

荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程*

石文誠

國立臺灣歷史博物館助理研究員



* 本文感謝二位匿名審稿人所提供諸多寶貴意見與觀點，做為本文據之修改的參考。

摘要



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程

本文透過墾丁一帶流傳的八寶公主傳說為例，探討此則傳說是在一個怎樣的歷史情境與脈絡下被詮釋、建構，以及如何被流傳、記憶與添加的過程。本文指出墾丁一帶海域歷史上原就是船難頻傳之地，加上處於清帝國化外之地的國境南端，因此成了八寶公主遇難成神傳說產生的合理情境。八寶公主遇難原是一則地方普遍流傳的傳說，經由長時間各方人士的加入詮釋、附會與轉化的過程中，八寶公主逐漸被神格化。在八寶公主傳說文本逐漸形成、流傳後，文本常又反過來規限了地方的歷史記憶與想像，甚至一定程度持續強化著墾丁國境之南異境觀的形象。

關鍵字：墾丁、八寶公主、傳說

一、前言

恆春鎮墾丁的大灣海灘岸邊不遠處有間萬應公祠，是一座三合一小廟，主位供奉萬應公，一旁是土地公，一旁則是「八寶宮」。八寶宮內擺了幾尊神像，神像後掛著一幅外國女子的畫像，旁邊的對聯龍飛鳳舞的字體寫著：寶主飛來駐台海，座自山面向海上，橫批：荷蘭女公主。神像旁一塊木頭，刻畫著一艘在風浪中航行的外國船隻，木頭上寫著：公主事長征，少小荷蘭客。這座八寶宮內奉祀的是墾丁當地傳說來自荷蘭的「八寶公主」。近來這座八寶公主廟頗引起社會的注意，是媒體報導墾丁社頂部落的居民，因地方不寧，要舉辦與八寶公主和解的法會。透過媒體的相關報導，這則在墾丁流傳已久的傳說才逐漸為外人所知。

十七世紀一段時間，荷蘭「紅毛人」統治臺灣，成為臺灣史上的「荷蘭時代」。在後來人的理解與想像中，荷蘭時代似乎是一個有著海洋冒險、異國綺麗情懷的時代，日後也在臺灣的民間社會逐漸成為一些歷史傳說、回憶想像的元素與題材。「紅毛人」離開後，留下來的遺產，除了語言文字跟一些社會制度外，關於荷蘭人的傳說與記憶，一直仍在臺灣民間流轉，例如島內許多原住民部落關於「紅毛祖先」的傳說。當十九世紀歐洲白人再到臺灣島時，被原住民視為是紅毛遠親，甚至還寄望荷蘭友人回來拯救蒙難受苦的族人。¹漢人也有關於紅毛人遺跡的地名傳說。另外，大家熟悉傳唱的「安平追想曲」講的也是一位荷臺混血女子的故事。這種幾乎全島性的「泛荷蘭情節」，不少的例子或許不僅是虛構的歷史與記憶，而應該是荷蘭人曾到過該地，與當地人有所接觸下所產生的。²

如此看來，荷蘭紅毛人雖僅短暫統治臺灣三十餘年，但關於紅毛人的事蹟似乎已成為一種「傳奇legacy」，而且在民間被生動活潑的延續

1 研究者指出原住民當中的新港社在十七世紀因與荷蘭人複雜深厚的關係，其後裔因此對歷史上部落與紅毛人關係的詮釋尤為豐富多元。參見康培德，〈紅毛先祖？新港社、荷蘭人的互動歷史與記憶〉，《臺灣史研究》15卷3期（2008年9月），頁1-24。

2 翁佳音，〈歷史記憶與歷史事實：原住民史研究的一個嘗試〉，《臺灣史研究》3卷1期（1996年6月），頁24。



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程

與記憶著，這裡八寶公主的傳說也是其中之一。本文試圖藉由八寶公主傳說，來探討這則傳說是如何被各方人士在歷史、傳說與記憶之間互為挪用、混雜、添加，而逐漸被詮釋建構的過程，以及這個過程又凸顯反映了哪些的歷史情境與脈絡。底下我們先來瞭解這個精彩的八寶公主傳說的文本內容與形成過程。



萬應公祠內供奉萬應公、土地公與八寶公主（筆者拍攝）



八寶宮內公主神像（筆者拍攝）

二、傳說文本的產生與流傳

（一）歷史文獻的記載：來自美國的船長夫人

關於八寶公主傳說，目前可見最早的類似說法與記載，是出現在清末方志《恆春縣志》中。完稿於清朝領臺最後一年的《恆春縣志》記載說，同治年間有一艘外國番船，遭風飄至鵝鑾鼻一帶，船上多名人員包括一位「上下牙齒，不分顆數，各連一排」的「番女」，上岸後遭當地龜仔角社原住民殺害，傳說這名被殺的番女，是該國的公主。³

上述《恆春縣志》所載，我們應該不難直接聯想就是發生於同治

3 不過方志的作者雖然採錄了這則傳說，但也認為對其真偽，需再從檔案稽考，方能辨明。參見屠繼善，《恆春縣志》（臺灣文獻叢刊第75種，1960），頁234 - 235。

六（1867）年美國籍船羅發號（Rover）遇難事件。1867年3月21日，由汕頭出發前往牛莊的羅發號，在墾丁南端海域一帶觸礁，船員分乘小船上岸後，所有西方人悉遭原住民龜仔角社（Koalut）人殺害，包括船長Joseph W. Hunt及其夫人。原來龜仔角社人是不殺女人的，但他們無法從Hunt夫人這位「番女」的衣著外貌判斷是男或女，看到帶頭的Hunt夫人，便依例弑首。⁴後來美國駐廈門領事李讓禮（Charles W. Le Gendre）與瑯嶠十八社總頭目卓杞篤（Tauketok）的會面交涉中，卓杞篤交還了Hunt夫人的相關物品，也包括她的頭顱。⁵

