

玉山神學院副教授升等論文

原住民彩虹（多元）神學概念的探討： 以 17 世紀台灣教會歷史為例（上）

Lin Changhua（林昌華）

荷蘭阿姆斯特丹自由大學

神學研究所哲學博士

本院歷史神學助理教授

Abstract

What the aboriginal theology should be in the 21st century Taiwan? This article suggests due to multi-ethnic, lingual, multi-cultural and thus needs multi-faced theological reflections on aboriginal theology. Because Taiwan aborigines people consists of two groups that is, government recognized 16 tribes and around 10 yet-recognized so-called Plain aborigine (or PiN-po) tribes. All these entities have various language, culture, and history, therefore cannot and should not treated as one entity. They are just like rainbow which combines various colors thus rainbow theology is an appropriate metaphor to denotes the theology for the aboriginal people in Taiwan. In fact, there is not lack of aborigine-theology in late 1990s, however it is an integrated part of so-called Indigenous (or Pun-tho) theology of Taiwan. A theological thinking of which intend to liberate Taiwanese people from Chinese political and cultural domination by the ruling party or the Guomintang regime. This regime uses political apparatus, educational and mass media's means to induce (by force if necessary) Chinese instead of Taiwanese identity. In response to these manipulated false identity Taiwan Presbyterian theologian advocated the Indigenous theology which applied de-colonization method against the ruling foreign regime and aborigine theology is part of this political



struggle. This identity struggle almost fulfilled their mission in early 2000s, nowadays only minimal people still hold Chinese identity in Taiwan and therefore previous aborigine theology lost they relevant to nowadays aborigine people, that is the reason aboriginal church need a theology from a new perspective and therefore, Aboriginal Rainbow Theology is the answer. The aborigine rainbow theology suggests due to various experience of aborigine tribes, it should start from individual tribal experiences such as language, culture and history as the content of theological reflection and for example, Tayal theology, Bunnun theology, Amis theology, etc. namely 26 kind of theological reflections in Taiwan, and every reflection is equal significant and status amongst the Aboriginal Rainbow Theology. In order to prove the various experience should respond individually this article uses Siraya and Favorlang tribal experience to denote the significant of individual reflection on theology, due to their divergent entity and experience.

關鍵字：彩虹神學，本土神學，西拉雅族，華武壟族，荷蘭改革宗教會，甘治士，尤羅伯，花德烈，塔馬吉山哈，海伯



一、前言：

2019年春季，玉山神學院研推中心為牧師和傳道師在職進修所舉辦的「教牧進修班」以「原住民神學」作為整個會議主題。¹會中邀請來自校內和校外的講者對參與者進行數日的神學講座。講者從不同神學專業的角度來分析和詮釋數十年來神學思考的演進，並期盼與會者能夠從原住民的觀點來建構「原住民本土神學」。雖然不能說這次的會議到底產生多大的影響，但是對筆者來講，卻是從此次的會議得到許多的啟發。

1、「原住民神學」議題的提出

事實上，當筆者在規劃會議主題的過程時，腦中不斷浮現，到底「原住民神學」要如何定義、它的內容是什麼、以及在實際的生活處境中又是何種面貌呈現？筆者粗淺的理解認為，就「原住民神學」名稱來說，它應該是相對於平地教會以「鶴佬人」生活經驗²的「本土化神學」來講的。用簡單的話來說，由於原住民的族群有別於台灣主流族群鶴佬和客家社會的生活經驗，所以在神學思考上也應該與平地社會的思考不同。強調原住民在文化上受到壓迫，在經濟上受主流社會邊緣化，以及土地受到平地人蠶食鯨吞的「受壓迫經驗」作為神學反省的出發點。這樣的神學思考在1990年原住民「正名」和追求基本權利運動如火如荼展開的年代，算是呼應了原住民社會當時的需求。但是隨著「原住民」名稱入憲、《原住民基本法》頒佈實施，加上「原住民族委員會」（以下簡稱原民會）政府的機構設立之後，原住民的權益可以透過法律、

¹ 此次教牧進修班的主題為：「原住民神學的建構與挑戰」，於2019年4月29日到5月1日間舉辦，會議的探討的主題包括：原住民本土神學、原住民與舊約、原住民聖經翻譯、17世紀的歷史與神學，以及耶穌與原住民的認同問題等。與會的講者就原住民的角度嘗試構築該學科的樣貌應該是什麼。當然，這只是玉山神學院長時間以來追求原住民神學建構的諸多嘗試之一。而玉神的努力，是希望透過如此來擺脫過去受到西方或平地人神學角度和框架的控制，而以原住民本身的生命經驗作為出發點。

² 就現今台灣族群的結構來講，可以簡單的分成鶴佬人、客家人、原住民和戰後的中國移民4大族群，再加上由婚姻關係而移入東南亞和中國新住民。而鶴佬人又稱為「福佬人」主要是以鄭成功據台後先後移民進來的福建漳州泉州移民。



政府體制的權力、以及原住民所屬的電子媒體如「原住民族電視台」來表達原住民實際生活的需求和心聲。看起來「原住民神學」在時空轉換的現今，似乎失去了戰場和焦點。在這種情況下，21 世紀原住民教會當以何種神學反省看待「存在處境」，並從而提供基督教信仰的解答呢？

筆者從 2015 年起在玉山神學院服事，先後也指導數十位神碩和道碩學生畢業論文。在進行論文寫作規劃時，「原住民神學」的問題也不斷出現在師生的討論過程中。後來筆者深深的感受到，在玉山神學院當中，沒有任何學生去稱呼自己是「原住民」這個身份，因為幾乎每一個人都是。事實上學校中身份的標記在於自己屬哪個「族群」這樣的身份。除此之外，各個族群除了語言上的差異外，在宗教文化和社會結構上也各自不同，所以泰雅族的神學思考不能拿來套用在布農族的學生的論文中，當然阿美族和排灣族的經驗也相類似，這些經驗中讓筆者不禁懷疑，所謂的「原住民神學」對內的共通性在哪裡？假若「原住民神學」是相對於鶴佬族的「本土神學」存在，是對外的。那麼在「原住民」這個共稱概念之下，以族群為單位的神學經驗和神學反省又應當是什麼內容？基督教信仰與族群的傳統文化、語言與社會結構的關係又應當是如何？這些是所謂的「原住民神學」所沒有辦法回答的問題。本論文的寫作，基本上算是對「原住民神學」相關問題的思考與整理。筆者打算從 17 世紀荷蘭改革宗教會對西拉雅和華武壟族³的宣教經驗為例證，討論面對不同族群所呈現的多元宣教方法，也由此產生不同的神學面貌。期盼這個概念作為將來作為一位神學教育者在原住民神學教育的基本藍圖。

³ 西拉雅和華武壟族群被歸類於「平埔族」，西拉雅族生活的地理區域曾為現今從高雄到嘉義的整個地區；華武壟族的所在地為現今雲林、彰化和部分台中地區。這兩個族群是 17 世紀荷蘭改革宗教會著力最深的兩個原住民族群。在 38 年的統治過程中，荷蘭改革宗教會在西拉雅族部落中設立小學、師範班，甚至在 1658 年設立蕭壠神學院。宣教師也翻譯新舊約聖經的部分、《海德堡教理問答》的西拉雅文版、以及大小不一的本色化教理問答。華武壟族在荷蘭文獻稱為 Favorlang 或法波蘭族，根據筆者的研究和荷蘭留下的史料顯示，這個族群另外一個名稱為巴布薩族。華武壟族名是西拉雅族對他們的蔑稱。雖然荷蘭人在華武壟族群的宣教不若西拉雅族那麼全面，但是宣教師也為這個族群編撰有華武壟語辭典，以及數件本色化的教理問答，這些文獻相當程度顯示華武壟族群的宗教型態，族群文化等重要資料。關於華武壟的相關研究請參考：林昌華，〈追尋華武壟：以荷蘭文獻重構華武壟 (Favorlang) 民族誌〉，《台灣教育史學研究會通訊》，第 63 期，(2009)。



2、相關史料與文獻

本論文所使用的史料與文獻基本上可以分成2個主要的範疇，第1個範疇是有關17世紀原住民的民族誌史料，撰述者都是在當時服務於台灣的宣教師，或者是荷蘭東印度公司職員，此外，其重要性不亞於民族誌資料的史料是當時所編撰的西拉雅與華武壟「詞彙集」。這些資料提供了17世紀台灣原住民的基本資料。第2個範疇的資料，是17世紀荷蘭宣教師為原住民所編撰的基督教文獻，最重要的是「本色化」的西拉雅與華武壟語文的《教理問答》書，而這些《教理問答》文獻的重要性，在於其內容與民族誌當中的紀錄可以互相呼應，從而顯示出宣教師編撰教理問答時的神學思考。相關的重要史料列舉如下：

A、17世紀台灣原住民語言資料：摩維爾牧師(D. W. R. Hoëvel)與《華武壟語辭典》

17世紀台灣原住民文字記錄的最重要的發現，是19世紀時服事於荷屬東印度的摩維爾牧師(Rev. Hoëvel)在「巴達維亞改革宗教會小會檔案室」Archive van den Kerkenraad der Hervormde Gemeente Batavia當中所發現《華武壟語辭典》的原始手稿。根據摩維爾牧師在荷文本序言所述，原本他也不清楚這個辭典是屬於哪個族群的語言。經過多方詢問後得到李特先生(Mr. Ritter)和麥督斯先生(W. H. Medhurst)的回函，他們在書信中一致認為，該份手稿可能是1650年，由服事於台灣華武壟語區的宣教師哈伯宜牧師(D. Gilbertus Happart)所編撰。⁴當華武壟語手稿發現之時，富利斯先生(Mr. Vlis)也在1836年於烏特烈支大學圖書館發現另一件詞彙集手稿。⁵經過比對兩份手稿，最初假設兩件是相同文字的手稿，但是後來比較倪但理牧師(Rev. Daniel Gravius)所編著的《台灣西拉雅語基督教信仰要項與註釋》*Formulier des Christendoms met verklaringen van dien inde Sideis Formosaansche Tale*之後，學者一致同意烏特烈支大學的手稿是「西拉雅語」的辭彙集。後來進一步查閱法連丹的《新舊東印度誌》之後，就以哈伯宜牧師曾經在華武壟地區服務的經驗，確

⁴ W. R. van Hoëvel ed. Gilbertus Happart, *Wood-Boek der Favorlangsche Taal*, (Batavia: Parapatan 1842), p.34.

⁵ C. J. van der Vlis, *Formosaansche Woorden-lijt volgens een Utrechtsch Handschrift* (Soeracarta: 1842), p.441.



