

小林地區平埔族狩獵及其相關文化探討 (註一)

簡文敏

摘要

本文主要探討高雄縣甲仙鄉小林地區大武壠社群平埔族早期狩獵與其相關文化，在變遷方面，比較荷蘭時期至今文獻記錄與耆老口述的異同；空間方面除以本地區生活文化區為範圍之外，擴及與鄰近族群互動、共用與分配資源方式，及與臺灣其他原住民族間的差異；在文化內涵方面，除了探討狩獵方法與工具等物質文明之外，並論及相關之飲食文化、祭祀、禁忌、社會分工、分配、領域概念與地權等非物質文明。

由於本文借用平埔族早期狩獵活動，分析相關的文化現象，內容顯得繁雜。不過透過不同層面的分析，對小林地區大武壠社群在一九二〇—一九六〇年間狩獵與社會習俗的瞭解有所幫助。除此之外，本文並針對與狩獵相關之文化變遷、傳播與族群關係提出討論，如(1)「山豬吊」陷阱，不僅延續時間長遠，在不同族群、地域中同時被使用，所顯示族群分類與文化傳播的問題；以及此地族人運用後設認知能力設置陷阱，與藉著陷阱間差異分辨「族群我」、「個別我」的身份識別等；(2)如何與鄰近原住民共用、分配資源，以及對獵物分配方式的影響。(3)借用客家人飲食行為及漢方藥膳的觀念作為文化參照，藉以使原有飲食文化合於「主流化」的價值等現象，或可供參考。

關鍵字：平埔族、大武壠社、狩獵、小林

一、研究問題與方法

近幾年平埔族研究風氣興盛，研究主題偏重在祭祀與遷徙。不過以筆者田野調查的經驗，平埔族居住環境與其生活型態、社會習俗有很大關係。尤其是移居至交通不便的山林之地，接觸外界機會較少，生活環境與其原居地相似，因而保留下來早期社會習俗與謀生方式。本文所探討的狩獵文化特質，即是因為小林地區位處於玉山山脈與阿里山山脈之間，農耕面積狹小，山林繁盛，此地耆老普遍有捕魚與狩獵的經驗，因此能以此主題探究文化特質。

本地區耆老的狩獵經驗，包括來自長輩經驗傳授以及本身的親身經歷。由於政府為保護山林實施禁獵，以及獵物不足，這些狩獵經驗集中在青壯年以前。本文所探討的狩獵活動，以耆老的經驗訪談為主，非現場的活動記錄，因而具有歷史記憶的性質。經驗訪談記錄與實際現場觀察之間的差異，在於被訪談者記憶力、心理傾向以及傳譯能力良窳等問題，往往影響事件的真實與完整。為避免記憶不全影響對狩獵的瞭解，除了請不同受訪者相互印證之外，同時運用「再現」的技巧，於不同時間(約間隔半年)訪談以及以實際製作獵具(陷阱)操作，重現早期的場景。

本文討論的重點，在於從早期的狩獵工具、技術與狩獵

方式等外在行為現象，探討與其相關的社會組織、飲食、獵物分類、認知能力運用、領域行為、族群關係、禁忌以及文化變遷的特性。以討論內容份量來看，與狩獵直接相關者只佔其中一部份，亦即本文是藉著狩獵活動探討相關文化特質。

本文所使用的資料包括口述訪談及文獻。在口述訪談部份(註二)，主要以小林地區平埔族耆老為主，但是為瞭解與鄰近鄒族、布農族間狩獵文化特質異同，及在何種運作機制下，「共用」或「分配」狩獵空間，以及與其他平埔族社群的關係，因此調查的範圍包括三民鄉鄒族(卡那卡那富社)、布農族(施武郡社)、臺南縣白河鄉六重溪(大武壠派社)、大內鄉頭社(西拉雅四大社及大武壠社)、高雄縣甲仙鄉關山(舊稱阿里關，大武壠社為主)、六龜鄉荖濃(大武壠社)、屏東縣新埤響潭(馬卡道社)、高樹鄉泰山加納埔(馬卡道社)、花蓮縣富里鄉石碑(大武壠社、馬卡道社)等。這些調查範圍的選定，以小林地區及其週圍為主要調查區，目的在瞭解此地區漁獵文化特質及其族群互動關係；其餘地區則是屬隨意抽樣性質，因研究其他主題時一併調查，用意在協助瞭解獵具使用範圍及其顯示的文化意涵。

在文獻的引用方面，與大武壠社群有關的早期文獻，包括明朝陳第《東蕃記》、荷蘭時期傳教士Candidius的記錄(Jin Campbell, 1903)、清朝周鍾瑄《諸羅縣志》(1862)，黃叔璥《番俗六考》(1857)及日治時期完成之《安平縣雜記》(1859)。這些文獻資料記載平埔族生活概況，記錄內容未全完整；除《安平縣雜記》外，所記錄社群屬別只能推論與大武壠社群較為相近，因此引用時仍有其限制(註三)。

二、小林地理環境與狩獵方法概述

小林村行政區域歸屬於高雄縣甲仙鄉，地理位置位於阿里山山脈與玉山山脈之間，狹長窄小的楠梓仙溪河階地上。日治時期併歸阿里關(今關山村)，光復後才有正式村名。本地區平埔族民早期與鄒族隔溪、隔地而居；日治時期日本為開發樟腦與山林利益，曾將散居村民集中派出所附近居住。一九〇九年時本地區僅有西拉雅大武壠社群(註四)為主的平埔族民合計七姓、十八戶，光復時則增加為十姓九十戶。光復後，政府開放山林政策吸引嘉義大埔一帶閩南人移墾定居，快速增為四十六姓、三百二十六戶(一九九七年)，移居者間差異相當大，目前為埔漢並居的村落。(簡文敏，1999)

小林地區位處森林與溪谷之河階地，早期交通不便，外人為干擾少；附近山林繁盛，野生動物得以生存。獵物方面包括山豬、水鹿、羌、山羊、兔子、獼猴、鳥類等；魚類則有赦勉、高身固魚、苦花、鱸鰻、蝦、蟹，早期並有水獺。本地區平埔族民狩獵範圍包括臺南縣南化鄉溪東、西阿里關、彎丘、木瓜坑、出火、高雄縣甲仙鄉小林、阿里關附近山區，與本地大武壠社群生活區大致重疊，可以視為同一生活文化區域(如圖一)。此外，族人有時會深入三民鄉鄒族與布農族生活區狩獵。

本地區族民狩獵的方法以人數及運作方式來區分，包括下列三種方式：(1)、圍捕法：小林地區多山林，當發現獵物足跡時，眾人分從其四周攜帶獵犬追趕，並在獵物出沒處設「籠仔」(網)圍捕，不過並未使用焚燒方式獵捕；鄰近鄒族與布農族則有焚獵方式。(2)、集體追獵法：狩獵途中發現獵

物時，三、五成群即展開追獵。集體追獵相當倚重獵狗，因此分配時都有「狗份」。(3)、個別狩獵：個別行動時以置放陷阱及捕魚為主。

如以狩獵工具劃分，可分為以下三種方式：

1. 武器獵

小林地區使用武器獵捕陸上動物部份，主要有管刀、鎗、弓箭等。早期弓箭以竹子製成，弓箭箭頭削尖後以溫火烤過，使其更為堅硬。管刀則以腰刀套上長木棍。鎗的造形與用法與Candidius(in Campbell, 1903)記載的竹矛相似(註五)，只是矛頭改為鐵製，倒勾以兩個為多，且未裝小鈴。另外小林地區部份山壁陡峭，山羌、山羊能攀爬之處，人卻無法到達。此時本地村民會將帶倒鉤之鎗頭綁上長繩，以丟擲獵狩；當鎗射中獵物倒鉤深入身體，收回繩索即可捕之。

漁獵工具則包括水鏡、魚叉、筴、魚釣等。水鏡由四方形木框加上玻璃鏡片組成，在潺潺溪流、波光粼粼的水面上，光線反射、折射相當嚴重，阻礙射魚的精準度。水鏡置放於水面上，正可以提供水底清晰的視線。此外，魚叉通常由四支箭頭組成，刺中魚身的範圍增加；竹製箭頭經火烤後，相當堅硬，足以抓捕大魚。「魚釣」包括放在溪流與岸邊的固定架及魚竿、釣線、魚鉤、小木棒等，本地村民在溪底及岸邊各置放一竹製固定架，釣魚時只要將裝好魚餌的釣竿，底端插在岸邊的固定架，釣竿彎曲釣線伸入水中，再將小木棒卡住溪底固定架，當魚兒吃餌觸動小木棒，小木棒脫勾，原彎曲的釣竿即在恢復原狀的彈力下，將魚釣離水面。這種釣魚方式可同時插上數十支。

2. 陷阱獵

陷阱獵是利用竹子、木棍、繩索、鐵器等材料，引誘或在獵物經過之路徑設置陷阱，可以「非同步」捕捉獵物。本地耆老以陷阱捕捉動物身體的部位，將陷阱分為二類：一為「踏腳」，如鳥仔踏、山豬吊、鹿仔吊、鐵陷機等，以讓動物不自覺中踏入陷阱被綁住腳為設計特點；一為「勒喉」，如老鼠門仔、山雞釣等，利用陷阱勒住動物脖子。此外未被分類者尚包括為石壓、老鼠橋、竹刀等。其中「山豬吊」陷阱的命名，是以「捕捉的獵物名稱」，加上把其腳「吊」起來的動作來稱呼，意即捕捉水鹿時，即成「鹿仔吊」，兩者製作方法一樣，差別之處在於獵物大小及習性不同，致使所用材質牢固性及大小有異而已。

3. 焚獵與毒魚

焚獵與毒魚是一種快速、有效而且能大量捕獵的方法，相對的也會造成獵物快速的消失。早期西拉雅活動區域遍及臺南以南平原地帶，荷蘭時期Jacob Constant與Barent Pessart觀察臺南蕭壠社狩獵情形，蕭壠社社民即以焚獵圍捕鹿群。利用焚燒樹林圍捕獵物，會使自然景觀不斷地呈現草原與林木間的循環生態週期。循環週期的狀態之一，即草原景觀，成為十七世紀西拉雅人獵鹿的絕佳場所。(Brusse and Roessingh, 1984; 康培德, 1998)

依據周鍾瑄《諸羅縣志》(1962)記錄，焚獵時要先開火路，以防燎原；三面起火，獵者圍堵唯一出口獵狩；有時並在出口處挖掘壕溝，受驚嚇之獵物常掉入而被捕。以火焚燒獵捕固然快速，但是仍需營造一個安全、避免燎原，及適於圍捕的環境。以小林地區的自然環境來看，本地區原為鄒族狩獵領域，臨楠梓仙溪兩側小山頭林立，五里埔平坦遼闊，

皆適於焚獵。不過從目前的文獻及耆老口述中，並無法得知早期鄒族及平埔族民是否曾在此地焚獵。

小林地區平埔聚落形成於日治時期初期，日本當局只開放三民鄉原住民一年一次焚獵與毒魚，小林地區平埔族民則予以禁止。因此焚獵與毒魚的範圍集中在三民鄉境內或接界之處。舉行焚獵時，因為需要多人參與，擁有該山頭權利之家族，通常邀請其他族人共同參與，但所獵得的獵物須分給「地主」一隻腿。早期三民鄉原住民選擇鄉境接界之錫安山附近焚獵時，小林平埔族民會等原住民離開後，再去撿拾穿山甲等藏於泥土下的動物。毒魚時，依照日人所定的規範，楠梓仙溪主溪流為共有區域，當時各部落已同時被安排住有鄒族及新移住之布農族民，各部落有一定撈捕的區段，不能越界撈魚。當中毒量眩隨溪流而下的魚越過三民鄉鄉界，原住民會通知小林地區村民撿拾，很少越界撈捕（註六）。亦即魚權的歸屬以行政地域來界定。

雖然日本人限制平埔族人毒魚，但是技術上難以確認毒魚者，有時本地村民會私下毒魚，再將主事者推給上游「合法」原住民。

三、陷阱的早期記錄、力學與智慧運用

小林地區使用陷阱的方法，有些與Candidius的記錄類同。依Candidius描述臺南地區平埔族佈置陷阱的方式（Campbell, 1903；劉還月、陳逸君譯，1998）：

