統？透過研究希望能夠藉由文獻、親自繪圖及第一手田調資料來分析板曆功能和圖像的意義？再者，三塊板曆符號與博物館解說的差異性有何不同？文獻中鈴木質<sup>126</sup>所繪製的板曆符號，是否對應到出土部落的祭儀，是否代表不同的小米祭儀。據此，筆者至台大田調日治收藏的板曆，台大博物館編號 2418 與研究者曾於 2014 年 1 月 18 日至凱達格蘭文化館，展出板曆 2418 編號做詳細的描述和研究。

<sup>124</sup>黃應貴。2004。《物與物質文化》。台北：中央研究院民族學研究所。頁 3。

<sup>125</sup>同註解 124。頁 15。

<sup>126</sup>鈴木質。臺北州警務部理蕃課，官職名視學。

## 第一節台大人類學博物館典藏三塊布農板曆

### 一、文物起源

有關布農族祭儀最早文獻資料始於森丑之助<sup>127</sup>(1913)。之後，廣受注目是日人在台中州(今南投)丹社群部落所發現三塊不同的木製繪曆。該繪曆於1925年向大眾發表，陸續有日籍學者田崎仁義<sup>128</sup>所著「繪文字及原始文字」其中的「台灣番人的祭事曆」一文，特別推崇布農人在繪曆文化上的智慧與價值<sup>129</sup>；橫尾廣輔<sup>130</sup>(1937)更將三塊繪曆的內容加以詳述說明。然而，何廷瑞(1957)却認為繪曆之事，由於製作年代甚晚，其發明人還可以查考出來，並非該族各社羣間普遍存在的文化遺存，不應給予該繪曆過高評價，他在丹社群部落所採集的農事月份數目共有十七個之多。<sup>131</sup>木刻畫曆在日治時代被稱為「繪曆」，一共發現三塊皆出自於布農族丹群(Take-vatan)。其中第一塊曆板來自 Qanitoan 社(加年端)，Mangulavan 家族，第二塊曆板來自 Haba-an 社(哈巴昂)，Manqoqo 家族，而第三塊曆板則來自 Hava-an 社(哈巴昂)Tanapima 家族。象形文字解讀方面，最為清楚的是第一塊曆板，其次是第二塊曆板，而第三塊曆板則尚無法正確解讀。曆板的創作者不僅是部落的頭目，也是祭祀活動的祭司者彰顯部落的權力者。即是最具有豐富知識者。

部落長老鑑於外來強勢文化入侵之後，傳統文化內容日漸衰微、消逝，湧現文化消失的畏懼之心，祭祀活動的需要，因此興起搶救記錄部落固有文化活動的想法。曆板的書寫方式，以象形文字呈現，反映出當時通用語言—「日本語」的年長者所創作而來。其曆板的內容，全然以農耕、狩獵和祭祀的活動記事為中心，反映出部落在編入近代國家體系以前的重要活動種類。

日治時代掌管原住民行政業務的警務單位人士，在殖民主義觀念的薰陶之下，不免戴起有色眼鏡，對原住民有著刻板的印象和看法。各種族之中，雅美族被認為是文明進化程度最低的種族，其次是布農族。然布農族曆板的出現，一舉打破原住民文化水準低落的虛擬事實迷思，使世人認定原住民自身有其複雜的獨特文化。此種認知的轉變，在警務系統及以專責原住民教育的人士，譬如橫尾廣輔即認為原住民舊有風俗習慣的認知乃是教育的基礎。<sup>132</sup>

<sup>127</sup> 森丑之助(1877年1月16日—1926年7月4日)，日本人類學者，出生於日本京都五條室町，以陸軍通譯身分來台灣，實地研究台灣原住民，探訪當地部落，收集不少人類學、歷史學等資料，整理成書。有「台灣蕃通」、「台灣蕃社總頭目」的稱號。

<sup>128</sup> 田崎仁義。(譯者1988)。臺灣番人的祭事曆。出處：《繪畫文字與原始文字》。頁86。

<sup>129</sup> 劉斌雄、胡台麗、徐韶仁1989。〈台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究〉(續篇)中央研究院民族學研究所。頁85。

<sup>130</sup> 橫尾廣輔1889年1月18日，群馬縣人。1932年橫尾廣輔以理蕃視學官進入總督府理蕃課後(一九三二年以後至一九三九年前後為止，任理蕃課視學官)。

<sup>131</sup> 何廷瑞。1958〈布農族的粟作祭儀〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》11期92頁。

<sup>132</sup> 許進發〈HPM 通訊-也談布農族繪曆〉。資料來源：

<http://math.ntnu.edu.tw/~horng/letter/vol3no6g.htm>.105.02.16 下載，2015年4月20日。

板曆的出現及符號的分析，當時擁有者的用途及位階，促使日警務系統甚至日籍學者，對當時生活的原住民族人，如何傳遞族人社會倫理準則，對原住民文化及社會制度運作，有不同想像認知，其研究目的著重對於台灣原住民教育及殖民統治管理。期望在未來研究中，可以使族人更理解符碼所象徵的深層意義。

此外，台大收藏的為日治時期收集來的三塊板曆，編號 2418、2653 二塊形製較相似(圖 17 及圖 19)，三塊板曆中，來源編號 2418(圖 17)，為 1935 年藤澤仲收自加年端社(kanetoan)，台大針對此塊將儀式、符號繪圖，並於北投區凱達格蘭文化館展出。此祭儀中，目前田調蒐整將編號 2418 板曆有系統分類與論述。另二個塊(編號 2653，圖 19。編號 2654，圖 18)。研究過程因可利用資源有限，即台大人類學博物館提供圖檔照片來分析，皆無法親自觀察實體板曆，唯透過玻璃之隔以參與性觀察和台大人類學標本藏品資料文獻圖檔之協助。至於類似(複刻-圖 21、圖 22)像編號 2653 板曆整個完整實體文物祭事曆，俟未來後進努力田調查佐證著手研究的方向。



台大人類學博物館(典藏編號 2418)。(圖 17)

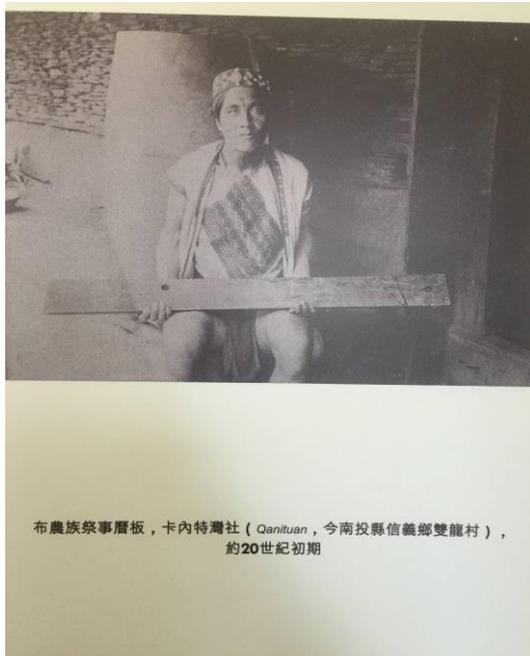


台大人類學博物館(典藏編號 2654)。(圖 18)



台大人類學博物館(典藏編號 2653)。(圖 19)

筆者於 2016 年 3 月 2 日至海端鄉布農族文物館田調，為臺灣博物館在台東縣海端鄉舉辦百年文物返鄉特展，其中展示布農族祭事曆板，卡內特灣社 (Qanituan，今南投縣信義鄉雙龍村-圖 20)，雙龍村現今居住大多數為布農族人卡社群族人，報導人米萬吉就是之一。



(圖 21)

卡內特灣社(Qanituan)，信義鄉雙龍村，臺博館提供資料(圖 20)。



(圖 22)

上述展示的祭事曆為複刻之作品，與台大典藏編號 2653 形製相似度高。而臺博館指出，板曆源自於信義鄉雙龍村(居住大多數為卡社群布農族人)。

## 二、物質性描述

目前典藏台大人類學的三塊板曆，編號分別為 2418、2654 及 2653(見圖 17、圖 18 及圖 19)。現存的三塊木刻布農族板曆，目前皆收藏台大人類學博物館中，木刻分別記錄其歷史源由和檔案資訊，並依序說明研究其板曆的差異性。

### (一)1935 年藤澤仲-(編號 2418)

在台大博物館三塊中之一，1935 年 11 月 28 日藤澤仲，收自加年端社-Kanetoan(南投縣信義鄉地利、雙龍中間)

(1)物件材質：木

(2)尺寸測量：長 121.7 公分，寬 10.3 公分，  
厚 1.4 公分。

(3)標本說明：

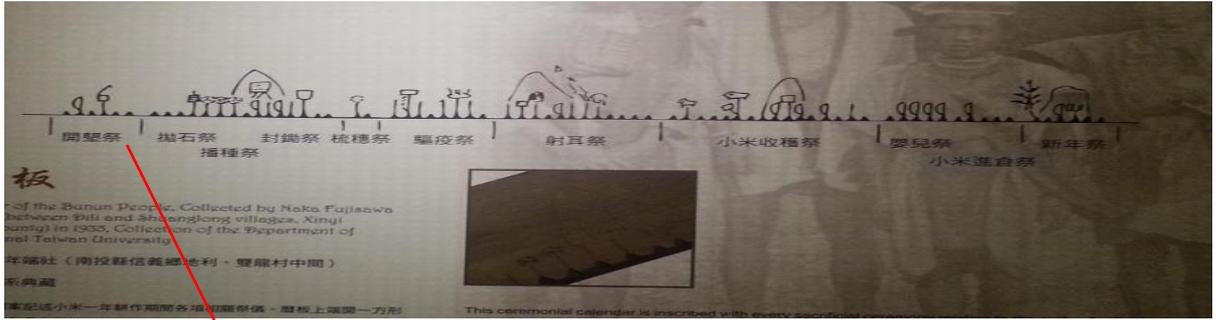
此件標本是將一塊長形木板刻以記號與各式圖形，為布農族人用以記事與計時之曆板。曆板上端開一方形小孔，便於掛在牆上，以為行事參考;據年長者回憶，早期布農族各氏族的祭司都擁有自己的曆板，以指導族人農耕作舉行祭儀。(上述資料來源：台大人類學系，台大數位典藏研究中心，下載時間：2016 年 11 月 16 日，<http://www.darc.ntu.edu.tw/handle/1918>)

筆者觀察：1935 年藤澤仲收集，台大編號 2418 祭事曆(見圖 17、23)。

外觀呈現的描述：長 121 公分，寬 10.7 公分，高 1.8 公分。木刻板曆前端寬度 12.4 公分，後端寬度 10.9 公分。木刻正面有圖案，背面無圖案，僅一邊有刻痕。木刻重量感覺輕，自然木材色。符號顯條輕淡，比較不明顯。一連串繪圖符號，(參閱圖 24、25)，針對各區段之間以中文標示敘明，使讀者明白板曆符號在農事儀式代表的涵意，如開墾祭、播種祭等。推論各皆區段祭儀活動，將再下一節更明確討論分析活動。

下圖：2418 編號板曆，同(圖 17)，台大於凱達格蘭文化館展出布農族器物。

開墾 播種 梳穗 驅疫 射耳祭 小米收穫祭 小米進倉祭



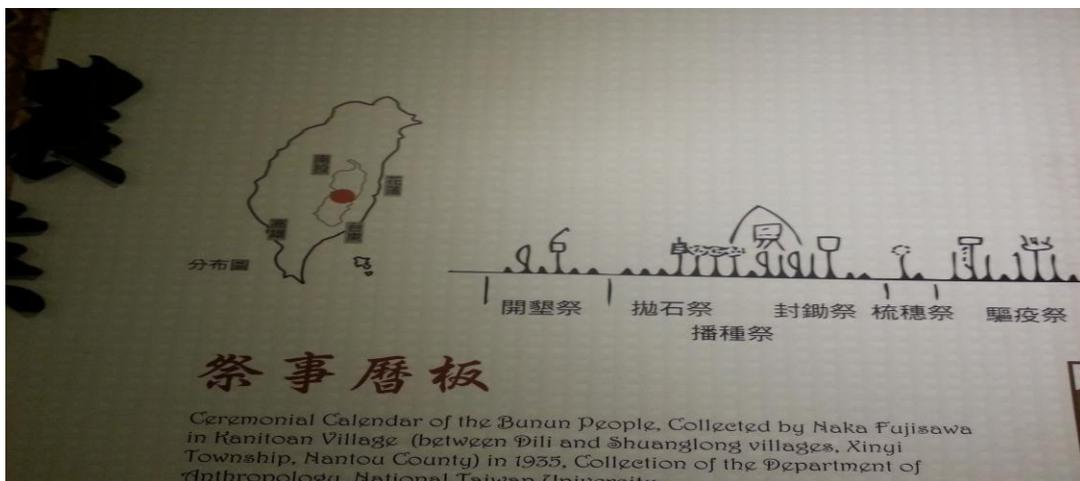
台大繪製編號 2418，(圖 23)

筆者至台大人類學系博物館田調，實地拍攝木刻板曆，下見(圖 24)符碼為開墾祭。編號 2418，沒有任何文字表示和活動區隔之分。



實體板曆編號 2418 中的開墾祭，(圖 24)

目前台灣大學典藏的三塊板曆中，其中 1935 年藤澤仲-(編號 2418) 曾展覽，(請參閱圖 17、23 及 25)且是唯一「祭事曆」有繪圖出祭儀樣式，板曆每一天的刻痕指涉符號圖案例如最左為開墾祭、播種祭等。但是，可惜每一個刻痕所代表的符號，未有分析說明的含意。此外，儀式祭典每一天的工作內容也無論述，例如族人是如何運作和執行農耕祭儀。筆者試圖比對推論並理解之間的意義，並於後面小節再加以討論。



台大繪製編號 2418 祭事曆板，英文註解 kanitoan.village.(圖 25)

(二)1938 年台中州理蕃課-(編號 2653，圖 19)

在台大博物館三塊中之二，1938 年 6 月 4 日台中州理蕃課，收自加年端社-Kanetoan(南投縣信義鄉地利、雙龍中間)

順序由左至右，一共刻劃八項儀式活動：

(1)物件材質：木

(2)尺寸測量：長 122 公分，寬 11 公分，  
厚 2.1 公分。

(3)標本說明：

這件祭事板曆呈長條型，板身刻畫圖案為主要，記述小米一年耕作期間各項相關祭儀，順序由左至右，沿長邊的三角形刻痕代表一天，其上的圖案代示當天要做的事，例如半月形記號是指釀酒。按文獻記載本曆板一共刻畫了八項儀式活動。當時創作者的本意在於加強傳承指導，因隨殖民文化強勢入侵，而日漸消失的布農文化，另中央處鑿有一圓孔，平日可懸掛在家屋內。

(上述資料來源：台大人類學系，台大數位典藏研究中心，下載時間：2016 年 11 月 16 日，<http://www.darc.ntu.edu.tw/handle/1918>)

筆者觀察：1938 年日人在台中州設立理蕃課，從事調查及收集相關原住民在台灣之文物用品，台大編號 2653 祭事曆。外觀呈現的描述因田野調查僅提供 1 張圖檔(圖檔 7)，範圍內可看見 1 個孔洞。木刻正面有圖案且上、下兩邊皆有刻痕，發現兩邊有符號圖案呈現。外觀感覺年代久遠很真實，圖案清晰且明顯，有一定的時間歲月的累積。木刻正面上邊(上方)之圖案(圖檔 7)，可以推論有二個祭儀活動，因圖片不完整的關係無法正確判讀其他部份。木刻正面左下邊(下方)之圖案(圖檔 7)，有一連串繪圖符號，本塊「祭事曆」的圖案，筆者觀察 2653 圖檔並試著手繪(圖 26)，推論與日人鈴木質記錄《台灣蕃人風俗誌》一書中，提及畫曆符號祭儀相似。然，台大目前尚未針對此塊繪圖論述，祭儀活動不明確，將再下一節論述分析。

筆者至台大人類學系博物館田調，(圖檔 7)為台大人類學系提供。編號 2653。



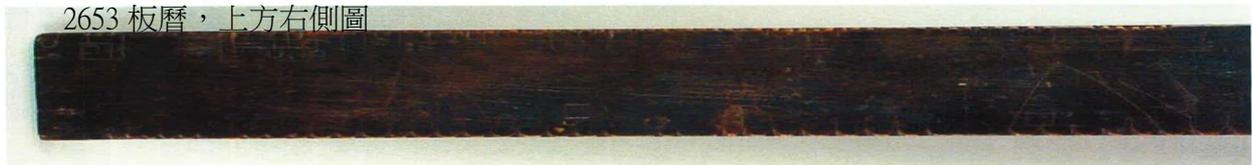
(圖檔 7)

2653 板曆，筆者為此區間圖案符號推論應為「開墾祭」。(下圖 8 手繪)



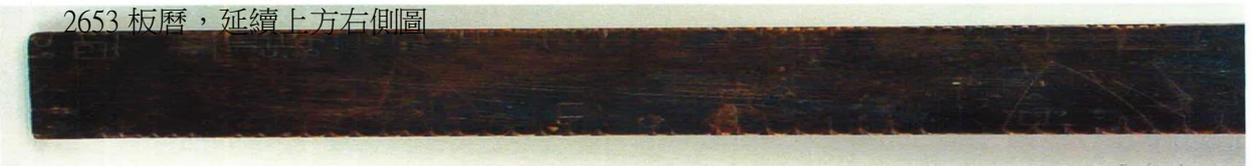
(圖 26)

2653 板曆，上方右側圖



第一個 儀式 6 天	第二個 儀式 15 天	第三個 儀式 2 天 (粟收穫祭)	第四個 儀式 8 天	第五個 儀式 12 天 (射耳祭)
---------------	----------------	-------------------------	---------------	-------------------------

2653 板曆，延續上方右側圖



第五個 射耳祭	第六個 儀式 15 天	第七個 儀式 9 天	第八個 儀式 5 天
------------	----------------	---------------	---------------

(三)1938 年橫尾視學-(編號 2654)

最後為台大博物館三塊板曆中第三塊(圖 18)，1938 年 6 月 4 日橫尾視學，收自哈巴昂 Habaan 社，與上述二塊形狀比較，較具獨特性且有人像圖案出現於板曆中。是以一塊長木板的兩面劃成格子狀，格子刻以記號各式符號圖形。

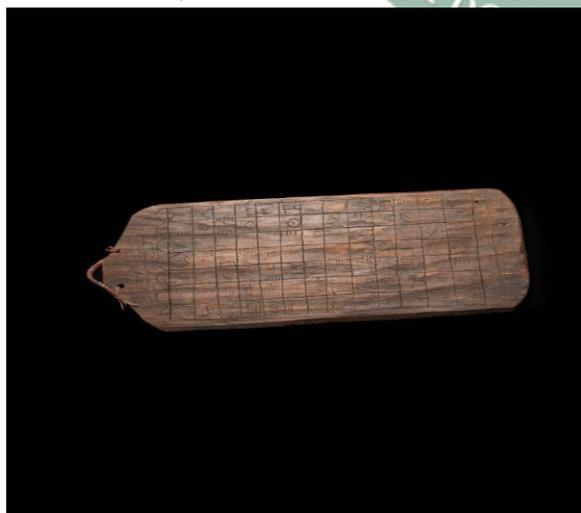
(1)物件材質：木;竹籐

(2)尺寸測量：長 52.5 公分，寬 25 公分，厚 1.7 公分。

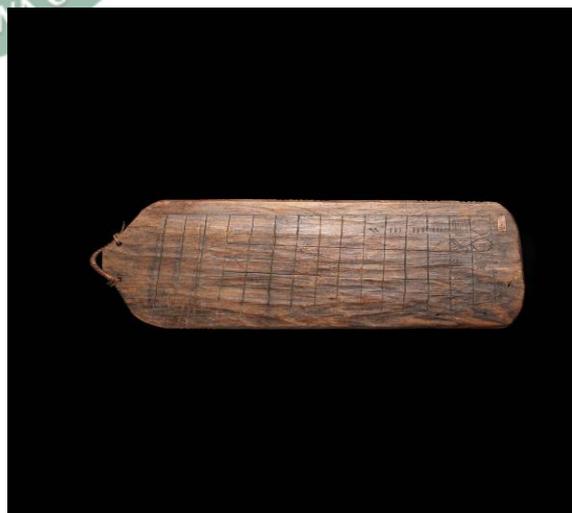
(3)標本說明：

這塊祭事板曆是將一片略呈矩型的木板兩面劃成格子狀，並在格子中刻上各式記號與圖形，以記錄一年內重要的七項歲時祭儀內容。曆板一端另鑿有兩孔，附上籐提把便於掛在牆上。根據文獻記載，製作板曆的原意有極大一部份在傳承指導，隨殖民文化強勢入侵而日漸消失的布農文化。曆板的風格型式往往因不同的製作者而異。(上述資料來源：台大人類學系，台大數位典藏研究中心，下載時間：2016 年 11 月 16 日，<http://www.darc.ntu.edu.tw/handle/1918>)

筆者觀察：1938 年橫尾視學，台大編號 2654 祭事曆。外觀呈現的描述田野調查台大僅提供 2 張圖片，1 張為正面照，1 張為背面照此塊編號為 2654 較為特殊長方形的板曆外觀，唯一有人像圖案出現，此塊兩面有符號出現(參閱圖檔 8 正面、9 背面)。木刻形狀為長方形，有二個孔洞且經草繩穿過固定。照片外觀感覺年代久遠很真實，圖案不清晰且有些空格是空白樣式，可能是尚未完成的半成品。木刻正面，有幾何直線刻畫，橫線七列、縱線十三行，合計九十一格，有些格子有圖案符號。木刻背面，有幾何直線刻畫，橫線七列、縱線十三行，合計九十一格，格子皆無任何圖案符號。部份繪圖符號，試著推論各階段祭儀活動與符號的涵義是什麼呢?，將再下一章節分析。筆者至台大人類學系博物館田調，下列圖檔<sup>133</sup>(8-正面、9-背面)台大人類學系提供。編號 2654。



(圖檔 8)<sup>133</sup> 為正面。



(圖檔 9)<sup>133</sup> 為背面。

<sup>133</sup> 臺灣大學人類學博學館支持研究者調查，2016 年 08 月 31 日，至台大人類學博物館田調藏品庫方，透過館方提供清晰圖像檔(圖檔 7、8 及 9)，間接觀察編號 2653、2654，二塊「布農祭事曆」。

從上述圖檔觀察發現，正面是有格子畫製且有符號，背面亦有格子繪製，未有繪製任何符號。甚至，在背面如同有格子畫製的圖案，但是僅第一行及第 10 至 15 列有圖案(參閱圖 48-3)。即依形製而言，兩塊(編號 2418、2653)一樣以長條狀，板曆呈現為直線形式，依據台大資料指出，皆收自加年端社(信義鄉地利村、雙龍村)。現今，地利村目前以丹社族人居住較多，而在雙龍村是以卡社族人居多。1994 年地利村丹社族人尋根之旅發現第四塊的板曆。

筆者給全主任看長方形祭事曆

全主任：所以這個長方的，我是沒有看過這個。

米萬吉：現在的符號都是我現在做的那個，很少用這個，在花蓮布農族地區(卓溪、萬榮)也是用我們那個啊!

全主任：這個是從這邊過去的。

米萬吉：這個板子好像是後來的後來才用的，看以前是不一樣的。

1994 年發現…第四塊是有看過，過去怎麼可能會找到一個四四方方的木頭，一定是用現有的木料，就地取材然後就刻，有的是兩邊有這個可能是吊掛方便吧。

米萬吉：這個好像滿現代哦!四四方方，1938 年採集…。其中臺灣博物館的應該是複製的板曆，加上台大的三塊及後來在信義鄉地利村的四塊，布農族祭事曆目前出土總共就是有 5 塊了。

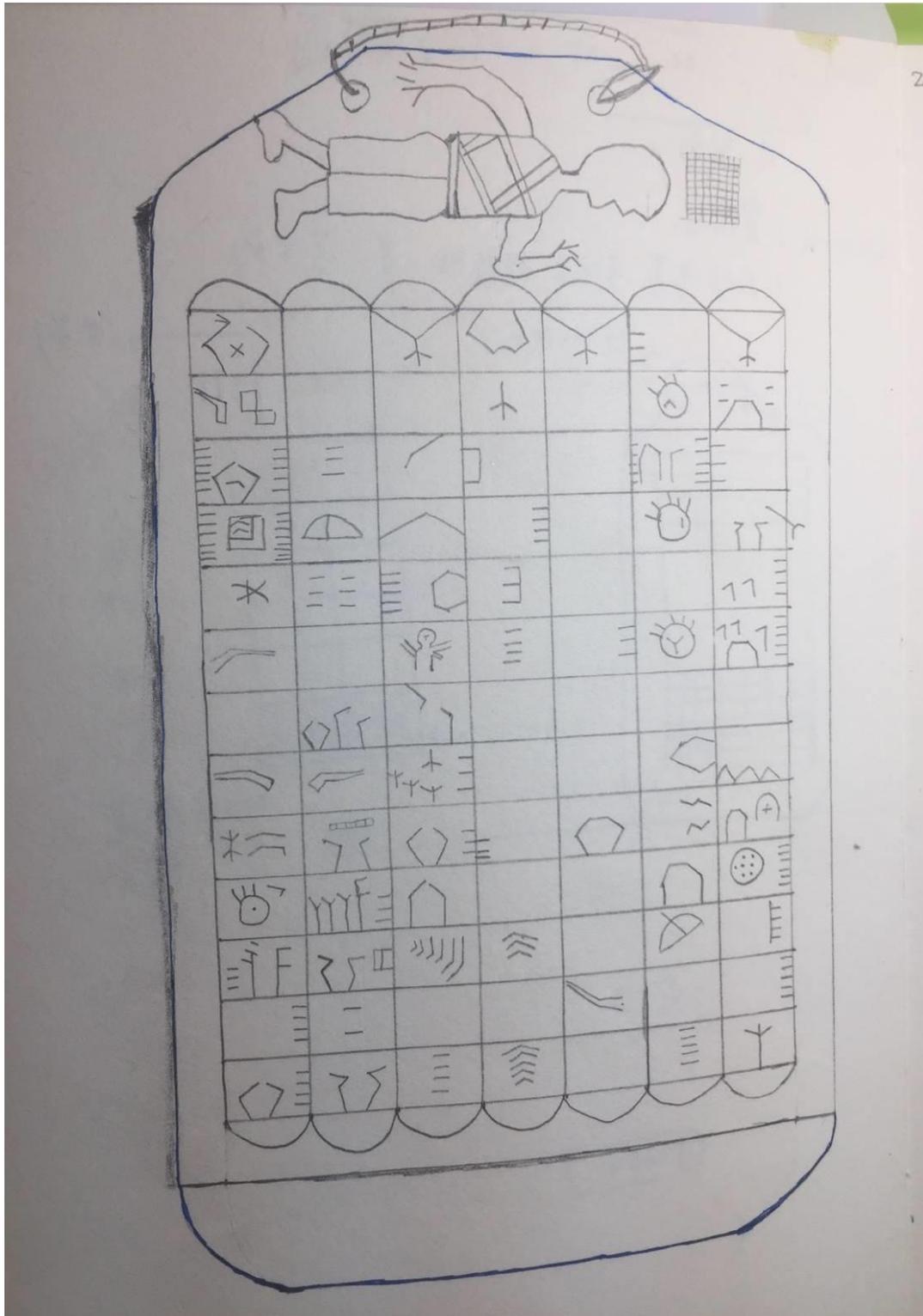
筆者歸納，以形製面向及符號繪製推演，主要有二個符號系統分類，編號 2418 與 2653 屬一個系統，可能是相近的或同一個祭司團氏族部落，舊部落中文譯為加年端社(或卡尼段)，形製為長條外觀很好辨認，且常出現於布農族地區的視覺符號，符號排列及線條判讀二塊板曆相似度高。然，另一個系統中文譯為哈巴昂社，編號 2654，此塊板曆幾乎不出現在布農地區。透過田調發現，報導人認知是後期製作，因在當時木板上畫出像棋盤的格子狀實在少見。

筆者將台大典藏編號 2654 且有人像的出土板曆提供米萬吉判讀，米萬吉覺得這個比較像是現代的，表示：「在當時的 1937 年那時誰會就知道刀子畫出像格子樣式且滿整齊的嗎!」

日治時期日本學者橫尾廣輔<sup>134</sup>曾在布農族部落先後發現三塊不同形式的祭曆板，其發現可以理解布農族在社會與農事祭儀有不同的範疇和準則。

<sup>134</sup> 橫尾廣輔，日治時代任職於當時之警務局，對布農族之畫曆曾經三次以本名及橫尾生之名在，《理蕃友雜誌》撰文討論他所見到的三塊布農族畫曆。

編號 2654 板曆手繪圖(圖 27)，此木刻畫曆為 7 列、13 行，合計 91 格，為唯一有人像且像棋盤樣式木刻板曆。下圖筆者將於第四章節做判讀分析之。



(圖 27)

筆者試圖針對布農板曆之物質文化，找出並理解板曆符號如何規範族人，對族人在社會和倫理之間的關聯為何？布農族是尊敬大自然萬物，尤其對農事活動祭儀，一年中每個月幾乎有祭儀活動，情況不同，端視祭司、老人家如何運作和掌控農事祭儀，透過符號所傳達的涵意可以延續社會倫理的功能。

就祭事曆發現的圖案而言，一般理解板曆木頭雕刻以幾何呈現排列，用來區分各種活動(祭儀)。在祭事曆的 8 個區段，是依畫曆木頭上有明顯的刻痕間隔區分。小米儀式中分析圖案，一個祭典活動最短則兩天，例如粟收穫祭，最長則十五天，例如播粟祭。此外，就圖案位置陳列，辨讀的順序是從左至右，其中在布農族板曆祭儀，指出有 8 個區段(活動)較為常見之。據此，目前資料提供訊息來說明活動及刻痕的意義。

文獻中鈴木質所著《蕃人風俗誌》一書提出的符號，僅指出為布農族「卡尼特灣特社」<sup>135</sup>頭目塔洛姆馬格拉邦所創作，可惜未談及布農族的那一個社群和部落，係屬布農族那一個社群？可能需要再深入討論。然而鈴木質文中談及的畫曆在文獻中應屬最早期，此塊的外觀於台大編號 2418、2653 二塊形製相似。在板曆符號圖案部份相似度也頗高：例如就開墾祭來說，二塊板曆在儀式區段刻痕為 6 個(天)，另在這個祭儀中，第二天、第四天的圖案會出現一樣的符號。更重要之，各祭儀區段間僅在開墾祭才會出現的圖案有呈現(  )在田地開墾。但是 2653 手製圖僅部份有繪圖，編號 2654 是一個獨特性系統，與其他二塊不一樣。可以參閱下一節的論述。

在海樹兒·戈刺拉菲〈傳說與月亮的約定-布農族祭事曆 Islulusan〉一文中指出，另 Haba-an 社的祭事曆，當時 Haba-an 社 Vilian Manququ 所繪，也是 Haba-an 及 Ka-alang 社部落的 liskadanlusan(祭司)。此外，該板曆是在 1937 年 7 月被發現，是一長 52.7 公分，寬 24.8 公分，厚 2 公分，板面上有縱向 7 行、橫向 13 行，共分刻為 91 格，背面也一樣刻有格子，但是無圖，很可能是誤刻之後作廢之物<sup>136</sup>。這一塊板曆筆者可以推論應該是台大 1938 年橫尾視學收集，台大目前編號為 2654(見圖檔 8、9)，板曆中有人像圖的那一塊木刻板曆，呈顯畫格子形式及圖案(見圖 27)。田調發現中此板曆幾乎不常見，此外現今布農社群地區沒有相關圖案及複刻長方形的板曆，而且該視覺符號與一般常見板曆的符碼也不太相同，筆者於後面章第三章節，試圖解讀分析板曆社會涵意。

<sup>135</sup> 卡尼特灣社 (Qanitian 社)，係由居住於濁水溪上游支流，丹大溪流域之 Qanitian 社而屬丹群之 LaungMangdavan 所製作。

<sup>136</sup> 同註解 74。

## 第二節 板曆七大區域活動與九小段祭儀差異性

台大典藏三塊板曆，源自日治時期採集，透過「祭事曆」農事工作記錄，當時文化祭儀，目前已知文獻及論述中，對祭事曆每一個區段(祭儀活動)符號，僅《台灣蕃人風俗誌》一書說明，有個老年人發現祖先世代相傳的年中活動往往被略，這樣下去，很可能有完全廢絕的一天。為了把這些重要正確地傳給子子孫孫，就必須做某種記錄，於是卡尼特灣社(布農族)的頭目塔洛姆馬格拉邦根據父親的記憶，自己下功夫創作了一種山胞曆<sup>137</sup>。每一天儀式期間族人的配合祭司指導活動，依序對應符號圖案，敘述這一天祭司與族人如何工作及相關祭儀遵守的規範。



(圖 28)



(圖 28-1)



(圖 28-2)

編號 2418 <sup>138</sup>	編號 2654 <sup>140</sup>
編號 2653 <sup>139</sup>	

三塊典藏板曆(見上圖)，編號 2418 有繪製圖使讀者理解板曆符號在小米儀式上的象徵意義，雕刻上將儀式分成七大區域活動，(1)開墾祭(2)播種祭(3)梳穗祭(4)驅疫祭(5)射耳祭(6)小米收穫祭(7)小米進倉祭。七大區域活動，另在第二區域「播種祭」內有二小段分別為拋石祭、封鋤祭，在第七區域「小米進倉祭」內二小段為嬰兒祭及新年祭。九小段儀式為，開墾祭、拋石祭、封鋤祭、梳穗祭、驅疫祭、射耳祭、小米收穫祭、嬰兒祭及新年祭。

<sup>137</sup> 鈴木質(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。頁 167。

<sup>138</sup> 藤澤仲。1935 年收藏。〈台大人類學博物館〉。編號：2148。

<sup>139</sup> 台中州理蕃課。1938 年收藏。〈台大人類學博物館〉。編號 2653。

<sup>140</sup> 同註解 134，橫尾視學。1938 年收藏。〈台大人類學博物館〉。編號 2654。

### 一、典藏板曆編號 2418、2653、2654 繪圖分析

日治時期收集而來的布農族板曆，目前皆典藏於台大人類學博物館(編號 2418、2653 及 2654)，共有三塊典藏板曆。文獻中，在莊達特《布農族文物之寶 - 「木刻畫曆」》一文中指出，板曆由南投縣布農族跨尼多安(Qanitoan)<sup>141</sup>社，Kanetovan 大頭目(祭司)家中的一塊「曆板」，是根據大頭目他老父的記憶以符號刻在一塊檜木板上。在楊南郡《認識布農族》一文中指出，1937 年，日警在現在的丹大林道下方的 Kanetoan 社(嘉年端社)的一個祭司家中，發現一個木刻的農事兼祭事曆，驚動了當時的學術界。一共有 75 個菱角刻痕，代表一年之中有 75 天是祭日。甚至，在布農族學者海樹兒·亥刺拉菲 Haisul Palalavi 〈傳說與月亮的約定-布農族的祭事曆 lslulusan 文〉布農族每年每月都會舉行相關歲時祭儀，由此而來的「祭事曆」是在族人的記憶及口述中流傳著，出現以木板刻畫的祭事曆其實是近代之事。

上述文獻資料記錄的農事祭事曆，來源為南投縣嘉年端社(跨尼多安)，板曆有 75 個菱角刻痕。另台大編號的 2418 及 2653 祭事曆皆收自 kanetoan 社，其中編號 2418 有一側菱角刻痕共 73 菱角刻痕(見圖 31-40)，然編號 2653 兩側都有菱角刻痕(見圖檔 7)。推測學者楊南郡文中指出，1937 年祭司家發現的布農繪曆，應較相似台大編號 2418 板曆。



<sup>141</sup> 中文譯音，跨尼多安，卡內特灣、加年端、嘉年端及卡尼段不同寫法，。羅馬拼音分別有 (Qanitoan)、(Qanituant)及(Kanetoan)。

### (一)手繪布農板曆

長條形「祭事曆」，為台大三塊板曆典藏之一，曾經在北投地區凱達格蘭文化館展出台大人類學的圖板顯示(圖 17、23、25、29)，且繪圖出板曆符號供讀者判讀。筆者目前有完整手製繪圖為編號 2418，中文標示為開墾祭、播種祭、梳穗祭、驅疫祭、射耳祭、小米收穫祭、小米進倉祭等主要祭儀共七大區段。如下圖片(圖 29)



(圖 29)

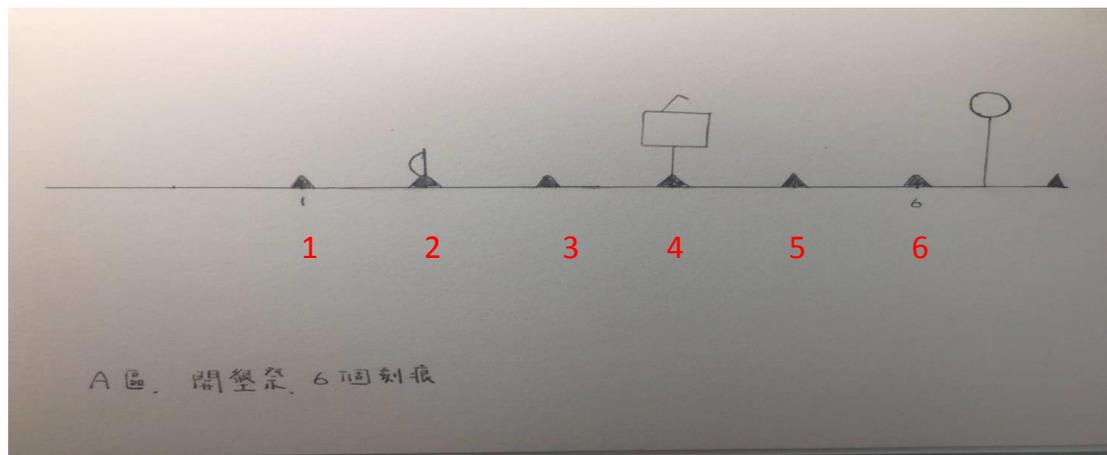


(圖 30)

筆者至台大田調拍照(圖 30)，儀式有 10 個刻痕間隔，G 區段儀式之首飾祭(嬰兒祭)。

筆者田調研究中，僅手繪編號 2418 板曆 (圖 31、31-1)，為什麼要比對呢？原因有二，其一為親自觀察圖案和記錄板曆各區段之間儀式，其二為理解鈴木質當時田調的板曆是否來自同一個地區嗎？更可以推論兩者之間是否為同一視覺符號系統，為什麼當時很少論述為釐清相關的脈絡。

### 1、編號 2418 板曆繪圖



(圖 31)，A 區段，開墾祭(上圖為手繪，下圖為實體)

