

台東縣原住民族傳統文化、祭儀與
狩獵行為等傳統知識調查計畫－
排灣族、魯凱族

Traditional and Contemporary Hunting Behavior and
Related Knowledge and Ritual Practices Among The
Paiwan and Rukai in Taitung County

委託單位：行政院農委會林務局台東林區管理處

執行單位：國立台灣史前文化博物館

研究主持人：傅君 博士

研究助理：官佳岫、巫化·巴阿立佑司

中華民國 100 年 12 月 26 日



中文摘要

本研究主題為台東縣境內排灣、魯凱二族狩獵活動的傳統與當代在地知識。研究從兩族的社會組織、文化義理、生活環境等結構性條件，來理解並勾勒此所謂的「傳統在地知識」。略而言之，在傳統排灣、魯凱二族以頭目制度為骨幹、以神靈信仰為血肉、以山田燒墾的生計模式的社會構造之下，其狩獵活動呈現出嵌合在其他農業（以小米為主）生產及社會活動中的型態。在傳統的集體性部落生活中，作為守護農作物、供應祭儀或生命儀禮所需（除喪、小米的農耕祭儀）的狩獵行為，表現出非經濟性的、文化的、以及社會的意涵。部落獵人以持續的狩獵實踐，經營其個人或部落獵場，以獵物作為其個人與部落、乃至於神靈世界之間連結的媒介；而與狩獵相關的「傳統在地知識」除了對其所經營管理的獵場山林的物理環境的瞭解之外，社會組織、文化觀念等相關的「社會」、「文化」結構，也是構成此所謂「在地知識」體系的一部分，而不是專指對於物理環境、動植物等窄化的現代「知識」概念所可以涵蓋的。

近百年來，研究區兩族的生活領域、社會組織以及經濟生活經歷劇烈的變遷。在現代生活中，貨幣收入為主要的生活憑藉。而其中，狩獵活動表現出個人性與經濟性的面貌。其人之獵場領域、狩獵方式、工具、目的等也有相當程度的改變。另一方面，在國家的行政管理架構以及在近數十年來台灣原住民政治與文化運動的發展背景之下，在相當的程度上，狩獵活動成為社會重整、與文化復振的資具。在新的時代脈絡之下，傳統中與小米生產相關的「播種祭」、「收穫祭」失去原來農事祭儀內涵，轉化成為一種以「文化復振」為重心的「活動」，而原本與之伴隨的狩獵活動也從原本強調祭儀意涵，轉化成對「文化傳承」的強調。當代的「狩獵知識」

體系包含對新的獵場環境的相關知識與實踐之餘，也包含這些新的、由傳統轉化變遷而來的政治、社會與文化情境。

在當代的生活情境中，研究區獵人的狩獵行為有包含平日、個人性的狩獵活動，也有在祭典儀式中，基於野生動物保育法的 21-1 條，透過合法申請的集體性狩獵活動。前者，是有違現行法令的行為，而後者之合法性基礎，在於大社會對原住民傳統文化的尊重，也是多年來台灣民主運動及原住民權力運動所取得的成果。本研究建議，由於在近幾年來，在研究區及台灣整體原住民地區中，因祭典儀式需要而申請狩獵活動有普及、擴大的趨勢，除了既有的審核與宣導工作之外，經營管理單位可強化祭典儀式狩獵活動後續的追蹤、管理，一方面貫徹政府保育法令的執行，一方面也可透過對獵獲物種數量、分佈、獵獲個體的生物特性等生物資訊的分析，對獵區的生物族群狀態更具體的瞭解，以作為後續野生動物保育與經營管理的參照。

關鍵詞：台東縣、狩獵行為、排灣族、魯凱族、野生動物保育

英文摘要：

The research describes traditional and contemporary hunting practices and related ritual knowledge among the Paiwan and Rukai in Tai Tung County. It discusses how social and cultural structural factors affect such practices and knowledge. The research finds that, in traditional times, the hunting practices among Paiwan and Rukai people are embedded in the chiefdom tribal social organization and the underlying spiritual beliefs in ancestral and animal spirits. In traditional times, group hunting occurs within the millet growing cycle, before millet planting in spring time and after harvesting in the fall. Hunting, aside from providing animal food sources for the people, is loaded with ritual meanings and it fulfills social function and forms an integral part in the total social life. Hunting gains are used to give tribute to the chiefs (*vadis*) and are used in funeral and other life-cycle ceremonial occasions. In many such occasions, hunting activities are related to in many ritualistic chants (*kai*) referring to animal spirits and the relationships between humans and animals. In the study area, such rituals and practices form rich cultural complexes among the Paiwan and Rukai people.

Since the Japanese colonial rule, the Paiwan and Rukai societies in the study area had undergone drastic changes. Hunting practice also changed along with these social and cultural changes. Changed from a self-subsistent social and economic system to a market economy, hunting behavior in recent years had lost its traditional socio-cultural contexts, along with its ritualistic contents. Nowadays, hunting becomes individualistic behavior and mostly for individual and economical gain.

Hunting activities are regulated by time limitations imposed by climate (fall and winter being the most suitable hunting seasons), wage-labor work schedule, as well as by government legislations. In recent years, with a complexity of reasons, in the Paiwan and Rukai communities in the study area saw the trend in social reorganization and cultural revival. While taking advantage of new social, economic, and political situations, people revive traditional group hunting activities during the millet planting and harvesting time periods. These hunting activities, however, are executed in a novel environment-political and economic context than that of the traditional societies.

The findings suggest, first of all, as a methodological principle, hunting needs to be understood as part and parcel of the total socio-cultural environment. Secondly, recent development in applications of hunting for social and cultural revival purposes needs more attentions from the management structures. A further follow-up study of such hunting activities focusing not only on the quantity but also on other biological aspects of the game species captured will provide proximate evaluation of the biological status of such species in the area and will provide basis for further implementation and revisions of the existing management schemes.

Key words: Tai Tung County, Hunting practices, Paiwan, Rukai, Wildlife Management

圖目錄：

圖 1：太麻里河流域與金崙河流域排灣族村落及部落地點分佈圖	27
圖 2：大竹篙溪、大武河流域排灣族村落及部落地點分佈圖	28
圖 3：2011 年太麻里鄉興新村 Pa'umeli 社年祭報戰功 (lauliyan)	76

表目錄：

表 1：台東縣太麻里鄉排灣族各村行政沿革表	29
表 2：台東縣大武鄉排灣族各村行政沿革表	29
表 3：台東縣金峰鄉排灣族各村行政沿革表	30
表 4：台東縣達仁鄉排灣族各村行政沿革表	31
表 5：排灣族土地所有權結構	37
表 6：大南村「東魯凱」群部落生活週期	45
表 7：傳統排灣、魯凱社會狩獵活動分析架構	60
表 8：研究區排灣與魯凱人狩獵型態比較	93
表 9：排灣、魯凱族傳統與當代集體狩獵時間表	94

目錄

第一章 研究目標及研究背景	19
一、 研究目標	
二、 研究背景及重要性	
第二章 研究範圍族群背景、地理位置及村落分佈	26
一、族群背景地	
二、 地理區位與村落分佈	
第三章 排灣與魯凱人的社會文化傳統	32
第一節 排灣族人的社會與文化	32
一、傳統排灣族人的社會性質：人、土地與部落	
二. 生計：社會延續的物質基礎	
三. 人觀與社會結構	
四. 信仰與社會儀禮	
第二節 魯凱族社會	43
第三節 研究區排灣與魯凱社會文化與變遷	46
一. 行政整合	
二. 市場經濟——現代社會與經濟體制的變遷過程	
第四章 傳統與當代的狩獵文化	58
第一節 傳統狩獵行為與知識體系	58
第二節 當代的狩獵知識體系	83
一、 狩獵時間	
二、狩獵方式	
三、主要獵物	
四、獵區（場）	
五、 傳統與當代狩獵型態的比較	
第五章 結論與後續研究	95
參考文獻	99

附錄 1：當代集體性及各人性狩獵事例	104
附錄 2：研究區排灣魯凱族儀式祭典狩獵活動申請統計表	118
附錄 3：與狩獵相關的傳統儀式與文本	123
附錄 4：狩獵區分佈圖	129
附錄 5：研究區民國 96 至民國 100 間儀式祭典申請狩獵統計表	139
附錄 6：期中報告會議記錄及回覆	141
附錄 7：期末報告會議記錄及回覆	149

東部排灣族的狩獵共有七種方式

- 一、 コモズル (*Komozula*，等候) 共 1 人~5 人，其使用獵犬居多。會在早上或傍晚，將身體躲藏在樹上或草叢內等候獵物。
- 二、 ルえゴズ (*Luegozu*，至目的地制止) 清晨以團體圍攻包操，從中由 2~3 人先前追出，也會使用獵犬，也有不使用獵犬的情形。
- 三、 ルマリヤップ (*Lumaliyappu*，追捕) 共 1 人~5 人，當獵物經過，而後追趕補抓，不使用獵犬。
- 四、 ルマオン (*lemaung*，守夜) 由 1 人在山豬常出沒處等後、射殺，這個行為只限制獵山豬時。不使用獵犬。
- 五、 ポリガイ (*pudringai*，陷阱) 共 1 人或多數人，在獵物會通過的路上，設置陷阱等。
- 六、 パラオン (*palaung*，獵槍) 共 1 人或多數人，以槍枝圍捕方式獵殺，其陷阱之處，會把茅草打結作為示警之用途。
- 七、 コマリヨツプ (*Komariyotupu*，山區圍攻) 這個是指大規模的狩獵，由同村或是兩村的人共同舉辦的事宜，由總指揮先行觀察地形，確認位置是否可以補抓很多獵物，チヌナン (*cinunan*，善獵的人)。組成三個分隊，第一分隊會攜帶獵犬，從多數老人中挑選，成員是全員的五分之一，コモテノラマルン (*Komotenoramarun*，隊長)。兩兩一組，往四周分開，帶獵犬者位居中間。「O~Wai」呼叫聲，一邊教唆獵狗的氣勢也讓人知道當事人的位置，並與出現的獸類兩眼注視著。前往「O~Wai」的呼叫聲コモテコテ (*komotekote*) 稱之。行徑時如同鴿科鳥類的步伐般行走。第二分隊トマラオ (*tomarao*) 稱之，(追趕守候之意)，分隊長大部分由頭目擔任，戰備位置是在包圍山區的第一分隊分散後的中央位置，因是重要地區，所以由頭目或是耆老，及射擊能力強者們戰備位置。第三分隊キサコブ (*Kisakobu*) 稱之。(結局之意)，隊長會呼叫ラマルン (*lamaljeng*) 稱之，其老人之意。此分隊主要是老人小孩等，從第一分隊展開返回到兩側與第二分隊連結。

其獵物分配方式，山豬首次分配物，第一輪除去前兩足，從肋骨第三位置以上部位給射擊捕獲者獲得，此時，使用番刀切割至第五人為止。第二輪是取之背脊到尾部部位。第三輪是取之尾部及頭部中間部位，約一個手掌大再一半左右。第四輪是取之頭部後皮。第五輪是取之足前的第二關節下方，算起的四個爪。

一般分法，一隻足和心臟、肺臟，是給頭目，剩餘三隻足，再由全隊人員分配。第一分隊人員是在第二輪才可分配，其人員各分配至一次，大致上老人多於年少者的分法。分配者是由第二分隊及第三分隊的老人來當任。鹿的分配是到第三輪為止，第一輪與山豬分法相同，第二輪是鹿鞭和背肉，第三輪是取之足前的第二關節下方，算起的四個爪。內臟、角是給頭目的。山羌的分配是到第二輪為止。分配之事宜稱之為ブナガリ (*Bunagari*)。包圍之事宜稱之為トマラオ (*Tomarao*)。

引自「理番之友」昭和 10 年 (西元 1935 年) 1 月 1 日

《屋內獸骨除去之事宜》

大武支廳加芷萊駐在所將高砂族勇士們的豐功偉業戰績中的，陳列在屋內獸骨除去之事宜，於今年一月番社會議的開會決議起至三月二十五日止，已在加芷萊社（譯註：清代名為禮六灣社；）光復後，改名「紹家」，現在在新化村範圍內）、西淡母路社（譯註：現在在新化村的範圍內）、東淡母路社（譯註：現在在新化村的範圍內）的四社中已撤除七十戶了。

引自「理番之友」昭和 10 年（西元 1935 年）1 月 1 日

比魯動物浩劫 警逮非法打獵

中時電子報
www.chinatimes.com

作者：莊哲權／台東報導 | 中時電子報-2011年3月7日 上午

3:30

中國時報【莊哲權／台東報導】

前年的莫拉克颱風，帶來大量砂石填平進入比魯山區河床，讓平時難以進入的比魯溫泉「門戶洞開」，成了獵人的天堂，六日台東縣警方就查獲排灣族未成年入山非法打獵，從去年至今已經查獲十起盜獵案。

台東縣大武警分局昨天清晨破獲一起盜獵案，包括宋約翰、吳世偉兩名十八歲的排灣族青年，與三名年僅十三歲的青少年共五人，持三枝土製獵槍，開著吉普車進入金峰鄉比魯山區，在台東事業林區第九林班地獵得長鬃山羊一隻、山羌兩隻，都是保育類野生動物。

大武警分局表示，比魯山區原本溪谷陡峭，莫拉克風災從山區帶來砂石造成太麻里溪床上升成為狩獵「便道」，車輛得以長驅直入，讓盜獵更為猖獗，去年就在該山區查獲九起盜獵案。

昨天被查獲盜獵集團，有三人是國中一年級學生的排灣族青少年，他們雖然辯稱「只是想要上山培訓傳統狩獵技能」，但是警方仍將他們移送法辦。

比魯山區大屠殺 13 山羌斷魂

自由時報-2010年11月16日 上午4:01

相關內容



比魯山區大屠殺 13 山羌斷魂

〔自由時報記者陳賢義／台東報導〕台東縣金峰鄉嘉蘭村比魯山區頻傳槍響，大武警分局昨凌晨出擊「槓上開花」，接連破壞 2 起盜獵案，逮 9 嫌，並查扣 9 把土造獵槍及 13 隻山羌、白面鼯鼠等獵物，訊後依違反野動法移送法辦。

比魯山區盜獵猖獗，林務單位、森林警察抓不勝抓，入夜後仍不時傳出盜獵槍響，及不明人車頻出入。大武警分局為遏止這股獵殺野動歪風，昨日凌晨由偵查隊長王麒福領軍，會同林務單位兵分兩路，沿太麻里溪谷展開地毯式搜尋，果然在比魯山區溪床發現異狀，隨即分散埋伏。

警破 2 起盜獵 逮 9 嫌

凌晨 3 點 30 分許，漆黑山徑傳出多人腳步聲，埋伏警力見時機成熟立刻一擁而上，當場緝捕兩組盜獵人馬，逮 9 嫌，並查扣 13 隻山羌、1 隻大赤鼯鼠、3 隻白面鼯鼠及 9 把土造獵槍。

9 嫌到案後供稱，由於部落有族人過世，上山獵捕是為辦理傳統除喪，將祭拜完獵物分送喪家食用，希望他們能早日走出失親悲痛。

贓物成排陳列，其中還有 4 隻山羌懷有身孕，警方及到場協處的縣府自然保育科人員見狀，不禁搖頭興嘆「怎麼連即將臨盆的母山羌也不放過！」若為傳統除喪也應依法行事，先行報請核備。

盜獵肆虐 雪霸公園成動物墳場



中央社 - 2010 年 11 月 16 日 上午 12:36

相關內容



盜獵肆虐 雪霸公園成動物墳場

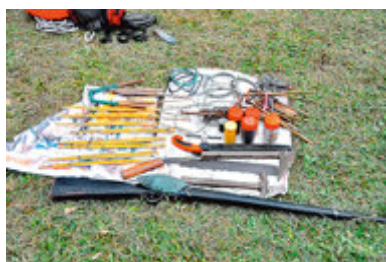
（中央社記者管瑞平苗栗縣 28 日電）雪霸國家公園警察隊今天查獲違法盜獵案，3 名男子以自製獵槍射殺園區內保育動物，共有 3 隻長鬃山羊、8 隻山羌及 1 隻白面鼯鼠命喪黃泉，其中 1 隻山羊還懷有身孕。雪霸警察隊副隊長陳柏彰指出，雪霸國家公園觀霧遊憩區因民國 93 年艾莉颱風造成道路坍塌而封閉，直到去年 7 月重新開園，在此期間野生動物孕育豐富，引起不肖獵者覬覦。陳柏彰表示，最近許多野生動物進入繁殖期，陳姓男子等 3 人 27 日涉嫌攜帶自製獵槍進入山區，利用夜間獵殺野生動物。員警今天凌晨接獲線報，在觀霧遊憩區大鹿林道東線 0.5 公里處，當場查獲屬於第 1 級保育類長鬃山羊 3 隻、第 2 級保育類野生動物山羌 8 隻、一般類野生動物白面鼯鼠 1 隻，以及獵殺動物用的獵槍、火藥、鋼珠等，隨即將 3 人帶回偵訊。嫌疑人供稱，獵殺野生動物是應族人祭典所需。警方檢視 12 隻遭獵殺的動物，其中還有近期才剛分娩的山羌，也有已經懷孕的母長鬃山羊，都無法倖免於難。「太殘忍了，連即將臨盆的也不放過。」雪霸國家公園管理處人員看到長鬃山羊媽媽肚子隆起，乳頭膨脹，研判這幾天可能就要生產，卻連同胎兒慘死在國家公園內，不禁搖頭嘆息。警方將 12 隻動物屍體一字排開，場面怵目驚心。雪管處有同仁特別前來替無辜喪命的動物送行，還有巡山員不忍牠們「死不瞑目」，一一幫牠們闔眼。警方表示，國家公園區域內禁止狩獵，如違法獵捕保育類野生動物，可處 6 月以上 5 年以下有期徒刑，得併科新台幣 20 萬元以上 1 百萬元以下罰金。警方也呼籲民眾保護自然生態資源，讓野生動物生生不息於山林中。991028（中央社記者管瑞平攝 99 年 10 月 28 日）

太魯閣濺血 保育動物遭屠殺

中時電子報
www.chinatimes.com

作者：洪祥和／花蓮報導 | 中時電子報-2010年12月5日上午
2:17

相關內容



動物輓歌▲太魯閣警察隊在太魯閣錐麓古道發現一處「獵寮」，查獲未登記獵槍、陷阱等大批獵殺工具。（洪祥和翻攝）

中國時報【洪祥和／花蓮報導】

太魯閣國家公園出現野生動物遭大屠殺的慘況，蒼鬱山林響起動物輓歌！陳德福為首的三名獵人，涉嫌在太魯閣錐麓古道盜獵三隻台灣獼猴與二隻長鬃山羊等保育類動物，活活把獵物打死後背下山，途中被太魯閣警察隊逮個正著。員警看到沿路滴著鮮血的殘忍景象，不約而同念著「阿彌陀佛」，為牠們超度。

太魯閣警察隊隊員十一月卅日執行每月定期山區清查勤務，在錐麓古道山區發現一處用帆布與繩索搭建的簡易「獵寮」，現場有烹煮器具、調味料等一應俱全，還有遺留十多瓶米酒空瓶，疑似獵人以此做為中繼休息站。員警展開搜索，發現周遭設有多具陷阱，等待獵物自動上鉤。

警方現場未發現獵人，當場拆除陷阱與獵寮時，竟發現一把未登記的非法獵槍，和數十具未裝設的陷阱，數量驚人，一旦全部裝上，恐怕變成動物煉獄，走到這裡死路一條，幸警方即時查獲，阻止悲劇發生。

事隔三日，前天傍晚四點多，警方再度前往錐麓古道埋伏，剛走上步道約六百公尺處，目睹六十歲陳德福、五十八歲吳榮仁與四十九歲黃俊男等三名秀林鄉太魯閣族人，以麻袋裝著三隻台灣獼猴與二隻長鬃山羊的屍體背運下山。員警要求開袋搜查，發現嫌犯為了保存食物，又能減輕重量，將其中一隻山羊肢解煙燻成肉乾，手段慘忍，警方將一行帶回偵訊。

主嫌陳德福因違法濫捕，已被警方逮捕七、八次之多，這次被抓仍堅稱自己食用。警方研判，平時濫捕獵物以山羌與長鬃山羊為主，這次卻罕見地捕殺三隻獼猴，數量多，不像自己享用，且每隻的頭部與頸部有重擊的傷痕，都是被活活打死的，懷疑是準備販售給山產店或特定老饕。訊後將陳德福等三人依違反野生動物保育法及國家公園法，移送花蓮地檢署偵辦。

台東一男子盜採又盜獵 遭查獲送辦



中廣-2011年10月11日上午11:07

相關內容



台東一男子盜採又盜獵 遭查獲送辦

台東警方在執行路邊攔檢勤務時，從一輛廂型車內查獲一批牛樟殘材及一隻已經被烤得焦黑的野生保育類動物「白鼻心」，駕駛人周姓男子向員警坦承，牛樟殘材是要載運到花蓮縣販售，全案依違反森林法及野生動物保育法移送偵辦。

台東關山警察分局是在執行巡邏勤務時，發現周姓嫌犯駕駛的箱型車走走停停、行跡十分可疑，隨即上前攔停進行盤查，從後座查獲這批牛樟殘材，進一步搜查後，又在車前座腳踏板處，發現一具已被烤焦的保育類動物「白鼻心」。根據嫌犯供稱，牛樟殘材是從台東縣延平事業區第十五林班地搬運下山，準備要載運到花蓮縣販售，至於已被烤焦的保育類動物「白鼻心」，也是在山區盜獵後，因為擔心屍體發臭，才會先行火烤以延長保存時間。

(圖片)台東關山警察分局提供


台東查獲盜獵屠宰山羌 兩男子被逮

 中廣-2011年1月10日 下午5:33

台東縣兩名男子以自製的原住民獵槍，盜獵保育類野生動物山羌，警方查獲時這八隻山羌已經遭到宰殺，現場還血跡斑斑，慘不忍睹。

台東警方是在台東縣海端鄉廣原村一處住宅後方，查獲這兩名余姓男子，正在宰殺八隻保育類野生動物山羌，嫌犯接受偵訊時坦承，是從住家後方山區保留地，以自製原住民獵槍所獵捕來的，全案依法移送臺東地檢署偵辦。台東警方表示，這次破獲「盜獵屠宰保育類野生動物山羌」的案件，是透過當地民眾的舉報，才將這兩名嫌犯逮捕，未來仍會持續與村民間建立出深厚的「夥伴關係」，並加強宣導野生動物保育的觀念。也呼籲少數人千萬不要為了滿足口腹之慾鋌而走險、以身試法。

改造槍裝滅音器 盜獵保育動物

 自由時報-2011年10月10日 上午4:28

相關內容



改造槍裝滅音器 盜獵保育動物

〔自由時報記者余雪蘭／嘉市報導〕嘉市警一分局偵查隊昨天查獲 3 名男子分持 1 支土造長槍與 2 支改造長槍，在阿里山第 172 林班地非法射獵，現場起出已被射殺的保育類動物白鼻心及 4 隻白面鼯鼠，警方發現，這些長槍還加裝紅外線、瞄準器及滅音器，相當「專業」。

警方在昨天凌晨會同森林警察上山，原本是要查緝山老鼠，結果槓上開花，除查獲男子林明通在阿里山第 172 林班地盜取 4 塊牛樟雜木外，還意外查到幸榮光、黃茂峰、洪錫坤等 3 名男子非法獵殺野生動物。

偵查隊長王志宏表示，幸嫌為原住民，依規定可申請合法擁有土造長槍做為狩獵使用，但另 2 支改造長槍為非法槍枝，現場並查扣剛被射殺的保育類動物白鼻心及火藥、鋼珠等，已觸犯野生動物保育法及槍砲彈藥刀械管制條例。

洪錫坤等人坦承獵殺白鼻心與飛鼠，但辯稱 2 支改造長槍是撿來的。

六龜盜獵雙殺 3 保育動物嗚呼

自由時報 自由時報-2011 年 11 月 7 日 上午 4:25

〔自由時報記者蘇福男／六龜報導〕高市桃源山區近來頻傳盜伐、盜獵案，六龜警方前晚會同森林警察、屏東林管處人員在深山埋伏、守候一整夜，昨查獲 2 件盜獵案，逮捕 3 名嫌犯，並起出 1 隻保育類長鬃山羊和 2 隻山羌獵物。

桃源山區荖濃溪事業區 103 林班地有不少珍貴林木和保育類野生動物出沒，近來頻傳不肖份子非法狩獵及盜伐，為躲避警方追緝，大多選擇深夜活動，警方連日來熬夜受凍埋伏，這個月以來已先後查獲七里香盜採、長鬃山羊和山羌盜獵案共 2 件 4 人，非法自製霰彈長槍 1 支，成果豐碩。

六龜警分局 5 日再度接獲線報，警方傍晚會同森林警察隊、屏東林管處人員上山，昨天凌晨 4 時許，高姓堂兄弟準備帶著獵物長鬃山羊和山羌下山時，被逮個正著，並起出 2 支自製霰彈長槍。

另從南投前來狩獵的徐姓男子落網後供稱，尚未捕獲獵物，但警方發現他的霰彈長槍有加裝紅外線瞄準器，殺傷力驚人。全案依違反槍砲彈藥刀械管制條例及野生動物保育法，移送高雄地檢署偵辦。

六龜警分局長王欽源表示，山羌、長鬃山羊均屬保育類動物，未經中央主管機關許可，獵捕、宰殺可處 6 個月以上、5 年以下有期徒刑，得併科新台幣 20 萬元以上、100 萬元以下罰金，他呼籲民眾切勿觸法。

第一章 研究目標及研究背景

一、研究目標

本計畫旨在調查台東縣境內排灣、魯凱兩族傳統與當代狩獵行為（季節、頻率、狩獵方法、物種選擇等）、討論與狩獵行為模式相關的社會、經濟、文化與環境等結構性條件，並討論研究區族群之祭典、儀式等與狩獵行為的相關性。以此調查結果，本研究亦分析討論研究區內狩獵行為之現況，及其與野生動物保育法地 21-1 條及相關林業經營法規相關規定的調適性或衝突性，以提出相關建議，供管理單位參考。

本文先從文獻和最近二十餘年來，台灣社會發展的動向等面相，回顧「原住民狩獵」相關議題的社會、歷史脈絡。本文第二章介紹研究區域排灣與魯凱族人的生活環境。第三章介紹研究區內排灣與魯凱人的社會與文化傳統及變遷。第四章介紹研究區排灣與魯凱族人的傳統狩獵文化。並討論經歷近百年的政治、社會、經濟與文化變遷之後，當今的排灣與魯凱人的狩獵型態與文化。第五章提出本研究的結論及建議事項。

在今天，研究區的排灣與魯凱人的狩獵行為以個人性日常性的狩獵、以及在祭典儀式中所進行的集體性狩獵為兩種主要的型態。而在當今的環境下，儘管在局部、有限限度內，狩獵行為一方面承繼傳統的生活經驗以及相關狩獵的規範，另一方面也因應新的生活環境，而有新的型態產生。如果我們對於狩獵行為的傳承與轉化有更深入的瞭解，相信無論在相關政策的制訂或管理的實務上，都會有所助益。

二、研究背景及重要性

台灣山地面積佔總國土面積的 70% 以上，在我們的生活當中，「山」的重要性不證自明。從海岸線（國土）的維持、水土保持、水

資源的涵養與提供、生態系及動植物生物多樣性的維繫，到人的動植物資源利用乃至於休閒育樂等精神生活的需求等等，對於從以前到現在、未來所有生活在台灣的人而言，「山」總是不可或缺的「自然」存在。

另一方面，居住在台灣山區的主要住民，是佔全台灣人口約 6% 的原住民族群。長久以來，這些在人口上居於少數的原住民族群在山區居住，養成與山林環境契合的社會生活型態。在近代資本主義的發展過程中，這些傳統生活型態漸漸受到衝擊、侵蝕，而產生了「調適」、「轉型」的問題。由於原住民是山區主要的住民，也由於山區對整個國家社會的重要性，原住民社會的發展也難免動見觀瞻，成為矚目的焦點，而在今天，「狩獵」或許是原住民生活傳統中備受矚目、最受爭議的一個事例。

從本文一開始索引述的幾則最近的新聞報導中，原住民的狩獵活動造成血腥殘忍的印象。若進一步分析前引的七則新聞報導，盜獵的「犯罪現場」包含阿里山鄉、雪霸國家公園、台東縣海端鄉、太魯閣國家公園錐麓古道、台東縣金峰鄉嘉蘭村等地，而「涉嫌」的「嫌疑人」包含阿里山鄉的鄒族（或布農族？）、雪霸的泰雅族、台東縣海端鄉的布農族、以及在阿里山鄉乙案中的兩名漢人，和在台東關山地區被查獲的漢人盜採牛樟、「順便」帶一隻白鼻心的例子。新聞報導中，被獵獲的物種包含長鬃山羊、山羌、白鼻心、台灣獼猴等中大型保育類哺乳類動物，事發的時間則集中在 10 月至 3 月、秋冬季節。

這幾則新聞顯現，台灣各原住民族的狩獵活動，「可能」仍是相當普遍的現象，而漢人也是狩獵的參與者。從其中阿里山的案例來看，漢人可能是引進先進武器（配有紅外線瞄準器和滅音器的改造長槍）的例子。如果集中、聚焦起來看，這些新聞難免讓人怵目心驚，然而，在台灣山區進行狩獵活動的人，固然不僅止於原住民，而人在

山區進行的活動，從大規模的開發如節流引水、建造水庫、開築公路、種植林木、農業生產，到小規模的觀光、遊憩活動等等，也不僅限於「狩獵」而已。因此，無論從野生動物保育或環境保護的角度，來討論人在山區活動的議題時，一方面固然不宜將「狩獵」活動孤立於其他的人為活動來討論，一方面也不宜將原住民的狩獵活動孤立於「所有的」狩獵活動、或其他與狩獵相關的社會、文化、及市場因素來討論。

就原住民的狩獵活動、或本研究所關注的對象「東部排灣、魯凱族的狩獵活動」為主題，本研究除了描述相關兩族傳統的與當代的狩獵行為、型態之外，也試圖將這些現象，置於兩族社會、經濟與文化發展的歷史脈絡之中。

台灣從 1895 年始，日據殖民政府對台灣山地採取開發、利用的基本立場，而對居於山區的「原住民」住民，採取撫育、教化的態度，這些態度與立場表現在對原住民原有生活型態的改造上。本文一開始引述兩則從 1935 年「理番之友」摘錄的報導，正好表現出日治時期殖民政府對原住民社會政策的兩個實踐面相：以調查、研究作為撫育、教化的基礎、以及，對原住民傳統生活慣習的禁制與改造。

在日治時期，殖民政府對台灣山地訂定「官有林野取締規則」、1919 年訂定「台灣森林令」、1930 年訂定「史蹟名勝天然紀念物保存法」等法令，雖然，其思維主要立意於山地資源的開發與利用，但在行政架構上，這些日治時期的架構措施，開啓台灣進入現代國家思維的「自然保護區」架構。從 1972 年代「國家公園法」訂定、公佈施行以來，截至目前為止，以設立各類型的自然保護區 86 座，總面積佔全台灣將近 20% 的比例，而這些「保護區」多數設立在台灣原住民的「傳統領域」之中。

在國內「自然保育區」建制的同時，另一股與「環境保護」相括

抗的「運動」——原住民「正名」、「還我土地」、「主權」運動也風起雲湧地開展。由於環境保護或野生動物保育的實踐空間多在原住民的生活領域，在近二、三十年的發展過程中，環境或野生動物保育與原住民權益不可避免地發生衝突、競合的關係，而形成今日所見的社會文化多元論述與國家政策實踐的光譜(參閱官大偉、林益仁，2008；林益仁，2004、2006、2007、2009；盧道杰等，2006)。

在相關議題的發展過程中，原住民的「傳統知識」經常在原住民社會發展與自然資源保育的交互論詰中，成為論述的主軸或討論標的。在學術界原住民社會發展的主流論述中，原住民社會或則被認為是山林環境的破壞者，而原住民獵人也曾被冠以「野生動物殺手」的名號。另一方面，對原住民文化抱持同情立場的學者，則認為原住民是「傳統生態知識」的保有者、原住民的「傳統知識」可以被轉化為自然環境或野生動物經營管理的工具(例如：朱雅琦、陳雪華、2010；吳孟珊、吳俊賢，2010；李光中等、2004；李光中等，2005；李永展，2006；徐雅慧、戴永禎，2006；林益仁，2004；梁炳琨、張長義，2005；陳枝烈，2009；黃長興，1998；裴家騏、羅方明，1996；盧道杰，2001、2004a、2004b、2009；並見傅君，1997，對早期發展及論述的分析回顧，及見被相關引用最最多的 Berkes, 1999)。

這個論述主軸採取的邏輯是，原住民社會因其「原初性」、其不同於將「環境」作為可被利用的「資源」看待的「資本主義市場經濟」邏輯，認為原住民的「傳統」生活型態與「環境」共存共榮，優於資本主義市場經濟對環境的剝削與破壞，可作為現代自然資源管理的借鏡。而在保育運動的發展過程中，這個邏輯又與原住民權益運動結合在一起，認為原住民傳統的優越性之外，再加上其社會先存於漢人社會，因此，原住民的權力有雙重的合理性(例如：官大偉，2008；施正鋒，2008；施正鋒、吳佩瑛，2007、2008；2009；陳毅峰，1999、

2008)，而認為原住民對環境有「環境權」、「智慧財產權」等優先的權力。

在贊成原住民傳統社會文化的論述中，有論者從「知識建構」的角度，一方面解析國家與在地住民對「自然」或「領域」或「管理 vs. 照顧」等關鍵性的觀念在認知上的不同，來解釋一些保護區設置的衝突（如馬告國家公園、司馬庫斯傳統領域，見林益仁，2006；官大偉、林益仁，2008）；也有學者由「政治經濟學」的立場，引伸出，以對「知識」的「詮釋權」來討論原住民社會的「主體性」及自主權等政治議題（同前引；亦見陳毅峰，1999；張培倫，2009）。

除了上述介於「學術」與「政治」之間的折衝之外，在學者的引導下，一些較新的研究成果，從「知識」本身的角度，彰顯原住民社會文化的價值，也呼應前述「原住民傳統社會」有別於資本主義市場經濟的知識邏輯、「原住民傳統知識可作為環境資源管理的借鏡」的說法。例如：乜寇·索克魯曼（2010）的碩士論從布農族神話、語言以及生活實踐的角度，討論布農人「家」與「生活空間」的意涵，芙代·谷木·母那烈（2008）、藍姆路·卡造（2008）兩篇論文，討論阿美族狩獵行為的意涵，也點出狩獵行為在阿美族人生活實踐中，對於該社會的生活秩序與生活領域的構成所扮演的重要角色。這些研究或多或少是多年來台灣原住民權益爭取過程，在學術發展上所呈現的成果，也進一步成為相關學術界研究者佐證其說的論據。

在保護區土地管理與資源經營管理政策規劃及行政管理的工作上，政府相關部門在回應學界及民間社會的論述與具體訴求時，一方面陸續設置各種類型的保護區，一方面也針對在這些保護區內的在地原住民社會的訴求，朝著將部落「傳統領域」概念具體地在政策面落實或以某種形式的「共管」的發展方向作出回應。目前，這些歷史性的發展仍在萌芽階段，未來的走向仍充滿不確定性。不論如何，在這

些看似矛盾的走向中，可以看到學界菁英、政府部門與公民社會三者間挑戰與回應的競合關係。而與原住民生活相關的狩獵行為，成為各方面論述的聚焦點之一。

由以上簡述相關原住民狩獵議題的幾個面相：台灣近代政府對山區的管理政策與措施的沿革、原住民權益的爭取與環境保護的競合關係、原住民傳統知識作為野生動物保育的工具、原住民傳統知識在學術發展上的可能性等方面來看，對於原住民的狩獵文化何去何從問題的討論，有其迫切性。在這個大的時空背景之下，本研究透過對台東地區排灣族人傳統與當下的狩獵文化與行為的瞭解，也希望能為這個仍晦暗不明的論述與實踐領域的多元對話空間，提供一個參考。

第二章 研究範圍族群背景、 地理位置及村落分佈

本研究所針對的地區，以大武山系東側臨海的淺山地區為主。在自然地理區域上，包大南溪以南到安塑溪範圍內的溪谷、以及溪谷兩岸的階地、沖積扇。在這個範圍內，依現代的行政區劃，研究區包含卑南鄉、太麻里鄉、金峰鄉、大武鄉、達仁鄉等五個鄉。研究區內排灣族與魯凱族的村落與人口以排灣族為主，少數魯凱族的人口分佈在嘉蘭新富社區、壠坵村等地。魯凱族部分，除所謂「東魯凱」之外，其餘為民國四、五〇年代由屏東方向移入本區的新移民。本研究也將位於知本流域的知本部落包含在內。由於在現行的原住民族群分類，知本屬於「卑南族」，而並非本研究涵蓋的排灣、魯凱族群。因此，本文將知本部落相關的資料放在附錄，作為比較參考之用。

一、族群背景

從二十世紀初葉至西元 1930 年代，日本學者曾多次根據語言、文化特徵及地理區位等因素，對居於台灣南部及東部地區的原住民族群進行分類。最早，日本民族誌學者伊能嘉矩和栗野傳之丞將分佈在屏東和台東方面的原住民族群區分為 *Tarisian*、*Supayawan*、*Puyuma* 三族，後伊能嘉矩、栗野傳之丞、馬淵東一三人又分列排灣與魯凱兩族，以排灣族單獨命名，並在排灣族下列 *Paiwan*、*Rakai*、和 *Sukarokaro* 三群。後又有森丑之助將現今魯凱、排灣、卑南三族合稱為「排灣族」。