有趣的是，當時羅發號船長Hunt及其夫人一些遺留的骨骸、物件等，是散落在當地一些原住民部落、車城閩南人跟保力的客家人手裡。⁶當必麒麟（William A. Pickering）、James Horn跟李讓禮等人相繼前來探詢取回Hunt及其夫人的骨骸、遺留物件時，這些物件成為待價而沽的商品，也可能因奇貨可居而更廣泛的散佈到各地，這使得關於這位「番女」遇害的故事與記憶更普遍流傳於恆春一帶。

十九世紀末方志的記錄裡，我們看到當時地方似已將羅發號船長夫人轉化、附會成了番國公主遇難的傳說。那到底日後八寶公主傳說又是如何出現，兩者關係為何？底下我們接著來看當代所詮釋產生的八寶公主文本。

（二）當代的文本：來自荷蘭的公主

以下是十餘年前地方文史作者採錄到墾丁一帶關於八寶公主傳說的說法：

當臺灣還是荷蘭屬地時有艘荷蘭船行經墾丁遭遇颱風，擱淺在墾丁沙灘（一說七星岩），船上求救的煙火引來山區原住民的突襲（一說有番女至海邊，見紅毛番在泉水處洗澡，通報而襲擊之），船上財物被搬光，許多荷蘭人被殺。龜仔角番原本不殺女

4 Robert Eskildsen ed., *Foreign Adventures and the Aborigines of Southern Taiwan, 1867-1874* (Taipei: Institute of Taiwan History, Academia Sinica, 2005), p. 78.

5 丁紹儀，《東瀛識略》（臺灣文獻叢刊第2種，1957），頁73。

6 Robert Eskildsen ed., *Foreign Adventures and the Aborigines of Southern Taiwan, 1867-1874*, pp. 97-100.



子，但當大伙兒抬著戰利品回到部落時，其中一名勇士因獵物不多，再折回海邊搜尋，恰巧碰上逃過一劫的盛裝女子（一說主僕二人），勇士為了顏面及炫耀，於是開了殺戒（另一種說法是原本在戰亂之中，即已誤認該女子為男人而殺之），並帶回八項戰利品：荷蘭木鞋、絲綢頭巾、珍珠項鍊、寶石戒指、皮箱、寶石耳墜、羽毛鋼筆和紙。墾丁人於是稱她「八寶公主」。⁷

上述這則傳說裡，已出現了荷蘭「八寶公主」故事的完整內容，配合著下文將述及八寶公主廟的興築，以八寶公主為名的傳說出現可推估大概是在1960年代左右。近年又有地方文史作家抽絲剝繭，將這個八寶公主的故事追溯建構的更為完整，可能也是目前大致最為完整的傳說定型了。⁸故事中八寶公主被認為是十七世紀荷蘭王室一位名叫瑪格麗特的公主，⁹為了尋找被荷蘭東印度公司派駐臺灣的情郎威雪林來臺。瑪格麗特公主聽聞威雪林在東部卑南遇害消息後，欲前往憑弔，所搭乘的船隻後來在瑯嶠觸礁沈沒，上岸後遭原住民殺害。¹⁰

上述故事中的荷蘭公主為愛走天涯，尋找情郎來到臺灣，卻遭原住民殺害，故事中的男主角威雪林確是真有其人。他其實是Maarten Wesselingh，原籍今丹麥哥本哈根，原擔任荷蘭船上負責理容整髮、外科醫藥手術的chirurgijn，也就是英文的chirurgion（barber-surgeon）。¹¹1635年到1636年在日本行醫，1636年到臺灣後，升任

7 不過上述這則說法，編著者未註明採集的人、地及年代，且也可能是再經過採集者或口述者的加油添醋。不過，筆者在此不擬去探究此則傳說真偽，而是試圖藉由此傳說，瞭解所反映怎樣的一種時代情境與觀點。參見林右峯編著，《人文恆春之旅：墾丁國家公園人文觀光》（臺北：東皇文化，1997），頁99。

8 故事內容參見江海，《悠悠蒼天一荷蘭公主玉殞墾丁記》（屏東：屏東縣政府文化局，2002）。另在2007年8月屏東縣政府文化局以「傳說中的山海間故事」為主題辦理文章徵選活動，入選作品其中一篇就是〈八寶公主的凝望和排灣祖先的眼淚〉，是作家藺奕以八寶公主為題材所寫的一篇小短文。在此感謝藺奕先生提供未出版文章給筆者參閱。

9 作者書中用了十七世紀荷蘭畫家林布蘭（Rembrandt van Rijn）的名作〈夜巡〉（Night Watch）為例，說明畫中一位女孩是小瑪格麗特公主，以及披紅帶者是公主父親奧倫治·喬治亞親王。其實這幅西洋藝術史中已廣被討論的名畫，內容跟主題是在描繪即將展開夜巡任務的民兵團（civic guard）。圖中央披紅帶者是民兵隊長Captain Frans Banning Cocq，並不是什麼荷蘭親王。至於圖中的小女孩也不是荷蘭公主，有一說她是民兵私生女，淪落風塵成為雛妓。

10 作者這樣的說法與詮釋，應該大致是隨著相關荷蘭時代研究與資料的普及化而發展，其實是當代加工製造出的故事。

11 康培德，《臺灣原住民史政策篇（一）荷西明鄭時期》（南投：國史館臺灣文獻館，2005），頁71、88。

為下級商務員。¹²1638年，他跟隨Jan J. van Linga率領的探金隊先由大員乘船抵瑯嶠，再走陸路到卑南。為了瞭解卑南北邊黃金消息，Wesselingh留駐當地。¹³Wesselingh派駐卑南期間頗為活躍，積極推行公司事務。1641年，他與二名士兵，以及一個公司的翻譯員，遭卑南附近的大巴六九（Tammalacouw）與呂家望（Nicabon）二村落的住民殺害。隔年，臺灣長官Paulus Traudenis趁後山探金之便，順道率軍征伐大巴六九、呂家望二社，以報復Wesselingh的遇害。¹⁴

