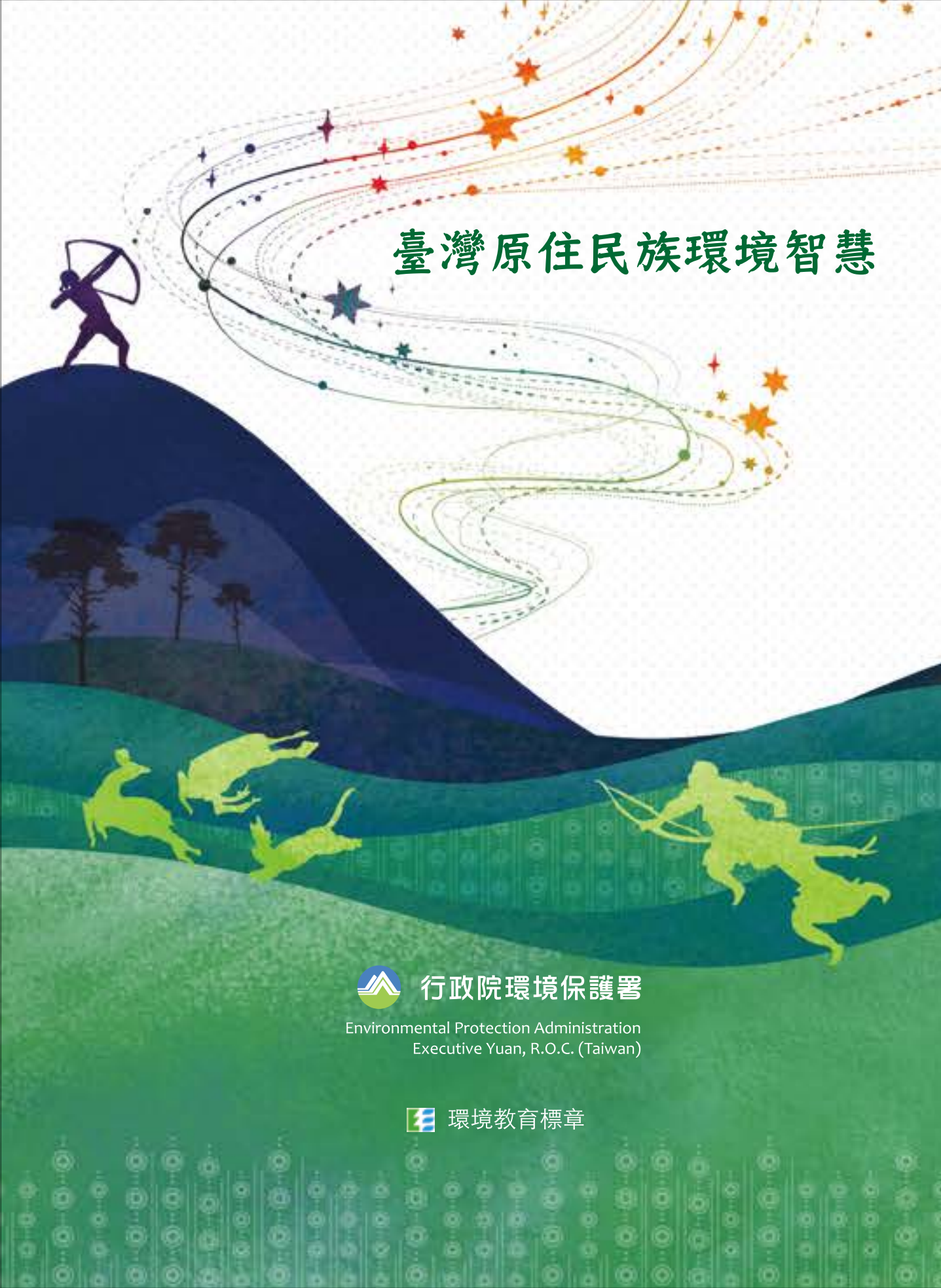




# 臺灣原住民族環境智慧



行政院環境保護署

Environmental Protection Administration  
Executive Yuan, R.O.C. (Taiwan)



環境教育標章

# 臺灣原住民族環境智慧



## 署長序

隨著全球氣候變遷所帶來的影響，國際間積極倡導環境生態的永續發展，在各個領域中不斷針對全球暖化所帶來相關問題，試圖尋找因應的對策。這中間，許多專家學者與原住民族提出原住民千百年來與環境互動所產生的環境知識與智慧，乃是審視現今環境失衡問題的最佳方案之一，原住民傳統環境智慧的整理與詮釋於是成為現階段重要的工作。

2007 年 9 月聯合國大會審議通過的《原住民族權利宣言》也在其前言中提到：

深信由原住民族掌管對他們自己和對他們的土地、領土以及資源產生影響的發展，將使他們能夠保持與加強他們的機構、文化與傳統，並根據自己的願望與需要促進自身發展，認識到尊重原住民族知識、文化及傳統習慣，有助於實現可持續且公平的發展，且有助於妥善管理環境。

聯合國肯定了原住民基於傳統生態智慧的管理方式，也認為原住民所生活其中的自然環境與立基於其中所生成的社會、文化、傳統，乃是人類的寶貴資產，一旦失去森林與土地，原住民的文化即失去了流傳下去的依靠；失去傳統智慧，也將失去與環境共生的機會。福爾摩沙美麗之島，本來就充滿著多元文化的風情，原住民族傳統生態智慧更是臺灣最珍貴的寶藏，如果臺灣失去這些寶藏，臺灣也將失去永續發展的依靠。

原住民族對於山林的尊重方式是值得各界誠心學習的，應積極整理並介紹給臺灣民眾認識與瞭解，因此本書企圖以科普教材的方式整理並呈現原住民族環境智慧，將



以往無文字記錄的珍貴知識保存下來，希望能推廣到臺灣各地，俾使民眾能從基礎知識開始學習並發揚原住民族與生態之間共生共存的智慧與行動。

2002 年臺灣通過的《環境基本法》也提示了調整人地關係之需要，2010 年所通過之《環境教育法》，更扮演著為臺灣的環境教育奠基之重要角色，該法第三條對於「環境教育」的定義，認為環境教育係指：

為達到國家與社會永續發展目的之教育過程，以各種可能學習方式與環境議題，透過在環境中各種學習歷程、民主參與及夥伴關係之建立等，增進個人與社群的環境知識、技能、態度與行動力。

該法實企圖透過環境教育，讓國人能重新思考人與環境的關係，以調整國民對於多元文化與生物多樣性等觀念的理解與實踐。原住民族雖僅占臺灣人口百分之二強，但其生活領域卻占有臺灣近三分之二的境界，乃是最重要的文化與環境智慧載體，因此，從原住民的環境智慧著手，乃是重要的基礎。在此本署特邀請各位讀者，加入這趟原住民環境智慧知識的饗宴與旅程。

行政院環境保護署  
署長

洪世宏



## 行政院原住民族委員會 主任委員序

欣聞行政院環境保護署看重臺灣原住民族的环境智慧，委託學者撰寫本教材，為臺灣貢獻首部包括十四個族群，以部落遷移與環境選址、部落農業行事、部落漁獵採集、部落動物物語及部落植物物語等 5 個篇章，25 篇故事及旅程，深入淺出地介紹臺灣原住民族環境智慧的專書。

原住民族的知識往往未能透過書寫流傳，如今由行政院環境保護署精心編撰《臺灣原住民族環境智慧》一書，如獲至寶，各個篇章將無形之知識化為有形之表述，貢獻良多。以第一章為例，該章討論部落族人在以往自然遷徙的過程中，發展出對於環境的觀察與選址智慧，對比現今強迫式遷移而忽略原住民在地知識，反而使得災禍連連，此一案例為現今人類在全球氣候暖化，災害頻仍的窘境中，提供思考起點。

從原住民的觀點，勾勒出生態保育或文化復振的在地觀點，以提供政策思考的新視野。此外，書中也以蘭嶼水芋田間的生物多樣性所提出的原住民自然農法或者山田燒墾的有機耕作方式，以及漁獵篇探討阿美族對於魚類的命名及分類，顯示出對於魚類及其與棲地環境關係之間的獨特觀察，還有魚藤漁法除了對於生態貢獻良多，也串聯出氏族社會與河川及耕地的生態之間的聯動，並在鄒族的宇宙觀及信仰中，展現平和式生態的觀點。而布農族人嘗百草以抗瘧疾的草藥運用，更點出民族醫學的科學性，實在是新穎有力的環境智慧之證實，證實臺灣族群多樣性與生物多樣性之間，不可忽略的共鳴。



行政院原住民族委員會成立以來，著力於原住民族文化之復振，從語言、環境、經濟、社會、土地等面向關懷原住民社會之需求，頗感環境智慧之恢復與發揚才是建立民族認同、恢復自信，徜徉於山水萬物的基礎。原住民族基本法第 23 條規定：「政府應尊重原住民族選擇生活方式、習俗、服飾、社會經濟組織型態、資源利用方式、土地擁有利用與管理模式之權利。」

「尊重」是起點，但是要尊重之前必須先理解，本書搭起了理解的橋樑，將是協助國民尊重「第一民族」，理解「第一自然」的啟發式教材，讓臺灣的環境教育邁向基礎的一步，共躋臺灣環境保育、各民族與環境共榮的大道。

行政院原住民族委員會  
主任委員

林江義  
Mayaw · Dongi



## 導讀

臺灣原住民族是最早與臺灣這片土地發生長久關係的住民及後代，本書以這個角度來探索原住民族與環境生態之間的關係及其中所傳承的環境智慧，就是探索「第一民族」與「第一自然」之間的關係。

「第一民族」這個辭彙的意義，必須與「第一自然」這個辭彙的意義，相互連繫，才能理解臺灣原住民族在現今時代中的義涵與任務。「第一」是時序上的優先。臺灣原住民族，顧名思義是「原來」就住在這裡的子民；是先於之後幾波移民者而言，先住在這片土地的住民。因此，稱為「第一民族」能進一步承認原住民族乃與這片土地最早發生互動關係的先行者。而在這其中所演化的自然與環境，可謂「第一自然」。相對於高度人工化的「第二自然」而言，「第一自然」乃是富含了許多傳統環境智慧與知識的載體。

儘管第一民族與第一自然之間的關係，似乎曾因外力的介入而斷裂。尤其如日治時代的殖民政府，未能承認原住民族是先來者的地位，否認第一民族對於這片土地所擁有的先佔權與先行者地位，強行以政策或法令否認其中原住民與土地長久以來所建立的先前關係，甚至污名化原住民對於土地等自然資源的利用方式為破壞山林的兇手，使得原住民族與大地的關係遭到相當的扭曲與改變。

經過了近代百餘年的檢驗，其實我們可以發現，相對於原住民族在這片土地上，幾千年來的相互適應關係，殖民主義式的統治者近百年來對於自然資源的利用方式，幾乎是採取了枯竭利用的手段。當我們所身處的自然漸漸為人工的「第二自然」所取代時，大自然其實給了我們許多的警訊。當水泥駁坎、攔沙壩或海邊的水泥石粽（消波塊），無法紓緩大自然的反撲時，原住民的環境智慧，乃成為我們必須尊重「第一」的另類思考與解決方式。相對於鋼筋水泥，可能是河邊或海邊的林投樹、螃蟹與鰻魚



紓緩了水流及海蝕。相對於農藥，幾種在地的雜草、青蛙與蟲蛇就能帶給我們富有美感的田園景觀及安全食糧。相對於科學理論的更迭，原住民的神話或信仰，更能提供我們對於大自然的尊重與互惠。

「第一民族」至今仍傳揚著從「先行者」傳承下來的傳統智慧，正因此，臺灣原住民也是持續捍衛「第一自然」的在地居民。原住民所傳承及蘊含的環境智慧實在是改變我們人類與天地之間關係的契機所在。是故，此時乃是整理與詮釋原住民環境智慧的重要時刻，本書為基礎級教材，以近十多年來在田野調查中的點滴及文獻查考，蒐集相關環境智慧線索，蓋以部落遷移與環境選址、部落農業行事、部落漁獵採集、部落動物物語及部落植物物語等 5 個篇章，25 篇故事及旅程，介紹並敘述第一民族的第一智慧為基礎。

這些篇章盡量不再重提坊間類似科普書籍重複書寫過的題材，以避免刻板印象的加強，另外也避免敘述相關研究已有的成果，而希冀能提出新穎的觀點，以刺激多元的看法。其中有些篇章，夾敘詩文，嘗試以詩意的表達方式描繪某些詩話式的原住民傳統智慧，建議讀者在閱讀的過程中，可先閱讀篇中詩文，充備自己的體會，再閱讀全文以激發不同的觀點與詮釋，或可增加多元的想像與探索。

書中為了進一步探索原住民某些傳統知識的作法與理由，極力查考其科學根據，以增加傳統知識的科學向度與基礎，對於許多尚難考察出其科學根據的說法如神話或傳說，則試圖探索並詮釋其在生態上可能的功能與意義，許多詮釋可能是目前有限線索下的推論，也許可能失之偏頗，但用意在於激發並邀請讀者一同思考，聊以拋磚引玉，為臺灣環境的未來，貢獻一投石問路的嘗試與倡議。



## 目錄 Contents

|                   |    |
|-------------------|----|
| ・ 署長序 .....       | 2  |
| ・ 主委序 .....       | 4  |
| ・ 導讀 .....        | 6  |
| ・ 體例與內容來源說明 ..... | 10 |



### 第一篇 部落遷徙與環境選址

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| 第一章 古茶布安說「孤獨」 .....         | 14 |
| ★新觀念、新思考（一） .....           | 28 |
| 第二章 好茶部落說「不安」 .....         | 34 |
| 第三章 畫說「傳統領域」布農族丹社群的觀點 ..... | 42 |
| 第四章 島嶼之間：造船術與星象航海術 .....    | 54 |



### 第二篇 部落農業行事

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 第五章 卡里布彎部落的「沉默交易」 ..... | 68  |
| 第六章 大鳥部落「開心農場」 .....    | 74  |
| ★新觀念、新思考（二） .....       | 82  |
| 第七章 大巴六九部落的雜作山田 .....   | 86  |
| 第八章 雅美族水芋田間的雜草管理 .....  | 94  |
| ★新觀念、新思考（三） .....       | 99  |
| 第九章 遍地五節芒 .....         | 102 |
| ★新觀念、新思考（四） .....       | 107 |
| 第十章 山田墾燒古法新探 .....      | 110 |



### 第三篇 部落漁獵採集

|      |                                    |     |
|------|------------------------------------|-----|
| 第十一章 | 狩獵：尋找不確定的存在.....                   | 120 |
| 第十二章 | 尋找牛樟芝.....                         | 130 |
| 第十三章 | 尋找 ALIBANGBANG 阿里棒棒魚（一）蘭嶼雅美族篇..... | 136 |
| 第十四章 | 尋找 ALIBANGBANG 阿里棒棒魚（二）東海岸篇.....   | 146 |
|      | ★新觀念、新思考（五）.....                   | 156 |
| 第十五章 | 翻「藤」的河水.....                       | 162 |



### 第四篇 部落動物物語

|       |                     |     |
|-------|---------------------|-----|
| 第十六章  | 有熊出沒.....           | 170 |
| 第十七章  | 神祕的動物下顎骨.....       | 176 |
| 第十八章  | 邵族的鹿角草、茄苳樹與白鰻魚..... | 182 |
| 第十九章  | 松樹的觀點.....          | 190 |
| 第二十章  | 跟著黑狗出發.....         | 196 |
| 第二十一章 | 奇幻穿山甲.....          | 206 |
|       | ★新觀念、新思考（六）.....    | 214 |
| 第二十二章 | 真正的竹子與真正的魚.....     | 218 |



### 第五篇 部落植物物語

|       |                     |     |
|-------|---------------------|-----|
| 第二十三章 | 布農嚙百草抗瘧疾.....       | 226 |
| 第二十四章 | 草、毒、藥：原住民的牙痛治療..... | 234 |
|       | ★新觀念、新思考（七）.....    | 237 |
| 第二十五章 | 神聖的種子：泰雅族的播種祭典..... | 242 |

# 體例與內容來源說明

## （一）關於原住民族語拼音

書中的原住民族語拼音及漢字擬音，基本上以所引用的原文為主，如果沒有漢字擬音，則省略漢字的擬音，也不另創擬音，而直接以原引文的原住民語拼音，拼音之後會加括弧涵括中文意思，藉由這個作法，讀者能漸漸習慣閱讀相關原住民文化的內容所夾雜的拼音文字。另外，由於各族群部落對於相關辭彙的說法與拼音方式可能不同，因此本書不另外統一其中拼音方式，以保留各部落原來所指涉的脈絡。

## （二）關於動植物學名標註

書中所探討的動植物名稱，盡量引用在地的名稱或俗名，如果引用的文獻中已經考證正確學名，則會隨著引文保留其拉丁文學名，否則，本書對於動植物的學名不作考證，藉以保留在地的稱謂與脈絡，尤其許多神話傳說中的動植物很難確定其確實物種，致使學名的考證不易，有待有興趣者根據文章脈絡為之辨析。

## （三）相片及插畫來源

書中相片，除了已標明提供者姓名外，皆為羅永清拍攝並提供；書中插畫為王煜榕繪製。

## （四）閱讀輔助提示

為輔助閱讀及教學上的方便，本書於每章起始處撰述「學習目標」，以幫助讀者預先知悉該章內容概要與學習方向。另外，在每一章結束處，再提供三個提示項目以促進閱讀之吸收：「觀念傳達」項目提示各章閱讀後，可以獲得原住民的環境知識或智慧。「思考方向」項目提示各章所提出的環境問題及原住民所提出的解決方式。「觀察方向」項目提供讀者可根據環境知識及智慧，延伸觀察的對象。





©奧威尼彷彿感覺到一陣清爽涼風，便說：「窗外那是山，就是北大武山，陪伴著我們魯凱的子民。」



# 第一篇 部落遷移與環境選址

南島語族的遷徙活動是非常頻繁的，因此得以在幾千年間，繁衍分布於太平洋及印度洋間的大小島嶼，如今人口超過 2.5 億人，語言多達 1,300 種以上。遷徙的過程中，在陸地牽涉到山川、地理環境知識的熟識度，才能選擇良好基地作為居住之地；在海上，沒有現代指南針設備的南島民族，通常以星象航海術搭配傳統造船術所建造的船隻拓殖海上。然而這些傳統技術似乎有消失之虞，本篇將描述這些部落智慧的現況及其中仍傳延的觀念與做法。



## 第一章 學習目標

1. 認識原住民對獵場的守護及相關禁忌的遵守。
2. 瞭解魯凱族與雲豹的關係所顯示的生態意義。
3. 明白原住民族狩獵文化與環境保育的連接點。

# 古茶布安說「孤獨」



◎新舊好茶相對位置圖，魯凱族從大麻里溪往西遷移至古好茶、舊好茶（即古茶布安部落）再遷至新好茶，2009 年為莫拉克風災所帶來的土石流所淹沒，族人再次遷移至禮納里部落。



大約六、七百年前，屏東縣霧臺鄉北大武山海拔 920 公尺處，居住著一支魯凱族部落古茶布安（Kucapungane），那裡是「雲豹的故鄉」<sup>（註 1）</sup>。魯凱族部落的房舍以石板屋搭建，整體外觀十分雅致，由於地處深山且交通不便，政府為方便管理，1971 年開始，族人才在半推半就之下漸漸遷徙至山腳下的好茶村。自此，他們被稱為好茶部落，而舊址便暱稱為「舊好茶」、新址為「新好茶」。

近年來因全球氣候變遷之故，災難頻傳，每逢颱風便山河變色，尤其 2009 年的莫拉克風災更帶來致命一擊，整個新好茶村遂淹沒於土石之下。古茶布安部落存在數百年的舊址則未受影響，仍安然無恙屹立於雲霧之中，部落的薪火也未曾中斷，一直有幾位族人居住於此，享受著一點都不寂寞的「孤獨」生活。

## 鄉愁

從新好茶村出發，經 3-5 個小時的腳程，即可抵達古茶布安（舊好茶）；這是莫拉克風災前，往古茶布安的方式，將近之時，會先遇見一叢白茅林與相思樹，沿著石板路一彎而過，便會見到筆直的石板牆垣矗立在眼前，錯落有致的石板屋聚落，總讓人訝異於其精緻的文明和建築技術，片片的石板猶如海浪，在月光照射下發出粼粼波光，美如仙境。

當天我們抵達時，天色已暗，入村的第一戶人家的窗戶中，透出燭光和人影，低身踏入屋內，才發現整個村落呈現出的文明古國氣氛，一直蔓延到屋內。在杯觥交錯之際，石板屋的主人邱爸鼓著微醺的紅潤雙頰，邀請遠道的客人喝點山中「飲品」，幾杯下肚後，溫暖在心，邱爸拿出黑管，演奏了一曲〈魯凱古調〉，悠遠地如雙管鼻笛的低沉。但更多時候他是三兩聲不成調，深醺下的邱爸，說出的每一句話都是詩：

我今天很是歡樂地看見你們我們大家歡聚孤獨，原來才可以開始體會孤獨……。

我們想念雲豹，孤獨的意思是什麼呢？

似乎越聽越不懂，但一定有人可以了解。此時一位夥伴拿出薩克斯風，吹了一曲〈望春風〉，低沉的鄉愁幽幽浮現，石板屋窗外的風吹著，邱爸彷彿感覺到一陣清爽涼風，便說：「窗外那是山，就是北大武山，陪伴著我們魯凱的子民。」他繼續說著



◎古茶布安族人在部落入口處設置石板看板，對於進入的登山客有所叮嚀。

詩語，有關雲豹及一個比古茶布安部落更老的聚落「鹿鳴安」（Rumingan）：

那裡有孤獨，孤獨之後、還有孤獨…

邱爸的心情，當下難以體會，在座訪客只能靜靜地聽，靜靜享受這場饗宴，覺得鄉愁悠悠地、無來由似地，從邱爸身上散發出來，渲染著我們。下山後，對這其中的感覺，略以一帖〈奧威尼的古茶布安說孤獨〉聊以抒發，獻給邱爸：

圍著石板桌聽奧威尼說：

雙管的鼻笛說不孤獨

卻悠悠浸著淒冷

頌著混沌時代剛從青蛇腹中孵化成人的祖先之歌

奧威尼史官說：

傳說兩兄弟帶著凶猛的雲豹

從希給巴里吉越北大武山霧頭山的脈稜。

（孤獨總是隨著北風進入你的被窩）

再從巴魯谷安來到加者勝眼社拉喀拉勒的水邊

雲豹舔著水

賴著不走

（孤獨的對面有個鄰居也叫做孤獨）

從此魯凱人依著這個水

該如何脫離孤獨呢？

去一趟巴魯谷安吧

那裡有神聖之後的神聖

孤獨之上的孤獨。

或者

孤獨的時候說一曲雙管鼻笛

望望阿魯安那祈雨的祭臺

治療孤獨的方式

就是不孤獨啊！



邱爸的魯凱本名是奧威尼·卡露斯（Auvini Kadresengan），著有《雲豹的傳人》、《野百合之歌》及《神祕的消失》等書。奧威尼在二十多年前回到了舊好茶，住在祖先留下來的石板屋裡，他曾這麼說著自己的思鄉情懷：

1989 年春天五月裡的黃昏，夕陽緩緩西落，突有一種感覺，那是對家鄉和族人強烈的思念，覺得我再也無法看到原來的模樣，只好在心裡對自己說：「應該回家了，趁我還有力量的時候，回去重建家園。」假如不即時回家，一切將會像「那一道夕陽、那一抹晚霞，就這樣西沉消失。」<sup>（註2）</sup>

奧威尼就這樣回到了舊好茶，繼承了舅公，也就是前好茶史官喇叭部（Lapagau . Dromalalgathe）的工作，將古茶布安的歷史文化記錄下來。在前揭〈奧威尼的古茶布安說孤獨〉一詩中，奧威尼述說魯凱子民跟隨著雲豹的腳步，離開了老部落鹿鳴安，遷移至古茶布安部落的歷史。路程中有幾個遷移地點，從希給巴里吉這個地方穿越北大武山與霧頭山的脈稜，再從巴魯谷安來到加者勝眼社拉喀拉勒的水邊。這些地點位於屏東縣與臺東縣之間。據說從古茶布安出發，走過這些地名所在位置，再往臺東太麻里溪流域，需要三至四天的腳程。奧威尼直嚷著說：好久沒回去，很想再次探望這個比古茶布安更古老的部落，以追尋所謂「孤獨之後的孤獨」。2006 年 10 月，奧威尼出版了《神祕的消失—詩與散文的魯凱》一書，其中〈神祕的消失〉一篇，描寫了奧威尼走過雲豹曾經帶領族人行經的故居與聖地，終於滿足了他對於舊地的嚮往之情。

## 回到鹿鳴安

從古茶布安古道出發，沿著崩塌的碎石坡走上稜線之後，可到霞迭爾山附近的「鹿鳴安」，也稱古好茶，及茶埔岩山附近的聖地「巴魯谷安」（Baluguan）。由巴魯谷安翻過中央山脈後，順著太麻里溪東下，接上東部的舊斗里斗里社與舊比魯社，一直下到現今的嘉蘭村，是昔日古茶布安祖先的遷移路線（見第 14 頁地圖）。

奧威尼回憶幼時有次與父親前往古道打獵巡禮的過程：他們在黎明前來到部落郊外的佩刀區，先祭拜祖靈，再作鳥占之後離開。這個配刀區是進出部落的緩衝站，若出發時聽見鳥聲，再觀察鳥的飛行後覺得不對勁，就必須取消行程，以免惡事發生。



◎古茶布安遺落的木桶穀倉。木桶是由族人所謂「最沒有味道」的樹木或耐久的茄冬、樟木等樹幹單體刨挖貫穿而成，因此沒有底；穀桶上下墊襯或蓋以石板即可防鼠與防潮，使用時需先舉起穀桶。許多遷移的族人未帶走這些穀倉，令人玩味遷移過程中族人決定種種物品割捨與否時的心情。。



回程時也會在這裡休息沖涼、清洗身體的汗味及污垢，緩和內心的緊張與疲勞，才進入部落。父親帶著奧威尼從佩刀區出發，經過數個瀑布及斷崖峭壁路段，來到達啦哇廊隘口，此地名意謂「柵欄」，隘口下方有一條溪谷從霞迭爾山頂流經鹿鳴安部落西側，匯入南隘寮溪。奧威尼表示：

這條溪谷自古就被魯凱族人指定為「神聖山嶺」的分界，每年收小米的季節，所有參加收割的人，無論是男是女，一律不可越過此處，否則會遭山神雷擊。直到收穫節獵人祭過後，舉行了最後的「開門儀式」，獵人才能越過去狩獵，或是去田裡工作。（註3）



◎魯凱族人到獵場時所攜帶的乾糧：小米、地瓜、芋頭乾、花生、食鹽及工具等。



◎古茶布安家屋窗景。

按照魯凱族人的習慣，小米從收割到收穫節結束是在國曆 5 到 8 月之間，正值動物哺育餵養新生幼獸期間，春天新生的幼獸還無法自立，倘若此時獵捕成獸，將影響整個族群的繁衍，因此族人會等到九月才上山狩獵。族人以特定的空間與時間來安排狩獵及農耕的時序，並同時劃定神聖與禁忌的空間區隔。獵人在佩刀區一地就必須留心觀看鳥占的徵兆，以決定是否獲准進入獵場，如果鳥占允許，可以前進直到達啦哇廊隘口，至此如果沒有不祥的鳥占警訊發出，獵人會更有信心地認為獲得了進入神聖獵場。當年奧威尼就與父親在達啦哇廊溪谷休息，喝著沁涼的泉水。他表示，這條溪流的水量，從遠古以來一直是固定的，也是魯凱族人世代掬水之處。休息片刻之後，就要攻上一座「達鳴尼班」（意謂楠木之林）斷崖，斷崖上但見一整片長著菇類的樹，經過斷崖後，來到位於山頂稜線的休息區，這裡可能就是阿魯安那祈雨的祭臺，祭臺旁有一棵樹叫作「阿愣」，魯凱語的意思是松脂，這個區域只有這棵樹佇立著。



## 五葉松樹

根據奧威尼在《神祕的消失》一書中所描述，這棵樹可能是五葉松，族人點火常需要它的松脂助燃。但奧威尼認為，這種樹應該是從前為方便獵人在夜歸時點燃火把，因而從高山雲霧帶<sup>(註4)</sup>的針葉林裡帶來這裡種下的，樹齡據說有千年以上，約略是祖先時代的光景，奧威尼讚歎先人的智慧，種下能讓後代子孫休息點火的松脂樹。

從這棵樹舉目四望，可以看到北大武山至井步山之間，由中央山脈串聯其間的茶部岩山、霧頭山、霞迭爾山和燕子山所構成的弧形，視野擴及臺灣西南平原，以及在遠端隱約浮現的臺灣海峽——這也是日落之處，魯凱族人入土時的方向。至於東望日出的方向，則是族人靈魂的歸所「巴魯冠」。

## 從鹿鳴安到東海岸

奧威尼與父親再沿著霞迭爾山的稜線，經過高山杜鵑的灌木叢來到神祕仙境鹿鳴安臺地，此地就是古茶布安祖先在遠古時期的居住之地。鹿鳴安臺地的聚落尚有幾家石板屋保留著完整的輪廓與牆垣，大頭目的家也還保存著神聖家屋的標記。父子倆祭拜祖先後，因不願侵入神聖的空間或打擾祖靈安寧，便悄悄離去、前往位於太麻里溪與知本溪之間的獵區「卡哩咕噏」。越過這個獵區，就是遠古時期歷經洪水後，族人重新安居處：位在東海岸太麻里溪出口附近的巴那那楊。這個地方住著魯凱族祖先所分布的三個小族群：達爾瑪克、達德勒及希給巴里吉。

神話故事中，希給巴里吉族群的首領布喇路丹與巴格德拉斯兩兄弟認為：該地小小一處的海岸沖積扇，已漸漸無法容納日益繁盛的族人，因此決定尋覓新地。兩兄弟帶著獵犬哩咕烙開始往西行的尋覓旅程，也就是後來奧威尼父子東行狩獵所經的路線。兄弟倆與獵犬哩咕烙來到一處高山榕樹臺地巴魯谷安，以為來到世界的邊緣，沒想到西望還有山川叢林，於是繼續前進，但獵犬哩咕烙引領著兄弟倆來到一處溪谷旁舔水解渴後，便躺下來睡著了，不論兩兄弟如何呼喚，牠就是賴著不走，哥哥布喇路丹認為，這有可能就是祖靈應允的久居之地，於是兩兄弟開始進行探勘，進而發現西邊有鞍部，得以成為一處易守難攻的自然屏障，此地就是古茶布安，意思是「甚美的家園」，這也就是奧威尼父子出發的古茶布安部落。



## 發現古茶布安

兩兄弟覺得這裡天然環境良好，於是找了一塊長方石柱，合力豎立在鞍部的頂端，表示對這塊地的占有，並命名此柱為「大碼鳴吶樂」（Tamaunalhe），乃「永恆的記號」之意。族人之後陸續西遷至此，期間雖受鄰族的干擾，幸虧有獵犬哩咕烙「用尿液占濕尾巴，輕輕一揮，就把敵人的眼睛打瞎，阻礙了敵人入侵，過著安定的生活。」<sup>（註5）</sup>

後來獵犬哩咕烙漸漸衰老，族人覺得不該再擔任守望部落的責任，便打算送回原屬的叢林，讓牠過快樂自在的日子。族人送哩咕烙抵達榕樹林臺地巴魯谷安聖地時，哩咕烙不捨地再看了族人一眼，「匆匆躍入叢林，消失蹤影。」<sup>（註6）</sup>



◎好茶部落裡收藏的雲豹（哩咕烙）頭飾。西魯凱族人尊敬雲豹，並不會捕殺雲豹；圖中雲豹紋帽飾為族人採用坊間雲豹紋路織品做成。



至此，西魯凱族人便自稱為屬於哩咕烙的人，不殺害牠、不穿牠的皮，也不戴有哩咕烙牙的頭冠。而族人所謂的獵犬哩咕烙，原來就是曾經與西魯凱族人相依相偎、彼此幫輔的臺灣雲豹。

我們就這樣隨著奧威尼的一段兒時回憶，走了一趟尋根之旅，原來那莫名的鄉愁就是鋪陳在雲豹所帶領、介於東海岸到古茶布安部落之間的遷移旅程。

在奧威尼重回古道的路途中，他對比著兒時記憶，重新感受古道的地景，從他的描述裡，神聖的區域即便歷經數十載，依然保有不可侵犯的莊嚴氣息，族人仍遵守著打獵的禁忌；巴魯谷安聖地為雲豹休息處，也依然是族人靈魂的歸所，神聖不可進入；那株茂盛的五葉松樹，也持續提供族人點火的松脂。奧威尼在古道路上，依然靠著長菇的楠木純林及鹿鳴安附近的高山杜鵑（Pangangace）辨識路況，幾十年來的地景沒變，生態景觀依舊。

原來奧威尼說「去一趟巴魯谷安」，找到了「神聖之後的神聖與孤獨之上的孤獨」，再「望望阿魯安那祈雨的祭臺」，就是再度巡禮祖先與雲豹走過的路跡，於是奧威尼才可以說：「治療孤獨的方式，就是不孤獨啊！」

## 孤獨的真義

似乎奧威尼口中的「孤獨」，可以詮釋為「保育」的意思。雲豹不受族人干擾兀自在巴魯谷安聖地安享天年，族人不去打擾牠，讓牠生活在那裡。孤獨是一種自立，而非孤單或寂寞。九月以前不打獵，讓動物獨自休養生息、不受擾動地成長，待禁忌期一過，獵人才再度獨行於靜謐的山中，檢視山林是否無恙，這樣的方式使得獵場環境因而遺世獨立，並得以恢復元氣。因此，我們可以看到在這環境中僅有的人為物件，就是石板屋聚落，以及那塊樹立於部落、孤獨存有不受侵擾的豎石。

## 人與大自然的契約

人與自然之間的盟約一旦建立，互存的生態區位便得到定位與界線。埋石立柱與結草標示，都是臺灣原住民習慣使用的標記或立約方式，立柱或結草之後，主權的獨立與自治發展的權力於是確立，這立柱結草的締約關係發生於宣稱權利的一方與大自



然之間，也就是發生在一束草或一粒石頭之間，中間不需第三者。而這先占權的約定要能成立，得先對環境及社會景觀有充分的理解和洞察。

雲豹喜歡居住的區域通常不是人所聚居之地，因此雲豹帶領魯凱族人走過之處可謂人煙罕至。雲豹未曾被人類馴化，但魯凱族人的雲豹神話似乎訴說西魯凱族人後來的居所，其實是雲豹犧牲自己的棲地，主動賜與而來；雲豹的最後居所是巴魯谷安聖地，似乎也顯示牠其實已不在他方出現，這表達了西魯凱族人對於雲豹的感恩，希望牠能孤獨而不孤單地在聖地安養。如今，臺灣是否還有雲豹？至今仍然成謎，因為神話似乎透露出獵犬哩咕烙就是最後的雲豹。

奧威尼忍受不了都市中的孤獨，終於搬回家鄉，時時返回古道巡禮。許多登山客受到奧威尼的款待，聽奧威尼講述雲豹的故事，這些聽者因而能領會到那神聖之後的神聖以及孤獨之後的孤獨。古道的神聖因奧威尼與幾位回鄉的族人反覆地頌揚而得以維續，他們與聽故事的人也成了生態的長期觀察者與守護者。

這塊區域亦被政府設立為自然保留區，這多少呼應好茶村人的想法與作法。然而，政府在前些年提出開發計畫，打算讓南迴高速公路自此地穿腸而過，不論是說故事的人，抑或聽故事的人，都很難想像雲豹與高速公路共存的景象。政府的保育政策經常受到開發趨力的影響，相較於此，原住民祖靈地或聖地的禁忌所形成的「生態保護區」，在部落發展歷史中往往能恆常地持續下去。（註7）

這些神聖的地理空間，乃是由人的文化與大自然彼此共同鑲嵌而成。原住民尊重神聖與世俗的分隔，不逾越其中的規範，讓許多原住民的區域能獨自發展、保存。裴家騏、羅方明與台邦・撒沙勒就曾探討魯凱族人的傳統中對待聖地大小鬼湖的迴避方式，生態系統的某些區域因而成為類似禁獵區或保護區，維護了野生動物繁衍的棲地。大小鬼湖為該區的主要水源地，富饒生物多樣性，許多動物也都仰賴該湖水以孕育後代；當狩獵區內的野生動物族群因狩獵而密度降低時，保護區範圍內較高密度的動物便會向狩獵區擴散，使狩獵區內的族群數量能在短時間內恢復。在狩獵行為及保護區面積比例適當的情況下，狩獵量可以相當的穩定。動物學家裴家騏教授也曾針對大武山地區野生動物的數量與種類，和當地魯凱族的狩獵量進行分析後發現：

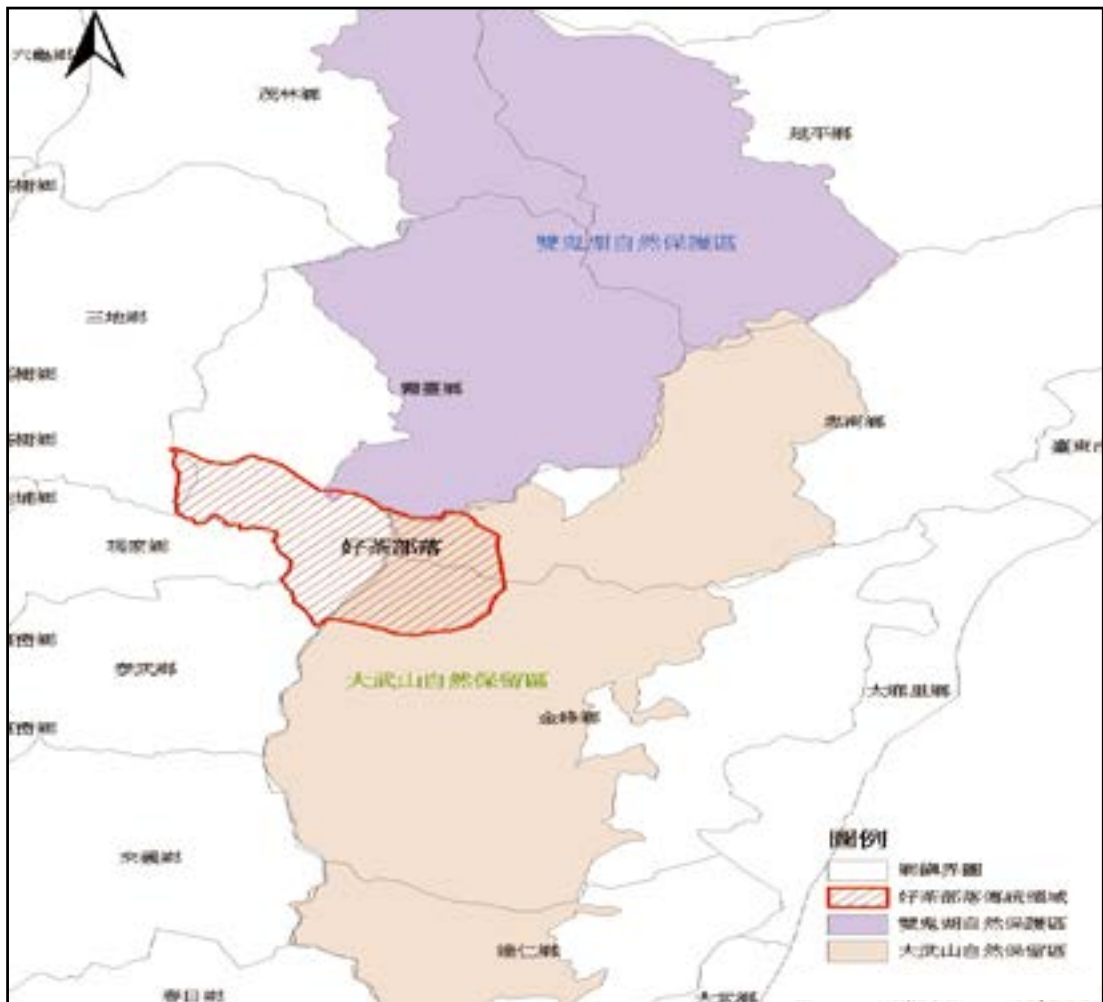


當地野生動物的數量一直維持一個平衡的數量，並未因為狩獵而減少。這說明了臺灣原住民的狩獵文化與野生動物保育是可兼存的，臺灣的生物資源在合理使用下，可以樂觀地建立永續經營的環境，我們所需要的只是自律合理的狩獵規則，而不是一套完全禁止的野生動物保護法。（註8）

以上的研究結論與奧威尼所謂的「孤獨」，其中包含環境保育之真義，有所呼應，使得原住民對於環境選址與利用的智慧得以成為臺灣環境保育的重要參考方向。



◎好茶部落獲得百合花配戴權利的獵人。獵人必須獵得五隻公山豬，始可佩戴一朵已開的百合花插飾；之後若能在一次打獵過程中獵到兩隻，才可加戴第二朵；如此類推，最多可加到第五朵。



◎好茶部落與保護區的關係位置圖。根據陳玉峰研究，霧頭山以北迄大鬼湖地域，是全臺由西向東向源侵蝕的最大崩塌場塲面，也就是隘寮溪北支，重挫中央山脈脊稜的東挖現象，迫使中央山脈主線東移數公里。按：大小鬼湖正是切割南臺生物界脫離中央的機制地，導致南北大武山與中央山脈的生物有獨自演化的狀況，如古老物種臺灣鐵杉就是一個獨自演化的例證。



# 新觀念、新思考（一）

## 原住民族及社區保育區的觀念與實踐

國際自然保護聯盟（IUCN）回顧近年來世界各種自然保護區的設置與實踐過程，發現許多由政府制定的自然保護區或國家公園，往往忽視在地居民或原住民族的存在，進而忽略可以在地的傳統知識與生態智慧來協助管理保護區的潛力。許多國家公園或保護區甚至將在地居民視為破壞環境的兇手，欲排除在地人對於保護區內資源使用與接觸的固有權利，這種「無人化」公園的政策，引發許多保護區與在地居民之間的緊張關係，甚至造成保護區政策窒礙難行；使得原本立意是為保護人類共同遺產的美意遭到曲解。

保護區政策的失敗，引發相當多的檢討，例如 1992 年在里約熱內盧所通過的〈生物多樣性公約〉（Convention on Biological Diversity）提到，對於願意保持傳統生活方式並留在部落的原住民，政府不僅要尊重其意願，甚至應提供必要輔助。也因此，目前的趨勢朝向邀請原住民共同參與的角度來設置保護區的管理方式，企圖改善政府與原住民之間的關係。

為了改善失敗的保護區政策，國際自然保護聯盟提出「原住民族與社區保育區」（Indigenous and Community Conserved Areas）行動綱領，希望增加在地社區的參與或鼓勵在地人成立具有決策權的治理單位，並藉由在地社群及原住民部落對其周遭環境的理解與熟悉，以管理、維護並保育當地的生態資源<sup>（註 9）</sup>。

臺灣原住民族人口僅占全臺 2% 強，分布區域卻遍及臺灣領土的三分之二，其中大多與自然保護區或國家公園重疊。如何推廣保護區與原住民族之間合作與互益的關



係，以及如何在保護區制度的設計上兼顧生態保育及原住民文化保存，是臺灣當前重要的課題。

以魯凱族的好茶部落為例，許多學者提出相當的建言，如裴家騏等學者發現：每年霧臺鄉的狩獵區域所占面積不到全鄉獵區面積的 18%，這是因為魯凱族人不會過度使用獵區，獵區分散的方式可使狩獵量穩定，也可舒緩打獵所造成的生態影響，因此魯凱族的狩獵傳統，在自然保育上具備正面意義。野生動物保護區的制度因此可以納入魯凱族傳統的狩獵制度，作為當地進行自然資源經營管理的藍本。具體作法可將雙鬼湖地區依〈野生動物保育法〉設置為野生動物保護區，將其中傳統獵區及漁場劃設為野生動物的永續利用區，允許在地人以傳統的習俗與規範來進行狩獵，其餘的國有林班地或溪流則全部規劃為核心區及緩衝區，以區別保護的層級，兼顧在地發展。其中，核心區為當地野生動物資源生息、繁衍或維護的重要基地，可制定嚴格的保護措施，以免受到破壞；永續利用區內則可參照傳統，將獵區以間隔配置，輔以限制獵人數量的方式，管制在非狩獵區內的活動，並設定非狩獵季節俾利動物進行遷移和擴散。這些都能納入各類自然資源永續利用之方案，如在地經營的生態旅遊或在地人參與的保護區巡守與調查研究等，如此還可提供就業機會，並鼓勵當地居民參與自然及生態環境的經營與管理<sup>(註 10)</sup>。「原住民族及社區保育區」不僅能夠讓原住民自立管理其傳統領域，且能找回並延續原住民族傳統與自然共生的模式，進而使傳統聖地得以永續保存。



## 附註

- 註 1：關於好茶的回鄉之旅，可參考阿棟「旅人聲音」部落格，古茶布安（舊好茶）印象一：回家的路。<http://blog.udn.com/stonejung/6421515>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 2：奧威尼・卡露斯 (Auvini・Kadresengan)，2006，《詩與散文的魯凱—神秘的消失》，臺北麥田出版社，自序。
- 註 3：奧威尼・卡露斯 (Auvini・Kadresengan)，2006，《詩與散文的魯凱—神秘的消失》，臺北麥田出版社。
- 註 4：霧林帶的成因，很可能是臺灣島周圍海面在陽光直射受熱後，水氣上升到海拔約 1,500~2,500 公尺處時，受到森林地形阻隔及冷卻作用影響所形成。此區域的帶狀森林終年雲霧繚繞而成霧林帶，其中常見針闊葉混合林，通常也是紅檜與臺灣扁柏的分布區。
- 註 5：奧威尼・卡露斯 (Auvini・Kadresengan)，2006，《詩與散文的魯凱—神秘的消失》，臺北麥田出版社，頁 121。
- 註 6：奧威尼・卡露斯 (Auvini・Kadresengan)，2006，《詩與散文的魯凱—神秘的消失》，臺北麥田出版社，頁 123。
- 註 7：許多原住民族都擁有祖靈地、聖地的禁忌，因為甚少干擾，於是形成的「生態保護區」往往能持續恆常。如賽德克族的白石山、泰雅族的大霸尖山，這些地方都是族人避免靠近的地區，自然而然就成為野生動物的樂園。
- 註 8：裴家騏，2001，〈再造森林守護神—雙鬼湖野生動物管理芻議〉，《臺灣林業》第 30 卷，第 1 期，頁 26-33。
- 註 9：Borrini-Feyerabend, Grazia, et al. 2013. Governance of Protected Areas：From Understanding to Action.
- 註 10：裴家騏，2001，〈再造森林守護神—雙鬼湖野生動物管理芻議〉，《臺灣林業》第 30 卷，第 1 期，頁 26-33。



## 第一章 古茶布安說「孤獨」

## ●觀念傳達

1. 雲豹帶領魯凱族人從臺灣東南部遷移至西南部的選址過程。
2. 古茶布安部落獵場的規則。

### ●思考方向

雲豹棲地與人類棲地的關係是否有衝突。

### ●觀察方向

部落族人、舊社與獵場的關係，以及族人在其中從事的活動有那些？



◎〈古茶布安憶往〉、王煥榕繪。





## 第二章 學習目標

1. 思考原住民部落在遷徙過程對環境的觀察。
2. 印證及認識新、舊好茶部落選址智慧與過程。
3. 瞭解山林中依然存有古老原住民部落或舊址的因由。

# 好茶部落說「不安」



◎古茶布安聚落裡幾戶遷回的魯凱族人，讓沉寂已久的祖居地漸漸恢復生機。



根據古茶布安部落裡流傳的說法，踏上遷徙路途的始祖兩兄弟經過了一段時日探勘，終於發現中央山脈西側的古茶布安一地，此處位居天險，易守難攻的自然屏障適於建造家園；古茶布安人也在這「甚美的家園」安居樂業地過了六、七百年。兩兄弟齊心豎立於鞍部山頂的大碼鳴吶樂（Tamaunalhe）石柱依然矗立原地，但是大部分的古茶布安人卻已經不住在這個雲豹指引、祖先選擇的美麗家園了。

如今，除了幾位族人守護著古茶布安，移住到新好茶的族人近數十年來都忐忑不安地與隘寮溪偶爾氾濫的洪水共處，尤其近些年氣候變遷，颱風頻繁地帶來驚人降雨量，距離隘寮溪曲流的攻擊坡上僅數公尺的新好茶村，得不時面對被土石掩埋的險境。整個好茶村就在 2009 年的莫拉克風災中沒於土石之下，族人在風雨中撤出，歷經數年等待才有現在的安置處所：禮納里部落。在安遷過程中，土地權屬、好茶村土地使用限制、基地選址、房屋設計、農業基地、就業安排等問題，時時困擾著族人，禮納里似乎只是個安置地點，無法帶給族人安定；離開了古茶布安，似乎就是顛沛離流的開始。

### 大黑熊先生的紀錄片

2009 年的莫拉克風災前數年，在幾位好茶村的有志青年中，有位人稱「大黑熊」的年輕人，在接受記錄片的拍攝訓練後，完成了第一部記錄影片，就是描述他隻身返回家鄉古茶布安的登山歷程。根據「大黑熊」的描述，當他「回部落久了，對政府的政策認識多了之後，發現連野生動物的生存空間都比原住民多」，遂開始以「大黑熊」自稱。影片中的他，背負著攝影機及自己如黑熊般的身軀，和著深沉的喘息聲，吃力地爬坡，待呼吸順暢後，他會加入旁白，描述沿途的每個轉彎與風景、古茶布安部落的歷史，及這段旅程如何使他回想起生命歷程、童年回憶和外出打拚的心情。回到老家，好像找回了自己。

事實上，大黑熊與部落有識之士，也根據村中耆老對隘寮溪水威脅性的預測，漸漸發展出在地的河川地形學論述。大黑熊擔憂的心情溢於言表，當時便以一帖〈古茶布安說不安〉，聊以述說村人心中的洪水猛獸：



颱風吹不起一塊石板  
可以吹垮一庄房屋

強風不懂孤獨的深奧  
只會延伸歷史的滄桑

風中的古茶布安啊  
是否記起雲豹的指示：

跟著挪亞  
建一只方舟  
準備飄搖在  
創世記  
的善惡之中，  
有公的、有母的  
有動的、不動的  
有善的、有不善的 ...

