

法庭之友意見書

案號:大法官審理會台字第 12860 號王光祿等，就槍砲彈藥刀械管制條例第 20 條第 1 項及第 3 項、野生動物保育法第 21 條之 1 第 1 項及第 2 項、原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法第 4 條第 3 項及第 4 項等規定，認有違憲之疑義，聲請解釋案。

陳述人：社團法人臺東縣布農青年永續發展協會

壹、 狩獵活動對於台灣原住民族傳統文化之意義與重要性如何？ 原住民狩獵對生態保護之影響如何？

本會以布農族立場進行發言，從布農族的角度來說，我們並沒有「獵人」這種特化的社會身份，也沒有「狩獵」這一個概念，以上完全是從漢譯或西方科學角度所進行的描述。如此之認識論認知是接下來發言的基礎，我們在憲法法庭上所陳述的，並不只是法律學上的詮釋與辯論，而是更基礎的，對於完全不同系統的文化、宇宙觀、邏輯與對於環境認知的對譯及溝通。在過去，這樣的對話／碰撞並不能提升到如此時「國與國」（原住民族 v.s. 現代國家）的層次，尤有甚者，係以現代國家法治公器作為侵略原住民族固有主權之武器。多少年來，我原住民族因恪遵各族文化生活律法而陷於囹圄者，不可計數；因落伍的法律規範，而無法以安全有效益的工具進行工作，死於山林者，亦難以卒睹。因此，在第一段的陳述，本會回顧自身父兄長輩百年來蒙受殖民之苦痛，生活權、文化權、在地知識遭污名化、裂解，進而為現代國家法制所屏棄、排斥，直至今日方有機會於憲法層次進行溝通，亡羊補牢或許為時不/已晚。

狩獵活動對於台灣原住民族文化之意義與重要性，本會以為，重點並不在於「獵捕」之行為，而在於「和環境和諧共生」的精神與實踐。在百年前，

原住民族各族社會裡，狩獵各有其翻譯，但似乎並沒有一個單字來做總稱，但我們有各種「方法／行為」的描述，比如：短天數出獵（*hanup*）、獵犬圍獵（*mapuasu*）、焚獵（*mathsaputh*）、單人獸徑埋伏（*mitala*）等等。除了方法，尚有豐富的對於獵捕對象的生態學、處理獵物的筋肉解理解剖學等等，對於獵物的棲息環境，也須要非常微觀細緻的對於泥土含水量、植被與食草狀態、崩塌地的環境巡守觀察：各種不同的動物各有其不同的足印模式與行走邏輯，有的會開創新路，有的種類則保守謹慎只走走過的地方，土石崩落處形成坍塌地，讓臺灣野山羊取代了山羌的分佈，而如果冬季吃不到咬人貓，臺灣野山羊就會得皮膚病甚至死亡，下大雪的時候就會有大颱風...以上等等環境知識多如繁星，信手捻來就是幾則。這些知識，都不是靠課堂上的敘述，而是在山林之間自然而然的傳承。

具象的民族科學背後，則是各種文化雕琢的隱喻，倫理與禁忌。布農族最看重的就是氏族關係，在狩獵文化裡，氏族有各自的獵場，其疆界動態且清晰，視各家族消長而游移，清晰的則是非屬該氏族成員或姻親者，不得入獵，這是最基礎的「獵場管理」，也是疆域上的主權概念。獵得獵物的伊始，男性在回程看得見部落的最高點 *pacinhazan*，需放槍告知，正大光明的告知動物種類數量，婦孺於部落裡頭準備迎接；時間回溯到出獵之前，晚上的夢境解釋，是布農族宇宙觀最精妙的解讀，出門前謹守沈默的規矩，是因為預備要讓自己的靈魂與宇宙萬物之靈處於一個平等、競爭的態勢，出征是不嚷嚷的。行進間的各種與其他南島族群共享的禁忌規範，有人後設的認為是一種統計上的環境生態保護，而對族人而言，前往獵場路程間的幾個休息站，到了哪個休息站可以吃早餐、哪個休息站可以抽煙聊天、哪個休息站要再度沈默、如果是長天數的話，要在哪裡扎營，等等都是世代傳承，且也是視環境變動而動態修正的環境知識與倫理實踐。