定這是華武壟語的辭典。⁶由於《華武壟語辭典》的重要價值，所以 1840 年和 1842 年先後出版這本字典的英文和荷文版。⁷

《華武壟語辭典》的編排是以華武壟語為主體，以荷蘭文或英文加以註解。如果以英文的 26 個字母為基準，這個文字的字母只有 22 個，缺了 F、V、X、Y。所收錄的字母與字數統計如下：A：156 字、B：162 字、Ch：146 字、D：73 字、E：9 字、G：25 字、H：5 字、I：32 字、J：3 字、K：135 字、L：51 字、M：670 字、N：21 字、O：44 字、P：467 字、Q：1 字、R：130 字、S：152 字、T：309 字、U：32 字、W：1 字、Z：40 字。

19 世紀中葉出版的荷、英版本有 2664 個字，後來甘為霖牧師將這本辭典收入史料集 *The Article of Christian Instruction in Favorlang-Formosan Dutch and English*（台灣華武壟語及荷、英基督教信條集），變成為 2727 字，兩個字典差別 63 個字。由於甘為霖並沒有找到新的華武壟語語料手稿或文獻，筆者認為字彙數目的增加，可能是他將某些可以獨立的單字個別提出，成為新詞條的關係。

哈伯宜牧師編撰這本辭典的用意，除了希望荷蘭人學會華武壟的語言以外，也希望他們能很快瞭解華武壟的風俗習慣和文化，因此他在詞條的解釋上儘可能詳細說明其內容，並且使用大量的例句作解釋。藉著這些解釋，閱讀者除了對華武壟族語言能夠有所瞭解以外，也可藉此對其社會風俗和文化宗教有初步的認識，因此他的辭典可以看成是某種類型的「民族誌」資料庫。

B、范·德·富利斯（van der Vlis）與《台灣語辭彙集》

《台灣語辭彙集》採用和《華武壟語辭典》不同的編排形式，它有別於一般的辭典以字母順序的排列方式，而是以主題為單元所編撰的辭彙集，共收錄 1072 個單字。其中除了物質生活的辭彙以外，也收錄了部分文化和宗教的用語。《台灣語辭彙集》可以作為閱讀倪但理牧師所編撰的聖經和教理問答的參考資料，其重要性不言而喻。

⁶ Gilbertus Happart, *Dictionary of the Favorlang Dialect of the Formosan Language* (Batavia: Parapattan, 1840), p. 383.

⁷ 本辭典的荷文版本是由摩維爾牧師抄寫手稿本文，在本文之後加上部分華武壟文字的註解而成。而英文的版本則是由麥督斯先生翻譯，再加上他的註解而成。



根據富利斯先生在本書序言的說明，他在烏特烈支圖書館發現這份手稿之後加以研究，並且在 *Het Tijdschrift voor Nederlands Indië, 3de Jaargang No. 6*（荷屬東印度雜誌，第3卷第6號）當中發表文章，介紹手稿當中的台灣語言，⁸ 同時也尋求出版這份手稿完整內容的機會。此事得到「巴達維亞藝術與人文協會」的協助，使得這份重要的手稿得以於1842年問世。⁹ 在本辭彙集出版前，《華武壘語辭典》的荷文、英文版本也先後由同一個協會協助出版。

《華武壘語辭典》和《台灣語辭彙集》手稿的先後發現，對於17世紀台灣原住民的研究提供了相當重要的參考資料。《台灣語辭彙集》的結構是以相當鬆散的17個主題為中心，並且以荷蘭文為主，加上西拉雅語的對應單字來編排，算是「荷西（拉雅）辭彙集」。

富利斯所編撰的《台灣語辭彙集》原本共分為3個段落，首先是他撰寫一篇16頁篇幅的簡介，篇名為 *Over de Formosaansche Taal*（關於台灣語）。他在這篇文章當中介紹19世紀初期台灣語言研究的過程，分析辭彙集編排的結構，並選取當中部分台灣語的文字，與馬來語、爪哇語做比較研究。富利斯先生的作法並不是特例，因為在華武壘語的辭典當中，不管是摩維爾或者是麥督斯先生，也做類似的比較研究。只是他們書寫馬來語是以阿拉伯文，爪哇語則是以梵文的字母標音。對於不熟悉這兩種語言文字的台灣讀者，這些作比較的東南亞文字，幾乎等於「有字天書」難以理解；接下來是辭彙集主文，共有31頁；第三部是對話錄，共分為4個段落，標題為 *Zamenspraken in het Formosaansch en Netherlandtsch*（台灣語與荷蘭語的對話錄），這個對話錄也被收入甘為霖所譯著的《*An Account of Missionary Success in the Island of Formosa*（台灣佈教之成功）》第一卷當中。甘為霖認為，由於這個對話錄當中有很多文字和哈伯宜所編撰的辭典相似，所以他主張這個對話錄的語言應該是華武壘語。¹⁰ 但是進一步比對字彙集和對話錄的單字，似乎這應該是屬於西拉雅語的對話，

⁸ C. J. van der Vlis, *Formosaansche Woorden-lijst volgens een Utrechtsch Handschrift* (Soeracarta: 1842), p. v.

⁹ C. J. van der Vlis, *Formosaansche Woorden-lijst volgens een Utrechtsch Handschrift* (Soeracarta: 1842), p.vi.

¹⁰ William Campbell, *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa* (London: Trübner & Co., 1996), p.214.



而非華武壘的對話錄。

C、甘治士牧師（Rev. Georgius Candidius）的《台灣略記》

《台灣略記》的全名是《台灣島敘述與簡短的紀錄；由喬治·甘治士牧師探索和紀述，他是該島上神聖福音的僕人以及基督教的先驅者》*Discourse ende cort verhael van 't eylant Formosa, ondersocht and beschreven door den eerwaardigen Do. Georgius Candidius, dienaer des Heygligen Euangelium ende voorplanter der Christelijc Religie op 't Eylant*

本報告書出現於 1628 年 12 月 27 日，是甘治士牧師在台灣服務一年半以後，對新港社原住民第一手的觀察記錄。這篇記錄的主要內容分成以下段落：台灣的地理位置、島上的動物與植物描述、主要的部落、部落男女分工的方式、狩獵與部落戰爭的方式、神廟與祭典、部落議會、部落成員平等的原則、婚禮與家庭風俗、強制墮胎的習俗、葬禮儀式、治療絕症病人的方法、宗教信仰內容、女祭司 Inibs、以及本地人歸信基督教的經過。

這篇報告書後來被台灣最後一任長官揆一（Fredrick Quijett）重寫，1675 年發表在台灣史上重要的著作《被貽誤的台灣》*'t Verwaerloosde Formosa*，的第一章當中；除此之外，甘治士的報告書也先後被收錄於不同類型的文獻中。例如：以撒·孔梅林，《聯合荷蘭特許東印度公司的創始和發展，1645 年，第 2 卷》（Issac Commelin, *Begin en Voortgangh van de Vereenighde nederlandsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie*, 1645 Vol.2）、達波爾，《荷蘭第二次出使中國記》*Gedenkwaardig Bedryf der Nederlandsche Oost-Indische Maetschappye op de Kuste en in het Keiserrijk van Taising of Sina* 從這裡可以看到甘治士牧師的這篇報告書受到重視的程度。然而，為什麼當時的歐洲人對這篇報告書那麼有興趣呢？

筆者認為至少可以從兩個方面來看。第一、這篇報告書提供給歐洲讀者一個相對陌生國度（台灣）完整的資訊，當時台灣吸引歐洲人注目，有兩個主要原因，即宣教的成功，以及怪異的風俗習慣，台灣的風俗習慣中最特別的是結婚的婦女必須年紀達到 36-37 歲才能懷孕生子，在這之前所懷的小孩都必須由女巫（尪姨）進行墮胎。由於這種風俗在人類其他社會難以找到類似的例證，所以成為歐洲著名學者孟德斯鳩



(Baron de Montestique)的《法意》*The spirit of law*和馬爾薩斯(T.R. Malthus)的《人口論》*An essay on population*討論的一個重要例證。例如在孟德斯鳩的《法意》中討論，根據基督教的信仰原則，生命是寶貴的，所以一般法律的制訂，是以保護無辜的生命為原則，然而西拉雅族卻有殺害尚未出生無辜生命的風俗習慣（這也可算是不成文的法律），因此這種風俗在法律精神上的意義是什麼？另外馬爾薩斯是以食物的供應和人口成長間的關係，討論人類社會如何以控制人口成長的方法，來保證現有人口有足夠的食物，可以度過難以預料的飢荒。

第二、由於這篇報告書的紀錄內容，得以讓後來的學者瞭解，為何在台灣教會的發展過程中出現一些特別的宣教模式，例如：尤羅伯牧師（第二位來台的荷蘭牧師，也是最重要的宣教師）根據西拉雅族風俗習慣，編寫特殊的教理問答、修改十誡的內容、以及特別強調基督教婚禮的神聖意義等。尤羅伯牧師的努力都必須參考17世紀台灣社會文化才能理解。

D、《荷蘭第二次出使中國記》中有關西拉雅族的民族誌資料

本書的原始書名為《尼德蘭東印度公司前往中國沿海的驚奇之旅》*Gedenkwaardig Bedryf der Nederlandsche Oost-Indische Maetschappye op de Kuste en in het Keiserrijk van Taising of Sina* 於1670年在阿姆斯特丹以荷蘭文出版，作者為達波爾(O. Dapper)，隔年經過翻譯成英文出版於英國，翻譯者為阿諾度斯·孟他努斯(Arnoldus Montanus)。¹¹ 主要內容是紀錄1664年荷蘭東印度公司所派遣的2名特使：楊·范·坎本(Jan van Kampen)和康士坦·諾伯 Konstantyn Nobel 前往中國與滿清官員商討如何消滅佔領台灣的鄭成功勢力的旅行記錄。本書基本上可以分成2大段落，第一個段落為3件有關台灣的紀錄；第2個段落，則是作者在中國內陸旅行的紀錄。3件有關台灣的民族誌，列舉如下：Dapper的台灣略記、大衛萊特有關於西拉雅風俗習慣的紀錄、以及1650年代漢人反荷「郭懷一事件」來龍去脈的描述。根據筆者

¹¹ 英文的原始書名如下：Arnoldus Montanus, *Atlas Chinensis: Being a Second Part of a Relation of Remarkable Passages of Embassies from the East-India Company of the United Provinces, to the Viceroy Singlamong and General Taising Lipovi Konchi Emperor of China or East-Tartary* (London: Tho. Johnson, 1671).



