

文獻的·文摘的·大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：山踪與水路：人類和動物的交往倫理——

- 導論——山大殿與水深宮的「傳統動態生命」熱鬧登場
- 從「古時代」到「現今世」——阿美、泰雅及布農三族的動物界定
- 鄒族狩獵動物學芻議
- 人魚之間的交互界定：都蘭部落阿美族人與近岸海域魚類的動態交逢

時事快遞

- 2022年卑南族南王Puyuma的巫師祭
- 卑南耆老林清美，榮獲終身貢獻獎
- 狩獵權釋憲：原住民族文化權與生態動態管理的再奮進

文獻評介

- 民族文化內涵的假面——白族與土家之當代難題

老照片講古

- 卑南族的生命教育：猴祭中的人猴關係

新書視窗

- 《サーモンピープル アイヌのサケ捕獲権回復をめざして》
- 《走進布農的山》

文物掌故

- *lubuw na Tayal* 泰雅族口簧琴

總編輯的話

這一期規劃主題「動物與人」，然後搭配一個「倫理」的要素。我們很想知道人遇見動物以及認識或想到動物之時的出現畫面。原民的口傳與行動都有豐富之動物角色的扮演。前後收到數篇文章，三文通過審查，它們的確都論及了口傳與行動。謝世忠專談神話傳說的口語不絕，以及家人親友拿著動物名稱呼喊大人小孩的實況，然後試著拉上彼此的關聯。那是一個有趣的研究嘗試，未來更多資料加入，當可更為完整。浦忠勇不計篇幅，大量羅列鄒族族語中與狩獵尤其是山豬以及其他重要獵獲物相關之詞彙，細讀之彷彿上了一堂專業課程，也對原民與狩獵有著更多的理解。作者進一步建議以「學」之姿來論定族群狩獵的範疇，以此開展未來，我們期待著方法論和解釋模型的後續出現，然後，鄒與動物的話題當更添學術養分。壓軸的蔡政良文章，也有詳盡之阿美族語對應海底和陸上眾多事物的敘述，閱讀之，很快可以建立海之族如阿美與前篇山之族如鄒的生態對比位置知識。研究者充分參與族群的下水一刻，領會人魚交通的剎那間及永續性的應對之道，文字與談之間，說盡了魚族動物在阿美文化史上的不離不棄事實。

原初設計專題，期望倫理議題為論述核心。當然，倫理的意涵可以具體，也能彈性十足。在本期範圍內，它其實就是指人與動物的交往方式。對原民而言，狩獵是否為唯一的交往作為，尚待大家共同釐清。不過，狩獵大脈絡之中，基本上就多屬人與獵物或非獵物間的往來原則及其實踐過程。古時代神話傳說裡的動物可能已是獵物，但，更多是與人平起平坐的競爭或合作對象。而現實世界裡，人們對各類動物的好感與惡感均表形於色，可為食物，或可為夥伴，也或可為敵人。各篇文章渾身解數，詮釋到位，推薦給各位看官。

專欄五類每期均占著錦綉花絮的重要位置，本期亦不例外。從「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」到「文物掌故」，計收入8篇文章，其中多見圖文並茂者，也有不少精彩論點，同樣具有高可讀性。

本刊公開徵稿，歡迎老將新兵隨時加入寫手陣容，官網上有詳細資訊，請蒞臨指教。



2022年7月3日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

山踪與水路：人類和動物的交往倫理

06

謝世忠

導論——山大殿與水深宮的
「傳統動態生命」熱鬧登場

08

謝世忠

從「古時代」到「現今世」
——阿美、泰雅及布農三族的
動物界定

20

浦忠勇

鄒族狩獵動物學芻議

37

蔡政良

人魚之間的交互界定：
都蘭部落阿美族人與近岸海域
魚類的動態交逢

時事快遞

50

Shura Taylor 吳曉瑩

2022年卑南族南王 Puyuma 的
巫師祭

53

林志興

卑南耆老林清美，榮獲終身貢獻獎

56

陳璋·悠蘭

狩獵權釋憲：原住民族文化權與
生態動態管理的再奮進



原住民族文獻

規劃「專題」、「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」、「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，並於每年12月彙整該年度電子期刊內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的累積，期能勾勒一座原住民族文獻的具體架構。

文獻評介

58

謝世忠

民族文化內涵的假面
——白族與土家之當代難題

老照片講古

61

林志興

卑南族的生命教育：
猴祭中的人猴關係

新書視窗

66

翟振孝

《サーモンピール アイヌのサケ
捕獲権回復をめざして》

（中譯：《鮭魚民族之旅：旨在恢復愛努族
鮭魚捕獲權》）

71

陳毅峰

《走進布農的山》

文物掌故

74

鄭光博

lubuw na 'Tayal 泰雅族口簧琴

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

<https://www.cip.gov.tw/>

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang · Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、浦忠勇、陳毅峰、楊政賢、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indilit109@gmail.com

文獻官網

<https://ihc.cip.gov.tw/>

導論——山大殿與水深宮的 「傳統動態生命」熱鬧登場

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

本期主題動物與人，計收羅了三篇論文。看到各文內容眼花撩亂之動物世界，非常興奮，也感佩與其互動千百年之原民各族族人的文化創造。然而，話雖如此，提出專期講原民與動物之計畫，心還是虛虛的。為何？因為，從族語觀之，其實沒有一族的詞彙剛好可以對得上中文的「動物」或英文的“animal”。阿美語有一字'a'adopen，意思是「被獵到的東西」，它是與「動物」最接近的一個字詞。泰雅語qsinuw與布農語qainanup的意思也類似。而鄒語依本主題大作貢獻者浦忠勇的說法，mayuyuangsou至多只能界定為「獸類」，也非指更廣義龐雜範圍的動物。總之，以生物科學和一般認知之動物概念，來論述南島族系的動物相關課題，其實都有所缺憾，因為各族「動物」世界的建構理論和生物科學差距並不小。據此，筆者建議一個名稱「傳統動態生命」，期盼能稍解詮釋時的不安。於是，本期各文中的「動物」，就讓它意義凸顯，都是在指各族的「傳統動態生命」總稱，而非與生物學的動物同等號。

自古時代始起，原民與動物即共織大世界，這是謝世忠文章的首論，阿美、泰雅及布農等族都是如此，口傳故事世代相傳豐沛的人與動物七情六慾情節，也述說講不完的彼此或互助或競爭或對立或共榮等等的演化歷程。由於動物們的姿態太過顯性，謝文另一主題就轉而試圖探索此等古時代出名動物與現今世個人以動物名稱為名的關聯。那是一項實驗性嘗試，結果發現二者事實上正代表著二份動物觀的並存。現今人名當然有動物名稱者，其中涵蓋可愛、頑皮、強壯、避害、或者其他不知理由等的原因，惟總是缺乏伴隨一份如古時代神話傳說的傳奇內容。或許，我們

只能說，由於當下實務之需，必須淡化該等傳奇比重，而就讓古時代種種，留在不斷衍生而出的想像裡了。

神話傳說與命名趣味存在於一個文化角落，而以狩獵理念與行動為依歸的研究，則是另一個他項文化創造範疇。浦忠勇扣住此一課題，細膩地書寫出阿里山鄒族以特富野部落為主之從「山豬形態學」至「鄒族狩獵動物學」建置的歷程。前者解剖山豬獵物細項知識，再衍伸至後者泛獵物的各單項描述，表示對於鄒族族人而言，每一類經由狩獵而來的動物，都有一份人類長期謙虛學習所獲的品項定義。部落人充分掌握山林深處的生命點滴，而「鄒族狩獵動物學」概念的提出，正與筆者的「傳統動態生命」可為呼應，畢竟，二位作者都感受到了源自西方之動物科學難以全然述說原民動物脈絡的事實。

第三篇文章作者蔡政良也是一位努力於了解原民動物世界的高段人士。他的阿美族海底殿堂描寫文章，可比美於浦忠勇前文的動物族語細緻與動態生命意義之釐清。尤其水下與陸上同具生命體的發現和論述，格外精彩。阿美族熟諳魚族，每尾魚性格鮮明。對族人而言，認識動物體本身尚不足夠，還需內在深交，雙方取得一獵一避的互動默契，及至越來越聰明的魚，反過來讓人們必須花用更賣力的腦筋應對之。不算長的文章，卻也道出阿美族魚的文化史精隨。這份文化史從阿美族以人物角色或關鍵生活指引，來界定魚類之魚格的闡釋，即可充分感受得到。

山與水都不是簡單範疇，人類必須全力以赴與其共處，才能養成安身立命的初步功夫。山像極一座大殿，人們戰戰兢兢進入尋覓自我的位置，而水又可比一處深宮，凡有膽敢前來者，也勢必得慢慢摸索永續往來的秘訣。本期三篇文章都論山與水，但，山水卻又像只是背景，而真正主角正是生活於其間的千萬種「傳統動態生命」。各族之動物觀於焉而生，既然是一種理念或觀念，那當亦是人與動物互動倫理的一套哲學。動物們熱熱鬧鬧，不斷現身於大殿與深宮，而族人則不免俗地創構出無窮經典故事，無論是古時代的說說驚奇，抑或現今世的豐厚獵果，它們都告知了「傳統動態生命」的可敬貢獻。■

從「古時代」到「現今世」 ——阿美、泰雅及布農三族的動物界定*

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

I. 前言

人類語言的豐富內質在其所創造之文化中不斷湧現。一個被人類學所認定的族群（ethnic group）、部落（tribe/community）、或游群（band）等特定群體，必會以其族語為自我社群之周遭以及本身內部進行界定式的理解。所謂「界定式的理解」即指對特定對象給予固定名稱與內涵，以此可為認知之基礎。最明顯的範疇就是群體所在或其生活環境之生態世界裡，通常各個角落多會擁有一個稱名以為代表。以現代科學普通常識術語來說，就是動物、植物以及無生物等等，往往都會被賦予名字，而此等稱名又會與人類本身及其文化建立密切相關。

不過，前述生態世界所指，係為人群對於外在事物的語言定稱認識，而另外在其內部範圍內，同樣也會以語言指稱或定名特定人事物。最重要者之一就是對於個人的取名。也就是說，每個人在自屬群體之內，均會得到來自社群文化原則下所給賦的名字。這個名字代表特定個人，也為社會文化的標準所規範理解。

那麼，外在給名和內部命名之間有否可能存在某種連結意義？換句話說，人們給予動植物和無生物取名，以及為自我家人命名，二者在同屬一個文化世界前提下，是否可能相互對話或者強化彼此位置？本文即是在此一提問之背景下，試圖追尋臺灣原住民族神話傳說中的動物，以及社會生活裡的以動物名稱作為人名等二者範疇裡，以與傳統人類學民族誌建置不盡相同的另向思維，來探索神話傳說所代表之最古代的時空，與最當下族人生活之間文化關聯符碼的所在。它牽涉到Clifford Geertz（1983: 56-70）所提示之在地人如何看待與想像所屬世界與生活經驗，以致多

種人事物時間等等都透過語意演化成一個體系的思維。

阿美、泰雅、以及布農等三族是本文的討論對象。各族當然有其地理分群或地域方言群（如阿美的北部／南勢、中部／秀姑巒、海岸、馬蘭／臺東、以及恆春，或者泰雅之賽考列克和澤敖列，以及布農的巒、丹、郡、卓、卡、蘭等群），惟本文不特別區辨各個亞族或地方群體間的差異，畢竟，不少特定族群的神話傳說故事多係同一母題（motif），而命名原則也是跨域或各群皆準。神話傳說裡出現的動物，會不會或者有沒有於族人命名中出現，而其間又有無定義上的聯繫關係？本文是一個神話傳說與命名制度研究的實驗性嘗試，主要目的即欲認識族人在亙古時間綿延意象中的動物文化建置理念。

神話傳說時空就是田野裡常聽聞長輩族人所稱的「古時代」。在人文社會科學社群裡，論者業已對神話（myth）與傳說（legend）進行區辨，一般來說，前者係指全然未根據事實的超越時間框架的故事體，而後者則有依循部分歷史事實，且試圖論及真正的人事物（Cruz and Frijhoff 2009: 1-15; see also Malinowski 1955: 102-107）。以另一話語說之，前者即神話時空，係指自然與超自然以及人類共事宇宙之時，後者即傳說興旺之際，則屬人類世界建成之後的生活大背景。本文不擬對二者分別論之，因為我們所關注的動物，在二個時空層面中均充沛地出現。古時代出現於前現代時間裡，它的內涵與知識，對原民而言，就是家人一同在家裡進行跨世代對話的古典版本。換句話說，通常天一黑，即是神話傳說出聲（長者的輸出）與入心（後輩的接收）的一刻。長輩與晚輩聚集爐灶四周或者外頭星空下（參jigiyana pavavaljung 2021: 6; see also Long and Dickason 1996: 47-50），前者侃侃而說，後者津津有味。為何知道是津津有味？因為就是有深具高度興致的專心聆聽，才有一代代傳說下去的可能。那麼，為何又能夠產生引人持續興趣呢？依筆者之見，應該就是那份與當下生活周遭全然不同的傳奇性。而傳奇的內涵最關鍵的要素之一就是動物。簡單地說，古時代的動物與人之關係，大不同於現今所見，因此，小孩子無不睜大眼睛享受那份驚艷，並引發更廣泛的想像。Claude Levi-Strauss曾表示，神話裡人與動物密切交流，那是在為生物世界尋覓一份秩序的表徵（cf. Doja 2006: 79-107）。換句話說，人類必須藉由對動物的認識，無論是否真正相信故事情節，進一步了解大世界之來去遠近的萬物情事。

臺灣原住民文化的研究者很早就記錄了各族神話傳說裡的動物（見如李亦園 1963: 97-135; Ferrell 1966: 169-182; 許世珍 1956: 163-191），不過，可惜的是，學

者們在分析之時，似乎忘卻動物所該擁有的位置。也就是說，學者們的確「記錄」了動物，卻沒有真正「注意」到牠們。動物成了可有可無，一切僅是作為傳達人類物質需求或價值觀念的附屬品罷了。因此，為何出現動物，出現哪一類動物，在哪個場景出現等等，就不在研究人員民族誌分析的考量對象之列。而比較晚近的研究者方面，則多少談到一些動物角色或位置。例如，海樹兒·发刺拉菲提到布農族的 *Minpakaiva*／神話時代之際，「人與動物是共生的」（2006：87）。又如，原民神話研究專家浦忠成教授亦整理出了不少人與動物關係密切的故事場景及其內涵，它們清楚地「表示昔人認為人與動物、植物與昆蟲之間的距離不遠，……」（2009：519）。事實上，浦氏該篇論著已然完整敘述了臺灣原民各族關及動植物的故事（同上：487-520），也有其頗具貢獻的分論詮釋。因陳述角度與本文不盡相同，故建議讀者自行參閱，在此不再轉述。

自古時起，聽到人與動物的令人驚艷故事，新奇生動效果使然，敘事體就代代傳送。惟在現下時間裡，人與動物當也有令人驚異之處，只是一般比較會被忽略罷了。哪種驚異之舉呢？就是具有「人等於動物」的形式。亦即，有部分族人成員以動物命名，那麼，他到底是實質與象徵性上的「全人」還是隱喻上或文化史觀上代表著特定動物？或說，他是動物派駐人類社會的代表？還有，「現今世」裡以動物為名一事，與「古時代」的人與動物特定關係，彼此是否有所連線？凡此，都引發筆者興趣，就看本文能提出多少或具意義的見解了。

II. 阿美族豐富口傳與名分的動物限定

阿美族有不少神話傳說故事，自日治時期起始，大部分研究者總不忘調查蒐集幾則。其中佐山融吉主編的《蕃族調查報告書第二冊阿美族 奇密社 太巴壠社 馬太鞍社 海岸蕃》專寫今天所稱的秀姑巒或中部阿美以及海岸阿美二區域社群，是為較早期的論著。常為多數部落所見的故事裡，包括有鯨魚載族人往返女人島、紅嘴烏秋（*da'olaw*）在烏鴉和大鳥 *cikuri* 等嘗試失敗後出面協助人們撐起天地、女子與山豬或鹿或老鼠或魚類或鴿子偷情、人類派遣紅嘴烏秋或蛆或鹿前往取火等。另有人本身或者其部分身體變成花鹿或烏鴉或熊或豹或烏鴉或 *punay* 鳥或 *ronong* 魚或 *pudaw* 魚或鶴（*arongay*）、人類看到鵲鴿鳥交媾而學會性行為、人受孕生下蛇類和青蛙、*tatahciw* 鳥高唱帶領眾鳥高舉著天、在粟入穀倉之前不得食魚龜、異族 *Ivatan* 兄弟英

勇很會捕熊卻偷走阿美族女人等則屬於特定地方說法。佐山本書有提及蕃人深信動物係由人變成的說法（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2009[1914]：72）。而基於此一原則，人們就不會獵殺原本身分屬於人類的烏鴉（同上：252）。

前節所舉佐山融吉的書中，對於阿美族人的命名部分，書寫頗為簡略，大致上就是係由父母決定，多半為祖先名字的選用。其中稍有細節說明者為奇密社，列出之名譜裡與動物有關者為‘Adop（狩獵）、Futing（漁撈）、Rongac（蟲名）、Fangaw（臭蟲）、Walaw（蟲名）等（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2009[1914]：49）（按，*futing/foting*應單指魚類本身，漁撈為*mifoting*或*pifoting*。另外，本文儘可能沿用翻譯者的拼音符號與譯意，惟若有資訊出入，則同時標示二者，如*futing*與*foting*及其翻譯）。至於為何會以動物相關來命名，編撰者並無進一步說明。阿美語教師朱清義表示曾有取名不當導致家庭不順遂，後即以見著一隻鴿子站立正前方，而改名Fanol（鴿子）以致使日後好過許多之例子（2010：98-99）。他也說到父母多以出生當下的狀態來給小孩命名，例如中午出生取名Lahok，或者期望孩子雄壯，就給予Fotol（男性生殖器）名字。不過，此些原則都不足以解釋為何取動物名的理由。此外，既然動物從人變來，照理不殺之物絕不只烏鴉，反而，鹿、熊、豹、魚等等神話裡由人變成者，均係阿美族人狩獵對象。人與動物同源，因此，不殺動物似頗有理，惟事情似乎沒如此單純。例如，人們會大量捕魚，甚至取名Foting者四處可見。難道做為人的Foting常常去抓殺作為魚的*foting*嗎？那為何又有部分由人變成的動物被列為不殺對象？

阿美族薩克斯風專家Kacaw Halong／黃路帖和其妻族語教師Nakaw Cihok／李翠雲伉儷表示，傳統上命名很少用動物名稱，反而植物稍微多一些。動物方面常見有Tomay，原意是熊，男女生均可取名。koyo／白鼻心也有人取之。翅膀為*sapikpik*，而有人名字叫Sapik。蜈蚣*rarikah*亦有人名之。漢人傳進牛隻之後，有人也以其為名Kolong。最普遍的還是Foting／魚。但是，為何取此些名字的理由，還是無法釐清。

III. 泰雅族口傳動物及其命名的多量性

佐山融吉團隊編輯之《蕃族調查報告書》泰雅族部分分成前後二篇，前冊12群，後冊8群。各群大致上神話傳說故事母題內容大同小異，筆者簡單整理出了該族神話敘事裡的動物出現情形。其中烏族如*cipit*或*siliq*或烏鴉等引導人類的出現、人

們從蒼蠅的堆疊學到男女交合之道、人與猴子或鹿或鴿子或鷹或野豬或豹或螢火蟲彼此換身、粟變成鳥、防鼠板變山羊、狗兒愛說謊被割舌頭、人與豬隻私通、熊與豹互相為對方身體塗顏色、以及引進蟲與跳蚤來吵醒白晝睡覺者等等。其中頻率最高者就是人與動物的身分轉換主題。顯見族人口中之古時代正是人類與動物運用各自能力共同打造生存空間的紀錄。

至於命名方面，泰雅的文獻記載資料多於阿美。佐山團隊該書提到白狗蕃「命名……大多沿用祖先名字，但祖先大多以動植物名稱為名」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2012[1919]：182）。而萬大蕃則「命名……大多採祖先名字，但體弱者，以動植物或無意義的字為名」（同上：183）。至於祖先為何多以動植物為名，以及體弱者為什麼也會選擇動植物名，或者會選用哪些動物名等，書中均沒有進一步說明。

泰雅族父子連名，一直追溯上去，理論上可以到神話傳說中人與動物可以交換身體時期。也就是在那特定時間裡，動物既然與人類互相變身，牠應即是祖先之一。那既然文化制度習慣常取祖先名字，那麼動物為名者，是否即表示接納該動物為祖先來源的說法？然而，大致核對動物為名的名譜與神話傳說故事中可與人類互換身體的動物，似乎無法有效匹對。也就是說，傳說裡有提及者，不一定成為族人為孩子命名的對象。