布農族人並沒有「獵人」，「到山上去」這件事情，是根深蒂固自然而然的的文化慣性，孩子隨著父親行走，指導山林間的環境知識與人與之應對的策

略，此時人是環境的一部分，你要是「非人」的，呼吸、腳步，要能夠讓山林眾靈所認識接納。多少次，當我們看到進入到山林獵場時的父兄眼神，是充滿著自信且謙卑的目光，發亮且急欲滔滔不絕告訴我們後輩的話語，其實都是晚了數十年的教育傳承。因為國家法治的污名化，使得原本自然而然的生活知能與文化倫理，被硬生生割裂為世代間的代溝。我們沒有「獵人」，因為狩獵是我們作為「人」(Bunun)，所呈現在野外山林間的一種樣貌，完全不是一種職業類別，而是作為人該恪遵實踐的倫理道德與社會秩序。

倫理道德與社會秩序在於我族如何評斷一位「正直、勇敢且勤奮」的人，正直且無私的分配山靈所賜予的獵物，敢於寂靜卻有聲的深山茂林間獨自安住，勤於獵季時記住並巡視每一門他所放置的陷阱。在更古老的年代，擁有這樣能力的人，是能夠帶領族人開拓疆土的戰士領袖 (*lavian*)，讓族人在部落戰爭的年代維繫家族的永續。故事與事蹟的敘說，除了在自己家屋裡的圍火，還有部落裡頭射耳祭時的誇功宴 (*malas-tapang*)，平時沈默內斂的布農男人，跨入祭場裡頭，最初是宣告其戰功，報告其帶領出戰和異族周旋的過程，再來是男子在山林裡的成果報告，獵物的種類與數量，最終以報告自己的出身背景，母族的名號，以宣揚光耀之。而這樣激越昂揚的士氣，因為部落戰爭的結束與狩獵的污名化，成為文化復振的樣板劇，名不符實，族人長老內心甚是憂鬱。我們能否如祖先們，在自己的土地上光明正大的宣告自我的存在？

原住民族的狩獵是一項綜合的知識體，包括了對於環境生態的微觀知識，而這一套知識是建立於「實踐」的基礎。「實踐」的本體在於倫理與社會秩序的貫徹，正直勤奮勇敢的美德、以氏族為結構的獵場範圍，需要透過篤實的山林行動印證，而狩獵則是其中的一環。一套完整的人地關係該是這樣：每個氏族有其動態但清晰的獵場疆界，外人不得隨意進入，族人有其對於該環境微觀的精確認識，知道各個季節、動物種群的基本樣態，並且在週而復始的實踐裡，知曉當季環境的細微變化，對於變化的體察，在高風險的臺灣自

然環境裡頭，是生存下去的法則。因此，原住民族的狩獵，原是合乎理性的環境保護，只是這套規範歷經了殖民史的侵犯後，需要重新復興與充權。而我們也從歷來的社會新聞得知，許多族人傳統的獵場山林現今都為山老鼠所侵襲，姑且不論山老鼠現象背後的政治經濟問題，與實際參與者的弱勢低階卻遭罰最重的不正義，真空山林的形成就是近百年來將原住民族移住移除後的結果，讓原為山林守護者、行動者的原住民族僅能片段而碎裂的有限場域裡進行文化和山林的管理，絕大多數的範圍屬於人力管理有限的國有林地，鞭長莫及卻又不允許在地經營管理，讓無人在場的山林成為有心者趁隙而入的園地。以漁業為例，同樣是獵捕野生動物的行為，也具有一定的生態知識與倫理禁忌，漁業可以被接納為商業化行為進而公開管理，狩獵卻無法，兩者的不可共量性為何？如果能夠平等視之，漁業可有相關的總量管制作為，何嘗無法讓一個超然的國家體制與原住民族協商出一套地方的狩獵管理機制，以動態地符合現代的自然環境保護與傳統文化存續的平衡。