或者  
再奏一曲雙管鼻笛  
悠悠然與  
孤獨可能開示的蒼茫  
讓一首旋律  
指示  
存乎天上人間的道理。



◎古茶布安部落裡族人修復石板屋所拉起的水準線。

大黑熊與在地青年積極努力地喚醒社區意識以防患未然，並與政府討論遷村選址等複雜事宜，然遷村避難之事與政府協商多年未果，隨後便遇上莫拉克風災，全村覆於泥流中，印證了族人的預言。

古茶布安部落的遷村始於 1970 年代，當時或因就學、就業、就醫的方便性，或因政府為自身管轄上的便利，便共同決定將村民集體遷移至新好茶村，成為延續日治時代計畫式「集團移住」政策的一個例子。然而，當初對於是否要遷居至新好茶一地，族人有許多的不安；有些族人認為新好茶不是安全的地點，古茶布安部落的一位頭目說他父親對於政府將地點選在新好茶現址表示過強烈反對意見，原因是魯凱傳統鳥占

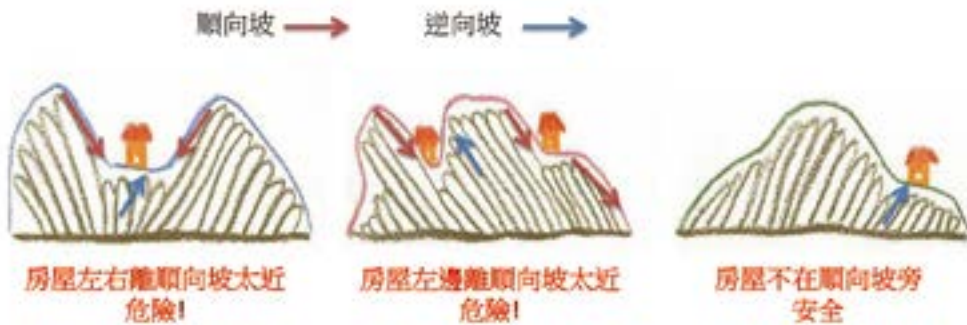


的結果並不贊成遷居該地，許多老人家也認為「再笨的動物也不會像我們這樣搬到溪谷旁邊」。

魯凱族祖先對於「存乎天上人間的道理」，早有體認與傳承的智慧。譬如，古茶布安的坡度大約在 20~30 度之間，在這種坡度建築房屋，往往要利用開挖後所產生的地形高低差，作為家屋安全的後壁。由於古茶布安的地質大多是黑色及深灰色的硬頁岩、板岩和黏板岩，並夾雜著硬砂岩、石灰岩或泥灰岩等，不但提供了建材的主要來源，更是一處可靠的地基。

臺灣原住民族選擇居住位置的條件，基本的考量包含充足的水源、適合耕作的向陽坡地，以及易於建築防禦工事之所<sup>(註 11)</sup>。古茶布安部落位於南隘寮溪北側支流旁的山坡上，約於稜線頂端下方 20~50 公尺處，坡面朝向東南，為一向陽坡，住屋按地形面向山谷而擁有充足的日照<sup>(註 12)</sup>，由此可見祖先選擇宅居之所乃仰賴長年積累的生態智慧。又如濕潤的山坡表示該處地下水位高，較易發生山崩，不宜居住；有河彎處，勿選擇住在河灣外側和河流對沖處；順向坡的岩層會衝向坡腳，坡腳一旦支撐力不足，岩層便會快速滑動致使屋舍難保（見右頁圖）。因此，古老的原住民族部落大多選擇離河流距離約數十公尺的高位河階地上居住，這些平坦的地形已存在許久，通常地層較為穩定，因而原住民的這些古老居地大多得以留存，很少被土石埋沒，讓族人迄今仍能到舊社遺址尋根探古，就如古茶布安部落這些年雖歷經風災卻沒有毀損，反倒是新的定居地新好茶村慘遭滅村。

在新好茶遭土石淹埋之後，臺灣世界展望會「八八水災重建專案執行長」全國成先生及楊雅祺女士在訪談災民時發現：族人當初對於選址的意見並未受到尊重，顯示出政府的決策草率，缺失重大；兩位表示：「早在 1996 賀伯颱風來臨時，新好茶就有砂石淤積在河床的狀況。」過去砂石雖然淤積，但每每大雨一來，就把上次堆積的砂石帶走，恢復深潭的原貌。直到 2007 年的聖帕颱風，某些族人才驚覺事情的嚴重性，然而，儘管危機的徵兆已經相當明顯，對於十多年前才遷徙至此並努力適應新好茶生活的居民來說，再遷村絕對不是最優先的選項；也有族人控訴：「村子遷下來時，不是完全免費耶，要自己打造那樣的房子。」若要再次移居，放棄投注心血的家園，的確很難讓族人接受，在生計、部落發展、安全顧慮種種因素考量之下，再度遷村與



◎順向坡潛在著滑坡危險，逆向坡則潛在落石危險。（註 13）

否的問題，常常使村人陷於兩難，老人家的警告言猶在耳，當部落面臨選擇的時候，應思考部落的需要，參考在地對於環境的知識，以「延續傳統智慧」的角度來思索選址與遷村。

近年來，臺灣山區每逢大雨便發生土石流，造成多起巨大災害，例如南投縣信義鄉的漢人村落神木村幾乎整村慘遭淹沒。然而，附近的布農族部落卻絲毫未損，而且不只新部落，連以往的舊部落都未受到水患侵襲，這與布農族人選址的能力與智慧緊密相關。布農族人認為，住在半山腰很安全，如同舊好茶的地形地貌般，安全指數很高。布農族的耆老認為河流是非常喜歡惡作劇的一個人，你不能把房子蓋在他走過的地方，哪天這個愛惡作劇的人心血來潮，又會回來把他走過的路再走一遍。假如你在上面蓋房子，就會被淹死。布農族就這樣世代相傳，寧可把房子蓋在離開河流有一點距離的半山腰。人們也許質疑房子蓋在半山腰，挑水那麼辛苦，又那麼不平坦，似乎不方便，但是布農族人知道，河流，這個惡作劇的人，可能過了四、五十年又會把以前走過的路再走一次，造成哀鴻遍野。布農族耆老也會告誡子孫：「不要在斜坡上玩，因為那是石頭的孩子溜滑梯的地方，不要去搶他的遊戲場，否則石頭爸爸生氣，會用石頭丟你。」布農族倚賴著這些故事避過一次又一次的天災。（註 14）



◎高階河階地，距離河道遠，少有水患之苦，是原住民尋找的適居之地。

## 附註

註 11：參考臺南市德高國小原住民族教育工作團隊，臺灣原住民的傳統環境智慧簡報。

註 12：參考臺灣大學建築與城鄉基金會，《魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫規劃報告書》，又，杜奉賢，2004，《文化資源的調查研究與利用規畫：實例探討》，臺北：唐山出版社。

註 13：本圖根據臺南市德高國小原住民族教育工作團隊，臺灣原住民的傳統環境智慧簡報改繪。

註 14：吳錦發，2003，〈原住民文化中的生態思考〉，《行天宮人文發展中心通訊》第 7 期，頁 25-36。



1. 古茶布安（舊好茶）部落至今都安全無虞的原因。
2. 原住民選擇居住環境的參考因素。
3. 國民政府將古茶布安部落遷移至好茶村的過程及選址的問題。

原住民選擇居住環境所考慮的面向有那些？

觀察部落的坐落位置與河川溪流、坡向的相對關係。



### 第三章 學習目標

1. 認識原住民族人在自然的遷徙過程中發展的環境選址智慧。
2. 瞭解日治政府以集團移住政策強制遷移常常導致環境災害。
3. 明白原住民族傳統領域地圖繪製過程中所勾連的環境智慧。

## 畫說「傳統領域」 布農族丹社群的觀點



◎丹大社傳統領域繪製工作坊，族中長老在地形圖中指出老部落的位置。



## 傳統領域調查

從 2002 年始，行政院原住民族委員會委託學者與部落族人合力繪製原住民族人所認定之傳統領域地圖。位在花蓮縣萬榮鄉馬遠村的布農族人邀請國立臺灣大學地理系教授蔡博文合作繪製傳統領域地圖，從此開啟起十多次的部落地圖工作坊，在前幾次的工作坊中，地理學者為讓部落耆老自由表達對於故鄉的印象，發給空白圖畫紙以描繪傳統領域，許多耆老繪畢，輪番述說畫紙中的領域範圍及故事，在彼此之間相互激盪與補充後，傳統領域的相關知識如滾雪球般累積得越見豐厚，而學術輔導團隊也透過翻譯，一點一滴從旁記錄布農族的歷史，並嘗試將布農人的在地知識轉譯到地理資訊系統中，以連結有經緯座標的現代地圖。

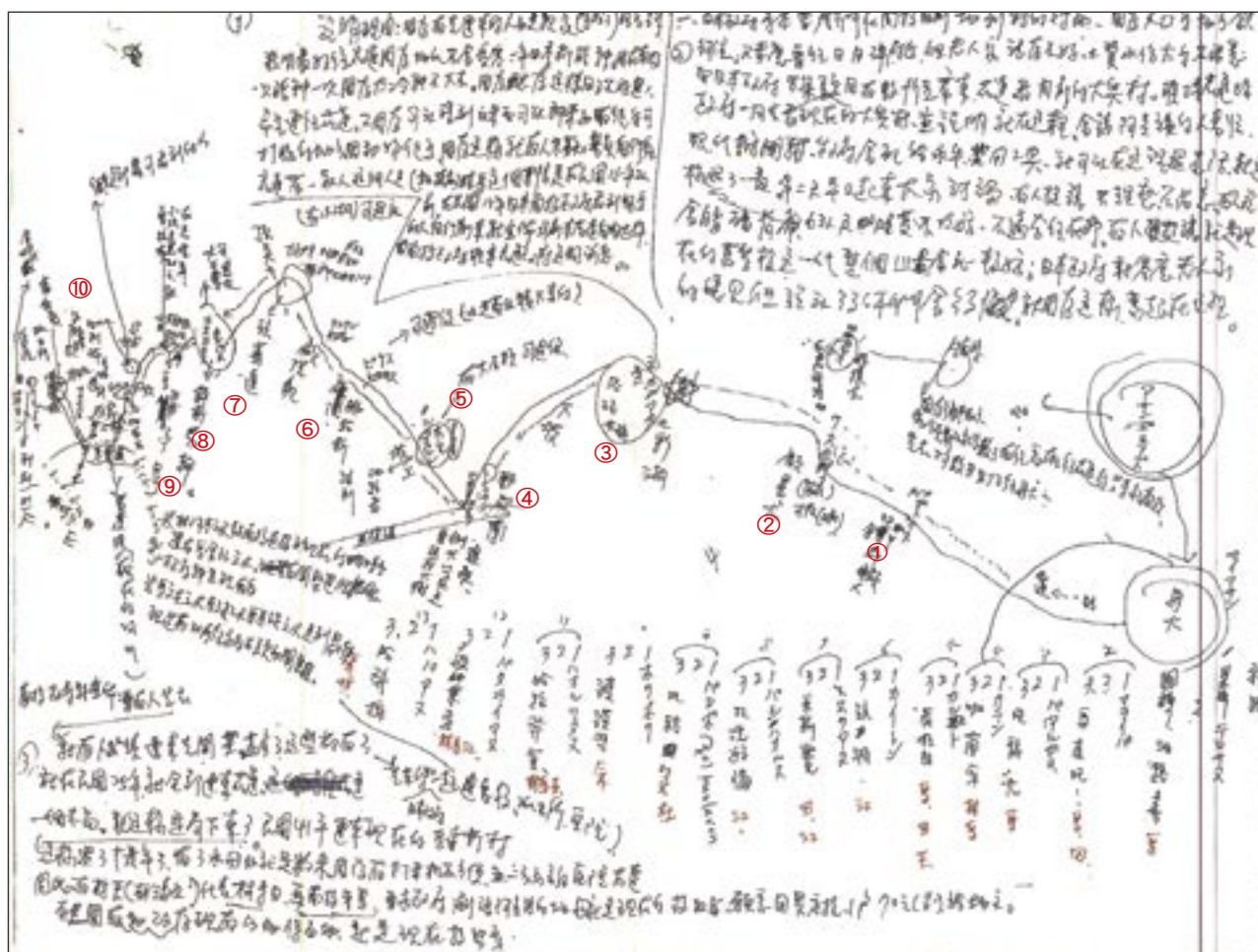
在這過程中，曾面臨種種挑戰，其中的語言轉譯就是一例。有許多布農辭彙的語意和語境難以用中文解釋，有些甚至夾雜日語，因而陷入溝通與翻譯的困境。另外，老人思考方位的習慣也和現代地圖有所差異，住在馬遠村的耆老常以馬遠作為中心，而將位在中央山脈丹大溪區域的老家視為在右側，當比對現代地圖時，總是認為地圖的右邊為西方，而不是我們一般所認知的東方，因此，從丹大到馬遠，地圖上為西到東，從左到右；老人家認知中的方向卻是相反，以中央山脈為東邊，東海岸為西邊，這樣的看法讓研究團隊適應了很久。於是，當團隊請部落老人在投影地圖上指認地名時，方位的轉換也常常令人迷路於地圖中，這樣的地理方位認知需要時間相互適應，原來，看地圖方位的習慣，會受到成長環境這麼大的影響。

在幾次工作坊的互動之後，研究團隊逐漸適應老人對於方位的描述方式，而族中耆老也漸漸打開心房，將部落地圖的繪製工作視為留給子孫的重要文化資產；經過一年多的努力，最後研究團隊終於以地圖、動畫、影片及錄音等多媒體方式，呈現出馬遠丹社群的傳統領域、遷移史及生活史。

馬遠村的布農族人屬於布農族六個社群中的丹社群（Takivatan），分布於南投縣信義鄉濁水溪支流丹大溪沿岸之山地。丹社群源出於巒社群，馬遠的老人稱丹社為 Asang Vatan，意指始祖「Vatan 的部落」，在部落地圖工作坊期間，耆老們以始祖「Vatan 的老家」作為自己的「Mai Asang( 老家)」為題繪出了傳統領域的範圍，期望作為政府未來認定原住民族傳統領域範圍的參考依據，其中一位馬長老特別畫出了從丹大區域遷移到馬遠的路徑和傳統領域（如下圖）。



## 手繪地圖解說



◎馬長老特別畫出從丹大區域遷移到馬遶的路徑和傳統領域。



在圖的右方中間，馬長老標註出布農族發源地為拉摸安，之後幾經遷移，曾經住在臺南縣，之後遷到南投縣山區，發展出アサンボヌアズ（Asang Banuaz），然後才分出住在丹大溪附近的丹社群。拉摸安為何地？眾說紛紜，可能在今濁水溪沿岸竹山鎮社寮里，或是南投縣名間鄉一帶；關於發源地，巒社群傳說是 Lukaang（鹿港），郡社群則傳說為 Linpao 或 Linkipao（林圯埔，今竹山），也或是 Taulak（斗六）、Lamtao（南投）等地<sup>（註 15）</sup>，後來才又遷往山區；馬長老這張圖接著畫出了從丹大溪地區往花蓮馬遠的遷移路線。茲依左頁馬長老手繪地圖上所標紅色數字地點及馬長老標註的「拼音」文字大略敘述遷徙路程如下：

從丹大出發後先到①「吧拿都顧」，再到②「顧書安」，然後經③「妮妮安發」（關門古道上的關門水池，此地海拔有 2,900 公尺），再走過一個長下坡抵達④「動顧蘭」（海拔約 1,900 公尺，這裡曾經有大樹倒下，在此可以看到光復溪，可過夜），之後到達⑤「他路看路利」（有大石頭，可過夜。該石階可能就是倫大文山的石階，在海拔 2,700 公尺左右），然後再抵達⑥「菲給斯」（有方便過夜的設施，也有積存雨水之處可作為水源）。之後就到達⑦「該慕達」的山頂（意謂「看起來像整理過的地」，海拔近 1,000 公尺，可看到馬遠村的平原）。再往⑧「幹斯勿幹」前進（有一個大工寮可過夜），然後到⑨「Huhul madaigazang」（海拔降到約 500 多公尺，該地曾有小孩在跟隨丹社人遷移的路途上過世，族人將他埋葬於此，立下一個大石為標記）。第⑩個地點是「Uhu huav galibu」（海拔約 500 公尺），之後會再經過「Singua」一地，就開始可看到有人上山的岔路（海拔約 550 公尺），然後是「Masubunbun」，意謂該地有很多野生香蕉，獵人常常在這裡休息並起火生煙。如果部落族人看到煙竄，就會前往迎接獵人的歸來，接下來到「Dasdalang」意味平坦的地面，即今富源的蝴蝶谷。

馬長老所繪地圖中有一些以日文片假名標注的地名，尚未能考證出來，有待進一步的釐清<sup>（註 16）</sup>。這是丹社人遷移到花蓮的路徑及行經地名，據耆老口述：族人從丹大山到東部只花了三天，倘若仔細比對馬先生所繪地圖，其中有三或四個可供過夜處，加上海拔在 3,000 公尺上下迂迴，就算一般登山好手，至少也需要花費七天時間，可見布農族人對於深山路線的熟稔及身手矯健的程度。



耆老所繪的遷移路線，其實就是清朝為討伐東部「木瓜番」、打通東西要道所特別修築的「關門古道」，乃集集水尾間橫貫道路。稱為關門古道，主要因古道橫越中央山脈之關門山頂而得名，此外也有「拔仔庄道路」、「丹大越嶺道」等名稱，而關門山的隘口地形正是丹社布農族人稱為「妮妮安發」之處，即前述③關門古道上關門水池一地。據鄭安晞研究，此古道因清代施行「開山撫番」政策而修築，為中央山脈東西橫貫道路；西部起點為「拔社埔」（今南投縣水里鄉民和村）、東部起點為「拔仔庄」（花蓮縣瑞穗鄉富源村），全長 92.6 公里，但開通不久即遭廢棄，爾後成為原住民社群往來的聯絡道路；迨日治時期，日本政府曾把丹大社以西路段整修為「理蕃道路」，成為丹社群各舊社之間的聯絡要道。

## 遷移過程

在馬長老所繪地圖的左上方，以中文書寫遷移的故事。馬長老說明遷移理由之一是受到先遷至此處的親家不斷慫恿遊說所致，親家建議最好往花蓮遷移，因為在花蓮種地瓜較不易受寒，一年四季都能收成，而南投可能因氣溫太低，一年只能播種一次，日子比較辛苦，於是鼓勵族人遷往花蓮。為了良好的氣候、肥沃的耕地及獵場裡豐富的動物，因此就不告知日本理蕃警察的狀況下，自行移居花蓮一帶；這一家人就是馬家的前輩。

直到 1926 年，日本政府發現丹大社族人已自行遷徙，才宣布可移住花蓮的政策，並提供幾處地點讓族人選擇居所。這期間也曾發生日本政府要求丹社族人前往南投縣信義鄉地利村的對面山區居住，但由於丹社人口眾多、無法容納所以作罷。然而，有一部分丹社族人還是遷往地利村居住，使得丹社族人開始分散；其中，日本政府也曾考慮要將丹社族人遷往日月潭附近，當時部落族人卻認為該地土質含水過多而不滿意。之後日本政府召集頭目及社眾數十人，帶往花蓮察看位於目前光復鄉大興村的預定地。馬長老說：

當時聯絡花蓮縣政府的官員一同去察看現在的大興村（位於花蓮縣光復鄉），並說明就在這裡會請阿美族人幫忙等等。政府會配給水牛農用工具，可在這裡過活。頭目耆老在當地住了一夜，第二天早上起來，大家討論，有人提議不理想、不滿意，有



人說會背痛，有人說睡夢不好，不適合住在那。有人提議就是現今舊學校這一帶的整個山會比較好。日本政府就答應老人家的意見，但說以後你們會後悔。於是大家就居住在這裡了。

經過這次在花蓮馬遠村一帶的選址會勘，丹社群布農族人選了一塊滿意的地方作為安居之地。從耆老口述中，日本政府特別希望丹社布農族人能遷居至現在的光復鄉大興村，認為該地平坦，適合水田耕作，但族人試住一晚的結果，發現夢境不好而且會背痛，又當地太過潮濕，反而希望能遷居山野之地，方便進行狩獵，至於是否適合水田耕作則非重要考量；馬長老回憶：南投縣政府宣布所有人都要遷移至花蓮，族人於是陸續遷來開墾，有人先來蓋房舍，也和日本政府一起建立學校、衛生所。

1936 年，丹社群全數遷往花蓮，自此定居下來，過了十多年，開墾水田、生產稻米，從此習慣了稻作生活，後來因為與阿美族之間的土地權爭議，當時村長林清水先生乃協同鄉代表林東日等要求政府讓出阿美族的土地，也就是現在的馬遠村，但阿美族人只願以買賣的方式來交換，要求每戶交納 70 元給地主，丹社群族人為取得該土地，便欣然接受該項條件。該地原是國有地，已經變更地目為山地保留地，就是現在的「故媽安」，1952 年才遷來現在的馬遠新村。

這個遷移的故事敘述著影響整個布農族丹社群的集體遷移政策，據鄭安晞考證：依昭和十六年（1941 年）版《高砂族授產年報》記載，該次遷移總共移住了丹社群族人 146 戶，有 1,569 人。日本政府為方便管理丹社群族人才將他們遷至平地，除了刻意改變他們的生活方式，甚至為防止移住的「番人」復歸舊社，丹大溪一帶的駐在所仍繼續保留好一段時間。根據耆老記憶，遷移後的丹社群總人口數不僅沒有增加，反而減少，顯示族人適應不良，而南投丹大溪區域的原鄉老家也漸漸成為可望不可及的「Mai Asang（老家）」。

從馬長老的敘述來看，遷移似乎是族人自發性的行為，有幾戶布農族人是在集體遷移前，就已自行前往花蓮移居。然而，在馬長老故事中，並沒有提及 1917 年的「丹大事件」，很可能才是日本人急欲將丹大布農族人遷往平地的真正原因。

當年布農族丹社群人不滿日人強制勞役，故破壞引水道，並擊斃隘勇，引發殺傷日警的「丹大事件」。該事件的發生，相傳主導者為全姓族人，之後被遷居於南投縣



信義鄉地利村，而丹社群內其他十多個部落之後也遭到強制遷居的處置。

馬長老強調：族人在遷移選址上具有深刻的智慧，所以選擇的一定是能讓族人安居的地點。例如前述日本政府安排的潮濕之地便是族人的大忌，日月潭附近及花蓮光復鄉大興村，也都是族人認為不適合的地點。後者在 1989 年的莎拉颱風中，因南清水溪溪水暴漲，淹沒農地 15 公頃，造成 10 棟房屋全毀、25 棟房屋半毀及 2 人死亡；之後 2000 年碧利斯颱風及 2001 年桃芝颱風，人員與土地的損失則更加嚴重。這些風災間接證實了丹社群老祖先的環境智慧與勇氣，才得以倖免於難。

## 選址智慧

根據布農族學者江冠榮的歸納，布農族人選擇居所時，考慮的因素眾多，軍事防禦即是一大考量，因此在坡度上要能利於觀望，隨時警戒；又如農業因素，得考慮坡向與地力關係，以利種植與收成；還有生活因素，因此要考量水源取得是否方便。另外有些選址條件，也顯示出布農族尊重大自然的知識，例如避開有溫泉及黑熊聚居的區域，因為族人不喜歡入侵動物棲地；以傳統禁忌與夢占來判定選址的吉凶；有人橫死之處亦不得作為遷居之所。此外，崩塌地、鄰近主流河川之地等皆不宜。江冠榮進一步描述他們如何進行選址：

坡度除了用眼睛觀察地理環境即可判定外，也會以具實驗性的方法即自坡上(往坡下)滾落石頭，視其自然停止於何處來推測坡度。坡向則是觀察太陽之起落方向，即可知為向陽或背陽。易取得水源之條件必須實地勘查周遭環境才能確定。而地力主要以「試種」小米之方式，藉此得知該處地力是否良好。非崩地，以觀察樹相、挖土測試土地含水量為依據。非鄰近主流河川可以肉眼判斷該處之地理位置。非黑熊、非溫泉區之其他動物棲息地，則是因為長久之生活經驗或狩獵經驗而得知的動物習性。」

「前述之判定各種條件具備與否的方法，比較屬於單項條件之直接測試行為。然而，布農族尚會進行可以最全面瞭解各種條件具備與否之「試住」，整個過程皆受到「夢占」的影響。即使某處符合大部分的條件，但家人如果於選擇的過程中夢到不祥之夢，就會停止該處的選址評估行為，寧願放棄該處另擇他處進行評估。此外，尚有一些地點業經祖先傳承下來已經確定具備消極條件，而以「口傳」或「命名」的方



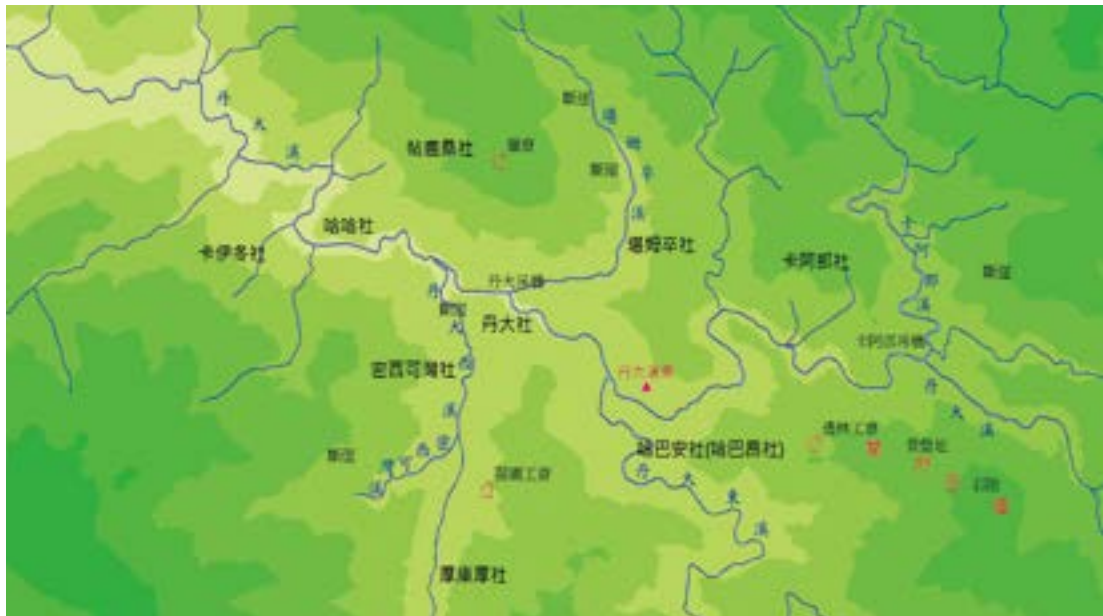
◎ 2009 年桃芝颱風，花蓮縣光復鄉大興村土石流災後重建圖。

式告誡後代不得擇址該處，例如易崩地之 Lalagda 即是以名稱直接使後人排除對於該處之選址可能，黑熊棲息地之命名 Tutumaz，再輔以神話的制約效果，亦成為口傳之消極條件。（註 17）

江冠榮的研究發現在馬長老的口述遷移史中獲得印證。丹社群的族人在大興村預定地試住一晚，當晚族人商議的就是這些情報與夢占資訊。但馬長老念念不忘的還是「老家」的所在，依然在其手繪地圖的右下方以日文拼音及中文擬音標註了丹大溪區域內各部落的位置及名稱，沿著遷移路徑，依次為「地路善部落、馬來吧部落、吧龍安部落、咖安蘭部落、看啦自部落、該洞部落、米斯寬部落、把洗好倫部落、吧路勺又部落、護護哥部落、哈陸發旦部落、般但來安部落、哈發按部落」等，皆是珍貴的歷史記錄。當學術研究團隊希望耆老能將這些部落方位標註在現代地圖上時，馬長老建議詢問另一位更年長的族人馬立文老先生，說明「老家」的狀況與部落分布。



馬立文老先生精心繪製了一幅主要以日文片假名拼寫布農地名的老家地圖，是當時部落地圖工作坊中，提供最多有關丹社群「Mai Asang(老家)」訊息與位置的手繪地圖。但在研究過程中，馬立文老先生的地圖方位甚難區辨，例如「地路善部落」應該是在「丹大社」的北方，所以該張地圖的左邊應該是北方。然而，應該在丹大社西方的「該洞部落」，卻在馬立文手繪圖中的東方；應該位於丹大社東方不遠處的咖安蘭部落，在手繪圖中卻遠遠落於西北方，這使得圖中的方位觀與距離觀都難以捉摸。此外，馬長老曾提到的其他約十個部落，也不見於馬立文的手繪圖中。馬立文反而以日文片假名標示許多氏族名稱，以氏族名而不以地名標示居住的特定區域，這是否為布農族人的特殊空間觀念，更待進一步探索。



◎日治時期丹大區域地圖。





◎原住民族傳統領域土地宣示。行政院原住民族委員會為宣告原住民族傳統領域土地權利及傳統領域調查成果，2006年6月28日邀請各族代表241位，在日月潭邵族伊達邵部落，舉辦宣示傳統領域土地活動。圖中為太魯閣族代表黃長興宣讀原住民族傳統領域主權宣示書，「今天謹代表太魯閣族群全體同胞宣示太魯閣族群傳統領域土地範圍。祖靈再現，昭告族人並致中華民國，宣誓人代表太魯閣族黃長興。」

## 附註

註 15：移川子之藏、宮本延人、馬淵東一等合著，1935，《臺灣高砂族系統所屬の研究》，臺北帝國大學土俗人種教室。

註 16：關於丹社群遷移的過程，亦可參考田明賢傳道人的口述歷史，<http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2004/myups/profile18.html>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 17：Tanapima Lumaf（江冠榮），2010，〈布農族傳統建築家屋選址之智慧〉，《臺灣原住民研究論叢》，第八期，頁 85～116。



### 第三章 畫說「傳統領域」：布農族丹社群的觀點

## ●觀念傳達

原住民與傳統領域之間互動關係，由於集團移住政策，已漸漸減少。

### ●思考方向

請部落耆老以白紙繪製傳統領域或老家地圖，觀察其表達空間的方式。

### ●觀察方向

如果對於傳統領域的互動漸少，繪製傳統領域地圖時會遭遇那些困難？



## 第四章 學習目標

1. 認知南島民族在大洋的島嶼間遷徙時所依賴之造船術及星象航海術。
2. 瞭解蘭嶼雅美族人曾經以大船在菲律賓巴丹島間來回航行的歷史。
3. 認識邵族人以枯朽獨木為舟的技藝，不怕船體破漏，而是著重擺舟技巧。

# 島嶼之間： 造船術與星象航海術



◎蘭嶼雅美族人以往在西班牙人占領菲律賓群島及巴丹島之前，仍常建造能容納 20 人以上的大船，航行於蘭嶼與菲律賓北方的巴丹島之間，相互探親訪視。



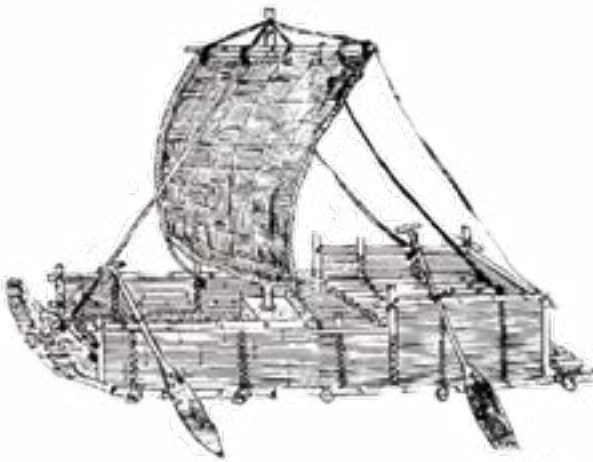
南島語族（Austronesian）包含 1,300 種以上的語言，分布在馬達加斯加島與復活節島之間的臺灣、馬來西亞、印尼、菲律賓、美拉尼西亞、密克羅尼西亞和波里尼西亞等，是世界上唯一分布於島嶼的龐大語系，也是人類歷史上最擅長遠距播遷的語族之一。一般認為，南島語族大約是在距今約 4,100 年~3,700 年前離開臺灣島，進入呂宋島，再穿越東南亞島嶼，然後在距今約 3,500 年前便已出現在巴布亞新幾內亞北部外海的小島。南島語族從未停止在海上移動，3,200 年前就抵達大洋洲的所羅門南部、萬納度，之後於 3100 年前到達新喀里多尼亞，然後於 2,950 年~2,750 年前到達斐濟，在東加和薩摩亞，也都能發現他們的足跡<sup>（註 18）</sup>。目前對於南島語族的遷移路徑與時間，仍有許多說法<sup>（註 19）</sup>，但南島民族如何能在這廣大的海洋區域移動，其所依賴的航海知識，是現今各界急欲瞭解與探索的部分。

南島語族分布在大半個印度洋及太平洋諸島，是擅長航海、漁撈的民族，然而今日臺灣原住民中，除雅美族、阿美族外，幾乎少有海洋生活知識，甚至連「船」、「帆」等相關詞彙都消失了。語言學家田樸夫和戴安透過詞彙分析，認為古南島語就有「船」（\*paraqu）、「船槳」（\*bet'ay）、「帆」（\*layaR）等詞彙，但這些目前大都不存於在臺灣的南島語言裡。有論者認為，可能是古南島語族在移民擴散之前，仍未有完備的船隻或航海技術，也有可能他們移居到臺灣的高山地區後，失去了航海知識而丟失了這些詞彙。原來居住在臺北盆地一帶的凱達格蘭族有「獨木舟」（bangka）一詞，極可能來自於古南島語的 bangka，語言學家認為，這一詞含有 ngk 的語音組合，是臺灣南島語言少見的現象，可能借自菲律賓語言；南鄒語群卡那卡那富和沙阿魯阿語的「船」叫做 avange、魯凱語群茂林方言的 avang、多納方言的 avang、西拉雅的 avang，雅美語的 avang 等，都和一些菲律賓語的「獨木舟」或「海上航行」一詞同源（見下表），顯示有可能臺灣島上擁有這些詞彙的族群可能與菲律賓之間尚有聯繫的關係。

| 族群 | 南鄒語群   | 魯凱語   | 西拉雅   | 雅美語   | 凱達格蘭族  |
|----|--------|-------|-------|-------|--------|
| 船  | avange | avang | avang | avang | bangka |



除了臺灣地區，東、西部南島語言還有關於舟船的同源詞：「筏」、「舵」、「舷外浮材」、「滾輪」（推舟船上岸用）、「水斗」（舀去船中水）、「划船」、「船上座位」、「撐篙」等；因此我們可以推論，這些和工具、技術相關的語彙，發展出的時代都較晚，也就是從臺灣擴散出去以後才產生或回流所致<sup>（註20）</sup>。



◎日人秦貞廉編《臺灣東秀姑巒船筏》(1803年版)一書所描繪的秀姑巒船筏。

## 海島遷移

南島語族，總體而言，是擅長航海的族群。數千年來，包括臺灣原住民在內的南島民族祖先<sup>（註21）</sup>，就在群島之間時常來回逡巡，從事經貿往來或移住，這段歷史可以從許多臺灣原住民的遷移傳說中發現蛛絲馬跡。1929年，日本學者鹿野忠雄記錄了流傳於臺灣東部原住民各族間的 Sanasai 傳說，指出：許多東海岸的族群皆相傳海上有一個名為 Sanasai 的島嶼是海上遷移過程的踏腳石，阿美族和卑南族認為 Sanasai 就是綠島。至於北部族群如南勢阿美族人，也有 Sanasai 的記憶，更北的宜蘭噶瑪蘭族和凱達格蘭族也有關於其祖先居住之島嶼為 Sanasai 的傳說<sup>（註22）</sup>，Sanasai 所指的是否為綠島，則尚需考證<sup>（註23）</sup>，但臺灣東部的原住民大部分都有源於東方海上某小島的遷移傳說，無論該島是否為綠島，都說明了南島語民族過去在海上來回遷徙的事實。



根據晚近文獻的記載，日本人曾於 19 世紀初在阿美族部落見到具有航海能力的竹筏，並驚訝其所具備的航海能力<sup>(註 24)</sup>（見左頁圖）。臺灣南島民族的祖先幾千年來曾在海上自由往來，如今這些航海能力卻漸漸消失，1602 年（明朝萬曆 30 年），陳第隨軍來到臺灣，在《東番記》說：「（東番）居島中，不能舟，略畏海。」即觀察到南島民族懼怕海洋，似乎顯示陳第當時所看到的平埔族群，已經沒有海洋生活了。

南島民族能在島嶼間航行所需的遠程航海技術，如今已失傳，唯一可能保留這項能力的大概是居住於蘭嶼的雅美族人。根據文獻記載，在西班牙人占領菲律賓群島及巴丹島之前，雅美族人仍常建造能容納 20 人以上的大船，航行於蘭嶼與菲律賓北方的巴丹島之間，相互探親訪視，數百年來這樣的遠距航行，目前看來似乎已經停止；許多航海技術大多都已失傳，實際情況如何？需要作進一步的探索。

蘭嶼野銀部落的一位耆老提到一則航海傳說：蘭嶼與菲律賓的巴丹島之間，曾遍生著連綿的馬鞍藤，足以指引航行方向，不致迷失，只是後來族人發生爭執，加上海流變強，讓相連兩地的馬鞍藤因而斷裂，也中斷了兩島之間的往來。故事隱約說明馬鞍藤還存在的年代，兩地之間航行的定位非常容易確認，其航線就如馬鞍藤的牽連般清楚可見。如今，雅美族人的造船技術依然保留著，甚至聽說可以打造遠航的大船，期許相關航海技術未來也許有重現江海的一天。

## 邵族獨木舟造船術

關於造船技術，位於南投日月潭畔的邵族也保有獨木舟的文化。2001 年邵族文化發展協會試圖復原獨木舟造舟文化，在這過程也顯示出邵族傳統知識的掙扎與探索；邵族人稱獨木舟為 Ruiza，據說乃邵族祖先受日月潭中緣木嬉水的猴子所啟發，從此用以在潭中載人、捕魚、運貨的獨木舟。獨木舟顧名思義，是由一塊木頭雕刨而成，製作過程先以火燒木頭核心，繼之將木炭清理乾淨後，再進行雕空。2001 年，邵族原本希望以林務局核准砍伐的一株荷木作為舟體，以傳統工法雕刻製作獨木舟，後來考量上山砍伐與運載下山的困難度，勉強改以一棵從南非進口的紅木為舟體，然而，當耆老以傳統工斧施作時，才發現紅木過於剛硬，只好加上現代電鋸勉強進行，耆老依循傳統經驗抓出船身的弧度與深度，歷經八個月完工，完工前曾有造船學者參觀，



◎ 2001 年邵族文化發展協會試圖復原獨木舟造船文化，在這過程也顯示出邵族傳統知識的掙扎與探索。



◎ 邵族人所製作的獨木舟模型。

經一番計算，認為該舟極有可能因船體過重，造成吃水太深而難以航行。下水測試典禮時，邵族只好低調進行，下水前經過邵族先生媽（祭師）的祈福，又因為擔心發生事故，還為每個參與下水航行的人員保險，邵族文化發展協會請來 40 噸的吊車，將約六公尺長獨木舟徐徐吊掛入水，所幸安全下水，且能承載八人上船，航向日月潭心的祖靈聖地拉魯島。耆老認為，以往獨木舟很少是精細雕琢建造而成，常常只是依蛀空的枯朽木再稍加修飾即可下水，即便船底有些許漏洞，邵族人依然認為適合航行，甚至還有舟上舀水歌可助興，似乎對於沈船之險毫無恐懼；邵族人著重的是擺舟技巧，也因此可以克服船體材質的缺陷。