現代的研究者依循這個分類，將排灣族區分為 *Raval* 和 *Butsul* 兩個系統，並於 *Butsul* 亞族之下，區分北部排灣（*Butsul* 本群）、中部排灣群（*Paumamauq*）、南部排灣群（包括 *Chaobolbol* 群、*Sebdek* 群、*Parilarilao* 群、*Skaro* 群）以及東部排灣（*Pakarokaro*）等群（蔣斌，

1984；台灣省文獻委員會，1995：608）。

在地理、社會空間以及行政上，台東地區 **Butsul** 群各部與 **Pakarokaro** 群各部間維持一定的區隔。研究區內的 **Butsul** 群排灣族人居住地主要分佈在太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪、大鳥萬溪、安塑溪等台東縣境內主要溪流的中、下游河階；**Pakarokaro** 群則散居在溪流靠近出海口的河口沖積扇，以及沿著海岸線上淺山山腹的坡面上。

譬如，太麻里鄉境內的大王村、北里村、香蘭村、金崙村，大武鄉的大武村、尙武村、大竹村、多良村、南興村的住民來自原所謂 **Pakarokaro** 群，生活卑南族的勢力範圍內，與卑南族的互動較早、較頻繁，可以回溯到大約三百年左右，也受到較深的影響。相對於此，金峰鄉的嘉蘭村、正興村、新興村、歷坵村，達仁鄉的土坂、台坂、森永等村，則為由深山向淺山、由西向東遷移的 **Butsul** 群排灣人，以及由屏東的潮州方向，向台東遷移至新化、安塑、南田一帶的所謂「南排灣」群。

除排灣族各部之外，研究區的魯凱族主要以居住在大南溪的「東魯凱」群為主，其他主要分佈在太麻里溪嘉蘭村新富社區、金崙溪壠坵社區。居住在後者村落的魯凱人，於民國 50 年代，由西部屏東縣霧台鄉遷移過來，又以西魯凱的阿里、好茶等村居民為主。

三、地理區位與村落分佈

根據口傳，大約 600 年前，研究區的排灣族與魯凱族人由大武山系高海拔地區的混居地區陸續向淺山地區遷移。其中向今日屏東、高雄地區遷移的人群，成為今日所謂的「北排灣族」，而魯凱族則遷移到今之高雄縣茂林鄉萬山一帶。在其後的遷移過程中，排灣族人沿中央山脈南段山區移動，陸續在今日瑪家鄉、來義、春日等鄉，建立所謂「中排灣群」部落，以及在恆春地區建立所謂「南排灣」諸部落。

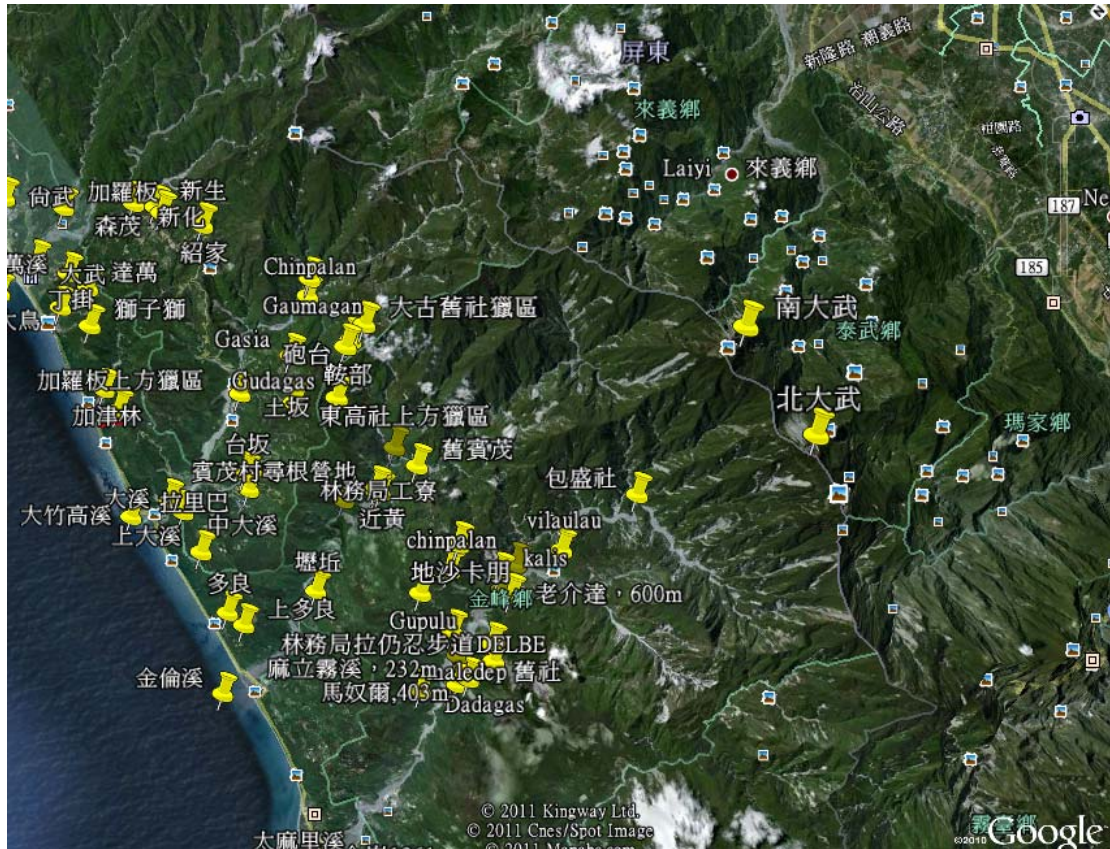


圖 2：大竹篙溪、大武河流域排灣族村落及部落地點分佈圖

在日據時期，殖民政府開始在本區展開其殖民治理事業之後，在外來政權的管制之下，原始排灣與魯凱族群因其原本族群特質而產生的擴散停止被外力終結。在現代政府的管理之下，這些部落的原居地在日據時期以及民國四 0 年代，一部份被劃為「原住民保留地」，一部分則被劃為林班地國營事業用地，歸相關國營機構管理。而依現代的行政區域，研究區各鄉的行政村落以及各村落原有的部落如下表 1 至表 4 所列：

表 1：台東縣太麻里鄉排灣族各村行政沿革表

當代行政區	日治時期	日治以前舊社名稱
大王村	大王、北里	太麻里社、家拉班社、利力霧 (Lilivu)
北里村	北里、森川	羅打結社(Robaguts)、文理格社
香蘭村	香蘭	猴子蘭社(Ralawadan)
金崙村(金崙社區、溫泉社區)	金崙、南太麻里社(大武窟社, Daugu)、Vasivasigau	軒仔崙社、大武窟社(Daugu、讀古梧)、舊賓茂、巴桑尼桑尼(Bazangizangi)
多良村(多良、大溪)	多多良、瀧溪、大溪	打腊打腊(Daladalan)、察腊密(Chalabi)、Jalujalen、大得吉社

表 2：台東縣大武鄉排灣族各村行政沿革表

當代行政區	日治時期	日治以前舊社名稱
大竹村(大竹、愛國埔、工作地、加津林、富山、富中、富南)	加津林、加拿美、工作地	鴿子籠(Ganabi)、Jahope
大鳥村	大鳥萬(Pachava)、拔子洞、獅子獅、和平	大鳥萬(Pachava)、拔子洞、獅子獅
大武村	八壟衛	八壟衛、加羅板
尙武村		Lalivalivan
南興村		Galabi、Lugiagas

表 3：台東縣金峰鄉排灣族各村行政沿革表

當代代行政區	日治時期	日治以前舊社名稱
新興村	近黃社	近黃社(Jugiagas)、那保那保社、拖畢祿社、古達那斯社 (Gudanas)
正興村	介達	情巴蘭社、卡拉達蘭社(Karatalan)、包盛社(Baumuri)、比魯社(Vilaulau)、松武落社、斗里斗里社(Toritori)等
歷坵村	拉拉克茲社、出水坡社、加家卡多灣社	拉拉克茲社(Rarakushi)、出水坡社(Jugachilai)、加家卡多灣社等
賓茂村	舊賓茂諸社	舊賓茂諸社 (Jiuguvule)、讀古梧社 (Doumoui) 等
嘉蘭村	嘉蘭	Kaaluwan、Dulevuwai、Vudulu Duledevedeveg、Maledebe、Malivele 等

表 4：台東縣達仁鄉排灣族各村行政沿革表

當代行政區	日治時期	日治以前舊社名稱
土坂村	東高社 (Tugosia)	Talilik、Palivunang、Tabakas 等
台坂村（台坂村、 拉力巴社區）	大板鹿（拖 狗 Duagau）、 拉力巴	Gudanas、Juauau、Tjaumons、 Labupa、Juvangas 等
新化村（新化、新 生、森茂）	紹家	Guvalen、Pinajazan、Juvangas、 Jujiagas、Jenokol、Jugagulai、 Gaguvulan 等
安塑村（安塑、復 興社區）	阿墾衛	Chinbalan、Maliba、Alumiz 等
森永村	大古 (Talilik)	Talilik、Gudanas、Chinbalan 等
南田村		Jugagulai、舊南田(Hiogugi)、Malib 等 a

第三章 排灣與魯凱人的社會文化傳統

第一節 排灣族人的社會與文化

二十世紀初期，日本學者於在排灣、魯凱各部落的調查記錄，以「番族慣習調查報告書」（小島由島，1921）、「番族調查報告書排灣族、獅設族」（佐山融吉，1921）留下寶貴、詳細的資料，為具代表性的民族誌著作。這兩本調查屬全面性的民族誌調查報告，其內容涵蓋兩族的部落源流、社會政治組織、各種部落習慣法、生產與經濟生活、宗教祭儀等。另外，移川子之藏、宮本延人、馬淵東一所著「台灣高砂族系統所屬之研究」（2011[1935]）、馬淵東一先生的「台灣高砂族的移動及其分佈」（1974a）等，透過頭目家系的追溯，對排灣、魯凱族的家系與部落源流有詳盡的介紹，也是後代研究者重要的參考文獻。另，日本學者古野清人先生所著「台灣原住民的祭儀生活」（2000[1945]）、以及佐佐木高明等人（1976）對排灣族或魯凱族的農耕祭儀有詳盡的介紹。

一、傳統排灣族人的社會性質：人、土地與部落

二戰後，台灣學者開始對本島原住民進行民族誌調查。在民國五0至六0年代間，中央研究院民族學研究所與國立台灣大學考古人類學系的學者及研究生，如石磊（1971）、吳燕和（1993）、謝繼昌（1968）對屏東、台東兩地的排灣與魯凱人社會作全面性的民族誌記錄。除了全面性的民族誌之外，林衡立「排灣族團主制度與貴族階級」（1955）、衛惠林等（1986[1956]、1960）的研究，則以人類學理論的觀點，針對一族群的社會特徵作細緻的討論。林衡立與衛惠林的研究重點著重

在該社會中親屬與繼嗣關係的探討，並延伸到對該族政治與社會組織的討論。並且，這個研究取向所討論的焦點（政治與社會組織），也影響到民國六0年代至民國八0年代研究者對兩族社會觀察的重點。

民國七0年代，日本學者末成道男（1973）由討論排灣族家族中贈與老大的習俗，提出排灣族以「家」為中心的「立場」概念，作為進一步討論該社會中「親屬」、「家」與部落階層的由來與性質的基礎。他將排灣族家系傳承的原則放在整個社會脈絡之中，並透過在家系傳承背後的文化義理如「贈與老大 *pasadjan*」或「一條路 *tadjaran*」的觀念，來瞭解排灣族傳承的原則之外，更透過此來瞭解部落的構成與部落內部、以及部落之間的權力關係。另外，日本學者松澤員子（1979、1986[1976]、1995）從社會儀禮的角度和從族人意識型態（對「老大」（*vusum*，小米種子）重視的角度，來討論排灣族人的家族、親屬與親屬組織的特徵。

1980年代之後，台灣新一代的學者更進一步將前代學者的討論帶向由當事人社會的觀點，來瞭解排灣族人的社會特質。譚昌國（1992）從排灣族人的「人觀」（以「靈力」*legum*為主），來理解該族人「家族」的性質、人在家與部落中的階序性、以及部落與家的關係等面向。許功明（1993；參閱1989）從排灣族喪葬祭儀方面「全家要埋在一起」、「回到原家去埋葬」的看法，來討論該族人的「人觀」，如何在實踐上與「家」、「墓葬」（室內葬）的觀念結合在一起。基本上，根據許功明的瞭解，排灣人認為「人」所以別於萬物在於人有靈魂（*vavak*），人死後或前往大武山與先行的祖靈同住並成為「善靈」保佑家人，或漂泊在世間成為「惡靈」危害世人。死者之靈成為善靈或惡靈端賴家人及巫師是否在祭儀方面處理得當。一般而言，善死者埋葬在家屋內，惡死者埋於部落以外的地方。埋在家屋內者為善靈，可成為「祖先」，為家帶來福氣，反之則為惡

靈。基於這些觀念的結合，排灣人認為，一家之內埋葬的「祖先」愈多則這家愈有福氣。根據許功明的報導，在屏東古樓村，在現代政府禁止「室內葬」的習俗後，以上傳統的觀念轉化成「家族墓穴」合穴式的葬法，並且，多數人希望回到「原家」埋葬。

蔣斌在「排灣族貴族制度的再探討」一文中（1984）分析對排灣族貴族依照現實的狀況，運用各種社會資源以維繫其家名的延續與家屋的管理使之不墜的現象，也是以當事人社會的文化價值（規範）為出發點，對該族社會上存在的階序關係作動態的理解。由以上的介紹，我們可以看到，歷來學者對排灣魯凱族的討論核心，著重對兩族階序社會的構造的描述與分析。

另外，蔡光慧（1998）以其身為本族的立場與觀點，對於排灣族階序性社會的根源有更進一步的詮釋。他提出排灣人對神靈的信仰與族群的「生之意識」的觀點，這個「生」的哲學立場讓我們更清楚地看到前人學者所見之「人」、「家」、「階序」、「部落」等現象中，更基礎的社會動力。

除了以上對排灣族政治與社會生活為主軸的研究與討論之外，也有學者對其人的生產活動與其社會文化間的關係有所討論。蔣斌（1990）對排灣族的五年祭、王長華（1990）對魯凱族的粟祭、狩獵祭也有所報導。另外，譚昌國（2001）一文描述土坂排灣人喪葬習俗，也論及守喪、除喪過程中的狩獵活動及其意涵。以下，根據這些前人的研究，我們對排灣與魯凱兩族社會與文化的一些特質，以及「狩獵」在排灣與魯凱二族社會生活中的位置及角色作一般性的描述。

二. 生計：社會延續的物質基礎

在傳統上，排灣族的生產活動以山田燒墾方式種植芋頭、地瓜、小米等作物，其中，芋頭與地瓜是主食，而小米為儀式性作物，在

各種歲時祭儀中不可或缺。在耕作時，兩族皆以山田燒墾的方式進行。在燒墾時，多半選擇已經開墾過的土地進行，以節省勞動力的需求。在秋冬之際，族人選定開墾地後，以部落或親族為單位，先將地表的雜草樹木以刀斧砍下，等砍下的林木乾燥後便進行焚燒，所焚燒的灰燼經過雨水沖刷、浸泡之後，成為天然的養分。等春天來臨，便可下種。視作物的種類，在生長過程之中，主要的工作包括分株、除草，再來就是收成的時候。

以台東地區的自然條件，傳統的山田農業皆在山坡上進行，農業作為的時程大約是每年的十一、十二月間開始整地焚燒，在一、二月份下種，至五、六月份間收成。到七月份，當收成完畢並舉行收穫後的祭儀後，便又開始一年中第二個循環的耕作。

在農耕之外，狩獵為傳統社會中重要的活動。在夏季收成之後，族人以部落為單位進行團獵或捕魚的活動。另外，在冬季農閒時，族人多組成三、五人為單位的獵隊到部落所擁有的獵場進行狩獵。狩獵活動雖不是族人主要的生計來源，但狩獵的行為與能力卻是族人所著重的。狩獵活動的成果如山豬、山羌、山羊、水鹿等本地山區特有的中大型哺乳類動物為族人的最愛，台灣黑熊、熊鷹雖較少為族人獵獲，卻代表獵人的英勇，使之受到族人無限的尊崇。

在傳統社會中，以滿足基本生計為目標的生產方式以家庭為勞動與消費單位，同時，因為此生產方式依賴大量的人工勞動力，也產生部落人力整合的需求。在傳統社會中，「頭目」是整合部落人力的機制之一。在開墾新地時，由頭目帶領部落族人一起工作，然後，由頭目選定一塊田地作為頭目家的田地，其後之收成歸頭目家支配，於部落祭典時將收穫拿出來共享，或於平日接濟部落中貧困者。在實質的意義上，此塊土地是部落共有之地。在收成時，同樣由頭目召集部落子民共同收成，或者，部落之民以另外的勞動合作方式

進行之。除了生計上的意涵外，由頭目帶領、由部落人民共同開墾的第一塊土地有更重要的祭儀意涵，在祭儀（播種祭）過程中，透過巫術保障全年的農事順利。

對於農穫所得的分配，是前提及的部落共有地之收穫分配方式，另一種是透過平民對頭目的納貢方式（*ba vadis*）進行分配。這又牽涉到傳統部落社會對於「土地」的觀念與制度。在傳統社會中，「土地」這項主要的生產要素由頭目貴族階級擁有，一般要素之所有權歸頭目家，「平民」對其所使用的土地無所有權。一部落的土地（包括農耕地、建地）、獵場、溪流漁場等，皆屬部落創始頭目家所有，除少數貴族與平民因血統與歷史淵源而擁有土地之外，一般平民依附在頭目家下，使用頭目家的領地，故無論農穫、獵獲都必須向頭目繳納租稅（*vadis*）。而頭目在接受租貢之後，便又透過部落祭儀的場合，或平日對子民的照顧等方式，將這些貢品重新分配。

在排灣族間，「土地」這一項生產要素屬於頭目，而相對於頭目的權威，平民亦有其對家產的權力。這些權力主要區分為對「不動產」土地的權力，與對「動產」的權力。根據「番族慣習調查」，在排灣族中不同性質的土地，領民有相應的權力。頭目與平民的對於土地的權力大約可分為「永久租借權」、「所有權」、「處分權」等。對山田，領民有永久租借之權，但並無所有權也無處分權。其他，對於水田、林野、沼澤、溪流等，領民與領主的相對權力如下表所示：

表 5：排灣族土地所有權結構

		頭目	平民		頭目	平民		頭目	平民		頭目	平民
部落地	所有權	○	X	處分權	○	X	永借權	—	○	地上權	○	○
山田		○	X		○	X		—	○		○	○
水田		○	X		○	X		—	○		○	○
林野		○	X		○	X		—	X		—	—
河沼		○	X		○	X		—	X		—	—

註：○：有；X：沒有；—：不適用

在以上所作的介紹中，我們見到傳統排灣族社會立足在「生計經濟」的生產模式上，在這種生產模式中，土地與勞動力，以及生產所得透過以「頭目」為中心的分配機制，將生產要素作相關的分配，在生產過程中，人與人的生產關係有階序性，這個階序性表現在頭目對平民的支配權，但此階序性也隱含個人與個人之間對等的關係，表現在生產力派遣的對等合作之上。質而言之，排灣族的生計生產模式一方面構成也反映該族的社會關係。這個生產關係事實上又有其文化義理的基礎，而這個文化義理便是排灣族「人觀」的表現。

三. 人觀與社會結構

排灣人對「人」的觀念與對「神靈」的信仰是「階序性」關係的基礎。在這一方面，學者們透過對各種宗教信仰、儀式的分析，試圖將該族的「親屬」、「繼嗣」、「家」、「部落」等面向，與「人」與「神」的宗教生活面向，也就是將「社會生活」面向與「人與自然」關係的面向作結合的討論。

在對於「人」的觀念中，*legum*（靈力）是關鍵性的觀念。綜合蔡光慧（1998）、譚昌國（1992）的看法（並參閱許功明，1989,1993），排灣人認為一個人的 *legum*（蔡光慧拼寫為 *Hugem*）是祖靈與個人靈

魂兩者結合的表現，一個人的一生在初生之時即已確定(*qeinadi*，命中註定)，而人在生活中的成敗得失，表現在一個人狩獵、耕作等的活動中，它是人、土地、與自然的關係在祖靈的支配之下所顯現出來的結果。在部落的層次上，部落的遷移、發展興盛與衰敗則是部落頭目的 *legum* 的表現。

一方面，*legum* 的觀念指涉人之活動的結果，另一方面，這個結果也是個人 *legum* 大小的徵兆，並且，*legum* 的觀念與 *qeinadi* 的觀念結合，一個人的出身（譬如，生為長子）也是因為他（她）的命中注定 *legum* 較大的結果。

雖然是命中注定，排灣人認為靈力可透過人為的方式來加強，因此有各種「增強靈力」(*papu legum*) 的儀式。除了增強儀式之外，如要事情成功順利，排灣人則認為如果事情由靈力強的人來推動，則獲得好成果的可能性亦可獲得提高。由這個觀念的影響，一家的老大或一部落中的頭目（通常是家中的老大，*vusum*），被認為是靈力較強的人，在社會中也受到高度的重視。

在排灣族間，*legum* 的觀念又與另一個「祖靈」的概念結合。在排灣族的觀念世界裡，個人靈力的展現是個人靈魂（由命運之神決定）與祖靈的眷顧的結合表現，因此，對「祖靈」的崇拜是個人靈力強弱的一個要件——「祖靈」可以賜福、幫助一個人靈力的增長。因為人死後埋在家屋內成為祖靈，所以，家的延續與發展是「祖靈」崇拜的要件。為了「家」的延續與發展，對於「家」和「家屋」的照顧就顯得無比重要，而由於老大或長嗣在靈力上的優越性，比較可以照顧家的延續與發展，因此，「家」由老大繼承（參閱譚昌國，1992；蔣斌，1999；松澤員子，1976,1979[1984]；末成道男，1973 等人的看法）。

四.信仰與社會儀禮

4.1 神靈信仰

基本上，排灣與魯凱人皆有「泛靈論」的神靈觀念。以排灣族為例，排灣人相信宇宙分為神界、天界、人界、中界、冥界、下界等層次，神界是造物之神 *Nagemati* 的處所，天界是祖神們的居所，人界為人的魂尚未脫離軀體時之居所，中界為人死後靈魂的暫時居所，冥界為善魂的永久居所，下界為邪靈的居所。(譚昌國，1992：44，參閱許功明，1991：12) 對於一切的神靈、惡靈等無形無質的存有，排灣人皆以 *tsemas* 概括之。在所有的 *tsemas* 中，福蔭、庇護子民的神靈為祖靈 (*Vuvuana*)，人若善終則葬於家屋室內，而其位於人身右半邊的靈魂 (*vavag*) 往往北大武山而成為祖靈，若死於橫死則身體左半的靈魂變成惡靈 (*qaqedidan*)，留在人界遊蕩害人。(蔡光慧，1998：53)

除祖靈之外，排灣人相信有創造萬物的造物之神 *Nagemati*，*Nagemati* 主宰人一生的命運，也稱為「命運之神」；又有排灣族共同之始祖 (*Jagalaus*)、土地守護神 (*Sa-umai*)、獵神等神社。在這種神靈信仰的基礎上，排灣人相信人的一生運勢由命運之神掌握，不可改變。而人可以由神靈施予兆象預知天機。透過種種祭典儀式(占卜、五年祭刺球儀式等)的解讀，將神喻轉化為種種生活上的禁忌，並由而規範人的行為。(蔡光慧，同上引)

4.2 祭典

閱讀「番族慣習報告書」一書中以及後來台灣學者的民族誌時(例如石磊，1972；吳燕和，1993；許功明、柯惠譯，1995)，我們不難發現，傳統排灣族的部落生活氛圍中富有極濃厚的宗教色彩。根據吳

燕和（1993）的報導，在台東太麻里流域的排灣人的生活，除了圍繞農業活動之外，更與農事週期以及生命週期間所經歷的種種事物配合的祭儀活動為重心。根據吳燕和的民族誌記錄，太麻里流域的排灣族人的宗教祭儀包括固定時間舉行的祭儀，以及不定時舉行的祭儀。前者包括與小米有關的祭儀，以及每年舉行的捕魚祭和每五年舉辦一次的「五年祭」。與小米有關的祭儀又包括：粟播種祭

（*masatjukut*）、粟收穫祭（*masalut*）、嚐新祭（*lemilus*）。舉行這些祭儀的目的，在於祭告諸神，祈求諸神賜福保障農作成功。在舉行祭儀時，全體部落成員必須共同遵守各項禁忌。另外，在不定時居行的祭儀活動中，小米除崇祭、增強小米力量（*papluem*）、除惡（*kiisang*）、求雨（*paochachi*）、久雨求晴（*paadaf*）、停止暴風（*vali*）等，也都和農事（尤其是小米的耕作）有關。譚昌國（1993）亦以台東的台坂村為例，並以整個排灣族群為範圍，討論了各種祭儀活動在其社會生活中的意涵。

除以上所舉的歲時祭儀外，「五年祭」是 *Butsul* 系統排灣族最重要也最盛大的一個祭典。根據排灣人的傳統，認為排灣族的祖靈由聖山（*Jagalaus*，大武山）降臨各部落，巡視並賜福給各部落的子民。由於子民的部落擴散到各地，祖靈到各部落巡視一週需五年的時間，因此，各部落每隔五年舉辦一次「五年祭」，歡迎祖靈的到來。

在日治時期，宮本延人在「台灣排灣族的五年祭」一文中，（宮本延人，1935[1977]：62）引述馬淵東一稍早的調查（參閱馬淵東一，1974a），謂十九世紀末，大竹篙溪沿岸的排灣族部落皆進行五年祭，這些部落包括 *Jalilik* 社（大谷社）、*Caaqau* 社（拖狗社）、*Kovarun*（姑仔崙社）、*Qutsurin*（加津林社）、*Coacoqo* 社（大竹高社）、*Jaqop* 社（愛國埔社）*Pacaval*（大鳥社）等。另，太麻里溪沿岸的排灣族部落，在十九世紀末、二十世紀初年，除了 *Kalacaran* 社繼續舉行五年祭外，

其餘的 Marudup 社、Toritori 社都已停止舉辦。

近代人類學者對排灣族五年祭（*Malevege* 或 *Jemulad*）有不同的觀察與詮釋。許功明（1994：1-59）認為，五年祭是排灣族人與神靈的約盟，因此，稱之為「人神約盟祭」。蔣斌（1990）曾對達仁鄉土坂村五年祭的儀式過程作詳細的描述。根據這個描述，在五年祭的刺球過程中，部落中頭目、貴族、祭司與平民各家族推派代表參加刺球。刺球進行當中，每一顆刺球本身代表一個神靈，這個神靈會帶給刺中它的家族好運或厄運，而各球表徵各幸運或不幸是以往後五年該家族的運勢來解讀（所謂「善惡雙元觀念」）。蔣斌認為這個刺球活動本身是「技巧加上機率的活動」（同前引，頁.252），球數、拋球次序、和各家族刺中球的關係形成隨機的分佈，因此，他認為每五年舉行一次的五年祭除了是排灣族人歸因部落所發生幸運或不幸事件的解釋機制外，也同時將部落各家族的運勢「重新設定，展開一個新的週期」。（同前引，頁.256）

對於蔣斌而言，刺球的社會內涵是類同於部落內各家運勢的「重新設定」。蔣先生之所以作出這種詮釋，主要是因為他認為哪一個家族刺中哪一球的主因是「機率」，然而，根據筆者訪查，土坂的排灣人深信刺中球與否，或刺中哪一個球是由神靈決定的。

蔡光慧（n.d.）認為五年祭所表徵的是排灣族人營生活動的動力基石，同時，也透過儀式過程維繫、重整部落社會之認同意識與自我意象，並確立部落社會的階序關係。以下，我們透過蔡光慧的分析，來瞭解作為一種社會和宗教祭儀活動，五年祭所蘊含的排灣族人的宗教觀念。在五年祭刺球活動中，部落中個社會單位（頭目、貴族家族）各派代表持竹槍參加刺球。竹槍（*Julad* 或 *Vahogu*）代表族人祈求、領受祖靈自天上恩賜幸福的工具。而刺球中的球（*qabulong*）則象徵性地代表各神靈所賜與的 *Hugem*（運勢、靈力），代表各家以竹槍領

受神靈的恩賜，包括：耕作、狩獵、健康、人口興旺、抵禦外侮或征服敵人等。在刺球中，各家刺中與否，是神靈所決定的，而刺中代表幸與不幸則由刺中球家在實際生活中的際遇來解釋。這種「後設性」的解釋跟排灣族人對人之命運的觀念相連結。前文曾提及，排灣人相信人生而註定一生的命運，命運雖不可改變，但卻可透過各種兆象來測知天機。在這種觀念之下，刺球即是神靈顯露兆象的一種方式。一家刺中球與否即是神靈顯現的兆象，族人將對於兆象的解釋

(*Gi-qazale*)，轉化為各種規範與禁忌。在承受神靈賜與的兆象後，一家之人謹守規範與禁忌，向神靈祈求幸福。換言之，刺球即在於祈求幸福的暗喻，對此暗喻懷抱戒慎恐懼的心情，在生活舉止上謹守規範，及表現出族人求生發展的意志。

另一方面，刺球用的竹槍的裝飾及長短表徵使用者的家格與身份地位，而竹槍頂端環形排列的刺距 (*habas*)，代表持槍者家族的親族連帶關係：在頭目家，一支刺距代表與該家有姻親關係的其他部落之頭目家。竹槍的刺距越多則代表該家頭目的分支頭目家數目越多。換言之，竹槍代表的是各相關頭目家間的社會關係，也是一種宗支部落與從屬部落間的關係，同時，這也是刺球所表徵的部落與部落間的歷史脈絡關係。

蔡光慧對五年祭的描述重現前文所描述的排灣族人對維生活動（農耕、狩獵等）、對「靈力」對運勢、對神靈的觀念的結合表現，也同時表現這個觀念之下，族人命運一體、休契相關的社會網絡。以此而言，五年祭可說是族人社會與文化觀念整體性的表徵，人觀、宗教信仰、社會儀禮等則是部落社會生活的基礎觀念。

「獵人」在上述排灣族的社會與文化特質當中，扮演核心的角色。在傳統社會中，「獵人」並非專業性的分工，但是部落中被人尊崇的對象，凡部落男子自小皆被期許成為獵人。獵人平日除農耕活

動之外，其獵獲被用於日常生活，也在祭典、儀式中扮演重要的、與神靈界溝通的角色。前述的與小米生產相關的部落性祭儀活動(開墾祭、收穫祭、五年祭等)，都伴隨著部落集體性的狩獵活動，而獵獲則為部落共享。

第二節 魯凱族社會

由於歷史性的混居，排灣與魯凱二族在社會組織與文化義理上所表現出來的特徵大致相似。

傳統的魯凱族部落社會是一個「政教合一」的部落安全體系，是以頭目、貴族為中心的政治制度。頭目整合人力統領部落對外征戰、媾和，並依照部落之習慣法協調部落內事物。在傳統魯凱社會，層級化的社會階層(頭目、貴族、士族、平民等社會階層)是政治制度的基礎。傳統政治組織以世襲頭目家為核心。頭目是部落事務的領導核心，也是全部落宗教事物的重心。有關於全部落的事物往往在頭目的號召下，部落長老和各家代表聚集在頭目家開會決議。頭目以男性長嗣繼承為原則，餘嗣則分出成為具有「貴族」身份的部落成員。部落中的其他社會階層也採世襲原則，然而，個人的社會階層地位也可透過婚姻或個人功勳改變。

在宗教上，魯凱人以神靈與祖靈信仰為中心，頭目由部落祭司的媒介，透過祭典儀式向部落守護神、祖靈、和其他神靈祈求部落平安豐盛、保障部落，並祝禱部落中家庭、人口的安全及繁衍。部落的物質基礎建立在以農耕與狩獵為主的「生計型經濟」(subsistence economy)之上。「政」、「教」合一的安全體系保障生計活動的進行，而生計活動則維持、供養政教體系的運作，兩者為相互依存的關係。

這種關係在傳統的豐年祭中表達得最為清楚。

每年豐年祭 (*galalisia*) 在頭目家舉行。頭目在部落祭司的協助下，祭拜部落守護神及祖靈。另外，部落性祭儀如女性保護祭 (*bunau*)、部落平安祭 (*legem*) 也在頭目家舉行。部落子民有對頭目繳納農作物、漁獵收穫等租賦的義務，並應對部落頭目盡勞動之義務。

頭目、貴族等的社會階級制度是東魯凱政治制度的骨幹，而「會所制度」是政治制度的血肉。在傳統的魯凱社會裡，男子從十三歲起即離開家庭到會所居住，接受會所的統御和訓練，一直到成婚為止。會所依照年齡階級 (少年級、青年級、成年級) 年少的階級必須服從部落長老與年長者的指揮，為部落服役。

家是部落的基本構成單位，每家有一家名，家名傳承採「並系繼承」原則，子嗣在成家後獨立分出，其中，由長男繼承「本家」家名，餘嗣則由母系中採取選用家名，如無家名可供採用，則變通另取新家名，例如 *lasuagubau* 家，在東魯凱語的意思是「做一個廚房」，*laudauda* 家在東魯凱語的意思是「從『這邊』背出去」，都譬喻建立一個新家的意涵。東魯凱人看重家名的傳承，家名的傳承等同於祖先祭祀，如一家名無人繼承則代表該家的祖先無人祭祀，魯凱人認為是不吉利的事情。而魯凱人舉行的家庭性祭儀如嚐新祭 *dila*、幼兒成長祭 *Dogulugulu*、平安祭 *iathulathulu*、新屋落成祭 *luthug* 等都有保佑家族豐盛平安的意味。

傳統魯凱人的經濟，是以山田燒墾為主的生產體系，狩獵所獲在生計中所佔的比例不高 (參閱巴神一，2003)。魯凱人傳統的農作物包括：小米、甘藷、芋頭、陸稻、稷、玉米、高粱、和其他的佐料菜蔬。日本學者佐佐木高明、深野康久的研究 (1976)，對魯凱族山田燒墾農業活動的討論，不僅讓我們對其族山田燒墾的耕作方式有所瞭

解，提供了「生計模式」與「宗教信仰」結合表現方面的材料，也提到在相關的農事祭儀中，狩獵活動的角色，以及其與農業生產間的關係。在 1970 年代，佐佐木 高明針對霧台、佳暮兩村魯凱族人所著的「新粟之粽子與豐獵之占卜」，討論狩獵活動在農業生產活動中扮演的角色。岩城龜彥（1936）的「台灣番族所經營的農事祭與彼等之教化」一文，記錄台灣原住民各族的各種農耕祭儀，在上述相關於魯凱族在粟與稗的開墾祭與收穫祭的討論顯示，在其他的經濟作物漸漸取代傳統作物之前，魯凱人的生活節奏以小米生產為主軸，其他的社會和宗教活動也和小米生產活動的週期相契合。

另外，在傳統農業時期，家庭為主要勞動力派遣的單位。全部落性的開墾活動由頭目率領，各家分別派遣人手參加。在家庭範圍內的農事活動，則以個人與個人間的「換工」方式來召集勞動力。以台東大南村「東魯凱」群的傳統部落生活節奏為例（參閱傅君，2001：163-176），魯凱人舉行宗教儀式以保佑部落平安、農事順利。從這裡我們可以看到傳統魯凱人政治、社會、宗教、和農業生產活動的關連性。以小米生產週期為主軸的社會生活節奏如下：

表 6：大南村「東魯凱」群部落生活週期

時間（國曆）	農業活動	社會活動	祭典	狩獵（祭）
12 月	小米田整地		開墾祭（ <i>singilaote</i> ）	
2—3 月	小米播種、種甘藷、 在小米發芽的階段 種芋頭和南瓜			
4 月	小米除草	4 月中下旬除草完後 舉辦全村的換工祭 <i>maisahorou</i>		
5 月	稷收割			
6—7 月	收割小米		舉辦部落收穫祭、 <i>(galalisia)</i> 、嘗新祭	集體狩獵 <i>(ningonin)</i>

			(dila)、女性保護祭、gole)
10月	稷的播種		部落平安祭(legem)

由以上對排灣族與魯凱族社會文化特徵的概述，我們瞭解到，傳統的排灣與魯凱族社會是一個以「家」為社會構成單位，而以「部落」為生活範圍的社會。在這個社會中，山田燒墾的生產方式，提供家與社會繁衍的物質基礎，而因為山田燒墾的生業型態對勞動力需求的關係，人與人之間需要協力於生產的活動上，於是，有人與人、家與家、以及以部落為單位的協力生產勞動關係。由是，「家」的繁衍建立在「家」與「家」的關係之上，也就由這個關係構成一個「部落」。

「部落」人民有實質或虛擬的共同祖先，同受一「祖靈」的庇佑。在此觀念之下，同一部落之人成為一「命運共同體」。部落之人所有的社會、生產活動休戚相關，而由「頭目」表徵此部落的生活秩序，頭目透過部落的社會和政治權力，維繫部落的生活秩序，而這些維繫的力量實則建立在部落之民共同的文化與心理機制之上。

整體上來說，這是排灣與魯凱人對人生的看法。落實到具體的生活當中，一個人在人世間的作為如農耕或狩獵，其成敗也取決於個人靈力的大小，因此，有各種與生產活動相關的祭儀活動，透過這些祭儀活動，排灣族人祈求神靈的保佑與祝福。在這個觀念背景之下，生產活動與祭儀活動結合在一起。