一是設陷於密林中，或是野豬、麋鹿常經過的地方，再圍趕獵物走向用棍棒或竹條做成的陷阱裡。另一種方式是在窄徑或曠野設下陷阱：將一根竹子深深地插入土地裡，竹尖

向下彎曲並用小木片固定後，把陷阱綁在上面，再用泥土覆蓋。當麋鹿成群結隊經過時，一旦觸碰陷阱，竹條會向上反彈回復直立的狀態，麋鹿的腳因而受縛。此時，獵人趨近以矛刺殺。這種打獵行動，一年捕捉好幾千頭的動物。

上文第一種設陷方式，文中並未說明棍棒或竹條製作方法與佈置方式。從使用方法來看，平埔族民是運用「圍趕」的方法，在獵物逃竄的路徑設置陷阱，使獵物在急迫的情境下，不及分辨而被捕，陷阱屬於「明」的設置方式亦無礙捕獵。這種設置方法與平埔族夜裡攻擊敵方某戶人家時，會在道路上斜插半碼長削尖的藤竹木類陷阱，赤腳的敵人常在追逐中為尖木所傷（Candidius, Campbell, 1903；劉還月、陳逸君譯，1998）原理相近。在夜裡昏暗與戰鬥的環境中，即使這種陷阱處於「明」的設置方式，也可以發揮「暗」的欺敵功能。以小林訪談經驗來看，並未發現以尖木設置陷阱防制或攻擊其他族群及敵人的情形。不過類似捕獸的設置，運用在楠梓仙溪斜坡岸邊獵捕山豬。楠梓仙溪流經三民鄉至甲仙鄉間，正處於阿里山山脈與玉山山脈間峽谷，水流湍急，沿岸地勢陡峭。動物飲水，必須沿斜坡下來。本地平埔族民即在經常出現動物足跡之斜坡設置削尖之竹木，當山豬下來飲水時，在位能移動所產生重力加速度的影響下，高速下山的山豬很難避開地上竹刀，常因此受傷被捕。

Candidius記錄第二種設陷方式之捕獵與使用方法解說相當清楚，所用的方法，與陳小崖《外記》的記載（註七），都有利用土或草掩蓋陷阱，讓經過的動物不自覺地落入圈套。以小林地區平埔族使用經驗來看，與下圖（二）「山豬吊」設陷方式相同。這種設陷方式可以捕捉鹿、山羌、山羊、

山豬等。這種設陷法除了以土或草掩蓋陷阱之外，有時會在陷阱前置放一截木棍或竹子作為「路障」，兩旁豎立雜木枝，只留一小通道。當動物跨過路障，前腳落腳處的範圍被限制，因此能更有效使動物前腳落入陷阱。這類陷阱除了強調利用現成材料營造「自然」的情境誘引動物依照既定方向行進之外，如何讓陷阱產生作用、套環圈住動物前足（或後腳）以及延長動物生命，是另外重要的設計關鍵。為了讓陷阱套住前腳，本地村民在置放陷阱處挖約一呎深、十五×十五公分寬地洞。地洞外緣釘入等腰長木框（本地稱為釘猴），底部橫條作為勾住陷阱套環之用。由於陷阱套環綁在富彈力竹木或木棍上，而且彎曲至地面，反彈力道大。陷阱套環用堅固繩子為材料，綁著五公分小木片作為木勾，木勾兩側各留二公分，藉以能用兩支小木片固定。設陷時，木勾由下方穿過長形木框（釘猴）底部勾住上端，下端則置放另一活動木片。由於套環木勾兩端各被小木片卡住，向上彈升的力量被擋住，形成暫時性穩定狀態。這時再擺放二片各約十五×五公分竹片在活動小木片（本地稱為吊板）上，形成活動式設計。活動式竹片（吊板）只能承載繩套及掩蓋其上的土、草或樹葉的力量，當動物腳踩進陷阱時，由於活動竹片（吊板）承受不住垂直重力，向下壓落活動小木片，在此同時木勾失去平衡，木勾脫勾，繩套急速向上彈升，踩進繩套的腳便會被吊離地面。由於繩套距離地洞底部半呎以上，已超越腳蹄位置，因此動物的腳被束縛後不易脫落。動物被懸吊一隻腳之後，不易使力，常只能被捕。萬一動物力量大，將竹條或木棍拔起，拖著竹條不僅容易被雜木林絆住，而且地面留下的拖痕，同樣容易被巡線追蹤而至。這種設陷方式以繩套綁住腳部

，並不會使動物當場斃命，因此數日後再前往捕收，可能仍是活的。

此外本地村民尚使用石板壓、老鼠鬥仔、山雞吊、鳥仔踏等，針對不同動物體型、生活習性而發展出的陷阱。應用的原理皆是利用動物行走、吃食或停靠時觸動活動式木片，而啟動機關被捕。以上陷阱製作以竹子、樹木等天然材料作成，此外並有村民使用鐵製類陷阱（如圖二）。鐵製類陷阱能重覆使用，攜帶及裝設較為方便。本村村民何時開始使用這些工具，已不可考，不過其年代比竹（木）製晚，相對是比較「現代」的工具（為增加其彈性與韌性，彈力部份使用鋼料）。以竹（木）製作傳統陷阱與相對「現代」鐵製類陷阱比較，下列三點值得注意：

1. 力學原理應用與製作方式變化：兩者都是將竹木或鋼鐵材料彎曲後，利用恢復時的彈力，捕捉獵物；獵物碰觸陷阱後，啟動機關的過程設計也大致相同。不過在製作方面，除了材料不同之外，鐵製類陷阱以成「組」的方式設計，將彈力、信息板、捕捉器等組合在一起以利攜帶與使用，因此彈力部份與信息板固定處略為不同。整體而言，鐵製類陷阱「仿製」的成份相當高。另村民有時為了使「釘猴」便於使用，自行利用鐵器打製，形成鐵、竹兩項材料並用的情況。

2. 智慧運用的分析：使用陷阱的目的主要在於狩獵者與獵物間，可以「非同步」地利用獵物不注意觸動機關而加以捕獵。由於狩獵者通常不在現場，因此他必須熟悉獵物的生活習性，揣測獵物的反應，以及即時讓陷阱發揮功能。如果以模擬獵物接觸陷阱的方式來看，鐵製類陷

阱裝設運作方式解析如下步驟：

1. 能判別獵物的足徑——2. 從足跡能判斷獵物的種類與大小——3. 依獵物的種類與大小選擇陷阱的方式——4. 正確選擇設陷阱的位置——5. 陷阱掩飾不起疑心——6. 讓獵物行走固定路線——7. 獵物有固定落腳處(踩進地洞)——8. 陷阱即時起作用——9. 陷阱發生作用時不因獵物阻擋而失效——10. 能確實綁住獵物，不被逃脫。

竹木類陷阱運作步驟顯然比較複雜，原因在於陷阱材料需要自行製作，尤其是必須讓自行設計的陷阱即時起作用。竹木類陷阱除了包括鐵製類陷阱運作方式之外，在「陷阱即時起作用」方面，仍需克服以下步驟所引起的問題：

- 8-1. 獵物的腳踩踏信息板(釣板)適當——8-2. 信息板(釣板)能確實壓下活動小木棒——8-3. 小木棒掉落後，木勾順利失去平衡——8-4. 木勾脫勾後竹桿彈升的力道能使線圈緊縮綁住獵物的腳

顯然竹木類陷阱所需注意的事項較多，運用智能的機會也較大，相對比較麻煩。以設置陷阱的技術來看，獵者除了須有敏銳的觀察力、預測力及熟悉獵物的習性之外，運用謀略的後設認知(meta-cognitive)能力亦不可或缺。借用Frans Boas(1852-1942)的觀點：「在許多情況下，文明人與原始人之間的差異，與其說是實在的，不如說是表面的。」「一切人的智慧的根本特徵是一樣的。」(引自莊錫昌、孫志民編著《文化人類學的理論構架》

p. 65-66)前人的智慧活動使後人能順利因應新環境之挑戰。

3. 運用情形變化：雖然這兩種陷阱有些差異，不過兩者同時有人使用。據訪談，耆老認為傳統式陷阱比較柔軟，獵物不致因鐵製類陷阱強力卡夾以致腿斷或受傷流血而亡，往往數日後前往捕收時仍是活的。不過竹木類陷阱製作比較麻煩，容易失效，鐵陷機顯得方便實用。在現代化變遷中，竹木製陷阱難免被淘汰。

本地平埔族設陷阱獵捕動物各有其經常前往之範圍，設陷阱所使用的材料及方法也不盡相同，倘有人將他人陷阱中獵物偷偷帶回而引發紛爭，便可從其差異判別是非。設陷的方式已成為本地平埔族民領域行為的一部份。設陷阱區域以「先到先佔」為原則，當設陷者認為該地已無獵物，即遷徙他處，與隔鄰鄒族有「私有領地」之劃分並不相同。不過每人有其狩獵習慣，經常前往狩獵之處，亦自行搭蓋「吊寮」使用。

四、獵物食用方式、分類、價值、交換及其關係

(一)、獵物食用方式的變遷

獵物是狩獵的犧牲者，是被掠奪的對象。本地平埔族與獵物的關係，主要建構在利用的基礎，包括食用、販售、人情交換媒介、成就、祭祀及其隱含的象徵意義。在食用方面，早期文獻以奇風異俗方式記載相當多，如《東蕃記》百草膏(本地稱鹿肚草)·Candidius記錄(Campbell, 1903)生食新鮮鹿肉、飲鹿血、食母鹿幼胎(本地稱鹿兒)、內臟、蛆及

醃漬食物：《裨海紀遊》(1939)飲生鹿血食生鹿肉；《諸羅縣志》(1962)半熟肉帶血而食、飲生鹿血、食鹿肚草、小魚鹽漬與蛆同食、大魚未剖腹、鹿肝為醃；《番俗六考》(1957)小魚熟食、大魚不剖腹醃食(西拉雅支族部份)、魚蝦鹿麋生食(大武壠部份)；《番社采風圖考》(1961)食生魚飲生鹿血、醃食及食肉筍等。早期記錄以生食與鹽醃生食為主，而且偏愛肉類腐敗的氣味。

小林地區平埔族在日治時期及光復初期，由於交通不便，動物蛋白質的來源，部份仍來自漁獵。食物(獵物)處理方式與食物部份與早期文獻記載已有些改變，以Candidius的記錄(in Campbell, 1903)及耆老訪談比較(註八)，其差異歸納如下表(一)：

表(一)：飲食行為比較表

| Candidius記錄 | 日治及光復初期 | 備註(相關事項) |
|-------------|--|----------------------------|
| 連皮毛一起生食鹿的幼胎 | 鹿兒(鹿幼胎)已長毛者刮除，曬乾燉煮，當藥用。有時餵食狗。 | 山豬幼胎直接餵狗食 |
| 蛆與醃魚一起吃 | 蛆油炒過後食用；已生蛆獸肉水煮後食用； | 蛆與虫閩南語同音，據稱肉蛆之外，也吃埔薑虫及天牛幼虫 |
| 生食肉、血 | 生食肝、龍骨髓、猴腦；肉熟食；或醃漬、曬乾製肉脯再熟食。 | |
| 食用內臟 | 仍食用內臟；鹿肝醃漬當調味；羊(鹿)肚草當藥用，治膨風；醃漬小魚不剖腹，連肉一起吃； | |

由以上比較可知，自Candidius記錄(in Campbell, 1903)以至日治時期二百多年間，飲食行為中除了肝、龍骨髓、猴腦等仍有生食外，其餘皆已改變為熟食；同時有「食補」的概念；至於所食用的食物部位，則幾乎沒有變化。如果再深入探究魚、肉保存方式與調味，更能發現微妙的變化。早期文獻平埔族飲食被視為「奇風異俗」之處，在於食生肉、蛆及帶臭味食物。臭味與蛆來自於食物的腐敗，依本地區耆老的解釋：早期村民烹煮食物除了放鹽、薑之外，缺乏調味品，略帶食物腐敗的「氣味」，煮、炒都比較有味而好吃。亦即其他族群以為「臭」的，本地區平埔族有可能視之為刺激食慾的「美味」食物(註九)。許多村民仍認為其美味難忘，並有村民購買虱目魚以古法醃製。又如耆老提及避免食物生蛆又能有好氣味的處理肉類的方式：魚從背脊切開不剖腹鹽漬，數日後肉類因腐敗而膨脹，這時以竹筍葉壓平曬乾(另一種方法是用稻草捲起曬乾)，再煮湯或煎、炒(含腹內)。這種處理方式與早期清朝以前文獻記載將魚肉不剖腹醃漬生蛆後同食(引自黃叔璥《番俗六考》)，差異之處在於魚已剖腹及魚肉腐敗未達生蛆程度。

