

國立臺東大學兒童文學研究所
碩士論文

指導教授：黃雅淳 教授

排灣族作家亞榮隆·撒可努
作品中之狩獵文化

The logo for NTTU Library is a stylized graphic. It features a large, light blue 'N' on the left. To the right, there is a stylized eye shape composed of a green upper eyelid and an orange lower eyelid. In the center of the eye is a blue and white CD or DVD disc. The word 'Library' is written in a light blue, sans-serif font across the middle of the eye graphic.

研究生：黃俐雯 撰

中華民國一〇一年七月

國立臺東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：兒童文學研究所

本班 黃俐雯 君

所提之論文 排灣族作家亞榮隆·撒可努作品中之狩獵文化

業經本委員會通過合於 碩士學位論文 條件
 博士學位論文

論文學位考試委員會：

張子樟
(學位考試委員會主席)

黃恕明

黃雅淳
(指導教授)

論文學位考試日期：101年7月5日

國立臺東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，正本送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 兒童文學研究所
組 100 學年度第 一 學期取得 碩 士學位之論文。
論文名稱：排灣族作家巫榮隆·撒阿努作品中之狩獵文化

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單位
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	國家圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	本人畢業學校圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或
上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下
載或列印。

同意 不同意 本人畢業學校圖書館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授
權第三人進行資料重製。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請
文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行
權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與
不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：黃雅淳 (親筆簽名)

研究生簽名：黃休雯 (親筆正楷)

學 號：9800118 (務必填寫)

日 期：中華民國 101 年 7 月 23 日

1.本授權書(得自 <http://www.lib.ntu.edu.tw/theses/> 下載)請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2.依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議:研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲
於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本:2008/05/29

謝誌

謝謝在台東認識的每一個人！

你/妳知道我說的就是你/妳。



排灣族作家亞榮隆·撒可努 作品中之狩獵文化

作者：黃俐雯

國立臺東大學 兒童文學研究所

摘要

台灣獨特的地理環境及豐富的自然資源，孕育出台灣島豐富的文化。然而，在全球工業化的影響下，以經濟發展為重，追求高經濟成長，對自然資源的過度使用開發，台灣自然生態環境遭受破壞，自然環境的問題也隨之浮現，亦由於此，台灣作家開始投入對自然生態及環境保育的關注，逐形成一股台灣自然寫作的風氣。自然寫作的興起，使台灣文學的創作領域拓展出不同的層面，也由於多元文化的發展，在自然書寫風潮中能深刻表現人和生態之間關係的，便是原住民文學作品中那份人與土地山林之間難以切割的情懷。

在原住民作家作品當中，「狩獵文化」最常被提及於原住民文學作品當中，「狩獵文化」是許多原住民文化及社會組織發展的基石，而背後所代表的，更是原住民敬畏自然的表現。本研究採用撒可努作品中的《山豬·飛鼠·撒可努》及《走風的人·我的獵人父親》為研究文本，這兩部作品皆以生態自然的知識角度觀之，詮釋獵人父親與大自然對談共處的經驗，其中蘊含原住民特有的自然觀與生態智慧，勾勒出狩獵文化中獨特的原住民獵人哲學，除了豐富生態議題書寫的多元性外，提供台灣兒童文學自然書寫脈絡下論述不同的層面。

藉由分析撒可努作品其中蘊含原住民特有的自然觀點與生態智慧，作者如何書寫詮釋作者父親的獵人精神、經驗與哲學，思考作品中描繪的自然與文化交織下的狩獵文化，置放於當今生態保育之間的牴觸，也讓在現今主流社會再次思考獵人的價值及在生態保育中的定位。

關鍵詞：原住民文學、亞榮隆·撒可努、狩獵文化、生態保育

Hunting culture in the Paiwan author Ahronglong Sakinu' s works

Huang, Li-wen

Abstract

Taiwan's unique geographical environment and rich natural resources, to gave birth to the rich culture of the island of Taiwan. However, under the influence of global industrialization to economic development as the most important, the pursuit of high economic growth, excessive use of natural resources development, Taiwan's natural environment is destroyed, the natural environment problems will emerge. Taiwan's writers began to put the focus on ecology and environmental conservation, by the formation of an atmosphere of Taiwan's natural writing. Nature writing and the rise of the creative fields of Taiwan's literature, exploring the different levels, due to the development of multicultural, in the wave of nature writing profound expression of the relationship between the human and ecological, is the share of people feelings and the land between the mountains in aboriginal literature.

In which the works of aboriginal writers, "hunting culture" is the most frequently mentioned in aboriginal literary works , The hunting culture is the cornerstone of the development of aboriginal culture and social organization behind on behalf of, the performance of aboriginal reverence for nature. Text used in this study begin with the knowledge of the natural ecological perspective of, interpretation of the hunter father and nature on the experience of coexistence which contain the specific to the Aboriginal view of nature and ecological wisdom, and sketched out a unique hunting culture of aboriginal hunters philosophy, in addition to diversity of rich ecological issues written children's literature in Taiwan nature writing are discussed in the context of different levels.

By analyzing Sakinu' s works which contains the aborigines natural views and ecological wisdom, and of how to write the interpretation of the father of hunter spirit, experience and philosophy, the hunting culture of thinking works depicting the natural and cultural interwoven, placed in today's contravene between ecological conservation, but also to rethink the value of the hunter and conservation in positioning in today's mainstream society.

Key words: aboriginal literature, Ahronglong Sakinu, hunting culture,
ecological conservation

目 錄

第壹章	緒論	1
第一節	研究背景與動機.....	1
第二節	研究目的與問題.....	3
第三節	文獻探討.....	5
第四節	研究方法及步驟.....	11
第五節	研究範圍與限制.....	12
第貳章	排灣族及其狩獵文化	14
第一節	排灣族文化內涵.....	14
第二節	排灣族狩獵文化.....	28
第參章	我的名字是排灣	39
第一節	來自牢勞蘭的雷聲.....	39
第二節	原鄉的呼喚.....	43
第三節	重組部落文化.....	45
第肆章	用靈魂與自然溝通的人.....	51
第一節	山與獵人父親.....	51
第二節	父親的獵人哲學.....	53
第三節	騙子與惡靈.....	57

第五章 當代生態環境保育與原住民生態智慧	59
第一節 當代生態環境保育	59
第二節 失去山野的獵人	64
第三節 狩獵文化在生態環境保育的定位	74
第六章 結論	81
第一節 亞榮隆·撒可努用身體書寫狩獵文化	81
第二節 思考狩獵文化和生態保育之間.....	84
第三節 狩獵文化和生態保育之磨合.....	86
第四節 原住民狩獵文化少兒作品之期待.....	88
參考書目	
一、研究文本.....	90
二、中文著作.....	90
三、譯著.....	92
四、學位論文.....	93
五、期刊論文.....	94
六、附錄.....	96
附錄一：「變調的狩獵 淪陷的山林 保育團體公佈驚人的台灣狩獵現況圖 並體檢「原民狩獵管理辦法」五大缺失 全文.....	96
附錄二：變調的狩獵 淪陷的山林—台灣狩獵現況圖.....	100
附錄三：傳統文化與祭儀數量表圖.....	101

第壹章 緒論

第一節 研究背景與動機

台灣曾被航行經過的葡萄牙人美嘆為「福爾摩沙」，意思為美麗的島。而因其獨特的地理環境及豐富的自然資源，孕育出台灣島豐富的文化，其中原住民文化便是別具特色的文化之一。然而，殖民時期政策對自然資源的使用不當，及全球工業化的影響，使得台灣自然生態環境遭受破壞。在過去，台灣生態保育的問題一直被忽略，常以經濟發展為重，追求高經濟成長開發，雖然經濟的成長帶來較富裕的生活，不過自然環境的問題也開始浮現，亦由於此，愈來愈多的台灣作家開始投入對自然生態及環境保育的關注，逐形成一股台灣自然寫作的風氣。

自然寫作的興起，使台灣文學的創作領域拓展出不同的層面。也由於多元文化的發展，原住民身分意識認同的發聲讓原住民文學作品逐漸受到重視。同時隨著環境意識的高漲，從事自然書寫相關的原住民作家因而相繼崛起。在原住民作家作品當中，除了對於自己族群文化的認同情感書寫之外，在描寫自然的作品內容中，「狩獵文化」最常被提及於原住民文學作品當中。「狩獵文化」是許多原住民文化及社會組織發展的基石，而「狩獵文化」背後所代表的，除了是許多原住民文化及社會組織發展的基石外，更是原住民敬畏自然的表現，獵人所擁有的智慧足以清楚的掌握生態的平衡，與自然和諧相處的環境倫理。這樣的智慧，正是當前工業資本主義、剝削生態環境之主流社會所應當學習的。

在傳統的部落生活中，人與自然的平衡是可能的，原住民獵取自己所需的獵物，耕種自己所需的糧食，依循四季的變化調整生活，並且用各種祭典表達對自

然環境的尊敬，祖靈與山林都存在族人的生活中。在原住民眼光中，獵人是平衡動物生態保育者而非破壞者，他們遵守打獵的規矩與時令，不像平地商人將稀有動物商品化而大量補殺。另外，他們認為林務局和不肖商人才是動物家園的破壞者，砍伐森林，使動物不得安居，又導致年年洪水與土石流，原住民的生活環境就是山林，在狩獵過程中他們學習與自然相處之道，知道如何配合自然的脈動只取所需，不大量擷取自然資源，原住民比我們更懂得敬畏自然，而這是一種深具內涵和智慧的文化。

但在西方保育思潮注入台灣之後，原住民往往被當成生態環境破壞的代罪羔羊，媒體和主流社會的論述經常將原住民視為野生動植物的殺手，卻忽略了資本主義對山林生態資源的耗竭、自然棲息地的破壞等，才是生態浩劫的元兇。

若從環境哲學和生態保育的觀點來分析，排灣族作家亞榮隆·撒可努的作品中所表達的生態意涵可以與當代環境倫理互相呼應。因為撒可努特殊的成長經驗，與父親上山打獵和聽取長者訴說原住民傳說故事，他的著作主要多詮釋他父親的獵人精神、經驗與哲學，其中蘊含原住民特有的自然觀與生態智慧，自然與文化交織下的體驗表現於作品中描繪出。本文藉由分析撒可努作品中的自然觀點，以及父親與大自然對談共處的經驗，勾勒出狩獵文化中獨特的原住民獵人哲學。

第二節 研究目的與問題

一、研究目的

由於多元文化概念的形成與發展，台灣原住民文學作品逐漸受到矚目。其中排灣族作家亞榮隆·撒可努曾以《山豬·飛鼠·撒可努》、《走風的人—我的獵人父親》分別獲得 2002 年巫永福文學獎和第一屆中華汽車原住民文學獎，作品除了國內學校推薦為優良讀物，亦收入國中課本做為教材，由於其作品題材活潑生動，用字並非艱深，依照兒童生理發展及心理成長來看，《山豬·飛鼠·撒可努》及《走風的人—我的獵人父親》是可歸類為少兒文學作品當中。

撒可努的作品放在當今台灣生態保育得推廣上，有著重要的社會文化意涵。透過少兒文學作品把生態保育的意識傳遞給孩子們，讓孩子知道生態保育並不僅是單純的保護自然資源，更重要的是合理的使用，保持生態間的平衡，更了解天生萬物的存在皆有意義。希望藉由研究撒可努的作品，在文學作品自然書寫的脈絡下提供另一種人與自然生態共處的另一層次。作品中述說獵人所扮演的角色，並不僅僅是字面上的解釋，而是超脫了獵人本身的價值與思維，他們是自然的解讀者，也是外面進入自然的詮釋者和溝通者，建構出獵人對待生態平衡的智慧，並豐富兒童對自然的認知與想像。

透過作品所傳達的原住民狩獵文化中的智慧與哲學，除了豐富生態議題書寫的多元性外，透過原住民的生態觀點，提供台灣兒童文學自然書寫脈絡下論述不同的層面。作者記述山林的記憶和獵人父親的智慧，呼喚遠離山林與迷失原鄉情感的原住民。加上因為不同的文化背景而產生的認知上的差異，希望藉由作品中

所傳達的理念破除刻板印象的迷思，並提醒主流社會對原住民狩獵文化的誤解，也讓在現今主流社會中再次思考獵人的價值及在生態保育中的定位，狩獵文化的存在和生態保育之間的拿捏及牴觸亦是值得我們深思的地方。

二、研究問題

(一)作者如何透過文本呈現狩獵文化。

(二)獵人父親如何透過與自然對話的生命經驗述說獵人哲學。

(三)探討時代變遷後原住民狩獵文化如何定位，與生態保育法之衝突點。



第三節 文獻探討

廣泛閱讀原住民文學作品，了解其各原民族群文學作品發展的背景和過程，並了解狩獵文化在原住民文化之中的意涵，搜尋狩獵文化相關評論文章，加深狩獵文化的各面。再針對他人對亞榮隆·撒可努生平的評介和作者相關訪談資料，了解作者創作的動機和作品所要傳達的理念；了解台灣生態保育的發展過程及專書文章。對於論文的文獻探討部分，則以亞榮隆·撒可努、狩獵文化和生態保育為關鍵字，搜尋相關學術論文，解析亞榮隆·撒可努作品中的狩獵文化，以及和當代生態保育之間的關係。文獻探討共分為四個部分：原住民文學相關專書和文章、原住民狩獵文化相關論文資料、亞榮隆·撒可努作品相關研究、自然生態保育法的制定。

一、原住民文學相關專書和文章

拓拔斯·塔馬匹瑪（田雅各）《最後的獵人》出版於 1987 年，是第一部原住民作家以原住民的觀點所發出的吶喊而結集成書的小說集，在第一篇〈拓拔斯塔馬匹瑪〉提到「盜砍國有林地有罪」及「禁獵」話題與平地人並不相容。

講國語的沒來這裡前，那些樹就長這麼高，沒人敢說是他的，它們屬森林，這點絕對沒錯。祖先砍樹造屋子作傢俱，造物者從來不發怒，現在笛安拿造物者的東西，林務局憑什麼，告他罰他坐牢。(頁 26)

停止打獵是違反自然，獵人屬於這片森林，是森林裡生存的主人之一，不是外侵者。森林的糧食一定，動物生殖力強，愈來愈多，獵人可以減少動物為患的憂患，反正動物也有自相殘殺的時候。(頁 30)

在夏曼·藍波安《黑色的翅膀》中：

樹是山的孩子，船是海的孫子，大自然的一切都有靈魂，你不祝福這些自然的神祇，你就不是這島上有生命的一份子。有了這些儀式，大自然就不會淘汰我們民族。(頁 24)

從這一山一海的兩位原住民代表作家筆下所呈現的世界，道出外來的文明人占據土地，使得原住民退據山林，造成自然生態的破壞，動植物的生態失衡，進而導致原住民族群離散、社會結構遭破壞。

另外，在相關學術論文方面，呂慧珍《90 年代台灣原住民小說研究》以 1949 年以降的台灣文學分四個階段發展，再探討原住民的 90 年代作家之作品分析，說明原住民小說在台灣文學上的定位，並對原住民小說的未來提出建議。董恕明《邊緣主體的建構—台灣原住民文學研究》探討原著民文學當中的主體建構問題，以當代原住民作品著手，從原住民的創作動機、書寫的體裁及心靈世界的摹寫，探究原住民身處相對於主流中心的邊緣位置，如何建構族群及個人的主體性，在重建主體的過程中找尋心靈的歸屬。陳秋萍《原住民文學中的自我認同與主體建構》論文中提到原住民生存空間被剝奪，無法獲得文化空間的依循，因此，在原住民文學中的題材不免從原鄉的記憶，連繫到族群文化的呈現。

從上述學術論文中，能看出原住民文化漸受重視，原住民書寫漸在台灣文學占有它獨特的領域，原住民文學作品創作題材中，對於原住民文化的凋零、生存空間的剝奪是創作中常會出現敘寫內容，寫作的題材多從自處不同文化中的追尋，依歸到原鄉的記憶。

二、原住民狩獵文化

狩獵是台灣原住民族傳統社會固有的生活方式，也與其宗教信仰、歲時祭儀、生命禮俗、習慣規範、原住民族知識等息息相關。然而，台灣近代以來的社會變遷，生態環境遭受大幅度的破壞，甚至消失，連帶使得野生動物面臨強大的生存壓力。台灣原住民族固有的狩獵習慣，頓時成為社會大眾議論紛紛的焦點，從而將原住民族的狩獵問題提升為一項與生態保育相關的重大議題。

(一) 學術論文：

全皓翔《台灣原住民族狩獵權之研究：布農族、排灣族個案探討》及巴唐志強《臺灣原住民東魯凱族的狩獵文化與認同探究》兩篇學術論文中，分別以布農族和排灣族為研究個案，重構在地獵人的認同，進而發展狩獵、族群文化、社會和自然環境關係的互惠模式，才能擺脫文化霸權宰制和自我認同的矛盾，認同原住民狩獵文化的價值。

(二) 單篇文章

台邦.撒沙勒〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉，以及林益仁〈原住民狩獵文化與動物解放運動可能結盟嗎？一個土地倫理學的觀點〉，兩篇文章皆討論到狩獵與原住民文化保存的議題，分別從生態保育人士觀點、動物解放觀點和土地倫理的角度來分析狩獵文化；除了提出生態保育和狩獵文化的迷思外，分別提出就現今社會發展中，狩獵文化該如何擺放於其中之建議。

三、亞榮隆·撒可努作品相關研究

(一) 作者生命寫作歷程

高麗華《排灣族作家—亞榮隆·撒可努的作品研究》、吳斐甄《亞榮隆·撒可努(Ahronglong · Sakinu)的獵人文學研究》兩篇論文對作家面臨部落傳統文化流失，回鄉重建舊部落，學習當個「真正的排灣人」所經驗的生命寫作歷程，對於自然生態、族群遭遇的深層關懷。同時探析作品的特與價值，並進一步肯定撒可努在獵人文學書寫上的價值貢獻。此兩篇論文將會是本研究重要的參考文獻，希望能將撒可努的作品中所傳達的獵人哲學置於現代社會的生態保育概念之中，並延伸思考於獵人文學所帶來的社會價值。

(二) 排灣文化的傳承

高意淳《亞榮隆·撒可努生命史中傳統生態知識的建構與傳承》以質性研究生命史研究法，藉由開放式、半開放式訪談、文件蒐集分析與參與觀察方式，回顧撒可努的生命史。莊欽閔《排灣族狩獵文化與現代性的反思》以亞榮隆·撒可努《走風的人》為例，論文中利用現代性理論(modernity)來解析針對現代性的批判，並對照《走風的人》一書，來陳述排灣族狩獵哲學針對現代性的批判力量，論中提到撒可努除了繼承原住民現代文學作家的風格，透過回歸山林，學習做個「真正的排灣人」，傳達排灣族獵人面對大自然的尊敬

前述兩篇論文針對排灣部落文化脈絡中獨特的建構與傳承機制為研究角度。在《排灣族狩獵文化與現代性的反思》中將排灣族的狩獵文化基本精神與現代性中的基本元素—「禁慾主義」(asceticism)與「樂觀進步論」對照，認為排灣

傳統狩獵文化不但點出現代文明的盲點，更進一步批判現代性及現代文明。而在《亞榮隆·撒可努生命史中傳統生態知識的建構與傳承》則透過瞭解撒可努傳統生態知識建構與傳承機制的過去與現在，以及影響因素的探究，提出部落成員未來進行傳統生態知識傳承上的建議。

四、自然生態保育法的制定

我們所談到的「自然」是與人的生活 and 生存延續相關的部分為主：如野生動物與植物，生態系，水和土、空氣等範圍，現在我們為自然所做的生態保育工作，是以確保水、土、植物、空氣等自然資源能永續為我們人類所使用，以確保人類在地球上生存。

(一) 自然保育相關法規制定

為保存本土動植物資源及其生態系以及地理環境，我國自西元 1932 年陸續完成森林法（1935）、國家公園法（1983）、文化資產保存法（1984）、野生動物保育法（1989）、環境影響評估法（1995）等法規，以立法保障這些珍貴的自然生態系及資源。1992 年由台灣省教育廳編印的《生態保育專輯》及教育部環境保護小組編輯《自然保育》中，野生動物保育法於西元 1989 年 6 月即開始實施，但為應世界潮流，及考量社會變遷，於 1994 年 10 月完成修正並公布施行，其修正點包括野生動物重要棲息地之保護、野生動物產製品及野生動植物飼養之管理、原住民傳統文化之尊重及提高對違法案件之罰則，進而達到自然生態之平衡。

(二) 保護區的設立

台灣地區以自然保育為目的，依現有各種法令所劃設之保護區，可區分為自

然保留區、野生動物保護區、國家公園、國有林自然保護區等四類型。依文化資產保存法所劃定公告的自然保留區 18 處；依野生動物保育法所劃定公告的野生動物保護區有 11 處；依國家公園法所劃定公告的國家公園有 6 處；依森林法經營管理國有林之需要而劃設的國有林自然保護區目前有 35 處。¹

在生態保育相關論文有郭乃菱《從國際公約論我國野生動物保育法之法制與實踐》之研究論文，從生物多樣性公約新思維檢視我國野生動物保育，再以生態多樣性、物種多樣性以及遺傳多樣性等三個層次，檢視我國生物多樣性保育工作之現況，並提出重建原住民文化以協助推動生物多樣性保育之論點。

藉由生態保育法的制定過程，以生物多樣性公約保育新思維的觀點，探討野生動物保育法中最具爭議之原住民狩獵文化問題，生態保育法的發展、修正過程，思考其中是否有其盲點，亦是本研究需要探討的地方。

¹ 參見李三畏、王守民〈我國的自然生態保育〉，《自然保育》，第 35-37 頁。

第四節 研究方法及步驟

一、研究方法

本研究採用文本分析法、文獻分析法為主，解析文本中述說的獵人哲學觀點，並進而分析探討狩獵文化意涵和生態保育之間的關係。

除採用文本分析、文獻分析的研究方法，勾勒出撒可努作品中所傳達的獵人哲學，及原住民對於生態、土地獨特的情感，參與作者相關座談，並搜尋作者相關訪談資料，希望能更加了解作家創作想法，使本研究能更能貼近作者想傳達的理念。從環境哲學、生態平衡的觀點探討作者如何學習與自然土地共存的相處，學習一個獵人面臨自然山林的應對和尊重，積累成就父親的獵人哲學，彰顯原住民的生態智慧、建構出原住民土地倫理之寫照。

二、研究步驟

本研究採用撒可努作品中的《山豬·飛鼠·撒可努》及《走風的人·我的獵人父親》為研究文本。這兩部作品皆以生態與自然的知識角度觀之，而獵人父親對獵場每一片土地的瞭若指掌卻不貪求，更讓我們看到獵人所應有的生態知識、智慧與土地倫理。

首先大量閱讀相關原住民文學作品及相關評論文章，以了解原住民文學作家的創作特色，加上其他研究者以作者為研究對象的研究資料，並以作者其它出版作品為輔，搜尋原住民狩獵文化相關資料，以解析文本中的排灣族文化特色、狩獵文化背後的意涵，及作者記述獵人父親哲學之內容；當代生態保育方面，則以

