

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 基督新教與西拉雅族的第一次接觸：論荷蘭亞米紐斯主義者在福爾摩莎的傳教事工（1627-1643）

The First Contact of Protestants and Siraya: On Arminianists' Missionary Work in Formosa between 1627 and 1643

doi:10.6752/JCS.201203\_(13).0004

文化研究, (13), 2011

Router: A Journal of Cultural Studies, (13), 2011

作者/Author：張孝慧(Hsiao-Hui Chang)

頁數/Page：129-162

出版日期/Publication Date：2011/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201203\\_\(13\).0004](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201203_(13).0004)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



The First Contact of Protestants and Siraya:  
On Arminianists' Missionary Work in Formosa between  
1627 and 1643

Hsiao-Hui Chang

基督新教與西拉雅族的第一次接觸：  
論荷蘭亞米紐斯主義者在福爾摩莎的  
傳教事工(1627-1643)

張孝慧

誌謝：謝謝所有曾經指導我台灣原住民史、荷蘭歷史、基督教義與信仰的教授、牧師與同伴。謝謝學者前輩的譯著與論述，幫助我發現可以繼續研究的課題。謝謝每一位對此論文提出批評與建議的讀者。

張孝慧，台灣大學國家發展研究所博士生

電子信箱：d98341007@ntu.edu.tw

## 摘要

為了發展在中國、日本與東南亞的貿易，聯合東印度公司於西元1624年登陸大員（今台南安平）。荷蘭人原本的目的只是以大員為貿易據點，無意統治福爾摩莎全島。然而，入主大員之後，福爾摩莎肥沃的土地、豐盛的漁獲量及鹿產，吸引聯合東印度公司著手經營福爾摩莎。經營此島的首要工作就是與靠近大員一帶的原住民——西拉雅族——維繫友好關係，同時培養人力。這份任務落在由聯合東印度公司派遣至福爾摩莎的傳教士肩上，基督新教因此傳入福爾摩莎。受歐洲宗教改革的影響，荷蘭本國於17世紀仍有許多基督教義之爭；其中亞米紐斯主義與加爾文主義的爭論深深影響傳教士在福爾摩莎的傳教事工。1627至1643年赴福爾摩莎的傳教士多為亞米紐斯主義者。此一時期，傳教士認為自己必須學習原住民的語言，為他們創造一套羅馬拼音的文字，進而帶領他們認識基督信仰。在學習文字的同時，西拉雅族閱讀了基督教義文本，接受基督信仰的人口比例不斷提高，甚至有全村受浸成為基督徒的案例。筆者將分別考察荷蘭人與西拉雅族的宗教與文化背景，分析其中異同，並且輔以漢人為參照對象，探究原住民歸信基督教的過程以及在17世紀的福爾摩莎形成的一種原—荷融合的文化。

**關鍵詞：**荷蘭東印度公司、福爾摩莎、西拉雅族、基督新教、亞米紐斯主義

## Abstract

The Dutch East India Company (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, or VOC) landed in Dayuan on Formosa in 1624 in order to establish a base for conducting trade in China, Japan, and Southeast Asia. At first, the VOC only maintained a stronghold in Dayuan. However, Formosa's fertile land and abundance of fish and deer prompted the company to expand its operations. Expansion required developing friendly relations with aborigines on the island, a task which fell to Dutch missionaries sent by the VOC. It was through these missionaries that Christian teachings first reached Formosa. Doctrinal disputes within Dutch Protestantism between Calvinism and Arminianism deeply affected missionary work in Formosa. Most of the missionaries who arrived between 1627 and 1643 were Arminianists. During this period, the missionaries' first task was to develop written script for aboriginal languages so that aborigines could read Christian texts. Through learning written forms of their languages, aborigines were exposed to Christian teachings and many were baptized as Christians. This paper examines the religious and cultural backgrounds of both Dutch settlers and indigenous peoples in 17th century Formosa and the hybrid Dutch/indigenous culture that emerged through the process of aborigines' conversion to Christianity.

**Keywords:** Dutch East India Company (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, or VOC), Formosa, Siraya, Protestantism, Arminianism

## 一、序言

西元1581年，荷蘭甫脫離西班牙的統治，建立荷蘭共和國(Republiek Der Verenigde Nederlanden)，靠著航海技術與貿易手腕崛起成為大國；不只稱霸歐洲，勢力更擴及美洲、非洲與亞洲，17世紀應時成為荷蘭的黃金時期(De Gouden Eeuw/Golden Age)。(林昌華譯著 2003：8-9) 握有荷蘭在海外政經實權的聯合東印度公司(Vereenigde Oost-Indische Compagnie/Dutch East India Company，以下簡稱VOC)<sup>1</sup>欲與中國貿易，礙於明朝的海禁政策，荷人在東亞的貿易事業受阻，停滯澎湖，不斷派人與明人交涉。多次會談之後，明朝政府開放與荷貿易的前提是：撤離澎湖。另一方面，在堅守澎湖為明朝汛地的立場之下，明人仍為VOC開了一條後路：可以前往大員建立據點。之所以有此後路，是因為在明人眼中，澎湖是中國屬地，大員則不然。<sup>2</sup>歷經數次中荷戰役之後，VOC終於在西元1624年登陸大員(今台南安平)。(甘為霖編著 2003：39)

當時福爾摩莎是一個未經開發的島嶼，土地面積3萬6千平方公

- 
- 1 此公司荷蘭原文的中譯應為「聯合東印度公司」，然而，一般稱之為「荷蘭東印度公司」，以與「英國東印度公司」(British East India Company)對稱。參見周婉窈(1999: 50)。
  - 2 萬曆至天啓年間明朝首輔葉向高，在記錄荷明戰役時，清楚指出：「曰茲彭島，繫我四封。」此處的「彭島」，即為澎湖。將荷人驅離澎湖之後，葉向高言道：「還我版圖。」顯見明人視澎湖為屬地；參見葉向高(1994)。明人陳第則稱台灣在「彭湖外洋海島中」，稱島上居民為「夷人」，即外國人之意，顯示出當時明人不視台灣為中國版圖；參見陳第(1994: 24)。荷蘭駐東印度總督庫恩(Jan Pietersz Coen；任期：1619-1623、1627-1629)在《東印度事務報告》記錄澎湖戰役的經過時寫到：「中國使者還極力說服我們的人撤離澎湖，不然我們無法獲得貿易許可。中國人見雙方各持己見、不肯作出退讓，便建議我們的人前往淡水(Tamsuy)（此地位於北緯27度，據他們所言，不屬於中國疆土）。」「〔中國大官〕提供幾名中國導航員和船工〔與荷蘭司令官〕同去福爾摩莎及其附近，在中國行政管轄之外的島嶼尋找合適的地方……」。參見程紹剛譯註(2000: 16, 24)。今人翁佳音在論及17世紀初的台澎局勢時，亦言：「澎湖屬版圖內，荷蘭人不得不退而占領……另一岸、版圖外的台灣。」參見翁佳音(2002: 421)。

里，位於中國東南隅。荷蘭人選取安平為根據地，是爲了對抗葡西兩國的舊勢力，進而穩固在中國、日本與東南亞的貿易，本無意統治此島。（曹永和 2000：330）入主大員之後，荷蘭人發現福爾摩莎土地肥沃，適合耕種稻米、甘蔗，漁獲量豐，亦有鹿產，於是改變策略，開始經營福爾摩莎。（李政隆 2001：21；史明 1980：65；江樹生 2000：4-5）經營此島的首要工作就是與當地原住民維繫友好關係，同時培養人力。這份任務落在由VOC派遣至福爾摩莎的荷蘭傳教士肩上，基督新教因此傳入福爾摩莎。<sup>3</sup>（陳國棟 2005：385）首位赴台的牧師干治士(George Candidius, 1597-1647)於1627年抵達大員，以《聖經》爲教材，爲原住民建立一套羅馬拼音的新港文字。（周婉窈 1999：56-59）在學習文字的同時，原住民認識了基督教義，接受基督信仰的人口比例不斷提高，甚至有全村受浸成爲基督徒的案例。（甘爲霖編著 2003：202、209、231、252）關於荷蘭在福爾摩莎的傳教事工，筆者必須特別強調一個年代斷限——西元1643年。於此年之前赴福爾摩莎的荷蘭傳教士多曾就讀於萊頓大學神學院(Leiden Missionary Seminary)，師承神學教授雅各·亞米紐斯(Jacobus Arminius, 1560-1609)或其後進學人，因此多爲亞米紐斯主義者(Arminianist)。此派神學家的基督教義方法論之特色是：相信人在世界上的好行爲可以蒙神喜悅，因而於死後蒙福。至於傳教方式，他們堅持傳教士必須先學會福爾摩莎原住民的語言，以當地語文傳揚基督信仰；而非要求原住民學習荷蘭文，進而以荷語傳播基督教義。爾後，因爲荷蘭本國歷經的教義之爭——亞米紐斯主義(Arminianism)對抗加爾文主義(Calvinism)，於1643年以後赴福爾摩莎的荷蘭傳教士廢棄亞米紐斯主義，改採加爾文主義的教義與傳教方式教導原住民。兩派傳教士最大的傳教方式差異當屬語言與教材：亞米紐斯主義者認爲當以原住民母語教學的方式，帶領原住民認識基督信仰；加爾文主義

---

3 即便最初VOC派遣牧師至福爾摩莎的動機是爲了給在福爾摩莎工作的荷蘭人穩定的教會生活，並不是爲了傳教給當地原住民，但是，因著荷蘭牧師與傳教士願傳教給異教徒的熱心以及與實際成就——與原住民友好的關係以及傳教成功，傳教士成爲VOC與原住民溝通與議事的媒介。