(二)、食物的分類

食物是人類日常生活必需品，透過社會文化的作用，不同獵物、部位及烹煮法，往往具有社會意義。以本地區平埔族對獵物食物的處理以及食用時機，可以將相關食物作以下分類：

(一)、一般食物：以日常食用為主，如魚、肉、內臟等，以水煮為主；除了煮食新鮮食物外，也喜歡以鹽醃漬、曬乾後再烹煮。

(二)、特殊功用食物：指有特殊用途或特定場合出現之食物。

1. 藥用食物類：如猴腦、猴膽、鹿(羊)肚草、鹿兒(幼胎)、鹿(山豬、猴、羊)鞭、鹿茸、骨頭等，處理方式以燉煮為主，鞭及茸則浸酒。

2. 經濟性食物：販售用，如鹿(羊、山豬)鞭、鹿茸、肉脯、肉乾等。

3. 祭祀用食物：祭祀太祖之用，如生鹿(山豬)肝、鹿(山豬、羊、羌)肉酒及嘔、煙、檳榔、酒、雞肉。

除此之外，本地平埔族民將獵物的可食部份也延伸至其屍體上的蛆。從訪談裡發現本地平埔族民對蛆是否可食？有其一套分辨體系(註十)。其分類方式以生蛆的母體為「好的」或「壞的」來區分，其分類時蟲、蛆不分(閩南語音相同)，如：

獵物(獸肉)是好的↓生蛆↓可食

埔薑樹是活的、好的↓埔薑蟲↓可食

天牛是益蟲↓幼蟲↓可食

腐敗的植物是死的、壞的↓雞母蟲↓不可食

據其「解釋」，因為獵物是「好的」，其身上的蛆可食，有延伸現象。

(三)、魚類與獸類的社會價值

早期文獻記載平埔族對獸類的價值認定，除了作為食物之外，更當做祭祀、販售、展示地位的工具，即使魚類與稻米被視為平埔族主要日常食物，獸類的「社會地位」顯然比魚類為高。以小林地區平埔族對獸類與魚類的取得及運用來看，在獵取的方式方面，獸類獵捕難度較高，除陷阱外，通

常需要集體成行。據耆老表示早期北極殿慶典前，小林聚落每戶必需出一名獵捕者上山狩獵，並將獵捕的獵物作為祭祀、「鬧熱」之用。如果某戶人家缺乏男丁，為了合乎「公平」，該戶女士也要上山參與狩獵。這一點與《諸羅縣志》(1962)記載：「捕鹿，唯女子不與焉」有些差異。不過大體而言，本地區狩獵仍是以男人為主，女性參與情形並不普遍。但在捕魚部份，女性參與的程度相當高。據耆老回憶，兒時曾傳唱「加拉活兮」改編童謠：

「加拉喔呀兮，老鼠拖刀架，阿嬤會掠蝦，阿公會張犁，黑狗吹狗螺。」

生動活潑地描述阿公(男)、阿嬤(女)工作專長的區別。此外，顏美娟(1998)採錄小林「九月曲」中乩童的敘述，以及筆者採錄之「無字曲」，都有「老君」與「太祖」一起捕魚的快樂時光。此地平埔族民並未嚴格區分男人狩獵、女人捕魚，而是以該項工作的危險程度作為考量，通常放魚釣、叉魚、用筊，由男性擔任；女性則負責淺水區之蝦、蟹捕撈。

以動物的習性來看，獸類常要逃避人類的追捕，居住區域以遠離人類生活區為其特性，因而捕獵時常需跋山涉水，相對危險性較高；反觀魚類逐水而游，在聚落旁溪流中，即能獵捕，相對而言其危險性較低。以祭祀情形來看，目前祭品的樣式包括豬肉、雞肉、鴨肉、魚肉等情形來看，不易分辨獸肉、雞鴨與魚肉之間的祭典含意。有關早期可作為祭品的食物，「九月曲」(顏美娟，1998)記錄如下：

「……啊月娘光照著人面，啊恁就要來給我慶祝，要煮麻油，煮麻油麻薯、炊嘔(ㄟ)，一定要來給我拜，看你多驚，一定要吹ㄟ來乎我吃，ka lni gu，就是講

麻油酒、麻豆「啦，啊彼囉雞酒啦，飯啦，你就一定要來給我拜……啊伊沒吃(sia)，伊沒受旋藤的水果，旋藤的不好買去給伊拜，要站樹的，啊彼囉不好拜魚仔，伊就是彼囉掠魚過生活，伊掠魚過生活呢，度到過世，做仙，做仙人……」

此曲記述太祖常年抓魚，不喜歡後人再以魚肉祭拜。早期平埔族民以稻米為主食，魚肉次之(Candidius, 1903)。不以日常食物魚肉祭拜，似乎顯示「稀有」才能顯示「誠意」。就此點來看，李國銘(1998)在頭社夜祭文章中曾分析糯米與粳米之間的差異，認為糯米製作而成的糕點、酒，相對是脫俗的、神聖的，可用來祭拜神明；粳米雖然作為主要飯食，但是卻是日常的、世俗的，一般只作為日常食用。在祭品的考量上，兩者似有互通之處。早期小林夜祭不拜魚肉的習俗，在阿里關(今關山村，同屬大武壠社群)亦有此現象(註十一)。

《安平縣雜記》(1957)記錄，平埔族在禁向後即不能再狩獵，開向前則集體上山狩獵，並將獵物作為祭祀之用。以小林地區生態環境及獵物的習性來看，本地有「八鹿九豬」之俗諺，即農曆八月多鹿，九月多山豬。鹿的利用價值包括販賣、衣飾、食用、飾品及化妝用等；即使同樣已死亡，本地村民食鹿、羌不食山豬，鹿的社會價值應比山豬高。

如將上列說明簡列成圖，再輔以其他訪談資料，獸類與魚類的社會價值之比較如下表(二)：

表(二)：小林地區平埔族對獸類與魚類社會價值比較表

| | 獸 類 | 魚 類 |
|------|------------------------|---------------------------|
| 捕獵難易 | 危險性高，較困難。 | 危險性較低，較易。 |
| 性別差異 | 以男性為主 | 男女皆可，以危險程度區分。 |
| 時間 | 耗費較長，有時須住獵寮。 | 時間較短 |
| 社會性 | 通常需要他人協助；並發展出狩獵組織。 | 可獨立作業 |
| 經濟價值 | 自食外可販售 | 自食為主 |
| 祭祀 | 肉及頭骨可作祭品；狩獵時機受禁向、開向限制。 | 一般未當作祭品用，同時捕獵時機不受禁向、開向限制。 |
| 生活應用 | 可作衣飾、皮套、裝飾、化妝品、處方用 | 應用較少 |
| 社會價值 | 較高 | 較低 |

(四)、與獵物的互動關係及能力轉換

對於平埔族與獵物間的關係，早期文獻記錄與研究偏向獵物的經濟交換價值，以及與祭祀間的關係。十七世紀Candidius(Campbell, 1903)曾收錄「則西拉雅族民在稻米未成熟期間的禁忌問題，提及：「稻米未完全成熟前，不得飲酒、不能吃糖、『派當』或其他脂肪類食物。我問其理由何在？他們答稱，若喝醉酒或吃了那些東西，麋鹿就會跑進稻田間蹂躪穀物，此外，如果他們沒有嚴守戒律，會遭到社

人的輕視。這是他們社群關係。」從西拉雅族民主觀的解釋裡，麋鹿藉由蹂躪穀物「懲罰」不守規範的社民，其地位已非獵狩者「被獵者的不平等關係，而是兩者同時都能扮演「迫害者」與「被迫害者」的角色。在這段記錄裡，並未說明麋鹿如何「知道」族民不守規範？以及「懲罰」的理由何在？如以推測方式解答上述問題，或許可以如下分析：一種說法是麋鹿具有神通本能，能自行知道族民吃了脂肪類食物，因此趁稻米未成熟前，蹂躪穀物以為「報復」（註十二）；另一種說法則是麋鹿只是執行「神」或「祖先」懲罰命令的使者。兩者或有不同，但都肯定麋鹿的地位與人鹿關係。

類似的說法亦出現在十九世紀末《安平縣雜記》（1957）記錄中，其記載強調「大武壠社群俗例在禁向後男女各要專心農事，不能射獵歌舞，亦不能婚嫁。倘有背違，則其家所有種作產物，一概失收無望。至開向後任從射獵、歌舞、婚嫁不妨。」此段記載僅說明破壞規矩者，種作將歉收的禁忌，並未指出麋鹿蹂躪穀物報復的情形。

以獵物的經濟交換價值來看，鹿的經濟價值最高，其影響平埔族文化與遷徙相對最大。如以下Candidius (Campbell, 1903) 記錄：

「屋內最常見的裝飾品，是雄鹿或野豬的頭殼蓋，此外還有鋤頭和一些矛、劍、弓箭等武器，最華麗的服飾是與漢人以稻米、獸肉或鹿皮換來的。在他們眼裡，鹿皮的價值相當於金、銀飾品。」

上列記錄除了說明交換的價值之外，同時也說明平埔族民對獵物喜好的情感。而在祭祀方面，大武壠社群除了祀壺型祖靈信仰受到注意之外，動物頭骨的擺放，也引起動物頭

骨是否為人類頭骨的替代品之爭論（註十三）。西拉雅平埔族祭祀時，除了祀壺為其重要特徵之外，早期並懸掛豬頭骨或鹿頭骨。家中懸掛獵物頭骨表現出獵者英勇的「事績」，但運用頭骨祭祀祖靈，隱含「神聖」的成份，是對獵物另一種形式的「肯定」。這種對獵物的肯定，也可從村民對獵物「智力」的假設所發展出設陷的方式來觀察。本地區耆老認為村民習慣以「暗」的方式設陷阱，如「山豬吊」等「踏腳」類陷阱，與鄒族喜歡用「明」的方式不同。這種以暗的方式欺騙獵物上勾，可能與其對獵物的能力與特性的觀察有關，如陳小崖《外記》所記「鹿性多猜」。對獵物「才智」的高估，使獵捕者必須設法「欺瞞」，這樣固然增加設陷阱的精密程度，不過可能也將影響對這種獵物的「重視」或「肯定」。早期獵捕獵物回來，如果仍是活的，常擺放大廳供人參觀，旁人不能隨意踢打；如果已死亡，則放在室外，鄰人前來觀看不可嫌臭，狩獵的獵物已成為個人成就的一部份，連帶獵物亦應予尊重。

本地村民除把獵物食用或販售之外，將獵物「能力」轉換，用來「強身」的概念相當明顯。以調查整理所得，運用獵物強身的現象有下列幾項特點：

1. 直接對應方式——即相信食用獵物某種器官後，對人體相同器官有所助益。如吃猴腦（加冰糖）補腦；吃山羊肚、鹿肚草治膨風；鹿兒治月內等（註十四）。
2. 互補方式——如女性食用鹿鞭、山豬鞭有助於改善女性疾病、治月內。
3. 強調性器官的神奇作用——如認為猴鞭曬乾繫繩綁於頸部，可以幫助兒童「過運」等。

這些特徵都有透過獵物的身體或器官，將其能量借用、補充到人體的作用，是將獵物能力轉換為人的能量的現象。這種「能力轉換」與李國銘先生（一九九八）發現大內鄉頭社村民將獻祭的豬（捨命）獻禮給太祖；太祖則送「（救命）藥方」給村民不同。據其觀察豬頭殼需經儀式才能有「藥方」的功用。本地區村民「食補」的行為，則與漢人類同。一般論及平埔族目前文化與漢人類同者，輒以文化優劣勢觀冠以「漢化」的概念。其實以漢化的概念描述埔漢互動的情況，可能過於簡化問題。

（五）、交換與族群關係

自給自足之外，交換是獵物非常重要的功能。小林地區位處原住民與漢人生活空間之間，在地理位置上，是交流的中繼站。《安平縣雜記》（一九五七）曾記錄早期大武壠社群與原住民間交易的情形：

