

從東番到Formosa

——試探〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉中的性別書寫^[*]

陳芷凡

政治大學中國文學研究所博士生

摘要

17世紀前期的「台灣」，在名稱、地理意義、族群關係的詮釋上，是一個流動的概念，島嶼上土著番人的再現，在中國明朝以及荷蘭東印度公司的視角中，顯現了外來者不同的關切與觀看思維。明朝人陳第伴隨沈有容將軍前來，短暫停留二十餘天後於1603年寫下〈東番記〉，在華夷之辨的脈絡下敘述了東番之奇。受雇於荷蘭東印度公司的牧師Candidius，來台宣教，1628年書寫“Discourse”（福爾摩沙報告），奠定了歐洲人對台灣土著的既定印象。這些紀錄，成為追溯17世紀前期台灣東番人、Formosa風俗、文化現象的第一手資料。然而，中西文化、書寫意圖讓他們的再現有所差異，選擇與強化了哪些要項，投射了陳第以及Candidius所屬社會的一套知識系譜，在這其中，交混著異己、自我、性別、物質文化的觀察與論辯。此篇論文，旨從「性別」的觀察，分析〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉的再現機制，從中一探「東番」到「Formosa」知識建構的文化系譜。

關鍵字：異己形象 性別 知識論 東番記 福爾摩沙報告

[*] 感謝兩位匿名教授的指正與評論，修改後如未得盡善，其責由學生完全承擔。

從東番到Formosa

——試探〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉中的性別書寫

一、前言

且其在海而不漁，雜居而不羈，男女易位，居瘞共處；窮年捕鹿，鹿亦不竭。合其諸島，庶幾中國一縣，相生相養，至今曆日書契無而不闕，抑何異也！

陳第〈東番記〉

Let us now see what the native religion is, a religion which I am sent out books to change by introducing the Christian faith.

G. Candidius

17世紀前期的「台灣」，在名稱、地理意義、族群關係的詮釋上，是一個流動的概念，置於中國明朝以及荷蘭東印度公司的脈絡，顯現了外來者不同的觀看思維。在此時期，明朝人陳第伴隨沈有容將軍前來，於1603年寫下〈東番記〉，受雇於荷蘭東印度公司的牧師Candidius，在1628年書寫“Discourse”（福爾摩沙報告），^[1]均成為重要的台灣土著觀察記錄。這兩篇記錄的書寫意圖，以及所呈現的土著面貌，讓17世紀前期的「異己」書寫，存在著許多文化衝撞的觀看關係。在明朝末年倭寇脅迫的閩浙台海，以及荷蘭東印度公司貿易、傳教等多線佈局之下，這些「異己」書寫的知識系譜為何，又從中再現了什麼樣的面貌？這些思考，使得17世紀前期台灣「夷人」、「土著」的描繪，在敘事語

[1] 原標題為：“Discours ende cort verhael van 't Eylant Formosa, ondersocht ende beschreven door den Eerwaerdigen D. Georgius Candidius, dienaar des Heyligen Evangelium ende voortplanter der Christelijcke Religie op 't selve Eylant. Sincan 27 december 1628”。本篇文章以“Discourse”以及〈福爾摩沙報告〉稱之。以下引文以中譯本之頁碼為主。

言與欲望鏈結之下，成為一種可資論述的場域。

有關異己、他者的建構，Edward W. Said《東方主義》從殖民霸權與知識生產的角度，進行帝國認識論與文化態度的反思。清代方志以「封域制」、「規制志」作為政治版圖的確認，「風俗志」、「人物志」、「物產志」甚至是「藝文志」的編纂，均是透過書寫、描繪，行使帝國文化的納編，知識論建構的反省，使得清代方志的內容與編排，在後殖民的視角下有所檢討。然而，此種帝國視域，卻不全然能夠解釋明朝、荷蘭與台灣之間的從屬位置，明代與台灣的關係，妾身未明，但明朝士大夫認為它是大明東南海防的最前線——雖不必為我領土，但也不能為他人所佔，^[2]閩浙沿海的知識份子，如何看待台灣，成為一個有趣的問題。此外，荷蘭東印度公司地域性、又以跨國貿易為主的管理思維，與清朝帝國大為不同，公司和傳教牧師之間存在著共生、卻張力十足的關係，這也讓陳第、Candidius再現「異己」的邏輯，展現17世紀中西文化、時空交會的特殊性。

再現異己，強化了發聲位置與權力關係的連結，Foucault主張的話語／權力論述，指出權力的支配並非孤立，霸權不只是政治方面的主導統轄，話語納編更是以一個曖昧的姿態，緊密地透露敘事與文化、經濟向度的緊密關係。〈東番記〉收錄於《閩海贈言》，該文集為歌功頌德之作，乃是「得縉紳諸公所贈言，合而刻之者也。」因此，陳第敘述的內在機制，旨在銘刻沈有容將軍的功績。對於傳聞中的東番，及結繩裸身之民的想像，展現一種奇聞共賞的趣味心理。〈東番記〉文末，陳第總結了對東番夷人的觀察：「在海而不漁，雜居而不鬪，男女易位，居瘞共處；窮年捕鹿，鹿亦不竭。」相較於閩浙沿岸的居民，東番夷人的生活方式、男女關係、生死居所大有不同，陳第遂而道出「不亦異乎！」之語。此種對「差異」的驚訝感嘆，乃是華、夷之辨思維下的展現。

如果陳第的視角，是16、17世紀中國閩粵沿海，特別是漳泉

[2] 周婉窈，〈山在搖波碧浪中：總論明人的台灣認識〉，《台大歷史學報》40期（2007.12），頁93。

航海人士的「東洋」海域認識^[3]，那麼G. Candidius的牧師身份，以及所屬荷蘭東印度公司的貿易擴張，讓「再現」紀錄本身，處於宗教、貿易、殖民的複雜情境。〈福爾摩沙報告〉記敘了西拉雅族番社的自然物產、人文景觀以及傳統宗教。他在描述Formosa土著的傳統宗教之前，明白地道出使命：「Let us now see what the native religion is, a religion which I am sent out books to change by introducing the Christian faith.」Candidius強烈表示，他將要用基督宗教取代土著的傳統信仰，這個思考，也是他來到台灣、寫下〈福爾摩沙報告〉的緣由。此番話語，投射了Candidius傳教的使命，此篇文獻施展了觀看Formosa土著的權力，其宗教使命感的熱情，要求公司支援更多人力與資金，卻不斷發生與荷蘭東印度公司利益抵觸、與當地土著傳統信仰衝突的角力。^[4]因此，〈福爾摩沙報告〉書寫的情境，仍處於近世初期殖民統治下，前現代社會所不及規範、鬆動及易為底層人群操作、挪用的空間，^[5]此空間的存在，使得「再現」視角充滿變數。

〈東番記〉與〈福爾摩沙報告〉所表現的「異己」形象，有一定的延續和影響。明朝張燮編纂《東西洋考》、何喬遠編輯《閩書》均收入〈東番記〉，清康熙年間杜臻《澎湖台灣紀略》（1684）也將〈東番記〉提及之地名，作了考證，^[6]在傳抄的機制下，形成17世紀閩海一帶對「東番」的認知。另一方面，揆一《被遺誤的福爾摩沙》（1675）、達波《荷使第二次及第三次出訪（大清）中國記》（1670）等西方人著作，有關Formosa土著的敘述，都來自〈福爾摩沙報告〉。^[7]這些傳抄、轉載，不僅是文史資料的複製，特定的觀看視角也由此延續。歷史縱深如此，若將這兩份17世紀前期的資料作一並比，〈東番記〉所描述的地點：「起艋港、加老灣，歷大員、堯港、打狗嶼、小淡水、雙溪

[3] 翁佳音於政治大學台灣史研究所開設「原住民史料研究」課程筆記。

[4] J. J. A. M. Kuipers原著，查忻譯，〈荷蘭改革宗台灣教會：殖民背景下的宣教（1627-1662）〉，《台灣文獻》58卷1期（2007.03），頁7-8。