者則反對原住民母語教學，要求原住民學習荷蘭文，以習得「正統」基督教。<sup>4</sup>為了正確探討福爾摩莎原住民接受基督信仰的程度以及受到的影響，筆者必須清楚剖析荷蘭傳教士傳播的教義內容以及使用的傳教方式。故此，筆者特意將研究斷限設在1627至1643年，並以持守亞米紐斯主義的傳教士與西拉雅族人之互動為本文的探討焦點。

福爾摩莎原住民與VOC職員的互動涉及宗教、教育、經濟與政治等多元面向。重商主義的VOC官員治理福爾摩莎的首要動機是振興經濟。<sup>5</sup>然而，同樣隸屬VOC的傳教士與官員的動機並非完全相同，在台灣的作為自然相異。筆者將以宗教的向度切入，探究荷蘭人（特別是傳教士）在荷據前半期(1627-1643)的工作與成果：荷蘭人為什麼傳教給福爾摩莎原住民？行政長官與傳教士的傳教動機有何差異？傳教的內容為何？荷蘭本國的神學論爭是否波及福爾摩莎的傳教事工？傳教士與原住民分別經歷什麼困難？福爾摩莎原住民受到傳教士與基督新教的影響為何？原住民的神權、政權與宗教觀念是否因為VOC的到來而受到改變？為了回答這些問題，筆者以VOC的會議紀錄、福爾摩莎長官寫給巴達維亞(Batavia)總督的報告、荷蘭傳教士書寫的書信與教義問題以及漢人與其他在當時曾經涉足福爾摩莎之人的記載為史料，分別考察荷蘭人與福爾摩莎原住民的宗教與文化背景，分析其中異同，進而探究荷蘭人與原住民共同為福爾摩莎宗教史寫下的戰爭與和平。

於此筆者必須特別申明：筆者所參考的史料原文多是17世紀的古荷蘭文，而實際使用的文獻為歷來學者編譯的英譯本或中譯本。近年因為聯合國世界記憶遺產計畫、荷蘭以及台灣對VOC發展歷史的重

- 
- 4 關於前期(1627-1643)亞米紐斯主義與後期(1643-1662)加爾文主義的具體內容，以及荷蘭本國政治與宗教交錯的教義之爭，筆者將在正文詳細探討。除了教義之爭，亦有語言與教材之爭：1643年尤羅伯(Robertus Junius)牧師離開福爾摩莎之後，許多傳教士反對之前尤羅伯以原住民母語教學的方式，而開始要求原住民學習荷蘭文，以習得「正統」基督教。參見Ginsel(2000: 43-47)。
  - 5 荷蘭東印度公司駐巴達維亞總督曾經拒絕被派至台灣的傳教士之經濟要求——增加傳教士薪支以及補助台灣原住民經濟。巴達維亞總督的行事準則是：「經濟第一，傳教第二。」參見甘為霖編著(2003: 146-147、160)。

視，許多文獻已被專業學者翻譯成英文或中文。例如荷蘭萊頓大學歷史研究所包樂史(Leonard Blussé)教授及其學生將荷蘭東印度公司檔案中有關原住民的史料以英文翻譯，編著成爲*The Formosan Encounter. Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*套書，主要第一手資料是《熱蘭遮城日誌》、《一般政務報告》、《決議錄》、《私人書信集》<sup>6</sup>；從1999至2006年間已完成前三冊，內容包含1926至1954近三十年間荷蘭占領福爾摩莎的檔案資料。於2010年之際，林偉盛及康培德教授已完成此套書的前兩冊中譯本，中譯書名爲《邂逅福爾摩沙——台灣原住民社會紀實：荷蘭檔案摘要》(2010)。此外，江樹生於2000年譯成《熱蘭遮城日誌》中文版全三冊。程紹剛整理譯註《一般政務報告》中關於台灣的紀錄，完成其博士論文；於2000年出版中譯本《荷蘭人在福爾摩莎》一書。除了專書之外，亦有中譯版或英譯版的荷文論文陸續問世。例如興瑟(W. A. Ginsel)於1931年完成的博士論文《東印度商業公司轄下的台灣改革宗教會史》(*De Gereformeerde Kerk op Formosa of de Lotgerallen eener Handelskerk onder de Oost-Indische-Compagnie, 1627-1662*)的第四章於2000年由翁佳音翻譯成中文，並加入註解，收入《台灣文獻》第51卷第4期。筆者大量利用現階段已翻譯的文獻，以探討荷蘭改革宗亞米紐斯主義與福爾摩莎原住民的互動以及經歷的問題。另一方面，許多史料同時有中、英譯本，讓筆者從翻譯的異同，甚至誤譯之中發現更多必須處理的問題。例如，舊約時期與新約時期的基督徒對「安息日」(Sabbath day)一詞不同的定義，以及其對17世紀福爾摩莎原住民宗教觀念的影響(詳後)。

---

6 林偉盛曾作文〈荷蘭東印度公司檔案有關台灣史料介紹〉，詳細介紹各檔案類型、撰寫人、收信人、書寫目的、檔案存放處以及實際內容。(林偉盛 2000：362-371)

## 二、17世紀荷蘭的宗教與社會

西元1517年馬丁·路德(Martin Luther, 1483-1546)爲了反贖罪券而公布〈九十五條論綱〉，歐洲宗教改革隨之而起。16至17世紀，歐洲的新教國家大都忙於解決內部的宗教紛爭。(李政隆 2001: 20) 改教運動使加爾文教派逐漸成爲荷蘭的信仰主流。(Qualben 1965: 388-389)加爾文主義的核心教義是「因信稱義」，以及「上帝預定論」。前者強調人單單因著相信神而獲得救贖；(Weber 2008: 348-349)後者的主要論述是：上帝僅對其選民施予恩典並給予救贖，而且是早就預定好的；換言之，人是否被神揀選不因人的作爲而有任何改變。(馮作民編著 1975a: 346; Weber 2008: 343-347, 315-355, 372) 然而，這樣的教義與荷蘭的人本主義傳統產生衝突。(林昌華譯著 2003: 9、16-17)

當是時，萊頓大學神學院的教授雅各·亞米紐斯對「上帝預定論」一說提出批判，強調人有自由意志，可以自己選擇順從神或墮落。亞米紐斯死後次(1610)年，他的繼任者艾屯波加特(Johan Wtenbogaert, 1557-1644)針對「上帝預定論」發表「抗辯宣言」五條：

- 一、上帝只拯救信靠耶穌基督的人。
- 二、基督爲所有的人死，然而，只有相信祂的人才能真正得蒙救贖。
- 三、藉由聖靈的幫助，人得以被更新，行出真正的善。
- 四、上帝的拯救可以被人抗拒。
- 五、已經相信神的人，若不持守信心，也有可能失去拯救的恩典。(Qualben 1965: 434-435; Walker 2005: 700-702; 林昌華 1995: 340)

「抗辯宣言」指出人的得救與否不單單由神決定，亦取決於人的回應，因此人必須爲自己的行爲負責。簡言之，亞米紐斯主義者對預定論有不同的解讀方式：「預定論是本乎人對神的反應，而神對人的反應是早就預知的」(楊牧谷編 1997: 63) 亞米紐斯主義者因其宣言名稱而被稱爲「抗辯派」(Remonstrance)。在「抗辯宣言」發表的次(1611)年，加爾文主義者提出「反抗辯宣言」，強調正統的加爾文教

義：「拯救只臨到那些被揀選的人，人只能**被動**接受上帝的恩典。」  
（粗體為筆者所加）（林昌華 1995：340）

亞米紐斯主義者與加爾文主義者原本只是在爭論基督教教義，爾後這個議題滲入政治因素。加爾文主義者挾著政治上勝利的餘威，於1618-1619年在多爾雷希特(Dordrecht)舉行宗教性的「多特會議」(Synod of Dort)，譴責亞米紐斯主義，並通過五項信條：

- 一、全然敗壞(Total Depravity) / 完全無能力(Total Inability)：人類由於亞當的墮落而無法以自己的能力作任何靈性上的善事。
- 二、無條件揀選(Unconditional Election)：上帝對於罪人揀選是無條件的，不是基於被揀選之人的信心或行為，乃是完全出於神對人的憐憫。
- 三、有限的救贖(Limited Atonement)：基督被釘十字架只是為了贖那些預先蒙揀選之人的罪，並不是為世上所有的人。
- 四、不可抗拒的恩典(Irresistible Grace)：蒙神揀選的人必定悔改，相信、親近神，絕不可能拒絕上帝的救恩。
- 五、聖徒蒙保守(Perseverance of the Saints)：蒙召的信徒必定持守信仰，不會喪失救恩。<sup>7</sup>

加爾文主義者提出的五項信條完全針對亞米紐斯主義的「抗辯宣言」而生，與之持相反立場，逐條駁斥。<sup>8</sup>而這兩個教派的教義之爭對福爾摩莎原住民將產生什麼影響？我們可以用亞米紐斯本人的神學教職歷程來回答此問題：亞米紐斯於1603-1609年任教於萊頓大學神學院，畢業於此學院的學者與神職人員代代傳承其基督教義思想，其中赴福爾摩莎宣教的有三位：干治士(Georgius Candidius, 1597-1647；在台任期：1627-1631, 1633-1637)、尤羅伯(Robertus Junius, 1609-1655；在台任期：1629-1643)以及花德烈(Jacobus Vertrecht, 1606-

---

7 這五項信條被稱為《多特信條》。五個論點開頭的字母合起來恰為「鬱金香」(TULIP)一字。參見Boettner(1932: 41-42, 59-60, 110, 119, 134-135)；Qualben(1965: 434-435)；Weber(2008: 372)。此會議亦被記錄於1644年的《熱蘭遮城日誌》中，參見甘為霖編著(2003: 290-291)。

