

台東縣排灣族當代狩獵行為模式的討論*

傅君

國立台灣史前文化博物館

摘要

在台灣，原住民族的狩獵活動一直受到相當的關注，既有的研究側重原住民「權利」或原住民狩獵活動「保育」功能的討論，本文則試圖由行獵者的生活脈絡來瞭解狩獵活動，並認為「瞭解」是「尊重」與「接納」的開始。

筆者長年對台東地區排灣族社會發展有所關注，在 2010 年冬及 2011 年春，跟隨排灣族獵人在山區行獵。基於這些經驗，本文試圖剖析當今排灣族獵人進行狩獵活動的情境背景。研究發現，在台東縣排灣族間，從事狩獵活動的行獵者以從事農耕或短期就業的在鄉人口為主，實際進行狩獵的獵人人數有限、專職以狩獵為生的獵人更是少數。獵人進行狩獵的地區，多選擇在日常生活領域（包含舊社、耕地等）範圍之內，狩獵活動進行配合農事以及在薪資市場中就業的時間節奏。因獵人並不以狩獵為生，獵獲量少，故獵獲多以自用或親友間分享為主。本文將這些排灣族當代狩獵行為的一般情況，置於行獵者日常生活的脈絡中來理解。行獵者日常生活脈絡之構成，則受到傳統排灣社會的文化特質、當代的經濟模式、以及部落發展的歷史過程與變遷等因素影響。

筆者相信，如果我們能夠設身處地，想像自己身處排灣族當代獵人的生活情境脈絡，那麼，我們將比較能理解、體會所謂「打獵」活動，在討論與狩獵相關的議題時，我們也將會有更為開闊的思考與辯詰空間。

關鍵詞：排灣族、狩獵行為、野生動物經營管理

* 本文之田野資料根據林務局台東林管處委託計畫「台東縣原住民傳統文化、祭儀與狩獵行為等傳統知識調查計畫——排灣族、魯凱族」(計畫編號：行政院農業委員會林務局保育研究系列 99-16 號)，特此註明，並感謝台東林管處相關人員所提供的協助與意見。又，因篇幅及資料所限，本文集中討論太麻里、金峰、大武、達仁等鄉的現象。

一、引言

本文討論台東縣排灣族當代的狩獵行為模式。文中所報告的狩獵活動範圍涵蓋台東縣大武山系東側臨海的淺山地區；獵人活動的區域，主要分佈在由中央山脈南段向東流入太平洋的主要溪流以及它們的支流。狩獵區域的海拔高度約在 300 至 800 公尺之間。

研究所涵蓋的台東縣排灣族，包含散居在溪流靠近出海口的河口沖積扇或海岸平原上的 Pakarokaro 群，以及主要分佈在太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪、大鳥萬溪、安塑溪等台東縣境內主要溪流中游河階或山坡上的 Butsul 群。（參閱傅君，2001）在日據時期，研究區各部落從中海拔山坡面，遷移到靠近主要溪流的河階。在 1950、1960 年代，多數部落又再度遷至各溪流靠近出海口的河階或沖積扇上。遷移之後，這些部落的原住地一部份被劃為「原住民保留地」，一部分被劃為林班地國營事業用地，歸土地銀行、國有財產局等相關國營機構管理。

大體而言，研究區夏季炎熱多雨，而每年的 11 月至次年 3、4 月間較為乾燥、涼爽。區域內植被以中低海拔闊葉林為主，間有人為開墾種植或造林所形成的草生地或次生林地。一如中低海拔山地的地景特徵，獵區林木茂密，地形起伏劇烈，除溪流和既有人行道外，在山間密林中不易辨識方向，難以穿越。在研究區域的高海拔山區，山區林相完整，人類活動稀少，中、大型哺乳類動物在種類與數量上都頗豐。也因此，在 1988 年，政府將本區公告為「大武山自然保留區」，以保護該區自然環境以及野生動植物物種。

自從 1999 年「921 地震」之後的十餘年間，研究區經歷「海棠」、「賀伯」、「莫拉克」等颱風的侵襲，中、高海拔山區崩塌劇烈，幾條主要溪流淤積嚴重。位於河口地區、國民政府以後建立在低位河階或沖積扇上的部落受到直接衝擊（著名的嘉蘭村即為一例，後

者的例子如大武鄉大鳥部落) 而位處中海拔山坡面上的排灣族舊社區域所受到的擾動相對較小，多數位於舊社地區的「獵場」，大致上也沒有受到重大的衝擊。

本文的資料主要反映 2010 年至 2011 年間訪談研究區獵人並實際跟隨獵人上山行獵所獲得的田野資料。另外，研究者長期關注台東地區排灣族社會發展，對研究地區有一定程度的瞭解(參閱傅君、2001)。這些背景理解，對於進入田野，也對於理解狩獵活動有相當的助益。在田野調查過程中，研究者借參與部落尋根祭祖活動的機會參與狩獵活動，所參與的尋根活動包含：太麻里流域嘉蘭、正興二村、金崙溪賓茂、壠坵二村、大武鄉多良部落等。另外，在嘉蘭、大溪、土坂等村，研究者也跟隨當地獵人前往獵區進行實際狩獵的田野觀察。筆者跟獵的經驗包括在嘉蘭跟隨 1 名獵人在太麻里溪中游地區狩獵 4 次，並實查太麻里地區排灣各主要舊社獵場(參閱曾振民，1991)、在土坂跟隨 2 名獵人在大竹篙流域行獵 3 次、在大溪跟隨 1 名獵人在加津林部落北方坡面上行獵 2 次。在實際跟獵時，研究者攜帶軌跡記錄器記錄行獵行程。在訪談的工作中，筆者隨著跟獵時，依情境狀況訊問獵人相關問題，也在部落中依著獵人的生活脈絡，有機會時就詢問獵人或相關部落人士與狩獵相關的問題。這些跟獵與訪談是調查期間，隨著筆者所關注的狩獵活動半隨機式地展開，這種人類學進入田野的方式，雖然沒有嚴格的「科學的」或具統計學意義的取樣設計，但可在有限的研究期間內，儘量擴大研究的接觸面與深度，而身入其境地達到對狩獵活動的瞭解。

本文第一部分描述田野調查時所參與的狩獵活動；配合訪談資料，筆者歸納出台東縣境內排灣族各部落間類同的狩獵行為模式；第二部分，筆者由排灣族部落的歷史發展和政治經濟體制的沿變，以及，作為一個排灣族獵人在此結構性條件中的選擇與作為，解釋此行為模式之所以形成的原因；第三部分，研究者討論近年來台灣

原住民狩獵活動的相關研究，並提出對野生動物經營管理的看法與建議。

由於在現行法令中，除了少數物種（如山豬等非保育類的物種），以及在特定場合（如原住民傳統儀式、祭典）之外，狩獵活動並非合法活動。在研究過程中，筆者實際參與狩獵活動，因此，有必要先簡短地在此說明一下研究者本人對「狩獵」以及從事狩獵活動研究的基本立場。

首先，由「環保」或「生態」觀點討論狩獵活動是否應該被允許或禁止的議論，筆者認為由這些觀點討論「狩獵」時，關鍵性的問題在於狩獵是否構成威脅野生動物族群生存的主要因子。由於野生動物族群動態以及影響此動態的因子難有定論，到目前為止，學界對於是否應該為了保護野生動物而禁止狩獵活動並無定論（筆者在 1996 年曾就相關問題提出一些看法，參閱傅君，1996）。

在道德層面上，筆者認為「打獵」本身並沒有絕對的好或壞；「狩獵」好壞是非之判斷，端視從事這項活動的人，以及評論這項活動的人的經驗與立場而定。對於一個獵人來說，打獵取食是自然正當的行為，而對於一位愛護動物的生命關懷者而言，獵人的行為自屬不當。筆者認為兩者的看法都各有其正當性，也很難討論出一個眾人皆可接受的結論。基本上，對於「狩獵」，研究者本人願意站在獵人的立場，覺得獵人上山打獵有正當性；研究者也同樣願意站在反對狩獵的立場，認為反對打獵也有其正當性。既然贊成狩獵與否都各自有其正當的理由，那麼，兩者相互體諒，相互瞭解並且尊重對方贊成或反對打獵的理由與立場，各行其是即可。

再其次，就「狩獵」的研究活動而言，筆者認為作為一個研究者如果沒有實際跟隨獵人打獵，則無法「客觀地」了解他（她）的研究課題¹。因此，以人類學學科所強調的、有本質重要性的「參與

¹ 在人文學科尤其是人類學的看法中，所謂「客觀性」的知識，不同於一般所認知而

觀察」方法進行「狩獵」研究，是絕對必要的。另一方面，在現行法令之下，本研究的對象——獵人所從事的活動是不被允許的。在研究的過程中，研究者既有必要參與實際的狩獵行為，而當所參與、觀察的活動本身有時是「非法」的活動時，研究者又如何抉擇？對於這個問題，首先，既然我認為研究者必須透過實際參與來進行研究，因此，對研究者而言，參與所謂「非法」的狩獵活動是必要的。在這個必須參與狩獵活動以期瞭解的前提之下，筆者又如何看待研究者參與「非法」活動以進行研究呢？我認為，在現代民主主義國家的體制之下，所謂「法律」是因應現實狀況及需要而產生的政治折衝的結果。既然是政治折衝的結果，「法令」就無法脫離現實的時空脈絡，因此，所謂「法令」也不具有絕對性。由政府對狩獵活動實際的管理狀況來看，當 1990 年代「野保法」施行之初，一切狩獵活動皆被禁止。到 1990 年代末期，由於世界性的「保育」與原住民權益兩者之間衝突、折衝的結果，法令有所因應與修改，「野保法」中對一切狩獵的禁制，也改變成有條件、有限度的開放。由此可見，猶如之前的野保法有所變革，當前現實的法令也不是不可改變的。因而，在當下時空背景中所謂的「非法」或「合法」也並非絕然不可改變，而本文的一個主要目的，即在於希望能藉由台東排灣族的例子，將「狩獵」活動置於其時空脈絡中，透過「理解」實際行獵者的生活脈絡並「尊重」、「接納」，而開啟討論「狩獵」問題的另一個面相，並希望相關法令能更貼近現實生活。