前述文本裡地方文史作家創造詮釋了一個完整的荷蘭公主故事的大概全貌。作者在其故事中交錯混雜了一些真實的歷史人物與史事，說出了一個更為完整，更富異國情調的荷蘭公主故事。

（三）成神過程與文本的型塑

那八寶公主是如何由傳說人物成為神的呢？在八寶公主廟內神龕下放著一個骨灰壘，這是八寶公主成神的一個重要關鍵。根據地方一說，大約在昭和六（1931）年，一位墾丁當地人在大灣一帶海灘發現骨骸，遂置入甕中，放置於萬應公廟內。二、三年後，因地方不寧，請來乩童作法，乩童口出英語，透過略諳英文的地方人士翻譯，才知道是幾百年前有位紅毛公主在墾丁被殺，因沒船回去，致陰魂不散引起禍端。後來紅毛公主又表示願常留此地，不過要萬應公廟讓出三分之一地，以為居所。眾人照辦，劃出三分之一萬應公廟，把疑似紅毛公主的骨骸獨立祭拜。¹⁵

後來，民國五十（1961）年地方人士重建萬應公廟，並在旁另建小廟供奉紅毛公主。重建完成後，有一天社頂部落一位附身乩花自稱八寶公主，聲稱在萬應公廟旁的紅毛公主就是八寶公主。從此，紅毛公主成了八寶公主。後來，大約是在民國七十年時，地方人士再度翻建八寶宮。而為了增加傳說可信度，地方人士把一艘木船殘骸置於廟前，供人

12 中村孝志著；吳密察、翁佳音、許賢瑤編，《荷蘭時代臺灣史研究（上卷）》（板橋：稻鄉出版社，1997 - 2002），頁222。

13 康培德，《臺灣原住民史政策篇（一）荷西明鄭時期》，頁71。

14 同上註，頁71 - 72。

15 林右崇編著，《人文恆春之旅：墾丁國家公園人文觀光》，頁99。



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程

憑弔公主傳奇。還有地方畫家為了表現荷蘭公主長相，特地繪了一幅八寶公主像，置於廟中。¹⁶由此看出，八寶公主原只是類似漢人姑（孤）娘廟之屬，因靈力傳說逐漸轉化為神明。¹⁷

以上是八寶公主成神的過程。墾丁一帶海域原就是船難頻生的海域，所以大灣海灘不遠處的萬應公廟就是祀奉這些遇難的無主孤魂。上述的成神過程裡，我們可以看到八寶公主原也是被視為無主孤魂的奉祀於萬應公廟內。後來地方再巧妙結合原已流傳的外國公主遇難傳說，讓當年的一位無主孤魂，有了荷蘭公主的身份。

另外，我們可發現在1930年代，紅毛公主遇難的傳說早已在墾丁一帶流傳。對照前述清末《恆春縣志》中外國公主遇難的記載，這類型傳說的在墾丁一帶流傳，應可至少上溯到十九世紀清朝中後期。1867年發生的羅發號遇難事件當時是件大新聞，牽動官府、外國人、當地漢人與原住民，甚至引發戰端；也因此，對於此事的歷史記憶應該深植當地許多人心。也許日後八寶公主的傳說是在這樣的原型下，在不同時期透過當地人的自我轉化、詮釋及附會類似史實素材，所逐漸發展流傳的一套敘事模式。

綜上，我們看到八寶公主傳說的產生與演變大致經歷了百餘年的歷程，大概在十九世紀末時搭配相關史實，地方產生番國公主遇難的傳說，1930年代已逐漸給了這位番國公主荷蘭紅毛人的身份，到了1960、70年代，紅毛公主再附會成了八寶公主，最終被塑造成地方守護神。在這傳說流傳、附會的過程中，我們或許會覺得一些故事與文本的轉化與連結有些邏輯不通之處，不過或許我們從一個長時段的地方歷史脈絡與情境來看民間社會對傳說與歷史記憶的詮釋，才能較理解他們的詮釋觀點。我認為在民間傳說的建構與詮釋過程中，是可將類似文本互相混雜交錯的，只要在一個合理的情境與脈絡中，甚至不同時間點的故事中一些類同的元素，也是可被交錯運用的。因此，這個真實發生在當地的史實羅發號事件，日後除了成為文字所載的「歷史」外，也成了

16 同上註，頁99 - 100。

17 地方另有一說八寶公主的稱呼，是源自民間傳說與歌仔戲曲中的「狄青戰八寶公主」，她是宋朝狄青征西時遇見的番邦公主。

當地社會做歷史記憶與傳說建構的素材。在傳說逐漸型塑產生的過程裡，不同時期地方社會中掌握詮釋權者混雜加入類似的文本素材，使得傳說內容逐漸更為成型豐富。

我們不單只看文本，文本生成常是有其時代意義與背景的，底下我們就把傳說文本放回到所生成的時空脈絡（texts in the context）中，來分析所呈現的時代意義。