泰雅族當今傑出的族語和文化知識專家Watan Taya'／張新仙先生告知筆者，泰雅長輩為小孩取名，最關切的原則就是離*utux*／靈體愈遠愈好，最好不要被祂們找到。所以，有些與動物相關之名字如*kumay*或*amay*／蟲、*sarut*／猴子捲伏狀、*yubay*／源自猴子迴盪樹林樣態的*slubay*、*yabit*／飛鼠等等，都是此一原則的產物。另外，有以合於男女生性別的動物會被取名，男生如*banga*／帝王蜂、*yawi*／溪魚名叫車怪子或飯島氏銀鈎、*turiy*／大型貓頭鷹、以及*ngarux*／熊等，女生則有*yaway*／駕鴿八哥、*yayut*／豆娘蜻蜓、*yokay*／蜘蛛、*nguziq*／小型貓頭鷹、*pisuy*／媒山雀、*mqup*／溪河石斑等。有些則男女均可，如*piku*／白鼻心、*bilung*／蝙蝠音轉、*kugeh*／雉雞、*kuyu*／深山雉雞、*maya*／虹彩叩頭蟲、*pagung*／螢火蟲、*yungay*／猴子、*quyu*／烏鴉。國立臺灣師範大學環境教育領域準博士Kuoyung Silan也補充說有的女生長的不漂亮就被取名*Yungay*／猴子，甚至頑皮小孩也會叫做*Qoli*／老鼠，而名叫*Yaway*者，則係看其有如八哥一般的可愛。

泰雅族才女桃園市原住民族行政局原民福利科科長李慧慧博士告知，「小孩出

生時，剛好有家人看到了什麼動物；命名的人在自己的生命經驗中，可能跟某個動物特別有些關係，如打獵時，曾因為一隻鳥突然飛起，而讓他發現黑熊的蹤跡，以鳥名為孩子命名；長輩常稱讚熊的勇猛，孩子用熊命名，期待其勇敢；父親覺得猴子是很靈活的動物，希望孩子跟猴子一樣矯健，而以之命名，或者以猴子矯健的動作命名，泰雅族的Yubay，意指猴子在樹上輕而易舉搖擺移動的動作；孩子出生時，耳朵長得像老鼠，以此命名等」此外，小名的稱呼與特定動物也有相關。她說，「小名有依人的長相、動作及行為，而給予動物名，通常帶有戲謔、罵人、玩笑之意，例如泰雅族的Qoli'（老鼠）意指這個人喜歡偷偷摸摸的吃東西、Qpatung（青蛙）指人的肚子青蛙一樣大、指人的行為受人非議時以hozil（狗）來稱等」。總之，只要持續蒐羅資料，當可獲更具價值之文化入門啟迪管道。

泰雅族神話傳說故事和實際命名二個族群生活脈絡裡均出現有哺乳類、鳥類、兩棲類、魚類等的角色，唯獨爬蟲類較少見到。部分族人告知筆者小時候頑皮會被稱為qpatung／青蛙，但長大就改成正式名字，李慧慧所提之肚子大大而有Qpatung之名，或許成年之後即自動轉為正式名字，過去小名只剩童年玩伴才記憶猶新。專門捕食qpatung的爬蟲類也差異很大，例如蛇類就古時代與現代都不討喜，人們顯然不願提到牠們，畢竟很多小名Qpatung者或也對其頗為反感。

IV. 布農口傳動物的昌盛與命名的闕如

布農族日治時期被研究者區辨出六個社群，時至今日一般也認知該族包括已然難以找到後裔的蘭社群一共有六群。本文不涉及百年前佐山團隊與今日分類是否完全對應課題，從而仍以全族為對象進行說明。主要理由如同前節所言，各群神話傳說故事同一母題者甚多。布農族傳統上部落位置皆屬高海拔，臺灣最高峰玉山即是不少族人的認同象徵。各類故事裡計有幾個重點內容，其一，人與諸如猴子、各種鳥類、犬隻、老鼠、鼯鼠、鹿、家豚、山豬、以及蛇等動物相互變身者極多；其二，人變成鳥兒飛走主題中的各類鳥種繁多至少超過十類；其三，人與諸如蚯蚓、老鼠、豬隻、青蛙、癩蝦蟆、蛇、蟲、猴子等多種動物私通，且懷孕生出各類小隻動物；其四，動物之間如穿山甲與山貓、熊與豹、烏鴉與穿山甲、家豚與山豬等可以相互對話；其五，人與動物如犬隻交換生殖器官；其六，各類鳥兒和螃蟹曾協助人類維護火種或搬開擋路的大石頭事蹟（參臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2008[1919])。

布農族有豐富之動物故事，而牠們與人類生活息息相關，甚至包括幾乎是與人類基本上同類，因此可以互通有無及至變身你我。不過，細看各則故事內容，多半人變身動物者，均有一比較負面哀傷或仇恨的背景，其中又以家庭衝突導致夫或妻失去生命為最，與動物交媾生下動物的情節，多數也悲劇收場，亦即通姦者兩造生命均被剝奪。自身屬於馬遠村東光丹群的原住民族委員會前任主任秘書阿浪·滿拉旺博士告知筆者，布農族很少以動物命名孩子，唯二只有*kalang*／螃蟹和*qavus*／大型動物強壯胸肌，前者表示當地有很多螃蟹，後者則期望長得健壯。凡是打獵的對象，一般沒人會用之為人名。布農族人倒是很常以地形地貌相關事物為人名。例如，常見的*lamungan*係指河流會合處之積土，它也被用來指稱南投，是布農族發祥區域。根據此一說法，或許居處高山，各類突出地貌較易為人所感知，從而即以之為特定個人代表。

V. 古時與當今之一脈或多元的動物觀

本文所敘述的阿美、泰雅及布農等三族，自日治時期時起都有被研究者充分注意到的神話傳說，佐山融吉團隊編撰的各族調查報告書可為代表。三族所錄下之故事中，均有前節所分述的動物出現主題或情節。我們可以清楚察覺，動物的角色在原民三族的神話傳說中極為重要，幾乎多數獨立故事體內均有牠們的一席之地。動物們的被族人重視，顯見其在人們文化創造與生活領域中的重要性。生活於前現代時空，資源競爭激烈，人們試圖掌握自然與超自然世界脈動，以使自我的社會世界運作更為安全順暢。自然世界裡面充滿各種生物，與人類同樣可以跑跳者眾，超越人類能力者如飛翔和強大原生體力或深具山林生存知識者亦不在少數，因此，人類必須有一積極態度來與各類生命體相處。動物的躍入神話傳說故事，並成為重要角色成員的道理就在此。

然而，原民各族的動物言說並不只存在於神話傳說場域。或許晚輩後代天天等待長輩講述這些有趣生動的傳奇動物與人類之故事，但，很可能相聚說話聆聽的眾人裡頭，就有人擁有動物背景的名號。此一場景有如具思想感覺的動物個體聽聞自身所屬的動物世界故事（例如，名叫*Ngarux*者聽著泰雅長輩講述熊與豹故事，或者名為*Foting*者浸淫在祖先打到大魚情節等等）。只是，人名動物命名一事的脈絡，

與神話故事情節中的動物界定，係屬同一個動物觀念的文化產物嗎？筆者對此特別感興趣。

阿美族神話傳說裡的動物行為，主要有幫助人類者（如撐起了天），有與人類爭奪情人者（如與動物偷情），有與人類轉換身分者（如人變成動物），以及有做為示範供人類模仿學習者（如從昆蟲或鳥類處學到性行為）。其中大量故事均指出古時代人類與動物的交流密切程度與方法，遠超乎現今時空的所為。那是阿美族的動物觀之一，而它全部呈現於古遠長輩傳下的敘事內容裡。

阿美族另一動物觀顯現於命名原則與實務上。日治時期佐山團隊編撰之文獻說明蟲類似乎是最主要的動物人名來源，而今天所知者卻是陸地最強Tomay／熊和海中最多的Foting／魚類，是為最受歡迎的二個名字。阿美族人狩獵少有以蟲為對象，所以稱呼人以蟲名，理論上合乎於田野中族人的講法。但是，熊和魚則是狩獵對象，前者打到大英雄，後者天天可能都會有進帳，以補充動物蛋白質之需。當然，期望成為大英雄獵到熊，以及盼望可以打到很多魚，因此取名熊或魚，邏輯可通。但是，它已然超乎古時代神話傳說時期的動物觀。也就是人與動物交流的多樣性已成過往。那是大家一同並居大自然環境的年代，而今則是二者分立的狀態，各忙各的，似也不再知悉對方與我的歷史關係。

泰雅族神話傳說故事主題有鳥類對人類出現的協助、人類自飛蠅身上學到性行為操作方式、人類與多種哺乳類或鳥類或昆蟲變身、描述山林霸主熊與豹的關係、說明家庭跳蚤頭蝨的源頭、以及人與豬隻私通等。綜觀故事內涵，族人幾乎已能掌握共處自然界可自我移動之生命體的與己關係。人類和牠們很親近，因為其中有許多就是人類的化身，或者作為人們學習對象及相戀的選擇。泰雅動物觀的古時代版如此，而其內涵隨著時間代代相傳，造就了族人對生命總體理解的一個重要環節。

泰雅族命名的避開*utux*原則，似乎就是造成小型動物尤其是昆蟲和小魚小鳥名字較多之因。族人細膩地使用特定種類小動物稱呼家人族親，如此可以不會因僅僅宏觀地稱呼魚或者蟲而少掉了更多取名可能性。換句話說，若以泛稱魚／*qulih*命名家人，那麼更細微分類之各種魚就很難被用來稱呼其他人了，因為總稱已被使用了。昆蟲方面的情形亦然。不過，哺乳類如猴子、白鼻心等等就是單一種類之認知，所以，即可直接以其為人名。泰雅族的此等動物觀，透露出其以近身可見可知的各類蟲鳥來稱喊家人，是為周遭環境掌握得宜的寫照。而可供狩獵的哺乳類多數必須深入山林才能發現，等於是和其不斷捉迷藏，遇著不易。與蟲鳥屬於近身動態

生物者相反之處在於，大型動物們是遠身者，因此，以其為名或有疏離甚至敵人之意涵，故較少在親族間命名時使用之。此套動物觀出現於命名場域上，它與神話傳說故事體內的動物觀念，或已然一起構成泰雅族與動物千百年相處的一份紀錄。

布農族關於與動物極親密關聯如變身或私通生育後代之傳說故事非常多，幾乎占了日治時期佐山團隊調查資料的大部分。那應是該族認識動物並與之積極互動以為共存於大環境的一環。在古時代的動物理解如此，因此，對於訪問者的探問，就有如夜裡爐灶旁傳承後代敘事一般地侃侃而談。當時的動物觀係以一種毫無隱諱之姿直接表達出來。不過，在命名之另類動物觀的文化場域裡，動物的位置就沒如此暢行無阻了。前節已經提及，當代布農族人表示該族以動物名稱為人名之例子極少，而此一冷清現象與古時代的動物熱鬧場景成了極端的對比。

三族的例子讓我們初步學到族人對於動物出現於自我生活時空的安置知識。原本的假設是，同一個族群的動物觀或許會有一脈延伸的發展，也就是說，代表古時代神話傳說情境，即可能與現實生活的狀況有所關連。不過，事實上，過去時光的人與動物親密連結情景，並未全然積極落實於現世人類社會生活。換句話說，以動物為名，或許就代表特定動物駐地人類世界，以茲延續古時代彼此得以溝通一事，基本上並未充分呈現。三族的情況不同，泰雅動物命名居冠，但也非具有駐地聯繫的味道，因為這些動物人名在日常生活中至少有人知悉那實際上源起於特定動物（例如，名為Yaway者，不知道該名是一種鳥），也就是名字是動物，但它已然失去許多古時代可能附於其身的故事了。沒故事，就不會是動物派駐人類世界的中介者，二者無有連線了。布農動物命名最少，縱使古時代人與動物密切相關，反而地形地勢地貌為名者多，或許居處高地感受到強烈俊偉山勢有關。阿美居間，但，多以籠統綜括性動物為名，他們也缺乏直接連上古時需求的意涵。總之，原民動物觀不是一脈的單元解釋可通，他們全都擁有多元處置原則，以期合於社會情境與文化價值之需。

VI. 結語：動物和人分庭古時與今世之文化史

本文描述了阿美、泰雅及布農等三族神話傳說故事裡的動物角色，並以之作為原民所稱之古時代的動物觀。古時代裡的人類與動物生活於同一自然空間，彼此從陌生到熟悉，而此一過程中也發展出各式各樣的雙邊關係，其中有喜有憂，也有恩

有仇。依據日治較早時期佐山融吉所率團隊完成的報告書，當時族人深信動物係由人所變成。因此，人變身動物，人與動物親密連結，以及雙方溝通無礙等等情況，均有其一定的道理。基本上，缺乏動物們的慷慨提供自身資源，人類不可能如今天般之有效存活於世界，不過，也因為所有動態生命體之間資源競爭過於激烈，造成彼此間隙日增，乃至不可收拾，終而仇恨更劇。今日人類生活所遭之困境，大多均與和動物交惡有關。

各族的第二個動物觀存在於命名的場合。不過，常以動物名稱命名的泰雅族，與最少以動物名命名之布農族，顯現出大異其趣的文化表現。只是，縱使如此，他們與居中情況的阿美族，卻也均難以連上古時代活動力非凡的動物與人密連景象。所以，存在於故事裡面與命名過程這二類彼此關係不大的動物觀念，一直出現於各族生活場域裡，人們也沒有因為它們的二路平行並置，而產生矛盾難解景況。依照筆者之見，這正是多元出現之動物價值的文化。南島族系的臺灣原住民族以本文的三族來看，基本上神話傳說源出同一母題者眾，也就是說你有他也有，只是各自內涵稍有變異罷了。同源是一回事，在地發展出實際上的人與動物關係則是另外事情。而此等自然環境共處的長期實驗結果，或許正是相當程度阻擋了以動物命名動機的主因。畢竟，人已經夠複雜了，變身自人類的動物也很複雜難處，倘若人人加上動物之名於己身，那就是雙倍複雜，人與人之間必然更容易爆出衝突。於是，多半情況就避免之，縱使有較多例子的泰雅族亦是如此。不過，無論如何，這些都是動物與人共同建構之文化史的一個篇章，它們經由人們的判準敘說乃至抉擇之後，顯得更具生命動力。

當今對所稱之原住民族方法論（indigenous methodologies）頗下功夫的Margaret Kovach表示（2012[2009]: 94-108），原民的說故事，當然包括神話與傳說，正是我們必須認可的一套方法（method）和一份意義（meaning）。它們引領我們了解族人知曉（knowing）世界的策略與演變過程。吾人並不需要自故事本體與知曉的角度出發去找尋固化的時間，畢竟，對族人而言，無以追究的遠時，即是大家可以理解過去與當下的最強背景。本文主題方向，似可以Kovach之論作為印證，一方面動物意義可解，而另一方面它亦是理解原民文化的方法。此外，巫術祝詞禱語研究專家Michael F. Brown認為，所有部落族人的口說話語，均是一種為了使講述者之世界得以成形的媒介工具（1984: 545-558）。惟筆者主張，不只講述者所屬之世界，更應涵蓋所有動態性生命體或動物的存在領域，都能經由神話傳說的口語論述達到建

置目的。至於中美洲馬雅文化研究者Gary H. Gossen之印地安原住民相信動物靈體與人是合一的，而且那是個人和動物靈體之間的連線，並藉此來與超自然力量相呼應（1994: 556-557）的說法。拿來與臺灣原民的傳統宇宙觀進行比較，或也能有提示之作用。既人人與動物通話順暢，那背後傳達之思想感情或聰慧性質，則應在動物身上也能發現。最後，另有研究者提及，與動物相關的故事裡，常見動物受難的情節，而此時人類表現出來的是站在動物一方的同情心，抑或有其他意念，即可成為文化分析的考量重點（cf. Fritscher 1989[1985]: 394-395）。臺灣原民神話傳說裡，動物當然也有受難記錄，而那多半牽涉到更複雜的人類係屬加害者或同時也受害的歷程，值得進一步剖析。總而言之，原民的古時代與現今世，在動物不斷現身的情境裡，人們持續為大家共創的文化史添加色彩，而舊時傳說縱使遠去，爐灶與望星月聆聽的日子似乎也被現代生活稀釋殆盡，會說話的動物失去了許多表現機會，而或許這就是擁有動物人名的族人個人，得以重新證明此份形式上超越人類的動態生命體，事實上依然深具價值的一刻，畢竟，人們之會為小孩小名大名取名動物，即是念念不忘的意思。

誌謝

本文撰寫期間承阿美族音樂人Kacaw Halong／黃路帖和Nakaw Cihek／李翠雲老師伉儷、布農族文化工作者Alang Manglavan／阿浪·滿拉旺／杜石鑾博士、泰雅族族語文化專家Watan Taya'／張新仙與Bengah Saraw／宗菊妹老師伉儷、以及Kuoyung Silan／宋國用準博士與Aho Batu／李慧慧博士多所指導協助，謹表謝忱。■

引用書目

朱清義

2010 〈淺談—阿美族姓名學〉。刊於《教育部98年度原住民族語文學創作獎作品集》。教育部編，頁96-99。臺北：教育部。

李亦園

1963 〈南澳泰雅族的神話傳說〉。《中央研究院民族學研究所集刊》15：97-135。

海樹兒·发刺拉菲

2006 《布農族部落起源及部落遷移史》。臺北／南投：行政院原住民族委員會／國史館臺灣文獻館。

浦忠成

2009 《台灣原住民族文學史綱（上）》。臺北：里仁。

許世珍

1956 〈臺灣高山族的始祖創生傳說〉。《中央研究院民族學研究所集刊》2：163-191。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2008[1919]《蕃族調查報告書第六冊布農族—前篇》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

2009[1914]《蕃族調查報告書第二冊阿美族 奇密社 太巴壠社 馬太鞍社 海岸蕃》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

2012[1919]《蕃族調查報告書第七冊泰雅族—前篇》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

Brown, Michael F.

1984 The Role of Words in Aguaruna Hunting Magic. *American Ethnologist* 11(3): 545-558.

Cruz, E. Laura, and Willem Frijhoff

2009 *Myth in History, History in Myth*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV.

Doja, Albert

2006 The Shoulders of our Giants: Claude Levi-Strauss and his Legacy in Current Anthropology. *Social Science Information* 45(1): 79-107.

Ferrell, Raleigh

1966 Myth of the Tsou. *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 22: 169-182.

Fritscher, John

1989[1985] Straight from the Witch's Mouth. In *Magic, Witchcraft, and Religion: an Anthropological Study of the Supernatural*. Arthur C. Lehmann and James E. Myers, eds. Pp. 393-402. Mountain View, CA: Mayfield.

Geertz, Clifford

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, NY: Basic Books.

Long, David Alan, and Olive Patricia Dickason

1996 *Visions of the Heart: Canadian Aboriginal Issues*. Toronto, Ontario: Harcourt Brace.

Gossen, Gary H.

1994 From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls. *American Anthropologist* 96(3): 553-570.

Kovach, Margaret

2012[2009] *Indigenous Methodologies*. Toronto, Ontario: University of Toronto Press.

