

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 「狩獵，非去不可？」—阿美族太巴壠部落的傳統、儀式與文化

"Must Go Hunting?": Tradition, Ritual, and Culture in Amis Tafalong

doi:10.29910/TJIS.200812.0003

台灣原住民族研究季刊, 1(4), 2008

作者/Author： 芙代·谷木·母那烈(Fuday Kumud Menale)

頁數/Page： 31-66

出版日期/Publication Date：2008/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29910/TJIS.200812.0003>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



「狩獵，非去不可？」——阿美族太巴塢部落的傳統、儀式與文化

芙代·谷木·母那烈

東華大學族群關係與文化研究所研究生

摘 要

本研究以阿美族太巴塢部落之狩獵活動作為研究課題，藉由實際參與方式進入狩獵的歷史、祭儀、傳說、地理與獵人生活等面向，通過詢問「獵人為何上山（狩獵）？」此一問題，嘗試勾勒出狩獵的動機、行為以及文化意義，以進一步探究狩獵文化如何對獵人產生影響，企圖解析二者交疊關係，藉以瞭解驅使獵人上山的社會關係與文化意涵。

在太巴塢部落現今仍有為數不少的獵人持續上山狩獵，是什麼因素讓他們持續這項「傳統」呢？還是存在著「不得不」的因素讓他們持續上山狩獵？本文企圖透過「為何上山狩獵」此一問題，嘗試去回答關於獵人上山狩獵背後的社會動機、文化驅策力以及「狩獵本身的文化意義」為何。

關鍵詞：狩獵、文化、原住民、太巴塢部落、儀式

壹、研究動機與目的

關於「上山狩獵」的疑問常出現在筆者耳邊：「肉？市場不就有了？去山上放陷阱做什麼？那是如此地累人。」、「山上是如此的危險，萬一發生事情怎麼辦……」。筆者常常與幾位部落的獵人討論類似的疑問，他們只丟回筆者那一雙雙白眼。筆者嘗試問自己「為什麼上山狩獵？」答案竟是如此切近，卻又如山林遠處山羌的呼吟難以捉摸。獵人不知道怎麼回答，不是他們不明白，而是無法以話語符碼的方式告知。究竟是什麼因素讓他們持續上山狩獵呢？難道就只為求那心裡慾望的滿足和榮耀？若是如此清晰可辨，「為何上山狩獵」便不會讓獵人們啞口無言，就如同為何吃飯，因為飢餓如此直接。

在寒冷的一月份清晨，驅車前往鶴岡獵場的路上，「哇大—冬天真冷」。四十八歲的 **Funciyan** 嘴邊冒出的霧氣就像山頂上的霧氣，天候告訴著 **Funciyan** 與筆者氣候的冰點。一路上我們的對話不到百字，或許是冷吧！沒有多餘的體溫，加熱嘴邊的肌肉，很怕說話，就怕呼出的霧氣會像山頂上的空氣結了霜。西邊山（中央山脈）的山頂，覆蓋了薄薄的白紗，在清晨時望去，刺眼。「那裡，我們去年的地方」。筆者望著那征戰過的山峰說，「結冰了」，冷得 **Funciyan** 只能說出這幾個字了。凜冽的寒流，空氣是冰的，馬路是冰的，就連這部多年的貨車戰友，顯得懶懶地不願前進。筆者心想：「上山狩獵的路還很遠呢！」

新聞報導中，寒流來襲，誰也不願意在這種「鬼天氣」下出門，但是每個禮拜都必須將陷阱尋過一遍，連家人都看不過去地說道：「那麼冷，還下雨，仍要去打獵」？如長輩頭髮泛白的中央山脈，見證了今年最寒冷的冬季，明顯的雪線更降低到兩年前在西邊山狩獵的範圍。「哇！如果前兩年在那裡，不就冷死了」。自己心底慶幸地想。那山頭是前年走過的，在那年的上山經驗中，冬季的晚上八點便開始動身前去獵場。乾冷的空氣，

加上沒有盡頭的陡坡，一路上心裡不斷出現著「爲什麼要來（打獵）？」雙腳無意識地跨過山路的障礙。連 Funciyan 也抱怨著：「究竟我們來這裡幹什麼？」亞榮隆·撒可努（2000：109-13）所親身體會的：

父親對我說：「快到了，差不多再三個小時就能到了。」自己聽到差點哭出來……。很多問題在我心裡打轉、深鎖著，至今仍無法找到答案。

又如夏曼·藍波安（2002：29）說道：

我們像沒有心臟，也像大傻蛋又拼命地划……，只能用「死」來形容我的疲憊與對海洋的「恨」……。是什麼東西吸引我們來到海上，夾擠在烏雲下與浪頭上折磨體力。

獵人已不在乎身體的折磨繼續地往前走，來這裡做什麼呢？卻又給不出「爲何」適切的理由，自己愈是探究，所得到的竟會是「對獵人而言，爲何上山狩獵根本不該是一個『問題』」。他們會告訴筆者：「山是他們的運動場」。

上山前一天 Funciyan 和我倆人在不到兩坪大的工具間進行行前的討論，Funciyan 一開口就是問「有沒有夢？」一句話將我們捲入了時光的回流，兩人同時進入了一連串的回憶隧道裡。我的夢是什麼？我這幾天作了什麼夢呢？星期日，一覺到天亮；星期一夢見長輩……內容不清楚了；星期二夢很模糊，不知道是什麼夢了；星期三，我殺了一個人，刀子刺進他的胸口，自己的雙手全是鮮紅色的血；星期四，有了有了，我夢到我強暴一位女生。「有我夢到我殺人、還有強暴一位女生。」回答了叔叔慣例的詢問，筆者也問了他同樣的問題。他說：「昨天夢到了殺了一個人，也不知什麼原因，就殺了他……。打到喔！」兩人很有默契的看著對方，訊息在眉間傳遞，擠眉弄眼間，彼此早已摸清了什麼似的。

從雜貨店裡拿了一瓶新的米酒，記得 Kating Hongay¹（部落的通靈者）

¹ Kating Hongay 是目前太巴壠部落最資深的 *sikawayay*，俗稱巫師。

說：「酒是長輩的拐杖，有酒就有拐杖，有拐杖就會走出路來。」這瓶酒是討論進行前儀式所需的物品，這是話的路。我們各持一杯酒，進行 *mifetik*² 的儀式：

……還有誰能一一唸出你們長輩的名字呢？還有誰會跟你們說話？明天我們就要上山了，要看我們放的魚線，請你讓那些在住在樹洞裡的動物出來吧！我要跟叔叔談明天的事情了，當然，還是你們為我們談的內容鋪路，讓我們的話能夠成為路。讓我們打到吧！拿去吧！這酒還是你們先喝，我們一起喝下吧！

此時，*Funciyan* 也結束他的祭詞，我們一口飲盡，彷彿飲盡了長輩所給予的智慧，使我們可以做出更理性的判斷。此時此刻，我們已不再是一般的人，藉由酒滴讓身靈漸漸昇華、入聖之境地。我們分析了這幾天的夢境之後，振奮了彼此的心理，從夢境中看到了獵獲，看到了與親朋好友共同分享的歡樂的情景，我們更有信心走這一遭。

隔天，約爬一座山的時間，到了登山口，這時候永遠會覺得背包的東西太多了，好幾處的陷阱、食物、水、山刀。「裡面到底是什麼啊？怎麼那麼重。是獵物嗎？」戲謔自己包袱的沈重。想著陷阱、想著與親朋好友們分享獵獲，陡峭的路程，足以用手觸碰前者所留下清晰的印痕，一步、兩步、三步……，一呼、一吸、一呼、一吸……。 *Funciyan* 和筆者重複著上山的動作，往上走是要走到獵人話語中的「動物天堂」，那裡有牠們的操場，開會時的聚會廣場。「究竟來這裡作什麼？達人嗎？現在如果人在山下，可能還在被窩裡呢！」這類的思緒不斷地圍繞在筆者的四周，像似等待動物斷氣的蒼蠅，等著意志力被擊垮的那一刻，趕也趕不走。但奇怪的是，這些擾人的思緒並未影響步伐往上提起的機械動作，太巴壠的祖靈將在前面平台等待我們的抵達，看著我們一步步踩在他們先前的足跡上，筆者想像祖靈應是開心地笑著吧！「呵！呵！呵……」筆者彷彿聽得到

² 見本文後述，*mifetik* 是很常見的儀式行爲，在工作前後，或是在飲酒前會倒半杯的酒，再用手指沾杯中少許的酒，進行祭詞的祭禱。

Funciyan 的呼氣聲，感受濕冷的空氣，不得不讓人張大了口換氣。今年的冬天，下著毛毛細雨，而筆者卻汗流浹背，這時的保暖衣物，全變成礙事的累贅，身體耐不住熱，脫了剩下一件長袖內衣，幾乎是擠出最後的氣力，終於到達了第一個休息點，點起了煙，坐著讓身體喘息。

休息點在山脊上的一個小平台，前後是懸崖，就像坐在平衡木上，四周沒有高大的樹木，多是一些蘆葦草，以往天氣晴朗時的視線極好，往北眺望可以望見壽豐，往南眺望可望見樂合。今天則是霧濛濛，什麼都看不見。兩人抽著煙沒有任何內容地思索著，享受著氣流所帶來的涼風，眼前景色有如置身於雲端，與祖靈們是如此靠近。筆者想到部落長輩在家圍火時常說道：「煙是通往祖靈的橋樑。」風吹散了原本牽連成曲折的橋樑，我們與祖靈的橋樑斷了嗎？倘若真是如此，這將會是我們大難的開始。山頂的風勢強勁，煙怎可能連結在一起，也或許煙隨著風的飄散，那就散去吧！散去祖靈的居所吧！告訴他們我們已經來了。

冷風帶來了涼爽，也帶來了遠處山羌呼喊同伴的聲音，嘎—嘎—嘎—，這個山頭接著另一山頭，三隻公山羌輪流呼喊著，炫耀自己的肺活量，好讓那遠處嫉妒的朋友，也起聲回應炫耀。山羌愛現的舉動，劃破了寂靜的時空，Funciyan 和筆者彼此對望了一眼，冬天確實是狩獵的好日子，精神為之一振，吸了口菸，這裡果然是動物的天堂，我們繼續享受那迷人的香菸。