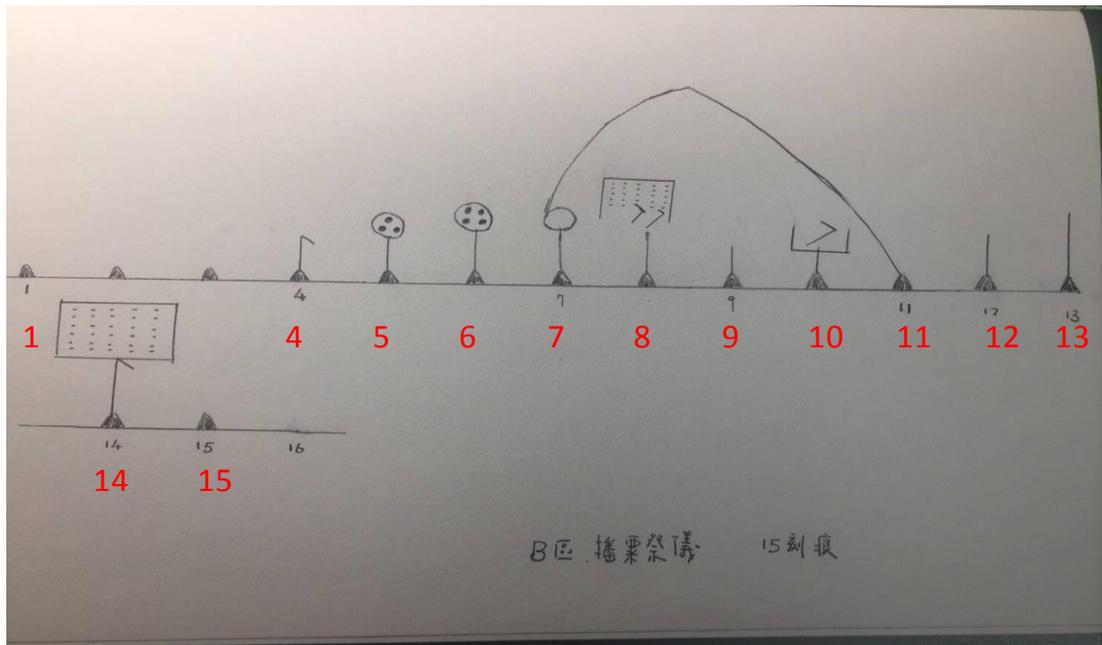


(圖 31-1)

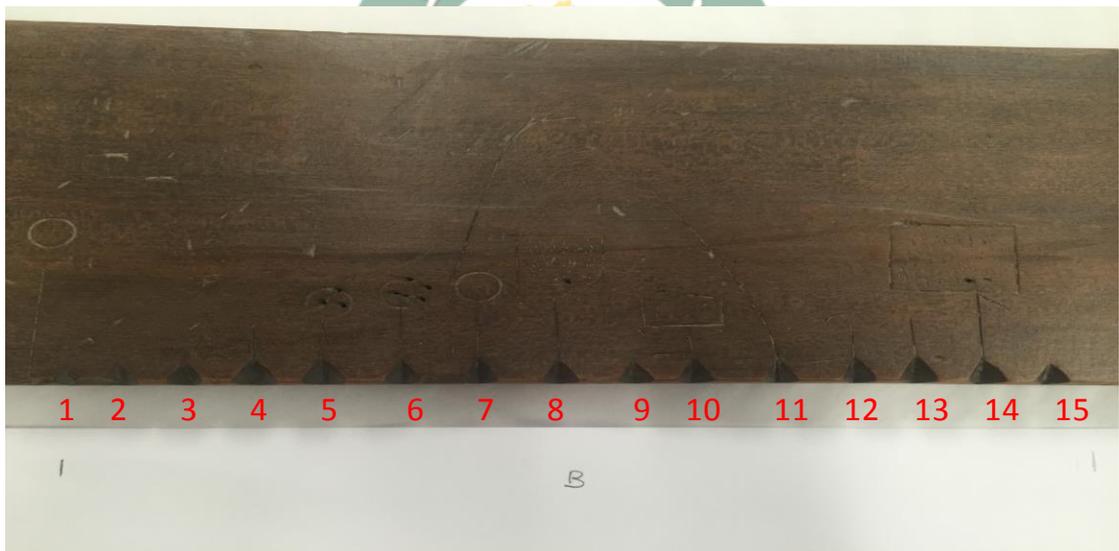
此為開墾祭(圖 33、33-1)，原板曆僅有圖案符號。活動共 6 天(刻痕)，第二天釀酒，第四天用鋤頭開墾田地。第六天與下一個活動祭儀中間有一個圖案出現(如下此符號)。

此為，兩儀式區隔之間出現的符號圖案，(  )。此符號僅會出現在兩個區段之間，推論可能是小米祭儀之間的區別符號。

上述圖(33、33-1)研究發現在 A 區段(開墾祭)是小米「祭事曆」第一個活動區間為 6 個刻痕(儀式共 6 天)。



(圖 32)， B 區段，播粟(種)祭(上圖為手繪，下圖為實體)

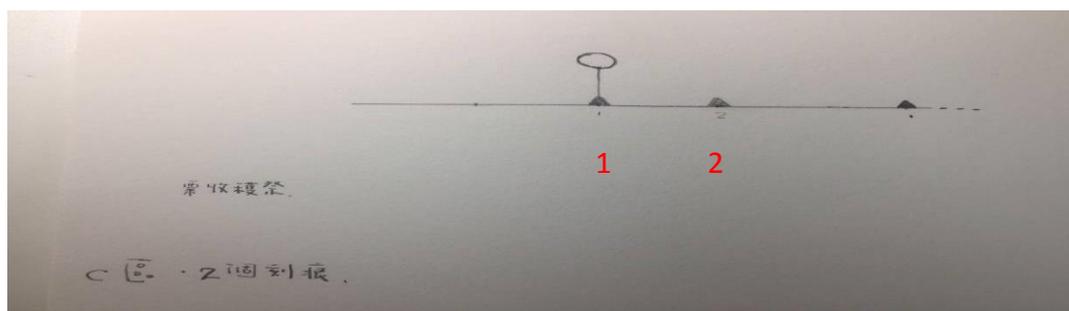


(圖 32-1)

此為播粟(種)祭(圖 32、32-1)，原板曆僅有圖案符號。活動共 15 天(刻痕)，第四天田地開墾，第五、六天把粟、芋頭放在籃子處理。第七天至第十一天期間去打獵，第八天與第十天都會去田地整理，第九、十二、十三天筆者推論可能去釀酒，第十五天去田地整理，為此祭儀最後一天。在第 5、6 及 8 出現這三個符號圖案，可以判讀為播粟祭。

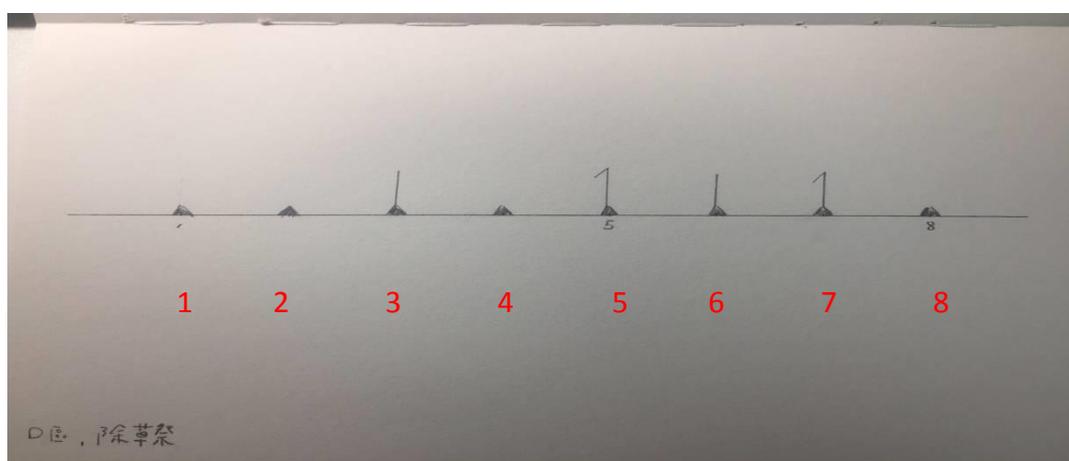
研究發現在 B 區段(播粟祭)，第二個活動區間為 15 個刻痕。此區符號較複雜且變化多。

續上圖



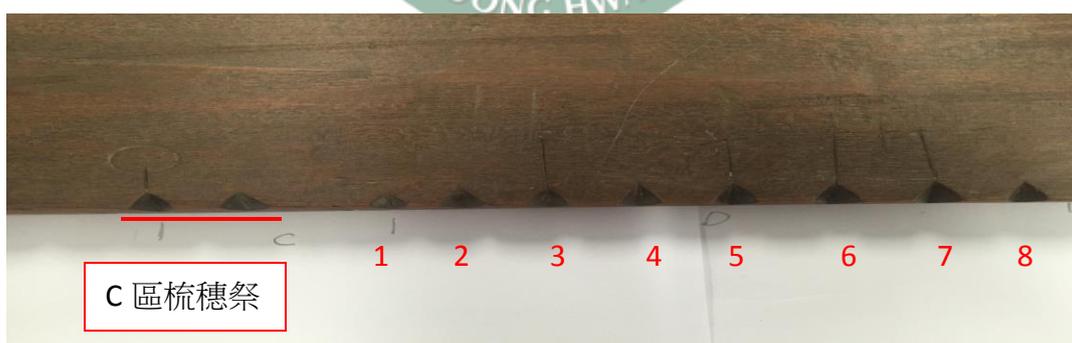
C 區段，梳穗祭(粟數祭)，(圖 33)

此區段為最少的天數且單調的圖案，第 1 天有此符號可以判讀為粟數祭。研究發現在 C 區段(粟數祭)，第三個活動區間簡單圖案且為 2 個刻痕。



(圖 34)

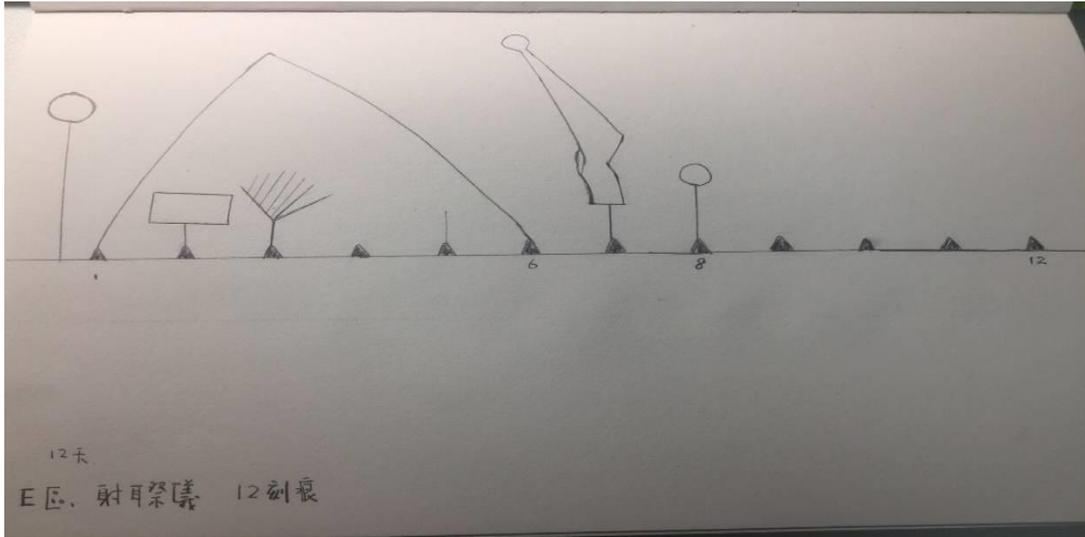
D 區段，除草祭(上圖為手繪，下圖為實體)



(圖 35)

此為 C 區梳穗祭(圖 33)、D 區除草祭(圖 34、35)，原板曆僅有圖案符號。粟數活動共 2 天(刻痕)，第一天數粟，第二天沒有圖案(休息)。除草活動共有八天(刻痕)，第三天去釀酒，第五天用鋤頭去除草，第六天去釀酒，第七天再去田地整理，第八天休息為此祭儀最後一天。

研究發現在 D 區段(除草祭)第四個活動區間共 8 個刻痕。此區符號看起來單純，但是，看圖案不像是除草祭儀式的圖案。



(圖 36)  
E 區段，射耳祭(上圖為手繪，下圖為實體)

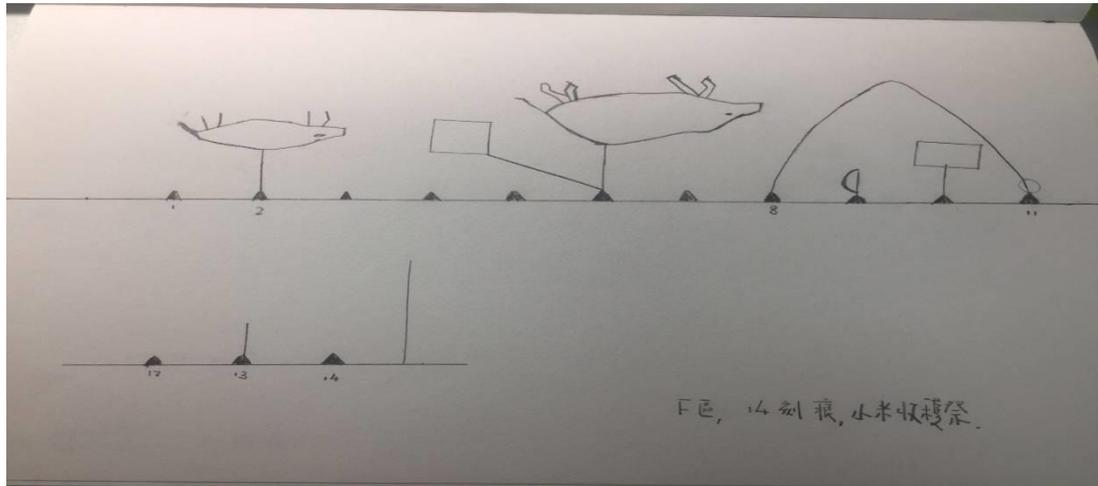


(圖 37)

此為射耳祭(圖 36、圖 37)，原板曆僅有圖案符號。活動共 12 天(刻痕)，第一天至第六天期間族人去打獵，這中間的第二天禁止砍樹、第三天將芒草投入水池中、第五天釀酒，第七天有獵槍符號出現。推論為射耳祭儀，表示此天非常重要族人要去山上狩獵，第八天有圖案。第九天至十二天為休息天。

在 E 區段(射耳祭)第五個活動區間為 12 個刻痕。板曆中此區間唯一有槍的圖案，但是，有一個符號未曾有之在田調、文獻記錄中及其他出現過的板曆符號出現。在 E 區段(射耳祭)第三個刻痕圖案，(  )。此圖案筆者未曾發現到，推測將芒草插入水塘中，祈求粟的發育好。

續上圖

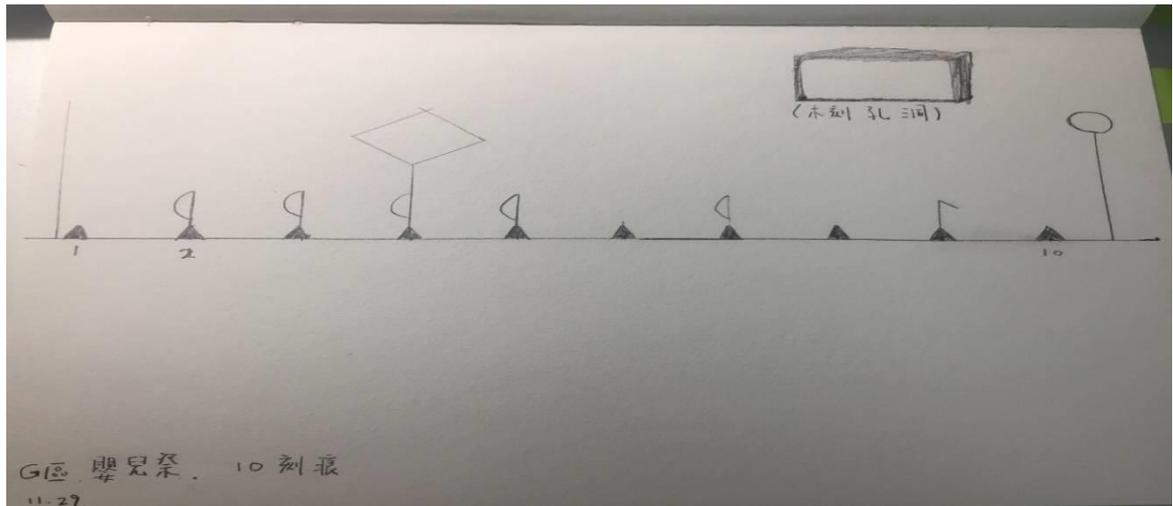


F 區段(圖 38)，小米收穫祭(上圖為手繪圖，下圖為板曆實體)

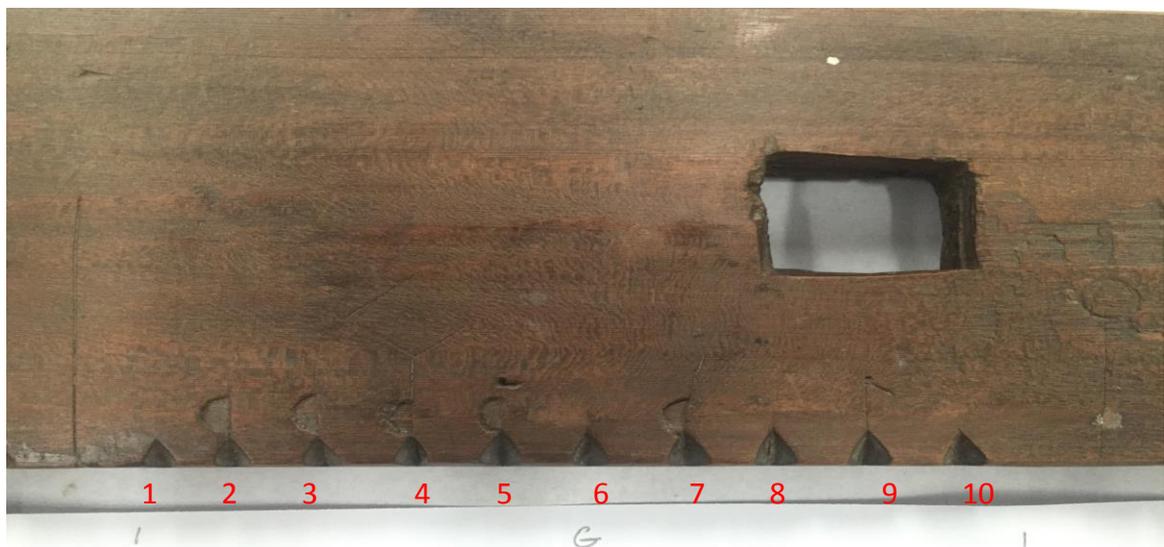


(圖 38-1)

此為小米收穫祭圖 38、38-1)小米豐收要殺豬慶祝及感謝上天和尊敬萬物，原板曆僅有圖案符號。活動共 14 天(刻痕)，第二天出現殺豬符號，第六天也是殺豬圖案且這天要禁止砍樹，第八天至第十一天出現山形符號，期間族人去山上打獵。第十三天釀酒，第十四天為休息天。研究發現在 F 區段(收穫祭)第六個活動區間為 14 個刻痕。板曆中此區間唯一有動物豬隻的圖案，其他符號較簡單。



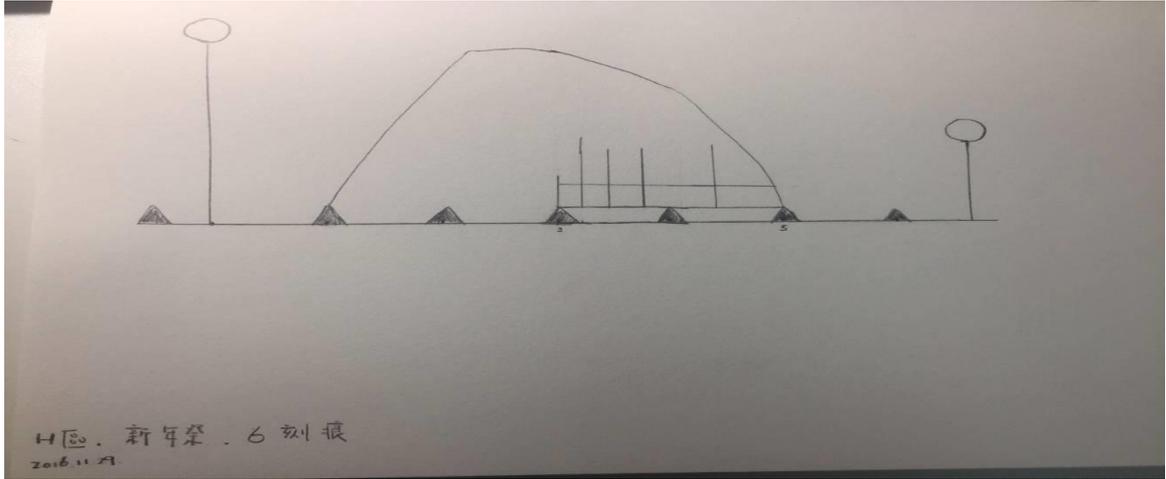
G 區段(圖 39)，小米進倉祭(嬰兒祭、首飾祭) (上圖為手繪，下圖為板曆實體)



G 區段(圖 39-1)

此為小米進倉祭(圖 39、39-1)，原板曆僅有圖案符號。活動共 10 天(刻痕)，第二天至第五天期間族人各家要釀酒和出現釀酒圖案，且第四天長輩會用手沾酒給小孩沾唇的動作，第七天也是釀酒。第八天休息，第九天整理鋤頭及農事器具。第十天為休息天沒有圖案。

研究發現在 G 區段(進倉祭)第七個活動區間為 10 個刻痕。此區符號有較多的釀酒圖案，但是第四個刻痕有一個符號筆者未曾在田調、文獻記錄中及其他資料出現過的板曆符號。



H 區段(圖 40)<sup>142</sup>，新年祭(上圖為手繪，下圖為板曆實體)



(圖 40-1)<sup>143</sup>

此為(圖 40、40-1)小米進倉祭中包括的新年祭，原板曆僅有圖案符號。活動共 6 天(刻痕)，第一天至第五天期間去山上砍樹(赤楊樹，未觀察到樹木的符號)並狩獵或休息，第四天有圖案可能表示去田地整理，第六天休息沒有圖案。

研究發現在 H 區段(新年祭)第八個活動區間為 6 個刻痕。在第三、四刻痕中此區符號似乎尚未完成，沒有看到赤楊樹圖案。報導人創作的板曆繪圖作品，小米祭儀中最後一個為拔稗祭儀(mabi lau)有樹木圖案符碼。(見圖 54，頁 97)

<sup>142</sup> 請參閱圖 15，頁 37。

<sup>143</sup> 請參閱圖 15，頁 37。

筆者研究板曆結果彙整如下：

過程發現，是一個簡單一連序圖案，各區段和間隔有明顯的符號出現(  )，在筆者田調、文獻記錄中及其他出現過的板曆符號未曾看過。

板曆的刻痕，就是代表族人記載的天數，在八個祭儀中，每一個祭儀會有特獨性或可以做為該儀式的代表性，藉由圖案符號來推定此區段為何種小米儀式。

筆者推論之結果，若此板曆是當時的祭司所記錄，相信一年中有八個重要的農事儀式，共 73 天必須配合八個重要的祭儀活動。此外，該板曆的符號筆者發現：

1.在 E 區段(射耳祭)第三個刻痕圖案，(  )。在大芒草放入水塘中，祈求小米長的像大芒草一樣粗大。

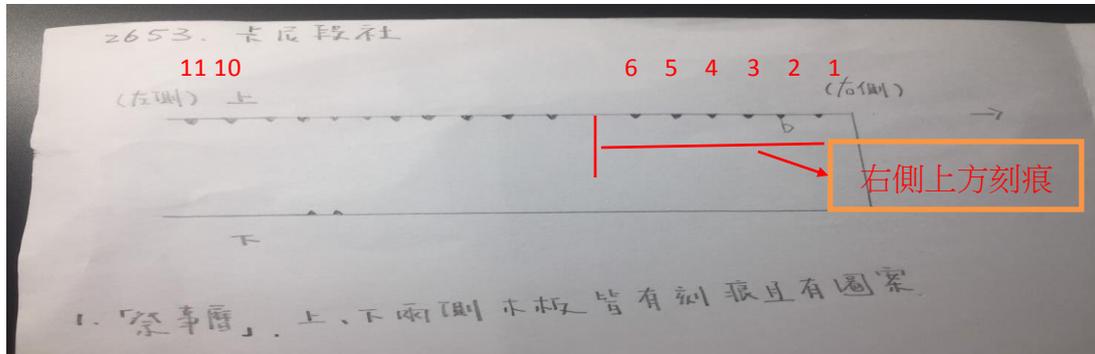
2.在 G 區段(進倉祭)第四個刻痕符號，(  )。此祭儀大多為釀酒且配合新出生的嬰兒舉辦嬰兒祭。

3.在 H 區段(新年祭)第三、四刻痕繪圖，這小米儀式的三個區段祭儀符號是完全沒有看過，未出現在任何文獻中。(  )。筆者不知符號意涵。

上述發現的符號圖案，在布農地區實屬少見，在板曆小米儀式中射耳祭(E 區)及、進倉祭(G 區)二個符號有研究者的發現。但是，在新年祭(H 區)出現的圖案尚無法推論為何?此塊曾於凱達格蘭博物館展出，然在祭儀符號上的說明，及布農族語的標示無詳細的解釋其意義為何?藉由編號 2418 的板曆，其中手繪較清楚且可以確定符號形式，透過與日籍學者鈴木質著作《蕃人風俗誌》再做比對和疏理來源，理解是否出處和繪製源自於同一塊的板曆?亦或是尚有其他完整的板曆呢?

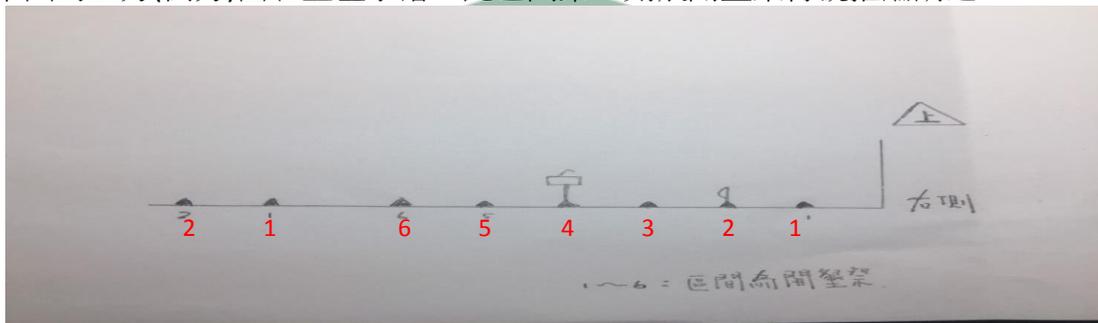
## 2、編號 2653 板曆

下圖為編號 2653 板曆手繪圖，此木刻畫曆上、下兩邊皆有刻痕，筆者依台大人類學提供(圖像檔 7)手繪之。



(圖 41)

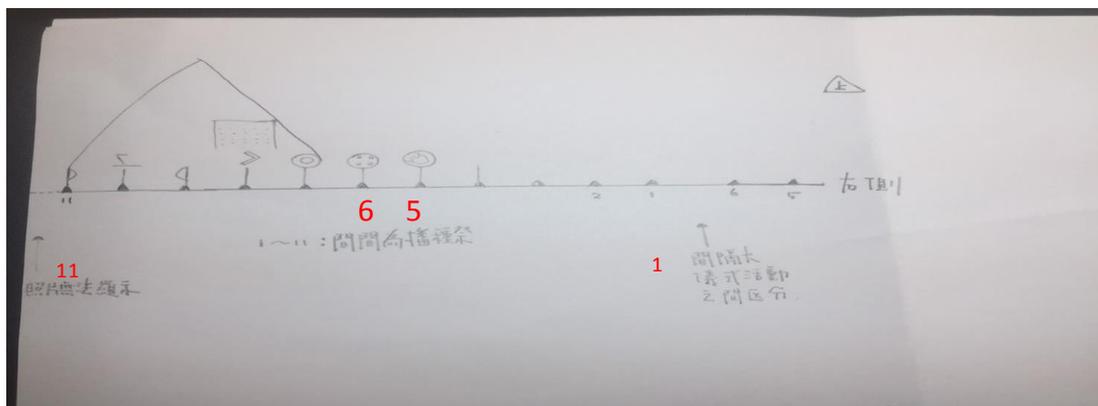
下圖為上方(倒方)由右至左手繪，此區間第 4 刻痕開墾祭符號推論謂之。



(圖 42)

下圖為上方(圖 41)由右至左手繪，圖像僅觀察到最後 11 刻痕。

另，此區段第 5、6 刻痕有播粟祭出現的符號，此區間推論為播粟祭。



(圖 42)



下方左側

(圖檔 7)

2653 板曆，筆者為此區間圖案符號推論應為「開墾祭」。(下方圖 8 手繪)



(如同圖 42)

2653 板曆，上方右側圖



第一個 儀式 6 天	第二個 儀式 15 天	第三個 儀式 2 天 (粟收穫祭)	第四個 儀式 8 天	第五個 儀式 12 天 (射耳祭)
---------------	----------------	-------------------------	---------------	-------------------------

2653 板曆，延續上方右側圖



第五個 (射耳祭)	第六個 儀式 15 天	第七個 儀式 9 天	第八個 儀式 5 天
--------------	----------------	---------------	---------------

編號 2418 與 2653 兩者板曆外觀長條狀且形製一樣，此外在板曆圖案呈現符

號相似度頗高，判斷二塊來自同一個社郡。台大指出兩個「祭事曆」皆收自加年端 kanetoan(南投縣信義鄉地利、雙龍中間)，筆者田調中，至台大人類學博物館實際觀察 2418 板曆，另 2653 僅觀察圖檔而已。此外發現 2653 板曆兩側上、下面皆有刻痕且有符號圖案出現。此外，早期在鈴木質文獻中指出，板曆是(卡尼特灣社)的頭目(祭司)，根據父親的記憶所創作出來，推論此兩塊可能同屬一個系統。另，此板曆台大記錄為加年端社(南投縣信義鄉地利與雙龍中間)，從上述的儀式符號推論出，是否為卡社群或丹社群所屬之部落小米農事祭儀，進而對應到板曆源自收集的地點或位置。

### 3、小結

在手繪的板曆中，對板曆編號 2418，台大曾在凱達格蘭文物館展示，研究者 103 年 1 月 18 日至北投凱達格蘭文化館田調，對於板曆，筆者將此塊記錄農事祭儀，分別有八大區間之儀式活動，由左至右 1.開墾祭、2.播種祭、3.梳穗祭、4.除草祭、5.射耳祭、6.收穫祭及 7.進倉祭(嬰兒祭)8.新年祭等。發現的刻痕數(天)，在一年中的重要農事祭儀共 73 天，代表這個部落社群中族人必須遵守的規範。藉由田調資料並配合當時文獻，找出之間差異及分析例子中不同文化與祭儀，其中第(2)區段為播種祭儀，在《蕃人風俗誌》第(2)區段為播粟祭文字記錄，試著推論出符號、祭儀與那一個社郡或是部落農事祭儀較相似。

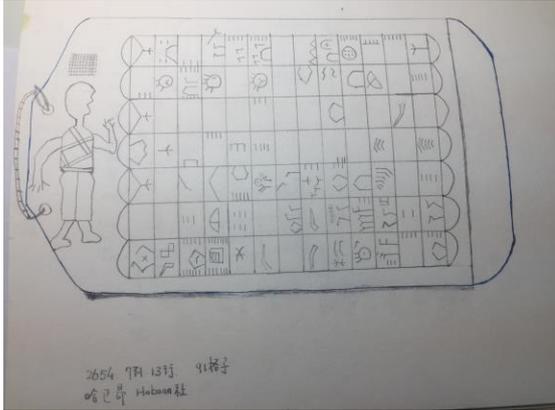
此板曆第(3)區段為梳穗祭，一般常見書籍及文獻表示以「粟收穫祭」來標示，但是台大目前僅用國語官方語言的中文表示，此祭儀名稱用法，而非當時社群用布農語羅馬拼音呈顯出來，似乎會造成不易理解。另布農族目前現有五大社群(巒社、郡社、丹社、卡社及卓社)，各社群皆有併音略差異和不太相同，故筆者在中文字義上看不出兩者之間差異性。

另對板曆編號 2653，僅觀察台大人類學博物館提供畫曆圖像(圖檔 7)，其中發現該曆板兩側邊(上、下)皆有刻痕且出現小米祭儀符號。例如在板曆上方處見儀式圖案，推論依序開墾祭、播種祭及粟收祭等…(見圖檔 7，72 頁)。上述的兩塊板曆(編號 2418、2653)似乎有共同的農事儀式記錄，惟筆者尚未親自觀察實物並繪圖，俟後續研究時田調此塊板曆的小米符號圖案，才能窺其全貌。

## (二)視覺符號的敘事

### 1、編號 2654 符號與祭儀

板曆典藏有三塊，原則上符號代表涵意應是相同。但是編號 2654(如下圖 43、圖 44)長方形制板曆，及筆者手繪圖(45)。對應其他二塊板曆編號 2418 及 2653，是不一樣的符號系統。長條形兩塊板曆因外觀形制相同，小米儀式雕刻圖案符號相似，推論 2418 與 2653 屬同一系統，而 2654 是另一個獨立系統。



(圖 43)

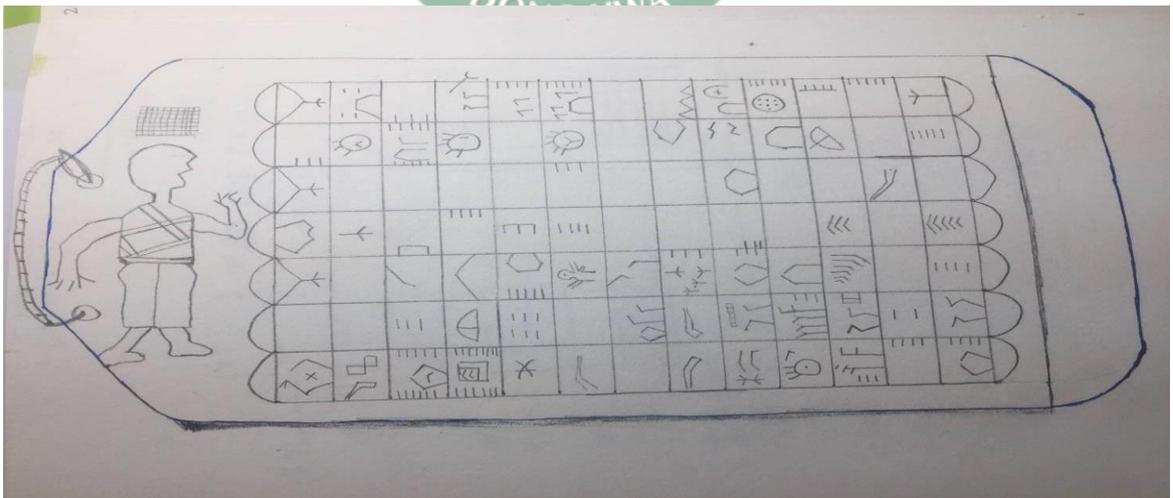


(圖 44)

筆者手繪，仿木刻板曆哈巴昂 Habaan 社，  
長方制木板的格子狀。

台大博物館展覽出土編號 2654 板曆。

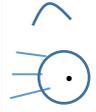
此板曆的外觀形製與符號系統(圖 45)，極少出現於各社群，且符號上表達的意義有不同，有別於上述二個長條形板曆的符號系統。頂部略小，並有兩孔，可繫繩掛在牆壁上，用厚約半寸之木板作成，上面並有刻畫，橫有 7 格，縱有 13 格，共有 91 格，每格均有日、月、草、木、人形等圖像。除了在台大博物館這一塊以外，筆者研究發現幾乎在各地區都沒有看見如此長方形的木刻板曆。



筆者手繪(圖 45)

此板曆可見一位人像圖案應該是一位男子，位置為祭事曆的左邊，繪圖幾何線條，圖案符號由左至右依序解讀，棋盤格子 7 列及 13 行合計 91 格子。(如圖 45)

下表格為筆者試者就板曆符號推論小米儀式祭典。

1	立標 選地 祭司 占夢 (1天)	禁止 砍樹 (2天)	空白 (3天)	開墾 (4天)	開墾 釀酒 (5天)	開墾、 釀酒、 禁忌 砍樹 (6天)	空白 (7天)	禁止 砍樹 (8天)	禁止 砍樹 (9天)	釀酒 數粟 (10天)	釀酒 (11天)	釀酒 (12天)	立標 (13天)
2	釀酒 播種 祭	禁忌 砍樹	立標 選地 釀酒	數粟	空白	大芒草 放入水 塘中	空白		禁止 砍樹	有圖	狩獵	空白	釀酒
3	立標 選地	空白	空白	空白	空白	釀酒	空白	空白	禁止 砍樹	空白	空白	有圖 槍形	空白
4	禁忌 砍樹	有圖 	有圖 		空白				釀酒	空白	開墾	空白	空白
5	立標 選地 射耳 祭			狩獵	禁止 砍樹	有圖 人像	開墾			開墾	有圖	空白	釀酒
6	空白	空白		狩獵			禁忌 砍樹	開墾	開墾	有圖	空白	空白	空白
7	禁忌 砍樹 首飾 祭	有圖	禁忌 砍樹 釀酒	禁忌 砍樹 釀酒	有圖	有圖 槍形	空白	有圖 槍形	開墾	有圖 	有圖 		

筆者針對編號 2654 板曆圖案符號，試圖詮釋並解釋視覺符號的涵意為何？上述板曆為 1 至 7 列解讀，依序推理可能第 1 行及第 1 列為立標選地。再者，第 1 行及第 2 列為「開墾祭」有砍樹、選地的圖案出現。又第 2 行及第 2 列「播粟祭」，粟收祭、除草祭圖案出現。第 5 行及第 4 列有山形狀圖案，可能去山上狩獵。第 6 行及第 8 列有槍的圖案，射耳祭。依序後有圖案可能為豐收祭和稗取祭等。每行每列祭列組合對齊每個格子，有相似和有不相同的圖案，筆者試著對板曆繪製的視覺符號做合理性判讀。後續研究可能再參考其他的文獻與田調的記錄。

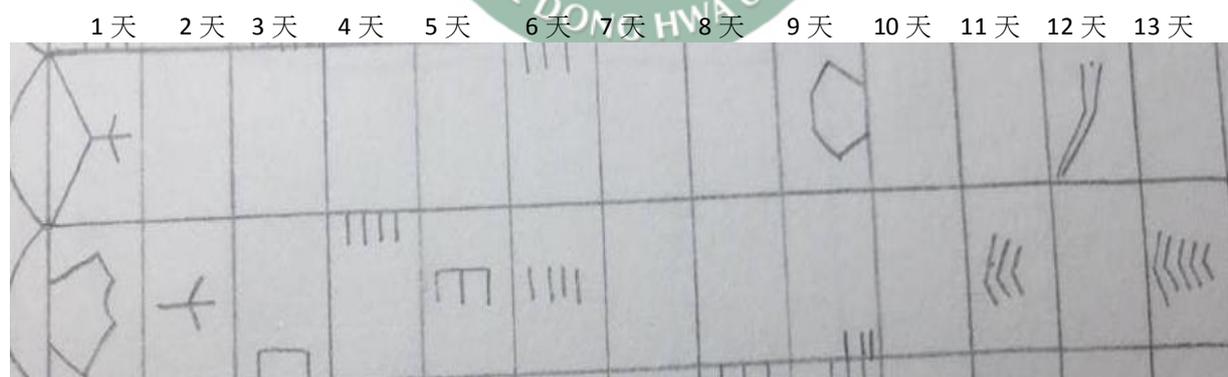


(圖 45-1)

1	立標 選地 祭司 占夢 (1天)	禁止 砍樹 (2天)	空白 (3天)	開墾 (4天)	開墾 釀酒 (5天)	開墾、 禁止 砍樹 (6天)	空白 (7天)	禁止 砍樹 (8天)	禁止 砍樹 (9天)	釀酒 數粟 (10天)	 (11天)	 (12天)	立標 (13天)
2	有圖	禁忌 砍樹	立標 選地 釀酒	數粟	空白	大芒草 放入水 塘中	空白		開墾	禁止 砍樹	狩獵	空白	有圖

