

1640年代臺灣荷蘭改革宗教會策略之改變^{*}

查 忻

國立臺灣大學歷史學系博士候選人

荷蘭萊頓大學TANAP計畫博士候選人

中央研究院臺灣史研究所博士候選人培育計劃

* 本文的初稿曾以英文於2009年3月20日於國立政治大學臺灣史研究所等單位在劍潭青年活動中心主辦之「臺灣史青年學者國際研討會」中發表，承評論人翁佳音教授的鼓勵並惠賜寶貴意見；討論時亦承家博教授（Prof. J. B. Jacobs）提醒關於「宣教士（missionary）」的認定問題，使筆者獲益良多。另外也特別感謝國立臺灣大學外文系江旻璇小姐在本文改寫成中文時的協助，不過，一切的文責仍由筆者自負。

摘要

本文旨在探討1640年代荷蘭改革宗教會在臺灣進行一連串改變的原因與經過。前期的尤紐士牧師在1643年離任之前，除了安排巴非修接續其工作外，更規劃了各種措施以確保其宣教的成果。然而，尤紐士的離任卻也代表了一個策略上分水嶺。接班的牧師們陸續改變了尤紐士制定的策略：為原住民設立，以使他們能熟悉教會治理的蕭壠小會被廢止；原住民也不再有機會領受聖餐；而原住民學校教師更從50名被縮編至17名；教材也被大幅度地改寫，教育模式也起了變化；不再有大規模的原住民受洗。但同時，臺灣教會也在臺灣長官的請求下，由范布鍊領頭前赴臺灣中部虎尾壠與二林地區，展開新的教化工作。這些改變固然肇因於尤紐士宣教工作的實際成效，但也不能避免地受到在臺灣牧師的個人特質以及聯合東印度公司的臺灣政策所影響。

關鍵詞：基督教在臺灣、聯合東印度公司、荷蘭時代

一、前言

基督新教在臺灣的傳佈可上溯至荷蘭時代；1627年，荷蘭改革宗教會的宣教事業因著干治士牧師（Rev. Georgious Candidius，1627 - 31，33 - 37）的個人志趣而展開，卻又因為1662年鄭成功率軍攻下臺灣而戲劇性的結束。雖然它的結局如此戲劇性，卻被後來的基督新教宣教士視為一段極為成功的宣教事業。¹這段歷史中，最著名的就是尤紐士牧師（Rev. Robertus Junius，1629 - 43）成功地使超過5,400名東印度公司原住民改信基督教的故事。在首位牧師干治士抵臺後的16年就有這麼大的宣教成果，在當時也引起了極高的推崇；荷蘭改革宗教會北荷蘭省大會甚至因此出了一份刊物來記念這件事。²然而，當尤紐士在1643年離開臺灣之後，許多的事情，特別是他所採行的宣教策略，卻有了轉變。在本文中，我將運用一些迄今仍未曾出版的資料，例如大員小會決議錄、當時教會的書信集，以及一些由尤紐士為臺灣原住民所編纂的教材，來探討策略轉變的經過與原因。

近年來，關於17世紀荷蘭改革宗教會在臺灣的研究討論開始結合了新的議題與面向。這些研究與先行研究者興瑟（W.A. Ginsel）³和柯博識神父（J.J.A.M.K. Kuepers）⁴等人研究的不同點，在於它們的關懷與討論不再限於探討整段歷史的架構，而開始關注不同的議題，例如殖民背景下的宗教與社會，以及牧師因不同神學背景所引起的爭論。因著對這些新議題的研究，使我們對於17世紀荷蘭改革宗教會在臺灣的特質有

1 例如英格蘭長老教會宣教師甘為霖牧師便以「臺灣佈教之成功（An account of missionary success in the island Formosa）」稱呼這段歷史。

2 北荷蘭省大會決議出版由H.Jessei撰寫的拉丁文刊物紀念此事蹟，其中一份輾轉流入蘇格蘭並被C. Sibelius於1650年英譯出版，提名為Of the conversion of five thousand nine hundred East Indians in the isle Formosa。1889年再由甘為霖牧師重印收於其*An Account of Missionary Success in the Island Formosa*中。現拉丁文原本已絕版，僅存英譯本。

3 W.A. Ginsel, "De Gereformeerde Kerk op Formosa, of de Lotgevallen eener Handelskerk onder de Oost-Indische Compagnie, 1627 - 1662" (PhD dissertation, Rijksuniversiteit te Leiden, 1931)。

4 J.J.A.M. Kuepers (柯博識) 原著，查忻中譯，〈荷蘭改革宗教臺灣教會——殖民背景下的宣教（1627 - 1662）〉，《臺灣文獻》第58卷第1期：頁1 - 54。按：為求讀者閱讀方便，已有中譯本的參考資料筆者將不引用原文而改引譯文。

了更進一步的認識。

這些研究中，包樂史教授（Prof. J.L. Blussé）的幾篇文章均指出了教會在一開始的十幾年中如何涉入荷蘭殖民統治的建立之中。他指出，牧師們為了宣教事業的利益，很有技巧地利用了臺灣西南平原各部落間的地緣政治關係，以及各部落與聯合東印度公司間的關係。他們甚至成功地說服了長官運用武力征服當地村落。當公司累積了足夠的政治資本而得以控制一定數目的村落之後，牧師們便可以藉此展開他們的宣教工作，並且以公司的軍事成就和政治資本做為他們宣教任務的後盾。⁵

林昌華的研究則以另一個不同的觀察面向切入。他在發表的文章以及碩士論文中，藉由引入神學的概念，試著突顯17世紀荷蘭改革宗教會在臺灣所包含的亞米念派（Arminian）成份。他認為干治士、尤紐士以及花德烈牧師（Rev. Jacobus Vertrecht, 1647 - 1651）都受到了亞米念派神學的影響。他更進一步指出，與正統加爾文派不同的是，這三位牧師沒有遵守多特大會（the National Synod of Dodrecht, 1619 - 20）的重要決議，也就是《海德堡教理問答》（*the Heidelberg Catechism*）是荷蘭改革宗教會所認可的唯一的教理問答。他們三位根據臺灣原住民的需要，編纂出一套比《海德堡教理問答》更適合原住民的問答。不過他們的同僚並沒有依循他們的方式，反而回頭去使用《海德堡教理問答》。如此的轉變造成宣教事業發展的遲緩，也導致了1640年代後期的跨海爭論。⁶此外他也在論文中指出，當時臺灣的荷

5 包樂史教授首先在1984年提出此一論點，參L. Blussé, "Dutch Protestant Missionaries as Protagonist of the Territorial Expansion of the VOC on Formosa," in D. Kooiman et al ed., *Conversion, Competition and Conflict: Essays on the Role of Religion in Asia* (Amsterdam: Free University Press, 1984), pp. 155 - 184. 在1995年的文章中他再次加以申論：包樂史原著，林偉盛譯，〈懲罰與悔恨——早期福爾摩沙的政教關係〉，《臺灣文獻》第49卷第4期：頁267 - 286。近年在一篇介紹性的文章中，他仍然採用此一觀點：Idem, "De Formosaanse Proeftuyn der Gereformeerde Zending," chapter 5D in *Het Indisch Sion: De Gereformeerde Kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie*, ed. G.J. Schutte (Hilversum, NLD: Verloren, 2002), pp. 189 - 200.

