

國立政治大學民族學系碩士班

碩士學位論文

明德部落布農族 *qanitu* 概念的歷時分析

The historical development of the concept *qanitu* in

Bunun's Naihunpu Community

指導教授：戴智偉

副教授

Rik De Busser

指導教授：黃季平

副教授

研究生：金浩誠

Bali Nangavulan

中華民國 109 年 7 月

July 2020



謝 辭

我於 2014 年考上政大民族學系碩士班，隔年入學接受民族學專業知識的訓練，在求學的進程中受到許多老師的教誨與關心，在學習的過程中有許多學長姐以及同儕的幫助與陪伴，我是如此的幸運，與這麼多優秀的人一同走在求知的道路上。

就讀研究所期間，因為找工作的關係，我在黃璽學長的引介下，認識了語言所的戴智偉（Rik De Busser）老師，之後成為我在政大工作的老闆，更是我研究路上的導師。我永遠記得老師從不把我當作學生，而是一位研究員，對話的當中彼此暢所欲言，他對於語言和文化的熱情一直影響著我，當我撰寫論文感到枯燥乏味，甚至低潮時，只要想到老師進田野對一切充滿好奇的專注神情，我就有動力繼續面對論文。

在民族學系也認識一位亦師亦友的黃季平老師，研究過程中她總是提醒、提點我應該注意些什麼。老師除了協助我學術上的疑難雜症，更多時候老師是整理我心理的狀態，我時常因為心中有「檻」而影響論文進度，好幾次跟老師聊聊問題就迎刃而解了，總是可以跟老師坦誠以對，她對學生親力親為，老師總能給我安全感，讓我無所畏懼持續完成論文。

撰寫論文過程中有幸認識齊莉莎（Elizabeth Zeitoun）老師，撰寫期間老師提供了許多研究、理論相關的專業建議，跟老師的討論就像是聽了一場研討會，總是激盪著我，老師更是三不五時的關心我的論文狀況，以及隨時都可以向老師請教，老師也不吝指教，在老師身上看到一位學者對於所研究是那麼純粹和對一切人事物充滿溫暖。

憶起 2015 年我做了金阿榮生命史的初探，那時與奶奶對話，發現她的記憶裡有許多關於 *qanitu*（巒群方言）的故事、經驗，但總是說「信耶穌就沒有」了，這敲響了我想研究 *qanitu*（巒群方言）的好奇心，也開啟我決定回故鄉明德部落研究的契機。2017 年進田野，在南投縣信義鄉明德部落田野期間受到許多族人長輩的幫助，還有年長、同輩或比我小的青年朋友的關心。是家鄉也是田野，此話總在我進行研究時辯論著，思辨著自己與部落、族人的關係。田野

期間時而順利，有時失敗，但家人、族人非常照顧我，當下我真心誠意謝謝他們無私的、友愛的待我。我要再次感謝松阿讓、金阿榮、司明信、王田阿娥、司金塗、金麗娟、司金生、金史阿桃、伍永山、金文常、金國寶、全正文、田哲益、王順良、金顯忠、王金蓮、金文彥、吳馬三·南卡芙蘭，他們教會了我面對語言、文化的態度，而認識他們是我此生最美的事。

研究 *qanitu*（巒群方言）讓我時常需要思考信仰，碰觸關於靈觀和死亡的故事，從 2015 年到 2020 年間，我的家人、親朋好友、部落族人和訪談者相繼過世，每次聽聞此消息，或面對這人生必然的課題，讓我對於所做的研究有更深切的感受，沒有「信仰」我真的沒辦法撐過來，但也因為研究和這些事情的交織，對於「信仰」的質疑也不能少。我父親去世時告訴我：「我沒有什麼能留給你們，我能給你們就只有信仰」，這句話像是預言，如我所做的研究，和必須完成論文的命運。

我要感謝我的家人，我爸爸金顯忠、媽媽王金蓮、姊姊金浩好一家，還有我的妹妹金浩恩，在這五年間，我是位學生，所賺的只能供自己生活足用。五年的時間真的不短，而這過程中家人需要關心我的狀況，有時還需要金援我，我心中總是過意不去，家人對我的暖意，也伴我走到現在。對他們的歉意，和他們對我的好，我此生難報答，我想對家人們說，我好愛你們。

最後我想謝謝我的室友亞威·諾給赫，和一隻我們一起養的貓兩點，他們是我最親近的人與貓，在我挑燈夜戰時陪著我，當我焦頭爛額大發雷霆時他們陪著我，我在懷疑人生時他們也陪著我，雖然沒做任何對於我論文有幫助的事，但那陪伴不打擾又能使我充滿力量。

這本論文代表著我自己，卻也記憶著這五年（2015-2020）中我所認識的人、交談的人、接觸的人和離開的人，這喜悅與你們一同分享才有意義，沒有這五年間幫助我的人，我不可能完成它，這過程是我人生最真誠的，最珍貴的。

明德部落布農族 *qanitu* 概念的歷時分析

摘要

本研究以南投縣信義鄉明德村明德部落布農族為對象，以語言學與田野調查作為研究方法探究族人在「*qanitu*」一詞上的使用變化。明德部落於一九三〇年代前後形成，而自一九五〇年代便以基督宗教為主要信仰，在此背景下族人在生活、信仰中不願多談「*qanitu*」（巒群方言）；然而，筆者仍在族人和生活環境、信仰概念的互動中觀察到了該詞彙的使用變化。

語言學研究中，Blust 和 Trussel（2010）建構的原始南島語 *qaNiCu 是布農語 *qanitu* 的祖語，並從同源 *qaNiCu 祖語的台灣語言（布農、卑南、西拉雅、鄒、拉阿魯哇、卡那卡那富和雅美）得知共享同一個靈觀概念，則 *qanitu* 是布農語同享此概念的證據。進一步增加南島兩台灣語言（泰雅、魯凱、葛哈巫、葛瑪蘭、排灣、撒奇萊雅，賽夏、賽德克、西拉雅、邵、太魯閣）依各語意建構靈觀系統，加上 *qanitu* 相關文獻的探討。這三面的論述都直指 *qanitu* 是布農族傳統信仰的核心概念，因此，討論明德部落布農族 *qanitu* 的概念發展，語言研究的方法、觀點是必要性。

因此，為探討族人 *qanitu* 語意的轉變，筆者用「語言」（布農語）觀點來論述，進入田野參與觀察、進行錄音訪談，並紀錄寫實語料（*naturalistic data*），以此理解其轉變以及在當代的意義。而透過研究的分析與比較，筆者發現可知生活環境的變化外，對於原本 *qanitu* 記憶的流失、導致族語概念弱化，與基督教翻譯將 *hanitu* 語意單一化和負面化有關連，更得到 *qanitu* 語意發展過程出現歷史語言學狹義（*Narrowing*）現象，造成族人對於 *qanitu* 語意的使用，和概念上出現兩極且矛盾的狀況，使得 *qanitu* 在文化和語言中都處於被漠視的處境。這案例值得深思，轉譯的過程忽視原有文化語意的概念，漸進的造成文化傷害。

關鍵字：南島語系、布農族、台灣基督長老教會、語言轉譯、語言學、民族學

The historical development of the concept *qanitu* in Bunun's Naihunpu Community

Abstract

This thesis investigates how the use of the term *qanitu* (*Takbanuaz*) in the Bunun community of Naihunpu, located in Mingde Village, Xinyi Township, Nantou County, has evolved since the introduction of Christianity. Based on field research, I take both linguistic and ethnological perspectives in the present analysis.

The Naihunpu tribe took shape around the 1930s and has espoused Christianity as its main religion since the 1950s. One result of their conversion is that the people of the tribe avoid mentioning the term *qanitu* in their daily or religious life, because it is associated with traditional religion. Nevertheless, this research has still been able to detect changes in the use of the term by the people in their interaction with their living environment and their belief concepts.

Austronesian comparative linguistics shows that, the Bunun word *qanitu* comes from the Proto-Austronesian (PAN) form *qaNiCu (Blust and Trussel 2010). Several Austronesian languages in Taiwan (Bunun, Kanakanavu, Puyuma, Saaroa, Siraya, Tsou, and Yami) share cognate forms deriving from PAN *qaNiCu, and these words appear to have closely related spiritual meaning as well. This thesis explores these traditional religious concepts in other Formosan languages (Atayal, Kahabu, Kavalan, Paiwan, Rukai, Saisiyat, Sakiyaki, Seediq, Siraya, Thao and Truku), and discusses a number of studies on the concept of *qanitu*. All this point to the conclusion that *qanitu* is a core concept in the traditional beliefs of the Bunun people. It also indicates that. Linguistic methods and perspectives can play an important role in discussing the conceptual development of *qanitu* in the Bunun community in Naihunpu.

Thus, in order to explore changes in the meaning of *qanitu*. I have taken a approach inspired by linguistics. My analysis is based on linguistic fieldwork, consisting of interviews and the collection of naturalistic data. These are then processed and used, to understand conceptual transformations of the term *qanitu* and the eventual development of its contemporary meanings. Through linguistic and ethnological analysis and comparison, I am able to conclude that in addition to changes in the living environments, the loss of the original meanings of *qanitu* may be due to the fact that the term has been simplified and acquired a negative sense in its transposition to Christianity. I argue that this conceptual transformation is a typical case of semantic narrowing from a historical linguistic point-of-view. This process, has resulted in a contradictory situation in the usage of the term *qanitu*, leading to it being avoided in both culture and language. This research therefore begs the question whether the process of transposition of the term from a traditional to a Christian setting ignores its original cultural sense and negatively affectsto traditional culture.

Keywords: Austronesian languages, Bunun, Presbyterian Church in Taiwan (PCT) , translation and compilation, linguistics, ethnology



目錄

謝辭	i
摘要	iii
目錄	vii
表次	ix
圖次	x
緒論	1
第一節 研究主題	1
第二節 研究範圍	5
一、台灣布農語範圍	5
二、研究田野簡介	6
第三節 文獻回顧	10
一、布農傳統社會 <i>bunun</i> 「人」與 <i>lumaq</i> 「家」的關係	11
二、布農族 <i>liskaqanitu</i> 「傳統信仰」與社會變遷	14
三、基督教化與傳教策略下 <i>qanitu</i> 語意的變化	17
第四節 研究方法與限制	21
一、田野調查的過程	22
二、資料分析	26
三、研究限制	28
第五節 章節安排與說明	29
第一章 明德部落布農族	35
第一節 日治時期與部落建立	38
一、郡群為主的 <i>Naihunpu</i> (內茅埔) 社	39
二、巒群移入後的明德部落	42
第二節 民國政府時期與教會建立	46
一、花蓮布農族宣道師到明德村	46
二、明德村信義長老教會建立	47
第三節 小結	55
第二章 布農文化中謎樣的 <i>qanitu</i>	57
第一節 南島語研究中 <i>qanitu</i> 的樣貌	60
一、布農語 <i>qanitu</i> 與原始南島語 * <i>qaNiCu</i> 的語音關係	64
二、布農語 <i>qanitu</i> 與原始南島語 * <i>qaNiCu</i> 的語意呈現	67
第二節 台灣多元民族的語言與靈觀系統	73
一、神祇與其他靈觀詞彙各自獨立	75
二、神祇與其他靈觀詞彙彼此模糊	76
三、無神祇詞彙且靈觀詞彙獨立	77
第三節 <i>qanitu</i> 研究的回顧	80

一、外族學者觀點與本族學者觀點	81
二、etic 與 emic 觀點的比較	86
第四節 小結	88
第三章 布農語 <i>qanitu</i> 的語意	91
第一節 人、傳統信仰和 <i>qanitu</i> 彼此的關係	93
一、傳統信仰與 <i>qanitu</i> 的關係	93
二、 <i>Qanitu</i> 與族人的關係	98
第二節 族人的 <i>qanitu</i> 概念	103
一、族人的記憶與經驗	104
二、 <i>qanitu</i> 詞彙的語意	107
第三節 <i>Qanitu</i> 的多重語意	113
一、 <i>Qanitu</i> 相關詞彙及語意	113
二、 <i>Qanitu</i> 的形象	122
第四節 小結	125
第四章 部落與族人呈現 <i>hanitu</i> 概念的改變	127
第一節 聖經與聖詩中的 <i>hanitu</i>	129
一、聖經翻譯的 <i>hanitu</i> 語意	132
二、聖詩創作的 <i>hanitu</i> 語意	140
三、聖經、聖詩 <i>hanitu</i> 語意的比較	145
第二節 書面化 <i>hanitu</i> 的語意	148
第三節 <i>Qanitu</i> 的變化與過程	151
第四節 小結	154
結論	157
引用文獻	161
一、外語文獻	161
二、中文文獻	164
三、網路資源	170

表次

表一（緒論） 布農族不同名稱的氏族組織列之部分內容.....	12
表二（緒論） 受訪者名冊.....	22
表 1-1 信義基督長老教會沿革.....	50
表 2-1 <i>is'ang</i> 的語意.....	57
表 2-2 布農族不同區域及群體對 <i>qanitu</i> 概念的分歧.....	58
表 2-3 南島語樹名稱參照表.....	63
表 2-4 與 <i>qanitu</i> 相關的音韻關係表.....	64
表 2-5 與 <i>qanitu</i> 相關的語意關係表.....	71
表 2-6 台灣南島語靈觀詞彙語意分析.....	74
表 2-7 學者身分及著作年代表.....	81
表 3-1 <i>qanitu</i> 與 <i>qanitu</i> 衍生詞.....	107
表 3-2 <i>qanitu</i> 語意.....	111
表 3-3 <i>qanitu</i> 相關靈觀詞彙解釋.....	113
表 3-4 <i>qanitu</i> 相關靈觀詞彙感受.....	114
表 3-5 <i>qanitu</i> 相關詞彙的關係.....	123
表 4-1 明德部落使用的基督長老教會教文本.....	129
表 4-2 不同年代聖經中 <i>hanitu</i> 分析與比較.....	138
表 4-3 不同年代的聖經、聖詩中的 <i>hanitu</i> 語意.....	145

圖次

圖一（緒論） 布農語在台灣分佈範圍.....	6
圖二（緒論） 台灣南投縣信義鄉行政區域圖.....	7
圖三（緒論） 台灣南投縣信義鄉明德村範圍圖.....	8
圖四（緒論） 傳統布農社會親屬關係結構圖.....	13
圖五（緒論） 研究方法架構圖.....	21
圖 1-1 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景.....	39
圖 1-2 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景.....	40
圖 1-3 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景.....	41
圖 1-4 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景.....	42
圖 1-5 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景.....	44
圖 1-6 聚會所（1951-1956）.....	50
圖 1-7 新開教會（1957-1970）.....	51
圖 1-8 新開教會更名為信義教會（1971-1999）.....	52
圖 1-9 1999 年 921 地震災後重建祝福禱告情景.....	52
圖 2-1 南島語樹簡易版.....	63
圖 2-2 台灣南島語詞義靈觀分析圖.....	79
圖 4-1 《布農話入門》注音字拼寫的主禱文.....	135
圖 4-2 <i>qanitu</i> 歷時概念變化.....	151
圖一（結論） <i>qanitu</i> 語意、文化概念圖.....	157

緒論

第一節 研究主題

筆者成長歷程中，聽到或使用布農族語只會出現在兩個地方，一是在家中，另一個則是教會（基督長老教會）。而對 *qanitu*（巒群方言）這詞彙最早的記憶皆是從家中長輩得知的，常聽到長輩會這樣對晚輩說：

要乖乖聽話，不然 *qanitu* 會來捉你。

下意識地會和鬼、可怕和責備做連結。另一個接觸則是筆者的奶奶金阿榮（*Vungaz Tanapima*）常對著晚輩唱：

Iesu tu uva'az nitu mapising qanitu, Iesu tu uva'az nitu mahabung,
Iesu tu uva'az asa tu manaskal.

耶穌的小孩，不要怕魔鬼，耶穌的小孩不要生氣，耶穌的小孩必要喜樂。

從歌詞清楚可見來自教會詩歌，*qanitu*（巒群方言）在這當中更使得晚輩恐懼，這樣畏懼不是 *qanitu*（巒群方言）本身，而是跟 *Iesu*「耶穌」比較而來，這樣的概念來自基督教義，在族語聖經中這樣的想法不斷在教會活動中討論。

上述對 *qanitu*（巒群方言）的記憶並不是唯一的解釋，因為族人在日常中依然會討論 *qanitu*（巒群方言），別於教會教導上的認知，談論的場合和氛圍像是集體聽、講「鬼故事」，除了 *qanitu*（巒群方言）該詞彙外，還有許多族語詞彙，讓這些故事有聲有色。筆者觀察到這樣的故事裡的主角都是家族親人、部

落族人，年代上甚至更早於日治時期未被移住到明德部落的事，這些由族人說出的「鬼故事」深深影響著我。

筆者的動機來自於對自我信仰的質疑，筆者家族是第二代基督徒，從出生在教會接受嬰兒洗禮，滿月也要在教會接受命名，長輩過世也是由教會禮儀送最後一程，加上生活皆以教會為重心，便對這信仰感到好奇，理解的過程中，有些長輩對於此信仰卻有另一種思考方式，即便都是基督徒，但是對於未知事物的解釋別於基督教，當下對於 *qanitu*（巒群方言）的記憶湧現，便對長輩提問，長輩說著過去的信仰，基督教則是日本人離開後才出現的，而現在我們成為基督徒了。在追問的過程中，試著釐清明德部落布農族在時代間面對著變化，他們如何對應的，或是他們被改變，如：轉宗、改宗、傳統信仰等等想法是筆者研究的啟蒙。

從以上的經驗，加上筆者在學習歷程中，看到許多專家學者研究布農族，而信仰的研究皆以「傳統信仰」、「薩滿信仰」¹、「文化」和「改宗」等為主，這當中許多學者（黃應貴 1992；楊淑媛 1992；葉家寧 1995；邱韻芳 1997）提出 *qanitu*（巒群方言）為布農族生活的核心，卻沒有以「*qanitu*」（巒群方言）為主題的研究。

「*qanitu*」（巒群方言）的意思到目前為止仍然沒有一個具體和完整的紀錄，較符合筆者經驗的看法是楊淑媛（2006）對臺東海端鄉霧鹿部落和南投縣仁愛鄉古安聚落的民族誌，他田野調查後提出布農族「人」的觀念是屬於「建構的意向性」（constructed intentionalities）。說明了布農族群對於自己與外在事物關係的解釋是有其能動性的，而非二分法是很多元的，筆者想繼續追問，從明德部落長輩的口述得知原來的宗教與 *qanitu* 是有關連的，那布農族未信仰西方基督宗教之前 *qanitu*（巒群方言）的意義是什麼？而「改宗」後 *qanitu*（巒群方言）變成了什麼？或是沒有改變？而對當代的布農族的意義又是什麼？兒時的記憶加上族人討論的現象，便確立 *qanitu*（巒群方言）研究的方向。之後要深入研究，不可不談的是詞彙本身的語言意義，及重要性，甚至是變化。

¹ 薩滿（Shaman）為東北亞通古斯語，東北通古斯系統各民族對巫師的稱呼。薩滿信仰（shamanism）是指儀式必須以薩滿介入是一個特徵，此過程是一套觀念和需要實際操作。

語言的分析是受 Blust、Trussel (2010) 《The Austronesian Comparative Dictionary》建構的古南島語，和李王癸 (1999) 影響，從他們的論述中可以看到台灣南島語言的地位，以及語言關聯性，加上參與 Rik De Busser 教授（戴智偉教授）的台灣原住民族族語聖經翻譯的研究²，族語書面化的過程，也是該民族知識體系與外界對話的過程，所以族語的聖經翻譯開啟了筆者研究 *qanitu* 意識的契機，與筆者本科的民族學、人類學關心文化變遷、改變不謀而合。語言的分析能提供客觀的事實意義，而民族學、人類學可以進一步詮釋這樣的狀態。

明德部落族人生活環境、信仰的改變，從 *qanitu*（巒群方言）變化提出新的視野，*qanitu*（巒群方言）與族人、文化和信仰間的關係，是如何建立這關係的？祂改變了嗎？那為何而改變？這樣的轉變對於當代明德部落布農族的意義？以及解釋 *qanitu*（巒群方言）這概念的轉變能反映部落、族人、文化和信仰什麼？

整體論述中，筆者的目的是在於提出下列疑問：布農語「*qanitu*」轉變了嗎？以及其在布農族文化、族人來說何種意義？它的意義，是過去傳統信仰？還是新的涵義？從特定的觀點，如何詮釋 *qanitu*（巒群方言）轉變的過程？語言研究中常見的「語意」（Semantics）（參閱第四章）變化，對分析 *qanitu*（巒群方言）的轉變有什麼關係？如何用語言的分析研究回應明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）認知的改變？又該如何與田野調查對話？

當代部落族人為何對 *qanitu*（巒群方言）的態度很兩極，有人願意談，有人不願意討論，對 *qanitu*（巒群方言）的認識也有多寡，最直接的影響是基督信仰，因為在教會及聖經中 *qanitu*（巒群方言）都是負面語意，並無好的和中性意思，在這樣的接受中族人也不太在意，那布農族傳統信仰和文化中的 *qanitu*（巒群方言）也別於基督信仰的樣貌，這麼多「矛盾」的關係起因為何？

本論述中，筆者將聚焦在 *qanitu*（巒群方言）與部落、族人的關係，並根據文獻、聖經和聖詩，及明德部落族人訪談的看法與感受，探討此與 *qanitu*（巒群方言）轉變的關聯。此外，在上述疑問之後，筆者想進一步提出與語意

² 此計畫於國立政治大學，計畫主持人是 Rik De Busser 教授，計畫名稱為「基督教對布農語的影響」，所屬單位是語言學研究所。

轉變與布農族認知相關的疑問，例如：真的有關係嗎？田野調查和語意分析是不是也有限制？

儘管本論述重點不再提供此類疑問的詳盡解答，但有鑑於它們與核心問題的相關性，這些都是研究中必將產生的疑惑。

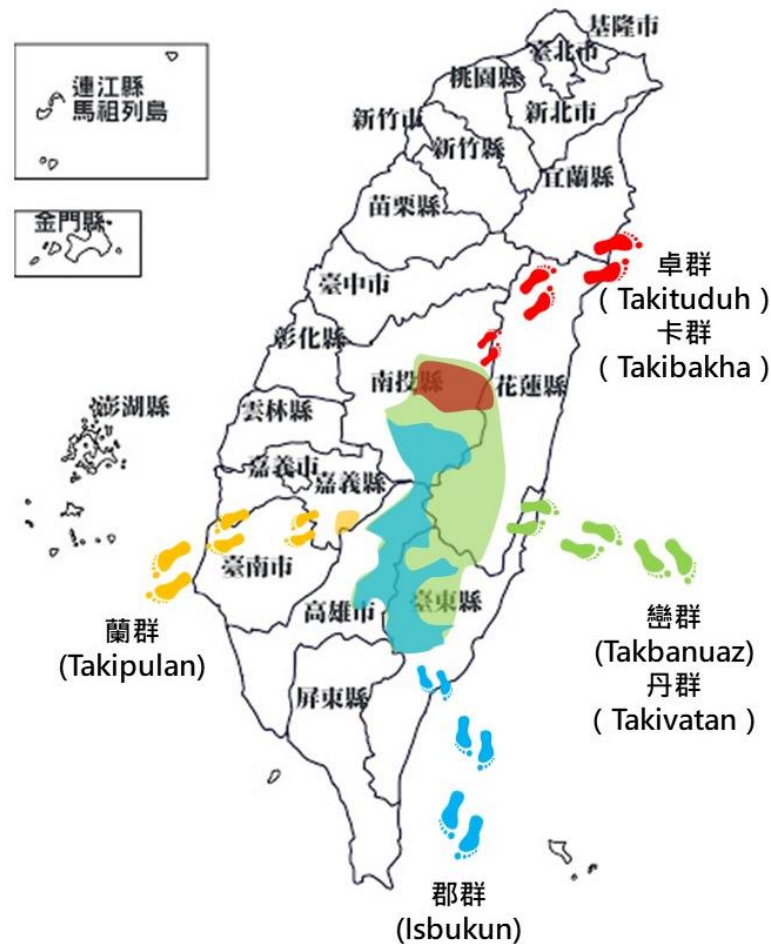


第二節 研究範圍

一、台灣布農語範圍

布農族主要居住南投縣仁愛鄉、信義鄉，花蓮的卓溪鄉、萬榮鄉，台東縣則是延平和海端，而高雄部分則多居住於在那瑪夏及桃源鄉

布農語現今主要的分佈範圍，以南投縣信義鄉為中心可以將分布區域大致分成北、中、南，下圖一所呈現的是現今語言與縣市的位置，北部卓群（*Takituduh*）主要分布南投縣仁愛鄉過坑（中正村）、武界（法治村）、曲冰（萬豐村）、信義鄉久美（望美村），和卡群（*Takibakha*）分布在信義鄉潭南、地利、雙龍三村。中部則是巒群（*Takbanuaz*）和丹群（*Takivatan*），前者範圍有信義鄉豐丘、望鄉（望美村）、新鄉、人倫（人和村）及花蓮縣卓溪鄉，後者信義鄉地利村、花蓮縣萬榮鄉馬遠村。偏南部的郡群（*Isbukun*）地理分布最廣，北起信義鄉東埔、羅娜、明德，東及台東縣海端鄉、延平鄉，南至高雄市那瑪夏區、桃源區。除了以上的方言外，布農方言還有一支蘭群（*Takipulan*）曾在鄒族地帶，李壬癸（1999）研究指出 1930 年蘭群（*Takipulan*）就被鄒族所同化了。所以現存的布農方言只有五個，這樣的呈現只是這些方言的主要分佈概況，但在這樣的分佈中，有些方言的界線其實沒有那麼清楚，這跟布農族擴散有關，也有的是因為當時的政府政策使然，像南投縣信義鄉明德村明德部落裡就出現布農語兩種方言，這呈現了筆者在現在該布農族部落語言使用的狀況。



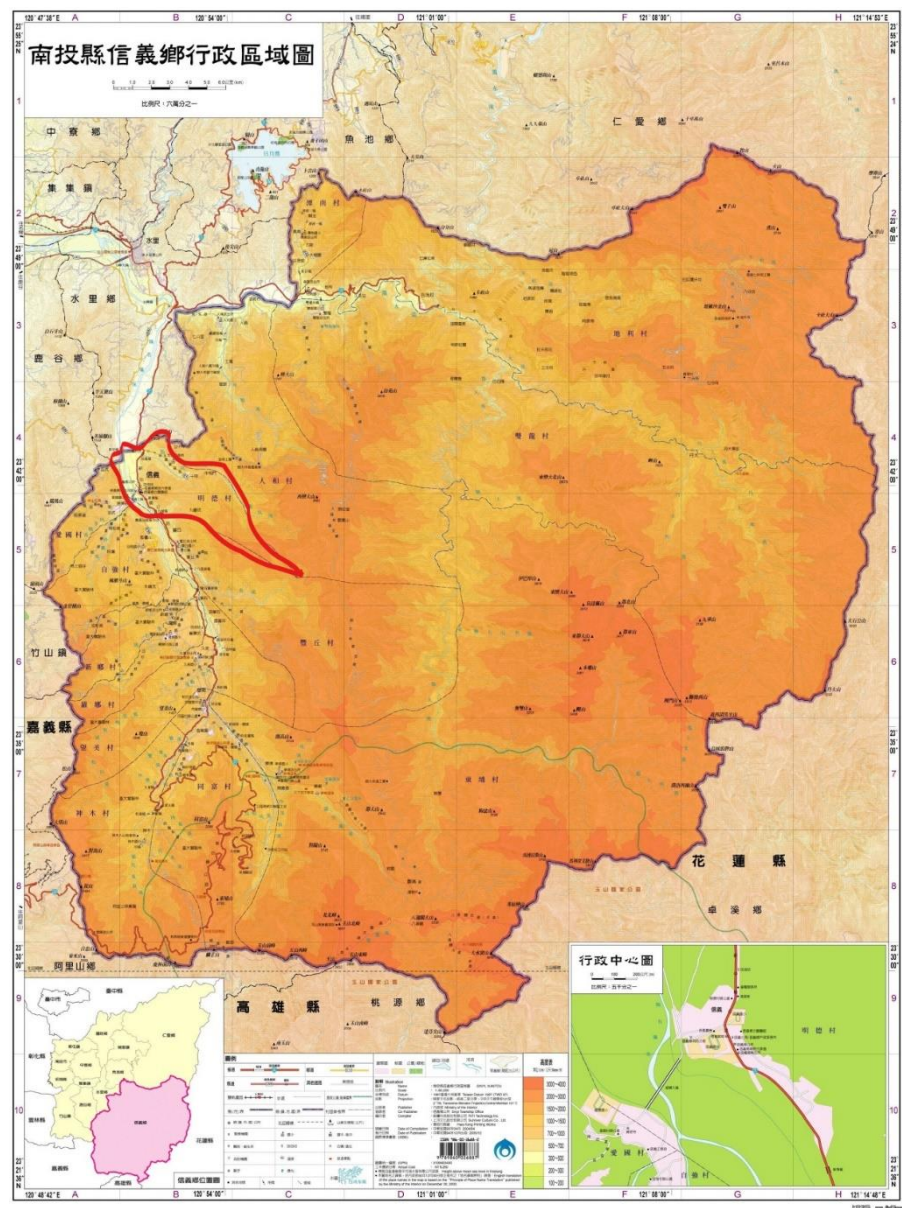
圖一 布農語在台灣分佈範圍

資料來源：《台灣原住民史語言篇》（1999）；筆者整理自製成圖。

二、研究田野簡介

布農族人數是官方所認定的台灣原住民族十六族中第四，以遷移範圍來說，布農族則是各原住民族群中人口幅度最大，伸展力最強的一族。布農族部落的形成因時代的不同有其分別，早期的布農族部落是向外遷出而以呈現人口數過多的原始時居住地，已感受到人口過多土地不足的壓力。隨後在國家殖民統治時期，因外來者為方便管理迫使族人遷移至此，後者為現今布農部落所在地分布的重要因素。

下圖二紅線所圈範圍為明德部落，古名 Naihunpu（內茅埔）。



圖二 台灣南投縣信義鄉行政區域圖

資料來源：中華民國內政部地政司。

布農族人口數為 524 人，其他原住民族人口數為 42 人，漢人則為 1107 人，也可以看到明德村人口組成³。此新中橫線之重要人口部落，所以明德部落

³ 資料時間：2019 年 10 月。資料來源：信義鄉戶政事務所；南投縣政府-人口統計資訊管理平台。

非單一族群和對外封閉的部落，座落於陳有蘭溪東側沿岸與人和、豐丘、自強、愛國村為鄰如下圖三所見：



圖三 台灣南投縣信義鄉明德村範圍圖

資料來源：筆者整理自製成圖。

部落只有一間明德部落信義長老教會。陳有蘭溪沿岸及其他支流的匯流處，地勢最為低平，是本部落的主要聚落的分布地區。

現今的明德部落的分布，大致為日治時期移住政策實施的成果，內茅埔社也不例外，可以說是日治時期的實驗村。除了原來就在這生活的布農族外，日治時期兩次移住至此，分別是 1930 年、1938 年，可分為前期和後期，前期移入的布農族以郡社為主，後期為則是巒社，詳細歷史沿革參閱本論第一章。

從《台灣地名辭書》(2001)中紀錄，內茅埔本區早有布農郡社群 *Babahul* 的族人散居，日本昭和年間，復有其他部落遷入合併，形成 *Naihunpu* (內茅埔) 社與 *Salitung* (豐丘) 社。1946 年 4 月，本村設為新生村，並包含今天之豐丘村，1950 年，新生村改名為明德村，1971 年 9 月，豐丘社旁邊另設豐丘村，今明德村範圍才確定。而現今的明德部落有戶政事務所、鄉公所、衛生所、警察局、消防局、郵局、農會、國中、國小，是目前信義鄉行政中心，街區多以

非原住民居住，河流沿岸階地以種植高經濟作物（檳榔、葡萄、梅樹、李樹）為主，也是明德部落布農族人的經濟作物。



第三節 文獻回顧

以民族學的角度作為標準，一民族能獨立於其他族並清楚加以區辨，主要是利基於血緣、語言、宗教、民俗此四個要件（林修澈 2001），所以語言是探究一個民族內在思維的方法。

本論研究目標為 1930 年代前到 1950 年至今，台灣中部布農族明德部落對於「*qanitu*」（巒群方言）概念歷時分析，筆者想探究 *qanitu* 概念轉變的社會變遷背景下，如日本集團移住、基督教傳教、聖經翻譯策略、明德部落族人轉宗（religious conversion）這些的影響性，部落族人對於 *qanitu*（巒群方言）概念的轉變，而這概念的轉變以 *qanitu*（巒群方言）語意（semantics）為主要分析方向，並與明德部落族人訪談和經驗放在一起討論，用語言和文化的研究方法討論 *qanitu*（巒群方言），以及 *qanitu* 語意轉變的原因，而以 *qanitu* 概念歷時性分析為主。首先，筆者需要先定義 *qanitu* 的概念與語意，*qanitu* 概念，從布農族傳統社會、布農傳統信仰 *liskaqanitu*（布農巒群方言）「靈鬼（祖靈）信仰」和當代布農族轉宗基督教化來討論。*Qanitu* 語意從過去到當代（1919[2008]-2018）文獻中的語意做釐清與整理，而 *qanitu* 概念和語意的文獻回顧，關注重點是社會變遷和語意改變的脈絡，社會變遷為民族學、人類學者的研究範疇，而語意的變化為歷史語言學的探究範圍，所以 *qanitu* 概念與語意的變化其背景為社會變遷下，經由傳教為媒介接觸西方基督宗教，進而影響 *qanitu* 概念、語意的改變，也由語言學作為研究工具討論 *qanitu* 語意及概念，民族學田野調查進一步確認和解釋 *qanitu* 語意、概念變化的因素，筆者認為 *qanitu* 語意、概念變化與社會變遷、轉宗基督教化和聖經轉譯有關。於此，筆者將用社會變遷、傳教策略和 *qanitu* 語意的變化為三個主要架構，回顧國內外布農族研究、*qanitu* 語意研究文獻。

一、布農傳統社會 *bunun* 「人」與 *lumaq* 「家」的關係

《中央山脈的守護神：布農族》書中寫到據一位布農耆老解釋：「布農族的祖先自認該族為大的唯一的人，其餘皆為異類。」（霍斯陸曼·伐伐 1997：229）。當代 *bunun* 為「人」的意思，而大寫的 *Bunun* 則是指台灣原住民族中的「布農族」。

布農族在台灣의 遷移範圍遼闊，於黃應貴書中提到布農族人聚落本身之不斷分裂而使得部分成員外出另覓地新建聚落的結構性內在動力有關，更與山田燒墾民族需不斷遷移以尋求的開墾有關（黃應貴 1992：1-2）。黃應貴田野經驗跟筆者的部落經驗不同，筆者所在的部落在南投縣信義鄉明德村，是一個由兩個社群（巒群、郡群），和多個不同氏族聚集的部落，日本政府強迫遷移而成的部落，這與黃應貴所提的新建聚落與內在動力無關，而外在的壓力是筆者的部落形成的力量。布農族將所居住的或生活範圍稱為 *asang*。海樹認為，*Asang* 可以界定成以血緣關係為基礎所形成的社會生活場域，通常以一個家族

「*Tastulumaq*」（巒群方言），或亞氏族「*Sidug*」（巒群方言）為主軸，附近有耕地與水源，且畜養家禽（2006：46）。而 *asang* 對明德部落族人口語使用意思為：「部落」、「家園」，族人不會將 *asang* 用於稱呼現在居住的明德部落、明德村與明德社區，張玉發（2016）牧師則在辭典中有「社區」、「城市」等語意，可以看到現代居住型態與族語概念互相影響的證據。

明德部落的經驗，*asang* 的稱呼與使用，主要是對於 1930 年代日本集團移住前所居住的聚落，日本人常稱為「社」的布農族部落，族人都稱為 *mai'asang* 「過去的聚落」、「舊部落」，筆者認為 *asang* 除了地域上的界線，更準確的定義應該跟布農族人的社會組成基礎。*Asang* 擁有政治結構、經濟生產、宗教儀式、親屬連結、個體生命延續功能的部落（洪膺詮 2009）。布農族除了 *asang* 地理區域分界外，傳統布農社會更是布農族內部群體彼此地理區域界線的依據，接著要討論布農族傳統社會親屬關係與個人的關聯性。

諸多專家學者指出布農族社會親屬關係結構可分四個階層⁴，大致可分為聯族（*phratry*）、氏族（*clan*）、亞氏族（*sub-clan*）、家族（*family*），家族為社會親

⁴ 參考邱其謙（1966）、黃應貴（1992）、田哲益（1996、2002）、霍斯陸曼·伐伐（1997）、呂

屬結構中最小單位，人（human）是組成這社會親屬結構最小單位的基礎。布農族的社會親屬結有非常多的討論，洪膺詮（2009）以四個階層提出「聯族」為「*kavia*」；「氏族」為「*siduh*」；「亞氏族」為「*tastulumah*」；家族為 *lumah*。Siduh 為「氏族」在邱其謙（1966：89）研究中也提到相同概念。在洪膺詮的田野望鄉部落 *siduh*「氏族」也可以稱為「*tastuqabu*」，葉家寧（2002：29）的研究進一步解釋「*tastuqabu*」是使用同一個火爐有「同源」的概念。

這樣多樣的討論筆者以海樹兒·爻刺拉菲 2000 年與 2006 年分別提出的布農族社會親屬架構與明德部落資料做討論，因為海樹兒·爻刺拉菲的觀點與筆者在明德部落經驗相近。海樹兒·爻刺拉菲 2000 年曾舉花蓮崙天部落布農郡群方言為例：*Tastu lumah*「同一家屋」、*Mai tastu lumah*「家族」、*Siduh* 或稱 *Madaing tu Siduh*「部族」或稱「社群」、*Bunun tuza*「真正的人」。2006 年海樹兒·爻刺拉菲重新提出社會親屬結構關係如下表一：

表一 布農族不同名稱的氏族組織列之部分內容

我群單位		譯名
<i>tastutulumah</i>		同一家族
<i>maitastulumah</i>		家族
<i>siduh</i>	<i>kauman siduh</i>	小氏族（亞氏族）
	<i>kautuszang</i>	中氏族（氏族）
	<i>kaviaz</i>	大氏族（聯族）
	<i>madaing tu siduh</i>	部族（社群）
<i>bunun tuza</i>		布農之民族

資料來源：擷取海樹兒·爻刺拉菲（2006：59）的表 1-2-1。

接著看下圖四為明德部落布農族對於傳統社會親屬關係的詮釋：

邱文（2000）、葉家寧（2002）、海樹兒·爻刺拉菲（2006）。再依本者田野訪談做出圖 3 傳統布農社會親屬關係結構圖。

圖四 傳統布農社會親屬關係結構圖



資料來源：筆者整理田野筆記自製成圖。

從圖四可知 *bunun* 「人」為結構核心，人所住的 *lumah* 「家」為整個社會結構的最小單位。*Lumah* 是社會及氏族結構的最小單位（洪膺詮 2009）。與海樹兒·爻刺拉菲不同的是 *siduh* 「氏族」的部分海樹兒·爻刺拉菲分得更細，他又依大小分成四個，由大到小是 *madaing tu siduh* 「部族」、*kaviaz* 「聯族」、*kautusyang* 「中氏族」、*kauman siduh* 「小氏族」，這四個概念是與筆者在明德部落調查時沒蒐集到的資料，更也是不同之處。遷至中央山脈以東的巒社群，因此為是以 *lumah* 「家」為單位，因此以小氏族作為認同者較南投地區為多，新移民地區的郡社群則多以小氏族或氏族作為認同（葉家寧 2002：35-36）。楊淑媛（1992）和吳乃沛（1999）提出地域上不同，布農族社會親屬關係結構也會有所差異。

Bunun 「人」與 *lumah* 「家」的關係可以從社會關係結構看到，親屬的關係的認定，是人的認同感依據，布農族社會結構中是非常重視個人及個人能力，甚至是強調能力的，黃應貴（2006：7）即曾描述類似筆者經驗的情況：

某家三兄弟，老大善於在山區陡峭的林地的及早田工作；老二喜歡在平坦的水田或梯田工作；老三偏好到都市工廠工作而不喜歡留在

家裡從事農業生產。因此當他們分家時，老大分到所有的林地及大部份的旱田，老二分到水田及位於平坦地形上的旱田，老三則一塊地都沒分到。對他們來說，這樣的分法是依據每一個人的能力以及過去的貢獻或努力的結果。也因此，三兄弟均認為這樣才是「平分」。

明德部落的布農族也有相同的概念，要依個人能力而得到的才是公平的分配。這說明了強調個人能力的現象，所以能力愈強能得到的資源愈多，而在家的地位也不同，強調個人能力，是為了制衡 *lumah*「家」規範，對於規範下失去的個人主體性的補償，這是布農族「家」與「人」在家中的關係的最好的詮釋。馬淵東一（1974a：293，引自 黃應貴 1992：13）研究布農族個人與社會結構時也說到：「頭目地位雖非世襲，但其家族與氏族的背景仍是重要的因素。不過，一個人的才華和聲望才是最重要的條件。」

傳統布農族社會親屬關係依舊可以分成四個階層（聯族＞氏族＞亞氏族＞家族），這樣的分類與海樹兒·戈刺拉菲（參閱表一；頁 12）的研究和筆者（參閱圖四；頁 13）的田野經驗所得的定義，對比後之間的差異是存在的。從上述對傳統社會親屬關係的探究，布農族中 *lumah*「家」為社會結構最小單位，*bunun*「人」為整體核心。

二、布農族 *liskaqanitu*「傳統信仰」與社會變遷

過去許多研究與文獻都記錄著布農族傳統信仰與 *qanitu* 的關係。佐山融吉（1919[2008]）《台灣總督府臨時台灣舊慣調查會蕃族調查報告書 第六冊 布農族-前篇》中記錄布農族宗教篇，以社群和部落作為調查的最小單位，文中記載著以 *qanitu*（巒群方言）與 *hanitu*（郡群方言）的口述故事為主。馬淵東一（1951）認為布農族的傳統信仰是泛靈信仰（animism），這信仰是以 *qanitu* 為主，並稱 *qanitu* 為「靈魂」、「精靈」，還分成 *makuang hanitu*（布農郡群方言）「壞的精靈」，而祂在人的右肩，另外為 *masihal hanitu*（布農郡群方言）「好的精靈」則是在人的左肩，邱其謙、黃應貴的研究延續了此概念，黃應貴（1992）進一步詮釋其意義，用在討論布農族「人觀」及「社會制度」上，人

觀於本論的觀點可以參閱第三章第一節（頁：93），人觀與 *qanitu*（巒群方言）的討論楊淑媛（2006）提出在不同布農社群或地區，布農族「人觀」概念上也大不相同，所以還是要依研究者所研究的田野中的調查作為依據，而其他的研究與資料可以將其相互討論和參考。Coe（1955）對中部布農族薩滿（Shaman）研究，研究主軸也圍繞著 *hanitu*（郡群方言）。邱其謙（1966）也提出 *hanitu*（郡群方言）與傳統信仰的關係：

傳統布農族人相信宇宙是 *Bunun*（布農族人）、萬物的 *Hanitu*（精靈）、*Dihanin*（天神或自然現象）所組成的。

有其他學者黃應貴（1992）、楊淑媛（1992）、葉家寧（1995）和邱韻芳（1997）提出另一個觀點，傳統布農族信仰組成為 *dihanin*⁵（郡群方言）、*qanitu*（郡群方言）和 *is'ang*⁶，而真正關於布農族生活周遭的事由 *hanitu*（郡群方言）信仰為主。信仰組成雖不相同，但都將 *qanitu*（巒群方言）視為傳統信仰的核心。傳統宗教氛圍兩個部分，一是祭儀與生活，二是 *hanitu*「精靈」、「鬼魂」和 *dihanin*「天神」（海樹兒·拔刺拉菲 2006）。布農族的傳統宗教是以他們的 *hanitu* 信仰為基礎（黃應貴 2006）。