第一個小米祭儀中，第一天有立標及第四天田地開墾，推測可能為開墾祭。

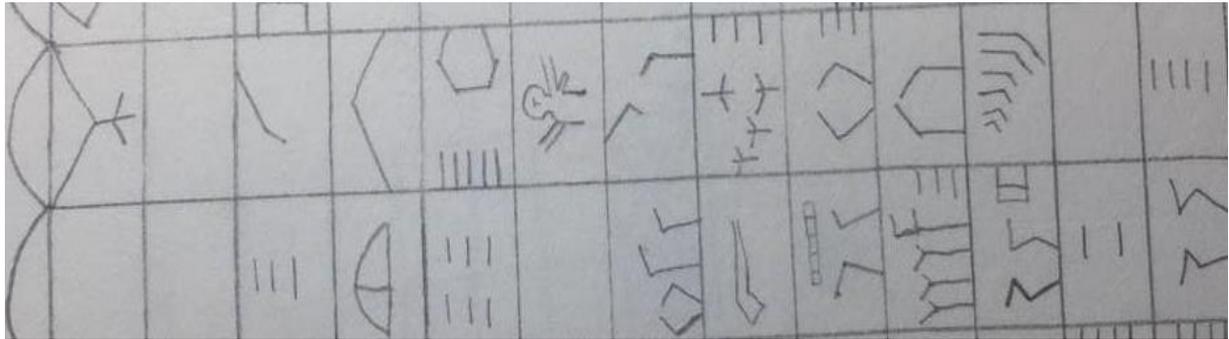
第二個小米祭儀中，第六天有大芒草放入水塘中，推測可能為播種祭。



(圖 45-2)

3	立標 選地	空白	空白	空白	空白	有圖	空白	空白	禁止 砍樹	空白	空白	槍形 圖案	空白
4	禁忌 砍樹	立標	有圖 	有圖	有圖	有圖			有圖	空白	開墾	空白	開墾

1天 2天 3天 4天 5天 6天 7天 8天 9天 10天 11天 12天 13天

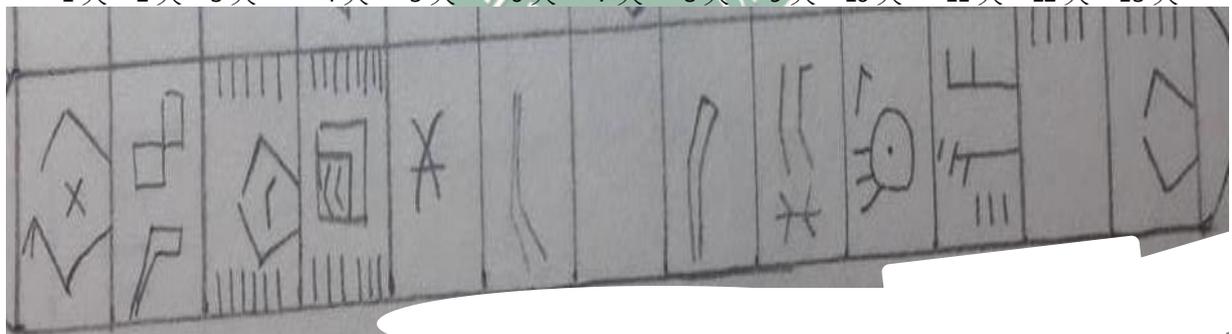


(圖 45-3)

5	立標 選地			狩獵	禁止 砍樹	有人 像圖	開墾	立標	開墾	開墾	開墾	空白	
6	射 耳 祭	空白	空白	有圖 	狩獵	釀酒	空白	禁止 砍樹 開墾	有槍 圖案	開墾	開墾	有圖 	開墾

第六個小米祭儀中，第四天有去山中及第八天有槍之圖案，推測可能為射耳祭。

1天 2天 3天 4天 5天 6天 7天 8天 9天 10天 11天 12天 13天



(圖 45-4)

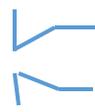
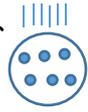
7	首 飾 祭	選地	沾酒 及槍的 圖案	禁止 砍樹	禁止 砍樹		槍的 圖案		槍的 圖案	開墾	有圖 	有圖 	有圖	有圖
---	-------------	----	-----------------	----------	----------	--	----------	--	----------	----	--------	--------	----	----

第七個小米祭儀中，第二天類似有沾酒的圖案，推測可能為小米祭儀之首飾祭或其他祭儀。

下圖為研究者針對台大典藏「編號 2654」所刻畫的圖案，分別記錄如下圖(圖 45-1、45-2、45-3 及 45-4)，並做一系列視覺符號圖像比對和觀察。

刻畫的圖案

第一行：

- |  |               |   |        |
|--|---------------|---|--------|
| (1)、  | .....。刻痕表示一天。 | (2)、  | ...。開墾 |
| (3)、  | .....。開墾      | (4)、   | 。計算數量  |
| (5)、  | .....。開墾      | (6)、  | 。立標    |

第二行：

- |  |               |   |          |
|--|---------------|---|----------|
| (1)、    | .....。表示出獵。   | (2)、   | 。不明      |
| (3)、  | .....。水塘放入大芒草 | (4)、  | 。水塘放入大芒草 |
| (5)、  | ...。狩獵        |   |          |



第三行：

- |  |                                     |  |     |
|--|-------------------------------------|--|-----|
| (1)、  | .....。立標                            | (2)、  | 。不明 |
| (3)、  | .....。在首飾祭(嬰兒祭)曾出現的圖案。<br>用手沾酒給嬰兒吃。 |  |     |

第四行：

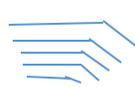
- |  |          |   |     |
|--|----------|---|-----|
| (1)、  | .....。不明 | (2)、  | 。不明 |
| (3)、  | 。似鋤頭，開墾  |   |     |

同上圖

第五行：

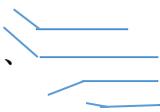
(1)、  山上狩獵

(2)、  。不明

(3)、  不明

第六行：

(1)、  射獵物

(2)、  。不明

第七行：

(1)  不明。

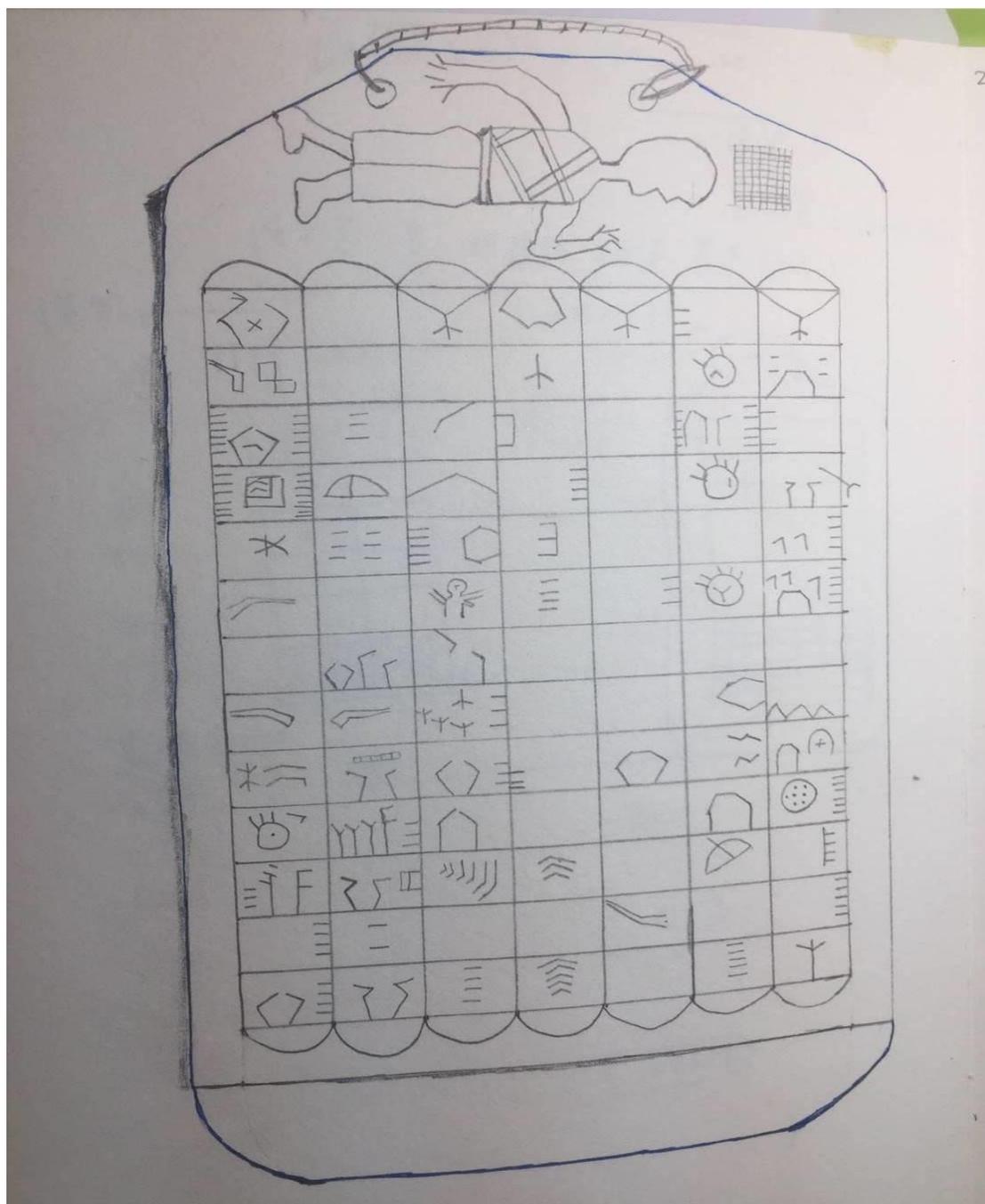
(2)、  禁止砍樹。

(3)、  用手沾酒。

(4)、  不明。



此下圖(45-5)，為每 7 行和 13 列及之符號。此塊板曆台大編號 2653

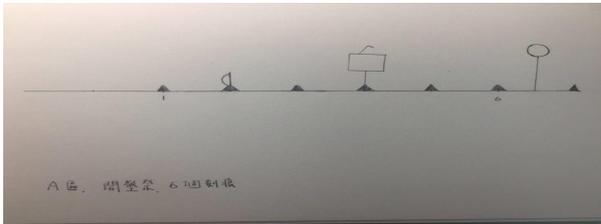


(圖 45-5)

對此符號，在判讀上確實有困難度，文獻中討論幾乎為鈴木質《蕃人風俗誌》所指出的符號較屬常見(見附錄表-8)。此外，在布農地區見到的意象和圖案，一般相似編號 2418 與 2653 板曆的圖像。但是編號 2654 外觀長方形的形製板曆，幾乎未曾看圖案和符號，此板曆系統實屬少見。

## 2、編號 2418 符號與祭儀

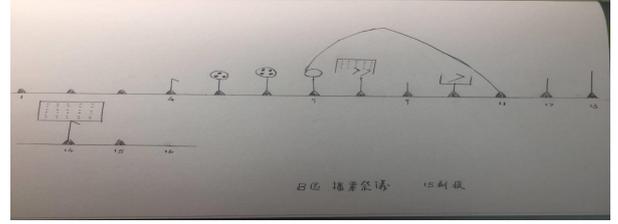
下圖為筆者至台大人類學博物館田調手繪，依序圖 46 至圖 53，有 8 個儀式。然而，中文名稱的部份為鈴木質，(王美晶譯 1999：43)《台灣原住民風俗》一書中布農族的祭事曆記錄標記，依序為開墾祭、播粟祭、粟收穫祭、除草祭、打耳祭、豐收祭、首飾祭及拔稗祭共 8 個活動祭儀。



(圖 46)

### 1.開墾祭，6 天(刻痕)

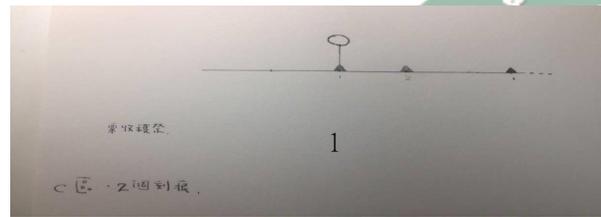
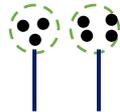
此儀式區段圖案較簡單，  
第 4 刻痕見符號出現謂之 (  )  
圖案表示，在田地中耕作。



(圖 47)

### 2.播種祭，15 天(刻痕)

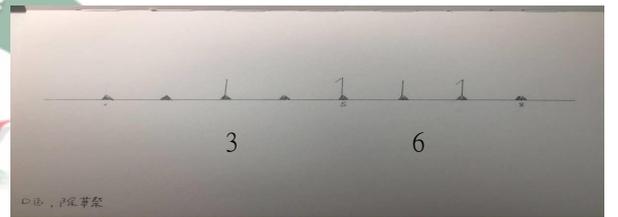
此儀式區段圖案複雜多符號  
第 6、7 刻痕符號出現謂之  
圖案表示，把青芋放進平坦的籃子(卡邦)



(圖 48)

### 3.粟收穫祭，2 天

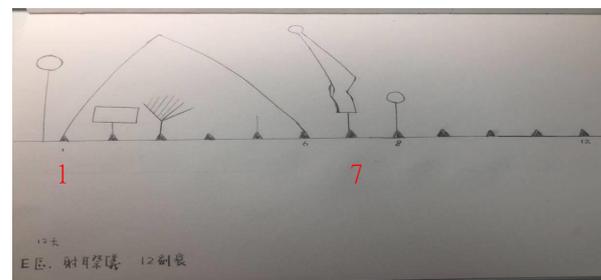
在所有儀式中最短最簡單  
第 1 刻痕見符號出現謂之(  )  
圖案表示，計算卡邦裏的小米



(圖 49)

### 4.除草祭，8 天

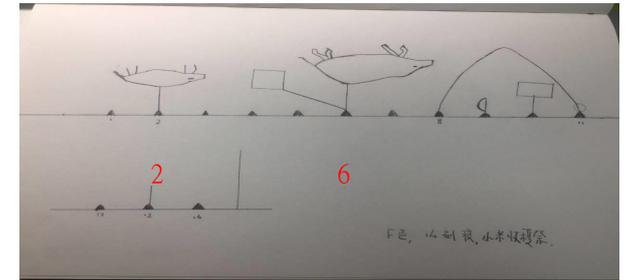
此儀式區段圖案 2 個特殊，  
第 3、6 刻痕符號出現謂之  
圖案不明。



(圖 50)

### 5.射耳祭，12 天

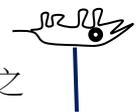
在所有儀式中最明確判讀  
第 7 刻痕見符號出現謂之(  )  
圖案表示，用槍獵鹿耳

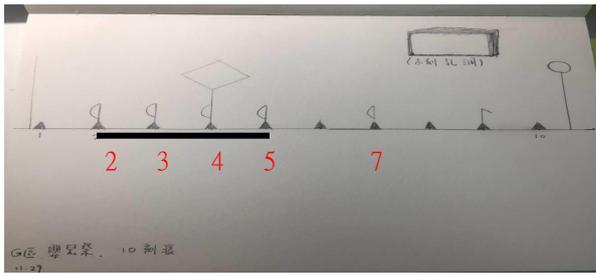


(圖 51)

### 6.豐收祭，14 天

在所有儀式中有似豬圖案，  
第 2、6 刻痕見符號出現謂之  
圖案表示，殺豬感謝小米





(圖 52)

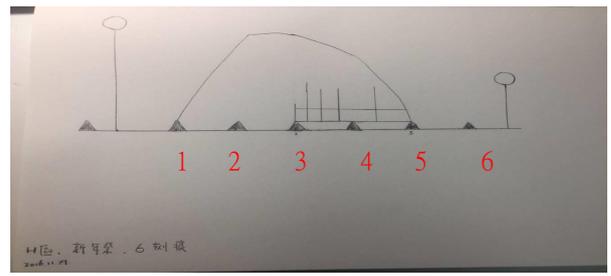
7. 嬰兒祭(首飾祭) , 10 天

此儀式區段最多釀酒圖案

在 2 至 5 及 7 刻痕符號出現( 9 )

圖案表示, 用鍋子煮小米釀酒

以板曆圖案(圖 46 至圖 53)可參閱, 附錄表-8 板曆符號圖案。



(圖 53)

8. 拔稗祭, 6 天

此儀式區段有樹之圖案

第 1 刻痕無見之出現 ( 6 )

圖案表示, 赤楊樹(布農語-海努那)

### 3、小結

從視覺符號的敘事, 台大典藏 2418 與 2654, 兩塊板曆外觀形製與小米繪圖, 有較大的差異性。一般而言, 編號 2418 的祭事曆常見於布農族地區各重要之處。從博物館的簡單性器物, 在特定時空下出現於各社群們的文化價值, 透過視覺藝術自然表現我們的身分與認同關係。物質文化在定義上, 可從最根木、具體的器物延伸到抽象的文化概念, 研究對象亦可從人造物、物件或東西, 擴及至對人為環境或自然景觀的研究(胡家瑜, 1996:151)<sup>144</sup>

再者, 日治時期外力的影響和其他因素, 使族人具有條件式的移動, 透過展示的「板曆」, 試者找尋我們祖先的文化脈絡, 藉由祭司器物將農事祭儀實踐在日常生活中, 板曆的符碼具有族人們共同記憶, 一年中舉行開墾祭、播種祭、梳穗祭、驅疫祭、射耳祭、小米收穫祭及小米進倉祭共有 7 個祭儀。在丘其謙學者〈布農族丹社群的歲時祭儀〉一文中, 以前調查研究卡社群的歲時祭儀時, 報告人確知射耳祭在他們的陰曆七月舉行, 則其他各社群的射耳祭, 亦當在該月份舉行。今行陽曆, 他們在四月舉行射耳祭<sup>145</sup>。布農族的祭儀, 就按照自己板曆的敘述並方便後代有遵循歲時祭儀。

<sup>144</sup> 物質文化、原始藝術與博物館由陳奇祿先生的著作談起, 頁 178。

<sup>145</sup> 布農族丹社群的歲時祭儀〈民族社會學報〉, 頁 56。

## 二、布農族的祭儀與名稱

在文獻期刊〈臺灣原住民族文化知識-傳統祭儀〉文中指出布農族的祭儀頻繁，最少七十餘日，最多一百三十餘日，依亞群、村社而異。往昔該族的五群各成一祭團，有世襲的司祭，出自一定氏族駐在大社。

依文獻中鈴木質《蕃人風俗誌》著作，其中布農族的祭儀分別有，開墾祭、種粟祭、粟收穫祭、除草祭、打耳祭、豐收祭、首飾祭及稗取祭。將一年中小米儀式分為八大區段。另在田調中米萬吉所製作板曆分別有，開墾祭、播粟祭、粟收穫祭、除草祭、打耳祭、豐作祭、首飾祭及拔稗祭。雕刻的小米繪曆如同鈴木質學者論述板曆皆有八大區段。

在學者丘其謙〈布農族丹社群的歲時祭儀〉中，丹社群人的歲時祭儀共有十六種，其中有九種是與農耕活動有關的祭儀。而九種的農業祭儀又有八種是與小米有關的祭儀。在開墾早田時，有1.開墾祭，2.闢草時有關草終了祭，然後有3.播種祭、4.拔草祭5.射耳祭、6.驅鳥祭、7.收穫祭8.嬰兒穿衣與9.收藏祭(參閱表9)。程序繁複，態度嚴肅。有村落司祭主其事，全村不論男女老幼都參與了這些活動。

在學者何廷瑞《布農族的粟作儀式》所採用材料以丹社群為主，在布農族粟的祭儀中，分別有1.開墾祭儀包括選地祭儀、整地祭儀，2.播種祭儀，3.成長祭儀是舉行種植祭儀包括發芽祭儀、除草祭儀、驅蟲祭儀、求雨祭儀、結實祭儀及求晴祭儀等，其中在除草工作完了後，近圓月時舉行射耳祭(布農語-lusanmanaq taina)4.收穫祭儀包括收穫祭儀、收倉祭儀。上述得知，主要祭儀開墾、播種、除草、射耳、收穫及收倉祭儀(參閱表10)。

根據台大資料收藏板曆採集地點源自於南投縣信義鄉(地利村、雙龍村中間)，此處為本論重要的研究調查位置，報導人布農族人米萬吉雙龍村卡社群持續從事板曆雕刻作品(見圖54)。研究者田調發現，目前信義鄉地區板曆的繪圖，大部份仿製米萬吉之創作，為現今視覺符號的再現方式及文化教育認同展示，可知他的重要性。



(圖 54)

研究發現「母語」拼音是很重要的，代表各區隔的小米祭儀是什麼？另正確指出符號的意涵。藉由米萬吉繪製板曆「除草祭」是以布農語(Minquilau)羅馬拼音說明標示。另台大繪製最後第(7)區段中以「新年祭」標示，在文獻《台灣蕃人風俗誌》鈴木質指出板曆雕刻上的直線，是用來區分並記錄小米儀式重要活動正確，例如最後一個為「稗取祭」(麻比拉歌)標示。南投信義鄉田調報導人米萬吉雕刻的板曆則為是「拔稗祭儀」為名稱(圖 11)，並加註以布農語(Mabilau)羅馬拼音標示說明方便閱讀。此外，嬰兒祭典名稱布農族語稱為 Mintuhtuh 嬰兒祭典活動名稱，布農族語稱為 Masuhaulus 又稱戴項鍊儀式。儀式中祭典與實際工作名稱兩者有差異，針對祭事曆中各活動儀式和名稱用法，統一性或精準度可以更明確，建議採用以布農族不同社群的族語(母語)為主，例如出土板曆的丹社、卡社或巒社布農語拼音較為清楚，使後代子孫更易理解符號涵義。

在編號 2418，筆者田調手繪的「祭事曆」祭儀，發現兩個祭儀活動之間會有一個比較大的間隔來區分，使擁有者判讀和記錄活動依據。目前筆者推理板曆符號祭儀八區段為最重要的農事祭儀組成，如開墾祭、播種祭……等。這 8 個區段，加上每區段的小段，合計一年之中共有 73 刻痕的活動。出土的板曆僅簡單圖案，沒有任何一個中文和羅馬拼音的標示。然而，台大曾於 2014 年 1 月 18 日於凱達格蘭文化館展覽，以圖稿和文字並加入中文表達使讀者更理解板曆的意義。其中針對二大祭典儀式，第一個是「播種祭」包括二個小段名稱儀式 1.「拋石祭」、2.「封鋤祭」標示，第二個是「小米進倉祭」著包括二個小段名稱儀式 1.「嬰兒祭」、2.「新年祭」。此外，板曆第四個區段為布農族語(minhulau)是表示除草祭，但是台大用驅疫祭代表這個區段儀式名稱。筆者，推論結果應該要一致性，可以參考鈴木質作者繪製的板曆符號儀式。

儀式祭典跟實際農耕工作的名字是不一樣嗎！這個我們叫是(布農語，kauma)-意思是很早就過去工作了。這個是祭典的名字，(布農語，munquma)就是工作嗎，「kauma·munquma」就說很早去工作的意思。先是從一塊小小的田地開墾再去做夢(夢占)...

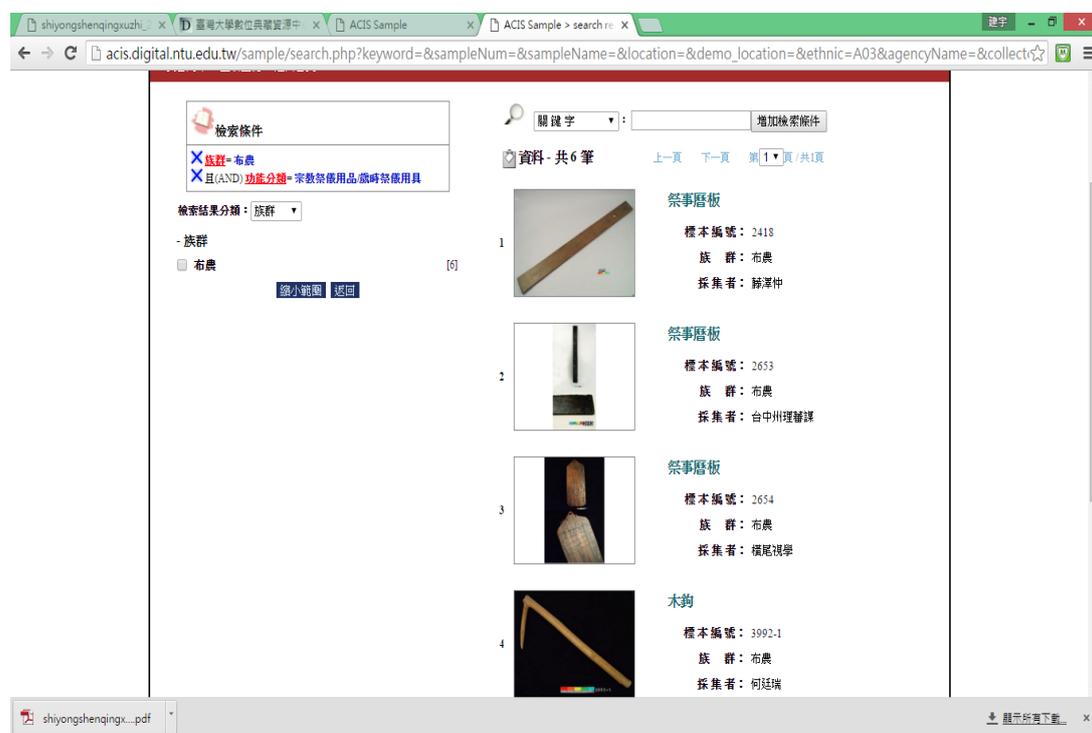
(布農語，masu qoulus)是孩子要帶項鍊的意思。自己用的話我會括弧表示，(布農語，andaza)是進倉祭嗎！我是認同這個進倉祭，它有時候是用新年祭啊！(布農語，mapasinap)，我們這裡就是不是，這個最後不是新年祭(布農語，mapasinap)，這個最後是它慰勞這一年男孩子就爬到樹上面赤楊樹，(布農語，卡努南)。

(2016/4/28，米萬吉家中田調)

按照工作開始祭典，所以我們開墾祭(布農族語，mapuduhlas。祭典謂之)，但是布農族語(kahuma，開墾動作)。依序第一個(布農語，馬完魯，馬爸魯據，媽比是把嗎...)，然後工作完畢。上述儀式結束完後才是開墾祭儀的結束。小米儀式(名稱)祭儀動作和工作(實作名稱)是不一樣的。(參閱附錄表-3)

(2014/2/28，胡傳技家中田調)

台大典藏三塊曆板中，目前僅一塊(編號 2418)<sup>146</sup>有展出且有繪製圖稿，利用這二個符號的比對試圖理解系統來源(請參閱圖 55)，甚至對應當代布農族地區出現於部落間圖案，召喚出族人身份認同，板曆圖案或符號是一個專一性的符碼，只有透過布農族人小米儀式的展示更具代表性的象徵。藉由一系列獨有的藝術人類學符碼，導入現今教育復振與視覺認同差異性。



(圖 55)

綜上，板曆農事祭儀的主要儀式起始，始於開墾祭最後為進倉祭終。過程中包括了播種、除草、射耳、收穫祭等儀合計為 6 個主要儀式。又在整個「主要儀式」中可能會出現不同的臨時祭儀如拋石、封鋤、粟數、驅疫及首飾祭 5 個祭儀，這樣合計就會呈現出 11 個儀式，但是上述的儀式因各種條件及環境因素，皆會在一年整中小米祭儀發生，配合當時氣候變化，只是可能言語和表達不同，或許甚至可能合併舉行儀式，因此在板曆上少了某個儀式的符號及圖案。其一有些是臨時性儀式配合當時的環境及周圍發生的事物和情況，所以各社群將小米祭儀的儀式與板曆符號比對上時，可能會些許不同。其二為家族的祭司若不是同一人，也間接影響板曆符號的不統一性亦是考量的範疇之一。

<sup>146</sup>[http://ntuacis.digital.ntu.edu.tw/sample/search.php?keyword=&sampleNum=&sampleName=&location=&demo\\_location=&ethnic=A03&agencyName=&collector=&collectingPlace=&new\\_location=&donator=&function=G2&origin\\_search=set](http://ntuacis.digital.ntu.edu.tw/sample/search.php?keyword=&sampleNum=&sampleName=&location=&demo_location=&ethnic=A03&agencyName=&collector=&collectingPlace=&new_location=&donator=&function=G2&origin_search=set)。資料下載：106 年 10 月 11 日。

### 第三節 農事祭儀與農耕

目前所發現板曆皆在信義鄉地利村、雙龍村中間的地理位置，係屬布農族丹社群及卡社群的居住地。日治時期台大蒐集資料指出三塊板曆中，最早的是 1935 年日人藤澤仲採集編號 2418(見圖 17)，收自卡尼段社(kanetoan)。另二塊同為 1938 年收集，一塊外觀形狀同 1935 年收集的樣式是「長形」台中州理蕃課採集編號 2653(見圖 19)，收自卡尼段社(kanetoan)，編號 2418 與 2653 二塊板曆外觀形製系屬同一個系統。然而，另一塊外觀形狀為「長方形」板曆上木刻繪圖有人像出現較其他那二塊不一樣，由橫尾視學採集，收自哈巴昂社(habaan)編號 2654(見圖 18)。板曆的小米農事祭儀符號所代表的意義，為實際農作並建構出布農族社會與文化上的樣態面貌。

早期族人是如何從事農耕作業，為何要與儀式一起舉辦，藉由文獻資料提供及田調訪談口述得知漸漸勾勒出板曆符號刻痕下的意涵，小米祭儀和農事工作之間相互建構布農族倫理社會的規範，甚至當代的符號也有傳遞族人認同感和想像共同體的氛圍<sup>147</sup> 在《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究(續篇)》一文中指出，馬淵東一《BUNUN 族祭儀和曆法(1987a)》、《高砂族之有關於粟的農耕儀禮(1987b)》，他有以下的指示：「布農族之所謂的祭期、祭日，就是一個祭團的人，同時舉行那些儀式，並共同遵守那些禁忌的期間和日子，我們不難想像得知，上述的需要不但使他們的祭祀趨於複雜，而且成為增多其祭日的主因。再說，因為這一些祭祀是配合農作物之季節性變化，所以是配合農業活動之進度的，因此，祭日自然地分布到一年之內的大多數月份裡。」咒術儀禮的行為皆為農作物豐富。<sup>148</sup>

依據傳說布農族原來不懂祭祀，而由月亮親自傳授指示。它的口碑是這樣的：「古時，月亮曾下凡，月亮自述他是那曾被射殺的太陽變成的，月亮召集我布農十一支派到所指定的山上，傳授月份的轉換以及如何祭祀的事情。月份的界限，是以上次的月亮消失，這次月亮出現為準，月亮消失換另一個月亮後，有不同的祭祀，有的祭祀時間長，有的較短，釀酒也因祭祀的不同而有不同的做法。月亮製定許多禁忌與規矩，有些東西只有同宗氏的可共享，別的宗氏就不能享用，祭詞要和月亮所指示的一樣。從撒小米月 buan in-pi-na-gan 開始，這個月亮消失以後，再來的一個月亮叫疏苗月 buan in-hu-lau-wan，接下去是襪襪月 buan la-pas-pasan，然後是打耳月 buan ma-lah-ta-gia，結束後是粟初收月 buan sau-dan，再來是孩童月 buan tuh-tuhan，完了是收倉月 buan an-da-dan，之後是休息月 buan in-ha-mi-sanan，結束後是開墾月 buan ba-si-na-pan，最後是整地月 buan ka-hu-man，正好是一輪，這是月亮親自教的。」<sup>149</sup>

<sup>147</sup> 湯淺浩史。2009。《瀨川孝吉 台灣原住民族影像誌-布農族篇》臺北市：南天書局，頁 135。頁 129-130。

<sup>148</sup> 劉斌雄、胡台麗、徐韶仁等人 1989。〈台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究〉(續篇)中央研究院民族學研究所，頁 85。

<sup>149</sup> 同註 148，頁 87-88。

布農族是臺灣原住民中人口移動幅度最大，伸展力最強的一族，分布地區之廣僅次於泰雅族<sup>150</sup>。其在移動過程可以區分為三類：一是向外遷出已呈人口過多的原始地區，其次是被移入地區，又同時進一步移出地區，第三是被移入的新殖民地地區。<sup>151</sup>布農族可以分為五個部落社群系統，位於最北端為卓社群，卡社群、丹社群、巒社群、郡社群。(布農族傳統聚落領域圖，圖 56)

海樹兒·友刺拉菲在《布農族部落起源及部落遷移史》一書中指出，南投地區，卡社，社名 **Qanituan**，遷入原因由於出獵之際，發現土地肥沃，飲水豐富之現居地。另丹社，社名 **Habaan**，遷入原因由於居住地人口自然增加，感農耕地狹隘。布農族發展過程中，卡社、卓社是從巒社分出來，最晚是丹社。(圖 30) 丘其謙在《布農族卡社羣的社會組織》一文中指出，日人馬淵東一調查布農族時，卡社羣人分居流經卡社的濁水溪支流的二岸、本流的二岸、丹大溪北岸的各社。這些社別是：**palasagon**、**alusan**、「**qanitoan**」、**tavul**……。<sup>152</sup>

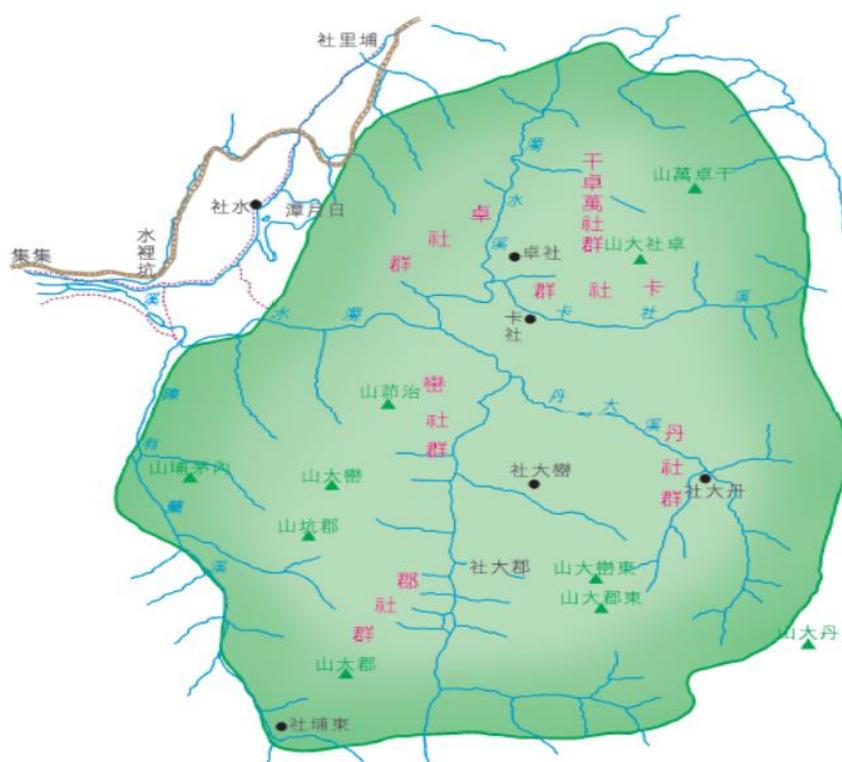


圖 56、布農族傳統聚落領域圖<sup>153</sup>

<sup>150</sup> 衛惠林 1996:10，引自劉斌雄 1988:41。黃應貴 1982:2。

<sup>151</sup> 黃應貴 1992:195-198。《東埔布農族人的社會生活》，台北：中央研究院。

<sup>152</sup> 同註解 76。頁 12。

<sup>153</sup> 圖 56，佐山融吉 1919。《蕃族調查報告書-武崙族前篇》北部武崙族分佈圖。

## 一、板曆的地名

分別針對日治期間所收集的板曆有關的地名簡述如下：

- (一) 地利村 (Tamazuan) 現今的行政轄區為信義鄉地利村，部落舊名「達瑪巒」(布農族語 Tamazuan)，有二種意思：一是「舂米的地方」，一是「大公雞」。相傳居住在 Asang 的卡社群人，到這裡狩獵時，發現有一塊像白形的石頭，因而得名；另一說：此地原是沼澤地，因其孳生蚊蟲，某一天黎明時忽然出現一隻大公雞，此後不再發生遭受蚊蟲肆虐，故取公雞的布農族語 Tamazuan 為社名。丹社群及卡社群為主。(第一章，見圖七)地利村民原屬中央山脈的布農族巴庫拉斯部落，日治時期為管理方便，被強制遷村到地利來。而原意「河岸平坦、水源豐沛之地」的「巴庫拉斯」祖居地，竟因長期的休養生息而更見生態之豐與文化之美。
- (二) 雙龍部落舊名「伊曦岸」，布農語稱為 Ishingan，意思是「寂靜之地」或「佈滿石塊之地」；移住之初此地有許多石巖，日語稱石巖為 Ishingan，因而得名，族人自稱迪巴恩部落 (Tibaun)，居民以卡社群人、丹社群人、巒社群人為主。(第一章，見圖七)布農族皆分佈於中央山脈周邊地區，目前文獻及現存板曆提及採集為丹、卡社聚集地方。

丘其謙在研究調查，卡社羣人已聚居潭南 lea?oan、青雲 tava?oan 及雙龍 isi?an 等三社。其遷移的情形如下：palasa?on、tsivits、tavul、kabo 等社居民，移往雙龍。Bunbun、vaq?dats、qavi?an、qowat、mutso、tamakoan、tabul、qanitoan、等社居民，移往青雲。Voqul、lukajan、alusan、boboan、kabo、qanitoan、kaxai?an 等社居民，移往潭南。<sup>154</sup>此外，在丘其謙研究對卡社農事儀式、符號圖案似乎沒有說明，另發現田調部落地點是以南投縣信義鄉「潭南社-潭南 lea?oan」，又在卡社群舊部落的「qanitoan」族人移往現今的青雲、潭南，這二個是以前卡社族人遷移的大部落。從祭儀推論與採集地點加年端(kanetoan)板曆編號 2418、2653 二塊板曆，地點與位置為卡社 qanitoan 或 kanetoan，是否同為一系統，符號和儀式活動判斷是有落差。

卡度是布農族語，是地名。石板平平的(isang-一心)日語是石頭。Ang 是名字嗎，以前在上面有很多石頭-叫 is。因為這裡沒有人住我們還住再最上面，上面有一個很大的石頭現在還在，可以說是巨石，在日治時間日本人取名為「ansin」。日本人尚未到的時候，該地就有五家在這邊地定居了，族人叫這裡為布農語為「isang」巒社的人，他們最先過去的沒有經過山上，從南投縣集集直接到山面這個地方，日本人還沒有來的時候族人就在這邊定居了，他們是慢慢過來的。現在的祖聚地幾乎是走的走的啦，現在這邊的人也搬到人和村那邊定居了。

(2016/4/28，米萬吉家中田調)

<sup>154</sup> 同註解 76，頁 12。

## 二、小結

日治時期的台灣，受到殖民者外力壓迫，族人被要求集中管理和教化。因此，板曆的創作與當時情況有關連性，過去農業時期大部份為游耕方式，某些重要物品需貼身攜帶，其一可能因為被迫遷移必需要帶走，例如獵槍、鋤頭及鋤子等。其二若某種重要的東西不易帶走，例如極少數人擁有且神秘物品，而它又不方便出現在族人面前展示。