相關研究、法規制定的過程、相關新聞報導等等，探討野生動物保育法中最具爭議之原住民狩獵文化問題，並加以分析思考狩獵文化和生態保育之間的關係。

第五節 研究範圍與限制

一、研究範圍

撒可努從 1998 年出版第一本著作《山豬·飛鼠·撒可努》，接著第二本著作《走風的人—我的獵人父親》於 2000 年出版，再於 2002 年出版《排灣族：巴里的紅眼睛》及《拉勞蘭—肥沃之地》二書，另有有聲書《VuVu 的故事》，最近期的作品，則是《外公的海》，在 2012 年出版。

其中挑選《山豬·飛鼠·撒可努》及《走風的人—我的獵人父親》為研究文本，這兩本著作內容與研究者的研究題目最為切合，書中所傳達的原住民生態意識，以及作者父親獨特的獵人哲學，都是本研究所要探討原住民文學中狩獵文化的合適文本，而作品中所傳達的原住民生態理念亦是研究者想要探討時代的變遷之中，原住民狩獵文化如何在生態保育中定位，並加以分析思考獵人文化在現代社會中的價值。

二、研究限制

本研究除了紙本搜尋相關資料，分析研究之外，因為女性的參予在狩獵行為中視為禁忌之一，難以親身體驗，對於田野調查方面的資料也相較為缺乏。另外生態保育相關資料多就其他研究學者論文中所提供的數據資料，或者專書記錄的

相關資料，而蒐集來的數據資料，對於資料提供者所分析記錄的數據，要確定是否精確，難度相對為高，因此，在研究過程中難免有所缺漏，盼後進研究者能加以增補指教。



第貳章 排灣族及其狩獵文化

在 1980 年代早期，隨著七 0 年代民主運動的興起，台灣島內的族群意識也逐漸提昇，許多原住民族群開始主動爭取高度的政治自決和經濟發展，而民族尊嚴的復興經由原住民族表現在不同方面，每一族群皆有不同歷史傳承、地理環境、文化模式，在原住民族的原生部落則是努力進行發揚傳統文化的儀式和傳統語言。

原住民泛指在一地居住數代以上，有其獨特的語言、風俗習慣，且過著不同於該國主流族群的現代化科技生活方式而言。由於大多數原住民並未發展出書寫文字，文化的流傳接以口傳方式和及生活上的學習傳承下來，台灣大部分的山區，多是原住民長久的居住地或是傳統的狩獵及採集地區，因此原住民文化與狩獵有著密切的關係，對於排灣族來說，狩獵活動融入了族群的文化精髓當中。

第一節 排灣族文化內涵

一、土地與族群意識的共生

土地就是我們母親，
她是我們生存、宗教、認同的根源。
對我們而言，土的是活生生的，
我們是她的一部分，她也是我們的一部分。²

「土地」一詞在排灣語是Kadjuanganan。Kadjuanganan一詞具有四個意義：祖

² 引自〈土地就是母親〉，鄭仰恩譯，《方向》雜誌，第二期，1998年。

先所傳授的土地、生產（祝福）之土地、族人居住的土地之意和獵區。³台灣許多原住民族多有其發祥起源的聖山，如布農族、鄒族相傳發祥起源於玉山，泰雅族發祥起源於白石山、大霸尖山等，賽夏族發祥於大霸尖山，排灣族則發祥於大武山。此節先從台灣的地理環境看排灣族的主要分布地區。

（一）地理環境⁴

台灣原住民歷經荷蘭的東印度公司來台灣開發土地和資源；鄭成功打敗荷蘭人；日本入侵台灣，並成為第一個征服全台原住民的外來政權；國民政府播遷來台，隨著每個政權得替改，原住民的土地便隨著當權者制度有所改變，而生存地也相對的減少當中。現今排灣族人依然能具體的指出北大武山的祖居故地，後來排灣族逐漸從大武山向南遷移，有的越過中央山脈到達東海岸，有的則繼續南遷至台灣南端。族人最初從山麓逐漸進入山地生活，他們沿著山脈逐漸南下移動，一直到恆春半島，有的越過中央山脈到東部，也有不少人從東部移往西部。

現在主要以台灣南部為活動區域，分佈於南台灣屏東和台東山區，自南北大武山區、延脈的大樹林山、牡丹山一直向南到恆春半島；北起隘寮溪⁵上游武洛溪⁶大母山一帶；西起隘寮至枋寮；東到太麻里以南海岸。居住領域北方接鄰布農族的領域，東北隅則包圍著魯凱族的領域，西北隅則緊接著東海岸的卑南族和山岳地帶。在排灣族居住區的最南端山地，有少數阿美族部落混居其中。

排灣族部落垂直分佈於 500 至 1300 公尺，而 100 至 1000 公尺之淺山為主要

³ 童春發，〈原住民的土地倫理觀念—以排灣族的想法為例〉，1999 年，頁 44。

⁴ 達西烏拉鸞·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，臺原出版社出版，2002 年 1 月。

⁵ 隘寮溪位於台灣南部，屬於高屏溪水系，為荖濃溪的最大支流。主流河長 69 公里，流域面積 829 平方公里，分佈於屏東縣北部與台東縣西側一小部分。

<http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E9%9A%98%E5%AF%AE%E6%BA%AA> 維基百科(2011 年 12 月 2 日搜尋)

⁶ 武洛溪位於台灣南部，為高屏溪的支流，流域分佈於屏東縣西北部地區。

<http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E6%AD%A6%E6%B4%9B%E6%BA%AA> 維基百科(2011 年 12 月 2 日搜尋)

分佈區。排灣族人口集中在屏東縣，以來義鄉人口最多。⁷其居住行政區分佈為：

1. 屏東縣：分佈於瑪家鄉、三地門鄉、泰武鄉、春日鄉、獅子鄉、牡丹鄉、來義鄉、滿州鄉。
2. 台東縣：分佈於達仁鄉、金峰鄉、大武鄉、太麻里鄉。

另外，高雄縣的茂林鄉、台東縣的卑南鄉、東河鄉也有部分排灣族人，亦有少數居住在花蓮縣的卓溪鄉與高雄縣的三民、桃源兩鄉境內。排灣族是台灣原住民的第三大族群，總人口數僅次於阿美、泰雅兩族。

(二)社會制度

排灣族在社會階層上嚴格區分出貴族與平民兩階級。貴族自稱是太陽的子孫，或百步蛇的後裔，加上嚴禁貴族和平民通婚，出現少數貴族統治數個部落的「封建型態」之社會文化。而在土地的分配上，土地資源為少數貴族所擁有，平民則以租賦的方式向貴族租取建屋土地、山田，獵場使用或魚獵的權利。⁸

1. 貴族階級 (Mamatsangilang)⁹

排灣族貴族因與頭目的關係親書分為二至三個等級。貴族階級為排灣族的特權階級，其特權階級包括地主及其近親；又可再細分為：地主、核心貴族、二級貴族、邊緣貴族。

(1)地主

地主包括地主及其長嗣。貴族頭目也同時有著地主的身分，擁有農田和宅地，除了享有特權之外還有稅收來源(土地稅、獵稅、山林稅…等)，居住較大的房屋，門上的裝飾也可以有蛇、鹿、人頭等紋飾；家名和人名也和平民不同；婚前可以和其他未婚女子同居之權；還可穿豹皮衣。

⁷達西烏拉彎·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，臺原出版社出版，2002年1月，P29。

⁸同註4，頁51、頁54。

⁹同註4，頁61-62。

(2)核心貴族

核心貴族的社會地位僅次於地主，為地主的兄弟，沒有土地所有權，但有使用權、耕種、狩獵、伐木、取水源等之免稅權。

(3)二級貴族

其地位次於核心貴族，為地主的堂兄弟。沒有土地所有權，必須納稅，但仍保有貴族家名、人名的稱號，也別於平民可享紋身及服飾的選擇。

(4)邊緣貴族

邊緣貴族與士族之地位相似，但有貴族之名而無貴族之實，擁有的權利僅在刺墨的紋樣與人名方面和平民不同；邊緣貴族依然需像平民一樣靠自己的勞力賺取生活上之一切所需。

2. 士族階級(Pualu)¹⁰

士族階級的產生，來自於平民階級因為部落之間的戰爭，建立功勳，或因出草行動立下大功，而被頭目封為「拉拉阿戰」(勇士之意)。士族階級為具有特殊功績的平民階級家族，可享有免稅和紋身漢名號的特權，社會地位高於平民而在貴族之下；其長嗣為士族階層，但餘嗣則為平民。「士」並非為平民身份和貴族身份遞變的必經過程，更不是貴族的附庸。

3. 平民階級(Adidan)

平民階級為以勞力換取生活所需的階級。地主或團主以外邊緣貴族的餘嗣及士族階級的餘嗣皆為平民。平民階級為排灣社會地位最低的一級，需要替貴族耕作，還要繳納地租、田租、獵稅…等稅收。

因此，在排灣社會中，階級的意識十分強烈且嚴格，階級以世襲的方式取得階級；但階級之間並非完全封閉，可以藉由個人的努力，在爭戰、狩獵、雕刻等

¹⁰同註 4，頁 64。

表現上提升自己的地位，而藉著婚姻(階級外婚)變更身分，亦是排灣族社會異動的主要因素。從排灣族社會分成、頭目、貴族、世族、平民四個交階級看之，排灣族幾乎已經進入一個國家制度，因為社會階級的鞏固，更能團結族人的意識，達到文化的傳承。¹¹

而在現今的排灣社會當中，文化的侵蝕和土地政權的改變，打破了階級制度，而頭目制度面臨外來宗教的入侵，排灣族人在環境的改變之下，使得頭目制度受到現實問題的衝擊。而對於排灣文化的重組，亦是撒可努返回部落急欲去做之事，所以，當撒可努結婚時特別請部落裡的頭目來他的婚禮，也是為了說明傳統排灣族是有頭目制度的，也再次強調頭目在部落文化中的重要性。

二、人與祖靈土地概念

對排灣族人而言，土地回收一切，也包括了死去的族人，這些死去的人就是「祖靈」。所以當排灣族人死後，會將死去的家人葬在家中（若是意外死亡則葬在屋外），死去的祖先靈魂會保守這個家，而活人也會受到庇佑。土地對於族人來說除了是共生的關係之外，更是承載著祖先對於後代族人的庇佑，土地、族人、祖靈這三者是密不可分的。

(一) 信仰祭儀

排灣族對神的觀念是認為神有善惡之分，亦有強弱之別。善神帶來幸福、豐收；人的病痛災厄則是惡神由人的行為來判別給予，而只要崇信並多祈禱便可獲得善神的幫助。排灣族對神的共同信念為：¹²

¹¹ 同註 4，頁 71。

¹² 莊添池，《鯤島三字經》，台中：台灣省台中聖賢堂出版，1995 年。

太加拉斯神：為雷雨、農作物之神。

太陽神：為萬物之造主，人的守護者。

卡加斯神：為嬰兒的守護者。

地神：為掌管河川、土地之神。

沙積穆神：為教導祖先農獵之神。

拉古西真：為創族的祖先。

祖靈：為每個家族的祖先。

超自然與多神祉的信仰是排灣族的宗教觀。萬物有其造物主，山川河流各有其神祉，家屋也有守護神，也有祖靈信仰。排灣族認為祖靈和超自然神祉皆有好壞之分，善靈受人敬愛，惡靈則敬而遠之，但兩者都要祭拜。排灣族將這些超自然的神奇力量稱為精靈，排灣族的原始信仰則是對是精靈的崇拜。排灣族認為天地萬物皆有靈，人在死後也會變成精靈，這和台灣其他的原住民信仰是相似的。以信仰靈之存在為中心，便決定排灣人的宗教態度。¹³

此外，排灣人認為每個人都有一個靈魂(Vatigam)。正常死者為善靈，死於非命者則為惡靈。善靈可到天界，並賜福保佑子孫；惡靈則留於人間，使人生病或帶來災厄。但他們對待善靈惡靈程度是不分親疏遠近的，子孫應勤於祭祀亦能獲得保佑。¹⁴

煙是我們和死去的祖先共通的語言，如果當我們想念他們的時候，夜晚

我們升火冒著煙，煙會把你身上的味道，帶到祖先的地方。

（《煙會說話·山豬·飛鼠·撒可努》，頁105）

當撒可努童年時期和外公外婆居住時，常看到外婆用小刀切一塊肉丟進冒煙的火堆裡，外婆告訴他說這是通知祖靈一起下來和我們共享我們的東西，並幫助

¹³同註 4，頁 78-79。

¹⁴ 同註 6。

我們有好的收穫，並庇佑我們不要生病。

撒可努回憶起外婆曾跟他說過：「煙會說話，風有顏色，天上的星星來自於母親的眼淚，黃昏飛來的烏鴉是祖靈變的。」排灣族人相信煙是活著的族人和死去祖先的共通語言，當升起火時，煙會把族人身上的味道帶到祖先的所在，如果煙飄散在身上，代表祖先知道你是他們的親人，這也是祖先傳達對後代族人的思念，飄散在族人身上的煙，讓生病和惡靈都不要靠近你。

在排灣族傳統社會中，除了祖靈心靈上的寄託外，祭拜祖靈或者生活上的祈福消災，則需要透過「巫師」和「祭司」這兩個角色做為媒介：

1. 排灣族巫師與祭司¹⁵

宗教儀式的主要執行者為巫師和祭司兩者。巫師的工作，主要是卜問病情，為病人驅逐病魔並祈福，而祭禮之後需要殺豬、擺祭品。為族人服務後，以往以接受食物為報酬，現多為包紅包，現今若有族人送肉或芋頭，巫師也不會拒絕。排灣族巫師認為生病的原因是死靈作祟，要治好病則要把死靈驅逐，這則是巫師的主要任務，藉由符咒的力量，通過求神靈來獲得驅逐的力量。

巫師在無形中幾乎成了族人的寄託，若想要保有平安和幸福，得靠巫師來代為祈禱祝福。在沒有科學欲求及人之個體之取向的社會型態中，想像的靈界是可畏的。巫師之傳承包括咒語、法器與儀式，女巫則有母女相傳，或祖孫相傳的例子，也有授徒傳授者；而一旦成了巫師，便是終身的職位。女巫只有在祭祀儀式中才穿著巫師祭服，一般生活中，則與平常婦女相同。另外，若是獵人在獵場一直無法獵到獵物，或者遇到獵陷被挖出來的情形，則被視為不祥之兆，需要透過巫師的化解，獵人才能再重返獵場。

¹⁵同註 4，頁 81-82。

如果你在這個獵區一直沒有獵物，你的獵物是被把利洗（詛咒），過去如果我們聽到老人說「我們的獵陷被山豬、山羊挖出來後，就不能再使用那個獵陷，必須在休獵時，拿回獵寮掛在火塘上薰、去味，等其它的獵陷獵大型的獵物時，再一起帶回部落，請巫師除咒，讓獵物能踩到獵陷，獵陷埋在地底時，讓獵物聞不到獵陷的味道，最後巫士在獵陷上附予不再被阻咒的儀詞，我們才能把獵陷帶回獵場，如果沒有這個過程，你會一輩子都獵不到獵物。」（《收獵陷的黑熊·走風的人》，頁 110）

祭司則是通達各種祭祀過程知識並清楚祭祀用語的人，均有擔任祭司的可能。祭司按照主持祭儀的型態大小分為「家庭祭司」與「部落祭司」兩種。「家庭祭司」是主持以家庭為單位的祭祀活動，由於祭祀性質的不同，亦有男女之分。「部落祭司」主持以部落為單位的祭祀活動。「家庭祭司」不需經過宗教的認可，而「部落祭司」需以宗教性的認可為先決條件。

選舉部落祭司需經過神卜儀式，由巫師主持。參加祭司候選的多半是熟悉祭司過程的人，但如果神不喜歡熟悉祭司過程的人，而挑選一個完全不懂祭司過程的人，則可由熟悉祭祀過程的人負責訓練。基於事實的需要，祭司最好為男、女各一位。

而隨著時代的轉變，排灣族人的宗教信仰也起了改變，加上教會組織的宣傳，絕大多數人皆信奉耶穌。現今，祭司與巫師身分雖仍被部分認可，但已逐漸失去其實質的作用。

2. 圖騰崇拜—百步蛇

在排灣族社會中，百步蛇有權威和尊貴的象徵，而以百步蛇為圖案雕刻的圖

騰木雕、刺繡及服飾，只有貴族才能，另外，百步蛇也有代表「正靈」信念的化身，是排灣族人的守護神。在生活的日常用品上會雕刻一條纏繞的百步蛇來作為紋飾。

在排灣族傳說中，遠古時期當太陽降臨世間之時，並生出了卵，再由百步蛇抱卵孵出排灣族人來，所以百步蛇便被信奉為排灣族的祖先。而百步蛇毒性極強，據說被咬之後，行不得百步便會毒發身亡，排灣族人將牠稱為蛇中的長老。把如此兇惡的動物當作祖先崇拜，在人與獸爭的原始部落時代，是非常普遍的現象，由於對猛獸的畏懼，除了崇拜也希望自己也能擁有這樣的威力，所以對百步蛇的崇拜，也是因為這樣的心理因素下產生；另外，在很多排灣族的祖靈像，便有著人與蛇混合的形象。¹⁶

百步蛇在排灣族語即為「長老」的意思，如同祖先圖騰般的敬畏崇拜，在排灣社會中具有神聖宗教的表徵。排灣人認為百步蛇進入住家是「吉祥之兆」，如果五年內沒有百步蛇進入家中，可能將意味著有災難發生。排灣族將百步蛇當作祖靈，並視為與族人間是親屬關係，因為他們相信百步蛇會保護他們，且帶有祈福的能力¹⁷。另外，族人相信繚繞升起的煙，若呈百步蛇的形狀飄散到身上，代表祖思念他的後代，並給予他的後代保護和祈福。

3. 祖靈信仰

排灣族和魯凱族都喜歡將雕刻品橫掛在屋簷下，以顯示頭目地位的尊貴，或在屋中柱子上雕刻大型祖靈像，表達對祖靈的懷思；通常，家裡中柱子的雕像是最神聖的地方，放置了許多貴重的物品如陶壺，此作為事蹟炫耀的表徵。從排灣族家中的祖靈雕刻上，可看出祖靈雕刻反映出排灣族人對祖靈的崇拜。

¹⁶ 莊伯和，〈排灣族的百步蛇木雕像〉，《藝術家》第3卷第6期，1985年。

¹⁷ 簡榮聰，〈百步蛇—排灣族的圖騰〉，《聯合報》，1996年11月。

排灣族人的祖先立像雕刻，常是左右對稱、雙腳直立、雙手舉在胸前，並搭配著百步蛇的圖樣或幾何形狀的紋飾。祖先像的製作，起於對祖先的緬懷，其體積也相對大型，在形式上和家中常見的左右對稱人像相同。祖先像通常都有分男女，代表某代的祖先，當然亦有不特別指定的祖先像，則是泛作為崇敬之對象¹⁸。

(二)文化藝術¹⁹

排灣族手工業藝術興盛，與其社會組織型態有相當密切的關係。排灣族擁有階級分明的社會組織，因貴族階級享有優勢的經濟地位，因可將大部分的時間與精力投注在雕刻、琉璃珠、刺繡編織…等生活工藝的製作，因而產生了許多精緻的藝術作品。

1. 華麗的裝飾藝術

「爭奇鬥妍」、「百花齊放」是排灣族服飾的最佳寫照，每一位婦女在衣飾上凸顯自我的藝術表現與差異性。不同於別人的紋飾是他們對自我族群的驕傲與自信。排灣族最引人注目的是華麗的服飾，在排灣族的婚禮參與盛會的族人，不分男女老少，頭戴裝飾著花草、羽毛、獵物角牙的帽飾，身穿佈滿圖案，一針一線繡上去的琉璃珠或繡線，踩著緩慢的八步舞，端莊典雅的身態在婚禮的會場中梭巡，而這樣一件華麗的衣飾，可能要耗上一個排灣女子半年的心血與時光，每一個人的圖案都不一樣，又表現了排灣人的創造力與凸顯自我美感的獨特性。

2. 木雕藝術：

排灣族的藝術表現，除了服飾之外，就屬雕刻最為世人稱道，有著階級制度的排灣族，只有貴族才能擁有家屋的雕刻品，如門楣、立柱。連日常生活使用的

¹⁸ 陳奇祿口述、陳佩周整理，〈排灣族祖先石像〉，《聯合報》，1994年。

¹⁹ 資料參考達西烏拉彎·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，P242~P275 及 http://emmm.tw/L3_content.php?L3_id=34859 屏東縣政府文化局，(2011年12月4日查詢)。

連杯、湯匙、梳子及男人的裝飾禮刀刀柄都受此限制。雕刻的題材以神話傳說、狩獵生活、祖靈像為主。

木雕藝術所表現的主題，以人像、人頭、蛇紋、野豬和鹿文為主;其他還有人蛇同形、重圓文、太陽文、網形、風車形、四葉形、人體生殖器…等紋樣。人頭和人像是木雕常見的題材，人頭有時代表祖先，但是部份與獵頭和保有頭顱的風俗有關，人像通常代表祖先、文化英雄與戰士。其中圖紋與圖紋之間的結構關係多與排灣族的原始宗教、神話內容有密切的關連。

排灣族的神祇世界是泛靈主義的，宇宙間到處充滿著靈質與靈力，並且相信「靈」能以不同的形象出現。排灣族對舊社的一草一木也充滿畏懼，不得稍有折損，否則必遭鬼神的懲罰，也因此原因，神祉和鬼怪的主題都不受雕刻師的重視。

3. 琉璃珠藝術

琉璃珠是排灣族傳家和婚聘中不可或缺的寶物。琉璃珠依大小型體區分為大型、小型及細小型，有各色紋彩及單色珠子，而大型多彩琉璃珠有特定名稱，並有男珠、女珠之分，在串組上也有一定次序和位置。綴珠工藝更是貴族服飾中重要的裝束，使用的橙、黃綠、黑單色琉璃小珠，只有貴族階級才有，十分貴重。

早期，排灣服飾吸收了漢人服飾上排釦的形式加以改良，並使用族群特有的配色方式與造型，成為排灣文化的特色之一。現代則利用許多外來的琉璃珠，以傳統琉璃珠項鍊串穿位置的觀念，結合了自己生產的傳統色珠，成為一種流行的新的珠飾。

4. 石雕藝術

排灣族的立柱石雕、壁板石雕，是研究上很重要的文物。其石雕的主題在於敘述家族神話、傳說起源、或表彰家族的特殊事蹟，往往將其立於家屋前，作為

家族的象徵。石材方面有砂岩、板岩；雕刻品如：家屋立柱、壁板、小米倉和石柱。

排灣族傳統建築又以石板屋出名。蓋房子需事先把緩坡劃成畚箕形，兩面側壁、後牆皆由石片堆成，再用大石板豎起前牆，簷下還有兩個斜撐，因此不會向前倒；後壁因靠在山腹上，所以也不會傾斜，再大的颱風也不怕；但就怕地震，因為兩坡式的房頂都以石板做屋瓦，大地震一來，屋頂的石瓦片就會向下滑動。