三、文本反映的歷史情境與觀點

（一）國境之南：漢人的異境觀

八寶公主遇難的傳說在墾丁流傳，如果回到歷史來看，是有其合理背景的。恆春南端鵝鑾鼻、貓鼻頭一帶海域原就是船難頻傳的海域，自十七世紀所謂大航海時代以來，就時有外國人在此海域遇難漂流，船員上岸的記錄。例如1662年時，義大利道明會士李科羅（Victorio Riccio）帶著國姓爺的招諭信函抵達馬尼拉，要求西班牙人臣服納貢。歸程途中，他所搭乘中國帆船在臺灣南端沙馬磯頭（Soabe Quitau）遭遇大風浪，導致船身受損，後來船隻被風浪一路往北帶至宜蘭一帶。¹⁸沙馬磯頭大致包括今恆春貓鼻頭、鵝鑾鼻一帶，這一帶海灣、海域也就是外國八寶公主傳說生成的海域。

十九世紀中葉後因歐美船隻在臺灣海域活動日趨頻繁，中外文獻裡也常有外籍船隻在此海域失事的記載。外國人上岸後，常遭到當地住民的搶劫甚至殺害，屢釀成外交事件。因此，幾百年來墾丁一帶海域的西方船難事件的相關記載與記憶，成了上述傳說在當地產生與流傳的合理背景。

1684年，臺灣成為清朝帝國邊陲的臺灣府，隸屬福建省。臺灣的入清版圖，並非全島，基本上中央山脈以東，是教化所不及的生番地。

18 José Eugenio Borao Mateo, *Spaniards in Taiwan Vol. II: 1642-1682* (Taipei: SMC Publishing Inc., 2002), p. 607.



臺灣府轄下管轄南路的鳳山縣，治理範圍雖南及於瑯嶠南端沙馬磯頭一帶，不過在地方官認知裡，此地逼近生番地界，入不入版圖，解釋上是有模糊地帶。康熙五十三（1714）年，為製作〈皇輿全覽圖〉，康熙皇帝派了法籍耶穌會士馮秉正（Joseph de Mailla）等三人，前來臺灣測繪地圖。這三個「西洋欽差大臣」在官兵的陪同護衛下進行工作，在臺灣停留二十餘天，後來合力完成一張臺灣「半島圖」，中央山脈以西地方留白一片。圖上臺灣由南至北，以虛線標示了一條界線，並以法文註記為limites，這也就是清廷所劃之番界線，我們或也可視為一條清朝的國界線，一種官方統治範圍的宣示，也就是說這條線以外的地方，不歸我官方管轄，那裡的「番」人不納稅輸餉，大清帝國管到的只有納稅後的「民」居住的地區。這樣的認知，基本上是清代臺灣地方官員的基本態度。因此當1867年羅發號事件發生後，地方官振振有詞以生番地不入版圖說法，來推諉卸責。

前述羅發號事件發生後，臺灣道吳大廷回覆給英國領事說法是生番地不歸地方官管轄，並請外國商人謹遵土牛之禁，不可擅入生番境界，以免滋事。¹⁹吳大廷跟外國人說的理直氣壯：「臺地生番穴處燂居，不載版圖，為聲教所不及，是以設有土牛之禁」。²⁰可以看出，臺地官息抱著息事寧人心態，多一事不如少一事。不過負責外交事物的恭親王，則認為說「生番雖非法律能繩，其地究系中國地面，與該國領事等辯論，仍不可露出非中國版圖之說，以致洋人生心等因各在案」。²¹顯然總理衙門因常與外國使節交涉，恭親王熟悉國際外交折衝，自然瞭解地方官生番地不入版圖的說法，只會引起洋人更多覬覦之心。清朝官員對番地模糊曖昧的說法，屢成為外人入侵番地的藉口，清廷終於在牡丹社事件後，開始重視番地的經營與開發，以宣示帝國版圖。

清朝方志中常塑造生番兇殘殺人的形象，然後接著說苦心設立土牛、劃立番界，禁止漢人入番地云云，尤其臺灣南端瑯嶠一帶的生番，

19 李禮讓，《臺灣番事物產與商務》（臺灣文獻叢刊第46種，1960），頁79。

20 同上註，頁83。

21 同上註，頁85 - 86。

更是被形容成是生番之中最凶悍的「傀儡番」。²²以下列舉清代文獻裡對「傀儡番」的一些描述：

又有一種鑿穴而居者，名傀儡。番性好殺，下山藏於茂林豐草中，伺人過，取其頭，飾以金；且多聚骷髏以示勇。²³

傀儡生番，動輒殺人割首以去；髑髏用金飾以為寶。²⁴

深山負險聚遊魂，一種名為傀儡番；博得頭顱當戶列，髑髏多處是豪門。²⁵

上述漢人的論述裡，傀儡番除了一貫好殺兇殘形象，還有一點也值得玩味，上述文字提及傀儡番將出草得來的頭顱裝飾以黃金，那金從哪裡來呢？其實在十七世紀時，瑯嶠當地的原住民已經與東部原住民有往來，有記載說瑯嶠的原住民跟卑南的原住民交戰，奪來若干黃金。²⁶卑南人的黃金應該就是來自北邊傳說中的黃金產地「哆囉滿」。²⁷

在帝國邊陲的臺灣府，官員畫了一條番界線，然後強調說番界線外是生番地，不入版圖，有著可怕的傀儡番盤據。生番本就有出草獵首之習，地方官員藉由誇大強化生番酷殺的論述，可作為一種合理化相關施政的說法與藉口，表面上是要禁止漢人越界入山，但實際上，或許是要「劃地自限」的將責任界定清楚，番地外的任何事恕不負責。這樣的態度想法，大致反映在上述羅發號事件與洋人交涉過程裡。