Ijigiyan pavavaljung

2021 〈作者Ijigiyan序〉。刊於《*milimilingan na seludja*安平部落傳說故事》。Ijigiyan pavavaljung（高玉枝）、gijjegiljav agilasay pakawyan（林志興）編譯，頁3-6。臺東：作者自行出版。

Malinowski, Bronislaw

1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

鄒族狩獵動物學芻議

浦忠勇

國立中正大學教育學研究所助理研究員

I. 森林探戈—野生動物與獵人之間

本文旨在初步探討鄒族在狩獵文化脈絡下的動物知識與慣習，名為「狩獵動物學」，聚焦狩獵活動涉及的重要動物類別¹，包括*mayuyuangsou*獸類、*mazozomx*鳥類以及*mayoyoskx*魚類三種²，屬民族動物學（ethnozoology）範圍。惟鄒人生活相關的動物種類繁多，整體動物概念也龐雜，例如鄒人稱*yoi*的動物，就包括各種昆蟲類、蛇類、蜥蜴等等，*snosnoeccavx*是指有別於野生動物的所有家畜，這些動物有些經由鄒人命名，有部份可以利用或賦予文化意義，應該視為更大的「鄒族動物學」範疇，基本上有些動物與狩獵沒有太大關係，僅簡約討論。一般動物學，指的是研究動物的種類、形態、生理構造、生活習性、發展及進化史、遺傳及行為特徵、分布、以及與環境間相互關係的生物科學，而民族動物學則是以民族學理論視角探討人類與動動物關係，包括動物的認知、命名、利用、慣習以及賦予文化意義的現象。本文採取民族動物學方法論去探討鄒族狩獵動物學，藉此耙梳鄒族狩獵動物學的基本輪廓。狩獵活動乃傳統鄒族重要的經濟生產方式，《臺灣省通誌稿》就提及曹族是一個「嗜獵如命」的族群。從中可以想像野生動物與鄒人之間的緊密關連，彷彿森林探戈，彼此之間互動共生又緊密相連。

阿里山曹族之原始文化無疑為狩獵文化。該族過去的戰爭與遷徙之主要原因為獵地之取得，氏族宗家之主要象徵物獸骨架*tofovusuya*以象徵獵神，粟祭為*meesi no ton'u*中有儀式的狩獵，為祭儀之最主要部份。該族男子之原始衣服自帽至衣履幾全以鹿皮為之。該族之獵區*hupa*為氏族所有，但聯族間可以共用

或互用。獵場獵得之獲物必分贈於同氏族人，及聯族之共獵者 *cono hupa*，及獵場所有主之氏族曰 *himho hupa*；由此等遺制皆可以證明狩獵為曹族之原始生產方式。雖然後來農業已代替了狩獵成為最重要之生產手段，但該族至今仍嗜獵如命，故事雜談以狩獵為主題，其狩獵技術亦極精巧。（衛惠林等 1951：57）

文獻點出鄒族狩獵文化幾個核心要素，如獵地、獸骨架、獸皮衣飾、獵神、獵場分配與使用、獵物分配以及狩獵技術等，由此觀之狩獵在鄒人生活的重要性，其過程可視為一整套社會文化行為，其中是獵人、獵物以及獵場所構築的文化網。從日治時期開始就有不少民族誌記錄鄒族的主要獵物³，包括山豬、水鹿、山羊、山羌以及幾種較大型的鳥類，包括各類漁獲，如鯛魚、岩鰈等，也記錄一些動物神話故事以及鄒人關於動物的利用（食用及獸皮製品等）、禁忌（可獵／禁獵、可食／禁食、鳥占等）、狩獵方式以及漁撈技術，這些記錄算是鄒人關於動物知識與慣習的重要文獻。2001年阿里山鄉公所出版之《阿里山鄉志》第四篇為〈動物志〉，內容包括阿里山地區之主要動物種類，比較特別是討論到「動物與人類的活動」，描述一些動物的民俗意義，特別是鄒族的鳥占文化做了詳細的記錄，內容已初步涉及民族動物學的討論（王嵩山等 2001）。基於狩獵活動，鄒人自然與動物形成互動關係，鄒人因此累積並傳承與動物相關的知識與慣習。動物、獵人與鄒族文化之間的關係，似是抽象卻真實存在。本文參酌相關文獻及實際部落調查資料，首先從山豬解剖過程理解鄒人擁有的動物知識、利用及分配方式，屬鄒人的山豬形態學；其次，舉野生動物的例子，包括獸類、鳥類以及魚蝦等三種，說明鄒人關於動物的知識與慣習；再者，綜合探討鄒人如何將野生動物賦予社會文化意義；最後初步界定「鄒族狩獵動物學」的意義範疇。這是雜糅自然科學、社會、文化以及宗教等多面向的文化研究，有異於傳統、純粹自然的動物科學，本文名之為「鄒族狩獵動物學」，並以實證資料探其精微。

II. 山豬形態學

2012年，研究者採訪鄒族特富野部落關於獵物（山豬）的解剖與分配方式，即發現不同部落甚至部份家族基於各自的口述傳統，處理山豬的方式略有差異，於是

又在其他部落進行三場田調工作⁴。工作人員依老獵人指示依序將山豬各器官部位支解排列，標註鄒語及中文名稱（參下表及圖片），族語命名作為山豬形態學知識，其中多有涉及鄒人關於動物解剖的知識、分配、利用以及慣習。

表1 山豬解剖相關辭彙及文化意義簡表

<i>snxfx no bxyo</i> 肚皮	<i>tavaha</i> / <i>tuovaha</i> 上一層（第四個乳頭始）肚皮肉，獵人取之可以現場食用
<i>kenkengi</i> 豬腳（蹄），可餵食獵犬	<i>fainx</i> 後大腿（骨肉相連）
<i>pamo</i> 後腿骨	<i>emucu</i> 前腿
<i>tonpo</i> 鼻子，獵犬攻擊的部位	<i>umo</i> 舌頭，作為祭祀供品
<i>koyu</i> 耳朵，獵人抓豬耳刺殺	<i>yucu'u</i> 咽喉
<i>ngo'ngu</i> 上顎	<i>yasngx</i> 下顎（骨），獵者留存懸掛獸骨架
<i>h'oevaha</i> / <i>h'oeva</i> 下顎皮	<i>fnngu</i> 頭骨，獵者留存懸掛獸骨架
<i>h'ci'i</i> 肩甲骨	<i>tmuskox</i> 里肌肉，分配與山豬博鬥並刺殺者
<i>cmxx</i> 胸前三角骨帶肉	<i>hohvxsa</i> 三根肋骨 + 脖子（骨肉）
<i>peucivca</i> 脊椎後段連尾巴（無肋骨）	<i>beahci</i> 肉，作為祭祀物
<i>mxhngx</i> 橫隔膜	<i>putngu</i> 肺氣管
<i>pcuyu</i> 腎臟	<i>cfu'o</i> 肚
<i>h'onx</i> 肝，作為祭祀供品	<i>snxfx</i> 山豬皮，作為獵物分配部位，其餘動之皮不會分配給他人
<i>viei</i> 大腸（指直腸），可作為水袋	<i>su no vhongx</i> 細腸
<i>nxtnx</i> 肺，女人食之	<i>psxca</i> 粉腸
<i>skuzu</i> 胰臟，作為祭祀供品	<i>fuhu</i> 心臟，作為祭祀竹心手竹竹
<i>tkukuyungva</i> 包覆腸子的脂肪網	<i>cpxh'o</i> 腰椎
<i>suhe</i> 髌骨	<i>faengx</i> 肋骨
<i>elakloko</i> 喉結	<i>to'eocnana</i> 山豬生殖器的組織
<i>mehaesana</i> 小腿骨	<i>tayavingi</i> 山豬背部最厚的豬皮，作為尊敬長者的禮物
<i>f'ci'i</i> 肩胛骨	<i>ohvxsa</i> 脖子及排骨之間的骨肉

（資料來源：摘錄自浦忠勇 2020:36）

在狩獵文化中山豬是最具指標性的獵物。上述的解剖記錄，可以初步理解山豬相關的知識與慣習，部位命名是獵人對山豬身軀與肌理的知識，有些部位有特殊的文化意義，如*tayavingi*是山豬背部厚皮，可作為尊敬長者的禮物；*viei*大腸較粗大，洗淨曬乾之後作為水袋，供獵人在山林使用。山豬獵物的分配方式比其他動物細

賦嚴謹，呈現鄒族「經濟分配」和「社會規範」的制度，獵物除分給族人、親友及獵團，也要分配給土地神靈 *ak'e mameoi*。在重要行事如戰祭 *mayasvi* 或建屋的時候，要以山豬肉祭祀天神，包括 *umo*（舌）、*beahci*（肉，包括前腿及後腿的肉）、*h'onx*（肝）、*t'uhu*（心）、*skuzu*（胰）等五種肉。在小米收成祭要用豬的五種部位作為供品，包括肝、肉、胰、心以及帶毛的耳肉等五種作為貢品。藉著獵物分配，讓氏族成員、獵場主人以及參與狩獵的人，以及神靈都能分享到獵物，彼此關係得以確認與強化。底下圖1－圖7即採訪並記錄部落族人解剖山豬的過程畫面。



圖1 研究者帶領工作人員進行山豬解剖工作
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖2 工作人員依長老指示將山豬各部位支解後標記鄒語及中文名稱
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖3 山豬各部位均標記鄒語及中文名稱
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖4 工作人員依長老指示將山豬各部位標記鄒語及中文名稱
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖5 山豬各部位標記之鄒語及中文名稱
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖6 山豬支解後，由部落長老解說其名稱與文化意義。
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）



圖7 鄒族將山豬皮支解後並未將豬毛刮除，亦作為獵物分配之用。
（圖片來源：浦忠勇攝，2019/4/26）

除上述的解剖知識，鄒人對山豬的大小、性別、年紀、棲息地以及生長狀況都有不同的認知與命名。茲摘錄研究者2020年採訪鄒族長老關於山豬相關的知識與習俗，包括山豬的命名、大小及生物特徵的描述，知識與命名，屬鄒族傳統動物觀的縮影。

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| <i>sie'ohx</i> | 形容山豬大小，指剛剛換牙的中型山豬，獵者屬勇士。 |
| <i>esloengx</i> | 開始長獠牙的山豬，獵者屬勇士。 |
| <i>smosuceno haah'o</i> | 獠牙已經長成的大山豬，擅獵者常能獵捕。 |

<i>smosuceno mameoi(siponeo)</i>	獠牙開始老化，即老山豬。鄒人常以山豬年齡或大小評價獵人能力。
<i>kualeila</i>	只有一隻支獠牙的山豬，殘疾的山豬，獵者非擅獵者。
<i>knof'xsa</i>	獠牙已長到彎曲狀，獵到這種山豬視為禁忌。
<i>smua'iei</i>	形容山豬的獠牙銳利，可以傷人，獵人需小心應付。
<i>hapuyu</i>	山豬的皮膚病症狀，表示獵場有石灰水質。
<i>neeza</i>	兩隻長期同行公豬，獵人比喻為這是山豬的同性戀現象。
<i>h'oufuzua</i>	一般／尋常大小的山豬，容易獵獲。
<i>yinsi</i>	未生胎的母豬，頭骨不會留存，獵獲者不算勇士。
<i>eut'ucu</i>	已經生胎的母豬，頭骨不會留存，獵獲者不算勇士。
<i>eususu</i>	大的公山豬，捕獲者可以列入擅獵者。
<i>mon'a hof'oya</i>	形容還有黃色條紋的小山豬。這種山豬若活捉回來，可以交給婦女飼養。
<i>sulingki</i>	指山豬在潮濕泥濘之地覓食、打滾的行為，獵人若發現有這樣的痕跡，則認為是前往獵捕的好時機。
<i>hihivza</i>	這是在大雨來臨，特別是颱風豪雨之際山豬會在不會淹水的高地築窩，在此暫時安身。獵人認為這也是獵山豬的機會。

以上的山豬文化語彙，可略知鄒人對山豬的知識與意義賦予現象，鄒人了解山豬兇猛，但又希望成為獵豬勇士；認為山豬獸魂強大，必須具天賦命格才能成為獵豬勇士；獵獲母山豬不算擅獵者 *suaemi*，其下顎不會留在獸骨屋；獵到公山豬要將其頭骨和下顎留存，用山芙蓉簽條繫綁，懸掛於獸骨屋內，象徵獵者榮耀，男子藉此取得社會地位；有能力獵獲公山豬才能成為「擅獵者」，鄒語稱為 *suaemi*；與山豬正面搏鬥，鄒人稱作 *momu*，將可獲得特別的山肉一里肌肉；獵獲的山豬數量多，或以搏鬥方式制伏山豬並且受傷，可配戴山豬牙環，也是榮耀佩飾。因山豬有其社會文化意義，所以獵人必須學習各種獵獲山豬的知識技能，熟悉山豬的棲息地，了解山豬的習性以及獵捕方法。鄒人依循山豬的分配與祭祀規範，否則會遭到族人嘲諷、指責甚或懲罰⁵。另外值得一提的是山豬的 *neeza* 現象，「兩隻長期同行公豬，

獵人比喻為這是山豬的同性戀現象」，若有這個現象獵人會設法捕獲，因為牠們無法繁殖。這樣的山豬形態學，有屬自然科學，也涉及傳統生態永續的意識，另外，犬獵完成之後獵物也會分配一份給獵犬作為代價。總之，山豬形態學是綜合一般動物知識與特殊慣習的動物觀。

III. 動物知識與慣習

mayuyuangsou 獸類的例子

鄒族的獵物包括鹿、羌、山豬、山羊、熊、猴、豹、狸、兔等，禽類包括鷹、藍腹鵝、帝雉、竹雞、「錦雞」⁶、鴿、鳩等⁷，在鄒人而這動物有些可獵可食，有的禁獵禁食，可與不可之間，鄒人總是將原因歸諸於神祕與神聖的理由，「從遠古時期就是如此」、「這是peisia禁忌不能違背」、「若觸犯了土地神不悅，會帶來噩運」，類似的講法是常聽到的部落獵人敘事。為了成為擅獵者，獵人就必須清楚牠們的棲息地及習性、狩獵技術以及相關的禁忌、規範。下表簡略呈現鄒族關於獸類動物的認知與慣習。

表2 獸類知識與慣習舉隅

動物名稱	相關知識與慣習
'ua 水鹿	重要獵物之一。水鹿喜歡尋找「獸泉」(nsoo) 飲用，獵人則在獸泉附近放陷阱，或直接到獸泉附近進行埋伏獵，鄒語稱為zonsoo ⁸ 。山蘋果樹及殼斗科植物，果實十月成熟，水鹿前來覓食，適合進行狩獵。水鹿在乾旱季節在山林間踩踏土地，使之積水供其飲用及浸泡身軀。獵人會將鹿角保存，並善用鹿皮揉製成皮衣、皮飾或皮件。獵人在山林間看見鹿角，屬不吉，不能觸摸或帶回家，否則會導致無所獵獲。鄒人會生吃新鮮的鹿肝，也嗜吃具有新鮮百草味的腸肚。
buhci 老鼠	鄒人不吃老鼠，認為牠不是獵物。有鄒族地名稱為buhciana，意即「很多老鼠的地方」。
cmoi 熊	鄒人視熊為有靈之物，不會刻意獵捕。能獵到熊的人表示他有特殊的狩獵命格，會將熊皮飾於皮帽上。若獵到熊，不能帶回部落，只能在部落外吃，鄒人認為熊會帶給部落飢荒，是禁忌。
e'uhō 雲豹	鄒人視之為有靈之物，不會刻意獵捕，若獵捕雲豹，會留下其下額配飾於獵刀上 ⁹ 。

動物名稱	相關知識與慣習
fuzu 山豬	山豬是鄒人最具象徵意義的獵物，參見前段山豬形能學內容。
hieamoza 穿山甲	鄒人不刻意獵捕。獵捕之穿山甲常會販售給漢人。
istola 石虎	鄒人禁食 ¹⁰ 。
'itaci 黃鼠狼	鄒人禁食。
kuhku 狐狸類	鄒人禁食。另外若於狩獵途中遇狐狸類動物，視為不吉。
mea'his'i 白鼻心	鄒人認為牠屬kuhku狐狸類，卻是可獵動物。
moatx'nx 山羊	重要獵物之一，又稱lam'ocu，意即喜歡在峭壁上俯望。楠梓仙溪上游地區有一處山壁稱為kuba-no-moatx'nx，鄒語原意即山羊的集會所，是山羊重要的棲息地，這些棲息地需要技術與體能登山去才能獵獲。鄒人喜歡有腐臭味的山羊肉。山羊皮可揉製成皮帽、皮衣及皮件。
nghou 猴子	傳統鄒人禁食，特別是杜氏家族，因其認為猴子原是家族成員。約自1960年代前後開始獵捕食用。鄒人認為猴子肥的時候特別好吃，尤其是吃楠木果實的猴子，肉質肥美可口。猴子在鄒族觀念中是調皮的動物，所以稱牠們為nghovava'hx，意即「在山溝內戲耍的猴群」，鄒人常比喻猴調皮搗蛋的動物，具負面評價。現今鄒族農人討厭臺灣獼猴，因為成群的猴子會吃農作物。鄒族稱獨行的猴子為mituhaci，這種猴子特別肥壯。
puktu 松鼠	屬於鼠類，卻是重要獵物之一。松鼠是部份儀式之重要貢品，例如小米收成祭必須準備松鼠，煮熟後作為祭祀小米神的貢品，在小米神眼中，一隻松鼠就是一隻大山豬，祭祀用的松鼠肉屬神靈之物，鄒人禁食。松鼠在獵人觀念中是吉祥之物，例如獵人若停止打獵一段時間（也許因為家裡有喪、夢見不吉利的事、獵場受別人詛咒造成不潔淨等原因不能上山），他要再次入山打獵，會先在家附近獵捕松鼠之後才上山，表示已得到土地神之允許。
snoo 水獺	鄒人並無獵捕水獺的文化。由於鄒人崇尚狩獵，對喜歡在河裡捕魚的人並不讚賞，甚至稱其為snooknoko，鄒語意即「像水獺一樣的人」，是形容一個人懶惰的嘲諷詞。從文化語彙可知鄒族其崇尚狩獵、漁撈其次的文化特性。
ta'cx 山羌	重要獵物之一，常見於較平緩之獵場，極為溫馴之野生動物，比山豬及山羊容易獵獲，鄒人認為其肉質好吃。其皮可揉製成皮帽或皮件。
veoveo 梅花鹿	原為重要獵物之一，因早已消失，相關口碑缺乏。鄒族地名pooftonga-veoveo，意即「擊殺梅花鹿之地」，即今觸口地區。
voyx 飛鼠	鄒族獵場可見的飛鼠包括白面、赤腹以及小飛鼠kutipa。傳統鄒族禁食。約自1960年代開始食用。

（資料來源：浦忠勇2016年田野調查採錄整理。所列鄒族動物知識僅列與習俗、慣習相關者，而鄒族對獵物的知識不止於此，如獵物的棲息狀況、食物、習性等，可以另以專題討論，限於篇幅，僅列部份資料，鳥類及魚類知識慣習亦同。）



圖8 鄒族將禽尾羽佩飾在皮帽上象徵狩獵榮耀
(圖片來源：浦忠勇提供)

mazozomx 鳥類的例子

鄒人對於禽鳥獵物的知識與慣習同樣豐富，獵人同樣要熟悉獵場鳥類的種類、習性、食物以及棲息環境，多種鳥類鄒人獵捕作為食物，賦予藍腹鷗、帝雉、熊鷹、大冠鷲等鳥類特殊文化意涵，將其尾羽配飾皮帽上，作為狩獵之榮耀象徵（如圖8）。鄒族會在出征或狩獵之前，舉行鳥占儀式，以繡眼畫眉（鄒語oazmx/oaimx¹¹）的鳴叫聲判定吉凶，在戰祭儀式中對繡眼畫眉有特別的祭

祀儀式，即topano儀式，祈求出征或狩獵能平安又豐獲；至今尚有部份鄒族獵人依然遵循鳥占結果決定上山與否¹²。下表是鳥類相關的知識與慣習的例子，部份與一般動物學類似，同樣延伸許多社會文化意義。

表3 鳥類知識與慣習舉隅¹³

動物名稱	相關知識與慣習
ak'esayangx 黃腹琉璃	喜歡停駐在同一樹枝上，小孩喜以彈弓射之。
'cii-no-momecu 虎鶉	秋冬乾季的時候會出現在陰濕的森林間，鄒人以鳥套捕捉。
feoc'u 五色鳥	肉質好吃，喜歡吃農作物。
feoc'u-chumu 翠鳥	鄒語指「具水性的五色鳥」，有此種鳥類出現表示河裡有魚。
ftxftx 帝雉	鄒人認知屬較高海拔的鳥類，若獵到帝雉，會將其尾羽作為皮帽配飾。
hu'hu 深山竹雞	鄒人經常以鳥套捕捉，認為其肉質好吃。另在鄒人觀念中，若深山竹雞鳴叫，表示當天下雨機率極高。
kaangi 灰林鴉	禁食。鄒族獵人認為灰林鴉有多種鳴叫聲，此種鳥一叫，不少動物會躲避，不易有獵獲。
keuisi 麻雀	洪水神話傳說中取火之鳥，但牠未能取到火種即返回，鄒人認為牠協助取火種，所以允許在田邊吃小米。
koiyo 大冠鷲	禁食。鄒族有一神話相傳大冠鷲是由飢餓的孩子變化而來的。鄒族獵人會把大冠鷲的尾羽作為皮帽上的裝飾，象徵擅獵的勇士。如果獵到大冠鷲，獵人會在獵場放幾顆貝殼，作為與土地神交換的物品 ¹³ 。有一首大冠鷲童謠流傳。

動物名稱	相關知識與慣習
oazmx/oaime 繡眼畫眉	<p>禁食。鄒族占卜之鳥，源自於鄒族勇士神話。繡眼畫眉有五種鳴叫聲作為占卜吉凶之依據：</p> <p><i>tmusansango</i> 清脆宏亮的鳴聲－大吉</p> <p><i>zezezeze</i> 娛悅的鳴聲－吉兆</p> <p><i>emu'au</i> 滯澀沮喪的鳴聲－凶兆</p> <p><i>caicici</i> 急促驚嚇的鳴聲－凶兆</p> <p><i>engaho</i> 哀淒的鳴聲－大凶</p>
puau 綠鳩	鄒族有一地稱為 <i>puau</i> ，是與 <i>'aeyao</i> 征戰故事有關，在楠梓仙溪上游地區。
sx'eo 竹雞	肉質好吃，鄒人用鳥套或鳥踏捕捉。鄒人了解夜間竹雞是集體棲息於樹枝，易於夜間捕獵。
teofsi'za/teofsi'ia 臺灣藍鶺鴒	洪水神話中取火之鳥。有一說法認為，鄒族婦女的服飾顏色，是模仿臺灣藍鶺鴒的色調和形狀。
tmu'eosx 數鳥	鄒人認為此鳥是警戒鳥，牠的鳴聲會驚擾動物。鄒人認為數鳥肉好吃。
toevosx 藍腹鷓鴣	鄒族獵人會以鳥套捕捉此鳥，若獵獲則將黑色及白色尾羽配飾於皮帽上，象徵擅獵勇士，在山林間看到此鳥，獵人認為是吉兆，鄒語也稱 <i>zomx-no-axlx</i> ，意思是「正宗的鳥」，是因其文化意義名之。
uhngu 白腰文鳥	洪水神話中取火之鳥，族人為了對牠感恩，便特別容許牠在田間啄吃小米和稻子。牠的喙尖不長，也是被火灼燒過的痕跡。種植小米和旱稻的鄒族，從以前就與麻雀關係密切，例如在小米和稻米成熟季節，鄒人雖然會趕走麻雀，但因為牠取火有功，可以到田中央吃稻米，而 <i>keuisi</i> 鳥取火失敗，只能在田邊吃。鄒人認為麻雀雖小，但肉質好吃。
yiski 熊鷹	禁食。鄒人獵獲將其尾羽配飾於皮帽上，象徵狩獵勇士。達邦社東方有一地名為 <i>yiskiana</i> ，意為「熊鷹之地」，是達邦部落的舊址。
yx'px 鳳頭蒼鷹	禁食。鄒人認為此鳥飛得快，很容易捕捉到家裡養的雞。
seisi 山椒鳥	鄒人認為看到這種鳥是好現象，屬帶來吉利的鳥。
tfua'a 烏鴉	禁食。鄒族神話描述烏鴉羽毛很漂亮，後來被大冠鷲塗成黑色，烏鴉生氣就經常在空中追逐攻擊大冠鷲。鄒人認為烏鴉是雜食性，不乾淨。