這種石板屋大多成矩形，深度不太深，大概有十公尺多，屋簷的高度有一公尺半，所以大家進門都要彎腰才行，簷下有一條長長的雕刻簷桁，使排灣族的傳統房子神秘而美麗。

5. 陶壺藝術

青銅刀、古陶壺和琉璃珠為排灣族中的三寶，是貴族階級視為無上珍貴的家傳寶物，其中尤以古陶壺最受重視。現在的排灣族人，對於陶壺的來源及製造方法尚未能探源，但由於對陶壺的尊崇，日久衍生許多神話傳說，甚至將陶壺人格化，並尊為神聖的靈物。

古陶壺在排灣族嚴密的階級社會裡，具有重要的作用和意義，陶壺的傳承與世系制度成一對比，擁有陶壺的等級高低和數量多寡，顯示貴族的關係地位和勢力。陶壺依其大小、有耳無耳、有無紋飾、紋飾花樣、形狀的差別，代表著貴族的階級和地位。而陶壺亦分等級，不同的等級有不同的紋飾及特徵，依次為陰陽壺、公壺、母壺，其中陰陽壺兼具母壺和公壺的特徵，平常擺在頭目家中柱兩旁的，是家中最神聖的地方。

當時剛滿 20 歲的撒可努開始藉著寫作，探查祖先的足跡，因而結識了許多原住民文學工作者。「影響我最大的是，我的結拜大哥撒古流和二哥伐古楚。」²⁰

²⁰參考蔡文婷，〈走風的人——撒可努〉，《臺灣光華雜誌》，31 卷 2 期，2006 年 2 月。

撒可努對排灣族的榮耀與生命精神來自於大哥，二哥則教給他浪漫自由的思想。因著他們的影響，強化了他對「排灣文化信仰」的深度與厚度。

排灣文化在不同的時期吸收了許多外來的文化，經過涵化、融合變成自己的文化特質是此為排灣文化歷久不衰的原因。生活週遭處處展現了他們的美感經驗與藝術力，可見藝術的表現是來自內心的需要與興趣，是日常生活的一部份，這是與其他族群最大的不同點。其他如琉璃珠的復古、陶壺的復原等都有許多族人在研究，傳統審美的價值觀不因時代的變遷而削減是藝術盛行的原因之一。這些美麗的排灣藝術，除了是藝術的表現外，亦是對於土地情懷(用泥土捏製的陶壺)、祖靈緬懷(建築、石像雕塑)、社會文化制度的紮實(衣服的配飾)，更邁向「排灣人」的塑成。

三、土地祝福的回報

在傳統的部落生活中，人與自然的平衡是可能的，原住民獵取自己所需的獵物，耕種自己所需的糧食，依循四季的變化調整生活，並且用各種祭典表達對自然環境的尊敬，祖靈與山林精靈都存在於族人生活中，保護著族人的安全或者負起督促的責任，排灣族人為祈求作物豐收、獵物豐厚，身體健康，有一連串的歲時祭儀和生命禮儀。在數十種重要的祭儀當中，以「五年祭」規模最盛大，象徵意義也最豐富。

(一) 五年祭(Maleveq)

排灣族之五年祭為人神盟約，為排灣族最盛大的祭典，原本每三年舉行一次，後來因故改為五年舉行一次。傳說排灣族的祖先到神界向女神學習祭儀以祈求五穀豐收，學習農作的種植、頭目婚禮的儀式等。並與女神約定，在一段時間

內以燃燒小米粳為記號，請神降臨人間，接受人類的獻祭。五年祭長達十五天以上，從準備材料到祭典完畢，一連串的活動以男、女祭師為主導，屬於全部落男性的事務則全村一起參與。目前舉行五年祭的村落只有來義鄉的古樓、文樂、望嘉、春日鄉的力里、七佳、歸崇、南和以及台東的土板。

五年祭是排灣族的宇宙觀、宗教觀及社會組織的具體表現，在迎接祭拜祖先的過程中，含有緬懷祖先，不忘本的深刻意義。其中透過人神共娛的刺球²¹活動，加以凝聚族人間的情感，促進團體的和諧，祭儀當中伴隨的飲酒歌舞，亦加深族人間感情的交融，這也是刺球活動的在祭儀之中的價值。²²

（二）六年祭(Pusautavuvu)

傳說五年祭回來的神祖，有一部份最好的神靈被留下來，到第六年才送走。因此送靈之前也要有一連串的儀式，天數與五年祭差不多，但沒有刺球的活動。排灣族人相信靈界有「正靈」及「邪靈」，先由巫師作法迎邪靈、祭祀祭品，再將邪靈送走，希望邪靈能獲得族人的尊重與祝福，不再來擾亂部落安寧。

之後接著則是送靈儀式，全村族人都穿著傳統服飾，在大頭目帶領之下，前往祖靈廟祭拜，奉獻竹筒飯、農作、小米酒、豬肉，再由勇士們手持長矛，浩浩蕩蕩將祖靈送回大武山上，並感謝祖靈降福於族人，送走祖靈之後，族人便開始圍圈圈跳六年祭舞。²³

小米對於原住民來說是重要的糧食作物，也是釀酒的原料，小米酒在原住民社會中扮演重要的角色，是一種精神文化，所以幾乎所有的儀式都必須要有酒，

²¹ 「刺球」：為祭典中最高潮部分，它原始的訴求意義是祈求五穀糧食豐收，獵物不斷，以及個人、家庭與部落整體的平安幸福，是象徵「求好運」的活動儀式。

達西烏拉彎·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，臺原出版社出版，2002年1月，P117。

²² 資料參考達西烏拉彎·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，P104、P127。

²³ 同註 18。

酒可以說是神聖的祭典文化不可或缺的角色。在〈小米園的故事〉一文，栽種小米不僅是生活的糧食，也是撒可努祖父對於自身傳統的堅持，是跟死去的親人感情的牽絆：

小米的延續代表著家族生命及族群文化的傳承。

.....看到小米園讓我很想念我的依娜（母親），有時我累了，
在塔堡休息，風吹來的時候，讓我感覺好像母親站在小米園中叫我，
好像母親還活著，.....（頁 68）

這些排灣族的傳統祭典，除了緬懷和感恩祖先的庇佑和賜與之外，也是獵人對於祖先留下的獵場一場神聖的宗教儀式，感謝大地自然萬物的給予，感謝祖先保護在獵場穿梭的獵人們。而從五年祭到六年祭結束，關於人死、出生的拜祭、周年拜祭都要停止，結婚時也免交拜，以防惡靈的傷害，一直要到六年祭結束再辦理這些祭拜事宜，而巫師和祭司在這一年當中也會較清閒。

第二節 排灣族狩獵文化

台灣是一個多山的島嶼，島內的整個生態也深受山林的影響，生活與此的居民必須是應於由山林衍生主導的山林文化，才能了解自身的生存環境，並從中學習與山林環境相依相存的智慧，台灣原住民居民曾經以漫長的歲月面對艱險的原始森林，並成功的體認了大自然的養之恩。狩獵文化對真實生活在山林間的獵人而言，早已成為生活信仰，並融合在生命與綿長歷史文化中。

浦忠成在《原住民的神話與文學》中：

狩獵活動除了可以詮釋為原始部落的經濟行為，從狩獵行為中可以觀察很

細微的族群文化特色，如宗教信仰、部落倫理、土地利用、草木生物知識、生態觀念、產業經營、異族互動關係等等生活內涵，狩獵文化可以明白一個部族的人與神之間、人與人之間、人與自然之間、人與社會之間、人與歷史之間的微妙互動關係，而再追溯臺灣原住民文化根源時，狩獵文化是不可忽略的要素。（頁190）

原住民能夠長期居住山林裡，使用當地的野生動植物而大體上不餘匱乏，其主要原因便是經過了千百年來的共同相處經驗，原住民透過各種方式與野生動物達成生態平衡。狩獵活動乃僅次於農耕的生活方式，經濟生活除了耕種，打獵也是增加食物來源的另一方式。而就社會意義上說，傳統狩獵對男子而言，是取得榮耀的管道之一，男子要有過獵獲獵物的成果才算是真正的成年人，特別是獵獲大型動物的獵者，必是部落中令人讚賞的打獵能手。

一、排灣族狩獵文化內涵

狩獵，是一種因應土地而生所產生的生活方式，加上社會式的居住方式，逐漸演變成「狩獵文化」，在這樣的文化下，存在著許多傳統的禁忌來加以規範，達到與自然生態的平衡，傳統的狩獵文化所呈現的是人與自然萬物、山林之中超自然之間的互動，一個真正的獵人應是受到自然的淬煉和狩獵文化的薰陶成為民族生態人。獵人視獵物為祖先的恩賜，真正的獵人是不會為了自己的利益在森林中趕盡殺絕的，由獵人文化孕育出的傳統禁忌限制族人過度的取用，以維持生態裡的萬物能源源不絕。

而狩獵之前的占卜祈福，以及補獲獵物之後和部落族人分享等儀式，都是狩獵從出發到從獵場回來，必須遵守的重要儀式。對於排灣族來說狩獵活動是文化的精隨之處，而獵人進入獵場打獵並非恣意妄為，而是遵循著一套嚴謹的狩獵規範。排灣族通常在五年祭結束後，會有部落性的狩獵活動，出發之前會先請祭司給予禱告，請神給予獵物，狩獵活動結束後，回到部落再請祭司主持儀式，感謝神賜與豐厚的獵物。

（一）占卜與祈福

以往，打獵是件嚴肅，非隨時想到便可從事的活動，而是必須先經過一些儀式活動。原住民獵團在狩獵之前會先請巫師、巫婆舉行祈福儀式，預祝狩獵豐收與平安。此外，在打獵前一天要舉行「夢占」，由頭目或巫師從事，若夢見凶兆，則隔天的狩獵活動必須停止。²⁴除了排灣族狩獵的夢占，在布農族的狩獵文化中，也有打獵前的夢境預知，在布農族作家田雅各，〈最後的獵人〉一文中：

帕蘇拉，妳已經起床了，今天我要上山，昨天晚上我做了一個夢，就如爸爸他們相信「巴哈玉」²⁵，獵人的夢絕對不會撒謊，你幫忙準備米和鹽巴，可要在森林度過兩個晚上。(頁49)

除了前一天晚上的夢占確認使否是吉夢外，獵團在出發前或出發後仍須舉行「鳥占」²⁶，及視某種鳥類的叫聲與飛行方向來決定凶吉。若是吉兆即可繼續前行，占卜結果若是凶兆便須終止此次狩獵活動。

²⁴ 烏鴉、烏秋及貓頭鷹是排灣族的凶鳥，即邪神所飼養之鳥。另該三種鳥飛進住宅或工寮內，並發出奇怪的叫聲，或者衣物被烏鴉叨走，表示該主人家將發生重大意外事件，如該三種鳥在部落內鳴叫，代表近日內部落會發不幸的事情，因此族人只要看見該三種鳥飛進部落，立即以石頭驅趕。
<http://www.taitungcity.gov.tw/paiwan/5.htm> 排灣 新園 部落史 (2011年12月3日查詢)。

²⁵ 布農語意指在夢中的暗示。田雅各，《最後的獵人》，頁74。

²⁶ 部落戰爭時，可由租稿魯（金翼繡眉）及夕行（綠繡眼）的鳴叫聲，來判定敵我之吉凶，右方發出不吉利之鳥聲，是代表我方凶兆，盡量避免發生戰事。若左方發出不吉利鳥聲，代表敵方凶兆，可以出兵攻打。唯夕行有時會由右方飛向左方（吉兆），或由左方飛向右方（凶兆），鳥占者應立即判斷吉凶，以免觸犯禁忌。

<http://www.taitungcity.gov.tw/paiwan/5.htm> 排灣 新園 部落史 (2011年12月3日查詢)。

排灣族人趨吉避凶的方法，為利用清晨天微亮時，到部落外聆聽神鳥的第一次叫聲，若為吉兆，則開始安排各項工作。若是要避免遇到凶兆，在凌晨第一次雞鳴，天色漆黑時，提早出門農耕或狩獵，另外曝曬於陽光下的衣物，只要一曬乾，立即折疊好放置於室內衣櫃，若真不小心觸犯禁忌，即請女巫施行法事，以避免發生無妄之災。

除了對於獵人進入獵場前的祈福儀式外，進入獵場設好獵陷後，也對獵陷進行禱告：

父親說：「這門獵陷是你的第一次，也是你開始跟土地、自然往來的第一次，及是獵人將獵場分享出來，並傳授他經驗、智慧的開始。讓沾滿泥土的雙手在樹幹上、草葉上摸著，那是在告訴土地上的精靈和祖先，這裡有我們的獵陷，讓惡靈或是不好的東西不能靠近我們畫好、標示的領域。現在開始，這門獵陷有祖先替我們看著。」

（《山豬博士與獵陷·走風的人》，頁115-123）

當撒可努第一次跟父親進入獵場時，擺置好獵陷之後，父親叫他將沾滿泥土的手放在土地上禱告，以此告知山林，父親帶著孩子第一次來到獵場，除了祈求對獵陷的保護外，也祈求山林對自己孩子的保護。

（二）狩獵方式

原住民狩獵因有種種的規範，對自然萬物的索取相當的節制，才能達到狩獵活動和生態的永續。獵區的分佈配置和獵團的狩獵方式，藉以分散狩獵壓力，而對於特定區域的迴避和禁獵，則達到生物資源的永續利用。

對於獵區的劃分，原住民族群之間有約定俗成的習慣界限。各部族都有各自

的獵區，獵區之間很少有重疊，獵人們只能在自己的獵區內狩獵。在過去，若獵人越界打獵，很可能引來殺身之禍或部落之間的衝突。同一族群內也有依氏族而區分獵場的，非本氏族的獵人不得隨意侵入該氏族獵場，若因追趕動物而進入它氏族獵場，則捕獲的動物必須分給該獵場主人。獵區的劃定，一方面讓各部族能護衛各自的野生動物資源，另一方面也避免了過多的動物或同一種動物在短時間內於山林裡被補殺。

狩獵活動並非完全是個人行為，亦是一種社會行為。通常排灣獵人上山打獵多為分組進行，每組約三至六人，每次上山時間約一星期至十天。排灣族狩獵基本有兩種狩獵方式：武器獵、陷獵。²⁷武器獵可分成集體狩獵和單獨狩獵；陷獵則有陷阱、陷槍、陷環、網獵四種方式：

表一：排灣族狩獵方式

武器獵	陷獵
<p>(1)集體狩獵 集體受獵之獵物，由狩獵隊員分之。以集體方式狩獵有「圍獵」及「焚獵」²⁸獵隊各持弓刀槍守候於森及多獸聚處之所在地，後有時放火燒山令野獸逃山林，再以自養的野犬追逐圍獵之，有時是以火槍及圍獵等方式。</p>	<p>(1)陷阱 在獵物常走動的路徑上挖陷坑，在坑內插進竹刺，坑口再架上樹枝，以樹葉泥土遮掩，使獵獸經過時掉落坑內。</p>
<p>(2)個人狩獵 個人狩獵所獲之獵物，需部分贈送給頭目，再和親族們分享。</p>	<p>(2)陷槍 預先測定好一條陷路，在路的旁邊做柵欄，路中放置陷槍，以陷繩牽動機關引火射擊。</p>

²⁷ 資料參考達西烏拉鸞·畢馬(田哲益)，《台灣的原住民—排灣族》，P146-P150。

²⁸ 焚獵：與圍獵的方式相同，設定據點與埋伏，用火圍燒整個芒草區，再以獵犬追逐的方式打獵。

http://210.240.134.48/citing_content.asp?id=2631&keyword=%B8T%A7%D2 台灣原住民歷史語言文化大辭典 (2011 年 12 月 4 日 查詢)。

	(3)陷環 有「紋頭陷環」與「縛蹄陷環」兩種，紋頭陷環垂直放置，等待獵獸奔跑中套於頸上，同時將獵獸懸吊於樹上；縛蹄陷環則是水平放置，獵獸前蹄陷入時，及吊起於樹上。
	(4)網獵 於狹小的路徑掛網，讓奔跑疲累的獵獸陷入網中後連網吊起。

狩獵在排灣族社會占有重要的地位，狩獵武器主要是弓、槍、劍、刀等，使用的鐵器，則使用石頭槌打成所需的武器形狀。而早期部落之間不可避免的戰爭，除了為狩獵使用的工具外，武器可是為原住民的第二生命。

(三) 儀式與分享

一般而言，部落裡的獵人大多都會組成獵團一起出去打獵，而個人打到的獵物也要分配給獵團的其他成員。獵團之社會組織將狩獵行為置於團體規範下，同時達到資源共享的分配功能。排灣族通常在五年祭結束之後，都會有部落性的狩獵活動。出發前先由祭司舉行初獵祭祀，請神給獵人們獲得獵物，各個部族都有他們獨特的祭典儀式。在狩獵結束，回到部落之後，亦是由祭司舉辦獵獲祭，以表示對大自然的敬意與感謝。而獵到的獵物，除了前述獵團的人要分享之外，獵團成員也各自分給部落成員及朋友，充分達到資源共享的目的。²⁹

當撒可努和父親捕獵到山羊時，父親教導他，當獵人的對自然的一切都用儀

²⁹ 許功明，《排灣族古樓村的祭儀與文化》，P145。

式來表達，包括在獵場中捕獵到獵物時，對獵物說出的禱詞，是獵人對牠的感謝，更有義務帶領牠得靈魂回到大地之中，那是獵人能與自然和祖靈溝通的方法及過程。所以儀式對原住民來說是很重要的事，而從儀式中可看出原住民對萬物自然謙卑的態度。

父親說：「那是你的獵物，你有義務讓他的生命離開他的身體時，一同承擔他的苦痛，那是你對獵物生命的尊敬，和對他身體的感恩。」……父親將手按在山羊受傷的地方，對山羊說著：「我的兒子，將你打下，我也讓他承擔你死亡的恐懼和害怕，離開吧！我將地上泥土灑在你身上，如同你死後將身體歸還大地，我祈求大地的允許，讓我們享用你的身體，你的生命歸留大地，我們的感恩是高貴而榮耀的。」

（《獵人的禱告·走風的人》，頁75）

（三）狩獵禁忌

原住民生活食用之食物取之於大地，因此在族人觀念裡，生命得以延續的山林是為聖山，更是祖靈的棲息之地。狩獵文化當中許多的傳統禁忌，限制族人過度取用，族人常把祖先經過累積的智慧經驗，以禁忌的方式告誡後代，形成族人必須遵守而不能逾矩的法則。因此狩獵不再只是經濟行為，而有社會、宗教、文化的意義。

獵人的禁忌是非常有智慧的，是大自然、祖先和萬物的示意……獵人不能沒有禁忌……過去的老獵人常常透過禁忌、獵場不尋常的氣氛和意外反省自己是不是觸犯、越界、得罪，沒有遵守自然的規則和他們的法律。

（《流淚的水鹿·走風的人》，頁133）

在撒可努作品中提到的狩獵禁忌，不同於漢族的民間生活習俗，可藉由作品中所提到的遵守法則再次深入了解排灣狩獵文化的內涵。在〈獵人的禱告〉一文中，父親告訴撒可努當一個獵人要能自我約束和遵守狩獵法則，不能亂說話或對自然不尊敬，自然和土地是有權力拿走獵人的榮耀和權利的。

沒有一個獵人敢說：「我的獵陷阱隨便放都可以打到。」如果獵人說出這樣的話，而不知對土地和自然感恩，我們的祖先和上帝，會把他放獵陷阱的權利拿走以後就不讓動物靠近他的獵陷阱。

（《獵人的禱告·走風的人》，頁106）

原住民各族基於不同的理由，發展出了各種狩獵的禁忌，這些禁忌除了是獵人所嚴守的規範，也反映在族人的日常行為上，例如飲食、鐵器、血、頭髮、指甲、唾沫、兩性關係等。這些生活上的禁忌，背後所附載的事一個部落文化的悠久，這種集體的信仰，約束力則會顯得強而有力。王孝廉對「民族信仰」有這樣的詮釋：

民族信仰的產生，並不是從理性的自覺而形成的，是一個民族累積長時間的經驗與傳統而形成的共同觀念……這些民族信仰並不會隨著民族文化的發展或科學技術的進步而消失，相反的是不分過去現在以致未來，長期地像化石一樣與科學文明及理性思維，並存於一個民族的精神和思想之中。³⁰

因而對原住民獵人而言，禁忌成為在狩獵時的行為規範和操守，所以，狩獵禁忌除了達到左右族人的意識行為之外，也是淨化狩獵者內心、收斂行為的功能。

一般而言，原住民女性是被排除於狩獵行為之外的，獵具不得讓女性觸摸，以免帶來壞運氣，許多的部族也有季節性的禁忌與規定，而捕獵到的動物種類在狩獵文化亦有其禁忌的意涵：

³⁰ 王孝廉，《中國的神話世界(下冊)》，台北：時報出版社，1987年6月，頁479-480。

表二：狩獵文化中動物之禁忌象徵

動物	象徵意義	原文 ³¹	出處
黑熊 (出賣)	排灣人認為黑熊是獵場的主人，獵到熊的可能將很多部落可能會有大事發生，例如：地震、天災、瘟疫、缺糧等。所以在下一個獵季前後，都不能上山，要等到部落有人獵到山豬等大型獵物時，才能再上山	如果我們獵人在自己的獵場看到出賣，那代表這裡是他的領土，獵人沒有權利讓他不到我們的獵場來，因為出賣才是主人。(103-104)	〈收獵陷的黑熊〉
雲豹	引領祖先找尋適當居所的靈獸，以前老獵人獵到雲豹，會把皮剝下來穿在身上，就是為了榮耀雲豹的靈魂。但若沒善待安靈，帶回來的靈魂會記得取牠生命者，並讓他受辱。	老人說：「那是祖先最大的示意，雲豹象徵獵人死去後，不捨得離開自己土地的靈魂變的，獵到雲豹等於把一個人的靈魂帶回來一樣。(129)	〈流淚的水鹿〉
水鹿	預知遠行在外的親人和嫁出去的女兒及妻女、母親會有生病和疼痛的預兆，嚴重還會有生命的危害。獵到水鹿的獵人也必須休獵在家。	……你如果從來沒有打到過水鹿，卻意外的打到水鹿，老人會說，這是祖先給你的禮物。接下來的日子不能在山上狩獵，要等下一個獵季後，才能再上山打獵。……那在告訴我們遠行在外的親人和嫁出去的女兒及妻女、母親會有生病和疼痛的預兆，嚴重還會有生命的危害。(128~130)	〈流淚的水鹿〉