## 星象航海術<sup>（註 25）</sup>

太平洋上南島民族的航海人似乎仍保有遠洋航程的技術。蓋遠航需要參照許多環境因子，例如氣象、海流、鳥向、星辰等，都是重要的航海參考；人類學家韋德·戴維斯（Wade Davis）在《生命尋路人》（*The Wayfinders*）一書中，對於南島民族在海上航行所需考量的細微技術有所描述，讓我們得以一窺沒有現代羅盤及衛星定位技術的南島民族，如何在大海中尋得路徑、準確航向目的地。尤其，戴維斯發現南島民



族裡經驗豐富的航海人都能記得 200 顆以上的星星，他們透過天蠍座、南十字星、獵戶座、金牛座或北極星等星座的蹤跡，可抓出航行的方向，對航海人而言，那些在低空中剛升起或即將落下的星星是很重要的參考點。由於地球自轉的因素，「每顆星星都會從東方升起，越過天空成一道弧形，然後在西邊落下，而且在海平面升起或落下點，終年相同，但每天升起的时间會晚四分鐘。如此一來，若有人能夠將所有星星和專屬的位置、每一晚何時出現，還有星星穿破或落下地平線的方位悉數記下，就能擁有 360 度的羅盤儀。<sup>(註 26)</sup>」類此航海術，是否也曾是臺灣南島民族航海所依循的根據，令人好奇。



◎星象航海模擬圖。給星星取名字，記得它的軌跡與去向，期待它的出現，確認它的樣子與它周遭的星群，就可以判別自己的方向。星空裡的方向往往比白天更清楚（2013 年、聽斐濟青年航海家 Setareki 談話偶得）。



◎ 雅美拼板舟是雅美族人為海洋獻上的藝術品，呼應大海的沉靜與喧囂、豐盛與詭譎。

關於星象航海術，達悟族作家夏曼·藍波安曾拜訪蘭嶼紅頭部落一位資深航海人 Syaman Poyopoyan，探問如何透過星星、風向、潮流來定位航海的技術？Syaman Poyopoyan 依稀只記得幾個星子，如南下航行所參考的星星稱 Sasadangen、也稱 Masen（天蠍星），北航的星星是 Mina Mahabteng（北極星），而椰油部落的人則稱之為 Mineimao<sup>（註 27）</sup>；或許這幾顆星星已足夠讓達悟族人參照，往來於巴丹與蘭嶼之間。

據戴維斯記載：南島民族得以開拓千萬哩遠的航海智慧，係源自夏威夷人傳承的星象航海術，夏威夷人將星空分成 32 星宿，「每個星宿都是海平面的一部，並以天體命名。每一顆星星都只能參照一次，因為當它以彎弧劃過天空後，方位就改變了。但接下來又會有另一顆星生出海平面，導航員同樣知道其方位。在熱帶，海上的一晚約 12 小時，有 10 顆這樣的導航星就足以保持航向；船員掌舵時會在導航員的指導下



利用船身來定位，例如用船桅頂端和其支索構成的角度來框住某顆特定的星星或天體。任何擁有一致性的參考點都可使用。雙身獨木舟的船尾是方形的，這讓導航員能夠輕易在日落與日出時調整成向東或向西，船身兩側的欄杆上各刻有八道標記，每道標記都會與船尾的一個點配成對，共有 16 對，這 16 對可往前往後各定出一個方位，總共 32 個方位，對應了羅盤上 32 個方向的星宿，導航員白天時將船隻前後的海平線各分成 16 個部分，以之為日出日落的方向基點。如此一來，白天時他或她也能仿照夜晚的觀星羅盤，這種作法暗指著，雙身獨木舟就像根世界之軸，永遠不動，只是等著島嶼從海面冉冉升起，向海員致意。」（註 28）

南島民族在太平洋的島嶼間所發展的航海技術，曾使他們的先祖得以在大洋群島間快速擴散。然而，現代的航海科技幾乎已取代了古老知識，許多南島民族因此感嘆傳統智慧消逝，近年來紛紛企圖恢復傳統造船與航海術。2011 年，太平洋上玻里尼西亞島群中的斐濟王國，就有許多航海人試圖以傳統工法造船，並且完成從斐濟遠航到夏威夷與美國加州海岸之間的壯舉。這支 Pacific Voyager 船隊以復興太平洋傳統航海文化為宗旨，經兩年的海上旅程，再度證實南島民族祖先藉星象航海術征服大洋的智慧。2013 年，該遠航船隊中一位船長、22 歲的 Setareki Ledua，出身於航海家族，應邀來臺灣分享遠洋航海術，他是該批船隊中最年輕的船長，其船名為 “Uto Ni Yalo”，意為「神靈之心」（Heart of Spirit）。他的父親、祖父、曾祖父……都是航海家，也都精於造船，在臺期間，到了蘭嶼發現許多南島民族的根源，興奮之餘也感嘆連繫蘭嶼與菲律賓巴丹島間的航行已斷絕。但 Setareki 表示：有朝一日，若要恢復蘭嶼與巴丹島、及廣大太平洋之間南島民族的聯繫，他必定以星空航海之術熱情參與。



◎籌備拼板舟下水典禮。王煜榕提供。

## 附註

註 18：引自胡正恆網站，<http://www.jacksonhu.tcu.edu.tw/myweb/interest.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 19：關於南島語族的發源地與遷移過程，可閱讀：陳叔倬、許木柱等，2011，《人文與社會科學簡訊》12 卷 3 期「人類學熱門前瞻議題」。臧振華，2001，〈從“Polynesian origins: Insights from the Y chromosome”一文談南島民族的起源和擴散問題〉，《LANGUAGE AND LINGUISTICS》2.1: 253-260。臧振華，2012，〈再論南島語族的起源與擴散問題〉，《Journal of Austronesian Studies》3(1) June 2012。

註 20：參考〈平埔族隸屬的大家庭—南島語族〉，<http://www.ianthro.tw/p/46>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 21：同註 20。

註 22：鹿野忠雄，1946，〈火燒島に於ける先史學的豫察〉：第 398 頁，刊於《東南亞細亞民族學先史學研究》（上），臺北：南天書局（1995 重刊）。

註 23：參考詹素娟，1998，〈Sanasai 傳說圈的歷史圖像〉，《平埔族群的區域研究論文集》，臺灣省文獻會，頁 31—34。

註 24：參見張瑋琦，2011，〈港口阿美族的竹筏〉，《臺灣文獻》62 卷第 1 期，頁 161-188。

註 25：關於南島民族的航行方法與海上定位技術方法可參紀錄片電影，《THE NAVIGATORS Pathfinders Of The Pacific》，影片中敘述老海人 Mau Pailug 所傳承的星象航海術，見 Youtube，<http://www.youtube.com/watch?v=uxgUjyqN7FU>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 26：韋德·戴維斯(Wade Davis)，高偉豪翻譯，2012 年，《生命尋路人：古老智慧對現代生命困境的回應》(The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World)，臺北：大家出版社，頁 59-60。

註 27：夏曼·藍波安，2009，〈蘭嶼達悟族的海洋知識〉，《臺灣原住民研究論叢》，第五期 2009 年 6 月，頁 125—154。

註 28：韋德·戴維斯(Wade Davis)，高偉豪譯，2012 年，《生命尋路人：古老智慧對現代生命困境的回應》(The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World)，臺北：大家出版社，頁 59-60。



## 臺灣南島民族的造船術及遠程航海術的變遷。

### 為何臺灣原住民的遠洋航海技術漸漸失傳？

詢問部落耆老夜空中星星的名字，並探問是否與辨識方位有關？



©蘭嶼夕陽海，王煥榕提供。





◎花蓮縣秀林鄉和平村一位太魯閣婆婆的農園，有著芋頭、香蕉、月桃、樹豆等植物所交織的多元韻律，蘊含許多農業與環境的知識。



## 第二篇 部落農業行事

有機農法、樸門農法、自然農法、秀明農法、學派眾多，而臺灣原住民的生態智慧，其實早已傳承許多古老的農業知識。本篇將帶你走訪幾個部落，一窺原住民對於糧食的種植、保種、趨蟲除草等生態面向的有趣知識，也帶你思考農業環境與部落的鑲嵌地景，追隨臺灣環保先行者—原住民的腳步，思考在地的農糧食樂趣及部落分工合作的互惠精神。



## 第五章 學習目標

1. 瞭解在地的農產品交易可減少食物里程及運輸。
2. 認知沉默交易內涵的分享關係及再分配的效益。
3. 明白沉默交易能提供貨幣形式以外的交換方式。

# 卡里布彎部落的「沉默交易」



◎南投縣信義鄉久美村卡里布彎部落沈默商店，林嘉男提供。



位於南投縣信義鄉久美村的望鄉部落，曾經是鄒族的領域，因為該地曾長滿 Kalibu（青楊梅），也稱作卡里布彎（Kalibuan）。日治時代，日本人將此地鄒族人遷出淨空，留給布農族人作為集體遷徙的住所，該地的漢名之所以為「望鄉」，大多認為是日治時期一名日警因為懷念日本家鄉所取的名字，據該部落族人表示，為了紀念鄒族曾居住於此，並傳承布農部落的精神與文化，族人便稱呼此地為「卡里布彎」；卡里布彎的布農族人原來住在中央山脈裡的巒大山區域，日本政府基於管理上的需要，費盡心思將族人遷移至現在的位置，當時帶領族人遷移下山的老頭目如此叮嚀族人及後代：「不要離開玉山的視線！」因此才選定望鄉為部落的座落點，而該部落的確為全臺灣唯一開門可見玉山主峰的部落。玉山在布農語叫做「東谷沙飛」，按照布農族文學家乜寇·索克魯曼的解釋：

所謂的 Tongku（東谷）是山峰之意，Saveq（沙飛）為古語，有一說為堆積或覆蓋之意，尤其指東谷沙飛經常積雪的現象。另外，從布農人大洪水傳說的脈絡來看，也有一說指 Saveq 有避難或躲避之意，因此東古沙飛可以說是一處「提供避難的山峰」。（註 29）

如今東谷沙飛山下的布農族子民，在部落有識之士的倡議與奔走下，使卡里布彎成為一個居民之間守望相助、同心協力開創願景的希望部落，部落裡有發展協會幫忙農產運銷，有高山嚮導的訓練與組織，還有相互支援的民宿與生態導覽服務。走在卡里布彎，會發現許多布農族的故事，無論是畫在牆上、或是透過族人的解說，都可以看見部落的生命與活力。

漫步在卡里布彎部落的幽靜巷弄中，發現巷子裡有一戶人家門廊下擺著南瓜、花生、小米、地瓜等當季新鮮作物及農產品，原來這是一家從事「沉默交易」的商店。商店不需要主人在場，客人各取所需全憑良心訂價，將貨款投入竹筒內即完成交易，店內還幽默地掛著「恕不賒帳」、「完全自助式投幣」的看板，透過這樣的商店與沉默交易機制，主人可以將多餘的農產品分享給部落居民，且減少食物運銷的里程，部落居民在缺乏食物時，也能到沉默商店輕易獲得新鮮農產品。有需求者，按行情價將金錢投入竹桶、購得農產；若有經濟拮据者，也可低價或無償取得，端看良心。

這種沉默交易行為所蘊含的道理，不僅是「市場式」的交易，還包含「互惠交換」、



「再分配」的性質與機制；「互惠交換」往往是一種以物易物的方式，試想，人們願意以一種物品交換另一種物品，除了發生在等價的交換物之間，也常常發生在表面上看起來不等價的物品之間；這意味著有人願意將高價物品屈就於低價物品，這與現在一般等值交換的市場式交易思維截然不同，常見的例子如禮物的給予與接受：我們贈與，常常不求回報；我們受禮，往往會知恩圖報。因此，給予和受禮之間「施」與「受」關係，每每成為人際得以建立的動力。

另外，施與受之間可能是立即的，也可能是一種延遲的報償方式，人們如果在沉默商店無償拿了一個南瓜以解決一頓飯的窘境，心裡會感謝這位沉默交易商店的主人，日後有機會將會報答。如果人們以等同或稍低於市場行情價的金錢作為回禮，主人遂立即獲得相稱的回報，使這種交換行為得以維持。這個沉默商店成了「物資再分配」的場合，主人得以將更多食物以有償或無償的方式提供給部落社區居民，而維持這種沉默交易的機制，則是人們在施與受過程中所持有的良知，如果一味的「取」而不還，就變成偷；一味地「給」而沒有獲得適當報償，主人便無法有餘力來供給。因此沉默商店得以運作，不僅顯示部落的互信基礎良好，也進一步促進社區深沉默契的建立。卡里布灣部落發展出這樣的部落氛圍，也強調「分享」是原住民部落具有的重要元素。

關於沉默交易，在 1624 年～ 1662 年間的荷治時期，即有類似的記錄，在郭弘斌編著〈黃金與沉默貿易〉一文中，記載當時荷蘭人在臺灣所見的交易方式，這種交易，人與人之間無須直接接觸。荷蘭人認為如果原住民族有物品要出售，他可以將該物用樹葉鋪著、置於交通要道上，路人一眼就看出這是故意擺設，而非遺失的無主之物。

比如說，這個置於路旁的物品是一小塊金子，凡是路過的人都可看到。看到金子是貴重的，又是自己所喜歡的，但是自己沒有相對的物品來交換，於是就放棄交易，但也沒有因沒人看見就偷了該塊金子，這件物品、金子就這樣放置在大岩石上，直等到有一位攜帶二張鹿皮的人看到了，他認為二張鹿皮與這小塊金子是合理的交易，於是將二張鹿皮置於大岩石之上，取走了金塊。



隔了一陣子，金子主人重回到大岩石看到有兩張鹿皮，就知道有人用了兩張鹿皮交換了金子，就這樣完成了世界其他各地沒有的交易方式。

有論者認為，沉默交易的方式顯示原住民的品德「是高尚的，是誠實、公義、正直、行公義，好憐憫，存謙卑的人，全都是這樣的人居住在臺灣島上，才有辦法完成這項世上所無的交易，若有一百人經過大岩石，只要其中一人有貪念，這個交易就被摧毀了。」<sup>（註30）</sup>

### 沉默交易的恢復

卡里布灣部落的沉默交易方式，無非就是再現這項美德，臺灣其他部落是否有類似的交易方式，尚待發掘。不過荷蘭人所記載，用樹葉或芒草將物品標示後再放置於路旁的行為，往往是原住民族人標示所有權的方式，通常不能拿取，而具有生意頭腦的荷蘭人，認定其中有交易的意向，是否屬實，需要更多的考察。但沉默交易所蘊含的分享精神，就是透過互惠交換，再分配及市場式交易等機制來完成，乃臺灣原住民各族皆有的實踐方式。例如排灣族與魯凱族的頭目制度中，族人納貢給頭目的方式，就是一種再分配的制度。受愛戴的頭目會得到臣民的貢品，頭目再把貢品分發給需要的族人，或作為對外談判斡旋之資，也隱含了互惠式的施與受；臣民給予頭目的貢品，啟動了施與受兩端的互惠關係，而不是市場上的「買賣」關係，又例如擁有精良打獵技術的獵人將山產分享給部落族人，或者族人常常以「換工」的方式，讓人們相互幫助收成農產或建設屋舍，也是同樣精神的體現。

時下歐美流行的「時間銀行」也體現了類似的互惠原則；顧名思義，在「時間銀行」裡也有存貸雙方，但時間銀行辦理的並非與金錢相關的業務，而是時間；存借的是儲戶以小時計算的時間所付出的義務服務，例如幫時間銀行會員提供了兩小時的清掃服務，就能獲得銀行登錄兩個小時的信用（credit），可用來換取其他會員對你提供兩個小時的類似服務，時間銀行的存戶能以勞力貢獻於公共事務或私人服務，因而獲得銀行帳戶內的時間積存，他日則可依照存戶累積的時間點數，申請他人的「免費」服務，而時間銀行管理單位則協助媒合供需之間的協調。



布魯塞爾索朗貝區早在 2004 年就開辦時間銀行業務，使得存貸雙方經過配對，實現了互助的宗旨，以通過志願服務來完善社會公益事業。如今，該銀行在臺灣也有設立分行，運作成果值得觀察。

另外，美國康乃爾大學社區也曾發行所謂的「社區貨幣」<sup>(註 31)</sup>，是由該區域（城市、鄉鎮、社區）自行印製、發行的「鈔票」，與一般正式貨幣功能相同，可用於進行貨品或交換服務。使用社區貨幣，可以才能交換才能、以服務換取服務、以時間兌換時間，實現經濟互助，增加官方貨幣以外的交易流通，提供一種可以獲得服務與物品的另類機制，更成為建立人們互信與溝通的管道。

更重要的是，無論這些貨幣如何流通，這類交易行為所產生的價值都會回饋到社區居民身上。舉例來說，美國紐約州的社區貨幣「綺色佳小時券」（Ithaca Hours）是這麼運作的：一個搬家工人為屋主工作 3 小時，屋主付他 3 個單位的「綺色佳小時券」<sup>(註 32)</sup>，隨後這名工人可以帶著這貨幣向社區內的人訂購貨品、食物或其他服務，如此一來，能減少到外地消費的次數，甚至所有的經濟活動都發生在同一個社區裡。這類時間銀行或社區貨幣的理念，都是讓人們免受市場或貨幣「宰制」的實踐方式，就如同卡里布灣布農族社區的沉默交易，經由這類交易的實踐，增進社區互惠與互助的關係，值得我們深思或學習。

## 附註

註 29：見乜寇，2007，〈關於東谷沙飛傳奇（也算自序）〉，發表於「東谷沙飛的文學與思維」部落格，<http://blog.udn.com/tongkusaveq/1494600>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 30：郭弘斌編著〈黃金與沉默貿易〉收錄於《臺灣人的臺灣史》<http://www.taiwanus.net/history/7/24.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 31：相關於時間貨幣或者另類貨幣的機制與介紹，可參考許寶強，2002，《資本主義不是什麼？》，牛津大學出版社。第六章〈另類貿易〉。

註 32：目前國際間的社區貨幣，多半以「小時」為單位。



## 第五章 卡里布灣部落的「沉默交易」

## ●觀念傳達

沉默交易所蘊含的互惠性質。

### ●思考方向

沉默交易是一種得以持續的交易方式嗎？

### ●觀察方向

社區貨幣或時間銀行的交易過程及機制是那些？



## 第六章 學習目標

1. 瞭解部落災後重建面臨的調適難題。
2. 思考部落族人因神話傳說，面對環境的調適。
3. 認識開心農場藉植物及糧食，調整人與地的關係。

# 大鳥部落「開心農場」



◎大鳥部落開心農場，以無毒有機的農法種植紅藜、小米、稷、樹豆等作物。



排灣族「大鳥」部落一名的來源有多種說法，其一是相傳百年前，當地山區常出現一隻巨大且會吃人的鳥，排灣族語以 Zazakaw（札札告）稱之。還有一說是開拓初期，整個部落只有遠看似羽毛的草屋綿延，片片相連在傾斜高起的地形上，狀似一隻大鳥。另有一說，則是早先來此開墾的初屯部落人在下山遷居時，是由鷹、狗、蛇所帶領：土狗負責尋覓適合族人居住之地，選擇部落的西邊定居迄今；百步蛇負責看守；老鷹則負責監察敵情，若外邦人來到此地時，必先看見盤旋於空中的大鳥，因而稱之「大鳥」。無論這個名稱從何而來，部落族人平時都稱此地為「芭札筏」（Pacavalj），意為沼澤或盆地。

原來，現今的大鳥部落是由初屯、達萬、彩泉三個小部落組成，這三個部落原本位於大武山區，日治時期政府為統治方便，才強迫他們遷移下山，形成一個綜合部落。「大鳥」（Otolì）部落之名乃從日治時期沿用至今。

在部落的歷史中，作為沼澤地上的居民，水患問題常常為日常生活帶來威脅。傳承族群記憶的神話，也記載了這樣的主題，1935 年日籍學者小川尚義及淺井惠倫記錄了流傳於這個部落的洪水神話：

古時候洪水氾濫，四方都是大水，山上的泥土都被水沖去，山石也崩裂。當時有兄妹二人僥倖抓住水中的 ljaqulaqulas「拉葛葛日」草（細長且根強的草），才沒有淹死。但是他們找不到一塊土地，家也不在了，兩個人只能相對哭泣。忽然有一條蚯蚓出現，牠排出的糞變成一座高出水面的山陵，兄妹二人依附在這座山上。二人在那裡住了一段時日，因為沒有火，所以日子過得非常難受；忽然間半空中飛來一隻甲蟲，他們遠遠看見甲蟲口中啣著一根細火繩，便把它取來，那隻甲蟲又「撲撲撲」地飛走。從那時候起，他們所得到的火就不停地燃燒，從來沒有熄滅。兄妹二人長大以後，便在蚯蚓排出來的土地上耕作，他們到處找尋地瓜、山芋和粟米的種子，找到種子之後，便開始播種，這樣就有充足的食物。（註 33）

從這則神話中，我們可以看到洪水肆虐、大地隱伏、兄妹二人不知所措的時候，是經過許多動物的幫忙，人類的文明才漸漸得以重新發展：蚯蚓開啟「再造天地」的工作，恢復了山陵與土地，並尋回日常的基本食物；甲蟲則取回火種，使夜間有了光照。



## 大鳥重生

經歷 2009 年 8 月 8 日莫拉克風災的芭札筏社區部落族人，似乎又再次經歷神話時代所敘述的災難與恢復的歷程。莫拉克颱風登陸侵襲時所帶來的集中降雨，造成大鳥部落上方山坡地產生大型崩塌災害，計有 14 戶房舍遭土石流淹埋。其中走山崩塌所造成的土砂災害，如果不儘速處理，將可能於下次豪大雨或颱風來襲時，對於下方部落 298 戶村民生命財產造成極大的安全顧慮，故部落族人與民間及政府等相關單位，展開許多的緊急處理工程及重建工作；幾年來儘管許多工程的補強已減少了土石危害的程度，但遇到風雨較大的狀況，避災與疏散成為日常生活中必須熟練的課題。

另外，重建過程中，複雜的程序，往往增加族人困擾，比如住宅基地的選擇與設計，法令或行政上的重重關卡，讓「重生」的過程，正如洪水神話所說，是毀滅了一切，再重新來過的艱辛過程。然而部落族人受到洪水神話啟發，仍極力思考部落內生活與生態環境恢復上的需求，探討著為了減災而需啟動的作法<sup>(註 34)</sup>，比如說加強對於山區土地利用的監測及森林的照護等，都是族人為了避免災害擴大的方法。部落族人也漸漸將關照的面向，朝人與環境間的種種互動關係，例如在農法上，有族人從改善部落農業行事的方法與角度，重新探討人與環境及土地之間的關係，希冀能改善土地的利用方式，以減少對於水土的危害，並增加糧食的自主性。部落族人獲得安置居所後，積極尋得幾塊休耕地，開始種植傳統農作物，這塊農場後來取名為「開心農場」。

現今部落的生活，早已不再是地瓜、山芋和粟米等傳統食物作為主食，農地裡的種作也早已改換成稻米等可以換錢的經濟作物。甚至，當田裡的農作物已很難支撐起家庭的經濟時，年輕族人也已紛紛到都市謀生，造成部落老化，農作也就因此停擺。

## 開心農場的創立

既然如此，災後重建的過程中，究竟為何需要重新種植傳統作物如地瓜、山芋和粟米呢？事實上，部落除了希望能獲得安全無毒的糧食，還希望能推廣自然無毒的傳統農法，種植出的農產品供應臺灣其他有需求的地方，使得部落的農產品能連接上臺灣社會對於有機農作的需求，如此部落就能引入外地力量來參與重建的希望工程，



也讓部落增加農產品的產業生機。部落農產品成功地獲得有機農作公司的青睞，並與部落簽訂了所謂的契約農作，主要收購灰小米、稷、紅藜與花生；契約規定，部落每年必須供應一定數量的有機作物，收購單位則以協定價格保證收購，這樣的契約解決了以往農產品受市場價格波動、中盤剝削及銷售管道不足的問題，部落受到激勵，加上政府的幫助，開始有廢耕的農人以非常低的租金，將土地租給在災後成立的芭札筏發展協會，協會再召募幾位在地族人，開始了灰小米、稷、紅藜與花生的有機種植，一心一意希望達到所約定的產量。但是族人已經長久沒有種植這些農作物，耕作的方法還需要揣摩，農場中因此掛著農場耕種原則：

- （一）改善人對土壤的使用方式，強調自然環境的種植使用方式。
- （二）雜草與昆蟲存在的必要性，環境的利用必須保存生物及植物的多樣性。害蟲的防治可利用生物之間的相互關係。
- （三）耕植方式和作物留種的方式是要注重的，尤其種子的保存要用地方的培養方式。
- （四）作物的耕作方式要著重對於農作物適地適種的知識的了解，作物的加工或食用要由族人販售並增加經濟收入。

這些原則包含了族人長年以來的農作知識及時下流行的有機農法觀點，現下族人則想各種辦法，將這些原則落實到農場的實際操作。有族人表示，小米的種類至少有18種，在部落耆老幫助下，族人尋回以往部落適合栽種的「灰小米」品系，儘管米穗較小，但不怕蟲害。部落族人很有自信的認為：經過大半年的種植，已經結穗，首批小米如果分植出去，可以繼續存活，成熟後的小米將會有不錯的產量。顯示以有機耕種法種植的小米能夠適應「開心農場」的環境與氣候。一年可以收成兩次的灰小米，栽種期間除需注意麻雀等鳥類及老鼠的偷食，完全不需農藥，再勤於除草、讓耕種間距8-9公分、摘除葉子不完整的植株之後，就可以等收穫了。田間也種了一些嘎利當（長豆）與地瓜葉，均不使用農藥，這種情況只怕蝸牛來食。蝸牛很怕農藥污染，不僅成為無毒環境的指標，也是族人的桌上佳餚，蝸牛來了，飛鳥跟著來了，田間放養的雞也一同幫助除蟲，田野間生態豐富了起來；雜草拔起後鋪在農地上，漸漸變成田間的肥料。



二號開心農場的小米復植狀況不錯，但是一號農場的樹豆、玉米與花生似乎長的不太好，很難達到契作所要求的量，幾位婦女緊張起來，大雨過後的星期日也來加班除草，並尋找作物生長不良的原因，這幾位婦女領有民間及政府單位的薪資補助，在農場工作時薪為 109 元左右，採上下班制，但她們周末仍主動加班，為保護農作不受大雨危害，身上還肩負著使農場永續經營的使命。

## 開心農場的營運經濟學

從成本考量看，如果一甲農田每天需要兩個工作人次，一個月 24 個工作天，人事費用需 4 萬元左右，加上農地租金等，每月開支共約 5 萬元，一年至少需要 60 萬元的收入，才可能取得收支平衡，目前有機綠豆的收購價每公斤 300 元，每年收購 600 公斤可以獲得 18 萬的收入，雖還有其他農作的收入，但要平衡收支，壓力確實不小。協會總幹事認為目前獲得的收入都得另外存為專款，以備無外界補助之時，可作為基本維持的基金。

以農業支持部落發展，是現在許多災區的調適方法之一。農業的復耕及生產，能為糧食的自主加添一些能力，但依賴市場販售，恐怕壓力還是稍嫌沉重，況且許多農法需要實驗及揣摩，市場需要的農作是否適合在地種植也需要許多的實驗與觀察。

## 農業以外的重建

部落協會在外界培力下，於災後重建過程中，搭建完成青年傳統會所，成立「部落工坊」，積極推動縫紉、編織與琉璃珠等部落產業，更以「藝文」陪伴兒童鼓勵讀書風氣。協會潘總幹事是鄰近國小的教師，災前就持續在課後帶小朋友到部落書房看書，培養孩子的閱讀能力，這些浸淫在部落書房的小朋友不僅畢業成績耀眼，也成了日後為部落永續發展而努力的生力軍。近來，為延續部落文化重建的力量，增加兒童學習族語的興趣，並為培養兒童傳承族群文化，部落協會出版《芭札筏的大洪水》雙語童書，包括排灣語與中文，內容即前述的大鳥社區起源傳說及芭札筏社區歷經莫拉克風災後的重建過程，並記載部落的歷史，也隱喻了族人在洪水後，如同祖先般的再次重生。



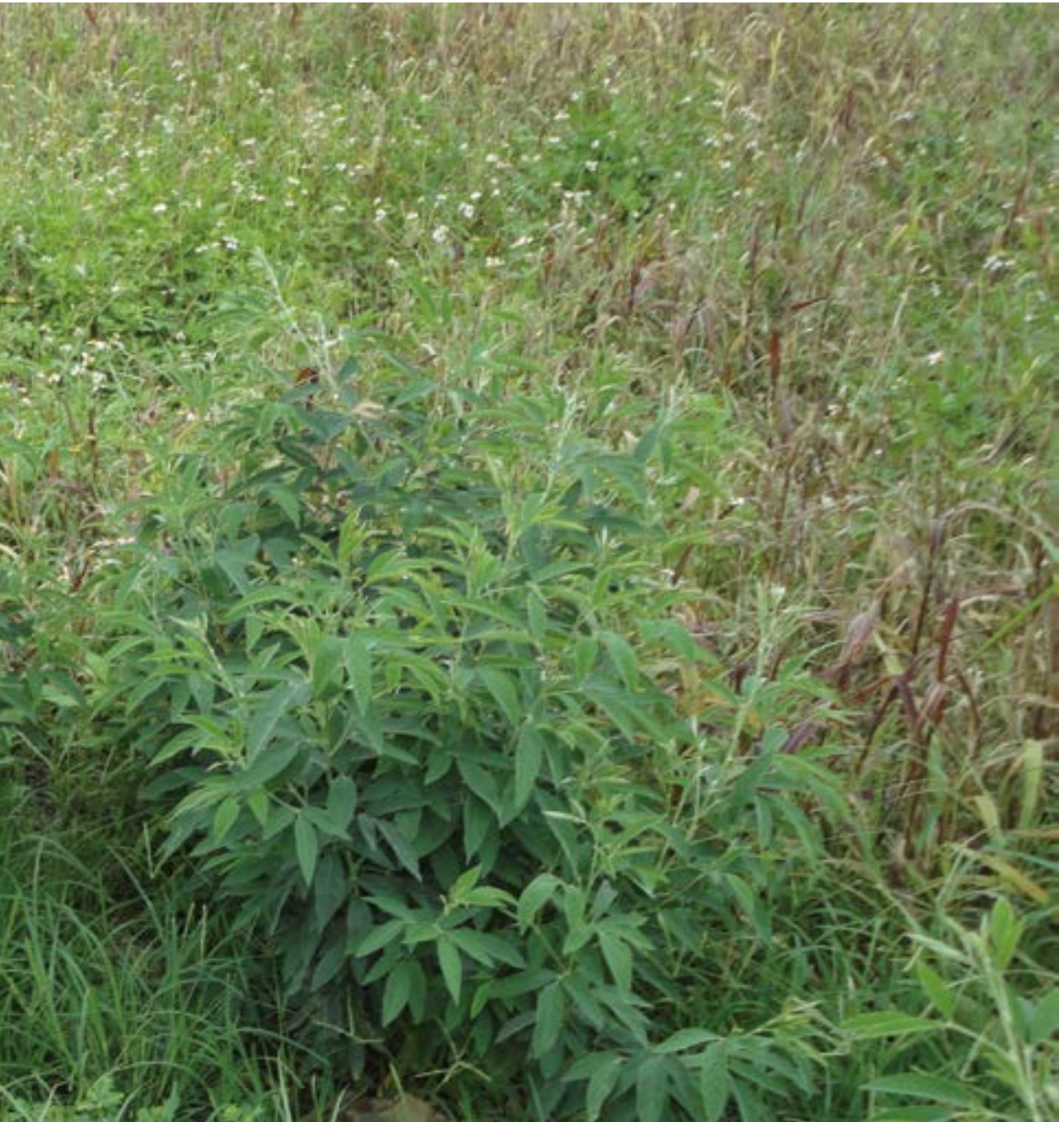
從部落的重建過程，我們發現尋求對於排灣族文化的認同，產業的在地化與居住環境的安全，希冀再造部落成為一個兼顧生活、生計與生物多樣性的實踐場域。芭札筏部落長老、青年與小朋友，重新藉著洪水的神話，思考對環境的責任及在地產業的永續性，希冀在重建過程中建立部落的永續發展；有機農產、青少年會所以及部落媽媽工坊所織就的「開心農場」，漸漸散發出「開心部落」的曙光，也呼應洪水神話中，災難肆虐後、族人重新尋回人與土地的關係，而大地隱伏、族人不知所措時，也是經過許多植物與動物的幫助，部落文化才漸漸得以重新發展，似乎又一次開啟「再造天地」的工作，恢復人們與山林還有土地之間的關係，並尋回日常的基本食物；部落產業也似乎如甲蟲般為部落取回火種，為部落帶來光明。



◎大鳥部落想像圖，臺北市文山區忠順街的壁畫。



◎大島部落開心農場以間作方式種植樹豆與小米，並且不灑農藥、不施肥。





# 新觀念、新思考(二)

## 慕樂諾斯自然農法

慕樂諾斯(Mornos)部落<sup>(註35)</sup>，中文稱永福部落，位於臺東縣長濱市區南方約五公里的竹湖村境內，是個背靠海岸山脈、面擁太平洋海景的阿美族部落，部落年輕人大多外出到城市打工，常住人口以老年人為主，不過近年來有幾位年輕人陸續回鄉，發展有機農業，在部落頭目與社區發展協會理事長的倡導下，開始部落營造的旅程。為讓社區擁有共同努力的基地，有人放棄休耕補助，提供自己的土地作為堆肥場及示範農場；在沒有經費的情況下，仍發揮社區共同工作的精神，造就了實踐「自然農法」理念的有機農場。這些年來，慕樂諾斯農場經由部落耆老嘗試恢復傳統農法的實驗，揣摩出兼顧對土地與環境責任的「慕樂諾斯自然農法」。

基本上，有機農法與自然農法都是不用化學肥料、不施農藥；但是慕樂諾斯部落的自然農法除了不用農藥及化學肥料外，還強調對於土地與環境的責任及友善態度。肥料多半是採用枯枝落葉堆肥，當地人認為不需要花錢購買肥料，因此不需要像以往一樣為取得便宜的價格而大量購入，不僅可以減少大規模的肥料工業生產，進而減少能源消耗與碳排放量，這是自製堆肥對於環境的第一個友善措施。

就耕作方式而言，慕樂諾斯自然農法強調不用網室設施，以免過度保護作物，且為減少害蟲與天敵對農作的侵害，當地農民投入附近樹林及草地的保護，以作為害蟲天敵的自然棲息地，促進農業環境裡生物多樣性。此外，由於施肥減量，比較不會招來蟲害，部落族人也認為這種自然農法不同於網室栽種法；儘管網室可以隔離大多的



蟲害，若多施肥料，使果菜快速生長並且鮮嫩多汁，但是產出的蔬菜不一定對健康有益。慕樂諾斯農法則強調自然農法所種植的蔬菜，因為生長時間較長、日照充足，纖維也較粗，食用後不易累積硝酸鹽等致癌物質。

慕樂諾斯的農人也強調以混作方式，讓植物與昆蟲等動物之間漸漸協調出平衡的農業生態景觀，與一般慣行農法的景觀大異其趣：大面積種植單一農作的方式，方便以機器耕作，減少人力成本，進而降低產品成本與單價。但是單一作物往往必需依賴化學製劑對抗難以克服的天敵，不符合生物多樣性共生及相剋的生態原則，也失去了原住民傳統耕作方式的情趣。慕樂諾斯農法往往在一分地裡種植二十多種作物，菜園裡夾雜許多自然成長的傳統野菜，彷彿農民的小花園，不單是為生計的經營，更是生活美感的呈現。此外，田園裡的作物有許多是自然生長的野菜，或是按照時序季節種下的時令菜種，十分符合原住民族千百年來依時序採集野菜的習慣，慕樂諾斯農人稱之為人與自然的契約，族人不能為了賺錢而違背這個契約、違背時令，或栽種及摘採不合季節的農作物。族人也認為這份契約是農人對環境所擔負的責任；他們不把農田與農作當作追逐高經濟價值的工具，不以過多人工及化學手段來培養農作物，村內參與慕樂諾斯農法的老人，以種植原住民傳統作物為主，並推廣由阿美族傳統智慧傳承下來的自然作物及飲食概念，將為臺灣社會帶來新穎的健康與生態觀點。



◎大島部落收成。不同品系的小米，收成狀況不一，令農人思考施行的農事方法及植物品種是否適合。

## 附註

註 33：小川尚義、淺井惠倫，1935，《原語による台灣高砂族傳說集》，臺北帝國大學。

註 34：行政院農業委員會，2011，〈農村 72 變系列報導之 66：走過風災期展翅高飛〉，《農政與農情》第 228 期，<http://www.coa.gov.tw/view.php?catid=23727>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 35：本文參考慕樂諾斯自然農法臉書 (facebook) 2013 年 2 月 4 日所發表的新春感言。



## 第六章 大鳥部落「開心農場」

## ●觀念傳達

原住民傳統農法符合有機自然農法的觀念與做法。

### ●思考方向

「有機農場」在理念上與實踐上會遇到甚麼樣的問題？

### ●觀察方向

觀察部落裡耆老種植那些農作物？詢問其耕作所依循的方法。



## 第七章 學習目標

1. 認識原住民藉不同植物的間作，提高植物生長。
2. 瞭解雜作田園裡，動、植物間相助的效果。
3. 運用原住民雜作農法、自然農法及有機農法的優點。

# 大巴六九部落的 雜作山田



◎樹豆與瓜類間作是在原住民農田裡常見的種植方法。



前章敘述大鳥部落的復耕過程中發現，由於有些農法失傳，或者植物品種不適應，致使農作物的耕作狀況有時不盡理想，原本老人家以為適合的間種<sup>(註36)</sup>方式，例如樹豆、玉米與花生的間種，卻面臨著生長不良的狀況，部落族人目前朝改善土壤的方向著手，但成效仍需觀察。不過，樹豆、玉米與花生的間作方式，其實是原住民族多年來累積的傳統耕作智慧。卑南族作家巴代在小說《薑路》中就寫到部落婦女比令媽媽的樹豆田：

幾十棵的樹豆樹，枝葉團約伸展兩手臂的長的直徑，每棵樹上都開滿了黃碎碎的花朵，每棵樹相距約二至三公呎不等的種在整塊農地上，樹下還栽種著落花生、生薑與小米。這些都是非常需要陽光的農作物，竟然全都種在一塊，而且長得很好，栽種面積恰好涵蓋比令（媽媽）斜度大面積卻不算太大的山坡田，樹豆田四周邊以及每排樹豆間，為了防止土石移動，還特別依地形的斜坡度，堆築起石牆。<sup>(註37)</sup>

比令媽媽的樹豆田，有石牆保護以防止水土流失，石頭白天接受陽光照射，晚上慢慢降溫並吸收露水，露水遇熱凝結而流到石頭底部，滲入土壤，可滋潤樹豆的根部。樹豆屬於高度固氮的豆科植物，氮是植物所需生長元素（氮、磷、鉀）中最重要養分。多數豆科植物會與根瘤菌形成共生關係，在根部產生根瘤，這些根瘤可攝取空氣中的氮氣（游離態氮）於植物的根系當中，遂轉化成含氮化合物並成就所謂的固氮作用，提供植物生長和其他生物的氮素營養來源；由於這種特性，豆科植物特別具有改善貧瘠土壤的效用。原住民傳承下來的農耕智慧，其實飽含科學根據，樹豆可以長得像人那麼高，因此族人也喜歡將樹豆種在田邊，當作樹籬，這種樹籬技術，在山坡耕地上有助於鞏固邊坡並畫定界線。比令媽媽除了種樹豆，也雜種薑、落花生與小米。薑是非常耗肥的植物，坊間有個說法：任你再有能耐，種過薑的土地，十年內恐怕種不出任何東西。因此種過薑的土地，往往地力不足以再耕種別種作物，但是雜種可以克服薑這種「掠奪式」性格，例如樹豆與落花生便可補充土地的氮肥，而薑怕水淹，因此比令媽媽把薑種在山坡地上，避免水淹的危害。

其實植物之間，誰和誰適合種在一起，誰要與誰當好朋友，是需要仔細觀察及長年體驗。比令媽媽樹豆田的成功，不需灑藥施肥便生長良好，讓我們驚奇原住民傳統智慧的深沉及持續力。



## 隱現的傳統智慧

在《薑路》一書中，發現這片樹豆田、並察覺其中豐饒意涵的，是一位剛剛重回部落的八十多歲比利時神父。他二十多歲時就來到部落宣教，傳揚基督精神，當時正值二戰後結束，面對部落長久以來維持的自然農法，昔時年輕的他沒有發覺個中道理，如今年邁再度回到部落，苦思何以大多族人仍維持傳統巫術信仰而無心到天主堂作彌撒，此時，他比以往擁有更多智慧與觀察力，再度看到比令老媽媽的樹豆田時，才發現田中植物多元混雜地共處一地，且每株植物都生長得十分茂盛。比利時老神父突然領悟到，原來部落的宗教生態也存在著多樣性，而傳統部落信仰與西洋宗教的混雜，其實是部落裡的常態，老神父因此放棄遊說比令媽媽這位意見領袖皈依天主教的企圖，只與比令媽媽問候寒暄。隔幾天，比利時老神父在主持彌撒時發現，比令媽媽與多位部落巫師身著卑南族傳統服裝，來參加彌撒。

大巴六九部落位於臺東縣卑南鄉泰安村境內，東臨美農、賓朗、太平等村；西接延平鄉、北為延平鄉及初鹿村、南鄰利嘉村。大巴六九部落是卑南族八社之一，有大巴六九溪（太平溪）流經部落北方，溪谷景觀多變化，上游有未經開發的原始瀑布，也有利嘉林道可以體驗大巴六九溪谷文化生態旅遊。近年來，部落附近經營藥用植物園區，企圖恢復傳統植物的智慧與應用，在其中可以看到像比令媽媽等族人留傳下來的民族智慧與植物文化。

透過比令媽媽的樹豆田，我們逐漸懂得欣賞原住民田園的雜作景觀，更能認同其特有的有機與自然農作方法。

其實雜作近來也在臺灣各地蓬勃發展，例如樸門農法一派，便將四季豆與玉米混種，四季豆藤直接爬上玉米莖稈，如此一來種豆子就不用搭豆架，且四季豆的固氮作用可供應玉米快快長大。或是將番茄與蔥種在一起，可以預防某些蟲害，田間若是放養公雞和母雞，便成了免費的「耕耘雞」，輪流替農場翻土施肥。許多人也把果樹與菜園混種，利用各種植物的互惠關係與多層次混雜，滿足了各種植物的需求，讓植物社群更強韌地共同對抗雜草害蟲與病菌。



雜作田園看起來或許稍嫌雜亂，甚至「雜草叢生」，對比於我們以往習慣的農地，那種視野齊整，一整片一整片田裡只有某種單一作物外，當去除雜草及所有昆蟲時，其中破壞自然平衡的成分，是否需要好好檢討呢？許多從事自然農法的農士們認為相較於自然農法的慣行農法，有如此的問題：

最令人怵目驚心的，是底下那總是枯黃的土地。人類恨蟲、恨雜草，他們用除草劑和各種農藥來解決這些礙眼的小東西，然後再用各種肥料來鼓舞他的作物生長，他不知道他趕走了什麼、邀請了什麼，他讓他的作物墮落在無止盡的依賴與不斷累積的苦毒之中，回頭便掐死自己。（註 38）

人類經由種種農法企圖獲得高量產的植物以為食物，嚴格來說似乎是違反自然，但我們無法返回到完全自然採集的社會，因此只好在農法上盡量以自然的規則來讓作物成長，生產無害於環境、對人類無毒的農產品，如何對付昆蟲與雜草，是農業首先要克服的關卡，尤其對於雜草，許多自然農法的門派有不同的處理方式與理論，除草或者不除草，拔除了的草又該如何處置，似乎有許多不同學理及意見，蘭嶼雅美民族人在水芋田中對於雜草的處理方式，幾乎已經到了優美園藝的境地，或許可作為有機或自然農法的參考。



◎太魯閣雜作旱田，香蕉樹被原住民認為是改善土壤的絕佳農作，本圖顯示原住民將旱芋種植在香蕉根部，據說可以增加地肥。

## 附註

註 36：所謂の間作，乃指當一種作物生育期中，在其行株間栽植一種或多種的短期作物的栽培制度。間作的方式，一般有主作物 (main crop) 和間作作物 (intercrop) 之分，如圖中常種植豆科作物或檳榔等。參考行政院農業委員會，農業知識入口網，[http://kmweb.coa.gov.tw/knowledge/knowledge\\_cp.aspx?ArticleId=541190&ArticleType=A&CategoryId=A&kpi=0](http://kmweb.coa.gov.tw/knowledge/knowledge_cp.aspx?ArticleId=541190&ArticleType=A&CategoryId=A&kpi=0)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 37：巴代 (Badai)，2009，《薑路》，臺北：山海文化雜誌社，頁 257。

註 38：羅傑農場 RogerFarm 部落格，〈自然療法到自然農法的修心之道〉，參閱 <http://blog.yam.com/losunlichih>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。