(資料來源：浦忠勇2016年田野調查採錄整理)

mayoyoskx 魚蝦的例子

鄒族雖未崇尚漁撈文化，但鄒族也將河川分段交由不同氏族或亞氏族管理與使用。主要漁獲(含魚、蝦、蟹)大致有十幾種，每一種漁獲也都有相關的知識與慣習，例如是否為主要捕撈對象、是否可作為祭祀貢品、其棲息狀況如何、可食不可食、好不好吃等等。鄒人稱鮭魚為 *yoskxaxlx*，意即正宗的魚，似乎對它賦予特別

的文化意義，不僅認為牠是最好吃的魚，可以作為分享的體面禮物，在小米播種祭可作為祭祀的魚種。當然，在鄒人習俗中，河中魚蝦均不宜作為祭祀貢品，在各類儀式中都不會使用魚類，唯獨小米播種祭會用到鮰魚。鰻魚在傳統鄒人觀念中屬神祕的大地靈物，屬禁食魚種，筆者在田調時詢問過部落長老「為何不能吃鰻魚？」答案同樣是「從遠古以來就不能吃」，真正的原因已難確認，但鄒族人認為禁食鰻魚是遵循土地神靈的做法。約自1960年前後，有些野生動物的禁食規範逐漸瓦解¹⁴。

表4 魚蝦類知識與慣習舉隅

動物名稱	相關知識與慣習
'eu 高身鮰魚	重要魚獲之一，棲息在深潭。屬主要捕撈對象。
acipa 鱉	鄒人禁食。約自1960年代前後開始捕撈食用，今已少見。
copi 爬岩鰍	重要魚獲之一。棲息在急流，可爬岩石。屬主要捕撈對象。
czou/ciou 石賓	重要魚獲之一。鄒人認為這種魚部份的卵有的會轉化成為蛇，其卵具毒性，不能吃。鄒人也認為此魚較兇猛，所以喜歡欺負人的孩子會被形容為czou/ciou。
kos'ozá 蝦子	鄒族部落山溝均有溪蝦，較大者稱為kakusungu；有一種群體棲息在淺潭的小蝦子，稱為koa-soehxpx，鄒語意思是「看了就令人想昏睡」，可能是因為蝦子太小的緣故。鄒族捉蝦的方式相當多元，包括手捉、垂釣、叉刺、網撈，以及用雜草綁成一束放置水潭，隔天再把草束快速拉至岸上，此時即有蝦子藏匿其中，此方法鄒語稱sohí'u。
phoi 溪哥、馬口魚	鄒人認為其肉質略差，非要捕撈對象。
sukasx 何氏棘魮	鄒人認為此種魚是河裡體型最大的魚類，屬主要捕撈對象。
tfun'nu 彈塗魚	鄒人認為其肉質略差，非要捕撈對象。此魚今已少見。
tungeoza 鰻魚	傳統鄒人認為鰻魚是大地靈物，禁食。約自1960年代前後開始捕撈食用。
yongo 螃蟹	部落河川、山溝均有螃蟹，鄒族有捉螃蟹之歌。鄒人若在乾地上看見螃蟹，表示將有颱風。
tabacici 螃蟹	顏色較白，鄒人認為此種螃蟹味道略差。
yoskx-axlx 鮰魚	鄒人最重視的魚種，是祭祀所用之魚。鄒人也認為此魚最好吃，作為禮物最體面。屬重要捕撈對象。

（資料來源：浦忠勇2016年田野調查採錄整理。「acipa 鱉」一項，並非鄒人認為牠是魚類，而是視為河中生物，列入此表供參。）

IV. 界定「鄒族狩獵動物學」

從上述的山豬解剖過程以及三類狩獵動物知識與慣習的例子中，本文再進一步從下列四個面向闡釋鄒族狩獵動物學的意義與特質，其一是狩獵動物的形態學內涵，其二是狩獵動物涉及的社會文化意義，其三是鄒族關於蟲子以及家畜的概念，最後則是鄒人與狩獵動物所構築的宗教信仰。下面就分項闡釋鄒族的動物觀，藉此界定鄒族狩獵動物學之精微。

狩獵動物與自然知識

關於狩獵動物的自然知識，前文山豬的形態學已經初步將鄒人關於山豬解剖各部位予以分別命名，這樣的命名語彙基本上就是對山豬的基本知識，而這些解剖知識也能應用在其它大型獵物的解剖處理，如果有能力細緻解剖山豬的獵人，其他的動物像山羊、水鹿以及山羌等同樣能輕易完成解剖，而且解剖刀法也成了評價獵人能力的指標之一。鄒語有 *sme'iei* 一詞，意即「山肉切不好、切歪了」，如果解剖山肉還有這個現象，老獵人會覺得技術未達精熟程度，還不能成為擅獵者，因此每位獵人都要學習認識各種獵物的肌理骨骼，算是基本常識。當然，鄒族對山豬及其他獵物的解剖和分配方法都大致相同，只是山豬最為嚴謹，其他像水鹿、山羊以及山羌的解剖工作，因為要符合之後製作皮件的要求，包括張皮、刮毛以及揉皮等工作，在解剖過程中，必須留意獸皮的正確切割方法，以免損壞獸皮。

另外要清楚各類野生動物的生活習性以及牠們的棲息環境，包括動物出沒時間、地點以及當地的地形和植物狀況，不同的動物會在不同的地形以及植被出沒，動物會依著不同季節覓食（包括草木以及果實），掌握這些環境知識才能順利狩獵。分享經驗是獲得知識的重要管道，所以，在獵人的談話中我們經常可以聽到彼此分享獵場的環境生態狀況。筆者曾調查鄒族獵場殼斗科植物的種類及分佈，這是獵場重要的狩獵植物，老獵人可以輕易地用鄒語說明八種殼斗科植物，包括植物形態特質以及動物前來覓食的季節，大家藉此掌握出獵的時機。當然鄒族有豐富的狩獵文化語彙去描述這類相關知識，例如有描述地形地貌的詞 *maemaepuhu*，形容森林下的地形，地勢較平緩，長一些低矮不濃密的草木，這種地方就非常適合水鹿以及山羌棲息覓食，也適合放置鳥套。另外，前文提到的獸泉 *nsoo* 是水鹿喜歡飲用的泉水，其實這種泉水又有不同類別，有些是山羊喜歡飲用，有些是誘引山羌或飛鼠前

來，如果獵人熟悉自己獵場有這樣的泉水，那麼表示他經常有機會豐獵。鄒人也累積不少觀察各類動物的特殊行為，例如犬獵追逐獵物之際，若動物一泡冷水之後就會短暫失去體力，是獵捕的時機，但不久就會恢復體力不易追及，這些在獵場的細微知識無法在此贅述¹⁵。總之，狩獵動物所延伸的關於動物形態、習性、獵場生態以及對應的狩獵知識極為精緻。

狩獵動物與社會文化

在山豬形態學的討論中已提到山肉分配的原則，這些是鄒人吃山肉之餘賦予野生動物的社會文化意義。在鄒族而言獵場及其獵物是屬於全家族的，不是獵人自己的財產，所以獵獲必須要分配所有家族成員享用，這個制度鄒語稱為*butis'i*，目的是要所有家人都能共享獵場獲得的資源，山肉如此，漁獲也是如此。獵獲者以及參與狩獵的人雖能分得多一些，但基本上獵物就是要共享共用，除了在部落分享，在山裡遇見剛上山的獵人同樣要分享，值得一提的是獵人返回農作區*zoezoyx*遇到獵人就不再給山肉，但若遇見婦女就一定要給，因為婦女不在獵場活動就不會遇見獵人，她們在農作區工作就需要分給山肉，她們自己吃或是帶回家給家人吃都可以，從此我們也可以理解鄒人將*hupa*獵場和農耕地加以區分，獵場屬男性，女性則在農耕地為主。獵物分配是狩獵文化之精髓，違反獵物分配者會遭指責或詛咒，筆者認為這是鄒族傳統社會的強制性「經濟分配模式」。家族成員均可透過獵物分配，享用獵場資源，不會因為沒有實際參與狩獵活動而無山肉食用，可維繫家族成員之間的關係；另外，鄒族認為經常分享獵物的人是值得尊重的，分配者除證明自我狩獵能力，也可展現其在家族之重要地位，這是獵物分配的社會意義。

我們在前段討論中也提到山豬的厚皮是贈送給尊敬的長者，基本上鄒人已經將山肉及漁獲作不同等級的評價。例如山豬肉是等級最高，其次為鹿以及山羌、山羊；鳥類是藍腹鵡和帝雉的評價最高，其他鳥類屬次等；魚類則是鮎魚最高，其次是高身鮎魚以及何氏棘魷，其他魚類屬次等。當然有些動物鄒人根本不會吃，或者勉強吃了也認為上不了正式台面，例如部分鄒人吃猴肉，只會在同輩之間分享，不會給長輩吃。在鄒族的飲食文化中，這些獵物及漁獲的不同評價也符合鄒族對敬重長者的社會價值。我們可以從吃山肉、獵物分配以及飲食禮俗中發現，獵物的利用以及管理其實已映照出鄒人社會結構與秩序維繫的理路。

蟲子、家畜與性別

本文聚焦討論三類與狩獵文化有關的動物，然而在鄒族日常生活中必然還有許多動物出現，鄒語常以*yoi*這個語彙來概括各類昆蟲，甚至蛇、蛙也歸類為*yoi*。對崇尚狩獵的鄒族而言，這些與維生沒有什麼太大的關係，鄒人也不會抓來食用，部份鄒人會吃蛇、青蛙也是近幾十年才有的現象，筆者詢問老獵人為何不吃這些動物，他們一定會用鄙視的語氣表示「我們吃好的獵物就夠了，怎麼能吃這些蟲子」，*yoi*在鄒族的觀念中根本就是不好的東西，鄒人會在小米田辦理*meebxs'xfex*驅蟲祭儀式，獵人要上山之際遇蛇也是不吉利的徵兆。

另外，崇尚狩獵的鄒族也將*yuangsou*狩獵動物和各類家畜*snoeocavx*嚴謹區分，男人要打獵所以不能飼養家畜，屬重要禁忌，獵人養豬就沒有獵獲，連豬圈都不能進入，飼養家畜是婦女的工作，當然獵人也會協助到野外採集家畜的食物，但帶回來之後就由婦女接手餵食。另外，鄒族獵人若活捉幼小山豬就會帶回家，交給婦女飼養，然而經過婦女接手之後獵人就不能再接觸，在鄒族的觀念中*fuzu*山豬是獵物，歸男性所有，而家豬*fex'x*是牲畜，歸女性管理，在此我們也看到在動物的分類上反應出鄒族傳統的相當嚴謹的性別分工。

獵人、獸魂與土地神

我們再回到狩獵動物關於「可獵／禁獵、可食／禁食」現象討論狩獵相關的宗教信仰，來理解鄒族狩獵動物涉及的超自然領域。在鄒族觀念與實際行為中，「可獵／禁獵、可食／禁食」似乎是同一件事，可獵動物即可吃，禁獵動物就不能吃，筆者還沒發現有獵人會刻意獵捕禁吃的動物，除非發生誤捕誤獵，若真的發生誤捕情況，獵人也會認為這是不吉利現象，最好能用五節芒為自己做禳祓儀式，語稱*topeohx*。「可獵／禁獵、可食／禁食」的現象可以用*peisia*（禁忌）或者*einu*（倫理規範）來解釋，屬宗教信仰層次。當然我們已經無法確定為什麼是這些動物禁獵禁食，例如為何不吃黃鼠狼？為何不吃鰻魚？又為何不吃熊鷹？我們只能概略推測這些動物是特殊的大地靈物。關於動物之靈，我們從民族誌文獻以及調查資料中可以確認，鄒族觀念中動物是有靈性的，牠們具有獸魂*hzo*，因而狩獵有鳥占、蒼蠅占（獵場的蒼蠅飛來家中表示有獵獲）以及蛾占（皇蛾類飛來家中要抓起來擲入火中，口中發出滋滋聲，表示有獵獲）等宗教行為。另外，獵獲動物要第一

件動作是要取酒或嚼碎米飯置於地上，感謝獵物將其身體賜予。獵人在解剖獵物時，在其胸前切割第一刀時也要口中發出滋滋聲，跟獵物表示感謝，並請土地神繼續庇佑給予豐獵。因此《臺灣省通誌稿》即提到，狩獵在鄒族社會是「聖潔行為」，延伸出來的禁忌也繁多，嚴重觸犯獵忌，身體會遭致穢物所入侵而得怪病，鄒人稱之*mea-hupa*（衛惠林等 1951）。以此觀點而言，「*suaemi* 擅獵者 / *hzo* 獸魂 / *ak'e-mameoi* 土地神」三者，是鄒族狩獵信仰的三大主體，擅獵者需要土地神的庇佑，也需要獸魂的犧牲，而獸魂接受土地神的管理，擅獵者要對土地神和獸魂舉行相關的祭祀儀式。於是，在狩獵場域中三者構成相連、互動又彼此共生的關係（如圖9）規範鄒族人的狩獵行動。

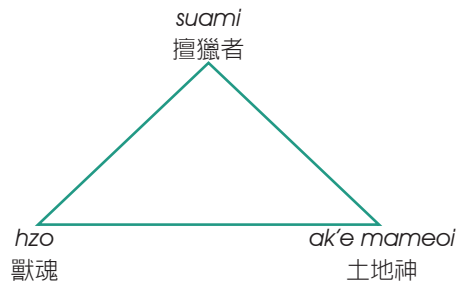


圖9 擅獵者與土地神、獸魂關係示意圖
（圖片來源：作者繪圖，2022/6）

V. 結論

本文從民族動物學範疇探討鄒族狩獵動物學，第一節簡略地說明一般動物學和民族動物學的內容及其差異，接著第二節從山豬形態學討論鄒族關於山豬的知識、利用、分配以及鄒人所賦予的社會文化意義，從山豬的知識與慣習初步呈現鄒族的狩獵動物觀，第三節以三類與狩獵相關的動物例子，進一步說明在鄒族狩獵文化脈絡下關於動物的知識與慣習，第四節試著從四個面向界定鄒族狩獵動物學的內涵與特質。文末，再歸納以下幾個具體的研究成果、價值及其可能影響，作為結論。

本文蒐集整理鄒族狩獵動物相關的在地知識與慣習，設法保留及還原知識所屬族語及原本的脈絡，從中耙梳鄒人關於狩獵動物知識，以及鄒人賦予野生動物社會文化的意義，諸如獵場概念、狩獵方法、獵物種類、獵物分配、狩獵信仰、狩獵與工藝、飲食文化、漁區管理、捕撈技術等等，發現這些動物知識與慣習巧妙地符應鄒族的社會結構、價值和秩序。

本文探討動物知識慣習涉及之宗教信仰，將鄒人與動物之間的關連神聖化。例如獵人、獸魂以及土地神三者之間的連結與共生；將獵物區分為可食、可獵／禁

食、禁獵，可作為祭祀貢品／不可作為祭祀貢品，這些禁忌規範同樣呈現鄒人關於獸魂及土地神的敬畏之情，這樣的動物觀也衍生鄒人對土地及動物的 *peisia* 禁忌和 *einu* 倫理觀念。鄒人對狩獵動物的利用、分配以及贈予慣習隱含了等級區分，例如獵物可作為贈禮／不可作為贈禮的慣習、好吃／不好吃等等，此映照出鄒人敬重長者的社會價值，這是雜糅著動物科學以及民族、社會、文化的民族動物觀。

鄒族狩獵動物學提供與一般動物學不同的知識與方法論研究取徑，值得學界關注。鄒族狩獵動物學提供多層多樣的山林知識樣貌，如奇花異草般讓關心野生動物或徜徉山林的社會大眾，增加民族文化的有趣視角。此外，在當代臺灣社會關注多元文化以及建構原住民族知識體系之際，本狩獵動物學除提供一個可行的研究途徑，並以實證資料闡釋鄒族不同於主流族群的知識體系精髓。綜觀以上研究成果，筆者認為本文雖然定位為芻議階段，但可視為民族知識建構工程、知識解殖工程，更是族群文化發展的學術工程的重要起步。■

附註

- 1 本文狩獵和漁撈這兩個詞融合使用，為行文之便大部份以狩獵稱之，亦即狩獵經常包含漁撈，這也符合鄒族傳統的概念，山林及河川均稱為 *hupa*，意即獵場，交由各氏族管理。
- 2 本文使用鄒語拼音採用教育部頒訂之符號，以斜體呈現，便與英文作區別。為書寫便利，符號 *u* 均以 *x* 代替。
- 3 如中央研究院民族學研究所2001年編譯《番族慣習調查報告書第四卷·鄒族》、2015年編譯《蕃族調查報告書第三冊：鄒族（阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃）》、宋文薰1994年撰《鳥居龍藏眼中的台灣原住民：跨越世紀的影像》、湯淺浩史於2000年著之《瀨川孝吉 台灣原住民民族影像誌—鄒族篇》以及衛惠林等1951年《臺灣省通志：卷八同胄志第六冊曹族篇》等民族誌，即為典型之作。
- 4 狩獵文化之採訪工作分別於2018/10/21於山美村第七鄰聽取莊新生長老解說狩獵文化；2019/2/15於鄒族自然文化中心第二次聽取莊新生長老解說狩獵文化；2019/4/19於茶山部落採訪汪萬興及汪榮華長老；2019/4/26於新美部落採訪汪萬興及方新忠長老。
- 5 筆者在部落訪談中蒐集到獵到山豬被詛咒的故事。有獵人以犬獵獲山豬，此山豬是在別家族的獵場被擊殺，就獵物分配規範而言，應該分配一份獵物給該獵場主人，鄒人稱 *nu-no-hupa*，但這些獵人並未依規範分配獵物，結果被獵場主人知道之後，氣憤之下就行詛咒儀式，獵人必須再以獵獲公山豬作為賠償。
- 6 經採訪新美部落長老汪漢輝表示，「錦雉」之鄒語為 *tovosu no ngeesangsi*，原意是「平原地區的藍腹鵬」，從名稱可知鄒族並無「錦雉」之專名，僅以組合詞代替。
- 7 參《蕃族調查報告書第三冊：鄒族》、《番族慣習調查報告書第四卷·鄒族》、《臺灣省通誌稿：卷八同胄志第一冊曹族篇》等民族誌文獻。
- 8 *nsoo* 是野獸喜歡的山泉，本文簡稱獸泉。獵場有一些山泉含有特殊礦物質，野生動物喜歡飲用，經常出沒泉處。獵人會在泉水周邊放陷阱，或做埋伏獵。如果獵場有多處獸泉，就是一個非常好

- 的獵場，因為獵物會經常在此山區出沒。
- 9 筆者曾採訪里佳部落汪榮華長老，其腰刀背帶上即配飾一個雲豹的下顎。
 - 10 鼠類（松鼠除外）及狐類（白鼻心除外），總之為*kuhku*，鄒人禁食。
 - 11 前者為*rfuya*（特富野社）語，後者為*tapangu*（達邦社）語。
 - 12 當今宗教信仰已經以基督教（含天主教）為主，獵人上山大多簡化相關儀式，鳥占不再是上山與否的唯一依據。然仍有部份較年長的獵人極重視鳥占儀式，據其描述認為，若依鳥占指示行獵，容易有所獲，並且行程順利。
 - 13 鄒族將貝殼佩飾於皮帽上以及腰刀背帶上（其意義尚無法確認），另外巫師也利用貝殼作為延壽巫術之施法器物。
 - 14 1960年僅是作者推測的年代，這段時間鄒族社會變遷快速，傳統經濟模式逐漸由貨幣經濟取代，族人與外界互動較多。作者觀察到這段時間已有部落族人開始試著食用過去禁吃的野生動物。也有部份族人至今依然依循傳統不食。
 - 15 可以參酌浦忠勇於2017年著之《原蘊山海間—臺灣原住民族狩獵暨漁撈文化研究》一書。

