

國立臺灣大學生物資源暨農學院學院森林暨環境資源學系

碩士論文

School of Forestry and Resource Conservation

College of Bioresources and Agriculture

National Taiwan University

Master Thesis

狩獵相關在地知識的探討－以魯凱族阿禮部落為例

The Study of Indigenous Knowledge Relevant to
Hunting - A Case of a Rukai Tribe, Ali, Taiwan

賴欣怡

Lay, Shin-Yi

指導教授：盧道杰博士

Advisor : Lu, Dau-Jye Ph.D.

中華民國 98 年 1 月

January, 2009



謝誌

幻想寫謝誌已經很久了，終於可以來到這一步。一本論文的產出，真的要感謝許多人在過程中的扶持及幫忙。感謝盧道杰老師，從收容我開始，您大概就很少睡得安穩，感謝老師在求學過程中的幫忙，從教導質性研究到田野的實作，豐富且多采多姿的田野經驗，是在別處較難經歷的過程，在我中斷就學的這段時間裡，也不斷的鼓勵我、提醒我要記得將論文完成。感謝台邦·撒沙勒老師，慷慨出借錄影機等貴重器材，方便我在田野中的資料收集，在論文書寫的過程中，也提供許多寶貴的意見。另外，也感謝裴家騏老師、劉子銘老師及董景生老師，在田野過程中及口試時，給予的建議及指導。

接下來，要感謝在這漫長的過程中，在田野中給予我許多幫助的人。感謝包寶銀 ina、杜再興 ama 全家人在田野中的照顧及支持、感謝杜信玉 ama、杜巴明妹 ina、包泰德大哥、秀慧姐、歐初雄大哥、柯美珍大嫂、巴西洋 ina、杜忠勇 ama、麥秀櫻 ina、羅正吉牧師夫妻等人，感謝你們在生活上的照顧，感謝包聖福、包明雄、包春男、沙惠良、麥進雄等人的友誼，讓我的田野生活多采多姿。還要特別感謝歐新武大哥，感謝你在風雨中，和包泰德趕到吉露為我解危，如果不是你們兩人的幫忙，不知道下一秒我是否就會被落石擊中。

也要感謝好茶部落的小獵人及官姐、許進德、大黑熊等人，感謝大武部落的最熱心的歐春月小姐，以及眾多田野中曾幫忙我、協助我的魯凱族人，感謝你們的包容及照顧，我才能完成我的論文。

另外，感謝 306、308 研究室一起成長、共同陪伴的伙伴們，儘管 306 已經不在了，但是那段甘苦與共的生活，是永生難忘的。還有感謝師母及旗下社區保育研究室的學長、姐，學弟、妹，雯菁、佩蓁、宜瑾、翠萃、書娟、景硯、牧寧等，謝謝你們的鼓勵及刺激，我終於可以不要再聽你們問我「何時要畢業」這個問題了。

最後，要感謝我的父親及哥哥，感謝你們無私的愛及付出，讓我無憂無慮的升學，並支持我的決定，讓我自由自在的找尋未來的路徑及可能性。當然，還有謝謝在天上的母親，一路走來的看顧，我會繼續努力，好好的行走未來人生的路程。

狩獵相關在地知識的探討－以魯凱族阿禮部落為例

賴欣怡

國立台灣大學森林暨環境資源學研究所

摘要

本文嘗試以 Berkes 在 1999 年所提出的傳統生態知識的分析架構來理解魯凱阿禮部落族人，在獵人養成的過程及進行狩獵的活動中，所體現的在地知識。本文以 2004 年 12 月至 2006 年 8 月間在阿禮部落，採用訪談、參與觀察及文獻分析等方法，蒐集的資料為基礎，並以該段期間在其他魯凱部落的訪談資料，及相關文獻資料為輔，期待透過 Berkes 所提出的四個分析架構來協助理解田野相關狩獵知識的內容及意涵。

在探索的過程中發現，族人藉由生活教育的過程，來認識聚落空間、動、植物及地景環境，而透過狩獵的過程，實際的將其所認知及學習到的知識應用在狩獵的實踐上，而在這樣的實踐過程中，不僅僅是獵人與動物間的互動，更是獵人與家庭、部落甚至自然環境產生連結的過程。

回顧過去有關於本族狩獵的民族誌、民族生態學或自然經營管理相關的研究，民族誌的研究多著重在本族階層體制、象徵性特權及社會體制與產業間的關係，而民族生態學的研究則以動物或植物的分類、名稱、用途及文化意涵為主，在自然經營管理的研究方面，則以本族狩獵制度特性與生態學的關連為主。

而這些研究成果乍看之下，難以看出期間的互動及相關意涵，透過 Berkes 的分析架構，及田野的例證，可以看出原來在這些基本知識，如地名、動物、植物的分類等的背後，有其深層的意義存在，這些意義可能代表實踐的功能，甚至是其與傳統社會制度及儀式間的互動。而這樣的連結背後，更隱藏著族人仰賴自然力量來形塑管制機制的宇宙觀。

關鍵詞：魯凱族、阿禮部落、狩獵文化、人地關係、在地知識。

The Study of Indigenous Knowledge Relevant to Hunting – A Case of a Rukai Tribe, Ali, Taiwan

Abstract

This paper used the analytical framework of traditional ecological knowledge by Berkes, 1999 to understand the local knowledge of relevant to hunting which develops in the course of hunters and hunting activities. Based on the field study from December 2004 to August 2006, used interviews, participant observation and document analysis methods, based on data collected, and during that period Rukai tribes in other interviews, and related documentation as a supplement, to help understand the field of knowledge related to hunting the content and meaning. In exploring the process found that people with life education process, to understand the settlement of space, animals, plants and landscape environment. Through the process of hunting, the actual will of their cognitive and learning to the knowledge used in the practice of hunting. Hunters and animal interaction, but also hunters and family, tribal or even have a link to the natural process. Through the analytical framework, and field example, we can see the original in such basic knowledge, such as place names, animals, plants, etc. behind the classification, its deeper meaning has to exist, these may represent the meaning of the function of practice, and even its with the traditional social system and the interaction between the ceremony. Behind such a link and more people rely on the hidden forces of nature to shape the universe control mechanism.

key words: Rukai, Adiri, hunting Culture, Man-land relationship, local knowledge

目錄

口試委員會審定書		i
誌謝		ii
中文摘要		iii
英文摘要		iv
目錄		v
表目錄		vi
圖目錄		vi
第一章	序論	1
第一節	研究動機	1
第二節	理論回顧	3
第三節	研究提問	15
第二章	田野及研究方法	16
第一節	魯凱族概述	16
第二節	田野介紹	20
第三節	研究方法	27
第三章	魯凱族狩獵的在地知識及故事	37
第一節	魯凱族狩獵的文獻分析	37
第二節	田野中的獵人故事	45
第四章	在地知識的內涵及探討	78
第一節	魯凱獵人的養成	78
第二節	如何實踐在地知識	84
第三節	部落體制與狩獵	91
第四節	由狩獵看魯凱人自然觀	96
第五章	結論	101



第一節	阿禮部落狩獵在地知識的特點	101
第二節	Berkes 分析架構應用的優缺點	104
第三節	結語	105
附錄		107
附表一	阿禮部落傳統地名彙整表	107
附表二	阿禮部落動物知識彙整表	112
附表三	阿禮部落植物知識彙整表	118
參考文獻		121



表目錄

表 1	日治時期阿禮部落人戶資料統計表	25
表 2	特殊參與觀察場域一覽表	31
表 3	受訪者編號一覽表	33
表 4	魯凱語語音符號表	36

圖目錄

圖 1	霧台鄉行政區域圖	20
圖 2	tualaili 示意圖	59
圖 3	圍獵 (wa-lhinguru) 山豬的分法示意圖	93
圖 4	圍獵水鹿獵肉分配圖	94
圖 5	深山地區獻祭地點	99
圖 6	部落對面獵獲呼喊地點	99



第一章、序論

第一節、研究動機

在我的生命歷程中，在大學以前很少接觸到有關於原住民或獵人相關的經歷，一直到上了大學，念了森林系，常常需要往山裡跑，這才慢慢開啓了我與原住民獵人的接觸之旅。還記得第一次接觸到獵人的印象是，大一時在烏來地區進行植物調查工作，在山坡上的森林裡進行植物每木辨識與測量時，常常可以聽到下方的山徑傳來獵犬的吠叫聲以及偶而的槍聲，這就是我對獵人的最初印象，沒有影像，只有聲音。

在往後的山林學習過程中，陸續也有一些跟原住民接觸的經驗，像是大三時跟著在鎮西堡進行檜木生態調查的學長上山進行林木每木調查工作，跟隨隊的原住民大哥 *Ino* 短暫的相處，驚豔於 *Ino* 對於樹木的瞭解，不比我這個接受樹木學科訓練的森林系學生少。他可以由樹皮判識樹種，以及跟我們分享過去其族人對於植物的應用，如：黃蘗的樹皮是鮮黃色的，味道很苦，但是可以利用治療感冒。當時，在工寮裡大夥兒圍著火堆烤火，喝著 *Ino* 利用採來的山胡椒樹枝及檜木樹頭碎片所煮成的特色黑咖啡，心裡格外的感動。對於從小在彰化平原一個傳統農村的漢人社會中長大的我來說，大學之後所接觸到山林及原住民異文化的體驗是十分的新奇與特別的。

進入研究所後，原本準備朝相關植群調查及分析的方向學習，後來因在校時參與指導教授在屏東霧台鄉魯凱族部落所執行的研究計畫，在某次因緣際會下跟著博物館的民族植物研究學者、部落的知識青年與部落中有名的獵人等人，上山進行獵區民俗植物的採集。在過程中因為想要更瞭解獵人在獵場中的行動及現場經驗，沿途緊緊跟隨在獵人的身後，因而現地聽聞與感受到該名獵人對於動物行為、活動痕跡及食性，傳統地名，植物分類、應用，狩獵禁忌（烏占）等相關的知識。

例如：在等待後方進行植物採集的學者到來之前，獵人會在定點講述所觀察

到的動物痕跡，像是在我眼中看起來平凡無奇的草叢，獵人可以指出在草叢中何處有山豬的行動路徑或是窩穴；指出路旁缺乏頂芽的灌叢植物，其實是因為草食獸（山羌、水鹿）的齧咬痕跡；繞著大樹周圍土地上圓圈狀的土痕，獵人指出其實是夜晚山羌及水鹿聚集在此活動，所遺留下來的痕跡；依據樹幹上動物磨角的磨痕，可以分辨出是哪種動物、體型大小，所遺留下來的痕跡；並且依據現場腳印大小及多寡，還有動物排遺的形狀，可以指出動物的體型大小、性別等資訊。

在這樣的過程中，我深深的感受這樣的知識非常的有趣及珍貴，因為在個人過去的學習的過程中，雖然從書籍上學得動物、植物的分類及辨識，但是對於動植物的生態習性或者野外應用等，卻不甚了解，經由此次的野外採集過程，我聽聞或親眼看到許多過去學習中所未能獲得的知識及體驗。

採集回來時，也參與研究學者、部落青年對該名獵人進行民族植物的訪談過程。訪談係由該位植物學家發問，由一同上山的魯凱知識青年進行翻譯，我與另外一名學弟則幫忙植物標本的標示工作。訪談過程先由植物學家拿出採集到的植物標本，諮詢報導人該植物的魯凱名、生長地區、用途以及利用方式。經由魯凱知識青年的居中翻譯，將報導者的回答翻成中文，植物學家透過錄音機錄音及現場筆記的方式來記錄。

雖然僅是在一旁旁聽，但是透過翻譯仔細的翻譯過程中，發現在地魯凱族人相對於我們所認知的植物資源，也有自我的一套命名、分類系統，與特殊利用方式。這次的採集及訪談活動的參與，興起了我想要訪問魯凱獵人身上所擁有的在地知識的念頭。

第二節 理論回顧

一、在地知識系統的定義

在進行在地知識的研究之前，首先要對在地知識（Local knowledge）、原存知識（Indigenous knowledge）系統或傳統生態知識（traditional environment knowledge）有所認知。不管是原存知識、傳統生態知識、傳統環境知識或者是在地知識，這些相似的知識皆很難有一個較為一致的定義及名稱。以傳統生態知識為例，Berkes（1999）提到：「沒有一個全世界都接受的 TEK 定義。」因為要認知什麼是傳統生態知識，就必須先定義什麼是傳統（Tradition）？而什麼又是生態知識（Ecological knowledge）？Berkes 等人認定：傳統是「在社會文化的態度看法、信念、宗旨等方面連續的轉變，以及由歷史或經驗累積而來的行為或習俗」（Nakashima，1998，引自 Berkes，1999）。

世界智慧財產權組織（WIPO）中的遺傳資源、傳統知識及民俗創作智慧財產權政府委員會（The WIPO Intergovernmental Committee in Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore，簡稱 IGC）於 2003 年提到傳統為：「代代相傳，且被認定係某個特定民族或居住地域所固有的，並會隨著環境變遷而不斷演進者」（引自於郭華仁，陳昭華，2005）。

在這樣的定義下，傳統知識則為：「基於傳統而產生的文學、藝術或科學的作品、表演、發明、科學發現、外觀設計、標記、名稱或符號、未公開的資訊及其他一切基於傳統在工業、科學、文學或藝術領域內智能活動所發生之發明、創作而言。」（郭華仁，陳昭華，2005）

另外，Hunn 認為：「新的想法或技術也許會結合傳統，但是某部分而言，傳統與改變是相互矛盾的概念，且很難去定義。」基於學者對於傳統一詞定義的詮釋不一樣，有些學者則主張改用「indigenous」來取代傳統一詞，以避免在詞彙定義上的爭辯（Berkes，1999: 5）。Warren 等三名學者嘗試找出一個在命名傳統知識（traditional knowledge）時，能替代「傳統」詞彙。他們認為「傳統」表

示了簡單、原始、靜止的看法。他們希望可以找到一個詞彙，可以表達動態的關係，應用在社群解決問題，及辨識、分類重要事物的方式，後來他們採用了

「Indigenous」這個詞彙（Warren，1995: 13）。另外，在加拿大地區，原住民則使用土地知識（Knowledge of Land）來代替生態知識，因為土地對於他們而言，不僅是物理地景，更是他們居住的環境，意義就相近於生態系（Berkes，1999: 6）。

參考前述專家學者對於相關相似知識的定義，在本文中採用在地知識（local knowledge）一詞，一方面可以避免如前述在傳統生態知識定義上，對於傳統及生態知識的認定的困難，也可避免拘限於特定族群（如：原住民社群）的判定。

二、關心原住民權益與在地知識

從 1948 年的世界人權宣言（Universal Declaration of Human Rights, UDHR）之後，人權的議題逐漸在國際社會受到重視，原住民相關的權益也逐漸受到重視。例如：在國際經濟、社會文化權公約（International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, ICESCR）中的第 1 條即提到：「所有民族均享有自決權，根據此種權利，自由決定其政治地位及自由從事其經濟、社會與文化之發展。所有民族得為本身之目的，自由處置其天然財富及資源，但不得妨害因基於互惠原則之國際經濟合作及因國際法而生之任何義務。無論在何種情形下，民族之生計，不容剝奪。」（引自劉炯錫，2000）在該公約中即清楚的提到，所有民族均平等享有自決的權益，保障了在不違背國際利益的條件下，原住民族或少數民族對於天然資源及生計的權益，以及民族自決的權力。

在 1992 年聯合國於巴西里約熱內盧所召開環境與發展會議，世界總共一百五十多個國家參與該項會議，會議中發表了里約環境與發展宣言，共提出 27 項原則，其中第 22 項原則指出：「原住民對於當地社區的知識及傳統慣習，在環境管理及發展上有重大功用，各國應承認並適當維護原住民族的特性、文化及利益，使其能有效的參與永續發展」。（引自劉炯錫，2000）該項宣言附帶了 21 世紀的議程，議程中也明確要求各國政府承認並維護原住民文化，並籌措資金，

加強相關研究及教育的工作，培養原住民人才永續經營其社區的可再生資源及生態系統。

另外，在生物多樣性公約第 8 條中也提到：「依照國家立法，尊重、保存和維持土著和地方社區體現傳統生活方式 而與生物多樣性的保護和持久使用相關的知識、創新和做法並促進其廣泛應用，由此等知識、創新和做法的擁有者認可和參與其事並鼓勵公平地分享因利用此等知識、創新和做法而獲得的惠益。」在第 10 條中則提到：「保障及鼓勵那些按照傳統文化慣例而且符合保護或持久使用要求的生物資源習慣使用方式。」（引自

<http://wildmic.npust.edu.tw/sasala/biolodivesty.htm>，2008/1/8 下載）

由上述國際社會間所訂定的公約內容中，可以發現原住民的權益正逐漸受到國際社會的正視，包括：對於自然資源的主權、傳統生活及文化內涵及對於資源的利用方式。

而國際自然保育典範的移轉也從原先將原住民或在地社群排除在外的經營方式，開始慢慢朝向將在地社群的文化或資源利用方式，涵括在自然保育的範疇裡，轉變為多元化的治理型態，甚至是憑藉著他們的知識來進行保護區的經營管理或是社區參與保育行動（紀駿傑，2001，盧道杰，2004a）。

這是因為這些原住民族過去世居的空間及領域保存了豐富的生態體系及生物物種，因此多被劃設為生態保育區或國家公園等保護區。然而無人公園/保護區的管理模式，不僅限制及衝擊了當地原住民族的生活及文化存續（紀俊傑，2001），更容易因政府經營管理效能的不彰，而引起資源的衝擊及衰退（台邦•撒沙勒，2001）。

從 1980s 在地知識系統的興起及發展，由最早著重於民族生態學的討論，尤其是民族生物的分類學，漸漸地隨著在地知識系統學理的發展，部分科學家摒除原本西方科學對於在地知識的成見，關心在地知識的發展，並嘗試將在地知識應用在醫藥、科學研究甚至自然資源經營管理等多元方面。

三、在地知識的特性及內涵：

Berkes 提到傳統生態知識的發展脈絡與民族生物學及發展人類學相關，因此定義 TEK 時需要考量到這兩個領域中，所包含傳統生態智慧的概念。包括：對於物種及其他環境現象的在地知識；生活中物種在地知識及其他環境現象的連結的概念；及其他生計活動上實踐的概念。

因此，其根據不同人對於知識系統的分析結果，整理出傳統生態知識的內涵，其中包括：Banuri and Apffel Marglin (1993, 引自 Berkes, 1999) 利用知識系統 (system-of-knowledge) 的分析，進行在地知識及西方科學知識的比較，指出在地知識有幾個特點：埋藏於在地文化環境中；在地知識在時間及空間上有界線；強調在地社群的重要性；在地知識在自然及文化系統間區分的限制；介於主題及目標間；對在地環境有一種獨一無二、不可替換的承諾及情感 (Berkes, 1999)。

另外，郭華仁與陳昭華 (2005) 在傳統知識與法規保護的討論中提到：要談論到傳統知識的保護前，首先要先掌握他的特性，其依據傳統知識與現代科技的比較來說明傳統知識的特性，包括：傳統知識是集體創作、整體性的。傳統知識是經由原住民或社區居民在日常生活中與環境互動所產生的觀念，所形成的知識包括了生活的許多環節，是種整體性的知識。

例如：泰北阿卡族 (Akha) 的傳統知識涵括了生態、經營、結構、歷史及儀式上的知識，交雜在所有文化生活的觀點裡，無法將這些知識作個確切的區分。傳統知識的傳遞是代代口耳相傳的。許多原住民或傳統社群並沒有文字，所以這些知識的累積只能透過世代間的口耳相傳或者是肢體語言等方式來傳遞，但是也有些傳統知識有是文字記載，例如：中國的醫學知識，就有醫書來傳承這些知識。

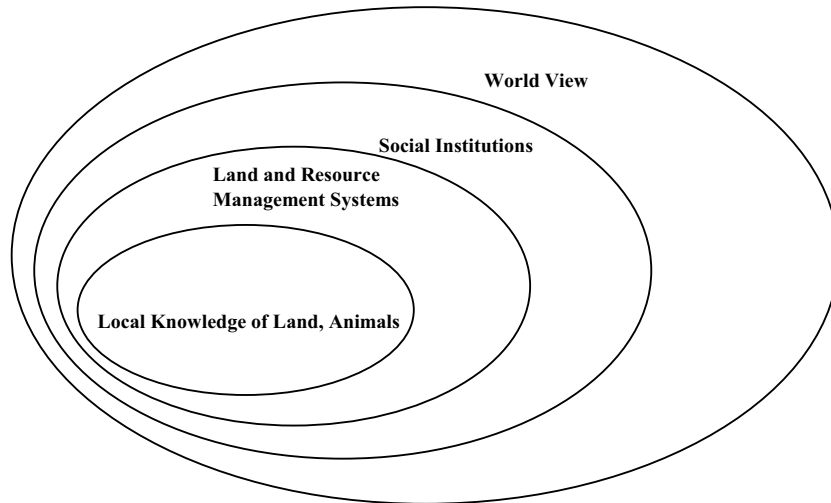
傳統知識具有適應性，會依照社會環境變遷而演進；創作者經常無法考究；傳統知識歸屬於特個特定區域的居民 (郭華仁、陳昭華, 2005)。由上述的討論，可以知道無論是傳統知識或在地知識，其特點就是與在地居民、自然環境及居民

的社會文化間的關係密切，通常是鑲嵌在生活的脈絡中，透過口述或者是舞蹈、歌謠等形式世代傳遞。

在地知識的內涵方面，Kalland（1994，引自 Berkes，1999：13）將傳統知識分為三個層級：開始於經驗（觀察）或實踐的知識；「例證的知識」或是將對於觀察及經驗的詮釋放入到脈絡中；第三層級為「體制的知識」，就是埋藏在社會制度中的知識。Orlove and Brush（1996，引自 Berkes，1999：13）將其分成三個層級：在地環境知識；基於這些知識所做的經營實踐；宗教信仰及動物、植物在儀式上的使用。Stevenson（1996，引自 Berkes，1999:13）將傳統知識也分成三個層級：特殊的環境知識，生態系關係的知識，倫理的規範適當的支配人類與環境間的關係。

根據上述不同學者的分析，Berkes 認為傳統知識是個知識-實踐-信仰的綜合體。並將傳統知識的經營系統區分成四個相關的層級：第一個層級是對於動物、植物、土壤及地景的在地知識，包含了物種辨識及分類，生活史，散佈及行爲。其提到所有這類的知識都有明顯存在的價值，但是不能充分擔保資源使用的永續性。第二個層級，是資源經營管理系統，一個使用在地環境知識且也包含適當的實踐、工具及技術的系統。第三個層級，是傳統的社會體制，傳統的經營管理需要設定使用的規則，及社會關係的規範。最後一個層級就是世界觀；其為環境觀念的形塑，給予所觀察的環境一個意義（圖一）（Berkes，1999:14）。

Berkes 強調：這四個層級很難清楚區分，以經營管理系統及社會制度而言，其通常是緊密而很難區分的。此外，在各層級間互有回饋效應，並存在動態的連結關係（Berkes，1999）。



圖一、傳統知識及經營系統分析架構 (Berkes, 1999: 13)

吳雯菁 (2005) 提到過去台灣原住民土地倫理的論述皆是以國外的案例來作學理的建構，實際的田野資料較少，且因為土地倫理概念抽象，較難進行分析及討論，而 Berkes 在討論傳統生態知識時，為輔助分析將其分成四個層級討論，其中，魯凱族的獵區分區模式，可對應在其第二層級「土地及資源管理系統」上；而魯凱獵人狩獵的百合花飾制度，則為社會制度鼓勵男性積極狩獵的機制，可對應在第三層級「社會體制」。

因此其認為傳統生態知識的概念可以輔助分析有關國內原住民族的土地倫理議體，但是在研究中必須正視社會制度轉換後，對環境的衝擊及回應。尤其從日治至今，台灣原住民傳統文化、信仰流失，社會體制改變，人與地的關係逐漸疏遠，如何在傳統生態知識或在地知識的分析下，釐清現況則是需實際面對的課題 (吳雯菁, 2005)。

四、如何研究在地知識

Henry (2000) 提到數種社會科學的方法可以用來記錄傳統生態知識，包括了：半引導訪談 (semi-directive interview)、問卷 (questionnaire)、分析的工作坊 (analytical workshop)、合作的田野工作 (collaborative field work) (Henry, 2000:

1271)。半引導訪談是種由採訪者來引導參與者進行討論的訪談方式，但是訪談的方向及範圍可以依照參與者所想的來進行（Henry，2000）。

半結構式或者是半引導式的討論問題的設計，可以讓研究者在討論內容的控制上，在一定程度上控制，但是受訪者在受訪的過程中，也可依照自己的想法來進行訪談的方向及深度（胡幼慧，1996: 230）。這種方式非常適用在訪問一些受訪者容易感到不舒服的問題上，例如：狩獵這類較為敏感的議題。另外，訪談者也可能從訪談的過程中得到意料之外的回答。

第二種方式是問卷，問卷方式應用在訪談者非常清楚知道自己所要瞭解的題目跟方向，同時在回答時也可以是較為精簡的情況下，是非常的有用的（Henry，2000）。例如：楊雅淳（2004）即以開放式問卷的方式調查魯凱族知識青年對於傳統狩獵文化的認知。

第三種方式是透過分析工作坊或研討會的方式來進行。工作坊或研討會的特點就是可以將科學家及在地知識的擁有者聚集在一起，促進彼此對於對方的瞭解，也有時也可以互相刺激或者是促進新的想法或觀點的產生（Henry，2000）。

第四種方式則是透過合作的田野工作來進行在地知識的研究，在地的研究助理可以提供在田野工作上極大的貢獻。

另外，其他像民族植物學的研究方法，可以提供我們在收集在地社群或者獵人在民族植物方面的瞭解及利用。民族生態學（ethno ecology）是種涵括當地居民與自然環境相互作用的所有研究（Martin，1995，引自劉炯錫，2000），研究方法以文獻回顧及訪談方式為主，以針對特定對象訪談的方式進行。民族植物學早期為研究早期人類及原住民對於植物的利用，後來逐漸轉變為某特定地區民族與植物間的整體關係，包括：食、衣、住、行等各方面的關係，主要是想瞭解在地社群永續利用植物資源的方式。

在進行民族植物學的田野調查時，需瞭解其基本田野資訊包括五大要素：植物名稱（local name）、生活型（life form）、特徵（characteristics）、使用方式（local

use and preparation)、報導人資訊(data of the person)等(何秀蘭、徐國士, 2000: 35)。植物名稱即為當地居民對該植物的稱呼。另外, 尚包含該名稱的意義? 或是有其他特別的含意及典故。生活型為居民對於植物生活型態的描述, 例如: 喬木、灌木、草本、爬藤等。特徵為居民如何辨識植物及植物的特徵, 包括: 外在形相、味覺、觸覺、嗅覺或聽覺等。當地的使用方式為居民在何時、何地、何人、情況、目的、種類、用量、使用方式、輔助器具等資料。報導人資料則包括報導人姓名、年齡、性別、居住地、職業、社會地位等。

五、在地知識的研究與應用

當在地知識慢慢受到重視之後, 國際間的學者專家也逐漸進行與在地知識相關的研究。Grenier (1998) 提到原存知識在加拿大的應用非常廣泛, 包括: 輔助科學研究、提供環境的基礎資料、提供環境影響的評估時, 輔助決策的工具、監測發展的影響等。例如: 應用原住民族的傳統知識來輔助科學家發展新的鯨魚標定(whale-tagging)的方法, 輔助科學家的研究; 藉由依奴族(Inuit)獵人對於野生動物的生活史、族群動態、遷徙情況及空間上、時間上的分佈等知識, 提供科學家對於環境及野生動物的基礎資料等(Grenier, 1998:8-13)。另外, Johnson 在加拿大 Belcher 島所進行馴鹿(reindeer)的經營管理研究, 也與當地依奴族人合作, 利用原住民對於野生動物的知識(尤其是北美馴鹿)及環境的知識(雪)等, 作為野生動物經營管理研究的參考。

除了在上述的應用之外, 在地知識尚可運用在其他方面, 例如: 醫學。在泰國的一個案例中, 提到由泰籍醫生及當地少數族群阿卡族(Akha)的1年輕人(被認可有醫療輔助訓練且在山區工作的年輕人)所組成的醫療團隊, 利用阿卡族傳統的草藥知識及現代醫藥的技術, 在山地聚落進行村莊居民的醫療照護

¹ 阿卡族(Akha)分佈在中國雲南省南部、東緬、寮國、越南北部及泰國北部, 屬於眾多的山地人民部族中的一族, 人口數超過一百萬人以上, 阿卡語是屬於藏緬語系中的一支, 但是直到現在他們都沒有書寫系統, 直到上個世紀才開始先有傳教士及後來的人類學者幫助他們發展書寫系統。

(Johnson, 1992)。另外，中國的本草綱目也是屬於在地知識在醫學上應用的一例。

六、台灣原住民族在地知識的研究

台灣島內原住民在地知識的相關研究，早在日治時期即開始進行，因為日人將台灣當作帝國主義南進的基地，因此在統治期間對於本島的環境及資源作了全面且完整的調查，尤其是在所謂的「蕃地」，因為蕃地富含森林資源，若要進行殖產工作，則必須對蕃地及蕃人有充分的瞭解（藤井志津枝，1997）。在早期日人的研究中包含了許多民族生態學研究（包括民族植物學及民族動物學），如鹿野忠雄在蘭嶼所做關於捕飛魚活動的研究；寺澤芳一郎研究對於布農族的出草和狩獵活動過程的研究（劉炯錫，1990）。1920年台灣總督府臨時台灣舊慣調查會出版了對各原住民族所做的慣習調查報告，包括種族名稱、分佈、心性、語言、宗教、社會團體、慣習等內容，另於同年亦出版了島田彌氏的泰雅族利用植物（劉炯錫，1990）。

光復後則以人類學者及民族學家對於原住民族的文化有較深入的研究，如：1954年陳奇祿記錄了六種可作為編織器具使用的植物種類；李亦園記錄了邵族的魚類、鳥獸的名稱及捕獵方法；1964年李亦園在南澳的泰雅人書中，對於所使用的野生動、植物描述其原住民稱謂、中文名及科學名等說明；吳燕和在1960年針對太麻里溪上游的東排灣人的研究中，關於原住民狩獵過程描述非常仔細（劉炯錫，1990；台邦•撒沙勒，2001）。

1989年徐君臨對花蓮縣豐濱鄉磯崎村(karoroan)及港口村的石梯坪(tidaan)做的漁場空間認知的調查研究，發現兩地的阿美族人利用山勢或明顯陸標劃分海域為許多漁場，並配合季節與海流，以獲得較高的捕獲量。1991年張燦穩記錄椰油村雅美族30種甲殼類名和142個魚名，並描述當地居民對於關於野生動植物利用的模式和對漁獵環境的認知（劉炯錫，1990）。

1994年陳淑芬研究蘭嶼東清灣居民關於魚類的名稱、食用類別（男人、老

人、女人魚、懷孕或產後等)或不食用以及捕捉海域和深度等(引自台邦·撒沙勒, 2001)。

生物學背景的研究者參與原住民在地知識的研究係近二十年間的事(劉炯錫, 1990), 1988年陳澤裕針對台灣原住民族的狩獵文化為主題, 以科學方式探討各族群狩獵不同的文化及技術。其認為至日人治台(1910)時, 狩獵文化仍為原住民族主體文化的要角, 基於對文化整體性的研究及原住民生活與野生動物之關係探討, 加上原住民耆老凋零, 狩獵文化之調查實為刻不容緩之工作。

裴家騏、羅方明 1996年以生態學的角度出發探討霧台鄉魯凱族傳統狩獵制度, 認為魯凱族狩獵的制度具備特殊性, 如: 季節性進行狩獵、狩獵物種的繁殖力及恢復力高、獵場呈鑲嵌狀分散且會視捕獲數量減少情形進行調整及有禁獵區的存在等, 避免了物種的過度捕獵及蘊含保護區的功用, 使動物族群的恢復較快。另其狩獵制度具低效率性, 如: 需聽鳥占或遵守各種禁忌(放屁、打噴嚏等), 因各項禁忌的出現為逢機性, 影響其狩獵的效率, 這種隨機的禁忌慣習也可避免過度狩獵(裴家騏, 2001)。