為自然學科所強調的「客觀」。人類學所強調的「客觀」（如果勉強地使用這個字眼），來自於「主觀」（或主體）在涉入研究對象之後，所產生的「主觀性的客觀」。在此知識論的前提之下，人類學所強調的「參與觀察」正是建立「客觀」知識的主要途徑。惟本文重點並非有關知識論的討論，僅在此點出這個議題，進一步的討論可參閱 Jackson, 2009、謝國雄, 2007。

二、當代台東排灣族的狩獵型態

2.1 在傳統社會生活中的狩獵活動

在進入主體討論之前，我們先將傳統排灣社會的狩獵模式作簡單的討論。這個討論可視為當代狩獵行為模式的背景之餘，它也同時彰顯狩獵活動與社會生活相互嵌合的意涵。在日據「集團移駐」計畫於本地區施行之前（各部落移駐時間不一，大約在 1930 年代後半期整體完成），Butsul 群排灣人在中海拔山區的生計模式，以刀耕火耨的方式，種植地瓜、芋頭、小米等作物，並進行狩獵，取得動物肉類，行自給自足的農業生產。此外，族人也以山林產物與平地交換，以取得其他生活資具。早期日本學者如小島由島（1920[2004]）、佐山融吉（1921）、古野清人（2000[1945]）等人的民族誌調查顯示，狩獵為傳統社會中重要的活動，而且與農耕活動共同構成排灣人社會以及文化生活的整體。從文獻紀錄中看到，與小米生產相關的部落性祭儀活動（開墾祭、收穫祭、五年祭等），都伴隨著部落集體性的狩獵活動。在夏季收成之後，族人以部落為單位進行團獵或捕魚的活動。在冬季農閒時，族人多組成三、五人為單位的獵隊到部落所擁有的獵場進行狩獵。狩獵活動雖不是族人主要的生計來源，但狩獵的行為與能力卻最為族人看重。獵獲被用於日常生活如除喪活動中，也在祭典、儀式中扮演重要的、與神靈界溝通的角色。

日據時期所記錄的排灣人會生活也一直延續到相當晚近的時期。吳燕和（1993）的民族誌口述記錄²曾記載與本研究更切近的例子。在吳燕和的報導中，太麻里河流域排灣族人的宗教祭儀包括固定時間舉行的祭儀，以及不定時舉行的祭儀。前者包括與小米有關

² 推估吳燕和的民族誌調查時間大約在 1960 年代初期，透過對耆老訪談，所談論的是老人們先輩的生活狀況，而其記載的大約是 20 世紀初期的情況。

的祭儀以及每年舉行的捕魚祭和每五年舉辦一次的「五年祭」。與小米有關的祭儀又包括：粟播種祭（*masatjukut*）、粟收穫祭（*masalut*）、嚐新祭（*lemilus*）。舉行這些祭儀的目的，在於祭告諸神，祈求諸神賜福保障農作成功。在吳燕和的報導中，其他不定時舉行的祭儀活動如小米除祟祭、增強小米力量（*papluem*）、除惡（*kiiasang*）、求雨（*paochachi*）、久雨求晴（*paadaf*）、停止暴風（*vali*）等，也都和農事（尤其是小米的耕作）有關。在這些攸關部落興衰的祭儀活動中，頭目與祭司是祭儀的中心，而獵獲則是在祭儀中，人神溝通的必要物品。綜而言之，在傳統排灣族社會的以滿足生計需求為生產目標的經濟模式，以及以頭目與祭司為核心，以保障部落生存與發展的政治與宗教結合的社會體制中（參閱傅君，2001），狩獵活動無疑是此部落生活現實面的重要環節。如上文簡短的討論所示，在排灣族傳統社會生活中，狩獵活動不單只是「打獵」，而是與農事生產緊密結合的一個環節，而無論狩獵或農耕的生計活動，皆與部落的社會組織、宗教儀禮相互滲透、結合。

2.2 狩獵活動實例

我們先由筆者實際參與的狩獵活動為例，來看看當今在研究區所謂「狩獵」是怎麼一回事。由這幾個實例，綜合其他田野資料，筆者進一步歸納我所見到的當代排灣族狩獵活動的模式。

事例 1：尋根狩獵活動³

2011 年 3 月 12 日太麻里鄉 K 部落前往舊社尋根。在 K 部落頭目的帶領下，該部落約 5、6 戶、30 餘人前往舊社尋根。連同 K 部落、與該部落有連帶關係的 C 部落、以及其他幾個因舊社被劃入林班地範圍而失去獵場的部落也一同參與。原本 K 村今年的尋根活動應在掃墓節舉行。但為避免清明時節氣候變化、下雨而提前舉行。在近幾年的颱風衝擊之下，山區主要產業道路崩壞，太麻里溪因溪床整治工程建的便道成為居民進入山區的唯一通路，但也只有在冬季枯水期才能通行。在為期兩天的尋根活動中，第一天下午，大家驅車沿河床工程便道前往距 K 村約 8 公里處靠近舊部落登山口處紮營。第二天上午，參與者一同沿著山徑步行前往分別位於海拔約 400 公尺及 700 公尺高度稜線坡面上的 K 部落舊社及在舊社之前更早的老部落。筆者在佈滿碎石的山徑陡坡上，遇見一位七、八十歲的老婦人，老婦人說老了，走不上去了，遺憾這輩子沒能最後一次回到舊家。

參與者在到達約半個小時及一個半小時腳程的舊社及 K 部落日據遷移前的老部落之後，大家開始砍草、清理環境，並清開大頭目舊家前廣場上的草木。在廣場前集合，眾人將祭品獻給祖靈之後聚餐。在祭拜完、聚餐之後，一部分準備當晚打獵的人在舊部落停留，其餘的人回到河床營地。在前往舊社及老部落的途中，在晚上要打獵的人沿路觀察獸跡，並在樹上作記，以準備晚上的狩獵活動。在山上，筆者初次參與與狩獵有關的活動，對各種活動並不熟悉之餘，

³ 本文中所報導之部落尋根狩獵活動均經當事人向事業主管機關林務局及縣政府申請通過，屬合法行為。我國現行法令中，與原住民祭典儀式性狩獵活動相關之法令包含：2004 年修訂之野生動物保護法第 21.1 條、2010 年公佈之文化資產保存法施行細則第 24 條等。另外，下文另外提到，為進行參與觀察，研究者跟隨獵人上山打獵。這些跟獵活動進行的前提，是林務局委託筆者進行的研究計畫，但在事前，個別的狩獵活動並未經過申請。依照現行法律，屬於「非法」行為。

也因與部落的人並不熟識，因此也回到溪邊營地過夜。在營地，各參與的家庭升起篝火取暖，大家一同飲酒聊天度過一夜。尋根活動於第二天下午結束。回到村子，頭目做東請所有參與者在村中的小吃店聚餐。餐後，頭目頒發給參與者每人一包獵肉，以象徵意義也以同等的實質意義的方式，凸顯了部落的一體性，以及頭目的領導地位。⁴

雖然沒有實際跟隨獵人打獵，但這次參與 K 部落尋根的經驗，讓我了解到尋根活動的性質，以及狩獵活動在此項活動中的情況及位置。質而言之，尋根活動中，部落的人回到舊日家園，長者帶領少者清理被荒草掩埋的家屋，祭拜祖先，認識舊家風貌。透過尋根祭祖活動，部落中的人與生命的根源接觸，而「根」的感覺也再度喚起大家心中的一種「一體感」。尋根活動的過程中，承載個人以及部落歷史記憶的實體空間、物品（如家屋遺構、散落的家戶物品等等）再一次進入族人的生命經驗之中而不致於失落。

即使在平日，舊社也仍在居民的生活空間範圍之內。在舊社步道的起點即有一工寮，平日住著一位老獵人。老獵人不慣住在新社區，在山上種些地瓜芋頭，獵取一些動物供應日常所需。除了老獵人之外，部落裡，在山區耕作的居民仍很普遍。在跟隨尋根以及研究進行的過程中，筆者由居民帶領，前往探查鄰近的 Chinpalan（情巴蘭，地圖未示）、Maladebe（麻樂得伯）、Dadagas（加拉克茲）、Delbe（達爾朋）、Pudon（補敦）、Malivele（麻勒弗勒，Malivele 位於麻立霧溪溪口，此為日據時期日日警駐在所、學校的所在地）等部落。在各舊社領域，皆可見到居民在近三、四十年間種植的梅

⁴ 在 K 部落，現任頭目為醫生，且曾任國大代表，在部落乃至於太麻里流域部落群中有一定的權威。在部落中的公共事務上，這位頭目有一定的主導權。例如，在 1980 年代，太麻里流域部落舊社地區保留地土地區劃及分配時，現任頭目即有一定的主導力量。在台東各排灣族部落之間，這種情形並非必然。在有些部落，頭目的權威已被現代的新興社會菁英所取代，參閱傅君，2001。