引用書目

王嵩山等編

2001 《阿里山鄉志》。嘉義：阿里山鄉公所。

宋文薰

1994 《鳥居龍藏眼中的台灣原住民：跨越世紀的影像》。臺北：順益台灣原住民博物館。

浦忠勇

2017 《原蘊山海間—臺灣原住民族狩獵暨漁撈文化研究》。臺北：原住民族委員會。

2020 〈傳統知識與實踐資料徵集委託第二期計畫：鄒族〉期末報告。文化部文化資產保存局委託計畫。

湯淺浩史

2000 《瀨川孝吉 台灣原住民族影像誌—鄒族篇》。臺北：南天書局。

衛惠林等

1951 《臺灣省通志：卷八同胄志，第六冊曹族篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2001 《蕃族慣習調查報告書第四卷·鄒族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

2015 《蕃族調查報告書第三冊：鄒族（阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃）》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

人魚之間的交互界定： 都蘭部落阿美族人與近岸海域魚類的動態交逢^{*}

蔡政良

國立臺東大學南島文化研究博士班副教授

I. 前言

我從2010年左右開始跟著都蘭部落的前輩或級友（*kapot*）認真學習*mipacin/micinko*（潛水射魚）（見圖1），¹透過身體與海長期互動的方式，一步一步地摸索都蘭部落阿美族人的海洋傳統知識。在平常無法下海的時候，打魚人對於各種裝備花盡心思改善與保養，或者彼此交換在水裡的經驗。到了海很漂亮的時候，²我經常跟我的潛伴兼級友（*kapot*），想辦法在工作之餘，擠出時間跑到海邊。我在不斷地往海邊跑的過程中，學會算浪，穿好裝備，向海邊的祖靈祈禱平安並賜與魚獲後，

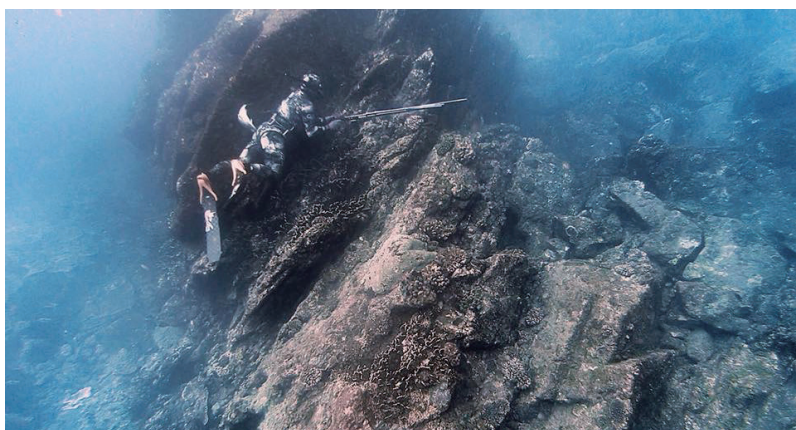


圖1 本文作者之自由潛水射魚照
（圖片來源：朱馬克提供）

看準時機穿越第五道浪，³憋一口氣，躬身下潛，藏在礁岩後方或者直接從上往下，正面與海裡的各種魚兒遭逢。

第五道浪是阿美族人對於近岸海浪頻率的觀察，並延伸到勉勵後輩不要輕易放棄的人生哲學的修辭（蔡政良 2022）。我在水底憋住氣，有時憋到屁都快放出來，就在快沒氣的時候，目標魚出現在射程內，毫不猶豫地扣下板機，橡皮瞬間釋放張力，魚箭倏忽地一簇而出。運氣好加上對的時機，可以看到魚箭穿過魚兒，那魚抖動的力量透過與魚槍相連的繩子一路將中魚的信號傳遞到我的手掌中。興奮的情緒伴隨著迸發的腎上腺素，我拋開魚槍，出手迅速地抱住魚兒，用潛水刀精準地往還在抖動的魚兒腦門刺入，魚兒張開大嘴，停止甩動。此時得衝出水面，把呼吸管中的海水，用僅存的一氣用力地排出，又用力地吸一大口氣，有時甚至喘到可以聽見自己呼吸的聲音。很快地，將魚從魚箭上解下，收入腰間的魚串中，漂浮在水面上，好好地調整呼吸，將魚箭好整以暇地收入魚槍，將魚槍頂住中年的啤酒肚，奮力將橡皮從前到後地拉好拉滿，再次踢動蛙鞋，頂著或順著水流，往下一個魚群目標巡弋而去。

通常都蘭部落的漁獵，在漁法上大致區分為潛水射魚、放網（*mitilo*）、圍網（*misalil*）、撒網（*tafokod*）、三角手網（*misafang*）、釣魚（*pacemot*），以及以特定魚獲區分的漁獵行為，例如 *milalao*（長頷棱鯷）、*mipolaw*（吻仔魚）、以及 *mihicay*（鰻魚苗）、*miaowang*（拿海膽）等。在潮間帶採集部分則有 *mice'kiw*（海貝）、*milakelaw*（夜間採集）、*midamay / midateng*（採海菜）等。其中以 *mipacin/micinko* 的難度是最高的，也是對於近岸海域水中各種魚類的習性最為熟知的人。通常部落中的一群射手們，不論是帶著裝備準備前往海邊的途中，又或者是從海邊帶著射魚的魚獲回來的路上，若有遇到部落正在群聚的老人家集團時，射手們經常會被老人家們稱讚：*pingangan no kapah*（這就是好青年該做的事情啊）。射手們在陸地上被稱讚，就越有動力經常往海邊跑，也必須要更摸熟各種魚的習性以及複雜的海洋知識與技巧，才會有機會常帶著魚獲上岸。然而，即便熟悉各種魚類的習性，也會因為各種因素的變化（例如氣候變遷、人為因素、與環境變遷等），造成近岸海域的魚有越來越少的趨勢，都蘭部落的文化生活與社會組織因應這樣的變化，開始產生了一些改變（參見蔡政良2022；Tsai 2020）。

位於太平洋畔的都蘭部落阿美族人，日常生活與近岸海域的魚類就是如此息息相關，族人在長時間與這片海域中的魚類互動中，發展出對於這些魚類的知識系

統，浮現了這些魚類是如何對部落族人的社會與文化產生影響的現象。近年來人類學中有許多基於這種「本體論轉向」的研究（參見Eduardo 2013），也有許多從「多物種」或者是動植物的角度來思考人與這些非人之間的關係，並指出人類在與其他物種的日常遭逢中，有許多東西是可以被進一步探索以理解人與非人之間的關聯性，並且從新的觀點來理解人類社會（Haraway 2007）。

由於都蘭部落中打魚人所擁有的相關傳統海洋知識相當複雜，本文僅聚焦在描述這些打魚人對於近岸海域中，以魚類為主的相關知識，以及這些水中生物如何被都蘭阿美族人所定義，甚至反過來界定了都蘭阿美族人的社會生活與文化觀念。換言之，本文從都蘭部落阿美族人對於近岸海域魚類的知識，以及人魚之間交逢的互動關係，探討都蘭部落阿美族人與近岸海域魚類，如何成為一個動態的相互界定關係。

II. 都蘭部落近岸海域的魚類命名與「魚格」⁴

都蘭部落近岸海域經常被這些射手們捕獲的魚種，目前已經整理約有40種左右的阿美族語命名（參見蔡政良 2022與Tsai 2020: 15-18之附錄），其命名原則一方面顯現出都蘭阿美族人分類這些魚種的文化邏輯，另一方面也根據魚類的習性再現都蘭阿美族社會中的人格範式。一般說來，都蘭近岸海域以魚為主的常見可食用水中生物，皆會有其命名，其命名系統大致根據這些魚的外貌特徵（包含聲音與外型）與生物習性（生物行為與魚格）進行分類（Tsai 2020: 5, 15-18；蔡政良 2022）。以下舉幾種都蘭近岸海域常見魚種，說明都蘭阿美族人如何就外貌特徵或生物習性進行魚的分類。

就外貌特徵的分類而言，結論先說在前面，都蘭阿美族人經常會說「基本上陸地有的，海裡面也會有」（蔡政良 2022）。例如下表所示：

表1 都蘭部落近岸海域魚類名稱與陸地動植物或物件對應表

編號	阿美族語魚名	中文俗名	對應陸地動植物	陸地動植物或物件的阿美族語名	魚的外貌特徵	中文名 ⁵
1	co'in	倒吊	檳榔之倒吊子	maco'isay	尾部有倒鉤，彷彿檳榔的倒吊子。	大部分的刺尾鯛科皆可稱為co'in（除了黃鱗刺尾鯛、線紋刺尾鯛與綠刺尾鯛）

編號	阿美族語 魚名	中文俗名	對應陸地 動植物	陸地動植物或 物件的阿美族語名	魚的外貌特徵	中文名 ⁵
2	<i>lilid</i>	花倒吊	蚱蜢	<i>riri'</i>	游泳姿態像蚱蜢一樣迅速敏捷。	線紋刺尾鯛
3	<i>kokok</i>	鰩科裡較大型者，以浪人鰩為代表	雞	<i>koko'</i>	被魚槍射中後會不斷發出kokoko的叫聲。	鰩科裡較大型者皆為kokok
4	<i>kong</i>	刺龜河豚	貓頭鷹	<i>ekong</i>	此魚被魚槍射中後身體會漲成圓滾狀。	六斑二齒魷
5	<i>tatang'anay</i>	箱河豚	枕頭	<i>tatangalan</i>	外型像枕頭一樣。	粒突箱魷
6	<i>kahongto'ay</i>	天狗鯛	煙斗	<i>hongto'</i>	頭部突出角像煙斗一樣。	單角鼻魚
7	<i>fadalinas</i>	水針	菜豆	<i>fadas</i>	身體像菜豆之外，吃起來也像菜豆淡而無味。	長吻鱘
8	<i>lokedaw</i>	石斑	老虎或豹	<i>lokedaw</i>	身體有像老虎或豹的花紋，且嘴中牙齒也很銳利。	大部分鰩科皆為此名
9	<i>fafoy</i>	蓋刺魚	山豬	<i>fafoy</i>	兩側魚鰓皆有較長之突出刺。	疊波蓋刺魚／條紋蓋刺魚
10	<i>sokui</i>	河豚（內臟有劇毒種）	木籬子	<i>sokui</i>	鮮紅色假種皮包覆的種子有毒，不可食用。 ⁶	星斑叉鼻魷／吻鼻箱魷
11	<i>alipangpang</i>	蝴蝶魚	蝴蝶	<i>'adipangpang</i>	其外形與水中游泳姿態很像蝴蝶。	蝴蝶魚科皆為alipangpang

（資料來源：修改自蔡政良（2022）附錄）



圖2 很多阿美族水下獵人在射到co'in後，會將尾部倒鉤割除，避免掛在身後時，會割傷自己的臀部或大腿。

（圖片來源：蔡政良提供）

以上是都蘭部落阿美族的魚類命名中，目前已經確認與陸地上的動植物或物件相對應的名稱，在這些名稱中，有一個顯著的現象是這些魚類雖都有對應到陸地的相關動植物或物件，但在發音上多多少少都有少許的變化，以區別指涉的是海中的還是陸地的生物或物件（同上引）。不過這個現象在語言學上，阿美族語的文化邏輯意義為何，目前仍不太清楚，尚待語言學家進一步的研究。

至於另一種魚的分類體系，有部分魚種在都蘭阿美族人的認知裡，具有某種個性或特質，在這裡我稱之為「魚格」（fish-ality）（蔡政良 2022；Tsai 2022）。雖然某些陸地動物也具有特定的個性與特質，例如 *tomay*（熊）或 *waco*（狗），但通常是以這些動物的名字來指涉人類社會中有類似個性或特質的人格，例如 *matomay*（像熊一樣，愛生氣），*waco* 更直接用來罵人像狗一樣沒有道德觀念。而魚，則是以相對應於描述人的個性與特質的「人格」，指涉這些特定的魚，因此，這些命名可以說來自於這些魚的魚格／人格。這種根據魚格而來的魚類，最顯著的大概屬鸚哥魚、加志（駝背胡椒鯛或白帶胡椒鯛等）、以及白毛與黑毛了。

鸚哥魚在都蘭阿美族語的名稱為 *pihokukay*，其語意來源有鬼鬼祟祟又貪吃的意涵（蔡政良 2022：12）。鸚哥魚在白天的時候，經常是兩隻一起出沒，雖然在同一區域游動，但是並非是出雙入對的那種型態，反而是若即若離的在附近各自鑽上鑽下的，一下從岩洞中鑽出到處啃食珊瑚礁或礁岩上的藻類或者已白化的珊瑚，一下子又突然鑽進岩洞中。當鸚哥魚受到驚嚇的時候，肛門處會突然出現大量的白色排泄物，並加速逃走或鑽進就近的岩洞中。但是在夜間的時候，鸚哥魚又毫無警戒心，經常在一個容易被發現的岩洞中睡覺，在從前都蘭海域中鸚哥魚還很多的時候，都蘭阿美族人的射魚前輩甚至說道：「有時候在岸邊而已喔，你就可以聽到鸚哥魚在淺水區的岩洞中睡覺打呼的聲音。」鸚哥魚在夜間甚至睡到潛水的人可以徒手將之抱起，大難臨頭還可以呼呼大睡的狀態。這種像鸚哥魚白天時「狡猾」又「貪吃」，晚上「貪睡」又「毫無警戒」的魚格特質，被都蘭阿美族人賦予較為負面的名稱。

另一種被賦予負面意涵的魚種俗名為加志，中文名包含白帶胡椒鯛、黃點胡椒鯛、駝背胡椒鯛，都蘭阿美族語皆稱為 *matopa'ay a lihok*，語意為傻傻的 *lihok*（同上引：43）。*lihok* 是另一種魚，在臺東其俗名為花臉，中文名為海雞母笛鯛，是高級魚且其水下捕獵難度相當高，原因在於這種魚大部分時間不論白天或黑夜都躲在極深的岩縫中，只有偶爾會出來覓食，而即便出來覓食，警覺性也相當高，只要感受

到一點點威脅，都立即鑽入岩縫之中，且經常躲在岩縫的最深處與最上方，使得打魚人不太容易可以捕獲它，需要極高的潛水技巧與相當靈敏的反應，才有機會在岩縫中找到。而*matopa'ay a lihok*在外型上與*lihok*有點類似，但是長得像，並不代表一樣聰明。*matopa'ay a lihok*白天時大多躲在岩縫中，到了傍晚時刻就會比較常出現在岩洞外覓食，不像*lihok*這麼敏感，遭遇威脅時經常是傻傻地不知閃躲，甚至還會回頭跟水下獵人們面對面，看著魚槍的箭頭指著自己，若潛水漁獵者是新手，經常上演魚看人，人看魚的短暫奇妙時刻，碰上這種情況射魚的新手有時甚至還會不知所措，想說為何這隻魚會盯著自己看，而錯失開槍獵捕之時機。但若是老手，通常等*matopa'ay a lihok*看了一會兒，發現沒有什麼「特殊情況」，正準備掉頭游走，身體側身與魚槍方向成交叉時，老手扣下板機，也通常能輕易地將它掛上腰間的魚串上。

最後，在都蘭阿美族社會中，最被津津樂道也最被喜愛的魚種是俗名稱為白毛或者黑毛的魚，稱為*fice'ki*，大多數的舵科類皆為此名，語意來源為'*icel*，有力量、精力、活力之意，而這種魚在阿美族社會中經常被認為是較高級的魚種，尤其可以

提供產後婦女哺乳期所需要的營養，幫助分泌奶水（同上引：12）；受傷或生病的人除了青蛙湯之外，*fice'ki*亦是滋補養身的首選。不論是命名或者是被認為魚類中養身的聖品，這很可能跟*fice'ki*在海中的習性有關。*fice'ki*是相當敏感的魚，經常出現在強流或者浪區，也經常是一整群地不斷地穿梭在流區或浪區之間，即便到了晚上，較少見到群游的情形，但也可以看到零星的*fice'ki*不斷地游動，而夜間的警覺性較白天也稍低一點。因為*fice'ki*不斷游動的特性，其肉質也較為結實，而其內臟（*tinai'*）更是都蘭阿美族老人家喜愛食用的部位，因為*fice'ki*食用的也都是人可以食用的海藻類。因此，老人家都會將*fice'ki*的*tinai'*收集起



圖3 左側兩隻為*matopa'ay a lihok*，右側較大之則為*fice'ki*。
（圖片來源：蔡政良提供）

來醃漬，搭配蒜頭、辣椒與醬油食用。

*fice'ki*也是都蘭阿美族人認為水下獵人能獲得名聲的好魚獲，除了上述在都蘭阿美族人將之跟精力與活力有關的社會性與文化性連結之外，最重要的也是由於這種魚在海裡的習性。因為*fice'ki*大多出現在強流與浪區中，且其相當敏感的特質，經常射手一躬身下潛之時，整群的*fice'ki*就會集體快速離開，在水濁的情況下，即使遇到*fice'ki*大概也都是見它一去不返了。但若漁獵者在較為清澈的海水狀況下，可以有較好的水底掩蔽，例如礁岩，加上憋氣時間夠長，以及射手可以抵擋著強流與大浪的力量，在水中穩住身體與魚槍的情況下，*fice'ki*通常會在離開後又回頭，而這也是出槍的最佳時機。因此，要獵獲*fice'ki*的獵人標準相對較高，加上又是部落中視為滋補養身的聖品，能經常性捕獲*fice'ki*的射手，也相對地會被部落中視為一個好青年的榜樣。換言之，一位會潛水打魚的青年，其名聲不僅僅是只有潛水打魚而已，更建立在某種特定的魚獲上，才有機會被認可為一位有名聲的打魚好青年。

III. 人魚之間社會性的相互映照

都蘭對於近岸海域的魚類，除了有與陸地之動植物等有相對應的名稱，以及與個人人格特質相關的魚格命名之外，還有一部分有清楚的社會與文化對應關係。換言之，都蘭阿美族人與近岸海域的魚類之間，在陸地環境、人格特質、與社會性之上具有幾種相互映照的關係。

首先，有一種魚被都蘭阿美族人稱為*mitilidan ni Diwa*（雷氏胡椒鯛），直接翻譯為「*Diwa*畫畫的地方」，*Diwa*指的是都蘭部落中相傳為熱帶魚上色的海神，而雷氏胡椒鯛在外觀上，其身上的條紋以及嘴部紅唇的特色，被聯想到與陸地的*s(c) ikawasay*（巫師或靈媒）有關。⁷這種魚被都蘭阿美族人認為具有靈力（*salisin ira*），當新的魚網或魚槍第一次下水捕魚時就補到這種魚，這個魚網或魚槍會被賦予了一種未來可以豐收的靈力。這種魚在都蘭部落阿美族人的命名中還有一個別名為*kakita'an no foting*，可以翻譯成魚的*kakita'an*，而*kakita'an*在都蘭部落中有兩種型態，一種是傳統領袖（人世間的領袖），另一種則是在祭祖靈儀式（*mi'ineng*）中作為人與祖靈之中介者。

在人世間的*kakita'an*，都蘭部落在傳統上是政治與宗教領袖，現今更由中壯年階級（*matataplay/mi'inengay*）中的最高階層*tokal*（支柱組）中選出，對內族人的領

袖，透過諮詢耆老顧問意見，命令策動組（*mikomuday*）執行部落相關儀式與公共事務，*kakita'an*同時也是部落對外的象徵與代表。而在祭祖靈儀式中的*kakita'an*，則由策動組以及最老的階級中各挑選兩名，在*kiloma'an*（年祭）第二天的（*panenemay*）中兩個不同階段唱祭歌時擔任護衛酒與倒酒者，在祭歌與祭歌之間可以亂跑，祭歌一旦開始，需由中壯年階層最低階的窺/監視組（*mihiningay*）派員帶回。這兩種型態的*kakita'an*直至今日，仍有相當的條件禁忌必須被遵守，否則部落和擔任*kakita'an*的個人都會有不幸的事件發生。這些條件禁忌基本上要求擔任*kakita'an*者，一定要有美滿的婚姻關係，夫妻兩人皆不可有離過婚的資歷，且一定要有子嗣，且子嗣不可有夭折的情形出現。

至於被稱為魚的*kakita'an*的雷氏胡椒鯛，在都蘭部落的近岸海域中，僅經常出現在幾個特定的海域中，通常在傍晚時分為其最活躍的時刻。大部分時間，*kakita'an no foting*會兩兩成對躲在岩縫之中，偶而才會出來在礁岩附近覓食，一旦離開礁岩縫隙，通常也是兩兩一起出現，而且身旁也會有許多其他的礁岩魚種同時出現，一旦遭遇危機，警覺性高，會立刻鑽進附近各種岩洞中，但會在其他岩縫出口又再度出現。從以上*kakita'an no foting*的習性與特徵來看，可以發現有幾個特質與都蘭阿美族人的*kakita'an*有著相當高的對應性質。相較於海洋生物科學中對於此魚的描述，則是：「雷氏胡椒鯛，別名花臉仔、打鐵婆、六線妞妞……肉食性，以底棲無脊椎動物及魚類為食……形態特徵，體延長而側扁……分布海域，西太平洋區海域……臺灣分布於西部以外海域（邵廣昭等 2013：140）」。即可以發現*kakita'an no foting*對於都蘭阿美族人而言，與一般單純從海洋生物科學對於這種魚的理解角度相當不同。