梁秀芸 1996年進行了花蓮縣秀林鄉太魯閣族的狩獵文化及現況調查; 潘志華、劉炯錫於 1996到 1997年間, 在台東排灣族的部落進行野生動物文化與狩獵現況的調查。其採用訪談的方式, 配合排灣族母語教材、野生動物調查手冊及各類野生動物的圖鑑來進行訪談, 其整理出該村狩獵區的分區圖, 並記錄動物的排灣名、傳統用途及文化意義, 例如: 山豬的名稱依據性別、年齡、獠牙長短, 可分為 7種名稱, 用途除了食用外, 尚可作為各種裝飾及祭祀等用途。另外, 鹿科動物依鹿齡、性別及鹿角的型態不同, 也可分成 5~6種名稱(潘志華、劉炯錫, 2000)。

阮文彬、劉炯錫(2000)研究台東宜灣部落阿美族的海洋漁獵活動, 其透過部落中對於海洋漁獵較為熟悉的在地居民, 實地進行解說及示範的過程中, 記錄阿美族海洋漁獵的內涵, 包括: 空間、時間、工具及方法、收穫的食用保存及漁獵規則等。勾繪出宜灣阿美族人的漁場意像圖、海域漁場的劃分、年及日間的漁

獵時間的劃分、工具的種類及使用方法、及部落中不同年齡階級在漁獵的獵物分配及規範（阮文彬、劉炯錫，2000）。

戴永提（2000）發表了魯凱族的漁撈文化，記錄了包括魚種的名稱、利用方式、漁法及技術等，並記錄了霧台鄉各村團體捕（毒）魚的過程及漁獲分配的方式。

2001年魯凱族人台邦·撒沙勒與劉炯錫教授著手進行好茶部落地圖的繪製，由老獵人及耆老的指導下記錄了該部落土地利用的知識，包括：遷移路線、部落關係、獵場、文化及神聖空間、生態知識等。

邵月珠（2003）在霧台鄉進行魯凱族民族植物的調查，以實地採集後訪談報導人的方式，於鄉內訪談 37 位耆老，記錄了 245 種族人在過去的傳統社會或現今生活中可利用的植物種類。其指出本鄉族人植物利用的型態可分為：食用、藥用、纖維、建材、薪材、用具、童玩、經濟、裝飾、文化、飼料、肥料及其他共 13 個用途類別。其中女性對於草本、蕨類的知識比男性佳，可能是因為女性平日生活中常取用草本或花卉製成花環或草環之故；另男性對於木本植物的認知多於女性，可能跟木本植物多應用於建築等方面，而蓋房子、工寮等工作多為男性的工作之故。

楊雅淳（2004）以開放式問卷的方式，來調查魯凱族知識青年對於傳統狩獵文化的認知，其利用開放式的問卷、筆記及錄音機，對魯凱族 18-40 歲之間的青年進行訪談，問卷一共分成幾個部分，包括：受訪者基本資料（部落、性別、學歷、職業等）、成長背景（母語能力、搬離部落原因、何時出外就學、回部落的頻率）及狩獵相關經驗、狩獵文化認知（占卜與祈福、獵區、獵團與獵季、禁忌、狩獵工具與方法、祭典儀式與獵物分享）等。並利用這些項目來進行交叉分析，進而討論傳統狩獵文化的傳承、現代教育對其的衝擊等議題（楊雅淳，2004）。

巴清雄（2004）為霧台村青年學子，以民族植物學的研究方式，採集與部落族人平日會配飾的植物，並逐一訪談族人探討植物頭飾的種類、形式、在生活中的應用及探討其背後所代表的意涵，文中並討論社會變遷對頭飾文化的影響（巴

清雄，2004）。

吳雯菁（2005）由 11 名不同年齡層與年代（戰前 1945 年、國民政府時代 1945~1977 年及）的獵人生命歷程的深入訪談，來探討傳統社會中獵人的意涵是什麼？及獵人意涵是否隨著社會變遷而有所更動，並藉立體模型圖的製作，邀集耆老進行部落地圖的繪製及在地空間知識的收集。

前述前人的研究中，日治時代因為殖產需求的導向，對原住民的研究多著重在社會結構、文化及資源上的調查，爲了能有效掌握原住民息心性及其島內資源分佈及後續規劃思考，另亦有民族學者於各地進行各族群的民族植物或動物學的研究。光復後，則以人類學背景的研究者，延續日治時對原住民族的初步相關調查結果，進一步的深入研究有關民族植物、動物或產業活動，如：狩獵等研究。近 20 年來，開始有生態學家及生物學家關心原住民的在地知識，並以生態學或社區保育的面向切入作探討。



第三節 研究命題

一、研究提問

由獵場植物採集活動引發想深入探討獵人生態知識的動機開始，到回顧了 Berkes (1999) 對於傳統生態知識的研究、在地知識的內容及前人所做的相關研究後發現，誠如吳雯菁 (2005) 所提的國內關於在地知識的田野資料較少，或者多以民族誌或民族生態學方面的研究居多，雖然後來亦有裴家騏、台邦·撒沙勒、盧道杰等人生態學及部落地圖等角度探討魯凱傳統狩獵制度、知識及自然資源經營管理的議題，但是其所描述內容多著重在的特定的知識內容、或者是體制 (獵區分區制、百合花飾制度) 與社區保育或自然資源經營管理的面向上。

雖然楊雅淳 2004 年訪談高屏兩縣的魯凱族人，作了知識青年對於狩獵的經驗及狩獵知識的認知探討，提供了普遍性的調查，但是因各部落社會文化脈絡及生態環境的差異，難以深入部落的脈絡。因此，本文要採用 Berkes 對傳統生態知識的認知架構來協助探討及分析在單一部落田野過程中所收集或訪談的狩獵知識。並討論以這樣的方式來看在地知識的優缺點。

在田野中曾接觸過好茶、大武、霧台、佳暮及阿禮等部落，但是考量本人對田野脈絡的掌握度及與部落族人的相處情形，我選擇了阿禮部落作為深入的田野調查地點。近代雖有多人針對西魯凱族群進行文化或社會制度、變遷等研究，但是地點多集中在歷史悠久的好茶部落，或以鄉治所在的霧台部落，如：神山巴神一長老、吉露日人火田農業的研究及喬宗恣在大武所做的社會與經濟變遷研究。因此，也希望能透過阿禮部落狩獵知識的探討，對阿禮部落本身及西魯凱族的狩獵知識及文化，能多點瞭解。

第二章 田野與研究方法

第一節 魯凱族概述

魯凱族分佈於臺灣中央山脈南段主脊陷落帶，即為山岳界所稱中央山脈南南段的東西兩側，四周環繞排灣族、卑南族及布農族等不同族群，族群關係十分複雜。早先在臺灣進行原住民族社會研究的學者依據語言、風俗習慣等，將魯凱族涵括於排灣族或另名為查利先、薩里森或澤里先族 (tsalrisien) (伊能嘉矩等人，1900)，後來的學者森丑之助 (1915) 則將澤利先與 puyuma、spayowan 合併一起，稱為排灣族，在其下又分為魯凱蕃、卑南蕃、恆春蕃等稱謂，這也是首先在文獻中出現魯凱的稱謂。1920 年小島由道等人將排灣族分為三大部族，包括排灣、沙利先 (sarisen) 及 puyuma，其中在沙利先的部分，又分成：Butsul 番、Raval 番、Rukai 番、上沙利先番等四群。

1935 年移川子之藏等人依照繼承制度及祭典 (五年祭) 的舉行有無進行分類，將魯凱族由排灣族中區分出來，1951 年馬淵東一又進一步將魯凱族區分為魯凱番與下三社番，成為後繼研究學者界定及區分魯凱族的依據 (鄭璋寧，2000)。1954 年，行政院內政部正式核定魯凱族為臺灣原住民九族之一，在行政區位上主要分佈於南部的高雄縣茂林鄉、屏東縣霧台鄉、三地門鄉，及東部的台東縣卑南鄉及金峰鄉。

一、魯凱族的分群及分佈

依據魯凱族祖先口傳歷史，魯凱族發跡在屏東、高雄、台東三縣交界的山區，經過數次的遷徙而分成三大群，其中一支西遷至高雄縣茂林鄉，一支南遷隘寮北溪聚落於舊大武、去露、達得樂 (現今大武村)，另一支族東遷至台東大南，若干年後部分西遷至舊好茶，嗣後再分支為好茶、霧台、阿禮、神山、佳暮等部落，另外伊拉社的祖先則來自於排灣族系。(何維豪，1996)

魯凱族依地域、語言與文化的不同，可分：下三社群、西魯凱群、東魯凱群。

下三社群，亦稱濁口群：分佈於高雄縣茂林鄉境老濃溪支流—濁口河流域範圍。行政區界上隸屬於高雄縣茂林鄉，包括茂林、萬山與多納三村。因為地理位置位於高雄縣三民、桃源兩鄉的鄒族「上四社」的南方，故被人類學者稱為「下三社」。

東魯凱群，亦稱大南群：主要居住於臺東縱谷南端西側由呂家溪與大南溪兩溪流成的山腳沖積帶。行政區域上屬於台東縣卑南鄉東興村，遷村改建後分為五個社區，與排灣族、漢人等族群雜居。另外在金峰鄉嘉蘭村新富社區、正興村、壠坵村等地，亦有從霧台鄉阿禮村與好茶村遷移過來的魯凱族人（杜奉賢，2004）。

西魯凱群，亦稱隘寮群：分佈北起大母山、南抵隘寮南溪溪谷、西與排灣族部落相鄰、傳統獵場則往東越過霧頭山直抵台東縣境。行政區域主要屬於屏東縣霧台鄉，包括位於隘寮流域的好茶、阿禮、吉露、霧台、大武、佳暮、神山、依拉等村。依據口述歷史及文獻記載，本群可分為四個亞群，包括了：古茶步安亞群（kucabungan）、達德樂亞群（dadele）、拉布安亞群（labuan）及吉露亞群（kinunane）（黃世民，2003）。其中，古茶步安亞群的祖先原先居住在大南與知本間的西基巴利奇（shikipalhichi），之後因其他部落的壓迫而往西遷移到古茶布安（即舊好茶），再從古茶布安附近地區分出數個部落，包括：阿禮、霧台、神山、佳暮等聚落，合稱為古茶布安系統（黃世民，2003；杜奉賢，2004）。

二、社會組織及制度

魯凱族的階層制度是其社會文化的特色及核心，在口傳的神話故事中，先祖即為貴族身份，透過太陽、陶壺或者石頭等誕生。在人類學者的分類中，其社會階層大致上分為三類：大頭目、貴族及平民，在各階層中依照婚姻關係及與本家的親疏遠近，還是有細微的區分。

魯凱人的婚姻型態，依男女雙方的階層及身份，而有所謂的同級婚、升級婚及降級婚。同級婚則為結婚雙方身份相當所締結的婚姻關係、升級婚為男子娶身份比自己高的貴族為妻而締結的婚姻關係，降級婚則為男子娶身份地位低於自己

階層所締結之婚姻關係（許功明，1987）。而個人的階層端視父母雙方的身份地位及本家地位而定，階層的高低可呈現在命名上，魯凱人的命名可分：頭目的名字、貴族的名字及一般平民的名字，各層級的名字中，尚有不同等級的名字（巴神一，2003）。命名時，耆老或家族長者會依照嬰孩父母雙方身份及階層來為嬰孩決定命名，或沿用家族中長輩的名稱為嬰孩的名稱。

貴族階層除了可透過其命名來瞭解身份地位外，另尚可由家屋型態及裝飾、個人服飾、頭飾及其他紋飾有無（如：刺青）來判斷。因為頭目或貴族具有各種象徵地位身份的權利，包括：家屋前庭、人形立柱、司令台、榕樹、特殊的家名、百步蛇或人頭紋的應用（祖靈柱、門楣、服飾）、雄鷹羽飾、百合花飾權、刺青等（許功明，1987）。這些象徵性的權利，一般平民不得踰越仿效。

平民則需透過「結合」的各種儀式（kiyalilaw 結親、tua-leveke 結拜或 maruDange 結婚等儀式）或展現個人能力（狩獵、跑步、kawkaw）等方式，來取得特定的象徵性特權，如：百合花飾、芒草環飾、藍腹鸚羽毛插飾等（巴清雄，2004a）。但是，這種透過個人、家庭或家族能力所取得特權，無法與貴族的象徵性特權全然相同，也無法透過血緣的關係傳承給下一代。

三、土地所有權及衍生的各項租稅權

傳統社會中，土地、獵場、漁場、農地等都是少數貴族（如大頭目）所有，僅有少數公用土地為聚落共有，如：道路、集會場、水源、休息站等，正因為貴族擁有生產所需的土地及自然資源等，故享有使用者所敬奉的各項貢賦（sualupu），但是貴族並非單純接受人民的供養，其也擔付照顧部落鰥寡及弱小族人的義務。不過自日治時期起，因聚落被納入特別行政系統，日人禁止族人繳納租稅給貴族，漸漸的本項制度趨向沒落（王長華，1982）。

四、魯凱族的維生方式

傳統上以農耕為主要的生業，採取山田燒墾方式開墾耕地，作物以小米、芋

頭、地瓜、花生、樹豆等爲主。另外，亦有狩獵、捕魚、飼養家畜等其他產業活動。農耕時有禁忌規範，儲存有特別方法（鍾，1989）。傳統的農業方式即所謂的「山田燒墾」，或是可稱之爲「火耕」、「刀耕火種」主要是依靠焚燒土地上的植物，將灰燼做爲肥料，再予播種。當土地使用二、三年後，地力已盡，則棄之爲休耕地，讓土地自由恢復爲原來長滿林木的情況，然後再重新利用。（李美容，1985）

山田燒墾之外狩獵與捕魚也是重要的亦可提供經濟來源，除可提供獸肉及漁獲食用外，且因爲其需要動員多位居民來參與，尚有社會凝聚的意義，且可以保護及管理部落的傳統領域，避免受他族或其他部落人侵犯。此外，尚有採集、工藝等的生業，其大部份是以家庭爲單位或具個別性，屬農耕與漁獵等主要生業外的附帶性活動。



第二節 田野介紹

我的田野位於屏東縣霧台鄉最接近中央山脈的部落－阿禮部落 adiri。阿禮部落座落於霧頭山與井步山（即日治時阿猴富士山）連稜的東北側山坡，海拔高約 1300 公尺的傾斜坡地上，在行政區域劃上，清末光緒年間隸屬於台南府鳳山縣蕃社，日治初期改由阿猴廳阿里港支廳管轄，1920 年後改隸屬於高雄州屏東郡管轄，1929 年日人在本村內成立了阿禮警察官吏駐在所，並設立番童教育所，進行村民行政管理、教育、衛生及治產等指導工作（施添福等，2001）。

村的境界西由阿禮下方的河流至隘寮北溪河流口之天然境界與吉露村為界；東以小鬼湖至知本主山間中央山脈的稜線與台東為界；北起隘寮北溪起沿著巴油溪至巴巴奈蕃溪右岸的稜線至小鬼湖與大武村為界；南則以井步山至霧頭山間連稜與好茶村為界，境內地勢以東及東南方較高，往西北方的溪谷降低，隘寮北溪上游的支流喬國拉次溪及哈尤溪等分佈境內。詳見下圖一：。



圖 1、霧台鄉行政區域圖

一、阿禮 adiri 名稱的意義

日治時台灣總督府番族慣習調查報告中並未提出本社社名的由來，只知鄰近部落族人稱本社為 se?adir，「se」在本族的語法中為表示住在當地的人及社。另據阿禮部落當代大頭目家族（Apaliusu）的口述，adiri 的名稱由來有兩種，其一是與部落可見及傳統領域中最高峰—霧頭山的形狀而命名。霧頭山山頭狀似長矛（魯凱語為 Idiri）的尖刃處，故取諧音以 adiri 名之。其二為本社祖先尋覓依山傍水、易守難攻之地，而發現本處，讚嘆的說：「Tadidirivane!」（令人懷念、流連忘返之意），而 adiri 即為簡稱（包基成，2006）。

二、阿禮部落的歷史

在日人的調查資料裡顯示，阿禮地域原為好茶社頭目 DaLapayan 之領地，由 VaLius 家代管而形成一部落，1920 年時該部落共有 68 戶，頭目家為 VaLius 家，當時由 VaLelu 社大頭目 Ciqau • ruLaDing 兼任，其庶叔父 Dangalu 為代理頭目（台灣總督府，1920）。

而阿禮大頭目家則有另外的說法，據其家族口述歷史及傳說故事，阿禮本部落祖先之起源即在Laudaudare²（地名，部落最早起源的地方）定居，在先祖中有位英雄伯楞Peleng建立了Dalapadhane家³，伯楞與吉露大頭目Tepatibi結婚所生的天子Caeve之孫女Paelhese，與吉露Kadravadhane結婚。Paelhese之孫女亦叫Paelhese，當時台東大南社（Tarumake）向吉露挑戰，吉露不敵逃至竹林避難，大南頭目家族之Vuluku看見Paelhese後，即愛上了Paelhese且欲娶其為妻，遂以和親方式迎娶回台東，二人結婚之後生了一個男孩名叫知高（Tsgau）（包基成，

² 位於阿禮下部落（Wumauma）下側，即小鬼湖林道與通往部落產業道路交叉口下方之坡地上。面對亞泥苗山，東南面縱谷即北隘寮溪支流，往上游溯源可達阿禮瀑布，該處有活水源頭的山泉終年汨汨流出，為其明顯之地標。在Laudaudare坡地上有個廢棄的石板屋遺址，是傳說中神人Pelhelhengane化身之聖石的居處，該處亦曾挖掘出許多碎陶片，可惜現在已遭開挖破壞（包基成，2006）。

³ 位於baliru區麥金次家屋右下方的平地（包基成，2006）。

2006)。

因阿禮 Dalapadhane 家有祖母輩親戚，所以知高常回阿禮探訪親人，知高看中今頭目之家 Apaliusu 所在地，遂以強制方式威赫原阿禮頭目家族 Dalapadhane 讓其另立 Apaliusu 家，並要脅 Dalapadhane 家將領導權、財產權、貢品分與 Apaliusu，最終篡奪大頭目之名位至今。現今因 Dalapadhane 家的頭目 Mulaucu 杜再興入贅到 Apaliusu 大頭目 Elheng 包寶銀，兩人聯姻共治，結合了原先 Dalapadhane 與 Apaliusu 二者勢力之結合，更加穩固其大頭目地位及影響力。據 apaliusu 家族口傳史由其先祖知高至今經歷了 Tsgau→Vulhuku→Drangalhu→Lavulase→Elheng →Lavulase (即 A28) 已有六代。(包基成，2006)

另外在部落耆老的口述中，在英雄伯楞的時代，好茶居民共有七戶人家平民因感念英雄伯楞的威望，而陸續由好茶遷入阿禮，包括：Pavelau 家 (即 A39 之家族)、Dumamalase 家 (位於 A20 住家所在處)、palhangelhang (A35 母親家族，部落掌管 hanalenga 的家族)、Ludramiling、Sukunadrimi、Mataralape (A31 家族)、Thapadrang (A24 家族)，此七戶家族遷入阿禮部落即為所謂學者所述阿禮部落乃由好茶居民遷居之說法。

三、阿禮的家戶芳名

包含前述由好茶遷入的七戶家族，目前阿禮部落的家族共有：pathukulu 家、palhavai 家、kabulhungne 家、thapaarhange 家、alegeaane 家、ta-le-a-ra-ne 家、sukinarhimi 家、rulegelege 家、kubangasane 家、daderavane 家、madilingi 家、maabalhiw 家、karhesengane 家、Rhuluane 家、Pasakene 家、pulijane 家、taitairi 家、ibange 家、karhavajane 家、sapai 家、valhili 家、salhebelhebe 家、tuthivange 家、tausumuku 家、abalhiini 家、galange 家、ruadeade 家、tarurhalumu 家、rhingiruru 家、abaliusu 家、kathangilane 家、taruagal 家、samelawane 家、Dalapajane 家、talhialu 家、Tarurhalumu 家、karhangiane 家、palhimudai 家、talhibatane 家、thapaarhange 家、avelhengane 家、madaralape 家、

thalimaraw 家、rutakemane 家、savalhu 家、arubulu 家、dalemedeme 家、pakaruku 家、pasakene 家、mabalhiw 家、palhangelang 家、aruladeng 家、karhangiane 家、palhibulungu 家、paludase 家、alelengane 家等五十六家（阿禮部落公約，2004）。其中由 abaliusu 家為阿禮部落大頭目家名，在傳統的社會中掌管部落的土地、事務，並享有人民所繳納的各項租稅權。

四、部落區位配置及現況

阿禮部落位於省道台 24 線的終點，是個具有優美田園景觀的聚落，部落分成兩個小聚落，由台 24 線終點往入村道路上行最先遇到的聚落就叫做 sua-umauma，是田裡的意思。早期因人口繁衍眾多後，原先居住的部落本區因土地不敷使用，部分居民即遷至原聚落稍北側的耕地區，此即為 umauma 的由來，umauma 是村子較為熱鬧的地區，因為村內重要的公共行政設施，包括：村辦公室、阿禮國小（已廢校）、活動中心、派出所、衛生室（已廢棄）及循理會教會皆位於此區，另外，也有數家做生意的商店。

經過umauma往裡面繼續前行，經過巡理會教會、公墓，即到達另一端的聚落sua-baliru，意思是真正的家，為部落原先的居住區域，地勢較為陡峻且腹地狹小。baliru跟umauma比起來雖然比較不熱鬧⁴，但是部落傳統社會重心—大頭目（apaliusu家）家屋即位於baliru，另外在本區亦有多處傳統社會重要禁忌或儀式的區域，包括：已成為安息日教會的頭骨架區域、吃黑熊的地點等。每逢傳統儀式或重要節慶等活動舉行時，部落的族人都會盛裝前往頭目家屋或者廣場參與及協助，而我在田野的住宿家庭撒巴浪（thapaarhange）家也位於本區。

⁴因為umauma有數家商店，亦為入村之所在，遊客多在umauma活動，另外有活動時場域也幾乎都在umauma，因為umauma有大型的運動場、停車場及國小改設的活動中心，婚禮或開會幾乎都會在umauma進行

五、部落人口與社區組織

阿禮即 Adiri 社（アデル），日治時期部落戶數約有 100 多戶，人口約 400~700 多人，詳細人口資料如表 1、日治時期阿禮部落人戶資料統計表（引自杜奉賢，2003）：

年代	戶數	男性	女性	合計
1912（明治 45）年	104	237	228	465
1917（大正 6）年	110	247	255	502
1925（大正 14）年	119	261	262	523
1927（昭和 2）年	119	267	253	520
1932（昭和 7）年	126	314	330	644
1937（昭和 12）年	130	344	363	707
1942（昭和 17）年	134	384	391	775

光復後阿禮村因位於鄉內最深僻處，在交通不便以及產業不發達等因素影響下，人口嚴重外流。民國 39 年即有一次全村計畫性集體遷移，幾近半數村民遷往台東；此外在 50~60 年間又有居民遷往台東壠坵、嘉蘭一帶，此後政府規畫於隘寮溪河床開發為三和新社區時，本村也有許多戶居民遷居該處（林美容等，1985）。目前部落的戶數為 74 戶、人口數為 226 人，其中男生為 125 人、女性為 101 人，在鄉內為戶數及人口數倒數第二的村落，僅多於吉露。

阿禮部落目前有三個社區組織，其中一個為鄉級的社區組織、另有部落的社區發展協會及勞動合作社。鄉級的社區組織由村內代表發起，於筆者進入田野時，鄉級的社區組織即很少運作，社團業務幾乎停滯。另外，社區發展協會及勞動合作社社務推動較為活絡，其中，社區發展協會會務主要由總幹事 A27 夫妻倆協助推動，兩者皆為部落內知識份子，A27 之妻在鄉公所尚擔任社區營造等工

作相關業務，對社區營造等議題有充分的瞭解，而 A27 尚為本部落的社區營造員，惟兩人平日均居住於平地，較少參與部落活動，僅週末回來參與教會活動或者有重大節日及會議時會回村參與。

另外，勞動合作社主要由 A26 及其漢族客家籍女友 A46 為主號召約十多名部落族人組成，原意欲結合部落內族人的力量，成立合作社進行工程等工作之承包工作，讓族人獲得工作機會，但是後來在執行面的操作上，比較偏向社區營造的工作，透過 A46 在計畫文案上的協助，於 93 年度申請了林務局居民參與社區保育共生林業計畫的第一階段申請案，進行部落傳統領域立體模型圖的製作，並透過立體模型圖進行耆老訪談，在立體模型圖上標示傳統領域範圍及地名等知識。95 年度申請第二次的社區林業計畫，以通往好茶及井步山的古道為主體，進行古道整理及文史訪談等調查，調查的內容包含祈雨地點、獵獲喊叫地點及透過古道與好茶部落聯姻等過去部落社會重要記憶。

除了以勞動合作社進行社區營造的工作，A26 及漢族女友 A48 亦曾透過社區發展協會向林務單位申請兩次擴大植樹月植樹綠美化活動，藉由林務單位補助的經費，購買野薑花及櫻花樹等綠美化植物，栽植於部落道路及閒置空間。惟在社區營造的過程中，族人對於相關計畫申請的一知半解（如：需要地籍資料方能申請，因此，居民擔心土地權屬會被他人取得，或者誤認栽植綠化植物乃為 A26 兩人所承包之工程等），使得兩人推動社區營造的過程並不順利。

六、部落會議及各項議題的討論

在傳統的社會中，若遇重大節慶或活動時，部落間會由頭目及耆老等召集相關家族及人等舉行會議決定細節。日治後因統治政權的介入，而逐漸削弱原本傳統部落以頭目、貴族及耆老為主體的決議系統。光復後，雖有以村為主體，且定期舉行的村民大會，但是所能討論的議題囿限於行政相關議題或政策宣導，村民的發言機會少，無法有效滿足及促進部落族人的溝通。因此在 93 年間由現任鄉

民代表 A20 的推動下，本村召開了首度的以「部落」為主體思維的部落會議，希望以傳統會議的方式，廣納並整合部落居民的意見。本會議召開之前，由村長、頭目、長老、代表、各鄰鄰長、各教會與協會團體代表等人召開籌備會議，籌備會議與正式會議均由部落長老擔任召集人。首度部落會議通過部落會議章程草案（由 A20 草擬）、阿禮部落公約草案（A27 草擬）、阿禮部落相關營造計畫、審查若干部落習俗規範事項、及設立「部落文化管理委員會」。

除了部落會議之外，於 94 年七二水災後，因部落部分地區內產生土地皸裂及房屋結構之損壞，讓居民熱切關心村落安全及是否遷村議題。A20 以問卷形式調查部落居民遷居的意願，傳遞與好茶、吉露等三村遷居平地的構想，惟政府政策內容及配套措施的不確定性，及部落居民質疑遷村是否等於喪失原有傳統領域及相關土地權益，因此在頭目家族的號召下，召集了部落重建委員會，討論相關部落存續及是否遷移等議題。

雖然阿禮村為人口嚴重外流，聚落居民高齡化之社會，但是面對生活、產業及部落傳統文化等相關議題，居民均熱烈出席及參與部落之活動及會議；另外，傳統貴族階層制度仍影響部落生活甚深遠，頭目家族在部落組織及會議中，仍具有重要的份量及號召力。

第三節 研究方法

一、研究歷程及方法

本研究是採用質化研究(Qualitative research)方法，其主張從自然觀察的行為中蒐集所需的資料，並由觀察與深入分析的過程中探究一現象的發生，以及特定現象背後所蘊藏的意義。方法包括：

1. 民族誌

所謂民族誌乃指人類學家長期身處於研究現場，參與觀察其社會文化現象，紀錄當地人的行為，並站在當地人的角度來理解，並分享生活經驗及文化知識。其較一般的質性研究更著重於「文化」概念的理解（黃瑞琴，1999），然而，民族誌研究學者需要花費時間長期駐守田野，參與觀察在地居民的行為、活動、節慶、儀式等生活脈絡，進而學習當地人語言，俾利與受訪者溝通及瞭解其思維。唯研究者囿於學業與工作之故，並未能民族誌研究學者般熟悉在地社群的語言、全面的參與居民的生活，故本研究取徑僅為採用「民族誌的研究技術」，採以觀察及深入訪談等方式藉以收集本研究相關的資訊。

2、參與觀察(participant observation)

「觀察」是科學研究最基本的方法之一，也是人類生活中最普遍的行為。以觀察法進行研究的方法有兩種，一種是實驗觀察，另一種就是自然觀察。一般把自然觀察分為無結構的觀察和有結構的觀察，無結構的觀察又可分為非參與的及參與的兩種。參與觀察是人類學家最常用的田野工作方法。

3、深入訪談(in-depth interview)

實地訪問需龐大的時間和人力，但訪問法有更多的機會發現新問題，藉由晤談來獲得第一手面對面的資料。一些因統計所得的結果，只有利用訪談的辦法，才能評估資料的效度。深度訪談法適合研究行為的情緒方面，例如，態度、信仰、感覺，是一種半結構性的訪問，根據訪問指引(interview guide)來進行，把大綱控

制住，但受訪者可以自由回答，研究者儘量保持中立的態度，以錄音或筆記作記錄，事後立即處理。

4、文件的蒐集與分析(documents、surveys、journals、papers and more)

文件係指把過去事件寫下來或印出來的紀錄，包括信件、日記、雜誌、報紙、規章等。歷史研究、法規研究以及若干的決策研究，都是以文件為資料來源做研究的例子。本研究也收集有關魯凱族原住民傳統狩獵及社會文化等相關文獻、資料，加以整理、歸納、分析。

5、焦點團體法(focus group)

也是訪談法的一種，焦點團體法的意義是指集合一群具有相似特質的人，經過互動討論，深入收集資料的方法，人數以7至10人為宜，少到每個人有機會分享意見，多到每個人能從不同的觀點看事情。其優點是能快速取得大量的資訊及資料，所需耗費的成本相對較低。但是，其亦有缺點為資料內容不易掌控，資訊多且龐雜，較難以分析；另因為團體畢竟人數較多，比個人訪談更不易掌握。

二、我的田野歷程

剛開始到魯凱族的部落，是陪同研究室的同學雯菁到好茶（2004年），那時候由於雯菁正在收集田野資料，所以在那幾天內從起床之後就開始跟著他到部落去閒晃或者是去找人拜訪聊天，聊完一處又會回去整理資料，剛開始對這樣的工作，覺得其實不像之前所想像的一樣輕鬆。雖然不用像植群調查一樣出外在森林中工作整天，換來軀體的疲憊，但是在部落間穿梭來往，與人招呼交談，在初次進到這樣異文化環境的我，其實覺得心靈上跟腦袋都很累，那種累又帶點害怕。

後來隨著研究室計畫場域的變動，於當年年底我又接觸了魯凱族的另一個部落阿禮部落，剛開始到阿禮部落也是由雯菁帶領，初次到部落，即居住在大頭目家，該家有經營民宿，由大頭目的第三個兒子王大哥在家負責進行接待及服務。因為王大哥曾在平地就讀高中及專科學校，在語言及溝通上較無障礙，很快就與

其打成一片，也透過王大哥的介紹認識了我在部落其他重要的報導者及朋友。

2005 年年初，因研究室的分年計畫需要到大武部落收集資料，我在 2 月間進入大武部落訪談及收集狩獵文化及社區組織現況等相關資料，在同年的 7、8 月接連遭逢七二水災及海棠颱風的侵襲，造成霧台鄉道路多處坍方及中斷，在考量交通安全及對於部落脈絡的掌握度之下，我決定以阿禮部落作為論文書寫的田野，2006 年 1 月 21 日起在部落租賃房屋長期居住至同年 8 月，2006 年 9 月後方離開部落北返。從 2004 年 12 月 24 日起至 2006 年 8 月 31 日止，在這期間我一共進行了 126 人次的訪談，及 59 人次焦點團體記錄。另外，在田野中也逐日記錄當天在田野裡的行程、接觸的人事物、及參與觀察的紀錄等，共記錄 64 筆田野筆記（含在大武、好茶、霧台所記錄，以阿禮居多），編碼方式為 8 碼，第一碼均為 F，第二碼為部落別，阿禮為 A、好茶為 K、大武為 L、霧台為 V，第三碼至末碼為日期的編號，以 2004 年 12 月 24 日在阿禮部落的田野筆記為例，其完整的編碼即為 FA041224。下表為在田野歷程中曾經參與過特殊或傳統的儀式及活動整理並摘錄於表 2，田野受訪者資料則整理於表 3。

