

# 台灣原住民族哲學的合理重構及其現實意涵\*

——以霍斯陸曼·伐伐《玉山魂》為例

陳張培倫

東華大學民族發展與社會工作學系副教授

## 摘要

因著建構台灣哲學主體性以及族群與大社會於某些法政權利議題上進行深度對話之需求，台灣原住民族哲學近年開始受到關注，但相對於北美對原住民族哲學的研究已略有進展，台灣相應研究仍屬於起步摸索階段。本文參考北美原住民族重構其哲學思想的經驗，並以當代布農族文學家霍斯陸曼·伐伐《玉山魂》一書為示範文本，試圖展示台灣原住民族哲學重構工程的可能方向及其對現實世界族群權利議題的可能意涵。有關北美經驗的參考，主要會處理包括資料文本梳理及分析詮釋在內等研究方法後設問題，以及北美原住民族哲學思想主要內涵的呈現模式。參考北美經驗，本文將進一步說明，以伐伐的作品做為台灣原住民族哲學研究起步之素材其意義何在，以及若試圖從其作品重構族群哲學，在分析詮釋工作上又有哪些可能得先反思的問題。接著，本文將從《玉山魂》一書所描繪的部落生活及文化圖像為核心，重構其中蘊涵的族群哲學思想。在此重構過程中，將會以組成世界的存有者的性質及其互動過程中所透顯出的世界觀、人觀以及價值觀，呈現台灣原住民族哲學的可能面貌，及其對當前族群權利議題的可能意涵。

關鍵詞：原住民族哲學、原住民族文學、原住民族權利、布農族、關聯性、合理重構

\* 本文係國家科學及技術委員會補助專題計畫「建構臺灣原住民族哲學初探——以布農族為例」（NSTC 112-2410-H-259-019）成果之一部分。初稿曾於「台灣哲學與文學文化的交涉國際學術研討會」（臺灣師範大學國際臺灣學研究中心計畫、教育部玉山學者計畫主辦，2024.10.19）發表，感謝評論人史書美教授及與會諸君提供寶貴建議。另感謝本刊兩位審查委員的指正及修正建議。

# The Rational Reconstruction of Taiwanese Indigenous Philosophy and Its Practical Implications:

A Case Study of Husluman Vava's *The Soul of Jade Mountain*

---

**Chen Chang, Pei-Lun**

Associate Professor  
Department of Indigenous Development and Social Work  
National Dong Hwa University

## Abstract

In recent years, Taiwanese indigenous philosophy has attracted attention because of the need to establish a distinct Taiwanese philosophical identity and to foster meaningful dialogue between ethnic groups and the broader society on various legal and political rights issues. However, compared to the more developed studies of indigenous philosophy in North America, corresponding research in Taiwan is still in its exploratory phase. This article draws on the experience of North American indigenous peoples in reconstructing their philosophical thought and uses the contemporary Bunun writer Husluman Vava's book *The Soul of Jade Mountain* as a case study to explore potential directions for reconstructing Taiwanese indigenous philosophy and its possible implications for real-world ethnic rights issues. The reference to North American experiences primarily addresses meta-issues in research methodologies—including the organization, analysis, and interpretation of textual data—and the modes of presenting the main contents of North American indigenous philosophical thought. Building on these experiences, this article will further discuss the significance of using Vava's work as foundational material for Taiwanese indigenous philosophy research. It will also highlight potential challenges in analysis and interpretation that must be considered when attempting to reconstruct ethnic philosophy from his writings.

Next, the article will reconstruct the ethnic philosophical ideas inherent in the depiction of tribal life and cultural imagery in *The Soul of Jade Mountain*. Through this reconstruction process, the article will illustrate a potential form of Taiwanese indigenous philosophy and its possible implications for current ethnic rights issues by examining the nature of the beings that constitute the world, and with the worldviews, perceptions of humanity, and values that emerge from their interactions.

**Keywords:** Indigenous Philosophy, Indigenous Literature, Indigenous Rights, Bunun, Relatedness, Rational Reconstruction





## 一、前言

近來台灣原住民族哲學開始受到關注，其背景可能是因為台灣主體性的建構工作，已延伸到哲學領域，而哲學界在思考建構主體性的可能源頭時，很難跳過這塊土地上既有族群的哲學思想<sup>1</sup>——儘管相對於其他源頭，原住民族哲學顯得沒那系統性，甚至連傳統意義的哲學文本都難得一見。<sup>2</sup>

另一方面，自 1980 年代展開的原住民族運動，歷經發端、集結及制度化階段，雖然當時所提出權利訴求多數已成為憲法基本國策的一部分並轉化為各種專法或法律專款。<sup>3</sup>然而，這些法律制度在實踐過程遇到許多挑戰，其中某些挑戰涉及的其實可能是世界觀或價值觀層次的理解落差，故在許多族群權利議題討論中，似乎已有必要推展至跨文化哲學對話。

譬如 2021 年釋字第 803 號原住民狩獵權案（該案聲請人之一為布農族人王光祿），相關法規被認定部分合憲部分違憲，但基本上還是從尊重多元文化的角度，肯定狩獵權為原住民族文化權的一部分。不過，後續不少討論指出大法官解釋內容的某些預設，應用於該族群事務或有不妥。譬如原民社會通常會就其文化脈絡主張狩獵權是一種集體權利，憲法也有相關意涵的文字，但大法官在該案判決中仍僅依據主流社會熟悉的個人權利觀哲學預設做為解釋基礎，集體權利觀似

- 1 洪子偉、高君和，〈誰的哲學，如何百年？臺灣哲學的過去與未來〉，洪子偉、鄧敦民主編，《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》（台北：臺灣大學出版中心，2018.12），頁 25、38-39。另見陳瑞麟，〈論臺灣哲學的主體性〉，洪子偉、鄧敦民主編，《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》，頁 66-71。
- 2 根據洪子偉與高君和的整理，既有與台灣原住民族哲學相關且已出版文獻，約略如下：浦忠成（鄒族）從原住民族神話論述其哲學思想，見浦忠成，〈臺灣原住民神話中的一些原始哲學〉，臺灣師範大學國文學系編，《第二屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集：臺灣文學與社會》（台北：臺灣師範大學國文系、人文教育研究中心，1997.05），頁 33-40；張佳賓（卑南族）從卑南族神話抽繹族群哲學思想，見張佳賓，〈從神話傳說論卑南族的倫理、教育與美學思想〉，臺灣師範大學國文系編，《第三屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集：臺灣原住民文化與教育》（台北：臺灣師範大學國文系、人文教育研究中心，1998.06），頁 105-135；陳張培倫（布農族）論及原住民族知識體系，見陳張培倫，〈建構原住民族知識體系：一些後設思考〉，《台灣原住民研究論叢》5 期（2009.06），頁 25-53；莊慶信論及原住民族環境哲學，見莊慶信，〈臺灣原住民的生態智慧與環境正義——環境哲學的省思〉，《哲學與文化》33 卷 3 期（2006.03），頁 137-163。見洪子偉、高君和，〈誰的哲學，如何百年？臺灣哲學的過去與未來〉，洪子偉、鄧敦民主編，《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》，頁 38-39。
- 3 陳張培倫，〈《原住民族基本法》的前世今生：思想系譜篇〉，《原住民族文獻》22 期（2015.08）（來源：<https://ihc.cip.gov.tw/EJournal/EJournalCat/265>，檢索日期：2024.12.23）。

乎被輕忽了。<sup>4</sup>此一集體權利觀缺席的狀態，甚至連法律學者都認為似乎缺乏「釋憲同理心」。<sup>5</sup>這似乎意謂著，在國家法政運作中，並沒有為原住民族文化背後所蘊涵的哲學觀留下適當的位置，而獨厚主流社會哲學預設。

再者，在該釋憲案的解釋中，對捕獵行為的理解與評價，似乎也出現了僅映現漢人及人類價值本位觀點的文字，而缺乏對原住民族狩獵文化的深層理解。<sup>6</sup>譬如解釋理由中提及捕獵行為「可能危害被獵殺物種之生存與繁衍機會……此等干擾行為……勢必危及野生動物物種間之生物鏈關係，致使自然生態體系逐漸失衡，甚至可能帶來生態浩劫，並影響人類之生存及永續發展。」<sup>7</sup>此段文字似乎意謂著，原民狩獵對生態平衡純然是負面的干擾行為。但是，在原住民族文化中，尤其若回到其文化更深層的包括人與萬物諸存有者間關係的界定，狩獵真的是如此地負面的人類中心主義因而必然破壞生態平衡嗎？

在前述背景之下，國內對於原住民族的研究，似乎有必要從常見的人類學、歷史學、教育學、法律學等，進一步擴展到哲學領域，深究族群哲學觀是如何界定世界與人的性質以及其間諸存有者間之實然應然關係。不過，本文並沒有雄心壯志想將台灣原住民族哲學重構工作畢其功於一役，目前僅為初步嘗試，並以布農族文化為起步場域，且尤其聚焦於文學家霍斯陸曼·伐伐的《玉山魂》為主要分析文本。<sup>8</sup>之所以從此類文本入手，係基於近年原住民族文學的發展，頗有將族人筆耕墨耘做為「民族防禦」工具之勢。而透過這一部被認為深具民族誌意涵且較能展現部落山林文化及生活全般面貌的長篇小說，或許有機會梳理詮釋其所

4 憲法增修條文第 10 條第 12 項規定：「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障輔助並促其發展……」無論「族」或「應依民族意願」等文字，都有集體權的意涵，但在該釋憲案中被忽略。見蔡志偉，〈從釋字第 803 號解釋看國家與原住民族權利間的權利認知衝突〉，《臺灣民主季刊》19 卷 3 期（2022.09），頁 1-46。

5 許育典，〈原住民族狩獵文化權做為文化集體權——評釋字 803 號解釋的釋憲同理心〉，《月旦裁判時報》110 期（2021.08），頁 5-13。

6 見黃海寧，〈釋字 803 號速寫〉（來源：<https://haining-huang.medium.com/> 釋字 803 號一點速寫 -271ad57603cb，檢索日期：2024.12.23）。

7 見司法院憲法法庭，〈釋字第 803 號【原住民狩獵案】〉（來源：<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310984>，檢索日期：2024.12.23）。

8 作家霍斯陸曼·伐伐，伐伐為其名，霍斯陸曼為其氏族名。在布農族社會中，一般情境互稱通常只有名，而不會說出氏族名，更不會喚其為「霍斯陸曼先生」。故在本文中，基本上稱作家為伐伐，此符合該族慣例。

可能蘊涵的族群哲學思想，再以之回應本文所關切的以跨文化哲學對話介入當前諸多族群權利議題此一工作。此一從文學到哲學乃至於對現實世界議題的介入，或許也算是一種民族防禦。<sup>9</sup>

此外，在正式展開論述前，有三點說明：首先，雖為聚焦之意，本文以布農族文化為起步場域，但其目的並非侷限於單一族群哲學重構工作，而係以該族文化及代表文本做為範例，嘗試探尋重構台灣原住民族哲學的可能方法以及各族相似的思想結構，往後若有機會，或許會再納入其他各族的材料，以構建出更為完整的泛原住民族心靈世界面貌。其次，為了展示如何從族群哲學思想介入現實世界法政權利議題的討論，本文的合理重構範圍，主要會針對與介入工作較為有關者，而非族群哲學的所有課題。故此，譬如像是偏知識論或歷史時間觀面向之類課題，本文並不會多所著墨，或許留待日後討論其他議題時再行處理。最後，基於台灣原住民族哲學尚未被系統性的研究，連最基本的研究方法都還處於闕如狀態，本文將參考北美原住民族哲學的發展經驗，尤其是在研究材料的選擇、詮釋方法及主要哲學問題的歸類，約略規劃出一套合理可行的分析架構。<sup>10</sup>

綜上所述，本文主要內容如下：第二、三節將先針對北美原住民族在重構族群哲學思想時，如何在資料文本選擇、詮釋解析方法及哲學內容的分類呈現，構思出一套研究策略或模式，對其經驗進行概略整理。第四節則轉向台灣原住民族哲學重構工作基本方法問題，並以布農族文化為案例，尤其說明為何本文認為，以伐伐的《玉山魂》做為主要示範文本，應該會是個合理且具可操作性的起點。接著第五、六、七各節，則分由世界觀、人觀及價值觀三個面向，以《玉山魂》文本為核心，整理詮釋出族群哲學思想的基本概念或原則。最後在第八節，再以這三節對族群哲學的重構結果，對釋字 803 號之類原住民族權利議題爭議，從原住民族哲學角度約略回應評述，以呈現族群哲學思想的現實意涵以及哲學層次跨

9 文學做為「民族防禦」此一說法，見孫大川，〈總序：文學做為一種民族防禦〉，孫大川主編，《臺灣原住民族文學選集：詩歌（一）》（新北：聯經出版公司，2024.11），頁 13-24。

10 國外可參考的原住民族哲學重構經驗，其實也不只北美印第安民族。譬如 Nathan Smith 在其對原住民族哲學的簡介中，除了北美之外，尚有非洲及中美洲的原住民族哲學。不過，基於本文屬於期刊論文，篇幅有限，且北美研究文獻相對完整且易取得，故暫時以其經驗為參考範例。Nathan Smith, *Introduction to Philosophy*. OpenStax, 2022, pp. 76-84.