## ●觀念傳達

許多原住民所奉行的雜作或間作方法有現代科學的根據。

### ●思考方向

原住民的農法如何得以克服肥料、蟲害、氣候災害的危害。

### ●觀察方向

部落耆老的農園，其種植之方式與原由。



◎〈蘭嶼雅美族水芋田生態系景觀〉，王煥榕繪。





## 第八章 學習目標

1. 明白雅美族人利用植物相剋的原理，管理田間雜草。
2. 認識雅美族人所謂「好草」的種類及功能。
3. 瞭解除草劑及化學肥料的缺點。

# 雅美族水芋田間的雜草管理



◎雅美族的水芋田。



「雜草」通常意謂無用，甚至對農作物有害的草類之通稱，在一般的農作過程中，幾乎都被視為去之而後快的對象，但蘭嶼人對於雜草的態度卻是有區別的，並非一視同仁、一概撲滅，根據鄭漢文等人的研究發現，蘭嶼人<sup>(註39)</sup>會將雜草分出「好草」與「壞草」，並給予不同的處理方法，像是爵床、酢漿草等是好草，必須留下；小毛蕨也是可以留在牆垣間的好草，有助於鞏固牆垣；田埂上，被刻意留下用來阻擋其他雜草入侵的好草，則是馬尼拉芝等<sup>(註40)</sup>。

經過人為篩選所留下來的草類，其實能發揮以草克草的功能，這些雜草根部分泌的化學物質，能抑制其他草類的生長，使田埂上的好草成為保護水田生態的前哨。越橘、葉蔓榕、小毛蕨等植物能夠抑制一些禾本科、莎草科等雜草入侵水田裡的機會<sup>(註41)</sup>。

田埂上生長的這些好草，更可以讓昆蟲棲居其間，以發揮益蟲吃食害蟲的效果，不但耐寒又耐旱，而且因為很怕浸水，所以不會蔓延到水芋田內，長滿「好草」的田埂能讓青蛙、水黽、蚱蜢等生物棲息，藉此幫助水田生態的發展；這些好草也不怕病蟲害，抗寒耐旱，鋪種在田埂後，僅需澆二、三次水，即可維持多年不枯，即使在冬天也能存活。因此蘭嶼的農人在水芋田的經營過程中，相當重視田埂上好草的維護以及田中壞草的去除，除了避開懶惰的汙名，也希望能營造優美的田園，塑造出令人賞心悅目的生活與工作場所。

## 水芋田生態系

「好草」成為農人的好幫手，減少壞草增長，蘭嶼人也辛勤地定期拔除水田裡的壞草，如此就能維持不需施打農藥的自然有機式農法。無毒的農田能引來許多動物棲居，例如錐蜷、網蜷等淡水貝類，除了可以清理腐敗有機物，也可以提供大量鹼性石灰質幫助土壤不致酸化。

在整理與開墾水田時，蘭嶼農人往往會將挖出的石頭堆疊於田中幾個角落或田埂上作為鞏固水土的材料。這些石頭岩塊之間的孔隙，讓耐旱性強且善於挖洞的凶狠圓軸蟹、毛足圓軸蟹<sup>(註42)</sup>、寄居蟹等兩棲動物棲息其中；同時也提供麗紋石龍子、長尾南蜥等爬蟲類棲息<sup>(註43)</sup>。至於水芋田旁的樹籬也成為黃鶺鴒、磯鶺鴒等鳥類的棲居之所。水田中的爬蟲類可以吃食草間的害蟲；老鼠會來吃蝸牛，也會引來蛇類，螃蟹



◎噴灑除草劑的荒枯景觀。



◎水芋田生態系景觀。

則可以和蛇類相互競爭棲地；另外，田間也常見能吃食昆蟲及水棲動物的小雨蛙、虎皮蛙及鱸鰻等。這些動植物因此織就出彼此之間相互牽制或幫輔的生態區位，使得水芋農作物的種植，與自然生態的發展得以同步而行，而成為人與自然共生的「水芋田生態系」。

## 除草劑以外的選擇

雜草的生長速度快，加上無處不在，農人往往得耗費許多工夫除草，如今，臺灣各地常常可見大片野草或田埂雜草連株帶葉整片枯黃的現象（見左上圖），都是使用除草劑的後果。此外，除草劑的用量以及進口數量近來已有增加的趨勢，顯示臺灣出產的農藥與數量不敷需求，更反應出雜草已逐漸產生抗藥性的事實，這對生物多樣化的危害程度自不待言<sup>（註44）</sup>。這些現象顯示，雜草幾乎已成為農人必須對付的敵人，無法以人工拔除或除草機刈除的，大都以除草劑來通盤殺滅，多年下來，除草劑的便利性加深了農人對它的依賴，對於環境的影響也就越發嚴重。



◎水芋田景觀，馬尼拉芝田埂。



◎蘭嶼雅美族水芋田生態系景觀。

在使用除草劑的農田生長出的農作，其安全性已漸漸引起注意，許多有機農法或自然農法也因此特別著重對於除草劑毒害的避免，並發展出對付雜草的相關理論與方法，例如宜蘭縣政府農業局便向有機農戶推廣在田埂上鋪植蠅翼草的作法，以作為防治其他雜草蔓生的「環保田埂」，這作法與蘭嶼人維護田埂的方式有異曲同工之妙；宜蘭縣政府為了推動全縣非農業用地禁用除草劑，除了開立罰單，也輔導縣民改植披覆性高的植物，如「蔓花生」，不僅可以將空地覆滿成美麗的綠色地毯，還可防止其他草類叢生，也能減少許多人工除草的成本，採取「以草克草」等利用生物之間相互剋制的天性，來發展有機農業的方式，也十足發揮原住民傳統智慧，使得農業邁向與環境永續發展的方向。



◎蘭嶼雅美族人的「慰勞節」也稱作「螃蟹節」。在慰勞節來臨前，婦女要捕捉毛足圓軸蟹等蟹類以慰勞在飛魚季期間辛勤捕撈飛魚的丈夫、父親或男性家族。



# 新觀念、新思考(三)

## 「環保田埂」：也有請蠅翼草！

宜蘭縣政府為了推廣有機農業，長期以來陪伴縣內從事有機種植的農戶克服許多農法上困難。針對有機農夫所困擾的雜草問題，縣政府透過臺灣區稻作協會教導農民在田埂上種植蠅翼草，可減少雜草竄生，並讓昆蟲棲居其間，以發揮益蟲吃食害蟲的功用。這個剋草剋蟲之法乃是臺灣區稻作協會理事長林清源先生所發現與推廣的。林先生在屏東東港種稻多年，為了減少除草劑、農藥的使用，多年前嘗試在田埂上鋪植蠅翼草，結果發現不但能消除雜草，田埂景觀也如披了一層綠地毯般，更為農人每年每公頃省下約 8 次除草劑的費用，預計每公頃可節省 1 萬 2,000 元到 1 萬 5,000 元。

林清源發現，蠅翼草不怕病蟲害，耐寒又耐旱，但很怕浸水，所以不會蔓生到水田裡。當它長滿田埂，雜草就無立足之地，自然產生除草效果。「蠅翼草」又稱「三點金草」，屬豆科植物，除了可以發揮固氮作用，又能讓許多水田內的生物棲息，維持並增加生物的多樣性。

蠅翼草幾乎不受病蟲害問題困擾，鋪種在田埂後能存活多年。臺灣區稻作協會於兩三年前開始推廣「環保田埂」，鼓勵農民去除田埂的雜草之後再鋪上蠅翼草，短短四個月便會長滿整條田埂；屏東縣開始推廣這項措施後，漸漸獲得農民好評，臺灣區稻作協會也認為此法益處良多，希望推廣到全臺灣，繼而在宜蘭發起「有機新宜蘭」活動，也受到宜蘭縣政府支持，也邀請協會到綠色博覽會的水田區示範；宜蘭縣政府農業處也計畫從 2013 年 7 月開始，將「環保田埂」推廣到大南澳、行健村、五結及三星鄉農會等有機農田裡試做<sup>(註 45)</sup>，成效如何值得觀察。



## 附註

- 註 39：「雅美族」這一名稱，乃 1897 年時，日人鳥居龍藏第一次赴蘭嶼島調查後在報告中稱島民為「雅美族（YAMI）」所開始稱呼的族群稱謂。自此以後，「雅美族」這個名稱便成為該島原住民之族名，在官方文書、學術刊物中廣被使用。然而，島上的原住民自稱為 Tao（達悟人）、Tao no pongso（蘭嶼），意即「人」、「島上的人」之自我認同的名稱。島上居民對這兩種族稱喜好不一，本書依行政院原住民委員會官方稱謂，稱以雅美族。
- 註 40：鄭漢文、呂勝由，2000，《蘭嶼島雅美民族植物》。臺北：地景企業。延伸閱讀：清尉園飛魚的故鄉，<http://vm.nthu.edu.tw/lanyu/contents/plant/plant03a.lanyu.html>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。鄭漢文，1996，〈雅美族的民俗植物〉，《東臺灣研究》1：67-104。
- 註 41：鄭漢文，1996，〈雅美族的民俗植物〉，《東臺灣研究》1：67-104。王文明，2004，《雅美人對蘭嶼植被的影響》。國立臺南師範學院自然科學教育學系碩士學位論文。
- 註 42：王桂清（Siaman misiva），2012，《蘭嶼動物生態文化》，交通大學出版社。
- 註 43：國立中山大學海洋事務研究所，2004，《蘭嶼自然生態系調查與評析》，海洋國家公園管理處委託研究計畫。
- 註 44：楊純明，〈臺灣地區 1978-1993 年間的農藥使用狀況〉，臺灣省農業試所，《臺灣野草協會》第二卷第二期。
- 註 45：本文參考：賴秉均報導，2013 年 4 月 26 日，《中國時報》/C1/ 基宜花焦點・運動版；《蘋果日報》，2013 年 04 月 25 日，〈蠅翼草覆田埂，如披綠毯有機栽稻〉；《臺灣好 NOWnews》今日新聞網，2013-04-25，〈神奇蠅翼草種田埂，免用除草劑很環保〉，原文網址 <http://www.nownews.com/2013/04/25/11689-2931132.htm#ixzz2ZLx5MCAY>，最後閱覽日 2013 年 7 月 15 日。



## 第八章 雅美族水芋田間的雜草管理

## ●觀念傳達

1. 雅美族對於雜草的分類與應用。
2. 雅美族水芋田埂的雜草管理方式以及「以草剋草」的原理。

### ●思考方向

雜草是有用還是無用？

### ●觀察方向

農人對於田間或田埂間雜草的認識及處理方式是甚麼？



## 第九章 學習目標

1. 認識芒草與茅草的植物特性、生長環境及利用法。
2. 瞭解芒草在原住民祭儀中的角色。
3. 瞭解以芒草作為生質能源或植物基因改良及土地更新的智慧。

# 遍地五節芒



◎ 芒草在臺灣幾乎隨處可見，常被視為無用的雜草。



芒草在臺灣幾乎隨處可見，常被視為無用的雜草，對於這些寶貴資源的忽略，顯示我們對本地原生植物的認識尚且不足，而臺灣原住民對於芒草的認識與應用極為豐富，可以啟發我們對於這些原生草類的進一步理解與應用。

日籍學者賴川孝吉，在 1954 年所出版的〈高砂族的生計產業〉一文中，記載了原住民對於芒草及茅草地的區辨方式。原住民認為五節芒繁殖地的土壤常常是礫石土壤，較肥沃，開墾容易，播種後少有雜草繁生。因此五節芒繁生之地往往是受到原住民歡迎的優良開墾地，而「白茅的密生地，一般是黏土，地力比五節芒地差，白茅草地下莖深，光要掘出地下莖就較費工夫。開始耕種之後，因殘存的地下莖萌芽而須進行除草，需要甚大的勞力，兩者比較得失後，幾乎沒有在白茅密生地帶進行開墾的例子」（註 46）。

原住民因長期觀察野地環境，累積出許多對在地植物的豐富認識，因而能區辨芒草與茅草繁殖地的特性，進而作為開墾田地時的選址參考，這些對於芒草的認識及多元的應用方式也漸漸獲得科學界的呼應。

舉例來說，五節芒在蘭嶼雅美族人的生活中就具有多重用途，例如要上山工作時，會在身上擦拭五節芒的莖葉以避開惡靈侵擾；墾地時以五節芒打個草結，藉以標示耕地範圍以及界線區隔；另外，賽夏族在兩年一度的矮靈祭中也以芒草避邪，矮靈祭舉辦期間，家家戶戶必須將芒草葉繫在屋內的臼杵、農具、廚具、桌椅、家具等器物上，甚至連自己身上都得繫上芒草結，結芒草是準備祭典的前奏，也是防範矮靈作祟的法物，當家中各項器物都綁上象徵驅邪的芒草結之後，所有人都得保持平和的心境，不可與人發生嫌隙，否則將會招致矮靈不悅，遭矮靈懲治。我們發現，原住民常常以芒草作為區隔神聖與世俗界線的象徵物，這其中的啟發可能來自芒草是陽性植物，喜歡生長於向東可見陽光處的特性，又或與其葉緣特性有關（註 47），芒草葉緣呈細微而堅硬的鋸齒狀，進入芒原之後，如果不順著芒草葉理的方向走便會割傷，而這些微細鋸齒在陽光下往往也會顯出油亮的結晶而閃閃發光，像一把把利劍矗立其中。因此，五節芒能展現出保護自己、劃分界線的模範，成為原住民許多儀式中的重要法器。

芒草的生命力旺盛，據研究證實，幾乎能生長在各種土地上，如水邊、山上、乾旱地、海邊鹹地、雪地、火災過後的破壞地，甚至重金屬汙染的土地；換言之，任何



◎荷蘭人依然喜好草屋頂。



◎鋪設中的草屋頂。

惡劣的環境都能生長<sup>(註48)</sup>。原住民也觀察到這一點，因此除了以之作為法器，蘭嶼人在採收小米或水芋時，也會投擲五節芒莖以祈求豐收。這種作法便是基於芒草堅強的生命力，期盼田裡的小米或水芋也能像芒草一樣排除其他雜草的干擾，堅強地成長茁壯。

另外，雅美族或魯凱族人<sup>(註49)</sup>也會以燒過的五節芒草莖稈作為實施火炬漁法<sup>(註50)</sup>時的火把，顯示五節芒莖稈十分耐燒。這一點在取代石化能源的相關研究中，提供諸多線索。有科學家發現五節芒生長快速，可以作為重點開發的能源作物，以之作為火力發電燃料，可節省許多發電成本。由於五節芒四處野生不需人工種植，因此以之為生質燃料，也就不需將種植糧食作物的區域改種芒草而與糧爭地，也不需要像中南美、東南亞以砍伐熱帶雨林來種植單一生質作物的方式，不但消滅森林「吸碳」功能，更會引發進一步的生態浩劫。芒草因此成為科學家心中，優秀的第二代生質能源來源與選項；再者，如果將這類能適應重金屬污染的芒草大量栽植於污染地上，則土壤中的有毒重金屬亦可漸漸被除去，其中所生產的芒草纖維則可做為紙漿或能源的來源，可



◎喝瑪蘭茅草屋。

減少對於樹木的砍伐。最後，目前大地土壤沙漠化、鹽化及污染等問題日趨嚴重，若芒草能成為改良土質、防止沙漠化的尖兵，也可能是未來改善全球氣候變遷問題的解決方式之一（註51）。

原住民也認為五節芒的嫩芽打碎後可治刀傷，其嫩莖和花苞可供食用，這意味著原住民認為芒草具有藥效、有助於傷口組織的恢復，其旺盛的生命力不但能興旺其他作物，也能強健人的體魄；芒草的藥效或對人體生理的助益，近來也獲得科學界越來越多重視，許多研究結果與原住民的傳統智慧若合符節，如國立中興大學教授翁仁憲與中央研究院植物研究所教授周昌弘合作的研究發現：



◎噶瑪蘭族茅草屋。

芒草光合作用的特性與一般 C4 植物不同，它與棲地之水勢能、雨量分布、滲透壓有關，顯示芒草極具耐旱及易馴化之能力。因此如果能利用生物技術中的植物轉殖（transgenic plant）<sup>（註 52）</sup> 方式，可將芒草適應的基因轉殖於類緣相近的禾草如甘燕、玉米等經濟作物上，將有可能改良該作物以適應旱地、鹽分地及寒冷地，則對未來人類糧食及資源或可紓解。

基因轉殖的技術也許不是原住民傳統智慧的初衷，但卻是原住民在對於芒草的利用當中就顯示出來的思考方向。



# 新觀念、新思考（四）

## 茅草的應用

原住民族人傳統上喜歡以白茅葉用來搭建房舍的屋頂、側牆，每年屋頂的茅草需要補修或更換，因此就需要連同根系拔下茅草以修葺房屋，這也是重要的鬆土時機。茅草作為屋頂鋪蓋的草料，其耐用性比五節芒為高，五節芒因為生長上的結構強度在於梗的部分，因此往往到後來只剩下梗心，而葉的部分很快就腐爛分解，但茅草的葉生長得很均值，因此能持續較久，是鋪設屋頂的良好天然建材，也因此較不建議以五節芒草鋪蓋，茅草如果能經過 20 天的曝曬乾燥，通常能維持 3-5 年之久，鋪設時要注意茅草的生長結構及紋理，才能發揮防水及美觀的效果。





## 附註

註 46：蔣斌、滿田彌生主編；石村明子、吳建翰、張家銘翻譯，2012，《原住民的山林及歲月：日籍學者臺灣原住民族群、生活與環境研究論文集》伊能嘉矩等作，臺北市：中研院民族所，頁 133-134。

註 47：芒草葉緣所長出細微而堅硬的鋸齒，含有矽成分，乃是製造玻璃的原料之一。

註 48：延伸閱讀：《臺灣光華雜誌》，「雜草的春天—芒草生質能源」，2012 年 2 月號。註 49：參考原住民文化大辭典，賴阿忠撰詞條：芒草。

註 50：在夜裡以火炬引來魚群趨近以捕撈之法。

註 51：周昌弘，臺灣芒萃植物生態研究的回顧與前瞻，臺灣雜草學會會刊，第二卷第二期。

註 52：亦可譯成「基因轉殖植物」。



## 第九章 遍地五節芒

## ●觀念傳達

1. 原住民對於芒草與茅草地的觀察方式所顯示出的生態特性。
2. 原住民對於芒草與茅草的應用方式與現代科學對於芒草的理解與應用之呼應。

### ●思考方向

芒草與茅草的特性與用途是什麼？

### ●觀察方向

芒草及茅草的用途還有那些？



## 第十章 學習目標

1. 認識山田燒墾農法。
2. 瞭解山田燒墾農法是向大自然借地並借力使力的自然農法。
3. 認知原住民族人轉變農法的心路歷程。

# 山田燒墾古法新探



◎山田燒墾景觀，2007，太魯閣區域。



相對於水田經營，臺灣原住民族以往大多從事所謂的旱作；不太需要灌溉設施，耕作方法比較粗放，即所謂的山田燒墾方式。由於日治政府政策上禁止山田燒墾的行為，我們很難再看到完整的山田燒墾生活方式。日治時代臺北帝國大學農學部的一位研究者松尾中先生，曾探索 1940 年代泰雅族人對於土地的利用方式，他在 1941 年的研究論文《臺灣タイヤル族の土地所有》中，對於泰雅農法作了下述簡單的批評：

泰雅族的農業向來非常地不先進，不懂肥料的用途，只知道依火燒旱地式的耕作法，使用簡單的鋤頭開闢傾斜地，栽培穀物蔬菜而已，因二、三年在同一耕地耕作的話，地力將會消耗，故須在其土地上種植榛木或照原來樣子置之不理，等待地力恢復，並開墾其他新土地耕作，即他們不懂有永久耕作的旱地，僅知道有輪耕旱地。



◎芒草束。

從松尾先生的簡要評論中，我們發現他眼中落後的泰雅族農法，若從現在的眼光而言，實為一種順應自然的有機農作生活方式，這種耕作方式大概要經歷五個階段，從擇地、砍伐、焚燒、耕作、到休耕以待地力恢復之循環土地利用方式為一游耕循環（註 53）。選擇土地時，大多要先看土地權屬的狀況，由於以往無地契，當一塊土地不知所屬是誰的時候，原住民族人往往在所要開墾的地點用茅草結或芒草束表示先佔的意思，意味目前這塊無人耕作的土地將會有人開墾，來往行人，如果看到這樣的標誌，將會尊重這樣的先佔權。如果對於土地的使用有異議，表示土地權屬關係尚未釐清；這種狀況是很少發生的，因為各家族彼此之間，對於各自在幾十年的歲月中所遊耕的區域，應當有相當的理解與默契，芒草束所揭示的，通常是一塊要重新使用的休耕地，芒草束因此能提示鄰人，一片看似原始叢莽的地域，即將進入下一輪的耕作時期，芒



草束設好幾日之內，如果睡覺時做夢，也要注意詮釋夢境。解夢通常由族中長老共同討論。如果夢境不佳，族老會依照多年對於該地域人情世故的理解為基礎，來解釋夢境的徵兆是否允許開墾的行事。因此選地的過程，必須滿足心理上的安適及社會上的和諧，不然，貿然開墾只會引致不當的後果。

進入砍伐階段時，通常會在田間留下樹頭，這些保留的樹身，一方面可以減少土壤流失，樹頭在未來休耕後可能再生長，成為昆蟲或蛙類、鳥類的庇護所。砍樹整地的過程中，有時會將砍下之樹幹置於坡地上，除可減少土壤沖蝕，更可以將雨水中的養分攔截下來，砍下的枝葉待日照曝曬幾天，乾燥後，再引火燃燒。一般而言，火燒過後的農地，因植物體燃燒所成的灰分，可釋放出大量可溶性陽離子，使土壤酸鹼值上升，據研究，植物灰燼所釋放出的陽離子會置換土壤所吸附之氫離子，使得土壤中可交換性的鉀、鈣、鎂、鈉等化學元素濃度增加。另外，土壤中的氮礦質化作用會增強，使土壤氮肥濃度升高。在火燒過程中，地下的潛伏芽往往能生存下來，並於火燒之後，迅速竄生，年復一年不斷的累積生物鹼於土壤中，改善土壤的酸鹼值；火燒儘管看起來只是燒毀地表的植物，改換了有機物間發展的形式，實際上也改變了土壤的物理及化學性質，往往能讓植群之間的關係得以更新<sup>(註 54)</sup>。火燒所帶來的是自然植群之間的再度演替，而原住民族人在其中利用地肥植種小米等旱作，過幾年，火燒跡地又將成為自然的一部分。因此有論者認為，山田燒墾的農業比較不需要土地所有權的概念、缺少耕作，除了少有的勞力之外，缺少其它栽培方法，不會利用獸獸的排泄物作為肥料及施肥等，但這種山田燒墾農法主要「能整合並支持人類尚未侵入前的那種平衡的生態系統的結構，也就是說這種農業對原有的生態系統只是單純的適應，而不是創造另一具新的脈絡與動力的生態系統。<sup>(註 55)</sup>」。

一塊作為山田燒墾的火跡地，大部分時間是休耕狀態，休耕期間，又恢復與周圍野地類似的狀態，使得生態上曾經遭到火燒的缺口，得以復原。原住民在其中也施以彌補的方式，以幫助環境的恢復，如松尾中先生發現南澳泰雅族人往往休耕 7 年至 10 年以上，泰雅族人常將休耕的土地植以果樹或竹子、臺灣赤楊等。臺灣赤楊樹根部有菌根，不僅可以促進地力的恢復，而且會迅速肥大成長，以後可以成為優良的材薪，



◎山田燒墾景觀，2007，太魯閣區域。

也是良好建材的植林樹種，成為相當理想的造林植物。

透過山田燒墾農法，原住民族人深知耕種乃是與大自然借地；在耕作期間其實是借力使力，透過火燒所帶來的養分與生態演替，獲得農作產品後就將土地還給自然，在耕作過程中，從選地到樹頭的留置，及對於邊坡的維護，都能注重土地的安全及恢復力，旱作植物不需要水源灌溉，因此不需臨近河川或水源地，自然避免水路的可能衝擊。晚近有研究發現，山區的崩場地大部分是地質破碎、地形陡峭、降雨強勁集中，而遭受地震和颱風影響的區域，並非是原住民傳統居住或耕種的區域<sup>(註 56)</sup>。但是這個事實，似乎為主體社會所誤解，以為山田燒墾農法，忽略了水土保持，因此要原住民族改以定耕方式的水田耕作法，而引入灌溉水渠建設、肥料及農藥施用等。這些政



策的設計與實施是建立在對於原住民傳統農法的誤解之上，而忽略了其中以有機農法來適應生態的元素，使得原住民近百年來經歷了為水田耕作而改變許多原本趨近於自然的農作方式。

## 改變與調適

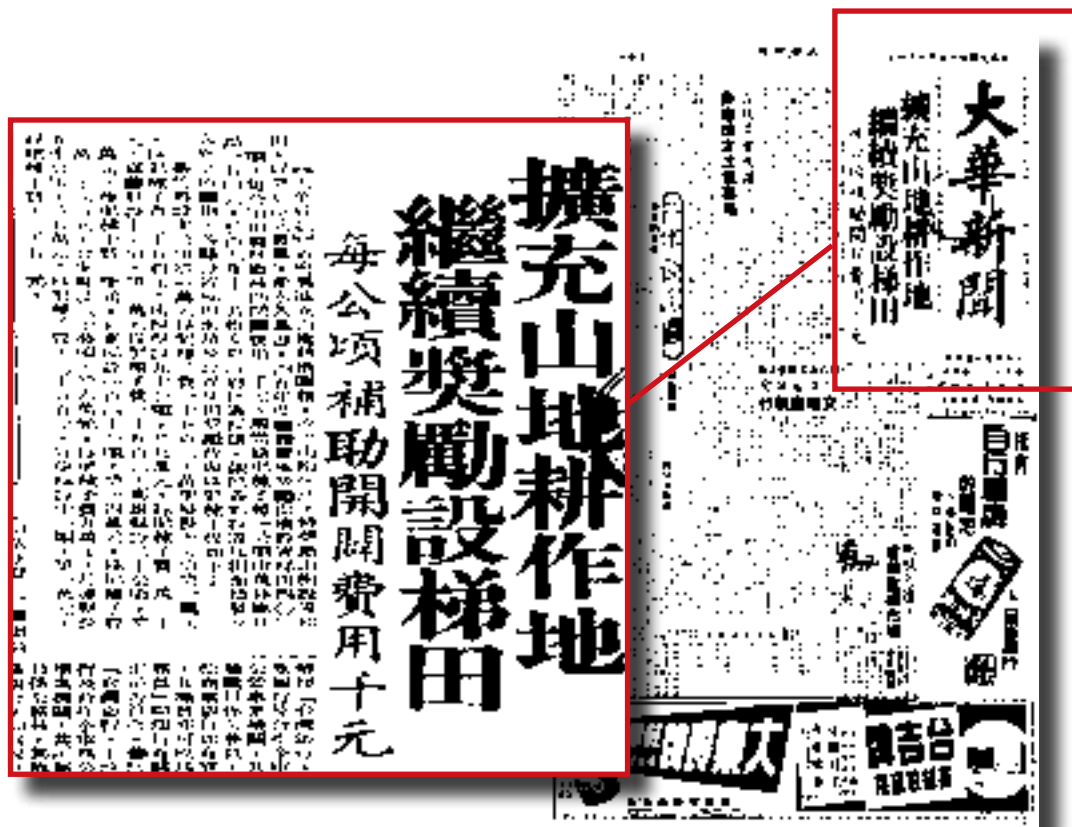
這過程中，原住民族人之間有許多的掙扎，王家祥小說《倒風內海》就對於這個轉變過程有所描寫，故事述說已漢化的西拉雅人大羅皆與堅持傳統的父親沙喃之間的對話。兒子讚美漢人的水田農耕方式與荷蘭人的商業貿易，認為能為他們帶來安穩的生活與可累積的財富，因此認為外來人所帶來的水旱田作物及技術能改善赤崁社人「耕一塊燒一塊」的浪費；而父親則認為：

那是我們的獵場，蓄養野兔、山豬、雉雞、飛鳥與鹿群，每一塊祖先阿立<sup>（註57）</sup>的土地皆有用處，只是我們西拉雅人的生活方式與漢人不同。

這中間的爭執點，乃在於價值觀念的不同；兒子認為傳統的耕作方式只是浪費土地，並沒有充分利用土地以累積更多的財富，但父親所堅持的傳統方式則認為環境應該是各個物種之間彼此共享的，人只是與其他生物共存，因此無權霸占土地、排擠了其他生物的生活空間。這其中是從分享的概念與實踐轉換到累積財富的概念，因此父親擔心地認為：「紅毛人和漢人將使這塊土地後患無窮。」可見，實行山田燒墾農法的原住民族，關注的不僅僅是農田而已，更是農田旁的森林與原野及大自然的演替，因此父親沙喃「喜愛他的獵場和蟲魚鳥獸甚於一切，他不喜歡把育養野獸的荒野開闢成良田」。



◎水土保持局推廣的水土保持。



◎《大華新聞》報導政府獎勵山地開墾水田的政策 (國立中央圖書館臺灣分館)

## 附註

- 註 53：文化部臺灣大百科全書許崇明撰詞條：山田燒墾 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=11132#>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 54：劉美娟、王巧萍，林火對土壤生態系之影響等，2003 臺灣林業 30 卷 1 期，頁 61-65。
- 註 55：Geertz, C. 1963 *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change In Indonesia*. University of California Press. 轉引 洪曉純，1997，山田燒墾的生業技術 - 以泰北及臺灣地區為例，<http://seed.agron.ntu.edu.tw/civilisation/PlantHistory/Hong01.htm>，臺大農藝學系種子研究室出版，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 56：黃凱易，2006，〈應用地球空間資訊技術於土石流災害與坡地農墾關係及崩塌地植生恢復之評估〉，《中華水土保持學報》，37 卷第 3 期，頁 305-315。
- 註 57：阿立祖（西拉雅語：litu、anitu、ngitu，阿立母）為臺灣平埔族原住民西拉雅族的祖靈信仰。而 /anitu/ 一詞在達悟族則視為「死靈」，相對於「生靈」/pa'da/。（見維基百科）



.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....



## 第十章 山田燒壟古法新探

### ●觀念傳達

1. 山田燒壟農法是自然的有機農法。
2. 山田燒壟的施作區域對於環境及社會文化因素的要求。

### ●思考方向

山田燒壟是破壞生態的嗎？

### ●觀察方向

山田燒壟的過程與現代自然或有機農法之比較。





## 第三篇 部落漁獵採集

狩獵、採集、漁獵等活動是原住民族人的生業基礎，牽涉環境資源的認識與利用。本篇從魯凱族人的「狩獵」概念出發，闡述其生態知識與經營管理方式，再以雅美族人對於飛魚所賦予的文化意義來詮釋黑潮對於臺灣東海岸的影響。在黑潮流經的海岸裡，如阿美族基於海岸地形及海流的辨識以區別漁場及捕魚時節的作法，可以顯示部落對於生態的瞭解程度，其資源的利用方式則顯示出了相當的管理智慧。本篇也探討以往遭到蔑視的魚藤捕魚法，發現寓有整合部落組織，完善管理自然環境資源的深意。



## 第十一章 學習目標

1. 瞭解原住民對狩獵的禁忌及環境保育觀。
2. 認識各族狩獵方法、時程及其社會文化制度。
3. 理解政府嘗試設置原住民合法狩獵區之理念與背景。

# 狩獵：尋找不確定的存在



◎古茶布安石板屋屋外懸掛的獸骨。



## 狩獵的字義與方法

魯凱族文學家奧威尼·卡露斯在《神祕的消失》一書中，如此詮釋「狩獵」一詞：

在魯凱語叫作『阿鹿捕』，當作動詞即尋找或尋覓之意。指尋找一個不確定存在的特定目標，縱使找得到目標，也不確定能否拿的到，即使拿的到，也不一定是當初預設的特定目標，一切都很不確定。（註58）

狩獵活動充滿變數，很難計算或預想可能的獵獲量，甚至在許多原住民的觀念中，探問或預計狩獵量這個想法本身就是一種禁忌，這使得許多狩獵的過程及行為被納入不可說的範疇。許多原住民神話故事裡都有這樣的情節：過去人類和動物及天神之間關係良好，一旦有人肚子餓，只需一粒小米就可以餵飽許多人（註59），如果想吃肉，只要呼喊一聲，動物就會自動上門；但是後來人類貪心，未遵守規範，甚至將動物趕盡殺絕，不珍惜食物，所以天神便處罰人類，從此人們必須辛苦努力才能得到溫飽。這樣的故事說明了過去曾有個豐裕的年代，動物、植物會把自己貢獻給人類，但因為某個祖先不知珍惜，這種自動獻上的關係才告終，讓後代子孫背負了「原罪」，必須在大自然中辛苦地尋覓。自此之後，一切得依靠獵人對於自然脈動的觀察，才有可能獲得獵物；也因此要靠經驗的累積來發展狩獵技巧。例如布農族文學家霍斯陸曼·伐伐就發現，布農族的巒社群發展出不同的陷阱獵法：

勒頸陷阱機，乃是巴尼頓家族的捕獸方法之一。另外布農族郡社群的哈皮斯部落，則是擅長應用勒足陷阱機，他們將陷阱機埋入野獸路徑的地下，讓經過的野獸在踩踏之時被陷阱機勒住足部而無法逃跑。埋入地上的陷阱機可以用枯葉或泥土加以掩飾，但是勒頸陷阱機必須放在與動物齊高的半空中，這必須要能力強的好獵人才能以高明的偽裝方法騙過獵物銳利的眼睛。（註60）

勒頸法與陷足法是各家長久以來觀察在地動物習性而累積下來的經驗，也許交換技法後，不一定能奏效，尤其獵場的經營，需要長久的經驗累積，許多經驗常常也只能當作參考，正如霍斯陸曼·伐伐所認為，獵物是天神寵愛獵人的恩賜，沒有天神的賞賜，最勤奮的獵人一樣得不到美好結果，能力最強的獵人，並不能隨心所欲地讓雄偉的獵物在自己的面前倒下。唯有遵守自然運行法則，人們才可以和自然和諧共存，



這使得原住民的狩獵文化，總是充滿著信仰儀式及禁忌規範的色彩，他們常謙虛地認為，能獵到獵物並不是自己技術好，而是天神賞賜的禮物，而許多山林裡的禁忌也因此流傳下來，例如吳錦發就記錄到排灣族進入山區的禁忌：

排灣族年輕人入山之前，頭目會先給他們三個告誡：一、在山裡不要大聲吼叫，以免打擾山神睡眠遭到懲罰；二、不可以把落葉隨便掃在一起；三、更不要把落葉放火來燒。而這三個禁忌到底蘊含了什麼樣的思考？<sup>（註 61）</sup>臺灣的地質在熱脹冷縮下往往脆弱，若是進到懸崖峭壁裡大聲喊叫，震動了空氣讓一顆小石掉落，有時候會牽動整塊大石頭墜落；另一個意義是，人進到山裡就是生態的一部分，大聲吼叫干擾到動物，就變成了入侵者，不符合生態的倫理。第二，為什麼不要把樹葉掃在一堆放火燒呢？因為他們觀察到：樹葉底下有許多昆蟲，在腐爛的葉片下吸收營養、大量繁殖；七、八月間，大雨將這些幼蟲沖入溪裡，魚吃這些昆蟲長大，然後人類到溪裡捕捉食用，當作蛋白質的來源。很早排灣族就發現這個食物鏈的關係，但是他們沒有辦法用生物學的觀點告訴子孫，就用神話傳說把它視為禁忌，來告誡子孫不要違反這種遊戲規則。<sup>（註 62）</sup>

## 狩獵禁忌之種種

除了有禁忌限制，原住民還有觀察鳥占作為生活參考的習慣；獵人尤其需要辨別鳥占，以鳥類的鳴叫聲或飛行方向來判斷是否要進行狩獵活動，根據布農族學者達西烏拉彎・畢馬的歸納，臺灣原住民鳥占所觀察的鳥類，大致上有喜鵲、樹鵲、斑文鳥（錦鵲）、繡眼畫眉、鷓鴣、臺灣畫眉、小彎嘴畫眉等，其中最常使用的是繡眼畫眉，這種鳥在各族通常是不能捕捉，且視為「聖鳥」或「靈鳥」，例如泰雅族人將繡眼畫眉稱為 sisin 鳥，鳴叫聲若為「西！西！」的長音，就表示狩獵為吉，若為「濟！濟！濟！」的短促音，則表示狩獵為凶，應取消狩獵行程打道回府<sup>（註 63）</sup>。各族對於鳥占的鳥聲、飛行方式與方向，所帶來卜運訊息有不同看法，只可惜這知識已逐漸失傳，需要細緻重建。

夢占也是用以判斷狩獵是否成行的重要參考。此外，在出獵前如果有打噴嚏、放屁的現象，也必須停止出獵，而這些徵兆的出現往往都是隨機、無法預期的，如此便會減少狩獵頻率，避免了過度狩獵的可能；另外，原住民的狩獵對象主要為草食或雜



食性的動物，其自然繁殖力及族群數量的恢復力都比較高，對狩獵壓力的忍受能力也因此較高。還有許多規範打獵對象的限制，如禁獵幼獸就是普遍的原則。各族之間也有各種禁止捕捉的動物，達西烏拉彎・畢馬的歸納：

大致上可以分為兩類，一類是處於生態系頂端的動物，較為凶猛、偏肉食、較稀少的動物，如黑熊、雲豹、百步蛇；另外一類是處於生態系較底層、且數量較普遍的動物。這些動物對於生態系的重大影響，近來已逐漸被發現。例如：繡眼畫眉與紅嘴黑鵯對種子的傳播有極大貢獻；蟾蜍對於防治農田間的蟲害有極大幫助。（註64）

其中，布農族對於蟾蜍就有傳說這麼說：

古時候，有一家人在田裡工作的時候，互相投擲蟾蜍來玩。結果上天看了很生氣，就從天上拋下許多土把這一家人都埋住了。從此之後，布農族就害怕蟾蜍，不敢隨便殺死蟾蜍。（註65）

這些傳說故事或禁忌，往往像童話故事一般講述給兒童聆聽，埋下深刻的印象，並且親切地在部落流傳著，也因此在原住民族間至今仍深具約束力。

## 狩獵與社會制度

除了對於山林獵場的生態及物種有所尊重，狩獵權利也建立在對於社群部落制度的尊重上，尤其原住民皆有所謂獵區及漁場的劃分約定，唯有遵守部落約定並配合動物生長及繁殖季節進行狩獵及禁獵，再依動物的族群數量及生長情形調整自己的狩獵行為，才能與自然長久相處，例如傳統排灣族部落裡的社會階層明顯可區分為貴族與平民，而狩獵方式與獵物的分配，也鑲嵌在這社會階層的區分上。排灣族的頭目是政治上的首長，擁有部落土地最高所有權；所有土地資源包括山林、溪流、田野等，都被視為是頭目、貴族階層所有，平民須護得貴族允許才能耕作土地和打獵以獲取生活所需，因此平民在每次收成及獵獲時，照例都得向頭目繳租或進貢。根據吳燕和在東部排灣族區域的研究中發現，平民對於這類租賦抱持的看法以為：

平民每年給頭目的小米並不是奉養他的意思，而是因為小米經過頭目的主祭才能長大，頭目既然保護了小米，平民當然願意送給他小米以為辛苦之酬。平民獵得野獸必以右後腿送到頭目家去，這並不是要送給頭目吃的，而是用來招待來訪的客人。



平民打到花鹿所賣得的錢（漢人來收購），都自動交給頭目，日後凡是平民對外部落惹了麻煩就不必擔心，一切由頭目去交涉賠償，即可動用此款。透過租賦的制度，頭目與獵人及社區之間也可以知道獵場森林的狀況，使得動植物與人類社會建立連動的關係。如果獵獲量有變動，頭目作為協調者與再分配者的角色就必須調整。透過與獵物之間的平衡，排灣族的頭目制度社會與部落才能夠變成一個「整體的社會，有完整的政治組織」。（註 66）

原住民的狩獵活動，除了獲得獵物，關於獵物的生態理解、狩獵方式與方法等，也都有不同的習慣與禮節，狩獵行動更是鑲嵌在整體的社會文化之中，因此必須以「文化」的角度來理解整個狩獵活動，以期更全貌、參照更多社會文化脈絡，來看待原住民的狩獵行為，而不是以偏頗的慘忍殺戮來界定。

## 合法狩獵區的設立與否

幾年前，行政院農業委員會林務局考慮將南投縣丹大地區開放為當地原住民合法狩獵的區域，卻立即遭大眾和媒體撻伐，把狩獵視為殺戮、視為血腥，結果林務局原本立意良好的狩獵合法化的試辦活動不得不停辦。

這項試辦計畫原本是根據林務局所委託的動物學研究者王穎的研究顯示，保護區的經營管理成功與否，往往與當地居民的互動息息相關，適度的開放利用及有效的管理有助於保護核心區域；他認為開放部分區域提供狩獵或是遊憩，使當地居民能將狩獵文化與智慧傳承下去，並獲得某種程度的經濟回饋，可有效保護當地資源，而這種作法在國外已有成功的先例。因此，相較於傳統上對於動物的消耗性利用方式，狩獵文化、生態旅遊與生態保育的結合，乃是值得推動的方向。

王穎在研究中提出以生物學上「互利共生」的角度來思考原住民的狩獵文化。「互利共生」是指兩種生物彼此依存的關係，這兩種生物能從雙方身上獲得益處，而不會互相危害。原住民與野生動物的關係其實就是「互利共生」的例子，無論是狩獵區設置規劃方式或欣賞野生動物的生態旅遊規劃方式，都希望以宏觀、更全面的視野來探討原住民狩獵及野生動物族群的經營與管理，使這兩種資源皆能永續存在。



©阿里山達邦村壁畫。

此外，王穎在該區域內對野生動物數量進行調查後發現，在狩獵區中，山羌、野豬、獼猴的出現頻率遠大於其餘不開放狩獵的區域，而山羊和水鹿在所有區域的出現頻率則相近。這除了顯示山羊及水鹿在各區域中族群密度較相似，也顯示了狩獵區中，可供狩獵動物的族群密度比另外兩區還高。另外，就可收穫獵物的數量而言，他也建議管理單位須就每年調查所得，提供各物種狩獵的適度數量，以監控並維持該區野生動物資源最高的承載量或生產力。因此，繁衍過多的個體，可在適度掌控下，開放狩獵以促成資源永續利用資源之目標。其中，以審核制度適度核發狩獵許可證的方式，輔以並以標籤作為捕獲獵物之辨識，以此保障合法狩獵者權益，亦可分辨盜獵者的獵物<sup>(註 67)</sup>。此一試辦計畫儘管飽受阻力，但其中讓生態體系之間恢復互利共生的精神，應該是值得繼續發揚的方向。



## 附註

- 註 58：奧威尼·卡露斯（Auvini·Kadresengan），2006，《詩與散文的魯凱 -- 神祕的消失》，臺北，麥田出版社，頁 110-111。
- 註 56：多奧·尤給海、阿棟·尤帕斯，1991，《Pin'aras ke'na bnkis Tayal》，新竹，臺灣基督長老教會泰雅爾中會母語推行委員會，頁 22。
- 註 60：霍斯陸曼·伐伐，1998，《那年我們祭拜祖靈》，臺北：晨星出版社，頁 242。
- 註 61：吳錦發，2003，〈原住民文化中的生態思考〉，《行天宮人文發展中心通訊》，第 7 期，頁 25-36。
- 註 62：參考吳錦發及盧冠好、李云慈、黃俞萍，〈原住民生態智慧之探討〉 <http://www.shs.edu.tw/works/essay/2008/03/2008032912385907.pdf>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 63：同上。
- 註 64：同上。
- 註 65：達西烏拉彎·畢馬，2003，《布農族神話與傳說》，臺中，晨星出版社。
- 註 66：吳燕和，1993，〈臺東太麻里流域的東排灣人〉，《民族學研究資料彙編》第 7 期。臺北，中央研究院民族學研究所。
- 註 67：王穎，2004，〈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 卷第 1 期，頁 18-25。