「四社番向生番交通貿易，無時不有，生番輸出之貨，無乃鹿筋、鹿皮、鹿茸、鹿鞭即鹿之陽物也，鹿肚石，鹿肚草及出獸山豬、熊皮生番布，答加紋、硬桃葉，蓆子、筐籃等件，則與四社番輸入布疋、錢器、糖、酒、食鹽、豬等件，彼此互換交通，不用銀錢買賣交易，場輒在近於山麓之地，當時必須用通事人，通達言語交接，邇來生番知閩人言者多，可以不用通事，自相交易也。」

這段記錄顯示原住民輸出包括山產原始材料及未改變材質之手工加工品如布、蓆與筐籃等；大武壠社群則以較精密加工或改變原形體之加工品如鐵器、糖、鹽、酒及可飼養之家豬為主，兩者間以各自生活圈之有，「以物易物」增加或填補彼此之無。而非某一方輸出經另一方再加工回流之「技

術再製之交換」。同時這種交換關係早期藉由通事中介，後來可由大武壠社群與原住民間自行完成。

這種交換行為已建立一穩定互動關係，後來日據時期日本操弄原住民、平埔族與漢人間關係，曾引起三者聯合殺害四社派出所日警。（日據時期原住民族行政誌稿，一九九五）

上列《安平縣雜記》記錄說明原住民與大武壠社群交易情形，強調原住民透過通事或自行與大武壠社民交易，不過這與小林地區日治時期及光復後情形來看，仍有些出入之處。據訪談及日據時期戶政資料，早期有閩南人在此地開設商店，原住民及村民通常將獵物賣給該商店，再從商店中購買生活必需品，交換過程據言有「欺詐」原住民之嫌。除此之外，日本人並請店主擔任「保正」，「皇民化時間」公廨被燒毀即是其雇長工所為（註十五）。光復後另有一漢人與本地平埔族後裔結婚，開設商店落籍本村。本地區民眾所獵得之獵物，賣至此商店後，再由店主醃漬曬乾製作肉脯，走路肩擔賣給美濃客家人（註十六）。從實際的交易行為來看，居住本村的漢人扮演交易中介的角色。這種中介的情形，在現在交通便利的情況下，已經可以直接載運至甲仙山產店販賣，或由外地商人至村內收購，再轉賣給商販冷凍包裝，在附近生鮮超級市場，如甲仙、杉林等地販賣。其經濟交換行為明顯已納入現代資本社會運作一部份。

本地區製作肉脯的方法，常保留部份食物腐敗時的味。這種鹽醃漬的食物與客家人飲食習慣相似，因此此地肉脯大部份輸往杉林、美濃等客家聚落販賣。這種飲食文化相通的情況，有時也成為本地村民談及食「蟲」時，不忘將客家食「肉筍」的情形相比，頗有藉此「辯白」的用意，是另一

項「借用」其他文化解釋本族飲食行為，使其原有飲食行為合於「主流化」的價值。

本地區販賣獵物所得，則購進所需生活用品。《安平縣雜記》（一九五七）記載：「四社番與賓客酬酢，重牛、鹿、豬、羊、燒酒，殺豬款待，其近於內山山麓一帶番民家中，均矮椅矮棹類席地坐飲之，義其有用平常椅棹，與閩人相同者，則是富足之家，始有置辦耳。」早期家中能擺設漢人桌椅者，為富足之家。當時須到旗山購製此類傢俱，路途雖遠，卻是身份的象徵（註十七），是相對邊陲消費主流文化的交易行為。由於兩者間交換物品的價值，差異相當大，本地區資源流失相對增加，而陷於貧窮。

五、狩獵組織、合作、分配與社會價值

早期文獻有描述集體狩獵的方式，不過對於狩獵團體的組成、權利義務與分配，便缺乏詳細而直接的文獻。Candidus曾大略描繪早期臺南地區平埔族社會組織，其重點包括部落無固定領袖；約有十二至十四戶人家共有一棟專屬男人的公廨；十七歲至四十歲左右男人，集中住於公廨；由十二名四十歲具聲譽者組成領導團體，二年任滿；男人負責狩獵與戰鬥等。（in Campbell, 1903）當時的部落社會已有男人組成的團體，負責狩獵與戰鬥。John R. Shepherd（一九九五）從這些記錄以及臺灣原住民年齡級層的社會組織情況，認為男人集住公廨是由男性年齡級層此一社會組織強化後所引發的現象，與村落的防禦體系有密切的關聯。阮昌銳（一九九四）早期調查東部港口阿美族狩獵情形，港口人選擇赤土山焚獵時，以年齡級制分配任務，將狩獵與社會組

織結合。不過從目前有關大武壠社群的狩獵文獻，以及小林、阿里關等地區，尚未發現嚴密年齡組織與狩獵行為結合的例證。

本地區有關的狩獵團體，主要分為聚落性之「打公鹿」及一般性的狩獵團體。「打公鹿」是聚落為幫北極殿之玄天上帝生日祭祀（農曆三月初三日）及太祖生日開向（農曆九月十五日）前舉行，聚落內各戶都需派人參加；當該戶缺乏男丁時，由女士代替。一般自主性的狩獵團體則是村民自行組合上山狩獵。這兩類團體之外，農耕換工式的團體的性質，又與前兩者不同。早期本地區村民人力缺乏，娛樂活動少，為達到互相幫助，增進工作情趣，會以自由性兼顧地緣接近原則，以敲打「敲仔」能聽到的距離為組織範圍，組成「換工」的團體，輪流到各家農作。據訪查三民鄉原住民（布農族、鄒族）、阿里關（今關山村，亦為平埔族為主聚落）、臺南大內鄉頭社（平埔聚落）及阮昌銳（一九九四）調查南投信義鄉地利村布農族，也有這樣的非正式組織。不過小林地區與阿里關等大武壠為主社群，與上述其他區域——包括布農族、鄒族及大內鄉頭社地區平埔族，不同之處在於此類組織設有比較正式領導者，領導者以「班碑」為信物，負責召集、分配工作、監督以及懲罰工作怠惰者。如將小林地區前兩類狩獵團體與此農耕換工式團體比較，其間的差異如下表（三）：

表三：小林地區狩獵與農耕換工式團體之比較表

| | 一般性狩獵團體 | 祭祀性狩獵團體 | 農耕換工式團體 |
|------|----------------------------------|---|------------|
| 組成份子 | 自由組合。 | 聚落內各戶都需派出人力。 | 自由性兼顧地緣關係。 |
| 性別因素 | 以男性為主。 | 男性為主，家戶未有男丁者，女士出獵。 | 男女皆能參加。 |
| 分配 | 以在狩獵過程中的貢獻來分配頭、鞭、內臟、腿等；其餘肉塊、骨均分。 | 與一般性狩獵團體類似，依其貢獻分配；不過其餘肉塊供作祭品；或將其販賣充作祭祀活動開銷之用。（為祭祀太祖而舉行之打公鹿，向頭不必參加但分配算一份。） | 收穫私有。 |

從以上比較中，很容易發現三者間的差異。不過以本地區耆老的觀點，最令其關心與自傲的，反而是三者間共同的社會價值特質——團結與合作。訪談耆老時常提及早期的生活：「大家足和世（閩南語音，團結之意，非僅和氣而已），許多事情儘足合作！」以其主觀詮釋的立場而言，這些社會價值不僅應視為其「歷史」構成的要素，同時也應與其社會行為聯結，作為詮釋其社會文化特徵的依據。

集體狩獵結合作與競爭，分配與分享是其重要的活動。小林地區一般性集體狩獵後分配獵物與分享的方式，包括下列四個部份：

（一）、個人在狩獵過程中的貢獻

集體狩獵結合作與競爭，個人在狩獵過程中的貢獻，即是個人在此歷程競爭的成就；其分配的依據包括是否一次射死？是否首先射中（頭槍）或第二位射中（二槍）？獵物的價值？與個人所帶的獵狗是否首先發現追趕等？依據上列標準，本地分配獵物的分式如下：

1. 鹿的分配：第一鎗射中者分得頭部及內臟；第二鎗分得後孔肉；首先追到的狗主人分得鹿鞭，本地並有一鹿鞭還狗哥」之俗語。

2. 山豬的分配：第一鎗射中者分得頭部及內臟；第二鎗分得山豬鞭；第三鎗分得後股肉；首先追到的狗主人分得後腿一隻。

3. 羊與羌的分配：兩者分配方式相同，第一鎗射中者分得頭部及內臟；首先追到的狗主人得後腿一隻。

除了依貢獻區分分配獲得的部位之外，近年來亦將值錢部份如鞭、皮、鹿茸販賣後，再依貢獻程度分款；或直接以販賣所得購買共用之狩獵工具或狗料。與梁秀芸（一九九六）調查花蓮秀林鄉太魯閣社群在日據時期前由大家都可分配到獵物，轉變為除自己食用外，會將獵物賣給部落裡的人及賣到山產店相似。不過從訪談裡本地區相當重視販賣所得充作基金的「合作」意義，連「打公鹿」時亦同。

（二）、擁有私有權力的第三者的分配

在集體狩獵的過程中，當奔跑中的獵物無意中闖進他人

設置的陷阱而被捕，應給設置陷阱者一條腿。設置陷阱者不在現場又不認識時，則將此份腿掛在陷阱處。由於三民鄉鄒族擁有私人領地，當獵物逃入其領域才被捕獲時，亦須分給腿份，不管是否同族。此部份重視「誠實」的價值，不管擁有者有無在現場，都要分給對方。

(三)、合作部份的分配

當前二者分配完妥之後，獵物宰殺後將肉與骨分開，通常肉的部份由參與者均分；骨頭的部份則屬於「狗份」，由參與的獵狗均分。

(四)、親友及路人部份

在背送獵物回返的路途中遇見他人，不管是否認識或同族？是否專程前來關心或路過？都要分給肉。以本地區耆老的看法，狩獵是一危險的活動，鄰人前來關心，當然應給與肉回報。即使不克前來，也經常先煮好食物，與鄰人「分享」。此類分享為「以有予無」的形式。從另一項層面觀察，則有展示「成就」的意涵。

分配涉及社會規範的正常運作，其背後隱藏一系列之社會價值體系。上述討論中除已分別說明「分享」、「成就」、「合作」、「誠實」社會價值之運作外，「守規」與「公平」是維護這項社會規範運作的重要影響因素。訪談裡每一位耆老都會強調分配的方式不能亂來，而且要遵守公平的原則。尤其是「公平」的原則有時會凌駕於「女人通常不參加狩獵」的性別分工之上，如「打公鹿」時家戶內無男丁者，為公平起見女人也須參加，不同社會價值之間有優先順序之分。

此外，本地區集體狩獵之分配所凸顯之價值，最明顯者

為與祭祀方面的關連。早期文獻記錄常提及平埔族懸掛動物頭殼骨或鄂骨（註十八），獵物頭骨具有重要祭祀價值，並可展示成就。在小林地區集體狩獵後的分配中，第一位射中者即分配獵物頭部，應與其祭祀方面的價值受到重視有關。這種情形與馬淵東一氏針對布農族卓社群的調查比較相似（註十九），卓社群分配獵物時與其祭儀有關者皆由頭槍者獲得，如獵物頭部（鹿頭由狗主人獲得）、鹿耳、羌耳等。以布農族祭儀文化與生活習性來看，打耳祭時該家族會將一年來所獵得的山豬之頸骨懸吊在會場，掛越多代表該家族的勇敢與成就；此外打耳祭時以鹿耳或羌耳作為射獵練習工具，祭典以羌頭（含皮毛耳等）為祭品等，這些與祭儀有關的獵物部位，都需第一位射中或第一位跑到才能獲得。祭儀活動成為社會成就的另一種展示，亦即愈能祭典中應用的獵物部位，愈需要頭功者才能獲得。

六、禁忌與占卜

狩獵充滿危險、收穫不確定，甚或須花費數日才能返家之活動，為因應這些困難，平埔族與其他原住民族相似，對於狩獵曾出現不同形式之禁忌與占卜行為。禁忌與限制往往是該族群適應社會所發展出的策略，因此也是瞭解該族群深層文化的重要路徑。不過至目前為止，研究者所搜集到的資料並不多，而且主要集中在「語言溝通」時，不要講不吉利或與不吉利諧音的話。為瞭解本地區平埔族人狩獵禁忌與占卜，將分以下三部份說明。