子樹、芒果樹、竹子、檳榔樹、以及近期的咖啡樹等經濟作物。因居民在以前的耕地上耕作，舊社山區間的各種產業道路、農用步道或獵徑也都持續有人使用、維護。由這些耕作和其他採集活動，也顯示舊社所在的山區一直是當代居民生活空間的一部分。也因為這樣，在尋根的過程中，居民在部落領域不僅僅打獵，也在山間取藤心和各種野菜，作為晚間在營地以及歸家後的日用的食物，也是自然不過的事。

在台東縣排灣族部落的舊社尋根活動也有類似的情況。在 2011 年 3 月 26 日，研究者參加金崙溪舊社尋根活動。金崙溪主要的排灣族舊社有 B 社、J 社兩社。兩社居民在日據及國民政府時期，先後移住到現在的賓茂村和新興村。2009 年的 88 風災之後，金崙溪流域主溪發生嚴重坍方、土石流，溪床布滿崩塌的土石，導致溪床變高。在研究期間，金崙溪的整治工程只在壠坵村附近的河道進行，溪流裡面沒有工程便道，但四輪傳動車輛仍可到達都飛龍溫泉一帶，尋根的隊伍即搭乘四輪傳動車輛進入溪床（尋根路線軌跡記錄見圖 2）。兩村參加人員依當代行政村的區分，各自在河床建立營地。B 舊社的位置在新興村營地上方，屬 B 部落的人當活動開始的下午，就先行去到舊社祭拜完畢。在風災時，J 舊社的道路斷了，因此，J 村村長帶領少數村民上山找路，結果並未能如願回到舊部落。無奈之餘，村長說明年還要再試。

晚上的狩獵活動在沿溪流的山坡上，以及河床的浮覆地上展開。晚餐後，大約 8 點左右，參加狩獵的人分三組乘坐四輪傳動車輛前往預定狩獵的地點。大約 11 點左右就回到營地。前往浮覆地上的一組人，6 人共攜帶三隻槍，獵獲 7 隻山羌。第二天清晨，獵到動物的村民就著溪水將獵物內臟清除，整裝後，各自回到部落，將從山間帶回來的獵肉分享給親友。

事例 2：個人性狩獵

2011 年 1 月間，研究區 D 村的一位獵人帶研究者上山進行狩獵的實作解說。帶領的獵人主要以獵槍進行狩獵，間也施放獸夾。獵人的獵槍為土製獵槍，由槍口裝填火藥及彈藥，以信號彈底火引火擊發。獵夾則有鋼線吊索、鐵製彈簧式捕獸夾等，依狩獵目標物種選用。在傳統時期，為了領域擴張，D 村獵人會刻意到很遠的地方去打獵，順便開疆闢土。老人去的區域遠達中央山脈主稜與布農族內本鹿社交會區域。據獵人的報導，D 村經常上山狩獵的人少了，傳統家族性的獵場界線已經模糊，繼續狩獵的人會因獵物的量而調整其狩獵區域，也會進入部落獵場中無人使用的地段。部落對於狩獵區域使用的討論有兩種意見，在 1940 年代出生的老一輩偏好用陷阱的獵人主張照原來個人的獵場打獵，1950、60 年代出生的獵人受到現代保育觀念的影響，主張將 D 村的領域分為四個區塊，以分區輪替的方式來維持野生動物量，以便永續收穫。

在 D 村，主要的獵具為沒有彈殼、用填充方式裝置火藥和彈藥的土製獵槍。也有用改良式的獵槍，以工業底火擊發、槍管細長、後座力小、配有望遠鏡瞄準器的獵槍。聽報導人說，請人製作一支獵槍的行情大約在新台幣八千元至一萬元之間，通常都找熟人訂做，一方面對品質與安全較有保障，一方面被取締的風險也較低。現行法令容許有原住民身份者合法擁有兩支獵槍，獵槍裝置火藥必須是充填式的，不能有彈殼，也不能使用工業底火。在以前，獵人將羅氏鹽膚木去皮悶燒成炭、磨碎、加硝酸鈉結成球、再將火藥球搗碎後，加些許硫磺調製而做成傳統式獵槍所用的粉狀火藥，並用鐵線剪成小段、圓磨，做成獵槍子彈。現在，獵人用鞭炮的火藥充填，用漁具店購買的鉛球為子彈。依個人的習慣決定裝填火藥的量，以及子彈鉛球的大小和數量。

獵人在上山之前，會在登山口，用檳榔、陶珠、鐵屑舉行簡單的祭拜儀式：三顆檳榔代表天、地、祖靈；部落頭目說應以五顆祭拜，加上土地擁有者和孤魂野鬼。在 D 村，部落集體性的狩獵申請在每年的二月。在前一年的集體狩獵時，獵隊打到很多懷孕的動物，今年，D 村村長經與村民討論後，因為其他活動已經很多，大家太忙了決定不申請。

上山進行狩獵實作觀察的那一天，下午五點到獵人家，獵人上山餵雞。約六點獵人回來。一起到附近的麵店吃晚餐後，獵人的姪兒出現。獵人打電話招此次的獵伴，電話的那一端說是被酒困住了。因此，就和獵人及其姪兒一起在家旁的工寮準備上山需要用的東西。獵人的槍用制式散彈槍的回收彈殼，裝填冲天炮火藥（乳白色）混合黑色火藥。製作時，以工具將舊彈殼的撞針取下，回復到未擊發的位置，將火藥裝入彈殼底部後，填入預先準備好的圓形小紙片，塞緊後，裝入鉛彈，再灌臘將鉛彈凝結成一體。鉛彈用的是四分的釣魚鉛球，一粒子彈裝 16 粒，一共做了六發子彈。

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

9 點多從獵人部落的家中出發，開車到舊社時，已經 10 點多了。在進入獵徑前，獵人先以米酒簡單地祭拜祖靈與山神。這次狩獵地區在 D 村後方的舊部落的坡面，獵人以前曾在這裡種生薑，我們的獵徑即是以前的水管路線。沿線，有一條一吋的黑色水管，也有幾個大小不一的水桶。現在，獵人沒有繼續栽種生薑，水管路變成了獵路，而這條獵路也曾經是日據時期的道路，後來被開闢為產業道

路。現在道路已經荒廢、回復到次生的雜木林狀態。沿著這條道路，是獵人們進行狩獵的地區。

帶路的獵人是這次狩獵主要的用槍的射擊手⁵，獵人的姪兒走第二，研究者和助理殿後。一路上，山很安靜，我們也很少講話。帶頭的獵人用頭燈向前方照，看到有獵物，後面的人就停止行進，將頭燈熄滅，以免光線影響前方射擊手的視線。走走停停，沿路的林下草木稀疏，有時可見到山羌和水鹿的排遺，以及林間水鹿遊戲、棲息的小片空曠地。如此的走走停停，到了半夜 12 點，走在最前面的獵人決定停下來休息，因為前方的路途草太高了，頭燈也照不到獵物。我們在林間一處小空地坐下，收集了一些枯樹，因夜涼露重，我們用棉製手套當火種生起火，圍坐在地吃點心、聊天。休息將近一個小時後，再度出發。獵人似乎在看時間，以他的經驗判斷路徑上需要的時間、路程、以及動物可能在路徑上出現的時間和地點。沿路看到三隻山羌，獵人對其中一隻射了一槍，沒射中。

三點多，獵人決定要回去了，就開始在林間找一條通往 D 村舊社的捷徑。在路徑上來回走了兩次都找不到。獵人很久沒來這個地區，對路徑已不熟悉。最後，用手機打電話回部落給原本要來、被酒擋住的獵伴，問路後才知道我們錯過了一條岔路。找到路後，在一處檳榔園的工寮休息一下，吃了一些點心。四點多，將獵槍內的子彈擊發後，就空著手下山了。

根據獵人所言，現在村中經常打獵的人少了。他自己以前年輕的時候，除經常打獵之外，每次到山上的時間也較長，去的地方也較遠。現在，不以山上的獵獲為生，獵人的活動，變成休閒性的活動。依據獵人的報導，村中只有一兩位獵人會到深山地區去了，但去的目的並非動物，而是為了採集牛樟菇和其他珍貴藥材。

⁵ 俗稱「帶管子的」，因土製獵槍以鋼管為主體，因此而得名。

事例 3：太麻里溪流流域獵人的個人狩獵活動

筆者跟獵的獵人是海棠颱風受災戶之一。今年才搬進位於 S 社區西面山坡上的「永久屋」。獵人原本在太麻里溪河階地上種植山蘇，莫拉克颱風中，數十萬的投資毀於一夕之間。在 Duvuvl 舊社地段，父親留下來的 2 甲山坡地種有檳榔樹。二十多年前，當梅子價錢正好時，獵人種了梅子。當開始採收時，梅子價格受到大陸產品的衝擊下滑，梅子只賣過一次，後來，價格滑落到連採收工錢都不夠的程度。一氣之下，獵人把梅子樹全部砍掉，改種金煌芒果。如今，金煌芒果已經成樹，但因為產業道路斷了，而太麻里溪溪床的交通時好時壞，而雨季幾乎都難以通行，芒果成熟時無法運送，又是血本無歸的一次投資。

在回鄉種作之前，十四歲時，獵人被職業介紹所騙到台北三重去當童工。在北部打混了二十年後才回到故鄉。回鄉後沒有固定工作，只好靠山吃山，以打獵、種植為生。由於獵人對山林的知識和在山中的本事，有時候，林務局或一些學術研究單位會請他當嚮導。用他自己的話，「靠山上跑來跑去養家活口」。