## ●觀念傳達

1. 魯凱族對於狩獵的字義解釋。
2. 原住民對於狩獵的禁忌與習慣。

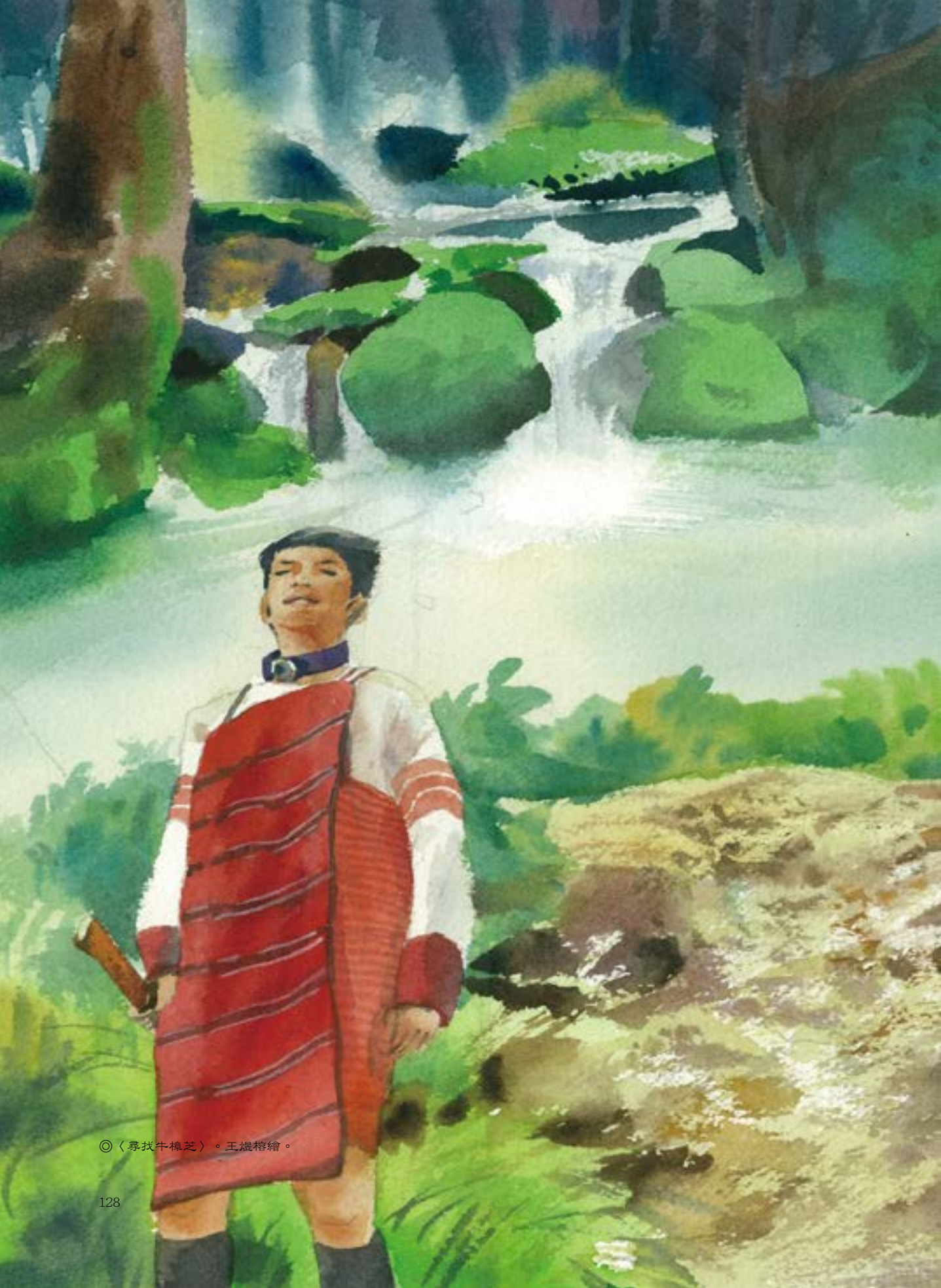
### ●思考方向

狩獵是慘忍的嗎？狩獵對於動植物生態環境的影響是甚麼？

### ●觀察方向

詢問耆老狩獵的方式、時間、過程。(請在相互信任的情境中詢問)





◎〈尋找牛槐芝〉。王煥榕繪。





## 第十二章 學習目標

1. 瞭解牛樟樹棲地遭到人工盜伐的壓力。
2. 認識牛樟芝成為抗癌新寵的過程。
3. 瞭解原住民族人對牛樟樹與牛樟芝的看法。

# 尋找牛樟芝



◎舊部落尋根活動，是族人巡迴山林，省思部落環境變遷的機會。



## 牛樟芝棲地的生態景觀

牛樟芝（*Antrodia cinnamomea*）得以生長的環境，須是什麼樣的條件呢？牛樟芝僅寄生在臺灣山區中牛樟的腐朽樹心內壁，表現出強烈的宿主專一性，因此，當死去爛掉的牛樟樹幹出現牛樟芝的蹤跡，表示適合牛樟樹生長的環境開始衰敗，牛樟芝成了生態演替的推手。近年來，野生牛樟芝因民間口耳相傳具有極佳療效，導致市場供不應求，而牛樟芝目前仍難以在人工培育的條件下生長，所以仍得進到深山採集，由於採集者眾，使得野生牛樟芝數量日漸稀少，價格暴增，也因此常見牛樟樹被濫加砍伐，樹群數量逐漸減少，對天然林保育工作造成嚴重傷害。

有媒體報導指出，苗栗南庄地區原住民可在山中待上二至三週，專事採集野生牛樟芝，不少原住民也深信這種苦口良藥對於消化系統的癌症特別有療效；也有傳說認為，牛樟芝是由原住民無意間發現具有保肝與消除疲勞的效果，因而被視為珍貴藥材（註 68）。儘管牛樟芝對抗癌是否有特殊療效，各界說法不一，但生技業者爭相投資進行研發卻是不爭的事實。

牛樟芝的宿主牛樟，又名樟牛、黑樟，是樟科常綠大喬木，臺灣原生特有種，因為樹形粗壯堅實，所以被稱為「牛」樟。根據植物學者的研究，牛樟對於生長的環境要求嚴苛，需要濕度適中、排水良好、含石率低、腐植質多的土壤；其分布於中、低海拔的闊葉林區，包括新竹大坪、嘉義阿里山、屏東霧頭山、臺東太麻里、成廣澳山、花蓮玉里、清水溪等區域（註 69）。

根據行政院農業委員會自然資源與生態資料庫，牛樟已被歸類為瀕臨絕滅的種屬，估計在接下來的半世紀內，樹群數量還會減少一半以上；原本臺灣全島有大量牛樟分布，卻因為材質優良、經濟價值高而遭大量砍伐，加上天然更新速度緩慢，牛樟樹因此面臨前所未有的浩劫（註 70），偷盜林木的山老鼠也想盡各種方式盜伐牛樟木，使林務局和森林警察隊疲於奔命。

牛樟的木質堅硬，會散出令人心怡的天然芳香氣味，是民眾喜愛的高級用材及雕刻用木，牛樟油可作為肥皂香料，牛樟木的價值，依其木紋判定，其中「鳳梨紋」，牛樟每公噸市價約 30 萬臺幣，「貓腳紋」牛樟每公噸 20 萬臺幣，而一般的牛樟也有



約 6 萬臺幣<sup>(註 71)</sup>。野生牛樟芝的主要產地分布在桃園復興鄉角板山、苗栗南庄鄉和三灣鄉、南投竹山鎮和水里鄉，及高雄六龜鄉等四個地方，市價往往高達每臺斤新臺幣十多萬元至數十萬元不等，而大部分的盜伐者多將目標放在活體牛樟木上。

## 原住民與牛樟芝的關係

近來，由於外地盜採者頻繁出入，不僅使生活在傳統領域內的原住民飽受干擾，也使族人進出山林的活動變得敏感起來，致使族人的狩獵或採集活動受到牽累。泰雅族文學家葉賢能（Uyan Nomin）在其得獎短篇小說〈山老鼠〉中，對此類活動有所描述，小說描寫了族人在山林裡從事樟芝採集過程，並藉由主角感嘆環境變化早已使得牛樟木無法存活，轉而成為牛樟芝寄生的宿主，而族人原本在「自然」中尋覓的採集文化，也因為樟芝行情看漲，讓族人的採集活動必須承擔被當作「山老鼠」的風險。藉由主角的採集過程，我們看到這片山林其實是原住民再熟悉不過的傳統領域。

小說講述傳統領域在近百年來遭遇劇變，有日本殖民政府的伐木活動，有漢人的開墾，從原本適合牛樟木生長的「濕度適中、排水良好、含石率低、腐植質多的土壤，分布於中、低海拔的闊葉林」，變成了連綿的茶園。從原本的千年檜木棲地，變成日本杉樹及松樹的造林地，類此人工造林往往就得砍掉原生樹種，至於外來樹種往往適應不良，進而造成鄰近區域開始出現山石崩塌的現象。

主角梭巡這片土地時，思考從祖父輩以來近百餘年歷史，看到的是逐漸不適合牛樟樹生長的環境，這也是族人及野生動物離開的原因。在這片歷經滄桑的土地上，除了緬懷過去的美好，還關心家中及幾位朋友的生計，因此，那偶爾撞見的牛樟芝似乎是上天的禮物，可供換取金錢的寶物，卻仍喚不回過往美好的自然環境。

以往住在牛樟樹附近的族人，可以享受綠蔭及能驅散蚊蟲的牛樟清香，那香氣是族人難以忘懷的味道，無怪乎小說中的主角能輕易區辨連植物學家都常難以辨別的不同樟樹，進而找到牛樟芝。

主角在發現牛樟芝後，小心翼翼「故作禮佛」地圍繞殘幹，觀察牛樟芝的生長分布，並且盡量不碰觸牛樟樹體，再用現代的 LED 探燈檢視，彷彿外科醫生以「手術」移除寄生的樟芝；這也呼應傳統泰雅文化裡不碰觸遺體的禁忌：尊重牛樟樹的遺體，



並為之除去像癌症的樟芝。這似乎也象徵著摘除掉破壞這環境的種種因子，是泰雅文化中排除惡靈 *utux* 影響的演繹方式之一。

然而，樟芝成為高價新寵，更是象徵了環境演替中甚囂塵上的毒癌；現代人們面臨越來越多的癌症威脅，卻要以樟芝所象徵的環境毒癌來相剋，這其中的矛盾，就像原住民族人被當作「山老鼠」對待一樣——回到家裡，卻被視為竊賊。

為呈現原住民的心路歷程，茲謄錄〈山老鼠〉中關於環境與尋覓的片段文字以為體會：

我向左側陡峭的林地，最左的地方和保留地接壤，山腰就是育苗的平地。這一帶不曾被砍伐過，大樹下的冷清草和高聳的姑婆芋讓人很清楚自己的方向。之字形的行走是省力的，每幾個山凹，看得到的腐木或蹲坐的樹頭我沒放過，雜草包圍的倒木，我特別前去查看，心想那是牛樟木，裡頭都長滿了樟芝。

小溪的右側，以前長著千年的檜木，現在都是新植的松林和日本杉，丙丁兩人要經過的崩塌地，會考驗著他們在野地理的專業。小溪的左側是族人墾殖的地方，現在種滿竹子和福杉。從對面的瀨戶看過來，像是拼布披在這座山，高高矮矮地接著，凸顯出族人設計的深淺綠黃的眼光。偶有鮮紅的綴線點在其中，秋天時，很清楚地讓整片山感受冷的威力。當然原來生長在這片大片山林的動物，棲地受到擠壓而逐漸減少。最後是仰賴土地的族人也一一搬遷。更左過去的緩坡，現在成為善於栽種果樹及高山茶的城市人所有。那塊地總是褐土透出一排排網狀綠的顏色。以前沒有車道切過這山林，族人從 *Maugil* 直接下切到這小溪，然後沿著大河走到部落，以直線為最短的距離思考，省時許多。

從保留地接壤處折返，向右邊的山凹側行，時間過了一小時，微風從山底下輕輕地對著我吹。那是香草、葉香、樹的香氣。不！那是枯木的氣味，從小山崙底下拂上來，狠狠地咬住我的鼻子。我修正我的走向，跟著味道逆走下去。一尊如佛身的斷木立著，三顆板栗把它圍住。中間的柱頭成竹片型，還在風化。中心已沒有能力盛上雨水。

我走到了斷了頭的腐木底下找它蝕空的根部，清香的樟味讓我肯定它是牛樟樹頭。百年來就斷在這裡，它的樹幹和枝桠，早已是冷清草和板栗的養分。大樹會因時



間、氣候安排了它的命運，我也一樣，部落四周及在我經過的這片林地都見不著獸徑。這個局面，許多獵物懶得過新植的山木林，更不能在人類的保留地安全地來往。於是我學動物思考的方向，放棄作我根生的獵人，我改作在森林裡尋找它的價值的金錢獵人。

山從來沒有斷了我的生路，幾回和友人上山，取回的菇蕈來賣錢，就有家用。何況我人穿梭在森林裡，和山中的氣味融合在一起，十足奔放了自己的野性。

我故做禮佛，繞了那段木一圈，它右側根部向陽而腐蝕得快。我從它跟泥土銜接的地方用小鏟子挖開，伸入它的中心。拿著我的 LED 小燈往裡探，那角度不易見著它的中空。我再拿取預備好的鏡子托在地上折向上，一二三朵長在左上方，粉白的底就是我的幸運之物，也是人們對於抗癌新發現，新的保健食品。（註 72）

## 附註

註 68：植物的故事之廿五：牛樟，<https://sites.google.com/site/ur8335/%E7%89%9B%E6%A8%9F>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 69：同註 68。

註 70：同註 68。

註 71：同註 68。

註 72：葉賢能（Uyang Nomin），2012，〈山老鼠〉，收錄於《Balhiu 101 年第 3 屆臺灣原住民族文學獎得獎作品集》，行政院原住民族委員會出版，頁 62-63。



## 第十二章 尋找牛樟芝

## ●觀念傳達

1. 牛樟芝與牛樟生長環境不同，其中有生態演替的關係。
2. 原住民能區別牛樟樹與樟樹的不同，透過氣味的區辨，蒐尋可能生長有牛樟芝的地方。這種能力乃是基於生活經驗與環境的熟識所養成。

### ●思考方向

## 原住民採集森林資源的權利該如何受到尊重與保障？

### ●觀察方向

牛樟與樟樹的生長環境有何不同，其生態區位是否有變化？



## 第十三章 學習目標

1. 認識黑潮及飛魚汛期在雅美文化裡的意義。
2. 瞭解雅美族發展拼板舟、操舟與觀察海流及風向的技術。
3. 傳達飛魚季可能帶來的捕獵壓力與生態浩劫。

# 尋找 ALIBANGBANG 阿里棒棒魚（一）：雅美族篇



◎雅美海洋（蘭嶼紅頭國小壁畫）。這幅畫匯集了小朋友對於島嶼及海中生物的觀察與想像，作畫於磁磚牆上，似乎將時光凝結於當下，也許等小朋友長大再回到母校，看著當初自己創作的壁畫，引起的許多「回味」將是生態系統所最需要的環境智慧。



◎ Sosowon( 白鰭飛魚 ) 常常是最早到達小蘭嶼海域的飛魚，它們最喜歡亮光。

## 雅美族人的 alibangbang

飛魚，雅美語叫做 alibangbang。由於蘭嶼地處太平洋及南中國海之會合處，常有季節性海流及季風相伴。每年春季，飛魚族群會隨著黑潮來到蘭嶼附近海域，黑潮是北半球流速最快的環流，流經臺灣蘭嶼與菲律賓巴丹群島海域時，帶來為數可觀的洄游性魚類等海洋資源<sup>(註 73)</sup>。飛魚和鬼頭刀，即是黑潮海域常見的兩種魚類，族人常常可以看到海面上飛魚躍出在前，鬼頭刀緊追在後的畫面<sup>(註 74)</sup>，此時雅美人會舉行招徠飛魚的招魚祭（mivanwa），並在招魚祭過後開始捕捉飛魚<sup>(註 75)</sup>。魚汛初期僅限於夜間以火光誘捕，夏季時才可在白天捕捉飛魚。在這段飛魚汛期，僅能捕捉與食用洄游魚，一旦飛魚汛期結束（約在六月間），即停止捕撈；但是洄游魚的魚乾可以持續食用至飛魚終食祭（約在九、十月間），逾此則須將所剩的洄游魚乾全部丟棄<sup>(註 76)</sup>。

飛魚屬於領針魚目飛魚科，全世界三大洋均有分布，主要棲息於熱帶、亞熱帶的表水層溫暖海域，目前共計有 8 屬 52 種飛魚，生命週期約 2 年。在臺灣周邊海域則發現有 6 屬 21 種飛魚，常見的有黑鰭飛魚、斑鰭飛魚、白鰭飛魚等，以分布在臺灣東部、東北部海域為主，澎湖海域也有發現飛魚的蹤跡。飛魚主要以浮游生物為主食，隨著黑潮向北洄游的飛魚沿途經過臺灣東部海域，至彭佳嶼附近海域繁殖產卵。

飛魚既然是魚，便能在海中悠游，卻又擁有能飛翔的翅膀，這使得雅美人覺得飛魚是與海中他種魚類不可等同視之的神祕物種，因此，關於蘭嶼人認識飛魚的起源就有著許多的故事。蘭嶼蘭恩基金會出版的《日出之島》，便記載著飛魚託夢給族人的自我介紹：



◎ Mavaeng so panid(黑鰭飛魚) 量不多，最珍貴，以火把誘捕，不可用火烤食，否則生瘡。

在古老的時候，部落裡有個老人叫拉伊坦 Akai，他有兩孫子。有天拉伊坦 Akai 的孫子，到海邊撿海菜貝殼時，突然有隻長著大翅膀的魚從海面上飛過來，兩個孫子把這奇怪的魚捉住，興奮地帶回家。

「好漂亮的魚啊，你們是怎樣捉到啊？」拉伊坦 Akai 問。

「是它自己飛上來的呀！」孫子回答，Akai 眯著眼想一會兒說：「嗯！那我們就把這種魚取名叫飛魚吧！」

當拉伊坦 Akai 全家吃了這條美味的飛魚幾天後，每個人身上都長又癢又痛的惡瘡，拉伊坦 Akai 夜裡做個夢，夢裡有條黑色長著大翅膀的魚對他說：「我是飛魚之王名叫『黑翅飛魚』，特地告訴你，以後捉到飛魚不可以跟其他食物一起煮，否則身上長惡瘡。你要準備一套專用煮的鍋子及盤子，其他規則明天早上你到 Do yabnoy 海邊找我再告訴你。」

拉伊坦 Akai 第二天清晨準時赴約，果然看到一隻黑翅飛魚飛到老人面前，伸開大翅膀，攀在兩塊岩石上，黑翅飛魚開口說：「我是昨天托夢給你的飛魚王，今天我所說的請你聽好，飛魚除了我這種的黑翅飛魚外還有 PaPa tawen，也叫 saliliyan sosowoen kalalaw loklok 等黑魚（鬼頭刀），而 kalalaw 最適合小孩吃。另外，sosowoen 則是最好的魚，所以要把金片珠寶放在他身上，而且要說捕魚豐收祝福話，當你準備捉飛魚時候，村裡男生不管老人小孩都要到海邊船上去，去時要盛裝，戴上金片及胸飾，面向大海以銀盃召喚飛魚，把雞血點在石頭上祝福豐收，還要砍掉飛魚專用架子，家裡房子四周圍上籬笆不可讓人隨意進去，否則會帶來惡運而且捉不到魚。另外漁場內不可釣魚，不可以把石頭故意拋到海裡。希望你們能牢牢記住今天的話。」

黑翅飛魚王說完便帶領著其他飛魚游走，從此以後老人便遵守黑翅飛魚王的指



◎ Kalalaw( 紅斑鰭飛魚 ) 鰭上有黃褐斑點，孕婦不可以吃，否則會生出容易長痲子的嬰兒，但因其體型較小，適合小孩吃。

示，不敢有所怠慢，直到今天。

雅美族人認為飛魚是天神所賜，所以他們以飛魚汛期為軸線，將一年分成三個季節，即「飛魚將要有的時候」（冬季）、「飛魚季節」（春季）、「海上捕飛魚的季節結束」（夏季）<sup>（註 77）</sup>。飛魚因此是傳統蘭嶼雅美族人的生活與文化重心<sup>（註 78）</sup>，期待飛魚、想念飛魚，及與飛魚共舞，成為傳統雅美人的精神重心<sup>（註 79）</sup>。例如撈捕飛魚的相關技巧，就有許多特別的方式與技術；蘭嶼雅美族人也根據飛魚來到蘭嶼的時間、數量的多寡、體型的大小等信息，決定每種魚類的捕食方法。

## 海上方位的辨識

飛魚的汛期儘管來得密集，蘭嶼人卻能觀察不同飛魚先來後到的時序，在不同部落展開飛魚的撈捕。各漁人都會在自己所屬的漁場內捕魚，而且就算有時收穫量只有數條，仍很少越界捕撈，這避免了捕撈過於密集而導致枯竭，為了確認魚場，並且不至受海流影響而偏離目標漁場，蘭嶼雅美族的漁人都有一套海上定位的方式，根據部落的山脈及河口來區辨漁場所在位置。蘭嶼少有沙岸，沿岸大多是礁石構成的曲折地形與景觀，成為漁人辨識方位的好地標。然而，曲折的海岸及海中深淺地形的差異，構成了不同流向的海流，雅美族人也給了這些海流不同名稱。這是雅美人長期在陸地觀察出的成果，使得航行時能參考海流並估計漲退潮的時間，以利進出港口。

觀察並利用海流是雅美男人具備的基本常識，而海流則以流向來命名，第一種稱為 isak，指的是由左流向右的沿岸流，為退潮時的海流。第二種稱為 amteng，指的是由右流向左的沿岸流，為漲潮時的海流；第三種稱為 poaben，指的是從沿岸流向外海的海流，也是退潮時的海流；第四種稱為 paseden，指的是從外海流向沿岸的海流，



通常是漲潮時的海流；第五種稱為 vateng no aryis，指的是 isak 與 amteng 在外海相遇的海水，這種海流經常出現在正要漲潮的時段，會依海底地形而展現不同特性和範圍<sup>（註 80）</sup>：一種是由左的方向成橢圓形的流向，或是由右的方向成橢圓形的流向。雅美人除了透過五種海流來判斷出海時機和航向，也區分出八種風向來判斷天氣變化以作為入出港口及海上作業的參考。根據日本學者三富正隆及雅美族人夏曼藍波安<sup>（註 81）</sup>的記錄，我們對這些風的名字及習性可略窺一二（見右圖）。

這些風的知識，顯示出蘭嶼人對於微小尺度內氣候狀況的理解與判斷能力，使得如今的雅美族人仍能駕著拼板舟、乘著風與浪潮，在天地交接之處，與飛魚打交道。

## 飛魚漁場的保護

流經附近海域的黑潮，為沿海的珊瑚礁區帶來更豐富的魚類，且是男人潛水、近海船釣的好漁場，這讓雅美人在等待飛魚的季節，仍可在近海捕撈魚類。由於飛魚肉質較粗且多刺，向來並非臺灣市場上主要偏好的魚種，以往捕撈量不大。然而，近十年因各地為塑造地方特色美食辦理「飛魚祭」，飛魚可取代鰹魚製成柴魚片，加上飛魚卵在市場炒作下變成高經濟價值的食材，不少漁民因此趨之若鶩，近幾年到蘭嶼近海捕飛魚的外地船隻越來越多，其中不乏使用流刺網、追逐網來捕撈，漁獲量動輒超過上萬噸，這數量遠遠超過雅美族人傳統漁撈量，造成飛魚在進入蘭嶼沿岸之前就遭外來漁船捕獲，致使雅美族人的文化樞紐飛魚祭典受到嚴重影響，讓部落老人十分憂心飛魚祭無法順利舉行。此外，外來漁船經常在島嶼附近一海哩內作業，嚴重干擾族人的拼板舟捕撈作業，引起族人相當大的憤慨，多次造成與外來漁船的衝突。

每年 3 月到 6 月的飛魚漁汛期間，這些捕獵飛魚的外來漁船分布於臺東縣、花蓮縣、宜蘭縣、屏東縣及澎湖縣等海域，其中以臺東縣蘭嶼海域為主要漁場，侵逼著蘭嶼雅美族人的傳統漁場生態；但相對於這些大型漁船，蘭嶼雅美族所乘駕的拼板舟或較小噸位之漁船，不啻如小蝦米遇上大鯨魚，無力抵抗這種文化上與生態上的危機。此外，飛魚作為傳統及文化象徵，或者飛魚作為流行商品，兩者之間的競爭也事關著飛魚生態的未來。<sup>（註 82）</sup>



141



◎招魚季後，雅美族男人第一次出海捕飛魚，不論抓捕多少，都需將所獲飛魚剖後與家中銀盃及頸飾一起懸掛。

尤有甚者，許多外地漁民發現飛魚群因受驚嚇，躍出水面在空中滑翔的習性時，不像雅美族人看作天神的禮物，反而視為捕捉魚卵的機會。飛魚卵粒具有黏絲，可附著於漂浮物或海草上，所以很多臺灣與中國漁民便利用飛魚產卵於海草之習性，將草蓆鋪設在海面，飛魚穿梭草蓆之中便產下可收取附著之飛魚卵。據報導，在飛魚卵主要產期的4月到7月間，就是這些漁船蜂擁搶撈飛魚卵的高峰期，這些集中作業於臺灣東北部及東部海域的漁船，常常多達兩百艘。

捕獲之飛魚卵除少部分流入傳統市場及海產店，大部分以外銷日本為主。此外，在國內，飛魚卵也逐漸成為高級海鮮料理的食材之一，深受民眾喜愛。飛魚雖非我國沿近海之重要經濟性魚類，但飛魚卵經濟價值逐漸攀高，也相對鼓勵了這種「放蓆取卵」的作業方式，這種現象恐怕會引發飛魚資源耗竭的危機，更因食物鏈的關係可能



導致生態失衡，因此經產官學者多次研議分析後，決定採取總量及禁漁期之漁業管理機制。

2004 年間，蘭嶼雅美族人開始對於外來漁船表示不滿，經過多次抗爭，在政府的協調下訂定飛魚的捕撈界線，以避免漁源枯竭，影響雅美族獨特而重要的飛魚相關祭典舉行，臺東縣政府於 2005 年 4 月公告訂定：蘭嶼海域的 3-6 海浬範圍內，開放 10 噸級外縣市船隻捕撈飛魚；3 海浬之內的海域，則僅開放傳統漁撈作業不得使用動力船筏。



◎曬飛魚。陽光、鹽巴與昆蟲所協調出的食物保存方式是人類古老的常民智慧，其中的拿捏，蘭嶼人常說是以愛為指導原則。



## 附註

- 註 73：楊政賢，《臺灣原住民族歷史文化大辭典》詞條：黑潮。[http://210.240.134.48/citing\\_content.asp?id=3469&keyword=%A4%DA%A4%A6%AEq](http://210.240.134.48/citing_content.asp?id=3469&keyword=%A4%DA%A4%A6%AEq)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 74：夏曼・藍波安，1999，《黑色的翅膀》，晨星出版社。
- 註 75：董森永，1997，《雅美族漁人部落 -- 歲時祭儀》，臺灣省文獻委員會，頁 160。
- 註 76：周建志、陳淑貞，2003，《海角一樂園—蘭嶼自然生態及雅美生活智慧解說手冊》。臺東：臺東縣立蘭嶼中學。
- 註 77：關華山，《雅美族的生活實質環境與宗教理念》，中央研究院民族學研究所集刊第 67 期，頁 143-175。  
[http://210.240.134.48/citing\\_content.asp?id=3469&keyword=%A4%DA%A4%A6%AEq](http://210.240.134.48/citing_content.asp?id=3469&keyword=%A4%DA%A4%A6%AEq)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 78：李坤輝・飛魚季 <http://taipei.tzuchi.org.tw/taolu/282/p282-8d.htm> 慈濟文化中心 - 慈濟道侶 282 期。最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 79：詹琪芬，1995，〈第十章・雅美族〉，劉寧顏總纂，《重修臺灣省通志・卷三・住民志同胄篇》，頁 839-946。南投：臺灣省文獻委員會。
- 註 80：夏曼・藍波安，2009，〈蘭嶼達悟族的海洋知識〉，《臺灣原住民研究論叢》，第五期民國九十八年六月，頁 125-154。
- 註 81：夏曼・藍波安，2002，《原初豐腴的島嶼——達悟民族的海洋知識與文化》，國立清華大學人類學研究所碩士論文，未出版。
- 註 82：三富正隆原著〈臺灣蘭嶼ヤミ族社會の民俗方位と地名〉，〈臺灣蘭嶼雅美族社會的民俗方位與地名〉，收錄於蔣斌、滿田彌生主編，石村明子、吳建翰、張家銘翻譯，2012，《原住民的山林及歲月：日籍學者臺灣原住民族群、生活與環境研究論文集》伊能嘉矩等作，臺北市：中央研究院民族學研究所，頁 319-344。



1. 飛魚汛期對於雅美文化的意義。
2. 海上操舟所注意的洋流、潮流及方向的知識與環境智慧。

飛魚的生命週期與雅美族人接觸的過程有那些？

飛魚季期間，蘭嶼島上居民的作息方式。



## 第十四章 學習目標

1. 瞭解蘭嶼雅美族人阿里棒棒魚與東海岸族群所認定的不同。
2. 認識東海岸各族群部落不同的飛魚文化。
3. 認識東海岸族群對不同棲地魚類的命名方式及意義。

# 尋找 ALIBANGBANG 阿里棒棒魚（二）：東海岸篇



◎撒奇萊雅部落海祭。海祭期間，族人準備肉、木、檳榔、米酒等三牲五禮祭拜，並且在海邊灑紙錢。



◎礁區的漁獲。Cilu 先生終於找到適當的心情與海況，推著竹筏出海，他說，因為有好的心情，他用唱歌釣魚法，在湛藍清澈的海水上，歌唱的韻律與海上波浪起伏相當時，魚兒會跳上筏來找他（筆者 2008 年田野日誌）。

## 東海岸阿美族與撒奇萊雅族人的飛魚

黑潮在蘭嶼海域帶來飛魚及鬼頭刀等迴游魚類，並孕育出獨特的雅美族飛魚文化，而位於東海岸的阿美族等族群，也備受黑潮以及迴游魚類的禮遇。飛魚在臺東縣東河鄉都蘭部落的阿美族語裡，不叫 alibangbang，而叫作 kuwaf。臺東縣成功鎮宜灣部落的阿美族人，則稱飛魚為 kakahong，是當地人以掛網方式在晚上誘捕的魚種。豐濱一帶也常見有「黑鰭飛魚」、「斑鰭飛魚」及「白鰭飛魚」等三種，在當地飛魚又稱「飛鳥」，意思是很像加了一雙翅膀的鳥魚，如今飛魚成為東部特產，彰顯出的意義則是飛魚漸漸成為東臺灣這些海洋族群的共同記憶的事實。

越靠東海岸的北方，飛魚汛就越晚，每年夏季黑潮來臨，沿著臺灣東海岸迴游北



上的飛魚來到花蓮，而此時也正是飛魚生命力最旺盛、最肥碩的時候。磯崎的撒奇萊雅族人因此會在每年 3 月底時，舉行海祭宣告魚季的來臨，並祈求海神（Kabit）讓族人今年的漁獲量可以豐收；撒奇萊雅語裡，飛魚叫 utimu「屋笛木」，每年 3-6 月間也是屋笛木的季節。在捕撈飛魚之前，他們要先舉行海祭 bahai「巴嗨」，這是所有撒奇萊雅部落最早舉行、也是最盛大的海祭；海祭期間，族人準備肉、米、檳榔、米酒等祭品祭拜，並且在海邊灑紙錢，儀式一天就結束了；以往沒有機器船筏的時代，族人都會上山尋找巨木製作獨木舟，然後配合飛魚習性，傍晚出船，隔天早晨常常能滿載而歸。（註 83）

## 阿美族的阿里棒棒魚

都蘭部落阿美族所謂的 alibangbang，指的是喜歡棲息在珊瑚礁及岩礁岸的蝴蝶科魚類，珊瑚礁區位於潮間帶與洶湧的黑潮之間，是海洋生態系中生物多樣性最高、數量也最高的環境，因此又稱為「海中的熱帶雨林」。全世界珊瑚礁面積僅占海洋的 0.3%，格外珍貴，東部斷層沿岸，由於海底坡度陡峭，只有在蘇澳、東澳、豐濱、三仙臺、成功、富岡等地，才有較多珊瑚礁及珊瑚礁魚類分布（註 84），在 2008 年的臺灣珊瑚礁總體檢中，都蘭海灣的珊瑚礁尚有 70% 活珊瑚覆蓋率，故譽為臺灣珊瑚「最後的天堂」之一。研究者發現，當地海域都是人為活動較少之處，因此較多的珊瑚得以存活（註 85），但他們也發現，不當的開發與建設正危害這最後的天堂。

在都蘭灣裡，有一片漂亮的沙灘 Fula-fulak（即阿美語沙灘之意），沙灘上有個「刺桐部落」，顧名思義，應該是有刺桐樹的地方，然而，因為臺 11 線拓寬，原來茂盛的刺桐樹身影便漸漸消失。刺桐主要分布在熱帶亞洲及太平洋洲諸島的珊瑚礁海岸，英文稱之為 Coral tree（珊瑚樹），而這片海灣的水面下也分布著珊瑚礁，可看出海與陸的生物之間似乎互相呼應的關係；阿美族族人也喜歡在田園外圍種植刺桐，並將刺桐視為聖樹，阿美族進行除穢儀式時，會以刺桐的葉片將屋裡的穢氣驅趕出來；以往花東沿海的阿美族人，會以刺桐花開作為新年時節，並舉辦七天七夜的豐年祭，慶祝收成並感謝天神祖靈庇佑，而每年 4 月刺桐花開時一片豔紅的景象，則是阿美族人視為飛魚季將到來的指標。



◎撒奇萊雅部落海祭。



## 「升火・祭場・搭盧岸」的劇場夏令營

2003 年，幾位都蘭阿美族青年與部落耆老舉辦了一個劇場夏令營「升火・祭場・搭盧岸」，介紹都蘭及鄰近部落的歷史、海岸的動植物，及都蘭的海洋文化。一晚，團員夜宿在海邊，聽著潮水想像第二天能到都蘭灣看見珊瑚礁海域裡優游著的 alibanban。阿美族藝術家阿道・巴辣夫與大夥躺在海邊，微醺之際，想著明天在海岸迎接日出與浪花時，應該跳的舞步。海洋文化的氣息感染著與會的所有學員，遂即興寫就〈都蘭海灘〉一帖，描寫著營會的心得：

是在海浪拍著岸、鑽著石縫的浪聲中睡著的  
是在月光仍來回逡巡、在海面上撫摸著我的眼簾

是這樣睡著的  
在阿道的酒酣中，  
夢境與月光和在一起

我只依稀記得阿道說：明天該有迎太陽之舞蹈或迎海浪之曲子

我仍分不清楚是月光還是曙光

阿道拉著我的手  
左手拉他的右手  
右手拉他的左手

嘿 -- 啲 ---- 唷 - 歐 - 哦 嘿 --- 哈 - 嗨哈 ---- 嗨

我們的雙腳亦在柔軟的都蘭海灘上

阿道吟著：嘿 -- 啲 ---- 唷 - 歐 - 哦 嘿 --- 哈 - 嗨

我和著：--- 哈 - 嗨

只有我們手牽著手

跟著海浪、海星、海膽、海王子、海仙子、海馬、海兔子

嘿 -- 啲 ---- 唷 - 歐 - 哦 嘿 --- 哈 - 嗨

哈 ---- 嗨

因為風吧



#### 第十四章 尋找 ALIBANGBANG 阿里棒棒魚（二）東海岸篇

跟著海的緣故吧  
年輕人的手越拉越長  
嘿 -- 啲 ---- 唷 - 歐 - 哦 嘿 --- 哈 - 嗨 哈 ---- 嗨  
跟海浪的聲音一樣的寬一樣的廣  
因為都蘭山吧  
月亮勾在那裡  
昨夜的篝火滴下最後一星火光  
顯著白  
於灰燼之上  
相映著月光  
哈嗨嘿 哈 嗨  
海灘  
海面  
山之頂  
月之巔都為這初昇的日光  
哈 - 嗨的舞步而平靜而永恆  
那時的我：  
屬於海中的一條魚  
空中的一星辰  
灘上的一粒砂子  
自在而自在。

那五天的課程，姑且可稱為深度的環境教育，讓我們對於都蘭及鄰近部落之海域有了粗淺的認識，尤其能夠跟著海浪、海星、海膽、海王子、海仙子、海馬、海兔子等「人物」一起感受都蘭的環境，學習從在地阿美族人的角度來理解各種生物的特性及其與生態的關係，在心中種下對於該地的情感與持續的關懷。

根據阿美族人林正春與劉炯錫的研究，阿美族對有生命的萬物稱 *maulipay*，海洋



稱 liya，因此海洋生物統稱為 maulipay l liyar，魚類通稱 futing，魚苗稱 pudaw。在林正春與劉炯錫所收集到的 61 種魚類名字裡，有 32 個名稱區別出 32 種魚類，另外有 23 種名稱對應的則是分類上的「屬」、「科」或「目」層級的魚類，例如珊瑚礁區眾多的魚類當中，阿美族人稱呼所有隆頭魚科的魚類為 Cacekau、鸚哥魚科為



◎阿美族人所謂的 Alibangban 蝴蝶魚類，王煜榕繪。

Pihokoay、笛鯛科為 Sinabugere、龍占科為 Cinabugure 等。

雖然每一科可能有數十種魚，但阿美族人只給一個統稱<sup>(註 86)</sup>，這意味著族人對於許多魚類的認識與知識，還有發掘的空間。



◎阿美族人的隆頭魚類，王煜榕繪。

## 阿美族人所謂的 Alibangban 蝴蝶魚類

都蘭阿美族人所謂的 Alibangban 乃蝴蝶魚科魚類，大多屬於日行性魚類，覓食時或群游、或成對、或獨游，其食性變異很大，有的從礁岩表面啄食躲藏在縫隙裡的小型無脊椎動物及藻類，有的在水層中撿食浮游動物，有的只吃活珊瑚的水螅蟲等，體色也會隨成長而有所變化，像是在小魚背鰭或身體後方的偽裝用眼斑，便會隨著成長而消失；眼斑的目的是用來矇騙掠食者，使其誤把尾部當做頭部攻擊，以爭取逃走的



機會，許多蝴蝶魚身有一條黑色縱帶貫通的眼睛，也是欺敵的一種視覺效果；蝴蝶魚因具有悅人的體色及優雅的泳姿，是阿美族人在礁區潛水時，常常可以欣賞到的蝴蝶般美麗魚種。

## 阿美族的 Cacekau 隆頭魚科

隆頭魚為珊瑚礁區最顯眼且常見的魚科，體色複雜、色調偏綠，在臺灣俗稱為「青衣」，隆頭魚科是魚族中備受禮遇的「魚醫生」，常見石斑、笛鯛、雞魚、烏尾冬等，到了礁區都會停下來，輪流請「魚醫生」來啄食牠們體表、口腔、鰓腔內的寄生蟲，所以牠又被稱為「清道夫魚」<sup>（註 87）</sup>。臺灣地區的隆頭魚科大約有 143 種，主要於岸邊淺水域活動，通常以珊瑚礁底為棲地，有些則生活在沙地上，遇有危險時會鑽入沙中避難，屬日行性魚類，夜間在沙地上或潛入沙中睡眠，由於日出而游，日落而息的習性，成了阿美族人在白天下水時常見的魚。

## 阿美族的 Pihokoay 鸚哥魚科

臺灣地區的鸚哥魚科計有 33 種，晝間於礁區間穿梭覓食，夜間則躲在礁體或岩塊下睡覺，有的會分泌黏液繭將自己包裹起來或封在洞口，藉由黏液特殊氣味以防止掠食者的攻擊，有的甚至會鑽入沙中避敵。鸚哥魚為草食性，以珊瑚之共生藻維生，而其磨碎珊瑚之後的排泄物，便是珊瑚礁區細砂沉積的重要來源。據載，鸚哥魚科的幼魚是目前生物界已知極少數因為社會行為而變色的例子，據說就像小學生穿制服上學般，只要群游在一起，不論是否同種，一律少數服從多數，一致呈現灰褐色或是具縱紋；萬一落單了，即刻換裝成美麗鮮豔的便服，以融入周遭環境；所有的變色都是瞬間完成，這種行為模式稱之為「群居掩蔽」（grouping crypsis）<sup>（註 88）</sup>，也許阿美族人看了這個特性，將之統稱 Pihokoay<sup>（註 89）</sup>。

## 阿美族稱為 Sinabugere 的笛鯛科

阿美族人稱為 Sinabugere 的笛鯛科魚類在臺灣地區計有 52 種魚種。笛鯛一般為夜行性魚類，晝間大多群聚於獨立礁岩四周之礁岸或沙泥交界處活動，夜間則分散外



出到沙岸水域覓食，是珊瑚礁水域最常聚集的魚種；笛鯛是阿美族人夜間經常捕獲的魚種，因此，族人只要看到有人捕獲笛鯛，就知道他是在夜間捕魚。

## 阿美族人稱為 Cinabugure 的龍占科

阿美族人稱 Cinabugure 的龍占魚多棲息於礁區外緣，幼魚分布的水域較淺，在珊瑚礁區或海草床一帶常可發現，大型的龍占也會掠食其他小魚，但一般多以躲藏在沙泥地中的腹足類、多毛類、蝦蟹等貝介類無脊椎動物為食；龍占魚類們有時獨游，有時群游，有些則在夜間覓食，有些種類則是白天在礁區巡游，屬於日夜行性均有的礁區掠食者，臺灣有 18 種龍占，占了全世界近一半的種類，也是本地高經濟價值的魚種。臺語俗稱「豬哥仔」的長吻龍占，是本科中吻部和身體最長的魚種，龍占科中大多數的魚種在遭到敵人威脅時，會隨著棲息環境的背景及光線的明暗，快速地改換體色，變成斑駁或網紋狀以隱藏自己；一旦威脅消除，可以很快再變回來。這種快速變裝的本領在其他魚類還不多見，是阿美族人偶得的魚類。



◎長吻龍占魚，，王煜榕繪。



◎〈都蘭部落海岸〉，王煥榕繪。以往可見刺桐樹身影生長在珊瑚礁海岸，英文稱之為 Coral tree（珊瑚樹），海灣的水面下也分布著珊瑚礁，可看出海與陸的生物之間似乎有相呼應的關係。



# 新觀念、新思考（五）

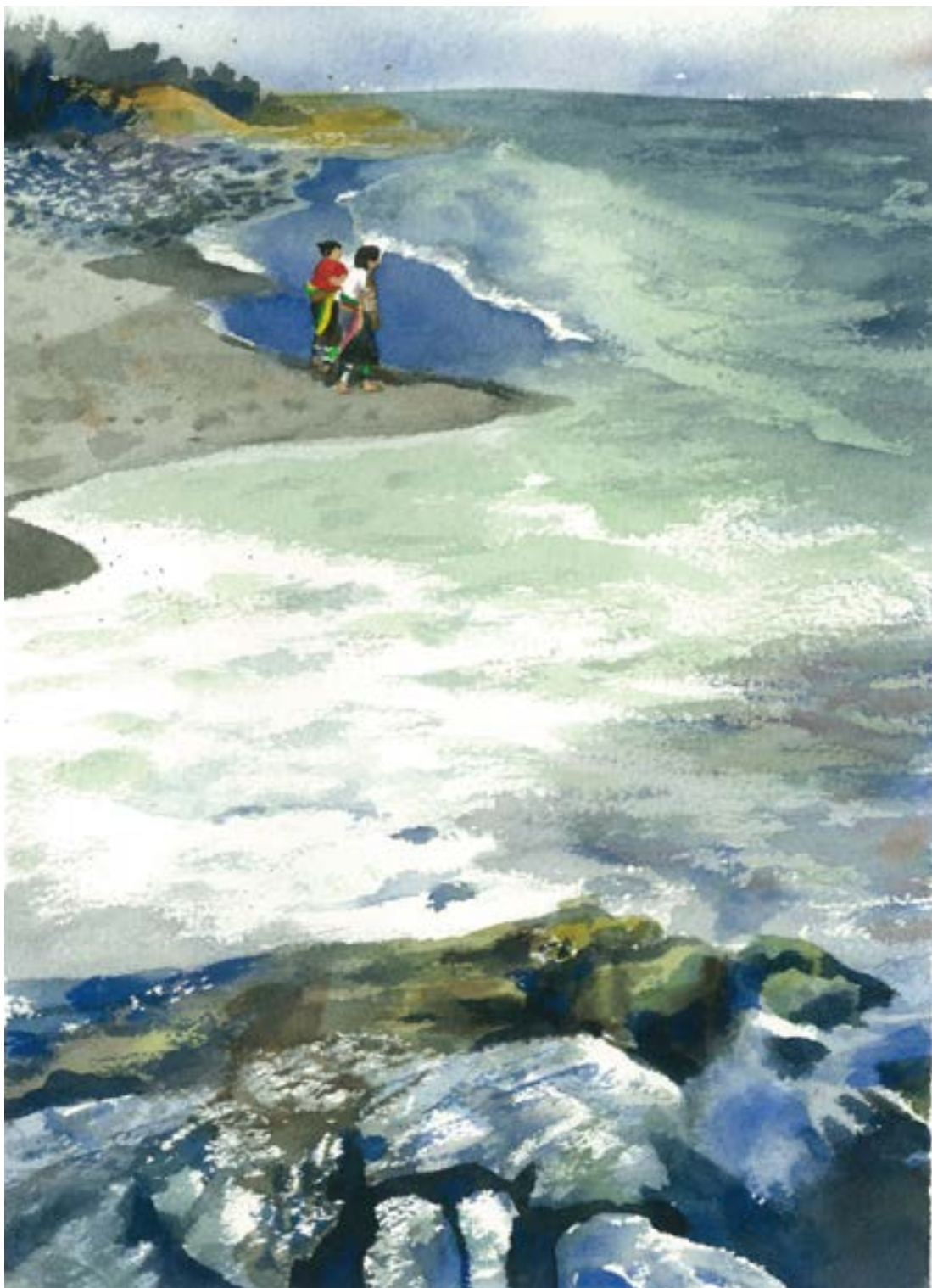
## 宜灣部落海岸的地景

據阮文彬、劉炯錫的研究，臺東縣成功鎮宜灣部落的阿美族人，將漁獵活動的範圍，由海岸線往東，依序可分為 hekal（潮間帶）、tiyor（淺藍色海域）、‘elos（深藍色急流海域）。漁獵活動一般只在‘elos 內的海域，這是黑潮水域，就是阿美族所謂的急流區<sup>（註 90）</sup>。宜灣阿美族人除了透過海的顏色，也以當地地名、人名、耕作物名和某些環境特色來命名漁場，並以小溪、河流為天然界線，將部落附近幅員廣大的海灣細分為五個小漁場，由北而南分別是 citaokungan、skong、cacepo’eng、kaloh、cisiriay，是部落族人得以指涉漁獵活動範圍的海上地名，也蘊涵著族人對於漁區裡漁業資源的管理哲學。