8 「反抗辯宣言」的第一條駁斥「抗辯宣言」的第三條，第二條駁斥第一條，第三條駁斥第二條，第四條駁斥第四條，第五條駁斥第五條。

9；在台任期：1647-1651）。他們雖未直接師承亞米紐斯，但是間接濡沐於亞米紐斯的神學思想。<sup>9</sup>(ibid.: 341)其中，干治士和尤羅伯是最早到福爾摩莎的二位牧師，他們深受亞米紐斯主義的影響，強調人的自由意志，並配合福爾摩莎原住民的生活習慣，用原住民的語言，為原住民編纂適合他們文化的教義問答。<sup>10</sup>(ibid.: 342-344)傳教士編著的教義問答之內容，大多呈現亞米紐斯主義的信念——人的自由意志被肯定，人的好行為可以使之蒙神的揀選，因此，人是主動的接受神的恩典。筆者欲節錄尤羅伯編著的〈大教義問答〉第76到79條為例，證明上述的神學思維：

Q：祂（筆者按：神）救誰？

A：祂救所有信祂、像小孩敬畏父親一樣敬畏祂的人。

Q：祂也救褻瀆不聽從神的話、輕視祂的人嗎？

A：不，祂只救贖誠懇的真基督徒。

Q：祂救你嗎？

A：是的，祂救我。

Q：你怎麼知道祂救你？

A：基督自己說過：「我已經救贖所有信我、服從我的話的人。」我相信祂的話，所以顯然祂已救贖我了。<sup>11</sup>

上述的問答中顯示出上帝的救贖與人的信心、態度以及行為相關連。簡言之，相信、敬畏、順服上帝的人得蒙拯救。這樣的教義對信人死後會得獎懲的原住民（甘為霖編著 2003：33-36；Chiu 2008：189）產生極大的功效：他們接受基督信仰，行神眼中看為正的事，希望得蒙神的救贖，對來世有盼望。相對於此，若17世紀初來福爾摩莎的傳教士以加爾文主義教導原住民基督教義——人的好行為與神的救贖無關，那麼傳教工作的進展應該不如亞米紐斯主義來得順利，因

---

9 荷蘭牧師在台灣宣教的詳細時間：干治士：1627/08/27-1631/10, 1633/05/12-1637/04/30。尤羅伯：1629/03-1641/04, 1641/05/13-1643/12/14。花德烈：1647/07/17-1651夏。參見甘為霖編著(2003: 565-566)。

10 尤羅伯編纂的教義問答內容，參見甘為霖編著(2003: 491-561)。

11 尤羅伯，〈大教義問答〉，收錄於甘為霖編著(2003: 517-518)。

為原住民可能無法接受「沒有報酬的好行為」的教理。在接下來探討福爾摩莎原住民的宗教傳統以及他們接受基督教的過程的論述之中，我們可以證明此說。

### 三、17世紀西拉雅族的信仰體系與社會

至荷人登陸大員以前，西拉雅族沒有領袖制度、沒有主權概念、沒有階層差異、沒有外交、沒有計時方式、沒有儲蓄觀念、沒有文字。<sup>12</sup>正因為他們的「沒有」，讓他們特別容易接受新的宗教；下文我們將會逐步發現這個因果關係。這裡我們要先認識原住民本身的信仰體系(belief system)。

雖然沒有文字，但西拉雅族有一種以口耳相傳的信仰體系，其中有兩個與基督信仰相近的概念。第一、「靈魂不滅」。因此，當人死後，原住民會為之蓋小屋，在屋中放一碗水與竹杓，讓死者可以回屋中清洗自己。第二、「死後得獎懲」。原住民認為，若一個人在活著的時候作惡，死後會跌到污穢的大河中受苦；反之，今生行善的人則會通過河上的窄橋，進入他們稱之為Campum Eliseum的天堂，過著快樂的生活。至於孰善孰惡，原住民有自己的規定，與基督徒的罪惡觀並不完全相同。例如，一年的某些季節，他們必須裸體；若是穿衣服，就是行惡。（甘為霖編著 2003：33-36；Chiu 2008: 189）

另一方面，西拉雅族有兩個與基督新教相悖的宗教觀念。第一、「多神」：西拉雅族人認為世界上有眾多神祇，每個神各司其職，有神賜福，有神降災，有神專事戰爭。（干治士 2003：35；Chiu 2008: 181-183）第二、「人不具備與神溝通的能力，必須透過尪姨，人才能與神溝通。」所謂尪姨，即西拉雅族中的女性祭司(Inibs)，負責主

---

12 「沒有主權觀念」一說適用於大部分荷蘭人統治的原住民村落。另一方面，當時已有少數不在荷蘭人控管之下的原住民村落有類似君主制的「雛形王國」。參見歐陽泰(2007: 74-75)。

持公共宗教儀式：請神與獻神。此外，女祭司還有占卜、醫病與趕鬼等能力。公共宗教儀式多在公廨舉行，而各家都有一個可以請神或祭拜的地方，若遭遇困難，可以請女祭司到家中作法，以化解困難。<sup>13</sup>

即便西拉雅族的信仰體系與基督新教存有差異，但是，因為西拉雅族沒有文字，故他們的信仰觀念與慣例很難清楚地綿延傳承。除了沒有文字記載的正統信仰，在福爾摩莎傳教近十年的荷蘭牧師干治士認為還有兩個原因使得原住民較易接受荷蘭人傳揚的基督新教：第一、原住民的信仰體系與基督新教義理仍有許多相近之處。第二、原住民部落中沒有頭目、階級之分，因此每個人都有信仰自由。（甘為霖編著 2003：25、27、122-127；Campbell 1987：15-16、89-93）相對而言，傳教給有文字記載宗教傳統的漢人，則非易事。荷蘭牧師干治士發現文字對宗教的重要性，認為荷蘭人應先教導原住民讀和寫，再把精確的宗教觀念教給他們。如此一來，「他們的意志可以真正被影響，他們的心可以用信仰來改變。」（甘為霖編著 2003：124-125；Campbell 1987：91）

根據上述亞米紐斯主義、加爾文主義以及西拉雅族口傳宗教的信仰模式與內容，筆者製表以比較其異同。

表1：荷蘭人與台灣原住民的宗教信仰之異同

	亞米紐斯主義	加爾文主義	西拉雅族口傳宗教
靈魂	永生		不滅
神觀	一神觀		多神觀

13 希拉雅語稱女性祭司為 *Inibs*——此為荷蘭傳教士用拉丁字母為西拉雅語的發音所編訂的文字。部分學者將此字翻譯成漢文「尪姨」，例如葉春榮翻譯干治士於1628年12月27日書寫西拉雅族的生活紀錄，參見干治士(1994: 205)。李雄揮翻譯干治士的日誌時亦用及「尪姨」一詞；參見干治士(2003: 35-36)。鄭維中翻譯歐陽泰的論文時，以女祭司為 *Inibs* 的中譯，並輔以「尪姨」敘之；參見歐陽泰(2007: 70)。為了忠於西拉雅族語，筆者一律以「女祭司」為 *Inibs* 的中譯。關於女祭司的工作內容與能力，亦可參閱 Blussé and Roessingh(1984: 75)；徐謙信(1965: 23)；Chiu(2008: 184-188)。

14 原住民有「死後得獎懲」的觀念，參見頁138。亞米紐斯主義有與此相近的救贖觀，並有清楚的《聖經》經文佐證，參見頁143。

人神溝通方式	禱告（人可直接與神說話）	女祭司（透過中介）
記錄／傳播方式	語言文字	口傳
死後救贖決定因素	自由意志的選擇	上帝所預定
		今生的行為 <sup>14</sup>

藉由上文針對荷蘭本國宗教論爭的探討，我們已明白亞米紐斯主義與加爾文主義最大的不同點就是：前者相信一個人的信心與行為可以讓他蒙神救贖，即人可以主動的接受救恩；後者則認為上帝救贖與否由上帝自己決定，人沒有能力改變什麼。因為本文探討的時間著重於1627-1643年之間，是時在福爾摩莎的荷蘭傳教士多屬亞米紐斯主義一派，因此在下文中，筆者主要探討亞米紐斯主義對原住民產生的影響。

#### 四、荷蘭東印度公司在福爾摩莎傳教的動機

荷蘭東印度公司是由一群荷蘭商人創立，並且獲得荷蘭國家議會授予海外殖民地管轄權，因而可以自組傭兵，發行貨幣，與其他國家訂立正式條約，並有對該地實行殖民與統治的權力。簡言之，在東印度地方，VOC不只是一家貿易公司，同時握有國家的經濟、政治與軍事實權。（徐謙信 1965：24-26；歐陽泰 2007：39；馮作民編著 1975b：494-496；陳國棟 2005：382-383）

VOC派遣神職人員赴福爾摩莎的初衷不是向原住民傳教，而是讓赴東方工作的荷蘭基督徒保有教會生活。（Candidius 1994：228；Ginsel 2000：35；馮作民編著 1975b：503；陳國棟 2005：385）爾後，因為VOC長官經營福爾摩莎的策略改變，以及傳教士本身欲傳福音給原住民的決心，VOC開始為原住民加派傳教士至福爾摩莎。被派遣的傳教士屬於VOC的職員，他們與公司簽定約聘，他們的薪水從公司而來，因此他們必須依公司的指事行事。然而，營利與傳教難免有衝突之處，公司長官與傳教士的傳教動機以及對待原住民的方式並不完全相同。（歐陽泰 2007：335-336）由於贊助宗教事工的背後，涉及VOC之盈利，於是形成一部混雜著愛主愛人以及維護公司利益的傳教史。（李政隆 2001：22；徐謙信 1965：26-28）筆者欲從傳教士與