³¹ 表格內篇章出處：《走風的人—我的獵人父親》。

<p>山羊 山羌</p>	<p>在非山羊的獵季誤獵到山羊，家裡可能會發生掉東西、小孩子生病，或種的植物死掉等情況發生。</p> <p>如果是山羌的話，族人釀的酒則會很難喝，煮的小米也會煮不熟。</p>	<p>如果我們確定獵場裡有山羊，卻不是在狩獵山羊的季節物獵到山羊，家裡就會有掉東西、小孩子生病，或種的植物死掉等情況發生。</p> <p>如果是山羌的話，我們釀的酒會很難喝，煮的小米和糕粿也會煮不熟。</p> <p>(頁 131)</p>	<p>〈流淚的水鹿〉</p>
<p>山豬</p>	<p>排灣族把「五」看做一個門檻，那是祖先審視族人的內心是否貪婪和自私自利的標準。</p>	<p>若有族人連續獵到好幾頭山豬的話，部落的人不會為他高興的，因為那是死神要來接走他的生命，以前獵人獵到第四頭山豬後，會收起他的獵陷，跟祖先和土地道歉，他不是有意的。</p> <p>(頁 131)</p>	<p>〈流淚的水鹿〉</p>
<p>蛇</p>	<p>排灣族自稱為「百步蛇子民」，族人非常尊敬百步蛇，甚至連一般蛇類都禁止殺害，但若是無緣無故地遭毒蛇咬傷則可捕殺之。³²</p>		

這些禁忌是自然信仰下的產物，只要獵人們認同並遵守禁忌，自然山林就得以保存和延續，因此狩獵禁忌對獵人而言，也可以說是一種信念，一但觸犯了禁忌，將對山林萬物帶來毀滅，自然的毀滅也影響到族群文化的破壞。沒有禁忌，獵人就沒有來自原始自然信仰的內心規範，自然需要休養生息的時間，獵人的禁忌正是給予自然修復喘息的時間。猶如西雅圖酋長所說：「他的貪婪將毀滅大地，

³² http://citing.hohayan.net.tw/citing_content.asp?id=2098&keyword=%A5%DB%AAO%AB%CE
臺灣原住民歷史語言文化大辭典

而最後留下來的，將只是一片荒蕪。」³³ 若只是將自然土地看做買賣利益的物品，大地荒滅了，而在每個內心留下的只是死於心靈的空虛寂寞。

獵人、獵場、獵物的禁忌很多，但禁忌的真實就如對自然信仰的真實一樣，如果禁忌存在，就能保留或延力量；所以，禁忌也是一種信念，如果被打破、不被遵守，便會招來毀滅、侵蝕和外力擾亂的破壞。所以沒有了禁忌，獵人也就失去規範和源自自然法律的約束。自然需要恢復的時間和空間，獵人的禁忌卻是修復自然、還原自然的信念和元素。

對於原住民來說山林大地就是他們的母親，世代相傳的觀點認為，人類是自然的一部份，也正因為如此，所以與土地所發展出來的關係是去適應環境並和環境取得平衡，是可以永續且良性的使用資源。最佳的環境保護者是生活在當塊土地，並且土地與其生計息息相關的人，而其中和山林環境及自然資源狀為最息息相關的，應該是主要以部落山林資源為生的獵人，而狩獵文化不僅牽涉到自然資源的分布，及使用的習俗與慣例，更包含了自然生態的管理及維持。

³³ <http://www.geocities.com/smewmao/vcenter/cseattle.html> 〈西雅圖酋長之語〉(中文版)

第參章 我的名字是排灣

第一節 來自牢勞蘭的雷聲

亞榮隆·撒可努³⁴ (Ahronglong Sakinu)，台東縣太麻里鄉香蘭部落(牢勞蘭 Ra lou lan)³⁵人，漢名戴志強。他的童年時期卻不是那般安逸且平靜；從撒可努八歲起，父親就為了生活遠赴沙烏地阿拉伯去當外籍勞工，從父親遠洋跑船那時候起，身為長子的他，就知道自己有照顧家人和幫助家庭生計的責任。幼時經歷父親酗酒、母親離家出走，因此，他有一段時間是個和外公外婆一起居住的海邊孩子。

雖然撒可努在部落裡長大，但他曾提到：「小時候不太說母語，我爸爸刻意包裝我，不讓我去學母語，他說我們孩子學母語幹什麼，學母語之後別人會笑他是山地人……」³⁶，因為家人認為孩子說母語會被輕視，撒可努在十八歲以前他是不會說自己的母語的。少年時代的他，不太愛念書，高中也是因為善於跑步，保送進入台東高中，而高中都讀了4年才畢業，後來進入警察學校就讀，警校畢業後，後任職於保一總隊，現則任職於台東森林警察隊。這樣的成長背景似乎很難想像他是如何成為用筆書寫自己部落文化的排灣作家，但也因為童年時期的早熟，看到父親離開山林到遠洋；當了警察到台北工作，接觸到為自己文化抗爭的其他族群，讓他逐漸意識到，自己留著排灣族的血液，但原鄉文化卻從他身上慢慢淡去，開始思考為何十八歲以前，他是不太說母語的，還有父親為何不希望他

³⁴ 排灣族語裡，亞榮隆有「雷聲」的意思，撒可努是「萬物的奔馳從來不曾停止，萬物的生長從未停歇」之意。參考〈自然與人類—亞榮隆·撒可努散文中的排灣精神〉，2003年。

³⁵ 「牢勞蘭」：部落名，太陽升起第一道光芒照射的地方。

³⁶ 引自〈實錄集—主題：原住民文學作者經驗〉，《21世紀台灣原住民文學》，台北：財團法人文教基金會，1999年。

說母語；和父親雖然曾經有一段疏遠的日子，但是父親曾經是個排灣男人的記憶，依然烙印在他的腦中。

就在思考著「我是誰？」的矛盾中，以及記憶中父親所擁有的排灣族獵人形象，在無形中對他產生了潛移默化的功能；便決定踏上「回家」之路，去尋找他的排灣文化、他的獵人父親，重返故鄉的撒可努，要成為「跟風的人」、「民族生態人」、擁有自己獵場的排灣男人，而在家鄉的人則稱他為「夢想實現的人」。

一、族群認同

對於出身於排灣部落的撒可努而言，連自己的父親都沒有穿過排灣族的傳統裝，因為在日據時期，阿美族和排灣族被日本人集中居住在新香蘭部落，長年下來，深受阿美族文化的影響，加上鄰近居住的卑南族和魯凱族文化的混融，排灣族文化自身的特色逐漸快速流失，在豐年祭時，排灣族人穿著阿美族的服裝，跳著阿美族的歌舞³⁷。在這樣自身文化逐漸流失的部落中，撒可努一直到了離開家鄉才意識到自身的族群認同。

民國80年代原住民抗爭運動之時，剛從警校畢業的撒可努穿上警察制服鎮守在示威廣場時，他看著泰雅族人頭綁布條，激烈衝上前線，看著阿美族人在抗議現場牽手歌舞，再看著達悟族人睜大雙眼，以鬼臉表示憤怒。當抗議人群痛罵他：「漢人走狗」時，他不禁開始思索「我是誰？」³⁸受到其他族群為自己文化發聲的衝擊，發現找不到自己而困惑，可見其成長過程中，歷經文化信仰的灰色時期，而這段時期當是如在自序〈記憶我的原鄉〉一文中說道：「我曾經因為失去自我而茫然，找不到切近傳統文化對我的內化，沒有人告訴我，那個屬於自己的

³⁷ 蔡文婷，〈走風的人：撒可努〉，《台灣光華雜誌》，光華雜誌》，31卷2期，P38，2006年。

³⁸ 同註37。

我在哪裡？」³⁹

在董恕明《邊緣主體的建構－台灣原住民文學研究》⁴⁰此篇論文中提到：「原住民作家除了透過自己對母體文化的追尋，找到一個從內在自我挺立的途徑，他們還會重新檢視自己的成長經驗，尤其是在捕捉自身童年記憶的圖像中，他們一方面展演的是個人生命的變化，另一方面則是更加清楚意識到眼前部落生活的改變，而對後者的這種發現和體會，則往往又會回過頭來，影響他們想要作一個什麼樣的大人的決定。」童年記憶與成長經驗使得撒可努回過頭來追尋母體文化時，轉化為一股動力，使他能思考自我應該有何作為，同時更關注到部落的變化及未來。

打從我認同自己的文化開始，我便告訴自己：「過去因環境和地理的阻隔，我幾乎從未知曉身上留的是排灣族的血液，更不用談傳統文化給我的影響，或許因為神話故事而探索自己的身世。透過時間的證明，我開始認同自己，自覺自己的文化。

（《我的名字是排灣·山豬·飛鼠·撒可努》，頁 172）

撒可努的警察職務如願請調為台東後，就和妻子在撒可努部落老家住下，重尋排灣族傳統文化，也因此有更多的機會學習父親的獵人文化。

二、回歸傳統文化

撒可努在作品中透露出漢人文化與原住民文化的衝突、矛盾，漢人對原住民文化的不了解，原住民對漢人生活方式的無法調適，不論是在〈遠洋之歌〉⁴¹中到遠洋跑船的部落青年，或者曾經穿梭山林來養家的獵人父親，為了生計遠赴沙

³⁹ 引自《走風的人·我的獵人父親》，〈序一／記憶我的原鄉〉 P17。

⁴⁰ 董恕明，《邊緣主體的建構－台灣原住民文學研究》，台中東海大學中國文學系博士論文，2003年。

⁴¹ 〈遠洋之歌〉篇章收錄於《山豬·飛鼠·撒可努》一書。

烏地阿拉伯當外籍勞工，皆因為社會主流文化的衝擊、政府策略的實行，讓族人無法再原來的地方繼續他們的傳統方法維持生計；現實社會的改變相對也在部落文化帶來衝擊。

然而環境的改變及異文化的入侵，使得傳統社會瓦解。部落制度不再，父親的技藝及能力不再受到族人肯定。而族人「山的文化」將因傳統社會的瓦解而消失……（《山與父親·山豬·飛鼠·撒可努》，頁50）

這個時代走得太快了，我們追得很辛苦，怎麼都趕不上。

現在有太多的孩子，忘了我們原有、應有的文化生命和價值。

（《水神得指引·走風的人·我的獵人父親》，頁247）

傳統社會的瓦解，原住民生活備受限制，造成社會價值觀的改變，原住民為了生活，不得不離開他們熟悉的土地，來到外地工作，而做的工作卻往往都是吃力不討好的粗工。故鄉的老人家所擁有的智慧，無下一代可傳承；處於社會轉變斷層的壯年部落族人，心境的調適跟不上社會的轉變速度；初出社會的部落青年，基於現實環境的考量，紛紛到城市工作，原住民就像斷了線的風箏離開原鄉，原鄉的文化也隨之逐漸頹逝。

撒可努回到部落面臨的另一個問題，則是部落中兩個超自然的範疇，「上帝」和「祖先」的信仰衝突。當他要在部落中蓋會所時，老人家責備他說：「過去的祖先和惡靈會回來！」當時在部落中重組排灣文化的各種行動，若是讓部落中的族人認為是越矩的行為，或是認為會招來惡靈的作為，往往會遭到族人的諸多責難。除了整個部落大環境的層面之外，來自自身家庭的信仰衝突，也是他必須所顧慮的。撒可努的父親從獵人之身退為醉人，之後接受受洗投入基督的依歸，雖然從此忘卻酒精，但卻以聖經築起父子之間的隔閡，以及昔日的排灣文化，當撒可努要舉行傳統的排灣族婚禮時，亦遭到信仰上帝的父親的反對，讓撒可努不禁

感嘆宗教的力量能徹底改變一個人，也能讓人拋開曾經孕育自己的排灣文化。撒可努除了致力於排灣文化的重現，族人對於部落文化的價值觀，或者信仰之間的分歧，都是他必須親身去面對的，是他這條「革命」之路必經過程。

第二節 原鄉的呼喚

原住民族因多長時間與山林為伍，和大自然緊密相存，也因為這份多於山林的戀情，凝結而成對於山林土地難以分捨的情感，展現出原住民族獨特的文化的特質。撒可努在返回原鄉之後，他以身體親身觸摸山林，體驗森林四季的變化，重拾對於自然天籟的高度敏感，透過「身體儀式」接受山林靈性的洗禮，再次連結對於原鄉土地的牽絆。

一、記憶中的父親

撒可努在作品中提及在他童年時，他是個好動調皮的小孩，除了逃課出去玩耍，偶爾還會到別人的田裡偷拿別人的農作物，父親常常聽到部落族人對撒可努的抱怨，而父親為了怕他在部落中鬧事，假日時則帶他一起到獵場設陷阱打獵。剛開始撒可努對於父親這樣對待他有些許的抱怨，別的小孩能開心的玩耍，他卻要和父親到山上打獵；但經過數次和父親一起上山打獵的經驗，聽到父親對於山林的熟悉，看到父親穿梭山林之間的模樣，加上撒可努從小就是個對事物具有高度好奇心的孩子，漸漸了解到山林的有趣，也因為跟父親一起打獵的經驗，加深了父親之間的情感。

而隨著原住民的狩獵行為受到限制，不能再靠狩獵維生，撒可努的父親為了養家活口，開始了遠洋漁船的工作，隨著撒可努的年紀漸長，父親穿梭於山林中的獵人形象也漸漸模糊。因為父親工作的壓力，透過酒精來解憂，但喝了酒的父

親卻變成孩子最害怕的樣子，父親因為社會而妥協自己的獵人身分，撒可努出社會後，因為警察的身分，面對原住民同胞抗議社會對於原住民族群的不公不義，他想到自己的排灣族身分，想到曾經擁有令人稱羨的獵人父親，他希望回到原鄉尋找失落的生命根源，找回童年記憶中的那個獵人父親。

二、走進生命場域

當撒可努選擇回歸原鄉，重組部落文化之時，代表他探索文化生命的源頭，雖然隨著時間的流變，必須接受景物已非的沉痛，但更多的是對於部落的醉心與嚮往。

我曾經因為失去自我而茫然，找不到切近傳統文化對我的內化，沒有人告訴我，那個屬於自己的我在那裡？但是當我將自己歸零後，我感受到來自於原本生命和靈魂的歸屬感和呼喚……是的，我慢慢的找到了童年所熟悉的感受和親暱感，我開始聽到大自然和土地在交談、溝通的聲音，就如同父親說的，相信自然的真實，讓自己被自然所擁有，那是被自然和土地接納的榮耀。

（《序一·記憶我的原鄉·走風的人》，頁17）

撒可努曾經因失去自我而茫然，找不到母體文化對自身內化，而在同父親回到山林的懷抱後，感受到自己被自然所擁有，被土地所接納的榮耀。

撒可努回到部落跟著父親，重新進入獵場，潛心感受自然的教導，學習如何做一名真正的獵人，「用排灣人的方式」，找回對自我族群身分的認同、對傳統的服膺。未曾上山打獵，就無法領略山林的節奏與律動，更無法體會獵人與自然身心合為一體的感受，父親告訴他，只有用雙腳走過、看過整座山林，才能感受自然節奏的起伏跟土地一起呼吸。回歸生命場域，一起進入父親的獵場，這是撒可

努匍匐前進開拓獵人生命的儀式。

第三節 重組部落文化

一、排灣傳統文化的革命者

重返台東故鄉的撒可努開始藉著書寫記錄、探查祖先的足跡，當時剛滿20歲的撒可努初踏出社會，看到許多社會上的矛盾面向，以及原住民族群爭取自身權利的抗爭活動。撒可努在那段時間也結識許多原住民的文化工作者，他們與生俱來的天賦靈敏的本性，讓撒可努看到在排灣文化不同的視野。而在他人生中有兩個影響他很多的人：撒古流、伐古楚，這兩個人分別讓撒可努了解排灣族的生命榮耀和浪漫自由的思想。

我成長的部落裡，因為漢化的嚴重，所保留的排灣文化難再找尋。排灣族的一切離我們更是遙遠模糊不清，直到我結識了我的大師兄——撒古流，二師兄伐古楚。在他們身上我學到寶貴的經驗。首先在撒古流身上學到的是排灣族人智慧的運用，而伐古楚給我的卻是排灣族人雙手創造的能力，因為他們兩位的開啟，讓我被拉進更深的排灣族信仰裡。⁴²

而為了實踐傳統文化脈絡的回覆，他從自身做起，當他要結婚時，他希望舉行一場傳統式的排灣婚禮，但是最大的打擊便是來自父親的否定：

有必要使用傳統婚禮嗎，現在是什麼時代了？過去是過去，還要用什麼傳統？無聊！麻煩！用教會的儀式不是很好嗎？在基督的見證下你才會平安。

（《我的名字是排灣·山豬·飛鼠·撒可努》，頁173）

⁴²蔡文婷，〈走風的人：撒可努〉，《台灣光華雜誌》，光華雜誌》，31卷2期，2006年，頁39。

就在撒可努花了3 年的時間，去研究排灣族的古式婚禮，並特地邀請頭目來替新人戴上象徵地位和能力的羽毛、配飾，用以凸顯已經沒落的排灣族頭目制度。然而因為頭目在婚禮上祈請祖靈參加婚禮，對於篤信上帝的父親而言，這是巫術，而頭目則是異教徒，憤怒的父親甚至對撒可努說出此舉必招來惡靈的話：

如果你們還是堅持要用傳統的方式結婚，有一天你們生了小孩，

沒有手、沒有腳的孩子，不要怪我沒有警告你們。

（《我的名字是排灣·山豬·飛鼠·撒可努》，頁179）

一心要恢復排灣族文化，建立族人自信的撒可努，並非一帆風順，他不僅要面對外界反對的聲浪，更要讓身邊的家人明白，明白他並不是要挑起傳統與信仰的衝突，即使遭受到許多的責難，只要想到「如果現在放棄，一切就消失了」，在這樣的信念之下，繼續做個「排灣革命者」。

當「革命者」宣示不放棄追尋並且實踐文化脈絡後，再來就是「紮根」的工作。當撒可努警察職務還沒申調回台東時，從民國 82 年開始的 10 年間，在台北石牌當差的撒可努，只要沒有值班，每週五晚上就從台北坐夜車，回到新香蘭部落，回到家鄉，除了跟著父親重新進入獵場，學習做一名真正的獵人；並且到各個排灣族部落去學習傳統文化，也為了多留一點時間去關愛部落裡孤單的孩子。

撒可努拿出國家文藝基金會補助的獎金，與部落青年一起搭蓋起青年會所，會所內擺放著老獵人的槍、長矛，也有部落老人家贈送的獵刀以及祖先的陶壺；另外，會所樓上則是收藏了數千冊書籍的小型圖書室。在這樣的分享空間裡，部落的孩子們有年長的兄長領導他們，在心靈上也能有所依歸，因為撒可努認為：「每個孩子畏懼的背後，都隱藏著孤獨的心靈」，而當部落中有太多「受傷」的

人們，我們所創造出來的文化也會是不健康的。⁴³

二、創辦獵人學校

「我們能不能有一所學校，教孩子關於土地、自然與人的關係？」

為了傳承文化、為了部落孩子希望中的獵人學校開始一步一步的蓋起。2003年提出獵人學創建的申請企劃書，2004年10月正式成立「中華民國獵人學校協會」，2006年於台北市中山路的寶町文化成立獵人學校辦公室。撒可努說他有一個目標、一個願景，就是創造一所獵人學校，撒可努帶著願景回到台東部落，他的獵人學校已經開始建造了。

撒可努除了在傳統文化上的重新紮根之外，為了將這些珍貴的文化智慧傳承給新的下一代，告訴孩子們我們族群與土地、自然之間的關係，參照學校的模式成立了「獵人學校」。這所為部落孩子們所創辦的學校，使用獵人的方式去教導下一代傳統文化，它並不是只是一所教孩子們如何打獵的學校，它所要傳達是更精神層面的東西，例如獵人的「共享」精神，文化和土地自然之間的串連。

「獵人學校」的設置，目的在傳遞共享和分享的精神，「打獵」或「獵人」不應是字面上的血腥、暴力、殺害或休閒娛樂，而是有其學問和意義的，撒可努在〈獵人學校的夢〉提到：

……學習和等待是獵人必修的課程

追蹤 辨認 果斷 是獵人的本能

意志的冷靜是獵人應有的能力

獵人學校那是一個文化的再延伸和傳統的被延續……⁴⁴

⁴³ 引自蔡文婷〈走風的人——撒可努〉，《臺灣光華雜誌》，31卷2期，2006年2月。

大自然難以忘懷的記憶與情感，於自獵人世家的基因，他小時候曾跟著祖父和父親上山打獵，土地的氣息始終留在血液中，也逐漸萌生「獵人學校」的夢想。撒可努森林警察的身分，又有一段時間，父親意志消沉放棄了打獵，讓開始思考到底應該如何重建排灣族美麗傳統文化的那一面，而在當今社會的主流意識下，又該如何讓眾人知道狩獵文化最深層的意涵。因為撒可努相信，森林警察和原住民獵人不一定是衝突的，不肖濫捕的獵人，不管是原住民或漢人，都是森林警察的最大敵人，也是傳統原住民獵人所摒棄的。當傳統規範道德瓦解時，森林警察可以保障大部分公眾的利益，也是部落族人的權益。他希望讓外界更瞭解原住民的獵人文化，絕非屠殺或濫獵。

撒可努的獵人學校，目前成員約一百多人。除了舉辦不定期的學生營隊，體驗獵人文化，參加成員也擴大到非原住民。獵人學校透過相關訓練課程，讓孩子了解自身的文化，「文化的認知是一種了解自己的過程，傳統的認識是回歸原有生命的體認。」藉著訓練練習和土地生活，回歸原來的自己，找回和土地的關係。山林的接觸讓孩子能深入了解組成排灣族文化的重要基石之一：狩獵文化，其文化中之於獵人的重要獵場，除了是排灣男人對於土地部落情感的重要羈絆外，「獵場」亦是孩子們人格發展，傳遞孩子們文化智慧的場域。「獵人學校」是傳統獵人文化的再傳承，讓下一代了解部落文化的價值，達到排灣文化的再次回歸。

三、書寫部落

透過書寫記錄族群的文化，而在書寫過程當中，因為必須親身涉入文化當中，除了能了解到文化的深層意涵，更能體會出文化的組成積累過程。

原住民文學，非單指以中國文字所寫作的作品，乃是指以漢語創作前提下，

⁴⁴ 引自〈拉勞蘭部落青年會——獵人會所〉，《原住民教育季刊》，31期，2003年8月。

原住民作家能呈現對照今昔的族群意識和部落經驗。為了探究本身族群核心靈魂，作家必須親自且深入的體會傳統文化，倘若未曾有過這些經驗，就難以理解民族的內在生命。⁴⁵

不同於八〇年代原住民作家傾向於處裡沉痛、抗議、憂鬱的題材，不刻意表現一個民族文化的被壓迫之痛，也不刻意塑造原漢之間於「受害者」的形象，撒可努藉由透過書寫部落的方式，猶如他給人慣有的幽默印象，除了讓漢人了解排灣族的山林智慧，也提醒族人對自身文化的重視。他在2004年的台灣文學館座談會上曾說：

我覺得人有那種原始本能，受到壓迫之後，他會採取憤怒跟逃離，出現在文字上面，那種東西會變得非常有power，那個東西會磨得非常亮、非常尖。對我來說，我不再採取把刀子磨得非常亮、非常尖，我覺得就算是把刀子磨得圓圓的，著重的是方法，而不是在刀子一定要磨得很尖。⁴⁶