叔叔要筆者拿出一瓶酒。他左手持著酒瓶，灑了一些酒，用手指沾了些酒開始說道：

今天來到這裡，你們以前走過的路，我們跟著你們來，還沒有到達目的地，剛剛一路上有你們的鋪路，讓我們沒有受傷，沒有跌倒。也只有你們的指引，才可以讓我們走到這裡，還是你們最先品嚐，拿去吧！待會兒的路，也還是要你們指引我們這些孫子。我們一起喝吧！

喝了一口，遞給我說：

喝一點，才不會冷。

筆者接過了它，唸道：

……今天來到這裡，跟著你們以前走過的路，謝謝你們的指引，讓我們可以安全的到達這裡，還有一段路才會到山頂，希望讓我們得雙腿更有力，跟隨你們的腳步。還是你們先喝，我們喝吧！

苦澀的酒從喉頭滑進了體內，身體的體溫瞬時被激起，是酒精作祟？抑或是祖靈給的力量？繼續往上走，就快到了。筆者試圖尋找，卻找不著身前導引著二人的那雙手，感受不到在背後推動的力量在哪兒，更不知道為何上山狩獵。

「狩獵」在各族群是生活文化之一，部落的人們仰賴大地所賜與的資源，延續部族一代又一代的子民。在過去圍獵的合作對象除了自己部落的村民外，也常與其他部落合作進行圍獵，如此間接刺激了部落與部落之間的友誼關係。相較狩獵現況，除了狩獵器具的製作技術外，以及因為交通便利而改變的獵場區域外，部落的狩獵文化並沒有許多的改變。在部落裡，現今仍有為數不少的獵人持續上山狩獵，但究竟是什麼因素讓他們持續這項「傳統」呢？本研究計劃企圖透過「為何上山狩獵」此一問題，嘗試去回答關於獵人上山狩獵背後的社會動機、文化驅策力以及「狩獵本身的文化意義」為何。

因此，本研究以阿美族太巴壠部落之狩獵活動作為研究課題，藉由實際參與方式進入狩獵的歷史、祭儀、傳說、地理與獵人生活等面向，通過詢問「獵人為何上山（狩獵）？」此一問題，嘗試勾勒出狩獵的動機、行為以及文化意義，以進一步探究狩獵文化如何對獵人產生影響，企圖解析二者交疊關係，藉以瞭解驅使獵人上山的社會關係與文化意涵。

貳、太巴壠部落的記憶

Tafalong a niyaro`, o ma^olaway a niyaro`.

Tafalong 的部落，是歷史悠久的部落。

Ca^ayai ka siwar, tapangan no a^ol ato fulo`.

不會是彎曲，根部是麻竹和箭竹

——節錄「太巴壠傳說故事」歌謠第一段³

Tafalong（太巴壠）的由來具有多種說法，其中以地方特色轉化而來的傳說最為部落族人口耳相傳，這種說法認為 *Tafalong* 原意是形容過去部落附近農地很容易看見一種白色的螃蟹，這種螃蟹族人稱之為 *afalong*，數量驚人，部落長輩這麼描述其龐大的數量：

過去在部落東側的坡地進行開墾時，較為潮濕的地方就會看見這種白白的螃蟹，當鋤頭翻動土壤後，深度不用到膝蓋的位置，也會看到土裡有螃蟹，甚至走著走著，還會不小心踩到牠呢！當然河床邊更是不計其數了。

因此，部落族人也習慣稱呼該地為 *afalong*，經年累月後讀音也就漸漸轉化為現在的名稱 *Tafalong*。不過，在日治時期統治者命名此地為「富田」，意指該地區土地肥沃，每期農作物收穫豐足，並於 1900 年設立了台東國語（日語）傳習所太巴壠分教場（花蓮縣政府，1974：18），也就是目前太巴壠國小的前身。民國政府後，經由帝瓦斯·撒耘（李來旺）與部落仕紳奔走，於 1996 年才由北富國小更名為太巴壠國小。

依據政府機關的行政區域劃分，部落被分成東富村、西富村、南富村、北富村，總人口數有 4,682 人（花蓮縣光復鄉戶政事務所，2008）。太巴

³ 本段參閱山海文化雜誌社（1998：36-38），經筆者修正及翻譯。

塿部落周邊也有零星的部落圍繞著，如 *Kalotongan*（加禮洞）、*Atomo*（阿多莫）、*Cidawasan*（奇拉瓦山）、*Sado*（砂荖）、*Fahol*（馬佛），在行政區域的劃分上加禮洞、阿多莫與奇拉瓦山三個部落是同屬於東富村範圍；砂荖則附屬在南富村；馬佛歸屬在西富村。對於周邊部落的形成有著不同的說法（廖守臣、李景崇，1998：105-7；石忠山，2008：2-10），有一種說法是過去耕作時是部落集體進行耕作，且耕作的地點都會變更，透過 *Kakita^an* 家族所進行的 *lisin*（儀式）來決定耕作的地點，農耕地也就圍繞在部落的周圍。另一種說法是綜合 *Karo Rata* 與 *Sawmah Keliw* 兩人的敘述⁴，過去只要有移民進入到部落裡，部落的居民就會將這些人帶到 *Kakita^an* 家，由 *Kakita^an* 家族暫時提供移民生活的所需。經過一些時日後，*Kakita^an* 家族經過討論後提供一些土地給這些移民，讓他們進行耕種自給自足；砂荖部落就是東海岸的移民遷移到太巴塿後，*Kakita^an* 家族讓他們在該地進行耕種，加里洞、馬佛等部落就是這樣形成的，可以從說話的語氣、字詞就會發現與太巴塿的不一樣。

太巴塿部落過去已有對領域上的紀錄，太巴塿領域範圍共細分成十七個區塊，從最北側的加禮洞部落往南到最南側的馬佛。在「太巴塿地名之歌」⁵ 是這麼唱到：

Tafalong hananay a niyaro o singanganay to pikuwakuwan,
 太巴塿 這樣的 部落 是有名字 的 各區域，
 Tafalong hananay a niyaro o singanganay to pikuwakuwan,
 太巴塿 這樣的 部落 是有名字 的 各區域，
 O Lo^oh ato Cekingan, O Maifor ato Maeleh ato
 Lidaw,
 有 Lo^oh 和 Cekingan，有 Maifor 和 Maeleh 和
 Lidaw，

⁴ *Karo Rata* 與 *Sawmah Keliw* 為 *Kakita^an* 家族系統中最年長的長輩。

⁵ 作詞作曲者佚名，筆者整理翻譯。

O Sidakesay Silidatengay o Cikusian ato Ciyatahan
Cidohan ato Fahol,
有 Sidakesay Silidatengay 有 ciKusian 和 Ciyatahan
Cidohan 和 Fahol，
O Alulong ato Pawokan o Sadu Atomo Cidawasan,
有 Alulong 和 Pawokan 有 Sadu Atomo Cidawasan，
O Kalutongan ku sarikuday
有 Kalutongan 是 最後的
Angangan no pikuwakuwan to ngangan no niyaro,……
名字 是 各區域 的 名字 是 部落，……

太巴壠部落位於花蓮縣境內花東縱谷平原上，依靠著海岸山脈，望向西邊的中央山脈，身旁還有花蓮溪流經。叔叔 Kulas 很喜歡這麼形容他所居住的太巴壠「要魚？河邊有；要肉？山上有。這條河和背後這座山是我家的廚房。」⁶ 脫離不了河與山的生活。不過，太巴壠部落的形成是長輩經過幾次的遷移後才定居在此地的，據長輩們一代代口頭相傳，歌謠記述了太巴壠遷移的傳說。

Tafalong 的祖先原是居住在南方的 *Arapanapanayan*⁷，最早的祖先是 Kesen 和 Madapidap，他們育有六個兄弟姐妹，老么 Tiyamacan 身體會發出光芒，被海神之子 Kariwasan 看上且強求婚姻，Tiyamacan 的家人不從，設法躲藏逃避，但 Tiyamacan 身上的光芒，終被海神之子 Felalakas 發現，怒生洪水強娶 Tiyamacan 而去。父母親思念女兒，母親 Madapidap 化成海鳥留在海上，父親 Keseng 成了樹木守在海邊。Tiyamacan 其他兄姊因受洪水而失散，唯獨大姊 Do`ci 和三哥 Lalakan 在大雨中，坐在木臼中隨著洪水漂流到 *Cirangasan*（位於豐濱部落西側的貓公山），兩兄妹後來結為夫婦。由於近親生子，所生下的孩子都不成人樣，經過天神來幫助他們後，

⁶ 原文為 *Ma takaw to futing e, i rarem. Mangalay maen to titi e, maman alaen i lotok*。

⁷ 參見臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（2000：8）。Arapanapanayan 位今台東知本鄉內，知本溪南側，傳說該地是原住民之發祥地。

使他們順利生了三個女兒和一個男孩。這男孩成年後，於一次的出獵中發現太巴塢東側的坡地 *Masafafui*⁸，他們才遷居至此。後來因天災、環境及食物取得的因素，又遷居至北方的 *Cifangian*，但最後也因環境因素再遷居至目前的太巴塢部落，而大姊成為太巴塢 *Kakita^an* 家族最早的祖先。

太巴塢部落的阿美族人是母系社會，家族中的承繼以女性為中心，掌權人 *Kakita^an* 的繼承權雖是由大姐和三姐弟的女性後裔來承接，但主持事務及祭儀的人，都還是由家中的男性來執行，雖然男性跟隨著妻子到女方家中居住，但一到舉行祭儀時，男性必會回到自己家中，負起這一份責任，且由他的姐妹們來輔佐他。如世系的承繼制度，宗教的祭祀和領土財產的所有及支配制度等等，也由於 *Kakita^an* 的存在使太巴塢部落得以形成健全的社會組織。過去部落生活圍繞著 *Kakita^an* 家族，*Kakita^an* 是部落掌權的家族，是部落政治、醫療、信仰、經濟、領導的核心，更是部落居民過去的生活核心。談到 *Kakita^an*，Karo 阿公總會豎起大拇指說道：「是太巴塢的皇帝」⁹。部落的文化工作者常以「太巴塢的總統府」來形容這整合了部落各項資源及權力的 *Kakita^an*。