福爾摩莎長官、巴達維亞總督的通信以及相關文獻之中，發現他們各自的傳教動機，進而理解當時東印度公司的政經狀況，以及基督教在福爾摩莎發展的情形。

### (一) 福爾摩莎長官與巴達維亞總督的傳教動機

《熱蘭遮城日誌》與《巴達維亞報告》顯示福爾摩莎長官與巴城總督對傳教成功多有嘉許，然而，他們始終秉持「經濟第一，宗教第二」的原則。所謂「宗教第二」，即在福爾摩莎有二個團體被放在VOC的營利事業之後——原住民以及被派駐至此地的傳教士。針對原住民，巴達維亞總督強調：「傳教工作的進行不能增加公司的負擔。」總督間或以此為由要求福爾摩莎長官「緩和傳教士的熱心」，並拒絕給予關於傳教的經費。<sup>15</sup>

因此之故，當福爾摩莎長官以傳教為理由向巴城總督申請經費時，總會告知巴城總督這筆經費將帶來哪些在政治與經濟上的利益。例如，1631年福爾摩莎長官普特曼斯（Hans Putmans, ?-1656；在台任期：1629/07-1636/10/25）要求在新港建房的敘述如下：

我們認為要在新港建房子，不是只為宗教的理由，而且可以監視該村，保護新港免受攻擊。還有，將來會收成大量的鹿皮。……即使不管基督教的進展，只有政治和上述理由，我們就應該那樣做（努力傳教）。真的，如果我們希望本島住民間有和平與秩序，以便我們〔受益〕……（甘為霖編著 2003：148；Campbell 1987: 105）

除了不將原住民的基督信仰放在公司利益之前，VOC亦不讓傳教士的經費要求超越公司利潤。以下是一則傳教士要求加薪而公司不允許的案例：

干治士提續聘的條件，……月薪120盾，他就願意再簽三年。我們希望總督您會批准這些條件，以免新港的傳教退步。（甘為霖編著 2003：141-142；Campbell 1987: 102；林

---

15 “Missive Governor-General Jacques Specx to Governor Hans Putmans. Batavia, 31 July 1631. VOC 1102, fol. 149-167. Extract,” in Blussé, Everts and Frech eds. (1999: 198-199)；中文譯本參見〈總督致長官的書信〉(1631/07/31)，甘為霖編著(2003: 146)。

偉盛譯著 1997：230)

傳教士干治士的加薪要求，經由福爾摩莎長官呈報巴城總督之後，得到的回覆如下：

所提干治士與新港人的新契約，和公司的規定恰好相抵觸。因為公司的經濟困難，實在無法批准。他不應忘記，他當神職人員已經獲得極大的精神利益，不應再被世俗的利益所動搖。（甘為霖編著 2003：146；Campbell 1987：104）

由此可見，傳教士與公司長官有薪資上的磨擦。部分傳教士認為自己離鄉背井，為了原住民的宗教與教育事工勞心勞力，進而讓原住民有精神滿足與和平秩序，因此他們希望自己能獲得更好的報酬。相對而言，VOC長官並不看重傳教士的需求，亦相對忽視在福爾摩莎的傳教事工的成長，而是將實際可見的利潤成長放在首位。

## （二）傳教士的傳教動機

上述論述顯示巴城總督掌控VOC的經濟與政治實權；相對於此，傳教士負責宗教與教育事工，實際與原住民接觸。因為傳教士負責教育事工，宗教與教育實為一體兩面——教育的內容就是基督信仰。（甘為霖編著 2003：198）在教育的過程中，文字是必要條件：為了準備教材，傳教士必須先學習原住民的語言，以羅馬拼音為原住民創造文字，編製教材。（李政隆 2001：25-26。甘為霖編著 2003：37、112；林治平編 1996：7）傳教士更進一步要設立學校，讓原住民可以入學受教；用穩定的學習場所培養學生穩定的學習習慣，使原住民習得文字能力以及教材中的基督教義。更有甚者，傳教士從原住民學生中選取人才，訓練原住民成為本土教師，以擴充教學人力。（甘為霖 2009：346）

大部分傳教士真心希望原住民破除偶像神話、異端邪說，進而接受基督信仰，敬拜獨一真神。當傳教士致信VOC商務委員會的時候，除了呈報福爾摩莎的政治社會事件、宣教成就之外，更告訴上級必須多派人力傳教的原因：

1. 神將祂的獨生子送來給你，以此為例。請依照祂的作法來做……。

2. 請注意神的命令，神吩咐我們將罪者從錯誤的路上拉回來。
3. 想想回報吧！……多麼榮耀的皇冠被放下來給你，如果你能證明對傳教工作很熱心的話。
4. 想想神對不慈悲者的懲罰吧！想想神對有能力使人改信，卻不願去做的人的懲罰吧！（Blussé, Everts and Frech eds. 1999:95; Campbell 1987: 141；甘為霖編著 2003：200）

這是尤羅伯牧師要求東印度公司商務委員會董事繼續差派充足傳教人力至福爾摩莎時的四個提醒；每個提醒都有《聖經》經文為憑據。第一個提醒是以〈約翰福音〉3章16節為基礎，要求人類效法基督，捨己愛人。<sup>16</sup>第二與第四個提醒則是依據〈以西結書〉3章16至21節以及〈使徒行傳〉20章20至27節等經文，強調認識神的人有義務向不認識神的人傳福音——若認識神的人不傳揚神的真道而使不認識神的人死在罪中，那麼神會向認識神的人討惡人因不認識神而喪命的罪。這個必須傳福音的告誡從舊約時代一路延續至新約時代。<sup>17</sup>第三個提醒亦和第四個提醒呼應，以〈以西結書〉18章以及〈耶利米書〉18章7至10節為依據，同時顯示出尤羅伯牧師認同的亞米紐斯主義——人的好行為可以蒙神獎賞，人的惡行則會遭神懲罰。<sup>18</sup>

---

16 〈約翰福音〉3章16節：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」參見《聖經》（國際聖經協會編 2000：164；底下引用部分均來自同一文本，僅標示頁碼）。

17 〈以西結書〉3章16-21節：「……所以你要聽我口中的話，替我警戒他們。……你若不警戒他，也不勸戒他，使他離開惡行，拯救他的性命，這惡人必死在罪孽之中；我卻要向你討他喪命的罪。倘若你警戒惡人，他仍不轉離罪惡，也不離開惡行，他必死在罪孽之中；你卻救自己脫離了罪。」參見《聖經》（國際聖經協會編 2000：1345）。〈使徒行傳〉20章17-27節：「……凡與你們有益的，我沒有一樣避諱不說的。或在眾人面前，或在各人家裡，我都教導你們。又對猶太人和希臘人證明當向神悔改，信靠我主耶穌基督。……我素常在你們中間來往，傳講神國的道。如今我曉得，你們以後都不得再見我的面了。所以我今日向你們證明，你們中間無論何人死亡，罪不在我身上。因為神的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」參見《聖經》，頁248。

18 〈以西結書〉18章：「……犯罪的他必死亡。人若是公義，且行正直與合理的事……遵行我的律例，謹守我的典章，按誠實行事，這人是公義的，必定存活。這是主耶和華說的。他若……不行以上所說之善，反行其中之惡……這人豈能存活呢？他必不能存活，他行這一切可憎的事，必要死亡，他的罪必歸到他身上。……義人的善果必歸自己，惡人的惡報也必歸

除了在福爾摩莎當地的教育事工，荷蘭牧師認為選派原住民至荷蘭接受神學教育，培植他們成為牧師，再回到福爾摩莎建立本土化教會，亦為基督教紮根福爾摩莎的重要基礎。（林昌華 1995：355）這個願景顯示出荷蘭牧師希望原住民信主的熱心以及冀望基督信仰永存福爾摩莎的真心。我們可以從荷蘭牧師的預期目標來看他們的熱心與真心：第一、培育受過正統神學教育的原住民傳教士。第二、讓基督信仰遍傳福爾摩莎。

針對第一個目標——培育受過正統神學教育的原住民傳教士，尤羅伯牧師要求達成此目標的理由如下：首先，赴荷蘭受教育可以使原住民徹底離開福爾摩莎舊有的迷信傳統，使其學習生活不受干擾。<sup>19</sup>其次，除了基本教義之外，正統傳教士必須學習荷蘭文、拉丁文、希臘文、希伯來文等必備語言以及神學、哲學、科學、藝術等專業知識，而這樣的學習資源是福爾摩莎所沒有的。第三，嚴格的教育中難免會有懲罰，若在福爾摩莎進行懲罰，其果效是弊多於利，因為懲罰會使原住民對傳教士產生敵意。（Blussé, Everts and Frech eds. 1999: 136-145）

至於第二個目標——讓基督信仰遍傳福爾摩莎。原住民傳教士在福爾摩莎可以發揮的能效有：第一、他們可以終身在福爾摩莎宣教講道——因為他們的家人都在福爾摩莎，他們必然樂意待在自己的祖國。第二、他們可以用清晰的本地語言傳道。第三、原住民較易接受自己同胞所傳講的內容。第四、原住民傳教士的薪水不必與荷蘭傳教士的薪水一樣高。<sup>20</sup>