6 他首先在1995年發表的文章中提出這個看法，見林昌華，〈殖民背景下的宣教——十七世紀荷蘭改革宗教會的宣教師與西拉雅族〉，文收潘英海等編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院，1995），頁333 - 363。近期他在他的哲學碩士（M.Phil）論文中擴充了他的論點：C. Lin, "Calvinism in Formosa: 1624 - 1662" (master thesis, Free University, Amsterdam, 2006)。

蘭改革宗教會是加爾文派的第三波擴張。⁷

林昌華的確提出了一些臺灣教會在1640年代改變策略的可能原因。然而，當我們回歸到檔案文獻時，其中必然還有許多值得我們進一步探討之處。

二、荷蘭改革宗教會在臺灣的起源

1620年代，在爪哇島巴達維亞，也就是今日印尼的雅加達，建立起貿易據點的荷蘭人開始嘗試參與東亞海域裡的中國絲銀貿易。當時也正是荷蘭結束停戰，重啟對西班牙獨立戰爭的時候。為了要阻撓中國和西班牙之間的聯繫，荷蘭人密切注意著中國東南沿岸與馬尼拉之間頻繁的貿易往來。此外，他們也積極地在中國沿岸尋找可以落腳並經營貿易落腳的地方。荷蘭艦隊在1622年嘗試攻打澳門，防守的葡萄牙人卻成功地抵擋了他們的攻擊。荷蘭人接著便佔領位於中國和臺灣之間的澎湖，並前往福州要求與中國進行貿易。由於澎湖屬於中國領地，明帝國駐福州的總督便要求荷蘭東印度公司離開當地，同時也建議荷蘭轉往不屬於明帝國領地的臺灣。不願撤離的荷蘭人在1624年被中國艦隊自澎湖驅離，轉進到臺灣西南部的大員落腳。他們在此地興建防禦工事，建造了熱蘭遮城。起初，荷蘭人對於島上其他的蠻荒地區絲毫不感興趣，他們只顧著謀求分享中日之間的貿易，並且試著吸引華商來到臺灣與他們進行交易。⁸

雖然聯合東印度公司對臺灣最初的興趣僅僅是建立一個貿易據點，但很快地他們就發現臺灣是座物產豐厚的島嶼，而且從海峽對岸招攬勞工前來是一件很容易的事。在1630年代，荷蘭人試著藉由擴張領地以及參與鹿皮貿易來增加利潤。起初他們要求當地人必須把所有在島上採

⁷ Lin, op cit., p. 84.

⁸ 包樂史教授曾有專文詳細研究荷蘭人佔領澎湖的歷史，見L.Blussé, "The Dutch Occupation of the Pescadores," *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 28 (Tokyo: The Institute of Eastern Culture, 1973): pp. 28 - 44.

集到的鹿皮全部賣給公司，但當這個要求並未如他們所期望的被滿足時，公司便決定對所有出口的鹿皮都課徵10%的稅。為了加強對捕鹿活動的掌控，東印度公司同時也核發狩獵執照給漢人。當他們開始核發狩獵執照後，他們也發現自己漸漸地投入許多與原先殖民初衷無關的事務，並且試著拓展對於內陸數個原住民部落的掌控。⁹兩次主要的軍事行動在1636及1641至42年間進行，並綏服了一定數目的部落，其中較著名的有西南平原上的蕭壠社、蔴豆社以及中部的虎尾壠社。¹⁰

在聯合東印度公司拓展版圖的最初幾十年間，荷蘭改革宗教會也開始它的海外事工。雖然最初被公司招募來的神職人員是為了照顧公司人員的靈命需求，有些牧師也開始對鄰近荷蘭人聚落的原住民宣教。在1624年時，臺灣已經有一位被任命的探訪傳道，但直到1627年，才有第一位牧師干治士來到熱蘭遮城。干治士原本是被指派到位於香料群島的德納特（Ternate），但他和當地長官為了公司官員通姦問題產生衝突，長官甚至因此將他攆回巴達維亞。在這一次發生在德納特的不愉快經驗之後，1627年，巴達維亞當局將干治士指派來到臺灣。

干治士在熱蘭遮城短暫地待了一段時間後，便決定搬到原住民部落新港社中。¹¹在那裏，他學到許多關於當地原住民文化、風俗及語言的知識。16個月後，他將這段期間的經歷記錄下來，成為一篇有名的關於新港社的記錄。¹²在這篇文章中他極力推崇使原住民皈依基督教的想

9 T. Andrade（歐陽泰）著，查忻譯，〈政治奇觀與殖民統治——荷蘭臺灣地方集會（1629 - 1648）〉，《暨南史學》第4、5期：頁235。

10 同註9。

11 一般來說，在東印度服務的牧師只有在長官的同意下才能遷徙。事實上干治士搬到新港社一事未曾獲得長官的允許。他與新任的大員長官納茨（Pieter Nuyts）同船抵臺，但納茨抵臺後馬上前赴日本了。參Blussé, “De Formosaanse Proeftuyn der Gereformeerde Zending,” p. 194.

12 Discours ende cort verhael van 't eylant Formosa, onderschot ende beschreven door den Eerwaerigen Do Georgius Candidius, dienaar des Heyligen Evangelium ende voorplanter der Christelijcke Religie op 't selve Eylant, 27 December 1628, Family Archive Huydecoper, R. 67, no. 621, Rijksarchief Utrecht. 干治士著，葉春榮譯，〈荷據初期的西拉亞平埔族〉，《臺灣風物》第44卷第3期：頁228 - 193。另可參L. Blussé et al, *The Formosan Encounter: Notes on Formosa's Aboriginal Society: a Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. 1, 1623 - 1635 (Taipei: Shun Ye Museum of Formosan Aborigines), pp. 91 - 133, pp. 134 - 137. (簡稱FEI)

法。此外，他也建議東印度公司應該支持宣教活動。¹³在公司的軍事行動協助之下，干治士和他1629年抵臺的同僚尤紐士成功地將基督教傳佈至數個部落，也幫助公司拓展其在臺灣西南部的政治影響力。根據興瑟的研究，這些軍事行動可以算是公司贊助支持下的獵頭與報復行動；原住民覺得很滿意，也非常感激公司的這些行動，更有意要受洗皈依基督教。¹⁴

當干治士於1631年第一次離臺後，宣教的重任便落到了尤紐士身上。¹⁵牧師們將精力集中在對新港人的宣教之上，因為它是唯一受公司控制的部落。由於臺灣特殊的地緣政治因素，其他位於熱蘭遮城附近的部落仍然對公司懷有敵意。¹⁶最強部落之一的蔴豆社就和其他部落一樣，認為公司不過只是一個較大競爭環境下的部落之一。他們在1629年的一次伏擊中屠殺了60多位東印度公司的士兵，而這件事公司直到6年之後才有機會採取報復行動，這使原住民認為荷蘭人及他們所信奉的上帝是軟腳蝦，蔴豆人甚至因此跑去與公司交好的新港社耀武揚威，新港人因此覺得很沒面子。藉著巴達維亞方面的援助，公司才得以在1635年採取報復行動。¹⁷經歷無數次的公司發起的軍事行動後，原住民部落才漸漸地與荷蘭人和平共處，因此基督教得以在這些部落中傳佈。漸漸地，原本仍對皈依基督教心存疑慮的新港人也變得更能接受基督教的教育與生活方式。¹⁸