三塊收藏的板曆祭儀符號，田調期間主要發現台大編號 2418 資訊發現，大致上於文獻中鈴木質所述的板曆繪製一樣，推論板曆符號祭儀是分為八區段，記錄一年中最重要農事祭儀，如開墾祭、播種祭……最後取稗祭一共有 8 個區段等農業活動都是互惠行為，附近的親友互相幫忙工作，如此輪流集體合作。工作完了之後，主人以酒飯招待幫忙的客人，並不另外給酬勞。田調編號 2653、2654 僅利用圖檔資料來論述，其中編號 2653 板曆可以確定有「開墾祭」和「播種祭」及「射耳祭」等之儀式出現，與 2418 板曆同屬一個系統符號，且採集的社群為(Qanitoan、Kanetoan)。反觀，2654 之板曆形製外觀比較少見，此塊兩面的木刻皆有棋子盤的線條，正面的符號圖案多且樣式不同，反面則較少。可能是尚未完成品，為一個單獨系統符號且採集的社群為(Habaan 社)，在布農族地區幾乎很少見到此塊視覺符號。符號板曆的創作與當時情況有關連性，過去農業時期大部份為游耕方式並配合周邊環境作物來耕作，某些重要物品需貼身攜帶，其一可能因為被迫遷移必需要帶走，例如獵槍、鋤頭及鋤子等。其二社群的領導者有些需要教導的重要儀式，必須記錄標記於器物上。板曆視覺符號傳達的物質文化，誠如陳玉美所述，不再只是被動的反應社會文化體系，人類適應環境的記錄，而是社會文化繁衍再生的過程中扮演主動積極的角色，再度獲重視(陳玉美 1996:415)<sup>155</sup>。筆者觀察台大 2418 板曆，此塊初處採集資料提及僅在南投縣信義鄉地利與 雙龍之間，從文獻中(參閱第一章，圖 11)嘉年端屬於卡社群舊社居，將於後面的章節依序論述。

這兩塊板曆收集自南投縣信義鄉(地利村與雙龍村之間)，其實這個地點皆是來自丹社、卡社布農族聚集的地方，早期卡社群已聚居潭南(lea?oan)、青雲(tava?oan)及雙龍(isi?an)等三社，因外力遷移因素 qanitoan 社居民曾移往於青雲、潭南二社。推測 qanitoan 社是卡社群的舊部落地名，因移動中族人混居在一起，到了日治後期丹社群，因對移居東部過程會造成社會文化傳承及祭儀消失。當時身為祭司的丹社族人創作出小米農事儀式文物品，具有教育族人儀式和社會規範之功用，屬為布農族人部落社群的物質文化資產。

---

<sup>155</sup> 同註解 72，頁 182。

## 第四章 當代視覺符號、文化展演及教育復振

在 2013《再現原始-台灣『原民/原始』藝術再現系統的探討》論文集中，Dr.Sophie McIntyre(麥書菲)〈政治和台灣當代原住民藝術之博物館學再現〉(The politics and museological representation of contemporary aboriginal art in Taiwan)文中說明，檢視了博物館在形成國族認同中之意識型態和文化上扮演的角色與「政治用途」，以及如何互相溝通，並定義在國家和民族層面下的我們是誰<sup>156</sup>。在現今我們族人的認同是什麼呢?在文化上及態度上原住民的主體性什麼呢?要如何互相連結並認知我們的根!我們布農族「板曆」的出現，使日治警務單位人士瞭解原住民有文化基礎，小米符號獨特文化系統，以視覺符號的體現或教育文化展演要延續族人之間共同記憶，而非僅僅在博物館扮演我們詮釋權。

報導人米萬吉指出：信義鄉公所牌樓的板曆好像有錯，都是叫外面廠商畫的，我們有跟鄉長反應板曆的順序和排列有錯。但是，要花錢打掉重做，例如信義國中也是錯了訪談人有向校長反應……。

(訪談時間：2014/8/7，米萬吉(卡社群)，家中)

當代藝術的文物與文化認同，藉由現今與它們過去的關聯性以視覺符號保存和延續了原住民文化。基本上，板曆是透過博物館館藏陳列，再現原始部落文化意涵，如同班納迪克·安德森(Benedict Anderson)所提出的「想像的共同體(imagined community)」，此共同體是以一個概念或形象做為集體國族認同的基礎<sup>157</sup>，爰此，這些藝術視覺符號的體現，針對原住民身份形成不同的主體性與認同。此外，許功明指出「原住民藝術」(Indigenous Art)-辭泛指以原住民份者所從事之藝術創作。但仍牽涉到創作者的身份與認同、對作品的詮釋與宣稱，以及其作品內容與題材表現上，是否關係到族群文化之傳統本身或社會議題而言。<sup>158</sup>

<sup>156</sup>Sophie McIntyre. 2013.〈政治和台灣當代原住民藝術之博物館學再現〉(The politics and museological representation of contemporary aboriginal art in Taiwan) 刊於《再現原始-台灣『原民/原始』藝術再現系統的探討》。頁 33。

<sup>157</sup> Benedict R. O' Gorman Anderson 著。吳叡人譯。2010。《想像的共同體——民族主義的起源與散布》(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism)，臺北市：時報文化。

<sup>158</sup>許功明。〈台灣原住民藝術：當代與原始的對話〉。2004。《原住民藝術與博物館展示》。臺北市：南天書局有限公司，頁 23。

## 第一節 視覺符號的分析

當人類古代時期茹毛飲血、與山林自然爭生存、與動物搏鬥，在地經驗尚未意識到他們與動物不同，人們彼時尚未有符號圖像出現。即，當生存環境迫使人類需合作，當他需要記錄與祖先溝通問題時，符號載體便由此而生。例如藉由某種人為的標記，其實已進入到符號的運作了。

報導人全正明(巒社群)，又像撿拾飄流木，則在上面放個小石頭以代表我的東西等等……。

雖然是小小的標記符號和刻痕圖案意象，也無非是運用視覺傳達表示佔有之意。在《美感經驗一位人類學者眼中的視覺藝術》一書中指出，我們不應該將集體的共識(consensus)或任一種符號意義的情況(condition of signification)，理解為對一種符碼的學習(the learning of a code)，或是一種藉由參考而得意義的情況(a condition of signification by reference)。符碼是依慣例的：它是根據明確或隱藏的共識而來<sup>159</sup>。視覺符號意義對共同集體記憶的人們，有召喚的情感和認同感的歸屬，看見它的存在意象，知道我們存在的核心價值。過去祖先依序萬物的規範和自然界中取得相互平衡，藉由板曆圖案和視覺符號的概念，訂定如同現今「農民曆」規範秩序，教導族人學習農事範疇並遵守嚴謹部落的倫理階級。透過小米儀式連結，延續族人生活模式傳承與社會文化脈絡的關係。

對於原住民文物而言，不僅僅只是藝術的意義價值。這樣的觀點正呼應了日期時期對布農族的板曆符號，被當時日警人士誤以為是一般圖案畫作，而忽略其刻痕所具有之祭儀內涵的文化層次與本質。板曆視覺符號被視為是小米儀式進行的一部份，在當代文化上，它是一種超越視覺平面的表達意義，因為它本身是一種展演、一個儀式、一個教育傳承。

---

<sup>159</sup>Jacques Maquet, (武珊珊、王慧姬等譯)。2006。《美感經驗：一位人類學者眼中的視覺藝術》(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts)，台北：雄獅。頁 139。

## 一、視覺符號

在文獻分析上，發現蕃人祭事曆各區段中有出現的符號圖像，資料的論述上不曾對未出現符號有討論，這個符號相較之下有特殊性。

(一)在板曆農事儀式，除草祭儀為第四區小段該活動共 8 天，在第 6 天(刻痕)出現之符號：。此符號與除草祭儀有其關連性。鈴木質作者《蕃人風俗誌》文獻一書中，指出第六天稱為布農語「馬希布索庫」。把芒草插立在水塘中，祈求粟種發育良好。圖案為一個直線條，三個斜短線條組合起來，回顧文獻論述未有任何圖案符號解釋說明，就除草祭儀活動第六天的描述為將大芒草投入小池塘中，表徵使小米快快生長。為何用這個符號呢?活動利用期間是那一個祭儀過程呢?這一天顯示族人們要做什麼?試圖理解那符碼代表什麼意涵，筆者藉由田調蒐整資料去探討這個部份的緣由。

在一次田野調查至北投凱達格蘭的文物館中發現，台大繪製出土板曆(編號-2418)小米祭儀的驅疫祭中發現有一個三個直線條圖案符號出現，可以推論就是將大芒草插入水中的意涵。從文獻中可以佐證推論，莊達特〈布農族文物之寶-「木刻畫曆」〉文中指出，板曆符號儀式在第四區段活動儀式為除草祭有八天的祭儀活動，其中第六天叫做布農語「馬西布索克。」把芒草立在水塘中，祈求粟子發育好<sup>160</sup>。此外，在鈴木質《台灣蕃人風俗誌》也是如此論述<sup>161</sup>。筆者研究播種祭其中原因小米粟尚未長大成熟，但是經過了除草祭儀是將小米田中的雜草拔除後，讓已長大的小米可以像大芒草一樣生長更成熟及高大，小米粟穗粒飽滿。據此，推論除草祭儀中第 6 天出現了此符號的圖案。

田調中報導人胡傳技(郡社群)，任職布農族東群部落學校校長表示：我們布農族的祭司常用的就是大芒草，我們族人講這個植物(Padan 布農語-danaci)，也可以說(布農語-hahaci)，將大芒草粗枝<sup>162</sup>的部份放(掛)在牆壁上。但是，受到遷徙因素族人全部被迫遷下來子，後來找不到大芒草，就拿這個用細的代替，(以傳統小米祭儀)照理來說其實是不對的。祭典儀式用的芒草是大芒草，希望小米會長大像大芒草一樣非常強壯且有力，這個完畢就會像祭拜(儀式)，將祭典所使用小米跟祭司用的大芒草一起丟到水裡面和有水池的地方，祈求小米田會跟海水一樣多且很綠很藍，這個一定要丟在水裡面中，不能隨便亂丟棄，如同綠油油一片的草茵及一片藍藍的海。

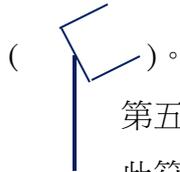
(時間：2014/2/28，台東縣延平鄉巒山村，訪談人家中。)

<sup>160</sup> 莊達特。1995。〈布農族文物之寶--「木刻畫曆」〉刊於《語文論叢》1 期，63-81 頁。

<sup>161</sup> 鈴木質(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。頁 173。

<sup>162</sup> 大芒草這個植物它是粗跟一般芒草不一樣，細(小)芒草它生長在低海拔區域，粗(大)芒草它生長在高海拔區域。

(二)在板曆農事儀式，第 E 區小段的(打耳祭儀)中，第 8 天(刻痕)出現之符號



第五區小段的(打耳祭儀)中該活動共 12 天，第 6 天(刻痕)出現之符號  
此符號與除草祭儀必有關連性。

從文獻資料推論，在莊達特〈布農族文物之寶-「木刻畫曆」〉一文中指出，在板曆符號儀式第五區段活動儀式為打耳祭，共有十二天的祭儀活動，其中第八天叫做布農語「馬哈拉苦拉波斯-masangkun, masugulus」用手指頭沾酒讓嬰兒嚐嚐，母親也要喝。此外，在鈴木質《台灣蕃人風俗誌》一文中也是如此論述。

圖案為一個直線條，三個短線條組合起來，圍成一個口字，指涉為一個手指的樣式，在打耳祭儀活動第八天的描述，為母親用自己的手沾酒給嬰兒淺嚐一下(沾唇儀式<sup>163</sup>)。又在第五區段中的第八天符號，指意用手指沾酒給小孩子嚐一嚐酒的意涵。

該圖案符號如(  )像我們手指頭，前面尖的形狀謂之。此外在何廷瑞《布農族的粟作祭儀》中指出播種祭儀(lusan minpinag)，近圓月時舉行，因這種祭儀，木月曰 boan minpinag，意為播粟之月。台大資料文獻標示，板曆這一區間以中文書寫標示「拋石祭及封鋤祭」儀式名稱說明，筆者試著解釋在整個播種祭活動過程中，視當時環境及氣候而決定加入「拋石祭及封鋤祭」這個小米儀式，屬次要的儀式可有或可無，有出現或沒出現。

筆者：這三個符號為什麼都沒有在板曆出現。

米萬吉：因為很多版本嗎，可能這個是在其他的上面。

筆者：燒豬毛符號，但是不會在這裡出現。打陀螺在活動祭儀他們有講嗎!但是沒有出現在板曆上面。

米萬吉：打陀螺是小的細節，但是在說明的地方是會有寫。

全主任：在這邊就是不會呈現，譬如說是大的主結構主題(祭儀活動)是會明顯寫之，裡面要進行的內容不一定是會顯示在這邊，可能的是它不是重要的它就是沒有。

米萬吉：這個是包括在裡面了-除草的地方。

(2016/04/28，報導人全淵能、米萬吉田調紀錄)

推斷較不太重要的祭儀，因此在板曆不會有這個視覺符號繪圖，惟祭儀活動中會有這個動作行為以祈求土地、小米精靈的應許。筆者期望在未來有機會可以觀察到，田調中報導人敘說的那一個最完整布農族板曆，因此，可對小米農事符號全盤掌握以利理解和分析。

<sup>163</sup>沾唇儀式，家長(限男性)手沾酒(以杯水代替)給於學生沾唇。代表祈福孩子的身心意志像酒精一樣強烈而百毒不侵永不生病。

筆者：符號可以判讀嗎？

米萬吉：這個可能要去問他們是如何去判，他們(台大)寫這個可能是問過他們(布農族人)才寫這個嗎。

米萬吉：最早是長條的，後來國民政府來的時候在用的。在日據的時候都是沒有想這個東西啊，後面的人就是老人家問祭司這個怎麼刻他才刻的，日本人就把最完整且詳細的帶走。符號圖案是大同小異啦……。

此外，研究中有些圖像符號尚待釐說明如下：

3、在蕃人祭事曆彫刻圖中，未曾出現在出土曆板及米萬吉老師作品的各區段中

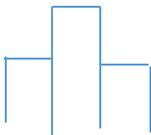
5 個圖案，如下圖所示：

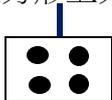
(1).池塘插萱日或(在水塘中種芒草)，符號表示謂之 (  )。<sup>164</sup>

(2).球與陀螺，符號表示謂之(  )。<sup>165</sup>

(3).旱田，符號表示謂之 (  )。<sup>166</sup> 但是可以推論，如在板曆小米祭儀中的進倉祭(拔稗祭)，族人用木頭堆在房子的屋頂上，於表小米收成像堆成山一樣多。

(4).另有二個記載不明(不詳)，其中一個，像似用火燒烤豬毛意義

(  )。<sup>167</sup> 如火焰之外形圖像。

(5).另一個為正方形上方有一個長條又其中內有四個點，尚不知道其意義如圖所示 (  )。<sup>168</sup> 但可以試著解釋在一塊田地中插立一根竹子

(芳草)以代祭壇，把樸樹(無花果)的果實(labo)放在芳草上，之後播下粟種，布農族人稱為「試播」。以上符號，可能有出現在其他的板曆上，田調時訪談人曾經表示最完整被日本人拿去了。表示目前所收藏的三塊板曆祭儀的符號不是完整詳實記載，這部份確實為研究的因難之一。

報導人米萬吉表示：族人依據當時氣候來耕作農田，其他的布農社群(部落)不能根據我們這個地方，後來被日本人拿去了也不知道是那個地方的板曆，可能應該是這樣子。這個東西因為日本人已經到了信義鄉地利村這邊了。

(訪談時間，2016/04/28，家中)

<sup>164</sup>、<sup>165</sup>、<sup>166</sup>、<sup>167</sup>、<sup>168</sup> 同註解 161。

## 二、鈴木質的小米符號

本論文試圖探討其視覺符號傳達的意義，在鈴木質《台灣蕃人風俗誌》<sup>169</sup>一文中指出，對板曆符號有其文字與圖案相互的解釋說明如下：

1. 實心三角形(刻痕)表示一天：



。

2. 倒 D 表示用平底鍋煮小米釀酒：



。

3. 四角形為禁止伐木取薪的日子：



。

4. 空心圓心內含數個實心圓形，表示芋頭在廣而平的卡邦(竹籠)裡：



5. 獵刀樣表示出列：



。

6. 鋤頭樣表示開墾或耕作：



。

7. 兩個球代表球與陀螺：



。

8. 水漕(池)上長草代表在水塘中種芒草：



。

9. 豬則以漫畫筆法畫出：



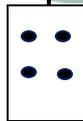
。

10. 意思不明，可能代表燒豬的毛：



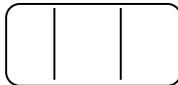
。

11. 不明：



。

12. 旱田：



。

13. 把小米放入卡邦：



。

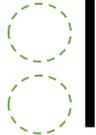
14. 計算卡邦裏的小米：



。

<sup>169</sup> 鈴木質，(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵。頁 142-149。

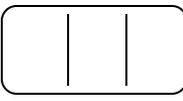
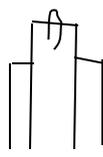
下圖為研究者試著與鈴木質《台灣蕃人風俗誌》所述圖案，分別說明如下圖(表-8)，並做一系列視覺符號圖像比對和觀察，試著找出兩者差異性。

鈴木質說明	研究者說明
(1)、  .....。刻痕表示一天。	結繩的樣子 <sup>170</sup> 。 三角形態刻痕
(2)、  .....。禁止砍柴的日子。	木頭之外形。 樹木砍伐後的形態。
(3)、  .....。用鍋子煮小米釀酒。	平鍋煮粟造酒。 鍋子外觀的形態。
(4)、  .....。表示出獵，有狩獵之意。	山的形狀去山中打獵。
(5)、  .....。鋤頭的形狀。	鋤頭形狀適合挖地耕作。
(6)、  .....。開墾旱田。	在田裡挖地開墾耕作。
(7)、  .....。球和陀螺。 <sup>171</sup>	球籐受鞭籐打動而轉動
(8)、  .....。青芋放平坦的籃子(卡邦)。 量。	在籃子內計算農作物數量。
(9)、  .....。表示在平籐(Qabon)中數粟。	計算粟的數量。

(附錄表-8 板曆符號)

<sup>170</sup>米萬吉(卡社群)表示，小時候喜歡跟父親去山上住，山上有土地及一間工寮父親在那裡整理園地順便也會打獵。父親記錄時間會用繩子結一個結。第一天結一個第二天結二個依序下去，結到了第五個結就會下山回到家裡。

<sup>171</sup>何廷瑞的〈布農族的粟作祭儀〉文中除草祭儀，第四天以褚樹皮製作樹皮毯，並祝說「粟!快快成長吧!像陀螺回轉一般快快成長吧!同時人口也興旺吧」。(1958:96)

- (10)、 .....。用槍獵鹿茸(耳)。  
用獵槍射擊鹿之茸(三角形)。  
獵人用槍打獵並射擊獵物。
- (11)、 .....。水塘中種芒草。  
小米穗跟大芒草一起丟水裡面的地方，象徵小米跟海水一樣很綠、很藍、很多的小米意思像海一樣<sup>172</sup>。
- (12)、 旱田。  
在開墾地做界限，利作物生長。
- (13)、 不明。  
像生火中火焰的形像圖案。  
(附錄表-8 板曆符號)

筆者對鈴木質《台灣蕃人風俗誌》一書中圖案，有不同的詮釋分別如下：  
**(1)**刻痕像是結繩的樣式，如同一個結，代表是一天，以方便記錄。**(2)**四方形圖案像木頭之外形，一塊一塊四角形狀。**(3)**像鍋子凹底之外形，擬把粟子放在鍋子煮小米並釀酒。**(4)**像山的形狀，獵人登山去山裡打獵。**(7)**圓形狀木製之陀螺及大樹製皮球，長條狀及為鞭棒之形狀。**(8)**像圓形之籃子盤可篩選或篩漏農作物及計算數量多少。**(10)**用獵槍射擊鹿之茸耳，表示獵人槍法神準。**(11)**圖案在播種祭中可見視覺符號，希望小米會長大像大芒草一樣非常強壯且有力，祭儀完畢把所有的小米跟大芒草一起丟水裡面的地方，像徵小米跟海水一樣很綠很藍數量很多。**(12)**旱田、田園，將土地分成三塊區域墾作。**(13)**像火焰之形狀，用芒草燒豬毛。(上述敘明編號對應圖表-10)

<sup>172</sup>胡傳技(郡社群)表示，受到外力因素族人全部被迫遷下來了後來找不到大芒草，就拿這個用細的代替，(以傳統小米祭儀)照理來說其實是不對的。祭典儀式用的芒草是大芒草，希望小米會長大像大芒草一樣非常強壯且有力，這個完畢就會像祭拜(儀式)，將祭典所使用小米跟祭司用的大芒草一起丟到水裡面和有水池的地方，祈求小米田會跟海水一樣多且很綠很藍，這個一定要丟在水裡面中不能隨便亂丟。如同水汪汪的一片綠油油一片藍藍的海。

(田調時間：2014/2/28，訪談人家中)

在上述的符號形式及作用中，板曆符號的分析可以有不同的解讀和推論。目前台大出土板曆推論分類二大系統，一為 Qanitian<sup>173</sup> 系統，另一個為 Haba-an<sup>174</sup> 系統符碼。在三塊板曆中出土丹社的板曆<sup>175</sup>，台大博物館依 1935 年藤澤仲的板曆編號 2418<sup>176</sup>，有較清楚的論述，因目前台大較有詳細的解析(見第三章)。

在信義鄉田調中訪談人全正明表示：

布農族的板曆，有斷層甚至消失且連接文化上有困難度，生活文化延續不易，宗教信仰移入對原始儀式和舊慣習祭典相對影響、殖民化及漢化嚴重。因此板曆就是不容易找到，況且木刻的符號代表意思是什麼？有的圖案是不清楚的符號，當時為何把這些符號擺上去的因素又是什麼？有什麼關係？現在擁有板曆者不是人人都有之，各部落家族、氏族性也是不一定有之。總之，板曆一定是要具備頭目才可擁用。

(訪談時間：2014/2/6，訪談人家中)

文化建構是流動的，田調時報導人有感而發，在部落社會的形態有所變化，農作生活改變和族人對文化傳承風氣不強烈，間接對自己文化模糊及身分認知的差異。透過板曆符號和農事祭儀展演，再次找回我們回家之路。在當代視覺化是一個快速思維方式，透過此符號的教育復振，如同在各重要場域中，傳遞我們的符碼知識經驗，因符號角色與原始是有脈絡連結，甚至可以轉變成文化創新，利用再生產活動，推至更新、更廣、更深的層次，符號系統與小米儀式展演扮演著關鍵的角色。

---

<sup>173</sup> 布農語 Qanitian 系統，卡尼段，台大出土板曆編號 2418、2653。

<sup>174</sup> 布農語 Haba-an 系統，哈尼昂，台大出土板曆編號 2654。

<sup>175</sup> 依台大博物館丹社-1938 年 6 月 4 日採集台中州理蕃課，收自加年端社(Kanetoan)為例，刻劃 8 項(區段)活動。

<sup>176</sup> 台大博物館收集典藏，編號 2418、2653 及 2654 三塊板曆。

### 三、文化展演

到了當代，一般在布農族地區會發現板曆符號相關圖案，這些視覺符號的出現的意義為何？祭儀功能不在如此強調，甚至狩獵祭受限於法律規範，在這樣的環境利用下，板曆的符碼傳達我們是「布農人」的印記。爰此，布農族全國運動會文化展演是另一個祭儀平台，各地區部落族人皆帶來板曆符號農事祭儀，例如卓溪鄉帶來的封鋤祭等等，透過符號載體，出現於我們生活空間。

視覺化思維的來臨，正呼應了後現代文化特徵，如視聽時代、大眾媒體的興起。隨著當代視覺化的現象，也有西方學者提出了「視覺文化」(visual culture)一詞，作為與過去文字思考模式分庭抗禮的另一種新興的學科範疇。<sup>177</sup>

在 2015 年舉辦全國布農族運動會之台東縣延平鄉用教育活動和視覺符號展演(開墾祭-圖 57)：

族人選到了一塊土地，跟祖靈講話祈求我們的作物豐收，願我們這塊土地在工作的時候、開墾的時候就順利平安。那選上了這塊土地，我們要做所為的地標，布農族過去是用把砍樹皮來做地標及結標，有了這個地標及結標表示這個土地是我們的。然後別人不會佔這塊土地，如果當天要開墾的時候，主人跟耆老會跟祖靈講話保佑我們，如果有蛇及百步蛇，請我們的祖靈把百步蛇移開在我們選的這一塊土地上，因為布農族過去是非常謙虛，會向百步蛇跟祖靈說我們都是瞎子請你們都能夠離開，我們不小心的時候會踏到你、踩到你。我們都知道布農族跟百步蛇的關係與故事。

(田調時間：2015/5/8，高雄市桃源區區公所運動會場地)



(開墾祭，圖 57)

<sup>177</sup>王正華，〈藝術史與文化史的交界：關於視覺文化研究〉，《近代中國史研究通訊》，第 32 期，2001:9，頁 76-89。

土地選地藉由祭司標記，設立符號。族人口述神話傳說與月亮的約定並教導我們農事祭儀，以板曆符號、藝術作品的詮釋，應用在過去與當代之間的轉借。過去族人依序時節配合祭司儀式或老人家智慧，完成一系列社會生活規範，理解板曆在布農人的重要性，相對當代的文化如何持續下去，「祭事曆」這個物質文化和藝術文物載具，對布農族文化知識展現有不可取代性，教育後代子孫為了復振、認同自己的價值，每年固定舉辦全國布農族射耳祭暨傳統技能競技運動會活動。如此，各地區的族人利用活動交流重現和學習過去老人家山林語彙，架構出各社群文化功能傳承過去並融合現代，藉此召喚出部落未來的主體性。

在臺東縣海端鄉、延平鄉、花蓮縣卓溪鄉、高雄市桃源區、那瑪夏區及南投縣信義鄉、仁愛鄉，皆有小米的文化案例延續下去，在臺東縣延平鄉布農族東群部落學校，以視覺圖像板曆與鳥(紅嘴黑鵝)(圖 58)<sup>178</sup>象徵在部落學校學習的族人遵守板曆祭儀規範和傳統祖先山林智慧。板曆中的符碼，可以延伸出三股力量：小米儀式活動的祭司能力使農作豐收，射耳祭中狩獵的領導者獵到很多獵物和各社中氏族的耆老，維持社會秩序的力量，在農業活動聽從祭司指導小米這類活動。另外，射耳祭訓練成年男人狩獵、祭人頭及軍事教育，而軍事領袖及氏族長輩則處理部落發生的法律和政治問題。



(板曆與鳥-圖 58)

<sup>178</sup> 大洪水故事，大洪水使族人逃到玉山 (Usaviah) 的族人雖暫時得到了安歇處，但因為處於高海拔感到寒冷，沒有火種可以取暖以及煮東西吃，而感到很焦慮。突然間，族人在遙遠的另一方山頂發現了正燃燒著的火。於是就開始議論著要如何到那山頂取火種。一隻布農語叫 haipis 的鳥飛過來，就說：「我去、我去。」 haipis 鳥很快地飛到了那山頂處，便以嘴啣著火種飛回，由於火種很燙，在飛回的途中，牠時而用雙腳緊緊地抓住火種，時而用嘴巴啣著，終於成功取回火種，但也燒傷了的尖嘴及雙腳。因此，我們今天看到 haipis 鳥的尖嘴及雙腳呈紅色，即是那時為了族人的生存而犧牲換來的。而族人為表感激，故對這種鳥極為尊敬，也立下了不得射殺 haipis 鳥的禁忌。

在莊達特〈布農族文物之寶〉一文中指出「外來殖民力量和宗教基督教化一進入布農族場域後，改變了布農的社會結構與生活模式，主要經濟作物型原為種植小米，現已改種水稻，原有的歲時祭儀也隨小米種植的停止而停止」<sup>179</sup>。但是，時代、人文的改變也是否重新更替了，另一種祭儀文化和教育認同。祭儀的再現和板曆符號重要入口處呈顯等，更透過布農族運動會展演，以現今方式農事祭儀例如開墾祭、封鋤祭等活動，重新復振與認同我們的智慧，並教育族人後代要學習祖先的社會倫理，如此再複製並活化我們的儀式規範。

筆者透過參與式的田調觀察，板曆符號與小米文化的展演，在 2015 年 5 月 8 日全國各社群的布農族皆至高雄市桃源區參加文化的展演及各項族人傳統技能競賽的運動會，其中各地的布農族鄉(區)公所針對板曆的祭儀，分別帶來和展演傳統不同階段的小米祭儀儀式活動，可視為將當代視覺符號轉化為文化展演與復振工作之因素。例如花蓮縣卓溪鄉就帶來小米文化展演，在播種祭中的「封鋤祭」祭儀(見圖 59、60)。

族人們在會場展演小米儀式過程，封鋤祭在布農族的時間是在每年的 1 月至 2 月舉辦這個封鋤祭，也就是在播種祭間結束之後，祭拜農具的儀式，將開墾及播種用過的鋤頭收起來。會把它收起來，祭司會拿出祭品供奉之並引導「主(族)巫師」一起唱收獲之歌，但封鋤祭必須在所有播種工具全部工作結束之後，才可以舉行。當日場上有一個家族，他們正要播種並試著尋求要「託夢」看試不適合播種。布農語發音……



封鋤祭(圖 59)



封鋤祭(圖 60)

<sup>179</sup> 莊達特。1995。〈布農族文物之寶--「木刻畫曆」〉刊於《語文論叢》1 期，63-81 頁。

…經過「夢占」之後認為今天日子很好，所以他們到園地(開墾地)，園地上面所開墾過的土地在中央試種，讓它成長，他撒的範圍很小，試播一下。撒一些小米布農語發音…，他們試種之後就立即回家，要經過一周左右，一個禮拜後還是要經過託夢來決定要不要在這土地墾作。現在已經過了一個禮拜(回家之後，他們一個禮拜的休息)布農語發音…。經過一個禮拜後他們的長者決定，這個禮拜的夢，非常好。他夢到大樹，他們要請親戚及左右鄰居，(布農族的把鹿帶)來幫忙，布農族是非常分享的民族，主人在殺豬請親戚及左右鄰居。

一天的時間來播這個種，女主人先播種，布農語發音…(工作時唱歌了)。土地女主人在前面播種，後面是她的親屬協助工作在後面翻土，以便讓土壤可以完全覆蓋種子。用鋤頭把泥土拉平好順利讓種子埋在土地裡面，順便在小米與小米田之間種植地瓜，讓開墾田地空間更活化。將泥土之間做一個田埂界線，族人耕作會比較方便。…經過一天的時間，主人認為已經做完了，以前都是沒有手錶，都是靠鳥叫聲來分辨這個時間。

主人宣佈可以回去了，回去之後我們今天的重點封鋤祭(圖 61、62)，將所有用過的鋤具全部集中和掛起來，同時有我們的主人來祭拜它，感謝這個鋤頭若有這些鋤頭的話，我們工作也沒有順利完成。用粟的數穗來祭拜鋤頭，最重要是感謝這些鋤頭，也希望下次可以順順利利。祭拜完了以後，晚宴是非常重要的時刻，請他們來工作願意幫忙，主人用一條豬來，殺豬的方式來感謝幫忙的親戚朋友。現在是吃飯的時刻，一起吃飯一定有酒，酒不是每天所有的，有慶典的時候才有酒可以釀，喝到這個酒也是不簡單呵。他們吃了差不多時間了，布農族不會客氣唱歌的。這個時刻是最開心的時候了，把他們今天所工作的疲勞都忘掉，他們現在是盡情的吃、也盡情的喝。經過4個小時的餐宴後，大家都酒醉了，早期的房子都是距離很遠的，他們現在是互相扶持的回家。當然總是會喝的很多的，都是親戚還是一樣會相互幫忙抬或背回去。



封除祭(圖 61)



封除祭(圖 62)

(田調時間 2016/5/10，來自花蓮縣卓溪鄉文化展演)

小米儀式強調中涵意為何，例如將撒(播)種或粟數穫祭這樣一個符號與在地經驗知識結合，曾經被記錄在板曆上的符碼，當時僅擁有者祭司的語彙。然而時代變遷衝擊我們，原始在地文化根在那裡？一個簡單的符號儀式和族人過去共同生活在山林農事過程事物，是否藉由「板曆轉譯」為當代展演符號與小米農事活動，原住民族沒有文字，文化的載體在生活中，然而板曆獨特視覺符號是文字記錄延伸，透過展演的過程，使族人理解板曆符號，每個區段有不同的農事活動所傳達的涵意，展開並爭取內部人發聲的重要性。

在許功明《原住民藝術與博物館展示》一文中指出，1980年，學者們繼而對博物館等文化機構所持之專家論述立場、學科本位觀點，以及文化保存與再現的合法性、正當性，甚至象徵性霸權的運作予以剖析。同時，在全球化衝擊下，「第四世界」<sup>180</sup>的原住民菁英亦於其文化的觀光化消費體系中覺醒，投注於將其部落自然與人文資產結合之社區改造運動，以及文化傳承與促銷的使命中，戮力爭取土地的財產權、文化的自主權與詮釋權。

原住民族人在台灣的生活有原始的脈絡，土地利用和共享，在文化有自主與話語權。在文化上，認同身份符碼應用於當代社會族人，對文化保留與儀式再現有正確性和傳承性，甚至在族人地區性機構以視覺符號呈現出我們的故事，過去的文化與當代的復振一直在我們生活流動下去。例如在延平鄉紅葉村入口意象，外觀看起來如是現代性視覺符號，一般人若不提醒或敘述大致上不分出來其中意義，與出土板曆形製和部份符號截然不同。但是，布農板曆文化具備符號，算是可以辨識的「獨特性」符號。現今不斷利用在我們的公共場域內及鄉界入口處展示，發展出另一類的文化參與式的布農祭事曆模式。

---

<sup>180</sup> 「第四世界」(The Fourth World)，一般指 indigenous nations(強調客觀政體)或 indigenous peoples(偏重種族 ethos)，即包括所有土著原住民族 aboriginal groups 在內。

## 第二節 教育與轉借的符碼

由於當今文明的衝擊，不論是環境、生活習俗、傳說及美術，已加速地流失，在未湮沒之前，利用「板曆小米符號」的載體。過去小米食物是族人的主糧，在山林間選地、開墾及實際從事農事活動，祭儀活動轉借，同盟氏族，在慶典活動他們相互彼此參與，聯絡感情並維持盟好的關係，爰此，在板曆祭儀重要的射耳祭具有政治功能。使族人利用射耳慶典之時，有許多好朋友參加，且又舉行酒宴，過程中必定會行”誇功會“。他們又撒祭人頭。這些都具有了軍事功能。需要「祭司」帶領並教育在地知識，現在板曆擁用者消失，實際從事小米祭儀不在，另一方式轉借視覺圖案，並協助族人象徵閱讀墾作、狩獵及收穫等小米農事活動。

筆者田調其他布農族分佈地區，我們族人對板曆意義是什麼呢?現今沒有了祭司、小米開墾地及傳統的祭儀活動要還如何凸顯我們的文化和認同。藉由「祭事曆」的圖案符號轉借再次連結我們的凝聚心，例如以郡社群為主的臺東縣海端鄉、延平鄉及高雄市桃源區，花蓮縣卓溪鄉為巒社群居多，最後田調的地區萬榮鄉為丹社群居多等都有板曆符碼和視覺性的圖案出現。這些符號系統及樣式的符碼傳遞布農族的話語權，表徵文化教育與認同屬性。在海端鄉鄉立唯一加油站可看見畫曆，在此表徵板曆的視覺符號，對當地布農族人藉由中油加油站，機關融入地方文化，直接強化族人身份認同感。又在延平鄉紅葉村當代視覺藝術板曆入口意象，更是說明他者族群來到布農族人傳統領域。卓溪鄉卓溪國小學校川堂視覺符碼教育，復振及深化我們下一代族人的智慧和傳承。高雄市桃源區戶政事務所，牆面掛壁板曆圖稿，加深我們身份及證明與恢復族人族名象徵意義。綜上，這些符號和圖案皆與鈴木質符號和米萬吉符號同屬一個系統。

文化傳承和教育認同上，有其延伸復振和喚醒，傳統/當代，身份/認同，以及符碼/印記，如同二元對立進一步之間的省思?從祭司記錄的文物符號，這個物性圖案寓表過去我們的農事文化，利用祭儀活動使族人不要忘本我們的文化，祭司及家族和氏族們透過節慶活動提醒我們，回到初衷尋回我們土地，持續在農事活動中找到我們的本質，記念我們祖先在社會文化和事物的教導。

我們更看見如同呼召性視覺言語，使族人看到了板曆視覺符號圖案後，教育當代族人文化含義為何?唯有檢視地區性象徵性質，我們才能清楚看到這一點，並將布農人置於更寬廣的整體文化、認同我們建構自身社會脈絡中，是否充分意識到我們視覺展示發聲的重要性，而有積極的行動?