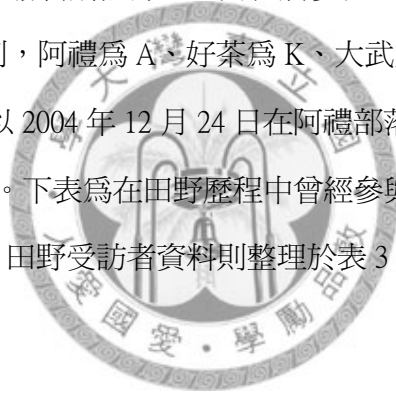


表 2、特殊參與觀察場域一覽表

時間	地點	內容	參與人員
930625~0626	好茶、阿禮	文化台灣發展協會舉行之生態旅遊行程	文化台灣發展協會成員、天主教會青年團、研究者等
931224	神山山莊	高雄市遊客團至神山山莊參觀魯凱文化展演	高雄市的遊客團、神山山莊工作人員、霧台、神山及阿禮的文化展演表演者、研究者及陪同研究者進入田野的朋友等。
940115	阿禮	參與部落蘇牧谷家進行耕地整地整理	蘇牧谷家族成員 4 名、部落協助整地族人 3 名、研究者等
940130~0201	阿禮、霧台	參與博物館的民族植物研究學者及霧台部落獵人等，上山進行獵區民俗植物的採集	霧台青年、霧台獵人、民族植物研究者等 20 餘人。
940305~07	舊好茶	參與太魯閣國家公園義務解說員為主的登山團體至舊好茶	登山團體 30 多名、部落居民 8 名
940401	阿禮 apaliusu 廣場	參與部落族人婚嫁及尋根、由本家出嫁的典禮	阿禮部落村民。
940812	阿禮國小	部落豐年祭	阿禮部落居民約 30 多名，原民台、鄉長、原民會魯凱族族群委員，當天為颱風天。
940814~15	霧台	參與霧台聯合豐年祭	霧台鄉各部落居民
941001	好茶	參與大頭目家屋樹立祖靈柱及與平民結盟 (tualeveke) 儀式	好茶部落居民為主 40、50 位及少數其他部落親戚友人、原民台
941113	阿禮	參與阿禮部落重建委員會第二次會議	各社區組織成員、村長、大頭目家族成員、鄰長等共 20 多名成員
941230~950101	阿禮、好茶	自辦活動—請獵人當嚮導進行禮茶跨年登山活動	研究者友人一行 10 人、嚮導 1 名等
950121	阿禮國小	勞動合作社舉辦之阿禮部落農林休閒產業營造座談會	阿禮部落居民 20 多名、潮州工作站巡山員、口社社區專案經理人等
950214	阿禮 apaliusu 廣場	部落居民佩帶象徵獵獲的百合花儀式	阿禮部落居民 20 多名、好茶居民 2 名

950221	阿禮	部落孩童生命禮（正式介紹給部落耆老認識）	阿禮部落居民 20 多名
950226	阿禮	參與平民與大頭目結盟的傳統儀式 tualeveke（依照古禮需來回互贈禮物共 3 次）	阿禮部落居民 10 多名
950313	阿禮	公眾參與部落居民家屋整修	阿禮部落成員 20 多名
950403	阿禮	公眾參與部落居民家屋新建灌漿	阿禮部落成員 20 多名
950505~06	阿禮 apaliusu 廣場	阿禮部落居民準備尋根儀式前製作業及佳暮部落杜家前來阿禮大頭目家進行尋根及觸摸陶壺傳統儀式（muatiDane）	阿禮部落居民、佳暮部落頭目、長老及村長等居民
950601~03	阿禮	素人藝術家 A14 喪禮	阿禮部落村民及霧台、吉露等各部落親戚及友人
950810	阿禮	豐年節大會活動	阿禮部落居民



表 3、受訪者編碼一覽表

編碼	身份	IV	PR	FG	備註
阿禮部落受訪者					
A01	Apaliusu 大頭目	3	4		70 多歲，女性，文中化名為王奶奶
A02	大頭目、獵人	9	6	5	70 多歲男性，曾任代表亦曾參與屏科大永續狩獵管理評估計畫，百合花獵人，文中化名為王爺爺
A03	部落長老、獵人	5	5	4	70 多歲男性，曾任四任村長，百合花獵人，文中化名為巴爺爺
A04	部落長老、獵人	1	4	1	70 多歲男性，曾任村長，百合花獵人，很會種植小米
A05	獵人		4		70 多歲男性，百合花獵人，精神狀態不佳，文中化名為李爺爺
A06	居民		3	1	70 多歲男性，百合花獵人，兒子多為林班工作帶班
A07	居民	1	4	1	80 多歲男性，曾經居住在大禮石礦場 20 多年
A08	牧師	3	6	2	70 多歲男性，退休神職人員，曾任代表，文中化名為胡爺爺
A09	居民，主業務農兼業餘獵人	3	7	2	70 多歲男性，百合花獵人，兼任郵差，文中化名為唐爺爺
A10	居民，獵人	1	4	1	70 多歲男性，百合花獵人，化名為顏爺爺
A11	居民，主業務農兼業餘獵人	1	5	2	70 多歲男性，百合花獵人，鄰長
A12	社區組織理事長	1	6		70 多歲男性，國小退休教師，百合花獵人，經營商店
A13	頭目、獵人	2	9	2	70 多歲男性，很有抓山豬天命的百合花獵人，曾經參與屏科大永續狩獵管理評估計畫，文中化名為麥爺爺
A14	頭目、獵人		3	1	70 多歲男性，素人藝術家，95 年 6 月去世
A15	居民		2	1	60 多歲男性，飼養土雞
A16	居民		1		60 多歲男性，昔日馬拉松選手
A17	居民		2		60 多歲男性，A21 胞兄，百合花獵人
A18	居民	1	3		60 多歲男性，經營商店及卡拉 OK
A19	村長	4	6	2	60 多歲男性，現任村長

A20	居民、代表	2	3	3	60 多歲男性，文史工作者及鄉級社區組織理事長，現任鄉民代表，趙叔叔
A21	獵人	2	5	1	50 多歲男性，曾經參與屏科大永續狩獵管理評估計畫，百合花獵人，經營商店，文中化名為杜大哥
A22	居民，社區組織總幹事		5		50 多歲男性，文史工作者，任職於台電公司
A23	居民		3		50 多歲男性，97 年 9 月過世，A18 胞弟
A24	居民	3		2	50 多歲男性，居住繁華，建築業，田野住宿家庭戶長
A25	居民		3		50 多歲男性，A04 女婿
A26	社區組織理事長，頭目	3	5	2	40 多歲男性，返鄉務農，田野翻譯人，文中化名為古大哥
A27	居民、業餘狩獵	4	1	1	40 多歲男性，田野翻譯人，文中化名為吳大哥
A28	大頭目家族長子	1	5	2	40 多歲男性，A01 與 A02 之子，國中教師，致力於部落復振行動研究
A29	大頭目家族次子		3		40 多歲男性，A01 與 A02 之子，鄉公所公職人員
A30	大頭目家族么子	3	7		40 多歲男性，A01 與 A02 之子，部落解說員，文中化名為王大哥
A31	居民	2	3	1	40 多歲男性，廚師，曾經在部落經營土雞城
A32	居民、林班獵人	7	2	1	40 多歲男性，長年跑林班，目部落中取得狩獵百合花榮耀最年輕者，文中化名為李大哥
A33	居民	1		1	40 多歲男性，A26 的胞弟
A34	居民	2	1	1	40 多歲男性，A26 的表弟
A35	居民	1			40 多歲男性，A32 的表哥，為部落監督百合花飾權的家族長子
A36	居民	1	7		30 多歲男性，A31 的胞弟
A37	居民	3		1	30 多歲男性，A26 的胞弟，住在好茶居多
A38	居民		6		90 多歲女性，部落最年長者
A39	居民	1	4	1	70 多歲女性，A03 太太，A01 的好友
A40	居民	3	7	1	70 多歲女性，A09 太太

A41	居民	2	8	2	70 多歲女性，A10 太太
A42	居民	1	5		60 多歲女性，A01 胞妹
A43	居民	1	6		60 多歲女性，A11 太太
A44	居民		2		50 多歲女性，A22 太太，鄉公所公職人員
A45	居民	1	3		50 多歲女性，A21 太太
A46	居民	1	3		50 多歲女性，漢族，A30 的女友
A47	居民	3			40 多歲女性，A24 的太太
A48	居民	4	10	5	40 多歲女性，漢族，A26 的女友
小計		88	191	50	
其他部落受訪者					
V01	霧台獵人	1	2	1	70 多歲男性，霧台部落的獵王，與 A04 是親家
V02	霧台居民	1	3	1	40 多歲男性，常年居住台中，研究傳統植物頭飾
V03	霧台居民	1			70 多歲男性，獵人
V04	霧台居民	1			60 多歲男性，行動不便，藝術品販售
K01	好茶獵人	1	1		80 多歲男性，好茶資深獵人，97 年過世
K02	好茶獵人	2		1	70 多歲男性，曾任村長，好茶部落長老
K03	文史工作者	3	2	1	60 多歲男性，旅居舊好茶，文史工作者
K04	好茶社區組織總幹事	1	2	1	60 多歲男性，A21 姊夫
K05	好茶居民、獵人	2	2	1	40 多歲男性，K01 之子
K06	舊好茶居民、獵人	3	5		40 多歲男性，阿禮血統、好茶成長
K07	好茶貴族（大頭目）			1	40 多歲男性，藝術家
K08	好茶居民	1			70 多歲女性，K06 母親
K09	好茶居民	2			60 多歲女性，經營商店與民宿
K10	舊好茶居民	2	5		50 多歲女性，K06 太太
L01	大武居民、獵人	1			70 多歲男性，獵人
L02	大武居民、獵人	1			70 多歲男性，獵人，家族成員均善獵
L03	大武居民		2	1	70 多歲男性，部落長老，文中化名為賴爺爺
L04	大武居民，主業務農兼業餘獵人	2	1		70 多歲男性，部落耆老，96 年過世
L05	大武居民	1	2		70 多歲男性，昔日馬拉松選手

L06	大武居民、獵人	1			70 多歲男性，長期癱瘓
L08	大武居民、獵人	1			70 多歲男性
L09	大武居民	1	1		60 多歲男性，飼養山豬
L10	大武居民、獵人	2		1	40 多歲男性，父親曾與黑熊近身搏鬥，文中化名為柯大哥
L11	大武居民、獵人				40 多歲男性，漢族，太太為大武人
L12	大武居民	5			40 多歲女性，田野翻譯者，文中化名為龍大姐
S1	神山居民、獵人	2	1		60 多歲男性，曾經參與屏科大永續狩獵管理評估計畫
小計		38	29	9	
總計		126	220	59	

備註一：質性方法記錄類型 IV 為訪談記錄；PR 為參與觀察或者訪談記錄、田野筆記等抽出之個人記錄；FG 為焦點團體抽出之記錄。

備註二：受訪者編號為三碼：第一碼為部落別，A 為阿禮、K 為好茶、V 霧台、L 大武、S 神山。第二及第三碼為流水號。

備註三：訪談記錄編碼為七碼，為三碼受訪者編號加上記錄類型（如備註一）兩碼再加上流水號兩碼。

三、魯凱語記音及書寫方式

在訪談的過程中受訪者及耆老們會提及許多的魯凱語詞彙，因本人並非魯凱族人，必須透過翻譯或第三者將魯凱語轉化成中文再進行記錄，因此在魯凱族語的記音及書寫方面，不免有關誤及不足之處，但為了求研究過程中魯凱語彙記載的一致性，本研究參考巴清雄的資料，整理出本文採用的書寫符號表。

另為補充訪談資料的不足處及整理魯凱族狩獵文化及相關知識的內容，尚需回顧及整理前人的研究內容，在前人研究的內容部分的記音，為尊重原著者起見，在前人文獻中所提及的魯凱語彙的書寫方式，並不作任何更動。

表 4、魯凱語語音符號表（引自巴清雄）

符號對照表	學界建議使用之符號	教會系統採用符號	國際音標	國語注音符號
元音 (即母音)	i	i	i	一
	u	u	u	ㄨ
	e	e	ə	ㄜ
	a	a	a	ㄚ
輔音	p	p		ㄆ
	t	t	t	ㄊ
	k	k	k	ㄎ
	b	b	b	
	d	d	d	
	dr	rh	□	
	g	g	g	
	c	c	c/t.	ㄑ/ㄒ
	s	s	s	ㄙ
	(h)	(h)	(h)	
	th	th	θ	
	v	v	v	
	z	z		
	m	m	m	ㄇ
	n	n	n	ㄋ
	ng	ng	"	
	l	l	l	ㄌ
	lr	lr	lr	
	r	r	r	
	w/u	w/u	w/u	ㄨ
y	y	y	一	
	j			

第三章 魯凱族狩獵的在地知識及故事

第一節 魯凱族狩獵的文獻分析

近代（一、二十年間）魯凱族狩獵相關的議題及研究在國內逐漸增多，隨著原住民族的自覺運動及自然資源經營管理典範的移轉，魯凱族人也以圈內人的角度展開對族群文化的論述過程，尤其在狩獵文化的部分（台邦・撒沙勒等，1996）。另外，也有關心原住民文化存亡及部落發展的生物、生態學者或研究者陸續進行魯凱族社會變遷、狩獵文化及管理機制等相關研究，研究中亦提及了許多與狩獵相關的在地知識，因此下列則以近代魯凱族狩獵相關的文獻研究的結果，進行回顧及整理，以期能從其中窺看狩獵知識的脈絡及樣貌。

狩獵的意義及特徵

日人早期在對本族的研究中指出狩獵為其主要的生業之一，也是男子的娛樂。另喬宗恣（2001）以民族誌方式討論魯凱族的生計活動裡也提到：「狩獵（alupu）是一項具有重要社會意義的生計活動。」因此可知狩獵包含有性別分工的意涵，狩獵為男性的工作，女性禁忌碰觸相關的工具，甚至參與，若違反禁忌則需要舉行拔除禁忌（tu-lisi、tua-laili）的儀式，來解除因為觸犯禁忌所可能帶來的危險。除了性別分工外，狩獵也是判別魯凱男性能力的指標，如：在魯凱族的住屋中，男性會在屋內懸掛動物的下顎骨（baturu）或頭骨（aauru）以展示個人的獵蹟。此外男性可透過獵獲一定數量的山豬，並分享予部落族人共享的狀態下，取得象徵勇敢、善獵的百合花飾權，或在服飾上繡繪曾經獵獲動物的權力（喬宗恣，2001；巴神一，2003）。

雖然人類學家或者民族學者認為狩獵是種原住民重要的生業，但是，本族耆老巴神一卻認為與其說狩獵是種生業，倒不如說是種生活之餘所從事的具有神聖意涵的工作。在2003年所撰寫的神山風俗誌裡提到：「狩獵在很多人的認知裡是種原住民男性的生活職業。」這種想法是不對的，狩獵活動對於生活並無益

處，反而需要耗費許多的時間跟物資，對於生產也無幫助（巴神一，2003）。

台邦·撒沙勒（2001）指出狩獵是男人取得社會地位和榮耀的重要管道。男孩子有過獵獲或象徵性將箭射中綁住的獵物才算是成年人。獵獲五隻公山豬以上者的獵人，可以取得配戴百合花飾的資格，如族人僭越這個不成文規定將會受到譴責。雖然狩獵無助於農耕生產，但是男子卻可透過狩獵榮耀裝飾機制，取得百合花飾或其他象徵特定功績的頭飾（巴清雄，2004）。在傳統社會中捕獲獵物的分享制度，更隱含著「對部落供應多少獵肉」的意涵（巴清雄，2004）。除了個人勇氣及戰績的顯現外，更為早年物質缺乏的年代中，為族人提供珍貴的肉類來源。透過狩獵的過程亦維護、穩定或擴張了部落的傳統領域，而一個魯凱男孩成為學習狩獵的過程，即為其社會化的過程（吳雯菁，2005）。

因此，狩獵對於族人而言不僅僅是獲取獵獲或獵肉層面的意涵，更是種為獵人本身、為家族爭取榮耀及為部落族人維繫自然資源及傳統領域等部落權力的活動。相對來說，狩獵比較像是種業餘上所需從事的神聖工作，包括從男性出生長輩即盼望其能成為勇敢的獵人，讓人分享其獵蹟，爭取狩獵的榮耀（巴神一，2003；吳雯菁，2005）。

泛靈信仰

魯凱族的觀念中認為天地萬物皆有神靈存在，是種崇敬自然、鬼神的泛靈信仰，從人的出生到死亡，都是遵循祖靈的降生與再度回歸的循環，因為人的生命是由祖靈轉世而來的，由聖地經由家屋中的親柱降生在新生兒身上；死亡時祖靈則再回歸聖地（陳永龍，1992）。

魯凱人在生活空間及日常行事上，認知鬼神的有五種，包含：天（yabulgn、bulgn 或稱 uabekace），意思是天空之神或創造萬物的神，為生命、生計作祭祀的對象。第二種是掌管山林的神 babulun 或 babeleng，其靈力所及處為高海拔地區，包括山上及獵場。因為獵場均有 babulun，因此山上過夜時，晚餐必須進行

晚餐祭，將豬皮等作為獻祭，祈求獵穫及生命的安全。第三種 *aililigan* 或 *alrhiringane*，在荒野或部落鄰近領域內的鬼神，靈力並無影響人民的生計，因此並無特殊的祭祀，但是若違反禁忌或招惹 *aililigan* 則會生病（如：瞎眼、罹患眼疾等）。第四種為 *galalagn* 或稱 GA-LA-LE，是意外死在山林野外者所變成。傳說中遊蕩在村外，若不小心遇到則會昏迷、嚴重者會死亡。因此，在村外食用魚、肉類及芋頭等食物，必須先進行的獻祭—*puacakena* 後才可食用（陳永龍，1992；巴神一，2003）。

因為在不同的空間⁵中均有前述的鬼神分佈，其中在高海拔處是較為乾淨、較好的地方，而低的地方是較不好、較污穢的。因敬畏鬼神及超自然的力量，族人平日均需遵守種種的禁忌，若不小心觸犯禁忌則需請巫婆或祭司等進行拔除禁忌的儀式。

另外，在本族的人觀中，人是由造人者 *toa' omas* 所創造的，人的左右肩各有一靈魂（*abak*）居住其中，頭頂有一個守護神（*lekem*）。右肩的靈魂（*vanang abak*）為男性，右肩的靈魂為女性（*vilil abak*），人有了 *abak* 才有生命，而 *lekem* 則守護個人免於受到傷害及威脅。而小孩子的靈魂較為脆弱，亦受到鬼魂（*aititinga*）的影響（鄭瑋寧，1990）。因此，從嬰孩出生前、出生後及成長的過程中，有許多禁忌及儀式需要進行，其中，*pakiaatame* 這種儀式，是在嬰孩出生後，第三天由父母抱著嬰孩攜帶祭祀用品（乾豬皮等），到聚落特定地點所進行，祭祀的對象為創造的天神及其他鬼神，藉由神明向預兆吉凶的小鳥作祭，希望天神及預兆吉凶的小鳥能在往後嬰孩的人生道路上，為其引領指導（巴神一，2003）。

狩獵的時節

過去魯凱人的生活中，並無特定打獵時期的限制，但是，傳統社會主要依靠

⁵魯凱族人將生活空間分為 *rekai* 高海拔較冷處稱之、*palalibitsan* 寒冷處與溫暖處交界稱之及 *labulab* 低海拔溫暖處（陳永龍，1992）。

火田農業的收穫來維生，農忙及農閒的時間有一定規律，因此在農忙時甚少人前往狩獵，另外，因為生活中尚須遵守種種的禁忌（lisi），包括：小米收割時不能上山狩獵、小米豐收祭儀的時節也不能前往打獵等，亦限制出獵的時間。因為若違反相關的禁忌，出獵的時候不是沒有收穫，就是會發生危險。相關的禁忌包括：狩獵的時間禁忌，如下弦月時不可以上山狩獵、夢到不好的夢境時不能上山狩獵，及其他，如：打噴嚏、放屁等。

因此，可以說狩獵活動的時間，與農業進行、月亮的週期等有一定的關係（巴神一，2003）。另外，鍾喜亭指出在霧台鄉中，除了大武部落長年狩獵外，其他各部落多於旱季舉行狩獵，旱季即為冬天（1989：265）。而豐年祭過後一兩個月時間，因為農閒且天氣乾旱之故，幾乎所有的男性都會進行狩獵，這段時間稱為 kalaalupane，意思為該打獵的時候（巴，2003）。

獵場的區分

每個部落都有範圍明確的狩獵場地，狩獵領域稱為獵場（talualupane），傳統上獵場屬於少數貴族所有，一般人打獵需先經得同意，並繳交貢賦（swalupu）。因獵場取得不易且珍貴的重要性，過去在男子迎娶大頭目或貴族的女兒時，常常會以獵區、河川或abas（茅草地，可進行焚獵的特殊獵場）作為聘禮⁶，以顯示對方的誠意。

由於獵場個別的資源及環境的差異，動物的種類、分佈情形及數量均不相同，獵場的所有權因而變得很重要，直接影響獵獲物的取得，另獵場因距離族人日常居住的地點如：部落或田裡較遙遠，因此獵場的範圍幾乎就是部落的疆域。

在一個部落中，部落的狩獵領域可能幅員廣泛，在廣大的區域中，還可區分不同的獵場、禁忌地、溪流等，不同的獵場均有各自的名稱，有些命名則與獵場的地景特徵或者動植物資源有關，或者是以過去偉大的獵人名字來命名（台邦·

⁶不過，通常女方都會將這些特殊珍貴的聘禮，作為當事人的嫁妝帶回男方家，使其繼續持有（巴神一，2003）。

撒沙勒，2001)。各部落均有一定的獵場範圍不得任意侵入，如有犯者不僅獵獲、工具等遭沒收，嚴重者尚會引起部落間的糾紛及對立。

狩獵的方法與技術

魯凱族傳統狩獵的方法大致有三種，第一種方法稱為焚獵mualibas⁷，即為在abs草生地獵場引火，另動員部落男子圍繞守候在獵場周圍進行狩獵的方式。由於引火若不小心即會亦引起大面積延燒，必須以團體的方式，動用多人來協助控制。焚獵的時間多為乾季，大約在冬季時至夏季之前，由獵場主人向頭目以及長老等人提出來商議，經同意並選定地點與時間之後，便舉行部落全民的燒山圍獵。首先要開闢防火牆而後由少數人在風處放火，在上風處的人則負責驅放獵狗，追趕匿藏於草叢中的野獸，最後待火熄後之後才檢視草叢灰燼中的獵獲物，並分別將應納的貢賦（swalupu）以及部落人民共享的獸肉予以合理的分配（巴，2003）。

第二種行獵的方法為 tuakalapane，即由三、四人攜帶獵狗，在某一獵場擇定某個有限範圍，驅放獵狗追趕野獸，待獸一出伺機以獵槍射殺的行獵方法（巴，2003）。第三種常用的狩獵方法則是施設陷阱獵法，即為俗稱的放吊（watogolo），通常是個人性單獨行動，另在特殊情況下也有兩三個人合作設置的情形。前往獵場觀察野獸出沒之路徑，並掘坑設陷，等過了數日再去設陷處拿取獵獲物的方法。另外，也有獵人用槍單獨前往打獵的。

狩獵的物種

魯凱人主要狩獵的對象包括：山豬（babuii）、水鹿（salawuaange、inuange 或 sati）、山羊（gisisi）、山羌（akece）等，另外，雲豹（likulau）、雄鷹（atisi）因屬於發現新聚落的功臣；黑熊（cumai）、猴子（papila）因為與人類似，如：熊可以直立，所以禁忌獵殺，或者若不小心捕殺，需要進行特定的拔除禁忌的儀

⁷適宜作焚獵的獵場通常是草生地，即所謂的abas。因此本種焚獵方式的魯凱語即為muali-abas

式，以解除禁忌避免不幸。另本族族人禁忌補殺雲豹，因為傳說中雲豹為領導祖先之靈獸，若不小心補抓到雲豹也不得將其帶回部落，以免遭來禍患及不幸。此外魯凱人也捕抓小型的哺乳類、鳥類、魚類等，如：棕囊貓、白鼻心、穿山甲、藍腹鷓、深山竹雞、竹雞等。

前述獵物主要為取食獸肉用（雲豹、黑熊、鷹等例外），取其獸角裝飾或做為工具（鹿、羌為裝飾品、山羊可以作為編織工具），取其羽毛（雄鷹、藍腹鷓等）為裝飾，取其牙（山豬）裝飾，取其皮製成皮衣等用品（山鹿、黑熊、山羌、山羊）（小島由道，1915-1922）。

獵獲物的分配

共同狩獵所得的獵物，首先都需取部分繳交獵賦於頭目，惟祭祀（如：豐年祭後）的集體狩獵不需繳交獵獲給頭目或將獵物分子頭目及共同狩獵者。集體狩獵時，最先射中（殺）獵物者及第二名、第三名刺殺獵物者，在分享獵獲時，均有不同的意義及地位，並配給不同的獵肉部位（巴神一，1993）。在番族慣習調查報告書內指出，過去阿禮及吉露兩社若捕獲山鹿時，第一名獲得頭部（若為公鹿則再加上鹿鞭）、若有第二名則將山鹿由頭部經鼻樑剖成兩份，由一、二名各取一份，若還有鹿鞭則換取相當份量之布匹，再平均分子兩者。若還有第三名，則取右前腿（wakisi）及胸肉少許，鹿角及鹿鞭亦換取相當之布匹，平均分子三者（小島由道，1915-1922）。

社會的變遷對狩獵的影響

日治時期為了開山撫蕃，對台灣山地採取一連串的治理手段及制訂相關政策，原先採取懷柔政策，施予蕃人酒、肉、布匹等禮物，以獲取蕃人之好感，俟平地抗日事件大抵平定後，再對山地進行威壓統治（陳永龍，1992）。1907~1910年間第五任台灣總督佐久間左馬太訂定了兩次的五年理蕃計畫，第一次的理蕃計畫依照蕃情差異，針對台灣南、北蕃族分別實施進行撫育及甘諾政策，其中於南蕃屬地內設置撫蕃官吏駐在所，由警察來撫育蕃民教化，設置交易所影響蕃人

的民生經濟，並積極建立蕃社與蕃社間的山徑小路網，擴大日人對山地的掌控；第二次理蕃計畫則計畫從蕃人手中奪取槍彈，以解除蕃人武裝，掠奪其生活的地域（藤井志津枝，1997）。

1912年，日人治理勢力進入隘寮群屬地，於霧台設立警察官吏駐在所，初期日警沒收居民的槍枝，讓霧台鄉內居民不滿，因此於1914年爆發了所謂的霧台抗日事件，當時由霧台、神山、吉露及阿禮等部落族人會合發難，燒毀霧台警察官吏駐在所，殺死支廳長脅田義一等11人，幾日後日軍自德文以大砲轟神山，並派軍沿溪流而上與族人直接交戰，因日軍軍力強備，神山、霧台等居民棄家逃難，迅速投降。抗日事件後，日軍雖暫時撤離位於霧台的警察駐在所，但是未經幾年，日人的勢力全面進入霧台鄉，除了廣設警政管理機關一駐在所外，並實施殖民教育、開闢山徑路網，深入全鄉轄區，並進行殖產經濟作為（霧台鄉大事記，1996）。

1923年後，日軍於達拉馬告、霧台等地設置駐在所，並於德勞、霧台、達拉馬告、好茶、阿禮等地設置番童教育所，實施三至四年制的殖民教育。另於1927年開闢知本越嶺道路，自三地門經馬兒、達來橫貫霧台鄉至台東知本。1929年潮州郡工業指導所與三井和會社於霧台鄉內進行製腦、採取水晶及草藥採集等事業。同時，日人並全面禁止族人留蓄傳統髮型並嚴禁室內葬、女性手掌背刺紋、墨牙、焚獵及繳交貢賦給頭目等傳統慣習。

在日治政權對於山地的計劃性統治及改變下，火槍的沒收、焚獵的禁止，使得傳統獵法逐漸沒落；而日人有計劃的削弱傳統組織中頭目的權利，包括：土地官有化、獵賦的禁止等，使更衝擊了頭目的土地權及各項租稅特權（陳永龍，1992）；而新進狩獵工具，如獸夾、鋼索等的引進，更是促進了個人或小團體行獵的風行。

光復後，國民政府積極想要改善山胞的生活情形及環境，因此在40年代推行山地三大運動，包括農業定耕運動、山地育苗造林運動及山地人民生活改進運動。當時，狩獵的限制仍沿用日治時期的政策，狩獵型態則轉換成以個人行獵為

主，並趨向獵陷的使用（陳永龍，1992）。此時，獵獲物因族人對貨幣之需求而進入市場，打破了原本季節性的狩獵，原本不狩獵的物種也因為具備貨幣價值而變成族人捕獲的種類。

57 年間因土地測量及登記的影響，使得土地私有化，加強了家庭的財產權，進而影響傳統社會中平民需對頭目繳交各項租稅權完全失去作用，並型塑新的獵場規則，即個人及小團體對獵場及狩獵區域的權力，其他人不得去已有人固定施放陷阱的區域或獵場行獵。在團體中會有由資深的獵人擔任類似獵區的守門人，稱為 taraililuku（巴清雄，2004b，引自吳雯菁 2005），帶領其他新手或後輩進入該獵場狩獵，而隨著世代更替這樣的身份在該群體內更替（裴家騏，2000；吳雯菁，2005）。



第二節、田野中的獵人故事

吳雯菁（2005）年以好茶部落傳統獵人爲主題，深入探討獵人意涵，其認爲獵人長期馳騁在獵場中所發展出的山林知識，如：動物的時空分佈等，是狩獵相關知識或稱在地山林知識最重要的載體，因此若要深入瞭解這些山林/在地知識，必需對獵人有進一步的瞭解及探訪。

獵人狩獵知識內涵的探訪，訪談的對象係以男性居多，包括了：頭目、耆老等部落重要的成員，受訪者年齡主要以 40 歲以上～80 歲左右，偶而因部落舉辦活動或國定假日也能遇到其他較年輕的居民回鄉。此外，因爲協助相關狩獵計畫的調查，在田野中也曾接觸訪談過其他部落的耆老、獵人或其他相關人士，惟囿於資料的深入及豐富程度不等，因此本節前半將先行描述田野裡所接觸或訪談較爲深入的個案生活及狩獵經歷，另外其他田野中蒐集或訪談與狩獵相關的人或事物，則在本節的下半部份，以小故事的方式進行呈現。

因爲是透過研究者本身這個訪談的工具，來認識及了解下列的獵人耆老，因此在本節的書寫方式，是以個人的角度及相處經歷來描述獵人耆老的故事，故事的主軸著重在獵人的養成及狩獵相關的經歷方面。另外，因爲狩獵爲敏感的研究議題，爲了尊重受訪者的個人隱私權及安全性考量，下列個別獵人的小故事，均以化名的方式來稱呼該受訪者。

一、獵人的生活歷程及經歷

（1）我的魯凱學老師－王爺爺（A02）

王爺爺是部落中重要的領導人，身爲貴族又是部落大頭目的先生，亦是經驗豐富，曾馳騁廣大獵場的老獵人。在部落重要的場合或節慶裡，幾乎都可以看到他的身影。在進田野的初期，因爲寄宿在王爺爺家的關係，所以就認識了，不過跟他開始比較熟捻卻是在他生病以後，因爲糖尿病併發症的關係，所以王爺爺失去了他的右小腿，不過並沒有因此對生命或生活失去熱誠。我常常看見王爺爺在

風雨後拄著柺杖、穿著義肢及雨鞋往河流去巡視水管管線；或者在紅肉李成熟時，到位於 umauma 的紅肉李園去顧販售紅肉李的攤位；又或者是到山邊去砍家中飼養的兔子的糧草，在印象中王爺爺就是這樣一位嚴肅、堅毅又不認輸的老人家。