以上的討論都可以清楚看到傳統信仰和 *qanitu* 的相關性，上述討論中對於傳統信仰有將傳統信仰稱為傳統宗教，筆者認為稱為傳統信仰較為適當，因為布農族未有「宗教」的概念，涂爾幹（1912[2006]）說宗教是：

宗教是由既界線分明，又相對獨立的部分所組成的整體。每一類性質相同的神聖事物，甚至每個同等重要的神聖事物，都構成一個組織核心，在每個核心周圍都聚集著一組信仰、儀式或特定的膜拜。

⁵ *Dihanin* 語意為「天空」、「天氣」、「氣候」、「老天」（張玉發 2016）；「天空」、「上天」、「天氣」、「天堂」（鄭恆雄 2017）。

⁶ *Is'ang* 語意為「心」、「心靈」、「心理」、「氣體」、「心情」（張玉發 2016）；「心」、「氣息」、「心思意念」（余榮德 2016）。

布農族傳統信仰與涂爾幹所稱的宗教有所不同，魏惠林、林衡立（1972）認為布農族信仰與其他族群不同，不同在於布農族不曾將神分類，因為布農族沒有最高神祇的信仰。因此，許多學者如馬淵東一（1990）和黃應貴（1992）等都稱布農族傳統信仰為泛靈信仰（animism）和精靈崇拜（spiritualism），有族人文史工作者和耆老持反對意見，這樣的的不同是對於 *qanitu*（巒群方言）的理解上有所差異，前者認為 *qanitu*（巒群方言）為宗教發展過程中原始宗教發展的範疇，後者則從族群和個人經驗談，所以「泛靈」、「精靈」概念與 *qanitu*（巒群方言）信仰是不同的概念，此討論請參閱本論第二章第三節（頁：80）。

從上述可以知道傳統信仰中 *qanitu*（巒群方言）的重要性，在討論布農族傳統信仰中有個詞彙「*liskaqanitu*」較能詮釋布農族傳統信仰，而從語言可以看出 *liska-qanitu*（巒群方言）是 *qanitu*（巒群方言）的衍生詞，*liska* 是字根，意思是依靠、根據和信仰（鄭恆雄 2017）。此傳統信仰不是黃應貴（1992）、楊淑媛（1992）、葉家寧（1995）、邱其謙（1966）和邱韻芳（1997）所提到的信仰組成中以 *qanitu* 為主而已，反之，傳統信仰以圍繞 *qanitu* 核心而產生。從馬淵東一（1951）和黃應貴（1992）的研究中可以發現傳統信仰中有 *masihal qanitu*（巒群方言）、*malikla qanitu*（巒群方言）語意為「善靈」與「惡靈」，所以表示 *liskaqanitu* 布農族「傳統信仰」中有好的與壞的 *qanitu*（巒群方言）。

目前為止的討論，可以確定的概念是 *liskaqanitu*（巒群方言）是布農族傳統信仰，而 *qanitu*（巒群方言）是什麼，這概念更是本論需要釐清的重點，接續著會有許多對於 *qanitu*（巒群方言）是什麼的論述、比較與分析，給予 *qanitu*（巒群方言）清楚的定義，筆者才能再進一步分析其變化的過程。

布農族傳統信仰到當代的轉變，與外來政治勢力所形成的社會變遷有關，可以從 1930 年代日本對於中部布農族的集團移住政策切入，黃應貴（1992、2002）、陳怡如（2000）、呂秋文（1988、1999）提出日本強制遷移政策下生活環境的改變首當其衝的是社會結構與傳統信仰，而 *liskaqanitu*（巒群方言）的信仰的社會結構中有兩個重要的角色。Coe（1955）於台灣中部研究布農族薩滿提到：

祭師為男性，管理主食小米的栽種和收穫相關的儀式，巫師則在疾病和巫術世界裡活動，男女都可能是薩滿巫師，儘管有證明顯示，與其他部落一樣，女性在統計的數字上往往占主導地位。

這樣的社會重要角色，因為日時期的集團移住政策遭受破壞。文獻中看到 1930 年後，日本政府為了加強撫番工作，強迫移居高山原住民族至低海拔生區，定居和定點水稻耕作，改變了原來環繞小米作物的農業祭儀，衝擊著位居高海拔的布農族，其社會、文化、宗教都因此遭受相當嚴重的挑戰（黃應貴 1991；邱韻芳 1997；霍斯陸曼·伐伐 1997；呂秋文 1999；陳怡如 2000；田哲益 2002）。黃應貴（1991：112）提到日本移住族人時未依原有氏族組織的聚落組成，組成新的聚落，自行設立頭目，進而削弱原有聚落的凝聚力。遷移至低海拔，面對瘧疾，巫醫無法治癒，當時被視為 *dihanin* 懲罰族人沒有進行儀式祭典，再度衝擊傳統信仰。對於農作物的改變，衝擊布農族社會結構與筆者田野地經驗相同，但對於傳統信仰的挑戰和轉變，在明德部落有不同的經驗與觀察，將會在下一個部分文獻回顧，也是本論為何從語言和族語聖經討論 *qanitu*（巒群方言），並將 *qantiu*（巒群方言）歷時分析具重要的研究意義。

三、基督教化與傳教策略下 *qanitu* 語意的變化

日本時期集團移住政策，對中部布農族與布農族部落來說 1930 年開始是全面性的挑戰，原本生活環境的改變，以及對社會親屬關係的破壞，但當中許多學者（黃應貴 1991；邱韻芳 1997；霍斯陸曼·伐伐 1997；呂秋文 1999；陳怡如 2000；田哲益 2002）認為布農族 *liskaqanitu*（巒群方言）「傳統信仰」也將逐漸式微，Ceo（1955）卻提出不同的看法，他的田野地東埔部落傳統信仰甚至更為活躍，這樣的經驗與筆者田野明德部落相同。傳統信仰真正式微的時間點為 1950 年後，這時間為二戰後國民政府特別開放教會進入山地管制區，便利他們向原住民族宣教（邱韻芳 1997）。從殖民觀點看待原住民族信仰基督宗教的歷程，學者（黃應貴 1991；呂秋文 1999；陳怡如 2000）認為歸因於教會能夠提供原鄉欠缺的物資及醫療資源等單一進程。邱韻芳（1997）也提到因為

基督教的上帝跟他們信仰的天神相同，只是換一種崇拜方式，而且長老教會翻譯布農族語聖經，替布農族「創造」文字，帶來「文明」，所以加入基督教。但若細究雙方接觸的脈絡，便能明白主流論述對原住民主體性的省略。像是南投縣信義鄉明德部落，最早接觸宣道師的紀錄是在 1947 年，直到 1950 年前後，來自花蓮的布農族宣道師進入中部布農族部落傳教，因身分與語言的連結緊密，族人有機會進一步認識基督教並接觸聖經故事等內容。邱韻芳（1997）和洪膺詮（2009）都認為布農族轉宗最大的功臣就是「同族傳教者」。但從接受到全面與傳統信仰分道揚鑣是有歷經一個過渡期，洪膺詮（2009）田野中是由族人內部討論，才全部接受了基督教信仰。筆者的田野先從一個家族開始信基督教，之後逐漸變成整個部落，基督教信仰也成為明德部落當代重要信仰（參閱第一章第二節；頁：46）。

一般常見討論布農族轉宗，有兩個明顯的脈絡，一是歷史發展中外力挑戰著傳統社會和傳統信仰，第二是「同族傳教者」部落及族人自主性的接受，和基督長老教會早期排斥、禁止傳統信仰。對於傳統信仰概念的轉變，基督教與布農族傳統信仰概念上的互向的影響很少有研究，較少討論傳統信仰與西方基督宗教接壤的過程。

1930 年代日本集團移住，外來強大勢力對於布農族社會的改變，到 1950 年代「同族傳教者」出現，1930 年代到 1950 年代間傳統信仰依舊在明德部落中盛行。隨著基督教在第二次世界大戰結束後傳入台灣原住民族社區，出現了建立一套概念的必要性，這些概念能夠準確地代表與新宗教學說相關的宇宙概念（戴智偉（De Busser, Rik） 2018）。筆者認為傳統信仰的式微與基督教概念建立有關，這樣的假設可以從許多學者們（伍錫 1990；黃應貴 1991；邱韻芳 1997；余榮德 2013）討論布農族傳統信仰轉宗時有跡可循，時常探究 *dihanin*（郡群方言）這概念，討論布農族改宗時都會出現其中原因為 *dihanin*（郡群方言）的概念與基督教教義「天」概念相近，這部分筆者就不多加贅述。反觀，*liskaqanitu*（巒群方言）「傳統信仰」中核心意義的 *qanitu*（巒群方言）概念討論呢？伍錫（1990）討論布農族傳統信仰與基督宗教的發展文獻中隻字未提

qanitu（巒群方言）。而黃應貴（1991、2006）在中部布農族東埔田野中發現 *qanitu*（巒群方言）語意為「魔鬼」、「撒旦」，他認為「魔鬼」、「撒旦」語意是由原有概念轉譯而來。筆者不這麼認為，對於 *qanitu* 語意和聖經轉意的辯論，學者們（黃應貴 1991；余榮德 2013；李台元 2016；戴智偉（De Busser）2018）都直指與基督教義下轉譯，或布農族語聖經翻譯有很大的關聯，從對 *qanitu*（巒群方言）語言的分析和變化中，可以看到當代中部明德部落布農族歷經了什麼樣的 *qanitu*（巒群方言）語意、概念轉換，和目前明德部落、族人對於傳統信仰、文化的概念又是如何。

Qanittu（巒群方言）語意的紀錄，最早可從佐山融吉所蒐集的語料看到，佐山融吉（1919[2008]）詳細紀錄 *qanitu*（巒群方言）語意為「神」，且有「善神」與「惡神」。楊淑媛再次編撰將 *qanitu*（巒群方言）語意由「神」改為「靈」，此「靈」也有「善靈」、「惡靈」之分。楊南郡（2011）翻譯《台灣原住民族系統所述之研究第一冊》（1936）時寫到 *qantiu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）語意為「死亡之靈」。古野清人（1941）將 *qanitu*（巒群方言）語意紀錄為「靈魂」、「生命靈」、「精靈」等。馬淵東一（1951）用泛靈信仰的概念討論布農族傳統信仰，以及 *qanitu*（巒群方言）語意及概念，將 *qanitu* 稱之「靈魂」、「精靈」。邱其謙（1966）、黃應貴（1991、1992）、邱韻芳（1997）的研究中皆稱 *qanitu* 為「精靈」。當代研究 *qanitu*（巒群方言）語意確時常「鬼」、「魔鬼」（黃應貴 1991；楊淑媛 2006；余榮德 2016；李台元 2016；De Busser 2018）。可以看到不同時期研究者對 *qanitu* 語意的認知有很明顯的不同，因此，筆者認為從布農族語的脈絡來釐清，這樣討論明德部落、族人 *qanitu* 概念和語意是重要且必要的。

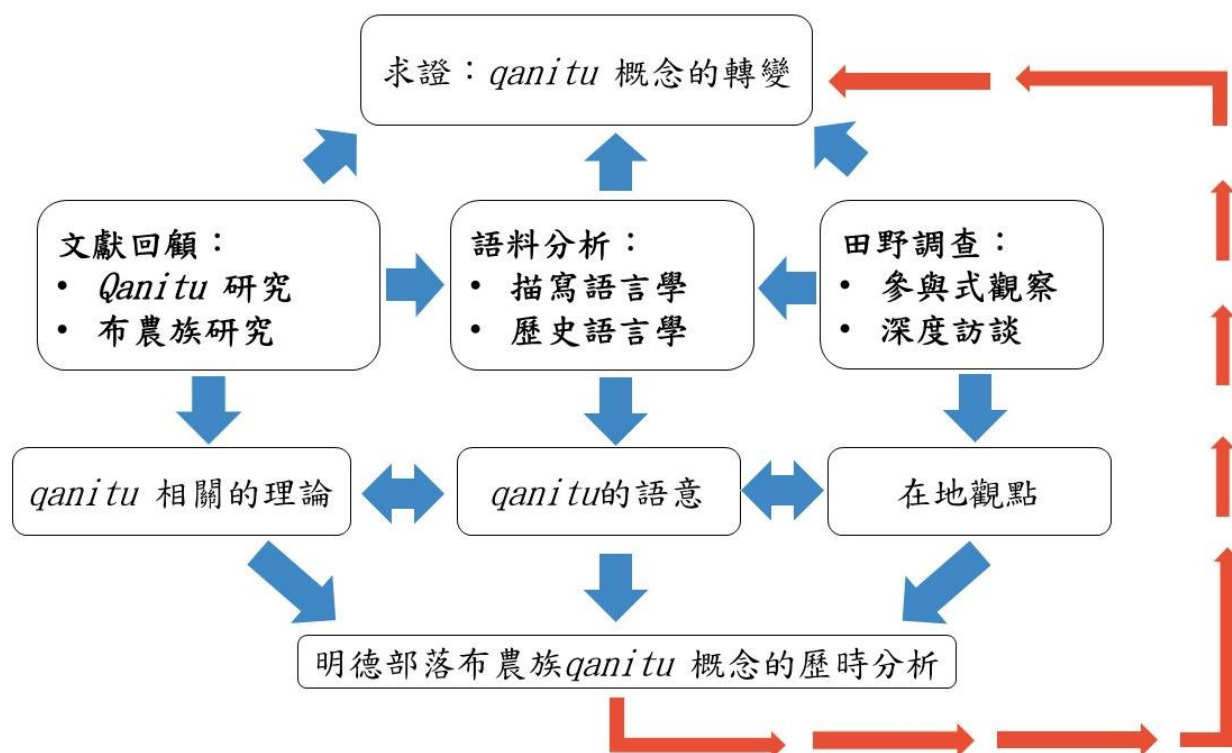
Qanitu（巒群方言）語意變化的歷程更是本論的重點，從日本時期外力所致地理環境改變的衝擊，再加上西方基督教傳教策略的挑戰下，*liskaqanitu*（巒群方言）「傳統信仰」的重要概念 *qanitu*（巒群方言）產生改變，對明德部落族人來說是「避而不談」*qanitu*（巒群方言）的，造成筆者初期在明德部落的觀察其語意是模糊的。認為這種模糊不確定的看法在布農人之間是很普遍的，而不

只是基督宗教傳入和 *hanitu*（郡群方言）被翻譯為魔鬼所造成的（楊淑媛 2006）。筆者與楊淑媛對於 *qanitu*（巒群方言）模糊有相同經驗，但是造成模糊的主因是 *qanitu* 概念本身，還是基督教化下導致 *qanitu*（巒群方言）模糊，都需要深入的研究。

從語言來分析、比較 *qanitu*（巒群方言）語意的變化，可以回應上述的問題，也可以驗證 *qanitu*（巒群方言）語意的變化是否與基督教傳教策略中的族語聖經翻譯有關，論述歷時的 *qanitu*（巒群方言）語意變化，已將是本論研究重點。



第四節 研究方法與限制



圖五 研究方法架構圖

資料來源：筆者整理自製成圖。

上圖五為簡易的研究方法架構圖。藍色的箭頭所代表著分析、比較的過程，而箭頭所指的是研究成果，而紅色箭頭是整體論述的回應，箭頭所指的是本論文的研究核心。本論文主要核心主題是求證 *qanitu*（巒群方言）概念是否轉變，圖中中間的三項分別是文獻回顧、語料分析和田野調查是其研究方法，而用研究方法探究論文研究的主題是明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）概念的歷時分析，再回應並提出 *qanitu*（巒群方言）概念轉變的證據。

「語言」的分析與比較為本論文重要的研究方法，語言分析中以描寫語言學（descriptive linguistics）方法進行語意（semantics）的研究，而用歷史語言學（historical linguistics）視角對語意變化作討論，這部分也會針對布農語書面化文本分析語意比較，再與民族學田野調查所使用的參與式觀察、深度訪談對

話，而對於布農族研究、*qanitu*（巒群方言）相關研究的文獻做梳理，並嘗試整理 *qanitu*（巒群方言）相關理論，這理論的整理包含「語言」和「文化」。

這樣的研究方法是「民族學」與「語言學」跨領域的整合，研究方法上大同小異，在本論中如不同觀點間辯證的過程，相同的是對於「轉變」、「變遷」都是「民族學」與「語言學」所長期關注且研究的議題，筆者以語言、文化的探究來說明 *qanitu*（巒群方言）概念「轉變」的歷程。對於研究方法詳細的介紹，和研究方法如何建立論述並回答研究主題，以及論文的研究限制，以下都會說明清楚。

一、田野調查的過程

筆者剛開始的調查是 2015 年對明德部落布農族金阿榮（*Vungaz Tanapima*）進行生命史口述記錄，在進行訪談過程中，從金阿榮（*Vungaz Tanapima*）個人生命經驗，在他個人的觀點、感受，講述著部落形成的時代背景，部落內部社群的不同，還有接觸基督長老教會的經驗，而傳統文化信仰，和到明德部落的生活有其交織性，甚至提到許多與 *qanitu*（巒群方言）相關故事，這也是筆者對明德部落、族人與 *qanitu*（巒群方言）關係初步的認識。

筆者初期布農族語能力有限，所以在探究 *qanitu* 相關的過程需要族人陪同，前期是由筆者的母親王金蓮（*Mua Takiludun*）為主要翻譯人，甚至一同討論和理解所蒐集的資料。2017 年進部落田調，認識了訪談主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*），此次研究中的訪談對象如下表（參閱表二）：

表二 受訪者名冊

編號	姓名	族名	性別	出生年	方言	職稱	備註
01	松阿讓	Abu Isa'avu	女	1928	巒	族人	2019 年逝世
02	金阿榮	Vungaz Tanapima	女	1930	巒	族人	2017 年逝世
03	司明信	Lusang Ispalizav	男	1930	郡	教會長老	2018 年逝世
04	王田阿娥	Sani Tanapima	女	1935	巒	族人	
05	司金塗	Langiqu Ispalizav	男	1935	郡	教會長老	

06	金麗娟	Tuhua Ispasuqan	女	1938	巒	族人	
07	司金生	Diang Ispalizav	男	1941	郡	族人	
08	金史阿桃	Lusing Ispasuqan	女	1941	巒	族人	
09	伍永山	Qaisul Islituan	男	1950	郡	牧師	
10	金文常	Bali Subalian	男	1951	巒	教會長老	
11	金國寶	Qaisul Sulingan	男	1954	巒	牧師	
12	全正文	Lian Suqluman	男	1956	巒	校長	
13	田哲益	PimaTanapima	男	1956	巒	文史工作者	
14	王順良	Sai Takiludun	男	1957	巒	牧師	
15	金顯忠	Tiang Subalian	男	1958	巒	教會執事	2017 逝世
16	王金蓮	Mua Takiludun	女	1958	郡	教會執事	
17	金文彥	Laung Subalian	男	1962	巒	族人	
18	吳馬三·南 卡芙蘭	Umas Sulingan	男	1981	巒	牧師	

資料來源：筆者整理自製成表。

以上訪談者可分成三種選取方式形成，一是主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）介紹，以滾雪球的方式認識並取用，其二是在田野中隨機選取，而在互動訪談中該族人對於 *qanitu*（布農巒群方言）有大量的經驗、知識與見解，第三種選取方式是從筆者 *Nangavulan* 家族、親人向外擴張。訪談者編號 01、05 與 12 是由主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）介紹所認識，訪談者編號 03、07 和 09 則是在研究田野中隨機訪談認識的，其餘的訪談者編號 02、04、06、08、10、11、13、14、15、16、17 和 18 則是筆者在明德部落 *Nangavulan* 家族族人。從這選取中可以看到三種取樣並不是互相無關聯的，而是更多重疊且多元身分的關係，如主要報導人是筆者同一個 *Nangavulan* 家族的長輩，而訪談者 03 司明信（*Lusang Ispalizav*）是筆者奶奶金阿榮（*Vungaz Tanapima*）就讀日本番童學校的同學，更是明德部落基督長老教會早期的重要幹部。

上述的訪談者除了多元的身分外，可以從表二清楚看到時間的分界，1945年前出生的訪談者對於過去住在 *mai'asang* 「舊部落」的經驗，以及 1930 和 1938 日本集團移住將族人遷移到現今的明德部落，也經歷原有信仰轉換到西方基督教信仰的過程，而 1950 年後明德部落信義長老教會的建立，並成為明德部落重要宗教信仰，加上教會中有許多重要文本如：聖經、聖詩和相關出版品，而這些文本不同時期對於 *qanitu*（巒群方言）的概念有所轉變，這樣轉變的脈絡代表了基督長老信仰中對於過去的原有信仰有不同的詮釋，和明德部落族人接觸的經驗，以時間作為清楚的脈絡來討論 *qanitu*（布農巒群方言）在接受基督長老教會前後脈絡的轉變，而這些訪談者和教會重要文本交互分析，可將看到 *qanitu*（巒群方言）概念轉變的過程，和當代對部落、族人的意義。

訪談者們以個人生命經驗分享對 *qanitu*（巒群方言）的經驗和看法，如：主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）對語言的熟捻和對過去生活的記憶相當清晰，而松阿讓（*Abu Isa'avu*）更是主要報導者的忘年之交，松阿讓（*Abu Isa'avu*）對於 *qanitu* 的概念和經驗相當豐富。在分析資料時，族人牧師常常成為筆者討論和交換看法的重要他人，如牧師（伍永山 *Qaisul Islituan*；金國寶 *Qaisul Sulingan*；王順良 *Sai Takiludun*；吳馬三·南卡芙 *Umas Sulingan*）分享了他們對於族語，和聖經的見解，提出 *hanitu*（郡群方言）在聖經翻譯中過於負面化，這是值得思考的。受訪者當中也有在教會擔任重要幹部職位，如：司明信（*Lusang Ispalizav*）長老、司金塗（*Langiqu Ispalizav*）長老和金文常（*Bali Subalian*）長老等，也有族人自身對布農相關文化長期投入研究，如：田哲益（*PimaTanapima*）和全正文（*Lian Suqlhuman*）校長，對於語言、文化有長期且深入的研究，筆者也時常與全正文（*Lian Suqlhuman*）校長共同討論過去文獻、聖經和聖詩裡的族語，他也觀察到翻譯的語意變化，這當中筆者發現語言的書面化是文化與時代互向的知識建構，也是文化吸取新知的歷程。

在撰寫此論文當時也參與 De Busser 主持的聖經翻譯的研究，發現轉譯有可能改變了語言本身的語意，甚至語言結構，在這些經驗中，筆者假設部落族人對 *qanitu* 的看法受到基督信仰與聖經翻譯有關連。

在明德部落參與觀察（participant observation）。基督信仰是訪談過程最大的挑戰，進行訪談前，筆者說明研究主題，族人皆不願多談，甚至會問筆者：「為什麼要研究 *qanitu*？」但只要主題轉化為討論傳統文化，族人們願意分享傳統信仰、薩滿等，甚至大膽討論 *qanitu*（巒群方言），每一次的訪談有趣的觀察是訪談前與後都會以基督教禱告儀式開場、結束。這過程中最大的感受主要是族人態度上的「矛盾」，因為常聽到族人說，「只有長輩知道」和「信基督教就沒有了」，卻在訪談間和田野中得到豐富且多元的 *qanitu*（巒群方言）資料，如果 *qanitu*（巒群方言）真的沒有了？會有這樣的結果嗎？這知識還存在？是個什麼樣的一個存在？

筆者因此認真蒐集族語聖經、聖詩，從訪談外的語料研究是否能找到其關聯性。台灣聖經公會並無保存歷年的布農族語聖經，而族人對於聖經、聖詩的處理有兩個方式，一是將聖經視為貴重物品，尤其是年長者，甚至去世時會連同人一起埋葬，其二是信仰的讀物，如有出新的版本，就將舊的汰換掉，所以蒐集到的文本是非常珍貴、難得的。

從訪談進一步到基督信仰與 *qanitu*（巒群方言）的關係的過程中，有幾個難忘且有意義經驗。2019 年有次在明德部落文化健康站分享初步的研究成果，聽者多數為部落長輩，而有幾位中年的照顧服務員，當時想以團體訪談的形式分享，進而收集更多關於 *qanitu*（巒群方言）的口述資料。一開始的討論很熱絡，卻因為照服員認為 *qanitu*（巒群方言）主題不宜在這裡討論，私下與該名族人交談，族人認為這是不好的東西，而且現在信耶穌了，不該再討論，可以再次證明 *qanitu*（巒群方言）與基督信仰的關聯。

由語料分析，看到 *qanitu*（巒群方言）詞素的意義，加上詞彙結構得知 *qanitu*（巒群方言）多樣的語意，聖經翻譯的轉譯將語言改變是事實，與族人的感受共同在論文中討論，建立更完整的 *qanitu*（巒群方言）文化、語言時間脈絡。

二、資料分析

本論文中頻繁使用「*qanitu*」一詞，當代意指信仰靈觀「鬼」和「亡靈」，更是台灣原住民族信仰系統，可見黃應貴（1984）對布農族原有宗教信仰有系統的定義。從九零年代台灣人類學家研究布農族的文獻中，可以看到 *qanitu*（巒群方言）在布農族文化中時常被提及，甚至認為 *qantiu*（巒群方言）是布農族的重要概念與意義，當時的討論和研究將 *qanitu*（巒群方言）類型化，使得牠成為一種概念化的研究，但依然有許多研究和資料中，對 *qanitu*（巒群方言）卻有更多元和多樣的討論，如 1919 年佐山融吉所著《台灣總督府臨時台灣舊慣調查會蕃族調查報告書 第六冊 布農族—前篇》和 1998 年李清福寫得《從神話到鬼話—台灣原住民神話故事比較研究》，主要的討論參閱緒論中的文獻回顧和第二章，筆者所提的佐山融吉和李清福值得注意的是這些文獻中有許多與 *qanitu*（巒群方言）有關的布農語詞彙，而對此討論布農語有其重要的意義。

資料分析以「布農語料」為主，而這樣的資料來源從田野調查訪談中所蒐集的語料，另外則是族語聖經、聖詩和族語著作等。筆者受到 Blust（1999）研究⁷中比較歷史方法（comparative method）建構南島原始語啟蒙，而從 Blust 所建構的原始南島語看到台灣南島語言地位，和台灣原住民族語言之間的關聯性，加上李王癸（1997）對台灣內語言互動的研究⁸，因此筆者進一步建立台灣民族內各民族語言跟布農語 *qanitu* 的關係，再進一步以語言類型學（linguistic typology）建立論文第二章中的台灣語言的靈觀系統，以及看到布農語 *qanitu* 與台灣南島語族的關聯，更從中看到此詞彙在布農族的意義。

資料分析的主軸「布農語料」，將田野調查訪談中的布農族語中的 *qanitu*（布農巒群方言）語意以描寫語言學方法分析語意，也建構 *qanitu*（布農巒群方言）的概念，並以歷史語言學對語意的轉變做出進一步解釋，會對 *qanitie*（布農巒群方言）概念轉變是有力的依據。筆者依歷史語言者 Terry Crowley 與 Claire Bowern 提出語意改變有四個方向為理論，分別是擴大（Broadening）、縮

⁷Robert Blust（1999）. *Subgrouping, circularity and extinction: Some issues in Austronesian comparative linguistics*, 1: 31–94. 其文章內建構南島語言地位，提到台灣南島語言狀況，而 Blust 與 Trussel（2010）出版 *Austronesian Comparative Dictionary*, webEdition，當中可以清楚看到台灣南島語與原始南島語的關係，也可以看到台灣南島語語意之間的關係，筆者將這樣的概念來討論台灣原住民族靈觀詞彙與布農語 *qanitu* 的關係。

⁸ 李王癸（1997）。《台灣平埔族的歷史與互動》。臺北：常民文化出版社。

小 (Narrowing)、分歧 (Bifurcation) 和轉移 (Shift)，以此方向為基礎來思考 *qanitu* (巒群方言) 語意的改變，除此之外，在討論中使用戴智偉 (De Busser, Rik) (2018) 對於布農語聖經翻譯語意轉變的觀點，以及李台元 (2016) 對於台灣原住民族語言書面化布農語的現況研究，從學者的理論到研究過程，這樣相互的對話可以更貼近筆者論文研究 *qanitu* 概念歷時分析的主題，也可以從中精進筆者本論的理論基礎。

在上述 *qanitu* 語意的分析外，文化的視角討論布農語 *qanitu* (布農巒群方言) 也是此論文的重點。進入明德部落初探得到以下討論的方式，一是族人對 *qanitu* (布農巒群方言) 的經驗和感受，二是語言上的語意非常豐富，是重要的文化概念。以 Edward Sapir (1921) 提出的語言和文化的關聯性，進行描寫語言學，加上民族學田野參與式觀察和深度訪談，呈現在地觀點，並將研究主體以部落族人的認知為核心，再者西方基督宗教的影響，除了生活上的改變，聖經、聖詩的翻譯，將 *qanitu* (布農巒群方言) 的改變，族人使用和語意上有何改變，這也是值得關注的。

由於對於民族學、人類學研究布農族談到 *qanitu* (巒群方言) 的研究上頗有進展，但此種研究談論 *qanitu* 的方法「多樣性」匱乏，因此筆者想將語言的研究加入此研究中。田野調查的訪問，和「語意」上的分析，呈現 *qanitu* (巒群方言) 語言本身語意，和基督教文本間的差異，而這樣的變化，再回到田野參與觀察，族人談話中語言概念是否被影響，而當代族人看法又是如何？將「語言分析」與「參與觀察」視為兩者不可分割，特別也將這樣的研究方式用於討論 *qanitu* (巒群方言)。

最後，筆者於結論整理部落族人的感受，作為第三、四章所論及各項資料之總結。這些受訪者的觀點，為田野調查多了一種觀察視野。筆者在研究採用多種研究方法，希望之後能全面討論 *qanitu* (布農巒群方言) 概念。在結論中筆者將說明對於語言、文化的研究，是否得出民族學、語言學兩學科大眾化或與眾不同的研究結果。

三、研究限制

本論的限制有兩個部分，一是對於宗教比較學以及對於其他台灣南島語言和靈觀文化概念需再進一步釐清，其二是研究所就讀年限以及資金開銷。第二章南島語 *qanitu* 的研究，是初步研究及假設下得到的結果，以及語言建立的靈觀系統，筆者是與黃應貴（1984）所討論的台灣原住民族信仰系統、宗教比較學的研究進行對話。筆者對於台灣其他民族的語言、文化需要更深入的研究，才能呈現較為完善的研究成果，也是之後研究發展的重要主題。

最後，由於碩士班就讀年限和田野研究的花費，雖有各種資源與協助，依舊無法使得筆者應付生活，因此生活開銷、資金短缺加上就讀年限也是筆者執行此研究的一項限制。



第五節 章節安排與說明

本論題目名稱為《明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）概念的歷時分析》，論文架構由緒論開頭，緒論說明本論的研究核心，本論最後以結論結尾，結論做研究收攏，並說明此研究的意義及重要性。主要的比較、分析為內文，分別有四章，第一章：明德部落布農族；第二章：布農文化中謎樣的 *qanitu*（巒群方言）；第三章：布農語 *qantiu*（巒群方言）的語意；第四章：部落族人呈現 *hanitu*（郡群方言）概念的改變。接著筆者要依各章的重點本章論文的結構及章捷特色說明。

緒論

第一節 研究主題

第二節 研究範圍

第三節 文獻回顧

第四節 研究方法與限制

第五節 章節安排與說明

緒論主要說明本論文的問題意識，並透過文獻回顧與研究方法及架構闡述本研究之意義與研究定位。

第一章 明德部落布農族

第一節 日治時期與部落建立

第二節 民國政府時期與教會建立

第三節 小結

第一章說明明德部落族群、信仰歷史沿革背景。第一節闡述明德部落地理位置的歷史發展，以及內部布農族群體的形成，這段歷史間文獻記載此區域 1920 年前原是鄒族傳統領域，卻變為布農族郡群生活區域，日本殖民台灣 1930 年為了加強對台灣原住民族的治理實施「移住政策」，分別將郡群（1930）、巒群（1938）移入此地，形成當代明德部落位置和部落內布農族群體由巒群與郡

群組成的現象。第二節討論日本政府 1945 年離開，民國政府 1949 年來台頒布戒嚴，這時期對中部布農族部落來說是山地管制時期。當時確獨厚基督教到原住民族區域傳教（邱郁芳 1997；洪膺詮 2009）。前述時空背景下明德部落、族人接受了基督長老教會，並建立教會，更成為明德部落族人重要信仰。

第三節探討日本時期 *Naihunpu*「明德部落」因為移住政策而形成，部落內部兩大群體（巒群、郡群）互相抵禦彼此下傳統信仰依舊盛行。民國政府來台因戒嚴政策使得入山不易，卻優待基督教傳教師進山，到原住民族生活範圍傳教，加上「同族傳教者」傳教策略使明德部落族人接受的原因之一。此章背景作為後三章章節討論明德部落、族人對於 *qanitu* 概念、語意的歷史背景，最後，回到歷史脈絡中來觀察 *qanitu* 概念和語意受到哪些的影響。

第二章 布農文化中謎樣的 *qanitu*（巒群方言）

第一節 南島語言中 *qanitu*（巒群方言）的樣貌

第二節 台灣多元民族的語言與靈觀系統

第三節 *qanitu*（巒群方言）研究的回顧分析

第四節 小結

第二章論述 *qanitu*（巒群方言）各類研究方法的觀點。過去討論布農族 *qanitu*（巒群方言）都以民族學、人類學為主，而忽略的語言和文化的關聯性（Edward Sapir 1921）。因此第一節從台灣語言的發展南島語族的脈絡來看 *qanitu* 的語意，Blust、Trussel（2010）用歷史語言學的方法建構「原始南島語」，當中 *qaNiCu 為布農語 *qanitu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）的祖語，除了布農語外，還有卑南、西拉雅、鄒、拉阿魯哇、卡那卡那富和雅美都有相同源語的單字，Blust（2010）進一步說明這些語言皆屬「靈觀詞彙」，筆者並從語音、語意得到這些語台灣語言相同概念的證據（參閱表 2-4；頁：64-65）。第二節則由相同為 *qaNiCu 祖語的台灣語言（布農、卑南、西拉雅、鄒、拉阿魯哇、卡那卡那富和雅美）外，加上其他台灣語言，討論他們的詞彙語意和民族信仰的關係，黃應貴（1984）用宗教比較學的方法討論台灣原住民族信仰系

統，筆者則是從語意關係進行討論和分類，從中建構台灣原住民信仰類別，也可以更聚焦在布農族傳統信仰中的 *qanitu*（巒群方言）。

第三節則回顧 *qanitu*（巒群方言）研究，並不是文獻回顧，而是從文獻中整理 *qanitu*（巒群方言）概念和語意，觀察布農族本族和非本族人論述 *qanitu*（巒群方言）視角，依 *etic*「他者」與 *emic*「我者」觀點做比較。第四節綜觀 *qanitu*（巒群方言）在原始南島語的意義，以及台灣語言以原住民族語言與 *qanitu*（巒群方言）相同語意的詞彙，筆者建構彼此信仰關係且依語意將信仰分為三類，這樣的分類與黃應貴（1984）所談的台灣原住民族信仰類型的對話，接續著回顧分析與比較 *qanitu*（巒群方言）研究，這些研究是闡述 *qanitu*（巒群方言）概念發展的背景。

第三章 布農語 *qanitu*（巒群方言）語意

第一節 人、傳統信仰和 *qanitu*（巒群方言）彼此間的關係

第二節 族人的 *qanitu*（巒群方言）概念

第三節 *Qanitu*（巒群方言）的多重意義

第四節 小結

第三章聚焦在明德部落、布農族使用 *qanitu*（巒群方言）語意和概念。第一節討論人、傳統信仰與 *qanitu*（巒群方言）的關係，三者彼此緊密的關聯，從中發現族人避而不談傳統信仰，和傳統信仰核心 *qanitu*（巒群方言）。第二節進一步探討 *qanitu*（巒群方言）對於明德部落布農族的概念是什麼，以及語言使用上語意的樣態，並說明及定義 *qanitu* 在本論文筆者認為的語意。第三節是延續第二節族人對 *qanitu*（巒群方言）的討論，從語言的多樣性可以看到 *qanitu*（巒群方言）概念的文化意涵，以及族人對於 *qanitu*（巒群方言）的知識認知，*qanitu*（巒群方言）在族人的生活日常及生命經驗中能輕易討論，反之，談論到基督教時 *qanitu*（巒群方言）卻是一個禁忌主題，此節筆者認為可以去思考基督教和教會所用的聖經、聖詩對 *qanitu*（巒群方言）概念和語意的使用，這過程中是否是造成明德部落布農族此現象的原因。

第四節將明德部落布農族田野調查和語料交叉比對，可以看到 *qanitu*（巒群方言）對於傳統信仰的概念，可以知道 *qanitu*（巒群方言）語意的多樣性，但這討論的過程一直出現基督教、布農族語聖經、布農族語聖詩語族人概念跟語意上的差異，而這差異也凸顯在筆者做此研究觀察到族人產生「矛盾」心態，因為基督教排斥 *qanitu*（巒群方言），知識認知上卻有許多 *qanitu*（巒群方言）語意和概念的使用，因此，將在第四章解析這樣的情形。

第四章 部落族人呈現 *hanitu*（郡群方言）概念的改變

第一節 聖經與聖詩的 *hanitu*（郡群方言）語意

第二節 書面化的 *hanitu*（郡群方言）語意

第三節 *Qanitu*（巒群方言）的變化與過程

第四節 小結

第四章為本論最主要的分析章，探討明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）概念、語意當代現況。1930 年代明德部落在日人政策下形成，族人依舊未改 *liskaqanitu*（巒群方言）「傳統信仰」生活（Coe Michael D. 1955）。1949 年民國政府戒嚴時期並實施禁山政策，當時只有基督教傳教師可以入山傳教，加上基督長老教會「同族傳教者」宣教策略下，明德部落也接受了基督教化。第一節從基督教的布農族語聖經、聖詩探究怎麼進行 *qanitu*（巒群方言）語意、概念的改變，會與 De Busser（2018）對布農族語聖經基督教策略的方向，交叉比較，剖析 *qanitu*（巒群方言）變化與過程對話。第二節再回頭看布農族語聖經、聖詩中 *qanitu*（巒群方言）在書面化的歷程中概念、語意上充滿挑戰，許多族人和學者：黃應貴（1991）、楊淑媛（2006）、余榮德（2010）、李台元（2016）和 De Busser（2018）都有提到 *qanitu*（巒群方言）概念、語意與基督教基文轉譯出現的狀況，黃應貴（1991）、楊淑媛（2006）只提出現象的討論，余榮德（2010）、李台元（2016）和 De Busser（2018）則是從語言的觀點討論這互向性，也提出建設性的討論，而非將語意的改變視為正常的現象，加上明德部落布農族對此的論述。

第三節會從語意改變和聖經翻譯的進行討論，Crowley 與 Bowern (2010) 語意的改變四個基本類型（擴大（Broadening）、縮小（Narrowing）、分歧（Bifurcation）和轉移（Shift））來分析。將其語意、概念及歷時意義完整敘述。第四節整體來看基督教語族語聖經、聖詩對 *qantiu*（巒群方言）的影響，也可驗證當代明德部落布農族 *qantiu*（巒群方言）概念、語意是否受 1950 年代傳入的基督教有密切的關係。

結論

本論文之總結，從文化、語言探究明德部落布農族的 *qantiu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）概念發展脈絡及語意發展，反思 *qantiu*（巒群方言）和 *hanitu*（郡群方言）語意與概念當代的意義。





第一章 明德部落布農族

部落族人阿諾·伊期巴利達夫（*Anu Ispalidav*）牧師口述耆老記憶，說明布農族一開始不是住在山區的族群：

我們原先是住在台灣西部平原，隨著漢人來台，入侵族人原先居住空間，空間改變，加上與平原平埔族鬥爭，布農族在這其中，便移動往台灣中部山區生活。

進入中部山區後逐漸形成各社群。而各大社群原是以玉山（新高山）為中心建立起族群分布範疇，再向四處擴散（楊淑媛 2008）。如目前布農族分布樣貌依然主要以台灣中央山脈兩側向外擴散。

明德部落古名為 *Naihunpu*（內茅埔）。社明德部落於信義鄉西側，坐落於陳有蘭溪東側，沿新中橫台 21 線進入信義鄉遇到的第一座村落，過去為鄒族生活領域，現在是布農族在此生活。部落內部布農族分別為兩個社群（巒群、郡群），所以語言上也是兩種方言巒、郡，因此發展出來巒、郡方言共語的現象，但因為長時間的共同居住，密切的互動和通婚，在語言使用上常常被其他部落布農族稱為「不巒不郡」的語言現象，「不巒不郡」語言現象不會在此論文中討論，但這是之後可以延伸的研究主題。

二十世紀的民族學研究者在台調查時，以語言和文化上的差異，將布農族分類成六個社群（亞群），這六群分別是 *Takituduh*（卓群）、*Takibakha*（卡群）、*Takbanuaz*（巒群）、*Takivatan*（丹群）、*Isbukun*（郡群）和 *Takopulan*（蘭群）（一川子之藏 1935）。地理位置大致可以分成北、中、南，而這樣的分布與布農語言的分類不謀而合，北為卓、卡群，中為巒、卓群和南則是郡群（小川尚義；淺井惠倫 1935），蘭群因為地緣關係，1930 年代就被鄒族所同化了（李壬癸 1999），以上的分類或分布都可以作為一個重要的參考值，但細部的社群、語言的狀況各不相同，甚至有所差異。

從 Crowley 和 Bownern（2010）的觀點出發，而他認為語言會因為使用語言人的移動（許多原因），使得語言在各個面向出現變化。布農族這些社群在三、

四百年以前大抵是聚居在所謂的 *mai'asang*（祖居地）或其鄰近地區（海樹兒 友刺拉菲 2006）。這是布農族第一次大規模移動，而第二次為十七世紀末至十八世紀初之間（海樹兒 友刺拉菲 2006）。以上的時間過於久遠，可以看到布農族人移動的狀況。聚焦於南投縣信義鄉明德部落內與 *qanitu*（巒群方言）轉變的關連性。可以直接從 1930 至 1940 年代間，日本在布農族地域實施的集團移住政策（海樹兒 友刺拉菲 2006）。Nihunpu「內茅埔」區域可以說是日本人的實驗村，上面所提到的差異跟歷經日治時期（1895~1945）的集團移住政策，與民國政府來台（1949~2019）後的各行政區內的縣市鄉村規劃等，有很大的關係，筆者研究的田野也深受這樣的影響，人群的移動語言跟著變化，更是認知上的轉換，語言與文化進行了有意義的轉變。

現今的明德部落範圍與南投縣信義鄉明德村相重疊，而明德村中有三個社區，分別為明德社區、信義社區和忠信社區，族人主要居住在明德社區和信義社區中，忠信社區只有少數族人居住，這樣的居住狀況主要是族人自主性的移居。主要研究田野在明德社區與信義社區。因為這範圍從日治前就有布農族郡群以此為獵場和居住（海樹兒 友刺拉菲 2006）。之後日治集團移住政策和漢人進入該地區，還有國民政府時期鄉鎮劃分等，形成了現在明德部落的樣貌。

此章想從族人遷移這件事了解這與 *qanitu*（巒群方言）的轉變有何意義，因此分成二個小節討論明德部落布農族、部落形成和西方基督信仰的關係，而過程中地理空間的改變，而傳統信仰和文化發生了什麼變化。第一節從日治時期的研究和族人訪談，以 1938 年為分野分成兩個部分，1938 這時間為日本政府移住政策將巒群布農族迫遷至明德部落。第一部分 1938 前期，從該區域鄒族與郡群布農族互動到 Naihunpu（內茅埔）社形成，第二部分 1938 後期，從巒群布農族被迫遷移至此到明德部落範圍確定，正是筆者的研究田野。日本集團移住聚焦在明德部落內的巒群和郡群不同時期被移住，筆者觀察移住政策對於明德部落內兩群體（郡群、巒群）和語言、文化上的互動。