在進行部落事物的協調時，部落重要仕紳將會集結在 *Kakita^an* 家族的住所裡進行討論，各項事物的決定方式除了協商外，舉凡耕作、年祭、征戰等等，更依賴儀式活動來支持。*Kakita^an* 家族部落地位崇高，但進行重要的決定時，仍要經過 *Sapalangaw*(祭司)或 *Sikawasay*(通靈者)¹⁰ 的儀式進行確認；祭司及通靈者具有凡人所不能為的能力，可以為部落消災解厄，依據不同需求有不同的儀式進行方式。對居民而言，生活秩序有一套規律被制訂著，超出規律如偷竊，就會受到詛咒。*Sawmah* 阿嬤就曾親

⁸ *Masafafui*，意指地貌酷似豬背的地方。目前部落居民習慣以 *Saksakay* 稱之。該地是部落口中所稱的發祥地，也就是從貓公山遷移下來的地點。

⁹ 原文為 *O hongti no tafalong*。

¹⁰ *Sapalangaw* 是經過部落嚴格篩選後，被認為可以面對天神 *Malataw* 的人，當部落有重要的事情決定如年祭、除天災時，儀式的進行者；*Sikawasay*，筆者譯為通靈者，是祖靈與居民的橋樑，他們的工作包含了醫治、占卜、祭祀。

眼見到偷竊者受到詛咒的結果；那時她大概只有國小的年紀。過去「檳榔果」是珍貴的物品，部落裡並沒有很多的檳榔樹，部落 *Kakita^an* 家族的通靈者所種植的檳榔樹已長出了檳榔果，高高地懸在樹梢；部落一位青年看見後，想爬上去摘幾顆來吃，這位青年根本不知道爲了防範檳榔被偷竊，通靈者已經施過法術了，青年的雙手貼著檳榔樹要往上爬時，雙手就像是黏在樹幹上，他怎麼拉都掙脫不掉，最後這位青年大叫幾聲後，部落居民往青年呼求的方向聚集，發現他的雙手扶在樹幹上，就是拉不下來。當 *Kakita^an* 家族的通靈者到場做了儀式之後，這位青年雙手就可以拿下了。

部落對於 *Kakita^an* 家族可說是又敬又畏，不論是生活處遇或是部落活動，儀式支撐了 *Kakita^an* 家族進行整合資源與權力的能力，也維持部落的社會組織的健全運作。

在移川子之藏（1936）曾記錄過 *Kakita^an* 家族住房舍的變遷：

太巴塽部落 *Kakita^an* 建築物是阿美族巫覡的住家。此一 *Kakita^an* 的家族系譜乃是從非常遠古時代的祖先降臨於貓公山，之後居住於 *Saksakay*，然後再於太巴塽建設部落，代代綿延至今相傳了四十六代。而這棟建築物是第四十五代的繼承人 Kuliu Saumah 在昭和 4 年（1930 年）5 月過世前所居住的建築。然其後由於死病者續出之故，被認為不吉而今乃成廢屋，遂連同其土地歸於學租財團所屬¹¹。

這棟建築物同時具有阿美族一般住家之功能及巫覡住家之特色，屋中九支大柱上描繪或雕刻了移居太巴塽時的祖先的相關圖像及紋樣；在其他的裝飾上也獨具特色，正面入口雕刻著人像的二扇大門，據說是發祥地 *Saksakay* 時代所使用的東西。近年來，平地原住民¹²的生活急遽地變化著，建築也大多改為新式的建築物，唯獨此屋遺留著古風的原住民住屋樣式。

¹¹ 本文由張瑋琦協助翻譯。在清朝的時候有學田、學府的產權收入稱爲學租，書院的則稱爲書院租，到了日本時代，日本政府將學租及書院租納爲公家所有，並成立「學租財團」將這些經費用做公學校等之地區教育之用。

¹² 原文爲「蕃族」。

這棟建築物長 39 尺、寬 25 尺、建坪 2708 坪，屋簷下方的空間長 52 尺、寬 36 尺，主要建材為樟木、たぶ、烏心石、桑木等，牆壁以萱草或女竹做成夾層，中間夾茅草。只有東側的牆壁貼了木板，除了北隅的一小部份地板鋪了木板之外，房內其餘部份都鋪了藤，而屋頂是由茅草所構築的。根據當家的祭司 Aran Karo 的說法，這棟建築在過去六、七十年間曾歷經三度改建，最近的一次改建是在大正十一年（1922 年），但是主要的材料及建築樣式仍謹遵過去的傳統。原本，在此一主屋南側不遠的距離處設有廚房、穀倉、雞、豬小屋四間小房舍，但是現在已被拆除而不存在了。最後，這棟建築於昭和十年（1935 年）受指定為史蹟而被保存了下來。

部落長輩 Karo 也提到在日治時期，日本統治者推行的皇民化政策及西方宗教信仰的傳入，頭目制取代了原有的社會組織，當時傳入的宗教信仰更是取代了部落原本的信仰、儀式、活動，居民也認為該地是不祥之地，部落應進行的儀式也漸漸地不再辦理，甚至通靈者也一一歸信上帝，*Kakita^an* 家族也被迫遷移原本居住的房子。1925 年日人撤除了太巴塢敵首架（花蓮縣政府，1974：54），終將部落的政治系統給瓦解了。通靈者 Kating Hongay 這麼說道：「大家已經不信這些了，認為部落的儀式是鬼神的信仰，可是 *Kakita^an* 家沒有儀式，這些老人家（祖靈）該怎麼辦¹³」？*Kakita^an* 的瓦解註定了太巴塢的過去將成為歷史，成為照片中的影像。

參、問題意識

本研究內容分為兩部份依序說明「太巴塢部落狩獵的沿襲」，以及「獵人與獵具之間的情感勾連」，藉此說明「為何非去狩獵不可？」的傳統背景、部落期待，以及某種個人在自身文化之下的「自我要求」。部落族人

¹³ 原文為 *Cayto pi salisin ko niyaro`, o no kawas kinian san. Nika, acasan pi salisin e, manahanto kiniyan a mato^asay?*

生活於山林資源之間，同樣地更瞭解山的「危險」，過去獵人上山狩獵依靠對祖靈的 *mifitik* 在身前形成無形盔甲，總相信部落的獵人出獵必會光榮獻上祭品；當盔甲消失時，山的危險總是在獵人出獵後伴隨著家人入眠，不安的情緒如誤觸陷阱的獵物驚慌，但見著部落族人享受著獵人所帶回的獵物時，這不安隱藏在歡愉的面孔後，害怕與欣喜交戰在族人彼此之間，然而山、獵具緊扣著獵人的情感，再辛苦與危險他下一次還會上山。獵人上山狩獵會是因為獵獲？因為榮耀感？還是有著「非去不可」的理由？

一、「獵人屋柱」

座落在太巴壠部落北側一棟顯眼的茅草屋，部落居民及 *Kakita^an* 家族子嗣依著長輩的記憶仿造了 *Kakita^an* 家族過去所居住的地方。屋內主要九根屋柱中刻畫了過去先民生活的故事，此九根屋柱當中，有五根各別代表了不同的職位，分屬於祭司、通靈者、頭目、*Kakita^an* 家族的屋柱，另外還有一根屬於獵人的屋柱¹⁴。在任先民對 *Kakita^an* 家族住屋所作的調查中，說明關於「獵人屋柱」上刻畫一直立人像，下肢兩足分立，上肢雙臂下垂，手掌張開，各有四指，右手牽了一隻小狗，胸至腹成三角形，腰繫 S 形弓箭一把，舌頭伸至唇下，頭頂雕刻有四道如羽冠狀(任先民，1958：96-7)。任先民以為這是傳說中兩兄弟弑父之一 *Mayaw Kakalawang*，也是太巴壠部落第一個被記載的獵人。綜合部落耆老的口述、《太巴壠部落志》¹⁵，以及由 *Kate` Rada* (杜寅吉) 所撰〈*ilisin* 的由來〉¹⁶ 一文中說明關於 *Mayaw Kakalawang* 這段傳說故事。

在太巴壠部落口傳歷史中，*Toparuceng* (夫) 與 *Rongac Awa* (婦) 倆

¹⁴ 原文依序分別是 *Sapalangaw*、*Sikawasay*、*Tomok*、*Kakita^an*，以及 *Mi adopay*。

¹⁵ 參閱石忠山 (2008：156-59)。

¹⁶ 參閱杜寅吉 (1989：193-207)。*ilisin* 俗稱「豐年祭」，太巴壠族人解釋 *ilisin* 是「*Pi pekedan tu mihca^an.*」(一年的切割點)。從語意來說，*ilisin* 是由兩個字 (*i* 跟 *lisin*) 所結合而成的，*i* 是指稱詞，在什麼地點或時候跟。*lisin* 則是指祭儀活動。因此，*ilisin* 的這段時間是部落執行各項祭典的時候。於此，筆者認為以「年祭」書寫較為恰當。原文由張瑋琦協助翻譯。

人結為夫婦，夫婦二人生下三子 Mayaw Kakalawan、Unak Kakalawan 和 Tawal Kakalawan。待 Mayaw 和 Unak 倆兄弟長大之後，爲了讓孩子成爲真正的男人，父親 Toparuceng 決定犧牲自己，要讓孩子獲得部落所讚揚稱頌的功勳。某一天早晨，Mayaw 和 Unak 倆人跟隨父親上山取材薪，父親命倆兄弟至河邊取水，一到河邊倆兄弟見河水混濁，心想這樣好的天氣河水怎會混濁呢？他們立即返回告知父親所見情況，父親故意不信，又命兄弟倆過去取水，河水依然混濁，他們急著返回告訴父親所見情況，父親就說：「如果明天河水仍是混濁，一定是有人在上游惡作劇，如果你們溯溪而上看到那個人，你們要把他的首級取下。」兄弟二人根本不知道這一切都是父親所安排的。第二天河水仍是混濁的，兄弟倆全副武裝，溯溪而上，果然發現了有一人背對著他們撥弄河水，導致河水混濁，倆人突如其來地襲擊該人，並依父親所交代取其首級，結果才發現所殺的竟是自己的父親，他們傷心地將首級帶回，母親 Rongac 看了更是傷心欲絕。