清代臺灣除了有傀儡番，漢人論述裡還有其他類的「番」，例如「雞爪番」、「玻璃番」等。不過漢人最後歸納說這些「番」：

率皆穴地而居，射鹿為活，衣不蔽體，略具人形，深處窮島，絕

22 傀儡番廣義來說除了是瑯嶠一帶生番，也包括整個東部後山的生番。參見黃叔瓚，《臺海使槎錄》（臺灣文獻叢刊第4種，1957），頁153。

23 陳文達，《鳳山縣志》（臺灣文獻叢刊第124種，1961），頁82

24 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁150。

25 同上註，頁175。

26 中村孝志著；吳密察、翁佳音、許賢瑤編，《荷蘭時代臺灣史研究（上卷）》，頁180。

27 哆囉滿十七世紀荷蘭文獻記為Tarraboan、Tarobouan、Terraboan、Taraboangh等，迄十七世紀村落約在今立霧溪口北側，到十八世紀可能遷移到蘭陽平原一帶。參見康培德，《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》（板橋：稻鄉出版社，1999），頁53 - 54。

跡人寰；所謂化外之民，禽聚而獸行者也。²⁸

另在十七世紀的西方文獻裡，一位1650年訪臺的外國人John Struys 聲稱親眼目睹一位有長尾巴的南部原住民，這個原住民因殺了荷蘭傳教士而判火刑處死。²⁹這位長尾巴的南部原住民大致就是清代所說瑯嶠一帶的傀儡番。看來似乎不管是外國人或漢人都將瑯嶠一帶原住民想像形容成「似獸的人」（monstrous races）。不過也有可能 Struys說的這個故事是從漢人口中聽到的，也許是當時島上漢人對南部一帶的異境傳說與想像。

綜上之述，我們基本上可看出，清代漢人大致上將瑯嶠南部一帶形容成帝國的國境之南，住著一群國境外兇殘嗜殺的傀儡番。再加上國境南端沙馬磯頭一帶海域，歷史上又是船難頻傳之海，時有外國「番」遇難上岸。相關人物與時空場景都有了，於是成了產生、流傳、展演「紅毛番」公主上岸遭「傀儡番」馘首傳說的絕佳舞臺。

（二）原住民觀點：出草的儀式行為

如前述，漢人呈現瑯嶠一帶傀儡番給人的最大印象就是殺人獵頭。中文文獻裡很早就有對臺灣原住民馘首的描述，例如明萬曆三十一（1603）年閩東人陳第的〈東番記〉，描述臺灣原住民「所斬首，剔肉存骨，懸之門，其門懸骷髏，多者稱壯士。」³⁰幾年後，閩南漳洲人張燮所寫的《東西洋考》中的〈東番考〉也描述原住民的馘首行為：

穀種落地，則禁殺人，謂行好事，從天公乞飯食。比收稻訖，乃標竹竿於路，謂之插青，此時逢外人便殺矣。³¹

張燮的描述呈現原住民的殺人獵首是依稻作季節而行，播種後到收穫前這段時間不殺人，收穫完畢後才出外馘首。這段文字表現出原住民

28 翟灝，《臺陽筆記》（臺灣文獻叢刊第20種，1958），頁7-8。

29 John Struys, "Account of the Visit of John Struys to Formosa in 1650," in William Campbell, *Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), p. 255.

30 轉引自方豪，〈陳第「東番記」考證〉，《方豪教授臺灣史論文選集》（臺北：捷幼出版社，1999），頁321。

31 張燮著；謝方點校，《東西洋考》（北京：中華書局，2000），頁105。



的獵首並非偶發性的，而是在一定季節才被允許。張燮的描述倒也非完全漢人中心，一定程度呈現部分真實，不像後來十八世紀以後清代中文文獻所呈現動輒伏劫殺人的生番形象。

傀儡番大致就是屬於後來所稱的排灣族。日本時代大正九（1920）年出版的《番族慣習調查報告書》就記載排灣族裡vuculj、drekai及paiwan諸番，自粟出穗至收穫後祭完畢止，禁止出草或出獵。³²另外，在排灣族一些部落裡社民不能私自出草，需得頭目允許。以內文社（ruvaniau）為例，出草後會將所獲頭顱攜至頭目家，陳列於頭目家前庭。若私自出草所獲首級則不可提至頭目家，頭目會先視若無睹，靜觀日後變化。因私自出草會連累頭目及社民，尤其頭目會遭官府責罰，也會引致被害民番的復仇。³³

十九世紀末《恆春縣志》就記載屬於內文社群的馬乳肴社（maljukau）一位私自出草的生番，遭官府就地正法之事。這是光緒十七（1891）年時，馬乳肴社一位生番差里密在刺桐腳（今枋山鄉荊桐村一帶）用槍擊斃一位士兵，將首級割去後，不敢將之攜回社中，藏於石洞裡。馬乳肴社社長知道後，將差里密捆送到恆春縣城，後遭官府判刑正法。³⁴這則記載顯示光緒元年恆春設縣後，對番地的管制加強，歸順生番的出草行為也受到官府的壓制與管控，而歸順的番社頭目每月領有官餉、口糧，成為政府管控番社的代理人。

排灣族人出草所獲頭顱攜回社中，也會舉行凱旋祭及首級收藏祭。攜帶敵首級歸社時，首先需對首級供以酒食，行歡迎敵靈之儀式，然後放置特定地點或埋入土中，或以火燒去皮肉，再擇日期收藏於頭顱架，是時社民大開飲宴以盡歡。對首級不能有侮辱之行為，有如接待來訪賓客，釀酒殺豬極盡款待之禮。族人深信若不遵守，未來出草獵首將無所獲。³⁵也就是說，排灣族人視出草所得頭顱有如朋友，如部落之守護神，可帶來好運。

32 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第三冊》（臺北：中央研究院民族學研究所，2004），頁197。