我們從亞榮隆·撒可努返本開新的過程及實踐，看到了他透過「文字」的尋繹，使自己從困惑到自覺，甚至內化價值、身分與認同後，在省識成長歷程所見到的現象，族人對自我文化不認同，甚或企圖掩飾原住民的身分，故而以己為圓心，藉由「獵人學校」的建立，幫助族人找回被障蔽的本心、頹喪的精神，讓人類所共具的天理本真，隨處發現。所以，當漢人問：「不打獵，會死啲？」原住民會說「不打獵，我們就是會死掉。我們的文化、我們的社會，還有我們的文明，統統會死掉。」這是撒可努不僅僅對於漢人的對話，而排灣民族首先要對話是他們的原鄉文化，也之如獵人首要對話對象是山林。雖然他的書寫幽默輕鬆，但他骨子裡有他的主張，這位排灣獵人的刀子是圓的。

⁴⁵孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫——試論原住民文學的可能〉，《山海世界：台灣原住民的心靈世界摹寫》台北：聯合文學，2004年。

⁴⁶〈獵人視窗——我們的文學為什麼要打獵？〉，鄧相揚主編《猶疑的座標：十場台灣當代文學的心靈饗宴》，2004年，頁244。

透過文字的書寫，撒可努要傳遞得是真實、自然和山林最接近的部落生活，他撰寫記錄族人的生命史，用雙腳去走祖先的軌跡。撒可努覺得原住民有一種說不上來的滿足和驕傲，如果不把聽到的、看到的、學習到的傳統記錄下來，對部落來說，會是一件非常可惜且遺憾的事。



第肆章 用靈魂與自然溝通的人

你的父親，我們叫走風的人，用雙腳走過、看過、踩遍，
沒有一個地方被隱藏，那是你父親用生命歲月換來的，
……它的意思是對大自然生命靈魂的溝通者和詮釋者。

（《契子·走風的人·走風的人—我的獵人父親》，頁 30）

撒可努的父親是傳統的排灣獵人，他帶領兒子親近山林，用獵人對於自然萬物的相處方式，傳授排灣族傳承的智慧經驗。而撒可努對於族群的感動來自於他內心的記憶，那份記憶也是故鄉的召喚。撒可努回到部落，除了內心記憶的喚醒，獵人父親絕對是他回歸山林重要的帶領者，這位族人稱其為「走風的人」的父親，透過自身靈魂與大自然溝通的經驗，讓撒可努看見人與自然萬物互存、共享的真理。

第一節 山與獵人父親

當時經濟型態的環境下，撒可努的父親尚可用傳統方式以獵物換取金錢，但父親需要長時間上山工作，由於撒可努的調皮個性，父親不得不把撒可努帶在身邊，所以讓撒可努與其他同齡的孩子有不同的際遇，跟隨父親到山林中學習狩獵、追蹤動物的技術。當撒可努踏進社會工作，身兼警察職務，一邊追尋部落文化脈絡，利用假日時間回到部落，這段台北、台東兩頭跑的日子中，他完成了《山豬·飛鼠·撒可努》一書，同時也影響了信仰基督、排斥祖靈靈信仰的父親，讓父親重新回到山上打獵，而他的第二本書《走風的人—我的獵人父親》則是和父親一同上山，重拾小時後撒可努記憶中的獵人父親形象，並跟著父親學習排灣族狩獵文化。

《走風的人》一書中，撒可努在自序（23）中道出，狩獵戰功輝煌的父親曾經離開山林，父親擁抱另一個信仰，卻此加深了父親和孩子們的隔閡。而曾是信仰單一的父親，再經過回歸和反思後，用傳統來連接詮釋禁忌，並以上帝的信仰來看待這美好的一切，再度開啟的獵場，修復了親情間的疏遠，而這次「走風的人」不再獨自進入獵場，而是帶著「跟風的人」一起進入。

在〈與獵人父親共枕〉一文中，表現得是父子間的對話，亦是父親生命經驗的傳承。這篇文章中，父親跟撒可努述說自己年紀已老，力量也漸漸變少了，他很擔心自己族群文化的傳遞，所以趁著自己還有力量，帶著兒子來到自己的獵場，並將獵人文化的傳統美德傳遞給兒子。

過去老人都會說，男人結婚後，要有自己的獵場和耕地。老人家也說，當有一天有了自己的小孩，獵場和耕地就是教養他們的場所，也是人格發展、智慧傳遞的地方。獵場能讓他們知道文化和自然相互串連的關係，耕地能啟發男人對土地的情感，並延伸出家和部落的維繫。

（《與獵人父親共枕·走風的人》，頁 257）

狩獵不是在自己的後花園就可獵到山豬，必須深入山林，讓山林裡的一切認識你而獵場不僅是男人對自然情感的寄託、與家族部落間的羈絆，亦是孩子們了解文化和自然萬物的連結、傳遞智慧的地方。

當父親指著自己的獵場：「由這裡看過去，你所能看到最後的那個山頂順下的陵線都是我的獵場。」⁴⁷告訴撒可努這是他用歲月的累積，並得到自然山林的認可，才擁有自己的獵場，而當自己老去，獵人父親會把獵場交手給自己的兒子，意味著對自己兒子期許，期許他成為真正的獵人的那一天的到來。除了是父親期盼孩子傳承自己的文化的心願；「這是我的」，那是一種對土地的宣示，也是對漢

⁴⁷ 〈獵人的禱告〉，《走風的人—我的獵人父親》，頁 77。

人政府的控訴，外來政權長久以來的剝奪，以及國家政府所制定的法律，不斷劃分原住民的居住地，國家政府用告示牌宣示這裡是政府的，撒可努的父親則用獵槍和獵徑宣告這是他的獵場。

第二節 父親的獵人哲學

一、深入山林，才懂得風和山

原住民獵人不只是會狩獵技巧，最重要的是養成尊榮和謙卑。排灣族的獵人如何成達成與自然生態的平衡關係，即是需要懂得解讀和判別大地訊息，在部落扮演大自然的溝通和詮釋的角色。

走這裡的路如果只用你的眼睛來判斷，而不是本身的直覺，
你將永遠無法體會自然與土地帶給你的感覺。」

（《獵人的禱告·走風的人》，頁 75）

一個真正的獵人會利用敏銳的觀察力，學習大自然的一切律動及變化，使獵人在山林中更加安全，了解山林的呼息律動，達到平和的狀態。

在獵人學校中，「敏銳的感覺」是一門重要的獵人養成課程之一。若是缺少了敏銳的聽覺、視覺、嗅覺、觸覺、及味覺，對一個獵人來說，要補獵到大自然中的動物，可是難上加難。動物生活在山林當中，有牠們保護自己的生存習性，所以感官上的觀察能力對獵人來說是很重要的，因為影響放置陷阱的正確地點外，更重要是維護生態倫理。儘管一位敏銳的獵人了解動物生活的習性，大可一網打盡，但是獵人自然賦予維持生態平衡的執行者，而不是大量化自己的獵物。

獵人在山林中學習到使用各種感覺器官，來判斷獵物的生活狀態，捕捉到自

然所賦予的獵物；所以並不是如功利社會使用現代化的技術來增加生產量，而是利用敏銳的感覺完成獵人被賦予的任務，「不因為太了解動物的習性，而去改變一個原本就存在的生態物種」，這是獵人須永記在心的狩獵原則，因為獵人們相信即使你是一個穿梭山林的捕獵高手，但是卻沒一顆謙卑的心看待自然萬物，你並沒有真正了解山林，也不是一個真正的獵人。老獵人們說獵場是人格發展與傳遞智慧的地方，若要進入文化和自然關係的搖籃，獵人需要實際深入山林，因為如此風才會認識你，你也才會懂得山。

二、尊重生命，與自然和諧共存

對獵人來說，了解獵場中的風和山是成為獵人的第一步，節制平衡和尊重則是狩獵哲學中很重要的思維。這套狩獵思維是獵人所要貫徹的，在部落中禁忌的外部力量也規範著獵人的狩獵態度，這都是原住民獵人尊重生命的精神，也是撒可努想要傳承和分享的獵人化。「當個獵人在結束獵物生命時，必須代替獵物說出他對土地的不捨和眷戀。」他創辦獵人學校，不是教人打獵，而是希望找回尊榮與謙卑的獵人文化，找回人與大自然和諧共存的生命哲學、生態智慧與土地倫理。

撒可努想起在獵場上，當父親亮起番刀，一刀刺入大公豬的心臟，父親的雙手親撫著大公豬，口中念著對大公豬的感謝之詞，父親教導撒可努，對於奉獻生命賜與族人生存的動物，必須抱著感恩的心，且獵人對逝去的生命亦需給予祈禱與祝福。身為獵人家族，首要學習的便是獵人的規範，對生命的尊重。

把動物當成人看待，把自己也想成是動物，你就會了解牠們的習性，聽得懂牠們說的話。（《山豬·飛鼠·撒可努》，頁 29）

沒有人或是任何一個生命被誰屬於，就連自然、土地、空氣、水、樹木、花草、動植物都一樣，沒有人有權利去拿走、剝奪任何生命要存在的意義。然而相對和互相，尊重和誠意才是平衡共存的真理。

（《與獵人父親共枕，走風的人》，頁 255）

在獵人的觀念裡，對自然的尊重就是生存，就是延續族群生命法則，自然必須以人性去對待，只有當我們尊重自然萬物，我們才能真正貼近自然，了解萬物間的習性。父親告訴撒可努，打獵是一件嚴肅的事情，非隨便想到就可從事的活動，只有當獵人把自己當作整個獵場、整個大自然其中的一份子，尊重大自然中的一切的生物，體會到人和自然之間無差別的關係，才是真正學會尊重大自然的時候。學會和自然萬物的平等關係，是成為獵人的重要第一步，也才能對達到自然萬物適當的索取，在無形之中達到生態的平衡，讓野生動植物得以生生不行的繁衍。

三、自然和祖先的第一份禮物

父親指指樹上，我朝著樹上看去，竟失望的說出：「啊，怎麼會是猴子？」

卡瑪！那是保育類的動物。」（《紅谷水鹿，走風的人》，頁 297。）

如果獵人與大自然之間處在平等且互相尊重的情況下，但出現被捕獵的狀態，這樣的捕獵行為是否為一種破壞尊重與平等的行為？當撒可努看到他第一隻獵物時，而且知道這隻猴子是被列為保育類動物時，還是不禁表現出驚訝和失望；父親看到他有這樣的失望心情，反而帶著斥責的口吻告訴撒可努：「什麼動物要保育我自己知道，保育不是保護牠們數量越來越多一直生育，而讓生態失去平衡，所謂的保育是大自然和土地所能接受、維持的生態和比例。」⁴⁸由於文化生命認知的不同，排灣獵人和學習做排灣獵人的觀點此時發生了衝突。

⁴⁸（紅谷水鹿），《走風的人—我的獵人父親》，頁 297。

但父親隨後收起斥責的口吻說：「記得，所有受陷的獵物不管你要不要，都是土地和自然給你的，是祖先的安排和考驗。」父親此時所告訴撒可努的是，不管獵物是什麼，儘管遊新鮮變為腐敗，或者化為泥土，那都是土地和自然給予獵人的恩典，山林和祖先都在看你會怎麼對待你的獵物。而當獵人獵到自己不想的獵物時，也要謙虛的調整自己的心態。

記得，所有受陷的獵物不管你要不要，都是土地和自然給你的，是祖先的安排和考驗。你第一次來我的獵場，看到第一隻獵物，竟是你記憶中被保育的猴子，不管願不願意，那都是祖先和大自然給你的第一份禮物。

（《紅谷水鹿》，走風的人》，頁 297。）

對於在「文明」待很久又是森林警察的撒可努，以及對於我們來說，排灣狩獵哲學中與自然萬物互相尊重，卻又是捕獵者和被捕獵者的立場，隨即在我們心中產生矛盾。而撒可努父親要說的是，必須了解排灣族獵人被賦予的任務是去接受大自然及祖先所賦予的獵物，並且心懷感恩之心，因為這些獵物的死亡是維持生態平衡的一個過程，而獵人則是被指派了執行這項生態平衡的執行者。獵人狩獵並不是因為獵人有權利控制大自然，只是因為祖靈、與大自然的安排才讓獵物掉到陷阱之中，因此獵人除了是執行者之外，也必須替即將死亡的獵物祝禱，目的是感謝動物對於生態的貢獻。若這樣的任務獵人無法完成，或超出他的任務範圍，即是一個不謙虛又不尊重大自然的獵人，也不配稱做獵人。「尊重」和「感恩」是獵人在面對大自然所必須擁有的，但這套對於自然土地的狩獵哲學置放於現代生態保育，卻帶來了許多質疑和反對的聲音。

第三節 騙子與惡靈

原住民與山林生活數千年，動物們認識人類，人類也珍惜動物，大家相安無樂，但自從中國政府來了，林務局的入侵，原住民不能再自由的在原本的土地上生活，因為山林只要沒屬名的全為國家所接管。

我們沒有了土地，我們要去哪裡？沒有了土地，根還能留住嗎？土地不見了，我們的祖先要怎麼回來看我們？原住民沒有了自己的土地，就註定要漂泊，文化和傳統無法傳遞而相告消失。

（《水神的指引·走風的人·我的獵人父親》，頁 240）

土地就像我們的母親，獵場就如我們的父親，耕地像我們的家人，我們愛他們所付出的比這個國家來得多。但中國政府來了之後，他們拿走我們身邊的一切，沒有感恩又處處打壓。

（《與獵人父親共枕·走風的人·我的獵人父親》，頁 259）

政府對國家土地的規劃政策，導致土地的消失及族人生活型態的改變，在原住民眼中，全是一個「騙」字，為了現實環境而屠殺獵物，會造成貪心取向的濫殺，如此，就破壞了自然環境的正常循環，大地萬物失去復原的時間，無法再提供族人所需，族人就必須前往異鄉工作，在異鄉的原住民成為弱勢的一群，被迫習慣漢人的生活方式，而還留在的傳統文化，卻因部落族人年紀已大，逐漸凋零卻無人繼續傳遞傳統文化。

撒可努父親該洋在打獵的過程中，多次提到「惡靈」、「魔鬼」、「魔神」，他們似乎顯然是上帝與祖靈護身力量之外的反面力量，但撒可努始終摸不清這些壞傢伙在哪裡，自己也只能在父親的警示下，繃緊神經的四處張望。最後謎底終於揭曉，父親口中的「惡靈」就是林務局，這些惡靈最大的成就就是摧毀獵寮，讓

獵人回不了家，而在獵寮中預備的補給品及休息之處，皆在林務局人員的手下摧毀，而沒有獵寮休憩的獵人，在森林中生命及受到威脅。

大多數的人普遍的二對立邏輯中，將保育和原住民狩獵之間築起一道高牆，保育就是保育，狩獵就是狩獵，兩者絕對無法相容。亦有部分文化界人士認為⁴⁹：「狩獵文化已經過時，已非當前部落生活的主要機制，所以原住民也不必也不該重新強調狩獵文化，而應積極適應現代社會，提高教育水平，提升社會的競爭力。」

而在保育已成為當代全球的主流價值思潮下，人們是否有想過狩獵文化也可以成為生態保育的有效助力？狩獵文化除了是原住民文化延續的重要基石之外，狩獵文化的存在，對於生態保育的進行會是大問題嗎？是否真的危害到了動物生存權力的問題呢？研究者將在下一章繼續探討狩獵文化在現代生態保育的爭議之處。

⁴⁹ 資料參考台邦·撒勒〈尋找失落的箭矢—對原住民手獵文化的思辨〉，《第四世界》，2000年。

第五章 當代生態環境保育與原住民生態智慧

第一節 當代生態環境保育

在經濟繁榮的現代，社會隨著工商業蓬勃發展，人們也開始思考物質生活背後所付出的代價。在天下雜誌蕭新煌等人著的《永續台灣 2011》提及九十年代是台灣遭受重大損失與災害的年代，「大地的反撲」不再是一句警語，也並非危言聳聽，更有可能使台灣步入第三國家的後塵，陷入萬劫不復之境。⁵⁰生態保育的聲浪隨之高漲，開始對自然生態萬物進行保護及觀念的宣導，而在一片檢討聲浪當中，有部分人士指出，原住民生活取自於山林，農耕和狩獵行為對山林生態保育造成相當的影響。

一、野生動物觀念興起

在台灣有關原住民狩獵是否合宜的討論，主要啟始於八〇年代中期，由保育人士所發起。當時，台灣野生動物保育的工作在生態學研究、各式保護區的設立、以及野生動物保育法等相關法令實施上，有了長足的進步，因此關於阻止野生動物繼續受到殺害的呼聲，也獲得一定的社會正當性。學界與保育界普遍認為狩獵是跟開礦、築路，棲地破壞等因素一起，造成野生動物數量減少的重要原因，而原住民更是與山產業者並列為野生動物族群銳減的共犯結構。

2008 年當立法院討論野生動物補護法的增修條文，原住民立委主張將「自用」納入條文內，不少委員和保育團體隨即表示無法贊同，認為此舉將造成生態

⁵⁰ 蕭新煌，《永續台灣 2011》，頁 57-69。

浩劫。在立法院的決議中，行政院原民會提出野生動物保育法第 21 條之 1 所定之得獵捕動物之種類、數量、獵捕期間、區域等事項之資料，送交行政院農委會，兩個月內會同原民會訂定「原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕野生動物管理辦法」，並會銜發布施行。⁵¹保育團體對於開放「自用」狩獵，仍抱持著反對的態度，認為不但可能造成執法上的困難性，更可能因此破壞台灣的山林生態。現代的生態保育觀念與原住民傳統狩獵文化，在保育團體的眼中似乎一直是相互衝突的。

在當時研究方法的限制下，這個時期的學者研究、法令訂定、政府執法、以及社會輿論，整體所塑造出來的論述主題，正是往原住民是「野生動物殺手」這個方向引導，在八〇年代的相關學術研究中，絕大多數的研究成果都是根據山林生活者（如原住民、林務人員、礦場人員等）口頭的訪談以及山產店的交易量所做出對野生動物「取出量」（主要是山豬、山羊、山羌、水鹿、白鼻心等中大型哺乳類動物）的粗略推估，但是卻對留存於山林的野生動物族群數量與變化缺乏實證的考察。此外，開路、開礦、伐林等棲息地永久性破壞的因素，究竟與原住民狩獵對野生動物族群減少的相對比例為何，也缺乏確切的研究顯示。⁵²

二、關懷生命協會的倡導

在釋昭慧⁵³法師帶著動物關懷的宏願，透過組織化、介入立法、以及文宣教育等途徑，希望能匡正對社會上普遍缺乏動物關懷的心態，其中包括：發行協會簡訊與「台灣動物之聲」、抗議大陸有關熊膽的製造與買賣、介入野生動物保育

⁵¹ 《台灣立報》2008 年 6 月 9 日 <http://www.lihpao.com/?action-viewnews-itemid-6482>（2011 年 12 月查詢）

⁵² 林益仁，〈原住民狩獵文化與動物解放運動可能結盟嗎？——一個土地倫理學的觀點〉，2003 年，頁 75-77。

⁵³ 本名盧瓊昭，台灣佛教人士，1993 年至 1999 年間，擔任中華民國關懷生命協會創會理事長，推動動物福利之立法，在其任內促使台灣立法院通過了「野生動物保育法」與「動物保護法」，為台灣動物保育運動的一大里程碑。

法的修法過程、推出「拒吃、拒養、拒買野生動物」的宣傳活動、整合環保團體組成「生態保育聯盟」、搶救溼地、反對開放賭馬、翻譯動物權經典作品《動物解放》一書、迫使官方面對都市流浪狗的處理、以及參與動物福利法的研擬等，這些行動在當時解嚴後社會上湧現的進步力量，透過適當的運動策略與媒體的再現所達到的總體成果。大致而言，這些行動的確也為台灣的動物解放運動開拓了嶄新的局面。

然而值得注意的是，這些行動背後蘊含著一個重要的理念，即佛教「護生」的觀念，也正是因為如此，在台灣所展現的動物解放運動不應該輕易地完全移植西方的保育理論。而《動物解放》一書作者彼得·辛格(Peter Singer)⁵⁴本人也親訪台灣多次，《動物解放》一書的觀點在台灣也有些許的影響。台灣的動物解放運動還是必須從具體的社會發展脈絡來理解就這一點，昭慧法師(2002)在她的文章中也清楚的表達過，她說：

吾人間或援用「動物權」(animal rights)的詞彙。其實，「動物權」的觀念源自西方，在東方佛教，「護生」有它完備的理論架構，但「護生」的理由，卻並非來自於「動物權」的觀念。因為，『動物權利』的來源，倏若寄諸「天賦」，欲證成其真實性，則屬渺茫。至於在法律上，或是在實務的操作過程中，則「權利」(right)云者，經常是伴隨著「義務」(obligation)而出現的概念。於是，稍一不慎，「動物權」論者就會掉入「動物沒有資格取得人所擁有的權利」之推論陷阱。⁵⁵

基於佛教「護生」的積極作為，昭慧法師與關懷生命協會的工作人員在九〇年代初期投入了動物解放的工作。協會參與的行動相當多元，同時包括了西方動

⁵⁴ 彼得·辛格 (Peter Albert David Singer, 1946年7月6日-)，澳大利亞哲學家、動物解放主義人士；於1975年出版的《動物解放》(Animal Liberation)標誌了動物解放運動的開端，本書被譽為「動物解放運動的聖經」，並擔任「澳大利亞與紐西蘭動物組織聯合會」副會長，以「非暴力」做為動物解放運動方向。

⁵⁵ 〈人間佛教行者的「現身說法」—從提倡動物權到提倡佛門女權〉(2002/1/1發表)
<http://www.lca.org.tw/column/node/747> 關懷生命協會

物權與環境運動的內涵，例如：關心流浪狗與搶救西海岸溼地的工作，這些在西方看來不同社會運動屬性的工作，卻驚訝地在協會的行動中出現，對台灣社會變遷的具體回應，實在很難用西方的動物解放運動標準來加以歸類；這或許是為什麼昭慧法師會有以上有關「動物權」論者的評論，但更重要的是昭慧法師的論述與協會的行動跟佛教思想的關聯性，以及從佛法的角度出發積極與西方動物解放思想的對話。這種態度顯現台灣佛教在九〇年代的台灣社會，意圖透過思想融通與行動參與的方式展現其主體性的積極作為。⁵⁶

彼得·辛格（Peter Singer），在《動物解放》一書之中，提出人應將道德主張擴大到動物身上，平等對待動物的結論，並反駁任何「人可以宰殺動物」的理由。不需要動物用「履行義務」來換取生存權利，只消瞭解動物與人一樣會感受被宰殺、虐待的痛苦，就足以構成平等對待動物的理由。然而林益仁認為，他的辯證觀點類似於俗世的目的論，其「效益主義」依然是最接近佛法之慈悲或「護生」精神的，因為他以「讓動物產生最少的苦難」，而不只是「讓人產生最大幸福」為著眼點，已擺脫了「人類本位」的思維邏輯，而達到與佛法同樣的「眾生平等」之觀點。⁵⁷

總體而論，原住民狩獵與動物解放運動的議題，實不應該只看到這些議題表面。從以上的狩獵和保育之間的討論可以看到三個社會主體的浮現：一個是保育人士，另一個是原住民、再來則是佛教團體（關懷生命協會），三者都是在台灣社會激烈的變局中企圖發聲，且在形成當中的社會主體，他們都在原住民狩獵與動物解放議題的緊張中，在具體的社會情境下被對立起來的過程。