第二節國民政府來台初期與教會建立，將國民政府初期為時間點，在這時空下西方宗教信仰也隨之而來，政府政策使得基督教傳教師得以進入部落，而明德部落布農族從傳統信仰轉而接受了基督信仰，尤其在族人接受基督信仰與

建堂後，傳統信仰中的 *qanitu*（巒群方言），和布農文化核心的 *qanitu*（巒群方言）產生了新的變化，基督信仰、教會與 *qanitu*（巒群方言）相關的影響在本論第四章會有詳細的討論。

此章的限制是所訪談的族人以巒群方言的為主。明德部落歷史形成由巒、郡群群體為主，語料的蒐集也有郡群的資料，蒐集的語料比例上巒群方言較多。訪談對象皆為布農族，所以在田野資料中較少非布農族的看法。筆者以文獻與資料補充，將明德部落布農族移動的過程；形成目前部落範圍；基督長老教會為主要信仰的歷程梳理清楚。



第一節 日治時期與部落建立

明德部落中有兩個布農族社群（巒、郡），各別到明德部落的時間也不同，由部落長輩口述分別移動到此區域的時間是 1930、1938 年，1930 年是郡群到此地的時間，1938 年則是巒社群到該區域的時間。早在 1901 年就有郡群布農族遷移至此（海樹兒 友刺拉菲 2006）。而林澤富（1988）認為日治時期對南投地區「規劃性集團移住」時代為 1922 年至 1940 年。部落長輩對於 1930、1938 各自社群到該區域的年代記憶充分表現他們有意識的記住那先後順序，這進程其實也造成了彼此之間的互動與衝突，這樣的歷史脈絡，在討論明德部落 *qanitu*（巒群方言）意識的轉變有其重要性。部落內的布農族是主要的研究對象，所以明德部落或該區域何時形成，以及布農族各群何時在此區域活動，都是可做為釐清 *qanitu*（巒群方言）這詞彙及文化意義轉變的因素。

此節分為兩個部分，一是郡群為主的 *Naihunpu*（內茅埔）社，早期該區域為鄒族活動範圍，從文獻與訪談看到鄒族與郡群布農族的互動關係，以及郡群布農族在該區域的樣貌，而第一部分以 *Naihunpu*（內茅埔）社地名為主題，原因是該社形成時是郡群最後一批在此地定居（林澤富 1988；海樹兒 友刺拉菲 2006）。這地名出現時主要還是郡群生活的年代（1901~1950），雖有銜接到日本集團移住將巒群移至此地生活，對巒群來說時間很短（1938~1950），國民政府時期又更名為明德村就是明德部落沿用至今。

第二部分巒群移入後的明德部落，這邊會先討論日本集團移住 1938 年以前在 *mai'asang*「舊部落」的狀況，而 1938 年是巒社群受訪者金阿榮（*Vungaz Tanapima*）耆老跟著隨著夫家到 *Naihunpu*（內茅埔）社的年代，依舊是日治時期集團移住所形成的，也會進一步談集團移住後兩個社群在 *Naihunpu*（內茅埔）社的互動情形，到明德村範圍形成，以及傳統信仰和 *qanitu*（巒群方言）文化產生了什麼轉變。

一、郡群為主的 Naihunpu（內茅埔）社

郡群過去活動的地區是今日的明德村及愛國村一帶，這區域為陳有蘭溪兩側可見下圖 1-1：



圖 1-1 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景

資料來源：截至 google map 與筆者整理自製成圖。

陳有蘭溪兩側過去為鄒族人的生活場域，而早期鄒族也有在該地區生活，有與布農族互動的過程，從王嵩山、汪明輝、浦忠成合著的《台灣原住民·鄒族史篇》（2001）清楚寫到：

北方陳有蘭溪兩岸像為 Luhtu（鹿都）群之領地，但並非從玉山遷下來時就發展成部落，而是不知何時，當地被一支 mumucu（拇拇祝）族群佔據。之後此族群又被鄒族驅逐，之後 Veiyo、Tapangu 社的人陸續往此遷移，形成以 Hosa（和社）為中心的 Luhtu 群不足。後因天花、肺病等疾病流行，使鄒族人口大減，勢力衰退，才讓布農族有機會大舉遷入，原為南仔萬社 Yulunana 氏族（Luhtu 群）所有之領域，相繼成立郡社屬之 Papahul、內茅埔等社，後據馬淵東一的調查，

Hosa（和社）部落長老以鐵鍋一個、銃依挺（挺意思為槍，單位名稱），紅衣五套為代價的決議，將此部分地區讓渡給布農族郡社群。

《台灣地名辭書》（2001）記載內茅埔區域早有布農郡群 *Babahul*⁹（ババフル）社的族人散居。而其範圍為而對郡群族人來說有移動的過程，部落族人口述郡群原來是在愛國村一帶，可見圖 1-2 中綠色區塊：



圖 1-2 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景
資料來源：截至 google map 與筆者整理自製成圖。

⁹ Babahul（ババフル）社是由 1901 年布農族原居地 Gundai（ぐんだい／グンダイ；郡大）社及 Ivahu（イバホ）社的遷移此處形成的聚落（林澤富 1988；海樹兒 爻刺拉菲 2006）。

布農族人稱為 *Lilih* (*lih* 是一種蓋房子的草，根部可以治療麻疹，*lilih* 原意是「一片都是 *lih* 的草」)，後來才遷至陳有蘭溪東岸現址（烏瑪夫·以斯瑪哈撒 2011）。1923 年日本為方便管理，而將其移住至內茅埔駐在所所在地（烏瑪夫·以斯瑪哈撒 2011），如圖 1-3 綠色區塊：



圖 1-3 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景
資料來源：截至 google map 與筆者整理自製成圖。

1925 年官方為了指導水稻再次移動（葉高華 2013）。見圖 1-4 綠色區塊：



圖 1-4 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景

資料來源：截至 google map 與筆者整理自製成圖。

1930 年移住政策將郡群 Hauhabu（ハウハブ）社移至此（林澤富 1998），逐漸成為一個聚落（社），並改名為內茅埔（Naihunpu）（林澤富 1988；海樹兒友刺拉菲 2007）。鄭安晞（2019）認為這是帶有一些試驗性的試行小部分「集團移住」。黃應貴（2001）在台東布農族部落的調查亦指出，集團移住使部落使聚落成員異質性增加而削弱凝聚力。這也從巒社群移入內茅埔看到日本政策的用意。

田野過程中，郡群族人會將明德村舊名稱為 *Lilih*（郡群方言），反之巒群集團移住時沒住過 *Lilih*（巒群方言），加上內茅埔社已形成，所以對於明德村舊名為內茅埔稱之，並不會稱舊地名為 *Lilih*（巒群方言），這樣的地名稱呼使用表示了兩群體移動到此區域的先後順序。

二、巒群移入後的明德部落

1938 年巒群布農族移住於內茅埔社，巒社群被遷移會晚於郡群可從兩方面討論，從日本政府強力施行，巒社群的核心部落也無法抵抗集團移住政策（葉

高華 2013)。另一個則是部落族人說巒社群則較為固執，一位巒社群 *Lavian*（軍事領袖）說過，他還沒死，巒社群不能離開，從其去世後，巒社群才遷移下來（烏瑪夫·以斯瑪哈撒 2011）。林澤富（1998）也說巒群較晚移住是因為一位有威望的領導者 *Paian Tanapima*（パアン・タナピンマ）有關，還受到日本官方任命為頭目，他在世時反對族人離開原來的生活範圍，其原因是擔心瘧疾等傳染疾病，與日人約定，他活著就不可以壓迫族人遷徙，*Paian Tanapiman*（パアン・タナピンマ）於 1938 去世。而這樣的政策依林澤富（1998）〈日據時期南投地區布農族的集團移住〉一文，可知集團移住時點為 1922 年至 1940 年，巒群布農族也在這時間點遷移至該區域，移住期間這次遷往此處的巒群有三個社，分別為 *Bukuza*（ボクラウ）、*Pistibuan*（ビシテボアン）和 *Ilitu*（イリト），遷入內茅埔巒社三個部落之間彼此沒有關係，且三者與原本的內茅埔也沒關係（葉高華 2013）。

像被移至內茅埔的 *Bukuza*（ボクラウ）被分到新鄉、望鄉和內茅埔等，值得注意的是巒社群在移住的過程中，幾個部落被切成好幾個部分。而當時內茅埔內已有郡群。巒群耆老金阿榮（*Vungaz Tanapima*）口述，被移至低地後也不是直接與郡群同住，一開始先住在周圍，她說：

下山先到的地方的地方不是 *Naihunpu*，而是 *Taniku*（有後面的意思）是 *Naihunpu* 某座小山的後方，在山的後方，不直接到 *Naihunpu* 是因為那裏已經有人（郡群）居住，所以一開始 *Naihunpu* 的族人（郡群、巒群）是分開居住的。

族人金顯忠（*Tiang Subalian*）說到，小時候都不是住在明德部落內。這樣的記憶幾乎每位巒群長輩都有，但是確切的時間點，和居住多久才到目前的狀態，這細節的移動是之後值得探究的。日本為了方便管理，便將巒群族人移入 *Naihunpu*，根據主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）口述：

目前部落族人居住分布狀態，可以看到是同一個氏族居住較為集

中，這樣的住家分布是由日軍請每個家族抽籤分派的，所分配的土地和房子也是日本人給的，而需要種田，日本人會分配油、米等民生必需品。

長輩說這樣的土地分配過程中很公平，巒群的族人金阿榮（*Vungaz Tamapima*）說這樣的分配很公平。郡群族人則認為不公平，因為這裡本來就是郡群生活範圍，巒群是外來者，怎麼可以輕易取得土地，所以郡群族人對這部分感受一直不好，土地也成為之後家族、社群間鬥爭主要原因。

日本加強了對族人的管理，巒社群的布農族移至現今明德部落周圍，也引進水稻種植，使的過去重要地位的祭司失去管理和歲時祭儀的重要地位，但卻助長 *liskaqanitu* 「傳統信仰」在明德部落的發展。

因為不同群體在內茅埔居住，在接觸過程中有些衝突，可見圖 1-5 黃色區塊，也可以看到金阿榮（*Vungaz Tanapima*）、金顯忠（*Tiang Subalian*）所說的 *Taniku* 位置：



圖 1-5 台灣南投縣信義鄉明德部落周圍地景

資料來源：截至 google map 與筆者整理自製成圖。

身為 1938 年集團移住的族人金阿榮（*Vungaz Tamapima*）和後代的金麗娟（*Tuhua Ispasu'an*）說到：

部落有巒群和郡群，這兩群人分別在不同的 *asang*（部落），很少接觸，甚至敵對，所以一開始我們也不是一下子就住到明德部落中，但日本人為了方便管理，加上在那有住處，還有分配的糧食，但是要幫日本人種稻。我們的 *qudas*（祖父母）都會集合我們教這個東西，我們現在稱為巫，可以保護自己，保護家人，更可以治病。如果要保護自己可以在儀式中跟 *qanitu* 說，或是要對欺負你的人進行詛咒，這些東西對我們來說很熟悉。

當時在部落和族人的傳統信仰活動是很頻繁的，這樣照現象與當時中部布農族望鄉部落相同，日本政府「理蕃」政策造成望鄉部落，讓望鄉部落布農族人的生活方式逐步現代化，卻未讓他們放棄傳統宗教（洪膺詮 2009）。由此可證，日本人並無強制禁止、干預族人的原有信仰。

上述的情形也可以看到現今明德村明德部落位置和內部群體的組成，而日治的集團移住造成移入巒社群原有社會關係和社會網絡遭到裂解，也造成 *Naihunpu* 內的郡社群面對新群體的衝突。葉高華（2013）更直接指出 1930 年代由數個部落合併而成的新高郡內茅埔（今南投信義鄉），內部關係並不融洽。

日治結束，國民政府時期 1946 年 4 月，本村設為新生村，並包含今天之豐丘村，1950 年，新生村改名為明德村，1971 年 9 月，豐丘社旁邊另設豐丘村，今明德村範圍才確定。明德部落位於明德村內，族人們會將明德村稱呼分為上、下部落，上部落以郡社群為主，是明德社區範圍，而下部落以巒群居住居多，是信義社區的範圍，而巒社群都居住在郡社群周圍，這顯示了先後到此地現象。拼湊而成的部落未必不會重新凝聚起來，但肯定得耗去許多磨合時間（葉高華 2013）。

第二節 民國政府時期與教會建立

民國政府時期（1949-2019），或稱中華民國台灣時期所指的是中華民國中央政府撤離中國大陸、退守台灣的時期。該區域 1946 年設立行政單「村」（新生村，包含現今的明德村與豐丘村），取代了日治時期內茅埔社，1948 年省政府頒布台灣省山地保留地管理辦法，隨後並進行三大改造運動（山地生活改進運動、山地育苗和造林運動等），這些都影響著族人的生活。其中影響最大的是隔年台灣戒嚴時期 1949 年開始，也頒布戒嚴期間台灣省區山地管理辦法，其中一章為入山管制，這時期也被稱為山地管制時代，在這樣的時空背景下，因為國家政策的限制辦法，讓基督宗教有機會到原鄉傳教。國民政府支持長老教會入山傳教，在山地管治時代，發給山地傳教師入山證以便傳教（邱郁芳 1997；洪膺詮 2009）。

族人們從日本集團移住後，雖有衝突，但因為生活環境的相同，文化與語言相似，依然有互動的情形，甚至出現通婚的現象，但當時通婚族人多數都是明德村出生的族人，而長輩多半是持反對態度。從前一節更可以看到族人生活中傳統信仰與薩滿儀式依舊活絡，這樣的狀況到 1952 年之前，薩滿教（此指布農原來信仰：*liskaqanitu*）制度在東埔布農及其他周邊地區（部落）得到了大力的發展（Coe 1955）。

因為國家政策給了基督教長老教會空間，而基督教長老教會如何傳教是重要的關鍵，再加上明德部落內部群體如何都接受，從一開始被迫集中，而面對西方基督教的歷程，可以為探究明德部落 *qanitu*（巒群方言）意識的轉變看到怎麼接觸以及如何達到共識，也為之後申論基督教義與傳統信仰與文化間的挑戰作為引言。

一、花蓮布農族宣道師到明德村

這裡所要談到的布農族宣教師，會提及他們為何有此契機，讓族人成為宣教師，但討論的觀點依舊以明德部落接觸族人宣教師的脈絡為主體，而非從基督長老教會宣教史出發。

部落耆老口述，明德部落 1947 年就有漢人陳瓊瑤牧師到部落傳教，但礙於身分不宜談論教義，也不會說族語根本無法溝通。從《基督長老教會百年史》（2000）中記錄他當時受派為信義鄉、仁愛鄉和平三鄉的山地行政指導員。而 1948 年的水里基督長老教會長老也進入中部布農族地區傳教，持續有漢人到部落傳教，多半限於公務員身分不宜多說教理，語言上也無法溝通，因語言和漢人身分因素未有成果。從明德部落經驗可以看到的基督教在台灣傳播，原住民族往往成為最直接且最有效的對象，與能到山區傳教的人有特定的身分有關。

1946 年前長老教會開始了持續的對布農族宣教，但因為語言和身分，無法溝通也更無親切感所以效果不彰，1946 年長老教會孫雅各牧師派遣胡文池牧師到關山，學習族語，爾後胡牧師受到孫牧師感召前往布農族地區傳教，更讓胡牧師成為布農族宣教和族語聖經日後的重要推手。1949 年胡牧師在台東關山舉行「聖經講習會」，並選拔布農族人成為宣道師（胡文池 1965）。1950 年至 1951 年間花蓮布農族宣道師到中部布農族部落傳教，也是明德部落族人開始接觸基督教的時間，族人宣教師因著身分和語言，族人願意接受基督教，族人宣教師是基督長老教會在布農族地區傳教最成功的案例，邱韻芳（1997）在東埔研究時也發現「族人傳教者」是改宗的另一種可能性。利用同一族群身分的信任感，以及語言的便利性，同族傳教者比外來傳教士更容易接近族人，也更清楚族人當時的需求和族群文化思維，使得傳講教義的過程變得簡單，族人更容易了解新的宗教信仰，增加改宗的機會（洪鷹詮 2009）。「族人傳教者」相較於其他傳教者有他的優勢，但就明德部落內部觀察，部落、族人也不是一下子就接受，這過程中有族人接觸與選擇的過程。

二、明德村信義長老教會建立

1949 年胡牧師提拔了花蓮布農族宣道師到各地布農族地區傳教，當時被派到南投的是田光明（*Taupas*）、張旺（*Laung*），1950 年這兩位宣道師到了明德村，當時的村長是司光明（*Masauli Ispalizav*），田光明（*Taupas*）、張旺（*Laung*）先找村長，而部落耆老口述，當時他們就下榻在當時的村長家，晚間並在村長家說故事，有帶圖，和一張羅馬字母，司金塗（*Langiqu Ispalizav*）長

老當時記憶就是聽了很多故事，但金麗娟（*Tuhua Ipasu'an*）卻說只有司家的人在聽，其他家族的人當時並沒有參加，司金塗（*Langiqu Ispalizav*）長老說當時只有同一個家族（*Ispalizav*）在信基督教。

明德部落對於基督教化的過程，是逐步形成的，如司金塗（*Langiqu Ispalizav*）長老說：

一開始聽福音，也不是部落所有人來聽，或相信，之前都在我們家聚會，因為當時我的家族長輩是村長司光明（*Masauli Ispalizav*），接待了兩位從花蓮來的布農傳教士，人之後愈來愈多，才在我們家的土地上聚會，甚至蓋泥巴牆茅草屋頂的聚會所，到現在的教堂。

金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）也表示過去部落有基督教與 *qanitu* 信仰並行的時候。

這表達了部落內部對於基督信仰的接觸也有早晚的現象，更有可能是以家族慢慢向外延伸的接觸歷程，反觀金阿榮（*Vungaz Tanapima*）及金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）說到小時候家族長輩會教導他們薩滿儀式，再次表示過去部落有基督教與 *qanitu*（巒群方言）信仰並行的時候。東埔部落的觀察，看到東埔部落雖基督教化，祭司（*priests*）和整個系統不見了，但薩滿（此指 *liskaqanitu*「布農傳統信仰」）教徒卻持續進行，甚至繼續練習著（Coe 1955）。之後陸續有更多族人宣道師到中部地區傳教，胡文池（1965）得知中部布農傳到有意外的成果，隨後又分配了幾位族人宣道師去協助傳道。王順良（*Sai Takiludun*）牧師在《台灣基督長老教會中部中會設立二十周年紀念特刊》中寫到當時村長信主，也使本村百姓也多人跟著信主了。這說法與司金塗（*Langiqu Ispalizav*）和金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）不同，但可以確定的當時已有司光明一家和部分族人慕道。

司光明村長（*Masauli Ispalizav*）積極的向部落內部和信義鄉傳教，黃順利（*Talima*）《往西部傳福音的日誌》寫著他當時到明德部落就是由司光明（*Masauli Ispalizav*）熱情招待，他這樣寫：

清晨，*Tibaun*（豐丘村族人）送我到隔壁明德村落，上午約十點到達，*Masauli*（司光明）、*Akuan* 夫妻迎接我們，當時 *Taliban*（劉傳）及 *Taupas*（田光明）已在 *Masauli*（司光明）的家等待，大家見面格外興奮。

胡文池（1965）牧師寫道 1953 年司光明（*Masauli Ispalizav*）熱情傳教，被治安當局誤會為共產黨，還應此被拘禁在警局八天。司金涂（*Langiqu Ispalizav*）長老提到明德部落第一位牧師也是司家的。筆者確定是司光治（*Talun Ispalizav*）牧師將基督信仰推廣於部落裡面去的。

因村長極力宣教，和族人宣道師語言上溝通良好，使得族人們更能了解基督教，加上族人們對故事充滿興趣，以及族人身分的親切感，使得明德部落族人漸漸參與，但當時依然有族人反對，金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）提到當時還小，會拿小板凳在他們（司光明 *Masauli Ispalizav*）家外聽故事（聖經故事），也有長輩要他不要去，但因為同儕都在那，他也去了。

部落族人參與基督教活動的人愈來愈多，司村長家已經容納不了，所以需要一個空間，明德部落司家（*Ispalizav*）商討一個土地拿來做聚會的空間，司家（*Ispalizav*）家族討論後，司光明（*Masauli Ispalizav*）夫妻將自宅捐獻作為禮拜用，表 1-1 可以看到部落內部基督長老教各時期的聚會信仰空間。

表 1-1 信義基督長老教會沿革

名稱	建築	年代	備註
司光明家	日式平房	1950-1951	此地為第一次接待花蓮布農族宣道師。
聚會所	茅草屋	1951-1956	建立聚會所，部落族人信仰人數逐漸增加。
新開教會	磚瓦屋	1957-1970	建築改建，為容納更多族人信眾。
新開教會	鋼磚瓦	1971-1999	1977 年「新開」基督長老教會更名為「信義」基督長老教會。
信義教會	鋼筋水泥	1999 至今	1999 年 921 地震將教會夷為平地，所以重建。

資料來源：筆者整理自製成表。

可以看到不同時期建築外型呈現不同樣貌，而地理位置沒變。這空間場域成為部落族人聚會及交流（交換生活資訊）的地方。筆者無以司光明（*Masauli Ispalizav*）家為聚會場所相關照片，但有當時部落聚會所的照片下圖 1-6：



圖 1-6 聚會所（1951-1956）

資料來源：明德部落族人金阿榮（*Vungaz Tanapima*）提供

照片中是 1951 年到 1956 年的聚會所外觀，可以看到聚會所建材以茅草屋頂、泥土牆為架構。到了 1957 年至 1970 年改建為磚瓦屋圖 1-7：



圖 1-7 新開教會（1957-1970）

資料來源：明德部落族人金阿榮（*Vungaz Tanapima*）提供

從外觀可以看磚瓦屋（圖 1-6）比茅草屋（圖：1-5）還大。

1971 年至 1999 年則是鋼磚瓦式的建築，從下圖 1-7 明顯看到教會佔地面積範圍的確立，這期間原稱「新開」基督長老教會，改為「信義」基督長老教會，此名稱沿用至今。



圖 1-8 新開教會更名為信義教會（1971-1999）

資料來源：明德部落族人金顯忠（*Tiang Subalian*）提供

1999 年發生地震，是一起發生於臺灣中部山區的逆斷層型地震，此自然災害下明德部落新開教會（信義教會前身）（圖 1-8）被夷為平地，如圖 1-9 中平坦空地的位置原本是新開教會（圖 1-8）：



圖 1-9 1999 年 921 地震災後重建祝福禱告情景

資料來源：明德部落族人金顯忠（*Tiang Subalian*）提供

圖中可以看到族人圍著且站在教會倒後的空地上，部落族人們牽手進行禱告，為重建教會進行祝福禱告，圖中拿著大聲公的是當時的牧師松春成牧師。1999年因地震重建的教堂圖 1-9：



圖 1-9 信義教會（1999-2020）

資料來源：筆者攝影製作

教會本身有制式的作息，所以族人的生活也發展出以教會為主的生活模式，在許多布農族研究中都有提到教會與族人作息的關係緊密（黃應貴 1992；洪鷹詮 2009；幸肯當 2013）。早期基督長老教會其實是不鼓勵族人從事布農族祭典儀式，邱韻芳（1997）研究提出基督教派不同，面對族人傳統文化、祭儀等處理方式也大不相同。天主教以外籍神父為主，會保持原住民傳統祭儀，而同時期的基督長老教會以原民宣道師為主，以母語宣教，告訴族人基督教是進步的、文明，要放棄傳統不好的習俗，東光部落部落布農族人接受本族傳教者的說法，放棄不好的信仰、風俗，接受進步、好的宗教信仰及儀式。

明德部落逐步建立的基督信仰，族人將面對原有文化與信仰的挑戰，這當中值得關注的是 *qanitu*（巒群方言）概念，因為在教會與聖經翻譯上產生衝突，李台元（2016）甚至提出這影響了語言使用和概念上的挑戰，而黃應貴

（1992）、邱韻芳（1997）和楊淑媛（2006）對於中部布農族轉宗的研究並未處理族人認知的上的轉變，這對族人思想體系、世界觀值得深究。



第三節 小結

明德村的沿革，可見現今明德部落範圍與明德村幾乎相重疊，而更確切的說明明德村內的信義社區、明德社區為明德部落。現在族人主要生活範圍不包含鄰近的愛國村與明德村的忠信社區，日治時期 1923 年前愛國村是明德部落內郡群長輩主要居住地，1923 年後被日本人移至現今明德村所在地，1930 年集團移住下將 Hauhabu（ハウハブ）社移至此（林澤富 1998；海樹兒 爻刺拉菲 2006）。形成了內茅埔社，一直到 1950 年明德村（包含愛國村）名稱才出現，但直到 1971 年範圍才不包括陳有蘭溪兩側（不包含愛國村），就是現在部落族人生活範圍，及筆者研究的場域。

而明德部落內部群體以巒群、郡群，早期該為鄒族領地，郡群後來與鄒族互動鄒族離開此地，於是這區域形成布農族部落並定居下來。日治時期移住 1930 年、1938 年前者將 Hauhabu（ハウハブ）社郡群移至此，而後者將互不有關係的巒群三個（Bukuza（ボクラウ）、Pistibuan（ビシテボアン）和 Ilitu（イリト）社群也遷移至此地，所以明德部落內部是由不同社群，和社群間又無關係的家族被集中而形成，但這樣的歷程卻不是立馬形成的，巒群長輩都有在明德部落周圍居住的記憶，最終還是移住於部落內。

而因為居住在一起，不同社群間會有衝突，而衝突下薩滿儀式成為彼此保護自己的方式，所以長輩教授給晚輩也習以為常。1950 年直到族人宣道師到明德村宣教，當時的司村長熱情接受，並從村長家族開始信仰，也積極的對其他族人及對部落內部傳教，部落愈來愈多族人參與，所以需要一個空間聚會，司村長家族便討論用自己家族的土地空間來運用，也是現在信義長老教會的地址，信義教會第一位牧師為司家的，接著是建堂，部落內有了一個空間和規律的作息，漸漸成為部落族人聚集和交換意見的地方，教會除了空間上的意義，在信仰上也積極與強勢的影響著族人，族人也自主性的選擇了此信仰，也開始了傳統文化的挑戰，加上牧師宣傳教義與基督教聖經，*qanitu*（巒群方言）概念也產生了變化。

從空間地域的改變，加上西方基督宗教的接觸，時間點的轉變時而加強了

原有文化及信仰，例如巒、郡群衝突中使得文化、信仰蓬勃，也因著接受基督信仰，在教義上與聖經翻譯上，有了新的衝突，在這衝擊下筆者將觀察 *qanitu*（巒群方言）意識的轉變。

筆者沒有針對明德部落周圍的漢人社群進行討論，除了原、漢彼此的移居歷史脈絡不同，信仰上更不相同，即便同是基督徒也沒有過多的交流，筆者的研究主題與田野經驗上該群體與 *qanitu*（巒群方言）間的關聯較無關，所以不進一步討論。



第二章 布農文化中謎樣的 *qanitu*

布農族文化中有三個重要的宗教核心概念，分別是 *diqanin*（巒群方言）、*qanitu*（巒群方言）和 *is'ang*，真正關於布農族生活周遭的事由 *qanitu*（巒群方言）信仰為主（黃應貴 1992；楊淑媛 1992；葉家寧 1995；邱韻芳 1997）。也是本章想探究的主題，不討論其他兩者是不是本論文的主體，再者其他兩者在布農族文化中與 *qanitu*（巒群方言）是分別解釋布農族對外在事物解釋的詞彙，會從語意和文獻釐清 *diqanin*（巒群方言）、*is'ang* 的意義。張玉發（2016）所著的辭典中 *diqanin*（巒群方言）的語義為「天、天空、氣候、老天、日子」，黃應貴（1992）也有提到：

布農族對於所謂的神沒有清楚地的概念，唯一接近「神」之稱呼為（*diqanin*）。「天」或代表天之個別特殊能力的各種天體與天象的總稱。除了災難時會舉行謝天儀式外，在日常生活中布農族並不會特別注意，一般的宗教活動主要都是與他們的精靈（*qanitu*）信仰為主。

在語意上 *diqanin*（巒群方言）是在解釋布農族以外關於大自然的天象和無形的時間，現在多了神的意思，牧師在講道時會使用 *diqanin*（巒群方言）來稱呼神，也出現了 *tama diqanin* 複合字，這是族人在禱告時的第一句話語意是「天父」，這與張玉發和黃應貴的解釋上不同，從這裡可以看到西方基督宗教教義的概念影響了明德部落的布農族。*Is'ang* 就不像 *diqanin*（巒群方言）語意這麼統一，*is'ang* 的語意在不同辭典中不太相同，見表 2-1，*is'ang* 的語意非常多，唯一值得共同的典是 *is'ang* 是在布農族人活著的身體裡。

表 2-1 *is'ang* 的語意

語意	來源	備註
心	族語 e 樂園	原民會 2017 年建製
內心、精神	原住民族語言線上辭典	《布農語郡群方言詞典》

靈魂、生命靈	《高砂族慣習法語彙》	古野清人（1941）
心、心靈、心理	《巒群布農簡易辭典》	張玉發（2016）
精神、氣體、心情		
心、氣息、心思意念	《丹社群布農語詞句典》	余榮德（2016）

資料來源：布農族各方言辭典；筆者整理自製成表。

Qanitu（巒群方言）的詞義在台灣政府行政機關原住民族委員會的族語 e 樂園¹⁰和原住民族語言線上辭典¹¹中有紀錄，如表 2-2 就可以發現在族語 e 樂園中的詞彙有群體和地域的差別。

表 2-2 布農族不同區域及群體對 *qanitu* 概念的分歧

族群	群體	地區	族語	詞義
布農族	Takituduh	北	qanitu	神；鬼；鬼魂
布農族	Takibakha	北	qanitu	鬼
布農族	Takibakha	北	vahang	鬼魂
布農族	Takivatan	中	qanitu	神；鬼；鬼魂
布農族	Takbanuaz	中	qanitu	鬼
布農族	Takbanuaz	中	kalasilis	鬼魂
布農族	Isbukun	南	hanitu	鬼；鬼魂

資料來源：族語 e 樂園；筆者整理自製成表。

表 2-2 中 *Takibakha*（卡群）中的「*vahang*」和 *Takbanuaz*（巒群）的「*kalasilis*」，這兩個都屬於 *qanitu*（巒群方言）的相關詞彙，但語意上卻是

¹⁰ 原住民族委員會 2013 年公告修正「原住民族語言認證辦法」，增列「中高級」級別，在原住民族委員會官網有正式中高級「測驗題型範例」、「測驗能力指標」、「測驗題型、配分、詞彙範圍、參考教材及合格標準一覽表」等資訊，同年公告修正「原住民族語言認證辦法」，接著建立「原住民族 E 樂園網站」，主要參考學習教材為原住民族語《九階教材》、初級教材《生活會話篇》、中級教材《閱讀書寫篇》、《千詞表》等。（<http://web.klokah.tw>）

¹¹ 2005 年原住民族委員會與教育部公告「原住民族語言書寫符號系統」，2007 年開始計畫編纂 16 族詞典，內有十六部族語詞典，並使用數位化的方式呈現。（<http://e-dictionary.apc.gov.tw>）

「鬼」，這值得思考 *qanitu*（巒群方言）這詞彙與布農族的關係，是不是有更多的詞彙在呈現 *qanitu*（巒群方言）？反之 *qanitu*（巒群方言）是一個集合名詞？接著也看到 *Takituduh*（卓群）和 *Takivatan*（丹群）有將 *qanitu*（巒群方言）稱為「神」，「神」的語意跟布農族研究學者們提出布農族是泛靈信仰、精靈崇拜的信仰類別非常不同，「神」的語意是受西方基督宗教影響，還是在原有信仰中萬物有靈和尊天或一神的概念並存？提出的疑問筆者會於本章討論。

族語 *e* 樂園的分歧在原住民族語言線上辭典裡看不到，原住民族語言線上辭典呈現的資料只有 *Isbukun*（郡群）的方言 *hanitu*（郡群方言），為「鬼」、「魔」，語意為「鬼」在族語 *e* 樂園內的資料有相同的語意，解釋為「魔」於族語 *e* 樂園中沒有相同的語意，「魔」的意思有「惡」的含意，這樣的解釋在《巒群布農簡易辭典》（2016）中解釋為「祖靈」、「靈魂」，作者張玉發（2016）對 *qanitu*（巒群方言）又多了另外一層意義解釋，「祖靈」是一種較為貼近族群生活的信仰方式，而「鬼魂」是死亡的靈魂，所以稱「靈魂」較為中性不一定與死亡有關，活人也有「靈魂」，為何會有以上的差異？如果只從這三份資料對照後顯而易見 *qanitu*（巒群方言）這詞在解釋時經常遇到意思差異大和模稜兩可的問題，這些疑惑筆者會在接下來的小節中尋找答案，由上述大略可以知道 *is'ang* 和 *qanitu*（巒群方言）的關係比較近，都和布農族「活著」和「死去」有關，相較之下 *diqanin*（巒群方言）和 *qanitu*（巒群方言）的關係就很遠，互不相干，因此 *diqanin*（巒群方言）不在本章贅述，*is'ang* 會與布農族傳統信仰討論，但不會著重說明。本章聚焦在 *qanitu*（巒群方言）的研究及文獻中。

筆者從語言學的觀點呈現 *qanitu*（巒群方言）在南島語的涵義，以及台灣島上布農族 *qanitu*（巒群方言）內部與其他外部族群靈觀概念詞彙的關係，再進一步從台灣原住民族語言建構原住民族信仰類別，參考黃應貴（1984）比較語言學的想法，綜觀台灣原住民族信仰分類進而比較，聚焦於布農族傳統信仰的討論，整理出信仰中 *qanitu* 的意義，最後整理與比較學者彼此之間研究 *qanitu*（巒群方言）的觀點，本章將從這三方面著手，使我們觀察每個時期的變化，*qanitu*（巒群方言）從過去到現在的發展，而這整個過程，將會助於了解 *qanitu*（巒群方言）的轉變，以便進一步去探究當代布農族明德部落與 *qanitu*（巒群方言）的關係。

第一節 南島語研究中 *qanitu* 的樣貌

本節一開始時筆者想先思考「南島語族」概念發展的裡史背景。「南島語族」的發現及概念都不可忽視地理大發現、西方重商主義與資本主義擴張的副產品（陳玉美 2004）。陳玉美教授提醒了筆者，在研究 *qanitu*（巒群方言）概念的轉變，不可忽視歷史進程，此觀點在第一章明德部落布農族中顯而易見，在研究 *qanitu*（巒群方言）時，可以由歷史宏觀的視角看到語言微觀的改變。

台灣近期又再度吹起「南島熱」，而這熱潮其實是澳洲國立大學的考古學家 Peter Bellwood 和夏威夷大學的語言學家 Robert A. Blust 兩人的研究提出的——「台灣為南島語族的起源地（homeland）」的說法有極密切的關係（陳玉美 2004）。陳玉美（2004）更進一步提出早在 18 世紀語言學就提出，他並未說台灣是南島語族的發源地，而是研究中發現台灣與其他南島語言的相似性。儘管 Bellwood 有關南島語族擴張的說法是主流。多數的考古學家接受、支持南島語族原居地在北方，早期南島語族分化並繼續向南擴展可能是在台灣發生。不過考古學界仍有不同的聲音（陳玉美 2004）。這兩種說法都還需要各個學科的相互辯證，就語言來說台灣南島語是古南島語最早的主要分支（李壬癸 1999）。所以探究布農族 *qanitu*（巒群方言）概念的轉變，語言以及原始南島語能提供更多不一樣的視野。

台灣原住民族是南島語族的一支，這親屬關係大約在 300 年前西歐學者就已提出此說法（李仁癸 1999），筆者認為李壬癸提出此觀點是要強調台灣原住民族群語言與南島語族的關係，如要準確的說是台灣原住民族語言是原始南島語多個語枝的分枝。Reland（1706）依據馬達加斯加、東印度群島¹²，此稱呼是比較鬆散的地域概念，還有 Cocos 群島¹³這些地區的語料判斷他們可能屬於同一個民族。1784 年 Lorenzo Hervasy Panduro 進一步驗證並有許多證據確定他們的親屬關係（Dyen 1971a）。所以我們可以知道在 18 世紀就有人提出太平洋許多民族語言的

¹² 東印度群島（East Indies），馬來群島的大部分島嶼，介於亞洲大陸（西北）和澳大利亞（東南）之間，東印度群島沿赤道伸展 6100 公里（3800 英里）以上的寬闊地帶。

¹³ 1609 年威廉·基林船長發現這些島嶼，19 世紀以前此島嶼無人居住，直到 1987 年勞尼斯·羅斯家族成員控管的這些島嶼，並將使用當地資源椰子，1857 年被英國佔領，1955 年轉交給澳大利亞政府，有兩群人淤住在此群島上，分別由歐洲人和馬來人。（Central Intelligence Agency）

相似性，德國學者 Otto Dempwolff 於 1934 至 1938 年間開始系統性整理南島語系的親屬關係，他這麼做試圖要探究古南島語，但可惜的是在 Dempwolff 學術文章中從未使用台灣島住民的語言，而在當時早有日本學者小川尚義(1896-1936)等學者在台灣進行語言與文化的研究(李壬癸 2004)。Dempwolff 沒有收錄台灣住民語言，Robert A. Blust 批評他的研究不能稱為「古南島語」研究(2010)。

從前述可以看出台灣原住民族的語言在南島語系中是不可省略的一環，由此可知台灣原住民族語和南島語的關係是非常緊密的。Robert A. Blust 和 Stephen Trussel 所著的《The Austronesian Comparative Dictionary》就是這樣的概念(2010)。Blust (2010) 在此字典簡介說明台灣南島語在他比較字典中的意義與挑戰：

原始南島語 (PAN)，要求至少一種台灣語言的數據；專門基於 Formosan 比較進行的重建將在單獨的文件中處理，以防止其中某些是 PAN 後的創新，這些創新是通過借入而傳播的，該階段還為時過早，無法留下可檢測的痕跡。

利用語言的語音與語意建構原始南島語，台灣原住民族語言大部分被放在原始南島語最早的分支中，所以在建構的過程中可以看到台灣原住民族的語言，和布農語 *qanitu* (巒群方言) 的位置和與其他語言的關係。《The Austronesian Comparative Dictionary》(2010) 中用歷史語言學中的比較方法建構出的原始南島語 *qanNiCu 為 *qanitu* (巒群方言)、*hanitu* (郡群方言) 祖語，*qanNiCu 語意為 ghost 「鬼」、spirit of the dead 「亡靈」和 owl 「貓頭鷹」，台灣南島語言除了布農語 *qanitu* (巒群方言)、*hanitu* (郡群方言) 外，還有其他台灣南島語言總共八個語言(參閱表 2-4 與 *qanitu* 相關的音韻關係表；頁：64-65)。原始南島語建構的語言樹概念，除了可以看到語言間的關係和地位，更可以從有共同祖語的語言進行比較、分析。這樣的分析是有意義的，Terry Crowley、Claire Bower (2010) 一再強調比較不同語言，發現它們想表達相同的語意，透過相似的語音，這是值得深入研究的，他們舉了山羊的叫聲「meme」為例子。因為彼此間有某種自然的關係連

結，而相似之處說明了比較的語言之間有某種歷史聯繫，他們認為相似語意和語意間比較研究室重要的，從歷史語言學比較法可以討論語言彼此共享某個語意和概念的方法。筆者也從同是原始南島語*qaNiCu的多個語言比較分析，並討論這些台灣南島語共享什麼樣的概念和語意。

本節先分為兩個部分，第一部分是要呈現 *qanitu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）與*qaNiCu的關係，首先以 Blust（1977）的南島語演化樹看到台灣原住民語言和其他南島語間的關聯性。許多學者認為南島語族的四個最高亞群中有三個在台灣，並且從原始南島語族發展至今（Tryon 1995）。也就是現在台灣原住民族語言，圖一（頁：6）介紹了布農語分布情形，再從建構中的原始南島語*qaNiCu看 *qanitu*（巒群方言）的意義，原始南島語為最接近南島語祖先所用的語言，*qanitu*（巒群方言）在語音與語意上是否有變化，這可能反應出南島語言共有文化的概念。第二部分，從 *qanitu*（巒群方言）看台灣原住民族靈觀，呈現 *qanitu*（巒群方言）原始詞義，和布農族內部詞彙的比較，將呈現由 *qanitu*（巒群方言）與其他族群相關詞彙的台灣住民原有靈觀概念，更可以清楚看到 *qanitu*（巒群方言）的樣貌。

從語言發展的歷史關係中來看 *qanitu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）與*qaNiCu的關係，前者為南島語，後者為原始南島語。從圖 2-1 可以看到南島語演化的過程，許多學者認為，台灣原住民發展以來，台灣原住民口述南島語的四個最高次小組中的三個（Tryon 1995）。可從表 2-3 來參照。筆者想透過圖 2-1 南島語樹簡易版強調台灣南島語的多樣性。台灣以外的所有南島語都構成了南島語的一個一階亞組（Tryon 1995）。因此並非將台灣南島語樹全部呈現在本論文中。在 Tryon（1995）的研究分析中提到這樣的語言樹持續在修正，因為許多語言學家的所持有的證據和觀點有些差異。唯一可以確定的是台灣以外的所有南島語都構成了南島語的一個一階亞組（Blust 1977、1982；Tryon 1995）。反之台灣原住民語言可以視為另一個群體，筆者大膽假設這些語言群體在互動上達到高度的交流，可以從以下對台灣內原住民與*qaNiCu的關係看到多樣性。

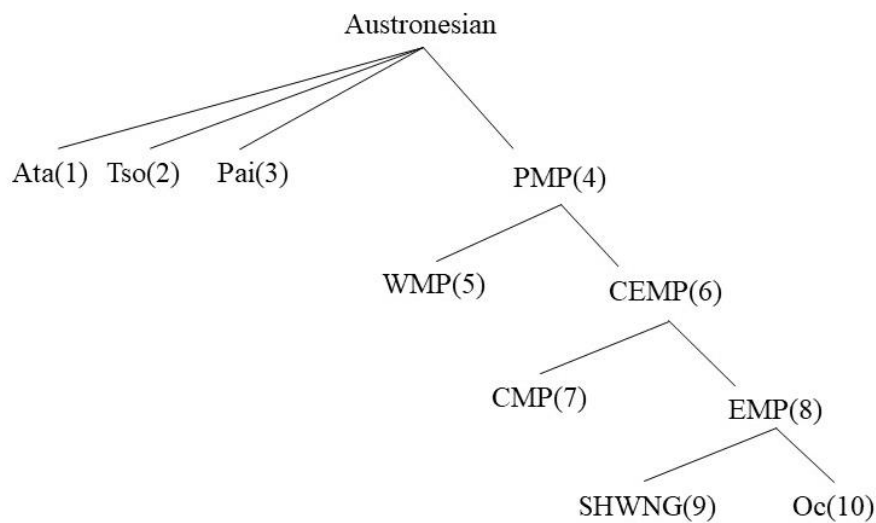


圖 2-1 南島語樹簡易版

資料來源：參考 Tryon (1995) 筆者整理自製成圖。

表 2-3 南島語樹名稱參照表

編號	英文	中文
1	Atayalic	泰雅語群
2	Tsouic	鄒語群
3	Paiwamic	排灣語群
4	Malayo-Polynesian	馬來-玻里尼西亞語系
5	Western Malayo-Polynesian	馬來-波里尼西亞語系
6	Central-Eastern Malayo-Polynesian	中西部馬來-波里尼西亞雅語系
7	Central Malayo-Polynesian	中馬來-里尼西亞語系
8	Eastern Malayo-Polynesian	東馬來-玻里尼西亞語語系
9	South Halmahera-West New Guinea	南哈馬拉-西新幾內亞的語系
10	Oceanic	大洋洲語系