進田野初期，我即有向王爺爺及其家人說明我進田野的來意，要訪談過去相關狩獵知識的內容，當時王爺爺並未主動或特別熱絡的跟我提起他所懂得的知識，直到我在部落蹲點後，慢慢與部落的人及王爺爺熟捻後，有一天王爺爺主動跟我說，「你不是要問打獵的事情，我可以教你。」從此，開啓我跟王爺爺間師徒般的學習。當時王爺爺的兒子王大哥也在旁邊走動，我問王大哥是否可以幫忙進行翻譯工作？王大哥笑笑的跟我說：「你們自己講，他國語很好，不用翻譯。」，所以我跟王爺爺間的學習，幾乎都是兩人透過國語及魯凱語雙聲帶的互相詢問及解釋所得來。

王爺爺的魯凱名叫做 mualaucu，民國 25 年出生，在阿禮土生土長，是 Darapayan 家的小孩，他的爸爸及爺爺（爺爺以務農為主），曾經當過日治時代的警手，即為當時日本人跟村民中間的協調人。王爺爺說在他出生時，爸爸曾經夢到有一個老人家，送他一顆高級的琉璃珠（munimunisan；muliaDisi），是很好的預兆，表示王爺爺會有很好的成就。王爺爺從出生到今一直都待在部落，當兵的時間例外。當兵前就結婚，退伍回來後一直待在部落未曾離鄉，當時還曾經當過山林管理所的巡山員，後來離職後就一直專心的跑山上及打獵。

山林管理局巡山的日子

當兵回來後在山林管理所工作，工作的任務是巡邏山林。據王爺爺描述日治時代時山林管理所設在現今瑪家鄉北葉村，直到國民政府時才從北葉搬到屏東潮州。王爺爺在山林管理所擔任巡山員有五六年之久，後來因為薪水發放不穩定（僅給不到明訂薪資的一半），所以後來就不當了。

在山林管理所的巡邏工作，交通主要都要靠走路。當時山林管理處在霧台鄉

設立了數處巡邏箱，巡山員必須要到各巡邏箱巡邏，當時霧台鄉有巡邏箱的有舊大武、霧頭山、阿禮的巡邏箱在大頭目家、霧台派出所等。

王爺爺說：「我喜歡走路嘛！一面走路一面打獵！有時候在北葉睡覺、從那裡出發到阿禮過夜、從阿禮走到霧頭山派出所，當天來回，在阿禮過夜；再從阿禮走到舊大武，在舊大武過夜，回來家休息。」（A02IV003）

過去巡邏的路程第一天要從北葉經達來、霧台、吉露到阿禮，步行需要 8 小時，那時候還是日本人開的軍用道。第二天再由阿禮經 lapaliangna 到 tagiyaguzan 派出所（日本時有派出所，國民時代廢除）然後再回阿禮。第三天由阿禮經吉露（阿禮到吉露 40 分鐘）到新大武（吉露到新大武需 1 個小時）然後再到舊大武（約需 3~4 個小時）。當時一起工作的還有霧台、吉露、大武、好茶等各部落的人，天氣好一定要去巡邏，看有沒有人在山上作非法的事情。裝備通常會攜帶便當（太太做的）、槍、火藥、鹽巴、米、鍋子（日本的鍋子）、筷子、碗、手電筒、雨衣（一張塑膠布），筆、簿子，小包包等。

由巡山員到擔任公職代表

王爺爺離開山林管理所後二十八歲開始當代表，一任五年的代表總共擔任了兩屆，後來代表任期改為一任四年時，擔任了三屆代表，中間曾經休息一次沒有選，一直當到五十五歲，總計擔任了 22 年的鄉民代表。在當第三任代表的時候，幫忙爭取從霧台到阿禮間的台 24 號省道的開通。

A02 說：「那時候路一直開到大理石礦場，是高雄的老闆給我們幫忙。後來，才知道他們也是因為要開採大理石，開採大理石時，會用炸藥炸山，動物都被嚇跑了，而且山也被挖掉了，所以我們又去台北爭取不要大理石礦場。」（A02IV003）

A02 說：「我們利用他，要開到山上（道路），後來他們太亂，他們把人家的地亂開大理石（胡亂開挖），所以就反對。」（A02IV003）

狩獵的學習

在部落的耆老中，王爺爺算是對狩獵知識及成就（捕獲許多動物）都相當高的耆老，不過這樣的能力也不是一朝一夕可以養成，是從小培育並累積多年的經驗而有的。王爺爺五六歲的時候，就開始學打獵，起初是跟伯父 langebaw 及爸爸學習。

王爺爺：「那時候我爸爸去平地買鐵夾子，只有買一個，langebaw 幫我帶到山上去放，鐵夾子還需要有一個鐵絲綁在木頭上，要找不會爛的木頭。木頭是 langebaw 找的，然後拿給我，我再把那個木頭給 langebaw。這樣子就是我們兩個人合作的意思。第一次就抓到山羌，之後每次上去放，ama langebaw 都一定會抓到山羌。langebaw 就跟我爸爸說：我們的孩子，可能有希望，去打獵一定會抓到東西。」（A02IV001）

在伯父及父親的期待及培養下，王爺爺從七歲就開始跟隨伯父及父親上山，那時候是去接近部落的獵場 kokoro。慢慢再往深山去打獵，除了打獵，也有抓魚、抓螃蟹，還要學習如何過河流，直到國小畢業後開始學習使用槍。

「kokoro 以前是阿禮的工作地，後來沒有去那裡工作了，芒草都長起來了，有很多動物。山豬最多，另外也有山羌跟山羊。」（A02IV002）

「以前跟老人家 2~3 個人上山，老人家會教如何砍木材作橋，好安全過河。」（A02IV001）

阿禮獵場及工寮的名稱

阿禮的獵場很廣，最遠到達知本，獵場名稱像是 lupegane、saba、itu、tumukalabuange、barisao、tumakadadele、takiakuzan、pororo、toporioro，阿禮過去曾經與太麻里溪上游的 toritoriki、biralaw、pakamuli 部落有姻親關係⁸，所以部落關係良好，甚至還會一起去捕魚。不過，王爺爺說：「我們到台東打獵不用分肉給

⁸ A02 的哥哥入贅到 pakamuli 的頭目家，另外以前祖先也有通婚。

他們，不過他們不能越過知本溪到阿禮獵場打獵。」

在山上狩獵總是需要有個落腳休息處，在山上的工寮叫做 Dane，在山上幾乎每個獵場都有工寮，如：saba、takiyakuzan 有日本人的駐在所，lupegane、itu、barisao 等處都有工寮。其中，接近台東 toporioro 獵場在王爺爺的口述中，是個可以去，帶是很不好的地方，魔鬼很多，最好不要在哪裡過夜，容易作不好的夢。

王爺爺：「toporioro 很不好，以前老人家迷信說不能去，因為魔鬼多，在那裡睡會作惡夢。不過要去嘉蘭時，有時候會在那裡休息。」

狩獵地區的轉移

王爺爺小時候（八歲以前）主要都在 kokoro 一帶，kokoro 是部落的耕地，距離較近且有很多山豬。稍大一點開始會往更深山的獵場去狩獵，年輕的時候（大概 15 歲~20 歲）主要在 sapa 松山一帶，當兵前有去過 lepegane。當兵回來後到 lepegane、paliasau（在 lepegane 的下面），在那邊大概有五年的时间。

後來跟王奶奶的爸爸到 tumokalawane（第一次去 23 歲），然後到 maralilisu（tumokalawane 再過去），後來到 wulan（maralilisu 再過去，台東縣境內）。最後一次到 wulan，是在最後一屆當代表時，後來就沒有去了，沒有去之後都在 sapa、kokoro 附近打。

王爺爺說以前一起打獵的同伴，最好的是 kiniavan，因為兩人為親戚，從小一起長大一起上山打獵，後來兩人都老了，kiniavan 也痛風的很嚴重，就逐漸離開傳統獵場，王爺爺表示雖然後來有帶過目前部落內仍常狩獵的顏爺爺一起到部落最遠的獵場 wulan 打獵，但是因為太遠了顏爺爺並沒有繼續往 wulan 去，後來年輕的一代也漸漸遠離傳統獵場，在部落的附近打獵而已。

狩獵的禁忌及鳥占

王爺爺提及的狩獵禁忌包括有：不可放屁（otoso）、不可打噴嚏（basen），並且於上山的途中需注意占鳥的飛行方向及叫聲。常見有意義的鳥種，分別是：

Calikau（公鳥）、tikeke（Calikau 的母鳥）、kumalan、masasian、lalai 等。

在占鳥飛行的方向，飛行方向意義在所有的占鳥中都相同，獵人由聚落往獵區行進的方向，如果占鳥由道路的左側飛到右側，代表占鳥同意獵人通過，反之，如果占鳥由道路的右邊飛到左邊，則代表占鳥不同意獵人通行，若強行通過，則會發生危險。

王爺爺：「我們去山上還要看小鳥的方向啊，如果牠從左邊飛到右邊，就好像拔出山刀的方向，就是好的預兆，表示你可以通過；如果牠從右邊往左邊飛，就像將山刀收入刀鞘的樣子，表是有危險，不要通過。」

另外，以 Calikau（公鳥）跟 tikeke（Calikau 的母鳥）為例，同一鳥種中，不同性別的鳥叫聲不盡相同，所以擁有不同的名稱，如果公鳥叫 Calikau，母鳥有回應 ke.ke.ke，表示出門會有良好的收穫，是很好的預兆。相反的，如果公鳥叫，母鳥沒有回叫，表示不好的預兆。另外，有種占鳥叫做 kumalan（體型小、成群活動），叫聲為 thilululu，此種鳥如果由道路的右邊飛到左邊，並且沒有發出叫聲，表示占鳥不同意獵人繼續前進，但是，儘管占鳥是由右邊飛到左邊，但是有發出 thilululu 的叫聲，表示是很好的預兆。

另外，要出發去狩獵時，禁忌打噴嚏或放屁，因為等於運氣不好，輕者就是打不到什麼動物，重者還會有生命危險。A02：「在磨刀或準備槍時打氣或放屁最不好，打氣是自己不好，放屁對別人更不好，所以如果放屁還要請客賠罪。」

難忘捕抓雲豹的經歷

王爺爺曾經跟我提起若捕抓雲豹會有不好的遭遇，他曾經親身體驗過。王爺爺跟李爺爺在年輕時（大約 20 幾歲時）曾經一起抓到雲豹，雖然並沒有將雲豹帶回部落，丟棄在山上，但是回來後同伴李爺爺的精神狀況就發生異常的，王爺爺認為是以前觸犯禁忌抓雲豹的後果。

王爺爺：「原本想要夾山羌，卻夾到雲豹。夾子是我的，但是是跟李爺爺一

起放的。……看到的時候還沒死，我一緊張就用棍子打死他，然後藏到一個山洞去，外面還用草跟樹木蓋起來。……後來想想不甘願，偷偷回去看，但是洞裡以經沒有東西了，也不知道有死掉還是沒有，已經不見了。」(A02IV006)

(2) 懷念 malalilisu 的胡爺爺

在田野的生活中，在大大小小、婚喪喜慶各種場合幾乎都可以看到胡爺爺的身影，因為胡爺爺在部落具有特殊的身份，即教會的牧師身份。在教會生活之餘，平日時胡爺爺和太太兩人每日辛勤的到部落下方田裡耕種農作物、整理田園。胡爺爺的田裡有許多山櫻花，田間的工寮是傳統的石砌工寮，在旁的一棵石頭上，還有口傳中部落神人 Beleng 的腳印。

由胡爺爺平日的形象，很難將其與狩獵或者獵人聯想在一起，在某次我與杜大哥的太太在屋前聊天時，胡爺爺夫妻經過並加入談話中，才瞭解原來在胡爺爺年輕的時候，也曾有過在傳統獵場狩獵的相關經驗。

狩獵的區域

胡爺爺表示其從 11 歲開始打獵，剛開始的時候是跟父親學習，跟王爺爺一樣起初也只在部落附近活動。直到 12、13 歲後才開始到山上去，那時候到的獵區有 kalauusanne、lipanne、tumokalawanne、tuwalukuru、talaru、maulalacale（胡爺爺跟爸爸的獵區）、sesemeLane（趙叔叔的爺爺的獵區，趙叔叔的爺爺跟胡爺爺是同父異母的兄弟，因為這層親屬關係，所以胡爺爺也有到該區去狩獵）。

結婚前，胡爺爺就跟岳父 pantele（唐爺爺的父親，也是前任部落的長老）、當時的大頭目 lavelas，及本任曾競選霧台鄉長失利的霧台貴族之父 wuluku 一起去打獵。當時主要都到 tumokalawane。A08 說 tumokalawane 是個很遠的獵場，但是動物資源豐富，該有的動物幾乎都有，連現在已經很稀少或者消失的動物，如：台灣黑熊、雲豹都有。

胡爺爺：「tumokalawane 真的很遠，拼命的走都要走六個小時。如果又聽

小鳥的聲音，像是 lalai、thretele、tigege，可能要走一兩天。因為聲音如果不好，就要原地停留或折返。」（A08IV003）

「tumokalawane 是個什麼都有的獵區，什麼動物都有，有 cumai 啊，也有 likulau，但是 likulau 只有聽老人家講而已，沒有看過。」（A08IV003）

求職及就業的過程—作「公賣局」的工作及念聖經

從 24 歲左右 A08 開始做生意，停止打獵。那時候 A08 在部落裡作「公賣局」的工作，就是賣酒、鹽巴等。以前批貨時都要走路到水門，每次都要耗費兩天的時間，第一天一大早由阿禮往霧台，到達霧台後就走日本人的道路到舊達來，走吊橋到新達來，然後到三地門、水門，距離長達 30 餘公里。

胡爺爺說：「那時候都是打赤腳走去，走到水門後就天黑了，晚上就在水門的店家走廊或者隨便找個地方睡覺，隔天買了貨再走回來。」（A08IV003）

27 歲時去就讀神學院，因為只有國中學歷，當時只能唸兩年的課程，畢業後，分發到大武部落服務。從民國 48 年到大武傳道，在大武待了 18 年。胡爺爺提及在大武的期間也曾跟朋友 L04、L06 一起上山打獵，那時候都到舊大武上方附近的獵區去，但是次數很少。

狩獵的回憶

胡爺爺曾提及其到獵場 tumokalawane 狩獵的行程，通常都需要三天的時間。第一天到由部落走到獵場的工寮睡覺，第二天去巡視陷阱，第三天回程。那時候 A08 都住在 malalilisu 的工寮 libi（即為岩石的意思），該處的工寮是天然且巨大的石頭構成的，因為空間很大、很舒適，所以有許多獵人都會在此過夜，libi 的內部獵人自行分配空間區隔利用。雖然胡爺爺與王奶奶的父親曾經在 tumokalawanne 用茅草蓋了一個簡單的工寮，但是胡爺爺還是比較喜歡住在 malalilisu 的工寮。

從 malalilisu 走到獵場 tumokalawanne 大概還要一個多小時，A08 提到在 malalilisu 附近有小溪，叫做 kalawusanne，裡面有很多小魚，總共有兩種魚，pacasanne、ooci，胡爺爺很常去那裡釣魚。

狩獵的工具

胡爺爺提及過去打獵的器具多為鐵夾 kateme 及槍 kuan，沒有什麼人在用線吊，當時線吊子很少，A08 的父親會製作槍枝所需的火藥（其表示老人家幾乎都會作，不過其本人不會作）

胡爺爺：「以前打獵都是用 kateme，剛開始學的時候，kateme 很少，只有三個，都是從台東買的。」（A08FG001）

胡爺爺表示日本人不喜歡讓原住民狩獵，因為狩獵無助於農耕生產，所以日本人沒收槍枝。若有人想要去山上打獵，必須到派出所借槍，有時候亦會受到刁難，槍枝借用時必須登記使用天數，如果逾期下次借槍時可能很困難。借槍時，日本人會給槍跟火藥、子彈，若有打到獵物也要拿給日本人。

胡爺爺：「日本人不讓山地人打獵，因為對於生產沒有幫助，農作比較有幫助，所以日人把槍沒收，要去山上打獵，要去派出所借槍，要跟警察說謝謝，我要去山上。」（A08FG002）

「有時候警察會刁難，如果你登記幾天要在山上，超過時間回來，下次可能就不再給你借。」（A08FG002）

「日本人會給槍跟火藥、子彈，我們打到山豬也要拿給日本人，可是有時候他們心情不好，會把獵物丟到廁所丟掉。」（A08FG002）

特殊的經歷

胡爺爺回憶當時曾經跟一個同伴 wuluku，一起去放陷阱，起初是作要抓山羌的陷阱，結果有一個在山上打獵的同伴，跟他們說，看到他們的陷阱被熊拖走了。後來，wuluku 去追，但是沒有看到，只有看到棍子被拖行的痕跡。

胡爺爺說：「因為本來是要抓山羌的，所以木頭沒有很堅固，cumai 可以拿掉。唉！我的運氣不好，不然差一點就可以抓到 cumai 了。」（A08FG001）

胡爺爺提及在阿禮的數個獵場中，有非常雄偉漂亮的檜木林，包含：takiyakucanne、macya 跟 liruku。其中，在 takiyakucanne 獵場中還有日本時代的工寮（kiti 警手住的地方），而 liruku 在 takiyakucanne 的上方，是 A08 岳父 pantele 的獵區。

胡爺爺：「takiyakucanne 的意思就是真正的霧頭山，takiyakucanne 跟 liruku 也算是霧頭山那座山，liruku 在 takiyakucanne 的上面。liruku 以前是我岳父的獵區，還有 malalilisu，malalilisu 是阿禮最漂亮的獵區。」（A08IV003）

其他生活相關的記憶

胡爺爺說以前會到振興的教育所去交換物品，該處有許多像是鹽巴、火柴等平地產物。部落居民可以透過交換的形式，用山上的藥草等物品，在該處換取生活需用的鹽巴等用品。

胡爺爺說：「瑪家鄉、霧台鄉、三地鄉的人幾乎都是到振興，那時候可以將山藥帶去賣錢，然後再排隊買火柴、鹽巴，也有賣其他的東西，可是我們沒有錢買，只能買火柴鹽巴。山藥很多都可以賣錢，像野人蔘、百合的根、種子等」。（A08FG002）

另外，在過去也曾是山林經濟重要的收入來源－愛玉子的採集，

胡爺爺回憶說：「到我 14、15 歲時，才有人在採愛玉子，因為以前老人家不知道愛玉子可以採收利用，後來平地人說這個可以賣，才開始有人在採收。」（A08FG002）

特殊的狩獵經驗

胡爺爺提及其曾在 50 歲的時候，跟巴爺爺去到部落前方的獵區（tolitoli、



lukucanne、talikilikisane) 打獵，曾經走一天抓到兩隻公山豬的經驗，胡爺爺說抓到山豬時，山豬仍是活的，胡爺爺用刀將山豬刺死，那一次背回來時有喊叫，叫部落的族人到家前面一起來分享。雖然胡爺爺有同時打過兩隻山豬，不過因為打到山豬數量不夠，尚無佩帶花飾權。不過，在胡爺爺的觀念中認為這並不重要，因為其擔任神職工作，覺得外在榮耀的追求並不是真實的。

胡爺爺：「我差一隻就可以戴百合花，不過對帶百合花沒有興趣，因為當牧師了，不要再去追求那些外在的榮耀。」(A08IV003)

胡爺爺說戴百合花的條件平民及貴族有分，平民要打到六隻山豬才有權力配戴百合花，貴族只要打到五隻，有時候大頭目的兒子，打到兩隻、三隻就可以戴了。因為胡爺爺是平民所以打到四頭公山豬尚未擁有配花的花飾權。

(3) 獵人耆老巴爺爺

巴爺爺是部落中的 MaruLan，就是長老的意思。雖然不是年紀最大的耆老，但是因為狩獵經驗豐富，且經歷過許多傳統儀禮及活動的進行，所以對傳統事務非常的瞭解，在前任長老 panteLe 過世後，由頭目提名經部落族人認同而繼任為長老。

在我進田野的初期，即與巴爺爺接觸及進行訪談，平日亦常看到巴爺爺在家門口製作陷阱的材料，或拿著槍到附近去「運動」。不過，因為巴爺爺患有嚴重的氣喘，身體狀況不佳，天氣寒冷時常常會離開部落到山下女兒家居住。巴爺爺生有兩子，一個兒子在幼年時即因病過世，另外一個兒子擔任警察，但是也在幾年前因故過世。從兒子過世後，巴爺爺即意志消沈，但是當我跟巴爺爺聊起年青時狩獵的事情及經歷，卻可看到巴爺爺眼神中的神采。巴爺爺有次甚至感嘆說很懷念過去打獵的日子，那段日子真是熱鬧。

讀書的歷程

巴爺爺說：自己求學的過程很坎坷。小學的時候(6歲時)，到學校去上課，

大家都要去做勞動服務，在外面挖土時，被傾倒的土石活埋。那時候一共有 3 個小孩被埋掉，自己是其中一個，其他兩個人都埋到一半而已（半身），他是整個人被埋起來。最後才把他救出來，當時有聽到有人在頭上挖土的聲音，出來時還有聽到老師在數著 1.2.3.4.5.6.7...（數小孩子的人數）。

後來，被送到霧台去就醫，那時候只有霧台有一個醫生（日本醫生），不知道住了多久（三個月），後來五年級又回去唸書，五、六年級才真正有唸書。唸了半年，台灣就光復了（說到這，突然說自己唸書真的很坎坷）後來，水門有農業學校時，有跟父母說要去唸書，父母說他要去當兵，沒有給他去唸書，還有說：打獵就好了！談到這裡，巴爺爺就強調說以前父母都沒有這個觀念，沒有讓小孩子去唸書。

打獵的過程

巴爺爺開始打獵是從國小開始，自己剛開始打獵時，才有五個獸夾，都是巴爺爺的父親從台東用獸皮或者 katai 等手工藝品換回來的。後來，漸漸的水門這邊也可以買到獸夾，獸夾才慢慢變多。巴爺爺稍大後就開到深山去打獵，到深山打獵也要學習其他的技能，包括：抓魚蟹、過河等。因為深山的獵場很多地方都有河流，大大小小不一樣，水大時就需要砍樹木作便橋過河，作橋也是種技能，有時候需要 2~3 個人幫忙一起進行。

雖然國小就開始接觸打獵，但是巴爺爺認為自己真正認真打獵是當兵後才開始，有次在跟巴爺爺聊天的過程中，其開玩笑的說：「因為沒有讀書啊！所以就只好去打獵」。正因為巴爺爺多年且豐富的打獵經驗，且年長之故，在訪談的過程中，也教導了許多重要狩獵知識的內容。

動物的知識

因為阿禮的獵場幾乎都有河流流經，巴爺爺提及因為有水源的關係，動物也特別多，山豬、山羌、山羊、水鹿都有，其中山羊特別喜歡懸崖，在懸崖或者很

陡峭的地方特別多。除了地形可以觀察有什麼動物外，草也是一種可以分辨的方法，山羌、山豬、山羊喜歡吃的草都不一樣。山豬喜歡吃芋頭，山羊、山鹿、山羌都會吃山蘇花，不過有一種植物叫做 lapulu 是水鹿最喜歡吃的東西，在潮濕的地方才有，lapulu 常常會爬一大片，有時候山羊也會來吃，另外，也可以由大便跟痕跡來判斷有什麼動物。

巴爺爺曾經跟我提到一次到霧頭山捕抓水鹿的經驗，因為霧頭山區有許多河流，所以水鹿特別多，巴爺爺說年輕時曾經好幾次在霧頭山頂積水的水池附近徹夜等候水鹿的經歷，因為水鹿的嗅覺很敏感，所以在霧頭山頂等候水鹿時並沒有烤火，冷得發抖。巴爺爺說以前年輕身體好還有可以忍耐，現在年紀大了早就不能忍受那樣的寒冷。

mualiabas 的經歷

巴爺爺在 16、17 歲時曾經有參加過一次焚獵的經驗，是現存耆老中，唯一訪談到有焚獵經歷的人。巴爺爺說焚獵要在特定的獵場：abas 進行，abas 是茅草地，裡面常常躲藏許多動物，像是山豬、山羌、山羊等。

巴爺爺說：「都是在冬天作的，因為冬天比較乾燥，大概 3~5 年一次，沒有常常。」（A03IV002）

abas、河流、獵區都是珍貴的資產，過去要娶大頭目必須要有 abas、河流或者獵場當作聘禮。在某次與巴爺爺及王爺爺兩人一起討論狩獵的議題時，巴爺爺就告訴我阿禮有的 4 個 abas，其中就有大武給阿禮的聘禮，包括舊大武附近有 3 個 abas。

王爺爺則說：「我的的姑媽 sulupu 嫁給大武的步家，我們就有收到 abas，包括舊大武附近的 3 個 abas，其中的名稱如：tolo、lanba（在霧頭山前面、鬼湖的下面）」（A02FG004）

在冬天比較乾燥的季節中，獵人們會放火將動物逼出來，然後再行集體圍

獵，此種獵法大概 3~5 年舉行一次，沒有常常實行。A03 在 16、17 歲時，有參加過。

巴爺爺：「我 16、17 歲的時候，曾經跟老人家到大武的 abas 去燒火，老人家給我放那個火，但是我不會放，結果那一次沒有一個人打到。大武村的會笑我們。」（A03FG003）

焚獵時，參與的人越多越好，所有參加的獵人，會依照身份地位的不同，分配到不同的狩獵位置，如：頭目可以先行選擇等候獵物較有利的位置，其次是狩獵英雄或者是耆老，一般平民則最後選擇狩獵位置，或者是負責引火。除了 mualisbas 會集合部落內男子一起去打獵，以前在過年後⁹第一次要去打獵，全村的男子都會參加，不過並非強制性的規定。這種年後全村男子一起上山狩獵的儀式叫做 tuakalamalipadan，當時家家戶戶都要釀酒，族人在山上差不多要一個禮拜。

狩獵的方式

巴爺爺提到在過去的阿禮部落社會中，並沒有獵場分區的規定，所有的獵場大家都可以自由前往，但是在過去獵人頭風氣為盛行的年代中，獵人們上山打獵皆會以團體的方式出發到獵場，一方面可以防禦敵人，減低被獵頭的危險，一方面也可以互相幫助。因此當部落的男子要出門狩獵時，部落中的長老會召集大家，告訴大家此次欲前往的獵區，請有意願要跟獵的男子們，一起準備出發。因此狩獵在過去的時代是種集體的行動，而隨著狩獵方式及技術的不同，可以分成不同類型。包括：前述的焚獵，團體的圍獵 walinkulinkulu，這兩種狩獵方式巴爺爺都曾親身體驗過。

巴爺爺參加圍捕的時間是在過年後參加的。全部的人會分成喊叫、追趕者及帶槍狩獵者，任務分工及派遣上跟集體焚獵一樣，通常會由頭目貴族先選擇分工及位置，然後依序才是英雄、平民等。

⁹ 魯凱族八月中旬的豐收祭等同於平地人的過年。

在 walinkulinkulu 時打到的人可以拿內臟，由獵物中槍的地方可以判斷子彈方向。另外有參加的全體都可以分到獸肉，其中要繳交給頭目一隻後腿 wakisi。分肉時還要依照家族親疏遠近而決定分配的位置，這點連現在婚喪喜慶的分肉也是與家族關係息息相關。

狩獵祭拜方式

因為要到山上去打獵，因此也需遵守種種的禁忌及作祭拜的儀式，巴爺爺說以前到了深山去狩獵都需要作 tualaili 或稱 tatulailai Lane 的儀式，tualaili 就是祭祀物整體的稱呼，因為祭祀物的形狀就是像弓箭的箭矢，所以作祭拜的地方又稱作 tatulailai Lane，tutulailai Lane 就是作箭的地方或者準備裝填子彈、工具的意思。tualaili 主要是要祭拜山神、山上死去的靈魂 watulas、魔鬼等四種對象，要用小樹枝四隻，將前端縱切一小段，然後夾住一小片鍋子的碎片¹⁰，並放置一點豬皮等，作為祭拜的東西，如下圖示。

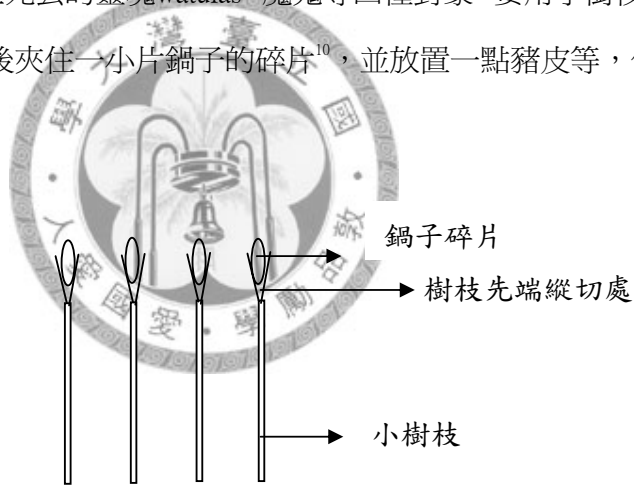


圖 3：tualaili 示意圖

在深山地區幾乎過一個山頭就要作 tualaili。巴爺爺表示在阿禮部落的獵場中，要到深山地區才有作 tualaili，深山則是要超過松山即 saba 之後，往東部的獵場都需要作 tualaili。

除了到山上的獵場打獵要進行 tualaili 之外，巴爺爺表示在山上如果有捕獵到

¹⁰ 訪談時，吳大哥在一旁補充以前的鍋子最早是銅的，後來才是鐵的。

動物，在經過有出過意外或者有人死掉的地方，必須要切下一小塊肉放在該處的石頭上，表示分享的意思。

巴爺爺：「抓到的時候經過 mualaisi，就是有人死掉的地方，要分給死掉的人吃。不然會不好。」（A03IV004）

巴爺爺：「打到只有給 watulas（山上意外死掉的靈魂），這是要避免沾到不好的東西。」（A03IV004）

狩獵的禁忌

巴爺爺提及過去幾乎整年都在狩獵，除了因為種種 lisi 禁忌而不能上山的時間，如：每個月裡都有一段固定的時間不可以上山狩獵，就是 muadamane 時不能上山，月亮快沒有的時候稱為 muadamane，就是月亮剩下彎彎的一弧時。另外，颱風天也不能上山。

巴爺爺說：「月亮快沒有時，山上有很多魔鬼，不可以去打獵。魔鬼很多，到處都是蛇。」（A03IV001）

巴爺爺：「我曾經聽過有一個爸爸就是在月亮快沒有時去山上，後來生病死掉。」（A03IV001）

除了遵守禁忌上山的時間外，獵人還需遵守其他的 lisi，包括不能收割小米、不能摸太太的衣服等。

巴爺爺：「專門打獵的人不能收割小米（稱為 kiacapacapan），因為魔鬼會聞到你的味道。」（A03IV001）

巴爺爺說：「太太的衣服不能摸、籃子、東西跟工具也一樣。碰到了就不能去打獵，要找 talaivigi palisi。」（A03IV001）

若不小心碰觸到女性的衣服、工具等即無法上山，必須請巫婆幫忙作拔除的儀式。不過，當小米收割後，開始豐年祭時，獵人就可以碰觸小米了，最重要的是從小米栽植到收割時的這一段時間，必須遵守前述碰觸小米的禁忌。

過去幾乎都是團體出獵，一方面因為山上敵人很多，常有布農族等他族人入侵，不小心的話或者落單也是會被敵人砍首，在集體出獵時，也忌諱讓外人、平地人參與。

狩獵方式的變遷

在跟巴爺爺討論狩獵的過程中，得知在日治前多以團體的形式到山上去狩獵，直到日本人開通往知本的道路後，才逐漸有單獨出獵的型態產生。A03 說雖然已有單獨行獵的型態，但是還是遵守月亮的禁忌及各種 lisi。

日本人沒收槍枝後，開始有獸夾的出現及流行，獸夾最初是從台東傳入阿禮的，後來阿禮的人也會製作。

巴爺爺：「夾子流行是從台東出來的，大大的鐵夾，可以抓山豬、鹿啊！後來有幾個人也會作，像 kaku、我大伯、叔公及枝康的 umu。」（A03IV002）

單獨出獵後，雖然仍是數個人或小團體到山上狩獵，但是到了獵區後就會分散（walalape），walalape 時要先講好，通常是頭目先選擇要去的地方，然後是打獵英雄，最後才是一般人。若有捕抓到動物要告知同伴或請同伴協助，就用 thaluipi 吹口哨的方式通知對方前來。thaluipi 也是一種技巧，通常是用彈殼、火藥筒或者竹子（balebale）放置在口前，用力吹響。