除了*kakita'an no foting*之外，還有另一種魚為*kalapo'ay*（六線豆娘魚），則是被認為與都蘭阿美族年齡組織中最低階，尚未成年的*pakarongay*（青少年服務者）相連結起來，也是由於這一種魚類在水中的特性與*pakarongay*在都蘭阿美族年齡組織中的特質有其相互映照性。*kalapo'ay*的體型一般來說比較小，且有群聚的特性，在水中一群*kalapo'ay*經常是快速游來游去，且經常是一群同一方向的游動，轉彎時也一起轉彎。這與*pakarongay*非常類似，他們在部落各種公共事務或祭儀或動中，經常被上級哥哥們使喚，在執行任務時也是必須快速跑動，且經常是一群*pakarongay*一起行動。尤其到了*kiloma'an*前的報訊息時刻，看見*pakarongay*在上級哥哥的帶領下，整隊跑遍全村，不由得會讓射手們想起在海中看到*kalapo'ay*的樣子，射手們在海中偶爾也會遇到落單的*kalapo'ay*，當射手在海中巡航尋找魚的時刻，這些落單的*kalapo'ay*也會在

射手身邊跟上跟下地共游，像極了部落中對於上階級哥哥要照顧*pakarongay*的文化範式。都蘭部落在2018年為*pakarongay*製作的制服上，就是以*kalapo'ay*作為主要的設計元素。況且，由於*kalapo'ay*的體型太小，也不是都蘭部落水下獵人們的主要目標魚種，僅會被作為入門學習打魚者的練習魚種。

IV. 魚有變化，人也開始應變

上文從都蘭阿美族人對於魚類的命名與認識，以及各種魚類的外貌與習性，討論了都蘭阿美族人與近岸海域魚類之間的關係，反映在都蘭阿美族人陸地與海洋相對應，人格與魚格，以及人魚之間的社會性映照。然而，隨著近年來海洋的生態環境變遷，導致都蘭近岸海域的魚類也發生了一些變化，這些變化也使得都蘭阿美族人的文化行為與社會組織產生些許的改變。這種從魚的變化，使得人也開始產生轉變的情況，就如同Latour（2017）從人類世（anthropocene）的研究案例中，指出生態系統的變化亦會影響當地的文化行為及社會組織。

我曾經在都蘭部落中聽到兩個看似不相關，其實有其延續性關係的故事，可以說明關於魚類生態的改變，如何造成部落中族人對於魚的認知與漁獵行為產生影響的現象。第一個故事，是在2004年，我跟著部落中一位上階級的哥哥去採訪當時已經80多歲左右的Angay阿公（如果他目前還在世，應該已經超過100歲）。當我們問到Angay阿公關於以前潛水射魚的事情時，Angay阿公就先取笑我們現在拿的魚槍那～麼長，手指著家門口前方的馬路，說：「你們現在年輕人的魚槍都長到馬路那邊去了，也還打不到什麼魚。」阿公年輕時（估計是在1940-1960年代）使用的魚槍，不到一米的長度，簡單的腳踏車內胎橡皮與電線桿內的導電條改裝的魚箭，就可以在很短的時間內，帶著豐收的魚獲回家。從阿公的這段描述中，相較於現在的海中生態，可以想見都蘭部落近岸海域中魚的數量大幅減少之中，這也使得都蘭阿美族人射手開始從現代材料中開發更具效率的魚槍。後續也隨著部落青年服役期間有許多人在海軍或陸軍的特種部隊中服役，帶回現代的面鏡與蛙鞋，讓打魚人的裝備快速演化。甚至到了2015年後，隨著臺灣自由潛水成為一種潮流，各種更為現代的自由潛水裝備被引進臺灣，都蘭部落的水下獵人們到目前也幾乎多已開始使用這些現代的潛水產品，而魚槍的製作也透過從網路學習加上原有的木工技術，製作了更為先進的魚槍（蔡政良 2022：22）。魚類生態的改變，可以說加速了都蘭阿美族



圖4 阿美族早期的自製蛙鏡，木製鏡身為手工刻製，將玻璃手工打磨成型後，以瀝青黏合玻璃與鏡身。
（圖片來源：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處公開陳列標本 蔡政良攝 2021/8/18）

人在潛水射魚裝備，尤其是魚槍上的製作技術的改變。

其實，不只是魚槍，在面鏡、蛙鞋與潛水衣上也隨著自由潛水風潮，引進大量現代的相關產品，也強化了水下獵人在水中的耐久性與靈敏度。以面鏡而言，在部落青年尚未從軍隊引進圓形的大面鏡之前，大多是由部落族人自製的蛙鏡，用木頭手工雕刻出兩個圓形外框，然後撿拾颱風過後破碎的玻璃，磨成圓型後，使用瀝青將玻璃與木框結合起來，加上橡皮或繩子連結，就可以成為蛙鏡。隨後由於軍隊經驗引進的圓形面鏡又被現今的可平壓面鏡取代，因此可以使水下獵人潛得更深。至於蛙

鞋部分，最早時的阿公們是沒有穿蛙鞋的，到了後來也從部落經驗引進了橡膠短蛙鞋，搭配防滑鞋穿戴，到了現在則有許多年輕一輩的射手都已經改穿長蛙鞋。習慣穿短蛙鞋的射魚前輩，經常取笑我們這些後輩穿的是時速100麥（mile）的蛙鞋，他們還是習慣穿那種3麥的蛙鞋。在潛水衣部分，現今年輕一輩穿的大多是乾式的防寒衣，也因此比起從前只能穿溼式的潛水衣，或者甚至只穿一般衣服下水的前輩們而言，可以待在水中的時間也就更長。然而，即便在裝備越來越先進的狀態下，由於生態的改變，也還是經常被像Angay一樣的老人家們取笑。

另一個故事則是流傳在都蘭部落阿美族水下獵人之間的一個笑話（或說是評論），其實也跟Angay阿公所描述的事情有關，亦即都蘭部落近岸海域中的魚類數量的確在這數十年來有大幅減少之趨勢。當魚減少，射手們開始發現魚類在水中變聰明了，越來越敏捷，難以被裝備不足或技術不佳的射手捕獲。換言之，射手潛水射魚的難度變得越來越高。因此，都蘭部落的水下獵人們，經常會說出：「都蘭的魚都有博士學位了。」指涉都蘭海域的魚越來越聰明，獵人們也越來越需要變得更厲害才有辦法捕獲這些有博士學位的魚。例如，本來被稱為*matopa'ay a lihok*的加志，在以前基本上是笨得可以，也是這種魚的阿美族語名的來由。但是最近這幾年，這種魚越來越不傻了，看到射手出現在其面前，馬上就驚慌而逃，打魚人若還停留在過去對這種魚的見解，在海中就會成為無法應變的射手，反而成為*matopa'ay a*

mipacinay，眼睜睜地讓魚給跑了。也因此，都蘭部落水下獵人的幾個潛伴團體才會帶點既無奈又好笑的語氣說：「都蘭的魚都有博士學位了耶。」

這種魚變少的現象，終於也讓都蘭部落的社會組織採取了行動。早在2016年起，當時都蘭部落的策動組拉中橋，也就是我所在的階級，就曾經下令部落的以下各階層射手，夜間不得捕獵鸚哥魚（同上引：31）。因為當時包含我在內的拉中橋射手們，開始注意到都蘭海域內的鸚哥魚有大量減少的現象，而鸚哥魚減少，也意味著原本那些白天跟在貪吃的鸚哥魚身後享受散落藻類食物的*co'in*，因為沒了領頭魚（鸚哥魚）使得警戒心大增而更難被獵捕。我和我的射手級友，除了經常一起下海之外，也一起共同擔負部落的公共事務，在無數個討論後，才在2016年，對以下階級的弟弟們下達夜間禁止捕獵鸚哥魚的決定。我們當時下令不得夜間獵捕鸚哥魚，其實也是有考慮到若射手在白天可以打得到鸚哥魚，也表示其漁獵技巧非常好，也並非每位射手都可以輕易做到的事情，因此做了一個在生態與文化之間平衡的決定。

到了2020年，當時都蘭部落新上任的*kakita'an*也收到來自許多部落族人的呼聲，指出部落的海域需要復育，也因此開始指示進行都蘭部落海域復育的任務，並將該項任務交代給我主導，期待未來都蘭阿美族的後代仍還可以享受太平洋「冰箱」賜與的食物與禮物。⁸我採用海岸自然資源管理學家Fikret Berkes（2015: 4）提出的社會生態系統韌性框架，設計了一套都蘭部落傳統海域自然資源管理的工作流程，並受到*kakita'an*的認可。在寫作這篇文章的此時（2022年6月），這項工作已經進入到部落的漁獵與採集專家對於部落海域復育區域與復育管理規則的共識階段，待下一步召開相關各公、私部門與都蘭部落內各社群的利害關係人的公聽會，最後進入部落會議議決後，向主管機關提出合作共管都蘭部落海域自然資源的機制，期待未來能逐步復育部落的海洋冰箱。

V. 結論

本文透過以都蘭部落潛水打魚人所擁有的近岸海域魚類知識，進一步探究這些魚類與都蘭阿美族之間的互動關係，可以見到這些魚與都蘭阿美族人的文化生活與社會組織有著緊密的交逢與交纏。一方面可以從這些水下獵人的細膩觀察與描述中，見到這些魚類的生態習性與外觀，不僅與都蘭部落阿美族人的陸地環境經驗相

連結，甚至也進一步再現了都蘭阿美族的社會人格與文化生活；另一方面也可以見到這些魚類在生態與習性上的改變，尤其是魚類減少與魚類習性的改變，也成為驅動都蘭阿美族的社會組織與文化生活適應與轉變的脈絡之一。目前在阿美族與海洋生態與環境互動關係的研究上，還算在起步的階段，仍有許多待解決的問題，例如與潮間帶物種之間的交逢關係、漁獵採集相關物質文化的社會史演變、海岸地景的歷史變化與空間意義等等，都可以試著從其他物種、物質或地景的角度來理解東海岸阿美族人與海洋之間的關係。因此，接下來從超越人類主體的非人（beyond human）角度切入，來理解阿美族人的海洋文化，將會是一個值得開發的新領域，也對於面對未來海洋環境與生態的改變，提供更多元的理解可能性，並能提供新視野的貢獻。■

附註

- * 本文撰寫期間感謝臺灣大學人類學系副教授羅素玫的中文編輯與修改建議，她同時也是作者在都蘭部落年齡組織中上一階級，拉贛駿的姊姊。本文作者同時感謝兩位匿名審查人之建議，然文責仍由作者自負。
- 1 在都蘭，同一年齡級的人互稱為*kapot*，我屬於都蘭部落拉中橋（*lakayakay*）階級。至於*mipacin*與*micinko*的語源，很可能來自日語中的パチンコ（*pachinko*），中文為彈弓之意。參見蔡政良（2015）。
- 2 都蘭阿美族人對於海很漂亮的定義是海水能見度好，且無風、小浪、潮水良好，適合到海邊從事漁獵活動的狀態。
- 3 第五道浪是一種修辭，指涉阿美族人對於近岸海浪頻率中，第五道浪是較大的海浪。參見蔡政良（2022）。
- 4 「魚格」指涉魚的性格特質，英文以*fish-ality*表示之（參見蔡政良 2022；Tsai 2022）。
- 5 都蘭阿美族人對於魚的分類與生物學中的分類原則不太相同，有些魚類無法單一比對到特定之生物學名，因此有些魚類的中文名部分會以生物學中的某科為代表。
- 6 感謝羅素玫的資訊補充。
- 7 關於雷氏胡椒鯛這一段落，改寫自蔡政良（2022：27-28）。
- 8 都蘭阿美族人經常將部落海域以冰箱之修辭來描述。

引用書目

邵廣昭、邵奕達、林沛立

2013 《臺灣珊瑚礁魚圖鑑》。臺中：晨星。

蔡政良

2015 〈Micinko/Mipacin (打魚) — 阿美族的海洋文化與潛水射魚文化初探〉。《原住民族文獻》23：2-6。

2022 〈第五道浪之後：當代都蘭部落阿美族水下獵人的傳統海洋知識〉。《臺灣人類學刊》(已接受，預計2022年12月號出刊)。

Berkes, Fikret

2015 *Coasts for People: Interdisciplinary Approaches to Coastal and Marine Resource Management*. New York: Routledge.

Eduardo, Kohn

2013 *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Oakland, CA.: University of California Press.

Haraway, Donna J.

2007 *When Species Meet*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

Latour, Bruno

2017 "Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What is to be Studied." In *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*. Marc Brightman and Jerome Lewis, eds. Pp. 35-50. New York: Palgrave Macmillan.

Tsai, Futuru C. L.

2020 Shuttling between Land and Sea: Contemporary Practices among Amis Spearfishing Men as a Foundation for Local Marine Area Management. *Sustainability* 12(18), 7770; <https://doi.org/10.3390/su12187770>, accessed accessed June 10, 2022.

2022 Breathing Between: Making a Sensory Ethnographic Film on Freediving Spearfishing with the Amis in Taiwan. In *Cross-Currents of Social Theorizing of Contemporary Taiwan: Self, Culture and Society*. Ananta Kumar Giri and Su-chen Wu, eds. In press. New York: Palgrave Macmillan.

2022年卑南族南王 Puyuma 的巫師祭

Shura Taylor 吳曉瑩

國立臺灣大學音樂學研究所博士班研究生

每年3月底到4月初，卑南族南王部落會舉行一個不受大家注意但對部落、尤其普悠瑪女巫師（*temararamaw*）具有重要意義的祭典，*puwallesakan*（巫師祭）。祭典主要目的是進行女巫師含有靈力的袋子的更新儀式，獲得晉級。這活動以往都較隱密、不對外開放，由部落女巫師共同舉行。但因部落只剩一位女巫師，族人也積極想把這一古老的儀式保存下來，所以在*abukull*'的同意下，讓族人或欲了解研究者跟隨拍攝。這約一週的經歷不但讓我進一步了解到卑南族人的生活習俗，也感受到作為一個卑南族女巫師的辛苦與堅持。

今年的活動在3月30日到4月5日間舉行。以下是我參與活動的概述：

3月30日下午，*abukull*在巫屋（*lalawinan*）以及部落界外以檳榔、紅土珠子為祭品（如圖1），並以誦經進行除穢儀式，共進行約三小時，途中*abukull*不間斷的進行誦經儀式。到了晚上，我與部落兩位紀錄者在*abukull*家與她與家人共進晚餐。

3月31日下午，先於巫屋誦經，與祖靈溝通。後出發採集甜根子草，再到卑南溪邊（圖2），準備好祭典儀式用的檳榔，開始以甜根草、石頭、檳榔、紅土珠子等，面對東方，搭成拱門。在拱門的右前方用石頭搭起圍牆，把之前準備好的檳榔放好。在這長達快5小時的



圖1 *abukull*以小彎刀整理與準備祭品檳榔和紅土珠子（*inasi*）。每一儀式都用到特定的檳榔與紅土珠子的排列組合，並具有特別的意義。

（圖片來源：吳曉瑩攝，2022/3/30）

儀式中，讓我印象深刻是abukull赤著腳踏進卑南溪中進行淨化儀式。abukull今年已過70歲，但行動敏捷，且從未說過疲憊。

4月1日，休息日。

4月2日，早上abukull在巫屋縫製新巫袋，下午編織花環（如圖3）。

4月3日（農曆3月3日是傳說中南王創始巫師的誕生日）早上7點，abukull盛裝於巫屋內進行誦經儀式，後帶著新與舊的巫袋，走路到另一位族人的家（創始巫師靈位服侍者家）進行儀式。中午回abukull家，與族人一同用餐。下午5點多，abukull在巫屋頌唱巫歌，幾位女性族人在一旁合腔。一共唱了2個多小時（圖4）。晚上一起在abukull家吃飯。

4月4日早上，abukull在巫屋內進行誦經儀式後，到田裡除草，再回家與幾位mumu一起處理從田裡摘的龍葵。在座的mumu大都有日治時期上小學的經歷，又碰巧是兒童節，大家就唱起小時候學的日本兒歌。其中，林清美mumu分享了她改編成卑南語的幾首日本兒歌。中午大家一起吃飯。晚上abukull又唱了近2小時的巫歌。

4月5日，巫師祭最後一天。早上8點abukull先後去祭拜感謝招喚她的祖靈及兩位已過世的師父，之後留在指導她最久的已過世師父家進行儀式，再一同用餐。

卑南族傳統祭儀活動中，男祭師和女巫師扮演了極為重要而且吃重的角色，繁複的儀式全由他們執行。聽說女巫師執行



圖2 到卑南溪舉行儀式
（圖片來源：吳曉瑩攝，2022/3/31）



圖3 參加儀式的族人在巫師長家裡進行編花
（圖片來源：吳曉瑩攝，2022/4/2）



圖4 進行巫歌吟唱的儀式。經文很長，全靠背頌習得。
（圖片來源：吳曉瑩攝，2022/4/3）



圖5 4月5日儀式結束後，在abukull已去世的師父家共享晚餐的情形。
（圖片來源：Sakap Kakubaw Facebook個人頁面，2022/4/6）

的儀式比男祭師更講究。在7天的巫師祭中，除休息日外，*abukull*每天進行了幾個小時的儀式，且以走路的方式到部落的各個角落進行儀式，很費體力，而*abukull*總走在最前面，笑著問大家累不累。*abukull*給我的感覺像是南王的一個守護者，不辭勞苦為每一家有需要的族人除穢、與祖靈溝通，且願配合每家人的不同宗教信仰與習慣。她的愛與包容把每個當事人團結了在一起。

我在2021年4月因友人介紹，開始參加卑南族的各項活動和祭典，雖然主要關心的主題在音樂，但是每一項活動或祭儀都帶給我新鮮的經驗和許多文化認識。這是我第一次參加卑南族的巫師祭活動，它帶給我的新鮮感受也不例外。■

附註

- 1 *abukull*有兩個意思，一是*temararamaw*對他們師傅（指收他們為學徒，幫他們佩戴巫師袋的指導老師的稱呼），二是所有巫師對巫師團體中資歷最深的巫師（被視為所有巫師的老師）的稱呼。

引用書目

Sakap Kakubaw

2022 「Sakap Kakubaw Facebook個人頁面」，<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=5408547575824617&set=pb.100000082856591.-2207520000.&type=3>，2022年4月5日上線。

卑南耆老林清美，榮獲終身貢獻獎

林志興

卑南族語言推動組織計畫主持人

實至名歸脫穎出

原住民族委員會於本年2月21日國際世界母語日的機會，在花蓮美侖大飯店舉辦「世界母語日－原住民族語言發展會議」，並安排了獎勵111年原住民族語言發展有功的族語教育工作人員的頒獎典禮，典禮特別邀請到行政院長蘇貞昌親頒12項獎項，以示政府提倡保存族語、運用族語的價值與意義。其中，最重要的壓軸獎項是頒發「終身貢獻獎」，而此一獎項由臺東縣卑南族南王部落，今年高壽85歲的林清美女士（族名Akawyan Pakawyan）獲得。

財團法人原住民族語言研究發展基金會董事長摩奧·悟吉納表示：「本屆（第2屆）各界推薦參與「終身貢獻獎」的原住民人士眾多，但是評審過程中，林清美老師呈現的資歷、實績與資料最豐富，所以脫穎而出。評選結果出來以後，大家都說由她得獎，可謂實至名歸」。

活力帶動普悠瑪

林清美耆老¹從小學教職退休後，退而不休，積極投入復振部落傳統文化的工作，於1992年創辦臺東第一個原住民樂舞團體「台灣高山舞集文化藝術服務團」，與部落族人一同挖掘失傳已久的歌謠、舞步與傳說。而在族語教育方面的努力，她更是不遺餘力。在這方面她扮演了多重的角色，包含指導學生參與全國卑南族語文競賽、擔任卑南族南王語別各級各種班別老師、協助各單位族語教學推廣及編撰族語教材、接掌花環部落學校²校長力推全族語教學、參與南王國小沉浸式族語教學、

全國語文競賽卑南族之朗讀及演說評審、族語教材編輯委員、認證考試委員（高級、優級命題、審題、閱卷等）。另外，更從事翻譯工作，協助政府各機關團體將政令宣導文件譯成卑南語。她廣泛參與和奉獻，深獲族人肯定。他們如是說：

「在族語推動工作上，她是我的前輩，也是我老師，自有族語推動工作以來，我們可以說一起并肩作戰，無役不與，但是她展現出來的體能和活力遠勝於比她年輕的伙伴們。」（鄭玉妹校長）；「她真像是一本卑南族語和文化的活字典，隨時隨地都有人到家裡來，或打電話去請教，她的服務像是7-11，她是我們卑南族語言



圖1 行政院院長蘇貞昌（左）與得獎人林清美耆老（右）。（圖片來源：羅亦琳攝 2022/2/21）



圖2 頒獎典禮會場展覽版前接受各界記者採訪的林清美耆老（中帶花環者）。（圖片來源：洪慶誠攝 2022/2/21）



圖3 頒獎典禮會場展覽版前得獎人林清美耆老與夫婿洪文貴先生合影留念。（圖片來源：洪慶誠攝 2022/2/21）



圖4 頒獎典禮後得獎人與親友合影。由左而右為林志興（得獎人侄兒）、原民會主任委員夷將、拔路兒、得獎人林清美耆老、林娜鈴（得獎人侄女，原民會卑南族專任委員）。（圖片來源：洪慶誠攝 2022/2/21）