資料來源：參考 Tryon (1995) 筆者整理自製成表。

台灣原住民族的語言被分類在 Formosan (福爾摩沙語)，目前 Formosan 中分支的數量不知道有多少(Blust 1999)。只有達悟族語例外，他是被分類在 WMP，

而 Formosan 是最接近 PAN，由此可以知道 Robert A. Blust 和 Stephen Trussel (2010) 認為現在多數台灣南島民族語言在南島語言樹的位置是屬於根源的，這再次表示台灣南島民族所使用的語言保存了許多古南島語的元素。

南島民族最初在台灣落腳的地方為中西部的平原地區以及山地，以現在來說是南投縣附近，因為古早的語言到現在大多集中在此（李壬癸 1999）。南島民族大約在 6500 年前到台灣，而族群最晚期的移動大概在 300 年前，布農族也是這個時期從南投縣信義鄉一帶向南、向東擴散，原本住在南投縣信義鄉與高雄市那瑪夏區、桃園區的鄒族，也是在那個時期大部分的土地被布農族所侵占（馬淵東一 1953；李壬癸 1995），語言也在這時候大量的交流，從布農族與鄒族的詞彙就可以看到台灣當時的族群互動是非常平凡的（李壬癸 1999），所以文化與語言的交流或共享是常有的事，這樣的觀念會在緒論中已經說明清楚。

一、布農語 *qanitu* 與原始南島語 *qaNiCu 的語音關係

從南島民族的祖先到台灣，再到台灣原住民內的族群移動到現在大致上的地理分布位置，這時間上有 6500 年之久，無論是在考古、語言和人類學上都還持續在還原這段時間台灣的族群樣貌。台灣的語言在分類上大量且多樣，不同的語言學家有許多看法（Blust 1999）。但這些語言在語音上卻有相同之處，這樣的現象不是偶然的，我們可以看表 2-4 中的語言這些與 *qanitu* 相似的發音，表中都會以國際音標（IPA；International Phonetic Alphabet）書寫呈現。此表中的語言是參照 Robert A. Blust 和 Stephen Trussel (2010) 所著的《The Austronesian Comparative Dictionary》且使用傳統的比較歷史方法（comparative-historical method）建構南島語言演化樹，筆者也用比較歷史方法補充台灣原住民語言。

表 2-4 與 *qanitu* 相關的音韻關係表

群體	語言	年代	資料來源
原始南島語(An)	*qaNiCu	2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
布農語(Bunun)	[qanitu]	1941	《高砂族慣習法語彙》
	[χanitu]	2011	原住民族系統所屬之研究第一冊（原著：1936）

			《The Austronesian Comparative Dictionary》
		2016	《布農族語字典》
		2016	《巒群布農簡易辭典》 《丹群布農族語詞句典》
		2017	原住民族語言線上辭典《布農語郡群方言詞典》
拉阿魯哇語 (Hlaalua)	[ʔihlitsu]	1941	《高砂族慣習法語彙》
		2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
		2017	原住民族語言線上辭典《拉阿魯哇語詞典》
卡那卡那富語 (Kanakanavu)	[intsu]	1941	《高砂族慣習法語彙》
	[ʔutsu]	2017	原住民族語言線上辭典《卡那卡那富語詞典》
卑南(Puyuma)	[ʔalətsu]	2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
		2017	原住民族語言線上辭典《卑南語詞典》
西拉雅(Siraya)	[litu]	2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
鄒語(Tsou)	[hitsu]	1941	《高砂族慣習法語彙》
		1993	《台灣鄒族語典》
		2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
		2017	原住民族語言線上辭典《鄒語詞典》
雅美語(Yami)	[aøituʔ]	1941	《高砂族慣習法語彙》
	[aøitu]	2006	《達悟族：語料、參考語法及詞彙》
		2007	達悟語辭典線上辭典(http://yamibow.cs.pu.edu.tw)
		2010	《The Austronesian Comparative Dictionary》
		2017	原住民族語言線上辭典《雅美語詞典》

資料來源：筆者整理自各字典製成表。

表 2-4 中的詞根與 PAN*qaNiCu 的關係，在 Blust (1999) 文獻中以歷史語言學的研究方法，整理出了一個形式語言的主要語音發展表格，他利用這個概念

建構了這些語言的祖語，這樣的系統可以創建語言樹，筆者不會進一步討論台灣南島語樹，而是由詞根更有力的證據確認彼此之間的關係，甚至共同擁有的語音和語意，這是給筆者研究布農語 *qanitu*（巒群方言）意識改變與其他語言互動很好的參考資料。

布農語為筆者主要的研究重點，所以在方言上語音的區別會特別呈現，上表 2-4 中的[*qanitu*]在布農語所屬分別是卓、卡、巒和丹社群，而[*χanitu*]是郡群所使用的，在語音的變化上就可以知道郡群是較早分出去的，布農語裡常常[*q*]與[*h*]是相同的，舉例來說有「喝」：*quu*（巒群方言）、*huud*（郡群方言）；「界線」：*qais*（巒群方言）、*hais*（郡群方言）和「彩虹」：*qanivalval*（巒群方言）、*hanivalval*（郡群方言），布農族不同方言溝通上都知道這差別，而且不影響溝通，但確切的分歧時間無法得知，但在筆者所蒐集的文獻中兩個都有出現。再者有分歧的是卡那卡那富語，在《高砂族慣習法語彙》（1941）中所記為[*intsu*]，而 2017 年的原住民族語言線上辭典《卡那卡那富語詞典》中卻記為[*ʔutsu*]，這樣的變化其實很大，筆者沒有資料可以說明這變化的過程，但可以確定的是[*intsu*] > [*ʔutsu*]，即使這樣巨大的變化，[*ts*]依舊保存下來，從 2-4 表中也可以看到其他語音的關係改變的是 *t/c*，這表示了這樣的現象不是偶然的，可以分成兩個部分一個是共享的語音系統，和族群互動而互相影響語音系統。

在 Blust（1999）將台灣現存與以消失的語言分成 9 個亞群，也提出台灣外和內都經歷音位合併，他的研究指出在台灣卑南部和東海岸的四種語言都使用這種語言，西南部的西拉雅語也使用同一種語言。Blust（1999）提出的說法假設了卑南部與巴賽、噶瑪蘭、阿美、撒奇萊雅和西拉雅是有關係的。表 2-4 的卑南[*ʔalətsu*]和西拉雅[*litu*]是共享 PAN**t* 和 **C* 的合併，但這樣還不能看出他們與其他語言和布農語的關係，Blust（1999）曾提出布農語中也出現 PAN**t* 和 **C* 的合併，這樣的合併其實出現在東福爾摩沙語、布農語和 PMP，他將這三個有相同音位合併的現象假設為三個聚合合併，東福爾摩沙語就是之前所提的巴賽、噶瑪蘭、阿美和撒奇萊雅，而他們跟西拉雅是同一個語言系統，而這個假設也表示了他們與布農語的關係，也進一步解釋了 WMP 中的雅美語與他們的關係，因此 Blust（1999）將這樣的現象提出說明他們曾是 PAN 解體後的某個時期，構成了一個

單一的史前語言群落。

由以上 Blust 的研究加上筆者的分析，我們可以看到 2-4 表中的布農、卑南、西拉雅和雅美的關係，他們可能是出自同源分裂後的產物，那他們與鄒、拉阿魯哇和卡那卡那富的關係呢？筆者先簡單介紹鄒與拉阿魯哇和卡那卡那富的關係，再回到他們與布農語的關係。

鄒語群通常我們可以分為北鄒和南鄒，南鄒又可以分成拉阿魯哇和卡那卡那富，語言的分佈地理上李壬癸（1999）研究指出北鄒北從南投縣信義鄉再到嘉義縣阿里鄉，最南則是高雄市那瑪夏區和桃園區，而北鄒內部也有與別的分歧，南鄒則都在高雄市的那瑪夏區和桃園區，卡那卡那富在前者，後者則是拉阿魯哇的所在地，而這兩個地理位置非常近。Tsuchida（1976）認為鄒語群彼此關係密切，李壬癸卻採保留態度，這樣的分歧不表示他們在研究成果上沒有找到共同處。北鄒和南鄒之間的語言差異相當大，音韻、句法、構詞、辭彙都如此（Li 1972；Tsuchida 1976）。李壬癸（1999）以研究北鄒和南鄒差異大，而南鄒內部的卡那卡那富語和拉阿魯哇語差異卻小，可以知道比北鄒內部方言分化的早，約有數百年之久。

從鄒語的地理位置和發展就可以知道他們與布農語的地理位置相近甚至是重疊的，300 年前布農族最晚期的擴散與鄒族開始更頻繁的互動，語言也在這時候大量的交流，從布農族與鄒族的詞彙就可以看到台灣當時的族群互動是非常平凡的（李壬癸 1999）。位於高雄市内那瑪夏和桃園區域的南鄒更是跟布農緊密的生活在一起，而在李壬癸（1999）的研究曾提出警告，拉阿魯哇和卡那卡那富日常多使用布農語和其他語言，他們語言的消失只是時間的問題，所以可以看到布農語對他們語言的影響甚大。以上呈現筆者研究及文獻梳理中的音變和群體互動關係，可以知道布農語與其他語言的關係。

二、布農語 *qanitu* 與原始南島語 *qaNiCu 的語意呈現

從語音可以知道他們彼此的關係，但可能無法得知他們是否共享相同的文化概念，這部分可以由語意來解釋，在以上這些相同語言中，筆者分別從不同的資料中呈現其語意、出處和年代最後在綜合討論。

（一）PAN*qaNiCu

這是 Blust (2010) 用歷史語言學比較研究方法建構出的祖語，而在他的資料中清楚記錄*qaNiCu 是布農語、鄒語、拉阿魯哇、西拉雅和卑南的祖語，他們都屬福爾摩沙語，而筆者增加了卡那卡那富和屬於 WMP 的雅美語。Blust 和 Trussel (2010) 進一步說明*qaNiCu 在傳統古南島語社會裡代表很重要的概念，它的意義有「大自然之靈」，也呈現了「鬼」、「死亡」與「活著」、「人」的對比，與本章第二節（頁：73）中討論的台灣民族的靈觀系統意義相同。

（二）布農 *qanitu*

在本章節一開頭，就有先介紹一些學者和族語 e 樂園對於 *qanitu* (巒群方言) 的解釋和語意，學者的部分會留在本章第三節來說明。開頭討論族語 e 樂園其實只是想呈現筆者為何研究的初衷，因為族語 e 樂園裡的詞彙是政府對於原住民族語言的重視，政策下的民族教育教材，但就以 *qanitu* (巒群方言) 看到族語 e 樂園中語意分歧天差地遠，作為語言教育的重要政策是否影響著該族人對於語言的學習和認知。筆者從其他文獻中

Qanitu 的語意有楊南郡 (2011) 譯原住民族系統所屬 (1936) 中的意思為「死亡之靈」；古野清人 (1941) 也有紀錄，而語意為「靈魂、死靈、精靈、妖怪」；語言學家鄭恆雄 (1971) 也記錄到語意為「鬼」；而 Blust (2010) 出版的《The Austronesian Comparative Dictionary》布農語 *qanitu* (巒群方言) 語意資料來源也出自鄭恆雄教授的研究，兩位布農族牧師張玉發牧師和余榮德牧師於 2016 年出版辭典，前者出版《巒群布農簡易辭典》語意為「祖靈、靈魂」，後者著《丹群布農族語詞句典》語意為「鬼魅、魔鬼、撒旦」，原住民族語言線上辭典語意為「鬼、魔」，這資料來自於鄭恆雄 (2017)《布農語郡群方言詞典》。

在原住民族系統所屬 (1936) 中直接表達人去世後的靈魂意思，但在日本學者古野清人 (1941) 對 *qanitu* (巒群方言) 的詞義記錄中卻出現「精靈」、「妖怪」的意思，「精靈」日語為エルフ，由片假名就可以知道是外來語，而是來自英語的 elf，「妖怪」日語為モンスター也是使用了英語的 monster，前者在英語的使

用都指稱超自然且無形體的，而後者則指稱有形體且負面的，會有這樣的使用，筆者認為跟布農語 *qanitu*（巒群方言）是有形或無形且偏負面形象有關。

鄭恆雄兩次的紀錄差異不大，但在 2017 年的著作中出卻出現「魔」的意思，這與余榮德牧師（2016）所提的「魔鬼、撒旦」相同，這樣的語意其實已經出現與人無關的超自然力，而「撒旦」這語意可以看到西方基督宗教的影響，以上這些意思都是極為負面的。張玉發牧師的語意卻與余榮德牧師不同，張牧師語意為「祖靈」凸顯出 *qanitu*（巒群方言）對於前人去世的意義，而「靈魂」是指與活人的關係。從上述可以看到年代的不同，也看到這些詞彙的意思都與活著的人和失去生命有關。

（三）卑南 *'alrecu*

'alrecu 許多的語意紀錄為「貓頭鷹」（古野清人 1941；土田茲 1980；Blust 2010）。還有原住民族語言線上辭典中取自鄧芳青（2017）《卑南語詞典》也是貓頭鷹，這樣顯示 *'alrecu* 語意都一致。卑南語中也有關於超自然力量的詞彙，如 *virua* 有「神靈、死靈」的意思（古野清人 1941；鄧芳青 2017）。這其實凸顯出 *'alrecu* 雖指飛禽，但文化意義上跟超自然力量的關係是模糊的。

（四）西拉雅 *litu*

在 Adelaar, K. Alexander（1999）研究中紀為「惡靈」。資料不多，且難以取得，之後研究可以再補足。

（五）鄒 *hicu*、拉阿魯哇 *'ihlicu* 和卡那卡那富 *'ucu*

李壬癸（1999）鄒語可區分為北鄒與南鄒，筆者也以這樣的方式區分而進行分析和解釋，鄒 *hicu* 於古野清人（1941）字典中語意為「神靈、精靈、靈魂」。土田茲（1976）紀錄為「靈、靈魂、精神、神」；《台灣鄒族語典》為「魂、幽靈、精、鬼」（聶甫斯基 1993）；2017 年原住民族語言線上辭典為「鬼神」，此資料來源於《鄒語詞典》主編為張永利研究員，*Hicu* 從語意來看所涵蓋範圍很大，從與人有關的活與死之意義，還有超自然力量意思，而超自然力量的解釋裡有「神」

和「鬼」，神鬼關係是模糊且並存的，語意上也無負面意義，但鄒族人很害怕 *hicu*。

拉阿魯哇的 *'ihlicu* 古野清人（1941）紀錄為「神靈、精靈、靈魂」；土田茲（1976）研究中呈現的是「惡靈」；2017 年原住民族語言線上辭典為「鬼、靈」，此資料來源於《拉阿魯哇語詞典》主編為林修澈教授。卡那卡那富 *'ucu* 在《高砂族慣習法語彙》裡面是為「死靈」（古野清人 1941）。卡那卡那富原住民族語言線上辭典中所使用的是蔡格恕主編的《卡那卡那富語詞典》，而辭典將 *'ucu* 語意為「鬼」，從拉阿魯哇語和卡那卡那富語可以看到他們的辭彙都語人去世後的狀態有關，拉阿魯哇語有負面意思，卡那卡那富語無正負面的意思，此兩個語意也有提到超自然力量的存在。

北鄒和南鄒比較後可得以下結論，前者所想表達的靈觀範圍很大，而後者卻只提及與人相關的靈觀語意，拉語有提到負面意思，其他語言並無正負面含意，但相同的都是指人以外的超自然現象，以及人和去世後有關。

（六）雅美 *anito*

語言的關係就已經釐清雅美語屬於 WMP，雖然與布農語是不同的語支。但音韻上卻出現與布農 *qanitu*（巒群方言）和其他語言相同的 PAN *t 和 *C 的合併（Blust 1999）。語意上古野清人（1941）記為「靈魂、死靈」；《達悟族：語料、參考語法及詞彙》為「鬼、邪靈、神鬼、惡靈」（何德華；董瑪女 2006）。何德華 2007 年至 2008 年持續對雅美的研究，並將此研究成果數位化為達悟語辭典線上辭典，2017 年何教授所著的《雅美語詞典》使用在原住民族語言線上辭典，而這兩個辭典呈現 *anito* 語意為「鬼、邪靈、惡靈」，語意上來看對雅美文化來說是極為負面的意義。

雅美將宇宙分為八層，神、人、鬼各有其一定居住的層界（許維德 1990）。活人有「靈魂」，這「靈魂」稱 *pahad*，根據劉斌雄（1951 162-163）的說法，雅美族相信多靈魂（polypsychism），稱活著的人的「靈魂」為 *pahad*，「死者靈魂」為 *anito*。雅美文化將人死後變為惡靈這樣的信念，似乎是他們信仰體系的核心，而且這種信念絕對沒有妥協的餘地，死亡對他們來講，是一種絕對可怕與負面的事件（許維德 1990）。

以上這七個語言（布農、卑南、西拉雅、鄒、拉阿魯哇、卡那卡那富和雅美）在 Blust (1999) 的分類中可先分成兩種語言，福爾摩沙語和 WMP 這兩大類，而福爾摩沙語中又可以分東福爾摩沙語、布農語、鄒語和西福爾摩沙語，雅美屬於 WMP 中的菲律賓語系，這七個語言中有四個出現了 PAN *t 和 *C 的合併，而鄒語、拉阿魯哇語和卡那卡那富語是因布農地理位置和長時間的接觸，語言上互相影響，但這些都只能證明這些語言的關係，而這些關係的詞彙是否共享著同一個文化概念，筆者用語意的方式呈現。

從表 2-5 可以看到同是 *qaNiCu 祖語的各種語言的詞彙，筆者目前研究無法完整的呈現各個詞彙過去到現在的語意，但在文獻的選取上筆者會多數資料比對，在比對過程都可以看到各族語意上的變化，這部分更可以從 *qanitu*（巒群方言）看到不同研究和時期中語意的不同，布農語 *qanitu*（巒群方言）相較於其他語言語意最多且變化大。

表 2-5 與 *qanitu* 相關的語意關係表

族群	語言	語意：依文獻年代排序
布農	<i>qanitu</i>	死亡之靈；靈魂、死靈、精靈、妖怪；鬼；祖靈、靈魂；鬼魅、魔鬼、撒旦；鬼、魔。
卑南	<i>'alrecu</i>	貓頭鷹
西拉雅	<i>litu</i>	惡靈
鄒	<i>hicu</i>	神靈、精靈、靈魂；靈、靈魂、精神、神；魂、幽靈、精、鬼；鬼、神。
拉阿魯哇	<i>'ihlicu</i>	神靈、精靈、靈魂；惡靈；鬼、靈。
卡那卡那富	<i>'ucu</i>	死靈、鬼。
雅美	<i>anito</i>	靈魂、死靈；鬼、邪靈、神鬼、惡靈；鬼、邪靈、惡靈。

資料來源：筆者整理自各字典製成表。

從語意上來看可以得到布農的 *qanitu*（巒群方言）、卑南 *'alrecu*、西拉雅 *litu*、

卡那卡那富 *'ucu* 和雅美 *anito* 沒有神的概念，和人以外的超自然力量有關。布農、西拉雅、卡那卡那富和雅美語意上都有極為負面的意思。卑南的 *'alrecu* 關於「靈」的字在語意上卻是具象化成鳥禽。而有「神」概念的有鄒 *hicu* 和拉阿魯哇 *'ihlicu*，這兩個語言所涵蓋的範圍有「神」和「靈」，所以這些詞彙表現出黃應貴（1984）將台灣的信仰系統分成兩種，一是靈的信仰系統，再者為靈以外還有神祇的系統，從這些語言可以看得更清楚，而這些語言在語言發展上是有關係的，同一個系統的語言在語意上也出現密不可分的現象。

同源 **qaNiCu* 他們依舊享有著 Blust 和 Trussel (2010) 所說的「大自然之靈」，也呈現了「鬼」、「死亡」與「活著」、「人」的對比，臺灣的原住民族靈觀詞彙中會呈現豐富且細緻的樣貌，筆者認為這是共享的文化概念，更是重要的認知體系，而有著相同意義的布農語 *qanitu*（巒群方言）來說牠在台灣原住民族內的狀況又是如何。



第二節 台灣多元民族的語言與靈觀系統

在南島語中其實有許多靈的詞彙，同為南島語的台灣原住民族也不例外。從 Blust (1977、1982) 原始南島語 *qaNiCu 同源一個語言系統的語言，在語意上卻出現靈觀概念，筆者以這樣的現象蒐集台灣原住民族幾乎所有靈觀詞彙，也與 Blust (1999) 所建構的原始南島語作對話，從台灣原住民族的語言系統和詞彙來看他們的靈的信仰或其他樣貌，而布農族 *qanitu* (巒群方言) 又代表著什麼角色，彼此之間的關係，這樣的核心價值在布農族語言和文化中現在樣貌又是如何。

在蒐集這些詞彙發現以下幾個困難，首先有些語言的資料少，甚至很難尋得字詞典如：葛哈巫、葛瑪蘭和西拉雅，筆者在有限的資料中討論其語意，第二有些語言中有數個方言，在靈觀的詞彙語意上也有分歧，最後祖語的呈現也不是每個語言都有清楚的脈絡可依循，所以 Blust (2010) 的資料是有限制的。解決的方法如下：筆者會依照尋到的資料嘗試呈現資料少和已消失的語言語意，不同語言中的方言如分歧小會以大部分使用的語意呈現，如果分歧大筆者如實呈現，如資料不足也依所蒐集資料呈現，最後祖語的語言的關係，會依照 Blust 重構的資料來說明，以上面臨的困難對布農語 *qanitu* (巒群方言) 的呈現沒有影響，布農語 *qanitu* (巒群方言) 是本論文的重心，所以在資料、方言和祖語建立上都會完整呈現。

下表 2-6 中呈現了台灣族群內的靈觀詞彙，從這些詞彙的語意是由各族語語意蒐集，經過分析比較所確定的語意，分別是「神」、「靈」、「靈魂」、「祖靈」、「鬼魂」、「鬼」和「魔（魔鬼）」。

可以分成 7 類語意呈現的樣貌，以人活著和死後做一個中界線，神、靈和靈魂這三個是與活人和生活的空間有關的，祖靈、鬼魂、鬼和魔這四個則是人死後的狀態，也跟活人和活人生活空間有關。人活著有靈魂，所以靈魂屬於較為中性的詞彙，對於外在的超自然力量的解釋為靈或鬼，祖靈與鬼魂都是人去世後的狀態。而祖靈則有祖先崇拜的概念 (R. Keesing 1981)。

神與魔則是一神信仰和多神信仰常見的樣貌，神與人的關係較為正向而魔極為負面，總而言之這樣的分類是從語意上分析所得到的。

表 2-6 台灣南島語靈觀詞彙語意分析

族群	語言	語意的樣貌							資料數	備註
		神	靈	靈魂	祖靈	鬼魂	鬼	魔		
阿美	kawas	✓	✓	✓	✓	✓			5	
泰雅	utux	✓	✓	✓	✓		✓		4	
布農	qanitu			✓	✓	✓	✓		7	Hanitu(郡群方言)和 qanitu 為同一個字，前者在資料收集裡出現魔的語意。
魯凱	galrale						✓		2	魯凱語有需多關於靈的詞彙，選這字是因發現與其他語言出現音韻相同系統。
拉阿魯哇	'ihlicu	✓	✓				✓	✓	5	在第二章（頁：57）會介紹他與布農 qanitu 的關係。
噶哈巫	aingiuk					✓			1	在噶哈巫詞彙中 lingu 語意為靈魂，和布農 qaningu 和噶瑪蘭 lingu 相同，但布農與噶瑪蘭的語意為影子，雖然意思不同就概念上都是對無形物的描述，噶哈巫借字的可能性非常高
卡那卡那富	'ucu			✓					2	在第二章（頁：57）會介紹他與布農 qanitu 的關係。
噶瑪蘭	tazusa			✓					1	噶瑪蘭詞彙中 kuit 語意為鬼，李壬癸和田茲(2006)指出借台語的鬼 kui。
排灣	galalj					✓	✓	✓	3	排灣 cemas 為神，從詞彙來看，在排灣文化中是靈以外還有神祇的信仰。
卑南	viruwa	✓		✓		✓			2	'alrecu 語譯為貓頭鷹，在第二章第一節有介紹他與布農 qanitu 的關係。
撒奇萊雅	Di'tu	✓		✓			✓		3	撒奇萊雅的靈觀詞彙非常豐富，從《撒奇萊雅語詞典》可以看到有神與靈的概念。值得注意還有 dungi（靈魂），阿美語有有

										此字為人名使用。
賽夏	habon					✓	✓		3	賽夏'azem 所指的是人死去的靈魂，與 habon 意思不同。
賽德克	utux	✓				✓	✓		2	
西拉雅	litto						✓		1	在第二章第一節中有介紹他與布農 qanitu 的關係。
邵	qali			✓			✓		3	
太魯閣	utux	✓			✓	✓			3	
鄒	hicu	✓		✓			✓		5	在第二章（頁：57）會介紹他與布農 qanitu 的關係。
雅美	anito						✓	✓	5	參閱第二章；頁：57

資料來源：筆者整理自各字典製成表。

從這些詞彙中可以發現三種由詞彙概念建構出的信仰觀與靈觀概念樣貌，首先是神祇和其他靈的詞彙是清楚且各為獨立的，其二是神祇和其他靈觀詞彙同一個字並且模糊的，概念上，最後是無神祇概念，皆以靈相關的詞彙為主。

第一個樣貌的概念有魯凱、排灣、賽夏和雅美，第二種類有阿美、泰雅、拉阿魯哇、卑南、撒奇萊雅、賽德克、太魯閣和鄒，最後一種則是布農、邵、卡那卡那富、噶瑪蘭。再由詞彙語意建構的過程中，筆者的研究中噶哈巫和西拉雅資料較少，因為語料少，以及針對語言的討論研究少，加上筆者沒有蒐集到無法分辨、確認語言關係，所以噶哈巫和西拉雅語言在本節中不討論。

一、神祇與其他靈觀詞彙各自獨立

魯凱在方言上分歧很大，而筆者以《魯凱語霧台方言詞典》做為討論魯凱語的依據（黃東秋 2017），魯凱語中有 *twaumase* 為神的意思，而 *galrale* 為「鬼」，還有 *akema* 為魔鬼是魯凱語向日文借字（黃東秋 2006）。排灣 *cemas* 為「神」和「靈」，而 *galalj* 是「鬼魂」、「鬼」和「魔」（古野清人 1941；童春發 2017）。

魯凱的 *galrale* [ga|alə]和排灣的 *galalj* [ga|aɬ]語音相近不是偶然，而這兩個

語言的意思差異不大，都是在表示人、死亡後與人間的無形力量的意思，唯一不同的是排灣語有魔的意思，同源*qali-(*kali-)，在《The Austronesian Comparative Dictionary》寫到這是前綴，呈現靈魂世界的意思（Blust、Trussel 2010）。這也說明了語言使用者對於靈魂世界在其社會是相當重要的，而可以進一步看到台灣南島語將天空或靈界的概念是模糊且相互依存的。

賽夏 *samiyan* 為「神」，*habon* 是指「鬼魂」和「鬼」（古野清人 1941；葉美利 2017）。'azem 為「靈魂」（葉美利 2017）。雅美 *tao do to* 為「天神」、*vangkas* 「鬼魂」。討論中比較特別的是雅美語，雖與布農語是不同語支，從音韻上可以確認雅美語和布農語有關係（可參閱頁：70）。*anito* 則是「鬼」和「魔」。從這裡可以看到清楚的神祇、鬼和人（靈、靈魂）相關的詞彙各別獨立。

二、神祇與其他靈觀詞彙彼此模糊

阿美 *kawas* 語意為「神」、「靈」、「靈魂」、「祖靈」和「鬼魂」，吳明義（2013）的辭典裡還有紀錄 *kawas* 有「好運」、「正向力量」的詞義，而 Blust 和 Trussel（2010）所建構的古南島語 **kawaS* 中只有阿美語（*Amis*），在其他南島語地區的詞彙還有將看不見的時間、年和季節，人死後去的地方、天堂，或者是看的見的天空都屬於 **kawaS* 的範疇。

撒奇萊雅 *Di'tu* 語意為「神」、「靈魂」和「鬼」（鄭仲樺 2017；林蒨慧 2017），*dungi* 為「靈魂」，阿美語也有 *dungi* 為人名，從詞義上可以解釋阿美族與撒奇萊雅族接觸或混居時，筆者推測阿美族名叫 *dungi* 的對撒奇萊雅族很重要。過去日本學者卻將撒奇萊雅語作為阿美語中一個方言，1840 年原住在蘭陽平原的噶瑪蘭族一部分往南遷移，到現今的花東沿海一代定居，也與阿美族有互動，而噶瑪蘭稱這些互動的阿美族為撒奇萊雅（李壬癸 1997），撒奇萊雅族原本住在花蓮奇萊平原，清朝在台灣時期沈葆楨開山撫番，發生加禮宛（Takubuwan）事件¹⁴，撒奇萊雅族躲藏於阿美族部落中，所以文化和語言也都跟與阿美族相近，日本學者和政府甚至還無法分辨，現在該族群已正名為撒奇萊雅族，從噶瑪蘭族過去對阿美族的稱呼也可以知道撒奇萊雅族與阿美族族的關係，而這詞彙使我們更清楚看

¹⁴ 清光緒 4 年（1878）的「加禮宛事件」，又稱為「加禮宛社之役」。撒奇萊雅族稱為「達固部灣（Takoboan）事件」。（潘朝成、施正鋒 2010）。

到他們互動的事實，探究台灣南島語不能忽略族群歷史互動的過程。

泰雅、賽德克和太魯閣同屬同語枝所分支的語言，*utux* 語意在此三個方言中有些微差異，泰雅的語意所含最多，語意中有「神」的概念，泰雅語的詞義除了神多了「靈」、「靈魂」、「祖靈」和「鬼」的意思，Blust 和 Trussel (2010) 建構的 *etʔa 包含這三個族群。

卑南 *vuruwa* 語意為「神」、「靈魂」和「鬼魂」，但語言內方言的不同，就卑南語的資料來說，卑南語在官方版本上分別為南王、知本、建和及初鹿，李壬癸 (1991) 還提出將卑南語只分成兩個方言，南王獨立為一個方言，而其他為另一個方言，因為南王的語音較為存古，這樣的分類學界還在討論，在古島語中靈觀詞彙已呈現具像化的現象 (Blust; Trussel 2010)，但它還是有人以外無形世界的詞彙，在知本、初鹿方言的 *palrar* 詞義為「鬼」，而南王有 *lunganan* 詞義為「魔鬼」較負面，*vuruwa* 在不同方言中有不同的意思，在南王、知本和初鹿詞義為「神」，在建和卻是「鬼」；「鬼魂」，古野清人 (1941) 到此也有記錄 *vuruwa* 為「死靈」。

鄒語 *hicu* 語意為「神」、「靈魂」和「鬼」(張永利 2017)，有神和靈的模糊詞彙，但仍有清楚的神的詞彙如 *hamo*「天神」所指造人、造靈者(聶甫斯基 1993)，從《高砂族慣習法語彙》和《台灣鄒族語典》可以看到其他神祇的名稱。拉阿魯哇 *ihlicu* 語意為「神」、「靈」、「鬼」和「魔」，*ihliculangica* 語意是「天神」，*takiaru* 為「貝神」等 (林修澈 2017)，鄒 *hicu* 和拉阿魯哇 *ihlicu* 包括了神和其他靈觀意義的詞彙，但也有明確的神祇詞彙。

三、無神祇詞彙且靈觀詞彙獨立

邵語 *qali* 語意為靈魂和鬼 (簡史朗 2017)，而 Blust (2003) 將邵的 *qali* 語意紀錄為「天」、「天空」、「空氣」、「靈魂」和「鬼」，這其實就可以看到邵語無神的概念，出現天空與靈觀相結合的詞彙概念，與魯凱和排灣 Blust (2010) 所建構的 *qali-(*kali-) 相同，而這樣的詞彙與天空相關的還有布農語、邵語、排灣語和噶瑪蘭語的「彩虹」都還保留了 *qali-(*kali-) 這前綴。

噶瑪蘭 *tazusa* 為「靈魂」(謝富惠 2017)，還有 *kuit* 為死者的靈魂和鬼 (李壬癸、土田茲 2006；謝富惠 2017)，李壬癸和土田茲 (2006) 指出此字是源自

台語所以是借詞，噶瑪蘭無神概念的詞彙。卡那卡那富'*ucu* 為「鬼」(蔡格恕 2017)，古野清人(1941)寫為「死靈」，*tamu* 祖父母、去世的長輩、祖靈(古野清人 1941；蔡格恕 2017)，沒有神概念的詞彙，但有祖靈相關詞彙，這與芮逸夫(1971)所說的將先人神格化，將對神靈相關的儀式態度轉到祖先身上是一樣的。

布農 *qanitu* 語意為「靈魂」、「祖靈」、「鬼魂」和「鬼」，無神的詞彙，但有 *diganin* 「天空」、「天氣」；「氣候」和「老天」(張玉發 2016)，從這裡可以看到 *qanitu* 一定與布農族接觸頻繁，因為詞彙的語意都和人有關，而天因為實際距離和大自然現象的關係，一定是發生人不可預測的災害才會與天有所互動，黃應貴(1992)的研究中也支持這樣的觀點。

台灣原住民族的語言中，筆者以語意學上的分類，以語意分類成上述三個系統，筆者分析的限制是對於其他語言文化概念需再確認。從上述可以看到筆者分成的三個系統分別是：一是神祈與其他靈觀詞彙各自獨立；二是神祇與其他靈觀詞彙比齒模糊；三是無神祇詞彙且靈觀詞彙獨立，此結果與黃應貴(1984)和許維德(1990)用傳統的比較宗教學研究相同。

黃應貴、許維德將台灣原住民族分析架構分為兩類的信仰系統，與筆者的研究成果相近，不同的是黃應貴(1984)分成為「靈的信仰」和「除了靈以外還有神祇的信仰」，筆者則多了一項「神祇與其他靈觀詞彙彼此模糊」，這部份黃應貴(1984)有發現，卻將這模糊的現象歸類屬於「靈的信仰」。相同的是布農族靈觀系統與黃應貴(1984)所說的靈的信仰是雷同的。

以布農族靈觀系統為主的想法和假設，筆者用下圖 2-2 進一步解釋。活著的人為中心而生活空間裡會依死亡來區分，「靈」、「靈魂」活著的人也擁有，「祖靈」、「鬼魂」是人死亡後的狀態，這四個對活著的人無害，在詞彙上沒有看到對這四個感到懼怕或不安的形容，更多是敬畏之義，而「神」、「鬼」、「魔」並非一直存在在活人的生活空間，所以筆者認為還有一個未知的地方，或者「神」、「魔」的概念是與外來文化接觸後才產生的，「神」這概念常與天、天空、天氣使用同一個字，而這概念大多為正面意義，「鬼」這概念就較模糊，但可以確定的是與人死亡有關，較祖靈、鬼魂讓人害怕，「魔」就是極為負面的意思，鬼、魔甚至會使人失去生命。

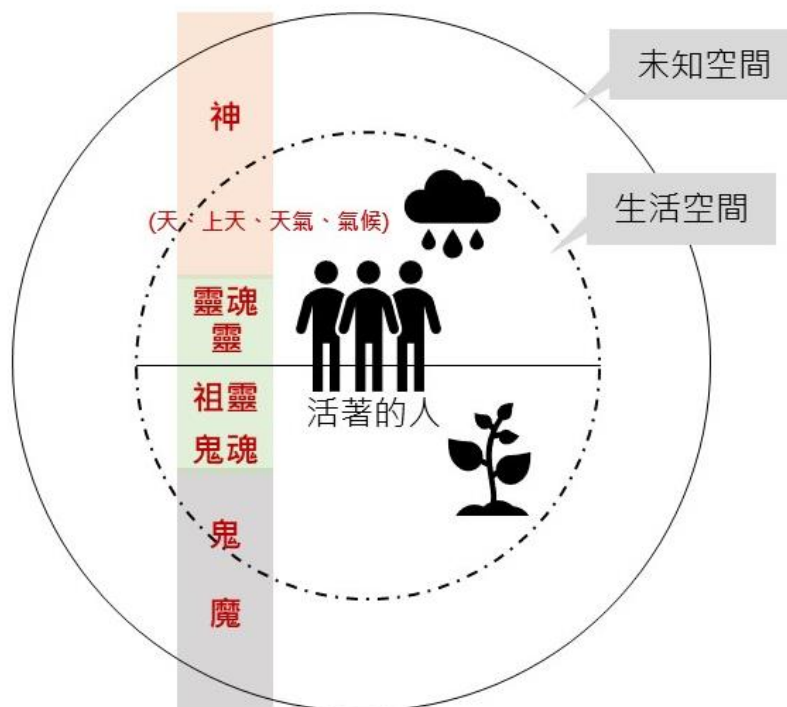


圖 2-2 台灣南島語詞義靈觀分析圖

資料來源：筆者整理自製成圖。

從台灣原住民族語言中可以發現靈觀詞彙很多是借詞。如噶瑪蘭語的 *kiut* 詞義為鬼，跟台語鬼 (*kui*) 借字 (李壬癸、土田茲 2006)。或是該族群內特殊的文化意義，像卑南族是唯一靈觀詞彙語意具像化現象的語言請看表 2-6，布農族語中的靈觀詞彙也出現借詞，例如葛哈巫語 (*Kahabu*) 的布農語語的 *lingu*，葛哈巫語意為靈魂，而布農語意卻為影子，這些都是之後值得研究的重點。建立更完整的族群靈觀統。從語意和宗教比較學的分析架構下，布農語呈現的信仰觀是屬於無神祇詞彙且靈觀詞彙獨立的，也與黃應貴 (1984) 研究成果中布農族為靈的信仰系統如出一轍，靈的詞彙為 *qanitu* (巒群方言)，更是本論的重點，也可釐清信仰轉變中信仰系統和概念的變化，用 *qantiu* (巒群方言) 語意、概念微觀的研究來進行討論。

第三節 *qanitu* 研究的回顧

第一節以語言的視角看到南島語族在語言中靈觀的複雜及差異，進一步看到台灣原住民族在語言中保有了許多關於超自然力量或超自然現象的詞彙，從這裡就可以知道這些概念對於原住民族重要性，加上布農族語呈現無神詞彙且靈觀詞彙獨立的樣貌。第二節從語言分類台灣原住民族信仰系統，得到布農族屬於無神祇且靈觀詞彙獨立的信仰概念，從這些的視角出發，筆者試著以過去研究布農族的文獻中了解過去學者對於 *qanitu*（巒群方言）的研究所著重的觀點是什麼？原因是什麼？

過去探究布農族傳統社會¹⁵，日本的學者對於布農族語的紀錄常有 *qanitu*（古野清人 1941；楊南郡譯 2011）。之後的研究中也常會出現 *qanitu*（巒群方言），但各自對它詮釋都不相同，為大家熟知的學者有馬淵東一以及黃應貴，馬淵東一的研究記錄中提到每一位布農族族人身體裡都有兩個 *qanitu*，且都來自父親，這兩個 *qanitu* 分別在人的左、右肩膀（1974b：148，引自 黃應貴 1992：195），當時馬淵東一（1992：195）將 *qanitu* 稱為「精靈」，黃應貴也進一步說明左右肩膀的精靈與布農族自身的關聯性。

過去學者會將 *qanitu*（巒群方言）稱為精靈，日本學者的記載是受英文影響，在前一節有討論。黃應貴（1992）應該是沿用日本時期的資料，但這兩者都是泛靈信仰（*animism*）和精靈崇拜（*spiritualism*）的概念，此概念是英國人類學家泰勒（Sir Edward B. Tylor）所提出的，追溯宗教最原始的樣態，並認為在形成宗教之前原始人先有萬物有靈的觀念，E.B. Tylor（1871）的著作「原始文化」（*primitive culture*）中討論精靈崇拜等問題，主張靈魂信仰為宗教最基本的定義，認為靈魂的存在是原始人類日常生活經驗中產生的。筆者認為這是對初民社會信仰及宗教的想像。田哲益（1995：273）提出布農族的原始宗教，並不一定是屬於泛靈信仰和精靈崇拜。與筆者的田野經驗相符，筆者也未發現布農族有膜拜石頭、神木或聖山崇拜的經驗，這樣的差異使得 *qanitu*（巒群方言）是什麼更加模糊。

¹⁵ 本文所指的傳統社會，主要是指 1909 年佐山融吉開始布農族調查到二次世界大戰結束後這段時間的社會狀況。

從不同時期和學者的 *qanitu*（巒群方言）研究整理出其樣貌，以下會分成兩個階段，第一個是從布農族學者和非布農族學者的觀點來看，其二是將這些觀點進一步比較與分析。

一、外族學者觀點與本族學者觀點

在台灣布農族相關研究的年代時間，從表 2-7 可以清楚看到各個學者的名字、身分和提及 *qanitu*（巒群方言）研究的著作，雖然只有一名本族學者是以 *qanitu*（巒群方言）為主題，但可以看到關於布農族的研究少不了對 *qanitu*（巒群方言）提出看法，筆者試著整理這些觀點，以本族與非本族的學者研究觀點分析，會這麼做是因為語言認知的差異，並不認為這樣的身分分類會有正負的評價，而是這樣的分析提供不同的視野來看 *qanitu*（巒群方言）的樣貌。

表 2-7 學者身分及著作年代表

年代	學者	外族	本族	著作	備註
1919	佐山融吉	✓		《台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 蕃族調查報告書 第六冊 布農族-前篇》	2008 譯本 主編：楊淑媛
1936	移川子之藏 宮本延人 馬淵東一等	✓		《台灣原住民族系統所述之研究第一冊》	2011 譯本 楊南郡
1940	馬淵東一	✓		〈ブヌン族に於ける獸肉の分配と贈與〉	1974 出版 東京：社會思想 社
1951	馬淵東一	✓		〈台灣中部土著族的社會組織〉	1986 譯本 林衡立
1966	邱其謙	✓		《布農族卡社群的社會組織》	
1972	魏惠林 林衡立等	✓		《台灣省通志稿》	
1990	伍錐		✓	〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉	

1992	黃應貴	✓		《東埔社布農人的社會生活》	
1992	田哲益		✓	《台灣布農族的生命祭儀》	
1995	田哲益		✓	《臺灣布農族風俗圖誌》	
1995	田哲益		✓	《台灣古代布農族的社會與文化》上冊	
1996	田哲益		✓	《台灣古代布農族的社會與文化》下冊	
1997	邱韻芳	✓		《部落、長老教會與本土化－ 東光布農人的信仰與認同》	
1997	霍斯陸曼·伐伐		✓	《中央山脈的守護者：布農族》	
1998	李清福	✓		《從神話到鬼話-台灣原住民神話故事比較研究》	
2000	伍錐		✓	〈hanitu(靈)與布農人〉	
2000	施翠峰	✓		《台灣原始宗教與神話》	
2000	徐錦虎 歐陽玉		✓	《神話·祭儀·布農人：從神話看布農族的祭儀》	
2002	葉家寧	✓		《台灣原住民史 布農族史篇》	
2003	田哲益		✓	《台灣的原住民布農族》	
2006	黃應貴	✓		《布農族》	
2006	海樹兒·拔刺拉菲		✓	《布農族部落起源及部落遷移史》	
2006	楊淑媛	✓		〈人觀、治療-是與社會變遷：以布農人為例研究〉	
2016	方鈞瑋	✓		〈如何理解當代布農人多樣的宗教信仰？：以一則 小兒意外事件為例的討論〉	