1. 禁忌與生態適應

禁忌與限制常被視為族群因應環境變遷的適應行為，如

梁秀芸(一九九五)研究花蓮縣秀林鄉太魯閣群指出，傳統狩獵方式由於有許多的規定及限制，如狩獵的禁忌，占卜、季節的限定及獵區的劃分等，使得過去太魯閣社群人的獵捕行為，不會造成野生動物族群數量的下降及影響生態。這種生態適應的觀點，強調原住民意識到濫獵的危機，因此透過族人因畏懼自然界神靈所形成的約束力，或族社的規定約束族民的行為。

不過有趣的是文獻上與大武壠社群相關的禁忌與限制，大都強調農耕應該擺在重要地位，如十七世紀Candidius的記錄(in Campbell, 1903)：

「稻米未完全成熟前，不得飲酒、不能吃糖、『派當』或其他脂肪類食物。我問其理由何在？他們答稱，若喝醉酒或吃了那些東西，麋鹿就會跑進稻田間蹂躪穀物。」

這段記錄說明稻米未成熟前不能飲酒、吃糖、派當或其他脂肪類食物，以限制的食物種類來看，酒大部份由稻米(小米、糯米)作成，平埔族民處理稻米收成時，會將一年份食糧與隔年稻種先予保留，多餘之米糧再予釀酒。稻米收成前不得飲酒，除了擔心飲酒影響農事之外，也有控制糧食的效果。

至於「派當」為何種食物並未載明，不過從其記錄中語意，可能是脂肪類食物。康培德先生(一九九八)從荷蘭人記錄西拉雅族身材高大的情況，推測當時鹿群仍多，肉類蛋白質並不匱乏。禁止吃脂肪類食物(脂肪類食物應該是來自獸肉)，顯示保障稻米豐收的重要性。

臺灣西部平原豐富的獵物，經過荷蘭時期大量的獵捕，

已經逐漸出現獵物不足的危機。事實上到荷蘭統治末期，已經對狩獵的範圍、期限有所限制(註二十)這些狩獵的限制，是否影響平埔族禁向期間不可狩獵的規定，值得進一步探討。《安平縣雜記》記錄裡曾提及：「其俗例禁向後，男女各要專心農事，不能射獵、歌舞，亦不能婚嫁。」禁向後的活動限制，一般被視為與專心農耕有關，禁向期間不得狩獵，當然對獵物的繁衍有所幫助。只是以現有文獻記錄推斷，其重點未必在保護獵物的延續，反而是要族人專心農事。

以生態適應的觀點解讀平埔族禁向與開向的習俗，如未加入族群遷徙的時間長度、遷徙的規模與生計型態是否足以維持傳統文化等因素，恐怕容易忽視文化傳承與傳播的複雜性。如劉斌雄先生(一九八七)於民國五十一年調查南部平埔族阿立祖信仰時，曾將各地阿立祖信仰開向、禁向等日期列表說明，從其統計中同屬於農曆九月十五日者，即多達十四處，地理位置分處臺南、高雄等地。學者一般將這些祭祀文化現象視為其社群文化特徵，並歸之為大武壠系統(註二十一)。換言之，開向與禁向的日期，與該社群原居地社群文化特性有關，當該社群遷徙新居住地後，該項祭祀依原日期舉行，是該社群文化的傳承延續，並非是與當地環境生態互動、適應後的結果。

2. 避免危險

狩獵的危險包括環境危險、獵物攻擊以及與其他族群的衝突等。早期記錄平埔族民利用鳥占預卜危機，如《番俗六考》：「將捕鹿，先聽鳥音占吉凶。鳥色白，尾長，即筆雀也。音宏亮，吉；微細，凶。」以鳥占或夢占預卜吉凶，顯示原住民族對於狩獵的謹慎態度。早期醫藥不發達，受傷不

易醫治，如在外受傷致死，一般被視為「惡死」，其處置方式與死在家中之一「善死」不同。其預卜吉凶的行為，可能也是對懼怕危險的保守策略。

從小林地訪談的結果，並未收錄到相關的禁忌或占卜行為，僅提及如狩獵前夜間作惡夢，會到公廨或北極殿求神明指示與保佑；到山中狩獵時，會在狩獵地區祭拜「土地公」。不過在頂荖濃則有類似《番俗六考》鳥占的口述訪談資料。根據本地（頂荖濃）潘姓耆老表示，早期（依其年齡判斷，約於日據時期）聚落內老者斷吉凶時，會帶肉塊插在公廨旁大樹頂端，吸引大鳥（該耆老聽過長輩說過，但未親身眼見，無法指出何種鳥類）啄食。老者躲於樹下聽取大鳥停在枝頭時翅膀揮動的聲音，來判別吉凶，決定是否上山狩獵或遠行。

3. 祈求豐收

祈求豐收相關禁忌，包括消極性避免歉收及積極性祈求神明指引獵物的方向，或趕獵物來。在避免歉收方面，主要是強調放置陷阱時，旁人避免說到：「不對！」「不吉利話」。依耆老解釋，「不對」與「不中」的閩南語音相似，「不對」好像是獵物「不來中」一樣，是不吉利的事情。另外在祈求豐收部份，本地村民祈求對象包括玄天上帝、太祖及土地公。祈求太祖的原因是希望祖靈保佑；玄天上帝則是「殺豬」出身（相對的出獵時就不拜觀音佛祖）；拜土地公則是認為祂統管山林土地，對獵物最瞭解，同時也希望保佑平安之意。

七、領域觀念與獵物權利

小林地區隔著阿里山山脈與南化鄉後掘仔溪一帶連接，為大武壠社群活動區域，小林平埔族民部份來自此地「溪東」，日治時期潘姓家族便在兩地輪墾。這些狩獵區域的擴展與變化與不同政權處置的方式關係密切。據《安平縣雜記》記錄甲仙一帶大武壠社群因協助清朝平定林爽文事件有功後歸化，以其記載之範圍，其領域在楠梓仙溪部份只及於阿里關，直到章高元將軍部屬由嘉義大埔開鑿南橫通路，駐軍五里埔，可能才隨之入墾。（簡文敏，一九九九）據訪談早期到五里埔開墾，必派一人爬上樹頂盯哨，以預防原住民侵襲，是屬於「先墾後居」型態。

清朝時期開鑿南橫，吸引平埔族民入墾五里埔；日治時期開發樟腦則使村民活動區域擴充至錫安山與大竹溪山等地。本村村民陳氏日治時期曾在錫安山放牧牛群即是一例。這些區域是屬於公共活動區域，族民原可以在此區域狩獵、抽籤或採收其他山產，日本開發樟腦期間不僅禁止村民私自販賣、製造樟腦，而且不可隨意進入採收樟腦區。公共領域遂成為政府的財產，受到管制，擅自前往者屬於「違法」行為。

本地村民對於部落旁山林地域的「權利」界定，與鄰近三民鄉原住民顯然有些差異。這些差異影響狩獵的分配權利以及使用陷阱的方式，其間的差異歸納如下表（四）：

表(四)：狩獵相關領域行為之比較

| | 小林地區平埔族 | 三民鄉原住民 |
|----------|--|---|
| 山林土地權利性質 | 公共領域，其他村落者也可以前往，因此活動範圍常是跨鄉界、村界。這種跨界的行為包括原住民生活區，不過前往該區狩獵時通常結隊前往，次數也比較少，跨南化鄉界遠比三民鄉界多，隱含族群界限。 | 常是某一家族私有。 |
| 使用權利 | 先到先佔為原則，「尊重」先前者權利。 | 家族使用，非經許可不得擅自闖入。 |
| 分配權利 | 狩獵區域為公共領域，但設置陷阱後即擁有分配的權利。當他人追獵之獵物落入陷阱時，該追獵者應該分給設置陷阱者一隻腿。 | 在私有獵區或個人設置陷阱內，獵捕到獵物時都要給予一隻腿。 |
| 陷阱性質 | 因設置陷阱地區屬公共領域，多人出入，為避免他人受傷，不常設置「路弓」、「路槍」等高危險性陷阱。如有設置，則選擇夜晚設晨起拆的方式。 | 私有領域，有時設置「路弓」或「路槍」；有此射置時，不僅可以捕捉獵物，同時也有嚇阻他人任意侵入之用。 |
| 區辨性 | 利用陷阱製作上的差異，作為自己與社群內，及族群與族群間的區辨。 | |

上列的統整表係針對陸地上的權利，與「漁權」的界定差異不大。早期小林地區溪河的捕魚權利屬於公共所有，每人都可以前往捕撈。捕撈權利以先到先佔為原則。

綜合而言，本地區平埔族與三民鄉鄒族對領域的看法，影響獵物分配、陷阱製作，形成一種族群的界限。這些族群的地域界限又會因獵物屬性的不同，而有不同的權利歸屬。生活陸地上之獵物如鹿、山豬，與活動於溪流中的魚，以利用的價值來看，都是屬於移動性財貨、物產。當獵者追捕陸地上獵物越界進入家族的狩獵區，或是私人裝設的陷阱，追獵者仍擁有大部份的權利，僅需分配給「地主」、「陷阱物主」一條獵物腿即可。但是魚的權利卻重視地域的界限，如毒魚時，由上游量眩的魚越過部落或族群間活動界限之後，就應該屬於該部落所有，不管是由誰毒魚。魚的地域界限以部落為界，據三民鄉耆老所言，主要是日本人的規定所致。

八、討論——文化變遷、傳播與族群關係

(一)、文化傳播與身份識別

族群(社群)之間文化傳播可以從獵具的類同性來觀察，以小林地區村民所使用的「山豬吊」為例，除了在年代上可追溯至三百七十年前臺南地區平埔族的陷阱獵工具，在空間的分佈上分佈更是廣闊。以研究者田野調查經驗及文獻資料記載，這項陷阱獵具不僅出現在臺南大內鄉頭社地區、屏東縣高樹鄉加納埔地區及高雄縣甲仙地區等平埔族聚落，(一九九九年)高雄縣三民鄉鄒族與布農族、阮昌銳先生(一九

九三)調查臺東港口阿美族、陳奇祿先生(一九六八)、黃長興先生(二〇〇〇)調查之泰雅族，及李亦園先生(一九九九)民國四十三年調查邵族時，都有相同的陷阱工具。不僅橫跨不同的族群，地域上更包括中北部、東部、南部地區。而且以文獻曾刊載此類陷阱圖示為例，陳奇祿先生(一九六八；如圖四)與黃長興先生(二〇〇〇；如圖五)對泰雅族陷阱的記錄，與小林地區山豬吊(如圖二)的差別，在於吊板形狀及木棍是否接近地面與否，差異性並不大。這種現象指涉兩種可能，一是觀察平埔族與原住民之間的同異性時，可能應該注意族群分類的合理性，如李亦園先生認為平埔族與原住民被區分不同族群的適當性；李壬癸先生從語言學探索平埔族與南島文化關係等。另一種可能則是平埔族與原住民族群之間的互動，在很早以前就已經相當頻繁，可以作為文化傳播研究時的參考。

此外，從小林地區狩獵工具的製作與使用來看，民眾會利用材料、技術及設置方法等方面的差異，作為族群與族群間，或社群內個人與個人之間識別身份的方式。如小林地區「山豬吊」上壓條比三民鄉鄒族更接近地面，族人只要看到設置方式就能判別那一族群所設；另外為區辨社群內個人設置的不同，並會選用不同材質或記號，作為社群內之區辨。利用工具「識別」身份的作用，是主觀意識下的區辨行為，這種現象反應出兩種意義：一是將山豬吊等狩獵工具作為區辨族群及個人身份，是形成「我」的角色人格中「族群我」與「個別我」重要成份；另一則是透過人—我、他群—我群的區辨，作為財物權利的界定，事實上這也是一種社會生活需要。

(二) 族群關係與文化影響

小林地區早期為鄒族生活區，與其互動關係密切，以「地租」(註二十二)、交易與通婚等關係加以觀察，兩者維持著「緊張對立」與「物品交換」的互動關係，並且可能已建立平衡穩定的對待機制。(簡文敏，1999)這些平衡穩定的互動機制，與本地區漁獵文化特性有所關連，同時也建構兩者間族群關係。以獵物的分配及領域的概念來看，小林地區平埔族認為已開墾耕作地之外，其餘為公共狩獵區域，每一個人皆可前往狩獵；鄰近鄒族耆老卻認為公共狩獵區域之外，並有家族私有狩獵區。依鄒族耆老說法，外人不允許(含本族)私自前往家族獵區狩獵，擅自闖入者即使是同一族群也會產生衝突；經允許狩獵者打到獵物後，必須給予一條腿。從領域觀念的差異來看，平埔族人如無意間闖入鄒族家族狩獵區，兩者之間理應常常發生激烈衝突。但是在兩方耆老訪談過程中，卻表示不常出現因入侵領地而發生衝突的情形。這種現象可能與下列因素有關：一為被訪談者出生於日治時期，當時已分別接受日本統治與教育，彼此之間能遵守「共同的規範」，不敢違法武裝衝突；此外，除了少數鄒族略諳閩南語之外，兩者皆通曉日語，不致因溝通不良而產生誤解。二為光復後國民政府曾經推行非原住民須申請才能入山的規定，使小林地區狩獵者進入三民鄉的接觸機會大減。