雖然是分開去狩獵，但是在鄰近區域狩獵的獵人，晚上還是都會回到工寮一起聊天或討論當日的經歷等，在工寮相聚時，年紀大的獵人通常都圍繞在火的附近，年紀輕的或資淺的獵人，就在外圍守候。一來是因為倫理次序的緣故，另外也是要訓練年輕人的心志，並保護全體的安全。

巴爺爺說「我的爸爸說，以前在 tumakalawane 那裡，晚上阿禮的獵人睡覺時，被布農族用大樹木壓死。山上敵人很多，要小心。」（A03IV002）

（4）、虔誠的基督徒獵人唐爺爺

在田野的生活中，唐爺爺跟唐奶奶夫妻倆是很照顧我的 ama 跟 ina，唐爺爺

民國 29 年出生，是虔誠的基督教徒，平日的的生活不脫教會，吃飯、出門、睡覺等生活大小事情，都透過虔誠的禱告，祈求天主保守。唐爺爺夫妻倆有好幾塊地，種了紅肉李、芋頭、小米、天山雪蓮、地瓜等作物，平日都在田裡工作，偶而唐爺爺會到部落鄰近的獵場去巡視陷阱，除此之外在部落中還兼當郵差、瓦斯行等角色。

跟爸爸上山的回憶

唐爺爺的爸爸是阿禮部落前任的長老，也是有名的獵人，以前國小時沒有穿鞋子跟父親上山去打獵，走在獵徑上，父親跟唐爺爺說不能踩在泥土上，會有痕跡。只能踩在石頭或者有草的地上。唐爺爺經過許多落葉的土地，發出沙沙的聲音，父親又對他說：「你吃太多了。」因為發生聲響會讓動物聽到，因此在山上也要學習讓自己隱形起來，少出聲音、少留痕跡，才不會被動物發現。

狩獵的歷程

過去唐爺爺的爺爺、爸爸還在時，幾乎都在打獵，其他時間就在田裡工作，在以前的社會，男人打獵是很好的事。

唐爺爺：「爸爸跟 umu 以前都在打獵，10 天只有 2 天在家工作，種地瓜、砍木頭啊！」

因此，唐爺爺也從小時候，就開始跟著長輩學習打獵，唐爺爺說從國小的時候都跟父親往祖母山、lepekane 去。那時候有用槍、獸夾及 waiya 鋼線，不過獸夾很少，只有 6~7 個左右，鋼線則是從水門購買的。而槍枝，早在 A09 的爸爸之前就有了，是更早之前從台東以物換物取得的。

唐爺爺：「夾子很少，6、7 個而已，也有 waiya，是以前去水門買的。以前去水門要經過達來、鐵線橋，拿山產、鹿角下去換，然後再到五金行買材料。」

(A09IV002)

除了換取槍枝，唐爺爺回憶過去還會由台東用 kaitai 等東西換取香菸

(tamako)、火藥等物。當時的香菸跟現在的香菸不一樣，以前的香菸是將煙草曬乾後，捲成一長條樣，寬度大約有手腕粗，然後看你買多少就切多長的長度給你。火藥是要使用槍枝時需用，除了可以購買外，唐爺爺表示自己也會作火藥。

火藥的製作方式

唐爺爺說要製作火藥時，需要三種材料缺一不可。其一是爐灶最下層堆積很久的灰，將灰加水放到鍋子煮，水分逐漸蒸發後，拿至一旁放涼，會發現在鍋緣有一層黃色，類似石英般的結晶，這就是第一種材料：aapu。第二種材料就是適當的木材，有兩種木材可以選用：liton、pusu。liton 居家附近就有、是最好的材料，質量輕，pusu 也是到處都有的木材，共同的特點都是木材輕，且不易潮濕。將這兩種木材或單一一種燒成木炭，然後弄成粉狀。第三種材料是 thilalo，就是硫磺。以前的硫磺都是由日本人的電線桿上取得的，由阿禮 hanoli（阿禮後山附近）派出所到台東一帶，都有電線桿。

將aapu加上liton或pusu做成的木炭及thilalo一起lupu，比例為aapu少許、thilalo少許及木炭 5~6 碗混合，將混合後的材料均勻打碎後，經過曝曬就可以進行下一步驟，將材料拿到河流旁去煮¹¹，用最大的鍋子兩個輪流煮，將材料放置在水中由滿水煮到沒水，然後再重新煮一次，這樣的過程至少需要 8 小時以上，才可以完成火藥的製作。

唐爺爺說這樣一次煮完所完成的成品，至少可以使用好幾年。不過，在國民政府來台後，執行生活改進運動後，房屋結構也跟著變動，後來就沒有爐灶了，因此，作火藥就慢慢的沒有人在做了。

狩獵工具及技巧

雖然出身獵人家族，從小就接受相關的訓練，但是唐爺爺說自己並不會喜歡打獵，打獵是父親的期望，從父親過世後，唐爺爺才開始自己去山上打獵。當時

¹¹因為需要使用很多水，且要燒上一天之故，所以到河邊去作最方便。(田野資料)

主要都是用獸夾、跟鋼索，另外，A09 也會使用槍。

唐爺爺提到獸夾有分三條、兩條、一條彈簧的種類，獸夾需要用鐵棍或者木頭將其打開後，綁起來才可以帶到山上去設置。其中三條彈簧的獸夾可以抓比較大型的動物，如：山豬、鹿、黑熊，但是要打開獸夾需要很大的力量，兩個人合作好。兩條彈簧的獸夾，也可以抓山鹿、山豬，但是容易被掙脫，不過可以抓山羊。

狩獵時動物的相關知識

在跟唐爺爺聊到如何施設陷阱時，唐爺爺說要看動物的腳印、植物、地形，就可以知道動物在哪裡，藉由觀察動物的路線，然後才可以設陷阱。唐爺爺說：「稜線是動物專門進出的地方，要耐心的等。」，另外不同的動物喜歡出現的地方也不一樣。山羌常在平坦的地方、山羊則在懸崖較多、山豬喜歡靠近河流、稜線，水鹿、黑熊則要到高冷的地方才有。

另外，隨著季節改變及植物結實的特性，也可以抓到特定的動物，如：姑婆芋大蓋 5~6 月開花，山豬很喜歡吃姑婆芋。青剛櫟類的總稱為 aautu，飛鼠、山豬等動物都很喜歡吃。另外，山羊很喜歡吃 lapuro、cingila 的葉子。

inguan 是水鹿的通稱，母的水鹿叫做 thati、公的水鹿叫做 thalaungane。公水鹿小時候尚未長角前稱為 lenale、長出鹿茸時（軟軟的角）稱為 toporo，toporo 是發芽的意思，等到長出硬角就稱為 laungu。除了有硬角的水鹿稱為 laungu 外，有硬角的山羊、山羌也稱為 laungu。不過山羊的角較小，水鹿則有一年換一次角的特性。

唐爺爺說：「鹿 6 月就長角了，到了收小米的時候，正是 toporo 的時候，再過 2、3 個月就硬了。」（A09IV002）

山豬雖然稱為 babui，但是公母也各有稱謂。公山豬，且獠牙有兩個指節長叫做 walisanne；母山豬叫做 tina。

獵獲物的分享

唐爺爺聊到獵物的時候，提到過去抓到獵物都會分享，大腿要給頭目，打到的人保留頭，其他的部分需要叫村民來吃。在分食的時候，男孩子（包含老人跟還沒唸書的小孩子）會先吃 sapuro、脖子、胸部等處，後來才是女生分享軟骨 belebele、排骨及 laporo（腸子，山上做好帶下來），另外也會將肉包成 cinapu 依序送給親戚、頭目及朋友。獵物如果夠大或夠多的話，全村都分的到，不足的話，有時候連自己家都沒有。

獵場的地名知識

唐爺爺說以前往台東的路跟現在的不同，以前的路要上上下下，翻過山稜、過溪谷，現在的道路都是平平的。在以前往台東的路下方，還有條沿著隘寮溪的獵徑獵徑的下方就是吉露的獵場（上至喬國拉次溪會流處），往上的區域是阿禮的獵場，唐爺爺以前常去的一個獵場就是在吉露獵場隔著隘寮溪及喬國拉次溪的對面，叫做 sathiruku，sathiruku 一邊是寒帶、一邊是熱帶，所以愛玉子生長很多。

阿禮青年服務隊

另外，唐爺爺提及在松山駐在所下方，也有個地名叫做 vunvun，往台東跟屏東的交界處 kiyokai，以前阿禮的青年服務隊會到該處去巡視，與大南的人會合。阿禮青年服務隊是由部落青年組成的，以前人數很多時，可以分成四個分隊，唐爺爺就是末代的分隊長。

唐爺爺回憶以前都青年服務隊會協助派出所巡視，他們去巡山通常需要四天的時間，第一天由部落經部落下方木橋走到對面然後翻過稜線（亞泥留山稜線）到 kokoro 派出所，在到 kulamalama 休息（從 takiyakuzan 過喬國拉次溪後地名），第二天就要走到縣界 kiyokai，第三天由縣界回到 kokoro，第四天才回到部落，以前的路徑是上上下下的，開採大禮石礦後才修路，因此要耗費許多時間，另外，唐爺爺說因為以前跟派出所去，所以有很多火藥，可以順便打獵。

（5）、沈默的獵人杜大哥

杜大哥是目前部落內比較年輕、現還較常到獵場去狩獵的獵人，與前述耆老的學習經驗相似，從國小畢業後就跟著爸爸及部落的老人家跑山上，最遠曾經到過台東。但是杜大哥的爸爸過世後，就沒有到台東去，最常去狩獵的地方就在霧頭山周圍的獵場—takiakuzan 獵場。除了狩獵之外，A21 年輕時曾經跑過遠洋漁船，也曾經到南投縣的林班去工作，後來結婚後才比較常在部落。

杜大哥大約 30 歲時開始到 takiyakuzan 打獵（在霧頭山下的區域），若有打到動物就放在家裡，請部落的大頭目王奶奶及其他族人過來分享。現在幾乎都在 takiyakuzan 及霧頭山一帶狩獵，從七二水災後，通往後山的道路交通狀況較差後，幾乎都由 lapalianne 旁的溪流往霧頭山，另外，也由阿禮部落往好茶方向活動。

狩獵的時間

杜大哥家裡的事情多，除了打獵之外還要作田裡的工作，因此狩獵的形式偏向放置獵陷的方式來進行，杜大哥只要定期去巡視陷阱即可。杜大哥提到其尋獵陷的話都是早上去，以到他最常去的霧頭山為例，杜大哥說以他的腳程，通常在早上三點出門，大約十點可以到山頂，巡完陷阱再下山大約中午左右。

杜大哥說如果陷阱有半年沒有抓到獵物，表示動物很少了，會把陷阱拿掉，休息一年左右再放。這樣子也是讓獵場休息、讓動物可以再回來，如果動物很少了還一直放陷阱，遲早會打不到動物。

獵人的心願

杜大哥曾經參加過屏科大的獵山豬計畫，覺得計畫很好，可惜後來沒繼續，因為杜大哥從小就跑山上，很熟悉也喜歡山上的事物，希望可以由自己來管理山。雖然杜大哥是善獵的獵人，也曾在山上因為採愛玉子被森林警察抓過。但是有次在訪談的過程中，杜大哥主動對我提起阿禮獵場的好幾人合抱牛樟樹，都被外面的人砍倒，只為了拿牛樟菇。

杜大哥：「我真的很想帶林務局去看，那麼大的牛樟都被砍倒了，看到的時候真的很想掉眼淚。」（A21IV002）

二、其他部落的個案訪談資料

（1）好茶真正的獵人趙爺爺

與趙爺爺訪談只有一次的經驗，是在 95 年 4 月好茶部落成立部落會議的當晚，我跟曾經跟趙爺爺一起到古好茶狩獵的孫大哥一起到趙爺爺家中拜訪。趙爺爺在國小時曾受過日本教育，畢業後並隨著叔叔 lapucu 開始打獵，剛開始打獵的時候，是由部落附近開始，慢慢的由低海拔往高海拔移動。那時候打獵並沒有所謂特定的傳授內容，就是跟隨著長輩的眼神及腳步，跟著一起作一起學。在趙爺爺的回憶中，到 17、18 歲時，才比較常在高海拔的地方狩獵。

狩獵的工具

趙爺爺過去較常使用獸夾及槍進行狩獵，其回憶過去並沒有所謂的鋼索（tingai 或 wayas），後來在國民政府時期才慢慢有。趙爺爺提到以前雖然有槍，但是很捨不得打，因為火藥少，還有怕嚇跑獵物跟影響該獵區的動物，所以幾乎都是用夾子，除非動物快逃脫或者是對生命有威脅時，才會用槍。

以前獵人的陷阱（夾子）會有磅秤¹²，磅秤是用木頭作成的，趙爺爺表示獵物的磅秤是爲了篩選獵物的體型，太小的動物不容易中陷阱，夠大的獵物才會中陷阱，其中的關鍵就在撐開夾子的木棍材質，是硬或軟會有差別。

祭拜的儀式～Palisi

趙爺爺回憶在當學習狩獵時，即需要學習 palisi 的方法，palisi 是爲了感謝山神、天神（akolima）、祖靈、意外死亡的人及不認識的靈魂這五種對象，需要準備山豬皮、鐵屑（ateme）等材料，豬皮可以用山豬或飼養的豬的皮，鐵屑的意思就是比喻冷箭、像閃電一樣的意思，很疾速的意思，鐵屑在老人家時就有了，

¹² 趙爺爺提到的磅秤並非真正的磅秤，而是在狩獵放獸夾的時候，需要以木頭撐開獸夾，而選用木材的材質差異，會影響獸夾設置機制的載重力，當超過時即會啓動獸夾。

不知道是從哪裡來的。並不使用檳榔（檳榔僅有大武或者台東的人才祭拜時才使用）。只有大武、台東的在做 palisi 的時候，會用檳榔。palisi 的對象有五個，天神（akolima）、山神、祖靈、在外地死亡的亡靈、不認識的靈魂。

當趙爺爺結婚生子後（產下老大後），才跟叔叔分開打獵，因為趙爺爺的叔叔老了，沒有體力一起去山上看夾子。而趙爺爺仍以獸夾為主，定期到山上巡視夾子，當時趙爺爺的獸夾不到 20 個。

鳥占的內容

趙爺爺提及在部落的空間中，高的地方、冷的地方叫做 rekai、低的叫做 labelabe、介於兩者中間的區域就是 palalipican。以前由部落出門前就要 tulisi，在 Dapasipakalane（地名）先 tulisi，作完祭祀後一路聽鳥聲，包括有五種主要的鳥叫聲，另外還要注意鳥飛行的方向，從左邊飛到右邊，都是很好的，從右邊飛到左邊都是不好的。

孫大哥說：「我們的山神也是五大山神，小鳥也是五種。」（k02IV002）

五種鳥有 lalai 山紅頭；thetele 繡眼畫眉；calikau、kuku 大鸞嘴畫眉（叫聲有三種，calikau 公的；kuku 母的）、紫嘯鸚等，ama 提到如果紫嘯鸚飛到家附近時，是很不好的預兆，表示家裡一定會出事。

抓到最多的地方

在趙爺爺與孫大哥的討論中，其提到 DalavatavaDane 是兩人一起上山狩獵時，獵獲最多的地方，從來不會空手回，就是在要到達古好茶前的最後一個溪谷區。孫大哥提到曾在此區抓到兩隻長鬃山羊，還有一個陷阱位在懸崖邊，因為已經有獵獲的關係，且想說應該有也還是山羊，所以就沒有去巡視陷阱，後來才發現是山豬。

孫大哥說：「爸爸跟我說山豬不會去斷崖，所以我就沒有去看了，以為不是山豬，是長鬃，後來去看，都爛掉了，是很大的山豬。」（k02IV002）

趙爺爺年輕時大多在中央山脈以東的獵場如：baae、letege、kalingunguane 即

為接近知本溫泉的地方狩獵，在印象中若順利的話，從舊好茶到該區約需一天半的時間，若不順利的話（占鳥聲音及動態不允許）則需要 2~3 天的時間才可以到達。趙爺爺表示 baac 是個台東、好茶、阿禮的獵人都有去的地方，因為部落間都有姻親關係，所以三方的獵人都會去該區狩獵。

動物的相關知識

趙爺爺說以前到台東主要是抓水鹿，從 18 歲開始到 50 多歲，都在台東那邊打獵，直到舊好茶遷村後，才離開到山下種植小米、偶而到前山打獵。趙爺爺曾經抓過有「嫩芽」toporo 的水鹿，而且還有四個分叉，好茶僅有他一人抓過，那是非常高貴的禮物，非常的難得。珍貴的原因是因為水鹿在長角的時候，不會亂跑，因為嫩嫩的角還很脆弱，到處跑會受傷，直到角老了，才會到處跑。除了曾經抓過有鹿茸的水鹿外，K01 另外有捕抓過大的鹿角的水鹿 20 隻，不包含小的。

趙爺爺表示水鹿發芽（長鹿茸的時間）大概在每年的 5~6 月間，跟樹木發芽的時間差不多，要經過 5 次成功的交配，大概 5 年的時間，才會長成成熟的鹿角。不同階段的鹿角有不同的稱呼，第一年只有發芽，角的大小跟大拇指差不多大小，叫做 wa pakupaku；第二年長的更高，叫 wa culucululu；第三年開始長出鹿角最下方的分叉，即鹿角開始分叉叫做 tuacuvecuvele；第四年，分叉的地方開始延長，叫做 tua licingi；第五年，長出第二個分叉，即現今所見完整的水鹿角，叫做 lukalisanne。

趙爺爺說這個知識是老人家即叔叔以前教的，以前老人家都會一起討論打獵的事情，也會討論到相關的內容。

另外，趙爺爺提到山豬入冬後，會到有水源的地方去洗澡、翻滾，將泥巴塗在身上，可以保護皮。所以在冬季所有的獵人都會到有水源的地方附近去放陷阱。以好茶部落的情形來講，春天山豬的毛尚未脫落，還沒有下到低海拔，還在高海拔，大概古好茶到舊好茶之間的區域（海拔 1000~1500 公尺左右）。到了夏天時，山豬就由高海拔下降到低海拔（從舊好茶到水門都有），此時豬體已長出

新毛，芒果、農作物等都吃。

(2) 很累人的小獵人孫大哥

孫大哥是好茶部落常居舊好茶的一個大哥，年紀約 40 多歲，妻子孫大嫂也隨他長年居住在山上。會認識孫大哥是因為到舊好茶去爬山的關係，從進入南部田野時，就聽聞舊好茶的石板屋及環境很漂亮，一直很想上去，第一次上舊好茶是跟著文化台灣協會作生態旅遊的行程參訪時，由新好茶到舊好茶然後越嶺到阿禮，那時候就知道山上有對熱情的夫妻檔。後來因為喜歡舊好茶的石板屋及在屋前眺望北大武山的痛快，我又邀集過去大學時登山的朋友及學弟妹上去兩趟，其中有一趟從阿禮越嶺好茶的行程，就是居住在 K06 家中。

孫大哥知道我在阿禮作田野，很高興的對我說：「Toko，我也是阿禮人」，因為孫大哥的媽媽在父親過世後，改嫁到好茶部落，改嫁當時腹中已懷有身孕，就是孫大哥，所以孫大哥說自己是一半好茶、一半阿禮的人。

學習狩獵的過程

孫大哥學習狩獵的時間比較晚，從 17、18 歲才開始跟隨老獵人狩獵，剛開始跟隨好茶的前任長老，後來跟趙爺爺一起上山狩獵。

孫大哥：「我在學打獵的時候，剛開始是在 17、18 歲的時候，那時候跟老獵人一起跑山上。後來，又跟 K01，到最後就是自己來了。……老獵人是 Dakucu 的爺爺啦。以前好茶的長老。」

孫大哥剛開始學習打獵時，都在霧頭山區，孫大哥提及霧頭山除了 palasutanne 的名稱外，還有許多小地名及分區。包括：pulawpulawne、tenga、lawukaiikaingo、tolitoli、takiythiyasiyu、palukuan、tagucan 等。

孫大哥：「那有好幾個區域，palasutanne 只是那個山頭而已，他的背面跟後面不一樣，那邊有很多的名字，面對好茶的就有很多，有些我不一定全部都知道，經過古好茶那邊，到一個水源叫做 pulawpulawne，經過後就會到竹源地，因為很多小竹子，就叫做竹源地。那再過去慢慢爬，就會到有一個叫

tenga，然後在過去，有一個叫做 lawukaiikaingo，好幾個名字啊！還有一個叫做，那裡很多那個，還有一個 tolitoli，不是 tolitoliki，是 tolitoli，紅色的意思。」

孫大哥：「那個很多水鹿的那個，叫什麼？那個很好念，怎麼忘記了？這邊還有一個名字，叫做 takiythiyasiyu。光那個地名，就有好多好多的名字，有一些我都還不知道。光那個霧頭山面對我們的，就有很多名字，你要很熟，一座山你進去裡面完全不一樣。裡面有很多小水溝、小稜線啊！所以那個名字就很多。穿過這個很多水鹿的地方，就到 palukuan，穿過 palukuan，就到阿禮那個地方，叫做 tagucan，就往台東的分岔。」

在我們對地名及空間的命名上，以霧頭山而言，僅以漢名霧頭山稱呼，但是魯凱族人對於霧頭山的稱呼，隨著山區複雜的地形，如：溪谷、稜線等，及地景特徵而有不同的稱呼。

老獵人的帶領方式

孫大哥跟好茶前任郭姓長老學習打獵時，大約有一年多的時間，那時候孫大哥正好在等候當兵前的空檔，孫大哥說當初長老在教導他地名時，並沒有直接告訴他名稱。會先詢問孫大哥是否知道該地名稱，若孫大哥不知道，長老才會告訴他地名。

孫大哥：「假如我們休息啊，他會問我：sikiaane 你知不知道這個什麼地名？我說不知道的話，他就會笑我，因為他在給我考試啊！……因為我已經很大了啊！我已經 18 歲了，他要看我熟不熟。」

「一般老人家帶你去打獵的話，他不會說直接告訴你這個地名，他要問你你熟不熟啊！就是要知道你了不了解這個什麼地名。……不熟他就會跟你講啊！熟的話，他也會跟你講說：原來你知道這個什麼區域。」

孫大哥表示這是為了確定若同行伙伴在山上遇到狀況受傷，下山求救的人可以明確的傳達同伴在哪個地點受傷，所以老人家在傳授打獵經驗及技術時，會先



教導地名的知識。等到熟絡各區域地名後，才會教導區域內特殊或禁忌的地點。

孫大哥：「你熟了，他才會告訴你，那個區域是禁止的地方，不能在那邊幹什麼，哪個區域不能幹什麼。有什麼特別的禁忌，他都會告訴你，當你懂好了之後，他就開始教你了。從這邊出發，到哪個區域，要聽哪個占鳥。到那個地方，才能祭神。是不是你聽到什麼了，才能 tu-lisi，可以了，然後才能進去。到那個神聖的地方，然後才能打獵。」

如何進入獵場

另外，除了禁忌空間外，也傳授鳥占及祭拜的技巧。而由部落上山的過程中，需要先聽占鳥的聲音，占鳥允許後，才可以進行祭拜的儀式，祭拜完才得以進入獵場打獵。

孫大哥：「你要那個占鳥答應你，你才可以祭神，沒有答應你不能祭喔！你必須在外面等，等到他答應你，讓你進去打獵，你才能進去。以前很嚴格，沒有這個就不能打獵。」

鳥占跟夢境都是上天傳達訊息的方式，透過鳥占或夢占，取得好的預兆後，並進行祭拜上天的儀式後，方能進入獵場狩獵。孫爺爺說：夢到在抓魚，或者夢到被暴風雨淹死及埋葬死人等，都是好的夢。祭拜的對象，有五大對象，鳥占的靈鳥也是五種。

孫大哥：「我們從 talauwalawaDane 開始聽鳥，從 taphipakalane 開始，從這個地方一直到 talavalavaDane，中間有一個叫 thalaiilaikane，到這個地方前一直聽鳥占，到中間，假如好的話，他為什麼叫做 thalaiilaikane？他就是裝填的意思，裝填的地方，你就可以開始裝填子彈啊！磨刀啊！」

孫大哥：「從這邊開始喔！準備你的箭磨一磨啊！你的刀磨一磨啊！槍枝用好啊！然後一直往前，才能到 talavalavaDane。假如說很好的話，那就第二天，我們那邊就到一個地區，叫做 tumuLane 去 tu-lisi。」

在孫大哥與老獵人學習的經歷中，從舊好茶往山上獵場行進時，會從

tapathipakalane 開始聆聽占鳥的聲音，到了 thalaiilaikane 如果鳥聲預兆是好的，就可以開始準備狩獵的工具，然後繼續往 talavalavaDane 過夜，如果在此處的預兆（包含夢占）仍是好預兆，隔天會到 tumuLane 進行祭拜的儀式。祭拜完就可進入獵場，而不在需要聽鳥占。

進入獵場後的行事

在 tumuLane 處，好茶的獵人會一起進行祭拜的儀式，等到進入獵場後，分頭行動時，亦會告知同行的伙伴欲前往的方向。若有人超過時間未歸，同行的人會看是否在主要的路口或休息站已有信號告知其先行返回，這也是為了確保同行的人安全。

孫大哥：「祭神時，大家一起祭神，可是你要去的方向，你要告訴我。……可能他要在那邊待三天，可是怎麼超過三天還沒回來，因為他會到那個團體的地方，就是拜拜的地方。如果你有打到獵物的話，回來的時候還要再那邊祭拜啊。可以看那個地方，是不是濕濕的？是不是有痕跡？是不是他先回去了？還是還沒有回來？都會知道。」

獵人如果抓到動物時，回來時也需要在祭拜的地方再進行 tu-lisi，由祭拜地點是否有痕跡也可判斷是否有下山。另外，獵人同行者間也會用各種記號記錄自己的動向及訊息。如：木材、葉子、茅草及石頭等作記號。

孫大哥：「有時候會綁，或折植物。聰明的人，會看那個人走的痕跡，或是工寮煮火的痕跡，摸是不是還燒燒？如果已經潮濕了？就是他到田裡去，還沒有回來啦！所以有回來的話，就算我昨天生火，然後今天已經回去了，它還是會乾乾的？」

孫大哥：「也是會作記號啊！像砍木材、或是作個記號，或是拿個葉子壓，或是砍木材，你砍的那一刀面向東、北這樣，也是。折草的話，就不用砍。假如說往那邊的話，他就是會往那邊一直折，看是五公尺、十公尺折一次，這樣子就很好找。」

三、田野小故事

(1) 獵場的爭議

霧台與阿禮部落間一直有獵場的爭議及重疊，據在田野中訪談阿禮、好茶及大武的獵人或者耆老（王爺爺、巴爺爺、趙爺爺、賴爺爺），均表示過去霧台並沒有獵場，日治時期曾在中央山脈劃設界線 kiyokai，才有分給他們獵場，不過，並非各部落的族人都同意這樣的劃分，因此部落間因獵場而發生衝突事件層出不窮。

古大哥：「霧台以前是到處打游擊，以前走的路是隘寮溪上面一點點的小路，哪敢光明正大走阿禮這邊，國小的時候有一次霧台的從我們這邊經過，就在 baliu 下面路旁打架。」

(2) 採愛玉的故事

愛玉子都是長在獵場的大樹上，或接近懸崖的地方，若要採集愛玉子則需要爬樹的技巧，日治前魯凱族人並不採愛玉，因為愛玉子長的地方是禁忌的區域，魔鬼很多。在近 40 餘年，霧台鄉族人由外界得知愛玉子可以販售，後來才開始採集愛玉子，在 2、30 年前採愛玉子是種重要的經濟收入，因為可以換取利益，不過，卻也有許多族人在採愛玉子的過程中，從高處墜落受傷或死亡。

大武部落的龍大姐曾經跟我描述過去她在小時候，隨著父親採愛玉的過程。龍大姐在小學時曾父親上山採愛玉三次。每次上去採愛玉都要走上 2~3 天才能到達採區，在山上一待就是 40 天左右，後來結婚後，也跟丈夫到山上丈夫的採區去採過愛玉，去了好幾次，直到懷孕後，才沒有繼續上山幫忙。

龍大姐說，採愛玉是很辛苦的工作，以前爺爺曾經一個人在山上採愛玉，不小心摔下來死掉，摔下來的時候沒有人知道，是一個部落的老爸爸，經過爺爺在山上的工寮時，發現爐子上的飯都發霉了，也沒有整理，老爸爸感覺不對勁，就趕快下山回部落跟家人講，後來發動整個霧台鄉的人都去幫忙找，找了 20 多天，後來在一個有下雪的地方發現爺爺的遺體，因為還沒被雪完全覆蓋，所以才能發

現。

採愛玉都是在冬天，以前龍大姐家採愛玉會跟部落其他家族合作，會一起上山去採愛玉，販售後再一起分攤收入。合作的時候，會先看那個地方的愛玉比較早成熟、好採，就會先去哪裡採。

採愛玉的過程

龍大姐提到每次上山採愛玉的過程都很累人，走到採區後，就會出外去採愛玉，採愛玉都是爬到樹上去採的，徒手上樹，有時候比較難爬時就會釘釘子輔助爬樹，採了愛玉子後會往樹下地勢較平坦、較方便撿的地方丟。

龍大姐說：「因為爬樹已經很辛苦了，所以不會帶籃子或其他東西裝愛玉，都是以丟到樹下的方式，然後採集差不多了，再到樹下去收集愛玉子。」

在地下撿愛玉也是很辛苦的工作，從樹上丟下來雖然有固定的地方、方向，但是還是得辛苦的去撿，還得把所有的愛玉都收集成堆，然後一一裝入麻布袋，再背回工寮進行處理。

愛玉子果實處理過程

回到工寮後，開始要進行愛玉的處理，通常會通宵處理後續的程序，完整的流程包括：削皮、曝曬軟化、翻面、曝曬等數道手續。愛玉採回來之後，首先就是要剝皮，因為愛玉切開會有汁液，汁液碰到手會傷手，所以通常在剝皮之前，會在愛玉的果實的蒂頭那端，先切除蒂頭，方便汁液滴漏出來，等切除蒂頭的愛玉子汁液滴漏得差不多之後，就會開始進行剝皮的工作，剝皮時要將愛玉子外面的皮跟白白的地方切除，需要用特製的刀子進行的，剝愛玉的刀子長得就像切檳榔的刀子，只不過刀刃需要更薄，因為這樣子比較方便剝皮，以前大家幾乎都會自己製作工具，部落也有專人在做刀子販售。

龍大姐：「通常削皮都要耗上很久的時間，有時候幾乎整夜都沒睡，一直工作到早上4、5點，隔天採愛玉又要很早就出門。」

愛玉削皮之後，就會放在工寮附近空曠的場地曬，曬的理由是爲了軟化愛

玉，通常要曬上 2~3 天的時間，如果太陽很好的話、沒有下雨，最快 1 天就可以軟化了，有時候天氣沒有很好，要曬上 3~4 天以上，如果天氣一直都不好，一直下雨不能曬愛玉，那麼就需要在工寮裡用火燻烤，不然會發霉，發霉了就沒有用了。

接下來的程序就是要翻面，翻面前要先在果實上劃一刀，這樣才能將它整個翻過來，翻愛玉也是需要技術的，有時候翻的不好，不小心就會把兩端撕裂；另外，翻愛玉的時候，愛玉的形狀也很重要，翻得漂亮與否也會影響愛玉的價格。翻面後需要再次進行日曬的處理，翻皮之後的愛玉，就要曬到乾。翻愛玉的技術跟愛玉乾燥的方式，都會影響愛玉的價格。

龍大姐：「曬愛玉子的顏色變得黃中帶紅，就是最好的顏色，如果沒有太陽，還是要用火烤，火烤的跟太陽曬的看起來、聞起來都不一樣。烤的愛玉會白白的，曬的會有點黃黃的，烤的會有烤過的味道，太陽曬的愛玉子有天然的香味，這個也會影響賣的價錢，用太陽曬的比較好。」

曬愛玉的場地

在曬愛玉的時候，也是有特定的方式跟技巧，不能讓愛玉子直接接觸到地面，通常會立柱子架高 90cm 至腰高之間，然後用鐵網排成一列一列，在架子的上方，還會用木頭撐著雨布，下雨的時候，就把雨布拉起來，不要讓愛玉淋濕。