的研究，所謂 Dapper 的〈台灣略記〉基本上乃是甘治士牧師版本的重述而已，因為整篇文章的架構幾乎和甘治士牧師的資料完全一樣，再來就是 Dapper 從來沒有到過海外，更遑論來到台灣，所以本文應該是抄襲自甘治士牧師的作品而毋庸置疑。至於第 3 篇的郭懷一事件的紀錄與本論文無關，所以省略不再討論。本論文集集中在第二篇的大衛萊特書寫的民族誌。基本上，大衛萊特（David Wright）¹² 所撰寫民族誌可以算是到目前為止有關西拉雅宗教信仰最完整的紀錄。

歷史文獻顯示，這位大衛萊特應該是荷蘭東印度公司一位職員，他在甘治士牧師之後來到台灣，並且在這裡服務相當長的一段時間。¹³ 他的紀錄在 1655 年寫成，因為在他的資料中記錄了當年發生在台灣，對甘蔗種植產生災難性影響的蝗災。¹⁴ 由於他在台灣超過 20 年的服務時間，他不僅能夠流利的使用西拉雅語言，也因此能夠蒐集到相當完整的西拉雅文化與宗教的紀錄。資料的完整性，不僅讓人瞭解西拉雅人傳統的宗教信仰結構與內容，更可以進一步瞭解與這個宗教相連的風俗習慣。他的報告書所涵蓋的主題如下：台灣的 11 個國度、捕魚、狩獵、金礦探採、台灣人的外貌和裝扮、釀酒的方法、房屋的建築、宗教信仰的各個層面：包括祭典的奉獻儀式、葬禮的過程、7 個嚴肅的節期、西拉雅宗教的 13 個主要神明、狩獵和農作的禁忌、禁忌期間 *Karichang* 25 項禁止的行為。儘管大衛萊特的民族誌詳細的描述西拉雅的宗教與禁忌，然而文中卻沒有描述西拉雅對婦女強制墮胎的風俗習慣，筆者認為可能是強制墮胎的風俗一般都是在秘密當中舉行，儘管他曾經聽聞過，但是以他作為東印度公司職員的身份，大概沒有機會訪問西拉雅的婦女蒐集更多的資料，所以缺乏相關的紀錄。

¹² 在台服事宣教師甘為霖牧師瞭解大衛萊特所蒐集西拉雅族宗教信仰資料的完整性，對他這位蘇格蘭同胞產生極大的興趣。曾嘗試找尋這位人士的相關資料，顯然沒有得到任何的成果，所以除了達波爾的著作以外，大衛萊特其人其事仍隱身於歷史的煙幕之後。請參考：William Campbell, *Formosa under the Dutch*, p.551.

¹³ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.17.

¹⁴ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.20.



E、尤羅伯、花德烈牧師所編撰的教理問答

荷蘭改革宗教會在台灣的38年服事期間，採用2種截然不同的宣教方式。前者從1627到1649年採用「本色化」的方法。換句話說，宣教師使用本地人的文化素材編撰教材，特別是「教理問答」的撰寫；後者則是從1646年開始到荷蘭統治結束，後期的宣教師則是採用「荷蘭化」的教育方針。而本色化宣教方法的代表人物就是尤羅伯和花德烈牧師。尤羅伯服事的地點是在西拉雅族的教會，而花德烈牧師則是在華武壠族群的所在地。

尤羅伯牧師在服事的14年期間，為西拉雅族的原住民編撰了4件篇幅長短不一的教理問答，也有3篇講道篇留存下來可供分析和研究之用。由於這些資料的內容本色化的程度相當深入，所以可以拿來與現存的民族誌史料相互印證。這些資料就成為本論文相當重要的參考資料。花德烈牧師雖然晚於尤羅伯牧師來到台灣（因為先前他在東印度群島的班達島上服事），由於他們兩人都是畢業於荷蘭來登大學的「印度學院」（Seminarium Indicum），所以他也為所服事的華武壠教會編撰本色化意味相當濃厚的教理問答，稱為〈華武壠人與荷蘭外國人的對話〉，這是一篇沒有正式「教理問答」名稱的「教理問答」。在問答的內容當中，特別是有關華武壠主神海堡斯（Haibos）和相關神祇與祭司的討論，讓讀者可以清楚瞭解台灣族群宗教文化的差異之外，也可以藉此瞭解神學的建構只能以單一族群為單位，否則無法呼應原住民生活的實況。這也是本論文所要強調的所在。

F、《華武壠語的基督徒指導要項》

印自1650年花德烈手稿，¹⁵ 薩瑪蘭札的日本人與台灣人的對話以及哈伯宜的「華武壠語字彙集」*The Article of the Christian Instruction in Favolang- Formosan*,

¹⁵ 雅各·花德烈（Jacobus Vertrecht）一六〇六年生於來登，一六二五年進入來登大學就讀，一六三二年搭乘愛米里雅號（Emilia）由密德堡出發前往巴達維亞，次年八月七日在巴達維亞與一位英國上尉的女兒結婚，同月月底前往蘇拉特（Surate）擔任牧師，後來轉往安汶（Amboina），在那裡服務直到一六三七年或三八年，再轉往阿魯群島（Aroe eilanden）服務直到一六四七年，同年七月11日來到台灣，服務於虎尾地區直到一六五一年，後來因為和菲爾伯長官（gouverneur Verburg）衝突，因此與倪但理牧師一起回去巴達維亞。請參考 Troostenburg De Bruyn, *Biographisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten* (Nijmegen: P.J. Milborn, 1893), p.455.



Dutch and English from Vertrecht Manuscript of 1650 with Psalmanazar's dialogue between a Japanese and Formosan and Hapart's¹⁶ Favolang vocabulary 本書出版於一八九六年。

由上述的名稱就可以知道事實上這是三件文獻的合集，亦即花德烈牧師編寫的信仰要項手稿，薩瑪蘭札所出版的偽書「福爾摩沙」當中一個日本人與台灣人的對話，哈伯宜牧師收錄的虎尾語字彙集。

「華武壘語信仰要項」，所謂信仰要項事實上就是基督教的教理問答，編寫者是花德烈牧師，他在一六四七年到一六五〇年間服務於台灣的華武壘地區，依據當地的生活實況為他們編寫教理問答，但是因為 1643 年以後尤羅伯牧師與在台灣服事的宣教師在宣教方法上的神學爭論的關係，而沒有使用教理問答的名稱。¹⁷ 雖然編著者在書名當中使用手稿這個名稱指稱這份文獻，但是事實上他所依據的是一本出版於八年前的書，書名叫做《華武壘語（福爾摩沙島）教義與講道集——作者雅各。花德烈：根據十七世紀手稿出版，巴達維亞藝術與科學協會出版》*Leerstukken en Preeken in de Favorlang taal (Eiland Formosa), vervaardigd door JAC. VERTRECHT. Afgedrukt naar een handschrift uit de zeventiende eeuw. Toebehoorde aan het Bataviaasche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*

¹⁶ 希爾伯特·哈伯宜 (Gilbert Harpart)，他的父親名叫亞伯拉罕·希爾伯特 (Abraham Gilbert)，是荷蘭城鎮胡斯 (Goes) 的牧師，因此希爾伯特·哈伯宜誕生於該城鎮，他在一六四三年畢業於烏特列支特高等學校 (Utrechtsche hoogeschool) 的神學科。畢業後在鹿特丹中會實習擔任牧師候選人 (Proponent)，一六四八年八月到達巴達維亞，次年三月二十九日到達台灣，最初計畫前往新港，大目降，目加溜灣等地，但是不幸因為來台之後不斷的罹病，因此沒有機會學習西拉雅語，因此必須留在熱蘭遮城當中擔任荷蘭人社區的牧師，後來在一六五〇年因為與台灣長官菲爾伯的紛爭，因此也與倪但理和花德烈一樣回到巴達維亞。關於他所編寫的虎尾語字彙集手稿是在一八三九年，被當時在東印度服務的牧師庫維爾 (W.R van Hoëvell) 在巴達維亞的檔案館中發現。而將它發表於期刊 *Tijdschrift voor Nederlandsche Indië III* (1840), bl. 634. 請參考：Troostenburg De Bruyn, "Biographisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten" Nijmegen: P.J. Milborn 1893. pp. 465-466.

¹⁷ 花德烈牧師畢業於來登大學，和甘治士牧師以及尤羅伯牧師是同班同學，他們都為原住民編寫適合原住民生活情境的教理問答書，但是因為花德烈牧師來到台灣的時候，較為保守的神學思想當道，雖然他也為原住民編寫教理問答，但是為了避免和當時台灣的其他牧師發生爭執，因此沒有使用教理問答的名稱，相關的論文請參考，林昌華，〈阿立 (Alid) 塔瑪吉山哈 (Tamagisanghach) 與海伯 (Haibos) —— 宣教文獻所見台灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉(國立台灣歷史博物館：荷蘭時期台灣圖像國際學術研討會論文，2001 年)。



二、17 世紀台灣原住民的文化社會處境與生活內涵

一般來說，台灣的歷史是從 17 世紀荷人領台才開始，這個主張並不是說那個時候台灣才有人存在。事實上，根據考古學的證據顯示，台灣原住民居在這個島嶼上已經有數萬年的時間。¹⁸ 既然如此，為何有 17 世紀台灣才有歷史的主張呢？基本上，這是傳統歷史研究者的盲點所致，過去歷史的研究需要史料作為分析的材料，而所謂的「史料」指的就是文字的資料而言，而台灣的原住民在 17 世紀以前並沒有文字的使用，所以對傳統的歷史研究者來講，就是「沒有」歷史的民族。¹⁹ 當然，在現在的歷史研究已經由傳統的「文字記錄」擴張到非文字記錄的「資料」，包括：考古遺址及其文物、語言、甚至是生物資料等，都可以作為歷史研究的工具。於是新的研究方法也由此出現，這是 20 世紀末期開始所謂的「科際整合」的研究趨勢，²⁰ 當然在這個研究方法也產生了以前所沒有的新的歷史研究觀點。這對台灣原住民歷史的研究來講，無可避免的會帶來新的挑戰。筆者認為，除了對一般歷史研究者以外，對教會歷史研究的研究者來講，也是無可避免必須去面對的問題。而筆者認為 17 世紀荷蘭人為西拉雅與華武壠族所編撰的詞彙集，可以作為重建這兩個民族誌的史料運用，這也算是一個新的嘗試。然而從這些新的資料所呈現的 17 世紀台灣原住民是何種生活處境與內涵，以下為筆者重建的嘗試。

¹⁸ 根據考古學者的研究，台灣最早的長濱文化最早可以追溯到 3 萬年前，也就是主前 30,000～15,000 年間，包括八仙洞、小馬遺址、鵝鑾鼻第二遺址、龍坑遺址等處。也就是說台灣原住民的祖先在數萬年前已經生存在台灣的東部和南部地區，請參考，劉益昌著，《史前人群與文化》(台北：玉山社，2019 年)，頁 39。

¹⁹ 這種以沒有文字記錄就沒有歷史的主張，最典型的例證就是人類學者吳爾夫(Eric Wolf)的著作，《歐洲與沒有歷史的民族》*Europe and the Peoples Without History* 書名清楚呈現這種觀點。本書中所謂「沒有歷史的民族」指的是「孤立於外在世界與彼此」的民族而言，主要是指歐洲人到來以前的美洲和非洲而言，由於孤立於外在沒有自己文字紀錄，也欠缺外人的紀錄之下，這些地區的人，自然就是「沒有歷史」的民族。在這種對歷史的狹隘界定下，台灣的原住民似乎也歸屬於這個範疇之內。請參考，Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, California University Press, 1997, p.4

²⁰ 這種「科際整合」研究方法研究台灣歷史所產生的最重要成果，就是中央研究院在 1992 年所成立跨學科的「平埔研究工作會」的成立，這個工作會的主旨在於：「凝聚現階段台灣學術界有關平埔研究的人力，並呈現、檢討學術界平埔研究的成果，以及提昇平埔研究在學術上的研究層次」。工作會成員來自不同學科的專家，有考古學、語言學、歷史學、宗教學、以及人類學等專業者，在超過 10 年透過辦理學術研討會、工作坊、或研究成果分享會的努力下，累積相當豐碩的成果，而這些研究成果就成為台灣平埔族群歷史的基本資料。請參考：<https://museum02.digitalarchives.tw/dmp/2000/pingpu/education/workroom/introduce.html>；參閱時間 2020/5/22