3 月，獵人帶研究者前往山區 C 社舊社尋獵。行獵的當天，我們駕著四輪傳動吉普車循太麻里溪的工程便道到達位於獵人田地下方的登山口，沿著溪澗爬坡到達獵人的工寮。在莫拉克颱風之前，本來有產業道路經過獵人的工寮，往位於海拔 800 公尺的 C 社舊社去。產業道路開鑿於 90 年代。歷年來的颱風之後，這條產業道路變得柔腸寸斷。在乏人使用、沒有人養護的情況下，產業道路上長滿了雜草樹木，又回復到山野的狀態。我們由工寮上攀到後方坡面的稜線之後，在達爾朋舊社的下緣附近下切到 C 社舊社下方的溪谷，又沿溪谷上切到日據時期的舊道，再沿著稜線到達 C 舊社。據獵人說，這條日據道路是連接太麻里溪與金崙溪的警備道路，路況良好。在當時，日本警察可直接騎腳踏車往返駐在所與各社之間，沿途並

有設置電話線，可以電話聯繫。C 舊社位於海拔約 800 公尺的位置，在海棠颱風時，其所在坡面崩坍，舊社房屋大約僅存 5 分之 1。隨行的 C 社頭目家後裔沿路用噴漆，很認真的在大樹上噴下記號，希望能有一天回到舊部落尋根。在舊社休息之後，我們又沿原路下切回到溪谷。回到溪谷時已將近天黑。

吃完用泡麵當菜順便當湯煮出來的白米湯飯後，我們在溪邊石頭堆中找到各自的好位置小憩片刻。獵人說，等動物下到溪床來喝水，晚一點再出發。大約 8 點多，我們沿著溪床，開始向下游移動。獵人帶「管子」（獵槍），走在最前面，我們二人則在約 10 公尺的後面跟隨。獵人說剛才休息時有看到一隻山羊，太久沒人來，這裡的動物呆呆的都不怕人了。他沒開槍，因為還要揹回去，太重了。

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

在回程的山坡上，路徑是以以前的產業道路，長時間沒人來，部分道路已經崩塌，也有雜木在路中間長成大樹了。沿途，獵人又射到一隻山羌。由於在山坡上沒水，再加上離工寮已近，便將整隻山羌揹回去。射到這之山羌後，獵人沒再裝填，他表示這是山神給我們的，應該滿足了。而且，如果再打到，揹起來就太重了。回到工寮的時間大約正好是半夜 12 點。路上已經開始下起小雨，回到工寮，獵人生起火，同行的人將山羌剝皮、分解，將兩隻山羌放在火

堆旁燻烤到清晨。到早上七點左右，我們走回到溪谷停車的地方，往村落回去了。

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

1937年前後，在日人集團移住的時期，獵人所屬的C社由靠近稜線位置遷移到靠近太麻里溪中游河床的階地上邊，他的父親更開部落風氣之先，直接搬到太麻里街上接受現代文明的洗禮。後來，不知何故，卻又搬回到最深山裡面。我們巡獵的舊社位置，是老人們以前種田工作、打獵的地方。獵人也覺得很奇怪，以前他父母親已經搬出來到太麻里了，為何還要回到舊部落去採檳榔？等到自己從外地回來、靠山吃山之後，才知道山的重要性。

獵人帶領研究者所走的獵路，顯然是他熟悉不過的環境。從C社舊社到獵人所在的工寮，是溪的溪谷兩側山坡，也是C社的耕地與獵場，更是獵人小時候跟隨長輩們勞動的環境。在尋獵的路途中，獵人講起以前在獵徑上被土蜂螫咬倒地不醒人事的經驗、獵人和他的表兄弟一起從Chinpalan溪谷，將獵獲的水鹿背運出來的經驗等等。這些烙印在獵人身體中的記憶與獵徑本身相互構成，對獵人而言，一條獵徑不只是一條單純的路徑而已，而是充滿了身體經驗與記憶的「獵徑」。相對而言，這一條「獵徑」也不是任何一位獵人的獵徑，因為，即使在同一條獵徑上，因每個人在路途中遭遇的不同，任何兩個獵人的「獵徑」也都不是完全相同的。由獵人與獵徑、

獵場的關係，我體會到「人」與「環境」、「人」與「地景」相互構成的連結。

事例 4：大竹篙溪獵人狩獵活動

在大竹篙溪 T 村，帶領研究者進行狩獵田野實查的是位自稱「半路出家」的獵人。獵人雖從小有隨著父執輩上山工作的經驗，但國中畢業後就近入軍校就讀，展開離家 20 年的軍旅生涯。退伍回鄉後，獵人隨著岳父和表兄一起上山，在擔任民意代表的同時成為一名兼業獵人。

四月中旬，研究人員隨獵人上山見習。T 村對面靠近大竹篙溪出海口方面的山區是加羅板部落的獵區。T 村對面的山區地勢陡峭，村落主要的獵區在位於部落後方坡面上凱西亞舊社以及古當納斯（Gudanans）一帶的山坡和稜線上。驅車由一條部落後方的產業道路方向上山，約半個小時可達進入獵區的登山口。在 T 村，部落獵人慣習的另一條獵路，則行經大竹篙溪溪床，途中經過日據時期集團移住部落集中的地段，包含大古舊社、Chinpalan、Gaumagan 等舊社。如果途中不作停留，以慣行山路的健行者腳程，除了車程以外，大約 10 小時可走完獵場的全程。

研究者曾和獵人兩度前往位於部落後山的獵場。第一趟由獵人示範設置補獸夾。第二趟去巡視獸夾。上山設置獸夾的時節正是春初，沿路上草木茂密，九芎、楓香、白欖木、紅欖木正開始冒出嫩芽，這些都是飛鼠和猴子喜歡吃的食物。沿路也有小片的桂竹林開始冒出竹筍，是山豬會出沒的地方。透過獵人的解說，研究者瞭解到，時間、地點、植物生態和動物覓食習性，構成獵物與獵人互動的網絡。在山上放置獸夾並非隨機的動作，有經驗的獵人對經常狩獵的地區的熟悉，可以幫助獵人捕捉到獵物。獵人說的：「獵人要經常記筆記」，每次在山上的活動，讓獵人在腦海裡對獵區動、植

物的變化留下印象，成為日常狩獵重要的資訊。有時候，去不熟悉地方狩獵，獵人會先去問對該區較為熟悉的獵人，而有些獵人不一定會願意提供獵場的訊息。

從部落驅車前往部落後方獵場只要 20 至 30 分鐘即可到登山口。這次我們出發的時間是在上午大約 10 點左右。獵徑兩邊的草木清理得很乾淨，是村中另一位獵人最近才清理的。進入獵徑之後，我們花了大約 20 分鐘便到了獵人進入或離開獵場時休息、整裝的地點。在林間的一小片空地上，兩三粒石頭擺在兩三棵小樹旁，石頭成為獵人的座椅，而小樹則用來靠背。在一旁的草叢中可以看見幾個保特瓶空瓶和塑膠袋。這些並不是垃圾，而是獵人刻意留在那裡備用的。通常，獵人進入獵場前，會在此整理裝備，調整各人攜帶的物品。如果是晚間狩獵，獵人會在此裝填首發獵槍子彈。有些獵人會用米酒作一下 *palisi*，稍事祭拜，有些則不會。在巡獵歸來時，獵人也會在此稍作休息順便將獵獲包好，並將槍枝清膛。

過了休息點，經過遍佈茅草和狗尾蕨的草生開闊地之後，我們越過一道矮稜，往溪谷的方向下切進入原生林。獵徑在典型的台灣東南部中低海拔的儲楠屬喬木植物為主體的森林中向溪谷緩降。一路上，獵徑清晰。獵人在一些獸跡明顯的動物必經之地（獵人稱之為『地形要點』）放置獸夾，一共三門，並且用鋼索設置了一門吊陷。獵徑的盡頭是一條小山澗，對岸陡上的山坡是屬於鄰村的獵區。一群台灣獼猴在山澗對岸的大樟樹上緩緩地移動，觀望著我們的舉動。看我們沒有動靜，就又循著牠們固定的移動路線，繼續往山稜線上跳躍、攀爬而去。

獵人看到猴群並沒有舉槍，是因為猴子肉雖然好吃但在市場上沒有價值，一旦射中，獵人也懶得爬好陡的坡去找。在小山澗中，獵人從一棵樹上取下一些塑膠網，臨時編成幾個毛蟹陷阱，放了一

些事前準備的吳郭魚魚肉之後，我們就往部落回程了。回到部落大約是下午四點左右。整個行程花了大約 6 個小時。

過了三天之後，判斷我們在獸夾附近所留下的氣味已經消散，動物的戒心比較放下了，也比較有可能被夾子夾住時，獵人和我上山去巡視陷阱。結果，一共放置的 5 個獸夾，其中一枚夾到一隻不知名的鳥，沒看到屍體，地上一片凌亂，卻沒看到明顯的獸跡。由陷阱旁一棵樹上的苔蘚類植物有剝落的情況，獵人判斷是猴子從樹上下來，把我們的獵物捉去吃了。其他由獵人放置的夾子都沒看到東西。毛蟹夾夾到一隻，回到家成為下酒的菜。

在 T 村，除了這次在村落後方淺山的巡獵「見習」之外，獵人又招請村中另一位獵伴，結伴去較遠的舊大古社獵區行獵。這次行獵的行程為二日。首日，我們驅車走大竹篙溪的河床繞過產業道路崩壞的路段，再利用溪谷的臨時便道又接回尚未崩壞的產業道路。在產業道路上，我們見到近幾年在部落間流行種植的台灣咖啡樹園和種作者在田間搭建的簡易工寮。這條獵徑通往舊大古社頭目家系所屬的獵區。途中經過幾個地名如：在凱西亞地區前往大古地區間的「鞍部」、日本人曾經在大竹篙溪與金崙溪間置高點設置的「砲台」等。我們從「砲台」位置向北面金崙溪方向行進，走在斷斷續續的日本警備道上。日本警備道雖被荒草與雜木掩蓋，但部分地段仍可看到原有道路的路基。從警備道路下切到金崙溪上游側流近溪源處後，我們在山澗旁的一塊平坦地紮營準備過夜。