龍大姐：「背那麼重的布上山，就是不要讓愛玉淋濕，以前聽到快下雨了，是用衝的，拼了老命的衝回去工寮，要把雨布拉起來。」

販售的方式

龍大姐回憶在採區附近的稜線上，可以看到台東的平原，所以背下山販售的方向也是往東邊走，從稜線背到溪谷去，到當時林務局伐木的地方，會收購愛玉子的商人來收購。

龍大姐：「台東那邊有林務局在伐木，跟購買愛玉的販子約在伐木的工寮，我從從外面往工寮裡面看，還可以看到裡面有碾米機.....那一次愛玉賣了一萬

元，當時的錢很大，一疊錢就放在便當盒裡面裝著，然後又背著上山回工寮去，回去的時候遇到柯大哥的爸爸跟哥哥，以前在山上看到人就好像是看到黃金一樣，很高興。他們很可憐，也是要背愛玉下山賣，可是太遲了，販子已經走了，他們來不及把愛玉賣掉，所以又得把愛玉再從溪谷背回山上，我跟爸爸就幫他們背，把愛玉背回他們工寮，後來他們只好背回舊大武去賣。」



第四章 在地知識的內涵及探討

第三章所描述的獵人個案資料，較為完整且可拼湊其狩獵過程的共有七位獵人的訪談資料，另外尚有資料未若前述個案完整，但能鋪陳特定的故事或狩獵資料的訪談，以及其他魯凱部落的田野小故事為主。本章將以前章中的訪談資料為基礎，輔以田野參與觀察的故事或狩獵資料，及部份文獻資料的引用，嘗試用 Berkes 的對於傳統生態知識的分析架構來協助分析及檢視，在阿禮部落的脈絡下，獵人養成及狩獵的過程中蘊含哪些在地知識。

第一節 魯凱獵人的養成

在田野的探訪中，我由獵人個案中看到，在其學習狩獵的初期，都是從最基礎的技術、工作甚至心態開始培養。心態的訓練，包括要訓練男孩的膽量、刻苦、負重力等。李大哥提及因為自己小時候很怕鬼，因此，父親就先訓練他的膽量，在晚上的時候，要求他到阿禮對面的山（阿禮前山）去再回來。

李大哥說：「爸爸叫我去對面，他說：『我要看到你的燈在那裡。』我回來後，他又罵我說：『為甚麼你沒有帶東西回來（指帶獵物）。』，後來我又走過去，直到打到飛鼠才走回來。」

除了訓練膽量外，李大哥亦提及父親以前用野生的藤槌打的藤條，讓其圍繞在頭上背負重物，訓練其負重及忍受痛苦的能力。而狩獵技巧的學習，是從學習補抓小動物開始，小動物如：竹雞、台灣野兔等，過去捕抓這類的小動物都是用野生或者栽植的芋麻（lekeleke），編織成繩子，作為吊索來套捕。

杜爺爺在訪談中曾說：「編繩子也是有技術的，自己編繩子自己去抓山雞。」。

另外，生火、常用的木材、基本的動物認知及周遭的空間地名也是需要學習。訪談中，受訪的獵人剛開始學習狩獵時幾乎都是從聚落空間附近開始學習狩獵的技巧及知識，這些聚落及聚落鄰近的空間，有些具有特定的意涵，如：

lautaudale、sasadra、cacumaidrane 等，lautaudale、cacumaidrane 等地點名稱，背後含有禁忌及社會規範的意義，lautaudale 為部落口述歷史中的發源地，族人

在經過此處時也需遵守禁忌，不得任意喧嘩；而 cacumaidrane 在狩獵的部分，更有其重要的意涵，獵人若捕獲黑熊時，必須要在此處進行祭儀、分食，不得將黑熊帶回部落內。

這種孩童從小生活經驗及回憶中養成的地名知識，是整體社會對於孩童的知識賦予，並非特定刻意教導。而在孩童成長的過程中，除了是聚落地名及文化意涵的形塑過程，更學習部落社會中基本的生活內容，包括砍材、耕種等。

過去的傳統社會重視各種象徵性榮耀，在以階層為主的社會制度運作下，貴族平民、男子女子透過不同的方式及努力來取得象徵性的榮耀，女子的榮耀是象徵純潔的百合花，而男子則是透過狩獵、競跑、kaw-kaw 等方式來取得象徵勇敢、善獵、善跑等各項象徵性頭飾權。因此，過去的父母親對於男子多賦予善獵的期望，由男孩從出生到成年中為其所做努力及付出可以看出。當家庭於豐年祭中為男孩舉行 pa-alupu 儀式後，即代表其已經成爲一個男子，可以開始參加同成年人的祭儀及活動。

因過去社會分工嚴謹，狩獵活動皆由男性參與，父執輩在男孩狩獵基本技巧養成階段時，扮演重要的角色，教導包括：如何尋找打火石生火、木材好壞的辨別及使用、小動物的知識及捕抓等。當男孩漸漸長大，熟悉聚落鄰近生活空間及狩獵的基本技巧，慢慢的才會在長輩的帶領之下，往深山去進行狩獵。

當準備進入深山狩獵，則需要在團體或長輩的帶領下，學習更多的知識及技巧。深山地區的環境特性與聚落不同，儘管男子已經熟悉聚落內的禁忌空間、特定生活機能的場所及聚落鄰近的等，但是深山的獵場卻是全然陌生的領域。進入深山後男子需要瞭解山區的地形環境，學習各處不同的地名、鳥占、夢占、禁忌及進行儀式的地點，另外也需要學習如何進行祭拜的儀式。

此外，因為獵場的資源種類與部落附近的不同，如：獵場地區位於高海拔、寒冷的地區，植物的組成與聚落附近的不同，因此男子也需要學習獵場的植物名稱、知識，如：木材有用與否，植物的生活史與動物的取食關係等，以爲山上狩獵及生活時使用之需。

在深山的獵場，因為周圍環伺自然未知的環境，野生動物及敵族（如：布農族、排灣族等）隨時可能出沒，因此過去皆以團體的形式出獵，出獵時在山上的亦須學習團體的狩獵技巧及獵人間的規範，如：共同捕獲的分配方式、長幼出獵及相處時的細節，另外還有如何作標記，以告知或傳達訊息於獵人同伴。

從魯凱男子從出生到開始進入獵場狩獵的成長過程中，小時候家人及家族細心呵護其生命的發育及成長，並於成長過程中的各階段，費心為其準備象徵祈求平安及具備善獵等能力的各項祭儀。等到男子 7、8 歲後，可以到田裡工作的時候，又由會狩獵的父執輩細心教導狩獵的基本技巧，具備基本技巧後，再引領其進入深山獵場。這樣一連串的養成教育過程，可以發現狩獵對於男子而言，不僅是種生存或者生活的方式，更是種家人的祝福及期待，並且透過狩獵的過程去培養一個男子的心智、體魄及能力。



第二節 狩獵在地知識的內涵

由前節所描述獵人的養成過程中可以發現，要成爲一個獵人必須具備許多的能力及知識，這樣的能力或知識可能是關於空間、動物、植物、運氣等，在阿禮的探訪過程中，我看到了哪些？其中是否有更深入的意義？

一、空間地名知識

首先要談到空間認知對於獵人的意義，在過去部落社會的生活中，並無所謂的地圖或通訊設備，因此在傳統社會中，對於空間有一定的分類及稱謂，而則族人則透過對空間的命名，來做爲彼此間溝通及傳達訊息的方式。

而空間命名的方式，則與空間位置高低、遠近、空間與活動的關係、特殊事件或意外等有關。如：高海拔、寒冷的地區稱爲稱爲 rekai、寒冷與溫暖處交界 palalibitsan，溫暖、低海拔的地區稱爲 labulab (陳永龍，1992)。在此姑且將阿禮部落的空間地名，依照距離部落遠近及種類，分成：聚落本身的名稱、聚落內特殊地點名稱，或曾經發生過特定事件的地點皆有名稱，在鄰近耕地、溪流河段及獵場的名稱。

聚落及聚落鄰近名稱

阿禮部落聚落內的名稱有：laudaudare、baliru、umauma、takacubuane (umauma 的另稱)、talilagelale、gulucukuzan、takithawuthawuwon、taungungulane、sasadra、kokobungune、tanibalane、takicalisane、tarumingane、cacumaudrane 等，詳如附表一。

其中 tanibalane (烤小米餅處)、takicalisane、tarumingane (占卜處) 三處地名與豐年祭烤小米餅祭祀及占卜有關，tanibalane 是過去豐年祭首日烤小米餅進行小米祭的地點，takicalisane 爲豐年祭次日平民藉由烤小米餅判定新年吉凶禍福的地點，tarumingane 則爲貴族進行小米占卜處 (包基成，2006)。cacumaudrane 為部落內吃黑熊的地點。

聚落鄰近山川名稱

鄰近的山名有：tagarausu 北大武山、parasidrane 霧頭山、aluane 井步山、saba 松山、lakainguta 祖母山、taungeLengelane 境界山、limilimisane 知本主山、mabitutuLu

加太奈山等，詳如附表一。

部落獵場名稱

獵場名稱則有：kokoro、mumudriane、saba、tumakadatele、lepegane、paliasau（lepegane 下方）、tumakalawane、malaririsu、wulan、baae、sathiruku（屏保岩山附近）、tokolamalama、takiyakucan、liruku、macya、kalauusanne、lipanne、tuwalukuru、talaru、maulalacale、sesemeLane、libi、thelepe、tatulailaiLane 等，詳如附表一。

前述的獵場的區域大致分佈在井步山往霧頭山連稜、霧頭山往西至小鬼湖、知本溪上游（到知本森林遊樂區附近）及喬國拉次河流域。其中某些獵場的名稱與地景、山形、動物或植物資源有關。

如：libi 因為該處有個很高大的石壁而命名；siciacivare 因山頭形似羽毛命名；takiakecane 當地出產一種堅實樹藤，名為「takiakece」而取名另該處地形緩陡，也有許多山羌 akece 分佈。

二、生物資源知識

動物的知識

在族人的生活中，除了在某些有特色的空間地名上使用特殊的名稱來命名外，對於生活中常見的動物，也有其個別的稱謂，而在比較常見或有取用的物種上，對於其生態習性、性別、種間差異等亦有特殊的認知及較為深入的瞭解，這類的動物知識，如：salawungane、kisisi、cumai、babui、likulaw、masasian、kuka、lalai、siku 等。詳見附表三、阿禮部落植物知識彙整表。

在其中的幾種物種，因為性別不同、性狀及年齡差異而有不同的名稱。以水鹿 salawungan 而言，水鹿要經過 5 次成功的交配，才會長出成熟的鹿角。不同年齡階段的水鹿因其鹿角發育的程度，而有不同的稱呼。第一年只有發芽，角的大小跟大拇指差不多大小，在這個階段的水鹿稱作叫做 wa pakupaku；第二年鹿角長的更高，叫 wa culucululu；第三年開始長出鹿角最下方的分叉，即鹿角開始分叉叫做 tuacuvecuvele；第四年，分叉的地方開始延長，叫做 tua licingi；第五年，



長出第二個分叉，即完整的水鹿角，叫做 lukalisanne。除了依照年齡狀態的差異而有不同稱呼外，水鹿依照性別的差異而有不同的稱呼，公水鹿稱為 iinuaan、母的叫作 sati。

山豬本村稱為 babui，依照山豬性別另有其他的別名，公山豬叫做 valisane，母山豬亦稱為 sati。而本村獵人認為山豬依照其體型及性格差異，可分成兩種生態型，一種叫做 ulicekes，另一種稱為 ulisapa。

稱為 ulicekes 的山豬體型較小，嘴部較長，頭部大，性情兇狠，會攻擊人，居住在比較高的地方（rekai），也可以行走懸崖峭壁。另一種體型比較大的稱為 ulisapa，頭部較小，牙齒比較粗，居住在較低海拔、較溫暖的地方（labulab），性情較溫和。

植物的知識

訪談時，居民多以其在寒帶地區、溫帶地區、熱帶地區，公母及有用與否來告知。因此可以瞭解族人對於生活中常見的植物，依據植物的可用性與否？功能及空間分佈等，及結實與否來進行分類。在比較常見或有取用的物種上，村民對於其生態習性、性別、種間差異等亦有特殊的認知及瞭解。不過一般而言，在過去性別分工嚴謹的社會中，男女之間從事的活動及空間差異，因此所認知或熟識的植物也不相同。

訪談中記錄到的植物名稱包括：becen、cbusu、sabiki、belebele、cebe、navunabugu、tokoro、drathili、letere、luubin、pangangace、tokonuii、drakes、draporo、tuba、malialukulugane 等，詳見附表三、阿禮部落植物知識彙整表。

第三節 狩獵的過程

前面提到了獵人對動物、植物、地景等生活知識，但是光知道口訣，沒有透過實踐的過程，就不能構成活動。而獵人從事狩獵活動及是一種對於自然資源的利用過程，本節以獵人狩獵的過程為例，來探討獵人如何實踐狩獵。

狩獵的過程

在過去的文獻中多提及獵人於狩獵出發前，可請部落的巫師祈福，除此之外，並需遵守各項狩獵上的禁忌，包含家族成員也需遵守。在做好所有的準備工作後，包括：獵具、糧食等，獵人通常會在隔天凌晨時或者是天還沒亮時出發，這是因為可以趁著鳥類尚未出來覓食活動時，減低聽到不好的鳥叫聲機率。

在由部落通往獵場的一路上，除了需要聆聽有意義的占鳥叫聲或觀察占鳥的飛行方向之後，尚須到特定地點作 tulisi 的祭儀。當做完 tulisi 之後，方可進入獵場狩獵，直到進入獵場之後，就不需要再聆聽占鳥的聲音了。

tu-lisi 的儀式進行完之後，即進入獵區去狩獵，如果有抓到獵物，晚上在工寮休息時，尚須進行晚餐祭，晚餐祭就是將獵物切一小塊，放在工寮的特定一個作祭祀的地方。另外，若要將獵物背負回部落，在經過來時曾經 tu-lisi 的地方以及以前有人死掉的地方，也需要切一小塊獵物的肉，放在該地，讓亡靈享用。

當獵人要歸返部落時，回到可以看的到部落的地方，假如有抓到大型的動物，如：山豬、山鹿、黑熊等，需要以喊叫的方式跟部落居民報訊，以阿禮部落而言，在部落對面的大轉彎處，有處地名叫做 putulungane，若獵人有抓到獵物，在此處需要傳呼 (uw i) 兩聲，向部落的居民報告，我有抓到動物。之後在經過一個地名叫做 lukucane 的地方，需要再次傳呼，此次需要詳細的報告抓到的獵物種類及隻數，例如：抓到公的山豬要喊叫 6 聲，公的山鹿則為 5 聲，母的山鹿則為 3 聲。在部落的居民，若有聽到報訊，即可以辨識出誰家的獵人打到什麼動物，會聚集到他家去幫忙或一起分享獵物。

喊叫完了之後，再回到部落的途中，還會陸續經過幾個休息站，沿途仍須進行 tu-lisi，即分享獵肉給沿途的神靈，直到抵達家門。若是獵人抓到了黑熊的話，

需要在部落下方一個名為 cacumaudrane 的地方，意即吃黑熊的地方，將獵物享用完畢，不可帶回部落。

狩獵的實踐

在 Berkes 對在地知識及經營管理系統的分析架構中，第二層是在地知識在環境中的實踐過程，包含利用的方式、工具及技術及資源管理系統。要成爲一個擅長狩獵的魯凱男性，除了具備前述對動植物、空間等的認識及瞭解之外，尚須嫻熟獵場的一草一木，並學會各項技能及技術，這些技能在第參章獵人的生命故事中已有提及，包括：對資源的分佈的瞭解（空間資訊與動植物資源的層疊關係）、聆聽解讀占鳥訊息的能力、占卜能力、獵具的製作及應用及野外求生技能（生火、作橋）等。透過這些技能的結合，獵人方能在山區進行像狩獵這樣高危險性的工作中，獲得理想的收穫並全身而退。

前述的能力，是在進行狩獵時，個人所需具備可資提供其在資源取得上的能力；另外以團體或部落的角度來看，居民對於空間認知中的區別，如：獵場、禁忌空間、神聖空間等的，是本族人透過制度來實踐在地知識內涵的具體表徵。而獵場制度，就是其對於資源的經營管理制度（吳雯菁，2005）。在這樣以獵場爲管理單位的機制下，獵人透過學習而所養成對於狩獵實踐的能力又有哪些？

一、個人實踐狩獵的能力、技巧等知識

地名空間的學習及配置

如同前述獵人狩獵的場域，依照地域、特性、地景等特徵，有其特定的名稱，但是在一個獵場的名稱下，尚因微地形及微環境的差異，而有不同的命名。包括：地形起伏、植物、動物或岩石等特性，細分成更多的小地名。認識地名及空間，在早期沒有文字及地圖輔助的社會裡，是非常重要的。地名就等於一個地方的地圖，認知空間位置的方式，就是透過實際去狩獵的經驗來作認定。而這樣的知識，也在實踐中傳承於下一代。

在不同的獵區範圍內，也有不同的禁忌地，除了教導傳統地名空間知識外，空間內的禁忌及特殊資源等也是老人家傳授的要點。瞭解一個獵場，不僅僅是瞭

解傳統地名及空間的分佈而已，另外還有狩獵的禁忌及規範，也會在夾雜在其中。

狩獵的禁忌及儀式

在基督教尚未傳入部落的年代裡，魯凱族擁有自我的神靈觀及宇宙觀，生活中充斥各種不同的禁忌跟種種特定儀禮，在狩獵的部分亦是，因為狩獵是種危險性高、需要運氣及仰賴天候的產業活動，因此魯凱人在狩獵的相關禁忌由男子出門前至回來的整個過程中，皆有不同禁忌及儀式，如各項 lisi、鳥占、夢占。

1、lisi 的部份

在狩獵的行前的禁忌，是部落族人共同的記憶及知識，包括：不能打噴嚏、不能放屁或觸摸禁忌物品（女人的工具或者是家裡女眷觸碰男子的工具）等，甚至連族人碰面互相問好之問候語都視為禁忌，如：男子要上山工作或打獵，不能過問「I mui nu su」你要去哪裡？，家人不可以出遠門。禁忌的規範範疇不只在獵人本身，在獵人的家屬方面，也有禁忌需要遵守。

2、鳥占

在魯凱人的觀念中，某些鳥類是神的使者，能預兆吉凶（巴神一，2003）在鳥占的內容中，魯凱人除了從數種小鳥的叫聲中可以預知狩獵的成果及危險性之外，還要觀察在獵人往獵區行進的路程中，小鳥飛行的方向，如果叫聲不佳，飛行的方向不對，輕則在原地等待，等待小鳥發出好的叫聲，或飛到好的方向，才可以繼續前進，或者是原路折返回部落、或在當地過夜。常見有意義的鳥種，分別是：calikau（公鳥）、tikeke（Calikau 的母鳥）、kumalan、masasian、lalai 等。

3、夢占（sipi）的部分：

在過去的社會中，族人相信夢占與現實生活間有些連結，可以反應或提醒生活中的預兆，如：天氣、獵獲、個人生命狀況等方面。在天氣方面，如果夢到有看到有人再喝酒、在熱鬧，表示會下雨；另外，如果夢到自己也是在其中喝酒，雨會下的比較大。

與獵獲相關的夢，有是否會打到動物或者是預測獵獲的物種及獵物大小。

如：夢到在吃地瓜芋頭的話，表示一定會打到動物。如果夢到有人贈送地瓜芋頭，而且地瓜或芋頭還是熱熱的話更好，代表那個山上的獵物還很新鮮。此外，也可以預測狩獵的物種，如果夢到有人死掉了，你去幫忙處理的話，會打到山鹿、山豬等大的動物；夢到有人給你山刀、或是槍，表示一定會打到水鹿；夢到有人請你吃檳榔，則表示會抓到山羌、山羊；夢到在河流釣魚，抓到小條的魚就是表示會打到比較小的動物，如：山羊山羌，反之，如果抓到很多大大的魚就是表示會抓到大大的動物，如：鹿、山豬；如果夢到用槍要打到老鷹表示會抓到公的水鹿；夢到女孩子的私處，表示會打到山豬。夢到百步蛇，會打到山豬、水鹿。

跟生命的夢有：夢到走路的時候，找不到路，代表沒有方向，生命短暫；另外，若夢到跟死掉的女孩子結婚或發生男女關係，代表生命跟靈魂跟已經過世的人結合，沒有成功性；夢到帶的山刀斷掉，代表生命會受損，會死掉，短命。最不好就是看到女孩子的東西（指生殖器），就是會受傷。

夢占在實踐前通常不會告知同伴，因為夢到好的夢若告訴同伴，但是卻沒有打到，會被同伴取笑；另外，壞的夢占也不能講，因為會擾亂同伴的精神。

另外，其他跟狩獵相關的禁忌還有許多，在過去的社會中，集體狩獵常有誤傷的情況出現，阿禮部落在目前已知的情況下，即有兩位獵人，因為狩獵同伴將其誤認為獵物，而射殺的事件。此類誤傷或誤殺事件，死者或傷者家屬忌諱去詢問是誰誤傷，或者是為死者復仇，一般相信如果家屬去問這件事，或去其他人講述這件事情，相同的悲劇，會在同一個家內重複發生。

三、狩獵的方法及內容

在阿禮訪談到的獵法有：焚獵，集體圍獵、小團體狩獵及個人狩獵等方式。

1. 焚獵：以前有放火燒茅草地（abas¹³）的獵法，在茅草地裡會藏有很多山豬、山羌等動物，在冬天比較乾燥的季節中，獵人們會放火將動物逼出來，然後再行

¹³阿禮有 4 個abas，有一些是頭目間結婚的聘禮，在大武就有 3 個abas。那時候杜的爸爸的姊姊sulupu，嫁到大武步家，就有abas當作聘禮，在目前的舊大武附近。除了abas之外，頭目結婚的聘禮還有像河流、獵區等。尤其是娶大頭目一定要有這些聘禮，不然聘禮不夠，婚事沒有辦法成功。

集體圍獵，此種獵法大概 3~5 年舉行一次，沒有常常實行。A03 在 16、17 歲時，有參加過。

焚獵時，參與的人越多越好，所有參加的獵人，會依照身份地位的不同，分配到不同的狩獵位置，如：頭目可以先行選擇等候獵物較有利的位置，其次是狩獵英雄或者是耆老，一般平民則最後選擇狩獵位置，或者是負責引火。

2. 集體圍獵：以人員喊叫、或以狗驅趕圍獵的方式。與焚獵相同，參與團體狩獵的成員依照身份地位的不同，分配狩獵位置。圍獵所捕獲的獵物，也有特定的

3. 小團體狩獵：分組到山上不同的獵區，或者是相同的獵區，但是路線不同的地方去進行狩獵。

4. 個人打獵：個人單獨到山上進行狩獵的形式。

近代因狩獵相關法令禁止以及部落人口大量外移，已經很少有團體出獵或小團體狩獵的情況，在現今的阿禮部落中，僅有數位五十歲以上的獵人，有單獨的到山上或部落附近放置陷阱，偶而有年輕一輩的獵人回來，才會結伙，2~3 人去山上狩獵。

四、狩獵工具

早期主要狩獵的工具就是矛 (lidi) 、箭 (laili) 、槍 (kuan) ，據阿禮耆老的講述，早期的槍是荷蘭槍，是當初祖先翻山越嶺跋涉到台東，利用獸皮、katai 等手工藝品，跟台東的人交換而來的。當時槍枝很少，火藥 (kilaw) 很珍貴，老人家大多捨不得用槍，一方面也怕驚嚇到獵區的動物，除非萬不得已，不然不會開槍。除了槍枝之外，獸夾也是主要的獸獵工具，跟槍枝的交易相似，早期都到台東購買獸夾，後來才往屏東水門一帶購買。

設置獸夾的時候，需要放木頭，因為這樣子動物在被抓到時，帶著獸夾跑的時候，會有拖痕可以追蹤，有時候陷阱的木頭也會卡到樹木，阻礙動物的行動。夾子有分成幾種種類，包括：一條鋼線、兩條鋼線、三條鋼線的。三條鋼線：重量最重，適合抓熊、山鹿，比較不容易掙脫。兩條鋼線：重量稍輕，可以抓山鹿、山豬、山羌、山羊都可以。一條鋼線：最輕，僅能抓山羊、山羌等小的動物，大

型動物易逃脫，不易抓到。

鋼索線吊是在國民政府來台之後，方才進入霧台鄉的，線吊依據捕抓動物部位的方式可分為兩種：一種是吊脖子跟吊腳的，在以前還沒有鋼線之前，族人會利用山上野生的苧麻（legelege）製作綁繩，然後加以加工製成線吊，後來，五金材料逐漸普及，族人會紛紛到平地去購買鋼線來製作線吊，在水門入口，即有一家開了十幾年的五金行，就有販售相關的線吊材料、獸夾、鉛彈、彈丸等狩獵用具。

在阿禮的獵人中，年齡較長的獵人過去大多使用獸夾為主、獵槍、刀為輔的狩獵工具，而在年輕一輩的獵人中，大多以線吊為主，也有使用獵槍，夾子則較少有人使用，一方面也是因為獸夾笨重、不方便，即使是年長的獵人，因為體力關係，目前即使有打獵，也是以線吊為主，甚少使用獸夾。除了前述因獵法不同而需攜帶的各種工具外，另外魯凱男性上山時也會攜帶山刀 labu。

工具與獵捕物種的關係

通常捕抓穿山甲多用夾子或脖套，放在穿山甲的主道；白鼻心，常用槍打或用陷阱，放陷阱多放在喜歡吃的東西下面，如：毛柿樹或有愛玉子的樹下；山豬、水鹿、山羌、山羊等以獸夾或者線吊為主。

其中，在設置捕抓水鹿的線吊時要格外注意，套腳或脖子（脖子的洞要 1 公尺直徑大的洞，下坡或上坡水鹿的頭都會低，所以套脖子的鋼索要放低，大約 30~40 公分，在平平的地方要放約 1 公尺高），棍子（至少要 1.8 米以上）不能固定，直接插在地下，棍子如果固定的話會被折斷，因為水鹿很有力量。

在設置獸夾或者線吊時，常需要使用彎弓（satingatingaii），彎弓的材料要特別選用好的材料（kangatuanne），如：青剛櫟、akekese（中國柃木、玉山灰木、小葉赤楠等，很多種樹木都叫做 akekese）、山琵琶（letere）。這樣子才不會因為獵物掙扎而斷裂或破壞。

獵人的獸契及記號

除了爛熟前述的方法及技術外，以前獵人集體上山時，到了獵區儘管會各自分散去巡視陷阱或打獵，但是彼此間在出發前，會互相告知各自要前往的地方，以及預計停留的天數，如果有人先行折返，也會在沿途留下記號，告知同伴。例如：會折沿途的植物或利用植物綁成的記號，告知前行的方向，或者是已經折返的訊息，有時候也會砍木頭當作記號，或是拿石頭壓在葉子上作記號，砍木材時砍痕面向那邊也可以代表方向。另外，有些老人會看路徑上是否有人行走的痕跡，或是生火的痕跡；在那個工寮中的爐灶，是否有熱度或者是乾燥的，假如爐灶裡面的已經潮濕了，就表示該人到山上還沒有回來生火。



第四節 部落體制與狩獵

獵人以狩獵的呼喊來通知族人捕獲獵物的訊息，並且透過分配的機制，將獵物公開、不藏私的分享予部落的居民，這就是獵人遵守社會倫理及體制，將獵獲分享予部落的意義。在阿禮部落獵物的分配機制如下。

獵物分配：

在族人的認知裡，山豬、山鹿、黑熊這類的動物是大獵物，其他的動物，山羊、山羊都是小的，所以過去部落的獵人出去捕獵獵物時，只有捕獵到大動物時，才會喊叫，喊叫的意義，是爲了通知族人前來分享獵物。

在獵物的分配¹⁴時，在山豬跟山鹿這兩種大的獵物也各自有各自的分配方式¹⁵，山豬的各部位都有其特別的名稱，如： aaulu頭部、calinga耳朵、le脖子、vegua肋（排）骨、tabalangene肩膀、wakisi後腿、cau前腿、alim手掌、lapale腳掌，內臟亦有依部位差異而有不同的名稱， athai肝臟、avava心臟、tupilai腎臟、vicuka胃、paLacuane肺臟、kolai小腸、lete大腸、gilin或Langici皮、tholitholil豬皮連肉的切片、kutan肥肉、vuate瘦肉等。以下敘述阿禮部落圍獵分配豬肉的方式：

圍獵的分配方式—山豬

過去部落男子在集體出獵，進行 wa-linngulu（圍起來的意思）時，負責喊叫的人叫做 wa-linngulu；等待獵物亂竄、用槍或矛等工具射殺的人叫做 yapenpen。打到獵物的人，跟第一個摸到獵物的人、第二個摸到獵物的人、第三個摸到獵物的人，都有特別的獎賞。第一個摸到獵物的人，叫做 pinuLane，意思就是有打到的意思；第二個摸到獵物的人也是叫做 pinuLane；第三個摸到獵物的人叫做 kareterete。

第一個 pinuLane 分配到由山豬尾巴往脊椎方向拉直的點 tauthu（點 A），加上一個長寬的寬度間的皮。第二個 pinuLane 分配到尾巴到點 A 間的皮。第三個人 kareterete 分配到前腿的肉，叫做 sulapu，大概 2~3 斤。另外，sapuaala 脊椎通常會

¹⁴ 黑熊不能帶回部落食用，所以並沒有分配的方式。

分成兩半，前半（靠近豬頭那邊）是第一個摸到獵物的人的份，後半的脊椎加上後腿是 satokoro 就是揹夫的運費。

除了上述的特定人士有獎賞之外，其餘一起參與打獵的人，可以平分由 kaluto¹⁶之後到 tauthu（點 A）中間，豬隻的豬皮這個由全部參與狩獵的人所分享的豬皮部位，叫做 alupu。如果有人剛好抓到第七隻公的山豬，可以佩帶百合花飾時，這個 alupu 的部位，會在戴花的儀式上，分給所有部落中有百合花飾權的獵人。另外，kaluto 會煮熟分給全部的獵人或部落的人食用，wakithi 後腿、avaava 心臟、pete 腎臟是大頭目的份，palacungale 肺臟是長老的份，剩下其他的部分，包括有 vikuaa 排骨、caw 前腿、剩下的皮、頭都是打到的人的份，又稱為 sapana。但是要特別注意的是，在頭部的部分，下顎（bathin）地方的皮跟肉，是獵獲人的太太要食用的部位，如果其還沒結婚或沒有太太，這個部分就是給父母親或親戚食用的。



¹⁶豬隻由脖子之後到第四根排骨之前的部分叫做kaluto，不包含前腿的部分。

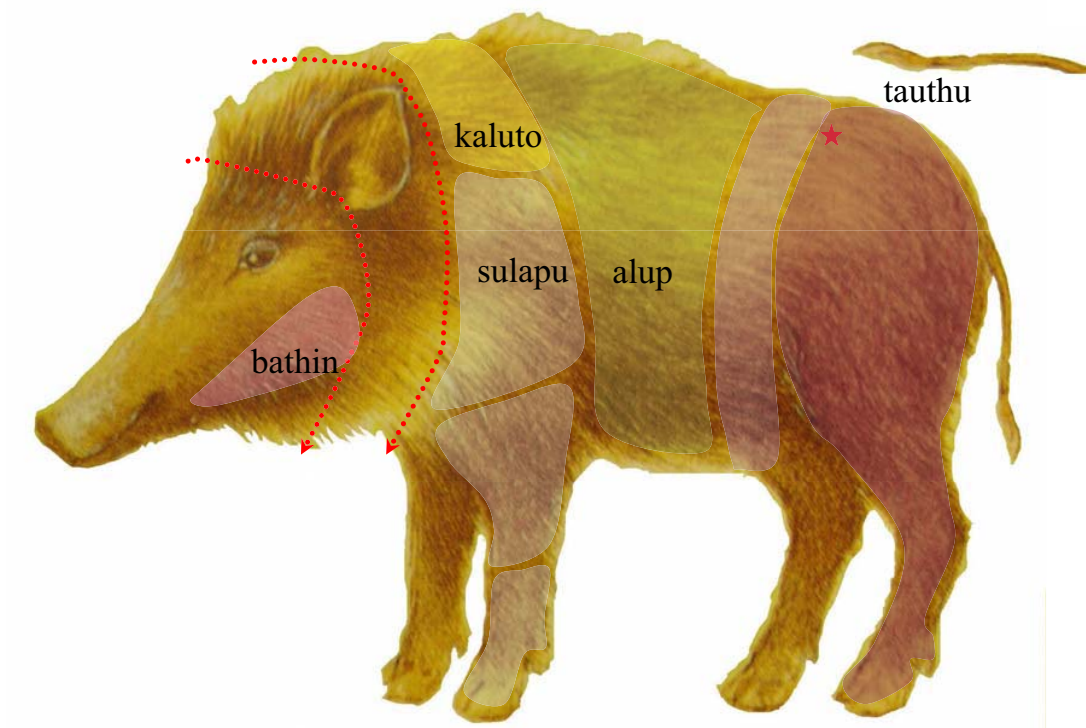


圖 4：圍獵（wa-lhinguru）山豬的分法示意圖

圍獵的分配方式－水鹿

山鹿的分配方式與山豬不一樣，第一名的人，可以分到sulapu¹⁷跟saapuaala脊椎的一半（靠近豬尾的那一半），另外，幫忙背負山鹿wakisi下來的揸夫，可以分得另一半的saapuaala（即靠近豬頭的那一半）。另外一半的山鹿，包括：所有的鹿皮、前面的排骨、及頭部，會交由另一位揸夫背負，其可以分到排骨的肉、跟一半的le脖子。