這些漁場是族人共有的資源，各部落都可以根據對於各漁場的認識來採集所需要的海洋資源，而如果沒有以往部落知識的傳承，貿然前往，可能會破壞部落之間長久以來對於魚場的經營與管理的方式。我們發現部落族人之間，長期以來，依然對於漁場的利用方式保持著尊重與傳承，使得捕漁法、捕獵時間及魚種的選擇或施作魚區的範圍等規矩都能獲得維持，如此宜灣海岸的各漁區能被阿美族族人永續地利用，這可以從阿美族人對於抓魚這種採集活動，稱之以 Maomah 的概念來說明之。研究阿美族採集活動及農業甚深的盧建銘如此詮釋 Maomah 的概念，只是令人體悟阿美族人的「採集」概念：

Maomah 概念有採集、經營、耕作等涵義，說明了阿美族的採集不僅僅只是從大自然中奪取。所謂的「經營」，是指在不破壞自然生長環境的情況下，適度地整理採集區域，而「採集」，亦須依循生長週期，適量摘取，以維持生物的生生不息。<sup>（註</sup>

91）



◎〈宜灣海岸〉，王煥榕繪。



## 附註

- 註 83：見 Facebook，什麼，你也愛臺灣原住民？！We Love Taiwanese Aborigines，[https://www.facebook.com/Pure.Taiwan?hc\\_location=timeline](https://www.facebook.com/Pure.Taiwan?hc_location=timeline)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日
- 註 84：陳正平，2003，〈魚類的生態〉，國立海洋生物博物館生物多樣性研究班講義，<http://www.nmmst.gov.tw/other/B111-wc.pdf>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日
- 註 85：中央研究院生物多樣性研究中心珊瑚礁演化生態暨遺傳實驗室，〈2008 臺灣海域珊瑚礁總體檢成果報告書〉。
- 註 86：林正春、劉炯錫，2000，〈都蘭灣阿美族海洋生物之辭彙與用途之調查〉，刊於《東臺灣原住民族生態學論文集》，劉炯錫編著，頁 53-64。臺東：東臺灣研究會。
- 註 87：臺灣魚類學習知識庫，隆頭魚科解說，<http://www.lib.nkmu.edu.tw/fish/seefish.aspx?docid=633>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 88：臺灣魚類學習知識庫，鸚哥魚科解說，<http://fishdb.sinica.edu.tw/chi/family.php?id=F414>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 89：阿美族語 Pihokoay 的意思與鸚哥魚科的群居掩蔽行為是否相關，需要進一步討論。
- 註 90：阮文彬、劉炯錫，〈臺東縣成功鎮宜灣部落阿美族海洋魚獵活動之調查研究〉，刊於《東臺灣原住民族生態學論文集》，劉炯錫編著，頁 65 - 80。臺東：東臺灣研究會。
- 註 91：轉引自陳文姿，〈在阿美族秘密菜園：與自然共存的採集文化〉，刊載於環境資訊中心網站，<http://e-info.org.tw/node/85695/>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。



## ●觀念傳達

1. 東海岸的阿美族人、撒奇拉雅及噶瑪蘭族人對黑潮與飛魚魚汛的反應及文化。
2. 阿美族人對魚的分類及命名方式，有「種名」也有「科名」的層次。
3. 以分類學上「科名」層次為命名範疇，所顯示出的生態觀察。

### ●思考方向

部落族人對魚類的命名與分類方式，透露著甚麼邏輯？

### ●觀察方向

探問魚的名字及其中的規則。





◎剛剛從海邊採集上岸的阿美族婦女與朋友分享著豐美的海草。





◎位於都蘭灣的富山漁業資源保育區。



## 第十五章 學習目標

1. 認識原住民族人毒魚的植物－魚藤。
2. 瞭解各族毒魚法的情境。
3. 知曉毒魚漁法的操作與部落內部分工。

# 翻「藤」的河水： 談魚藤毒魚法



◎魚藤。



魚藤是一種含有毒性的植物；從根部到葉片，全株都有毒。由於根部或地下莖的汁液含有濃度較高的「魚藤酮」，原住民族便萃取其汁液，混入河水中，待魚兒開始昏厥翻身，再分工捕撈，這種捕魚方式稱為「魚藤毒魚法」。

## 各族如何以魚藤捕魚？

魚藤廣泛分布於臺灣中低海拔，幾乎各族都認識魚藤的特性，也都發展出類似的毒魚方法。排灣族人在小米收穫祭時會舉行「捕魚祭」，捕魚之前，部落的祭師及長老會先討論舉行的時間、地點及分工等事務，再由各戶派出一人到山區摘採魚藤。捕魚當日，族人將魚藤搗碎的汁液裝在芋頭葉所製成勺狀器皿中，接著由祭師祈禱後，將魚藤汁液從上游處倒入河中，等魚兒開始在河裡掙扎、翻白肚，族人便在岸邊或淺水處拾撈漁獲<sup>（註 92）</sup>。

位於高雄縣的南鄒族人會在舉行河祭的前一年，由祭司先將魚苗及生地瓜投入溪流源頭；一年之後，魚兒變多了，才召告族人舉辦河祭捕魚。捕魚之前：

祭司會先念咒語，並且檢查族人採來的魚藤是否正確，接著用木棒槌打出魚藤的汁液，將魚藤投入從水源處算起的第四個水潭（用意是避免所有的魚都被毒光），所有的人跟著毒汁往下游跑開始撈魚。抓到足夠的魚後，祭司會在溪裡撒鹽，幫助沒有被捕的魚解毒。捕到的魚由祭司平均分給族人，最後再由祭司做敬神的儀式<sup>（註 93）</sup>。

布農族人也使用這種毒魚法，但須注意要保持河中魚類的永續利用：

他們雖不掘池養魚，然在行毒魚法毒魚時，常有一段河流不放毒汁進去，以保留魚種。有時亦自大河中捕捉小魚放入小溪中飼養，以後有人想至此溪捕魚時，須徵得原放魚人同意才能捕魚，所得漁獲二人均分。<sup>（註 94）</sup>

也就是說，他們很早就具備保留魚種、養殖魚群，並發展出捕魚限制與捕魚權利歸屬的觀念。卡社群布農族人會散播魚苗，讓魚群平均分布，並且獲得充分的休養生息，以此確保魚類的永續發展，人們也尊重散播魚苗的族人，讓他未來仍擁有捕撈的權利<sup>（註 95）</sup>。

還有記載顯示，泰雅族人也會尊重魚苗的播放者，讓他們擁有以魚藤毒魚的權利，但這種權利並不是完全私有的；所得到的漁獲也會與部落族人分享。尤其魚藤毒魚法，



往往需要多人在河流的上下段之間分工合作，所以常常要動員整個部落。由於需要如此龐大的人力，這種捕魚法並不是經常施行，往往是部落裡的年度盛事。

## 毒魚，只是整體生態活動的一環

由此看來，毒魚漁法所需要的集體分工，得具備將部落集體與河川管理整合在一起的能耐，這種行動方式在傳統的鄒族社會發展得十分成熟。在鄒族部落中，族人會將河川分段，再逐一分配交由各個氏族負責，擁有該河段的氏族要負責管理及巡視，注意魚隻的繁衍情況，並擁有在該河段捕魚的權利，他們可依需要自行捕撈日常所需要的魚類資源，這意味著，施行毒魚法的時刻，也是各氏族重新確定河段管理的分工及討論河中生態的時刻，相對於其他可以單槍匹馬的捕魚方式，毒魚法是族人集體檢視漁場及河川生態的活動，也是反思人與自然關係的時刻與契機。

在鄒族的神靈觀中，認為河川領域除了有保護土地山川的 ak'e-mameoi（土地神），也有 ak'e-c'oeha（河公、河伯）及使人溺水的 e'ngohcu（水鬼，或謂水靈<sup>（註 96）</sup>）。鄒族人常常舉行與河川相關的儀式以祭祀這些神靈，每年在小米祭結束後，族人通常會舉行河祭 miokai：部落獵人集體前往氏族漁場河段舉行河祭儀式，而在毒魚祭 mee-otfo 當天清晨，參與毒魚的族人會進行此儀式，長老以酒祭祀土地神，另一長老裸身躍入河中游泳，並以仰泳模擬魚類被毒後翻身模樣，其他人在排列河岸做撈魚動作。行此儀式後，毒魚活動正式開始。<sup>（註 97）</sup>

鄒族人對河川是抱著敬畏的心情，因此舉行集體毒魚活動時，更是看重各氏族之間的協調，並透過河祭及毒魚祭儀式來規範捕魚活動的過程。根據鄒族學者浦忠勇的詮釋，其實鄒族社會並不鼓勵年輕人花太多心力在漁撈活動上，「甚至還戲稱擅於捕撈的人為「snooknoko」，這句話的原意是指『像水獺一般會玩水的人』，暗指這個人生性懶惰，不會狩獵又不從事農作生產，整天只會學著水獺在水裏玩耍<sup>（註 98）</sup>」。因此鄒族人對於河川資源的捕撈頻率並不會太高，也不會對河川帶來太大壓力。此外，鄒族社會對於偷偷毒魚的行為，有相當的譴責。鄒族人稱偷偷毒魚的現象為 m'asoe，乃破壞既有的氏族分工秩序，尤其如果河川的魚類因盜獵而枯竭，將會影響到其他祭典。例如，鄒族人的小米播種祭儀裡，族人必須在前一天捕捉「真正的魚」——鯛魚



（苦花魚），然後祭儀當天由主祭及副祭帶到小米田，食用後將魚骨放在小米田中以竹子削製的魚骨架上，祈禱小米神眷顧小米的成長及豐收<sup>（註 99）</sup>。

另外，在狩獵行前及小米收穫祭（homeyaya）期間，族人則禁止吃魚，而煮過魚的鍋子也不能用來煮小米，這禁忌似乎顯示，小米農事或狩獵所即將獲取的林業及農業資源，必須與河川資源有所區隔，這裡我們發現，鄒族人似乎希望以河川魚類的豐盛來帶動小米田的豐盛，但是河川資源與森林或農業等資源的應用必須有所區隔，以保持平衡。河川、農地以及森林的生態透過鄒族人的各種祭儀也就牽連在一起，因此，河川生態的破壞也會牽動其他生態領域的安危。這是鄒族人的環境整體觀點。

其實，許多鄒族領域內的河川，已經因為盜獵、現代電魚及化學毒魚，以及攔砂壩等水庫工程而魚蝦稀少，許多鄒族人不忍卒睹，紛紛成立社區自主的河川巡守隊，希望讓河川能恢復原有的自然生態。1989 年，鄒族山美部落組織了河川管理委員會，戮力於河川保護與保育工作，同年 10 月 23 日，山美村民大會通過了《達娜伊谷生態保育計畫》，並訂定了護溪的《村民自治公約》，另外也由當時的村長領導部落青年做巡守護溪的工作，並撈捕鮎魚苗再放生復育。護溪保育，成了部落大部分居民的共識，凡住山美村，年齡介於 18-50 歲的男性，幾乎都自願加入成為巡河員，日以繼夜地擔負著巡護工作。此外，全村也通過《山美村民自治公約》，約束打獵及漁撈活動；幾年下來，河川裡的魚類生態復原情況良好，使得達娜伊谷的河川又能目睹成群的「真正的魚」，尋回並滿足了山美村鄒族族人對於河川的鄉愁。



◎新竹縣尖石鄉錦屏大橋上的獵人雕塑。

## 附註

註 92：鄭漢文等，2004，《排灣族民族植物》，臺北：行政院農業委員會林業試驗所。

註 93：吳梅東等撰文，2004，《偕大地悠游河流》，臺北：秋雨文化。

註 94：丘其謙，1966，《布農族卡社群的社會組織》，臺北：中央研究院民族學研究所。

註 95：松尾中，1941，《臺灣タイヤル族の土地所有》，臺北帝國大學理農學部卒業論文，藏於臺北：國立臺灣大學圖書館。

註 96：浦忠成，1999，《臺灣鄒族的風土神話》，臺北：臺原出版社。

註 97：浦忠勇，2012，〈河川公共性的轉化：曾文溪上游治理的人文反思。〉《臺灣原住民研究論叢》第十二期，頁 93～128。

註 98：同註 97。

註 99：雅柏魁詠・博伊哲努，《臺灣原住民歷史文化大辭典》，詞條：高身鯢魚，見 <http://citing.hohayan.net.tw/>，最後閱覽日 2013 年 12 月 16 日。



## 第十五章 翻「藤」的河水

## ●觀念傳達

1. 毒魚漁法的操作蘊涵社區集體分工與分享的意義。
2. 毒魚漁法並非竭澤而漁，反而是一種護魚的觀念。

### ●思考方向

## 魚藤毒魚法是否會造成生態浩劫？

### ●觀察方向

詢問部落耆老：是否有魚藤毒魚的經驗，其方法、地點、人員、時節為何？

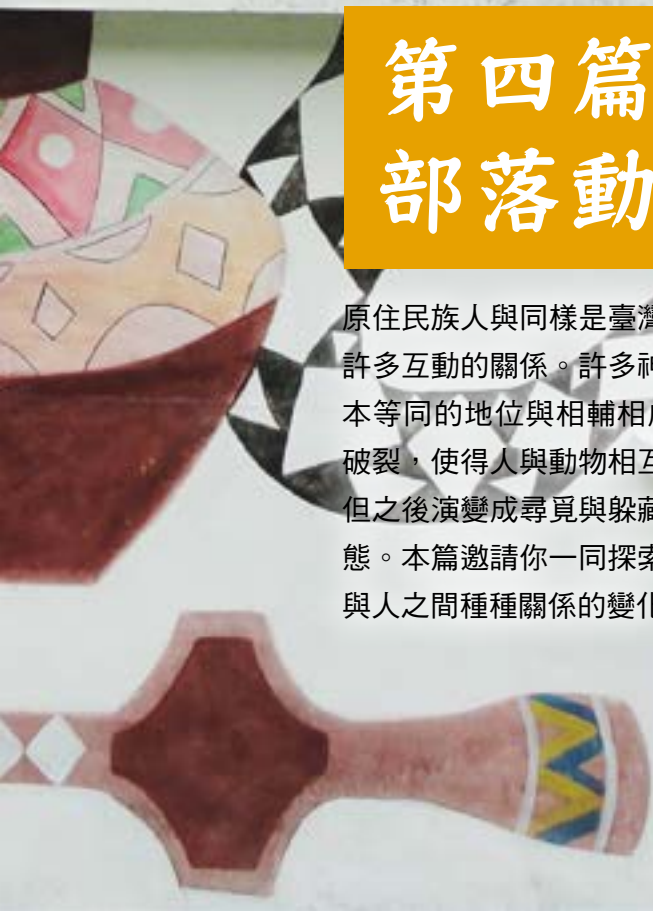


◎大鳥部落壁畫呈現大鵬展翅的老鷹。



## 第四篇 部落動物物語

原住民族人與同樣是臺灣原住民的動物之間，往往從開天闢地以來就已有許多互動的關係。許多神話故事與傳說都說明了原住民族人與動物之間原本等同的地位與相輔相成的關係。但這中間的互動常常因為某些事件而破裂，使得人與動物相互區隔。例如打獵的活動，以往是施與受的關係，但之後演變成尋覓與躲藏的關係。又如原本可以相互溝通卻變成主從的狀態。本篇邀請你一同探索這些關係的變化過程，從神話到現實，思索環境與人之間種種關係的變化。





## 第十六章 學習目標

1. 認識臺灣黑熊與雲豹的生態。
2. 瞭解臺灣原住民族不希望侵擾黑熊原棲地的因由。
3. 認識原住民聚落出現黑熊與棲地調整的關係。

# 有熊出沒！



◎鄒族統領作戰的元帥頭帶飾有黑熊毛。



臺灣黑熊是臺灣野外最大型的哺乳動物，體重可達兩百公斤，全身皮毛呈黑色，胸前有V字形的白毛，主要棲息於臺灣中北部500至3000公尺之間的高山叢林地區，南湖、大雪、奇萊、木瓜、能高，大郡、玉山等群嶺遼闊的叢林山巒地帶，均為其活動範圍。根據動物學者王穎與黃美秀的研究，近年來在南湖群嶺、奇萊連峰、能高群嶺、木瓜山和拉庫拉庫溪（布農語 DagDag，溫泉的意思）流域山區一帶都常發現其蹤跡。

臺灣中北部區域裡，森林之王的地位非黑熊莫屬了！而臺灣南部似乎黑熊出現的頻率較少。對於這個現象，魯凱族人的神話中有所解釋，認為以往黑熊與雲豹都是森林的霸主，直到有一回熊與雲豹在一場遊戲後，彼此便王不見王，自此臺灣南部就比較少見黑熊了。關於這個雲豹與熊的故事，魯凱族人奧威尼是這麼說的：當時哩咕烙（雲豹）和朱麥（黑熊）原來是非常要好的朋友，那時候哩咕烙皮膚的顏色是棕色，而朱麥則是白色。有一天牠們覺得應該和別的族群動物有所不同，於是哩咕烙率先提議：『我們互相畫對方吧！』並說：『你先畫我，然後我畫你』。朱麥一口答應，便拿起黑色顏料開始畫，牠一面看天空的雲彩，一面很仔細地描繪雲彩的神祕。畫完後，哩咕烙看了非常滿意。朱麥接著說：『輪到你來畫我了。』於是，哩咕烙便用手掌把黑墨全部塗在朱麥的身上，只留下胸前英文V形頸部下方一道白色欲做項鍊。（註100）

魯凱族的神話故事呈現出熊與雲豹分庭抗禮的現象，也許在生態上有其內在的理由，值得進一步的探索。不過，如果我們把人類在生態圈裡所扮演的角色放入考量，人類似乎才是生態圈裡的高度競爭者，人與熊的競爭則是本章要著墨的所在，尤其原住民族對於熊的看待方式，可以顯示出原住民族人對於生態的觀察方式與共存之道。

一般而言，黑熊喜歡捕食山羊、山羌和水鹿等草食性動物，常埋伏在岩崖峭壁樹叢、峽口通道處及溪邊草叢裡進行獵捕，其所活躍的山區也是以上三種野生動物最易繁殖且數量最多的地區，而獵人陷阱捕獲的獵物，也常被黑熊搶先捕食（註101）；太魯閣族的生態研究者黃長興認為，有臺灣黑熊活躍的山區，代表該地也孕育豐富的生物（註102）。

黑熊在原住民的文化中，往往具有神祕色彩；據布農族人說，只要熊在聚落內出沒，表示將有不吉祥的事情發生。事實上，黑熊會出現在聚落範圍內，可能是熊的食物不夠吃了，這意味著熊原本棲居的生態可能出現了變化。在臺灣的林野中，黑熊幾



乎沒有天敵，其食量大、活動範圍也大，因此擁有最大的領域範圍；布農族人對於黑熊是抱著懼而遠之的心態。江冠榮<sup>(註 103)</sup>認為，布農族將熊視為與人相當，甚至超越人、有能力保護人，或人與熊約定互相保護。由此可看出臺灣黑熊在生態上的地位。

據布農耆老所述，黑熊站起來與人一般高、跑得比人還快，可知布農族將黑熊歸類為與人同具高度相似性之生物，原因在於黑熊的力氣、體型或速度等。在布農族的神話故事中，黑熊與布農族人曾訂定了相互保護的約定，人不可以為了自己之便，進入黑熊棲地加以破壞，此舉不僅違背義務，更成為雙方約定中所欲防止的侵害者，在這種情況下，黑熊便無守約的義務，因此無需再保護人類，

布農族人的生命便會因此遭受危害。如果我們把森林的歸於森林，黑熊當然是森林之王，倘若人類介入，森林之王的地位就岌岌可危，但原住民一直幾乎不曾黑熊為食物及獵物，這就是尊重黑熊地位的體現，他們希望與黑熊有所區隔，而且互不侵犯。

這點也彰顯於太魯閣族人的文化中，花蓮縣秀林鄉富世村大同及大禮部落的太魯閣族人，就曾如此描繪他們的家鄉：許多族人除了讚歎祖先探索故鄉山區 Snlingan（仙裏岸）部落的堅毅能力，也希望舉辦一次尋根之旅，回到祖先的故鄉 Snlingan 仙裏岸部落，但許多耆老說那裡已經是熊與祖靈共同居住的地方，不適合叨擾。依據這個故事，羅永清以〈太魯閣仙裏岸 Snlingan 部落〉為題，描述仙裏岸之為聖地的因由：



◎花蓮縣秀林鄉大同大禮部落自然生態自治協進會成立以來積極推廣部落參與式生態保育。「部落參與」的理念從日常背景之中，躍出成為部落的運動，讓人與自然生態有新的連接方式



那裡有熊  
有巢  
有一窩煮鹽的地方  
威浪・大腳的祖先  
插了一把山刀  
刀在石縫中  
用天地蓋壓<sup>(註 104)</sup> 著  
沒人去碰  
霧跟雲  
與水串通  
狼狽一氣地幾百年  
那刀上的鐵鏽  
不掉一滴淚  
因為這仙裏岸的祭臺  
柱著太平洋  
與中央山脈  
還有真正的人。

太魯閣人認為：黑熊的腳印很像人的腳印，往往讓人不知是人還是熊。太魯閣族人便稱熊為 Kumay（意思是鬼）。見熊如見鬼靈，不適合叨擾，祖靈聖地仙裏岸部落其實是祖先威浪開拓的，但日本殖民政府強迫族人遷移，有些族人不肯搬離，因此默默獨居在山中直至老死。在太魯閣文化中，死前如果未得家人握著手斷氣，是被視為惡死的狀況。其死靈不得走過彩虹橋，到永生彼岸去，只能留在人間成為遊蕩的鬼魂，而讓仙裏岸部落成為禁忌之地；被日本政府強迫遷移的部落族人便漸漸荒棄了部落，使得黑熊得以進入老部落仙裏岸。

這個故事點出了太魯閣文化中將鬼靈等同於黑熊，其中的生態理由，就是希望能區隔黑熊的棲地，將超自然的歸於超自然，最好不要與人相干涉。



## 附註

- 註 100：奧威尼・卡露斯（Auvini・Kadresengan），2006，《詩與散文的魯凱—神祕的消失》，臺北麥田出版社，頁 123-121。
- 註 101：王穎、黃美秀，1998，《玉山國家公園臺灣黑熊之生態及人熊關係之研究（一）》，中華民國國家公園學會承辦，內政部營建署玉山國家公園管理處出版。
- 註 102：黃長興，1998，〈太魯閣族的狩獵文化（上）〉，《山海文化雙月刊》19：124-134。
- 註 103：Tanapima Lumaf（江冠榮），2010，〈布農族傳統建築家屋選址之智慧〉，《臺灣原住民研究論叢》，第八期，頁 85 ～ 116。
- 註 104：太魯閣語發音為：Gaya 意味傳統慣習及法律。



## 第十六章 有熊出沒！

## ●觀念傳達

熊與人在生態區位上相互區隔的文化內涵。

### ●思考方向

既然熊很危險，原住民卻沒有將之趕盡殺絕，其中的可能因由是什麼？

### ●觀察方向

探問曾經與熊搏鬥的獵人的經驗，探索該經驗對於其生命的影響與意義。



## 第十七章 學習目標

1. 認識動物下顎骨從營養學提升到宗教的意義及原因。
2. 瞭解動物下顎骨在原住民族的象徵意義。

# 神秘的動物下顎骨



◎豬頭骨或下顎骨是部落社會文化中的共同符碼，象徵著經由共食及分享而成就的社會共同體。



在部落裡，常常可以看到動物頭骨或下顎骨，懸掛於屋內或屋外的屋簷下，傳統上，這些懸掛的頭蓋骨能展示獵人的技術及多年來的成果，也是部落獵人將所得獵物與家人或族人分享後的結果。獵人累積的動物下顎骨或頭骨，某種程度顯示出獵人對於部落的貢獻與付出，因此懸掛越多頭骨的獵人，在部落往往也受到很多的尊崇。在諸多懸掛的下顎骨中，以山豬為大宗，由於山豬體型龐大，因此每次的分享都是部落的盛事，也讓獵人獲得部落的感恩與肯定。

豬的牙齒非常發達，一頭成豬的基本齒式為 3-1-4-3，意即每一側都有三顆門齒、一顆犬齒、四顆前臼齒，以及三顆臼齒，每側共十一顆牙齒，上下各兩側，所以牙齒的總數為四十四顆。在獵人所懸掛的下顎骨中，如果可以看到第三臼齒的話，就表示是一隻成豬；正如同人類牙齒長到成年階段也通常會長出第三臼齒，亦即所謂的智齒；另外，豬的上犬齒通常會向後、向上生長，形成發達的獠牙，在雄的成豬身上尤其顯著，成為攻擊防禦與交配競爭的利器，因此常看到獵人會配戴以山豬獠牙製成的臂環及頸飾；如果我們可以從部落獵人所懸掛的豬頭骨，再加上對於獵人狩獵區位如面積、林相、獵徑長短及狩獵頻度等訊息的收集，也許就能對部落周遭的山豬生態與其族群量有個估計基準以及長期的記錄資料。如果還能再加上山豬基因的調查，也許更可以追溯出動物生態與人類之間的互動關係。

山豬與原住民之間的互動關係是值得進一步探討的題目，其中，原住民對於豬隻所懷抱的超自然關係上的想像，是一個重要的切入點，尤其，豬隻最常被用來彌補人與神或與超自然之間關係上的缺口，例如泰雅族或布農族往往將分食或分享豬肉視為維持社會關係的重要儀式或活動，不論是婚喪喜慶、個人情緒起伏或調停解災的需要上，幾乎都以豬的獻祭或分享作為開始，而豬頭骨通常會留給獵獲者或獵場主人，經過乾燥處理的豬頭骨也會得到妥善保存。豬頭骨因此往往具有神祕的色彩，例如杜詩韻<sup>(註 105)</sup>在排灣族幾個部落的研究中就發現：

在傳統信仰裡家家戶戶都會將山豬顎骨留下來，小時候常看到祖母會將含牙齒的顎頭刷洗乾淨，然後將其置於屋頂夾層裡，等到家裡有事要請祭師到家來問卜時，祖母就會小心的把骨頭交給祭師來進行儀式。

杜詩韻的研究發現，在排灣族的文化中，山豬是部落敬重的動物，頭顱至顎骨是它最有力量的象徵，而山豬的各部分代表不同意義。祭師在祭祀時會先取豬油開始唸



祭詞，再來削小塊豬肉撒向被祭祀者，接著是拿出小肢骨來敲打，最後才是拿出大腿骨來祭祀。由小到大的分類幾乎囊括了豬所有的部位，似乎象徵地用一整隻豬來祭祀的意思<sup>（註 106）</sup>。由此可以了解，山豬在排灣族文化裡的意義不只是生存所需的食物來源，更是有著與神靈信仰密不可分的關係。豬的每一部分似乎都具備與超自然溝通的能力，但為何豬頭骨是最有力量的部分，還需要進一步了解，這也許可以從排灣族神靈信仰中對於頭顱的看法中獲得線索。如同大部分南島民所認為：「頭顱代表支配人類所有思想與力量的來源，因此，會出草以取人頭的方式獲取對方的思想與力量，來增強部落的保護力。<sup>（註 107）</sup>」

豬頭骨似乎因此代表著豬的精神中心，也代表豬的所有力量，豬頭骨與人頭骨都特別被原住民視為統攝全身的精神與力量。而從營養學的角度來看，山豬是原住民生活中重要而常見的動物蛋白質來源，能提供較多人的營養需求，豬頭骨如何能帶來超自然的力量，從排灣族的「Nagmat」觀念來討論，也許能解開些許謎底。

## 排灣族的「Nagmat」

人類學家吳燕和教授在東排灣族某些部落的研究裏發現，「Nagmat」是人類的守護神、宇宙萬物的創造者，舉凡懷胎、狩獵都是 Nagmat 的力量。有一則神話說：Nagmat 讓小嬰兒能順利通過產道；如果再以豬的右前骨擊打嬰兒，能使嬰兒四肢成長茁壯。獵獲與否也是受 Nagmat 的支配，因為野獸都被 Nagmat 所圈綁著，想要獵獲，只有用祭品向 Nagmat 去交換。因此狩獵技術再好，也不一定會有獵物，獵者必須更加恭敬謹慎，遵守各項禁忌。

從吳燕和的觀察中，我們發現力量的來源似乎是 Nagmat，Nagmat 會給予人們生命與獵物，而豬骨力量的來源是否為「人類的守護神」、「宇宙萬物的創造者」所提供，是尚未釐清的謎團。所有力量是來自於 Nagmat 這位宇宙萬物的創造者或守護神，由祂統籌所有萬物的力量，因此也給予豬頭或人頭力量，使人類可以間接從豬隻、豬頭或人頭獲得力量；抑或，是所有萬物都蘊含 Nagmat，這種在營養學上是維持生命的元素、在信仰層次是寓居於萬物之中的靈？究竟豬頭骨本身就是 Nagmat，或者其力量是來自 Nagmat，成為相當不同的理解方向。



## 蘭卡威的「Semangat」

Nagmat 這個排灣族詞彙，與英國愛丁堡大學人類學家卡斯登（Janet Carsten）（1995）在蘭卡威的研究中所描述的「Semangat」，似乎是同源的語彙。當地人認為，每個人都有一種生命的精隨 Semangat。Semangat 充斥於人、動物及植物之中，米、房子或船隻都有這種生命精隨，是萬事萬物得以存在的泉源<sup>（註 108）</sup>。卡斯登認為，人們也是透過 Semangat 這種「質」的共食與分享轉換而形成了共同體。

從以上國外的南島語族的研究與例子，我們可以將排灣族 Nagmat 與蘭卡威 Semangat 這兩個發音相似的概念，以當地的文化觀念來分析並比較兩者的異同，也許可以增加對於這些概念理解的角度。排灣族的 Nagmat 也許就如同蘭卡威人的 Semangat，是一種物質，一如我們理解的維生素或能量；部落就透過分享與分食來獲得這種生命精隨；另外，同時人們之間也透過共食來分享食物本來擁有的營養與靈力，使得共食的人群可以培養成為一個生命共同體。

就分食與分享的物質層次而言，Nagmat 與 Semangat 都蘊含力量、生命要素的成分，這與噶瑪蘭語中的「Saliman」，也有同樣意涵。從字音上看，噶瑪蘭語的 Saliman 與上述兩個辭彙有同源的可能，我們也可以從中看出南島民族對於超自然靈力的獨特看法。

## 噶瑪蘭語的「Saliman」

據日籍學者清水純研究，在噶瑪蘭語中，能夠保佑狩獵豐收的獵物頭蓋骨及下顎骨稱為「iRana」；這些骨頭所擁有的超自然力量（幫助狩獵豐收的靈力），稱為「Saliman」。據說 Saliman 有強有弱，強的可以讓狩獵大豐收，Saliman 雖是一種棲居於山羌、山豬、山鹿等獵物頭骨或顎骨的超自然靈體，不過藉由祭拜，Saliman 會和獵人產生互惠的關係，會將自己的同類引到獵人所設置的陷阱旁邊，幫助獵人獵捕<sup>（註 109）</sup>。

這跟排灣族的作法很像，與豬頭骨發展出主從的關係，當獵人對 iRana 加以祭拜，Saliman 便會在獵人身邊出沒，但人們肉眼並不可見。不過，人們卻可以經由對周遭人帶來的危害，感受到它的存在。所謂的危害，就是「咬人」，使人招致莫名的傷害



或損失。獵人要狩獵時，先對 Saliman 加以祭拜，Saliman 便會因得到供品而滿足。不過，當獵人不出獵就不祭拜 Saliman，此時 Saliman 便會因肚子餓開始咬周遭的人，但是並不會危害自己的主人。這是 Saliman 的一大特徵<sup>（註 110）</sup>。

從以上海內外各族之間語音相似的詞彙中，我們發現，南島民族透過共食與分享靈力的方式，融合成為生命的共同體。而能啟動較大規模分享的豬隻等動物，成了人們感謝的對象，也使得豬隻及其象徵物（豬頭骨及顎骨）成為人們所崇敬的對象。有些族群因此認為豬頭骨及顎骨本身象徵了靈力的來源，有些族群則將之擬人化，認為這些骨頭具有主動性，會以咬人的方式危害人群。以上種種對於豬頭骨和顎骨的看待方式，不但顯示南島民族的想像力，更透露對豬隻等動物的感念，因此，獵人懸掛的下顎骨便成為社會文化中的共同圖騰，象徵著經由共食及分享而成就的社會共同體。

## 附註

註 105：杜詩韻，2012，《原住民生態知識與土地利用關係之研究～以兩個排灣族部落農業與狩獵活動為例》，國立東華大學自然資源與環境學系碩士論文。

註 106：同註 105。

註 107：杜詩韻，2012，《原住民生態知識與土地利用關係之研究～以兩個排灣族部落農業與狩獵活動為例》，國立東華大學自然資源與環境學系碩士論文。

註 108：Carsten, J. 1995. 'The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi', *American Ethnologist*. Volume 22 (2): pp.223- 241.

註 109：清水純原著，鄭家瑜翻譯，2004，〈獵人與精靈 -- 保佑能捕獲獵物的一種雙方關係〉，《臺灣文獻期刊》第 55 卷第 2 期，頁 85-109。

註 110：同註 109。



## 第十七章 神秘的動物下顎骨

## ●觀念傳達

1. 下顎骨透露出原住民對於社群與分享的尊重。
2. 下顎骨所顯示出的宗教或靈性成分的社會文化基礎是甚麼？

### ●思考方向

### 為何要懸掛下顎骨？

### ●觀察方向

除了下顎骨，還懸掛那些動物的肢體部分，其意義為何？



## 第十八章 學習目標

1. 理解邵族人面對環境變化的調適方式。
2. 瞭解邵族傳統領域裡土地與物種的變化。
3. 瞭解日月潭從天然湖變成人工發電湖所承擔的族群及環境壓力。

# 邵族的鹿角草 茄苳樹與白鰻魚



◎邵族人在 921 地震後重回拉魯島上種植茄冬樹以恢復往昔的景觀。



每年農曆八月初一，邵族祖靈祭開始幾天前，邵族的「先生媽」（祭師）都忙著在日月潭畔尋找一種稱為「頭霍闊思」（Tohokos）的香草。這種香草長得像鹿角，因此又稱為鹿角草，常生長於山坡、路旁或陰濕處，也許就是形似鹿角的外形又散發著香氣，因此邵族人喜歡在祭典時穿戴於髮際；但近來幾位先生媽卻不時擔心道：「現在德化社這邊都找不到這種草，真是糟糕！找不到這種草，祭典的感覺會差很多。就算找不多，一兩支也好。」

近年來，邵族的先生媽常常要大老遠繞到通往水社堰堤方向的路旁或溝澗

中，尋找鹿角草。幾位五、六十歲的先生媽雖然身手矯健，卻也深怕找不到這種香草；他們說，以前在日本政府統治之前，水還沒那麼深，潭底還有部落，後來水慢慢漲上來，大家被迫遷往高處。以前鹿角草很好找，現在卻越來越難尋得。這種草長的像鹿角，族人認為能像公鹿的角一樣抵禦侵擾。所以在各種祭儀期間，邵族男女大小都要把鹿角草束成圈戴在頭頂上，用以驅邪。這種頭飾邵語稱為 Patokeren。

現今的邵族人在過傳統年 Lusan 時，仍保有戴頭飾的風俗，似乎一戴上香草環，就能夠進入神聖的祭典領域，在整個農曆八月都脫離世俗、超凡入聖，但最近的觀察中發現，這種香草越來越難採集，因此族人所戴的頭飾已漸漸被藤蔓、花草及塑膠花所取代。有族人認為，原因可能是近年來發現鹿角草似乎有治癌的療效，因此行情上漲，採集的競爭壓力變大。先生媽看到了鹿角草的危機，也看到對祭典帶來的變化：年輕人找不到鹿角草，只好用其他藤蔓代替，有族人用地瓜葉和地瓜藤蔓纏繞髮際，進而認為邵族人要像心型的地瓜葉一樣心心相連，儀式過程中所需要的鹿角草，在邵族人的詮釋變換下，暫時避免採集上的壓力，也保住儀式所需的神聖性。



◎鹿角草漸漸減少，為邵族族人所擔心，因為其中牽連著環境變化以及祭典所關心的天人和諧。



◎邵族四手網。



◎日月潭國家風景區管理處補助邵族人復原的浮田文化。

## 日月潭消失的浮草與浮田

除了鹿角草，面臨消失危機的還有「浮草」和「浮田」。據耆老說以往日月潭水面上有一種像浮萍的植物，浮力很強，稱為「浮草」；族人在水面結草為叢，而浮草叢上逐漸累積了足夠的土層，厚度甚至足以種田，成就了邵族獨門的「浮田」技術。

不幸的是，過去日本政府為興建水庫，將水面的漂浮物全數清除，浮草及浮田技術幾乎跟著消失。近年來日月潭國家風景區管理處為了恢復邵族的浮田文化，只能以野薑花叢替代，雖然往日浮田的景象稍有恢復，但清朝官吏藍鼎元在十八世紀的日月潭所見的浮田生活，卻一去不復返了：

水沙連嶼在深潭之中，小山如贅疣，浮游水面，其水四周大山，山外溪流包絡，自山口入匯為潭，潭廣八、九里，環可二、三十里。中間突起一嶼，山青水綠，四顧蒼茫，竹樹參差，雲飛鳥語，古稱蓬瀛，不是過也。番繞嶼為屋以居，極稠密，獨虛其中為山頭，如人露頂。然頂寬平甚可愛。詢其虛中之故，老番言自昔禁忌相傳，山頂為屋，則社有火災，是以不敢。嶼無田岸，多蔓草，番取竹木結為桴架水上，藉草承土以耕遂種禾稻謂之浮田，水深魚肥目繁多，番不用罾罟，駕蟒甲挾弓矢射之須臾筐發，家藏美酒夫妻子女犬嚼高歌，洵不知帝力於何有矣！（註<sup>111</sup>）

## 茄冬樹王與郭百年事件

邵族其實遭遇許多環境變化，但是邵族人也發展出適應方法。從他們所保留的祭典文化及傳說故事，往往可看到邵族人對自我文化認同的堅持，如同鹿角草及浮草的命運，「茄冬樹王」的故事也強烈顯示出邵族人的歷史命運與調適過程。



相傳在很久之前，邵族因『白鹿』的帶領而從南方遷到了日月潭畔，由於日月潭豐富的資源，使得邵族人丁漸旺，族群的勢力也變得強大，範圍也擴大到現在的烏溪和濁水溪中上游之間的山區，成為鄰近廣大區域的領導族群。而邵族之所以會強大，據說是因為在日月潭邵族部落裡，有一棵樹齡相當古老的大茄冬樹，它是邵族的保護神，只要這棵大茄冬樹每萌生一株新芽，就代表一個邵族年輕生命的誕生，所以每年這棵大茄冬樹都會萌生成千上萬的新葉，邵族也就誕生成千上萬的族人，又怎能不興旺、不強盛，可是之後從唐山渡海而來的漢人，從平地拓墾的脚步逐漸擴展到內山裡來，造成了漢人與邵族之間產生了許多衝突和爭鬥，而漢人也因此聽聞邵族人的茄冬樹神，可能會使番地出現統領全臺灣的「番王」，因此處心積慮地要剷除這棵大茄冬樹。首先漢人派人潛入邵族部落，用斧頭砍伐茄冬樹，但茄冬樹卻能迅速地自行癒合其砍傷的樹身，就像完全未曾砍過一樣。此方法行不通，漢人之後經巫覡指點，改用獠牙精（鋸子）嚙倒了大茄冬樹，再用黑狗血潑灑樹頭，最後又用大銅蓋遮覆殘留的樹身，終於徹底斷絕茄冬樹神的生機，從此之後，邵族的氣數衰退，人口也逐漸凋零，不再如以往那般地強盛，變成原住民族中的少數民族了。（註112）

茄冬樹的汁液是紅色的，是邵族人視為具有靈性的原因之一。茄冬樹的邵語是 Parakaz，相傳由一隻帶領族人遷到日月潭的白鹿所變成，這株茄冬樹因而成為邵族的神樹。尤其，在日月潭中心拉魯島上的茄冬樹，更是最高祖靈居住的所在地，邵族先生媽的選拔或成巫與否，都要駕獨木舟來到拉魯島詢問祖靈是否首肯。



◎伐木時代遺留下來的工具。



上述漢人砍伐茄冬大神樹的故事，透露出邵族傳統領域的徹底失守，原本漢人所攜帶的伐木工具似乎動彈不了邵族的茄冬樹，最後卻以巫術才讓神樹氣絕。以往叱吒一時的邵族，現在連白鹿所賜家園裡的神樹都守不住。這個故事似乎另外透露出，漢人的開墾方式往往是把林木蓊鬱的林地變成水稻田，開荒造田成了日月潭區域歷史的變化動力，也讓邵族從此命運多舛；1814 年的郭百年侵墾事件，大概就是茄冬神樹遭到砍伐的時代場景：

在清朝嘉慶 19 年（西元 1814 年）間，水沙連（指今日日月潭周遭的區域）有一位名叫黃林旺的漢人，勾結嘉義、彰化兩地的陳大用與郭百年及臺灣府門丁黃里仁等人，冒充已經去世的生番頭目的名義，赴府衙請求將生番頭目所遺留下來的土地讓給漢人開墾；經知府允許後的翌年春天，郭百年等人即擁眾入山，先於魚池頭社村墾地 300 餘甲，接著再侵入日月潭墾荒 400 餘甲，隨後再侵入魚池中明村築土城，並墾五百餘甲，三地的原住民因勢單力薄不敢反抗，於是郭百年等人接著又率壯佃繼續入侵埔里。

當時住在埔里盆地的埔社，是水沙連地區勢力最強大的部落，因此郭百年及其黨羽在埔里的侵墾並不順利，雙方人馬就在今日茄冬腳覆鼎金一帶對峙一個多月，眼見無法靠武力取勝，於是派人到埔里社談和，表示是清廷派遣而來，若空手而回將會遭到懲罰，因此若要漢人退兵，埔社族人就必須到以鹿茸為休兵之禮物；埔里社信以為真，於是集合壯丁到山中行獵。不料，埔里社獵人才剛走，郭百年及其黨徒隨即攻伐進部落裡，造成悲慘的屠社事件，史稱郭百年事件<sup>（註 113）</sup>。歷史帶來的創傷深深地影響著族群的命運，邵族人透過茄冬樹失守的故事記取了這個教訓。

其實，臺灣原生種的茄冬樹生長快速，喜歡在空曠的地方成長，茄冬樹會在九月上旬開花結果，因此茄冬又名「重陽木」，此時枝葉會非常茂盛，茄冬樹的果子也是小朋友飯後零食，樹蔭底下更是人們喜歡乘涼的好所在。藥理上，茄冬具有補血、強精及滋腎的功能，儘管味澀、口感不佳，人們仍常以茄冬入藥；有名的「茄冬蒜頭雞」就是以茄冬葉入藥燉煮而成。邵族人對於茄冬的觀察及將之神化，並加以崇敬的作法，原來已有許多科學證據的支持。根據許多原住民表示，有茄冬樹的地方，就有靈氣庇蔭，因此往往人丁興盛，難怪歷經九二一地震的邵族人急欲在日月潭心的 Lalu 聖島種回茄冬大樹，以求得祖靈的庇蔭及身心靈的安定。



## 邵族播種祭與白鰻祭

鹿角草與茄冬樹見證著環境的變遷，邵族人卻不曾忘記老祖先傳承下來的環境智慧，這從邵族人對於歲時祭儀的堅持可以看出，例如每年三月入春時的小米播種祭。儘管邵族人的主食已經不是小米，小米的種植也已大幅減少，但是族人仍然堅持舉行小米播種祭。他們認為這是尊重老祖先的生活方式，讓祖靈知道適合小米生長之處的水土依然保持著，也讓祖先知道，後代子孫仍在捍衛土地、植物以及族人之間的生態關係。另外，邵族獨特的「拜鰻祭」也是對於環境變遷的感嘆，進而在祭典文化中遺留下來的環境關懷。

拜鰻祭於農曆七月初三舉行，每一戶將祖靈籃集中到祭場，同時各戶人家要準備用糯米製成鰻魚形狀的供品「白鰻麻糬」來祭拜祖靈，並由先生媽來主持，祈求平安團圓。祭儀結束後，所有的白鰻麻糬切成兩半，頭部由各戶人家帶回，尾部則致贈給先生媽。從儀式的過程中，我們可以看到白鰻祭有兩種意義，一是獻上白鰻給祖靈，二是對白鰻獻上敬意。