13 FEL, pp. 134 - 137.

14 興瑟 (W.A. Ginsel) 著，翁佳音譯，〈臺灣基督教奠基者康德牧師——荷蘭時代臺灣教會史（一）〉，《臺灣文獻》第52卷第2期：頁280。

15 雖然干治士在1633至1637年曾再回到臺灣服務，但尤紐士在此時已擔負起宣教事業中較重要的角色。

16 17世紀臺灣西南平原上的原住民部落間一直相互攻擊，歐陽泰教授認為在原住民的認知中，荷蘭人聚落跟其它部落沒有兩樣。因此他們以相同的模式對待荷蘭人，或攻擊之，或與之結盟。直到荷蘭人展現其強大的軍事實力後，原住民才認知原來荷蘭人與他們不一樣。參氏著，白采蘋譯，〈最強大的部落——從福爾摩莎平原之地緣政治及外交論之（1623 - 1636）〉，《臺灣文獻》第50卷第4期：頁133 - 148。

17 關於蔴豆人的偷襲行動與荷蘭人報仇的經過請參歐陽泰，〈政治奇觀與殖民統治〉：頁241 - 249。

18 17世紀荷蘭人在臺灣的軍事行動成效與基督教傳佈的關係十分清楚，就是牧師們成功地說服長官對原住民部落採取懲罰性的征伐，以擴張對各部落的控制。而牧師們因此能在這些公司控制下的部落傳佈基督教。參包樂史，〈懲罰與悔恨〉：頁267 - 286。

三、尤紐士的政策

藉著軍事行動成功的幫助，牧師們得以將基督教推廣到以往未能接觸的眾多部落中。他們在各部落中設立學校以進行基督教教育，並且為當地語言建立了一套拼音系統，以便將教義翻譯成當地語言。尤紐士編纂了三份教理問答，內容較多的那份用來訓練學校教師，另外兩份較簡短的則供一般大眾使用。他同時也將一些重要的資料如主的祈禱文、上帝的十條誡以及使徒信經等翻譯成西拉雅語。¹⁹1639年，新港社所有的1,047名原住民以及來自各部落的900名原住民接受洗禮。²⁰原住民開始放棄他們原有的信仰和傳統習俗，並且在他們的生活中融入更多基督教信仰的教導。²¹直到1643年，共有超過5,400人（超過西南平原的半數人口）受洗。此外，有50位原住民青年接受訓練成為學校教師；一個由原住民與荷蘭人共同組成的小會，亦及蕭壠小會也被設立；而且，部份被揀選的原住民基督徒首次獲准在尤紐士的指導下舉行了聖餐禮拜。

直到1643年，荷蘭改革宗教會在臺灣的宣教事業主要是由干治士和尤紐士兩位牧師主導。雖然這個宣教事業始於干治士個人的興趣，但其後各部落皈依基督教，主要都是公司武力征服的結果。原住民接受的多半是集體式的洗禮，若根據荷蘭改宗教會的標準，對這些受洗的原住民的要求通常也很低。此外，宣教事業泰半集中在熱蘭遮城附近，主要是講西拉雅語的部落之中，而最基礎的宗教教育也是以這個語言進行。

19 臺灣原住民語向來被學界認為是南島語系系譜中一些最古老且分歧性最大的支系。荷蘭人大體上將控制下的區域分為幾個語區：西拉雅語（熱蘭遮城一帶的部落）、虎尾壠語（臺灣中部）、南路方言（包括了三種相似的語言）及其它幾種語言。

20 大目降社：1,000人中有209名受洗；目加溜灣社：1,000人中有261人受洗；蕭壠社：2,600人中有282人受洗；蔴豆社：3,000人中有215人受洗；大武壠社的記錄則是「許多人已經受洗」。參林偉盛譯註，〈荷據時期教會工作史料選譯（二）〉，《臺灣文獻》第48卷第4期：頁45-46。按荷屬時代臺灣基督教史料早在19世紀末便已由J.A. Grothe氏出版，並由甘為霖牧師（Rev. W. Campbell）譯成英文。1996年起林偉盛教授便陸續於臺灣文獻上發表大部份的中譯，其譯文參考了Grothe所收原文，校訂了甘譯中的一些錯誤，惟文字稍嫌艱澀。2003年某出版社也刊行了一套中譯本，惟譯者完全沒有荷屬時代臺灣史與基督教史之概念，該譯本僅能以慘不忍睹形容，幾位從事相關研究的學者皆棄之不用。但是市面上與學界中，知該譯本者多，知林譯文者少，以是傳抄誤用者甚。甚願林教授重拾舊稿修訂出版，以正視聽！

21 柯博識，〈荷蘭改革宗教會臺灣教會〉：頁20-22。

四、曇花一現的蕭壠小會

直到1643年，臺灣都未曾出現由牧師和被選立的長老所組成的小會來規劃宣教的策略與目標，因此，干治士和尤紐士倚賴公司的政治決策甚深，也因此發現他們處於較弱勢的地位。

加爾文派神學中，小會的設立即代表一個教會主權的奠基，雖然之後教會必須直接受到由來自臨近地區各小會的代表所組成的中會監督。一省之內的中會再派出代表組成省大會，再在其上組成全國大會（或稱為總會）。在17及18世紀的荷屬東印度，如此的多層化的組織架構從未被實現過。實際上，和巴達維亞東印度總督及評議會有緊密聯繫的巴達維亞小會負責建議牧師派任、薪資及財務等事宜。²²然而各地方小會仍維持著高度自主性。有時候他們也直接和遠在北荷蘭省阿姆斯特丹及熱蘭省（Zeeland）瓦赫倫（Walcheren）的中會溝通。由於巴達維亞小會位處聯合東印度公司在東印度地區的政治核心所在，因此它所扮演的角色，相對東印度地區其他小會而言，是較為重要的。²³

東印度地區的小會比起歐洲加爾文派的小會而言雖然有些不同，我們仍可視這些小會的成立為一個正式堂會的建立。在經過巴達維亞當局及大員評議會認可後，²⁴大員小會的第一次集會在1643年10月6號舉行，由新派任到大員的范布鍊牧師（Rev. Simon van Breen，1643 - 47）擔任議長。彭恩隊長（Pieter Boon）被選立為長老，海爾曼醫師（Philipps Heylman）和雷理生商務助理（Nicolaes Reyersen）則

22 最近有學者提出巴達維亞小會是「準中會」的概念，但究其實際，因為當時荷屬東印度的神職人員皆由公司所僱用，舉凡薪給、任免甚至教材都需經過在地的總督或長官的核准，因此各小會其實只有建議權而已。當然，大部份的總督或長官也很尊重教會，很少駁回他們的提議，但不代表東印度地區的教會因此就有權決定一切教會事務。

23 17及18世紀在荷屬東印度服務的牧師不是由荷蘭改革宗教會僱用，而是聯合東印度公司的僱員。也就是說，荷蘭改革宗教會各中會向各商館推薦有意願或合適的人選，由各商館僱用這些神職人員前往亞洲服務。

24 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌》第2冊（臺南：臺南市政府），頁134。

被選立為執事。²⁵有趣的是，同一時間在蕭壠也設立了另一個由荷蘭人及臺灣原住民所組成的小會。根據尤紐士的想法，設立這個小會的目的是為了使臺灣原住民基督徒熟悉教會治理的運作模式。²⁶在荷蘭人中，巴非修牧師（Rev. Johannes Bavius，1640 - 47）被指派為蕭壠小會議長，希里斯探訪傳道（Joost Jielis）被選立為長老；還有一些長老則由原住民部落中選立。²⁷在臺灣，小會首先列舉長老及執事的推薦名單送交大員評議會，長官與評議會再根據這份名單圈選出次年度的長老和執事。²⁸