資料來源：筆者整理自各字典製成表。

日本學者初期有鳥居龍藏和伊能嘉矩等人的調查，但都以個人為主所做的先驅性勘察研究，較無系統性的研究，筆者表中的日本學者多半是日本殖民時期（1895 至 1945）來台，其目的是幫助台灣總督府統治能順利所做的紀錄與民族誌。佐山融吉（1919）對 *qanitu*（巒群方言）的紀錄可以說是非常詳細，在《蕃族調查報告書》中記錄布農族宗教的篇幅中沒有提到任何與「*diquanin*」（巒群方言）相關的資料，只有紀錄 *qanitu*（巒群方言）與 *hanitu*（郡群方言），甚

至五大群（巒、卡、丹、郡、卓）對它的概念都有記載，唯獨沒有紀錄蘭群，文獻中 *qanitu*（巒群方言）通常分為兩個，佐山融吉的紀錄原是「善神」、「惡神」，楊淑媛在 2008 年翻譯此書時改成「善靈」、「惡靈」，筆者推測這樣的更改是泛靈信仰（*animism*）和精靈崇拜（*spiritualism*）的概念有關。而 *qanitu*（巒群方言）與人體有關的紀錄只有卓群、郡群和巒群，除了 *qanitu*（巒群方言）概念的紀錄，《蕃族調查報告書》介紹丹群各社名簡介出現 *qanitu*（巒群方言）的衍生意義，除了跟信仰和布農族身體意義的其他意思：

Qanituan 意指「鬼魂之地」。從前清人在此地殺了許多蕃人，因而時有鬼魂出現的傳說。此社由丹蕃、巒蕃以及卡蕃等組成。

出現 *qanitu* 後加上 *-an* 後綴（方位/處所明後綴）。在布農語這個現象為「處所焦點」，不僅可以凸顯處所，也可以凸顯來源、目標及接受者。不過，不管是來源、目標或接受者都牽涉空間位置（黃惠娟、施朝凱 2016）。

前述對布農族靈觀詞彙都只提到 *qanitu*（巒群方言），只有在《蕃族調查報告書》對布農族妖怪有大量記載，而這妖怪與前面討論的精靈是相同的，譯者楊淑媛（2008）解釋說「妖怪」這詞是佐山融吉對其見聞的負面價值判斷。筆者進一步分析發現有的和大自然相關的，像 *Bivak*，¹⁶筆者田野中金文常（*Bali Subalian*）長老提到 *bilva*（巒群方言）是「雷」的意思，卓方言則是 *bicvaq* 也是「雷」，筆者可以確定是在講同一個字；有的跟人死亡的狀態有關，如 *patazun pais*，*pataz* 意思為「殺」，加上後綴 *-un* 呈現有界限的事件，有界限的事件是指動作有終點或狀態有改變（黃惠娟、施朝凱 2016），而 *pais* 為「敵人」、「仇人」，田野蒐集的資料語意為被敵人殺，*patazun pais* 書中的解釋是外形如人，但卻無頭，時常飛來飛去，會用火燒死人（佐山融吉 1919）。這兩個資料充分解釋了這是被敵人、仇人所殺之後的狀態，還有的是與人相貌不同的生物有關，*banbantangia* 耳大垂地，不吃人（佐山融吉 1919）。明德部落的金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）耆老說 *banbantangia* 喜歡在夜晚捉小孩，大人時常告

¹⁶ 保留《蕃族調查報告書》中佐山融吉所記錄拼音的原樣。

誠小孩天色暗了不要亂跑，不然會被 *banbantangia* 捉，再加上他的耳朵與一般人不同，也可以稱它為 *minpakaliva*¹⁷「怪誕的」，有與眾不同的意思。以上這些例子在筆者田野中族人都稱為「*qanitu*」（巒群方言）。

1936 年著的《台灣原住民族系統所述之研究第一冊》中所記錄的 *qanitu*（巒群方言）為「靈魂」和「死亡之靈」。1940 年和 1951 年馬淵東一在這兩個討論布農族文化、社會的研究中將 *qanitu* 稱為「精靈」，在布農族宗教、儀式中是非常重要的角色，*qanitu* 與布農族人身體有關係，右肩上的 *masihal*¹⁸ *qanitu*；左肩則是 *makuang*¹⁹ *qanitu*，他們有獨立意志和情感，分別會影響人。邱其謙（1966）認為 *qanitu*、*Bunun* 和 *diquanin* 是傳統布農族人相信宇宙的組成元素，而 *qanitu* 是精靈，與馬淵東一的觀點相同，而魏惠林和林恆立（1972）則記錄 *qanitu* 為「靈魂」，是人死後脫離人肉體的狀態，而死有分「善死」、「惡死」，也有清楚的紀錄其內容。以上學者研究的文獻中發現 *qanitu*（巒群方言）多樣的意義，語意和解釋上筆者發現 *qanitu*（巒群方言）與人死亡有很大的關係，也有紀錄 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙，這樣的現象是否依舊如此，或是發生變化是值得持續研究的，也出現了族人學者提出不一樣的觀察。

布農族學者伍錐（1990）發表〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉，有提到 *diquanin*（巒群方言）未提 *qanitu*（巒群方言），且批評專家學者認為布農族是精靈崇拜（spiritualism）或泛靈信仰（manaism），田哲益（1992）也不認為布農族是精靈崇拜（spiritualism）、泛靈信仰（manaism），他提到布農族原有信仰是 *liskaqanitu*，*liska-*為字根意思是依靠、根據和信仰（鄭恆雄 2017），田哲益（1992）和霍斯陸曼·伐伐（1997）認為布農族無法分辨「神」、「鬼」和「魂」，所以統稱為 *qanitu*。田哲益（1992）有提到 *qanitu* 相關詞彙如 *kanasilis* 稱為「魔鬼」，但在 1995 年文章中又將 *kanasilis* 不稱為「魔鬼」而是與 *banbantangia* 一樣稱作 *qanitu*²⁰，而 *qanitu* 解釋為「精靈」。2000 年伍錐發表的文章提到 *qanitu* 分為兩個都在人的體內，而飲酒時要先以手指在左右肩滴之，

¹⁷ 鄭恆雄（2017）《布農語郡群方言詞典》。

¹⁸ *masihal* 意思為很好；美好（張玉發 2016）。

¹⁹ *makuang* 意思為壞；邪惡（鄭恆雄 2017）。

²⁰ 田哲益（1995）提到 *kanasilis*（人形頭上有角）和 *babantainga*（人形耳朵非常大）都是 *qanitu*，卻與 1992 年所稱的魔鬼差異極大，這裡可以看到布農族學者受西方基督影響的實例。

才可以喝此酒，這表示對 *qanitu* 的敬畏，伍錐兩個時期所發表的文章對 *qanitu* 的呈現，可以清楚看到對 *qanitu* 的態度與西方基督宗教有關，而在說明 *qanitu* 是什麼的時候，對於原有信仰和基督宗教是呈現矛盾的觀點，這樣的狀況在布農族學者談及 *qanitu* 時常常出現，海樹兒·拔刺拉菲（2006）對 *qanitu* 的解釋放在布農族傳統社會中討論，他提到 *qanitu* 是原有信仰的基礎，布農族世界充滿 *qanitu*，只要與人發生關係者，都可能具有 *qanitu*，他稱 *qanitu* 為「鬼魂」和「精靈」，從他的資料中有許多他從長輩那蒐集的資料，有談到 *qanitu* 相關詞彙，例如 *kanasilis*，還有將颱風視為 *qanitu* 等，*qanitu* 也存在人體，一再顯示 *qanitu* 在布農族生活中還是有多樣的樣貌，結論卻說 *qanitu* 意識，相當程度地維繫了「過去」部落族人的生活秩序與社會生活關係（海樹兒·拔刺拉菲 2006）。

黃應貴（1992、2006）和邱韻芳（1997）都說到 *qanitu*（巒群方言）是布農族宗教的主體，提到 *qanitu* 分好與壞，進一步說明這是布農族人觀的概念，而這概念呈現布農族文化中二元對立的象徵系統，也說明布農族受西方基督宗教的影響，*diquanin* 和 *qanitu* 的語意其意義也在改變，楊淑媛（2006）以兩地的民族誌探究布農族對病因形成的看法，觀察到 *qanitu* 是布農族對於病的形成與原因主要的因素，而對於 *qanitu* 是什麼？在田野中布農族人也眾說紛紜，他認為這樣模糊不清的看法，對布農族來說是很正常的，不只是受西方基督宗教將 *qanitu* 翻譯為魔鬼所造成的，*qanitu* 難掌握，不只和精靈世界的隱蔽性有關，而是布農族對 *qanitu* 建構的過程是互相的，他稱為建構的意向性²¹，方鈞瑋認為人觀及其背後的 *qanitu* 觀念是理解布農文化的核心，其緊密且錯綜複雜的與布農人各個層面的社會生活相互結合（方鈞瑋 2016）。他也提到基督宗教給了 *qanitu* 新的位置，卻不是造成 *qanitu* 模糊不清的原因，他跟楊淑媛的看法一樣，對布農族來說 *qanitu* 呈現的是布農族內外互動下建構的樣貌，所以 *qanitu* 本來就是模糊且多變的。

²¹ 建構的意向性（constituted intentionalities），是指「is-ang、hanitu 與 dihanin（天）均被認為有其自身的意向、慾望以及意志，不但會影響人的意向和活動，也會反過來受到人的影響。」（楊淑媛 2006）。

二、etic 與 emic 觀點的比較

從上述的資料來看，日本殖民時期的資料，對於 *qanitu*（巒群方言）的紀錄有許多層面，還有布農族內部各個方言的 *qanitu* 解釋，以及 *qanitu* 相關詞彙的紀錄，馬淵東一則是進一步以「精靈」的概念解釋 *qanitu*，並稱 *qanitu* 為「精靈」、「靈魂」。布農族學者的出現，對於 *qanitu* 解釋常以「傳統、過去」的概念呈現，即使許多學者佐山融吉（1919）、楊淑媛（2008）、田哲益（1992、1995、1996、2003）、李清福（1998）、海樹兒 友刺拉菲（2006）資料中有許多族人口述表達多樣的 *qanitu* 和 *qanitu* 相關詞彙，族人學者在談及 *diqanin* 或西方基督宗教時，對於討論 *qanitu* 減弱，甚至不談。外族學者的研究卻呈現田野研究中豐富的 *qanitu* 信仰，但對於 *qanitu* 的解釋和相關詞彙卻很少，幾乎沒有，較多是稱 *qanitu* 為「精靈」，或研究 *qanitu* 動態的過程，無族語的細節辭彙呈現，接下來進一步深究布農族學者和外族學者所呈現的 *qanitu*。

兩者觀點下的 *qanitu*（巒群方言）依然是模糊的，但布農族學者提供較多的語言線索，還有許多訪談關於 *qanitu* 的口述資料，看到 *qanitu* 細緻且真實多樣的樣貌，可惜他們沒有意識到他們論述 *qanitu* 時，布農族學者自己對於西方基督宗教信仰的認同，造成在解釋 *qanitu* 上的矛盾，這矛盾有兩個原因，對於原有 *qanitu* 認知破碎或選擇性不談，再者是布農族神職人員或布農族學者有意圖的建構新的意義。外族學者呈現的 *qanitu* 多將它稱為「精靈」，沒有特別紀錄它其他的稱呼，所以即便一再強調 *qanitu* 是布農族文化的核心概念，也無法歸納 *qanitu* 在布農族的文化意義中細緻的樣貌，讓 *qanitu* 看似無所不在，卻無法好好地說它的概念甚至語意。會有這樣的呈現，筆者認為跟語言認知和族群認同有關，布農族學者在談及 *qanitu*，即使被西方基督宗教的影響，但在訪談生活日常時，過去和當代 *qanitu* 依然存在，而族語呈現了許多與 *qanitu* 有著密切關係的詞彙，甚至都稱為 *qanitu*，這時候 *qanitu* 貼近族人，反之外族學者對於族語的認知多半是依靠翻譯的意思，布農語中 *qanitu* 相關的詞彙容易被省略，再者從「精靈」談論，會使得它變為一個獨立的個體，從另一面思考，從 *qanitu* 本身出發或語言的角度來看，它是布農族建構的認知體系，所以它必定涉及布農族生活中的大小事，但不至於模糊不清，而認同上布農族學者面臨時空背景的改變，加上西方基督宗教信仰

認同，這過程讓布農族學者的論述產生矛盾，外族學者則是提供更多元的信仰認同，在中部布農族的討論中都提到已被西方基督教所取代，但這觀點與筆者田野經驗不同，因為在訪談時布農族依然會談及 *qanitu*，但最後總是說以前有現在沒有了，或信了耶穌就沒有了做結，但在討論 *qanitu* 時是充滿生命力的，甚至看到他們解釋它的能力，這部分就會出現許多族語，而這些族語就是能呈現 *qanitu* 細緻樣貌的方式，這部分也是外族學者沒有提到的。

從主客位的思辨比較，布農族語言成了可以進一步討論 *qanitu*（巒群方言）的方法，布農族學者是布農語的使用者，在研究中卻沒有將 *qanitu* 相關詞彙視為重點，外族學者沒有深究田野中的 *qanitu* 相關詞彙與 *qanitu* 的關係，都在解釋 *qanitu* 這般大的概念，這樣的差異都無法完整呈現 *qanitu* 的樣貌，甚至解釋它改變的過程，但筆者看到布農族文化中的 *qanitu* 除了語言認知上的意義，和信仰認同的變化，更多是布農族族群認同的感受，外族學者呈現布農族多元的信仰認同，其實就是布農族被殖民後的樣貌，而布農族學者不多談論 *qanitu*，而強調及解釋 *diqanin* 與基督宗教的關係，也是殖民後建立一個共同信仰的過程。一民族能獨立其他族並清楚加以區辨，主要是利基於血緣、語言、宗教、民俗此四個要件（林修澈 2001）。*qanitu* 或 *qanitu* 信仰與布農族的認同是密不可分的。

第四節 小結

本章依三的方向呈現 *qanitu*（巒群方言）的樣貌，第一從南島語言和台灣島內族群的語言關係來尋找 *qanitu*（巒群方言）的概念和意義，其二為台灣原住民族語言關係下，從語意建構台灣原住民族信仰概念，並參考宗教比較學信仰系統，得到布農語建構的信仰概念為無神祇詞彙且靈觀詞彙獨立的現象，而這「靈」就是 *qanitu*（巒群方言）。最後從過去研究 *qanitu* 的相關文獻中，探究 *qanitu* 樣貌的異同。

從原始南島語 **qaNiCu* 和 *qanitu* 的關係，以語音和語意分析研究，發現此概念是靈的信仰系統，這發現與黃應貴分類的台灣原住民族信仰系統相同，筆者與黃應貴一致認為布農族為靈的信仰系統，筆者的研究補充說明及提供了黃應貴所說的靈的信仰系統核心是 *qanitu*（巒群方言）、*hanitu*（郡群方言）的證據，*qanitu*（巒群方言）在布農族信仰系統中為理解和認知未知事物重要關。

Qanitu（巒群方言）的多元語意在學術的討論和研究中也是有些分歧，從文獻上可以看到日治時期所記錄的豐富語意和 *qanitu*（巒群方言）相關的詞彙，國民政府時期便只是延續日本時期的資料，甚至更為簡略，從時代上看不出其差異。從研究者的族裔和信仰認同卻出現微妙的變化，族人的研究要在 90 年代才出現討論 *qanitu*（巒群方言）的論述，但早在日本時期和國民政府時期就有學者提出 *qanitu*（巒群方言）是族人生活的核心這樣的概念，但這樣的討論差異是非族人一再提出 *qanitu*（巒群方言）與布農族的關係，是多元且有正、負意義的，也提到西方基督信仰也將之改變。族人學者卻出現矛盾，文本中談到許多細緻的 *qanitu*（巒群方言）樣貌甚至經驗，卻對於 *qanitu*（巒群方言）的語意和意義視為負面的，在族語的紀錄上非族人的學者對於 *qanitu*（巒群方言）詞彙的紀錄少且，且多用「鬼」、「精靈」來稱呼，而族人學者卻有紀錄許多 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙，對於 *qanitu*（巒群方言）的語意也有許多不同的看法，但這比較中筆者注意到西方基督信仰的影響，也是第四章討論的重點。

筆者需要進一步討論對於基督宗教的影響，第四章第一節聖經聖詩中 *qanitu*（巒群方言）語意與意義出發，在與部落族語創作者或對族語專研的族人對話，呈現部落以基督長老教會信仰為主的族人如何呈現 *qanitu*（巒群方言）語意，是如何相互影響的過程，而這影響的過程發生了什麼轉變或意義，將其分兩個階段，第一階段是聖經及聖詩裡的 *hanitu*（郡群方言），瞭解聖經、聖詩在台灣布農族語書面化的歷程，而這過程 *hanitu*（郡群方言）的樣貌，第二階段是明德部落族人族語創作者的看法，因為族語書寫過程族人是參與其中的，除了聖經外，族人也有自己的作品，例如紀錄耆老所說的故事、整理聖詩、創作聖歌等，可以從中了解書面化的過程是否互相影響，呈現信義基督長老教會與明德部落族人文字化過程中 *qanitu*（巒群方言）的語意和意義。





第三章 布農語 *qanitu* 的語意

語言學的研究中，從第二章中得知 Blust 和 Trussel (2010) 建構的原始南島語中 *qaNiCu 可視為是布農語 *qanitu* (巒群方言) 的祖語，*qaNiCu 同源的語言中基本概念大多是「鬼魂」(ghost)、「死者的靈魂」(spirit of the dead)，與「靈魂」(soul)、「生命的精神」(spirit of the living) 對比，很明顯在原始南島語的社會中 *qaNiCu 是精神世界關鍵的概念，Blust (2010) 蒐集的語料指出在一些 WMP²² 和 OC²³ 語言 (如 Karo Batak 和 Cheke Holo) 和許多 CMP²⁴ 語言中，*qaNiCu 的反應也指「自然精神」，可能是通過萬物有靈的正常聯想鏈 (幽靈 > 祖靈或自然精神)。在布農族文化中 *qanitu* (巒群方言) 有其相同意義並與生活息息相關，人類學的研究中指出真正關於布農族生活周遭的事由 *qanitu* 信仰為主 (黃應貴 1992；楊淑媛 1992；葉家寧 1995；邱韻芳 1997)，當代明德部落的布農族也是如此嗎？部落裡的族人又如何使用和理解 *qanitu* (巒群方言)？接下來會以這兩個核心問題論證。

此章節以語言、文化為了解當代族人對於 *qanitu* (巒群方言) 的認知，也將回應基督教族語書面化和詮釋下的 *hanitu* (郡群方言)，以及族人對於 *qanitu* (巒群方言) 的看法，語言分析是主要的研究方法，但這當中的教會、基督教、傳統信仰和族人錯縱複雜的觀點，從歷史脈絡和文化層面探究更可以全面探究此議題。

筆者研究語意 (semantic meaning) 方法如下兩點，首先在明德部落參與式觀察，並進行錄音訪談和紀錄寫實語料 (naturalistic data)，並將資料文字化紀錄和分析，本章主要研究分析資料。再者蒐集部落族人所使用的基督教翻譯文本 (聖經、聖詩)，於第四章研究分析的主軸。將以文化、語言進行交叉比對，建立明德部落布農族使用 *qanitu* (巒群方言) 的語意，與建構明德部落布農族使用 *qanitu* (巒群方言) 的概念圖。

此章分為三小節，第一節以人、傳統信仰和 *qanitu* (巒群方言) 來討論明

²² 馬來-波里尼西亞語系 (Western Malayo-Polynesian)

²³ 大洋洲語系 (Oceanic)

²⁴ 中馬來-尼里西亞語系 (Central Malayo-Polynesian)。

德部落布農族在這三面的關聯性，並以 *qantiu*（巒群方言）為中心討論再三者互動下 *qantiu*（巒群方言）的概念。第二節進一步從部落族人記憶、經驗闡述 *qantiu*（巒群方言），將其內容歸納為一個概念及討論，且依 *qantiu*（巒群方言）詞彙結構相關的衍生詞討論 *qantiu*（巒群方言）語意。最後延伸田野記憶與經驗，將 *qantiu*（巒群方言）相關詞彙以 *qanitu*（巒群方言）「好的」、「壞的」語意分類，論述明德部落布農族心中 *qanitu*（巒群方言）形象，並以圖表的方式具象化這個架構，並以 *qanitu*（巒群方言）和 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙建構的概念架構圖，筆者依此圖研究明德部落族人對於 *qantiu*（巒群方言）的概念和想法。

撰寫此章節會碰到布農語書寫的呈現的差異，因歷史和地理因素分析（請參閱本論第一章）的方言以 *Takbanuaz*「巒群」和 *Isbukun*「郡群」為主，筆者在呈現資料時忠於原著，而此兩個方言在記述 *qanitu*（巒群方言）有差異，*Takbanuaz*「巒群」記為 *qanitu* 國際音標為[qanitu]，而 *Isbukun*「郡群」記為 *hanitu* 國際音標為[χanitu]²⁵，前述布農語音符號系統的使用是參照李壬癸（1992）所著的《台灣南島語言的語音符號系統》與齊莉莎（Elizabeth Zeitoun）（2000）的研究成果。

²⁵ 郡方言 h 的發音一般為小舌輕擦音[χ]，但有時為舌根輕擦音[x]。

第一節 人、傳統信仰和 *qanitu* 彼此的關係

從過去的文獻討論布農族傳統信仰和布農族傳統信仰研究學者們（Coe 1955；邱其謙 1966；黃應貴 1992；楊淑媛 1992；葉家寧 1995；邱韻芳 1997；海樹兒·拔刺拉菲 2006）都指出 *qanitu*（巒群方言）為信仰的中心，卻未有研究以族語 *liskaqanitu*（巒群方言）進行討論，本章筆者會以語言的觀點提出筆者的觀察。

人與 *qantiu*（巒群方言）的關係黃應貴（1991）以「人觀」談彼此的關聯性，並將此概念解釋布農族社會親屬結構。楊淑媛（2006）也說明 *qantiu*（巒群方言）為認知建構的知識。而人與傳統信仰的互動是透過儀式，葉家寧（2002）認為是用儀式建立傳統信仰的過程，而傳統信仰以 *qantiu*（巒群方言）為核心，所以儀式的過程也是建立人與 *qanitu*（巒群方言）的關係。筆者將從這些討論回到明德部落族、族人，從筆者對明德部落的觀察討論三者的關係，並從語料中思考 *qanitu*（巒群方言）語意、概念。

接下來會分成兩的部分，首先是明德部落過去 *liskaqanitu*（巒群方言）「傳統信仰」與 *qanitu*（巒群方言）的關係，其二是 *qanitu*（巒群方言）與明德部落族人的關係。這樣的關係口述中語料的蒐集，也可以看到部落對 *qanitu* 的概念。

一、傳統信仰與 *qanitu* 的關係

布農族的傳統信仰中，*qanitu*（巒群方言）與他們傳統儀式及日常生活的關係最為緊密。但另一個觀念，*diqanin*（巒群方言），也有它特別的地位（黃應貴 1989）。布農族相信日常生活中，背後一定有一個規則在與「未知」有關，這樣的說法在筆者的田野明德部落訪談中時常聽到。部落族人稱這規則為 *diqanin*（巒群方言）習慣稱為「天」的意思，在黃應貴（1992：284-289，引自邱韻芳 1997：72）的研究也指出：

布農族對於所謂的神沒有清楚地的概念，唯一接近「神」之稱呼

為 *dihanin*。”天”或代表天之個別特殊能力的各種天體與天象的總稱。

除了災難時會舉行謝天儀式外，在日常生活中布農族並不會特別注意，一般的宗教活動主要都是與他們的精靈（*hanitu*）信仰為主。

兩位學者也提到真正關於布農族生活周遭的事由 *qanitu*（巒群方言）信仰為主。

Liskaqanitu 為「傳統信仰」。金文常（*Bali Subalian*）長老提到他的長輩在 *Qatungulan*²⁶（巒群舊社名）附近 *Sala*²⁷（地名）的地方作為 *lavi'an*（領導者；祭司），而這身分是要處理部落內大小祭儀，而且是相信 *qanitu*（巒群方言）的，

以前我們家的長輩是祭師，家門前有一大塊廣場，許多活動都在那舉行，還說有獵首的人頭要交由我們家處理，至於怎麼做長輩沒跟我說。

這樣的信仰活動在日本人未強力將族人移住時是很平常且常見的，到了明德部落這樣的信仰依然被使用著。而金文常（*Bali Subalian*）的孀孀金阿榮（*Vungaz Tanapima*），她小時候就到夫家生活，更詳細的提到未遷移到明德部落的生活：

在舊部落（此指 *Qatungulan* 附近地名為 *Sala*），夫家有一大片廣場，每一個家族的距離都很遠，但只要有婚事、喪事或曬農作物都會到這裡，還會在這裡祭拜人頭，我夫家是一個重要的家族。

金阿榮（*Vungaz Tanapima*）對廣闊的石板廣場印象深刻，也在那場域中看過許多儀式，而那些儀式是與 *qanitu*（巒群方言）有關的，而且是相信祂的，卻也害怕祂。

²⁶ *Qatungulan* 巒群舊社名，於濁水溪和鑾大溪沿岸山地。《蕃族調查報告書 第六冊》（2008）記錄了 *Qatungulan* 表「樹林」之意，但社名由來不詳。

²⁷ *Sala* 地名，布農語意為「盤子」，有平坦之意。

布農族認為天地間的動物、植物、昆蟲、石頭、土地等都是同樣的，而身體裡的 *qanitu*（巒群方言）與外界事物的 *qanitu*（巒群方言）是可以互換或使用的。許多學者把 *qanitu*（巒群方言）翻譯成「精靈」，但筆者認為 *qanitu*（巒群方言）釐清祂的意義更為重要。因為學者們把 *qanitu*（巒群方言）翻成「精靈」，在布農族的認知裡天地間的生物都有 *qanitu*（巒群方言），布農族又以 *qanitu*（巒群方言）為主要信仰，會使大家聯想到泛靈信仰（*animism*）或精靈崇拜（*spiritualism*），明德部落布農族從未有像其他台灣原住民族有聖山崇拜，更未曾膜拜神木或石頭，這樣的經驗田哲益（1995：273）也提到布農族的原始宗教，並不一定是屬於泛靈信仰精靈崇拜。而布農族說萬物都有 *qanitu*（巒群方言），可以看出布農族雖然對天地間很多事情無法解釋，他們卻試圖與自然萬物放在同一個天秤上，人與萬物是一樣的，如霍斯陸曼·伐伐所描述（1997：236）

布農人堅信整個宇宙皆以布農族人（*Bunun*）為中心，世界萬物都與人具有某種關係，並將萬物予以人格化，生活方式與人類完全不同，因此該族神話裡可以發現。

從以上論述可以假設布農族沒有清楚區別人、動物和外在此事物的關係。起源傳說中，會有人由蟲所生、人由糞所生、女人見蛇褪皮而有孕、女人與動物交媾等故事，亦有人由石頭所生（佐山融吉 1923：25-26，引自 葉家寧 2002：15）。布農族相信每個自然物體都有 *qanitu*（巒群方言）存在，人也不例外，這是布農族信仰與 *qanitu*（巒群方言）在文化、認知關聯明確的證據。

卻也不可以忽視 *is'ang*（參閱表 2-1），從黃應貴（1989；1992；2006）對布農族的研究中討論 *qanitu*（巒群方言），用布農人觀的方式詮釋時 *is'ang* 在當中有重要的位置。*Bunun* 是布農人稱人的意思，黃應貴書中提到布農人成為人包括三個元素的概念，分別一是 *lutbu* 稱為身體，是媽媽給予的；二是 *qanitu*（巒群方言），學者們稱它為「精靈」，是來自於爸爸；第三個是 *is'ang* 稱為自

己或自我，與父母無關是指自己的自由意志。前文所提天地間的萬物都有 *qanitu*（巒群方言），布農族人也不例外，所以每一位族人身體裡都有兩個 *qanitu*（巒群方言），皆來自於父親，這兩個 *qanitu*（巒群方言）分別在人的左肩膀和右肩膀。對於他們的性質，馬淵東一（1974b：148，引自 黃應貴 1992：195）

依布農人的信仰，人有兩個精靈分在左右肩。在右肩者柔和、有愛、寬仁；在左肩者則粗暴、易怒、貪婪。這些精靈受當事人心靈狀態所使喚，同時也有其獨立益智或情感，可反過來影響人的心理狀態。

換言之，左肩膀的稱 *madikla qanitu*，*makuang* 的意思有「不好的、兇的、憤怒的」，右肩的稱做 *masihal qanitu*，*masihal* 是指「好的、優秀的、善良的」。事實上，*madikla* 含有「私利」、「競爭」、「易變」等意義在內，反之 *mashia* 含有「集體利益」、「合作」、「秩序」等意思在內（黃應貴 1992：195）。筆者認為此兩個力量表現在布農族的情感表達及做事態度，簡單來說喜怒哀樂皆是這些 *qanitu*（巒群方言）所造成的，而與這兩個勢力抗衡的就是 *is'ang* 自我意識，從上述得知在族人小時候，*is'ang* 的還小，所以嬰兒時的情感表現皆由 *madikla qanitu* 和 *masihal qanitu* 控制著，所以可以合理解釋嬰兒肚子餓了便哇哇大哭，嬰兒有時也會無來由的哈哈大笑，就是這個原因。

筆者以上面的敘述進一步解釋布農族成長的過程，*is'ang* 也會隨之成長，力量也會愈來愈大，就可以與 *makuang qanitu* 和 *mashia qanitu* 分庭抗衡，所以年齡愈長的布農人，情感上的表現會趨於無形，做事的態度會趨於穩重。而身體的三個力量不是互相牽制，是一種互向的概念，像前面所說年齡的增長使的 *is'ang* 此力量會愈來愈大，便能壓抑 *madikla qanitu* 和 *masihal qanitu*，而 *is'ang* 的力量是可透過學習而增強的，可以與身體內 *madikla qanitu* 和 *masihal qanitu* 對話，在做每件事或在決定某事時，都要回自我身體內討論，也反應在布農族社會中。

布農族為人的三個元素，*lutbu*「母」、*qanitu*「父」、*is'ang*「我」，回到身體就像回到 *lumaq*「家」，布農族對家的觀念可以說是身體力行，所以人與人的接觸是家與家的連結，男與女的結合是家與家的結合，而天地間每種生物都有 *qanitu*，把每樣東西都用家的觀念在建構，所以獵取動物和種植小米，天地間就像是一個家，而布農族只是在使用家的力量，所以在使用時都須以感恩的心用之。

馬淵東一（1947b：520-522，引自 邱韻芳 1997：72）認為，布農族的信仰中並沒有什麼農作物的神，而是人直接以巫術和農作物打交道，因此必須順應農作物和天地間動物的變化，反反覆覆地做各種儀式性的動作，並遵守許多禁忌，來保證農作物與狩獵豐收與久存，儀式在布農族信仰與 *qanitu*（巒群方言）的關聯從葉家寧（2002）的研究討也提到相同看法。筆者認為這就是 *qanitu*（巒群方言）信仰的起源。

布農族傳統信仰中極為重要的 *qanitu*（巒群方言），筆者為何說它現今改變了，文獻中（參閱第二章三節）提到 *qanitu*（巒群方言）語意呈現上外族學者多半將它稱為「精靈」、「靈魂」，黃應貴（1992）對於 *hanitu*（郡群方言）在基督長老教會的語意為「惡魔」、「撒旦」和「鬼」，是東埔部落布農族用原有觀念的翻譯及確認，這裡可以討論兩件事，第一 1983 年台灣聖經公會再版的《布農語新約聖經》中 *hanitu*（郡群方言）語意是「魔鬼」，「撒旦」則是表音為 *satan*，更沒有「鬼」的意思，第二如果這樣的翻譯與確認是部落族人共同認為的，那為何沒有提到東埔部落族人也有相同的說法，黃應貴所提出的看法，我認同聖經翻譯影響了 *hanitu*（郡群方言）語意，但確認的部分需要商榷，有許多布農族學者或布農族神職人員依然對 *hanitu*（郡群方言）有其他語意的呈現。

明德部落的族人與教會相關活動密切，例如上主日禮拜、家庭禮拜等，和教會活動外，例如婚喪喜慶、而日常生活，對 *qanitu*（巒群方言）的看法有些差異，這樣的現象從兩位布農族牧師張玉發牧師和余榮德牧師於 2016 年出版辭典可以看到，前者出版《巒群布農簡易辭典》語意為「祖靈」、「靈魂」，後者著《丹群布農族語詞句典》語意為「鬼魅」、「魔鬼」、「撒旦」，相較之下如此不

同，所以需要釐清族語聖經中 *hanitu*（郡群方言）的語意是重要的，李台元（2016）在討論台灣原住民族語言書面化過程中族語聖經的翻譯，可以看到族語聖經翻譯的過程，而過程中語意也不斷的在改變，布農族的 *hanitu*（郡群方言）是否也如此，而這會造成什麼影響，而這影響是否影響了只有一間基督長老教會的明德部落，和改變了以信義基督長老教會為信仰重心的明德部落族人。

討論下來 *diqanin*（巒群方言）、*is'ang* 和 *qanitu*（巒群方言），在布農族信仰中人為重要的核心，而時常提到的是 *is'ang* 和 *qanitu*（巒群方言），*diqanin*（巒群方言）在黃應貴（1992）改宗的研究中，和基督長老教會或族人牧師伍錙（1990）、余榮德（2013）都有對此詞彙很多討論，參閱本第二章第三節。相較之下 *is'ang* 和 *qanitu*（巒群方言）未被釐清，目前筆者只研究 *qanitu*（巒群方言），加上上述所提問的明德部落信義長老教會是否影響了 *qanitu*（巒群方言）的變化，可以從布農族經驗上探究，*qanitu*（巒群方言）依舊為本論文研究核心。

本章將以明德部落、族人對於 *qanitu* 的經驗，提出明德部落對於 *qanitu* 的觀點。第二章回顧布農族研究，直指布農族文化的核心為 *qanitu*（巒群方言），但從年代及各個學者的看法不難看出西方基督宗教影響了 *qanitu*（巒群方言），尤其在語意的部分。筆者試著將明德部落信義長老教會所用的聖經及聖詩作為分析的文獻之一，並釐清翻譯與語意的過程，細緻呈現 *qanitu* 在基督長老教會的樣貌，這部分會在第四章討論。

二、*Qanitu* 與族人的關係

黃應貴（1992）研究東埔部落布農族社會，用人觀中 *qanitu*（巒群方言）的概念闡述，這強調了 *qanitu*（巒群方言）概念與族人的關聯性很重要，討論 *qanitu*（巒群方言）不能忽視布農族人與他的關係，也是本結的重點。布農族文學家霍斯陸曼·伐伐（1977）認為：

布農人堅信整個宇宙皆以布農族人 (*Bunun*) 為中心，世界萬物都予人具有某種關係，並將萬物與以人格化，生活方式與人類完全不同，因此該族神話中可以發現。

清楚說明在布農文化的世界觀中以人為中心的觀點，邱其謙 (1966) 更認為這組成的元素有 *Bunun* 「人」、*hanitu* (郡群方言)「萬物的精靈」與 *dihanin* (郡群方言)「天神或自然現象」，更進一步明確指出布農族人和外界的關係，但這樣的思考邏輯如何建構的，而 *qanitu* (巒群方言) 在其中又代表著什麼意義，那與布農族人的關係又是什麼。

最初出現 *bunun* 與 *qanitu* 的紀錄是馬淵東一 (1951) 提到：

布農族人的傳統信仰為泛靈信仰，相信每個人也兩個 *hanitu* (靈魂)，一個在左肩，稱為 *makuang* (壞的) *hanitu*，一個在右肩，稱為 *masial* (好的) *hanitu*。這兩個靈魂各有獨立意志來決定一個人不同的行為。

這樣的概念在黃應貴教授 (1992) 到南投東埔部落研究時用以解釋布農族「人觀」與「社會關係」，更細節的描述到人的 *qanitu* (巒群方言) 是從父親而來的，解釋人出生組成身、心和靈 (*hanitu*) 的關係，這除了反映在社會關係的互動外，更用來解釋族人心智成長過程的情形。

布農文化中將人為中心，向內得知了 *hanitu* (郡群方言) 的來源以及和自身的意義，解釋人在社會結構中形成的文化意涵，那向外又是如何互動的。傳統布農族的「宗教」生活，事實上應該是包括了人與自然，人與超自然以及人與人之間的關係，而分別透過祭司與巫師這兩種角色傳達，也就是我們所看到的祭儀的舉行 (葉家寧 2002：177)。布農族能與外界或未知事物有所關聯都是因為 *qanitu* (巒群方言)「亡靈」的存在，存在族人身上與世界中，而祭師與薩滿透過儀式進行溝通，葉家寧 (2002) 明確說明「儀式」的意義：

布農的世界就他們個人而言，他們從事所謂的宗教行為時，所應用的（對話）方式，以及參與的對象（雙方的「靈」*hanitu*）正表示了他們的思維以及對萬物存在的看法。

人與 *qanitu*（巒群方言）的關係，因為 *qanitu* 文化概念，人透過它釐清自己與外在世界的關聯，這樣的關聯性對於當代明德部落的族人的意義為何，或是有了新的可能，而部落族人如何解釋這樣關係。

在討論明德部落族人與 *qanitu*（巒群方言）的關係前，還是要簡單說明兩個造成原有信仰和這世界觀改變的原因，首先是原有居住地和生活習慣的改變，社會結構因此有了變化，再者是與西發基督教的接觸後的信仰改變了，在這兩個大前提下 *bunun*「人」和 *qanitu*「亡靈」的關係如何觀察，反之其意義又是什麼。

在筆者的田野明德部落中，沒有祭師和薩滿，但有兒時學過、曾看過或知道的族人，從訪談中得知族人的長輩都會將這樣的知識教授給下一代，這樣的時期（1938 至 1952）在日本人將巒群族人迫遷到現居地到教會建立前，那時族人私下還是很頻繁的進行 *qanitu*（巒群方言）或薩滿儀式，金阿榮（*Vungaz Tanapima*）和金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）等人兒時都有此經驗，對他們來說 *qanitu*（巒群方言）有好有壞，甚至成巫或進行薩滿是可以透過 *qanitu*（巒群方言）到夢中進行教學而學來的，但主要還是以跟經驗豐富的耆老學習為成巫和薩滿主要方式，因為 *qanitu*（巒群方言）到夢中告訴那個人不能再進行薩滿儀式時，那人馬上會失去法力，而這是不能踰矩嘗試的，再次強調 *qanitu*（巒群方言）對他們來說是有好的、壞的，而好的甚至能保護自己以及治病。

除了從儀式或耆老過去記憶拉出一條近代族人與 *qanitu*（巒群方言）的關係外，語言資料在田野中成了有意義的符號，*qanitu*（巒群方言）的衍生詞說明了 *bunun*「人」與 *qanitu*（巒群方言）是屬於不同範疇的東西，而人生亡後會變成 *qanitu*（巒群方言），而人與 *qanitu*（巒群方言）的關係有如信仰的關係，這樣的循環成了族人生死觀的證據，即便部落族人以信基督教為主，基督教義中的人死後只有兩個可去的地方，分別為天堂與地獄，而出現在世上的未知事物

為鬼、魔鬼，都是壞的，生死概念有如此的差異，族人還是很敬畏 *qanitu*（巒群方言）。某次筆者家有喜事，布農族會有殺豬儀式進行社會關係的互動，筆者父親已故，耆老要我切一小塊四方形豬肉，把這豬肉塊插在竹籤上，將它插在家門上，告訴筆者去世的父親家裡有喜事，而族語卻是用 *qanitu*（巒群方言）來稱呼筆者父親，所以部落族人仍然有意識地進行人與 *qanitu*（巒群方言）互動，但在基督教的教義下是不可以的。

除了 *qanitu*（巒群方言）衍生詞的語意構成的文化概念，許多的 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙更可以看到 *qanitu*（巒群方言）在部落和族人矛盾的關係，而這些詞彙卻是 *qanitu*（巒群方言）在 *bunun*「人」以外的證據，透過訪談過程族人從記憶、經驗和生活環境說出這些詞彙，筆者討論 *qanitu*（巒群方言）的轉變，其實是重新建構的過程，因為在基督教有意圖的翻譯將其概念負面化，或是只選擇 *qanitu*（巒群方言）多重意義的一面論述，依然無法取代族人對這些名稱濃烈的情感，而值得注意的是這些名稱多半都是怪異且使人畏懼的，沒有蒐集到好的或有益處的名稱，但依然不能否認有 *masial qanitu*「好的亡靈」以及可以幫助族人的事實，這樣看似資料不完整的狀態，和訪談過程中對於這些詞彙矛盾的情緒反應（不想談卻又樂於分享），可視為 *qanitu*（巒群方言）這文化概念極為重要，卻也正處於概念轉化的階段，這樣的階段還可以從不同世代間對 *qanitu*（巒群方言）的概念有爭議看出，詞意更可能產稱改變。

前述談的「矛盾」、「改變」，都是訪談過程和語意中得到的訊息，從語言看來直觀的得到詞彙掉落多少，而在明德部落人與 *qanitu*（巒群方言）的關係並非與傳統信仰「*liskaqanitu*」愈來愈遠，或是在基督信仰下蕩然無存，其實從這些語料中反映了另一個資訊，*qanitu*（巒群方言）對族人來說是一個思想體系，但不能說它不會發生改變，現在就正在發生，在族人生活中很常發生，金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）分享有次去她母親的部落，羅娜部落，參加 *piskazhav uva'an*²⁸殺豬活動，當他們要回家時，發現他們所分到的豬腿不見了，她的外公拿了一根蘆子一直跟它說話，變知道東西被誰偷了，而藏在誰家的床下方，他

²⁸ 語意分別為 *piskazhav* 使什麼變冷，*uva'an* 小孩，這裡指嬰兒，這句話是布農族殺豬儀式的一種，過去女方嫁出去的女性為夫家產下男丁，夫家就會回女方家殺豬感恩，而現在只要為夫家生出小孩(不再限男嬰)，夫家都會以這方式感謝，而這樣的儀式也愈來愈少見了，都用滿月酒方式舉行。

們馬上去找變真的找著，而金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）說她外公的這個行為稱為 *lapaspas* 「巫術」，部落族人們也有類似經驗，東西物件很容易尋回，或是身體不明原因的不舒服，找會的人都可以得到很好的處理，這是原有信仰如何處理族人面對未知事物的實例，族人還是會求助於 *liskaqanitu*（巒群方言），反之基督信仰面對族人遭遇未知事物時，會如何處理，王順良（*Sai Takiludun*）牧師分享有次經驗：

部落族人發瘋、抓狂，或者說被鬼附身，她的家人將她帶到我面前，我當時非常害怕，因為在玉山神學院時沒有教該如何處理，但族人拜託我所以一定要處理，就拿起十字架按在她的背上，我就開始禱告，過一會兒她慢慢好了，臉不像一開始那麼兇。我一直在想她是不是遇到 *qanitu*，或跟 *qanitu* 有關，感謝上帝讓她好了。

這個過程身為神職人員的牧師，依然可以看到他用布農族文化概念中與未知連結的 *qanitu*（巒群方言）進行思考，而非將族人被鬼附身跟 *qanitu*（巒群方言）做直接的連結，甚至認為是族人遇到 *qanitu*（巒群方言）後發生的事件，文化本能地對未知事物思考，無論在詮釋上或概念上依舊與 *qanitu*（巒群方言）分不開，即便聖經翻譯將其改變或是教義不允許的影響下，卻依然存在，衍生詞和相關詞彙的存在更證實了，內化的文化概念將語言作為符號分析，也將這分析與族人記憶、經驗進行辯證，這當中看到人與 *qanitu*（巒群方言）的意義，是布農族人的生死哲學，也是解釋自我和外界、未知事物的邏輯。