第三節 研究區排灣與魯凱社會文化與變遷

無論其來源與現今居地所在，研究區排灣族與魯凱族在近代經歷

類似的社會、經濟與文化變遷。從日據時期的 1930 年代起，以及於國民政府來台展開行政治理之後，在經歷了日據時期「集團移駐」的強迫遷村、以至於國府時期自願性的遷移，研究區的排灣族人從原來靠近中央山脈主稜的中、高海拔地區，漸次遷移到現在低海拔地區的生活領域。隨著生活領域的改變，研究區內兩族族人的生計模式，由自給自足的山田燒墾、狩獵採集的體制，轉變為以生產經濟作物為主、對市場依賴、處於主流市場的邊陲、弱勢的經濟體制。

伴隨著生產、經濟體制的轉型與弱化，區內排灣族的社會結構也一併發生變化。在日本殖民政府以部落移駐的方式，將部落從原來的土地上抽離、以現代的行政（警政）架構，取代傳統頭目對土地的宗主權及管轄權；在西方傳教體系導入西方宗教信仰之後，傳統時期排灣族社會主要的支柱：頭目制度與神靈信仰也跟著消褪。

在台東地區，整體台灣社會的近代行政整合與生活領域的變遷，對於排灣與魯凱人的社會與文化發展都產生相當的影響，而狩獵活動也伴隨社會文化變遷有相當的變化。以下先說明研究區的社會、經濟與文化變遷。

一. 行政整合

在行政區劃上，在清代，Pakarokaro 地區雖在十七世紀中被冊封為卑南王的地域，其後，清廷因朱一貴事件而對後山地區採取百年封山政策。十九世紀後半，在解禁之後，在清廷總兵吳光亮的指揮之下，開闢由台灣西部通往東部的兩條南路越嶺道，但在行政區劃上，清廷並未進一步對本區有所作為，僅劉銘傳於光緒 13 年（西元 1887 年）設置「卑南」直隸州。從日治時期起，研究區的行政體系才有重大的發展。西元 1897 年（明治三十年），原住在海岸線上的 Pakarokaro 群，被納入單一的行政管理區域之內。日人在本區設置「巴壟衛區役場」，隸屬台東廳「卑南撫墾局」。西元 1901 年（明治 34 年），日人在「台東廳」下設「巴壟衛出張所」，管轄範圍包括大竹高溪以南，

安朔溪以北之區域，後又改稱「巴壟衛支廳」，是大竹篙溪以南地區第一次被劃入現代政府的行政管轄區域內。西元 1909 年(明治 42 年)日人對本區又進一步的區劃，將本區分為「太麻里區」與「巴壟衛區」，西元 1920 年(大正九年)，又將後者更名為「大武庄役場」。西元 1937 年，日人又將大武區役場以大竹篙溪為界，以北劃為「太麻里庄」，以南沿南迴公路至壽卡劃為「大武庄」，更進一步地擴展並區分本區的行政管理區劃。另一方面，在日治時期的行政區劃的背後，日本殖民政府也對本區之原住民進行廣泛的民族誌調查，這些調查也成為日人殖民統治的基礎資料。

日本殖民政府治理之初，沿用清制，行綏撫政策，設隘勇制治理山胞，以取得對樟樹的控制權。1903 年管理山胞的行政權改由警察所有，山地行政與一般平地行政分開，山地所有事務，教育、衛生、交通、經濟，皆由警察管理，也因此造成其後推行的多項政策，如：對山胞農業指導定耕，農業講習所的設立等。1910 年「五年理蕃事業」開始，日本政府對原住民開始實行武力討伐。一直到 1930 年霧社事件後，才迫使殖民政府重新思考理蕃事業，並 1931 年頒佈「理蕃大綱」，改採懷柔政策，以撫育山胞為主。

在日人展開「集團移駐」政策之後，於 1930 年代後期起，在各「蕃社」成立「自助會」。「自助會」的成立意味著日人由早期壓制性的管理方式，轉變成「以蕃治蕃」的管理方針。自助會置會長一人，負責管理社內事務。在成立之初，為安撫與籠絡，自助會會長通常由各部落頭目擔任，同時，為架空排灣兩族頭目對其附屬部落的權威，日人規定「自治會」會長之權力僅限於單一部落範圍。實質上，日人在各部落所設的駐在所為真正的統治機構，各部落的民政、教育、衛生等公共事務，皆由駐在所之日警主導，而自治會之會長僅為日警的傳聲筒。此行政權的架構正是切斷原住民傳統頭目的權威體系的濫

觴。

1930 年代，在研究區，太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪等主要溪流的排灣族人，也在這個全台性的蕃人治理脈絡之下，陸續被強迫從較深山的原住地，被遷移到靠近溪床的淺山山腹地區。如太麻里溪以 **Katajalan** 爲主的將近十個部落，被強遷迫移到距現在的嘉蘭村約 8 公里距離的山腹位置。日人並在 **Katajalan** 旁的河階平坦地段，建立警察駐在所、學校、運動場等。另外，又在各部落間建立部落間的聯絡道路、檢查哨，並設置電話線，以方便各部落間的聯繫。在大竹篙溪、金崙溪等主要溪流，日人也採取類似的方式，建立對區內排灣族人的統治、管理架構。

台灣光復後，國民政府的行政措施大抵沿襲日人之制。國民政府將日治時期的「郡」改制爲「縣」、「廳」改制爲「鄉」。在此制下，原台東郡改爲台東縣，原大武支廳與太麻里支廳改爲大武鄉與太麻里鄉。民國三十五年以後，政府開始辦理地方自治，在鄉之下，逐漸建立村、鄰、里等各行政層級，並培植村鄰里長的行政幹部，作爲推動國家政策的地方幹部。在往後的日子裡，國家亦在地方設立警務與衛生機構、國民學校等機構。這些行政管理機制確立國民政府對原住民社會改造的基礎架構。

在全台灣原住民地區，國民政府透過推動執行「台灣省各縣完成山地鄉村組織規程」（民國三十五年）、頒佈「台灣省各縣山保留地管制辦法」（民國三十七年）、省政府訂頒「山地施政要點」（民國四十年）、「台灣省促進山地行政設計畫大綱」（民國四十二年）、「山地行政改進方案」（民國五十二年）等透過這些政策方案的執行，逐年建立原住民地區的現代行政架構，並透過各種考試的設置，培養原住民本身進入山地行政體系。在政府的山地政策推動之下，現代行政體系在台灣原住民各族群社會中逐漸建立完備，並取代了各族群原有的

社會制度。日治時代將大部分林地劃為官有林地，僅保留部分土地為「番人所要地」供原住民使用，但由於地廣人稀，加上台灣社會也尚在由農業轉為工商業為主的轉型期之前，兩族尚較能保存傳統的生活方式。

民國三十七年，省政府訂定「台灣省各縣市山地保留地管理辦法」。在這個辦法下，至民國五〇年代中期，台東地區的山地保留地土地測量登記大抵完成，改變了原有的地權結構、確立了本區原住民私有土地地權。

在本區原住民社會整體的變遷中，在民國六〇年代之時，我們發現台東地區排灣與魯凱人從日人時期起由推動集團移駐與水田稻作而帶動的一連串社會變革已成定局。這個變革表現在：在政治方面，部落由以親族團體為社會生活基礎的社會團體，被整合成由國家力量主導的行政單元；在經濟方面，部落經濟由自產自足的生產與消費導向，轉變成以市場交換為導向的生產方式。同時，社會組織與生產模式的轉變，也伴隨著文化上的變遷。在將近五十年間，本地兩族傳統社會生活中的神靈信仰以及頭目制度，也不再是統合社會生活的核心機制。

在現代台東縣排灣與魯凱族社會生活中，傳統頭目制度已經成為象徵意義大於實質意涵的社會制度。在傳統社會中，頭目透過宗教祭儀保障部落的生計基礎，因為生計基礎對一個社會根本的重要性，頭目因此而得其權威。在現代社會中，部落或個人生計不再受到頭目以及由頭目所表徵的信仰與政治體系的保障，而是受到國家施予行政資源、透過公設的行政體系、現代醫療體系、以及市場來得到滿足。這個基本的轉換，使得傳統的政治體系與權力關係轉變，也使得部落歷史的動力由頭目所表徵的政治、社會與信仰體制，轉換到操持新的資源的社會菁英手中。在台東兩族社會中，我們發現這些新的社會菁英

包括行政體系中的公職人員、教師、醫師、以及教會中的神職人員，簡言之，這些人是新世代的知識份子。

然而，新世代的知識份子並沒有完全地掌握部落的事物。我們看到新世代知識份子在推動部落事務時，傳統的社會脈絡仍然是被動員的主軸之一。例如，在金峰鄉一位中年老師，熱中於推動擁立魯凱族頭目；在部落祭典時，產生由頭目主導、由社區幹部（村長、代表、社區發展協會以及晚近的部落會議等組織幹部）負責實際事物的推動等等，都是現代社會菁英對傳統價值執著、或借重傳統文化理念的表現。在這些表象社會事件的背後，傳統「頭目」的觀念仍然隱然發生作用。

二. 市場經濟——現代經濟體制的變遷過程

在現代行政體系建立並逐漸取代原本「部落」作為本區排灣人生活重心的過程中，民國 40 年代初期推行的山地三大運動也奠定台灣原住民社會產業經濟發展的主軸方向。這個「市場經濟」、「商品化」的主流社會發展方向趨勢，反映在歷來原住民社會整體的產業結構上。根據筆者的研究（傅君，1998），台灣原住民社會在整體的職業與就業結構方面，顯現出由農轉工、高比例的次級勞動參與、以及相對高比例由次級勞動獲得所得收入的情況，而這個情況也是台東地區排灣族與魯凱族社會的寫照。

「山地三大運動」中，「山地人民生活改進辦法」、「獎勵山地實行定耕農業辦法」、及「獎勵山地育苗及造林實施辦法」為原住民社會現代化的關鍵政策。在其中，「提高山胞文化水準」、「改善山胞經濟」、「增進山胞健康」、「充實山地自治財源」和「僻遠貧瘠村落，分期移住」等行政原則成為改造部落的準則。民國四十一年，臨時省議會通過「台灣省各縣山地鄉物資流通社設置辦法」，並根據此辦法在

各山地鄉成立「物資供銷會」，此為民國四十九年起逐年開始成立之「山地鄉農會」的前身。透過以上這些對土地、產業、運銷等的改造，以及行政體系的建立，從日治時期以來，原住民社會在產業經濟方面的轉型逐步完成，而成為整體社會的一環。

民國五〇年代開始，一方面在農會的推廣下，本區的排灣人社會在產業方面開始轉型，另一方面，部落生活領域也開始有外來的變化。五〇年代，有退伍軍人到區內山坡上種植生薑，區內的原住民受雇於這些外來者，從事臨工的工作。除了作臨工之外，居民也在政府的輔導和推動之下，開始逐漸種植香茅草、木薯、蓖麻、通草等經濟作物。五〇年代末期起，本區居民開始種植甘蔗，由台糖收購，居民也種植飼料玉米，由農會保價收購。在民國五〇到六〇年間，香茅草更是上述地區乃至整個台東縣境內排灣族區域最為普遍的一種作物，為當地原住民社會進入現代農業經濟體系中的關鍵。

在林產方面，在民國四十年「山地三大運動」中之「獎勵山地育苗及造林實施辦法」的推動下，台東排灣魯凱兩族生活領域原有的天然林相逐漸被單一的人工林所取代。這些後植的人工林包括相思樹、麻六甲銀合歡、楓香、光臘樹、梧桐樹、桂竹等。這些造林計畫大都在原設定為國有林班地或原山地保留地上展開。在規劃當初，這些選擇性樹種皆有一定之市場價值，雖然後來因為市場的變化而成效不佳，但台東地區排灣魯凱兩族傳統的生活環境也在這個過程中，逐漸被納入「林業」的經營範圍之中。「林業」經營逐漸改變原來的生態環境，也限制、改變了原來的狩獵型態。

民國七〇年代以後，台東地區排灣人農業經濟開始有較為劇烈的變化。在農會大力推廣和輔導下，地區居民開始種植成本較高、風險性也較高的經濟作物，如：梅子、李子、梨子、咖啡、椰子等。在民國七〇年代末期乃至於民國八〇年代的十年間，除了上述作物

外，本地居民所種植的經濟作物還包括檳榔、木瓜、椰子、香蕉、釋迦等。這些作物共同的特徵是：它們都需要較為現代化、複雜的農事技術，也需要投注較高的農業成本。另外，更重要的是這些作物是純為市場而生產的，居民必須先挹注資金與勞動力，其所產出的成品也必須透過市場交換才能產生價值。到了這個時期，本區原住民的生產已經完全整合在市場之中，「現金」、「貨幣」也成為當地排灣人生活中不可或缺的項目。

同一時期，基督教在地區成立「福利會」、天主教也在地區成立「儲蓄互助社」。這些由宗教團體所推動的民間金融機構，反映出地區原住民在經濟生活上已經起了相當程度的變化，並且，也在日後成為推動原住民經濟發展不可忽視的力量。

在居民的就業方面，民國六〇年代開始，隨著臺灣經濟由「進口替代」轉向「出口替代」的經濟轉型，本區居民也開始順應並主動地投入外部社會的勞動就業市場。在初期，本區外出工作的排灣人以到高雄、台中、台北等都會區的各種工廠為主。後來，民國七〇年代，台灣西部建築業景氣繁榮，大量男性居民加入建築工地成為板模工或鐵工，同時，本地兩族的女性也隨著台灣西部經濟發展的脈動，被吸納到西部的勞動就業市場如紡織、電子業的生產線中。除了西部的工作之外，民國七〇年代期，南迴鐵路動工也為地區居民帶來許多就業機會。比起農業就業，這些第二級勞動產業所提供的就業所得高了許多。因此，在台東排灣魯凱兩族地區發生了普遍的「離農轉工」的現象。同時，由於大部分人口外流到西部去工作，原鄉人口稀少，對當地的農業發展影響甚劇，也影響到地方的社會與文化發展。

目前，綜觀台東縣境內各排灣與魯凱族部落產業經濟的狀況，有以下幾個面向值得特別紀錄：

一、在民國一百年代的今天，台東兩族地區的產業經濟是一種農業與第二級勞動產業並行、結合的型態。在農業方面，兩族勞動人口以「兼業農戶」為主。在第二級產業方面，兩族的從業人口以都會區的建築、營造為主。近年來，由於台灣整體經濟體制的轉型（表徵在產業向境外移轉以及引進外勞以降低生產成本），無論在初級農業生產或初級勞動方面，研究區的經濟生或受到相當嚴重的衝擊。

二、五十多年以來，本地主要作物曾經是水稻、生薑、香茅草、香菇、甘蔗、果樹（梅、李、柑橘類果樹）、檳榔、椰子、香蕉、木瓜、釋迦、洛神花等。同時，次要作物如木薯、蓖麻、通草等也曾在不同的地方、依當地的自然與社會環境條件而扮演不同的角色。其他作物如小米、地瓜、花生、芋頭、樹荳等則是比較「傳統」的作物。在以上部落所種植的作物當中，其中一類型是純粹以市場交換為目標的作物，如生薑、香茅草、香菇、甘蔗、果樹（梅、李、柑橘類果樹）、檳榔、椰子、香蕉、木瓜、釋迦、洛神花、木薯、蓖麻、通草等。而在現在的農業經濟環境中，以上「傳統」的作物（尤其以小米、樹荳為主）也轉化成自用與銷售兩者並重的情況（又以銷售為重），然而，相對於生產者在生產過程中的投入，這些作物的市場價值並不高。另外，在一些地區，台灣咖啡也在近年加入地區生產與市場的體系，但目前只在開始的階段，尚未見到具體成效。

三、在本地的農業經營上，長期以來，「契約農作」的意識型態牽制著大部分台東排灣與魯凱族農戶的對生產活動的認知與態度。

「契約農作」隱含農事作為的認知和實踐，也隱含當地人的社會價值觀。在傳統上，台東地區排灣和魯凱人在以頭目和貴族為領導階層的「階序性社會」之下，兩族皆以集中、再分配的方式分配來分配農穫。可以說，傳統排灣、魯凱兩族的生產活動是一種中央集中（centralized）、統制式的生產活動，在生產活動中，行為個體各自的目標函數中隱含著比例甚高的集體目標，與一般所謂「市場經濟」、「分散式」（de-centralized）的生產活動形成兩種相對的模式。由於生產組織形式不同，傳統時期農業生產活動本身和「市場經濟」下的生產活動有本質上的不同。

民國五〇年代以來，台東兩族生活地區曾經生產過的主要作物或多或少都反應出這種市場導向的生產模式。如五〇年代種植的香茅草是因應日本及國內市場製造香精的需求而生產。雖然香茅草市場並未透過一個中央集中的機制來下達生產指令，但卻透過分散的代理人（行口、雜貨店等）來個別傳達市場訊息，生產者透過中間介面、間接與「市場」勾連。相對於香茅草，日據時代以及民國五〇年代的水稻耕作受到政府農業政策的保護則有明確的中央指定。後來，各地種植甘蔗種植更是台糖以契約方式，邀請當地居民種植；台東蠶絲廠鼓勵居民種桑養蠶並保證其銷路；台灣肥料公司透過農會和鄉公所保證價格收購的方式，吸引民眾種植飼料玉米。其他作物如：桂竹、梅子、李子、以及山坡上的林木作物如：楓香、白雞油、紅欖木、也都是在農會或林務局的推廣和輔導之下，當地居民提供土地和勞動力種植的。

當然，即使是種植這些相同的作物，經營者也可以在市場中

扮演積極參與的角色，但在本地的實際情況是，在「契約」的方式之下，開墾生產和收穫時間、開墾種植的面積和產量固然是以各家所需來決定，官方（或其他「市場」的代理人）始終扮演主動推廣的角色，而地區民眾總是站在被動、消極的位置。在推動各種作物當時，官方或外於部落的企業體根據它們對市場需求的瞭解鼓勵並協助居民種植各種作物，當地居民針對這些資訊，作出勞力和土地乃至於一定程度的資本投資，形成農民的僱傭的地位。農民對於「市場」的接觸極為有限，而只是一個市場資訊網絡外圍的「僱工」角色，並沒有一個充分接收、對話的空間，以接收生產指令的成分居多、自行創造市場空間的成分少。從事生產的個人或農戶也沒有在生產過程中，由對市場的接觸、接受薰陶而成爲市場中的「經濟人」（*homo-economics*）。

台東兩族地區其他現行的農業契約和勞動契約尚有檳榔、椰子、與釋迦「外包」的銷售方式。在這種方式下，農民把成熟的果實，以低廉的價格包售給中盤商人，由自己負責果樹除草、病蟲害防制、剪修等照顧的工作。在這種契約之下，農戶僅賺得自己的勞動力（工錢）和土地的地租。「契約」式生產也表現在地區其他的一些生產關係之上，例如：家庭代工、出外打零工或承包建商下包工程、接受林業包商的契約工作、接受屏東排灣、魯凱工藝品市場的訂單、接受關山農會、以及近幾年來取代關山農會的由舊香蘭排灣族人開設的「小米工坊」每年的小米製作等。

四、整體來說，台東地區排灣與魯凱族農業經濟體制處於貧弱、蕭

條的狀況，一則表現在各部落農業從業人口有老化的現象，除了少數地方之外，則也表現在農業經營低報酬率的狀況上。此外，部落中主要的農業生產者（中老年人）缺乏資金、相關的專門管理技術，以及市場行銷的連結也是本地農業經濟的一個特徵。目前，因為在外部勞動市場就業不順利而回流到部落的人口對部落農業的貢獻有限，因為長年在外，已不習慣農業活動的節奏，也不習慣農業生產中投資與回收的延遲與本益比例。

在近 10 年之間，台灣發生幾次重大的天然災害事件，從民國 89 年的 921 大地震、到四、五年前的海棠颱風、到民國 98 年的莫拉克 88 風災，對研究區的幾條主要溪流流域的山區有相當大的衝擊。區產業道路崩壞，導致原本已蕭條的山區產業呈現停擺的狀態，本研究關注的「狩獵」活動必須置於此整體性的政治與經濟環境中來加以理解。

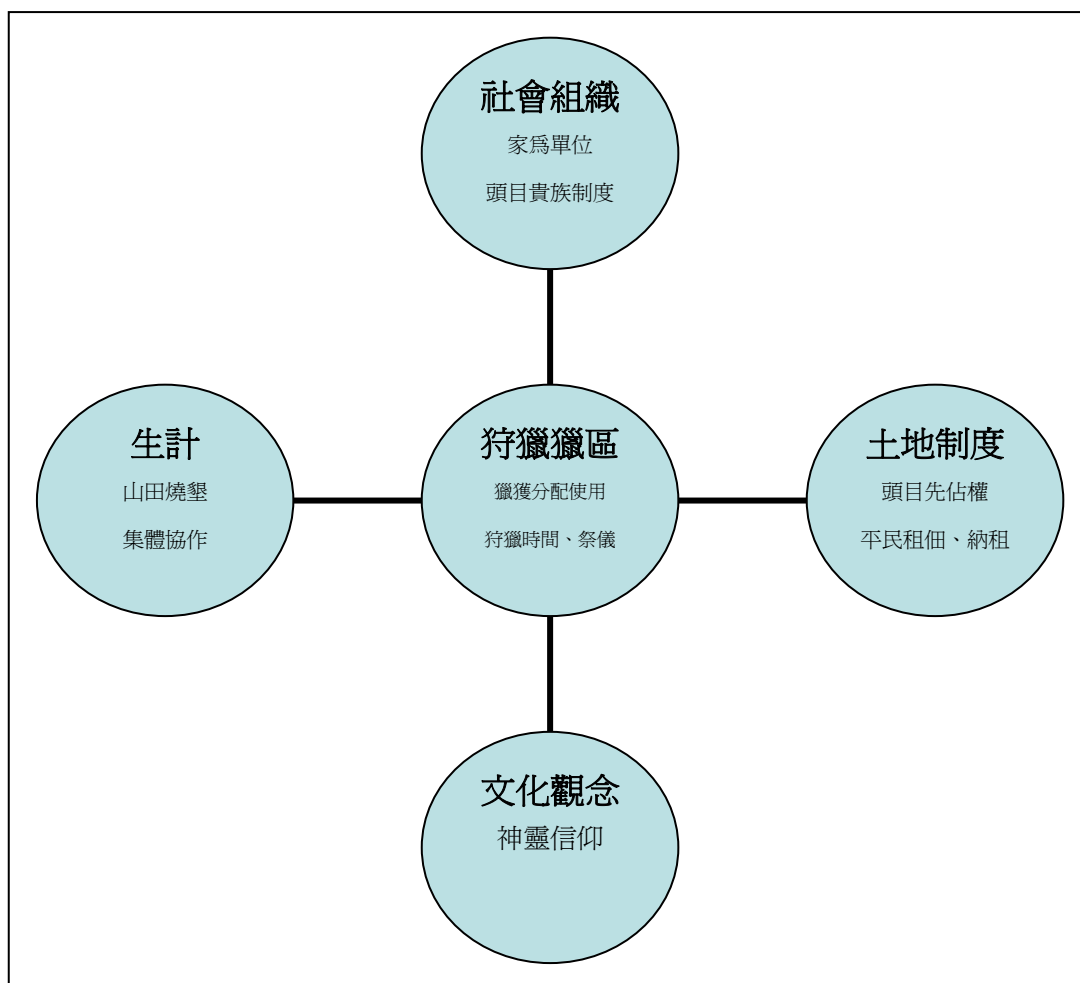
第四章 傳統與當代的狩獵文化

第一節 傳統狩獵行為與知識體系

在 1920 年代，由小島由島等人為台灣總督府臨時台灣舊慣調查會對排灣與魯凱族及卑南三族所做的調查「番族慣習調查報告書」第四及第五卷（2004）、佐佐木 高明（1976）、小島由島（2004[1920]）、古野清人、（2000[1945]）中有相當完整的描述。另外，巴神一（2003）、吳雯菁（2005）、林光義、胡家慧（n.d.）、賴欣怡（2009）等人，分別記述屏東縣霧台鄉神山、好茶、以及台東縣金峰鄉嘉蘭村新富社區魯族人有關狩獵的文化傳統。

綜合前章對排灣與魯凱族社會文化特性的分析，我們可以從社會組織、土地制度、生計模式、以及文化觀念等相互嵌合的結構性元素，來理解「狩獵」在社會生活中的角色、地位、以及相關行為的變化（參閱表 7）。無論是在傳統的社會體制，或是當代的社會體制之中，狩獵行為皆是整體社會生活的一部份，也是整體社會生活所反映出來的一個面向。狩獵的時間、方式、獵物的使用、獵物對於使用者的意義、獵人進行狩獵的地方（獵場）等，都與社會、經濟及文化體制等所謂「結構性因素」有直接或間接的關係。無論是個人性或集體性的狩獵活動，「狩獵」都不是單純的以獵具捕獲動物的行為，因此，所謂與狩獵相關的「傳統知識」，不只包含野生動物習性及捕捉方法，而社會性與宗教性的知識，則佔更重要的位置。如果以狩獵的「社會—文化知識」來表述此「傳統知識」，此「傳統知識」包含獵場的知識、獵獲使用的方式、與狩獵相關的儀式、禁忌、及巫術等，而這些「知識」也包含相關的實踐行為。

表 7：傳統排灣、魯凱社會狩獵活動分析架構



在傳統時期，排灣族人的狩獵活動嵌合在一個以部落為營生單位的集體性社會經濟體制之中。在傳統的排灣族及魯凱族社會生活裡，無論是集體性或個人性的狩獵活動主要嵌合在農事祭儀或生命儀禮之中，而不是一種生計或生產活動，其社會與文化意涵與功能遠超過「經濟」或「生計」的意涵。在傳統社會中，「狩獵」活動中的「獵物」被用來對頭目納貢（*vadis*、魯凱語為 *sualupu*）、在親友間分享、在歲時祭儀（如五年祭、小米開墾祭、小米收穫祭等）、生命儀禮中（如除喪儀式）被認為是人界與靈界交換、溝通的媒介。在源於傳統信仰中「靈力」的觀念，獲得獵物被認為是因為受到神靈的庇佑、是「運氣」。對於「獵人」的認定，不在於獵獲的數目，而在於獵者對頭目的 *vadis*、對部落的分享與貢獻。獵人在部落是否受人肯定，取

決於他是否與部落分享獵獲，以及分享數量的多寡。在魯凱族，獵人是否能配戴百合花，在排灣族，獵人是否能配戴熊鷹的羽毛，端視其獵獲（尤其是山豬）量以及繳交給頭目而得到公開認證的數量的多寡而定。

在兩族傳統中，狩獵活動受到諸般「禁忌」（*palisi*、魯凱語 *lisi*）的限制。部落領域中，有禁止狩獵的地方，獵人進行狩獵時，有各種行為上的禁忌必須遵守，例如，婦女不能觸碰獵具、獵人在行獵之前不能有男女之事、必須注意自然界所透露的一些訊息（如鳥占、夢占¹）等。部落男性從小接受各種獵人品德、體能與技術的養成訓練，以手工、自然的素材製作獵具。進行狩獵之前，請巫師作法，加強獵具的「運氣」。在正式展開狩獵活動之前，必須作 *palisi*，敬告山神、土地神和獵區原住者的祖靈，對各種神靈告知與對所帶來的不方便事先表示歉意，也同時敬告各種惡靈，使之不來干擾。獵到獵物時，也要同樣作祭，並以所獵獲之物回饋給各方神靈，作為狩獵行為為神靈所帶來不便的一種回報。獵人也透過歌謠、祭儀等，與各種動物的神靈互動。在傳統的狩獵活動中，「狩獵」不是單純到山上獵取動物的行徑，而是獵人與部落、神靈以及神靈所在的山林間整體的互動。

在傳統時期，各部落獵人只在部落領域內進行狩獵活動，也因此，「獵區」等同於部落領域。「獵區」需要部落獵人的經營，在魯凱族的話語裡，如果獵人走過的路，後面的人會跌倒，那麼，這個獵人

¹根據報導人，「鳥占」時，如果鳥聲是好的，就出發，而且一定會獵到。報導人形容這種好的鳥時，用了“*lukaljenguangua*”（專門調和的）來描述之。反之，則擇日再去。這種鳥，牠是會笑的鳥，其叫聲為“*hi-hi-hi-hi-hi*”；牠的聲音使人聽了有「和諧感」¹；牠的笑聲的意義，主要是讓我們感到即將有好事、令我們感到高興的事情會發生。所以只要我們去打獵，就一定會有收穫。在正興這裡仍然有這種鳥，不過牠在比較靠近山，也就是比較高的地方，不在部落裡。鳥有很多種類，有一種是我們聽了牠的聲音之後會感到「不舒服的」，這樣就必須返回，不能再繼續往前。而夢，如果你作的夢是好的，那麼去打獵就會獵到。但如果你作的夢是沒有意思的，就算去了山上也不會捕到任何動物。也就是說，作的夢若有意義，那麼就會獵到。一般來說，設若你的夢平常就不那麼具有意義與啓示，即便有作夢，到了山上也是空跑一趟。因此，我們出去打獵之前作為判準的常常是鳥叫聲，依據夢的很少。

就不是一個好獵人(吳雯菁, 2005)在田野調查中, 研究者也觀察到, 獵人除了對獵徑的熟悉之外, 也會主動整理獵徑, 一方面方便自己行獵, 一方面也方便其他獵人的行動。從各「獵區」內充滿著地名, 可見到部落獵人活動的歷史經驗與其所賦予該地的文化印記(參閱**附錄 1**)。「部落領域」或「獵區」不僅是單純的物理空間, 也是部落獵人的實踐領域, 有其文化內涵, 而從獵人行獵過程、從出發到獵到動物、到返回部落, 獵人的祭拜 *palisi* 行爲來看, 狩獵活動本身富含儀式意涵之外, 「獵場」本身也是充滿神聖性的空間。

以上, 關於獵獲的使用、對於各種禁忌的信仰及行爲、狩獵活動與祭儀的關係、獵場等等, 結合構成排灣與魯凱族傳統的「狩獵知識體系」的整體性「文化叢結」。

傳統的狩獵分爲集體性與個人性活動。個人性的狩獵主要是獵者在田地附近設置陷阱捕捉破壞田地的動物, 以及在人的生命儀禮中(主要是除喪儀禮)進行。集體性的狩獵活動主要在祭典脈絡進行, 與農事週期(小米生產週期)相呼應。魯凱族集體狩獵在部落收穫祭(粟收穫祭, *galalisia*)之後進行。根據佐佐木 高明(1976)的報導, 在霧台鄉霧台村與佳暮村的魯凱人, 有在粟收穫祭後段, 以小米磨成粉做粽子, 以地爐悶燒, 並以悶燒的結果占卜、祈願來年豐獵的儀禮(*Tsatsapianu* 及 *Romigan*)。在整個粟收穫祭結束的後一日, 則舉行全部落男子集體進行狩獵的活動(*Mabusoanu*)(*mavusuang*, 小島由島, 2004[1920], 頁 54)。

在排灣族, 集體狩獵的情況則有粟的開墾祭(*patsajaba*)、收穫祭(*masalut*)、以及五年祭(*Malevege* 或 *Jemulad*)(參閱小島由島, 2004[1920]: 308-320、古野清人、2000[1945]: 124-127、147)。另外, 古野清人(同上引, 頁 133)也提到在大鳥社所舉行古老的稗祭(*masujomai*)中², 也有狩獵(*kumalup*)的行爲。在田野訪談中, 在

²稗祭舉行的時間在粟的開墾祭之前, 也是春天播種的時節。在新興的 Pa'umeli 社

土坂村，報導人也報導，集體性的狩獵發生在每年春天開墾新地種植小米時（*bagawusuan*，大約在每年的國曆 2 月中）。在開墾時，由頭目規劃狩獵的區域，大家一起前往以狗追獵或以火燒驅趕獵物的方式狩獵。另外，在每年收穫節（*masalut*）的三天之前，也會進行集體的狩獵。而每五年舉辦一次的五年祭（每五年一次，在國曆 10 月 18、19 日左近舉行）中，最後一天也會舉行狩獵活動。這些集體性的狩獵活動統稱 *Gemalupu*。在台東，卑南族與排灣及魯凱族有類似的「狩獵」模式。在卑南族（以知本為例，見**附錄 2**），年度性的大獵祭（*mangayaw*）在冬末、春天開墾之前的時段進行。部落男性集體前往山區獵場巡獵（在以前，如在部落領域內遇到外人，則會獵首），其主要的用意並不在「打獵」本身，而在於巡視部落領域，保障族人在部落領域內工作、活動的安全。在儀式過程中，「打獵」的獵獲一方面在祭儀（*palisi*）中作為祭品，以求來年豐收，一方面，獵肉也被用來做「除喪」，分享給過去一年部落中有喪事的喪家，表達為喪家解除禁忌、重返部落共同生活領域之意。

以太麻里河流域的包盛社為例，集體、儀式性的狩獵活動主要與小米的種植與收穫有關。從開墾農地、播種小米、除草、收割小米、小米入倉的整個 *seman*（製作）*cavilj*（年）的過程中，各工作階段皆有相映的祭儀，而在開墾完成後、小米收成完畢兩個時段，則有集體狩獵的活動。小米與獵肉則是對頭目納貢主要的貢品。通過祭儀與納貢，祈求族人的生活平安、富足。

根據報導人（匿名，現年 83 歲），*Pa'umeli*（包盛）社「年祭」的儀式過程，小米收成之後，部落獵人會集體前往獵場行獵。報導人講述在行獵前、行獵間、以及獵到獵物之後的各種祭儀，以及儀式過程中的儀式經語，整理報導人的訪談如下：

耆老也有相同的報導。

報導人 要談 'emaljup (狩獵) 就必須要從有關小米的各種生活事宜開始談起。當頭目 kisataja' (每戶要繳給頭目的農作物) 時，就會開始有'emaljup，而 va'u (小米) 是老大，'emaljup 是老二，我們也即是要從這裡開始說'emaljup 的意義是什麼。

當我們要去'emaljup 之前，過去的做法是，握有祭儀權利的人³會先去 cacavalj (打獵者專門聚集的地方) 聽聽看鳥是怎麼叫的。當鳥的叫聲代表好的時候，此時握有祭儀權利的人就會說，其之前預先試驗的是好的。如此，握有祭儀權利的人就會對部落的人說，明天我們要去'emaljup，也因此大家就會開始準備食物。出發之際，那個時候大約是 3 月，正是婦女們為小米除草的時期，而男性在山上'emaljup 的天數大概都會在半個月以上；這種狩獵天數超過半個月的稱為“kitjuvu'”。就這樣，一直在山上打獵，等到獵物獵多了，差不多了，就開始下山。而關於 palisi，當個人獵到時，個人就為自己獵到的獵物作 palisi，別人不會幫忙；切開獵物，割取尾巴部份的一小塊肉，然後就開始 palisi。另外，若是 cinunan⁴的話，獵到的獵物都很多，而那些沒有運氣捕到任何一隻動物的人，就會幫忙 cinunan 扛獵物或槍枝回部落，這樣回到部落之後他們才會被分配到獵肉，否則的話，就沒有獵物可以帶回家去。所以在打獵的過程當中，只要 cinunan 到哪裡，那個沒有運氣捕到任何動物的人就會帶著 cinunan 的食物或槍枝一直尾隨在其後頭。而當決定要在某個地方搭蓋 tapau (臨時工寮) 時，那個帶著食物或槍枝的就會搶先走在 cinunan 的前頭蓋 tapau。當 cinunan 回到那裡時，tapau 就已經蓋好了，而那是要過夜的地方。隔天，頭目就會說今天要去哪個地方打獵這樣。而以前在山上地瓜都是用烤的，沒有用煮的。假設你有五個地瓜，那麼那就是你的早午餐，但如果你沒有東西吃，就只有忍耐餓著肚子。又如果有人獵到獵物，那麼圍在那個獵到獵物者分享其獵肉的都是長者，年青人是不能靠近的，這是慣習；年青人圍靠在獵到獵物者的周圍是羞愧的事。

就這樣，大概 15 天的時間，獵人們就一直在山上打獵，直到說好的時間到了，就收拾東西回部落。在進到部落之前，先在部落外面的 cacavalj (打獵者專門聚集的地方) 作 palisi，各個人取下獵物臀部位置的肉塊為自己捕到的獵物各作 palisi，不會直接回到部落。palisi 完之後，回到家裡才開始作 venalit taza 'inalap (為捕到的作“還”) 的 palisi。首先，把獵物的眼睛取掉，把牠的嘴巴張開，這樣牠就不會聞到人的味道。接著把從鼻子和嘴割下來的肉'emas (哈口氣)⁵，然後往 na'emati (創造者) 的方向拋丟。再

³報導人說「握有祭儀權利的人」有二位，一是與他同家系的 vuvu (老人)，另外一位是頭目家 lupaguaguay (專門 paguay) 的人。

⁴“cinunan”是指很會打獵的人，每次出去狩獵必會獵到很多動物。

⁵“'emas” (哈口氣) 這個動作的意思為“'emalev” (抹油)。另外一個意義是，希望 palisi 的作法都作得貼切與適當，這樣 pu'aya'ayam (擁有'aya'ayam 的) 才會再很快的給出牠的動物。

來，把 tilju' (祭盤) 當作枕頭枕在獵物的頭上，然後用碎鐵渣與乾豬皮爲之作來回 semalji (撫擦) 的動作，一般人作五次，頭目作三次，而這個階段的動作其意義是，在獵物的身上'emalev (抹油)。接下來，在獵物身上特定的部位切一塊肉下來，還有 acai (肝)，將這二樣祭物分別撕剝成一堆一堆的放在祭盤上面，開始正式作 venalit (還、交換) 的 palisi :

[儀式語言] pagaugau a'en, patavelak a'en tjai nusun
 給予 我 授與 我 (指對象) 你

a pukidrasu, a su lalauljen, a lupagaugaugauv,
 你的 專門給予者

a lupacacakav saTjakuljikuljing, ti pu'aya'aym,
 (神名) 擁有山林野地動物者

ti intatikalaukau.