1、17 世紀民族誌中的西拉雅與華武壠族宗教與文化

正如先前所云，17 世紀的原住民歷史面貌可以透過民族誌、報告書、辭典或教會所使用的教理問答書等資料，勾勒出相當完整的圖像出來。而這個圖像就是探討 17 世紀改革宗教會宣教師建構脈絡化神學（contextual theology）的基本資料。以下筆者就以相關史料的內容，呈現西拉雅與華武壠族的宗教信仰與文化內涵。

西拉雅族的宗教、慶典節期與禁忌

當西方的宣教師到達之時，台灣的原住民（特別是西拉雅與華武壠族）的宗教與文化脈絡是何種樣貌呢？一般來說，西拉雅的宗教裡敬拜多種的神明，而對他們來講，這些神明也有善神與惡神之分。善神所帶來的祝福就是讓族人面貌俊美、農作物豐收、並且保護他們免除敵人的攻擊；相反的，所謂的惡神則是帶來惡運，讓村民變得醜陋、頒佈禁忌並且嚴厲警告，假若居民不遵循將會遭致的懲罰結果為何。西拉雅族宗教的神職人員包括：女祭司、女教師、部落議會成員（他們的功能是協助女祭司監視村民是否遵循禁忌的規範）。女祭司的最主要功能是協助族人舉行祭典，醫治患病者、以及頒佈和要求族群遵循各神明相關的禁忌。西拉雅族人在一整年中會舉行 7 次的祭典，不同的祭典中的參加者各有不同，有些節期只能女性參加，有些是整個部落都可以參加，取決於祭典性質的差異。根據大衛萊特民族誌的紀錄，西拉雅共有 13 位主神，然而只要族人認為有必要，就會增加神明的數量。舉例來說，當部落的勇士將要出征之時，他就會拿出曾經被他屠戮的頭顱，將口中灌滿白米，然後說出以下的話：

「你這位神明，儘管曾經是我的敵人，期盼你的靈魂離開頭骨跟隨我進入戰場。幫助我們獲得勝利，假如你願意成全我的禱求讓一切都順利的話，我們承諾將會不止盡的供應你供品，並將你列入我們的神祇之一」。²¹

²¹ Jan van Kampen en Konstantyn Nobel, *Gedenkwaardig Bedryf, der Nederlandsche Oost-Indische Maatschappye, Op de Kust en in het Keizerryk van Taising of Sina: Behelzende het Tweede Gezantschap Aen den Onder-koning Singlamong en Veldheer Taising Lipoui*, (Amsterdam: Jacob van Meur, 1670), p.27.



除此之外，根據西拉雅的傳說，有一個神明名叫法理亥·菲理勾·洪勾謝 *Fariche Fikrigo Gon-go-Sey* 頒行了「楷例章」*Karichang* 的「禁忌期」。對西拉雅族的生活有很大的影響。他曾經是一個新港社民，然而因為固執的個性，加上怪異的外貌（長著長長的鼻子）所以不斷受到村民的揶揄和訕笑。厭倦於受到部落村民的冒犯，因此向西拉雅的神明祈禱能夠離開充滿敵意的世界，他的祈求得到應允。於是他升上天上。在經過一段時間之後，他降下人間列入西拉雅族的神祇當中，於是他對村民頒佈了 27 條的禁忌，並且警告如果村民膽敢不遵循禁忌，將會受到嚴厲的懲罰。²² 這個傳說顯示了西拉雅神明的數量增加的原因，不管是民間傳說所言或者是出征前對收藏頭顱的禱辭，皆顯示了西拉雅的神明數量不斷的在增加之中。因此，除了上述的 13 位主神以外，他們也崇祀數不清的未知的神明。因此，首位來到台灣服事的甘治士牧師在觀察了西拉雅的宗教信仰之後，有以下的感言：「他們除了上述的神明之外，也崇拜其他的神，數量多到數不清。」²³ 至於西拉雅族 13 位主要的神明名稱和功能，詳述如下：

A、西拉雅宗教至上神

根據大衛萊特的民族誌，西拉雅宗教最高的神明叫做塔馬吉山岡 *Tamagishangang*，他住在天空的西邊。他的妻子塔卡蘭帕達 *Takaraenpada* 是一位非常有力量的女神，這兩位被西拉雅族敬奉為最高位的神明。假若部落族人忽視了他們，將會為自己帶來災難，包括飢荒、疾病、以及最悲慘的狀況就是被敵人消滅的命運。²⁴ 顯然，西拉雅族所崇拜的至上神，是地上男女的概念的投射，儘管是至高神但是和西拉雅族的關係卻很疏離，由於這個神明住在西邊，而台灣南部的西邊可見的就是一望無際的海洋，對於一個頂多是以潮間帶魚蝦作為食物來源的民族來講，遠至海平面以外的地域是陌生的領域，最好敬而遠之。所以除了因缺乏崇敬遭致的災難以外，他們和地面上的子民沒有什麼關係，因為他除了災難以外好似沒有什麼祝福可言，讓西拉雅族人願意與他親近。

²² Montanus, *Atlas Chinensis*, p.35.

²³ Campbell, *Formosa under the Dutch*, p.25.

²⁴ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.32.



B、農業之神

位階居於第3的神明稱為塔馬吉山甲 *Tamagisangak*，住在南方的天空，他創造了俊美的人類並且統管降雨的次數與大小。他的妻子鐵卡盧帕達 *Tekarupada* 住在天空的東方，是掌管農業的女神。據族人的解釋，這兩個神明賦予人類生活的規範，因此婦女們以種子和農作物來崇祀他們。²⁵ 夏季時節當東方的天空響起雷聲，西拉雅人會說，那是鐵卡盧帕達在斥責她的丈夫為何不降雨，於是她的丈夫南方之神就會因此降下足夠甘霖。²⁶

在栽種的時節，西拉雅人必須遵循特定的規範，以便獲得農業之神的賜福。舉例來說，部落居民在前往被看成是農業神居所，稱為塔馬庫瓦羅 *Tamacuwalo* 與塔馬泊 *Tamabal* 兩座廟宇，以2隻豬獻祭以前，沒有人敢進行播種的行為。²⁷ 假若天降雨時，部落最年長者便會帶著豬隻與大量的釀造的酒前往上述的神廟，而祭司便會將這些祭品當作禮物獻給諸神。²⁸ 假如他們在田中撒種看到野獸而將之殺死後，便會將野獸的心與肝當作供品獻給神。²⁹

在播種的時節，西拉雅人也遵行某些禁忌的規範。舉例來講，族人被禁止吸或嚼食煙草、隨意丟棄鹹魚骨頭、在地上剝除蔥蒜外皮、起火或食用烤肉或肉泥，或某種類型的魚類。他們相信，假若沒有遵行禁忌的規範的話，所播種下去的種子會被毀掉。³⁰ 除此之外，在栽種的時節也不能在田裡睡覺，而且只能飲用摻雜水與酒精的飲料。假若灰塵跑入眼中或是不小心踩到尖刺，他們必須離開田中而不是去揉雙眼或拉掉尖刺。在這段時間當中，婦女不能背對男性，也不可以赤裸全身。³¹ 一般來說，播種的季節對西拉雅的婦女農夫來講，是極端重要的時節。禁忌規範的目的，是保護種子能夠順利的成長，然後帶來豐碩的收成。

²⁵ 同上，頁33。

²⁶ 同上。

²⁷ 同上。

²⁸ 同上。

²⁹ 同上，頁32。

³⁰ 同上，頁34。

³¹ 同上。



除此之外，為了要確保能夠有豐碩的收成，西拉雅族在年中舉行 4 次祭典，來敬奉兩位農業之神。首先的節稱為：「鐵雷保鋪·蜡空」*Terepaupoe Lakkang* 這個祭典在 4 月底舉行，再來就是在 6 月舉行的 2 個祭典，也就是「瓦洛埔·郎·瓦羅伯」*Warobo Lang varolbo* 和「夕涼兩」*Sickriangriang* 兩個，以及「林浩」*Lingout*（一般都在開始收割的時節舉行）。在節期期間婦女們會在公眾集會的所在對神明們祈禱，希望能夠有足夠的甘霖讓作物豐收，讓風災、暴風雨或野獸不至於毀壞她們的作物。在其他的節期，如瓦洛布·朗·伐洛布 *Warobo Lang varolbo* 節期間，婦女們在自己的住所和橋樑上祈求神明讓她們得到好運，保護她們不被毒蛇或兇惡野獸的傷害。³²

除了為了私人的祈禱和獻祭之外，西拉雅的女祭司 *Inibs* 或 *ibis* 也在公眾的祭典集會中，扮演著神祇和村民間溝通的重要角色。舉例來說，在「鐵雷保鋪·蜡空」的祭典上，祭司們除了獻祭各樣的物品之外也對神明講話並領受神喻。在「瓦洛埔·郎·瓦羅伯」的祭典時，女祭司們將會演示象徵的行動，藉此預測來年的雨量豐寡。舉例來講，在大量的飲用酒精飲料之後，她們將會爬上神廟的屋頂，脫光衣服，在一段時間之後由所站立的位置開始嘔吐或尿尿。這個行動的含意就是預測年中將會降下雨量的多寡。換句話說，假如她們不這樣做的話，那麼部落將會面臨乾旱的命運。³³ 顯然的，西拉雅人，農業神明、女祭司和女信徒構成了宗教的「女性面向」，而這個宗教的主要目的乃是維持土地的豐饒以便確保農作物的豐收。所以，在祭典期間男性毫無節制的和女性發生性行為。舉例來講，大衛萊特觀察，在 6 月的瓦洛埔·郎·瓦羅伯祭典期間，西拉雅族人的進行性探險。他是如此寫道：

「當他們在神廟飲用了大量的酒精飲料之後，群眾們回家繼續酗酒直到清晨，接著前往各個房舍，進行各樣的惡行，毫無羞愧的躺臥並玷污他們的姊妹或女兒。」³⁴

除此之外，萊特描述同一月份舉行的「夕涼兩」祭典的狀況如下：

³² 同上。

³³ 同上。

³⁴ 同上，頁 31。



「除此之外，這是一個最受到歡迎的節期，因為這是屬於他們的酒神和維納斯女神（Bacchus and Venus）的盛宴。所以它有別於甚至超越其他的節期，而在日夜不停的進行令人厭惡的罪行。」³⁵

可以理解的是，當萊特遭遇西拉雅族人的宗教生活時感到極度震驚。而這個衝擊可以在他的字裡行間看到。因此，當基督教加爾文教派的宣教師到達台灣之時，他們面對的是自古以來傳承下來而與基督教道德規範相衝突的風俗習慣。宣教師在祭典節期遭遇到猖獗的通姦行為，以及各樣的禁忌與迷信。為了這個原因，宣教師的教導不止於因信稱義，而且更是強調每日生活的聖化與敬虔。「十誡」就成為部落成員和團體的生活規範。

C、戰爭與狩獵之神

西拉雅宗教信仰的陽剛面貌呈現在狩獵與戰爭的神明之上。而這兩個工作最主要是由部落的男性成員負責。西拉雅族有兩個戰爭的神明，也就是「塔拉富拉」（Talafula）與「塔巴黎沛」（Tapaliape）。當部落壯丁出發作戰以前，必須先獻祭給這兩個神明。³⁶ 由於西拉雅部落之間不斷有衝突發生，³⁷ 因此對男性來講，他們的主要關懷，是如何在戰爭中獲得勝利並避免傷亡。除此之外，他們也對著先前被砍下的敵首祈禱，期盼獲得其幫助。另外，他們也非常注意作夢的內容，或者一種稱為「艾達」Aydak 鳥類的鳴叫聲，萊特如此描述：

在出發前往戰場以前，他們迷信的查驗自己前一晚上作夢的內容，或者以「艾達」飛行方向或鳴叫聲進行預言。假如這種鳥類面對他們飛過來，而且鳥喙中咬著蟲，那麼就表示這是將要戰勝敵人的確定記號。但是假若艾達是飛離或者由他們身邊飛過，那麼出征的壯丁將會內心懼怕，馬上結束原本的計畫。直到有比較好的記號出現為止。³⁸

³⁵ 同上，頁 32。

³⁶ Campbell, *Formosa under the Dutch*, p.24.