不幸的是，蕭壠小會沒有留下任何會議記錄，因此我們無從得知這個特殊的小會是如何運作。在這兩個小會建立兩個月後，大員小會的會議中，作為議長的巴非修提出了一個問題。他問所有出席的成員是否還記得是究竟尤紐士是否曾提議建立蕭壠小會。小會成員表示這件事從來沒有被談論過，但曾經在一些主要的部落中選立長老。²⁹在這次集會中，蕭壠小會是否有繼續存在必要引起了討論，范布鍊更提出了一個關於原住民長老及小會的提案。在這個他命名為「論大員小會及在臺牧師應奉行的教會權力之擴張及限制（*Project over d'extensie ende lim-iten der kerkelijker macht den kerkenrade in Teyoan ende den predikanten op Formosa t'observeeren*）」的議案中，³⁰范布鍊提列8項有關原住民長老的功能及臺灣小會的主要職責。

25 Session 1, 1643 Oct 6, Resoluties 1643 okt 5 - 1649 juni, HR4451, Arsip Nasional Republik Indonesia (以下簡稱為ANRI), Jakarta, pp. 5 - 6. 在1647年的《熱蘭遮城日誌》中，海爾曼的身份是高級醫師（opperchirurgijn），但關於他在被選立為長老的1643年所從事的工作則沒有相關資訊。《熱蘭遮城日誌》第2冊，頁700。

26 Originele missive van kerken van Tayouan naer Amsterdam aen de E. Broederen des Classis van Amsterdam. Actum in onse kerkelijcke vergaderinge op Tayouan den 7 October anno 1643, De Archieven der Classis Amsterdam van de Nederlandse Hervormde Kerk 1582 - 1951 (1971), 191, Stadsarchief Amsterdam, Amsterdam (以下簡稱為CA-NHK 191, SA, Amsterdam), p. 81. 參林偉盛譯註，〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉，《臺灣文獻》第50卷第3期：頁53 - 54。

27 從范布鍊的一份計劃中（這份計劃稍後會提及），我們可以發現教會的確從原住民部落中選立了幾名長老。Session 7, 1643 Dec 5, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 15 - 18.

28 參《熱蘭遮城日誌》第2冊，頁441；或參大員小會決議錄：Session 41, 1645 Aug 4, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 73 - 74.

29 Session 7, 1643 Dec 5, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, pp. 15.

30 Op cit., pp. 15 - 18.

根據范布鍊的提案，選立原住民長老不是為了設立新的小會，而是為了幫助牧師處理那些相對而言較不重要的一般事務。至於重要的議題則需要大員小會以及大員評議會的認可。原住民長老有機會被召喚到大員小會，但他們只能是列席並備諮詢，而沒有決策的權力。

此外范布鍊提出只有大員小會是必要的，換言之，原住民小會是不需存在的。他強調，小會只能在大員集會，因為「大員是世俗政權的所在地，也是熱蘭遮城以及荷蘭人社區之所在」。³¹他更提議「除了小會議長外，在大員或臺灣各地服務並出席小會的牧師也有權力可以召聚小會成員」；³²並且「當超過半數以上的小會成員出席，即便只有一位牧師而沒有原住民長老時」，³³小會成員仍可以決定所有教會事務。在提案結尾，他提出「（大員）小會應被視為是臺灣唯一的最高宗教權力」。³⁴

在大員長官及評議會認可下，小會的成員接受了范布鍊的提案，並決議解散蕭壠小會。但為了避免原住民長老們心中不安，蕭壠小會選立的原住民長老仍然維持其身分至其任期結束，然而，根據范布鍊的提案，他們只能享有有限的權力。³⁵

尤紐士試著提供原住民機會，讓他們能夠熟悉教會治理的模式，這也是為何一個荷蘭人與臺灣人共治的小會被設立在蕭壠。雖然原住民尚不具備充份的能力治理教會，但蕭壠小會可以幫助他們熟悉程序、集會的傳統以及重要的教會事務。然而，蕭壠小會還是被解散了，因為原住民長老被認定經驗不足，並且對基督教信仰及改革宗教會治理模式僅有淺薄的知識。³⁶有趣的是，大員評議會也決議應該解散蕭壠小會。³⁷但這其實這符合了聯合東印度公司欲使亞洲各小會都應由荷蘭人所組成的政策，只有幾位安汶小會中的摩鹿加原住民長老是例外。這項例外當然和安汶人在葡萄牙統治時便皈依天主教有關，其政治與宗教的地位與臺

31 Op cit., p. 16

32 Session 7, 1643 Dec 5, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 16.

33 Op cit., p. 17.

34 Op cit., p. 18.

35 Op cit., p. 18.

36 Op cit., p. 17.

37 柯博識，〈荷蘭改革宗臺灣教會〉：頁23。

灣原住民相比，臺灣原住民自然會被認為是未開化而需要被教育的。

往昔的研究大多將蕭壠小會的終止歸咎於政治當局的干涉。³⁸這個觀點受到巴非修寫給阿姆斯特丹中會的一封信所影響，在信中，巴非修「抱怨蕭壠小會……已經被終止它的功能，長官宣稱他不認為那是必要的」。³⁹奇怪的是在小會中提案徵詢小會成員，並在稍後接受范布鍊的提案的巴非修竟然試圖將責任推給大員長官。也許有人會認為巴非修可能不同意這個會議結論，畢竟小會是合議制的。但是，在小會決議錄中，我們能發現有異議的人會在簽名之時聲明他的異議。例如在大員小會第19次會議中，范布鍊在他的簽名後記下了他的異議：「對凱撒氏一案之決議有異議（*met exceptie der resolutie van het onderzoek der sake S^r Cæsars*）」。⁴⁰

此外，從小會決議錄我們可以發現，就在小會設立並致函阿姆斯特丹、彌德堡及巴達維亞後不久，牧師們便為了彼此的地位與任命起了衝突。⁴¹巴非修，也就是尤紐士的接班人，和新來的范布鍊產生了衝突。在前述的私函中，巴非修便曾抱怨范布鍊過度擴張個人的勢力。⁴²

傳道師梅金紐斯（Merkinus）在一些正離開此島的人干預下，不得不放棄他的教區，而被指派到新港來幫助堅持擁有對新港、目加溜灣、大目降等社完整權力，但卻完全不懂當地語言的范布鍊。

此外，小會決議錄中也提供了更進一步的線索：當巴非修致函阿姆斯特丹、彌德堡及巴達維亞時，信中的內容可能使范布鍊覺得侵犯了他在大員教區的位階。范布鍊於是試著限制巴非修的權力。⁴³最後，范布鍊也許因此與臺灣當局合作，掌握了臺灣教會的領導權，並且解散了蕭壠小

38 同註37。

39 這段話被引用在一封由阿姆斯特丹中會寄給大員小會的信函中：Brief van de Classis Amsterdam aan den Kerkeraad van Taiouan, 3 Oct 1649, 參林偉盛譯註，〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉，《臺灣文獻》第52卷第3期：頁317。此處為作者自譯。

40 Session 19, 6 May 1643, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 40.

41 Session 2, 9 Oct 1643, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 7.

42 林偉盛譯註，〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉：頁317。此處為作者自譯。

43 Session 2, 9 Oct 1643, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 7.

會。

因此，蕭壠小會就此消失在歷史的舞臺中。整個荷蘭時代的臺灣再也沒有任何原住民參與的小會被設立，這是原住民信徒的一個損失，因為他們失去了學習治理教會的機會。

五、聖餐禮拜的舉行

蕭壠小會被解散，臺灣島上僅存大員小會作為教會事務的決策者，那麼在接下來的二十餘年間，大員小會對於荷蘭改革宗教會在臺灣的發展，究竟扮演了怎麼樣的角色？若我們認為小會的設立是荷蘭改革宗教會在臺灣發展的一個重要關鍵，則它在對原住民的基督教化事業上，究竟與以往甚麼異同？