[語意] 這樣子做是要 venalit (返還) 那個擁有山林野地動物的管理者，而獻祭的對象先是'uma'an 和 na'emati，之後是給專門讓我們捕到獵物的，也就是專門招聚、管理野地動物的 pu'aya'ayam。給 pu'aya'ayam 獻祭的話這樣說：

[儀式語言] uli ki'aung anga 'en tja nusun a
 pu'aya'aym,
 要 哭求 我 對 你 擁有山林野地動物者

uli ki'avang a 'en, pu'izua 'en, pu'alang a 'en,
 要 獻祭 我 擁有凡物 我 擁有被製作物者 我

tua malipilipi'an; tu gadu, tu kavulugan, tu 'ava'avangalj;
 山 天空

lja kimu pakirarimu, patjala'ayau, patjala'eljingu; tu pina'ilad,
 願 加緊腳步 往前頭 幫助 使之坐著

tu pinaseljengua'; patjala taidai, patjala tapulu',
 放得好好的 (有) 百 (有) 十

temala'ayau, temala'elilj, lja pinavaljitjakang.
 但願

[語意] 我們這樣子對'aya'aym 作 palisi，是希望'aya'aym 會給我們更多的獵物。

因爲 pu'aya'ayam 知道是誰捕到，因此若獵獲者不謹慎處理獵物，恐怕 pu'aya'ayam 下回不會再讓他捕到動物。

而那些待在家裡沒有去打獵的，若去到獵到獵物的人的家去玩，打了噴嚏，那麼就不能吃獵到的獵物。還有懷孕的，也不能吃獵肉，但是她們可以吃其他非獵物的肉。另外，用來獻祭的獵肉，作完 palisi 後，在現場的老人家就烤來大家一起吃了。吃完後，專門作 palisi 的人就要去 paguay⁶，這是最後一個 palisi。然後，我們要把我們的弟兄姊妹跟親戚們召聚起來，請他們來家裡拿獵肉的湯，而那時沒有器皿，大家帶的都是用葫蘆作成的盛器。⁷拿了湯之後，老人家都等著，當專門作 palisi 的人拿著用來 paguay 的祭物走出來時，即表示對 sacemel（山林的動物）的 palisi 已經結束。所以綜括來說，回到家後，有二個 palisi，一是'emalev（抹油）⁸，二是 venalit（還、交換）。前者的意義是，我們對獵到的這些動物作放置油脂的動作，亦即對 pu'aya'ayam 讓我們捕到獵物的一種回應，而也包括對 pu'aya'ayam 的一種謝意，謝謝其給予我們獵物，讓我們捕到獵物。假設我們對 pu'aya'ayam 不先作'emalev，即便作了 venalit，pu'aya'ayam 也不會高興，因為我們沒有按著 palisi 的規矩進行。至於後者，則是把'aya'ayam 給予我們的獵物再取一些還給牠，如此下次才會再繼續捕到獵物。另外，用來 venalit 的祭物，懷孕者、打噴嚏者以及有看到不祥的鳥的人都不能吃。假設懷孕者吃了這個用來獻祭的祭肉，那麼這個打到獵物的人會將近有一年半的時間不會再獵到任何動物。還有就是，獵物左右邊的 vidjuwat（肋骨）各取一個，然後將右肋骨折斷，另外再加上 calag（脊椎骨）。當 pulingau（巫師）要對捕到獵物的人進行 palisi 時，就會從右肋骨取肉下來。這個 palisi 的意義是，希望這個人能夠很快地又捕到獵物。要去山上打獵之前說的話：

〔儀式語言〕 pagaugau a 'en, patavelak a 'en tja nusun a

⁶ “paguay” 就是到屋內專門作 palisi 的地方作 palisi，這個工作是由頭目家專門 paguay 的人來作。

⁷ 請弟兄姊妹與親戚們來家裡盛湯的意義，除了是跟自己人分享所捕到的獵物之外，還有就是以防被自己人咒罵，而之後恐不易獵到動物。換言之，就是若不跟自己人分享，或是有些親戚被疏於邀請至家中食用，那麼有的會不滿或嫉妒進而說出一些威嚇或預言性的話。比如：「你不請我們吃你捕到的獵物？！好，那你就等著看吧！」或是「希望你以後都不會再捕到！」諸如此類的話。而假設真的有人說這樣的話，那麼捕獲動物的這個人大概一年也都不會獵到任何動物。此時，這個人就會去找 pulingau 來為他 palisi。如果 pulingau 的 palisi 正中要害時，這個人就會即刻獵到動物，亦即以 palisi 來解除別人所下的不好言語。還有一種狀況是，若專門為頭目作 palisi 的人作錯了 palisiyan（儀式），或者頭目出了什麼錯，又或是部落的人 pavadis（頭目應得的獵物之分配額）給頭目時，頭目認為捕獵者給的獵物太小了等等，那麼全部落的人都不會捕獵到動物。這個時候，同樣地，也是要詢問 pulingau 到底是什麼原因使大家一直都沒有捕到動物，待知道原因後，再針對這個原因進行 palisi。

⁸ “'emalev”（抹油）沒有「給予 lu'em」的意思。「給予 lu'em」的 palisi 又是另外一回事（參閱巫化·巴阿立佑司，2010）。

lukidjasa,

給予 我 授與 我 對 你

lja su lalauljen; uli semazua men tua djadjavacen,
願 你 要 往、去 我們 專門行走之地

ulja tisun a nia cemas, ulja men a su
但願 你 我們的 (神靈之統稱) 但願 我們 你

sini'izing, su sinivasak ta i a na tjemengelai, aya tu
遮蔽 你 修築、開墾 不會 令人喜歡的 這樣

tisun a kemulekuletj, tisun a venaluvalung ta li nia
你 設計、預備 你 思量、考慮 (未來式) 我們的

pakazuanan; ulja men a su tinalang, su ljinakev; maya a
經過之地 但願 我們 你 守著 你 托住 不要

men pasecevucevung ta na gemagalj, ta i a na tjemengelai;
我們 使...遭遇 驚心膽跳 不是 令人喜歡的

sa ljezayazaya, sa su sinipapudjeli, su sinipakaleva,
因此 往地勢高之處走 然後 你 嬉笑 你 歡喜

lja su sinipatavelak tja nuamen a male a su 'aljak.
願 你 給予 (對象) 我們 所有的 你的 孩子

〔語意〕這樣子，就一定會讓我們捕到，而且我們不會受傷、不會跌倒、不會遇到讓我們的生命受到威脅的事情。

打獵回來後，就先停在部落外面的 cacavalj (打獵者專門聚集的地方) 作 palisi :

〔儀式語言〕 pagaugau a 'en, patavelak a 'en tja nusun
a 'inaljan,

給予 我 授與 我 對 你 部落

a cinekecekan⁹; aicu a nia pinakaizua avan nu nia
插記標示處 這個 我們 所經過的 就是 我們

⁹ 過去在要建立一個'inaljan (部落) 之前，要去尋找土地時，會帶著如拳頭般大小已被烤了的小豬隻，當找到適合的、可以成為部落的土地時，就要把牠插在地上作為標記。而此標記的意義是，「牠」守護著部落。因此，往後即便正在 palisi 的人不在 cinekecekan (插記標示處) 的現場，照樣也可 palisi，因 cinekecekan 會聽到其說的話。守護部落的就是“'inaljan”和“cinekecekan”。

sipatavelavelak tja nusun, lja'ua ulja i zua su cinunu',
正在給予的 (對象) 你 但是 但願 有 你

su djinedjep; su pinatjazuan, su pinatjapalavacan,
你 你 超過、多給 你 勝任

a uli a su sinipagaugau, a uli a su sinipatavelak.
要 你 給予 要 你 授與

〔語意〕我們這樣說是希望那個管理我們的'inljan (部落)的，能夠讓我們總是捕獵到動物。

而假設打獵回來後，我們忘了先到 cacavalj 作 palisi，不過人與獵物都已經到家了，那麼就要取獵物身上的一塊肉，將之帶回到 cacavalj 補作 palisi。

而'emaljup (狩獵)的方式有個人的，有二個人的，有一成群的。在過去，無論在什麼地方，例如溪流、山林、工作地等，只要抵達目的的要 palisi，因為這樣才不會遇到危險或困難；那個所 palisi 的對象會保護 palisi 的人。而以前每個人都會 palisi，大家隨身都帶著乾豬皮、碎鐵渣或小刀，但是現在大家都鈍了，都不會了。

當你在山上一個人打獵時，可能突然會有人來到你的 tapau 對你說：「來吧！我有抓到動物！」這樣，我們就會跟著這個人一起去抓他捕到的獵物。然而，在平時，打獵都是一個人，鮮少是跟其他人一起行動。

根據報導人所言，通常，「小米播種祭」(seman cavilj)在春天播種小米之前，小米播種完成、進行“kisu 'alame'aman” (解除滑順)的祭祀後，部落獵人也隨性上山進行狩獵或捕魚。

報導人：關於小米播種的 palisiyan，我們這裡稱為“seman cavilj”¹⁰，在大武那裡與屏東那邊的排灣人則稱之為“masalut”。seman cavilj 的流程為：

首先是 ki'ayam (試驗、測驗)。當聽到的鳥聲是好的時候，專門負責的老人家就會對大家說，白天的時候各個人到自己的小米田去拔第一次的草，這個稱為“kisadjang”，到傍晚時才到大家專門聚集處集合，然後合力把山間的路修好，這樣若工作到落日之後，不會因為天黑而跌倒受傷。之後，大約有一個月的時間，每家每戶都在田裡拔小米園裡長出來的雜草，這稱為“mavacuk”。而把剛拔除的雜草曬乾，稱為“cemamud”。接著，約莫一個月之後，就將乾了的雜草燒了。這個之後就開始“semu tju'ez” (除

¹⁰ “seman cavilj”直譯為「做年」或「做歲」。“seman”的意思為「做...、製作...」，而“cavilj”的意思為「年」或「年紀、歲數」。在傳統社會中，seman cavilj 指的是小米生產中從開墾播種、除草、收成、入倉收藏等整整一年的週期。現代所謂的「小米收穫祭」只限定在七月份小米收成後所舉行的祭典在意涵上有所不同。

掉茅草的根莖)，然後將茅草放在 tapau 的上頭，當作屋頂覆蓋物。至於 tju'ez (茅草的根莖)，乾了以後則將之燒了。燒好後，開始“'emuljic”。'emuljic 結束後，專門執行祭儀的人或握有祭祀權的人就會說：「我們要“seman sitjugudan”了。」這樣，每個家戶就開始各自播種自己的小米田。不過，如果說那塊田你很喜歡、滿意，而且面積很大，那麼每播種到一公畝大時，我們就會搭蓋 tapau 在那裡，也就是整塊田上會有很多個 tapautapau 矗立著。然而，用途不是為了住，而是用來作為祭祀的地方，因為整塊田本來就有一個很完整的 tapau。祭祀的作法是，取三根已經除去根部的茅草，長度約為 30 公分左右，然後將之用石頭壓著，而平時我們隨時都有祭祀用的 tilju' (祭盤)。之後，我們就在那個位置上 palisi。說：

〔儀式語言〕 uli pagaugau a 'en, patavelak a 'en, semualap
a 'en
要 給予 我 授與 我 拿掉 我
ta nasalekuya i maza i ta nia kavuavuan; nu i zua
不舒服的 在 這裡 在 我們的 田地 假設 有
i a na tjemengelai, nu i zua kucu na kadjunangan,
不是 令人喜歡的 若 有 蟲子 土地
ulja su sinuapan, sa su sualapi; ulja i zua su
但願 你 掃除 然後 你 除掉 但願 有 你
pasazalemanan anga tu wusamu, lja i zua su pinavevu',
拿到地上 (完成式) 願 有 你 使之發芽
su pinasevalit.
你 替換、替代

〔語意〕由於田地大，收成量會多，所以祭祀一定要作好，否則小米長不好、不順。

換句話說，如果我們不把地買了，也就是用豬肉來買¹¹，那麼地上的東西就會長不好。當我們對土地祭祀時，我們會說：“nisun cu a kadjunangan.” (這是你的土地!) 而當小米播種完後，我們就進行“kisu 'alame'aman” (解除滑順) 的祭祀。之後，要到溪流的人，就去溪流；想要打獵的，則到山上去。不過，我們隨身都帶著祭祀用的祭品“'edridr” (乾的豬皮)，

¹¹報導人的意思是，如果要收成好，就必須用豬肉(獵物)與土地神作交換。此處，報導人的說法，與文獻中提到的，「狩獵」作為農耕祭儀的一部分的說法相符合(參閱前引佐佐木高明，1976、小島由島，2004[1920]、古野清人，2000[1945]等相關文獻)

不管是女人或男人，無論是到河流或打獵，總是帶著'edridr。而由於小米長得很快，所以不久之後就開始除草。除草完之後，也要對土地作祭祀：

pagaugau a 'en, patavelak a 'en, semu sala'ican a 'en,
給予 我 授與 我 除掉 枯萎 我

ta i a su pinakisala'ic; ulja maljiyan anga, mavevu anga,
不會 你 感到枯萎的 但願 不同 已經 長出來 已經

na malu valitan; tua tema'iz anan, tua temaviljangan.
好像 替換的 仍然

〔語意〕作這樣的祭祀，是希望我們的小米能夠跟別家的長得不一樣，亦即長得多，也生得漂亮。

而作完這個祭祀後，我們也不用再擔心什麼，就只等著小米長大。小米長出來之後，我們一天到晚就要去看看它長得怎麼樣了。假設小米的末梢枯萎了，我們就要作祭祀；如果小米的葉子枯萎了，我們也要作祭祀。我們總是帶著'edridr 在身上，以防要為小米作祭祀，因為'edridr 是專門用來祭祀小米的祭品。

以下，報導人談的是小米成熟後、開始收穫的工作行事和相關祭儀。

當小米長到稍微成熟時，那個時候只要草葉是生的，就都不能帶回到家裡。而我們用來當作頂住房子的竹子，在小米快要收成時，我們要對之作祭祀。祭祀完之後，我們以乾的茅草將竹子包起來，然後把它們扛到靠近到我們的房子。舉凡生的植物都不能帶回家，只要帶回家，天氣馬上轉為陰暗，隨後雷電交加而來，而片刻之間雨水就漫過了田地。一旦發生這樣的事情，巫師和專門握有祭祀權的人員即刻就會作祭祀，然後天氣隨即晴朗起來，天上的烏雲都消失的無影無蹤，因為“masu pasaliv”（錯誤已經解除）。而採收小米時，小孩子是不會被帶去小米田的，因為如果他們打噴嚏，那麼該家的人都要返回家裡，不能繼續收小米，所以小孩子都是留在家裡。而採收小米之前，人還在 tapau 時，就必須先把檳榔、荖花或配檳榔吃的荖葉藤切成需要的大小，一旦進到小米田時，就不能再動 kaukau（鐮刀）和 takit（刀）。至於水，我們要放辣椒在水中，採收小米時，「水」不再稱為「水」，而是叫「辣椒」。而假設要吃飯時，小孩子會有另外吃的 tapau，他們不與大人同吃，因為怕會打噴嚏。

採收小米時，一個整排的小米大約會收 50 把。要不然，再多，會有 100 把。在收小米的過程中，若看到“ljaceng”（蔬菜、野菜），要叫“padrivan”；若看到“vadiv”（香菇），則要叫“kacala”。這種說法是一種隱喻性的稱法，也是採收小米時的禁忌之一。另外一個在採收小米時

的不成文作法是，若不小心你的斗笠或方巾被風吹落，並且吹遠了，你也不能去撿。你只能幽默地說：「沒有關係，我正看著它被風吹到那裡去！」因為一旦你追著去撿，恐怕你的工作也無法完成了。還有，當要喝的水已不夠使用，而要去水源處取水時，就僅能把葫蘆的嘴浸到水裡舀水，而取水者的手或身體千萬不能沾到任何一點滴水。設若取水者被水弄濕了，那麼他的身體就會開始顫抖不已，亦即生病。再來就是，如果小米還未採收完，那麼小米梗不能折斷，它必須仍然和小米穗連著。等到所有的小米都收完了，小米梗才可以折斷。還有，即便你的男女朋友的田地跟你們家的地是隔壁，也不能講話；大家各自做各自採小米的工作。不過，到了晚上，當然還是可以“kisudju!”（談情說愛！）

小米採收完後，我們要進行“seman va'u”（製作小米、做小米）的祭祀，然後算一算我們採收了多少的小米。接著，是要把我們已採收好的小米搬回家去。在搬回家之前，我們會在 cacavalj 蓋 tapau，然後把小米放在那裡。一天之後，就可以將之搬回家。不過，在把小米由 cacavalj 搬回家之前，每家每戶仍是必須要在自己的家中蓋 tapau，其主要是用來放置小米。特別是對那些採收的小米超過百把的家戶，更是需要 tapau 來貯放之。而採收好的小米不能由小米田直接搬回家中，如此做會招致打雷，所以必須先放在部落的外圍，過一夜之後，再搬回家裡。另外就是，小米採收少的家戶會到小米田去幫忙收穫有數百把的家戶，幫他們把小米搬回部落的外圍放著。然後，隔天，再幫他們搬回家。

而在要把小米搬回各自的家中的當日清晨，只要雞一鳴叫，老人家就會把已經準備好的些微小米趕緊拿來搗碎，然後煮熟。與此同時，有小孩和孫子的家戶，早已把孩子 and 孫子帶到別的地方，以防他們打噴嚏。而留在現場的大人和老人家，則小心謹慎的注意著不要把正在煮的小米掉到火灶中，因為若掉進去，也會招來打雷。然後，一旦小米煮熟了，老人家就會趕緊象徵性的把小米飯¹²塗抹在我們的嘴上，接著說：

〔儀式語言〕 na keman anga, nekanga nu palisi.
吃 已經 已無 禁忌

〔語意〕已經吃了，已經沒有禁忌了。

在這個之後，我們才會把安放在另外別的地方的孩子和孫子帶來，然後也象徵性的把小米飯塗抹在他們的嘴上，然後說出同樣的話。這個將小米飯塗抹在嘴上、從開始到結束的整個過程，叫做“seman kasulagelj”，而所煮的小米是今年剛收成的小米。另外，老人家也會把所有的 tjulju'都

¹² 這個搗碎的小米飯的煮法是，用茅草葉包起來，然後用繩子綁緊，煮熟。這個小米飯裡面沒有放任何的餡料，但是非常的好吃。

一一地塗抹上這個小米飯，其意思是：

〔儀式語言〕 pagaugau a 'en, patavelak a 'en, tua male a
su 'iljiva',

給予 我 授與 我 所有的 你的

a za su pinasakakezeng a sipukapalumuljan, a kinacavacavan;
那個 你 感到堅固的 移動的 身體

tu i zua nu maljengua'; ta i a na sekitavelak tua na
有 或許 變好轉 不會 被接受

salekuya, tua na i a na tjemengelai.

不好的 不會 令人喜歡的

〔語意〕這樣子作祭祀的目的是，希望我們人不會跌倒；當我們抓著樹幹時，樹幹不會因此而折斷；我們不會被滾動下來的石頭壓到。

易言之，這個祭祀的主要意義是，用來托住我們的身體不會因為碰到危難而遭致死亡。在吃小米飯的這個早上，祭祀¹³的進行一直持續到中午。

而在大家都吃過小米飯之後，我們就開始去探望收穫豐盛的弟兄姊妹和親戚；我們去給他們鼓勵，去給他們讚美，說：「由於你們的勤勞，所以才會有這麼多的小米可以收成。」當要貯存小米到 kuvukuv（儲存糧食的地方）時，他們就會各跟我們分享一把可以用來當作種子的小米種。

也是在中午之後，全部落的青年人（指未結婚的青年男女）開始去 kiljiva'（到頭目家跳舞唱歌），直到深夜這個活動才會結束。

隔天，即是 lemiljuas。也就是把煮熟的小米飯丟入一根青菜在裡面，而這是最先的一個動作。接著，我們開始吃這個煮熟的小米飯，可是不能吃光光，要留下一些，因為剛收成的小米不能吃得精光，這樣才會一直有食物可以吃。而丟到小米飯的青菜是，舉凡跟 sameci（龍葵）類似的野菜都可以，因為 sameci 是從過去就有的傳統野菜；sameci 是屬於高級的野菜。

再隔一天，就是 ksatja'（繳既定比例收成的農作物給頭目）。而要給頭目多少把呢？假如你收成的小米共有 1,000 把，那麼繳給頭目的就是 50 把。有一種狀況是，如果你的小米長得不好，但假如你把它處理過，即把劣質的除掉，把篩選出較優的送給頭目，那麼頭目不會生氣。那個時候，我們送小米是用擔子擔去頭目家的。也就是說，當我們收成的小米少時，我們給的 satja'就少。這些我們繳給頭目的 satja'，主要是頭目用來餵養那

¹³ 當日祭祀的祭品都是這個用來塗抹嘴巴的小米飯。

些無父母的孤兒，或是需要幫助的部落族人。而當其他部落的人要來我們的部落作客時，我們全體女青年會 kilaulauv（到田裡去挖地瓜），當地瓜挖到某個數量時，就搬到頭目家的庭院去放。當別的部落的人來到我們的部落 kisudju（男女之間可發展成夫妻關係之一種過程、人與人的友好交誼與往來）時，坐在 sauljai（頭目家庭院中立起的大石板）的，就是頭目。反之，則是非頭目。女青年們會款待坐在 sauljai 的頭目們。

“seman cavilj”（做年、一年一次的祭儀）的時機到時，老人家會對眾人說：「今天晚上我們要聚集，我們要 seman cavilj 了。」那麼，大家就會開始討論 seman cavilj 的事情。在過去，頭目很明顯的態度是，他們不會給一般的人嚐蜂蜜或任何東西，所以對我們來講，一點好處都沒有。不過，有一個辦法就是，因為在小米除草時期所捕獲的獵物之 vadis（捕獲獵物繳給頭目的部份）都被頭目全部拿走了，所以我們可以在部落、cakar（青年聚會所）和未結婚的青年們面前“palayat”（辱罵）頭目，而這是 Pa’umeli 在 seman cavilj 時的“kakudan”（習俗、慣常作法）。只要我們一到山上，就會說：“sa vinurunurutj ni Ljuzem, sa pinulja’ ni Ciamar.”¹⁴這樣。除了這個時候我們可大聲且有力的 palayat 頭目之外，其他時間則不能。當我們採收蜂蜜，而頭目遲遲還未出現時，也可對之 palayat。不過，palayat 不是一件簡單的事，有時候我們反而會弄巧成拙，到最後要釀酒、找木柴，然後低聲下氣地到頭目家賠不是。例如，喝酒醉時，隨意口出罵頭目的話，就會遭來這樣的下場。

va’u（小米）總是排在第一優先順位，接下來才是’emaljup（狩獵）。簡言之，這個’emaljup 是與 va’u 連結的，不能分開來談。我們去’emaljup 時，最先、最重要，也是最困難的就是“cemelevuk”¹⁵。cemelevuk 就是，當我們要去 valji’alji’asen 時，那個就是我們用來 celevulevuk 的。這個 kadjunangan（土地），亦即被藤蔓、蕃石榴等植物所依附的在地上的土地，是我們的 cemas（包含好與不好的神靈），而被 valjias 和 taleng 所攀附的上空，其 cemas 的名字稱為“Sulau”。這個 Sulau，他游走在大棵的樹叢間；他的構造與我們的不同。而我們的 cemas，就像我們 caucau（人）一樣。當我們在’emaljup 時，如果聽到吵雜聲，我們就會回頭，因為這個 Sulau 非常的具有危險性。

我們去’emaljup 時，在 Palaluvu’有一塊非常巨大的石頭。只有我一個人知道 cemelevuk。我們在地上一直挖，一直挖，挖到鐵鍋子那樣的深度。然

¹⁴ “sa vinurunurutj ni Ljuzem, sa pinulja’ ni Ciamar.”是罵人的句子。“vinurutj”是專門用來罵女性的字，而“pinulja’”則是罵男性的。句子中的 Ljuzem 和 Ciamar 是現在正興 Pa’umeli 頭目 Muni 的父母親。

¹⁵ kisasja’（繳既定比例收成的農作物給頭目）之後的“cemelevuk”一直到結束，就是 seman cavilj 的打獵。

後，做的圓形 avai，它的裡面放滿了豬肉的餡料。我們祭祀時，用的祭葉是 put（血桐），或者是 ljisu’（桑葉）。不過，用來祭祀的 ljisu’的葉子必須是圓形的，其他的形狀則不行，這是有規矩的。那個 put，我們將之併疊在一起，然後用它在 avai，接著再用較為老熟的葉子包起來，以防被火燒著。一旦開始時，我們就把 via¹⁶往外拋丟：

〔儀式語言〕 uli pakipaselem a ’en, lja ’en a su
pinagaugavan,

要 進行遮護/遮蔽 我 願 我 你 給予

lja ’en a su pinatavelakan,
願 我 你 授與

lja ’en a su pinalaljuvan a tjaisangas.
願 我 你 贈與 前輩、祖先

〔語意〕前輩，我要進行遮蔽，願你給予我、授與我、贈與我。

在地裡面煮東西大概要花半個小時左右，熟了以後，把最上層蓋住的東西拿掉，然後將沾在煮物上的土屑或灰燼拍打掉，接著再把包住煮物的多層葉子拿掉。已煮熟並取出的食物¹⁷，女性不能碰觸。當雞一鳴叫時，我們專門作祭祀的人就要把用來 palisi 的祭物放在小背帶裡，然後準備刀、弓箭和槍。起身出發時，我們同部落的人也在此時尾隨於後。這一次是大家集體行動的’emaljup。

抵達 Palaluvu’時，我們身上帶著祭物的人就把 put 分放在宛如祭盤般的大石頭上，然後把 avai 一點一點的、’edridr 一小塊一小塊的撕放在各個 put 的上面。接著，就開始祭祀。由於過去某個時候的集體’emaljup，我有跟著，所以我知道此祭祀的最後步驟是，我的 vuvu 教我要說：“uzaiyanga sizi.”（看哪！羊在那裡走了！）然後又說：“cemalivat.”（經過了！）之後，就可以歸隊到連頭目也在內等在路上的其他人那裡。當頭目說，接下來我們要去哪裡打獵時，我們所有的人就一起行動到那個地方去打獵。我之前說的那個很重要且困難的祭祀，就到此告一個段落。

在這裡我說的’emaljup，是跟小米牽扯在一起，這和一開始我說的’emaljup 不一樣。最先開始說的’emaljup，是跟“venalit”（還、交換）和“’emas”（哈口氣）相連接的。而狩獵有分長期跟短期二種。所謂的“mavesuang”，就只是花一天的時間到山林裡打獵；是當日就返回部落

¹⁶ “via’”是執行儀式時各式各樣祭葉的總稱。

¹⁷ 這個煮熟的食物就是先前提到的「裡面放滿了豬肉的圓形 avai」；它同時也是之後’emaljup 時所用的祭物。

的打獵，它並不是 *seman cavilj* 時的打獵。當部落有任何祭儀舉行時，就會有 *mavesuang*。而 *seman cavilj* 時的打獵都是集體性的，是一直到後來才出現個人性的打獵。在以前，打獵都是成群的，沒有各自走各自的，因為如果你單獨一個人打獵，不一定會獵到，但如果跟著其他人，那麼還可以分到其他獵到的獵物。而除了“*kitjuvu*”¹⁸花的打獵天數最多，因為頭目的 *putjan*（豐富的各式各樣物品與獵物）之緣故以外，其實狩獵大部份就是一天的時間而已。

對排灣人而言，小米的重要性無可比擬。*va'u*（小米）和 *'emaljup*（打獵）這二件事，是運轉排灣人日常生活的元素；排灣人主要是繞著這二個在生活著。其他事情，則沒有什麼祭祀。不過，*ljumai*（稗）也有它的 *palisi*。特別是當有殺人頭者要吃 *ljumai* 之前，要讓 *pulingau*（巫師）為之 *palisi*，這樣吃下 *ljumai* 時，身體才不好癢。

在小米收穫、入倉完成後，排灣族就舉行「年祭」（*seman cavilj*）。在年祭過程中，主要以男子「報戰功」（*lauliyan*）的方式，部落回顧過去一年的經歷，並祈求來年諸事順利。根據報導人，「年祭」中「報戰功」的過程，男性獵人以吟唱的方式，陳述在過去一年裡唱者其到底捕獲了多少隻獵物，又其種類各是什麼，而且藉此男性們互相競賽看看是誰捕獲的最多。

在 *sema lauliyan* 時，唱者要把其所捕到的各種獵物之名稱與數量一一地陳報出來，而被邀請前來參加 *seman cavilj* 的頭目們和老人家們也都要一起來 *lemauliyan*，因為在過去大家都是打獵的，都常常捕到獵物，所以沒有人是不唱的，大家都搶著可以唱出過去一年的戰績給在座的所有人知道；在以前，只要聽說有要去山上打獵，男人的心思就早已飛往山林野地，而不在拔除小米園裡長出的雜草上。

¹⁸ “*kitjuvu*” 就是「找 *tjuvu*」的意思。“*ki-*” 之意為「找、尋、採」。據報導人的解釋，“*tjuvu*” 就是指鹿剛剛長出來的、軟軟的角，它的價錢在市面上是最貴的。如果這個新長出來的角長得非常好的話，那麼其價格，在過去一個角就要 5,000-6,000 元。不便宜啊！所以每當頭目說：「我們要去 *kitjuvu* 了！」時，就要有心理準備，因為在山林間花的時間相當長，然後留在跟去打獵的人身後的是已經長滿雜草的小米園。

而在 *sema lauliyen* 時，其出場是有先後順序的。首先是 *takec*（山羌），其被稱為“*kuljakuljai*”（*kuljai* [瘦]）。接著是 *sizi*（羊），牠被叫作“*ludangasan*”（*dangas* [邊緣]）意思是走在山崖邊的。再來是 *vavui*（山豬），牠被稱為“*mulidungan*”（*dung* [撞]），因為山豬的脾氣很壞。最後是 *venan*（鹿），牠被稱作“*lugaduan*”（*gadu* [山]），因為其是（在深山）山林間奔跑的動物。至於 *'adris*（熊鷹），則被叫為“*lulidian*”，牠是最後被人唱出來的獵物。由於 *cumai*（熊）和 *likuljiaw*（豹）沒有人捕到過，所以在 *sema lauliyen* 時就沒有這兩種動物；要捕獵過，才能夠唱出來。簡言之，捕過的動物，就放在 *lauliyen* 裡面唱出來。還有就是，如果獵過人頭，也要唱出來，否則就羞於眾人了。而在傳統的觀念裡，動物依其年齒分等級。例如山豬必須其獠牙長過人的三隻手指寬才可列入戰功，水鹿犄角如已開始分叉則被特別尊崇等等。



圖 3：2011 年太麻里鄉興新村 Pa'umeli 社年祭報戰功 (lauliyan)

在個人狩獵方面，排灣族稱之為 *Gemezelen*，意思是「去做不能公開說的事」。根據土坂村報導人朱董豐山及朱連珠的解說，原因是，如果獵人公開對人說要去打獵，動物的靈會有所感知，而早早就逃避了。傳統中，個人性的狩獵除了在地附近設陷阱之外，也會與一些生命儀禮結合。如果部落中有人過世，而此時若有獵獲，獵者就會視其與喪家間的關係，將獵物送往喪家，或表慰問之意，或作為除喪

(*semupuljuan*) 之物。以土坂村的除喪儀式過程為例 (田野資料, 並參閱 Tan, 2001), 喪家的親族或部落的獵人以獵物為喪家除喪。根據報導人所說, 在除喪的過程中, 家族內的獵人如果在死者尚未入土安葬之前拿到獵物, 則送到喪家與喪家及死者共食。在死者尚未入土之前, 生者認為死者的靈還在, 並未真正死亡。此時的分享獵物稱為 *bakilinwud*, 「與死者共餐」(*pakilingulj*—本意是「使...圍繞...」), 表示死者還在世。在出殯之後, 獵者以獵物與死者的前輩、父母、親戚等分享, 為喪家除穢。根據報導, 在土坂排灣族人的觀念裡, 獵物代表神靈的賜與, 是靈界與人世間的交換: 死者回歸靈界, 而靈界則賜與喪家獵物, 作為交換。獵人並非將整隻獵物拿到喪家去, 而是上半身而已。送來的這個獵物要作分配, 它有既定要給的人。比如說, 這個頭要給誰, 某個部位要給誰。特殊的地方是, 假如死者的家族內有人打到, 然後拿來給喪家除喪的話, 這個家族內的人都要共同享用, 不過它會被分配。這個分配是要給死者的前輩, 不是給死者。也就是死者的爸爸媽媽, 還有爸爸媽媽的兄弟姐妹, 因為真正的哀家是死者的爸爸媽媽。那如果死者的爸爸媽媽去世了, 那就給爸爸媽媽家的老大, 即長嗣拿獵物的頭部。再來, 是給爸爸媽媽的弟弟妹妹。易言之, 是會按照順序給。所以, *tjaljavulungan* (最大的、最年長的、老大) 領那個頭部, *tuljep* (老二) 就拿排骨, 放一點皮肉。然後頭部的部份, 會分一半, 就是上半部份是給爸爸的, 下半部份是給媽媽的。如果死者的爸爸媽媽是老二或老三的時候, 就要給爸爸媽媽(的兄弟姐妹中)的老大, 也就是爸爸媽媽的大哥或大姐。因為那個(老大)是當家的, 是 *vusam* (小米的種子)。不過, 在土坂村, 平民稱老大為 *tjaljavulungan*。因為通常 *vusam* 都是 *tjuma'* (家裡), 講的都是頭目。而一般的平民, 就講 *tjaljavulungan*。然後, 那個時候, 一般的英雄可

以唱歌。已經除喪了，就開始唱歌了。獵到動物的那個，他可以唱歌。

從前文提及的新興村報導人的口述，可見到類似關於 semupuljuan（除喪）的過程與意義，報導人口述如下：

關於“semupuljuan”（解除喪事），在埋葬死者的當天，一直要到黑夜來臨後，若我們有捕到獵物，那麼我們要帶 lamaljeng（老人家、長者）到喪家去。一到喪家，lamaljeng 就馬上開始說：

[儀式語言] djavadjavai mun a lavac a mala u aljak, a mala u
(問候語) 你們 非常 所有的 我的 孩子 所有的 我的
kaka, a mala u matjaljaljak; aya tu i zua cu
弟兄姊妹 所有的 我的 雙親 因為 有 這個
a namatacu a tja kapaula, tja tjinaljitjiyan; lja'ua,
這樣的 我們的 失落 我們的 但是
i zua cu a tja aljak, a tja vetjek, a tja
有 這個 我們的 孩子 我們的 弟兄姊妹 我們的
kaka a djemaljudjaljun, ini aya valung, ini aya
弟兄姊妹 正在抵達 沒有 這樣 心 沒有 這樣
kininemeneman, nakuya u sinizukel, nakuya u sinidjaljun
思量 不好 我 來到 不好 我 抵達
tua nia kapaula, nia sinitjuludjan a male vetjevetjek,
我們的 失落 我們的 可憐 所有的 弟兄姊妹
aya a valung, a kininemeneman, i zua timadju a
na
這樣 心 思量 有 他
djemaljun, a na zemukel tua tja kapaula; lja'ua, pai,
抵達 來到 我們的 失落 但是 看啊
aicu a namatucu, ulja timun a male a tja aljak,
這個 這樣的 但願 你們 所有的 我們的 孩子
a male a tja kaka a mapuljat, avan i zua nu
所有的 我們的 弟兄姊妹 全部的 正是 有

sikeljangan anga pitjaivililj; au nu mata tisun a u
知道 已經 以後 (轉折詞) 假如 臨到 你 我的

aljak (a u kaka);¹⁹ wui, djavadjavai sun a lavac,
孩子 我的 弟兄姊妹 是的 (問候語) 你 非常

lja'ua tja kinapavalitan anga, i nakuya nu secuacuai
可是 我們 替換 已經 不好 拖延、長久

sun a lavac, ulja sun a ljadangas, sa su
你 非常 但願 你 靠邊緣些 然後 你

pacacikecikel a kivantavang; au timun a male a
來回、往返 遊玩 (轉折詞) 你們 所有的

male vetjevetjek, a male kakakaka i maza i tedep,
所有的 弟兄姊妹 所有的 弟兄姊妹 在 這裡 在 屋內

aza namatucu a na ljaljukuwan anan itjen ta 'inalap,
(像) 這樣的 仍然 我們 獵到的

nekanga za micule', tjala vaik anga tjen a
已經沒有 (像) 靜默、不語 一定 走、去 我們

pacacikel a sasaw, avan angata matju'ali'ali i a
來回、往返 出去屋外 正是 真正的 到其他人的家 不要

tjen a vaik nu i sauniuni anan.
我們 走、去 就在 在 此刻 仍然

假設這個 lamaljeng 說完之後，現場中喪家這一方也有 lamaljeng 的話，其就會
回應前者這位 lamaljeng 剛才說的話：

{ 儀式語言 } djavadjavai a lavac a nu valung, a nu
kininemeneman;