推動工作的大臺柱」（林朱珮老師）；「聽說她小的時候綽號叫烏巢（*rubu*），但我覺得她更像活力無窮的蜜蜂（*gerger*），聽說族人們還給了她一個有趣的閩南語綽號叫『竹雞阿媽』形容她超強的活動力。」（陳秀如小姐）；「她十分熱心又活潑，帶動部落的教育和活動，我們都覺得部落有她真好。」（南王部落主席林光雄）。

終身不懈教育心

族語教育終身貢獻獎的頒發，今年是第二屆，第一屆係由編撰阿美族語字典聞名的吳明義先生獲得，第二屆則是林清美女士。她現已高齡84歲，仍心懷復振族語及文化的使命感。她在得獎後對訪問的媒體表示說：「語言若消失，自己的名字也會消失」，更發出「只要能活到100歲，就會持續推動文化及語言傳承到100歲」的壯語（陸浩銘 2022；羅亦琳 2022）。■

附註

- 1 林清美耆老師的人生故事很精彩，已經有不少的影視及文字資料報導，若欲更詳細的認識，可參閱本刊第45期洪婉瑄（2020：37-53）所撰之文。
- 2 「卑南族花環部落學校」成立於2013年1月26日，而於2018年停止招生。是原住民族委員會孫大川主任委員推動，具實驗性質。先選定阿美族、排灣族及卑南族的青少年為對象，以「第三學期」（學校正常教學以外的週間及寒暑假時間）的概念成立部落學校，推動以原住民知識文化為主的民族教育。其後布農族及泰雅族加入，共成立了五座學校。卑南族據此政策並以最能象徵卑南族的花環做為學校之名。

引用書目

Lregan Pakawyan 洪婉瑄

2020 〈*mumu*說故事—走活歷史的林清美女士〉。《原住民族文獻》45：37-53。

陸浩銘

2022 〈搶救瀕危語言 林清美創花環學校復振卑南族文化〉。《原視新聞網》，https://www.youtube.com/watch?v=4-GXubS_nfo，2022年4月15日上線。

羅亦琳

2022 〈一生投入原住民族語言復振工作 84歲林清美獲終身貢獻獎〉。《中時電子網》，<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20220221004542-263301?chdtv>，2022年4月10日上線。

狩獵權釋憲： 原住民族文化權與生態動態管理的再奮進

陳璋·悠蘭

臺中市立臺中第一高級中等學校學生

2022年4月20日，農委會林務局開會討論應如何修正《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》（以下簡稱《管理辦法》）。修正目的是因應2021年5月7日大法官會議對於原住民族狩獵權做出釋字803號解釋文，認定《管理辦法》部分條文違憲。釋字803號解釋文重點如下：1. 狩獵為原住民族利用自然資源的方式，具有文化權的內涵，應受憲法保障；2. 野生動物保育亦屬憲法保障的價值，限制狩獵並非違憲，因此事前申請核准之管制手段，符合憲法比例原則；3. 狩獵僅限於非營利性自用，且僅止於一般類野生動物；4. 獵捕活動5日前提出申請之限制欠缺彈性，應多元處置；5. 獵捕申請應載明預計狩獵之種類與數量，踰越必要之限度，並且與傳統文化思想與觀念難以相容。林務局針對釋字803號解釋文，表示符合期待，將積極修正《管理辦法》，於2022年4月提出草案，並召集原住民族以及各界進行說明座談會，預計將在正式修正前，完成8場類聽證會。

《管理辦法》最初是由農委會於2012年6月6日訂定並發布，期間並經數次修訂。林務局更曾於2017年與6個原住民族合作辦理「原住民族狩獵自主管理試辦計畫」，至今已有許多部落訂有狩獵自治公約，自我管理狩獵活動。族人並與林務局共同進行野生動物監測，發現野生動物在狩獵自主管理試辦計畫之下，並無失衡情形。

但釋字803號解釋文並沒有化解原住民族團體與野生動物保育團體之間的抗爭。許多動保團體組成「動物立法運動聯盟」，在4月20日座談會當天直接衝上發言臺舉牌抗議，阻止原住民族團體發言聲張自己的文化權，並在林務局大門口另外進行「林務局失職大開後門特許獵捕保育類野生動物」記者會。

為此許多原住民族團體義憤填膺，表示原住民族狩獵權已經被剝奪數十年，農委會過去只會持續呼喊保護野生動物口號，卻明顯失職忽視以科學性的生態調查加以管理。遲至2019年農林務字第1071702243A號公文才根據實際生態調查結果，調整保育類名單。除此之外，全世界的自然資源管理都轉向於追求動態平衡，而非絕對禁止狩獵（Goldman 2020）。釋憲後動保團體仍拒絕理性溝通，粗暴地惡質杯葛，並不符合自然資源管理的世界趨勢。

許多生態學者或支持當今生態動態平衡管理的世界趨勢、或支持原住民族的狩獵文化權，為原住民族發聲。東華大學自然資源與環境學系戴興盛教授臉書貼文〈應對部分動保團體的無理杯葛，翻轉論述框架才是解決之道〉（戴勝興 2022），提出臺灣社會應該翻轉野生動物保育的論述框架，重新界定具原住民族思想的自然環境保育的內涵。戴興盛首先提出，臺灣原住民族是為野生動物保育付出最大代價的族群。為了保育野生動物，原住民族生存權受到限縮，卻必須遭受生存權未遭侵害的動保團體無理指責。他指出，動保團體的真實生活所消耗自然資源程度遠高於原住民族，更不可能達成所宣稱的動保目的。在動保團體未能將自己的居地劃設為保護區、碳足跡指標未能降低至原住民族平均水準之前，惡質阻擋原住民族狩獵權，缺乏道德正當性。

釋憲解釋文中首次出現原住民族文化權的文字，顯示文化權已為我國憲法保障的目的、且狩獵權屬於原住民族文化權的內容。當釋憲已做出解釋、且政府機關願意配合修法，原住民族人們應盡全力來推動《管理辦法》的修正，伸張原住民族狩獵權及其實際表彰的文化權。在此過程中，對於堅持老舊觀念的動保團體仍應持續溝通，共同推動生態動態管理，讓臺灣的山林能永續長存。■

引用書目

戴勝興

2022 〈應對部分動保團體的無理杯葛，翻轉論述框架才是解決之道〉。戴勝興Facebook個人頁面4月22日貼文，<https://www.facebook.com/hsingsheng.tai/posts/3229920910658996>，2022年6月10日上線。

Goldman, Jason G.

2020 〈向原住民族土地管理〉。《科學人》217：18。

民族文化內涵的假面

——白族與土家之當代難題

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

Brown, Melissa J.

2002 Local Government Agency: Manipulating Tujia Identity. *Modern China* 28(3): 362-395.

Notar, Beth E.

2006 Authenticity Anxiety and Counterfeit Confidence: Outsourcing Souvenirs, Changing Money, and Narrating Value in Reform-Era China. *Modern China* 32(1): 64-98.

中國少數民族所呈現出來的族群文化真實性與否問題，對國際人類學者來說，常常是一項困擾。換句話說，原本抱著一個研究題目前來，卻很快發現，必須先處理好擋住生活文化之前的虛假面貌狀況，否則很難繼續深入完成預計的分析課題（參謝世忠2004[1989]；Harrell 2012）。本文擬欲討論的白族（人口將近30萬，分布於雲南西部環洱海四周一帶，係中世紀該地區大理王國的統治群體）與土家族（人口逼近一千萬人，主要分布於湖北恩施土家族苗族自治州，一般認為其係先秦時期巴人的後裔）二篇文章，即是在此一背景下的產物。

Beth E. Notar發現出現在雲南大理白族觀光地區的每一個人，多少都有一份對於事物是否真實的焦慮。例如，攤位上的玉是真的（圖1）？古錢是真的？飾品是真的？酒是真的？而某一名托鉢和尚，被指認出前次還在俱樂部跳舞，另位號稱藏醫者，卻一口京片子。甚至鈔票哪個版本可靠也是問題，有人說：「新版我不要！」外來客害怕假貨，在地人擔心假鈔。在地報導人始終警告作者一切都是假的，只剩母親對子女的愛是真的。

在白族的活動範圍裡，常見女人勞苦，男人懶作現象。這難道是白族傳統？還是觀光必須以女性貌裝引人使然？不過，有些飾品被以煙燻成焦黑，看起來像古物，然後再編織一個背後的歷史故事，假的也變為真的。熱鬧區中有一名為洋人街區域（圖2），商家之間超級競爭，賣者天天搶販售位置，漢人往往居上風。白族小商人每天從村內走來城區遊客區買賣，路程辛苦，以至於常見到底是住村裡，還是賣房搬遷到城內，夫妻總是爭執不下。終於愈來愈多族人放棄村落，而這也牽涉到了城區與村子的白族真實性所在之問題。

大理是白族傳統生活領域，如今已成了真假紀念品、真偽鈔票以及造說虛構故事氾濫的場域。

Melissa J. Brown在湖北田野調查。她指出，1949年之前，湖北沿長江地區根本沒有族群問題，大家都一樣，只有先來的土家和後來的客家之分，並全顯現出漢人意識。1950年代地方官員發現具有少數民族身分真的有利可圖，於是開始設法製造。現在所稱的土家文化，基本上都是各地湊合來的。原先擬識別其為苗族，但引發大反彈，因為「土家住平地，是文明人，不若山地苗族的不文明」。

識別土家族之時，都是個人來申請，因為早已經無所謂群體的存在了。在地土客人生活自在，彼此通婚往來已久。這裡全境無論漢與非漢，都是葬在居家旁邊（圖3）、



圖1 雲南大理觀光區的白族攤位
（圖片來源：謝世忠攝，2012/10/25）



圖2 雲南大理的洋人街
（圖片來源：謝世忠攝，2012/10/25）



圖3 土家族葬禮
（圖片來源：甘昭文 2018）

祖先不全納入牌位、幼子繼承、父母親權衰弱、信奉田好漢神等等。大家基本文化生活都相同，但，這些和其他省區典型漢人並不相同。地方官緊抓這一點，決心務必成功造出一個少數民族。改成了土家民族，考試可加分，但，多數人心底還是認同自己為漢族。只要祖父母為少數民族，自己即可申請民族身分。問題是，祖父母為漢族者，和祖父母為少數民族者的生活樣子都完全一樣。不少人為此感到困惑。

1954年識別出土家族，1957年才公告，因為反對聲音多。自治地方的少數民族占人口約四成最為保險，畢竟中央不喜歡太大族，擔心分離意識作祟，常會派人來查看，結局多半不妙，所以，務必要只維持四成，不多不少，這是最佳情況。主政者不會去管人民反彈，也從不考量基層意見。事實上，明明有九成多土家身分人口，卻只上報四成。當前多以地方出身和特定姓氏，來辨識是否為土家族，很容易被操作。

所謂白族和土家族的難題，其實就是「虛假」的壓力。白族是生活領域壟罩在假貨、假錢、假人、假文化情境裡。土家族則到底是不是少數民族，都還有人高度質疑。中國少數民族場域裡的假面貌似乎充斥於各處。許多國際學人抵達田野地之後，均會先將該現象予以解構，以便更能掌握少數民族在社會主義情境裡的生存之道。本文介紹的二位作者之著作，就是世紀之交頗為流行的典型國際中國人類學研究重要課題。■

引用書目

甘焰文

2018 〈湖北·恩施·土家族【封面故事-旅讀中國】〉。https://blog.hamibook.com.tw/%E7%BE%8E%E9%A3%9F%E6%97%85%E9%81%8A/%E5%BF%AB%E8%AE%80_%E3%80%8Aor%E6%97%85%E8%AE%80%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E3%80%8B2018%E5%B9%B408%E6%9C%88%E8%99%9F%E7%AC%AC78%E6%9C%9F_%E3%80%90%E5%B0%81%E9%9D%A2%E6%95%85%E4%BA%8B%E3%80%91/?p=34735，2022年6月20日上線。

謝世忠

2004[1989]〈中國族群政治現象研究策略試析—以「傣泐」為例的探討〉。刊於《國族論述—中國與北東南亞的場域》。謝世忠著，頁131-155。臺北：國立臺灣大學。

Harrell, Stevan

2012 *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Seattle, WA: University of Washington Press.

卑南族的生命教育： 猴祭中的人猴關係

林志興

卑南族語言推動組織計畫主持人

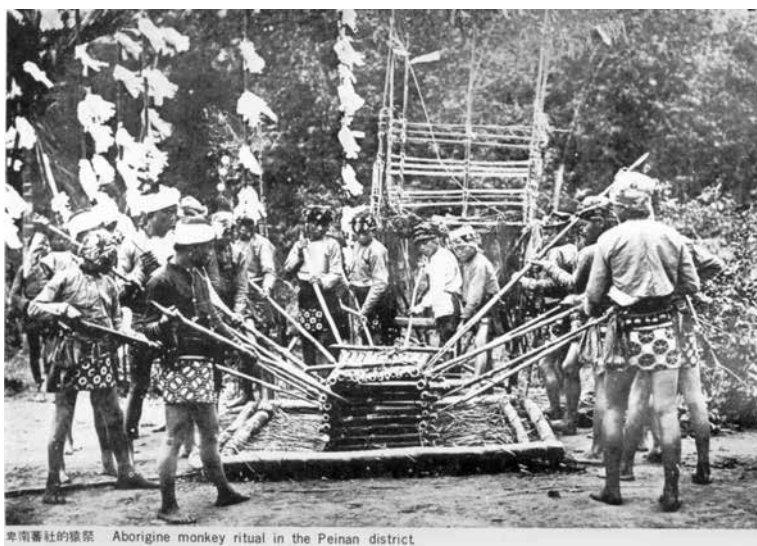


圖1 卑南社猴祭之刺猴。攝影者不詳。

（圖片來源：雄獅美術編輯部 1985：150）

圖1之圖經常被引用出現在各種出版品或網路中，用以呈現卑南族卑南社重要祭儀「猴祭」（*basibas*，又稱少年年祭¹）的意象。這張照片是出自1985年雄獅美術出版之《攝影臺灣：1887-1945年的台灣》。照片的歷史至少已超過77年了。

在那個年代，卑南社（南王部落的前身）是使用真正的猴子做為祭儀的犧牲，透過猴子的死亡，將一年中不幸與不順的事帶走。平面圖像看不見籠中的猴子，也

少了動作和聲音的呈現，所以我們無法感受到現場實施刺猴時的淒厲。而筆者端詳這張照片中的年青祖先們的樣子，似乎是配合攝影者畫面的要求而擺出來的姿勢，也不是真正執行刺猴時的照片。

圖2與圖3是臺東著名攝影家徐明正在1990年代南王部落的猴祭中所拍下的照片。由照片中，我們看見了文化的變遷。首先，最大的變化是草猴替代了真猴；其次，現代的孩子都穿上了鞋子；再來就是刺草猴的*deređeran*（長竹矛）有裝飾，而百年前刺真猴的*deređeran*未加綴飾，有裝飾的長竹矛則立到場邊，顯然有飾之矛不利於真實搏殺。



圖2 猴祭刺猴祭場，正進行刺猴（草猴）儀式。
（圖片來源：徐明正攝，1990年代）



圖3 猴祭刺猴祭場，正在對草猴進行*kudaw*（禱亡猴）的吟唱。
（圖片來源：徐明正攝，1990年代）

根據筆者訪談推測所得，1948年（民國37年）的猴祭，應該是最後一次以真猴為犧牲的祭儀。之後，據說是在治安單位的勸導下改以草猴替代²。不過，筆者由林建成先生拍攝的兩張照片（如圖4、圖5），看見1983年（民國72年）年底的猴祭祭場出現了真猴的身影。據時任記者的林建成說，那是因為某新聞媒體為了拍攝紀錄片，特別要求部落配合畫面所致，不過，並沒有上演真正刺殺真猴的戲碼。想想，若真的進行真猴刺殺，會引起多大的新聞關注啊！

其實，深入了解耆老們的記憶，會發現卑南族猴祭中的人猴互動是頗為複雜的關係。以南王部落為例，猴子通常是由 *trakubakuban*（青少年會所組織）中的 *maredawan*（約高中生年齡的高年級生）到南王山上設陷獵捕猴子（只獵一隻，兩個青少年會所時期則兩隻）。為祭典所用之故，所獵之猴不能有傷。為此，獵猴的陷阱是專門搭建的陷獵設施，是三角狀的木製陷籠，空間足夠一位青少年進到裡面活捉猴子。只夠一個人進入之故，那是一人一猴對決的獵捕行動。猴子不能受傷，所以傷的常是 *maredawan* 自己。筆者之父（林仁勇 *Sabulo*）與二叔（林仁誠 *Touosi/Gilrasay*）曾分別告訴我，徒手入籠捉猴的時候，最常出現的尷尬姿勢是：雙手捉住猴子以後，不得不把手撐直，以人的身長優勢防止猴子掙抓傷及身體與臉面，以致常常形成對視中對峙的姿勢。人的手雖比猴子的手腳來得長，但是，掙扎著四肢利爪的猴子，仍會將其敵人的手腳抓滿傷痕。陳光榮長老說，入籠捉猴很容易受傷，所以要勇敢的孩子才敢進去。受



圖4 1983年猴祭祭儀中出現使用真猴的情形之一
（圖片來源：林建成攝，1983/12）



圖5 1983年猴祭祭儀中出現使用真猴的情形之一
（圖片來源：林建成攝，1983/12）

傷的*maredawan*是驕傲的，由獵場回來的時候，會故意展示被猴子抓傷的身體部位，無聲地表達他曾經歷了一場勇敢的徒手戰鬥。

捉回來的猴子要交給*marenakan*（低年級生，約國中生的年齡）飼養，餵養期直到祭典到來的時候，期間會長達半年之久。時間一久，人猴之間總會產生感情。所以當祭典時間快到的時候，孩子們的不捨與不忍心情會浮現出來，會感染通靈的猴子，使牠感知不久於世了，大約在三五天前就開始不吃餵養牠的食物。

所有親身經歷真實刺殺真猴祭儀的長老們，都異口同聲的說：「當我們聽到我們的朋友在刺猴場被*maredawan*刺殺的聲音的時候，都會忍不住哭起來！但是，沒有辦法啊，那就是訓練，訓練我們要勇敢啊！」

*basibas*除了要以猴子的犧牲除去當年所有的不幸與污穢的信仰目的之外，也是以猴子做為假想敵的作戰訓練，訓練*maredawan*勇敢地獵猴及刺猴，是培養勇於面對敵人之死的生命教育。而對*marenakan*而言，卻是另一種更深刻的生命教育訓練，透過儀式過程，要他們面對互生情感連結的猴朋友時，能斷捨離。每每問到這裡，想到耆老們經歷過的淒厲場面，我都會想起一則流行於1980年代的著名廣告〈黃色司迪麥〉的一句話：「幻滅，就是成長的開始！」。

沒有刺殺真猴的祭儀，就像沒有真敵人的戰場，只是一場演練。當不再刺殺真猴時，卑南族的*Trakuban*的功能已由「軍事學校」轉型為「文化學校」（林志興 2003：64-88）。筆者曾經在長老聚會的場合提問，如果可以恢復刺殺真猴的儀式，我們要不要恢復？長老們為之默然片刻，然後，有人笑著說：「那些愛護動物的人不會怎麼樣嗎？」■

附註

- 1 關於猴祭及相關之年齡級組織有關之介紹，可參考林志興（2003）及陸浩宇（2022）碩士論文第三章。
- 2 現今訪問得到的長老，最年長者當時17歲，其餘都是12或13歲以下。有記憶的長老們說，上面的人來說不要再殺猴子了，所以才改用草猴。進一步詢問上面的人是誰時，得到的回覆有「好像是派出所的警察吧」。筆者推測，當時部落領導階層接受政府上級或警察方面來的勸導，顯示政府介入與干預部落文化與祭儀活動頗深，但當時卑南族的長老們可能為了維護傳統祭儀不墜，即使失去了猴祭儀式中信仰靈魂真髓的刺猴活動，仍然改以草猴持續辦理。停止殺猴但不停止祭儀，呈現了向政府妥協又持續辦理的自主意志。筆者認為政府勸止刺猴儀式的緣由，應與追求現代化政策而視刺猴之舉為原始野蠻的迷信有關，而與動物保育的政策較無直接的關聯，因為當時臺灣尚未興起動物保育運動（社團法人中華民國保護物協會 2022）。