另外，如果打到的山鹿有鹿茸，鹿茸要分一半給頭目當作swalupu，若沒有鹿茸，則鹿角歸打到的人所有。除了鹿茸之外，另外，心臟、肝臟、肺臟、還有後腿，都是頭目的swalupu，腎臟則是部落長老的份，其他如：sapulu¹⁸會做成lete大腸（山地香腸）分給全部落的人吃，vikuaa排骨則是分給獵人的親戚朋友食用。

¹⁷ 就是caw前腿上部取下 2~3 斤的肉，稱之為sulapu。

¹⁸ sapulu就是動物在切分時，由各部位切分一些肉或皮，出來製作山地香腸用。

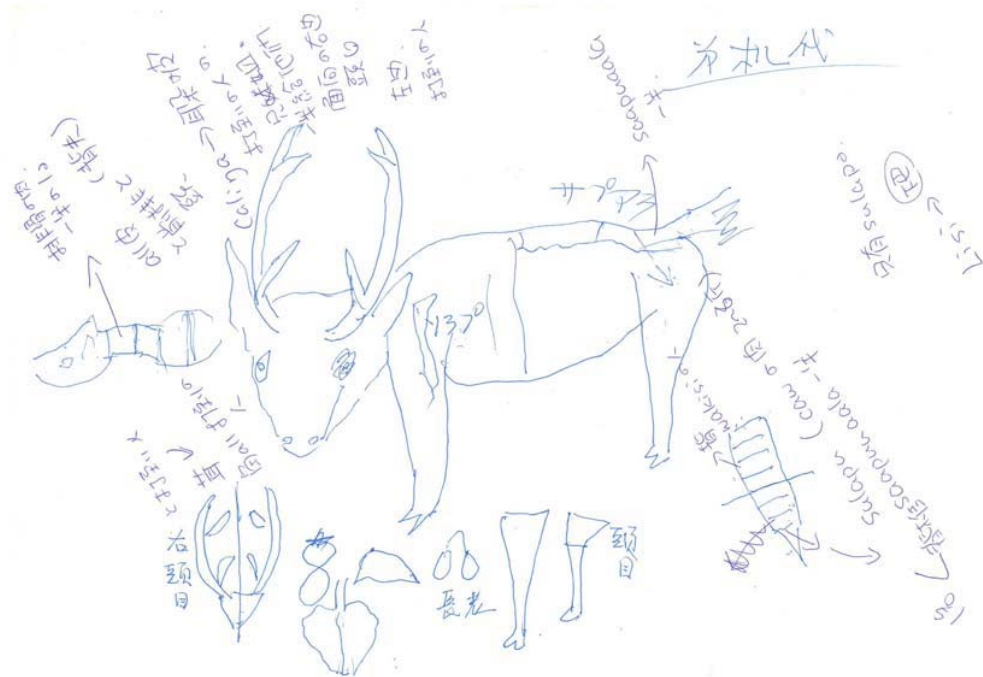


圖 5：圍獵水鹿獵肉分配圖

在光復之前，原本阿禮頭目家對於山鹿的 *swalupu* 比現在要來的重，除了內臟之外，尚須前腿、後腿各一條，在現任大頭目的父親的改革下，降低為內臟跟後腿一條。

除了獵獲的分配外，在部落裡不同的儀式及場域中豬肉的分配方式不相同，如傳統儀式 *kiyalilaw* 及 *tualevege* 時，豬肉的分配方式與前述圍獵的分配方式又有差異，詳如附錄一。

獵人的榮耀—佩帶百合花儀式

如同前面所描述的，過去男子在山上狩獵的無論是團體圍獵或者單獨出獵，所獵獲的獵物，在返回部落時，會透過喊叫的形式，通知部落族人及長者前來分享山肉，獵獲大的動物（如：山鹿、山豬）等，尚須依照傳統慣習奉獻 *sualupu* 給部落的大頭目家族。當獵獲的數量足夠（平民 6 頭有獠牙的公山豬，頭目 3 頭以上），即可擁有佩帶百合花飾權的榮耀。

在田野中我曾經參與過一次獵人佩帶百合花的儀式。那次是唐爺爺佩帶百合花的儀式，舉行的地點在 apaliusu 家屋前廣場，廣場上的成員都是部落的居民，除了我及好茶的朋友為外人，現場的居民分成三個小團體，王爺爺、巴爺爺、唐爺爺等皆具有百合花飾權的耆老，坐在 apaliusu 新屋前的桌椅，分享著唐爺爺獵獲的山肉；另外，婦女們坐在另外靠近廣場邊圍牆旁的桌椅，分享著準備的 lete、chinapu 等食物，而另外，在廣場櫻花樹旁則有另外一些並未佩帶百合花飾權的部落居民，也一起享用此次唐爺爺爲了準備佩帶百合花飾權，所準備的食物及酒菜。

當時，令我印象深刻的有兩件事，在部落長期觀察以來，若有節慶及活動，眾人分享宴席及食物時，男性與女性通常會有個別的區域分別。在此次戴百合花儀式的過程中也是。但是，另我很驚訝的是當我與好茶的兩位朋友進入參與時(櫻花樹旁群體)，巴爺爺在旁招手呼喚我前去。過去時巴爺爺用手遞給我一塊肋骨，對我說：「這是我的份，給你。」當時，我接過手並未想到當中的意涵。當隔日時，又在廣場聽到酒醉的李大哥對著王爺爺及巴爺爺抱怨，「我也是戴花的，才給我這麼小一塊皮（用食指比），真是太過份了。」。我才驚覺當日巴爺爺所給我的那一塊肋骨，是其長久在部落狩獵上的成就及榮耀所得來的部分。

後來，隔幾天我跟唐爺爺訪談聊起他戴花的事情，唐爺爺解釋說並非輕視李大哥所以才給他一小塊豬皮，因爲在配戴百合花儀式中，所有部落內有百合花飾權的獵人平分由 kaluto 之後到 tauthu 間的稱爲 alupu 豬皮，而配戴花飾的族人有多位，故每人分配的豬皮雖然少，但是有共同分享、見證儀式的意涵。唐爺爺也提到這次他能戴花是托麥爺爺的福氣，因爲麥爺爺是很有抓山豬運氣的人，尤其是公山豬。唐爺爺：「我年紀也大了，如果沒有麥爺爺的幫忙，我可能抓不到這頭公山豬，他很有抓山豬的運氣。」這次的公山豬，是麥爺爺和唐爺爺共同設置捕抓的，也因爲如此，我才有機會在田野中，親身經歷獵人的盛會－配戴百合花的儀式。

第五節 由狩獵看魯凱人自然觀

在 Berkes 對在地知識及經營管理系統的分析架構中，第四層為環境觀念的形塑，給予所觀察的環境一個意義，也就是自然觀、宇宙觀。

過去族人對於超自然界的看法都是持著萬物有靈的「泛靈信仰」，泛靈信仰認為萬象萬物都有精靈或靈魂居中，而靈魂一經存在就不會毀滅，同時會影響到人的禍福災病。超自然精靈包括：babulen 或是 yabalen，是獵人們向祈求祝福獵得多獸，或是農耕時祝禱豐收的對象；第二稱為 bulen（天的意思），直譯便為神靈的意思，是一種擬人化有個性喜怒表現的精靈，也是部落中神中神媒巫醫祈禱醫病能力的對象；第三類稱為 aililiane，是存在於荒野中某處，人若觸犯之則會對人作祟招禍致病的精靈；第四類稱為 galare 或是 walakats，是指死於村外的人之靈魂，最後第五類泛指死亡之後的靈魂。

在阿禮部落過去基督信仰尚未傳入時，人民仍遵守種種的禁忌，在狩獵時仍須聆聽占鳥的聲音及觀察占鳥的動向，占鳥在傳統的觀念中，是種傳達上天神明旨意及訊息的使者，由占鳥的聲音及行動，獵人可以預知自己的吉凶及獵獲的成果。

占鳥的內涵及意義

在占鳥飛行方向的意義上，阿禮聚落獵人認為所有的占鳥的飛行方向所代表的意涵都相似，舉例來說：獵人由聚落往獵區行進的方向，如果占鳥由道路的左側飛到右側，代表占鳥同意獵人通過，反之，如果占鳥由道路的右邊飛到左邊，則代表占鳥不同意獵人通行，若強行通過，則會發生危險，因為此種飛行方向，就好像占鳥通知你把山刀收起來，表示不同意你繼續前行狩獵的意思。

王爺爺：「我們去山上還要看小鳥的方向啊，如果牠從左邊飛到右邊，就好像拔出山刀的方向，就是好的預兆，表示你可以通過；如果牠從右邊往左邊飛，就像將山刀收入刀鞘的樣子，表是有危險，不要通過。」

在占鳥的叫聲方面，以 calikau（公鳥）跟 tikeke（calikau 的母鳥）為例，其

爲同一鳥種(大彎嘴畫眉)，不同性別的鳥叫聲不盡相同，所以擁有不同的名稱，如果公鳥叫 calikau，母鳥有回應 ke..ke..ke，表示出門會有良好的收穫，是很好的預兆。相反的，如果公鳥叫，母鳥沒有回叫，表示不好的預兆。

另外，有種占鳥叫做 kumalan (體型小、成群活動)，叫聲爲 thilululu，此種鳥如果由道路的右邊飛到左邊，並且沒有發出叫聲，表示占鳥不同意獵人繼續前進，但是，儘管占鳥是由右邊飛到左邊，但是有發出 thilululu 的叫聲，表示是很好的預兆。

占鳥的存在，就是傳達上天要告訴人民禍福吉凶的訊息，而透過占鳥的傳達，人民可以判斷行事的吉凶及預兆，而由孩童小時重要的生命祭儀中，亦有祭拜占鳥的。

祭祀的內涵及意義

獵人除了透過占鳥之外，亦透過祭祀的儀禮，來祈求上天保護。即獵人到特定的地區進行祭拜的儀式，方可進入獵場狩獵，這是爲了要跟信仰的神明祈求狩獵平安及獵獲豐盛的祭儀，

由本部落獵人的訪談中得知，要到山上狩獵時，由行前到離開聚落、進入獵場、再返回部落的過程中，爲了祈求獵獲及行獵的平安，在狩獵的過程中，需要遵守種種規範及進行特定的儀式。包括行前需要進行夢占或者是遵守出獵前的禁忌及準備好到山上的食糧及工具，從家裏往獵場的過程中，需要聆聽占鳥的聲音及占鳥飛行的方向來判斷吉凶，直到行進至部落與山野的交界，進行特定的祭儀後，就正式進入獵場狩獵，此後不需再遵守出發時占鳥的聲音。而這個阿禮部落獵人舉行進入獵場前的祭儀處，就是 tatulailairane。在阿禮部落靠近松山處有兩個地名叫做 tatulailairane，一處在霧頭山及松山連稜間的鞍部，另一處則在松山的東側鞍部。

tatulailaiLane此一地名是種功能取向的命名，命名的由來即爲在獵人此處需

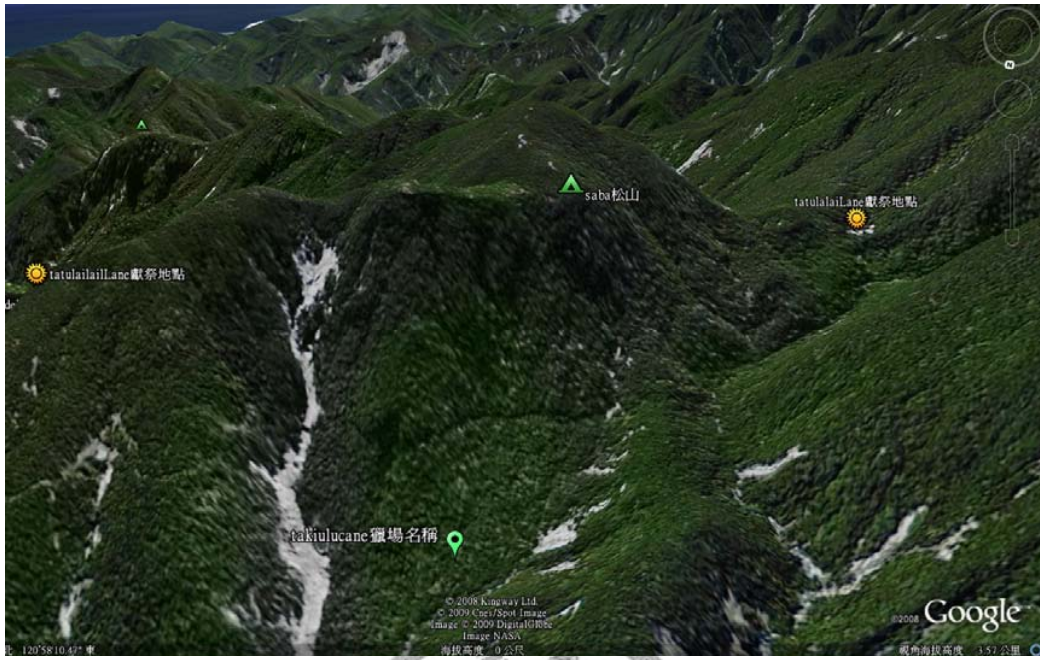
要進行tua-laili¹⁹的祭拜儀式後，方可進入獵場狩獵。tualaili是祭祀物整體的稱呼，因為形似箭矢，又有作箭的地方或者準備裝填子彈、工具的意思。在過去族人的狩獵活動中，因進入深山地區的獵場，周圍環伺自然未知的環境，離開了熟悉的聚落進入了鬼神所掌管的空间，隨時有野生動物、敵族甚至是無形的鬼神出沒，在這樣未知的狀態下，獵人行經此處要進入獵場前，透過祭祀的過程祈求鬼神的保護，也是提醒自我要做好準備，隨時應變突發的狀況。

在舊好茶的生活空間中，則由部落鄰近的特定地點開始聽鳥聲，到了中途的休息站 thalaiilaikane 作狩獵的準備，由 thalaiilaikane 到 talavalavaDane 的 tumuLane 進行 tulisi 的儀式。在神山部落中，則需行進到耕地與山林的交界處（稱為 tasusurange）進行稱為 uasuru 的儀式後，即可不再需要聽鳥聲（巴神一，2003）。

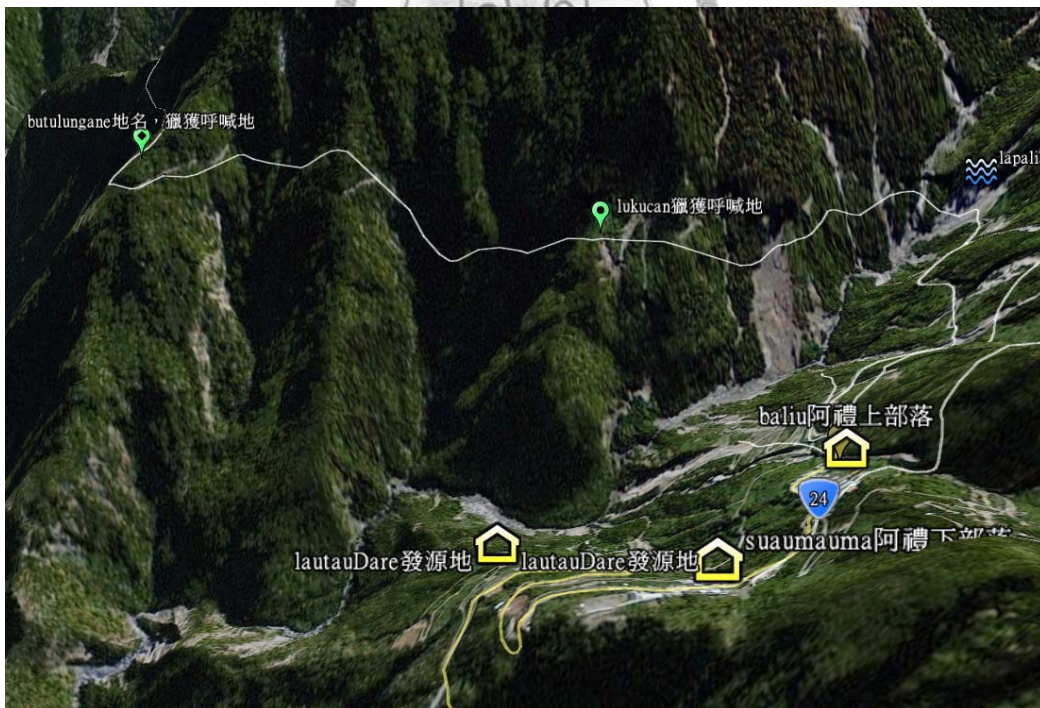
由 tatulailaiLane 的意義探討中，可以看出地名與狩獵的技巧及獵人的泛靈信仰的關係，tatulailaiLane 不僅僅是個地名的名稱或詞彙，由其名稱的意涵，在獵場中環伺自然神秘未知、變化無常的環境，獵人透過作祭的儀式，敬拜神靈，也呈現了獵人心中對於自然環境中鬼神的尊敬及泛靈信仰。

由阿禮聚落傳統地名的命名方式及意義來看，在聚落及聚落鄰近的地名，命名的規則多與口傳歷史、活動及其社會組織中特殊的制度及慣習相關，亦有與泛靈禁忌相關的部分。到了獵場及山野的部分，則與在山上的資源（植物、水源）、鬼神祭拜及地景等息息相關，藉由在這些地名的命名規則的深入探討，可以讓我更清楚的看到地名與狩獵過程、社會規範甚至自然、神靈觀的關連。

¹⁹tua-laili獻祭主要是要祭拜山神、山上死去的靈魂watulas、魔鬼等四種對象，用鐵片、豬皮等作為祭拜的東西，



圖說：深山地區獻祭地點



圖說：部落對面獵獲呼喊地點

由占鳥、夢占、在獵場的 tu-lisi 儀式等部分，我們可觀察到族人十分崇敬自然、崇敬神靈及鬼神，這與傳統的泛靈信仰相互呼應，而禁忌空間及神聖空間的存在及祭儀，即為其在空間概念上的呈現。

不過，這樣的傳統信仰及體制，從日治後逐漸受到影響，日人為統治原住民族，改善原住民族生活及觀念，除了設立教育所教育兒童外，也禁止種種過去的禁忌 lisi 的遵守。不過，日治時期

基督信仰傳入後，則將過去信仰的敬畏的神靈世界，轉換為基督信仰。巴爺爺說：「以前沒有槍去山上會怕。……信教以後有一次去 takiyakuzan 打獵，晚上在工寮休息，有一個高高的人、黑黑的戴草帽，跟我對望。……我很害怕大聲的說我是基督徒，他說：這個是基督徒，後來就跑走了。」而過去信仰占鳥、鬼神的獵人們也改信耶穌基督，過去的禁忌及儀式已經被禱告取代。



第五章 結論

本研究主要的目的是為了解阿禮部落族人在狩獵這項活動的過程中，體現了何種內涵的在地知識？並嘗試用 Berkes 的分析架構來協助認知及瞭解這些在地知識的內容，及可以歸類在哪個層級，各層級的知識的關係。在研究的最後章節，我將針對原本的提問進行分析，並試著討論這樣的分析方式對於理解在地知識這樣抽象且複雜的資訊，有何優缺點？

第一節、阿禮部落狩獵在地知識的特點

回到最初想要進行狩獵知識的研究起使畫面，是因為在跟隨老獵人上山的過程中，對於其由環境中細微的狀態，來解讀周遭動植物的生態習性的能力，感到非常的欽佩及好奇。原先想要透過對獵人的訪談，更瞭解這些書本上無法感受到及無法學習到的知識。當決定以在地知識作研究時，回顧相關的文獻，發現原來在地知識並不只是對於動、植物的名稱、種類有所認知及理解的知識，更包含了實踐的方法及技術、社會的互動及自然觀等各層面的知識。

因此要探討阿禮部落的狩獵知識時不僅僅是在獵人對動物、植物的知識或了解上，更需要深入的去探討，獵人如何、利用何種方式來進行，即為其實踐的方式，而在實踐的過程中，如何環境、與社會、部落、家族、家庭甚至個人產生聯結。在狩獵的過程中，獵人透過祭儀、占鳥等方式與環境去作互動，透過分享、分配的機制與部落社會、家族進行回饋，而透過制度的遵循家族、部落再賦予個人各種象徵性的榮耀。因此可以說，狩獵的知識，不僅是當初我所認知的動物、或植物的生態知識，其更是透過各種以生態知識為主所發展出來的方法及技術，進行活動的知識，而透過這樣活動的進行，而與傳統的社會體制進行互動。而這些種種知識、慣習及制度的基礎是泛靈信仰，其仰賴天然力量，形塑管制的機制，就是本部落族人對於總體宇宙觀的一個展現。

本研究在阿禮部落狩獵知識的探討中，發現其有幾點特點，一、狩獵知識與社會文化間具有的相關性。二、在地社群的重要性。三、強調身教的傳承方式。

一、在狩獵知識與社會文化間的關連性方面

阿禮獵人在狩獵的方式上，如圍獵、焚獵時，依照參與狩獵成員的身份階級而分別授以不同的任務分工及狩獵位置。貴族頭目及狩獵英雄在團體的狩獵中，可以優先選擇較好的獵捕位置及分工，而平民及一般人次之，在這種狩獵的分工上，可以看出狩獵與本族特有的階層制度的關連。

另外，在分配獵肉的機制上，除了依照特殊身份（大頭目）的分配規則外，尚有依照競爭方式，由捕獵者、先行到達獵物者、後到達獵物者及同行的人等不同的分級，依照分級授與不同獵物部位的獵肉，這種分配方式，不但與階層制度互有關連，也與本族族人透過競爭來取得各項象徵性特權的方式相同。因此可以說，團體狩獵的過程及獵物的分享方式與本族的階層制度、分享制度及透過個人能力爭取榮耀的文化特性互有連動性。

二、狩獵知識與在地社群的關係

在本研究中也發現，雖然依霧台鄉為主的西魯凱群各部落的語言、文化脈絡及狩獵內涵差異不大，但是在狩獵知識的內容中，亦有個別部落差異的存在，如：獵場的位置、名稱，狩獵的資源、動植物的稱謂及分佈、獵物的分配機制等，這種差異性來自於各部落社會組織及社會脈絡的差異。

以狩獵的分肉而言，在阿禮部落因為大頭目家族僅有 abaliusu 一家，因此在繳交獵賦時，僅需將獵賦繳交於本家及部落內特殊地位的人或家族；以好茶部落而言，好茶有兩家大頭目，因此狩獵的獵賦繳交端視獵人於何家所管轄的獵場內捕獲獵物，就需將獵物繳交於該家。而在神山部落繳交獵稅的家族原本有三家，後來因為居民認為獵稅過重，在部落內的協調同意下，目前繳交的獵稅的對象僅為 dumalalhathe 大頭目家。這就是獵物分配機制在不同社區的差異。

在狩獵的資源及獵場的位置，因為各部落的傳統領域範圍不同，因此獵場的位置及名稱也不會相同，而因獵場本身的差異及特性，其所蘊含的自然資源也有所差異。這樣的差異性，不僅在部落間，即使是在部落內也隨著資源分佈的逢機性及局部性，而有所差異。

三、身教的傳承

在阿禮部落獵人爲主的訪談中，可以發現過去這些狩獵知識均是由父執輩在日常生活的過程中，逐漸傳達及傳承給下一代。在阿禮部落的獵人中，諸多配帶百合花飾的男子，皆是從小就在家人或家族成員的訓練及培養下，養成善獵的能力及技術，而隨著國民教育、人口外流及生活經濟產業的改變，獵人的養成及性質，在部落社會中不再重要，讀書、受教育取代了狩獵，變成是老人或父母普遍對於孩童的期待，目前在阿禮的百合花獵人中，最年輕一位靠自子狩獵力取得百合花的 A32，同樣在幼童時期都曾受過狩獵的生活教育。不過，在其之後這樣的生活教育已經逐漸斷結。



第二節 用 berkes 的分析架構來探討狩獵相關在地知識的優缺點

一、優點

在過去關於魯凱族文化的相關研究中，針對傳統信仰、魯凱階層制度、人觀及生產結構等多有所呈現，而裴家騏、盧道杰等人對於狩獵文化及經營管理的研究也初步顯示魯凱族人的狩獵知識，包含不僅在於動植物的認知及瞭解方面，更具由生態特性，如：低效率性、鑲嵌性等，而藉由楊雅淳等的研究下，在地知識的認知程度，也影響未來本區進行社區保育或社區參與自然資源管理。如同吳雯菁在其研究中的討論，在地知識或土地倫理的內涵是非常抽象性，在這樣的研究基礎下，用 berkes 的對於傳統生態知識及經營管理機制的分析架構來探討阿禮部落狩獵的在地知識，更可清楚的看出魯凱族人與自然資源間互動的人地關係。

藉由這樣的分析架構來理解在地知識，可以簡易的將獵人的訪談資料內容，依所提及及呈現的情形，歸類到這四個層級中。

二、缺點

如同前述所言，因為狩獵知識這樣的知識內涵是非常的抽象化，而其各層次的分析架構幾乎都可以當作一個主題深入研究，而研究時需採用的方式也各有差異，因此，若非前面已有多位研究者在不管是民族植物學、民族動物學、魯凱族群特性(階層特點、泛靈信仰)、人地變遷及資源經營管理各方面的研究基礎，要以 berkes 的分析架構來探討一個部落的在地知識幾乎是不可能的，或者需要深入在各方面進行長時間的研究。

另外，在研究方法上，在地知識的研究方法難以用單種透過訪談、觀察等方式來記錄，由其在空間資訊的紀錄上，應採用多元的方式來進行記錄，空間資訊軟體（Arc Map、Google Map 等）來協助記錄。所幸在研究的過程中，社區內部因為申請社區林業計畫的關係，製作了傳統領域的立體模型圖，因此在調查上也提供了許多的資訊及協助。

第三節 結語

吳雯菁（2005）提到在國內目前有關原住民族狩獵的論述中有一大盲點，認為原住民的狩獵文化及知識是存在於傳統的社會脈絡中，由吳及本研究的獵人小故事²⁰可以發現，誠如：陳澤裕所提到的，日治時代對於原住民族的狩獵文化衝擊很大，不僅僅在槍枝的沒收上，包括：皇民化教育的實施、原住民傳統領域劃為官有林野所要地、各項迷信禁忌的廢止等，以在地知識的分析架構來看，日式教育取代了原本本族從生活中傳授下一代默會知識的方式，傳統領域的官有化，破壞了原先部落間獵場的區分，而迷信的破除及禁止，更是衝擊本族的泛靈信仰。

然而，在日治時代因為治理本族的時間短暫，雖實施皇民化教育，但普遍僅止於國小階段，且日籍老師教育的過程中，並無一致的教本內容及強制性，本族孩童雖然需要接受三至五年制的蕃童教育，但是在教育之外，族人仍普遍會為孩童施行各項重要的傳統祭儀，並且在學餘時間，帶領孩童到聚落鄰近區域學習狩獵及農耕等生活技能。

而國民政府來台後，因為傳統領域國有化、生活風俗改善及土地登記等作業的執行，加上國民教育的施行、基督信仰、資本化經濟的引入，族人傳統以泛靈信仰為主的自然觀及在此架構下種種知識、慣習及制度，也隨著傳統信仰的取代、社會制度的沒落及在地知識傳承的斷結而產生改變。其中，衝擊最大的主因為人地關係的斷結，尤其是土地權的轉移。

阿禮部落與狩獵知識實現的場域－傳統的獵場被劃入林班地，並設立了自然保護區，在相關法令的規範下，族人不得進入此區進行狩獵、採集等過去傳遞文化知識的活動，進入獵場狩獵變成一種非法行為。而近年來盜獵、採取愛玉子的限制及取締，獵人逐漸退出傳統獵場。而過去因為狩獵活動所體現出來的人地關係也因此斷結。

在人地關係逐漸遙遠，獵人不再榮耀之際，在傳統獵場裡的故事並未中止，

²⁰在田野的歷程中，因為受訪獵人的年齡差異及其所經歷的年代不同，可以發現隨著時間或時代的轉變，狩獵知識的內涵也隨之更動。

在林班地及保護區設立後，林務局的巡視人員及經營管理者成爲這塊土地的主角，現在林務的經營管理者，對於此塊採取靜態、封存的方式在進行經營管理。然而，因爲轄管範圍的遼闊及廣大，經營管理的效能未能有效管理此塊區域。在經濟貨幣的誘因下，有許多外來的狩獵者及採菇者取代了原本阿禮部落的獵人，在山上伐採牛樟資源，只爲了採取那體積雖小但是價值高昂的牛樟菇，儘管在地的居民及社群群情激憤，但是，卻已喪失過去對於獵場的主權，沒有權力驅趕及限制這些外來的盜採者，傳統獵場變成一個開放式的公有資源。

在與傳統獵場制度相比之下，過去的獵場制度在獵人間、部落間的社會制度規範下，雖然獵人可由獵場中獲取獵物、木材等自然資源，但是卻因爲有嚴謹的制度規範而不會浮濫擷取資源，而導致資源耗竭的情形，與現在的無人管理的保護區相比，因爲國家經營管理效能的可幾性低、效能差，反而讓不法之徒可以趁虛而入（台邦·撒沙勒，2001）。

因此在阿禮狩獵知識的探討背後，除了可以讓我更理解阿禮人、魯凱人如何透過狩獵的養成及過程，與自然環境對話、互動，在這樣的互動過程中，看到了許多珍貴的知識及故事，而這樣的知識透過 Berkes 的分析架構來看，不僅是經營管理的機制，更是聯動社會體制、文化的展現。在現今狩獵文化式微、自然資源管理效能不彰及魯凱文化傳承不易的困境中，是否能透過何種方式的操作及連結，讓這樣豐美且有故事的人地重新在串連起來，也是本文在探索阿禮的過程中，希望能有回饋的部份。唯有瞭解問題，才能知道如何解決問題。唯有透過對在地知識、自然資源管理的機制有所瞭解，才能進一步的去思索如何聯繫在地的人與環境。