(問候語) 非常 你們的 心 你們的 思量

avan tjasiaya tu i zuanan a venaluvalung, a na
pukemeljang

正是 我們說的 仍然還有 在思量的 知道的

a lamaljeng; i zua nu valung, i zua nu
kininemeneman,

¹⁹ 括弧部份視這位說話的 lamaljeng 跟死者的關係是什麼，來決定其關係的稱謂。

長者、老人家 有 你們的 心 有 你們的 思量
i zua namatucu a nu sinizukel, a nu sinidjaljun a
有 這樣的 你們的 來到 你們的 抵達
pa'uli'ulid a semu aya tja nuitjen a male a lja
真正的 解除 這樣 對 我們 所有的
nia kaka, nia vetjek.
我們的 弟兄姊妹 我們的 弟兄姊妹

〔語意〕非常謝謝你們的有心與思量。這正就是我們說的，(現在)仍然還有有心與知道(這種慣習)的老人家。有你們這樣的心與思量，(與)有你們這樣的來到(家裡)，是真正對我們所有的弟兄姊妹的解除(喪懷/喪事)。

如果帶來的那個獵物的毛還沒有處理的話，那麼就由代表喪家的 lamaljeng 來處理，然後 ljatuin。ljatui 好之後，就通知屋內的人；二份在屋裡，三份在屋外。接著，代表喪家的這位 lamaljeng 就要到屋外對著大家說²⁰：

〔儀式語言〕wui, djavadjavai mun a lavac a tja sikata'aljan
a mapuljat;
是的 (問候語) 你們 非常 我們的 部落族人 所有的
wui, i zua tja aljak, i zua tja vuvu²¹, a tja
是的 有 我們的 孩子 有 我們的 vuvu 我們
的
vetjek a na djemaljun a sema maza i tjuma', i zua
弟兄姊妹 抵達 往、到 這裡 在 家裡 有
cu a namatucu a pinakaizua, i a makudakuda, lja'ua,
這個 這樣的 經過的 沒有 不足為奇 但是
wui, mayamayan a kemasi lamaljemaljeng, nu i a tja
是的 一直都存在著 從 上一代、前輩 如果 不 我們
ljinaljukuwanan, nu i a tja sinupuljuanan, pazangal a
如果 不 我們 解除喪事 很難、不容易
lavac a kivangavang, pazangal a lavac a ljadja';

²⁰ 假設代表喪家的這位 lamaljeng 不太會說話的話，可以請前來解除喪事的這位 lamaljeng 幫忙，因為通常前來解除喪事的這位 lamaljeng 非常習慣於應對與處理部落的事務。

²¹ “vuvu” 可同時指稱祖父母與孫兒女，此處指的是祖父母輩。

非常 遊玩 很難、不容易 非常 往遠的地方去
 timitja a caucau amin a djaljun nitjen ta 'inalap;
 是我們 人 單單、完成 抵達 我們 獵到的
 pakazuazua itjen a kivantavang, male a supuljuan
 itjen,
 馬上、即刻 我們 遊玩 所有的 解除喪事 我們
 mamau ata djiname'an; sa timun a male a tja
 相同的 跟、和 抓到的 因此 你們 所有的 我們的
 sikata'aljan, avan i zua mun a na kemeljang,
 部落族人 正是 有 你們 知道
 a na pulingalingau; nu vaivaik anga cu a i
 弄得清楚 當 行走時、離開時 已經 這個 在
 tedep a male a tja kaka, a male a tja aljak,
 屋內 所有的 我們的 弟兄姊妹 所有的 我們的 孩子
 avan na nu sikeljang, 'a, wui, sinupuljuan anga
 正是 (好使...) 你們 明白 啊 是的 解除喪事 已經
 itjen, djinaljun anga itjen.' avan aya mun, sa i a
 我們 抵達 已經 我們 正是 這樣 你們 因此 不會
 mun a lemidu, i a mun a saljivalau, nu
 pacacikecekel
 你們 不會 你們 驚訝 當...時 來回、往返
 anga cu a male vetjevetjek, a male kakakaka a i
 已經 這個 所有的 弟兄姊妹 所有的 弟兄姊妹 在
 maza i tedep.
 這裡 在 屋內

〔語意〕我們對部落的人這樣說之後，他們就知道喪家已經解除喪事了，因為大家都已經吃過那個解除喪事的獵肉。

至於捕到獵物者要帶去喪家的這個 lamaljeng，沒有限定是誰，只要這個 lamaljeng 是 pu'enetj (深思熟慮、有智慧) 的人，就可以擔任這個角色。不過，lamaljeng 本身卻不能自告奮勇說要扮演此角色，因為這樣的舉動被視為是無禮的。還有就是，lamaljeng 也可以是女性，只要是 pu'enetj 的人，都可以。我們排灣的這個“semupuljuan”的習慣非常的好，因為

它表現出人與人彼此之間的關懷與良善；當喪家聽完前來除喪的人所說的安慰言語後，通常都會回說：

〔儀式語言〕 ai lja, na kiljivak a lavac tja nuamen,
i zua
感嘆詞 愛護、關心 非常 對 我們 有
namatucu a vinayan a men, i a men a na kiljaljava',
這樣子 被給予 我們 沒有 我們 期待、等候
lja'ua maljimalji a nu valung, a male a nia aljak,
但是 謝謝 你們的 心 所有的 我們的 孩子
a nia kaka.
我們的 弟兄姊妹

〔語意〕哎呀！對我們非常的愛護啊！有這樣子給予我們（獵物），而我們原本是沒有期待的。但是，所有的我們的孩子和我們的弟兄姊妹謝謝你們的心。

而這個到喪家去“semupuljuan”，不是只有一次而已，它可以是好幾次，因為守喪有好幾天。另外，如果獵物者的親屬關係和喪家非常近的話，也可以送兩次，都沒有關係。在過去，到喪家除喪時帶一瓶酒就夠了，但是人們都覺得好像秤不出解喪者的心意，況且只有一瓶，無法讓所有在守喪的人都喝到，所以就改送獵物，因為 sacemel（山林間的動物）好似比較能夠顯出誠意，而且將之煮成大鍋湯時，每個人都能喝到其味道。

很快地為喪家解除喪事的意思是，何以 pu'aya'ayam（擁有'aya'ayam的）很快就讓人獲得獵物，然後將之給予喪家除喪？其目的是希望喪家趕快解除喪事，這樣他們很快就又能夠上山來遊玩，而不會花太長的時間窩在家裡呈停滯的狀態。以前啊，家裡有喪事時，會將近有三個月長的時間無法到山上去呢。之所以留在家裡的時間這麼長，因為死亡是一件很慎重的事，人就只死這麼一次啊。而你要見這個人最後一面，也就只有這麼一次了（關於排灣族除喪儀式的口述文本，另參附錄 3 土坂村的訪談記錄）。

第二節 當代的狩獵知識體系

在前文述及的歷史性的、整體性的社會轉型過程中，在研究區的排灣族以及魯凱族社會中，「狩獵」的行為也有重大的轉變。在傳統的社會與文化體制漸漸轉型之下，研究區的「狩獵」行為漸漸被納入市場經濟體制，也與傳統的社會關係和文化觀念脫鉤。研究區社會與傳統社會漸行漸遠的過程始於日據時期，但從國民政府治台之後隨著現代市場經濟的深化，這個變遷過程的速率更見加速。民國六〇年代之前，原住民社會現代經濟作物農業尚處於雛形的階段，而都會就業機會尚未大幅度增之前，「山產」曾經是原住民社會主要的經濟收入來源之一。大體而言，在民國 79 年「野生動物保育法」通過施行之前，台灣原住民社會（包含本區的排灣、魯凱族人）是台灣山產市場主要的生產、供應者。不僅是山林間的動物（各種哺乳類和爬蟲類），各種野生植物如早期的蘭花、黃藤、水藤、薯榔、山棕、金線蓮、愛玉子，最近市場交易熱絡的牛樟菇，和各種人工栽種的作物如椴木香菇等，都先後在平地市場中成為交易的物件，也曾經是山區原住民生計上重要的來源。

狩獵的獵具從傳統時期的手作獵具變成工廠量產的鐵製夾具或土製改造的獵槍；狩獵的時間由以前的以祭典、生命儀禮場合、與農業生產活動結合的時間，轉變成由市場機能所調節的、與新的生活形態與節奏結合的狩獵時間。透過獵物所生產、維繫的社會關係，以及透過獵物所建立的與自然界、神靈間的互動，也伴隨整個生活領域的變遷以及在市場機制的驅動之下瓦解。

儘管有法令上的限制，在日常生活中，狩獵在研究區的排灣與魯凱族人仍然佔重要的角色應是眾所周知的事實。在今天，除了在祭典或儀式中、透過合法的申請而進行狩獵之外，對於研究區的居民而言，無論是合法或非法狩獵所獲得的獵物，在新的社會、文化與經濟的背景之上，仍然具有相當重要的意義。以下，作者討論研究區的當

代社會經濟生活，以及，狩獵活動在當代情境中的位置與角色。

在當代，狩獵活動進行的脈絡與傳統社會有相當的差異。在當代，以市場為主導的經濟生活使得部落的人必須為市場而生產、必須到遠離原鄉的都會或在部落附近尋找薪資勞動的就業機會。部落在可以上山狩獵的青壯輩人口多數離鄉、僅在節慶活特殊情境下才返鄉的情況下，少數留在部落進行個人性狩獵的獵人，其獵獲主要以個人消費或供應部落內外的買者為主，而較少用於社會或文化相關的場域。計畫區內之大南溪、知本溪、太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪、大武溪、安塑溪等六條流的狩獵行為及相關背景取得概略式的瞭解。

在參與觀察祭典儀式的集體狩獵與個人性狩獵活動，研究者對區內狩獵型態，作出以下的歸納(狩獵行為個案描述，見本報告**附錄 4**):

一、 狩獵時間

在研究區域，雖然，在夏天獵人也會上山打獵，然而，在研究區每年秋冬季節的 10 月至隔年 4 月之間，是獵人進行狩獵活動的主要時間。在這個時間內，太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪等溪流進入枯水期，河床乾涸，氣候涼爽，山區蟲蛇較少，且東季時深山氣候寒冷、草料不足，動物向淺山區域尋覓草食。每年的 3 月、4 月時，偶蹄科的水鹿、山羌、山羊等動物，正值懷孕待產的季節，3 月至 6 月間動物生產完畢。穿山甲在 3 月間生產。7 月至 10 月間，值夏季颱風季節等等。這些天候條件，以及動物的活動週期等因素，使得春夏兩季成為不利於狩獵的季節。研究區域的各村(部)落，也在每年年底至隔年 3、4 月間，舉行豐年祭、或尋根祭祖活動，並在這個時段內，依循野生動物保育法第 21.1 條的規定，向政府相關主管機關提出狩獵申請。(相關申請資料，參閱**附錄 5**)目前，在研究區內以原住民祭典、儀式的名目向主管機關申請狩獵，是研究區內居民透過合法途徑

進行狩獵的主要方式。另外，也有因為除喪的生命儀禮而進行狩獵的申請，但似乎是少數。除合法的申請之外，非法、私下進行的狩獵活動則依獵人各自的生活、工作節奏和需求，全年度、非定時進行。部分受訪獵人會避開動物生產的季節，但似乎並沒有嚴格的規範或禁忌，阻止獵人在任何其他時間上山進行狩獵。

二、狩獵方式

與傳統時期相似，個人性與集體性狩獵兩大類型。在狩獵季節或平常時，獵人以放陷阱的方式、或以獵槍進行狩獵。放陷阱、巡陷阱在白天進行，以獵槍狩獵則多在晚間進行。無論是放陷阱或以獵槍狩獵，多在居住地附近的農耕地或舊部落（見以下關於獵場的討論）。因此，每次進行狩獵的時間多在當天往返或隔夜回程的範圍之內。在以前，前往深山地區從事多日的狩獵活動已不多見。獵人多以獵槍進行狩獵，少部分則在平日放置陷阱的地區設置陷阱。無論是徒步、或是以車輛進行，巡獵的範圍都在數小時的路程之內。傳統中集體的圍獵、焚獵方式，或個人的埋伏狩獵方式已不再使用。集體性狩獵是在祭典時，集體前往獵區，以獵槍進行狩獵。通常，這種巡獵方式以兩人或數人為一組進行。在知本（見附錄 2）、嘉蘭、正興、賓茂等村落觀察到的祭典狩獵活動，採取相類似的模式進行。無論是知本部落舉行的大獵祭（*mangayaw*）、或是嘉蘭、正興、賓茂等村的尋根祭祖活動，都是參加的人在一匝營地集結，到了晚上，獵人各自與平日的工作或狩獵伙伴²²結伴前往各自熟悉的區域狩獵。打「上半夜」的人大約吃完晚飯後，約七、八點上山，視個人體力及獵獲的狀態，大約到半夜 12 點左右下山。打「下半夜」的獵組，則大約晚間 11、12 點

²²這些獵伴，既是平日的工作伙伴，也通常是同親族或同部落有親屬連帶的人。而近年來，祭典儀式的狩獵活動，因此，長輩帶年輕一輩的親族到山上去認識自家的獵場和舊部落，帶著教育年輕人、傳承文化的意涵。

上山，在山上的休息地點休息之後，開始打獵到快天亮的時間。狩獵的時間也與山羌、水鹿、山羊等動物覓食與反芻消化食物的作息時間相呼應。晚間的狩獵活動，也以飛鼠為次要、隨機的目標，在白天的時間，獵人先觀察到預定的路線上飛鼠的蹤跡，在晚間巡獵時，到了有飛鼠蹤跡的地方才加以留意。

在觀察到的非祭典期間的狩獵活動也依類似的模式進行：白天進行機陷狩獵、晚間以槍枝狩獵。

研究觀察，狩獵所用的機陷主要以鐵製的帶有彈簧的獸夾為主。獸夾有大小之別，能夠夾到的動物也隨夾子的大小而有別。吊子也以鋼索配合陷阱當場的樹木而設置。環套可以尼龍線或釣魚線製作。這些獸夾、吊子、環套主要用在獵捕在地面行動的偶蹄類動物。放置陷阱的獵人各自在經常活動、熟悉的範圍內設陷，獵區以各獵人日常生活作為基礎而形成，獵人所熟悉的範圍則經常也是生活或工作的領域。在熟悉的範圍內進行狩獵，獵人可以掌握在獵區行進、休息、設陷阱、處理、攜帶獵物的時間與節奏，也對區內動物的作息、路徑等有較好的掌握。

三、主要獵物

在研究區，主要的獵物包含山豬(*vavui*)、山羌(*dagece*)、水鹿(*vunan*)、山羊(*sizi*)、飛鼠、台灣獼猴、熊鷹(*kalis*)。其中，熊鷹、熊和獼猴不是主要獵獲的對象。其他如穿山甲、白鼻心等，除非誤入陷阱，並非刻意捕捉的對象。

在研究區，除了台坂、土坂等幾個較為固守排灣族傳統文化的部落之外，排灣族的傳統中，獵人對頭目納供(*vadis*)、或以獵物對巫師的贈與已式微。保存的較為普遍的是親友間的分享。親友的分享之外，在市場上、透過熟人、不公開的販售也佔有相當的位置。在一些

情況中，如果獵人想要將獵獲販售，則會避免在歸獵的途中碰到親友或熟人，以規避傳統上分享意識型態所帶來實質上或心理上的壓力。傳統中，在歸獵途中的呼喊地點，以固定的方式向部落呼喊、報知獵獲的習慣，也隨社會文化與經濟的變遷而式微了。

據報導人所提供資料，在上列山豬等六種較主要的獵獲對象中，山豬最受歡迎，市場價格也以一斤 450 元為最高。在排灣族傳統觀念裡，山羌被認為是所有動物中最高級的（指揮者、站在高處、聲音宏亮、像山羊一樣可攀爬崎嶇的山坡、像水鹿一樣有分枝的茸角、又有像山豬一樣的獠牙）。雖然山羌被認為是最高級的動物，但部落居民確有一個看似矛盾的觀念，認為山羌是女人的食物，給人吃山羌被認為是看不起對方的表示，尤其是老人如被贈與山羌，還會（開玩笑式地表示生氣）。在市場上的價位以個體論，大隻一隻 20 台斤上下的一隻 2000 元，中小型的一隻 1500 上下；在市場中，山羊也以個體計價，一隻在 5000 元上下。水鹿體型大，因為數量不多，沒有形成明確的市場價格，單位價格大約與山羊相當。在遠離原鄉的都會裡，因對原鄉的思念，在都市原住民之間形成一個飛鼠的市場。飛鼠的現行市場價格約在新台幣 700 元左右。

在研究區，因為少見，加上排灣族與魯凱族傳統上有獵熊的禁忌，台灣黑熊不在獵人的獵獲物範疇之內。熊鷹與黑熊一般，不在日常生活的範疇內，只有最勇猛、頂級的獵人才有獵獲熊鷹的膽識與經驗。在排灣族，經過巫師祭拜的熊鷹羽毛被視為能與頭目身份匹配的神聖之物。在未經證實的聽聞中，在市場上，一對經過祭拜的熊鷹羽毛（最外面的、有類似百步蛇蛇紋）有 3 萬元的價位。在平日，個人性的狩獵則有獵捕熊鷹的傳聞，似乎熊鷹的羽毛仍是被排灣人尊崇的，熊鷹羽毛在市場價格上的波動，相對地影響獵人捕捉的意願。在祭典儀式的狩獵活動中，由於時間集中、短暫（從三、五天到一個禮拜十天不

等)，又以用槍枝在夜間進行狩獵為主，比較需要用陷阱捕捉的熊鷹似乎不在獵捕範圍之內。

目前，研究區的排灣與魯凱族不把蛇類當作獵獲的對象。在野保法實施之前，在漢人食補、藥補文化所形成的山產市場中，百步蛇或其他蛇類曾經十分好價，一條手肘粗的百步蛇萬元起跳毫不稀奇。台灣黑熊的膽囊、手腳掌也曾是中藥行與山產店餐桌上的珍品。而在近年，由於管理單位執法嚴格，野生動物（山產）市場受到壓制的結果，傳聞中，有發生一條相當體積的百步蛇僅以新台幣 700 元成交的事。由於如此市場的變動，百步蛇、台灣黑熊已經從研究區獵人獵捕的對象和山產的市場舞台中退了下來。另外，台灣獼猴、水鹿也曾經被研究區的獵人熱情地追逐過。在以前，台灣獼猴的幼猴活體一隻可賣到 5000 元（賣給廟宇養；在以前，台灣民間宗教寺廟喜好養猴，原因待查）、成猴的骨骼可賣給中藥行、猴子頭一個 500 元，水鹿的鹿茸、鹿鞭也可賣到中藥行。現在，只有水鹿的鹿茸、鹿鞭仍在市場中保有其位置。另，在研究過程中，尚未發現穿山甲列在市場中、或在獵人的捕捉目標之中。

在研究區的幾條溪流，毛蟹、鱸鰻、以及各種原生種溪流魚蝦，都曾經是村民熱衷捕撈的對象。達仁鄉的土坂村村落入口「毛蟹的故鄉」的村落意象和「毛蟹季」的活動，見證著往日豐饒的溪流文化。而這些都已隨著 921 地震，以及近幾年來的風災、河道受創之後一去不返。

四、獵區（場）

原則上，各部（村）落以所在溪流為主要狩獵區域；傳統上，排灣族與魯凱有部落頭目專屬、而由頭目所屬的家臣（獵人）在專屬獵區內進行狩獵的獵場制度。雖然傳統的獵區制度已經崩解，但研究區

各部落基本上仍知道各自傳統的獵區分佈，而在自己部落的獵區進行狩獵的同時，獵人的獵區利用也受到野生動物族群棲息地改變、部落居民生活領域變遷、部落居民在宗教信仰、文化以及社會與經濟生活上的變遷、自然環境變遷等因素影響。整體而言，這些因素導致現在的狩獵活動多在淺山、溪流兩岸山腹地帶等，可及性高的地區進行。

分析起來，這種獵場的利用模式的成因，出於以下幾項因素交互的影響：

第一，在日據時期的移駐政策、以及國民政府時期之後的遷移、政經發展政策的推動之下，傳統社會以部落為生活核心、以頭目、神靈信仰為骨幹的生活形態，轉化成為以現代行政體系主導力量的生活形態。傳統社會中有關狩獵的生活慣習大幅消失，包含獵場與狩獵相關的規矩與制度在內。

第二，雖然傳統獵場制度以及相關的生活慣習已然消退，但獵人的狩獵活動並未就此中斷。研究區的村（部）落大多在民國四、五 0 年代，在國民政府的移民措施之下，由原住的日據時代移駐地，遷移到目前的位置，而日據時期的移駐地（現在所稱的『舊社』地區）則被劃歸為原住民保留地。當初，部落遷移到淺山地區時，部落居民仍然在舊部落區域進行各種農耕或狩獵活動，這些活動規模較大的一直持續到民國 60 年代末，而小規模的農業及狩獵採集活動一直持續到今日。因此，在今日，由於環境熟悉度高的緣故，這些部落居民仍然熟悉的地區成為居民經常進行狩獵的地區。而在遷移之後，基本上，在日據時期前輩獵人前往深山地區（靠近中央山脈主稜、與西部排灣族領域接壤的獵區）的獵場利用型態已不復存在。

第三、民國 60 年代末以來，部落的產業、經濟生活急遽地變化，一方面使得青壯部落人口大量移往都會地區，尋覓薪資勞動；另一方面，由於民國 68 年野生動物保護法的頒行，以及日後執法越發嚴格，

使得之前依賴林間採集和狩獵為生的型態成為不可能。獵人從山林進入都會謀生，山林棄守的結果，一方面導致原來的獵區不再被利用、照顧，一方面也導致傳統獵區制度崩解。

第四、總括而言，現今研究區域狩獵活動的限制條件包括山區的可及性、獵人本身無法完全依賴狩獵、採集為生，而必須尋覓短期或定期的就業機會。短期或定期的受顧於平地的薪資市場，限制獵人能在山上放設獸夾、巡視獸夾的時間。而不定期的就業需求，以及前項因素，使得獵人無法將生活的重心放在山上。

第五、據報導人所言，自從民國 1999 年 921 大地震之後，中央山脈東面的野生動物數量有急遽增加的趨勢。在研究區，以前少見的山羌成為數量眾多的族群，而且在淺山地帶出現。以前認為是深山才有的水鹿也在淺山地帶出現。因此，在淺山地區的獵場成為研究區的主要狩獵區域。從另外一個角度來看，淺山地區有獵物可獵獲，在獵人從事短期雇傭工作的生活型態下，使得不定期、短時間上山的狩獵行為成為可行的。

第六、近年來，五年前的海棠颱風導致部分舊社山區的環境（包含交通動線）的崩壞，降低舊社區域狩獵活動的頻率。民國 99 年莫拉克風災之後，研究區的幾條主要溪流溪床墊高，又因溪床整治工程所需而開的工程用路的方便，以致於太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪等三條溪皆可以四輪傳動車輛進入，提高了各溪中游或上游地帶的可及性、以及進行狩獵的方便性。

綜合以上幾項機會條件及限制性條件，研究區的狩獵活動多在淺山、溪流兩岸山腹地帶等、可及性高的地區進行。同時，狩獵活動也大多在各村（部）落居民各自熟悉的溪流區域中進行。大體而言，研究區的獵區利用型態又可歸納成以下四種：

4.1 以村（部）落所在溪流為狩獵利用區

現今位於知本溪（知本）、大南溪（東興、新園）、太麻里溪（嘉蘭、正興）、金崙溪（賓茂、位於太麻里溪的新興村）、大竹篙溪（土坂）、台坂溪（台坂）等溪流的村（部）落，無論是在尋根、祭祖、豐年祭等儀式時進行狩獵，或在平日進行狩獵活動時，主要狩獵的地區維持在各自村落所在的溪流範圍內，主要是因為對自己生活領域較為熟悉的緣故，而這些獵人所熟悉的生活領域多數屬於位在山地保留地範圍內的舊部落、舊部落附近的耕地、連接舊部落的產業道路等。少數舊部落（如大古舊社、Chinpalan 舊社等）現在位於林班地/大武山保留區之內，則也有獵人會進入該區狩獵。

在這些村（部）落中，在「卑南族」的部分，知本部落的狩獵範圍在今知本溪兩側、海拔 300 公尺至 500 公尺的山腹地帶，也就是位於知本森林遊樂區森林步道的坡面，以及知本林道 5K 以上、沿林道兩側的山坡面上。在魯凱族的部分，東興（大南）村的獵區分佈在大南溪主流以及側溪約 500 至 900 公尺的山坡面上；分佈於太麻里溪範圍內的新富社區（民國 50 年代由西部魯凱族好茶部落等地遷移自此）、位於金崙溪的壠坵（自西部魯凱族阿里部落等地遷移自此），由於是晚近的移民，在本地並無傳統的專屬獵區，因而也在所處的溪流領域內進行狩獵。另外，大南橋蘇巴陽地段的山坡面，則是東興村人讓東園的排灣族人進行狩獵的範圍。

在排灣族的部分，現今分佈在太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪、台坂溪中游的村落，主要是由南、北大武山系溪源地區向東遷、或與西部地區排灣族（中部排灣的來義、古樓系統）有祖源關係的 *Butsul* 群排灣人。分佈在這些村落的排灣人，主要的獵場利用區域在其所處溪流兩側的山腹地帶、舊部落以及舊部落鄰近的耕地地帶。這些獵場的利用型態，可由以太麻里河流域各部落、大竹篙溪土坂、台坂部落、

大武溪新化、森永部落、以及安塑溪安塑等幾個部落獵區的分佈圖見之一斑（參閱附錄 1）。

4.2 以村（部）落所處的山坡面為狩獵利用區

部分分佈在中央山脈餘脈、沿海岸的山坡面上的所謂「東排灣群」（*Pakarogaro*）的村落，例如太麻里鄉的北里村、香蘭村、金崙村、多良村、大溪村、大武鄉的大鳥村、大竹村（包含愛國埔、工作地、大竹本部落、加津林、富山、富南等聚落）等，以其部落所在的山坡面為狩獵利用區。

4.3 越區的狩獵利用

少數越區（溪）狩獵的行為，主要發生在知本溪、金崙溪的範圍。在知本溪，越區狩獵發生的主要原因有二：一是因為該區域內獵物多，二是該溪流原為部落領域模糊的交界地帶，如金崙河流域，多良、大溪的獵人會進到溪流的向溪面狩獵；另一方面，在知本溪，因為知本林道的可及性高，同時，也是因為分佈在台東平原的原住民部落（如南王、寶桑、新園等部落），因為都會化失去了傳統獵場，而向鄰近山區尋求獵物的緣故。

4.4. 平地人的獵區使用

據報導，平地人使用研究區獵場的行為在以前制式獵槍管制尚未像今日嚴格時較為盛行。獵槍協會成員透過地區獵人的帶領進入山區狩獵。也有研究區獵人參加獵槍協會，成為獵場帶路的人，並稱獵槍協會練靶時，順便將彈殼帶回，改造成土製獵槍的子彈。現在，政府對獵槍加強管制，平時將槍枝監管在警局，打靶時隨路監控，並回收彈殼，多少抑制平地人上山狩獵的風氣。但也有平地人在知道獵場路徑

之後，仍自行上山狩獵。

此外，在原保地或林班地（原來原住民的傳統耕地或獵場）所進行的開墾、林木盜伐、林間資源的採集（如各式中藥藥材、牛樟菇等），也是另類的獵區森林使用模式。這些森林利用的方式、以及其對山林環境、野生動物棲地的影響仍有待瞭解、評估。對於野生動物保育的目標而言，了解這些山林利用的模式亦有其必要性。

五、傳統與當代狩獵型態的比較

由前一節及第四章，我們看到研究區獵人在傳統時期以及在當代的狩獵型態。以下，以表格方式將這兩時期的型態作一比較。

表 8：研究區排灣與魯凱人狩獵型態比較

時期	傳統時期	當代
居住地	溪流中游河階	溪流下游河階、沿海山坡面
獵區	溪流中上游河階、 高山溪流發源區域	溪流中游、下游、 沿海淺山
集體性狩獵	配合小米生產週期 (<i>seman cavilj</i>) 於播種後、 收割完成後進行狩獵	清明節/部落尋根/掃墓
個人性狩獵	守護田地、作物進行的狩獵； 除喪 (<i>somupuljan</i>)	上班/薪資勞動之餘/ 離職階段
獵狩獵目標物種	山羌、山羊、山豬、水鹿、台灣獼猴等中大型哺乳類動物	山羌、山羊、山豬、水鹿、台灣獼猴等中大型哺乳類動物
獵獲分配與使用	個人/集體狩獵獵獲給頭目 <i>vadis</i> ，由頭目分配、或與親友 分享、除喪的獵物由喪家分享	個人、家庭使用或與親友分 享、賣給部落內外需要的人

第五章 結論與後續研究

本文在第三章及第四章中，詳細整理研究區排灣與魯凱二族的傳統與當代社會文化特質，以及社會生活的特徵面貌。主要的目的，在於表明無論在「傳統時期」或在「當代」，「狩獵」活動皆為整體社會生活的一部分。而對「狩獵」活動的瞭解，也都必須將之置於整體社會生活的脈絡中來觀察。在傳統時期，研究區兩族社會是以「部落」為單位的集體生活體，無論排灣或魯凱族，部落的領導中心，是土地先佔、世襲的頭目家族，而頭目的政治權力，則建立在人的宗教信仰之上。在集體性的生活情境之下，無論農耕、狩獵皆有其宗教信仰、祭儀的基礎，而受到傳統社會在政治、社會、文化等結構性的因素影響。因此，無論是集體性或個人性的狩獵活動皆是一種「社會性」與「宗教性」或「儀式性」的行為。

自日據時期以來，包含本研究區的排灣與魯凱族人在內，台灣原住民族從傳統的獨立自主的生計型社會經濟體制轉型到依附在國家及市場的社會經濟體制之下，其狩獵活動的結構性條件有重大的轉變。在當代的生活情境之下，部落人的生活各方面，全面地受到市場經濟之影響。在當代，「狩獵」活動表現為個人性的、經濟性的特徵。

在我國，民國 67 年政府在國內、外環保及野生動物保育人士的雙重壓力之下，通過野生動物保育法，並明訂保育類野生動物名錄，加以嚴格限制、保護。到了民國 93 年，在國內原運團體、及其他團體的壓力之下，野生動物保育法修正案由總統明令頒行。修正案中第 21 條之 1 第 1 項中規定，「台灣原住民族基於其傳統文化、祭儀，而有獵捕、宰殺、或利用野生動物之需要者，不受第 17 條第 1 項、18 條第 1 項、19 條第 1 項各款規定之限制。」

近年來，隨著國內外原住民及生態保育運動的發展，我國對野生動物保育以及原住民族權益之間的折衝，已較十多年前有更多的實際經驗。主管單位不論是在地政府或是林務局，對於原住民因祭典儀式需要而申請狩獵活動，都已經有相當的實務經驗。本研究案也是在這個背景之下，由主管的林務局委託而進行的。林務局主管單位在主觀上，也較十數年前更能接受狩獵的事實。從野保法施行到修正條文頒佈實施，雖然政府對其狩獵行為有所開放，但畢竟狩獵活動受到相當的管制也是不爭的事實。在田野調查的過程中，研究也發現，在研究區居民的觀念裡，「狩獵」沒有什麼不對的。事實上，在居民的日常生活中，狩獵活動仍然是「常態」性的活動之一，礙於現行法律規定，只要不要太明目張膽，小心一點就好。在傳統時期，在排灣族人的觀念中，狩獵活動是「去做不能公開」的事（*Gemezelen*），不能公開談論的原因是動物很靈，會感知而先行走避。在現在，狩獵也是「做不能公開的事」，其原因則是經過了這幾十年的歷史、政治、與經濟的轉折，而以避免觸法受罰為主要的原因。

儘管有法令上的限制，在日常生活中，狩獵在研究區的排灣與魯凱族人仍然佔重要的角色應是眾所周知的事實。在今天，除了在祭典或儀式中、透過合法的申請而進行狩獵之外，對於研究區的居民而言，無論是透過合法程序申請而進行祭典儀式相關的狩獵或非法狩獵所獲得的獵物，在新的社會、文化與經濟的背景之上，仍然具有相當重要的意義。因此，如何研擬一個合乎社會情理、符合居民需求，能有效地達成野生動物保育的政策目標的管理辦法與機制而又能夠被環境及動物保育團體接受的管理原則及辦法，則是相關立法與管理單位需要進一步研議的事。

最後，本研究針對林間副產物利用模式與祭典儀式的狩獵活動，提出以下幾個問題，作為後續研究的可能議題：

1. **林間副產物利用與環境衝擊** 目前，政府或學術研究單位對於包括在研究區及台灣其他山區，林間副產物的採擷、利用的瞭解有限。對於林副產品採擷活動的歷史過程與現況、促成這些活動消長的動因、這些活動對於山林環境的影響等問題，是值得進一步瞭解的議題；

2. **「祭典儀式的狩獵活動」影響評估與管理** 在當代，「尋根祭祖」或其他儀式（如小米收穫祭）活動成為狩獵活動進行的場域。在這些當代的狩獵活動中，參與者前來參與的心態為何？目的為何？而個人性、平常的狩獵活動與祭典儀式的狩獵關連性為何？我們可以探討影響祭典儀式參與度的因素有哪些？影響其獵獲量、「收穫強度」的因素為何？這些問題的提出與解答，對於野動法有關「祭典儀式」狩獵申請的執行，有重要意涵。

另一方面，在我國野生動物保育的相關工作中，野生動物的族群狀態一直是難於評估的。野生動物族群的生物資料是規劃、管理相關保育工作的基礎資料。由於狩獵以及山產買賣本身不合法，大多數的狩獵活動以及山產物的使用狀態也一直處於晦暗不明的狀態，而相關研究也難於突破。本研究觀察到，原住民透過合法申請於祭典儀式中進行狩獵，由於相關資訊在原住民族群中或流傳，透過合法申請管道而進行狩獵已漸養成制度化、普遍化的局面。或許，主管單位可藉此機會，邀請生物學者，就儀式祭典狩獵進行區域性的生物學研究。透過區域性、長期性的追蹤研究，或許可獲得該區域生物族群之族群狀態的變化，以及對族群狀態的據統計意義的、相對評估。這些異時限、廣域的比較性資料，或可作為經營管理的基礎參照資料。

3. **傳統原住民祭典儀式及儀式語言的生態及保育經營管理意涵**

目前，在「原住民傳統智慧」的論述中，缺乏的是對原住民文化

傳統中人與自然關係的瞭解。學者雖提出原住民文化傳統中，各種「禁忌」有保育意涵，然而，現有的論述僅停留在「想當然耳」的階段，一方面缺乏實證的研究證明，再方面，也沒有從文化、社會的角度，提出原住民的「傳統智慧」的基礎，也無法衡量這些「傳統智慧」對整體社會的價值何在。也因此，截至目前為止，「原住民傳統知識」的論述也尚未對社會大眾、或對環保、保育人士提出令人信服的觀點，也未能取得社會大眾「同情的理解」。因此，深化我們對原住民傳統知識的理解，將有助於增進整個社會的瞭解、建立「環保」與「原權」二者之間的對話空間。原住民的狩獵活動（以及與其緊密結合的農耕活動）是人與自然間最為緊密的關係之表現，而狩獵及農耕相關祭典儀式以及儀式語言是其生活與歷史經驗的菁華，從對二者的分析，可以看到原住民社會與自然環境的關係，以及原住民社會對「自然界」的認知方式與價值。透過這個分析，我們進一步釐清「原住民傳統知識」與自然、環境保育的關係，而進一步建立論述、對話的基礎。