[5] 康培德，〈親王旗與藤杖：殖民統治與土著挪用〉，《台灣史研究》13卷2期（2006.12），頁51。

[6] 李祖基，〈陳第、沈有容與〈東番記〉〉，《歷史月刊》162期（2001.07），頁108。

[7] 鄭維中，〈製作福爾摩沙：追尋西洋古書中的台灣身影〉（台北：如果出版社，2006），頁24。

口、加哩林、沙巴里、大幫坑，皆其居也。」^[8]所述之言，大約是台灣西南沿海一帶，從今天的嘉義南邊到屏東以北。^[9]而〈福爾摩沙報告〉所描述的八個部落則是” They are eight in number: Sinkan, Mattau, Soulang, Bakloan, Taffakan, Tifulukan, Teopan and Tefurang.”。^[10]兩篇文獻所觀察到的地點，有所重疊，該地域遍佈較廣的族群，則是現今所指稱的西拉雅族。因此，陳第與Candidius在台灣相逢的「異己」，廣義而言有其相似性。兩篇都記載著該地的奇風異俗，諸如年輕人遇到長者，必須轉身背立，直到長者步行通過的作為，以及不知年歲，故無法數算年齡的種種表現。這些雷同的敘述，不全然證明兩份文獻筆下的「異己」，屬於同一個社的番人，不過，地點重疊、書寫年代相距不遠，卻提供了一些線索，作為思考兩份文獻對話的可能。

目前有關17世紀這兩份文獻的研究成果，大抵呈現幾個關切向度：〈東番記〉方面，李祖基著重歷史意義，作者並比三國沈瑩《臨海水土志》、《隋書》「流求國」以及汪大淵《島夷志略》「琉球」，表示陳第親臨「東番」，補充了早期記載地理位置不明的缺憾，此外，〈東番記〉記述沈有容率軍東番剿倭這一史實，使得明代台灣逐漸成為「明確」的海防、貿易要地。^[11]除了外緣的歷史意義，針對〈東番記〉文本，周婉窈考察陳第其人其事，勾勒沈有容及陳第的交友網絡，並分門別類〈東番記〉的文化要項，諸如婚姻型態、喪葬儀式、物質文化……等。該文章企圖以年代相近的史學及人類學資料，說明〈東番記〉在其文化脈絡下的「真實性」。^[12]而另一篇論文〈山在瑤波碧浪中：總論

[8] 陳第，〈東番記〉，《閩海贈言》台灣文獻叢刊第56種（台北：台灣銀行經濟研究室，1959），頁24。以下引文皆在內文中直接標註頁碼。

[9] 關於〈東番記〉所描述的地理位置，歷來頗多爭議，亦有學者將大幫坑與荷蘭文獻中社名作一比並，認為是今天台北縣八里鄉一帶。關於地理位置，筆者採取周婉窈的解釋。周婉窈，〈陳第〈東番記〉：十七世紀初台灣西南地區的實地調查報告〉，《故宮文物月刊》21卷1期（2003.04），頁35。

[10] 〈福爾摩沙報告〉收錄於WM. Campbell, *Formosa under the Dutch*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd. 這八個部落，中文翻譯大致對應為新港、麻豆、蕭壠、目加溜、大目降、帝福鹿港、大歐龐、大武壠。參考李雄揮譯，〈荷據下的福爾摩沙〉（台北：前衛出版社，2003），頁16-17。鄭維中，〈製作福爾摩沙：追尋西洋古書中的台灣身影〉，頁69。

[11] 李祖基，〈陳第、沈有容與「東番記」〉，《歷史月刊》162期，頁105-109。

[12] 周婉窈，〈陳第〈東番記〉：十七世紀初台灣西南地區的實地調查報告〉，《故宮文物月刊》21卷1期，頁22-43。

明人的台灣認識》，^[13]則運用史料，歸結明朝人藉由航海、海寇、海上貿易對台灣的認識進程，從航海定位到親臨島嶼，從原本的海寇巢穴轉變為明季東南國防的最前線，這份研究，補充了〈東番記〉書寫前後的相關背景。

至於〈福爾摩沙報告〉方面，有幾篇論述值得參考。莊雅仲以Candidius以及R. Junius的紀錄，強調這些勢力，不論是殖民或改宗，除了強迫性屈服外，還必須是符號與再現的政治學與經濟學，^[14]作者闡釋了改宗視角下再現的種種侷限，包括如何貶抑台灣土著宗教的書寫，一方面又如何以土著方言作為傳教的重要媒介，呈現Homi Bhabha所論述的「ambivalence」（模稜）狀態。此外，翻譯自興瑟（W. Ginsel）的荷蘭萊頓大學博士論文第一章〈台灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代〉中，^[15]除了介紹Candidius牧師的生平與傳教經歷，對於牧師所記錄的〈福爾摩沙報告〉，亦分項說明，包括台灣土著性格、生計、禁忌、統治關係……等，不僅論述了Candidius牧師的宣教觀，並且整理了荷蘭政治如何介入宗教等背景。此篇中譯由翁佳音進行，譯者註釋補充了〈福爾摩沙報告〉一些觀點，^[16]深化對該文獻的歷史解讀。更進一步，林昌華以宣教文獻的角度，觀察〈福爾摩沙報告〉中的西拉雅族宗教信仰的書寫，從中歸納了三個爭論主題：獨一神與多神信仰、祭品獻祭與心靈敬拜、荷蘭改革宗教會與乩姨鬥爭，^[17]這些爭論，隱約透露了〈福爾摩沙報告〉紀錄的種種張力。

上述兩篇文獻的討論，顯現了史料研究的諸多取徑，然而，在〈東番記〉的部份，周婉窈從整個明朝東南海域的複雜情況，

[13] 周婉窈，〈山在瑤波碧浪中：總論明人的台灣認識〉，《台大歷史學報》40期，頁93-148。

[14] 莊雅仲（1993），〈再現、改宗與殖民抗爭：十七世紀荷蘭統治下台灣的殖民主義與傳教工作〉收錄於盧建榮主編，《文化與權力——台灣新文化史》（台北：麥田出版社，2001），頁3-40。

[15] 興瑟（W. Ginsel）著，翁佳音譯註，〈台灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代〉，《台灣文獻》52卷2期（2001.06），頁271-292。

[16] 如同上註之譯者翁佳音在該書中的注釋10，對於"Discourse"中提到西拉雅族各社無頭目（hoofd）的存在，以及注釋15，提及新港八個番社的觀察，注釋17，文中提到西拉雅族無男性祭司的觀點，翁佳音均提出了檢討與重新解釋的觀點。

[17] 林昌華，〈「阿立」、「塔瑪吉山哈」與「海伯」：宣教文獻所見台灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《台灣風物》53卷2期（2003.06），頁36-42。

思考〈東番記〉書寫的時代氛圍，有其定見，將采風文獻視作平埔族文化的歷史現場，重建並推衍了部份的文化氛圍，有時未能顧及陳第「觀看」的選擇機制。而〈福爾摩沙報告〉的討論中，莊雅仲重新審視了此種觀看關係，並以「再現的暴力」為標題展開論述，林昌華根據宣教文獻，進一步指出「再現的暴力」底下不時出現的各種衝突，這些衝撞來自於前現代社會的鬆動空間，卻也因此影響Candidius牧師，在某些議題上反而強化〈福爾摩沙報告〉的傳教姿態。這些衝突來自於許多層面，交混著異己、自我、性別、物質文化的觀察與辯論。中西文化、書寫意圖讓他們的再現有所差異，選擇與強化了哪些文化項目，投射了陳第以及Candidius所屬社會的一套知識系譜，以及妥協調合的痕跡。在此，筆者欲以「性別」的角度，觀察行旅記遊的〈東番記〉，如何以書寫「女人王國」的種種奇觀，作為華夷之別的依據；而作為傳教調查的〈福爾摩沙報告〉，又如何描述西拉雅族的舐姨，男女關係的淫亂，在失樂園中展現性別、族群與宗教的異端系譜，藉著分析兩篇文獻的敘事結構，思考17世紀前期「異己」（即台灣原住民土著）再現的內在機制。不過，雖然筆者聚焦於「性別」的面向，但由於兩篇文獻的基調，使得「性別」議題觸及宗教、物質文化、異己等諸多範疇的互動，在本文中是一個複雜的關鍵詞，因此，筆者的重心置於觀察〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉中的「性別書寫」，而非「性別論述」的路徑。描述「異己」的過程中，觀看的相對、絕對視角，對東番、Formosa風俗的厭惡與推崇，參差交疊，筆者旨從兩篇文獻的再現邏輯中，觀察性別議題在其中的展現，並思考陳第、Candidius牧師形塑「他者」的多層次考量。