這條獵徑仍經常有人使用。帶路的獵人說，他每此來此，都在這裡紮營，也經常會遇到從金崙溪方面上山來捕毛蟹的人，兩個人共用營地，喝酒聊天，然後各自進行自己的活動。獵人說，最近很少看到這位由壠坵方面過來的「毛蟹先生」，是因為金崙溪沒了水，也沒有了毛蟹。我們升起篝火，鋪設好營帳後，獵人又煮起我在太麻里溪見識過的獵人晚餐——泡麵湯底配白米飯，加上幾片高麗

菜點綴。我們吃完晚餐，就著篝火稍事休息。在天色將近全暗時，才開始行動。我們先下切到溪流源頭，再上攀到對面的稜線上，由一條小路進入茂密的原生林。

在原生林中，有一條清楚（「很亮」，沒有被草木完全掩蓋）的步道，這也就是我們的獵徑。沿著獵徑，山的暗與靜襯托出我們移動時所發出的細微聲響。在伸手不見五指的山徑上，我腳下由頭燈點亮的步道和前方獵人在遠處偶而劃過樹林的頭燈光線也顯得特別醒目，卻也給我這個初次來此「見習」的研究者一些安全感。突然間，槍聲劃破山間的寧靜，緊接著是一個人在山坡上快速移動的聲響，然後，一切又歸於寧靜。不久之後，獵人無聲無息地在步道的前方出現，與另一位獵人交談的聲音傳到我這裡來。兩位獵人一起回到我所在的位置，一件物件被放到地上。隨著頭燈的光線，我看到的是今晚巡狩過程中，用槍射中的一隻重約 20 台斤的山羌。山羌的口中泛出幾絲鮮紅色的血液，仍然呼吸著，在寒冷的山間空氣中凝成一團水氣。我們將獵到的山羌放在原地後，又繼續向山內行進。直到獵人覺得獵徑已被野草覆蓋的過高，影響行進時，我們開始折返。回到營地，開槍擊中獵物的獵人就著營火將獵獲剖開、清理掉內臟，就著火把山羌用樹枝架起烘烤，又就地用石頭作成一個小小的祭台，用小刀從山羌頸部割下一小塊肉，倒了 5 杯米酒，放在地上。獵人一邊用嘴撕下山羌肉，一邊在口中用排灣語祝禱，將獵獲獻給山神、動物神、部落頭目祖靈、獵場土地神、獵場部落的祖靈。

就著營火在硬硬、冰冷的石頭地上翻來覆去的睡了一夜之後，第二天一早，我們重拾山徑，向舊大古社出發。到了大頭目家的前庭休息、獻祭時，獵人說起每次到舊社，大頭目（祖靈）都會賜給他動物的事。稍事休息之後，我們沿著舊大古的坡面向溪谷行進，大約下午四、五點時到達溪邊紮營。研究者因體力透支而留在營地，兩位獵人約在晚間七點左右，又沿著原坡面回攀到舊大古社，進行

晚間的巡獵。這一晚，獵人的兩隻槍一共射中 4 隻山羌。回到營地，獵人清除山羌的內臟，將整隻山羌覆蓋在溪床的大石頭上，一則保鮮，一則也防蒼蠅叮咬，顯現出獵人對獵獲的珍惜。研究者問其中一位獵人如何還有體力爬回山坡去打獵，獵人說，打獵就必須憑著一股意志力，超越體能的極限之後，才会有收穫。

有了山間密林之中跟著獵人打轉的經驗之後，筆者對研究區的狩獵活動得到一些初淺的認識。在所舉的幾個巡獵的實例中，首先，無論是在尋根祭祖的舊社活動，或是在跟隨獵人打獵的過程中，都見到獵人對於獵區高度的熟悉。獵人對於獵場的熟悉是長年、不間斷地在獵區中活動的結果。

其次，如前文所舉事例顯示，在 T 村、C 部落獵區的獵徑一部份是舊時連結部落間的步道或連結部落與耕地之間的農業道路，一部份則是日據時期的警備道路。而通往獵區的主要交通動線，則是近數十年間修築的山區產業道路（據我所瞭解，近年來修築的產業道路也多依循日據時期道路，而後者則又依循在地居民原有的交通動線。道路，也是在地原住民族地景中重要的一個環節，也是世代積累的人與環境互動的積累。）在所舉的事例之中，各獵區都位於部落週邊地帶的淺山地區。除了獵人經常性的狩獵活動之外，基本上，無論以前或現在，獵區是獵人或獵人所屬部落的生活領域。

第三，獵人在山上，有較固定的獵寮，在獵徑上，獵人有固定休息、整備的地點；在獵場中一些固定的地點，在樹枝上掛著的、在草叢間用石頭或枯木壓著的塑膠袋、保特瓶、甚至獸夾等等，都是獵人刻意留置、準備下次用得上的物品。獵人走熟悉的路徑到熟悉的獵場，在獵徑上行走時順便維護獵徑，這些都是獵人在行獵時為了能「拿」到東西所做的各種準備。而熟悉的獵場、經常走動、維持的獵徑、工寮、休息整備、存放備品的定點、對於獵區中地形、地貌的覺知、在獵徑上行走時的各種身體知覺以及對於前輩獵人所

流傳的故事和己身在獵場中所經驗過的事物的記憶，乃至於在獵場中為獵人所供奉的所有的神、靈，也是獵場之所以成為「獵場」的點點滴滴。所謂的「獵場」，是獵人經常性的狩獵活動的「結果」。如果沒有獵人經常在山區活動，獵徑很快就被荒草樹木所掩蓋，而「獵場」也很快地會恢復為「山林」。

第四、雖是帶領研究者上山「研究」，既已上山，獵人也真的希望能夠獵到動物。有一次，在田野調查後期，在研究者要求之下，一位獵人和我沒帶獵槍，上山考察山區的早期居民住居遺留。在山上轉了一陣子之後，獵人按捺不住，終於問道：我們在幹什麼？顯然，研究者上山是為了「勘查」，而獵人上山是為了「拿」東西，到山上「看」東西，不是獵人所習慣的「活動」。到山上「拿」東西的基本的企圖心，使得獵人和他的獵區發生密切的聯屬關係，也是「獵人」之所以為獵人，而「獵場」之所以為獵場的基礎。

筆者以為，由於到山上「拿」東西這個基本動因，獵人的活動有兩個基本面向。其一，基於安全以及取得獵物等因素，「狩獵」必然是非常「務實」的，為達到取得獵物的目標，獵人在山上的一舉一動都必須符合效率與安全的原則；其二，由於「務實」，狩獵也是充滿「現實感」的活動。為了能顧到安全與獵獲，獵人多在自己熟悉的環境中行獵。這也是我們之所以見到，無論是在尋根或個人平日的狩獵活動中，打獵的場域都在獵人的日常生活範圍之內。

對於研究者來說，這種經驗成為理解「狩獵」活動的基礎。

三、當代狩獵活動模式

整體而言，筆者對在研究區所見的狩獵模式如狩獵時間、狩獵方式、主要獵獲物種、獵區（獵場）等幾個主要面相作如下的歸納：

3.1 「獵人」和行獵的場景

當今研究區排灣族打獵的人以從事農耕或短期就業的在鄉人口為主，另外，少數離鄉工作而長居外地的人，則會因部落祭典或各種婚喪禮俗回鄉而參與狩獵活動。

據研究了解，在平日，實際進行狩獵的獵人人數有限、以狩獵為生的獵人更在少數。進行狩獵活動的時間以秋冬兩季為主，也配合個人農事進行、以及薪資勞動的時間節奏。以在前文提到的幾位帶領研究者上山參與觀察的獵人為例，T 村和 C 部落的獵人常為林務局工作站聘為臨時工人。據了解，像這兩位獵人一樣、沒有常態性的職業、在山上種作的「獵人」是部落「獵人」的常態。

獵人進行狩獵的地區，多選擇在生活領域（包含舊社、耕地等）的範圍之內。另外，據了解，因法令禁止、管制嚴格、以及其他如交通動線的季節性限制等因素，獵人進行狩獵頻率比以前降低很多⁶。

3.2 狩獵時間

排灣族獵人全年都會上山打獵，然而，每年秋冬季節的 11 月至隔年 4 月之間是進行狩獵活動主要時間。在這個時間內，研究區的主要溪流進入枯水期，河床乾涸，天氣較為涼爽乾燥，在山區活動較為容易。另外，根據獵人的說法，冬季時深山氣候寒冷、草料不足，動物向淺山區域尋覓草食，也構成獵人上山狩獵的條件。這些天候條件，以及動物的活動週期等因素，使得秋冬兩季成為較利於狩獵的季節。研究區域的各村（部）落，也在每年年底至隔年 3、4

⁶ 近年來，在部落尋根祭祖或個人生命儀禮場合，由部落發動，根據野生動物保育法的法條，向縣政府及林務局申請合法的打獵。在這些合法的行獵場合中，在外地工作的族人也會返鄉加入行獵的行列，但返鄉行獵的普遍程度、促成族人參加類似活動的原因以及影響參加情況的因素等，都有待進一步研究、了解。

月間，舉行豐年祭、或尋根祭祖活動。在這個時段內，部落依循野生動物保育法第 21.1 條的規定，向政府相關主管機關提出狩獵申請。目前，在研究區內以原住民祭典、儀式的名目向主管機關申請狩獵、或因為生命儀禮而申請狩獵，是研究區內居民透過合法途徑進行狩獵的主要方式。除合法的申請之外，非法、私下進行的狩獵活動則依獵人各自的生活、工作節奏和需求，全年度、不定時進行。獵人常因各種原因如耕作、採集、受公私人單位之雇上山砍草植樹等原因，而經常在山上活動。這些活動一方面使得獵人對山區維持著一定的熟悉度，而因循既有的生活慣習，狩獵也自然而然地發生。