另一原因則與本地區(小林地區、三民鄉地區)對獵物的分配有關，依照本地區的狩獵習慣，狩獵過程曾經協助者，或路途上遭遇，不管所屬族群或熟識與否，都要給予對方肉，這種分配制度與《安平縣雜記》記載「抽稅」的方式——「見物則抽」很相近，當雙方都遵守這些規範的時候，地權

領域的觀念差異，便不致造成影響。因為不管是任何原因，都可以分到獵物肉塊。而這種遇人即需分配的習俗，到目前逐漸改為「協助」即可獲分配的方式，如本地一位狩獵者述及今年（一九九九年）前往三民鄉狩獵經驗，一位三民鄉婦女自稱在遠方協助吶喊，亦分配八斤肉。綜合言之，小林地區平埔族人與三民鄉原住民共同位於楠梓仙溪生活區，彼此之間一方面透過獵具的小差異，維持族群間界限；另一方面獵物分配的相似性，又扮演衝突的安全瓣作用，使本地區的自然資源得以共享。

小林地區平埔族人與漢人關係方面，出現許多由漢文化移植而來的特質（註二十三），如祭祀土地公、玄天上帝、觀音佛祖及閩南語禁忌等。本地區與漢文化的互動情況，從文化影響的來源來看，本地區村民大部份來自臺南縣玉井盆地，從信仰與語言的運用，明顯受原居地玉井地區閩南人的影響；但是在獵物的經濟交換部份，則與美濃、杉林一帶客家人有密切關係，並進而影響食物的儲存方式與食物方式的保留。在文化詮釋部份，本地區平埔族人食用蛆及略帶臭味的食物，便以客家人也同樣食用作為文化參照對象，藉以使原有飲食行為合於「主流化」的價值；食用獵物的內臟或特殊部位，則有「借用」漢方藥膳的概念。這種現象顯示出研究埔漢文化互動時，可能需注意兩者相似性的問題，以及平埔族民借用漢文化詮釋原有習俗所隱含族群認同問題。

【註釋】

註一：本文修正自《小林地區平埔族漁獵文化特質與變遷》一文，該文曾在「大高雄地區開發論文研討會」（二〇〇〇）中發表，感謝王長華局長、李國銘先生、梁志輝先生、邱淵惠先生提供修改建議。另康豹先生在「平埔族群與臺灣社會」國際學術研討會（二〇〇〇）提出狩獵團體分類的建議，亦一併致謝。

註二：本文寫作期間訪談耆老人數約三十名，並曾獲三民鄉公所派員協助，謹此一併致謝；另有關於「平埔族」身份認定係參考學者研究、日治時期戶籍資料登載為「熟」及自身的陳述等，不過男性耆老常自陳父親屬漢人，另從體質及習俗，與鄰近原住民關係密切，「平埔身份」仍待深究。

註三：《東蕃記》、Candidius 記錄（Campbell, 1903）、黃淑璫《番俗六考》、周鍾瑄《諸羅縣志》、《安平縣雜記》及小林地區耆老口述經驗比較，以 Candidius 記錄及《安平縣雜記》的內容較為豐富。由於其他文獻記錄差異較大，雖然記錄時間、地點，隱然與大武壠社群遷徙路線相關，不過據以作為貫時性之研究，恐難釐清是否為同一社群或記錄真確性問題。因此本文分析狩獵行為的變遷，文獻資料仍以後二者為主。

註四：與本地區平埔族相關的研究如《安平縣雜記》（一九五九）中對於大武壠社群起源、居住範圍、風俗習慣、宗教信仰等有詳細記載。伊能嘉矩（一九〇八）對四社平埔分佈的調查。高雄醫學院黃瑤（一九六〇）、周德程與吳道明（一九六〇）進行體質人類學研究，其結果與大武壠社群分佈區相近（簡文敏，一九九九）。劉斌雄先生（一九八七）、陳漢光先生（一九六二，一九六三）在民國五十年前後，發表數篇對於大武壠社宗教、婚姻、家族構成的記錄文章；潘英海先生（一九九八）以其多年來普查資料以及思考，應用文化區域概念，提出「祀壺現象」與西拉雅族群分佈與遷徙的關係，將小林歸為高雄文化叢楠梓仙溪文化系，對於小林地區祀壺信仰現象有所澄清與瞭解。此

外對於頭社聚落的研究(一九九四)，指出大武壠社故居地在內鄉頭社。石萬壽先生(一九九七)研究菜寮溪改道及其開發，指出後掘仔溪一帶開發與小林平埔族民回墾有關。簡炯仁先生則詮釋平埔族祭祀文化中敘述太祖信仰型態(一九九四)，以及大武壠社群的遷徙(簡炯仁，二〇〇〇)。林清財(一九九五)以歌謠聚落探究祀壺現象特點與其遷徙。顏美娟(一九九八)則以音樂歌謠研究祭祀文化。另高雄縣政府委託溫振華(一九九七)調查四社平埔(大武壠社群)遷徙與宗教，以及筆者分別從聚落形成與發展(一九九九)，以及探討「查某暝」所顯現兩性關係與地位等(二〇〇〇)，本篇則是筆者參加「大高雄地區開發」論文研討會後修改而成。

註五：Campbell, 1903: 劉還月、陳逸君譯，一九九八：竹製的矛，長約六尺，竹桿上還用長繩繫了個小鈴，矛尖上則綁有三、四支倒鉤，竹桿與矛頭部並未綁緊，僅有長繩相連，一旦野獸被矛射中，矛頭便與竹桿分離，受傷的野獸便拖著竹桿逃逸，有了這個累贅，很難在灌木叢中快速奔跑，甚而會因流血過多而死亡。小鈴的作用是指引獵人野獸逃走的方向。他們靠這種方法捕獲了不少的野獸。

上面記述矛的設計相當特殊：竹桿綁住倒鉤小鈴，而且矛頭能與竹桿分離，除了顯現工藝的精巧之外，對動物受傷後的反應，亦有充份的認知與因應對策，顯見其智慧。對於平埔族武器獵部份，清朝文獻與圖考記錄頗為詳細。如六十七《番社采風圖》(一九六一)中捕鹿部份，圖中人物所攜帶之矛頭，可以明顯看到倒鉤。

註六：訪談三民鄉鄒族與小林地區耆老大部份表示不會越界捕撈，不過其中一位鄒族耆老則稱仍然會撈捕流入小林界限的魚。

註七：陳小崖《外記》的記錄出自周鍾瑄《諸羅縣志》所引用的文獻，李國銘先生認為至目前為止並未發現此書，有可能是誤記。

註八：有關食物的吃法，耆老間說法並不一致，好像與其貧富有

關；另可能被視為「負面」時，如吃蟲，再確認時會有所掩飾。類似資料以有此習慣處理。

註九：小林地區多位耆老強調這是一種美味的食物，到目前為止並仍有家庭購買虱目魚醃漬食用。另外在阿里山地區林姓耆老提供獵物腐敗後，臭味太濃時去除了的方法如下：將腐敗的獸肉鹽漬後埋入土壤中，待土壤「吸收」臭味後洗淨煮食，即不會有濃烈的臭味。

註十：第一次訪談時，耆老提出「好」、「壞」的概念區分可食與不可食的蟲；並舉例說明；第二次訪談時耆老再說明其內涵，可食的蟲(蟲)包括獸肉腐敗的蛆、吃植物汁液的、無毛的與無怪異顏色的蟲；不可食的蟲(蟲)包括吃腐敗植物的、有毛的、有怪異顏色的蟲。此外從不同的被訪談者的反應來看，本地耆老常有食用埔薑蟲的經驗，但是食用獸肉腐敗的蛆部份，則有個別差異，可能與其貧富有關。

註十一：據阿里山關氏耆老表示早期不拜魚肉，此外耆老吟唱祭拜太祖率曲時，歌詞中反複提及「雞蛋圓潤潤」，據其表示雞蛋也是祭拜太祖的重要食物。

註十二：一般民間類似的說法是吃狗肉後，身上就留有狗味，因此狗看見曾經吃過狗肉者，便會狂吠並攻擊。

註十三：有關動物頭骨是否為人類頭骨的替代，請參閱李國銘(一九九八)頭社平埔夜祭之初探。

註十四：據黃叔瓚《臺海使槎錄》記錄，鹿肚草是內地未記載之藥品，主治噎膈。其餘(如鹿兒)則未記錄。

註十五：據耆老表示，該保正頗多「劣行」，比如利用酒將原住民灌醉，等原住民清醒後再泛指地上空酒瓶都是其所喝，經扣抵後，原住民所攜帶山產能交換物品的數量相當少；又如借村民賒借商品，無法返還時再以土地抵償。該保正在光復後，在以往曾因抗日而被日本監禁者被釋放回來前，即搬回原地。其行為與歷史記載社商剝削原住民的情況相當類似。因此人已逝世，未能詢問其意見，此部份或有不周全之處。另協助放火燒毀公

解之族民，光復後則遷移至花蓮，並更改姓名。

註十六：此位耆老隨陳儀部隊來臺，與本地女子結婚生子後，即長居本村。由於為人處事素孚眾望，被村民選為重要領導者。為使平埔族夜祭順利進行，私人並捐助活動款項。

註十七：以本地耆老早期購置漢式傢俱的經驗整理而得。

註十八：即使到目前為止，仍有部份公廨懸掛頭骨祭祀；另顎骨部份（Blusse and Roessingh, 1984, pp. 71, 75, 76）提及咕斯Soulang村裡有七個用竹子搭蓋的宗教聚會所，所屋是用鹿與豬的顎骨做為裝飾物。

註十九：馬淵東一曾調查布農族卓社群集體狩獵時，個人在團體貢獻上的分配情形，調查內容完整而豐富，相當值得參考。以當時（日治時期）記錄內容如下：

山豬：1. 射死及第一個打傷山豬者，分配皮、肺、心、膽、氣管、腸。

2. 第一發未死，第二發打死山豬者，分配帶皮、肉的豬頭。

3. 分配的重點在命中，而不在射死。

4. 第一位射中山豬又第一個跑到者分配頭；如果未率先到達，只能取一隻腿。頭給第二位射中者。

5. 山豬尾巴分給首先追豬的狗的主人。

鹿：1. 射死或第一個射傷鹿者，分配鹿皮、肺、尾巴及鹿鞭。

2. 第二位打中者分配腿一隻。

3. 第一位跑到者分配鹿角與鹿耳；無鹿角者取其前腳一支。

4. 狗主人得鹿頭。

山羊、山羌：1. 射死或第一位射中者，分配頭、皮、肺、膽、腸。

2. 第二位分配羊腳。

3. 如果是羌的話，第一位跑到者得羌耳。

註二十：依中村孝志先生對荷蘭時期產業經營的研究（1995），為保障鹿

源，在核發狩獵執照、允許狩獵季節等都有限制。

註二一：如潘英海先生（一九九八）曾以文化叢、文化系的概念，區分西拉雅祀壺文化特徵。區分的方式除強調生態環境、社群互動的影響之外，更重視社群的遷徙與文化傳播。

註二二：依據《安平縣雜記》（1959）說法，大武壠社群移居楠梓仙溪與荖濃溪沿岸，與其協助清朝平定林爽文事件有功而接受歸化後，易地而居有關。另一說法出現在明治三十八年（一九〇五年）的《臺灣土地慣行一斑》，依其記載乃是大武壠社群在「乾隆二、三十年左右，這些平埔族擇地自行墾闢，漸開成田園。當時這些田園並無負擔大租，因熟悉平埔族與生番間生隙，感覺有必要安撫生番。由既墾田園附帶番租，設定管理人徵收。……」（《臺灣土地慣行一斑》，1905，譯文引自溫振華，1997）

註二三：對於埔漢文化互動，許多先進已分別從不同層面探討，如潘英海先生提出合成文化的概念（一九九八），葉春榮先生在乎埔族的人類學研究中（一九九七），對於國內外相關學者在「漢化」的研究也作了相當深入探討。