³⁷ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.27.

³⁸ 同上。



萊特也注意到除了這兩個戰爭神明，另外兩個與狩獵相關的神明，也就是「提瓦拉卡胡路」*Tiwarakahoeloe* 以及「塔馬卡·卡馬」*Tamakakamak* 兩個神，這兩個神明的功能，主要是讓人對森林的敬畏，以及協助狩獵的成功。³⁹ 根據萊特的描述，西拉雅族人在一年當中，只有 12 天是被允許狩獵的時間。所以他們必須非常仔細的查考自己夢境內容所蘊含的信息，以及鳥類的記號。他這樣說：

「出發以前，獵團成員彼此告知前夜夢境的內容，並且從當中去判斷顯示的信息。假如行路中迎面遇見艾達鳥，就會認為是好的預兆，假如艾達從隊伍的後方往左右前方飛走的話，那麼獵團成員通常會立刻決定停止狩獵的計畫，等到有好的預兆之時，再行計畫。」⁴⁰

狩獵與部落戰爭要比農作更需要倚賴預兆所顯示的信息，因為不管是狩獵或是作戰，代表著將與獵物或敵人相遇，而在作戰過程中發生意外是無法避免之事。因為如此，沒有一個人可以預測在獵場或戰場將會遇到什麼樣的景況。在這種未知的狀況下，記號或預兆就變得非常重要了。除此之外，獵場或戰場上就是殺戮或被殺之事。因此從靈界傳來的記號或預兆，就被看成預測將會遭遇什麼情況的方法，也是在獵場或戰場上獲致成功避免傷亡的有效手段。

D、醫治的神明

細讀《西拉雅詞彙集》可以知道，西拉雅人對疾病的理解是相當有限的。因為所收錄的疾病名稱不多，只有 2 個有關感染、內科與外科的疾病或眼科的疾病。除此之外，就算是這些有限的詞彙，也只是大略的描述可見的病徵，列舉如下：

「*Tout* (風寒)、*Allincho* (膿瘍或腫瘤)、*vouck* (流膿)、*loucka* (創傷)、*agingit* (該詞意義不明); *aginginting* (發燒)、*malam* (生病、頭暈)、*maringau* (致命的疾病) *timpau* (梅毒)、*varotok* (天花) 以及 *digas* (眼睛紅腫)。」⁴¹

³⁹ 同上，頁 33。

⁴⁰ 同上，頁 34。

⁴¹ Van der Vlis, *Formosaansche Woorden-lijst*, p.464.



這些詞彙可能並不見得代表西拉雅族對所有疾病認知的知識，但是藉著比較《華武壠語辭典》所收錄 3 倍的身體器官名稱可以判斷，⁴² 西拉雅人對疾病知識的有限。因為假如西拉雅人真的對疾病有相當的認知，那麼這位蒐集西拉雅詞彙的人，不可能只收錄到這麼有限的疾病詞彙而已。所以我們可以推論，由於西拉雅人對疾病的知識有限，所以他們將許多的疾病歸因於靈界的關係，也藉此需要部落的祭司或神明來醫治疾病。

根據萊特的記錄，西拉雅人請求兩位醫治神明的幫助，他們的名稱是：「圖基鐵拉」*Tugittellaegh* 和「塔基西凱」*Tagisikel*。他們認為這兩位神明能夠治療疾病，並且崇拜這兩位神祇。⁴³ 除此之外，西拉雅部落有種與醫治相關的職掌，一個被看成是女性的「醫師」稱為「媽媽踏踏」*mamatatah*，另外一個職掌是擔任「女祭司」的角色、稱為伊紐布 *inib*。女性的醫生提供有限度的處方來治療疾病。舉例來說，萊特如此描述：

「女醫生先詢問患者疾病的部位，然後用力的加以推拿按摩；假若這個方法沒有辦法醫治患者（通常總是無效），這讓女醫生相當失落。」⁴⁴

事實上，西拉雅人的治療行為分為 4 個步驟，完全取決於患者的身體狀況而定，第 1 個階段的疾病的處理方式就是由女醫生以酒精飲料供獻給神明，假如患者的情況沒有好轉甚至變差，那麼他們就奉獻檳榔或烈酒 *siry*。第 2 個階段的治療方法，假如患者的病況持續無法好轉，那麼就會邀請女祭司 *inibs* 前往舉行獻祭儀式，將祭物奉獻給「圖基鐵拉」或是「塔基西凱」這兩位醫治的神明。第 3 個階段，假若患者的病況一直沒有起色，那麼村民會開始透過咒語詢問神明，到底患者會痊癒或死亡。⁴⁵ 第 4 個階段，假若病人的體溫上升到一個階段，伴隨著抽搐或劇烈的疼痛，這時女祭司會認為這個病是魔鬼「煞丁利朵」*Schytinglitto*⁴⁶ 作怪的結果，那麼她就會進行某種的

⁴² 同上。

⁴³ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.27.

⁴⁴ 同上，頁 28。

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 在西拉雅語的魔鬼稱為「利朵」*Litto* 再加上前綴 *Schyting*，至於前綴的意義目前不明。請參考：C.J. van der Vlis, *Formosaansche Woorden-lijs*, p.464.



驅魔儀式，來將惡魔趕走。⁴⁷

由於西拉雅人對疾病的知識有限，所以在治療的過程中不管是「女醫生」或者是「女祭司」，都會利用「宗教儀式」來作為醫治的處方。萊特對於這樣的方法感到憂心，他說：

「他們對於現代治療的方法可說是全然無知，也不曉得如何利用藥草或醫療工具來減輕發熱，或調整患者飲食的方法來醫治疾病。」⁴⁸

事實上，這種治療疾病的迷信一直使用到 20 世紀末，民間宗教的道士仍然會利用符咒、香灰和符水，或者利用宗教儀式來醫治疾病。

值得注意的是，在整個西拉雅族人的疾病醫治過程中，扮演主要角色的是女祭司而不是醫治的神明。而醫治的方法是利用「戲劇」來驚嚇趕逐讓人罹病的「魔鬼」。根據萊特的記錄，在貢獻祭品之後，女祭司對醫治神明祈禱增強力量讓她無懼，有力來對抗魔鬼，然後她會要求家人提供一把利劍和一罐酒（稱為馬撒考 *masakhaw*）。在部落最強壯年輕人的陪伴下搜尋患者的整個住家，尋找魔鬼的躲藏之處。⁴⁹

E、祭期與禮典之神

有別於其他神明提供西拉雅人豐碩的農作物、大量的獵物或保護族人免受暴風雨、敵人和疾病的蹂躪，塔加賴 *Takarye* 和塔馬卡丁 *Tamakading* 這兩位神明的主要職掌是年度的節期和風俗習慣的制訂，因而在西拉雅宗教信仰當中扮演極為殊異的功能。根據萊特的記錄，這些神明是：「掌管年度節期一切相關事務，並且懲罰那些沒有遵循族人傳統和風俗的人。」⁵⁰ 透過這些神明，西拉雅人建構了顧及生活每個層面相當完整的宗教架構。他們監督節期的所有活動，也強制村民嚴格遵守傳統習俗，並且敬畏農業、狩獵作戰，以及醫療之神到一個程度，將整個部落連結成緊密的團體生活。在這樣的關係之下，每一個人的生命都是結合在一起的。假若有任何人沒有遵照

⁴⁷ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.28.

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上，頁 29。

⁵⁰ 同上，頁 33。



神明的指示行事，他或她的行為將會危及整個部落的存續。這是為什麼在一開始時，部落成員不願意接受甘治士牧師的邀請成為基督徒的原因。這點在甘治士的報告書中曾經提及，村民的反應，他是如此說的：

「我們的習俗是千百年傳承下來的結果，因此不可輕言丟棄……而我們的祭司們每日與天上的神靈對談，知道什麼是對我們有好處的；假如我們不再尊敬部落的女祭司，天上的神明將會生氣而停止供應雨水，或者讓敵人攻入部落，讓人群四散甚至整個部落被消滅。」⁵¹

對西拉雅人來講，他們就在這樣的部落社會結構成長，而宗教信仰和部落祭司提供了一個千百年來不變的世界和由此而來的穩定生活。他們領受足夠的雨量來澆灌農作物，他們也過著不受外敵侵擾的安定生活。然而現今，荷蘭人來到了，牧師要求部落的人群放棄千古以來的生活方式與文化習俗，擁抱一個外來的陌生的宗教信仰。到底要接受還是拒絕，這樣的問題困擾著西拉雅部落的居民。顯然的，當 1628 年甘治士牧師寫下宣教的〈備忘錄〉之時，這還也是西拉雅族人的腦袋中的問題，因此不願意輕易的答應甘治士牧師的請求。換句話說，這 2 個神明的功能在於扮演部落傳統文化與宗教信仰的護衛者。假如農業神、狩獵作戰和醫治神明的功能主要在扮演「給予者」的角色的話，那麼這兩個神明則是扮演族人和傳統宗教關係的「規範者」的角色。所以西拉雅人不能放棄傳統的信仰，西拉雅人也不能隨意荒廢每年必須舉行的 7 次節期。事實上，除了上述的 2 位神明以外，還有 1 位傳統信仰的「規範者」，根據西拉雅人的傳說，這位神明原本是人，但後來變成神明，而且還頒佈了 27 條的禁忌。對西拉雅人生活的每一個層面帶來深刻的影響。

F、北方惡神

西拉雅人所敬拜的最後一位神明，名叫法理亥·斐卡里勾·侯勾賽 *Farihhe Fikarigo Gougosey*。據稱這位神明住在北方，是西拉雅神明當中最特別的一位。根據西拉雅族傳說，他曾經是人後來轉變成為神。儘管如此，族人並沒有將他看成是神明

⁵¹ Campbell, *Formosa under the Dutch*, p.95.