參考文獻

乜冠·索克魯曼

2010 Bunun 的家園自然：一個在地人的觀點。台中：靜宜大學生態學研究所碩士論文。

小島由道編

1920 (2004) 番族慣習調查報告書，卷五，第三冊、第四冊，東京：臨時臺灣舊慣調查會。2004年中央研究院民族所中譯本，中央研究院民族學研究所。

山道明、安東

2009 南族的出草儀式：一個文獻，陳文德編，中央研究院民族學研究所。

巴神一

2003 神山風俗誌。霧台鄉公所。

王長華

1990 魯凱族的歲時祭儀，收錄於台灣山胞歲時祭儀文獻資料整理。國立政治大學。

末成道男

1976 灣族的《家族》——M村的贈與老大的習俗，以pasadan為中心，東洋文化研究所記要第59冊，頁1-87。黃耀榮譯。台北：中央研究院民族學研究所。

古野清人

2000[1945] 台灣原住民的祭儀生活（原名：高砂族的祭儀生活），台北：原民文化出版社。葉婉奇譯。

朱雅琦、陳雪華

2010 阿美族物質文化知識組織架構之建置。圖書資訊研究,5(1):頁75-107。

李光中、王鑫

2004 建立和評估自然保護區社區參與論壇之研究——以櫻花鉤吻鮭野生動物保護區為例。地理學報,36:頁1-22。

李光中、王鑫、張蘇芝、林雅庭

2005 建立社區參與論壇以發展生態旅遊之研究——以太魯閣國家公園大同和大禮地區為例。2005年社區保育學術研討會論文集。花蓮：花蓮師院，頁92-126。

李永展

2006 環境正義與生物多樣性的共生策略——達娜伊谷案例分析。建築與規劃學報,7(1):頁19-45。

巫化·巴阿立佑司

2010 神靈之路：排灣人祭儀經語(kai)之研究。台東大學南島文化研究所，碩士論文（未出版）

佐山融吉

1921 番族調查報告書，8 卷，東京：臨時臺灣舊慣調查會。中央研究院民族所中譯本，未出版

佐佐木高明、深野康久

1976 魯凱族的火田農業——有關於其技術和儀禮的調查報告。國立民族學博物館研究報告第一卷第一期，中央研究院民族所中譯本，未出版。

芙代·谷木·母那烈

2008 「狩獵，非去不可？」—阿美族太巴塢部落的傳統、儀式與文化。台灣原住民研究季刊，1(4)：頁 31-66。

官大偉、林益仁

2008 什麼傳統？誰的領域？：從泰雅族馬里光流域傳統領域調查經驗談空間知識的轉譯。考古人類學刊，69：頁 109-141。

官佳岫

2011 大鳥地區排灣族人生活空間上的記憶、歷史、與家名的流動。台東大學南島文化研究所，碩士論文（未出版）

林益仁

2004 泰雅族生態智慧之探討 —— 以雪見為例。內政部國家公園署。

2006 「自然」的文化建構：爭議馬告國家公原預定地的「森林」。應用倫理研究通訊，37：頁 7-23。

2007 台灣自然保育的「西雅圖酋長化」：一個從原住民傳統生態知識出發的基進觀點，中外文學 36（3）：15-62。

2008 如何看待原住民族生態知識？一個生態政治學的觀點。國立東華大學「原住民與自然資源研討會」論文集，頁 11-28。

林光義、胡家惠

n. d. 魯凱族狩獵文化初探。以新富社區為例。（未發表文稿）

林衡立

1955 排灣族團主制度與貴族階級，臺灣文獻 第六卷第四期，台北。

吳燕和

1993 台東太麻里流域的東排灣人。民族學研究所資料彙編第七集。台北：中央研究院。

吳雯菁

2005 再見/再現獵人：一個魯凱族部落的獵人意涵探索。國立台灣大學森林環境暨資源學系碩士論文（未出版）。

松澤原子

1979 台灣排灣族之首長家：在與其首長之關連上。同志社大學人文科學研究所社會學科 26:1-40。翁英惠譯，台北：中央研究院民族學研究所（未出版）

1986〔1976〕 東部排灣族之家族與親族——以ta-djaran（一條路）之概念為中心。黃應貴編，臺灣土著社會文化研究論文集。台北：聯經。頁445—478。
施正鋒、吳珮瑛

2007 原住民族的環境權。台灣原住民研究論叢，創刊號：頁1-30。

2008 原住民族與自然資源的共管。台灣原住民研究季刊，1(1)：頁1-38。

2008 台灣的學術殖民主義與原住民族的知識主權。台灣原住民研究論叢，5：頁1-24。

施正峰

2008 原住民族的文化權。台灣原住民研究論叢，3：頁1-30。

徐雅慧、戴永禎

2006 布農族小米文化與生態的關係。設計學研究，9(1)：頁63-74。

馬淵東一

1974a “高砂族之移動以及分佈，” 馬淵東一著作集，第二部，第二卷。

1974b “關於粟之高砂族農耕儀禮，” 馬淵東一著作集，第二部，第三卷，中央研究院民族所中譯本，頁475—545。

黃長興

1998 泰雅族賽德克群的「狩獵文化」。第一屆「原住民訪問研究者」期末發表會論文。民族所，頁1-19。

張金生

2007 台東縣達仁鄉傳統領域踏查史錄，臺東縣達仁鄉：達仁鄉公所。

張培倫

2009 關於原住民族知識研究的一些反思。台灣原住民研究論叢，5：頁25-53。
移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935 台灣高砂族系統所屬研究。台北：台北帝國大學。中央研究院民族所中譯本。（未出版）

梁柄琨、張長義

2005 原住民部落觀光的文化經濟與社會資本——以山美社區為例。地理學報，39：頁31-51。

陳枝烈

2009 排灣族文化中的科學智慧初探。台灣原住民研究論叢，6：頁115-156。

陳毅峰

1999 一切都是那麼的「自然」！——從殖民主義對自然的社會建構及環境資源的經營談起。環境與世界，3：頁55-68。

2008 說故事、本質論與抵抗的干擾。文化研究，7：頁178-184。

許功名

1989 古樓聚落之祭儀 台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究 p. 11-49，台灣省民政廳。

1993 排灣族古樓村喪葬制度變遷：兼論人的觀念。黃應貴（編）人觀、意

義與社會。頁389-460。

傅君

1996 活化部落經濟生機，振興原住民族經濟及產業發展之研究，行政院原住民委員會委託研究案。

2001 台東縣史。排灣族與魯凱族篇。台東市：台東縣政府。

藍姆路·卡造

2008 狩獵經驗與地方意涵。台灣原住民研究季刊，1(4)：頁13-30。

裴家騏、羅方明

1997 "魯凱族的永續狩獵制度," NOW 4(4): 5-10。

謝繼昌

1968 台東縣大南村魯凱族社會組織，台灣大學人類學研究所碩士論文。

蔡光慧

1998 排灣原住民部落社會的建立與族群關係(1630-1894)。國立台灣師範大學歷史學研究所碩士論文。(未出版)

2001 排灣族祖靈信仰與部落共同體：以Malaveq祭儀為探究核心。(未發表，排灣族明德米雅。魯路灣投稿於國立台東師範學院原住民教育月刊)

衛惠林

1960 排灣族的宗族組織與階級制度，中央研究院民族學研究所專刊之一，台北，南港。

1986 [1956]「台灣土著社會的部落組織與權威制度」，於黃應貴主編：台灣土著社會文化論文集，頁111-140。台北：聯經出版事業公司。

蔣斌

1984 排灣族貴族制度的再探討：以大社為例，中央研究院民族學研究所集刊 55:1-48。

1990 排灣族五年祭 *leveleveqan* 意義的初步分析 中央研究院民族學研究所台灣土著宗教祭儀研討會。(未出版)

賴欣怡

2009 狩獵相關在地知識的探討——以魯凱族阿禮部落為例。國立台灣大學森林環境暨資源學系碩士論文(未出版)。

盧道杰、吳雯菁、裴家騏、台邦·撒沙勒

2006 建構社區保育、原住民狩獵與野生動物經營管理間的連結。地理學報，46：頁1-29。

譚昌國

1992 家、階層與人的觀念：以東部排灣族台村為例的研究。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

Berkes, F.

1999 *Sacred Ecology: Traditional Knowledge and Resource Management*. Philadelphia & London: Taylor & Francis.

Matsuzawa, K.

1995 Social and Ritual Power of Paiwan Chiefs: Oceanian Perspectives.
Austronesian Studies p.109-140.

Tan , Chang-Kwo

2001 Death, Concepts of the Person, and Funerals among the Paiwan
Traditionalists. International Symposium on Austronesian Cultures:
Issues Relating to Taiwan. (Unpublished Conference Paper)

附錄 1：研究區各溪流流域獵區分佈圖

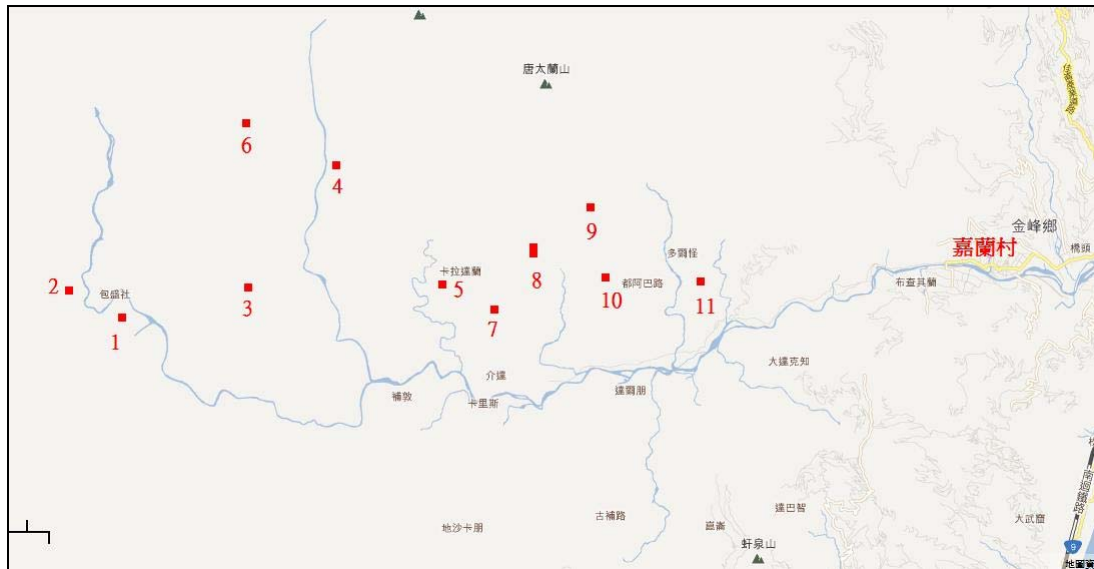


圖 1：太麻里河流域舊社獵區分佈

太麻里溪舊社地名

- | | |
|--------------------|-----------------|
| 1、Paumuri 社【保目里社】 | 7、Maritopu 社 |
| 2、Karapayan 社 | 8、Pujiyaragan 社 |
| 3、Pirarau 社【比魯社】 | 9、Tokorowai 社 |
| 4、Chiyokororu 社 | 10、Pajiyoro 社 |
| 5、Karataran 社【介達社】 | 11、Maripuru 社 |
| 6、斗里斗里社 | |



圖 2：金崙河流域舊社獵區分佈

金崙河流域舊社地名

- | | |
|----------------------|------------------------|
| 1、Topirou 社 | 7、Tokopuruiviri 社 |
| 2、那保那保社 | 8、Djumulj 【舊賓茂】 |
| 3、Tsudakasu 社 【諸也葛社】 | 9、讀古梧社 |
| 4、近黃社 | 10、Parangirangi 社 |
| 5、Kudakasu 社 | 11、Rurakushi 社 【魯拉克斯社】 |
| 6、Puketsu 社 | |

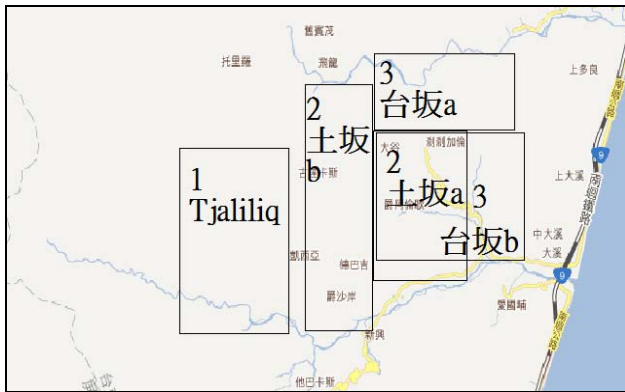


圖 3：大竹篙溪部落及獵區分佈示意圖

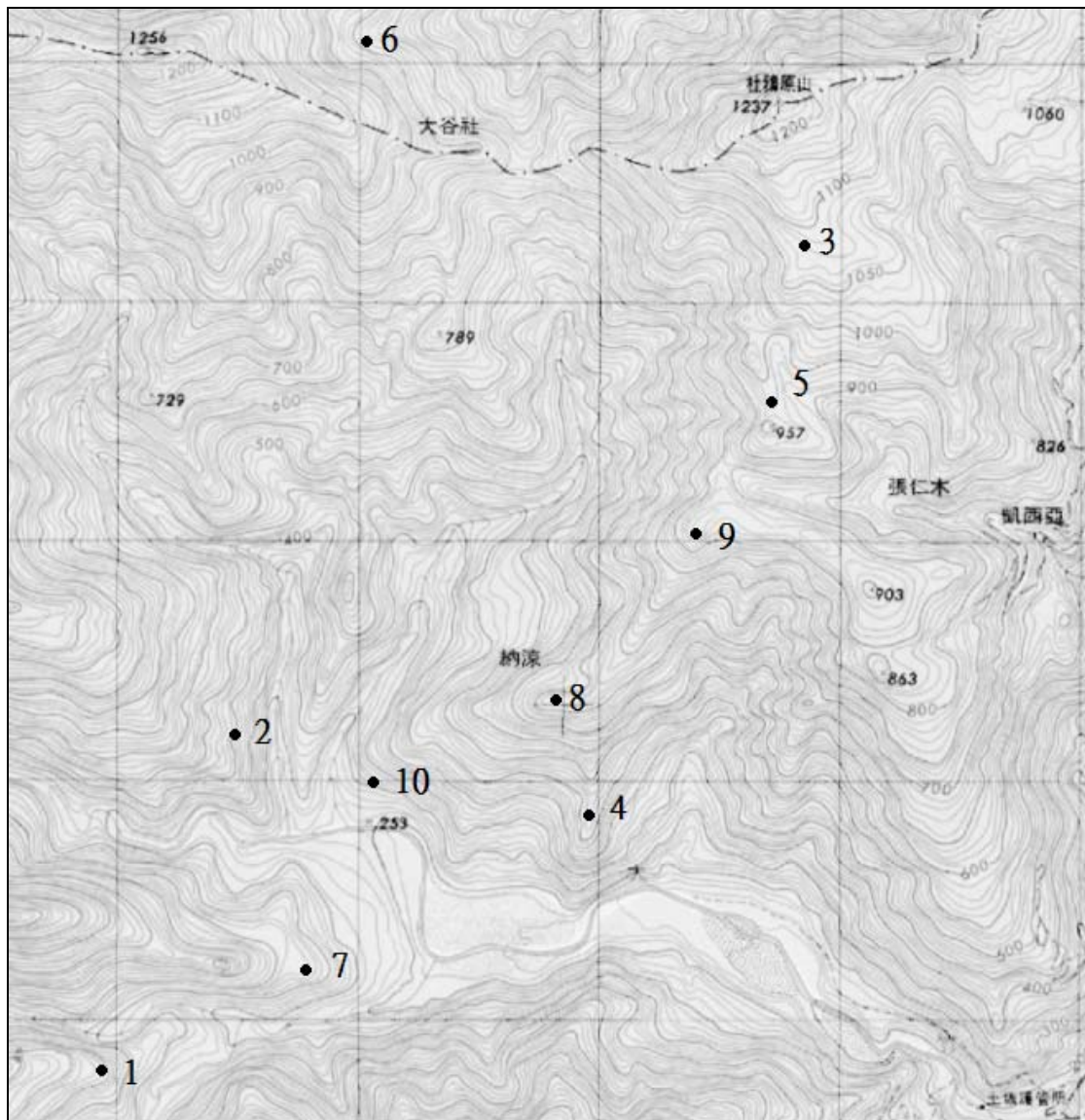


圖 4：森永村（Tjaliliq）傳統獵區分佈圖

森永村的排灣族人原本居住於大竹高溪流域上游的 Taliliq 部落，族人們於民國 42 年(1953 年)遷至土坂、森永、大鳥、大溪、南田。森永村的頭目家族為 Padjulu 頭目家族（葛家）、Kachiarepan 頭目家族（包家）、Palengan 頭目家族（李家）。過往狩獵地點大約位於土坂村以及壠坵村大谷段第 10、24、27、28 林班地一帶。

森永村獵區地名

- | | | |
|---------------|-----------------|-------------|
| 1、Valulju | 5、Taliliq【大里力】 | 9、Valulju |
| 2、Tsa-piyalan | 6、Kudanga | 10、Cevungan |
| 3、Pautai | 7、Baljaka | |
| 4、Tjingpalan | 8、Kinivaljiyang | |

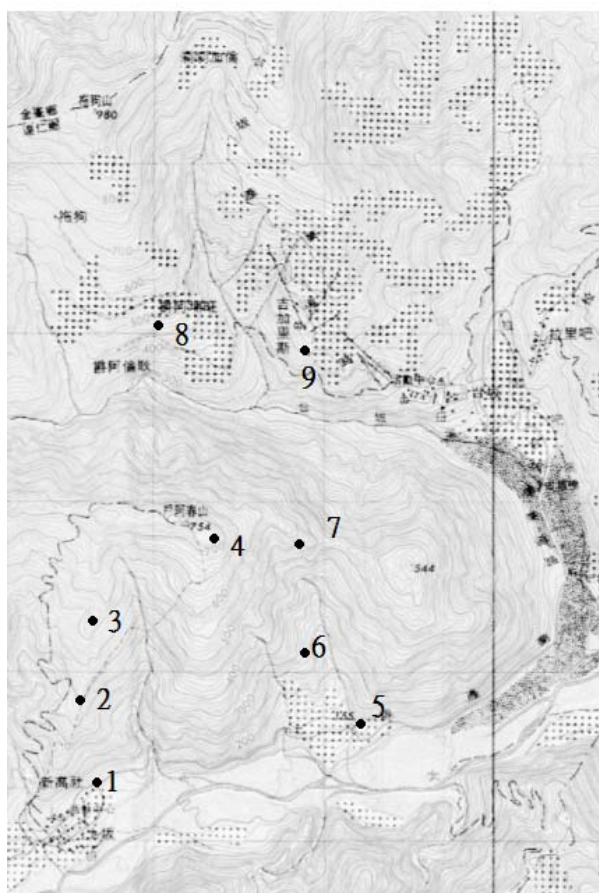


圖 5：土坂傳統獵區分佈圖（a）

土坂村有 Radan（陳家）、Pachiljukung（包家）、Saljingusan（古家）…等三個頭目家族。Radan（陳家）大約是從昭和 15 年〈1940 年〉移居土坂村，其家族的傳統領域位於屏東縣來義鄉古樓村的部份古樓段，因此在大竹高溪流域內無傳統

獵區。Pachiljnguk 家族（包家）的傳統獵區位於土坂村大谷段至新化村紹雅段，而 Saljingsan 家族（古家）是從金崙溪流域開始發基，其傳統獵區大約位於土坂村土坂段部份以及大武鄉愛國浦段的部份土地範圍。

土坂獵區地名 a

- | | | |
|-------------------|-------------------|--------------------|
| 1、Tuku-siya 【東高社】 | 4、Chivavau 【戶阿春山】 | 7、Lutu-wan 【噶媽】 |
| 2、Vinqatsan | 5、Tjua-luqalju | 8、Tju-kuvulje 【古木】 |
| 3、Tjua-langil | 6、Kangilje | 9、Pa-tseljutselju |

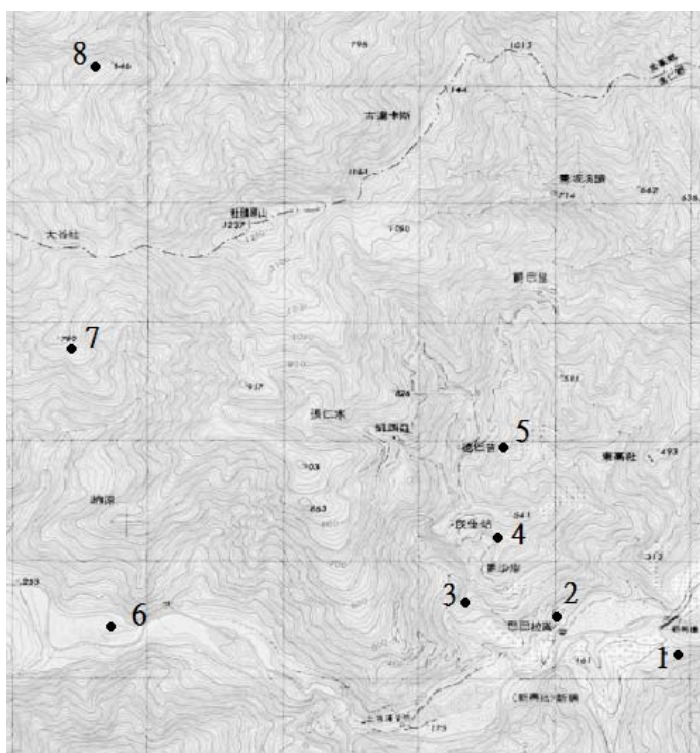


圖 6：土坂傳統獵區分佈圖 (b)

土坂獵區地名 b

- | | | |
|---------------|---------------------------|---------------------|
| 1、Larengreng | 4、Kaumaqan | 7、Taliliq 【大里力社】 |
| 2、Pu-qulu-wan | 5、Pa-qarisan | 8、Tjua-djaqas 【諸也葛】 |
| 3、Pa-levengai | 6、Tju-zangazam-gau 【大竹高溪】 | |

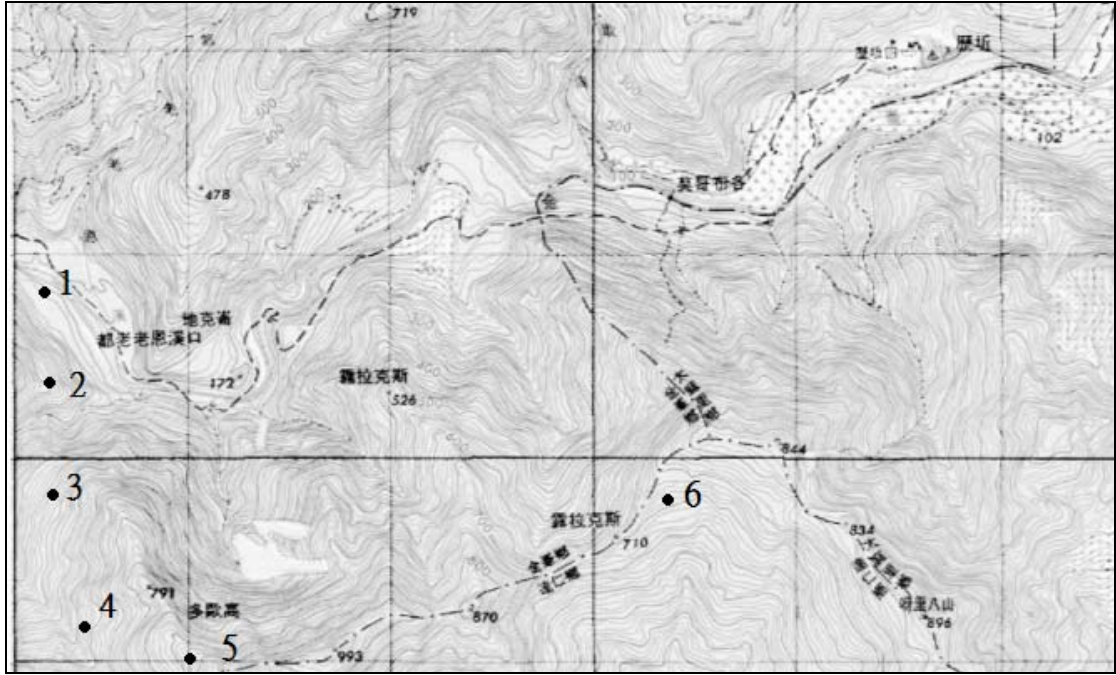


圖 7：台坂傳統獵區分佈圖 (a)

現今的台坂村有 Kaingau 頭目家族（尤家）、Maljaljaves 頭目家族（陳家）、Palutsunuq 頭目家族（蔣家）、Pavavalun 頭目家族（溫家）。其中，Palutsunuq 家族是 Pavavalun 家族的分家。台坂村的傳統領域大約位於金峰鄉壠坵村大武事業林區第 21 林班地以及台坂村內的拉里巴段山地保留地。Kaingau 家族（尤家）、Maljaljaves 家族（陳家）的傳統獵區從金峰鄉近黃部落到台坂村台坂段附近，而 Palutsunuq 家族（蔣家）以及 Pavavalun 家族（溫家）的傳統獵區，則大約位於台坂村里巴段與部分台坂段的領域內。

台坂獵區地名 a

- | | |
|------------------|------------------|
| 1、Kinisili-ljang | 4、Tju-vetsekadan |
| 2、Piyuma | 5、Saraku |
| 3、Sa-chivavau | 6、Ki-nerangan |

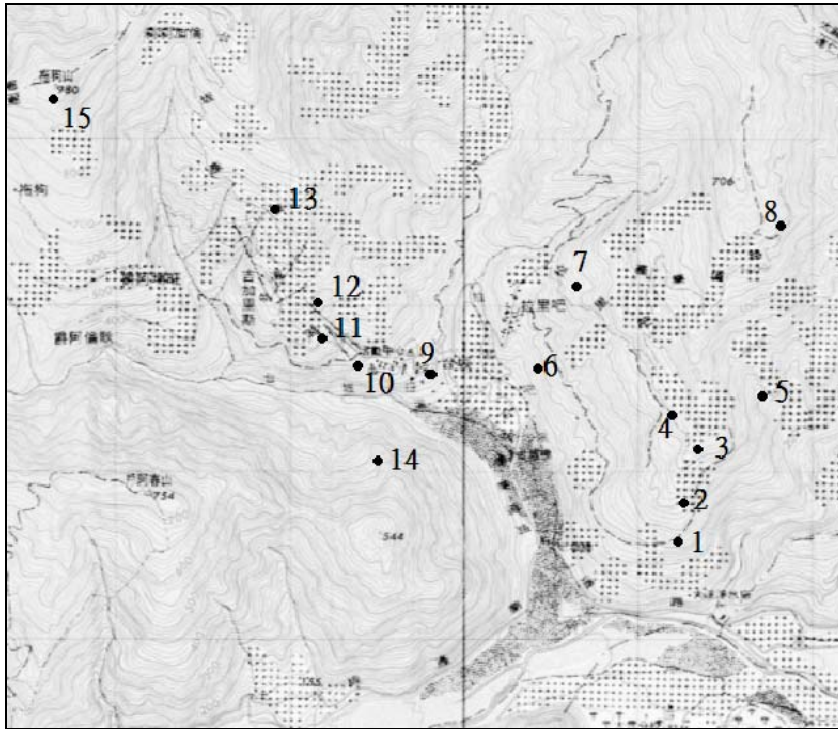


圖 8：台坂傳統獵區分佈圖 (b)

台坂獵區地名 b

- | | | |
|--------------------|----------------|-------------------|
| 1、Pa-qulu-qulu-wan | 7、新 Lalipaq | 13、舊 Tjua-qau |
| 2、Paqaqvedan | 8、Chikalitse | 14、Siku |
| 3、Linikupan | 9、Tjua-manges | 15、Tjua-qau 【拖狗山】 |
| 4、Tjua-likis | 10、Tjua-vanaq | |
| 5、Kaumaqan | 11、Kalalupaqan | |
| 6、Kakilavutsan | 12、Kalalupaqan | |

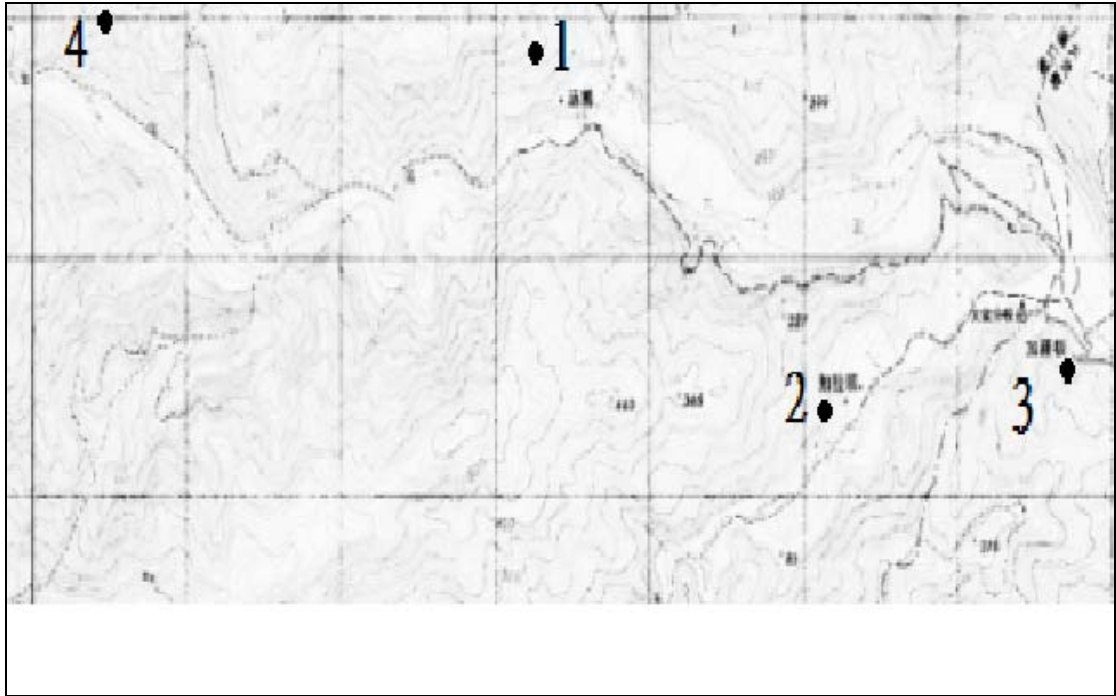


圖 11：大武村加羅坂部落傳統獵區分佈圖 (b)

大武村加羅坂部落獵區地名 b

- 1、Cevugan【苗圃】
- 2、Tja-qaljaban【加羅坂】
- 3、Tjalaban
- 4、Liv

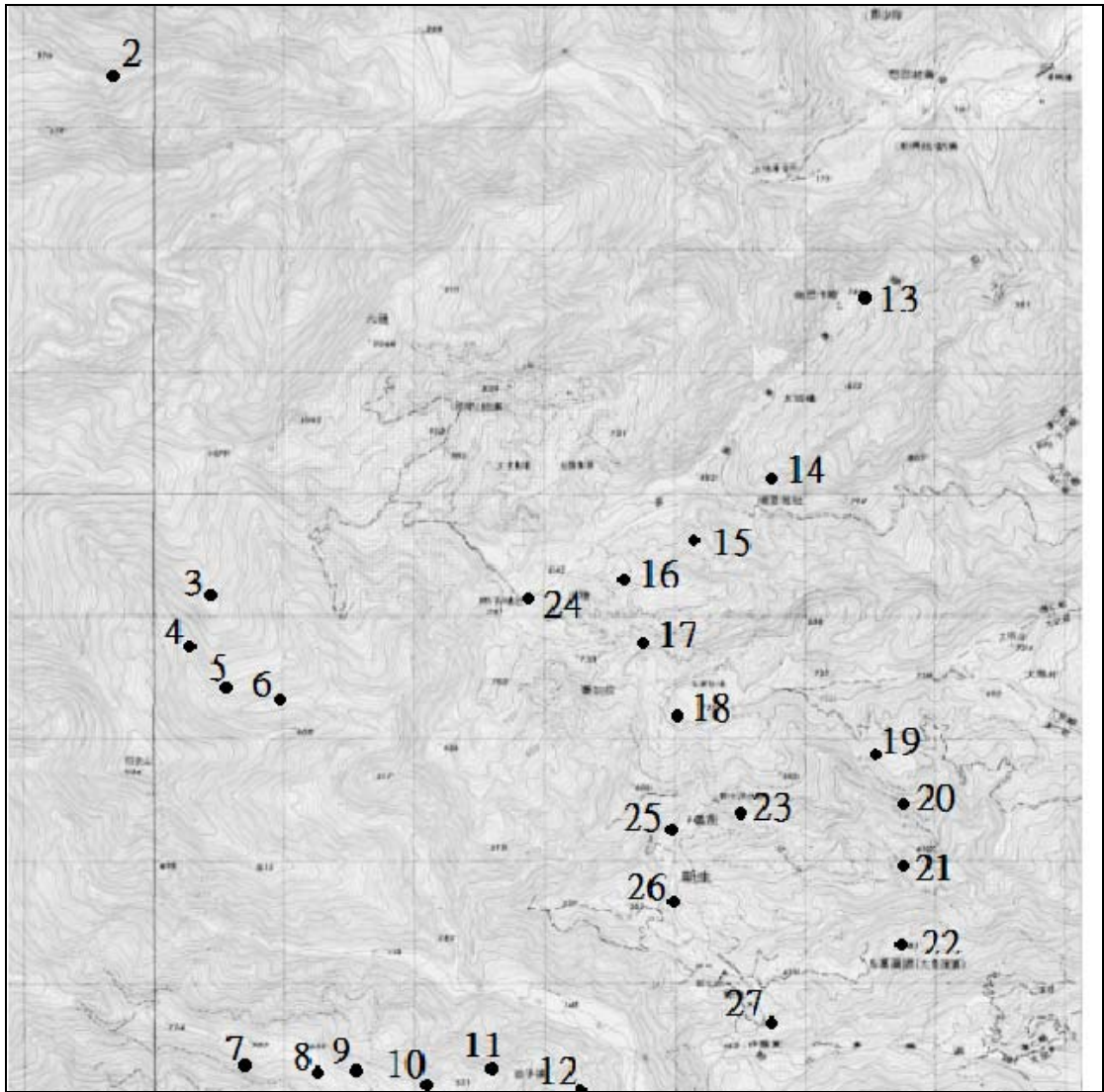


圖 12：新化村傳統獵區分佈圖

新化村的居民由新化產業道路至紹雅產業道路沿線的 Tjaukakulai(紹家)、大麟鴨社、加舊勿蘭社 (Kaquvuljang)、西 Chivavau【或稱 Tjengpalan】部落、Pinatsajang 部落、Kinivaljijang 部落族人所組成，其傳統的獵區以大武事業林區第 37 林班地、第 38 林班地、第 30 林班地為主，也包含了新化村紹雅段內的公共造產地以及新化段山地保留地。當今的獵區範圍，仍分佈在新化產業道路沿線至浸水營古道的稜線南側一帶。

新化村獵區地名

- | | | |
|--------------------|---------------------------|----------------|
| 1、Kinivaljijang | 10、Chia-puq | 19、東 Chiavavau |
| 2、Tsa-ljingis【柴壘驛】 | 11、Ka-tapavan
【大武溪旁】 | 20、Tja-nau |
| 3、Ma-lulaljing | 12、Tsatse-vungan
【大武溪】 | 21、Punchi |

- | | | |
|-------------------|----------------|--------------------|
| 4、Kuvaleng 【舊姑仔崙】 | 13、Tjua-vangas | 22、Pu-padajang |
| 5、Piyuma | 14、Puli-ngat | 23、Pi-natsa-ljang |
| 6、Purakesan | 15、Kaquľjang | 24、Tjua-kakulai |
| 7、Ljilau 【出水坡】 | 16、Kaquvuljan | 25、Tjua-valsinga |
| | 【加舊勿蘭社】 | |
| 8、Chi-vilivili | 17、Ti-nuqo-lje | 26、Tjua-ljulasalas |
| 【新姑子崙部落】 | | |
| 9、Zukul | 18、西 Chivavau | 27、Tjua-ljitsaq |
| | | 【新化村現址】 |

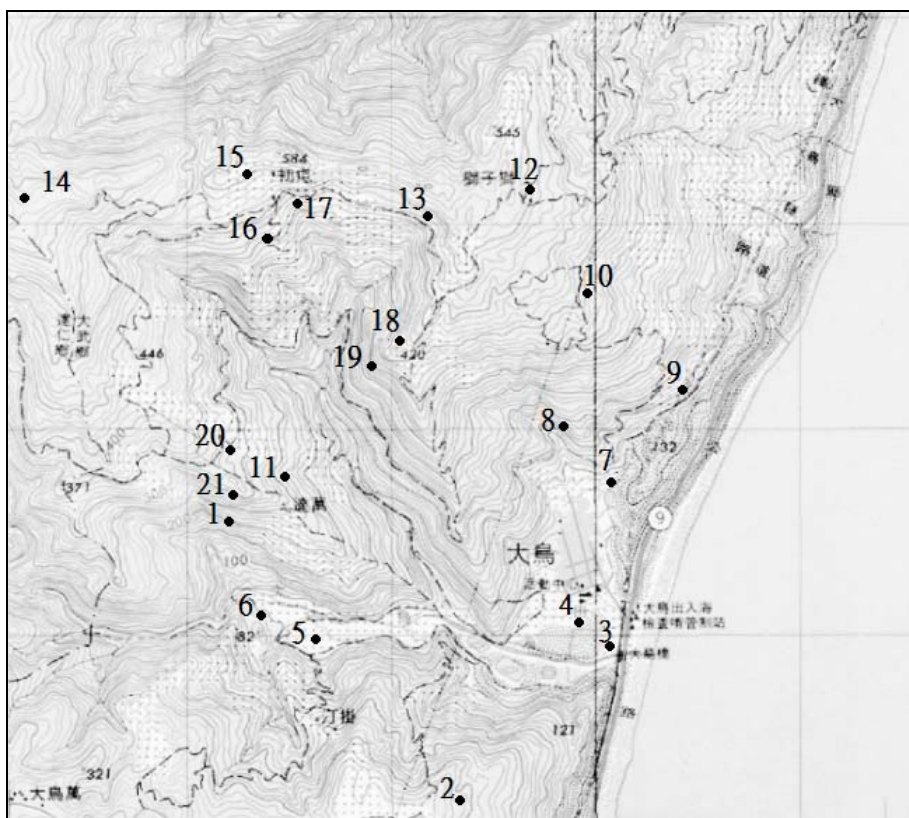


圖 13：大鳥村傳統獵區分佈圖 a

大鳥村由大鳥萬部落、獅子獅部落、初屯部落…等三個排灣族部落所組成，傳統獵區依部落分成三等份。大鳥萬部落獵區以大鳥山東南稜的山坡地為主，獅子獅部落的獵區大約位於獅子獅山東側的山坡地，初屯部落的傳統獵區大約位於大鳥山連接至獅子獅山稜線的部份。現今部落居民狩獵時，仍以自己過往部落活動的區域為主。

大鳥村獵區地名 a

- | | | |
|--------------|------------------|------------------|
| 1、Pulci | 8、Kayama | 15、Pukjungan |
| 2、Cumutju | 9、Qaruvatje | 16、Paqaqulatan |
| 3、Qaliqahau | 10、Kaqepuqepuwan | 17、Pacidong |
| 4、Izok | 11、Pa-cavalj | 18、Gadu |
| 5、Maqacan | 12、Sahayasai 部落 | 19、Qinalan |
| | 【獅子獅社】 | |
| 6、Tjalitjaqe | 13、Tjau-qayu | 20、Kaumaqan 社 |
| 7、Tjubonet | 14、Qebon | 21、Qaqepuqepuwan |