文化對話的重要性。總之，本文從方法、內容及應用三個面向，展示台灣原住民族哲學的可能建構方向及其現實意涵。

## 二、研究資料與方法

至遲到上個世紀結束前，原住民族哲學才進入北美學院課程，並開始出現導論性專書。<sup>11</sup> 若檢視較早出現且常見的導論性文獻，會發現都得先針對原住民族哲學此一新興次領域的一些學科建置議題進行討論。譬如：原住民族有哲學嗎？為什麼要研究原住民族哲學？原住民族哲學研究資料何在？如何分析詮釋研究資料？如何呈現原住民族哲學的內容？就本文目的而言，主要會整理後三個議題的討論經驗，以便歸納出一套研究台灣原住民族哲學的基本架構模式。

首先，原住民族哲學研究資料何在？V. F. Cordova 認為，哲學觀念存在於脈絡中，而對觀念的檢驗，勢必要回到脈絡。對原住民族哲學而言，此意即研究工作應從觀念所源出的原住民族文化知識有一定程度的認識著手。而在實務上，通常是透過原住民族神話或傳說中人、事、物的解讀來進行。<sup>12</sup>

然而，眾所周知，原住民族在接觸外部社會之前，族群的文化、知識、歷史與價值傳統上幾乎是靠非文字形式在其成員間傳播並傳遞給下一代，也就是一般所謂的口述傳統，最多再加上樂舞或工藝等表現形式。<sup>13</sup> 此傳統缺乏當今學院哲學所慣見的書面文本，面對此一挑戰，許多人直覺上可能會主張，或許透過早期探險家、官員或人類學家的筆記與民族誌，從中梳理出族群哲學思想的蛛絲馬跡。甚至，在掌握外部社會文字使用技巧後，原住民族成員也開始進行寫作，或許也可以是重構工作的文本依據。

---

11 譬如 Dennis H. McPherson 與 J. Douglas Rabb 在 1990 年於渥太華大學（University of Ottawa）哲學系開設全加拿大第一門原住民族哲學課程——「加拿大原住民族世界觀」（Native Canadian Worldviews）。McPherson 為加拿大原住民。Dennis H. McPherson and J. Douglas Rab, *Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*. McFarland & Company, 2011, pp. 6-7.

12 V. F. Cordova, *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*. University of Arizona Press, 2007, pp. 54-56.

13 Thomas M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. State University of New York Press, 2010, p. 5

不過，此一看似理所當然的安排，存在許多挑戰。首先，族群外部成員的轉述有多少可信度？尤其在同化早期階段，許多書寫存在著相當程度偏見，甚至明示原住民族世界觀是幼稚且野蠻的。<sup>14</sup> 當然，並非所有外部書寫均如此。譬如上個世紀初由印第安耆老 Black Elk 口述、白人作家 John G. Neihardt 記述的 *Black Elk Speaks*，就被當代最重要的印第安思想家之一的 Vine Deloria Jr. 譽為「偉大宗教經典」（great religious classic）的標準、北美部落的聖經，甚至在再版中為之序文。該書影響力不僅及於一般社會大眾，更對新一代印第安人的自我文化探索有其助益，「他們從中尋求靈性導引、社會認同、政治洞察，以及對維繫印第安部落生活的肯定」。<sup>15</sup> 但即使是此類看起來具同理心之作，連常常引述其內容闡釋原住民族哲學內涵的 Norton-Smith 都認為，仍要對其謹慎待之，畢竟其內容是否可靠到能如實再現原汁原味的印第安世界觀，會是個嚴肅的挑戰。<sup>16</sup>

即使族群自身成員的作品，使用上也得留意。比較早出現的印第安作家，原則上在部落生活過，應該最能夠掌握自己族群的世界觀，但是 Norton-Smith 認為其畢竟仍是接受同化教育之後以所謂文明的方式呈現印第安人觀點，其作品使用上仍得謹慎以對。<sup>17</sup> 此外，當代社會也有不少印第安思想家從事族群自身事務的研究與寫作，或許也可以做為重構族群哲學的依據。<sup>18</sup> 但如同 Deloria 指出的，思想上生來自由而受西方文明影響較少的最後一代印第安人，大概也只活躍於十九至二十世紀之交，那可能是最能自由表述族群原始想法的良機。後續各世代印第安人，因著各種同化政策的影響，對傳統文化的認識大受影響，更晚近的族群成員對自身文化的認知，甚至還反過來受到世俗流行文化影響。<sup>19</sup> 換言之，歷

14 同註 13，p. 5.

15 Vine Deloria Jr., "Foreword," in John G. Neihardt, *Black Elk Speaks*. University of Nebraska Press, 2014, pp. xiv-xv. Vine Deloria Jr. 被譽為「二十世紀最有理論才華及善於表達而為原住民族地位代言的人。」見 David E Wilkins, "A Tribute to Vine Deloria, Jr: An Indigenous Visionary." *Revue Française D'Études Américaines*, no. 144, 2015, p. 109.

16 同註 13，pp. 5-6.

17 同註 13，p. 6.

18 Adam Arola, "Native American Philosophy." *The Oxford Handbook of World Philosophy*, edited by Williams Edelglass and Jay L. Carfield, Oxford University Press, 2011, p. 555.

19 Vine Deloria Jr., "Philosophy and the Tribal Peoples." *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by Anne Waters, Blackwell, 2004, pp. 4-5.

經長期同化歷程後，原住民族成員若試圖原汁原味地再現其哲學思想，難度非常高。

除此之外，語言也是困擾之源。Deloria 指出，在上個世紀前半葉，就有部落耆老不滿年輕人將祭儀所使用的神聖語言改以英語俚語發音，而難以正確掌握住特定語詞的意涵。<sup>20</sup> 關於此一語言轉譯過程所衍生的問題，Norton-Smith 認為，「任何非原住民族語言的翻譯，都無法適切地處理蘊涵於原住民族自身世界觀當中的本體論、知識論、價值論信念與價值」，他甚至自承，即使他自己所提出的理論，也都是以非原住民語言呈現，一樣無法避免相同的困難。<sup>21</sup>

面對前述種種挑戰，北美原住民族學者並沒有因此放棄對自身族群哲學的整理與研究。Deloria 認為，「如今的任務就是透過詳盡深入的研究來推斷 (project) 各個部落民族在敘述其週遭世界時，可能會是什麼意思。」<sup>22</sup> 或許透過初期接觸紀錄（譬如探險者文學）、晚近民族誌研究、口傳文學等資料相互參照，配之以特定的哲學分析與文學批評方法，應該還是有機會儘量避開偏見，接近這些文本背後預設的原住民族世界觀與價值觀。<sup>23</sup>

但是，此一「推斷」或接近策略，要以什麼樣的適當方法進行呢？這就涉及對於這些間接性質文本的分析詮釋問題。此處至少有兩個問題要處理：首先是目的問題，其次為藉由什麼方法可以促成目的。先來看看目的問題。Norton-Smith 接續前述 Deloria 所使用的「推斷」一詞，提出「合理重構」(rational reconstruction) 方法。他說：「這就是為何這只是美洲印第安哲學的一種可能解釋，因為存在著其他可能的『推斷』。這是一種合理重構，因此必須根據其是否合理地解釋各種資料來判斷……嘗試重構美洲印第安人的世界觀。」<sup>24</sup> 換言之，當以前述各類文本重構族群哲學思想意涵，可能並不容易呈現本真性。但重構的目的或許不在於此，而只是在各種可能的合理「推斷」中，儘量接近族群思想的

20 同註 19，p. 4.

21 同註 13，pp. 7-9.

22 同註 19，p. 4.

23 Dennis H. McPherson and J. Douglas Rab, *Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*, pp. 7-9.

24 Thomas M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*, p. 6.

可能意涵。

進一步來看，又該如從可能運用到的資料獲得合理的「推斷」？Dennis H. McPherson 與 J. Douglas Rabb 所提出的存在現象學（existential phenomenology）與哲學詮釋學方法（philosophical hermeneutics）或許可資借鑑。存在現象學的傳統維持著現象學描述（phenomenological description）方法，亦即「任何前置概念（pre-conceptions）必須先予擱置，俾能以開放的態度理解與描述我們的意識經驗，而非逕以一般所接受的科學理論（社會學的或心理學的）解釋之……現象學描述允許我們以中立的方式描述這些經驗，而非將之解釋為一種幻覺。」<sup>25</sup> 此分析方法特別適用於原住民族心靈的探究，畢竟無論哪一類文本，其源頭幾乎都是來自於族群的口述傳統內容，甚至包括夢境、靈視，使用這些異於一般哲學文本的特殊材料時，若帶著先入為主的譬如所謂科學觀念看待之，動輒視其為虛假迷信，就不太容易接近其思想世界。

然而，面對或多或少受同化政策影響的族群社會，又該如何重構其哲學思想？詮釋學循環（hermeneutic circle）或許是個好策略。對於深受同化政策影響的族群世代，難免都會對社群或甚至個人自身產生偏見，而形成對所屬文化的「預先判斷」（pre-judgment）或「預先理解」（pre-understanding）。此類偏見或是危機，但或是另類機會。因為在詮釋學循環中，無論是被理解或解釋的文化，或者是預先判斷與預先理解，都會在族群成員嘗試尋求定位的過程中，經歷來回修正的過程。族群成員只要有機會從自己的角度評估自身傳統文化，亦即以社群為基礎進行探究，即使在此詮釋過程中，傳統仍會出現轉變，但那會是健康且為文化保持活力。<sup>26</sup> 不用過度擔心族群成員受了多少同化政策的影響，畢竟對於文化傳統的理解與解釋，本來就存在著詮釋學循環，多從族群自身的想法或文本切入，或許也能在來回修正的過程中，逐漸接近其思想世界。

綜上所述，面對大量與一般哲學文本不太一樣的口傳材料，不先入為主地以既有的理論概念解釋或評價之，而是中立地描述該類經驗。且儘量回到社群文化

---

25 同註 23，p. 60.

26 同註 23，pp. 200-201.

自身，透過詮釋學方法的運用，適時修正造成偏見的某些預先理解，而逐漸接近由族群自身角度提出對世界的解釋。透過這兩個方法的運用，即使推斷出來的成果並非千百年前祖先原汁原味的思想世界，但也會是個現代族人所能提出比較接近過往的合理解釋。

### 三、呈現哲學內容

至於如何呈現原住民族哲學的各類主張或內容？歸納北美經驗，大致上有傳統分類、哲學問題及核心原則／主題等三種模式。

我們習於看到主流社會對知識進行系統分類。譬如對於哲學而言，通常會再細分為邏輯、知識論、形上學、心靈哲學、倫理學、政治哲學、美學等次領域。確實也存在某些導論性文本，大致上參考了此一傳統分類模式介紹原住民族哲學。<sup>27</sup> 不過，這種模式似乎會面對一些疑慮，原因在於北美原住民族顯然原來不太有前述知識系統分類習慣，反而更強調某種「無縫性」(seamlessness)，亦即知識是無區隔地存在於生活與文化當中。<sup>28</sup> 然而，對於已半身踏入現代世界的原住民族而言，無論回過頭來整理族故，或試圖與主流社會溝通，即使不太適合照搬主流文化的分類模式，但某種程度地系統化似乎難以避免。而在北美經驗中，依主要哲學問題及核心原則／主題兩種模式進行歸類，似乎就會是較常見且接近族群自身反思經驗的方向。

Cordova 提出了三個主要哲學問題，或許可以做為哲學問題模式的參考。他從原民兒童受教育的過程，指出在兩個不同教育模式間的轉換，常會對其成長過程造成困擾，而其間就涉及哲學觀差異所帶來挑戰。其中一個落差，他以其女兒

---

27 譬如 Anne Waters 將其選錄文集區分為知識論／認知、科學／數學／邏輯、形上學／存有、現象學／本體論、倫理／尊重、社會政治哲學、美學等。見 Anne Waters, *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Blackwell, 2004. Andrea Sullivan-Clarke 所編文集，則區分為宗教哲學、形上學、知識論及倫理學等。見 Andrea Sullivan-Clarke, *Way of Being in the World: An Introduction to Indigenous Philosophies of Turtle Island*. Broadview Press, 2023.