母親爲了要安慰父親 Toparuceng 死去的靈魂，命兩位兒子去狩獵，以祭慰其父親的靈魂。然而他們根本尙未有能力進行狩獵，因此，兄弟倆不斷地訓練自己的體能，以便讓自己跑得比動物還快，跳得比動物還高，讓自己更具備能力獵獲動物。兄弟倆透過絕食，以便讓體重減輕，增加跳高的能力，訓練長跑持續體力；在訓練後，他們嘗試進行追獵，由於兄弟倆紮實的訓練，長跑與跳躍早已凌駕了較小型的動物，這次的狩獵所捕捉到的是一頭小水鹿，母親斥道：「這是小鹿，根本跑不快，你們的能力還不足¹⁷」。於是倆兄弟又不斷地鍛鍊自己體能，之後終於獵獲了一隻大型的山鹿，他們將鹿的首級取下後，置放在父親的靈前，並且與父親的首級並排著，莊嚴地祭祀供奉著。就此，動物的首級就開始成爲祭祀儀禮中重要的祭品。這段口傳歷史教誨著上山的獵人，雖然獵物是被用來當做人類的食物，是我們跟祖靈求取的，因此獵物的頭骨絕不可以任意丟棄，而是把它放在固定的場所。如今，每當獵人上山狩獵而有所收穫的時候，就會

¹⁷ 原文爲 *O wawa henkiniyan, ca^ay ka o karakacay, ca^ayhen Katangasa ku cidi namo*。

對山神禱唸祭詞，感謝祖靈的庇佑，然後會把獵物好好地保存起來。

Kakita^an 家族裡此根屋柱代表了獵人的最高精神象徵；部落長輩相信，現在的獵人若能如同過往將獵獲的首級供奉在此根本柱前，*Mayaw Kakalawang* 終會庇佑獵人的獵獲。於是這根「獵人屋柱」便像是陪伴在獵人身邊的影子，猶如祖靈般照護穿梭在藤蔓、樹林間的族人，亦如長輩們進行 *mifetik* 的祭詞中所言：「希望，像風一樣的步伐；像弓箭一樣的跑步；像 *Mayaw* 和 *Unak* 的體魄¹⁸」。多麼希望自己的身體就如同獵人屋柱裡，用碳灰描繪出的獵人一般縱橫山林間，相信 *Mayaw* 和 *Unak* 聽見獵人的祭禱。

由於 *Kakita^an* 家族是部落行政的核心，時常需要招待訪客，因此食物就變得非常重要，但處於食物相對匱乏的年代，若只以 *Kakita^an* 家族的能力備齊這些食物，將會相當吃力。由此，過去部落男性上山狩獵有所獵獲，便自動將獵物首級及部分贈與 *Kakita^an* 家族。當 *Kakita^an* 家族接受村民的獵物時，家族中的長輩或祭司便拿起一杯酒對祖靈的賜福作禱念，也為獲得獵物的獵人祈福，這對部落獵人而言，是極大的榮耀。儀式完畢，獵人所贈送的獵獲被置放在火爐上的燻架¹⁹；待肉經過煙燻熟透，便將肉撕成小塊分給與會者。於是，當 *Kakita^an* 家族會進行部落集會，在進行部落重大事務的籌畫，如年祭、驅趕惡靈²⁰、協商等公眾事務，或是家族與地方人士對部落一般事務之討論時，便會準備平日族人所提供之食物，招待所有參與討論工作之地方士紳。

由此，獵人與 *Kakita^an* 家族之間透過食物的「給」維繫了彼此依存的關係，對於部落組織的運作也提供了不可或缺的方式。獵人贈與獵獲不僅確立部落階級關係，對於無文字記載的部落族人而言，這「自然而然」的習慣也交織了嚴謹的部落規範。*Mayaw Kakalawang* 提供了過去獵人為

¹⁸ 原文為 *Nanay, mtiya fail ku rakat, mtiya pna` ku fukat, hitya ni Mayaw aci Unak ku kimel*。

¹⁹ 原文為 *Ca`ca`*，由竹子編製而成，吊掛在屋內火如上方，主要功用是將未食用完畢的肉食置放於上，藉由火爐的煙燻烤，可以防止肉品酸敗及蚊蟲接近。

²⁰ 原文為 *Mifahfah*。

何上山的可能，也清楚地告知獵人的責任；如今，*Kakita^an* 家族在部落的行政角色已不復見，取而代之的是執政的行政體系，居民不再聚集於此，教會取代了既有的 *lisin*（儀式）；當初在 *Kakita^an* 家族茅屋前因為獵人帶來的獵獲而高聲呼喊、燻架上焦黑透熟的動物獵肉，以及旺盛的爐火等景象已不復見。

然而，現在部落裡仍有為數眾多的獵人持續上山狩獵，仿若教會信徒每週日的禮拜一般，獵人常說：「我們的教會就在山上」。那麼究竟是什麼因素驅使他上山呢？從獵人背後催促他上山狩獵的力量又從何而來？面對這類「你為什麼要上山狩獵？」的問題，獵人總是不願理睬地譏諷作答：「這是什麼問題？」為何對獵人而言「為什麼上山狩獵」不會成爲是個問題呢？（諷刺地，這反倒是本研究計畫最大的疑問。）「上山狩獵」對獵人而言是否具有獨特的意義？對「上山狩獵」的認知可否得以突顯獵人與山的關係？

二、獵具

Ilisin 好像才剛過不久，十月份天氣還熱的很，此時走在柏油路上就有如走在沙漠一般，遠方的影像也因為熱氣而扭曲變形。炙熱的陽光曬得人懶洋洋地躺在冰涼的地板上，再也不願移動這攤平的身軀，只想好好享受這清靜的午後，感受大熱天下冰鎮帶來的快感，難得如此清閒，午後的太巴塢安靜的幾乎聽得見落葉掉下的聲音。

鏗鏘！鏗鏘！刺耳的聲響，激起了心裡的不悅「是誰不休息，到底？」有人開啓了工具間的鐵捲門，不過依照 *Funciyan* 習慣，只有在早上或是晚上時會進入工具間。還會有誰呢！這拉門的聲音再熟悉不過了，也只有在 *Funciyan* 準備上山前、特定的時候才會開啓，這裡就像是 *Funciyan* 的秘密基地。

這工具間是我們上山前進行討論²¹的地點，我們在不到四坪大的狹窄

²¹ *Papanga^ay*，指上山的前一天都會聚集在此進行討論的整個過程，過程中包含了儀式、

工作間進行討論，討論著我們的路線、夢境、陷阱的放置方式，以及其他部落獵人動態。Funciyan 的家人幾乎是不會進入這裡，也並未刻意禁止，大家都很有默契地避開，或許他們知道長輩常訓誡的：「不要碰獵人的物品，碰了獵人的東西會咒傷 (*maledek*) 自己」。因此，甚至連小玲 (Funciyan 的太太) 也不清楚工具間日光燈的開關位置。獵季一到，這裡會是 Funciyan 與筆者常常進出的地方。但奇怪的是，在裡頭說話絕對是小聲的只有兩人聽得見，彷彿深怕別人知道我們在秘密基地進行的秘密會議內容。

工具間的氣味混雜了動物與火藥味，總是勾起對過去的回憶，想起了三四天沒洗澡的體味、獵槍發射後的火藥味、某次上山難忘的經驗等。工具間左側有角鐵製成的三層鐵架，最上層擺放著過去 Funciyan 鐵工所剩的材料，這些材料也都會成為製作陷阱的零件；中間夾層放了一些工具，最下一層是 Funciyan 的山上的傢伙，鋼索、踏板等零件整齊地擺放在籃子裡頭，「他們」靜靜地躺在那裡，等待這個獵季的再出動。Funciyan 常常會擺出田徑百公尺競賽起跑的姿勢自豪地說道：「這裡有三百六十門的陷阱，早就各就各位了，如果這些陷阱全部都放下去，唉呀！他們就跑不掉了²²」。這些陷阱顯然可以包圍整座山，準備與這些動物作戰、鬥智，獵具已經準備好了，蓄勢待發前進山林。

躺在冰涼的地板上，聽著工具間發出的聲響，筆者的耳用盡全力分析這些聲響所傳達的意義，Funciyan 是在拿鉗子嗎？剪東西？做陷阱？他到底在幹什麼？他為什麼沒有叫我？失去「睡」的慾望，就像老一輩常說的：「彈起來、彈起來的處事態度，不知道休息²³」。筆者仍躺在地板上，注意力全部集中在後院的倉庫裡。

對 Funciyan 而言，這獵具就是他的好伙伴，就像是知己一般，在製作、調整、設置時，Funciyan 對著這些陷阱說：「我要好好的把你做好，下次

夢境解析。

²² 原文為 *ya 360 門 a waya, ira I suku mi 各就各位, Ama teliheng kinian taker, tapb, away tu ku pi laliwan nayra. Ami Cumodheng o kefir*。

²³ 原文為 *Terik terik san ku demak, mafukil tu sa`sa`*。

就是你的，是你的了²⁴」。陷阱不是材料所製成的陷阱，而是他所訓練出來的部隊，也正如在進行「追咒儀式²⁵」時，獵人總會說「成爲我的左手的，成爲我的右手的，你知道……²⁶」表達出他們密切的關係，對於因故遺失的陷阱，獵人總會念念不忘。