一般的來崇敬。相反的，族人認定他是個惡毒的神明所以畏懼之。向他祈禱的目的是請求不要傷害族人，並且西拉雅人也向最高的神明祈禱，保護他們不受惡神的侵擾。

然而最重要的是，這個神明對西拉雅人生活的影響是最直接的，因為他們相信這個神明頒佈了所有族人都必須遵循的 27 條禁忌。假如村民忽視或沒有依照禁忌的規範行事，將會被神明嚴厲的懲罰。所以也可以說，這個神明的影響是生活的各個層面，無法逃避的。然而，比較特別的是這個禁忌的規範是有時間的限制的。根據大衛萊特的記錄，他們每個月的時間只有 3 天是禁忌時期，稱為「凱利章時節」，也就是每個月當月亮經過白羊座那段時間。事實上，假若仔細研究這 27 個禁忌內容，就會發現規範是要求在禁忌期間不可從事何種行為，截然有別於基督教信仰以道德規範作為遵循的要求。嚴格來講，這 27 條禁忌可以簡單劃分成 5 個範疇，包括：1. 住家與橋樑、2. 家庭生活、3. 交易往來，耕種和手工藝、4. 衣著與裝飾、5. 日常生活。分述如下：

住家與橋樑

27 條禁忌的第 1、7、8、10、16 和 25 條都是和這個禁忌有關，規範在卡里藏時節，部落居民不可以建造新的房舍或橋樑；不可以起火也不可公眾的所在地睡覺；也不可帶某些物品進入房舍當中；不可讓豬隻進入屋內；也不可邀請華人或陌生人進入家中。⁵²

家庭生活

在禁忌的第 3、12、17、18 和 20 條規範，結婚的夫妻不可共眠；年輕人也不可在此時結婚；不可將嬰孩由其母親處抱走也不可命名；甚至新婚夫妻不能走在一起。

⁵³

交易規範、種植和手工藝

禁忌的第 2、4、5、9、15 和 27 條當中規範，禁止購買或出售某種物品。不能對新開發的土地進行施肥或蓋上乾草；不能製造武器或狩獵；不能栽種某種作物；不能進行捕魚，除了個人所需以外不能狩獵；不能在村裡，屋內、田裡或獵場製造

⁵² Montanus, *Atlas Chinensis*, p.35-37.

⁵³ 同上。



mariche thad kaddalangang 或 *vangacang* 這些東西。⁵⁴

衣著與裝飾

在禁忌的第 6、13、21 和 24 條當中規範，在禁忌期間居民不得穿上新服裝，或是使用新的物品；男性或孩童不得穿上任何的手環；父母親不得將女兒的門牙敲下，或是將耳垂穿孔。⁵⁵

日常生活

在禁忌的第 11、14、19、22、23 和 25 條當中規定，年輕人不可以賽跑；不可殺豬；不能前往田裡；不能出外旅行或前往未曾去過的所在；少女不能在葬禮的木槽上跳舞（假如以前沒有跳過的話）；⁵⁶ 不能前往拜訪麻豆社的神廟（假如以前沒有去過的話）。

⁵⁷

違反禁忌的懲罰

在北方惡神所頒佈的禁忌當中有 11 條（也就是第 3、4、5、6、7、10、12、13、17、20 和 24 條）也同時帶著對違反禁忌者的懲罰。當中最嚴厲的懲罰是死亡（禁忌 3、12 和 17 條）；比較輕的懲罰是嚴重的疾病（第 6、10、和 20 條）；另外的懲罰包括，失去財產或農作，臂膀酸痛，或者其他身體的微恙。⁵⁸

總得來說，這 27 條禁忌涵蓋了西拉雅人生活的每一個層面，因此每一個人都必須戰戰兢兢的遵循禁忌的規範，以免遭致北方惡神的懲罰。假如比較懲罰的嚴厲程度，我們實在無法理解懲罰的道理是什麼。因為既不是對其他生命的損傷，也非道德上的敗壞，也就是說行為和懲罰之間沒有必然的因果關係。舉例來說，第 3 條在禁忌期間禁止夫妻共眠，丈夫將家用品帶給妻子，也不能進行性行為。根據禁忌這樣的行

⁵⁴ 同上，*mariche thad kaddalangang* or *vangacang* 所指涉的物件不明。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 甘治士牧師在他的〈台灣略記〉當中，相當詳細的描述當一個人過世後的整個葬禮的過程，比較特別的是部落的婦女會帶來裝滿酒精飲料的木槽來到擺放亡者的家屋，裡面的人將酒喝完後，將木槽倒蓋，然後在上面跳舞。而這個禁忌所描述的剛好可作為甘治士牧師記錄的印證。請參考，William Campbell, *Formosa under the Dutch*, p.22.

⁵⁷ Montanus, *Atlas Chinensis*, p.35-37.

⁵⁸ 同上。



為可能會帶來死亡的後果，然而為何如此卻沒有任何的解釋。

第 12 條的禁忌也顯示這種非邏輯性，禁忌期間父母不能為子女命名，假如違犯的話孩童會死亡。這些在在都顯示 17 世紀基督教信仰到達台灣時當時的社會文化狀況。作為傳揚基督教信仰的傳教師，要如何來面對這樣的挑戰呢？

正如前面所言，西拉雅的社會是建立在宗教節期與禁忌之上，而宗教節期與禁忌的目的有兩項，也就是保護他們身家和財產的安全，免於遭受敵對部落的攻擊。另外，就是藉此來保證所栽種的作物能夠有豐碩的收成，以及進行年度狩獵活動時，能夠捕捉到足夠的獵物。由於部落間彼此的敵對和互相攻擊，是否每年有足夠的降雨滿足作物灌溉之所需的不確定性，讓這些脆弱的族群難以抵擋的外來傳染疾病（如麻疹、天花或梅毒）所帶來的威脅。都是當時西拉雅族各部落必須面對的問題。因此，西拉雅人宗教信仰的雙重目的，就是追尋一個安全平靜的生活，並且避免災難危害他們的生活方式。因此，在世事難料的現實世界當中，能夠與天上神明溝通的祭司階層扮演著重要的角色。這也是女祭司 *inibs* 對西拉雅人生活如此重要的原因。

從基督教的觀點來看，事實上，前來台灣服事的荷蘭宣教師必須面對幾個棘手的問題。首先，西拉雅人截然有別的「罪觀」。特別是基督教十誡當中所禁止的行為，如「不可姦淫」和「不可殺人」的行為，對西拉雅人來講卻是相反的主張，正如前述在祭典期間，無婚約年輕男女的性行為不僅不被禁止，甚至還受到風俗文化的鼓勵；另外，更嚴重的是就算已經結婚，一位在 36 或 37 歲以前懷孕的婦女，腹中的胎兒必須強制墮胎移除。而部落的婦女認為在可以懷孕年紀前的受孕，是極大的罪惡。而造成這種截然有別西方罪觀的源由，是來自於傳統的宗教信仰所致。只是宣教師要如何來改變這種觀念和價值觀呢？再來，西拉雅族和西方基督教信仰不是只有在概念上的差異，基督教有神職人員來教育信徒，同樣的，西拉雅宗教信仰有祭司階層來主持祭典和監督宗教規範的執行。宣教師要如何勸服族人，將原本對祭司階層的信賴移轉到牧師的身上？最後，除了在概念、神職人員的差異之外，最後也是最重要的是，事實上西拉雅的宗教的祭典、節期與禁忌構成了整個社會的結構，也是族人生活的主要重心。換句話說，宣教師要如何面對西拉雅族的整個社會體制與文化結構。從現有的文獻史料可以看到，在面對上述 3 個主要的挑戰時，17 世紀荷蘭改革宗的宣教師採用兩種截然不同的宣教方法，用簡單的話來說，就是「脈絡化」或「本色化」，以及「荷



蘭化」兩種。而這 2 種方法的差異，和宣教師們所接受的神學概念有關。

華武壘族與海伯信仰

除了西拉雅族之外，華武壘族⁵⁹可以說是另一個受到荷蘭人在政治和宗教上影響的所在。荷蘭宣教師曾經為他們編寫辭典、教理問答和其他文獻，顯示這個族群的重要性。但是荷蘭宣教師並沒有為他們撰寫民族誌，以致於這個族群的民族文化和風俗習慣不為人知，但這並不表示荷蘭人沒有留下任何紀錄可供參考。在台灣歷史記錄中，華武壘族隨著荷蘭人在 1662 年離開之後，就像一陣風一樣從所有的文獻中消失：這個族群是被消滅、遷移，還是另有別的情況發生？這是歷史學者一直想要回答的問題。先前的歷史學者試圖解答華武壘社消失的原因，主張因為荷蘭人的 3 度征伐之後，族群的元氣大傷，後來隨著唐人大量湧入他們生存的舞台後，這些原住民不是就地漢化，不然就是往內山遷徙等，因此華武壘族就從歷史舞台中銷聲匿跡。⁶⁰ 這個理論沒有辦法解釋，為何華武壘族在荷蘭人離開台灣之後，就立刻從歷史文獻銷聲匿跡，筆者認為應該是別的原因造成這種結果，和唐人的進逼無關。除此之外，筆者認為，其實在尋找華武壘消失的原因前，應該先瞭解「華武壘人是誰？」的問題。

歷史文獻中的華武壘族

荷蘭與華武壘族的接觸，基本上可以分為三個階段，第一個階段是大員的荷蘭統治當局在 1636 年完成領地的擴張之後，荷蘭人所統治的區域和華武壘地區比鄰，當時荷蘭人允許唐人在統治區域內從事農耕與狩獵，此事讓華武壘族傳統的狩獵領域受到相當程度的威脅。因此，在華武壘社當中就出現主戰派與主和派兩種聲音。由於荷蘭勢力進逼的態勢極為明顯，因此初期是由主戰派勢力佔上風。所以華武壘的戰士多次前往魴港，攻擊在當地活動的唐人。而這個舉動剛好給覬覦華武壘土地的荷蘭人一個出兵的藉口。因此荷蘭長官范德堡三度率領荷蘭軍隊和原住民盟軍，進行懲罰性的

⁵⁹ Favorlang 族的音譯有：華武壘、法波蘭、虎尾、虎尾壘等名稱，本文選擇以華武壘來作為譯名。

⁶⁰ 陳育欽，〈荷據時期華武壘社（Favorlang）消失的原因——以遷徙為中心〉，未發表。



攻擊。⁶¹

在這裡必須要瞭解魷港的所在地，根據熱蘭遮城日誌第2冊的地名解釋，魷港所在地是嘉義縣布袋鎮的好美里（現在的八掌溪出海口北岸），這個地方距離華武壠社所在地的虎尾地區相當遙遠，為什麼華武壠人千里迢迢到布袋去攻擊當地的唐人？筆者認為有兩個可能，第一個是魷港附近的區域也還算是華武壠社的狩獵區域範圍，所以他們才會對出現在當地的唐人感到芒刺在背。再者，雖然荷蘭人曾經警告華武壠人不可攻擊唐人，但是正如先前所說的，早期是以主戰派居上風，所以在他們認為戰士人數和士氣都占上風的情況下，就在完全不計算後果的情況之下發動攻擊。