參考書目

一九五九 安平縣雜記；臺灣文獻叢刊第52種；臺北：

臺銀經濟研究室。

一九九五 日據時期原住民行政志稿第一卷（陳金田譯）；臺灣總督府警察本署編；臺灣省文獻委員會。

六十七 番社采風圖考；臺灣文獻叢刊90種；臺北：臺銀經研室。

一九六一 番社采風圖考；臺灣文獻叢刊90種；臺北：

臺銀經研室。

石萬壽

一九九五 南化鄉平埔族的村社；刊於平埔研究論文集

，潘英海、詹素娟編，頁379-412；臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

一九九七 菜寮溪流流域的開發；淡江大學主編，頁189-216；臺北：國史館。

李亦園

一九九九 日月潭畔的故事——邵族的經濟生活；刊於田野圖像，頁161-233；臺北：立緒文化。

李國銘

一九九八 頭社夜祭與祀壺信仰初探；臺灣風物48(1)：63-136。

伊能嘉矩

一九〇八 臺灣南部の四社熟悉と稱せろる支那化土蕃は熟れの種族に屬せしむべきか；東京人類學雜誌23(270)：433-437。

阮昌銳

一九九四 臺灣土著族的社會與文化；臺灣省立博物館。

周鍾瑄

一九六二 諸羅縣志；臺灣文獻叢刊141種；臺北：臺銀經研室。

林清財

一九九五 從歌謠看西拉雅聚落與族群；刊於平埔研究論文集，潘英海、詹素娟編，頁475-498；臺北：中央研究院臺灣史籌備處。

陳漢光

一九六二 高雄縣瓠仔寮平埔族宗教信仰調查；臺灣文獻13(4)：88-99。

一九六二 高雄縣荖濃村平埔族信仰調查；臺灣文獻13(1)：102-105。

一九六三 高雄縣瓠仔寮平埔族家族構成；臺灣文獻14(3)：128-133。

一九六三 高雄縣阿里關及附近平埔族宗教信仰和習慣調查；臺灣文獻14(1)：159-168。

一九六三 臺南縣六重溪豬頭殼奉祀調查；臺灣文獻14(2)：139-142。

康培德

一九九八 西拉雅人——十七世紀的生活與其比較，發表於「平埔族群與臺灣歷史文化學術研討會」。中央研究院歷史語言研究所主辦，五月十六、十七日，臺北。

黃長興

一九九九 東賽德克群的狩獵文化；刊於民族研究所資料彙編(15)，徐正光主編，頁1-104；臺北：中央研究院民族學研究所。

黃叔璥

一九五七 臺海使槎錄；臺灣文獻叢刊第四種；臺北：臺銀經研室。

梁秀芸

一九九五 太魯閣群的狩獵文化與現況——以花蓮縣秀林

鄉為例；東華大學自然資源管理研究所碩士論文。

葉春榮

一九九六 平埔族的人類學研究；發表於「人類學在臺灣的拓展研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，3月20-22日，臺北。

溫振華

一九九七 高雄縣平埔族史；高雄縣政府。

郁永河

一九五九 裨海紀遊；臺灣文獻叢刊第4種；臺北：臺銀經研室。

劉還月

一九九四 阿立祖的歸阿立祖，老祖的歸老祖！檢驗臺南及高屏地區平埔族「老祖」祭祀之現況調查研究；臺灣風物44(2)：49-68。

劉斌雄

一九八七 臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰；臺灣風物37(3)：1-62。

潘英海

一九九四 聚落、歷史與意義——頭社村的聚落發展與族群關係；中央研究院民族學研究所集刊(77)，頁89-123。

一九九八

文化系、文化叢與文化圈：平埔族區域研究論文集，劉益昌與潘英海主編，頁163-202；臺灣省文獻委員會。

簡炯仁

一九九四 臺南及高、屏地區平埔族「老祖」祭祀之現況調查研究；臺灣風物，44(1)：31-62。

二〇〇〇

高雄縣甲仙、杉林、六龜等鄉的「大武壠社」；收錄自高雄縣平埔誌，頁301-380；高雄縣政府文化局。

簡文敏

一九九九

小林地區平埔族聚落形成與變遷；大高雄地區開發論文集；高雄縣自然史教育館出版。

二〇〇〇

平埔族女性社會地位、兩性關係與其轉化歷程——以大武壠社群「上元暝—查某暝」為例；發表於大高雄地區開發論文發表會；高雄縣自然史教育館主辦。

顏美娟

一九九八

高雄縣甲仙鄉小林村平埔歌謠之研究；臺灣文藝163/164：頁10-31。

藤井志津枝

一九八七

日據前期臺灣總督府的理蕃政策；國立臺灣師範大學博士論文。

陳奇祿

1968

Material Culture of the Formosan Aborigines. The Taiwan Museum.

Blusse, Leonard and Marius P. H. Roessingh

1984

A Visit to the Past: Soulang, A Formosan Village Anno 1623. Archipel 27:63-80。

Candidus, George (1597–1647)

1903 Account of the Inhabitants, in Formosa
 Under the Dutch, Rev. Wm. Campbell
 ed., 99. 9-25. London: Kegan
Paul, Trench, Trubner. (劉還月、陳毅君譯註，常民文
化出版，1998)

Shepherd, John R.

1999 Marriage and Mandatory Abortion among the
17th-century Siraya.
Arlinton, VA: American Anthropological
Association.

作者簡介

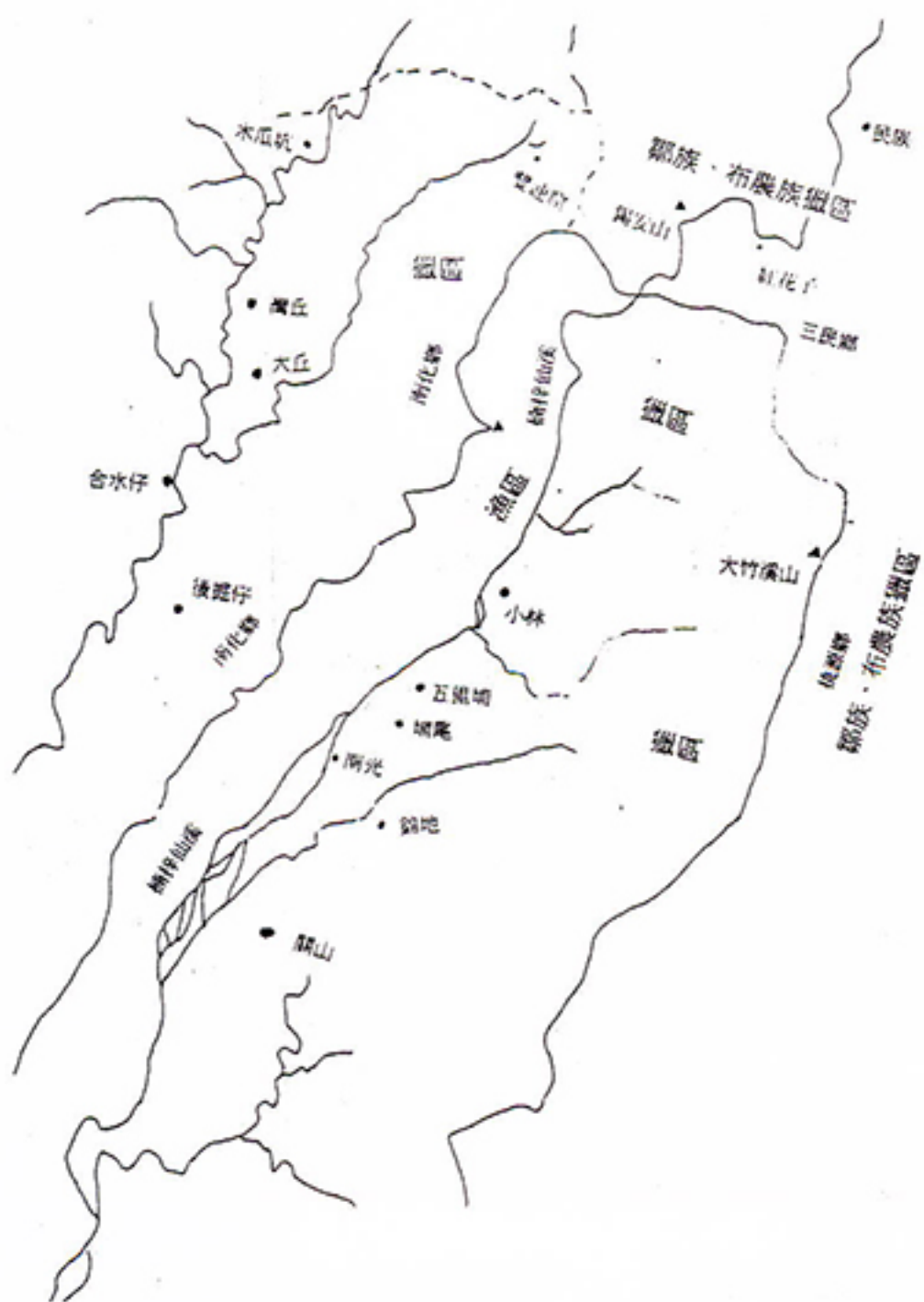
簡文敏

學歷：彰化師範大學碩士

現職：高苑技術學院附設進修學院 校務主任

高雄縣自然史教育館召集人

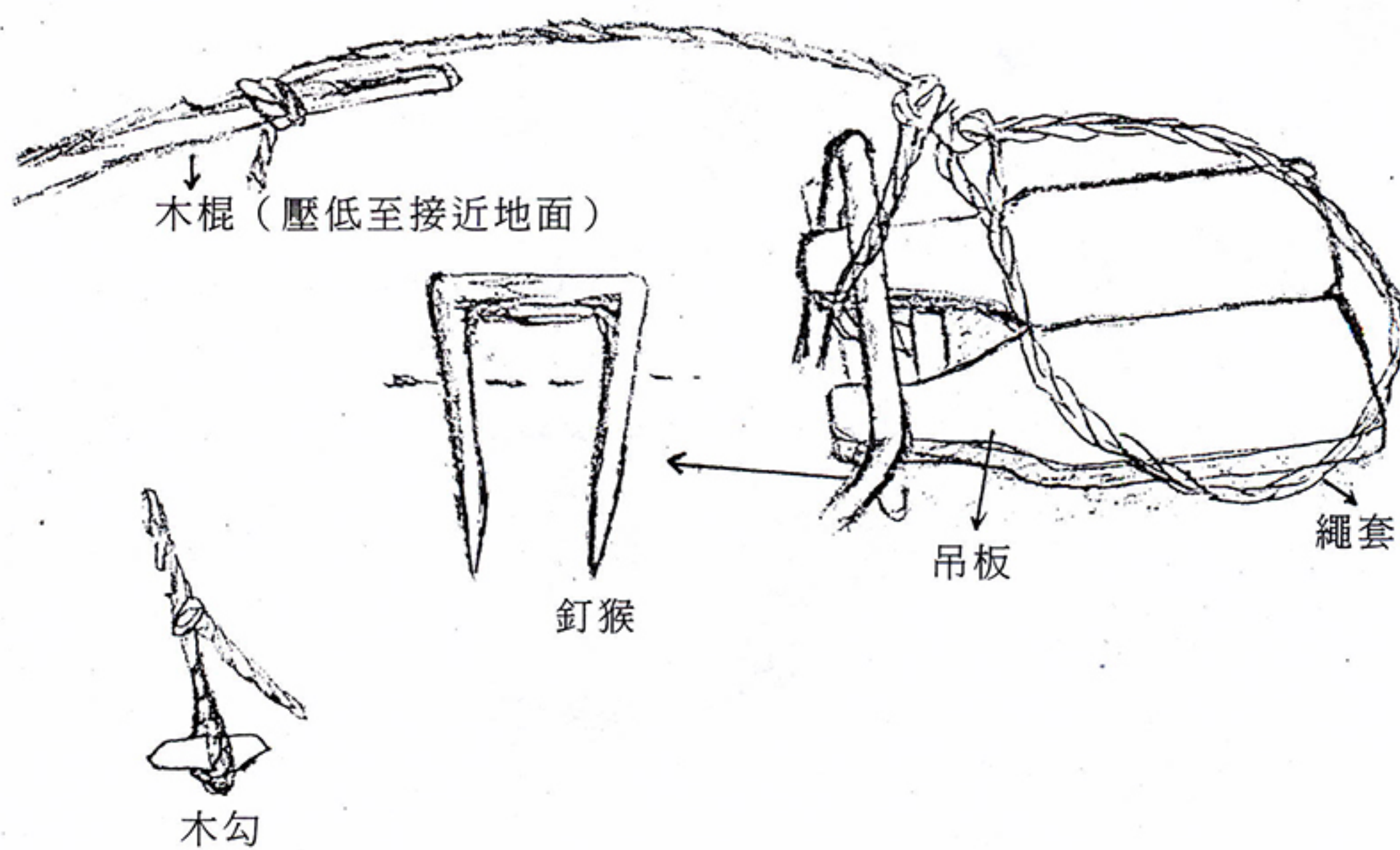
研究領域：主要以平埔族研究為主，曾分別發表有關小林地區平埔族聚落形成與發展（一九九九）、漁獵文化特質與變遷（二〇〇〇）、平埔族女性社會地位、兩性關係與其轉化歷程（二〇〇〇）及平埔族因應漢文化影響的方式等（二〇〇〇）論文。