3.3 主要獵物與獵物的使用

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

在研究區，除了台坂、土坂等幾個較為固守排灣族傳統文化的部落之外，獵人對頭目納供(*vadis*)、或以獵物對巫師的贈與已式微，保存較為普遍的是親友間的分享。除了親友的分享之外，在市場上、透過熟人、不公開的販售也佔有相當的位置。雖在法令管制之下，在研究區獵人之間仍然存在一個半開放、隱匿的山產市場。這個市場的生產端在台東，消費端則不限本地⁷。據報導人所提供資料，在上列山豬等六種較主要的獵獲對象中，山豬最受歡迎，價格也以一斤 450 元左右為最高。以個體論，一隻 20 台斤上下的山羌價格在 2000 元左右，中小型的約 1500 元；山羊也以個體計價，一隻在 5000 元上下。水鹿體型大，因為數量不多，沒有形成明確的價格，

⁷ 據了解，有獵者以宅配寄送處理好的獵物到消費者手中。

但據說單位價格大約與山羊相當。在遠離原鄉的都會裡，因對原鄉的思念，在都市原住民之間形成一個對飛鼠的需求，其價格約在新台幣 700 元左右一隻。

在野保法實施之前，正如水鹿的鹿茸、鞭一般，台灣黑熊的膽囊、熊掌曾是中藥行與山產店餐桌上的珍品，相當有經濟價值。近年，則因為法令管制，以及對山產市場的壓制效果，再加上排灣族傳統上有獵熊的禁忌，黑熊已不再是排灣族人狩獵的目標。熊鷹（赫氏角鷹，*Spizaetus nipalensis*）與黑熊一般，不在日常生活的範疇內，只有最勇猛、頂級的獵人才有獵獲熊鷹的膽識與經驗。在排灣族，經過巫師祭拜的熊鷹羽毛被視為能與頭目身份匹配的神聖之物。在未經證實的聽聞中，一對經過巫師施法的熊鷹羽毛（有類似百步蛇紋）有 3 萬元的價位。

目前，研究區的排灣族不把蛇類當作獵獲的對象。在野保法實施之前，在漢人食補、藥補文化所形成的山產市場中，百步蛇或其他蛇類曾經價值不斐，一條手肘粗的百步蛇萬元起跳毫不稀奇。而在近年，百步蛇和各類毒蛇也已不再是研究區獵人獵捕的對象。另外，台灣獼猴、水鹿也曾經被研究區的獵人熱情地追逐過。在以前，台灣獼猴的幼猴活體一隻可賣到 5000 元（賣給廟宇養；在以前，台灣民間宗教寺廟喜好養猴，原因待查）、成猴的骨骼可賣給中藥行、猴子頭一個 500 元，水鹿的鹿茸、鹿鞭也可賣到中藥行。現在，只有水鹿的鹿茸、鹿鞭仍有私下買賣的情形。

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

3.4 狩獵方式

在狩獵季節或平常時日，獵人以放陷阱的方式、或以獵槍進行狩獵。放陷阱、巡陷阱在白天進行，以獵槍狩獵則多在晚間進行。放置陷阱的獵人各自在經常活動、熟悉的範圍內設陷；在熟悉的範圍內進行狩獵，獵人對區內動物的作息、路徑等有較好的掌握，同時，也可以掌握在獵區行進、休息、設陷阱、處理與攜帶獵物的時間與節奏。也因此，每次進行狩獵的時間多為當天往返或隔夜回程，比起從前（據報導，約略在 1990 年代之前）前往深山地區從事多日的狩獵活動已不多見。

在研究過程中，筆者所見獵人多用土製獵槍進行狩獵，這些土製獵槍或由槍管填充火藥，或用俗稱「喜得釘」釘槍的工業底火擊發彈丸。也有見到獵人用機陷行獵，機陷主要以鐵製、帶有彈簧的獸夾為主。另外，獵人也有使用「吊子」或環套以尼龍線、釣魚線或鋼索製作，配合現場的樹木或動物行進的路徑來設置。在研究過程中，筆者沒見到獵人再使用以前經常使用的十字弓進行狩獵。

無論是徒步、或是以車輛進行，研究所見獵人巡獵範圍都在數小時的路程之內。傳統中的集體圍獵或焚獵的場合也不再進行⁸。在今日，集體性狩獵是在祭典時，參加者集體前往獵區，然後分組進行，進行的方式仍然比較像日常個人或數人結伴打獵的方式。參加的人在一紮營地集結，到了晚上，獵人各自與平日的工作或狩獵伙伴⁹結伴前往各自熟悉的區域狩獵。

⁸ 在既往的文獻中，常有有關集體性的狩獵活動的描述。這些集體性活動主要發生在部落性的祭典儀式之中，主要以火或獵犬驅趕動物到一定的地形要點後，由獵手加以截殺。例見臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2004:316-318；亦見吳燕和 1993:316-318。

¹⁰ 這些獵伴既是平日的工作伙伴，也通常是同親族或同部落有親屬連帶的人。近年來，在祭典儀式的狩獵活動中，長輩帶年輕一輩的親族到山上去認識自家的獵場和舊部落，有著教育年輕人、傳承文化的意涵。

3.5 狩獵活動的祭儀行為

無論是集體或個人的狩獵活動都與祭儀活動伴隨，獵人總是在出發前向神靈致意、獵獲動物時向神靈祈福、感謝。一般而言，在出發前、到達目的地之後，獵人會作祈求、感謝平安的祭儀，在有了獵獲後，則進行祭拜動物神（'ayaya'aym）、祖靈、土地神的祭祀，並對動物神作「還給」（*venalid*）的儀式¹⁰，以感謝賜與，並祈願神靈能再繼續賜與。在當今，這些祭儀仍為獵人所遵守、執行，遵照古禮，從獵物身上取下肉塊獻祭。

這些祈福的舉動無法以「信仰」或「迷信」這樣的字眼一語帶過。如前所言，「狩獵」是一種非常務實的活動，其務實之處，在於獵人的人身安全，也在於獵物的取得。無論在白天或黑夜，在準備進入山區之前、在山徑上挺進、或在樹林草叢中追逐受傷的獵物時、或在取得獵物、殺死獵物之後，獵人的心理狀態也使得感恩的心以及祈願的動作自然而然地發生。

3.6 獵區（場）

在田野中觀察及訪談中，研究發現各部（村）落以原來所在溪流為主要狩獵區域。現今位於太麻里溪（嘉蘭、正興）、金崙溪（賓茂、位於太麻里溪的新興村）、大竹篙溪（土坂）、台坂溪（台坂）等溪流的村（部）落，無論是在尋根、祭祖、豐年祭等儀式時進行狩獵，或在平日進行狩獵活動，主要狩獵的地區維持在各自村落所在的溪流範圍內；部分分佈在中央山脈餘脈、沿海岸的山坡面上的

¹⁰ 據我的理解，在排灣族的日常用語中，*venalid*（返還）是從他者取得某物之後，返還該物，以取得受者與施者之間的平衡。獵人在獵獲之後，行 *venalid* 的儀式，割下動物一片後頸肉以象徵整個動物個體，將此個體還給動物的神——管理、擁有所有山上的動物的神靈（'ayaya'aym），以回復己身與神靈之間的平衡，並希望動物神靈下次再給與獵物。

「東排灣群」(Pakarogaro)的村落，例如太麻里鄉的北里村、香蘭村、金崙村、多良村、大溪村、大武鄉的大鳥村、大竹村(包含愛國埔、工作地、大竹本部落、加津林、富山、富南等聚落)等，以其原來或現今部落所在的山坡面為狩獵利用區。

五. 結論

總括而言，台東縣排灣族當代的狩獵行為模式，表現出出獵人口不多、專業以狩獵為生者極少、狩獵活動主要在中低海拔、現今部落生活領域範圍內(這個範圍當然也包含所謂的「舊社」範圍)、獵人以現代的土製獵槍以及各種形式的獸陷進行狩獵、狩獵的目標以中小型的哺乳類動物為主、進行狩獵時獵人或者單獨行獵或者三兩結伴而行、其行獵所獲以自用為主等等特徵。這種種當代的狩獵行為模式與傳統時期的狩獵行為比較其來，其個人性較強並與傳統社會的農業、祭儀以及傳統的社會脈絡及政治結構脫勾。然而，當代的狩獵行為模式亦是當代社會生活的一環，而可以放在研究區排灣社會經濟與政治體制轉型之歷史背景所造成的生活情境下來理解。

在近百年之間，研究區排灣社會由自給自足的生計型經濟型態，轉變成對現代政府、對貨幣、對市場依賴的現代「公民社會」(參閱傅君，2001)。從日據殖民時代起，殖民政府逐步改造研究區部落社會的政治經濟體制，直到1950-60年代，這個過程大抵完成。日據政府在1903年將管理原住民的行政權改由警察所有，所有事務，教育、衛生、交通、經濟，皆由警察管理，也因此開啟其後推行的多項政策，如：對山胞農業指導定耕，農業講習所的設立等。於1930年代後期起，日人展開「集團移駐」政策，一則為架空排灣族頭目對其附屬部落的權威，一則也將部落從原居土地抽離。在研

究區，太麻里溪、金崙溪、大竹篙溪等主要溪流的排灣族人，陸續被強迫或辦自願性地從較深山的原住地，被遷移到靠近溪床的淺山山腹地區。並在遷居地建立警察駐在所、學校、運動場等，又在各部落間建立聯絡道路、檢查哨等等，以方便聯繫及管理，並建立對區內排灣族人的統治、管理架構。