曾經在一次獵季，我們跟著布農族的長輩在位於富源的中央山脈²⁷狩獵，獵場遠在步行兩天的路程，我們固定每週的時間會上山巡陷阱，但是最後準備收回陷阱時，因我們工作的關係無法再上山，「伙伴」便拿不回來了。自此之後，每每經過富源一段約有五百公尺的路段，總是會放慢車速。五年前放置陷阱的那座山就在正前方，每每視線投射至山的最深處，心裡總是非常的不捨。阿公會這麼描述那座山：「哇！那座山怎麼構得到，那是通往天的路²⁸」。「就是那裡；休息的平台在那裡；山脊上的路；應該是那裡吧！那獵寮在那裡；陷阱在獵寮裡；動物在哪裡。」心裡激盪著，彷彿置身在現場。「雨布應該已經破了。」Funciyan 說這話時，眼睛似乎如乘著上升氣流的大冠鳩一樣銳利，山路上的草木都看得一清二楚。心裡被這山的弧線挑弄著，「耶！你看山頂，山羊在跟我們揮手」。筆者試圖撫平這沸騰的情緒，哪——可能，Funciyan 與筆者此時反倒成爲山的獵物，被它所吸引了（原來車禍是這樣發生的）。尾隨在後的車已經等得不耐煩，呼嘯而過，有如山豬嘶吼咆哮的喇叭聲，表達出他的氣憤，震醒了我們，硬生生地把我們拉回到柏油路面上。唉唷！好險好險。差點兒成了遊走山林間的靈魂。Funciyan 與筆者深深地吸了口氣，緩解這陣驚嚇，也滿足了對當初陷阱的思念，台九線沿著縱谷地形匍匐，那座通往天的山由眼前漸漸地移動至身後。Funciyan 想著那些伙伴，想著那雨布破了，而筆者想著

²⁴ 原文爲 *Halimeden ako a pi sanga` tisuwanan, ancila asn nu misumisu to*。

²⁵ 是一種 *Mi fetik*，原文無專有名詞，進行原因是當獵獲被他人偷走時，所進行的儀式。筆者暫以「咒追儀式」稱之。

²⁶ 原文爲 *Malu kawatan, malu kawili no maku, maaraway no miso.....*

²⁷ 部落的獵人習慣稱呼中央山脈爲西邊山或是西瑪拉雅山，意謂著中央山脈很高、很原始、動物的天堂、深不可測的地形。

²⁸ 原文爲 *A hacuwa dawisen, O saka tayran i kara yan*。

動物朋友們在與我們揮手打招呼的情景，彼此在這五百公尺的距離中有所需求。獵寮還留有一些陷阱在那裡，他們都在那黃色的麻袋裡頭，等著我們帶回他們。Funciyan 忍不住說道：「我們沒有拿回他們，他們就慢慢爛掉了，我們把他們忘記了」。他們是在一一調教之下成爲一個陷阱，事過五六年了，他仍是如此在意。

引不起一般人注意的鋼索、夾子，在 Funciyan 的眼裡卻是如此珍惜，對於這些物品不僅花了時間，更放進情感，彷彿沒有了他們，Funciyan 便無法上山。看見被獵物扯斷的鋼索，心情更是跌入谷底，一方面是對獵物落空的失望，二方面則是對於伙伴的一種傷感。工具間右側掛了幾條已經「陣亡」的伙伴。Funciyan 很清楚每一條伙伴的戰鬥過程。他總能細細道來，筆者不禁佩服他驚人的記憶力及描述，即使不見伙伴與獵物搏鬥的經過，他也能透過感覺將這過程娓娓道來。Funciyan 對於這些伙伴的情感是如此平實又緊密，也難怪他如此在意尚留在山上的陷阱伙伴們。

十月天，依舊持續地熱，最終還是敵不過鐵門被拉起的聲響，離開了這舒服冰涼的地板。外頭豔陽下的草木，也都低著頭試圖躲避太陽的熱情。叮叮咚咚的聲音從工具間傳了出來，心想：「這種天氣？在這密閉的工具間工作，會不會太誇張了，Funciyan 出來一定變魚乾」。午後的柏油路燙得可以煎牛排了，何況是這鐵皮的工具間，可以燜雞了吧！

「喂—」輕輕地叫了一聲，聲音頻率偏高。等了如在山上回音來回的時間，我正懷疑是不是 Funciyan 時，裡頭傳出了「喔」的一聲，這距離就像是兩個山頭遠，回音等了有點久。「我還以為是誰呢？」筆者表達出「很慢才有回音」的抱怨，筆者走進此一只能容下兩人坐下的空間，溫度與室外截然不同，涼爽舒適，加上那沒有護網且較一般電扇的旋轉速度還慢的電扇，心想：「快壞了吧！」這裡簡直就像是待在冷氣房裡般舒服，比家裡的地板好多了。「很涼耶，這裡。」筆者愉悅地享受著電扇傳來的涼爽。「*miman kita* ? (我們要做什麼?²⁹)」筆者好奇的問，「可以開始放了唷！

²⁹ 「我們要做什麼」，這是部落對話的習慣，不會說「你在做什麼」。

我們。」Funciyan 帶著提醒的口吻，嘴叼著煙，煙灰長的搖搖欲墜，腳尖前有一堆的陷阱零件，手上握著一門³⁰陷阱。跟 Funciyan 一起上山有些時日了，每年獵場都會有一些改變，聽說哪裡不錯，或是遺憾去年沒去的獵場都會成為他的目標，今年會是哪裡呢？筆者一樣會跟他一起放。筆者緊盯著那要掉下的煙灰，Funciyan 開口問到：「這禮拜週末要做什麼？」並沒有等筆者回答接著說：「這禮拜可以開始放了。」他手握著陷阱說：「他們已經各就各位了³¹」。今年要開始上山了，他也總是信心滿滿的。長長的煙灰終於掉下來了，宣布了獵季開始。

去年，因為工作關係，Funciyan 與筆者並不積極地放置陷阱，不像往年一般規律頻繁地上山。Funciyan 巡了幾次沒有獵獲，總是會說：「我們並不是很認真放，山靈根本不會給我們，這樣的心態怎麼可能有獵獲呢！陷阱都放在家，是我們懶惰。」對於自己的沒有準備，在每次上山時都會上演一遍，也正如長輩常常說道：「心，是根本³²」。上山的確需要堅定意志，Funciyan 這麼描述進入獵季時的心理準備：「你要放，就要看。無論天氣好壞，有無獵獲。放了就要定期的過去巡。反覆的事情，最後都會厭倦，心理就很重要，沒有這種心理的預備，沒有打到。」對於他，每年都已準備好了，這一年卻耽擱了，每每談起狩獵，他也只能說出「如果……如果……」。

Funciyan 與獵具的對話藉著顛覆人性常理，對他而言獵具是找尋過去的記憶，這些記憶緊密交合了 Funciyan、山與獵具，而那些未「回家」的伙伴 Funciyan 總是不捨，希望終有一天上山將他們帶回，無奈的現實築起一道不可翻躍的障礙，強行壓抑 Funciyan 對山、對獵具的渴望。

³⁰ 「門」，陷阱的單位。

³¹ 原文為 *Miman kisu ancila* 禮拜六？*madento mipateli yo. Mi* 各就各位，*tu cairu*。

³² 原文為 *Faloco`ku tapang*。

肆、狩獵的儀式過程

在進行狩獵活動的前一天晚上，獵人都會先在家裡擺放獵具的工具間進行 *mifetik*，祈求明天的過程能一切的順利。在家中 *mifetik* 需要準備的物品只需要一瓶未開過的米酒，一位或兩位以上的狩獵成員中，都會一起進行 *mifetik*，在開始時將酒杯中的米酒酌量倒出，禱念的過程中會也以食指不斷地沾酒，禱詞中最先提及的會是家族內已逝的 *mato^asay* 長輩們，禱詞內容大約是「各位長輩們，我們明天就要上山了，希望你們讓我們在這路上一切平安，並指引我們，讓那些不好的東西不會靠近我們；我們明天將循著過去的路線進行，也希望給我們夢的指引，好讓我們能夠有所收穫。××，你是家族內最會狩獵的獵人，希望你指引晚輩，讓我們明天有所收穫。……讓我們明天行程一切順利，讓我們有所收穫。來吧！讓我們一起飲酒。」講完後再將酒杯中的酒酌量倒出，倒在自己的前方，就好像是在與長輩們對飲一樣。第一段禱詞內容大部分是如此。

緊接著會進行對 *a^docengel* 山神的 *mifetik*，*a^docengel* 對於獵人是否獵獲有決定權，支配著山林的動物資源，*a^docengel* 共有五位分別是：*Rungiraw*、*Rakirakef*、*Sasululan*、*Antala^an*、*Tadifaho^i*，各司其職，在 *mifetik* 的內容中也要分別對這五位山神進行禱念，尤其以山神 *Sasululan* 的禱念最為重要，因為山神 *Sasululan* 是讓陷阱有吸引動物過來的能力，讓動物被牽引到陷阱裡，對於獵人是否獵獲有相當大的影響；而 *Tadifaho^i* 是獵人最不喜歡的的山神，因為祂會讓陷阱的線發出聲響，讓動物們知道前面有陷阱，而無獵獲。

禱念前都會酌量的倒出一些酒在自己的前方，才開始進行禱念，其內容大致上是這樣的「*a^docengel* 是掌管動物的神，明天我們就要上山了，請你讓樹洞中的動物走出來，那些單獨的動物或是患有皮膚病的，讓他們走向我所放的陷阱……讓我們背包沈重的背不起來，讓我們雙腳發麻，希

望讓我夢見吧！讓我的陷阱有獵獲。這酒還是你們最先飲用。」講完後再將酒杯中的酒酌量倒出，自己才喝下剩下的酒。整個 *mifetik* 就結束了，出獵前 *mifetik* 的內容會因著個人而不同，但大致上會是以這兩個主軸進行。

結束 *mifetik* 後，若是一個人要上山，就會整理自己的獵具，在整理獵具的時候多半會與自己的獵具對話，會把獵具視作一個生命體，並對著獵具道說：「明天要上山了，你是最有力量的。」諸如此類的話語；若為兩人以上的獵隊，多會討論這幾天的夢境及異象，以及明天的行程與路線，分配所需帶的物品。結束後，各自回家進行準備，並提醒彼此絕不可以與女人同房，以免上山招致厄運。在每次上山前一定會進行這樣的討論，*mifetik* 則是進行討論前總要做的過程，沒有 *mifetik* 就無法進行討論。