基本上，每年舉行4次的聖餐禮拜是改革宗教會的一大重要特徵。在改革宗教會中，聖餐拜總是伴隨著對信眾非常嚴格的道德控制。根據《聖經》的教導，使徒保羅在寫給哥林多信徒的信中這樣說：「人應當自己省察，然後吃這餅、喝這杯」。⁴⁴在聖餐禮拜舉行的數週前，牧師及長老們首先會訪視信眾，並開會討論他們是否在日常生活中遵循基督耶穌所教導的樣式。如果有任何信徒犯了罪，或是與他的鄰居不睦，小會便會依情節輕重要求當事人認罪、悔改並且改正錯誤。但如果是有罪的信徒冥頑不靈，小會便會禁止他參加聖餐禮拜。在某些特殊的例子中，經過一連串冗長的程序後，小會甚至會將罪人逐出教會。⁴⁵

由於荷蘭改革宗教會對於聖餐禮拜有如此嚴謹的準備過程，在1643年後的臺灣原住民信徒是否算是正式信徒，並參與在聖餐禮拜之中便是個有趣的問題。事實上，也只有巴非修曾經在一封信裡記錄過新

44 《新約·哥林多前書》11章28節，上帝版新標點和合本。

45 H.E. Niemeijer, "Calvinisme en koloniale stadscultuur: Batavia, 1619 - 1725" (PhD dissertation, de Vrije Universiteit te Amsterdam, 1996), pp. 201 - 202.

港和蕭壠的基督徒參與了由尤紐士主持的聖餐禮拜：⁴⁶

幾個月前，我們敬愛的同僚主持了蕭壠的幾位頭人與超過六十名新港人的聖餐禮拜，他們適切而虔誠地領受了主的餅並喝主的杯。因著他們恰如其份的表現，我們都確實感受到他們真的從聖餐儀式中領受了祝福。

根據巴非修的信件，我們可以認定這些新信徒的日常生活已經符合基督教的道德規範，因而可以領受聖餐。但是，在小會成立以後，這個情況是否有改變呢？

在荷蘭的改革宗教會，新受洗的信徒就可以領受聖餐。但在亞洲地區則與荷蘭不同，受洗與領受聖餐通常是兩回事。這樣的情況在巴達維亞一直持續到西元1648年。⁴⁷在香料群島，成年信徒在受洗後仍不能領受聖餐。這些信徒必須再經過額外的教理問答課程，並且穩定地遵循基督耶穌教導的樣式生活後，才可以領受聖餐。因此，亞洲信徒中，能夠領受聖餐的人數一直都很少。⁴⁸

我們只能假設這些牧師們依循著巴達維亞的模式，不讓這些新信徒領受聖餐。可惜的是，針對此事大員小會決議錄只有零星的資訊。在西元1646年2月27日，第51次大員小會的會議中，巴非修提到他早就推遲了原住民領受聖餐的事。⁴⁹他指出，他對於本土語言知識的仍然缺乏，因此請求小會准許他設立一套特別的課程，以教導原住民使他們更瞭解基督受死的奧秘，以及聖餐的相關教導。小會成員不但同意了這個提議，也熱切地要將此計劃儘速付諸實現。⁵⁰

這就是我們能從小會決議錄中唯一能找到關於原住民領受聖餐一事的資訊，但其它資料，例如由尤紐士所寫的講章，也提供了一些可以讓

46 Originele missive van kerken van Tayouan near Amsterdam aen de E. Broederen des Classis van Amsterdam. CA-NHK 191, SA, Amsterdam, p. 79. 參〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉：頁53。此處為作者自譯。

47 Niemeijer, "Calvinisme en koloniale stadscultuur," pp. 172 - 173.

48 I.H. Enklaar, "De Scheiding der sacramenten op het zendingsveld" (PhD dissertation, Rijksuniversiteit te Utrecht, 1947), pp. 39 - 42.

49 Session 51, 27 Feb 1646, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 88.

50 Ibid.

我們進一步思考的資訊。根據荷蘭改革宗教會的傳統，只有牧師可以登臺講道。如果一個教會或崇拜中沒有牧師，那麼就該由一個人在崇拜時宣讀一篇由牧師預先寫好的講章，以代替牧師講道。17世紀的臺灣教會也依循著這個傳統，牧師在其中一個的教會講道，而其他教會則在崇拜中由專人宣讀一篇預備好的講章。在尤紐士離開臺灣之前，他留下了三篇講章給他的接班人。這三篇講章分別根據《舊約·詩篇》第50篇第15節、⁵¹《舊約·詩篇》第116篇第10節，⁵²以及十誡中的第一誡。⁵³仔細閱讀前兩篇講章的內容後，我們可以發現尤紐士不斷強調人應該單單呼求上帝並向祂祈禱。此外，他也不斷強調信徒必須離棄他們祖先所敬拜的那些假神。而第三篇講章的講題「十誡第一誡」，在《聖經》中則是這樣宣告著：「除了我以外，你不可有別的上帝」。⁵⁴換句話說，這三篇講章其實都在強調同一件事：也就是信徒們只應該單單信靠獨一的上帝，而不是他們祖先所崇拜的神。

雖然我們不知道尤紐士究竟寫過幾篇講章，但很顯而易見地，他就只有留下上述的三篇講章給他的接班人。⁵⁵為何留下這三篇？或者應該這樣問，為何必須要向那些原住民信徒一而再再而三地強調信仰獨一上帝的必要性呢？可能的原因就是他們仍然處在一種可能回到先前信仰的狀態；或是也許他們認為荷蘭人的上帝只不過是世間眾神之一。這件事意味著或許有許多受洗的原住民信徒其實不具備成為基督徒的資格。領受聖餐的最基本條件就是作為一位合格的基督徒，單單地信靠那位獨一上帝；否則，他就沒有領受聖餐的資格。在大員小會於1648年11月30日致阿姆斯特丹中會印度事務局的信函中，我們也可以發現相似的論

51 J.A. Grothe, *Archief voor de Geschiedenis der Oude Hollandsche Zending, Vol. 3, Formosa, 1628 - 1643* (Utrecht: C. van Bentum, 1886), pp. 312 - 320. 英譯本請參W. Campbell, *Formosa under the Dutch, Described from Contemporary Records with Explanatory Notes and a Bibliography of the Island* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1903; reprinted Taipei: SMC Publishing Inc., 1987), pp. 331 - 336.