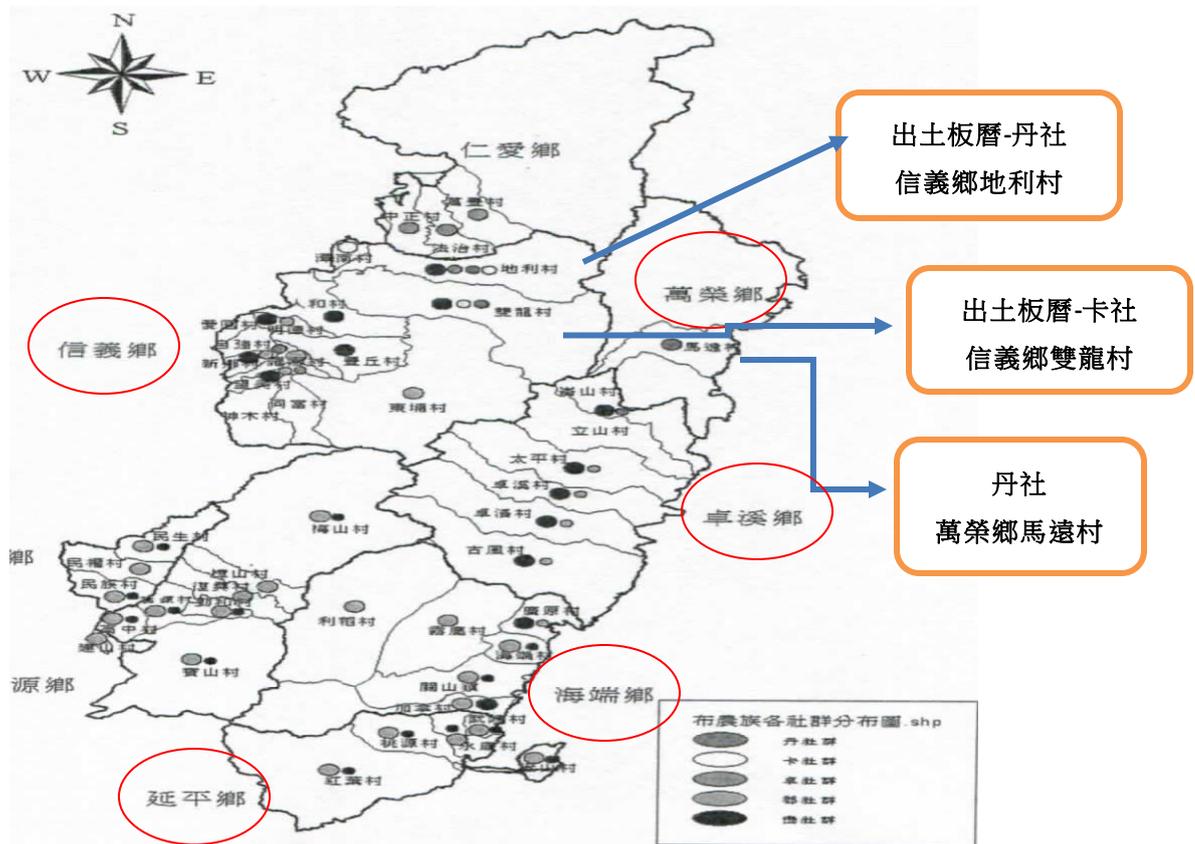
有如“對話”意義，如其所言是能突破：看/被看、記錄者/被記錄者、原住民/非原住民，甚至殖民者/被殖民者、統治者/被統治者間的二元對立，並且說這些將過去與現在並置的原住民生活影像中，所透露的訊息：原住民文化現今已是融合了本地與外來、傳統與現代間的“對話故事”

(喬宗志，2002:29-31)

## 一、來源

在楊南郡《認識布農族》一文中指出，在昭和十二年(1937年)，日警在現在的丹大林道下方 kanetoan 社(嘉年端社)的一個祭司家中，發現一個木刻的農事兼祭事曆，驚動了當時的學術界<sup>181</sup>(見圖 63)。在 1917 年丹社人在不滿日人高壓統治管理，乃暗邀東部郡社群人合併在好兒娃丹發難，一舉消滅當地日人，這就是台灣史上記載「丹大社抗日事件」也是後來強制被迫遷移的肇因，民國 26 年丹社群人費盡艱辛耗時三年完成東遷<sup>182</sup>。

米萬吉表示：阿散(asn)布農語為老部落的意思，達瑪巒部落(地利村)族人來自「卡尼段」這個老部落，布農語「好兒娃丹」這個是丹社的祖聚地，他們是慢慢一部份這樣遷移過來，他們有的親戚都是在花蓮縣萬榮鄉，「卡尼段」只是部份而巳有的遷一遷那幾家而已，現在居住為布農族人丹社群跟花蓮縣的萬榮鄉馬遠村一樣為同一丹社群。



4-3-1：布農族社群分佈狀況

(圖 63)<sup>183</sup>

<sup>181</sup> 楊南郡。1995。《認識布農族》，頁 39。

<sup>182</sup> 在花蓮瑞穗鄉富源村西南方設立馬候安社，後來族人往瑞北村西方山區遷移，形成現在馬遠 5 到 9 鄰。

<sup>183</sup> 海樹兒·爻刺拉菲。2006。《布農族部落起源及部落遷移史》。行政院原住民族委員會：國史館臺灣文獻館。頁 236。

板曆符號可以說是「布農族」人最重要的文化及族群特徵之一，透過各地區傳遞過去記憶及在地知識的視覺化圖像，以語言符號來表達一切農事物。在信義鄉曾有出土板曆，在地工藝師米萬吉從事創作，已經不是單純實際從事農事和小米祭儀的儀式。然而，就現代原住民族的處境，藉由入口意象、公共區域，利用各種方式創作出今人深受啟發，將持續傳達並觸動人與符碼之間的互動關係。在田調中，布農族是高山縱橫者，移動範圍大幾乎包括整個中央山脈區域，就範圍以板曆出土的信義鄉地利村、雙龍村為主軸，布農族地區，依中央山脈為中心向周圍環境流動和遷徙，在所田調的布農區域延平鄉、海端鄉、卓溪鄉及桃源區等為輔(見圖 63)。即，「板曆符號」在布農族鄉的重要入口、活動場所、學校場域處處可見，可想而知它的不可取代性，視覺符號認同和教育是另類的建構知識。

在板曆視覺文化例子中，文化認同中以丹社及卡社是源自古老社群屬巒社群，卓溪鄉大部份以巒社群居多，筆者的研究所同學張小芳是卓溪鄉族人，信義鄉重要報導人米萬吉是卡社群族人。分布於周邊的布農族對祖先都有懷念和尊敬之意，此外，一般族人的歷史和源起皆來自我們的祖居地。

曾經有一次，日政府安排南部的布農族人和北部的布農族去台北觀光。當時的南部布農族看到北部的布農族，緊緊地握著對方的手說：「啊，你們是從我們祖先的故地來的。」(楊南郡 1995:39)



(圖 64)

上述視覺符號為馬遠國小學校司儀台(圖 64)，萬榮鄉馬遠村與信義鄉地利村同屬於布農族丹社群，日治統治期間有大規範的遷移，可藉由板曆的視覺符號相同而得到應證。

全主任看到 vilian manququ 的名字，哈巴昂社這個可能要去問馬遠那邊的，馬遠也是從丹社這邊搬過去的。馬遠村的尋根先到我們家裡，集合從這邊開始。

(2016/4/28 訪談人，全淵能主任家中)

## 二、板曆符號教育與符號系統轉借

在此一複雜關係之作用下，藝術作品係接受一個整體信念的價值，這個信念作為集體誤認(collective misrecognition)，在集體的層次上進行生產和再生產(Bourdieu 1996:172)。<sup>184</sup>

布農族的歲時祭儀一年中要舉行如此繁多且複雜的活動，透過祭司集體儀式活動，將部落農業態樣由符號系統形塑我們的文化，在不同層次利用山林資源生產、生態及生活的重要性。審視那些現代視覺生產與教育藝術的作品，理解出我們的過去及現今的文化展現。而各地區圖像研究呈現並思考內部的涵義，分析板曆符號運作是否完整、有趣又兼具教育性，至於能否廣泛應用在其他文化場域上，如同我們常見地區的學校、機關單位甚至是鄉內重要的聚點。在上一章節討論，三塊出土的板曆台大典藏編號為 2418、2653 及 2654，一般而言，形製、外觀「長條狀」及刻痕呈顯符號圖案以 2418 及 2653 較相似，係屬同一個系統符號，稱為 Kanetoan(卡尼段、加年端)系統。另一個外觀「長方形」，刻痕符號以棋格盤排列，屬單一系統符號，稱為 Habaan(哈巴昂)系統。本章節討論常見為 kanetoan 系統，調查分布及符號的區分是以北部區域布農族，以信義鄉、卓溪鄉等，東部區域以延平鄉、海端鄉及南部者以桃源區等。上述地區符號就分類，目前文獻中以日籍學者鈴木質為最早期的原始範本，就圖資發現與台大編號 2418(kanetoan 系統)相似。在信義鄉雕刻板曆報導人米萬吉老師作品，鈴木質與米萬吉板曆符號是有部份差異性。原則上鈴木質與米萬吉繪制圖案屬於常見的 Kanetoan(卡尼段、加年端)系統。再者現代視覺符號屬創意性的作品。將不同系統分類並提出相關文化脈絡和詮釋：

第一型風格，未按正確板曆來源(外包廠商工程)，屬 kanetoan 系統。

圖 65，南投縣信義鄉鄉界牌樓入口意象。

圖 66，南投縣信義鄉望鄉部落松芳古之家。

圖 67，台東縣延平鄉紅葉村入口意象。

圖 68，台東縣海端鄉中油加油站。

圖 69，花蓮縣卓溪鄉派出所建築物。

第二型風格，正確板曆來源(鈴木質、米萬吉範本)，屬 kanetoan 系統。

圖 70，高雄市桃源區興中國小。

圖 71，花蓮縣萬榮鄉馬遠國小。

圖 72，花蓮縣卓溪鄉卓溪國小。

當觀察板曆符號時，普遍說來，符號系統分類標準乃在「真實性」與「泛認同性」，依據其既文獻中和傳統田調來作辨識與判斷。其中依米萬吉雕刻板曆與鈴木質畫繪板曆同屬 kanetoan 系統。

<sup>184</sup>Bourdieu,P.,*The rules of art: Genesis and structure of the literary field.* (S.Emanuel,Trans.)(Stanford,CA:Stanford University Press,1996).172p.

### (一)、第一型風格

上述，一般把編碼類別認定作描述性或詮釋性，他們有一些共同特徵：1. 無所不包。歲時祭儀所關注的，任何一個儀式的面向，都必須被小米祭儀涵括。2. 界限明確。小米耕作過程不能重疊與月亮盈缺變化明確。3. 有啟發及教育性。類別必須將圖案分門別類詳細解釋，分析上必須是與月亮週期、土地精靈(hanito)連貫有條理的。小米祭儀符號分別為 8 個區段儀式活動如下：

圖 65、南投縣信義鄉入口意象牌樓，所呈現的布農族祭事板曆，分類判讀大至為 kanetoan 的系統。

訪談人指出信義鄉公所的牌樓的板曆好像有錯，都是叫外面廠商畫的，我們有跟鄉長反應板曆的順序和排列有錯，但是要花錢。信義國中也是錯了反正文化就是雙龍村先開始…。

(2014/8/2，田調觀察)

屬於第一型風格，非真實性呈現。



(圖 65)

圖 66、南投縣信義鄉望鄉部落松芳古之家，所呈現的布農族祭事板曆，分類判讀大至為 kanetoan 的系統。

筆者研究觀察，板曆第一為個開墾祭，第二個為播種祭，然而族人家中第二儀式未明確繪圖出現非真實性呈現。屬於第一型風格。



(圖 66)

圖 67、台東縣延平鄉紅葉村入口意象，所呈現的布農族祭事板曆，可判讀為板曆符號，未按正確儀式排列。符號大至為 kanetoan 的系統。

筆者研究觀察，板曆物件由上至下有儀式符號出現，但是儀式圖案完整性不全，僅部份符號出現，如釀酒圖案及在除草祭出現的特殊的圖案。未明確創作整個小米祭儀。屬於第一型風格。



(圖 67)

圖 68、台東縣海端鄉加油站，所呈現的祭事板曆，可判讀為板曆符號，分類大至為 kanetoan 的系統。

林報導人表述：我們海端鄉加油站上面的「板曆圖案」，是公所請廠商設計的。布農族是沒有雕刻藝術，這個木刻畫曆是後期的。原住民民族意識抬頭是在東部近 20 年時期開始的，近幾年來身份認同被強烈影響下，出現這個畫曆有布農族的元素且有整體的意象…。使我們族群泛布農族的概念。屬於第一型風格。



(圖 68)

圖 69、花蓮縣卓溪鄉派駐所，所呈現的祭事板曆，可判讀為板曆符號，分類大至為 kanetoan 的系統。

筆者研究觀察，板曆第一個小米祭儀開墾祭，第二個為播種祭，然第四個為除草祭，此建物針對第四個祭儀，未明確繪圖並非真實性呈現。屬於第一型風格。



(圖 69)

## (二)、第二型風格

圖 70、高雄市桃源區興中國小，所呈現的布農族祭事板曆，分類判讀大至為 kanetoan 的系統，但是有部份錯誤。

筆者田調觀察，依仿鈴木質作品範本，符號比對清楚較真實性呈現，非想像圖案的表達依序開墾祭至最後個稗取祭(拔稗祭)。教育性及文化傳承屬於第二型風格。



(圖 70)

即，《原住民族教育法》規定高中以下學校於原住民學生就時，均應實施民族教育。然而，現行的國中、小學之民族教育課程與教材，不僅缺乏民族智慧的系統知識，亦無法傳承原住民的傳統知能與技能，為延續原住民族的文化命脈，行政院原住民族委員會遂推行「部落學校設立十年計畫」，培育傳統與現代知識兼備的新世代原住民青年，重新找回原民教育自主權及族群認同。

圖 71、花蓮縣卓溪鄉卓溪國小，所呈現的布農族祭事板曆，分類判讀大至為 kanetoan 的系統。

訪談人蘇美琅校長學校川堂的畫曆作用，  
1. 可以凸顯校舍建物築。2. 配合建物之裝飾藝術或造形。3. 學校把設計圖給承包廠商施工及施作圖案，圖案也有可能  
有差異…。學校提供的圖案仿米萬吉  
作品範本，中文字義標示正確如最後一  
個儀式「拔稗祭」謂之。屬於第二型樣態。(圖 71)



圖 72、花蓮縣萬榮鄉馬遠國小(丹社群)，所呈現的祭事板曆，可判讀為板曆符號，分類大至為 kanetoan 的系統。

訪談人米萬吉表示：我們習慣還住在山上  
啊，但是慢慢的被遷移下去，你看布農還  
是在山腳的邊邊啊，像是馬遠那個地方，  
他們沒有地在那裡，只有他們住的地方原  
來祖聚地那個是阿美族的土地。

(2014/8/7，田調觀察)

依序完整性呈現 8 個儀式符號圖案，與  
田調訪談人作品相似，比對視覺符號一致  
性可以推測馬遠村與信義鄉地利村社群之  
間的裙帶關係。屬於第二型。(圖 72，同圖 64)



有關板曆分類上，以地理位置分佈為主，農作物類別依序氣候和當時位置環境而有不同生長期。在族人認知上板曆是社群中「祭司」專屬的物件記錄農事活動，它是獨特性和神秘性。鈴木質文獻中指出，農事活動慢慢被忽略，為了把這些重要活動正確傳給族人，就必須做某種記錄。除此之外，其他的原因可能是誤畫、尚未完成或環境氣候變異，而造成有些差異性。另有可能是祭司(擁用者)遷移時，原本記錄的祭事板曆尚未完成等。田調發現布農族社群各區域，其板曆視覺符號從何而來?日治時期發現的板曆源自信義鄉(雙龍村與地利村之間)，之地理位置分屬為地利村(丹社群)或雙龍村(卡社群)。因著板曆曾經在此處被發現，特別對當地族人在地文化保留有著影響。例如祖居地尋根之旅及農事祭事曆的教育復振，研究者試著探討並就本論文出現布農族鄉內，所呈現的板曆繪畫圖案來源和符號象徵的關係為何?目前以在從事雕刻和文史工作者的米萬吉<sup>185</sup>老師作品樣式相似度較高，報導人至今還實際從事雕刻，每個農事祭儀的符號圖像，親自詢問該地區之部落耆老，報導人才應用與板曆的創作，與日治時期採集之板曆圖案大致上相同。

<sup>185</sup>米萬吉布農族人卡社群族人，雙龍村人為族語教師及部落工藝師，目前唯一在布農族地區中還在持續雕刻板曆的族人，可見其重要性。

筆者試著就布農板曆再現的當代符號做一個調查分析，已非過去板曆的小米儀式，舉凡祭司團消失及祭司執行祭儀已不存在，因而轉向為教育與內化認同。小米農事符號作為象徵符號的視覺形式，大致呈現在族人社會實踐與文化傳承之間共同點。

有關賈克·瑪奎(Jacques Maquet)一文中指出，特定意指(signified)間有著重要的共同點，而代表該意指的符號叫做「象徵符號」(symbols)，一致性(connaturality)、部分認同(partial identity)、和共同參與(mutual participation)，則傳達了象徵符號和其象徵物間的關係<sup>186</sup>。

小米祭儀中進倉祭，米萬吉刻痕的板曆本來是要擺在這個地方，報導人米萬吉<sup>186</sup>是用首飾祭表示，布農語「musuqoulur」是孩子要帶項鍊的意思。也認可用括弧包括進倉祭，如是自己用的話我會用括弧表示，布農語「andaza」是進倉祭嗎！其他有時候是用新年祭啊，布農語「minhamisan」。我們這裡就是不是，這個最後不是新年祭，這個最後是拔稗祭表示，布農語「mabilau」它慰勞這一年男孩子就爬到樹上面赤楊樹布農語「kauena」。

在信義鄉內大部份板曆幾乎都是複製他的形制來製作完成。然而，布農族文化的源起，大都來自南投縣信義鄉，促使研究者們或有趣興者甚至田調布農族之文化和文物資料，幾乎會來此地探究布農族的歷史，並將所發現到之觀點及文化復振之種子，帶回到自己的部落發揚傳承。



<sup>186</sup> 王慧姬、武珊珊等譯。2006。《美感經驗：一位人類學者眼中的視覺藝術》。(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts)。台北：雄獅圖書股份有限公司。

### 第三節 符號的詮釋

「原住民藝術」(Indigenous Art)即意謂，泛指以原住民身份從事任何形式之藝術創作稱之，但其中仍涉及到創作者自身的身份與認同，並對作品的詮釋與宣稱，以及其作品內容與題材表現上，是否關係到族群文化之傳統本身與社會議題而言(許功明，2004:23)。

對此，具有原住民身份工藝師，從事文化創作者以原住民元素符號、工具與視覺表現形式去展現。是故，在族人地區性更能強調文化認同與教育延伸知識性的對話。如同，板曆實踐於我們的部落各階層中，以本身參與小米儀式如開墾祭、射耳祭及進倉祭等再以文化之名流動下去和傳承建構各社會中。現階段所蒐集關於布農族板曆之文獻，可分為板曆的文化資產、小米祭儀系統分類、族群文化遷移、及視覺符號的認同等四個面向進行討論。

在田調中訪談人蘇美琅校長：

板曆之事，報導人看、聽、說皆沒有。我們巒社群，是從大分遷移下來，可能沒有帶出來。本校在民族教育上可利用課程加以發揮並推行之。可以再深入了解，執行教育相關事宜或與它校比較及外縣市(布農族之東群部落學校)相關教育課程差異等等。

(訪談時間 2013/11/15，學校)



(圖 73)



(圖 74)

花蓮縣卓溪鄉-卓溪國小校舍川堂正面牌樓上方處-(圖 74、圖 75 及圖 76)



(圖 75)

在花蓮縣卓溪鄉為例，族人大部份屬巒社群，田調發現對於實際板曆文化屬未曾看過地區。但是在學校(卓溪國小-第二型風格)或公務機關(卓溪派出所-第一型風格)，皆以展示布農的小米祭儀視覺圖案，系統分類屬於 Kanetoan 社系統，間接傳遞泛布農族概念。一般而言，學校場域符號的詮釋依正確性表達並教育下一代，傳達出過去老人家在地知識經驗及恢復並形塑身分認同的情感。訪談人蘇美琅校長：國民政府推行「山地人民生活改進運動辦法」，禁止相關儀式的舉行。部落、務農沒有種植小米作物時，在部落和鄉內從事板曆相關祭儀(儀式)，不常見了。

清朝與日本簽訂馬關條約，統治台灣，由於歧視及不瞭解當地族人習性，外力造成文化的衝擊。言語與文字調整修正對我們以後教育文化承傳多少會造成影響，看不見的符碼也是如此，板曆的出現連結我們的文化及共同歷史記憶。布農族的社會結構，以農事活動不同面貌展現在我們生活型態，例如射耳祭透過此活動族人聯絡情感及訓練狩獵技巧，物的性質凸顯當時的族人創新知識。從這個角度來看，直到現在，我們仍然看到更需要有人記錄和書寫，也許可以對過去、現在及未來人類歷史發展的過程給與新的詮釋。

相信透過小米視覺符號現象，再現於我們生活的場域中，學習板曆的文化及教育復振。更可理解我們過去族群文化的遷移史。正如在原住民地區不難發現所運用的是原始符號系統，尤其在布農族地區「板曆符號」展示。不是布農族人拿著槍去打獵或數算小米束的數量，而是符號融入生活場域裡，透過跟在地性知識結合蘊函著母體文化。即，視覺復振文化，自然而然在生活中發生，且文化乃有意識地進行下去。

### 一、想像符號與泛認同(漢/原)(第一型風格)

板曆的形式複雜細密，看是簡單化的符號，承載了族人千百年來「布農族」共同的在地知識經驗。板曆的農事曆在功能上更包括族群識別、歲時祭儀與家族社會倫理等多種意義。筆者發現布農社群中，在不同的場域，例如學校、鄉公所附屬機構，常見第一型未按正確板曆來源，如卓溪鄉警察機關單位(圖 69)及海端鄉加油站(圖 68)等，其建築物上處處可見布農族之「祭事曆」的符號圖案，展示我們的文化故事。

江報導人表述：小時候都沒有看過、聽到老人家及部落族人講這個板曆，好像板曆文化與生活沒有結合在一起。我來公所看到「板曆」才知道有板曆，因為政府政策推動，慢慢的認同性被重視起來。

(時間：2018/3/30，台東縣海端鄉公所訪談)

在布農地區常見板曆符號詮釋的再現，透過此布農符碼圖案，表達我們來自那裡?甚至告訴漢人朋友我們的身分是布農族人，強化我們的地域性及文化性在公務部份呈現具有民族性的教育概念。提升族人與我們的好朋友之間認同概念。



(同圖 69)第一型風格-警察機關



(同圖 68)第一型風格-中油加油站

視覺的認同及對藝術文化的由來，從原住民族社會常態與文化傳統角度來說，並不存在與「藝術」可以相互對應的一個口語詞彙，但是卻擁有高度實用的物質文化與生活器物用品。James Clifford 文化理論一文中指出，原住民文物與工藝品一直都是在西方的傳統論述，他主張回歸原住民的主體性，亦即以其時間、空間、敘事的方式建構其工藝品與族群之間的關係及文化實踐<sup>187</sup>。從日治時期所發現的獨特性符號，受到外力文化壓力而侷限被殖民者角色，接續國府時期教育文化更是如此一般。後期當代族群自決興起，各族群找尋我們的角色位置，尤其在布農族的「板曆」圖案就是一個很好的驗證模式。對於「邊緣化族群」祖先所留傳創作涵養，應用於身分符號視覺符號或具有代表性建築物以地景符號傳達，重新詮釋我們的語彙。

<sup>187</sup>James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge :Harvard University Press,1998).pp621-624.

## 二、教育復振內部人/信義鄉(第二型風格)

李招瑩教授於 2013〈當代原住民藝術的非物質性特質-從族群文化的象徵符號談起〉一文中，日常社會事件與泛靈信仰與聯想一起，存在文化的禁忌，社會結構及時空感不同。台灣原住民與大洋洲南島民族、非洲原住民、中南美洲原住民有相似的特質，例如：泛靈信仰，屬於口傳族群，族群的記憶不是保留在書寫文字歷史，而是保留在歌謠、神話、工藝、打獵、祭儀中，創作的文化符號有特殊性。族群身份認同，原住民藝術家以現代的創作手法、題材，但仍有關懷原住民族群身份的議題<sup>188</sup>。

西方文化將語言文字視為高度發展，當代的教育復振已如此，視覺傳達訊息密碼，如同摩斯密碼在軍事上是一種時通時斷的訊號代碼，通過不同的排列順序來表達不同的數字和意義。內部人具身份認同布農族人，板曆的密碼使我們有共同的語言和文字。臺灣原住民族經歷不同文化洗禮和政權統治，這些被殖民過程，間接造成了原住民族文化語言斷層，身份位置認同錯位，那麼在殖民下保留出土的文物中，可以找尋的平台或媒介是什麼呢？當代文化教育藉由工藝的視覺符號，又透過實踐農事祭儀中，教育復振族人倫理規範。爰此，對於出土板曆的地區，例如花蓮縣卓溪鄉(同圖 72)，見到學校利用川堂多功能性作用凸顯教育場域以板曆符號具民族性的教育，帶來文化復振正確性。甚至未出土板曆的地區花蓮縣萬榮鄉(同圖 64)也運用信義鄉一致性且明確的視覺符號圖案。召喚族人對文化認同，透過視覺符號再現，復振發展出符合現代的言語符號權，並加深後代對自已文化身份認同的感動。



(同圖 73)卓溪鄉卓溪國小-第二型風格



(同圖 64)萬榮鄉馬遠國小-第二型風格

教育文化場域以第二型正確板曆來源(鈴木質及米萬吉作品)為大多數常見的符碼圖案，處處利用當代視覺符號的載體平台，專一性且獨特性的布農族「祭事曆」工藝符號接介，藉由不同技法圖案轉換成當代視覺符號與教育認同，再次發揮文化復振與傳揚功能意義。

<sup>188</sup> 李招瑩。2017《原住民族藝術教育論：理論方法、工藝展示、圖像研究》。臺中市：新新臺灣文教基金會，頁 20。

透過某些視覺復振與地方記憶，還有修正調整的議題，各地方創作或利用度都是外部人來施作，文化認同與教育精準度有落差，內部人及文史工作者對文化認同有更細部的地方化，當擁有自主權在藝術作品意義的詮釋上，良好的運作方式，並成為一種指涉特定事物的教育，而非在無自覺的情形下被同質性的標記。

從前的獵人要去深山狩獵的時候，都會在固定的場所會有祭槍儀式(圖 76)，在過程會平安且狩獵的時候可逮到很多的獵物回來，分享給家族。祭槍歌完後，前一晚要去占夢，公雞叫一聲(公雞叫的聲音)，耆老說全部起床了，耆老問昨晚所做的夢是什麼，一個一個說出自己的夢(圖 77)。第一位他夢的很「失望」。現在要出發至深山裡。在狩獵前禁止打噴嚏、說不吉利的話語，現在耆老叫在家裡的婦女們準備食物，也用小米釀酒，布農語發音…婦女釀好酒事前做準備。從前去深山狩獵的時候，(有槍聲)將會在一個地方，升起狼煙，村莊、部落的婦女們看到了狼煙，耆老派三名的婦女去迎接狩獵的獵人，(現在準備放狼煙-讓部落的親人能夠發現)-現在狩獵的青年要返回家中(有槍聲)，獵到獵物的時候將會在一個地方發狼煙，耆老及婦女看到了狼煙…。獵人們特別把獵物的豬肝給婦女們吃，今天給婦女吃的豬肝特別的甜美，所有的獵物都讓三位婦女背著回來，獵物非常的重，所以婦女們背的非常吃力。這個時候開始一起分享先讓狩獵的親人們吃，然後分享所獵取的獵物，婦女所在家中準備的食物給所有狩獵的人吃…。



(圖 76-祭槍儀式)



(圖 77-祭槍完後，夢占)

(2015/05/08，花蓮縣萬榮鄉(taki vant)帶來的狩獵祭。

### 三、米萬吉之文化復振與創新

人類學家雷蒙·弗斯(Reymond Firth)表示，儘管對傳統無文字民族美感的研究極少，但間接的、印象深刻的證據指出，他們「也享有和西方民族同類的審美受力和判斷」。「藝術作品由經驗、想像情感因素提煉而成」。透過這種方式，「一部作品會引起反應，這個反應來自我們稱之為美的情調」(1951:156)<sup>189</sup>

人類學學者王嵩山教授認為：「台灣原住民族的藝術表現，除了具有極高度的獨特性外，且又非常多樣化，表現出不同於漢人社會的藝術(或美學)經驗。而族群藝術則往往表現在日常生活之中，是日常生活中重要的表現。有時候，由於日常生活的藝術表現，受到實用性的制約，因此也被稱為工藝。這些工藝傳統，正是當代原住民藝術的創造泉源之一。」(王嵩山，2001)<sup>190</sup>

米萬吉製造出來的東西具有實實在在的物質性用途，這些東西可提供賞玩，但它們往往也在家庭或公共機關區域甚至入口處，都有視覺性社會功能。當今板曆符號的擴散在各場域，藉由視覺藝術作品為布農族人情感的延伸提供了一種媒介。但是，正如米萬吉從事板曆創作的那樣，透過物件獨特性的藝術作品都是在某種環境中產生出來的，都與某一具體的信仰、精神價值有著關連。

小米在雙龍村已經沒有種了，看現在的小鳥比小米多。如同板曆文化在生活當中有實踐在這邊也比較沒有了，那播種祭也是沒有了。我們在雙龍村，有這個嬰兒祭、八部合音，我們的射耳祭在4月份舉辦，我們比照早期的方式(按照卡社的儀式)，小孩子拿箭射動物的耳朵等活動。在部落我們也有自己舉辦儀式，或是跟鄉公所配合辦理。

(2014/8/7，南投縣信義鄉雙龍村，訪談人家中及工作室)

當觀看展示時，普遍說來，原住民觀眾的認同標準乃在追求其個人對族群文化傳統認知上的「真實性」(authenticity)<sup>191</sup>。如今，在布農地區所營造出來的展示情境下，原本祭儀或物器皆已脫離了原始脈絡與功能性不在被強調完備；所以，例如在入口意象牌樓、機關單位牆面及學校場域的展示文化，另一類性就必須建立起，現代系統性對物的詮釋、理解與觀看方法。

<sup>189</sup> 吳信鴻譯。1995。《藝術人類學》。台北市：亞太圖書出版社。(Robert Layton, 1991)。頁 27。

<sup>190</sup> 瓦歷斯·拉拜(吳鼎武)。2013《再現原始-台灣『原民/原始』藝術再現系統的探討論文集》〈何謂「原住民藝術」?兼論其主體恆在性價值與文本意義〉。頁 174。

<sup>191</sup> 同註解 158，頁 388。

報導人米萬吉表述：

高雄地區沒有聽說老人家講板曆(桃源區、那瑪夏區是屬於郡社群布農族)，文化及板曆祭事曆都是從信義鄉<sup>192</sup>這裡出去的…。訪談人是雕刻家在信義鄉、仁愛鄉(布農族在這兩鄉有人口)其中在學校外牆有作品。例如信義鄉雙龍村有三個學校都是訪談人板曆(板子)的作品，在花蓮縣瑞穗鄉的馬遠國小也是仿效老師的作品。卓溪國小板曆資料也可能是照訪談人作品模仿。

國府時期，最早是從這邊開始的，老實講說我刻的不只一百個了啦，都是從我們這邊，板曆的活動有規定是說6天或是什麼時候10天，有沒有隔開其實是一樣啦，它只是把它拉長而已，1、2、…15這個對了15天，這個是16天，它這邊也要隔開，1、2、3、…10個。例如開墾祭是6天嗎，然後是播種祭15天、粟收2天、除草祭8天、打耳祭12天、收穫祭16天、10天、及最後的一個祭儀活動是6天。老實講說恢復原住民的認同布農族，從這邊大家都是認同信義鄉這邊啦!

(2014/8/7，南投縣信義鄉雙龍村，訪談人家中及工作室)

在吳智慶〈真正的家在山那一邊—丹社布農族尋根之旅〉一文中指出，自從1917年的反抗日本人統治的丹大事件發生後，遂利用1934年布農族向漢人購槍的案件，強制丹社族人二千餘人全部遷移過程。被迫遷移的丹社布農族人，離開了他們居住三百多年肥沃的土地，從西向東走<sup>193</sup>，遷移過程前後達三年，不知多少老弱婦孺病死於途中，而更有無數病殘者因不適遷移，被迫留置原地，自生自滅。<sup>194</sup>

布農族「祭事曆」以木質材料製作繪畫，視覺圖案的形式和實際於農事耕作連結，原本祭司創作過程有其文化和禁忌要素。布農族人是如何再次建構?以物質文化重新呈現，一種大家看懂的語言和藝術視角融入了我們的生活中，藉由藝術與表現、藝術與語言及藝術與視覺，甚至視覺傳播人類學促成強而有力的認同歸屬感。

<sup>192</sup> 高雄地區桃源區、那瑪夏區是屬於郡社群布農族。南投縣信義鄉是布農族人的祖聚地-最初的是在玉山地區分不同時期及分階段分散出去

<sup>193</sup> 知巒社、卓社及卡社三社的移種區域較不大。反而是丹社、蘭社及郡社移遷較遠，丹社是往東部身體家族性移動，蘭社向南至部份阿里山地區。但是，尤其是郡社遷移範圍最大向內本鹿地方的移動(海端鄉、延平鄉)。今天高雄地區下之移動(桃源區、那瑪夏區)。

<sup>194</sup> 見註解55，圖11。

板曆的符號，簡單雕刻繪畫例如：豬(  )圖形，具有祭司個人在地知識經驗，我們的各種視覺符號除反映祭司對祭儀獲得訊息外，亦能讓族人認同並展現在部落社會秩序。從人與物持續互動，小米之類的自然物，是獲取符號的第一個媒介，並經由「夢占經驗」實際的接觸與互動所得到的結果，成員必須親自參與和召喚具有 hanitu 自然物互動的各種物質和儀式活動，才會建立在人/物於特定時空限制下的意義或記憶，透過板曆文字意義的符號，轉化成當代視覺符號傳播、規範祭儀準則及實踐文化復振。

報導人米萬吉表示，雕刻之板曆農事活動其中一個儀式活動，就是第 7 個儀式。中文語意標示可以間接使人理解符號的意涵，若是不清楚會造成認知和文化教育的差異性。這個是進倉祭，報導人的本來這個區段(地方)為首飾祭，可加註括弧以進倉祭代表。布農語(Masu qoulus)-是孩子要帶項鍊。如果我自已用的話我會括弧，布農語(Nalala)是進倉祭嗎!這樣的話不可以用括弧來區分，我從以前就用這個……這個在布農族教會到現在還是用這個，可能只有布農族吧，在教會還在用--「首飾祭」，其他的族群還是有用嗎?我就不知道…

(時間：2014/8/7，南投縣信義鄉雙龍村，訪談人家中及工作室)

報導人胡傳技(郡社群)表示：台東縣看見的板曆，(入口)意象都出現在鄉公所、學校等等，其中我們發現有大部份是有問題及需要修正，就訪談人認知板曆符號的順序及秩序錯誤了，身為非主導權者。若是布農族很強大的話，老早就把它拆掉了…。(2014/2/28 台東縣延平鄉巒山村，訪談人家中)

許功明指出，事實上殖民的“過去”與後殖民的“現在”之間，應是一種延續而非斷裂性的關係。而且，一個理想的、好的展示敘述與詮釋溝通，也應當是使敘述或被分析對象不僅是被客觀化的陳述與呈現而已，而是個能有所回應、回饋與對話的「主體」。那些被長期忽視主體性存在的展示對象、弱勢族群本身，在後現代的今日必須得到發聲的機會，為自己來作詮釋。(2001:390)

舉例海端鄉未曾發現板曆，為了教育復振及文化認同。鄉內重要機構及公家單位出現板曆繪圖，透過視覺符號文化傳達我們的故事及身分認同圖案。我們用一種內部人看懂的語言和視覺展示圖像，再次連結我們的生活中，轉化成現今視覺符號、規範農事祭儀及持續建構並發聲我們話語權。當代板曆符號從博物館出走來，更走入我們的社會場域。我們發現在布農地區處處可見「板曆符號」再現，教育、認同及復振利用不同的載體平台來詮釋我們自己的故事。第一型風格符碼有鄉界牌樓、族人家中藝術展現、以群社為主的延平鄉更凸顯了板曆創意性及最後應該是全國唯一在加油站建築物可見族人板曆圖案。第二型風格符碼更是代表局內人敘述的延伸，訪談人不斷的雕刻分享，傳達真實性的意涵，雖然經歷長久的殖民過程，族人持續傳揚文化，在當今時代為族人、部落及自己有一個真實性的發聲。

#### 四、小結

就板曆的文化資產研究，米萬吉創作板曆作品，代表現今布農文化視覺符號及教育復振的再現。米萬吉為一位傳統工藝師，除了在部落從事工藝復振，將文化持續應用在教育工作。在板曆的傳承中藉由儀式符號導入生活上，符號的認同是雙重特質藉由板曆工藝方式，將部落經驗接序文化訊息同時，以主動方式轉化為視覺知識載體，身為內部人的工藝師更體會部落中缺乏文化種子，利用對「板曆」圖案及各儀式舉辦之間的天數要求正確，主體性、真實性展示我們文化符號詮釋，並在當代過程中以有意識地情境下復振族人對物(自然物)的認識與創新。

在田調中報導人米萬吉的部落，拉芙嵐部落係屬卡社群，當事人的板曆「工藝品」小米祭儀，總共有 8 個儀式以中文與羅馬拼音一同標記。依序如開墾祭(布農族語-muqanian monquma)(包括選地、整地)、播粟祭布農族語-(Minpinang)、粟數穫祭(布農族語-sipulikul)、除草祭(布農族語-min qlau)、射耳耳祭(布農族語-malaq tainga)、豐作祭(布農族語-minsu lau)、首飾祭(布農族語-masu qoulus)及拔稗祭布農族語-(mabi lau)。報導人田調居住地部落老人家，確認過去部落舉行的儀式，依此祭儀作為該社群小米農事祭儀的規範。上述的祭儀目前常見且比較多出現於布農族原鄉地區。



## 第五章 結論

台灣經歷多次被殖民過程下，尤其原住民受到的影響和衝擊而益形顯著。板曆的出土年代約 19 世紀末至 20 世紀初，當時因感知外來文化及政策，尤其在資本主義經濟引導之下，日本政府採取「農業臺灣、工業日本」的殖民政策，改變布農族社會文化特性。文獻指出布農族具有複雜的祭儀，其中歲時祭儀的小米祭儀就是如此，我們如何理解農事祭儀呢？藉由板曆符碼是一個很好的代表者。板曆的功能應用於日常生活中，規範社會理倫及傳遞社郡內部文化聯繫。

布農族的神話與小米、月亮皆有關性，族人與月亮的約定，配合月亮的周期執行小米農事的工作。日治時期受外影響，導致族人離散為維護社會功能及文化知識的傳承。為此，丹社群布農族人刻畫祭事曆，族人以主糧是小米作物，藉由農業模式的表徵和群體之間互動，反應當時布農人社會的特獨性，視覺符號轉譯成土地連結的關係，幾乎所有的生活所需都可由儀式及家的聚落來滿足，家是維繫社會文化倫理的基本單位，食物儀式與家的功能是互補。祭司夢占「標記能力」已不只是單一物理環境，同時包括土地面對的場域、部落制度、祭典儀式、家族以及在地語言環境。教導我們如何耕作，連繫族人社會的功能，以家為單位擴大至氏族及整個部落運作的重心。祭祀用的東西，板曆象徵性儀式與符號之間。板曆物的媒介，藉由小米儀式延伸到社會關係平等互惠與服從。板曆因為遷移而創作，布農族有獨特的氏族組織和複雜祭儀文化，讓社會內部有秩序運作並規範生活禮俗與歲時祭儀。板曆特性以物質文化透過祭司與土地、小米作物等 hanitu 互動關係，以符號儀式隱含訊息，如此方式復振文化並保留社會功能，更加深知識體系並規範祭儀行為。

鈴木質著作《臺灣蕃人風俗誌》文獻中，曾指出祭儀符號「燒豬毛符號」、「打陀螺符號」等等。目前研究似乎尚未有相似的符號，在布農族地區被發現。藉由田調報導人表述，不重要的圖案例如小細節且與非主軸祭儀活動相關，將不會在木刻板曆被記錄並出現。在台大典藏日治期間收集的三塊板曆，其中編號 2418 板曆收自加年端社(kanetoan-南投縣信義鄉地利、雙龍中間)。台大繪製小米儀式，由左自右為開墾祭為 6 個刻痕、播種祭 15 個刻痕、梳穗祭 2 個刻痕、驅疫祭 8 個刻痕、射耳祭 12 個刻痕、小米收穫祭 16 個刻痕及最後一個為小米進倉祭 15 刻痕，合計共 74 刻痕(天)。在此部落記錄為 7 個主要儀式活動，為一年中重要的農事祭典。

在何廷瑞《布農族的粟作儀式》一文中，所用之材料以信義鄉丹社群為主。兩者有差異性，粟的儀式，儀式是「開墾祭」為 5 天、「播種祭」為 14 天、「成長祭儀」，內包括除草祭 7 天，又除草工作完後，舉行射耳祭儀式 7 天、「收穫祭儀」及最後是「收倉祭儀」在收倉前 4 天開始。合計共 48 天。發現天數差了 26 天的儀式活動，在小米祭儀中少了(梳穗祭)、(驅疫祭)二個重要儀式。

台大指出博物館典藏的兩個「祭事曆」(編號 2418、2653)，為加年端 kanetoan(南投縣信義鄉地利、雙龍中間)，至台大人類學博物館實際觀察編號 2418 出土板曆，而編號 2653 僅觀察圖檔。發現 2653 板曆兩側上、下面皆有刻痕且有符號圖案出現。比對鈴木質文獻中，板曆是(卡尼特灣社)的頭目(祭司)，根據父親的記憶所創作出來，推論此兩塊可能同屬 kanetoan 系統。另依據小米儀式符號推論，是否為卡社群或丹社群所屬之部落小米農事祭儀，進而對應到板曆收集的地點。在海樹兒·戈刺拉菲《布農族部落起源及部落遷移史》一書中，布農族人到一塊新的地域建屋，並在此地慢慢形成一個 Asang<sup>195</sup>。其遷入原因…

我們可以從日本人時代所調查的布農舊社得知：在南投地區，形成 Asang 暨遷入的因素，卡社中的社名 Qanituan，由於出獵之際，發現土地肥沃，飲水豐富之現居地。丹社中的社名 Habaan，原居住地人口自然增加，感農耕地狹隘。<sup>196</sup>