二、「女性王國」^[18]的奇觀書寫

〈東番記〉的作者陳第，字季立，號一齋，明世宗嘉靖20年（1541）年，出生於福建連江西郊化龍橋北。陳第的少年時

[18] 該詞彙的引用與啟發，源於Emma Jinhua Teng（鄧津華），"An island of women: The discourse of gender in Qing travel writing about Taiwan", *Taiwan's imaged geography: Chinese colonial travel writing and pictures (1683-1895)*, Harvard University Asia Center, 2004。文中提及「Kingdom of Women」的論述。

期，倭寇^[19]十分猖獗，位於東南沿海的連江也頗受波及，使其慷慨悲歌，跟隨俞大猷將軍之後，陳第投筆從戎，33歲開始軍旅生涯。陳第晚年從事遊歷，萬曆30年（1602）12月隨著沈有容將軍勦倭來到台灣，可說是陳第62歲的「壯遊」。停留台灣西南沿海21天的過程中，陳第耳聞或親眼目睹奇異風俗，隔年返回福建寫下〈東番記〉。這篇文章收錄於《閩海贈言》文集中，此書匯集了諸士紳對沈有容的贈言，該文集內容的主題集中在沈有容於福建外海的兩大功績：其一為追勦海寇到東番；其二，親往澎湖，諭退荷蘭酋韋麻郎。^[20]因此，《閩海贈言》除了有〈東番記〉、〈平東番記〉、〈賦東番捷〉之外，亦有〈諭西夷記〉、〈却西夷記〉等篇章，不僅應和「贈言」的內容形式，亦驗證了明朝萬曆年間動盪的海域狀況。

在明朝萬曆年間的士人認知中，「東番」的地理位置位於大陸邊陲，界外於華夏正統，兩地不只相隔暗潮湧湧的伏流，還有文化上的隔絕，嘉靖年間以降，倭寇、走私貿易不斷，一度成為海寇的根據地，紛擾層出不窮，無怪乎陳學伊表示：「國家承平二百餘年矣，東番之入紀載也，方自今始，不可謂不奇。」^[21]〈東番記〉再現「東番」，本身就是一件「奇事」。地理位置的分佈，是族群文化差別的重要依據，因此，相較於「華」，其他的蠻夷戎狄，來自於空間位置的界定，因而形構中原的地景概念與文化地域。此思維彰顯於命名之上，面對荷蘭人，明朝知識份子稱其為「紅夷」、「大西洋之番」、「西番」，而把台灣土著稱為「東番夷人」。屠隆〈平東番記〉中，談及沈有容將軍不畏艱險，渡過驚心動魄的黑水溝，大敗倭寇。而當地「東番夷酋扶老攜幼，競以壺漿、生鹿來犒王師，咸以手加額，德我軍之掃蕩安輯之也。」^[22]屠隆描述了當地人的感謝，藉此讚揚沈有容將軍的功績，該文並沒有進一步對東番本地進行描述，而「適有觀海之興」來到台灣的陳第，「予親睹其人與事，歸語溫陵陳志齋

[19] 「倭寇」雖有「倭」之名，但實際的首領大多數為出身中國沿海一帶的華人。參照周婉窈，〈山在搖波碧浪中：總論明人的台灣認識〉，《台大歷史學報》40期，頁114。

[20] 周婉窈，〈陳第〈東番記〉：十七世紀初台灣西南地區的實地調查報告〉，《故宮月刊》21卷1期，頁35。

[21] 陳學伊，〈題東番記後〉，《閩海贈言》，頁28。

[22] 屠隆，〈平東番記〉，《閩海贈言》，頁22。

先生，謂不可無記，故掇其大略。」（頁27）在親身經驗之衝擊，以及陳志齋先生的鼓吹下，書寫了關於東番夷人的風俗，成為《閩海贈言》中特殊的頌德文章。〈東番記〉成為應制之作，還投射了當時士紳對東番島嶼的好奇與想像，陳學伊〈題東番記後〉補充陳第以及士紳的心態：「余讀古史，所云羲、農之世，皆草衣木茹之民。竊以為載籍久闊，謬悠之語，奚足深信？乃今讀〈東番記〉，方信其語之非謬。」^[23]身在明朝、穿著官服，遵行禮教的縉紳諸公，提出對「草衣木茹之民」的質疑，未曾親眼目睹，就算古史提及，皆認為是謬誤之論，然而，陳第親臨東番，〈東番記〉具體描述夷人風俗，讓明朝官員得以對「異己」產生共時性、地域性的想像，開啟17世紀閩海知識份子理解東番島嶼的視角。

除了對「草衣木茹之民」的驚訝，沿海知識份子有機會見到「外國人」，使得明朝異己論述的機制，有不同的層次。陳學伊〈諭西夷記〉如此描述「紅夷」（即荷蘭人）：「其人長身赤髮，深目藍睛。居常帶劍，劍善者直百餘金。」^[24]相較於中原人士，西方人特別的輪廓，讓陳學伊著重「紅夷」人身材高大、紅頭髮、藍眼睛，身配寶劍……等摹寫，這些描述，形成了當時對紅夷（西夷）人的第一印象。不過，陳第面對東番夷人，則是這麼形容：「性好勇，喜鬥，無事晝夜習走，足踢皮厚數分，履荊刺如平地，速不後奔馬，能終日不息；縱之，度可數百里。」（頁24-25）在陳第的眼中，東番夷人之所以不同，並非外表，而是天生體質。居住在此的東番夷人個性勇猛，晝夜行走之下，腳底皮膚相當堅實，任何荊刺不平之地，走來一如往常，能夠終日不休息，不會落後奔跑的馬，行走速度甚至可達數百里。這些觀察，除了呈現陳第作為一個旅行者，其好奇尚異的心理機制，文中也誘發了一種不可思議的趣味，這些奇人異事、特殊體質，在「新奇」的感染下形成一種可能的娛樂效果，對應著中華「輿圖之廣」的共時性想像。

從「履荊刺如平地，速不後奔馬」的描述，可推想陳第在

[23] 陳學伊，〈題東番記後〉，《閩海贈言》，頁27。

[24] 陳學伊，〈諭西夷記〉，《閩海贈言》，頁34。

所見所聞下誘發的奇觀之興，因此，〈東番記〉的奇觀書寫是從「無」開始：「地暖，冬夏不衣，……無揖讓拜跪禮。無曆日文字，計月圓為一月、十月為一年，久則忘之，故率不紀歲。」（頁25）對陳第而言，衣飾裝扮、揖讓跪拜以及曆日文字，紮根於中原文化的脈絡中，中華文化的「有」對比了東番夷人的「無」。衣飾、禮節、曆日文字、歲數等概念，流傳久遠，中原文化正衣冠、男女有別、而後奉行份際的禮教觀，正是透過衣飾彰顯身份，進而教化行為舉止、道德禮節；此外，曆日規範了民眾的生活步調，文字不僅建構了正統知識，還能化身為更明確、強制的法令準則，上述所及，遂形成一套禮教秩序的結構性思考。標誌東番之「奇」，除了「無」的舉證，也在於「有」的補充。東番夷人「男子穿耳，女子斷齒，以為飾也」的裝扮，據考察女子年十五、十六斷去唇兩旁二齒，以作為成年的標誌。鄰社有所衝突，彼此開戰，壯士以獵首取勝：「所斬首，剔肉存骨，懸之門，其門懸骷髏多者，稱壯士」。「公廨」作為一個集會議事、宗教儀式舉行的公共場合，使得「族又共屋，一區稍大，曰公廨；少壯未娶者，曹居之」。再者，生者與死者之間的並存空間，讓陳第嘖嘖稱奇：「家有死者，擊鼓哭，置尸於地，環燭以烈火，乾，露置屋內，不棺。」（頁25）東番夷人面對死者，將其置於屋內，以烈火燻乾，而這期間讓生者與死者共處於一室，除非建屋舍，否則不埋葬死者。此外，「器有床，無几案，席地坐」、「婦女結草裙，微蔽下體」等生活模式，種種慣習的描述，建構了東番島嶼的奇觀。〈東番記〉最後一段總結其異：「且其在海而不漁，雜居而不鬻，男女易位，居瘞共處；窮年捕鹿，鹿亦不竭。」（頁27）在陳第的筆下，東番夷人雖處於海島，卻非以捕魚為生，男女混雜同居一室，彼此卻不會戲弄、輕挑。再者，女子健作，不同於傳統男耕女織的概念，而生者與死者共處一室，不棺不埋，抵觸中原入土為安的社會結構，違反死者為大的禁忌。觸目所及，皆是取之不盡、用之不竭的鹿群……。這幾項風俗，都讓陳第對這群「不日不月，不官不長，裸體結繩之民」，充滿好奇與想像，他以相對的視角，揭示了東番夷人之奇，然而，該「奇風異俗」的判定，卻根源於對中原文化的絕對信仰。