52 CA-NHK 193, SA, Amsterdam, folio 34v-37r.

53 CA-NHK 193, SA, Amsterdam, folio 37v-41r.

54 《舊約·出埃及記》20章3節。

55 〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉：頁312。

在洗禮的事上總是努力依循尤紐士慣例的巴非修牧師，在這事上（主持聖餐禮拜）甚至不願接受他的教導。這些新會友的道德狀況是如此地低落，只會讓人覺得羞愧。

目前能掌握到的資料中，也沒有任何證據顯示有任何原住民在熱蘭遮城舉行的聖餐禮拜中領受聖餐。因此我們可以推論熱蘭遮城內的聖餐禮拜僅有荷蘭人信徒。大員小會決議錄確實記錄了每年舉行3至4次的聖餐禮拜，時間大約在復活節及聖誕節前後，以及在7月間和10月間。通常在聖餐禮拜之前，大員小會在開會時便會討論一些通姦、酗酒或行為不當的荷蘭人的道德生活。因此，我們可以推定由尤紐士主持的聖餐禮拜是整個荷蘭改革宗教會在臺灣宣教事業中唯一的原住民聖餐禮拜。

六、基督教教育的重組

加爾文派的另一個重要的特質就是十分強調教義的教導，也就是每天複習《海德堡教理問答》，或是其簡化或摘錄的版本。⁵⁷一個人只有在背誦過教理問答後才能預備受洗。因此，究竟在1643年後，大員小會讓原住民接受了怎麼樣的基督教教育？是干治士和尤紐士原來所採取的教育模式；或是小會選擇了其他方式？

正如先前提到的，干治士在新港社裡待了很長一段時間，學習當地的語言、風俗和文化。尤紐士到達臺灣之後，也開始學習西拉雅語。這時身為前輩的干治士，就作為老師指導尤紐士。⁵⁸這使得尤紐士得以將

56 〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉：頁313。此處為作者自譯。

57 A. Pettegree, "Coming to Terms with Victory: the Upbuilding of a Calvinist Church in Holland, 1572-1590," chapter 9 of *Calvinism in Europe, 1540 - 1620*, ed. A. Pettegree et al (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 168 - 169.

58 興瑟著，翁佳音譯，〈荷蘭時代臺灣教會史（二）——戴雍牧師承先啟後〉，《臺灣文獻》第52卷第1期：頁451。

重要的教材翻譯成西拉雅語，讓新港人能夠以自己的語言學習基督教教義。短篇的資料如上帝的十條誡、主的祈禱文與使徒信經等當然也被翻譯成了西拉雅語。除了這些材料之外，我們還能找到像是講章、日常祈禱文、以及教理問答等材料。學校教師便根據這些教材教導住在熱蘭遮城附近的原住民。

在尤紐士的時期，有三份由他編纂整理並翻譯成西拉雅語的教理問答。最大的那一份包含了353條問答，⁵⁹用來教導原住民學校教師，使他們接受完整的教育而後能教導他們的同胞。另外兩份教理問答，就是主要用在西拉雅族中教學的教理問答，各包含了80條和89條問答。⁶⁰

353條問答是在尤紐士在臺灣服事的最後一年時整理出來的。為了解決學校教師短缺的問題，尤紐士用它訓練出50名原住民學校教師。這些接受良好指導的學校教師被派遣到6個主要的西拉雅部落。公司則每月支付他們1里爾的薪資。而離開臺灣到巴達維亞的尤紐士，也試著說服公司當局提高這些人的薪資。⁶¹

然而，一年之後，大員評議會決定將原住民學校教師由50人縮編為17人，並決定將留任者的薪資提高至每個月4里爾。⁶²大員小會因此就將這17人重新派任至8個部落。表一提供了在1643年前以及1644年後各部落分配到的原住民學校教師人數。

59 Grothe, *Archief*, vol. 3, pp. 249 - 310. 參Campbell, *Formosa under the Dutch*, pp. 345 - 379.

60 這兩份教理問答可參林偉盛譯註，〈荷據時期教會工作史料選譯（五）〉：頁209 - 212（80問），及頁213 - 216（89問）。

61 興瑟著，翁佳音譯，〈荷蘭改革宗教會在臺灣的教育事工〉，《臺灣文獻》第51卷第4期：頁38。

62 〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉：頁59。

表一：1643與1644年8個西拉雅部落原住民學校教師派駐人數⁶³

	蕭壠	蔴豆	新港	目加溜灣
1643	12	10	7	12
1644	3	3	2	2
	大目降	大武壠	哆囉囂	諸羅山
1643	5	4	--	--
1644	2	2	1	2

根據學者的研究，尤紐士所編纂的教理問答在內容上非常特別。他指出尤紐士很用心地編纂了這些教理問答，因為他不僅依循了正統的教義，也試著讓內容更貼近人性並且更具實作性。⁶⁴有許多例子可以作為這些特徵的佐證，例如：

80條問答：第26條：⁶⁵

問：是否上帝不悅納新鮮豬肉、檳榔、發酵的米與其它的物產？

答：不！若上帝真要這些東西，他將輕而易舉地取用。

89條問答：第34條：⁶⁶

問：亞當是以甚麼造的？

答：以一小籃泥土。

353條問答：第38條：⁶⁷

問：上帝是否命令我們，他們（亞當夏娃）的後裔，依循同樣的規範？

答：是！祂曾如此命令；因為上帝說：「你們男人若傾心愛上一位女子，我命令你們在你們社區的教會以婚姻的契約相結

63 1643年的資料來源：〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉：頁52。1644年的資料來源：Session 29, 3 Nov 1644, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 56.

64 L. Knappert, "Hollandsche Pioniers op Formosa," *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, nieuwe serie, 19 : p. 112.

65 〈荷據時期教會工作史料選譯（五）〉：頁210。此處為作者自譯。

66 〈荷據時期教會工作史料選譯（五）〉：頁214。此處為作者自譯。

67 Grothe, *Archief*, vol. 3, p. 255. 英譯參Campbell, *Formosa under the Dutch*, p. 348.

合。……」

從上述例證中我們可以發現，尤紐士為了使原住民能真正理解並遵循他的教導，甚至杜撰了上帝的話。從改革宗神學來說，這是非常不正統的；但卻是非常貼近人性以及更加實用。

不論如何，直到1647年為止，那些可以回答89條問答的人都可以接受洗禮。⁶⁸但是，在1646年第57次小會會議上，范布鍊的提案討論中，牧師們卻認為這些人只有記誦教理問答是不夠的。因為尤紐士的版本沒有提供解釋，且也缺少了關於基督徒生活中的重要部分，所以牧師們考慮要編纂補充資料。范布鍊被指派為所有問題寫出簡短的解释，以便將這些解釋加入每個問題之後。這些解釋也將分送給學校教師，如此他們可以先自學之後再教給居民。⁶⁹此外哈約翰牧師（Rev. Johannes Happartus, 1644 - 46）則被請求設計一份特別的問答：⁷⁰

我們將設計另一份特別的問答，以用來解釋我們慣用的教理問答中的第三部份，也就是論基督徒感恩的部份，俾便原住民經由知識的增長，得以增進其美德，並且有更虔敬的心。

哈約翰在8月完成了他的工作，經過大員小會檢視後，認為它的內容十分正統，並且符合聖經的教導。小會決定指派傳道師歐勒夫（Hans Olhof）將它翻譯成西拉雅語及南路方言。⁷¹然而，范布鍊卻也在同一次會議中提出他在增補原本的教理問答時所遇到的困難。他認為原本的教理問答不論是取材或是內容編排都不好，因此使得增補工作難以順利進行。小會成員接納了他的判斷，並決定讓范布鍊著手進行重新修訂的工作。⁷²

在西元1662年，也就是荷蘭人向鄭成功投降的那年，赫拉夫牧師（Rev. Daniel Gravius, 1647 - 51）在阿姆斯特丹出版了*Het For-*