⁵⁶ 林益仁，〈原住民狩獵文化與動物解放運動可能結盟嗎？——一個土地倫理學的觀點〉，2003年，頁78-79。

⁵⁷ 同註52，頁80。

三、「生物圈人」的荒野意識

台邦·撒沙勒在〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉一文中，提到了保育界的荒野意識的這個概念，這樣的意識可以回溯至後啟蒙時代笛卡爾（Cartesian）的心靈和物質、人類的自然二元論（dualism），他們意圖將人與自然隔離，在空間上完全區隔人與其他生物，矛盾的有時將人的地位抬高為「萬物之靈」，認為人類可以透過科學和技術有效地管理環境，增進人類的利益，有時卻又將人類貶之為「巨靈怪獸」，是自然最大的破壞者，必須從自然中剷除，人與自然形成對立，這樣的意識形態是將西方主流保育價值全盤移植的過程。⁵⁸而它所涉及的是，社會中的主流力量如何透過權力（學術、政治、經濟、文化）來界定「自然」是什麼？以及什麼是「保育」。然而，對原住民而言，「自然」才是他們的家，他們靠著自然生活，在自然中傳遞文化、繁衍生命，唯一他們不去碰觸的「荒野」，對他們來說那些祖靈棲息的聖界仙境。⁵⁹

目前台灣地區以自然保育為目的，依現有各種法令所劃設之保護區，可區分為自然保留區、野生動物保護區、國家公園、國有林自然保護區等四類型。依文化資產保存法所劃定公告的自然保留區 18 處；依野生動物保育法所劃定公告的野生動物保護區有 11 處；依國家公園法所劃定公告的國家公園有 6 處；依森林法經營管理國有林之需要而劃設的國有林自然保護區目前有 35 處。⁶⁰

這些自然保留區、國家公園的設置，有許多曾經是原住民居住生活的土地，除了壓縮到了原住民原有的生活空間，也被迫離開原生的土地，間接造成文化的斷層。而受西方科學訓練出來的學界精英，將保育無限上綱為絕對真理，對於受

⁵⁸ 台邦·撒沙勒，〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉，頁 15-16

⁵⁹ 同註 54，頁 17-18。

⁶⁰ 參見李三畏、王守民〈我國的自然生態保育〉，《自然保育》，第 35-37 頁。

保育的動植物，是否有恢復到最原始的生態鏈之中，單方面的過度保育某一物種，而沒思考到物種之所以源源不絕，是因為萬物處於一種平衡的關係，如何讓萬物處於平衡相安的狀態，是獵人父親告訴撒可努成為獵人所賦予的最重要任務，是一種「民族生態人」的思維。

若僅是單一層面的保育模式，除了剝奪原住民的生存權，讓原住民自動放棄早已融入他們的社會、文化和儀式中的狩獵傳統，這樣粗糙的立法過程和保育論述，事實上違背了原住民的文化和習俗，導致他們的質疑和反抗，因此保育的美意不但無法有效執行，甚且引發族群間的緊張關係，這只是「生物圈人」的保育方式。這樣的衝突讓我們意識到，西方保育的主流價值，若是過度簡化了狩獵活動在族群文化中的社會意義和儀式功能，不但會帶來族群間在保育議題上的對立和衝突，甚至反而阻礙了保育在地方的實踐。

第二節 失去山野的獵人

1980 年代野生動物保育思潮興起時，野生動物銳減原因使的山野中獵人成為生態保育的殺手，獵人們紛紛被迫離開他們的獵場，而問題是，原住民狩獵對台灣野生動物族群的影響究竟有多大？目前尚無完整且確切的資料提出，這些失去山野的獵人，真的是生態的殺手？還只是代罪羔羊？

打獵是一個原住民最初養家活口的方式，如果不偷不搶不違法，就不應該禁止原住民狩獵。他的父親當時就是靠打獵供他讀書過日子，他不認為打獵應該被禁止，更不應該只有在祭儀時才允許打獵。

這是撒可努對於狩獵僅在祭儀時期進行的想法，即使在祭儀時期，讓各族申請狩獵，但看似網開一面的短暫狩獵活動，只是膚淺的看狩獵文化的表面，沒有顧慮

到狩獵文化在一個族群當中扮演著文化傳承的角色，就像撒可努說的：「文化的傳承豈是幾星期的日子就能完成的事情！」

布農族作家田雅各，透過小說道出真實原住民狩獵經驗被剝奪的控訴，狩獵對於原住民而言，已有數百年的歷史，但是事實上呢？漢人政府在一朝一夕之間廢止了它，原住民的生計及戶外活動從此播剝奪了，平地人無視於原住民的權利，就如小說中的漢人警察說的：「你們殘忍成性的山地人，本性難移，政府讓你們生活無憂無慮，免於外患，你們反而好吃懶做，骯髒不守法，你不懂法律嗎？應該把你們獵人都關進牢裡，好好教育一番。」⁶¹以漢人的思想、制度強加於原住民身上，是對其文化膚淺的理解，將漢人的法律制度與價值觀強加於原住民身上更是不公平的。

撒可努強調，獵人文化絕不只是打獵然後取用之這樣的行為而已，原住民打獵都會依循一定的傳統規範，有著生生不息的觀念，並不會隨意殺戮。以前如果你邀請人家去你的獵場打獵，但是卻沒有獵物可以打，是會被對方笑的，所以獵人在自己的獵場絕對不會趕盡殺絕。而關於保育及狩獵的爭議，其實多半來自對於彼此文化的不了解，保育團體其實並不清楚獵人文化是有一定的道理及倫理，而身為森林警察，撒可努不否認確實有害群之馬違法打獵，但是多數的原住民獵人確實都依循傳統規範進行狩獵。

⁶¹ 田雅各，〈最後的獵人〉，《最後的獵人》，頁 72-73。

一、保育人士和原住民狩獵的對立

台灣動物研究會（Environment & Animal Society of Taiwan（EAST））⁶²

在 2008 年 6 月 12 日公布一篇對於原住民山狩獵觀點的文章：〈**維護原住民山林智慧的途徑是保育，不是狩獵！**〉文中提到原住民一方面要求特殊化，例如要求「自治」、堅持傳統的狩獵，另一方面，也又要求普遍化，例如就業機會、經濟建設與商業發展，而研究會指出多數原住民早已脫離過去漁獵、採集生活，大多數部落都是現代生活方式。

該研究會當時認為現行野生動物保育法仍尊重原住民狩獵文化，並未完全抹滅其精神及重要。過往原住民的狩獵傳統，對生態維護的考量確有其規範與智慧，許多禁忌約束也的確具備其作用，不致於大規模的破壞大自然永續的機制；但整體環境的變遷，隨著原住民人口的增加、原漢的交流互動、部落開發與開放帶來的商業化等等，都讓原有的狩獵傳統變質。台灣動物研究會指出許多獵人結合漢人，使用現代化獵槍、獸夾等器具，林道、產業道路越修越寬，車輛進入更便利，加上商業販賣的市場機制，早已造成大自然難以回覆的的殺傷力：

過往原住民的狩獵傳統，對生態維護的考量確有其規範與智慧，許多禁忌約束也的確具備剎車作用，不致於大規模或毀滅性的破壞大自然延綿永續的機制。但整體環境的變遷，隨著原住民人口的增加、原漢的交流互動、部落開發與開放帶來的商業化等，都讓原有的狩獵傳統變質。⁶³

⁶²台灣動物研究會 Environment & Animal Society of Taiwan（EAST）：台灣動物社會研究會是一個非營利、非政府的民間組織，成立於 1999 年，以推動「人與動物、環境和諧互動」為宗旨。行動、策略是立基於長期、深入的研究、調查與分析，並結合國內外相關專業組織的力量，從公眾意識和輿論、政策施壓、立法遊說、教育推廣等各方面，逐步促進人們意識、行為及公共政策的改變，共創「人與動物、環境的和諧互動」。除了促進「同伴動物」、「農場動物」、「野生動物」、「實驗動物」之良好動物福利及權益外，積極參與多項環境議題的改善，也積極推動促進政府資訊公開、公民參與法制化等社會議題。

⁶³ 摘自〈維護原住民山林智慧的途徑是保育，不是狩獵！〉一文。

現行法則開放原住民以「文化、祭儀」為由，得以「獵捕、宰殺、利用」野生動物。但實際上這些所謂文化或祭儀活動，到底有何根據？如何定義？將飼養或買來的豬放在一定的區域內，由族人追趕捕抓究竟要維持了什麼樣的原住民精神？研究會再以「海洋漁業」做為例子，說明漢人也在狩獵，而且是廣大的狩獵，「海洋漁業」就是一個最明顯的例子，也牽涉到更多人口、更多家庭的生計。但也因為地球資源的浩劫，魚類資源的過渡使用。許多過去視為當然的鯨鯊、馬祖魚、甚至鮪魚之獵捕，現在也受到規範、禁制。

針對對於原住民引以為傲的山林守護者身分，台灣動物研究會也在〈**維護原住民山林智慧的途徑是保育，不是狩獵！**〉這篇文章提出看法。動物研究會指出無論是將野生動物視為伙伴也好，資源也好，基本上屬於台灣這塊土地上所有住民的，那麼原住民就不能要求自己享有「狩獵的特權」。認為修立的原住民族基本法的精神在於「保障原住民族基本權利，促進原住民族生存發展，建立共存共榮之族群關係」。基本權利是生命、身體、財產、榮譽，狩獵過去是原住民生存所必需，現在已經不是。

台灣研究會指出，若要為祖先的山林智慧盡一份心力的原住民菁英或知識份子，最好的途徑，應該不是「狩獵」，而是自發性的「封溪護漁、休養生息」，或非傷害性的利用，例如「生態旅遊」以當前世界自然資源的浩劫，生態旅遊的興起，以及動物福利觀念的抬頭等趨勢來看，應該鼓勵原住民發展非傷害性、非侵入性的保育比狩獵甚至只是「自用」來得更有價值。

另外，在 2012 年 6 月 7 日，在台灣動物社會研究會、蠻野心足生態協會、台灣生態學會、地球公民基金會等保育團體及立委田秋堇、林淑芬、張曉風國會辦公室，在上午聯合召開「**變調的狩獵 淪陷的山林 保育團體公佈驚人的台灣**

狩獵現況圖 並體檢「原民狩獵管理辦法」五大缺失報告⁶⁴。

記者會中對於原住民獵捕結束後，依規定必須回報實際獵捕動物及數量的件數不到兩成；也就是說，實際獵捕數量及物種，極可能遠超過核准數量及種類，再加上每年違法盜獵的數字，保育團體更憂心沒有全國野生動物生態調查，縣市政府根據什麼來核准獵捕的動物物種及數量？⁶⁵

從台灣動物研究所提出的聲明，指出多點原住民狩獵是否還維持傳統層面的多處疑點，並指出目前每年非法狩獵動物數量仍是不確定的數據，台灣野生動物生態是否經得起這些合法、非法狩獵的摧殘。而會讓保育團體如此憂心莫過於政府單位對於數據回報的正確性沒有積極追查，反而造成生態保育的一個大漏洞。

雖然原住民狩獵其開放程度，配合各族群的祭儀時程開放族人進行狩獵活動，卻被不法狩獵者鑽其漏洞，加上中央、地方保育機關應雖然設立了新法，卻沒有積極管理原民狩獵，使違法盜獵問題依然層出不窮。中央機關應盡速辦理台灣整體野生動物生態調查，納入動物、生態、保育等專業領域專家評估，並以各地方主管機關核准原民傳統文化、祭儀所需狩獵活動之依據，同時可為修訂保育類野生動物法令的設立，又能維護野生動物生態穩定。

從以上台灣動物研究會（EAST）所提出的最新數據報告，並指出政府機構所調查回收來的數據資料有多處漏洞和數據不明的現象，就草率立法且對狩獵文化在現代社會依然執行的行為提出強烈的質疑，認為觀看於現實生態保育的狀況依舊實行原住民狩獵，是否真的還能達到原住民狩獵文化當中對自然生態的平衡？以其該協會提出最新的報告書由有此觀之，現在狩獵和保育之間的關係不是

⁶⁴ 報告全文見附錄一。

⁶⁵ 管理辦法第 6 條規定地方主管機關在核准狩獵動物數量時，除考量文化、祭典所需外，「應參考轄區野生動物資源現況及上年度實際獵捕野生動物種類、數量決定之」。

只有雙方關係對立的問題而已，政府機構不夠積極的執行和法令締定的根據過於鬆散，即使狩獵文化和生態保育雖曾短暫交叉在一起，但到目前為止，依然維持兩條平行線各分兩端，而生態保育實施和狩獵行為的牴觸，因為政府機構的立法過程和法令施行根據，讓台灣的生態保育以糾結在這三方之中。

保育團體尊重原住民土地及自然資源權利，但如果部落、耆老的文化傳承與約束失去效力或變質，導致原民狩獵浮濫，絕非向來尊重原民傳統「生態智慧」的保育團體所樂見的。除了部落思考如何回復原住民傳統對自然的尊重，扮演台灣珍貴山林與野生動物的守護神，別讓盜獵者成為害群之馬；國家政府的積極參與和實質的了解，才能幫助狩獵文化的價值融入於生態保育之中。

二、獵人精神之重申

台邦·撒沙勒在 2000 年夏天參加了「落實生物多樣性—原住民狩獵面面觀」的研討會⁶⁶，研討會中討論狩獵與原住民文化保存的議題時，提到有一位漢族學者提除對原住民狩獵的看法：「當代原住民應該放棄狩獵傳統，而拿著照相機來記錄知識，作個現代獵人」。⁶⁷ 另外還有一位學者，先前曾撰文評論一個目前正在原住民部落進行的學術研究，他指出：

山豬是台灣本土中小型哺乳類寥寥無幾的倖存者之一，若假學術之名，加速了這些碩果僅存的生物資源的滅絕，誰能負責？報導所謂的兼顧原住民狩獵文化，更是離譜。原住民狩獵文化從目前台灣生態的大環境看，最妥善當然是藉博物館的形式保存。現今少數原住民狩獵的動機、方法、器材、獵具（獵人普遍使用以前所沒有的金屬獸夾）也因社會環境的改變，早就跟傳統文化

⁶⁶ 2000 年 8 月在屏東縣霧台鄉活動中心舉辦，由生態關懷者協會、世新大學社會發展研究所與屏東科技大學野生動物保育系主辦。

⁶⁷ 台邦·撒沙勒〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉，《看守台灣》2002 年春季號。

搭不上任何的關係。兼顧原住民狩獵文化只是美麗的幌子，實際上只會誤導台灣民眾，分出不狩獵的文明與野蠻的狩獵各一族。⁶⁸。

上述兩位學者，前者的說法顯然說明了他對狩獵行為的不了解，似乎認為，「拿著照相機」比較文明、高尚；反之，狩獵代表著野蠻、殘忍，應該被現代社會所淘汰；至於後者，則可以從他的見解，解讀出他是如何地鄙視原住民文化。事實上，他們的看法也反映了學術界對原住民狩獵文化的普遍迷思，這個迷思體現在一來他們支持原住民回復自然主權的主張，要求政府修改國家公園管理辦法，納入社區參與的機制，賦予當地原住民經營國家公園的權利；卻又擔心當代的原住民早已徹底資本主義化，根本沒有以往自然保育的倫理，如果賦予他們狩獵、採集的權利，有可能造成自然資源更快速的消失。姑且不論，原住民是否已被完全的資本主義化，或許已經可以預見原住民傳統的生態永續機制已在慢慢消失當中。

亦是研討會參予者的台邦·撒沙勒指出：「學界人士似是而非缺乏客觀實證的說法，對原住民已經造成了嚴重的傷害」。因為當我們質疑原住民已經絕對資本化時，必須要有客觀的事實陳述原住民資本化的結果與自然環境破壞之間的關連性。所以，以狩獵為例，迄今為止，學術界關於野生動物因為原住民打獵而消失或減少的客觀數據並不多上述現象，這樣的現象，反映的是被污名化的原住民與浪漫的自然主義之間的對立，以及一個長期以來存在於原住民與保育界之間權利不對等的事實。

同場研討會中，一場魯凱族獵人與社會的對話在屏東縣霧台鄉熱烈的展開，研討會中，霧台鄉鄉長杜傳表示，過去山林是由原住民自行利用的時候，山還是綠綠的，野生動物還是很多，但是當 50 年前改由政府管理之後，山越來越禿，動物越來越少，可見原住民是有能力管理自然資源的。而參與研討會的魯凱族獵

⁶⁸ 陳永禹，〈打山豬 人類的原始衝動 用文化做幌子〉，於 2000 年 2 月 16 日投書聯合報。

人也指出，狩獵對魯凱族人來說是一件相當重要的事，不管是在經濟上的或是文化上的，另外透過台邦·撒沙勒的翻譯，魯凱族的頭目與獵人們紛紛表達他們對於政府限制他們打獵與採集自由的不滿。

其實原住民在使用這些自然資源時是有永續發展概念的，不論是砍伐樹木不砍太粗的樹，或是在採集時會注意到只採子而不採根等方面，都可以看出原住民與自然之間的互動關係，不是完全如外界所想像的只是純粹為了經濟收入，或者是剝削自然資源，使自然資源更加稀少。與會中另場所進行的「原住民狩獵與政策的對話」，成員包括有保育人士，也有來自東埔及台東的原住民獵人，分別就他們的觀點提出意見，為這個研討會進行了第一步的交流。

原住民獵人依然提出使用權的概念，希望能將山林資源的管理與使用權交給「靠山吃山」的原住民，而不要再去限制原住民在部落裡面的生機；保育人士則以地球資源有限為由，認為大家應該戮力於生態保育，不應該再開放狩獵。在這場研討會中，雖然狩獵和保育人士依然各持己方的觀點，但是透過雙方對談，能讓獵人精神再次重申，保育人士能更深入了真正狩獵文化在自然生態上的內涵，至少雙方的訴求和想法能透過開放的場合互相交流，而不是只是看到表層便加以判定。

三、「民族生態人」和「生物圈人」

傳統的狩獵文化所呈現的是人與山林自然萬物互動的關係，一個真正的獵人是接受了自然的洗禮而成為生態人，接受狩獵文化的薰陶進而成為「民族生態人」。這是傳統文化中的獵人，遵守著傳統的狩獵文化與機制。而在生態保育已成為當代全球主流思潮下，認為狩獵文化有可能為生態保育助力依然只有少部分

的聲音。就如撒可努父親面對所謂的「血腥」生態平衡詮釋道：

獵人的心將殘忍和野蠻，昇華為讓另種生物能繼續存在的學問與智慧，
而不是字義上的的血腥和殺戮。

（《帶十字弓的獵人·走風的人》，頁 299）

這也是身為「獵人家族」的一員，服膺於「獵人的規範」的撒可努，深信獵人對自然、土地、祖先有其應承擔的責任，他說：

獵人，在排灣的語言指的是：能聽得懂土地和自然語言的人；沒有自私和利益，最知道分享的人，能力和武功智慧豐厚的象徵——所以，獵人的真正意義，不是在於狩獵，而是一個與自然、土地的溝通者。⁶⁹

對獵人而言接受自然的野蠻和殘忍，是一種物種延續生命的方法和過程，完全禁獵的保育政策，只是讓某種物種過於繁衍加速生態之間的不平衡，然而，現今在大多數人的二元對立邏輯之下，便把生態保育和狩獵之間築起一道無法跨越的高牆，認為兩者絕對無法相容。

原住民在過去的部落生活簡單，大多仰賴當地的自然資源，還能與保持環境的和諧，不至於破壞生態間的平衡；但隨著環境的開發，原住民原本生活的環境也受到波及，為了適應現實的生活環境不得改變原有的生活方式。

從過去到現在有原住民的地方，都是綠油油的，山地人不用種樹，樹會自己長在我們的身旁……現在平地人把山上的大樹都砍掉，種植高經濟作物；山豬追逐的森林變成橘子園；山羌、水鹿跳躍的草地轉型成大人物的高爾夫球場……動物沒了森林也就失去生存的空間；水土的流失導

⁶⁹ 引自〈拉勞蘭部落青年會——獵人會所〉，《原住民教育季刊》，31 期，2003 年 8 月。

致物種的滅絕……然而現在這些罪責卻全加在原住民身上，說打獵是盜獵；伐木造屋、雕刻，傳承文化是破壞生態、盜取國家資源。

（《走進獵場·走風的人》，頁 52）

原住民做為最早的經營者，發展出原始而有效的生態倫理與保育措施；如今這個古老的而久遠的保育文化也隨著時代的發展凋零，僅剩國家運用強制力來對野生動物做保育管理，原住民反而再次成為犧牲品，並背負不屬於他們的原罪。原本美麗的山林因為過度開發，景觀已不如以往，對於森林的生態被破壞導致連年的災難，也讓曾經在山林懷抱裡的獵人們深深的感慨。

撒可努透過作品傳達原住民和山林百年的相處，培養出互相尊重的默契，以謙卑的心對待自然，另一方面也經由狩獵機制對野生動物有節制且有效的利用。排灣族狩獵淬煉出的「民族生態人」展露出獵人與自然平衡的深層思維，相較於「生物圈人」單一的完全禁獵，或者設立國家公園保育區⁷⁰，對保育界而言，自然應該是「荒野」，所以，最好讓他維持無人干擾的狀態，將「人」這個地球生界中從自然環境中抽離，就是保護與維持荒野最好的策略。國家公園、保護區就是這個意識型態下的產物。而長期生活在山林接觸土地的獵人（「民族生態人」）蘊含的生態哲學，或許是有當代環境保育可以加以取法之處的。

⁷⁰目前的六座國家公園、十八個自然保留區、十個野生動物保護區，外加林務局二十三個自然保護區，本島總計有 12.1% 面積受到國家公園法、文化資產保存法、森林法與野生動物保護法的保護。這些生態保育法律保護下的地區，幾乎全是原住民的歷史地域，在其中原住民本身的傳統生活方式，反而最得不到保護。

第三節 狩獵文化在生態環境保育的定位

李察·尼爾生 (Richard Nelson) 在其名著《尋找失落的箭矢：獵人世界裡的物質與靈性生態學》中，曾經生動地描述他在愛斯基摩人村落中，與獵人相處的種種經驗，尼爾生感慨寫道：

外界經常低估原住民族，如愛斯基摩人的知識，這些知識很少被記錄下來，所以至今仍然鮮為人知。我相信優秀的獵人所擁有的知識，絕不亞於我們社會中受過專業訓練的科學家，縱使他們理解的體系有所不同。關於極地動物如北極熊、海象、馴鹿……等的行為、生態及利用，是可以完全以愛斯基摩人的知識書寫成冊的。⁷¹

現今，原住民的狩獵文化如謎一般，它的不確定性深深地困惑著學術界和關心生態保育的人士，甚至也包括原住民運動者本身。狩獵不但牽連著各種生態保育和動物權的權利爭執，也牽扯到原住民文化傳承和經濟發展是否相容的辯證。在保育已成為當代全球的主流價值之下，狩獵文化已經面臨了嚴肅的考驗和挑戰，而在本章節將再次檢視狩獵文化如何在當今的生態角度上定位。