因此，在〈東番記〉的奇觀基調下，亦能解釋陳第在「雜居而不鬪」、「男女易位」以及文獻中有關婚姻、勞動等描述，這些敘事，共同形塑一種「女性王國」的奇異樣態。對陳第而言，「女性王國」之所以是奇觀的一部份，來自於明朝對於婦女的種種規範，此種家訓或族規，來自士人童蒙時期的養成教育，也在社會約定俗成之下蔚為風尚。概略而言，明代家訓族規所呈顯的夫婦關係，乃儒家「三綱五常」價值體現，強調以夫為尊、夫婦有別。^[25]明人宋詡在《宋氏家要部·正家之要》「夫婦」條闡明：「夫婦之道有綱焉，嫡妾之分有位焉。夫唱而婦隨，妻正而妾偏。」^[26]龐尚鵬《龐氏家訓》云：「男女相維，治家明肅，貞女從夫，世稱和淑，事夫如天，倚為鈞軸。」^[27]這兩條家訓，皆說明了丈夫為天地、為綱領的權力，家庭之所以和樂，在於事夫如天、夫唱婦隨。夫婦相處之道如此，有些家訓，對婦女的訓示因此相對地嚴格，諸如許相卿《許氏貽謀四則》曾訓示：

婦來三月內，……授讀女教、列女傳，使知婦道。……主婦職在中饋，烹飪必親，米鹽必課，勿離灶前。女婦日守閨閣，躬習紡織，至老勿踰內門，下及侍女亦同約束。^[28]

婦女應守婦道，在此家訓中，主婦勿離灶前，女婦留待於閨閣，以刺繡紡織為業，重重禮教中，必須具備端莊、守貞、各職所司的職份。因此，職在中饋、躬習紡織，則成為家訓族規中對女性職務的規範。許相卿表明：「男勝耕，悉課農圃，主人身倡之。女勝機，悉課蠶織，主婦身先之。」^[29]秉持「男耕女織」的傳統家務分工原則，一家之主的丈夫擔負養家之任，雖然婦人的績紡亦可貼補家用，但經濟大業主要由丈夫承擔。觀察上述家訓族規，影響陳第的面向，儘管可能有地域、年代上的調整，然而以夫為綱、男耕女織的觀念，在明代這樣一個傳統的父

[25] 鍾豔攸，〈明清家訓族規之研究〉，（台北：台灣師範大學歷史系博士論文，2003），頁308。

[26] （明）宋詡，《宋氏家要部》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》子部，雜家類，61冊，頁6。

[27] （明）龐尚鵬，《龐氏家訓》收入《叢書集成新編》33冊，頁195。

[28] （明）許相卿，《許氏貽謀四則》收入（明）沈節甫編《由醇錄》（明萬曆24年西吳沈氏忠恕堂刊本），6a-6b。

[29] 同上註，12b-13a。

系社會脈絡中，仍是主流。

在此思維邏輯下，東番夷人「以女為貴」的思維，表現於婚姻、奉養親長，便成為一種奇觀。中國傳統婚姻制度，男女雙方明媒正娶，女子嫁至夫家，奉養丈夫爹娘，養育後代，乃為天經地義之事，不過東番夷人卻以另一種範式，開始他們的「婚姻」生活：

娶則視女子可室者，遣人遺瑪瑙珠雙，女子不受則已；受，夜造其家，不呼門，彈口琴挑之。口琴薄鐵所製，齧而鼓之，錚錚有聲。女聞，納宿，未明徑去，不見女父母。……迨產子女，婦始往婿家迎婿，遂家其家，養女父母終身，其本父母不得子也。故生女喜倍男，為女可繼嗣，男不足著代故也。（頁25）

這段描述，說明了在整個婚姻慣習中，東番女子所具有的主導權。男子如果心儀該女子，則贈送禮物，女子有其選擇權是否接受，如果接受，男子才能夜宿女家，天未明男子必須離去。等到有了後代，婦人才至男方家迎接「女婿」，並以女方家族作為繼嗣的主體，因此，在繼嗣考量上，生女孩的喜悅程度遠遠超過男孩。此種「婚姻」，顯然不是以夫為綱、事夫如天的型態。此外，陳第筆下的東番婦女，具備決定丈夫、繼嗣的權力，而「陪嫁」過來的男性，必須共同承擔母系家族的奉養義務，在婚姻狀況下如此，勞動方面，女性似乎也擔負較多的生產力，〈東番記〉因而有「女子健作；女常勞，男常逸」（頁26）之語。東番女子一方面具有繼嗣權，另一方面也是家中生計的支柱，整個社群更是以女為貴，此種現象，並非中國傳統女性的職權，亦非明代父系社會的文化氛圍，傳統士人既定的性別位置在其中倒錯。^[30]

鄧津華（Emma Jinhua Teng）援引黃秀玲（Sau-Ling Wong）「性別族群化」（ethnicizing of gender）概念，將中國旅行文學

[30] 鄧津華以此視角，分析清代方志，說明「性別倒錯」的部份意涵，她指出母系社會中男性的面貌，如同父系架構下的女性，被動且無法行使權力，清朝宦遊文士以男性尊嚴的喪失，作為華夷之間最明顯的差距，給予優劣評判之外，也作為教化統治的說辭。

中「文明」與「野蠻」的分類，重新以「男性」（陽性）與「女性」（陰性）^[31]的視角觀看。然而，在她分析清代有關台灣的旅行記遊，島上的「The savages value woman and undervalue man」情景，所形塑的「女性王國」（Kingdom of women）氛圍，可上溯至山海經，〈東番記〉亦在其脈絡中：

“The savages value woman and undervalue man” became a commonplace of Qing ethnographic writing about the indigenous people of the island, known as fan (savages) to the Chinese.... In Qing colonial discourse, gendered, or sexualized, tropes are often employed not only as a means of signifying the “otherness” of the colonial subject, but also as a form of denigration.^[32]

鄧津華認為，此種「以女為貴」的生活模式，吸引清代宦遊文士的目光，往往成為士人行旅札記的主題。此外，在清代帝國的論述中，此種「性別倒錯」的現象，是清帝國區分「他者」的重要依據，行文中帶有一定的價值批判。從「女性王國」的角度，思考形塑「他者」的種種考量，融合性別的異己視角，從山海經以降，在華夷之辨的脈絡中由來已久。然而，士人區分華與蠻夷的機制，可能有其先後，先是地理位置的區隔，而後是奇風異俗之展現，兩者往往互為解釋、互為影響。

唐代玄奘《大唐西域記》介紹西域諸國的歷史人情，而後南宋《大唐三藏取經詩話》、明吳承恩《西遊記》中，援引了有關女人國的描述。《西遊記》第54回「法性西來逢女國，心猿定計脫煙花」，把西梁女國的情景，藉由三藏師徒的眼光，將其女國的特殊之處，以詩為證，娓娓道來：「聖僧拜佛到西梁，國內衡陰世少陽。農士工商皆女輩，漁樵耕牧盡紅妝。」^[33]在西梁女國中，女人從事農士工商、漁樵耕牧，在中國傳統社會中蔚為一絕。陸路如此，水路方面，兩宋之際，羅盤用於遠洋導航，對於海、洋的認識，比以往具體明確。南宋周去非《嶺外代答》以廣

[31] Emma Jinhua Teng（鄧津華），"An island of women: The discourse of gender in Qing travel writing about Taiwan", p.355。

[32] 同上註，頁353、354。

[33] （明）吳承恩著，《西遊記》（台北：小知堂文化，2001），頁665。

州為本位敘述，卷2敘述海外諸蕃國時，表示：「閩婆之東，東大洋海也，水勢漸低，女人國在焉。」^[34]該「女人國」不在西域，約在宋朝南洋範圍，南宋趙汝適《諸蕃志》〈海上雜國〉中，亦對女人國有所描繪：