---

自己。……」參見《聖經》，頁1366-1368。〈耶利米書〉18章7-10節：「我何時論到一邦或一國說：要拔出、拆毀、毀壞；我所說的那一邦，若是轉意離開他們的惡，我就必後悔，不將我想要施行的災禍降與他們；我何時論到一邦或一國說：要建立、栽植；他們若行我眼中看為惡的事，不聽從我的話，我就必後悔，不將我所說的福氣賜給他們。」參見《聖經》，頁1256-1257。關於亞米紐斯主義的政經與宗教背景，參見頁135。

19 此理由顯示出當時福爾摩莎仍有迷信傳統。由此可見，原住民因為接受基督信仰而使迷信比例降低，但迷信並未被根除。

20 尤羅伯，〈尤羅伯致巴達維亞評議會〉〔未記日期〕，參見甘為霖編著（2003: 204-208）；Chiu(2008: 197)。

從尤羅伯牧師向長官說明必須讓福爾摩莎青年赴荷蘭受教育的原因以及預期果效的內容之中，我們可以推知他在福爾摩莎宣教實際遭遇的困難：缺乏教學資源、難以根除原住民的迷信傳統、不易融入原住民社會、語言障礙、種族隔閡、無法嚴格教育福爾摩莎青年、想念自己在荷蘭的家人。即便遭遇如此多困難，他仍在福爾摩莎傳教近十五年，或遭疾病纏身，或與上級意見相左，他盡其所能將基督信仰廣傳於福爾摩莎，並希望原住民能夠在信仰上成熟，足至成為原住民傳教士；如此一來，信仰才能永久傳承。<sup>21</sup>另一方面，在要求巴達維亞評議會給予福爾摩莎青年赴荷受教的書信中，尤羅伯甚至以「原住民傳教士的薪水不必高」為條件「利誘」公司，竭盡所能說服上級給予原住民接受教育的機會——他一定明白上級行事的原則是「經濟第一，宗教第二」，以及他盼望原住民傳教士堅固基督教在福爾摩莎的根基。然而，他的建議終於被公司回絕了。(Blussé, Everts and Frech eds. 1999: 140)畢竟，VOC為傳教事工增加人力的本意是為了穩定在福爾摩莎的統治，而非上帝的救贖計畫。(干治士 1994: 227)

## 五、福爾摩莎原住民接受基督教的實況

區別清楚荷蘭東印度公司與傳教士的傳教動機之異同，以及各自的實際作為之後，筆者要從五個面向探究他們的宣教事工給福爾摩莎原住民在宗教信仰上的重大影響：明教義、受洗禮、毀偶像、嚴守主的日子以及禱告。

### (一) 明教義

基督教傳教士的一個重大使命就是讓異教徒知悉宗教背景以及教義，明白《聖經》，進而相信神的真道。因為，唯有明白教義，才能實踐之。因此，尤羅伯耗盡心力為原住民編寫教義問答，再帶領他們

---

21 〈特勞德議長致總督及其評議會〉(1640/03/20)，參見甘為霖編著(2003: 262)；〈尤羅伯致總督〉(1640/10/23)，參見甘為霖編著(2003: 264)。

每天練習，直至他們可以適切地以上帝的話語——《聖經》——為基礎回答各式教義問題。

除了傳教士的教導，學習者本身的行為與態度亦是他們明白教義的必要條件。我們可以藉由福爾摩莎長官范德堡（Johan van der Burg；在台任期：1636/11/15-1640/03/11）的一封信，一窺原住民在1639年的學習狀況：

尤羅伯不管在〔哪〕裡對廣大的群眾講道，村民們都很熱心聽講，而且也要求其子女認真上學受教。他們每週兩次在學校接受宗教教學，其它的日子學讀、寫。有些學生能很熟練地背早晚禱、十誡、主禱文和信條，並做信仰告解（confession），其方式好得讓許多基督徒都自認不如。<sup>22</sup>

由此可見，原住民認真聽講的態度以及對教義的熟悉程度。更有甚者，在傳教士人力不足的村社，有原住民主動請求傳教士多派教師，前往教授他們基督信仰，凸顯出他們自身對教義的渴慕。（甘為霖編著 2003：234；Blussé, Everts and Frech eds. 2000: 157）荷蘭傳教士自己非常明白在台宣教的人力不足，因此之故，除了向公司請求加派人力，他們更訓練原住民本身成為傳教士，讓通曉教義的原住民基督徒去教導還不熟悉基督信仰的原住民。（甘為霖 2009：346；Ginsel 2000：35；Chiu 2008: 198）原住民自身可以擔任執教者，應當是因為他們對基督教義有一定程度之通曉。

另一方面，從下述原住民受洗禮人數的增加，就可以看出他們明白基督教義的人數之多。因為荷蘭牧師只為可以準確回答教義問題的人施洗禮，使他們正式成為基督徒。（Chiu 2008: 190）

## （二）受洗禮

從第一位來福爾摩莎傳教的荷蘭牧師干治士的書信中，可以發現牧師為原住民施洗必須嚴格遵守基督教義與規定，絕非為了增加受洗者的人數而輕易給予洗禮：

---

22 〈長官致總督及其評議會〉（1639/11/04），參見甘為霖編著（2003: 255）；“From Governor van der Burg to the Governor-general and Councillors of India,” in Campbell（1987: 179）；Blussé, Everts and Frech eds.（2000: 243）。

我的目標是替他們一些人洗禮，並在此船期前將我認為在其靈魂上頗有收穫的人名呈上給總督，但我尚不能做到。因為雖然他們有人在知識上已合乎洗禮的條件，但直到他們不只承諾要放棄偶像、迷信和錯誤，而且還真的實踐基督教信仰一陣子，他們的行為能和認知一致時，給他們洗禮才安全。<sup>23</sup>

干治士致巴城總督的信件內容顯示出1628年原住民對基督信仰認識與接受的程度：他們學會了基督教義，然而，因為無法擺脫傳統的迷信觀念與崇拜習俗，他們尚未能在行為上完全實踐基督教義，因此接受洗禮的人數並不多。

直至1636年，原住民逐步克服這些問題，新港的受洗人數達到862人。<sup>24</sup>在干治士與尤羅伯等人傳教近十年之後，於1637年，原住民受洗人數的比例大增。商務員費得(Cornlis Fedder)給長官的報告記載所有新港人（大約一千人）在適當的信仰告解後，全都受洗。（甘為霖編著 2003：225、231；Campbell 1987: 161）

至1639年，各村社的受洗人數又有成長。筆者根據巴城行政長官庫庫巴卡(Nicolaes Couckebacker)關於原住民接受洗禮程度的考察報告，製作表格如下：

表2：1639年原住民各村社受洗人數表

村社名稱 (今地名)	新港 (新市)	目加溜灣 (善化)	蕭壠 (佳里)	麻豆 (麻豆)	大目降 (新化)	總數
受洗人數	1,047	261	282	215	209	2,014
總人口數	1,047	1,000	2,600	3,000	1,000	8,647
受洗比例	100%	26.1%	10.8%	7.2%	20.9%	23.3%

至此在VOC管轄的地域中，一共有2,014位西拉雅族基督徒，福爾摩莎長官和傳教士都很為此感恩。（甘為霖編著 2003：255-256、260）

23 〈干治士給總督庫恩的信〉(1628/08/20)，參見甘為霖編著(2003: 129)；Campbell(1987: 95)。

24 尤羅伯，〈尤羅伯致東印公司商務委員會董事〉(1636/09/05)，參見甘為霖編著(2003: 202)；徐謙信(1965: 44)。

而後尤羅伯牧師又在致總督的書信中，說明蕭壩的受洗人數大增，至1640年，已有1,070人受洗。相對於1639年的282人，在近一年的時間內，一個村社中多了888位受洗者。足見荷蘭傳教士宣教事工的擴張，以及原住民接受基督信仰的增長程度。



圖1：荷蘭時代西拉雅族各社分佈圖（甘為霖 2009：328）

### (三) 毀偶像

荷蘭傳教士認為西拉雅族有多神觀念以及偶像崇拜的習慣，他們極欲破除這樣的習俗。（甘為霖編著2003：35；Campbell 1987: 24）故尤羅伯牧師不斷在其編著的教義問答中，灌輸原住民獨一真神以及不可拜偶像的觀念。筆著茲列舉〈大教義問答〉中的三條如下：

Q：「我是主，你的神」，這第一條誡命教我們什麼？

A：這條誡命教我們：我必須認識祂為唯一真神，用我的心，只榮耀祂，只服侍祂，必須愛祂，因為沒有別的神，只有祂，祂創造萬物。

Q：當神說：「你們不可以做任何偶像」時，祂教我們什麼？

A：這第二條誡命教我們，我們只能敬拜神。臣服於祂的話，服從祂的誡命，不可以對石頭或類似物獻祭，只能用身和心敬拜祂。

Q：如果你敬拜異端偶像，而不是唯一真神，那是罪嗎？

A：當然是。神命令我們：「你不可以敬拜異端的神，只能敬拜我。」如果我敬拜異端的神，顯然我拒絕神的話。<sup>25</sup>

接受基督教義的原住民，逐漸開始廢棄舊有的偶像崇拜，相信唯一真神。他們以身心敬拜此真神，而非物質的獻祭儀式。根據尤羅伯牧師的記載，新港（今新市）人約於1631年拋棄偶像。<sup>26</sup>至於大目降（今新化），則在1636年5月5日，尤羅伯牧師抵達該村時，村民拿出所有的偶像堆成一堆，親自燃火燒毀之。（徐謙信 1965：42-43）而蕭壟（今佳里）與麻豆村民則在尤羅伯牧師與大員長官范德堡的見證之下，分別於1637年11月17日以及11月19日拋棄偶像。而且，依長官的紀錄，是蕭壟與麻豆村民主動要求廢棄偶像。（甘為霖編著2003：237）<sup>27</sup>