33 同上註，頁139。

34 屠繼善，《恆春縣志》，頁288。

35 《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第三冊》，頁135。



排灣族人出草目的很多，為了復仇、功名、掠奪財物、威嚇對手等。³⁶為了功名目的出草，是為了表彰勇武，獲得社人讚賞。一位在1916 - 1918年間來臺調查的英國人類學者研究原住民獵頭行為，認為獵頭是與部落社會組織緊密關連的，也呈現在部落的相關儀式、歌曲與舞蹈裡。獵頭關係著男性在部落裡的政治社會地位，也直接與婚姻聯繫，No head, no wife!³⁷

從排灣族人的角度而言，出草前後其實包含了一系列的儀式行為與禁忌，大致分為出陣祭、凱旋祭、首級收藏祭及頭顱架例年祭等。³⁸因此，原住民的出草從漢人觀點來看，是兇殘好殺的生番形象，但事實上卻是他們儀式行為的一種，遵循一定的規範與禁忌而行。回頭去看前述八寶公主傳說或是相關史實裡傀儡番的出草殺人，從原住民角度觀之，可能都是包含在他們自身祭儀文化脈絡裡的一環。我們或許不應將出草獵首視為一個單純的事件（event），若從原住民的主體詮釋來看，這可能是個展演他們自身儀式文化的方式與一系列行為。³⁹

四、混雜交錯的場域（Arena of hybridization）

前面我們討論了傳說的文本，以及文本所反映的歷史脈絡與情境，底下，我們就來看到底在傳說產生的持續過程裡，各方人士是如何加入參與到這個傳說創作、詮釋、流傳、添加的過程，這個過程又凸顯怎樣的意義與特色。

八寶公主傳說的產生看來似乎是漢人所流傳，反映出墾丁一帶生番盤據，以及船難頻傳的歷史情境。在文本覆蓋、添加過程裡，羅發號事

36 《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第四冊》，頁119 - 122。

37 Janet B. Montgomery McGovern, *Among the Head-hunters of Formosa* (Taipei: Reprinted by Cheng-wen Publishing Co., 1972), p. 110.

38 《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第三冊》，頁134 - 142。

39 Marilyn Strathern認為新幾內亞人將西方人的初次出現融入他們自己儀式文化脈絡（ceremonial context）裡，而不是如西方人所詮釋的東西方相遇事件（event）。參見Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (New York: Cambridge University Press, 1989), p. 126.

件是一個重要的創作素材，而且在羅發號事件裡，我們或許也可看到原住民某種程度的參與其中。在羅發號遇難後，臺灣鎮總兵劉明燈轉述瑯嶠十八社總頭目卓杞篤解釋龜仔角社殺人原因，卓杞篤回覆前來交涉的領事李禮讓說多年前龜仔角社人被洋人登山剿殺，僅存三人，以致雙方結仇，龜仔角人才心存報復，並非無故逞兇殺人。⁴⁰

龜仔角社人為報復洋人酷殺之仇，而殺害美船遇難洋人的說法，基本上很符合昔時排灣族人仇敵關係發生的基本模式，為復仇而出草，也是出草目的中佔最大比例的一個原因。⁴¹卓杞篤提出此說，符合部落自身的出草文化，也合理化龜仔角社殺人獵首的行為。不過卓杞篤會這樣說是有脈絡可循，應非無的放矢，此說可能反映出當地原住民留存有洋人殺害社人的歷史傳說與記憶。尋諸相關史實，並不乏相關記載。例如十七世紀荷蘭檔案記載，為報復瑯嶠（Lonckjouw）人馘首荷蘭人，1642年底臺灣長官Paulus Traudenis派軍征討瑯嶠領主，結果馘首40顆，俘虜七名男女、小孩，五社被焚，領主一子陣亡。瑯嶠領主傳說與兄弟、隨從逃到知本社。⁴²

十八世紀清代文獻記載鳳山瑯嶠十八社風俗時，也有類似說法：「有傳紅毛欲殺生番，俱避禍遠匿，聞雞聲知其所在，逐而殺之；番以為神，故不食。」⁴³這則說法一直到二十世紀初期，日本人記錄採集南部排灣族paliljau番風俗時，也有因洋人討伐，而逃入山中的說法。⁴⁴如此看來，在瑯嶠一帶一些原住民的傳說與記憶裡，洋人才是入侵的「兇番」，殺人馘首，只是合理的報復行為。因此，如果荷蘭公主一行人真的上岸，瑯嶠原住民看到部落傳說中的世仇「紅毛番」，焉有不報復之理。

卓杞篤透過自身部落的傳說與記憶來合理化出草的行為，歸罪於洋人之前的殺戮所致。而臺灣鎮總兵劉明燈也引用這樣的說法，試圖向清

40 Robert Eskildsen ed., *Foreign Adventures and the Aborigines of Southern Taiwan, 1867-1874*, p. 121.

41 《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第四冊》，頁111-119。

42 康培德，《臺灣原住民史政策篇（一）荷西明鄭時期》，頁69-70。

43 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，頁156。

44 《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族·第三冊》，頁192。



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程

廷陳述洋人的不可理喻，自造惡果。然後以不讓雙方仇恨再加深為由，希望不要代洋人出兵懲治番社。又強調領事李禮讓已求和心切，且語多懇切，他只好通融辦理，以彰顯皇上寬大之恩。⁴⁵劉明燈不愧是在官場打滾之人，說的面面俱到，顯得自己處理有當，進退得宜。

因此，在羅發號遇難事件的解釋上，不見得完全呈現漢人的觀點與說法，在論述交鋒過程裡，我們看到原住民頭目卓杞篤從自身文化脈絡的起草目的來解釋，並運用部落內與洋人世仇的傳說與記憶，來詮釋龜仔角社人的殺人馘首。臺地官員劉明燈又附和引用此說，來呈現雙「番」結仇，互相報復的印象，俾顯示自己後續處理得宜。因此，中文文獻裡關於羅發號事件的詮釋說法，可能起初是在原住民與漢人官員的互相合力論述過程中，而被大致建構出來的。這個說法在被詮釋與記憶後，成了可被添加、覆蓋、挪用的重要參照元素，逐漸的再轉化成遇難的番國公主、荷蘭公主，最後成型為八寶公主的故事型態。