次日天未亮，家裡的長輩會在門前坐著，狩獵成員在整理完獵具後，會拿出一瓶新的酒，請家中最年長的長輩進行行前的 *mifetik*，禱念的對象最先會提到天神 *malataw*，並說出對 *malataw* 訴求，接著是家中的已逝長輩。禱詞內容中都將會告知他的孩子們在今年第一次出獵，希望守護孩子的路；接著是對山神所說的內容，希望山神們能讓今年的獵季有所收穫，唸完就將酒撒在前方。出獵前的 *mifetik* 就只有家中最年長的長輩持酒杯，其餘則圍坐在旁。結束後，出獵成員中若有獵具是第一次使用，就必須拿出來請剛剛的長輩對獵具做 *mifetik*，長輩口中含著些許的酒，雙手個別握著酒杯及獵具，將口中的酒噴向獵具，禱念時也需要甩動著獵具，緊握著獵具請求 *mato^asay* 給予獵具生命，讓它認得主人，並成為不會懶惰的獵具...。完畢後，含了些許的酒，將口中的酒噴撒獵具，再遞給獵具的主人，酒杯在交遞的瞬間長輩會說：*Hay halitama` tu kisu*。意指獵人你得到此獵具，它會助你常常會有獵獲。因為這個獵具會 *mi angang*（具有獲得獵物血腥的慾望）。新的獵具需要進行這樣的過程，獵人相信沒有經過這種「洗禮」過程的獵具，不會對獵人有所助益，因為它不認識你。

當獵隊到達狩獵地點後，會先尋找最適合搭建獵寮的位置（獵區多為以前長輩去過的地方也曾紮過營，獵寮的位置大多不變）。到達獵寮的位

置後，簡單整理一下四周環境，就會開始準備進行在山上的狩獵儀式，過程所需的物品在山下就會準備齊全，祭品擺設的地點有考量，一是需面向獵區，其次是視野要看得見獵區，最後則是絕不可以在陰暗潮濕處。這三項是擺設祭品最基本的要求，但有些獵人會選擇面向大石頭、大樹等做為儀式祭拜對象。在部落的獵人中有些人是採這種祭拜方式，獵人都認為以一物體做為祭拜的對象，就像是在跟 *kawas*（鬼神）進行利益交換的談判，當然對於獵獲上會有相當大的助益，因為那些 *kawas* 是嗜血的，只要被你好好的伺候，獵獲絕對會滿載而歸，源源不絕；相對的，一有閃失 *kawas* 的嗜血對象就會針對人，大部分獵人並不會採納這樣的方式進行，因為他們相信有些細節只要獵人稍不注意，就如沒有好好伺候這些 *kawas*，或是獵獲獵物沒有對這 *kawas* 作回饋，或者陷阱擺著久久才來看陷阱，獵物常常腐爛，或是惡意遺棄獵物，抱怨及選擇獵物，這些的行為就會招致橫禍而喪命，這樣是一種與 *kawas* 進行的交易。另一種因素使獵人不願對石頭或大樹進行祭拜，是因為只要進行過一次這樣的祭拜，不論在哪裡，這些 *kawas* 都會跟著你，因為 *kawas* 嗜血，獵人因故久未上山，*kawas* 未被滿足，祂將轉而對人，當事人也就會慢慢被 *kawas* 所蠶食。獵人盡量避免對這些物體祭拜，因此在選擇祭品擺設的地點，都會選擇空曠處進行。

在祭品上也有所要求，第一次的 *mifetik* 所需要祭品有檳榔、檳榔葉、香菸、酒杯、酒、煮熟的糯米；檳榔不可使用刀具摘採，需徒手摘下完整一束的檳榔，檳榔葉要未經過改良的檳榔葉一把，採下時不可莖葉分離，將檳榔與檳榔葉綁在一起，香菸要先點著，所攜帶的酒瓶蓋都需打開。一切準備就緒則開始 *mifetik*，進行 *mifetik* 的禱念中除了家族的長輩以及山神之外，禱念的對象增加了 *sa ilohay*，*sa ilohay* 是最早至該地開墾的長輩，因此在禱念次序為 *sa ilohay*、*a`docengel*、*mato^asay*，順序有忌諱不可倒置，由最長者進行 *mifetik*，對 *sa ilohay* 的 *mifetik* 禱念內容大致上是「……××（人名）最早在這裡開墾的長輩們，我是××的孫子，××的兒子，我叫××，今天來到你們當初所開墾的地，你們可能會覺得孫子非常的不

airiti

禮貌，闖進了你們的區域，真是抱歉，如果有不對的地方，請您不要在意。今年我和××一起在這裡設陷阱，請您讓我們在這次的過程中一切順利，沒有不好的東西跟著我們，去除在我們前面的障礙物……。」對於 *sa ilohay* 的請求是希望祂們庇佑狩獵活動一切順利。每座山都會有一位 *sa ilohay*，若能記住每座山 *sa ilohay* 的名字，對於獵獲的機率也就越高；但是當獵人不記得這座山的 *sa ilohay* 時，在禱詞中就要誠實地說出自己不知道這做山的 *sa ilohay* 是誰。*mifetik* 結束後不會立刻動身，會等待一些時間，這等待的時間是讓長輩們能夠享用獵人所獻上的祭品。

開始設下本季第一個陷阱時，口中會不斷地對著獵具說話，就像是把獵具當作是一種具有生命的物體，獵具不只是獵具，獵具與獵人象徵著一種伙伴關係，是否有獵獲要倚靠獵是否會 *mi angang*。在設下時，會以叮嚀的口吻告知獵具「你是最厲害的，不會懶惰，不會放過任何機會，你要努力，讓獵物走向這裡時，你緊緊的抓住牠……。」第一個陷阱在兩種情況下會代表獵區內所有陷阱，其一是當獵季結束後，最初設下的第一個陷阱一定要最後一個收回；其二是，若經過一段時日仍未有獵獲，可能是獵人在 *mifetik* 或行為上犯了忌，致使毫無獵獲，因而整個入山的 *mifetik* 就要重新再做一遍，此時獵人只需將第一個設置的陷阱帶回，這也就代表著所有陷阱被帶回家了，下次上山時要再重新進行第一次上山的 *mifetik*。在結束第一次上山的設陷阱過程後，下山前會在獵寮中進行離開的 *mifetik*，順序仍是 *sa ilohay*、*a`docengel*、*mato^asay*，內容大致上是「我們所放的 *suwit*（指魚竿，*miteker* 的謙詞；獵人設下陷阱後會謙虛的說到自己放的不是陷阱，而是魚竿）請守護，讓我們有所收穫……。」*mifetik* 後才動身下山。

回到家後，獵人並不會立即散去，會聚在一起進行到家的 *mifetik*，每個人會持酒杯，進行 *mifetik* 的禱念，若家中年長的長輩一起圍坐，就請他一人代表 *mifetik*。在此時 *mifetik* 的對象就只有 *a`docengel*、*mato^asay*，禱念的內容除了感謝獵隊平安歸來，也祈求庇佑所設的陷阱能透過夢境來告知狩獵的成員及家人。往後上山的 *mifetik* 就不會如第一次慎重，完畢後才

開始上山巡設陷阱。背包裡頭有一瓶酒，以備獵獲時要進行的 *mifetik*。

當獵獲的獵物被制伏後，獵獲人會拿著矛或刀或獵槍，拍打著獵物的身體，口中唸著「來吧！來到這裡（矛／刀／槍）；來吧！來到這裡。讓它充滿力量；來吧！來到這裡……」結束後，立即進行 *mifetik*，對象仍是 *sa ilohay*、*a`docengel*、*mato^asay*，對 *sa ilohay* 禱念的內容大致上會是「感謝您的帶領，讓我們有所收穫，也不沒有受傷……」；對 *a`docengel* 禱念的內容大致上會是「你們還是 *patefoc*（施捨）給我們了，我們回到家後，再一起分享你們所給的獵物……」；對 *mato^asay* 禱念的內容大致上會是感謝長輩的庇佑。

回到家，獵人會一邊處理獵獲，而家中長者進行 *mifetik*，執行者會是最長者進行。食用獵物前，獵人也會取該獵物的肉、肝臟、些許白飯及一杯酒，放置在廚房的一角，口中禱念著「*a`docengel* 有祢的分享，讓我們才有機會獵到獵物，請跟我們一起分享，這裡有獵物的肉、肝臟，以及酒，這些是祢們的，請跟我們一起分享這份豐富的食物，由於祢的庇佑，讓我們能夠享有這食物，這些是祢們的，請跟我們一起享用。」開動前，最年長的長輩會拿一塊瘦肉，一邊撕下些許肉片，一邊對著家族的 *mato^asay* 進行禱念「……祢們給予了孩子這樣的勇氣，讓他們在遇上獵物時不會懼怕，請磨練他們的心智，讓他們更有智慧更有勇氣……；這個獵物是祢們所賜與的，跟我們一起享用吧！讓我們一家人團聚在一起……」。

綜合上述，*miteker* 中從行前的討論、上山、祭神、設置陷阱、有無獵獲、下山前、回到家、獵物的處理與享用都有 *mifetik*，獵人希望除了設下完美無缺的陷阱外，也會透過 *mifetik* 織起嚴密的「網」，提高獵獲的機會，以及形成一個保護自己的盔甲。

伍、文獻探討

從狩獵的過程中，*mifetik* 本身的儀式元素包含了時間、語言、肢體、

環境……等經驗累積。藉由 Claude Lévi-Strauss (1960) 解構神話的方式，以二元方式進行解構出 *mifetik* 平常性或是特殊性，我們當可以藉以解析出 *mifetik* 儀式的架構，挖掘出不同儀式中背後深層的統一性，並且可解析 *mifetik* 儀式在狩獵活動中所扮演的角色價值，此一解構方式讓觀察者得以深入瞭解 *mifetik* 儀式結構，釐清 *mifetik* 儀式元素相對的結構關係。不過 *mifetik* 的發生與否對於該群體或個人的感官的影響卻無法進行深入的瞭解，亦如獵人在禱念的內容就像是面對著一個或一群祖靈對話，脫口而出的言語，是掩飾亦或是強化心理底層的反應，筆者質疑 Lévi-Strauss 解構方式可以解釋 *mifetik* 時參與人的「感官」變化。