一、原住民生態智慧

(一) 生態平衡者

撒可努書中所闡述的「狩獵文化」所代表的，除了是原住民文化及社會組織的基石之外，更是原住民尊敬大自然，試圖與大自然和諧相處的環境倫理。

山跟人一樣，也要休息、睡覺，累的時候還會打瞌睡。我們不能吵他、打擾他，人生病的時候，大自然的一切就會幫他復原。

⁷¹參考台邦·撒沙勒〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉，《看守台灣》2002年春季號。

（《山與父親·山豬·飛鼠·撒可努》，頁 54）

傳統的約束力便是獵人的禁忌和規矩，也是獵人修復還原自然生機的指標；而人與自然的對等，來自相互尊重，因此獵人所換來的，也就是生命的尊榮。

（《序一·記憶我的原鄉·走風的人》，頁 21）

獵人父親讓撒可努了解，原住民的狩獵文化，因為有種種的規範而有相當的限制，而獵人知曉大自然也要休息，也要時間恢復，如果，獵人一味貪心又自私想獨占獵物，過度索討大自然的資源，將會受到神靈的處罰；只有對山林資源適當的拿取，並抱持謙遜及感謝的心情，大自然會給你相對的回饋，這亦是獵人所換來的生命的尊榮，因為獵人秉持與自然萬物的平等地位，也是萬物的以綿綿不絕得以生存下去的原因。「獵人」代表著原住民族的尊嚴，更是生命象徵的符號。獵人不是單純的捕殺獵物而已，「獵人」代表的是一種生活方式，一種文化與智慧累積的內涵，獵人要了解人與自然之間的關係，熟悉山林的呼吸，獵人所賦予的豐富智慧和山林溝通的能力，是人與自然萬物之間溝通的橋樑，而做為生態的平衡者，更懂得尊重自然。

撒可努曾說：「打獵不僅只是經濟活動，更是充滿了傳統的智慧，獵人打到獵物後，從可食用的肉、皮毛及骨頭，徹底的將可以運用的部分充分利用，一點都不浪費所打來的獵物」。原住民獵人本來就不是天天打獵，而是會依循著自己的需要，有限的使用自然資源。」因為獵人都知道祖先曾經說過，每個人能打多少獵物都有一定的規範，如果太過貪婪，是會被老天爺懲罰的。在撒可努書中所闡揚的獵人文化裡，獵人所嚴守的土地倫理，及是人類與自然萬物平等且相生相存的道理，亦是一種「土地社群」的概念，這樣的社群由土地、動物、植物與人類所組成，人類只是社群裡面的一個成員，必須與其他成員互賴共生。

(二) 山林守護神

撒可努的祖父對他說：

自然從未啞過，只是我們一直在背離她而已，我們不敢用真實去面對她，
我們脫離了與她的歸屬，讓自己獨享一切，自然看在眼裡，她不說；
但她在等，她等的很辛苦，因為我們已經遺忘了與她溝通的那個語言。⁷²

祖父感慨於排灣文化的沒落，傳統的排灣是尊敬並且與自然相存相依，無奈到了今日，原始而敬畏的自然生活已不存在，而利益主意的掛帥，讓現今的人們只懂得像大自然索取，卻不問自己能給大自然什麼。而環保議題中「永續經營」的概念，早已提出有年，只是當時人們還沒有意識到問題的嚴重程度，沒能挽回自然的崩壞，引發後續的生態浩劫，就如撒可努的父親說過：「大自然給我們的經驗和智慧是永遠的，然而我們人類對自然的了解，就如山羊尾巴的一根毛，知道的只是那麼一點點而已。」⁷³

曾經嚴重地忽略了原來原住民可以是自然保育的絕佳夥伴，曾經被看低的「在地知識」不僅在實踐上，同時在知識上也可有所貢獻。這個論述在台灣不同的原住民部落中醞釀。而在 2000 年八月在霧台鄉舉辦的「原住民狩獵面面觀」的研討會中，原住民的獵人不僅強烈地表達獵人是山林守護神的認知之外，更提出具體管理山林資源的意願與決心。這些做法，都直接衝擊到過去台灣社會對原住民狩獵的印象以及未來山林資源保育的制度。也是霧台計畫主持人之一，屏東科技大學野生動物保育系副教授裴家騏提出建議，將管理生態資源的權利交還給原住民，其實是更可以讓山林的資源生生不息，不但可以達到生態永續發展的可能，也可以讓原住民的經濟可以與部落發展及文化傳承相結合。

⁷² 〈山與父親〉，《山豬·飛鼠·撒可努》，頁 49。

⁷³ 〈獵人的禱告〉，《走風的人—我的獵人父親》，頁 82。

在霧台計畫的研討會中，請到以闡釋美國土地倫理之父李奧波⁷⁴（A.Leopold）論點的研究學者來演說，這位學者強調，原住民與保育運動者之間，必須有共信的生態保育理念，成為可化約為實際鑑定標準的生態保育原則，才能夠真正的對話，在台灣這塊土地，這也應是原、漢對話的思想交集的另一道路。⁷⁵原住民族群常強調，不願意再受漢人的資本主義經濟體系左右，他們想貢獻出一種與自然生態共享、共生、共存的發展智慧，這對生態來說絕對是可取之處的，不過若以近年來山林狩獲大量賣給山產餐飲業的事實來看，進一步地開放保護區狩獵會不會越來越無法掙脫對於資本主義經濟的依賴與控制，除了是需要原住民同胞認真思索的，也是訂立法令的國家政府須拿捏的。

二、向部落學習

傳統原住民的生活型態，與土地有著密不可分的關係。在文化傳承中，體認敬天信神與靈魂之間的聯繫，從中建構一套獨特的生存法則，尤其在無文字書寫的社會，如何連結人、土地和自然之間的關係，記取祖先流傳的土地倫理，讓資源得以永續維護的深奧智慧；靠的不是嚴刑峻法，而是對大自然的崇敬與愛護。

獵人告訴我們未曾上山狩獵，就無法領略山林裡自然的節奏與律動，無法體驗獵人與自然合為一體的情感，只有用雙腳走過，踩過森林的道路，才能感受到自然節奏的起伏，跟土地一樣的呼吸。撒可努和父親一起上山打獵的過程裡，親睹父親和自然的溝通方式，這份感動堅定撒可努對傳統智慧的親屬感，而透過撒可努文字傳達分享給我們的，是傳統文化美麗珍貴的智慧，那是祖先與自然共存

⁷⁴ 李奧波（Aldo Leopold 1887—1948），《砂地郡曆誌》（A Sand County Almanac 1949 出版），是他有關生態保育思想的結晶。

⁷⁵ 參考黃怡，〈原住民狩獵面面觀—漢、原族群對於野生動物保育對話的起點〉，http://www.east.org.tw/that_content.php?s_id=5&m_id=25&id=156 社團法人台灣動物研究會（EAST）（2011 年 10 月查詢）

的智慧。

當撒可努作品中傳達的山林狩獵的原始生存法則後，我們才了解到獵捕那些破壞農作物的飛鼠是為了生存；獵人在森林中的所有行動，都必須依循著排灣族禁忌，才不會遭來懲罰；這些部落傳統文化背後的內涵，都是謙卑和高貴品格養成的文化搖籃。因為對於自然的不了解，所以才要更虛心的學習觀察自然，人類所需的資源都來自自然大地，自然是人類一切生命的根源，一但毀滅，人類也會隨之消失。相對進步文明對生態的破壞，遭致一次次的天然災害，人禍的造成絕對會比天災來的可怕，學習原住民建立人與土地之間的平衡關係，並和自然萬物和諧共存，意識到我們都是處在一個生態系當中，對於自然永抱尊敬，互惠共存，才是踏實而被土地自然萬物皆受的真誠，這是獵人永遠需要保持的信念，也是生活在這片土地的人們得以延續生命與傳統的方法。

三、新三方關係

要解決保育團體和狩獵文化認知上的問題，對於原住民獵人而言，必須回歸到遵守傳統規範，除此之外，原住民也必須讓漢人看見獵人文化的內涵，讓外界知道狩獵不只是殘殺，也具有永續利用的精神。而在保育團體方面，部分知識界人士對原住民狩獵文化的認知尚存有令人憂心之處，若從本位出發的思考模式，以及扮演原住民文化指導者的強悍角色，在在隱含著族群歧視的危險，相較於未以平等多元的態度去思索部落文化對待自然的態度，獵人以謙卑尊重的心對自然山林的態度，值得現代人思考反省並從中學習、追隨發揚之處。

研究者認為原住民團體與動物保護團體之間仍有許多可以理性對話的空間，雙方在狩獵議題上共同面對「盜獵」這個大癥結，這個不僅為動物保護團體所不願見到的，也是侵犯原住民部落自主權的更大的、共同的敵人；另外動物保

護運動的先進釋昭慧法師在「開放原住民狩獵的深層文化爭議」一文中曾言：「動物保護運動……它真正的敵人不是原住民族群，而是人類沙文主義的普遍心態。」

若能讓動物保護團體與原住民看到「盜獵」這個共同的敵人，重新啟動曾經被簡化了的原住民文化與狩獵的社會脈絡的思考。而動物保護團體也確實指出的一個問題的癥結，那就是國家禁或不禁似乎都很完全難停止盜獵的行為，讓動物保育團體所會優先反對的，是盜獵者與山產銷售結合大肆殘殺生命的問題，因此要解決問題所採取的方式，必須去重新思考什麼樣的制度能夠比較有效的阻止盜獵行為，達到生態和文化之間的平衡；換言之，要停止盜獵者和山產經銷商間的交易，便必須讓盜獵者覺風險大於預期獲利，要讓盜獵者意識到受罰則風險高，而對盜獵加以買賣進而卻步。

所以，由國家制訂罰則，透過法令懲處盜獵者，提高盜獵被抓的處罰程度，將狩獵的規則交由原住民部落訂定，並加以執行，那麼一方面由於人人都是監督者，違反規定被發現的機率提高，受處罰的期望值亦提高；由部落自主治理相關資源，除了證明「盜獵」二字並非原住民所應背之罪之外，也能讓國家地方機關掌握更清楚的狩獵數據。因為這也是動物保護團體質疑林務局計畫之際，在原住民團體要求原住民部落的主體性之時，而林務局如果認為只要「開放」在地原住民狩獵，就是建立伙伴關係，卻未釐清問題層面而倉促決定之憂慮。

另外，筆者對於動物保護運動者的關懷之心抱持尊重，也相信如釋昭慧法師所言之宏願有其相當的智慧，如果在達成人類完全不殺生的宏願之前，能在「反對」和「開放」狩獵之間找到這第三條路，透過部落傳統領域調查、資源利用結合在一起，讓部落族人共同監督狩獵行為，除了保留部落文化，讓曾經誤解或曾經擔憂的人們了解，原住民傳統會依祭儀、經濟需要進行適當獵捕，族人擁有不會「竭澤而漁」的智慧。國家政府該做的就是，包含林務局、原民會等主管機關

就應該更嚴格把關，將野生動物可能面臨過度獵捕，甚至也有商業行為隱藏在部落祭儀背後的漏洞，否則外界將原住民與「盜獵」劃上等號，即不是等同陷原住民於不義。恐怕不只無法建立權力與責任相符的資源管理模式，甚至可能至讓原住民受到更多的傷害。政府機關、保育團體和在地部落所組成的「新三方關係」才能讓台灣的生態保育達到最佳效能。



第陸章 結論

20 世紀 80 年代，生態環保意識高漲，野生動物保育法把台灣自然環境及野生動物全列為保育對象。然而，現今在大多數人的二元對立邏輯之下，把生態保育和狩獵之間築起一道無法跨越的高牆，認為兩者絕對無法相容。大多數也都忘記了，數千年來台灣原住民族是生態環境中的一環，「共有分享」的生活哲學讓美麗寶島的自然生態保持和諧平衡的狀態。

台東牢勞蘭部落的亞榮隆·撒可努，出身獵人世家，正職是森林警察，另一個身分是「獵人學校」的校長。他創辦獵人學校，希望找回尊榮與謙卑的獵人文化，找回人與大自然和諧共存的生命哲學、生態智慧與土地倫理，這也是亞榮隆·撒可努想要傳承和分享的獵人文化。而亞榮隆·撒可努想要強調的，獵人養成不是一開始就教打獵，傳統獵人必須遵循部落原有的規範和禁忌，透過觀察大自然，運用直覺，學習掌握生命和自然律動的方法。撒可努透過文字的力量，要告訴這個是世界，排灣文化的美麗之處，寫他向獵人父親學來的山林獵人哲學，「尊重生命，與自然和諧共存」是原住民獵人尊重生命的重要精神，而狩獵文化這樣的精神不應該因為社會的進步發展而被犧牲，因為狩獵文化不僅是文化的傳承基石，在自然保育上也能扮演人與自然萬物之間和諧的角色。

第一節 亞榮隆·撒可努用身體書寫狩獵文化

「走風的人，緊追父親的腳步」，這是撒可努回到台東部落後重組部落文化之中非常重要的事情，要跟隨「走風的人」：該洋，撒可努的父親，一起到父親的獵場用身體去體驗山林和成為真正的獵人的道路，重組部落化時，他是文化的

「革命者」，回到父親身邊的他，要當個「跟風的人」。撒可努把自己獵人父親當成英雄，部落也稱他的父親是「走風的人」，在山林裡速度如風一樣快。雖然父子關係一度疏遠，但跟著父親上山打獵，彌補了親情的疏遠。而隨這國家修立野生動物保育法，在禁獵法令的限制下，原住民繳了槍，傳統獵人失去了尊榮，「獵人」成為即將消失的角色。撒可努不忍看到獵人文化就此失傳，希望自己親身成為真正的獵人，替老獵人們將狩獵文化傳承下去，並透過書寫的力量讓獵人的足跡不會在土地上消失。

撒可努透過書寫部落文化，書寫他跟在父親身邊得到的獵人哲學，除了讓排灣族人更有認同和凝聚力外，也希望藉由作品強調狩獵文化對原住民的重要性，撒可努的文字作品是屬於族群的、屬於排灣的，是一種用自己的方式去捍衛族群的生命尊嚴和傳統的靈魂，試著讓迷失的排灣族甚至所有原住民族，用自己的方式去捍衛族群的生命尊嚴和傳統靈魂。這也是他藉由文字作品所要傳達的信念，一種對自己及族群的認同，那就是捍衛部落文化的武器，便能讓旁感受到一股受人尊敬的氣勢。因為對老一輩曾在狩獵文化下成長的人來說，狩獵的禁止仍是一項痛苦的事，而對新一代欲尋回自己文化的根的人來說，狩獵的禁止亦造成阻礙，以整個族群來說，想要重建、傳承其傳統文化，找回自我的認同與尊嚴，亦不能和狩獵文化割離。老人只是希望年輕人去打獵，學習以前原住民如何與大自然相處，進而將原住民的狩獵文化傳給年輕人，使狩獵文化得以保存下來。

但生態保育的意識興起之後，隨而跟來卻是原住民獵人長期被誤解或汙名化。這也是亞榮隆·撒可努夠過作品再次強調獵人不只是會狩獵技巧，最重要的是養成尊重和謙卑。父親告訴撒可努成為獵人的第一步，是要懂得解讀和判別來自大地的訊息，所以獵人要深入山林，才會懂得風和山。除了是部落扮演大自然的溝通和詮釋的角色，獵人的獵場也是人格發展與傳遞智慧的地方，讓孩子們知道文化和自然關係的搖籃。而因為原住民和山林大地萬物密不可分的關係，加上

互相尊重和謙卑的態度，獵人最能懂的如何取得生態之間的平衡，獵人父親要告訴撒可努的是，狩獵是一個民族文化上的基石也是情感的歸依，更是一個成熟排灣男人的人格養成，而撒可努要藉由自己的作品告訴世人狩獵文化之於原著民是多麼重要，而狩獵文化與自然保育之間是可相互為融合的。



第二節 思考狩獵文化和生態保育之間

自然保育能逐漸受到重視固然值得欣慰，但是要落實自然保育就一定得全面禁止原住民的狩獵活動嗎？也許並不全然如此。原住民的狩獵活動已存在了無數個世代，他們賴野生動物為生，就必須知道如何讓動物繁衍不絕，以使獵場中有動物可獵，因此他們與動物之間已發展出一套相互依存的秩序，那基本上就是一種人與自然生態平衡的法則。

此外，為了生態保育，嚴格禁止原住民狩獵，因為生活的土地並限制他們在保護區內許多傳統生活有關的活動，不但扼殺了他們的生存命脈，似乎也陷入了某種迷失當中，但是所謂的「生態環境」，它難道只是指自然生態，而不能包括人文生態？如果生態環境可以廣義地包括自然與人文生態，那所謂的「生態保育」難道不需要兼顧到自然與人文兩個層面嗎？這點恐怕非常值得我們深思。原住民族的生活及文化與狩獵活動是密不可分的，從成年儀式、祭典、歌謠到長者對年輕人的文化傳承、體力訓練等，均可看出狩獵活動的意義，這也是亞榮隆·撒可努創辦獵人學校所希望達成的。因此全面地禁止原住民傳統的狩獵活動在文化層面會有相當大的負面影響，不僅使其狩活動所蘊涵的族群文化漸趨沒落，因其文化漸漸消逝而日益低落，從而淪為失根的一群。

以西方哲學與科學為基礎的保育思維，往往視原住民為缺乏教化的野蠻民族，他們的生態行為被理解為破壞自然的力量，原、漢族群對於生態保育的觀念隔閡，最大原因是兩者生存資源迥然不同，生態保育的範圍不在繁華的漢人居住城鎮，卻恰恰在原住民原始的活動域界；對漢人而言，中央山脈是國家的天賦寶藏，宜以長久經營為上策，但對有心以山林為家的原住民而言，中央山脈則是他們現有的唯一物質資源，由於保育政策的種種限制，使他們動輒觸法，不能再以

過去慣習的生存手段，去延續族群本身的數量甚或文化。

雖然時至今日，原住民的狩獵文化已日漸凋零，即便重建亦不太可能想像回復以往以狩獵為共享、自給自足的生活型態但是這並不是原住民自己願意放棄其自己的傳統文化，而是因為受到歷來外在政權的種種壓制，或是文化之間的不了解，因而影響觀看的角度過於表面，而被迫放棄。



第三節 狩獵文化和生態保育之磨合

我們所談的狩獵文化是一種人與動物之間的高尚學問，但是文化會變遷，因此當一個文化不再被實行時，就會逐漸枯萎，而保育是為了使生物圈能對目前世代提供最大持續的用處，同時使其維持提供後續世代的需要與期望的潛能，而進行的人類使用生物圈的管理方法。

事實上，「傳統知識」與「現代科學」不是絕對矛盾和對立的主題，落後與進步之間，野蠻與文明的生活方式為何不能同時並存呢？而人類也並非一定得從自然中抽離不可。臺灣原住民以狩獵為基礎的傳統文化已走到歷史的黃昏階段，眼看著逐漸老邁的獵人即將步入生命的終點，狩獵文化即將消失，森林資源破壞的最大元凶應是資本主義的過度開發，對自然環境進行粗暴沒有節制地榨取，導致野生動物滅絕。我們的保育行動，應該指向這裡，而不是那些無辜的獵人。身為排灣獵人翰森林警察的撒可努不認為自己具備的雙重身分互相衝突，也不認為狩獵文化和生態保育一定是互相抵觸的，但他也不諱言：在短時間內保育、動物解放和原住民的狩獵文化會發生衝突會是它的過程。

因此當在尋找原住民狩獵文化與當代生態環境保育的「第三條路」時，只有當保育團體對原住民狩獵文化和真正的狩獵行為有深刻了解，以及現代人了解到真正狩獵精神後，雙方再經過時間的磨合，除了原住民狩獵和保育人士之間需要時間了解外，當討論原住民狩獵文化之議題時，多從多元文化的思考角度。政府機關則藉著法令的修訂，得以使曾失控的狩獵行為得以歸位，其讓真正有價值的獵人倫理規範重新還原，並且多方聆聽檢討國家公園法及其施行細則，應將原住民傳統文化的內涵在國家公園法令。而在籌設國家公園時，兼顧原住民傳統生活的原則規劃下，為傳統原住民生活、國家公園政策及法令與自然保育之間尋求平

衡點。在未來的國家生態保育的道路上，以政府機關、保育團體和在地部落形成生態保育的「新三方關係」，或許就能找到彼此間的平衡點，衡量出行為價值的「那把尺」。



第四節 原住民狩獵文化少兒作品之期待

對環境與生態的關注早已成為世界的潮流，除了在成人文學中，生態關懷類型作品多樣化，原住民文學中人與自然密切的山林情感，是讓原住民文學在生態文學上受到矚目的特質之一，更是兒童文學不能忽略的一塊領域。在兒童文學不論是繪本或小說，生態題材的創作也隨著生態保育的潮流而來，希望透過兒童文學作品，讓孩子從小了解生態保育的重要，將這樣的觀念落實在生活中。

因生態文學較之其他文學樣式，更直接更有力地指向生命存在的價值、自然的奧秘和瑰麗，述說關於自然競爭、共生等人和自然關係的生態思維，關於人與自然的和諧發展。而原住民創作者對大自然中萬物的聲音、顏色這些自然存在的媒材，擁有一種天生的敏銳，加上來自不同的部落、族群，因為自然環境產生了特有的文化環境與內涵，作品裏面書寫著屬於作者個人獨特的生活經驗，那是他們最為熟悉原生文化。這樣珍貴的文化經驗，要如何讓孩子了解，透過兒童文學作品會是很好的媒材。

亞榮隆·撒可努的作品讀者有成人的讀者，因為內容題材亦適於少兒閱讀，也有不少孩子們成為他的讀者，雖然原住民文化在兒童文學作品上的創作表現並不算少，包括原住民狩獵文化的現象也常以圖畫書的方式出版，而比起圖畫書的出版情形，散文或小說的比例相對少一些，像撒可努真正來部落母文化成長的作家較少。因為圖畫書和散文小說的創作模式上的差異，傳達出的文學層次也會不同。撒可努的作品帶來了不一樣的原住民兒童文學作品視角，山林的奧秘，獵人散發出的、野性剛健特質，滿足讀者的好奇心，也讓讀者知道原住民維持生態平的智慧，如同亞榮隆·撒可努說：「多瞭解一種文化，你的心裡就多了一個世界，更可以寬闊我們的心靈。」期待有更多的原住民作家替孩子們創作，也有更多不

同原住民族群說他們的文化，說他們的獵人，說他們的土地山林。



參考書目

(一) 研究文本

1. 亞榮隆·撒可努。《山豬·飛鼠·撒可努》。台北：思想生活屋國際事業股份有限公司。2000年12月。
2. 亞榮隆·撒可努。《走風的人·我的獵人父親》。台北：思想生活屋國際事業股份有限公司。2002年12月。