貳、 傳統上，台灣原住民族之狩獵方式與狩獵工具為何？台灣原住民使用槍枝作為狩獵工具是始於何時？其用以狩獵的槍枝是否僅限於自製獵槍、魚槍？是否包括空氣槍？

此一命題建立在「傳統」一詞，易於陷入「定年」的謬誤，而以臺灣原住民族的總稱來填入「槍枝始於何時」，罔顧各族群、部落、區域的多樣性，是一不可考的徒勞無功。因此本會建議，探討「工具」的本質，與族人文化理解的意義，應為這一題的解方。「弓箭」與「槍枝」在布農語裡頭的翻譯都是「*busul*」，所描述的就是一種「物理性的遠距離投射武器」，其主事焦點在於使用者主體性，是憑藉操作者的意志進行投射，因此別於陷機獵係由獵獲物觸發機關所致。而此類工具的本質，便是透過操作者機動性的操作，達到消滅目標物行動力。這類的獵法，是各種獵法的其中一種，如果是陷機獵，是在動物來往的足印適當處架設/埋設羈絆，待獵人巡視後捕獲；而以

busul 出獵時，則是主動搜索，以焚獵、包圍、放狗等不同的方式進行，而每一種方法都有其實施的場域、週期與季節。從取得獵物的目的論而言，透過 *busul* 補得的獵物，多半是直接斃命的屠體，為生鮮的鮮肉，或者於獵寮燻烤烘乾後帶回；至於陷阱獵的屠體，則因其獵獲的時間不等，可能為生鮮的鮮肉或已然死去數日，而達到自然的熟成效果，布農族老人對於後者的食物認同猶強，對於不同的熟成狀態各有不同的語言描述。本段意旨在於說明，狩獵並不是只有一種工具和方法，而狩獵的目的，如果是食物所維繫的認同，其味覺、食感也與其狩獵的方法工具頗有干係。透過 *busul* 取得的肉，與透過陷阱（*ahu*）取得的肉，即便是同一種動物，也會有所差異。而這類對於飲食微妙的生活美學，是狩獵此一行為的實體，但較少人陳述。

回到「物理性的遠距離投射武器」，從非常古老的年代，布農族先民就有這樣的使用需求與工具，比如在卓社群的古老氏族 *Valincinan* 就是擅長使用 *valicin*（莢蒾）製作「弓」的社群，而這樣的投射性武器在不可考的年代裡頭火槍傳入，自然而然成為部落對外貿易重要的目標物，不僅在清代如此，直至日治時期總督府「理蕃」當局也有深刻認識，而急欲以杜絕無法控制的火槍為治理基礎，政策上嚴格取締槍枝，透過武力進犯收繳槍支，並貸予軍警制式槍枝供族人使用；另一方面，則以官方的交易所監控族人的對外貿易，專斷取代過去的社商/通事的商品交換，取締火藥、鐵管等自製槍枝的素材。由此，無論是弓箭、自製獵槍、制式獵槍，皆為 *busul*，本質上並無不同，是平時出獵的工具與戰時出征的武器，由弓箭演進至火槍，是效能的提升，也是安全的保障，此與「傳統」與否絲毫無涉，論斷傳統僅為當代後設所需，並非使用者的需求。而無論是弓箭或火槍，也不僅僅是「工具」，因為其主動性所表徵的持有者/使用者的形而上力量（*mangan*），而成為祭器，在特定的祭儀中需要集中增強靈力。