基本上，在傳說流傳過程中添加的符號與元素，是在一定框架內選擇，這一定的框架就是合於自身的歷史文化脈絡的範圍。八寶公主傳說文本中，紅毛番、傀儡番、馘首等，都是形象鮮明便於記憶、流傳的元素。不過在八寶公主傳說裡，我們還看到文物成了記憶的媒介物，也就是配合八寶公主名號的八件寶物，為增加傳說的可信度，日後真的一一出籠，呈現出地方人士將八寶公主傳說附會、添加的過程。關於八寶公主的珍珠衣，地方有著這樣的傳說：

相傳當時八寶公主身上，穿著一件「珍珠衣」，據說這件珍珠衣具有避邪、防火的神力，當龜仔角人得到這件寶物之後，呈給當時的十八番社頭目。到了日本時代，番社頭目潘阿別透過北白川宮能久親王，將珍珠衣進貢給明治天皇，天皇回贈一把尚方寶劍，但聽說潘阿別常用那把寶劍來對付日本憲警，因此天皇只好收回寶劍，改以一支拐杖代替。⁴⁶

45 李禮讓，《臺灣番事物產與商務》，頁90 - 91。

46 林右崇編著，《人文恆春之旅：墾丁國家公園人文觀光》，100 - 101。

這件珍珠衣，在後來地方文史作者的探究與詮釋中，認為是曾真實存在過，甚至有人聲稱看過此件珍珠衣。⁴⁷後來地方人士把埋在海沙中的木船殘骸，挖起置於廟前，地方人士認為是荷蘭公主遇難船隻的殘骸。地方文史作者書中也認為這是巫翠奇號的荷蘭古船殘骸，⁴⁸說曾經由一位荷蘭教授的證明，造船的技術工法與荷蘭人十六世紀的造船術吻合。⁴⁹

綜上所述，我們看到八寶公主故事文本所呈現對歷史、傳說與歷史記憶的融合與建構詮釋，是一個長時段的歷史文本，經歷著添加、附會與不斷強化覆蓋的過程。每代人加入符合當代情境的元素在內。當傳說逐漸完熟成型、流傳以及被記憶後，又反過來成為一則為地方社會所接受認可的歷史、記憶與傳說。換句話說，透過各方合力對傳說相關文本的選擇與合理堆砌，成就創造了八寶公主傳奇，八寶公主傳說文本後來又反過來制約規限了地方的歷史記憶與想像，所以我們看到日後珍珠衣、沈船遺骸等一一真實的出現。⁵⁰

五、結語

基本上傳說、歷史與記憶主題談的都是過去，是談論關於如何詮釋、認知過去的問題。傳說是民間對歷史與歷史記憶的合理詮釋與建構，在文本的長時段編織過程中，常是合於歷史文化脈絡與情境的，並非憑空捏造，是民間談論過去、記憶歷史的方式。所以，民間傳說的探究，或許不在辨其真偽，而要去瞭解是在一個怎樣的歷史情境與脈絡下被詮釋、建構的，以及如何被流傳、記憶、添加的長時段過程。在

47 江海，《悠悠蒼天一荷蘭公主玉殞墜丁記》，頁45 - 48。

48 所謂巫翠奇號指的是 Uytrecht。1654年有一艘 Uytrecht 號快艇是真的發生船難，不過地點在東沙島（Prata），不是墜丁。Uytrecht 號在1645年由印尼的巴達維亞出發，搭載著荷蘭人前往福爾摩沙島的大員港，船上載了大約百名乘客。船難者後來由臺灣派來的船隻救出。參見江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌》第三冊（臺南：臺南市政府，2003），頁364 - 368。

49 不過這位荷蘭教授是誰，書中並未指明。參見江海，《悠悠蒼天一荷蘭公主玉殞墜丁記》，頁35、47。

50 臺灣其他地方也不乏此種類似的例子，例如傳唱已久的「安平追想曲」，內容關於荷蘭船醫與臺南當地女子結合，生下一位金小姐，也留下一個記憶的媒介物：金十字。這則傳說隨著歌曲廣泛傳唱，似乎讓愈來愈多人信以為真，甚至去考證它的可能存在。



長時段各方人士參與詮釋、建構的過程中，逐漸形成一個「混雜交錯的場域」（arena of hybridization），是一個合於地方自身歷史文化脈絡，具有一定框界範圍的場域。在這個場域裡，關於過去的理解可能被重組、重脈絡化、重寫甚至重發明。⁵¹

事實上，傳說總會有當代意義不斷被添加上去，這是因為民間對傳說與歷史記憶的表達，常常是他們對現代生活的歷史背景解釋，而非歷史事實本身。⁵²墾丁人的將八寶公主詮釋為荷蘭人，自然是與幾百年來墾丁一帶海域頻繁的西方船難事件的背景有關，再配合臺灣民間普遍的「泛荷蘭情節」，所以從1930年代以後迄今，八寶公主的傳說在墾丁一直被添加「荷蘭風」，例如配合「八」數字的荷蘭公主八件寶物的一一出爐，公主船難遺骸的置於八寶宮外，以及地方人士繪了一幅具異國風的八寶公主像，供奉於八寶宮內，強化八寶公主的「荷蘭形象」。這些都是地方人士從當代意義下所賦予的歷史背景解釋。