又東南有女人國。……昔常有舶舟飄落其國，群女攜以歸，數日無不死。……其國女人遇南風盛發，裸而感風，即生女也。西海亦有女國，其地五男三女，以女為國王。^[35]

女人國被置於「諸蕃」當中，為其南海位置。《諸蕃志》的記敘實為奇異：包括若船隻靠近女人國，船員數日後便死，當地女人繁殖後代的方式，則是裸而感風。這些說法，影響明代對「南海」諸國的認識，形成傳抄的知識體系，如明代類書《三才圖會》人物12卷中，對於女人國的描述，大抵同於《諸蕃志》，唯文後加一補充：「其國無男，照井而生。」^[36]這些描述，諸如《西遊記》的西梁女國，以及《諸蕃志》、《三才圖會》的南海女人國，都帶有奇觀式的描述，「女性王國」之奇，在於女子承擔家計大業、甚至是裸而感風、照井而生後代，此種思維，便能聯想陳第目睹「男女易位」、「以女為貴」之狀，所能投射的知識論與思維模式了，這些奇風異俗，發生在「華」之外的地景與海域，構成了所謂的「番」，使得性別、異己與地理位置，有更為繁複的辯證。

陳第作為一個旅行者，〈東番記〉以相對概念解釋日常生活模式、男女關係、性別職責，除了中原與東番的比較，陳第的相對視角，還延伸至東番與南倭、北虜等異民族的比較：「南倭北虜，皆有文字，類鳥跡古篆，意其初有達人制之耶？而此獨無，何也？」（頁27）同是華夏邊緣的族群，南倭北虜都有文字記載，而東番「獨」無，難道是沒有達人為其制定文字？比較

[34] （宋）周去非撰，楊武泉校注，《嶺外代答校注》（中國北京：中華書局，1999），頁74-75。

[35] （宋）趙汝適，《諸蕃志》台灣文獻叢刊119種（台北：台灣銀行經濟研究室，1961），頁32。

[36] （明）王祈，《三才圖會》人物卷12〔萬曆35年刊本影印〕（台北：成文出版社，1974），頁833。

之下，陳第雖然透露疑惑，但他寧願東番夷人保持一種未開化的質樸，「然飽食嬉遊，于于衍衍，又惡用達人為？」（頁27）陳第不禁感懷，這些東番夷人整天飽食嬉戲、閒遊，自得其樂、和樂融融，又怎麼需要通達事理的人士呢？何必有達人制作文字，以及產生文字規範下的禮樂社會呢？而對東番夷人「其無懷、葛天之民乎！」的推崇，話語還透露與中國相通之後，其純樸天性將會失去的焦慮，不難發現陳第身為一個「華」人，內心幽微卻又曖昧的矛盾。這份矛盾，也表現在「女性王國」的觀看上，其「雜居而不鬪」的陳述，對於男女雜居但不會淫亂的感懷，與無懷、葛天之民的純樸風尚，同聲相和，說明了「以女為貴」結構中的穩定秩序。這與清代的脈絡中實為不同，當清代宦遊文士以禮教批判番人之淫亂、性別觀念混亂的當下，陳第的感懷，在異己與自我之間，讓後人有更多想像空間。

如果從明朝萬曆年間的歷史亂象，對應陳第之感嘆，或許有一些蛛絲馬跡。萬曆年間發生三大戰役，指的是平息叛亂的寧夏之役（1592）、支援朝鮮抗擊日本侵略的朝鮮之役（1592）以及播州之役（1599）。三次戰爭雖然都得到勝利，但也使明朝的人力物力大受影響，國力衰退。^[37]而閩浙沿海一代，倭寇肆虐，雖派兵勦倭，但整個大陸沿岸的動盪，未曾停歇。這些戰事、亂象，擾民不斷，禍亂的源頭，來自於達人制定文字的禮樂社會；也來自於汲汲獲利的華夏之邦。陳第身處其中，當他目擊東番夷人的悠然自得、自成一格的生活模式，或許也從中藉他者投射自我處境，嚮往一種桃花源式「乃不知有漢，無論魏、晉」的隔絕與美好。此外，突顯番人之良善，也諷刺侵台倭寇之不當，讓沈有容將軍勦番的功績，更顯輝煌。

〈東番記〉的記遊性質、以及短暫停留的耳聞親睹，影響文獻的敘事風格。面對華夷之別，相較於清朝，行文中少見優劣判定，以及教化之憂慮。一方面是明朝與台灣的關係未明，再者對應明朝萬曆年間之亂事，讓陳第將內心的安頓，投射在這群不知

[37] 明史載：「寧夏用兵，費帑金二百餘萬。其冬，朝鮮用兵，首尾八年，費帑金七百餘萬。二十七年，播州用兵，又費帑金二三百萬。三大征踵接，國用大匱」（305卷，宦官二陳增傳）。「近歲寧夏用兵，費百八十餘萬；朝鮮之役，七百八十餘萬；播州之役，二百餘萬」（235卷，王德完傳）

世事的東番夷人身上。而女人王國的再現，強化中國傳統對異己的內在機制，讓性別、他者和地域彼此連結，亦形成性別書寫的一種範式。

三、失樂園的異端再現

16、17世紀是西歐人海外擴張的時期，擴張之舉，便是其思索疆域拓展、貿易開發，或是基督宗教傳播的契機。當時的荷蘭人，雖然想透過海路與大陸連結，卻未能如願，於是改以台灣作為基地，荷蘭人將城堡與貿易補給站——熱蘭遮城建在稱為大員（今安平）的小島上。疆域以及物產開發之際，宣教事工也在此脈絡中被引進。一開始，為了照顧貿易據點下荷蘭人的靈命，聯合東印度公司與荷蘭的主流教會——荷蘭改革宗教會合作，招徠那些願意隸屬公司，在東印度地區服務的牧師與傳道師。^[38]照顧荷蘭人靈命，雖然是這些牧師與傳道師的首要任務，但若能使遠東地區異教徒信主，此念頭帶給他們更大的動力。在荷蘭東印度公司的貿易機制下，牧師、傳教士陸續來到台灣傳教，第一位被派到台灣的牧師就是Candidius。

Candidius牧師出生於德國西南萊茵河流域，因為歐洲30年戰爭（1618-1648），他離開家鄉至荷蘭避難，在萊頓大學攻讀神學，此時決意再度前往東印度教會的Danckaerts，正號召同工到該地從事福音工作，Candidius響應此舉，1624年他與公司航行至亞洲，成為東南亞摩洛加群島的第一位牧師，卻遭到殖民地行政當局的阻擾。1627年來到台灣，Candidius負責大員島上熱蘭遮城的荷蘭人聚會，雖然巴達維雅城規定，在台灣本島傳福音，不宜彰揚，以免觸犯中國與日本的皇帝，但Candidius的考慮不同，除了定居新港，也熱烈地展開他對福爾摩沙土著的宣教事業。^[39]在新港定居的16個月中，Candidius自發性地撰寫了〈福爾摩沙報告〉，以及一些宣教的備忘筆記，試圖說服公司支持傳教的積極

[38] J.J.A.M. Kuepers著，查忻譯，〈荷蘭改革宗教會：殖民背景下的宣教（1627-1662）〉，頁6-7。

[39] 有關Candidius牧師的生平與經歷，參照興瑟（W. Ginzel）著，翁佳音譯註（2001），〈台灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代〉，《台灣文獻》52卷2期，頁271-272。

作為。報告以及備忘筆記裡，Candidius一再強調對土著傳教的有利因素，^[40]其宣教熱情影響了〈福爾摩沙報告〉的書寫基調。限於本文篇幅，荷蘭東印度公司與熱蘭遮城之間的殖民、貿易與宗教關係，以及荷蘭時期基督教傳播的歷史沿革，並非此文所能闡述，因此，筆者聚焦於〈福爾摩沙報告〉對新港一帶土著的性別書寫，從中思索基督宗教話語的影響力，以期與〈東番記〉作一參照。