此為 *busul* 的文化論述，而在使用者的需求上，應以效能、安全性為基準。新武呂溪流域在日治時期的逢坂事件（1933），其起因便來自於某社某

人盜用逢坂駐在所鐵管所自製的獵槍品質欠佳，造成膛炸，而為購得的其他社人不滿而集體鬥毆，方為警方查知取締所爆發；另一，王光祿先生之伯父 Talum Suqluman 即為 1932 年大關山事件主角，其揚名流域的事蹟便在於其自製槍枝的高超技術。換言之，族人自近百年前，便對於自製獵槍有其安全保障的需求，也有歷史事件的證詞可觀之。

綜整以上，本會認為關於族群狩獵的文化，各種方式各自有其根基淵源，也有其道理，從語言學的角度來看，弓箭與槍枝並非二元對立，實乃概念連續體，兩者都是根深蒂固的「傳統」，僅為形式不同，至於形式的不同，則是對於效益與安全的需求，相較於弓箭，槍枝是較為安全的工具，因而祭槍祭儀所祭之對象，乃是獵人之靈力投注到此一工具所產生的巨大效益。而 *busul* 該是自製槍枝或是制式槍枝，應由族人所認同，國家之保障在於人民的生命財產安全，以及應促進原住民族文化之發展，此一發展，解讀應以安全為前提，即便自製，也應提供安全的素材與技術。以引導而非以剛性的管制，讓族人與國家共同建立安全、透明、高效能的槍枝管制措施。

參、 野生動物保育法第 21 條之 1 第 2 項規定，與原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法第 4 條第 3 項及第 4 項規定，有關事先核准之申請部分，與維護原住民傳統狩獵文化以及生態保護之間有何關聯性？

出獵時必須遵守許多禁忌 (*samu*)，以確保過程順利，保持謹慎的心態以降低意外發生的可能性。因此，出獵是嚴肅，嚴禁嬉鬧與大肆聲張，誇言要抓什麼動物、數量，一方面因為到野外去是個人精靈 (*hanitu*) 與眾靈的較量，如此又怎麼能夠觸犯布農族最重視的禮貌之一「*katu bazangbazang*」(不要說大話)？另一方面，動物不是等著被使用的物，而是擁有獨立意志的行動者。我們無權強制動物滿足我們所有的願望，故狩獵無法預測與控制結果，只能誠實告知結果。

目前事先申請制的規範，無疑與前述禁忌衝突，迫使族人必須在違反法律和違反禁忌間，進行零和的二選一難題。此種法制或基於方便登記統計而設計，其背後之公權力，卻因實務操作窒礙難行，導致行為人容易傾向遵循既有法規，改變其出獵方式，影響其核心意涵；甚至因為不諳文書作業，消滅其進行文化實踐的意願，不利創造文化傳承的友善環境。同時，持續實踐山林文化的族人，未能及時申請，卻必須巡看陷阱和獵場，為了擔心受罰，加上申請時遭受承辦人刁難的事件時有所聞，族人多選擇隱匿，以免招惹麻煩，此一執行層面衍生出的後果，反倒使得第一線的情形更難以掌握，亦不利於生態資訊統計。

除了事先申請制違背文化規範，《原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法》中所載之規定，似乎預設了傳統文化「獵捕宰殺利用」動物的方式僅是持槍、刀追捕。但詳如前述，獵法包含了焚獵、圍獵、陷機獵等，又《野生動物保護法》第 19 條限制陷阱的使用——這樣的規範極可能源自對狩獵方式的誤解，因操作陷機獵所需的文化知識比持槍的獵法更為豐富、困難。陷機獵的情形，同樣無法符合第 21-1 條之事先申請要件，因無人能夠預測動物是否確切會踩入陷阱中。

綜上所述，若要取得文化和生態保育間的規範，應採取報備制，再結合生物監測數據進行通盤總量管制。

中 華 民 國 一 一 〇 年 三 月 二 日

陳述人：社團法人臺東縣布農青年永續發展協會