1867年當龜仔角社殺害羅發號上的美國人後，因部落內多事不寧，在舉行過宗教儀式後，才知是因美國人留下惡靈要毀滅報復他們。⁵³他們當時是否有無尊奉被殺美國人為神，或是藉由什麼祭儀的舉辦來化解我們並不知道，不過在去年九月，墾丁社頂部落因傳聞八寶公主要前來取十條人命，以致地方人心惶惶，故舉辦法會與八寶公主和解，化解三百多年前的仇恨。不過在相關新聞報導裡，八寶公主被妖魔化成了一位女魔神，從公主成了神怪。媒體似也常以神鬼奇談來看待墾丁當地的八寶公主傳說。⁵⁴這顯示八寶公主傳說產生自墾丁一帶此一國境之南的異境裡，在傳說文本逐漸形成、流傳後，這個情境又被文本給呈現與持續強化著，似乎墾丁國境之南的異境觀，還存在現代的論述裡，被不斷的強調，這自然也代表著八寶公主傳說的意義覆蓋與添加過程仍在持續進行著，是個現在進行式。

51 Margaret Sarkissian, *D'Albuquerque's Children: Performing Tradition in Malaysia's Portuguese Settlement* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 121.

52 陳春聲，〈鄉村的故事與國家的歷史：以樟林為例兼論傳統鄉村社會研究的方法問題〉，黃宗智主編，《中國鄉村研究》第二輯（北京：商務印書館，2003），頁1-33。

53 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa* (Taipei: SMC, 1993), pp. 187-188.

54 相關媒體報導見網址：<http://www.nownews.com/2008/09/12/329-2334328.htm>、<http://udn.com/NEWS/SOCIETY/SOC7/4528391.shtml>。

參考書目

中文

- 丁紹儀，《東瀛識略》，臺灣文獻叢刊第2種，1957。
- 中村孝志著；吳密察、翁佳音、許賢瑤編，《荷蘭時代臺灣史研究（上卷）》。板橋：稻鄉出版社，1997 - 2002。
- 方豪，〈陳第「東番記」考證〉，《方豪教授臺灣史論文選集》。臺北：捷幼出版社，頁297 - 342，1999。
- 江海，《悠悠蒼天一荷蘭公主玉殞墾丁記》。屏東：屏東縣政府文化局，2000。
- 江樹生譯註，《熱蘭遮城日誌》第三冊。臺南：臺南市政府，2003。
- 李禮讓，《臺灣番事物產與商務》，臺灣文獻叢刊第46種，1960。
- 林右崇編著，《人文恆春之旅：墾丁國家公園人文觀光》，臺北：東皇文化，1997。
- 翁佳音，〈歷史記憶與歷史事實：原住民史研究的一個嘗試〉，《臺灣史研究》3卷1期（南港：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1996年6月），頁5 - 30。
- 陳文達，《鳳山縣志》，臺灣文獻叢刊第124種，1961。
- 陳春聲，〈鄉村的故事與國家的歷史：以樟林為例兼論傳統鄉村社會研究的方法問題〉，黃宗智主編，《中國鄉村研究》第二輯。北京：商務印書館，2003，頁1 - 33。
- 黃叔瓚，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種，1957。
- 康培德，《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。板橋：稻鄉出版社，1999。
- 康培德，《臺灣原住民史政策篇（一）荷西明鄭時期》。南投：國史館臺灣文獻館，2005。



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程

康培德，〈紅毛先祖？新港社、荷蘭人的互動歷史與記憶〉，《臺灣史研究》15卷3期（南港：中央研究院臺灣史研究所，2008年9月），頁1 - 24。

屠繼善，《恆春縣志》，臺灣文獻叢刊第75種，1960。

張燮著；謝方點校，《東西洋考》。北京：中華書局，2000。

翟灝，《臺陽筆記》，臺灣文獻叢刊第20種，1958。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族》第三冊、第四冊，臺北：中央研究院民族學研究所，2004。

藺奕，〈八寶公主的凝望和排灣祖先的眼淚〉，2007年8月屏東縣政府文化局徵選「傳說中的山海間故事」活動入選作品。

外文

Borao, José Eugenio Mateo, *Spaniards in Taiwan Vol. II: 1642-1682*. Taipei: SMC Publishing Inc., 2002.

Campbell, William, *Formosa under the Dutch*. London: Kegan Paul, 1903.

Eskildsen, Robert ed., *Foreign Adventures and the Aborigines of Southern Taiwan, 1867-1874*, Taipei: Institute of Taiwan History, Academia Sinica, 2005.

McGovern, Janet B. Montgomery, *Among the Head-hunters of Formosa*. Taipei: Reprinted by Cheng-wen Publishing Co, 1972.

Pickering, W.A., *Pioneering in Formosa*. Taipei: SMC Publishing Inc., 1993,

Sarkissian, Margaret, *D'Albuquerque's Children: Performing Tradition in Malaysia's Portuguese Settlement*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Thomas, Nicholas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Did the Dutch Princess land in? The Dialogic Relation between Folklore, History and Memory

Shih Wen-cheng

Abstract

In this essay I take the folklore about the Eight Treasures Princess in Kenting as an example to explore in which historical context the folklore is initiated and interpreted as well as the process of folklore's spreading, memorizing and reshaping by the local people. The shipwrecks occurred frequently throughout history around Kenting seashore; therefore, Kenting had become the suitable place for the producing of the Eight Treasures Princess folklore. At first the story of a shipwrecked Dutch princess was wildly spread in Kenting and then she became the native goddess via the long process of the local people's interpretation, analogy and translation jointly. After the folklore text had been formed and spread gradually, the ideal text can confine the native's historical memory and imagination instead. It also can strengthen the image of Kenting's exotic and peripheral atmosphere in Taiwan.

Keywords: Kenting, Eight Treasures Princess, Folklore

臺灣文獻

第六十卷
第二期



荷蘭公主上了岸？一段傳說、歷史與記憶的交錯歷程