引用書目

林志興

2003 〈從軍事學校到文化堡壘—Takuban (青少年會所) 的角色演變〉。《人類與文化》35-36：64-88。

社團法人中華民國保護物協會

2022 〈成立源起〉。「社團法人中華民國保護物協會官網」，<https://www.apatw.org/about>，2022年6月18日上線。

陸浩宇

2022 《普悠瑪「越級者」身分認同的反思：從個人、部落和族群觀點分析》。國立政治大學民族學系碩士論文。

雄獅美術編輯部

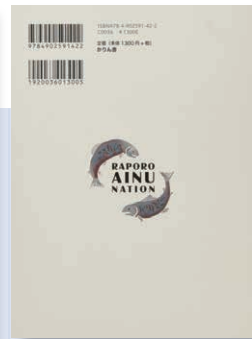
1985 《攝影台灣：1887-1945年的台灣》。臺北：雄獅美術。

《サーモンピープル アイヌのサケ捕獲権回復をめざして》

（中譯：《鮭魚民族之旅：旨在恢復愛努族鮭魚捕獲權》）

翟振孝

國立歷史博物館副研究員兼典藏組組長



書名：《サーモンピープル
アイヌのサケ捕獲権回復をめざして》
（Journey to the “Salmon people”）

發行：ラポロアイヌネイション（RAPORO Ainu Nation）、北大開示文書研究会

編者：差間正樹、殿平善彦、みかみめぐみ、伊藤 翠、市川利美

出版社：有限会社カリん舎

出版日期：2021年6月1日

I S B N：978-4-902591-42-2

猶記得日本北海道十勝縣浦幌町的「RAPORO愛努民族」團體（ラポロアイヌネイション，舊稱浦幌愛努協會）在2020年8月17日向札幌市地方法院提起訴訟，是日本首見訴諸法律途徑要求公開確認愛努族人在當地河川捕撈鮭魚，係屬原住民族權利（翟振孝 2020），然而此一護漁興訟經過2年、8場次的口頭辯論，至今仍遲未等到法院的正式判決（北大開示文書研究会 2022；角田悠馬 2021）。協會除了透過司法管道，極力爭取法院確認愛努原住民族的漁權之外，同時與北海道大學公開文件研究小組（北大開示文書研究会）合作，在2021年6月共同編輯出版專書

《サーモンピープル アイヌのサケ捕獲権回復をめざして》（中譯：《鮭魚民族之旅：旨在恢復愛努族鮭魚捕獲權》）強化立論基礎，堅定主張作為「鮭之子民」、世代以鮭魚為生的愛努族人，日本政府應恢復其捕撈鮭魚的權利（椎名宏智 2021）。

全書旨在闡明捕撈鮭魚係原住民族對於傳統領域內自然資源利用的文化權、生存權、財產權，不只是個人亦是族群集體權，是附隨在土地上與生俱來的權利，書中記載，早在2017年5月23日至31日浦幌愛努協會一行7人，包括：會長差間正樹、會員差間啟全、東京大學大學院及北海道大學公開文件研究小組的伊藤翠、藤野知明、殿平善彥、返還愛努族遺骨訴訟及確認鮭魚捕獲權訴訟辯護團長市川守弘、以及市川利美等人，特別遠赴美國華盛頓州西北隅奧林匹克半島的原住民族部落取經，參訪當地西北印第安原住民族漁業委員會（The Northwest Indian Fisheries Commission, NWIFC）（圖1），了解此地作為原住民族20餘個部落的傳統領域，他們自先祖以來即以捕獲鮭魚作為主要的生計活動、生產資源與交易媒介，其宗教儀式及社會組織亦是環繞鮭魚文化而生，並自詡為「鮭魚民族」。

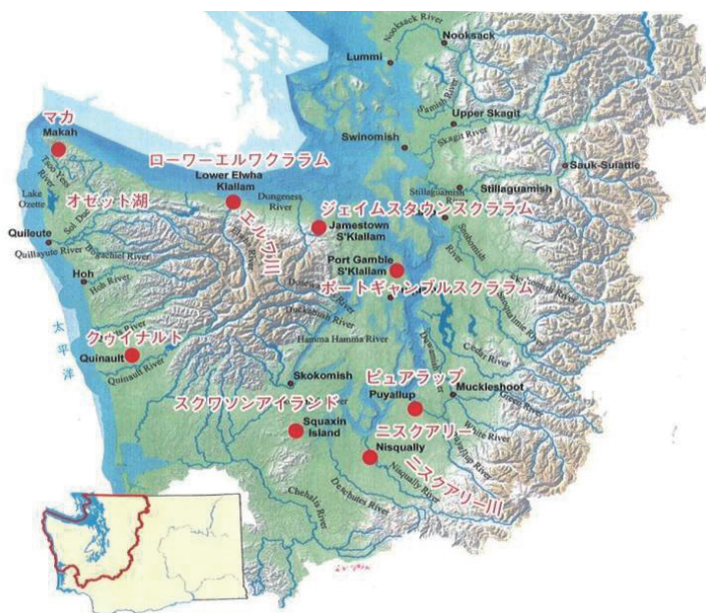


圖1 西北印第安原住民族漁業委員會（NWIFC）管理原住民族20餘個部落的傳統領域（頁33）

本書第一部分詳細紀錄美國西北印地安原住民族部落早在19世紀中期經由聯邦政府與原住民族簽訂條約，明確保障族人在傳統領域的捕魚權利，但是其後華盛頓州政府不時以河川水質遭受破壞、影響鮭魚產量等為理由，大舉限制其漁獲權，到1960年代原住民族經由發動抗爭來爭取自身權益，由聯邦最高法院審理重新確認原住民的漁權。該地部落在此過程中，重新獲得捕魚權利，學習進行漁業資源管理，在政府限制原民漁業權之間折衝，並在環境保育、漁業資源永續利用之間找到平衡，作為部落文化延續的基石。

這次國際交流見習之旅，愛努協會一行也造訪華盛頓州西北角尼亞灣（Neah Bay）的馬卡部落（Makah），了解1999年此地發生的「鯨魚之戰」（台邦·撒沙勒2016），原住民族不顧動物保育團體的壓力，為了宣示其重新獲得捕鯨權，進行了中斷70年之久的獵鯨活動，而當年獵鯨行動唯一捕獲的灰鯨，其骨骼標本也被展示在馬卡博物館裡，作為這段歷史的見證（圖2）。此外，浦幌愛努協會也參訪下艾爾瓦克拉拉姆部落（Lower Elwha Klallam），當地因20世紀初在艾爾瓦河上修築水壩以供給發電，破壞了原生態保育與鮭魚棲息地，經過20年的努力，終於在2011至2014年拆除河上兩座年久失修的大壩（圖3），河流宛如重獲新生，自然生態逐漸復育，消失近一個世紀的洄游鮭魚在原住民族部落再度重現踪跡。

本書除了翔實紀錄RAPORO愛努民族團體與美國西北印地安原住民族部落參訪交流的現場（圖4），第二部分是整理美國原住民族法律專家Charles F. Wilkinson教授2016年在日本札幌的演講內容，以美國法律下原住民族的主權與漁權，供北海道愛努族人主張恢復捕撈鮭魚為原住民族權利的借鏡。第三部分完整收錄RAPORO愛努民族團體2020年8月提起確認愛努族捕撈鮭魚權利的訴狀全文，從歷史發展及法



圖2 1999年馬卡族獵鯨行動唯一捕獲的灰鯨骨骼標本於博物館展示（頁84）



① はるか昔オリンピック山脈から流れるエルワ川。水が抜かれたかつての湖底が平原のようになり、そこに植物が茂り始めています。
 ② 壊され途切れたダム構体。壊されたダムの残骸が見えます。
 ③ エルワ川の先は、今はささぎられることなく、魚船が渓谷へと流れています。

圖3 2011至2014年拆除艾爾瓦河上兩座年久失修的大壩，自然生態逐漸復育（頁97、114）。



圖4 RAPORO愛努民族團體與美國西北印地安原住民族部落交流景況（頁78-79）

律角度，揭示愛努族人如何被不公平地剝奪了原住民族主權和鮭魚捕撈權利，進而主張確認愛努族人作為原住民族權利的合法性，在傳統領域裡他們不是過客，而是「鮭人」。這不只是一本書，更是RAPORO愛努民族團體原運行動的一個環節，相信
 在爭取恢復捕撈鮭魚為原住民族權利的道路上，德不孤，必有鄰。■

引用書目

北大開示文書研究会

2022 〈第9回口頭弁論は2022年9月1日（木曜）14:00開廷の予定です〉。 <http://www.kaijiken.sakura.ne.jp/fishingrights/index.html>、2022年6月1日上線。

台邦・撒沙勒

2016 〈鮭魚戰爭中的美國印地安人（下）〉。 <https://guavanthropology.tw/article/6541>、2022年6月1日上線。

角田悠馬

2021 〈サケ漁権利 国際法や憲法も根拠 アイヌ民族訴訟で原告側 札幌地裁〉。 <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/613196>、2021年11月18日上線。

椎名宏智

2021 〈先住権とサケ漁をテーマに書籍 アイヌ民族団体など発行〉。《北海道新聞》。 <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/555806>、2021年6月15日上線。

翟振孝

2020 〈北海道愛努族人護漁興訟 要求日本政府正視原住民權利〉。《原住民族文獻》44：102-105。

《走進布農的山》

陳毅峰

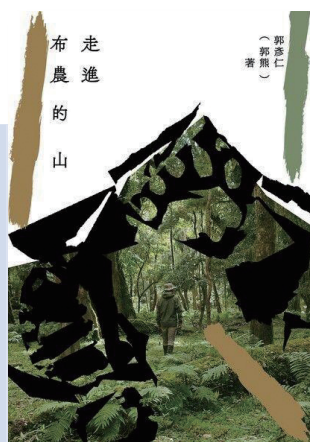
國立東華大學民族事務與發展學系副教授

作者：郭彥仁（郭熊）

出版社：大家出版

出版日期：2022年4月

I S B N : 978-986-5562-54-0



因為疫情國境封鎖的關係，加上發展中的商業登山團，2020年以來的臺灣山林經歷了可能是有史以來最大的觀光登山潮。公共電視在2021年初推出四集系列的《群山之島與不去會死的他們》，其中第三集〈原始森林的浪遊〉在八通關古道東段潮濕、蒼綠欲滴的闊葉林場景，讓我第一次認識了本書的作者郭彥仁，他因為從事黑熊研究而更為人知的稱號是郭熊。我不喜歡《群山之島》影集中許多由導演發動、刻意要引導主題人物說出具有哲思的「文青式」山林省思問題（為什麼要登山？你覺得山給了你什麼？）。影片拍攝後，郭熊用更深刻的整本書寫，回應去脈絡化又略顯矯揉造作的大哉問。

若將《走進布農的山》放在台灣自然寫作的脈絡下，它與早期自然書寫者如韓韓、馬以工、徐仁修等所承繼的思想（見吳明益 2012），已經有很大的不同。本書更適合搭配的閱讀材料是甘耀明（2015，2021）的兩本極厚度描繪原住民與臺灣山林關係的奇書，《邦查女孩》與《成為真正的人》，尤其後者更是以布農族人做為故事的主軸。

人與自然的關係從來都是處於不斷變動、因地制宜，而與在地文化密切相關的情境中。從十九世紀在美國開始成立的無人國家公園，到Aldo Leopold（2015[1949]）在1940年代的經典《沙郡年記》將倫理應用範圍從人類延伸及於非人世界的土地倫

理觀，所開啟的去除人類中心保育觀，以及受到國際原住民族運動影響後，重新看見的原住民族文化，無論在學術、保育或文學界，都重構了山林與自然資源保育的思維。原住民族在長期山林生活中發展出的傳統生態智慧，進入學術登山的探索中，以一種混合自然書寫與民族誌的方式呈現，這可以說是本書出現的歷史脈絡。

郭熊樸實的筆觸與從布農獵人習得對山的敬重，使得他連學術研究的描繪都變得溫柔而更加貼近「真正的布農」。由他對步行節奏的觀察（「這種獨屬於八通關古道的步調，是配合著坡度變化與地形樣貌，也配合口中檳榔的咀嚼、溪水取得和身體喘息所塑造出來的節拍」，頁55-56）；對殼斗科植物與動物分布關係的陳述；與大至黑熊小至山羌、鳥類等動物的相遇及某種程度的相知；曲調哀傷的熊歌與各類神話的民族誌分析；到描述生火經驗的「溫柔流動」形容及聆聽火苗聲音的深情描繪，書中諸多段落裡隱藏豐富的自然觀察與傳統智慧的無縫接合，更有幾個段落是足以令人三思的好文。先是對鳥占說法的解讀，不能光從人類學文字的記載去僵固化現象的意義，而是需要體會從未被寫出的整體脈絡，亦即被記錄的口述者所描述的表面現象，背後是由對自然觀察與動物間彼此警覺共鳴的長期深刻認知，所凝聚濃縮而成。解讀鳥占必須配合充足的山林生活經驗、深刻的人與自然關係，方不致落入迷信或僵化。其次是對登山的態度，作者描繪本身如何從要求精準打包、縝密策劃、詳實地圖判位、校正海拔高度等科學式地理資訊系統登山，轉變到接觸布農獵人後如何以動物及自然的標記仔細觀察、以地景和跡象記憶獵路、解釋各地方的族語命名與曾經發生的故事，以有如回到家中的態度重新認識這片山林：「因為山是生活的場域，包含文化事件脈絡、傳統智慧、族群的遷移故事、情感與野生動植物的生態樣貌，這些結合而成的在地部落版地理資訊網路」（頁196）。最後是夢占與狩獵的結合，描寫夢占屬個人的領域，即便相同的夢境也會有不同的認知解讀；佔書中很大篇幅的狩獵過程，從出發、追蹤、開槍、斷喉、背負、剝皮、分解、切割、煙燻、分享等，不僅有現象的精彩描述，更在字裡行間流露目睹生命流失與重生的震撼，以及獵人如何由衷感激獵物的犧牲讓自己、甚至部落的生命得到延續，這樣慎重面對生命消失與轉移的經驗，絕不會是到超市購物的現代消費者所能有的經驗。伴隨部落族人回家的過程，作者體會到「尋根唯有伴隨狩獵行動才能對山的空間產生強烈的覺知。山是我們的根，這樣生活才有意義」（頁214）。

郭熊幾乎就是用這一整本書的篇幅，來回答拍攝《群山之鳥》時超限且欠缺脈

絡的都市文青發問。之後再面對類似這種「山給了你什麼？為什麼要爬山」的貌似哲學發問，我們要做的或許也就是學著布農獵人，以一抹謎樣的微笑，默默的邀請對方進入山林，去尋找三言兩語說不清楚的自己的答案。■

引用書目

吳明益

2012 〈從陌路到社群夥辦：環境倫理觀的主要類型與臺灣現代自然書寫〉。刊於《臺灣自然書寫的探索1980~2002：以書寫解放自然 BOOK 1》。吳明益著，頁332-374。新北：夏日出版。

甘耀明

2015 《邦查女孩》。臺北：寶瓶文化。

2021 《成為真正的人》。臺北：寶瓶文化。

Leopold, Aldo

2015[1949]《沙郡年紀：像山一樣思考，荒野詩人寫給我們的自然之歌》（*A Sand County Almanac*）。李靜滢譯。臺北：果力文化。

lubuw na 'Tayal 泰雅族口簧琴

鄭光博

國立政治大學民族學系兼任助理教授

口簧琴是一種以一手握持就口，使嘴唇銜住琴台，另一手彈撥或拉繩，使琴台中間的彈力簧片於口腔內外擺盪振動，在口腔內產生共鳴的樂器。近數十年來，泰雅族口簧琴技藝文化重要推動者，當推已故Mnibu群Pyanan南山部落的耆老Hayung Suyan（楊登貴），以及南澳Knhakun群Kinyang金洋部落已故的Wilang Batu / Apa（張和喜）；吹奏者有Sqoyaw群Sqoyaw環山部落已故耆老Piling Suyan（鄭榮貴）、Mnibu群Pyanan南山部落已故耆老Hayung Suyan（楊登貴），以及Slamaw群Raka梨山部落的Payas Temu（楊德福）。

德國民族音樂學者Curt Sachs在《樂器的歷史》（*The History of musical Instruments*）指出口簧琴主要分為繩口簧琴與彈口簧琴兩類，他認為繩口簧琴是最古老的形式，彈口琴是後來才衍生的，並指出繩口琴發源於東南亞（轉引自呂炳川1973）。世界上各民族的口簧琴多為單簧，泰雅、賽德克、太魯閣族發展出的多簧型制度可說是世界之最。

繩口簧形式，簧片按材質分有竹簧及金屬簧，金屬簧以青銅（見圖1）或鋼為材，但以鋼為材甚罕見。琴台則皆以桂竹削製而成。金屬簧者有一至五簧，但三簧及五簧不甚普及，僅見於部分地區。按黑澤隆朝1943年來臺調查紀錄撰寫而成之《臺灣高砂族之音樂》（2019[1973]）提及有六簧及八簧，僅止於口傳而未見實物。

口簧吹奏是傳遞訊息或抒發情感、休閒娛樂的一種表現方式，常見於歡樂或聚會舞蹈、青年男女以琴聲或動作來談心，或三、五人以聊天或在眾人舞。傳統上，結婚時若是吹奏時拉繩突然斷掉，則被認為會再婚續絃；守喪（mbahing）時，喪家及同部落族人皆不吹奏口簧琴以示哀悼。當口簧琴的持有人過世，通常家人會將口簧琴做為陪葬品，但亦有家屬留下來做紀念，但若是亡者託夢索取，則將口簧琴棄

置於專丟棄亡者器物的不潔之地 (*hmway*)。

lubuw qoqaw (單簧竹簧) 的竹材為桂竹 (*ruma / rima*)，取生長於向陽受風面，約三、四年生以上之竹材 (見圖2、3)。不挑幼嫩綠色之竹，因其含水多且質地鬆，竹材太嫩容易變形。選主幹筆直竹材之尾段，且表皮外觀完整者。取其材其較扁平的一面來切削作為竹簧，製作金屬簧口琴的竹製琴臺或以桂竹 (*ruma / rima*) 為材，亦有以粗的箭竹 (*bzinuq*) 來製作，箭竹管較圓，吹奏時手較好握持及翻轉。單簧與多簧吹奏技巧上並不相同，熟能生巧。

泰雅族分佈區域廣，最為普遍的單簧有多種吹奏方式。其一為未以口腔的技巧來製造泛音，僅吹出單音，呼吸視吹奏者的氣息呼吸，操控節奏在於拉繩的頻率快慢及次數，以單音變換節奏來搭配舞步。吹奏時，嘴巴或同時發出 *yox*、*ux*、*ax*、*wes* 的氣音吆喝聲，角板山地區最為常見，大嵙崁溪流域 *Msbturnux* 群的耆老 *Watan Tanga* 林明福享有盛名，可與1943年黑澤隆朝於角板山採集紀錄相對照呼應。其二為吹奏時口腔不使用製造泛音的技巧，僅吹簧片原本所發出的實音，口腔按著說話發音時的嘴型、發音方式及氣息，刻意壓低聲音說悄悄話般，一邊拉繩吹奏一邊啞口細說。拉繩之節奏是按著說話的音節來拉繩震動簧片，黑澤隆朝1943年於角板山調查時也記錄了此種表現形式。以口簧琴說話交談的方式稱為「言語隱蔽」，此技法或稱為「擬聲語」。其三則為透過呼吸深淺並控制調節口腔音箱大小，來製造泛音



圖1 *lubuw qutux hmali* 單簧銅簧口簧琴
(圖片來源：鄭光博提供)



圖2 *lubuw qoqaw* 單簧竹簧口簧琴
(圖片來源：鄭光博提供)

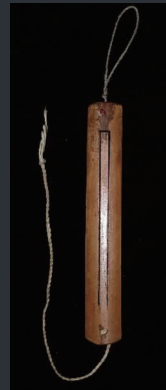


圖3 *lubuw qoqaw* 單簧竹簧口簧琴
(圖片來源：鄭光博提供)

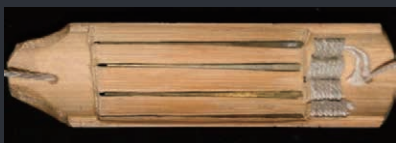


圖4 *lubuw payat hmari*四簧口簧琴
(圖片來源：鄭光博提供)



圖5 *lubuw payat hmari*四簧口簧琴
及*takan syan lubuw*琴套
(圖片來源：鄭光博提供)



圖6 *lubuw payat hmari*四簧
口簧琴及*takan syan lubuw*琴套
(圖片來源：鄭光博提供)

之技巧。吹者靠著呼吸以及拉扯繫繩的快慢頻率來使所吹出的聲音產生變化，再以變化而出的樂音，有意識地挑選組合，構成了各式的旋律。

多簧（二簧、四簧、五簧）的吹奏方式，並不會像吹奏單簧時，刻意以口腔的技巧來製造泛音（四簧口簧琴及琴套，請見圖4、5、6）。吹奏多簧時，則是吹每個簧片所發出的實音。吹奏時一手手持琴身並不斷旋轉（*myux qba / miray qba*），以選擇旋律所需用搭配之樂音，快速排列組合。吹奏多簧口簧琴時，則是一手拉扯一下拉繩，另一手轉動琴身，在不斷快速旋轉將簧片就口瞬間，同時搭配拉繩一次以震動簧片發出聲響。■

引用書目

呂炳川

1973 〈臺灣土著族的樂器〉。《東海民族音樂學報》1：113。

黑澤隆朝

2019[1973]《臺灣高砂族之音樂》。王櫻芬、劉麟玉、許夏珮譯註。臺北：南天書局。