---

25 〈大教義問答〉第249、254和139條。參見甘為霖編著(2003: 543-544, 527)。

26 尤羅伯牧師記錄他們於1636年3月19日要求馬氣南村民拋棄偶像的時候，寫到新港人已拋棄偶像5年，因此筆者推算新港人約在1631年開始棄絕偶像。參見甘為霖編著(2003: 192-193)。

27 《熱蘭遮城日誌》僅記載尤羅伯牧師與麻豆人於1637年11月17日一同毀偶像的經過，而未見蕭壟村民毀偶像的紀錄。然而，於1637年11月21日記

#### (四) 嚴守主的日子(Lord's day)

在探討原住民基督徒在星期日進教堂做禮拜這一敬拜儀式之前，筆者必須先依據《聖經》闡明此敬拜儀式的原由。首先，根據《聖經》舊約經文的記載，基督徒每個星期固定要休息一天，以紀念上帝創造世界六日之後休息的第七日，是為「安息日」(Sabbath day)。〈創世紀〉2章3節說明此理：「神賜福給第七日，定為聖日，因為在這日神歇了他一切創造的工，就安息了。」（《聖經·創世紀》2章1-3節，頁3）為了紀念神創造天地之後第七日的安息，守安息日亦被訂為「十誡」之一，神的子民必須守此日為聖日。〈出埃及記〉以及〈申命記〉中關於十誡的經文可茲證明：

當紀念安息日(Sabbath day)，守為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華你神當守的安息日。……因為六日之內，耶和華造天、地、海和其中的萬物，第七日便安息(rest)，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日。（《聖經·出埃及記》20章8-11節，頁125）

當照耶和華你神所吩咐的，守安息日(Sabbath day)為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華你神當守的安息日。（《聖經·申命記》5章12-14節，頁299）

上帝希望祂的百姓能夠藉著安息日，專心思想神、敬拜神，不把心思放在屬世的事務上面。因此，舊約時代的基督徒按照神的教導，把每個星期的第七日定為休息和敬拜神的日子，是為「安息日」。

然而，「星期日敬拜神」這一條誡命的神學基礎在耶穌基督降世之後的新約時期開時發生轉變——這一日成為紀念耶穌死而復活的「復活主日」(Lord's day)。按照〈約翰福音〉的記載，主耶穌是在安息日的預備日（亦即安息日的前一日）受難，到第三天從死裡復活。當時沒有所謂「星期日」的觀念，只因主耶穌在這一天復活，因此門徒便以這一天來做為紀念耶穌的日子。而後神的使徒保羅在寫給羅馬信徒的書信中提到：「守日的人是為主〔耶穌〕守的。」（《聖經·

---

載：「長官范得堡閣下和牧師尤羅伯一起從麻豆和蕭壩回來。」（粗體為筆者所加）參見江樹生譯註(1991: 357, 377)。

羅馬書》14章6節，頁286)<sup>28</sup>這節經文即指出新約時代的基督徒是爲了紀念耶穌復活而守主日。

考察清楚《聖經》中舊約時代的「安息日」(Sabbath day)與新約時代的「復活主日」(Lord's day)之差異之後，筆者認爲17世紀在福爾摩莎傳教的基督新教改革宗荷蘭傳教士應當是以新約聖經爲依據——耶穌受難之後的「復活主日」——教導原住民星期日當進入教堂敬拜神。然而，筆者發現由英國長老教會選派至台灣宣教的甘爲霖牧師(Rev. William M. Campbell, 1841-1921)在整理荷據時期主日崇拜的文獻時，竟然將荷蘭牧師帶領原住民做禮拜的日子記爲Sabbath day，亦被中文譯者李雄揮譯爲「安息日」，這可能是一種誤用。(甘爲霖編著2003: 266; Campbell 1987: 186)然而，至今亦有許多正統基督教會(包括天主教、東正教與基督新教)延用「安息日」一詞，而實際上是在遵守「復活主日」。<sup>29</sup>因此之故，筆者認爲不論是17世紀荷蘭牧師的信仰教導，或是20世紀甘爲霖牧師的考證與記錄，都是以「復活主日」爲神學基礎，而在文字上延用「安息日」一詞。以下在論及原住民進教堂做禮拜的實例時，筆者將以「復活主日」爲教義基礎論述之，惟當引用原文時，會以括號按語說明字面上的「安息日」實爲字義上的「復活主日」。

在荷蘭人治理福爾摩莎以前，原住民沒有休息日或休假日的概念，甚至沒有時間觀念，每天對他們來說都一樣。(甘爲霖編著2003: 32; Campbell 1987: 21)在福爾摩莎傳教之初，荷蘭牧師沒有嚴格要求原住民必須恪守復活主日。在逐步帶領原住民擺脫偶像崇拜與女祭司爲人神中介等傳統習俗的束縛之後，尤羅伯牧師開始要求原住民守復活主日。根據尤羅伯的記載，1636年5月18日，新港原住民第一次遵守復活主日，幾乎所有村民都進教堂做禮拜。(甘爲霖編著

---

28 《聖經·路加福音》6章5節亦有關於復活主日的經文。

29 於西元1648年獲英國國會承認的〈西敏信條〉，提及敬拜真神的日子時，亦用安息日(Sabbath day)一詞，但有特別解釋自從耶穌復活之後：「這日在聖經中被稱爲主日，它要一直成爲基督徒的安息日直到世界的末了。」(粗體爲筆者所加)參見王瑞珍、張聖佳編譯(2004: 129)。

2003：196；Campbell 1987：138）尤羅伯牧師給新港人嘉許時，提及他們「在安息日（筆者按：復活主日）很準時上教堂。早上很認真聽講，晚上則認真復習，所以能記得牢。」（甘為霖編著 2003：266；Campbell 1987：186）

至1639年時，不單只新港，連目加溜灣、蕭壠、麻豆、大目降等村社都嚴守復活主日，沒有人於此日到田裡工作，沒有人缺席牧師的講道以及傳教士的指導。當時的福爾摩莎長官范德堡和視察福爾摩莎的特使庫庫巴特都因此認為原住民的信仰很虔誠。（甘為霖編著 2003：255、259；Campbell 1987：179, 182）<sup>30</sup>

### （五）禱告

「禱告」是基督徒與神對話的方式，藉由禱告，人可以祈求和感謝，這是基督徒不可或缺的生活慣例。在荷蘭傳教士抵達福爾摩莎之前，原住民不認為每個人都有「與神對話」的能力，因此，人若要祈求神／感謝神，只能以「女祭司」為中介。<sup>31</sup>然而，在傳教士的教導之下，原住民養成了禱告——與神對話——的習慣。以下是尤羅伯牧師對原住民禱告的描述：

他們〔原住民〕當中有許多人，不論是在早晨黃昏、餐前餐後，以及其他必要的時刻，總能從靈魂熾熱的最深處，以適當的禱詞、合宜的姿態，在神的面前傾訴禱告，這景象讓看過聽過的人，都不禁留下感動的淚水。有些被召喚禱告的人，也能夠即席地以適切的詞語來禱告，其詞句之精闢、論點之有力，往往讓人以為是事先經過數個小時的準備和構思。（甘為霖 2009：345）

由此可見，禱告已經成為原住民的生活習慣；而他們的禱詞亦顯出他們對基督教義的熟諳。即便部分原住民禱告的內容仍有迷信成分（甘為霖編著 2003：255）<sup>32</sup>，但是禱告至少讓原住民不再依賴女祭司為人與神的中介，因此過往的巫術儀式遂被原住民廢棄。（甘為霖

---

30 目加溜灣村民於1637年1月4日開始守復活主日，參見甘為霖編著(2003: 222)。

31 參見頁138-139。

32 本書中譯者李雄揮認為原住民基督徒「祈禱狩獵成功」仍算是一種迷信。

編著 2003：260；Campbell 1987：183）尤羅伯為原住民所編著的〈大教義問答〉讓他們明白禱告的真義：

Q：我們必須呼喚祂嗎？

A：我們必須呼喚神，不可呼喚任何別人，因為祂是唯一真神，祂的命令是：「只呼喚我。」

Q：如果我只以嘴巴敬拜祂，祂會滿意嗎？當我們呼喚祂時，我們的心也必須說話嗎？

A：是的，因為祂所需要的是我們的心。所以要打從心底呼喚祂。如果我們不全心全意地呼喚祂，雖然我們重新呼喚祂，祂也不會聽我們。<sup>33</sup>

明白基督信仰給原住民的五大影響——明教義、受洗禮、毀偶像、嚴守主的日子以及禱告——之後，筆者將考證這些影響持續了多久，進而說明這些影響的深度與廣度。

以學校教職員為切入點，史料證明除了荷蘭傳教士、校長以外，還有由原住民學生中培育出的原住民教師。據1643年4月16日熱蘭遮城議會的議事紀錄，大員附近的6個村落共有50名的原住民教師，議會依傳教士的建議，給予原住民教師薪津，以鼓勵他們教學的熱心。紀錄亦顯示這50名原住民教師不但能徹底教授基督教信仰要義，並且以其族人更易接受的方式傳播基督信仰，因此之故，他們傳教的果效甚至比外國傳教士更好。（徐謙信 1965：53-54。甘為霖編著 2003：277-279）

1661年鄭成功率師登陸赤崁以後，有荷蘭牧師遇害殉教，有原住民畏敵背教，也有原住民為了持守基督信仰而逃到山間尋找久居之地。（江樹生譯著 1991：21、29）因此，1714年（康熙53年），三位天主教耶穌會傳教士奉康熙皇帝之命赴台測定台灣地圖時，曾發現自荷據時代流傳下來的基督徒。他們的筆記中有如下報告：