Victor Turner 在尚比亞對 Ndembu 族人的研究中，顯示了生活與儀式活動緊緊相扣。他提到在 *Nrang'a* 的儀式中有著母親與女兒交換衣物的習俗，族人相信只要觸犯了少女成年禮的禁忌，便會招致厄運。透過母女互換衣物的行為處理了二者的衝突，衝突是強化了社會的階級，但 *Nrang'a* 即成爲一種反抗的表現；*Nrang'a* 是一種再現母女情感與關係的象徵手法，各種情感都能透過儀式來體會尚未發生或曾經經歷的情緒感受 (Turner, 1995: 487-90)。透過 Lévi-Strauss 的解構方式是可以清楚的釐清 *mifetik* 的結構關係，但對於心理層面的影響就無法解析出 *mifetik* 形式下對於人的意念、態度、情緒的作用。

Van Gennep (2004) 將過渡儀式依序分成了分離 (separation)、邊緣或過渡 (transition)、結合 (aggregation) 三階段。在最初的分離儀式中，人們會藉由獨自生活、孤立、離開，甚至是裝扮等儀式，擺脫了自己肉身與現狀環境的過程，讓這些要進入儀式內的人，彷彿走入了與世隔絕的狀態，徹底的讓人在毫無顧慮的狀態下進儀式。新人完全脫離現實生活的世俗世界，進入另一種時空，對該新人的原屬社群母體來說，該成員只是暫時的與社群母體切割、脫離，它存在於儀式進行最初的分離階段，讓進入儀式的人在混亂的社會中，以一種純潔乾淨的狀態進入，進入神聖暨神秘的空間中。在此期間新人典型地遷走了、隱退了、模糊了、藏起來了，他

沒有等級或標誌；從社會結構上說，新人是看不見的 (Turner, 1995: 512)。獵人透過 *mifetik* 入聖，經過與世分離的入聖過程後，便不再是平凡的人，而是有資格與祖靈對話的，需遵守內部的規矩，即便入聖前自身的污穢不潔，手指沾染了酒，獵人便越過「平凡之門」，來到「神靈的國度」。

mifetik 就是一種過渡。過渡是一種過程，一種生成，而在這禮儀過程中過渡已是一種轉變 (Turner, 1995: 513)。藉由過程中的儀式行為如語言、肢體、意識、象徵，成員在過程中翻轉、滾動，甚至接受磨練，*mifetik* 的關鍵語詞不斷重複，表達上更增加語氣、肢體的力道，正如每年 *ilisin* 的祭祖儀式中，部落頭目禱念時精準的話語、增加的肢體動作，以及拉長的呼喊聲，形成一股力量襲向在場的陪祭族人。用新創造出來的表達方式被呈現，目的是希望達到令人暈眩的，或是不斷地列舉；而這些累贅的話語會影響神奇的力量 (Tambiah, 1985: 143)。*mifetik* 產生出對人的一種灌輸與告知，禱念已解離了成員與現實的實在感，這是它所給出的力量；處於脫離現實，又處於現實環境，卻完全不會感到混淆。

從分離、邊緣、結合三個階段目的就是在於離開一個確定的位置後，再轉入另一個被確定的時空中，並在這個時空裡告知母體社會的訊息，確實地透過儀式的進行傳達予所有相關者，並重新建立成員與母體社會的關係，調整互動的形式。Van Gennep 認為過渡階段 (liminal) 在整個儀式中是最為神聖的階段，而 Terence S. Turner 藉由 Van Gennep 對於 liminal 階段的理解，重新詮釋 liminal 階段成員的處境，他認為在此階段的成員既不屬於舊的社群，也不是新社群的一份子，這個階段的人是模稜兩可的，在此階段的人是無法被歸為哪一類的；並且在這階段儀式當中，儀式會將文化的內容給予符號化，讓人可以定期修改原本的價值規範，換句話說，儀式本身就是一種規範性的系統 (Turner, 1977: 54)。在這個過程中，原來的東西全都會被暫時地拋開與捨棄，甚至是被超越，進入此一階段，成員就像是剛從母體中脫離出來，成為「新的人」，是沒有被玷污的；這種新的狀態不屬於哪一方，成員將在這裡面臨新的抉擇，在此獲得一種無上

的權力。而這樣的權力也促使了社會轉型的機會。相對的，儀式行為也直接地操控了人在此時的主觀意識，也可以說是人們暫時因儀式的進行被迫脫離了自己。

儀式的功能在於重整秩序以及防止失序 (Turner, 1997: 62)。儀式會藉由角色配置的關係，進行更大力量的形成來控制著社會。而這樣的控制力再經過刻意的設計下，儀式就可以輕易地被操控，易如讓人成爲一種「符合」社會規範的人民，就可以從儀式中進行「教化」的過程，直接穿透每個人的自我中心思想以及社會約束。有形與無形的想像相互糾結交錯在一起，在混沌不分的狀態下，有形事物具有一定的力量，亦如神像、或是咒語...；而對於無形的事物卻比有形事物產生了更大的力量，就如後果、報應、惡魔之眼、不明確的事物……，對於人所形成的約束力，更是有形想像所不及的。

儀式的操作者藉著擁有一種可以控制與不可被控制的魔力，進行對人民的灌輸。就如 Lugbara 人給予長者特殊力量來祈求祖先的照顧，有意識的控制力量支持著明確的結構，如果長輩過於個人化的儀式，也不會因此被賦予力量。此人在此位置上的權力使用不恰當，就很容易招致其他人的指控，雖然看似毀壞了儀式的存在意涵，但是這樣對他的指控，也間接成爲強化社會結構的一種武器 (Douglas, 1966: 107-108)。因此，儀式行為在無形與有形的事物展現了它的力量，這種力量的產生，足以改變社會體系的連結關係，它也促使了社群內聚力量的產生。綜合上述，儀式本身並不會產生出結構性的力量，但會因爲人滾動了儀式的前進，帶出了儀式延續的形式，而在形式化的語言中，牽連了人、事、物成更繁雜的關係，在不斷地進行重複，重複的語言、手勢、語調，身體在操演的過程中變成是載體，膠合了人對過去懷舊情感，儀式也就依據這樣的情感被流存下來。

儀式所形成的規範系統，也是人們爲了規範自己的一個寫照，儀式將文化的內容予以符號化，但是人們只要進行儀式的行為，便會隨時發生儀式的修正，甚至執行成員會因爲個人主觀之因素，儀式在進行上便會有所

改變。如狩獵物中，在對五個山神的 *mifetik* 中會認為，最後一位的 *Tadifaho^{^i}* 對於獵人最沒有幫助，因此通常會捨棄掉，不放入 *mifetik* 的內容中。再者，以往會確保獵獲的數量，會對大石頭或大樹進行膜拜，但是現在幾乎已經不會再以該方式進行儀式了。

儀式的修改性在 Van Gennep 提出儀式的過程中，人必須在適當的時機作若干的調整；而 Turner 也認為儀式會被人們定期修改的。但筆者認為儀式被修改除了社會環境狀況的改變之外，另一個重要因素是儀式的執行者自身主觀意識決定了儀式內容的改變；執行者對於儀式是否對自己更為有益處，而進行對儀式的修改，而獵人在進行修正後，仍會以一套說法掩飾自己對於大膽修改儀式內容的行為，合理化此一行為。因此，儀式進行方式將不斷地改變，雖說是切合社會群體的需求，但是在狩獵過程中，獵人會很主觀的找出最合適、最有利於自己的方式進行，就如在獵寮進行上山的儀式時，在祭品上便會因著個人的喜好而有所增減，在禱詞上也將因為個人的認知差異而有所不同。狩獵儀式基本上就像是多面體，每個人都會有自己的角度來判斷儀式的存在，儀式內容也將不斷地改變。

分離、邊緣或閹限、結合三個階段是儀式的重要核心，所有儀式依此延伸，社會運作動力也因儀式的推展而滾動。所謂的儀式也屬一種社會溝通（social communication），所謂的「儀式」社會溝通所要傳達的是跟傳遞新的消息沒有關係，而是跟人與人之間的安排（orchestration）、還有社會的整合與一貫性有關（Tambiah, 1979: 139）。當儀式被作為社會溝通工具時，運用了語調、聲量的大小，或是以強而有力的動作和姿勢，即使是依照慣例或是無意識展現，都強化了在表達上的力量，讓接受者更能在這樣的情境之下被降服。社會結構也因此重新被調整，而藉由這樣的調整也引出了調整的力量爭鬥。

儀式具有權威性的，因為人們希望能夠回到過去，憑藉回顧過去可以找到答案，找到評判問題的正確答案。儀式給予了人心理上的慰藉，透過儀式回到以前，人們認為回到過去可以找到解決現在問題的方式。就如前

所述儀式依靠社會成員而被傳遞，社會成員也依靠儀式脈絡，不斷的一片片得找回過去，連結自己與過去，更藉由這種連結確定了在這時空下自己的位置。

mifetik 作為一種現象時，*mifetik* 本身就不會單單是社會性的行爲了，在這裡頭更牽扯人的心靈在裡頭。儀式顯現於生活，也實踐於生活裡。這些生活經驗被人們吸收內化，產出的生活形式，藉由口語、文字、肢體等不斷的被傳遞著，也得已被延續。儀式透過不斷地重複，試圖灌輸大眾特定的價值觀與行爲規範，以便自然而然的暗示。經年累月後，這樣的儀式過程被確立了，人們習慣這樣的處理方式，自然而然的習於處於這樣的生活步調。儀式也就在這種不自覺的情況之下被植入一般人的觀念中。儀式因此被傳遞，也更紮實的被人們所確立。儀式的養分來自於人，也滋養了人生活在此物質世界中，藉由「儀式」的教育，認識這個被儀式所建構的世界，藉由儀式所造就的人，不斷的回歸複製，讓傳統能生生不息的被傳承下來，週而復始。