28 Brian Yazzie Burkhart, "What Coyote and Thales Can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology." *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by Anne Waters, p. 22. 另見 Thomas M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*, p. 4.

及白人朋友一同帶新生兒到公園草地郊遊為例，指出白人媽媽鋪上毯子將小孩隔絕於草地，且一直擔心其碰觸地面。但是原民媽媽卻帶著小孩直接在地上爬行，讓他在實際經驗接觸過程中探索自然。此例顯現了，對於知識的形成明顯存在文化差異。Cordova 以此觀察為基礎，指出「這兩個系統的對抗，或維根斯坦所說的『遊戲』，引發出我們的孩子也必須思考的哲學問題。這些問題包括：1. 世界是什麼？2. 在世界裡，身為人意謂著什麼？3. 人在那個世界扮演什麼角色？」<sup>29</sup>

另一種可能性則為核心原則／主題模式，亦即歸納出族群文化中最常見的哲學主題或原則，以架構出族群哲學主要內容。代表性的說法包括 Burkhart 的四原則說以及 Norton-Smith 的四主題說。以下參考前述 Cordova 所提哲學問題模式為框架，並歸類諸原則或主題，以呈現北美原住民族哲學的主要內容框架。

「世界是什麼？」指的是與存有者的存在方式有關的探問。其內容主要為關聯性原則（the principle of relatedness）、循環性原則（the principle of circularity）以及擴充式的位格概念（the expansive conception of persons）。前兩者呈現存有者間所形成的世界秩序，後者則涉及存有者本身的性質。

關聯性為 Burkhart 與 Norton-Smith 都提到過的概念，再加上循環性原則，共同被視為世界秩序原則（world-ordering principles）。<sup>30</sup> 兩者幾乎可以視為北美原住民族哲學的第一原則。Donald Fixico 曾說：「『印第安思維』是從特定角度『看見』（seeing）事物，強調圓和循環（circles and cycles）是世界的重要性質，宇宙中的所有事物都是相關聯的。」<sup>31</sup> Deloria 則更早就點出「萬物都是相關聯的」（all things are related），也指出這其中存在著一種認知的關係（knowing relationships）。<sup>32</sup>

29 V. F. Cordova, *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*, p. 83.

30 Brian Yazzie Burkhart, "What Coyote and Thales Can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology." *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by Anne Waters, p. 16. 另見 Thomas M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*, pp. 9-10.

31 Donald L. Fixico, *The American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge*. Routledge, 2003, p. 1.

32 Vine Deloria Jr., "American Indian Metaphysics." *Power and Place: Indian Education in America*, edited by Vine Deloria Jr. and Daniel Wildcat, Fulcrum Publishing, 2001, p. 2. 另見 Vine Deloria Jr., "Relativity, Relatedness,

至於循環性做為一則世界秩序原則，則是相對於西方文化以線性時間為主的世界觀。Deloria 指出，相對於線性時間世界觀著重的是事件（events）隨著時間的推移而產生的意義，敘事或記事的線性歷史性格，成為解讀世界的重要基礎。但在印第安文化中，線性歷史記憶相形之下並沒有那麼重要性，以空間（space）為核心的循環性世界觀才是敘事主軸。諸存有者在特定位置（place）——尤其是具有神聖性者（譬如經歷啟示或進行祭儀的地方）——的互動關係所呈現的循環性，才會是族群所關心者。<sup>33</sup>

所謂擴充式的位格概念，指的是所有存有者——包括所謂的人與非人——都是位格者。西方文明常預設一定性質條件（譬如所謂的理性能力），而將人類視為擁有位格者，並因之擁有道德或法律地位，非人存有者基本上則無之。但在譬如 Thomas W. Overholt & J. Baird Callicot 對 Ojibwa 族世界觀的研究中指出，該族承認非人之外的存有者（包括動植物、土地與水域等）也有位格。這些非人存有者並非西方文明所預設般受人類宰制的無權利的資源，人應對之保持尊重而非傲慢態度。<sup>34</sup> 至於為何非人存有者具有位格？其判準為何？Norton-Smith 指出，人為一種具有生命的存有者（animate beings），亦即一種靈性存有者（spirit beings）。而在阿岡昆（Algonquin）語言中的類似靈性的語詞為「馬尼圖」（manitou），接近西方哲學的心智（mind）概念。在該族的語言中，做為一位擁有馬尼圖的人，能夠展現出一些生命現象——飲食、吸菸、出汗、冷顫。其他人類也有類似生命現象，故知他們也有馬尼圖。而且，世界上其他事物也會有，故亦可推知都擁有馬尼圖。<sup>35</sup> 總之，在原住民族世界中，因著某種靈性屬性，所有存有者都可以是擁有位格的。當然，就有可能進一步地都擁有某種道德地位。

---

and Reality.” *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, edited by Barbara Deloria et al., Fulcrum Publishing, 1999a, p. 34. 另再見 Vine Deloria Jr., “If You Think About It, You Will See That It Is True.” *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, edited by Barbara Deloria et al., p. 52.

33 Vine Deloria Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*. Fulcrum Publishing, 2023, pp. 62-63.

34 Thomas W. Overholt & J. Baird Callicott, *Clothed-in-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View*. University Press of America, 1982, pp. 154-155.

35 Thomas M. Norton-Smith, *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*, pp. 86-88.

「在那個世界裡，身為人意謂著什麼？」此提問主要指的是人的性質或人觀的內涵，尤其在意義與知識形成的過程中，人是什麼？首先，關於人在世界意義形成過程中的角色，Burkhart 稱之為行動的意義形塑原則（the meaning-shaping principle of action），亦即「意義與價值源自於我們與週遭有事物的互動之中」，而非由外在於人類的冰冷真理與事實所組成，人類的實踐作為，參與了意義的形成。<sup>36</sup> 其次，有關人與世界知識形成間的關係，北美原住民族哲學有三點特色值得留意：第一，相對於西方文化側重於命題知識，原住民族更重視學習及運用以具體生活經驗為基礎的生活知識。<sup>37</sup> 第二，相對於主流社會將書寫文字視為主要的意義居所，印第安文化則將說故事、頌歌、祈禱、祭儀或其他演示之類口述內容或甚至符號均視為意義傳達的工具，此可稱之為演示的語意效力（the semantic potency of performance）。<sup>38</sup> 第三，相對於西方哲學鼓勵不斷地提問，以促進真理發現與知識累積。但對於原住民族而言，在留意對於存有者間關聯性的影響前提下適宜地提問，才有可能導出正確答案，而不是為了提問的欲望而無節制追問，如此反而可能適得其反，甚至為自己或他者造成傷害。此可稱之為提問限制原則（the limits of questioning principle）。<sup>39</sup>

至於與「人在那個世界扮演什麼角色？」此提問有關者，則為道德宇宙原則（the moral universe principle），亦即「整個宇宙是道德性的，事實、真理、意義甚至於我們的存在都是具有規範性的。如此，真理 (truth) 與正確 (right) 是沒有區別的。所有的探究都是道德探究。整個哲學探問的主要問題就會是：什麼是人類該走上的正確道路。」<sup>40</sup>

前述以哲學問題與核心原則／主題模式整理出來的探問架構，當然並非最終答案，而只是就北美經驗歸納出常被提及的問題或概念架構。此外，無論哪一種模式，其內部仍有許多值得再釐清及深究的問題，但本文只是將之做為重構台灣

36 Brian Yazzie Burkhart, "What Coyote and Thales Can Teach Us: An Outline of American Indian Epistemology." *American Indian Thought: Philosophical Essays*, edited by Anne Waters, pp. 16-17.

37 同註 36, p. 21.

38 同註 35, pp. 11-12, 99.

39 同註 36, pp. 16-18.

40 同註 36, p. 17.

原住民族哲學內涵的分析架構的參考來源，所以相關問題不會於此處進一步深入討論。

#### 四、走向台灣原住民族哲學

如何從北美經驗思索台灣原住民族哲學重構工作？先從方法議題著手。在研究資料及分析詮釋方法面向，如同北美經驗，台灣原住民族各族同樣幾乎沒有一般意義的哲學文本。不過，參照北美經驗的反思，還是有可能透過相關文本浮現出族群哲學的輪廓。可能用到的資料類型，至少包括口傳文學、人類學研究成果以及當代族人作品。以下以做為本文起步場域的布農族文化為例，說明各族群可能有哪些可資運用的材料？

首先，原住民族的口述傳統包括許多神話傳說、部落故事及文化生活實踐，為民族傳遞歷史、文化、知識的載體，甚至蘊涵著族群世界觀，界定自我與他人在世界的位置。<sup>41</sup> 布農族也不例外，「除了與源起相關的口傳之外，布農族的口傳，主要還包括所謂的規範、禁忌，自然的形成，看過及聽過發生的事情。」<sup>42</sup>

其次，人類學研究成果。在人類學家的若干研究記載中，潛藏布農族文化的某些哲學觀。這些文獻較早期者，主要為戰前日本學者以及戰後初期漢語學者的研究成果。<sup>43</sup> 該類研究雖然主要觸及族群文化表徵層次，但也有若干文本涉及某些哲學意涵的討論。<sup>44</sup> 至於更為當代的研究亦有類似現象，像是黃應貴的研究觸及了布農族的人觀，包括人、人與人及人與物關係的性質，某種程度已是在運用

41 王嵩山，《臺灣原住民的社會與文化》（台北：聯經出版公司，2001.07），頁72。

42 葉家寧，《臺灣原住民史：布農族史篇》（南投：臺灣文獻館，2002.07），頁15。蒐集布農族神話傳說的作品，相對較完整者應是海樹兒·亥刺拉菲《Palihabasan——布農族神話傳說及其彙編》，其內容廣及創生說、天象自然、奇人奇事、動物等十多類主題，並有布農語／漢語對照。此外，尚有田哲益、全妙雲著，《布農族口傳神話傳說》（台北：臺原出版社，1998.06）。余錦虎著，歐陽玉譯，《神話、祭儀、布農人——從神話看布農族的祭儀》（台中：晨星出版公司，2002.01）。

43 戰前譬如臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會所著，《蕃族調查報告書 第六冊：布農族》（台北：中央研究院民族學研究所，2008.05）。森丑之助著，楊南郡譯，《生番行腳：森丑之助的台灣探險》（台北：遠流出版公司，2021.09）。戰後初期譬如丘其謙的《布農族卡社群的社會組織》（台北：中央研究院民族學研究所，1966.01）。

44 譬如丘其謙在評述布農族傳統慣習時，提出該族文化認為犯罪行為的負責是落在整個氏族而非實際犯罪者身

田野調查成果重構布農族的世界觀與價值觀。<sup>45</sup> 除此之外，其他人類學者有關布農族的專書產出並不多見，較多是以期刊論文形式出版，其中也都有若干涉及人觀及其社會實踐背後的族群哲學思想。<sup>46</sup>

最後，當代族人的作品。晚近隨著越來越多族人接受現代教育，掌握文字工具（主要指漢語），因而有能力以文字整理自身族群文化，或表述對族群事務的看法，形成各類文本，尤其 1980 年代後更是風起雲湧。孫大川如此描述此一現象：「禁錮百年的主體，終於找到了新的工具來傳播自己的觀點、感受……只是它不再僅是『言說』，而是進入『書寫』的活動中了。」<sup>47</sup> 在這些展現主體性的書寫隊伍中，布農族人並沒有缺席。在各種產出中，某些研究自身文化的專書或論文，其內容也間接觸及包括族群的歷史觀、時間觀、價值觀或甚至教育哲學。<sup>48</sup> 但其中更多的是文學作品，尤其是作家文學。