1946年日本殖民統治結束以後，國民政府開始辦理地方自治，透過推動執行「台灣省各縣完成山地鄉村組織規程」（1946）、頒佈「台灣省各縣山保留地管制辦法」（1948年）、省政府訂頒「山地施政要點」（1951）、「台灣省促進山地行政建設計畫大綱」（1953）、「山地行政改進方案」（1963）等透過這些政策方案的執行，逐年建立原住民地區的現代行政架構。在政府的山地政策推動之下，現代行政體系在台灣原住民各族群社會中逐漸建立完備，並取代了各族群原有的社會制度。

另外，1948年，省政府訂定「台灣省各縣市山地保留地管理辦法」。在這個辦法下，至1960年代中期，台東地區的山地保留地土地測量登記大抵完成，改變了原有由頭目統領的地權結構、確立了本區原住民私有土地地權。到了1970年代之時，從日人時期起推動集團移駐與水田稻作而帶動的一連串社會與經濟變革已在台東排灣人地區成定局（參閱傅君，1997）。這個變革表現在：在政治方面，部落由以親族團體為社會生活基礎的社會團體，被整合成由國家力量主導的行政單元；在經濟方面，部落由自產自足轉變成以市場交換為導向的經濟體制；生活在所謂「公民社會」中的排灣人需要表徵現代社會的貨幣，也需要在分工化的市場體制中以勞動換取貨幣。同時，文化變遷也伴隨著社會組織與生產模式的轉變。在當代社會中，部落或個人生計不再受到頭目以及由頭目所表徵的信仰與政治體系的保障，而由國家施予行政資源、透過行政體系、現代醫療體系、以及市場來得到滿足（參閱傅君 2001）。綜而言之，在近百年之間，研究區排灣社會體制所經歷的轉變包含部落生活領域、

地權結構、生計方式、信仰等，亦可總括為人地關係整體性的轉變。這整體性的轉變過程及結果，也構成當代排灣獵人行獵的「現實」背景，這個「現實」背景之下，我們看到多為居於村落中，依賴著臨時性就業獲取生活上所需的現金、在經濟上屬於弱勢的、配合著現金需求及工作節奏而「兼職」性地進行打獵活動的「獵人」。

獵人多在其所部落的生活領域範圍之內打獵，是因為這是他們所熟悉的領域。而獵人之所以對其領域仍有相當程度的熟悉度，則主要是因為近幾十年間，族人仍在舊社或其鄰近山區進行各種活動。政府在山區建設各種產業道路以便利山區的交通，也使得山區的各種開發利用成為可能，這也包含狩獵活動在內。如前文所言，研究區的村（部）落在國民政府的移民措施之下，由原住的日據時代移駐地，遷移到目前的位置。部落遷移到淺山地區之後，居民仍然在舊部落區域進行各種農耕或狩獵活動，在 1990 年代之前，原住民社會現代經濟作物農業尚處於雛形的階段，而都會就業機會尚未大幅度增加之前，原住民社會曾是台灣山產市場主要的生產、供應者。不僅是山林間的動物（各種哺乳類和爬蟲類），各種野生植物如蘭花、黃藤、水藤、薯榔、山棕、金線蓮、愛玉子，和各種人工栽種的作物如椴木香菇等，都先後在平地市場中成為交易的物件，也曾經是山區原住民生計上重要的來源。即使在今天，在日常生活中，居民仍在山間採集各種需要的柴薪、竹木、水籐、藤心、各種野菜等，也在山上種植小米、芋頭、地瓜，乃至於各種經濟作物。在山區，林林總總的生產活動維繫著居民與原住領域的連結。

目前，獵人的「獵場」正是這些仍在日常生活領域範圍內的山區。在行獵過程中，獵人大多利用既有產業道路、溪谷、日據警備道路為交通動線。行獵時，以既有道路或溪床為軸線，不僅動線清楚、不易迷失方向，而且有搬運獵獲的方便。也因此，既有道路上充滿著居民以及獵人過去活動的印記，深深烙印在獵人的腦海中。在前舉各行獵事例中，我們看到參與者對山區、對獵徑的熟悉度，

表現在尋根或行獵活動行程的安排上；而在獵區道路清晰可辨、也表示經常有人行走出入。行獵者以自己的身體所有的感官在山徑上行進，有點像是用身體去吞吐一條路。獵人的「獵徑」不只是一條路，而是獵人在山徑吞吐的整座大山，包含山裡的氣息、聲音、光影、顏色、獵物的獸跡、排遺、山徑上的草葉、土石在獵人腳下所造成的腳感、獵人先前活動的記憶、以及前輩獵人傳述的山中經驗等等。這些身體、感官經驗與記憶的累積，深深烙印在獵人身上，形成獵人對獵場的主觀經驗。

除了進行狩獵的「獵場」是獵人日常生活的領域之外，獵人出獵的時間也反映出獵人的當代生活。在現階段，研究區的排灣族人社會仍是一個以農耕為主軸的社會（參閱傅君，2001）。除了農業生產之外，排灣人的主要經濟來源，或是公職，或是在鄰近地區所能覓得的臨時性就業機會。另外，1979年野生動物保護法的頒行，以及日後執法越發嚴格，使得獵肉的山產市場蕭條，少數生活在原鄉的獵人本身無法完全依賴狩獵、採集為生，而必須尋覓短期或定期的就業機會。生活在原鄉的獵人受雇於薪資市場，能在山上放設獸夾、巡視獸夾、或在夜間進行巡獵的時間，乃至於在短暫的時間內能進行狩獵的範圍距離，也受到一定程度的限制。同時，不定期的就業需求，也使得獵人無法將生活的重心放在山上，也只能成為「兼職」的獵人。

當「兼職」性的獵人在部落附近山區進行狩獵活動時，他們也同時不再是傳統社會中為部落所尊崇的對象。在當代，當貨幣、現金成為永遠無法滿足的需求，而獵物成為市場經濟的一件商品、在傳統的政治、經濟與生計相互嵌合而為一整體的社會歷經轉折之後，獵人也不再扮演各種部落祭儀或社會生活中的英雄角色（參閱吳文菁，2005）。

六、討論

在我國，近二、三十年來，由於環境保護或野生動物保育的實踐空間多在原住民的生活領域，環境或野生動物保育與原住民權益不可避免地發生衝突、競合的關係。1990年代以來，相關問題的討論也曾在學界及民間熱烈地展開。民間參與這個討論的，主要參與者從環保及生命關懷的角度，反對原住民的狩獵行為；另一方面，學界的一些討論從社會正義的角度而贊成原住民的狩獵行為（例如：紀駿傑、1997；施正鋒，2008；施正鋒、吳佩瑛，2007、2008、2009；陳毅峰，1999），也有學者由現代野生動物經營管理的工具的角度，認為原住民的傳統智慧能積極正面地成為野生動物經營管理的一個環節，而贊成原住民的狩獵行為（例如：朱雅琦、陳雪華、2010；李光中等，2004；李光中等，2005；李永展，2006；徐雅慧、戴永禎，2006；林益仁，2004；梁炳琨、張長義，2005；陳枝烈，2009；黃長興，1998；裴家騏、羅方明，1996、王穎、2005；林益仁，2004、2006、2009；盧道杰等，2006），或對狩獵活動進行實證性的研究與分析，以瞭解原住民的狩獵行為，以為該行為「正名」（例如：林玉珮、2007；陳相伶，2007；莊武龍、戴興盛，2009；戴興盛等、2011；並參閱以師範大學生命科學系以王穎教授為主的一系列丹大地區布農族狩獵行為的研究與調查）。

從個人的觀點與價值的角度出發，筆者贊成從「權利」或「功能」的角度，來為原住民社會的狩獵傳統「正名」或合法化，也贊成以生物調查量化的方法，實證地了解原住民的狩獵行為與當地野生動物族群間的動態關係，以作為經營管理或保育的科學依據。而在本文中，筆者則試著從另一個面相提供一個瞭解當代原住民狩獵行為的途徑，亦即，從原住民社會體制轉型的過程中，以及從其社會與環境間的動態關係來了解所謂的「狩獵」行為。透過這個研究，筆者瞭解到，對於研究區排灣族獵人而言，先人所開墾的田地、先

輩獵人所走過的獵路、所留下的地名、傳說、故事，不僅流傳在記憶中，也還在日常生活的狩獵實踐中，繼續地刻畫族人今日的生活面貌並持續地創造、展開未來族人的生活領域。

除了對研究區排灣族社會的轉型，以及此轉型與「狩獵」行為的嵌合關係的理解之外，筆者也透過實際的田野參與，試著取得一個內部的觀點，至少在某種有限的程度上，變成一位狩獵活動的「局內」之人。筆者儘管贊成從「權力」或「功能」的角度，來為原住民的「狩獵」傳統發聲，筆者也更相信，「瞭解」是「尊重」與「接納」的基礎。當筆者理解，即使在今日，研究區排灣族社會與山區獵場的連結仍然緊密，山區獵場仍然是原住民日常生活的一個環節，而如本文曾討論過的，當我們瞭解山區仍是原住民日常生活的環節，而不僅僅是「尋根」時偶而一遊或「宣示原住民權利」之地時，這個「瞭解」就足以構成尊重與接納的基礎。更重要的，當研究者帶著「研究計畫」、「資源」（研究計畫給付給獵人微少的「工資」），試者去「瞭解」狩獵行為、跟獵人學習、當研究者將自己「涉入」一個異於己身經驗範疇的「部落」或「獵場」、跟隨獵人在山徑上行走，去學著瞭解一個異於日常經驗的生活範疇之時，這些在人類學領域中所謂的「參與觀察」的經驗，建立了研究者「設身處地」、「以己度人」為獵人設想的基礎。當研究者從獵人的話語和行為學習如何辨識獸跡、如何設置陷阱、如何祭拜神靈之餘，也更從獵人之處學習如何在山間活動、如何維持己身的安全；當筆者感覺到獵人隨時對不熟悉山徑的我的關注，我感受到的是獵人對研究者的「接納」與「尊重」。獵人提供給研究者的不僅是「研究計畫」所需要的「資料」，而更是「瞭解」的機會。或許，對於台灣社會而言，這些試圖去瞭解一個異於己的生活場域的動機、去敞開一個異於己的生活場域能夠自我表述的場域，正表達出排灣族獵人在獵獲之時，對山靈神明進行 *venalid* 儀式的精義，不也正是我們在討論與原住民狩獵活動相關議題時所需要的出發點？