在鄭安晞《日據時期布農族丹社群遷移史之研究(1930-1940)》文中，原居地是巒大社移居至土地肥沃水源亦充足加年端社。在很早期卡社與丹社都是屬於布農族「巒社」的社群之一，吳智慶指出早期丹社仍自稱是巒社群人，後來因時間及地理的關係，文化亦出現差異，在布農族有關的祭典儀式上，丹社群有此不同是因始祖他那比馬-娃丹以部份修增，同時發現製作畫曆、農事曆均發源丹社群，頗有文化性價值。<sup>197</sup>推論 Qanituan 更早期是卡社群的舊社群，因人口及資源分配需要土地利用可提供族人移居之地，後期時間丹社群又從巒社群分支成一個社群。始祖達馬畢瑪-娃丹的後人，為了保存祖先的記憶及口述的文化，更重要使農事耕作有規範，讓子孫有依據效法準則而製作「繪曆」之物品。過去氏族的部落祭團(tas-to-lusan)是一個相當具重要性的結合體，掌管祭儀活動。引導布農社會的儀式、倫理及規範準則，透過祭司記錄符號圖案象徵，發現如何教導族人有所依據，持續維繫布農族人文化價值。

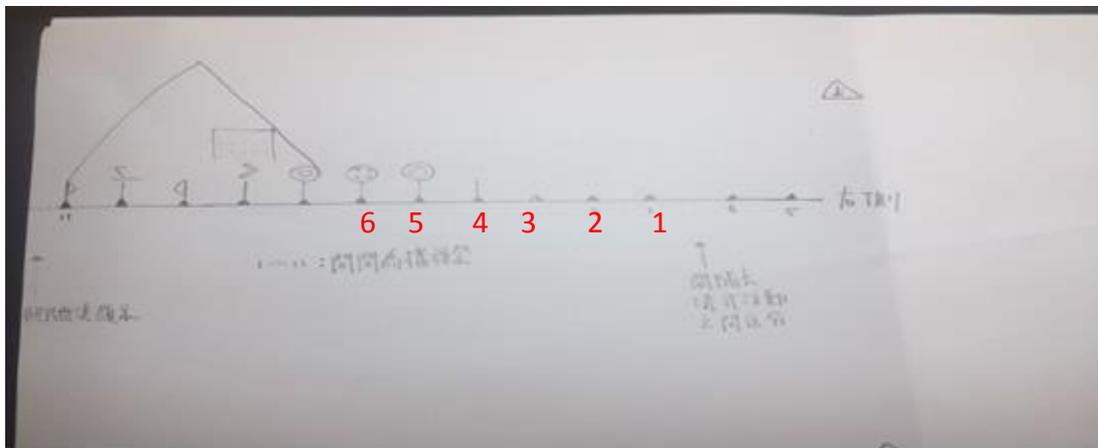
而台大典藏第三塊「祭事曆」(編號 2654)，研究發現台大編號 2654 板曆圖案符號，為 Habaan 社屬獨特系統。就板曆 1 至 7 列試著解讀，依序開墾祭中立標選地、砍樹及選地的圖案出現。又第 2 行及第 2 列「播粟祭」，粟收祭、除草祭圖案出現。第 5 行及第 4 列有山形狀圖案至山上狩獵。第 6 行及第 8 列有槍形圖案，應為射耳祭等。但是，依序後面圖案不清楚或尚未雕刻完全，使後面儀式的推斷有困難。依據每行每列組合比對每個格子內圖案，有相似和不相似的圖案，對板曆繪製的視覺符號儘可能做合理性的判讀。利後學判讀研究參考資料的佐證，持續針對其他的文獻與田調的記錄一一釐清板曆繪製緣由。

<sup>195</sup>、<sup>196</sup> 同註解 83，頁 100-102。

<sup>197</sup> 同註解 56。

學者丘其謙在《布農族卡社羣的社會組織》一文中指出，日人馬淵東一調查布農族時，卡社羣<sup>198</sup>人分居流經卡社的濁水溪支流的二岸、丹大溪北岸的各社。這些社別是：palasagon、alusan、「qanitoan」、tavul……。

板曆收集自南投縣信義鄉(地利村與雙龍村之間)，田調發現這個地點皆是來自丹社、卡社布農族聚集的地方，早期卡社群已聚居潭南(lea?oan)、青雲(tava?oan)及雙龍(isi?an)等三社，因外力遷移因素 qanitoan 社居民曾移往於青雲、潭南二社。推測 qanitoan 社(加年端)<sup>199</sup>是卡社群的舊部落地名，因移動中族人混居在一起，到了日治後期丹社群移居東部過程時。當時身為祭司的丹社族人創作出小米農事儀式文物具有教導功能，屬為布農族人部落社群的物質文化資產。例如在板曆小米祭儀中，播種祭儀就可以發現儀式關係，如下可見：



歲時祭儀所關注的圖案有一些共同特徵：1.無所不包。任何一個儀式的面向，都必須被小米祭儀涵括。2.界限明確且有刻痕間隔 3.有啟發及教育性由右至左邊第 5、6 刻痕繪圖的符碼，僅在小米儀式中播粟(種)祭出現的符號，有文化教育功用並推論為播粟祭。

在 1925 年日治期間並向大眾發表繪曆文化智慧與價值。從日本人收集的三塊板曆外觀形製，台大典藏第三塊編號 2654 板曆形製，是唯一長方形且呈現棋盤格子板曆。圖案符號不常見，屬另一個系統(Habaan 社)。格子的行列，儀式活動有 7 列(間隔)及 13 行共 91 格子圖案，但是大部份格子為空白無圖案。總之，從板曆符號推論第 1 行為有立標選地開墾祭，第 5 行為山形圖案去狩獵射耳祭...。但是，因為格子圖案太多空白，很可能是誤刻之後作廢之物或製造者記錄時而被迫遷移，作品尚未完成。針對此塊布農學者海樹兒·戈刺拉菲指出：日本人橫尾廣輔曾在其撰文中指出，木材疑似是檜木，除符號外，旁邊還有人像，原始韻味十足。<sup>200</sup>

<sup>198</sup> 卡社群(羣)，信義鄉雙龍村。

<sup>199</sup> 加年端社 (Qanituán 社，地利、雙龍中間)。

<sup>200</sup> 傳說與月亮的約定-布農族祭事曆 lsluulsan 文/海樹兒·戈刺拉菲，8 頁。

1938 年台中州理蕃課(台大編號 2653)收集的長條狀祭事曆，與(台大編號 2418)外觀相似，二塊板曆形製繪圖雷同，台大目前未提供編號 2653 板曆學術性的發表記錄。文獻指出，居住於濁水溪上游支流之 Qanituan 社而屬丹社群之 Laung Mangdavan 所製作。由此而來的「祭事曆」是在族人的記憶及口述中流傳著，以木板刻畫的祭事曆其實是近代之事<sup>201</sup>，被記述較多者，也是目前大家廣為熟悉的圖案符號則是 Qanituan 社而由 Laung Mangdavan 所製作的「祭事曆」<sup>202</sup>。筆者利用僅有的圖資手繪與文獻資料推論編號 2653 與編號 2418 同屬一個系統和同一個部落社群。板曆符號可以說是「布農族」最重要的文化及族群特徵之一，透過視覺化圖像，以語言符號來表達一切農事物。已經不是單純實際從事農事和小米祭儀的儀式。然而，藉由入口意象、公共區域及鄉界展演等，將持續傳達並觸動人與符碼之間的互動關係。尤其，在田調發現小米儀式視覺符號編碼類別，歲時祭儀明確且包括主要的農事祭典，跟田調結果可分為部落視覺藝術二種風格，(1)第一類型風格，例如：學校場域(桃源區興中國小、卓溪鄉卓溪國小及萬榮鄉馬遠國小)等。(2)第二類型風格，例如：鄉內重要機關中油加油站(海端鄉)，甚至特別機關警察派駐所(卓溪鄉)等。板曆小米祭儀系統分類，第一個是開墾祭、播種(粟)祭、第三個是粟收祭(粟數穫祭、梳穗祭)、第四個除草祭(驅疫祭)、第五個射耳祭、第六個豐作(收)祭、第七個首飾祭(進倉祭、嬰兒祭)及最後第八個取稗祭(拔稗祭、新年祭)。主要視覺符號圖案和教育復振功能作用，為塑造一個布農族身分認同概念。

報導人米萬吉表述：

看見的板曆，(入口)意象都出現在鄉公所、學校等等，其中我們發現有大部份是有問題及需要修正…。就訪談人認知：板曆符號的順序及秩序錯誤了，身為非主導權者。若是布農族很強大的話，老早就把它拆掉了…。

近代原住民長期被殖民，我們對文化教育和身分認同的元素在那裡？布農族很少有英雄的身分認同，甚至隱藏身分及文化背景。幾乎是透過文物館或人類學家的文獻來呈現並論述我們的歷史故事。

許功明指出，事實上殖民的“過去”與後殖民的“現在”之間，應是一種延續而非斷裂性的關係。由是之故，那些被長期忽視主體性存在的展示對象、弱勢族群本身，在後現代的今日必須得到發聲的機會，為自己來作詮釋。(2001:390)

<sup>201</sup> 在 1925 年(大正 14 年)在臺灣總督府主辦之「始政三十年紀念台灣產業展覽會」，台中州在「蕃族參考品」下所展示之布農族 Qanituan 社的「畫曆」，以及《臺灣日日新報》於同年 8 月 25 日之相關報導。

<sup>202</sup> 同註解 200。

第二類型則為內從南投縣信義鄉(地利村與雙龍村)發現的板曆，就三塊板曆分類為，二塊(編號 2418、2653)為 kanetoan 系統，另一塊(編號 2654)為 habaan 系統。此外，在信義鄉現今板曆雕刻米萬吉作品與鈴木質板曆符號有部份差異性。這二個繪製圖案常見於 kanetoan 系統，田調各布農族地區發現板曆視覺符號有一些共同特徵，儀式符號圖案無所不包，小米祭儀與各之間界限明確，更具有身份認同及教育復振性。

研究中南投縣信義鄉入口意象牌樓、花蓮縣卓溪鄉卓溪國小及萬榮鄉馬遠國小屬 kanetoan 系統等，從板曆位置及族人遷移脈絡可以推論之間的裙帶關係，源自於信義鄉(地利與雙龍之間)。另一個分類較不屬傳統或是現代版的圖案，如信義鄉望鄉部落族人家裝置視覺圖案、台東縣延平鄉紅葉村村入口意象及台東縣海端鄉鄉內加油站等。但是板曆符號繪製，大致上皆屬於常見的 kanetoan 系統。板曆文化資產的出現，從符號明確界限分類主要有八個為主軸的小米祭儀和農事工作，殖民期間族人被迫移居它地，創作出「祭事曆」特定物件，間接保留重要規範和共同記憶。祭司一致性儀式教導，形成地區性部落認同，而且更重要是家人、氏族及社群族人共同參與的小米農事祭儀。

報導人米萬吉當代的藝術家、文史工作者及族語教師的多重身分，藉由他的小米畫曆儀式新元素，使族人更理解我們「布農族畫曆」的脈絡，進而常見作品於各重要機關展示。此外，在全國布農族運動會各地區性布農族人，皆會將小米儀式視覺符號展演出來，傳達我們文化復振及身分認同。

林報導人表述：

布農族是沒有雕刻藝術，這個木刻畫曆是後期的。原住民民族意識抬頭是在東部近 20 年時期開始的，近幾年來身份認同被強烈影響下，出現這個畫曆有布農族的元素且有整體的意象…。使我們族群泛布農族的認同提升，表現我們民族特色。米萬吉表述：高雄地區(桃源區、那瑪夏區)沒有聽說老人家講板曆，文化及板曆祭事曆都是從信義鄉這裡出去的！

南投縣信義鄉是布農族人的祖居地，至目前布農族五個社群都存在於信義鄉內，相對保留較原始的資料，最初族人在玉山地區分不同時期及分階段分散出去。散佈各場域的族人如何找尋祖先回家的路，認同的符碼傳遞什麼意義呢？板曆繪圖符號的詮釋，成為族群身分象徵，尤其在布農族鄉更是常見，視覺圖案傳遞文化訊息融入於學校場域教育後代子孫，符號標示屢見於明顯處。布農族板曆在台灣原住民具有極高度的獨特性，藉由視覺藝術表現在日常生活中，以視覺知識導入更加速文化傳承，成為一個泛布農族共同生活的概念。文化時間的洪流將歷史記憶洗去。惟透過共同的原始符號和言語文字，更強化族人泛認同性，獨特性圖案對外來人接受度更可融入布農族化的生活中。

## 附錄目錄

訪談對象資料一覽表-----	140
一、訪談稿-----	141
二、附表-----	168
三、附圖-----	181
四、附錄 鈴木質-蕃人風俗誌-板曆繪圖-----	190



訪談對象資料一覽表

受訪者	性別	年齡	教育背景	目前在業 或任職	訪談日期時間地點
蘇美琅 01	女	約 50 歲	碩士	在業	102 年 11 月 15 日 16 時 55 分。卓溪國小學校辦公室
徐警員 02	男	約 30 歲	大學	在業	102 年 11 月 15 日 16 時 15 分。玉里分局卓溪分駐所門口。
林信恩 03	男	約 26 歲	不知	在業	102 年 11 月 15 日 16 時 35 分。卓溪鄉公所圖書館。
胡傳技 04	男	約 55 歲	族語教師	東群部落學校校長	103 年 2 月 28 日台東縣延平鄉巒山村訪談人家中。
米萬吉 05	男	約 70 歲	族語教師	部落藝術工作者	103 年 8 月 7 日南投縣信義鄉雙龍村訪談人家中。
全正明 06	男	約 45 歲		明德村村民	103 年 2 月 6 日南投信義鄉明德村訪談人家中。
全文盛 07	男	約 60 歲		原民會族群委員	104 年 6 月 24 日原民會 15 樓會議室。
全淵能 08	男	約 50 歲		在業	105 年 4 月 28 日南投縣信義鄉地利村訪談人家中。
林忠平 09	男	約 46 歲	大學	鄉公所	107 年 3 月 29 日台東縣海端鄉公所
江梅珠 10	女	約 40 歲	大學	鄉公所	107 年 3 月 29 日台東縣海端鄉公所

一、訪談稿

訪談對象	01-卓溪國小校長	地點	學校辦公室
訪談時間	102年11月15日16時55分	訪談者	蘇美琅校長
訪談內容	<p>你有看過、聽到及說過板曆相關之文化情事?</p> <p>板曆之事本人看、聽、說皆沒有。我們蠻社群，是從大分遷移下來，可能沒有帶出來。</p>	回應意見	<p>本校在民族教育上可利用課程加以發揮並推行之。</p> <p>可以再深入了解，執行教育相關事宜或與它校比較及外縣市(布農族之學校)相關教育課程差異等等。</p>
其他	<p>為何校園建築物出現板曆?</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 可以凸顯校舍建物築。</li> <li>2. 配合建物之裝飾藝術或造形。</li> <li>3. 學校把設計圖給承包廠商施工及施作圖案，圖案也有可能差異。</li> </ol>		圖案的差異目前尚不知有何不同之?
訪談內容	<p>板曆實際在田野應用為何?</p> <p>部落、農務沒有種植小米作物時，在部落和鄉內從事板曆相關祭儀(儀式)，不常見了。</p> <p>國民政府推行「山地人民生活改進運動辦法」，禁止相關儀式的舉行。</p>	回應意見	<p>文化及慣俗逐漸消失被要求不可以舉行祭儀。</p> <p>目前嬰兒祭配合母親節活動辦理並舉行。</p> <p>日治時代，在南投縣發現之板曆。目前皆尚未再出現了!</p>
其他	<p>訪談者指出，「馬告」小孩成年禮(在現今板曆沒有出現)，但是儀式會以「家」單位為主。小孩在出生1星期內，帶回娘家給家人祝福。等小孩大約年齡在7歲時左右，會慶祝小孩成年且平安長大了。族人要殺豬給娘家人回禮之，尤其是當時輩份稱為「舅舅」的人。</p> <p>(布農族之殺豬文化!)</p> <p>上述各群社皆有之相關成年禮風俗!</p>		<p>族人當時小孩一般為發燒情況，出生沒有多久就會死亡(醫療貧乏)。</p> <p>南投縣族人另外叫「馬告呢」?也是如此!(尚待查證之)!</p>

訪談紀錄表保存期限：4年

訪談對象	02-分駐所警員	地點	玉里分局卓溪分駐所
訪談時間	102年11月15日16時15分	訪談者	徐警員
訪談內容	<p>你有看過、聽到及說過板曆相關之文化情事?</p> <p>沒有，分駐所上方彩繪之板曆意象圖有何象徵意義。</p>	回應意見	<p>來本分駐所5年了，這裡鄉內原住民以泰雅族、布農族為多數之族群。</p> <p>我知道這個對布農族好像有什麼意義，這可能要問鄉公所人員，他們幫忙分駐所畫上去!</p>
其他			
訪談內容	板曆實際在田野應用為何?	回應意見	
其他			

102.11.13 初版田野工作：調查、觀察、訪談

訪談紀錄表保存期限：4年

訪談對象	03-鄉公所圖書館人員	地點	卓溪鄉公所圖書館
訪談時間	102年11月15日16時30分	訪談者	林信恩
訪談內容	<p>你有看過、聽到及說過板曆相關之文化情事?</p> <p>沒有，要問鄉公所民政課。本鄉沒有文物博物館。(海端鄉有之)。</p>	回應意見	圖書館內無相關史料及書籍。但是本館二樓有布農族文物室可以參觀。(今天沒有開放)。
其他	<p>訪談者：母親為清水村人為巒社群人。 父親為崙天村人為巒社群人 雙親離開家鄉至台東市工作，目前在卓溪鄉農務。</p>		
訪談內容	<p>板曆實際在田野應用為何?</p> <p>祭儀作業範圍會拉長不像板曆上的時間一樣，族人會配合政府單位(縣府、公所)執行，例如，打耳祭、豐年祭因為有經費可以辦理。部落之間的務農情事在私下舉行很少了。</p>	回應意見	經費的補助及族人依賴性的文化或觀光活動對部落人民有無形的影響力。
其他			

102.11.13 初版田野工作：調查、觀察、訪談

訪談紀錄表保存期限：4年

04 訪談對象：胡傳技(郡社群)，任職布農族東群部落學校校長

地點：台東縣延平鄉巒山村，訪談人家中

時間：103 年 2 月 28 日

年齡：約略 50 歲

性別：男

訪談內容如下：

下雨中，主人家外面生火看見煙霧裊裊慢慢向空氣中飄著。板曆樣式是「橫」的，在南投縣被發現。我們台東縣延平鄉「郡社群」沒有發現或看到「板曆」出現。我們這裡是藉由老人家口傳農事技藝延續文化。布農族有盟友及親屬關係，我們姻親有很嚴緊的禁忌，例如以斯巴立拉(氏族名)與伊斯坦大(氏族名)不能在一起。現在到了今天，都是可以了。

我們都是依照以前留下的板曆畫所繪寫的，我們所看到都是「直」、「長條」這樣的，但是「長方形」訪談人就沒有看過了。訪談人有懷疑，這個板曆完整性的樣式，是不是有人拿來再加工呢?因為在南投找到時，他會講說這個是什麼意思，那個是什麼意思。在我們延平鄉這邊來講的話，這個是打耳祭看到有槍嗎一定是打耳祭儀，有樹的部份是赤楊樹不是那個榛樹。訪談人表示因為我們跟赤楊樹有那個故事，這個赤楊樹是在開墾祭有用到，砍樹時它會出現並涉及到祭典時的排列順序，例如開墾祭儀前有個動作叫白祭，我們布農族人農事儀式(典)是依照月亮的約定去執行。

開墾祭前我們會插一竹子或是一根樹枝且在上面切一個口另在上面掛一個圓圓的東西，開始跟月亮講述，按照工作開始祭典所以我們布農族語講述為馬不比拉(開墾祭的祭典謂之)，但是布農族語假呼嗎(開墾動作)。依序第一個馬完魯，馬爸魯據，媽比是把嗎，然後工作完畢。布農族語假那嗎(根的之意，芒草的根啦)。上述儀式結束完後才是開墾祭儀的結束。小米儀式(名稱)祭儀動作和工作(實作名稱)是不一樣的。

每一個板曆祭儀的活動都要用到祭詞(布農語-依是媽啦啦)，(比是忙都)，(獸骨-布農語-忙拉拉)。祭典儀式一年當中就是已經安排好了，我們有看過田哲益的記錄再請教這裡當地耆老人士認定我們辦理時間。

上述表格為訪談人資料筆者加以整理祭典及工作名稱的表示，族人會依序由左至右且配合月亮盈缺及季節執行小米農事祭儀和實際從事小米種植的工作。現今我們族人被國語(官方用語)翻譯後而有所錯亂了。

一年入冬布農族語為(馬把西南-原意是跑，運動，追)，所以我們延平鄉在 10 月份辦理鄉內的運動會。全國布農族打耳祭在 4、5 月份，像我們的村是在 4 月底就開始了打耳祭活動。秋天落葉了，就是要播種了，若是植物長了新芽，再來播種小米種子就不行了。

進倉祭完畢後再舉辦首飾祭(嬰兒祭)，進倉祭有部份是包括嬰兒祭裡的一個部份，(項鍊祭不是從六月就可以用了嗎待查證)，我們都是有先後順序的(依照板曆符號由左至右完成各各時節規範儀式)，再之後就是最後一個新年祭，其後面也有成年禮<sup>1</sup>(布農語-忙都散為拔牙齒)儀式，筆者田調發現男、女生都有這個儀式表示男的可以去打獵，女的可以把織布及衣服做的完好。



---

<sup>1</sup> 布農族以前是從 12-16 歲的男生要拔牙齒，男生拔牙實際上是族人辨視敵人，因為砍人頭的時候人們看臉會有臉部猙獰會露出牙齒，若是男生沒有拔牙的動作是不能出去落部以外的地方怕有危險。在布農族女生表示說女生露牙齒是漂亮，可以嫁人了。

嬰兒祭完畢後就是進倉祭，新年祭後面還有儀式就是有了成年禮(忙都散)。因為進倉一定要殺豬，所以進倉完畢後會把豬血擦在我的(主人)倉庫的門面上，表示說把倉庫的小米封起來了，也是函意對小米尊敬，族人用豬肉給小米們吃過了且也用豬祭拜小米。老人家相信如此做法，今天我們進倉儀式會使所有附近(海端鄉、桃源鄉)那裡全部的小米甚至被小鳥吃過的小米都回來到倉庫<sup>2</sup>。小米被召喚全部過來，源源不絕的來到我們的倉庫。在這儀式的過程，只有同盟、同家族的人才可以吃，或我們氏族來這裡吃同時也是家族族人之間凝聚力<sup>3</sup>。我們是一年當中跟著小米的祭典儀式走的，我們(訪談人)是在做文化傳承嗎!校長述說沒有小米祭儀(板曆的實踐和種植)就沒有下面路可以走，(文化、祭司及小米將會漸漸消失，我們的子孫如何學習族人耆老山林智慧)。因為布農耆老也是運用他們的以前怎麼做，教導及口述併用講給小朋友聽，訪談人也參與其中協助旁邊翻譯。

在台東縣我們看見板曆意象多出現鄉公所、學校啦等等，其中我們發現有大部份是有問題及需要修正，就我們(訪談人)認知符號(板曆的順序及秩序錯誤了)，身為非主導權者。若是布農族很強大(可有控制權坦白來說我們有自決權，我們當主人)的話，老早就把它(建物及意象圖案)拆掉了。我們布農族的祭司常用的就是大芒草，我們族人講這個植物布農語-大那斯，也可以說哈哈斯，將大芒草粗枝<sup>4</sup>的部份放(掛)在牆壁上。但是，受到外力因素族人全部被迫遷下來了後來找不到大芒草，就拿這個用細的代替，(以傳統小米祭儀)照理來說其實是不對的。祭典儀式用的芒草是大芒草，希望小米會長大像大芒草一樣非常強壯且有力，這個完畢就會像祭拜(儀式)，將祭典所使用小米跟祭司用的大芒草一起丟到水裡面和有水池的地方，祈求小米田會跟海水一樣多且很綠很藍，這個一定要丟在水裡面中不能隨便亂丟。如同水汪汪的一片綠油油一片藍藍的海()，

---

<sup>2</sup> 小米它們有回來嗎，雖然不是很多，但是，我們這麼吃也是吃不完，進倉之後呢，殺過的豬就是一定要煮新的米，且小米與這個豬肉一起吃。

<sup>3</sup> 我們小時候也是這樣吃，一個鍋子、一個湯、一塊肉也是切好了，你一塊、我一塊，拿在手上一面吃肉一面吃飯，湯匙也是一起用一起喝。

<sup>4</sup> 大芒草這個植物它是粗跟一般芒草不一樣，細(小)芒草它生長在低海拔區域，粗(大)芒草它生長在高海拔區域。

胡傳技訪談人，去年嬰兒祭沒有做的，今年全部要帶過來，1歲以內的小孩子都可以拿過來，做嬰兒祭而且是要滿月(滿滿的月亮)，「倉甫」我講按的名字有驅邪的功用，在那個時候他們會把「倉甫」咬一咬咬碎後把它塗在小孩子的天庭蓋上面，老人家相信小孩子還少體質比較，疾病都是從這邊進去的還有魔鬼也是，像平地人的端年節的時候掛在家的外面一樣，我們布農族很早就知道那個是避邪用的啦，女訪談人說巒群從6-10月都可以做嬰兒祭，假南服(布農語)就是甜要做酒，以前的酒是用米酒釀的就是甜甜的，那時候還不能吃啊，放在這個就那個...。女訪談人每一個家族就不一樣，訪問的大同小異，這個板曆很長，應該會完整，像胡訪談人比較會嗎，之後就會把這個完成，女訪談人只有那個嬰兒祭是有那個改變，會不會是近代的關係為了迎合什麼，它必需就是改變了從6月就是可以舉辦辦到11月，小孩子在後面生那就在隔年辦之，我們真正的第一年是在10月(卓溪鄉)，所謂的百祭-開墾祭(從冬開始算嗎)，從10月開始，這是誰刻的，這個家族，其實每個家族。(訪談人提議在座的人)下次我們聯合刻一個，(筆者)我的板曆的知識再加上胡訪談人部落知識及文化，我們這邊也有雕刻師，我先畫嗎。畫好了再來做，這樣我們也可以做解釋哦，這樣一天是什麼，校長要用我(在部落教學)，最好是部落的啦。馬卡卡(布農語)，-打獵回來一個像手一樣圖案，一個是四個點圖案好像。



05 訪談對象：米萬吉(卡社群)，部落藝術工作者及族語老師

地點：南投縣信義鄉雙龍村，訪談人家中及工作室

時間：103 年 8 月 07 日

年齡：約略 60 歲

性別：男

訪談內容如下：

我們族人大約民國 20 幾來就被遷下了，訪談人的哥哥國小二年級就離開祖聚地。目前雙龍部落的分佈位置卡社郡在上面，中間為丹社郡(可見到教會的地方為主要區域)，或是派駐所再下面是巒社郡的分佈區域。

訪談人表示說-板曆都是丹社及卡社擁用，我們以前有 5 個板曆，因為遷出來了。期初在祖聚地我們人多且分散各山中或其他周邊區域，所以我們在山上時被集中在一起且被迫日本人要求遷徙到下面去，被遷下族人之間慢慢我們就不熟了。

卡、丹群在山上分佈時，散在各山裡不同區域(有自己家族的邊界)，各季節變化不一所以我們的板曆表達有些不同(祭儀之間有不一樣的詮釋)，例如其中刻的符號也不一樣，因種植時段不一，後來全部被強迫至山下。訪談表示還好布農族丹社的人很聰明將它們帶下來，老人家把它藏起來。後來被他的自己小孩子找到，真的板曆(族人原始的)在小孩子那裡。擁用板曆不會不好!我們知道聽說最完整被日本人拿去了(米萬吉表示但是到現在日本人都沒有表示及展示出來板曆最完整的那一塊)，訪談人不知是那個社的板曆?。台灣原住民中的排灣族的東西(文物或文化資產)也是在日本人那裡。

高雄地區沒有聽說老人家講板曆(桃源區、那瑪夏區是屬於郡社群布農族)，文化及板曆祭事曆都是從信義鄉<sup>5</sup>這裡出去的!(南投縣信義鄉是布農族人的祖聚地-最初的是在玉山地區分不同時期及分階段分散出去)。訪談人是雕刻家在信義鄉、仁愛鄉(布農族在這兩鄉有人口)其中在學校外牆有作品。例如信義鄉雙龍村有三個學校都是訪談人板曆(板子)的作品，在花蓮縣瑞穗鄉的馬遠國小也是仿效老師的作品。卓溪國小板曆資料也可能是照訪談人作品模仿。

---

<sup>5</sup>知巒社、卓社及卡社三社的移種區域較不大。反而是丹社、蘭社及郡社移遷較遠，丹社是往東部身體家族性移動，蘭社向南至部份阿里山地區。但是，尤其是郡社遷移範圍最大向內本鹿地方的移動(海端鄉、延平鄉)。今天高雄地區下之移動(桃源區、那瑪夏區)。

我們是沒有頭目，有祭司長，在同一個家族會有一個人(不分男、女)。我們布農族卡社群在那個地方只有一片。他的工作傳承給孩子，類似終生職，若他的孩子不想接的話，我們養的孩子也是可以接續下去這份工作。

訪談人(女)可見我們男女是平等的，我們沒有重男輕女，是後來再有的情形，被主流社會影響(put)結構，他們是來的時候(外來宗教影響甚鉅對祭儀和巫師的執行一定會造成某種程度的改變)，在台灣的原住民族可能現在只有布農族還有嬰兒祭儀式哦(別的族不知尚都有嬰兒祭-出生、死亡儀式嗎)現在教會也會協助辦理嬰兒祭也是鼓勵啦(米萬吉在教會服事，在教會中的牆面也是有板曆也是訪談人的作品)。訪談人指出信義鄉公所的牌樓的板曆好像有錯，都是叫外面廠商畫的，我們有跟鄉長反應板曆的順序和排列有錯，但是要花錢(打掉重做)。信義國中也是錯了(訪談人有向校長伍約翰反應)。綜上，反正文化就是雙龍村(在部落的外面及入口道路意象皆為訪談人的作品)先開始(石板作品也是)，羅娜國小也是有相關的作品再現。

丘美部落(五個社群都在那邊)一半者有卓社郡(出現 6 個人當校長)，主要的在 3 個部落(屬於仁愛鄉布農族部落)。現任鄉長(史強)也是丘美部落的人。蘭社的人可能是我們哦(卡社郡布農族人)，因為老人家曾說，訪談人現在是卡社郡中氏族的第 4 代，我的阿公叫比蘭(布農族語)，為什麼呢，姓幸的人結婚。信義鄉的卡社其中的家族(氏族)名有叫「撿到的」，訪談人推測蘭社可能屬於他們有親屬關係(布農族人以自己方式來的認定是否為同一家族及氏族)，政府官方的說法：蘭社族人可能是南鄒的人在那瑪夏鄉(沙阿魯阿族)及桃源鄉的高中村(卡那卡那富)「是現在比較多的人居住於之地，可能被當時的郡社群布農族同化和改為漢人之姓名。」

小米在雙龍村已經沒有種了，看現在的小鳥比小米多(訪談人比喻小米真的很少了，那小米板曆的祭儀也是如此被遺忘中)。如同板曆文化在生活當中有實踐在這邊也比較沒有了，那播種祭也是沒有了。我們在雙龍村，有這個嬰兒祭、八部合音，我們的射耳祭在 4 月份舉辦，我們比照早期的方式(按照卡社的儀式)，小孩子拿箭射動物的耳朵等活動。在部落我們也有自己舉辦儀式，或是跟鄉公所配合辦理。訪談人(女)：在雙龍村文化的承傳是他們願意花時間帶領部落族人傳承當地知識，我們在卓溪鄉是怕麻煩，經費也是太少了，族人向原住民會申請也是很少。

從雙龍村到地利村大概 10 分鐘就可以到了，(地利村屬於丹社郡-台大三塊板曆皆出至於丹社中)，國府時期中布農族祖聚地，我們以前在做測量土地時還給我們(原來的祖聚地)，但是有的真的土地太遠了(被遷移下山回去工作路途太遠了)，小孩子也不可能會去耕作。一斯殺西半(布農語氏族名)，以是隱高那(布農語氏族名)。你們都是在「那呼山」(布農語)很遠呢，你們的部落可能在這裡。應該在丹大西邊(巒社都在這個地方) 卡社在這個地方……丹社在最裡面嗎(比較接近花蓮縣了-萬榮、瑞穗及卓溪)，在七彩湖跨一下，之間到-----瑞穗鄉。郡社有跑到這邊有的跑到信義，郡社在玉山那邊嗎，所以就跑到高雄。(女訪談人：丹社、巒社到跑這裡，其實比較單純)我們卡社到這裡，仁愛鄉的卓社也是單純。只有郡社群也較複雜。那蘭社也是跑到高雄，訪談人懷疑他們是蘭社。

阿里山的鄒族聽到我們要下來了，全部就跑了。他住的地方好像不是人住的地方。以前對布農族是那個麼……。布農族和鄒族碰到的話，不是打就是趕啦。後來時代改變了已經結婚、同婚了，就沒有不合了。後代子孫留下來在信義鄉當校長(鄒族人)，有 6 個社群在當地。所以他們小孩子也不會講母語(族語)，到長大就不對了。要表演的時候就(布農族、鄒族的)村長是在丘美的人，圖騰是一半是布農、一半是鄒族(圖畫有用瓷磚貼的作品)。信義鄉羅娜村的緣由藉由阿里山命名的露露娜音表示也是看出以前這個地方是鄒族的土地。露露娜這個音不是布農族的言語就是他們的祖聚地(獵場)。他們是到這裡就定居了，我們布農族習慣是一直往山裡上去啦。對的啦一直往北，我們碰到泰雅族就停下了就沒有再過去了。訪談人表示好像是日本人來的時候(日治時期管理政策)，我們就被騙的感覺下來平地，你們去那邊有平原啦，打魚、其他的都可以啦(日本人這樣表述)、其實當時的情況去的時候還沒有到平原的樣貌，我們習慣還住在山上啊，但是慢慢的被遷移下去，你看布農還是在山腳的邊邊啊，像是馬遠那個地方，他們沒有地在那裡，只有他們住的地方原來祖聚地那個是阿美族的土地。他們的地是在旁邊叫「大光」以前的住家是在那裡!(還在上面，就搬下來)，還是跑到阿美族的地啊。赤楊樹(海努那布農語在板曆中開墾祭中先去砍伐整地大部份的樹木是赤楊樹可以燒墾<sup>6</sup>，(幹努那-用卡社布農語發音謂之)，以前工作要休耕嗎，讓它砍倒或是燒掉，變成當做肥料。樹是軟的在山上枯老也會倒下來為大地的養分，它的種子也是很多，它很容易生火利用。

---

<sup>6</sup>由於「山田燒墾」的稱號有許多，屬游耕或粗耕的一種，而台灣原住民所用「山田燒墾」有「火耕」、「燒耕」、「刀耕火種」等名稱。

在訪談人的工作室看著對面的山可見一些村落，眼睛描寫指出下面是地利村，上面那是潭南村。後面是翻過去就是日月潭，只有一條路上去。上面是丹社，卡社在教會附近，下面是巒社。米萬吉卡社的原來老家還是在更上面，要上去的話，坐車大約時間慢的話 2 個小時左右，快的話 1 個小時，道路鋪設有一半水泥地，另一半是產業道路。可能以前是鄒族的獵場，信義鄉人倫村這邊(以前有好幾戶存在)現在剩下有幾個戶也是鄒族的族人，以前我們在玉山最裡面腳下，我們都下山打獵，就會碰到鄒族、甚至泰雅族。郡社比較不會跟泰雅族衝突(因為郡社在玉山的南方)只有卡社跟卓社(在玉山的北方)。郡社會碰到排灣族、卑南族。可見布農族在中央山脈四周會碰到各各不同的族群，同化的機會相對高。那板曆的影響也是如此嗎?

因為四周環境都是非本族人(泰雅族、鄒族、排灣族、卑南族及阿美族)所以為什麼我們布農族要把那個牙齒拔掉，我看資料有看泰雅族也學習布農族拔牙(文獻中泰雅族是否有提到拔牙的儀式，成年禮 14 歲到 15 歲，沒有拔牙你就不能山上打獵)。我們在笑的時候，沒有看到對方牙齒有無標記，在過去若沒有這個標記會被殺了是非本族人(敵人)。布農族的女孩子也是要拔牙，表示才可以織布(自己單獨一人在一個單獨的房間，小孩子也不能進去打擾工作，以前沒有文字要專心的織布)。在丹社這邊，有傳說故事地下人(布農語衣滾倫)皮膚很白，米萬吉的爸爸有看過地下人的洞。

日本人叫我們定居在平原住(信義鄉民和村)，族人工作習慣要彎腰但是在平地就不能彎腰，故原住民喜歡在山坡地。雙龍部落以前有一千多人口，外移工作現在人口不多了。譬如我們這裡族人搬到彰化住在那裡有二十幾戶吧，在彰化基督教醫院工作，也成立了教會(彰山教會-長老教會)。地利村(丹社)，所以他們每一年都會跟萬榮鄉(大部份族人是丹社也是從南投縣信義遷移至此)聯誼。

筆者問這裡現在種植什麼呢?

農作物要種東西，年年春(農藥名)會殺死那根(樹木及雜木)，山坡地也種植-龍鬚菜(在山上以前沒有種植外來及非原生種的農作物，另類的殖民化。以前是稻田的作物，筆者在訪談的記憶中訪談未提到小米田了)，我在地利村念書，我們用跳的下去對面的山讀書，學校也有地也有種地瓜，我們也是挖來吃地瓜。

我們雙龍村會舉辦尋根活動，回去原來部落!不是我們而已，有的人也會要想跟。想要到部落的年青人也會想要跟去看一下祖聚地，也有老人家走不動也會想去看(因為爸爸、媽媽在那裡)，因以前的老家在那邊(透過如此活動也是實踐布農族社會階級制度和傳承祖先的智慧)。筆者提問「現在打獵也要做夢嗎」，訪談人表示現在沒有了啦，有夢到(好的夢境)就去打獵，沒有的話就說運氣不好。不過我們花蓮也滿重視的呢!(花蓮有-做夢的)，其是有人會半開玩笑的啦。(夢到小姐太多的話，開玩笑的意思啦)。站在那裡，你要去那裡。去花蓮呢「(你幹嗎在路上要……(麼媽呼呼蛋)，有點歪了。以前會啦，現在都直接表示了!

女訪談人表示胡金娘(台東海端鄉人)先用解釋的講，若你聽的懂話她會再用深澳的講(老人家很利害的就是會分析你的程度在那裡!就知道這麼跟你對話)。她是巒社的人(當過鄉長)。他一直被高雄的人念。他言語是有混的(mixed)，卡、丹一起的，米萬吉老師的家庭(太太、媽媽、嫂嫂)是巒社的人，聽到都是巒社語。真正講卡社的人很少，除非是自己(卡社的人)碰到會用卡社對話了，我以前當長老也是講巒社(我本身是卡社)。我們巒社碰到巒社講巒社語。其是!我們巒社也是講郡社的話，郡社的語言就像是我們的「官方語言」。我在羅娜教族語也是用當地的語言教之。老人家很利害他們也是會轉化(換)語言。但是我們很習慣講巒郡的。

卡社是媽斯啦，我們巒社是「一、啊」。郡社是「海」訪談人自己也會忘記(順口講郡社)。巒社的啊就是郡社的海，大部份的時候，我們的一大部份是他們的「媽斯」。現在小孩子也會被同化習慣(郡社)。郡社叫「一西幹」，我們這邊叫「幹」(族語老師會帶過去啦)。順便教他們，讓他們兩個語言都會講(學生的語言)，以後他們會相互溝通。卡社、丹社語言會慢慢被巒社同化。木雕工作是急不來。老師是小孩目前住水里，小孩講巒社。合歡山到大禹嶺比較危險。米萬吉也會因天主教(禮拜)必需開車去花蓮縣馬遠村參加聚會!