在原住民族運動發展過程中，族人對於漢語工具之運用，大宗者其實並非學術著作而是文學創作，因而形成當今台灣文學不可或缺的一個支系——原住民族文學。這些作家文學其中不少明顯具有口傳文學的影子，起著文化傳承的作用。巴蘇亞·博伊哲努就指出，部分原住民族作家有豐富的部落生活經驗，尚能承續

---

上。丘其謙如此評論：「集體負責源於人們認部分相似的事物即係全體雷同的事物。因為原始的心性想像相似比想像差異較快速而完善，我們應當分析開來加以瞭解的，他們卻整個的予以瞭解而接受。」此一評論明顯是從主流社會個人主義權利觀評論族人如何理解規訓制度。丘其謙，《布農族卡社群的社會組織》，頁 189。

- 45 黃應貴有關布農族文化研究最有名者應為《東埔社布農人的社會生活》（台北：中央研究院民族學研究所，1992.10），另有《臺東縣史：布農族篇》（台東：台東縣政府，2001.11）、《布農族》（台北：三民書局，2006.06）等。
- 46 葉家寧《臺灣原住民族史：布農族史篇》，其內容涉及對傳統神話故事及政治變遷的詮釋分析，也與本文探討的布農族人觀及價值觀有關。再譬如楊淑媛某些論文中觸及布農族人觀及政治社會哲學思想，包括〈人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》4卷2期（2006.12），頁 75-111、〈死亡、情緒與社會變遷：霧鹿與古古安布農人的例子〉，《臺灣人類學刊》5卷2期（2007.12），頁 31-61 以及〈臺灣高地政治體系初探：以布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》3卷1期（2005.06），頁 185-219 等。
- 47 孫大川，《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》（台北：聯合文學出版社，2000.04），頁 166。
- 48 譬如海樹兒·戈刺拉菲在其《布農族部落起源及部落遷移史》（南投：臺灣文獻館，2006.12）、《Palihabasan——布農族神話傳說及其彙編》（新北：原住民族委員會，2014.09），引用族群神話故事詮釋出布農族歷史觀與時間觀。田哲益，《布農族傳統文化誌》（台中：晨星出版公司，2019.10）在整理

部落生活中的口傳敘事傳統，使其作品明顯具體承載著某些文化內涵。<sup>49</sup> 孫大川亦指出，「所謂原住民文學，當然不能光指出是由原住民自己用漢語寫作就算了事，它必須盡其所能描繪並呈現原住民過去、現在與未來之族群經驗、心靈世界以及其共同的夢想……」<sup>50</sup> 故以此類趨近於口傳敘事傳統的文本，且又為族群成員自主創作者，做為分析對象，自有其主體意涵。

當然，這些當代原住民族文學創作，即使因著作者個人部落生命經驗而得以接近族群口述傳統，但畢竟創作者都是早已接受現代化教育的族人，如同前述北美經驗，他們勢必面對能否「再現原初世界」的挑戰。在去脈絡化、再脈絡化與文本化的過程，其間族群的群體記憶與個人想像又有何關聯，也是備受挑戰的議題。<sup>51</sup> 但是參考前述北美經驗，謹慎運用並與其他可資使用的材料相互參照，也不失為一探原住民族心靈世界的重要管道。

此外，以漢語呈現的族人文學作品，同樣也會遇到北美經驗所面對的語言轉譯問題。不過，原民社會早就對此有過反思。孫大川在論及《山海文化》實踐經驗時，就曾對族人運用族語或漢語書寫策略解析其得失，最後指出，語言固然重要，「但它終究只是一項工具、一個梯子，要緊的還是那做為語言底層的經驗世界。」<sup>52</sup> 《山海文化》最後採取雙軌策略，讓兩種語言書寫各自發揮，尤其讓族人的漢語書寫「因書寫者獨特的族群經驗，嘗試去干擾、挑戰漢語的系統，成就烙有自己民族印記的語言風格」，「豐富彼此的語言世界」。<sup>53</sup>

---

傳統生物多樣性知識時，觸及人與土地及自然間的倫理關係。蘇美琅，《成為 Bunun：布農族的童年及養育》（花蓮：一串小米族語獨立出版工作室，2017.09），則從布農人觀連結到教育哲學及課程設計實務。單篇論文部分，譬如伍睢，〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉，《民族學研究所資料彙編》1期（1990.01），頁 41-66，似乎將布農族有關人與萬物的關係詮釋為均係保有位格的平等存有者。司雄，〈布農族 Pasibutbut（祈禱小米豐收歌）的神學意義與應用〉，《玉山神學院學報》16期（2009.06），頁 67-75，提及天神（dehanin）與 Pasibutbut 的關係。此外，本文所使用的所有布農族語，都暫依所引文獻的拼寫方式，先不改變原作者的用法。

49 巴蘇亞·博伊哲努，《台灣原住民族文學史綱》上（台北：里仁書局，2009.10），頁 15-16、20-21。

50 孫大川，《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》（台北：聯合文學出版社，2010.01），頁 135。

51 陳芷凡，《成為原住民：文學、知識與世界想像》（台北：政大出版社，2023.11），頁 13-14。

52 同註 47，頁 169。

53 孫大川，〈山海世界——序文〉，《山海文化》1期（1993.11），頁 1-2。孫大川，《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》，頁 170。

以上對於資料來源及語言的反思，正好也就凸顯出了「合理重構」概念的重要性。妥善運用前述諸策略，在缺乏一般意義哲學文本又飽受殖民同化傷害的困境或挑戰中，就算無法回到本真性原點，也不至於完全沒有自己的「民族印記」。甚至更進一步地，孫大川指出，尤其是 2000 年前後的原民作家文學，「不同於以往，這些作品一篇篇串連成一道民族的防禦線。」<sup>54</sup>這也是本文為何選擇原住民族文學做為分析對象材料用意所在，透過這些族人的自主發聲，選擇其中適合的作品，或許也是合理重構台灣原住民族哲學的一條可行途徑，且有機會進一步於族群權利議題中起著「防禦」作用。

做為本文重構工作的主要對象文本《玉山魂》及其作者，應該算是符合前述諸條件。首先，在原住民族文學家中，伐伐的作品被認為是「從自身的族群的神話傳說及文化習俗入手，逐漸累積了族群全面而深入的知識之後，再融會自己幼年時期生活於部落的紮實經驗」<sup>55</sup>尤其《玉山魂》一書，被認為是一部頗有民族誌色彩的文學作品。<sup>56</sup>

其次，《玉山魂》雖為漢語作品，但仍儘可能地讓族語單詞及古調語句活躍於方塊字裡行間。而且敘寫時，常常只出現族語拼音而未直接附上漢語對譯，然後在各章次之後才附上注釋解釋意涵，一般讀者還得不斷來回比對才能理解。<sup>57</sup>

最後，伐伐自身經歷也確保了他對於族群文化的掌握程度。無論是幼年成長經驗中，透過祖父母及父母等長輩大量的吟唱與口傳，讓各種氏族源流、部落故事、山林文化深入其腦海。或者是成年進入教職後，遍訪各地族人蒐集更多的族群文化素材，都讓他成為同輩知識分子中對自身文化算是較為熟悉者。<sup>58</sup>

然而，該書畢竟是由一篇篇的短篇故事文本所組成，又該如何系統性地整理出其蘊涵的族群哲學思想呢？以下就參考前揭北美經驗歸納出的分析架構，解說

---

54 孫大川，〈總序：文學做為一種民族防禦〉，孫大川主編，《臺灣原住民族文學選集·詩歌（一）》，頁 21。

55 巴蘇亞·博伊哲努，《台灣原住民族文學史綱》上，頁 989。

56 魏貽君，《戰後台灣原住民族文學形成的探索》（新北：印刻文學出版公司，2013.09），頁 437-438。

57 該書 20 章有半數章次其後所附的族語注釋超過 20 則，這在以漢語書寫的原住民族文學作品中並不多見。

58 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》（台北：稻鄉出版社，1997.11），頁 3-6。霍斯陸曼·伐伐，《黥面》（台中：晨星出版公司，2001.02），頁 9-10。

該書背後預設的族群哲學思想。當然，間或也會與其他文獻相互參照。不過，如同前言以及本節稍前所提及的，為了展示族群哲學如何能像文學一樣成為「民族防禦」工具，本文對《玉山魂》所蘊涵的原住民族哲學思維的重構，只先處理與本文最後試圖回應的法政權利議題相關者，至於像是循環性及人與世界知識形成特性等哲學原則或主題，就暫時從略。

## 五、世界是什麼？

對於原住民族而言，組成這個世界的存有者是什麼？伐伐指出，布農族相信宇宙是由人（Bunun）、萬物精靈（Hanito）及天神（Dihanin）所組成，且三者都「有」或「是」某種精靈。<sup>59</sup>「布農族人對神、鬼、魂的概念也不細分，一概稱之為精靈（Hanito），並給予多元的功能及現象，有時是實質的生物，有時是無形的東西，有時為善，有時行惡……」<sup>60</sup>從此類說法至少可知：第一，所有存有者都是／有精靈，此為存有者的共同性質。第二，在概念的運用上，雖主要為精靈，不過並沒有的一致性，在《玉山魂》文本中，也會發現靈、神靈、靈魂等各種用法，但原則上都指的是同一件事。<sup>61</sup>第三，精靈可以是生物也可以不是生物，甚至是無形的事物，而且，可以為善也可以為惡。<sup>62</sup>

接著解析人、萬物及天神是怎麼一回事？先來看看人。伐伐指出，人的生命是由看得見的身體以及看不見的自我／本我（Is-an）、左肩的邪惡精靈（Makuan

59 霍斯陸曼·伐伐，《那年我們祭拜祖靈》（台中：晨星出版公司，1997.10），頁 271。

60 同註 59，頁 272。

61 在《玉山魂》的英譯本 *The Soul of Jade Mountain* 中，主要以 spirit 翻譯精靈一詞。但類似概念有時候會有其他譯法。譬如「靈魂」或「魂」有時候會譯為 soul（請見英譯書名）。再譬如「諸神靈」會譯成 gods，見 Vava Husluman, *The Soul of Jade Mountain*. Cambria Press 2021, p. 7.

62 此處將萬物視為精靈的說法，常被稱之為「萬物有靈論」（或泛靈論，Animism），連伐伐自己在對布農族文化的研究中，也都使用了該概念。霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 26。不過，這種將「類人的性質或人格（human-like nature or personality）」賦予樹木或湖泊等自然對象的萬物有靈論，在北美原住民族哲學研究中，似乎會被視為負面的概念。Deloria 指出，非西方民族常會走上靈性探究的路線，藉由生機活動經驗（organic-activity experience）模式，對自然進行解釋。這種解釋模式會被西方學者視為一種帶有原始迷信負面意涵的萬物有靈論，「因為在該傳統中，無法導出就理論意義上有用的抽象知識。」故此，依循前述現象學描述方法，本文不打算使用該類概念界定原住民族哲學思想的屬性。見 David Skrbina, *Panpsychism in the West*. MIT Press, 2005, p. 19. 另見 Vine Deloria Jr., *The Metaphysics of Modern Existence*. Fulcrum Publishing, 2012, p. 49.