附錄

附表一、阿禮部落傳統地名彙整表

類別	傳統名稱	中文名稱	描述
部落名稱	adiri	阿禮	因霧頭山形似長矛而命名；或因本處為令人流連之地之意
	suabaliu	無	阿禮上部落，經由下部落、墳墓區後即達阿禮上部落。意思是真正的家。
	suawumauma/ takacubuane	無	阿禮下部落，入村的第一個聚落，原為耕地，人口擴增後創立。 takacubuane 則因為過去下部落長滿了許多 cebe（竹子的一種），故又有 takacubuane 的別稱。
	lautaudale	無	位於 wumauma 下方，傳說中阿禮部落的發源地。過去 Pelhelhengane 常會藉著一顆潔白的磨刀石 saiririane 的化身，在好茶、阿禮、霧台等部落間遊玩來去，因此該區是一處神聖且具有禁忌之處所。 A15：「以前我們家的田，是從阿禮下面往吉露那邊，小時候到田裡工作回來時，已經快天黑了，要經過那邊，很害怕，都不敢抬頭看，一直走一直走。」。 不過 Laudaudare 的聖石居處，因為是 A04 家的地，在其父親的時代（A04 的父親為牧師），就將該處移除開挖了。
部落內名稱	alilagelale	無	地名，上部落下側靠近溪溝旁的地名，在河流那邊的意思。tali 是那邊的意思、lagelale 是河流的意思。A02 的地，目前堆放許多木材。
	takithawuthawuwon (打奇杓杓翁)	無	地名，禁忌空間，部落內婦人難產而廢棄的禁地。 A02：「如果小孩子早產、或者在生產過程中沒有順利產出，而死亡，那麼就不要再使用那個房屋，takithawuthawuwon 就是這樣的地方，在 A31 家旁的空地，現在種櫻花樹的地方。」。 A02 回憶以前小時候長輩都會提醒不能

			去，在其就讀一年級的時候還有那個空地，後來因為開路的關係，就沒有了。
	gulucukuzan	無	地名，位於 Lautaudale 附近
	kulakulrane	無	地名，A15 及 kiniavan 的地
	cacumaudrane	無	吃黑熊的地方，位於 baliu，A31 家的地
	kokobungne	無	休息站名稱，以前要去山上狩獵前都會在此處集合，用石頭砌成的，高度及腰，以前背東西到那邊，剛好可以靠下去休息 A03 說：「以前我們要去山上打獵，都會約在那裡等。以前有石頭嘛！剛好到腰，背東西的時候可以靠著休息。」不過，因為休息站多位於道路旁，多在道路拓寬後就破壞。
部落鄰近 名稱	drala	無	聚落附近地名
	legelege	無	聚落附近地名
	taravadrane	無	聚落附近地名
	lapalianne	阿禮瀑布	聚落附近地名
	luguzanne	無	聚落附近地名
	drangulianne	無	聚落附近地名
	drapulane	無	聚落附近地名
	lapulapus	無	聚落附近地名
	makalikulu	無	聚落附近地名
	dragulaguLalan	無	聚落附近地名
	abas	無	聚落附近地名
	isan	無	聚落附近地名
	takutuane	無	阿禮工作地，位於吉露部落下方，大武部落的對面
balealeanane	無	位於阿禮部落前方可見的地區(由瀑布到大轉彎處)的總稱	
集合名詞	lengeane	無	阿禮部落下方溪流河段

溪流名稱	lungulungukane	無	lengeane 下方河段
	kalawusanne	無	malalilisu 附近的小溪，有兩種魚 pacasanne 跟 ooci。
神聖空間	taiidenele	小鬼湖	或稱 bayuki，在此處禁止喧嘩、喊叫，否則會起霧或下雨
	talobalin	大鬼湖	阿禮居民很少去
工作地/獵場	kokoro	無	阿禮前山轉彎後的 abas，部落很多族人的耕地位於此。在 A18 的父親擔任村幹事的時候，被劃入林班地。
abas/獵場	tolro	無	接近大武
	alugan	無	在舊大武對面，約有 60~70 公頃以上
	alapulu	無	霧頭山下，kokoro 的對面
	Iranba	無	霧頭山前面對大武部落平坦的地方
	sthiruku	無	阿禮傳統獵區，A03 年少時曾經跟隨父親到此地 kiabase，愛玉子多，因為那個地方一邊是寒帶 (takageceLane) 一邊是熱帶 (takaculuane)，sathirugu 在 tagiakuzan 的對面
獵場	tukolamalama	無	在 sathiruku 下方
talupane	mumudriane	無	K06 的大哥在狩獵時即在此地被百步蛇咬死，狩獵伙伴 A03 及部落族人發現其超過一週未歸，上山找尋時在此地發現屍體，因為屍體都腐爛了，只將頭顱攜回部落埋葬。
	saba	無	松山名稱，亦為鄰近區域名稱
	tumakadatele	無	位於松山東南側，從 saba 旁的日本道路爬約 3 小時路程，是阿禮部落傳統上的「tavanane」，此獵區內河流發達，為完整的集水區，東側與 tumakalavuane 相連，西南與 lepekane 相連，A21 父親、A11、A32 等人都曾在此打獵，為部落重要獵區
	lepekane	無	位於霧頭山東南方，獵場內有一條溪流為

			知本溪源頭，為阿禮與好茶獵交界處，靠近包盛社舊部落溪流（知本溪源頭之一），愛玉子很多，baliu 歐家的一位老爸爸就在此處採愛玉子摔死。
獵場 talupane	paliasau	無	阿禮東部獵場。
	tomakalavaene	無	阿禮部落傳統且古老的獵場，範圍廣闊，位於知本主山東方，獵人稱為「tavanane」居住之所之意，為非常重要的獵區，是祖先用生命守護而留下來的獵區。獵場內有河流，獵獲及魚獲都十分豐富（如：熊、水鹿、雲豹、uci、pacasanne、螃蟹、青蛙、kacacapi 等）。
	malalilisu	無	在此處有個自然形成的大石壁工寮 libi，libi 為部落重要據點，以放射狀獵道向四方發展，向東往 verange 和 tawvalulu 獵區，向南越過前座山頭下去到河流和 bae 獵區會合，向西和 tumakadatele 相連，向北和 therepe 獵區連接。
	bae	無	從 lebekane 沿著溪流往東走下去約半天的路程，經過 siciacivare 和 masaanaanai 即可到達 bae。從 lebekane 的河流和 tumakalavuane 河流交會之處右側山嶺，皆屬於 bae。
	siciacivare	無	因山頭形似羽毛命名，位於 lebekane 與 bae 中間，為 A02 的獵場。
	takiakecane	無	霧頭山東北側，地形緩陡，山羌多。當地出產一種堅實樹藤，名為「takiakece」而取名。日治時有設置駐在所，有檜木林（liruku、macya 也有）及水鹿分佈。以前亦有林務局的苗圃在此。
	abas	無	阿禮領地，以前屬大武部落，以前大武和阿禮征戰失敗割地求和。
	savara	無	為大武割給阿禮的獵區
	tababatane	無	阿禮往好茶山頂處，意為整理背負物的地方
masageagevare			在 thathiruku 之後方，為阿禮與大武獵區的交接點

	limilimane	知本主山	為山名亦為獵場名稱
獵場 talupane	therepe		位於知本主山東南方，大理石岩層所形成的山壁中有泉水流出，動物很長出沒因為命名。
	talalakicane	霞迭爾山	地形陡峭險峻，有燕子及飛禽棲息而得名，與好茶的分界線。A09 常去的獵場，阿禮瀑布上面
	lakianguta	祖母山	A09 常去的獵場
	saba	松山	位於霧頭山東面，霧頭山主峰延伸之嶺線至日據時代之路為止
	alivilivilivi		在 kukulu 跟 takiakecane 中間的一個瀑布，發源於霧頭山，瀑布高 200 公尺，景觀雄偉，山羊很常出沒，是很好的獵區。A32 的爸爸上山採集金線蓮，下山路經此地，被賽洛馬颱風所造成的大水沖走
	puluru		河流名稱，源自霧頭山後的稜線，沿此河上去，是通往 lepekane 和台東金峰鄉古道的岔路。A27 在此處的獵寮
	taungelenglane		在知本主山西南側的獵場
	verange wulan		在 tumakalavuane 東側，為阿禮獵區中最遠的地方，A02 等曾在此處打獵
	dalaru		阿禮傳統領域的最上方。
	tukolamalama		在 kokoro 的對面，山羊很多

附表二、阿禮部落動物知識彙整表

類別	傳統名稱	中文名稱	描述
哺乳類	Tanoki (日本語)	黃喉貂	<p>非獵捕物種，腐食性。跟黃鼠狼一樣都是獵人討厭遇到的動物，因為會由獵人所捕獲的獵物臀部鑽入獵物腹腔，將內臟吃掉。</p> <p>A14：「Tanoki 就是黃喉貂，takemi 跟我講的，不過好像也不是我們的話，好像是日本話。黃喉貂很討厭，會去吃陷阱的東西，連骨頭都吃。黃喉貂好像也有人在吃，不過我們阿禮的獵人不喜歡吃黃喉貂，有一種味道。」</p> <p>A03：「以前跟頭目晚上上山去打飛鼠，打到三隻放在袋子裡，放在樹下吊起來（大概距離地面 90 公分高度，用手比），後來回來時，找不到飛鼠。找了很久，才在很下面的樹叢下發現，黃喉貂把他叼過去，藏起來準備吃，找到時還沒吃。」</p>
	kalaDa	穿山甲	<p>喜歡吃螞蟻，尤其是白蟻，通常喜歡在稜線的地面挖洞當巢穴，巢穴內通道眾多，可能有數個通道及出口，有時候一個洞口內部可能有好幾隻穿山甲。</p> <p>A14：「我曾經在同一個洞，連續抓過七隻。今天放，抓到了之後。再放，隔天還是會抓到，總共抓了七隻。」</p> <p>穿山甲的洞雖然有很多，不過一定有個主道，就是比較常走的道路。主道的洞口較大，洞口比較乾淨，在洞口會有體色略帶藍色光澤的蒼蠅飛梭，只要有蒼蠅在洞口飛動，裡面一定有穿山甲。穿山甲不喜歡太潮濕的環境，所以在地形上喜歡在稜線上掘洞，一方面因為接近稜線所以環境比較乾燥；另一方面也比較容易躲避敵人，若被攻擊時，穿山甲會將身體蜷曲起來，由稜線滾落以避敵。</p> <p>在阿禮部落的傳統領域中，以 lapacuon（諧音拉巴重，在吉露往阿禮的途中，A24 耕地下方）、tarasisiki（諧音打拉希</p>

		<p>悉給，位於阿禮部落對面的大轉彎下方處，阿禮耕地名稱，該處百步蛇很多。)等部落下方較為溫暖處較多。另在霧台鄉中，以大武等低海拔處數量較多。</p>
tikalikali	黃鼠狼	<p>獵人禁忌及厭惡看到的物種，腐食性。體型瘦長，體色有黃、咖啡色。白天晚上都會出來，晚上較常出來。通常住在洞裡或石縫或茅草叢中，比較高、冷的地方特別多。會爬樹，不過不能垂直的往上爬，僅能在傾斜的樹幹上爬動。</p> <p>A03：「以前迷信，很不喜歡看到這個(指黃鼠狼)，如果在獵場看到的話，是不好的意思。有時候不想看還會走過來給你看。」</p> <p>過去在狩獵時，會將獵的山肉淹在到河流中(將獵物全部泡入水中，然後上方用石頭壓住)，一方面保持山肉的新鮮度，另一方面防止喜歡竊取山肉的腐食性動物如：黃鼠狼或黃喉貂將獵物偷走。阿禮的獵人：並不補抓黃鼠狼，因為很討厭他(小偷)。也不吃，因為肉很臭，不過其他部落的人也有在吃。分佈情形：從部落附近到獵場都很多。</p>
tikalikal	鼬獾	<p>體型比黃鼠狼胖，黃鼠狼體型較瘦長，喜歡潮濕的地方，例如：有很多姑婆芋、蕨類的地方。也喜歡吃蚯蚓，所以常常可以看到其在挖泥土。另外，也會吃昆蟲，像是甲蟲、鍬型蟲等。</p> <p>老人家也有補抓，不過都是意外補抓到的，不會刻意的去抓他；通常都是要抓竹雞時，不小心抓到。用套腳的繩索(白色的尼龍繩)，被腳套抓到後，不會咬開陷阱，不會咬繩子，通常會在原地轉圈，套繩越套越緊。喜歡中海拔以下的環境，阿禮以下的環境較多；在阿禮部落附近或者部落以下較多。</p>
ciya	白鼻心	<p>特徵為鼻子白白的。晚上比較常出來，會爬樹，喜歡吃樹木的嫩葉(如：楓香</p>

		<p>cumurugo 等)及野果(毛柿 latu 的果實、青剛櫟 aautu、成熟愛玉子 tokonuii、懸鉤子 toko 的果實、桑椹等)。</p> <p>捕抓物種之一，抓的方式通常為用槍打(用槍打的比較多)或用陷阱，放陷阱多放在喜歡吃的東西下面，樹下譬如：將陷阱放在 latu 樹下很常會到，要看樹下有沒有走動的痕跡或大便(跟貓的排遺類似，條狀)。</p> <p>分佈情形：廣泛分佈阿禮的獵場，有愛玉子的地方都很多(takiyakuzan、baae、tumokalawan、libi、selepe、tumokadetele)。</p>
parubapuaapuii	棕蓑貓 食蟹鱉	<p>意思是像山豬的意思，因為其皮毛剛硬很像山豬的毛。喜歡吃螃蟹，另外也會挖掘土中的蚯蚓、甲蟲，另外也會偷食獵人在烤架上等候烤乾的山肉，為雜食性的動物。</p> <p>分佈情形：河流旁邊都很多，阿禮部落附近耕地很多。</p>
babui	山豬	<p>公山豬叫做 valisane。</p> <p>有兩種，一種叫做 ulicekes (體型較小，嘴巴長長的、頭部很大)比較兇，會攻擊人，居住在比較高的地方，也可以行走懸崖峭壁，不過沒有長鬃山羊厲害；另一種體型比較大的稱為 ulisapa，頭部較小，牙齒比較粗，居住在較低海拔、較溫暖的地方，不過沒有 ulicekes 兇，越往低海拔的山豬體型比較大。</p> <p>A32 說山豬喜歡用茅草或者帶樹葉的細枝鋪在地上作窩(sopongo)，尤其是有孩子的時候，會把孩子藏在裡面，有孩子的時候 sopongo 的草會比較多，也可以由 sopongo 來判斷山豬體型的大小。</p> <p>山豬是雜食性，幾乎什麼都吃，芋頭、地瓜、蚯蚓、甲蟲、蛇、老鼠、動物屍體等，青剛櫟 cevele、鬼櫟 turuturu、榲樹 langepa、大葉校力 saba 等果實。冬天喜</p>

		<p>歡往有水的地方，大部分的動物冬天都會往低海拔降遷。大概春夏之際才會慢慢的往回遷，尤其是雨季時，動物會高海拔原棲息處遷回。水、食物、草冬季都會枯竭，所以不得不往下遷。</p> <p>分佈情形：takiyakuzan 下方的 lepekan 山豬很多，另外還有水鹿、山羌，動物很多；阿禮部落周圍很多，尤其是瀑布旁的耕地很多。山豬肉如果已經腐敗了就不能吃，如果吃了腐敗的山豬肉，會肚子痛，嚴重者也會導致死亡。</p> <p>A27：「山豬肉壞了就不能吃，A22 的爸爸就是吃了壞掉的山豬肉死掉的。如果是山羊、山羌沒關係。」</p>
salawungane	水鹿	<p>公的叫做 iinuaan、母的叫 sati。喜歡吃草，吃的草有（茅草 sala、牧草、桑樹 liruko、箭竹葉子 silarumai-ii），角叫做 law-u-ngu（硬的，只要長在頭上面的都叫做 law-u-ngu，山羊、山羌的角也如此稱呼）另外鹿茸叫做 toporo，大約在 5~6 月間開始長鹿茸。</p> <p>本物種有兩種型，一種小型的，角也不會特別大；另一種體型很大，大型的水鹿可達 400 公斤以上（胃特別大 60~70 公分以上、圓袋狀）。兩種居住的地方都在一起，森林裡跟茅草林、箭竹林都有分佈。水鹿會成群、2、3 隻或者單獨行動，發情時，有時候兩隻公的會一起爭奪雌性的青睞，用角互相攻擊。水鹿很有力，用腳踢人會死掉。</p> <p>水鹿的巢穴通常都在平坦、或者茅草裡面，睡的巢穴茅草都被吃光，很乾淨，不過周圍大便很多。晚上較常活動，白天是在睡覺的時間。喜歡在有水的地方，尤其是在 i-li-ci 活動（沼澤，有水跟泥巴的地方），在那裡滾來滾去磨身體，因為身體很多蟲跟八腳蟲（硬蜱），水鹿身上八腳蟲特別多。分佈情形：水鹿分佈在霧頭</p>

		山、井步山等區。
kisisi	長鬃山羊	喜歡住在陡峭的地形，如峭壁懸崖。喜歡吃草或者小灌木，種類很多，喜歡吃的東西跟山羌類似。 分佈情形：阿禮後山山羊很多，尤其是懸崖地形特別多。
akece	山羌	草食性。大便小小的，略長橢圓形。喜歡住在平坦的地方，如：山洞、茅草堆裡或是樹底下比較不會淋雨的樹叢。白天通常都在休息（睡覺、曬太陽），晚上行動。
likulaw	台灣雲豹	禁忌捕殺，若不小心捕殺也不得帶回部落。A02 表示若捕抓雲豹會有不好的遭遇。A02 跟 A05 在年輕時（A02 大約 20 幾歲時）曾經一起抓到雲豹，後來 A05 的精神狀況就怪怪的，A02 說就是以前抓雲豹的後果。
usaki（日語）	台灣野兔	少年在學習打獵時，最先通常都是要學習如何用繩子作陷阱抓 usaki 跟竹雞。usaki 1 剝皮的方式很特別，是先將皮與肉切分一小處，然後用灌（吹）風的方式，使肉跟皮分開。
vuvuto	松鼠	
Lava	飛鼠	草食性、夜行性動物。喜歡住在靠近懸崖、有芒草的地方。 A02：「白天會躲在洞裡，小時候會用石頭去敲，看有沒有飛鼠在裡面。那時候也會到山上到處去找，在懸崖有芒草的地方，飛鼠會在那裡挖洞作窩，在森林裡飛鼠反而比較少，飛鼠比較喜歡懸崖的地方。我跟 A03 會用棍子敲或用石頭丟，如果有飛鼠飛出來，看他們飛到哪裡去，再帶槍過去用打的。每次都會打到 2~3 隻。抓到飛鼠不能喊，是小動物，不是大的動物，像山豬或水鹿，喊會被笑，也沒有人在喊。」 A03：「現在飛鼠沒有像以前那麼多，都打光了，以前很多，我們兩個人出去，一次最多 30 幾隻。飛鼠燒毛後很好吃，有

			一種味道，平地人都是用燙的，沒有那個味道就不好吃了。」
鳥類	kuawu	大冠鷲	
	aDithi	雄鷹	羽毛具象徵性意義，僅大頭目家族可以佩帶，但是砍過人頭的英雄也可取得此象徵性特權。
	talalupa	烏鴉	
	lalai	山紅頭	占鳥之一。
	masasian	綠繡眼	占鳥之一。
	kuka	雞	羽毛具象徵性意義，需要透過競跑的方式取得。
	patawasane	藍腹鷗	尾羽具象徵性意義，需要透過競跑的方式取得。
	tikurai	竹雞	捕抓的物種之一。
		貓頭鷹	過去相信若有貓頭鷹飛到部落內，表示頭目會過世。
	kumalan		占鳥之一。
其他	siku	虎頭蜂類	<p>有很多種，像是 alaluchu 及 tiDoro。</p> <p>A32：「alaluchu 是比較溫柔的虎頭蜂，沒有黑屁股的虎頭蜂兇；tiDoro 是黑屁股虎頭蜂，很兇會追人，首先是來探視你，攻擊你的眼睛，撒尿（白白的東西）讓你的眼睛睜不開，若讓其逃掉，會回巢叫很多隻來。」</p> <p>A32：「以前抓虎頭蜂的時候，都在晚上，用 uRale 去燒（乾掉的茅草莖），殺死飛行的虎頭蜂，取蜂巢，拿白白的幼蟲來吃。」</p> <p>虎頭蜂對香味、顏色很敏感，4、5、6 月的時候虎頭蜂的巢在草叢、石洞及較矮的地方，7、8 月的時候虎頭蜂會搬家搬到樹上，到了秋季虎頭蜂的幼蟲大多已經變成成蜂了（還是有幼蟲），虎頭蜂的數量較多。</p>
	kacacapi	爬岩鰍	魚類，做成瓦沙米很好吃，在 tumokalawane 獵場的溪流中很多。
	luli	蝸牛	

附表三、阿禮部落植物知識彙整表

類別	傳統名稱	中文名稱	描述
	becen	小米	
	cbusu	甘蔗	
	sabiki	檳榔	
	belebele	香蕉	
	cebe	竹子類	像茅草一樣，是竹子的一種，在 umauma（地名，村內小聚落名稱）有很多，軟軟的竹子，沒有什麼太大的用途。所以 umauma 又稱 takacubuane。
	navunabugu	竹子類	竹子的一種，細細小小的，可以做籃子、盤子、放農產品、吃飯的器皿，野生的有很多，很好用，老人家也有種。以前在 talilagelale 有很多。
	tokoro	蜘蛛報蛋	長長的葉子，很像茅草，在懸崖很多尤其是霧台到達來的對面，可以用 tokoro 當作傳統雨衣的內層，外面再加上 navunabugu 編成的外層。A02：「很多人都會作，但是平地的雨衣有了之後（大約 A02 十五歲時）就漸漸少人使用。」
	Dathili	小西氏石 櫟/	小西氏石櫟可以在果實中間挖洞，當作婦女紡織時的機具。 錐果櫟材質堅硬長在稜線，可作為農具的柄。
	letere :	山枇杷	水鹿、山豬、山羌、白鼻心等都喜歡山枇杷的果實。
	luubin	山胡椒	
	pangangace	台灣杜鵑	在往井步山及霧頭山的稜線上，有成片的台灣杜鵑純林。
	tokonuii	愛玉子	原先並不採集及利用，直至近代約 40 餘年前，平地人告訴阿禮的人可以賣錢，才逐漸有人去採。
	Dakes	牛樟	可以製作 tilong，阿禮所有獵場均有分佈，takiyakuzan 有母樹林，其他如：tumuakalawan、tumukatatele、libi 也有。

			不過近 20 多年來，開始風行採牛樟菇後，阿禮傳統領域中的牛樟大樹很多都被外村及外族的人伐倒，以採取牛樟菇。在部落訪談的過程中，就曾聽部落內靜默少言的獵人 A21 主動向我提起過獵場牛樟樹被破壞的事
	Daporo	毒魚藤	可以將 Daporo 打碎然後放入溪流中毒昏魚群。
	tuba	山藥	
	malialukulugane	莢蒾	
	taliutu	小葉桑	
	leges	海金沙	
	salitale	櫻花	
	iimu	樟樹	
	meliki	蕨類	根可藥用。
	patalakane	玄莢木	
	talasai	葛藤	
	liulai	烏皮九芎	可作山刀的柄。
	paliki	台灣懸溝子	藥用植物之一，地下部份可作藥，治療腰、腳痛
	bala	拔契	
	langulusungu	水麻	
	lacale	冇骨消	根部可煮來喝。
	amici	龍葵	可加在稀飯內。
	sanma :	苦苣菜	可以加在稀飯裡煮，或者煮茶喝，可以降血壓。
	tuLaru	天門冬	有兩種，一種為樹葉較小，叫做 tilaru ti tikiane；一種樹葉較大，叫做 tilaru ti maLalaw。根部煮熟後去外皮曬乾，就可以販賣給平地人。

tiyubes	台灣檫	好的木頭，材質堅硬，在熱帶的地方較多，可以當作蓋石板屋時的 Dati 木板及 wulutu 柱子、祖靈柱等，可以雕刻。因為 tiyubes 長度及形狀的關係，較不適宜當作屋樑 buli ，樑需要通直且長度夠長。
ngilate	台灣蘋果	跟台灣檫一樣都是好的木頭，可以用來當作烤芋頭的木材
sikazu	烏心石	材質堅硬細緻，花紋非常好看，可以用來當樑木及祖靈柱的材料。
kamaruanne		長在寒帶地區較多的樹種，形態通直，常可達數十公尺以上，可以當作 buli 的材料及過河橋樑 (taluru) 的材料。分成兩種，一種叫做 Dalili 材質較硬，較常見；另一種叫做 domoko ，材質易腐朽，較少見。
Dalalape		好木材，常為族人利用，木材通直，通常都長在寒帶的稜線上，材色偏紅，雖然材質沒有特別堅硬，但是型態直，容易修整利用。
olopathoso		7~9月結果，果實黑熊、猴子等愛吃，該樹種在獵場 malalilisu 特別多，因此 malalilisu 黑熊也多。
balatu	厚殼樹	有兩種。在阿禮 abaliusu 家屋廣場前有一棵。
lakulin	金線蓮	

參考文獻

- 王長華，1984。魯凱族階層制度及其演變－以多納為例。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 巴神一，2003。魯凱神山風俗誌。屏東縣潮州鎮：潮州高中。
- 巴清雄，2004a。霧台魯凱族植物頭飾之研究。國立雲林科技大學文化資產維護研究所碩士論文。
- 巴清雄，2004b。霧台魯凱族傳統狩獵與變遷。未發表。
- 台邦·撒沙勒，2001a。畫一張會說話的地圖－魯凱族部落地圖的經驗。收錄於李秋芳主編，把人找回來－在地參與自然資源管理，頁 129-138。內政部營建署太魯閣國家公園。
- 台邦·撒沙勒，2004。尋找失落的箭矢－部落主義的視野和行動。國家展望文教基金會。
- 古秀慧，2007。阿禮 風。阿禮部落營造勞動合作社。
- 何維豪，1996。霧台鄉大事記。霧台鄉公所。
- 包基成，2006。原住民部落永續發展與經營之探討－以屏東縣霧台鄉阿禮部落再造之行動研究為例，國立屏東科技大學高階經營管理碩士在職專班碩士論文。
- 何秀蘭、徐國士，2000。阿美族太巴壠社染料植物之研究。東台灣原住民民族生態學論文集，東台灣研究會，東台灣叢刊之四：31-52 頁。
- 阮文彬、劉炯錫，2000。台東縣成功鎮宜灣部落阿美族海洋漁獵活動之研究調查。東台灣原住民民族生態學論文集，東台灣研究會，東台灣叢刊之四：65-80 頁。
- 林美容、王長華，1985。霧台鄉誌。霧台鄉公所。未出版。
- 邱清榮，1999。魯凱族阿禮聚落生活領域變遷之研究。逢甲大學建築及都市計畫研究所碩士論文。
- 胡幼慧，1996。質性研究－理論、方法及本土女性研究實例。巨流圖書公司。
- 紀駿傑，2001。原住民、自然資源與共同經營。收入李秋芳主編，把人找回來：在地參與自然資源管理，15-32 頁。
- 吳雯菁，2005。再見/再現獵人：一個魯凱族部落獵人意涵的探討。國立台灣大學森林環境暨資源學系碩士論文。未出版
- 鄧月珠，2003。屏東縣霧台鄉魯凱族民族植物之調查研究。國立屏東科技大學森林系碩士論文，100 頁。
- 許功名，1987。由社會傑曾看藝術行為與儀式在交換體系中的地位－以好茶村魯凱族為例。中央研究院民族學研究所集刊。
- 許功名，1991。魯凱族的文化與藝術。稻香原住民。
- 張長義，2004。原住民族傳統領域土地調查工作計畫書。行政院原住民族委員會委辦研究計畫書。

- 張長義、依凡諾幹、汪明輝、林益仁、紀駿傑、陳毅峰、孫志鴻、裴家騏、蔡博文、關華山，2002。原住民族傳統土地與傳統領域調查研究報告。行政院原住民族委員會委辦研究計畫報告。
- 陳永龍，1992。社會空間變遷之研究－以魯凱族好茶社為個案。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 陳澤裕，1988。台灣狩獵文化與技術之調查研究。行政院農業委員會。
- 郭華仁、陳昭華，2005。傳統知識及其法治保護。生物多樣性：社經法規篇第八章，下載於 2005/11/4。
- 郭華仁，陳昭華，陳士章，周欣宜 2005 傳統知識之保護初探。清華科技法律與政策論叢，2(1): 49-99。
- 郭華仁，嚴新富，陳昭華，鴻義章 2005
<http://seed.agron.ntu.edu.tw/publication/ethnopharm.pdf>台灣民族藥學知識及其保護。「生物科技法的保護與生命倫理」國際研討會，北海道大學 2005-02-22~23。
- 郭華仁、陳昭華、陳士章、周欣宜 2004
<http://seed.agron.ntu.edu.tw/publication/TK2004.pdf>傳統知識的特性及其保護的國際現狀。「台灣原住民族傳統醫療 與生物倫理」討論會，清大科法所。
- 喬宗恣，1990。魯凱族的經濟變遷與社會階級制度－以霧台鄉大武村為例。國立台灣大學人類學碩士論文。
- 喬宗恣，2001。民族誌中的魯凱族。臺灣原住民史：魯凱族史篇，省文獻會，7-40 頁。
- 黃世民，2004。魯凱族隘寮群頭目文化變遷之研究。國立成功大學歷史學研究所碩士論文。
- 楊雅淳，2004。魯凱族知識青年對傳統狩獵文化的認知。國立屏東科技大學野生動物保育研究所碩士論文。
- 奧威尼•卡露斯盎，1996。雲豹的傳人。晨星出版社。
- 奧威尼•卡露斯盎，2001。野百合之歌。晨星出版社。
- 趙崇欽、傅郁方，1992。台灣原住民傳統聚落構成要素之研究－以魯凱族好茶聚落為例。逢甲大學建築學系學士論文。未出版。
- 劉炯錫，2001。呈現人文與自然共容的部落地圖。收錄李秋芳主編，把人找回來－在地參與自然資源經營管理。139-159 頁。內政部營建署太魯閣國家公園。
- 裴家騏，2001。善用傳統知識共管資源。收入李秋芳主編，把人找回來－在地參與自然資源經營管理。62-72 頁。內政部營建署太魯閣國家公園。
- 裴家騏，2003。再造山林守護神－雙鬼湖野生動物保護芻議。台灣林業 30(1)：26-33。
- 裴家騏、羅方明，1996。魯凱族的永續狩獵制度。野生動物保育彙報及通訊 4(4)：

5-10。

- 鄭瑋寧，2000。人、家屋與親屬：以台東 Taromak 魯凱人為例。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 潘志華、劉炯錫，2000。台東縣達仁鄉安朔村野生動物文化與狩獵現況之調查研究。東台灣原住民民族生態學論文集，東台灣研究會，東台灣叢刊之四：121-140 頁。
- 藤井志津枝，1997。理蕃－日本治理台灣的政策。文英堂出版社，304 頁。
- 盧道杰，2001a。參與式自然資源經營管理與部落地圖。收錄於李秋芳主編，把人找回來－在地參與自然資源經營管理。101-120 頁。內政部營建署太魯閣國家公園。
- 霧台鄉阿禮社區發展協會，2004。阿禮部落公約，霧台鄉阿禮社區發展協會，未出版。

- Berkes, F., 1993. traditional Ecological Knowledge in Perspective. *Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases*, pp.1-10.
- Berkes, F., 1999. *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia and London: Taylor& Francis.UK.
- Berkes, F., J. Colding, and C. Folke. 2000. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications* 10(5):1251-1262.
- Binder, Lloyd. N., Hanbidge, Bruce., 1993. Aboriginal People and Resource Co-Management. *Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases*, pp.121-132.
- Grenier, Louise., 1998. *Working with Indigenous Knowledge – A Guide for Researchers*. International Development Research Centre, pp.1-8.
- Howes, Michael., Chambers, Robert., 1980. *Indigenous Technical Knowledge: Analysis, Implication, and Issues*. Indigenous knowledge systems and development, University Press of America
- Kheryn, Klubnikin., Cynthia, Annett., Maria, Cherkasova., Michail, Shishin., Irina, Fotueva., 2000, *The Sacred and the Scientific: Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation*, *Ecological Applications*, 10(5):1296-1306.
- Leo, Alting von Geusau., Sanit, Wongprasert, and Prasert Trakansupakon, 1992, *Documenting and Applying Traditional Environmental Knowledge in Northern Thailand*. *Capturing Traditional Environmental knowledge*, pp.152-161.
- Martha, Johnson, 1992. *Research on Traditional Environment Knowledge: Its Development and Its Role*. *Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases*, pp.133-152.
- McDonald, Miriam, 1992. *Reindeer Management in Canada's Belcher Islands: Documenting and Using Traditional Environmental Knowledge*. *Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases*, pp.63-81.

Usher, Peter. J., 1993. The Beverly-Kaminuriak Caribou Management Board: An Experience in Co-Management. Traditional Ecological Knowledge Concepts and Cases, pp.111-120.