我們在離開廈門以前，曾聽過台灣基督教徒。但經過調查結果，確定了漢人之間並無基督徒，然在土人之間有跡象

---

33 尤羅伯，〈大教義問答〉第310和302條。參見甘為霖編著(2003: 553, 552)。

airiti

顯〔示〕自荷蘭人占領時代基督教就被熟識。……這些人不像漢人那樣敬拜偶像，並嫌惡接近任何像那樣的行為……。他們對我們說最初的男人叫做亞當，最初的女人叫做夏〔娃〕；他倆爲了不服從神，招致神的發怒在他們身上及所有他們的子孫，因此必須依賴於洗禮來擦除此污點……。 (林治平編 1996：6-7) <sup>34</sup>

耶穌會傳教士記錄了在荷蘭人離開台灣半世紀之後，仍有信仰基督新教的原住民。這表示曾經有接受基督新教的原住民傳教給下一輩，如此才能讓信仰傳承。因此，今人不能說荷蘭人離開福爾摩莎之後，他們的傳教事工立即化爲烏有。(史明 1980：82) 另一方面，諸多史料幫助我們還原17世紀福爾摩莎原住民信仰狀況的現場，當時確實有許多原住民接受基督信仰，受洗成爲基督徒，並將基督教義實踐於日常生活中。還原現場就是荷蘭傳教士成功傳揚基督新教的明證之一。

## 六、宗教、教育、政治與社會的相互影響

除了上述給原住民在宗教信仰方面的影響之外，筆者還要從語言文字、政治組織、社會結構這三個面向來檢視VOC在福爾摩莎的傳教事工。因爲語言文字是傳教的必備條件；傳教的過程悄悄爲原住民建立議會制度的政治組織；在商業上的人力需求，使VOC召徠了許多漢人至福爾摩莎，因此影響了福爾摩莎的社群結構，而社群結構的轉變則影響了基督徒的人數比例以及宗教文化的內蘊。

### (一) 語言文字

荷蘭傳教士的教育事工以給予原住民讀寫能力爲起始。傳教士必須先學會原住民的語言，才能與原住民溝通；進而以拉丁字母爲之創造新港拼音文字、法波蘭語等至少五種原住民方言文字，進而讓原住民記誦基督教義。(林治平編 1996：17) <sup>35</sup>因此，在傳教之初，傳教

---

34 耶穌會教士的文字紀錄英文版“De Mailla's Notes on His Visit to Formosa in A.D. 1715”，參見Campbell(1987: 510)。

35 新港語適用於大員附近的六個村落，更北方的倒囉啞及諸羅山，即現在番

士就將原住民的方言文字化，並將原住民分為兒童、成人與婦女三群學生，分班授課，推動大規模學校教育，以適當的教育方式讓原住民習得讀寫能力。（徐謙信 1965：52；中村孝志 1997：9）

VOC在福爾摩莎的統治結束之後，這套文字至少沿用至清嘉慶18年（西元1813年）。（周元文 1993：241；湯錦台 2001：177；林治平編 1996：7；史明 1980：82；周婉窈 1999：61；中村孝志 1997：10）這證明原住民將荷蘭人所教導的讀寫能力代代傳承下來，在荷蘭人離開台灣之後，他們自己延用了近一百五十年。（甘為霖編著 2003：231）

以拉丁字母建構而成的原住民語言文字沒有被傳承至今，因此有學者認為這是死去的語言。（林治平編 1996：15）然而，因為有文字記載，福爾摩莎原住民開始走入歷史，許多可考的史料因而出現——新港語地契、新港語〈馬太福音〉（《聖經》中之一卷書）等等——是為原住民歷史與文明的重要基礎。至今亦有學者以新港語與英文對照的形式，出版〈馬太福音〉的復刻本，研究原住民信仰的文獻不斷增加。（賴永祥 1965：〔附錄五〕頁4；周婉窈 1999：61）

## （二）議會制度體制化

福爾摩莎原住民多沒有領袖制度與主權概念，但有所謂「議會」——由「長老」召集村人赴會，商討村中大小事。長老的位置和權力並不大，他們只是在村中有事必須解決時，召集村人到「公廨」，向大家解釋問題，一起討論。村人會提出自己的看法，沒有必要絕對服從長老的提議。（甘為霖編著 2003：25；Campbell 1987: 15-16）

這樣的長老議會制度，有利於荷人統治原住民——荷人有事情可

---

社及嘉義兩地的部分原住民也在使用。至於台南及嘉義以北，即今天的彰化和員林一帶，在荷蘭時代被稱為法波蘭地區(Farvorlang District)，其土語與新港及其南方的土語不同，故1650年花德烈牧師以法波蘭語編成〈基督教要理問答書〉。參見徐謙信(1965: 8-10, 53, 66)；中村孝志(1997: 10, 36)；Ginsel(2000: 34)。

以先與長老溝通，與長老建立良好關係之後，就比較容易使全村落的村民都臣服。荷蘭人統治福爾摩莎之後，更系統化原住民的地方議會制度，定期召集各村村民，發表演說，同時授予長老袍、旗、杖等象徵權力的物品，以增加長老在村落中的權力，進而要求村民尊敬荷蘭長官所任命的原住民長老，並且要服從長老的命令，村民也都答應服從。（甘為霖編著 2003：188-189）此外，荷蘭人還與各個村落長老簽訂條約，確立荷蘭聯邦議會為其領主——為了把這種移轉權力的事實以象徵的方式表達來出，村落代表必須致贈荷蘭長官帶有其原生土壤的樹苗。（歐陽泰 2007：340）例如，1635年麻豆人和荷蘭長官簽訂和平條款時，荷蘭人提出的一項條款內容如下：

〔麻豆人〕的主權要讓渡給我們，將檳榔和可可樹種於裝有麻豆泥土的瓶子裡，送到長官腳下，以為標記。（甘為霖編著 2003：174；程紹剛譯註 2000：174）

麻豆人接受此條款，回到村落，帶著檳榔和可可樹送給長官，「表示將其主權讓渡給荷蘭。」除了麻豆之外，於1636年，蕭壟、塔加里揚、塔羅凱等各村都陸續派代表與荷蘭人簽訂和約，讓渡所有權給荷蘭，並與已經和荷蘭簽定盟約的部族成為盟友。因此之故，學者李雄揮指出：「荷蘭人在台灣創造秩序。荷蘭人是帶來政權，沒有帶來人民，以原住民為人民，將各族原住民統一在同一政權下……而產生統一民族的感情。」（甘為霖編著 2003：184-185）

就這樣，VOC逐步建立自己與原住民的領主—封臣關係，使原本沒有固定領袖制度的西拉雅族，逐步被荷蘭人改造而產生村民服從長老，長老服從荷蘭長官的社會制度。此外，荷蘭官員定期召集各村長老開會，使各村原住民一起議事，確保各村落和平並處，原住民因而開始有「外交」的概念，而不是只以武力處理爭端。（湯錦台 2001：178；歐陽泰 2007：340-345）例如在1636年2月20日荷蘭長官普特曼斯要求所有村落長老一起至新港集會時，有近三十個村落代表參加，當時的見證人尤羅伯牧師記載了這次集會的情況如下：

當他們第一次相見時，我們很高興看到他們之間的友善，看到他們互相親熱，互相凝視。這在本島是從未有過的事，每一族群幾乎都相互戰爭。例如放索人與塔加里揚人、塔加里揚人與新港人、大武壠與諸羅山、諸羅山與蕭

龔等等。現在他們不只服從我們，而且相互友善。如果不是我們的介入，他們無法統一。稍早，此族人不敢和他族說話，大家互不信任。<sup>36</sup>

荷蘭長官總是利用地方會議，呼籲各村落互相友好，同時告知他們身為荷蘭屬民的義務，進而將自己描繪成仁慈的統治者與和平的維護者。事實證明與VOC結盟的村落確實免於過去仇敵的侵犯，因此許多村落自願加入此議會。（歐陽泰 2007：341、356-360）在與VOC結盟的過程當中，議會制度、主權與外交概念逐步穩固於原住民的社群當中。

### （三）漢人主體社會

除了教化原住民，荷蘭人為了通商與勞工需求，亦招徠漢人進入福爾摩莎。到福爾摩莎工作的漢人當中，並非都欲定居此地，有些人還是返回中國；然而，到福爾摩莎的漢人多，回中國的漢人少。漢人在福爾摩莎增長的數量顯示出福爾摩莎逐漸成為漢人主體社會。（湯錦台 2001：162；史明 1980：70、89、91；中村孝志 1997：36；韓家寶 2002：36、45）漢人的「農耕社會」逐漸取代原住民的「採取經濟」。（史明 1980：92-93；程紹剛譯註 2000：xli）

學者陳國棟指出：正是因為荷蘭人對漢人勞力的需求與支持，漢人才有機會在福爾摩莎形成一個龐大的社群。荷蘭人向漢人收取各種稅金的同時，也依羅馬法制度，以成文法的方式，使漢人的物權與人身權獲得保障。（陳國棟 2005：384；韓家寶 2002：54-56）<sup>37</sup>

學者歐陽泰亦指出：若非有荷蘭東印度公司，漢人移民到台灣的過程或許會很緩慢，這將大大影響日後台灣全島的政經發展。（歐陽泰 2007：455）另一方面，漢人移民的持續增長，亦為鄭成功攻破熱蘭遮城一役埋下伏筆。（ibid.: 462）