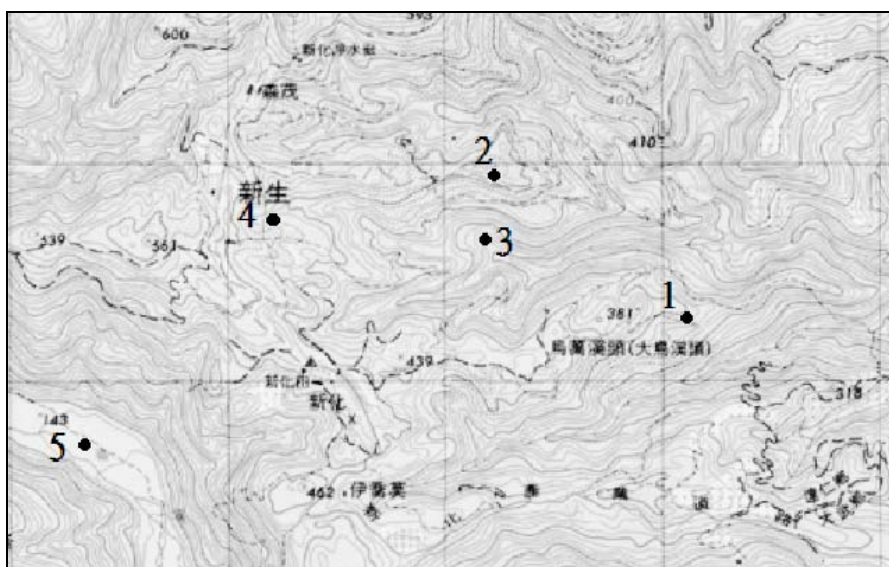


圖 14：大鳥村傳統獵區分佈圖 b

大鳥村獵區地名 b

- | | |
|--------------|--------------|
| 1、Vangau | 4、Pupadayan |
| 2、Poqarisan | 5、Tjatjaleqe |
| 3、Tjice' aqe | |



圖 15：安朔村傳統獵區分佈示意圖

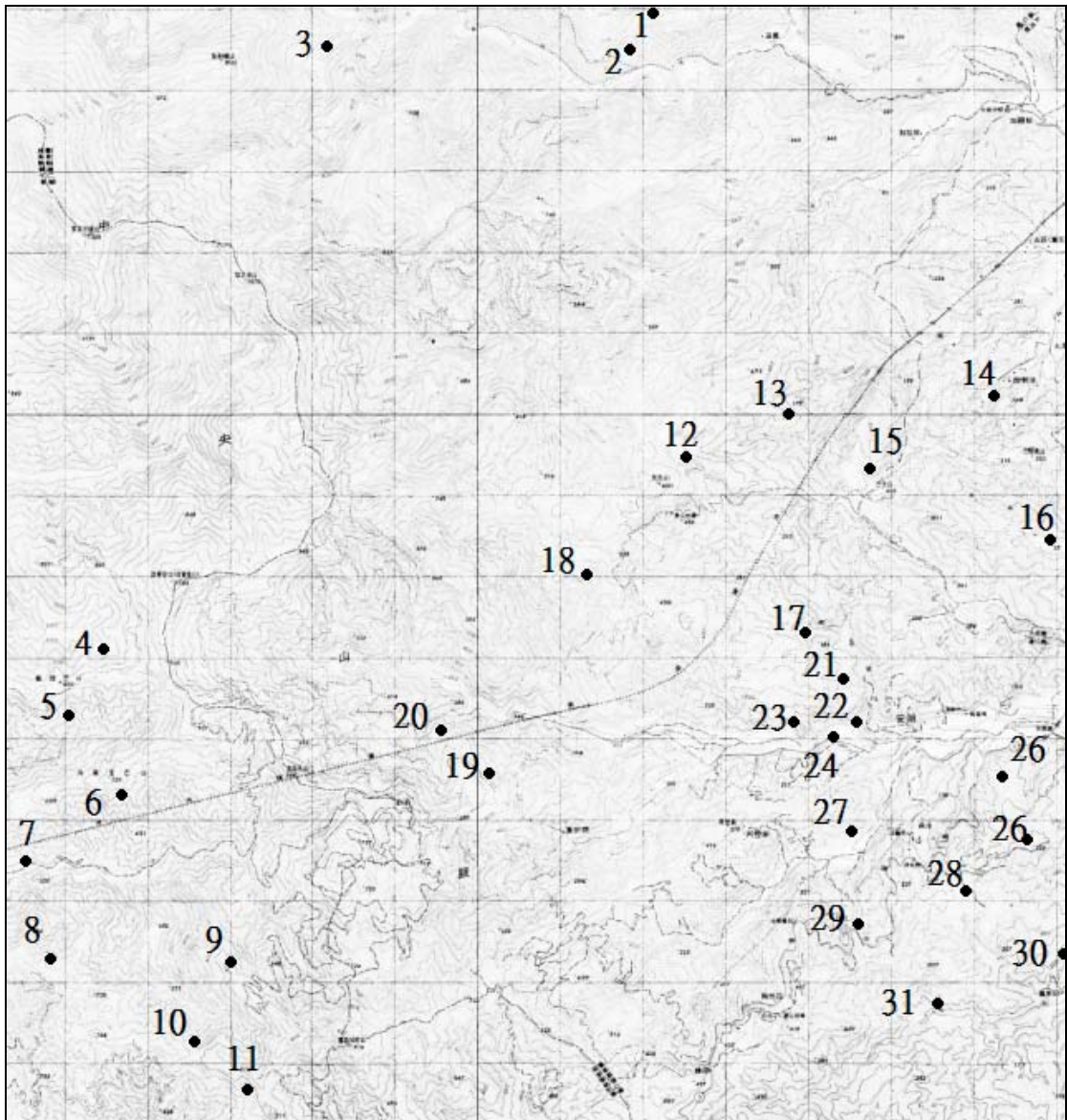


圖 16：安朔村傳統獵區分佈圖

安朔村是由內文社群的排灣族人所組成，族人們大部份源自於 Qinaljang 以及中 Malipa、內 Malipa、Malipa 社 Qatu 部落…等部落。傳統的狩獵地點，分佈於潮州山林工作站第 26 林班地枋山溪上游的內文溪左岸、第 33 號林班地的荊桐腳溪上游、以及安朔溪一帶。

安朔村獵區地名

- | | | |
|-------------------|--------------------|--------------------|
| 1、Pa-luvutsijang | 12、Loa-aroan | 23、Tjua-ljavilu |
| 2、Coantsar | 13、Coa-tsinga | 24、Guuagu |
| 3、Rarangan | 14、Tjua-dalimungan | 25、Tju-zalatai |
| 4、Si-linizau | 15、Pajaja | 26、Tjuqu-tjuqu-lan |
| | | 【舊安朔】 |
| 5、Saljarumljim | 16、Lu-chiaqas | 27、Ra-i |
| 6、Qinaljang | 17、Sa-lenengan | 28、Tjua-kalakalai |
| 【根也然】 | | |
| 7、Tjua-wvuwwulje | 18、Pa-levutsiyang | 29、Lu-petje |
| 【舊內文】 | | |
| 8、Lavelave | 19、Tjua-ljitsaq | 30、Tjua-ngatsuq |
| 9、Chia-naumaq | 20、Vulitu | |
| 10、Tju-lualjuvong | 21、Aljungits | |
| 【中文社】 | 【安朔村】 | |
| 11、Chanomak | 22、Tju-djalaljap | |

附錄 2：知本社卑南族大獵祭的集體狩獵

民國 99 年 12 月 28 日至 31 日之間，筆者因從事本研究研究，參加台東縣卑南鄉知本部落（*Katipulr*）年度性的大獵祭（*mangayaw*），想要瞭解該部落在此歲時祭儀中狩獵活動的進行方式與意涵。

根據文獻的報導（山道明、安東，2009），在知本的卑南族，舉凡小米收穫、部落主要家族的祖屋（*Karuma'an*）落成、每年冬末夏初準備來年的耕作之前、以及出草等時節，\都會舉行狩獵，並以獵物舉行拔禳、祈福的祭儀，「大獵祭」是知本部落所舉行的年度性祭儀。

由於祭儀中有進行狩獵活動的項目，根據現行的行政法規，知本部落向目前主管原住民族相關事務的行政院原住民族委員會提出申請，並知會狩獵區域的主管單位台東縣政府及林務局台東林區管理處這項活動。申請狩獵的時間為 99 年 12 月 25 日至 12 月 31 日，地區在知本部落的傳統領域範圍，也就是現在知本林道 12 公里以上的淺山山區。

雖然部落向主管單位申請狩獵活動從 12 月 25 日開始，正式的祭典活動則從 12 月 28 日開始。早上九點左右，參與這次大獵祭活動的部落居民，開始在部落的「迎獵門」集結。部落發展協會的工作人員向參與者收 500 元的活動經費的同時，部落的三個主要家族的頭目和長老在臨時搭建的牌坊旁，用檳榔和陶珠舉行「驅除」（*lemapus*）的儀式，將獵人身上不潔的、不好的厄運驅除。驅除厄運後，參加的人員驅車朝知本溫泉方向的山區出發。在半路的一條小溪之前，頭目及長老再度舉行「隔開」（*semaninin*）驅除惡魔的儀式，所有參加的人員跨越過以蘆葦標記象徵性的界線後，往知本內溫泉的方向出發。在內溫泉的另一條野溪之前，車隊停下來，眾人在路旁採了野生的蔓藤，結成環狀戴在頭上，象徵性地進行了「偽裝」後，到達位於溪谷河灘上的營地。

在營區，青年團負責將紮營的帳棚和炊事用具準備好，頭目及長老再度舉行一次儀式（*palisi*），祈請山神和祖靈保佑和賜與獵物。今年知本的大獵祭參加行獵的人大約 40 人左右，參加的人各自找平日相處得好的友人以 2、3 人為一組，以夜間持獵槍或以白天設置獸夾的方式進行狩獵。今年的獵獲物有山羌、山羊、飛鼠。在大獵祭的最後一天，獵獲一部份分送部落內在去年內有辦喪事的喪家，其餘的則在祈福儀式中，由部落所有的人共享。傳統上，大獵祭只容許男性參加，而只有已婚、有小孩的男性可以行獵。在祈請的祭儀中，部落頭目和長老祈求山神讓獵人能拿到老的、弱的、生病的、走不動的動物。

由於過去幾年中，有台東地區其他部落的獵人來知本的部落傳統領域進行狩獵，引起知本部落相當的不快。在去年九月一次「卑南族議會」中，知本部落提出這個問題，請其他部落的老人約束他們的年輕人，不要再來

知本的領域打獵。也因為這個緣故，今年大獵祭第一天晚上的會議，社區發展協會理事長便就部落間獵區紛爭的問題提出討論。在會議中，透過陳明仁理事長的翻譯，引述部落 Ruvaniaw 家系頭目的話，解釋知本「大獵祭」的意涵如下：

在從前我們沒有日曆，一年只分冬天和夏天。冬天結束、要開墾播種前，就會舉行 *mangayaw*。我們到部落的領域中巡視，如果有人來犯，就會去砍人頭、出草。我們不會刻意去別人的部落去砍人頭，只針對入侵者。砍回人頭作 *palisi* [祭儀]，敵人的頭會被供養，透過人頭祭 *palisi*，我們會豐收。

現在，*mangayaw* 改成「大獵祭」，變成另一種形式，讓我們來年是一個好年。在 *mangayaw*，[過去一年中家中有人亡故的]喪家也來參加。出發前，先跟祖先祭告，再對 *Karuma'an* 作祭拜。祭儀先對喪家解放 [除喪]，透過 *palisi*，避開不好的、誤會的、避開想要跟隨的、嫉妒我們的；也稟告守護者。在傳說中，獵區有守護者，其他部落的人無法進入 [我們的] 獵區。在 *palisi* 之後，守護者會來保護，祖先也會保護。首先要作的是對守護者的祭祀.....

狩獵時要挑選，不是拿最好的，[我們]跟守護者請求，給我們受傷的、弱的、.....獵物在部落中分享，全部落一起分享；部落在凱旋門慰問我們，大家一起共享獵物。之後，到喪家解放，他們才可再出來參與部落的事物。這就是 *mangayaw* 的意義。

在頭目的解說之後，在一旁的長老又補充如下的話語：

老人說，以前部落在山上時，不是隨時可出草.....出草是爲了食物豐收，爲了作 *palisi*、爲了豐收。.....[現在].....另一層意義是，獵區不可被侵犯.....[而獵物]....也是因爲獵人可以吃，也爲了除喪。

在爲期四天三夜的祭典活動期間，筆者參與兩次晚間的狩獵活動，以及一次白天上山巡視獸夾的活動。在這些尋狩的活動中，獵隊在上山前都先作祭拜，祈求山上的守護者保護平安和豐獵。31 日一早，部落的獵團開始拔營、清理營地，返回部落。在「迎獵門」，部落婦女爲返回的獵隊戴上花環後，又在部落三家主要家系的祖屋前，展開「大獵祭」最後一個步驟的活動：獻祭及其之後到各喪家除喪的儀式、並集體分享今年的獵獲。



圖 1：卑南鄉知本部落「大獵祭」獵隊出發前頭目及長老在「迎獵門」前進行 palisi

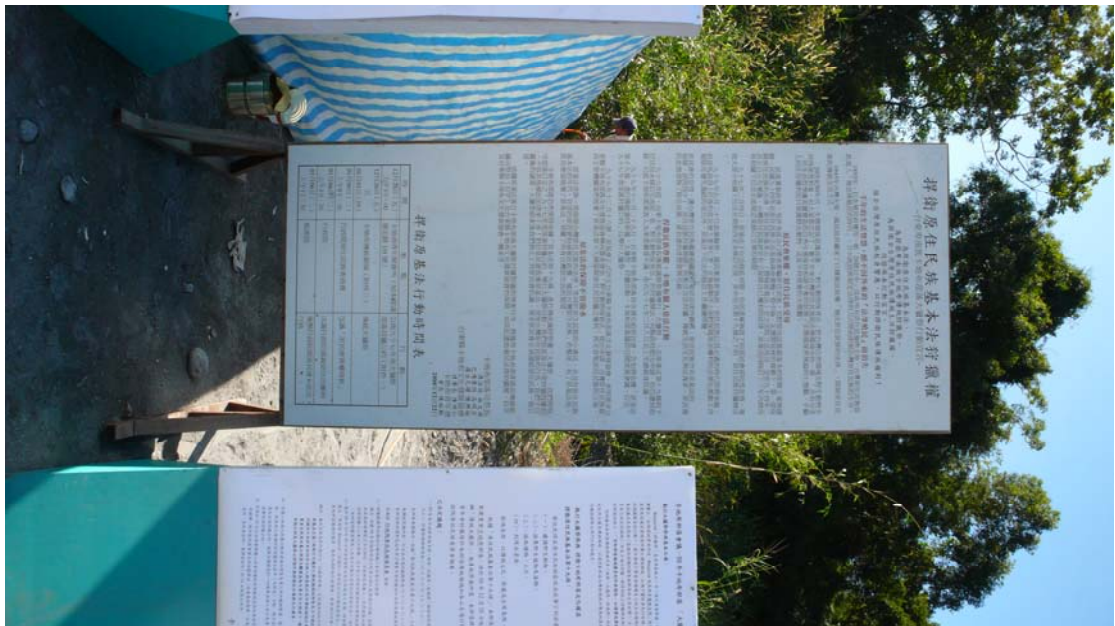


圖 2：立在營地上的卡地布「大獵祭」捍衛傳統領預告式牌



圖 3：上山狩獵前對守護者及祖靈祝禱



圖 4：營火將獵物烤乾，準備帶回部落分享



圖 5：在山上巡視陷阱之前的祭拜活動



圖 6：「大獵祭」最後一日，在部落三大家族祖靈屋前獻祭

附錄 3：「除喪」(semupuljuan) 的祭儀與文本

土坂村報導人朱董豐山及朱連珠

人死掉以後，還沒有埋葬時，如果你的家族內有人打到獵物，那麼他就會拿到喪家去。當然不是整隻拿到喪家去，而是上半身的獵物而已。不過，這不是除喪，而是與死者共餐。這是第一個。也就是還沒有出殯之前，如果你的家族內有人獵到，他把牠拿到你的家裡面，那就是「與死者共餐」(pakilingulj—本意是「使...圍繞...」)，表示死者還在世。再來，出殯了之後，假設今天早上出殯，下午有獵到，而送到喪家的話，那就是除喪了，亦即除穢。然而，送來的這個獵物要作分配，它有既定要給的人。比如說，這個頭要給誰，某個部位要給誰。很特殊的地方是，假如死者的家族內有人打到，然後拿來給喪家除喪的話，這個家族內的人都要共同享用，不過它會被分配。這個分配呢，是要給死者的前輩，不是給死者。也就是死者的爸爸媽媽，還有爸爸媽媽的兄弟姐妹，因為真正的哀家是死者的爸爸媽媽嘛。那如果死者的爸爸媽媽去世了，那就給爸爸媽媽的老大，即長嗣拿獵物的頭部。再來，是給爸爸媽媽的弟弟妹妹。易言之，是會按照順序給。所以，tjaljavulungan (最大的、最年長的、老大) 領那個頭部，tuljep (老二) 就拿排骨，放一點皮肉。然後頭部的部份，會分一半，就是上半部份是給爸爸的，下半部份是給媽媽的。如果死者的爸爸媽媽是老二或老三的時候，就要給爸爸媽媽 (的弟兄姐妹中) 的老大，也就是爸爸媽媽的大哥或大姐。因為那個 (老大) 是當家的嘛，是 vusam (小米的種子)。不過，在我們這裡，我們很少講 vusam，我們講 tjaljavulungan。因為通常 vusam 都是 tjuma' (家裡)，講的都是頭目。而我們一般的平民，就講 tjaljavulungan。然後，那個時候，一般的英雄可以唱歌哦。已經除喪了嘛，就開始唱歌了。獵到動物的那個，他可以唱歌。

新興村報導人的口述，亦可見到類似關於 semupuljuan (除喪) 的過程與意義，報導人口述如下：

關於“semupuljuan” (解除喪事)，在埋葬死者的當天，一直要到黑夜來臨後，若我們有捕到獵物，那麼我們要帶 lamaljeng (老人家、長者) 到喪家去。一到喪家，lamaljeng 就馬上開始說：

[口述文本] djavadjavai mun a lavac a mala u aljak, a mala u

(問候語) 你們 非常 所有的 我的 孩子 所有的 我的

kaka, a mala u matjaljaljak; aya tu i zua cu

弟兄姊妹 所有的 我的 雙親 因為 有 這個

a namatacu a tja kapaula, tja tjinaljitjiyan; lja'ua,

這樣的 我們的 失落 我們的 但是

i zua cu a tja aljak, a tja vetjek, a tja
 有 這個 我們的 孩子 我們的 弟兄姊妹 我們的

kaka a djemaljudjaljun, ini aya valung, ini aya
 弟兄姊妹 正在抵達 沒有 這樣 心 沒有 這樣

kininemeneman, nakuya u sinizukel, nakuya u sinidjaljun
 思量 不好 我 來到 不好 我 抵達

tua nia kapaula, nia sinitjuludjan a male vetjevetjek,
 我們的 失落 我們的 可憐 所有的 弟兄姊妹

aya a valung, a kininemeneman, i zua timadju a
 na
 這樣 心 思量 有 他

djemaljun, a na zemukel tua tja kapaula; lja'ua, pai,
 抵達 來到 我們的 失落 但是 看啊

aicu a namatucu, ulja timun a male a tja aljak,
 這個 這樣的 但願 你們 所有的 我們的 孩子

a male a tja kaka a mapuljat, avan i zua nu
 所有的 我們的 弟兄姊妹 全部的 正是 有

sikeljangan anga pitjaivililj; au nu mata tisun a u
 知道 已經 以後 (轉折詞) 假如 臨到 你 我的

aljak (a u kaka);²³ wui, djavadjavai sun a lavac,
 孩子 我的 弟兄姊妹 是的 (問候語) 你 非常

lja'ua tja kinapavalitan anga, i nakuya nu secuacuai
 可是 我們 替換 已經 不好 拖延、長久

sun a lavac, ulja sun a ljadangas, sa su
 你 非常 但願 你 靠邊緣些 然後 你

pacacikecikel a kivantavang; au timun a male a
 來回、往返 遊玩 (轉折詞) 你們 所有的

male vetjevetjek, a male kakakaka i maza i tedep,
 所有的 弟兄姊妹 所有的 弟兄姊妹 在 這裡 在 屋內

²³ 括弧部份視這位說話的 lamaljeng 跟死者的關係是什麼，來決定其關係的稱謂。

aza namatucu a na ljaljukuwan anan itjen ta 'inalap,
(像) 這樣的 仍然 我們 獵到的

nekanga za micule', tjala vaik anga tjen a
已經沒有 (像) 靜默、不語 一定 走、去 我們

pacacikel a sasaw, avan angata matju'ali'ali i a
來回、往返 出去屋外 正是 真正的 到其他人的家 不要

tjen a vaik nu i sauniuni anan.
我們 走、去 就在 在 此刻 仍然

〔語意〕假設這個 lamaljeng 說完之後，現場中喪家這一方也有 lamaljeng 的話，其就會回應前者這位 lamaljeng 剛才說的話：

djavadjavai a lavac a nu valung, a nu kininemenan;
(問候語) 非常 你們的 心 你們的 思量

〔口述文本〕avan tjasiaya tu i zuanan a venaluvalung, a na
pukemeljang

正是 我們說的 仍然還有 在思量的 知道的

a lamaljeng; i zua nu valung, i zua nu
kininemenan,

長者、老人家 有 你們的 心 有 你們的 思量

i zua namatucu a nu sinizukel, a nu sinidjaljun a
有 這樣的 你們的 來到 你們的 抵達

pa'uli'ulid a semu aya tja nuitjen a male a lja
真正的 解除 這樣 對 我們 所有的

nia kaka, nia vetjek.
我們的 弟兄姊妹 我們的 弟兄姊妹

〔語意〕非常謝謝你們的有心與思量。這正就是我們說的，(現在) 仍然還有有心與知道(這種慣習)的老人家。有你們這樣的心與思量，(與)有你們這樣的來到(家裡)，是真正對我們所有的弟兄姊妹的解除(喪懷/喪事)。

如果帶來的那個獵物的毛還沒有處理的話，那麼就由代表喪家的 lamaljeng 來處理，然後 ljatuin。ljatui 好之後，就通知屋內的人；二份在屋裡，三份在屋外。接著，代表喪家的這位 lamaljeng 就要到屋外對著大家說²⁴：

²⁴ 假設代表喪家的這位 lamaljeng 不太會說話的話，可以請前來解除喪事的這位 lamaljeng 幫忙，

[口述文本] wui, djavadjavai mun a lavac a tja sikata'aljan
 a mapuljat;
 是的 (問候語) 你們 非常 我們的 部落族人 所有的

 wui, i zua tja aljak, i zua tja vuvu²⁵, a tja
 是的 有 我們的 孩子 有 我們的 vuvu 我們
 的

 vetjek a na djemaljun a sema maza i tjuma', i zua
 弟兄姊妹 抵達 往、到 這裡 在 家裡 有

 cu a namatucu a pinakaizua, i a makudakuda, lja'ua,
 這個 這樣的 經過的 沒有 不足為奇 但是

 wui, mayamayan a kemasi lamaljemaljeng, nu i a tja
 是的 一直都存在著 從 上一代、前輩 如果 不 我們

 ljinaljukuwanan, nu i a tja sinupuljuanan, pazangal a
 如果 不 我們 解除喪事 很難、不容易

 lavac a kivantavang, pazangal a lavac a ljadadja';
 非常 遊玩 很難、不容易 非常 往遠的地方去

 timitja a caucau amin a djaljun nitjen ta 'inalap;
 是我們 人 單單、完成 抵達 我們 獵到的

 pakazuazua itjen a kivantavang, male a supuljuan
 itjen,
 馬上、即刻 我們 遊玩 所有的 解除喪事 我們

 mamau ata djiname'an; sa timun a male a tja
 相同的 跟、和 抓到的 因此 你們 所有的 我們的

 sikata'aljan, avan i zua mun a na kemeljang,
 部落族人 正是 有 你們 知道

 a na pulingalingau; nu vaivaik anga cu a i
 弄得清楚 當 行走時、離開時 已經 這個 在

 tedep a male a tja kaka, a male a tja aljak,
 屋內 所有的 我們的 弟兄姊妹 所有的 我們的 孩子

 avan na nu sikelangan, 'a, wui, sinupuljuan anga

因為通常前來解除喪事的這位 lamaljeng 非常習慣於應對與處理部落的事務。

²⁵ “vuvu” 可同時指稱祖父母與孫兒女，此處指的是祖父母輩。

正是 (好使...) 你們 明白 啊 是的 解除喪事 已經
itjen, djinaljun anga itjen.' avan aya mun, sa i a
我們 抵達 已經 我們 正是 這樣 你們 因此 不會
mun a lemidu, i a mun a saljivalau, nu
pacacikecekel
你們 不會 你們 驚訝 當...時 來回、往返
anga cu a male vetjevetjek, a male kakakaka a i
已經 這個 所有的 弟兄姊妹 所有的 弟兄姊妹 在
maza i tedep.
這裡 在 屋內

〔語意〕我們對部落的人這樣說之後，他們就知道喪家已經解除喪事了，因為大家都已經吃過那個解除喪事的獵肉。至於捕到獵物者要帶去喪家的這個 lamaljeng，沒有限定是誰，只要這個 lamaljeng 是 pu'enetj (深思熟慮、有智慧) 的人，就可以擔任這個角色。不過，lamaljeng 本身卻不能自告奮勇說要扮演此角色，因為這樣的舉動被視為是無禮的。還有就是，lamaljeng 也可以是女性，只要是 pu'enetj 的人，都可以。我們排灣的這個“semupuljuan”的習慣非常的好，因為它表現出人與人彼此之間的關懷與良善；當喪家聽完前來除喪的人所說的安慰言語後，通常都會回說：

〔口述文本〕 ai lja, na kiljivak a lavac tja nuamen, i
zua
感嘆詞 愛護、關心 非常 對 我們 有
namatucu a vinayan a men, i a men a na kiljaljava',
這樣子 被給予 我們 沒有 我們 期待、等候
lja'ua maljimalji a nu valung, a male a nia aljak,
但是 謝謝 你們的 心 所有的 我們的 孩子
a nia kaka.
我們的 弟兄姊妹

〔語意〕哎呀！對我們非常的愛護啊！有這樣子給予我們(獵物)，而我們原本是沒有期待的。但是，所有的我們的孩子和我們的弟兄姊妹謝謝你們的心。

而這個到喪家去“semupuljuan”，不是只有一次而已，它可以是好幾次，因為守喪有好幾天。另外，如果獵物者的親屬關係和喪家非常近的話，也可以送兩次，都沒有關係。在過去，到喪家除喪時帶一瓶酒就夠了，但是人們都覺得好

像秤不出解喪者的心意，況且只有一瓶，無法讓所有在守喪的人都喝到，所以就改送獵物，因為 sacemel（山林間的動物）好似比較能夠顯出誠意，而且將之煮成大鍋湯時，每個人都能喝到其味道。

訪問人 在土坂，聽朱董豐山先生說，除喪的時候有一種意涵是說，我們部落有人離開這個人間到靈、神界那邊去，那神界就還一個東西給這個部落，也就是「交換」的這種說法。

報導人 很快地為喪家解除喪事的意思是，何以 pu'aya'ayam（擁有'aya'ayam 的）很快就讓人獲得獵物，然後將之給予喪家除喪？其目的是希望喪家趕快解除喪事，這樣他們很快就又能夠上山來遊玩，而不會花太長的時間窩在家裡呈停滯的狀態。以前啊，家裡有喪事時，會將近有三個月長的時間無法到山上去呢。之所以留在家裡的時間這麼長，因為死亡是一件很慎重的事，人就只死這麼一次啊。而你要見這個人最後一面，也就只有這麼一次了。

附錄 4：狩獵行為個案記錄

事例 1：大南溪個人性的狩獵

100 年 1 月間，在研究者的請求之下，東興村的一位獵人帶筆者上山進行狩獵的實作解說。帶領的獵人主要以獵槍進行狩獵。在以前傳統時期，為了領域擴張，部落獵人會刻意到很遠的地方去打獵、開疆闢土。老人去的區域可以遠至知本主山以及布農族的內本鹿區域。據獵人的報導，東興村經常上山狩獵的人少了，傳統家族性的獵場界線已經模糊，仍在狩獵的人會因獵物的量而調整其獵區，也會進入在當時無人使用的獵區狩獵。部落對於狩獵區域的討論，意見分為兩種，在 30 年代出生的老一輩偏好用陷阱的獵人主張照原來個人的獵場打獵，五 0 年代出生的獵人偏向主張將大南的領域分為四個區塊：肯都爾山到大南溪、肯都爾山北面，以分區輪替的方式來保育野生動物。

在東興村，主要的獵具為沒有彈殼、用填充方式裝置火藥和彈藥的土製獵槍。改良式的獵槍也有用喜得釘釘槍為底火、槍管細長、後座力小、配有望遠鏡瞄準器的獵槍。請人製作獵槍一支的行情大約在新台幣八千元至一萬元之間。通常都找熟人定做。而現行法令容許有原住民身份者合法擁有兩支獵槍，獵槍裝置火藥必須是充填式的，不能用有彈殼的（包含喜得釘）。

製作較傳統式的獵槍所用的火藥，獵人將羅氏鹽膚木去皮悶燒成炭、磨碎、加硝酸鈉結成球、搗碎後加些許硫磺調製而成。在以前，用鐵線剪成小段、圓磨，做成獵槍子彈。現在，獵人用沖天炮的火藥，用漁具店購買的鉛球為子彈。依個人的習慣決定裝填火藥的量，以及子彈鉛球的大小和數量。

獵人在上山之前，會用檳榔、陶珠、鐵舉行簡單的祭拜儀式：三顆檳榔代表天、地、祖靈；部落頭目說應以五顆祭拜，加上土地擁有者和孤魂野鬼。

在東興村，部落集體性的狩獵申請在每年的二月。民國 98 年的集體狩獵時，打到很多懷孕的，今年，東興村的村長想不要申請，與大家討論後，決定不申請，因為活動已經很多，大家太忙了。

田野調查跟隨的獵人是一名退休公務人員。上山進行狩獵實作觀察的那一天，下午五點到獵人家，獵人上山餵雞。約六點獵人回來。一起到附近的麵店吃晚餐後，獵人的姪兒出現。獵人打電話招此次的獵伴，說是被酒困住了。因此，就和獵人及其姪兒一起在家旁的工寮準備上山需要用的東西。獵人的槍用制式散彈槍的回收彈殼，裝填沖天炮火藥（乳白色）混合黑色火藥。以工具將舊彈殼的撞針取下，回復到未擊發的位置，將火藥裝入彈殼底部後，填入預先準備好的圓形小紙片，塞緊後，裝入鉛彈，再灌臘將鉛彈凝結成一體。鉛彈用的是四分的，一粒子彈裝 16 粒，一共做

了六發子彈。

獵人的姪兒用的是填充式的土槍，槍管細，射程、殺傷力都也很大。裝填的次序是先塞衛生紙，再在槍管倒入火藥，以一支小鋼管將火藥壓實後，裝入鉛彈，再裝入衛生紙壓實後即完成。這種槍用來引爆的底火是運動比賽中的信號砲。

邊聊天，邊做子彈，不知不覺已經 9 點多。9 點多從家中出發，開車上到 Kapaliwa 舊部落時，已經 10 點多了。在進入 Kapaliwa 入口時，獵人先以米酒簡單地祭拜祖靈與山神後，一行四人就出發往後山。這次狩獵地區在 kapaliwa 後方的 Onas 舊部落的坡面，獵人以前在這裡種生薑，在他從後山引水的水管沿線，有明顯的獵路，也曾經是日據時期的道路，後來又被開闢為產業道路，現在已經荒廢、回復到次生的雜木林狀態。沿著道路是部落人常進行狩獵的地區。在步道一開始的地方，就碰到一隻山羌。獵人在最前面，獵物跑掉了，沒開槍。

獵人是這次狩獵主要的用槍人，獵人的姪兒走第二，我和研究助理殿後。一路上，山很安靜，我們也很少講話。帶頭的獵人用頭燈向前方照，看到有獵物，後面的人就停止行進，將頭燈熄滅，以免光線影響前方射擊手的視線。走走停停，沿路的林下草木稀疏，有時可見到山羌和水鹿的排遺，以及水鹿遊戲、棲息的空曠地。如此的走走停停，到了半夜 12 點，走在最前面的獵人決定停下來休息，因為前方的路途草太高了，也照不到獵物。我們在林間一處小空地坐下，收集了一些枯樹，用手套當火種生起火，圍坐在地吃點心、聊天。休息將近一個小時後，再度出發。獵人似乎在看時間，以他的經驗判斷路徑上需要的時間、路程、以及動物可能在路徑上出現的時間和地點。沿路看到三隻山羌，獵人對其中一隻射了一槍，沒射中。

三點多，獵人決定要回去了，就開始在林間找一條通往 kapaliwa 的捷徑。在路徑上來回走了兩次都找不到。沿路看到一條一吋的黑色水管，也有幾個大小不一的水桶。這是獵人十多年前在山上種生薑時拉的水管。獵人很久沒來這個地區，對路徑已不熟悉。最後，用手機打電話回部落給原本要來、被酒擋住的獵伴，問路後才找到通往檳榔園的路。在檳榔園的工寮休息一下，吃了一些點心。四點多，我們將獵槍內的子彈擊發後，就空著手下山了。

事例 2：Katajalan 部落的尋根狩獵活動

民國 100 年 3 月 12 日太麻里鄉正興村的 Katajalan 部落前往舊社尋根。在 Katajalan 部落頭目高政治的帶領下，該部落約 5、6 戶、30 餘人前往舊社尋根。連同 Katajalan 部落，與該部落有連帶關係的 Chinpalan 部落也有人參加。在為期兩天的尋根活動中，第一天下午，大家驅車前往距離嘉蘭

村約 8 公里處的河床上紮營。然後，參與者一同步行前往 Katajalan 舊社。舊社及 Katajalan 老部落，參與者砍草、清理環境、祭拜之後，在下午下山。在前往舊社及老部落的途中，準備在晚上要打獵的人沿路觀察獸跡，並在樹上做記號，以準備晚上的狩獵活動。



圖 1：Katajalan 尋根，在老部落頭目家前立石祭拜組靈



圖 2：在有獸跡的地方做記號，以備夜間尋獵時辨識

尋根活動於第二天結束。大家在正興村的小吃店聚餐，餐後，參與的人各自分到一包山肉。

今年的尋根活動本應在 4 月 5 日木節掃墓節舉行。但為避免清明時節氣候變化、下雨，故提前舉行。目前，太麻里溪因溪床整治工程建的便道不僅方便了尋根的活動，也帶來一些外地人，自行或在當地人的帶領之下，進入山區狩獵。外地人如果行徑過於招搖，也會引起當地人的不滿，並向林務局或警察局舉報。

目前，太麻里溪溪床上的便道也是居民進入山區的唯一通路，在近幾年的颱風衝擊之下，山區的一條主要產業道路已經崩壞。

另外，由於包盛、情巴蘭、斗里斗里等幾個舊社地處林班地範圍，因此，這幾個部落的居民也大都隨 Katajalan 社一起進行尋根、狩獵的活動。

事例 3：太麻里河流域獵人的狩獵活動

獵人是海棠颱風受災戶之一。今年才搬進位於新富社區西面山坡上的永久屋。原本在太麻里溪河階地上種植山蘇，莫拉克颱風中，四、五十萬的投資毀於一夕之間。在 Duvuvl 地段，父親留下來的 2 甲山坡地，種有父親留下來的檳榔。二十多年前。當梅子價錢正好時，表哥種了梅子。等開始採收時，梅子價格受到大陸產品的衝擊下滑。表哥的梅子只賣過一次，之後，梅子的價格連付採收的工錢都不夠。表哥一氣之下，把梅子樹全部砍掉，改種金黃芒果。如今，金黃芒果已經成樹，但因為太麻里溪的交通時好時壞，而雨季幾乎都難以通行。芒果的運銷成爲一個問題。

大約四十年前，十四歲時，獵人被職業介紹所騙到台北三重去當童工。在北部打混了二十年後，回到故鄉。沒有固定工作，只好靠山吃山，以打獵、種植爲生。由於獵人對山林的知識和在山中的本事，有時候，林務局或一些學術研究單位會請表哥在山上當嚮導。用他自己的話，他「靠在山上跑來跑去養家活口」。

在本研究的請求之下，3 月 17 日獵人帶研究者前往 Chinpalan，山區行尋獵的田野實查。



圖 3：太麻里溪 Chinpalan 舊社巡獵軌跡記錄

這天中午左右，在獵人的帶領下，我們一行三人由 Duvuvl 工寮上攀到後方坡面的稜線之後，在達爾朋舊社的下緣附近下切到 Chinpalan 溪溪谷，由溪谷上切到日據時期的舊道，又沿著稜線到達 Chinpalan 舊社。舊社位於海拔約 800 公尺的位置，在海棠颱風時，其所在坡面崩坍，舊社房屋大約僅存 5 分之 1。在舊社休息之後，我們又沿原路下切回到 Chinpalan 溪谷。回到溪谷時已將近天黑。