第二節 族人的 *qanitu* 概念

本節名稱以 *qanitu* (巒群方言) 與 *hanitu* (郡群方言) 呈現方言別的差異，巒群 (*Takbanuaz*) 記為 *qanitu* (巒群方言) 國際音標為 [qanitu]，而郡群 (*Isbukun*) 記為 *hanitu* (郡群方言) 國際音標為 [χ anitu]。在明德部落的布農方言有 *Takbanuaz* (巒群)、*Isbukun* (郡群)，所以本節紀錄的口語資料以受訪者所使用的方言為主，而方言間的差異上述友介紹。

筆者從小常聽到關於 *qanitu* (巒群方言) 的便是以下這歌曲：

(01) *Iesu tu uva'az nitu mapising qanitu, Iesu tu uva'az nitu*
耶穌 的 小孩 不要 害怕 亡靈 耶穌 的 小孩 不要
mahaqbung, Iesu tu uva'az asa tu manaskal
生氣 耶穌 的 小孩 必要 ??? 快樂

耶穌的孩子不要怕鬼，耶穌的孩子不要愛生氣，耶穌的孩子要喜樂。

是筆者小時候時 *qudas*「奶奶」時常唱的歌謠，從這句子中可以清楚看到 *Iesu*「耶穌」與 *qanitu*「亡靈；鬼」是對立的兩個概念，更常在部落裡聽到長輩對晚輩說「要乖乖聽話，不然 *qanitu* 會來捉你。」這樣提醒著，但這句話的 *qanitu* (巒群方言) 概念是警示上的用語，語意卻無之後句子(01)這麼明確，再從這句話和句子(01)看到 *qanitu* (巒群方言) 的語意就出現不同的意義。

所要呈現的 *qanitu* (巒群方言) 的形象是由蒐集關於明德部落族人談論 *qanitu* (巒群方言) 的故事和語意來建構，利用語言學描寫語言學 (descriptive linguistic) 方法，將口語記錄下來後客觀的研究。本節分成兩個階段，第一階段是明德部落族人的記憶與經驗，以族人所說的故事和生活經驗為主，再依筆者田野調查資料闡述，第二階段是 *qanitu* (巒群方言) 詞彙的語意，將第一階段的田野資料進行 *qanitu* (巒群方言) 語意分析，從中呈現 *qanitu* (巒群方言) 這詞彙的語意，經由田野觀察和語料分析的方式，討論當代族人心中 *qanitu* (巒群方言) 的概念。

一、族人的記憶與經驗

在部落討論和訪談 *qanitu* (巒群方言) 是非常敏感的，甚至是有風險的，從聖經和聖詩可以看到基督教信仰和 *qanitu* (巒群方言) 的關係 (參閱第四章)，受訪者田哲益 (*Pima Tanapima*) 文史工作者提出關於 *qanitu* (巒群方言) 的看法，他認為布農族原有信仰是 *liskaqanitu*，*liska*-為字根語意為依靠、根據和信仰，他說過去族人相信有 *qanitu* 的，受訪者金阿榮 (*Vungaz Tanapima*) 也說如果要保護自己，可以在儀式中跟 *qanitu* 說。真正關於布農族生活周遭的事由 *qanitu* 信仰為主 (黃應貴 1992；楊淑媛 1992；葉家寧 1995；邱韻芳 1997)。許多學者從布農族人觀、儀式中提出 *qanitu* 觀點，這樣的討論在第二章第三節 *qanitu* (巒群方言) 研究的回顧中，看到族人與非族人所討論的差異，而人觀和儀式的切入點在當代明德部落沒有其空間，部落內主要信仰為基督教，而對於人觀的討論也沒有任何收穫，因此從語言切入，在故事中和訪談中探究 *qanitu* (巒群方言) 語意。

訪談時族人最常以「鬼」來稱呼 *qanitu* (巒群方言)，受訪者全正文 (*Lian Suqluman*) 校長這麼說：

如果用中文語意來說最接近的就是鬼呀，那個鬼，那有人說把它翻譯成靈魂，但是我們的靈魂有另外的詞彙呀，我們靈魂稱 *is'ang* 「心」，我們的「靈」也叫 *is'ang*，譬如說 *mudaanin istun is'ang*，這個人死了，如果把 *qanitu* 翻譯成「靈魂」，其實跟我們原來對這個 *qanitu* 的這個理解完全完全不同，那別人來講 *qanitu* 另外一個講法就是「壞的」、「惡的」，鬼就是「惡的」代表，我在聖經裡面大概也把它寫成跟這個有關係，它還有另外的解釋嗎？

Qanitu (巒群方言) 是「鬼」這概念，卻與「壞的、惡的」相提並論，可以看到基督教的影響，並且它對於 *qanitu* 的認知與聖經中的語意相同，另一方面 *qanitu* 如果是「鬼」不是「靈魂」那祂是什麼？受訪者王順良 (*Sai Takiludun*)

牧師認為 *qanitu* 是「邪惡的靈」，*qanitu* 就是專門在我們心裡面教導我們去做壞事，但他卻也說了一段記憶中的 *qanitu* 事件：

我的一個堂妹以前出去玩還是去哪裡，被一個老人帶走，那個老人家帶他經過上面(後山)的路，後來就找不到了，我們一直找，明天的時候我們找到了，全身都臭臭的，問她，妳從哪走，她走懸崖，問她，是誰帶妳去的？她說一個老人帶她的，她也不認識那個老人，族人說那是 *hacinis*，*hacinis* 也算是「魔鬼」的一種，族人講說那是 *qanitu*，但是該怎麼講呢？

王牧師 (*Sai Takiludun*) 所說的經驗是田野中常聽到的故事，受訪者金顯忠 (*Tiang Subalian*) 也有相同的經驗：

他聽過部落有小孩被 *qanitu* 「鬼」帶走，他說他們一直找一直找的時候他們用槍像天空鳴槍，然後找到的時候，沒有內臟了呢，全部的內臟都被吃掉了。

值得關注的是談 *qanitu* (巒群方言) 時，回答的都是「鬼」、「魔鬼」和「邪靈」，但在討論時確有許多不同的看法，有經驗上的故事，還有布農語多樣的詞彙。受訪者全正文 (*Lian Suqluman*) 校長分享他整理日本布農語相關文獻和自己蒐集的口述資料時，分享了人變 *qanitu* 的故事，甚至說 *qanitu* 不只一種，有個別名稱和樣貌的詞彙，例如他小時候聽過 *banbantangia*，受訪者金麗娟 (*Tuhua Ispasuqan*) 說：

Banbantangia 喜歡在夜晚捉小孩，大人時常告誡小孩天色暗了不要亂跑，不然會被 *banbantangia* 捉，再加上他的耳朵與一般人不同，也可以稱它為 *minpakaliva*，有與眾不同的意思。

是可以看到形體，他認為這是鬼甚至是鬼怪。全正文（*Lian Suqluman*）提到 *tankalilis* 和金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）提到 *dandav*，都說它是很大的 *qanitu*（巒群方言），後者更具體說明說 *dandav* 很高、很醜長輩都用這嚇小孩子。訪問金文常（*Bali Subalian*）長老關於 *qanitu* 時提到 *bilva*，是「雷」的意思卻也統稱為 *qanitu*，除了以上這些還時常聽到族人說 *va'ang*、*susas* 和 *kanasilis*，金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）說 *va'ang* 會使人顫抖，像影子一樣看了就不見了，只能瞬間看到，全正文（*Lian Suqluman*）解釋說：

Va'ang 它也不是一個實體喔，意思是你被什麼驚嚇，誰驚嚇你你也不知道，被 *isva'angun* 被聲音、被那個影子嚇到，就像我們眼花一樣，突然有一個影子飄過去，那你好像被什麼嚇到。

受訪者金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）、王金蓮（*Mua Takiludun*）皆說 *susas* 則是在水中，會在水面露出雙眼而且頭髮很長，受訪者松阿讓（*Abu Isa'avu*）、王田阿娥（*Sani Tanapima*）和王金蓮（*Mua Takiludun*）都形容 *kanasilis* 有著紅眼睛、長頭髮的外貌，時常出現在懸崖峭壁，雖然有這麼多名稱，但是族人都會說他們是 *qanitu*（巒群方言）。

從以上的田野資料可以看到 *qanitu* 對族人是有威脅的，但沒有族人說他是壞的、不好的，甚至訪談時族人會說 *masihal qanitu* 和 *madikla qanitu*，受訪者金阿榮（*Vungaz Tanapima*）說：

Qanitu 有 *masihal qanitu* 和 *madikla qanitu*，*samu*「禁忌；規範」可以避免和阻止 *qanitu*，但需要被保護時，在儀式中可以跟 *qanitu* 說。

masihal 語意為「好的、善的」，*madikla* 則是「壞的、不好的」，這樣的語句其實強調了 *qanitu*（巒群方言）有「好的」也有「壞的」，伍永山（*Qaisul Islituan*）牧師認為 *qanitu* 語意是正是還是負是很模糊的，金國寶（*Qaisul Sulingan*）牧師也認同談論 *qanitu* 是一件很自然的事情，因為是布農文化的一

部分，即便訪談時侃侃而談，但是訪談完受訪者都會用基督教禱告的方式做結，這樣的行為凸顯出基督教信仰、族人認知和 *qanitu* 三者之間的互動關係，與受訪者結束訪談時最常跟筆者說「那是長輩以前說的，現在沒有了」；或是說「信耶穌之後就沒有了」，如果如他們所說的，但是為何在討論 *qanitu* 時記憶猶新，卻無戒慎恐懼或避而不談的現象，甚至無法清楚說明 *qanitu* 的語意，族人口中的 *qanitu* 有「好」與「壞」的概念，而且更多與 *qanitu* 相關的詞彙指向 *qanitu* 是個集合概念。

二、*qanitu* 詞彙的語意

從田野資料中可以知道 *qanitu*（巒群方言）有「好的」和「壞的」意思，所以 *qanitu* 本身為中性詞，也看到許多關於 *qanitu*（巒群方言）的詞彙，請看下表 3-1 中的字，這些彙指向 *qanitu*（巒群方言）是個集合詞，但 *qanitu*（巒群方言）本身又代表了什麼，筆者會用訪談語料，用句子的方式進行分析與討論。

表 3-1 *qanitu* 與 *qanitu* 衍生詞

布農語	語意	解釋
<i>qanitu</i>	鬼、靈魂。	從田野得知它有「好的」和「壞的」。
<i>Qanituan</i>	加年端；鬼魂之地	視為處所或地名來源。
<i>liskaqanitu</i>	祖靈信仰 鬼靈信仰	布農族傳統信仰。
<i>minqanitu</i>	（變為、成為）	鬼、亡靈。

資料來源：筆者整理田野語料製成表

表 3-1 中的 *Qanituan*、*liskaqanitu* 和 *minqanitu* 都是 *qanitu*（巒群方言）衍生詞。布農語衍生詞是由詞根附上詞綴構成的，其語意和語法作用亦可能隨之改變（齊麗莎 2000）。台灣原住民族是南島語族的一支，齊麗莎（2000）更將這綴詞的構詞特點，認為是南島語的語言學特徵。布農語也有相同的特徵，而這樣轉變的形式，從 *qanitu*（巒群方言）這詞彙衍生出來的新詞與語意，接下

來要依此轉換來看 *qanitu* 的語義，甚至討論文化內的涵義，接下來由田野訪談語料中出現的三個變化 *qanitu-an*、*liska-qanitu* 和 *min-qanitu* 來看 *qanitu* 的多重意義。

以下是筆者田野中所蒐集的語料三個衍生詞，無法保證只有這三個或更多，但如果有更多的 *qanitu*（巒群方言）詞綴變化，可以以語言比較的方法，從詞綴中分析討論，而現在只能提供以下的例子，試著回答這些 *qanitu*（巒群方言）語詞綴轉換的互向，如有新的語料增加可持續探討，可以以筆者目前所提的觀點延續，但現在的情況只能試著找出其意義，和表達詞綴和 *qanitu*（巒群方言）的關係。

（一）*qanitu-an*

qanitu 字根加上後綴-*an* 有兩個意義，其一是將其視為處所或地名來源，另一個是有指那個，或看得見的意思，這樣的衍生詞可以增加我們對 *qanitu* 的認識。

族人口中的 *qanituan*，中譯為「加年端」社，台灣山林深處加年端山山腰間的舊部落，位置位於南投縣濁水溪支流丹大溪右岸，當今屬於南投縣信義鄉雙龍村的範圍。於《台灣省通志·卷八·同胄志·布農篇》（1972）和《蕃族調查報告書》（2008）有紀錄，前者簡單紀載它是巒社群的部落，後者有詳細的紀錄：

Qanituan 意指「鬼魂之地」。清人在此地殺了許多蕃人，因而時有鬼魂出現的傳說。此社由丹蕃、巒蕃以及卡蕃等組成。

Qanituan 族人都知道這部落名稱。布農族許多地理名稱都帶有位置後綴-*an*（De Busser 2009）。後綴-*an* 不管是來源、目標或接受者都牽涉空間位置（黃惠娟、施朝凱 2016）。族人卻不會將有人生亡的地方稱為 *qanituan*。第二個衍生詞彙為 *si-qanitu-an*，*si*-前綴為遇到的意思，而這裡的後綴-*an* 與 *qanituan* 的後綴-*an* 相同。這裡的後綴-*an* 指的是事件發生所在地 De Busser（2009）也針對後綴-*an* 的名詞化提出相同的看法，從以下的句子可以更清楚瞭解：

(02) *Mi-halang dau ka Ibi, aupa si-qanitu-an aipa*
 生-疾病 人名 因為 遇-鬼-事件所在地 指不是人
tunsila daingaz.
 前天 早

Ibi 生病了，因為他大前天遇見鬼（亡靈）了。

句子(02)除了 *qanitu* 衍生詞 *siqanituan* 值得注意外，在這句中出現 *aipa*，而 *aipa* 所指的不是人，如果是人應該會使用 *naipi*，所以 *qanitu* 不會是與人相同的東西。

qanitu（巒群方言）衍生字 *Qanituan* 所指的是「加年端社」，與人死亡和所在地有關，而 *siqanituan* 則是遇到它，語意常以遭遇不幸或逢兇有關，言語舉止需要格為謹慎。

（二）*liska-qanitu*

這裡可用句子(03)來看這個衍生詞：

(03) *Qabas-ang Bunun hai, liska-qanitu.*
 過去-持續態 布農族 主題後標記 信仰-亡靈

以前布農族信仰亡靈。

*Liska-*為字根表示依靠、根據和信仰，從《布農語郡群方言辭典》（2009）的詞彙舉例：*liska-da* 意思為支撐、信賴和信仰；*liska-sia* 意思為依據、信仰；*liska-uni* 意思為依靠、信仰，從例句和詞彙可以看到 *liska-*前綴的辭彙都和信仰有關，而 *liska-qanitu* 語意上就是信仰亡靈，或是從文化意義上就是祖靈信仰。

（三）*min-qanitu*

minqanitu 這衍生詞是受訪者全（*Lian Suqluman*）校長分享的，他也說了一

則由布農族人變成鬼的故事，主要受訪者金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）也說人死後變成靈魂，而靈魂應該叫做 *qanitu*（巒群方言），而 *min-*前綴有變成的意思，舉例 *bulsuk*「乾燥」，*min-bulsuk* 意思是變為該造或乾枯；*dikla*「壞的」，*min-dikla* 意思為壞掉和變質了；*daingaz*「老」，*min-daingaz* 意思是變老語使成為老人，這呈現了 *qanitu* 會有所變化，而發生在人的身上就是生亡後成為亡靈，舉例句(04)以下：

(04) *Ma'aq bunun di mu-daan-in qai min-qanitu.*
什麼 人 這是 去(回)-路-...了 變成-亡靈

人死後都會變成亡靈。

minqanitu 這衍生詞的意義，與 *liskaqanitu* 是相呼應的，布農族的宇宙觀中人死後成為亡靈，而活著的人倚靠它，而成為信仰，而這樣的生死價值觀從文化的角度就是祖靈信仰，是布農族的生死哲學，而這樣的思考從語言的使用上更可以清楚看到。

這些田野常聽到的句子談論的都是布農族傳統概念，如 *Qanituan* 作為一個地名，而對 *qanitu*（巒群方言）作為「鬼」、「亡靈」的概念，卻不會將墳墓或人身故的地方稱為 *qanituan*，族人們也忘了 *Qanituan* 作為名詞化標記的意義，連訪談中最年長的松阿讓（*Abu Isa'avu*）也不會這樣使用和不知道 *Qanituan* 地名的意義。*liskaqanitu* 更是被稱為過去信仰或傳統信仰，而忘了 *qanitu* 為「亡靈」所代表的「祖靈」含意，而 *liskaqanitu*「祖靈信仰」的概念也被遺忘。較為特別的是 *minqanitu*，人死了變成鬼，從文化意義來看其實是不成立的，因為族人的 *qanitu*（巒群方言）離開生人的身體就是死亡在《台灣省通志稿》

（1972）也有這樣的紀錄。人變成「鬼」的概念推測可能受基督教影響，但目前筆者沒有足夠的證據，但就與其兩個衍生詞比較，*minqanitu* 較為新的概念和語用。

從這三個句子得知 *qanitu*（巒群方言）是布農族人死亡後的狀態，而族人以祂為信仰中心，是祖靈信仰的核心，族人依舊會畏懼祂，在傳統儀式上 *qanitu*（巒群方言）是會幫助族人治病等，和理解日常中發生的未知事物，從治病或薩滿用來保護自己的概念，以第二章第二節布農族靈觀系統的概念下筆者可以得到下表 3-2，並討論 *qanitu* 語意：

表 3-2 *qanitu* 語意

族群	語言	語意的樣貌							資料數
		神	靈	靈魂	祖靈	鬼魂	鬼	魔	
布農	<i>qanitu</i>			✓	✓	✓	✓		7

資料來源：筆者整理自製成表。

表 3-2 語意的樣貌從上述的句子中得證，以人活著和死後做一個分界線，神、靈和靈魂這三個是與活人和生活空間有關，祖靈、鬼魂、鬼和魔這四個則是人死後的狀態，也跟活人和生活空間有關。人活著有靈魂，所以靈魂屬於較為中性的詞彙，對於外在的超自然力量的解釋為靈或鬼，祖靈與鬼魂都是人去世後的狀態，而祖靈則有祖先崇拜的概念（Keesing 1981）。神與魔則是一神信仰和多神信仰常見的樣貌，神與人的關係較為正向而魔極為負面，在語意的呈現並無絕對神「正面」、魔「負面」的語意呈現，跟 *qanitu*（巒群方言）沒有關係。*qanitu*（巒群方言）的語意是人活著和人死後的超自然力量。

這樣的分析筆者發現 *qanitu*（巒群方言）語意和所想表達的概念很複雜，這複雜多半來自明德部落對 *qanitu*（巒群方言）的感受，過去是信仰，現今因為基督教，部落族人對祂有所排斥，這會在第四章討論。總而言之，*qanitu*（巒群方言）為中性詞彙，因為祂還可以進一步分為「好」與「壞」的語意，由田野和語料研究得到 *qanitu*（巒群方言）衍生詞，*qanitu*（巒群方言）衍生詞語意一再強調 *qanitu*（巒群方言）與「靈魂」、「祖靈」和「鬼魂」這三個語意有關，這三個概念是一個循環的信仰觀，人死後成為鬼魂，活著的人有靈魂，活著的人信仰祖靈。

從筆者的研究可以得到 *qanitu* (巒群方言) 為中性詞，以 *liskaqanitu* 「傳統信仰」、人去世有關為依據，因此 *qanitu* (巒群方言) 於筆者的撰寫本論文中皆使用為「亡靈」。



第三節 *Qanitu* 的多重語意

從族人在日治時期之前和基督督教進來之後，這改變的過程中可將 *qanitu*（巒群方言）大致的分類，觀察到 *qanitu*（巒群方言）跟人（*bunun*）極為相關，布農族人的傳統信仰，布農族人死後的狀態，或是討論人與未知事物接觸等，除了從語意來看，語言本身也看得出 *qanitu*（巒群方言）意涵的端倪，而這樣的語言使用或相關詞彙，更能顯示明德部落族人的看法，也可以重新建構或還原 *qanitu*（巒群方言）的意義，探究其多重意義的樣貌，接下來會以兩個面向進行討論。

進行本節討論前，田野語料中有許 *qanitu*（巒群方言）的衍生詞，筆者以齊麗莎（2000）布農語詞彙結構的類型（單純詞、衍生詞、重疊詞和借詞）來討論。*qanitu*（巒群方言）的衍生詞表達了族人關心及在意的事物，或是說使用語言的人覺得什麼重要或不重要的意涵，也展現該詞彙的語態意義。本節要討論的是 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙的意義，知道了 *qanitu*（巒群方言）多樣化的涵義，而族人用語上如何表達的，族人的看法又是如何？

從語言或 *qanitu*（巒群方言）本身來看其意義，也嘗試建構或還原 *qanitu*（巒群方言）概念，從現在語言的使用，而語言、文化相互的關係也可以在這當中看到關聯，甚至緊密的依存關係，這樣探究多重意義的過程，除了看到 *qanitu*（巒群方言）的變化以外，更可以看到 *qanitu*（巒群方言）以及布農語和文化如何與外來文化或知識進行互動，而語言與文化本身又是如何因著互動變與不變，或者說留下與拋棄其概念，這樣斡旋的機制，語言與文化如何解釋，也是本章的重點。

一、*Qanitu* 相關詞彙及語意

表 3-3 *qanitu* 相關靈觀詞彙解釋

編號	族語	截取族人簡單敘述
01	va'ang	遇到時身體會感到冰冷，全身顫抖的
02	susas	常出現在水中的

03	kanasilis	其特徵就是紅色眼睛和紅色嘴巴的
04	banbantangia	特別喜歡抓小孩的
05	hacinis	形像會是你熟識的人，並代人入山的
06	dandav	如人形，很高很大的，長得很醜的
07	tankalilis	如巨人的

資料來源：筆者整理自製成表

田野中取得和得知的語料，除了跟 *qanitu*（巒群方言）詞綴變化有關的衍生詞，和語意內容外，最值得注意的是接著將介紹的（巒群方言）相關詞彙參閱上表 3-3，在概念上都與 *qanitu*（巒群方言）相似，語意上可以理解為「鬼」、「亡靈」和「祖靈」，將他們獨立出來討論，因為他們都是各別獨立的詞彙。描述中都和主要報導人或訪談者的記憶、經驗有關，而訪談內容中可以看到這些 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙的獨特性，如下表 3-4：

表 3-4 *qanitu* 相關靈觀詞彙感受

族語	訪談資料紀錄				
	看得到	看不到	出沒地點	固定形體	氣味
<i>qanitu</i>	✓				✓
<i>va'ang</i>		✓			
<i>susas</i>	✓		✓	✓	
<i>kanasilis</i>	✓		✓	✓	
<i>banbantangia</i>	✓		✓	✓	
<i>hacinis</i>	✓				
<i>dandav</i>	✓			✓	
<i>tankalilis</i>	✓			✓	

資料來源：筆者整理自製成表。

這些詞彙比 *qanitu*（巒群方言）具體，在訪談時說的故事和受訪者分享的經驗中，大多數都可以看到形體，而族人在形容時都像人形，從以上的表格和族人訪談中可以分成兩類，第一類是有固定形象的，像 *susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*dandav* 和 *tankalilis*，比較特別的是受訪者松阿讓（*Abu Isa'avu*）說 *susas* 是人名，是一位溺水身亡的人。而第二類屬沒有固定形象的，如 *qanitu*、*va'ang* 和 *hacinis*，有些是看的到，但受訪者都說像人形或影子，更多是感受，像只要碰到 *qanitu*（巒群方言）就會生病或發生不好的事情。

如何確定這些名稱與 *qanitu*（巒群方言）相關，在田野訪談中常需要用族語追問，才能得到其名稱，不然談話內容都以 *qanitu*（巒群方言）稱之，訪談後詢問受訪者說的名稱是否為 *qanitu*（巒群方言），受訪人皆都會回答他們剛剛所說的是 *qanitu*（巒群方言），這樣的訪談過程更可以確定這些名稱與 *qanitu*（巒群方言）的關係，藉由以下的討論釐清之間的關係，也從中找尋 *qanitu*（巒群方言）與這些名稱彼此的意義。

在要進行討論以下七個名稱時，要先釐清筆者訪談過程中的名稱，是否都稱為 *qanitu*（巒群方言）的都是 *qanitu* 相關詞彙，部落長老金文常（*Bali Subalian*）有說道：「*bilva* 也是 *qanitu*」，這句話中的 *bilva* 是打雷的「雷」的意思；主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）提到：「*patazun pais* 也是 *qanitu*，像人卻無頭等」，以上舉這兩個說法，在《蕃族調查報告書》（2008）中的田野資料也出現這樣的訪談語料，特別舉出來是因為這兩個名稱不太符合 *qanitu* 相關詞彙，過去初民社會將大自然的現象作為敬畏或信仰的對象很常見，布農族也有這樣的情形，像前文所提到的 *bilva* 是打雷的「雷」的意思，而 *patazun pais* 從語意來看是被殺的敵人，布農族過去有獵首的文化活動，所以這只是代表了對死去敵人的稱呼，以上舉例淺而易見是未知的現象，像「打雷、雷或敵人之魂」，都可能屬於 *qanitu* 所代表的意義範圍，反之雷和敵人亡魂都代表未知事物，只能說明和 *qanitu* 涵義與未知的解釋有關，將要討論的七個稱呼要是有其獨特性，以及對族人來說有許多的記憶、經驗和內容，就從 *bilva*、*patazun pais* 作為對 *qanitu* 意義的初步想像，進一步逐步了解 *qanitu* 的多重意義。

(一) *va'ang*

va'ang 是族人看不到的，且沒有具體形象的。主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）分享接觸 *va'ang* 的經驗，遇到 *va'ang* 時身體會感到冰冷，甚至使全身顫抖，卻又如影子般快速出現和消失，可以說這樣的感受是瞬間的。全正文（*Lian Suqluman*）校長將這樣的感受形容成被嚇到，或是說被鬼所嚇這樣的說法。受訪者王金蓮（*Mua Takiludun*）卻有看過如人形的 *va'ang*，乍看 *va'ang* 像一個人站在那，仔細看的時候就消失了。族人對 *va'ang* 的看法在訪談松阿讓（*Abu Isa'avu*）時可以看到：

- (05) *Ma'aq a va'ang a, sintutangus mita bunun pasaduu tu*
什麼 預先 我們 人 看到
sinkuzakuza, asa dau tu mananulu.
所要做的事 必須 謹慎；注意

Va'ang 是預先看到我們人要做的事，必須格外謹慎行事。

- (06) *Ma'aq dau ata bunun si-va'angan a, namikanaang dau.*
什麼 我們 人 遇-*va'ang* 不順利；變壞

如果我們遇到 *va'ang*，會發生不好的事情（不順利）。

va'ang 像是一個對族人的警訊，只要遇到或與 *va'ang* 接觸了，都需要小心且注意，這不像 *qanitu*（巒群方言）有明確的生病或去世的事件，而是更廣的對外來發生一切的提醒。對 *va'ang* 討論都是受訪者親身經歷，和對 *va'ang* 的理解，也有族人說 *va'ang* 會出現在夢中，有時還會以已故親人的樣貌提醒你一些事情，這樣不同的形態或經驗到底代表著什麼意義，受訪人松阿讓（*Abu Isa'avu*）進一步解釋說 *va'ang* 出現的意義：

Va'ang 是預先見到我們人要做的的事情，必須格外謹慎行事。如果遇到 *va'ang*，會發生不好（不順利）的事情。

這樣的解釋意義，族人們都會說遇到 *va'ang* 會發生不好的事情，所以 *va'ang* 會傷害人，以上的討論 *va'ang* 較像是提醒族人的機制，所以松阿讓（*Abu Isa'avu*）才會說遇到祂之後必須格外謹慎行事，而出現在夢中的形式就很像布農族夢占的意義，但這樣的討論和樣本數極少，筆者還不能斷定它與夢占的關係，唯一可以確定的是它是提醒、警示和預警的意義，甚至無好壞等意思。

（二）*susas*

susas 出現的地點在水中、或河川，訪談王田阿娥（*Sani Tanapima*）說這種 *qanitu* 住在水中，部落族人都認同這樣的說法，對於 *susas* 形象訪談者松阿讓（*Abu Isa'avu*）、王田阿娥（*Sani Tanapima*）、金顯忠（*Tiang Subalian*）和王金蓮（*Mua Takiludun*）都說它只有頭沒有身體，頭髮特別長，與《蕃族調查報告書》（2008）也有此紀錄，而書中還記載祂們不會害人，遇到祂會生病，田野中也沒有聽過傷害人的事件，但是有遇到它會引發的後續事件，王田阿娥（*Sani Tanapima*）更詳細地說明生病與遇難的分別：

只有頭，頭髮很長，然後都是在水面上，露出一對像眼睛的部分，只要人家看到了，一定會被水沖走死掉。而遇到祂們生病是一定會的。

那 *susas* 為何只出現在水中，而祂跟水、溪流的關係，這部分松阿讓（*Abu Isa'avu*）補充說明：

Susas 是個人名，是一位溺水身亡的人，所以祂總會出現在水、河川，族人也都是在那附近遇到祂的，祂的頭髮很長，會用頭髮將人綁起來。在水中我們只看到祂的頭以及頭髮散在水中，祂喜歡在水裡。

Susas 有明確的樣貌和會出沒的地點，而祂對族人的傷害有直接和遇到祂之後需要注意身體狀況，或是對水、溪流要格外謹慎，所以族人還是會以 *susas* 來告誡從事水上相關活動要特別留意，目前唯一的差異是族人對從事水上活動的人說要小心 *qanitu*，而 *susas* 的名稱很少直接作為提醒的主詞，這可以從生活環境的改變，基督信仰對於 *qanitu* 的負面影響，族人對於 *susas* 的認識愈來愈少有關。

(三) *kanasilis*

松阿讓 (Abu Isa'avu) 說道：

Kanasilis 常出現在懸崖峭壁，而離明德部落最近的懸崖也有，因為有人在那死亡。

族人對 *kanasilis* 的形容特徵都是紅色眼睛和紅色的嘴巴，主要報導人金麗娟 (*Duhua Ispasuqan*) 說祂長相像人，卻因為紅色的眼睛和嘴巴特別嚇人，王田阿娥 (*Sani Tanapima*) 耆老述說著長輩告訴祂的記憶：

祂像人，因為眼睛和嘴巴為紅色，所以這個 *qanitu* 我們稱祂為 *kanasilis*。

筆者試著追問紅眼紅嘴與祂名稱的關係時，族人們的相同答案都是長輩告訴他們的，他們說自己沒見過，他們卻再三地向我確定，長輩們是有真的親眼見過。

雖然外觀族人們所描述的相同，但對於祂的形體形容只說非常像人，在《蕃族調查報告書》(2008) 卻清楚寫著 *kanasilis* 身軀巨大，高度約有六到九公尺，而且外型十分像人，這樣的形容如巨人，但沒有族人說遇到祂之後會發生不幸，只有對祂驚恐的長相避而遠之，卻沒有需要注意，出現了別於其他詞彙會影響族人生命安全的詞彙，但族人對祂的外表卻是戒慎恐懼的。

(四) *banbantangia*

banbantangia 從語意來了解是一個有著又厚又大耳朵的未知生物。或是直接稱它為大耳鬼（鄭恆雄 2017）。張玉發牧師卻認為此稱為戲謔他人的稱呼，以上的解釋都值得思考，但我們從族人的生命經驗來解釋這名稱。

部落族人金顯忠（*Tiang Subalian*）和王金蓮（*Mua Takiludun*）都記得兒時長輩會對他們說晚上不要在外閒晃，*banbantangia* 會抓你，主要報導人金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）描述：

Banbantangia 喜歡在夜晚捉小孩，大人時常告誡小孩天色暗了不要亂跑，不然會被 *banbantangia* 捉，再加上祂的耳朵與一般人不同，也可以稱祂為 *minpakaliva*，有與眾不同的意思。

這敘述為部落族人共通的描述，其中金麗娟（*Tuhua Ispasuqan*）將祂稱為 *minpakaliva*，*minpakaliva* 有與眾不同的意思外，更準確地從語意來說 *minpakaliva* 有怪異之事的涵義，所以發生這樣的事情或是小孩消失的事件對族人來說是未知且詭譎的事件，松阿讓（*Abu Isa'avu*）說它除了有雙大耳朵，還喜歡偷聽人談話，更喜歡抓落單的小孩，用耳朵將小孩帶走，而祂害怕狗吠，除此之外，有值得思考的描述：

祂從小耳朵就不一樣，人家都稱祂 *banbantangia*，遇到祂不會說話，用這個名稱笑祂，但祂不是人（*bunun*）。

而祂外表除了耳朵寬大外，《蕃族調查報告書》（2008）寫祂不吃人，而族人遇到祂也不像前面討論的會有傷害或遭受不幸之事，但祂喜歡抓小孩，所以總是叮嚀小孩，但年輕族人甚至認為這是長輩為了管教孩子所編造的未知形像。從這裡可以看到世代間對祂認識的差異。

(五) *hacinis*

對於 *hacinis* 王順良 (*Sai Takiludun*) 牧師有個兒時記憶，她的堂妹被 *hacinis* 帶走過，全部落的人都在找，隔了一天終於找到堂妹，但她滿身臭味，有族人描述被 *hacinis* 帶走的人會吃土或吃其他平時人不會吃的東西，王牧師 (*Sai Takiludun*) 記憶中除了堂妹的事件外，王牧師 (*Sai Takiludun*) 的長輩也被帶過，而 *hacinis* 的形像會是你熟識的人，或是長輩、老人，祂也不會害人和傷害被帶的人，就是會被帶進山中，而且專門走很陡峭、危險的地方，親身經歷的人說這樣的過程像做夢、夢遊，會突然驚醒，回過神才發現自己怎麼在這裡。

受訪者王金蓮 (*Mua Takiludun*) 也常常聽到長輩討論祂，所以她也說小時候很常發生，全部落的人都會幫忙找，有些會順利尋回，但有些卻失蹤，甚至死在山中，這樣的狀態真的很像夢遊。

這些經驗和記憶都提到 *hacinis* 有形像，而被帶走的族人會有像失智、失神般的行為怪異，很多時候都是數天才找到人，族人的感受都說像夢遊，經常是被族人的聲音或槍聲驚醒，所以這名稱對於族人來說有很大的心理壓力，和對於親友遇到 *hacinis* 事件後心有餘悸。

(六) *dandav*

這稱呼族人都有聽過，但對她的印象、記憶卻不深，主要報導人金麗娟 (*Tuhua Ispasuqan*) 對此稱呼有以下敘述：

祂如人形，很高很大的 *qanitu*，長得很醜，以前都認為是老人家用來嚇唬小孩子的，但祂喜歡吃小孩，所以族人其實是很怕祂的。

這樣描述在《蕃族調查報告書》(2008) 中也有提到，甚至以一個故事的方式呈現如下：

祂身軀大，喜歡吃小孩，族人會僱用它，而過去曾有 *dandav* 吃了

雇主的小孩，雇主殺了祂，並將祂火化，之後就未再出現了。

以上這兩個對 *dandav* 的敘述，可以知道祂外形像 *kanasilis* 如巨人，但 *dandav* 是會吃人的，而後則的文獻也可以看到祂與族人的關係，過去有一段故事，但筆者在田野中詢問並無人談到相同或類似的故事，但對祂的感覺都是害怕，甚至對筆者說不應該談論祂。

(七) *tankalilis*

這個名稱極少族人知道，但在《蕃族調查報告書》(2008)中記載 *tankalilis* 有很長的牙齒，生性喜歡吃人。全正文 (*Lian Suqluman*) 校長說祂是個巨人，雖然沒有過多的描述，但他說祂也是 *qanitu* 的一種，更從這詞彙提出值得省思的問題：

Tankalilis 是 *qanitu* 相關詞彙，但其實不能跟 *qanitu* 相提並論，因為 *qanitu* 沒有人形容過它的形體，我們只用中文來對照，而它只是鬼，可是沒有人看過 *qanitu* 的樣子，那如果稱它為妖怪、怪物適合嗎？所以我覺得 *tankalilis* 是 *qanitu* 的一種，卻不能認為它跟 *qanitu* 是相同的東西。

雖然沒有多描述 *tankalilis* 的樣貌等其他事情，從《蕃族調查報告書》(2008) 記載，和族人鮮少知道此詞彙，可以說 *tankalilis* 這名稱在部落、與族人語言使用上，和記憶中逐漸被遺忘。

上述可以看到筆者進一步研究 *qanitu* (巒群方言) 相關詞彙，而研究的過程中筆者發現 *qanitu* (巒群方言) 是個集合名稱，是個大的概念，這些集合的名稱，都有完整且嚴謹的架構，這呈現一個概念，此概念可能是布農族核心的且重要的價值觀，這些詞彙代表著 *qanitu* 細緻的多元樣貌。

過去討論 *qanitu* (巒群方言)，或翻譯稱為「鬼」、「精靈」等，將會同質化 *qanitu* (巒群方言) 詞彙之間的差異，也單一化了 *qanitu* 的涵義，*qanitu* 相關詞

彙 (*va'ang*、*susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*hacinis*、*dandav*、*tankalilis*) 證明了 *qanitu* 有多重的意義，雖然這詞彙對完整討論 *qantiu* 來說依然有限，但從明德部落以及族人記憶與經驗蒐集這些詞彙，足以說明族人對 *qanitu* 此概念並不陌生，訪談中族人的年齡層其實也不大能分辨對此認知的斷層和差距。有趣且值得注意的是訪談中族人常以「過去老人家才知道。」和「信耶穌就沒有了」這句話回絕筆者，或在訪談後以此兩句話做結尾，反觀他們所談論的 *qanitu* (巒群方言) 豐富的知識著實矛盾，這樣矛盾的現象在田野中很常見，這其實一再反映了基督信仰與傳統信仰重要概念 *qanitu* 的關係。

二、*Qanitu* 的形象

從田野訪談資料中看到族人對於 *qanitu* (巒群方言) 多樣的形容，且有許多 *qanitu* (巒群方言) 相關詞彙，在田野訪談與觀察的過程中明德部落族人的經驗與記憶有許多雷同的地方，*qanitu* 是中性詞，是可以分「好的」與「壞的」，這樣的經驗與馬淵東一 (1951) 黃應貴 (1992) 的研究相同，有著二元存在的思維，而這些相關詞彙的狀態卻非常自由，像 *susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*dandav* 和 *tankalilis* 是有固定形象的，*qanitu*、*va'ang* 和 *hacinis* 沒有固定形象的，而有固定形體的都有固定的出沒地點，沒形體的像是無所不在不受地理空間限制，解釋上非常豐富和多元。布農族群對於自己與外在事物關係的解釋是有其能動性的 (楊淑媛 2006)。這些解釋都由族人個人親身經驗，或者聽過其他人親身經歷的故事，但對這些討論深信不已。

筆者從部落族人對 *qanitu* (巒群方言) 的 *masiha* 「好」、*madikla* 「壞」語意來建構 *qanitu* (巒群方言) 形象，並以族人對於 *qanitu* (巒群方言) 相關詞彙 (*va'ang*、*susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*hacinis*、*dandav*、*tankalilis*) 進行分類，依據個別詞彙的故事或經驗來呈現其語意，建立表 3-5 將其圖像化：

表 3-5 *qanitu* 相關詞彙的關係

程度	Madikla (壞的)	Masihal (好的)	
詞彙	Qanitu Va'ang Hacinis	Qanitu Kanasilis Susas Dandav Tankalilis Banbantangia	Qanitu

資料來源：筆者整理自製成表。

以 *Madikla* 「壞的」和 *Masihah* 「好的」作為語意範圍，過去的文獻（方均瑋 2016；楊淑媛 2006；Coe 1955）也都有相關的描述，從文獻和布農語得到 *qanitu* 本身原有好與壞的分別。先從 *Madikla* 「壞的」的概念談起，*Madikla* 「壞的」是族人故事和經驗中除了害怕，還會警戒和避免，多半是伴隨不幸事件發生。遇到 *qanitu*（巒群方言）在過去傳統信仰中需要找薩滿或祭師處理，不然會生病，發生不好的事，嚴重的甚至死亡。過去部落族人學到傳統信仰儀式的還會以 *qanitu*（巒群方言）抵禦他人。*Va'ang* 則像是預知夢或是先知的概念，族人經驗談說這樣的接觸都將要發生不好的事情，所以極需避免。*hacinis* 像是一個夢遊的狀態，或者以視親人的形象帶人入深山，而祂怕槍聲，所以族人都會用槍聲嚇跑祂，而遇上祂生還的人少之又少。

分類於 *Madikla* 「壞的」和 *Masihah* 「好的」中間的相較之下是多數。*qanitu*（巒群方言）屬中性詞，本身就是具包容性，且範圍廣，這些詞彙是 *qanitu*（巒群方言）概念中的其他形式。當中有 *susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*dandav*、*tankalilis* 皆有固定出現的場所，族人會在這些地點與到祂們，有些族人的經驗視就看到沒有發生事情，也有族人說遇到祂們會發生不好的事，但多半是族人遇到沒發生事，但都因為 *susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*dandav*、*tankalilis* 怪誕的外型嚇到，值得關注的是特別在說這些詞彙時的敘述內容都相當具體，對於祂們的外表、行徑和喜惡族人都能清楚說

明，但對於未知事物族人依舊希望能避而遠之，彼此之間能相安無事是最好的。

Masih「好的」就是族人不需要懼怕的，田野調查中與族人訪談過程中只有 *masihal qanitu* 語意及概念，傳統信仰中 *qantiu*（巒群方言）為信仰核心，族人會透過傳統信仰 *masihal qanitu* 保護自己、治療等，所以對部落族人來說這時的 *qanitu* 是好的，卻無好的 *qantiu* 相關詞彙。

綜觀依 *masihal qanitu*「好的亡靈」和 *Madikl aqanitu*「壞的亡靈」的語意和與之相關的詞彙，*qanitu*（巒群方言）語意為「鬼」和「亡靈」更為貼切，這樣語意的建構可以看到布農語建構的 *qanitu* 形象，這形象在明德部落布農族概念中偏負面，但過去研究或討論 *qanitu* 語意為極為負面的「惡鬼」、「魔鬼」無法在這架構圖中成立。這架構圖也表現了 *qanitu*（巒群方言）的意義是人對於生、死和超自然力量的描述，對於文化是極為重要的概念，可以清楚理解人從哪來死後去哪裡，而與未知的靈性層面的互動。

Qantiu（巒群方言）語意及概念有正、負面，無正面的詞彙或使用，研究目前所蒐集的詞彙語意屬中性詞但概念偏負面，從談論中看到 *qanitu*（巒群方言）和相關詞彙與族人的記憶、生活圈和理解未知事物緊緊相扣，但面對 *qanitu*（巒群方言）更多的是極為負面的形象，對於族人來說它像是最熟悉的陌生概念，是不是就如族人所說的「信耶穌之後就沒有了。」這麼絕對嗎？語言的使用語意及概念與基督教的關連又是什麼呢？這樣極為矛盾的現象是族人對於 *qanitu*（巒群方言）和其他詞彙的反應，也是訪談中族人呈現的狀態。

第四節 小結

本章討論部落族人所使用的 *qantiu*（巒群方言）語意，從人、傳統信仰和 *qantiu*（巒群方言）作為開頭，1938 年日本集團移住將巒社群移入現今明德部落，部落內傳統信仰依舊使用於族人日常生活中，由於日人將不同巒群、郡群放於同一地點，*liskaqanitu*「傳統信仰」成為保護自我群體和防禦祂者的方法，所以筆者可以在明德部落蒐集到對於薩滿儀式熟悉且具經驗的耆老和族人，這些故事中除了 *qanitu*（巒群方言）詞彙外，還有許多 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙。筆者分析 *qantiu* 語意將分成兩個部分，首先是了解 *qanitu*（巒群方言）詞彙本身所代表的涵義，再來討論 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙代表 *qanitu*（巒群方言）什麼樣的概念。