## 0428、第 26 錄音檔，米萬吉訪談稿

### 摘要

阿散(asn)布農語為老部落的意思，達瑪巒部落(地利村)族人來自「卡尼段」這個老部落，布農語「好兒娃丹」這個是丹社的祖聚地，他們是慢慢一部份這樣遷移過來，他們有的親戚都是在花蓮縣萬榮鄉，「卡尼段」只是部份而已有的遷一遷那幾家而已，現在居住為布農族人丹社群跟花蓮縣的萬榮鄉馬遠村一樣為同一丹社群。

過去布農族祖先為兄弟們，五個兄弟那時候要分家嗎，各自外出去工作的時候他們開始做這個板曆，你們每家要照這個來做，可能其他社群也是沒有啦，現在目前被發現出土板曆最久的是在「卡尼段」舊部落這邊，因為他們都有留下來。丹社的(布農語)為「卡尼段」發音為「卡」音。丹、卡社當時在一起，氣候情況也一樣。在丹社的地方，因為我們是住在同一塊地方，我們的氣候變化是大致一樣的，族人依據當時氣候來耕作農田。其他的布農社群(部落)不能根據我們這個地方。後來被日本人拿去了也不知道是那個地方的板曆，可能應該是這樣子。這個東西因為日本人已經到了信義鄉地利村這邊了。這個板曆符號在卡社是一樣的，出土板曆三塊是丹社的，舊部落「哈巴拉」這個已經是失傳的嗎，哈巴拉是屬於布農社群蘭社。

目前我們板曆第四塊，外觀為圓形砧板樣還在地利村這邊，這個版本很多因有五個嗎!過去布農族我們是五個社群(丹、卡、卓、巒及郡社群)，當初米萬吉現在所用的是屬於卡社的部份。我們族人回到舊部落去尋根時被找到的。在那裡它不是說搬過來就馬上帶來了，它是在頭目的家(祭司的家)裡發現的，是那個外觀圓形的板曆，我們尋根就發現的。

拉巴巴斯(祭司)，過去部落人去山林開墾之前，家族的人不一定就是要去，譬如這個氏族我比較不行的話且也沒有老人家在。如果說家族裡有老人家的話就請老人家去山林，如果說是很年輕的話 30 幾歲左右，也不確定我可以這樣子做的話，家族的人就是請祭司去協助。在開墾地那邊煮飯啦、煮地瓜啦!吃飽了就回去，做一個夢占，如果夢說是好的話就繼續耕作，若不是好的話就放棄不要繼續了。

米萬吉說有的這邊有解讀出來啊，但是有些符號他沒有辦法去解讀啊，目前好像這本書(台灣先住民腳印)都寫的很清楚，它(書籍)這邊有說明和解釋。在以前山田燒墾時代為什麼要做這個，20 年前米萬吉問一下老人家這個部份大致上是正確的，得確曾經是這樣的情況。

## 祭典名或儀式名

儀式祭典跟實際農耕工作的名字是不一樣嗎，這個我們叫是布農語「木敢釀木昆嗎」-意思是很早就過去工作了。這個是祭典的名字，「木昆嗎」就是工作嗎，「木敢釀木昆嗎」就說很早去工作的意思。先是從一塊小小的田地開墾再去做夢(夢占)，如果說耕地他換人的話，以後就是收成好的別人的啦。如果第二年他還是放棄，那就換人如果說收成還好的話他就繼續耕作。後來一直做一直做!若這塊地持續收成很好自然可能就會擴大，擴大到以前他曾經做的田地。

進倉祭米萬吉的板曆本來是擺在這個地方，米萬吉是用首飾祭表示也認可用括弧包括進倉祭，布農語「馬手告路」是孩子要帶項鍊的意思。如果米萬吉自己用的話我會括弧表示，布農語「按拉拉」是進倉祭嗎!我是認同這個進倉祭，它有時候是用新年祭啊布農語「米乎米尚」，我們這裡就是不是，這個是最後不是新年祭，這個最後是它慰勞這一年男孩子就爬到樹上面赤楊樹布農語(卡努南)。

國府時期，最早是從這邊開始的，老實講說我刻的不只一百個了啦，都是從我們這邊，板曆的活動有規定是說 6 天或是什麼時候 10 天，有沒有隔開其實是一樣啦，它只是把它拉長而已，1、2、...15 這個對了 15 天，這個是 16 天，它這邊也要隔開，1、2、3、...10 個。例如開墾祭是 6 天嗎，然後是播種祭 15 天、粟收 2 天、除草祭 8 天、打耳祭 12 天、收穫祭 16 天、10 天、及最後的一個祭儀活動是 6 天。老實講說恢復原住民的認同布農族，從這邊大家都是認同信義鄉這邊啦!

田調發現臺灣博物館有一塊，米萬吉表示如果博物館很清楚從那裡來的話，為那一個布農族社群板曆的話米萬吉會表示認同說。因為當初來源是不一樣嗎?但是因為現在都有這個長條狀板曆來去使用，如果說他們也沒有很清楚說明是那一個地方，也沒有說明這個是那一個社群的。

#### 0428---信義鄉-27 檔---摘要

當時原本那個湖是很小的，湖周邊範圍是邵族的傳統領域，因為日治期間日本人硬要開墾嗎!要興建「水庫」就變成後來的「日月潭」，又水庫要蓄水引渠到水里那邊發電廠發電，附近居住邵族原住民一部份就至信義鄉「潭南村」(附件一)，族人被強迫遷過來，邵族就先過來。當時布農族卡社還沒有過來這邊，邵族在此區域住了二、三年的時間了。後來布農族人來了就在一起混居，同化邵族人自然而然邵族也會講布農族的語言，興建的「水庫」做好了日本人要求他們遷回原來的祖聚地。但是，子女或後代習慣這裡的生活就再這邊住了。

米：另一種說法，本來邵族是跟曹族(為阿里山的鄒族)是同一族的啦，因為原來曹族他們的祖先以前是住在信義鄉羅娜村、丘美這邊，我們布農族是在山上還沒有下來，然後布農族人下來狩獵的時候，有的曹族就跑到嘉義縣阿里山鄉去了，另有的就跑到這邊信義鄉(潭南村、地利村)，也有的就在丘美村這個地方定居下來了。在布農族的傳說神話中我們是沒有追鹿的。

卡度是布農族語，是地名。石板平平的(isang-一心)日語是石頭。Ang 是名字嗎，以前在上面有很多石頭-叫 is。因為這裡沒有人住我們還住再最上面，上面有一個很大的石頭現在還在，可以說是巨石，在日治時間日本人取名為「安西安」。日本人尚未到的時候，該地就有五家在這邊地定居了，族人叫這裡為布農語為「阿西安」巒社的人，他們最先過去的沒有經過山上，從南投縣集集直接到山面這個地方，日本人還沒有來的時候族人就在這邊定居了，他們是慢慢過來的。現在的祖聚地幾乎是走的走的啦，現在這邊的人也搬到人和村那邊定居了。

布農族的依中央山脈這邊為東埔嗎郡社的往花蓮這邊，卡社：雙龍都是沒有變動，我們走回舊的部落可能一天就到了我們的老部落。仁愛鄉是屬於卓社也算是卡社，從卡社分出去的。丹社：地利也是沒有變動。但是花蓮的丹社也是從這邊遷徙過去的。

蘭社群：米萬吉表示自己也是有布農族蘭社群的血統，蘭社是被阿里山(曹社)被同化的，因為遷移祖先往這邊上去也有的往這邊跑，我們氏族也是在期間移動。但是在遷移的過程路上祖先比較愛睡啦，結果在路上睡了一點，大家不見了!布農語「吉努蘭」(撿到的意思)，我們的祖先到五里亭之後，言語上講不通了，結果看一下我們的牙，曹族也是缺牙那個時候就沒有殺我們了，可以發現我們布農族與曹族的習性一樣。在桃源那邊也有曹族，只要是認同就是曹族，不認同就變成布農族啦。

06 訪談對象：全正明(巒社群)，明德村村民  
地點：南投縣信義鄉明德村，訪談人家中  
時間：103 年 2 月 6 日  
年齡：約略 45 歲  
性別：男  
訪談內容如下：

我們這裡是信義鄉明德村(以前叫信義村)在族人布農語尼紅布，最早的名稱布農語 unin ang(利亮)族人稱之處地為芒草很多意思。信義鄉有 5 個布農社群，大部份皆集中在本鄉，各社言語有通。但是。言語上有點出入，例如，各社郡可能僅腔調不一樣，有的音為重音，發聲時尾音有個 C。原則上布農族社群在族群認同上皆可以說沒有問題。

這裡推論，布農族人會用在地化的人、事、物來描寫或稱呼之處地名方便記憶。藉由口語化、獨特化描寫表示，透過地名及語詞的用法，進而也看出原住民族在口傳文化上發揮的特色。原住民族人的文化歷史和演進利用口傳的記述將會持續發展下去。16 族中，大家幾乎沒有文字，如何表達訴求?例如，獵人在山林中，族人的獵場在那裡及範圍，會利用選擇一個樹木用刀子做記號以示優先佔有整個或部份場域。又像撿拾飄流木，則在上面放個小石頭以代表我的東西等等。雖然是小小的標記符號和刻痕圖案意象，也無非是運用視覺傳達表示佔有函義。

我們布農的文化很多，像勸慰歌(pasibutbut)、八部和音大家幾乎都知道。但是板曆的出現，可以更明確使人們了解我們文化在那裡且是祖先留下來的智慧。我們一年中生活作息、條文都跟隨著板曆運行，例如望鄉部落：(1)大家都是依據大自然氣候及動物繁殖期過後才出去打獵。很像現今政府施行中華名國憲法一般，大家都要奉行依規!台灣在日據時代，我們布農族人大部份盤據及出沒在中央山脈山系一帶<sup>7</sup>。在台灣島正中央，可見我們是唯一皆於每個族群(九族人)有碰觸到之。報導人推論可能我們祖先布農人是最早來到台灣島上。

---

<sup>7</sup> 中央山脈為台灣五大山脈之一，北起宜蘭縣蘇澳的烏岩角，南達屏東墾丁的鵝鑾鼻長約 330 公里，呈北北東至南南西走向貫穿全島，是台灣最長的山脈，它將台灣島分成東、西不對稱的兩半，東部地勢險峻，而西部則多平原，也是全島各水系的主要分水嶺。

訪談人覺得我可以去研究布農族的音樂好發揮，其中因素為族人在不同祭典有不同音樂呈顯方式。例如，打獵、祭神、祭槍、勸慰歌及八部合音都有不同的音樂來敘述和延續文化和認同，相對地在音樂上是沒有斷層在生活上可以連接上去。像布農族人看見台灣的音樂(馬彼得指揮人)就被拿去申請專利了，但是原創者好像是我們東埔人，因為太很少講話也不懂什麼專利。明德村，我們八部合音為最原始之音已被文建會認定是文化之遺產，現在有明德文化協會傳承，訪談人也是其中成員之一。

傳說布農族人祖先同時出現總共有五個兄弟，我們都是他們分出的子孫。我們各有其本身的名稱族語稱為巒社群(Take-Banua)、丹社群(Take-Vatan)、郡社群(Ish-Bukun)……等等。不過現在像巒群、郡群、丹群、卡群及卓群是漢名(國民政府)附加的言語稱呼。舉例，我們的姓名也是，訪談人轉述，聽當時在戶政單位工作的族人敘述時，說著國民政府為了方便管理和制度面，就抓我們過去訂今天到明天(同一個氏族人們)去填、選姓事，也就是同氏族的人們去登記名字，老人家也不認識幾個字，就簡單寫就好了啦!例如選像「全」姓、加二點就是「金」姓，或是人拿掉就是「王姓」、「田姓」等等，(我們信義鄉的大姓為全、金、王、伍及司)，訪談人的老婆就是姓「司」。

布農族的那板曆呢，有斷層(擁用者及雕刻者真的很少了，甚至消失)且連接文化上有困難度，因生活文化延續不易。如同板曆就是不容易找到(目前發現台大三塊，第四塊在信義鄉但不完整)，況且木刻的符號代表意思是什麼?有得是不清楚的符號，當時為何把這些符號擺上去的因素是什麼?有什麼關係?現在擁有板曆者不是人人都有之，各布農家族、氏族性也是不定有之。

總之，板曆一定是頭目才擁用。但是，我們的作息跟板曆時節皆有關係，按照我們食、衣、住、行去作息，你看板曆的射耳祭在 4~5 月舉行、播種祭在(2~3 月)春天嗎及小米入倉祭在 10~11 月可見(依季節變化，小米與月亮的契約也是跟隨著大自然運行)。其中嬰兒祭早期是於巫師有關，又因基督教會宗教移入，嬰兒祭現今回歸教會的方式，可見宗教移入影響和改變族人生活模式，例如以前我們的巫師就是可治病和占卜，現在部落的巫師人數逐漸減少，但是家族還是存在著。

訪談人對筆者建議目前你可以慢慢收集板曆相關資料，信義鄉板曆木刻藝術家僅一位而已吧，訪談人認為台東、花蓮應該也有吧(木刻雕刻家)「但是有在實際雕刻板曆的符號就目前田調所知沒有發現到」。另自從地利村「金」家發現的那一塊，也是給台大的那一塊，現在主人還在，都跟訪談人他們都熟啦。目前很少人針對布農板曆寫作，你寫這個也是不錯啦。自從發現了板曆開始，每天一天甚至一年中在板曆內容都實踐在我們生活文化中，進而開始更明確文化祭典要擺在那裡，板曆符號全部都在裡面，老人家依據氣候、經驗及智慧傳承下來可見一般，先人留下之知識我們就知道祭典應該要擺在那裡，不能亂放，老人家已訂好了時間。我們的生活重心依據板曆的內容一樣。就像現在的法律、條文要遵守如同「憲法」一樣。行政、公務機關辦活動也要依據板曆的時節，像射耳祭不可能在 9~10 月份舉行，不會把儀式活動訂的時間太離譜啦。

訪談人表示 20 年前的人來信義鄉寫論文，大概前後來了 4~5 天就可以寫出一本論文，寫完後也沒有告知我們，剽竊文化很利害像流氓學者。訪談人敘述以前有個日本人來的學生至信義鄉羅娜村、地利村做論文研究一住就是半年，跟著族人一起過生活和工作，部落老人家做什麼工作日本學生也就做什麼，深入族人的生活模式，甚至也學會了簡單言語對話及布農族歌謠也會歌唱著，很重視我們的文化意涵。1 年後大學生寄送了他信義鄉研究且已書寫完成的「論文」給凡事有訪談的人員各一本，論文內容是中、日相互對照的文章，看了就會感動人家的做事方式。訪談人是明德文化協會成員，有一年族人被邀請至日本參訪和文化交流，當時日本(NHK)電台來訪問，我們也被請至日本大學做展演，很巧以前來台灣信義鄉研究生在當地大學已是講師了，大家相互彼此聊天認識也開心合影，期待再次的相聚。

後期國民政府的林務局，將我們的獵場和土地不知不覺就被劃入國家，利益排第一砍伐珍貴樹木，也是在破壞，限止我們的進出。覺得林務局也要適時的歸還土地給我們。像日本人也是針對我們的木頭(山林物產資源)，日本人為了可以到地方不計一切就是開路，為了方便木頭可以運送至山下為主。但是往玉山的方向因山系走向及坡度不好開發，所以有保留下一級的木頭<sup>8</sup>。這裡的人們對日本人管理方式也是有兩級看法。但是在南投這裡大部份族人對日本人的感覺是比較友善。

---

<sup>8</sup>「針一級木」：本省光復後，百廢待舉，木材需求甚殷，故林木砍伐以商業價值高者為主，即台灣扁柏、紅檜、台灣尚楠、香杉、台灣紅豆杉。(資料來源：

[http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/bdsps/generalization\\_2.html-104.10.25](http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/bdsps/generalization_2.html-104.10.25) 擷取)

布農族現在的言語、文化也是在被破壞，言語上也有斷層了。訪談人在族語上溝通就是還可以流利說母語(布農語-巒社)，但是小他二歲以後的族人要會說流利真的就比困難了，或是就不會講了。

筆者覺得，台灣經歷日治 50 年、國府時期目前也有 70 幾年了，少數原住民文化權、土地權及自決權一直被破壞，非官方正式的语言，看看會罰錢和罰站呢，時代背景和政治改變，統治者為了管理和決策一致同化。可想而知，自由主義下的少數群體的個人自由被稀釋掉了。



07 訪談對象：全文盛(巒社群)，任職原民會布農族族群委員

地點：新北市原民會 15F 會議室

時間：104 年 6 月 24 日

年齡：約略 60 歲

性別：男

訪談內容如下：

我們原住民都是來自南島語系嗎?怎麼可能來自中國!報導人在想這個布農族老人家口述傳說的真實性，可能是來自南洋某個國度，有可能是消失的文明的國那叫什麼國?(報導人未指出來)，怎麼這樣很可惜布農族把文字弄掉，不然的話是布農族不得了。信義鄉地利村(為布農族的一個村的漢文名字)屬於丹社群-(其中報導人於跟全紹仁先生(當過鄉長、議員等民意代表)。大家熟悉布農族的「板曆」，在日據時代被日本人發現的時候，我們布農有的學者也做過研究，算是在台灣原住民的文物也是被研究最多的一個文物哦(但是筆者發現文獻中，期刊部份針對符號圖像及天數工作有描述，似乎有的表達不是完善尚需修正。真正有做過系統比較及比對研究文章，在目前資料真的沒有發現)。我今天的重點是不是這個哦。既然我們沒有文字但是會出現在我們生活詞語及詞彙中，它是古老的文字。Patas(布農語)就是「文字」的意思，另 mapats(布農語)就是「文字的動詞」(有寫字動作的意思)。報導人-全盛文認為一定有文字，思考的邏輯敘述這個文字的詞彙嗎。在會議中詢問在座中的原住民阿美族有文字!但是，意義不同，其他排灣族呢，我們叫畫的意思(排灣族群委員表達)。我從小的時候老人家常常跟我們講，我們布農族原來有文字因乘船啦，文字不小心掉入水中被沖走(我們從布農族神話故事中可以發現這個文字如何被流失)。「卡度」布農族的言語是說指船的意思，也是叫盒子我們的棺材也是叫<sup>9</sup>Qatu「卡度」，我們布農現今在仁愛鄉有一個部落叫「卡度」，我不知道這個部落為什麼取名字叫卡度，為什麼跟船有關係，大家有興趣的話也可去研究一下，特別我們的小老弟來自仁愛鄉布農哦可以去了解了解一下，「卡度」也是族人的古字。

---

<sup>9</sup> 中正村在仁愛鄉西南角，原本隸屬於法治村，民國 41 年自成一村，接近埔里鎮、魚池鄉交界處。聚落位於過坑山北麓、南港溪支流北山溪上游，海拔約 700 公尺之地，距離埔里東南約 7 公里，地是平坦，土地肥沃、適於農耕。日人稱為過坑，族人稱為 Qatu，地名由來據說是本地原為邵族造船之地，本族稱獨木舟為 Qatu，故名，光復後更名為中正。(資料來源：

<http://egghead0522.blogspot.tw/2013/11/69.html> 擷取時間 104 年 10 月 25 日)

Patas, 文字, 再來是船要來探討的, 布農族一直居住在中央山脈, 我們沒有看和發現過船的文物出土, 怎麼會有這個船呢?所以後面就會講到有一些遷徙、由來的神話傳說讓我(報導人)慢慢引導大家, 我們的族人為什麼要坐船、乘船, 在什麼樣的情況下乘船呢?這樣的是有被摘錄就是日本人學者有提到, 但是沒有學者針對這段話(船、坐船)去做一個考究、考證。布農有沒有文字結果大家就把焦點放在「布農的板曆」上面(文物出土也會造成殖民母國想去了解動機, 板曆的發現應該是比較近代的文化資產, 是有刻意的使保留下來的, 族人可以延續祭儀和文化傳承的工作-三塊板曆發現中全部都是丹社群比較多), 沒有人再繼續研究這個部份關連性。所以我今天跟各位分享, 帶大家也引導大家去思考, 布農族為什麼要去乘船?在什麼的情況之下?

接下來要討論的。有二種可能啦, 第一個是我們布農族傳說的由來, 第二個就是遷徙, 另外還有一個是傳說中的「大洪水」故事。布農有大洪水的傳說, 我知道鄒族、泰雅族(族人有這個傳說。排灣族、魯凱族(族群委員說明的大洪水沒有提到船, 只是述說鹿角跟山羌角是對調交換, 然後走去對岸本來在-北大武山去到對岸-「吉埔山」引火種, 結果這隻山羌角頭太重了游不過來。因此, 所以角跟鹿角的體積比較大而調換, 然後就將這邊把火引到那邊居住的人, 他們生活可以延續下去)。因為大洪水需要船, 鄒族的大洪水傳說就跟布農族是一個樣子, 居住地跟鄒族有重疊的區域(神話故事有雷同)……我們不在此討論!布農族人的源來故事是那裡呢?

山那(布農語), 植物是中空的, 布農族神話傳說昆蟲糞便變成的, 也有像瓢蟲…。

若開車行經「中二高」休息有一個土牛, 土牛表示是當時漢人與原住民之間的界限, 發源地布農族-族語叫「來母按」布農族的老人家都說我們曾經居住在那邊區域, 像居住在台灣各地的台東縣、花蓮縣、高雄的布農族都有提到這個地名, 在地域附近有指出是斗六、名間、竹山, 遷移有可能是來自西岸平原, 西岸平原用的地名跟布農族的母語是有相關的,

例如：1.麻豆，我們的小米叫「馬肉」，相傳布農族居住在麻豆時有太多了「馬肉」，布農喜歡將地名或是利用某種植物、河川、動物命名為這個區域的名稱。2.斗六，「來母按」是一種土的意思啦，它是南投的一個區域。3.集集，郡社群叫山肉為(ㄌㄧㄣˊㄌㄧㄣˊ)、我們巒社群叫(ㄉㄨㄛˊㄉㄨㄛˊ)，意語差不多啦，傳說在集集有很多山肉所以叫這個名字。水里這個地方它是一個水源闖出的一個口，意思是說這個布農族民族是從水里這邊創出去的，這開始郡社往那裡來、大部份是在中央山脈所以你看看哦，從麻豆---斗六---相對的地理位置是很接近的，再接再來就是南投那個地方，在進到中央山脈必一定經過集集地方，然後進到中央山脈一定也經過水里。大家注意到哦，布農族的遷徙範圍哦其中居住的範圍從南投仁愛鄉是最北的一直到花蓮萬榮、卓溪再來台東，再來高雄的瑪那夏跟桃源區，其實我們從空中鳥瞰台灣的時候這個區域決對有相對的地理位置。

所以人家說哦，布農族一直從西岸一直遷徙，麻豆、斗六、南投、集集到水里，到中央山脈有很多布農族的傳統的名稱，老是跟林務局講說要改成傳統名稱，但是目地事業主管機關表示有困難。用到船的地方一定是用到船(日月潭、七彩湖、加敏湖)，部落的老人口述，是我們的部落的人，老人曾經口述全文盛說一個傳說是-「公主與狗」故事-境外傳說，這個傳說是唯一告訴族人是說我們是從境外來，而不是原來在台灣民族。有圖 show 是人的皮膚，有膿泡。公主身上有皮膚疾病，國王及夫人傷心所以昭告天下，任何人都可以，只要可以治癒公主身上的皮膚病，可以當附馬爺。對方(狗先生)要求在治療期間七天不要有任何人來看，治病期間經過第 1、2、3 天後，送飯的侍衛很好奇，偷看了看見一隻狗用舌頭甜公主身上皮膚。公主的身上的皮膚有變好很多，公主也對狗先生有好感，國王給他們錢及財寶給狗先生和公主們，希望他們到其他地方，治理這個國度，狗先生及公主坐船離開了現在的國度(國家)。

08 訪談對象：全淵能(丹社群)，任職南投縣地利國民小學

地點：南投縣信義鄉地利村訪談人家中

時間：105 年 4 月 28 日

年齡：約略 45 歲

性別：男

訪談內容如下：

全淵能主任表示說這個板曆哦的發現有好幾個版本。

米萬吉說：這個文獻中曾指出「卡年端」是說巒社。

米萬吉問全主任：卡年端也是有巒社嗎？有的加年端也有巒社，全主任說是有一半一半的，有嗎！

(全主任開始跟米萬吉有布農語對話...)

長方形那個…，但是那個是橢圓形在外公…金家的，好幾個版本，日本人來時，日據時期的完整的被日本人拿了，留下來的是比較不完整……

日治時期收集存放於台大人類學博物館的板曆外觀看出是「姑姑利」(布農語)是兩邊像鋸子一樣，採集的是日本學者膳澤仲採集的這個是一個版本，這個又是另一個版本(我說總共二塊了嗎，我是近照所以可看見有刻痕台中州理蕃課—加年端)，

全主任說：因為大部份是在這個加年端找到的因為所以，加年端大部份是以巒社群為主他這邊沒有寫巒社群。

(全主任跟米萬吉又開始用族語對話了…米萬吉：以卡社跟丹社說…，habann, 哈棒這個是四方方的…外觀為長方形正面有格子，是我們這邊(南投)沒有聽過哈棒(哈昂)這個部落，聽這個字口音發聲好是，聽這個好像是 isbukun-郡社的音也。全主任說明在這邊族人表示丹、卡社是用假(台語發音)，若是用哈發音是巒社、郡社。

卡年端是 take-(巒社)，全主任表示後來有搬到那邊去，

卡年端是巒社郡的，丹社郡是後來有搬到那邊去，我們從丹大山那邊慢慢下來遷徙到那個巒社(卡年端舊部落)，曾經巒社與丹社有住在一起，因為日本人管理方便所我們被迫遷下來。

筆者給全主任看長方形祭事曆

全主任：所以這個長的我是沒有看過這個。

米萬吉：現在的符號都是我現在做的那個，很少用這個，在花蓮布農族地區(卓溪、萬榮)也是用我們那個啊。

全主任：這個是從這邊過去的。

米萬吉：這個板子好像是後來的後來才用的，看以前是不一樣的。

1937 年發現...第四塊是有看過，過去怎麼可能會找到一個四四方方的木頭，一定是用現有的木料，就地取料然後就刻，有的是兩邊有這個可能是吊掛方便吧。

米萬吉：這個好像滿現代哦四四方方，1938 年採集。在當代其中臺灣博物館的應該是複製的板曆，加上台大的三塊及後來在信義鄉地利村的四塊，布農族祭事曆目前出土總共就是有 5 塊了。

米萬吉：以前是五個社的話，每個社群都有，他們畫的是大同小異，

全主任：板曆的洞是自然的嗎。是什麼材質。

米萬吉：「哈棒」應該是郡社群的，我們是假(台語發音)。

全主任：布農族語「馬古古·卡浪」是丹社的人。本人也是「哈巴昂」。

米萬吉：問筆者有沒有找到花蓮萬榮馬遠村那個地方，馬遠丹社年紀大的人。

全主任：你要找一下哦，因為我的族語名也是叫「v 亮·馬古古」，他是我的長輩。我們這邊(地利村)的老人家已經沒有了，所以我的曾祖父(tama)，我爸爸的祖父嗎，我要取的名字嗎對阿，所以可能就是他畫的，所以舒米就那去了，長度.....

1994 年金牧師有一張是射耳祭的照片那是在卡年端拍的，是老照片哦照片的人就是這個人 qaisul 的照片。學習在做之前他也有做了嗎，像砧版嗎，擁用者的 1994 年發現的嗎!現在還在我們部落這邊。

全主任：當時有發現過了嗎，有 52 公分有人像的，寬 24.8 嗎，這個要去馬遠找一下年紀大的要 80 歲的人。

全主任：我們的大師(米萬吉)才 70 歲。

全看到 vilian manququ 的名字，哈巴昂社這個可能要去問馬遠那邊的，馬遠也是從丹社這邊搬過去的。

有人像的板曆，米萬吉覺得這個比較像是現代的，就 1937 年那時後就是知道用格子且滿整齊的嗎?

米萬吉於 1938 年(民國 27 年)，從舊部落已經遷下來了，民國 24 在上面，所以這個(1937 年)做的已經帶下來了。

米萬吉：我們在民國 24 年就陸陸續續就下了來，丹社是最後搬下來的因為住最後面嗎，從加年端又搬到一西亂(以西巒)，卡社也是從上面下來!又搬到雙龍的地方。

丹社的尋根訪問全紹仁(那卡西·馬 gogo)，馬遠村的尋根先到我們家裡，集合從這邊開始。

全紹仁曾經當過信義鄉鄉長，當時已經不是當鄉長了，江清全是馬遠的他現在已經沒有了。丹社有反抗日本人，日本要求我們搬家分開。米萬吉說這個事件是比那個霧社事件還要早啊。

全主任：就是這個長達好幾年，

米萬吉：我們已經遷到花蓮了日本人還是追。老家是在丹大山、丹大林地這邊。

米萬吉：這樣的話我要去馬遠找一下老人家問一下哦。東西(板曆)從那邊帶過來的，因為有提到氏族的名字。

全主任：我這邊目前只有砧板板曆，其他的是在加年端的時候早就帶出來了，被日本人拿去。

米萬吉：其他的(好的)是使被日本人拿去了，留下一個在地利的，其他都是複製的。

筆 者：符號可以判讀嗎。

米萬吉：這個可能要去問他們是如何去判，台大(他們)寫這個可能是問過他們才寫這個嗎。

米萬吉：最早是長條的，後來國民政府來的時候再用的。在日據的時候都是沒有想這個東西啊，後面的人就是老人家問祭司這個怎麼刻他才刻的，日本人就將全完整的詳細的帶走。符號是大同三異小啦，

筆 者：這三個符號為什麼都沒有在板曆出現。

米萬吉：因為很多版本嗎，可能這個是在其他的上面，

筆 者：燒豬毛但是不會在這裡出現。打陀螺他們有講嗎，但是沒有出現。

米萬吉：打陀螺是小的細節，但是在說明的地方是會有寫。

全主任：在這邊就是不會呈現，譬如說是大的主節構主題是會明顯寫之，裡面要進行的內容不一定是會顯示在這邊，可能的是它不是重要的它就不沒有。

米萬吉：這個是包括在裡面了-除草的地方。

筆 者：主任你看一下，播粟祭第四天有這個符號坦巴你海你這個意思-國字。第四天…拉果布農族語無患子，「坦巴你海你」用這樣的寫會搞錯。祭典名、工作名。

全主任：表示當然會不一樣。「假呼馬」-開墾祭，「米比那」-「木假娘-木古麻」，mapudagu-播種祭，minpinang-、拉古，打蛇螺、盪揪牽，，minhulau---郡社的音，，mingulau-，用郡社的「媽拉打亞」丹社-malaqtainga，緊散-cinsan-收穫祭，進倉祭這個是「按拉拉」，masando-整理。

米萬吉：是嬰兒祭的(首飾祭)-索多魯(丹社)。收穫祭-*minsulau*，進倉祭與首飾祭是一起的，-*masugulus*。最後是 *mabilau*，新年祭為現代的名字，*mingamisan*「米唵米散-*mihamisan*」。

米萬吉：指出筆者論文第 85 頁的內容是這個是郡社的，郡社的講法跟我這裡有差。

全主任：這邊的用辭是郡社的，比對的嗎，丹社的。

天氣，夏：*tanabal*，卡社的，冬：*na-mingamisan*，巒社、卡社、丹社是一樣，卓社也是可他們一樣，因為是從巒社出去的嗎



09 訪談對象：林忠平(阿美族人)，任職海端鄉公所，男性。

10 訪談對象：江梅珠(巒社-布農族人)，任職海端鄉公所，女性。

地點：台東縣海端鄉公所

時間：107 年 3 月 30 日

訪談內容摘要如下：

林報導人表述：

我們海端鄉加油站上面的「板曆圖案」，是公所請廠商設計的。布農族是沒有雕刻藝術，這個木刻畫曆是後期的。原住民民族意識抬頭是在東部近 20 年時期開始的，近幾年來身份認同被強烈影響下，出現這個畫曆有布農族的元素且有整體的意象…。使我們族群泛布農族的認同提升，表現我們民族特色。

江報導人表述：

我從小都沒有看到、聽到老人家及部落族人講這個板曆，好像板曆與生活沒有結合在一起。我來公所看到「板曆」才知道有板曆，因為政府政策推動，慢慢的認同性被重視起來。



二、附表

表-1 有板曆與無板曆布農社群之位置圖



各社群祖聚居地，參考移川子之藏、馬淵東一、宮本延人  
(臺灣高砂系統所屬研究)

表-2 粟的祭儀中食物禁忌

項目名稱	天數	期間禁忌食物	備 註
開墾祭(選地、整地祭儀)	5 天	禁吃鹹、甜的東西(甘蔗、番薯、玉蜀黍、花生米、及水果)。	
播種祭	14 天	禁吃鹹、甜的東西，忌吃熊、豹。	
成長祭儀包括(發芽祭儀、除草祭儀、驅蟲祭儀、求雨祭儀、結實祭儀及求晴祭儀)			
(1)除草祭儀	7 天	禁吃獸肉，不吃鹹及不喝酒	
(2)驅蟲祭儀(第 3 天、第 7 天)	2 天	第三天日(忌鹽)，第七天	將害蟲抓入酒中，使他們淹死。
(3)射耳祭儀	7 天	日(巫師帶酒至粟田)	丹社驅蟲祭儀和射耳祭儀為合併一起。
收穫祭包括(收割、新嘗、收倉祭儀)	11 天		
(1) 收割祭儀	收倉前 四天開 始	不吃鹹、甜東西;不喝冷水;不洗身體	不喝冷水(怕粟不成熟)，不洗身體(怕粟洗走)，收割工作持續一個月。
(2) 新嘗(pitslatab)		第七天日，不大聲、不吸煙、不喝水、不喂乳等	將粟驚走。
(3) 收倉祭儀		第十天日做之	舊粟內略放些新粟釀祭酒(hulan)，祭儀完了後舉行酒宴。
		不吃鹹、甜及魚	釀酒，並開始守禁忌。(收倉由各家男子主持)!