Hanito)、善良精靈(Mashia Hanito)所組成。<sup>63</sup>由此可知，人是有精靈的。甚至人死後，儘管身體消亡，但其精靈仍然存在，但會是以無形的樣貌延續著另一種生命樣態。<sup>64</sup>

《玉山魂》中有幾個段落即忠實呈現前述觀點。譬如在敘寫 Pasibutbut(祈禱小米豐收歌／八部合音)時，就指出「大家憑著個人精靈力量的強弱，安分守己、量力而為、尊卑有序的唱出最適合自己的音域，就唱出了整個宇宙的情感……由左向右是希望在播種期間，人身上左肩的惡靈能夠走到右肩成為善靈，在善靈力量的保佑之下，讓小米能順利成長，結實纍纍。」<sup>65</sup>在訓練年輕人成長的過程中，烏瑪斯等人在部落長老不斷以肉與酒獎賞鼓勵之下，促使其生命精靈終能孕育出刻苦耐勞、堅忍剛毅、內斂沉潛的布農力量。<sup>66</sup>媽媽吉娜面對烏瑪斯的提問亡故者或祖靈是什麼時，回應：「從大地開始之後，布農族人的祖先不曾死亡，他們只是移居到祖靈永久居住地。」<sup>67</sup>從這幾個段落，就可以看出，人是有精靈的，並運作著善靈與惡靈兩種力量，且即使肉體消亡了仍然存在，呼應了前段的說法。

至於天神，伐伐指出，布農族文化中的天神並非人所崇拜的偶像或象徵，而是不可思議的自然現象的統稱，同時亦為道德標準及監督者。在各種祭儀或面對災厄的祈福儀式中，主要訴諸的對象就是天神。<sup>68</sup>人類學研究似乎也持相同看法。<sup>69</sup>至於天神是否也是一種精靈，似乎並沒有文獻正面表述。而在《玉山魂》的某些段落中，似乎暗指其為精靈或至少與精靈同類。該書一開始提及大地吉娜(即大地之母)與天神的對話時，有如下描述：「白天的時候，她站在天地交接的巔峰處與 Dihanin 交談。至於談什麼，沒有人知道，因為屬於神靈的事情，布

63 同註 59，頁 159、243。

64 同註 59，頁 245。

65 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》(台北：印刻文學出版公司，2006.12)，頁 56-57。

66 同註 65，頁 162。

67 同註 65，頁 101。

68 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 235-244。

69 黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》，頁 284-290。

農族人從不敢過問。」<sup>70</sup>再加上伐伐在注中又敘明天神為布農族的神靈之一，或許，可以據此推導出前述判斷。<sup>71</sup>

至於人及天神以外諸萬物，如前所述，都是有精靈的。《玉山魂》破題的首章〈最初〉，就透過祖父達魯姆對洪水、巨蛇與大螃蟹的神話口述中說出：「原來每一個東西都是有生命的，我們只要喚醒他的靈魂，就可以召喚它們塵封千年的偉大力量。」<sup>72</sup>提及人與獵物之間的關係時，出現了如下說法：「族人們相信萬物都是由精靈幻化而成的，生死的力量和現象只能在軀體上發生作用，因為精靈本身是不會毀滅的。」<sup>73</sup>不但再次肯定萬物都是有精靈的，更指出該類精靈本身與人的精靈一樣，是永遠存在的，只是外觀模式會產生變化。

進一步來看，萬物似乎有許多種類，在一般意義下，包括所謂有生命者及無生命者。關於有生命的動植物，譬如在《玉山魂》提及與小米作物相關的部落生活環節中，就可以看到這些精靈的出現。首先，小米本身就是精靈，譬如敘述驅鳥祭的諸多禁忌時，提及「我們必須把自己的靈魂與小米的靈魂連結在一起。」<sup>74</sup>其次，在〈開墾祭〉，提到了圍繞在小米種植過程中的諸精靈。當進行新選定耕地的立標儀式時，祖父達魯姆「對天祈禱：『……天神啊！從今以後，讓我們種在這裡的農作物都能夠長得健康又美麗，長得非常豐盛，所有可能傷害農作物的惡靈，都無法侵入我的耕地……』立標儀式做完之後，達魯姆將攜帶的小米酒全數倒在大樹的週遭，供奉附近的善靈享用……」<sup>75</sup>很明顯地，會傷害作物的就是惡靈，包括猴子、松鼠、老鼠、害蟲、害鳥（譬如白腰文鳥）等。<sup>76</sup>至於哪些動植物為善靈？在該書中似未明確提及。至於在部落與人共居的生物，也有其精靈，譬如獵犬即是。<sup>77</sup>

---

70 同註 65，頁 8。

71 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 20。

72 同註 71，頁 18。

73 同註 71，頁 202。

74 同註 71，頁 84。

75 同註 71，頁 44-45。

76 同註 71，頁 41、78、82、84、93。

77 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 86。

至於那些在一般意義下沒有生命的事物，在布農族文化中同樣也是精靈。達魯姆述說洪水、巨蛇與大螃蟹神話時，就使用了「洪水精靈」一詞。除此之外，即使涓滴雨水，也是「一群愛玩的小精靈」，滋潤了大地所有的生命。<sup>78</sup> 連石頭也有其精靈。譬如〈開墾祭〉述及眾人為了移除預定耕地上難以撼動的巨石而欲以火燒使其裂解時，一位年輕人口出妄語，馬上就被教訓：「不要亂講話！石頭精靈都是有耳朵的，生氣起來會讓我們的工作永遠做不完。」<sup>79</sup> 值得一提的是，這些看似沒有生命的事物，也是有善靈惡靈之分。譬如父親巴尼頓在要求烏瑪斯清理爐灶內木炭為播種季預備時，說道：「木灰和人一樣，同時擁有善與惡的精靈，就看人們應用了哪一邊的力量，如果征服了木灰的善靈的力量，就會帶來好運氣，否則它的惡靈力量就會引來毀滅性的災難，讓人在淚水中頻頻嘆氣。」<sup>80</sup>

此外，做為人類以及萬物活動於其中的場域或空間，亦為一種精靈。譬如透過少年烏瑪斯之口說出：「山林啊！山林，您是大地上最美麗的精靈。」<sup>81</sup> 烏瑪斯在部落內外所見山林樣貌不同，而向達魯姆請教時，祖父回應：「雖然還沒有人能夠真正了解山林的生命精靈的真相，但是，親近是讓我們了解山林的開始。」<sup>82</sup>

當然，或許有人會認為，前述說法——包括人、天神及萬物都「有」或「是」一種靈，只是一種原始宗教信仰而無科學根據。但就如同北美經驗所提示的現象學描述方法，或許不要太快從任何既有理論觀點論斷其說法，先單純地描述原住民族的意識經驗即可。更重要的工作在於，如何從對這些組成世界的各類存有者性質的描述，看出族群對世界本性的哲學觀點，尤其是諸存有者間互動所形成的世界秩序。以下就平等性及關聯性兩個性質，說明在布農族乃至於原住民族文化中，其所認為世界的本性可能會是什麼。

首先，從前述對人與萬物的描述可知，布農族認為，人與萬物的共同性質為

---

78 同註 77，頁 82、148。

79 同註 77，頁 51。

80 同註 77，頁 65。

81 同註 77，頁 11。

82 同註 77，頁 88。

擁有精靈的存有者。進一步來看，就人與萬物都有精靈而言，存有者並無性質上的高下之別，且都有善有惡。在伐伐的研究中，指出許多的萬物都是人變成的（風、雪、水、彩虹、石頭等），而人也會由萬物變化而來（石頭、葫蘆、糞便、爬行的軟蟲等）。萬物的形體雖然會改變，但是它們的精靈以及各種活動都與人類一模一樣，所以人與萬物應該相互尊重、和平相處。<sup>83</sup> 這些似乎都指向著，人與萬物的精靈是相同的，只是在形體上有別，甚至可以互換。就此性質面向而言，人與萬物是平等的。

人與萬物的平等性，可以從開墾祭耕地選擇的某些環節觀察得知。或許對於主流社會而言，人與土地或所謂自然資源就只是占有與被占有、征服與被征服的關係，但在原住民族文化中雙方似乎存在著較為平等的地位。黃應貴在其布農人對不同類別的物之不同關係的研究中，就指出人與土地間存在著征服與屈從的關係，但卻不是單向的。土地空間的選擇，不是單純由人的意志所決定，而是在與相關神靈的對等溝通後（尤其是透過夢占進行對話）才会有結果。<sup>84</sup> 伐伐對於開墾祭研究也有類似說法，指出那是一段個人精靈與土地精靈的平等互動過程。<sup>85</sup>

鏡頭轉回《玉山魂》中烏瑪斯及父親的對話。少年對去年的小米耕地為何被廢棄而另尋新地點感到好奇，巴尼頓回答：「土地的精靈力量太強大了，人的精靈力量沒有辦法統馭他們，更無法將土地佔為己有。因此每一個新的播種季節，我們都要重新向天神借用適合我們的土地，經過祂的同意之後，我們才可以使用新的土地。」在選擇新耕地的過程中，家人還得謹守許多禁忌，「這樣才會受到神靈的祝福，我們所做的一切才会有美好的結果。」<sup>86</sup> 即使於預定地點立下了標記，家族成員還得留意夢境是否有吉兆，「代表神靈已經允許部落的族人進行開墾的工作」，如果是惡兆，「就必須繼續等待神靈允許開墾的時機。」最後，祖父達魯姆帶著一行人前往動土開墾前，會祈禱呼求「神靈啊！請將洞穴中的蛇和

---

83 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 244。另見霍斯陸曼·伐伐，《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》，頁 8。

84 黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》，頁 213。

85 霍斯陸曼·伐伐，《那年我們祭拜祖靈》，頁 274-275。

86 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 39-40。

老鼠趕走，我已經被允許在這裡耕種，牠們必須離開。」<sup>87</sup>這一整套程序與說法，不但表現了布農族人對於天神及大地上諸神靈的虔敬之心，其背後似乎也意涵著，人與土地間並無上下優位之別，而是一個平等互動的關係。

前述由人與萬物共有的精靈性質所呈現存有者間的此一平等性，似乎類似於北美原住民族擴充式的位格概念，亦即因著均有精靈之故，人與非人存有者之間並不存在位格有無的問題，也不會像是西方文明中因著位格有無的預設意涵，形成宰制者（人）與被宰制者（非人存有者，譬如土地自然資源）的關係，就此面向而言，台灣和北美原住民族的想法有其共通性。更值得一提的是，布農族的精靈 Hanito，就如同北美阿岡昆族相對於靈性的對應詞馬尼圖 manitou 一般，而且無論 Hanito 或 manitou，非人存有者也可能擁有。

其次，在布農族文化中，如何述說存有者之間的關聯性？伐伐自己就曾說過，「布農族人堅信整個宇宙都是以 Bunun（布農族人）為中心，世界萬物都與人具有某種關係……」布農族的繁複禁忌與祭儀，無非就是試圖在這些關係中獲得善靈賜福或逃避惡靈詛咒。<sup>88</sup>

《玉山魂》中有許多描述祭儀的情節，透露出人與萬物的關聯性。譬如，當小米穗結穗低垂，來到了驅鳥祭期間，祖父達魯姆交待：「所以明天起，我們要舉行 Pusbaihazam[驅逐害鳥的祭典儀式]，希望用我們誠實的心靈，讓這些與惡靈為鄰的動物不再偷食我們的食物。」少年烏瑪斯追問神靈如何知道我們誠實的心靈？祖父繼續說：「守住傳統的生活和祖先的訓誡啊！祖先以嚴苛的禁忌和冗長的儀式獲得眾神靈的歡心……」父親巴尼頓補充：「驅鳥祭期間，我們要處處為耕地上的小米著想……從現在起，我們必須把自己的靈魂與小米的靈魂連結在一起。這就是虔誠的行為，虔誠的行為就可以讓自己的心願都能實現。」<sup>89</sup>由此可以看出，在各項禁忌與祭儀的實踐中，人與非人存有者之間的互動過程意涵著某種關聯性，互有影響或作用。在此世界觀中，諸存有者間顯然存在著平等且互相影響的關係，宇宙間秩序的追求，就在於促使此一關聯性中各方善的精靈作

87 同註 86，頁 46-47。

88 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 49。

89 同註 86，頁 82-84。

用顯現(包括人與小米的善靈)、惡的精靈退散。

不只在人與萬物間存在著關聯性，在萬物彼此之間亦是如此。「山巒最貼近天空，因此最了解天空的脾氣，聰明的族人經常從山巒顏色的變化判斷氣候變化，每次的判斷從來不會出差錯……」烏瑪斯嘗試專心觀看山脈顏色的變化，找出其「與天氣之間的神秘關係。」<sup>90</sup> 這一段敘述似乎意涵著，族人已覺察到天空及山巒(主要為山林)顏色此類大自然的變化，彼此並非獨立事件而是互有關聯。當然，現代科學通常會將其理解為氣候與植被之間的因果關係。不過，原住民族文化中的關聯性，不一定等同於現代科學所謂的因果關係或自然法則，而最多僅是將其理解為天空精靈與山林精靈間有其互動而已。此處再次提醒，依現象學描述方法的原則，沒有必要硬是要先判斷因該互動關係的描述並不符合科學原則，而認定其為一種迷信。或許，至少承認族人已覺察到大自然眾事物間存在著某種關係，甚至從中發展出人與大自然互動之道，即足矣，而不一定非得貼上科學或不科學的標籤。