Qanitu（巒群方言）本身有 *masihal qanitu* 與 *madikla qanitu*，還有許多部落族人常說的詞彙，如：*Qanituan*（*siqanituan*）、*liskaqanitu*、*minqanitu* 這些都是 *qanitu* 的衍生詞，語意直指 *qanitu*（巒群方言）是布農族人死亡後的狀態，祂與死有所關聯，語意上筆者認為稱為「亡靈」。

族人以 *qanitu*（巒群方言）為信仰中心，是祖靈信仰的核心，族人依舊會畏懼祂，在傳統儀式上 *qanitu*（巒群方言）是會幫助族人治病等，和理解日常中發生的未知事物，從治病或薩滿用來保護自己的概念，*qanitu*（巒群方言）有「好」的意思就是 *masihal qanitu*「好的亡靈」，而畏懼是因為薩滿也會使用 *qanitu*（巒群方言）進行詛咒，這樣的行為族人是害怕的，而這表示了傳統信仰中 *qanitu*（巒群方言）有不好的意思就是 *madikla qanitu*「壞的亡靈」，過去的文獻（方均瑋 2016；楊淑媛 2006；Coe1955）也都有相關的描述，從文獻和布農語得到 *qanitu*（巒群方言）本身原有好與壞的分別，上述討論也已充分證明這件事。

進入第二部分，用上述相同的方式討論 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙，這些 *qanitu*（巒群方言）詞彙（*va' ang*、*susas*、*kanasilis*、*banbantangia*、*hacinis*、*dandav*、*tankalilis*）都有獨特且具體的概念，都統稱為 *qanitu*（巒群方言）這代表了 *qanitu*（巒群方言）是個集合概念，並且具有多重的意義，更是

明德部落族人對外在未知事物理解的知識體系，也回應了楊淑媛（2006）對於布農族對於認知與建構的自由度非常彈性。如方均瑋（2016）對於未知事物經驗式的詮釋。

筆者定義了明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）語意，想將前兩個以 *qanitu*（巒群方言）不同面向的語意分析（*qanitu*（巒群方言）和 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙），放在一起討論。筆者建立 *qanitu* 語意概念表（參閱表 3-5；頁：123），可以看到此表格呈現了 *qanitu*（巒群方言）的能動性，牠有著多重意義和細節的詞彙，各個詞彙都表達了 *qanitu*（巒群方言）每一個獨立的解釋面向，是一個完整的知識體系，反之，也可以看到整體偏負面，沒有 *masihal qanitu* 的相關詞彙。

過去以 *liskaqanitu*「傳統信仰」為主要信仰的布農族來講值得探究，過去研究都已「轉宗」來討論，筆者想以不同視角和研究方法來討論，以傳統信仰核心概念 *qanitu*（巒群方言）語意、概念的轉變論述，筆者認為可以從當代基督宗教信仰的影響為討論的主軸，語意和概念的轉變，更可以由布農族語聖經、聖詩分析得到證實，筆者會有此想法出於田野觀察經驗發現基督教和基督教義一直阻擾著討論 *qanitu*（巒群方言），除了表面族人避而不談，在討論時「鬼」、「魔鬼」這些語意常常干擾著部落族人討論 *qanitu*（巒群方言）。

第一章明德部落歷史沿革中基督教未到明德部落，部落內傳統信仰為未斷過，當 1950 年代基督教進入明德部落，族人當時也面對「轉宗」的挑戰，可以見到基督教進入部落和族人接受的脈絡，而這當中 *qanitu*（巒群方言）語意、概念也同樣遭受挑戰，才會呈現了本章明德部落布農族由語意建構的 *qanitu*（巒群方言）概念圖（參閱表 3-5；頁：123）的樣子，基督教傳教策略中如何對 *qanitu*（巒群方言）語意、概念的影響，是下一章會討論的主題，而變化的進程與過程也值得關注。

第四章 部落與族人呈現 *hanitu* 概念的改變

明德部落歷經兩次（1929、1938）日治時期集團移住，加上日本政府管理，原來的生活習慣與環境都改變了，原在 *mai'asang* 「祖居地」不會同住的郡群和巒群也被迫生活在一起，彼此的衝突也愈來愈多，當然也有互動、通婚和交流。兩群語言上差異不大，但細微的語音和詞彙的差別能輕易分辨族人所屬的方言別和方言的使用習慣，從語音的不同就可以辨識，像訪談時說 *qanitu* 的是巒群，反之說 *hanitu* 的則是郡群，這樣語音的區別會因為受訪者年齡下降而愈來愈模糊。這樣的差異卻不影響族人進一步解釋 *qanitu*（巒群方言），或是族人生命的記憶與經驗大致相同，族人反對提到和討論 *qanitu* 說法也一樣，在當代基督教信仰中的「矛盾」也相同。

語言的改變是一件很自然的事情，布農文化中 *qanitu* 概念的改變也可以視為一件自然的事，但是從過去的文獻到當代不同身分的族人對於 *qanitu* 的看法有很多值得深思的地方，例如族人對於 *qanitu* 的認知，與基督長老教會翻譯的族語聖經的認知就不同，以及基督教徒不談此概念，族人卻有著過去的記憶，在日常生活中的經驗，族人更是樂於討論，而避而不談的現象又是如何？探究語言改變有助於族人認知的釐清，梳理此概念轉變的脈絡更是意義重大。

Qanitu 的轉變可以從兩個觀點切入，第一是 *qanitu* 屬於布農語的詞彙，所以其改變可以從語用和語意來研究，外來宗教為了傳教將語意改變，這需要證據。第二是從語言呈現的文化概念，可以看到這些詞彙連結著明德部落布農族傳統信仰；人死後的狀態；未知事物和超自然等概念，如果如聖經和聖詩所呈現的，或是部分族人所說的「過去老人家才知道」、「信耶穌就沒有了」的話，為何前幾章的內容會有如此多且豐富的語料和故事，除了記憶猶新，更是很願意分享的，這中間是不是有需要釐清的部分，才更能體現現在族人對這概念的看法。

本章就是要討論部落、族人對此概念的轉變，為何改變，轉變代表了什麼，而這樣的過程對部落、族人的意義，所以主要分成三節來回答這些疑問。

此章分為三小節，第一節聖經與聖詩裡的 *hanitu*（郡群方言）語意為主要

分析資料，從聖經公會翻譯和族人創作中理解 *hanitu*（郡群方言）與基督信仰的關係，族人如何理解和認知 *hanitu*（郡群方言）在這當中的意義。第二節延伸第一節的語料中發現基督教族書面化 *hanitu*（郡群方言）的涵義，討論其意圖，回應族人的感受和心中的形象，意義在闡述聖經轉譯和族人概念上的不同，從語言的語意和文化概念上做討論。

第三節以 *qanitu*（巒群方言）意識的變化，也回到過去原有信仰，與至今布農族看法，來討論這樣的概念轉變後的意義，是否並無變化，或是有了新的意義，還是對布農族人來說這概念已被取代，而明德部落布農族對於人和 *qanitu*（巒群方言）關係為何，這需要進一步探究，也可以從中得知族人是如何思考和詮釋的，而非對於 *qanitu*（巒群方言）的轉變只是外部單方面的接受，也展現族人內在思考的能動性，而內部是怎麼面對和處理這轉變的。

第四節收冗整章的討論，綜觀以上討論，對於這章呈現 *qanitu*（巒群方言）概念改變做出回應，並簡單扼要的將這章想討論的想法，和提出的疑惑一一回答，更聚焦在 *qanitu*（巒群方言）語意的改變，更明確的說明 *qanitu*（巒群方言）語意已經改變了，對部落、族人或這所代表著什麼意義。

第一節 聖經與聖詩中的 *hanitu*

此節主要蒐集明德部落族人所使用的基督教族語聖經、聖詩和翻譯文本，台灣基督長老教會與台灣聖經公會出版許多基督教布農語譯本，可參閱李台元（2016）對於族語書面化研究中有紀錄，所分析的經文翻譯文本以南投明德部落族人在教會或日常所使用的，以及族人提供的為主，整理其內容以及比較、分析。

討論布農族 *qanitu*（巒群方言）語意與意義時，都以筆者自身布農族方言別的巒群方言來呈現，但在進入西方基督宗教的脈絡時，無論在布農族語聖經的書寫，或布農族語聖詩的傳唱都是以布農族郡群方言 *hanitu*（郡群方言）來呈現，前面有說明 *qanitu* 和 *hanitu* 並無差異，但筆者為了完整呈現西方基督教下書寫的真實樣貌，此節談及聖經或聖詩的內容時皆用 *hanitu*，如有用 *qanitu* 書寫的文獻就會依原著呈現，這也看到布農族郡群方言在基督長老教會傳教的過程中是被放在主要的布農族使用語言。以郡群方言書寫為主的聖經會影響明德部落巒群和郡群方言使用者多少，本論筆者從語意上討論。

第二章回顧了布農族相關研究，直指布農族文化的核心為 *hanitu*（郡群方言），從年代及各個學者的看法，清楚看到（郡群方言）概念與部落信仰基督教出現理解上的差異，尤其在語意的部分，筆者以明德部落信義長老教會傳講教義所用的聖經及聖詩作為分析的文本，並製成表 4-1，從這些文本中釐清 *hanitu*（郡群方言）語意翻譯的過程，在基督長老教會文本中談論 *hanitu*（郡群方言）變化。

表 4-1 明德部落使用的基督長老教會教文本

分類	年代	作品名稱	使用文字	備註
聖經	1958	聖書	日文	日本聖書協會出版
教學	1958	布農話入門	注音字	台灣基督教山地文書委員會出版
聖詩	1958	布農四部合唱聖歌集	注音字	張玉發牧師、胡文池牧師合作出版

				共有 140 首。
聖詩	1964	聖歌集	注音字	台灣基督教山地文學委員會
聖經	1973	布農語新約聖經	羅馬字 漢字	聖經公會出版
聖詩	1975	讚美詩 Pisusling	羅馬字 漢字	台灣基督長老教會布農聖詩委員會
聖經	1983	布農語新約聖經	羅馬字 漢字	是 1973 再版 長老教會獨立翻譯完成
聖詩	1984	布農聖詩	羅馬字	台灣基督長老教會布農聖詩委員會
聖詩	1993	布農奮興歌集 Malas Bunun tu Huzas Tamasaz	羅馬字	原版 1949 年為胡文池牧師著， 1988 年司明山牧師編譯，於 1993 年再版，2019 年全正文校長整理 再出版。
聖經	2000	布農語聖經 Tama Dihanin tu Halinga	羅馬字	1947 開始籌備，長老教會 翻，聖經公會協助。 短舊約和新約合訂本。
聖詩	2008	布農聖詩 (bunun tu huzasing)	羅馬字 漢字	台灣基督長老教會布農聖詩委員 會。

資料來源：筆者蒐集整理製成表。

在 *hanitu*（郡群方言）語意的使用，外族學者多半將它稱為「精靈、靈魂」，黃應貴（1992）對於 *hanitu*（郡群方言）在基督長老教會的語意為「惡魔、撒旦和鬼」，黃應貴並說這樣的使用是布農族用原有觀念的翻譯及確認，但當時 1983 年台灣聖經公會再版的布農語新約聖經中 *hanitu*（郡群方言）語意是「魔鬼」，而撒旦則是表音為 *satan*，更沒有鬼的意思，甚至從黃應貴的研究中並沒有看到族人將 *qanitu*（巒群方言）的語意及認知是「惡魔、撒旦和鬼」情形。我認同聖經翻譯影響了 *hanitu*（郡群方言）語意，但如何的影響是本章的重點，有許多本族學者或本族牧師依然對 *hanitu*（郡群方言）有其他語意的呈

現。在明德部落的族人也常常出現在教會相關活動中，例如上主日禮拜、家庭禮拜等，和教會活動外，例如婚喪喜慶、日常生活，對 *hanitu*（郡群方言）的看法有些差異，這樣的現象從兩位布農族牧師張玉發牧師和余榮德牧師於 2016 年出版辭典可以看到，前者出版《巒群布農簡易辭典》語意為「祖靈、靈魂」，後者著《丹群布農族語詞句典》語意為「鬼魅、魔鬼、撒旦」，相較之下語意不同，認知也不一樣，所以需要釐清族語聖經中 *hanitu*（郡群方言）的語意是重要的，李台元（2016）在討論台灣原住民族語言書面化過程中族語聖經的翻譯，可以看到族語聖經翻譯的過程，而過程中語意也不斷的在改變。布農族的 *hanitu*（郡群方言）是否也是如此，會造成什麼影響，而這影響是否影響了只有一間基督長老教會的明德部落，和改變了以信義基督長老教會為信仰重心的明德部落族人。

以聖經、聖詩中 *hanitu*（郡群方言）語意與意義出發，過程中也訪談部落族人牧師和聖詩創作者，從他們的觀點補充對於聖經、聖詩的看法，而過程發生了什麼轉變或意義。族語聖經是制式且有規模的翻譯過程，族語聖詩的翻譯較為自由且彈性（參閱頁：140），更多是族人牧師創作的作品，探究這部分分成兩個階段，第一階段以基督長老教會聖經翻譯脈絡和內容，呈現 *hanitu*（郡群方言）語意，第二階段從聖詩來看 *hanitu*（郡群方言）語意，再將這兩種文本分析與比較，了解此聖經、聖詩兩階段的書面化的過程，最後綜合討論，呈現信義基督長老教會與明德部落族人文字化過程中 *hanitu*（郡群方言）的語意和意義。

筆者語料來源的聖經、聖詩是明德部落族人所提供的為主，其分類參考李台元（2016）以經文的角度分為 3 類，聖經、彌撒經文、聖詩（聖歌），在明德部落沒有天主教會、也未有天主教傳教士到此傳教，所以資料沒有彌撒經文，加上台灣天主教會的聖經與聖歌翻譯大多是神父獨力完成，鮮少與聖經公會合作翻譯（李台元 2016）。卻有當時台灣基督長老教會為了教族人讀經的語言教學讀本，所以分成聖經、聖詩和教學（參閱表 4-1）。

一、聖經翻譯的 *hanitu* 語意

從田野所收集到的聖經年代分別為 1958 年《聖書》、1973 年《布農語新約聖經》；1983 年《布農語新約聖經》為 1973 年的再版和 2000 年的《布農語聖經》。先由聖經翻譯歷程開始，簡述台灣聖經公會、基督長老教會和田野資料（布農族語聖經）的關係，探究基督教與族人在翻譯進行中的角色關係和操作模式，再者依不同年代的聖經經文分析 *hanitu*（郡群方言）呈現的語意，最後觀察和分析這其中的變化。

（一）翻譯歷程：聖經公會²⁹與基督長老教會

這部分會主要簡述這兩個單位，他們與族語聖經的關係密不可分，加上田野所蒐集的材料《布農語新約聖經》（1973）和《布農語新約聖經》（1983）由聖經公會出版，《布農語聖經》（2000）則由長老教會翻譯出版，聖經公會協助發行，這裡可以看到聖經翻譯由聖經公會轉由長老教會主導的過程。

台灣聖經公會屬於聯合聖經（UBS）公會³⁰成員之一，所做的工作是翻譯、推廣和出版基督教聖經，台灣聖經公會出版的本土聖經³¹原住民族語言 8 種，布農語是其中一個，和布農語直接的關係是 1952 年由香港聖經公會出版羅馬字〈馬太福音〉，李台元（2016）研究提到當時出版品受到國家嚴格查禁，甚至到信徒家沒收此書（樂歌安，督達里茂 2016），所以這書較難取得或已散佚。

為了解聖經公會與長老教會在聖經翻譯的關係，2015 年 12 月 15 日與戴智偉教授親自到聖經公會訪訪問了梁望惠牧師（博士）和麥煜道牧師，這兩位牧師長時間參與和關注原住民族聖經翻譯，訪談關於布農聖經翻譯過程，他們回道：

²⁹ 1956 年設立為香港聖經公會成立台灣辦事處，名稱為「香港聖經公會台灣辦事處」，於 1960 年更名為「台灣聖經公會」，1970 年更名為「中華民國聖經公會」，2003 年正名為「台灣聖經公會」（李台元 2016）。

³⁰ 聯合聖經公會，The United Bible Societies（UBS），於 1946 年成立，是一個聯繫世界各地聖經公會的全球性組織。資料來源：聯合聖經公會網站（<https://www.unitedbiblesocieties.org/>）

³¹ 台灣島上除了漢語外所使用的語言，分別有台語羅馬字聖經（Amoy Romanized Bible）、阿美語聖經（Fangcalay Cudad）、排灣語聖經（Kai Nua Cemas）、布農語的聖經（Bunun Bible）、泰雅爾語聖經（Tayal Bible）、太魯閣語聖經（Truku Bible）、達悟語聖經（Seysyo No Tao）、魯凱語聖經（Rukai Bible）和客語聖經（Hakka Bible）。資料來源：台灣聖經公會網站（<http://www.bstwn.org/bible-tw.htm>）。

台灣原住民翻譯主動權是在各地方的長老教會中會，中會下又分各個教會(通稱小會)，每個原鄉有數個小會，而翻譯聖經者都是由中會³²找小會³³中對本民族語言有興趣、年長者、擔任教會幹部者等成立翻譯小組，然後聖經公會會提供要翻譯的族群支持(經費或設備等)，而梁牧師和麥煜道牧師來指導這些翻譯者在語言學或相關領域的知識，細部的過程是由翻譯小組有經驗者先直譯，再來提出與小組成員討論，再請教友閱讀提出有問題的地方在進行修正。他們也介紹現在聖經公會翻譯聖經的軟體，這可以使以往的翻譯工作更為便利。

筆者與梁牧師、麥煜道牧師訪談過程中提人他們都願意回答，但對於筆者想進一步了解訪談中所提到的翻譯軟體和聖經概念的轉換問題，梁牧師和麥煜道牧師並沒回覆。合理的解釋是該技術是聖經公會的智慧財產，與布農族各中會的共識，所以這部分不願多談。這樣的合作翻譯模式李台元（2016）的研究分類中稱作「集體共同翻譯」，但這樣的翻譯模式不是固定不變的，不同時代的聖經翻譯歷程都有些微差異。

在聖經公會之前其實基督長老教會就有相關族語文獻，《台灣基督長老教會原住民宣教史》（2016）詳述了 1946 年長老教會為了向布農族傳福音，孫雅各牧師差派胡文池牧師到關山，學習族語，胡牧師受到孫雅各牧師的感召前往布農族地區傳教，胡牧師作為布農語文字化的開創者，成為之後影響布農族長老教會、布農語聖經的重要人物，甚至為之後的聖經翻譯奠定基礎。

聖經公會和長老教會對於布農語經文翻譯，這兩個單位的發展歷程不同，更沒有清楚的界線，如李台元（2016）提到聖經公會的「聖經翻譯計畫」中可以看到布農語聖經的時程，但台灣基督長老教會更早就開始了，而族人參與到實質翻譯更晚於這兩個單位，這部分會在之後討論。

³² 布農族分布廣，區域廣大，依區域分成三個終會，分別是布農中會、南部中會和中部中會，通稱中會，這是各中會建立的順序，反應出族人信基督教的時間和宣教的路線。

³³ 為各區域中會中各眾基督長老教會，通稱小會。

（二）聖經介紹：田野資料

首先討論《聖書》（1958，日語），無族語相對應的文獻，所以無法從中比較日文與布農語在談及 *qanitu* 時的語意有何差異和意義，其實早在 1948 年的水里基督教長老教會林雲山長老帶著日語聖經和歌本，進入中部布農族地區傳教，當時會帶日本聖經宣教，因為日本治理所以日語為族人和漢人溝通的語言，希望能達到宣教的目的。

《布農語新約聖經》（1973，羅馬字和中文）為台灣聖經公會出版，而在李台元（2016）所分類的族語聖經譯本中屬個人獨立翻譯，沒有紀錄作者資料，且是出於長老教會，但在同時李台元整理的族語聖經翻譯大事記中卻沒有記載，筆者認為是紀錄上有疏漏，這本聖經在明德部落較多使用是 50 歲的長輩，該年齡層的部落族人伍永山（*Qaisul Islituan*）牧師和全正文（*Lian Suqluman*）校長都認為這本聖經的翻譯較貼近布農族語言思維，相較於 2000 年出版的《布農語聖經》（羅馬字）讀起來比較流暢，而這本聖經 1983 年再版，被當時的長老教會視為完成第一本族語新約聖經的里程碑。

《布農語聖經》（2000，羅馬字）也是聖經公會出版，這本聖經在台灣聖經公會中的「聖經翻譯計畫」中有很重要的地位，像前面提到的〈馬太福音〉（1952，羅馬字）、《布農語新約聖經》（1973，羅馬字和中文）和 1983 再版的《布農語新約聖經》（羅馬字和中文）這些翻譯文本都只是聖經中部分篇章，《布農語聖經》（2000，羅馬字）是首次出版的短舊約新約合訂本布農語聖經。此本聖經是當代最多布農族所使用的聖經，也是明德部落信義長老教會從事基督教儀式時所閱讀、宣講和思考的文本。

這些聖經出現的歷程不同，但是皆由長老教會內的各中會和聖經公會互動下的產物，但唯一相同的是書寫的方言別以郡群（*Isbukun*）為主要語言，是不是方言人數的考量，還是翻譯群體的限制，該問題會在族人參與的部分釐清。

（三）族人參與聖經翻譯

在布農語聖經翻譯前，長老教會的胡文池牧師就已開始使用羅馬字書寫布農語。1947 年，胡文池牧師開始學習與整理布農語，創制羅馬字 17 個字母（李

台元 2016)。1949 年胡牧師在台東關山玉里長老教會舉辦聖經講習會（樂歌安·督達里茂 2016）。參加的多是花蓮台東布農族，參與的田光明（*Taupas Tanapima*）和張旺（*Laung Istasipal*）就是之後到中部明德部落宣教的族人，這時的族人參與只有宣教還沒參與到翻譯聖經的階段。

第一位參與翻譯聖經的是族人是張玉發牧師，在《台灣基督長老教會原住民宣教史》（2016）中提到胡牧師和張牧師從 1952 年由香港聖經公會出版《馬太福音》就開始合作，這樣合作契機是台灣聖經公會邀請促成的，其中 1958 年的《布農話入門》（注音字）是田野蒐集的文本之一請看下圖 4-1，而《布農語新約聖經》（1973）與《馬太福音》（1952）族人參與不同，李台元（2016）的研究紀錄指出《布農語新約聖經》（1973）本來是胡牧師自行編譯，之後張玉發牧師等其他族人加入並協助，最後由胡牧師和天主教貝惠德神父合作完成此書，在 1983 年由台灣聖經公會再版《布農語新約聖經》羅馬字和中文對照本，這也是田野中的資料和族人常用的聖經。

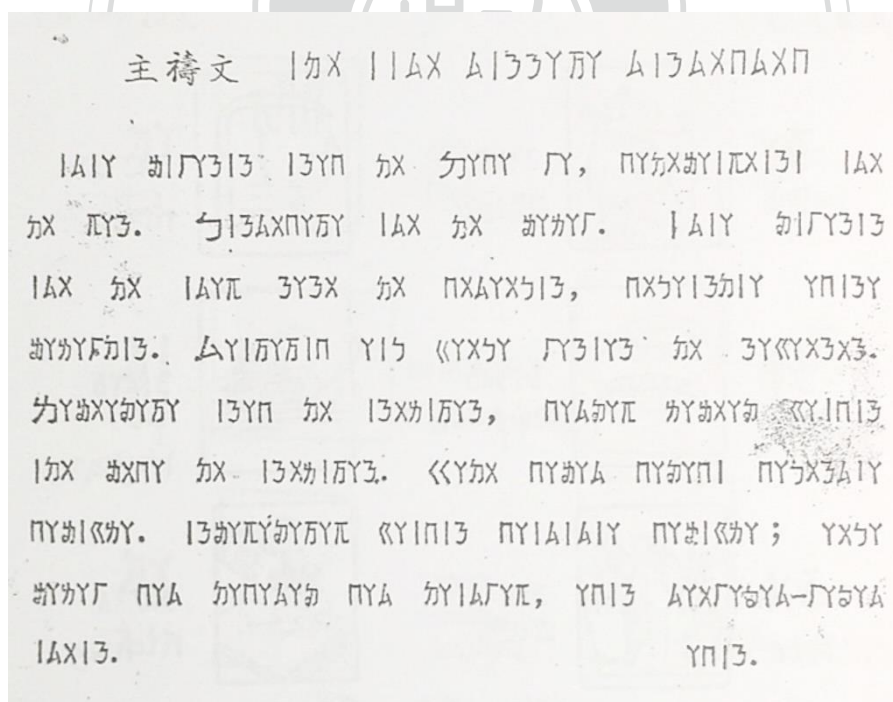


圖 4-1 《布農話入門》注音字拼寫的主禱文

目前部落族人所使用的是《布農語聖經》(2000 羅馬字)。這幕後推手是台灣高雄布農族顏有利(Ciang)牧師,他積極爭取聖經公會布農語聖經翻譯的機會,經過兩年的籌備和磋商,終於在1988年2月開始新版的布農語聖經翻譯工作(顏明仁 2010)。此聖經本來由中部、東部和南部各派翻譯團合作翻譯,中部與東部放棄此機會,顏明仁(2010)自己寫到當時年僅30歲仍就讀台南神學院神學研究所,獨自以8年時間完成翻譯,並於2000年出版。

從田野的文本來看族人參與其實是多線並行的,雖然還有其他基督教派像天主教,或其他族人翻譯聖經的經驗例如個人獨立翻譯等,沒有進行討論只因為在明德部落翻譯聖經的過程中沒有這些情況,部落族人更多的是參與聖詩的創作,和再版舊聖詩,但這些聖經是當代族人在基督教信仰中時常使用的,更是理解基督教教義和 *hanitu* 意義的重要文本。

(四) 經文的 *hanitu* 的語意

四本聖經中1958年的《聖書》日文聖經無族語相對應的文獻,所以無法從中比較日文與布農語在談及 *hanitu* (郡群方言)時的語意有何差異和意義,反觀布農族的「*dihanin*」和「上帝」在聖經翻譯中卻有許多討論,也指出「上帝」的概念,並非一開始以 *dihanin* 來表達(2016,李台元)。關於 *dihanin* 的翻譯胡文池牧師(1997)曾採用日文 *Kamisama* (かみさま),而在2000年出版的聖經又改為「*Tama dihanin*」,可以初步提出日文和 *qanitu* 有翻譯或是理解的過程,但目前無從考究相對應的日文語意。

另外三本聖經,相同的都是有羅馬字書寫,所以分析上有相同的基準,首先分別來看《布農語新約聖經》(1973)、《布農語新約聖經》(1983)和《布農語聖經》(2000)聖經中的「主禱文」³⁴其中一段馬太福音第6章第13節如下:

《布農語新約聖經》(1973);《布農語新約聖經》(1983)

(1) *Kaa tu punsain-un kaimin sian kuang,*

³⁴ 主禱文記載於《聖經》新約的《馬太福音》第6章第9節至13節與《路加福音》第11章第2節至4節,而教會多使用馬太福音的內容。

不要 ??? 被放於-表地方 我們 從 壞的
sidangkazavang kaimin sian hanitu.
 懇求拯救 我們 從 亡靈

我們不要被放在壞的，懇求從亡靈那拯救我們。

《布農語聖經》(2000)

(2) *Kaimin hai kaa tu papalanduu mas mihdi tu*
 我們 主題後標記 不要 COMPL 一直碰到 辛苦 ATTR
sinpatanam, katsuhisav kaimin sia makuangcia tu ima.
 所考驗的 請讓...回來 我們 從 壞的 ATTR 手中

不要我們遭遇試探的苦，請救回我們在（從）不好的手中。

這三個時期的聖經可以從個別所對應的中文聖經來看，1973 年、1983 年的族語聖經參照《和合本聖經》³⁵（1919 中文）是這樣寫「不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡（或作：脫離惡者）。」這裡的 *hanitu* 語意為「兇惡的、惡者」，2000 年的族語聖經參照《現中修訂版聖經》³⁶（1997 中文）這樣寫「不要讓我們遭受承擔不起的考驗，要救我們脫離那邪惡者的手。」例句(2)中原是 *hanitu*（郡群方言）位置，在例句(1)改為 *makuang* 為「邪惡者」，這將 *hanitu*（郡群方言）與 *makuang* 作為同一個語意解釋和使用。在原本的語意上 *makuang* 為壞的、不好的，而 *hanitu*（郡群方言）為「亡靈、鬼」，是不是也將 *hanitu*（郡群方言）負面化了，或強調其負面語意，而「兇惡、惡者和邪惡」在語句上給了具體的形象。但有趣的是在聖經中 *hanitu*（郡群方言）雖為負面，語意為「惡者、汙鬼和魔鬼」，卻不是「撒旦」，而撒旦在族語聖經中用 *satan* 拼音，這樣轉譯的意義，筆者認為是傳教上的策略。下表 4-2 為語聖經 *hanitu*（郡群方言）語意的呈現。

³⁵ 1919 年出版《和合本聖經》（Chinese Union Version）簡稱 CUV，其出版時間有分舊約和新約，這裡談論的是全書出版的聖經。

³⁶ 1979 年出版《現代中文譯本修訂版》（Today's Chinese Version），簡稱 TCV。原本的 1917 年出版《聖經》漢語譯本，同年參考教牧之意見的再出版品。

表 4-2 不同年代聖經中 *hanitu* 分析與比較

編號	年代	布農聖經	中譯	英譯 (KJV)	出處
1	1973	hanitu'in	惡者	evil	Mat_5:37
	1983	hanitu'in			
	2000	tangkuangaz	惡 (CUV)		
2	1973	hanitu	汙鬼	spirit	Mat_12:43
	1983	hanitu			
	2000	hanitu	汙鬼 (CUV)		
3	1973	hanitu	魔鬼	devil	Mat_4:1
	1983	hanitu			
	2000	hanitu	魔鬼 (CUV)		
4	1973	hanitu	魔鬼	devil	Joh_6:70
	1983	hanitu			
	2000	hanitu	魔鬼 (CUV)		
5	1973	satan	撒旦	Satan	Mat_12:26
	1983	satan			
	2000	satan	撒旦 (CUV)		
6	1973	satan	撒旦		Luk_10:18
	1983	satan			
	2000	satan	撒旦 (CUV)		

資料來源：筆者整理自各聖經製成表。

(五) *Hanitu* 語意的變化

De Busser (2018) 討論 2000 年聖經翻譯成布農語的過程，認為翻譯的策略有四種 (1) 外來語 (loanwords)、(2) 語意轉換 (calques)、(3) 重新敘述 (periphrasis) 和 (4) 概念轉移 (conceptual transfer)，接著來討論這三個時期聖經中 *hanitu* 的語意和變化。

上表 4-2 可以看到 *hanitu* (郡群方言) 的翻譯較為負面語意，可看例句

(1)，表中編號 1 中 1973 年、1983 年的 *hanitu*（郡群方言）加後綴 *in* 表示完成，這裡所要表達的是 *hanitu*（郡群方言）所說的話，所以 *hanitu* 是有身分和明顯的個體，在 2000 年聖詩上述編號 1 中，可見例句(2)，*hanitu*（郡群方言）便消失，但所替代的布農語也是負面意義，語句意思是出於那惡的、壞的和不好的，這無明顯的個體，表格中編號 2、3 跟 4 明顯的將 *hanitu*（郡群方言）中譯直接稱為「汙鬼、魔鬼」，但值得注意的是編號 2 的 *hanitu*（郡群方言）中譯為「汙鬼」，但在英譯（KJV）³⁷中卻稱為 *spirit*「聖靈」，似乎可以解讀成 *hanitu*（郡群方言）呈現中性意義，但筆者無法證明 *hanitu*（郡群方言）與「聖靈」直接和間接的關係，與「汙鬼」的關係較顯著和有證據，可以明顯看到 *hanitu*（郡群方言）負面的意義愈來愈明顯，De Busser（2018）也提出相同的見解，在他所分析的 2000 布農聖經中，*hanitu*（郡群方言）的基督教意義是 *devil*「魔鬼」、*demon*「惡魔」，其實與布農族語言中原本 *hanitu*（郡群方言）語意上的意義有所差異。在翻譯策略上屬於概念轉移（*conceptual transfer*），這樣的觀念轉移一定會保有原始含意。根據基督教神學框架重新詮釋與傳統布農族萬物有靈論有關的概念的原文（De Busser 2018）。*Hanitu*（郡群方言）為傳統信仰核心概念，直接概念轉化基督信仰也將被挑戰，而根據 De Busser（2018）的說法轉譯者為了不讓基督信仰為傳統信仰的延續。所以 De Busser（2018）進一步說明：

傳統的 *hanitu*（郡群方言）信仰（物體、動物或者已故人類的精神（靈魂））被映射到基督教魔鬼和惡魔上。

這也將可以解釋筆者分析聖經 *hanitu*（郡群方言）語意都統一和一直都為「惡者」、「汙鬼」和「魔鬼」，對於族語聖經中 *hanitu*（郡群方言）轉譯還需要進一步探究因為在某些程度上，De Busser（2018）提出的四個轉譯的方式，都有可能是重疊的，但這樣的討論也證明了聖經將 *hanitu*（郡群方言）負面化、單

³⁷ King James Version，縮寫為（KJV）或稱詹姆士王聖經，由英王詹姆斯一世的命令下翻譯的英文版本聖經，於 1611 年出版，自誕生至今一直都是英語世界極受推崇的聖經譯本，也稱為英王詹姆士譯本或英皇欽定本。

一化的事實。

二、聖詩創作的 *hanitu* 語意

從田野所收集到的聖詩年代分別為 1958 年《布農四部合唱聖歌集》、1964 年《聖歌集》、1975 年《讚美詩／*Pisusling*》、1984 年《布農聖詩》、1993 年《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》和 2008 年的《布農聖詩／*Bunun tu huzasing*》，這部分會加入 1958 年的《布農話入門》學習本一起討論，這樣的安排是因為該書的出版時間與《布農四部合唱聖歌及》相同，無論時代或族語的呈現都有其共同呈現和討論的意義。先由聖詩創作歷程開始，簡述台灣聖經公會、基督長老教會和田野資料（布農族語聖詩）的關係，探究基督教與族人在創作進行中的角色關係和操作模式，再者依不同年代的聖詩內容分析 *hanitu* 呈現的語意，最後觀察和分析這其中的變化。

（一）創作歷程：田野資料

聖詩及其他文本相較於聖經，無論在聖經公會或長老教會的紀錄中都無詳細記載其作者和出品的過程，只能得知出版時代和單位，其他部分筆者將從文本裡的資訊和田野訪談來補齊，而文字的也出現較多注音字，注音字的拼寫是受 1951 年台灣省政府制定《山地人民生活改進辦法》影響，更是當時政府在山地推行國語運動的產物。

這些資料可從出版單位分三種型式，第一種 70 年代前的聖詩皆為台灣基督教山地文書委員會出版，第二種 70 年代以後則由台灣基督長老教會布農聖詩委員會出版，第三種為自己創作出版。第一類的形式有《布農話入門》（1958）與《聖歌集》（1964），而前者雖為教學書出版但依然有基督教色彩，第二類的有《讚美詩／*Pisusling*》（1975）、《布農聖詩》（1984）和《布農聖詩／*Bunun tu Huzasing*》（2008），屬於第三類的是《布農四部合唱聖歌集》（1958）與《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》（1993），前者是由族人張玉發牧師和非族人胡文池牧師合作出版，後者不同年代由不同人在整理出版並在明德部落使用。

這樣的分類可以看到聖詩、其他文本別於聖經的完成歷程，單位較單一，沒有聖經公會或長老教會互動的關係，而族人參與其中的機會更大，且還能自己創作聖詩，可進一步解釋這樣的文本書寫使用較寬鬆且自由。

（二）族人聖詩創作

田野資料中的《布農話入門》（1958）、《布農四部合唱聖歌及》（1958）、《聖歌集》（1964）和《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》（1993）都是胡文池牧師所編製的。《布農話入門》（1958）為筆在田野所蒐集到最找的基督教翻譯文本，而書中有主禱文，其後的聖詩都有主禱文這樣筆者可拿來比對與分析，雖然它不是聖經、聖詩，卻也將它放進來討論。《布農話入門》（1958）、《聖歌集》（1964）無族人參與，《布農四部合唱聖歌及》（1958）有族人張玉發牧師參與編輯，《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》（1993）原版為1949年胡牧師自編出版，之後由1988年部落族人司明山（*Lian Suqluman*）牧師再編輯於1993年出版，2019年全正文（*Lian Suqluman*）校長整理後再出版，筆者找不到原版，會以司明山（*Lian Suqluman*）牧師和全正文（*Lian Suqluman*）校長的文本來分析下列句子(8)、(9)，裡面關於 *hanitu* 語意的呈現有明顯的不同，也會在接下來語意例句中討論。前面依照出版單位分類為第二類的《讚美詩／*Pisusling*》（1975）、《布農聖詩》（1984）和《布農聖詩／*Bunun tu Huzasing*》（2008）主要由明德部落族人金國寶（*Qaisul Sulingan*）牧師擔任主委，和司明山（*Lian Suqluman*）牧師擔任編輯委員，而《布農聖詩》（1984）部落族人全正文（*Lian Suqluman*）2019年再整理編製。

田野中的聖詩及其他文本出品的過程，族人參與的程度明顯比聖經書寫來得高，此部分筆者只提到明德部落的族人，族人更開始擔任編譯重要角色和自發性詮釋和書寫，聖詩中族人的參與較聖經來說容易且門檻低，也沒有看到聖經公會或長老教會對於聖詩出版有任何顯著的干涉，這也讓族人參與其中的彈性很大。

(三) 聖詩的 *hanitu* 語意

田野所蒐集的七本資料，一本族語學習本和六本聖詩，會依年代呈現《布農話入門》(1958) 語意，每個文本都有「主禱文」，而文中皆有提及 *hanitu* (郡群方言)，所以用相同的句子來作比較，這樣的分析可以呈現其語意，如下：

《布農話入門》(1958)；《布農四部合唱聖詩集》(1958)；《聖歌集》(1964)

- (3) *Kaa tu madas ma zami mapunsia madikla,*
不要 ??? 帶；領 我們 放於 壞的
Indangaz-avang kaimin maisisia madikla.
拯救-懇請 我們 從 壞的

不要帶我們放於壞的，懇求拯救我們脫離壞的。

《讚美詩／*Pisusling*》(1975)；《布農聖詩》(1984)

- (4) *Kaa tu pusain-un kaimin sia kuang,*
不要 ??? 被放在-表地方 我們 從 壞的
sidangkaz-avang kaimin sia hanitu.
拯救-懇請 我們 從 亡靈

我們不要被放在壞的，懇求從亡靈那拯救我們。

《布農聖詩／*Bunun tu Huzasing*》(2008)

- (5) *Kavang kaimin papalanduu mas nitu palkaknuan tu*
不要 我們 一直碰到 不能 承受的 ???
sinpatanam, sidangkaz-avang kaimin mais na sia hanitu.
所考驗的 拯救-懇請 我們 當 在 亡靈

不要我們一直碰到不能承受的試探，當我們在亡靈那懇求拯救我們。

出現了 *madikla* 和 *hanitu* (郡群方言) 交互使用，而 *hanitu* (郡群方言) 的語意在聖經中也有了負面意思，不再是「亡靈、鬼」等中性詞，而是「壞的、不好的」語意，在《讚美詩／*Pisusling*》(1975) 中更是出現直接將 *hanitu* (郡群方

言) 作為基督一神信仰的對立面,《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》(1993) 出現大量 *hanitu kuang*、*hanitu tu kuang* 等, 例句如下:

《讚美詩／*Pisusling*》(1975) (救贖篇)

- (6) *Bunun Amin Aiza Dulus.*
人 所有的 有 霉運; 罪惡
maisisia uvaaz bunun amin dangian mas inulivaan,
從 小孩 人 所有 具有 和 錯誤
minhanitu tu uvaaz hai, napinsahtuun mita is'ang.
變亡靈 ??? 小孩 將被懲罰 我們的 心

所有人都有罪: 所有人從小孩子的時候都有罪, 變鬼的小孩的時候, 我們的心將被懲罰。

《讚美詩／*Pisusling*》(1975) (靈戰篇)

- (7) *Pasampanah Hanitu.*
打仗 亡靈
Adu haiap kasu, udaan hanitu, mapin sanamaaz suu,
是否 知道 你 行走 亡靈 使...變 徬徨 你
madas puliva, mapin pising masu, asa mamangan,
帶 使犯錯 使...變 害怕 你 必須 勇敢
Pasampanah pais sauma pinvai.
打仗 敵人 出現 擊敗; 贏

與亡靈征戰: 你知道嗎, 行在鬼會使你徬徨, 領你犯錯, 使你害怕, 你必須勇敢擊敗敵人。

《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》(1993)

- (8) *Kaupa Hanian saipukun.*
每個 天 被照顧
Iesusama! Kaupa ka hanian maluskuna ma zami mudadaan,
耶和華 所有的 日子 請和...同在 我們 行走
kaa tu pu'aiskuun a hanitu kuang, palsi'alav.
不要 ??? 讓...靠近 亡靈 壞的 請使...很好

每天都被照顧：耶穌！所有的日子請與我們同行，不要讓壞的亡靈接近，讓我們活得很好。

《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》（1993）

(9) *Malkakailas Is'ang.*

保持清醒 心

Malkakailas is'aang liskidaz sasbinaz, pinvai mas hanitu tu

保持清醒 心 依靠 上帝 戰勝 亡靈 ???

kuang, palasmuav mas bunun punsia pinsahtuan, istanahnangis

壞的 欺騙 人 送到 懲罰的地方 感到後悔了

pataz-un.