(二) 中文論著

1. 亞榮隆·撒可努。《外公的海》。台北：耶魯國際文化事業有限公司。2011年。
2. 洪明仕。《環境生態學》。台北：華都文化。2010年7月。
3. 霍斯陸曼·伐伐。《玉山魂》。台北：印刻出版社。2006年12月。
4. 陳玉峯。《台灣生態與變態》。台北：前衛出版社。2004年3月。
5. 達西烏拉彎·畢馬。《排灣族神話與傳說》。台中：晨星出版社。2003年5月。
6. 亞榮隆·撒可努。《巴里的紅眼睛》。台北：新自然主義股份有限公司。2003年1月。
7. 王麗娟、謝文豐。《生態保育》。台北：揚智文化事業股份有限公司。2003年3月。
8. 蕭新煌。《永續台灣2011》。台北：天下遠見出版有限公司。2003年。
9. 巴蘇亞·博伊哲努。《思考原住民》。台北：前衛文化。2002年9月。
10. 張鏡湖等。《環境與生態》。台北：中國文化大學出版部。2002年9月。
11. 亞榮隆·撒可努。《拉勞蘭—肥沃之地》。台北：海翁出版社。2002年2月。
12. 霍斯陸曼·伐伐。《黥面》。台北：晨星出版社。2001年12月。
13. 孫大川。《山海世界——台灣原住民心靈世界的摩寫》。台北：聯合文學。2000年4月。
14. 孫大川。《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》。台北：聯合文學。2000年4月。
15. 夏曼·藍波安。《黑色翅膀》。台中：晨星出版社，1999年4月。
16. 瓦歷斯·諾幹。《戴墨鏡的飛鼠》。台中：晨星出版社。1997年1月。
17. 王勤田。《生態文化》。台北：揚智文化事業股份有限公司。1997年1月。
18. 馬筱鳳。《排灣族的一年》。台北：常民文化。1996年3月。
19. 張淑美。《老番王與小頭目》。台北：九歌出版社。1995年。
20. 瓦歷斯·諾幹。《番人出鞘》。台北：稻鄉。1994年。
21. 張震岳。《台灣後山風土誌》。台北：臺原出版社。1994年。
22. 楊平世等著。《自然保育》。台北：中華民國自然生態保育協會。

- 1992年12月。
23. 台灣省教育廳。《生態保育專輯》。南投：台灣省政府教育廳編印。
1992年12月。
24. 瓦歷斯·諾幹。《永遠的部落——泰雅筆記》。台中：晨星出版社，1990年9月。
25. 拓拔斯·塔瑪匹瑪（田雅各）。《最後的獵人》。台中：晨星出版社。
1987年月。
26. 莫那能。《美麗的稻穗》。台中：晨星出版社，1989年8月。
27. 吳錦發。《悲情的山林》。台中：晨星出版社。1987年12月。



(三) 譯著

1. 西雅圖酋長(Chief Seattle)著。蘇珊·潔佛斯(Susan Jeffers)繪。柯倩華譯《西雅圖酋長宣言》。台北：臺灣麥克。2002年。
2. 西雅圖酋長(Chief Seattle)。孟祥森譯。《西雅圖的天空》。台北：雙月書屋有限公司。1998年3月。
3. 阿爾多·李奧帕德(Aldo Leopold)。吳美貞譯。《沙郡年記：李奧帕德的自然沉思》。台北：天下文化。1998年3月。
4. 彼得·辛格(Peter Singer)。錢永祥、孟祥森譯。《動物解放》。1996年7月。
5. 白安頤(Aniruddh D. Patel)、林曜松(Yao-Sung-Lin)。吳海音譯。《台灣野生動物保育史》。行政院農業委員會發行。1979年6月。



(四) 學位論文

1. 全皓翔。《台灣原住民族狩獵權之研究：布農族、排灣族個案探討》。花蓮：東華大學民族發展研究所碩士論文。2010年。
2. 侯偉仁。《拓拔斯·塔瑪匹瑪小說研究》。屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文。2007年。
3. 吳斐甄。《亞榮隆·撒可努(Ahronglong·Sakinu)的獵人文學研究》。屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文。2007年。
4. 高嫻毓。《排灣族作家作品中的族群意識與書寫策略—以莫那能、阿女烏、撒可努為探索對象》。屏東：屏東教育大學中文所碩士論文。2007年。
5. 蔡政惠。《原住民文學書寫中的原漢關係》。台北：台北市教育大學中文所碩士論文。2007年。
6. 高麗華。《排灣族作家—亞榮隆·撒可努的作品研究》。台東：台東大學兒童文學研究所碩士論文。2007年。
7. 高意淳。《亞榮隆·撒可努生命史中傳統生態知識的建構與傳承》。花蓮：花蓮教育大學生態與環境教育研究所碩士論文。2006年。
8. 賴木蘭。《少年小說中人與自然關係的探討》。台東：台東大學兒童文學研究所碩士論文。2006年。
9. 丁昱仁。《獵捕保育類野生動物之可刑罰性研究》。台北：臺灣大學法律學研究所碩士論文。2006年。
10. 李俊枝。《九十年代台灣生態小說研究》。台東：台東大學兒童文學研究所碩士論文。2003年。
11. 郭乃菱。《從國際公約論我國野生動物保育法之法制與實踐》。台中：東海大學法律學系碩士論文。2003年。
12. 董恕明。《邊緣主體的建構—台灣當代原住民文學研究》。台中：東海大學中國文學系博士論文。2003年。
13. 呂慧珍。《90年代台灣原住民小說研究》。台北：中國文化大學碩士在職專班。2002年。
14. 郭佑慈。《當今台灣相關原住民少年／兒童小說呈現原住民形象探討》。台東：台東師範學院兒童文學研究所碩士論文。2000年。
15. 吳家君。《台灣原住民文學研究》。高雄：中山大學中國文學系碩士論文，1997年。

(五) 期刊論文

1. 蔡文婷。〈走風的人：撒可努〉。《臺灣光華雜誌》第 31 卷 2 期。2006 年。
2. 蔡文婷採訪整理。〈獵人學校答客問〉。《臺灣光華雜誌》第 31 卷第 2 期。2006 年。
3. 黃瑋琳。〈台灣少年小說中書寫原住民之敘事策略初探〉。《兒童文學學刊》。第 16 期。2006 年 11 月。
4. 吳文薰。〈台灣原住民書寫中的成長再現〉。《兒童文學學刊》。第 11 期。2004 年 7 月。
5. 黃秋芳。〈從意識形態看台灣少年小說的原住民形象〉。行政院原住民委員會原住民教育研討會。2003 年 10 月。
6. 傅大為。〈百朗森林裡的文字獵人〉。《台灣原住民族漢語文學選集—評論卷上》。中和：印刻。2003 年 4 月。
7. 謝世忠。〈「民族生態人」知識體系的建構—評亞榮隆·撒可努著《走風的人：我的獵人父親》〉。《原住民教育季刊》第 30 期。2003 年。
8. 孫大川。〈文學的山海，山海的文學〉。《台灣原住民族漢語文學選集—評論卷(上)》。台北：印刻。2003 年 4 月。
9. 林益仁。〈原住民狩獵文化與動物解放運動可能結盟嗎？一個土地倫理學的觀點〉。《中外文學》。32 期。頁 73-102。2003 年
10. 台邦·撒沙勒。〈狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思〉。《看守台灣》第四卷第一期。2002 年 1 月。
11. 台邦·撒沙勒。〈尋找失落的箭矢—對原住民狩獵的思辯〉。《第四世界》。2000 年 1 月。
12. 石弘毅。〈田雅各與《最後的獵人》所呈現的意象〉。《書評雙月刊》。第 45 期。2000 年。
13. 童春發。〈原住民的土地倫理觀念—以排灣族的想法為例〉。《原住民教育季刊》，第 16 期。1999 年 11 月。
14. 郭祐慈。〈從原住民形象形成看少年小說淺論台灣原住民少年小說〉。《兒童文學學刊》。第 2 期。1999 年 5 月。
15. 傅林統。〈美國與台灣原住民少年小說概觀〉。《兒童文學學刊創刊號》。1998 年 3 月。
16. 陳昇群。〈文化衝突下掙扎的鮮活意象—探究《老番王與小頭目》的人物描寫〉。《兒童文學學刊創刊號》。1998 年 3 月。
17. 瓦歷斯·諾幹。〈台灣原住民文學的去殖民——台灣原住民文學與社會的初步觀察〉。台灣原住民文學座談研討會。1998 年 11 月。
18. 吳成三。〈撒可努與山豬、飛鼠的真情記事〉。《新觀念》第 117 期。1998 年。
19. 巴蘇亞·博伊哲努。〈台灣原住民文學概述〉。《文學台灣》。第 20 期。1996 年 10 月。

20. 簡扶育。〈巴卡羅勇士之子—排灣藝術家撒可努〉。《藝術家》第 259 期。1996 年。
21. 王浩威。〈番刀出鞘——台灣原住民文學〉。《台灣文化的邊緣戰鬥》。台北：聯合文學出版社。1995 年 10 月。
22. 孫大川。〈原住民文學的困境——黃昏或黎明〉。《山海文化》。1993 年 1 月。
23. 孫大川。〈山海世界〉。《山海文化》創刊號。1993 年 11 月。
24. 孫大川。〈黃昏文學的可能——試論原住民文學〉。《文學台灣》。第 5 期。1993 年 1 月。
25. 孫大川。〈原住民文化歷史與心靈世界的摩寫——試論原住民文學的可能〉。《中外文學》。第 21 卷第 7 期。1992 年 12 月。



附錄一

全文出處：

http://www.east.org.tw/that_content.php?s_id=5&m_id=25&id=408

台灣動物研究會官方網站

台灣動物社會研究會、蠻野心足生態協會、台灣生態學會、地球公民基金會等保育團體及立委田秋堇、林淑芬、張曉風國會辦公室，在 2012 年 6 月 7 日上午聯合召開「變調的狩獵 淪陷的山林 保育團體公佈驚人的台灣狩獵現況圖 並體檢「原民狩獵管理辦法」五大缺失

研究會統計自 98 年至今 (101) 年 4 月間，新北市、花蓮縣、台東縣、高雄市及南投縣等五縣市政府依「原住民傳統文化祭儀」所需，共核准 303 件狩獵申請案。核准獵捕動物包含山羌、長鬃山羊、水鹿、山豬、台灣獼猴、飛鼠、白鼻心、帝雉、麻雀等超過 20 種以上共 26,783 隻，及苦花魚、溪蝦等上百斤(附件一)。

但獵捕結束後，依規定必須回報實際獵捕動物及數量的件數卻不到兩成；也就是說，實際獵捕數量及物種，極可能遠超過核准數量及種類，再加上每年違法盜獵的數字，保育團體憂心小小台灣每年被獵捕的野生動物數量已足以讓山林「淪陷」！

針對延宕 8 年才於昨(6)日公告施行的「原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法」，台灣動物社會研究會理事長詹順貴質疑：「該管理辦法究竟會讓浩劫更嚴重，還是可以適時止血？」以目前每年核准獵捕的動物種類及數量來說，台灣至今不曾有完整的全國野生動物族群量調查，林務局及各縣市政府是依據什麼核准每年可供獵捕的動物數？而基於過往高達八成核准狩獵最後卻未回報結果的現象，保育團體要求必須效法遠洋漁業管理機制，增設「狩獵觀察稽核員」，實際監督獵捕動物的數量及種類；此外，若未依規定回報獵捕數量者，未來應禁止再提出狩獵申請。

研究會執行長朱增宏指出：野生動物保育法基於對原住民族文化的尊重，開放因其傳統文化、祭儀所需准予獵捕野生動物，惟需事先申請經核准(第 21-1 條)。此條文自 93 年 2 月 4 日公告施行至今已逾 8 年，主管機關林務局才於近日依法制訂「管理辦法」，早已造成各縣市政府管制措施鬆緊不一，逾八成核准的狩獵案件未依法回報結果，加上非法狩獵查緝困難，野生動物生存深受威脅！

針對新公告的管理辦法，保育團體提出五項質疑要求主管機關必須有具體作為回應，否則山林將陷入更大危機：

一、沒有全國野生動物生態調查，縣市政府「根據什麼」來核准獵捕的動物物種及數量？

管理辦法第 6 條規定地方主管機關在核准狩獵動物數量時，除考量文化、祭典所需外，「應參考轄區野生動物資源現況及上年度實際獵捕野生動物種類、數量決定之」。但目前根本沒有任何「全國野生動物生態調查報告」，加上過往逾八成核准狩獵案件未依法回報！全台野生動物的分布現況及族群數量並不清楚，當然也無從得知各區域開放狩獵物種及數量的合理容許量，令人質疑各縣市政府到底可以憑藉什麼來核准狩獵動物及數量？

二、申請祭儀狩獵者僅需於活動結束後繳交書面執行報告，根本無法禁止違法獵捕未核准物種或「獵多報少」的行為，應參考遠洋漁業管理機制，增設「狩獵觀察稽核員」稽查，並依政府資訊公開法，公開所有狩獵資訊：

管理辦法第 11 條規定，申請人應於核准獵捕活動結束後 30 日內提出執行報告，交地方主管機關「備查」，此執行報告內容應包含獵捕動物種類及數量、獵捕期間及區域等，主管機關僅能「積極輔導申請人填寫並限期催繳」，經催繳仍不繳交，執行報告有記載不實，未依核准方式、種類、期間、區域、獵捕動物或獵捕超過核准數量等情形，則主管機關只能在下次申請時「減少其申請獵捕動物種類及數量」，或因「情節重大」駁回其申請（管理辦法第 13 條），一切授予地方主管機關行政裁量，完全沒有罰則，形同虛設。

實際上，過往未繳交執行報告情形非常普遍，依林務局統計 98~101 年 4 月間，五縣市核准原住民狩獵申請案件共 303 件，扣除活動取消 3 件，於活動結束後繳回「執行報告」僅 53 件，僅占 18%（附件二），其他超過八成的核准案件，究竟獵捕何種、多少動物根本無從得知，管理辦法規定地方主管機關在核准時參考「上年度實際獵捕野生動物種類、數量」，究竟要參考什麼？

此外，申請者繳交執行報告與否，報告內容是否如實，申請者是否獵捕非核准動物物種或超過獵捕核准量，全賴申請者自律，無任何外部稽查機制。倘若申請人因違反規定於下次申請時被駁回，只要再換其他人申請，或找原住民民意代表施壓關說，地方主管機關敢不核准嗎？保育團體要求地方主管機關必須指派「狩獵觀察稽核員」，確認狩獵過程並無違法情事，並監測狩獵活動是否影響野生動物生態，且應依政府資訊公開法精神，主動公開上網，每年公佈核准原住民文化、祭儀獵捕活動申請、核准情形，及相關動物、種類、數量、大小、公母等統計結果。

三、管理辦法未限制每個部落、每一祭典僅能申請一次狩獵，導致重複申請，「生態智慧」何在？

今(101)年3月初台東縣延平鄉布農族舉辦射耳祭前，桃源、紅葉、永康、鸞山、武陵共五村以辦理射耳祭所需，申請166人參與狩獵、使用79支獵槍，並請林務局同意於延平事業區等林班地內狩獵，經核准各村狩獵後，3月底延平鄉公所再度呈送上述五村為辦理射耳祭的第二次狩獵申請。林務局以適逢野生動物繁衍子代情形，短時間大量人員進入林班地狩獵恐影響野生動物繁衍及族群生存，僅准許狩獵範圍限於原住民保留地內。但隨後立委孔文吉、延平鄉長胡榮典便要求林務局長、林管處長於林務局「協商」，結果竟然又再次開放第二次狩獵，且是到林班地內！而兩次狩獵活動均未回報任何動物種類及數量，保育團體要問：這是原住民不斷強調的「生態智慧」嗎？而以特權干預，遇到原住民狩獵問題就主張「政治正確」的立委，保育團體請其「自律」！

四、平均每2.8天原民便可申請一次狩獵?!以合法掩護非法，假藉祭典開放狩獵期間，未經申請私自進入山林狩獵。

根據管理辦法第6條第2項附表所列全台灣原住民族的「傳統文化與祭儀」共有131個，幾乎每個月都有祭儀，平均下來台灣每2.8天原住民就可以申請一次狩獵！難怪會有人假借祭典期間，未經申請就上山狩獵。例如2010年3月台東金峰鄉原住民7人上山獵捕山羌10隻、大赤鼯鼠1隻，被查獲時指稱已向縣府申請狩獵，其實早已超過核准狩獵期限，且實際獵捕數量甚至達當初核准的5倍[1]；2010年10月新竹五峰鄉民3人進入雪霸國家公園違法獵捕山鬃山羊3隻(1隻懷孕)、山羌8隻(1隻剛分娩)、白面鼯鼠1隻，遭查獲後指稱係因五峰鄉辦理鄉運，因此要抓獵物分給族人，但遭鄉公所秘書澄清，該鄉不論鄉運或其他祭典均未要求族人狩獵。

五、如何稽查原民狩獵所獲僅供「自用」，而未販售牟利？

管理辦法第十二條規定：「獵捕活動所得之野生動物之宰殺、利用須用於傳統文化、祭儀活動，不得有販賣或其他營利行為。」當商業入侵，部落或附近市鎮山產店林立，如何確保原民狩獵所獲僅供「自用」，而未販售牟利？

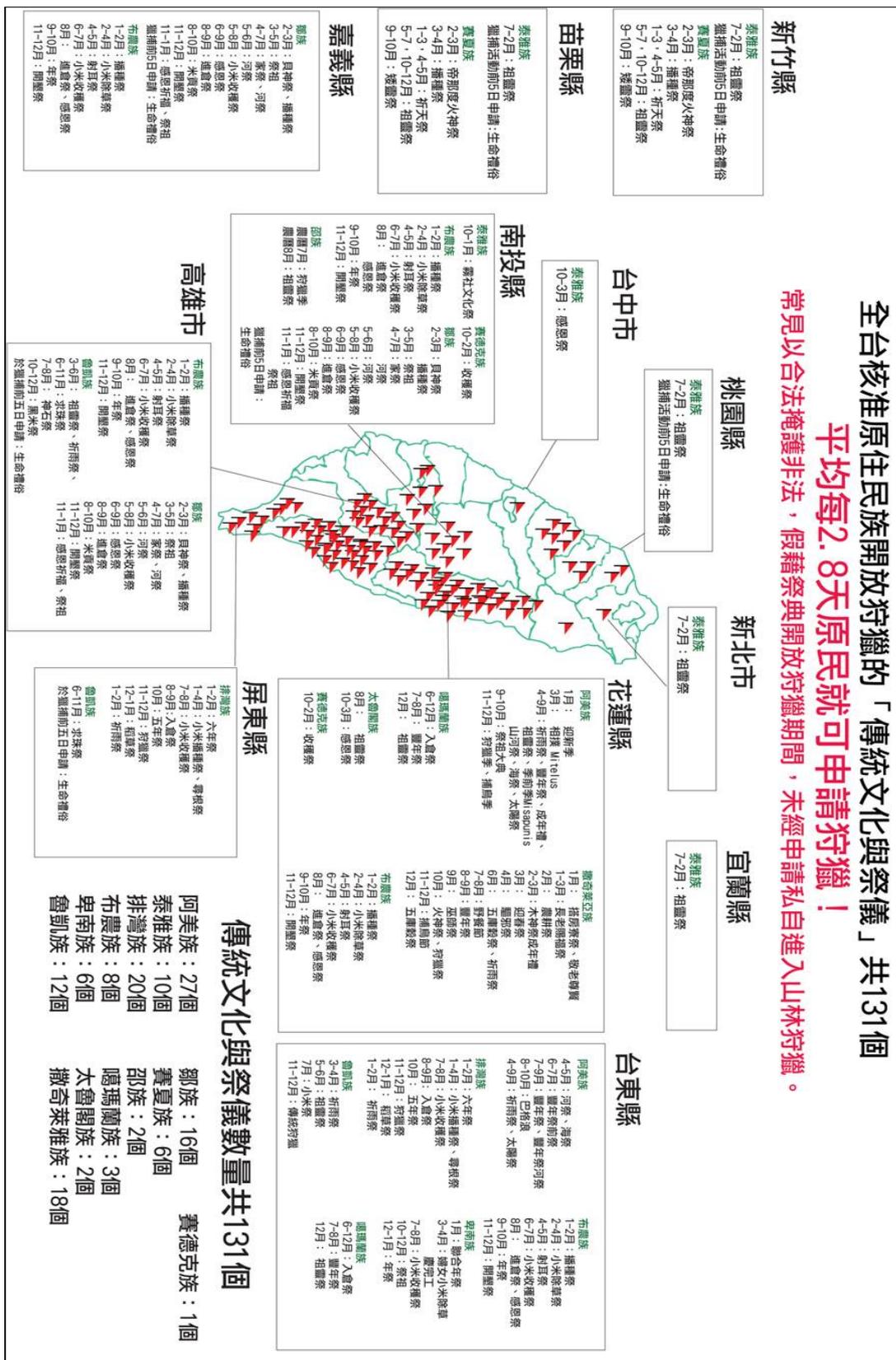
動物社會研究會彙整2006至2012年4月的相關新聞，發現違法狩獵而遭查獲的案例至少131件，共獵捕了698隻野生動物，數量依次為伯勞207隻、山羌202隻、鼯鼠78隻、長鬃山羊59隻、飛鼠26隻、灰面鵟24隻、台灣獼猴10

隻、白鼻心 9 隻，及藍腹鷗 6 隻…等，其中明確指出為原住民身分者共 36 件，占全部件數 27.5%；其他 95 件則未特別註明違法者身份。有些盜獵者甚至在動物繁殖季節上山打獵，連懷孕、剛分娩及年幼的山羌都不放過。其中大部分是因為獵捕保育類動物，或是在國家公園內、生態敏感區域獵捕才被查獲，這冰山一角顯示市場機制導致極大野生動物獵捕需求。

近年來，常有原住民立委不斷提國家公園法、文化資產保存法等修正案，要求放寬原住民狩獵限制，且要求開放自用狩獵，並聲稱原住民可以自律，不會過度狩獵或將獵物販售牟利！蠻野心足生態協會秘書長林子凌表示：「獵人—獵物—山產店—饕客」的地下市場結構已是不爭的事實，一旦開放自用的限制，將導致台灣野生動物更大浩劫。野生動物是生態環境不可或缺的一環，而生態環境是台灣全體住民生命、生活與環境品質的基礎。目前每年非法狩獵動物數量仍是黑數，台灣野生動物生態是否經得起這些合法、非法狩獵的摧殘，中央、地方保育機關應更積極管理原民狩獵及違法盜獵問題，維護野生動物生態穩定、保護山林避免淪陷！

台灣生態學會秘書長蔡智豪呼籲中央主管機關應盡速辦理台灣整體野生動物生態調查，納入動物、生態、保育等專業領域專家評估，以為各地方主管機關核准原民傳統文化、祭儀所需狩獵活動之依據，同時可為修訂保育類野生動物名錄之參考。詹順貴理事長最後強調，根據原住民基本法，尊重原住民土地及自然資源權利，但如果部落、耆老的文化傳承與約束失去效力或變質，導致原民狩獵浮濫，絕非向來尊重原民傳統「生態智慧」的保育團體所樂見，希望部落思考如何回復原住民傳統對自然的尊重，扮演台灣珍貴山林與野生動物的守護神。

附錄三：傳統文化與祭儀數量表圖



全台核准原住民族開放狩獵的「傳統文化與祭儀」共131個
 平均每2.8天原民就可申請狩獵！
 常見以合法掩護非法，假藉祭典開放狩獵期間，未經申請私自進入山林狩獵。