不論是在各種場合、形式、內容中，*mifetik* 的儀式都具有一定的重複性，在這樣的重複性中，儀式不斷的被重複進行著，*mifetik* 的過程藉由語調、動作、內容不斷的被複製、重置著，人們也不斷的在進出另一個時空，如此一來，也時時刻刻提醒著獵人們狩獵活動不僅是狩獵的行爲展現，藉由規則與言語的重複，重複了以前所遺留下來的文化系統，也挑起成員對過往的記憶與懷念。也正如 Sally and Barbar Myerhoff 所認為儀式可把新的東西給傳統化，同時也可以延續傳統；……藉由刻意呈現、形式化與戲劇化儀式吸引了大眾的注意力，減低了人們產生質疑的可能性(Moore, 1977: 7-8)。*mifetik* 藉由不斷的重複，除了聯繫獵人與過去經驗的連結，讓這一層關係緊密接合的毫無縫細，也透過這樣的呈現，讓社會成員更相信 *mifetik* 所隱藏的神秘力量，人們可以藉由 *mifetik* 的力量來達成自己所需的樣子，也延續了母體文化的生命力量。

陸、結語

獵人所使用的矛、刀、背包、陷阱等沾過動物鮮血的獵具，象徵了獵具不同於一般獵具，因此動物的血液為這些獵具標示了不可隨意觸碰的神聖性，它是受到詛咒的。象徵特別的意義是從文化的角度上被分配好的，而不是象徵固有的（Womack, 2005: 5）。獵人的獵具沾染了動物的血液，這隱喻被作為象徵的基礎，獵人將之轉喻解讀為動物的靈魂存留於獵具中，因此獵人不會清洗這些獵具，如此一來那動物的靈魂就能一直保留在獵具上，獵人認為積累越多靈魂於矛、刀及背包上，無形增加了獵具的 *karam*（魔力），*karam* 具有提升獵人獵獲的機率，但也因沾染動物的血液，這些獵具存在著不可侵犯的神聖性。這些在狩獵的文化視角中早已被分配好的並給予其意義。但也由於獵具的 *karam*，獵人相信這些依附在獵具上的動物靈魂，獵具嗜血，需要被滿足，否則它會透過夢境騷擾獵人，讓他不得不上山。不過，獵具中的陷阱對獵人而言如同「人」，製作過程與設置陷阱時，獵人會以叮嚀的口語「告知」陷阱，以確保獵獲不會逃脫；此外，獵具是會認主人，獵人也會清楚地瞭解每個陷阱的出生（製作）過程，更清楚陷阱與獵物纏鬥的過程。獵具是有生命的陷阱，就像是獵人一個個調教出的菁英，在製作陷阱時的對話就是獵人與陷阱的約定，期待獵具的表現，獵人也以為獵具會期待著帶他上山，他們會一起上山狩獵，夢境會證實獵具在獵人的期待上有斬獲，除此之外，上山狩獵也履行了獵人與獵具之間的約定。

獵人在狩獵過程中藉著 *mifetik* 不斷與過去對話，讓自己身陷於過去的泥沼裡。*mifetik* 讓獵人暫時性地、漸漸地進入與世俗隔離的狀態，禱詞中強調了我跟誰一起上山、我是誰的子孫、誰的孩子，清楚表明了自己的身份，祈求山神、長輩們清除路徑的障礙，維持獵人穩定的獵獲。因此，年長的獵人總是教導年輕的獵人不可嫌棄捕獲獵物的種類與大小，若當陷阱

捕獲獵物時，獵人卻遲遲未上山巡察，導致獵物腐壞，獵人仍要將獵物帶回，否則是對山神的不敬，往後也不容易有獵物。我們可以這麼說獵人在陷阱設置後，就進入了「不得不」上山狩獵的洪流裡，就如部落一位獵人 Ipay 說到因工作離開部落後，神靈會透過夢以及「事件」告知他上山的時候。

即使上山了，家人總是這麼說道「山上是如此的危險，萬一發生事情怎麼辦……」，部落也發生過獵人上山狩獵的意外事件，看不見的危險總是繫在家人與獵人的心弦上，就擔心意外的發生。獵人在不得不的情況下，藉著 *mifetik* 獵人成員被搓揉成爲一體，禱詞內容透露出「個別」被「我們」所替代了，「我們」包含了神靈、獵具、伙伴，上山狩獵不再是「一個人」，對獵人而言我們是「一起」上山狩獵的。獵人相信 *mifetik* 的禱念內容都將被祖靈及山神所聽到，並會無形的幫助他們。獵人清楚知道山的危險，*mifetik* 的禱詞，經由音調、速度的改變，讓自己及伙伴們沈浸在肅穆的儀式中，因爲他們認爲 *mifetik* 是在跟神靈對話，這樣的氣氛讓人漸進地進入確實有人在跟我對話的狀態。從持續地與神靈對話中，藉以釋放自己對狩獵所產生的不安，並抒發自己緊繃的情緒。上山前長輩 *mifetik* 的話語如珍珠項鍊般地披掛在獵人身上，背負著家人滿滿的期待上山；獵人的 *mifetik* 如同披掛在身上的盔甲，讓他能縱橫山林。

「一般人星期天都會去教會，我們也要去教會。這個教會在山上，我們都在山上做禮拜」。Funcayang 常把這句話掛在嘴邊。獵人上山狩獵就如基督徒固定時間做禮拜，山就像是「教會」，在山裡他們會行走在長輩曾走過的路徑，同樣地進行 *mifetik* 的儀式，在裡頭進行著被重複的過程；對他們而言，上山狩獵本身就是他們的信仰，上山狩獵是一種習慣，即使在世代變遷下，或是外力阻撓了狩獵活動的進行，都抵擋不住獵人上山狩獵的習慣。

「肉？市場不就有了？」對獵人而言肉類的獲取並不只是爲了滿足口腹之慾，就以上所述神靈、鬼神、獵具、家人及部落存在著一種期待，他

們會出現在夢境中，暗示著獵人時候到了，是該上山了。不過值得注意的是獵人上山狩獵並不會因為這當中的其中一個因素而上山，因為獵人、神靈、鬼神、獵具、家人及部落會融合在一起，在這世界中遭逢，他們是彼此鉤連著彼此，上山狩獵在遭逢的當下選擇，獵人選擇了上山，也形成獵人豐富的生活世界。

本研究發見未來可以從深入揣摩獵人的生活世界做切入，對於「上山狩獵，非去不可？」的解讀會有相當大的助益。再者，反觀現今狩獵文化與現代律法的衝突，「狩獵」在原住民與保育人士之間拉扯，各方的視野上都聚焦在「動物死亡」的這件事實上，似乎忘了文化的延續也就在這樣的犧牲下被打上了句點。或許我們也可以透過另一種思維理解獵人上山狩獵的動機，而不僅是「因果」價值上的判斷，來認識這狩獵文化真正存在的意義及必要性。

參考文獻

- 山海文化雜誌社。1998。〈牽 Ina 的手——阿美族太巴壠部落樂舞〉《山海文化》19期，頁36-38。
- 任先民。1958。〈花蓮縣太巴壠阿美族的族祠〉《中央研究院民族學研究所集刊》6期，頁79-106。
- 石忠山。2008。《太巴壠部落志》。花蓮：花蓮縣文化局。
- 李景崇、廖守臣。1998。《阿美族歷史》。台北：師大書苑。
- 亞榮隆·撒可努。2000。《山豬·飛鼠·撒可努》。台北：易讀書坊。
- 花蓮縣政府。1974。《花蓮縣志·卷一·大事記》。花蓮縣：花蓮縣文獻委員會。
- 夏曼·藍波安。2002。《海浪的記憶》。台北：聯合文學。
- 移川子之藏。1936。《台灣總督府內務局發行史蹟調查報告第二輯：太巴壠社力キタアの蕃屋》。台北：台灣總督府史蹟名勝天然紀念物調查會委員。
- 花蓮縣光復鄉戶政事務所。2008。〈人口統計〉 (<http://www.hl.gov.tw/976/util/popubrow.asp>) (2008/5/16)。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。2000。《番族慣習調查報告書·第二卷·阿美族·卑南族》。台北：中央研究院民族所。
- 杜寅吉。1989。〈阿美族神話集〉《南方文化》16輯，頁146-225。
- Douglas, Mary. 1966. "Powers and Dangers," in *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, pp. 95-114. London: Routledge.
- Moore, Sally Falk, and Barbara G. Myerhoff. 1977. "Introduction: Secular Ritual: Forms and Meaning," in Sally Moore, and Barbara Myerhoff, eds. *Secular Ritual: A Working Definition of Ritual*, pp. 3-24. The Netherlands: Van Gorcum & Comp. B.V.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1985. "A Performative Approach to Ritual," in *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, pp.123-66. Cambridge: Harvard University Press.
- Terence S., Turner. 1977. "Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage," in Sally Falk Moore, and Barbara G. Myerhoff, eds. *Secular Ritual: A Working Definition of Ritual*, pp. 53-70. The Netherlands: Van Gorcum & Comp. B.V..
- Turner, Victor (陳觀勝譯)。1995(1967)。〈模稜兩可：过关礼仪的阈限时期〉

(Betwixt and Between: The Liminal Periods in Rites de passage) 收於史宗(編)
《20世紀西方宗教人類學文選》頁 512-30。上海：三聯書店。

Van Gennep, Arnold. 2004. “The Territorial Passage,” in *The Rites of Passage*, pp. 15-25. London: Routledge.

Womack, Mari. 2005. “Understanding Symbols,” in *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*, pp. 1-14. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.

「Must Go Hunting?」：

Tradition, Ritual, and Culture in Amis Tafalong

Fuday Kumud Menale

Master Student, Graduate Institute of Ethnic Relations and Culture

National Dong Hwa University, Shou-Feng, Hualien, Taiwan

Abstract

This study aims to picture the motivation, behavior, and cultural meaning of hunting activities in Tafalong, an Amis tribe village in Hualien, Taiwan by inquiring “why do hunters go hunting?” Through participation and involvement, it discusses various dimensions of hunting: history, rituals, legends, geography, as well as hunters’ life. Further, it studies how hunting culture affect hunters, trying to analyze their bilateral relationship in order to understand the social relationships and cultural meanings that motivate hunters go hunting in the mountains. This study intends to answer the social and cultural motivations and the cultural meaning of hunting by asking the question: Why go hunting?

Keywords: hunting, culture, Indigenous Amis, Tafalong, ritual