## 六、在世界裡，身為人意謂著什麼？

在諸存有者之中，人除了與其他存有者同樣擁有精靈之外，又有何特性呢？前述北美經驗中的行動的意義形塑原則，指出世界的意義及價值源自於人類與世界的互動之中，換言之，人是意義與價值的共作者。此一特性，似乎可以在布農族文化中有關人身上的善靈／惡靈以及其與週遭世界的互動中看出某些呼應之處，進而形成某種人觀。

前面提到了布農族認為人是由自我、善靈、惡靈伴隨著身體而來到這個世界。更完整的說法如下：人是由三個部分所組成，首先是得之於母親的身體；其次為精靈，又分為左肩的惡靈與右肩的善靈，都來自於父親的睪丸；最後為自我。善靈代表著柔和、友愛與寬仁，其運作會引導人從事利他或慷慨之類的行為。惡靈代表著粗暴、易怒與貪婪，其運作會導致傷害他人或追求私利之類的行為。在善靈與惡靈兩種性質不同的精靈力量之間，則由自我進行調節，此頗似西方傳統哲

學的意志概念。自我非從父親或母親而來，而係人一出生便與生俱來。<sup>91</sup>

人從生到死，其實就是身上兩個精靈作用的過程。布農族文化對一個理想人格的期待，就是自我能調節控制兩個精靈使之平衡。左肩的靈容易導致過度的個人激烈競爭以及隨之而來的社會集體失序，此時自我則調控右肩的靈發揮作用，使人朝向重視集體的利益與秩序。<sup>92</sup> 此一人觀似乎意謂著，族人相信人本身有善惡兩種性質，人一生所追求或部落族人對理想人格的期待，就是透過自我平衡此兩者，尤其當惡的性質不當作用時，能以善的性質平衡之，以培養構成理想人格的諸德性，讓自身及社群都處於美好狀態。

在《玉山魂》中，許多敘事背後似乎就體現了此一人觀，且甚至將之投射於對世界應然性質的期待。譬如巴尼頓帶著獵團進入山林，看見了好幾隻鷓鴣從左邊飛向右邊，就滿意地說道：「感謝神靈。這次的狩獵活動一定可以讓所有的獵人感到滿意。」伐伐筆下透露出了巴尼頓如此樂觀的原因：因為「大家都相信：左肩是惡靈住居的地方，右肩是善靈居住的地方，鷓鴣由左邊飛向右邊，表示惡靈走向善靈的世界，並接受善靈的指使，這對狩獵的結果將有很大的幫助。」<sup>93</sup> 再譬如先前已提到，伐伐在描寫族人進行小米豐收歌儀式時，參與者圍成圓圈各憑個人精靈力量的強弱唱出最適合自己的音域，整個圓圈會由左邊轉向右邊，就是希望「人身上左肩的惡靈能夠走到右肩成為善靈，在善靈力量的保佑之下，讓小米能順利成長，結實纍纍。」<sup>94</sup> 無論實踐場域是出獵抑或耕作，由左向右的描述，意謂著參與者身上惡靈向善靈的轉移，展現出好的德性，也影響著週遭世界的善靈與惡靈趨於平衡，尤讓週遭惡靈敬畏，收穫自然來到。不只在對狩獵活動或小米相關祭儀的敘述中，出現此種人有兩個精靈以及德性修練應從左肩走向右肩的說法，《玉山魂》在某些看似單純對山林自然的敘寫中，也常預設著此類左右／惡善價值觀。譬如伐伐描寫烏瑪斯望著遠方山脈時，「少年右肩方向的坡地」，其意象主要是各種茂密的植被，不但景色優美，更能供應族人的許多需求；

91 黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》，頁 195-196。

92 同註 91，頁 198-199。

93 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 231。

94 同註 93，頁 56-57。

至於「左肩方向的山脈」，則主要為裸露的峭壁斷崖，下方堆疊著巨大落石，孤鷹飛翔於其上。生機（善）與孤寂（惡）的對比隱含於其間。<sup>95</sup>

人的精靈能力可否趨向前述理想狀態，並非先天而來，得靠後天的學習及訓練。孩童在未經過學習訓練之前，精靈力量有限，許多活動都不適合參與。譬如少年烏瑪斯原想要參加開墾祭，但父親巴尼頓回絕說：「不行！你們小孩子的精靈力量抵擋不住山林中惡靈的誘惑，容易觸犯祭典中的禁忌。」像是孩童不太能控制打噴嚏的行為，而這會「招來惡靈，讓獵人的火藥無法擊發，耕地的作物無法結果。」<sup>96</sup>及稍長，烏瑪斯就開始接受漫長的軍事訓練（指摔角、射擊、山林生活等），促使其生命精靈，「終於孕育出刻苦耐勞、堅忍剛毅、內斂沉潛的布農力量。」<sup>97</sup>此時，就算是長大成人了，「可以控制自己的精靈力量，不會觸犯儀式中的禁忌。」<sup>98</sup>這算是一種反面說法，指出當人（此處指的是孩童）尚未能習得自我控制善靈惡靈的平衡，一旦進入某場域或實踐，自然也難促成週遭善靈惡靈的平衡，無論自身或環境都容易陷入失序狀態。

歸納言之，《玉山魂》中所透露出對人的性質的想像或期待，至少有兩重意義：首先，若將人本身當成一小宇宙，其所擁有的善靈惡靈之互動乃至於波動，構成了其情性之本然，而理想人格或德性的典型，就在於這兩者是否趨於平衡。其次，就週遭大宇宙而言，無論是人所構成的社群（家族、部落或民族），或整個山林世界諸萬物，亦為善靈惡靈並存。而世界意義的形成，不在於大宇宙自我界定，而會是在與人的精靈之互動中形成。就社群而言，其價值或興衰榮辱存在於每一位社群成員間善靈惡靈的互動。就山林世界諸萬物而言，價值榮枯也與其精靈和人類精靈的互動息息相關。換言之，在布農族文化中，價值意義並非某種獨立客觀的存在，而是取決於諸存有者精靈的互動共作，而人為其中角色之一。

故此，在前述《玉山魂》所呈現的狩獵或耕作行為中，都會描述到人與萬物精靈在其間流動的畫面。參與者能讓身上的惡靈受到控制而向善靈偏移，也就影

---

95 同註 93，頁 10-11。

96 同註 93，頁 40-41。

97 同註 93，頁 162。

98 同註 93，頁 135。

響著週遭萬物（獵物、作物及場域上的諸存有者）朝向諸存有者平衡的狀態，最終也能讓社群的生存需求獲得滿足。或許，這就可以說明了，人與世界意義及價值形成間的關係了。

## 七、人在那個世界扮演什麼角色？

綜合前述布農族文化中的世界觀與人觀，已說明了在布農族文化中，人以及萬物都擁有精靈，諸存有者間是平等且相互關聯的，而為世界意義的共作者之一。再依前述 Burkhardt 的道德宇宙原則，此一平等性與關聯性不會只是實然描述，同時也具有應然意義。人在世界中的理想角色，就是認識此類實然性，並實踐其應然性，這就是人在世界中該走上的正確道路。那麼，在布農族文化中，諸存有者之間應然的平等關係又會是什麼呢？應如何實踐？以下分由人與人以及人與萬物之間說明，俾便下一節進一步將之運用於某些當代原住民族權利議題的評論。

首先，在布農族文化中，主張人與人先天是平等的，而透過後天的努力，能將精靈力量增強，尤其是促使其力量有益於部落或氏族者，也就會是能讓社群中的他者精靈力量亦受益者，這人就具有資格擔任特定事務的領袖。而在此想法中，就形成了對人以及其行為或表現的價值判斷。伐伐曾指出，布農族人認為，「在所有的社群活動中，個人都擁有同等的權力和義務；不會因父母的背景及與生俱來的能力而有所不同。」透過後天的學習及教育，可以改變人的精靈力量，能力強者，就能夠擔任領袖。<sup>99</sup> 黃應貴從布農族各類祭儀的研究中，也有相同的觀察，尤其更強調「個人在社會活動中的地位是依個人的能力與成就而來。」<sup>100</sup>

誰有資格擔任獵團領袖、主持祭儀或帶領族人尋求新居住地？《玉山魂》許多情節相關於此。其中寫到嬰童祭主祭的資格能力，出現這段文字：「族人心中都有一條千年不變的信念：今年誰的農作收穫最豐盛，誰讓族親分享獵物的次數最多，他就可以帶領族人進行明年各種屬於生命及農耕的祭典儀式……族親們更

99 霍斯陸曼·伐伐，《那年我們祭拜祖靈》，頁 284。另見霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 245。

100 黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》，頁 219。

相信，人一生下來都是平等的。就像初生的嬰兒，神靈公平給予同樣的哭聲。因此部落的權力和榮耀就像一條流動的清水，隨時會流向精靈能力最強大的人。」<sup>101</sup>

配合著前述對世界及人之本性的說法，布農族文化中人與人之間理想的應然關係似乎可以歸納如下：第一，人與人天生是平等的。第二，每個人都有位於右肩的善靈以及左肩的惡靈，理想中的人格狀態，是從左肩走向右肩，揚善靈抑惡靈，使之平衡以培養相應的德性。第三，從左肩走向右肩，意謂著將人的能力的發揮，引向利他或者說對集體利益及秩序有助益的狀態。換言之，對族群、部落或氏族之類集體有多少貢獻，就決定了個人人格及各類選擇或行為的社會評價。第四，人的能力之所以對集體有貢獻，取決於其精靈能力在特定事務中（譬如狩獵、祭儀等）與諸神靈的互動結果。譬如能取得天神、祖靈或萬物善靈的認可與協助，以及驅退各種可能騷擾的惡靈，最後能帶領族人在特定事務中獲得期待的結果，在山林中維持生存之所需。

對於此一以部落或社群集體利益與秩序為標準的價值觀，在《玉山魂》透過達魯姆說明其終極目的。當烏瑪斯知道播種祭之後要宴請客人，問了祖父要請哪些人來，老人說道：「全部。只要是你在部落的人或知道我們要宴客的族親，都可以前來參加。從古早時代，部落就有一條古老又神秘的隱形線，將所有的族人緊緊的牽繫著。因此部落中的任何事情都是集體行動，農事、婚喪、狩獵、祭典……都是集體行動……」<sup>102</sup> 換言之，就部落山林生活而言，雖然有個體的存在，但個人的生存只有在集體的 cooperat 合作才有其可能性及意義。各類價值判斷，自然以此為依歸。若說人生在世有何理想角色，或許就是將個人的修為與實踐朝向此集體性為其終極目標。一個人的行為選擇是否正確，或者其個人是否值得稱讚並得配其位，判斷標準是指向某種集體的利益，而非脫離社群集體脈絡取得其評價。

當然，並非每一位族群成員的精靈力量都能達到理想的狀態，只有能力相對較強者才能擔綱領導角色，左肩右肩尚未相對平衡的其他族人，在其領導之下，盡量發揮一己之力相互合作，完成集體目的。就如同前面提及伐伐對 Pasibutbut

101 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 104。

102 同註 101，頁 72-73。斜體為本文刻意強調。

的描述，被認為德性與能力俱佳的祖父達魯姆擔任領唱者，帶著 12 位曾經擊殺過獵物的男子圍成小圈圈，「大家憑著個人精靈力量的強弱，安分守己、量力而為、尊卑有序的唱出最適合自己的音域，就唱出了整個宇宙的情感……」<sup>103</sup>

個人對於集體的責任，更實現於日常生活人與人的基本對待。譬如當撒利浪頗有所指的嘲笑拓拔斯的親家氏族名本意為傻瓜時，就被拓拔斯正色提醒：「撒利浪，你一定要用 Lihulihu[白頭翁]的嘴巴嘲笑別的家族嗎？白頭翁的鄰居是惡靈啊。」伐伐透過這段對話指出，這種嘲弄社群成員不尊重彼此的行為，會埋下未來族人間相互衝突甚至殺戮的種子，並不可取。<sup>104</sup>