第三次征伐之後，族群士氣受到重大打擊的華武壠人投降，並且簽訂8個項目的〈和平條約〉，荷蘭和華武壠人的關係進入第2個階段。華武壠人成為荷蘭人的順民，也派員參加地方集會，完全接受荷蘭人的統治。而荷蘭東印度公司也派遣首位神職人員兼行政官員的西門·范布鍊牧師（D. Simon van Breen, 1843-1647）進入華武壠地區。這是台灣改革宗教會首度擴充到這個地區。除了西門·范布鍊牧師以外，在這個時期台灣改革宗教會還派了兩位宣教師駐在華武壠地區，這兩位牧師為華武壠族留下重要的歷史文獻。他們是花德烈牧師（D. Jacobus Vertrecht, 1647-1651）以及哈伯宜牧師（D. Gijsbert Happartus, 1649-1652）。這三位牧師總共只服事了9年，當中還要扣除他們初到台灣，留在大員城內學習語言的時間。由於華武壠語和西拉雅語是兩種截然不同的語言，所以這些宣教師實際在華武壠服事的時間還要再縮短。儘管時間短暫，但是花德烈和哈伯宜牧師留下華武壠最重要的字典和本色化的教理問答。這個階段持續到1654年，之後由於缺乏牧師監督，駐在華武壠的學校教師對待當地人的惡行讓荷蘭行政官員極度憂心，深怕這種舉動會導致華武壠人的叛變。1656年起派遣列奧

⁶¹ 華武壠人對魷港地區的唐人發動兩次攻擊，第一次是在1636年6月27至28日的熱蘭遮城日誌，收錄來自高等商務員（Opperkopman）van Sanan的書信，內容當中記載，華武壠人於數日前殺害3名在魷港捕魚的唐人，也傷害一些人，還有一批人被割掉頭髮。第2次發生在同年的8月底，唐人的領袖跑到魷港向荷蘭商務員表示，有180到190名華武壠人前往石灰島，只要有機會，就計畫攻擊或燒毀荷蘭人所興建的木柵。請參考，江樹生譯，《熱蘭遮城日誌，第一冊》（台南：台南市政府，2000），頁257。



拿牧師⁶²駐在當地，由於列奧拿牧師並沒有留下什麼紀錄，所以他在當地服務的成果如何目前不明。

華武壟語與華武壟社

華武壟 (Favorlang) 指涉兩個概念，第一是華武壟語言所涵蓋的地區，關於這個地區說法頗為分歧，甘為霖認為是在彰化東北地方；伊能嘉矩則認為是以鹿港為中心，從海岸一帶以至東方大肚溪北岸一部份；小川尚義認為華武壟人講 Babosak 語，而這個語言的區域是介於大肚溪和濁水溪之間，或再包括南方的北港溪上流地區。淺井惠倫則指出，華武壟的位置應該在彰化、二林之間的濁水溪附近，並稱移居埔里的東螺社原住民講的是華武壟語。⁶³綜觀上述的意見可以發現，幾乎所有的學者都一致認為講華武壟語的地區，應該是在現在的彰化縣境內。造成這個看法的原因，筆者認為最主要是日治時期研究者，他們所蒐集語料的地區，早已是經過一百多年的遷移之後的地區，原來居住在雲林地區的人隨著漢人不斷的擴張地域而北遷，最後進入埔里地區。20 世紀初期的族群分佈狀況自然和 17 世紀的狀況有很大的差別。所以中村孝志指出：

「筆者對於荷蘭時代部落之 Favorlang 社，從戶口表等觀之，不認為與小川教授所云 Babuska 社同一，同時使用此種語言種族地帶，較現在所傳通曉該語言者所居住的地區，應該向南擴充若干」。⁶⁴

中村孝志引用 1659 年 Jacobus Valentijns 的視察報告書指出，使用列奧拿牧師所負責的華武壟語的教區包括：華武壟（雲林虎尾鎮）、貓兒干（崙背鄉貓兒村）、Tackeijis（二林）、Taurinap（馬芝遴，今彰化鹿港鎮）、Assoeck（阿東，今彰化和美

⁶² 列奧拿牧師 (D. Joannes de Leonardis) 在 1656-1662 期間服務於台灣。

⁶³ 中村孝志著，翁佳音編，〈荷蘭人對台灣原住民的教化〉，《荷蘭時代台灣史研究》（台北：稻鄉出版社，2001），頁 112。

⁶⁴ 中村孝志著，翁佳音編，〈荷蘭人對台灣原住民的教化〉，《荷蘭時代台灣史研究》（台北：稻鄉出版社，2001），頁 113。



鎮)⁶⁵、Babariangh、Tavekol(大武郡，今彰化縣社頭鄉)、Dobalibaïou、Balabeijs(眉裡社？彰化溪州鄉？)、Dobalibaota、Goumol、d'haliboo(他里霧，今雲林縣斗南鎮)等 13 個村落。⁶⁶ 這些部落所在的位置除了現在的彰化以外，也有幾處是在雲林地區，或許我們應該將 17 世紀華武壠語言使用的地區界定在笨港溪上游華興溪以北，大肚溪以南的地區，才能和歷史上華武壠所在的地理位置相符合。另外一個概念是指村社名，即華武壠社。荷文版《熱蘭遮城日誌》(Dagregisters Taiwan)的地名解釋，認為華武壠是現在的雲林縣虎尾鎮，該書的中文翻譯者江樹生教授認為應該是在雲林鎮褒忠鄉，而陳育欽先生則主張，華武壠的地理位置介於新舊虎尾溪之間，包括虎尾鎮、土庫鎮、褒忠鄉甚至元長鄉也包括在內。所以華武壠社的地理位置介於新舊虎尾溪當中，應該是大家所能接受的想法，至於是虎尾鎮、褒忠鄉或是兩溪之間所有鄉鎮都包含在內，需要做進一步的研究才能夠瞭解。

華武壠人的身份認同

要瞭解華武壠這個民族的自我認同，就必須瞭解他們的自我稱呼為何，以及他們如何稱呼不同的族群，例如他族原住民、唐山人、荷蘭人等。從荷蘭文獻與字典當中可以看到有關他們的稱呼有 Favorlang、Baboza、cho、Terner(或 ereneren)，這些字對華武壠人所代表的意義為何？

首先是 Favorlang 這個族群的名稱，從華武壠辭典可以推斷，Favorlang 這個名字並不是華武壠人本身的自稱。這可以從兩點來看，第一，根據哈伯宜牧師所編撰的字典內容來看，華武壠語辭典所收的單字共有 2664 個，⁶⁷ 但是字母只有 22 個，缺了 F、V、X、Y。當然 X 和 S 相近，而 Y 和 I、J 相近。但是 F 和 V 的缺乏，表示在他們的語言中沒有這種發音方式，所以 Favorlang 的族名是被賦予的。然而誰給他們 Favorlang 的名稱呢？

⁶⁵ 阿東社來自於 passok 一詞，在華武壠語是禮物的意思。當地居民原來是住在 Tamachan，後來華武壠人將當地贈與他們作為居住地。

⁶⁶ 中村孝志著，翁佳音編，〈荷蘭人對台灣原住民的教化〉，《荷蘭時代台灣史研究》(台北：稻鄉出版社，2001)，頁 111。

⁶⁷ 此處單字數字是指有 2664 個字條，這不包括在解釋該字條時所出現，而沒有收錄在字條中的單字在內，所以實際的單字數目超過 2664 個字。



首先會想到是來台灣的福建移民，但是福建話當中沒有 F 和 V 的發音方式，所以 Favorlang 這個名稱不會是當時來台的唐人給他們的。而目前所保留的西拉雅文字字母當中只有一個 F 的發音單字，但是有很多 V 的發音。

在缺乏直接證據之下，但是我們仍然可以推論，Favorlang 是西拉雅語對華武壠人的稱呼，至於這個稱呼代表什麼意思？由於西拉雅和華武壠人之間處於敵對的狀況，很有可能西拉雅人以他們語言的「豬」(vavoy) 加上唐人的「人」(lang) 就成為 vavoylang—vavorlang。由於人類歷史中稱呼自己所討厭的族群為豬的情況是相當普遍，例如南非人稱曾經統治他們的英國人為「紅脖子豬」，台灣人稱中國人為「中國豬」，所以西拉雅人以這種方式來稱呼華武壠人也不會是特例。

在華武壠語的辭典當中，他們絕不稱呼自己為華武壠人，他們稱為「人」的字有兩個，是 Baboza 和 Cho，這兩個字當中，Cho 比 Baboza 更常用。例如，aran o cho，養子女（華武壠風俗，他必須為自己的吃住而工作）、babat o cho 身材中等的人、aissen o cho 某人已經拿走了、chodon 家族的成員，don（房舍）。

Baboza 是個獨立的單字，並不像 cho 一樣，會和其他的單字結合。由辭典所見，他們在使用這個字的時候，是以普遍性的指涉來解釋這個字，例如 *Christus paga maababarras o babosa*（耶穌是世人的拯救者），所以 baboza 這個單字所指的對象應該是所有人類。此處應該是指其他族群的原住民作為一個通稱，但是並沒有包括荷蘭人或漢人。華武壠人稱荷蘭人為 Bausie，例如 *ta Deos o Bausie*（荷蘭人的上帝），這個音聽起來很像是福建話「包死的」，有可能是他們模仿漢人，以具有敵意的方式稱呼荷蘭人；至於唐人，雖然在字典當中有「唐山」這個字，但是稱呼唐人為 Poot，至於為何用這個名字來稱呼唐人，原因未明。總結來說，Favorlang 並不是華武壠人對自己族群的稱呼，而是他族原住民對他們不懷好意的稱呼，而荷蘭人沿用這個稱呼。字典當中他們對自己族群的稱呼是 Terner 或 Ereneren，而對於「人」的通稱使用 Baboza，但是對於自己族群則稱為 cho。他們相當排外，因此陌生人 azijes 和敵人是同一個字。在台灣的原住民有巴布薩族，許多學者認為這個族與 Favorlang 人的關係極為密切。但是更有意思的是 cho 這個稱呼，因為阿里山的鄒族傳說他們以前是住在海邊，所以將華武壠的辭典與鄒族的單字做一比較，應該是很值得嘗試的一個方向。由此可以假設，荷蘭人離開之後，華武壠人中有一群逃往阿里山地區，另外一群則是



逐漸進入埔里盆地，最後到達日月潭畔成為「邵族」，所以阿里山人稱邵族是他們的親戚，不過要證明這個族群的移動，比較現存的字典應該是下階段研究的方向。

華武壠人的民族誌

從上述的分析可以知道，17世紀荷蘭人所編著的辭典，除了讓當時欲服事當地的官員或宣教師快速學習當地語言的功能之外，現在的學者也可以辭典內所撰寫的描述文字重建原先所欠缺的民族誌資料，以下筆者以辭典資料加上本色化的教理問答，作為重建華武壠民族誌的嘗試，詳敘如下：

家族關係與住家

華武壠社人以家族為單位居住，這點和西拉雅族以年齡階層為單位男女分居的生活方式極為不同。在家族當中祖先不分男女，通稱為 Boeboe 或 boebos，祖父稱為 boesjam 祖母稱為 boesimi（男性老人 masjam 女性老人稱為 masini），父親為 mau 而叔伯也稱為 mau，（叔伯則必須加上自己的名字）繼父稱為 mau pattala。小孩稱為 shiem，兒子 shiem badda 女兒 shiem mammali，孫子 shiem o shiem，孤兒 shiem osso，混種小孩 shiem parrach，繼子為 shiem pattala。他們如果有領養小孩稱為 aran，另外他們也養育小孩長大後成為僕人，他就必須為自己的食宿工作，稱為 aran o cho。家族的命名原則 Atoasa：男孩跟在姊姊的後面命名，而妹妹跟在哥哥的後面命名。