68 〈荷據時期教會工作史料選譯（五）〉：頁216。

69 Session 52, 2 Mar 1646, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, pp. 89 - 90.

70 Op cit., p. 90.

71 Session 57, 8 Aug 1646, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 97.

72 Ibid.

mulier des Christendoms。⁷³這是上述修訂工作的一部摘錄版，包含了69條問答以及解釋。⁷⁴當我們比較這個版本和尤紐士編纂的問答，我們可以看到這個新版本主要根據《海德堡教理問答》，與尤紐士版在編排順序完全不同。在這部問答的前言中提到，它依循了《海德堡教理問答》的順序。⁷⁵柯博識神父比較了尤紐士版本以及新版本後說：「尤紐士隨意地簡化並改造基督教，以使它為這些原住民接受。他的繼任者，……強調正統性與固守荷蘭模式」。⁷⁶他也推斷新版本「似乎是同時期任一歐洲基督新教要理問答的精確翻版」。⁷⁷礙於學識，我尚無法確定當牧師們編纂這份問答時採用哪一個《海德堡教理問答》版本的解釋。當然，也很可能是這些牧師自己編寫的解釋。⁷⁸

新版的問答大約在1647年在原住民中採用，且為了符合老人的需求，赫拉夫也開始編輯短的節譯本。⁷⁹同時，各學校也開始採取用一套更系統性的教學模式，當然，教理問答的教學扮演了重要的角色。⁸⁰在西元1647年前，成人每5到10週到校一個小時，孩童則是每天到校兩小時。⁸¹西元1647年後，新的規定是把所有成人分成三組，各組每3週到校一次。男性在清晨4至6點上課，女性則是在下午4點至6點。他們以祈禱開始，接著頌讀一章翻譯的福音書，然後開始背誦赫拉夫編纂的問答。半小時後，由駐在部落的牧師或是學校教師對他們進行考問。最

73 D. Gravius, *Patar Ki Tna-'msing-an Ki Christang, Ka Tauki- papatar-en-ato tmœu'ug tou Sou Ka Makka Si-deia. Ofte 't Formulier des Christendoms, met de verklaringen van dien, inde Sedeis-Formosaansche Tale* (Amsterdam: Micheil Hartogh, 1662).

74 Gravius, op cit., "Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser (序言)."

75 Ibid.

76 柯博識，〈荷蘭改革宗臺灣教會〉：頁35。

77 柯博識，〈荷蘭改革宗臺灣教會〉：頁36。

78 筆者曾就此一問題於2004年7月28日訪問荷蘭教理問答版本專家Dr. W. Heijting時就教於他。Dr. Heijting任職於de Vrije Universiteit，專精宗教改革運動與荷蘭第二次宗教改革運動(Nadere Reformatie)時期荷蘭的各種教理問答。他閱讀過Gravius的版本後告訴筆者，他認為這份問答的解釋不是由當時已有的各種問答版本直接覆製，而是臺灣的牧師自己編纂的。當然，他沒有排除這些牧師是由當時幾個已有的問答版本中將解釋摘錄集結起來的可能性。但不論如何，除非能掌握當時臺灣教會與牧師的藏書書目，否則這個問題大概是無解。

79 〈荷據時期教會工作史料選譯(四)〉：頁312。

80 Gravius, op cit., "Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser (序言)."

81 〈荷據時期教會工作史料選譯(四)〉：頁312-313。各部落的分組情況如下：新港社5組；目加溜灣社5組；大目降社5組；蕭壠社10組；蔴豆社7組；大武壠社5組。

後，課程在禱告之後結束。⁸²孩童的上學時間則是從早上到中午，以及從下午4點到傍晚。⁸³他們學習閱讀、寫字、唱詩篇、祈禱，並以母語和荷蘭語記誦教理問答。他們必須記得所學的一切才能升級。⁸⁴老年人則是每週六到校，基本上他們學習祈禱文、使徒信經、上帝的十條誡以及一些簡短而且適合他們程度基督教觀念。所有成人和孩童也必須在週三到校複習。⁸⁵

現存的幾份當時教會的視察報告讓我們可以檢驗這次重整以後的結果。在1647年底，也就是新版問答以及教學模式實施約一年之後，教會針對在熱蘭遮城附近的部落進行了簡短的訪視。⁸⁶12年後的1659年，教會也進行了另一次，同時也許是荷蘭時代最後一次的訪視。⁸⁷表二便是以西拉雅語為主要語言的各部落在1647年以及1659年的比較結果。

表二：1647與1659年二次視察所見學習情況⁸⁸

程 度	背頌信經者		初學問答者		祈 禱 者		初 學 者	
年度	1647	1659	1647	1659	1647	1659	1647	1659
新港	0	344(547)	332	23(69)	0	288	0	257
蕭壠	0	354	141	129	0	214	0	0
目加溜灣	0	115(143)	273	46(65)	0	195	0	0
蔴豆	0	273	145	329	0	32	0	76

82 Gravius, op cit., "Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser (序言)."

83 〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉：頁315。Campbell在英譯時將下午的時間錯譯為 from two till four.

84 Gravius, op cit., "Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser (序言)."

85 同註84。

86 這份視察報告可參《熱蘭遮城日誌》第2冊，頁695 - 696。

87 這份視察報告收於Rapporten en Resoluties van Ternaten, Formosa, Colombo en Jaffnapatnam (Solor), 1621 - 1705, KB162, ANRI, Jakarta, pp.281 - 304.

88 1647年與1659年的資料請分別參註86與87。我大體上將他們的等級分為四等：第一等初學者代表那些剛開始接觸最基礎教材的人，他們主要學習主的祈禱文、上帝的十條誡與使徒信經等。第二等祈禱者代表他們已學會上述教材，開始學習用各種祈禱文祈禱。第三等初學問答者，是那些已經可以很流利地祈禱，開始學習教理問答。第四等背頌問答者，代表那些已經可以背頌大部份教理問答內容者。括號內的數字為加上只會尤紐士所編纂的教材的人數。

大目降	0	—	220	—	0	—	0	—
哆囉嘓	—	60	—	2	—	28	—	0
諸羅山	—	58	—	76	—	262	—	0

表二顯示了在新版問答以及教學模式實施後，大多數人都開始學習新的問答，並且有了一定程度的進步。然而，卻沒有資料能證明有任何人能因為完整背誦新版問答而能接受洗禮。此外，雖然尤紐士的版本被視為是不適合而且雜亂無章，⁸⁹它仍然留存在許多原住民的腦海之中。不論如何，兩次訪視的結果都顯示出新版問答的確在臺灣原住民信徒的腦海裡生根，至於尤紐士的教育模式則是被大規模地修改，或者可以說是被廢止了。⁹⁰

雖然我們可以在這次改革之後看到如此大的進步，卻沒有任何原住民接受洗禮的記錄留存下來。可能的原因有二：一是檔案沒有被保存下來，或是檔案仍然未被發現；一是可能在1643年後就再也沒有原住民接受洗禮。我個人是比較傾向於後一種可能性。因為傳統上，荷蘭改革宗教會的視察記錄總是會記下達到洗禮標準者的人數，並且接著便會記錄受洗者的名字。但是在1647和1659年的視察記錄中卻都沒有記錄這些。這的確是很不尋常的，尤其是在1659年的記錄中記錄著許多具備受洗資格的原住民。因此我假設這些牧師們認為對於原住民受洗應該要採取更嚴格的態度，但是除非有更多新的證據出現，否則這假設沒辦法