邵族人對於祭拜白鰻的緣由眾說紛紜，有人說是因為日月潭內有白鰻精老是把日月潭的魚吃光光，讓邵族人捕不到魚，因此選擇特定時日捕捉以調節潭中的水族生態；另有一說是，白鰻魚像蛇一樣可以在路上爬，又像魚在水中游，加上鰻魚的體色會隨著棲息處和年齡而變化（幼鰻顏色偏黃綠，到了生殖期會變成銀灰色，陽光照射下看起來像白色），使得邵族人將牠視為與白鹿一樣的聖物，進而擁有這般神聖的地位。

邵族人透過白鰻祭典與祖靈溝通，讓祖靈知道牠們所尋得的應許之地，依然有白鰻悠遊其中，儘管這些年來白鰻數量已大幅減



◎每年農曆七月初三舉行拜鰻祭，每一戶要將祖靈籃集中到祭場，同時各戶人家要準備用糯米製成鰻魚形狀的貢品「白鰻麻糬」來祭拜祖靈。



少，邵族人依然透過糯米製成的白鰻來推崇白鰻在日月潭裡的生態地位。

然而白鰻的消失，仍是族人非常納悶的問題。有人認為是因為日月潭成為發電蓄水湖所造成的，發電設施在天然湖泊及進出的河川河道之間施作水泥工程，阻斷湖泊和河流之間的生態連接，這也許是讓鰻魚消失的主因。如果我們進一步了解白鰻的生活史，或許可以印證這個說法，白鰻魚為了產卵，會從淡水游向海洋，這叫做「降河性迴游」。鰻魚在海洋完成孕育的任務後，鰻仔會再回到日月潭。然而，當這些河道全數受阻，鰻仔如何回到故鄉日月潭，成為神聖祭典的主角呢？



◎觀光活動是啟動「看」與「被看」的過程，能為「自己」與「他者」帶來新的觀點與省思，觀光區域裡「看」與「被看」的元素促動著許多的觀點與想像。

## 附註

註 111：藍鼎元，1721，〈紀水沙連〉。

註 112：引用自文化部臺灣大百科網站，〈茄冬樹王〉詞條，見 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=27176>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 113：引自南投育英國小網站對於郭百年事件描述，見 <http://163.22.65.129/~local/p8.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。



## ●觀念傳達

1. 鹿角草、茄苳樹及白鰻魚的所適合的生態區位以及邵族人的使用方式。
2. 邵族透過祭儀與這些物種所建立的關係是甚麼？
3. 邵族在三百年來所經歷過的歷史。

### ●思考方向

與邵族祭儀有關的動植物有那些？其中的關係是甚麼？

### ●觀察方向

與邵族祭儀有關的動植物還有那些？其中的關係是甚麼？



## 第十九章 學習目標

1. 認識原住民的生態觀點。
2. 體會〈狩獵〉一詩中，松樹所透露的生態觀點。

# 松樹的觀點



◎〈松樹的觀點〉，本圖融合自 1750 年代成書的《番社采風圖》。



花鹿矢跑過去。泰耶魯的青年矢跑過去。  
黑瘦的高山狗矢跑過去。泰耶魯的青年矢跑過去。

我是一棵靜觀的松樹。

花鹿慌奔過來。泰耶魯的青年慌奔過來。  
黑瘦的高山狗慌奔過來。泰耶魯的青年慌奔過來。

松樹凝視著我。（註 114）

## 喬林〈狩獵〉（註 115）

在喬林的這首詩中，「花鹿」所指的梅花鹿，曾經是臺灣中低海拔平原及丘陵地上，分布相當普遍的野生動物，但從十七世紀開始，因為國際毛皮貿易的熱絡，捕獵需求增加，梅花鹿便漸漸走上滅絕之路，直到 1969 年左右確定滅絕。喬林這首詩寫於 1964 年，正是梅花鹿在臺灣野外幾乎消失無蹤的年代，對於同樣也是臺灣原住族群的梅花鹿，幾乎只能以悼念的心情來緬懷。

「弓」與「矢」是槍枝普及之前，原住民賴以維生的重要狩獵工具。喬林詩中「花鹿矢跑過去」一句，以現今已難得看到的梅花鹿及傳統箭矢，鋪陳出光陰不再、只能緬懷的歷史感觸；另外，他也以照相的方式，將矢與鹿的快速動作凝結成歷久持續的現在進行式，並以「跑過去」這個現在進行式的句子鋪陳出歷史的變遷，展現原住民狩獵文化所經歷的考驗與持續。詩中的花鹿在眼前快速過去，如矢一瞬即逝，讓我們歷歷看到花鹿與弓矢不僅是動作上的「過去」，也是時間上的「過去」。

詩人喬林成功地以隱喻的手法簡單鋪陳出打獵情境的歷史舞臺後，繼續描寫原住民生活中的場景，其中有泰耶魯族（今稱為泰雅族）青年和黑瘦的高山狗，都如「矢」一般飛快地來來去去。狩獵的場景雖緊湊而忙碌，卻已經歷了歷史的淬煉，持續至今；詩中也描寫了泰耶魯族行之久遠的以獵狗追獵的打獵方式，似乎是在舉證說明原住民



的生活世界與自然環境，依然是讓人與動物平等參與的規則所發展出的生態體系。

其實在喬林的第一段詩句裡，並沒有明確指出高山黑狗、箭矢、泰耶魯青年這一場追逐的結果。觀看這場景的是一株靜觀的松樹。松樹的年歲可以長達千年，因此從松樹的眼界而言，花鹿與泰耶魯青年還有黑狗及箭矢之間的追獵，的確可算是一瞬間，千年矗立不動的松樹對比於箭矢一瞬的飛躍，將動與靜、快與慢，全部融合在一個場景中，在在說明了在亙古長流的時間裡，原住民所處的自然生態與生活方式都是不變的。松樹靜觀的方式，是一種不介入且無所為的觀看，原來松樹對於眼前如過眼雲煙般的追逐，恆定採取置身世外的態度，似乎也就是生態裡的常態。

而在布農族的神話當中，松樹原本與布農族人相處甚歡，互相幫忙；有一天，一位布農族婦女正在家裡織布，木材滾進家來，把婦人的織布場地弄得亂七八糟，婦人於是生氣地咒罵這些木材，木材聽了很生氣，便決意要給布農族人苦頭吃，因此決定遠離族人，住到遙遠的深山裡，與布農族人區隔了彼此的棲地，從此以後，布農族人需採集富含松脂、有助生火的松枝時，都得入山辛苦地背下來。

另外，泰雅族萬大社也流傳一則不能隨便干擾樹木的神話：古早的時候，有四位青年至中央山脈出草獵人頭，任務達成後，在回程休憩於一棵大樹蔭下，順便將人頭懸掛於樹枝。此樹其實是一棵歷經了千年風霜雨雪的老樹，枝葉高插入雲，而樹幹有半面仍為木質，另外半面則已化為石。其中有位青年不知尊重，隨手用刀砍向老樹，只見懸掛於老樹上的人頭突然張開血汪大眼，直直盯住他說道：「我不怕汝等，祇怕此大樹」，話還未說完，頓時暴風大作，當場有兩人暴斃、一人變啞，僅剩一個始終未發一言的青年，平安返回部落，並將大樹發怒的事告訴族人，從此便在森林裡必須保持安靜的禁忌<sup>（註 116）</sup>。

順著以上的神話邏輯，松樹對於青年、梅花鹿、箭矢、黑狗之間的追逐選擇了靜觀的態度，某種程度表達了放任的態度，靜觀其變。果然，花鹿、青年與狗對之後的追逐都慌張起來，此時松樹才轉為凝視，仔細關注發生的一切。為何花鹿、青年與狗都慌張起來呢？不論是生態的變化，還是人類社會的變化，這一切將會影響著松樹，因此必須睜大眼睛，專注「凝視」接下來的發展。



從「矢跑過去」到「慌奔過來」：「矢跑」對應「慌奔」，「去」對應「來」。「矢跑」相對於「慌奔」是從容的，表達原住民族傳統的狩獵方式，是在大自然的和諧秩序內進行，是文化與生態交融的表徵。但在國家體系、市場經濟與現代科技進入後，連結於祖靈信仰與部落傳統社會體制的狩獵文化遭受劇烈衝擊，這「矢」是失落了，遺留下「慌」，原本在山林中矢跑的花鹿、青年與黑狗，由靜觀的松樹前「跑過去」。「去」意謂著遠離、意謂著自由、意謂著在山林間有著神祕並令人敬畏的場域，吸引著花鹿、青年與黑狗進入山林深處，而松樹從亙古靜觀著「去」，表達人與鹿的追逐，與整個生態相依相存，松樹、鹿、人與狗在這靜觀中「合一」，在「矢」失落後，人與鹿只能「慌奔過來」。「來」意謂著靠近、從山林退回；意謂著花鹿、青年與黑狗有了不同的追逐方向，他們「來」到松樹前，而松樹凝視著「我」。

這兩段詩的主體有了顯著的變化，第一段中「我」即是「靜觀」的松樹；第二段中「我」卻是被松樹「凝視」的；「我」究竟是誰？這主體的轉化使整首詩在懸疑中戛然而止，留給讀者錯愕卻又無限開闊的想像空間，使我們也跟著松樹一起「凝視」起來。似乎，這「我」能夠是整個自然環境本身，是天、是神、是大自然，也就是布農族所謂的 *dehaning*，或是泰雅族人崇敬的祖靈，靜觀並督促著子子孫孫的言行。松樹必須凝視眼前的一切、凝視亙古所在之處，因他已從「合一」中被分離、成為一個能思考的主體，而必須監測環境的變化。又似乎，這「我」即正在讀詩的我，松樹就這麼凝視著「我」，以其靜觀千年的沉靜發出質問：這轉變何以發生？花鹿、青年、黑狗和松樹我將何去何從？

喬林的詩表達出原住民所遭遇的生態變遷，花鹿、矢、泰耶魯青年和黑狗，原本從容卻變成慌張，松樹因此由「靜觀」變成「凝視」，乃是臺灣原住民與臺灣山林生態共同經歷的寫照。

在喬林的這首詩中，我們發現松樹所靜觀的場景之間，鋪陳的是一種把人類與萬物置於同地位的觀點。我是一棵樹，一棵靜觀的松樹，與其太過參與人類的活動，反而遭到人類辜負，因此學會靜觀，以不變應萬變，「松樹」與人及場景中的所有角色一樣，都有決定自己「動」或「靜」的地位與權利，人類與萬物等同的觀點，是普遍的想法，如排灣族人撒可努訪問部落中最擅長狩獵的長者所說：



存在的理由，就是相互依賴！所有的一草一木，都是彼此相環扣著，誰也沒有權利使之失衡。傳統的約束力就是獵人的禁忌和規矩，也是獵人修復還原自然生機的指標；而人和自然的對等，來自相互尊重，因此獵人所換來的，也就是生命的尊榮。（註 117）

一旦人類或任何一方自以為能操控其他生靈，原本的生態平衡便將遭致破壞。在喬林的第一段詩句中，也似乎將生態定格在梅花鹿與弓矢的時代，當下松樹可以自由選擇參與或不參與，人們也可以選擇成為一棵松樹，在此間共度時光，這種彼此靜觀、互相尊重的時光，也占了自然史及人類歷史的大部分時期，但是當松樹被人類剝奪自主的權利時，松樹就必須凝視並監視這世間的變化，尤其當萬物之間慌張起來，生態之間的相互影響，任何的角色都無法單純地冷眼「靜觀」。喬林的〈狩獵〉再度提醒我們萬物之間的平等，而以人為主角的觀看方式，是多麼偏頗與不足！

## 附註

註 114：喬林，2000，《布農族詩集》。基隆市文化中心出版，頁 8。本書也收錄幾篇新詩名家對於〈狩獵〉一詩的評析。〈狩獵〉一詩原刊載於 1964 年 12 月《中國詩友》復刊第一號。

註 115：本篇與吳雯菁合著。

註 116：劉淑華，1995，〈臺灣原住民族的植物傳說〉，刊載於《郭華仁臺大農藝學系種子研究室全球資訊網》  
<http://seed.agron.ntu.edu.tw/civilisation/Mythology/aborigin.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 117：亞榮隆·撒可努，2002，《走風的人：我的獵人父親》，臺北：思向生活屋，頁 73。



## 第十九章 松樹的觀點

## ●觀念傳達

1. 喬林〈狩獵〉一詩中所蘊含的生態觀點。
2. 松樹與動物還有人之間的地位平等。

### ●思考方向

松樹如何能靜觀與凝視？

### ●觀察方向

神話或傳說中的動植物或萬物如何與人互動？其中是否有生態關係？



## 第二十章 學習目標

1. 認識臺灣獵犬與原住民之間的夥伴關係。
2. 明白獵犬馴化過程的科學理論與原住民觀點。
3. 瞭解臺灣史前文化遺址出土的狗兒遺骸現象。

# 跟著獵犬出發！



◎神秘的獵犬，既獨立、又能主動與人們建立關係，這在自然界是相當特別的。



獵犬與原住民之間有長遠的夥伴關係。許多原住民族都有跟著獵犬尋得良好居住地的故事與傳說，在打獵的路途上，狗兒一旦找到適合過夜的地方，往往會原地打轉、挖扒土穴，並將地上的草葉樹枝整理一番，安置出安全舒適的過夜環境。獵狗憑其嗅覺及聽覺，以及沿路的探索與觀察，大致上便能過濾環境中許多不安全因子，如大型野生動物的侵擾或其他敵對部落的干擾，這些訊息提供族人許多可參考的環境資訊。狗兒生病時所覓食的草藥，也常常啟發原住民對於草藥的認識與應用，他們與狗兒之間所發展出的情誼，也讓狗兒在許多神話傳說中，參與重要的角色。

## 「慎終」的獵犬

在原住民的描述中，獵犬即將離開人世時，常常會獨自回到山野，不再出現。原住民往往認為這是因為充滿感情的獵犬不願主人傷心，便躲到山林中獨自終老。此外，許多獵犬也是從山林裡自行來主人家裡報到的，至於懷孕的獵犬即將生產時都是自己躲到山林裡，不讓主人碰。

獵犬既獨立又能主動與人們建立關係，這在自然界是相當特別的。大多數的動物與人類之間並沒有這麼深刻又有默契的情感交流方式，狗是如何成為人類的好朋友？這個能力又是如何發展出來的呢？科學界與原住民族人都嘗試解釋個中道理。

## 人與狗的默契，幾種解釋方式

科學界曾有三種理論來解釋人與狗之間的默契。第一個理論認為是狗向人類學習的結果，狗與人類一同生活，進而適應了人類的行為，其判讀人類語言與動作的能力是從小與人類相處學習而來。若此理論為真，則狗感知人類社交行為的能力，應會隨著和人類相處的時間而提升。但研究發現，不同年紀的狗表現出相似的社交能力，即使是九週大的幼犬也有相同能力，使得這個理論還有待補充。

第二個理論認為狗的社會性是由狼的群性演化而來，「由於狼是社會性獵人，需要與其他個體產生社會性的互動，故此社交能力可能遺傳自祖先，但研究顯示，經人馴化的狼，並不能像狗一樣，透過飼主的暗示就能找到隱藏的食物，馴化的狗與狼在一個「不可能的任務」測驗中（食物藏在鎖住的箱子裡，受試的動物無法自行打開），



狗幾乎立即放棄尋找箱子的開口，轉而注視著飼主與箱子，但狼會繼續嘗試，這顯示狗有利用飼主給予提示的解讀能力，甚至依賴這項能力，而狼則無<sup>(註 118)</sup>」，因而無法藉由狼性遺傳論所認為是狼的社會能力使狗兒具有與人類親近或交往的能力，亦不能解釋何以野狼不容易與人親近的因由。因此有研究強調，應以人工強迫的馴化論來補充以上理論的不足，乃是第三個理論所認為的，狗是人類積極馴化的產物。數萬年以前，人與狗就生活在一起，透過天擇的機制，使狗越來越適合在人類的社會中生存繁殖，發展出互利共生的關係，人類依自身所需與偏好，另對狗進行了選擇性的育種，透過人擇造成狗馴化時的性狀改變，使得具有與人類產生社交行為能力的狗成為大宗<sup>(註 119)</sup>。

這些理論之間各有長短，最近美國杜克大學犬類學者海爾（Brian Hare）就在新書中提出了進一步的綜合解釋，他認為，最可能的情況是，一些相對溫馴的狼主動走向人類，而不是人類將他們馴服。這些狼走進人類村落邊緣，卻沒有面露兇相，只在垃圾堆中翻找食物，人們因此饒過了他們，沒有將之補殺。演化學上「適者生存，不適者淘汰」的理論，到了狼的身上，「適者」反而是比較溫和軟弱願意與人親近的狼，他們經由演化，變成人類豢養的狗朋友，從此衣食無慮，結論是人類被狗馴化了，而不是狗被人馴化<sup>(註 120)</sup>。

## 原住民對狗的觀察

原住民從獵犬身上觀察到，狗兒若能離開主人，自己回到山林終老，也不要人類干涉其生產及哺育等，顯示狗在某程度上相當獨立，幾乎從出生到死亡都是獨自處理，但是整個生命卻又可與人類生活在一起。有原住民認為，這是獵犬體貼主人，不讓主人太傷心；若從動物行為學而言，則可能是動物在演化過程中保留下來的自然趨力，幼犬盡量自己扶養，死亡之時則脫離人的群體，似乎狗與人類還是保持了某種距離。

考古遺址為這令人好奇的行為，提供了一些線索。2004 年，國立史前博物館在臺東縣太麻里鄉的舊香蘭海岸沙丘的一處遺址中，發掘出一隻狗的完整遺骸。

據考古學家李坤修的研究，這只遺骸身旁有幾件幾乎完整的陶罐，很像是人類給狗兒的陪葬物，這些現象都令人好奇，但出土的環境不在當時人類所使用的墓葬區內，



© 2004 年，國立史前博物館在臺東縣太麻里鄉的蕃香蘭海岸沙丘的一處遺址中，發掘出一隻狗的完整遺骸。

所以無從判斷是否為經過儀式的墓葬，或只是單純把死狗埋在垃圾堆，要得到答案，還需要更多證據來推論，不過從現場的情況來看，史前狗也許是自己到了垃圾堆，安祥死去，完成其「獨善其身」的天性，亦可能為原住民認為狗兒體貼人心而自己處理後事的想法之印證。

## 布農族傳說中的狗

關於狗與人之間「跨界」之所以建立如此深厚的感情，布農族也有自己的詮釋，



與前述動物學的研究成果有相互參考的價值。如布農族文學家霍斯陸曼・伐伐對於狗與人的關係，曾經引述一則〈狗王子〉的布農族神話故事來說明人與狗建立關係的過程。話說有一個頭目的女兒得了又大又腫的紅斑病，頭目便懸賞，能治療女兒病者將召為婿。最後頭目女兒的病是由一隻狗治好的，但是，頭目不但反悔且處處刁難，不願依約將女兒許配給他。忿怒的狗變成人形，帶著公主越洋過海到一個荒島，他們在那兒居住、耕作、繁衍，那荒島就是臺灣，而他們的子孫即是布農族人<sup>（註 121）</sup>。

在這則神話故事中，狗與人一樣成了人類先祖。故事中也說明了狗是主動來幫忙人類卻又被人欺騙，因此才會離開人類，神話的原型也許產生於狗會離開人世，獨自終老死亡的現象，並呼應前述「人類被狗馴化了，而不是狗被人馴化」的觀點，然而，各族對狗兒行為的觀察與解釋，常常圍繞這個人與狗之所以建立關係的起源。

另外，相傳很久之前在綠島與臺東縣阿美族的馬蘭社之間，有座橋樑可以來往通行，有個叫 Loapui 的人，從火燒島帶著三隻狗來打獵，那些狗很會追捕獵物，所以大家都很想得到那些狗，但由於這三隻獵狗很兇，人們因怕被咬而不敢捉牠們。後來，卑南社的人帶了五十個麻糬去給狗吃，狗一吃，牙齒就被黏住張不開嘴，這時一個名叫 Tokopis 的族人用方布包住其中一隻狗，才成功帶回卑南社予以訓練，用於狩獵<sup>（註 122）</sup>，這則故事有積極馴化論的味道：即人類用人的食物「麻糬」讓狗兒黏住牙齒，才得以帶回馴養，至於麻糬是否真能沾黏犬牙以致不能動彈，不得而知，不過，在原住民的神話思維中，似乎認為人類的食物能當橋樑，來改變狗的野性，這其中隱含許多值得深思的道理。另外有些排灣族人認為：

人們之所以得以馴養狗，是傳說中某位祖先有次上山打獵時，發現一種毛色有白有黑的動物，他們善於追逐其他獸類，因而圍捕之。他們想把牠們抓回去，訓練後幫忙狩獵。不料他們費盡心思仍無法達到目的，於是有人想到一個方法，就是將婦人的長髮混在麵粉中作成餅，綁在木枝尖端，引誘他們來吃。果然有三隻狗上當了，牙齒被頭髮給扯住無法掙脫，於是被抓了回去。從此之後，牠們被喚做 Valu（狗），成為家畜的一種，也是狩獵的好幫手。<sup>（註 123）</sup>

這則故事也有積極馴化論的味道，其中用來馴化狗兒的食物「人髮麵餅」也是來自人類。事實上，排灣族沒有人髮麵餅這種食物，而人髮麵餅是否能糾纏住野狗，



也令人質疑。不過，相傳人髮帶有人的靈力，也許透過人與狗的靈力交織，才使得狗的野性降低。這種以人類食物當作橋樑、以人類文化來改變狗的野性，顯示出原住民神話思維中，以文化馴化動物野性使之成為具有人類文化德性的過程與思維。

關於狗如何願意與人類相處，臺灣中北部的泰雅族、鄒族與賽夏族等也有神話來解釋。

相傳狗是住在山上的一種見人就咬的動物。有一次，有兩個青年在樹下休息，正值母狗離了小狗去覓食，青年們趁此機會，各抓一隻小狗回家，這便是養狗之始。之後，狗與人雜處，自然地善操人語，智慧也很優異，但素行不佳，常惹人生氣。例如狩獵歸來，獵物不多的時候，牠們就會先跑回來說是滿載而歸，讓等待迎接的族人大失所望，藉此騙人當做笑料；於是人們在盛怒之下，一氣就用利刃將狗的舌頭割掉，從此狗對人忠心耿耿，然而就再也不會說話了（註<sup>124</sup>）。

這則神話說明了人們介入了幼犬的哺乳期，在狗未斷奶之前，就帶回馴養。這則神話一樣有積極馴化論的影子，並且呼應了以人類食物及文化可改變動物野性的看法，但是這回是狗欺騙了人類，所以遭到斷舌的處置，導致無法再像人類一樣具有說話的能力。原本經過人們馴養的狗可以學習人語，幾乎與人等同，然而如果狗兒逾越道德尺度，人們就可以消除這種跨界現象，以控制狗兒的野性。因此也可看出，許多原住民族認為，原本為了打獵而馴養的動物，還是當狩獵助手就好，變成人樣卻帶者野性或者出現道德瑕疵，是族人神話思維中所不允許的，狗兒在原住民生活文化中的地位，似乎因此定型在獵狗的角色上。

各個族群與狗兒也發展出了許多狩獵方法；賽德克族文化研究者郭明正先生認為，原住民的獵犬常常就是指「臺灣土狗」，德克達雅人稱臺灣土狗為 Huling Bale（Huling 是狗的統稱，Bale 意思為真正的），直譯為「真正的狗」；但他認為 Huling Bale 此較恰當的意義是：「指德克達雅人最初豢養的狗；對德克達雅人最有貢獻的狗或德克達雅人的狗；臺灣原住民的狗（Huling Seediq）。」郭明正歸納族人耆老的說法，也認為優良的獵犬除了飼主後天的培育訓練，一般善於犬獵（Phuling）的長者也發展出挑選與育種獵犬的原則，例如不能讓善獵的公、母狗任意與其他狗雜交，在養育上的重點則在於培養第一隻分娩出世的狗，因為在族老的經驗裡，第一隻出母胎的狗仔幾



◎放狗式獵法泰雅族稱作「Qmalup」，賽德克族稱作「Phuling」，布農族稱作 Mapu-asu。（註 125）



乎都是最強健的，族人也喜歡選擇尾巴捲向右邊的小狗，或者鼻孔較寬大者，因鼻孔寬大嗅覺就靈敏，且續跑耐力十足。此外，族人還喜歡頭頂較凸、舌葉有黑斑或腰身緊縮的狗，因為這些狗適合與獵人一起穿梭於山林之間，從事泰雅族人的放狗式獵法「Qmalup」，這種打獵法被認為是最原始、活動最激烈的狩獵運動，因為狩獵完全是依賴狗的追逐能力，被狗追到之後，等獵人趕到現場才將野獸制服<sup>（註 126）</sup>，也有記載認為，臺灣土狗能夠獨自追索獵物多日：

狗群甚至會領先獵人一、兩天的時間，天暮時狗兒會將獵物困在山坳中，然後有一、兩隻回到主人紮營的地方，第二天一早再帶著獵人出發。一隻鹿的追蹤捕獵往往要花上一星期。而野豬呢？則看何時將豬困在沒有退路的絕境，再由勇敢的獵人，以長矛來和野豬做最後迎面的生死對決。人、豬對峙的時候，狗兒會知道何時將豬的注意力轉移到獵人身上以形成最後捕殺的局面，何時要在後面追趕，讓豬衝向長矛，更要知道何時去擾亂豬的注意力，解救一擊不中的主人<sup>（註 127）</sup>。



## 附註

註 118：蔡任圃，2010，〈狗是如何成為人類的好朋友？〉，《科學月刊》，第 486 期，參見 [http://scimonth.blogspot.tw/2010/06/blog-post\\_4468.html](http://scimonth.blogspot.tw/2010/06/blog-post_4468.html)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 119：同註 118。

註 120：同註 118。

註 121：霍斯陸曼・伐伐，1997，《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》，臺北：晨新出版社。

註 122：尹建中，1994，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》。臺北：內政部。行政院原住民族委員會，1999，《臺灣南島民族起源神話與傳說比較研究》。臺北：行政院原住民族委員會。參考楊正賢撰，〈狗起源〉，《臺灣原住民歷史語言文化大辭典》[http://citing.hohayan.net.tw/citing\\_content.asp?id=2528&keyword=狗起源](http://citing.hohayan.net.tw/citing_content.asp?id=2528&keyword=狗起源)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 123：同註 122。

註 124：楊政賢，《臺灣原住民歷史文化大辭典》詞條：狗起源，參見 [http://210.240.134.48/citing\\_content.asp?id=2528&keyword=%AA%AF%B0%B7%BD](http://210.240.134.48/citing_content.asp?id=2528&keyword=%AA%AF%B0%B7%BD)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 125：林俊明，2012，《卓溪部落巒社群布農族民族植物 Taki-Panitaz Bunun Takbanuaz Pali-uni Minlilibus tu Qansiap》，花蓮縣原住民族部落大學出版。

註 126：郭明正，《臺灣原住民歷史文化大辭典》詞條：獵犬，參見 [http://210.240.134.48/citing\\_content.asp?id=3688&keyword=%A4%FC%C2y](http://210.240.134.48/citing_content.asp?id=3688&keyword=%A4%FC%C2y)

註 127：聯合報記者方力行，〈深林魅影－消失中的臺灣土狗〉，2008 年 12 月 21 日，[http://mag.udn.com/mag/reading/printpage.jsp?f\\_ART\\_ID=167814](http://mag.udn.com/mag/reading/printpage.jsp?f_ART_ID=167814)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。



## 第二十章 跟著獵犬出發！

## ●觀念傳達

1. 臺灣黑狗與人類發展的夥伴關係有那些？
2. 臺灣黑狗的馴化過程以及相關的動物學理論。
3. 臺灣黑狗的習性有那些？
4. 原住民對於臺灣黑狗的馴化過程有那些說法？

### ●思考方向

人們是如何定位狗與人的關係的？

### ●觀察方向

可以詢問部落有關黑狗的生活歷史或生命史。



## 第二十一章 學習目標

1. 瞭解原住民對動物習性的認識。
2. 瞭解穿山甲在原住民神話故事中扮演的角色。
3. 透過穿山甲遁地躲火的能力瞭解物種習性的由來。

# 奇幻穿山甲



◎自動相機拍攝到的穿山甲。(註 128)



西元前六世紀古希臘作家伊索（Aesop）編輯的寓言故事裡，所有動物都被賦予了不同性格，也讓我們對許多動物產生這些刻板印象：狐狸是狡詐的、虎豹是殘暴的、豺狼是陰險的、獅子蠻橫、驢子愚蠢、狗兒忠實、羊兒善良、螞蟻勤勞等等。這些理解或者是希臘人對於動物長久觀察而得，有些則可能只是穿鑿附會之說。然而，伊索透過寓言所傳達的，可能不是動物的真正特性，而是對人際關係的洞察。寓言的主要精神在闡釋生命哲理，至於其中對動植物知識的描述，雖不是寓言的重點，但仍反應當時希臘人對於這些動植物的既定觀察。

臺灣原住民族也有許多有關動物的寓言故事，提供我們洞悉人情義理或動物特性的訊息，足以令人玩味再三。例如，穿山甲就是常常出現的主角，阿美族牧師林生安（Sing 'Olam）所編寫的《阿美語譯伊索寓言》中，收錄一則關於穿山甲的故事<sup>（註129）</sup>，〈鳴洛變成穿山甲〉：

話說許久以前，在花蓮縣光復鄉的馬太鞍部落，有個小孩子叫做烏洛（Uroh）。母親名字叫做歐海（Ohay），爸爸叫做都河（Doho）。家裡還有一位叫做沙皮特（Sapit）的祖母。平常歐海和都河外出工作的時候，祖母沙皮特就在家裡處理家務、照顧小朋友烏洛。由於他們家地處偏僻，周遭都是竹林環繞著，因此每天吃的就是竹筍，實在感到乏味。有一天烏洛的父母要出門工作了，他們請祖母沙皮特照顧小孩子，並交代說「如果他要喝奶的話，就帶他去跟鄰居的女人要一點。家裡的竹筍可以當作晚餐。」

等父母出門，烏洛就開始吵鬧了，讓祖母沙皮特覺得很心煩。她突然想到，說不定我把小孩子跟竹筍一起煮，可以做出一道好菜來。於是她把烏洛跟竹筍一起放到大鍋裡煮了。

傍晚時候都河和歐海回到家裡，遍尋不著烏洛，他們問沙皮特：「烏洛呢？」沙皮特說：「啊，他在鄰居家裡，等一下就會回來。你們先吃晚餐吧。」然後都河和歐海很驚訝的發現桌上有竹筍跟肉。他們問沙皮特，這些肉是哪裡來的啊？沙皮特就說：「啊……這是鄰居給我的。」

都河和歐海似乎不太相信她的話。他們只好一直逼問沙皮特，最後沙皮特只好說出實情。身為媽媽的歐海聽了大吃一驚，非常傷心。她拿起滾燙的竹筍湯往沙皮特身上潑去，就把老祖母給燙死了。



十天過後。家裡出現了一隻穿山甲。歐海想，咦，這穿山甲是哪裡來的啊。於是她就問穿山甲說：「你是哪裡來的呀？」

穿山甲就說：「我就是你的祖母沙皮特呀！」

阿美族人觀察到穿山甲沒有牙齒只能吃螞蟻，腳印形狀又與人類的高度相似，於是聯想到穿山甲是沒有牙齒的老婆婆變成的，這個故事的寓意反映出阿美族食物中以蔬菜為大宗的特性，對於肉類則須清楚其來源，提醒族人不能吃來路不明的肉類。

除了阿美族傳說中由老婆婆變成的穿山甲，另外，猴子、狐狸、野貓、烏鴉以及兔子等在不同族群的傳說故事裡也與穿山甲之間相互扮演著不同的角色。一則流傳於臺灣南部排灣族穿山甲與猴子的故事，則揭露著不同動物的個性：

話說從前在山林中，猴子與穿山甲是要好的朋友，牠們常常在一起工作遊戲。有一天，一向愛玩的猴子對穿山甲說：「我們來玩捉迷藏好嗎？」穿山甲說：「好啊！」

穿山甲本性忠厚老實，答應了猴子的提議。猴子說：「那我們誰先躲呢？」穿山甲說：「你先吧！」猴子說：「你動作比較遲鈍，我讓你先躲吧！」穿山甲說：「好吧！」於是猴子開始數到一百，穿山甲在猴子開始數數後就往草叢裡躲起來。穿山甲進入草叢以後，心裡想，這樣容易被發現，於是用牠靈敏的前腳，快快的挖了個洞，躲了進去。猴子數到一百後，就往草叢中找穿山甲，心想穿山甲又醜又笨，給牠一點顏色看，讓牠知道我的聰明，於是拿了一把火點燃了草叢，還得意的說：「快出來！」

當草叢燃燒時，不見穿山甲從草叢中跑竄出來，直到整個草叢燒完，穿山甲還是沒出現，這使得猴子更是得意了。

但是事後猴子才知道穿山甲早已躲進洞裡，並且沒有受到任何傷時，於是心裡又氣又恨。接著猴子在穿山甲開始數數時，一樣往草叢裡躲，穿山甲在數完後，也一樣拿著火把把草叢放火一燒，但猴子不會挖洞，就這樣活活葬身火海。（註 130）

在這個故事中，貌似愚鈍的穿山甲利用了自己擅於遁地的特長，救了自己一命，也將了猴子一軍；在另外一個版本中，兩者鬥智之餘，還種下深仇大恨，故事中猴子總是自作聰明，而大智若愚的穿山甲總是能後來居上：

穿山甲和猴子同遊。猴子上樹摘果，自顧大嚼，並扔青果子或以沾穢物的果子給樹下的穿山甲，穿山甲心生憤恨。後來穿山甲和猴子約好分工，猴子上樹摘果，穿山



甲在樹下整理果實，後者卻挖洞私藏。有時兩動物還因此大打出手。之後一起去挖、烤地瓜、山芋或山藥，穿山甲趁猴子不察，挖地洞吃掉烤熟的食物，有時還留下糞便充數。雙方再度爭執，遂依雙方糞便分量的多寡或聲響的大小，判定誰是偷吃者；另外，也有以是否能通過火燒來決定清白的裁決方法。當無法躲過火焰的猴子被燒死後，穿山甲便設法讓猴子復活，但仍不忘割取其某一臟器，讓猴子吃下，並藉之取笑。（註

131）

穿山甲能遁地躲火的特長，在許多故事終場被安排成不道德的欺敵技巧，穿山甲能躲過陷害，卻也造成與伙伴的破裂。關於猴子與穿山甲爬樹摘果子的故事，在高雄縣茂林鄉的魯凱族中也流傳著另一個版本（註 132），故事中穿山甲總是靠著遁地躲火的獨門技術，在關鍵時刻發揮功能反敗為勝，其中穿山甲的幾個習性，例如穿山甲能抱縮蜷曲但不會爬樹，穿山甲很會挖洞、吃地瓜、需要喝水，穿山甲會打獵、捕魚等。更特別的是穿山甲會醫術，能行外科手術將猴子的心、肝、肺更換，並施行巫術讓猴子起死回生。

故事中所透露的動物特性，有些是穿山甲固有的特性，有些不免是穿鑿附會之說，根據動物學的最新研究（註 133），穿山甲以螞蟻及白蟻為主食，白天穴居，夜間活動，因此故事中有許多情節不太可能真的發生在穿山甲身上，例如穿山甲沒有牙齒，因此大概無法吃地瓜；穿山甲基本上是夜行性動物，白天不會有興致與猴子比賽等等；也有研究指出，穿山甲會為了追蹤螞蟻而爬上樹，因此神話中穿山甲為了在樹下等候猴子採果子而飽受欺負的情節便不符事實，然而，穿山甲是陸上的動物，卻像海中的魚一樣有鱗片，這在原住民的思維中往往加添以神祕的色彩，也因此會出現尊重穿山甲、不予以捕獵。此外，故事中穿山甲為了救猴子，換置其心、肝、肺的手術，也蘊含南島民族往往將肝臟視為動物的思維的中心之看法（註 134），顯示喜歡自作聰明又壞心的猴子，需要更換的是心思意念，恢復其心跳並替換掉被火燻壞的肺臟，才能成為新造的猴子。這似乎也是原住民族人以神話思維來為穿山甲加添的能力。

從以上的故事中，也許是原住民基於尊重穿山甲的心態，對於穿山甲的習性不求甚解，產生許多穿鑿附會之說，使得穿山甲常常遭致誤會而成為背負黑鍋的角色。這樣的角色在其他族群或部落流傳的故事中有不同變化。



例如流傳在排灣族、布農族及鄒族的故事〈穿山甲與黃夜貓〉中，穿山甲依然先進入草叢中掘洞藏身，並在大火過後安然無恙地出洞，至於黃夜貓則被燒成焦炭，但旋即獲得穿山甲的憐憫，取河水清洗貓身，使黃夜貓能遇水復活，然而，黃葉貓得知是穿山甲使詐之後，便伺機報仇。

一日，兩人出遊，發現一蜂窩，貓輕易上樹取蜜而食，穿山甲祇能在樹下張望，貓將剩餘的蜂蜜沾附肛門，再丟給穿山甲，穿山甲一聞，祇覺臭氣沖天，發現蜜上有貓糞便，心中大怒，卻無可奈何<sup>（註 135）</sup>。

穿山甲是否採蜜吃，需要證實，至於貓以糞便污染食物的作法，似乎常常可見。這些故事情節顯示出，包含貓在內的許多動物，與穿山甲的關係都不太好，這也是這些動物之間相互為敵的真實寫照。故事情節在排灣族、布農族以及鄒族之間稍有變動，而不同版本顯示出各族不同的觀察與想像力，如穿山甲與猴子相約打柴的故事中，顯示出穿山甲似乎善於游泳，但這仍是需要進一步證實的特性。

有一回猴子和穿山甲同夥去打柴。穿山甲不知如何打柴，便請教猴子打柴的方法。猴子指著一棵長刺的樹說：「你到這棵樹上去打吧，這樹上有柴。」穿山甲便到那棵樹上打柴。可是一伸手摸樹身時，卻滿滿樹的刺扎進手掌，疼得穿山甲直甩手，大聲叫喊。猴子卻在旁取笑。穿山甲知道是猴子捉弄於是馬上忍住疼痛，裝出一副笑臉，繼續和猴子一起打柴煮芋頭。當芋頭煨熟之後，穿山甲建議猴子大哥在吃芋頭之前，先到池塘裡洗個澡，並比賽看誰鑽在水裡的時間長。猴子不懂水性，但驕傲的個性讓他答應先洗澡並鑽進水裡。猴子先鑽進水裡，不一會兒就起來了。輪到穿山甲鑽入水。由於穿山甲水性很好，可以在水裡藏很久，於是從水底鑿了一條地道通到煨煮芋頭的地方，把大的芋頭都揀食了，再沿著地道回到水底，鑽出水面來。洗完澡的猴子肚子很餓了，想一塊回去吃芋頭。猴子在煨芋的灶裡扒了半晌，一個芋頭也沒扒到。急得牠一股勁地在灰裡亂撥亂扒，把爪子燙傷了起血泡，仍然沒有芋頭可食。穿山甲這時也像猴子那樣在一旁取笑，猴子才知道自己也上了當<sup>（註 136）</sup>。

在以上的故事中，穿山甲與猴子、野貓、兔子等動物之間，發生許多伊索寓言式的情節；接下來我們還可以看到原住民以穿山甲遁地避火的能力為聯想的出發點，來解釋其他的動物特性或表徵。



◎穿山甲挖掘的地洞。(註 137)



〈跛腳的烏鴉和自閉的穿山甲〉的故事，說明烏鴉所以羽色黝黑及穿山甲常常躲藏於地洞的由來。相傳，烏鴉原本擁有一身漂亮的羽翼，因此而非常傲慢，這使得穿山甲忌妒不服，於是相約比賽，比賽方法是一同進入草叢中後，以火燒草。穿山甲憑其遁地的能力鑽入地洞全身而退，烏鴉卻聽信穿山甲錯誤的建議，以為在草叢中站立便可毫髮無傷，結果被燒得一身焦黑。此後，烏鴉全身黑羽，穿山甲則為了防止人類奪取牠的金甲鱗片而到處設洞躲藏。

穿山甲遁地避火的能力，在原住民的神話或寓言思維中，具有啟動聯想的功用，進而能用來解釋不同動物的特性。遁地避火的技術，使得穿山甲能化險為夷，讓不耐火的動物如猴子、貓、烏鴉等慘遭火燒，卻又往往被穿山甲救活，而賦予該動物新的生命並形成現今所見的性格或特徵，如烏鴉的黝黑羽毛，就來自大火，穿山甲遁地避火的技術於是成了原住民神話思維中，用來解釋自然現象的機制，以此機制來解釋日常生活許多可見的現象。

## 神話方程式

這種機制可稱為「神話方程式」，就如數學中的公式，例如任何數字除以二就會得到原來數字的一半，「神話方程式」就是類似這樣的計算機制，凡是經過這個運算，就一定會得到某個結果，透過穿山甲遁地躲火的「神話方程式」，原住民解釋烏鴉所以為黑色，而且走路彷彿跛腳的模樣，也解釋穿山甲與猴子、狐狸、野貓相處不睦的現象。配合著穿山甲沒有牙齒，及腳印似人的特徵，也賦予穿山甲能穿透動物界的限制而進入類似於「人」的範疇，進而呼應禁食穿山甲的禁忌，透過這種「神話方程式」，也讓我們了解原住民觀察動物習性的角度，並增添對動物的浪漫理解，至於穿山甲則成為原住民敬而遠之的動物，使得穿山甲較少受到人為干擾。

只不過，如今穿山甲身上的鱗片在中醫藥理上有通經絡、活血、消腫、治瘡毒、下乳汁等藥效，結果使得穿山甲遭臨人類獵捕的境況。奇幻的穿山甲，如果不能發展更高超的遁地之術，就還是需要人們對穿山甲寓言地位的理解與尊重。



◎魯凱族好茶村舉辦的部落發展與野生動物資源管理研討會，邀請耆老與學者共同探討環境智慧。



# 新觀念、新思考(六)

## 紅嘴黑鵯也作為「神話方程式」

紅嘴黑鵯的外型非常奇特，好似全身披著一襲黑色風衣，雙腳穿了大紅靴，滿嘴塗了口紅，及一頭蓬鬆、雜亂的龐克頭<sup>(註 138)</sup>，在野外非常容易被認出。紅嘴黑鵯為臺灣特有的亞種鳥類，普遍分布於中低海拔山區，喜歡在森林或山坡地附近活動，尤其喜歡棲息在高大的喬木或是枯樹頂端。

由於紅嘴黑鵯的外形奇特，在許多原住民的神話裡，被賦予各種角色與地位。在布農族與泰雅族的傳說，紅嘴黑鵯為了解除族人沒有火的景況，曾經替族人冒險跨海取得火種，因此燙傷嘴巴和腳，成為令人尊敬的英雄。在鄒族，紅嘴黑鵯也出現在一則洪水神話：洪水過後，人們只能躲在玉山頂，為解決對火的需求，紅嘴黑鵯奮勇前往天神那裡取得火種，卻因為飛得太慢，羽毛差點烤黑，嘴巴也燒紅，而且火種也熄滅；於是換白腰文鳥出馬，牠飛得很快，嘴巴卻被燒得短短的。鄒族為答謝白腰文鳥，讓白腰文鳥在園裡吃東西，沒達成任務的紅嘴黑鵯，就只能在旁邊觀看了<sup>(註 139)</sup>。

紅嘴黑鵯的外形特徵中，紅與黑的顏色對比，成為許多原住民聯想的靈感，因而以此特徵連接火燒的經驗，認為紅嘴是燙紅的、黑羽是燒黑的。原住民以紅與黑對比的神話方程式解釋鳥的特徵與族人獲得火的來源，這是以自然界的動物來勾連，並解釋火是開啟正常生活與文化的事實；紅嘴黑鵯成了中介洪荒自然與人類文明起源的重要角色，這樣的神話不但解釋紅嘴黑鵯的特徵，也彰顯火的使用對於原住民文化的重要性。



◎〈紅嘴黑鵲〉，王煜榕繪。



## 附註

註 128：國立屏東科技大學野生動物保育研究所林佳輝拍攝提供。

註 129：Sing 'Olam（星・歐拉姆），《阿美語譯伊索寓言》（O ni Isop a Sapatinako），2005，臺北：臺灣基督長老教會總會原宣出版。

註 130：南投縣仁愛鄉公所，布農族的神話故事，[http://www.renai.gov.tw/print\\_data.asp?theme=25&acts=2&xid=60](http://www.renai.gov.tw/print_data.asp?theme=25&acts=2&xid=60)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 131：張百蓉，2008，臺灣原住民「猴子與穿山甲」故事情節的組合與變異。高雄文化研究年年刊，頁 27 ～ 44。

註 132：該故事參見伍麗華，1998，《說媽媽的故事》。屏東：財團法人國立屏東師範學院教育基金會。

註 133：陸聲山，2005，《臺灣北部山區穿山甲分布、現況及生態之研究》，行政院農業委員會林業試驗所 94 年度科技計畫研究報告。范中衍，2005，《翡翠水庫臺灣穿山甲洞穴棲地研究》，國立臺灣大學森林環境暨資源系碩士論文。蔡育倫、袁孝維、陳寶忠、楊鑫雯，2004，《木柵地區臺灣穿山甲野外棲地初探》，臺大實驗林研究報告。18(1):29-34。