後 記

本文主要基於 2010 年的調查。調查的時段之後，每年的秋天到第二年的春天之間，在新聞媒體上仍持續見到原住民因獵獲保育類動物而「觸法」受到起訴或判刑的報導。2013 年 3 月，在聯合新聞網上的一則報導，記者以「法官引國際公約 原民持槍無罪」為標題，報導 2012 年 3 月，台東縣排灣族男子因持槍狩獵被提起公訴後，法官判決該男子無罪的新聞（聯合新聞網 2013 年 3 月 6 日：<http://udn.com/NEWS/SOCIETY/SOC6/7739362.shtml>）。

據報導，該名排灣族男子持未經登記列管的、以底火擊發的自製獵槍驅趕破壞農作物的山豬而受到取締。在判決中，台東地方法院審理法官引用國際公約及我國憲法，認定該獵槍為生活工具，並援引聯合國「經濟社會文化權利國際公約」、「公民與政治權利國際公約」，並基於我國憲法精神，認為該名獵人狩獵無罪。

這個判例是關於原住民台灣狩獵活動重要的里程碑。在我國，「森林法」（2004 年修正，第 15 條）、野生動物保護法（2004 年修第 21 條）或文化資產保護法（第 83 條）等都具文允許原住民族或因傳統祭典或因生活所需而進行狩獵，而「槍砲彈藥管制條例」（1997 年第 3 條）也允許原住民登記、擁有及在狩獵、祭典場合使用傳統式獵槍。雖則一些施行細則至今尚未訂定，這些相關法條已構成原住民持有獵槍、進行狩獵的法源依據。然而，雖然這些法制架構已經存在，但原住民因狩獵而觸法受罰的事件仍層出不窮。在此背景之下，法律判決認為該名獵人為守護農作物而獵捕山豬，即是實踐其「自由從事經濟社會與文化發展之權」。其次，該判決承認獵人所使用的後膛槍為合法，而不拘執於原住民一定要使用「傳

統的」、有較高的膛爆風險的前膛槍。判決承認原住民有權享有科學進步及應用之惠。

這個判例承認原住民的一般性人權、承認原住民享有與所有國民相等的權利。筆者覺得這個「承認」意義非常重大，也正表達了本文所強調的，我們需要設身處地地理解原住民狩獵活動的背景，以己度人地「尊重」、甚而「接納」原住民的狩獵活動。這個案例對於未來類似狩獵活動管理或野生動物保護的實踐有相當重要的意涵，其發展是值得期待的。

參考書目

- Jackson, Michael D. 2009, Where thought belongs. An anthropological critique of the project of philosophy. 《Anthropological Theory》, 2009 9: 235-251.
- 小島由道編，1920（2004），番族慣習調查報告書，卷五，第三冊、第四冊，東京：臨時臺灣舊慣調查會。2004年中央研究院民族所中譯本，中央研究院民族學研究所。
- 王穎，2005，〈丹大地區野生動物與原住民「互利共生」之可行性探討〉，《臺灣林業》30（1）：18-25。
- 古野清人，2000[1945]，台灣原住民的祭儀生活（原名：高砂族的祭儀生活），台北：原民文化出版社。葉婉奇譯。
- 朱雅琦、陳雪華，2010，〈阿美族物質文化知識組織架構之建置〉。《圖書資訊研究》，5(1)：頁 75-107。
- 佐山融吉，1921，番族調查報告書，8卷，東京：臨時臺灣舊慣調查會。中央研究院民族所中譯本，未出版。
- 吳雯菁，2005，再見/再現獵人：一個魯凱族部落的獵人意涵探索。國立台灣大學森林環境暨資源學系碩士論文（未出版）。
- 吳燕和，1993，《台東太麻里流域的東排灣人》，民族學研究所資料彙編第七集。台北：中央研究院。

- 李永展，2006，〈環境正義與生物多樣性的共生策略—達娜伊谷案例分析〉，《建築與規劃學報》，7(1)：19-45。
- 李光中、王鑫，2004，〈建立和評估自然保護區社區參與論壇之研究—以櫻花鉤吻鮭野生動物保護區為例〉，《地理學報》，36：1-22。
- 李光中、王鑫、張蘇芝、林雅庭，2005，〈建立社區參與論壇以發展生態旅遊之研究—以太魯閣國家公園大同和大禮地區為例〉，《2005年社區保育學術研討會論文集》。花蓮：花蓮師院。頁92-126。
- 林益仁，〈如何看待原住民族生態知識？一個生態政治學的觀點〉，《國立東華大學「原住民與自然資源研討會」論文集》，頁11-28。
- 林益仁，2004，〈泰雅族生態智慧之探討——以雪見為例〉，內政部國家公園署。
- 林益仁，2006，〈「自然」的文化建構：爭議馬告國家公原預定地的「森林」〉，《應用倫理研究通訊》，37：7-23。
- 施正峰，2008，〈原住民族的文化權〉，《台灣原住民研究論叢》，3：1-30。
- 施正鋒、吳珮瑛，2007，〈原住民族的環境權〉，《台灣原住民研究論叢》，創刊號：1-30。
- 施正鋒、吳珮瑛，2008，〈原住民族與自然資源的共管〉，《台灣原住民族研究季刊》，1(1)：1-38。
- 施正鋒、吳珮瑛，2009，〈台灣的學術殖民主義與原住民族的知識主權〉，《台灣原住民研究論叢》，5：1-24。
- 紀駿傑，1997，〈環境正義：原住民與國家公園衝突的分析〉，《環境價值觀與環境教育學術研討會論文集（第一輯）》，台南：國立成功大學台灣文化研究中心。
- 徐雅慧、戴永禎，2006，〈布農族小米文化與生態的關係〉，《設計學研究》，9(1)：63-74。
- 梁柄琨、張長義，2005，〈原住民部落觀光的文化經濟與社會資本—以山美社區為例〉，《地理學報》，39：31-51。

- 陳枝烈，2009，〈排灣族文化中的科學智慧初探〉，《台灣原住民研究論叢》，6：115-156。
- 陳毅峰，1999，〈一切都是那麼的「自然」！—從殖民主義對自然的社會建構及環境資源的經營談起〉，《環境與世界》，3：55-68。
- 傅君，1996，《活化部落經濟生機，振興原住民民族經濟及產業發展之研究》，行政院原住民委員會委託研究案。
- 傅君，2001，《台東縣史。排灣族與魯凱族篇》。台東市：台東縣政府。
- 曾振名，1991，《台東縣魯凱、排灣族舊社遺址勘查報告》台北市：行政院文化建設委員會。
- 黃長興，1998，〈泰雅族賽德克群的「狩獵文化」〉，《第一屆「原住民訪問研究者」期末發表會論文》。民族所，頁 1-19。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2004，《番族慣習調查報告書[第五卷]》，中央研究院民族學研究所編譯。
- 裴家騏、羅方明，1997，〈魯凱族的永續狩獵制度〉《NOW》4(4):5-10。
- 盧道杰、吳雯菁、裴家騏、台邦·撒沙勒，2006，〈建構社區保育、原住民狩獵與野生動物經營管理間的連結〉，《地理學報》，46：1-29。
- 謝國雄，2007，《以身為度，如是我做》。台北：群學出版社。
- 譚昌國，1992，《家、階層與人的觀念：以東部排灣族台村為例的研究》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

Contemporary Hunting Practices of the Paiwan Indigenous Population in Taitung County

(英文姓名)

Abstract

Past discussions concerning hunting activities of the indigenous populations of Taiwan focus on either “rights” or the “function” aspects of such activities. This article focuses instead on the contexts of actual hunting activities as a way to understand them. The author suggests such understanding will help for one to respect and accept hunting activities as hunting is all so natural for those who hunt.

Based on experiences participating in hunting activities during 2010 and 2011, and on long years of observations of the Paiwan social development, the author finds that the contemporary hunting practices among the Paiwan indigenous groups in Tai Tung County include the following characteristics: most people who hunt are those who are either farmers or who work in the nearby wage labor market. Most hunting activities in question take place in areas where hunters are most familiar with and are usually within the range of hunters’ daily activities. Most hunting activities occur during Fall and Winter months, and in coordination with hunters’ other farming or wage labor activities. Most hunting gains are shared among family members and friends as there is not a formal game market. Such patterns of contemporary Paiwan hunting practices need to be understood part and parcel with the overall pattern of livelihood of those who hunt. Further, such pattern of livelihood of the Paiwan hunters results from the traditional Paiwan socio-cultural and economic institutions, in conjunction with the processes of social, cultural, and economic changes in the past hundred years. The author suggests that these understanding may inform and broaden our discussions of issues concerning hunting activities in general.

Keywords: Hunting practices, Wildlife Management, Paiwan