89 〈荷據時期教會工作史料選譯（四）〉：頁311－312。

90 若說這是正統加爾文派與抗辯派（亞米念派）論戰的臺灣版，實在是令人不可思議。眾所周知，當時荷蘭境內的抗辯派受到非常大的逼迫，也有人因此殉道。若說范布鍊等人是死硬的加爾文派，而尤紐士受到抗辯派影響，范布鍊之流怎麼可能在爭論的過程隻字不提，甚至不立刻地將「受抗辯派影響的尤紐士的錯誤教導」從臺灣原住民的腦中除去呢？另外尚有一個事實可供參考，這位「受抗辯派影響的尤紐士」在離開臺灣後，是在臺夫特的改革宗教會牧會，至今教堂裡的歷任牧師名錄仍有他的名字。在那個非友即敵的時代，一個正統的改革宗教會怎麼可能聘請一個受抗辯派影響的人當牧師呢？

得到證明。⁹¹

七、開拓新教區：虎尾壠教區

1641至42年，荷蘭人開始另一波在臺灣的擴張。他們把目標放在北方，也就是現今臺灣的西北部。此次成功的擴張不僅使荷蘭人對於西部臺灣有了更進一步的掌控，也讓他們成功地驅逐了原先占領臺灣北部淡水、基隆的西班牙人。

1644年，來自瓦赫倫的哈約翰加入了臺灣牧師的陣容中。⁹²由於熱蘭遮城內有范布鍊及哈約翰兩位牧師，荷蘭長官便建議大員小會重新考慮在臺灣牧師的配置。經過評估後，大員小會將人力配置作了調整並回報評議會。哈約翰和巴非修仍然被分配在原處，傳道師歐勒夫則被派至南路地方，范布鍊則被派往北方的虎尾壠地區。⁹³評議會同意了這項安排，決定將歐勒夫派至大木蓮社，而范布鍊則被派至他里霧社。⁹⁴

在兩名探訪傳道以及六名士兵的陪同下，范布鍊就此前進到新的教區。起初，長官還希望范布鍊除了照顧虎尾壠、二林一帶之外，也能夠兼顧雞籠和淡水地區。但他最後還是放棄了這個想法。在虎尾壠地區，范布鍊不只負責教會事務，也兼管司法審判事務。⁹⁵兩年之後，該地區至少成立了6間學校，⁹⁶並且當地的情勢也穩定下來了。⁹⁷1647年，花德烈被派到虎尾壠以取代范布鍊。他與繼任的哈希伯牧師（Rev. Gilber-

91 筆者發表本文初稿時，評論人翁佳音教授曾就這個問題提出不同的看法。誠然，筆者的推論是建立在一個非常危險的基礎上，特別是後來《鳳山縣志》中，有「產子，同嬰兒赴水濯之」的記載，以及近年由韓家寶、鄭維中等抄譯出版的《荷蘭時代臺灣告令集·婚姻與洗禮登記簿》（臺北：曹永和文教基金會，2005）中亦有1655至1661年的小兒洗禮記錄。但洗禮簿中所載之小兒皆為荷蘭父親，與原住民洗禮無涉；而《鳳山縣志》所載也是一種類似小兒洗禮的儀式，有可能是嫁給荷蘭人的原住民女性所留下的風俗。但不論如何，筆者不可能也不願完全排除原住民在1643年後有受洗的可能性，只是目前從史料上是找不到的。

92 Session 22, 26 July 1646, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 42.

93 Session 23, 9 August 1644, Resoluties, HR4451, ANRI, Jakarta, p. 47.

94 《熱蘭遮城日誌》第2冊，頁327。

95 〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉：頁63。

96 興瑟，〈荷蘭改革宗教會在臺灣的教育事工〉：頁44。

97 〈荷據時期教會工作史料選譯（三）〉：頁64。

tus Happartus, 1649 - 53) 也致力於此地的宣教事工，並且編纂了一系列的基督教教材及字典。這些手稿在19世紀陸續被出版。⁹⁸然而，從檔案記錄中，我們也找不到任何在這個教區的洗禮記錄。

八、結語

1643年尤紐士離開臺灣對於臺灣的荷蘭改革宗教會而言無疑是重要的分水嶺。在離開之前，他盡一切努力以保存宣教的豐碩成果。然而這些成果也許很難被他的接班人接受，或是違反了公司的決議。例如，在大員評議會只准許設立一個小會的情況下，尤紐士卻依照自己的想法去推動另一個專為原住民而設立的小會。如此專斷的決定在他離臺之後當然就被終止了。

對於原住民基督徒是否真的夠資格的質疑也是造成教會策略轉變的重要原因。素養不足的基督徒怎麼能夠參與聖禮或是參加小會呢？包括我自己的研究在內，先行的研究都因為這些原住民已經接受洗禮，而被誤導認為他們是有素養的基督徒，並因此認為尤紐士的接班人對他的所作所為給與太過嚴苛的批評。但經過分析尤紐士的三篇講章後，我們很難不接受尤紐士的接班者對這些原住民信徒的評價。因此，蕭壠小會被解散，原住民領受聖餐一事被推遲就不難令人理解了。

由於原住民基督徒的素養不夠，唯一的解決辦法就是加強對他們的教育。檢視過尤紐士所編纂的教材後，牧師們決定採取一些必要的修正。於是有了教理問答的增補與修訂，同時也寫成了新的講章，這一切都是為了使原住民能更加瞭解基督教教義。對於所有人的教導模式也重

98 J. Vertrecht, *Leerstukken en Preeken in de Favorlangsche Taal (Eiland Formosa)* (Batavia: Landsdrukkerij, 1888). G. Happart, "Woord-boek der Favorlangsche Taal: Waarin het Favorlang voor, het Duits achter Gestelt is," *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 18 (1842): 31 - 381, W. Campbell ed., *The Articles of Christian Instruction in Favorlang-Formosan, Dutch and English, from Vertrecht's Manuscript of 1650: with Psalmanazar's Dialogue Between a Japanese and a Formosan and Happart's Favorlang Vocabulary* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1896).

新被修訂，使得原住民能夠學得更好。雖然這些牧師們致力於修訂教材以及教育模式，我們實在很難想像教會在策略竟然會和以往大相逕庭。沒有資料可以證明有原住民受洗，這和尤紐士輝煌的記錄是非常不同的。

荷蘭改革宗教會在大員長官的建議下於1644年擴展其傳教版圖至虎尾壠。再次地，從無到有，范布鍊和他的接班人似乎開始了類似干治士及尤紐士先前所作的工作。然而，現存的記錄也沒辦法提供我們進一步關於他們成就的資訊。

荷蘭改革宗教會在臺灣的策略在1643年後有了徹底的轉變。其宣教的特色不再，但其維持版圖的特性變得更明顯。

Why and How the Dutch Reformed Church in Taiwan Changed its Policies in the 1640s

Hsin Samuel Cha

Abstract

This essay discusses the different policies of the Dutch Reformed Church in Formosa before and after 1643. Before Rev. Robertus Junius left Formosa in 1643, he had Rev. Joannes Bavius as his successor, and worked out several measures in order to keep the fruitful missionary achievements. However, Junius' leaving represents a watershed of policies of the church. His successors changed those policies settled by him one after another. The Soulang Consistory for Formosans was abandoned; the Formosans could no longer participate in the celebration of the Lord's Supper; the amount of Formosan schoolmasters was reduced from 50 to 17; and the materials and patters of religious instruction were also modified in a large scale. In the meantime, under the request of the Governor of Tayouan, the church of Formosa sent Rev. Simon van Breen and several schoolmasters and soldiers to Farvolang and Dalivo, in order to edify aboriginal people there. In conclusion, these changes of policies were due to the results of Junius' missionary work, and also characteristic of the ministers in Formosa, and the policies of VOC.

Key-words : Christianity in Taiwan, VOC, 17th century Taiwan, the Dutch Reformed Church