簡單的晚餐之後，我們各自選了好位置小憩片刻。獵人說，晚一點在出發，等動物下到溪床來喝水。大約 8 點多，我們沿著溪床，開始向下游移動。獵人帶「管子」(獵槍)，走在最前面，我們二人則在約 10 公尺的後面跟隨。表哥說剛才休息時有看到一隻山羊，太久沒人來，這裡的動物呆呆的都不怕人了。他沒開槍，因為太重了，還要揹回去。

出發之前，表哥簡單地做 *palisi*，祝禱人員平安並能打到獵物。一路上，看到獵人的頭燈在溪床兩邊上方的山坡上梭巡，闐暗的山坡被頭燈的光線掃過，又立即恢復黑暗，令我想到夜間在海中潛水射魚的景象。槍聲響起，我們後知後覺地把頭燈從山坡上移開，以免擾亂射手的瞄準。獵人像一隻猴子般地山坡去察看射擊的結果。在溪床的路途中，獵人射中一隻飛鼠和一隻公的山羌。我們將山羌剝皮、將內臟移除，將羌肉分解好，以減輕重量。

在回程路上，獵人又射到一隻山羌。由於在山坡上沒水，再加上離工寮已近，所以便將整隻山羌揹回去。射到這之山羌後，獵人沒再裝填，他表示這是山神給我們的，應該滿足了。而且，如果再打到，揹起來就太重了。回到工寮的時間大約正好是半夜 12 點。路上已經開始下起小雨，回到工寮，表哥生起火，同行的人將山羌剝皮、分解。我們將兩隻山羌放在火堆旁燻烤到清晨。到早上七點左右，開始走回到溪谷停車的地方，往嘉蘭村回去了。

在獵人帶領我前往其他太麻里河流域排灣族舊社的路途中，不止一次感嘆獵人文化即將消失。他說，向他這個年紀仍然在跑山上的人已經沒幾個，不是喝醉酒，就是膝蓋受傷、走不動了。三十幾歲這一輩的人已經沒辦法在山上走動，會迷路。還有的人甚至不敢一個人上山。而現在的小孩子只喜歡看電視打電腦，以前，自己從小跟父親在山上工作，而自己的小孩過的生活跟以前完全不一樣了。

獵人所屬的 Chinpalan 社於 1937 年前後，在日人集團移住的時期，遷移到靠近太麻里溪溪谷的位置。而他的父親更是開部落風氣之先，搬到太麻里街上的第一人。搬到太麻里之後，不知何故，卻又搬回到最深山裡面。我們巡獵的舊社位置，是遷移到現在的嘉蘭村一帶時，老人們種田工作、打獵的地方。獵人也覺得很奇怪，以前他父母親已經搬出來到太麻里了，為何還要回到 Chinpalan 去採檳榔？「走路又那麼遠！」等到自己從外地回來、靠山吃山之後，才知道山的重要性。

事例 4：金崙溪的尋根活動

本年 3 月 26 日研究者參加金崙溪舊社尋根活動。金崙溪主要的排灣族舊社有賓茂、近黃兩社。兩社居民在日據及國民政府時期，先後移住到現在的賓茂村和新興村。

88 風災之後，金崙河流域也發生嚴重坍方、土石流的狀況，現在，溪床布滿崩塌下來的土石。不像太麻里溪，金崙溪的整治工程目前止在歷坵村附近的河道進行，溪流裡面沒有工程便道，但四輪傳動車輛仍可到達都飛龍溫泉一帶。

今年的尋根活動，新興村和賓茂村兩村參加人員以前雖屬同一部落的人，現在則依當代行政區劃各自在河床建立營地。近黃舊社的位置在新興村營地上方，屬近黃部落的人當活動開始的下午，就先行去到舊社祭拜完畢。在風災時，賓茂舊社的道路斷了，賓茂村村長帶領少數村民上山找路。結果並未能如願回到舊部落。

晚上的狩獵活動在沿溪流的山坡上，以及河床的浮覆地上展開。晚餐後，大約 8 點左右，參加狩獵的人乘坐四輪傳動車輛前往預定狩獵的地點。大約 11 點左右就回來到了營地。前往浮覆地上的一組人，6 人共攜帶三隻槍，獵獲山羌 7 隻。

第二天早上，也就是正式尋根活動的第三天，大家整備後就各自回村莊了。

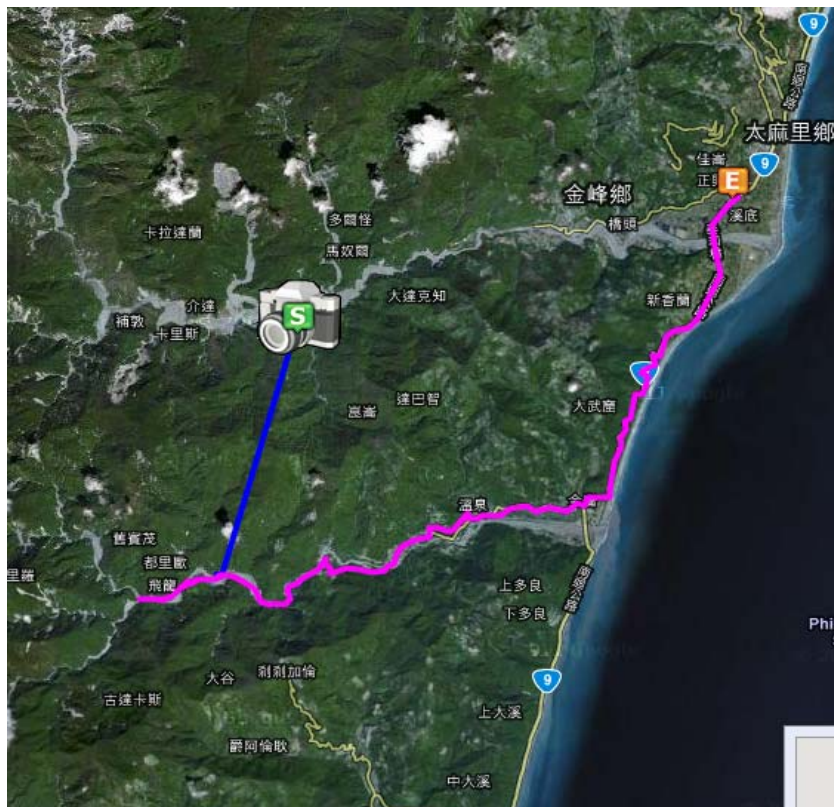


圖 4：金崙河流域賓茂部落尋根活動軌跡記錄

事例 5：大竹篙溪獵人狩獵活動（一）

在大竹篙溪土坂村，帶領研究者進行狩獵田野實查的是自稱「半路出家」的獵人一位。獵人雖從小有隨著父執輩上山工作的經驗，但國中畢業後就近入軍校就讀，展開離家 20 年的軍旅生涯，一直到退伍。回鄉後，獵人隨著岳父和表兄一起上山，在擔任民意代表的同時成爲一名兼業獵人。

四月中旬，研究人員隨獵人上山，前往獵人平常進行狩獵的區域見習。土坂村對面靠近大竹篙溪出海口方面的山區是加羅板部落的獵區。土坂村對面的山區地勢陡峭。村落主要的獵區在位於部落後方坡面上凱西亞、大古舊社、古當納斯（Gudanans）一代的山坡和稜線上。前往獵區的路徑，一條由部落後方的往凱產業道路西亞方向區車前往，約半個小時可達開始步行的地方。途中經過日據時期由屏東古樓方面遷居過來的定居地「第一班」和「第二班」的聚落位置。另一條走大竹篙溪溪床進入大古舊社地區獵場的路。途中經過日據時期集團移住部落集中的地段（包含大古、Chinpalan、Gaumagan、）。如果途中不作停留，以善於健行者的腳程，大約 10 小時可走完獵場的全程（見下圖）。

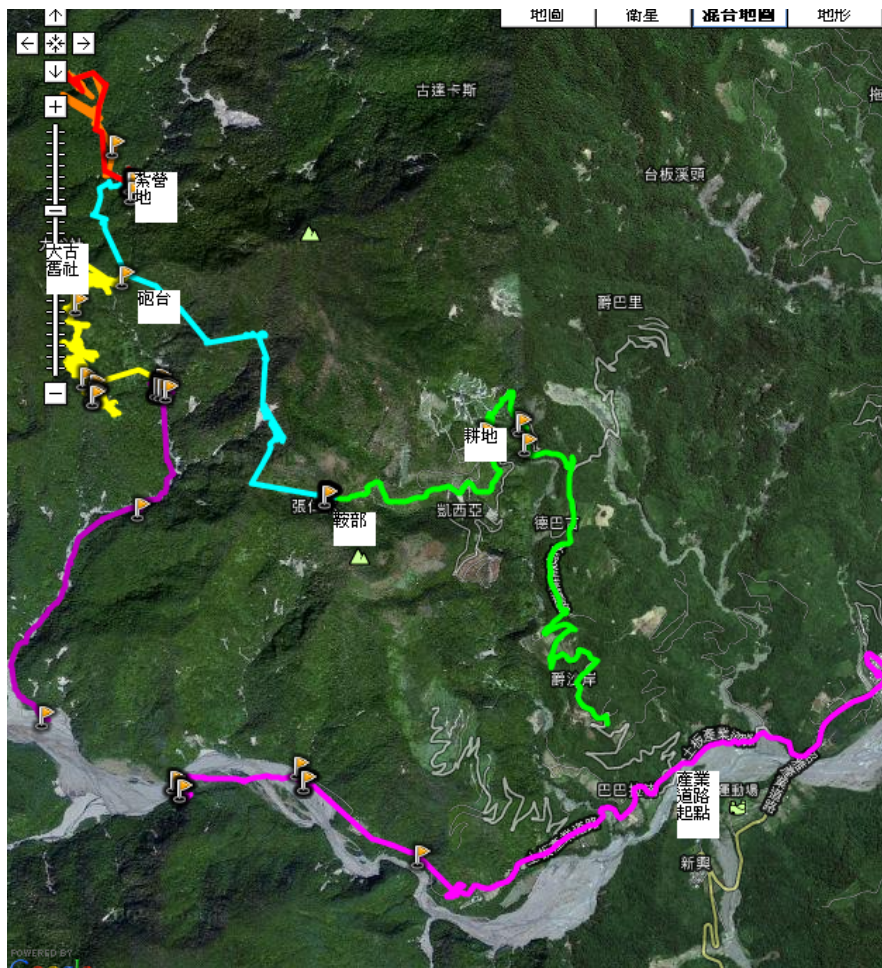


圖 5：大竹篙溪土坂部落凱西亞獵區至大古舊社獵區軌跡記錄

和獵人兩度前往凱西亞方面的獵場。第一趟由獵人示範設置補獸夾。第二趟去巡視獸夾。凱西亞獵場路徑如下圖：

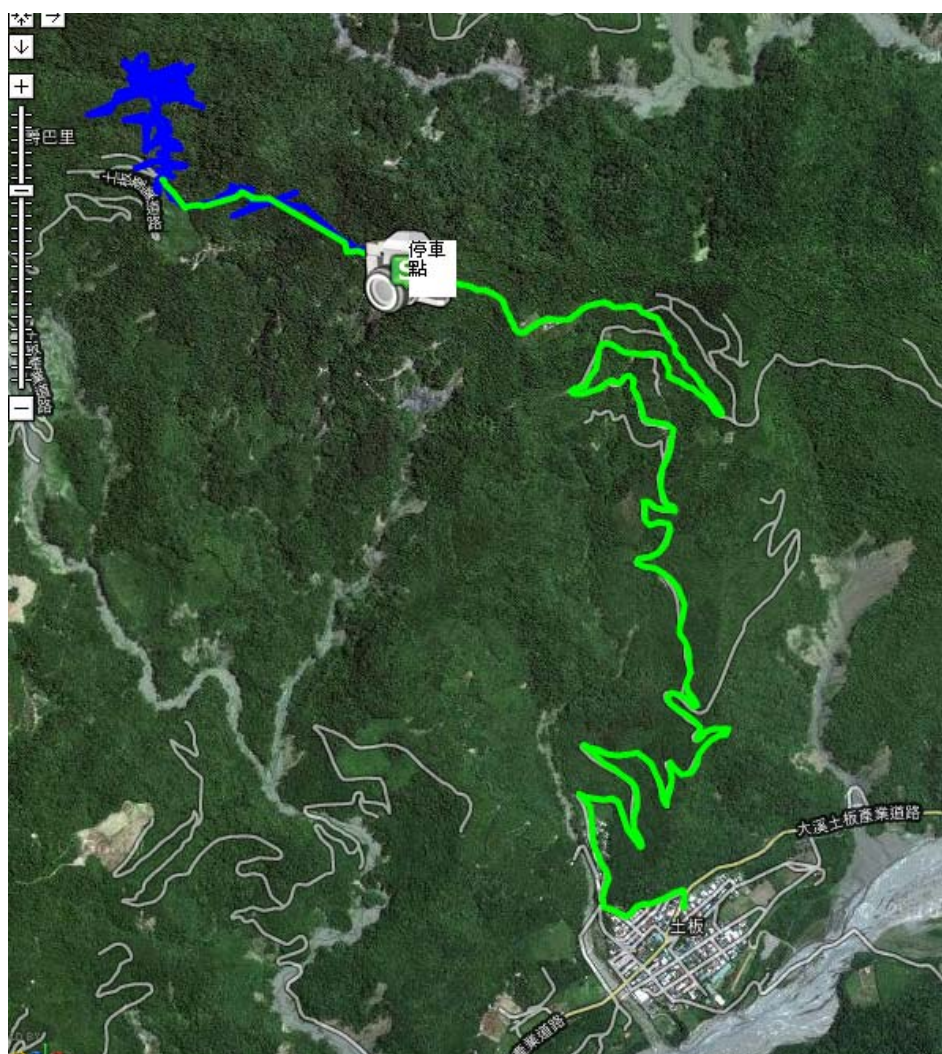


圖 6：大竹篙溪土坂村凱西亞獵區軌跡記錄

上山設置獸夾的時節正式春初，沿路上草木茂密，九芎、楓香、白欖木、紅欖木正開始冒出嫩芽，是飛鼠和猴子喜歡吃的食物。沿路也有小片的桂竹林開始冒出竹筍，是山豬會出沒的地方。時間、地點、植物生態和動物覓食習性，構成獵物與獵人互動的網絡。透過獵人的解說，研究者瞭解到，在山上放置獸夾並非隨機的動作，有經驗的獵人對經常狩獵的地區會有一定程度的熟悉，可以幫助獵人捕捉到獵物。獵人說的：「獵人要經常記筆記」，每次在山上的活動，讓獵人在腦海裡對獵區動、植物的變化留下印象，成為日常狩獵重要的資訊。有時候，去不熟悉地方狩獵，獵人會先去問對該區較為熟悉的獵人，而有些獵人不一定會願意提供獵場的訊息。

從部落驅車前往凱西亞區的獵場只要 20 至 30 分鐘即可到停車開始走路的地方。獵徑兩邊的草木清理得很乾淨，應該是最近才清理的。開始走

路後，約 20 分鐘的腳程便至獵人進入獵場或離開前休息、整裝的地點。在林間的一小片空地上，兩三粒石頭擺在兩三棵小樹旁，成爲獵人的座椅和靠背。一旁草叢中依稀看見幾個保特瓶空瓶和塑膠袋。通常，獵人進入獵場前，會在此整理裝備，調整各人攜帶的物品。如果是晚間狩獵，獵人會在此裝填子彈。有些獵人會用米酒作一下 palisi，有些則不會。在巡獵歸來時，獵人也會在此稍作休息順便將獵獲包好，也將槍枝清膛。

過了休息點，經過一遍佈茅草和狗尾蕨的草生開闊地之後，我們越過一道矮稜，往溪谷的方向下切進入原生林。在典型的台灣東南部中低海拔的儲楠屬喬木植物爲主體的森林中，一條小路由溪谷緩降。一路上，獵人在一些獸跡明顯的動物必經之地（獵人稱之爲『地形要點』）放置獸夾，一共有三門夾子，並且用鋼索設置了一門吊陷。獵徑的盡頭是一條小溪，小溪對岸陡上的山坡是屬於台坂村的獵區。一群台灣獼猴在對岸的大樟樹上緩緩地移動，同時在觀望著，似乎在試探，看我們是否感敢越區打獵。

當然，好像台灣獼猴還記得人類已經遺忘的獵場規範，而我們人類也好像真的還記得不可越區狩獵的禁忌。其實，獵人沒有舉槍，是因爲猴子肉雖然好吃，但在市場上沒有價值。而且一旦射中，獵人還得爬好陡的坡去找，而這只不過是爲了研究而作的現場示範而已。在小溪中，獵人用帶來的吳郭魚設置幾個毛蟹陷阱之後，我們就往部落回程了。回到部落大約是下午四點左右。整個行程花了大約 6 個小時。

三天之後，獵人判斷我們在獸夾附近所留下的氣味已經消散，動物的戒心比較放下了，而也比較有可能被夾子夾住時，我們又再度上山去巡視陷阱。結果，一共放置的 5 個獸夾，其中一枚夾到一隻不知名的鳥，沒看到屍體，判斷是被猴子拿去吃了。其他的夾子都「損龜」。毛蟹夾夾到一隻，回到家成爲下酒的菜。

附錄 5：研究區部落民國 96 至民國 100 間儀式祭典申請狩獵統計表

表 1：民國 96 年至 100 年研究區各鄉申請狩獵活動部落

鄉(村/部落)/年			96	97	98	99	100	
排灣族	台東市	新園里		卡拉魯然部落	卡拉魯然部落		卡拉魯然部落	
		太麻里鄉	北里村				魯巴卡茲部落	
			大王村	大王村(加拉班、利里武、太麻里)	大王村	大王村(加拉班、利里武、太麻里)		
			金崙村					金崙村
	多良村	大溪、多良			瀧部落/中大溪/下大溪)			
				大溪部落	多良村大溪部落	多良村大溪部落	多良村大溪社區	
					多良村瀧部落	多良村瀧部落	多良村查拉密社區	
	金峰鄉	嘉蘭村	馬利ㄟ勒部落	馬利ㄟ勒部落	馬利ㄟ勒部落			
				馬利ㄟ勒部落				
				麻勒得部落				
				馬達拉猶	馬達拉猶			
			都魯屋外部落	都魯屋外部落	都魯屋外部落	都魯烏外部落		
				娃路魯部落				
		嘉蘭村	嘉蘭村		嘉蘭村			
正興村					正興社區			
				比魯部落				
	斗里斗里部落	斗里斗里部落	斗里斗里部落					

			保木里(保目里)		包盛社	保目里部落(包盛社)	
		歷坵村	魯拉克斯				
					近黃部落		
		賓茂村	金峰鄉 賓茂村	賓茂村、賓茂村	賓茂村		
		新興村		新興村	新興村		新興村 撒布優部落
	達仁鄉	南田村		南田村			
		台坂村			瑪勒得泊部落		
魯凱族	卑南鄉	東興村	東興村 達魯瑪克部落	達魯瑪克部落	達魯瑪克部落		達魯瑪克部落
	金峰鄉	歷坵村	魯拉克斯	魯拉克斯部落	壠坵村		
		正興村	保木里		正興社區		

附錄 6：期中報告會議記錄及研究者回應

行政院農業委員會林務局臺東林區管理處

台東縣原住民族傳統文化、祭儀與狩獵行為等傳統知識調查計畫-排

灣族、魯凱族

期中審查會議紀錄

壹、開會時間：100 年 06 月 16 日（星期四）上午 10 時 00 分

貳、開會地點：本處 C 棟二樓會議室

參、主持人：劉副處長瓊蓮
賴欣怡

紀錄：

肆、出（列）席單位及人員：（詳後附簽到簿）

伍、報告事項：洽悉。

陸、會議紀錄：

一、委員及其他意見

（一）劉委員瓊蓮：

1、傳統狩獵進行的時間、獵捕行動是在白天或夜間進行與目前多半是夜間打獵差異如何？

回覆：傳統狩獵中多用固定式機陷、埋伏，或是集體圍捕、追獵、焚獵等方式，多在白日進行。現代狩獵如以機陷狩獵，則在白日巡視獸夾。用土製獵槍行獵多於夜間進行。

2、期中報告中「期中發現」所載內容，豐富精實，建議以完整章節呈現敘述。

回覆：「期中發現」為報告後面各章節之摘要。各章節已於期末報告中擴充、並已調整章節順序。

3、研究範圍區域之敘述，研究計畫辦理之迫切與需要，請補充。

回覆：在期末報告中加上太麻里、金倫溪流域、大竹篙溪流域（大鳥、台坂、土坂）、大武溪流域（大武、加羅版、新化）、安塑溪流域（安塑、森永）等流域獵區分佈圖文資料。

4、日治期間及野動法施行之前，山產的交易熱絡，可否從文獻記載中舉 1~2 個，曾經重要的交易物品，在哪個縣、鎮、鄉。

5、建議詳實的事例紀錄，以附錄加密呈現。

回覆：查無文獻紀錄。

6、仍持續打獵的原住民社會背景如何？職業獵人或工作閒暇之餘才去打獵？年輕或小孩子對於狩獵活動認同、支持及參與如何？

回覆：多數獵人為非專業獵人。多數獵人以打零工為主要生計來源。逐漸都會化，對上山興趣不高。

7、熊鷹部份，可參考屏東科技大學孫元勳老師在大武山區所作的年輕人相關研究。

回覆：已取得相關文獻參考。

（二）吳委員昌祐：

1、相關研究報告彙整論述相當完整，有助於瞭解相關族群之文化、傳統知識，並也提供豐富之調查結果，建議審查通過。

2、建議：

(1) 文字用詞修改建議請參考(高、篙;坂、阪;塑、朔;打藥?等)。

回覆：已改正。

(2) 建議第 19 頁說明「刺距」等相關形式時，納入圖示一併說明為宜。

回覆：照辦。

(3) 以甘藷、芋頭為主食的傳統文化中，是否也與小米一般有其相關祭儀。

回覆：祭儀基本上以小米相關為主。沒有與甘藷、頭芋相關之祭儀。

(4) 基於傳統及現今時代因經濟生活形式變遷，造成原住民生活模式由自足自給之方式，改變為目前以市場經濟需求導向，其間之落差比較，是否可進一步提供田野調查資料供主辦單位參考，以為未來政府與原住民族鄉針對關議題建立共識及互動之建議。

回覆：於期末報告中提出

(5) 對於森林副產物採集之需求及現況可否由未來田野調查中，提供參考資料俾便評估。

回覆：民族植物的利用宜另以專題討論。

(6) 熊鷹在排灣及魯凱族狩獵對象代表之意義及需求情形為何？

回覆：在兩族傳統中，熊鷹羽毛為重要文化象徵，只有頭目或經頭目，才可配戴。而雖經頭目允許，一般平民也只能配戴特定部位的翼羽，只有頭目才能配戴翅膀中間的兩隻。現在，傳統的規矩較為鬆散，但相關配戴

的規範仍有一定程度為人遵守。主要的差別在於，以前部落獵人取得雄鷹羽毛會獻給頭目，現在則會拿出去賣，而有些頭目也必需用買的。

(7) 後續針對嘉蘭村及土坂村的進行研究的目的為何？

回覆：補充相關資料。

3、魯凱族及排灣族文化及狩獵知識等請分列說明。

回覆：已於文獻回顧與討論中已略述其間同異工。在期末報告再作系統性整理。

(三) 林委員錦祥：

1、期中報告第 32 頁，略以…民國 60 年代期間，南迴鐵路動工為在文獻地區居民帶來就業機會等，本人記憶南迴鐵路正式施，約民國 70 代，80 年代完工通車，建請再向鐵路工程單位求證確認。

回覆：如建議事項照辦。

2、傳統社會與當代社會在狩獵時間、方式，主要的獵物以及獵區（場）有否明顯的差異？

回覆：並無顯著差異。但狩獵活動的動機、背景不同。詳參期末報告。

(四) 董委員世良：

1、排灣、魯凱族與狩獵有關年度活動日期等內容，以表列敘明。

回覆：如建議事項照辦。

2、計畫報告中提到野生動物懷孕時期或野生動物每日覓食、反芻的時間，是否可找到野生動物研究報告來佐證，以俾利行政單位外來在行政處理上說明。

回覆：根據報導人報導。

3、建議表列魯凱族、排灣族在狩獵活動的社會、文化、經濟方面的差異表。

回覆：並無顯著差異，已列表說明。

4、獵具中的環套材質使用尼龍、魚線或鋼索、鐵鍊是否與狩獵地點的遠近等因素有差異。

回覆：無。

5、有關野生動物在市場交易的單價分析，其根據來源為何？請述明。

回覆：根據報導人報導。

6、獵人進入山區是否瞭解該區屬大武山自然保留區之轄內的認知問題，請於報告中敘明。

回覆：獵人進入保留區時自己道知，也表示動物不會按照人為設定的保留區界線活動，打獵時追捕獵物有時難免進入保留區，不要故意去就好了。

7、第 46 頁，狩獵工具槍枝部份，請斟酌文字使用。另小故事呈現跳躍式說法，是否可更詳實描述。

回覆：如建議事項照辦。

8、第 57 頁，損孤語詞請修正。

回覆：如建議事項照辦。

9、第 62 頁，河川生態工程描述部份，是否可多加著墨，亦可提供後續工程施工或管理單位省思參考。

回覆：非研究者專業，已於報告終將相關文字刪改。

(五) 大武工作站鍾主任金明：

- 1、魯凱族、排灣族這兩個族群分佈範圍大部分在本站管轄，包括達仁鄉（台坂、土坂）、金峰鄉嘉蘭、歷坵等部落，整個活動範圍與大武山自然保留區僅有一線之隔，甚至於有侵入大武山自然保留區範圍，因此常造成管理上的困難，尤其是狩獵的問題常產生爭議，也難建立良好的夥伴關係。建議在報告中將這兩個族群活動範圍，以圖示來顯現，比較清楚。

回覆：如建議事項照辦。

- 2、有關各族群文化、祭儀與狩獵行為及其他活動，以表格化將月份及時程來表示，可以一目瞭然，簡單易懂。

回覆：如建議事項照辦。

(六) 大武工作站巡視員許政國：

- 1、以金峰鄉嘉蘭村為例，過去嘉蘭村各部落居住在知本溪上游，遷村後遠離過去的部落及獵場。失去獵場的部落，就會去侵犯別人的獵場，東奔西跑的情境下，自然也會引起其他受侵犯獵場部落族人的不滿，在這種脈絡下，獵人的狩獵行為模式也會改變。另外，也因為有這樣的背景，相互檢舉或嘉蘭村被抓的機率也較高。

回覆：同意此說法。

(七) 育樂課賴技佐欣怡

- 1、研究論述中時而將排灣、魯凱兩族分別敘述，時而併同敘述，建議應分別敘述，並另以表列方式說明差異處等，讀者較易閱讀。另外，除描述排灣族與魯凱族兩族文化特質外，請以民族

誌資料個別補充兩族狩獵文化的內涵及差異（如：魯凱族的百合花飾等頭飾權、排灣族並無。可參考許功明、巴清雄等人研究）。

回覆：已在期末報告以表列方式，比較排灣與魯凱族傳統與當代狩獵行為模式異同。相關民族誌資料已有參考，在論述中，採取綜合整理方式進行，在論述需要處，加入民族誌細節的引述與討論。

2、田野的能量多放在排灣族一族群中，雖然事例中有一次與東魯凱大南社的族人上山進行個人性狩獵的參與觀察，惟並未有部落性或者老的相關訪談或參與觀察等，建議補充。另外，臺東縣內亦有西魯凱族人的分佈（歷坵、正興、新富、大南等），其中因過去西魯凱群與太麻里溪（如包盛社）及知本溪上游（舊嘉蘭）等姻親關係密切，甚至有共同利用傳統方式毒魚分配的機制，顯示互動密切，西魯凱族人在本區的狩獵知識等亦可納入。如果因為時間及經費限制，建議可由現有的前人研究中補充論述（如：台邦•撒沙勒、吳雯菁、喬宗恣、巴神一等）。

回覆：在時間與經費允許範圍內，增加耆老訪談。

3、研究方式中研究者進行多次狩獵參與觀察活動，難能可貴，是否可將參與觀察或訪談等時間、地點、受訪者或參與者身份、代號、人次等，以表格化呈現；另參與觀察過程描述建議可配合前表作匿名化描述，以保障受訪者、參與者權益。

回覆：以匿名方式處理。

4、田野中是否有耳聞或觀察到職業獵團（如宅配）或非原住民獵人情形，若有亦請納入說明。

回覆：並無相關觀察。

5、小米成熟收穫後，接續會有小米收穫祭等狩獵情形，另外，冬季亦為狩獵重要時節，建議把握時機進行研究。研究時若有需要，可請大武工作站在地原住民巡視員協助。

回覆：如建議事項照辦。

6、日治時期有統計全省各地山產、林產物等統計資料及表格，亦可由日人調查文獻中一窺日治時期全省原住民族利用山產及林產物的情形。

回覆：另會進行相關研究。

7、文中有描述知本卡地布部落大獵祭的情形，惟一般認為卡地布為卑南族部落，若因特殊原因或亦與排灣族有關連而進行參與觀察，亦請補充說明，以免讀者產生混淆及疑問。

回覆：作為補充參考資料，在期末報告以附錄登載。

二、主席總結及會議結論：

(一) 期中報告通過，受委託單位可依合約規定申請撥付第 2 期款。

(二) 請委託單位依照各委員意見進行修正及進行後續調查研究工作。

附錄 7：期末報告會議記錄及研究者回應

行政院農業委員會林務局臺東林區管理處

台東縣原住民族傳統文化、祭儀與狩獵行為等傳統知識調查計畫-排

灣族、魯凱族

期末審查會議紀錄

壹、開會時間：100 年 12 月 7 日（星期三）上午 10 時 00 分

貳、開會地點：本處 C 棟三樓會議室

參、主持人：劉副處長瓊蓮

紀錄：

賴欣怡

肆、出（列）席單位及人員：（詳後附簽到簿）

伍、報告事項：洽悉。

陸、會議紀錄：

一、委員及其他意見

（一）劉委員瓊蓮：

1、結案報告請將期中、期末審查會議紀錄列為附錄部份。

回覆：已辦理。

2、摘要內容仍請回應到本研究計畫委託服務建議書，部份現代狩獵文化的看法（或言論），可以放在報告之討論部份

回覆：已改正。

3、請研究團隊再檢視期中審查委員意見，盡可能回應或修正。

回覆：已辦理。

(二) 吳委員昌祐：

1、參考文獻重複，請確認內容。

回覆：已改正。

2、參考文獻的排序方式及內文引用的陳述方式，請再確認。如：
參閱或 c. f.。

回覆：已改正。

3、第二章研究範圍並未列入大南溪，建議調整及補充。

回覆：已改正。

4、第三章第一節部份均提及排灣及魯凱族之說明，建議改為該章
之前言。

回覆：已重新安排章節結構。

5、部份錯別字，如：「芋」、「芋」；佳「慕」、佳「暮」等，引用
文獻作者姓名等，請再確認。

回覆：已改正。

6、p. 34 期中簡報建議以圖示方式表現刺距的意義。

回覆：已補充。

7、魯凱族的論述建議增加。

回覆：已作增補。

8、報告內若涉及專有名詞，建議以附註說明方式加以解釋，如 p. 43

「鳥占」等。

回覆：已於文章脈絡中說明。

9、研究結果中對於排灣與魯凱族於整體傳統祭儀資訊提出對照表，相當有價值，試問各族內之不同群之情形是否相同？可否針對傳統祭儀需求列表表示。

回覆：已增加對照表格。

10、文中年代之敘述，使用民國或西元，請引用一致及修正。

回覆：已改正。

11、「大武山自然資源保護區」請更正為「大武山自然保留區」；「林間副產品」請更正為「森林副產物」。

回覆：已改正。

12、p. 132 如果原住民夥伴倘若無法從目前能提出或瞭解之社會組織、文化型態及既有傳統祭儀中，提出具有說服力之論點，來使各界瞭解其傳統文化、祭儀甚至傳統領域之劃定所代表之意義，可否建議公部門能以各種方式或策略來提供協助或相關史料蒐集，另可否有不同的角度來思維相關問題。獲取共識或可能於未來形成執行方針之可能。

回覆：祭儀為原住民社會文化復健中重要的環節。祭儀代表的是人與環境（土地、神明）聯繫的環節，也是整合部落力量的重要機制。站在同理心的立場，台灣社會應可瞭解祭儀傳統對原住民社會的重要性。若從野生動物及環境保育的角度來看，原住民和相關管理單位則需要提供科學證據，證明在現行管理架構下（主要是野保法 21.1 條），原住民在傳統祭儀時段進行狩獵，對野生動物族群量的影響，而以此作為調節與管理狩獵活動的依據。

13、期末報告之文章目錄架構，請補充更正。

回覆：已改正。

14、期末報告內各圖文（分佈圖）部份，建議加入圖示說明。

回覆：已改正。

15、本案期末報告成果與資料蒐集豐富，符合審查條件要求，建議依決議事宜完成修正後予以通過。

（三）林委員錦祥：

1、報告中提及現代行政體系逐漸取代原本「部落」，而頭目制度日漸式微，取而代之是原住民社會菁英，其原有的祭儀（典）及狩獵行為模式是否因而有所改變。

回覆：如期末報告提及，當代的祭儀性狩獵進行的脈絡與傳統時期不同，其中有「文化復振」的因素，也有商業買賣的陰影。

2、第七章 p. 131，林間副產品利用等，建議「品」字改為「物」，即所謂副產物。

回覆：已改正。

3、建議將兩族群每年與狩獵有關的祭儀（典）活動以及各種禁忌，作有系統的呈現，以供公部門參辦。

回覆：已製表比較。

4、本研究報告提供很詳細的傳統文化、祭儀（典），包括各種禁忌與狩獵行為等知識，對於工作站保育主辦及巡視人員，若能深入瞭解，相信有助於爾後與原住民族部落互動，進而落實保育宣導及巡護工作。

(四) 董委員世良：

1、內文的訪談 p. 44-76 及註解 p. 113-129，建議留重點的論述外，降以上頁數移至附件，會增加閱讀的便利及流暢度。

回覆：已從新整理，將相關資料部分整合於內文文脈，部分置於附錄。

2、100.12.6 壽山自然公園成立，所以全台的保護區數量請一併加入。

回覆：已改正。

3、有關野生動物在市場的單價分析，其根據來源為何？請述明。

回覆：已說明。價格為粗估，來自報導人提供。

4、內文中談及近年來的風災和災後不符合生態原則的河川整治工程一去不返，立論為何？是否是村落或部落的村民所觀察所敘述。

回覆：該項觀察為村落受訪人的觀察。因無「科學」根據，依評審委員意見，已於正文中刪除。

回覆：已刪除相關論述

5、目前申請的原因分析中，「尋根祭祖」等因子，哪些比例最高？

回覆：「尋根祭祖」、「小米收穫節」比例相當。

6、結論建議「環保」與「原權」二者間的對話空間，以何形式、機制，請分析述明。

回覆：意識型態的對立無法解決問題，應以實證的科學研究（例：估算祭典狩獵對族群量的影響）作為討論的基礎。

7、有關「原住民傳統知識」與「自然、環境保育的關係」的論述，

請舉例並強化說明。

回覆：超出本研究範疇。作者會另行申論。

8、都會化失去傳統獵場，是否會影響核准審核的困難？

回覆：傳統獵場流失的原因包含：部落/人口遷移、土地被政府徵收、被劃為保護區、生活型態改變以致於獵場乏人使用而導致獵場的荒廢等等。

(五) 黃委員群策：

1、所用圖面要提供清晰套繪林班圖層標註。

回覆：無林班圖，改以 1/25,000 等高線地形圖及 Googlemap 為底圖套繪。

2、報告日後要公開利用，請依研究報告格式撰寫再作編排。圖、表出處要標示清楚。有些訪談紀錄請放到附錄。

回覆：已於期末報告中改正。

3、所訪談人員是否有傳統與現代的斷層，與日治時代的理蕃政策或宗教有關係嗎？

回覆：70、80 歲受訪者與 40、50 歲受訪者有差異。前者在日據時期出生、成長，後者於光復後出生、成長。前者的時段與傳統生活的斷裂程度與後者相較之下較小。對原住民社會文化影響較劇烈的，應是近四、五十年間全球性的政治與經濟變遷。

4、市場經濟如果對現代打獵習慣有很大影響，是否更加強之間的關係，並建議單獨列一章節。

回覆：範圍所涉甚廣，在本研究中無法達到。

5、p. 82 所寫「林業經營改變了原來的狩獵型態…」，可能要詳加說明。

回覆：已將原文刪除。

6、排灣、魯凱族與知本部落之傳統祭典同異比較。

回覆：在貴單位認知中，知本屬於「卑南族」，已將相關描述置於附錄之中，不在正文討論的範圍內。

(六) 育樂課莊家欣：

1、年祭是傳統排灣族祭儀？與卑南族年祭有無差異？請說明。

回覆：在貴單位認知中，知本屬於「卑南族」，已將相關描述置於附錄之中，不在正文討論的範圍內。就現行一般性的認知，「年祭」指卑南族的歲時祭儀，而一般的認知則認為排灣族的年度性祭儀是「小米收穫祭」。但依本研究訪查結果，在排灣族，所謂「小米收穫祭」實為「年祭」，參閱本報告書頁 。

二、主席總結及會議結論：

(一) 研究成果十分豐碩，期末報告審查通過。

(二) 請受委託單位依照各委員意見（期中及期末會議紀錄）進行報告書修正後，送交承辦單位辦理後續驗收撥款事宜。