在宗教方面，漢人移民人數增長使漢人在福爾摩莎的人數比例增

---

36 尤羅伯，〈尤羅伯致東印度公司商務委員會董事〉，參見甘為霖編著（2003: 186-187）。

37 更詳細的稅務法則可參見韓家寶（2002: 127-186）。

加，這個人口比例的變動對基督教在福爾摩莎的發展帶來負面影響。因為漢人有自己的宗教傳統，其中許多習俗與觀念都與基督教文化相抵觸。當漢人逐漸成為福爾摩莎的強勢民族之後，基督徒人口比例降低，基督信仰的傳播愈發困難，原住民的基督信仰根基也愈易被打破。

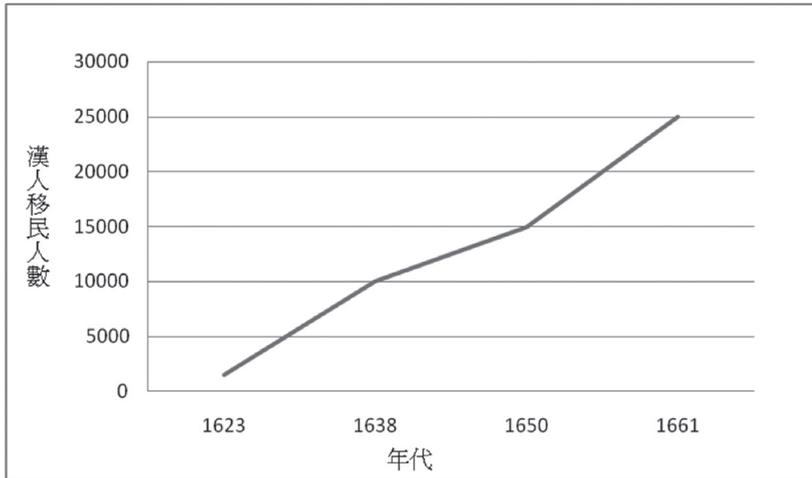


圖2：荷據時期漢人移民至福爾摩莎人數（筆者自製圖）

## 七、結語

VOC進入福爾摩莎的初衷是替公司建立貿易據點，並沒有長遠墾殖此島的計畫。占據大員之後，荷人逐漸發現福爾摩莎的豐富資源以及值得開發之處。因此之故，除了經濟之外，荷人統管的事務擴大至教育、宗教、政治與社會。前20年(1624-1643)的作為就為台灣奠定文明基礎——福爾摩莎以一個完整島嶼的形象浮現於世界地圖、原住民方

言文字化、基督新教文化充溢原住民社會、漢人社會結構立基台灣。<sup>38</sup>

荷蘭傳教士在福爾摩莎的傳教事工，讓我們看到西拉雅族與基督新教的第一次接觸，同時讓我們反窺荷蘭本國的基督教義之爭以及政教關係與福爾摩莎傳教事工的密切關連。在探討原住民歸信基督教的過程當中，我們發現西拉雅族的口傳信仰與基督教義的相近之處，是為高比例西拉雅族人接受基督教的原因之一。當然，荷蘭傳教士採取的語言策略——以原住民語言為溝通工具，亦功不可沒。於其中，我們可以看到傳教士願意融入（而非同化）異教徒的傳教方式。原住民生活方式以及荷蘭人宗教信仰的結合，在17世紀的福爾摩莎形成一種原—荷融合的文化。

1662年VOC被鄭成功驅離福爾摩莎之後，熱蘭遮城應聲而倒嗎？新港文延用近一百五十年，原住民的基督信仰傳承，漢人強勢的政經社會，可以回答這個問題。時至21世紀，我們仍或多或少看到荷蘭人在這個島嶼上留下或深或淺的足跡。

## 引用書目

### 一、中文書目

- Andrade, Tonio Adam (歐陽泰) 著，鄭維中譯。2007。《福爾摩沙如何變成台灣府》(*How Taiwan Became Chinese: Dutch, Spanish and Han Colonization in the Seventeenth Century*)。台北：遠流。
- Blussé, Leonard (包樂史) 等編，林偉盛、康培德譯。2010。《邂逅福爾摩沙——台灣原住民社會紀實：荷蘭檔案摘要》。台北：行政院原住民族委員會。
- Campbell, William M. (甘為霖) 編著，李雄揮譯。2003。《荷據下的福爾摩莎》(*Formosa under the Dutch*)。台北：前衛。

---

38 學者程紹剛指出VOC在福爾摩莎的統治是在蒲特曼斯(Hans Putmans：在  
台任期：1629-1636)執政期間奠下基礎。參見程紹剛譯註(2000: xxvii)。

- ，林弘宣等譯。2009。《素描福爾摩沙：甘為霖台灣筆記》(*Sketches from Formosa*)。台北：前衛。
- Candidius, George (干治士) 著，葉春榮譯註。1994。〈荷據初期的西拉雅平埔族〉，《台灣風物》第四十四卷第三期（1994年9月），頁193-228。
- ，李雄揮譯。2003。〈原住民概述〉，收錄於《荷據下的福爾摩莎》，甘為霖編著，頁15-36。台北：前衛。
- Ginsel, W. A. (興瑟) 著，翁佳音譯註。2000。〈荷蘭改革宗教會在台灣的教育事工〉，《台灣文獻》第五十一卷第四期（2000年12月），頁33-57。
- Heyns, Pol (韓家寶) 著，鄭維中譯。2002。《荷蘭時代台灣的經濟、土地與稅務》(*Economy, Land Rights and Taxation in Dutch Formosa*)。台北：播種者文化。
- Meji, Philippus Daniël 著，江樹生譯。1991。《梅氏日記：荷蘭土地測量師看鄭成功》(VOC 1238, fol. 848-914)。台北：漢聲雜誌社。
- Qualben, Lars P. (谷勒本) 著，李少蘭譯。1965。《教會歷史》(*A History of the Christian Church*)。台北：道聲。
- Walker, Williston (華爾克) 著，謝受靈、趙毅之譯。2005。《基督教會史》(*History of the Christian Church*)。香港：基督教文藝出版社。
- Weber, Max (馬克斯·韋伯) 著，康樂、簡惠美譯。2008。《基督新教倫理與資本主義精神》。台北：遠流。
- 中村孝志。1997。《荷蘭時代台灣史研究（上卷）》。台北：稻鄉。
- 王瑞珍、張聖佳編譯。2004。《新譯西敏信條》。台北：中華福音神學院。
- 史明。1980。《台灣人四百年史》。San Jose, CA：蓬島文化公司。
- 江樹生譯。2000。《熱蘭遮城日誌》冊一～三。台南：台南市政府。
- 李政隆。2001。《台灣基督教史》。台北：天恩。
- 周元文。1993。《重修台灣府志》。南投：台灣省文獻委員會。
- 周婉窈。1999。《台灣歷史圖說》。台北：聯經。
- 林昌華。1995。〈殖民背景下的宣教：17世紀荷蘭改革宗教會的宣教師

與西拉雅族》，收錄於《平埔研究論文集》，潘英海、詹素娟主編，頁333-363。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

林昌華譯著。2003。《黃金時代：一個荷蘭船長的亞洲冒險》(*Golden Age: Bontekoe in Asia*)。台北：果實。

林治平。1996。《基督教與台灣》。台北：宇宙光。

林偉盛。2000。〈荷蘭東印度公司檔案有關台灣史料介紹〉，《漢學研究通訊》第十九卷第三期（2000年9月），頁362-371。

林偉盛譯。1997。〈荷據時期教會工作史料選譯〉，《台灣文獻》第四十八卷第一期（1997年3月），頁221-241。

徐謙信。1965。《荷蘭時代台灣基督教史（前篇）》。台北：台灣基督長老教會。

翁佳音。2002。〈「荷蘭時代台灣史」中的澎湖〉，收錄於《澎湖研究第一屆學術研討會論文集》，頁418-432。馬公：澎湖文化局。

國際聖經協會編。2000。《聖經：中英對照新國際版和合本》。香港：國際聖經協會。

曹永和。2000。《台灣早期歷史研究續集》。台北：聯經。

陳國棟。2005。《台灣的山海經驗》。台北：遠流。

陳第。1994。〈東番記〉，收錄於《閩海贈言》，沈有容編，頁24-27。南投：台灣省文獻委員會。

湯錦台。2001。《前進福爾摩：17世紀大航海年代的台灣》。台北：城邦。

程紹剛譯註。2000。《荷蘭人在福爾摩莎》。台北：聯經。

馮作民編著。1975a。《西洋全史第八冊：宗教改革》。台北：燕京文化。

——。1975b。《西洋全史第九冊：歐洲擴張史》。台北：燕京文化。

楊牧谷編。1997。《當代神學辭典上冊》。台北：校園。

葉向高。1994。《蒼霞草全集第八集》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社。

鄭連明編。1965。《台灣基督長老教會百年史》。台北：台灣基督長老教會。

賴永祥。1965。〈基督教台灣宣教史文獻〉，收錄於《台灣基督長老教會百年史》，鄭連明編，頁495-528。台北：台灣基督長老教會。

## 二、英文書目

- Andrade, Tonio. 2008. *How Taiwan Became Chinese: Dutch, Spanish and Han Colonization in the Seventeenth Century*. New York: Columbia University Press.
- Blussé, Leonard, Natalie Everts and Evelien Frech eds. 1999. *The Formosan Encounter. Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources, Volume I: 1623-1635*. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.
- Blussé, Leonard and Marius P. H. Roessingh. 1984. "A Visit to the Past: Soulang, A Formosan Village Anno 1623," in *Archipel* 27: 63-79.
- Boettner, Loraine. 1932. *The Reformed Doctrine of Predestination*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
- Campbell, William M. 1987. *Formosa Under The Dutch*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Chiu, Hsin-hui. 2008. *The Colonial "Civilizing Process" in Dutch Formosa, 1624-1662*. Leiden: Brill.