但若遇到有人真的觸犯禁忌任由身上惡靈妄動，破壞前述個人對集體的責任，使社會陷入失序，又會有何遭遇？從前述個人德性或行為與社群集體的緊密連結關係，似乎指朝著，在布農族文化中，個人犯錯或過失並非單由個人承受罪責。在《玉山魂》中，烏瑪斯回憶到，「不知道自己多小的時候，住在太陽回家方向的親戚，因為他們的行為觸犯了傳統禁忌，導致耕地上的農作物無法生存，獵場上連個動物的糞便都沒有，整個家族陷入毀滅的危機。」<sup>105</sup> 此段回憶的意涵在於，由於價值的意義來自於某種集體的關聯性脈絡，個人觸犯禁忌，牽連的自然也包括其所屬集體（家庭、氏族、部落乃至於族群），而非僅作用於個人身上，若要解消此一災難，自然也得由整個集體來負責。換言之，一旦出現失序狀況，需要面對的不是只有個人的責任問題，而是個人所屬部落或社群（譬如氏族）連帶都有責任，因為其失序行為與否，某種程度是受到所屬社群其他成員的靈力所影響。

不僅人與人是平等的，在布農族文化中，人與萬物也是平等的。那麼，這又意謂著人應該如何面對萬物呢？在其中又有何應然角色？以下分由人與土地山林以及人與動植物間的關係說明之。首先，因著存有者間的平等性，人對於所身處的土地山林，並不存在著占有役使關係。《玉山魂》中透過巴尼頓的口中說出：「土地的精靈力量太強大了，人的精靈力量沒有辦法統馭他們，更無法將土地占

103 同註 101，頁 56。

104 同註 101，頁 114-115。

105 同註 101，頁 23。

為己有」，連播種小米的耕地，都只是「向天神借用」而來。<sup>106</sup> 伐伐在描述達魯姆的領導能力時，提到了他帶領族人尋找到新居住地時，「附近的精靈不肯與族人共享美麗的天地，達魯姆隨時隨地以最大的誠意與善靈談判，同時不停的與具有傷害本質的惡靈戰鬥，最後的結局就像眼前的事實，令人滿意。」<sup>107</sup> 達魯姆教導烏瑪斯有關人與山林的關係，說道：「山林不但美麗而且是我們祖先長年依賴的精靈。從大地開始之後，祖先所需要的，山林始終毫不保留地施捨，日復一日，從不間斷。長久以來，祖先都以『夠用的心』和『誠實的手』取得今天所需要的，並且把多餘的留給明天、後天及其他的族人……記住要以祈求的心靈接近山林，不要以小偷的心靈親近山林，這樣才是布農族人對待好朋友的態度。」<sup>108</sup>

其次，對於與人類共同生存於土地山林上的萬物精靈，前述平等的互為主體關係也存在於其間。以狩獵活動為例，達魯姆教導烏瑪斯如何成為優秀的獵人：「你必須先學習聆聽樹木的語言，溪流的声音，風的暗示，並且虛心採納他們的建議……狩獵不是嬉戲而是一種神聖的生存儀式。沒有虔誠的心和神靈的幫忙，動物將拒絕為你死。」<sup>109</sup> 眾人講述偉大的布農領袖 Chian-Tolu 事蹟時，提到某次率領獵團出行，見到年輕獵人明明已豐收但見獵物出現時卻又作勢欲將其射殺，Chian-Tolu 見狀立刻發出「吼！吼！吼！」尖叫聲，獵物聞聲立即消失在叢林中。年輕獵人心中抱怨動物全被嚇跑了，但「Chian-Tolu 告訴他們，這次的狩獵活動，獲得的獵物已經夠了，繼續的射殺就是貪心的行為，不但得不到榮耀，下一次狩獵活動將得不到神靈的祝福。他還引用先人的諺語：『兩手空空住家在眼前，兩手滿滿住家在山後。』希望族人面對山林的時候，要以『夠用的心』和『誠實的手』取得今天所需要的。懂得為明天保留，才是聰明人的行為。」<sup>110</sup>

主流社會常說人為萬物之靈，從前述文字可以看出，此類想法在原住民族文化中並不明顯。相對地，做為同樣擁有精靈的存有者，人在世界諸存有者間並不

---

106 同註 101，頁 39。

107 霍斯陸曼·伐伐，《玉山魂》，頁 144。

108 同註 107，頁 88。

109 同註 107，頁 71-72。

110 同註 107，頁 125。

獨大，反而因著精靈屬性，而與其他存有者處於一個平等且相互關聯影響的狀態，人的理想角色，就是促使此一狀態的應然面得以實現。故此，山林土地並不為人們所擁有，反而像是不同精靈平等互惠的對待，相互依存、相互尊重。在狩獵行為中面對諸存有者時，亦復如是。樹木、溪流、風所傳達的跡象，不是某種單純的科學觀察經驗結果，並成為人類的工具。反而比較像是一群生活於山林裡的精靈在「暗示」、「建議」族人獵物的方向何在。狩獵彷彿不是某種單純的人類社會行為，而是與山林及其間萬物諸精靈合作實踐。人與獵物均有精靈，人為了生存而需取用獵物，但物種也有延續生命的需求。故依人之所需取用足夠數量即可，甚至有時要將所捕獲獵物的頭骨供奉於獸骨棚，以為敬意。一旦貪求多取，危及物種生命的延續，其精靈也會有反撲的時候。

## 八、現實意涵：略論原住民狩獵權案

回到釋字 803 號原民狩獵案。前言提及該案被認為缺乏釋憲同理心，未能體認到原住民族的集體權利訴求，且又充滿著主流社會人類價值本位的單一觀點。其判決看似尊重了多元文化，但對原住民族而言，卻又容易覺得其文化未被充分理解。本文一開始就指出了，此一落差或許是因為在哲學層次缺乏跨文化對話，致使制度實踐無法適切地回應世界觀／價值觀的多元性。若從前三節所整理出來以布農族文化為例的原住民族世界觀、人觀及價值觀的主要內涵為視角，或許更能點出該案判決的可能盲點何在。

先來看看個人權利與集體權利議題。依前述人與人間關係應然面的解說，如同達魯姆老人所言，對於布農族文化而言，包括狩獵在內任何事情都是集體行動。換言之，並不存在自外於社群的個人行為，價值判斷或甚至規訓，也會指向個人所屬的氏族或部落。據此推斷，在族群文化中，狩獵行為的價值並非單純個人的成就，而在於對社群（氏族或部落）的貢獻，能夠適切運用精靈力量獲得最多獵物並分享族人，就會被眾人認定為有能力者，甚至有資格主持相關祭儀。即使族人在狩獵過程有不當情事，承受責難及懲罰者，依前述對集體連帶責任的闡釋，似乎也並非僅止於個人，個人所屬氏族或部落，也有其關鍵角色。

但是在該釋憲案中，卻將之窄化為個人的行為，所欲處理者為國家如何為個人狩獵設下規範，而非國家如何面對族群集體的狩獵實踐。這可以由兩個面向看出：首先，該案解釋字號被定名為「原住民狩獵權」而非「原住民族狩獵權」。但在我國法律體系中，「原住民族」指的是「民族」，「原住民」只是「個人」，很明顯就有僅以個人而非集體為該案爭議中的權利承載者之傾向。<sup>111</sup> 其次，該案申請人及關係機關原住民族委員會均主張狩獵權為原住民族各族之集體權利，亦為原住民個人之基本權利。該案解釋理由，雖然肯定狩獵活動對原住民族的重要性，但卻對申請人及關係機關的集體權主張未置可否，致使連部分大法官都對此立場提出質疑。<sup>112</sup> 許育典在對該案的評論中，就曾指出，對文化的集體認同感為原住民族生活與活動的重要特徵之一，故其文化權利行使並非單一個人，而為文化集體。甚至我國憲法增修條款亦有「國家應依民族意願，保障原住民族……」之類尊重民族集體意願之條款。然而大法官在觸及基本權利是否遭到侵犯議題時，卻未從此面向著手論述。<sup>113</sup>

換言之，就意旨而言，狩獵權作為一種文化基本權，是有可能被詮釋為一種集體權，亦即先承認狩獵權屬於原住民族或部落集體，再於集體狩獵行為與生態保育間的可能緊張關係進行衡平。此一將狩獵視為集體行為的思路，其實與伐伐透過達魯姆老人之口說出的集體價值觀若合符節。然而，釋憲理由中對集體權的未置可否，其結果似乎是肯定了國家可以跳過社群，直接將規訓施之於社群個別成員。很明顯地，釋憲結果的論述基礎，其間存在著以個人核心的世界觀與以族群集體為核心的世界觀間的競合。而代表國家的大法官選擇了前者，忽略了後者，且並沒有為此提出充分的理由。原住民族差異文化中最深層的哲學層次不但未受尊重，且建立在該哲學觀的族群成員間之關聯性，甚至可能因為國家的過度介入而遭到裂解。這似乎意謂著，國家在表象上尊重差異文化，但在深層哲學義

---

111 《原住民族基本法》第2條定義「原住民族」為「既存於臺灣而為國家管轄內之傳統民族」，「原住民」為「原住民族之個人」。

112 許育典，〈原住民族狩獵文化權做為文化集體權——評釋字 803 號解釋的釋憲同理心〉，《月旦裁判時報》110 期，頁 9。

113 同註 112，頁 8-9。憲法增修條文民族集體意願條款全文見註 4。

理上卻阻斷了跨文化對話以及族群文化自主存續發展的空間。

接著來看看該案解釋理由中的主流社會人類價值本位觀點問題。前言中提到了解釋理由部分隱涵著將原住民族捕獵行為與生態浩劫連接的傾向以及「勢必危及」野生動物生態鏈關係此類價值指涉性相當明顯的文字。這些說法引發原民社會遺憾地回應，「整體釋憲結果顯示大法官並不信任原住民會在生態與傳統文化中取得平衡，而是把原住民狩獵視為掠奪、破壞山林生態的行為。」<sup>114</sup>

原民社會的遺憾其來有自，從前一節對布農族文化中人與萬物應然關係的闡釋就可以看出來。相對於主流社會常習慣預設著土地山林被客體化或甚至財貨化，可以被交易或滿足人的欲望，在以布農族為例的原住民族文化中，人與所處土地山林之間，相對而言，顯然比較是一種互為主體的關係，土地山林甚至是某種可以平等溝通的存有者。不過，原住民族社會此類對土地山林價值地位的特殊界定方式，在遇到主流社會土地權自然資源觀念時，很容易在對話過程中產生失焦現象。譬如當原住民族提及傳統領域土地權利時，該項權利內涵之一，就是布農族文化中所呈現的人的精靈與萬物精靈之間互為主體的關係。此一靈性關係，早就被聯合國人權文獻所肯定，但顯然仍不容易被主流社會具排他性的土地財產權觀念所理解，自然容易形成跨文化對話的落差。<sup>115</sup>

進一步觀之，在原住民族傳統文化中，並沒有把狩獵活動當成一種娛樂行為或資本主義化的營利行為，而是一種諸存有者精靈間的平等互動。為族人生存所需取用獵物，顯係不得已，故其數量應極為節制，僅取所需。這也就是為何 Chian-Tolu 在見到年輕獵人現出貪獵傾向時就立即出聲喝止，並說出如此將得

---

114 相關說法主要出現於媒體報導。見林怡均，〈大法官解釋僅部分違憲，原民、野保專家遺憾，動保團體肯定〉（來源：<https://www.newsmarket.com.tw/blog/151886/>，檢索日期：2025.03.18）。

115 《聯合國原住民族權利宣言》（*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*）第 25 條文字，即納入了原民土地訴求中的此一靈性面向，「原住民族有權維持與強化其與傳統所擁有或佔有與使用的土地、領域、水域、海域與其他資源間的獨特靈性關係（distinctive spiritual relationship），並於此面向承擔其對後代子孫的責任。」Clare Charters 將此獨特靈性關係，詮釋為應透過傳統哲學在內的文化之眼（cultural lens）界定土地自然資源權，而非單由非原住民或殖民者的觀點理解之。Clare Charters, "Indigenous Peoples' Rights to Lands, Territories, and Resources in the UNDRIP: Articles 10, 25, 26, and 27." *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Commentary*, edited by Jessie Hohmann and Marc Weller, Oxford University Press, 2018, p. 411.