屋台 —boot（高於地面的地板，如同原住民的穀倉，位於門前，避免潮濕）。門或窗戶 —chachap（也意指將容器、盤子或罐子蓋起來）。住家周圍土地（圍籬以內的土地）—chardon。因此在部落當中，房子不相連各自獨立，他們沒有南島民族建造長屋讓數個家族共同居住的制度。但是也考慮到防火的問題，因此在整個部落外圍會圍繞一圈沒有樹木的空地，作為防火的空間，稱為 simida。除了家族的住家以外，部落也設有集會所，稱為 don o arorraoaijan 或 mitarroom。有時這個字也做動詞使用，例如：mitarroom o assaban o capitein 頭人召集全村落集會。在這裡的 capitein 為外來語，應該是指荷蘭統治之後，所設立的頭人制度下的地方領袖。另外在住家旁邊或田裡，他們也建設高架小寮稱為 tarrakal，為晚上睡覺的地方。狩獵之時，也會闢建獵寮稱



pattorroboch。

除了生者以外，他們也在荷蘭人統治之後開始埋葬死人的習慣，chachap au macha，意思就是將死人蓋起來。因為在此之前華武壠人過世，他們會將死人放到挖掘的墓穴裡，但是不將死人掩埋。因此荷蘭長官給西門·范布鍊牧師（Rev. Simon van Breen）的任命命令當中有一條，就是要求原住民必須埋葬他們的死者。因此在范布鍊牧師的要求下，華武壠人才開始埋葬亡者。

另外，華武壠人對人的身體各部位也有特定的名稱，表示他們對身體的運作有相當程度的瞭解，在此擷取部分的單字作為介紹：身體—achieb，手掌—addas，肝臟—amorra，手部的肌肉—amorr o rimma，手—rimma，手指—apillo，大拇指—sini apillo，食指—gakotul o rima o sasoot，中指—babat apillo，無名指—airo shiem apillo 小指—shiem apillo dautasilien) 腳趾—apillo asiel，指甲—aso，肚子—chaan (choan)，小腿—chad，耳朵—charrina，膀胱—boelassi，胸膛—arrabis，脖子及後腦—arriborribon，人或動物的臀部—arrobo 人被砍掉頭的軀幹 botorro，嘴巴（也是稱呼小孩子的意思）—alle，喉嚨—bokkir，因虛弱而失敗—chipassanan，因生病而變瘦—chinipassanan，因為旅行或禁食過久而失去力氣—inochipassanan，死亡—macha，生病—madich。

華武壠人的營生方式

辭典所收錄的資料，可以清楚的瞭解，華武壠人是以種植旱稻、小米，加上狩獵野鹿為生，因為在他們的語言對這三種物件有非常詳細的描述：

稻米—adda（統稱），根據其成長的狀況有不同的稱呼：剛發芽稱為—numatojorien；稻葉變寬—minochagaro；一葉在頂，旁邊長出兩片嫩芽—tummaabbi alallabach（就像韭蔥 lallabach）；長到一指半長—madorka ja adda；成長完全—gummasor tummabaron summatis；開始長出稻穗—tummedinnis；稻穗全部長出，並且下垂—paikon ja adda；稻子半熟—tummaberook ja adda；稻子相當成熟，幾乎曬乾—machiech ja adda。

小米 Batur（統稱），當芽出土 tummochar o bart，長出兩片葉子一片挺直 ummottarria ja batur，長出三個葉柄 natoeroa charrd，當植株長得更大時（同時



意味稻穀的成長) addobo kolen, 當稻穀出現時 —moeabbar ja batur, 稻穀半熟 tummamacho-a mado, 稻穀熟透 machiech ja batur。

鹿(不論公母) —binnan, 獐 —masorro, 母鹿 —sinni o binnan, 成熟的公鹿 —bag o basan, 一歲的鹿 —bao binnan, 長短角的鹿 —chaddoa, 老公鹿 —masham。

由於獵捕野鹿, 所以華武壠人製造各種武器。例如所有投擲武器稱為 aga, 狩獵弓箭 arivaribat, 箭 —bisa, 弓 —bree, 捕獸網 akobos, 捕雀網 attipo, 矛 bottul, 陷阱 taan, 捕鹿繩 takkach 等。

由於農耕和狩獵的生活方式, 所以在他們的語言當中有: 獵場 —bonnon o ari bari battan、耕地 —bonnon o tataapan, 泛指所有的田地 —bonna。華武壠人與荷蘭人的緊張關係, 應該是獵場的土地遭到唐人的入侵, 引發華武壠人的不安, 因此部落才會派遣戰士前往遙遠的魴港攻擊在那裡捕魚的唐人。

除了農獵以外, 華武壠人也搭乘舢舨 abak, 出海捕魚, 他們稱海為 abas, 島嶼為 borroch o ta, 他們搭乘的舢舨使用船錨 takkar, 使用的捕魚用具有魚叉 tatte、捕魚用拋網 —chachaab, 以 aas 植物編織的漁網稱為 maas。

魚獲: 魚類通稱 tsi, 所有小型魚或鯰魚 tsi ballal, 鯉魚 tsi sabbi、鰻魚 tsi meried、螺科 tsi marrat、鮪魚 tarra、鯛科的魚 tillabien、鱈魚 tsi rodo、翻車魚 tsi tarra boetsina、劍魚 tsi tarra paga oubaas、扁魚 tsi talus、香魚 tsi rocot、鯊魚 tsi abaas、鯡魚 tsi o bioog。除了海魚以外, 他們也抓取淡水和海水蝦類, 淡水蝦 tach anas 和 teor (稍大)。海蝦小 auan。螃蟹 agan (通稱) 華武壠語所收錄的魚類名稱當中, 顯示難以理解的問題。在目前所見的西拉雅語辭典當中, 魚類相關的名稱和甘治士牧師的《台灣略記》當中所描述的內容相當吻合, 辭典當中只見小魚、小蝦和螃蟹的稱呼。但是在華武壠辭典當中卻出現鮪魚、劍魚和翻車魚這些必須出海到一定的距離, 甚至東海岸的黑潮海域才可能看到的魚類。其次, 這些文字並不是來自荷蘭文的名字, 例如: 鮪魚 (tonijn)、翻車魚 (zonnevis or maanvis) 或劍魚 (zwaardvis)。再者這些名字進入華武壠的語言當中, 必須是大部分人都對這些魚有相當的接觸, 才有可能進入他的語言當中。由上述的現象, 可以假設華武壠人也出海捕魚, 並且他的捕魚方式已經不是搭小舢舨在沿岸撈捕小魚小蝦, 而是搭船到達近海, 以相當熟練的技巧捕魚。正如前述, 在他的詞彙當中也有船隻、魚叉(捕劍魚的漁具)、拋網和以植物纖維編織的漁網等。因此,



可以推斷華武壠人是個種植小米、獵捕野獸以及近海捕魚的民族。

對漁獵和耕種的人來講，瞭解方向相當的重要，所以在華武壠人的詞彙當中方向和風向的語言有：四方：東方—Bayan 西方—Zipan 南方—wannan 北方—Amis；風—barri、吹—mabarri、Bar-bar 南風、bar-bayan 東風、bar-tsipan 西風、mas oan 北風、Bar-bayan a wannan 東南風、bar-tsipana wannan、barrri tabol ol 東北風、bar-tsipana wannan 西南風、bar-tsipan a amisau 西北風。

華武壠人的宗教信仰

雖然和西拉雅族以外的族群比較，華武壠地區原住民的宣教資料算是豐富，有教理問答，有信仰要項，四篇講道篇（但很可惜，講道篇是以華武壠語紀錄，沒有荷文翻譯）甚至有字彙集，但是由於缺乏與干治士牧師或者大衛萊特等為華武壠人撰寫民族誌的人物出現，所以基本上先前研究這個族群都面臨相關參考資料欠缺的問題。雖是如此，由「華武壠人與荷蘭人的對話」的對話錄中，仍有一點資料可以使用。

華武壠人：海伯曾經宣布他讓亞當鳥能夠唱歌並且預言吉凶。

外國人：他說謊，鳥類的歌唱沒有代表什麼意義，如今，這個小鳥是海伯的先知嗎？或許他是模仿這種小鳥的叫聲來欺騙特納人（今彰化二林）以及這個島上其他地區的民眾。⁶⁸

華武壠族群信仰的主神稱為「海伯」（Haibos），根據對話錄中所顯示出來的，海伯他創造這個世界，根據他們所遇見的情境，華武壠人有時稱海伯為「好海伯」（mario haibos），如果他們遇見好事；但是如果他們遇見苦難或者是生病，他們就說是「壞海伯」（rapis haibos）⁶⁹。

⁶⁸ William Campbell, *The articles of Christian instructions in Favolang-Formosan*, London: 1896. p.24. 根據哈伯宜的字彙集對亞當鳥的解釋如下：「亞當鳥是一種小型的鳥類，比麻雀更小，雜色，有一個長尾巴；由它的叫聲可以預測將來的吉凶，如果鳥叫兩次，或者四次則預兆兇事，；如果是一，三，五次則好事跟隨於後，如果多於這些叫聲，表示大的祝福，根據其多寡而定」。

⁶⁹ 「好海伯」或者是「壞海伯」是指這個神的兩個面向，並不表示這是兩個神，所以對話錄中的外國人無法瞭解，既然是壞海伯怎麼還會是好海伯呢？



海伯有女祭司，也有亞當鳥為他預言吉凶。在第八十段結語的對話中有稍微提到海伯信仰的宗教體系：第三、我已經對你清楚表明海伯的欺騙伎倆，他模仿真實的上帝，他在最初誤導你們的祖先，所以他們相信海伯，相信亞當鳥，也聽欺騙人的老婦人的話，海伯的女祭司，她教導特納的居民，也教導島上其他地方的居民，去跟隨虛假的迷信⁷⁰ 從上述教理問答的內容，以及辭典所提供有限的資料，我們可以粗淺的描述華武壠人的宗教信仰如下：

華武壠人並不是祖靈崇拜的宗教信仰，他們敬奉世界的創造者 **Haibos**，一年當中有特定的節期稱為 **mian**（酋長過世，整個部落也會舉行數日的紀念活動），除外他們也有女祭司稱為 **ma-arien** 或 **ma-aries**（男、女祭司），這些祭司會舉行宗教儀式稱為 **lumala**。至於儀式舉行的情況不詳。除了上述的神祇和祭司以外，華武壠人也非常注重特定鳥類所帶來的神喻。這個鳥稱為亞當鳥 **Adam**，此鳥略小於麻雀，色彩豐富，長尾巴，原住民由此鳥預測吉凶，如果啼叫兩次或 4 次叫表示厄運，但若啼叫 1、3、5 次，則表示成功與好運，如果啼叫的次數多於這些數目，就根據單或雙數表示更大的好運或厄運。基督教會進入華武壠地區之後，有些基督教的神學觀念，也隨著進入華武壠社會，例如審判日 **atea zij sja o chachalt o tapos o cho**、拯救 **mabo**、教導上帝的話 **Attite o Deos ipattil** 等。（待續）

⁷⁰ 同上，頁 32。