〈福爾摩沙報告〉一開頭，Candidius即表示上帝派他來這個島嶼傳播福音，面對「即將接受福音」的這些土著，「異己」的敘述如下：

居民很野蠻兇暴，男人很高、極粗壯，事實上幾乎是巨人。其膚色介於黑與棕之間，很像印地安人，但沒Caffirs人那麼黑。夏天他們幾乎全裸，沒有羞恥感（shame）。相反地，婦女很矮小，胖壯，其膚色棕黃，穿些衣服，除了洗澡之外，有點羞恥感。^[41]

在Candidius的眼中，土著野蠻兇暴，最為顯著的「異己」形象，便是膚色的變化。台灣17世紀荷蘭、西班牙時期所留下的文獻，對於土著描述的檔案資料、圖像，^[42]「他者」判斷之依據，就是白皮膚、黑皮膚。除了膚色的記述，Candidius批評其裸身的樣態，雖然認為婦女有點羞恥感，但洗澡時，對於男性經過且不以為意，牧師感到相當驚訝。這份驚訝及不安，同樣也展現在〈蕭壟城記〉中，^[43]此篇1623年造訪蕭壟社的記錄，行文觀察到土著婦人會留在家裡編串草裙，來遮蓋她們和女兒的私處，不過此種

[40] 包括福爾摩沙土著沒有中央政府，或是強而有力的頭目，以致於無法抵抗外來宗教的傳佈，以及土著傳統宗教沒有文字、說教者來傳達「教義」……等。相關整理參考J.J.A.M. Kuepers著，查忻譯，〈荷蘭改革宗台灣教會：殖民背景下的宣教（1627-1662）〉，頁10。

[41] “Discourse”收錄於W.M. Campbell, *Formosa under the Dutch*. London: Kegan Paul, Trench. 中文翻譯參考李雄揮，〈荷據下的福爾摩沙〉，頁18。

[42] 諸如Olfert Dapper編（1670）《荷使第二及第三次出訪（大清）中國記》中，根據英國水手萊特的描述，所繪製福爾摩沙人形貌、建造屋舍、祭典儀式……等圖像，土著的面貌如同歐洲人，其膚色為辨識「異己」的依據。部份圖像參考鄭維中，〈製作福爾摩沙：追尋西洋古書中的台灣身影〉，頁74、77、80-83。

[43] Candidius〈福爾摩沙報告〉之前，有兩份荷蘭東印度公司人員留下的西拉雅番社記錄，一份為〈蕭壟城記〉，一是收錄在《巴達維雅城日誌》1624年2月所收錄的報告。

草裙又輕又薄，微風一吹，形同裸身，婦女不以為意地裸身，使記錄者甚為驚訝。然而，更令他們感到不安的，是土著奇風異俗之展現：

男人對妻子似乎不很猜忌，也不以通姦為恥，這種事就在我們身上發生過。當我們在那裡的時候，有一個男人依自然之法使用他的妻子，在我們來的時候，他就牽他妻子的雙手來到我們面前，要我們和她行相同之事，來替他代勞；因其有違基督教義，我們予以拒絕，頗令其驚訝。^[44]

在〈蕭壟城記〉中，男人會讓外來者與妻子燕好，記錄者以基督信仰的持守，加以拒絕時，土著男子反而覺得驚訝。此篇文獻說明了當地男人不以通姦為意，言語中預設了當地淫亂的男女關係。然而，文獻中打破此種論點：「雖然他們男女都裸體走動，相對無愧，我仍以為他們是我迄今所看過所有民族當中，肉慾情慾燃燒最淡的民族。」^[45]這個說明，與Candidius在報告中的批評視角，相當不同。〈福爾摩沙報告〉也觀察到不以通姦為羞恥的現象：

然而，男人是個大色狼，他雖然有妻子，但都忘記不可通姦。他們的規定是，丈夫的妻子或妻子的丈夫，都必須忘記對方的通姦。（頁31）

報告表示，夫妻雙方都必須忘記對方通姦，行文中同樣預設了淫亂的男女關係，不過，Candidius基於傳教信念，對於土著情慾的觀感，便與〈蕭壟城記〉有所差別。其中，牧師特別關注婚前性愛的部份：「他們也不以婚前性行為和通姦為罪，他們是很淫亂的民族。」（頁35），牧師對土著有所勸誡時，土著卻以這是為了取悅神（gods）回應，針對種種淫亂的描寫，使得〈福爾摩沙報告〉彷彿成為列舉罪名的文獻。17世紀的福爾摩沙，土著裸身並非刻意為之，其文化脈絡中，互換伴侶可能是一種風俗，這些都是日常生活的展現。然而，男女上裸半身或是穿著衣服的狀態，維持原來伴侶或是「通姦」，對牧師而言意義不同。裸身

[44] 江樹生譯，〈蕭壟城記〉，《台灣風物》35卷4期（1985.12），頁83。

[45] 同上註。

成為一種符號，批判裸身、抑制淫亂成為一種傳教機制，恰是反映了基督宗教「羞恥感」論述的內在情境，〈福爾摩沙報告〉一再強調土著裸身、通姦並強加羞恥感的批判，其來有自，批評背後，還帶著唯恐社會秩序崩解的概念，因此，針對「通姦」的作為，Candidius欲以當地婦女為妻，試圖建立一個「正常」的家庭範式，作為導正的途徑。

報告中還提及，裸身除了是感官慾望的觸媒、社會崩解的前奏，還是一種宗教儀式：「每年的某一段時間，土著一定有三個月全裸，如果沒有那樣，神將不降雨，他們的收成必不好。」（頁26）該話語表示，裸身作為一種儀式及獻祭，是土著崇敬多神（gods）信仰的一種展現。面對此種情境，Candidius的描述有層次上之評判，在基督宗教的原理概念下，因為欠缺羞恥感，裸身導致淫亂；因為沒有信奉唯一真神，以裸身的不當行為所奉行之宗教，則使野蠻民族未能得到救贖。〈福爾摩沙報告〉透過裸身的中介，並比了淫亂與多神宗教，Candidius表達強烈的干涉意圖。除了批判多神信仰，面對土著傳統宗教的執行者Inibs（尪姨），Candidius以負面視角描述其「神力」，包括預言善惡、驅趕惡魔……等，〈福爾摩沙報告〉記錄土著信仰之餘，同時還展現牧師對尪姨的批判與排斥：

獻祭後，一、兩位尪姨就站起來，以很長的新禱文召喚其神。這時，這些女預言家轉動眼睛，跌到地上，恐怖尖叫，然後神明附身。尪姨好像死屍般躺在地上，連五、六個人都抬不起她們來。最後她們恢復知覺，有如極端痛苦地發抖，這表示神已顯現了。同時她們身旁的人只叫和哭。我目擊這種儀式，但未曾見到任何他們的神，也看不見女預言家所看到的景象。（頁36）

這段話語，旨在呈現尪姨舉行儀式的「奇詭」氛圍。Candidius想了解當地的傳統宗教，便參與其中，然而，整個儀式看不到秩序，也看不到神跡，唯有恐怖尖叫、痛苦發抖、哭泣，尪姨如同被魔鬼附身。此外，該儀式宣稱神（gods）的顯現，一再讓牧師質疑，基督宗教看見進而相信的思維，讓Candidius排斥此種眼睛和心靈皆「看不見神」的宗教。而主事者尪姨，表現

出異乎常人，上述儀式進行一個小時，「之後女預言家們爬到廟頂，一人站一端，再對她們的神講很多話。最後她們脫掉衣服，在神前全裸，用手打身體，叫人帶水上來，洗全身，在眾人面前全裸。」（頁36）在報告中，尪姨的裸身作為，又再次強化牧師對多神信仰的賤斥，而大部份旁觀者雖然是婦女，但眾人有所感應，甚至興奮地無法站立。整個儀式呈現種種非理性樣態，除了違背基督教倫理，尪姨甚至齊聚眾人召喚「非真神」，換言之，裸身從Candidius視覺觀感的排斥，到宗教儀式的賤斥，除了傳教的需要，從中亦投射了西方對「女巫」的恐懼。