註 134：見平埔文化資訊網，平埔族隸屬的大家庭—南島語族，<http://www.ianthro.tw/p/46>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 135：黃玉蘭，2001，《神話與兒童文學—以臺灣原住民神話為例》，國立臺東師範學院（現為國立臺東大學），兒童文學研究所碩士論文，頁 81。

註 136：陳國強，穿山甲和猴子，大紀元文化網 <http://www.epochtimes.com/b5/1/9/23/c6168.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 137：國立屏東科技大學保育類野生動物收容中心孫敬閔拍攝提供。

註 138：愛上校園飛羽網站，對於紅嘴黑鴨的形容方式，見 [http://cyberedu.hc.edu.tw/pro\\_race/prizelist9705/08043xp066/\\_12.html](http://cyberedu.hc.edu.tw/pro_race/prizelist9705/08043xp066/_12.html)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 139：見《阿里山鄉茶山村鳥類資源解說手冊》，嘉義縣政府發行。



## 第二十一章 奇幻穿山甲

## ●觀念傳達

1. 穿山甲的習性在原住民的神話或傳說中的特性是甚麼？
2. 透過穿山甲，原住民解釋了其他物種如烏鴉外貌的由來。

### ●思考方向

神話或傳說中對於穿山甲的描述，有那些是真？那些是假？

### ●觀察方向

還有那些動物被用來解釋宇宙天地間事物的因由呢？如紅嘴黑鵝。



## 第二十二章 學習目標

1. 瞭解原住民所形容「真正的」物種之生態意義。
2. 認識真正的物種通常是較早出現或分布較廣的原生物種。

# 真正的竹子與真正的魚



◎鄒族的魚 yosku。



◎苦花魚在鄒語詞彙中，是所有魚類中唯一加上形容詞 **aulu** 的，圖為 **yosku aulu**，意味「真正的魚」。

鄒族人稱桂竹為 **kaapana no aulu** <sup>(註 140)</sup>，**aulu**（阿武鹿）的意思是「真正的」，**kaapana** 是「竹子」，整個詞就是「真正的竹」，鄒族人之所以稱桂竹為真正的竹子，有一說是因為桂竹用途廣泛，還有一說則認為桂竹是鄒族領域內的原生竹類植物。事實上，桂竹普遍為鄒族人認為是其領域內最先出現的竹類，至於麻竹或是現在成了當地名產的石篙竹，則是晚到 1960 年代才開始種植的。由此可知，「真正的」一字可能含有最早的、先的、分布最廣、出現頻率最高的意思。如果這樣的詮釋正確，**aulu**（真正的）的物種大概就是臺灣最早、最廣泛分布，且是人們最早見到的物種。

鄒語詞彙中，加上形容詞 **aulu** 的，還有 **yosku aulu**，「真正的魚」。這種魚指的是苦花魚，學名臺灣鏟頰魚（鯉科），俗名苦威、苦花、齊頭俵或鯛魚。苦花魚可能長至 50 公分以上，體重達 750 公克以上，不過通常僅約 20-30 公分，上顎前方之吻褶十分發達，下顎呈現鏟狀，且具角質邊緣，遂以鏟頰魚名之。苦花魚分布於臺灣全島



河川上游 20°C 以下的水域，除非冬季，否則不易在中下游發現。苦花魚主要以水底岩石附著的藻類與水生昆蟲為食，也是河川清潔無污染的指標魚種。很巧的是，泰雅族人也稱苦花為「真正的魚」，泰雅語稱 kole-balai，kole 是魚，balai（巴萊）是真的，意謂這種魚才配稱「真正的魚」。荒野保護協會資深解說員廖鎮洲先生記錄到苦花魚對泰雅族的意義：

苦花魚是泰雅族視為最珍貴與好吃的魚，一位在福山村出生成長的長者，形容小時候的生活情境，溪中的苦花魚是多到人站在溪中會撞到腳，用畚箕就可以抓許多的苦花魚，由於當年苦花魚不值錢，便將苦花魚拿去餵豬，再將肥豬捉去賣錢。50 多年前有多到用畚箕捉、多到餵豬的數量，可以遙想當年泰雅族祖先看見滿溪的苦花魚，是如何地高興。

在另一個地區的泰雅族長老講到苦花魚，則敘述在每年春天，會將需要溯溪逆流長成的小苦花魚撈起來，用籬筐將活的小魚辛苦地背到深山，放入溪中，稱此過程為「種魚」，期待小魚長成時再去捕抓。因為他們相信期待大自然的分享之外，仍然要努力才更有機會在山中存活。其實「種魚」即是現代漢人常在中下游所推行的護魚，只是原住民早在多年前即知道護魚的原理及重要性，更聰明地選擇在中上游進行這工作。（註<sup>141</sup>）

從廖鎮洲的記錄中，我們發現苦花魚喜居河川上游水質清冷的水域；一般而言，在落差稍大的河川或深潭石縫間可以發現其蹤跡，往往在水質清澈冰冷的中上流河段，也常見到數量龐大的苦花魚，遠遠望去所見到的水中銀光閃閃，正是苦花魚以下顎鏟食岩石旁的水草時，翻身所反射出的銀色線條。苦花魚屬於純淡水洄游魚類（Potamodromous fish），因為水溫變化、覓食或產卵等原因，會在河流的上下游之間遷移，苦花魚多的地方，就表示其棲居的整條河流是「健全」的，因此原住民也以此來判斷環境是否乾淨、是否適合遷居的水源之地。

許多原住民族人常常認為苦花魚棲居之地，通常是該魚種最早棲住於該河段的魚類，往往成為大宗，且較少出現別的魚種，因此，「真正的」也含有原住者的含意，這一點在奧威尼《神祕的消失》一書中有所探討；魯凱族雖然不把苦花稱作真正的魚，但魯凱族人也認為：在高山溪流的中上游以這種魚分布最早也最廣，一如奧威尼在書中所說：



所釣的魚只有一種名稱叫烏氣 (Uchy, 高山鱖魚之意) 的魚，這魚有我少年時一又二分之一的手掌那長又胖。我猜想整條知本溪谷應該只有這種魚。(註 142)

奧威尼認為這種魚就是適合於該棲地，也是最早入住的原生魚，因此該河段幾乎沒有其他魚種。「真正的」於是也有「獨特」的意涵，或者是相較於其他種類在時序上較早出現的的意義。

電影《賽德克巴萊》，意思是「真正的人」，就是賽德克人，賽德克本義就是「人」，以「真正的人」來區別自己與他族，並沒有貶義他族之意，乃是為了清楚區別自身與其他種屬，才冠以形容詞「真正的」；難怪奧威尼的父親對於該河段只有苦花魚的現象，作了如是解釋：

最初時期所有的魚都在一起，不料大地突然改變，不知不覺便把魚分家了……，後來牠們慢慢習慣沒有鹽分的水，又感覺不被打擾的好處……」他又幽默地再補充說：「就像我們魯凱人選擇山上寒冷的地方，因為敵人懶得上來殺我們……。(註 143)



◎鄒族人以封溪護魚活動帶回了生態中原本豐富的苦花魚，也提供了創意十足的料理，呈現出食材的山林文化向度。



## 附註

註 140：聶甫斯基原著，白嗣宏、李福清、浦忠成譯，1993，《臺灣鄒族語典》，臺原出版社，頁 89。其中「𪛗」為鄒族的標準拼寫方式。

註 141：廖鎮洲，從種苦花魚和播種小米看原住民傳統生態智慧，<http://e-info.org.tw/node/27076>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 142：奧威尼・卡露斯 (Auvini・Kadresengan)，2006，《詩與散文的魯凱 -- 神秘的消失》，臺北麥田出版社，頁 141。

註 143：同註 142。



## 第二十二章 真正的竹子與真正的魚

## ●觀念傳達

原住民常常以「真正的」一詞形容某單一物種，有生態上先驅者的意義。

### ●思考方向

相對於真正的物種，有假的物種嗎？

### ●觀察方向

還有那些物種，經原住民稱為「真正的」？



A still life composition featuring a pine cone in the top left, a branch with several acorns in the center, and a cluster of red berries in the top right. The background is a textured grey surface. A teal banner with white text is positioned in the lower middle section.

## 第五篇 部落植物物語

在許多原住民的認知中，植物與人之間，原本有相互溝通的能力與關係，但因為人類的某些作為，導致原本美好的關係有所變化。在以往，樹木植物等常常主動幫助人類，提供人類美好生活所需的食材。本篇邀請你一同探索這些關係的變化過程，從神話到現實，思索原住民對於植物的認識方式及區別其藥理的能力，來看原住民族人如神農氏一般嘗百草以治病去疾的傳統智慧。



## 第二十三章 學習目標

1. 認識布農族對瘧疾的草藥療法。
2. 瞭解原住民對疾病的觀點與療法。
3. 瞭解原住民嚐百草所累積的經驗及科學證據。

# 布農嚐百草以抗瘧疾



◎羅氏鹽膚木為臺灣原住民常用植物，如泰雅族產婦用於洗身，有殺菌之功；其葉、果是一種鹽的替代品。



有史以來，臺灣一直被視為瘴疫之地，住在此處的人也常為疾患所苦，即使到了 19 世紀末仍未見改善。其中威脅最大的就是瘧疾，當時人們還不知道瘧疾是經由瘧蚊所傳播，以為是由地面升起的瘴氣所引起，這與歐洲對於瘧疾原名為 Malaria 的認識相似，Malaria 由義大利文 mal 與 aria 所組成，為「壞空氣」之意。臺灣人也認為瘧疾與污穢的空氣有關，防治方法之一就是將睡床架高以防瘴氣。然而在束手無策之際，更常用「以瘧為鬼」來解釋，因此請道士畫符念咒、驅邪魔，或進廟拜神求庇護，也是司空見慣的防治方法<sup>（註 144）</sup>。

直到 1898 年，才由 Ronald Ross 和 Patrick Manson 證實瘧疾由瘧蚊傳播。此後對瘧蚊的研究急遽增加，木下嘉士朗於 1901 年最先報告臺灣有瘧蚊存在的事實，羽鳥重郎更在臺北蒐集調查出新種瘧蚊，命名為臺灣瘧蚊，1902 年，發現四日熱瘧疾原蟲，經研究確定的瘧蚊種類更達 14 種之多<sup>（註 145）</sup>。

根據國立成功大學歷史所研究生丁文惠的研究，日本政府從 1913 年便開始防瘧工作，制定了防瘧規則，不僅對瘧蚊孳生之沼澤、水池、排水溝等施放藥物滅蚊，也對全島採集血清標本，驗出瘧疾反應者投以奎寧內服治療，1919 年更在臺灣總督府中央研究所設置了瘧疾治療實驗所，乃集國家力量以對抗瘧疾<sup>（註 146）</sup>。二戰後，瘧疾依然是臺灣死亡率最高的疾病，直到防疫奏效，死亡人數顯著降低，但仍未能根絕。在二次大戰結束之前，瘧疾仍高居臺灣地方病之首。

臺灣原住民族的抗瘧過程，其實也是一部獨特的草藥醫學發展史，其中展現出許多原住民族人與環境以及草藥間的傳統知識，值得進一步的研究。於此就文獻及採訪所得，探討如下：

當原住民族遭遇瘧疾等疫情肆虐時，最常採取的應對方式就是遷村搬離。我們發現，諸如泰雅族、太魯閣族、布農族等原本居住在海拔較高的地區之部落，往往就是遷居到低海拔地區後，遭遇較常在低海拔潮濕區域肆虐的瘧蚊攻擊。族人不知瘧疾的病媒是瘧蚊，直覺認為是環境居所因素，因此以遷移作為對策；倘若無法遷移，族人就會檢討是否與天地、鬼神、祖靈或自然之間的關係有所違和。布農族文學家霍斯陸曼·伐伐筆下的故事，就記載了敬天法祖的布農族，從宗教面細細思考瘧疾危害的問題：



主人翁達魯姆就看過塔瑪・塔護曾經用他的法力拯救許多患有瘧疾的族人。也見證了當初日本殖民政府要族人搬到山腳下及要族人放棄小米改種稻米的時候，塔瑪・塔護曾經極力堅持其反對的立場。他告訴族人：山腳下的水源藏有害人的惡靈，惡靈會利用晚上飛出來詛咒族人生病，古老的祖先不教導我們居住在水源的附近，就是要避開水中惡靈的詛咒，但是族人終於在日本殖民政府的逼迫下遷移到酷熱的山下，也在稻米香的誘惑之下，放棄傳統食用的小米改種水稻，水稻長得越好，得瘧疾死亡的族人越多。塔瑪・塔護認為這就是水中惡靈帶來的災害，必須用祖靈給他的法力來驅離，他不斷的為部落各家族作法祓除（Masumsum），從惡靈的手中搶回不少族人的生命…（註 147）

布農族人十分不願遷離故鄉，一旦要遷離，也會先參考先祖所累積下來的環境智慧與選址知識；因為，正是這些智慧，讓布農族人在日本統治之前，就成為臺灣島上分布廣大的族群。然而，日本政府強迫族人遷移的地點往往不合適，讓布農族人苦不堪言。終生研究布農族文化的民族學者黃應貴就發現這樣的適應難題：遷移到較低海拔的布農族人無法適應新的生態環境，傳統的草藥師及巫師面對瘧疾幾乎束手無策，使得布農族人原本的宇宙觀及宗教觀與新的生態關係無法調適（註 148）。由此可見日本政府所推行的強迫移住政策，也是造成原住民社會文化急遽變遷的原因之一。

原住民對於瘧疾的調適過程與方法可謂千奇百怪，例如曾在部落行醫的林金梁就發現 1940-50 年間，仁愛鄉原住民感染瘧疾、砂眼的比率高達五成以上，山地常見瘧疾病患，因畏寒而就地躺在陽光下，以日照保暖；而因眼睛導致角膜受傷、失明的，也不在少數。（註 149）這是因為原住民罹患瘧疾時，最常提起的症狀就是不斷發生忽冷忽熱的現象。仁愛鄉原住民以曝曬來增加體溫，卻帶來砂眼的副作用，這似乎是調適病症過程的實驗。

事實上，針對瘧疾，原住民也發展出許多草藥醫學。1939 年，臺灣總督府委託山田金治所整理印行的《高砂族調查書第六編：臺灣原住民的醫藥植物》，就記載了許多原住民用來對抗瘧疾的草藥知識，該書內容包括各種植物的外貌繪圖、使用的族群與部落分布、能治療的疾病及使用方法，此書成了臺灣原住民最早的藥用植物專著。該書是利用 1931 年駐紮原住民各區域的警察所調查的資料編寫成，儘管各區的調查



方法與驗證程序未必一致，但從中仍可看出臺灣原住民使用草藥的特性<sup>(註 150)</sup>。

關於瘧疾的治療，山田記錄到關山地區的布農族人以白茅地下莖治療瘧疾產生的熱症，屏東縣內 Anbaka、Samohai 社的排灣族人認為其根可以治瘧<sup>(註 151)</sup>。臺東縣關山鎮內 Rabankarun、Sunnunsun 社的布農族人則認為，短葉水蜈蚣葉片煎服可治熱病、煩渴、肺熱及咳嗽。這些處方所含的某些成分在藥理上的確可以減少瘧疾原蟲。關山布農族的 Sinburo 及 Haitotowan 兩社認為，莎草磚子苗的根煎服後可以治瘧，再者，山田也記載了高雄旗山 Barisan 布農社區裡以煎煮石蒜科小金梅葉 Somu 的葉汁來治瘧。屬於薑科的月桃儘管被南投的久美社用來與松葉混合敷治外傷，卻被恆春排灣族的 Sinake 部落用來治熱病，後來經藥學研究確有除痰抗瘧之功。

尤有甚者，在臺灣原住民中，用來抗瘧的草藥有一味是屬於虎耳草科的華八仙草，後來證明抗瘧效果顯著；華八仙在泰雅族和布農族也都被拿來治療瘧疾。



◎〈華八仙〉，王焜榕繪。華八仙（學名：Hydrangea chinensis Maxim.），布農族遷移過程中，煎服其根以治瘧。（整理自山田金治）<sup>(註 152)</sup>



從以上列舉的原住民治瘧療法，我們可以看出原住民能夠在多方的嘗試中逐漸發現不同植物的藥理及療效，並針對瘧疾提出許多有效的草藥療法，這令人不禁設想：如果奎寧是臺灣原生樹種，一定早為臺灣原住民發現且利用了。

事實上，以奎寧樹來剋制瘧疾的療法，也是南美洲原住民在經過多方嘗試後，漸漸傳承下來的傳統智慧。1638 年，祕魯利馬的總督夫人得了瘧疾，醫生在束手無策之下，建議使用安鹿斯山區人民發燒、生產及墮胎時所使用的奎寧樹皮，結果居然治癒。這是第一個用奎寧治好瘧疾的歐洲人，總督夫人在 1640 年回西班牙時，就把奎寧樹皮帶回去，並因此改善當地因潮濕多蚊、瘧疾猖狂的現象，奎寧樹不但增進了當地醫療，甚至能在人力充足之後改善排水，使該地區可以生產水稻<sup>（註 153）</sup>。

透過這段南美洲的歷史，我們發現類似的殖民歷史也在臺灣發生過，也就是殖民者都在原住民區域提倡開拓水田，也都要面對並克服發生於低海拔的瘧疾之肆虐。而臺灣不喜歡居住於低海拔的原住民被迫種植水田，因而開始必須面對瘧疾的挑戰，遷移過程中的原住民族，於是漸漸發展出對抗瘧疾的草藥醫學。各族對於瘧疾症狀都發展出本土的防治草藥，儘管功效不一（見下表及右圖），但其中累積的傳統知識，的確是經過親身試驗傳承下來的。

| 俗名      | 學名                                                                   | 治癒方法                  |
|---------|----------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| 魚腥草     | Houttuynia cordata Thunb.                                            | 取其根陰乾後，與雞肉共同蒸之後服用     |
| 月橘      | Murraya paniculata (L.) Jack.                                        | 以其葉煎服                 |
| 普刺特草    | Pratia nummularia (Lam.) A. Brown et Aschers. Lobelia nummularia Lam | 取其葉與茵陳蒿、白茅葉共同煎服       |
| 毛玉葉金花   | Mussaenda pubescens Ait.f.                                           | 以其根煎服                 |
| 紅藤仔草    | Rubia akane Nakai                                                    | 以其葉貼於頭部               |
| 茵陳蒿     | Artemisia capillaris Thunb.                                          | 以其葉煎服或將其葉與普刺特草、白茅混合煎服 |
| 紫蘇      | Perilla frutescens (L.) Britt.                                       | 取葉煎汁，以洗滌身體            |
| 長花九頭獅子草 | Peristrophe roxburghiana (Schult.) Bremek.                           | 以其根煎服                 |
| 天胡荽     | Hydrocotyle sibthorpioides Lam.                                      | 將葉搗碎，取其汁塗於身體各部        |

◎布農族遷移過程中，用來對抗瘧疾的草藥。（整理自山田金治）<sup>（註 154）</sup>



◎布農族的瘧疾草藥。



## 附註

- 註 144：莊徵華，1990，瘧疾簡史，科學月刊第 0245 期。<http://210.60.224.4/ct/content/1990/00050245/0012.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 145：醫學百科，臺灣醫學篇，[http://big5.wiki8.com/taiwanyixue\\_119808/](http://big5.wiki8.com/taiwanyixue_119808/)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 146：丁文惠，2008，〈臺灣日治時期瘧疾防治之推行〉，《國立臺南大學人文研究學報》，第 42 卷第 2 期，頁 75~90。
- 註 147：霍斯陸曼・伐伐，1998，《那年我們祭拜祖靈》，臺北：晨星出版社，頁 228。
- 註 148：黃應貴，1992，《東埔社布農人的社會生活》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 292。
- 註 149：吳佩蓉，專訪林金梁（醫療奉獻獎得主），財團法人厚生基金會。[http://www.hwe.org.tw/award\\_winners\\_11\\_9\\_2.asp](http://www.hwe.org.tw/award_winners_11_9_2.asp)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 150：參考臺灣原住民藥用植物文化之旅網站 <http://kplant.biodiv.tw/aplant/0701%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91%E6%A4%8D%E7%89%A9/%E7%BE%85%E6%B0%8F%E9%B9%BD%E8%86%9A%E6%9C%A8/page1.html>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 151：行政院衛生署中醫藥委員會，2000，《臺灣原住民藥用植物彙編》，頁 28。
- 註 152：山田金治，1938，《高砂族調查書第六編—藥用草根木皮》，1957，許君玖譯，該書也在 2000 年時，由行政院衛生署（現為衛生福利部）中醫藥委員會整裡出版為《臺灣先住民之藥用植物》一書。
- 註 153：臺大種子研究室，〈圭寧與西方白人〉，見網頁 <http://seed.agron.ntu.edu.tw/civilisation/Cash/medimain.htm>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 154：山田金治，1938，《高砂族調查書第六編—藥用草根木皮》，1957，許君玖譯，該書也在 2000 年時，由行政院衛生署中醫藥委員會整裡出版為《臺灣先住民之藥用植物》一書。



## ●觀念傳達

原住民如何對抗瘧疾，使用那些草藥？

### ●思考方向

原住民如何看待疾病的症狀，並施以不同的治療或處置方式？

### ●觀察方向

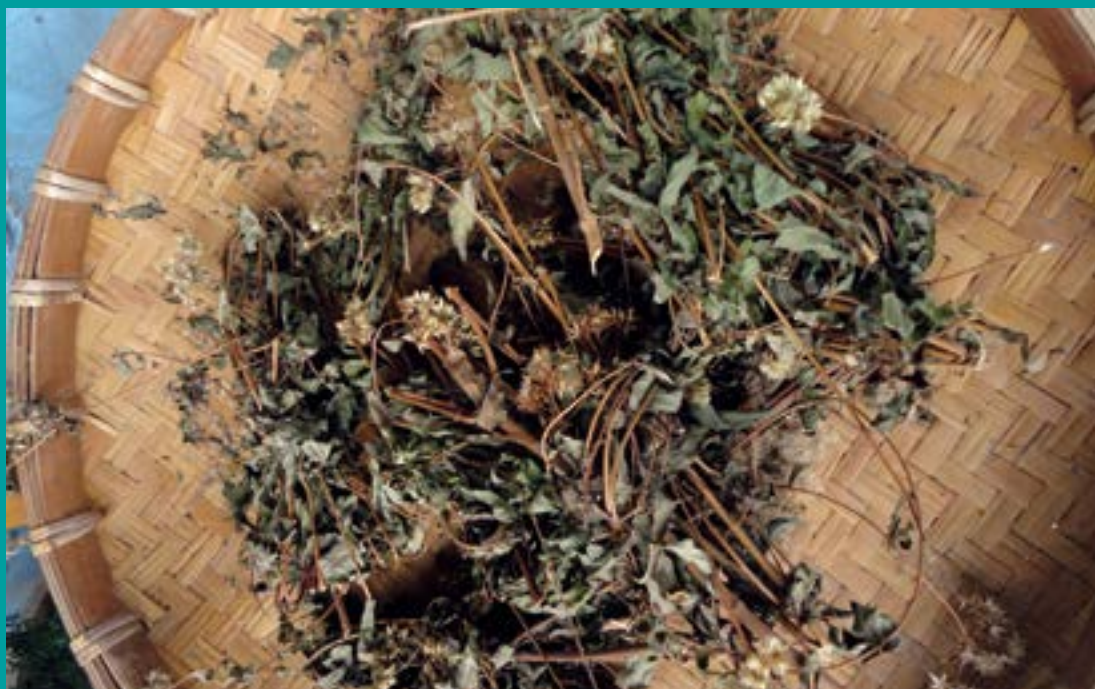
原住民對於霍亂、傷寒等其他傳染病的處理方式？



## 第二十四章 學習目標

1. 認識原住民對牙痛的傳統治療方法。
2. 知曉傳統草藥在不同部落的不同使用方式。
3. 瞭解部落對於草藥的認知方式。

# 草、毒、藥： 原住民的牙痛治療



◎曝曬過程中的草藥。



「牙痛不是病，痛起來要命。」原住民族面對齒病，也有許多治療方法，其中一個抓牙蟲的療法在漢人社會中也相當盛行。在臺灣南部某些夜市，偶爾可見抓牙蟲的攤位，一排人坐在矮凳上，每個人的耳朵就著喇叭型的風管，引著草藥的煙，據說須臾就會有牙蟲蠕蠕爬出，牙疼立消。事實上，造成蛀牙的原因是細菌分解口中食物殘渣時所產生的酸性物質慢慢侵蝕牙齒而成，乃是化學作用，而不是真有牙蟲侵咬。這或許是因為牙齒酸蝕的疼痛，感覺上像是蟲咬，實際治療時如果能減少酸蝕的情況，再加上看到牙蟲緩緩爬出，患者心理上便覺得了卻心腹大患，並暫時得以舒緩牙齒的不適。

鄒族也有除牙蟲的醫療方式。2003 年阿里山鄉山美國小幾位鄒族學生，以鄒族傳統「捉牙蟲」的療法為研究題目，參加全國中小學科學展覽會，拿下國小組第一名。獲獎學生溫家宏與方寶玉透過訪談族中耆老，發現捉牙蟲的方法原來是利用破布烏、雞屎藤、霧水葛三種草藥，放入裝有熱開水的壺內，讓求醫者在壺口上方張開嘴巴，使蒸氣進入口內，最後會在壺內的葉片上發現蛀牙蟲。傳統的治療過程有三個禁忌，就是：必須在晚上實施、求醫者的頭部必須用白布完全覆蓋，另外，這三種草藥必須按照上列順序置入<sup>(註 155)</sup>。兩位學童按照傳統方法設計實驗，發現這三種草藥都具有止痛、消炎的功用，因此得以緩解牙痛症狀。他們又發現：不能在白天治療，以及藥草必須照順序施放的禁忌，對於治療結果並沒有影響，因而推論這兩個禁忌是為了增加信心的心理治療方式。此外，以白布覆蓋頭部的方式，乃是為了凝聚蒸氣。最後，他們更發現所謂的牙蟲並非來自蛀牙，而是草藥上一種淺綠色的小蟲。抓牙蟲的實驗逐一解開了治療之謎，並且得到改良的靈感，建議未來在進行此療法時，不需要用白布覆蓋整個頭部，而是利用吸管讓蒸氣直接進入口中，不但可減少治療時的痛苦，更能增進治療效果。有記載鄒族人也以紅心藜的果實置於煙管中吸入以治療齒痛<sup>(註 156)</sup>，似乎是個改良的方法，而無需以白布覆蓋整個頭部承受蒸燻之苦。

鄒族人用以治療牙疼的破布烏、雞屎藤、霧水葛這三種植物，在其他族中則有不同應用，例如排灣族以霧水葛作為治療傷口的藥，以破布烏的葉子拿來洗鍋子。此外，針對牙疼，不同族群也以不同植物運用不同療法；排灣族就有各種治牙療法，例如以山枇杷枝幹燃燒時所產生的泡沫及炭灰塗抹於牙齒，此舉除了可染黑牙齒，還有保護



牙齒的功效；也有用腺果藤的汁液染黑牙齒，認為可預防蛀牙。排灣族人還以木賊作為潔牙牙刷，也有以食茱萸與三奈的根部來治療牙痛<sup>（註 157）</sup>。

此外，原住民普遍用來毒魚的魚藤，在日常生活中也有藥理上的不同應用，例如布農、魯凱及排灣族人遭毒蛇咬傷時，會將魚藤根搗碎後塗覆於患部；泰雅族人牙痛時，會切斷魚藤的莖，以其汁液塗於齲齒處；有些泰雅及排灣族人會以魚藤汁液塗抹於皮膚患部以治療皮膚病<sup>（註 158）</sup>。不過，含有毒素的魚藤要成為止痛或改善皮膚病的處方時，該如何拿捏劑量，以免遭受毒害，在藥理上還需要進一步研究。

這些植物在不同部落的認知中，有可能是無用的草、也有可能是治病的藥，甚至是致命的毒；原住民族在千百年的歲月中，漸漸透過疾病來發現在地植物與草性、毒性與藥性上的區別與效用，因此各族群與部落發展出不同的草藥醫術。同樣的草藥在不同部落可能有不同應用，同樣的疾病症狀在不同部落，也可能施用不同草藥，這些盛行於原住民傳統社會的醫療方式，有些是傳承自日常經驗，有些是口耳相傳所得，儘管還有些許草藥治方的藥理證據需進一步研究，卻是珍貴的文化遺產。

各族對於疾病的認識方式不同，也因此以不同的方式來對付疾病；排灣族人認為，人一直不舒服或者患有嚴重的傷病，需請祭司、巫師作法治療。大部分原住民族認為疾病的肇因有幾個，大多與患者的靈魂受惡靈侵擾有關，或是因特定事件而導致魂魄不完整，特別可能是患者家人觸犯禁忌而致病，以及患者發生意外事件導致魂魄留滯不去而帶來疾病，面對疾病的纏擾，排灣族人以植物草類（cemel）所發展的醫藥（cemelcemel）應用甚多，並針對特定病症使用專用的醫藥及療法。

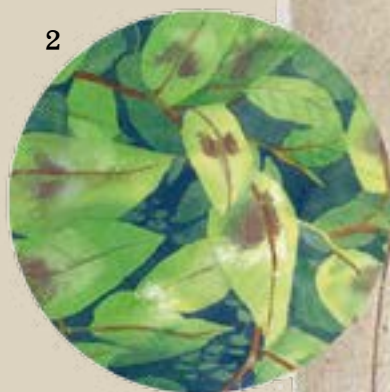
然而對於疾病的治療方式，傳統上仍是透過巫師施行治療儀式為主；儀式治療的觀點，有別於以科學因果為理論基礎的現代醫學，可稱為另類醫療，是族民常使用的全方位醫療方式，也就是透過儀式，針對個人的社會關係、心靈狀態進行身心靈全面的醫治，才是原住民族傳統治療致力之處<sup>（註 159）</sup>。



# 新觀念、新思考(七)

## 排灣族日常生活中的草藥

臺灣原住民各族日常所患的疾病或外傷，都可隨手採自部落周遭的植物來施予治療。就排灣族而言，鄭漢文、王相華、鄭惠芬、賴紅炎等記錄了許多醫療植物用法，排灣族人潘世珍也記錄臺東大鳥部落日常生活中唾手可得的藥方植物。例如有骨消，其莖、葉搗碎後敷在患處可治痠痛，或是將葉片熨熱，壓貼在扭傷處；或是由於工作過累或是感冒引起的頭痛，也可將之敷在前額。另外，生病初癒時，有骨消葉片煮熱水洗澡，有助康復。由於有骨葉片富含水分，吸菸者有時會把要用的菸草包在有骨消葉片裡吸收些微水分，使之變軟，然後再一點點放進菸斗，這種作法可避免菸草因過度乾燥而燃燒過快，且不易塞入煙斗。其他還有毛蓮菜（jahamiqatsal）的莖、葉，搗碎後可敷治一般刀傷，嚴重一點的刀傷則可再加海金沙（sasū）混合敷治；臺灣澤蘭（qalanis）的莖葉則可敷治火傷；菁芳草（rajaha）煮水可作為發燒時退熱的藥物；車前草（wubagutc）煮水是一般清涼、降火的飲料。三葉崖爬藤（vashala）的葉片烤熟後，可敷治疔、癰等皮膚病；菝契（vala）的莖葉汁液可抹於疔、癰等皮膚病患處；火炭母草（havulu）的莖葉水煮過後，因湯汁溫和，滴於眼睛可利於消炎及摘除眼中異物，受傷時也可以將葉片搗碎後敷於患部，並以布包紮（見下頁圖）（註 160）。



Handwritten text in a script, likely a form of indigenous or historical writing, located above the figure.



Handwritten text in a script, likely a form of indigenous or historical writing, located below the figure.



〈排灣族日常生活草藥圖〉，王焜榕繪。本圖人物形象啓發自 1650 年荷蘭人所繪臺灣原住民逐鹿圖及達文西〈維特魯威人〉圖像。

1. 三葉崖爬藤
2. 火炭母草
3. 冇骨消
4. 車前草
5. 蒼芳草
6. 毛葉連
7. 拔契
8. 臺灣澤蘭



## 附註

- 註 155：鄒族學童「捉牙蟲」治牙痛研究拿下科展第一名作者：捉牙蟲 <http://www.epochtimes.com/b5/3/8/29/n367060.htm>【大紀元 8 月 29 日訊】，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 156：參考臺灣原住民藥用植物文化之旅網站 <http://kplant.biodiv.tw/aplant/Bunun.html>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 157：鄭漢文、王相華、鄭惠芬、賴紅炎，2004，《排灣族民族植物》，行政院農業委員會林業試驗所。
- 註 158：參考臺灣原住民藥用植物文化之旅網站，<http://kplant.biodiv.tw/aplant/Bunun.html>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。
- 註 159：孔古文，鄭惠珠，1994，〈消失的原住民醫療文化及其危機〉，收錄於行政院文化建設委員會（現為文化部）編《中華民國八十三度全國文藝季系列活動—原住民文化會議論文集》。臺北：行政院文化建設委員會。
- 註 160：潘世珍、劉炯錫，1996，〈臺東縣大武鄉大鳥村排灣族溪流漁獵文化之調查研究〉，《東臺灣研究》創刊號：105-116。



## ●觀念傳達

原住民對牙痛治療所使用的草藥或療法。

### ●思考方向

原住民傳統醫療的科學成分與其民俗療法如何區分？

### ●觀察方向

原住民社區還在使用的草藥有那些？使用的方式為何？



## 第二十五章 學習目標

1. 瞭解泰雅族播種祭典對種子提供者的尊重。
2. 認知種子提供者輪流當主祭之選種過程。
3. 尊重種子提供者的態度及智慧財產權觀念。

# 神聖的種子： 泰雅族的播種祭典



◎花蓮縣秀林鄉富世村於 2009 年所舉辦太魯閣族的播種祭儀式。



植物種子的良莠一直攸關著人類糧食的供應，原住民族對於糧食作物的種子更是非常重視，甚至賦予其神聖的地位，特別在許多神話傳說中，發現與獲得植物種子常是族群命運變化的大事與重要里程，也是人類行耕種生活得以安居樂業的開端。排灣族的高士佛部落流傳一則關於族人獲得小米種子的典型傳說：

話說太古時期，排灣族的祖先僅僅食用稗、藜及稱為 *kulj* 的草為生。而在 *Tjagaraus*（天上界）有 *Putjaljayan*（掌管芋頭的神）造芋頭，*Puvusam*（掌管小米的神）造小米。有一女子前往 *Tjagaraus*，從 *Putjaljayan* 處得來一個芋頭種，而 *Puvusam* 卻不肯給予粟種。有一年，當 *Puvusam* 要收穫小米時，命令本部落的 *Pukanen*（部落的副主祭）幫忙。*Pukanen* 看到小米收成纍纍，乃向其乞求一穗，卻遭 *Puvusam* 拒絕。因此 *Pukanen* 偷其一粒藏在指甲間，*Puvusam* 懷疑而檢查其身體，幸未被發現。*Pukanen* 幫忙完後下來到地上界，將該粟種播種於地，而逐漸增殖，後來也分給其他人，遂如今日般成為本族的農作物<sup>（註 161）</sup>。

在故事中，排灣族人原來的糧食是野生草類，及產量不足以養活族人的稗與藜，因此非常羨慕天上神界的食物，例如芋頭與小米等。族人為了獲得天上食物，主動與天上神人建立良好關係，並幫忙農事。然而天上神人嚴守分界，不願將小米給予族人。族人 *Pukanen* 想出一個辦法，以指甲縫偷渡小米種子至人間，並且分享給眾族人。族人為了獲得小米，冒著偷竊的汙名，不惜破壞與天上的關係，因此很難再回到天界與眾神互動，只能獨立生活，族人因此特別珍惜小米與芋頭，每每在關於小米及芋頭等植物耕種的過程中，透過儀式表達對於天上界的感恩。

除了排灣族，其他族群也有偷渡糧食種子的傳說神話，例如鄒族就傳說香米是在矮黑人所住的地洞社會裡發現的。

話說有一天，一位勇士外出打獵途中，因口渴抓起藤蔓解渴時，發現了一個地底洞，勇士進入地底洞，看見小矮人正圍著一鍋透著濃烈香氣的白色米飯，小矮人請勇士享用，甚為喜歡，乃討教種植方式並希望能帶回種籽。只是小矮人不肯，勇士只好將種籽藏於肛門，沒想到被發現，只好又再把香稻米藏在 *geilu*（男人的陽具）裡帶回部落。

這種香米可能也是噶瑪蘭族人稱為 *panay*「巴耐」的旱稻，相傳許久以前，



世界上只有兩個人，一位是女神 Mutumazu「穆篤瑪蘇」，另一位是地上的普通人 Siagnau「霞格鬧」，是個男人，當時大地饑荒，萬物都沒有食物可吃，女神 Mutumazu 同情 Siagnau，便來到地上，除草闢田，播下旱稻，教 Siagnau 種稻之術，並和 Siagnau 結為夫妻，此後得以繁衍人類的子孫世世代代<sup>(註 162)</sup>。

這類故事都說明人類得以依靠某些糧食作物作為生存，乃神界的恩賜；儘管族人因偷竊的行為而背負汙名，也因此與神界的關係不再像以往一樣通暢。每當族人傳述這些故事，目的就是讓子孫珍惜作物，並感念給予糧食的天神。

關於作物的種植，原住民也有許多儀式與祭典來表示對於植物的尊重與珍惜，各族幾乎都有一套歲時祭儀，是圍繞著傳統主食小米的生長過程，從播種到除草、收割到入倉，都有相關儀式，例如臺大人類學系教授王梅霞在泰雅族播種祭的過程中觀察到：

播種祭的第一天，兩位祭主在天色微亮時，各自攜帶自家準備的小米糕，先到其中一人的園地舉行儀式，接著再到另一人的園地舉行。舉行儀式的方式是：祭主在園地裡拿著小鋤頭挖四個洞，分別播下種子，每挖一個洞時就講一個小米收穫好的人之名字，或講教導自己播種 gaga（意味方法）者的名字，挖四個洞就講四個名字。當地人解釋，嘴裡唸收穫好的人名字之原因是『內心希望他的 gaga 能夠分給我一點』，而此處 gaga 指的是個人的靈力（當地人說這就像平地人所講的「功力」）。然後祭主將小米糕放在一邊，左手拿酒倒一點在小米糕上，再喝一點吐在小米糕上，並說：『希望將來收穫的小米所釀的酒多得讓我喝到吐出來。』祭主還必須為部落所有成員祈求豐收，如果只祈求自己豐收，lyutux（鬼靈或祖靈）<sup>(註 163)</sup> 反而會處罰祭主，讓它本身在來年裡的收穫不好。除了儀式的規則及禁忌，祭祀時的祭詞也被稱作 gaga，例如：『我把你埋在土裡，是秉著祖先 Lakauvai 的經驗，是承祖先 Lakaukinnawiy 的傳統，種芽長出期能如 muasan 的芒草一樣長久茂盛，並請祖靈庇佑，使部落共享豐收的喜悅。』<sup>(註 164)</sup>

泰雅族的播種祭過程中使用的米種，是由豐收家族提供，除了尊重種子的提供者，也希望透過提供者的種植技法與經驗獲得類似的豐收。每年選用上次豐收的小米種子，豐收家族的主人便能當上儀式祭主，以傳承種植心得。由於祭主是每年輪流擔任，



## 第二十五章 神聖的種子：泰雅族的播種祭典



◎小米採收集束後，置於30℃以上之戶外曝曬6-7日後，即可進行脫粒及脫殼作業。



因此也增添了小米種選取的多樣性，更能確保該區域內某些種子的適種性。

泰雅族人特別尊重種子提供者，在祭儀中會說出選種、育種、供種人的名字及家族，提示種子來源，這些儀式尊重了提供者的權利，些許呼應了現代智慧財產權的觀念，可作為目前全球化種子戰爭的反思與借鏡。國



◎排灣部落當作嫁妝的小米。

立臺灣大學園藝學家郭華仁在〈原住民的植物遺傳資源權與傳統知識權〉一文中，提到種子戰爭的狀況：

種子戰爭本質乃是南北國家間的對抗，起因在於西方國家集中了世界作物的種源，癥結則是這些國家的先進育種技術配合上植物品種智財權的推動。而植物智慧財產權的行使，更使得南方國家的農民要向北方國種苗公司付出權利金。然而北方國家在進行育種工作時所需要的親本材料<sup>(註 165)</sup>有相當大的部份卻是來自技術落後但種源豐富的南方國，這些地方性種原卻無法得到西方式智財權的保障。<sup>(註 166)</sup>

文中顯示許多原住民族人原本所使用的種子，甚至是經過傳統智慧傳承所選育的種子，在種子集團蒐集後，申請獲得智慧財產權，使未經授權的情況下即無法使用，造成種子使用權上的衝突。舉例來說，印度的薑黃，原為印度傳統民俗藥用植物，1993年，美國密西西比大學醫學中心向美國專利商標局申請以薑黃作為藥用的專利，內容便是宣告以薑黃粉製成治療傷口的藥劑。然而，以薑黃作為療傷用藥，在印度早就傳統用法，現在卻因密西西比大學的專利申請而無法自由用藥，於是印度政府對此提出異議，認為將印度人的使用方式占為己有，正是所謂生物剽竊（Bio-Piracy）。1997年，美國法院裁決撤銷這項專利，這可說是第三世界國家對抗生物盜竊的第一回勝仗<sup>(註 167)</sup>。



原住民族經年累月所積累的傳統知識，往往能培育出具有長久栽培歷史的作物，許多品種更是在歲月的淬鍊下才馴化為適應當地風土、具有特殊基因型的地方品系，然而，近年來由於氣候變遷與糧食缺乏的危機，許多跨國公司集團積極蒐尋不同品系的種子，使得許多原住民的長久智慧結晶遭到剽竊與侵害。如何積極立法保護，是相當迫切的課題。我們從泰雅族播種祭等原住民的祭儀文化中，發現原住民以尊重的方式來分享種子、互通有無，並在這過程中增加了種子的多元性與適應性；泰雅族人播種祭典所顯示出的尊重及分享精神，實在值得今人參考借鏡。



◎排灣部落豐收祭，裘谷・給沙沙提供。



## 附註

註 161：總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯，2003《番族慣習調查報告書，第五卷，排灣族》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 124。

註 162：見 Facebook，什麼，你也愛臺灣原住民？！We Love Taiwanese Aborigines，[https://www.facebook.com/Pure.Taiwan?hc\\_location=timeline](https://www.facebook.com/Pure.Taiwan?hc_location=timeline)，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。

註 163：在此意味鬼靈。

註 164：王梅霞，2006，《泰雅族》，臺北：三民書局，頁 85-86。

註 165：「親本材料」為育種用的原初品種。

註 166：同註 165。

註 167：郭華仁，〈原住民的植物遺傳資源權與傳統知識權〉，見蔡中涵編，2000，《生物多樣性與臺灣原住民族發展》，臺灣原住民族文教基金會，臺北，頁 165-185。另參見 <http://seed.agron.ntu.edu.tw/ipr/report/tkright01.htm%E7%94%9F%E7%89%A9%E5%89%BD%E7%AB%8A>，最後閱覽日 2013 年 7 月 1 日。



## ●觀念傳達

泰雅族播種祭典程序顯示的尊重育種者的儀式及智慧財產權的觀念。

### ●思考方向

原住民族農事過程中，對於種子來源與育種方式是怎麼處理的？

### ●觀察方向

農事過程中，種子的處理方式。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

臺灣原住民族環境智慧 / 羅永清主編. -- 初版. -- 臺北市：環保署，  
2014.01

面；公分

ISBN 978-986-03-8531-1(平裝)

1. 臺灣原住民 2. 民族文化 3. 環境教育

536.33 102021492

445.

## 臺灣原住民族環境智慧

出版者：行政院環境保護署

發行人：沈世宏

總策劃：葉俊宏

策畫執行：楊素娥、吳鈴筑、周國鼎、徐國豐

編審諮詢委員：亞榮隆·撒可努、伍麗華、官大偉、林益仁、姚振黎、陳芬苓、海樹兒·友刺拉菲、  
雅柏甦詠·博伊哲努、裴家騏、劉耀仁

地址：10042 臺北市中正區中華路一段 83 號 電話：02-23117722

執行單位：財團法人美化環境基金會

主編：羅永清

副主編：莎伊維克·給沙沙

插畫：王煜榕

美編：羅正皓、紀岱昀、林姿伶

校稿：宋宜真、吳雯菁、陳巧筠、謝博剛、郭文萱、謝忠福、羅文君

編印：永光彩色印刷 電話：02-22237072

地址：新北市中和區建三路 9 號

版次：初版

出版日期：2014 年 1 月

定價：200 元

展售處：

國家書店 臺北市松江路 209 號 1 樓 02-25180207 [www.govbooks.com.tw](http://www.govbooks.com.tw)

五南文化廣場 臺中市軍福七路 600 號 04-24378010 [www.wunanbook.com](http://www.wunanbook.com)

GPN：1010300054 ISBN:978-986-03-8531-1(平裝)

全文網址：<http://http://www.epa.gov.tw/ch/SitePath.aspx?busin=4097&path=1668&list=1668>

© 版權所有·翻印必究

本書採用環保紙及大豆油墨印刷





行政院環境保護署

Environmental Protection Administration  
Executive Yuan, R.O.C. (Taiwan)



環境教育標章