殺-被動式

保持清醒的心：心靈保持清醒依靠上帝，戰勝壞的亡靈，把世人欺騙到受處罰的監獄，被殺死後很後悔。

從例句(3)、(4)、(5)可以發現教學本和聖詩的主禱文中較早布農語使用 *madikla* 解釋的部分，已換用 *hanitu* 來詮釋，《布農話入門》（1985）和《布農四部合唱聖歌集》，以及《聖歌集》（1964）語句上為期盼能從「不好的、壞的」脫離，並無具體的形象，1975、1984 年和 2008 年的語句上除了「不好的、壞的」意思，用 *hanitu*（郡群方言）在語句上給了具體的形象，更像一個目標、勢力，這樣具體的形象在《讚美詩／*Pisusling*》（1975）和《布農奮興歌集／*Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》（1993）極為明顯。

（四）*Hanitu* 語意的變化

從《讚美詩 *Pisusling*》（1975）看到其意義，在聖詩中 *hanitu*（郡群方言）多出現在「救贖篇」與「靈戰篇」，救贖篇可以看到「*minhanitu*」，*min-*為前綴有變成的意思，詩歌裡表示人們變成 *hanitu*（郡群方言）是會被懲罰的，而靈戰篇更是強調 *hanitu*（郡群方言）會使人們犯錯、徬徨，需要對抗它，從例句(7)、(8)和(9)，明顯的看到 *hanitu* 與基督的一神信仰是對立的關係。《布農奮興

歌集 *Malas Bunun tu Huzas Tamasaz*》(1993) 提到 *hanitu kuang* 或 *hanitu tu kuang*, *hanitu* (郡群方言) 在語句的語意不只有負面語意, 反而較為中性, 而是用 *kuang* 去形容, 所以 *hanitu kuang* 和 *hanitu tu kuang* 有「壞的 *hanitu*」的意思, 而此聖詩 2019 年全正文 (*Lian Suqlhuman*) 校長整理時將 *hanitu* (郡群方言) 語意翻為「魔鬼、惡魔」, 而 *hanitu kuang* 和 *hanitu tu kuang* 語意有兩種, 其一「邪惡的魔鬼」有對於 *kuang* 作解釋, 其二為「魔鬼、惡鬼和惡魔」卻無 *kuang* 的解釋。

從聖詩中看到 *hanitu* (郡群方言) 在同一句主禱文中與負面涵義做連結的過程, 這樣的語意在詩歌的創作中更為明顯, 也提到人們必須與它對抗, 但還是能看到 *hanitu* (郡群方言) 在聖詩中是中性的, 需要用負面的形容詞去定義它是壞的、不好的, 而在同一本聖詩中後人的詮釋也因此出現有趣的變化, *hanitu* 語意直接與基督信仰核心對立, 像 *hanitu* (郡群方言) 語意為「魔鬼、惡鬼和惡魔」, 卻也出現加深它的負面含意的意義, 如 *hanitu kuang* 和 *hanitu tu kuang* 語意為「邪惡的魔鬼」, 看到聖詩中 *hanitu* 一再強調其負面語意, 這樣的發展更單一且極為負面。

三、聖經、聖詩 *hanitu* 語意的比較

表 4-3 不同年代的聖經、聖詩中的 *hanitu* 語意

分類	年代	作品名稱	文字記錄	CUV	作者語意
教學	1958	布農話入門	ㄈㄣˊ一ㄉㄨˊ	壞的	無
聖詩	1958	布農四部合唱聖歌集	ㄈㄣˊ一ㄉㄨˊ	壞的	無
聖詩	1964	聖歌集	ㄈㄣˊ一ㄉㄨˊ	壞的	無
聖經	1973	布農語新約聖經	hanitu	惡者; 汗鬼; 魔鬼	無
			hanitu'in	惡者做的	無
聖詩	1975	讚美詩 Pisusling	hanitu	不好的; 壞的	無

聖經	1983	布農語新約聖經	hanitu	惡者；汙鬼；魔鬼	無
			hanitu'in	惡者做的	無
聖詩	1984	布農聖詩	hanitu	不好的；壞的	無
聖詩	1993	布農奮興歌集 Malas Bunun tu Huzas Tamasaz	hanitu kuang	無	壞的亡靈
			hanitu tu kuang	無	壞的亡靈
聖經	2000	布農語聖經	hanitu	惡；汙鬼；魔鬼	無
聖詩	2008	布農聖詩(bunun tu huzasing)	hanitu	不好的；壞的	無
聖詩	2019	布農奮興歌集 Malas Bunun tu Huzas Tamasaz	hanitu kuang	無	邪惡的魔鬼
			hanitu tu kuang	無	邪惡的魔鬼

資料來源：筆者整理自各聖經製成表。

綜觀以上聖詩和聖經的 *hanitu*（郡群方言）呈現，表 4-3 列出明德部落所使用的基督教聖經、聖詩和教學書籍裡面 *hanitu*（郡群方言）的樣貌。此表主要分析是由布農語語意，而布農語的語意對照一個是 CUV 是 1919 年出版的《和合本聖經》漢字版本，另一個是聖詩作者自己的語意詮釋。

筆者先從聖經開始討論，聖經 1973 年和 1983 年的版本 *hanitu*（郡群方言）語意都是「惡者」、「汙鬼」和「魔鬼」。2000 年的聖經 *hanitu*（郡群方言）語意依舊為「惡者」、「汙鬼」和「魔鬼」，聖經語意一直都很一致。反觀，1958 年、1964 年聖詩中的主禱文未出現 *hanitu*（郡群方言），都是 *madikla*「壞的」，卻在 1984 年與 2008 年聖詩相同的主導文句子中 *madikla*「壞的」換成了 *hanitu*（郡群方言）而語意為「不好的」和「壞的」，*hanitu*（郡群方言）有了「不好

的」和「壞的」的語意。這中間出現有趣的變化，1975 年聖詩將 *hanitu*（郡群方言）具象化並與基督教一神為敵，呈現對立關係，出現聖詩有打倒 *hanitu*（郡群方言），和告誡族人變為 *hanitu*（郡群方言）會遭到上帝的逞罰的主題篇章。

聖詩中 *hanitu*（郡群方言）負面化的發展卻在 1993 年族人創作的聖詩出現 *hanitu kuang* 與 *hanitu tu kuang*，*kuang* 語意為「不好的」，其解釋是用 *kuang* 形容 *hanitu*（郡群方言），所以是壞的 *hanitu*（郡群方言），呈現了 *hanitu*（郡群方言）中性的語意。同一個作品於 2019 年族人二創卻將 *hanitu kuang* 與 *hanitu tu kuang* 語意解釋為「邪惡的魔鬼」，*kuang* 語意為「邪惡的」，*hanitu* 語意為「魔鬼」極為負面且具基督教色彩的語意。

Hanitu（郡群方言）語意在聖經和聖詩中有所消長，但都是以負面和具體形象出現在聖經和聖詩中，這樣的不同其實可以從聖經和聖詩的產出看出端倪，聖經翻譯有較正規的程序以及規畫過程，反之聖詩較為自由，而聖詩除了翻譯更多的是創作，而族人的參與比例比聖經高，概念轉移的現象聖經呈現較為積極，聖詩則是反覆不定，聖經可能呈現了基督宗教翻譯的「意圖」，而聖詩卻呈現族人在西方基督宗教下用原有「文化理解」的部分出現「矛盾」甚至被換置了。

筆者發現聖經 *hanitu*（郡群方言）語意的統一是有其目的性的，進階影響了聖詩，而看到 *hanitu*（郡群方言）的語意，確實有些變化，意義上和使用上都有所不同了，讓我們看到 *hanitu*（郡群方言）中性語意與 *masihal qantiu* 的和好的語意逐漸消逝，這也是為何在田野族人對 *hanitu*（郡群方言）中避而不談的原因，因基督教化 *hanitu*（郡群方言）概念、語意的變化，而這改變是否會影響著明德部落布農族對於 *hanitu*（郡群方言）的看法和使用，也是接下來要探究的議題。

第二節 書面化 *hanitu* 的語意

從上一節可以看到聖經、聖詩 *hanitu* (郡群方言) 語意的差異，聖詩 *hanitu* (郡群方言) 語意較彈性，反觀，聖經 *hanitu* (郡群方言) 語意將為負面和僵化，之後族人聖詩創作者也受其影響。

聖經對於 *hanitu* (郡群方言) 轉譯的討論在上一節 De Busser (2018) 以研究 2000 年出版的族語聖經說明 *hanitu* (郡群方言) 語意的改變：

新思想湧入的負面影響（通常是通過佔用現有的布農概念）是對某些傳統文化觀念的侵蝕。例如，*hanitu* (郡群方言) 我們在上面看到漢字「精神」、「靈魂」最初是一個中性術語，但是在基督教教義的影響下，邪惡的超自然力量完全與之聯繫在一起。

除了 De Busser (2018) 強烈指稱 *hanitu* (郡群方言) 負面與基督較和族語聖經有關外，對於 *hanitu* (郡群方言) 在語意或概念上，許多學者提出不一樣見解，有些學者認為目前語意的呈現與 *hanitu* (郡群方言) 原本含意有關，黃應貴 (1992) 認為 *hanitu* (郡群方言) 語意為「魔鬼」是原有意思的轉譯，這部分筆者不認同。認為這種模糊不清的看法在布農人之間是很普通的，而不只是基督宗教傳入和 *hanitu* 翻譯為魔鬼所造成的結果 (楊淑媛 2006)。這兩位學者雖與 De Busser 觀點不同，但都指出基督教族語聖經影響了布農族社會對 *hanitu* (郡群方言) 語意、概念的看法和使用。

本節意義就是在討論書面化 *hanitu* (郡群方言) 語意的變化，基督教的意義以及策略的思考。鄭仰恩 (2010) 在記錄胡文池牧師翻譯聖經的歷程有提到，胡牧師其實和族人在翻譯上是有爭執的，雖未說到 *qanitu* (巒群方言)，但同工余榮德 (2013) 牧師認為有重新思考的必要性：

現今，當提及靈鬼的時候，大家聞鬼色變。我們就以為這個靈鬼是令人畏懼的，就好比是「厲鬼」、「長耳鬼」等等，他們只會殺死我

們，咒詛我們，使我們生病。因為我們已經聽不慣「善良的靈鬼」這樣的稱呼了，也因此年輕一輩不再思考要把「善良的靈鬼」拿回來變成對神的稱呼了。

學者也提出 *qanitu*（巒群方言）於布農聖經中的轉譯，影響了原有布農文化的意義。李台元（2016）從族語書面化的歷程提出思考，認為這樣將原有的族語轉譯，未注意它原有文化的意義，難免會產生混淆，又因負面語意，會使族人懼怕，他認為文化意涵的掌握極為重要；De Busser（2018）更進一步指出這樣的翻譯是有所「意圖」，為的是希望布農族接受西方基督宗教，而非原有信仰的延伸。尤其是年輕的族語使用者，聽到 *qanitu* 均相當畏懼，認為是「不好的東西；害人的惡鬼」（李台元 2016）。

明德部落族人對於 *hanitu*（郡群方言）書面化語意有相同的思考，司明山（*Lian Suqluman*）1988 年所再版的聖詩可以看到 *hanitu*（郡群方言）都跟 *kuang* 出現，例句：*hanitu kuang*、*hanitu tu kuang*，*kuang* 語意為「壞的、不好的」，對於這樣的使用伍永山（*Qaisul Islituan*）牧師呈現 *hanitu* 語意中性語意。金國寶（*Qaisul Sulingan*）牧師對於 *hanitu*（郡群方言）侃侃而談，較為聽耆老的故事、分享，或自我經驗，卻無戒慎恐懼或避而不談的現象，也無法清楚說明 *hanitu*（郡群方言）的語意，這樣模糊的現象在全正文（*Lian Suqluman*）校長和王順良（*Sai Takiludun*）牧師身上更為明顯，回答的都是「鬼、魔鬼和邪靈」，但在討論時確有許多不同的看法，有經驗上的故事，還有族語 *hanitu*（郡群方言）的別稱或 *hanitu*（郡群方言）字本身的多變語意，看似模糊但其實將時間軸放入來看，可以清楚看到語意改變的過程，吳馬三·南卡芙蘭（*Umas Sulingan*）牧師說：「*hanitu* 這個集是非善惡一身的用詞，如今偏頗地倒向最負面的那一端。」這是他在研讀聖經，和用聖經講道時很深的感觸。

明德部落布農族只有一間基督長老教會，在信仰一致性上沒有其他宗教可以與基督教在明德社區相互影響，可以說此社區是以基督教為主要且單一的信仰社區，部落一整個星期的生活作息都與教會息息相關，更不用說族人怎麼去解釋或理解生死等價值觀。

明德部落雖然無頻繁和活絡的 *hanitu*（郡群方言）祭儀活動，但是訪談語料及聖經翻譯文字成了可以深究的符號，從中看到端倪。從聖經文字符號發現族人對於基督信仰與生活中面對 *hanitu*（郡群方言）的觀點和態度有所差異，基督長老教會將 *hanitu*（郡群方言）翻譯成「惡魔」、「撒旦」和「鬼」，這樣的呈現更表示的基督教有意圖的詮釋，反之更證實了 *hanitu*（郡群方言）多重意義的樣貌，而聖經書面化意圖的翻譯下只是 *hanitu*（郡群方言）多重意義的一部分。

這樣的書面化過程是否保存了 *hanitu*（郡群方言）多重意義，除了詞彙語意的多樣性已趨於單一化，有些名稱甚至消逝，李台元（2013）教授也提出聖經翻譯與原有文化概念的衝突，而這影響是會透過概念和濡化（*enculturation*）³⁸的過程延續下於下一代，他清楚寫道：

布農語的「魔鬼」適用 *hanitu* 來翻譯[...]。聖經翻譯既然使用 *hanitu*，就避免與傳統文化概念攙生混淆，尤其是年輕的族語使用者，聽到 *hanitu* 均相當畏懼，認為是「不好的東西；害人的惡鬼」。

他也提出對於翻譯，詞彙與族群文化意義的掌握極為重要，這樣翻譯和書面化過程提供了符號可進行分析，更是 *hanitu*（郡群方言）書面化的意涵，因為牠的改變與不變，在聖經出現後有了更直接反映牠多樣性的意義。

討論的過程筆者觀察到田野中族人所對 *qanitu*（巒群方言）語意、概念的認知，與基督教轉意的文本循序漸進所改變的語 *hanitu*（郡群方言）意與概念是有差異的，明德部落布農族卻反應了跟基督教轉意下的 *hanitu*（郡群方言）語意、概念愈來愈相近的趨勢，*hanitu*（郡群方言）好的語意，和多重語意也相對的逐漸式微。

³⁸ 濡化又稱「文化薰染」。指一個人一生獲得文化教養的過程和文化傳承的過程，不同階段的濡化過程有其意義，孩童時期，有利於文化鞏固和穩定機制，而成年人階段，是對文化傳承、延續發展或變遷有著重要的意義。（陸萍華 2006）

第三節 *Qanitu* 的變化與過程

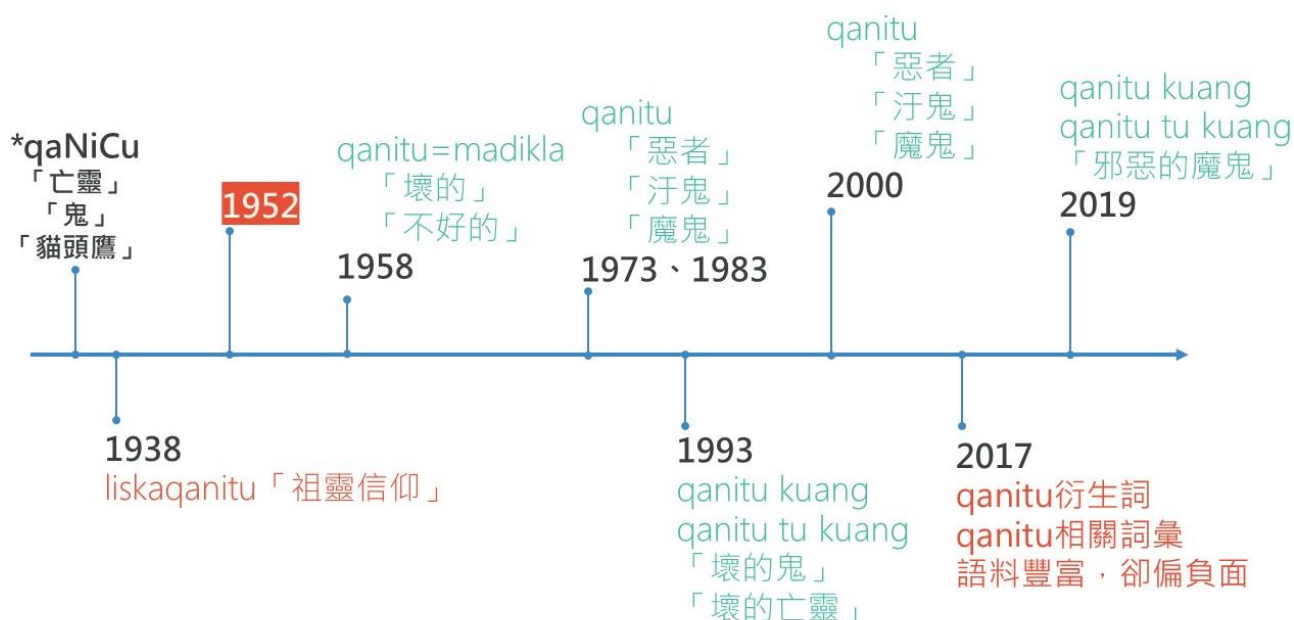


圖 4-2 *qanitu* 歷時概念變化

資料來源：筆者整理自製成圖。

Terry Crowley、Claire Bower (2010) 對於語意的變化提出論述：

基本意義改變，改善 (amelioration) 與惡化 (pejoration)。詞彙的涵義會隨著時間的推移而改變。有些詞獲得肯定內涵，而其他的獲得消極的內涵。

將一件事情的脈絡表達完整，需要有一個範圍，而呈現 *qanitu* (巒群方言) 轉變，時間是很好釐清的量尺。文獻的記錄涵蓋了過去日治時期到當代的研究，最早的於 1919 年佐山融吉著的《蕃族調查報告書》第六冊中對 *qanitu* (巒群方言) 的紀錄，裡面紀載了筆者在田野中蒐集的靈觀詞彙，更記述著 *masihal qanitu* 和 *madikla qanitu* 等資料，但無詳細且有系統的分類。到 2016 年方鈞瑋的〈如何理解當代布農人多樣的宗教信仰？：以一則小兒意外事件為例的討

論》研究期刊，不同的時期中 *qanitu* 的紀錄和解釋不完全相同，可以看到語料、意思「變」的部分，這些對 *qanitu* 解釋概念，與筆者在田野訪談中的成果，與基督教經文（聖經、聖詩）的時間範圍有相通之處，更可以補足 *qanitu*（巒群方言）的變化過程。

語意的變化非常複雜，基本意義的改變，意義是會被改善的，有正面或負面（Terry Crowley、Claire Bower 2010）。筆者語料和書面資料進行分析、研究，從上圖 4-2 為 *qanitu*（巒群方言）筆者在明德部落發現的發展過程，從原始南島語祖語*qaNiCu 得知 *qanitu*（巒群方言）所共享的概念。再以 1983 年巒社群進入明德部落為開頭，當時 *liskaqanitu*「傳統信仰」依然是明德部落布農族主要信仰，而當中有 *masihal qanitu*「好的亡靈」與 *madikla qanitu*「壞的亡靈」的語義使用和概念，從圖可以看到 1952 年為 *qanitu*（巒群方言）語意的分水嶺，1950 年花蓮布農族宣道師道明德部落宣教，1952 年部落內教會建立，基督宗教逐漸成為明德部落布農族主要信仰，傳統信仰以及核心概念 *qanitu*（巒群方言）也開始接受挑戰。

Terry Crowley 和 Claire Bower (2010) 對語意變化是呈現一個負面化的過程，而語意變化上趨於狹義（Narrowing）類型，這樣的變化當一個詞彙僅指代表原始含意的一部分時，就會發生。筆者從基督教化與基督教書面化歷程中找到證據。1958 年聖詩及聖經教學本 *hanitu*（郡群方言）與 *madikla*「壞的」頻繁的互相使用，*hanitu*（郡群方言）使用上語意直接成為「壞的」，1973、1983 和 2000 年的聖經 *hanitu*（郡群方言）語意皆為「惡者」、「汙鬼」跟「魔鬼」，有趣的是族人 1993 創作的聖詩卻出現 *hanitu*（郡群方言）*kuang*「壞的亡靈」和 *hanitu tu*（郡群方言）*kuang*「壞的亡靈」，*hanitu*（郡群方言）沒了「壞的」語意。2000 年後 *hanitu*（郡群方言）又都負面，2017 年田野節歌也是如此，筆者在明德部落田野調查，蒐集到了 *qanitu*（巒群方言）衍生詞和 *qanitu*（郡群方言）相關詞彙，再次證明 *qanitu*（巒群方言）有「好的」與「壞的」，而祂與死亡有很大的關聯性，祂是多重意義的，是一個布農族對未知事物的概念和知識體系，但整體呈現負面語意及概念。2019 年族人再編撰的聖詩 *qanitu*（巒群方言）更為負面。

過去殖民政策，族人的生活習慣和地理環境皆改變，原來的信仰中核心的意義和角色失去了位置，訪談中得知當時的信仰生活依然進行著，從基督教信仰進入後，加上聖經、聖詩的翻譯，有意圖的將過去原有信仰核心概念作出區別是最直接的證據，將其負面化是最快且有效的方式，可以從當代族人談論 *qanitu* 時的「矛盾」和「避而不談」的情形觀察得知，雖然 *qanitu*（巒群方言）在原來概念中有「好」與「不好的」意思，如：*madikla qanitu*「壞的亡靈」和 *masihal qanitu*「好的亡靈」，族人會害怕壞的亡靈，但和基督教有意改變及負面化其意義是不同的，因為基督教中無好壞甚至更多的意義，只有將 *qanitu*（巒群方言）解釋為 *devil*「魔鬼」，牧師榮德（2016）出版的丹群布農語詞句典將 *qanitu*（巒群方言）解釋為「鬼魅」、「魔鬼」和「撒旦」，這些語意的意義與基督教信仰對立，在教會中是排斥這概念的，這樣的改變讓族人對原有信仰和 *qanitu*（巒群方言）產生排斥，加上它與基督信仰互相排斥，族人更不太願意提到相關詞彙，甚至選擇遺忘。

第四節 小結

從日本時期的集團移住，生活空間的改變，生活習慣的變化，到了國民時期生活方式的不同，在原有世界觀的概念和認知也快速轉變，加上接觸了基督長老教會信仰，教義和聖經翻譯直接挑戰了 *qanitu*（巒群方言）的概念和語意，從歷史脈絡中看到族人適應的過程，那過程並非只有外界巨變影響了部落族人，族人的思想邏輯也產生了變化，更是在回應外在事物巨變這件事，而 *qanitu*（巒群方言）意識也是其中改變的課題，可以說祂改變了，但這樣的變化是很細微的，且是互向的。

從筆者切入研究 *qanitu*（巒群方言）的觀點，將語言作為探究其文化的符號，甚至將布農族文化中的概念 *qanitu*（巒群方言）以語料進行分析與研究，這樣的過程像是在重新建構那渾沌不明，或不輕易被察覺的思考邏輯，從衍生詞中看到人與 *qanitu*（巒群方言）的關係，人死後成為 *qanitu*（巒群方言），而人出生身上有 *qanitu*（巒群方言），是一個生死的觀念，與 *liskaqanitu*「傳統信仰」環環相扣，這是人對內的，而對外 *qanitu* 像是一個媒介和詮釋，讓人知道自己行為的意義，或是對於未知事物的解釋，一層一層從人為中心解釋與世界的關係，相關名稱便是最好的證據，這些名稱除了有各自的獨特性外，共通點就是對於人來說是不明且未知的，如何納入認知和理解，*qanitu*（巒群方言）給了很好的解釋，但這樣的解釋碰上了基督教教義與有意圖的翻譯，發生了族人對 *qanitu*（巒群方言）概念產生「矛盾」，卻也是「改變」的過程，而這正在發展著。

明德部落和族人呈現了 *qanitu*（巒群方言）正改變的事實，從歷史脈絡、聖經翻譯和語料看到轉變，而非單向的，是多向且反覆的，這改變像是族人對於原有認知與價值的辯證過程，但值得注意的是這樣的知識體系是聯繫著記憶、情感和生活環境，所以它的概念能被改變多少，筆者從研究中看到那是很難的，更準確的說 *qanitu*（巒群方言）這概念也正在適應當代的生活，而最直接改變的是其語言使用、語意和詞彙，而語言保有的愈多和完整，更可以讓其 *qanitu*（巒群方言）（認知架構）適應更好且在當代布農文化中運行。

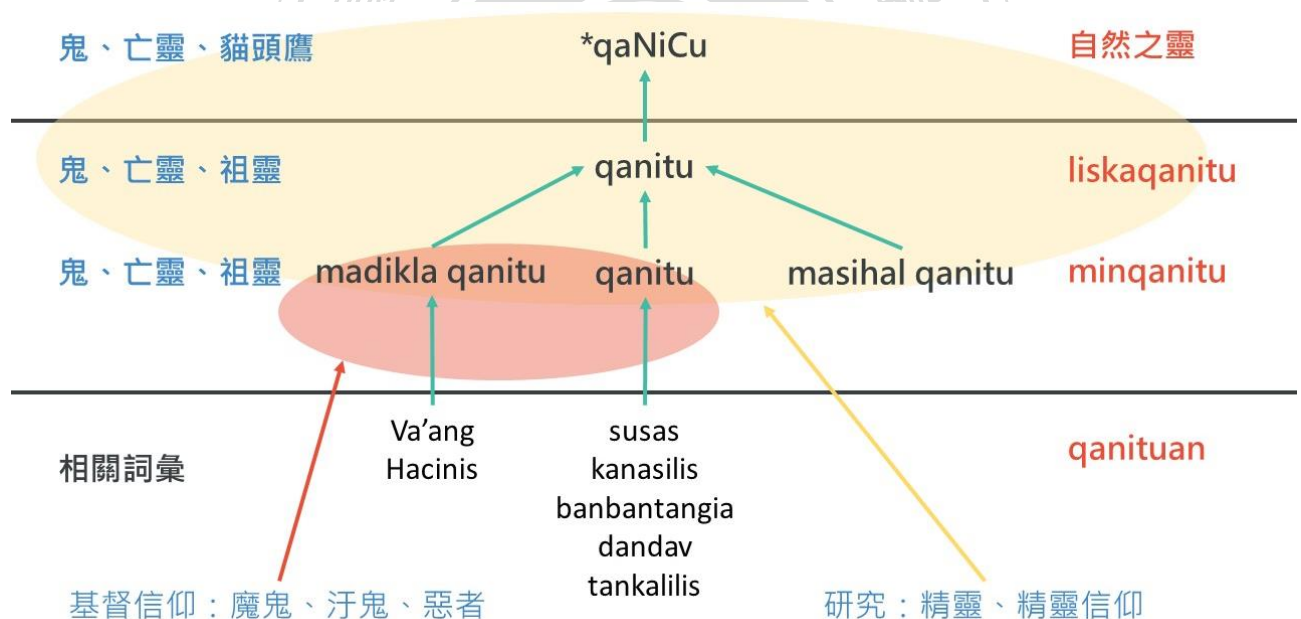
筆者的研究中 *qanitu*（巒群方言）是改變了。*qanitu*（巒群方言）認知架構在族人的使用和反覆運作中發生轉變，直接可以看到的影響（集團移住；外來文化；聖經翻譯），其實只是增加了 *qanitu*（巒群方言）原來的詮釋，呈現了 *qanitu*（巒群方言）多重意義本身，更能影響認知結構，印證了語言是文化的載體，且具文化意義。





結論

下圖一為本論文研究所要呈現的明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）語意概念圖，藍色字為語意；紅色字為 *qanitu*（巒群方言）概念；黑色字為詞彙。最上層是原始南島語 **qaNiC* 語意為「鬼」、「亡靈」和「貓頭鷹」，文化概念是自然之靈，中間層為 *qanitu*（巒群方言）、*masihal qanitu*（巒群方言）和 *madikla qanitu*（巒群方言），文化概念由衍生詞 *liskaqanitu*「傳統信仰」、*minqanitu*「變成亡靈」，此文化概念呈現人死後成 *qanitu*（巒群方言），族人信仰 *qanitu*（巒群方言）的祖靈信仰，語意為「鬼」、「亡靈」，最下層為 *qanitu*（巒群方言）相關詞彙，語意是族人對牠們詮釋，文化概念是 *qanituan*（*siqanituan*）意思為會碰到、遇到，代表著與族人生活密切相關。



圖一 *qanitu* 語意、文化概念圖

資料來源：筆者整理自製成圖。

這樣的觀念值得關注的是兩個色塊，大橢圓色塊（米色）所呈現的是研究 *qanitu*（巒群方言）常提到的概念，語意都已「精靈」、「精靈信仰」為主，此

概念也會提到好的、壞的 *qanitu*（巒群方言），小橢圓色塊（橘紅色）是基督信仰與族語聖經、聖詩常提到的概念，語意為「魔鬼」、「汙鬼」和「惡者」，田野成果可以看到 *qanitu* 的概念與語意呈現負面，無 *masihal qanitu* 好的 *qanitu* 相關詞彙。而紅色區塊是當代部落族人對 *qanitu* 的既定印象，甚至避而不談。田野成果可以看到 *qanitu* 的概念與語意呈現負面，無 *masihal qanitu* 好的 *qanitu* 相關詞彙。而紅色區塊是當代部落族人對 *qanitu* 的既定印象，甚至避而不談主因。筆者希望用此表接續詳細闡述本論論文研究核心主題與價值。

Boas Malinowski 認為語言提供民族學家觀察到的事件的詮釋，事實上沒有語言就沒有被紀錄的事件（林開世 1992）。語言、文化兩類研究是相輔相成的。至少在筆者就明德部落討論 *qanitu*（巒群方言）轉變的過程來看，語言一直扮演著重要的角色。而語言又和信仰概念緊密關聯。故縱使兩者的了解上，應該採用不同的探討方式，卻仍然無法分割為不同的領域。

從宏觀的南島語族看到台灣原住民族語言地位，這樣的語言關係，從 Blust（1999）建構的古南島語看到除了音素的關聯性外，詞素的關係也非常密切，而這些相關的詞彙，語意上的分析更是看到他們共享著相似的文化概念，一個文化圈，*qaNiCu 內的台灣原住民族語言與其他台灣南島語言的關係就是最好的例子。從這樣的背景和研究移至台灣原民族語言，也發現台灣島族群間語言雖多樣，但詞素與音素的有關係的程度非常大，更得出台灣原住民族的靈觀系統，而布農族的 *qanitu* 是信仰與文化的核心。

以上的成果提供了對於布農族文化、信仰上的值得被研究的動力，從筆者田野明德部落進一步確認和發展新的研究。文獻回顧時從 1990 年前的文獻，對布農族的研究都環繞在 *qanitu*（巒群方言），*qanitu*（巒群方言）信仰，語料的使用非常豐富，而 1990 年後的研究依舊見得 *qanitu*（巒群方言）的重要性，惋惜的是將它類型化，使 *qanitu*（巒群方言）在布農族的研究中愈來愈概念化，但在族人研究者的資料中卻有很具體的討論，而具體來自於語言，他們的討論中布農語料成了研究 *qanitu*（巒群方言）本身，像有衍生詞、相關詞彙，但有趣的現象是非族人研究者不斷提出 *qanitu*（巒群方言）的多元意義，而族人研究者握有這些多元的語料、訪談，卻不曾分析和討論，仔細觀察這些族人研究

者多半是牧師或是有基督徒信仰的族人。這樣的狀況是不是也發生在明德部落族人身上呢？答案是有的。

明德部落形成與族人在此地的脈絡，明德部落的組成以布農族為主，分別為布農族社郡、巒社群，而此地區原來就有郡社群居住，1930 年日本移住在移入郡群，1938 年將巒群移入，因為互不有關係，競爭習慣頻繁，為了保護自己族人用傳統信仰知識保護自己。直到 1950 年後花蓮布農族宣道師傳教，之後部落族人逐漸成為基督長老教會信徒，早期的教會希望族人改變過去習慣，連傳統信仰都應該屏除，部落有了教會，教會規律的作息和教義學習的族語聖經出現，傳統信仰才正試沒落，而 *qanitu*（巒群方言）也在這時被汙名化，這可以從聖經、聖詩的翻譯找到證據，部落與教會生活緊密，這樣的概念不斷學習，甚至濡化，不同年齡間的受訪者對 *qanitu* 的語言認識和感受是很好的證據。

明德部落布農族 *qanitu*（巒群方言）轉變的分界線為 1950 年，1950 年前的長輩在日治移住前的原居地生活過，加上西方基督宗教未到明德部落（那時為內茅圃社），他們對傳統信仰和對 *qanitu*（巒群方言）的認識，態度反應上是很正向的，反之 1950 年基督教到明德村後，即使知道也避而不談，因為基督信仰歸屬感，使得討論 *qanitu*（巒群方言）不被允許，這其實都要歸功於 *qanitu*

（巒群方言）轉譯上有意圖將其被漠視，De Busser（2018）也提出相同看法，語料的分析上直接得到證據，許多族人牧師對 *qanitu* 翻譯都認為有爭議，這也導致多數部落族人對 *qanitu*（巒群方言）的認識是「矛盾」和「敵意」的，更不用說 *qanitu*（巒群方言）語意從文化概念逐漸成為基督信仰中的負面涵義。

田野、聖經和聖詩語料的分析得到了 *qanitu*（巒群方言）改變的事實，這樣的改變聖經上較為明顯，翻譯過程中將 *madikla*「壞的」與 *qanitu*（巒群方言）一同使用，語意上壞和亡靈做連結，到 2019 年族人將 *qanitu*（巒群方言）譯為「魔鬼」、「邪惡的魔鬼」，更看到 *qanitu*（巒群方言）變負面的事實。所以族語的學習出現了挑戰，語言的改變是自然的，但有外力意圖的改變對於族語來說是應該擔憂的，雖然目前還沒有這麼單一，筆者擔心這只是早晚的事情。從一開始討論的 *qanitu*（巒群方言）在布農族文化的重要性，因為基督教聖經翻譯改變的他的意義，使得同一個詞會在不同情境中各有解釋，不能忽視基督

教傳教的動力，和多數族人為基督徒，*qanitu*（巒群方言）原有的概念可能消逝，更讓筆者擔憂的是在學習或傳承文化時，*qanitu*（巒群方言）這概念是否還會被正當的使用，並且被部落族人所接受。

Qanitu（巒群方言）真的改變了，不只是語意，他所代表的整個 *qanitu*（巒群方言）信仰的知識體系的改變，可以說這是當代部落族人適應的結果，筆者認為這就是原住民族一直以來的困境，依舊面對著大社會、強勢群體、文化被迫改變的事實，*qanitu*（巒群方言）意識的轉變雖然有別於被動的接受，轉變依然是事實。

從論文的撰寫關注到要了解一件事情（語言、文化）的脈絡，都需要去質疑改變的過程，以及轉變的意義，值得注意的是明德部落布農族在當中「適應」的過程，從語意上來看就是借代或衍生新意義。這就是能動性，即便有能動性，依舊都有被整個社會環境宰制，和失去話語權的可能，這部分值得省思。



引用文獻

一、外語文獻

Adelaar, K. Alexander

1999. *Retrieving Siraya phonology: a new spelling for a dead language*. In Elizabeth Zeitoun and Paul Jen-kuei Li, eds., *Selected Papers from the Eighth International Conference on Austronesian Linguistics*:313-354. Taipei: Academia Sinica.

Blust, Robert

1977. *The Proto-Austronesian Pronouns and Austronesian Subgrouping: A Preliminary Report*. University of Hawaii Working Papers in Linguistics 9.2: 1-15.

1982. *The Linguistic Value of the Wallace Line*. *Bulletin of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica 138: 231-50.

1999. *Subgrouping, circularity and extinction: Some issues in Austronesian comparative linguistics*, Symp Ser Inst Linguist Acad Sinica, 1: 31-94.

2003a. *Three notes on early Austronesian morphology*. *Oceanic Linguistics*, 42.2: 438-478.

Coe, Michael D.

1955. *Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa*. *Ethnos* (Stockholm) 20(4): 181-198.

Crowley, Terry and Claire Bower

2010. *An Introduction to Historical Linguistics*. New York: Oxford University Press USA – OSO.

Dyen, Isidore

1971a. *The Austronesian languages and proto-Austronesian*.

Current Trends in Linguistics, 8, ed. by Thomas Sebeok, 5-84. The Hague: Mouton.

De Busser, Rik

2009. *Toward a grammar of Takivatan Bunun Selected Topics*. La Trobe University Bundoora, Victoria 3086 Australia

2018. *An overview of linguistic mechanisms introducing a Christian conceptual*

universe into the Bunun language, *Ethnologia*, 42 : 5-38.

Jeng, Heng-hsiung

1971. *The Austronesian Comparative Dictionary A Bunun-English dictionary*, Typescript. 147pp

Keesing, R

1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, 2nd edn, New York: Holt, Rinehart & Winston.

Li, Paul Jen-kuei

1972. *On comparative Tsou*, *Bulletin of the Institute of History & Philology (BIHP)* 44.2:311-338.

Sapir, Edward

1921. *Language: An introduction to the study of speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Tsuchida, S

1976. *Reconstruction of Proto-Tsouic phonology*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo Gaikokugo Daigaku.

Tryon, Darrell T.

1995. *Comparative Austronesian Dictionary: An Introduction to Austronesian Studies*. Australia: Walter de Gruyter. ISBN 3-1108-8401-1.

古野清人

1941 *高砂族慣習法語彙*, 東京都：ベラルド社。

佐山融吉、大西吉壽

1923 *《生番傳說集》*。臺北：杉田重藏書店。

馬淵東一

1940 *ブヌン族に於ける獸肉の分配と贈與*, 東京：社會思想社。

1951 *台灣中部土著族的社會組織*, 東京：社會思想社。

1974a *ブヌン族に於ける獸肉の分配と婚姻規定*, 東京：社會

思想社。

1974b 中不高砂族の祭團,東京:社會思想社。



二、中文文獻

方均璋

2016 〈如何理解當代布農人多樣的宗教信仰？：以一則小兒意外事件為例的討論〉。《東台灣研究》。臺東：東臺灣研究會。

田哲益（達西烏拉灣·畢馬）

1992 《台灣布農族的生命祭儀》。臺北：台原出版社。

1995 《臺灣布農族風俗圖誌》。臺北：常民文化。

1996 《台灣古代布農族的社會與文化》。臺北：南投縣立文化中心。

2003 《台灣的原住民布農族》。臺北市：臺原出版社。

2009 《玉山的守護者：布農族》。臺北市：臺灣書房出版。

台灣長老教會

2000 《基督臺灣基督長老教會百年史》。臺北：人光出版社。

台灣教會公報社

1965 《基督臺灣基督長老教會百年史》。臺北：台灣教會公報社

李壬癸

1999 《台灣原住民史-語言篇》。南投：國史館臺灣文獻。

1997 《台灣平埔族的歷史與互動》。臺北：常民文化出版社。

1991 〈從歷史語言學家構擬的同源詞看南島民族的史前文化〉 [The prehistoric culture of the Austronesians as seen from the cognates reconstructed by the historical linguists]。《大陸雜誌》 [The Continent] 83.6:12-22。

李壬癸、土田滋

2006 《噶瑪蘭語詞典》。臺北：中央研究院語言學研究所。

李台元

2016 《臺灣原住民族語言的書面化歷程》。臺北：政大出版社出版。

李清福

1998 《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》。臺中市：晨星出版社。

汪明輝、王嵩山、浦忠成

2001 《台灣原住民史-鄒族史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

呂秋文

1988 〈台東縣海端鄉利稻村布農族部落的宗教變遷〉。《國立政治大學邊政所年報》，19，頁：165-188。

1999 〈布農族部落宗教變遷之研究：以台東海端鄉利稻村為調查中心〉。《台灣文獻》，50(4)，頁：219-234。

余榮德

2013 〈布農語上帝／神的翻譯〉。《原教界》52：76-77

2016 《丹群布農族語詞句典》。花蓮：一串小米族與獨立出版工作室。

何德華、董瑪女

2006 《達悟語：語料、參考語法、及詞彙 Yami texts with reference grammar and dictionary》。臺北：中研院語言所。

吳乃沛

1999 〈家與親屬：以紅石布農人為例〉。國立臺灣大學人類系碩士論文。

林修澈

2001 《原住民的民族認定》。臺北：行政院原住民族委員會。

林開世

1992 〈文化人類學之父〉，收入黃應貴編。《見證與詮釋：當代人類學家》。臺北：中正書局。

吳明義

2013 《阿美族語辭典 = O pidafo' an to sowal misanopangcah》。臺北市：南天發行。

伍錐（伍睢）

1990 〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉。《民族學研究所資料彙編》，1，頁 41-66。台北：中央研究院民族學研究所。

2000 〈Hanitu（靈）與布農人〉。《布農族歷史文化論研討會文集》。臺北：原舞者。

邱韻芳

1997 〈部落、長老教會與本土化—東光布農人的信仰與認同〉。國立臺灣大學人類系碩士論文。

邱其謙

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。

林衡立譯、黃應貴編

1986 《台灣土著社會文化研究論文集》。臺北：聯經出版公司。

林澤富

1998 〈日治時期南投地區布農族的集團移住〉。國立成功大學碩士論文。

幸肯當

2013 〈布農卡社部落變遷與部落發展-已達瑪巒部落（地利）為例〉。國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士班論文。

洪膺詮

2009 〈從天神到上帝：1950年代布農族望鄉部落集體改宗之研究〉。東海大學碩士論文。

胡金勝（Nas salizan）

2016 《布農族語字典》。臺東：縣延平鄉桃源國民小學。

胡文池

1997 《憶往事看神能—布農族宣教先鋒胡文池牧師回憶錄》。臺南：人光出版社。

施翠峰

2000 《台灣原始宗教與神話》。臺北：國立歷史博物館。

海樹兒·友刺拉菲

2006 《布農族部落起源及部落遷移史》。臺北市：原民會。

烏瑪夫·以斯瑪哈散

2011 〈布農族身體經驗之獵食想像：以南投縣境明德村為例〉。國立高餐飲食文化產業研究所碩士論文。

齊莉莎

2000 《布農與參考語法》。臺北：遠流出版有限公司。

許維德

1990 〈從「信仰體系」到「世界觀」 雅美人 Anito 布農人 Hanido 的比較分析〉。《人類與文化》，26 期，頁 35-46。

國史館台灣文獻館

2001 《臺灣地名辭書卷十 南投》。南投：國史館臺灣文獻館。

陳玉美

2004 〈臺灣是南島語族的原鄉嗎？--器物、文化與人：以南島語族的討論為例〉。《歷史月刊》，199 卷，頁 34-40。

黃應貴

1984 〈台灣土著的兩種社會類型及其意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，第 57 期，頁 1-30。

1989 〈人的觀念和儀式：東埔社布農人的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，第 67 期，頁 177~213。

1992 《東埔社布農人的社會生活》。臺北市：中研院民族所。

2001 《臺東縣史：布農族篇》。臺東縣：臺東縣政府。

2006 《布農族》。臺灣：三民書局。

黃順利

2014 《跟隨耶穌的腳蹤行：往西部傳福音的日誌》。花蓮：山水文化企業社。

黃惠娟、施朝凱

2016 《布農語語法概論》。新北市：原住民族委員會。

張玉發

2016 《巒群布農與簡易辭典》。花蓮：一串小米族與獨立出版工作室。

渠東,汲(吉吉)

2006 《宗教生活的基本形式》。上海：上海人民出版社。

楊南郡

2011 《原住民族系統所屬之研究第一冊》。臺北市：行政院原民會。

楊淑媛

- 1992 〈兩性、親屬與人的觀念:以霧鹿布農人為例的研究〉。臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2006 〈人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉。《台灣人類學刊》，4 卷 2 期，頁 75-111。
- 2008 (佐山融吉原著)。《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，蕃族調查報告書第六冊(布農族前篇)》。臺北：中央研究院民族學研究所。

鄭安晞

- 2019 《消逝的中之線》。臺北：采薈軒文創美學有限公司。

潘朝成、施正鋒，

- 2010 《加禮宛戰役》。花蓮：東華大學原住民民族學院。

葉家寧

- 1995 〈高雄境內布農族遷移史：兼論移動因與「聚落」概念變遷〉。臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2002 《臺灣原住民史：布農族篇》。南投市：臺灣文獻館。

葉高華

- 2013 〈日本時代集團移住對原住民社會網絡的影響：新高郡的案例〉。《臺灣文獻》，64(1)：頁 105-127。
- 2016 〈1931-1945 年布農族與泛泰雅族群的社會網絡與集團移住〉，《臺灣史研究》，第 23 卷第 4 期，頁 123-172。

樂歌安·督達里茂

- 2016 《台灣基督長老教會原住民宣教史》。臺北：使徒出版社有限公司。

鄭仰恩

- 2013 〈胡文池牧師：布農語聖經翻譯的先行者〉。《原教界》36：60-61

霍斯陸曼·伐伐

- 1997 《中央山脈的守護神》。臺北市：稻鄉出版社。

聶甫斯基

- 1993 《台灣鄒族語典》。臺北：臺原藝術文化基金會。

顏明仁

2010 〈布農語聖經的：翻譯歷程及其文學價值〉。《原教界》，第36期，頁56-59。

魏惠林、林衡立等

1972 布農族《台灣省通志稿》卷八，同胄志，第一冊，第四篇。南投：國史館臺灣文獻



三、網路資源

Robert Blust and Stephen Trussel.

2010 Austronesian Comparative Dictionary, Web Edition

原住民族語言線上辭典

2007 來源：<https://e-dictionary.apc.gov.tw/>

族語 e 樂園

2013 來源：<http://web.klokah.tw/>

董瑪女、何德華

2007 《達悟語辭典線上辭典》。來源：<http://yamibow.cs.pu.edu.tw>