15世紀初期開始，為了鞏固基督宗教在西歐的地位，以及連續天災、人禍所帶來的恐慌，該地方便開始產生一種論述，即異教徒與巫師、巫婆會透過魔法、咒語、毒藥危害基督教信仰。在神學家的眼中，指出這些法力源自於魔鬼附身，並認同希臘名醫Galien的古醫學理論，即女性對魔鬼的幻覺一定比男性敏銳，此說不僅在人們心中留下恐懼，也形成一波獵殺女巫的作為。^[46]而巫術恐慌的具體形貌，是16至17世紀中出現於歐洲的爆發式獵巫熱潮，而歐陸許多獵巫運動裡充滿諸多魔鬼的幻覺，及伴隨該恐怖幻覺所施行的殺戮，在其中，「魔鬼可能是女巫的同路人及附庸」的類比，成為17世紀獵殺女巫之心理機制。對牧師而言，縱使獵巫行動有地域上的差別，但當時基督宗教拒斥「女巫」，是普遍性的結構思維，因此，當Candidius見到福爾摩沙島上的女祭司，與女巫形象、作用若干相近，批判再三，17世紀的東西方，在此面向上同樣顯現對「邪教」的恐懼與不安。

翁佳音翻譯興瑟（W. Ginsel）博論第一章〈台灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代〉的譯註17，以文獻翻譯的省思，並旁及《巴達維雅城日誌》的相關材料，說明西拉雅司祭雖以女性（Ibibs）佔多數，但仍有男性祭司從事儀式活動。^[47]如果該地亦有男性祭司，何以〈福爾摩沙報告〉獨鍾情尪姨，盡批評之能事？筆者認為可考慮幾個面向：尪姨的數量較多，因此在許多

[46] Jean-Michel Sallmann著，馬振聘譯，《女巫：撒旦的情人》（台北：時報文化，1998），頁22-23、42-59。

[47] 翁佳音認為，Candidius這段原文的本義，應該比較接近：他所看到的東印度地區祭司都是男性，唯福爾摩沙有女性祭司尪姨。如此，應該不排除西拉雅族有男性祭司的存在。

召喚神（gods）的場合頻頻出現。其二，尪姨的「性別」與「宗教」身份，讓Candidius參照女巫信仰，從中引發賤斥的觀點。其三，報告中指出一些違反基督宗教的作為，諸如墮胎，由尪姨輔助執行，換言之，當尪姨的影響由宗教層面轉至日常生活，Candidius的焦慮愈發強烈。關於尪姨的墮胎之責，報告中指出：

因為按照習俗，婦女未達三十五、三十六或三十七歲，不可以生小孩，如懷孕了，就必須墮胎。墮胎的方法如下：請一位尪姨來，當她來時，（孕婦）就躺在床上或地板上，用推的、擠壓的，直到流產，那比正常生產還痛苦。那不是表示那些婦女較沒有母愛，而是因為尪姨教她們要那樣做。（頁30）

上述墮胎行為，本身已違反基督宗教教義。聖經詩篇139表示：「我的肺腑是你所造的，我在母腹中，你已覆庇我。」在基督文化的概念中，人的出生乃是上帝所應許，在母腹中已是個接受祝福的新生命，基於胎兒是一個完全的人之信念，將受到上帝禁止殺人的誡命所保護。^[48]面對土著層出不窮的墮胎事件，Candidius將其根源歸為淫亂的男女關係，不過，執行墮胎的人，竟是有如巫師般的尪姨，墮胎與尪姨的連結，讓殺人者的頭銜落在這些女祭司身上，此舉不僅加深基督宗教對尪姨的排斥，亦強化Candidius傳教的種種決心。

〈福爾摩沙報告〉中的性別書寫，Candidius同樣關注到「婦女很辛勞，負責大部份田裡的工作」（頁19），但此種「以女為貴」的觀察並非報告重點。因此，牧師所側重的面向，大多呈現淫亂的男女關係，以及批評尪姨為主導的多神信仰。然而，Candidius所屬的荷蘭改革宗教會與尪姨的鬥爭，顯現了在報告之外，可能更為「真實」的傳教情境，曾有土著告訴Candidius：

我們的風俗是一代一代的傳承下來，一直到我們手中，因而不能揚棄。我們的尪姨，她們每日都與靈界溝通，因而知道什麼是對的，也叫我們據此以行，如果我們輕視尪姨，我們的神將會生氣，不降雨水給我們，讓我們的仇敵

[48] 有關聖經中認為胎兒完全是個「人」，不可墮胎的論據整理，可參考Norman L. Geisler著，李永明譯，《基督教倫理學》（中國香港：天道書樓，1996），頁159。

攻打我們，他們將會把我們趕出家園，毀滅我們。（頁130）

上述這段話語，顯現了尅姨在土著宗教、生活上的重要影響，充份掌握價值觀、降雨以及生死的大權，雖然在〈福爾摩沙報告〉中的尅姨形象，似乎被視為與魔鬼同路，卻也在土著的回應中，窺見Candidius強化負面尅姨的選擇。負面論述，讓牧師藉此賤斥多神信仰，另一方面卻也從中思索土著習性與教義的關聯，這份思索，透露了Candidius形塑他者的曖昧之處。

為了說服土著，或是加強Candidius自身傳教的信心，牧師以絕對的信仰真理，批判土著傳統宗教的野蠻、男女關係淫亂，卻又說明這些人具備某些良善、理性，其特質以利傳教。Candidius表示：「大抵而言，福爾摩沙人民友善、有自信，脾氣好，對陌生人好，會很友善地給陌生人食物和飲料。」（頁18）、「此外，福爾摩沙人對朋友和同伴很忠心，他們不會背叛，寧願忍受不舒服或甚至死，也不願背叛而使朋友受苦，他們的理解力、記憶力都很好，所以很快能了解或記住任何事情。」（頁19）面對婚姻關係，Candidius注意到當地一夫一妻的慣習，上述這些特質，包括友善、信實、平等……等，都可在基督原理教義中找到對應，證明福爾摩沙土著具備一定的條件，有利傳播福音。在這些「善」、「信實」的特質中，〈福爾摩沙報告〉有一段部族議會的描述，該議會呈現理性與秩序，Candidius為此大加讚賞。部族中有一個名義上的議會（council），由12位名聲好的人組成，每當遭遇困難，12人必須共同商議解決之道。達成決議後，就召集所有族人到公廨去，向大家解釋問題：

全體討論正反意見半小時，一人講完，別人馬上接下去，他們很努力想藉著語言，說服大家接受他們的提案。他們秩序井然，一人說話時，沒有人想到要插嘴。……議員們說完後，大家再深思他們的提案，他們可以接受或拒絕其提案。這裡沒有強迫的，每個人都獨立思考該提案的優缺點。（頁25）

該段落說明了土著的決議形式，乃是經由眾人辯論而來，一千多人的會場，秩序井然，每個人在其中都發揮獨立思考，具

有理性表達和決定的能力，讓Candidius讚嘆不已。報告中的正面評價，旨在強化土著利於傳教的面向，議會中眾人的雄辯，更是突顯論辯之下的理性思維，顯現福爾摩沙土著是上帝所選取的子民。

裸身、男女關係淫亂的失樂園中，Candidius再現了多神信仰的異端，抨擊乩姨在宗教以及日常生活中的介入，然而，〈福爾摩沙報告〉中的土著形象，也擺盪在兩個極端之間，時而兇爆殘忍，野蠻無教化；時而友善誠信，在論辯中展現理性的特質，端看Candidius在傳教機制下的選擇。報告中的性別書寫，在不同的意圖下，呈現「福爾摩沙土著」概念的豐富性。

四、結語

John Berger以油畫的例子，說明栩栩如生、寫實的繪畫收藏品，除了是知識的工具，亦為收藏家擁有財富的手段，表述收藏者驕傲與自尊的心理狀態。^[49]17世紀陳第的〈東番記〉、以及Candidius牧師撰述的〈福爾摩沙報告〉，透過實地訪察、旁及他人口述，完成了這兩篇體例「寫實」的文章，寫實之餘，亦顯現了觀看者如何想像、建構被觀看者的多重考量。陳第與Candidius所呈現的報告，不僅提供明朝沿海知識份子、荷蘭東印度公司認識原始部族的材料，也藉此確認彼此文化的相對／絕對關係。「異己」形象的建構，涵蓋自我與他者的文化衝擊，本論文從「性別」角度切入，實和宗教、物質文化、地理環境、經濟等面向有關，在文章中呈現了複雜的關鍵概念。