不到神靈的祝福，並強調要存著「夠用的心」取得今日之所需，懂得為明天保留的說法。如同本文第五節論及因著精靈力量而在人與萬物間存在著平等性，故在布農族世界觀中並無單方面征服／屈從或宰制／被宰制的必然關係，人類不當地對待獵物，後者的精靈自然也會反撲。

故此，如何在人的生存需求以及動物永續繁衍之間取得平衡，此為族人所看重奉行的原則。此處就更容易看出，在釋字 803 號案中，大法官或許是對布農族文化中與萬物應然關係的理解不足，或者即使有理解但也過度輕忽，才會單方面地輕率認為狩獵行為就是干擾、危害生物鏈關係的行為，將會造成生態浩劫，甚至「影響人類之生存及永續發展」。很明顯地，原住民族傳統世界觀及價值觀之下所形成的人與萬物的對待原則，即使與主流社會某些保育理念是相通的，但卻仍不容易在理應觸及人類社會深層價值論辯的大法官判決中被看見或被賦予適當的份量，並據之在制度實踐上予以適當衡平，這似乎也是一種由於哲學層次跨文化對話落差所造成的結果。

## 九、結論

透過參考北美原住民族哲學重構經驗，本文整理出一套資料文本選擇、詮釋分析方法及哲學內容呈現模式架構，並以這一套架構為框架，選擇伐伐《玉山魂》這一部充滿部落生活與文化實踐且深富族群口述傳統的作家文學，做為合理重構台灣原住民族哲學的示範文本。

以該書諸篇故事為核心，整理及詮釋出布農族文化在世界觀、人觀及價值觀的可能意涵。在世界觀面向，人與非人存有者（包括天神及萬物）都「有」或「是」一種精靈，諸存有者並據此呈現著平等性，以及互為主體的關係或即關聯性，這是布農族乃至於原住民族文化理解世界秩序性質的基礎。在人觀面向，則以布農族文化中所強調的善靈與惡靈的互動，呈現人性的本然，以及人如何與在諸存有者精靈互動共作之下，形成世界的意義與價值。最後，在價值觀面向，人的精靈能力的正面運作（從左肩到右肩），在人與人的關係上，其行為或人格價值的判斷標準指向集體利益或秩序，以維持族人山林生存之所需。在此具有集體性的價

值判斷標準之下，部落規訓體系不會僅指向個人，而係氏族或部落集體共同承擔責任。而在人與萬物的應然關係面向，無論與土地山林或生活於其上的萬物之間，人與之並非宰制役使關係。為了生存而使用大自然，都得透過與天神與諸靈間的祈求與溝通，以獲得允許，並受到取用上的嚴格限制。此顯示了某種互為主體的平等狀態，與主流社會慣於將之客體化、財貨化的開發心態明顯有別。

本文也以原住民族哲學的前述意涵特徵，概略評述了釋字 803 號案中，大法官乃至於主流社會在討論原住民族狩獵權時，在該議題所涉及哲學層次思維的可能盲點。透過哲學層次的跨文化理解，類似議題才有機會避免過度僅單方面呈現主流族群哲學觀，而忽略原住民族在相應層次上的哲學思維。這種哲學層次的對話有其意義，不然即使在制度表徵上原住民族獲得了形式上的保障，形成許多看似尊重該族群的法律與政策，但非常有可能在實際推動時，因著解釋該等法律與政策所依恃的哲學預設，仍為主流族群獨大，反而在更為深層的哲學思想層次，族群文化仍可能處於被知識殖民的狀態，致使制度實踐仍明顯未有受尊重之感受。

當然，本文僅是起步性嘗試之作，以探索重構台灣原住民族哲學的可行模式及其現實意涵，更完整的族群哲學內容梳理工作以及與現實權利議題的跨文化哲學對話，仍待持續延伸。譬如，如何將哲學重構工作擴展至更多族別的文化，運用其素材更為完整地呈現出泛原住民族思想世界的共同結構。再譬如，在合理重構原住民族哲學過程中所可資運用的各類文本，除了像是《玉山魂》此類深具民族誌色彩且所涉及哲學主題／原則內涵相對完整者，其餘相對零散的傳說、故事、寓言、教誨、祭儀、演示等材料，又如何可能從中深化對族群哲學內涵的瞭解，也勢必花一費功夫。更不用說，如同文學一般成為民族防禦工具的原住民族哲學，如何在各類族群權利議題（不僅只是狩獵權議題）上引導跨文化的對話、溝通與相互理解，以深化各界對憲法多元文化理念及其實踐，都是未來值得擴展的研究方向。

## 參考資料

### 一、專書

- 巴蘇亞·博伊哲努，《台灣原住民族文學史綱》上（台北：里仁書局，2009.10）。
- 王嵩山，《臺灣原住民的社會與文化》（台北：聯經出版公司，2001.07）。
- 丘其謙，《布農族卡社群的社會組織》（台北：中央研究院民族學研究所，1966.01）。
- 田哲益，《布農族傳統文化誌》（台中：晨星出版公司，2019.10）。
- 田哲益、全妙雲著，《布農族口傳神話傳說》（台北：臺原出版社，1998.06）。
- 余錦虎著、歐陽玉譯，《神話、祭儀、布農人——從神話看布農族的祭儀》（台中：晨星出版公司，2002.01）。
- 洪子偉、鄧敦民主編，《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》（台北：臺灣大學出版中心，2018.12）。
- 孫大川，《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》（台北：聯合文學出版社，2010.01）。
- ，《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》（台北：聯合文學出版社，2000.04）。
- 主編，《臺灣原住民文學選集·詩歌（一）》（新北：聯經出版公司，2024.11）。
- 海樹兒·戈刺拉菲，《Palihabasan——布農族神話傳說及其彙編》（新北：原住民族委員會，2014.09）。
- ，《布農族部落起源及部落遷移史》（南投：臺灣文獻館，2006.12）。
- 陳芷凡，《成為原住民：文學、知識與世界想像》（台北：政大出版社，2023.11）。
- 森丑之助著，楊南郡譯，《生番行腳：森丑之助的台灣探險》（台北：遠流出版公司，2021.09）。
- 黃應貴，《布農族》（台北：三民書局，2006.06）。
- ，《東埔社布農人的社會生活》（台北：中央研究院民族學研究所，1992.10）。
- ，《臺東縣史：布農族篇》（台東：台東縣政府，2001.11）。
- 葉家寧，《臺灣原住民史：布農族史篇》（南投：臺灣文獻館，2002.07）。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《蕃族調查報告書 第六冊：布農族》（台北：中央研究院民族學研究所，2008.05）。
- 臺灣師範大學國文系編，《第二屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集：臺灣文學與社會》（台北：臺灣師範大學國文系、人文教育研究中心，1997.05）。

- ，〈《第三屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集：臺灣原住民文化與教育》〉（台北：臺灣師範大學國文系、人文教育研究中心，1998.06）。
- 霍斯陸曼·伐伐，〈《中央山脈的守護者：布農族》〉（台北：稻鄉出版社，1997.11）。
- ，〈《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》〉（台中：晨星出版公司，1997.03）。
- ，〈《玉山魂》〉（台北：印刻文學出版公司，2006.12）。
- ，〈《那年我們祭拜祖靈》〉（台中：晨星出版公司，1997.10）。
- ，〈《黥面》〉（台中：晨星出版公司，2001.02）。
- 魏貽君，〈《戰後台灣原住民族文學形成的探察》〉（新北：印刻文學出版公司，2013.09）。
- 蘇美琅，〈《成為 Bunun：布農族的童年及養育》〉（花蓮：一粒小米族語獨立出版工作室，2017.09）。
- Cordova, V. F. *How It Is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*. University of Arizona Press, 2007.
- Deloria Jr., Vine. *God Is Red: A Native View of Religion*. Fulcrum Publishing, 2023.
- . *The Metaphysics of Modern Existence*. Fulcrum Publishing, 2012.
- Deloria Jr., Vine and Daniel Wildcat. *Power and Place: Indian Education in America*. Fulcrum Publishing, 2001.
- Deloria, Barbara. et al., editors. *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr, Reader*. Fulcrum Publishing, 1999a.
- Edelglass, Williams. and Jay Carfield L, editors. *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Oxford University Press, 2011.
- Fixico, Donald L. *The American Indian Mind in a Linear World: American Indian Studies and Traditional Knowledge*. Routledge, 2003.
- Hohmann, Jessie and Marc Weller, editors. *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Commentary*. Oxford University Press, 2018.
- Huslumman, Vava. *The Soul of Jade Mountain*. Cambria Press, 2021.
- McPherson, Dennis H. and J. Douglas Rabb. *Indian from the Inside: Native American Philosophy and Cultural Renewal*. McFarland & Company, 2011.
- Neihardt, John G. *Black Elk Speaks*. University of Nebraska Press, 2014.

- Norton-Smith, Thomas M. *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. State University of New York Press, 2010.
- Overholt, Thomas W. and J. Baird Collicott. *Clothed-in-Fur and Other Tales: An Introduction to an Ojibwa World View*. University Press of America, 1982.
- Skrbina, David. *Panpsychism in the West*. MIT Press, 2005.
- Smith, Nathan. *Introduction to Philosophy*. OpenStax, 2022.
- Sullivan-Clarke, Andrea. *Way of Being in the World: An Introduction to Indigenous Philosophies of Turtle Island*. Broadview Press, 2023.
- Waters, Anne. editor. *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Blackwell, 2004.

## 二、期刊論文

- 司雄，〈布農族 Pasibutbut（祈禱小米豐收歌）的神學意義與應用〉，《玉山神學院學報》16 期（2009.06），頁 67-75。
- 伍睢，〈布農族的原始宗教與基督教的發展〉，《民族學研究所資料彙編》1 期（1990.01），頁 41-66。
- 孫大川，〈山海世界——序文〉，《山海文化》1 期（1993.11），頁 1-2。
- 莊慶信，〈臺灣原住民的生態智慧與環境正義——環境哲學的省思〉，《哲學與文化》33 卷 3 期（2006.03），頁 137-163。
- 許育典，〈原住民族狩獵文化權做為文化集體權——評釋字 803 號解釋的釋憲同理心〉，《月旦裁判時報》110 期（2021.08），頁 5-13。
- 陳張培倫，〈建構原住民族知識體系：一些後設思考〉，《台灣原住民研究論叢》5 期（2009.06），頁 25-53。
- 楊淑媛，〈死亡、情緒與社會變遷：霧鹿與古古安布農人的例子〉，《臺灣人類學刊》5 卷 2 期（2007.12），頁 31-61。
- ，〈人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》4 卷 2 期（2006.12），頁 75-111。
- ，〈臺灣高地政治體系初探：以布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》3 卷 1 期（2005.06），頁 185-219。
- 蔡志偉，〈從釋字第 803 號解釋看國家與原住民族權利間的權利認知衝突〉，《臺灣民主季刊》19 卷 3 期（2022.09），頁 1-46。
- Wilkins, David E. "A Tribute to Vine Deloria, Jr: An Indigenous Visionary." *Revue*

*Française D'Études Américaines*, no. 144, 2015, pp. 109-18.

### 三、電子媒體

司法院憲法法庭，《釋字第 803 號【原住民狩獵案】》（來源：<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310984>，檢索日期：2024.12.23）。

林怡均，〈大法官解釋僅部分違憲，原民、野保專家遺憾，動保團體肯定〉（來源：<https://www.newsmarket.com.tw/blog/151886/>，檢索日期：2025.03.18）。

陳張培倫，〈《原住民族基本法》的前世今生：思想系譜篇〉，《原住民族文獻》22 期（2015.08）（來源：<https://ihc.cip.gov.tw/EJournal/EJournalCat/265>，檢索日期：2024.12.23）。

黃海寧，〈釋字 803 號速寫〉（來源：<https://haining-huang.medium.com/釋字803號一點速寫-271ad57603cb>，檢索日期：2024.12.23）。