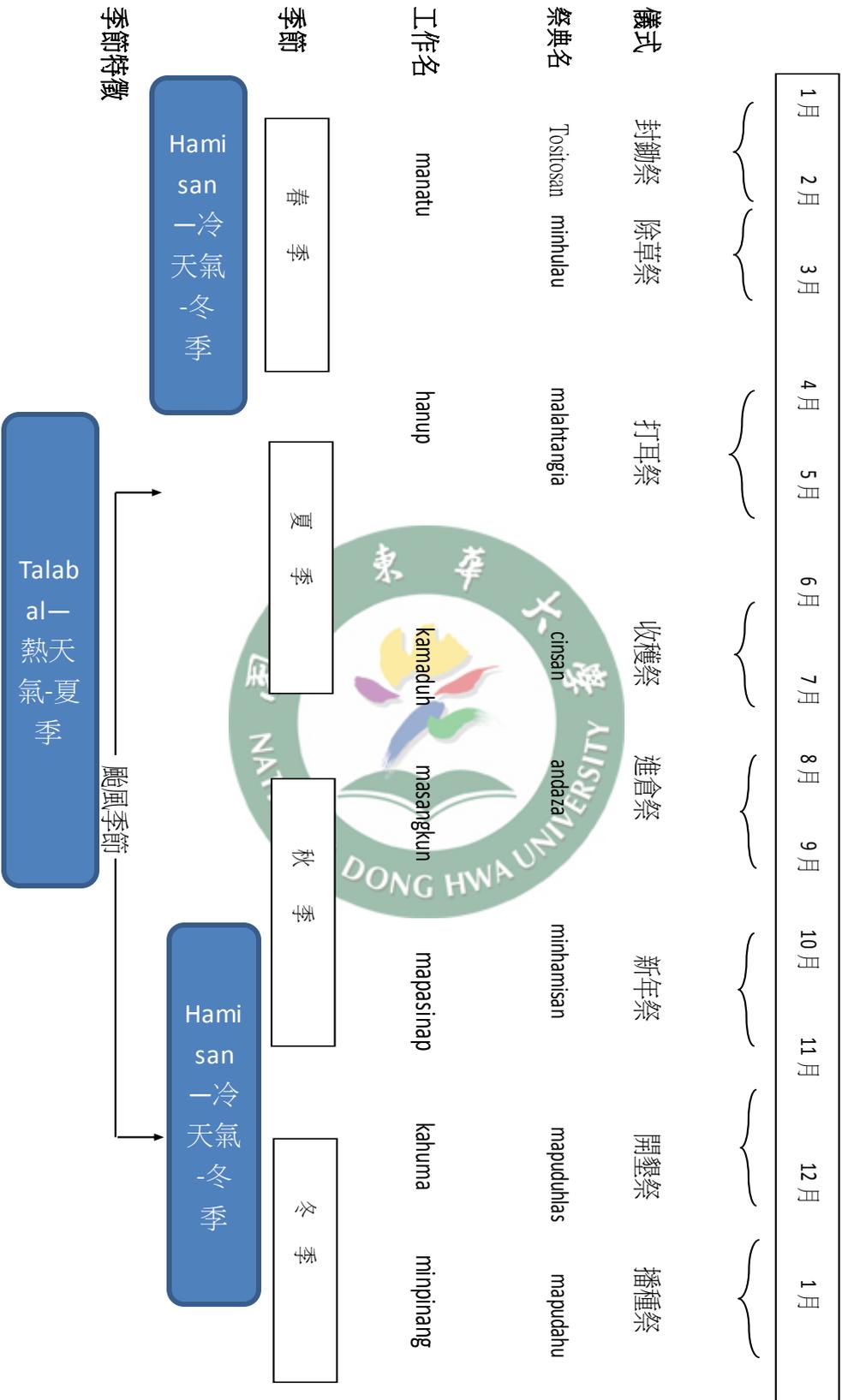
參考何廷瑞，材料以丹社群為主。(賴建宇整理-104.6.23)

表-3 郡社群小米祭儀祭典與工作名稱之差異性

祭典名稱 工作名稱	開墾祭 (忙不魯啦)	播種祭 (馬不拉呼)	除草祭 (米呼老)	射耳祭 (媽拉打亞)	收穫祭 (頂散)	進倉祭(按 拉拉)	新年祭 (米叻米散)
布農語 工作名稱	假呼嗎 kauma	米比那 mibina	馬那度 (拔草之意) manatu	射耳朵之意		馬上滾 masando	
羅馬拼音	mapuduhlas	mapudahu	minhulau	malahtangia	cinsan	andaza	minhamisan
月 份	11、12月	12、1月	2、3月	4、5月	6、7月	7、8月	9、10月
備 註		播種祭 開始後就不 能吃甜的東 西	拔稗祭 (拉呢順)在 除草祭的過 程中會有這 個動作。			吃甜的東 西就是可 以進倉祭 了。	

筆者依胡傳技資料整理制表

布農族的季節 表-4



賴建宇整理 104.06.23

表 5 傳統布農人對不同類別的物之各種不同的關係

物的類別	有關的儀式	關係的類別
土地	<i>mapulaho</i> (開墾祭)及建房屋的儀式	征服或屈從
可食的野生動物	與打獵有關的各種儀式	征服或屈從
養養的可食動物	無特別儀式	平等互惠
不可食的動物	無特別儀式	共享
植物	與小米等作物種植有關的儀式	征服、屈從或平等互惠

資料來源：黃應貴(2004:387)。



表-6-祭祀的祭事曆

社群	丹社群	丹社群	丹社群	巒社群
製造者	Laung Mangdavan	Vilian Manququ	Lini tanapima	Qaisul Nangavulan
職位	祭司 (liskadanlusan)	(祭司是 ka-alang 社)		Nangavulan 氏 族所有。
位置	Qanituan 社	Haba-an 社	Haba-an 社	從 Qanituan 社 被日本人移住 於今地利村

參考布農族祭事曆 Islulusan 文／海樹兒•芠刺拉菲 Haisul Palalav 布農族祭儀 Lusan 之由來製表。



表 7 不同土地有關之主要社會活動的時間表註：

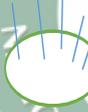
月 份 類 別	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
獵場 旱田 宅地 聚落	播種	打獵 除草				收穫及儲藏						
		襪 射耳祭				開墾						
		野獸				小米			親人		小米	
互動對象	小米	小米	家人 家畜	聚落 成員	聚落成員 及新生兒							

本表是依黃應貴(1999:431) ，是個理想型的規範。



表-8 板曆符號圖案分析

視覺符號表。書目：台灣蕃人風俗誌。原著：鈴木質，出版者：武陵出版有限公司

- (1)、 ..... 刻痕表示一天。(2)、 ..... 禁止砍柴的日子。(3)、 ..... 用鍋子煮小米釀酒。
- (4)、 ..... 表示出獵。(5)、 ..... 鋤頭的形狀，代表開墾或耕作。
- (6)、 ..... 開墾旱田。(7)、 ..... 球和陀螺。(8)、 ..... 把青芋放進平坦的籃子(卡邦)。
- (9)、 ..... 把小米放入卡邦。
- (10)、 ..... 用槍獵鹿茸(耳)。(11)、 在水塘中種芒草。(12)、 ..... 旱田。
- (13)、 ..... 不明。
- (14)、 ..... 榛樹。(赤楊樹-海努那)
- (15)、 ..... 意思不明，可能代表燒豬的毛。
- (16)、 ..... 計算卡邦裏的小米。

賴建宇整理及繪制 104.6.23

表-9 卡社群「板曆、繪曆」小米祭儀中祭儀和工作名稱之差異性

祭儀名稱	開墾祭	播種祭		拔草祭	射耳祭	收穫祭	小米貯藏祭	童子慶典
工作名稱								
工作名稱 (羅馬拼音)								
祭儀名稱 (羅馬拼音)	Munkaneʔan	minanmalao		Manato (munkolau)	malaktainal	Lulutsan Minʔauʔal	lutsanan mulalin tilats	munkailev
月 份	1 月	2 月	3 月	5 月	7 月	10 月	11 月	12 月
備 註	新月 開墾早田	播種小米	在無月時 舉行。 播種終了 (tokokok)	先釀酒， 酒釀好後 再舉行拔 草祭。	月亮稍缺 時舉行。	在新月時舉 行。	在殘月時舉 行。 小米收藏完 了之後殺 豬。家長二 手提豬耳， 以豬傷口之 血，塗抹穀 倉之柱，並 祝禱。	在滿月時舉 行。 童子慶典在 司祭家舉 行。

丘其謙資料，筆者整理制表

表 10-丹社群「板曆、繪曆」小米祭儀中祭儀和工作名稱之差異性

祭儀名稱	開墾祭	播種祭	除草祭	射耳祭	收穫祭	收倉祭
工作名稱						
工作名稱 (羅馬拼音)						
祭儀名稱 (羅馬拼音)		Lusan minpinag	Lusan minqolau	Lusan manaq taiga	Lusan sodaan	Lusan odaligan
祭儀日數	5 日	14 日	7 日	7 日	11 日	
備 註	選地祭儀 (muqanian) 整地祭儀(5 日) (lusan munqoma)	近圓月時舉行 祭儀共 14 日 Boan minpinag (意為播粟之月)	舉行的時期為殘 月。祭儀共 7 日 Boan minqolawan	除草工作完後，近 圓時舉行射耳祭。 祭儀共 7 日	近月圓時舉行收穫 祭。祭儀共 11 日。 粟成熟後從收穫至 收倉之間有收穫、 新嘗、收倉等祭 儀。	收穫全部完了後舉行 收倉祭儀。收倉祭儀 是收倉前四天開始 Boanodaligan (意為收倉月)

筆者依何廷瑞資料整理制表



表-11

祭儀類別	開墾祭 (A)	拋石祭	封鋤祭	梳穗祭	驅疫祭	粟收穫祭 (C)	除草祭 (D)	打耳祭 (E)	豐收祭 (F)	首飾祭 (G)	新年祭	稗取祭 (H)
卡尼特灣社	5天 —	(B)播粟祭 15天				2天 —	8天 —	12天 —	16天 —	9天 —		5天 —
加年端社	6天 —	播種祭 15天			2天	8天		12天 —	16天 —	10天	6天	小米進倉祭
信義鄉雙龍村	休工 6天 —	播粟祭 15天				粟數收穫祭 2天 —	8天 —	12天 —	16天 —	10天		6天 — 拔稗祭儀

表-12 丹社群「板曆」小米祭儀中祭儀和工作名稱之差異性

祭儀名稱	開墾祭	播種祭	除草祭	射耳祭	收穫祭	進倉祭	新年祭
工作名稱							
工作名稱 (羅馬拼音)	kaguma	minpinang	manatu (拔草之意)	ganup (射耳朵之意)	Kamadug	masangkun	mapasinap
祭儀名稱 (羅馬拼音)	mapudagu	mapudahu	mingulan	managtainga	mingulau	masugulus	mabilau
月 份	11、12月	12、1月	2、3月	4、5月	6、7月	8、9月	10、11月
備 註	冷天氣-冬季 namingamisam			熱天氣-夏季 tanabal			冷天氣-冬季 namingamisam



筆者依全淵仁訪談資料整理制表

表-13 目前板曆之比較分析

社郡	材質	形狀	尺寸	年份及收集背景
丹社	木	長形	長：121.7公分 寬：10.3公分 厚：1.4公分	1.1935年11月28日採集藤澤仲，收自加年端社Kanetoan 2.南投縣信義鄉地利、雙龍凡中間。
丹社	木	長形	長：122公分 寬：11公分 厚：2.1公分	1.1938年6月4日採集台中州理蕃課，收自加年端社-Kanetoan 2.南投縣信義鄉地利、雙龍凡中間。
丹社	木 竹籐	長方形	長：52.5公分 寬：25公分 厚：1.7公分	1.1938年6月4日採集橫尾視學，收自哈巴昂社Habaan. 2.木板的兩面劃成格子狀
	木	長方形	長：52.7公分 寬：24.8公分 厚：2公分	1.1937年7月被發現。 2.板面上有縱向7行、橫向13行，共分刻為91格。 3.背面也一樣刻有格子，但是無圖，可能是誤刻。 4.木材疑似是檜木，符號旁邊還有人像。 5.當時Haba-an社的Vilian Manququ，所繪。(本人也是Haba-an及ka-alang社部落的liskadanlusan-祭司)。
丹社	木		長：約18公分 寬：約10公分 厚：不明公分	1.同屬是哈巴昂社Habaan社第二個畫曆。 2.木板的兩面劃成格子狀 3.為丹群之Linitanapima所製作。
巒社	木	圓形 (像砧板)	長：36公分 寬：27.5公分 厚：不明公分	1.1994年3月，地利村「被發現」。 2.Nangavulan氏族所有。 3.Qaisul Nangavulan尚居住在Qanituan社時學習曾祖父刻畫的板曆。

海樹兒·发刺拉菲提供整理

海樹兒·发刺拉菲提供整理

三、附圖



圖 1.高雄市桃源區(以郡社群為主)

興中國小校舍川堂正面牌樓上方處

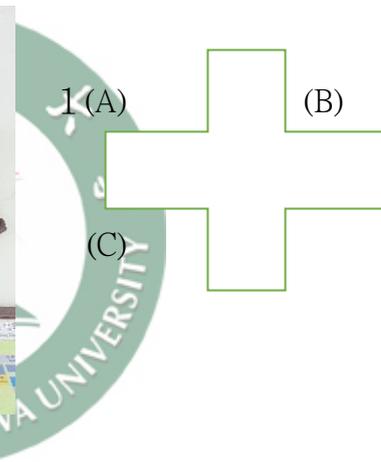


圖 1

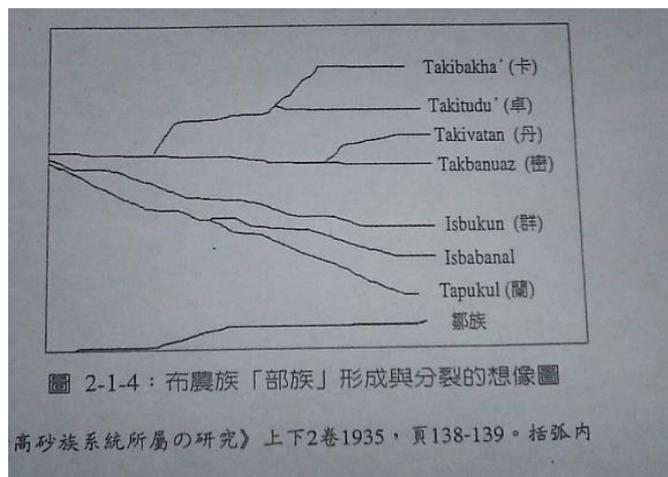


圖 2.部族形成與分裂



圖 3.台東縣海端鄉中油加油站-板曆符號



圖 4.海端鄉中油加油站



圖 5.台東火車站-站前剪票入口處牆面



圖 6.南投縣信義鄉羅娜國小-郡社群



圖 7.台東縣延平鄉紅葉村入口意象



圖 8.台東縣延平鄉東群部落學校標記



圖 9.台東縣延平鄉桃源村活動中心



圖 10.南投縣信義鄉明德教會



圖 11.南投縣信義鄉松芳古之家(Isqaqavut)





圖 12.卓溪國小校舍川堂正面牌樓上方處



圖 13.校舍川堂



圖 14.卓溪國小校舍川堂正面牌樓上方處



圖 15.校舍川堂



圖 16.花蓮縣卓溪鄉景觀入口



圖 17.高雄市桃源區景觀入口

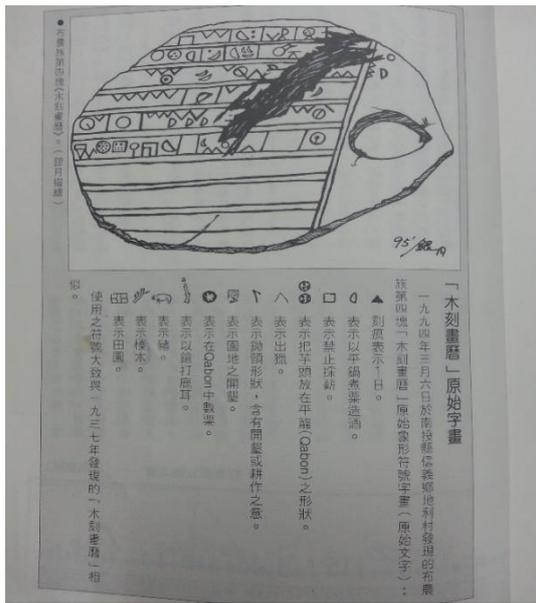


圖 18.田哲益書藉翻拍圖-板曆符號

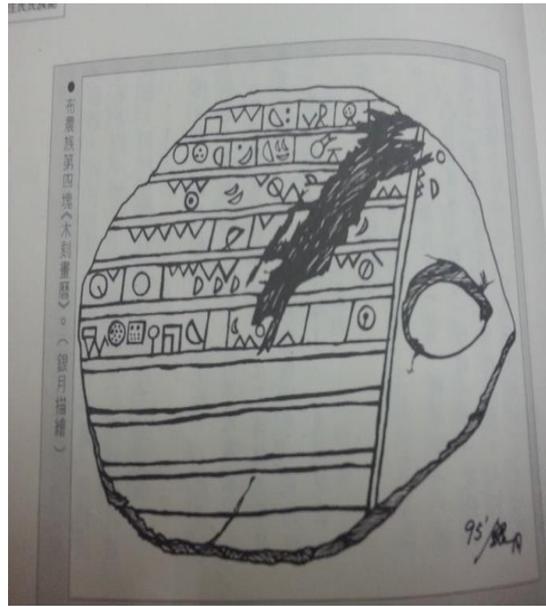


圖 19.田哲益書藉翻拍圖



圖 20.布農 Habaan 社.1938 入藏

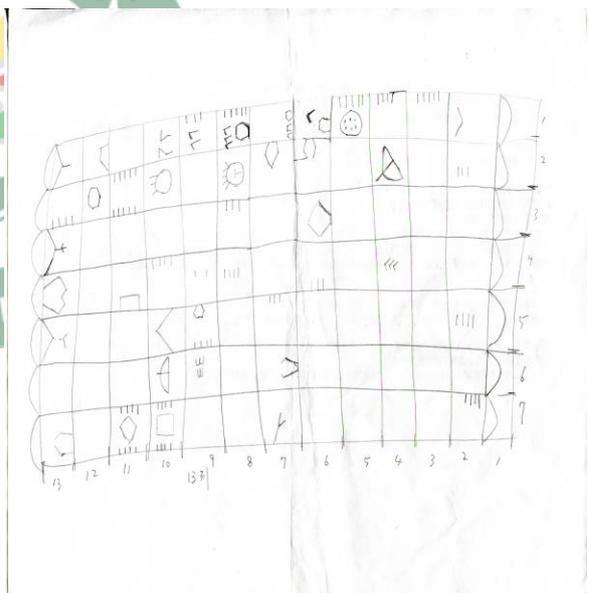


圖 21.筆者繪圖

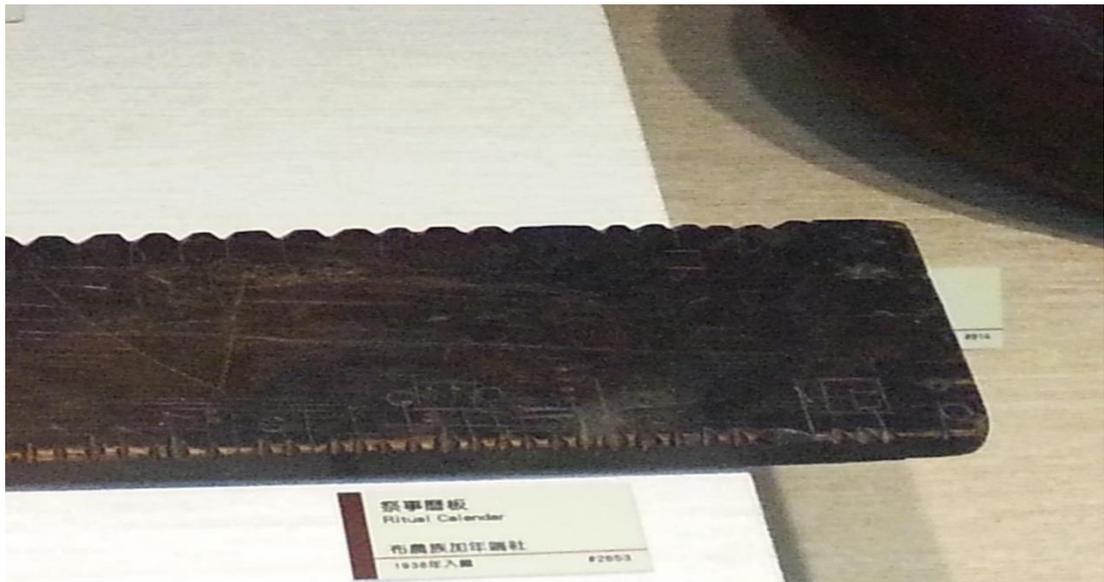


圖 22.1938 年 6 月 4 日加年端(kanetoan)-台中州理蕃課(近照)



圖 23.同圖 22.(遠照)





圖 26.玉里分局卓溪分駐所



圖 27.信義鄉牌樓入口意象



圖 28.米萬吉工藝師雕刻布農板曆



圖 29.板曆符號中的赤楊樹-遠照圖



圖 29.赤楊樹-近照圖



圖 30.桃源區戶政事務所-外觀圖



圖 31.戶政事務所內部板曆圖



圖 32.臺灣博物館布農板曆(複刻品)

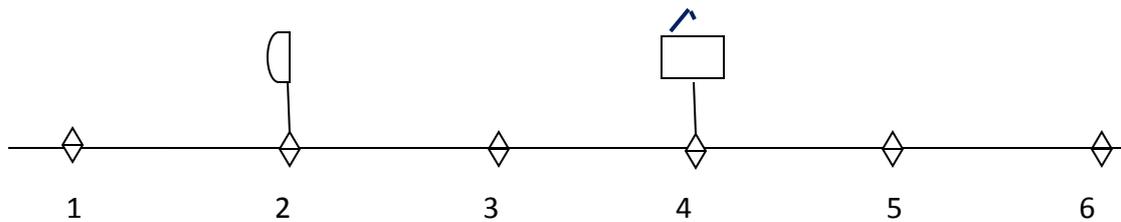


圖 33.臺灣博物館布農板曆近照

#### 四、鈴木質-蕃人風俗誌-板曆繪圖

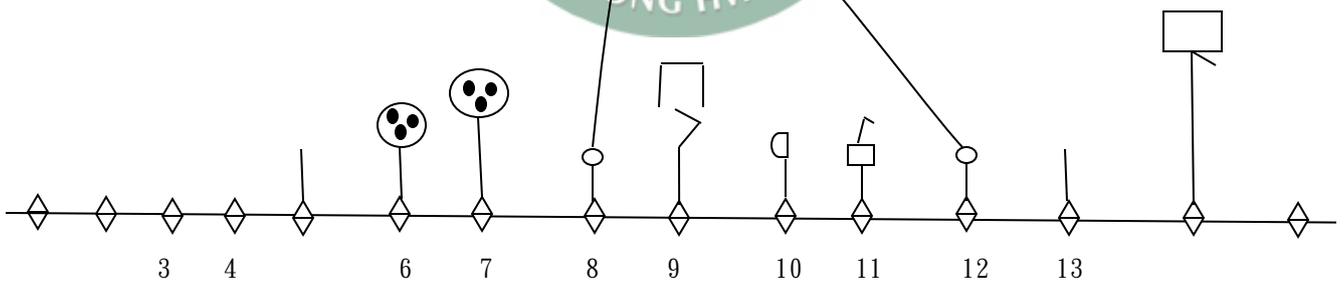
筆者自己繪圖並依鈴木質(199 年)《台灣蕃人風俗誌》<sup>187</sup>一書中，板曆整理並加以繪圖，分析雕刻符號之涵義如下：

「A 區」、開墾祭：6 天



與 2418 編號板曆一樣為 6 個刻痕，但是第 6 個刻痕，沒有一個符號(  )。

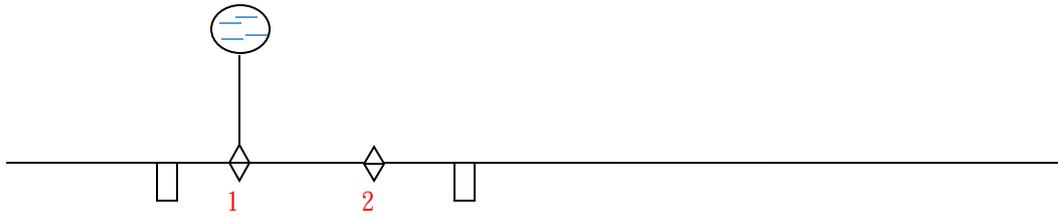
「B 區」、種粟祭儀：15 天



與 2418 編號板曆一樣為 15 個刻痕，大致符號一樣。

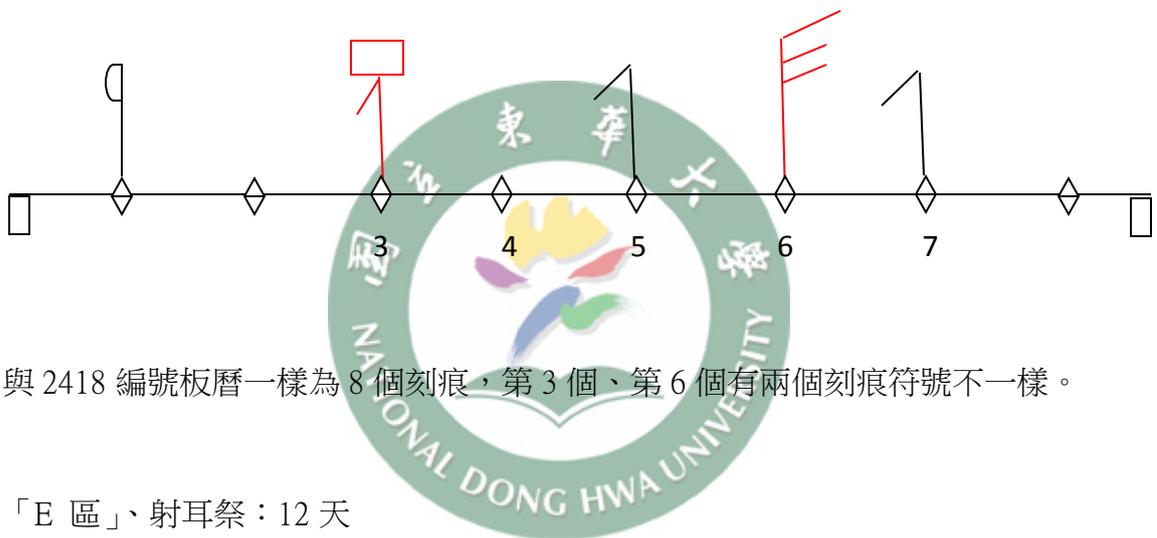
<sup>187</sup> 鈴木質原著，(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。頁 142-149。

「C 區」、粟收穫祭：2 天



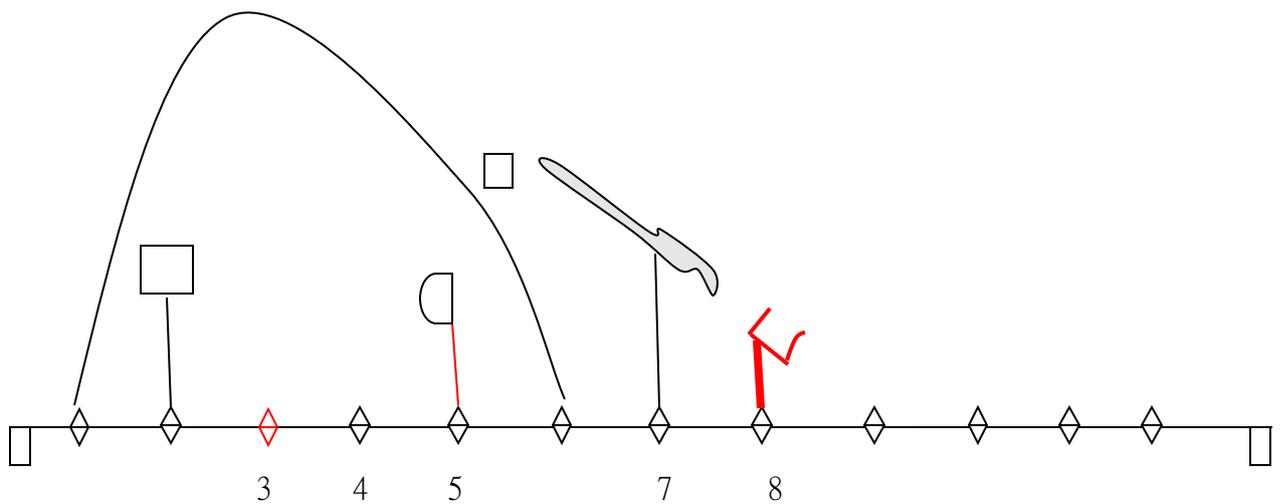
與 2418 編號板曆一樣為 2 個刻痕(天數)，大致符號一樣。

「D 區」、除草祭：8 天



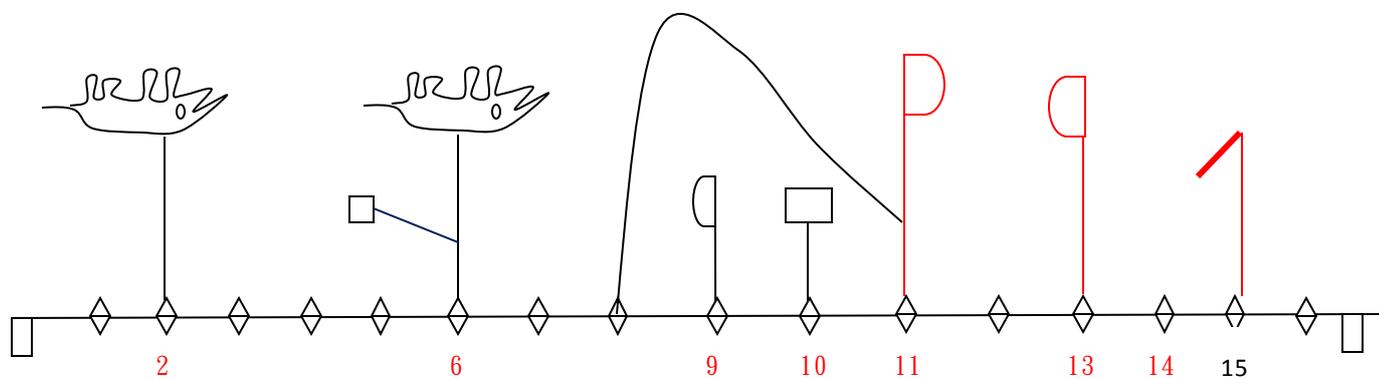
與 2418 編號板曆一樣為 8 個刻痕，第 3 個、第 6 個有兩個刻痕符號不一樣。

「E 區」、射耳祭：12 天



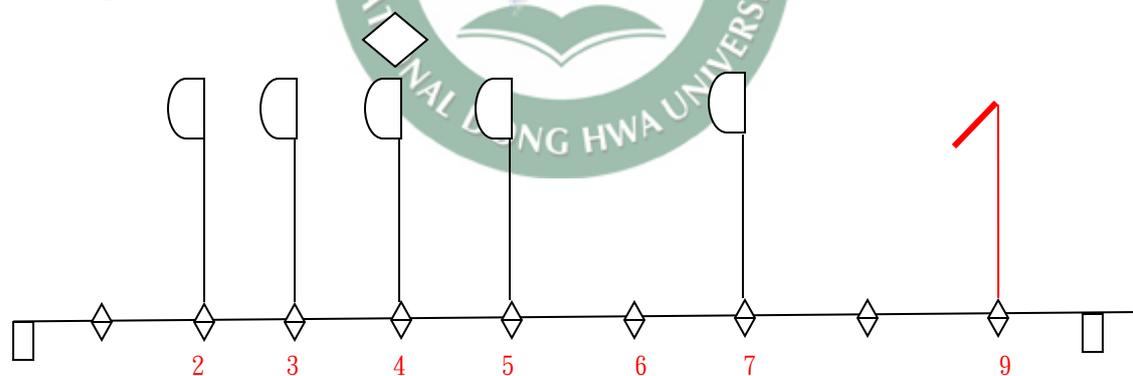
與 2418 編號板曆一樣為 12 個刻痕，第 3 個、第 5 個及第 8 個，有三個刻痕符號不一樣。

「F區」、豐收祭：16天



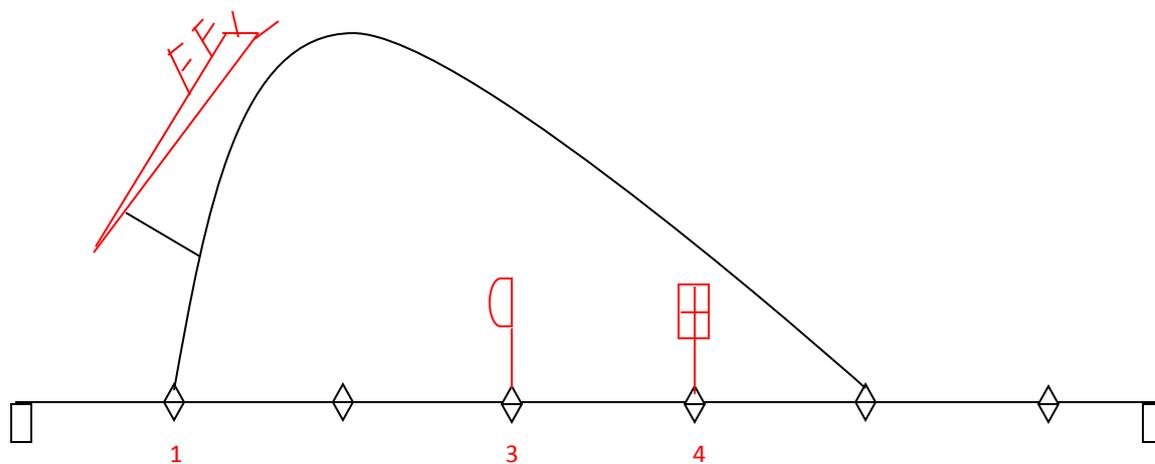
與 2418 編號板曆不一樣是 14 個刻痕，第 11 個、第 13 個及第 15 個，有三個刻痕符號不一樣。

「G區」、首飾祭(嬰兒祭)：9天



與 2418 編號板曆不一樣是 10 個刻痕，刻痕符號圖案一樣。

「H區」、稗取祭：6天



與 2418 編號板曆不一樣是第 1、3 及 4 個刻痕符號圖案。



## 參考文獻

### 一、專書部份

- 王嵩山。2001。《台灣原住民的社會與文化》。臺北市：聯經。
- 王若馨譯。2007。《研究方法的基礎》(Matthew David and Carole D. Sutton, 2004)。台北：韋伯文化國際出版有限公司。
- 王慧姬、武珊珊等譯。2006。《美感經驗：一位人類學者眼中的視覺藝術》。(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts)。台北：雄獅圖書股份有限公司。
- 王正華，〈藝術史與文化史的交界：關於視覺文化研究〉，《近代中國史研究通訊》，第32期，2001:9，頁76-89。
- 田哲益。1992。〈臺灣古代布農族的社會與文化下冊〉。南投縣：南投縣文化資產叢書(三十七)。
- 丘其謙。1966。《布農族卡族群的社會組織》。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 伊能嘉矩。1985。《台灣文化誌》。台灣省文獻委員會編譯。台中：台灣省文獻委員會。
- 李招瑩。2017。《原住民族藝術教育論：理論方法、工藝展示、圖像研究》。臺中市：新新臺灣文教基金會。
- 佐山融吉。1919。《蕃族調查報告書，武崙族前篇》。臺北：臺灣總督府。
- 延平鄉公所。2003。《延平鄉志》。臺東縣：延平鄉公所。
- 拉芙嵐管理委員會。1998。《拉芙嵐部落遺址》。
- 吳信鴻譯。1995。《藝術人類學》。台北市：亞太圖書出版社。(Robert Layton, 1991)。
- 宮本延人。1992。《台灣的原住民族》(魏桂邦譯)。臺北市：晨星。

海樹兒·戈刺拉菲。2006。《布農族部落起源及部落遷移史》。

行政院原住民族委員會：國史館臺灣文獻館。

許功明。2004。《原住民藝術與博物館展示》。〈台灣原住民藝術：當代與原始的對話〉臺北市：南天書局有限公司。

許功明。2004。《原住民藝術與博物館展示》。〈台灣博物館展示中原住民主體性之探討〉。頁 388。

黃應貴等。1994。《玉山國家公園布農族人類學研究報告(三)》。臺北：內政部營建署。

黃應貴。1998。《東埔社布農人的社會生活》。台北市：中央研究院民族學研究所。

黃應貴。2004。《物與物質文化》。台北：中央研究院民族學研究所。

黃應貴。2006。《布農族》。台北市：三民書局股份有限公司。

達西烏拉彎·畢馬(田哲益)。1997。〈台灣布農族風俗圖誌〉。台北：常民文化。

葉家寧。2002。臺灣原住民族史(布農族史篇)。南投：國史臺灣文獻館。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一。1988【1935】。臺灣高砂族系統所屬，研究。黃文新譯。中央研究院民族學研究所譯本(未出版)。臺北：中央研究院民族學研究所

湯淺浩史。2009。《瀨川孝吉台灣原住民族影像誌》(魏德文發行)。台北市：南天。

湯姆·布朗二世 (Tom Brown, Jr.)。2007。《追蹤師 2-追蹤師的足跡》。達娃譯。臺北：野人。

鈴木質(林川夫審訂)。1991。《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版有限公司。

鈴木質(陳柔森主編 王美晶翻譯 李易蓉導讀)。1999。《台灣原住民風俗》。台北市：原民文化事業有限公司。

劉銘傳。1958。《劉壯傳撫臺前後檔案》(全三冊)，臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢第276種。

劉斌雄 胡台麗。1989。《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》(續篇)。  
台北：中央研究院民族學研究所

衛惠林。1972。《布農族，臺灣省通志稿，卷八，同胄志，第一冊，第四  
篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。



## 二、期刊部份

- 王嘉弘(鹿野忠雄)。2006。〈山、雲與蕃人〉刊於《中國文化月刊》309期 56-74。
- 斗六古生。1934(1987)。〈布農族及祭祀〉《理蕃之友 1934, 9月號》
- 田哲益。1992。〈布農族生命禮儀及歲時祭儀〉。刊於《臺灣文獻》。43: 33-86。
- 田崎仁儀。(1988)。〈臺灣蕃人祭事曆〉出處:《繪畫文字與原始文字》。頁 86。
- 石垣直。2005。〈部落地圖調查之省思:以布農族之內本鹿調查為例〉刊於《東臺灣研究》10期 37-63。
- 瓦歷斯·拉拜(吳鼎武)。2013《再現原始-台灣『原民/原始』藝術再現系統的探討論文集》〈何謂「原住民藝術」?兼論其主體恆在性價值與文本意義〉。頁 174。
- 江冠榮。2012。〈布農人如何逐山而居—淺談傳統選址智慧〉刊於《臺灣博物》31卷2期 66-73。
- 李武雄。1995。《布農》南投縣:玉山國家公園出版社。頁 13-14。
- 何廷端。1958。〈布農族的粟作祭儀〉。刊於《國立臺灣大學考古人類學刊》11期 92-100。
- 岡田謙。1938。〈原始家族:族家族生活〉。臺北:臺北帝國大學。
- 馬淵東一。1974d。〈布農族的祭曆〉刊於《馬淵東一著作集》第三卷,頁 361-381。東京:社會思想社。
- 金正勝。2005。〈高雄地區(荖濃溪流流域)Bunun(布農族) is-bukun(郡社群)各氏族之遷移過程經略〉刊於《臺南文化》59期 1-27。
- 吳智慶。1995。〈真正的家在山那一邊—丹社布農族尋根之旅〉刊於《人本教育札記》69期,50-67頁。
- 莊達特。1995。〈布農族文物之寶--「木刻畫曆」〉刊於《語文論叢》1期,63-81頁。

- 海樹兒·戈刺拉菲。2007。〈延續尊重與祈福-布農族打耳祭〉刊於《新活水》  
11期，32-35頁。
- 海樹兒·戈刺拉菲(Haisul.Palalavi)。2013。〈布農族「蘭社」群的 siduh(氏族/民  
族)分類及認同〉《原住民族文化傳播學刊》第5期，102-127頁。
- 無。1993。〈高山峻嶺中的布農族〉刊於《文物雜誌》14期 112-119。
- 森丑之助。1913(1988)。〈BUNUN 族的祭祀〉《蕃界 1》
- 靳菱菱。2006。〈文化論述中的權力：從布農文教基金會的文化復振看布農族的  
權力觀〉《臺灣人類學刊》4卷2期，頁113-149。
- 楊南郡。1995。〈認識布農族〉刊於《中國邊政》130期，頁38-41。
- 楊淑媛。2005。〈臺灣高地的政治體系初探：以布農人為例的研究〉  
《臺灣人類學刊》3卷1期，頁185-219。
- 鄭依憶。1990。〈布農族的傳統親屬組織及其變遷：東埔社與梅山的例子〉。  
刊於《玉山國家公園布農族人類學研究報告(三)》，頁3-36。
- 橫尾生。1934(1988)。〈論 BUNUN 族的畫曆〉《理蕃之友》3(11)，頁1-3。
- 橫尾廣輔。1937(1988)。〈BUNUN 族的畫曆(上)(下)〉《臺灣時報》第214號，  
頁117-129/第217號，頁62-81。

### 三、學位論文部份

李曉櫻。2010《布農族傳統體育之研究：以霧鹿部落射耳祭為例》。

國立體育大學體育研究所碩士論文。

幸肯當。2013。《布農卡社部落宗教變遷與部落發展-以達瑪巒部落(地利)為利》。國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文。

林育誠。2009。《布農族天文與氣象在地知識所蘊含之自然觀》。

國立東華大學科學教育研究所碩士論文。

吳榮順。1988。《布農族傳統歌謠與祈禱小米豐收歌的研究》。

國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文。

吳乃沛。1999。《家與親屬：紅石聚落布農人的例子》。

國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

梁文珍。2010。《布農族生態智慧與美感經驗：以民族植物為例》。

國立東華大學民族藝術研究所碩士論文。

陳述巧。2005。《布農族織品服飾與認同關係之研究-以卓社群卡度部落為例》

國立成功大學藝術研究所碩士論文。

楊淑媛。1992。《兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究》。

國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

張志雲。2005。《論田哲益原住民神話大系-布農族神話與傳話》。

國立台東大學兒童文學研究所碩士論文。

鄭安晞。《日據時期布農族丹社群遷移史之研究(1930-1940年)》。

國立政治大學民族學系碩士論文

韃虎·伊斯瑪哈單·伊斯立瑞。2009。《高雄縣那瑪夏鄉布農族親屬與文化之研究》。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

#### 四、網路部份

原生的呼喚台灣特有種植物

[http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/bdsps/generalization\\_2.html](http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/bdsps/generalization_2.html)

查詢日期：2015 年 12 月 30 日

南投縣仁愛鄉公所網站

<http://www.renai.gov.tw/index3.asp?theme=26&acts=2&xid=16>

查詢日期：2015 年 12 月 30 日

傳說與月亮的約定——布農族祭事曆 Islulusan 文／海樹兒·亥刺拉菲  
HaisulPalalavi 布農族祭儀 Lusan 之由來

<http://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=621&id=778>

查詢日期：2016 年 2 月 7 日

台大人類學博物館網站

[http://www.museums.ntu.edu.tw/museums\\_anthropology.jsp](http://www.museums.ntu.edu.tw/museums_anthropology.jsp)

查詢日期：2016 年 2 月 7 日

臺灣大學人類學系，民族學標本藏品資料

<http://ntuacis.digital.ntu.edu.tw/sample/search>

查詢日期：2016 年 1 月 28 日

HPM 通訊-也談布農族繪曆-許進發老師，

資料來源：<http://math.ntnu.edu.tw/~horng/letter/vol3no6g.htm>-

蘇玉惠。資料來源：<http://math.ntnu.edu.tw/~horng/letter/vol3no4a.htm>。

查詢日期：2016 年 10 月 17 日

資料維護：臺北市政府原住民族事務委員會，1 頁。

查詢日期：2016 年 10 月 17 日



## 五、英文部份

Jacques Maquet, (武珊瑚、王慧姬等譯)。2006。《美感經驗：一位人類學者眼中的視覺藝術》(The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts), 台北：雄獅。頁 139。

Bourdieu, P., *The rules of art: Genesis and structure of the literary field.* (S. Emanuel, Trans.) (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996). P. 172.

James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1998). pp621-624.

Benedict R. O' Gorman Anderson, (吳叡人譯)。2010。《想像的共同體——民族主義的起源與散布》(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism), 臺北市：時報文化。

Raymond Firth : *Elements of Social Organization*[M] · London: Watts and Co, 1951, P. 71. Rival, L(ed.) (1998) *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford: Berg. p149.

Sophie McIntyre。2013。〈政治和台灣當代原住民藝術之博物館學再現〉(The politics and museological representation of contemporary aboriginal art in Taiwan) 刊於《再現原始-台灣『原民/原始』藝術再現系統的探討》。頁 33。

Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1990, *Magic, Stanley Religion, and the Scope of Rationality. The Lewis Henry Morgan Lectures 1984.* Cambridge: Cambridge University Press, p105-107.