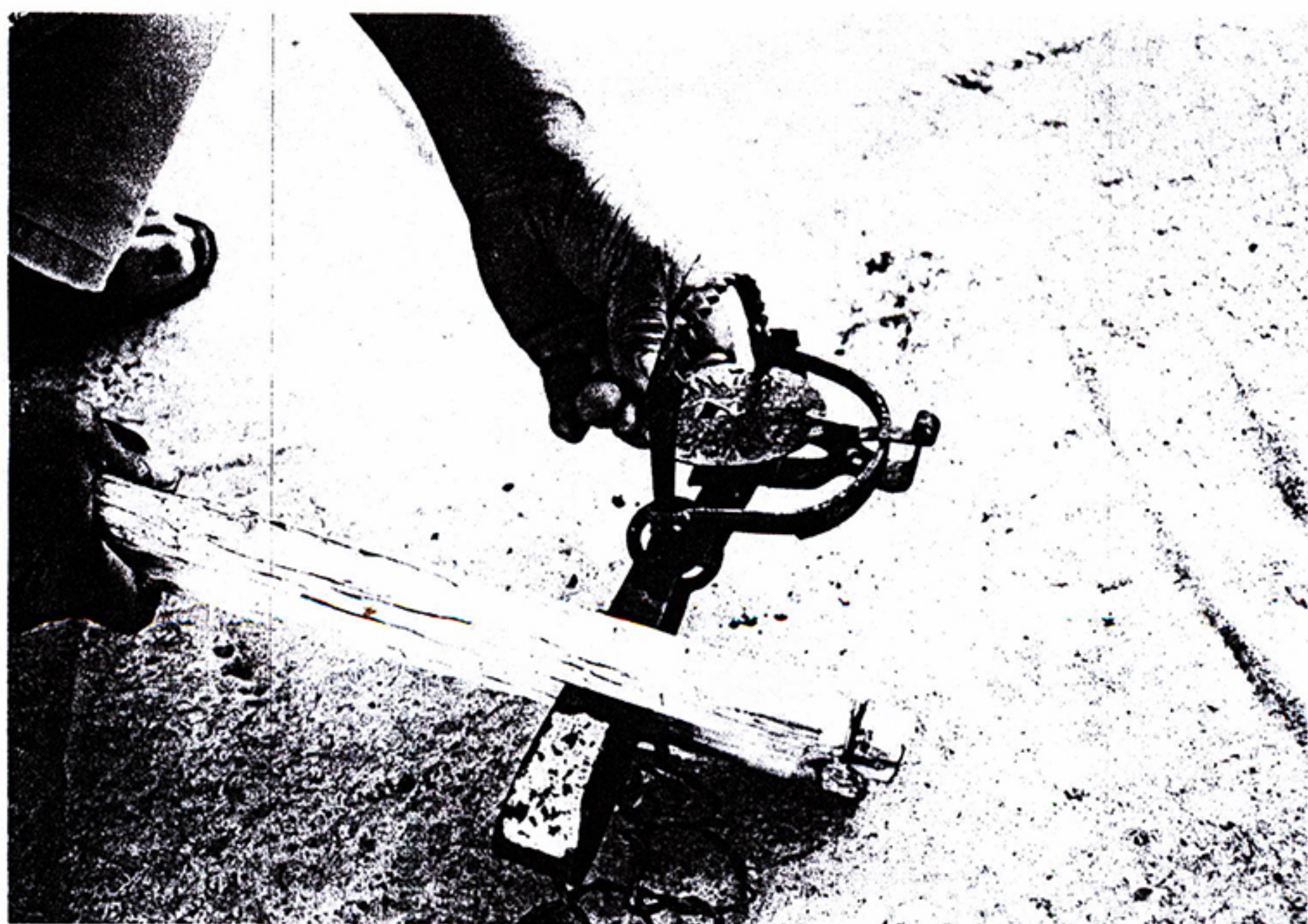
圖一：小林地區平埔族漁獵區示意圖。

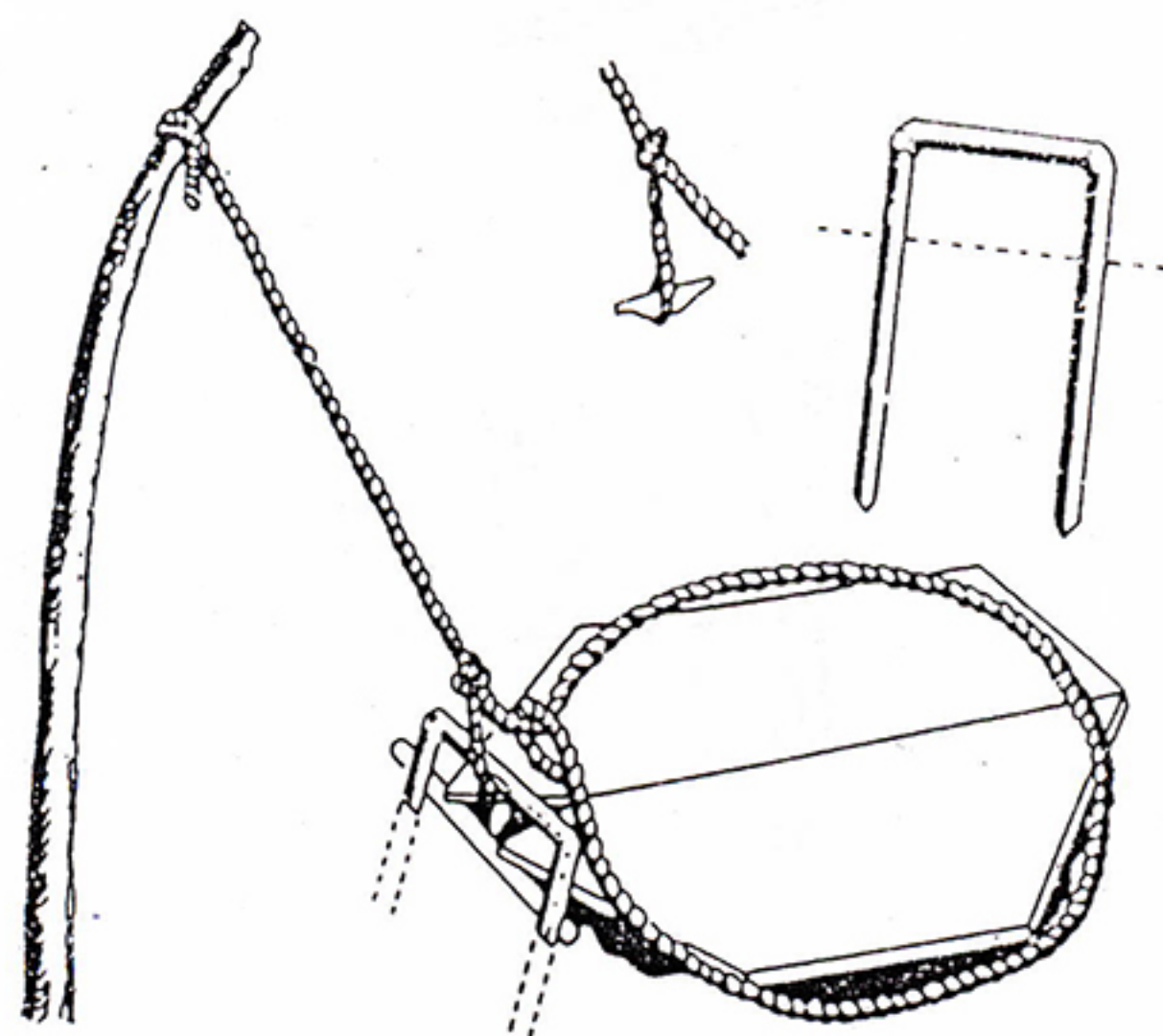
- 民族
- 木瓜坑
- 紅花子
- 雙連窟
- ▲ 錫安山
- 灣丘
- 大丘
- 南化鄉
- 楠梓仙溪
- 獵區
- 合水仔
- 漁區

大竹溪山▲ · 小林 · 後掘仔 南化鄉
· 五里埔 獵區 · 埔尾 · 南光
楠梓仙溪 · 錦地 · 關山 桃源鄉
鄒族、布農族獵區

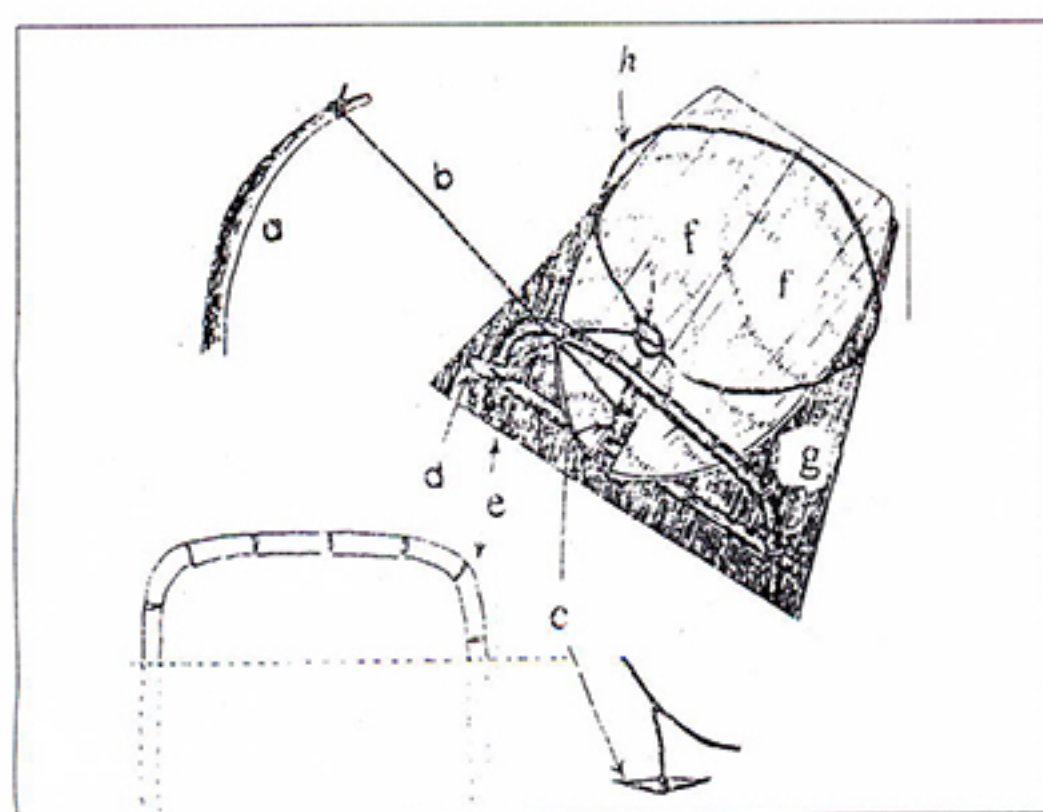


圖二：山豬吊陷阱（李雨青小姐繪製）





圖四：泰雅族陷阱（引自陳奇祿，1968）



- a—彈吊弓木
- b—鋼索(繩索)
- 活套
- c—消息竹銼
- d—消息棒
- e—支撐框
- (竹製或鋼製)
- f—踏板
- g—方形坑
- h—活套



圖五：泰雅族東賽德克群捕獸套腳器（引自黃長興，2000）