由此看待〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉中的性別書寫，可發現陳第作為一個旅行者，停留二十多天的記遊，使其「異己」的認知，建立在華、夷地理位置的區隔，也停留在好奇尚異的采風視角。接觸「以女為貴」、「男女易位」的東番夷人，對於女人王國的奇觀再現，讓性別關係成為區分他者的重要依據。陳第一方面道出「異哉東番」的總結，另一方面也藉此投射明末亂局，對桃花源情境的嚮往。而〈福爾摩沙報告〉下的土著，其淫亂的男女關係，成為Candidius以及後續繼任者編著《教理問

[49] John Berger著，吳莉君譯，《觀看的方式》（台北：麥田出版社，2005），頁103。

答》、《講道篇》，企圖導正的土著慣習。再者，牧師對尪姨的賤斥，來自於多神信仰、西方女巫，以及生活層面如墮胎、農作物收成等面向的連結。為了傳播基督宗教，Candidius一方面要突顯原始信仰的愚昧，一方面也要說明以利傳教的部份，相較於航海時代，日漸精準的科技文明測量，Candidius對於土著性格的描述，卻見閃躲與曖昧。同是性別書寫，〈福爾摩沙報告〉同樣描述「以女為貴」、「女性勞動」的社會現象，卻將更多關注放在尪姨身上，從掌握經濟大權的女性，到控制一整個社群信仰的女祭司，Candidius的側重顯現了傳教的焦慮。

洛巴薩（José Rabasa）研究西班牙對美洲印地安人的征服過程，他表示：「並非是要將這些事情化約為一般的計劃或企圖，而是要了解征服如何展現出殖民遭遇的形式及認識上的限制，通常它們都糾纏著民族誌急欲建立的信心。」^[50]如何藉由「征服」的相關研究，思考〈東番記〉、〈福爾摩沙報告〉知識建構的形式與限制，本論文僅是初步嘗試，以期更多的對話與討論。



[50] José Rabasa, "Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter Discourse", *Cultural Critique*. No.6: 133.

參考書目

一、專書

- (宋)周去非撰，楊武泉校注，《嶺外代答校注》（中國北京：中華書局，1999）。
- (宋)趙汝適，《諸蕃志》台灣文獻叢刊第119種（台北：台灣銀行經濟研究室，1961）。
- (明)王祈，《三才圖會》人物卷12〔萬曆35年刊本影印〕（台北：成文出版社，1974）。
- (明)吳承恩著，《西遊記》（台北：小知堂文化，2001）。
- (明)陳第，〈東番記〉，《閩海贈言》台灣文獻叢刊第56種（台北：台灣銀行經濟研究室，1959）。
- (明)許相卿，《許氏貽謀四則》收入(明)沈節甫編《由醇錄》（明萬曆24年西吳沈氏忠恕堂刊本）。
- (明)龐尚鵬，《龐氏家訓》收入《叢書集成新編》33冊。
- 中村孝志，《荷蘭時代台灣史研究上卷——概說、產業》（台北：稻鄉出版社，1997）。
- 中村孝志，《荷蘭時代台灣史研究下卷——社會、文化》（台北：稻鄉出版社，2002）。
- 李加展編撰，《十七、十八世紀歐洲文獻檔案之福爾摩沙文學考》（台北：唐山出版社，2007）。
- 李雄揮譯，《荷據下的福爾摩沙》（台北：前衛出版社，2003）。
- 康培德，《台灣原住民史——政策篇（荷西明鄭時期）》（南投：國史館，2005）。
- 程紹剛，《荷蘭人在福爾摩沙》（台北：聯經出版社，2000）。
- 莊雅仲（1993），〈再現、改宗與殖民抗爭：十七世紀荷蘭統治下台灣的殖民主義與傳教工作〉收錄於盧建榮主編，《文化與權力——台灣新文化史》（台北：麥田出版社，2001）。
- 鄭維中，《荷蘭時代的台灣社會：自然法的難題與文明化的歷程》（台北：前衛出版社，2004）。
- 鄭維中，《製作福爾摩沙：追尋西洋古書中的台灣身影》（台北：如果出版社，2006）。
- Jean-Michel Sallmann著，馬振驄譯，《女巫：撒旦的情人》（台北：時報文化，1998）。
- John Berger著，吳莉君譯，《觀看的方式》（台北：麥田出版社，2006）
- Norman L. Geisler著，李永明譯，《基督教倫理學》（中國香港：天道書樓，1996）。
- WM. Campbell, *Formosa under the Dutch*. (London: Kegan Paul, Trench).
- Emma Jinhua Teng（鄧津華），"An island of women: The discourse of gender in Qing travel writing about Taiwan", *Taiwan's imaged geography: Chinese colonial travel writing and pictures (1683-1895)*. (Harvard University Asia Center, 2004).

二、論文

（一）期刊論文

江樹生譯，〈蕭壠城記〉，《台灣風物》35卷4期（1985.12）。

李祖基，〈陳第、沈有容與〈東番記〉〉，《歷史月刊》162期（2001.07）。

周婉窋，〈陳第〈東番記〉：十七世紀初台灣西南地區的實地調查報告〉，《故宮文物月刊》21卷1期（2003.04）。

周婉窋，〈山在瑤波碧浪中：總論明人的台灣認識〉，《台大歷史學報》40期（2007.12）。

林昌華，〈「阿立」、「塔瑪吉山哈」與「海伯」：宣教文獻所見台灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《台灣風物》53卷2期（2003.06）。

康培德，〈親王旗與藤杖：殖民統治與土著挪用〉，《台灣史研究》13卷2期（2006.12）。

康培德，〈遭逢、忌疑與臣服——西拉雅族與荷蘭人的關係（1624-1636）〉，《台灣風物》50卷1期（2000.03）。

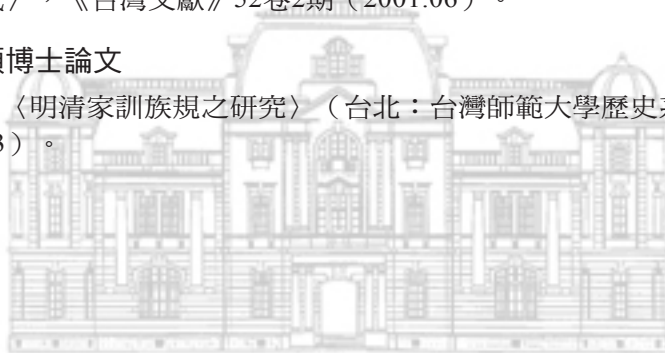
J. J. A. M. Kuepers原著，查忻譯，〈荷蘭改革宗台灣教會：殖民背景下的宣教（1627-1662）〉，《台灣文獻》58卷1期（2007.03）。

José Rabasa, "Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter Discourse" *Cultural Critique*. No.6

興瑟（W. Ginsel）著，翁佳音譯註，〈台灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代〉，《台灣文獻》52卷2期（2001.06）。

（三）碩博士論文

鍾豔攸，〈明清家訓族規之研究〉（台北：台灣師範大學歷史系博士論文，2003）。



***Dongfan* and Formosa's women:**

The topic of gender in *Dongfan ji* and *Discourse*

Chen, Chih-fan

Doctoral Student
Department of Chinese
Cheng-Chi University

Abstract

"Taiwan" is an instable concept in 17th century. The images of Taiwan aborigines that come from viewer's consciousness are different in Ming dynasty and VOC. Chen Di who writing *Dongfan ji* (1603) came to Taiwan for twenty-one days in 1602. He described aborigines in the context distinguished Chinese from foreign. Furthermore, G. Candidius, the clergyman in VOC, wrote "Discourse" in 1628. "Discourse" shown certain stereotype was an important record of Taiwan aborigines for Western. Both *Dongfan ji* and *Discourse* are firsthand reports to research customs of Taiwan in 17th century. However, Chen Di came from China and G. Candidius came from West had different points of view to present aborigines. What appearance did they impress on in the tribe? Why did they choice to write "something"? There are interesting questions for discussing "others". In this paper, I choose the topic of gender to analyze the concept of Chen Di and G. Candidius. For Chen Di, "the kingdom of women" is a key concept to distinguish China and others. For G. Candidius, to reform the licentious relation, he tried his best to evangelize to Taiwan aborigines. Therefore, we can see the women in *Dongfan ji* and *Discourse* and discuss the relationship of represent, authority and discourse.

Key word: other, gender, discourse, *Dongfan ji*, *Discourse*